

二十一世紀評論

全球視野中的伊斯蘭文明

殉道者的新形式

- 霍斯羅哈瓦爾
(Farhad Khosrokhavar)



殉道是什葉派這個只佔真主總信徒1/6的穆斯林少數派別的核心現象。與什葉派傳統的、只屬於幾位被命運選中的聖人及其近從的殉道觀念相反，現代殉道者將殉道視為對抗種種強勢的惡而必須達成的具體業績。殉道不再是少數精英自我建構的武器，而是相當大一部分年輕人的特徵。

「九一一」事件向我們展示了激進伊斯蘭主義的一個側面，那就是有意識地以犧牲眾多無辜者的生命來達成恐怖。這種殉道 (shahid) 結合另一個伊斯蘭原初的觀念——聖戰 (dijihad)，通過最近對世貿大樓的攻擊，向我們顯示了其爆炸性的特點。

我們知道，殉道是什葉派這個只佔真主 (Allah) 總信徒1/6的穆斯林少數派別的核心現象。無論是在反抗沙赫國王政體的鬥爭，抑或是在對伊拉克長達八年 (1980-88) 的戰爭中，伊朗伊斯蘭革命都曾以殉道的名義動員過伊朗的年輕

人。與什葉派不同，殉道在遜尼派的宗教意識中並不扮演根本性的角色。這樣一種從教理角度看是邊緣化的觀念，卻沒有妨礙阿爾及利亞、巴勒斯坦、埃及、阿富汗或阿拉伯半島等地的遜尼派信徒在最近20年中以此名義反抗現存政治制度，或是對抗美國、法國敵人。這顯示了這兩個伊斯蘭主要教派觀念之間的界限流動性，尤其是遜尼派為其需要而吸收什葉派觀念，並掩飾這種借用的能力。與什葉派傳統的、只屬於幾位被命運選中的聖人及其近從 (伊斯蘭教長和他們的伴從) 的殉道觀念相反，現代殉道者將殉道視為一種對抗種種強勢的惡而必須達成的具體業績。與穆斯林社會的現代化相聯，殉道不再是少數精英自我建構的武器，而是相當大一部分年輕人的特徵。對這些新的神聖死亡候選人來說，最嚴重的莫過於感覺到無法體面地生活在這個由惡的強勢所統治的世界

裏。他們唯一的出路就在於將自我歸於死亡，當然，也包括毀滅那些與惡勢力同謀的事物，以便加速時間終點 (la fin des temps) 和世界末日 (l'Apocalypse) 的實現。這些「新殉道者」與其虛構出來的穆斯林社群認同，而與同樣是虛幻的異教社群對壘。他們並不是從抽象的神學來定義自我的宗教身份，而是從自我身處的具體經驗世界出發來自我定義。在這個世界裏，舊有的和諧一致崩頹了，而新的、正在出現的社會則是極不公正的。

這些新的殉道者大致可以分為兩類。首先，是那些沒有傳承、被排斥在現代性好處之外的青年所需要的殉道，雖然他們生活的周圍世界卻可能是充滿幻想的。總的來看，遭到社會排斥並不能導致殉教，一定還要另外兩個因素：一是屈辱，在日常生活中尊嚴被否認；二是社會框架，社會保護和社群幫助機制的深層解體。只要傳統的社群機制還能運行，足以保護其成員抵禦那在悲劇性的自我喪失中的個體化感覺，那麼作為「活人炸彈」的殉道邏輯就是不可能的。這就是為甚麼那些老一輩的巴勒斯坦人很少有這種殉道行為的原因。今日年輕的巴勒斯坦人具有很強的個體自我意識，然而其處身的具體政治、經濟和文化環境卻堵塞了他們建構自我 (soi) 的途徑：他們生活在那些以色列移民擁有對水和其他消費好處幾乎無限的使用權的地方 (對巴勒斯坦年輕人來講，這些東西即使有也十分有限)，以色列人擁有財富和表現自我的不同方式；但對巴勒斯坦年輕人來講，他們經常處在以色列軍隊的屈辱下 (既在象徵層面，也在那些搜身、毆打、宵禁甚至酷刑等具體事情上)。既生活在解體、沒能力藉積極自我宣泄來達至自我解放的社群中，又被拋棄在消極的、退化到只剩純粹剝奪感的這樣一種個體性中，這些年輕人在苦修禁欲的伊斯蘭主義 (islamisme) 中找到拯救的情感。這種以真主名義的伊斯蘭主義給予他們一種彼此團結的感覺 (在現實生活中卻四分五裂) 和在其他那些被屈辱壓垮了的同胞眼中看上去表現的一致性，他們成為那些他們以神話方式重構的、想像的、和諧統一的、受真主保護的當地社群的當地民眾眼中的英雄。雖然美國人和以色列人在技術和軍事上有絕對優勢，但他們仍向美國人尤其是以色列人炫耀由他們造成的恐懼所獲得的尊嚴。在這裏，殉道表現為對尊嚴受屈辱，對個體性 (individualité) 被否定和卑微地位象徵的反應，而這種反應通過死亡把所有這些問題加以反轉。殉教來自對絕望的神聖化，以重新構造的宗教理想的名義導入一種世界末日的意涵。由在以色列人、同時也在這些殉道候選人自己眼中的低等狀態，他們藉着給以色列人造成的恐懼，並以信仰戰士的宣示驕傲地成為「高等」，在作出決定命運、通向神聖死亡的抉擇前，翻轉了不斷貶低、凌辱他們到低級、無尊嚴狀態的邏輯。這種以拯救方式出現的神聖死亡，讓他找回喪失的榮譽。我們或可將殉道者這種以殉道者的激進恐怖主義，同時也是恐怖宗教意識的行為，稱之為「病理殉道」(martyr pathé) 的，它同時揭示巴勒斯坦自治權力機構的不合法性、腐敗和專制，其對民主化和巴勒斯坦社會對把握自身命運的參與的壓制，窒礙了健康正常的政治看法的形成。

除這種殉道者之外，還存在另一種的殉道。這裏，是在西方內部展開的悲劇。絕大多數移居西方的穆斯林融入其所在的社會並與當地的生活方式結合，

雖然美國人和以色列人在技術和軍事上有絕對優勢，但殉道候選人仍向美國人尤其是以色列人炫耀由他們造成的恐懼所獲得的尊嚴。在這裏，殉道表現為對尊嚴受屈辱，對個體性被否定和卑微地位象徵的反應，而這種反應通過死亡把所有這些問題加以反轉。殉教來自對絕望的神聖化。這種以拯救方式出現的神聖死亡，讓殉道者找回喪失的榮譽。

極少數與所在社會疏離，念念於其身份認同的憂慮，並與大多數穆斯林區別。這微小的群體被一種受傲慢的超級強權在政治和文化統治的感覺所支配，而這超級強權還佔據伊斯蘭的聖地（美國自海灣戰爭起在沙特阿拉伯駐軍），並支持那些與穆斯林衝突的霸權（具體表現在以巴衝突中對以色列的支持上）。那些駕機撞毀世貿大樓的駕駛員就是屬於這個中產階級。他們長期居住在西方超現代的社會中，產生強烈的對抗意識，並被恐怖份子網絡所吸收。我們經常強調這種政治—宗教活動網絡的國際性，但卻往往忽略探討那些決定此類前所未聞的自我遺棄和盲從的自殺行為所需要的主體因素。當這些人依然生活在他們自己的國家，他們有着一種混雜着輕微的現代主義的自我身份認同，這可以說是自然而然的。只是當他離開本國來到西方，事情才開始變得複雜。面對一個曾被這些人讚美但現在看來卻是失禮、不正派、甚至是懷有敵意的世界，他們以一種角鬥的形式西方化，這深深地觸及到他們的身份認同問題。他們在對抗粗野的西方的激情中形成極端尖刻的意識，並以一種特殊的形式政治化、西方化。他們自視為穆斯林控訴西方的冷漠甚至敵視的不幸意識的發言人。這裏缺少不了一種單向的、對西方偽善的指控，卻不去指出這些身患惡疾的穆斯林社會自身應負的責任。在這種背景下，伊斯蘭教與革命的馬克思主義或激進的第三世界主義所扮演的角色相差無幾。從來沒有像現在這樣，今日的西方普遍處在一個社會和文化大方向都不確定的時期，在價值上顯得如此內傾。如果沒有這些在西方內部現代化和激進化了的極少數穆斯林團夥對西方的深深仇恨，從而扮演信仰鬥士的角色，那麼無法理解這些年輕人為甚麼會投身像本拉登 (Osama bin Laden) 組織的現象。這些激進穆斯林對西方的誤解，還夾雜着一種他們無法寬宥的、對西方蔑視的情緒。他們依然將西方世界想像為鐵板一塊，一個依其魔性而統一在一起的世界，並將西方的分裂倒置到西方特有的意識中。越是在這部分世界的個人間顯現出一種分裂和疏離，那些激進的穆斯林便越是將其視為像魔鬼般協調的對抗伊斯蘭教的整體，而不管其中存在着的、讓人驚訝的文化、政治和社會表現形式上的差異。從它那一方，現代媒體使這種情況惡化。它們在具體效果上是以一淡化了的方式展示着伊斯蘭世界的不幸困境並顯現出它們對伊斯蘭世界的不了解。當電視一方面不斷播放巴勒斯坦無名死者的場景，另一方面卻又強化、個人化、悲劇化了以色列人的死亡，我們可想像這些畫面對焦躁不安的伊斯蘭鬥士的影響；還有，人們可以回想海灣戰爭時期媒體對伊拉克的妖魔化，然而在兩伊戰爭期間，卻把伊拉克塑造成良好善意的形象……由於西方媒體對穆斯林的的特殊性只有粗淺的了解，從而將之作騎士式的處理，再加上一種蔓延的反伊斯蘭的種族主義，都加強了這些現代化小團體的激進傾向。它們指責西方沒有兌現正義和自由的理想，起而反抗這個腐蝕和誘惑人的文明；而且，這文明現在又陰險地想從內部侵蝕那些最神聖的、曾給予以往伊斯蘭社群存在意義的種種價值規範，如性、酒的消費等方面的禁忌來毀滅穆斯林社會。這些西方化的穆斯林以角鬥士的姿態，大大地將他們原先成長的伊斯蘭社群神話化為具有黃金時代 (Age d'or) 的純潔性和統一性。同樣，他們

那些駕機撞毀世貿大樓的駕駛員，自視為穆斯林控訴西方的冷漠甚至敵視的不幸意識的發言人，缺少不了一種單向的、對西方偽善的指控，卻不去指出這些身患惡疾的穆斯林社會自身應負的責任。由於西方媒體對穆斯林的的特殊性只有粗淺的了解，再加上一種蔓延的反伊斯蘭的種族主義，都加強了這些現代化小團體的激進傾向。

也過度高估了西方社會自私自利的程度及其意識明確地以腐敗摧毀伊斯蘭的願望。他們對西方有一個頑固纏繞的情結，表現在激烈排拒既是誘惑者又是腐蝕者的魔鬼般的西方上，同時對一種純潔性的宗教念頭的縈繞上。事實上，對這些新的聖戰狂熱份子來講，每個西方人都參與了顛覆、摧毀伊斯蘭教基石的陰謀工作。這就說明了對抗西方人的全面絕對的戰爭（像襲擊紐約世貿大樓那種毫不區分有罪者和無辜者的行為），會成為他們的宗教義務。沒有人是嚴格意義上的無辜者，因為所有人都是造成這種魔鬼的不純潔的罪犯。西方世界的每個個人的特徵，消失在他所屬的神秘化的惡的社群的圖像後面。

伊斯蘭激進份子的集合網絡像現代秘密邪教那樣運作（歐洲的太陽神廟 [Temple Solaire]、日本的奧姆真理教或是美國的大衛教派）。在這些封閉的集合內部，自我宣示是靠排斥那些被視為社群種種惡的根源的他者 (l'Autre) 而達成的。這社群是一種純粹的、單一的神秘事物，沒有領土也沒有歷史的統一內核，只建諸角鬥的救世學說之上，從教義上講它只在自我毀滅和對他者的毀滅中實現。奇里瑪斯型的領袖是極端的戰爭邏輯的承擔者，他在死亡中統一這個社群。殉道式的死亡成為這個「受難社群」的頂峰，對這個社群來講，自我的死亡和他者的死亡是唯一要向這個腐爛的世界傳達的資訊。事實上，不管本拉登是否想摧毀這個用他的無往不勝的邏輯來看是個有着阿喀琉斯之踵的美國，這毫不改變他的追隨者對死亡的癡迷，這種癡迷是這些信徒對在這個他們認為已被惡勢力佔據的世界中感到的自我喪失的另一側面。

考慮到他們的主體性問題，這些新的信仰鬥士就不是甚麼伊斯蘭文明投向西方宣戰的鐵矛。就大部分來講，他們是世界上不平衡的西方化，對信仰的純粹性和統一性的冥頑癡迷的一種結果，他們猛烈地在死亡中追求統一，也因此他們不是生命邏輯也就是文明邏輯的承擔者。按他們的願望所召喚的世界不是一個文明對抗另一個文明的世界，而是死亡對抗生命的世界。與存在在西方自身內部的那些封閉和死亡性的邪教類似，他們想在矛盾的西方化過程中藉由死亡達至純潔。

張倫 譯

伊斯蘭激進份子的集合網絡像現代秘密邪教那樣運作。這種社群沒有歷史的統一內核，只建諸角鬥的救世學說之上。從教義上講，它只在自我毀滅和對他者的毀滅中實現。殉道式的自我的死亡和他者的死亡是唯一要向這個腐爛的世界傳達的資訊。但他們不是生命邏輯也就是文明邏輯的承擔者，而是死亡對抗生命的世界。

霍斯羅哈瓦爾 (Farhad Khosrokhavar) 原籍伊朗，早年在法國學習，獲多種哲學、數學學位，後歸伊朗進行教學、研究工作。伊朗革命後，80年代中再到法國。哲學博士論文研究海德格，後又習社會學，以對伊朗革命的研究獲社會學博士學位，法國國家博士學位。對伊朗革命和兩伊戰爭期間殉道現象有出色研究。現為法國高等社會科學院指導教授，當代伊斯蘭問題專家。著有《伊斯蘭主義與死亡：在伊朗的革命殉道》(*L'islamisme et la mort: le martyre révolutionnaire en Iran*)、《伊朗：怎樣走出一個宗教革命？》(*Iran: Comment sortir d'une révolution religieuse*)、《神聖的訴求：社會科學基礎的思考》(*L'instance du sacré: Essai de fondation des sciences sociales*) 等個人或與人合作的社會學、哲學著作多種。

九一一：在歷史轉折路口上的阿拉伯世界

• 勒 沃
(Rémy Leveau)



阿拉伯世界在「九一一」危機中的地位是特殊的。因為策劃這次事件的組織「基地」是由一個沙特阿拉伯貴族創立，這個地區因這起事件所感受到的衝擊要比其他地區都更加直接。大眾包括相當大一部分的中產階層都譴責恐怖襲擊，但對他們來講，美國在阿富汗的反擊似乎是遲到的、過份的和缺乏合法性的。

從許多方面來看，阿拉伯世界在「九一一」危機中的地位都是特殊的。因恐怖襲擊的自殺者來自這個地區，再加上策劃這次事件的組織「基地」是由一個沙特阿拉伯貴族創立，這個地區因這起事件所感受到的衝擊要比其他地區都更加直接。對事件的事實、原因、同謀者的網絡等方面的分析結果，都將此地區置於風暴中心，並因此動搖了阿拉伯世界現有的各種內外平衡。那些將其存在理由深深地與美國制度相聯但已逐漸不能再忍受這種依附狀

況，並開始陰謀反抗其保護者的阿拉伯世界的精英們被此事件深深地觸及，他們有一段時間強烈感覺被其保護者遺棄，而這保護者自己卻置身事外。

大眾包括相當大一部分的中產階層都譴責恐怖襲擊，但對他們來講，美國在阿富汗的反擊似乎是遲到的、過份的和缺乏合法性的。在大多數的情況下抗議常常是被禁止的，民間和軍事精英被迫有限制地表達他們對美國人的同情，條件是以一種秘密的方式表達。然而，一旦對伊拉克的某種報復行為超出限度，或者以色列利用此形勢加大其對巴勒斯坦人的壓力達到讓人無法容忍的程度，這種對美國的支持就可能立刻消失並變成一種公開的敵意。在海灣戰爭期間我們也曾觀察到這種矛盾和情緒性的反應。這些反應今日更多傾向暴力，而動員範圍也遠遠超出阿拉伯世界。同時，這些反應將阿拉伯世界置於一個更大的框架內，並因此導致其更加不穩定。

這種反應的態度也使我們思考阿拉伯世界國家內部的平衡，和那自1979年第二次大衛營協定以來確立的地區安全制度的可存續性。由於當時埃及的撤退並事先考慮了此撤退的重要戰略利益上的補償，而這種補償強固了阿拉伯專制精英們的地位，使其免去了用充滿風險的改革措施來強化其地位，這些協定使得戰爭成為不可能。總之，這個「穩定協議」從埃及擴及到所有那些放棄使用武力來改

變現狀的行動者。伊拉克之所以在1991年被懲罰，就是因為違背了這條規則。巴勒斯坦人和約旦人也因奧斯陸協定和華盛頓協定從1993年和1994年間也加入其中。如果能夠達成太巴列(Tiberias)湖水分配的協定，敘利亞在2000年1月也許會在日內瓦簽署一個類似的協定。總體上講，這個區域穩定制度能夠有效運行多年，美國方面在不斷加強的參與起到了重要作用，這參與不總是站在以色列方面的，在相當大程度上也照顧到阿拉伯精英要求得到承認的願望。

相對來說，阿拉伯世界內部的穩定很快就停滯下來。在那些幾乎沒有發生人口轉型的阿拉伯國家裏，由城市化和大學教育所造就的新型中產階級的社會流動期望和社會關係的變化也因此凍結。因無法與以色列開戰而消失的民族主義話語，一方面被經濟開放政策(雖然這種經濟政策只讓精英層得利)所鼓動的消費欲望所代替；另一方面，這種民族主義話語也被一種帶有社會控制含義的針對中產階級追求身份本真性要求的宗教話語所代替。該地區因石油收入和戰略利益而保持穩定。向海灣地區和阿拉伯半島的移民潮，彌補了個人因生產性資源匱乏而感到的挫折感，也減弱了因社會動員能力的崩頹所帶來的種種社會問題，這在埃及尤其如此。

但是，區域衝突的結束卻將那些不在此框架內的人——巴勒斯坦人和黎巴嫩人——暫時拋棄在路邊。海灣戰爭和蘇聯撤出此地區雖然促成奧斯陸協定的簽署，但卻枯竭了流向現已貧困化了的伊拉克和感到懼怕擔心的石油王朝們的移民流，這些石油王朝現在更願意使用亞洲的廉價勞力。這些變化將增加內部的壓力並推動伊斯蘭主義反對派的發展，使其很快成為唯一挑戰、質疑腐敗領導層和極不公正的區域制度的合法力量。

海灣戰爭後，我們並沒有看到伊朗革命的模式在阿拉伯世界擴展，而是看到那些具有外部支持和掌握資源的國家加強了其鎮壓手段以維持統一。面對國家的這種反應，絕大部分伊斯蘭主義運動變換了策略並經常發生分裂。一部分返回主流並將一些專制合法化，以這種妥協換取好處。我們大致可以將阿爾及利亞的「伊斯蘭拯救陣線」(Front islamique du salut, FIS)，埃及的「穆斯林兄弟」(Frères musulmans)，巴勒斯坦的「哈瑪斯」(Hamas)和土耳其的「熱法赫」(Refah)等組織的演變歸為此類。對許多人來講，協調一致地奪取權力被視為不可能，參與到各種利益的分配決定中的希望，隨着1993年「巴勒斯坦解放組織」(OLP)加入大衛營協定的框架後便成為妄想等等，都是使對抗減少的原因。但在多數情況下，這些運動也被國家殘酷無情的鎮壓所摧毀，其中最具有象徵性的是1982年敘利亞政府在哈馬(Hama)對「穆斯林兄弟運動」的鎮壓，造成了上萬人死亡。但是巴勒斯坦與以色列緩慢的和平過程及其失敗，使得接受一種可能的妥協的想法逐漸貶值。面對侯賽因(Saddam Hussein)和阿拉法特(Yasser Arafat)的失敗，一小部分邊緣性群體開始採取一種類似伊朗模式(這主要指在伊朗革命和兩伊戰爭中，伊朗年輕人採取的那種自殺攻擊性行為——譯註)的自殺攻擊暴力行動。

「九一一」恐怖襲擊的首要後果，就是質疑、動搖了持續20年的、主要依靠專制精英維繫的區域穩定制度，它過去幾乎沒有關注各個社會的轉變。衝突的空間是有限的，由以色列和阿拉伯之間的衝突轉變成以色列—巴勒斯坦之間的衝突，並越來越少接受外界的介入，只是在那些從政治和經濟上強固這個不平等的區域和平框架的情況下，某些介入才可以被接受，尤其是歐洲對巴勒斯坦自治政府的幫助。突然

「九一一」恐怖襲擊的首要後果，就是質疑、動搖了持續二十年的、主要依靠專制精英維繫的區域穩定制度，它過去幾乎沒有關注各個社會的轉變。衝突的空間是有限的，由以色列和阿拉伯之間的衝突轉變成以色列—巴勒斯坦之間的衝突，並越來越少接受外界的介入。「九一一」的發生，使空間發生巨變，伸延到阿富汗、巴基斯坦和伊朗。

間，因「九一一」恐怖襲擊的發生，使空間發生巨變，伸延到阿富汗、巴基斯坦和伊朗。阿拉伯半島因其精英與本拉登 (Osama bin Laden) 的關聯重新被置於辯論的中心。伊拉克成為一個有爭議的、受反擊的目標。土耳其將自身置於邊緣但不可缺失的可靠盟友地位。為避免以巴衝突可能導致包括所有阿拉伯國家在內的反恐聯盟瓦解，以巴衝突被邊緣化了。因另外一些原因，北非的國家衝突也大致是如此被邊緣化。此次危機的處理組合讓人想起圍繞巴格達協定 (1956年) 展開的討論與衝突，但最主要的不同在於美國的反擊得到俄羅斯支持和中國善意回應。

這個改變了的空間格局對那些承受危機壓力的國家也產生重要影響。在短期看，阿拉伯世界之所以轉向恐怖主義，可以視為政治伊斯蘭在通過控制國家權力以實現社會轉變計劃失敗的結果。缺少動搖那些大的、像埃及那樣的阿拉伯國家的能力，這些運動試圖針對那些石油王朝採取行動。在那裏，國家結構更加脆弱，而那些控制石油收入的家族網絡較那些納塞爾們的繼承者更缺乏合法性。這些家族生活在阿拉伯人無法接受的美國軍事保護之下。海灣戰爭之後，美國的軍事保護成為保持這些政體內部穩定的關鍵性因素，而不是用於保障其免於事實上已不存在的外來威脅。紐約和華盛頓受襲，可以視為先前襲擊美國大使館、軍事基地等一連串事件的延續。恐怖份子將暴力帶到美國的心臟，向世人顯示了美國必須要為保持其在阿拉伯半島的存在和維持一個對各種問題失衡的嚴重性幾乎沒有意識的阿拉伯統治階層的統治付上代價。

瓦哈比 (wahhabisme，沙特阿拉伯一個傾向禁欲的政治—宗教運動——譯註) 教義中關於國家和宗教的關係的看法，與本拉登所領導的運動在這方面的看法沒有甚麼根本的不同，這又給上面涉及的問題增加了悖論。由此可知，該運動為何長期以來與那些上層資產階級商人甚至某些接近權力的皇家成員之間具有結構上的密切關聯。對政權的抗議表現在對有關領導人的政策選擇上，以傳統的、主張大力改革的行政建議或是企圖製造不穩定這兩種形式交互表現出來。本拉登批評沙特政體向美國人獻媚，並指責其以一種不明顯但卻是實質性的方式加入大衛營協定所代表的地區穩定制度，這個區域穩定制度在海灣戰爭後因美國駐軍阿拉伯半島而得到強化。同樣，在宗教神學層面上的抗議，主要表現在對政府允許美國在這個具有特殊含義的、有着伊斯蘭兩個聖址的土地上駐軍。這種由美國來對掌握權力的統治精英提供的保護支持，遠遠超過抵禦來自外界威脅的保障這樣一種含義而成為沙特政權內部穩定的主要保證。

因此問題在於了解美國人到底是否繼續接受他們在海灣地區的存在所付出的代價。我們可以設想他們將不得不如此，以便長期維持對石油生產的控制以及保障以色列的安全。但是我們可以設問：這種存在是否將總是以美國單一介入和支持那些從大衛營協定以來就執政的專制政治、軍事精英的形式出現？

我們可以假設美國將考慮這些支持的成本。美國人並不從根本上取消這些支持，他們可能更多關注這個地區的社會的內部平衡和各種集體利益，以便落實真正的多元主義，從而為民主建設開闢道路，由此減弱該地區的激進主義勢力。這種選擇好像在 (後塔利班階段的) 政治重建中開始勾勒出來。在國際力量的保護下，在各方多元的、包括那些接受新遊戲規則的伊斯蘭主義者的認可基礎上，一個更新的阿富汗君主制或能提供一種影響區域政治空間重組的模式。

在短期看，阿拉伯世界之所以轉向恐怖主義，可以視為政治伊斯蘭在通過控制國家權力以實現社會轉變計劃失敗的結果。海灣戰爭後，美國的軍事保護成為保持這些政體內部穩定的關鍵性因素，恐怖份子將暴力帶到美國的心臟，向世人顯示了美國必須要為保持其在阿拉伯半島的存在和維持一個漠視各種問題的阿拉伯統治階層付上代價。

美國也可能不再希望獨自承擔這種任務的重負。俄羅斯(包括中國)在該地區變換了遊戲目標的政治遊戲中的重新整合、加入，也可以使人們設想歐洲的一種不再僅僅停留在經濟支持領域的新型參與。實現這種變化的手段可以是一種地中海區域的北約合作者，今日這些合作者已經伸延到絕大多數北非和中東國家和「巴塞羅那過程」間的互補協作(海灣戰爭後，美國1992年在馬德里主持召集過有關以色列與阿拉伯國家發展的會議，歐洲只被邀作觀察員。此舉惹惱了歐洲方面。在西班牙的倡議下，1995年在巴塞羅那召集了除個別國家缺席外、所有地中海區域國家都參與的國際會議，就經濟、文化、政治合作發展展開討論，並確定了一個五十億歐元以上、歷時數年的合作發展計劃——譯註)。若要維繫阿拉伯地區的穩定，必需考慮這些社會變革的要求，而不應只為阿拉伯專制精英提供保障，同時，也應開闢一個與未來的巴勒斯坦國關係和緩的以色列的合作空間。

從這些展望來看，需要美國和歐洲互補的參與形式。不應減少對該地區的經濟支持，但卻應以更平衡的方式進行，同時考慮到繼續發展那些能夠有收益的生產活動。為了使該地區的社會有新希望，歐洲應該放鬆那些自90年代以來設立的有關人員流動方面的限制。一個擴大了的穩定空間，將質疑該地區國家的絕對主權特徵。這個穩定性也意味着為少數族群和社會團體提供新的保護。然而，在國家層面上，這種保護形式現在已不再可靠。對該地區的金融援助和重新啟動人員的流動，應該能夠使這個地區的國家接受歐洲具有彈性的、在變動的區域格局內進行介入的實踐形式。

我們無法肯定這些措施能夠消除所有暴力，但它們將有助於建設協調治理各種共同關係的集體空間，包括管理某些地區性的社會秩序的形式。對那些將自我置於限制之外的人的約束將成為合法性的，而現在卻好像難以找到有效地對付恐怖主義的方法。新的一頁歷史將開始，就像1979年是那上一個時期的參考年份，就像二戰結束時或是更久遠但卻仍然因賽克斯—皮科協定(Sykes-Picot，簽署於1916年5月16日的英法間的就瓜分前奧斯曼王朝的秘密協定——譯註)和《鮑爾弗宣言》(*Déclaration Balfour*，鮑爾弗[Arthur J. Balfour, 1848-1930]，英國前首相和外相，1917年發表宣言稱將在巴勒斯坦土地上給予猶太人建設一個家園——譯註)而在現實中存在的年代。2001年9月11日的危機也應該成為造就一個新的、遠超出阿拉伯世界的政治空間的機遇。我們可以這樣設想，這個區域的穩定將取決於：改善其內部的穩定，以更好的方式分配收益和資源，以及一個為民主開放做準備的對不同形式的多元化的有效管理。美國沒有辦法獨自承擔保障這個穩定性的沉重經濟負擔和政治風險。一種彈性、可變的對稱聯帶(就像在巴爾幹，在聯合國，北約和歐共體之間合作的成果那樣)或可為解決這個地區的衝突和重建一新的區域秩序提供必要的手段和途徑。

張倫 譯

勒沃(Rémy Leveau) 1932年生，法國政治學者，法國政治學院教授，以研究阿拉伯政治聞名。曾以學者、管理者、外交官和政府顧問等身份在阿拉伯世界許多國家生活多年。著有《在法國社會的穆斯林》、《阿爾及利亞在戰爭中》、《伊斯蘭在歐洲》、《阿拉伯半島的也門》等。

若要維繫阿拉伯地區的穩定，不應只限於為阿拉伯專制精英提供保障。「九一一」事件也應該成為造就一個新的、遠超出阿拉伯世界的政治空間的機遇。我們可以這樣設想，這個區域的穩定將取決於：改善其內部的穩定、更好地分配收益和資源，以及一個為民主開放做準備的對不同形式的多元化的有效管理。

亞洲的伊斯蘭

● 加博里奧
(Marc Gaborieau)

被忽視並且不招人喜歡，東亞和南亞的伊斯蘭經常被視為邊緣甚至是可被忽略的。事實果真如此嗎？從穆斯林經濟的角度看，這些區域也遠不是邊緣性的。我們知道被稱為「玉石之路」的絲綢之路的重要性，它從古代起就將近東和中國連接起來，使最早在中國和中亞的穆斯林商人的移民地得以建立。



被忽視並且不招人喜歡，東亞和南亞的伊斯蘭經常被視為邊緣甚至是可被忽略的。事實果真如此嗎？我將回顧和分析這些地區的伊斯蘭世界的歷史、地緣政治和文化，看其是否真是一種邊緣化現象。

亞洲的伊斯蘭屬於最初幾代的穆斯林。隨着伊斯蘭八世紀的第一次擴張，中亞和現在處於巴基斯坦境內的薩德(Sind)的省份就被穆斯林統治。阿拉伯人很早就從商人那裏聽說過這些地區：這方面最早和最著名的文獻是851年的「與中國和與印度的關係」。人們還將需要的話甚至直至「中國」(al-Sin)這阿拉伯

商人從九世紀起就不斷出現的地區去尋找學術的傳統的指示歸結為先知穆罕默德。至於「印度」(al-Hind)一詞，在那個時代不僅指印度次大陸，也指整個東南亞(這也就是「東印度」一詞的由來)：不久，穆斯林商人的移民點就出現在印度、印度尼西亞和馬來西亞的港口——馬來半島很早就是一個中轉地，這些移民點一直延伸到印度尼西亞。正是這漫長的商人網絡歷史，以其緩慢和不完整的方式成就着東南部亞洲的和平的伊斯蘭化：印度尼西亞的伊斯蘭化絕大部分是被葡萄牙征服後才實現的；中國的伊斯蘭也主要是商人的伊斯蘭：他們在元代雖享有政治保護，但不過是很短的時期；從阿富汗以上的廣大亞洲區域，只有印度次大陸曾成為十一和十四世紀伊斯蘭第二次擴張的征服對象。

從穆斯林經濟的角度看，這些區域也遠不是邊緣性的。我們知道被稱為「玉石之路」的絲綢之路的重要性，它從古代起就將近東和中國連接起來，使最早在中國和中亞的穆斯林商人的移民地得以建立，巴格達由此得到東方豪華的產

品。從埃及到中國的海上貿易網絡具有更重要的作用：隨着蒙古入侵和1258年巴格達陷落，穆斯林世界的經濟活動轉向南方，主要有三個地點：埃及、印度和印度群島 (Insulinde，在歐洲的地理語彙中，將印度洋和太平洋交界一帶印度尼西亞群島包括在內的島嶼群稱為印度群島——譯註)。作為洲際海上貿易交叉路口的印度和馬來海峽，成為穆斯林世界的經濟中心。

從這些區域的伊斯蘭化來看，軍事征服或商人和平工作所導致的結果是不同的。穆斯林人口今天的分布十分不同。這些亞洲區域人口極其眾多，值得我們考慮它們在穆斯林世界的人口和地緣政治中的份量。如果我們參照一個標明穆斯林人口數量、密度，以及它佔總人口比例的平面圖，便可以看到，對我們討論的那些地區來講，穆斯林在以下兩個大的人口群體中明顯佔多數：一為中亞—阿富汗—巴基斯坦，另一為馬來世界 (印度尼西亞和馬來西亞)，中間是孟加拉獨特的島狀地帶。在這兩大群體之間，被這島狀地帶區隔的，是兩個伸延、每個都有十億以上人口的大陸，在那裏，伊斯蘭是明顯的少數：印度的伊斯蘭佔人口的13%，中國的穆斯林佔人口不到1%。

這些比例尚不能顯示那些絕對數據的重要性。事實上，穆斯林人口最集中的地方是在印度次大陸的三個主要地區：巴基斯坦 (1.3億)、印度 (1.3億)，主要在北部，在孟加拉和巴基斯坦之間) 和孟加拉 (1.2億)，總數3.8億，佔全世界15億穆斯林人口的1/4左右，印度次大陸的穆斯林人口比阿拉伯國家的總人口還要多。第二個大的群體印度尼西亞和馬來西亞共有兩億以上的穆斯林。這兩個群體合共有5.8億人口。如果我們再加上歐亞大陸中心地帶和阿富汗的人口，中國和東南亞大陸的穆斯林少數民族，就接近整個穆斯林人口的一半！因此，從人口來說，這裏討論的地區並不邊緣：我們可以毫不誇張地講，穆斯林世界的人口中心在印度次大陸的北部。因此，印度次大陸和印度尼西亞現在成為海灣地區廉價勞動力的主要供應地，就毫不為奇了。

人們可以反駁說，最重要的不是數量而是宗教生活的質量。因此在阿拉伯人眼裏，印度、特別是印度尼西亞成為諸教混合的地方，伊斯蘭已經退化；情況有點像南美 (那裏積聚了世界半數以上的天主教徒)，許多天主教徒認為她的宗教生活已經退化。這其實是一種幻覺，高加索、尤其是中亞，是古老伊斯蘭文化的土地，它們在伊斯蘭確立的過程中扮演關鍵的角色。在漫長的歲月裏，印度、印度尼西亞、中國保存了一種以阿拉伯文記載、絕不遜色於中東地區的有關伊斯蘭宗教知識的文化，這些地區的穆斯林深知伊斯蘭的精妙之處，並且往往更加虔誠。中亞和印度長期被伊朗化的土耳其人統治，因此豐富了波斯文獻並創立了像「納克斯邦弟亞」(Naqshbandia) 和「莎塔日亞」(Shattaria) (兩個伊斯蘭宗教團體——譯註) 的蘇非教派團體，其教義文本是波斯文的。還有，我們這裏討論的地區均發展出一種用當地語言表達的令人尊敬的文獻，如用烏爾都語、馬來語、中文，甚至純粹的地方語言像班加比語、孟加拉語、爪哇語等發展出的相關宗教文獻。有人也指責這些區域保存了前伊斯蘭的社會結構：中國的穆斯林繼續祭奉家族祖先，印度和巴基斯坦保有種姓制度等等；而中東的國家卻具有更

穆斯林人口最集中的地方是印度次大陸的三個主要地區：巴基斯坦、印度和孟加拉，達3.8億，比阿拉伯國家的總人口還要多。再加上印度尼西亞和馬來西亞的兩億，以及阿富汗、中國等地的穆斯林，就接近整個穆斯林15億人口的一半！因此，我們可以毫不誇張地講，穆斯林世界的人口中心在印度次大陸的北部。

純真的伊斯蘭社會。這種說法建立在一種被隨意傳播接受的觀點上，而這種說法今天正被原教旨主義者利用。對他們來講，伊斯蘭創造了一種自足的社會模式。事實上，即使在中東也從來沒有出現過這樣一種社會模式，阿拉伯人和土耳其人很大程度上仍以前伊斯蘭的生活方式生活着。阿拉伯半島那些被人蔑視的掃地人，並沒有甚麼值得同類的印度、巴基斯坦賤民羨慕的地方。伊斯蘭以習俗 (*âdat*) 的名義承認、保存過去的習慣，而這些習慣不能抵觸神聖的法規，但事實上這種神聖的法規具有相當不同的詮釋。習俗被認為是權利的源泉。

相比起來，亞洲南部和東部的穆斯林國家並不十分落後，兩個世紀以來就不斷推行現代化。對成為最早的殖民地這樣一個事實來講，我們也許可以說是這些國家的一種幸運的惡運：伏爾加河流域的韃靼人從十六世紀中就臣服於俄國人，印度的伊斯蘭從十八世紀末就臣服外來者。阿拉伯人和土耳其人長期以來抗拒西方入侵，拒絕使用印刷術來印製宗教文本。韃靼人最早用印刷術印製宗教書籍，最早的阿拉伯文《古蘭經》在1787年於聖彼得堡印刷，印度的伊斯蘭繼續此事業，1829年在忽夫里 (Hooghly, 靠近加爾各答) 印刷出版了阿拉伯文的《古蘭經》並有烏爾都語的翻譯。整個十九世紀包括二十世紀的上半葉，印度都是向穆斯林世界提供阿拉伯文和波斯文書籍的重要供應者，或是石印，或是用活版印刷，到現在我們還可以在伊斯坦布爾的舊書店裏找到許多這類書籍。俄國、中亞和印度同樣是宗教教育的創新先鋒：1892年，印度的偉大學者和神學家釋伯利奴瑪尼 (Shibli Nu'mâni) 在參訪伊斯坦布爾和開羅的傳統教學機構後，理直氣壯地、嚴厲地批評原有體制在印度推行的相關改革。我們還可提及十九世紀末印度努力推行的婦女教育。最後，在二十世紀不同的歷史情境下，亞洲的穆斯林循着兩個相反方向進行了法律和憲政建設的創新努力。一種雖然是少數但卻有轟動效應，也就是原教旨主義的方式：受瑪兀杜狄 (Syaid Mawdudi, 1903-79) 的啟發，巴基斯坦在1956年制訂了第一部穆斯林世界的伊斯蘭憲法。1979年伊朗革命後，霍梅尼 (Ayatollah Khomeini) 想訓斥當時巴基斯坦總統扎伍哈克 (Zia-yl-Haq) 將軍，指責他不是個好的穆斯林，但扎伍哈克將軍正色反駁說，巴基斯坦人比伊朗人早二十年就創設了伊斯蘭教共和國。另一種方向更重要也更具創新性，明顯是自由化取向的：處在一種非全面伊斯蘭化的背景下，亞洲的穆斯林必須創造大膽的憲政處理方式。在印度尼西亞，穆斯林雖然是多數，但他們並沒有將伊斯蘭教定為國教，而是將所有宗教置於平等地位。在印度，穆斯林是少數，處理方式更加激進：絕大多數的信徒與國大黨結盟，從神學上反對中世紀的傳統，證明放棄政治支配權的必要並鼓吹與佔主體的印度教徒合作。今天，那些大膽的思想家甚至建議修正穆斯林法律，以使伊斯蘭教法規只成為一種私人事務。

最後，所謂穆斯林世界的中心與那些亞洲的東部和南部國家的交流，從來都不是單向的。有一種奉承中東地區的想像，認為穆斯林文明完全是由阿拉伯人創造，並依一種單向的方式從中心傳播到邊緣地帶。但事實上，從八世紀起，隨着伊斯蘭第一次擴張的結束和以巴格達為首都的阿巴斯哈里發帝國的

亞洲南部和東部的穆斯林國家並不十分落後，兩個世紀以來就不斷推行現代化。巴基斯坦在1956年制訂了第一部穆斯林世界的伊斯蘭憲法。1979年伊朗革命後，霍梅尼想訓斥當時巴基斯坦總統扎伍哈克將軍，指責他不是個好的穆斯林，但扎伍哈克將軍正色反駁說，巴基斯坦人比伊朗人早二十年就創設了伊斯蘭教共和國。

建立，穆斯林世界的創造中心就向東轉移：廣義講的勾哈散地區 (Khorasan，伊朗和阿富汗之間的一個省份——譯註)——東伊朗，坦索暹 (烏茲別斯坦) 西阿富汗——居住着伊朗人，由於是他們收集先知傳統的經典文獻的，遂成為伊斯蘭宗教教育的基地。這些教學有助於形成了不同的沙菲特 (chaféite) 和哈納非特 (hanafite) 等法學派，而它們又反過來在形成「瑪塔薩」 (madrasa) 這些中世紀宗教學術教學討論課形式中發揮重要作用，這種教學討論形式的形成更主要得益於中亞而不是阿拉伯世界。經典的蘇非派教義，加上它的那些修道院 (khânqâh) 和它的那些重要的神學思辨，主要都是勾哈散地區的传统：亞拉爾阿德—丁儒米，這位崑亞 (Konya，土耳其地區——譯註) 的神秘偉大詩人、伊斯蘭教苦行僧傳統的創始人就是來自阿富汗。在整個中世紀和現代時期，東方的伊斯蘭教的發展不斷地啟發着中東的穆斯林社會：在中亞形成的哈納非特法律觀念 (它剝奪農人的土地所有權)，成為埃及和敘利亞的馬穆魯克人的主要觀點，並取代了他們在此問題上的原有觀念。蘇非派的宗教善會「納格思邦地亞」 (Naqshbandia) 十四世紀末誕生於中亞，十七世紀在印度變換了一種新形式稱為「姆亞狄底亞」 (Mujaddidia) 並很快傳播到中亞、奧斯曼帝國、阿拉伯地區 (麥加、麥地那 [沙特阿拉伯——譯註]、也門)，又從那裏向印度尼西亞傳播。一種在印度十六世紀寫就的梵文瑜伽教程的阿拉伯文譯本也總是在摩洛哥印製，今天依然如此，印度和巴基斯坦繼續在全世界的穆斯林中推廣它們的蘇非派宗教社團。也因此輸出了它們的那些原教旨運動，或是傳教性的如「塔波力吉阿特」 (Tablîghî Jamâ'at，為一伊斯蘭溫和運動——譯註)，或是純政治性的如「伽瑪阿特依伊斯蘭密」 (Jamâ'at-i Islamî，意為『伊斯蘭協會』——譯註)：瑪兀杜狄的著作被譯成多種文字，成為伊斯蘭主義的精神領袖之一。

這裏，我們必須來討論一下伊斯蘭主義的崛起和蔓延。「九一一」事件以令人震驚的戲劇性場面向我們展示了其發展狀況。我們知道，伊斯蘭主義事實上是一小部分行動的穆斯林。在大多數的國家，無論是像印度尼西亞那種穆斯林佔多數的國家，還是像印度和中國那種穆斯林佔少數的國家，都有一相對的世俗化制度，保證所有宗教平等，至少在字面上如此規定。在其他地區，原教旨者的宣傳叫賣導致了制度的「宗教化」 (confessionnalisation)，中世紀一部分穆斯林法不斷被利用並導致對非穆斯林的歧視：就像在巴基斯坦的例子，由於瑪兀杜狄的影響和伊斯蘭教神職人員不斷施壓，導致制度戲劇性的但有限制的伊斯蘭化。相隔一二十年，孟加拉循着同樣的道路發展。但在這兩種情形下，國家行為都還控制在一些世俗社會的精英尤其是軍人手裏，他們試圖與宗教政黨保持相當的距離。

在阿富汗，一個重要的關節被越過：自1992年共產黨政權被推翻，政權直接由宗教人士掌控：先是由伊斯蘭主義政黨，然後直接由神職人員或是伊斯蘭法博士學者們控制。塔利班在1996年攻佔喀布爾後着手以冷酷無情的方式推行中世紀的伊斯蘭法。這個神學的創意比伊朗革命還絕對，因為後者還是保存了一個在作為「革命導師」的伊斯蘭教長指導下的公民政府形式。阿富汗加倍地支

塔利班是巴基斯坦最有勢力的教長協會的產物，這個協會有自己的教學網絡：在其中教授聖戰的教理，並在某些情形下附以準軍事訓練。他們將伊斯蘭變成一種意識形態，以與其他現代的思想如馬克思主義競爭，並自認能夠用伊斯蘭將其取代，但對他們來講，馬克思主義仍是一種潛在的參考模式。

持世界恐怖主義，這種國家原教旨主義只是激進伊斯蘭主義的一種表現。另外一種表現是一些非國家性的跨國組織。塔利班是巴基斯坦最有勢力的教長協會的產物，這個協會遵從「岱歐邦」(Deoband) 教義派，具有其自己的教學網絡：在其中教授聖戰的教理，並在某些情形下附以準軍事訓練。大多數極端份子小組並不與傳統制度聯繫，卻與現代的極端政黨發生關係。他們將伊斯蘭變成一種意識形態以與其他現代的思想如馬克思主義競爭，並自認能夠用伊斯蘭將其取代，但對他們來講，馬克思主義仍是一種潛在的參考模式。過去的一個例子是瑪兀杜狄和他在1941年創立的政黨「伽瑪阿特依伊斯蘭密」：它積聚了一小批精心挑選的活動份子，他們自認為是地球上的精英並立刻設立了一個布爾什維克派式的、建立一個徹底貫徹宗教法 (shari'a) 的伊斯蘭教國家的計劃。為達到此計劃，訴諸暴力和聖戰是明智的手段。這例子現在被埃及的伊斯蘭主義份子模仿。

在巴基斯坦，瑪兀杜狄的政黨取得較小的成果並表現矛盾。一方面，它通過鼓吹宣傳，支持街頭的暴力抗議，不可否認地推動了各種制度的伊斯蘭化：那些成為其附庸的學生，在校園裏施行恐怖活動，常常是他們投出的攻擊鐵矛。但另一方面，作為政黨必須參與政治遊戲，再加上其糟糕的選舉結果，不可避免地將之推向溫和化，至少在巴基斯坦是如此。在外部，因其是跨國性運動，其門徒搖擺於兩個極端之間：在印度和美國他們似乎比民主人士還民主，但只要環境許可，他們也毫不遲疑地採取極端立場——拉什迪 (Salman Rushdie) 事件就是由「伽瑪阿特依伊斯蘭密」英國分支挑起的。還有像那些發生在喀什米爾、阿富汗等地的衝突，也為這個運動的份子提供了武裝鬥爭和進行恐怖主義行動的機會，由此，瑪兀杜狄原初的理想就重新釋放出來。在最近這些年，這個運動賦予了中東和亞洲各種伊斯蘭激進運動一種基調。

這些伊斯蘭激進運動的意識形態是否是伊斯蘭傳統的差誤？欲回答這個問題，必須回到伊斯蘭最初幾個世紀形成的經典教義，它遠超出《古蘭經》的文本，依據一個被歸屬於先知穆罕默德的傳統 (Traditions, hadith) 彙編和那些來源不同的在那個時代具有影響的觀念來進行討論。因為，正如天主教不能被簡化為福音書，伊斯蘭的教義也不能只是《古蘭經》，如我們在下面要討論的聖戰 (jihād) 觀念，那些自以為《古蘭經》是伊斯蘭教育唯一基礎的人 (最近的例子是卡達菲上校) 過去就被視為異端。有兩個重要觀念推動着經典教義，它們現在被伊斯蘭主義份子重新加以利用：一是伊斯蘭法的超越性 (transcendance de la Loi, shari'a)：無論是國家元首還是由選舉產生的議會都不能立法，必須限制在解釋和實施由《古蘭經》和傳統所顯示的法律範圍。伊斯蘭法的實施，以相當不同的方式被理解着，然而現在卻到處成為伊斯蘭主義者角鬥的重要武器，他們選擇凸現那些最殘酷的懲罰措施對待如偷竊和私通等行為，而一般來講，這些懲罰措施在殖民時代以前就已廢除。

另外一個重要的觀念就是「聖戰」(guerre sainte, jihade)，有些東方學家喜歡翻譯成「神聖的戰鬥」(combat sacré)。這是一個複雜的問題，需要在這裏加以強調和澄清。經研究者指出，《古蘭經》中涉及此問題的許多章節是與先知穆罕

伊斯蘭激進運動的意識形態是否是伊斯蘭傳統的差誤？欲回答這個問題，必須回到伊斯蘭最初幾個世紀形成的經典教義，它遠超出《古蘭經》的文本，正如天主教不能被簡化為福音書，伊斯蘭的教義也不能只是《古蘭經》。有兩個推動着經典教義的重要的觀念，現在被伊斯蘭主義份子重新加以利用：一是伊斯蘭法的超越性，另外就是「聖戰」。

默德的不同生涯階段相聯繫並相互矛盾的。它們可以分成四個相互接連的範疇：那些指示以和平方式擴展伊斯蘭的章節；那些鼓勵純粹進行防禦性戰鬥的章節；那些命令旨在擴張伊斯蘭的攻擊、但必須在穆斯林曆中四個神聖月份之外其他時間的章節；最後是在所有時間地點進行神聖戰鬥的命令章節。在伊斯蘭第一次勝利擴張的背景中，對這四種命令進行了非《古蘭經》動機的選擇：經典的解釋認為那些歸屬到前三類範疇的最古老的章節已經過時，將聖戰視為一種向四面八方進行進攻戰鬥以擴張伊斯蘭的義務，最理想的是將「伊斯蘭的家園」(dār al-islam)，也就是說由穆斯林從政治上進行控制的領土伸延直到天涯海角。基督教這被派遣去「教導所有民族」的宗教，給自己賦予一個使所有人都改變信仰的使命；而伊斯蘭這最後一個顯現並被指定要去替代所有其他宗教的宗教，更相信自己具有征服全球的使命。這裏我們需要明確的是，對穆斯林來講，事實上首要的、原初的目的是實現政治上對非穆斯林的統治，而不是要求他們都改宗伊斯蘭。對改宗伊斯蘭這一點基本上是隨意的、附屬性的。在那些穆斯林統治地區，就像在其他地區，改宗伊斯蘭的過程還是個複雜而且不很清楚的過程，但有一點是明確的，導致改宗伊斯蘭的因素是多重的，從和平的說服到強制，其中包括物質好處的誘惑(稅務上的減免，職業僱傭，政治上的升遷……)。只是在後來，在那些穆斯林統治之外的地區，伊斯蘭的擴展是通過商人和蘇非派和平地進行的——後者在這方面扮演的角色毫無疑問經常被誇大了。

經典的聖戰理論總是在伊斯蘭意識的地平線上存在着，它仍在灌輸給學生，就像在「岱歐邦」派的教學中所進行的那樣，學生需要宣誓進行聖戰。但是，在中世紀歲月裏，這種義務曾經越來越溫和，那些伊斯蘭學者都是重要的實用主義者和寂靜主義者(quiétiste，來源於拉丁文quietus「寧靜」，一種中世紀基督教教義，強調對上帝完整的愛，靈魂的寧靜和虔信，這裏指在伊斯蘭教中類似的派別和思想。——譯註)，他們寧願退縮而不願導致混亂和不幸。十九世紀，為了回應基督教教士們對伊斯蘭靠利劍來傳教的指責，出現了一種辨解的理論，將聖戰理論重新解釋為只是防禦性的戰鬥，甚至只是勸人信教的熱忱，全然是和平的，只靠「語言而不是利劍」。

這樣的解釋延續至今。現在大部分遵循現代國際法的穆斯林國家，它們的政府也都將經典的聖戰理論束之高閣，只有在地區衝突的時候才用這個觀念為其服務，如巴基斯坦內部的宣傳中總是將與印度不間斷的衝突稱之為聖戰。伊斯蘭主義的誕生恰恰標誌着經典聖戰教義的復歸，瑪兀杜狄就是因其1927年發表了充滿暴力和攻擊性內容的《伊斯蘭中的聖戰》(*Le jihad dans l'islam*)而著名(這部書得到「岱歐邦」派伊斯蘭教士的讚許)。從那以後，埃及的伊斯蘭主義者將這種「被遺忘的義務」重新獲得榮譽視為義務。因而，對這些伊斯蘭主義者來講，傳統的聖戰觀念並不是脫離常軌的，雖然在某些觀點上被極端化了——尤其用它來對抗所謂壞的穆斯林——，他們的行徑仍然是契合於經典教義的。這也成了他們的力量所在：在正常情況下，只有很少的穆斯林會追循這種教義，但在危機時期，就像在2001年的年末，他們的召喚卻能引起大眾在心理上對經典傳

經典的聖戰理論總是在伊斯蘭意識的地平線上存在着，但是，在中世紀歲月裏，這種義務曾經越來越溫和。現在大部分遵循現代國際法的穆斯林國家也都將經典的聖戰理論束之高閣，只有在地區衝突的時候才用這個觀念為其服務，如巴基斯坦內部的宣傳中總是將與印度不間斷的衝突稱之為聖戰。

統的迴響，半官方的印度尼西亞伊斯蘭教士顧問會，被視為保守的但卻不是特別極端主義的，剛剛號召世界上所有穆斯林在美國及其盟友發動攻擊的情況下「以阿拉的名義起來戰鬥……為保衛阿富汗和整個伊斯蘭世界」。

某些伊斯蘭教士的這類號召與在許多穆斯林國家尤其在巴基斯坦伊斯蘭教士發出的召喚類似，但卻只是一簡單的決議而不是一種宗教命令 (fatwa)，它並沒有成為所有伊斯蘭組織和成員的一致意見，尤其是「納赫德拉杜勒兀拉瑪」(Nahdlatul Ulama，印度尼西亞的一個伊斯蘭傳統主義的組織——譯註) 和「穆哈姆瑪狄亞赫」(Muhammadiyah，印度尼西亞的一個溫和伊斯蘭宗教組織——譯註)，它們試圖減弱這種號召的影響範圍。但這種號召卻極可能被那些穆斯林社群的邊緣極端團體所響應：這種召喚可以以防禦的反應形式出現，但也可以以上面提及的那種在十九世紀形成、許多西方人可以接受的辯護性聖戰理論形式出現。從穆斯林的角度看，「伊斯蘭在危機中！」這種呼喊在政治上總是十分有效的，就像印度次大陸的兩個世紀以來的歷史所顯現的那樣，尤其是在20年代當瑪兀杜狄以聖戰的傳令官出現的那個時候。一些西方人從他們的角度以一種同情理解的態度傾聽、感覺被壓迫的穆斯林們的這種爆發。但這種情緒性的反應，沉陷於關於壓迫的話語和沒有拉開足夠距離的反壓迫話語的陷阱中，是否足以將謀殺等邪惡病態的方面都考慮進去？這些話語能夠只用穆斯林尤其是巴勒斯坦人所承受的傷害來解釋嗎？結束巴以衝突是否足以成為鏟除恐怖主義的根源？（當然，解決這種衝突對中東的和平來講是必不可缺的。）恰恰是在這裏有一種短視的解釋，因為在現在的伊斯蘭恐怖主義形式中，有一種對現有的政治和社會組織形式最極端和最虛無主義的懷疑，就像我們以前在西方看到的「直接行動」(Action directe，法國60、70年代的一個極端左派組織——譯註) 和赤旅，包括最近在日本看到的奧姆真理教等等。在經典的聖戰話語下，可能掩飾了另外一些具有別的性質的令人擔憂的現象。

現在的伊斯蘭恐怖主義形式中有一種對現有的政治和社會組織形式最極端和最虛無主義的懷疑，就像我們以前在西方看到的「直接行動」和赤旅，包括最近在日本看到的奧姆真理教等等。在經典的聖戰話語下，可能掩飾了另外一些具有別的性質的令人擔憂的現象。

張倫 譯

加博里奧 (Marc Gaborieau) 1937年生，法國當代著名伊斯蘭研究專家，法國高等社會科學院指導教授。通曉阿拉伯、波斯、印度等多種語言。早年畢業於法國高等師範和索邦大學，習哲學，後轉向研究人類學、伊斯蘭問題。60、70年代在尼泊爾、印度等地從事田野工作，研究佛教、伊斯蘭教，並研究印度十九世紀的伊斯蘭改革運動，最近主要研究二十世紀以來伊斯蘭的幾個主要運動。撰著和主編有《一個伊斯蘭旅行者在西藏的記述》(*Récit d'un voyageur musulman au Tibet*)、《尼泊爾及其人民》(*Le Népal et ses populations*)、《伊斯蘭及其社會在南亞》(*Islam et société en Asie du sud*) 等著作多種。

伊斯蘭文化與西方

金宜久

「九一一」恐怖襲擊事件已過去五個多月。襲擊事件的孕育和發生，有其自身獨特的原因。隨着時間的推移，人們對事件緣起的認識會日趨深化。本文擬從文化層面探究伊斯蘭文化發展的歷史軌迹，考察伊斯蘭世界對外來文化影響的反應，以及伊斯蘭意識形態在伊斯蘭文化發展進程中所起的歷史的和現實的作用，並將不過多地涉及有關事件的政治、經濟原因。

伊斯蘭文化——聯繫各民族穆斯林思想、情感的紐帶

人類社會是在不同民族之間的文化交融中不斷發展和前進的。文化交融是個既吸收又排斥的吐納過程；它不是絕對無條件地吸收，也不是絕對無條件地排斥，而是在吸收中有排斥，排斥中有吸收。中世紀伊斯蘭文化的形成和發展即是如此。

伊斯蘭教史上冠以「伊斯蘭」之名的文化，無論是精神文化，還是物質文化，都是伊斯蘭教興起（西元七世紀初）後形成並獲得發展的。伊斯蘭教是阿拉伯半島的居民——沙漠阿拉伯人的精神產品。他們脫離「蒙昧時代」，方進入伊斯蘭時代^①。此前，他們只有淳樸的沙漠文化。這時，可以稱得上伊斯蘭文化的，仍極其匱乏；最多只有阿拉伯文的、尚未彙集成冊的《古蘭經》和十分簡樸的信仰、禮儀、習俗。

七世紀30年代，阿拉伯穆斯林軍在信仰旗幟下開始對外征服。到八世紀初，除奪取半島周邊的大片土地（含今巴勒斯坦、敘利亞、伊拉克、伊朗、埃及）外，還佔領埃及以西的北非地區，小亞細亞、中亞、阿富汗、印度的部分地區，以及西南歐地區，形成地跨亞、非、歐的阿拉伯哈里發帝國。

阿拉伯征服者不斷向外移民，但在征服地區人口中只佔少數。這些地區既

伊斯蘭教是阿拉伯半島的居民——沙漠阿拉伯人的精神產品。他們脫離「蒙昧時代」，方進入伊斯蘭時代。此前，他們只有淳樸的沙漠文化。這時，可以稱得上伊斯蘭文化的，仍極其匱乏；最多只有阿拉伯文的、尚未彙集成冊的《古蘭經》和十分簡樸的信仰、禮儀、習俗。

有很早就遷出半島的阿拉伯人(如敘利亞、伊拉克)，也有其他民族的成員。他們的勝利，僅僅是軍事、政治的，和宗教、語言的；他們給予征服地區各族人民的，既非更為先進的生產方式，亦非科學技術和文化知識，惟有軍事佔領和強權統治。征服者需要汲取其他民族的文化滋養，作為發展宗教、鞏固統治的工具。他們在與各族人民混居、交往和融合(通婚、納妾、收養)過程中，不可避免地要從各族人民那裏接受當地的物質文明和精神文明，汲取、借鑒、接受後者相對先進的生產方式和文化傳統。征服者被征服。宗教領域的勝利，經歷了伊斯蘭化的漫長歲月(有的地區伴之以阿拉伯化)。在征服地區民眾陸續皈依伊斯蘭信仰後，伊斯蘭教最終由阿拉伯人的民族宗教演變為世界宗教，取代當地早已流傳的猶太教、基督教、瑣羅亞斯德教、佛教、印度教、以至於薩滿教，成為這些地區的統治思想；有的地區伊斯蘭化的進程極為遲緩。阿富汗東部的努里斯坦(意為「光明之地」)，直到十九世紀末才完成伊斯蘭化，此前則被穆斯林稱為「卡菲里斯坦」^②。至於語言方面，有的繼續使用本民族語言；有的接受了它的文字，有的僅以阿拉伯字母拼寫當地民族語言。當今人們所說的伊斯蘭世界，除個別地區(如西班牙)外，它的基本地域在征服時期大致確定下來。

伊斯蘭文化是在阿拉伯征服者勝利的基礎上，由皈依伊斯蘭信仰的各族人民經過幾個世紀共同活動的成果，並非阿拉伯民族單獨完成的。因此它使得各信仰伊斯蘭教的民族，具有共同的思想、感情，聯繫他們之間思想、感情的紐帶。

與伊斯蘭教不同，伊斯蘭文化是在阿拉伯征服者勝利的基礎上，由皈依伊斯蘭信仰的各族人民經過幾個世紀共同活動的成果，並非阿拉伯民族單獨完成的。所謂伊斯蘭的「傳統學科」和「理性學科」，音樂、藝術、文學、史學以及輝煌的寺院建築等，到九、十世紀時期，才獲大發展^③。就其內容而言，主要是當政者組織翻譯了東方(波斯和印度)和西方(古希臘、羅馬)的哲學、醫學、自然科學、文學等方面的著作。就作出貢獻成員的民族成分而言，最初主要是皈依或沒有皈依伊斯蘭信仰的波斯人、敘利亞人，以後才有阿拉伯征服者的後裔參加進來^④。在此前後出現的有關宗教各個學科方面的著作，完全是由不同民族的穆斯林學者自發地進行的。可以說，伊斯蘭文化既是阿拉伯民族的，也是信仰伊斯蘭教的其他民族所共有的；與此同時，各民族還在伊斯蘭文化的基礎上繼承了自身的傳統文化，保持了文化發展的歷史聯繫。

到十一、十二世紀時，伊斯蘭文化已達到極其光輝燦爛的地步。正因為伊斯蘭文化是由多民族的穆斯林共同創造、發展的，它使得信仰伊斯蘭教的各民族具有共同的思想、感情，聯繫他們之間思想、感情的紐帶，不是別的，正是伊斯蘭文化。由伊斯蘭文化培育出來的穆斯林兄弟情誼的觀念，影響着一代代的穆斯林。

「伊斯蘭」的原義為「和平」和「順從」。作為一種宗教，它強調對真主(通用漢語的穆斯林對「安拉」，Allah的稱謂)的信仰和順從：信真主，是伊斯蘭教的「六大信仰」(信真主、信天使、信使者、信經典、信末日審判和死後復活、信前定)的首要信條和信仰核心。「穆斯林」一詞，即由「伊斯蘭」轉化而來，有「獲得和平者」、「順從者」之意。在它看來，和平只降給那些信仰獨一真主並順從真主旨意的人。伊斯蘭意識形態完全體現了伊斯蘭教的「六大信仰」、尤其是一神信

仰並順從真主旨意的觀念，它構成伊斯蘭文化的精神真諦。不管它的宗教文化，還是世俗文化，都不能背離伊斯蘭意識形態。這在穆斯林的生活習俗、文學藝術、倫理規範、價值觀念、思想感情、意向愛好、心理情緒中得到反映，形成各個信仰伊斯蘭教民族的文化傳統和文化特色。任何來自外界對他們的文化輕侮、污蔑或褻瀆，都會觸犯他們的民族意識和民族感情、宗教意識和宗教感情，遭到那部分固執於民族文化傳統的人的抨擊和反對，更不必說違反他們的生活習俗、破壞他們的宗教信仰、或是褻瀆他們信奉的真主、先知和神聖經典——《古蘭經》了。拉什迪(Salman Rushdie)的《撒旦詩篇》(*The Satanic Verses*)引發世界穆斯林的憤慨、抗議和對他的追殺，即為一例。即便是教內出現類似的思想、言論或行為，同樣被視為大逆不道，會遭到相應的譴責或懲處；更不必說那種違背其教法而遭到教法所規定的刑罰(如石擊、砍手足、鞭笞)了。這表明他們對待信仰問題是極其嚴肅的。

在中世紀，處於「黃金時代」的哈里發帝國，無論是當政者，還是民間的學者，在汲取、借鑒、容納外來民族文化方面，表現出積極、主動的態度，寬容和開放的心境，使得伊斯蘭文化在幾個世紀(約從八至十二世紀)內獲得了顯著的發展。一方面，它汲取、借鑒、容納那些有利於維護帝國統治需要的外來文化、思想和習俗，而不予以絕對的排斥。另一方面，這種汲取、借鑒、容納，既不表示他們全盤接受外來文化，也不表示他們的沙漠文化與其他民族的傳統文化、他們簡樸的生活習俗和豪放的思想情感與後者的生活習俗和思想情感單純的拼湊和合一。它完全是以伊斯蘭意識形態作為取捨的標準，或予以接受，或予以摒棄。它所保留的，是那些經過伊斯蘭意識形態篩選、加工和改造後，能適應政治和宗教發展需要的；它所排斥的，是那些被認為非伊斯蘭或反伊斯蘭的，以此保證伊斯蘭意識形態在伊斯蘭文化中的神聖地位。與之相應的是，伊斯蘭文化的排他性也在這一時期正式確立。隨着時間的推移，它的封閉、保守、固執傳統和排他性日益顯露，從而活力喪失、發展停滯。在穆斯林的社會生活中，伊斯蘭教法起着重要的作用。最初，它在不同地區分別獲得發展，顯得極其活躍。可是，在出現以哈乃斐、沙斐儀、馬立克和罕百里命名的四個著名教法學派後，它再也沒有多少發展。伊斯蘭教史上所謂「教法大門關閉說」，即其封閉和保守方面的典型表現；直到近現代「關閉」的大門才重新被打開。

在中世紀，處於「黃金時代」的哈里發帝國，無論是當政者，還是民間的學者，都積極汲取借鑒外來文化，使得伊斯蘭文化在八至十二世紀獲得了顯著發展。但這種汲取借鑒是以伊斯蘭意識形態作為取捨的標準，所以，伊斯蘭文化的排他性也在這一時期確立。

近現代伊斯蘭世界對殖民統治的反應

十三世紀中葉，阿拉伯帝國在蒙古鐵騎的打擊下崩潰，在隨後的幾個世紀內，阿拉伯民族在政治、經濟領域的掌權地位也完全喪失。半島地區幾乎重又返回到伊斯蘭教興起前的狀態；曾是哈里發帝國的政治、經濟、文化中心的敘利亞、伊拉克、埃及等地區，成為奧斯曼突厥人的屬地，在邊遠地區的權勢已無法左右大局。突厥人在皈依伊斯蘭信仰後，表現出對宗教的極大熱

誠。伊斯蘭文化在他們和一些地方王朝的庇護下得以延續下來。十六世紀，伊斯蘭世界形成奧斯曼帝國、波斯薩珊帝國和印度莫臥爾帝國三足鼎立之勢。進入十八世紀，被一些穆斯林視為阿拉伯帝國遺產的繼承者——奧斯曼帝國已日趨衰落；英法在爭奪東方市場的角逐中，為打開通向印度的道路，拿破崙於1798年入侵埃及。早在十字軍東侵時，西方尚需要宗教的名義作為爭奪、「收復」聖地耶路撒冷的幌子；而在近現代西方對伊斯蘭世界（以及世界其他地區）肆無忌憚地侵略，則完全沒有甚麼掩飾，赤裸裸地暴露了它的罪惡野心和本性。從此，伊斯蘭世界的一些地區逐步淪為西方的殖民地、半殖民地。伊斯蘭世界因封閉、保守、固執傳統和排他性而導致的停滯，根本無法抵制殖民者的入侵和殖民化的過程。

十八世紀，面對殖民者強制輸入的西方文化，伊斯蘭世界作出了不同的反應。除了極少數人主張西化外，那些渴望延續伊斯蘭文化的發展並保證它的傳統價值不受侵犯的人士中，既有主張堅持伊斯蘭原旨教義的傳統主義者，又有主張適度改革的現代主義者。他們的共同點在於，維護伊斯蘭宗教的權威。

對阿拉伯人來說，他們雖是異族——奧斯曼人的臣民，由於共同的信仰而沒有作出強烈的反應和激烈的反抗。可是，西方殖民者不僅是異族，而且是異教徒，他們顯然不樂意由後者主宰自身的命運。

由於伊斯蘭世界缺乏一個強有力的中心，即便是伊斯蘭宗教思想在社會生活各個領域仍有強烈影響，它終難有效地組織並領導這些地區民眾抗擊西方強權統治，抵擋西方生活方式、意識形態和價值觀念的衝擊和滲透，更難以防禦西方科學技術和文化知識的普及和傳播。面對着殖民者強制輸入的西方文化，以及社會生活日益西方化、世俗化和現代化，伊斯蘭世界上下對它作出不同的反應。就它的知識界和思想界而言，也不可避免地發生分化。西方文化是強制輸入的，並非穆斯林的主動索取，因而除了極少數人士主張西化外，那些渴望延續伊斯蘭文化的發展並保證它的傳統價值不受侵犯的人士中，既有主張堅持伊斯蘭原旨教義的傳統主義者，又有主張適度改革的現代主義者。他們的共同點在於，維護伊斯蘭宗教的權威，使之適應殖民統治下的社會生活^⑥。在整個殖民統治以及隨後的時期內，伊斯蘭世界是在傳統主義與現代主義的大致交替的發展中前進的。十八世紀中葉興起的復古主義發展為其後的「瓦哈比運動」，十九世紀中葉興起的泛伊斯蘭主義，二十世紀初泛伊斯蘭的復興思想的發展，以及60年代末70年代初以來的復興運動（或伊斯蘭主義，即人們所說的「伊斯蘭原教旨主義」）的發展等，本質上是傳統主義的；十九世紀末葉興起的伊斯蘭現代主義和民族主義，二十世紀初出現並在戰後獲得發展的社會主義、伊斯蘭社會主義和世俗主義等，則是現代主義的。事實上，傳統主義和現代主義並非絕對對立的兩種社會主張，它的核心思想不是別的，正是伊斯蘭意識形態，只是二者所強調的側重點有所不同罷了。就其主要傾向而言，可以說是傳統主義的或現代主義的；就其內在因素而言，則是你中有我，我中有你。傳統主義宣揚向原旨教義復歸，目的不僅僅在於「仿古」，其中仍含有適應社會發展的因素；它的現實目的是在「仿古」中以求發展或「改制」，即改變不利於自身的處境。例如泛伊斯蘭主義和伊斯蘭主義即如此。現代主義則宣揚有關宗教的改革是在維護傳統信仰前提下的「改制」，而不是放棄或背離傳統信仰的「改制」；其中仍有向原旨教義復歸或「仿古」的成分。例如伊斯蘭社會主義即如此。

二戰以後，伊斯蘭國家陸續擺脫殖民主義統治，獲得民族解放，建立起民族獨立國家，有的進而取得民主革命勝利。伴隨着民族民主革命的勝利，伊斯蘭復興的社會思潮有所發展。在現實生活中，伊斯蘭國家的當政者也好，它的宗教界人士、社團組織和政治反對派的領袖人物也好，不是繼續利用傳統主義，就是利用現代主義，或是交替使用這二者以影響、控制廣大的穆斯林群眾，使之追隨、遵循其社會、政治主張。1967年第三次中東戰爭（「六五戰爭」）中阿拉伯一方戰敗，丟失包括穆斯林奉為第三聖地的耶路撒冷在內的大片土地，繼而1969年被他們奉為聖寺的耶路撒冷阿克薩清真寺被焚，導致世界穆斯林的不滿和憤怒。伊斯蘭復興的社會思潮隨之演變為復興運動。伊斯蘭復興，不單單是宗教的復興，它還包含着政治、經濟、文化以及民族的復興。1979年伊朗伊斯蘭革命的勝利，同年年底蘇軍入侵阿富汗而爆發的「聖戰者」抗蘇戰爭，更促使伊斯蘭復興運動走向高潮。

這裏將不涉及伊斯蘭復興的緣起、不同表現形式及其社會政治、經濟要求。應該看到，在伊斯蘭復興過程中，伊斯蘭意識形態成為反對非伊斯蘭和反伊斯蘭的精神武器，成為以非常手段（如暴力恐怖活動）對待非伊斯蘭的和反伊斯蘭的體現者的精神武器，具有鮮明的時代特徵。那種發揚伊斯蘭文化並反對一切非伊斯蘭的和反伊斯蘭的主張、反對西方的生活方式、意識形態、價值觀念、倫理規範和習俗風尚的主張，在穆斯林中受到歡迎。伊斯蘭關於建立正義、平等、公正社會的理想，在穆斯林中歷來具有巨大的吸引力，而他們所面臨的現實與理想之間的差距，是如此巨大以致令人惱怒和不滿。特別是一些伊斯蘭國家的政治反對派和宗教極端主義份子對當政者的抨擊，他們極力鼓吹實施伊斯蘭教法統治，要求社會生活的伊斯蘭化，建立伊斯蘭教法統治的伊斯蘭國家的主張，不僅在那部分政治不滿者、盲信盲從者、思想極端者、行為狂熱者、生活無着者、失學失業者、社會失意者中具有誘惑力，並由此驅使或激勵他們從事相關的活動和鬥爭的熱誠，而且對那部分出身中產階級家庭或社會上層、生活條件優越、受過高等教育、具有良好社會職業的人士的誘惑力，也同樣不可低估。一個眾所周知的口號是「既反東方，又反西方，只要伊斯蘭」。顯然，它不僅是為了嘩眾取寵，更為重要的是，它在那些受政治反對派和宗教極端主義份子影響的人群那裏，成了政治綱領和行動目標。這表現為80年代大批外籍穆斯林「聖戰者」投入阿富汗抗蘇戰爭，也表現為90年代國際恐怖主義的一系列反美恐怖活動，這一切正是「九一一」襲擊事件的預演。

在西方世界的統治、控制、欺壓、盤剝下，信仰伊斯蘭教的各民族生活在痛苦、屈辱、受欺凌之中。他們的忍讓以及在忍讓下不斷得到強化的排他性，總有一定限度，超過限度，就會迸發，導致人們難以預料的結果。表現在思想領域，則會強化對西方世界的反感和仇恨；在行動方面則會採取極端手段和恐怖行為。人們看到的是，在他們取得民族獨立、能夠掌握自身的命運後，因伊斯蘭復興的發展，在地區衝突和民族衝突中，很大一部分虔誠穆斯林不僅把伊斯蘭世界廣大民眾對現實的不滿，算在腐敗無能、甚至是叛教的當政者的帳

在西方世界的統治、控制、欺壓、盤剝下，信仰伊斯蘭教的各民族生活在痛苦屈辱之中。很大一部分穆斯林不僅將對現實的不滿，算在腐敗無能的當政者的帳上，更把它算在以美國為首的西方國家對他們的當政者的支援的帳上。一個眾所周知的口號是「既反東方，又反西方，只要伊斯蘭」。

上，更把它算在以美國為首的西方國家對他們的當政者的支援的帳上。他們還從捍衛伊斯蘭宗教信仰出發，無法容忍以色列對穆斯林土地的侵犯和對聖地耶路撒冷的佔領，無法容忍美國軍隊駐紮在沙特和海灣地區，無法容忍美英飛機在伊拉克的狂轟濫炸和對當地穆斯林的屠殺。由此導致的衝突，顯現在人們面前的，是很大一部分人群對西方世界的從未有過的反感和仇恨。這在各國的政治反對派和宗教極端主義份子中表現得尤為明顯。「九一一」襲擊事件不過是這種對美國的民族仇恨和宗教仇恨的大爆發而已。

就宗教而言，伊斯蘭教與猶太教和基督教都是一神教，有共同的思想淵源。就文化關係而言，伊斯蘭文化繼承古希臘羅馬的文化遺產後，又將它向西方世界輸出。在伊斯蘭文化影響歐洲後，西方世界因此受益，從此不斷前進，呈現出今天現代化和民主化的發展。可是，伊斯蘭世界的發展卻停滯下來，並日趨落後。

伊斯蘭意識形態在當代社會生活中的作用

就宗教而言，伊斯蘭教與猶太教和基督教都是一神教，有共同的思想淵源。伊斯蘭教承認與它們信仰的是同一個神靈，只是各自的神明和經典的稱謂不同。《古蘭經》說：「我們確信降示我們的經典，和降示你們的經典；我們所崇拜的和你們所崇拜的是同一個神明，我們是歸順他的。」^⑥又說：「我們信我們所受的啟示，與易卜拉欣、易司馬儀、易司哈格、葉爾孤白和各支派所受的啟示，與穆薩和爾撒受賜的經典，與眾先知受主所賜的經典；我們對他們中任何一個，都不加以歧視，我們只歸順真主。」^⑦同樣的，就文化關係而言，伊斯蘭文化繼承古希臘羅馬的文化遺產後，又將它向西方世界輸出。它的不可磨滅的歷史功績恰恰在於保存了古希臘羅馬的、波斯的和印度的文化遺產，此後，它使處於黑暗時期的中世紀歐洲得以再認識這一古代文明，從而為文藝復興準備了思想材料。在伊斯蘭文化影響歐洲後，西方世界因此受益。從此，西方世界由文藝復興、工業革命、科技進步、社會變革而不斷前進，呈現出今天西方世界的現代化和民主化的發展。可是，伊斯蘭世界的發展在這以後卻停滯下來，並日趨落後。

應該看到，伊斯蘭世界沒有出現過類似基督教那樣的宗教改革運動。二十世紀土耳其革命成功、實施教政分離後，在政治、教育、法律等領域給予教權以衝擊，世俗主義獲得發展。但它只在伊斯蘭世界的部分國家中起着示範作用；政教合一的國家政體依舊存在。放在不同政體國家面前可供選擇的發展道路究竟如何呢？為何那些政治反對派和宗教極端主義份子鼓吹的、實施伊斯蘭教法統治、要求社會生活的伊斯蘭化、建立伊斯蘭教法統治的伊斯蘭國家的社會政治主張仍有其市場呢？在當前經濟全球化過程中，一方面，伊斯蘭世界在和平、安全、發展、反對恐怖主義等問題上，與西方世界有共同語言；主張文化上的交流，參與不同宗教間的對話，甚而有一部分人主張社會的現代化，而不是伊斯蘭化。另一方面，它在需求西方科技以發展經濟、擺脫落後狀態的同時，主張保持世界文化的多元化，而不願使伊斯蘭文化與西方文化混同，喪失自身的獨立品格。伊斯蘭世界與西方世界相比，無論政治、經濟，還是科學、技術，都要遜色一些。西方世界在社會生活各個領域走在前面，有其政治、經

濟的原因。但從文化層面上來看，不可否認的是，伊斯蘭意識形態在當代仍繼續發揮它的作用，影響着伊斯蘭世界與西方世界的同步發展。

首先，伊斯蘭意識形態影響很大一部分人向西方世界的一切先進的東西學習。《古蘭經》在肯定伊斯蘭教與猶太教和基督教具有共同的思想淵源的同時，它提出，「猶太教徒和基督徒都說：『我們是真主的兒子，是他心愛的人。』……」，說他們「以偽亂真，隱諱真理」^⑨，它反對基督教的「三位一體」教義^⑩，反對猶太教「篡改天經」^⑪。在他們看來，《古蘭經》是他們極力排斥並譴責猶太教徒和基督徒的經典根據。經文表明，猶太教和基督教都已背離了一神教的正統信仰，因而不屑於向異教徒學習。不言而喻的是，他們也極力排斥在猶太教基礎上建立的希伯來文化和在基督教基礎上建立的西方文化。

其次，伊斯蘭意識形態成為抗衡西方文化的思想武器。伊斯蘭世界能夠與西方世界抗衡的，除了一些伊斯蘭國家盛產的石油可以作為武器外，可能只有維護他們宗教信仰純潔的伊斯蘭意識形態，以及在伊斯蘭意識形態基礎上派生的穆斯林兄弟情誼了。伊斯蘭世界開展的復興運動，尤其是一些國家一度發生的「文化革命」，已在不同程度上衝擊了西方的生活方式、意識形態和價值觀念；可是，西方文化在不同國家和地區仍有不同程度的影響。在沒有更為先進的思想武器與之抗衡的情況下，惟有以伊斯蘭意識形態與西方文化相抗衡。在很大一部分穆斯林的民族仇恨與宗教仇恨不斷強化的結果，也就極力排斥西方文化，再也沒有以前的那種寬容和開放的心境了。在他們的心目中，強化信仰，求助於伊斯蘭意識形態，堅持穆斯林兄弟情誼的觀念，是從事鬥爭的最好的思想武器。這就促使一部分穆斯林在現實生活中，以信仰劃線，區分敵友。

第三，為保持伊斯蘭社會的純潔，勢必要反對非伊斯蘭的和反伊斯蘭的一切。基於文化、思想、觀念的差異，在伊斯蘭文化形成時期，堅持以伊斯蘭意識形態為標準篩選、加工、改造外來文化，其結果使得伊斯蘭文化獲得令人注目的發展；可是，在伊斯蘭文化發展的停滯時期，西方世界把伊斯蘭世界拋在後面，因而它更加拒絕全盤接受西方的生活方式、意識形態和價值觀念，但它的影響依然存在。為保持伊斯蘭社會的純潔、伊斯蘭文化的發展，伊斯蘭世界在接受西方科學技術的同時，極力排斥非伊斯蘭的和反伊斯蘭的一切，是不言而喻的。與一些國家的當政者不同，那些政治反對派和宗教極端主義份子把這一切與他們的盲信盲從、宗教狂熱聯繫起來，就會採取絕對排斥西方的態度，甚至發生以肉體炸彈形式自願、樂意為「信仰」獻身。在普通人看來，這是愚昧之舉，而在他們看來，這種「殉道」行為，是忠誠「信仰」的最好表現。

第四，繼續堅持「不要東方，不要西方，只要伊斯蘭」的原則。一個幾乎被伊斯蘭世界普遍接受的觀點是，伊斯蘭教既是一種哲學、宗教、意識形態，又是一種生活方式、政治制度、經濟制度、文化體系、倫理規範。就是說，伊斯蘭教包容一切，一切均應納入伊斯蘭教的框架中予以思考、予以對待，決不允許越雷池一步。受到這種觀點影響和支配的人，很自然地會以此觀察、審視、

伊斯蘭世界能夠與西方世界抗衡的，除了石油以外，可能只有維護他們宗教信仰純潔的伊斯蘭意識形態，以及在伊斯蘭意識形態基礎上派生的穆斯林兄弟情誼了。為保持伊斯蘭社會的純潔和文化的發展，伊斯蘭世界在接受西方科學技術的同時，極力排斥非伊斯蘭的和反伊斯蘭的一切，是不言而喻的。

思考、待人、接物、行事。這種觀點無疑混淆宗教與政治的界限，很容易把原本是宗教信仰方面的問題，與社會問題、政治問題混為一談。當然，人們可以不同意他們的觀點，但不能因此而否認他們以這種觀點對待一切、處理一切。二十世紀60、70年代，埃及、阿爾及利亞、巴基斯坦等國家的「社會主義」(或伊斯蘭社會主義)和伊朗的「西方化」，都未能取得預想的成功。伊斯蘭世界的現實促使很大一部分人群追求的，既非東方又非西方的現代化，而是使傳統與現代相結合的，在伊斯蘭名義下的現代化，或伊斯蘭現代化。

伊斯蘭文化的發展，並不能保證伊斯蘭世界的人們都持有相同的思想和主張。他們會從各自的社會政治、經濟地位以及所受的教育和影響出發，一些人向前看的同時，另一些人則緬懷過去，他們懷舊、期望伊斯蘭的原旨教義的回歸、熱衷於中世紀「黃金時代」的再現，嚮往伊斯蘭所宣揚的正義、平等、公正的理想社會。這就是使那些政治反對派和宗教極端主義份子極力鼓吹的社會政治主張仍有相當市場的原因所在。

註釋

① 《古蘭經》(北京：中國社會科學出版社，1981)，第5章第50節。以下所引皆依此版本。

② 當地居民被稱作「卡菲爾」(異教徒)，「卡菲里斯坦」有非穆斯林居住地之意。見彭樹智：《阿富汗史》(西安：陝西旅遊出版社，1993)，頁180。

③ 伊斯蘭教史上，「傳統學科」又稱「宗教學科」，指與伊斯蘭宗教信仰有關的古蘭學、經注學、聖訓學、教法學、教義學和誦經學等；「理性學科」指種種世俗學科，如邏輯學、哲學、醫學、政治學、經濟學和其他自然科學等，它們都在不同程度上為伊斯蘭宗教信仰服務。金宜久主編：《伊斯蘭教辭典》(上海：上海辭書出版社，1997)，頁153。

④ 「早期的翻譯家，大都是基督徒或者是拜物教的信徒」。艾哈邁德·愛敏(Ahmad Awin)著，納忠譯：《阿拉伯—伊斯蘭文化史》，第二冊(北京：商務印書館，1990)，頁244。

⑤ 這不是說，這一時期沒有反抗鬥爭。與十字軍東侵時期不同的是，一部分追隨蘇非神秘主義的穆斯林，不再以那種消極的、以內心的寧靜、淨化自我的靈魂，面對外來侵略者；而是在他們的精神導師(如在利比亞)的領導下，積極投入抗擊侵略和殖民統治的英勇鬥爭。

⑥ 《古蘭經》，第29章第46節。

⑦ 這裏說的易卜拉欣、易司馬儀、易司哈格、葉爾孤白、穆薩和爾撒，即《聖經》中的亞伯拉罕、以實瑪利、以撒、雅各、摩西和耶穌。《古蘭經》，第2章第136節。

⑧ 《古蘭經》，第5章第18節，第3章第71、78節。

⑨ 《古蘭經》，第5章第73節說：爾撒「只是真主的使者」，「你們不要說三位」(第4章第171節)，「妄言真主確是三位中的一位的人，確已不通道了。」

⑩ 《古蘭經》，第4章第46節說：「猶太教徒中有一群人篡改經文」。

伊斯蘭文明的宗派主義

- 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一

本文將分析伊斯蘭社會宗派主義的某些方面，這些不同的方面涉及到一個更一般的問題：伊斯蘭社會的歷史經驗和動態發展的獨特特徵。

有一些因素影響到伊斯蘭社會整體框架的建構，其中最重要的就是烏瑪 (ummah，即全體信徒的社團) 的理想。烏瑪是實施伊斯蘭教的道德理想和超越理想的主要場域。對伊斯蘭社會的這個界定包含着強烈的普遍主義要素。與此相關聯，按照烏瑪的理想，全體信徒享有原則性的政治平等。

這個原始的烏瑪理想也許僅僅隱含於伊斯蘭教的形成階段，它導致了政治團體與宗教團體的徹底融合，導致了社會政治共同體與宗教共同體的全面交匯或合併^①。按照西方人的歷史經驗，這兩個領域之間存在着概念上的區分，但這種區分也許根本就不能適用於烏瑪的概念。

伊斯蘭社會全力以赴地將伊斯蘭理想的全部前提付諸實施。正如羅丁遜 (Maxime Rodinson) 指出的^②，在這個過程中，伊斯蘭社會表現出「極權主義運動」(totalitarian movement) 的諸多特徵，就如同一個以重建世界為奮鬥目標的政黨一樣，充滿戰鬥精神，只不過缺少極權主義的現代化技術手段和行政手段罷了。但是，伊斯蘭社會並不依靠一個連續存在的政權來實施其理想。從伊斯蘭教的早期歷史開始，沙里亞 (shari'a，伊斯蘭教法) 就成為實施伊斯蘭教的全盤道德理想和超越理想的主要框架，並且對實施的方式進行調控。直至伊斯蘭征服的早期階段，以後又在一些「經過革新」的政權 (關於這些政權，參見下面的討論) 中，這些有似於極權主義的傾向才變得突出起來。

但是，早在伊斯蘭教歷史的開端，這些特殊主義的原生阿拉伯元素或要素 (它們似乎很自然地體現在伊斯蘭理想的原初載體中) 就與一種普遍主義取向發生了尖銳的緊張關係。隨着伊斯蘭征服的不斷擴展，新的領土和族群被納入伊

伊斯蘭社會全力以赴地將伊斯蘭理想的全部前提付諸實施。在這個過程中，伊斯蘭社會表現出「極權主義運動」的諸多特徵，就如同一個以重建世界為奮鬥目標的政黨一樣，充滿戰鬥精神，只不過缺少極權主義的現代化技術手段和行政手段罷了。

斯蘭教的勢力範圍，這種張力也就更加明顯了^③。這種普遍主義的意識形態在阿拔斯王朝革命 (Abbasid revolution) 中獲得了最後定型。

說來也怪，恰恰在這個時期 (當然與這種普遍主義理想的制度化密切相關)，宗教社團與統治者之間發生了事實上的 (de facto) 分離，這在遜尼派伊斯蘭教中尤其明顯。這種分離的正當性根據，部分來自於宗教領導權。伊斯蘭教在軍事和傳教兩個層面上不斷擴張，直至最後，任何政權都難以單獨支撐它^④。這種情況尤其強化了宗教社團與統治者的分離。正如沙龍 (Moshe Sharon) 指出的^⑤，宗教精英與政治精英的分離導致了一個轉變：遜尼派伊斯蘭教的統治者 (當然有部分例外，如摩洛哥蘇丹) 憑藉與先知的嫡系關係、宗教社團的共識和掌控權力的能力來確立自己的合法性。最後，任何人、任何群體只要奪取了政權，都能夠獲得烏里瑪 (ulama, 宗教系統) 的認可，並由烏里瑪予以事後的 (ex post facto) 合法化。

隨着伊斯蘭教的不斷擴張，出現了形形色色的政權。在這些政權中，哈里發與實際統治者蘇丹已經彼此分離，這預示着統治者與宗教系統的分離。哈里發通常並不擁有實權；事實上，任何人只要有能力奪取政權，就能夠從哈里發那裏取得合法的認可。儘管如此，哈里發卻繼續成為一個理想的象徵，是蘇丹的合法性的源泉。

隨着伊斯蘭教的不斷擴張，出現了形形色色的政權。在這些政權中，哈里發 (khalifa) 與實際統治者蘇丹已經彼此分離，這預示着統治者與烏里瑪的事實上的分離。這一進程在十一世紀達於極盛，在蒙古人入侵的影響下得到進一步強化。哈里發通常並不擁有實權；事實上，任何人、任何群體只要有能力奪取政權，就能夠從哈里發和烏里瑪那裏取得合法的認可。儘管如此，哈里發卻繼續成為一個理想的象徵，因為按照一般的假定，他體現了伊斯蘭教的原始烏瑪理想，是蘇丹的合法性的源泉。在部族和宗派因素的影響下，湧現出一批身兼軍事和宗教兩種職能的統治者，最終形成了一種獨特類型的統治集團 (與伊斯蘭教、尤其是遜尼派伊斯蘭教的擴張方式密切相關)。在這個過程中，哈里發與蘇丹的分離得到了進一步強化。這種分離還產生出軍事奴隸制，而軍事奴隸制又提供了特殊的動員渠道 (例如，從一般的方面來看，有宮奴 [ghulam] 制度；從特殊的方面來看，有馬穆魯克 [Mameluks] 制度和奧托曼帝國的人貢 [devshisme])，使統治集團獲得了外來成分的補充^⑥。

但是，即便發展出了某些帝國元素 (例如，伊朗就成為什葉派伊斯蘭教的堡壘，建立了具有相對連續性的強大世襲政權)，政治統治者與宗教精英階層和宗教體制也未能徹底地融為一體^⑦。

二

哈里發與蘇丹的分離在伊斯蘭教 (遜尼派) 的主流宗教思想中居於支配地位。在這個框架內，統治者只要確保了穆斯林社會的存在，維護了教法 (沙里亞)，就能夠取得合法性。與此同時，在這種模式的支配下，統治者可以正當地擁有強制權力，與穆斯林關於社團的道德秩序的原始理想保持距離。為了維護公共秩序和社團的利益，就有必要像採取一個最低綱領那樣給予統治者——甚至是專橫暴戾的統治者——以合法地位。但是，在人們的心目中，這些統治者並不是

伊斯蘭社會基本規範的頒布者、維護者或調節者。不管統治者的合法性得到了多大程度上的認可，隨之而來的是，統治者有義務維護社會秩序，實施沙里亞的正義。在這種情況下，烏里瑪就有可能嚴密監督統治者的行為——儘管這種監督通常並不能產生明顯的制度效果。從組織上看，烏里瑪或許顯得非常虛弱，但它卻是原始伊斯蘭理想的捍衛者、烏瑪規範的維護者、沙里亞的守護者和解釋者。

烏里瑪雖然在組織上只有極少的自主性，卻有比較高的象徵地位。正是烏里瑪的這種核心地位把伊斯蘭政權與南亞或東南亞、以及早期近東的其他傳統世襲政權區別開來。誠然，這個高度自主的宗教精英階層並沒有發展成廣泛的、獨立的、具有凝聚力的教會組織，宗教群體和神職人員也沒有組織成獨立的實體，沒有形成有組織的團體（奧托曼帝國是例外，而且只在局部上是一個例外^⑥）。在那裏，烏里瑪的一些較大的分支被國家組織起來，或者在什葉派伊斯蘭教內部以不同的方式被組織起來^⑦，但是，烏里瑪仍有相當程度的自主性，因為它是按照獨特的，甚至是非正式的人員補充標準而構成的，至少在原則上獨立於統治者。

這些宗教領袖（烏里瑪，甚至包括奧托曼帝國受到一定控制的烏里瑪在內）才是沙里亞的守護者，從而也是伊斯蘭社會的邊界的守護者。就此而言，他們承擔着重要的司法職能。烏里瑪創造了龐大的網絡，把不同的種族和地緣政治群體、部族、定居的農民、城市群體聚集在同一個宗教保護傘（經常也是社會文明的保護傘）下，使之相互衝擊、相互作用，而在其他條件下，或許根本不可能發展出這種關係。烏里瑪在眾多不同的、經常是跨國的網絡中活動，在伊斯蘭社會公共領域的各種獨有特徵的形成過程中發揮了關鍵作用。正如霍奇遜（Marshall G. S. Hodgson）指出的，烏里瑪在教法學派、穆斯林基金會（waqf）和蘇非派教團中都有各種各樣的活動，由此而形成了伊斯蘭社會的公共領域，提供了不完全受統治者操縱的生活空間^⑧。在這些公共領域裏，社會各階層能夠從伊斯蘭理想的基本前提出發表達自己的聲音，提出自己的要求。伊斯蘭教的基本前提是，所有信徒一律平等，都能夠與神聖直接交通。社團的地位就由這一基本前提所決定，從而在公共領域中具有至關重要的意義。毫無疑問，如果不考慮社團地位在公共領域裏的重要性，就無法了解公共領域的動態特徵。這些觀念必然使社團成員有了某種參與權：他們即便不能參與政治領域的活動，也總能夠參與社團和宗教領域的活動，能夠參與頒布公共秩序的規範。

烏里瑪是原始伊斯蘭理想的捍衛者、烏瑪規範的維護者、沙里亞的守護者和解釋者。但是，這個高度自主的宗教精英階層並沒有發展成廣泛的教會組織，烏里瑪仍有相當程度的自主性。烏里瑪各種各樣的活動形成了伊斯蘭社會的公共領域，提供了不完全受統治者操縱的生活空間。

三

然而，烏里瑪的自主性、沙里亞的絕對統治地位、穆斯林社會公共領域的持久而又多變的活力，並不意味着人人都能夠自主地直接參與國家的統治。或許有人會聯想到近年一些有關市民社會和民主制度的討論，並由此而作出類似的推斷，但實際上，與歐洲國家的議會和自治城市機構的情況不同，這些因素

並不導致統治者的決策過程。不用說，在許多穆斯林社會中，也有人作出一些——經常是非常堅決的——努力，試圖對統治者施加這種影響。可是，一旦涉及到具體的事務，尤其在外交或軍事政策方面，以及在稅收、維護公共秩序、監督官員等國內事務方面，統治者一般都是獨立於公共領域的行動者。

公共領域的主要行動者沒有太多機會參與具體的決策過程。由於這個原因，人們產生了一個錯誤觀念，把穆斯林社會的統治者列入東方專制暴君的範疇。這種印象是錯誤的，因為事實上，統治者的決策範圍相當有限。即便統治者在近臣面前能夠大擺專制暴君的淫威，他在國內事務方面——除了稅收和維護公共秩序以外——的權力其實受到很大限制。這還不光是由於技術上的限制所致，另外還有一個原因是，與歐洲的經驗不同，這些伊斯蘭社會——尤其是遜尼派伊斯蘭社會——的統治權（「政治」）雖然實際上構成了實施沙里亞的必要條件，但在維護道德秩序方面卻沒有形成一個核心的意識形態元素。這與穆斯林統治者的原初形象正好相反：在人們的心目中，穆斯林統治者體現了超越的伊斯蘭理想。儘管政治問題構成了穆斯林神學的核心焦點，但說來也怪，這在相當大的程度上是由於伊斯蘭統治者的理想形象——他是原始的伊斯蘭超越理想的維護者——與其統治的實際情況之間存在着一道裂隙。不僅如此，正如阿約曼（Said A. Arjomand）指出的，公共領域裏的許多重要組織在「政治上」十分軟弱，其原因並不在於統治者的暴政，而在於法律概念的缺乏^①。

人們把穆斯林社會的統治者列入東方專制暴君的範疇。這種印象是錯誤的，因為事實上，統治者的決策範圍相當有限。即便統治者在近臣面前能夠大擺專制暴君的淫威，他在國內事務方面的權力其實受到很大限制。公共領域裏的許多重要組織在「政治上」十分軟弱，其原因並不在於統治者的暴政，而在於法律概念的缺乏。

因此，在穆斯林社會、尤其是遜尼派穆斯林社會中，公共領域的構成與參與統治者決策的機會之間出現了一種有趣的分離。這種分離表現在，一方面，公共領域的主要行動者沒有太多的機會自主參與大的社會部門的具體決策過程；另一方面，烏里瑪和社團成員又肩負着維護社團道德秩序的重任，在這方面，統治者只能扮演次要的角色。

自主的、充滿活力的公共領域與政治領域——更準確地說，統治領域——的分離完全不同於歐洲、尤其是西歐和中歐的情形，它是穆斯林文明的顯著特徵之一。這種分離也有別於在非穆斯林的亞洲文明中形成的公共領域與政治統治領域之間的關係。比如在印度，政治秩序並不構成實施主導性的超越理想和道德理想的主要場域。在那裏，主權處於高度的分割狀態，統治權在很大程度上植根於非常靈活的種姓制度^②，結果形成了一種與統治者有密切關係的、富於活力的公共領域。又比如在中國，政治秩序事實上構成了實施超越理想的主要場域，統治者與儒士一道衛護着這個秩序，從而使自主的公共領域在範圍上受到很大的限制^③。

四

在現代，圍繞公民社會、立憲政治和民主制度的問題已經展開了很多討論。從這種話語的立場來看，在伊斯蘭社會中有一個富於活力的公共領域，但

公共領域的主要行動者又沒有太多的機會參與統治者的決策過程，這種特殊組合導致了一個結果：公共領域的主要行動者對政治領域的變化所施加的影響是非常矛盾的。在這裏，最重要的事實是，儘管烏里瑪成員潛在地享有自主的地位，但在這些社會裏，針對統治者的決策過程並沒有形成充分制度化的有效制約機制，因此，除了造反以外，根本沒有別的辦法來推行任何具有深遠意義的「激進」政治要求。有鑒於此，人們似乎更堅定地相信，這些政權實行的是專制暴政。

但是，與其他世襲政權不同，伊斯蘭社會中不僅普遍存在着一種造反的潛勢，而且普遍存在着一種原則性反叛和政權變遷的潛勢。誠然，正如劉易斯 (Bernard Lewis) 指出的^④，伊斯蘭教從來沒有提出革命的概念。但是，確實出現了一種不那麼直接、但卻非常有力的模式，要求統治者對伊斯蘭教的理想承擔間接責任，從而也就存在着政權變遷的可能性。蓋爾納 (Ernest Gellner) 在解釋赫勒敦 (Ibn Khaldun) 的著作時已經闡明了這一點^⑤。這種模式與伊斯蘭社會統治者的第二種合法化和責任類型密切相關：統治者被視為伊斯蘭教的原初超越理想的維護者。

但是，在伊斯蘭教的形成和傳播過程中，人們實際上很早就放棄了實施伊斯蘭教的原初理想、讓政治共同體和宗教共同體達到理想融合、建立烏瑪的可能性。如前所述，政治問題構成了伊斯蘭教神學的核心焦點。不錯，這在相當大的程度上是由於伊斯蘭統治者的理想形象——他是原始的伊斯蘭超越理想的維護者——與其統治的實際情況之間存在着一道裂隙^⑥。可是，儘管這種理想從未充分實現過，但正如阿茲邁 (Aziz Al Azmeh) 指出的，後來的許多學者和宗教領袖一直都在傳播它，這種傳播帶有濃重的烏托邦色彩^⑦。先知的時代一直被看成是理想的時代，甚至被看成是烏托邦模型。在這種情況下，復原的觀念就成為伊斯蘭文明的一個恆常要素，尤其在一些極端的改革運動中更是被大肆宣揚。穆罕默德在麥地那的社團——借用芒森 (Henry Munson, Jr.) 的貼切詞語——成為伊斯蘭教的「原初烏托邦」^⑧。後來的許多統治者 (阿拔斯王朝、法蒂瑪王朝等等) 都是在宗教運動的鼎盛時期掌權的。這些宗教運動維護伊斯蘭教的原初理想，從宗教—政治的角度來證明自身的正當性。

在伊斯蘭教形成和傳播過程中，人們很早就放棄了實施伊斯蘭教的原初理想、讓政治共同體和宗教共同體達到理想融合可能性。可是，後來許多學者和宗教領袖一直在傳播它，這種傳播帶有濃重的烏托邦色彩。先知的時代被看成是烏托邦模型。在這種情況下，復原的觀念就成為伊斯蘭文明的一個恆常要素，在一些極端的改革運動中更被大肆宣揚。

五

上文描述了初期伊斯蘭教持久的烏托邦理想，這種理想從來沒有充分實現過，但也從來沒有被徹底放棄。由此而造成的影響明顯地見於伊斯蘭政權的政治動態的某些獨具特徵，見於伊斯蘭教派——或者說具有宗派傾向的運動——的某些獨具特徵。當然，我們在談論伊斯蘭教時，甚至在談論印度教時，必須慎用「教派」(sect) 一詞，因為這個詞具有猶太教、尤其是基督教的根源。誠然，什葉派和遜尼派徹底決裂了，但除此而外，基督教宗派主義的顯著特徵——即

裂教 (shism) 傾向——很難適用於伊斯蘭教。不過，在伊斯蘭社會中，曾一再爆發帶有宗派傾向的社會運動。這些宗派傾向的顯著特徵之一是，其政治層面十分重要，經常旨在恢復原初的伊斯蘭理想，因為這種理想從來沒有被放棄過。這種復原傾向植根於各種形態的改革傳統中¹⁹。

這些激進改革運動可能聚焦於一位救世主 (馬赫迪, mahdi) 的人格，也可能由某個部落群體——如瓦哈比教派——或教法學派的蘇非教團予以傳播，也可能兩者兼而有之。正如希文 (Emanuel Sivan) 指出的²⁰：

伊斯蘭教遜尼派的激進主義產生於對政治權力的反順應態度。在這個傳統內部，對政治權力的反順應態度一直存在着，這是一個有似於治安維持會的正當的、雖屬次要的因素。在過去七百年間，這種激進主義的最融貫、最有力的典範就是伊斯蘭教法的新罕百里學派。現代遜尼派激進份子在二十世紀20年代和60年代試圖尋找一個可依憑的傳統；如同十八世紀後期的前驅 (沙特阿拉伯的創建者) 那樣，他們很自然地轉向新罕百里學派。

這種以復原為宗旨的原始原教旨主義傾向經常與強烈的烏托邦末世論取向聯繫在一起。用阿茲邁的話來說²¹：

因此，拉魯伊 (Laroui) 將麥地那的哈里發國家看成是一個烏托邦。但是，拉魯伊遺漏了一個重要的補充要素：這也是一種末世論。離開了末世論要素，對這個問題的考慮就有欠全面。與激進主義的、原教旨主義的烏托邦不同，這種終極的至福和公義狀態——與馬赫迪 (彌賽亞) 和爾撒 (耶穌基督) 在未來的統治相聯繫——並非自願行動的結果！如同麥地那政權和先知預言的榜樣一樣，這是一種奇跡般的突入：儘管神命將通過許許多多的宇宙徵兆和其他徵兆宣布給信從者，但它卻是突然闖入歷史現實的。這種末世狀態不僅要恢復穆斯林的先知預言經驗，而且要恢復亞當的原初秩序，要恢復亞伯的世系，要恢復一切神聖使命——如挪亞、亞伯拉罕、摩西、大衛、所羅門、耶穌和穆罕默德所肩負的那種神聖使命。穆罕默德將它們全部結合在一起，超越它們，在原初宗教性的終極形式——即伊斯蘭教——中使之達於圓滿。末世就如同開端一樣，如同預言的周期性突降一樣，確實是與自然相悖的。它是從歷史中經常反覆的那個開端直接仿造出來的，是終極的原初狀態。

政治的和／或復原的傾向有可能產生不同的結果：要麼積極參與政治中心的活動，要麼毀滅或轉化政治中心，要麼有意識地退出政治中心。什葉派和蘇非派都採取一種退隱姿態，但是，即便是這種姿態也時常帶有恢復原初狀態的傾向，從而潛在地導致政治行動。

基督教宗派主義的顯著特徵——即裂教傾向——很難適用於伊斯蘭教。不過，在伊斯蘭社會中，曾一再爆發帶有宗派傾向的社會運動。這些宗派傾向的顯著特徵之一是，其政治層面十分重要，經常旨在恢復原初的伊斯蘭理想，因為這種理想從來沒有被放棄過。

六

在某些伊斯蘭社會中，這種革新傾向與針對「墮落」政權或軟弱政權的部落復興運動——植根於伊斯蘭教的擴張模式——的高漲聯繫在一起。在那裏，這種革新傾向的政治潛能獲得了最充分的發展。部落復興運動的政治影響與伊斯蘭教擴張過程中的種種伴隨現象相聯繫，尤其與皈依時間比較晚的部落成分不斷衝擊伊斯蘭核心政治的進程相聯繫。這些部落成分聲稱自己是原初的伊斯蘭理想和伊斯蘭政治制度的擔綱者。許多部落（例如蒙古人）在皈依伊斯蘭教後，都改變了自己「特有的」部落結構，以適應伊斯蘭教的宗教—政治理想，聲稱自己是原初伊斯蘭教的象徵，表現出恢復原初伊斯蘭教的強烈傾向²⁰。

這種傾向與赫勒敦所描述的著名迴圈密切關聯：先是立足於部落團結和宗教信仰的部落征服，在此過程中攻佔了城市，並在城市裏殖民；然後，統治精英（通常是以前的部落精英）開始衰敗墮落；最後，廣大的——新的和老的——後備部落提供了新的部落成分，從而再生出統治精英。赫勒敦主要討論了柏柏爾部落（Berber），認為這個後備部落提供了革新的可能性。但實際上，伊斯蘭教在擴張過程中也不斷吸納了新的後備部落，這些部落同樣提供了這種可能性，赫勒敦對此沒有做甚麼討論。另外，赫勒敦不太關注伊斯蘭教的「教義」因素，而更加重視部落內部凝聚力的削弱，認為這是某些伊斯蘭王朝衰亡的重要原因。但是，不管這種分析在細節上有何道理，赫勒敦的方法在整體上有一個優點：它提供了一個非常重要的分析工具來理解伊斯蘭社會的動態特徵，超出了赫勒敦本人的頗受地理局限的視野範圍。這些新皈依的部落與阿拉伯半島上許多表面看來處於沉寂狀態的部落——瓦哈比教派也許是最新的、最強有力的示例——一道，構成了伊斯蘭文明的核心動態政治力量。

這種擴張與宗派主義的革新傾向結合了起來。由於這個原因，伊斯蘭教或許是唯一具備如下特徵的軸心文明²¹：一些類似於宗派主義的運動——與部落領袖和部落群體一道——不僅導致了現存政權的傾覆或垮台，而且還導致了新政權的建立。至少在剛開始的時候，這些新政權都致力於實施原初的、原始的、原生的烏托邦理想。

正如沃爾（John Voll）指出的，瓦哈比教派無疑是「傳統」伊斯蘭原始原教旨主義運動的最後一個——而且是非常強大的——代表²²：

瓦哈比教派要建立一個奉行《古蘭經》的社會。這一遠大理想意味着，瓦哈布（Ibn Abd al-Wahhab）的使命將不可避免地引起政治後果。正是地方統治者迫使瓦哈布離開了他最初傳教的城市，但也正是另外一位地方統治者沙特（Ibn Sa'ud）為他提供了必要的支援。瓦哈比教派創立的政治制度並不把受神靈啟示的導師置於政治統治的地位上。事實上，瓦哈比國家靠的

部落復興運動的政治影響與伊斯蘭教擴張過程中的種種伴隨現象相聯繫，尤其與皈依時間比較晚的部落成分不斷衝擊伊斯蘭核心政治的進程相聯繫。許多部落在皈依伊斯蘭教後，都改變了自己「特有的」部落結構，以適應伊斯蘭教的宗教—政治理想，聲稱自己是原初伊斯蘭教的象徵，表現出恢復原初伊斯蘭教的強烈傾向。

是有學問的統治者 (shaykh) 與有本領的統帥 (emir) 的緊密合作。這種結合反映了一個由來已久的觀念，即認為學者的體制與統帥的體制之間存在着適當的關係。這種體制化結構表明，遜尼派的原教旨主義者已經不那麼重視具有超凡魅力的領袖人物了。而且，它也是中世紀一些大的遜尼派蘇丹國的重要因素……

……因此，今天人們用「瓦哈比主義」(Wahhabism) 這個術語來表示通過瓦哈布的思想而得到闡明的那種改良主義：瓦哈布反對流行的宗教迷信和創新；堅持明智的獨立判斷，而不機械地照搬中世紀的權威；主張讓社會伊斯蘭化，創立一個恰如其分地承認伊斯蘭教的政治秩序。瓦哈比主義代表着原教旨主義的一個重要類型，這種原教旨主義在現代世界繼續發揮作用，但又不是因為與現代化西方的衝突而產生出來的。瓦哈比教派成功地建立了一個國家。儘管這個國家並不完善，但在伊斯蘭世界，許多人都承認它符合創立一個伊斯蘭社會的原教旨主義理想。這是更廣泛的使命中最為持久的實驗，就此而言，它樹立了一個衡量其他運動和國家的標準。

在什葉派伊斯蘭教內部一直存在着一種巨大的潛能，要讓統治者來實施原初的伊斯蘭理想。這種潛能與救世的或末世論的取向結合起來，就開始用馬赫迪來體現救世主式的革新者。縱觀歷史，這類救世主式的革新者不斷出現在伊斯蘭社會中——先是出現在遜尼派伊斯蘭社會中，然後又出現在什葉派伊斯蘭社會中。

這些「革新的」政權宣傳一種統治的觀念，一種統治合法性的觀念，把統治者說成是原初超越理想的維護者。這些政權也許是流傳最廣的例證，說明了遜尼派伊斯蘭教的「常規」統治概念的局部轉化。除此而外，有時候，統治者蘇丹因為「被賜福」(barakah) 而具備了某些超凡品格，從而被尊為哈里發，或者至少被承認具有哈里發的許多素質；在這種情況下，也會發生「常規」統治概念的轉化。摩洛哥統治者便是明證。例如，摩洛哥統治者穆罕默德 (Sidi Muhammed) 和蘇萊曼 (Mowlay Suleiman) 宣稱自己代表着原初伊斯蘭理想，主要根據在於，他們認定自己是先知的後代，從而處於一種「被賜福」的狀態。許多不同的烏里瑪分支以及類似於宗派主義的民眾運動都對此提出了質疑^⑤。但是，正如華特勃里 (John Waterbury) 指出的，廣大不受其蘇丹型統治的群體可能都承認，這些統治者是「信士們的長官」(從伊斯蘭時代開始，哈里發就有了這個稱號)^⑥。

如前所述，遜尼派的常規統治概念發生了轉化。不過，這種轉化的最極端的例子可以在什葉派伊斯蘭教內部發現。在這裏，一直存在着一種巨大的潛能，要讓統治者來實施原初的伊斯蘭理想。儘管這種潛能以隱蔽的形式存在，主要體現在隱蔽的伊瑪目 (Imam) 形象中，但它卻從來沒有消失過。這種潛能與救世的或末世論的取向結合起來，就開始用馬赫迪來體現救世主式的革新者。縱觀歷史，這類救世主式的革新者不斷出現在伊斯蘭社會中——先是出現在遜尼派伊斯蘭社會中，然後又出現在什葉派伊斯蘭社會中。他們對統治及其合法性的設想已經發生了轉化，這些經過轉化的觀念又與一種公共領域(與前面分析過的公共領域很不相同) 聯繫起來。儘管一些「崇尚純正」的革新政權壓制蘇非派教團，但是，或許除了馬赫迪政權之外，烏里瑪在經過充分發展的穆斯林基金會中一直發揮着重要作用。在「崇尚純正」的政權中，公共領域的自主水平要低

得多，統治者成為公共領域的主要的——或許是居於支配地位的——行動者，至少在調節社團的道德共識時是這樣。

七

這些運動可能沒有按赫勒敦所描述的方式建立起新政權。即便如此，它們對伊斯蘭社會的影響也一直構成了它們的組織焦點。這些社會發展出形形色色的多元主義模式，其中的一些就是在建構公共領域的過程中產生出來的。這種多元主義帶有很濃重的世襲特徵，例如，存在着一些互相隔絕的(地域的、族群的和宗教的)分支群體，奧托曼的宗教自治團體或許就最清楚地表明了這一點。與此同時，這種多元主義也導致了中心與邊緣界限的相對模糊，導致了多元化的合法化模式的普遍流行(尤其在這些分支群體中)。但是，這類穆斯林世襲政權又不同於那些在非軸心文明——例如中美洲、古代近東和(受印度教影響的)南亞——中發展起來的更為古典的世襲政權。它們與更具宗派性的「極權」傾向之間一直有一種緊張關係，它們有可能被更為極端的原始原教旨主義者所顛覆。瓦哈比教派的例子表明，這些原始原教旨主義者會努力去創建新的「原始」伊斯蘭政權。

現代性的意識形態十分強調具有相對同質性的領土國家，而現代政體正是按照這種意識形態的前提建立起來的。自然，在穆斯林社會中，多元主義和原始原教旨主義這兩種傾向之間的緊張對抗也隨之而變得更加激烈了。可以認為，伊斯蘭社會的現代舞台不停地遊移於兩端之間：在一端上，這些社會力圖建立起含有與更早的歷史階段相聯繫的某些多元主義要素的領土國家，在另一端上，它們又表現出強烈的反多元主義傾向，要麼建立起極端世俗的、殘暴的、經常是軍人統治的政權，要麼建立起極端激進的、雅各賓式的原教旨主義政權。

現代性的意識形態十分強調具有相對同質性的領土國家，而現代政體正是按照這種意識形態的前提建立起來的。自然，在穆斯林社會中，多元主義和原始原教旨主義這兩種傾向之間的緊張對抗也隨之而變得更加激烈了。

劉鋒 譯

註釋

① Michael A. Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Marshall G. S. Hodgson, *Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974); Bryan S. Turner, *Weber and Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974); Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); idem, "The Arab Conquest and the Formation of Islamic Societies", in *Studies on the First Century of Islamic Society*, ed. G. Juynboll, (Carbondale, Ill.: Illinois University Press, 1982), 49-72; I. Shahid, "Pre-Islamic Arabia", in *Cambridge History of Islam*, vol. 1, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 3-29; W. Schluchter, "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung:

- überlegungen zu Max Webers Sicht des Frühen Islams”, in idem, ed., *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 11-124; Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam* (New Haven: Yale University Press, 1981); Patricia Crone, *Slaves on Horses* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- ② Maxime Rodinson, *Mohammed* (London: Allen Lane, 1971).
- ③ Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, in *International Journal of Middle Eastern Studies* 6, no. 4 (1975): 363-85; idem, “State and Religion in Islamic Societies”, in *Past and Present*, no. 151 (1996): 3-27.
- ④ Hamilton A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston: Beacon Press, 1968); 註①Lapidus, *A History of Islamic Societies*; Pipes, *Slave Soldiers and Islam*; Crone, *Slaves on Horses*; 註②Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies”.
- ⑤ Moshe Sharon, *Black Banners from the East* (Jerusalem: Magnes Press, 1983).
- ⑥ David Ayalon, *L’Esclavage du Mamelouk* (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1951); idem, *Le Phénomène Mamelouk dans l’Orient Islamique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996).
- ⑦ Said A. Arjomand, “The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century”, *Comparative Studies in Society and History* 41, no. 2 (1999): 263-93; idem, ed., *Authority and Political Culture in Shi’ism* (Albany: State University of New York Press, 1988); idem, *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: State University of New York Press, 1984); idem, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988).
- ⑧ 註④Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*; Halil Inalcik, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1973).
- ⑨ 註⑦Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi’ism*.
- ⑩ 比如，可參註①Hodgson, *Venture of Islam*, 1:278-84, 289-91, 299-300, 345-50, 473-74, and 2:46-53, 110, 406-7, 448-53, 457-93。關於蘇非派的，見頁203-13、218-20。
- ⑪ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958); 註⑦Arjomand, “The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society”。
- ⑫ Gloria Goodwin Raheja, “India: Caste, Kingship, and Dominance Reconsidered”, *Annual Review of Anthropology* 17 (1988): 497-522; Susanne H. Rudolph and Lloyd I. Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State* (Chicago: University of Chicago Press, 1987); Andre Wink, “Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World”, Paper presented at the International Symposium on Indian Studies, Kovalam, November 28-December 2, 1994.
- ⑬ Etienne Balazs, *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (New Haven: Yale University Press, 1964); Chang Chung-li, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1955); Otto Van der Sprenkel, *The Chinese Civil Service: The Nineteenth Century* (Canberra: Australian National University, 1956); Frederic Wakeman, Jr., “Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 167-90; Alexander Woodside, “Territorial Order and

Collective Identity Tensions in Confucian Asia: China, Vietnam, Korea”, *Daedalus* 127, no. 3 (1998): 191-220; S. N. Eisenstadt, ed., *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre Institutionelle und Kulturelle Dynamik*, Part I, *China, Japan* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992).

⑭ Bernard Lewis, “Islamic Concepts of Revolution”, in *Islam in History*, ed. Bernard Lewis (London: Alcovoe Press, 1973).

⑮ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (London: Routledge & Kegan Paul, 1988); Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

⑯ Aziz Al Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim. Christian and Pagan Politics* (London: I B Tauris, 1997); 註⑩ Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*; Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, 2d ed. (Leiden: Brill, 1968).

⑰ 同上註⑩ Al Azmeh, *Muslim Kingship*; idem, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993).

⑱⑳ Henry Munson Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988).

㉑ Ella Landau-Tasseron, “The ‘Cyclical Reform’: A Study of the Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica* 70 (1989): 79-118; Hava Lazarus-Yafeh, “Tajdid al-Din: A Reconsideration of Its Meaning, Roots and Influence in Islam”, *The New East* 31 (1986): 1-10; Nehemiah Levtzion, “Eighteenth-Century Renewal and Reform Movements in Islam”, *The New East* 31 (1986): 48-70; Nehemiah Levtzion and John O. Voll, eds., *Eighteenth-Century Renewal and Reform Movements in Islam* (Syracuse: Syracuse University Press, 1987); Nehemiah Levtzion and Gideon Weigert, “Religious Reform in Eighteenth-Century Morocco”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 19 (1995); John O. Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan”, in *Fundamentalism Observed*, ed. Martin E. Marty and R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 345-403.

㉒ Emanuel Sivan, “In God’s Cause”, in *The Erasmus Ascension Symposium: The Limits of Pluralism – Neo-Absolutism and Relativism* (Amsterdam: Praemium Eramian Foundation, 1994), 16.

㉓ 同註⑰ Al Azmeh, *Islams and Modernities*, 98.

㉔ 同註⑭ Lewis, *Islam in History*; 註⑩ Gellner, *Muslim Society*; Khaldun, *The Muqaddimah*.

㉕ See S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1983); idem, *Kulturen der Achsenzeit: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1987).

㉖ 同註⑱ Voll, “Fundamentalism in the Sunni Arab World”.

㉗ John Waterbury, *Commander of the Faithful* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1970).

編者按

本欄繼續選登「中國近現代思想的演變」學術研討會的六篇論文摘要。與本刊去年10月號的「自由主義與中國近代傳統」專題不同，本期大致展現了二十世紀中國自由主義的特殊理論形態和政治實踐面貌。

從童世駿觀察穆勒的多元自由觀念如何影響中國早期馬克思主義者李大釗，高力克分析五四運動前夕杜威來華訪問對中國知識界產生的深遠影響，張允起談蕭公權所提倡的自由社會主義，王中江對40年代末期以《觀察》周刊為代表的自由知識份子團體的研究，以至薛化元探討50年代台灣自由主義的代表人物雷震試圖介入憲政設計的努力，這些個案都不約而同地揭示出中國自由主義者的若干特徵：具有理想主義與精英主義的取向，同時又堅持「自由與平等」的思想努力，這使得他們反對放任的資本主義、而傾向於信奉「自由的社會主義」；身處專制的社會環境和意識形態對壘之中而無力介入政治事務，表現出自由主義者的「認同困境」和在現實政治中的軟弱。劉季倫則分析1949年以後毛澤東在中國大陸推行的「批評與自我批評」，其道德目標不過就是「六億神州」的「修齊治平」之道，毛甚至認為它可以代替民主政治中的制衡功能；但事實是，在這個「人民」的帝國中，自由主義思想和個人只能淪為「毒草」，遭到被鏟除的命運。

90年代以來，台灣的民主政治實踐和大陸的自由主義思潮及思想論爭，為自由主義在中國增添了新內容。二十一世紀剛剛來臨，我們有必要對照歷史經驗，反思中國在當今世界的處境和思想方向。

李大釗與穆勒

• 童世駿

李大釗最早、也是最多引用穆勒 (John S. Mill) 的是他寫於1916年的著名文章〈民彝與政治〉。在那裏，李大釗根據穆勒關於思想自由（「意念自由」）的論述，把這種自由理解為「民彝」在擺脫強制的情況下的「圓融無礙」、「從容恢廓」。在李大釗看來，良好的政治與民眾的自由是互為前提的：良好的政治有賴於尊重自由、懂得如何行使自由的民眾，而這樣的民眾又依賴於良好的政治來加以培養。李大釗意識到，這種自由不僅是民眾面對統治者的自由，而且是作為整體的民眾（「社會」或者「多數」）與作為個體的民眾之間可能的對立。

與穆勒相比，李大釗在論證個人思想自由和言論自由時有一個顯著特點，就是他特別關注非自由的、反自由的中國政治文化傳統對民眾和政治家的影響；而在穆勒那裏，引起關注的首先是隨民主政治範圍之擴大而來的無財產、無教養民眾所構成的多數公眾及其輿論對少數人的專制，以及政治決策之質量的降低。在發表於1917年2月22日的〈議會之言論〉一文中，李大釗先引用了穆勒《論自由》（即嚴復譯的《群己權界論》）中那段從「凡在思想言行之域，以眾同而禁一異者，無所往而合於公理」開始的話，然後又引用穆勒《論代議政府》中關於議員素質的話，並把穆勒的這些觀點作為依據來考察我國民國初年的議會政治，比較詳細地闡述了他對於「立憲政治之精神」的看法。過了幾個星期，李大釗又發表〈立憲國民之修養〉一文，針對「進來朝野士流之舉動，以立憲國民之儀度律之，每多失態之處」，討論整個民族的政治文化的兩大弱點：「凡事皆以感情為主，不以理性為主」；「凡事好依腕力而爭，不依法律而爭」^①。這種狀況，李大釗認為是「專制政治之餘毒」；要改變這種狀況，他認為首先要依靠「上流階級，以身作則，而急急以立憲國民之修養相勸勉」^②，其次要通過有教養人士向普通大眾普及科學文化知識來築造國民精神知能。後來，李大釗更強調在中國最廣大的民眾——農民——當中培養現代立憲精神。

李大釗在論證個人思想自由和言論自由時的顯著特點，就是他特別關注非自由的、反自由的中國政治文化傳統對民眾和政治家的影響。他在〈立憲國民之修養〉一文中說，整個民族的政治文化有兩大弱點：「凡事皆以感情為主，不以理性為主」；「凡事好依腕力而爭，不依法律而爭」。

李大釗觀點的更值得重視的特點，是他設法結合穆勒與盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的觀點，從而如哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在談到十九世紀中期德國南部的民主派人士福樓拜爾 (Julius Fröbel) 時所說的，「把平等和自由、統一和多樣、或者多數人權利和少數人權利統一起來」^③。

在發表於1917年10月15日的〈暴力與政治〉中，李大釗設法澄清暴力(強力)、民意、政治這三者之間的關係。首先，今日之政治的基礎是民意而不是暴力。其次，在民主主義之下，固然也運用強力，但這種強力的基礎是民意。第三，民主政治下形成民意的基礎是多數人的意志，但這並不意味着多數人對於少數的強制^④：

今世施行民治之國，所以採行多數制者，其意蓋不在以多數強制少數，乃在使問題發生時，人人得以自由公平之度為充分之討論、翔實之商榷，而求一共同之認可。商討既至詳盡之程度，乃依多數之取決以驗稽其結果。在商討之中，多數宜有容納少數之精神；在取決之後，少數宜有服從多數之義務。故自由政治之真諦，非依於多數，乃依於公認，多數不過表示公認之一種方法而已。由專制以趨民治，多數取決，正所以退抑強力而代承其用者，所為計算頭顱勝於打擊頭顱者是也。

李大釗意識到盧梭與穆勒之間的區別：盧梭強調統一性，把民主理解為公民的理性的自我決定，而穆勒則強調多樣性，把民主理解為雖然人人有機會參與統治，但實際上總是一部分更適合統治的公民，影響和支配另一部分人。李大釗設法把這兩種思路統一起來。

在1918年7月1日的〈強力與自由政治〉一文中，李大釗更明確地通過把穆勒的自由主義與盧梭的共和主義結合起來，解決自由和平等、統一和多樣、多數人權利與少數人權利之間的矛盾。他把國民公意所產生的強力與強力所產生的「公民公意」區別開來，把自由政治 (free government) 與多數政治 (government by majority) 區別開來，並認為民主政治的實質在於自由政治而不是多數政治。李大釗在引用了穆勒之後，隨後就訴諸盧梭的「公意論」。在李大釗看來，多數裁決是當今民主制度的手段，而不是民主制度的實質；民主的實質在於以公意為政治的基礎，而公意與眾意是不同的。李大釗意識到盧梭與穆勒之間的區別：盧梭強調統一性，把民主理解為公民的理性的自我決定，而穆勒則強調多樣性，把民主理解為雖然人人有機會參與統治、但實際上總是一部分公民更適合進行統治、另一部分人接受這部分人影響和支配的制度。但李大釗設法把這兩種思路統一起來。一方面，他接受盧梭和英國十九世紀末二十世紀初新黑格爾主義者鮑生葵 (Bernard Bosanquet, 一譯鮑桑奎) 的觀點，把作為眾多意見之總計的「眾意」和作為普遍利益之體現的「公意」區別開來，並認為民主政治的基礎是公意而不是眾意。另一方面，他接受穆勒對於意見的多樣性、不同意見的討論的強調，認為公意既不是當下存在的雜多民意的統計結果，也並不是高懸於經驗世界之上的形上存在，而是具體地產生於眾多個人之自由討論的結果。在產生這個結果的過程中，人人參與的自由討論、討論基礎之上的投票表決、少數人對多數意見的服從和多數人對少數意見的寬容，都是一些缺一不可的環節。少數人最後之所以服從多數的意見，或者說少數人的這種服從之所以並不是對於強力的屈從，是因為：第一，少數人也參加了這種討論，而並沒有被排除在外；第二，在成熟的民主政治文化中，多數人不僅寬容少數人的意見，而且有誠意通過討論而改變自己在討論之前所持的觀點；第三，少數人在表決之前已經同意了表決的程序，或者說公意產生的程序。

穆勒對李大釗的影響、李大釗對穆勒所捍衛的自由主義的興趣，一直保存到他成為中國早期馬克思主義的最重要理論家之後。例如，在1921年1月發表的〈自由與秩序〉短文中，李大釗把「群己權界」看作是社會理論的主要問題，並認為個人主義與社會主義分別強調了己和群、個人與社會兩個側面；而既然個人與社會是相互依賴，缺一不可的，個人主義與社會主義之間也就決非矛盾：「由此看來，真正合理的個人主義，沒有不顧社會秩序的；真正合理的社會主義，沒有不顧個人自由的。」^⑥

李大釗這裏闡述的社會主義與個人自由相一致的觀點，在1919年以後的不少文章中多次出現，但最集中論述此觀點的是1923年1月出版的小冊子《平民主義》。他在這本小冊子中所說的「平民主義」也就是英文的democracy (民主) 一詞。李大釗強調平民主義的核心是被統治者對統治的自由認可，並以孟子的「以力服人者，非心服也，力不贍也」作為依據。他重複幾年以前說過的話^⑥：

我嘗說過，「多數政治」不一定是圓滿的「平民主義」的政治，而自由政治 (free government) 乃是真能與「平民主義」的精神一致的。「自由政治」的神髓，不在以多數強制少數，而在使一問題發生時，人人得以自由公平的態度，為充分的討論，詳確的商榷，求一個共同的認可。商量討論到了詳盡的程度，乃依多數表決的方法，以驗其結果。在商議討論中，多數宜有容納少數方面意見的精神；在依法表決後，少數宜有服從全體決議的道義。「自由政治」的真諦，不是仗着多數的強力，乃是靠着共同的認可。取決多數不過是表示共同認可的一種方法罷了。由專制向「平民主義」方面進行，多數表決正是屏退依力為治而代之以起的方法。

其後，李大釗又引用前面已經引用過幾次的穆勒那段從「雖有民主，而操權力者之國民與權力所加之國民實非同物」開始的話，而絲毫不顧忌穆勒是一位公認的資產階級自由主義思想家。

在這篇文章中，李大釗還指出平民主義在以下幾方面的衍生：聯邦主義（也就是他以前所說的「聯治主義」）、婦女解放和「工人政治」，並一再強調社會主義與民主的統一性、民主與自由的統一性。社會主義必須確保個人自由的這個思想，儘管沒有材料表明是受到穆勒直接影響的結果，但它與穆勒在《政治經濟學原理》中所表達的如下觀點顯然是相當接近的：資本主義（穆勒用的詞是「個人機制」）與社會主義這兩種制度何者更具有優勢，「或許將主要取決於一個考慮，即這兩種制度中哪一個將符合最大程度的人類自由和自如。在生存手段得到確保之後，人類各種切身需要當中強度僅次於此的需要，就是自由；並且（不同於物質需要，因為物質需要隨着文明進步而變得越來越緩和、越來越容易控制）隨着知性和道德能力的越來越發展，這種需要的強度也越來越增加而不是減小。……共產主義的社會安排在多大程度上是與對這個特質的維護相一致的，這還有待於發現。」^⑦

穆勒對李大釗的影響、李大釗對穆勒所捍衛的自由主義的興趣，一直保存到他成為中國早期馬克思主義的最重要理論家之後。例如，在1921年1月發表的〈自由與秩序〉短文中，李大釗把「群己權界」看作是社會理論的主要問題，他說：「真正合理的個人主義，沒有不顧社會秩序的；真正合理的社會主義，沒有不顧個人自由的。」

李大釗與穆勒雖然在希望社會主義或共產主義應該確保個人自由這一點上是意見一致的，在社會主義或共產主義是否一定會確保個人自由這一點上，兩人卻持有相當不同的看法：穆勒主張先不忙着下結論，因為現在還不具備下結論的條件，而李大釗則自信這是真理，具有確定無疑的可靠性。這個觀點分歧背後的認識論分歧，可能是李大釗與穆勒兩人的「自由社會主義」之間的最重要差別。

穆勒雖然並不完全像哈貝馬斯所說的那樣持一種「視角主義認識論」，但應該承認穆勒確實非常強調個人意見、甚至整個人類認識的局限性和可錯性。他承認意見有真假之分、高低之別，但並不認為這種分別是一目了然、一勞永逸的。在李大釗的著作中，我們也能找到類似觀點：「言真理者之所謂真理」，「未必果為真理」，「即含有真理而未必全為真理」^⑧。但李大釗緊接着就說，儘管如此，「而能依其自信以認識其所謂真理者，即或違於真理，真理亦將介其自信之力以就之」^⑨。從理論上說，承認人的認識的可錯性與堅持自己認為是正確的東西，並不是相互矛盾的兩面；對於穆勒類型的自由主義來說，這兩方面可以說是缺一不可的。但李大釗和穆勒強調的，確實是不同的側面。穆勒強調的是，佔據優勢和多數的那一方應該意識到認識的可錯性——既然自己的意見是可錯的，那麼與己相反的意見就可能是正確的，因此對不同意見要寬容。而李大釗所強調的是，處於劣勢和少數的那一方應該意識到，真理很可能並不在佔據優勢和多數的那一方中，因此有必要堅持雖然與眾不同甚至非聖無法、但自己認為正確的觀點。此外，李大釗所講的「真理」不僅僅具有認識論的含義，而且也具有價值論或生存論的含義：真理的問題不僅僅是人們對世界的認識是否真實的問題，而且也是持有這種認識的人是否真誠、他的生活是否有價值有尊嚴的問題：「真理者人生之究竟，而自信者，又人生達於真理之途徑也。」^⑩當然，穆勒也有類似的觀點——他認為壓制不同意見的惡果之一，就是「它妨礙着去尋求根據，並且還阻擋着任何真實的、有感於衷的信念從理性或親身經驗中生長出來」；穆勒還用張揚個性、發展人格，而不僅僅是正確認識世界作為意見自由和發表意見自由的主要論據。但是，作為一位功利主義者、社會改良論者，穆勒由此出發而進行的推論，仍然是要求社會、公眾對與眾不同意見的寬容，而不像李大釗那樣旋即宣布自己的個人信仰：「吾人今日與其信孔子、信釋迦、信耶穌，毋寧信真理。」^⑪

李大釗宣布自己的個人信仰：「吾人今日與其信孔子、信釋迦、信耶穌，毋寧信真理。」又說：「能依其自信以認識其所謂真理者，即或違於真理，真理亦將介其自信之力以就之」。李大釗所講真理的問題不僅僅是人們對世界的認識是否真實的問題，而且也是持有這種認識的人是否真誠、他的生活是否有價值有尊嚴的問題。

但是，李大釗畢竟不是信徒，而是學者；不僅是學者，也是政論家；不僅是政論家，也是政治家甚至革命家。將近一個世紀以後，我們還可以加上一句話，李大釗為之而奮鬥的那個事業，已經不再是處於劣勢或少數人的事業，而成為處於優勢或多數人的事業。學者的自信與政論家的自信不同，政論家的自信與政治家的自信不同，弱者事業的政治家的自信與強者事業的政治家的自信之間，更有極大區別。對這些區別，李大釗應該說是有所意識的。在1917年2、3月間寫的兩篇〈政論家與政治家〉中，他對「政論家與政治家分職之界域」作了很有意思的闡述。但是書面上容易說清的區別，在實際活動中卻往往並非那麼簡單。李大釗對宗教的態度可以作為例證。

從總體上說，李大釗對宗教的態度與穆勒相似：一方面從理論上論證信仰自由，另一方面表示自己的非宗教態度。在二十世紀初的中國，除了民間盛行各種傳統宗教之外，國內當權者主張把孔教設為國教、國外的列強則成為洋教傳

播的強大後盾。在這種情況下，波普爾 (Karl Popper) 所說的「寬容的悖論」——對不寬容者的寬容^②——尤其容易出現。李大釗因此而可以說很自然地把重點不是放在信仰的自由上，而是放在不信仰的自由上面，甚至進一步從主張不信教的自由，引伸出憲法「當排斥信教自由」的主張^③。

這樣的主張，周作人當時就稱為「對於個人思想自由的壓迫的起頭」。面對這個指責，李大釗的戰友陳獨秀還可以這樣反駁：「反對宗教者有反對宗教者的自由，而這種自由是弱者的自由，所以並不是對個人思想自由的壓制」^④。但地位的強弱是會發生轉換的。李大釗在1927年遇害，使我們無法知道在當時的弱者變成強者之後，他作為強者的代表會如何制訂有關宗教的官方政策。但他於1923年至1924年間所作的「社會主義與社會運動」講演中對社會主義與宗教關係問題的解釋，則為我們提供了一些線索。李大釗在那裏表達了三方面觀點：根據唯物史觀，宗教生活的一部分像其他人類精神生活一樣也是由經濟生活而發生的；社會主義者反對建立在舊的經濟組織基礎之上的宗教，但不反對在新的經濟組織基礎上也許發生的新宗教；這種新宗教或者接近於科學，或者接近於美學（藝術）^⑤。一句話，李大釗可能為宗教在社會主義社會中保留的空間，並不寬敞。

這種情況，固然可以解釋為李大釗受了自由主義以外的思想——主要是馬克思主義乃至列寧主義——影響的結果，但自由主義自身的理論問題和中國社會的現實矛盾，所起的作用也是不可低估的。穆勒在寫作《論自由》時，就已經遇到了言論自由和行動自由之間的區別、言論和行動之間的界限的問題。直到目前為止，如何把穆勒的自由主義與西方社會關於淫穢物品、仇視性言論以及吸毒、墮胎等等的爭論聯繫起來，如何判斷一個言論或行動對他人的「傷害」，也有各種各樣看法^⑥。至於中國社會的實際情況，更是紛繁複雜，矛盾重重，不是憑藉哪個理論——包括自由主義和馬克思主義——就可以作簡單的裁剪的。在這方面，李大釗給我們留下的最有價值的理論遺產，並不在於他的哪個具體的觀點，而在於他對不同學派理論的開放態度，以及着眼於中國實際對這些理論進行創造性融合的努力。

在二十世紀初的中國，國內當權者主張把孔教設為國教、國外列強則成為洋教傳播的強大後盾。李大釗因此很自然地把重點放在不信仰的自由上面，甚至進一步從主張不信教的自由，引伸出憲法「當排斥信教自由」的主張。這樣的主張被周作人稱為「對於個人思想自由的壓迫的起頭」。

註釋

①②④⑧⑨⑩⑪⑬ 《李大釗全集》，第2卷（石家莊：河北人民出版社，1999），頁525、526；527；740；659；659；660；658、451、452；451。

③ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1997), 211, 610.

⑤ 《李大釗全集》，第3卷，頁579。

⑥⑬ 《李大釗全集》，第4卷，頁154-55；515。

⑦ J. S. Mill, *Principles of Political Economy*, Book II (1867), chap. 1以“Socialism and Liberty”為題收入Irving Howe, ed., *Essential Works of Socialism* (New Haven and London: Yale University Press, 1986), 240.

⑧ 卡爾·波普爾 (Karl Popper) 著，陸衡等譯：《開放社會及其敵人》，第1卷（北京：中國社會科學出版社，1999），頁232。

⑨ 參見錢理群：《周作人論》（上海：上海人民出版社，1991），頁311-12。

⑩ 參見Gerald Dworkin, ed., *Mill's On Liberty* (Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 1997).

杜威與五四新自由主義

• 高力克

杜威的新自由主義

十九世紀以降，隨着歐美自由資本主義秩序的形成及其社會矛盾的凸顯，自由主義經歷了從古典理論向修正的現代自由主義的嬗變。自由主義的蛻變，起於政治自由主義與經濟自由主義的分道揚鑣，它在叛離古典自由主義的放任主義傳統時演變為國家干預型的新自由主義。1914年爆發的第一次世界大戰，使自由秩序分崩離析，並且開創了一個充滿戰爭和暴政的時代。十九世紀晚期出現的各種思想和實踐上的非自由傾向達到極致。面對社會主義之「社會正義」和軍國主義之「富國強兵」的左右夾擊，自由主義在西方處於風雨飄搖之中。反諷的是，五四新文化運動中自由主義啟蒙思潮的興起，正是以西方自由主義的衰落為背景的。

1919年五四運動前夕，美國實用主義哲學和新自由主義代表人物、哥倫比亞大學教授杜威，應其中國弟子胡適等人之邀來華講學。杜威旅華講學，為五四時期中西文化交流的一大盛事。他在南北各地演講近百次，其著名的「五大講演」風行五四時期的知識界，出版一年即印行11次。

1919年五四運動前夕，美國實用主義哲學和新自由主義代表人物、哥倫比亞大學教授杜威 (John Dewey)，應其中國弟子胡適、陶行知等人之邀來華講學。杜氏的新自由主義繼承了進步主義時代的樂觀精神，又參融了社會主義的平等觀念。在社會經濟問題上，他同情社會主義的正義與平等理想，對古典自由主義的個人主義、自由放任主義持批判態度，並主張對經濟活動實行社會控制，以國家干預的福利政策實現平等的自由。在政治思想上，杜氏是一個具有社群主義傾向的民主主義者，他反對民主精英統治論，而將民主歸為現代社會的一種廣泛的生活方式。杜氏謂其自由理論為「戰鬥的自由主義」。杜威對自由主義的批判和重建，體現了二十世紀新自由主義從個人自由轉向平等和福利、從自由放任轉向社會控制的基本題旨。

杜威旅華講學，為五四時期中西文化交流的一大盛事。杜氏來華，正值五四思潮的激變時期，他在南北各地演講近百次，其著名的「五大講演」風行五四時期的知識界，出版一年即印行11次。杜氏旅華講學中所宣揚的社會政治思想，其要旨如下：

(1) 社會的民治主義和經濟的民治主義。民治主義的元素，可分為政治的民治主義、民權的民治主義、社會的民治主義和經濟(生計)的民治主義。社會的民治主義，即平等主義，如打破不平等的階級，消除不平等的思想，求人格上的平等。經濟的民治主義，即打破經濟的不平等，鏟除貧富階級的差別。

(2)「平等」包含了民主主義之個人與社會雙重理想。「自由」偏於個人，「博愛」偏於社會，而「平等」則總括個人與社會兩方面。在民主國家中，英國偏重自由而不主張平等，英國式的自由只是反對國王或政府無限制的消極自由，英人的平等觀念亦只是法律的平等而非社會的平等。法國則最重平等，法人將平等視為自由的基礎，如果說1688年的英國革命是爭自由的革命，那麼1789年的法國革命則為爭平等的革命。而美國的民主主義則綜合了自由與平等兩觀念，它主張每個人都有自由發展其潛能的平等機會。

(3)「積極自由」與「消極自由」。自由有消極與積極之分，自由的第一要素，是精神或心理的特性。自由的真義，是要使人人有創造的能力，自思，自行，自決，自裁。解除外界的束縛，是消極的自由；養成創造的能力，才是積極的自由。古代爭自由，多半是消極的。真正的自由，一定要有智理的發展以及創造和裁判的能力。

(4)個人主義與放任主義批判。個人主義主張個人的自由契約、自由選擇和自由發展，反對國家權力的干涉。這種放任主義的基本缺陷，在於構成其基礎的自由契約，實際上是一種擁有資本、機器的資本家和出賣勞動力的無產者之間的不平等契約。正是這種不平等契約，導致了工人超長的勞動時間和非法待遇。此即放任主義的流弊。自由主義的困境表現了其內在固有的理論矛盾。自由與平等不是並立的。種種經濟界、勞動界的不平等，都起於自由太甚。新自由主義正是旨在以積極的社會控制來調和自由與經濟平等之間的衝突。

(5)基爾特社會主義或工團主義。此派社會主義主張以工會、工團和行會的聯合為基礎，實現勞動者對生產的管理權。這種工人自治式的社會主義正合乎民主主義的精神，可謂之「工業民主」。這是一種改良式的溫和社會主義。西方近來政治、社會的變遷趨勢，是以法律政治組織和社會公道去消除不公道現象。目前西方最重要的問題，是用國家的勢力來平均社會，逐漸消除社會的不公道和不平等。

(6)國家保護型的中國現代化方案。中國的現代化應借鑒歐美工業社會的歷史經驗，在個人自由與社會平等之間取得平衡。中國不必經歷西方先以個人自由發展、而後以國家權力實現社會平等的發展階段，而宜兩步併作一步，同時並舉。因為中國自古就有孟子的保民政策學說傳統，而向來沒有個人主義政治學說，因而可將古代父母式的皇帝保民政策，變為民主的保民政策。中國今日正處於工業革命未興之時，應從速普及教育，預備將來機會平等的能力。

杜威的新自由主義是對古典自由主義的批判和修正。作為美國新自由主義的思想代表，杜氏對古典自由主義的個人主義和放任主義的批判，對自由社會中社會正義問題的關注，對積極自由的推崇，以及其調和自由與平等、市場經濟與國家干預的思想，表徵着十九世紀晚期以來自由主義從古典形態向現代形態的演變趨向，並且預示着其後凱恩斯主義和羅斯福新政自由主義的興起。杜威關於中國現代化應鑒取西方資本主義的歷史經驗、走一條國家保護型的工業化新路的主張，以中國古代威權主義傳統與現代干預主義之親和性立論。這種民主保民政治型的現代性方案，注重東方集權傳統與英美自由傳統的歷史差異，並且提出了西方模式的困境以及中國走非西方現代化道路的問題。這正是1919年處於現代性典範危機中的中國知識界所關注的中心問題。

杜威的新自由主義是對古典自由主義的批判和修正。杜氏批判古典自由主義的個人主義和放任主義，關注社會中社會正義問題，推崇積極自由並調和自由與平等、市場經濟與國家干預，表徵着十九世紀晚期以來自由主義從古典向現代形態的演變趨向，並且預示着凱恩斯主義和羅斯福新政自由主義的興起。

杜威與五四自由主義的演變

杜威的新自由主義對五四時期的知識界產生了廣泛影響，它不僅對新興的社會主義思潮起了推波助瀾的作用，而且為自由派抹上了自由社會主義色彩。杜氏注重社會經濟改革的新民主理論，頗受新文化領袖陳獨秀的欣賞，此時他對社會主義興味正濃。陳在〈實行民治的基礎〉一文中，闡揚了杜威的民治主義觀念及其社會主義意蘊。在他看來，杜氏關於社會經濟的民治主義詮釋，實為各派社會主義的共同主張。而杜氏所推重的美國式自治組織，則為陳的直接民主式的民治主義提供了靈感。

杜威的新自由主義更深刻地影響了其中國門徒胡適以及自由派的政治思想。五四以後，胡適的政治思想轉向反對放任主義和資本主義，並且公開標榜自己信奉「新自由主義」和「自由的社會主義」。在〈研究社會問題底方法〉一文中，胡將「社會立法」以保障工人勞動條件和福利，歸為社會改良的一種有效方法。胡還在一篇總結晚近五十年世界哲學的論文中，將干涉主義取代放任主義，歸為半個世紀以來政治思想變遷的基本趨勢。他強調，現在的政治問題已經不是斯賓塞 (Herbert Spencer) 所謂「個人對國家」的問題，而是白爾克所謂「社群對國家」的問題。當代政治思想之趨於干涉主義，其原因在於：十八世紀的「自由」、「平等」理想至十九世紀下葉已經變為資產階級的擋箭牌，而放任主義政治實為有力階級壓制無力階級的政治。因而工人要求政府干涉資本家，要求取締工廠和改善勞工待遇的立法。政府是為人民謀福利的一種重要工具。現代政治問題不是如何限制政府之權限的問題，而是如何運用這個工具來謀最大多數的福利的問題。在〈我們對於近代西洋文明的態度〉一文中，胡適更明確表達了其對社會主義的同情態度。他指出，十八世紀的新宗教信條是自由、平等、博愛，十九世紀中葉以後的新宗教信條則是社會主義。「社會化」表徵着近代文明進步的趨勢。胡適的這種新自由主義觀念，與杜威式的新自由主義一脈相承。而且，這種調和個人自由與社會正義、主張以政府干預來保障社會福利的新自由主義，亦成為五四以後自由派的思想共識。

胡適的民主觀念亦深受杜威民主思想的影響。胡將民主歸為一種廣泛的現代生活方式，完全是杜威式的民主觀念。杜氏的直接民主思想對胡亦深有影響。胡直至晚年仍心儀杜威故鄉佛蒙特州的直接民主制度，讚譽其為沒有階級、絕對自由、直接實行民權的真正民主社會。

杜威注重社會經濟改革的新民主理論，頗受新文化領袖陳獨秀的欣賞，在他看來，杜氏關於社會經濟的民治主義詮釋，實為各派社會主義的共同主張。杜氏的直接民主思想對胡適亦深有影響。胡直至晚年仍心儀杜威故鄉佛蒙特州的直接民主制度，讚譽其為沒有階級、絕對自由、直接實行民權的真正民主社會。

「古典」時代的中國新自由主義

杜威式新自由主義在中國的接受史，是五四以及現代中國的一個重要的思想現象。從清末到五四，中國自由主義的興起和發展，經歷了由嚴復的斯密—密爾式古典自由主義向胡適的杜威式新自由主義的嬗替。胡適新自由主義「新」於嚴復式舊自由主義之處，在於其融入了左翼思想價值的社會化取向。其基本特徵，是追求社會經濟平等，蔑棄經濟自由主義和資本主義，輕忽財產權、經

濟自由和市場經濟。中國自由主義的五四轉向，打下了杜威左翼自由主義的深刻印記，它表徵着中國古典自由主義時代的終結。

在近代西方思想史上，從十七、十八世紀洛克、斯密式的古典自由主義到二十世紀初杜威式的新自由主義，經歷了二百多年的思想演變，其間伴隨着啟蒙運動、憲政運動、工業革命、市場經濟等一系列現代事件以及現代性的成長。從經濟自由主義到社會自由主義，是自由主義現代性建制化、亦即自由秩序成長為現代文明之基礎以後，自由主義為回應現代社會矛盾和社會主義之挑戰而進行的理論修正。因而，從古典自由主義到新自由主義的變遷，並不單純是一個思想史事件，而是一場涵括思想理念和社會制度的自由主義運動的組成部分。自由主義的現代政治經濟秩序，是社會主義之抗議運動和新自由主義之理論修正的歷史前提。然而中國自由主義的歷史悲劇在於，當它步趨歐美現代化進程而採用啟蒙時代的古典自由主義之時，歐美思想已經歷了從古典自由主義到新自由主義的演變。中國自由主義與西方自由主義的這一不幸時差，使其在尚未戰勝舊勢力而建構自由秩序之時，就過早遭遇了來自歐美之社會主義的挑戰和新自由主義的誘惑。結果在五四時期，嚴復的斯密—密爾式古典自由主義為胡適的杜威式新自由主義所取代，中國自由主義的古典時代隨之而夭折。中國和西方十八九世紀歷史的落差和二十世紀思想的同步，使中國自由主義陷入了「先天不足，後天失調」的困境。

古典自由主義與新自由主義理論旨趣的時代差異在於：由中世紀走向「現代」的古典自由主義是一種批判性的自由主義，其主題為爭取自由，即變革專制秩序，建立以個人權利、市場經濟和憲政體制為主要內容的自由秩序。而步入「現代」之後的新自由主義則是一種改良式的自由主義，其目的在於發展自由和完善自由，即擴大自由秩序的階級基礎，使之能夠承載「正義」、「平等」諸社會價值。相距一二百年的新舊自由主義，其價值訴求的歧異，源於二者之前自由結構和自由秩序的不同歷史語境。作為一種高級階段的自由主義，新自由主義的歷史與邏輯前提是自由秩序已然建立，人的基本自由權利已經獲得保障。它所追求的新目標，則是更高的「社會平等的自由」。古典自由主義與新自由主義之間的內在歷史邏輯，是「基礎」和「大廈」。

自戊戌以迄五四，中國自由主義從斯密時代到杜威時代的躍遷，用短短二十幾年時間匆匆走完了西方自由主義二百年的思想歷程。然而，五四的中國並沒有完成早期現代化的歷史任務。憲政民主、市場經濟、個人權利和公民精神，遠未能植根於中國社會。就中國社會的發展狀況而言，五四仍處於現代轉型之初的「古典」時代。而忽視古典自由主義之注重經濟自由和消極自由的思想遺產，正是現代中國自由主義一個致命的理論缺陷。五四以後新自由主義步趨西方左翼自由思潮的理論透支，進一步瓦解了其自身原本鬆軟的思想根基。當身處「古典」時代前自由社會的中國自由主義者擁抱西方新自由主義時，東西方的歷史落差不可避免地導致了中國自由主義之「高調」的理論錯位。這種扭曲時間、趨新驚時的理論錯位，也是二十世紀中國知識份子一再重演的思想喜劇。

自戊戌以迄五四，中國自由主義從斯密時代到杜威時代的躍遷，用短短二十幾年時間匆匆走完了西方自由主義二百年的思想歷程。然而，五四的中國並沒有完成早期現代化的歷史任務。就中國社會的發展狀況而言，五四仍處於現代轉型之初的「古典」時代。而忽視古典自由主義之注重經濟自由和消極自由的思想遺產，正是現代中國自由主義一個致命的理論缺陷。

從《觀察》看中國

自由主義認同及其困境

• 王中江

自由主義緣何被重新點燃及其基本立場

自由主義不斷被申說和認同的原因很多，或者它本身就是一個歷史過程，需要不斷地進行自我完善（這是一個總的趨勢）；或者它誤入歧途並遇到挫折而不得不重新進行自我確認（如哈耶克 [Friedrich A. von Hayek]、波普爾[Karl Popper]）；或者相應於不同的歷史條件，它需要進行及時調整以便適應不斷變化的社會生活（如羅爾斯 [John Rawls]、諾齊克 [Robert Nozick]）；或者在一個國家社會和政治生活中它從未被實踐過，人們一直渴望它成為現實。如此等等。

自從十九世紀末自由主義在中國降生開始（嚴復是一位先驅性人物，雖然有人根本不承認嚴復是自由主義者），中國自由主義者不斷申說和認同自由主義的原因，始終都集中在「自由」和「民主」的現實化上。中國自由主義者對自由主義不能作出理論上的貢獻是不足為奇的，在一個連起碼的自由都得不到保障的社會中，我們沒有理由期望他們還有心思去發展自由主義理論。但這也不意味着中國自由主義者要對中國一直拒絕自由和民主的社會政治實踐承擔主要責任。在二十世紀40年代後半期，一些有利的因素和嚴重的社會政治危機，共同激發了主要來自知識階層的自由主義者重新點燃了中國自由主義的火炬，在短暫的幾年中，展開了一場有一定聲勢的自由主義呼籲和爭取運動，「自由」、「民主」和「法治」等價值和理想，作為中國社會和政治實踐的最重要和最迫切課題，再次被推到了時代的前沿。周圍聚集着一批自由主義知識份子的《觀察》周刊，在這次自由主義運動中，與外圍的自由主義知識份子和影響較大的老牌《大公報》等刊物相互呼應，扮演了非常重要的角色，有必要格外關注。

自從十九世紀末開始，中國自由主義者不斷申說和認同自由主義的原因，始終都集中在「自由」和「民主」的現實化上，而不能作出理論上的貢獻。在一個連起碼的自由都得不到保障的社會中，我們沒有理由期望他們還有心思去發展自由主義理論，但這也不意味着他們要對中國一直拒絕自由和民主的社會政治實踐承擔主要責任。

簡單回顧一下，在40年代後期之前，中國自由主義先後經歷了變法派嚴復和梁啟超的自由主義、「五四」自由主義（以《新青年》為代表）、20年代後期的「人權主義」（以《新月》為代表）、30年代的「民主主義」（以《獨立評論》為代表）、40年代初成立的「中國民主政體同盟」（延續到40年代末）等階段。整體上說，40年代後期的自由主義運動，是此前中國自由主義歷史過程前後相承的繼續。

從二十世紀40年代開始到後半期，國內外不同程度的一些有利條件先後出現，為自由主義運動提供了契機和誘因。從外部國際政治秩序來說，世界整體反法西斯主義陣線的勝利，加強了人們對自由民主的信念。雖然在所說的英、美、法、蘇和中等「五國聯盟」中，只有前三國才算是比較典型的自由民主體制國家，而後兩國都不是，但後者也甘願以民主同盟國自居。特別是戰後，美國直接介入中國的社會政治生活中，直接要求中國通過改革建立起自由民主體制。馬歇爾(George C. Marshall)離華前發表聲明，明確支持中國的自由份子，希望自由主義者能夠成為中國的主導力量。從中國社會內部來說，因共同抗日而形成的比較廣泛的戰時統一戰線，起到了容納不同黨派的作用。在一定意義上，國民黨和共產黨彼此得到承認。1941年，以自由主義為整體政治傾向的「中國民主政團同盟」正式成立。1944年9月的民主政團同盟會議，把「中國民主政團同盟」改為「中國民主同盟」(簡稱「民盟」)。一般認為，存在於國民黨內部主要由政僚、企業家和教授構成的「政學系」，具有某種自由民主傾向，這對於外部的自由民主人士來說，則是爭取自由民主的直接政治資源。中國戰時最著名的大學——西南聯合大學，雖然直接和公開地受着國民黨意識形態的影響(如黨化教育課程)，但在那裏卻聚集着一批自由主義知識份子。這所物質上異常困難而精神上卻充滿着無限活力的大學，事實上成了中國自由主義者的堡壘^①。據統計，《觀察》周刊所列出的70位固定撰稿人中，有26位是出自這所大學。

戰後，與「和平統一」目標緊密相聯的建立「自由民主」體制的社會政治目標已經不能迴避。初期的一些良好趨勢，直接地激發了知識份子追求自由民主的熱情並使他們感到樂觀。1945年，在外部美國政府的調解和內部獨立自由人士及知識份子的要求下^②，國共兩黨進行了具有歷史意義的重慶和平談判。1945年底，在馬歇爾調停下，國共簽訂了停戰協定；繼之，具有廣泛代表性的政治協商會議召開，在會議通過的決議中，與自由民主政治直接相關的「和平施政綱領」包括的內容有：尊奉三民主義為建國之最高原則；在蔣主席領導下，建設統一、自由、民主的新中國；確認政治民主化、軍隊國家化、黨派平等合法為達到和平建國之途徑；用政治文化解決政治糾紛^③。這裏的綱領體現了知識份子對自由民主的基本要求。

由《觀察》周刊所集中體現的中國自由主義知識份子的自由主義運動，正是在以上背景之下形成的。據儲安平在《觀察》周刊創刊半年後所作的回顧，在此之前，他和他的朋友曾主編過一個刊物——《客觀》周刊^④，因他們只是「主編」而不是「主辦」，所產生的不合於他們理想的處事方式，不久就使他們放棄了這個刊物。但是，從這兩個刊物的精神氣質來說，《客觀》就是《觀察》的前身。正是由於短暫出版的《客觀》很快贏得「自由思想而保持超然地位學人」的鼓勵及其突然中止的令人惋惜，儲安平和他的朋友們，決定「主辦」一個符合他們自己立場、態度和水準的刊物。1946年1月在重慶召開發起人會議，決定了刊物的名稱、緣起和徵股簡約。他們相信，國內擁有非常廣大的一批自由思想學人，他們需要一個能夠充分表達言論的全國性刊物；超然於黨派之上的自由思想份子的公正言論也一定能夠贏得廣大的讀者。對當時的儲安平來說，創辦這個刊物的真正困難並不在於「當局」的態度，這表明出版和言論方面實際上存在着「一定的」自

在二十世紀40年代，國內外先後出現一些有利條件，為自由主義運動提供了契機和誘因。從外部國際政治秩序來說，戰後美國直接介入中國的社會政治生活，要求中國通過改革建立自由民主體制。從中國社會內部來說，因共同抗日而形成的比較廣泛的戰時統一戰線，起到了容納不同黨派的作用。

由度。這也許就是儲安平說出下面這句話的根據：「在國民黨統治下，這個自由還是一多少的問題，假如共產黨執政了，這個自由就變成有無問題了。」^⑤經過經濟條件方面的努力，他們終於在1946年9月1日推出了《觀察》周刊創刊號。正如發刊詞〈我們的志趣和態度〉所說，這是一個超然於不同黨派之上對國事發表意見、議論時政的「政論性」刊物，它以「民主」、「自由」、「進步」和「理性」為「放言論事」的主要原則。

在這些原則之下，他們建構了自由主義的基本立場^⑥。具體來說就是，其一，從原則上認同自由的價值和理想。但他們對自由的解釋卻並不一致，或者把自由看成是一種目的，或者把它看成是一種價值；或者注重其內涵，或者強調其外延。同時也可以看出，人們對自由和自由主義的處理方式都比較簡單。其二，把自由同民主、法治和平等密切地結合起來，試圖建立社會民主主義或平等自由主義、法治主義。一些人相信，早期西方自由主義和政治民主，注重個人的自由和權利，注重不干涉和自由競爭，注重民治，結果則產生了經濟上的不民主和不平等，產生了剝削和貧窮。共產主義思潮及蘇聯社會主義，恰恰是要克服自由資本主義的弊病，實現經濟民主和平等，消滅剝削和貧窮。但是，蘇聯社會主義卻又有忽略個人自由和權利、忽略政治民主的弊端。因此，這些人的基本傾向和期望是，把政治民主與經濟民主、政治自由與經濟平等結合起來，以汲取蘇聯社會主義和西方資本主義二者之長，並避免二者之短。其三，對國共兩黨採取批評或拒絕合作的獨立立場。一般來說，相對於政治現實而言，只要是政治理想，它就不僅是一種政治期望，而且也是一種政治解構和批判。40年代後期中國自由知識份子的自由民主政治觀和價值觀，同樣如此。因為在當時的自由知識份子看來，國共兩大政治集團和勢力，對自由和民主都沒有真誠的興趣。認清了國共同自由和民主不相容的自由知識份子，對現實政治的立場和態度，就只能是既無法接受國民黨，也無法認同共產黨。當然，在程度上他們並非完全不偏不倚，在客觀上他們或者同情於一方。當時有所謂「第三條道路」或所謂「中間派路線」的選擇，試圖形成一種有影響力的政治呼聲以對抗國共兩黨。但是，這種自由主義的中間路線，首先受到了國共意識形態的左右夾擊，特別是左翼中共意識形態的批判。其四，強調通過漸進的改革而不是暴力革命實現自由民主等價值。40年代後期的中國自由主義者，一般來說既不是保守主義者，也不是激進主義者，他們主張通過和平及漸進的改革，走向自由民主之路。具體到40年代後期的中國自由主義，它堅持和平以及漸進改革的政治路線，也具有特殊的所指和意圖，即反對國共兩個政治集團的武力主義及其所進行的「內戰」。當時在知識份子之中出現了是「和平第一，自由第二」還是「自由第一，和平第二」的爭論。

在40年代後期中國自由知識份子看來，國共兩大政治集團和勢力，對自由和民主都沒有真誠的興趣。因此自由知識份子既無法接受國民黨，也無法認同共產黨。當時有所謂「第三條道路」的選擇，試圖形成一種對抗國共兩黨的政治呼聲。但是，這種自由主義的中間路線，受到了國共意識形態的左右夾擊。

自由主義何以被再次拒絕

讓《觀察》自由知識份子群體感到尷尬，或者更準確地說讓他們苦澀不已的無情事實是：正當他們爭取自由和民主的時候，他們失去了言論的自由。1948年

12月24日，當《觀察》出版到第五卷第十八期時，它遭到了國民黨政府查封。這份最高發行量曾達到10.5萬份的「自由主義刊物」，一夜之間就輕易地被專制政府摧毀了。照一年後復刊的《觀察》所說，它「終遭蔣介石國民黨反動政權的迫害：刊物被封，同人被捕，資財損失，社務解體」。極具反諷情調的是，《觀察》同人的這一對國民黨政府的控告，恰恰是在知識份子學習改造過程中向共產黨進行自我反省和自我批評時作出的。

狹義地說是《觀察》、廣義地說是40年代後期中國自由知識份子群體，在他們來不及作出冷靜反應時，他們很快就被瓦解了，速度如此之快，讓我們這些離他們並不遠的後人也難以置信。如果我們把《觀察》創刊號的發刊詞和恢復時的復刊詞比較一下，恐怕沒有人會認為，前後竟是同一刊物。《觀察》或40年代後期中國自由主義運動的失敗，再次證明了自由主義在中國的困境。

自由主義在中國的困境，根源何在呢？一種解釋是自由主義不合中國國情。但問題似乎只是「中國」不能適應自由主義。但這種不適用，並非天生的永遠不能適應，而是人為的抵制。對於政治上的少數權勢集團來說，他們從來不缺乏「自由」，他們也從來不缺乏「權利」。豈止如此，他們實際上享受着「最大限度」的「自由」和「權利」（也是權力），具有這種「自由」和「權利」，同時也意味具有極大的利益和資源。如果自由、民主、權利、利益和資源被整個社會公平地擁有和分享，他們「最大限度」的「自由」、「權利」必然會受到限制，他們各種特殊的利益和資源也將喪失。如果可能的話，誰願意輕易放棄呢？

「自上」引導和建立現代自由民主秩序和價值的道路，既然被政治領袖一次又一次地封死，符合邏輯的說法是應該由「自下」的民眾來推動和爭取。這一點無疑是非常重要的，不管結果如何，「自下」的推動和爭取，總會有所影響。但是，現代專制的統治技術，如宣傳和武力的使用，都非常有效，這就使得「自下」的要求難以奏效。在這種情況下，自由主義者何以自處呢？也許他們應該尋求機會成為政治行動人物。這一點極其關鍵。但是，中國的自由主義者，清高式的對政治冷淡及其半推半就，恰恰使「最壞者當政」。

中國自由主義者是否誤解了自由主義呢？以中國第一代自由主義代表人物嚴復和第二代代表人物胡適為例切入這個問題是比較合適的，因為他們都是人們公認的西學領袖。從主觀願望來說，嚴復反對對另一種思想的誤解和濫用。我們堅持認為，以英美為主要資源的嚴復和胡適的自由民主觀念，在根本之點上是忠實的。嚴復和胡適都不是國家主義者和民族主義者。從整體上看，他們是把個人設定為國家的基礎，國家如何取決於構成它的個人如何，嚴復強調「民智」、「民德」和「民力」，胡適強調「易卜生主義」，都是基於此種意識。這與國家主義、民族主義、集體主義抑制個人的傾向截然對立。當然也有誤解自由的自由主義者，如張東蓀。他的誤解根源於試圖把法國自由民主觀念和蘇聯社會主義自由民主觀念結合到一起的奇怪念頭。不過自由主義者對自由主義的誤解或非純正性，至多是有時幫助了國家主義和集體主義，而不是自由主義失敗的主要原因。

在此需要特別強調的是，中國作為理想的「平等主義」與自由主義之間的衝突。當輸入進來的法國的平等觀念、俄國的社會主義同中國傳統的大同和均平理想結合一起時，平等主義在中國備受青睞。中國烏托邦主義的核心就是「平等

《觀察》或40年代後期中國自由主義運動的失敗，再次證明了自由主義在中國的困境。根源何在呢？一種解釋是自由主義不合中國國情。但這種不適用，並非天生的永遠不能適應，而是人為的抵制。而中國的自由主義者，清高式的對政治冷淡及其半推半就，恰恰使「最壞者當政」。

具有社會良知和社會關懷的自由知識份子，往往既是理想主義者，又是精英主義者，這就決定了他們不得不游離於政治事務之外，既不能同當政者進行種種耐心的周旋，也不能同大眾建立起密切的聯繫，而自由知識份子之間又難以形成強大的聯合。這樣，他們對於「非現代性」政治既感到痛苦，又極其無奈和無所適從。

主義」，思想觀念(如無政府主義)上和社會政治實踐上的激進主義所追求的都是平等理想。這種平等主義或者要求無秩序的個人主義，或者要求集體主義，它與以保障個人權利和價值為基礎的自由和法治秩序格格不入。因此，推行這種平等，不僅將造成更大的不平等(如在貧窮程度上不平等)，而且只會壓制個人自由，剝奪個人的權利。

最後要提出的是自由主義者對政治所採取的態度。具有社會良知和社會關懷的自由知識份子，往往既是理想主義者，又是精英主義者，這就決定了他們不得不游離於政治事務之外，既不能同當政者進行種種耐心的周旋，也不能同大眾建立起密切的聯繫，而自由知識份子之間又難以形成強大的聯合，他們自視甚高並各持己見，不容易形成統一的立場^⑦，其結果一定是最壞者當政^⑧。自由知識份子對於「非現代性」政治既感到痛苦，又極其無奈和無所適從。格里德(Jerome B. Grieder)以胡適為代表，反覆追問中國自由主義為甚麼會失敗？他的回答主要是強調中國自由主義所需要的秩序、理性、價值手段在中國都不存在，而中國那時所需要的只是暴力^⑨。既不能動員群眾，又不能扛槍上陣的自由主義者，在以武力決勝負的中國，除了做一個痛苦的蘇格拉底還能指望甚麼呢？最後我要強調，在後進性的中國，恰恰又追求一種能夠解決一切問題的「最先進」的烏托邦主義、全能主義，相比之下，作為有限理性的自由主義，在政治上只能是退避三舍。

註釋

① 不管是當事者，還是後來的研究者，幾乎都異口同聲地稱讚這所戰時大學的自由氣氛。參見王中江：《理性與浪漫——金岳霖的生活及其哲學》(鄭州：河南人民出版社，1993)；王浩：〈誰也不怕誰的日子〉，《清華校友通訊》，復刊第18期(1988年)；謝泳：〈西南聯大知識份子群的形成與衰落〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1996年12月號。

② 如1946年，西南聯大教授張奚若、錢端升等人士聯合致電蔣、毛，要求進行和平談判，廢除一黨專政。

③ 對於政治協商會議的結果，各方基本上滿意。中共的反應則更為積極。參見郭廷以：《近代中國史綱》，下冊(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁736-37。

④ 1945年10月作出決定，11月11日出版創刊號(八開大型周刊，十六面)，編輯出版的主要動機是，「那時正是抗戰剛告勝利，政治醞釀改變的時候，多年以來，在『抗戰第一』的大帽子下遮蓋着的許多積鬱，我們這時秉筆直言，亦確能言所欲言」。〈辛勤·忍耐·向前——本刊的誕生·半年來的本刊〉，《觀察》，1卷24期(1947年2月8日)。

⑤ 汪榮祖：〈自由主義與中國〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1990年12月號。

⑥ 顯然，這不是每一個自由主義者都持有的四種立場，而是在許多自由主義者中所顯示出來的幾種主要傾向。

⑦ 金岳霖：〈優秀份子與今日的社會〉，《晨報副鐫》，1922年12月4日。

⑧ 哈耶克(Friedrich A. von Hayek)著，王明毅等譯：《通往奴役之路》(北京：中國社會科學出版社，1997)，頁129-45。

⑨ 格里德(Jerome B. Grieder)著，魯奇譯：《胡適與中國的文藝復興——中國革命中的自由主義(1917-1950)》(南京：江蘇人民出版社，1989)，頁368。

蕭公權的「自由社會主義」觀

• 張允起

「自由社會主義」理論溯源——從密爾到霍布豪斯

「自由社會主義」(Liberal Socialism)這一概念見於霍布豪斯(Leonard Trelawney Hobhouse)《自由主義》(*Liberalism*)一書之中，霍氏則在密爾(John Stuart Mill)的理論中找到它的根據。他說：「密爾具有一個終身學習者的品質，他獨自一人將新老自由主義之間的空隙連接起來」^①。

這裏所說的「新」自由主義是對傳統自由主義(「老」自由主義)的深化與發展，相對於「消極的自由」，它主張「積極的自由」。新自由主義重視政治自由，也重視經濟自由，在強調個人的自由、創造力的同時，也追求經濟上的平等。正是在這裏可以找出它與社會主義的某種關聯^②。自由社會主義的思想淵源可上溯至十九世紀後半期的這種新自由主義思潮^③。霍布豪斯認為密爾「在自傳中關於社會主義理想的簡短陳述恐怕始終是我們所擁有的關於自由社會主義的最佳總結性說明」^④。

但是在霍布豪斯看來，「像社會主義這樣一個名詞有許多含義，可能既有一種反自由的社會主義，也有一種自由的社會主義」^⑤。為了闡明「自由社會主義」的內涵，霍氏在《自由主義》一書的〈經濟自由主義〉一章中首先舉出兩種與自由主義毫不相干的社會主義：「機械社會主義」與「官僚社會主義」。他認為前者「立足於對歷史的錯誤解釋，把社會生活和社會發展現象歸於經濟因素的單獨作用」，而後者的精英意識「在本質上是同民主或自由毫不相干的」。他繼而對「自由社會主義」作了如下描述^⑥：

如果真有自由社會主義這樣一種東西——到底有沒有還是一個有待研究的問題——它必須明確地符合兩個條件。第一，它必須是民主的。它必須來自下面，而不是來自上面。或者不如說，它必須來自全社會為爭取更大的

「自由社會主義」這一概念見於霍布豪斯《自由主義》一書，他在書中還舉出兩種與自由主義毫不相干的社會主義：「機械社會主義」與「官僚社會主義」。他認為前者「立足於對歷史的錯誤解釋，把社會生活和社會發展現象歸於經濟因素的單獨作用」，而後者的精英意識「在本質上是同民主或自由毫不相干的」。

正義以及更好的互助組織所作的努力。它必須進行這種努力，不是服從一小撮超人的真實願望，而是服從絕大多數人的真實願望。第二，為了這個理由，它必須重視人。它必須讓普通人在他真正關心的個人生活中自由發揮。它必須立足於自由，必須支援個性的發展而不是支援對個性的壓制。

這裏強調的「民主」、「正義」、「互助」，以及「自由」、「個性」等觀念，顯然是區別於把個人作為工具並以此實現抽象的人類理想的所謂社會主義的。從對人的「個性」的強調，以及關於個人與社會關係的認識，可以看出霍氏的「自由主義」對傳統自由主義的繼承與發展。從後文中的論述不難發現，霍布豪斯關於個人與社會的關係的見解，其思想基礎來源於密爾和格林(T. H. Green)。在他看來，個人權利與公共利益是相輔相成的。這包括兩層意思：第一，人是生活在社會之中的，孤立的個人權利是不存在的，也是抽象的；第二，社會由個人組成，「每一個人的權利所服從的公共利益乃是每一個人都能分享的利益」^⑦，無視每個人具體的利益而片面強調所謂公共利益，同樣是抽象的。值得重視的是，霍氏的「平等」觀念也是建立在對「個性」的充分理解之上的：「因為共同利益包括每一個人。它建立在個性上，要求讓社會每一成員有充分發展個性的機會。這不僅是法律面前權利平等的基礎，而且也是所謂機會均等的基礎。」^⑧

無論是「自由」，還是「平等」，都不是抽象的觀念，而是建立在具體的「個人」及其利益之上的。另一方面，「個人」也應該是富於理性，對人的社會性有着深刻的體察，具有「自我指引力」，即自治能力的。這不僅是霍氏「自由主義」的核心思想，也是他的「自由社會主義」的理論基礎。

現代中國的「自由社會主義」——從胡適到蕭公權

(一) 胡適與「自由社會主義」

胡適在1926年10月4日致徐志摩的信中曾言及「自由的社會主義」(Liberal Socialism) 這一概念^⑨：

近世的歷史指出兩個不同的方法：一是蘇俄今日的方法，由無產階級專政，不容有產階級的存在。一是避免「階級鬥爭」的方法，採用三百年來「社會化」(Socializing) 的傾向，逐漸擴充成享受自由享受幸福的社會。這方法，我想叫它做「新自由主義」(New Liberalism) 或「自由的社會主義」(Liberal Socialism)。

胡適是否讀過霍布豪斯的著作，並從中得到啟發或受其影響，這些都無關緊要。重要的是他意識到「應該」有這樣一種「主義」，通過漸進的改良，逐步擴充每個人的自由，從而達到人人共享幸福的社會。遺憾的是胡適並沒有將這種直感擴展開去，根據自己對「自由」的理解，建立一套「自由社會主義」的理論。在中國現代思想史上，這項工作最終是由蕭公權完成的^⑩。

1926年胡適曾言及「自由的社會主義」的概念，他說近世的歷史指出兩個不同的方法：一是蘇俄的方法，一是採用三百年來「社會化」的傾向，逐漸擴充成享受自由和幸福的社會。他稱這方法為「新自由主義」或「自由的社會主義」。遺憾的是胡適並沒有根據自己對「自由」的理解，建立一套「自由社會主義」的理論。這項工作最終由蕭公權來完成。

(二) 蕭公權對「自由社會主義」的理解與闡述

二十世紀40年代後期，蕭公權明確提出「自由社會主義」的概念，並將其看做人類二十世紀的歷史任務^①：

假如我們認民主政治為十八世紀的特殊貢獻，認社會主義為十九世紀的特殊貢獻，我們可以說它們「各有千秋」，但也各有欠缺。前者企求個人身心的解放而忽略了大眾肚腹的飢餓，後者企求大眾肚腹的飫飽而忽略了個人身心的束縛，於是十八世紀的自由主義和十九世紀的社會主義成了對立於現代的兩大思潮，把人類分成兩大壁壘。我們雖然不能說二十世紀中的許多衝突都是這個對立的直接結果，然而我們不得不承認第二次世界戰爭以後的若干矛盾和它有深切的關係。

因此筆者揣想，二十世紀的可能貢獻不是創造一個嶄新的主義或政治運動，而是調和十八、九世紀的特殊貢獻，使之成為一個集成合美，為人類造福的生活體系。因為這個體系要兼採自由主義和社會主義之長，我們似乎可以稱它做「自由社會主義」。

他繼而把自由社會主義與其他社會主義及共產主義在方法與目的上互相比較，並就其內涵作了如下詳細的闡述^②：

自由社會主義與其他社會主義之間，在方法上和目的上都有差異。具體點說，自由社會主義與漸進的社會主義在方法上略同而在目的上有異，與共產主義在方法上和目的上都不相同。

照普通的說法，共產主義與非共產主義的社會主義間主要的差別不在它們的最後理想而在實現理想的方法，例如英國拉斯基教授在所著《共產主義》一書中曾說，批評共產主義最好的方法是用事實證明人類可以循由共產主義者所指示以外的其他途徑而達到同樣的理想。孫中山先生在〈民生主義〉講演當中，也注重方法上的歧異而承認理想上的相同。他說：「共產是民生主義的理想，民生是共產主義的實行，所以兩種主義沒有甚麼分別。要分別的還是在方法。」

共產主義的方法與一般社會主義的方法最顯著不同之點是：前者主張暴力革命，後者主張和平改造。……一般社會主義者反對共產黨的殘暴方法，而主張用和平的方法去改造是確有見地的。自由社會主義同情於這個主張，認為合理公平的經濟生產分配制度，祇能由和平公正的途徑達成。凡人都有人性，也都有缺點，資產階級中的人與無產階級中的人不是兩

二十世紀40年代後期，蕭公權（圖）明確提出「自由社會主義」的概念，並將其看做人類二十世紀的歷史任務：「二十世紀的可能貢獻是調和十八、九世紀的特殊貢獻，兼採自由主義和社會主義之長，我們似乎可以稱它做『自由社會主義』。」他繼而提出：「自由社會主義認為合理公平的經濟生產分配制度，祇能由和平公正的途徑達成。」



種先天稟賦迥異的動物。不良的制度與惡劣的傳統使前者有機奪人，後者無力自衛。破除這個制度傳統就可以改善人類交互的關係。仇恨殘殺的方法是過於浪費而不必要的。自由社會主義在方法上與一般社會主義相近，但在目的上卻大有分別。傳統的自由主義托根於歐洲宗教改革以後，重視個人道德價值的思想。……財富是發展人格的一個條件，祇要個人得着了精神上的自由平等，縱然人與人間貧富不盡均平也無大礙。社會生活最高的目的不是人人溫飽而是人人能發展其最優之品性。

如此看來，自由社會主義之所以在目的上不同於一般社會主義，是因為它以「自由」為目的，把它看得與「平等」同樣重要，因而不會為了成全「平等」而犧牲「自由」。蕭公權不僅在方法與目的上指出自由社會主義與一般社會主義、共產主義的差異，而且進一步強調了自由社會主義與民主社會主義之間的區別^⑩：

民主的社會主義者雖然不明白否認個人自由，然而不偏重個人自由。社會改造的目的是全體人類的生活均足，不是個人的身心解放。這和自由主義的理想也顯然有別。簡單地比較言之，社會主義不願意有人挨餓，自由主義者不願意有人受拘。這不是方法上的差異而是目的上的差異。自由社會主義者既不願意有人挨餓，也不願意有人受拘。坐在精神牢獄裏面得到身體的溫飽，不是一個美滿的生活。

按照蕭公權的理解，自由社會主義區別於「傳統的自由主義」、「正統的社會主義」以及「民主的社會主義」，它可以說是「傳統的自由主義」與「民主的社會主義」之間的折衷產物。「自由」與「平等」都是自由社會主義的必要條件，兩者缺一不可，並不存在孰輕孰重的問題。

蕭公權對自由社會主義的闡述基於他對「自由」的深刻理解。他在《自由的理論與實際》一書中舉出「無拘束」(absence of restraint) 這一西方傳統自由觀以後，一方面承認它「功不可沒」，另一方面揭示出這一自由觀在理論與事實上的矛盾，並嘗試對「自由」進行新的解釋^⑪：

一個生物按照自身所適宜的方式，作求生的活動而達成其目的，便得到了物質生活的滿足，求生活動的圓滿達成可以叫做「遂生」。……人類號稱萬物之靈。因為除了要求生存之外，人類還要求精神的滿足。人類有思想，語言，想像，情感等能力。除了經濟活動之外，人類還有宗教，學術，文藝等一切超物質的活動。精神生活的滿足可以叫做「達意」……

如果自由是人類物質生活與精神生活的滿足，換言之，自由是遂生和達意的總稱，那麼自由實在人類天性發展的自然結果。中庸說：「天命之謂性，率性之謂道」。所謂率性就是自由。用俗話來說：一個人按照他自己本性的要求而活動就是自由。這是自由的基本意義。自由當然包含不受外

自由社會主義是以「自由」為目的，把它看得與「平等」同樣重要，因而不會為了成全「平等」而犧牲「自由」。按照蕭公權的理解，自由社會主義區別於「傳統的自由主義」、「正統的社會主義」以及「民主的社會主義」，它可以說是「傳統的自由主義」與「民主的社會主義」之間的折衷產物。

力障礙的意義。但不受阻撓僅僅是自由的消極條件。本性自身的發展纔是自由的積極內容。

蕭公權在書中詳細闡述了自己的「遂生達意」的自由觀以後，最後對「自由」做了如下總結^⑤：

第一，自由不是消極地不受拘束而是積極地滿足人性。因此自由不僅是個人權利的享受，而是生活本身的表現。一個人愈作生活的努力便愈有自由。社會當然應該保障個人的自由。但假如個人不努力生活，不努力於遂生達意的活動，社會縱然規定人民有某些自由，自不長進的個人還是沒有多少自由。不但如此。努力便是進步。近代人類的文化便是遂生達意活動的結果。因此我們可以說，不進步便是不自由。周易乾卦說：「天行健，君子以自強不息。」自強不息的人纔是真正自由的人。

第二，自由不僅是個人天性的滿足，也是人類社會性的滿足。愛類和互助的心理產生了合群的現象。合群的事實又產生了人我交互的關係。個人的自由也因此必須制度化，必須受社會的指導與管制。但自由既是個人自己天性的滿足，管制自由的制度也必須由人民自己去選擇運用。自由不是個人不受拘束，但自由只能在民主的拘束之下而安全存在。

這裏表明的是對「自由」的積極態度以及對其社會性的理解。我們不難發現蕭公權的「遂生達意」的自由觀與新自由主義的「積極的自由」之間的相似性。但同時不容忽視的是他在文中使用《中庸》、《周易》等中國古代典籍中的語言對自由的內涵加以解說的意圖。這裏不僅留下了他對中國政治思想與西方政治思想研究、思索的痕迹，也體現了他的自由觀兩重融合（自由與平等的融合、中西思想的融合）的特點，同時也流露出他對人類自由的普遍性與共通性的理解與追求。

意義與思考

二十世紀上半期，在中國近現代思想史上曾有過自由主義、激進主義與保守主義之間的交鋒與衝突。清末民初為第一期，五四前後為第二期，30、40年代為第三期。在這三期當中，激進主義與保守主義之間的正面衝突曾使自由主義者處於非常尷尬的境地。從歷史的結局來看，自由主義始終未能取得思想史上的主導地位。這可能與中國社會的結構有關，在一個貧富差別懸殊、中產階級式微的社會裏，自由主義的思想到底能有多少真正的支持者？雖然，現代中國的自由主義者在歷史的夾縫中生存與求索，他們的努力不會永遠被人遺忘。現代中國的「自由社會主義」作為現代自由主義的一個形態，是十九世紀以來世界及中國歷史背景下的產物。當人們擺脫了激進主義與保守主義的慣性思維以後，它在理論及實踐上的意義是不容低估的。

二十世紀上半期，中國曾有過自由主義、激進主義與保守主義之間的交鋒與衝突。激進主義與保守主義之間的正面衝突曾使自由主義者處於非常尷尬的境地。自由主義始終未能在中國思想史上取得主導地位，這可能與中國社會的結構有關，在一個貧富差別懸殊、中產階級式微的社會裏，自由主義的思想到底能有多少真正的支持者？

自由社會主義可以說是現代自由觀念的典型代表。古典的自由將「自由」局限在小小的城邦裏，奴隸被排除在外，傳統的自由主義對「自由」的理解是消極的；現代的自由主義承繼前兩者的遺產，將「自由」拓展到每個人身上，強調公民的參與、政府的責任，從而主張更符合人性的「積極的自由」。

如果我們將「自由」的發展歷史總結為：古典的自由（自由城邦）→傳統的自由（自由放任）→現代的自由（積極的自由）三個階段，那麼自由社會主義可以說是現代自由觀念的典型代表。古典的自由將「自由」局限在小小的城邦裏，奴隸被排除在外，與現代人權觀念不符；傳統的自由主義強調「個人」的權利與尊嚴，使「自由」變得更加具體，但由於它對作為人的社會性缺乏深刻的體察，對「自由」的理解是消極的；現代的自由主義承繼前兩者的遺產，將「自由」拓展到每個人身上，同時基於對人的社會性的認識，強調公民的參與、政府的責任，從而主張「積極的自由」。與前兩者相比，它應該是更加符合人性的。從公私（社群與個人）兩者的關係來看，「公」與「私」是相輔相成的：沒有「私」，無所謂「公」；沒有「公」，也無所謂「私」。世上本沒有完全孤立的個人，而每個人也不會有完全相同的意志。這裏涉及的是「群」與「己」的關係問題，也是特殊性與普遍性（共通性）的關係問題。

任何一種「主義」由於它的高度抽象性，在具體操作過程中難免出現差錯甚至成為僵死的教條。如果「沒有主義」不是虛無主義或無政府主義，那麼在承認理性與信仰是人類不可剝奪的權利這一點上，它應該屬於自由主義的範疇。「自由社會主義」並沒有像蕭公權所期待的那樣成為人類二十世紀的歷史任務，它是否能夠成為人類二十一世紀的歷史任務，恐怕取決於人類如何總結與反省二十世紀的歷史，如何認識人類目前的處境，以及如何面對人類的未來。一個沒有理想只有行動的人是一個隨波逐流的人；一個只有理想沒有行動的人是一個空想家；一個理想不切實際而又盲目行動的人是一個一意孤行之人。我們不願做隨波逐流的人，也不願做空想家或一意孤行之人。個人如此，國家如此，人類社會也如此。

註釋

①④⑤⑥⑦⑧ 霍布豪斯(Leonard T. Hobhouse)著，朱曾汶譯：《自由主義》(北京：商務印書館，1996)，頁53；57；83；88；64；65-66。

② 關於社會主義與自由主義的淵源關係請參閱 Harry W. Laidler, *History of Socialism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), 252; Carlo Rosselli, *Liberal Socialism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994), 85-87.

③ 關於「自由主義」的內涵在二十世紀的變化以及「自由社會主義」(Liberal Socialism)在西方政治思想史上的地位，請參閱佐佐木毅：〈二十世紀の自由主義思想〉，《自由と自由主義》(東京：東京大學出版會，1995)。

⑨ 耿雲志、歐陽哲生編：《胡適書信集》，上(北京：北京大學出版社，1996)，頁386。

⑩ 蕭公權在其晚年的著作中曾言及胡適的「自由社會主義」，參閱汪榮祖譯：《康有為思想研究》(台北：聯經出版事業公司，1988)，頁463。

⑪⑫⑬ 蕭公權：〈二十世紀的歷史任務〉，《迹園文錄》(台北：聯經出版事業公司，1983)，頁289-90；290-91；291。

⑭⑮ 蕭公權：《自由的理論與實際》(上海：商務印書館，1948)，頁32-33；59。

張允起 1966年生，日本東京大學法學博士，現任職於中國社會科學院法學研究所。

「人民」的帝國

• 劉季倫

阿克頓勳爵 (Lord Acton) 的原則：「權力導致腐敗，絕對權力導致絕對腐敗」，毛澤東應該是會完全贊同的。對於共產黨內部腐敗的可能，毛澤東向來都很清楚。早在中華人民共和國尚未建立的1945年，他就警告：「我們同志的思想，我們黨的工作，也會沾染灰塵的，也應該打掃和洗滌。『流水不腐，戶樞不蠹』，是說它們在不停的運動中抵抗了微生物或其他生物的侵蝕」。

但如何才能避免共產黨遭受「各種政治灰塵和政治微生物侵蝕」呢？毛澤東乞靈於道德上的「批評與自我批評」。他主張：「有無認真的自我批評，也是我們和其他政黨互相區別的顯著的標誌之一」。毛澤東相信：「對於我們，經常地檢討工作，在檢討中推廣民主作風，不懼怕批評和自我批評，實行『知無不言，言無不盡』，『言者無罪，聞者足戒』，『有則改之，無則加勉』這些中國人民的有益的格言，正是抵抗各種政治灰塵和政治微生物侵蝕我們同志的思想和我們黨的肌體的唯一有效的方法」。

在毛澤東的理想中，「批評與自我批評」，不但是為了讓人人「改造自己」，它還具備一種「監督」或制衡政府的功能，它代替了依據自由主義原則而運作的國家中，因三權分立與兩黨政治而產生的權力間的制衡功能；它是毛澤東的中國的「監督」或制衡機制。它甚至是比制衡機制更先一步的做法——早在人的禍心未萌、叛迹未露之時，就先從人心的根源處，扼殺惡行於其萌芽之前。這樣一來，制衡也就不再需要了。

然而，這種「批評與自我批評」的方式，何以並沒有發揮毛澤東所期待的「監督」的作用？如何評價這套做法？而它又具有甚麼樣的歷史意義？

「批評與自我批評」的主要目的，在於把人的偏見、私欲、盲目等等因人格因素而帶來的主觀的東西驅除掉。在《毛澤東選集》裏，這樣的話不勝枚舉：「有許多的東西，只要我們對它們陷入盲目性，缺乏自覺性，就可能成為我們的包袱，成為我們的負擔」。「鬧這類獨立性的人，常常跟他們的個人第一主義分不開。……這種人鬧甚麼東西呢？鬧名譽，鬧地位，鬧出風頭。在他們掌管一部分事業的同時，就要鬧獨立性」。「一切狡猾的人，不照科學態度辦事的人，自

毛澤東向來都很清楚共產黨內部有腐敗的可能，但如何才能避免共產黨遭受「各種政治灰塵和政治微生物侵蝕」呢？他乞靈於道德上的「批評與自我批評」。在他的理想中，「批評與自我批評」代替了民主國家以三權分立與兩黨政治制衡權力的功能；它是毛澤東的中國的「監督」或制衡機制。

以為得計，自以為很聰明，其實都是最蠢的，都是沒有好結果的」。這種種行徑，毛澤東斥之為「主觀主義」。

無論稱為「主觀主義」也好，稱為「個人主義」或「自由主義」也罷，這些表現都源自於個人的主觀與人格。「批評與自我批評」的目標，在於把每一個人因主觀的、人格的成分而帶來的東西去除掉。我們不妨借用韋伯 (Max Weber) 的用語，把這種過程稱為「客觀化」(objectification) 與「非人格化」(impersonalisation)。但韋伯所謂的「客觀化」與「非人格化」，是就法律的、(官僚)制度的層次而說的；而毛澤東的中國所進行的「客觀化」與「非人格化」，卻是在每一個人的「人格的與主觀的層次」上進行的。

韋伯所謂的「非人格化」與「客觀化」，指的是一個官僚制機構「奠基於專門訓練、功能專業化、以堅定的態度熟練地應付單一卻又有條理地綜合起來的職務上」。他指出：「發展成熟的官僚制也是——就某一特定意義而言——在『無愛亦無恨』此一原則的支配下。官僚制發展愈是完美，就愈『非人性化』，換言之，亦即更成功地從職務處理中排除愛、憎等等一切純個人的感情因素，以及無法計算的、非理性的感情因素」。韋伯還強調，這種「非人格化」與「客觀化」的官僚制，是近代文化賴以支撐的支柱：「近代文化愈是複雜與專業化，其外在支撐的裝置就愈是要求無個人之偏頗的、嚴正『客觀』的專家，以取代舊秩序下、容易受個人之同情、喜好、恩寵、感激等念頭所打動的支配者。官僚制即為此一外在裝置提供了最為完美的結合。具體而言，只有官僚制才為一個合理的法律……之執行(裁判)提供了基礎」^①。就是這種現代法律與(官僚)制度上的「客觀

毛澤東推行的「批評與自我批評」，直指人的本心，這就是文革期間的「狠鬥私字一閃念」，「靈魂深處發革命」。毛澤東改造的，不止是外在的行為，更是內在的心理。圖為文革中群眾批鬥場面。



化」與「非人格化」，使得這套法律與制度，超越了個人「人格的與主觀的層次」上的飄忽不定，甚至也超越了個人的朝生暮死，從而能夠垂諸久遠，人亡政存。

毛澤東心目中的國家，與自由主義者心目中的國家，其分歧處正在於此。毛澤東推行的「批評與自我批評」，直指人的本心，他要人從自己「人格的與主觀的層次」上，完全鏟除「個人之同情、喜好、恩寵、感激等念頭」；「排除愛、憎等等一切純個人的感情因素，以及無法計算的、非理性的感情因素」。「私」領域被趕盡殺絕了。文革期間的「狠鬥私字一閃念」，「靈魂深處發革命」，不過就是這麼一回事而已。毛澤東針對的不只是個人的職務，更是個人全面的人格；他要改造的，不止是外在的行為，更是內在的心理。他要的不止是嫻熟於職務的專家（「專」），更是在「人格的、主觀的層次」上全面改造了的共產黨員（「紅」）。

為了說明毛澤東中國這種「客觀化」與「非人格化」的歷史意義，我們必須更進一步探討「批評與自我批評」的淵源。

馮友蘭曾經敏銳地察覺到中共這套「批評與自我批評」的做法，與中國傳統理學中的「修齊治平」是有些淵源，但規模要大得多了。他現身說法：「現在的批評與自我批評，必與群眾聯合起來，與以前道學家專在靜室中『克己省察』意義就大不相同。而且真是十目所視，十手所指，比以前道學家在靜室中所想像的『十目所視，十手所指，其嚴乎』嚴得多了。以前只要有幾個朋友，互相責善，就是很了不得的事。現在共產黨有幾百萬人，都在實行批評與自我批評。並且這幾百萬人，還要率領全中國的幾萬萬人，都用這個武器，以求改造」。「這種工夫，作下去是無窮無盡的」②。

毛澤東的「批評與自我批評」，其實正是「修齊治平」、「內聖外王」的現代版。正如理學從「修身」的功夫（「內聖」）一直推到「治國平天下」（「外王」）的事業一般，毛澤東也同樣從「批評與自我批評」的功夫（「內聖」）一直推到實現共產主義的理想（「外王」）。無論文飾以多少馬克思主義的修辭，這一套「批評與自我批評」的傳統淵源都是掩藏不住的。

牟宗三在討論中國古代帝國的性質時，曾經作過以下的論斷：中國作為一個「具有國家政治法律意味的大帝國」，實在是「由宗法社會與文教系統而直接虛映出」來的。帝制中國的種種體制，只是宗法、文教等物「虛映」出來的影子。牟氏認為：「吾人不能從此虛映而認以為實，向下向外看一切，以為即盡中國文化生命之本質」；而「該當從其所由虛映處（宗法族系與文教系統）向裏向上看，看其文化生命及精神之表現」。依據中國儒學系統的政治哲學來看，「具有國家政治法律意味的大帝國」，固然是由宗法、文教「虛映」出來；但因為宗法、文教是由「聖人」制禮作樂而成的，所以帝國的體制，事實上又是由「聖人」而「虛映」出來的影子。「聖人」經由「修齊治平」的過程，而同時成就了「內聖」與「外王」；「外王」正是「內聖」「虛映」出來的影子。這樣的帝國，因為是由「聖人」「虛映」出來的，「所以國家政治法律獨成一層面的客觀精神始不顯，而被吸納於『道德的主體』中」。這套帝國的「國家政治法律」體制，並不具有「客觀的證實」，而仍「停在偏枯的主觀狀態中」；作為一個「國家政治法律」體制，它並沒有依據自主的、客觀的原則「重新構造起」來；也沒有「依照此標準而來的客觀精神」，而「只有依照道德實體之標準而來的主體精神與絕對精神」；它「透過君（也就是「聖人」）而

毛澤東的「批評與自我批評」，其實正是「修齊治平」、「內聖外王」的現代版。正如理學從「修身」的功夫（「內聖」）一直推到「治國平天下」（「外王」），毛澤東也同樣從「批評與自我批評」的功夫（「內聖」）一直推到實現共產主義的理想（「外王」）。這一套「批評與自我批評」的傳統淵源是掩藏不住的。

顯示的客觀姿態亦是一虛映」。牟氏承認中國當然是具備「客觀精神」的，惟此一「客觀精神」，是一種「道德的主體自由下的客觀精神」；至於「國家政治法律意義之客觀精神」，則「在中國，一同不具備」。

借用我在上文的說法：中國古代帝國，其「國家政治法律」體制，較缺乏「客觀性」與「非人格性」（即缺乏牟氏所謂「國家政治法律意義之客觀精神」）。儒家的政治哲學，也向來較少究心於這整個體制本身的「客觀化」與「非人格化」；卻往往以統治者主體上的「客觀化」與「非人格化」為務（也就是牟氏所謂「道德的主體自由下的客觀精神」）；並以後者來體現前者，以後者來「虛映」出前者。誰要是能達成這樣一個偉大的事業，誰就是所謂的「聖君」。由於體現「客觀化」與「非人格化」的，並不在「國家政治法律」等體制的層次上，而另有所謂「天道」的層次在；於是，帝國裏的君君臣臣所遵守的，就不是「國家政治法律」等體制，而是「天道」；所謂「臣死君，國君死社稷」這樣的盡性殉道，也「是直接以絕對精神為標準，不以國家政治為標準」^③。既然人能夠直接與「天道」相通，就不再需要由「客觀化」的、「非人格化」的體制來間接地體現「天道」了。

當然，在中國史上，始終存在着想要賦予中國的帝國體制以更大的「客觀性」、「非人格性」的努力；內廷與外廷的區分，以及科舉制度等等皆是。不過，中國帝國體制的「客觀化」與「非人格化」，始終發展得不夠充分；或用牟宗三的說法，帝國的「客觀化」與「非人格化」，充其量只能表現在「治權」上，而不是「政權」上^④。關鍵就在於所有向着「客觀化」與「非人格化」的努力，全都卡在帝制這一套結構上：皇帝正是一切權力的來源；這一個權力的來源如果不能「客觀化」與「非人格化」，則一切也都談不上了。然而，皇帝任意破壞法制的可能性，又是始終存在的。因此，牟氏的說法仍然值得我們重視。

中國帝國體制的「客觀性」與「非人格性」之所以只能表現在所謂「治權」上，而無從表現在「政權」上，當然是因為皇權是打天下得來的。儘管有「天視自我民視，天聽自我民聽」之說，然而人民只能反映「天命」，卻從來並不擁有「天命」。擁有「天命」的，是一家一姓，是打天下的光棍。受限於這個現實，於是，帝國體制的「客觀化」與「非人格化」，就只能由天子這一關鍵，在他個人的主觀人格上來進行了。

從1911年辛亥革命以後，中國的皇帝制度取消了。此後，借用孫中山的話：「共和國家成立了以後，是用誰來做皇帝呢？就是用人民來做皇帝，用四萬萬人來做皇帝」。當毛澤東承接了孫中山的未竟之業時^⑤，他要求人人都來接手皇帝的工作。在帝制中國，由皇帝一人來承擔使自己的主觀人格「客觀化」、「非人格化」的工作。但在「用人民來做皇帝」的時代，全體人民都必須承接帝國時期皇帝的工作：在他們自己「主觀的、人格的層次」上，共同進行「客觀化」與「非人格化」。毛澤東所謂的「六億神州盡舜堯」，就是讓全體人民都進行「修齊治平」的工夫，從而人人都能成為如同堯、舜一般的聖君；再以這種「人格的、主觀的層次」上的鍛鍊，映照出整個「人民共和國」的「客觀性」與「非人格性」。如果這種在所有人民「人格的、主觀的層次」上進行的「客觀化」與「非人格化」一旦停頓下來，這個國家就不免渙散開來。這正是何以在毛澤東時代中國的歷史中，政治運動必須始終不斷的原因。

牟宗三認為中國具備的「客觀精神」是一種「道德的主體自由下的客觀精神」；至於「國家政治法律意義之客觀精神」，則「在中國，一同不具備」。而帝國的「客觀化」與「非人格化」，充其量只能表現在「治權」上，而不是「政權」上。

所以，毛澤東時代的中國，其實只是「用人民來做皇帝」的帝國罷了。相較於明帝國與清帝國，這是一個在帝國的旗號上，標舉着「人民」兩個字的「人民的帝國」。儘管承受治國的責任的，從「寡人」變成了全體人民——也就是所謂「六億舜堯」——，但中國作為一個帝國的性質並沒有改變，這是一種新型的帝國。

毛澤東的中國，從傳統的帝國繼承了在「人格的、主觀的層次」上的「非人格化」與「客觀化」；但毛澤東做了一個修正：原本在古代，皇帝是一個「寡人」；但現在則是由所有人民來承擔皇帝的重任了。「批評與自我批評」正是「六億舜堯」們的「修齊治平」之道。就此而言，從傳統帝國轉變到毛澤東的中國，其實不是質上的發展，而是量上的發展。

當然，這並不是說毛澤東的中國完全沒有一套制度與法律。正如中國傳統帝國也自有一套法律制度一般，毛澤東的中國，也建立了一套相對穩定的法制。然而，這一套法制，仍只是由所有人民的主觀人格所「虛映」出來的影子罷了。「人民的帝國」的「非人格性」與「客觀性」，仍然來自於作為「六億舜堯」的人民在人格的、主觀的層次上，所進行的「非人格化」與「客觀化」。「人民的帝國」本身，在法律與制度的層次上，並不具備「客觀性」與「非人格性」。

在中華人民共和國的毛澤東階段，正顯示了在人格的、主觀的層次上進行的「非人格化」與「客觀化」的極限：「批評與自我批評」這種集體化的道德鍛鍊，不是做得過份——以至於侵犯了人心深處（它本來就打算要「觸及靈魂」）；要不然就是做得不足——以至於仍然無法除去人的「主觀性」與「人格性」。而過份與不足，更往往同時存在——作用於內心世界的道德鍛鍊，本來就不容易掌握分寸。

結論只能是：道德——無論是傳統聖君的「修齊治平」，還是毛澤東的中國裏集體的責善——從來都無法節制權力。倒是在「批評與自我批評」的過程中，權力可以向道德借路，以全面擴張版圖，直至人心的最隱秘處，從而凝成了無孔不入的絕對權力。毛澤東越是乞靈於「批評與自我批評」，以求能夠「監督」權力，權力也就趁機坐大，直至不可收拾。本來應該能夠克制權力的道德，最後反而成為權力這頭餓虎的佞鬼。

辛亥革命以後，帝制取消了。此後，借用孫中山的話：「共和國成立了以後，就是用人民來做皇帝」。當毛澤東承接了孫中山的未竟之業時，他要求人人都來接手皇帝的工作。「批評與自我批評」正是「六億舜堯」們「修齊治平」之道。毛澤東時代的中國，其實只是「用人民來做皇帝」的帝國罷了。

註釋

① 韋伯(Max Weber)著，康樂、簡惠美譯：《支配社會學》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1993)，第1冊，頁57、41-42；第2冊，頁400。我絕不是說毛澤東的這套做法，與韋伯所謂的「非人格化」與「客觀化」是同一回事。它們差別極大。但兩者之間，仍然有些可以相提並論之處。此處所做的，既是一種類比，更是一種對比。

② 馮友蘭：《馮友蘭的道路》(香港：盤古雜誌社，1974)，頁2-5。

③ 牟宗三：《歷史哲學》(台北：台灣學生書局，1980)，頁78、72-73、76、77。

④ 牟宗三：《政道與治道》(台北：廣文書局，1979)，頁19-25。

⑤ Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History* (New York: Penguin Books, 1979), 183.

雷震的「國家統治機構」 改革主張

• 薛化元

前 言

被視為戰後台灣自由主義最具代表性人物之一的雷震，除了自國民參政會至制憲過程中，作為國民黨代表與其他黨派(含無黨無派)的溝通協商之外，就其個人的學術養成來考察，他也是京都大學法政科系科班的畢業生。而從制憲以後，直到過世為止，其基本的主張大體上亦在民主憲政基本架構之下發展。不過，雷震也是參與現實政治的重要人物。基於現實政治的考量，他的主張隨着時空環境的不同，亦有一定程度的演變。就研究理論而言，探討雷震的相關主張，從思想史角度切入，同樣也會注意到外在情勢變遷與其主張之間的互動關係，而這也是本篇論文的研究重點所在。由於筆者過去的研究偏重在台灣自由主義或戰後自由派自由人權的部分，而參考前述思想脈絡，欲在近代憲政理論範疇處理他們對民主憲政較完整的主張，又勢必不能不處理其有關政府體制部分，如此，才較能完備地呈現其自由、民主思想的整體面貌。但囿於能力及時間，這篇論文乃選擇以雷震的國家統治機構主張作為探討的重心。

雖然台灣已普遍使用「自由民主」這個合稱，而自由民主體制基本上也是目前民主國家國家體制的常態之一。但是，原本自由與民主的概念，其思想的內涵及源頭卻存在一定程度的矛盾，這也是近代西方革命中，自由與民主在扮演推翻舊體制的推手之後，往往出現內在衝突的原因。

雖然台灣文化界已普遍使用「自由民主」這個名稱，而自由民主體制基本上也是目前民主國家國家體制的常態之一。但是，原本自由與民主的概念，其思想的內涵及源頭卻存在一定程度的矛盾，這也是近代西方革命中，自由與民主在扮演推翻舊體制的推手之後，往往出現內在衝突的原因。其中自由主義者或自由派在政治上最大的餘慮，便是民主主張與多數決的方式作為政策決策的唯一指標，可能影響對個人人權的保障。不過，縱使如此，自由主義及自由派在政治路線選擇上，卻更難跟社會主義者或是與原來較保守力量進行結盟，因而在思想領路的發展中，透過法國大革命的人權宣言第16條所揭示的近代立憲主義的基本精神：以保障人權為目的，以權力分立制度作為政府組織的原則，進行整合，自由民主體制的理論成立的可能性於焉告成。

就此思想史脈絡形成的民主憲政內涵而言，保障人權基本上被視為現代民主憲政體制不可或缺的目的，而國家統治機構(Frame of government)必須以權

力分立制衡作為原則來建構，亦是近代民主憲政體制不可或缺的要件。就此一層面而言，其思想的淵源與其說是來自民主思想的主張，毋寧說是來自自由主義思想強調人權保障的意涵。因而在思考自由主義思想的歷史意義之時，自然不能忽略其對國家統治機構組成要素的重視，從另一個角度來看，這也是自由主義者思考民主憲政體制下政權正當性的重要面向。換言之，強調統治者必須基於被統治者的同意，固然是自由主義者在理想狀態下的堅持，不過，在現實運作的層面強調國家統治機構的組成，必須符合權力分立的原則，以及保障人權的要件，也是其建構統治機構正當性的另一個重點所在。

值得注意的是，在民主憲政體制之下，或是近代自由民主理論，基本上皆肯定政府權力的正當性基礎必須建構在人民的同意之上，此一民主原則是近代民主憲政體制下，憲法的重要基本精神之一。不過，中華民國自行憲後即長期處於動員戡亂體制之下，呈現長期欠缺民主正當性的狀態，因此，本文探討雷震如何建構國家統治機構的藍圖，亦同時處理他對中央統治機構正當性基礎的看法，以及其改革方向的討論。

統治機構主張的發展

基本上，關於中華民國憲法中中央政府體制定位的問題，是中華民國憲法史上的一大難題；在某種意義上，它也是雷震思考國家統治機構藍圖的重要基礎。就憲法形成的歷程而言，二次大戰結束，國民黨面對民主黨派的要求，而在政治協商會議之後，將中華民國憲法體制設計的藍圖，從原本的以孫中山「五五憲草」為依據，轉而傾向以政治協商會議達成的「十二項憲草修改原則」作為制訂國家根本大法的依據。

其中有關中央政府體制定位部分，以第六項行政院部分的規定最為關鍵，條文規定立法院可以對行政院全體提不信任案，行政院遭立法院不信任時，行政院亦可提請總統解散立法院。就此而言，比起中華民國憲法本文，確實更接近一般英日型的內閣制。而根據張君勱的說法，此種設計的用意乃欲使總統有較大的用人權，以及總統的能力決定行政體系的真正權力核心所在，同時避免總統直接向國會負責可能造成的政局不穩，而設計由行政院向立法院負責，構成「總統有權，內閣有責」制。其後經過折衷修正，但直到憲法正式通過，總統與行政院長的職權選沒有明確規定。正式留在官方文書的，只有孫科向制憲國大的報告，指出「總統的責任由行政院長負擔，可以避免總統與立法院直接衝突」，而「行政院仍受總統指揮」。這與張君勱曾把政協「十二項憲草修改原則」的體制說成「總統有權，內閣有責」制，倒有異曲同工之處。

對於「五五憲草」的統治機構設計和政治協商會議決議的憲草修改原則之間的歧異問題，實際參與其間協商的雷震，基本上比較偏向後者。而影響他的政治意向的主要原因，在於「五五憲草」設計的統治機構，與近代立憲主義原則的抵觸，特別是針對自由派／自由主義者對於避免人權受到侵害，以及反對可能形成專制體制的體制設計時，所特別注意的權力分立原則。以下擬就雷震於行憲後，特別是政府遷台後的相關論述進行討論。

二次大戰結束，國民黨傾向以政治協商會議達成的「十二項憲草修改原則」作為制訂國家根本大法的依據。其中條文規定立法院可以對行政院全體提不信任案，行政院遭立法院不信任時，行政院亦可提請總統解散立法院。就此而言，比起中華民國憲法本文，確實更接近一般英日型的內閣制。張君勱曾把這種體制說成「總統有權，內閣有責」制。

(一) 中央政府制度的定位

中華民國政府遷台前夕，雷震主導的《自由中國》在台創刊，期待國民黨當局統治下的中華民國成為「自由中國」，並主張「民主反共」的原則。1950年韓戰爆發，次年5月，美國總統杜魯門(Harry S. Truman)更確立保台而不與中共政權妥協的政策。隨着國際情勢的演變，由蔣介石總統領導的國民黨當局逐漸朝向強人威權體制移行。相對地，《自由中國》及其主導者雷震，不但堅持其創刊之初對「民主反共」原則的訴求，而且人權意識漸次抬頭，對國民黨當局朝向強人威權體制發展，以及其後鞏固、強化強人威權體制的作法抱持不滿而批判的態度。

雷震與國民黨當局漸行漸遠後，不論是他本人或是其主導的《自由中國》，對於違背原來憲法的精神而試圖回到「五五憲草」體制的主張，抱持強烈批評的態度，特別是反對國民大會企圖修憲擴權的主張。至於有關中央政府制度的定位問題，《自由中國》早期論及此一部分的文章，都傾向定位在美國式總統制與英日型議會內閣制之間，雷震在1953年發表〈國民大會要走到那裏去〉一文中，即抱持此一觀點。但由於蔣介石總統強力主導國家行政，甚至有破壞體制之虞，1954年《自由中國》正式以社論主張：「行政範圍以內的事」，行政院應依法處理，「無須事事」請示，「總統亦不應輕易干預」；「總統不能接受越級請示」，也不可以「自動越級指示」。此一意見實際上與雷震個人的見解並沒有太大差異，他在1956年完稿，次年正式出版的《制憲述要》中，也更清楚的描述：

當總統不贊同行政院長的意見的時候，行政院長故可自動掛冠而去，而總統亦可令其辭職，另選與自己意見相同之行政院長來執行政務。……除此之外，總統對於行政院之政務，實不宜多所過問，以免行政院長既要應付立法院方面繁複錯綜的意見，又要仰承總統個人的意旨。……其次，無論任何政務，總統如有意見，必須透過行政院長來執行，絕不可直接處理之，不問行政院長事前知道不知道。這樣，庶可保持行政上的統一。

此後，雷震在整個局勢的變化中，立場稍微有所改變，對總統的權限在以後的表現日趨保守。如1957年雷震主筆的〈我們的中央政制〉，批評「實際政治的運作」是總統主導的「總統制」，沒有「內閣制的氣息」。

1960年「雷震案」發生，雷震本人也因此下獄十年，恢復自由之後，越趨主張總統是虛位的國家「元首」。而他在1970年代討論「政協憲草」體制時，便主張「政協憲草對於中央政治制度採取了『內閣制』的精神」，總統等於「虛君制的國王」。

(二) 國會設計藍圖的構思

雷震對「政協憲草」及中華民國憲法體制的國會設計，大抵上採取以監察院為上議院，立法院為下(眾)議院的見解。而財政權依民主國家的體制，多劃歸下議院。他認為政協憲草主張：「審核決算之權，應屬於立法院，較諸將審計部歸屬監察院，更能達到國會制衡行政權之效。」並主張國家各項法律案、預算案等攸關行政權的法案草案及「重要事項」，政策的決定必須「先由行政院自行研討決定」，以具足以對立法院負責的另一要件。他並力主：「執政黨要把一切政策

1950年韓戰爆發，次年5月，美國總統杜魯門更確立保台而不與中共政權妥協的政策。隨着國際情勢的演變，由蔣介石領導的國民黨當局逐漸朝向強人威權體制移行。相對地，《自由中國》及其主導者雷震的人權意識漸次抬頭，對強化強人威權體制的作法抱持不滿而批判的態度。

的重心放在立法院的國民黨立法委員身上，而不應再放在中委會。同時，立法院內之各政黨，如國民黨、民社黨、青年黨，均應積極培植『議場領袖』(floor leader) 制度，俾提案和質詢均可在有計劃的策動下行之」。

至於監察院，雷震認為其彈劾失職的公務員等職權，必須加以縮小。另一方面，監察院在制度上亦應調整，使其具備一般國會(上院)的職權。基本上，雷震在國會制度的設計方面主張回歸政協憲草的精神，由立法院(下院)、監察院(上院)構成兩院制的國會，使立法院擁有完整的財政權(包括審計、決算權)並增加調查權的國會權限，至於監察院雖然失去審計權，但是也進而擁有行政院必須向其提出施政方針及施政報告的權限，以及增加質詢和接受請願權的權限。

(三) 司法的改造

在西方民主體制行政、立法、司法三權分立制衡的制度設計下，司法不僅是保障人權的重要機制，也是維護社會正義的最後防線。雷震便曾批評戒嚴體制下，攸關人權的軍法與普通司法的管轄問題，認為軍法對人權保障明顯不如普通司法，至於「台灣省戒嚴時期軍法及司法機關受理案件劃分暫行辦法」則可能導致「軍法範圍仍任其照舊擴大」，而「人民的安全感減少」。而針對台灣司法運作的現實層面，1957年，雷震則舉出著名的「馬乘風案」、「何濟周案」等案例，批評「司法變成了政治的工具」，而「審判缺乏獨立的精神」，也指出這種「顯受外力干涉的情形，在選舉訴訟」中最为清楚。

就憲政層面而言，行憲以來攸關司法體制的核心問題，厥為高等法院及普通法院不歸司法院管轄，反而違反權力分立原則，劃歸行政院的司法行政部之下；以及司法院的定位問題。雷震執筆的〈各級法院應不應該隸屬於司法院？〉，強調司法權的完整與行政權的完整，主張所有法院與檢察署皆隸屬於司法體制之下，但是司法行政則包括司法院的行政在內，則統歸行政院的司法行政部，並將司法行政部改名法務部。至於司法院本身則實行合乎制憲原意的1947年的司法院組織法，成為司法機關，下設民事庭、刑事庭、司法裁判庭及公務員懲戒委員會，回歸憲法第七十七條的體制。

基本上，對近代自由主義者而言，政權的正當性基礎可以從兩個不同面向加以考察，其中除了一般強調統治者的正當性必須來自被統治者的同意之外，統治機構是否合乎權力分立制衡、保障人權的理念，也是不容忽視的判斷準繩。而雷震在1950年代對於中央政府體制的定位，行政、立法、司法體制的主張，其論述的正當性基礎亦建立在後者之上。

(四) 民意正當性的要求

中華民國政府遷台以後，中央民意代表無法改選，形成「萬年國會」體制，使國家統治體制的正當性受到質疑。在「萬年國會」形成之初，雷震與其他自由派人士相類，並沒有加以討論或批評，直到1957年雷震在《自由中國》「今日的問題」系列社論第十篇發表了〈今天的立法院〉，才提出對立法委員全面改選的看法，而《自由中國》又主張將此一見解擴及其他中央民意機關。當時雷震主張用「離鄉投票」方式定期改選，不過，此種改革主張縱使實現，亦只是有限度補強

在西方民主體制中，司法不僅是保障人權的重要機制，也是維護社會正義的最後防線。雷震便曾批評戒嚴體制下，軍法對人權保障明顯不如普通司法。就憲政層面而言，行憲以來攸關司法體制的核心問題，厥為高等法院及普通法院不歸司法院管轄，反而違反權力分立原則，劃歸行政院的司法行政部之下。

雷震在1970年出獄後，面對台灣可能遭中國大陸併吞的危機，在此情形下，他試圖在民主的正當性基礎上，重新建構國家統治機構。他主張為減少國家的權力機構，避免政治糾紛起見，民意機關只要監察院、立法院，總統由海內外人民直接選舉，或由監察院、立法院合組聯席會議選舉之，實行內閣制。

既有國家統治機構的正當性而已，因為所代表的人口與代表數嚴重不成比例，與一般民主原則終究大異其趣。而雷震在1970年出獄後，又面對台灣可能遭中華人民共和國併吞的危機，在此情形下，他試圖在民主的正當性基礎上，重新建構國家統治機構。他主張：

(1) 為減少國家的權力機構，避免政治糾紛起見(按：權力機構多了，容易製造政治糾紛)，民意機關只要監察院、立法院，使監察院成為上議院(參議院)，立法院成為下議院(眾議院)，行政院只對立法院負責，可仿照日本憲法的精神。

(2) 總統由海內外人民直接選舉，或由監察院、立法院合組聯席會議選舉之，所以不要除選舉總統、副總統外而無事可做的國民大會。總統任期六年，實行內閣制。

在此一新的憲法規範下，監察委員及立法委員自然必須依憲法定期選舉產生(除少數海外遴選名額外)，而具備民意的正當性基礎。

小 結

總體而言，雷震呈現的中央政府體制藍圖，與政協憲草十二項修改原則關係十分密切，在部分政府組織的設計上，甚至將其作為討論的主要基礎。在此一脈絡中，他對於整個國家體制的討論，自然也不以五權憲法作為討論的依據。另一方面，由於對蔣介石總統領導下政府運作方式，以及民主憲政無法落實不滿，雷震與十二項修改原則的主草人張君勱相似，越來越以一般「責任內閣制」的原則來詮釋現行憲法體制的設計。

而在司法體制方面，雷震站在維護憲政體制的立場，力主盡量降低軍法實行的範圍。特別是針對情治單位以「戒嚴和治安」為由，侵犯憲法所保障的基本人權問題，更要求必須加以限制。而在司法體制的部分，除了要求所有法院都回歸司法院之下外，並且進而根據制憲時本意，主張司法院最高法院化。

至於監察院的定位問題，則大體上亦以制憲時的主張為藍本，傾向將監察院的體制往「上院化」的方向改造。並且對於監察院彈劾的對象方面，亦主張縮小範圍，以中央政府總統、副總統、行政院正副院長各部會首長、政務委員、行政秘書長政務官為限，釐清彈劾權與追究政治責任的關係。

從另一個角度來看，雷震原本討論國家統治機構時，採取就制度論制度的立場，幾乎完全不處理統治機構的正當性問題。直到強人威權體制日漸鞏固，中央民意機關既不受行政權尊重，自己又往往忽視民意，怠忽職守，雷震乃思考如何以新的民意建構統治機構的正當性基礎。1970年雷震出獄後，為了避免台灣被中華人民共和國併吞，他進一步主張以制憲的方式，在理論上提出以民意作為正當性基礎，重新建構以原有國家統治機構架構的新國家藍圖。

薛化元 台灣大學博士，現任政治大學歷史系教授。著有《晚清「中體西用」論》、《民主憲政與民族主義的辯證發展》等。

建制內的多元主義： 美國精英媒介對華政策的論述

● 李金銓

贏得冷戰使美國自信滿滿，正如哈佛大學教授納伊 (Joseph S. Nye) 所說的，「註定要領導」全世界。美國重建冷戰後的國際新秩序，充滿了「濃烈的自得，無保留的勝利意識，和宣告莊嚴的使命」^①。冷戰期間中美聯合對抗蘇聯的戰略聯盟崩解了，中國變成了建立國際新秩序的首要障礙。美國對殘暴的天安門事件始終憤怒不休，中國則懷疑美國針對她搞「和平演變」。中國國家民族主義高漲，經濟和軍事成長不但沒有贏得國際承認，反而引起亞洲乃至舉世的關切。90年代期間，美國這邊出現了許多學術與通俗的論著，從福山 (Francis Fukuyama) 的《歷史的終結》(*The End of History and the Last Man*)、亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的《文明的衝突與世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) 到伯恩斯坦 (Richard Bernstein) 和芒羅 (Ross Munro) 充滿敵意的《即將到來的美中衝突》(*The Coming Conflict with China*)；中國那邊則出現了《中國可以說不》和《妖魔化中國的背後》等歇斯底

里的反美言論，雙方劍拔弩張，構成了90年代媒介論述的前景。本文將分析1990-2000年這11年裏《紐約時報》(*The New York Times*) 社論和專欄對中美關係的論述，來闡述我所謂精英媒介「建制內的多元主義」(established pluralism)。

一 處理民主和資本主義之間的緊張關係

美國的外交政策從來就是理想主義、道德主義、現實主義和帝國主義的混合體。由於她在國外沒有領土的野心，只追求政經和文化利益，所以常自覺與眾不同，不是甚麼帝國主義者。在冷戰期間，美國外交政策的首要目標是反共，其次是以現代化為名推廣資本主義的民主；一方面支援右派專制政權，一方面在勢力範圍內推行民主制度。美國自命為自由世界的領袖與西方文明的監護者，忙著「在全世界到處矯枉為正，緝拿獨裁者，保護自由，任何地方任何代價在所不

贏得冷戰使美國自信滿滿，冷戰期間中美聯合對抗蘇聯的戰略聯盟崩解了，中國變成了建立國際新秩序的首要障礙。90年代期間，美國這邊出現了許多學術與通俗的論著，從《歷史的終結》、《文明的衝突》到《即將到來的美中衝突》；中國那邊則出現了《中國可以說不》和《妖魔化中國的背後》等歇斯底里的反美言論，雙方劍拔弩張，構成了90年代媒介論述的前景。

美國外交政策的兩轡是民主與資本主義，經常攜手同進，有時卻步伐不一。美國想在中國佔領市場，又想在政治上改變中國，兩套目標未必契合。中美關係的癥結在於：美國推銷資本主義民主給中國的過程中，如何處理民主（人權）與資本（貿易）的緊張關係。精英媒介對此目標一致，方法分歧。

惜」^②。美國在東西冷戰中猛烈對抗共產陣營，卻敵視南北半球的貧富衝突，因為窮國認為美國是全球經濟和資訊失衡的罪魁禍首。

每個國家都必須建構一個「他者」，才能安頓「我們」。美國國內的進步聲音，碰到國際事物，每每變得冷漠。美國主流媒介大肆渲染共黨政權蹂躪人權，對其盟國的人權暴行卻只輕描淡寫^③。媒介對華報導始終徘徊於浪漫與懷疑的兩極之間，既反映了中國和美國發生甚麼，更是兩國關係起起伏伏的寫照。里根(Ronald Reagan)總統80年代中訪華歸來，宣稱中共是好的共產黨，蘇共是壞的共產黨；為了戰略需要，美國採取雙重的人權標準，嚴以責蘇聯，寬以待中國。沃麥克(Brantly Womack)指出，中國80年代發生種種變化，美國人沾沾自得，以為是資本主義的勝利和共產主義的破產；天安門事件又讓他們駝鳥式地印證共產主義的極權本質^④。及至90年代，冷戰結束，天安門事件餘波蕩漾，美國媒介的焦點轉移到中國的人權問題上面。

美國外交政策的兩轡是民主與資本主義，經常攜手同進，有時卻步伐不一。美國以商立國，在冷戰結束後推動的國際秩序，企圖用鬆綁的政策、自由貿易和新傳播科技來營造單一的市場。北美自由貿易協定和世界貿易組織證明了「貿易即政治」的道理。美國想在中國佔領市場，又想在政治上改變中國，兩套目標未必契合。中美關係的癥結在於：美國推銷資本主義民主給中國的過程中，如何處理民主（人權）與資本（貿易）的緊張關係。精英媒介對此目標一致，方法分歧。

美國總統在外交政策的權威是無

可匹敵的。張贊國的研究發現，為美國精英報紙設立對華政策的議題的，主要是總統，其次是親信幕僚和主要閣員，國會瞠乎其後^⑤。每當精英的共識一致，媒介不是唱好政策，就是唱衰敵人。萬一共識破裂，議題進入「合法爭議區」，媒介乃如實報導精英團體、建制機構之間的矛盾與衝突，甚至向既定的政策挑戰^⑥。權力結構是現實的第一建構者，媒介才是第二個建構者。但媒介並非無足輕重，它們不斷報導精英失和、政策錯誤或各種醜聞，總統可能逼處守勢，許多政策因此窒礙難行。克林頓(William Clinton)抱怨《紐約時報》老批評他。帕特森(Thomas E. Patterson)惋惜美國媒介刻意攻擊政治人物，使之失去公信，難以有效統治^⑦。難怪每個總統都要僱一大批公關專家，定期展開媒介和民意攻勢。話說回來，媒介再怎麼攻擊白宮主人，對美國制度和基本利益畢竟維護得不遺餘力。

二 建制內的多元主義

在美國的精英媒介中，《紐約時報》具有神話般的聲望，號稱是「政治精英的內部刊物」。國務院、國會和各國大使館都依賴它來建立普遍性的參考框架，社會運動團體也不敢掉以輕心。激進派的喬姆斯基(Noam Chomsky)承認它的影響深遠，但抨擊《紐約時報》是一張「官報」，生產「必要的多元主義假相」，其實為美國政府和財團標誌意識形態的邊界：「到此為止，不准出界」^⑧。他的說法不無道理，但假如無限上綱式推論《紐約時報》和《真理報》或《人民日報》為一丘之貉，豈不荒謬？

我選《紐約時報》來研究，因為它執輿論之牛耳。我用「建制內的多元主義」來描述它對美中關係的論述，但這個概念的普遍意義超出中美關係的範圍。它的第一個特徵是：美國精英媒介的言論多元，卻拘泥於官方既定的狹隘視野之內，也就是「統一中見分歧」，宛如唱出一個主題的幾個變奏曲。媒介受到政治經濟脈絡所制約，傳統視媒介為制衡權力的「看門狗」(watch dog)，未免太浪漫，也強其所難。而喬姆斯基視媒介為權力結構的「哈巴狗」(lap dog)，則忽略了權力中心不是一成不變或鐵板一塊。我的觀點比較接近視媒介為「守門狗」(guard dog)，「不是為整個社區，而是為其中有權有力創造和控制安全系統的團體看哨」^⑩。媒介為權力結構服務，但不是無條件聽命於它。回到在中美關係上，美國精英的意見本來就分歧，何況中國政府劣迹斑斑，使得《紐約時報》社論和專欄作家的論述比平常多元，但又像是權力走廊的內部爭論。報紙動不動搬出「美國人民」，其實視野很少超過精英層的思考範圍。反對的聲音(例如喬姆斯基的言論)一旦危及權力結構，媒介就加以消音或邊緣化。

「建制內的多元主義」的第二個特徵是：精英媒介傾向於把外國現實「內在化」，建構為薩伊德(Edward W. Said)所說的「東方主義論述」^⑪。美國社會服膺負責的資本主義和利他的民主制度，認為美國的制度即使需要局部改革，卻無根本上的瑕疵。美國主流媒介評斷其他國家，總看它們是否符合美國的期望，或和美國的制度和義理有多接近，無非從美國社會的主題出發罷了^⑫。國際新聞充滿強國的聲音，弱國充其量只在旁喻喻叫，媒介

的聚焦對準中心(而非邊緣)國家的闡釋框架及定義。美國媒介對華報導有兩個來源，一是中國，一是美國；《紐約時報》的社論和專欄幾乎是從華盛頓看中國，關注美國應該如何對待中國，而不是中國本身發生甚麼事。美國國內為對華政策的黨派衝突往往喧賓奪主，比中國本身的新聞還重要。媒介偶爾引述從中國發回來的消息，卻立刻扯到華盛頓的議題上，然後居高臨下，進一步建構自己的論述，擔任「旁觀者」兼「裁判」的角色。媒介往往把複雜的問題簡單化，「我們」和「他們」對立，然後誇誇其談「他們」值得不值得「我們」去救贖。至於台灣、香港、西藏、俄國、古巴或者印度，只是中美關係宏大敘述的配角而已。

第三，精英媒介在組織作業上落實了「建制內的多元主義」，以塑造「客觀性的戰略性儀式」(strategic ritual of objectivity)^⑬。《紐約時報》對編輯作業諱莫如深，比法國和德國的同行還不透明。佩吉(Benjamin I. Page)發現，《紐約時報》的社論一貫不偏不倚，而另外安排有些專欄保守些，有些專欄激進些，左右平衡。這個編輯政策使報社提出它的政治主張，又展示「多方參與、激烈論爭的形象」^⑭。在我所涉及的時段內，共有15位專欄作家^⑮，其中一位是黑人，一半以上是猶太人，卻無華裔或亞裔撰寫有關中國問題的文章。

三 怎麼對待中國？

我用建構主義的話語分析法(discourse analysis)^⑯，先解構《紐約時報》的社論和專欄，再將主要議題

傳統視媒介為制衡權力的「看門狗」，未免強其所難。而喬姆斯基視媒介為權力結構的「哈巴狗」，則忽略了權力中心不是一成不變或鐵板一塊。我的觀點比較接近視媒介為「守門狗」，「不是為整個社區，而是為其中有權有力創造和控制安全系統的團體看哨」。媒介為權力結構服務，但又不是無條件聽命於它。

90年代以來，美國媒介中的圍堵政策(保守派)、來往政策(中間派)和全球化政策(自由派)的意識框架跟克林頓的政策亦步亦趨：保守派反映其早期的強硬主張(1992-94)；中間派支援他的主體政策(1994-97年及以後)；自由派擁護他1997年以後的全球主義思路。對華政策表面上愈變愈寬，其實掩蓋了利益鬥爭，貿易團體擊敗了人權團體的訴求。

重構為「意識形態集束」(ideological packages)，包括了隱喻、範例、口號、描述以及訴求原則等。這些基本框架平常視為當然，心照不宣，卻為評論者和讀者預設一種看世界的角度。我搜集1990-2000年間464篇文章，包括205篇社論和259篇專欄，反覆排比閱讀，再歸納分析。《紐約時報》每天登二到三篇社論，不署名，每

篇400-600字。每年平均登18篇有關中國的社論^⑥。每篇專欄約650-700字。在11年內，15個專欄作家的筆鋒幾乎都觸及中國，但大多蜻蜓點水，以中國為諷嘲的例證，只有四位持續發表對中國的分析。環繞社論為重心，羅森索(A. M. Rosenthal，共132篇)和薩法爾(William Safire，共54篇)持右派觀點，弗里德曼(Thomas Friedman，

表1 《紐約時報》社論和專欄文章的意識形態(1990-2000)

意識形態	圍堵政策	交往政策	全球化政策
結構框架	以用貿易懲罰中國的人權迫害。	把貿易同「溫和可行」的人權狀況掛鉤。	納中國於國際(尤其是世貿)組織，以增進美國貿易，並改善中國人權。
隱喻	天安門大屠殺。「向北京屠夫叩頭」。共產中國，權威主義的新加坡，民主的台灣。蓋世太保式的監獄，蘇聯勞動監獄。古巴。	天安門鎮壓。「把中國帶進來，不是把它趕出去。」「別處罰錯的中國」。	全球化的革命。預防衝突的金拱門理論。台灣、香港、伊朗。
範例	中國政治新的游說團。	蘿蔔和棍子。不破壞長久的中美關係，但站起來對付中國的流氓作風。	一邊劃紅色警戒線，一邊搭橋。
警句	姑息大監獄的頭頭。「北京的囚徒。」「別縱容暴君，乾脆投降算了。」用人權交換虛無飄渺的貿易。「和魔鬼共進晚餐。」與中共中央政治局結盟。「改變共產主義的唯一方法就是終結它。」「我的老魏。」	「建設性地縱容北京。」「中國：別存幻想。」華盛頓的政策放在自動方向盤上，只向和中國來往的目標前進。	美國的優勢：中國人渴望着巨無霸漢堡、蘋果電腦、微軟和米老鼠。從毛澤東一路直奔美林，沒有在麥迪遜停一停。
描述	逮捕主要的著名異見人士。迫害基督徒和藏人。克林頓收取中國的競選贊助。中國是核技術的偷盜者和擴散者。	主要的著名異見人士。總統互訪。國會干涉。美國商界的貪婪。抵制中國有工業的出口。西方經濟制裁。	中國經濟將淪落為泰國第二。人民將私有化共產黨。最惠國是根打錯的棍子。在美國訓練中國的律師和法官。異見人士。
原則	人權	有針對性的制裁	和平演變，法制
作者	羅森索(132篇)，薩法爾(54篇)	社論(1990-97年，154篇)	弗里德曼(54篇)，路易斯(19篇)，社論(1997-2000年，61篇)



共54篇)和路易斯(Anthony Lewis, 共19篇)持溫和左派的立場。

表1總結出三個意識形態集束：圍堵政策(保守派)、來往政策(中間派)和全球化政策(自由派)。它們的意識框架跟克林頓的政策亦步亦趨：保守派反映克林頓早期的強硬主張(1992-94)；社論中間派支援他的主體政策(1994-97年及以後)；自由派擁護他1997年以後的全球主義思路。克林頓承認圍堵政策失敗，轉而與中國來往；但後來發現「有往無來」，乃再轉向為「全球化」的策略。對華政策表面上愈變愈寬，其實掩蓋了一場利益鬥爭，貿易團體擊敗了人權團體的訴求。「全球化」和「來往」的邏輯重疊，但全球化避免正面和中國交鋒，寧可溶化中國到「文明世界」裏去。克林頓放棄圍堵政策多年，保守派還抓牢他早期的立場，譴責他背叛原則。這三大框架有內在變化的軌迹，但新立場未必取代舊立場，有時三個立場各吹各的號。《紐約時報》的同事不便互相點名批評，但意識形態競爭有時呼之欲出，有時躍然紙上。

四 圍堵政策

肯南(George Kennan)在1950年代主張圍堵以蘇聯為首的共產陣營，《紐約時報》右派專欄的對華立場也是黑白分明。1990年羅森索宣布：改變共產主義的唯一方法就是「終結它」。他與共產主義勢不兩立，認為它的本質難移，論調和福山、亨廷頓和伯恩斯坦、孟諾等人如出一轍。天安門事件發生後，布什(George Bush)總統拒絕用貿易手段懲罰中國政府，羅森索說，中國政府堵住了布什的嘴，布什是中國領導人、而不是政治犯的朋友，才會用最惠國待遇去津貼中國這所「大監獄」的頭頭們。他從1992年起不斷號召消費者抵制中國貨，但徒勞無功。

總統候選人克林頓抨擊布什「縱容北京屠夫」。1993年羅森索讚揚克林頓比布什有骨氣，把中國的人權記錄與最惠國待遇掛鉤，但不到幾個月，卻轉而譴責他把貿易與人權脫鉤。1994年5月27日專欄的標題說：「別縱容暴君，乾脆投降算了」。文中

《紐約時報》右派專欄的對華立場黑白分明。如1990年羅森索宣布：改變共產主義的唯一方法就是「終結它」；1993年他讚揚克林頓比布什有骨氣；1994年他又在專欄痛斥克林頓一百八十度大轉彎，稱北京俘虜克林頓為其新囚，美國政府聞北京的調子起舞，鞭撻美國的對華貿易說客「急於和魔鬼共進晚餐」。

《紐約時報》社論建基於美國實用主義的中間哲學，主張和中國有建設性的來往，以平衡美國人權價值及其在華的商業、戰略利益。其社論的標題顯示了典型的美國實用主義精神：「嚴懲中國，但不要孤立它」、「勿向中國關上大門」、「只要有建設性，縱容中國何妨」。該報一邊批評布什姑息中國，一邊警告：「不要處罰錯的中國！」

痛斥克林頓一百八十度大轉彎，措辭尤其於克林頓在競選期間對布什的冷嘲熱諷。四天後，羅森索聲稱北京俘虜克林頓為其新囚，美國政府聞北京的調子起舞。從此「北京囚徒」成為克林頓的標籤。羅森索鞭撻美國的對華貿易說客「急於和魔鬼共進晚餐」，以致克林頓不惜付出任何道德的、政治的、甚至安全的代價，以人權和中國交換「虛無飄渺的貿易」，並出售核技術給中國，造成「世界安全的重大危脅」。1997年，羅森索說，中國出售美國的核武器給巴基斯坦、伊拉克和伊朗，為的是它們都想「削弱美國」。以色列出售先進武器給中國，起碼證明「猶太人都不聰明」，損及以色列「民主燈塔」的形象，更讓中國有能力擊落美台的飛機。他說，美國成了中國的「俘虜」，克林頓是中共中央政治局而非中國人民的「戰略夥伴」。羅森索在1999年總結道：「我們不必懷疑美國有何可信度，我們根本沒有（可信度）。」

羅森索最愛用「姑息」來形容布什和克林頓的對華政策，在很多文章中出現三四次。此外，「北京屠夫」、「向北京磕頭」、「暴君」、「共產獨裁者」和「北京囚徒」也慣常出現。他十幾次把中國比作希特勒的德國、日本軍閥的帝國、斯大林的蘇聯、薩達姆(Saddam Hussein)的伊拉克和霍梅尼(Ayatollah Khomeini)的伊朗。他推崇魏京生、吳宏達和達賴喇嘛。他甚至公布支援人權的個人和團體的電話、傳真和網址。他說，克林頓對古巴強制禁運，在聯合國譴責古巴的人權問題，卻讓中國逍遙在外，只因為錢會講話。羅森索從1997年起到1999年退休寫了13篇文章，揭露中國政府迫害基督徒和藏民。

另一位保守派專欄作家薩法爾原是總統尼克松(Richard Nixon)的演講撰稿人。他在80年代中期曾盛讚中國「拋棄馬克思主義」和「擁抱資本主義」。他坦承沒有領頭抨擊布什的對華政策，因為期望政治自由會尾隨資本主義在中國出現。但看到政治情勢沒有變化，1992年起開始攻擊布什的「磕頭政策」。他原來看擁抱資本主義的中國前景比蘇聯樂觀，但到了1995年卻轉稱俄國的政治情況比中國看好。

薩法爾推崇魏京生為諾貝爾獎的候選人。一篇專欄的題目就是：〈我的老魏〉，捧他像曼德拉(Nelson Mandela)、沙卡洛夫(Andre Sakharov)和斯奇薩朗斯基(Anatoly Schcharansky)一樣永垂不朽，不像江澤民、克林頓和勃列日涅夫之輩只是過眼雲煙。看到中國的政治自由在原地踏步，薩法爾預言，下個世紀印度會超過中國，成為世界的超級大國。薩法爾責難新加坡「專制資本主義」，表揚台灣的民主選舉和她「令人敬畏的自由病毒」。1999年末，他嚴斥以色列賣給中國十億美元先進的空中偵察和雷達裝置：「要是以色列對島上(台灣)二千二百萬人的自由漠不關心，世界上更少人會在乎六百萬猶太人被扔進海裏去。」他再斥以色列破壞與美國的戰略聯盟；克林頓政策的失敗使中國進一步軍事威脅台灣。

從1997-2000年，薩法爾針對克林頓涉嫌接受中國競選捐款和中國涉嫌偷竊美國的核機密窮追猛打。在其56篇文章中，將近一半(43%)咬住這兩件事不放。他繪影繪聲，先是印尼華商為克林頓籌款，然後雪球愈滾愈大，許多中國領袖的那些腐敗走資後代都牽連在內。至少有五篇文章編織了官商勾結的「情節」，彷彿中國、其

代理人和「中國的新說客」已通過間諜網路、競選捐款和其他耳目，滲透入克林頓的白宮。1999年，國家安全顧問伯格 (Samuel Berger) 否認有私下交易，薩法爾還是炮轟中國一邊買勢力，一邊派間諜偷美國核機密。四篇文章錯將美籍華裔科學家李文和與中國政府偷竊美國先進技術的「大陰謀」串起來。薩法爾說，就是因為中國拼命買勢力，克林頓才會從罵「北京屠夫」變成了她的「戰略夥伴」。

五 交往政策

《紐約時報》社論不偏不倚，建基於美國實用主義的中間哲學，主張和中國有建設性的來往，以平衡美國人權價值及其在華的商業、戰略利益。它的論述大體回應克林頓總統1994年的政策轉變，希望與中國建立「戰略夥伴」的多方關係。克林頓說：「我要把中國帶進來，不要將它趕出去。」這就牽涉到怎麼運用「蘿蔔和棍子」了。《紐約時報》對於何為蘿蔔何為棍子有時搖擺不定。但這些標題顯示了典型的美國實用主義精神：「嚴懲中國，但不要孤立它」(1991年5月13日)；「勿向中國關上大門」(1991年9月30日)；「中國：在全有全無之外」(1992年9月29日)；「只要有建設性，縱容中國何妨」(1993年11月18日)；「別逃避中國問題」(1994年5月22日)；「中國：別存幻想」(1999年7月14日)。

該報一邊批評布什姑息中國，一邊警告「不要處罰錯的中國！」從1990-92年，不斷呼籲美國保護中國改革的根子，包括知識份子、出口區，和資本主義的私有界。它支持美國給中國最惠國待遇，條件是中國必須在

幾個重大領域有改進。《紐約時報》強調對華的制裁不是全面的，而應該是「具體的」、「有目標的」、「溫和的」、「有選擇的」。它斥責布什對中國要得太少，向國會要得太多。1993年一篇社論說，給不給中國最惠國待遇只應考慮人權狀況，並容許作「彈性解釋」；中國的武器擴散和中美貿易的磨擦，則宜尋求其他途徑解決。

1993年下半年，《紐約時報》稱讚克林頓將人權同最惠國待遇掛鉤；1994-97年轉而批評他向商業利益低頭，無條件延長中國的最惠國待遇，導致「政策癱瘓」，讓中國當局肆無忌憚迫害人權。該報要克林頓採取「有選擇的經濟制裁，用最小的經濟代價表達最強的政治信息」。1994年末，它呼籲國內兩黨站起來對付「中國的流氓作風」，但不要破壞雙方的長期關係。中國賣核武給巴基斯坦，該報說美國必須協調盟國共同對華經濟制裁，免得盟國乘虛進入中國市場，犧牲美國的利益。

《紐約時報》不滿克林頓的對華政策，唯一的例外是1998年夏。在克林頓訪華以前，三篇社論敦促他效法里根——里根1988年訪蘇時，曾接見著名異見人士，並在電視上向蘇聯人談論民主。這回它讚揚克林頓在電視直播上和江澤民唇槍舌劍，侃侃而談西藏問題和個人自由；而江澤民走出鄧小平的陰影，顯得「更有自信，更有自由色彩」。這種樂觀轉瞬即逝，1999年四篇社論說，「中國暴君報復民怨」(鎮壓民主人士、異見人士和法輪功)，美國的反应只是空洞軟弱。另一篇社論指責克林頓的政策好比擺在自動駕駛盤上，「只知往與中國來往的既定目標前進」，走錯方向，必須矯正。

克林頓向中國出售導彈技術，涉嫌接受中國的競選捐助，1998年六篇

在台灣問題上，《紐約時報》的社論一直同情台灣渴望擺脫中國的控制。1992年一篇社論寫道：台灣和中國「實質上是分離的兩個國家」；1995和1996年，中國用導彈恐嚇台灣，至少有五篇社論表揚美國政府的立場「堅定而不魯莽」。等到北京的反應愈來愈強硬，該報突然在1997年轉頭批評台灣，說它「在美國對外政策的處理上扮演過大的角色」。

1997-2000年的《紐約時報》社論列舉13條重疊的理由，說明中國入世的好處，但始終沒有用過「全球化」的概念。反而是專欄作家弗里德曼給「全球化」下了定義：「世界的金融、市場、國家和技術結合了市場競爭，規模之大前所未見」。這種論述一味經濟掛帥，無視冷戰結束後全球化會造成甚麼複雜的、矛盾的政治和文化意涵。

社論質疑之。1999年12篇社論詳論國會發表的一系列調查報告，譴責美國核武實驗室的安全管制鬆懈，使中國趁機進行間諜活動。回顧當時共和黨控制的國會有心為難克林頓的對華政策，兩黨爭鬥方興未艾，給媒介的放大鏡一照，幾乎從邊緣佔據新聞舞台的中央。這件事符合了新聞熱點的基本要素：情節懸疑，名角演出(考克斯委員會、法院、克林頓的官員們)合理的嫌疑犯(中國和李文和)和受害者(美國核技術秘密)，整個基本假設當然是中國無法無天。此案涉嫌種族歧視，終因司法部缺乏證據，李文和無罪獲釋。外界批評《紐約時報》為李案煽風點火，為李案的始作俑者，它在2000年兩篇社論承認過份依賴官方的說辭。

在台灣問題上，社論充分表現了實用的中間態度。《紐約時報》一直同情台灣渴望擺脫中國的控制，1992年一篇社論寫道：台灣和中國「實質上是分離的兩個國家」，克林頓應該注視台灣的民主變革，但毋需激怒北京。1994年一篇社論質問美國何必遵守「一個中國的神話」。1995年和1996年，中國用導彈恐嚇台灣，至少有五篇社論表揚美國政府的立場「堅定而不魯莽」，台灣畢竟「大得不能成為中美關係擺布的棋子」，民主轉型使台灣「最終獨立愈來愈站得住腳……只是目前這樣作得不償失」。等到北京的反應愈來愈強硬，該報突然在1997年轉頭批評台灣，說她「在美國對外政策的處理上扮演過大的角色」。從1997-2000年，該報堅持美國應該抑遏中國的軍事冒險和台灣的外交冒險。陳水扁當選台灣總統，中國怒不可遏，該報催促美國政府堅持一個中國、和平統一的原則，以冷卻一觸即發的局勢。

六 全球化

儘管鷹派的立場還在，美國意見領袖的主軸開始轉向，企圖納中國於世界貿易組織之中，讓她接受國際規範和文明法治的約束。從1997年3月6日起《紐約時報》社論便堅持這個論調。以前該報攻擊美國沒有附加人權條件便給中國最惠國待遇，現在的主張正是無條件給中國「永久性正常貿易地位」(即以前所謂的最惠國待遇)。從1997-2000年，社論在不同的抽象層面列舉13條重疊的理由，聲稱中國入世將(1)有利於西方國家催化中國的改革；(2)給中國的改革者加一把勁；(3)讓中國官僚把權力交給不以人為轉移的市場機制；(4)由「公正的國際法庭」解決中美貿易紛爭，減緩雙方的緊張；(5)協助中國領導人建立法律的可測性、國際標準和法治；(6)聯合美國的人權和商業團體，殊途同歸；(7)比光幫助個別異見份子更勝一籌；(8)推進中國的市場紀律；(9)開放中國市場給美國商品；(10)由於外國商品、技術和電信的擴散，帶給中國人民更多資訊；(11)嚴格監督中國侵犯知識產權、工人權益和環境的情況；(12)拓寬中美人民的關係，使中國更趨民主法治和保障人權；(13)幫助美國在全球推進自由，塑造國際商業力量，使美國工人和中國民主兩蒙其利。

50年代冷戰期間的現代化理論把發展計劃說成「天衣無縫」，彷彿只要抓住經濟發展的樞紐，即可帶動一攬子好東西^⑩。現在，全球化的鼓吹者開出這一張長單子的好處，有如現代化理論的借屍還魂。《紐約時報》社論突出世貿組織為全球化的象徵，但始終沒有用過「全球化」的概念，反而是專欄作家弗里德曼給「全球化」下了這

個定義：「世界的金融、市場、國家和技術結合了市場競爭，規模之大前所未見」^⑩。這種窄化的論述一味經濟掛帥，無視冷戰結束後全球化會造成甚麼複雜的、矛盾的政治和文化意涵，似乎假設全球化是個不可避免的過程，卻避而不論全球化的條件、標準、代價。各種反對全球化的聲音（例如反霸權主義者、環保組織者和工會）一概邊際化，更遑論西雅圖和義大利熱那亞的反世貿組織街頭示威了。

弗里德曼是「全球化」的傳教士，從1995年（成為專欄作家）到2000年寫的56篇文章全都在傳這個福音。後來他給非洲開藥方，全球化也是解決飢餓和災難的靈丹。可惜他的視野片面，證據薄弱，欠缺理論的嚴謹。1998年3月18日，他從中國寫道：

在意識形態上，中國共產黨已經完蛋了。它還在掌權，卻無訊息可傳了。如今沒有人能自外於全球化。發達經濟所面臨的壓力（如裁減政府冗員，爭取外資，在全球市場插足，增加國家的競爭力和多樣化）也在擠壓中國的鄉村。試聽這兒村長的競選演講，告訴我，跟俄亥俄州托里多市選市長有啥兩樣。政治不再是地方的。政治都是全球性的了。

這段話刻意模糊了中國鄉村和托里多的結構差異。他說，自下而上的革命太爆炸，由上而下的革命不可能，於是朱鎔基總理據說不顧死硬派的阻撓，引進全球化，寄望由外而內帶來革命。除非中國與全球融合，否則必重蹈俄羅斯的覆轍。弗里德曼認為，中國入世不啻「給美國的經濟送份禮」，Sprint、AOL、AT&T這些大集團企業可以收購中國公司，幫助中國

和世界「連線」。美國在中國有市場優勢，因為中國人「渴望巨無霸漢堡、蘋果牌電腦、微軟和米老鼠」。全球化使中國撒野要付出更大的代價，也可以稍煞中國的民族主義的氣——「他們可以燒美國國旗，卻不能燒美元。」他批評美國工會「鴛鴦式的保護主義」，要求民主黨提出方案解答美國工人對全球化的憂慮，但千萬不要訴諸貿易設障。他把勞工的憂慮就這麼輕輕提起輕輕放下了。

全球化是中國實行法治的契機。弗里德曼說，「必要時得給中國劃紅線，但可能的話應該搭橋」。從1996年起他宣揚法治比選舉對中國更重要。一年後，他說美國不應該隨便亂揮最惠國待遇這根棍子，因為它傷及中美兩國的利益，何況人權不應簡單化為最惠國或者非最惠國待遇。1998年，他形容中國「從毛澤東一路直奔密爾肯（Michael Milken，被判有罪的美國金融家），沒有在麥迪遜停留」。比較客氣的說法是「從毛澤東一路直奔美林（Merrill Lynch，證券金融公司）」。

弗里德曼是「全球化」的傳教士，他認為，中國入世不啻「給美國的經濟送份禮」。因為中國人「渴望巨無霸漢堡、蘋果電腦、微軟和米老鼠」。他提出一條俏皮的「預防衝突的金拱門」定律，聲稱凡有麥當勞的國家就不至於交戰。他認為全球文化的「麥當勞化」象徵着進步與緊密聯繫，卻對麥當勞文化的種種批判置若罔聞。



弗里德曼喜歡用隱喻、寓言和雙關語。1996年，他引《伊索寓言》比喻俄國為民主烏龜，經濟即將起飛，中國是獨裁兔子，前途堪虞。2000年，他說下一次起來反抗中國政權的，是入世後面臨失業破產的工人和農民。這是他唯一負面地提到全球化。

言之，中國一夜間追求市場經濟，沒有經過民主與法治的洗禮。「裙帶資本主義」釀造了亞洲金融危機，他說中國要是不改革法治，可能「淪為泰國第二」，甚至比馬來西亞還要難看百倍。他相信，中國當局不會釋放異見人士，卻不能完全反對法治。他惋惜道，中國不像印度和香港受過大不列顛的殖民，也不像日本或韓國受美式新殖民主義的影響，所以未曾建立一個「支持自由憲政的精英和官僚體系」。聽起來好像東方主義者的老話：「你們有今天，都因為有我們」。他呼籲美國國會給在華推行法治的美國公司稅務優待，希望企業界籌5,000萬元，國會再撥5,000萬元相對基金，邀請中國的法律學生、法官、律師甚至檢查官來美國學習。

弗里德曼提出一條俏皮的「預防衝突的金拱門」定律，聲稱凡有麥當勞的國家就不至於交戰。他認為全球文化的「麥當勞化」象徵着進步與緊密聯繫，卻對麥當勞文化的種種批判置若罔聞。2000年，中國對台敵意升級，他寫了三篇文章說，中國和台灣像世界經濟體系的連體嬰，中國射台灣不可能不射到自己，台灣扯離中國也不可能不扯低自己的經濟。中國入世會減少對台的軍事冒進，有一天會「變得更像台灣」。他說下一次起來反抗中國政權的，不是天安門運動的學生和知識份子重新結合，而是入世後面臨失業破產的工人和農民。這是他唯一負面地提到全球化。

弗里德曼喜歡用隱喻、寓言和雙關語來營造文字的鮮活對比。1996年，他引《伊索寓言》比喻俄國為民主烏龜，經濟即將起飛，中國是獨裁兔子，前途堪虞。香港回歸中國「不僅僅把西方的一片還給東方」，也是把「未

來的一片還給過去」。數篇文章形容台灣是「順者歷史風向」的未來，中共政權是「逆者歷史風向」的過去。但中國再怎麼糟，還是比伊朗強得多：伊朗需要一個鄧小平（他稱之為Ayatollah Deng），發展經濟，降低高壓統治。他說中國已跨過「國際換日線」，走進「明天」，擁抱全球化；中東國家還在死守「昨天」，老為認同、文化、宗教和政治這些「老掉牙」的問題廝戰。

另一位自由派專欄作家路易斯，寫了19篇關於中國的文章。他沒有提出宏偉的構想，只是不斷同情中國的異見人士和支援中國的法治。很多文章描述異見人士，其中魏京生佔了四篇。他把魏京生比成曼德拉、斯奇薩朗斯基，有道德勇氣，吃過大苦大難，敢「向世界上最強大的暴政挑戰」，在「黑暗中放光芒」。90年代初，路易斯指責布什拒絕「要中國暴政負責」，對「暴政的犧牲者」無所作為。後來，他譴責多數西方政府一提到中國的暴行就顧左右而言他。他說，中美「戰略性對話」換得中國方面愈演愈烈的鎮壓。路易斯兩次駁斥李光耀提倡「亞洲價值」的權威主義。1998年，他開始支援中美兩國合作訓練律師和法官。受到王丹和達賴喇嘛的影響，他拋棄原有對華貿易制裁的立場，以便把中國帶進「國際生活的主流」。

七 結 論

美國政府想把中國塑造成它心目中的樣子。精英媒介提出的三種意識形態（包括圍堵、來往和全球化）都是「和平演變」主題的變奏。美國自詡有神聖使命去拯救國內少數民族和外

國，和平演變是這種精神在政治和道德上的再現。和平演變是艾森豪威爾 (Dwight D. Eisenhower) 總統的國務卿杜勒斯 (John F. Dulles) 提出的，寄望共產國家從內部變質或瓦解。美國精英媒介的意識形態或主張完全、部分或者全不對中國進行貿易制裁，卻沒有要求回到像1979年以前孤立中國那樣。在精英媒介內部，評論者的意見微妙較勁，但這種「建制內的多元」始終局限在官方圈和政策範圍內，並不把公共領域裏一些異音當回事。多元的媒介聲音不管支持或反對政府的政策，都擁護美國的根本利益。有的攻擊總統簡直無以復加，卻全力維護美國主義。媒介的猛烈批評的確把布什和克林頓總統擺在守勢，看來軟弱無能。然因克林頓擅長抓住媒介論述和民意測驗，把政策挪到中間地帶，最後幾年的對華政策終於受《紐約時報》讚賞。

媒介論述承襲了冷戰的現代化理論和冷戰後的全球化理論。現代化理論認為經濟發展會帶動其他領域的進步，最後點燃政治民主的火花。贊成圍堵政策者熱衷於懲罰中國，正因痛恨經濟成長只培養出中國的「專制資本主義」。主張來往政策者希望透過談判找出美國較能接受的條件。「來往」和「全球化」的政策有三點不同：第一，前者是個抽象概念，後者是具體政策；第二，來往要軟硬兼施才能「平衡」美國各種不同的利益，而全球化則拋蘿蔔多於使棍子（幾乎不提貿易制裁），以「整合」美國的利益；第三，全球主義者決意把中美雙邊關係納入新自由主義的資本民主全球框架，從內和從外顛覆共產主義。總之，圍堵和來往政策都是零和遊戲，全球化卻是雙贏策略，當然前提是美國操縱遊戲規則。

中國的反應是火山爆發式的「國家民族主義」，強烈表達了仇恨、受傷的自尊及對「和平演變」的恐懼。薄一波在回憶錄中透露，中國從50年代起對美國用「滲透、腐化、顛覆」等方式進行和平演變就深具戒心，毛澤東還嚴厲批判赫魯曉夫 (Nikita Khrushchev) 是向美帝低頭的「蘇修」。天安門事件記憶猶新，共產政權又一個接一個垮台，使得中國當局驚魂未定，更怕美國導演和平演變；在北京看來，美國軟硬兼施，一手來往，一手圍堵，無非在搞和平演變，因此80年代的親美情緒變成90年代鋪天蓋地的仇美主義。在90年代最後幾年，中國當局終於認識到全球多邊機制未必是美國的馬前卒，反而可以用來防止美國片面向行動。北京更期望透過加入世界貿易組織來提高國際聲望，吸引外資，鞏固政權。

中國發動民族主義來抵擋和平演變，又急於擁抱全球資本主義，更允許國內的資本家入黨，和美國的策略有一部分是合拍的。現在國內反對江澤民最甚者，不是自由派知識份子，而是老左派、新左派，以及入世首當其衝的社會領域。江澤民勒令關閉老左派的《中流》和《真理的追求》，因為它們罵他出賣共產主義。美國方面，小布什上台後宣稱要把中美關係從「戰略夥伴」調整為「戰略競爭者」，但美國突然對國際恐怖主義宣戰，美蘇關係修好，中美矛盾暫擱一旁。相信美國精英媒介對華政策的論述仍將在資本主義民主、新自由主義、市場全球化、和平演變這幾個主軸打轉。

任曉雯 譯

李金銓 校訂

美國媒介論述中，贊成圍堵政策者熱衷於懲罰中國，正因痛恨經濟成長只培養出中國的「專制資本主義」；主張來往政策者希望透過談判找出美國較能接受的條件；全球主義者決意把中美雙邊關係納入新自由主義的資本民主全球框架，從內和從外顛覆共產主義。中國的反應是火山爆發式的「國家民族主義」，強烈表達了仇恨、受傷的自尊及對「和平演變」的恐懼。

註釋

①② Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Pantheon, 1993), xvii; 5.

③ Edward Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent* (New York: Pantheon, 1988).

④ Brantly Womack, "The Dilemma of Centricity and Internationalism", in *Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism*, ed. Chin-Chuan Lee (New York: Guilford Press, 1990), 239.

⑤ Tsan-kuo Chang, "Reporting U.S.-China Policy, 1950-1984: Presumptions of Legitimacy and Hierarchy", in *Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism*, 180-201.

⑥ Daniel Hallin, *The "Uncensored" War* (New York: Oxford University Press, 1986).

⑦ Thomas E. Patterson, "The United States: News in a Free-Market Society", in *Democracy and the Media: A Comparative Perspective*, ed. Richard Gunther and Anthony Mughan (New York: Cambridge University Press, 2000), 241-65.

⑧ Noam Chomsky, *Necessary Illusions* (Boston: South End Press, 1990), 13.

⑨ Phillip Donohue, Phillip J. Tichenor, and Clarice Olien, "A Guard Dog Perspective on the Role of the Media", *Journal of Communication* 45, no. 2 (1995): 115-32.

⑩ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978).

⑪ Herbert J. Gans, *Deciding What's News* (New York: Pantheon, 1979), 37.

⑫ Gaye Tuchman, *Making News* (New York: Free Press, 1978).

⑬ Benjamin I. Page, *Who Deliberates?* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 20.

⑭ 包括 James Reston (退休) · Tom Wicker (退休) · Leslie Gelb (辭

職) · Russell Baker (退休) · Anthony Lewis (現執筆) · Flora Lewis (退休) · A. M. Rosenthal (1999年退休) · William Safire (現執筆) · Thomas Friedman (1995開始, 現執筆) · Anna Quindlen (辭職) · Maureen Dowd (現執筆) · Bob Herbert (現執筆) · Gail Collins (現執筆) · Frank Rich (現執筆) 和 Paul Krugman (現執筆)。多數從跑新聞爬上事業的高峰, 兩位是前任總編輯 (Reston, Rosenthal) 轉任, 有的聘自政府 (Safire) 或學術界 (Krugman 同時任普林斯頓大學經濟學教授)。也有的辭職去做人生不同的規劃 (Quindlen) 或領導智囊團 (Gelb)。

⑮ William A. Gamson, "A Constructionist Approach to Mass Media and Public Opinion", *Symbolic Interactionism*, 11 (1988): 161-74; William A. Gamson and Andre Modigliani, "Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach", *American Journal of Sociology*, 95 (1989): 1-37.

⑯ 1990年有13篇社論; 1991年13篇; 1992年24篇; 1993年13篇; 1994年14篇; 1995年21篇; 1996年15篇; 1997年19篇; 1998年23篇; 1999年30篇; 2000年16篇。

⑰ B. Higgins, "Economic Development and Cultural Change: Seamless Web or Patchwork Quilt?" *Economic Development and Cultural Change*, 25, supplement (1977): 99-122; R. Packenham, *Liberal America and the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), 20.

⑱ Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1999).

李金銓 美國明尼蘇達大學新聞與大眾傳播學院教授。曾任香港中文大學新聞與傳播系講座教授 (1994-98)。

中國科學的發展與挑戰

——以生命科學論文在國際期刊上的發表為例

• 饒 毅

本文在簡要回顧中國科學史的基礎上，介紹一些近年研究的內容，肯定中國科學令人樂觀的進步，並討論可能的意義。同時也指出，中國優秀論文總量仍不到世界的1%，低於中國經濟在世界所佔的百分比，也不能適應中國持續發展的要求。中國科學的規模需要相當程度的擴大，質量有待進一步提高。中國科技還存在、面臨許多問題和挑戰。

一 中國生命科學研究史上的優秀例子

一個國家的科學研究狀況，可以從其發表論文的情況反映出來，本文將主要從生命科學的研究來討論中國科學的發展。一方面我對這個領域有一定的判斷力；另一方面，由於生命科學是科學技術最重要的組成部分之一，可以反映科學主流。討論中國論文發表情況前，先談兩個背景：中國生命科學的歷史；優秀科學和著名雜誌的關係。

奠定中國生命科學研究的是20、30年代協和醫學院生理系的林可勝和生化系的吳憲。他們不僅研究出色，而且培養和帶領了其他研究者。林可勝在胃腸道生理和神經生理有優秀工作。1942年，他在中國當選為美國科學院外籍院士，是近代歷史上第一位為世界科學界推崇的華裔科學家。1965年，又當選為美國科學院院士。當時華裔美國院士有：物理學家吳健雄(1958)、數學家陳省身(1961)、應用數學家林家翹(1961)、物理學家李政道(1964)和楊振寧(1965)，其中只有林可勝的工作主要是在中國做的。吳憲在生化和營養方面有出色的研究。他在哈佛留學期間對血糖分析方法有重要改進，回國後研究蛋白質變性，

* 由於篇幅關係，經作者同意只刊正文。全文連參考資料請見《二十一世紀》網絡版(www.cuhk.edu.hk/ics/21c)

達世界領先水平，他的妻子嚴彩韻和助手劉思職等也參與這些工作。中國現代遺傳學奠基者、先後在燕京和北大的李汝祺於1923-26年在美國哥倫比亞大學摩根 (Thomas Morgan) 小組作研究生，他本人以及與摩根的傑出技術員布理奇斯 (Calvin Bridges) 合作研究了染色體畸變對果蠅發育的影響。1927年他在第一期《遺傳學》雜誌發表的論文，確定了包括一個叫Notch的基因的致死期，而Notch至今仍然是發育遺傳學的重要研究對象。藥理學家陳克恢於1923-25年在協和醫學院藥理系短期工作。他從中藥麻黃中提取和研究麻黃素，其中對麻黃素的藥理作用的研究使他揚名世界藥理學界。他的發現是中國藥學家對世界的一個貢獻：現在一般西方日常用的感冒藥裏都有他研究的藥物成分，中藥如此成功地成為西藥的例子迄今還是很少的。1925年後他再到美國學醫並獲醫學博士學位，以後更成為美國大藥廠禮萊藥廠的研究部主任和美國藥理毒理學會理事長，但他最有名的工作還是在協和做的。植物生理學家李繼侗和學生殷宏章在南開大學的研究發現了光合作用的瞬時效應，他們的論文1929年發表在英國《植物學志》，70年代仍為美國同行列為光合作用研究史上的重要工作。植物學家羅宗洛對作為植物氮源的硝酸鹽和銨鹽的比較研究，得到了有應用價值的結果。先在協和、後在中國科學院上海生理所的馮德培，對神經傳遞研究有重要貢獻，他在30年代對神經可塑性的開拓性研究多年來被哥倫比亞大學坎得爾 (Eric Kandel, 2000年諾貝爾獎得主) 推崇。1986年，馮當選為美國科學院外籍院士。30年代協和和生理系的張錫鈞對中樞神經系統內化學傳遞和乙酰膽鹼遞質作用有重要研究。以後在中科院細胞所的莊孝德，他在30年代對胚胎誘導的研究工作到90年代還被英國科學家在《自然》雜誌上引用。一些早期中國生命科學家的研究，除了吳憲的起初是發表在《生物化學》上以外，多數都發表在英文的《中國生理學雜誌》上。因為他們的研究水平高，使得這個雜誌受同行重視，如當時在澳大利亞的神經生物學家 (以後的諾貝爾獎得主) 埃克爾斯 (John Eccles) 也讀《中國生理學雜誌》，吳憲在這個雜誌的文章也被《自然》介紹。

50-70年代的30年裏，中國大陸科學家一般不被允許到國際雜誌發表論文。當時台灣科學力量單薄，大陸有些很出色的工作，但沒有在國際雜誌發表。這些成果包括：1955年北京生物製品研究所湯飛凡等用雞胚接種方法從沙眼病人的眼結膜刮屑物中分離培養到沙眼病原體；1958-65年合成胰島素 (參加機關有中科院上海生物化學所、北京大學、中科院上海有機化學所等，組織者包括王應暉，1982年國家自然科學一等獎獲得者為鈕經義、龔岳亭、鄒承魯、杜雨蒼、季愛雪、邢其毅、汪猷、徐傑誠；其中汪猷和邢其毅等負責合成A鏈、鈕經義和龔岳亭合成B鏈，鄒承魯、杜雨蒼等使單獨合成的兩鏈結合起來；這項工作在60年代就為英國劍橋大學教授、諾貝爾獎獲得者肯德魯爵士 [John C. Kendrew] 和瑞典皇家科學院諾貝爾化學獎評審委員會主席蒂塞利烏斯 [A. Tiselius] 等高度評價；蒂塞利烏斯曾說：「你們能從書上學到原子彈的知識，但學不到人工合成胰島素。」)；生化所曹天欽對原肌球蛋白的研究和球蛋白輕鏈的發現；60年代初科學院上海藥物所鄒岡和上海第一醫學院張昌紹發現嗎啡鎮痛的腦內位點，

對於鎮痛研究有推動(他們1964年的英文論文發表於《中國科學》，1991年美國科學索引機構發現這篇論文在其領域的引用率最高)；上海腦研究所張香桐長期在運動皮層、神經元樹突生理功能和針刺鎮痛的神經機理研究等多方面作出了重要貢獻；上海植物生理所殷宏章和沈允鋼等發現光合磷酸化過程中存在着高能中間態；60年代後期到1971年中國分析胰島素晶體結構，有中科院生物物理所梁棟材、林政炯、王家槐、物理所李鵬飛和北京大學人員參與，成功地解出胰島素高解析度結構。這個研究發表在《中國科學》，英國結構生物學家、諾貝爾獎得主霍奇金(Dorothy Hodgkin)很關注這個工作，雖然她本人也做同樣的工作，而且比中國科研人員更早寫出論文。1972年她到北京後，在給牛津大學同事的信中稱讚中國胰島素晶體結構研究工作做得出色。她又在國際結晶學大會上介紹此研究，使國際科學界注視中國，並且在《自然》雜誌專門介紹中國工作時稱：「北京圖譜目前是(也許永遠是)胰島素最精確的圖譜」；70年代上海生化所王德寶等人工合成酵母丙氨酸tRNA；上海生化所李載平推動中國分子生物學研究起步和對中國肝炎病毒研究也有重要貢獻。

80年代，上海第二醫學院王振義實驗室發現全反式維甲酸可以治療白血病的特定亞型(急性早幼粒細胞白血病)，王振義這一工作於1988年在《血液》雜誌上發表，他們的新方法已被世界接受，為中國和世界各地的白血病人帶來福音，是近20年來中國生物醫學最重要的工作之一，也是一個極少的中國向世界推出現代治療藥物和方法的例子。

從部分中國科學優秀工作可以看到歷史的側面。當然，因為個人了解有限，這裏不可能全面介紹生命科學的優秀工作，特別缺乏對傳統生物學和生態等方面的介紹。

二 優秀研究和著名雜誌

在早期生命科學界，優秀論文並不一定要競爭到某個或某幾個特定的雜誌上發表。美國的《生物化學雜誌》和英國的《生理學雜誌》都發表過一些得諾貝爾獎的論文。但近幾十年來，將優秀論文到著名雜誌競爭發表的情況比較激烈。迄今為止，中國在這些雜誌發表論文數量很少，主要是因中國科學水平還不高，研究欠嚴密，思想欠創新。是否有國外科學家的偏見？偏見會有，但中國研究水平不足是主要原因。英文水平有限現在也不是主要原因。未來，中國需要努力把研究水平提高，把好論文投到著名或優秀雜誌。著名雜誌的審稿人和編輯對論文要求高，有助於提高研究質量。基礎科學研究不應該鼓勵在中國雜誌發表，像德國和日本等科學發達國家，都還是把好的論文投到美國和英國的英文雜誌，因為這是國際交流和競爭的需要。想把中國雜誌趕快推上去是不切實際的：目前中國的研究群體還沒有能力把中國雜誌推到世界水平，而如果堅持把好的論文都投到中國雜誌上去，反而可能影響中國科學的發展。

這裏只討論生命科學著名雜誌：英國的《自然》、美國的《科學》、《細胞》、《新英格蘭醫學雜誌》和《自然》的幾個分科雜誌。《新英格蘭醫學雜誌》的權威性和歷史要優於《自然·醫學》，但很難把雜誌作絕對的區分：《自然·細胞生物學》與《分子細胞》和《基因與發育》相當，並與《歐洲分子生物學組織雜誌》接近；《自然·神經科學》與《神經元》相當；《自然·免疫學》與《免疫》和《實驗醫學雜誌》相當。《自然》和《科學》有不同論文，一般認為最難在《自然》和《科學》發表長文（在兩個雜誌裏分別稱為articles和research articles），然後是《細胞》，再是《自然》和《科學》的短文（分別稱為letters和reports）。當然長短還和資料多少有關。

我要說明，評價一個研究是否優秀，不能只看論文發表在甚麼雜誌上。事實上，今年我在中國科學院教研究生時，期中考試就是讓學生批評一篇《自然》雜誌的論文。雜誌發表情況是專家對科學評價的一部分，因為每一篇文章所經過的審稿人和編輯有限，論文出來以後專家通過更多時間進行廣泛的評價才會更準確。但是，總體來說，特別是從一個國家的情況來說，論文發表情況可以反映科學研究的整體水平。

三 中國以往在優秀雜誌發表論文的情況

被一些國際權威綜述雜誌邀請寫文章是很難得的，中國生命科學家應邀寫過綜述的包括：科學院植物所湯佩松1983年為《植物生理年評》和上海生理所馮德培1988年為《神經科學年評》寫個人科學生涯，北京醫學院神經科學研究所鄒濟生1982年應邀在《藥理和毒理年評》寫綜述，科學院生物物理所鄒承魯1991年應邀在《生化科學趨勢》寫綜述、1995年寫回顧胰島素合成的工作生涯。以下主要討論直接報導研究的原始論文。

1930和40年代，中國有相當多論文發表在《自然》和《科學》上。包括：物理學家吳有訓、趙忠堯、余瑞璜、施士元、陸學善、王淦昌和何增祿；化學家李方訓、汪猷等；生命科學的湯佩松、殷宏章、汪敬熙、張昌紹、金蔭昌等；地質學家李四光等。中國當時的物理學家在《物理評論》、化學家在《美國化學會雜誌》上還有較多論文。而微生物學家湯飛凡和醫學科學家張孝騫分別在《實驗醫學雜誌》和《臨床研究雜誌》等優秀雜誌上發表論文。

50年代以後，我們現在可以查到的是：1957年6月29日，中國科學院植物研究所和北京大學的湯佩松和同事在《自然》雜誌發表論文。1949年以前湯佩松在武漢大學、西南聯大和清華大學生物系和農學院工作，在植物呼吸代謝的控制等方面研究有重要貢獻，特別是發現同一植物中呼吸代謝途徑的多樣性。1957年湯佩松等發現：水稻幼苗生長時，如果通過提供硝酸鹽使它們得到含氮環境，會產生適應反應，體內被誘導產生硝酸還原酶，而此酶作用於硝酸底物。這一工作澄清了當時還有爭議的底物誘導植物適應性反應問題，證明了高等植物體內適應酶的形成。

1967年9月9日，台灣大學醫學院藥理系的李鎮源等在《自然》發表論文，報導去除神經對肌接頭上 α 銀環蛇毒素位點的作用。李鎮源等最重要的工作是1963年發現 α 銀環蛇毒素，以後一系列的研究表明它可以不可逆地結合到神經遞質乙酰膽鹼的受體上，這個毒素對研究乙酰膽鹼受體和神經肌接頭的發育兩方面都有很大的幫助。我的兩位同事、神經肌接頭發育的世界權威薩內斯 (Joshua Sanes) 和利希特曼 (Jeffrey Lichtman) 今年在《自然神經科學綜述》的文章仍引用李鎮源1967年的論文，並強調發現 α 銀環蛇毒素對於研究突觸後發育的重要性。

文革後，當中國大陸科技教育界尚未普遍走出困境時，《自然》雜誌於1978年10月3日收到中國科學院生物物理所鄒承魯一篇投稿，大概編輯沒有要求修改就在1978年11月10日接受了這篇論文。1979年1月18日《自然》發表鄒承魯等對甘油醛-3-磷酸脫氫酶活性部位新熒光團形成的研究。鄒承魯在生物化學有多方面研究，60年代研究化學修飾對蛋白質功能的影響，1962年首先提出修飾程度和活性變化間定量關係，這篇在中國發表的論文到1979年在英國出版的經典酶學教科書中有較詳細的介紹。鄒承魯統一研究酶的可逆性和不可逆性抑制，文革後以英文發表在《生物化學》的論文受重視，1988年應邀在《酶學進展》上長篇綜述他的實驗室這方面的研究，被廣泛引用至今。近年他研究酶活性位點構型的柔性，部分工作在1993年10月15日的《科學》上有討論。鄒承魯是較早開始研究蛋白質折疊的科學家之一，而這個問題到今天也是結構生物學和生物化學一個活躍的重要領域。

1980年，中國科學院微生物所敖全州等在《細胞》發表論文，報導他們在細菌中對轉座子的研究工作。

1981年8月20日，中科院上海生化所張友尚實驗室在《自然》雜誌發表論文，報導他們對胰島素半合成方法的改進。以前對胰島素結構和功能關係的研究知道：胰島素去掉B鏈六個氨基酸後還有活性。在這篇論文裏，他們用酶催化給去掉八個氨基酸的B鏈加上兩個氨基酸，得到去掉六個氨基酸的B鏈，而獲得較大量可以結晶的活性胰島素片段。這篇論文與湯佩松和鄒承魯等論文一樣只有兩頁，與當時《自然》其他正規論文是一樣的。那時《自然》還保持一個習慣，只報導重要研究的關鍵結果，而同一工作的詳細過程和結果還可以發表到其他專業雜誌上。張友尚1964年曾留學分子生物學發源地、英國劍橋大學醫學研究委員會的分子生物學實驗室，跟隨著著名結構生物學家、諾貝爾獎得主克魯格 (A. Klug)，在1966年有過一篇在英國工作的《自然》論文，可惜回到中國以後正是文革高峰。

1986年，中科院生物物理所的王家槐在《自然》發表兩篇短文，一篇提出蛋白質和DNA結合時，特異結合是在DNA的大溝、而小溝以非特異結合為主。另一篇是提出天花粉蛋白和蓖麻毒蛋白有順序相似性。王家槐以前參加過胰島素結構研究，以後在哈佛大學又發表多篇優秀論文，最後應聘任教於哈佛醫學院附屬癌症研究所，是那一代中國大陸留學人員中極少有的例子。

1996年5月，台灣大學醫學院微生物研究所在《自然·醫學》雜誌發表論文，發現用DNA肌肉注射引入過敏原可以誘導特異免疫反應，從而減少以後氣道過敏症狀，提出這是治療過敏反應的方法。它推廣了美籍華裔科學家Margaret Liu首先提出的用DNA注射進行免疫的方法。這在人類是否有效，還需更多研究。

1997年台大醫院在《新英格蘭醫學雜誌》發表論文，證明用肝炎疫苗使肝炎發病率下降後，肝癌發病也減少，強烈支持肝炎和肝癌發病的相關性。雖然以前台灣在這個醫學權威雜誌有過短篇討論，但這是第一次有正式研究論文在那裏發表，此結果不單對中國各地都常見的肝病有意義，也對世界醫學有一定意義。其後到2000年，台灣在該雜誌還有過六篇論文，涉及肝炎治療、病毒感染和角膜移植。

1998年11月，香港科技大學生化系張明傑實驗室在《自然·結構生物學》發表論文，解出了神經元一氧化氮合成酶的一個抑制蛋白的結構。

1998年12月，湖南醫學院夏家輝等在《自然·遺傳》雜誌上發表文章，確定了一種影響高頻耳聾產生的基因，這種基因的一些突變可以導致對高頻聲音的聽覺缺陷。突變後會引發某種疾病的基因，簡稱「罹患基因」。過去20年，人類遺傳學家發現了約800個罹患基因，它們會導致人類許多重要和常見的遺傳病，和一些以前沒有認識到是遺傳導致的疾病。這些研究對於人類的價值顯而易見。夏家輝等發現一種罹患基因，對於中國來說，是實現了疾病罹患基因研究零的突破，對世界上任何可能患這一類病的人群來說，都是一個幫助。在生物學意義上，因以前其他科學家已經發現幾個耳聾的罹患基因是相似的基因突變造成，使這個工作提示新的生物學機理有限。

1999年5月，香港科技大學生化系張明傑實驗室在《自然·結構生物學》發表論文，解出了神經元一氧化氮合成酶一個重要區域與其他蛋白結合時的結構。一氧化氮這個氣體分子是重要和特殊的信號分子，而一氧化氮合成酶是形成和調節一氧化氮的關鍵。它含有的PDZ區域又是在許多蛋白質相互作用中起重要作用。把這個區域與其他蛋白結合的結構解出，使多個領域的科學家感興趣。

2000年1月，台灣中央研究院分子生物所李鴻實驗室在《自然·遺傳》發表論文，他們用老鼠建立了一種人類疾病的模型。脊髓肌肉萎縮(SMA)是因為脊髓中運動神經元病變造成它們支配的肌肉萎縮，法國人類遺傳學家最初認為這個疾病可能因SMN1基因突變造成，以後更多研究認為SMN2也有關。李鴻實驗室和另外的實驗室都發現，在小鼠剔除SMN1基因以後，小鼠在胚胎早期死亡，這與人的SMA疾病不一樣。這種小鼠和人類差異並不少見，一般也就認為大概不能在小鼠身上複製人的這個疾病。而少見的是，李鴻實驗室在SMN1基因剔除的小鼠中，再用轉基因方法引進人的SMN2基因，在這樣雙重基因改變(剔除加轉基因)後，小鼠發生了和人類SMA疾病很像的症狀。這給世界提供了一個研究SMA疾病發生的模型，也可以用這樣的動物模型來尋找治療的方法。這是

李鴻實驗室持之以恆的收穫。他們因此成為研究SMA疾病的世界領先實驗室。這也是中國歷史上第一次給世界提供人類疾病的動物遺傳學模型。

2000年8月，《自然》雜誌發表雲南農業大學朱有勇、陳海如等證明混合水稻品種栽培可以減少病害的論文。通過混合栽培作物來減少病害的思想，以前國外科學家已經提出並有小規模證明。朱有勇、陳海如等選用了幾個籼型雜交稻、糯稻和粳稻品種，在雲南十餘個鄉鎮進行大面積混栽，並觀測混栽對稻瘟的控制作用。他們發現，籼型雜交稻與糯稻混栽可以明顯控制稻瘟病，特別是籼糯混栽時，糯稻品種葉瘟和穗瘟的發病率、病情指數均明顯下降。這一大規模試驗證明了混栽的優越性。因為由真菌引發的稻瘟病是水稻的主要疾病，這個試驗的結果在中國有較高的應用價值。同樣原則也能應用於其他疾病。混栽可能帶來收穫時品種混雜，這在以機器收穫的地區存在着有待解決的問題。但在中國目前許多靠手工收穫的地區，這個問題是可以解決的。

2000年10月，四川華西醫學院的魏於全等在《自然·醫學》發表論文，報導異種血管內皮細胞可以誘導抑制多種腫瘤的抗腫瘤免疫反應，從而阻斷腫瘤血管生長，既能防止腫瘤發生，也能減小已經形成的腫瘤，這顯示了一個產生腫瘤疫苗和治療腫瘤的方法。隨時間推移，更多其他實驗室的重複和應用情況也許是告訴我們這個工作重要性的可靠途徑。

另外，大陸和台灣近年還有一些發表在其他雜誌的優秀論文，例如：中科院生物物理所王志珍在《歐洲分子生物學組織雜誌》、中央研究院分子生物所孫以瀚在《基因與發育》、同所簡正鼎在《神經元》、上海第二醫學院陳竺和陳賽鵬在《血液》、中科院上海生命科學研究院細胞所的裴鋼在《實驗醫學雜誌》、神經所李朝義在《美國科學院志》、細胞所朱學良在《分子和細胞生物學》、生化所李林在《分子細胞》、生物物理所王志珍和軍事醫學科學院賀福初在《生物化學雜誌》、發育所孫方臻在《發育》、台灣大學生物系吳怡春在《發育細胞》等。

四 2001年中國在著名雜誌發表論文的情況

2001年，中國大陸有五篇、香港有兩篇生命科學的論文發表在著名雜誌上：三篇在《科學》，三篇在《自然·遺傳》，一篇在《自然·神經科學》。其中三篇是全部在中國科學院進行的研究，一篇是科學院和上海交通大學，一篇是中國醫學科學院，兩篇是香港科技大學。中國科學院主要是上海生命科學研究院（生化細胞所、生物工程中心、和神經科學所），一篇部分是生物物理所的工作。在學科分布上，三篇是遺傳學，兩篇是神經生物學，一篇是分子生物學，一篇是結構生物學。

《自然·遺傳》的三篇文章，報導中國發現了兩個遺傳病的罹患基因。2月一期，中科院上海生物工程中心的孔祥銀、趙國屏等實驗室報導他們發現遺傳

性乳光牙病的罹患基因，中國醫學科學研究院基礎醫學研究所沈岩、強伯勤等實驗室也發現同樣的罹患基因。遺傳性乳光牙病是一種較常見的口腔遺傳病，這兩篇中國論文報導同一個基因的突變不僅可以造成乳光牙病，而且可以併發耳聾。

7月《自然·遺傳》發表先後在中科院上海生命科學研究院和上海交通大學的賀林實驗室論文，發現IHH基因突變導致「A-1型短指(趾)症」。這個病的發病率不太高，但是IHH基因是發育裏一個很有趣的基因。HH是英文「刺蝟」(hedgehog)簡寫而來的，這類基因最早是在果蠅裏發現，70年代末至80年代，德國女遺傳學家尼斯萊因-沃爾哈德(C. Nusslein-Volhard)和美國遺傳學家維西豪斯(E. Wieschaus)用果蠅飽和突變的方法發現了許多影響發育的基因，後來許多科學家接着他們的工作在其他動物發現這些基因有普遍重要性。HH是他們發現的多個基因中的一個。果蠅和其他動物一樣，身體分成多個節段，幼蟲的每個節段內一部分有毛，一部分無毛，HH基因突變使無毛部分變成有毛部分，所以被戲稱為「刺蝟」基因。果蠅HH基因是美國霍普金斯大學比奇(Philip Beachy)實驗室在90年代初克隆的，在果蠅只有一個HH基因，以後多個實驗室在高等動物發現有三個HH基因。第一個高等動物的HH被命名為sonic HH (SHH)，因為正好有一個兒童遊戲叫這個名稱，其他兩個分別以不同刺蝟種屬命名為「印度刺蝟」(IHH)和「沙漠刺蝟」(DHH)。SHH的功能最清楚，在發育中起許多關鍵作用，包括神經系統中線形成、眼睛發育、小腦細胞分裂。斯坦福大學斯科特(M. Scott)發現SHH受體突變導致人最常見的皮膚癌。研究IHH和DHH的較少。1996年哈佛醫學院塔賓(C. Tabin)實驗室提出IHH控制骨頭的發育，1999年哈佛的麥克馬漢(A. McMahan)發現剔除小鼠IHH基因後有許多異常，包括骨頭縮短。賀林實驗室發現IHH基因突變可以引起短指(趾)症，將動物研究結論伸展到了人。

3月2日《科學》發表中科院上海生命科學研究院生化與細胞所張永蓮和香港中文大學陳小章兩個實驗室合作的論文，發現大鼠附辜頭部上皮細胞特異表達一個新基因，編碼的多肽具有抑制細菌生長的作用。他們推測，這個多肽可能在附辜起抗菌作用、甚至也可能與生育有某種關係。還需要進一步研究證明外源性引入這一多肽在動物和人體到底能否有抗菌效果、或影響生育。用老鼠做基因剔除或發現人類基因突變有助於揭示其體內功能。張永蓮1957年畢業於復旦大學化學系，1982年到英國帝國癌症研究基金會進修兩年。她和生物物理所王志珍、生化所汪垣、神經科學所郭愛克一樣，都屬於那批在年富力強時代沒有遇到好的環境，但有機會後能踏實進行研究的科學家。

4月的《自然·神經科學》發表了香港科技大學生化系主任葉玉如實驗室的論文。葉玉如在美國時主要研究神經營養因子及其受體，去香港後，她一方面繼續神經營養因數的研究，一方面研究神經肌肉接頭的發育。她在這方面有了一系列工作。在這篇論文裏，報導一個叫Cdk5的蛋白激酶和它的激動分子p35，在肌肉細胞有表達，而與一個跨膜受體的細胞內部分結合，作為信號轉導分子控制肌肉細胞表面神經遞質(乙酰膽鹼)受體的表達。葉玉如實驗室因此成為神經

肌接頭發育中信號轉導的主要實驗室之一。葉玉如在哈佛醫學院獲博士，其後已經在神經營養因子領域聞名了，她去香港時的履歷是中國歷史上迄今在生命科學招聘年青科學家中最突出的。她到香港以後除了研究外還要負擔許多行政責任，但在這樣的情況下，她還一直有活躍和紮實的研究，預計會有更多的好論文發表。

7月《科學》雜誌發表香港科技大學生化系張明傑實驗室的一篇論文，他們解出了一個參與細胞膜轉運(包括出胞作用)的蛋白質的結構。

11月16日《科學》雜誌發表中科院神經科學研究所唐世明博士和神經科學所及生物物理所郭愛克教授的一篇論文，他們用果蠅研究選擇性行為的機理。研究果蠅行為，是70年代初美國加州理工學院本哲(S. Benzer)開創的，在最初受人懷疑甚至嘲笑，認為果蠅沒有甚麼高級行為，即使有，也跟人的行為沒有關係。近30年研究表明，這樣的看法是錯誤的。對果蠅晝夜節律的研究，已推廣到高等動物。果蠅學習記憶的機理也和高等動物有相似性。郭愛克1965年畢業於莫斯科大學生物物理系、1979年獲德國慕尼黑大學自然科學博士，是文革後中國大陸第一位獲博士學位者。他研究昆蟲視覺，以後又研究果蠅學習記憶。他以前對於學習記憶的研究在中國是很好的，但尚未達到世界一流的水平。但最近幾年，郭愛克開始研究決策和選擇這樣的高級認知行為，在問題深度上達到領先水平。他的研究方法，是學自動化出身的唐世明在海森堡實驗室的儀器基礎上再加以改進和發展而成。他們現在的研究奠定了他們在任何動物決策和選擇這一問題研究的世界領先地位。他們建立了一個抉擇範式，定量地研究了果蠅面臨相互矛盾競爭的視覺線索時如何決擇。果蠅被訓練喜歡綠色正置的T圖形，而躲避藍色倒置T圖形。而後在檢驗階段，他們迫使果蠅處於兩難狀態，即改變了圖形的顏色和形狀之間的搭配，原來綠色正置的T圖形變成了綠色倒置T圖形，反之，藍色倒置T卻變成了藍色正置的T。為了作出抉擇，果蠅必須評估在顏色和形狀之間的權重，以便決定是「避開」或「飛向」目標。唐世明和郭愛克發現，果蠅在選擇時是看顏色的強度：如果顏色強，就按顏色行事，而顏色弱到一定程度就按形狀行事。如果使果蠅缺乏一個叫蘑菇體的腦結構，這樣的果蠅雖然單獨學習顏色和形狀都沒有異常，但是卻難以在顏色和形狀之間進行選擇。從此得出結論，果蠅的蘑菇體在選擇行為中起重要作用。唐世明和郭愛克把兩個偏好對立起來做實驗，設計很巧妙，結果也很清楚，所以我認為，唐世明和郭愛克這項工作既是世界水平的優秀研究，也是中國20年來生命科學實驗設計最漂亮的工作。因為果蠅已經有很好的遺傳學研究基礎，現在他們有這樣的實驗模型後，可以用來研究參與選擇行為的基因和分子機理。這項研究具有開創新領域的可能。它也可以刺激其他高級行為的研究，因為從這項研究容易推想相似的思想 and 途徑來研究其他高級行為。

我沒有忽視，2001年國際合作的人類基因組在《自然》和《科學》發表多篇論文時，中國學者因為分析了1%的人類基因組而成為其中一篇的作者。不過因為中國既不是第一作者、也不是最後的通訊作者，按照慣例無法將這樣的論文稱

為以中國為主的工作。(同樣，本文沒有討論大陸和台灣分別因為與海外合作而發表的其他論文。)據信，中國基因組研究水平還在不斷提高，期待未來會有更好的研究成果發表。

五 論文增多是中國近年科技教育改革的反映

通過簡要回顧中國在著名雜誌發表論文的情況，可以看到中國科學發展取得了令人鼓舞的跡象。這些跡象當與近年中國經濟發展、科技教育投入增多有緊密關係。一些成果集中在中國科學院出現，這與1998年開始的知識創新工程有關。政策變化和投入增加使科學研究的環境和條件得到改善。可以說，2001年是知識創新計劃初見成果的一年。中國少數一些高等院校的科學研究在近年也有長足的進步。

中國在招聘人才方面也有一定程度的改觀。近20年來起初十幾年中，那些以第一作者在著名雜誌上發表論文後回中國的人很容易計算：科學院上海藥物所胡國淵、北京醫學院韓啟德、上海生理所楊雄里、細胞所徐永華等。最近幾年在著名雜誌上發表論文後回國的不那麼容易計算了，僅以上海生命科學研究院為例：神經科學所的何士剛和王以政回國前曾在《自然》上發表文章，生化所吳家睿和細胞所耿建國則分別在《科學》和《自然》上有文章發表等。近年中國還招聘到四位在著名雜誌發過兩篇以上論文後回國的：科學院上海植物生理所羅達、清華大學饒子和、科學院昆明動物所徐林、華中科技大學徐濤。

從發表論文的情況，我們可以看到中國一批近20年內大學畢業的人開始有好的研究。中國自然應該支援和吸引中青年一代，中國也應該大力支持像張永蓮、郭愛克和生物物理所王志珍、生化所汪垣等一批較為年長但具備好的素質和活躍研究的科學家。對所有科學家，應該以科學能力和研究活躍程度來給予相應支援，而不能過份強調年齡。實踐表明，一些經費和課題以年齡劃線的做法，是不明智的。

六 不能忽視中國和世界的較大差距

我們不應因為看到中國科研發展令人鼓舞的跡象而得出不準確的印象，認為中國已經或很快要成為世界科技大國。比較2000年各國發表論文情況，就會明確知道中國和世界的差距：《自然》上德國發表論文205篇、日本105篇、瑞士62篇、澳大利亞49篇、瑞典35篇、奧地利17篇、中國7篇(包括3篇一到二頁的短篇通訊)。《科學》雜誌上日本有71篇、中國7篇。美國和英國量很多，尚沒有仔細算。

因《自然》和《科學》有評論和新聞欄目，《細胞》比較能準確反映研究情況。2000年《細胞》上美國有271篇（其中哈佛大學23篇）、德國23篇、日本16篇、瑞士8篇、奧地利6篇、瑞典4篇、澳大利亞2篇、義大利1篇、新加坡1篇、中國0篇。這個統計只限於各國單獨完成的研究，合作研究不在此列。

迄今為止中國只有一篇單獨的論文發表在《細胞》上，中國只有過合作研究在《細胞》發表。《細胞》的文章要求能完成較完整的課題，這也是中國需努力的。韓國和新加坡過去幾年都曾在《自然》上發表生命科學基礎研究的論文，而中國近年還少些。

《自然》和《科學》每年各有約800篇研究論文，所以2000年中國在這些雜誌的論文數量不到1%。90年代，中國在《自然》、《科學》有論文分別為40篇左右和20篇左右，比例佔不到這些雜誌同時期的1%。而且中國論文以偏短的居多，學科局限也明顯。如果以2001年的論文《自然》和《科學》數量算，中國剛過1%，但是如果加上《細胞》和《自然》的分科雜誌，則又低於1%。在一般的好雜誌上，中國論文數量也不到1%。有些當代科學重要研究方面，中國還不到世界的1%。比如，基因剔除技術是1988年以後世界常用的技術，迄今已經有7,000多個基因被剔除，而除了台灣和香港剔除過少數幾個基因以外，大陸還沒有完全成功地進行基因剔除。三地加起來不到世界的1%。

中國常討論甚麼時候能有本土的諾貝爾獎得主。楊振寧認為中國在20年內會有諾貝爾獎科學方面的得主，如果他說的是物理學，我會感到很鼓舞，但他說中國生命科學更有希望，我現在還沒有足夠信心。一個國家的科學即使已發展了相當時間，也不一定可以得諾貝爾獎。日本的生命科學已經發展多年，且有幾個諾貝爾獎級的工作，但至今仍未獲得諾貝爾生理獎。中國現在並沒有達到日本20年前生命科學研究的絕對水平，也不到日本當時在世界上的相對水平，所以，說中國20年內在生命科學可以得諾貝爾獎，是沒有根據的。即使某國有人因特別天才而得諾貝爾獎，但如果不是在整個國家科技發達的基礎上，對國家的意義也有限。如印度，早1930年有因完全在本國研究發現拉曼光譜而獲物理獎的拉曼 (C. V. Raman)；和90年前就有過世界頂尖的數學天才拉馬努詹 (Srinivasa Ramanujan)。但是印度並沒有因此全面進入世界科技優秀水平。對中國來說，更重要的不是偶爾獲得一兩個諾貝爾獎，而是科學技術整體發達。這還需要許多努力。

七 中國還面臨許多挑戰

正如我不認為中國科學史留下的都是優秀傳統一樣，我也不認為中國科技教育界的現狀都是一片美麗景象。科技教育體制近年有改革，但還有許多方面需要質的和量的改進，包括國家對科學的支援、科技教育體制、科學文化環境、科學家素質和科研人員培養等。

中國對於科學的投入還遠低於中國經濟在世界的比重和中國人口對於生命科學的要求。從生命科學來看，中國實際研究的總規模大約不會超過美國兩所中上水平大學的規模。中國一年在生命科學的產出，不超過日本一個月的。近年新加坡大大增加其對生命科學和技術的投入，使現時中國在生命科學的投入也低於新加坡。總體來說，中國對科學投入和研究規模都應該擴大。

中國對生物技術的熱情遠高於日本，而對生命科學研究的投入卻大大低於日本。我唸研究生的舊金山加州大學，是生物技術產業的主要發源地，第一個生物技術公司（「基因技術」）就是由該校教授創辦，創立初期並以該校的博士後為主。由此很容易理解，生命科學的基礎研究與生物技術的應用關係特別密切。對於非常依賴於生命科學的生物技術產業，能否在中國目前生命科學薄弱的環境下成長，我是有懷疑的。如果要在中國持續發展生物技術產業，還需要顯著地提高對生物科學的研究規模和質量。

以專業人員為主導的體制的中國科學院已有一定規模，但行政後勤尚沒有徹底回歸輔助地位。在大學和部委這類的問題就更大。一般的行政人員和財政部門對科學經費都有審核權力，這並不利於科學研究。

急於求成的習慣也還沒有普遍根除，以致難以對一個或少數幾個問題鑽研而得出根本性發現、形成有特點的體系。設計美妙的實驗還不多。對科學研究的功利性的重視，遠大於對優雅研究的欣賞和受科學發現而激動。中國的研究生教學還要極大地改進。課程的深度和廣度必然影響多數學生的水平。中國研究人員之間的交流和合作都還有待改進，認為中國國內合作容易的觀點並不準確。每次合作都急於有最好的回報，不利於長期良好互動。同行間的建設性關係有待改進。

中國要在著名或優秀的雜誌上發表論文，首先要有好的研究。實驗室負責人要教育學生在研究過程中必須小心謹慎，更不能違反科學道德。這是世界科學界都面臨過的問題。今天世界科學家讀到的來自中國的論文還很少，如果發表在著名雜誌的論文中，有少數出現問題，就可能對中國整體科學的名聲有很大影響。我不主張過份強調中國一定要在《自然》、《科學》、《細胞》和《新英格蘭醫學雜誌》等科學期刊發表論文。如果是好的研究，在其他一些好的雜誌上發表也是不錯的。

我希望這樣的時間較快地到來，那時將無法用歷數幾個雜誌的論文發表情況來觀測中國科學的進步：或者因為論文數量多得難以計算、或者因為研究水平用雜誌名稱或論文篇數來計算就如海水用斗量一般。

饒毅 舊金山加州大學生理系神經科學博士，哈佛大學生物化學和分子生物學系博士後。現任教於華盛頓大學，並兼中國科學院神經科學研究所客座研究員，研究論文載於 *Cell*、*Nature*、*Science*、*Development* 等雜誌。

景觀

民族悲情與人道訴求： 伊朗電影觀感

• 劉 擎

觀看伊朗電影是一次驚奇的發現。阿巴斯（人們常常這樣親切稱呼 Abbas Kiarostami）1996年到明尼蘇達大學訪問的時候，我對這位伊朗導演還一無所知，竟錯過了牠的演講。第二天在海報上讀到戈達爾（Jean-Luc Godard）和黑澤明對牠的讚詞（這大概是藝術同行之間可能有的最高評價）^①，就趕去看牠帶來的兩部影片：《何處是我朋友的家》和馬克馬巴夫（Mohsen Makhmalbaf）的作品《魔毯》，為之深深震撼。從此對伊朗電影刮目相看。

首先令我着迷的是伊朗的多部兒童電影，其獨到之處不止在於對純真世界的深情注視所透露的人性光輝，也不僅是孩子堅韌與執着的天性所折射的伊斯蘭民族性格，還因為這些作品蘊涵着一種幽暗的意味，我稱之為「被漠視的心靈緊張」。在《何處是我朋友的家》、《白氣球》、《小鞋子》以及《風中飄絮》等影片中，那些細小的事件（一本作業、一張錢幣、一雙舊鞋、一塊玻璃）在孩子的生命中已經掀起了

巨大的波瀾，但這一切卻完全不在「社會」的視線之內。

我們從中感受到兩種世界的對比反差。一面是孩子的「心靈世界」：誠信、良心、同情和尊嚴，這些最為樸素的道義訴求形成其中心關懷。而另一面，是一個正在走向現代化的社會所代表的「理性世界」：金錢與利益、計算與規則構成其基本主題。在孩子與社會的對峙中，理性世界佔據絕對支配的地位，孩子無可抗拒地遵從社會的規則：交不出作業要受罰，上課遲到會被開除，打碎玻璃窗必須賠



阿巴斯

* 本刊感謝「馬克馬巴夫電影之家」（Makhmalbaf Film House）網站（<http://www.makhmalbaf.com>）授權使用電影劇照圖片。

償……。在社會的「合理」要求下，隨時可發生的微小「事故」都足以對孩子造成巨大的壓力，而他們來自心靈的「理由」對社會是如此微不足道，以至於難以表白、無可言說。在被默視的焦慮與緊張之中，這些弱小的生命堅持着自己的良心訴求、守護着自己的心靈世界。這不禁使人心生悲憫，在感動之外喚起更多的回味與思慮。

「城市有那麼好嗎？那不是我們可以叫做故鄉的地方啊。」這是《何處是我朋友的家》中孩子的一句台詞。這種「城市」對「故鄉」的疏離感，透露出現代社會對於心靈世界的陌生意義。或許會有「過度闡釋」的危險，但在我看來，這些作品中孩子的心靈緊張隱喻着伊朗本土文化所面對的困境，他們的焦慮表徵了伊斯蘭文明面對現代性壓力的緊張。傳統的生活方式幾乎無力抗拒現代世界的通行理性規則，只有在不斷「適應」的困擾和掙扎中，艱難地維護自身文化的價值和意義。而對所謂「國際社會」來說，對伊斯蘭國家的主要關注點是其石油產量和輸出價格等等這些「可資統計」的指標，而對這個「異邦民族」的心靈訴求，對其在現代性衝擊下的文化挫折從來置之不顧。在這個的意義上，伊朗「兒童電影」中所呈現的「被漠視的心靈緊張」具有深刻的民族悲情喻意。

然而，當代伊朗電影人並不是本土文化的「正統」代言人，實際上常常與本國的藝術審查制度發生嚴重的衝突。他們的作品包含着對自身文化的反省、對社會政治現實的批判性思考。這一傳統開始於1960年代後期，一些藝術家對當時逃避現實的電影創作予以批評，並嘗試在藝術風格與主題內容方面進行探索，形成了所謂「伊

朗電影新浪潮」運動。麥赫瑞(Dariush Mehrjui) 1969年導演的《奶牛》是新浪潮的代表作之一，影片講述了一個貧窮村莊的寓言(村裏僅有的一頭奶牛神秘地死亡導致其主人精神崩潰)，由於影射了社會的陰暗面而一度被禁演。阿巴斯1977年的影片《報告》關於一個徵稅員的故事(他被指控受賄而妻子企圖自殺，陷入事業和家庭雙重危機)，是這個時期最後一部重要作品。

在1979年霍梅尼(Ayatollah Khomeini)領導的伊斯蘭革命中，伊朗電影受到嚴重衝擊。一些激進的宗教信徒認為電影導致「道德腐敗」，焚燒了180多家電影院，電影生產一度中斷。許多電影人因「腐蝕公眾」的罪名遭到起訴，政府下令重新審查所有以前公映的影片，結果有90%的作品(約2,000部)被禁演。不久以後，新政府從列寧十月革命的經驗中獲得啟示，認為電影是最為有力的意識形態武器，開始倡導「伊斯蘭的、反帝國主義的」電影創作。此後，伊朗電影在嚴格的審查制度下逐漸恢復生產，但所有創作都被嚴格限制在「弘揚伊斯蘭文化」的主題之中。兩伊戰爭期間，伊朗電影人受到俄羅斯導演塔爾科夫斯基(Andrei Tarkovsky)作品的影響，拍攝了許多戰爭題材影片，但其他社會政治性主題仍然屬於禁區。

戰爭結束後，政府出現了派別分化，一些年輕的電影人(如馬克馬巴夫等)在作品中大膽嘗試對社會現實提出批判，而他們所支援的溫和改革派在1999年5月的大選中獲勝，使電影創作的環境開始有所寬鬆。伊朗現任總統哈塔米(Mohammad Khatami)也希望借助電影的傳播在國際上樹立一個溫和的伊朗形象，使近年來伊朗電影獲

得了更大的創作空間。但是，伊朗的藝術家仍然面對許多限制，尤其是有關現實政治的主題以及女性形象的塑造還有種種禁忌未被打破。許多優秀的影片(包括在國際電影節中獲獎的作品)屢屢遭到禁演。去年8月，伊朗著名女導演米拉妮(Tahmineh Milani)被捕入獄。她的新片《隱秘的一半》描寫了一位左翼活動家的悲劇命運，他對1979年革命作出重要貢獻，卻在革命後被新政府殺害。由於影片表達了敏感的政治異議，米拉妮被指控犯有「支援反革命團夥」罪。阿巴斯曾在一次訪談中以「限制」(restriction)而不是「壓迫」(oppression)來描述伊朗電影人所處的環境。這意味着體制的限制是存在的，但藝術家也並不是完全無所作為。伊朗的電影狀況似乎在一個特殊的意義上應驗了歌德的一句名言：偉大的藝術是在限制中表達自由。

伊朗目前大約有300名專業電影導演，而其中十幾位具有國際影響。阿巴斯無疑是聲譽最高的伊朗導演。他自稱一生只看過不超過50部外國電影，而他學習電影語言規則的目的就是為了「避免使用它們」。他的作品在藝術風格上具有極高的原創性，已經成為電影藝術界反覆評論和研究的當代經典。

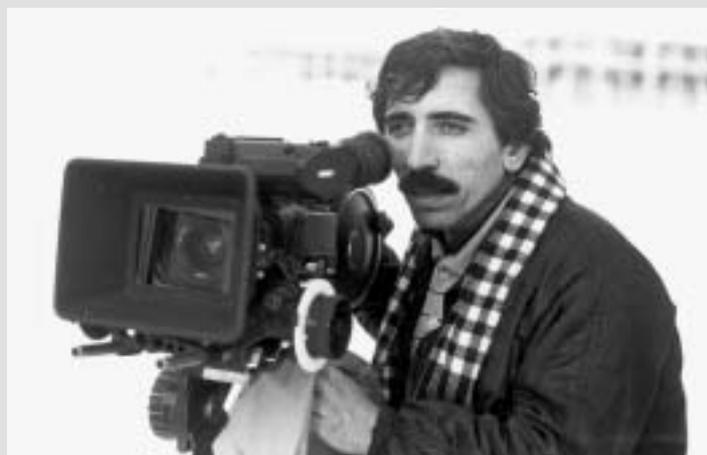
馬克馬巴夫屬於新浪潮的第二代導演，與阿巴斯幾乎具有同等的影響。他對西方電影藝術的傳統與當代流派極為熟悉，兼容並蓄之中形成了多樣化的藝術手段，但總是在作品中體現為他獨特的個人風格。他的影片《魔毯》以簡潔的故事與豐富的視覺意象構成一部奇魅的天書，令人歎為觀止。而他創辦的「馬克馬巴夫電影之家」可能是世界上獨一無二的家庭電影

學校兼製片坊，他與夫人、兒子和兩個女兒一起學習和實踐電影創作。兒子擔任攝影師，夫人和20歲的大女兒成為導演，已經有多部作品在國際電影節獲獎。甚至他的小女兒也在九歲時用DV拍攝了一部短片，被邀請在九個國際影展上參映。馬克馬巴夫也是一位具有強烈人道關懷的藝術家。他曾為阿富汗難民問題給總統寫信，批評伊朗的移民政策。最近又前往阿富汗考察難民營的生活狀況。他在2001年完成的新作《坎大哈》表現了阿富汗人民在戰爭創傷中的深重苦難。在從網站上下載的一個片段中，我們看見幾十名在地雷災難中致殘的男人，拄着拐杖奔向空降物資的場面，具有無以言表的震撼力。

對馬克馬巴夫的影片我心儀已久，但至今只看過一部《魔毯》。可以稍許彌補遺憾的是，在馬氏電影之家的網站上有一些可供下載觀看的電影片段以及大量精美的電影劇照。在本期彩頁中，我們刊登部分作品的劇照，與讀者一起分享領略馬氏家族的電影創作。

1995年嘎納國際電影節期間，張藝謀與一位伊朗影評人會晤時，曾坦言自己對伊朗電影「很不熟悉」。而幾

馬克馬巴夫





馬克馬巴夫家族

年後的今天，對於盤踞在互聯網上的眾多中國影迷來說，「很不熟悉伊朗電影」已經成為一種恥辱性的無知。全球化大潮中的電影發展正呈現出一種複雜的格局：一面是好萊塢娛樂大片的持續擴張，一面也使邊緣世界的文化精神與社會面貌進入了國際視野。近十年來伊朗影片在國際電影展中的卓著成績，不僅在藝術上成為抵抗好萊塢霸權的新生力量，而且也在文化上挑戰和改寫了主流意識形態對伊斯蘭文明的傲慢與偏見。伊朗電影正在漸漸轉變我們對異族文化的視角，引領我們進入一個被漠視的「他者」世界，從中體驗伊斯蘭民族的心靈關懷及其現代困境，尋求全球化時代中不同文明傳統之間對話與共存的途徑。

註釋

① 在看過阿巴斯·基亞羅斯塔米的作品之後，戈達爾的觀感是：「電影始於格里菲斯，止於基亞羅斯塔米」。而黑澤明說：「語言無法描述我對其作品的感受……，當沙特亞捷·雷

(Satyajit Ray) 去世的時候，我曾非常沮喪。但看過基亞羅斯塔米的電影之後時，我感謝上帝給了我們一個最為合適的人來接替他的位置」。

文中及彩頁所引電影中外片名對照表

- 《奶牛》：*Gaav / The Cow* (1969)
 《報告》：*Gozarash / The Report* (1977)
 《避惡趨神》：*Este'aze / Fleeing from Evil to God* (1984)
 《何處是我朋友家》：*Khane-ye dost kodjast? / Where Is the Friend's Home?* (1987)
 《演員》：*Honarpisheh / Actor* (1993)
 《白汽球》：*Badkonake sefid / The White Balloon* (1995)
 《魔毯》：*Gabbeh* (1996)
 《純真時刻》：*Nun va Goldoon / A Moment of Innocence* (1996)
 《小鞋子》：*Bacheha-Ye aseman / The Children of Heaven* (1997)
 《蘋果》：*Sib / The Apple* (1998)
 《寂靜》：*Sokhout / Silence* (1998)
 《風中飄絮》：*Beed-o Baad / Willow and Wind* (1999)
 《黑板》：*Takhté siah / The Blackboard* (2000)
 《我成為女人的那天》：*Roozi khe zan shodam / The Day Became a Woman* (2000)
 《試驗民主》：*Testing Democracy* (2000)
 《隱秘的一半》：*Nimeh-ye penhan / The Hidden Half* (2001)
 《坎大哈》：*Safar e Ghandehar / Kandahar / The Sun Behind the Moon* (2001)

參考文獻

- Hamid Dabashi, *Close Up: Iranian Cinema, Past, Present, and Future* (London: Verso Books, 2001).
 Noushabeh Amiri, "The Social Function of the Iranian Cinema", in *Bulletin of The 10th Festival of Films from Iran*, 24 October 1999.

劉 擎 香港中文大學中國文化研究所副研究員、《世紀中國》網頁編輯。

商代青銅業的原料流通 與遷都問題

• 金正耀

根據文獻記載，三代都曾有過遷都之舉。特別是商代，前後遷都共達13次之多。三代王都的遷徙，目的是接近礦源，方便採礦，追求作為政治資本的銅錫金屬。張光直將三代都城的位置與產礦點加以對照，認為這些都城的遷徙，都是圍繞銅錫礦產地移動的。

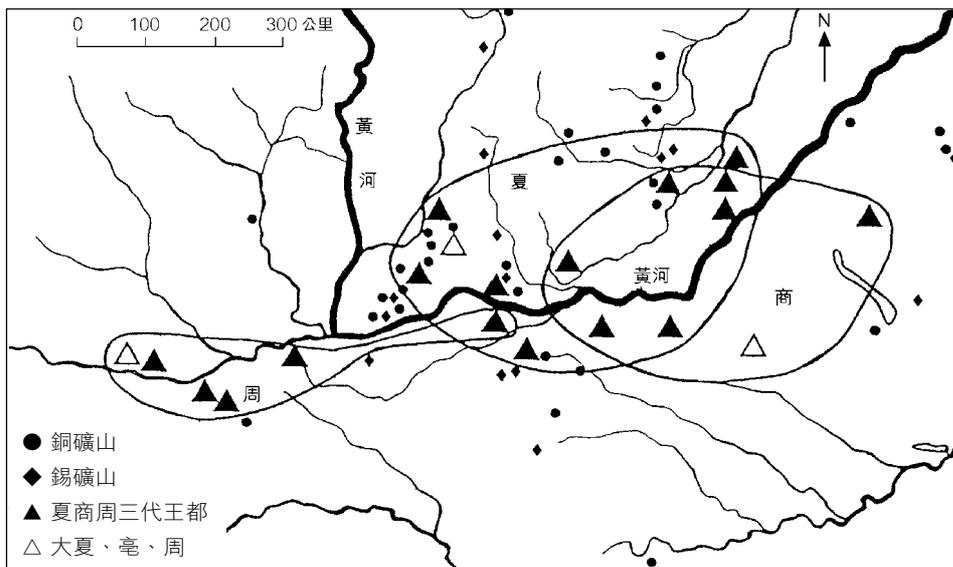
1984年8月22日，哈佛大學張光直教授開始了他在北京大學考古系為期兩周的系列演講。兩年後他的演講彙編成書，題為《考古學專題六講》，由文物出版社出版。張光直有一講談到夏商周三代遷都問題。根據文獻記載，三代都曾有過遷都之舉。特別是商代，前後遷都共達13次之多。他認為，青銅器在三代政治鬥爭中佔有中心地位。對三代王室而言，青銅器不是宮廷中的奢侈品、點綴品，而是政治權力鬥爭的必要手段。沒有青銅器，三代的朝廷就打不了天下；沒有銅錫礦，三代的朝廷就沒有青銅器。此前有些研究者認為華北大平原邊緣的山地出產銅錫，還提出了一些可能的產礦地點。張光直認為，這些礦產地的蘊藏量都有限，只能供短時間的開採利用，所以要不斷尋找新的產地。三代王都的遷徙，目的是接近礦源，方便採礦，追求作為政治資本的銅錫金屬。他將三代都城的位置與產礦點加以對照(圖1)，認為這些都城的遷徙，都是圍繞銅錫礦產地移動的①。

就在同一天，同在北京西郊，中國科學院主辦的第三屆中國科學史國

際討論會，自上午開始進入論文發表日程。在這次討論會上，筆者報告了在殷墟青銅器中發現高放射成因鉛的研究結果。三代青銅生產所用的金屬原料，主要有銅、錫和鉛三種，它們都是經過冶煉從礦石提煉出來的。無論銅礦還是錫礦，或自然界少量存在的天然銅金屬，都含有微量的金屬鉛。這些雜質性質的鉛同作為青銅生產原料之一的金屬鉛一樣，都是由四種穩定的同位素 ^{204}Pb 、 ^{206}Pb 、 ^{207}Pb 和 ^{208}Pb 組成的。四種鉛同位素中， ^{206}Pb 、 ^{207}Pb 和 ^{208}Pb 分別是由 ^{238}U 、 ^{235}U 和 ^{232}Th 放射衰變形成的，所以把它們叫做放射成因鉛。所謂「高放射成因鉛」，是指這三種鉛同位素含量特別高的金屬鉛。其中，由於 ^{206}Pb 相對於 ^{207}Pb 和 ^{208}Pb 增長更多，所以用 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 和 $^{208}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 這兩對比值表示時，高放射成因鉛比普通鉛數值小。

在中國地質上，高放射成因鉛的金屬鉛礦以及銅礦，在四川南部和雲南東部及貴州接鄰的地區有發現，這一地區屬於中國西南部。筆者在報告中舉出了雲南永善金沙及會澤等地礦山的數據，它們跟殷墟青銅器的高放

圖1 張光直假說示意圖：三代王朝分布與銅錫礦山分布的地理關係



資料來源：張光直：《考古學專題六講》(北京：文物出版社，1986)，頁127。

射成因鉛數據十分接近。因此提出，殷墟時期黃河流域的青銅生產使用了來自中國西南，也就是長江上游地區的金屬原料。因為鉛礦在華北平原出產地很多，西南地區的這種高放射成因鉛出現在黃河流域生產的青銅器中，實際上反映了西南地區銅錫礦原料輸入中原的事實^②。

這篇報告是中國第一篇將鉛同位素分析技術應用於考古研究的科學報告，也是首次發現商代青銅器中含有高放射成因鉛。報告中將中原地區商代的青銅生產與中國西南地區礦產相聯繫的結論，極大地衝擊了傳統的看法。報告發表之後，很快引起美國和日本研究者的注意^③。

但是，中國考古學家疑慮難消：從長江上游的西南地區到華北平原的腹地，如此大的空間跨度，為甚麼中間沒有考古發現的環節？然而就在兩年後，也就是1986年，從成都平原的三星堆傳來發現商代祭祀坑的消息；再過三年，在江西新干又發現商代大墓。

80年代的這些考古發現，引起了全世界的注目。

一 黃河流域：商代王都遺址與出土青銅器的鉛同位素比值

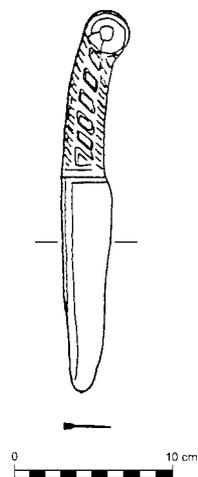
90年代以來，由中日美科研人員組成的研究小組堅持進行關於中國出土青銅器合作研究，已經完成很多重要考古遺址出土青銅器的鉛同位素以及化學組成研究。其中包括河南偃師二里頭和商城遺址、安陽殷墟、湖北盤龍城、江西新干商代大墓、四川三星堆祭祀坑以及湖北隨州曾國墓地遺址等等。

按照目前中國考古學界大多數人的意見，位於河南省偃師縣境內的二里頭遺址，是夏代王都遺址。研究人員對61件二里頭青銅器進行了鉛同位素比值研究，對其中13件作了化學組成分析。這些成果揭示了二里頭時代青銅技術的發展高度(圖2)，也揭示了探索中的夏代文明的若干重要歷史面貌^④。我們特別注意到，在二里頭青銅器中，沒有發現類似殷墟青銅器中的那種高放射成因鉛。

偃師商城和鄭州商城是商王早期都城。偃師商城出土三件青銅

筆者曾提出，殷墟時期黃河流域的青銅生產使用了長江上游地區的金屬原料。因為鉛礦在華北平原出產地很多，西南地區的這種高放射成因鉛出現在黃河流域生產的青銅器中，實際上反映了西南地區銅錫礦原料輸入中原的事實。這個結論，極大地衝擊了傳統的看法。

圖2 代表二里頭早期青銅技術的武器



環首刀：原圖見《考古》，1983年3期，頁204圖10：09。

表1 黃河流域商代早中期遺址出土青銅器及銅礦石的鉛同位素比值

No.	實驗號	器名	原編號	出土地	207/206	208/206	206/204	207/204
1	ZY-455	罍	89YSIVM13:1	偃師商城	0.8777	2.1472	17.524	15.381
2	ZY-456	爵	89YSIVM13:2	偃師商城	0.7573	1.9849	21.059	15.947
3	ZY-457	殘片	92YSVIIJ2H20:1	偃師商城	0.7190	1.9229	22.394	16.101
4	ZY-660	殘片	紫荊山公園T1	鄭州商城	0.7238	1.9296	22.188	16.060
5	ZY-661	殘片	紫荊山公園T1	鄭州商城	0.7866	2.0196	20.036	15.761
6	ZY-662	孔雀石	紫荊山公園	鄭州商城	0.7684	1.9030	20.345	15.634
7	ZY-006	方鼎	H1:2	鄭州	0.7526	1.9567	21.197	15.953
8	ZY-005	盤	H1:7	鄭州	0.9057	2.1883	16.885	15.293

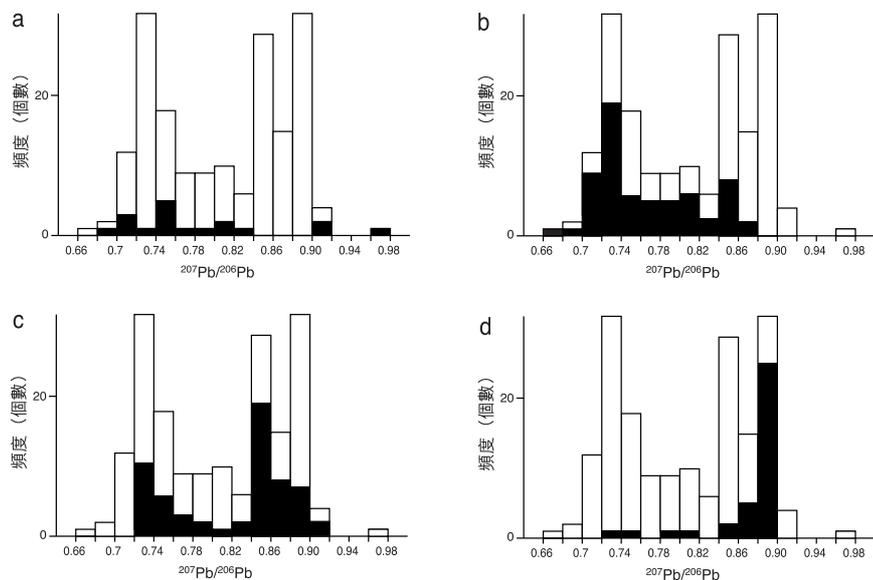
器，鄭州商城出土二件青銅器和一件孔雀石銅礦樣品，以及屬於商代中期遺址的鄭州二里岡窖藏二件青銅器，經過鉛同位素測定研究，發現其中五件青銅器和一件孔雀石都含有高放射成因鉛，它們的 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 都在0.70-0.80之間（見表1）。

殷墟時期是商代青銅器製作的鼎盛時期，一共178件殷墟青銅器的

179個樣品經過鉛同位素測定分析，結果表明，殷墟第一二期共82件青銅器中，有66件屬於含高放射成因鉛器物，比例佔80%。第三期61件青銅器中，有23件屬於含高放射成因鉛器物，比例佔38%。第四期36件中只有4件屬於含高放射成因鉛器物^⑥（參見圖3）。

根據以上鉛同位素研究結果，可以看出整個商代供應黃河流域青銅器

圖3 殷墟178件青銅器品的鉛同位素比值分布頻度圖



「高放射成因鉛」的 ^{206}Pb 相對 ^{207}Pb 和 ^{208}Pb 增長更多，所以 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 數值較小，普通鉛則一般大於0.83。

a 殷墟第一期(黑色部分)：18件青銅器中14件屬於高放射成因鉛；b 殷墟第二期(黑色部分)：64件青銅器中52件屬於高放射成因鉛；c 殷墟第三期(黑色部分)：61件青銅器中23件屬於高放射成因鉛；d 殷墟第四期(黑色部分)：36件青銅器中四件屬於高放射成因鉛，其中兩件實際上分期不明。它們可能屬於重新熔鑄器物。

製作生產的主要金屬原料產地在不同時期的變化。具體說來，從商代早中期一直到殷墟第二期，出產含高放射成因鉛的青銅原料的礦山是其主要原料供應地。其他礦山產地來源的原料供應只佔很小比例。到殷墟第三期，含高放射成因鉛的青銅原料供應量明顯減少，鉛同位素比值 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 在0.84-0.90之間的青銅原料佔大部分。進入第四期，絕大多數青銅器的鉛同位素比值 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$ 在0.88-0.90之間，這說明第四期利用的主要青銅原料供應地，與第三期相比又有所變化。

黃河流域的青銅器製作生產，到了三代中最後一個朝代的周代，很少見利用這種含高放射成因鉛的青銅原料。在陝西寶雞強國墓地12件青銅器和山西晉國墓地71件青銅器中，只發現三件這種高放射成因鉛鉛同位素組成的器物。周代以及殷墟第四期少數這種高放射成因鉛的器物，可能屬於前代遺物或者舊有器物的重新熔煉和鑄造。

二 長江流域：商代遺址與出土青銅器的鉛同位素比值

長江流域發現的商代遺址中，湖北盤龍城是商代中期的一處商城遺址，年代最早，出土的青銅器很多。江西新干商代大墓，墓葬年代在殷墟第二三期之間，出土青銅器475件。四川三星堆遺址的兩個祭祀坑，年代與新干大墓相近，也相當於殷墟中期，其中出土了大量青銅面具、立人像等精美青銅器。

湖北黃陂盤龍城五件和白木港一件青銅器，經過鉛同位素測定研究，有四件屬於含高放射成因鉛的器物；江西新干大墓出土11件青銅器，無論是中原青銅器風格的容器，還是南方青銅文化特徵的工具和武器，都屬於這種高放射成因鉛鉛同位素組成的器物^⑥，具體數據參見表2。

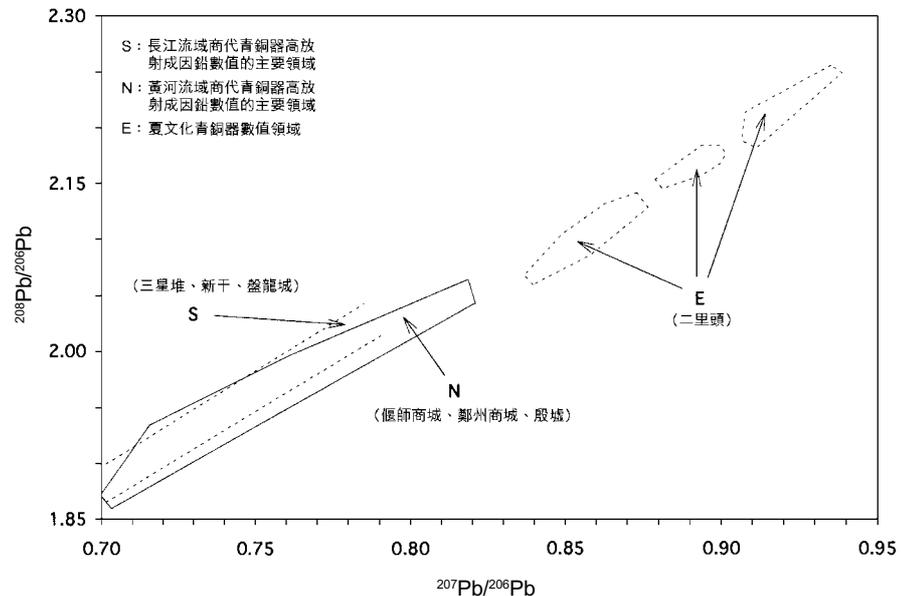
在長江上游成都平原的三星堆遺址，1986年發現兩個祭祀坑。我們從

出產高放射成因鉛的青銅原料的礦山產地，主要開採利用於商代，是黃河流域商王都的青銅業的主要原料供應地。其開發利用的具體時間，開始於商建國之初，即偃師商城和鄭州商城時期；衰落和停止則在殷墟遺址。

表2 長江中游地區商代遺址出土青銅器的鉛同位素比值

No	實驗號	器名	原編號	出土地	207/206	208/206	206/204	207/204
1	ZY-007	壘	74HP.南M1:2	盤龍城	0.9035	2.1795	16.951	15.315
2	ZY-008	罍	80HP.M7	盤龍城	0.9141	2.2015	16.744	15.306
3	ZY-009	鼎	63HP.M4	盤龍城	0.7023	1.8903	23.086	16.213
4	ZY-010	殘片	75HP.F3西	盤龍城	0.7815	2.0088	20.206	15.791
5	ZY-011	戈		盤龍城	0.8013	2.0519	19.677	15.767
6	ZY-094	罍		黃陂白木港	0.7335	1.9432	16.133	21.994
7	ZY-460	圓鼎	XDM:1	新干大墓	0.7496	1.9765	21.414	16.052
8	ZY-461	夔足鼎	XDM:14	新干大墓	0.7641	1.9975	20.881	15.955
9	ZY-462	罇	XDM:63	新干大墓	0.7477	1.9715	21.476	16.057
10	ZY-463	方鼎	XDM:68	新干大墓	0.7679	1.9994	20.812	15.983
11	ZY-464	雙尾虎	XDM:68	新干大墓	0.7798	2.0204	20.394	15.903
12	ZY-465	三足卣	XDM:48	新干大墓	0.7267	1.9292	22.162	16.106
13	ZY-466	龍首戈	XDM:499	新干大墓	0.7107	1.8962	22.901	16.275
14	ZY-467	扣形器	XDM:62	新干大墓	0.7696	1.9907	20.659	15.898
15	ZY-468	三足卣	XDM:49	新干大墓	0.7555	1.9797	21.170	15.995
16	ZY-469	刀	XDM:422	新干大墓	0.7657	1.9916	20.834	15.953
17	ZY-470	直內戈	XDM:116	新干大墓	0.7142	1.9159	22.755	16.252

圖4 黃河流域與長江流域商代青銅器的高放射成因鉛同位素比值分布比較圖



在夏商兩代，黃河流域青銅器的製作生產集中在王都，而所需要的銅錫礦金屬原料則從出產地運來。在這些王都遺址沒有發現冶煉礦石必然會有的礦渣等遺物遺迹，所以，當時採取的辦法，是在礦山產地將礦石經過初步冶煉變成粗金屬後，再運到王都的鑄造作坊。

這兩個祭祀坑的出土青銅器物中，選取了包括面具、立人像、頭像、神樹、容器、武器和銅瑗等近50件器物共53個樣品，進行了鉛同位素測定，它們全部含有這種高放射成因鉛^⑦。

在對出土器物已經進行鉛同位素組成測定的這些商代遺址中，只有三

星堆祭祀坑和江西新干大墓所出青銅器幾乎全部屬於這種高放射成因鉛。長江流域這些商代青銅器中所含的高放射成因鉛與黃河流域商王都遺址出土青銅器中所含的高放射成因鉛，鉛同位素組成特徵十分相似(圖4)，它們應該來自相同的礦山產地^⑧。

這種高放射成因鉛的金屬礦，在全世界都是十分少見的。目前所知，在中國的鄰近地區，只有朝鮮半島南部個別礦山和西伯利亞貝加爾湖附近的一處鉛鋅礦，是這種鉛同位素組成的高放射成因鉛^⑨。

長江流域的周代遺址，例如湖北隨州出土春秋戰國時期青銅器中，65件經過測定分析，沒有一件含這種高放射成因鉛的。

三 從長江流域到黃河流域：商代青銅業的原料流通

從上述夏商周三考古遺址出土青銅器的鉛同位素研究結果(參閱表3)，我們獲得很多知見。

表3 夏商周三代遺址出土青銅器的鉛同位素研究結果簡表

年代 紀元前	文化 王朝	時代 區分	黃河流域 遺址	長江流域 遺址	鉛同位素 $^{207}\text{Pb}/^{206}\text{Pb}$
2000	二里頭文化(夏)	一期	偃師 二里頭		>0.83
1600		二期			
		三期			
		四期			
1100	商 王 朝	早期	偃師商城 鄭州商城	湖北盤龍城	「高放射成 因鉛」出現
		中期	鄭州二里崗		
			殷 墟		
		後期	二期 三期 四期		
1100	周 王 朝		陝西寶雞 強國墓地 山西晉國墓地		>0.83

首先，出產這種高放射成因鉛的青銅原料的礦山產地，主要開採利用於商代，是黃河流域商王都的青銅業的主要原料供應地。其開發利用的具體時間，開始於商建國之初，即偃師商城和鄭州商城時期；衰落和停止則在殷墟遺址。

殷墟四期以後以至周代，無論黃河流域還是長江流域的遺址，出土含這種鉛的青銅器數量都很少，說明該礦山地區在商代末期已經停止大規模供應中原青銅業生產。分析美國賽可樂博物館以及日本泉屋博古館收藏的商周青銅器，也發現大量商代青銅器含有這種高放射成因鉛，商以後時代含這種鉛的青銅器數量不多^⑩。

其次，含這種高放射成因鉛的青銅器中，既有只含微量鉛的紅銅器物或銅錫合金器物，也有將鉛作為原料成分之一有意加入的青銅器物。在鄭州商城出土含這種鉛雜質的孔雀石，殷墟第三期也有這種鉛同位素組成的鉛錠出土。這就說明，商代利用的這處重要礦山，是一處出產包括銅礦和鉛礦在內的多金屬共生產礦地。

再次，在夏商兩代，黃河流域青銅器的製作生產集中在王都，而所需要的銅錫礦金屬原料則從出產地運來。在這些王都遺址沒有發現冶煉礦石必然會有的礦渣等遺物遺迹，所以，當時採取的辦法，是在礦山產地將礦石經過初步冶煉變成粗金屬後，再運到王都的鑄造作坊。少量發現於商王都遺址的孔雀石，可能是出於其他目的從產地直接運來的。黃河流域的王都是政治中心和青銅器的鑄造生產中心，長江流域的商代遺址則性質有所不同。在所有這些研究過的商代遺址中，只有江西新干大墓和四川三星堆祭祀坑青銅器幾乎全部含這種高

放射成因鉛。因此，這一多金屬共生礦產地應該位於長江流域。

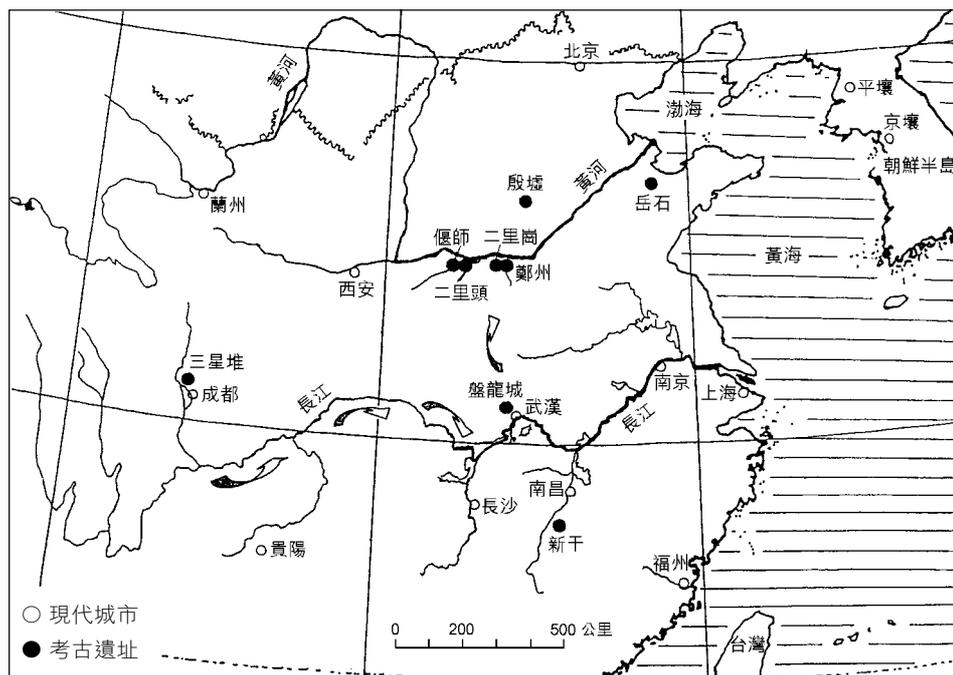
在華北平原的西部邊緣有像中條山這樣的銅礦，但中國的銅礦產地特別是錫礦產地主要還是在長江流域。像安徽境內的銅陵，曾發現古代開採遺迹；湖北盤龍城商城遺址附近，也有著名的銅錄山銅礦；在江西有瑞昌銅礦，曾發現古代採礦遺址。這些銅礦都有可能商代被不同程度地開採利用，但它們的銅礦石及冶煉遺物，經過鉛同位素分析，結果不屬於這種高放射成因鉛。所以，商代含高放射成因鉛的青銅原料的重要礦山產地，要到這些古代礦山之外的地區去尋找。

長江流域上游即中國的西南地區，地質構造複雜，蘊藏豐富的銅礦資源，也有豐富的錫礦資源。四川三星堆青銅器全部含有高放射成因鉛；漢代主要分布於西南地區的搖錢樹，經過分析，發現也屬於這種高放射成因鉛^⑪。結合前述地質資料，商代長時期、大規模開發利用的高放射成因鉛金屬原料，應該屬於西南地區的物產。該地青銅原料資源從長江上游地區，經中游的湖南、湖北和江西，再到黃河流域的商王都所在地，流通道路長達數千公里，影響所及的地區遍及長江和黃河兩大流域的大部分地區（圖5）。另一條通路，從成都平原越秦嶺而至關中，是秦漢時開通的重要通道，但更加艱險。所以，商代運輸西南地區的青銅原料資源，走沿長江而下的路線可能性更大。

高放射成因鉛為何在殷墟第三期以後不再普遍出現於青銅生產中，原因有待探討。或有可能是隨着商王朝國力衰弱，此原料供給線得不到保障；或有可能是原礦山高品質礦石蘊

商代長時期、大規模開發利用的高放射成因鉛金屬原料，應該屬於西南地區的物產。該地青銅原料資源從長江上游地區，經中游的湖南、湖北和江西，再到黃河流域的商王都所在地，流通道路長達數千公里，影響所及的地區遍及長江和黃河兩大流域的大部分地區。

圖5 從長江到黃河：商代高放射成因鉛青銅器出土遺址與推測的原料流通過路線



藏量有限，經過從商初到殷墟中期長期開採利用，必然有漸趨竭盡的一天。但後代仍可見斷續的開採活動，除了搖錢樹的例子外，漢唐時期流通分布於西南以外各地的玻璃製品，其中也有含這種高放射成因鉛的。

自然科學與考古學的聯姻，常常會有意想不到的收穫。由於商代早期中期直到殷墟中期開採利用的主要青銅原料產地已經遠在長江流域，所以，商代不惜巨大政治和經濟成本頻繁遷徙王都是為了追逐黃河流域礦產地的假說，是不能成立的。三代為甚麼頻繁遷都，則有待繼續探索。

四 商代青銅文明的地域範圍與遷都問題

自然科學與考古學的聯姻，常常會有意想不到的收穫。商代青銅器中普遍存在高放射成因鉛的發現，揭示了長江、黃河兩大流域廣袤地域範圍青銅文明物質遺存之間的內在聯繫，揭示了商代青銅業原料和製品的生產和流通關係，同時也為進一步探討兩大流域之間青銅文明的傳播和交流提供了堅實的科學依據。由於商代早期中期直到殷墟中期開採利用的主要青銅原料產地已經遠在長江流域，所以，

商代不惜巨大政治和經濟成本頻繁遷徙王都是為了追逐黃河流域礦產地的假說，是不能成立的。三代為甚麼頻繁遷都，涉及中國上古史國家和文明的起源和成立，有待繼續探索。

進一步的問題，商代長期開採利用的這一具有高放射成因鉛同位素組成特徵的青銅金屬礦產地，具體究竟在西南甚麼地方？這已經是二十一世紀中國考古學的重要學術課題^②。新的發現和新的解答，緊隨其後出現又一個歷史之謎，這正是探索遠古常有的引人入勝之處。

註釋

① 張光直：《考古學專題六講》（北京：文物出版社，1986），頁124-27。

② 金正耀：〈晚商中原青銅的礦料來源〉，《第三屆中國科學史國際討論會（1984年8月）論文集》（北京：科學出版社，1990），頁287-91；金正耀：〈晚商中原青銅業的錫料來源

問題》，《自然辯證法通訊》，1987年第4期，頁47-56。

③ 參見山崎一雄、室住正世：〈中國古代玻璃與日本彌生時代古墓中出土玻璃之間的關係〉，載《中國玻璃研究》（北京：中國建築出版社，1986），頁47-52，附註4。

④ Jin Zhengyao, Zheng Guang, Y. Hirao, Y. Hayakawa and W. T. Chase, "Lead Isotope Study of Early Chinese Bronze Culture", *Proceedings, The Fourth International Conference on the Beginning of the Use of Metals and Alloys* (Shimane, Japan: The Japan Institute of Metals, 1998), 127-32; reprinted in *Humanities: Chinese Academy of Social Sciences* (Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999). 金正耀：〈二里頭青銅器的自然科學研究與夏文明探索〉，《文物》，2000年第一期。

⑤ 金正耀、W. T. Chase、平尾良光、馬淵久夫、三輪嘉六、楊錫璋：〈中國兩河流域青銅文明之間的聯繫〉，載中國社會科學院考古研究所編：《中國商文化國際學術討論會論文集》（考古學專刊甲種第24號）（北京：中國大百科全書出版社，1998），頁258-66。

⑥ 金正耀、W. T. Chase、平尾良光、彭適凡、馬淵久夫、三輪嘉六、詹開遜：〈江西新干大洋洲商墓青銅器的鉛同位素比值研究〉，《考古》，1994年第八期，頁744-47。

⑦ 金正耀、馬淵久夫、W. T. Chase、陳德安、三輪嘉六、平尾良光、趙殿增：〈廣漢三星堆遺物坑青銅器的鉛同位素比值研究〉，《文物》，1995年第二期，頁80-85；金正耀、馬淵久夫、W. T. Chase、陳德安、三輪嘉六、平尾良光、趙殿增：〈三星堆青銅器的化學組成和鉛同位素研究〉，載四川省文物考古研究所編：《三星堆祭祀坑》（北京：文物出版社，1999），頁490-99。

⑧ 金正耀、W. T. Chase、馬淵久夫、三輪嘉六、平尾良光、陳德安、趙殿增：〈商代青銅器中的高放射成因鉛：三星堆器物與A. M. Sackler博物館藏品的比較研究〉，載北京大學考古系主編：《「迎接二十一世紀的中國考古學」國際學術討論會論

文集》（北京：科學出版社，1998），頁562-69。

⑨ 馬淵久夫、平尾良光：〈東アジア鉛礦石の鉛同位體比〉，《考古學雜誌》，第73卷第2號，12，1987，頁71-117；Sergel Karpenko and M. H. Deievau and B. R. Doe, "Lead Isotope Analyses of Galenas from Selected Ore Deposits of the U.S.S.R.", *Economic Geology* 76 (1981): 716-42.

⑩ I. L. Barnes, W. T. Chase and E. C. Deal, "Lead Isotope Ratios", in *Shang Ritual Bronzes in the Arthur M. Sackler Collections*, ed. Robert W. Bagley (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 558-60; W. T. Chase, I. L. Barnes and E. C. Deal, "Lead Isotope Ratios", in *Western Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, V.IIA, ed. Jessica Rawson (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 168-71; W. T. Chase, I. L. Barnes and E. C. Deal, "Lead Isotope Ratios", in *Eastern Zhou Ritual Bronzes from the Arthur M. Sackler Collections*, ed. Jenny F. So (New York: Harry Abrams, 1995), 489-91；平尾良光、鈴木浩子、早川泰弘、佐佐木佑二：〈泉屋博古館が所藏の中國古代青銅器の鉛同位體比〉，《泉屋博古館紀要》，15（1998），頁25-46。

⑪ 東京國立博物館收藏漢代搖錢樹，經平尾良光等測定，為高放射成因鉛。報告在發表中。

⑫ 金正耀：〈中國鉛同位素考古研究的幾個問題〉，《古代文明研究通訊》，第5期（北京：北京大學，2000）。

金正耀 中國社會科學院世界宗教研究所教授，著有《道教與煉丹術論集》、《道教與科學》、《中國道教史》（合著）及鉛同位素考古研究、道教研究論文數十篇。

現代德治如何可能？

● 陳少明

德治是一種古老的政治信念，其內涵大約包括四個方面：第一，修身克己；第二，安人利民；第三，由養及教；第四，重禮輕刑。儒家德治的理想，預設了兩個前提：一個是相信人性善，一個是以禮為道德的標準。

從五四、文革到80年代的文化批判，二十世紀中國革命意識形態的思想譜系中，幾乎沒有給傳統的政治價值觀念留下任何空間。與此相對照，在世紀轉折之初，緊接着「依法治國」之後出現「以德治國」的口號，就變得非常耐人尋味。不過，本文打算直接討論的問題是，作為傳統政治信念的「德治」，同現代社會、政治生活可能具有甚麼關聯。

一 一種古老的政治信念

德治是一種古老的政治信念，尋繹《論語》以及其他儒家文獻的思想邏輯，德治的內涵大約包括四個方面：

第一，修身克己。其中的關鍵是「正身」，正的標準便是守禮。正身也是修身，是對自身自然欲望的自覺限制，以完善人格，效果是對民眾起道德楷模的作用。

第二，安人利民。「安」的對象包括人和百姓，目的是要為人民謀福

利，讓他們安居樂業。這種思想在孟子談王道時有更具體的表達，如田地種桑及不奪農時等。

第三，由養及教。依孔孟，僅為民眾提供富裕的生活條件並不足夠，還得讓他們明白甚麼是有價值的生活方式。人不僅要生活，而且要活得有意義。這就得靠教化的手段。

第四，重禮輕刑。禮與刑的差別在於：刑只能通過恐嚇讓人服從，但不能消除內心不服者的怨氣；而禮有道德規範意義，教之以禮，才能讓社會長治久安。

儒家德治的理想，預設了兩個前提。一個是相信人性善，一個是以禮為道德的標準。前者較好理解，性善而後能教化，任何以道德教化為目標的思想，都得相信人有普遍向善的可能性。禮為道德的標準，依據在傳統。它用以區別長幼、親疏、貴賤，從而形成一種差序有等的社會秩序。而這種差別中的協和，造成德治思想中存在不協調的內容。一方面，仁者愛人，有教無類，百姓普遍具有被

養、被教的權利；另一方面，則是不承認普遍平等的價值，至少，養與被養、教與被教的關係並不能倒過來。因此，與儒家德治理想背道而馳的法家，其重法（特別是傾向於用刑）的理據，幾乎全針對德治的弱點而來，如以懲惡替代勸善，以一視同仁替代差序有等。

從效果來看，秦的興衰，成也法家，敗也法家。漢人政策幾經搖擺之後，重心慢慢落在儒與法的平衡點上。說陽儒陰法，或者以禮入法，便是後人從不同角度對這一持續近二千年的政治現象的不同評價。二十世紀雖然反傳統聲浪不息，但傳統政治文化的影響並沒絕迹。從一會「法治」、一會「德治」的現象看，對法律與道德的混淆，根子部分仍與傳統有關。

二 法律的道德價值

前人論政有無道有道之分，議法則有惡法良法之別，這表明每個時代對政治狀況都提出自己的道德判斷。而判斷的原則，可能基於對人的普遍道德關懷，也可能限於維護特定理想社會秩序的信念。儒家的德治自然也包含兩個層次的內容，仁（或惻隱之心）屬前者，禮則為後者。前者是普遍的，如對以民為敵，不教而誅的指斥，同現代價值觀念也一致。後者則是特殊的，禮的理想同普遍平等的現代信念顯然有一定的距離。所以，對法的評價，必須基於更普遍的價值立場。

先從不道德的方面說起。毫無疑問，自古至今都存在着不道德的法，但判斷角度卻可能不一樣。大致而言，有兩個不同層次的問題可以討論。

第一，法制的性質。不體現多數

人的意願、權益，只是反映特定社會集團或政治勢力利益要求，與這類秩序一致的法律制度是不道德的。其極端不義的情形，便是法律以強制性命令的形式出現，對人民規定許多社會及政治義務，並對不從者以懲罰相威脅。其極端的形式，可能成為高叫「要錢，還是要命」的不義行為^①。在人們的印象中，法家對法的設想，最有資格成為這種典型。但這並不等於說，性質像強盜劫掠一樣的法才不道德。從維護不平等的利益秩序來看，儒家同法家也並非就那麼涇渭分明，如荀子由禮向法的靠攏、儒家原則上的尊君等等。因此，即便從儒家道德觀點上接受的法律制度，也不是道德的。

第二，法律的內容。從道德價值上講，法律制度的性質同每種法律條文的內容並無必然聯繫。在惡劣的法制條件下，如專制君主，也會有良法。問題的另一方面是，即使是在良好的法制條件下，如在民主社會，也不保證不會出現道德上有問題的法律。造成這種現象的基本原因有兩方面。一是選民或社會壓力集團的道德傾向對議員的影響，有些在族裔、性別、宗教或其他階級關係上造成不平等對待的法律的產生，與此有關。一是技術性能力的限制，如對立法所解決的問題產生的根源認識不足，以及對立法可能造成的後果評估不準，也會導致法律的偏差，與公正立法的精神相違背。

其次是道德的法律。所謂道德的法律，即法律應當是甚麼的問題，只能討論立法的價值原則。現代法學家與政治哲學家對此有非常多的討論，下面只對相關內容作一個簡要的概述：

第一，民主的法制。法學家哈特（H. L. A. Hart）提出，一個完善的法律

秦的興衰，成也法家，敗也法家。漢人政策幾經搖擺之後，重心慢慢落在儒與法的平衡點上。說陽儒陰法，或者以禮入法，便是後人對這一持續近二千年的政治現象的不同評價。到了二十世紀，傳統政治文化的影響並沒絕迹。從一會「法治」、一會「德治」的現象看，對法律與道德的混淆，根子部分仍與傳統有關。

制度實際上包含兩種規則。第一級的規則規定社會成員的種種義務與權利，第二級規則規定第一級規則產生的程式^②。第二級規則看起來像一種契約，其中關於立法程式的規定即公民的政治契約。法制是否道德，取決於這第二級規則是否體現公民的平等的公共權利。從另一面看，也就是防止少數人憑自己的意志立法，以及存在不受法律管轄的自由這兩種情況出現，即用法治代替人治或「治法」。

第二，保障人權的原則。這是立法者在制訂第一級規則時必須優先遵循的原則。關於基本人權的範圍是個有爭議的問題，被提出的內容大致包括生存權、人身自由、教育、私人財產、宗教信仰以及言論、出版、集會、結社等等權利。人們也許可以這樣說，上面粗略排列的人權清單中，法律保障的範圍越靠後，它體現的道德水準就越高。把法律條文分割開來看，這樣說也許不錯。但從整個法律制度的性質看，如果個人的基本政治權利不能得到保障的話，那就不是法治。所以第一級規則同第二級規則有密切聯繫。此外，公正的司法程式，也是道德的法律制度的保障。

民主意味着平等，人權是為了落實自由。從道德價值角度討論與支援法治，並不意味着在這種條件下不會出現不道德的法律，而是在自由平等的原則下，與其他制度比，它有一套降低出現惡法的可能性，以及盡快糾錯的機制。同時，法律應當體現社會道德價值，也不等於要求法律干涉人類道德生活中碰到的所有問題。如果這樣做，那就是越界侵權，把「道德法律化」。「道德法律化」將有可能導向法治的反面。

三 道德評價與法律規範

要求法律具有道德價值，同時又要防止將道德法律化，表明道德是一種複雜的現象。不但確定公認的道德標準困難，就是劃定明確的道德領域也不易。梁治平在其著作中對道德與法律作了形式與內容、自律與他律等區分^③，從不同側面體現兩者的某些特徵，很有啟發。但是，對道德的界定仍嫌太籠統。直觀地看，道德涉及對人與人的相處方式或生活態度恰當程度的評價，但評價的規則則依人的行為所涉範圍的不同而不一樣。為討論方便，我們擬先對人的行為作類型劃分。劃分的角度包括，行為所涉關係的性質，以及人們對行為的評價程度。

關於道德關係的性質，梁啟超作過公德與私德的劃分：「人人獨善其身者謂之私德，人人相善其群者謂之公德，二者皆人生所不可缺之具也。」^④依梁氏的見解，公德是處理公共關係的行為規範，公德關係平等然而抽象，具體成員間親疏遠近的關係都不在考慮之列。私德則相反，一私人對一私人之事，不是對路人或陌生人的關係，而是面對家人及熟人的問題。私人關係不僅複雜，而且有時相互對待的原則並不對稱。概括地說，公德所涉人際關係範圍廣而抽象，私德涉及範圍窄而具體。前者準則簡單，後者相對複雜。

現在再看人們評價他人行為的態度。一般的評價分兩大類：一種是功利的，主要計較成敗得失，而與品行無關，我們不在此論列；一種是道德的，着眼於行為對人的利益造成的影響。但是，從道德的眼光看待人的行為，大量的行為現象其實是無所謂

要求法律具有道德價值，同時又要防止將道德法律化，表明道德是一種複雜的現象。不但確定公認的道德標準困難，就是劃定明確的道德領域也不易。梁治平在其著作中對道德與法律作了形式與內容、自律與他律等區分，從不同側面體現兩者的某些特徵，很有啟發。但是，對道德的界定仍嫌太籠統。

的，或者叫道德中性的。由於與法律的規範性相聯繫，在道德評價的譜系中，必須把它也考慮進去。

這樣我們可以得到至少五個類型的行為分類：一，與他人無關的行為。一個人的生活情調、欣賞趣味，甚至一些不直接妨礙他人特殊癖好等。二，有權利做的行為，首先當然是基本人權所包括的事項。但有權利做的事情，同時也意味着有權利不做。三，義務行為，即不得不做的行為。這種行為有公德的，也有私德的。公民納稅、行車守規是公德，養老送終是私德。四，不准做的行為。殺人越貨、貪贓枉法，皆為古今中外社會規範所不容許。五，值得讚揚的行為，除謙虛、勇敢之類美德外，人們特別讚揚那些先人後己、甚至是捨己救人的利他主義行為。

法律的原則是自由、公正，而且只有行為才能進行有效規範。由此來看，第一、二類行為都被看作人的自由的權利，而第二類行為之所以要通過法律來保障，是因為總的看，它比其他權利更重要。但被保障的權利中，重要性並不同。保障人身安全同保障集會自由的意義有所不同。故不同法律制度對權利的範圍界定不一樣。範圍越寬，保障個人自由的程度越高。第三、四類行為中，不論是義務還是禁制，都屬於社會規範。義務本身不自由，但卻是為取得更重要的自由所應付的代價。禁制則是防止逃避義務，以及更重要地，制止對他人基本權利的侵犯。在倫理學上，這類規則表述為應該做甚麼與不准做甚麼的道德律令。但是，道德只有對有道德意識的人才有效，否則，這些規則就不能起作用。因此，需要以法律的懲罰來強制執行。但是我們必須注

意，不是所有的道德律令都能自動轉換為法律條文的。因為涉及私德的部分內容，不是以平等為道德原則，它與法律公平原則可能相抵觸。同時，有些道德規則本身的規範意義並不十分強烈，例如友誼問題，禮節問題，沒必要也不可能用法律維護。第五類行為牽涉兩種不同的內容。美德內容複雜，有些問題，如謙虛、謹慎，對他人行為沒有必然影響，相關的判斷也沒有統一的標準，甚至不同文化中對其評價也不一致，讓它入法當然不應該。利他主義，不管程度強弱有何不同，其行為效果在利益上總是有人得、有人失。以利他主義為原則，就是在法律上要求有人得放棄自己的合法權益，這破壞自由平等的原則。

綜上所述，有一點是毫無疑問的，那就是存在並不適合用法律規範的廣泛的道德問題。法律不能干預它，並非僅僅出於技術能力的限制，而是根據法律據以確立的道德原則。

四 再論德治

不論「以德治國」的說法是否來自儒家道德理想的靈感，在中國討論建立道德的社會秩序的原則與條件，都有必要檢討「德治」的政治傳統。

建設道德的社會，前提是建立道德的制度。而從以法律為管制社會的基本手段的現實看，首先是加強法律制度的道德基礎。其原則是建立一種能反映大多數人願望的立法程式，同時立法內容須以確保公民基本權利為前提。加強法制的道德基礎，不是濫用法律處理各種道德問題，包括精神信仰問題。私德領域只有部分問題可以用法律規範，但不能隨便移動法律

道德只有對有道德意識的人才有效，否則，這些規則就不能起作用。因此，需要以法律的懲罰來強制執行。但是我們必須注意，不是所有的道德律令都能自動轉換為法律條文的。因為涉及私德的部分內容，不是以平等為道德原則，它與法律公平原則可能相抵觸。

雖然統治者也講人民的權利，但並沒有啟發人民爭取自己權利的意願。所以，教化最終淪為強調個人對社會、對國家，特別是對君主的忠誠與義務的說教，成為維護不道德制度的意識形態。今日講德治，就得防止變成要求人民無條件服從的輿論導向。

與道德的界線。如愛國可以是公民道德的一項要求，但是法律只能懲罰叛國的行為，卻不能懲罰思想不愛國的人。反科學的問題同樣曖昧，如果把科學當作人類知識體系，沒有人能宣稱以它的名義所表述的任何知識都是正確而不容反對的。因此，假如以法律禁止反科學的思想立場，同樣並不符合法治的精神。簡言之，在道德問題上濫用法律，既可能因為行之無效而影響法律的尊嚴，也可能由之引發出更多的社會問題，還有可能與法治的原則衝突，導致惡法傷人。

儒家德治一個重要的要求，就是修身。在任何時代，對統治者提出嚴格的道德要求都是必要的。但我們不能從內在的修養，而只能就其施政的行為與效果來評估，問題體現在公共道德領域。實際上人民對政治家的道德要求，主要是責任倫理。這樣，我們對政治家的道德要求也只能是低度的要求，即不是強求其具有美德或者強烈的利他主義精神，而是必須嚴格遵守公共生活中的義務與禁制規則。修養再完善的政治家也不是社會的道德楷模。不切實際的道德要求，只能造成虛偽的政治人格。同時，以個人品德為權力的源泉，是傳統人治的思想支柱。

依傳統，德治也不僅是對統治者的道德要求，同時還想通過教化的力量，提高民眾的道德覺悟。儒家講道德的含義，主要包括義務、禁制，以及美德(包括利他主義精神)。雖然統治者也講人民的權利，但並沒有啟發人民爭取自己權利的意願。所以，教化最終淪為強調個人對社會、對國家，特別是對君主的忠誠與義務的說教，成為維護不道德制度的意識形態。今日講德治，就得防止變成要求人民無條件服從的輿論導向。

民眾當然有提高道德素質的問題，政府的責任是在建設道德的法治的同時，對民眾實施法治精神與法律規則的教育。但對不能用法律規範的問題，同樣不能用行政手段處理。法律可以訂立，道德則不能。在法律不能規範的道德問題中，許多觀念公共確認的程度不高，或者相關的價值觀念處在變化之中。解決問題的唯一方法就是開放公開領域，鼓勵民眾參與各種道德與政治問題的討論。這種公開的討論有兩種意義，一是只有通過討論才能形成道德共識，二是在對社會或政治現象的評論中形成輿論，從而造成道德壓力。輿論公開才能體現人心所向的道德力量。一般來說，政府更樂於利用正面的道德形象製造輿論。但是只有不懼怕公共輿論，敢於承受社會道德壓力的政府，才是建立道德的社會秩序的領導力量。

註釋

- ① 參閱哈特(H. L. A. Hart)著，張文顯等譯：《法律的概念》(北京：中國大百科全書出版社，1996)，第二章，〈法律、命令與指令〉的討論。
- ② 見哈特：《法律的概念》，第五章，〈法即第一性規則和第二規則的結合〉的討論。
- ③ 參照梁治平：《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》(北京：中國政法大學出版社，1997)，頁267-68。
- ④ 梁啟超：〈新民說〉，第五節，「論公德」，載李華興、吳嘉勳編：《梁啟超選集》(上海：上海人民出版社，1984)，頁213。

阿倫特公民觀述評

• 徐 賁

90年代以來，自由主義這位不速之客，已經在中國思想界引起了不少的討論，有效地促進了人們對民主政治一些基本理念的認識，如個體的尊嚴和權利、權利優先於共善、分配正義的範圍和局限等等。相比之下，公民民主參與問題卻遭受到冷遇。不僅如此，當今中國自由主義話語甚至常常對「公民參與」和「參與民主」表現出明顯的不安和憂慮。公民參與或參與民主被看作是一種與自由民主相對立的理念，被看成是可能重新在中國復活大民主、平均主義和集體意志至上等極權專制思想因素的溫牀。公民參與和民主政治之間究竟存在着怎樣的聯繫？它所包含的政治理念是否真的與自由民主格格不入？在思考這些問題時，阿倫特 (Hannah Arendt) 的公民理論為我們提供了啟示。其中最重要的一條是，公民參與是健康公眾生活的標誌。對於有效的民主政治來說，關注公民參與和關注權力制衡同樣重要，二者相輔相成，缺一不可。甚至可以說，普遍積極參與的公眾生活比

權力制衡制度更能體現民主政治文化的精髓。這是因為，即便民主政治制度也不能自動防止民主公眾生活的萎縮，而現有的自由民主制度恰恰正在不斷受到這一萎縮趨勢所困擾。在這種情況下，公民和公眾生活的問題便愈加具有現實意義。

自由主義公民觀和阿倫特的公民觀

公民理論不等於民主理論，公民理論更不是民主理論的別稱。民主是政治共同體內部的一種組成和建制形式，而公民則是個體對此共同體的依存形式。公民的性質不僅是一種政治共同體成員的身份，而且更是一種作用和能力，自由個體以此而在民主共同體事務中成為有效成員。因此，公民應當是政治共同體的積極成員，他的積極參與本身就是對共同體建設和發展的一種貢獻。我們不應當因為公民和民主之間的可能聯繫而低估它們

90年代以來，自由主義在中國已經引起了不少的討論，促進了人們對民主政治一些基本理念的認識。相比之下，公民民主參與問題卻遭受到冷遇。其實，公民參與是健康公眾生活的標誌。對於有效的民主政治來說，關注公民參與和關注權力制衡同樣重要，二者相輔相成，缺一不可。

公民和民主的分離在自由主義理論中表現得十分清楚。自由主義的民主理論建立在普遍的個人權利觀之上，它對普遍權利的強調和它對公民普遍積極參與的可能性和有益性的懷疑形成了鮮明對比。當今的自由主義有自由派和福利派之分，但二者所持的公民參與觀都是最低程度的。

的區別。一個人可能參與民主活動而不在于自己的公民身份；他也可能雖擁有公民身份，但卻不關心民主或被剝奪了民主活動的權利。

公民和民主的分離在自由主義理論中表現得十分清楚。自由主義的民主理論建立在普遍的個人權利觀之上，它對普遍權利的強調和它對公民普遍積極參與的可能性和有益性的懷疑形成了鮮明對比。阿克曼 (Bruce Acherman) 在廣有影響的《自由國家的社會正義》一書中系統地闡述了自由主義的公民觀。他認為，自由主義公民觀的出發點是個人權利意識：「我至少和你一樣強，因此我至少應當得到你所得到的。」誰能理直氣壯地這麼說，誰就是一個合格的自由主義公民。阿克曼稱這種「脆弱的相互了解」為公民性所需要的「最低限度對話」①。

儘管阿克曼把公民觀建立在參與政治對話的基礎之上，但正如貝納 (Ronald Beiner) 所指出的那樣，這種政治對話的唯一話題就是如何分配物質資源，而對話者所作的則永遠是「你有的，我也要有」這種獨語訴求。普通人參與公共事務，全因直接利益所在。他們對涉及公民群體理想和理念的「公民對話」則興趣索然，而缺少這種公民對話則難以形成富有生命力的群體②。自由主義公民性的局限在於，它無法涉及關於自由主義政體的基本價值問題，例如，除了相互限制，個人權利的道義基礎是甚麼？為甚麼個人權利是普遍的？為甚麼個人權利應當成為一種人人都必須接受的「共好」？提出和討論這樣的問題，這本身就會背離自由主義擱置具體道義內容爭論的原則。阿克曼就此寫道：「當不同的公民對(共同)好觀念的內在價值爭執不下的時候，自由國家就不

能正當地運用它的權力。」③在擱置關於共同好的內在價值爭議的情況下，「任何好觀念內在價值一律平等」便成為自由主義公民群體的規範理念，它是一種保持脆弱公民維繫的、只具形式不具內容的共同理念，是一種故意擱置實質內容的多元主義。正是這種脆弱空泛的多元公民維繫如今成為自由主義公民的基本原則。

當今的自由主義有自由派和福利派之分，但二者所持的公民參與觀都是最低程度的。例如，作為自由派自由主義代表的極端個人權利論者諾齊克 (Robert Nozick)，就幾乎完全取消了公民身份的政治意義。卡倫斯 (Joseph Carens) 曾就此批評道：「在諾齊克看來，公民們只不過是一些消費者，他們購買的是對先已存在的自然權利的中立而有效的保護。在諾齊克那裏，『公民』、『顧客』和『消費者』是可以替換使用的名詞。」④伊格納蒂夫 (Michael Ignatieff) 指出，在當今西方，自由派自由主義對民主政治的影響既深且廣，其表現之一就是無論是在左派的還是右派的自由主義政治言論中，民主程序的參與者總是被稱為「納稅人」和「消費者」，而不是「公民」⑤。

福利派自由主義和自由派自由主義的不同，在於它在關心個人權利資格問題的同時，還關心改善社會財富分配不平等的問題。但它和自由派自由主義具有相似的低程度公民觀。福利群體論者認為，在公正的社會中，國家行使權力所依據的道德原則只能是最具普遍性的原則。因此，關於公平分配的理論不必涉及個人的政治依存形式問題。在自由民主國家裏，並不是人人都清楚自己以何種方式依存於群體。即使清楚，也未必有一種適

用於一切人的依存方式。羅爾斯 (John Rawls) 因此認為，公民與群體的依存形式與其說體現為個人的公民認同，還不如說體現為體制的運作，「參與的原則適用於體制，它並不是公民性的理想；它也不強調所有的人都有義務積極參與政治事務」。羅爾斯並不否認公民參與是一種基本的好，因為它體現了彌爾 (John Stuart Mill) 所說的參與憲政程式，人人機會平等的原則。但他並不認為這是每一個公民都應當或必須追求的好。他認為，「在妥善治理的國家中，只有一小部分人能用大部分時間從事政治」，大可不必人人關心政治，每個公民盡可以按自己的興趣去追求其他形式的好，其中甚至包括對政治的冷漠^⑥。

阿倫特的公民觀和各種自由主義的公民觀都不同。在阿倫特那裏，對政治的冷漠和不參與是絕對不好的。她的公民觀毫不含糊地建立在積極參與這個公民共和傳統的基本價值之上。公民共和的傳統雖然可以追溯到古希臘的亞里士多德，但最重要的代表人物是現代的馬基雅維利 (Niccolò Machiavelli)、孟德斯鳩 (Charles de Montesquieu)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、傑弗遜 (Thomas Jefferson) 和托克維爾 (Alexis de Tocqueville)。公民共和強調，政治的真正體現是公民們在公共領域內協商共議群體公共事務。政治行為的價值不在於達成實用性的協定，而在於它能實現每個參與者公民的主體性，鍛煉他的判斷辨識能力，並在與他人的關係和共同行為中成為群體有效成員。

對於理解阿倫特的公民觀來說，獨特的歷史政治背景與公民共和的傳統理念同樣重要。作為一個從德國納粹第三帝國逃亡出來的猶太人，阿倫



特目睹了魏瑪政府民主代議制度的崩潰，也見證了以踐踏自由主義理念，發動群眾運動起家的納粹極權統治的崛起。對於自由民主體制的自健自強能力，對於以自由主義為代表的西方文明的持久價值，阿倫特遠沒有大多數自由主義所持的那份樂觀肯定。她憂慮的是，現代自由國家公共生活的萎縮正是民主制度脆弱的根本原因。公民觀的薄弱更會從根本上動搖民主制度賴以生存的一些基本價值和觀念，如人的自由、尊嚴以及積極進取的主體判斷和行動。

阿倫特用經典的公民共和模式來審視現代公共生活的基礎，並以它為標準來批評現有的公共生活。她所採取的基本上是一種理想性的模式，其中包括它所借用的歷史典範——允許公民們直接參與，面對面協調商議的小型雅典式城邦共和國。阿倫特有選擇、有傾向地利用古典，目的是借古批今，這既不是以古套今，也不是以古師今。借古批今起到的作用是古今相互參照，互為發揮。正如有論者指出的那樣，阿倫特其實並不是一個亞里士多德主義者，她的古

阿倫特的公民觀是和她的「公共領域」觀緊密聯繫在一起的。公共領域最重要的特徵是顯露性和人為性。顯露性是指，在此空間中出現的每一件事「都是每一個人可以親自眼見耳聞的」。人為性則是指，公民們共有的「世界」是相對於任何形式的「自然」或自然人際關係（部落、種族、民族等等）而言的。

典共和思想從屬於她自己的現代政治思想^⑦。

無論是古代雅典城邦共和國還是經典公民共和理論，阿倫特都拿來為自己的現代政治思考服務。她雖然同盧梭一樣對古典小城邦共和政治深表讚賞，但和盧梭不同，她強調的是多元而非「普遍意志」。多元允許每個公民從他自己的角度來表述對集體事務的看法，而「普遍意志」則強調行為一體的公民們必須在集體意志中求得統一。和馬基雅維利一樣，阿倫特注重「政治美德」，如激勵政治參與所必須的勇氣、榮譽感和公眾精神。然而，和馬基雅維利不一樣的是，她並不認為軍事訓練或征服是培育這些美德的途徑。她把一切暴力視為「前政治現象」，因為暴力是無聲的。她重申亞里士多德的主張，強調人和動物的根本不同在於人能運用語言去說服別人，人不像動物那樣只能依靠自然的關係形成群體，人可以超越自然維繫而形成政治的聯繫和群體，人的這種能力便是語言所賦予的^⑧。阿倫特在對公民共和的一些基本理念作重新思考的時候，對公共生活（公共領域）的性質及其參與者身份（公民）有特別的闡述。下面分別對這兩個方面作進一步說明。

公共領域

阿倫特的公民觀是和她的「公共領域」觀緊密聯繫在一起的。公共領域的本質是政治公共領域。這是一個由公民們共同維持的可見領域和共同擁有的「世界」。公共領域最重要的特徵是顯露性和人為性。公共領域的顯露性是指，在此空間中出現的每一件事

「都是每一個人可以親自眼見耳聞的」，因此而具有最大的公眾性。阿倫特寫道^⑨：

我們認為，顯現的——那些別人和我們自己都能眼見耳聞的——才是真正現實的。與眼見耳聞的現實相比，內心生活（激情、思緒和愉悅）再強烈，也是變化無常、朦朧模糊的。人的這些內心東西只有經過改變，去隱私和去個人化，才能定型為公共顯現性。……每當我們（公開）談論只能在（自己的）隱私和內心才能感受到的東西時，我們就已經把它帶到了一個它可以獲得顯露性的領域。

只有在顯見的公共領域中，人的經驗才可以分享，人的行為才可能經受公開評價，人的角色才得以向他人展示。與這種光明正大的公共領域相對立的便是阿倫特在《黑暗時代的人們》中所討論的那種黑暗。掩蔽公眾光明的黑暗由「信用缺失」和「黑箱政府」所造成。在黑暗中，權力用老舊的道德警告「把一切真理變為毫無意義的空談」，人們只能用「言論來藏匿思想而非顯露真實」^⑩。

公共領域的人為性指的是，公民們共有的「世界」是相對於任何形式的「自然」或自然人際關係（部落、種族、民族等等）而言的。強調公民世界的人為性，而非自然性，這使得阿倫特的公民群體性和各種自由主義、社群自由主義以及公民民族主義之間形成了重要的區別，這在下面還要談到。首先需要在這裏指出的是，強調公民世界的人為性，也就是強調政治的人為性。阿倫特非常積極地看待這種人為性。她認為，公共領域最重要的活動——政治，不是人類自然生活的

延伸。政治對人的生存意義，不在於它反映或體現人的天性或自然稟性。正相反，政治是文化發展的產物，是地地道道的文明成就。政治使得人的個體能超越自然生活的束縛，形成一個能允許自由和創制性行為和話語的共同世界。

把政治共同領域和公民共同世界確定為人力所為，對公民政治觀具有許多重大的意義。例如，它能使我們重視文明政治的不易和脆弱。在阿倫特自己的祖國德國，魏瑪共和國的自由民主旦夕間便在納粹的野蠻摧毀之下喪失。歷史的經驗向人們警示，擯棄暴力、專制和壓迫的民主政治就像一切文明產物一樣，必須呵護珍惜才能繼續存在下去。民主政治的基本價值也是一樣。例如，民主政治所強調公民平等就是一種文明的成就。這種平等是一種人為的價值，它和自然權利論或人生而平等論所說的「平等」是完全不同的。它指的是一種不運用便喪失的平等。公民們只有在自由、獨立地參與公共領域時，才能獲得平等；只有在保障人權和自由的制度中，平等才能獲得尊重。阿倫特在《極權主義的起源》中強調，那些被納粹剝奪了公民和政治權利的人們，並不能以「自然權利」或「人生而平等」來保護自己。他們被排除在政治群體之外，毫無權利可言。他們要為自己的自然權利辯護，首先需要為自然權利辯護的權利^⑩。只有在承認公民平等的公共領域中，才有可能提出公民權利問題。

在阿倫特那裏，公共領域既有別於「社會」，也有別於「社群」。公共領域不是一個人們協商一己利益或者展現血濃於水之情的地方；它是一個人們顯露獨特自我的場所。每一個公民在公共領域中的言論和行為都在其他

公民前面顯現着他是「誰」。「誰」是相對於「甚麼」而言的，「我是誰」說的是我這個獨特的、不可重複的自我。而「我是甚麼」說的則是一些我可與他人共有的社會屬性或職能（宗教、職業、性別、好惡等等）。阿倫特認為，公共環境比隱私環境更能充分顯示自我。公共領域是一種「外觀」，一種「井然有序的戲景」，它為每一個公民們的參與行動提供了舞台和以公共成就延長個人有限生命的機會^⑪。

阿倫特認為，對於顯示自由的自我來說，政治參與是最純粹、最高級的形式。但是，從古到今，大部分的人被排除在政治參與之外，而不得不退縮在隱匿的私人領域之中。這些人被剝奪了扮演公共角色的權利。享有和不享有此權利的人之間是不平等的。阿倫特認為，政治平等是公民平等的核心，公民平等不包含社會平等和經濟平等。當然，阿倫特也看到，某些經濟不平等可能和公民平等格格不入，因為這些經濟不平等使得一些人無法參與公共領域。但是，她仍然認為，應將經濟不平等和政治不平等區別開來，因為人們在公共領域中平等相待並不以生活水準相等為條件。而且，爭取平等公民權的鬥爭更不應當淪為社會或經濟上的平均主義^⑫。

同時強調個人展現自我和人人參與，這使阿倫特的政治公共領域概念包含了雙重傾向。第一重傾向是將此領域設想為一個戲劇表演場所，第二重傾向則是將它設想為一個公共話語場所。前者將個人在公眾世界的參與視為展現個人特殊素質和見解的英雄式行為（個人的生命是有限的，但個人卻可以由他留在公眾世界的痕迹而永存於世），後者則把個人的參與當作一種人類共同存在的形式（參與使人們以

阿倫特認為，對於顯示自由的自我來說，政治參與是最純粹、最高級的形式。政治平等是公民平等的核心，公民平等不包含社會平等和經濟平等。當然，阿倫特也看到，經濟不平等可能會令到一些人無法參與公共領域。但是，她仍然認為，應將經濟不平等和政治不平等區別開來，因為人們在公共領域中平等相待並不以生活水準相等為條件。

公民的政治文化素質直接牽涉到公民的能力，以及民主社會的實際成效。自由主義者和公民共和論者都重視這一問題，自由主義者主張以平常心去看待不問公共政治的公民，因為政治本來就不需要人人有份。但是，在公民共和論者看來，公民與民主的脫離是一種現代政治共同體的機制弊病。

「分享言論和行為」的方式互相協商，互相適應，共存共榮)。這種雙重傾向還形成了另一些值得注意的雙重強調。從個人行為來看，阿倫特一方面強調個體特殊表現，另一方面則強調個體間交流。從公民的性質來看，她一方面強調英雄主義式的競賽型角色，另一方面則強調協調適應型的普通參與者。從公眾必須參與的理由來看，她一方面強調個人的光榮和永存於世，另一方面則強調公眾共同的自由、尊嚴和尊重。從民主共識來看，她一方面強調精英貢獻，另一方面則強調公民多元共識。只有把這一系列的雙重強調放在一起考慮，才能更好地理解阿倫特對於公民群體和成員身份的看法^⑭。

英雄行為和普通人參與，阿倫特公民觀的這兩個方面都很重要。帕里克(Bhikha C. Parekh)曾指出：「參與性政治創造和維持一種英雄式政治所必須的環境，而英雄式政治則感召和鼓勵人們積極參與公眾生活。」^⑮惡棍流氓式政治是英雄式政治的反面。惡棍流氓式政治和政治冷漠形成惡性循環：政治越不講道德，就越遭有德之士厭惡；有德之士越不參與，無賴政客就越有恃無恐。威拉(Dana R. Villa)從另一個方面來肯定阿倫特公民觀的英雄精英傾向。他指出，精英化的公民政治重視公民文化和公民政治文化素質的問題。民主政治講究協商，但事實情況卻是，協商越多，未必就越能產生更好的公眾文化，大眾社會更不會自動產生民主社會所必須的公眾理性。協商和辯論再多，也不一定保證開闊人們的道德視野，更不見得一定能達成共識。如果沒有高素質的意見加入，「交往型的公眾空間和純協商型民主觀並不能為診治當今的『公眾

和公眾問題』提供一個適當的批判模式」^⑯。

公民的政治文化素質直接牽涉到公民的能力，也牽涉到民主社會的實際成效。自由主義者和公民共和論者都關心和重視這一問題，但對這一問題性質所作的評估和應對方案設計卻是截然不同。自由主義者一般認為，普通人參與民主的能力有限，許多人關心經濟生活遠甚於公共政治，公民與民主的脫離是現代社會的自然現象，對它只能隨其自然、不必勉強。自由主義者主張以平常心去看待不問公共政治的公民，因為政治本來就不需要人人有份，有些人不參與政治反倒有助於提高自由民主制度中的真正參與者的問政質量。

但是，在公民共和論者看來，公民與民主的脫離是一種現代政治共同體的機制弊病。這種脫離的結果是，現有的公民形式不能支援民主實踐，而現有的民主實踐則不足以培育公民性。在這種情況下，阿倫特強調政治對公民的重要，便格外具有現實意義。正是由於她堅持公共生活政治優先，主張不參與政治即無公民活動可言，她對政治的功能、政治意義的形成、政治見解的性質等問題才能提出一系列與自由主義不同的見解。

阿倫特公民論中所包含的對自由主義的批評不應當看成是反自由主義的。阿倫特的公民共和思想重視並強調自由、人權和平等的價值。沒有這些價值作為基本前提，則公民積極有效的參與必成空談。從這一意義上來說，公民共和論是一種自由主義。個人自由主義只是自由主義的一脈，由於歷史傳統成為英美自由民主的主脈，但它並不是自由主義的全部。自由主義的另一脈就是公民共和主

義^⑦。所以伊薩克 (Jeffrey Isaac) 完全有道理把阿倫特視為一位特別意義上的自由主義者，他解釋道：「按照柏林 (Isaiah Berlin) 的說法，阿倫特是一位重視『積極自由』甚於『消極自由』的理論家，她最關心的問題是政治參與和公民主動性，而不是自由主義者們一般最感興趣的如何以司法策略限制國家權利的問題。」^⑧

公民群體和公民性

前面談到，阿倫特把公民通過言論和行動顯示自我的公共領域看成是一種非自然的認同關係。非自然的公共領域所包含的群體觀使得阿倫特的公民觀不僅有別於個人自由主義，而且也有別於對個人自由主義提出批評的社群主義和各種民族主義。個人主義把自由民主社會視為一個由擁有相同權利者因相互利益關係而偶然合成的群體，這個群體既不涉及共同價值的選擇，也不取決於自發參與者的主體意向，它純粹是一個自然的群體。社群論者不同意這種個人自由主義群體觀。他們試圖用社群利益、傳統和文化來加強日益冷漠的自由民主社會關係，但他們所依賴的群體關係 (共同生活地域、行業、宗教或文化傳統)，仍然是一些自然的維繫。

民族主義也反對個人自由主義的群體觀。一般的民族主義把「我族」與「他族」的區分當作群體構成標準。「我族」是自然形成的，不能為任何成員的自由選擇所改變。這種民族主義從個人必須無條件融入和服從群體的原則出發，強制內部團結，排斥內部異見，因而具有威權主義的政治傾向。它甚至連自由主義的低程度公民觀都

不能接受，因為自由主義低程度的公民觀乃是以群體成員不相互強迫的原則為前提的。為調和自由主義和民族主義的衝突而出現的「公民民族主義」或「自由主義民族主義」，一方面試圖以權利、自由和多元等自由主義價值來為民族群體注入實質性的價值內容，另一方面又針對傳統自由主義群體分離原子式聚合的問題，試圖以歷史連續性、共同傳統或倫理準則來充實成員群體認同的情感內容。然而，民族公民群體成員認同的物件仍然是「具有歷史意義、定居於固定領土、彼此有強烈的共存意念並且發展出獨特共同文化」的民族。儘管公民民族主義者拒絕以種族血源來界定民族的界限，而突出歷史文化對於集體意志的作用，這種群體凝聚力仍然還不是充分人為的^⑨。

阿倫特的公民群體觀與上述的幾種群體觀都不相同。它無條件地強調公民群體維繫的人為性，並把公民間維繫與每個公民成員的獨立判斷和選擇緊緊地聯繫在一起。就同時強調共同體作用和個體成員參與而言，阿倫特的公民觀看上去似乎與自由主義社群論或公民民族主義有相似之處。但是，它卻和後二者之間存在着兩個重要的區別。第一，它不是懷舊的，而是理想的。它關心的不是如何恢復某種人們以往擁有，但在現今卻失落了的社群，它關心的是如何建立人類至今尚未能出現的理想公民共同體。第二，它關注的不是由共同歷史或文化、宗教等因素定位的自然群體，而是由政治倫理價值共識定位的共同體。它認為，共同體的基本維持力量不是民族文化的溫情或社群的特殊情感，人們不是因為生於斯長於斯而自然而然地、非選擇地生活在一起。人

伊薩克認為：「阿倫特是一位重視『積極自由』甚於『消極自由』的理論家，她最關心的問題是政治參與和公民主動性，而不是自由主義者們一般最感興趣的如何以司法策略限制國家權利的問題。」

們是為共同體的價值選擇，因願意共同生活而生活在一起^②。

在阿倫特那裏，公民群體不是自然化了的「人民」或「民族」，公民身份也不是一名「老百姓」或是一名「炎黃子孫」。維繫公民間聯繫的不是親情或血濃於水這類人性自然溫情，而是對共同目標的選擇和承諾。阿倫特認為，尋找親密和親情恰恰是被排斥在公共領域之外的人群特徵。處於納粹統治下的猶太人曾勉強靠這種關係來維持群體感，但這不過是一種「心理補償」，並沒有公共政治的價值。而且，在親情群體中，感情判斷常常會代替獨立理性判斷。真正的公民維繫必須是休戚與共的團結關係。人們只有在這種團結關係中才能提出政治要求，才不會喪失公眾價值判斷的立場^③。

在公民團結關係中堅持基於公共價值的獨立判斷，這決定了公民政治見解的性質。公民政治見解既不是私下表示的好惡，也不是眾口一詞的「輿論」。私下好惡和隨大流的輿論都是受壓制的公眾社會的典型特徵。一個是靠小道傳播資訊，化見解為竊竊私語；另一個是以虛假的共識代替公開的討論協商，變見解為表態附和。空洞的輿論和民意掩飾着大眾社會的思想貧乏和隨波逐流，使得掌權者可以理直氣壯地用人民的名義去強姦民意。真正的公民共識必須在公開的辯論和商討中才能形成和確立，必須在高度顯見的公共領域中接受檢驗並不斷擴展。

真正的公共領域要求從兩個方面來檢驗個人和群體的關係。第一是要求檢驗個人是否為政治群體的充分成員。每個社會成員只有行使了公民責任和義務，才算是一個真正的公民。換言之，不行公民之職即不是公民。公民是一種行為，一種實踐，不只是

一種形式身份。第二是要求檢驗個人行為是否具有必要的政治體制支援。個人只有在自由、民主的體制中方能真正行使公民職能，從事公民行為。從這一點來說，公民問題必須包括民主問題。

真正的公民社會還要求從兩個方面來檢驗公民性：公民身份和公民能力。在當今不同性質的政治群體中，這兩個方面普遍處於不和諧的狀態之中。一種情況是有公民身份的名義，但無實質性公民行為。它表現為自由民主國家中的政治冷漠（包括「經濟移民」的政治不入籍現象）或威權、極權國家中因政治壓制而造成的缺乏自由和厭惡政治。另一種情況是民眾因缺乏能力而無法有效地從事公民參與行為。它表現為民主自由國家中大眾共識和精英共識之間的大落差，也表現為威權和極權國家中以國民素質不夠為理由來限制大眾民主參與。

無論是對自由民主政治，還是對假借「人民民主」之名的威權共和政治（包括其民族主義的表現形式），阿倫特的公共領域觀都能起到可貴的警示作用。這種警示作用是在理想與現實的對比中實現的。關於這種理想性，歐菲德（Adrian Oldfield）曾這樣寫道^④：

（公民共和理論）並不是要改變人性。公民性也許是人類的一種非天性實踐，……但它卻並不見得與人類天性不合。……（公民共和）不只是我們可以希望達到的理想，它還是一種標準。我們以此標準來衡量現實社會的體制和行為，我們以此標準來引導自己的政治行為。就此而言，「公民」和「共同體」與政治話語的其他觀念（如「公正」和「自由」）具有同樣的重要性

公民政治見解既不是私下表示的好惡，也不是眾口一詞的「輿論」。私下好惡和隨大流的輿論都是受壓制的公眾社會的典型特徵。真正的公民共識必須在公開的辯論和商討中才能形成和確立，必須在高度顯見的公共領域中接受檢驗並不斷擴展；還要求從公民身份和公民能力兩個方面來檢驗公民性。

質。儘管我們知道不可能有盡善盡美的公正和自由，但我們還是期盼公正和自由。知道不可能有完美的公正和自由並不能讓我們放棄對公正和自由的理想，也不會使我們覺得這些理想與我們的現實世界不合或無關。我們還是用公正和自由來評估我們的世界。……我們以同樣的理由，用公民和共同體理想來評估我們的世界。

阿倫特公民觀的理想性表現為一種對人的信念：人並非天生就是公民，但人卻可以成為公民。當然，這種信念不是無條件的，它以人的自我啟蒙為條件。人必須經過自我塑造才能擔當起公民的角色，這種自我塑造也就是最深刻意義上的啟蒙。並非任何啟蒙都有助於塑造公民。塑造公民的啟蒙必須具有與公民政治理念（自由、民主、法制等等）相一致的價值和實踐方式。早在康德（Immanuel Kant）那裏，理想性的對人和自我啟蒙的信念就已經得到了哲學的表述。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）稱讚康德為第一個相信每一個「公開地運用理智」的人都可以為形成具有批判理性的公眾作出貢獻的思想者^③。然而，康德所設想的那個由獨立、理性的個體所構成的群體，以及唯有他們才能展示的批判型公共性，至今尚未在任何政治社會中充分實現。理想的難以實現使它成為經驗性懷疑和焦慮的對象，這原本是很平常的。在中國，共和理想種下的是龍種，收穫的卻是跳蚤。中國自由民主主義者對公民參與的憂慮正是以共和理想的喪失，尤其是文革經驗為殷鑒而有感發的^④：

參與民主論者高舉平均主義、集體主義和民主萬能的旗幟，但若能把多數

的主權抬高到至高無上的地步，那又如何避免多數人的專制？若把民主的原則貫徹到社會生活的一切領域，又如何避免導致極權民主的全能政治？參與民主是以平均主義的高調為內核的，故它不僅向往政治權力平均的參與民主，而且向往經濟財富與經濟權力平均的經濟民主。參與政治的後果必然造成權利享受的不公與財富分配的不公，以分配的虛假公正來掩蓋權利的真實不公。所以，在自由民主論看來，參與民主若無視民主與自由的潛在衝突，那麼，民主的全面實現之時，就是自由的全面傾覆之日。

阿倫特的公民理論讓我們看到，共和理想在中國的喪失和民主參與的蛻變，並不一定就是公民共和政治理想的題中之意。福斯（Peter Fuss）曾指出，阿倫特的公民參與觀着重在公民制創性的兩大因素：實質和程序。從實質上看，當一個公民就是把握自己的制創性，這是一種「個人發起，眾人討論」的制創性。從程序上看，相互說服或適應，要求一種盡量能保護這種制創性的非強制的決策過程^⑤。公民制創性的這兩個方面在中國都極為薄弱。公民共和的另一些基本條件，如高尚政治、自由協商並高度透明的公共領域、平等多元的公共生活、與普遍民主價值和實踐（自由、平等、法制）相一致的公民啟蒙等等，在中國也都十分欠缺。這些恐怕才是共和變質為暴政、公民淪落為臣民的直接原因。阿倫特雙重強調的公民觀還讓我們看到，公民參與理論本身還包含一些重要的內部防範機制。她的公民理論本身就是以對抗極權全能政治的需要為出發點的。她所強調的公民個人自由和獨立判斷，針對的正是多數人

阿倫特的公民理論讓我們看到，共和理想在中國的喪失和民主參與的蛻變，並不一定就是公民共和政治理想的題中之意。她的公民理論本身就是以對抗極權全能政治的需要為出發點的。她所強調的公民個人自由和獨立判斷，針對的正是多數人的專制以及群眾民主的集體主義和大輿論。

的專制以及群眾民主的集體主義和大輿論。她思想中與民主保持距離的精英成分強調的正是民主的質量而非多數人的主權或廣大民意。即便是她備受爭議的政治和社會區別，也可以幫助我們防止政治平等被簡單地等同為經濟平均主義。阿倫特的公民理論對我們思考中國公民問題的外部 and 內部條件及因素都有借鑒作用，這正是我們今天重溫這一理論的現實意義所在。

註釋

①③ Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980), 75; 115.

② Ronald Beiner, *What's the Matter with Liberalism* (Berkeley: University of California Press, 1995), 100.

④ Joseph Carens, "Alien and Citizen: The Case for Open Borders", *Review of Politics* 49, no. 2 (Spring 1987): 272 n. 3.

⑤ Michael Ignatieff, "The Myth of Citizenship", *Queen's Quarterly* 94, no. 4 (Winter 1987): 981.

⑥ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 227-28.

⑦ Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", in *Hannah Arendt: Critical Essays*, ed. Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994), 167.

⑧⑨⑩⑪ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 26-27; 50; 173-74; 28, 29, 176-79.

⑫⑬⑭ Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (New York: Harcourt,

Brace, Jovanovich, 1968), iii; 13, 16, 25; 13.

⑮ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973), 296-97.

⑯ 參見 Mauro Passerin d'Entreves, "Agency, Identity, and Culture: Hannah Arendt's Conceptions of Citizenship", *Praxis International* 9, no. 1/2 (1989): 11-13.

⑰ Bhikhu C. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981), 177-78.

⑱ Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999), 151-52.

⑲⑳ Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World* (London: Routledge, 1990), 1, 5; 7.

㉑ Jeffrey C. Isaac, "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", *American Political Science Review* 90, no. 1 (March 1996): 61.

㉒ David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 77-80.

㉓ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 106-107.

㉔ 劉軍寧：《共和·民主·憲政——自由主義思想研究》（上海：三聯書店，1998），頁193-94。

㉕ Peter Fuss, "Hannah Arendt's Conception of Political Community", in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvyn A. Hill (New York: St Martin's Press, 1979), 173.

徐 賁 美國加州聖馬利亞學院英文系教授

中國單位體制下的黨政關係

● 劉求實

一 引言

單位體制是理解建國後中國城市社會組織結構及當今中國社會變遷的一個重要視角。其重要性在於，一方面，單位作為中國城市社會的「細胞」，它在微觀上規定和塑造了「單位人」的行為模式和價值取向。另一方面，在宏觀層次上，單位體制的結構性特徵，特別是其黨政合一以及勞動場所與福利相結合的制度性安排，衍生出了中國城市社會獨特的社會控制方式、權力結構和精英選任模式，從而為城市社會組織的活動提供了基础性框架，它對80年代開始的經濟體制改革也造成了一種內在約束。

80年代以來國內外已有學者對單位現象進行了研究^①。其中華爾德(Andrew G. Walder)給出的「新傳統主

義」(Neo-traditionalism)理論模式對理解中國單位體制的特殊性具有重要啟發意義。與以往研究社會主義社會的極權主義理論(totalitarianism)和集團理論(group theory)不同，「新傳統主義」強調黨政領導對依從所給予的正面激勵(指國營工廠中領導所掌握的種種物質上的好處和政治上的晉升機會)，通過「有原則的特殊主義」(principled particularism)原則的實施而導致領導與積極份子之間的庇護紐帶的形成^②。這種紐帶不斷發展則導致群眾分裂(積極份子與非積極份子)，在文革中，它導致了國營企業中工人的派性分裂與對立^③。

然而，在對單位體制的研究中有一個重要方面被忽略了，那就是單位當中的黨政關係^④。或者具體地說，單位的黨政合一及其功能衝突對其權

單位體制是理解建國後中國城市社會組織結構及當今中國社會變遷的重要視角。一方面，單位作為中國城市社會的「細胞」，它在微觀上規定和塑造了「單位人」的行為模式和價值取向。另一方面，在宏觀層次上，單位體制的結構性特徵衍生出了中國城市社會獨特的社會控制方式、權力結構和精英選任模式。

* 本文的寫作得到我的導師橋爪大三郎教授的悉心指導，他多次審閱本文初稿並提出了重要修改意見；孟建軍、湯可峰、趙秀梅、王金鳳對初稿亦給予了極有價值的評論和建議，在此深表謝意，當然筆者文責自負。此外筆者特別感謝在實地調研過程中王名、薛瀾、路風、朱光明、葛延風、李路路、王奮宇、吳偉文、路羽、李志剛、陳喜生等的幫助和指點，以及採訪的十幾個單位八十餘名工作人員的支持。

建國以來黨政合一體制在單位中普遍實行，成為塑造城市各種社會組織的標準「鑄模」，使中國城市社會成為一個「被組織的社會」。由於在單位之外極難獲取資源，使得那些異於單位形態的社會組織，也必須被單位體制所塑造。

力結構、角色結構和單位成員行為模式的塑造。一方面，建國以來黨政合一體制在單位中普遍實行，如果不涉及黨、政之間的相互作用，便無法對單位中的權力運作模式、角色特徵及個人行為方式作出充分的解釋；另一方面，在基層單位中，黨政關係的本質最容易清晰地顯露，因為政策和原則正是在這裏得到實施和體現，故分析單位中黨、政之間的互動有助於更全面地理解現代中國黨政關係的性質和實際作用過程。

華爾德在他的書中也討論了黨政合一體制，但他未論及黨政之間的分歧與衝突^⑤。王紹光在其對文革的研究中，則更全面分析了群眾之間的水平衝突、精英與群眾之間的垂直衝突和精英內部的職能精英與政治精英間的水平衝突^⑥。王紹光的研究提示我們，單位中精英之間的分化和衝突，或者從根源上講，單位體制的功能合一和由此造成的功能衝突和角色衝突，可能是造成建國以來單位當中一系列矛盾，以及中國政治生活當中的矛盾經由單位在社會中迅速和廣泛擴散的制度性根源之一。筆者在實地調查中，亦發現這種制度性因素對產生單位中種種獨特現象的重要性。故筆者將此列為本文的工作假設，通過對單位體制的功能分析，以及對國有企、事業單位的實證分析，透視單位體制下的黨政關係及其所衍生出來的單位角色結構的特徵。

本文的研究主要基於兩方面的資料：文獻和實地採訪資料。文獻包括有關的中共中央及政府文件、官方新聞報導及統計資料；實地採訪資料包括筆者2000-2001年在中國進行的兩次共四個月的對十餘家單位(其中包括一

家國有企業和一所大學作為詳細調查的重點案例)的採訪記錄及這些單位的內部規章制度等資料。

二 單位體制的構成及其功能分析

單位體制可概括為如下幾個主要制度要素：(1)黨、共青團、工會等組織與單位行政系統的嵌入式的結合。其中黨政合一是最具核心和實質性意義的。(2)單位及其幹部的行政級別制和幹部選任制度。(3)統一的工作分配、人員招收錄用制度和單位編制制度。(4)單位運作的福利制度。這些制度要素起源於共產黨領導革命和建設的不同時期^⑦，但基本上在50年代中期，它們開始構成一個統一的制度框架，成為塑造城市各種社會組織的標準「鑄模」，使中國城市社會成為一個「被組織的社會」。一個明顯的事實是，自50年代後期開始，城市當中幾乎所有新成立的社會組織都要被賦予這些制度要素。甚至於那些半官方的非政府組織(NGO)，也都在一定程度上打上了單位體制的烙印，從而顯現出與其他社會的非政府組織非常不同的形態。由於在單位之外極難獲取資源，使得那些異於單位形態的社會組織，即便容許成立或繼續存在(如建國前就存在的工商業組織和非政府組織)，也必須被單位體制所塑造。於是，單位式的組織不斷被複製出來。

為了將單位這種社會組織形式概念化，我們引入「全功能組織」概念。它指在同一組織內部包含了與社會系統水平上的適應(Adaptation，簡稱A)、

目標達成 (Goal attainment, 簡稱 G)、整合 (Integration, 簡稱 I) 和模式維持 (Latency 或 Pattern-maintenance, 簡稱 L) 這四個子系統相同或相似的功能^⑧。按照帕森斯 (Talcott Parsons) 的社會系統理論, 在社會系統水平上, A 指社會滿足其自身生存需要而提供物質生活手段的功能, 經濟子系統承擔該功能; G 指社會為實現其重要目標而動員必要的資源, 決定權力分配和使用的功能, 政治子系統承擔該功能; I 指把社會各個部分結合在一起, 使之協調和合作的功能, 家庭通過親屬紐帶、法律制度通過法律承擔該功能; L 指社會對於一般的思維方式和信仰的文化上的共享, 家庭、教育和宗教制度通過其社會化活動和培養共同價值信仰來實現該功能。

在單位中, A 功能表現為其專業性的生產、服務和經營功能; G 功能表現為與整個黨—國家的政治目標相一致的政治動員和權力的分配、使用與控制功能; I 表現為單位協調其內部矛盾與衝突的功能, 在一定程度上, 單位的這種功能分擔甚至取代了家庭和法律系統的部分功能。這一點源於單位對資源及個人職業和政治前途的壟斷性的掌握, 從而使得單位領導的裁決比家長或法律的裁決更具有實際意義; L 表現為單位對其成員的共同信仰, 特別是以共產主義為導向的價值觀和道德觀的培養和維護。在中國, 一些特定的機構 (如學校和黨所控制的媒體及宣傳機構) 專門擔負這種功能, 然而, 單位中的政治教育, 由於與單位成員個人職業和政治前途及物質利益緊密相關, 因而對個人具有更強的作用力和約束力。

A、G、I、L 這四個功能在社會系統水平上一般並不必然發生衝突, 但當它們集中於同一組織內部, 特別是在同樣的活動中或是由同一行動主體來實現時, 衝突往往不可避免, 因為它們所遵循的原則不同。其差異可以用帕森斯的行動理論中的兩對模式變量, 即「普遍主義—特殊主義」(universalism-particularism) 和「業績—資質」(achievement-ascription) 加以區分 (見表 1)。其中「普遍主義—特殊主義」用來區分社會行動的價值取向標準: 若行動是基於客觀的標準, 而非行動對象與行動主體的關係, 其價值取向是普遍主義的; 與此相對, 若行動是基於對象與主體的特定關係 (如親屬、朋友或同屬於某個關係密切的群體), 則是特殊主義的。「業績—資質」用來區分行動主體對行動對象的特徵的取向: 若是以對象的實際作為或表現為取向, 即被稱為業績取向的; 與此相對, 若是以對象的那些自身努力所無法改變的屬性, 如年齡、性別、智力、種族、家庭出身等為取向, 則被稱為資質取向的^⑨。

單位體制可概括為如下幾個主要制度要素: (1) 黨、共青團、工會等組織與單位行政系統的嵌入式的結合。(2) 單位及其幹部的行政級別制和幹部選任制度。(3) 統一的工作分配、人員招收錄用制度和單位編制制度。(4) 單位運作的福利制度。自 50 年代後期開始, 城市當中幾乎所有新成立的社會組織都要被賦予這些制度要素。

表 1 社會系統的功能分化

	普遍主義	特殊主義
業績	A 適應 經濟子系統	G 目標達成 政治子系統
資質	L 模式維持 模式維持子系統	I 整合 整合子系統

以這兩對模式變量形成兩個維度, 變量間的四種組合便規定了四個功能子系統的特徵。其中適應行動受普遍主義和業績支配, 目標達成受特殊主義和業績支配, 整合受特殊主義和資質支配, 模式維持受普遍主義和

資質支配^⑩。下面我們集中分析單位中A功能與G功能的關係。

三 功能合一、功能衝突 及其協調

在單位內部，擔當適應功能的專業性活動所奉行的普遍主義和業績取向原則，與擔當目標達成功能的政治活動所奉行的特殊主義和業績(該「業績」與適應功能的「業績」在涵義和衡量標準上又有所不同，它強調對黨的意識形態和路線的忠誠和在政治活動中的表現)取向原則，當它們須時刻作用於單位成員並成為評價他們的標準時，這兩種功能間的衝突和「單位人」的角色分化及角色衝突便不可避免。建國後單位體制的長期演化形成了協調這種功能衝突的特定機制，同時也塑造了單位特有的角色關係。

建國後，單位中黨、政職能和權力的劃分在不同時期有一定變動，但原則上單位的專業性活動主要由行政管理系統負責，而政治活動主要由黨組織系統負責。因此黨、政系統之間在處理單位事務上的互動關係在相當大程度上表現了單位的適應功能與目標達成功能的關係。

實際上，黨政之間的原則衝突在建國初即已表現出來。據朱正對1957年「整風」和反右運動的記錄，當時一些黨外人士所提意見中，最集中的問題即學校、醫院、研究機構和政府機關當中黨、政領導在處理單位事務的原則及對人的評價標準的差異與衝突^⑪。如果說此後黨政關係有所變化的話，那麼更多的是黨的系統向行政管理事務的不斷滲透，而不是相互隔絕。在此過程中，黨政之間的合一

與協調機制不斷制度化和完備化，然而其間的潛在矛盾和衝突並未消失。相反，可以說正是這種潛在矛盾和衝突的存在和黨控制社會的努力促成了這種協調機制的建立和完備。改革開放之後，隨着單位的專業性功能不斷被強調，黨政之間的職能劃分越來越明確，但由於它們仍在同一單位中發生關係，並且在幹部選任及一些重要事務上的權力交叉，其潛在矛盾和衝突仍不能避免，且更趨於表面化。

下面我們以國有企業中的行政幹部選任和大學中的職稱晉升為例進行分析。

甲 國有企業中的行政幹部選任

在國有企業中，行政幹部選任是一重要事項，它與企業經營管理的成效密切相關。建國以來國有企業黨、政負責人在幹部選任方面的權限隨國企管理體制的變動而有一定變化。在體制上，曾實行過「廠長領導下的管理委員會制」(建國初期)、「一長制」(1953-56)、「黨委領導下的廠長負責制」(1956—文革前)、「革委會制」(文革期間)，1978年又恢復了黨委領導下的廠長負責制。1986年《全民所有制工業企業廠長工作條例》中明確提出了「廠長負責制」^⑫。比較同時(1986年9月15日)由中共中央和國務院聯合頒發的《全民所有制工業企業廠長工作條例》和《中國共產黨全民所有制工業企業基層組織工作條例》，可以看出在企業行政幹部選任方面，廠長和企業黨委之間具有「協商制」的特點。前者規定：「副廠長和廠級經濟技術負責人，以及中層行政幹部人選方案由廠長負責提出，並徵求企業黨委意見。中層行政幹部由廠長決定任免；廠級行政

建國後，單位中黨、政職能和權力的劃分，原則上專業性活動由行政管理系統負責，政治活動由黨組織系統負責。黨政之間的衝突在建國初已表現出來。此後，黨的系統向行政管理事務不斷滲透，在此過程中，黨政之間的合一與協調機制不斷制度化和完備化，然而其間的潛在矛盾和衝突並未消失。

副職按幹部管理權限上報審批」^⑩。後者規定：「企業黨委應按黨的幹部路線和幹部政策，對企業各級幹部進行教育、培養、考察和監督。對廠長提出的副廠長和經濟技術負責人及中層行政幹部人選方案，企業黨委應積極提出意見和建議」^⑪。而所謂「黨的幹部路線和幹部政策」，其核心是「黨管幹部」原則，該原則自建國後一直堅持至今^⑫。由此可見，儘管廠長有提出行政幹部人選和決定中層行政幹部任免權，但在此過程中存在着黨政領導之間制約和協商的餘地。那麼在實際過程中黨政負責人之間是否存在分歧和矛盾？這種矛盾是如何表現和解決的呢？下面以R廠為例進行分析。

R廠是一中型國有企業，1978年後一直實行廠長、黨委書記分開，1988年以後實行了廠長負責制。該廠1998年修訂的《〈R廠廠長工作暫行條例〉實施細則》規定：

廠長對行政職能處的正、副處長和車間正、副主任有提名權和任免權。（第25條）

同時規定：

廠長要自覺接受和維護黨委的領導，定期向黨委報告工作。（第9條）

同期修訂的《中共R廠委員會貫徹〈中國共產黨全民所有制工業企業基層組織工作條例〉實施細則》規定：

堅持黨管幹部原則。幹部選拔、任免、獎懲，要上下結合，充分走群眾路線，經組織部門考核，提交黨委會討論。中層行政幹部經黨委審查討論後，由廠長任免。（第17條）

從以上規定可以看到對廠長行政權力的限制和黨、政負責人在行政幹部選任上的權力交叉。與此相關的另一重要機制是黨、政領導的互相兼職。在R廠，本屆廠黨委會九名委員中，除書記、副書記、組織部長為專職黨的幹部外，還有四位行政幹部（廠長、兩位副廠長和總會計師），一位團委書記和一位工會主席。這樣的機制為黨、政衝突的協調提供了制度上的條件。

關於幹部選任過程中黨、政的矛盾及其解決，R廠原組織部副部長、現某車間主任Z向筆者講述了一個發生在1999年的例子：

當時銷售處處長S因身體不好，提出調任其他工作或提前退居二線。廠長基本同意了她的要求，並向其徵求後繼人選的意見。S提出兩人，一是在任銷售處副處長兼銷售處和生產供應處聯合黨支部書記A。另一位是某車間負責成套產品對外銷售的副主任B，B上任以來該車間銷售效益在廠裏很冒尖。S個人意見傾向於B，理由是覺得B較年輕，有開拓性，腦子靈活；而A雖資歷老，辦事較穩重，但缺乏開拓性。但S提醒廠長說，B雖有優勢，但不是黨員，資歷不如A老，讓他上合不合適請仔細斟酌。隨後廠長與書記私下通了氣，表達了自己想讓B上的意向。書記未直接反對，說考慮一下並在黨委會上討論決定。於是廠長向組織部長和我談了以上情況，要我們準備一下A、B二人的背景材料。結果黨委會上書記、副書記和團委書記支持A上，主要理由是B說話辦事不穩重，有時不講原則。傾向B上的有廠長和一位副廠長，其他委員未表示特別的傾向性。最後書記提了

中型國有企業R廠的「廠長工作暫行條例」規定「廠長對行政職能處的正、副處長和車間正、副主任有提名權和任免權」。同時規定：「廠長要自覺接受和維護黨委的領導，定期向黨委報告工作」。從以上規定可以看到對廠長行政權力的限制和黨、政負責人在行政幹部選任上的權力交叉。

在行政幹部的選任過程中，候選者的黨員身份起甚麼作用呢？現任某車間主任Z說：「是不是黨員雖不能說是絕對標準，但肯定是個重要條件，……但廠長往往從業務的角度考慮多一些，對是不是黨員並不看重。」由此可見：在用人方面單位黨、政領導持有不同原則，即對「業績」和「表現」的不同評價標準和角度，以及對候選者政治身份重視程度的差異。

個折衷方案：讓A任銷售處處長，B由原車間副主任調任銷售處副處長。書記認為，銷售處是廠裏一個重要部門，有時也很容易出問題；讓B在副職上鍛煉一段，利於其本人在政治上變得更成熟起來。最後大家未反對，就定下了這個方案。

在行政幹部的選任過程中，候選者的黨員身份起甚麼作用呢？

Z：是不是黨員雖不能說是絕對標準，但肯定是個重要條件，特別是從黨組織角度來說。他是黨員，你可以用組織原則去要求他，且黨員一般經過組織較長時間的考察，相對來講信任度高一些。但廠長往往從業務的角度考慮多一些，對是不是黨員並不看重。

由這個例子可以看到：第一，單位黨、政領導在用人方面存在着分歧或潛在矛盾，這反映了其背後不同原則的分歧，即對「業績」和「表現」的不同評價標準和角度，以及對候選者政治身份重視程度的差異；第二，這種分歧或潛在矛盾的解決，依賴於特定的制度、原則（如黨委會協商決定、少數服從多數原則）或慣例（如黨、政領導經常溝通想法。這一點雖未被明文規定，但經常被宣傳機構作為好的工作方法加以提倡）。

除了這種制度和原則的約束，對黨政領導個人來講，其相互協調的動力是甚麼呢？R廠某車間主任D指出：

無論對我們車間黨、政幹部，還是對廠長、書記來說，維持好的關係都很重要。因為黨政不和的話，不論誰對誰錯，上級對你們都沒有好

印象，認為你們肯定有問題。若協調不好，生產出了問題，黨、政負責人都得挨批。此外，領導之間在廠裏要長期共事，從願望上也希望互相處好關係。

儘管有這些因素的制約去避免和消除黨政領導之間的分歧和矛盾，但這種分歧和矛盾畢竟是存在的。在某些情況下，特別是行政領導過於強調或堅持行政管理的邏輯和原則時，這種潛在矛盾也會演變為公開的對立或衝突。下面F廠的實例很能說明這一點^⑩：

一次徐廠長為貫徹上級關於企業「五項整頓」工作的要求，經調查發現本廠技術和經營管理問題突出，想借此機會完善規章制度並對幹部作些調整。經反覆考慮決定起用業務能力突出的工程師李和財務科會計蕭分別為總工和總經濟師。李、蕭二人均為非黨員，其中李是九三學社社員。但廠黨委呂書記認為多數幹部對李意見較大，認為他愛擺老資格、說話口氣大，老是瞧不起人；蕭則辦事不穩重，易違反國家政策和規定，讓他倆擔任重要崗位不妥，建議徐廠長重新考慮，並認為提拔幹部要經組織部門審查。然而徐廠長堅持己見，發了聘書讓李、蕭二人走馬上任。呂書記得知後，第二天召集了黨委會，批評徐個人專斷，不經組織部門政審和黨委會同意，就擅自決定重要人事調動，違反了組織原則。徐則反駁說用人應以任人唯能為原則，他是一廠之長，有權聘任幹部。因二人觀點嚴重分歧，黨委會不歡而散。從此雙方關係緊張，常發生頂牛，嚴重影響了工作的正常開展。

乙 大學中的職稱晉升

大學裏教師的職稱晉升是一項重要工作，因為對教師來講，職稱不僅具有學術上的意義，在單位體制下，它還與福利(如住房分配、醫療保健待遇)緊密聯在一起。故教師個人對職稱晉升極為重視，單位領導也將其作為一個重要手段，不僅用來鼓勵教師在學術上的發展，且兼用來調動教師積極參與教學和科研以外的工作。

一般來說，在職稱晉升問題上單位對教師的業務和政治兩方面均有要求，但有關的文件往往對專業標準規定得比較詳細，政治標準則表述得比較籠統。對政治標準的實際把握往往是由相關的評審程序和制度來保證的。如U大學的職稱晉升文件規定，正、副教授的晉升首先由系專家組投票，然後由系主要黨政幹部組成的小組參考專家組投票結果，根據對申請人的全面考核，再進行投票，最後確定人選及排序，並上報學校^①。這種程序安排，為滲入學術之外的標準提供了制度上的條件。曾先後分別擔任過U大學某系書記和系主任、現已退休的P教授講述了他任系主任時經歷過的一次評職稱的事：

97年我當時任系主任，在副高級職稱評審時，專家組投票結果X排在第一，這在我意料中，因X業務確實很突出，特別是科研。但他其他方面不行，教研室管理工作不願積極參與，政治上也不積極要求入黨。後來系幹部職稱評審小組討論時，系黨總支書記提出了這個問題，並建議專家組排序第四的Y應該推薦。Y教學上還可以，科研就差一些，但他比較活躍，

擔任教研室黨支部書記。系黨總支書記說：「如果比較X和Y，我認為寧願推薦Y。這是個導向問題。若只鼓勵搞業務，黨政工作誰願意幹？」我理解他的苦衷，因現在行政工作還有人願意幹，而黨務工作願意幹的人相對較少，尤其在基層，有時工作不太好開展。但我的看法，在職稱問題上還應以業務為重。可那樣的場合不便表示不同意，且黨、政領導應互相支持，不能拆台。於是我表態說：「我基本同意書記的意見。請大家綜合考慮科研、教學、管理和政治表現各方面。」我想我倆的話對大家投票意向還是有影響，結果投出來Y排第二，而X排第三。就這樣把排序結果報學校了，因為是大家投出來的結果。可我心裏有點擔心，因一般學校給我們系副高名額有時兩個，有時三個。如果給兩個，那X上不了就有點不公平，他不管怎麼說專家投票排第一，若上不了，那對專家投票還尊不尊重？因此在學校未最後決定之前，我又到學校去找了兩次，強調X業務上突出，希望今年能給三個。還好，最後給了三個，X、Y都上了。

當談及黨、政之間關係的處理，P談了他的看法：

黨、政之間主要是處的位置不同，有時考慮問題的角度就不同。小的分歧上不作點妥協，關係搞僵了，重要問題上更不好辦。而且上級總是把你一個單位當作一體看待，不論甚麼事，只要出了問題，黨、政負責人都脫不了關係。比如以前我當書記時，有一次一個年輕教師在期末考試時遲到了十多分鐘，結果不光教務處發了通報

對教師來講，職稱不僅具有學術上的意義，在單位體制下，它還與福利緊密聯在一起。故教師個人對職稱晉升極為重視。一般來說，在職稱晉升問題上單位對教師的業務和政治兩方面均有要求，但有關的文件往往對專業標準規定得比較詳細，政治標準則表述得比較籠統。

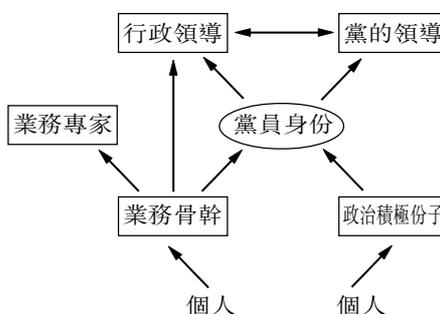
批評，校黨委開書記會時我也被點名批評。可該教師並不是黨員，我身為書記，過錯是「未抓好青年教師思想教育」。

在單位體制下，黨的幹部不僅是政治活動的承擔者和組織者，同時也是一種職業角色。單位中相同層次的黨的幹部和行政幹部一般具有相同的級別、享受相同的工資和福利待遇；黨的幹部與單位其他人員一樣佔據單位人員編制。這種與單位的密切關係使得其一方面要準確貫徹上級和中央的政策，按照黨的原則開展政治活動；另一方面又要在避免衝突的前提下介入單位管理事務。對行政負責人來講，黨的幹部既是同一單位的同事，在某些事務上又是共同對上級負責的決策參與者。因此對單位黨政領導之間分歧與矛盾的協調，既是上級對黨政負責人的要求，也是單位黨政領導最自然的選擇。但這種協調的代價常常是單位的專業性活動對其功能目標的偏離。

四 功能衝突與單位中的角色分化

任何組織中都存在角色分化，而中國單位中的角色分化具有自身的特點。由於專業性功能與政治功能的合一，以及上述所分析的二者之間的潛在矛盾和衝突，使得單位中衍生出特殊的角色及其關係。每個單位成員都要根據自身的特長、興趣和思想傾向，按照單位提供的功能框架把自己塑造成一個或多個角色的充當者。單位中的角色分化和個人升遷路徑可以用圖1加以描述。

圖1 單位中的角色分化和個人升遷路徑



單位對其成員的角色期待是雙重的：其一是業務上的能手，其二是政治上的積極份子。理想的「單位人」應是這二者的完美結合，即「又紅又專」，儘管在不同時期對「紅」和「專」的強調重點有所不同。對個人來講，無論是想作個「好的單位人」，還是試圖在政治、行政職務或技術職稱上得到升遷，「又紅又專」都成為努力的目標。儘管同時做到這兩點並非完全不可能，然而並非所有單位成員都願意或能夠同時做到這兩點——它所付出的代價不僅是智力上或體力上的，還有心理上的。因此對多數人來講，這種雙重角色要求與他們的實際表現之間的差距便造成了持續不斷的壓力。對個人升遷來講，單位成員可以選擇政治積極份子→入黨→黨的幹部的路徑，也可以選擇業務骨幹→業務專家，或業務骨幹→入黨→行政幹部的路徑（黨員身份對成為行政幹部來講雖非必要條件，但卻是個重要因素）。對所有單位成員來講，無論選擇那種路徑，對政治的忽視都是個人升遷的不利因素，因此一個人即便不實際地積極參與政治活動，至少也要在口頭上表明「政治態度」，這也成為單位中廣泛存在的政治忠誠與信仰「儀式化」的一個重要原因。

單位對其成員的角色期待是雙重的：其一是業務上的能手，其二是政治上的積極份子。理想的「單位人」應是這二者的完美結合，即「又紅又專」。對單位成員來講，忽視政治不利於個人升遷，因此即便不實際地積極參與政治活動，至少也要在口頭上表明「政治態度」，這也成為單位中廣泛存在的政治忠誠與信仰「儀式化」的一個重要原因。

建國以來，中央對「政治」與「業務」強調的側重點的變化極易得到響應並迅速擴散至整個社會，這不僅與中國社會的「政治—行政垂直貫通」的特點有關，而且在微觀層面上，基層單位裏已經為這種變化準備好了角色基礎、升遷路徑和相應的行為模式。單位成員個人可以根據「形勢」的變化和自己的能力與「偏好」在這些角色和路徑中進行選擇和變換。

五 結 論

從以上分析可見，單位中的黨政關係並不完全像某些研究所描述的，是一種沒有矛盾和衝突的「合一」，或者如當初單位體制的設計者所希望的，可以由「合一」而導致「一致」與「和諧」。相反，由於其功能和原則的差異，它們之間不僅存在着分歧和潛在矛盾，且在一定條件下，這種分歧和潛在矛盾會演變為公開的衝突。如果說解放初這種矛盾和衝突更多地帶有政治精英和職能精英個人經歷、教育背景和政治態度差異的色彩的話，那麼隨着後來黨組織吸收的人員成分和標準的變化，特別是改革開放之後，大量知識份子被吸收入黨並被安排到黨政領導崗位上，職能精英和政治精英之間的差異正在逐漸淡化，而黨、政之間源於其功能及其所奉行的原則的差異而產生的矛盾則更清晰地顯現出來。

改革開放以來，一方面我們觀察到，隨着商品的日益豐富、原有「票證制度」的解除，以及90年代以來單位運作的醫療、住房、養老保障等福利制度的逐步社會化，單位成員在單位之外獲得資源的選擇機會不斷增多，從而對單位的依賴不斷減弱；同時，

對單位專業功能的不斷強調，導致單位政治控制功能和政治激勵手段作用的弱化，以及單位成員對政治活動的淡漠。另一方面，我們看到的是黨的系統強化其在單位中的作用，以及向新出現的私營機構、非政府組織擴展其影響的努力^①；在目前進行的國有企業建立現代企業制度的改革中，亦出現了黨組織與法人治理結構相融合的傾向，即實行所謂「雙向進入」模式：一方面，讓符合條件的企業黨委成員，依法定程序進入法人治理結構的董事會、監事會和經理層；另一方面，把符合條件的董事會、監事會和經理層中的黨員吸收到黨委會中來。1996年的一項調查顯示，上海已改制的107家國企中，黨委書記擔任正、副董事長的佔79%；上海工業系統61家有限責任公司中，有68.3%的黨委成員進入董事會、監事會^②。

由此引出的問題是：如果我們承認單位黨政合一體制存在着內在的功能衝突的話，那麼在走向市場化的改革進程中，除了延襲傳統的黨政合一體制框架之外，是否存在着其他可行的選擇，使得在維持社會穩定的前提下更順利地促進傳統單位專業性功能的發揮，從而更好地推進市場化改革？這是單位體制演變到今天所無法迴避的一個問題。

改革開放以來，單位成員在單位之外獲得資源的選擇機會不斷增多，從而對單位的依賴不斷減弱；同時，對單位專業功能的不斷強調，導致單位政治控制功能和政治激勵手段作用的弱化，以及單位成員對政治活動的淡漠。另一方面，我們看到的是黨的系統強化其在單位中的作用，以及向新出現的私營機構、非政府組織擴展其影響的努力。

註釋

① 例如，Gail E. Henderson and Myron S. Cohen, *The Chinese Hospital: A Socialist Work Unit* (New Haven: Yale University Press, 1984)；路風：〈單位：一種特殊的社會組織形式〉，《中國社會科學》（北京），1989年第1期；路風：〈中國單位體制的起源和形成〉，《中國

社會科學季刊》(香港)，1993年11月號；李路路、李漢林、王奮宇：〈中國的單位現象與體制改革〉，《中國社會科學季刊》(香港)，1994年2月號；Manfred F. Romich, "Decentralization and the Danwei System: Economic Reform and Its Impact on Social Development in Chinese Cities", *China Report* 30, no. 4 (1994); Hanlin Li and Qi Wang, *Research on the Chinese Work Unit Society* (Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 1996); Xiaobo Lu and Elizabeth J. Perry, ed., *Danwei: The Changing Chinese Workplace in Historical and Comparative Perspective* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1997); 周冀虎、楊曉民：《中國單位制度》(北京：中國經濟出版社，1999)；李路路、李漢林：《中國的單位組織：資源，權力與交換》(杭州：浙江人民出版社，2000)；等等。

②③⑤ Andrew G. Walder, *Communist Neo-traditionalism: Work and Authority in Chinese Industry* (Berkeley: University of California Press, 1986), 124; 245; 88-95.

④ 「黨政關係」原本指政府當中黨組織與同級行政管理部門的關係；然而，鑒於在中國它也用來泛指國有企、事業單位黨組織與單位業務管理機構的關係，故本文亦沿用這一習慣用法。

⑥ 王紹光：《理性與瘋狂：文化大革命中的群眾》(香港：牛津大學出版社，1993)，頁13-15。王紹光的分析更強調基於家庭出身、知識與技能，以及政治可靠性和政治態度對職能精英與政治精英的劃分。本文則試圖依據黨政合一的制度建構及其功能衝突所導致的職能精英和政治精英的角色分化、角色的不斷再生及角色衝突來展開分析。

⑦ 見註①路風，1993；周冀虎、楊曉民，1999，第一章。

⑧ 此概念的得出受到帕森斯的社會系統理論的影響和戈夫曼(Erving Goffman)的「完整機構」(Total Institution)概念的啟發(見Erving Goffman, *Asylums: Essays on the*

Social Situation of Mental Patients and Other Inmates [New York: Doubleday, 1961])。

⑨ Talcott Parsons, *The Social System* (London: Routledge & Kegan Paul, 1951), 62-67.

⑩ Talcott Parsons, Robert F. Bales, and Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981), 180-89. 另參見Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan* (New York: Free Press, 1985), 3-10.

⑪ 朱正：《1957年的夏季：從百家爭鳴到兩家爭鳴》(鄭州：河南人民出版社，1998)，第三章。

⑫ 楊炳芝主編：《中國經濟法理論與實務》(北京：法律出版社，1992)，第三章。

⑬⑭ 全國人大常委會審定：《中華人民共和國常用法律大全》(北京：法律出版社，1996)，頁1429；1431。

⑮ 中央辦公廳：《深化幹部人事制度改革綱要》中辦發〔2000〕15號，2000年6月。

⑯ 該例取自中國人民大學行政管理系教學案例「F廠的黨政關係」。

⑰ U大學《職稱評審工作的若干規定》。

⑱ 參見中組部、教育部黨組：《關於加強社會力量舉辦學校黨的建設工作的意見》，中組發〔2000〕7號，2000年6月6日；中組部、民政部：《關於在社會團體中建立黨組織有關問題的通知》，組通定〔1998〕6號，1998年2月16日。

⑲ 韓旭：〈國有企業中黨的政治優勢問題思考〉，《北京黨建》，2001年第2期。

劉求實 1963年生，1998年畢業於北京師範大學哲學系，獲碩士學位。1998年至今在日本東京工業大學社會理工學研究科攻讀社會學博士學位。

歧視的形成與輿論話語的掌握

● 蕭亮中

每一個擺脫了簡單社區的個體都或多或少感覺到歧視的存在，而這僅僅是歧視的一個特例而已。一般的情況是，當個體與周圍群體具有某些不同特質點的時候，不管在生理抑或文化上，他都能感覺到他人的壓力，且不論這是善意還是惡意。如果我們姑且不論這種大的歧視概念，那麼凡是一個群體對另一個群體抱有共同的具有從眾傾向的態度和看法的時候，歧視就已經不知不覺來到強勢和弱勢群體的對話之中。

歧視作為各種群體之間的「對話」延續了整個歷史。它是一種群體的意向，並通過各種話語從個體到個體輪達以至形成一股不可逆的輿論。這種輿論性的話語往往是群體對群體根深柢固的看法，任何的行政措施都不可能輕易改變其強勢的不可逆性，單薄的反向話語也無法阻擋其流向。對他群體抱有歧視意向的群體往往會有意無意控制這種輿論，也就是掌握了歧視的話語，在互相對話中擁有了「歧視權」。

浮在社會表面的歧視作為存在使人已經默認了它的正確性。在此基礎上人們習慣於關注兩個群體之間的差

異。經濟強弱、風俗差異等表面性外在符號往往就成為人們考察的對象，而差異原因的溯源又毫無例外順推到弱肉強食的前工業甚至蒙昧時代。這種方向的考察只能接觸到表象的東西；有時還會引發各群體、族群對於歷史、地理等表面因素具體描述的無休止爭議。許多永遠沒有定論的公案（例如中國歷史各個朝代的締造民族、中央和邊疆的關係、國界的伸縮變化等等）使弱勢群體的呼聲越來越高，一些政策性的「照顧」也把「民族平等」、「半邊天」等不容質疑的符號式語言作為官方的定調，於是，弱勢族群心理的「脆弱」和反彈使表面的平等流行於政府文本和官方話語。這時的歧視變成地下潛流壓抑在非正式民間交流渠道。社會動蕩和政府更替很容易使它「浮上海面」，並且會以非常規形式破壞原有的社會結構，那時就不僅僅是歧視的問題了。

社會群體之間的歧視現象龐雜多樣，但大多仍是在族群、地域、性別、職業等方面外現。下面僅就其中之一二研究歧視與輿論的關係，也可以藉此看出彼此對話中輿論怎樣操縱歧視的導向。



首先觀察一下族群之間的對話。理智的人類學家都承認「族群」在很多方面比「民族」更有其合理和靈活性，但我們也要注意「族群」的很多表現形式在國內都是以官方的「民族」外貌出現。不管前衛的人類學家如何漠視其機械性，但它在國內畢竟已經影響到民眾的心智，所以這裏的論述仍然是關注現實存在的「漢族」和「少數民族」。溯本追源，兩者之分與春秋之初「華夏」、「夷狄」二元結構有着血統上的聯繫，只是後來被人為加上尊卑概念。因為這部歷史是漢文文本，過多地注入了漢人的思維判斷，注入了「正統」的文化符號。整部歷史留給少數民族的角色幾乎都是朝貢、歸化；至於眾多的文人隨筆、民俗志，一涉及邊緣和蠻夷，強勢的單維思維使描述筆觸總是落在野蠻、落後這些字眼上。在文化權勢的壓力下，少數民族知識份子要進入主流社會，首先要學習這些文本，這也就被動主動地複製了主流社會的符號和表達。文化灌注過程也讓其個體成了「準漢人」，幾乎全盤接受了浮在主流社會的輿

論。這時，本土精英們除了對整體輿論進行一些修剪，幾乎不可能有自己的表達，也恰恰是經過他們的修剪，主流輿論更順暢地通過異文化節點的抵擋，開始肆無忌憚浸漫，甚至包括進入到弱勢族群社會個體的心智深處。

從歷史上看，早期的「中國」並不像後來一樣成為一個政治實體，邊界可伸可縮。西周晚期楚國逐漸興起，但楚王熊渠仍稱「我蠻夷也，不與中國之號諡」^①，遂「越僭」稱王，顯然此時對話上還大致平等。到南北朝，北魏的鮮卑人強硬認為自己才是正統，反過來罵南朝漢人「南偽」、「島夷」。及至清代，大規模政權壓制也變不了自己的「夷狄」身份，雍正帝甚至親自撰寫《大義覺迷錄》，力圖說明滿人雖然屬於夷人，但這只是籍貫而已，難道漢人的君主不必修德行仁自可享有名分，而外族君主勵精圖治卻得不到褒揚嗎？雍正一番話帶有明顯的委屈情緒，但這種反彈對整體輿論無補，這表明有時候即便政權施壓糾正輿論也無濟於事。

由「夷狄」變成「少數民族」最早是在1924年1月第一次國共合作時制訂的《中國國民黨第一次代表大會宣言》裏^②，以後則貫穿於中國共產黨的政治思想之中。1949年解放後，「少數民族」正式成為官方話語，變成婦孺皆知的高頻名詞，但歷史的慣性仍然使人們保持原有思維，名稱變了，可「夷狄」的通識仍然存在。政府貫徹平等理念也算不遺餘力，但指導思想基礎仍然是梯級進化論，過多的「幫助」和「照顧」也多少會帶有一點「積極的歧視」，有時甚至要弱勢群體認知感激來作話語交換。於是，政策文本上過多的概念操作和藉此導出的具體執行過程，也逐漸使漢族和少數民族在事實上被劃為兩元，從而漠視了各族群之間的差異和「漢人」更多只是文化符號上的聯繫。如果地方族群的精英沒有接受文化相對的謹慎和敏感（相對弱勢族群是自信和表達），而仍然按進化梯級來審視自身文化，那麼他個人在對話中的作用只會越發攤開主流輿論的表面。不過，現在亦有一些少數民族精英份子將文化相對理念操作得很成功，局部地區甚至有些反彈。在雲南、西藏這樣的地方，「族群的表達」在傳媒、影像裏甚至成為一種時尚。如果說，「他在旅行社的牆壁上／用哈尼文寫下的詩歌／沒有一個人能夠看懂」^③這樣的詩句還多少帶有無奈的愁緒，那麼今天雲南寧蒗瀘沽湖的摩梭人則會自豪地告訴你：是的，我們走婚，我們有阿注^④，但我們從不遺棄老人，家裏也不會爭吵（據筆者田野調查）。確實，如果我們拿摩梭社區和城市某些層面事實上的群婚作比較，就不得不對那一塊「女兒國」寄予更多目光。當然，如果將相對理念強調到極至也會帶來對外來文化無緣、盲目的排斥、抗拒，但是為糾正輿論計，現階段我們的傳媒倒不

需要總是指責弱勢群體的矯枉過正。事實上，如果中國的人類學漠視「少數民族」的現實存在，就會背離它幫助弱勢群體的初衷，變成學院沙龍式的學科，也根本脫離了它的田野傳統。

下面，我們再探討一下職業歧視的情況。無庸諱言，職業歧視在諸多歧視事項中最簡單也最複雜，它有別於其他歧視事項的流向單一和對話固定，表現出多元易變的特點。大多數時候，職業歧視的表現力相對弱，並根據地域、族群和時間的不同存在各種表現形式，但細心疏理也不難發現它的演進和態勢，例如其中之一就是重農抑商傳統的徹底易位。這主要濫觴於大環境近代工業文明刺激，但不能忽視輿論介入其中的誘因。一方面是市場化以來處於前沿的商業慣於和喜新厭舊的傳媒聯姻；另外還要中肯地看到商業在爭取輿論方面有意或無意的努力。商業通過唯利至上的市場迅猛發展，蕩滌着傳統的重農抑商思想。80年代一度在社會表層盛行「讀書無用」的說法，這除了說明商業在市場化初期急功近利的現身說法，我們還可以看到輿論在這個階段的重要作用。商業爭取輿論而與喜新厭舊的傳媒聯姻；傳媒則在計劃體制崩潰的前夜牢牢抓住商業，從而切合市場化初期民眾擺脫政治窒息追逐自身利益的心理獲得了生路。進而，商業還更好地抓住輿論脈絡使之向自己設想的流向蔓延，以致於一段時間內傳媒甚至充滿對商界的阿諛之詞。「教授賣餡餅」、「十億人民九億商，還有一億在準備」等等巷井俚語隨時掛在民眾口頭，掀起了中國歷史上互古未有的經商狂潮。加之市場化初期體制不健全也使經商者很容易擺脫尷尬境地，並獲得物質等諸方面的提昇。這些客觀上也起到現身說法、推波助瀾的作

用，從而也帶動個體不斷往輿論注水。舉個簡單的例子，連各種影視、文學作品也將商界描述成一個伊甸園、掘金窟，走投無路的主人公最後往往瀟灑地揮揮手，掏盡兜裏的錢買一張飛機票決然南下^⑤。

在輿論的無意識整體操作下，市場化初期的民眾普遍充滿了對商業的崇尚，這與傳統中國社會官本位、重農抑商的思想徹底反徑。當然，在市場化前沿的沿海地區，這種歧視就更明顯。粵人教育兒童竟說「不聽話，讓你去當幹部」。80年代以來，計劃式微，在歷史上一直處於帝國邊緣的粵、閩諸省已經不屑政治中心的權威，務實的商業人開始在輿論上有了一些衝動和表現，商業的南方開始歧視政治的北方。連政治中心的北京，90年代初期也開始有了粵語學習班，唯一的目的就是廣告上說的「為方便與粵籍人士交往」。然而，像中國這樣政治性較強的國家，偏離中心的集團要掌握歧視權幾乎是不可能的，只要發現態勢錯位，政府往往可以用各種方式「糾正」它不需要的輿論。當然，政府也清楚協調這種關係最好的辦法仍然是大力挺進市場化，水面上的平衡完全可以掩蓋底面的衝突。不過，這種方法仍然只是應急性的，過於強調商業的表面也容易在政治上造成對其他職業的歧視，事實上，任何一種職業的蜂擁或門可羅雀都不是明智政府所採取的方略。

從上面的歧視事項分析中我們可以看到輿論在歧視形成中所起的平台作用。一般來說，很少有人注意到族群、集團操作傳媒、掌握輿論這個事實，他們更多關注結構的表面。文中我試圖用關聯的方法闡述歧視和輿論的關係，說明這兩者之間隱藏的一些事實。歧視存在於我們生活的表面和社會結構的深層次，每時每刻都影響

着人們的心智。理智的人們習慣於談論和想像它的後果，但囿於其隱藏的特質和特有的敏感，並沒有去挖掘其根本性的動因。現在，輿論因傳媒在掌握者和生存空間限制方面的缺陷，已經引出了在對具體對象上的偏差，就算我們不遺餘力去規範輿論和傳媒的導向，事實也成了四處堵截源源不斷的歧視表現，並且到處存在的漏洞會讓我們防不勝防、疲於奔命。這種情況下，可以把文化相對理念介入不同族群、集團之間的對話，以期清洗輿論話語，防微杜漸，未雨綢繆。當然，這就牽扯到人類學家的角色問題了，如果只是一兩次「鬼子進村」式的進入，那是無論如何也扮演不好對話媒介這個角色的。

註釋

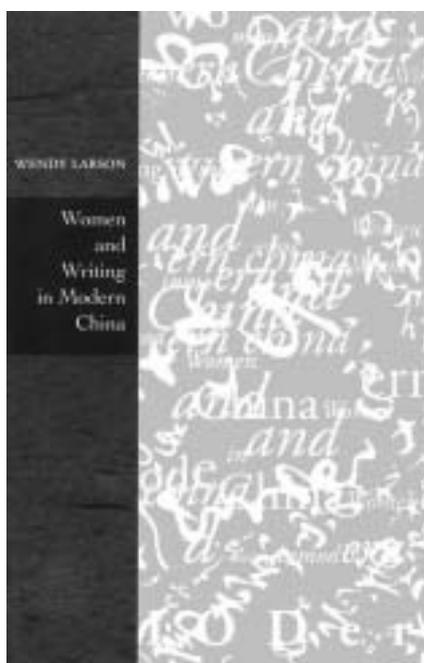
- ① 《史記·楚世家》。
- ② 金炳鎬：《民族理論通論》（北京：中央民族大學出版社，1994），頁361。
- ③ 哥布：〈一個久居山上的人〉，載《母語》（昆明：雲南民族出版社，1992）。
- ④ 「走婚」是瀘沽湖摩梭人社區流行的婚姻制度。配偶關係的男女雙方，彼此不稱夫妻而稱「阿注」（朋友之意）。男不娶，女不嫁，男子晚上去女子家住宿，翌晨返回，故有「走婚」之稱。配偶雙方不組成家庭，無共同經濟基礎，只要彼此願意就可維持性關係，一旦一方不願意即可解除關係。
- ⑤ 如阿寧：〈月色下的飛翔〉，《收穫》，1997年2期。

蕭亮中 男，1972年生，雲南省中甸縣人，人類學碩士。曾任大學教師、編輯記者、鄉村公務員，現任職北京商務印書館。著有《夏那藏家》。

她者的眼光——兩本女性主義的中國現代文學研究著作

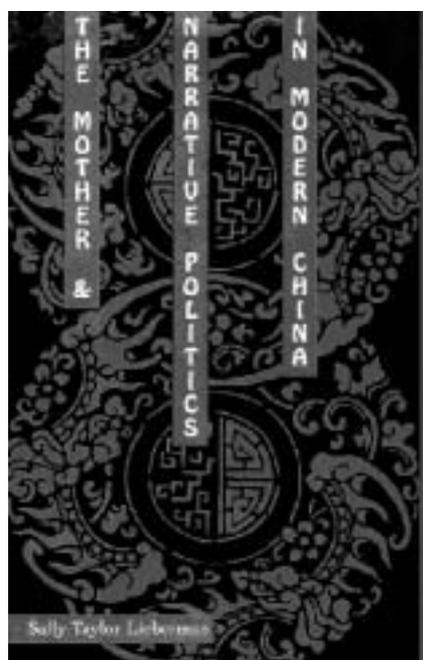
• 沈 睿

文棣的《現代中國的女性與寫作》探討「新女性」和「新寫作」這兩個現代觀念的出現怎樣預設了女性寫作的位置，又怎樣在當時的中國文化建構和論爭中規範了女性寫作的可能；對現代中國女性文學的理論論爭、寫作發展、政治與寫作的關係都有清晰的闡述。



Wendy Larson, *Women and Writing in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1998).

近十年來美國的中國文學研究領域以女性主義的批評方法對中國文學閱讀與重新閱讀的努力，有了顯著的成果，每年都有數種專著和合集出版。1998年，文棣 (Wendy Larson) 和夏麗 (Sally Taylor Lieberman) 分別出版了新著《現代中國的女性與寫作》和《母親與現代中國的



Sally Taylor Lieberman, *The Mother and Narrative Politics in Modern China* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1998).

敘事政治》。她們從不同角度、用女性主義批評理論解讀中國現代文學，分別以女作家與寫作的關係和以母親形象為軸，重新書寫了現代中國文學史。

文棣的《現代中國的女性與寫作》探討了中國現代文學中女性與寫作的關係，以及現代中國女性寫作

的意義。五四時代中國文學的發展是以一批女作家史無前例地出現在寫作領域為標誌的。文棣探討「新女性」和「新寫作」這兩個現代觀念的出現怎樣預設了女性寫作的位置，又怎樣在當時的中國文化建構和論爭中規範了女性寫作的可能。她具體考察了女作家的文化、寫作位置，論述她們怎樣在政治文化的圍限中，既與文化規範妥協，又與之抗爭；既通過寫作建立自己的主體性，對新舊規範進行明裏暗中的顛覆，又不得不在特殊的文化政治壓力下修改和最終放棄了女性的主體寫作的過程。雖然文棣在〈序言〉中宣稱，此書不是對現代中國女性文學的全面研究，但這本書從女性和寫作的角度，對五四以來到40年代的女性和文學、女性和寫作的關係進行了歷史梳理，對現代中國女性文學的理論論爭、寫作發展、政治與寫作的關係都有清晰的描述和獨樹一幟的闡述。

文棣認為，「女性解放」是現代性的一個重要指標。在世界各地的現代化進程中，女性都曾被用來指稱現代化的程度。女性被看成是民族健康和力量的晴雨表。中國亦不例外。中國現代作家和批評家，正是在女性解放這個現代性標誌的範域內討論和分析婦女問題和文學問題的。同時，由於中國悠久的歷史文化，現代中國女性的寫作與傳統的中國歷史文化有密切聯繫。這種深刻的聯繫對現代女性寫作有根本的制約。

文棣論述說，中國的文化、歷史，特別是儒道兩家的思想體系，都具體規定了女性的社會位置。「女子無才便是德」就是這種規定的體現，其所隱含的是「德」與「才」的互不相容和排斥，所標誌的是「德」

「才」分屬於男女兩性不同的本體性範疇。「德」屬於女性的範疇，代表了自我犧牲的身體折磨；「才」屬於男性範疇，標誌了超逾感情的智力知識和接近文化及文學的能力。「德」是女性的身體實踐，「才」是男性的頭腦領域。文棣認為，五四以來的女性文學正是在這樣的「德」「才」對立的中國歷史文化傳統和西方經濟文化衝擊中國的背景下產生的。她論證，無論新女性文學是何等的新，或提倡得何等的新，實際上新女性作家和新文學的關係是強大的傳統的繼續或變體。當然，這個繼續或變體——五四新女性文學——有其獨一無二的特性。與以往的現代文學史研究不同的是，文棣堅持考察現代文學和傳統文化之間深刻而隱含的聯繫。

圍繞着這個論點出發，《現代中國的女性與寫作》共有五章，分別論證女性與寫作的關係，女性寫作與歷史及當時的政治社會的關係，以及新女性文學的特性。文棣指出，在二十世紀初左右的中國，具有改革精神的知識份子為尋求民族富強的夢想，從而想像出一個不同的中國社會。這種對中國的想像，主要來源於想像中的全球平等，一個中國可以在語言上、文化上平等參與的世界大同景象。婦女首當其衝地成為本世紀初知識界爭論最火熱的論題之一。許多知識份子如康有為、梁啟超等都相信，中國婦女的生存狀態就是中國缺乏力量和落後的象徵。因此，婦女不纏足、接受體育教育、身體健康就成為民族振興的保證，是中國走入現代化的前提。五四前後，西方的文化價值觀念，譬如個人選擇、個人自由等等進一步成為知識份子批判中國文

文棣論述說，中國傳統文化規定了「女子無才便是德」。但在二十世紀初左右的中國，許多知識份子如康有為、梁啟超等都相信，中國婦女的生存狀態就是中國缺乏力量和落後的象徵。反之，婦女不纏足、接受體育教育就成為民族振興的保證。但這種對中國的想像，主要來源於一個中國可以在語言上、文化上平等參與的世界大同景象。

五四前後，女性的身體一直是中國知識份子試圖重新想像和設計國家民族形象的主要議題，女性的身體不停被賦予各種各樣的意義。然而，謝冰瑩、盧隱、凌叔華、冰心等女作家的作品中的女主人公，其身體形象大都是非死即病，一副凋零景象，與熱熱鬧鬧的民族主義夢想的身體強壯、精力旺盛的新女性相差甚遠。

化的參數，西方的家庭價值原則則成了批判中國傳統家庭的標準。婦女問題的討論進一步深入。魯迅在〈我之節烈觀〉中反對將拯救民族的責任全歸在婦女身體（節烈）上的這種理論。胡適在〈貞操問題〉中強調個人權力的重要性。葉聖陶在〈女子人格問題〉一文中建議，應該建立女性的「人格」，女性不應再被其他關係諸如妻、母、女等所定義，而應是一個獨立的個人。他同時還提出，不應把女性的生育看成是為男人的傳宗接代，而應把生育看成是為現代社會所作的貢獻。這樣，女性的身體不再屬於家庭宗族，而屬於現代的國家。可以說，女性的身體一直是中國知識份子在面臨西方壓力下試圖重新想像和設計國家民族形象的主要議題，女性的身體不停地被賦予各種各樣的意義。文棣指出，這種對女性身體的強調又一次不經意地重複了中國傳統女德對女性身體實踐的要求。

新湧現的女作家是怎樣回應這種民族主義對女性身體的要求的呢？仔細地閱讀謝冰瑩、盧隱、凌叔華、冰心等女作家的作品，文棣發現了一個有意思的現象，這些女作家作品中的女主人公，似乎沒有一個可以用她們的身體實現富國強民的理想。女作家作品中的女性身體形象，大都是非死即病，一副凋零景象，與熱熱鬧鬧的民族主義夢想的身體強壯、精力旺盛的新女性相差甚遠。

由於20、30年代作品的主題大都與「自由戀愛」有關，文棣從當時熱烈地討論的戀愛與婚姻、性與獨身主義等問題入手，考察女性主體和身體在這些作品中的意義。20、30年代的作品有一種明顯的渴望：

渴望一個在科學和愛情基礎上建立的理想社會。理想的愛情似乎是種在現行的社會和條件之外的「純粹」的愛。由於浪漫的愛和獨立的個體緊密聯繫在一起，愛情成了現代性的雙重指標：直接實現個人意義，間接促進現代國家的建立。女作家在這種新的愛的哲學覆蓋下，試圖在作品中確定這種愛情哲學對女性和她們生活的意義。有趣的是，她們作品中的女主人公形象總是猶豫不決、困惑不已。她既尋求也質疑愛的意義和價值，愛似乎是一個幻影、一個兩難境地——她必須既是一個堅強的、向民族目標前進的女性，同時又實現她的個人欲望。結果，她最終無法兩全，即無法實現愛，也無法實現愛的終極——對國家的責任。文棣以盧隱的小說《女人的心》，凌叔華的《繡枕》，陳衡哲的《洛綺思的問題》和冰心的《遺書》等作品為例，詳細地分析了女人的身體、愛情和國家的關係。她總結道：《女人的心》中的女主人公最終既不能和愛人也不能和前夫生活在一起，說明了新女性的無路可走。她無法和愛人在中國開始新的理想生活，因為傳統無處不在。她也無法回到過去，回到前夫身邊，因為過去的大門已經關上。只有當她的身體不存在了，問題才能解決。冰心的《遺書》是以死者寫給冰心的信的角度袒露她的一段愛情，此刻，這個女主人公身體已經不存在了。種種閱讀說明了現代女性的身體仍是「道德」操作的領地。雖然「德」的內容已經發生變化，但其形式結構並未變革，其本質仍是與傳統相接。

文棣指出，傳統的「德」與「才」的意識形態仍然改頭換面地操作在現代文學的構建中。女作家在新文

學中的位置一開始就被認定成了「女性的」位置，也就是身體和「德」的位置。女作家對寫作的態度也說明了這點。女作家在她們的作品中將女性和文學寫作性別化，寫作被賦予在男性的位置上。中國歷史上雖然有許多女詩人，但是，寫作本身歷來被看成是男性的活動。寫作不是女人的事。寫作會使一個女人拋頭露面，走出「閨閣」，跨越界限，進入女人不該進入的男性公眾領域。五四以來，現代女性和現代文學的結合產生了「女性文學」（當時也稱之為「女子文學」或「婦女文學」。文棣在其書的第45頁將這三個名詞列在一起，共同指稱「婦女寫作」。她的用法是指同一個概念。據文棣和白露[Tani Barlow]考察，五四早期，「女子文學」和「婦女文學」用得多一些，後來在30年代起，逐漸被「婦女文學」代替）。文棣指出這個概念是矛盾的結合體，其本身就意味着傳統和現代的糾纏，也暗示了婦女文學的困境。

文棣再次以冰心和盧隱的作品為例說明她的論點。文棣指出盧隱的《一個著作家》和冰心的《超人》都是以「寫作者」為主人公的。這兩個能寫作的主人公都是男性。他們為了寫作的神聖性，對現實都保持着一種冷淡、孤獨、傲慢的姿態，雖然他們寫的東西也許充滿了感情和對情感的懇求。兩篇小說中的女性——母親、姐妹、情人都顯得溫暖、慈愛，可以為主人公解脫孤獨。但是主人公必須與溫情鬥爭，以免成為普通人。在這兩篇作品中，文學和寫作成為抽象的、被壓抑的精神，感情和敏感，與之對立，婦女成了使感情和精神具體可親的力量。讓人驚異的是作品中暗含的寫作與性

別的對立。兩位女作家無法在她們早期的作品中構造女性寫作者的形像，她們把寫作者的特權位置賦予給男性，留給女性的是「婦女的位置」——普通人的生活方式。她們的作品似乎說明女性和文學不能在一起，因為文學屬於男性領域，如同「才」是屬於男性的一樣。

新女性文學關注人與人之間的關係，關注對女性主體性和女性心理狀態的探討，文棣認為此中意義不同尋常。因為這不是甚麼自我嬌縱的小事小情，而是女性在中國文化的歷史背景下，探索、跨越她們的「德」的位置的心理和物質邊界的努力。只有從這點出發，才能凸現20年代出現的「婦女文學」和女作家的意義。然而，女作家的作品很快就遭到新文學批評家的指責。文棣分析了20、30年代對婦女文學的討論，發現女作家開始發表作品不久，很多評論家就開始指責她們的作品，認為她們缺乏社會意識，太「女性氣」了。女作家的作品被指過度地抒情、憂鬱、主觀、情緒化，與時代不符。當時的批評界一方面對女性文學的出現拍手叫好，另一方面則對女作家的作品搖頭不滿。歡呼女性文學出現的學者評論家試圖證明，文學、尤其是中國文學從來就是屬於女性的，是以陰柔為美，以女性的特質為正宗的。比如謝無量1919年的著作《中國婦女文學史》力圖把婦女和文學結合，宣稱婦女不但創造了大量作品，而且，許多藝術形式也是婦女創造的。批評現代女作家作品的人，則把女作家的作品貶成保守的、自我中心的、與時代脫節的。在風起雲湧的「時代要求」的大聲批判的壓力下，女作家不知該如何是好，大部分作家只好

文棣分析了20、30年代對婦女文學的討論，發現女作家開始發表作品不久，很多評論家就開始指責她們的作品缺乏社會意識，太「女性氣」。批評界一方面對女性文學的出現拍手叫好，另一方面則對女作家的作品搖頭不滿。在風起雲湧的「時代要求」的大聲批判的壓力下，大部分女作家只好停止寫作。

夏麗的《母親與現代中國的敘事政治》是從母親的形象入手，解讀現代文學與民族主義，中國的現代性，男女兩性政治和現代文學發展的複雜關係。在五四早期的作品中，「母愛」和「愛的哲學」是最主要的主题。這個理想化的母親，實際上是構想中的中國現代性的中心形象。

停止寫作。到了30年代初，文學中的「德」的位置都不為女性存在了。只有丁玲試圖按照「時代要求」寫作，走上了從「愛情到革命」的道路。從此以後，女作家的位置被正統文學取消，革命的宏偉敘事只給作家留下一個位置：貌似無性別的，實則是男性的身份。文棣對大部分女作家在30年代突然擱筆作了很有說服力的闡述。

至於夏麗的《母親與現代中國的敘事政治》，閱讀討論的也是五四時期到30年代初的文學作品。她的角度是從母親的形象入手，解讀現代文學與民族主義，中國的現代性，男女兩性政治和現代文學發展的複雜關係。通過對母親形象的多重揭示，夏麗亦為現代女性文學一辯，指出被嘲諷已久的、滿含貶義的女性文學的「感傷」，實則是男性劃分給女性文學的位置，其實男性作家的作品也充滿了感傷情調，但文學批評對男性作家的「感傷」給予充分理解，經常將之描述為這些作家的「早期階段」，對女性作家的感傷特點則一概定義為女性文學的本質而予以排斥。夏麗進一步揭示男性敘述，特別是茅盾的小說和以他為代表的文學批評，實際上盜用了女性文學的位置和身份，扼殺了蓬勃興起的女性文學。夏麗顯然也是在為女性文學正名，以恢復現代女性文學的歷史面目。她的努力和文棣的努力異曲同工，都顯示了女性主義文學批評重新評價歷史，書寫歷史的鋒向。

《母親與現代中國的敘事政治》共有七章，實際上是從七個角度分析「母親」形象在現代文學中的表現。夏麗從五四早期作品中比比皆是理想化的母親形象入手，指出

「母親」在20年代早期的作品中是中國現代性的重要形象代表，她代表的不僅僅是母親，而是現代知識份子想像的、在理想社會中新的人際關係。五四時期，特別是葉聖陶和冰心的作品裏，「母愛」和「愛的哲學」是最主要的主题。這個主题也充滿在各種各樣的報刊頁面上，風行一時。在這些作品中，「母親」都是一個溫柔、充滿愛心、自我犧牲的形象。為甚麼這種理想化的母親形象突然成為文學的想像的熱點？夏麗論證道，這個理想化的母親實際上是構想中的中國現代性的中心形象。五四時代的知識份子在描繪想像中的現代中國的藍圖時，把「母親」設計成真誠的人性關係的代表。這種真誠的關係又是以母愛為表現的——因為母愛是「自然」的愛。在他們看來，「自然的愛」與中國傳統社會人為的、虛假的人倫關係格格不入。由於他們要砸碎和摒棄中國傳統的人倫關係，「母親和她所代表的愛」就成為想像的另一端，成為現代社會基礎的象徵。同時，「母親」形象又與當時對「婦女問題」的討論聯繫在一起。五四時期知識份子以「婦女」為度量衡，丈量他們對傳統的反抗。他們認為，婦女解放是他們自己從垂死的父權下解放的先決條件，似乎婦女一解放，知識份子也就從傳統中解放出來了。「婦女」成為雙重工具：被壓迫和犧牲的婦女成為批判傳統的最順手的形象，同時，創造出來的新女性又成了中國未來的象徵。在這種對現代國家民族的想像中，婦女成了槓桿，挑起中國存亡的重任。

由於當時的知識份子普遍受達爾文進化論影響，他們對男女的「自

然性」也深信不疑。母愛被看成是最自然的愛，是未來「自然而正常」的社會的基礎。在中國現代化的過程中，母親的形象就這樣被賦予了特殊的使命：她是種族進化和社會進步的化身，她的愛為創建有「人格」的人和現代社會人際關係奠定了基礎，她將正確地撫育未來中國民族的建設者。冰心和葉聖陶兩人都是回應了那個時代的號召，在他們的作品中傳達了那個時代的「母愛」旋律。然而，自20年代末以來，葉聖陶表現母愛的作品被稱為早期之作，被看成是他成為現代中國主要作家的必經階段。冰心的運氣就沒那麼好。冰心的出現曾受到熱烈歡迎，因為她迴響了「母愛」的時代號召，但是隨着新文學向「現實主義」靠攏，冰心漸漸地被移出正宗文學的主流，被蓋以無關重要的「愛的哲學」的戳印，驅入文學史的邊緣。

夏麗認為，五四文學革命的話語建設過程，就好像是「現代兒子」對「傳統父親」的反叛，其特點是對「母親」的迷戀，對從壓迫的家族關係中解放婦女的強烈呼喚。在這樣的「家庭」革命中，首先應該獲得解放的是甚麼樣的婦女呢？夏麗指出，現代中國文學產生了史無前例的「俄底普斯」故事，陳白塵的《報仇》、盧隱的《父親》、茅盾的《動搖》、曹禺的《雷雨》等，均以兒子愛上庶母的故事為情節。一個年輕的現代青年，愛上了專制、年老的父親的「性」佔有物——父的妾，他的「母」。這種被禁止的愛情——從父權的手中奪到父權的女人——表面上似乎是在抨擊傳統中國的父權制，實際上，仔細閱讀這些作品便可以看到，沒有一個「母」在這些作品中獲得「解

放」。女性在這場「子與父」的鬥爭中，只是兩位男人的戰利品。

據說魯迅小時候特別對「目蓮救母」的戲着迷。目蓮之母在地獄中受煎熬，目蓮想方設法營救。魯迅成年以後，這個故事仍然活躍於他的記憶中。夏麗以此為寓言闡述到，如果母親是祖國的話，那麼五四時代的知識份子相信他們是在救中國這位「母親」。但是，以救母為己任的民族建設者，在文學作品中很少產生母親拯救者的形象；相反，很多作品表現出一個被動的、感傷的、政治上無能的、在母親面前卑怯的兒子形象。夏麗論證說，面對西方的第三世界民族主義所處的位置實際上是「非雄性化」的。民族主義在面對祖國母親時應是「英雄」的形象，但是，面對西方他又是「非雄」的身份，母親拯救者的無力無能實際上是這種身份的表現。面對西方，中國喪失了「雄」氣，感到懦弱無能；面對「母親」，這個素來被尊崇的形象，也失去了拯救的力量。郁達夫的小說體現了這個特點。在他的小說《血淚》、《在寒風裏》和《沉淪》中，母親無一例外地是讓人沮喪的、統治一切的形象。她們對兒子們不能為家庭帶來榮華富貴感到羞愧難當。她們的羞愧使兒子的「男人之氣」大受打擊。郁達夫的作品裏瀰漫着征服女人、拯救女人和用力量懲罰女人的願望。實際上，郁達夫的位置是與祖先、父親、菲勒斯認同。魯迅的小說同樣也用「母親」的形象探討中國的「陽剛之氣」的危機，並把這種危機與民族的無力相連。他的《補天》、《奔月》、《在酒樓上》等作品都沒有「救出」「母親」。

夏麗認為，五四文學革命的話語建設過程，就好像是「現代兒子」對「傳統父親」的反叛，其特點是對「母親」的迷戀。如果母親是祖國的話，那麼五四時代的知識份子相信他們是在救中國這位「母親」。但是，卑怯的兒子形象，體現了喪失了「雄」氣的中國感到懦弱無能，也失去了拯救母親的力量。

夏麗細讀了茅盾的「新女性小說」，發現他的作品其實化用或盜用了女性作家作品的情節和結構。茅盾一方面批評女作家的狹窄、感傷、幻想，用他的「批判現實主義理論」裁量她們的作品；另一方面卻挪用他所批評斥責的情節結構。這種以男性身份佔據女性氣質的位置，實際上剝奪了「女作家的女性氣寫作」的位置。

出人意料的，女作家作品的「母親」與男作家的很不相同。夏麗在女作家的作品中發現「母親」的缺席狀態。現代女作家的作品充斥着喪母的恐懼和痛苦。夏麗以盧隱和馮沅君的作品為例論證說，這兩位女作家在探索新女性的「無母狀態」中暴露了理想化的母愛的話語的性別不平等。夏麗還細讀了茅盾的「新女性小說」，揭示這位被譽為善寫新女性形象的「傑出」作家，他的作品其實是從女性作家作品的情節和結構中化用或盜用而來的。茅盾一方面著文批評女作家的狹窄、感傷、幻想，用他的「批判現實主義理論」裁量女作家的作品；另一方面，他挪用他所批評斥責的情節結構，比如，《幻滅》中「缺母結構」等等寫作新女性形象。許多評論都指出茅盾作品具有「女性氣質」，這種以男性身份佔據女性氣質的位置，實際上剝奪了「女作家的女性氣寫作」的位置。在茅盾的批判和挪用面前，女作家似乎無路可尋可走。

《母親與現代中國的敘事政治》就這樣以分析母親形象入手，切入對中國現代性、革命、婦女等話語討論，從一個角度敘述了一段不被注意、但極為重要的中國現代文學思想發展史。夏麗堅持「逾越邊界」的閱讀策略。理論上她綜合女性主義、後現代主義等多種當代文化理論來解釋具體作品；在作品的選擇上，她選擇了經典性和非經典性的諸多文學樣式，並堅持在諸多的作品中發現「表現的類型」，進而考察這些類型和產生它們的性別意識形態、階級及民族的關係。她的閱讀既具文學性也具歷史性，對文學與歷史的分析闡述貫穿於各章節之中。由於獨到的角度和批評方法，

她的分析常常能有令人對熟以為常的作品刮目相看的效果。

把文棣的《現代中國的婦女與寫作》和夏麗的《母親與現代中國的敘事政治》放在一起閱讀，可以清楚看到，雖然兩部書的分析角度和理論策略不一樣，但兩者女性主義立場、對「正統」中國文學史的顛覆性寫作都清晰可見。兩位學者都堅持從文學史的「邊緣」出發，把一直受到忽視的女性文學作為論述中心，以此考察整個中國現代文學的來龍去脈，修改和重新定義了現代中國文學史。顛覆邊緣和中心的政治關係是女性主義的文化政治策略之一，兩本書以此為任，並作出了貢獻。作者運用當代西方的種種文化理論，但堅持對中國的文化研究作具體的歷史、政治分析，而拒絕以西方理論直接解釋中國文學。文棣堅持把現代中國文學放到中國傳統文化內閱讀，探討傳統和現代的關係。對現代文學作品，她們堅持「非字面」閱讀，也就是說，不僅僅是發現某部作品說了甚麼，而主要是揭示某部作品是被怎樣的意識形態和藝術策略製造出來的。她們對作品的「穿透」往往提供了新的閱讀可能性。另外，她們對自己的閱讀立場都具有清醒的反思。由於清醒地意識到沒有「非政治」的閱讀，她們努力對自己的性別政治立場、種族立場和學術位置進行界定和反思，明確自己作為批評的主體的「權力」和局限。

我想，這些「她者」的眼光，為我們提供了新的思考、認識現代中國文學的角度。

沈 睿 美國奧勒岡大學(University of Oregon) 比較文學博士候選人

評介《陌生的多樣性》

● 江宜樺



杜利著，黃俊龍譯：《陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義》（台北：聯經出版事業公司，2001）。

一般而言，我們認為現代國家的正當性是建立在契約論與憲政主義的基礎上。契約論表示每個公民都是獨立自主的個體，以平等的地位與他人共同制訂群體生活的規範，並且一視同仁地接受這套規範的權利與義務關係。憲政主義則代表普遍有效的政治權威之建立，這種權威或者集中於君王身上，或者

落實於議會之中；或者體現於分權制衡的制度，或者保留於完整不可分割的人民整體之中。憲政主義的政治權威是有限的，但是它的適用範圍是普遍的。它透過權力分立與法律主治的制度，保障每一個公民基本的自由權利。不管是契約論或憲政主義，或甚至某些理論家所樂於假設的「全體人民」，它們都是普遍性的概念。在「普遍」有效的政治權威保障下，「普遍」平等的公民獲得「普遍」法律所規定的「普遍」權利。但是，如果現代國家根本不以「普遍性」為其預設或追求的目標，那又會是甚麼風貌的憲政主義呢？

對於這種以「分歧」(diversity)而非「普遍」為預設的憲政秩序之探討，正是《陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義》一書所致力的主題。杜利 (James Tully) 是加拿大麥克基爾大學哲學教授，他認為我們一般所談的現代憲政主義過度側重普遍性與一致性，無法面對文化歧異性的事實，結果產生種種不公不義的現象。具體而言，有六種要求承認其文化差異性的運動，並沒有在目前的憲政秩序中得到應有的重視。這

一般而言，我們認為現代國家的正當性是建立在契約論與憲政主義的基礎上。不管是契約論或憲政主義，或甚至某些理論家所樂於假設的「全體人民」，它們都是普遍性的概念。但是，如果現代國家根本不以「普遍性」為其預設或追求的目標，那又會是甚麼風貌的憲政主義呢？

杜利提倡一種不同於現代憲政主義的「古憲法」傳統。古憲法傳統也就是普通法傳統，它不僅指涉歐洲歷史中比較寬廣的憲政傳統，也包括世界各地原有的釋憲傳統。它與現代憲政最大的不同是尊重文化差異，願意以「仔細聆聽」的態度讓所有不同意見發聲。古憲法認為「文化」是分歧、重疊、流動不定的。

六種「文化承認之政治」包括：(一) 民族主義運動；(二) 帶有文化意涵的跨民族體制(如歐盟及北美自由貿易協定)；(三) 長期居於弱勢地位的少數族群；(四) 移民、難民、流亡人士所形成的多元文化呼籲；(五) 女性主義運動；(六) 世界各地的原住民族及土著民族運動。在這些紛雜歧異的運動中，尋求文化承認與爭取某種自治是它們共通的特色。而作者認為，只有當各種文化特性都得到承認，並且被納入憲政秩序的協議過程與內容中，一個政治共同體才稱得上符合公平正義，否則便為不義。

以這個標準來看，現代憲政主義的表現是完全不合格的。杜利所指的現代憲政主義傳統以契約論為其主流，包括普芬道夫(Samuel Pufendorf)、霍布斯(Thomas Hobbes)、洛克(John Locke)、以迄潘恩(Thomas Paine)、康德(Immanuel Kant)、彌爾(John Stuart Mill)等。這些思想家以自由平等的個體為其理論出發點，主張現代理性公民所構成的整體乃是一個蘊涵共善概念的主權人民。他們所制訂的憲法不同於過去傳統社會所根據的習俗，而是一種標示人類進步發展的成就。其中最主要的差別是：古憲法充滿了各式各樣的地方風俗以及法律裁量權，而現代憲法則建立一套整齊劃一的政治法律制度，以普遍性的權威施加於所有公民之上。對內而言，現代憲政結束了多元分立的裁量權；對外而言，它以民族國家的姿態與其他各國並立於平等的國際體系之中。當然同樣重

要的，現代憲政也必然採行民主共和體制。簡單地講，現代憲政主義打造了一個「一致性的帝國」，以一套自認為普遍有效、超越歷史限制的架構，逐步從西歐地區向全球各地擴張。它沒有耐心去調適、包容分歧的文化差異，而只想以進步的標準改變、整頓既有的不同規範。

在過去三百多年的歷史裏，這種尋求一致性的帝國主義擴張不僅殘害了非歐洲地區的古老文明，也扼殺了全球少數民族及原住民的文化尊嚴。以杜利最關心的北美原住民為例，歐洲人就曾經利用種種令人髮指的藉口，逐步消滅了原住民的自治權利與文化傳承，譬如「印地安人的財產只限於漁獵採取所得，不包括其行獵的土地」、「歐洲人與北美原住民的戰爭是自然狀態下的戰爭，前者可視後者為兇惡殘暴的猛獸般加以宰殺」、「歐洲人帶來繁榮進步，使原住民生活得更好」、「印地安人的領袖只是軍事將領，不具備歐洲君主所擁有的主權」……。應用類似的伎倆，歐洲人也壓抑了殖民地的獨立運動、婦女的參政權、以及境內少數族群所要求的文化承認。追根究底，這都是現代憲政主義語言所造成的後果。而構成這套憲政主義語言的共犯，除了自由主義之外，還有民族主義(視全體人民分享同一文化傳統)以及社群主義(主張政治社群必有共善)等。

相對於這套現代憲政主義語言，杜利提倡另一種久遭湮沒的「古憲法」傳統。古憲法傳統也就是普通

法傳統，它不僅指涉歐洲歷史中比較寬廣的憲政傳統(如英國古憲法、輝格主義以及公民共和主義)，也包括世界各地原有的釋憲傳統(如北美原住民的習俗，澳洲土著的生活慣例、甚或西藏的宗教信仰)。古憲法與現代憲政最大的不同是尊重文化差異，願意以「仔細聆聽」的態度讓所有不同意見發聲。不像現代憲政主義那樣總是預設(或追求)一致性的文化，古憲法認為「文化」是分歧、重疊、流動不定的。文化歧異性存在於任何社會之中，而公民們也經常是多種活躍文化的成員，因此跨越文化的體驗根本是日常的活動。就如同維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)所描述的「語言」一般，「文化」彷彿一座迷宮，其中既有古老的巷弄、市集，也有新式的街道、廣場。人居息於文化之中，要學習體驗跨越新舊、遊走各個角落的能力，而不是憑着徹底改造市鎮的狂妄意志，粗暴地摧毀不合自定規矩的房舍與曲徑。

在杜利的理解裏，古憲法(或普通法憲政主義)體現了三項彌足珍貴的常規(conventions)：相互承認、延續以及同意。遠在現代契約論式的憲政主義出現之前，古代人民就知道群體與群體之間的文化差異應彼此尊重。他們也重視每個文化傳統及慣例效力的延續性，不會任意以中斷的方式處理政治協約和歷史傳統。而且，他們相信所有涉及當事人利益的規定都應該事先獲得當事人的同意。這種同意必須在不預設共識必然達成的情況下展開協商，以雙方接受的語言來回溝

通，最後才鄭重的確定下來。杜利以早期英國王室代表與北美原住民領袖的對談及歷史紀錄為例，說明當時歐洲人原本根據上述三項常規，尊重原住民為「最初的國家」，並彼此承認各自擁有主權。但是後來歐洲人毀棄約定，憑其優勢武力展開了殖民奴役的過程。其長期效果，便是今日尚且存在的不正義統治。

杜利形容這種歧異文化的遇合為「陌生的多樣性」(strange multiplicity)，此一現象形成於千年之前，也應延續於千年之後。差異的文化要求承認，而「所謂承認，指的是以對方本身的詞彙與傳統去認識對方，承認對方為它自身所渴望的存在形式，承認對方為正與我們對話的真實存在」。過去帝國主義的時代以統一性的現代憲政語言壓抑了不同文化的發聲，但是此一不義終將為世人所唾棄。等到我們進入「後帝國主義時代」之後，每個文化就應該「能以自己的語言與習俗發言並被承認」。不管是原住民、少數族群、移民或女性，他們都必須在憲政結構中獲得尊重與保障，而唯一能夠提供這種保障的，只有古憲法意義下的憲政主義。

杜利預見他的主張將會遭到四種質疑：(一)文化歧異性與民族主義的整合論有衝突；(二)侵犯自由主義所堅持的個人自由與自主性；(三)縱容反民主之統治；(四)實際上有可能導致社會解體。針對這些質疑，他一一予以回應。首先，他認為民族主義所追求的民族統一性根本是個虛構不實的概念。現代民

在杜利的理解裏，古憲法體現了三項彌足珍貴的常規：相互承認、延續以及同意。遠在現代契約論式的憲政主義出現之前，古代人民就知道應尊重群體與群體之間的文化差異，也重視每個文化傳統及慣例效力的延續性，不會任意以中斷的方式處理政治協約和歷史傳統。杜利形容這種歧異文化的遇合為「陌生的多樣性」。

對於差異政治會否導致不自由不民主的統治型態，本書作者的答覆略嫌輕率。就理論而言，如果一個文化體的統治方式事實上並非民主，承認政治論似乎不應期望將之重塑為民主體制。如此一來，古憲法與現代憲政主義所追求的自由民主制之間，可能就真有某種衝突了。

族國家假藉民族之名已經造成許多可怕的浩劫，我們沒有理由繼續接受這種唯我獨尊的、堅持族裔完整性的教條。其次，自由主義者理應了解「一個有發展活力的文化乃是個人自由與自主的必要條件」。個人自尊往來來自一己對其文化認同的信心，只要我們適度調和自主選擇與文化認同的分際，「歸屬」與「批判性自由」將可同時成為一個憲政結合體的基本價值。第三，法律政治制度對文化歧異性的保障不會變為不民主政體的護身符，因為相互承認、文化延續與同意等三項常規，不僅適用於團體，也適用於個人。在這種古憲法精神的保障下，反民主反自由的政治統治自然會讓渡給符合自由民主原則的治理。最後，許多人誤以為文化一致性比較有助於國家統一，但是他們忽略了強制營造的一致往往不會帶來統一，反而引發受壓迫人民的反抗。在主權國家動用武力進一步鎮壓的情況下，若不是造成不義的統治就是導致國家分裂解體。英國之於北愛爾蘭，印尼之於東帝汶，就是兩個活生生的例證。

《陌生的多樣性》堪稱當代多元文化主義的經典著作，尤其就原住民問題的討論來講，可以說找不到更令人動容的分析、更令人折服的論證。但是，本書也有兩個大問題，嚴重影響其理論之效力。第一，杜利一開頭企圖以普通法憲政主義解決他所注意到的六種文化承認之訴求。但是我們發現整本書主要談論的是原住民文化歧異性如何在憲政架構中調適的問題，作者只

有在少數地方提到這套憲政理論如何應用到女性主義及少數族群問題。對於民族主義運動、超民族體制以及移民難民等問題，普通法憲政主義如何適用，本書付之闕如。尤其是歐盟及北美貿易協定，其性質遠非文化差異性所能涵蓋。除非作者另行為文分析，否則這些案例是否屬於同一類型，恐怕見仁見智。其次，作者揭櫫相互承認的用心雖然值得肯定，但是他對四項反對意見的答覆則略嫌輕率。尤其在差異政治是否可能導致不自由不民主的統治型態上，作者的答覆居然是：「少數原住民的家父長式菁英統治乃是殖民政府所造成，這些殖民官員摧毀了原住民族原本的統治形式。只要讓原住民自行發揮創新，他們就可能推翻男性父權菁英統治」。我們不能否認有些歷史案例符合此一解說，但是先入為主地認為原住民治理方式必然都符合普通法憲政主義的精神，都必然可發展成自由民主的政治制度，其實並沒有根據。而且就理論而言，多元文化主義是否要對民主治理方式賦予如此重要性，也是一件值得反思的事，如果一個文化體的統治方式事實上並非民主，承認政治論似乎不應期望將之重塑為民主體制。只是如此一來，古憲法所肯定的差異政治與現代憲政主義所追求的自由民主制之間，可能就真有某種衝突了。

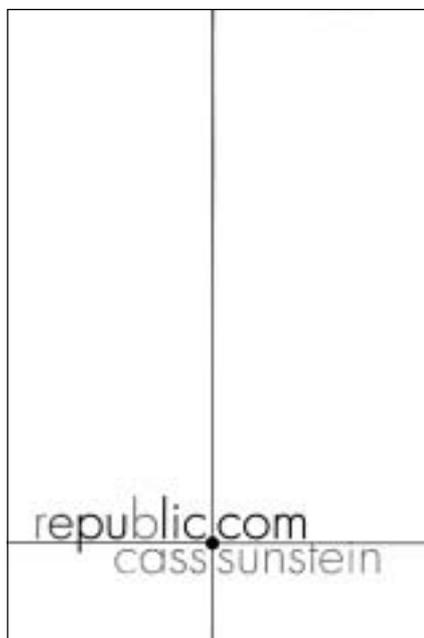
本書譯筆雖非十分流暢，但大體信實可讀。值得注意的是civic humanism應譯為「公民人文主義」而非「共和人文主義」（頁48），

250 million Aboriginal people是二億五千萬原住民而非「二十五億」(頁3)，「憲政結合體」有時用得太多，侵佔了「憲法」這個簡單明了的直譯，而convention除了「常規」這個術語之外，有時譯為「習俗」會比較

通順。最後，謝詞第一句話把「我要感謝幫助我完成《陌生的多樣性》的眾多朋友」翻成「感謝我那些奇特而多樣的好友們所給予的支持與協助」，則真是一個奇特而令人大惑不解的翻譯！

網路共和國的民主前景

● 劉靜怡



Cass Sunstein, *Republic.com*
(Princeton: Princeton University
Press, 2001).

網際網路是二十世紀末最重要的科技進展之一，這幾乎已是普獲共識的看法。此一科技進展的獨特之處在於為人類帶來了前所未見的互動可能性與資訊取得窗口，令人難以忽視；此外，大幅提高個人貫徹自主意志的可能性，讓我們如願選擇自己想要閱讀觀覽的資訊，拒卻不願接收的訊息，也是網路不凡之處。不過，正當許多人為網際網路所發揮的個人化 (individualization) 功能稱頌不已，電子商務經營者也為如何善用網際網路科技的客製化 (customization) 全力以赴的同時，美國著名的憲法和行政法學者，任教於芝加哥大學法學院的森斯坦 (Cass Sunstein) 卻提出截然不同的看法。他在去年出版的 *Republic.com* 一書中認為，網際網路的個人化和

正當許多人為網際網路所發揮的個人化功能稱頌不已，電子商務經營者也為如何善用網際網路科技的客製化全力以赴的同時，美國著名的憲法和行政法學者森斯坦卻認為，網際網路的個人化和客製化特色，會斷傷美國的言論自由傳統，也不見得對民主共和國的健全運作有正面助益。

250 million Aboriginal people是二億五千萬原住民而非「二十五億」(頁3)，「憲政結合體」有時用得太多，侵佔了「憲法」這個簡單明了的直譯，而convention除了「常規」這個術語之外，有時譯為「習俗」會比較

通順。最後，謝詞第一句話把「我要感謝幫助我完成《陌生的多樣性》的眾多朋友」翻成「感謝我那些奇特而多樣的好友們所給予的支持與協助」，則真是一個奇特而令人大惑不解的翻譯！

網路共和國的民主前景

● 劉靜怡



Cass Sunstein, *Republic.com*
(Princeton: Princeton University
Press, 2001).

網際網路是二十世紀末最重要的科技進展之一，這幾乎已是普獲共識的看法。此一科技進展的獨特之處在於為人類帶來了前所未見的互動可能性與資訊取得窗口，令人難以忽視；此外，大幅提高個人貫徹自主意志的可能性，讓我們如願選擇自己想要閱讀觀覽的資訊，拒卻不願接收的訊息，也是網路不凡之處。不過，正當許多人為網際網路所發揮的個人化 (individualization) 功能稱頌不已，電子商務經營者也為如何善用網際網路科技的客製化 (customization) 全力以赴的同時，美國著名的憲法和行政法學者，任教於芝加哥大學法學院的森斯坦 (Cass Sunstein) 卻提出截然不同的看法。他在去年出版的 *Republic.com* 一書中認為，網際網路的個人化和

正當許多人為網際網路所發揮的個人化功能稱頌不已，電子商務經營者也為如何善用網際網路科技的客製化全力以赴的同時，美國著名的憲法和行政法學者森斯坦卻認為，網際網路的個人化和客製化特色，會斲傷美國的言論自由傳統，也不見得對民主共和國的健全運作有正面助益。

森斯坦指出：我們長期生活在透過新聞、資訊和意見管道的窄化而強化個人觀點的世界裏，溝通交往的對象便極容易限於和自己觀點意見相似的人，這種溝通交往模式會強化自己未能察覺的偏見，集體形成極端的立場，讓社會上出現「群體極化」的現象，造成許多不必要的社會對立。

客製化特色，會斷傷美國的言論自由傳統，也不見得對民主共和國的健全運作有正面助益。

森斯坦在這本僅兩百多頁的小書裏提出的問題，可以說是既直接又明白：到底網際網路的個人化特質對於民主而言是好是壞？這對共和國來說是否健康？對於網際網路的意義又是如何？針對上述問題，森斯坦的回答偏近於負面。之所以如此，跟他所抱持的民主憲政觀和言論自由觀，有相當密切的關係。

森斯坦在這本書裏指出，當網際網路給我們提供一個可以自主選擇所要接收的資訊、任意拒卻不希望接收的資訊的世界時，無論是自由主義者、保守主義者、社會主義者、無政府主義者、女性主義者或者種族主義者等等，都可以基於自己的選擇，只接收合乎自己觀點、甚或不斷強化這些觀點的資訊。這樣一個可以針對資訊進行完整的系統性過濾的世界，很快會因為網路科技的進展而充分實現。在這個新聞管道轉化成森斯坦所稱的Daily Me的世界裏，我們接收的新聞報導，所認知的事實，極可能都只是經由特定觀點過濾後的版本，我們甚至會讓自己不暴露在得以充分接受各種不同資訊和意見的環境裏。這樣的世界，即使仍然呈現出新聞、資訊或意見管道「多元」的表象，但卻是一種互不溝通和自行窄化的「多元」，和過去至今我們在日常生活的各種行為或互動關係中不時接收到各種資訊和意見的世界顯然有極大的差異。這個趨勢，不但會導致整個社會欠缺對話和討論的結果，還可能讓人們偏執地耽溺於

迎合自己喜好的論述和觀點，懶於思索或形成新的想法或觀念，這種現象對於民主社會的未來，將是個極為嚴酷的考驗。之所以嚴酷，乃在於原先民主社會所仰賴的透過充分對話和討論、針對公共議題進行徹底辯論的機制，在這個世界裏已經遭到架空，大家已經逐漸失去「互相說服和改錯」的機會。

其次，森斯坦進一步指出：更令人擔憂的是，當我們長期生活在這個透過新聞、資訊和意見管道的窄化而強化個人觀點的世界裏時，溝通交往的對象便極容易限於和自己觀點意見相似的人，透過這種溝通交往模式，甚至會進一步強化自己未能察覺的偏見，集體形成極端的立場，讓社會上普遍出現所謂「群體極化」(group polarization)的現象，造成許多不必要的社會對立。究諸實際，此種群體極化的現象，並不只是出現在抱持仇恨特定族群立場的群體(hate group)身上，同時也出現在其他比較能夠為社會所接納的諸如墮胎或同性戀人權等議題的討論中，這種現象從英文網路世界針對上述議題所設立的網站數量和內容來看，便不難窺知。換言之，群體極化的現象已經逐漸普遍化，為民主的未來帶來不少疑慮：當我們懶於接收不同資訊和意見、懶於對話時，當我們逐漸聚集成群、出現群體極化的明顯傾向時，當我們逐漸失去互相說服和改錯的能力時，慎辯熟慮的民主生活，自然也就難以實現。美國憲法史上著名的大法官布蘭代斯(Louis Brandeis)曾說過：「疏懶的人民是自由最大的敵人」(The greatest menace to freedom

is an inert people) ，這句話或許有值得再三省思的價值。

森斯坦認為，若單純以「市場」的角度理解網際網路對言論自由的面貌所造成的衝擊，會有盲點。他認為觀念或政策主張並不像一般商品，純粹以私人的購買和消費為最根本訴求，在民主社會裏，資訊、意見和討論的終極目的，在於幫助我們藉由彼此之間的溝通對話和教育啟發，尋得事實和真理，進而形成較佳的公共政策。因此，面對一般市場上的商品，政府固然應該盡量採取放任競爭的立場，但是，對於資訊和意見這種對民主共和國的公共議題和未來走向具有牽引作用的「商品」時，政府是否應該一成不變地抱持不予干涉的態度，就有相當大的斟酌空間了。

換言之，就森斯坦所觀察到的網際網路現象來說，他認為政府的確有必要介入，以維護共和國的民主程序與秩序。森斯坦針對上述現象引發的流弊所提出來的解決方案，包括補助以鼓勵背景分歧的公民進行深度辯論為宗旨的網站，甚至要求網站——尤其是意見立場高度明顯的網站——必須負擔連結到抱持不同意見立場網站的義務。當然，在民主憲政國家裏，諸如此類的補助措施和強制手段，大多需要透過立法機制予以實現，而此種規範模式的提出，則無異於在網路時代裏復辟了過去適用在傳統廣電媒體上的平等報導原則 (fairness doctrine) 。簡言之，面對社會共同經驗的連繫力日趨薄弱的網路時代，森斯坦所提出的對策方案可以說是相當強烈的——透過政府管制

手段，讓我們獲得生活在更為多樣的意見和資訊環境裏的機會。

不過，此種被森斯坦視為矯正網路共和國偏鋒的規範模式一旦實現，是否會引發更多可行性的爭議，甚至涉及「政府補助特定言論」、「強制人民發表非自願性言論」或「強制人民以積極行動默認立場不同的言論」的違憲辯論，卻都值得思索再三。畢竟，目前網路上常見的各種過濾工具固然有限制效果，但是，強制連結或接收和自己立場截然不同的意見，又何嘗不是一種限制效果極強的手段；而且，如何判斷哪些資訊和意見應該獲得補助、哪些應該獲得強制連結的地位，都將是具有爭議性且極難解決的問題。甚至，可以想見的是，森斯坦這種管制意味甚濃的主張，將會被不少緊守網路自由放任傳統者斥為保守反動，並成為群起攻之的對象。

在一片不是歌頌網路、就是將網路污名化的喧聲中，森斯坦這本小書的確是個力求平衡又能引人反省的聲音，即使書中有不少重複的論述，卻仍然值得一讀。森斯坦在這本書裏處處顯現出其對民主共和國未來的深度辯論和思考日趨淺薄的憂心，提出網路科技激化意見立場的窄化和極端化趨勢，對社會共識的凝聚可能造成負面影響。不過，退一步想想，或許我們也不盡然要全盤接受森斯坦的主張：面對網路世紀的來臨，面對近年來網路所引發的種種爭議，我們固然不該過度天真樂觀地將網路上所出現的大量資訊，當做史無前例、開闊無邊的言論天地，又或是將之視為憲法所保障的言論自由獲得充分實現

面對社會共同經驗的連繫力日趨薄弱的網路時代，森斯坦提出政府應施以管制手段，讓我們能生活在更為多樣的意見和資訊環境裏。其實，森斯坦的意見似有過度悲觀之嫌。或許，首要問題應該是：如何透過教育機制強化社會大眾對公共議題的認知和關切，否則再多的政府管制措施都是無的放矢。

如果某個社會的根本問題在於人性的疏懶，那麼，如何克服這種集體疏懶當是我們最重要的共同議題。當這類集體疏懶獲得紓解，身處現實世界和網路世界交錯地帶的我們，仍然可以從現實世界裏獲得暴露在多樣資訊意見下的機會，不會狹隘地受限於網路所傳達的訊息或意見。

的明證。其實，森斯坦的觀察心得也有過度悲觀而過早觸及政府管制必要性之嫌。或許，所有問題的根源，都在於環繞在我們周圍——不管是在網路上，或者是在網路外的實體世界裏——的芸芸眾生，是否具有足夠的民主素養，得以認知到公共論壇和公共議題的重要性。如果這個問題的答案是否定的話，那麼，如何透過教育機制強化社會大眾對公共議題的認知和關切，應該是首要問題，否則再多的政府管制措施都是無的之矢；如果，某個社會的根本問題在於人性的疏懶——因為對公共領域欠缺興趣和關懷，因而懶於甚至拒絕接收不同於己的資訊和意見——那麼，如何克服這種集體疏懶，當是我們最重要的共

同議題。當這類集體疏懶獲得系統性的紓解時，只要現實世界的資訊和意見流通管道不受到系統性的過濾或扭曲，日常生活依舊身處現實世界和網路世界交錯地帶的我們，仍然可以從現實世界裏獲得暴露在多樣資訊意見下的機會，不會狹隘地受限於網路所傳達的訊息或意見。同樣地，關切公共議題的我們在流連網路時所抱持的開放態度和好奇心，也應該會自然引導我們不斷增加瀏覽網路時和他類資訊、意見相遇的機率。在這樣的思考下，森斯坦針對變化快速的網際網路世界討論，針對言論流通方式進行管制以維護民主共和國言論自由傳統的建議，可能就不免失諸過度焦慮和急躁了。

問題批判與價值重建

● 楊俊薈



王岳川：《中國鏡像：90年代文化研究》（北京：中央編譯出版社，2001）。

時下大陸學界風行文化研究，這既是上一世紀餘音不消的文化熱的延續，也是理論話語的再度更新。坊間標明此題的出版物出得多、售得急，原因在於無論學人還是讀者，都希圖盡快捕捉到文化轉向之後的新趨勢，然而，細檢之後

如果某個社會的根本問題在於人性的疏懶，那麼，如何克服這種集體疏懶當是我們最重要的共同議題。當這類集體疏懶獲得紓解，身處現實世界和網路世界交錯地帶的我們，仍然可以從現實世界裏獲得暴露在多樣資訊意見下的機會，不會狹隘地受限於網路所傳達的訊息或意見。

的明證。其實，森斯坦的觀察心得也有過度悲觀而過早觸及政府管制必要性之嫌。或許，所有問題的根源，都在於環繞在我們周圍——不管是在網路上，或者是在網路外的實體世界裏——的芸芸眾生，是否具有足夠的民主素養，得以認知到公共論壇和公共議題的重要性。如果這個問題的答案是否定的話，那麼，如何透過教育機制強化社會大眾對公共議題的認知和關切，應該是首要問題，否則再多的政府管制措施都是無的之矢；如果，某個社會的根本問題在於人性的疏懶——因為對公共領域欠缺興趣和關懷，因而懶於甚至拒絕接收不同於己的資訊和意見——那麼，如何克服這種集體疏懶，當是我們最重要的共

同議題。當這類集體疏懶獲得系統性的紓解時，只要現實世界的資訊和意見流通管道不受到系統性的過濾或扭曲，日常生活依舊身處現實世界和網路世界交錯地帶的我們，仍然可以從現實世界裏獲得暴露在多樣資訊意見下的機會，不會狹隘地受限於網路所傳達的訊息或意見。同樣地，關切公共議題的我們在流連網路時所抱持的開放態度和好奇心，也應該會自然引導我們不斷增加瀏覽網路時和他類資訊、意見相遇的機率。在這樣的思考下，森斯坦針對變化快速的網際網路世界討論，針對言論流通方式進行管制以維護民主共和國言論自由傳統的建議，可能就不免失諸過度焦慮和急躁了。

問題批判與價值重建

● 楊俊薈



王岳川：《中國鏡像：90年代文化研究》（北京：中央編譯出版社，2001）。

時下大陸學界風行文化研究，這既是上一世紀餘音不消的文化熱的延續，也是理論話語的再度更新。坊間標明此題的出版物出得多、售得急，原因在於無論學人還是讀者，都希圖盡快捕捉到文化轉向之後的新趨勢，然而，細檢之後

才發現其中大多隱藏三個癥結：其一，迎合日益泛濫的大眾文化、審美文化、娛樂文化，在範式更新的旗號下使嚴肅的學術研究本身「大眾文化化」；其二，以研究對象的轉變為根本範型轉變，羅列現象變化，迴避深層疑問，在平面化的描述中失卻價值維度；其三，屈從全球化風潮，在文化後殖民的弱勢狀態下淡忘本土文化特性，諱言重建民族文化的主題。由此而來的疑問就是，難道此次學界熱點又是一次跟風追潮，在大規模術語挪移中遮蔽真正的中國問題？然而在閱讀了《中國鏡像：90年代文化研究》之後，卻發現了國內學界話語轉型的新特點和文化研究新範式確立的可能。

此書以「文化研究」的思維範式為出發點，從公共空間和個體倫理入手，將現代性和後現代性視作當代「文化鏡像」，在「全球鏡像」中看「中國鏡像」，審理90年代中的文化症候和思想景觀，關心各種主義掩蓋下的真實問題，反思問題產生的前因與後果。同時注意文化思想問題的學術史清理，考察世紀末的人心人性，透視時代的喧囂浮躁，總結世紀之交的關鍵性問題。

書中談及的關鍵問題包括：漢語知識界在共識破碎以後的話語論戰局面；保守、激進與自由主義三維之間的運動軌迹；知識份子、學術／思想、經濟／政治、文化／傳媒之間的位置偏移和重新定位；「後學」問題（後現代主義和後殖民氛圍）在學術圈內的發生與衍變等。在「後學」論爭一章中，書中透析了十餘年間百十來人的近千篇文章著作，雖然簡要卻依然全面地展示了東方主

義和西方主義、民族主義和保守主義之間的交鋒與交織，提出全球化語境中的民族形象解讀和文化身份再識問題，述明何以必須在跨文化對話的前提下，進行現代性反思和價值重建，整合本土性與全球性，推進自身現代化。在對這些現實問題的解析中，可以看到此書在習見的「閱讀中國」、「闡釋中國」之外的「感知中國」、「理解中國」的意緒與追求。此後，該書視線又凝聚在與個體精神相關的文藝問題上，辨析了新歷史主義對於中國當代問題史的滲透，注意到少數話語言說方式的意義，關注先鋒藝術實驗的困境、詩歌精神的降解和批評的失序、失語、失衡。貫穿其中的思考前提是，要「在中心文化和邊緣文化、雅文化和俗文化所構成的張力場中，為現代人的生存選擇和文化身份加以價值定位」（頁18）。

在大眾文化盛行，傳統價值失效的現實境況中，《中國鏡像》不趨同喝彩，也不斷然否棄，而是在關照中尋覓隱匿其中的現世人們的情感方式，體察包含在事實與意義之中的真實情緒流向，試圖以清明的理性、清晰的說理、清純的心境和清正的心性去把握批評的距離，堅持批判的本位和批評的公正，對於一切消弭深度、媚俗從眾的無思、無品、無格的偽學術、偽藝術加以整體的拒絕。值得特別注意的是，在批評的鋒芒掃過文化的駁雜色彩時，並不意味着就此懸擱了價值判斷。書中採用的現象學方法有助於避免偏頗先見的介入，卻不會傷及文化重建的建構性思維。在“.com”時代的狂歡聲中，該書卻堅持強調

在大眾文化盛行，傳統價值失效的現實境況中，《中國鏡像》不趨同喝彩，也不斷然否棄，堅持批判的本位和批評的公正，對於一切消弭深度、媚俗從眾的無思、無品、無格的偽學術、偽藝術加以整體的拒絕。

當下中國的啟蒙問題經歷了複雜的變化，知識份子的啟蒙首先得從自我清場開始。從「審父」到「審己」，不再居高臨下地耳提面命，而是在有益他人的言說實踐中使人明白、體悟、接受和轉變。由此確立起來的「新價值」就是對於張揚「新理想」和「新啟蒙」的訴求。

心性價值的深度模式。在評析90年代漢語詩歌信仰坍塌後的歧路彷徨時，書中並不贊同迅速背轉詩性精神的逃逸舉動，反對着意消解詩意存在的白話式的口語詩作，倡揚直面虛無的知識份子寫作氣質，希望漢語寫作能夠走出源於生命根底的內在危機，清理民族的、個人的「歷史與記憶」，從「生命的刀鋒」走向「思想的大道」（頁253）。

相對於80年代激昂澎湃的文化論述而言，《中國鏡像》一書顯得不無低調，但是這不能被視為後現代語境中普遍放棄價值關懷的表現，因為當下中國的啟蒙問題經歷了複雜的變化，知識份子的啟蒙首先得從自我清場開始。從「審父」到「審己」，關注傳統文化的當下意義和民眾心理的真實變更，將價值關懷轉而體現在回歸自我的清場行為和對個體自身剛健浩然的品格建構上，不再居高臨下地耳提面命，而是在有益他人的言說實踐中使人明白、體悟、接受和轉變。由此確立起來的「新價值」就是對於張揚「新理想」和「新啟蒙」的訴求。所謂新理想是在舊理想主義失敗、思想困倦之時對理想精神的全新籲請。新啟蒙則是「無止境的心靈解蔽過程」，首先是整體精神的，對每個個體心靈的自我啟蒙，除去虛妄張狂而認清自我，知悉自我存在有限性和可能性，洞察自我選擇的不可逆性與自我承擔選擇的結果，不去營造包羅萬象的永恆體系，而是將它化作一種生命態度、人文氣質和哲思生活，「在自我精神覺醒之後，學會真誠傾聽，寬容對己待人，追問言說與寫作的意義，使自己的存在成為

社會的微量元素，具有批判性、前瞻性和示警性」（頁111）。

這種理性態度與作者本人的立場定位不無關聯。如果說書中的尖銳批判顯示了精英文化立場，急切的價值訴求顯示了終極關懷的取向，那麼，平實可信的言說風範和拒絕遊戲的沉思品性正體現着這一代學人的自我定位，亦即，「不以世俗化的、語言遊戲的甚至是權力運作的態度去看問題，強調向內挖掘獲得自我新生，在增加文化資本或更新知識結構的基礎上建構自己的思想地基」。此外，該書的寫作在意識形態壁壘中力圖真實地描繪出複雜多變的文化地形圖，辨明交錯其中的多方話語以及話語後的權力機制。在此，作者採取了邊緣化立場，既反抗與權力話語包括商品權力話語的共謀關係，審理西方文化霸權話語，接受方法論層面的、警惕作為本體論的或兼併論的、甚至是文化擠壓的話語霸權，同時對漢語學界知識話語之間的論爭以及民族主義與世界主義、西化傾向與文化保守傾向保持價值判斷，以避免價值偏離，並以此衝破多重壁障，既不固步自封於無變化的傳統，又不迎合文化強勢，同時警惕流俗文化的侵襲，始終保持着開放型對話。由此使得這本書的工作平台得以建立在與西方話語的平等對話上，放眼世界學術前沿，把凸現於90年代的中國文化問題看作是與國際學術齊平或準齊平的值得研究和追問的問題，擺脫西方話語霸權的壓力，彰顯本土研究實力，參與而不是模仿，對話而不再複述，立足中國問題的實情與特性，而非尋找

與西方文化現象的疊合。面對時下備受關注的媒體傳播問題時，該書在博德利亞 (Jean Baudrillard)、布迪厄 (Pierre Bourdieu) 等人的論述之後繼續推進，闡釋第三世界媒體所必須具有的「反霸權空間」意識，對多元價值中的媒體神話加以深省。

就像中國文化精神往何處去是每一個不曾忘卻歷史創傷的知識份子都嘗試求解的難題一樣，所有論述中國文化的著作都無法迴避如何在世界全球化中重建民族文化、再鑄民族精神的問題。《中國鏡像》同樣處在後現、後殖語境裏為中國文化進行定位和為新世紀中國文化爭

得話語權的焦慮中。如何對傳統文化進行轉型性創造和批判性重建，如何引進話語機制，啟動母語文化的僵化狀態並防止東方文化精神的失落，如何在科技神話、現代化神話、經濟金錢神話中、在西化和跨國資本的參與中、在權力對經濟的介入中設立合理可行的預定目標，都是該書的憂懷所在，需要在全球化 (globalization) 和本土化 (indigenization) 的二元對立中審慎考慮。然而，「一種注重『社會資本』的具有文化精神信仰底蘊的『價值文化』」(頁396)，正在《中國鏡像》折射出的心性光輝中漸生漸長。

就像中國文化精神往何處去是每一個不曾忘卻歷史創傷的知識份子都嘗試求解的難題一樣，所有論述中國文化的著作都無法迴避如何在世界全球化中重建民族文化、再鑄民族精神的問題。《中國鏡像》同樣處在後現代、後殖民語境裏為中國文化進行定位和為新世紀中國文化爭得話語權的焦慮中。

體制內的革命

● 淮 茗



關曉紅：《晚清學部研究》(廣州：廣東教育出版社，2000)。

1905年成立的學部雖然是個短命衙門，僅僅六年時間就隨着滿清王朝的退場而成為歷史陳迹，但是它的出現卻有着不可忽視的意義——無論是其表面的象徵意義還是其內在的歷史意蘊，說它是打開晚清政治、教育、文化之門的一把

與西方文化現象的疊合。面對時下備受關注的媒體傳播問題時，該書在博德利亞 (Jean Baudrillard)、布迪厄 (Pierre Bourdieu) 等人的論述之後繼續推進，闡釋第三世界媒體所必須具有的「反霸權空間」意識，對多元價值中的媒體神話加以深省。

就像中國文化精神往何處去是每一個不曾忘卻歷史創傷的知識份子都嘗試求解的難題一樣，所有論述中國文化的著作都無法迴避如何在世界全球化中重建民族文化、再鑄民族精神的問題。《中國鏡像》同樣處在後現、後殖語境裏為中國文化進行定位和為新世紀中國文化爭

得話語權的焦慮中。如何對傳統文化進行轉型性創造和批判性重建，如何引進話語機制，啟動母語文化的僵化狀態並防止東方文化精神的失落，如何在科技神話、現代化神話、經濟金錢神話中、在西化和跨國資本的參與中、在權力對經濟的介入中設立合理可行的預定目標，都是該書的憂懷所在，需要在全球化 (globalization) 和本土化 (indigenization) 的二元對立中審慎考慮。然而，「一種注重『社會資本』的具有文化精神信仰底蘊的『價值文化』」(頁396)，正在《中國鏡像》折射出的心性光輝中漸生漸長。

就像中國文化精神往何處去是每一個不曾忘卻歷史創傷的知識份子都嘗試求解的難題一樣，所有論述中國文化的著作都無法迴避如何在世界全球化中重建民族文化、再鑄民族精神的問題。《中國鏡像》同樣處在後現代、後殖民語境裏為中國文化進行定位和為新世紀中國文化爭得話語權的焦慮中。

體制內的革命

● 淮 茗



關曉紅：《晚清學部研究》(廣州：廣東教育出版社，2000)。

1905年成立的學部雖然是個短命衙門，僅僅六年時間就隨着滿清王朝的退場而成為歷史陳迹，但是它的出現卻有着不可忽視的意義——無論是其表面的象徵意義還是其內在的歷史意蘊，說它是打開晚清政治、教育、文化之門的一把

1905年成立的學部，雖然僅僅存在了六年就隨着清王朝的退場而成為歷史陳迹，但是它的出現卻有着不可忽視的意義，說它是打開晚清政治、教育、文化之門的鑰匙，也並不為過。它的成立、演變既是晚清政治變革的重要內容，也是中國教育、文化現代化進程中的關鍵一環。

鑰匙，也並不為過。它的成立、演變既是晚清政治變革的重要內容，也是中國教育、文化現代化進程中的關鍵一環。因而對其進行專門的研究是必要的，具有多方面的學術價值。

《晚清學部研究》一書是作者在其博士論文基礎上修改而成，也是國內第一部專門研究晚清學部的著作。其選題的重要價值不用多說，它的選題、研究思路及具體操作方式都代表了近年晚清歷史研究的新趨勢。隨着近年晚清歷史研究的深入，以往研究中對革命神話般的歌頌已逐漸變成理性的思考，研究者對晚清的新政改制也從一味批判變為冷靜關注，這種從熟視無睹到正面探討的轉變不僅可以解讀成眼界視野的開闊，而且也意味着觀念的深刻變化。對晚清歷史日益全面深入的研究使我們對以前被有意塗抹的歷史真相有更為明晰的了解，同時也讓我們聯想到歷史演變的另一種可能，即在暴力之外、體制之內革命的可能。儘管歷史是不能作文學般的假設，但這種基於歷史事實的假設並非想入非非，畢竟中國近代歷史演進的過程中充滿了太多的遺憾和偏差，而且這種假設可以加深我們對社會變革的理解，應該說它還有一些現實意義，因為當今的時代潮流是穩定代替變亂，對話代替對抗。尤其是政治家在進行社會改革時，如果不是純粹出於私心的話，必須要考慮社會成本和民眾的承受能力，因而妥協調和並不

一定就意味着頑固和保守，改良派也不一定非要畫上丑角的臉譜。如果從這個角度反觀世紀初的歷史進程，我們不能不進行一連串的假設。體制外的暴力運動固然有其正當性和合理性，但體制內的革命應該說也不是一種最壞的，甚至可以說是一種不壞的選擇。對晚清的新政，學界歷來持批評和否定態度，滿清政府的改革出於被動，而且時刻不願放棄權力，以新政的名義不斷變換花樣維護皇權，時走時停，猶猶豫豫，這些都是無法否認的歷史事實，但是，為歷史潮流所推動，為社會新生力量所推動，它的新政也確實有一些新的實質內容，畢竟是在向現代化的旅途上邁步，這也是不容忽視的事實，科舉的廢除、學部的成立就是明證。武昌舉義的前夜，正是清政府進行憲政改革的關鍵階段。很難想像，這一進程如果被打斷，二十世紀的中國歷史會朝着甚麼方向演進。畢竟在這個世紀裏，除了外族侵略外，社會內部的變亂和動盪使民眾付出了過於高昂的代價。我們的父祖們是否有機會可以避免這些非自然性的災難呢？思考這一問題相信並不是多餘的。《晚清學部研究》一書研究的雖然只是晚清學部一個部門的變遷，但一葉知秋，從其提供的大量資料和翔實分析中我們可以看到晚清體制內革命的具體情況。從民國政府建立之初對晚清新政後政府體制上的一些沿襲可以看出，改朝換代並不能割斷歷史文化

的血脈，儘管這種承襲和延續經常被人為地忽視或遺忘。確實，我們不能改變歷史，但可以從歷史中找到指向現實的答案，以避免社會變革中過高的社會成本，一個多災多難的世紀已經過去了，我們不能總是處於交學費的不成熟狀態。

筆者前面提到，對學部的研究具有多方面的學術價值，從這一政府機構的設置、演變可以看出晚清實施新政的具體情況，可以看出近代教育的發展進程，也可以看出中國文化學術的轉型。作者的着眼點基本在歷史和教育，這和其所學專業有關。她對學部設立經過、主要職權、人事決策、權限關係、經費使用、內部管理及對近代文化事業的推進等方面進行了實證式的研究，彌補了此類研究的不足。該書的一個特色，是對制度體制變革的高度關注，並加以強調。應該說，這種關注本身就具有新意。以前學界的研究過於關注意識形態的演變，對制度層面的變化注意不夠。在晚清，正如作者在書中所講的，觀念與實現往往有很大差距，甚至就是政府的命令也未必逐一得到實施，或實施時大打折扣，因此對當時的現實情況需要依據材料進行認真辨析。雖然制度層面的變化要慢於思想層面的變化，但從某種角度來看，這種變化更為重要，因為它將觀念的變化用制度的形式具體落實，對社會發生實際的作用。以教育而言，中國傳統的教育一直

是建立在科舉的基礎上，不重視知識的灌輸和技能的訓練，更談不上全民的素質教育。到了近代，在困境反思和西學東漸的文化語境中，不少有志之士受西方教育思想的影響，提出了各種改革教育的構想。這些思想是有很大分歧的，但毫無疑問，其實際影響力的大小取決於在制度層面上得到的反應。隨着科舉制度的廢除，中國也按照西方的模式並根據國情再造教育。學部的建立就是從制度上對種種新教育思想的落實，保證新教育的實行。從學術發展的角度看，高等教育的建立，使中國的學術研究從私人化轉向以高校為核心的公共化，從制度上保證了學術的發展，並培養了後備人才。進入民國後，雖然政府機構設置上改革較多，但在教育方面並沒有從根本上拋棄前清的體制，只不過更為西方化而已，畢竟在近代教育的現代化進程中，有許多共性的東西，學部已經做過的，後來者就不一定非要從頭再來，再起爐灶，可以很方便地利用這些資源。所有這些都是值得探討的。《晚清學部研究》一書為學部及近代教育的研究提供了一個良好的學術平台，在此基礎上還可以進行更為廣泛深入的研究。從近代學術文化轉型的角度來看，這一問題還有很大的學術研究空間。如果以學部的研究為契機，在更廣泛的層面上對中國學術文化的近代化進程進行切實研究，當會有更大收穫。

無可否認，滿清政府的改革出於被動，而且時刻以新政的名義維護皇權，但是，新政也確實有一些新的實質內容，廢科舉、設學部就是明證。武昌舉義的前夜，正是清政府進行憲政改革的關鍵階段。很難想像，這一進程如果被打斷，二十世紀的中國歷史會朝着甚麼方向演進。

編後語

去年「九一一」事件震撼性的衝擊，使美國和阿富汗成為新聞和輿論焦點。但是，我們更應該去了解那些生活在與伊斯蘭文明在歷史上打交道時間最久、也最為頻繁地區學者的見解。因此，本刊邀請法國（要特別感謝張倫博士）、以色列和中國大陸的專家，就「全球視野中的伊斯蘭文明」這一主題作出分析評論。製造「九一一」事件的伊斯蘭激進份子，他們極為秘密和現代的集合網絡和行動能力，與他們長期在西方生活、接受良好教育的中產階級身份關係密切。霍斯羅哈瓦爾正是探討這種不同於以往簡單人肉炸彈式的殉道者的新形式，他們以自我或他人的死亡的方式來指控西方的冷漠與敵意，並以此作為獲得尊嚴的手段；但這種來自對絕望神聖化的殉道，所召喚的僅僅是以死亡對抗生命的世界。勒沃認為，「九一一」事件也可以視為過去20年主要依靠專制精英維繫的政治伊斯蘭，在實現社會轉變和區域穩定兩方面均遭失敗的結果，但同時它也把阿拉伯世界帶到新的歷史轉折路口。金宜久和加博里奧則分別討論伊斯蘭文明的興起、與西方殖民衝突及其在東南亞地區迅速擴張的歷史；兩篇文章都考察了該文明的聖戰和「既反東方，又反西方，只要伊斯蘭」的意識形態在當代社會生活中的作用和處境。但是伊斯蘭文明並不是封閉的鐵板一塊，艾森斯塔特透過審視宗教教義、政治制度、社會組織來分析伊斯蘭文明的宗派主義，揭示穆斯林社會內部的多元主義與原教旨主義兩極之間的緊張和擺盪。本期「景觀」劉擎頗有意味地用「被漠視的心靈緊張」來闡釋伊朗電影的精神內涵，而那些影片劇照風格鮮明、懾人心魄的效果，則為上述討論提供了感性背景。

自由主義是本期的另一個重點。建議讀者把「百年中國與世界」的六篇論文摘要與徐賁闡釋阿倫特獨特的公民理論、江宜樺評介杜利《陌生的多樣性》兩篇文章聯繫起來讀一讀，將會有助於思考當前中國的公民參與、民主憲政與多元文化之間的關係等問題。此外，本期多篇文章在研究方法和視野上都令人耳目一新，如：劉求實以不同於「新傳統主義」的範式來分析中國「單位體制」下黨政關係的分歧與衝突；金正耀結合自然科學與考古學的方法研究青銅業的原料流通，質疑張光直對三代多次遷都問題的論點；劉靜怡介紹網絡資訊可能帶來的自我窄化問題；而沈睿和蕭亮中兩篇文章則對當代中國文化批評中的「弱勢族群」如民族、性別和職業等方面的「歧視」給予特別關注。

最後，我們還要特別向讀者推薦兩篇文章：李金銓考察了《紐約時報》1990-2000年的社論和專欄文章中有關對華政策的論述，他指出，美國精英傳媒不論是右派的「圍堵」、中間派的「交往」還是自由派的「全球化」主張，統統不過是拘泥在官方既定的狹隘視野中的「建制內的多元」；饒毅以生命科學為例，追溯並統計了中國科學家在國際權威科學刊物上發表論文的歷史和現狀，顯示出中國科學雖然發展很快，但與國際水平的差距依然很大，我們仍面臨十分嚴峻的挑戰。

二十一世紀評論

全球經濟展望與國情分析

投機賭博新經濟的挑戰

● 曉 曉

過去的資本家購買企業產權，通過企業分紅實現資產增值，當然關心企業經營。如今的投資者購買企業產權，圖的是賤買貴賣股票實現資產增值。股票市場的價格波動與企業經營的好壞越來越失去了直接關係，已經發生了從「投資到投機」的性質轉變。

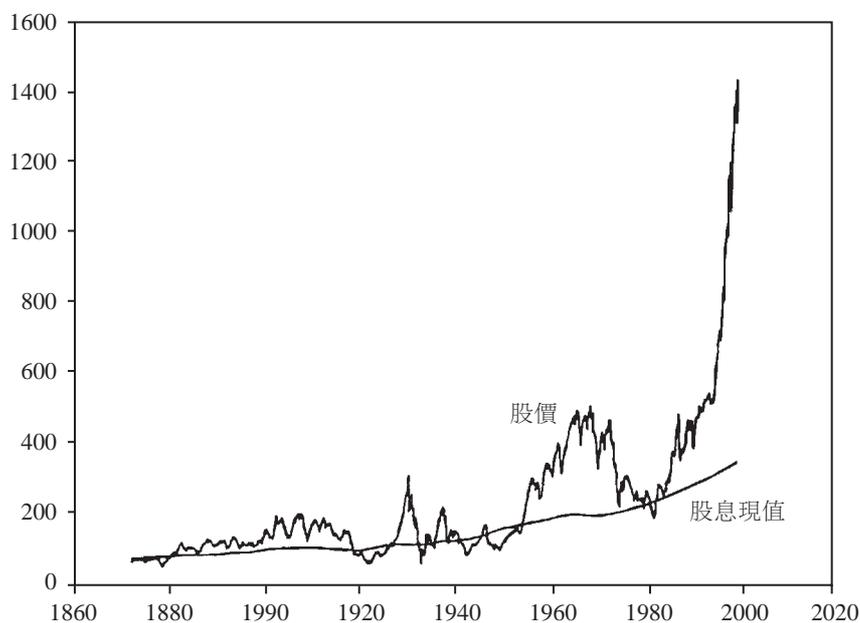
賭博是與物質生產沒有關係的金錢交易，而股票交易雖然在形式上類似於賭博但仍被看作「投資」，其前提是：股票與真實的物質生產相聯繫。但如果金融交易與物質生產的聯繫越來越弱，那麼它是否也越來越接近純粹的賭博遊戲呢？目前金融投資業一個觸目驚心的事實正是，股票市場的價格波動與企業經營的好壞越來越失去了直接關係，已經發生了從「投資到投機」的性質轉變。可以說，一個全球性的「賭博新經濟」正在難以抑制地膨脹，這對經濟理論以及各國的社會和經濟發展都構成了前所未有的挑戰。

一 「世界變成了一個大賭場」：賭博資本主義^①

過去的資本家購買企業產權，通過企業分紅實現資產增值，當然關心企業經營。無論是在內部董事會用手投票，還是在外部股票市場「用腳投票」，表達的都是對企業經營的意見。如今的投資者購買企業產權，圖的是賤買貴賣股票實現資產增值。1999年，微軟以4,012億美元的市值，超過所有老字號軍工、石油、汽車大企業集團，獨佔鰲頭，成為天下第一大企業。與40萬職工、年產上千萬輛汽車的通用汽車公司相比，誰看不出微軟市值高估的「真實謊言」呢？只要股票價格看漲，照樣有人買進。只要有人買進，股票價格照樣看漲。一年時間裏，微軟市值上升95%！

1997年夏天，香港「紅籌」增資擴股，光大的幾支股票價格漲到分紅派息的三千多倍，怎麼解釋也挨不着企業經營的邊。2001年3月，美國股市暴跌，一周

圖1 美國的股票價格及紅利現值變化，1871-2000年



資料來源：希勒 (Robert J. Shiller) 著，廖理、施紅敏譯：《非理性繁榮》(北京：中國人民大學出版社，2001)，頁157。

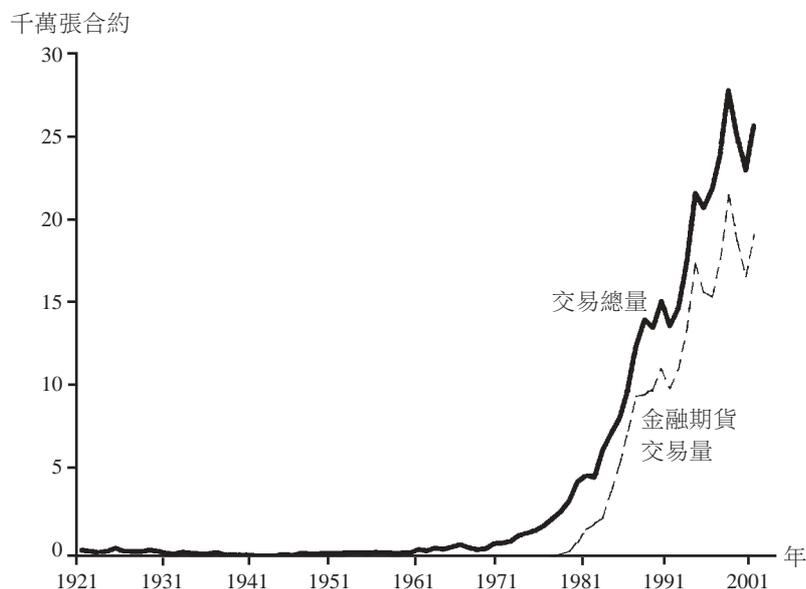
時間，納斯達克和道瓊斯股票縮水近兩萬億美元。五個工作日玩完兩個中國的GDP總額，怎麼說也和企業經營沒有關係。2001年發生「九一一」恐怖襲擊，美國50名最大富豪資產縮水440億美元。蓋茨 (Bill Gates) 一人就「蒸發」了72億美元。這算是招誰惹誰了？

圖1顯示，股票價格與股息分紅，特別是80年代以後，幾乎毫無聯繫。買股票，是為了高價賣出去。故事的真偽與企業經營的好壞一樣不重要，重要的是股票價格的變化。需要判斷的不是故事的真實程度，而是推測別人對故事的可能反應，然後投出自己神聖的一票——買進或者賣出。股票價格波動脫離企業真實效益越遠，股票買賣與純粹賭博的距離越近。這時候，「企業不需要持續經營，只要擁有籌碼可供交易」^②。所以，諾貝爾經濟學獎得主阿萊 (Maurice Allais) 大聲驚呼：「世界變成了一個大賭場，賭場裏邊橫排豎排，擺滿了賭桌」^③。

金融市場向投機賭博大踏步地演化，發軔於1972年美元與黃金脫鉤。美元與黃金脫鉤，各國貨幣之間匯率浮動，大大增加了物質生產在不同地區和時間的不確定性，從而大大增加了期貨、特別是外匯期貨、不同幣種的利率指數等套期保值金融衍生產品的需求。與此同時，發行美元不再需要25%的黃金保證，各國紙幣對美元浮動，全世界的紙幣發行，像斷了線的風箏，可以不受牽制地無限滿足金融產品交易的貨幣需求。結果是各國之間自願自的貨幣發行越多，企業經營在不同地區、不同時間的風險越高，對金融交易的需求越大，各國之間自願自的貨幣發行越多……。金融交易與物質生產的分離漸行漸遠。

80年代以後，股票價格與股息分紅幾乎毫無聯繫。買股票，是為了高價賣出去。股票價格波動脫離企業真實效益越遠，這時候，「企業不需要持續經營，只要擁有籌碼可供交易」。所以，諾貝爾經濟學獎得主阿萊大聲驚呼：「世界變成了一個大賭場」。

圖2 芝加哥期貨市場的年交易量，1921-2000年



資料來源：Dorothy Davis, *Chicago board of trade annual volume*, Market Information Department, Board of Trade of the City of Chicago.

圖2顯示芝加哥期貨市場1921-2000年交易量的變化，可以清楚看出1971年以後，期貨交易量火箭起飛式地陡增。與外匯交易相關的金融衍生工具（尚未包括股票指數等期貨），成為推動貨幣經濟急劇膨脹的支柱。

金融市場向投機賭博大踏步地演化，發軔於1972年美元與黃金脫鉤。發行美元不再需要25%的黃金保證，各國紙幣對美元浮動，全世界的紙幣發行，像斷了線的風箏，可以不受牽制地無限滿足金融產品交易的貨幣需求。金融交易與物質生產的分離漸行漸遠。

圖2顯示80年代以來，股市價格的陡峭增長，與圖1一樣，呈一條仰面朝天的直線。美國道瓊斯工業平均指數，1994年初3,600點，1999年突破11,000點。五年時間翻了兩倍多，股市價格總漲幅超過200%。同期，法國、德國、意大利、西班牙、英國、加拿大的股價都翻了一番。在亞洲，香港、印度尼西亞、馬來西亞、新加坡、日本和韓國，在南美，巴西、智利和墨西哥，一個賽一個，你追我趕地猛躡。股票價格漲得猛，是因為股票買賣賭得歡。1982-99年，紐約股票交易所的股票周轉率，即一年時間內所有賣出股票的股數與全部股票股數之比值，從42%上升到78%。「投資」高科技的納斯達克市場，股票周轉率從1990年的88%上升到1999年的221%④！真的是熱火朝天。中國大陸，後起之秀，更邪乎。1996年，上海和深圳股市股票周轉率分別達到591%和902%⑤！企業所有權一年時間平均換手6-10次，股東哪裏有工夫操心企業經營？產權理論、私有化、股份制改革，引進股東改善國有企業經營，又從何談起呢？

值得琢磨的是，這兩條熱火朝天的曲線，標識着一個看不到頭的瘋狂進程。2001年，美聯儲一年時間11次降息，降息幅度高達73%，達到40年以來的最低點，已經是實際負利率了。不僅美國如此，日本早就實行了多年的實際負利率，歐洲中央銀行跟着四次減息，英國銀行跟着七次減息，連中國大陸都跟着

十次降息，居民儲蓄短期存款名義利率幾乎為零。這樣短的時間裏，眼看着全世界都要被格林斯潘 (Alan Greenspan) 帶入一個前所未有的零利率時代，居然沒有一點通貨膨脹的壓力。不斷增加的通貨都去了哪裏？

得諾貝爾獎的米勒 (Merton H. Miller) 一頭霧水^⑥：

近些年來，美國貨幣供應增長速度一直保持在12%左右，經濟實際增長率大致為3.5%，根據貨幣數量學說應該得出美國的通貨膨脹率在8-9%左右。顯然，這個結果與我們的實際感受相差甚遠。到底是怎麼回事？難道古老的貨幣數量學說在甚麼地方出了問題？

還是中國人民銀行研究局局長夏斌看得清楚^⑦：

新增貨幣大多通過合規的或種種「非合規」的途徑流入股市。……一方面是貨幣供應不斷增加，同業拆借利率相應逐步下降、銀行資金充裕、信貸恢復微弱增長、股市連創新高、證券保證金持續攀升；但另一方面物價依然下跌、固定資產投資疲軟、就業壓力繼續增加。

與固定資產投資不旺形成鮮明對照的是，2000年我國股市人氣極其旺盛，當年新增開戶近1,400戶，流通市值增加近8,000億元（約增97.3%），證券交易保證金從年初的663.36億逐步最高增長到7月底的5,706.24億；銀行資金大量拆向證券公司和投資基金（僅證券公司就淨融入3,989億），資金通過各種渠道流入股市的趨勢十分明顯。據人民銀行對全國5,000家大中企業監測顯示，1999年1月至2000年9月，企業短期投資餘額月增長率高達31%，其中90%投資於證券，而同期企業總資產平均增長率僅為6.7%。1999年到2000年企業通過股票市場籌資年增長率由12%高漲為123%，而股市籌資中用於固定資產投資的比例卻由11%降至5.9%。

股票市場、債券市場、外匯市場發明創新的各種金融衍生工具，從無到有1,400多種。全球外匯日交易量，1995年1.2萬億美元，1998年1.9萬億，2001年三萬億^⑧！金融市場貨幣交易的急劇擴大，產生深不見底的貨幣需求，黑洞般吞噬持續增加的貨幣供應。新印出來的鈔票，不買東西只買錢，匯成滾滾時代潮流，蜂擁而入各類資本市場——賭場。

耐人尋味的是，所有金融衍生工具的創新，設計原理都是從降低風險出發的。台灣稱它們為「避險基金」。怎麼就讓索羅斯 (George Soros) 「逼良為賭」，演化成金融危機裏興風作浪的兇猛巨鱷？避險基金從管理風險的微觀理性出發，演化成金融危機的宏觀結果，是一個值得分析的有趣現象^⑨。這裏，「對沖」是核心概念。為了規避風險，將不同品種在不同時間、地點交易的可能收益和損失「對沖」，不把雞蛋放在一個籃子裏，不奢望一筆投資的全勝，而且由計算機程序精密計算，真的是要多穩健有多穩健。所以能夠從銀行和證券公司借到大筆資金。

股票市場、債券市場、外匯市場發明創新的各種金融衍生工具，其設計原理都是從降低風險出發的。怎麼就讓索羅斯演化成金融危機裏興風作浪的兇猛巨鱷？問題的關鍵在於，各種金融衍生工具的創新，不僅為物質生產者規避風險提供了套期保值的機會，而且為投機賭博提供了多樣化組合的選擇。

問題的關鍵在於，規避風險的多個籃子之間，是光速溝通的。各種金融衍生工具的創新，不僅為物質生產者規避風險提供了套期保值的機會，而且為投機賭博提供了多樣化組合的選擇。所謂只賺不賠的投資「夢幻組合」，指導思想是不冒大的風險，貪圖蠅頭微利，將不同金融市場上不同金融產品之間瞬時發生的些微利差，以光速吃乾喝盡。嚴格地說，不管甚麼性質的基金，即便是生產者自己套期保值，通過金融交易賺錢，都不是物質生產，均屬不勞而獲。進了賭場，就是賭徒。

二 經濟學的困惑

經濟學之所以成為經濟學，立足於兩個基本假設：第一，稀缺；第二，理性。自私的人為追求利益而交換有限的商品。在這個基礎上，上下交叉的供給需求曲線，在產品數量（橫軸）上，隨價格變動（縱軸）而自求平衡。因為供給曲線在價格維度是上行的，一旦生產條件給定，要增加供給，就得增加投入，隨着邊際成本增加而產品價格上升，需求減少，市場均衡。這時候，衡量價格變動的貨幣，外在於供給需求曲線原理圖。根據對物質生產的分析，新古典在宏觀經濟層面，強烈抗議凱恩斯 (John M. Keynes) 主張的政府干預，認為政府唯一的經濟職能，就是根據經濟增長的一定比例，提供穩定的貨幣供應。

(甲) 宏觀經濟學的困惑

不期然而然的是，新古典取得勝利沒過多久，外在於供給需求曲線的貨幣，自己成為商品交換的主角。金融市場，貨幣經濟，貨幣本身成為經濟了。然而，具有挑戰意義的問題是，貨幣一旦與黃金脫鉤，理論上就不再是稀缺的商品。可以說，貨幣經濟的大發展，使越來越大份額的貨幣，在功能上變成投機賭博的籌碼了。

根據托賓 (James Tobin) 的「財富效應」理論，股市紅火，鼓勵消費，促進繁榮^⑧。匯率浮動以後，實行擴張性貨幣政策，國內產業的競爭力由於貨幣貶值而增加，等於「把失業出口到國外」，結果「必然會導致貶值競爭」^⑨。遏制貶值競爭的唯一約束是通貨膨脹。一旦有金融市場吸納貨幣，免除了通貨膨脹的後顧之憂，國內的「財富效應」，國際的匯率鬥法，加上一起又一起貨幣貶值的金融危機，三個方面推動着世界各國貨幣發行直線上升。

頗具諷刺意義的是，濫觴於美國的新古典，是高舉貨幣供應學派的旗幟全面復辟的。新自由主義的祖師爺——弗里德曼 (Milton Friedman) 用實證數據模型戰勝凱恩斯提倡的政府干預，榮獲諾貝爾獎，斬釘截鐵的結論是：除了承諾固定數量的貨幣供應增長，政府對市場的任何干預均屬多餘。西方經濟學主流從此倡導數學化、模型化、技術化的「沒有理論的數量分析」^⑩。不曾想，時過境遷，如今是新古典自己找不到、並且正式放棄貨幣供應量與實際物質生產之間

新自由主義的祖師爺弗里德曼提出：除了承諾固定數量的貨幣供應增長，政府對市場的任何干預均屬多餘。如今卻連新古典自己也找不到貨幣供應量與實際物質生產之間的數量關係了。中國的中央銀行也正式提出放棄貨幣供應量的控制指標。原因是越來越多的貨幣不買東西只買錢，變成賭場裏的籌碼。

的數量關係了。連中國大陸的中央銀行，都正式提出放棄貨幣供應量的控制指標。原因是越來越多的貨幣不買東西只買錢，變成賭場裏的籌碼。過去降低利率，刺激投資。經濟學把投資與消費定義成「最終需求」，因為投資直接意味着添置機器設備、興建土木工程、僱傭職工發薪領賞，從而刺激物價，推動經濟增長。如今，原本花錢買東西的投資，在越來越大的一部分變成不買東西只買錢的投機。股票市場、外匯市場、債券市場、期貨市場都是金融市場，顧名思義，本來就是錢生錢的貨幣經濟。「新增的貨幣在證券保證金和企業、居民活期存款帳號之間來回運動，必然不會轉化成為經濟學意義上的投資。」^⑬

根據IMF的統計，從1990-97年，採用管理匯率的國家由23個增加到48個；採用完全自由浮動匯率的國家由25個增加到51個^⑭。亞洲金融危機以後，馬來西亞實行外匯管制。中國大陸多年引進外資世界第二，僅次於美國，人民幣尚未完全可兌換。金融自由化和全球一體化的改革開放，勢必迫使馬哈蒂爾 (Mahathir Bin Mohamad) 回頭是岸，勢必迫使中國大陸、印度次大陸、北韓半島、古巴飛地的這幣那幣早晚與國際慣例接軌。

讓新古典們手足無措的是，大撒把式的一路降息，名義利率已經接近零了。增加貨幣供應的手段，眼看努到了極限，市面上仍然通貨緊縮得一派蕭條。印刷機當然可以多印錢，在公開市場上買回國債，增加貨幣供應，甚至政府直接印現鈔當財政支出。可是，印出來的基礎貨幣，只有經過銀行系統的運作，才能進入經濟體系循環周轉。存款不付利息，甚至收保管費，都可以想像。但是，商業銀行放貸時總不能說：「我借你一百元，不僅不要利息，倒找你十塊錢。」古怪的是，西方宏觀經濟學對這樣的邏輯前景，一直啞口無言。

宏觀經濟調控，貨幣財政兩大手段。70年代，錢買錢的外匯市場日交易額不到三千億美元，全年不過上百萬億美元規模。對應當時不到30萬億美元的GDP，經濟活動對政府的宏觀調控十分敏感。刺激景氣，貨幣手段：美國利率調整需要精確到小數點以後兩位數。稍不留意，就通貨膨脹。財政手段：凱恩斯講話，政府花錢挖坑填土，都能刺激有效需求。如今，外匯交易眼看到了上千萬億美元的規模，另外還有急遽膨脹的股市和樓市，對應不到40萬億的GDP，利率降到零都跟不上投機賭博的貨幣需求，政府在百億、千億級別上減稅和增加財政支出，相比之下，自然成了杯水車薪。貨幣、財政兩大手段，隨着股市、樓市、錢市的急遽膨脹而急遽萎縮。貨幣需求由貨幣供應量和流通速度構成。當格林斯潘把全世界貨幣都帶到零利率的水平，貨幣供應量就增加到極限了，政府的宏觀調節就徹底沒招了。經濟還能不能重新火起來，走出中央銀行已經竭盡全力卻仍然通貨緊縮的蕭條，就只能看股市、錢市、樓市的交易量——貨幣流通速度的變化了。

(乙) 微觀經濟學的困惑

貨幣與貴金屬脫鉤，當成商品在市場交換。供給需求自動平衡的經濟學原理，在微觀層面上也文不對題了。譬如，在金融市場上拿美元買日元，美元和

讓新古典們手足無措的是，大撒把式的一路降息，名義利率已經接近零了。存款不付利息，甚至收保管費，都可以想像。但是，商業銀行放貸時總不能說：「我借你一百元，不僅不要利息，倒找你十塊錢。」古怪的是，西方宏觀經濟學對這樣的邏輯前景，一直啞口無言。

日元都是隨便敞開印的。印一張一塊錢的鈔票與印一張100元的鈔票，印一張美元與印一張日元，追究其生產成本之差異，毫無意義。決定買賣的唯一依據是，對美聯儲和大藏省印刷機印刷速度的推測。不幸的是，決定美聯儲和大藏省印刷機印刷速度的唯一依據是，「市場」對美聯儲和大藏省印刷機印刷速度的推測。

經濟學理論告訴我們，價格上升往往會使需求減少，供給增加。股票市場就不是這樣。價格上升會增強購買者的緊張心理，反之，價格下降則會降低購買者的緊張心理，從而導致從眾行為的出現。……當股價開始下跌時，跌勢會助長跌勢。……在這樣的情況下，根據理性預期採取行動反而是不理性的^⑩。

早在1988年，索羅斯第一本著作出版，標榜所謂「反射性」致富哲理。說的是市場價格由市場參與者所左右。如果你看漲(或看跌)，只要堅定不移大手買進(或賣出)，越是奮不顧身，義無反顧，不惜傾家蕩產，越是能夠用實際行動說服、影響其他唯恐錯過發財機會的投機者紛紛跟進，結果往往能夠如願以償，心想事成^⑪。在凱恩斯年代，貨幣發行以貴金屬為最終依據，國際國內金融管制，貨幣經濟尚處從屬物質生產的初級階段。金融市場具有投機者難以左右的客觀性。所以，投機哲學以推測他人的推測為主。索羅斯是金融自由化的產物。隨着錢買錢的交易規模越來越大，「選獎」推測的層次，從現貨到期貨、到指數、到指數期貨、到期權、到期權指數，逐級上升，直到米勒斷言：「有足夠多的理由可以證明，近來股票市場才是指數期貨和期權交易的衍生物。」因為「衍生產品市場已從傳統的股票交易所那裏取代了在股票定價中的重要地位。不僅美國如此，而且近年來建立了指數衍生市場的其他許多國家中也是這樣」^⑫。

不僅如此，全球範圍的金融自由化，匯率浮動，買賣自由，迫使各國貨幣發行者——中央銀行成為牌桌上的對手，從而使投機哲學可以實現「超越指數」的理論昇華，變成點石成金的「金融煉金術」^⑬。本來在賭場裏，有人贏是因為有人輸，有人賺多少錢是因為有人賠多少錢。賭場的整體收益為零。自從中央銀行坐上牌桌，賭博就成為經濟了。

回頭看圖2，期貨與金融衍生工具交易暴漲，與各種貨幣發行的頻繁變動相對應。從美元與黃金脫鉤以後，世界各國一次又一次貨幣形態的金融危機，不是貨幣貶值、股市崩潰就是股市崩潰、貨幣貶值。可憐的中央銀行，一次又一次主動、被動地開動印刷機，推動貨幣經濟增長「曲」線扶搖直上，仰面朝天！

西方清高的學術界主流，一直沒有正式接納索羅斯實踐結合理論的真知灼見。直到2000年，耶魯大學正牌經濟學教授希勒(Robert Schiller)的《非理性繁榮》(*Irrational Exuberance*)成為暢銷書，用「龐氏騙局」描述投機賭博滾雪球式地繁榮昌盛。所謂「龐氏騙局」，就是沈太福、鄧斌集資案。只要新「圈」進來的錢，足夠支付前一撥錢承諾的高額回報，遊戲就可以永無止境的玩下去^⑭。有意義的是，書中提出「自發的龐氏騙局」。

騙局最終總要被戳穿。一旦圈錢進來的速度趕不上付錢出去的速度，美國20年代的「龐氏騙局」也好，中國90年代的「沈氏騙局」也好，牛皮風光得再邪乎，到頭來，難逃牢獄之苦、血光之災。但是，這是結果。邏輯上，即便是萬

在凱恩斯年代，金融市場具有投機者難以左右的客觀性。索羅斯則是金融自由化的產物。他在1988年出版第一本著作，標榜所謂「反射性」致富哲理。說的是市場價格由市場參與者所左右。如果你看漲，只要堅定不移大手買進，其他投機者就會紛紛跟進，結果往往能夠如願以償。

眾一心自欺欺人，誰都不相信股市可以永遠「牛」下去，泡沫最終肯定破裂。貨幣與黃金脫鈎之後，是甚麼制約着股市必然不能永遠「牛」下去呢？能夠看到的最終制約是，「虛擬經濟」對真實物質生產發生破壞作用。當物質生產難以為繼的時候，投機賭博就玩不下去了。1996-99年，阿爾巴尼亞七宗「龐氏騙局」，同時積聚20億美元，相當於全國GDP的30%。結果是搶劫銀行商店，焚燒建設物，大規模社會動亂，軍隊開槍鎮壓，「一些造事者被殺」，總理辭職，內閣解散。這時候，無論是「龐氏騙局」還是「索氏騙局」，受騙上當也好，自欺欺人也好，肯定都得穿幫。遺憾的是，這也是結果，不是論據。根據供給需求隨價格波動自動平衡的市場原理，給不出直接的邏輯說明。

(丙) 政治經濟學的困惑

新經濟、知識經濟的核心概念是「知本家」。需要強調指出，今天人們喜聞樂見的知識經濟，與「科學技術是生產力」的傳統表述不同，同樣經歷了從凱恩斯「選美變選獎」昇華到索羅斯「反射性原理」的本質飛躍。傳統的科學技術、發明創造，需要物質生產(或服務)的轉換，才能轉化成為社會生產力，才能創造財富。所以，改革實踐中，總是存在科學技術與物質生產相結合的問題。新經濟裏的「知本家」是一夜之間可以「變」成的。借助各種金融市場的貨幣認同，不用大費周張地與物質生產(或服務)相結合，或者只要不成比例地結合一點點，一種知識、一個主意，就能憑空創造匪夷所思的市場價值，直接大把賺錢。

「知本家」主導的知識經濟，新就新在不受價值規律束縛，自然不存在資本家剝削工人階級剩餘價值的罪惡。索羅斯除了辦公室秘書，總共沒有僱傭幾個人，剝削誰的剩餘價值了？微軟幾千億美元的市值，是市場評估的結果，怎麼能說成是蓋茨僱傭的那幾個軟件程序員創造的剩餘價值？

投機賭博古已有之，本來不是創造價值的物質生產過程。賭徒之間平等下注，回報與風險相對應，誰也不用勞動，自然不存在誰剝削誰的是非。投機賭博只分配財富，不創造財富，邏輯上不容易變換出新的經濟規則。然而，美元與黃金脫鈎，在貨幣發行上，割斷了紙幣與金銀—物質生產相聯繫的臍帶，割斷了貨幣與價值的最後一線物質聯繫。紙幣交換的貨幣需求，從此可以像賭場裏的籌碼一樣，由各國中央銀行的印刷機不受限制地無限供給。美元與黃金脫鈎的目的是美元貶值日元升值的匯率浮動，改善美國的國際收支。追求的目標就是打破不同貨幣之間的穩定聯繫，匯率浮動的實踐結果自然是，金融危機一波未平一波又起，錢買錢、錢生錢的金融市場大發展，全球貨幣供應量像斷線的氣球扶搖直上，貨幣經濟急劇膨脹，成為不受價值規律束縛、犯不着勞神剝削工人的投機賭博新經濟。

1970年以後，左右世界經濟的力量已不再是商品及勞務的交易(實際需求交易)，而是已經大大地轉移到了金融領域的交易。換句話說，這一現象有力地說

傳統的科學技術、發明創造，需要物質生產(或服務)的轉換，才能轉化成為社會生產力，才能創造財富。新經濟裏的「知本家」是一夜之間可以「變」成的。借助各種金融市場的貨幣認同，一種知識、一個主意，就能憑空創造匪夷所思的市場價值，直接大把賺錢。

明了貨幣經濟取代商品經濟並逐漸成為世界經濟的主導因素。這是全世界開始的金融自由化以後特別明顯的現象²⁰。

三 美元霸權與賭博帝國主義

全球經濟一體化，化得最徹底的是光速流動的金融市場。最公平的投機賭博，結果並不公平。如今，美國有四至五千億美元索羅斯式的投資基金，滿世界橫衝直撞，惹是生非；另有五至六萬億美元的各種共同基金，風馳電掣，如影隨形。前者是「蒼蠅不叮無縫的雞蛋」，用心想事成的賭徒自信製造事端，興風作浪。後者玩的是「夢幻組合」，計算機模型自動操縱的「程序交易」，全天候監控所有市場的每一處角落，一有風吹草動，光速調動的大筆資金瞬間雲集，推波助瀾。有政治意義的是，這兩種功能上相輔相成、相得益彰的高科技怪獸，客觀上具有弱肉強食的帝國主義性質。

甚麼是「無縫的雞蛋」？南美債務危機之後，巴西、墨西哥靠借錢發展民族工業的癡心妄想，被薩克斯 (Jeffrey Sachs) 的「休克療法」徹底治癒了。「債轉股」的產業重組，把陷入困境的國產汽車變成跨國公司的生產車間，財務脫困與產品銷路同時解決，並且引進了先進的技術和管理。強調經濟獨立的「依附理論」變成明日黃花，從此無人問津。亞洲金融危機之後，日本、南韓標新立異的「東亞模式」，被戴上「裙帶資本主義」的帽子。政府干預和產權不清的交叉持股，成為痛改前非的主要內容。跨國公司參與「債轉股」的產業重組，在金融領域全面展開，在製造產業循序漸進。顯而易見，無論是南美的巴西、墨西哥、阿根廷、智利、秘魯，東歐的俄羅斯、烏克蘭、捷克、波蘭、匈牙利，東亞的緬甸、泰國、印度尼西亞、菲律賓、台灣、香港、新加坡、南韓、日本，統統都是「有縫的雞蛋」，而且是誰家的政府干預越多，經濟越不自由化，發生金融危機的「縫」越大，災難越是積重難返。古怪的是，1992年，索羅斯們橫衝直撞芬蘭馬克、西班牙比塞塔、葡萄牙埃斯庫、比利時法郎、荷蘭盾、丹麥克朗、瑞典克朗、意大利里拉、法國法郎、英國英鎊、德國馬克，簡直像黃鼠狼跳進雞窩裏，一個個雞飛蛋打，四散而逃，經濟學家們從來沒有察覺這些國家體制上有甚麼弊病。世紀交接，一個歐元籠罩過去，就甚麼毛病也沒有了。幫助發展中國家總結金融危機的經驗教訓，是完全必要的，非常及時的。可是，檢討的深刻程度，不應當超出一個簡單的假設太遠：倘若全世界都用美元，壓根就不會有貨幣形態的金融危機。

日本經濟世界第二大，擁有強大的製造業生產系統，決非泰國一般憑空泡沫，風飄水浮。日本經濟從狂熱沸騰的顛峰跌入泡沫破裂的深淵，值得認真反省。美元與黃金脫鉤，解放美元，匯率浮動，主要目的之一就是衝着日元和馬克去的。二戰結束以後，從幫助日本恢復經濟的目的出發，美國佔領軍的「道奇改革」，制訂了一美元兌360日元的固定匯率。幾十年一貫制地執行下來，日本

如今，美國有四至五千億美元索羅斯式的投資基金，另有五至六萬億美元的各種共同基金，前者是「蒼蠅不叮無縫的雞蛋」，後者玩的是「夢幻組合」，全天候監控所有市場的每一處角落，一有風吹草動，即光速調動大筆資金推波助瀾。這兩種高科技怪獸，客觀上具有弱肉強食的帝國主義性質。

經濟持續高速發展，與今天市場調節狀態下一美元兌130日元的匯率相比，積累了日元低估60%的強大勢能。換言之，放開外匯管制，匯率從360調整到120的反覆拉鋸，美日兩國利率水平從兩位數降到零，實踐的是一場貨幣印刷速度的較量，意味着天文數字的貨幣發行。

1985年，西方五國《廣場協議》以後，日元兌美元的匯價從240陡升到120，導致日本出口下降，進口增加，出口主導型經濟損失慘重。1986年，日本國民生產總值實際增長從1985年的6.6%下降到3.8%。一年時間，日本僅匯率損失三萬五千億日元。為了減輕日元升值對經濟的壓力，大藏省急忙採取「金融緩和」政策，連續下調貼現率。早在1987年，日本就是2.5%的「超低利率」了。增加貨幣供應量，你貶我也貶，至少不能升得太高，是日本對抗美元貶值的一貫伎倆。

然而，持續低利率，有「逼良為賭」的嫌疑。舊日的日本，老百姓的高額儲蓄，通過銀行為企業生產項目貸款轉化為投資。60年代以後，日本就再沒有成立新的普通銀行了。老銀行長命百歲，老百姓一百個放心。存款利率上限由政府管制，從未發生「高息攔儲」。加上政府辦的郵政儲蓄，號稱「第二財政」。不曾擔驚受怕，不用費心勞神，是日本長期保持高儲蓄率的必要條件。美元與黃金脫鈎以後，國外日元持續升值，國內利率持續降低，一系列「住房商品化」的西化、美化改革浪潮，迫使百姓不得不考慮「儲蓄保值」。普通百姓不可能像銀行放貸那樣對企業投資項目作出技術分析。百姓投資，只能是進入股市、樓市和錢市投機。「日本出現了全民炒股熱」，由此奠定了企業通過股市、債市直接融資的群眾基礎^②。

日本是典型的出口導向型經濟，是靠製造業物質生產而不是靠金融投機成長壯大的。50-80年代，整整30年的歷史證明，日本企業制度的創新，比西方企業制度更適合製造業物質生產。在激烈的國際競爭中，生產企業發揚團隊精神，在政府和銀行的支持下，長期忍受比西方低得多的利潤和股份分紅，使日本從二戰的廢墟上迅速崛起，成為世界第二大經濟實體^②。不幸的是，更適合物質生產的經濟體制，不能適應投機賭博新經濟。匯率固定、利率控制、金融分業和外匯管制，是物質生產健康發展的必要條件。80年代以後，當這些條件被一一改革開放之後，剛剛想說「不」的日本，不僅一敗塗地，而且一蹶不振。

世界第二大經濟實體——日本，與國際金融慣例接軌，尚且玩成了殘廢，其他弱小落後的發展中國家，就更值得認真掂量自己的斤兩了。全球經濟一體化的口號，自動蘊涵與國際慣例接軌的改革含義。隨着所有國家主動、被動地參與接軌，全球經濟一體化越發成為不可抗拒的歷史潮流。經濟一體化當中，「金融資本享有優越的地位，因為資本較其他生產要素更具流動性，而金融資本則比其他形式的資本更具流動性。金融市場的全球化已經削弱了單個國家對資本徵稅和管制的的能力，因為它可以輕易地轉移到其他地方」^②。所以，全球經濟一體化進展最快的，是全球金融資本流動一體化。誰對資本實現這管制那徵稅，不僅外國資本不往誰那裏去，而且本國資本也會想方設法離家出走。所

日本是典型的出口導向型經濟，不是靠金融投機成長的。80年代以後，匯率固定、利率控制、金融分業和外匯管制這些物質生產健康發展的必要條件被一一改革開放。剛剛想說「不」的日本，不僅一敗塗地，而且一蹶不振。日本這個世界第二大經濟實體，與國際金融慣例接軌尚且玩成了殘廢，其他發展中國家，就更要認真掂量自己的斤兩了。

以，金融自由化，成為經濟體制與國際慣例接軌首當其衝的改革內容。市場經濟，價格調節。金融市場買賣的商品是貨幣，貨幣的價格是利率和匯率。所以，與國際慣例接軌，金融自由化的本質是放開利率和匯率。只要價格放開，混業經營和衍生工具自然是擋也擋不住的題中應有之義。為此，美國經濟學家特別針對發展中國家，提出深化金融促進經濟的「金融深化論」：

發展中國家必須有效消除金融壓抑現象……金融當局放棄對金融市場和金融體系的過度干預；放棄對利率和匯率的控制，使利率和匯率正確反映資金和外匯的供求情況；有效地抑制通貨膨脹；發展各種類型的現代金融機構和金融工具，以提高儲蓄率和投資水平，從而實現金融對經濟發展的促進作用。

所有這些經濟學分析，自然閉口不提美元與黃金脫鈎。另一個故意迴避的基本事實是，無論接軌的願望多麼強烈，經濟體制、法律環境、政治制度，方方面面，全方位接軌，有兩條軌是永遠接不上的。第一，人民不能自由流動；第二，貨幣得自己發行。或者說，由於國際慣例不承認人民有選擇居住和工作地點的基本人權，所以貨幣得自己印。阿根廷不得不放棄連繫匯率制度，說明即便是美國的后院，自願放棄中央銀行都不行。這就把通貨膨脹和失業相交的菲利普斯曲線，留給了各國貨幣發行當局。只要不同國家人口和經濟發展水平的差異，在經濟政策上有所體現，計算機程序控制的光速交易就有利可圖，專業惹是生非的索羅斯們就有機可乘。

如今，美國三大股市18萬億美元，佔世界股市28萬億美元總額的64%²⁹。1997年，香港股市緊排在紐約、東京、芝加哥、倫敦和納斯達克之後，世界第六大，總市值六千億美元。其中真正流通的，不過四千億港幣。如今，全球外匯市場每天交易三萬億美元。1995年，香港外匯市場世界第五大，每天交易900億美元。要命的是外匯交易裏，大部分是美元，餘下是馬克、日元、英鎊。港幣直接參與的外匯交易，僅佔5.6%，不到50億美元的規模。索羅斯們調度幾十、上百億美元，要想衝擊美國股市或美元，蚍蜉撼樹談何容易？充其量，不過在一些板塊上呼風喚雨。相反，同樣規模的美元拿到香港來衝擊每天只有50億美元交易額的港幣，根據貨幣局制度下港幣需求增加利率自動升高的機制，一天就把隔夜拆借利率抽高到300釐，等於不借了。等着拆借頭寸周轉股票買賣的，頓時陷入「卡脖子旱」，要想活命，就只有忍痛「賣青苗」，壯士斷腕出手股票了。同樣的道理，幾十、上百億美元沖到比香港市場容量更小的泰國、菲律賓、馬來西亞、印度尼西亞，就好比大象跳進池塘裏，很容易攪得翻天覆地，形成貨幣意義上的金融危機。這個意義上說，除了碩大無朋的美元，又有那個雞蛋沒有縫呢？——馬來西亞的外匯管制，中國大陸人民幣不完全可兌換。吸引外商直接投資源源不斷，尚未敞開短期投機大進大出的門縫。

結論是清楚的：第一，貨幣規模不夠大，掃除金融市場貨幣交易的管制障礙，與國際慣例接軌，等於引進爆發金融危機的機制。第二，美元一家獨大，怎麼玩，也只有美元玩殘小貨幣的結局。不管是誰賺錢，美國的索羅斯也好，

如今，美國三大股市18萬億美元，佔世界股市28萬億美元總額的64%。索羅斯們調度幾十、上百億美元，要想衝擊美國股市或美元，談何容易？但同樣規模的美元拿來衝擊香港，甚至比香港容量更小的泰國、菲律賓等地市場，就好比大象跳進池塘裏，很容易攪得翻天覆地，形成貨幣意義上的金融危機。

中國的羅索斯也好，佔便宜的都是美元——美國。第三，美元貶值，誰不跟着貶誰倒楣。一路貶下去的結果是，貨幣經濟急劇膨脹。黃金儲備一去不返，是因為再也無法與龐大的紙幣印刷相對應。貨幣發行的外匯儲備，不得不更依賴美元和美元資產，反過來強化美元的主導地位。

亞洲金融危機「過」後，除了馬來西亞重新外匯管制，其他國家和地區雖然多對短期資本流動施加種種技術性限制措施，改革開放的體制基本沒變，時時處於「亞洲第二次金融風暴」的威脅。為此，泰國、菲律賓和馬來西亞積極倡導成立600-1,000億美元的「亞洲貨幣基金」，立即遭到美國的強烈反對。理由是「任何基金的成立，都會影響IMF在世界經濟出現經濟狀態時所能發揮的主導作用。美國副國務卿塔爾博特 (Strobe Talbott) 說：美國無法信服『亞洲貨幣基金』能讓本地區國家在金融危機時可支付需要的經援；我們認為解決這類問題的適當機構，是跨國區域性的及國際性的組織，而不是交給新成立的區域性組織，因為問題本身影響深遠，超越了亞太地區的疆界」。當日本在西方七國財長會議上再度提出「亞洲貨幣基金」，反對最激烈的是美國和全力推動歐元的德國。德國財長認為：「如果亞洲地區建立這樣的基金，無疑會破壞現有的國際金融秩序。」^⑥

甚麼是西方認可的「國際金融秩序」？一場接一場的金融危機，是「國際金融秩序」；美元獨霸，是「現有的國際金融秩序」；比「亞洲貨幣基金」走得更遠的歐元，是「現有的國際金融秩序」。1997年12月，國際金融秩序們終於允許亞洲成立一個沒有固定數額、提供短期信貸的「亞洲備用信貸設施」，雖然貸款安排必須根據IMF的標準，畢竟可以不由IMF直接管理了。但是，誰能夠說得出來，從這個「亞洲備用信貸設施」，到規模足夠抵禦索羅斯衝擊的貨幣聯盟，還有多麼漫長的路要走？

亞洲國家倡導成立「亞洲貨幣基金」，遭到美國和德國的強烈反對。德國財長認為：亞洲建立這樣的基金會破壞現有的國際金融秩序。甚麼是西方認可的「國際金融秩序」？一場接一場的金融危機，美元獨霸，比「亞洲貨幣基金」走得更遠的歐元，都是「現有的國際金融秩序」。

註釋

① 該稱謂由斯特蘭奇 (Susan Strange) 的《賭場資本主義》(Casino Capitalism) 首創；見張海濤：〈再論美國「賭博資本主義」〉，《國史研究參考資料》，2001年第11期。

② 庫爾茨曼 (Joel Kurtzman)：《金錢之死》(海拉爾：內蒙古文化出版社，1997)，扉頁。

③ 轉引自阿爾貝爾 (Michel Albert) 著，楊祖功等譯：《資本主義反對資本主義》(北京：社會科學文獻出版社，1999)，頁166。

④ 希勒 (Robert J. Shiller) 著，廖理、施紅敏譯：《非理性繁榮》(北京：人民大學出版社，2001)，頁2、31。

⑤ 1996年，股票周轉率在紐約股市為52%，東京27%，韓國91%，倫敦58%，香港54%，泰國30%，新加坡40%，台灣243%。參見林毅夫：〈國有股減持的隱含前提〉，《財經》，2002年1月22日，頁23。

⑥ 米勒東拉西扯的三個短期因素，沒有觸及到問題的實質。米勒1994年時得意洋洋地演講，決不會想到美聯儲2000年11次降息對貨幣數量理論的致命挑戰。見米勒 (Merton H. Miller) 著，劉勇、劉菲譯：《墨頓·米勒論金融衍生工具》(北京：清華大學出版社，1999)，頁102。

⑦⑬ 夏斌、廖強：〈為甚麼要改變貨幣政策中介目標〉，《財經》，2001年雙周試刊，頁82；82。

⑧ *Financial Time*, 4 January 2002.

⑨ 按照米勒的說法：「在期貨市場上進行交易的所有人，可以列入『投機者』一類的不到四分之一至三分之一。其餘的人都是套期保值者」。見米勒：《墨頓·米勒論金融衍生工具》，頁102。

⑩ 美聯儲的經濟學家曾經算出，「美國消費者財富的市場價值每下降一美元，他們就要減少他們的貨幣支出4-5%」。見斯特蘭奇(Susan Strange)著，楊雪冬譯：《瘋狂的金錢——當市場超過了政府的控制》(北京：中國社會科學出版社，2000)，頁95。

⑪ 格哈德·伊寧(Gerhard Illing)著，楊偉國譯：《貨幣政策理論：博弈論方法導論》(北京：社會科學文獻出版社，2002)，頁147。

⑫ 弗里德曼(Milton Friedman)著，張瑞玉譯：《資本主義與自由》(北京：商務印書館，1988)；勒帕日(Henri Lepage)著，李燕生譯：《美國新自由主義經濟學》(北京：北京大學出版社，1985)。

⑭⑮ 韓文高主編：《世紀末金融風暴》(北京：經濟日報出版社，2001)，頁211；225-27。

⑯⑰ 索羅斯(George Soros)著，王宇譯：《開放社會：改革全球資本主義》(北京：商務印書館，2001)，頁78-98；2。

⑱ 關於索羅斯提出的“reflexivity”有翻譯成「反射理論」。筆者認為心想事成的「反身性原理」，似乎更符合索羅斯的原意。

⑲ 米勒：《墨頓·米勒論金融衍生工具》，頁106-107。

⑳ 傳統的賭博，是零和遊戲。有贏家贏多少，就一定有輸家輸多少。輸贏靠的是運氣。指數曲線無法超越，是因為賭局裏用的牌是一副。

㉑ 1920年，美國龐茲(Charles Ponzi)用套購國際回復郵票作局，七個月時間吸引三萬投資者，「圈」錢1,500萬美元，成當時大案。「龐氏騙局」因此得名。1989-95年，阿拉斯加一鄉村小鎮，家庭主婦勃漢姆(Raejean Bonham)用套購航空公司里程優惠券作局，許諾投資者在兩個月時間拿到50%回報，吸引了美國42州1,200名投資者，收益1,000-1,500萬美元(希勒：《非理性繁榮》，頁51-54)。

㉒ 宮崎義一著，陸華生譯：《泡沫經濟的經濟對策》(北京：中國人民大學出版社，2000)，頁10。

㉓ 亞洲國家過去金融投機市場不發育，銀行穩定，居民儲蓄率高。日本法人持股佔股票總額的70%。股東通常只是領取固定分紅，百姓對當股東本無興趣。低利率和股市泡沫高漲，掀起全民炒股熱。「1985年，日本個人金融資產中股票資產的比例是9%，1987年上升到16%，1989年又上升到21%，日本人口的1/5是個人持股者」(見註⑭韓文高，頁232)。

㉔ 如今，這些過去人們熟知的優點，統統成為日本企業低效率的鐵證。完全不提日本製造業市場份額的巨大變化，似乎在50-60年代，在造船、汽車、家用電器等產業，日本從來就有世界第二大經濟實體的市場份額。荒謬偏見的典型，是波特(Michael E. Porter)與兩位日本教授合著的新書：《日本還能競爭嗎？》(Michael E. Porter, Hiroataka Takeuchi, Mariko Sakakibara, *Can Japan Compete?* [Basingstoke: Macmillan, 2000])。《經濟學家》雜誌推薦為「2000年非文學類好書」。台灣天下遠見出版股份有限公司2000年以《波特看日本競爭力》為書名翻譯出版，封面的廣告辭是：「一本震撼太平洋兩岸的書！」

㉕ 〈對沖基金也現泡沫？〉，《信報》(香港)，2001年12月12日，頁18。1998年9月，美國股市佔世界總額的53%。見薛君度、陸忠偉主編：《顛簸的日本》(北京：時事出版社，2001)，頁120。

加入WTO後的中國農業和農民

胡鞍鋼

中國加入WTO之後，在享有經濟全球化收益的同時，急劇地增長了開放市場的種種風險，這包括現在的社會衝突顯現出來，外部衝擊直接影響宏觀經濟穩定，尚不具備利用經濟全球化的人群，地區邊緣化，尚不具備國際競爭力的企業，行業和部門受到嚴重衝擊，原有的經濟不安全、社會不平等及政治不穩定會隨之被放大或者相互關聯強化，如果不能夠有效地管理社會衝突，就可能由經濟危機引發社會危機，由社會危機引爆政治危機。就中國加入WTO之後的具體受益和受損情況而言，那些在近期改革中遭受沉重成本負擔的階層所受到的打擊將是最大的^①。其中，我國八億農民^②，至少在短期和中期內，是受到衝擊最大、風險最明顯的人群。因此，中國加入WTO之後的首要任務，就是提高國家管理社會衝突和協調社會利益的能力，使全社會各利益主體特別是使八億農民及弱勢人群從市場開放中降低各種成本和代價，應使他們收益最大化，風險最小化。

中國加入WTO之後，我國八億農民是受到衝擊最大、風險最明顯的人群。外部衝擊直接影響宏觀經濟穩定，原有的經濟不安全、社會不平等及政治不穩定會隨之被放大或者相互關聯強化，如果不能夠有效地管理社會衝突，就可能由經濟危機引發社會甚至政治危機。

一 發展中國家開放的悖論

改革不是發展的目標，只是發展的手段。開放政策不是替代發展戰略，而是發展戰略的一部分。美國哈佛大學國際經濟學教授羅得瑞克 (Dani Rodrik) 在總結亞洲金融危機的教訓中，批評了盲目崇拜開放論或全球化論。他認為，沒有證據為許多人所宣稱的全球經濟一體化本身將改善經濟績效的觀點提供支持。他發現社會衝突及其管理在外部衝擊對經濟的影響方面起着至關重要的作用。如果潛在的社會衝突愈大，外部衝擊對經濟增長的負面影響就越大，例如收入差距越大的國家，經濟增長下降的幅度也越大；社會分裂程度越多的國家，對外部衝擊的應對能力就越差；同樣在給定的外部衝擊和社會衝突情況

下，解決和處理衝突的管理機構越脆弱，例如缺乏人民廣泛參與的政治民主，缺乏社會保障制度和資金補償利益受損者，缺乏良好的政府治理、司法和公民權利制度保護，那麼遭受經濟動盪和衝擊的可能性就會增多。這是許多拉美、中東或其他發展中國家發展戰略中的痼疾，就像「腳後跟」一樣，滯後的反映和脆弱的管理能力是這些國家在經濟全球化中內部動盪不止的原因所在。最近的一個典型案例就是經歷了長達30多年經濟高速增長的，但是經濟愈來愈不平等，政治愈來愈腐敗的印尼蘇哈托(Suharto)政權在受到亞洲金融危機衝擊之後的垮台，這個多民族國家在危機中走向混亂，GDP總量下降了20%以上。

對發展中國家來說，經濟全球化是一個重要的歷史性選擇，但又是一個嚴酷的社會衝突現象。發展中國家要加快發展就必須開放，但開放不是「免費的午餐」，不是沒有經濟社會成本的，而且風險極大且相當不確定。愈是發展速度快，開放程度大的國家，內部發展不平衡性就愈明顯，社會衝突可能性就愈大。這是發展中國家的發展悖論，也是開放的悖論。

對發展中國家來說，經濟全球化既是重要的歷史性選擇，又是嚴酷的社會衝突現象。發展中國家要加快發展就必須開放，但開放風險極大。愈是發展速度快，開放程度大的國家，內部發展不平衡性就愈明顯，社會衝突的可能性就愈大。這是發展中國家的發展悖論，也是開放的悖論。

二 中國加入WTO最大風險是農業問題與農民收入問題

中國加入WTO最大風險是甚麼？就是長期存在的日益突出的農業問題與農民收入問題，加入WTO之後則使中國發展最大的問題「雪上加霜」。當談到中國農業和農民時，江澤民總書記多次講到，「我常常睡不着覺」。也正如朱鎔基總理最近坦然所言，加入WTO之後「我最大的擔心是農業問題」。為甚麼中國加入WTO之後最大的風險是農業，最大的衝擊人群是八億農民？

首先，農村、農業與農民問題始終是中國現代化長期發展的核心問題之一。這是與中國的基本國情相聯繫的。2000年中國農村人口八億人，佔全國總人口的2/3，1999年世界農村人口32億人，佔世界總人口的46%^③，中國農村人口佔世界農村人口的1/4。2000年中國農業勞動力佔總勞動力的一半，這相當於美國、法國、德國在1870年的比重^④。這些基本國情在短期內很難改變。過去十年農業附加值GDP總量比重大幅度下降，由1990年的27%下降至2000年的16%^⑤；按支出法計算，農村居民消費額佔GDP比重由1990年的28%下降至2000年的22%^⑥。這兩個比重明顯下降，使八億農民處於極其不利的境地。

其次，我們來看看中國對開放農產品的承諾與對國內市場的短期衝擊。

我國對開放農產品市場的主要承諾：在過渡期內逐步增加糧食、棉花、糖類等重要農產品的市場准入量；對重要農產品進口實行關稅配額管理；降低農產品進口關稅稅率；取消農產品出口補貼；約束國內支持。

2002年重要農產品的准入承諾：糧食關稅配額為1,830.8萬噸，其中：

玉米進口配額量為117億斤(585萬噸)，相當於國內產量的5.5%，商品量的

10%左右。2003年玉米進口配額量全部進口，國產玉米停止出口，國內市場供給量將增加250億斤左右，這將對國內玉米價格構成極大的壓力。

小麥進口配額169億斤(845萬噸)，相當於國內產量的8.5%，商品量的22%左右。小麥進口將衝擊國產優質小麥生產。

大米進口配額79.8億斤(399萬噸)，折稻穀110億斤左右，相當於國內產量的3%，商品量的11%左右。

食用植物油。我國油料和食用植物油生產長期不能滿足國內需求，一般年缺口200-300萬噸左右。去年進口較多，現在國內市場供大於求。2002年食用植物油進口配額573萬噸，相當於國內產量的60%，商品量的120%。目前國內食用油價格低於國際市場價格較多，食用油大量進口，將嚴重衝擊我國大豆生產和油脂加工業。

棉花。近幾年我國棉花一直供大於求。2002年棉花市場准入量1,637萬擔(81.85萬噸)，相當於國內產量的16%，商品量的19%。將對國內市場形成較大壓力。

食糖進口配額量176萬噸(含必須進口的古巴糖40-50萬噸)，相當於國內產量的23%，商品量的22%左右。國內的糖料生產和製糖工業也將面臨巨大衝擊。

天然橡膠。因加工貿易進口增加，2001年進口量有可能超過85萬噸，對國產橡膠造成嚴重衝擊。2002年天然橡膠進口配額為56.7萬噸，配額外不允許進口。進口橡膠對國內的衝擊將有所緩解。

羊毛。我國洗淨羊毛產量每年10多萬噸，年需求量(包括加工貿易)40萬噸，需進口彌補。2002年羊毛及毛條配額量33.6萬噸，對國內市場略有衝擊。

我們來看看對國內糧食生產衝擊和影響。

過去四年我國糧食總產量持續下降，已明顯低於現時生產能力。1998年我國糧食總產量達到最高峰，為51,230萬噸，2001年下降為45,262萬噸，已低於1993年的水平，比1998年減少了5,968萬噸，平均每年減少1,492萬噸，累計下降11.6%；其中稻穀生產量由1997年的20,074萬噸下降為2000年的18,791萬噸，減少了6.4%；小麥生產量由1997年的12,329萬噸下降為2000年的9,964萬噸，減少了19.2%；玉米生產量由1998年的13,295萬噸下降為2000年的10,600萬噸，減少了20.3%⑦。

加入世界貿易組織後，南方糧食進口省區直接增加糧食(主要是玉米)進口量，減少從北方糧食主產區的購買量；糧食進口量進一步增加，糧食生產量繼續下降。我們估計，未來5-10年我國糧食總產量還會減少5-10%，大約在40,000-42,000萬噸，相當於80年代中後期的水平。穀物產品由淨出口變為淨進口，穀物自給率降至90-92%。如果農業特別是糧食調整速度過快，調整範圍過大，不排除中國糧食生產出現「大滑坡」情形，甚至出現嚴重的萎縮現象。由於中國糧食或穀物生產量佔世界總量的1/5，不僅對國內糧食或穀物供給產生極大影響，而且還會對世界糧食或穀物生產與市場產生嚴重影響。

過去四年我國糧食總產量持續下降，估計未來5-10年我國糧食總產量還會減少5-10%，如果農業特別是糧食調整速度過快，調整範圍過大，不排除中國糧食生產出現「大滑坡」甚至嚴重萎縮的情況。這不僅對國內糧食供給產生極大影響，還會嚴重影響世界糧食或穀物生產與市場。

我們來看看對我國農產品出口的影響。一般認為，加入世界貿易組織後，我國勞動密集型農產品如蔬菜、水產品、豬肉、茶葉等出口額明顯增加。實際情況比人們想像的困難得多，我國增加農產品出口難度在加大。在80年代晚期，我國主要農產品產量就已經超過美國，成為世界上最大農產品生產國，中國是世界上農產品生產量第一大國，例如1999年中國穀種產量佔世界總量的22%，油菜籽佔23.8%，花生佔38.2%，肉類佔26.3%，煙草佔34.9%，水產品佔29.5%^⑧。但是中國農產品出口比例極低。2000年我國農產品(食品及主要供食用的活動物)出口額為123億美元，佔全國出口總額的4.9%，佔農業總產值的4.08%，佔農產品成交總額的8.1%，佔世界農產品出口總額(5,580億美元^⑨)的2.2%。其中，穀物及麵粉出口量為1,378萬噸，佔穀物總產量(40,522萬噸)的3.4%；水產品出口量為120萬噸，佔水產品總產量(4,278.4萬噸)的2.8%；棉花29.2萬噸，佔棉花總產量的6.6%；花生計花生仁出口量為40萬噸，佔花生總產量(1,443.7萬噸)的2.8%；大豆出口量21萬噸，佔豆類產量(2,010萬噸)的1.0%；肉用豬203萬噸，佔肉豬出欄總數(52,673.3萬噸)的0.38%；只有茶葉出口量大，出口比例高，出口量為22.77萬噸，佔茶葉總產量(68.3萬噸)的33.3%^⑩。

儘管過去四年全國農產品銷售價格指數已累積下降了22.6%，但中國農產品的價格還是高於國際農產品市場價格20-40%。即使中國不降低農產品進口關稅稅率，在國際和國內農產品供大於求且價格持續下降的情況下，農民增加農業收入的可能性愈來愈少。

中國每個農業勞動力農產品出口額為34.5美元，是世界最低水平的國家之一。中國農業勞動力是美國農業勞動力的100倍，而過去五年美國農產品出口額(約520-600億美元)是中國農產品出口額(約100-120億美元)的4-5倍，中美兩國不僅農業勞動生產率相差極大，而且在國際農產品市場人均農產品出口額差距極為懸殊，大約在400-500倍之間。實際上美國農產品出口能力遠高於現實出口額，而中國對農產品有大量補貼(但是並沒有直接補貼廣大農民)，加入WTO之後，取消大部分補貼，其實際農產品出口能力將小於現實出口額，中國在主要農產品出口國際市場方面很難與美國競爭。

農產品價格指數持續下降走勢直接影響農民人均農業收入，過去四年已經損失3,000-4,000億元。1978-96年期間農產品價格指數上升5.5倍^⑪，大大超過國際市場價格水平，這是農民人均純收入不斷提高的重要正面因素，也反映了國內農產品市場需求大於供給的格局。但是當農產品價格指數達到最高峰之後，農產品價格不可避免的下降就成為影響農民農業收入的主要負面因素。在過去四年(指1996-2000年期間)，全國農產品銷售價格指數累積下降了22.6%^⑫，廣大農民直接現金損失在3,000億元以上；從農村居民家計調查看，1997年人均農民出售農產品收入為1,092元，到2000年下降為600元，約下降了45%，這相當於每個農民比1997年少獲農產品現金收入492元，這相當於八億農村人口減少現金收入3,972億元(見表1)。據農業部估計，2000年全國農民因糧食一項減少收入約1,100億元左右，人均減少收入約125元，其中減產因素約佔1/3，糧價下跌因素佔2/3左右。佔全國農戶82%的純農戶和以農為主的兼業農戶純收入下降1%^⑬。

即使如此，中國農產品的價格還是高於國際農產品市場價格20-40%之間。目

表1 每個農民農產品出售收入和農業生產支出

	1997	1998	1999	2000	2001上半年
出售糧食(公斤)	228.0	227.5	243.3	260.9	103.8
出售農產品現金收入(元)	1092.3	1011.1	970.2	600.6	224.4
農業生產現金支出*(元)	437.1	451.6	417.6	286.5	147.9
農產品盈餘(元)	655.2	559.5	552.6	314.1	76.5
現金收入(元)	2516.4	2528.3	2556.4	2381.6	
工資性收入(元)	512.4	573.4	628.4	700.4	
稅費支出(元)	108.0	106.7	89.9	89.9	
現金支出(元)	2297.3	2316.4	2338.1	2140.4	
稅費支出佔總支出比重(%)	4.70	4.60	3.84	4.20	

資料來源：國家統計局：《中國經濟景氣月報》，2001年第12期，頁71、72、74。

* 農業生產支出包括種植業、購置農業生產性固定資產支出。

前中國農產品生產能力已居世界首位，國內供給相對過剩。即使中國不降低農產品進口關稅稅率，在國際和國內農產品供大於求且價格持續下降的情況下，從總體上看，中國農產品不具競爭力，農民增加農業收入的可能性愈來愈少。

對貧困地區和貧窮農民收入影響衝擊最大。例如2000年全國農民人均純收入一半來自農業收入^④。西部地區農民人均收入60%以上來自於農業收入，貧困農民這一比例高達70-80%。他們不像東部地區或富裕農民，非農產業收入特別是勞務收入已超過總收入的一半以上。貧困地區和貧困農民通常是中國生態脆弱地帶，農業生產條件惡劣，自然災害頻繁，家庭小規模經營，農業勞動生產率低下，交通條件不便，市場交易成本高，農產品交易比例低，再加上各種攤派稅費比例高，非農就業和收入機會少。1996年全國農村人口人均年純收入低於1,000元比例為18.0%，約15,560萬人，到2000年這一比例為14.18%，約11,450萬人^⑤。同期他們人均收入相對全國人均GDP水平由17.9%下降到14.1%。從國際經驗來看，除少數像美國、加拿大、澳大利亞農業資源豐富，農業勞動生產率水平高的國家之外，無論是發達國家還是發展中國家，農民都是農業貿易自由化的利益受損者。中國貧困農民一方面是經濟全球化的邊緣化地區和邊緣化人群，另一方面受到農業貿易自由化的嚴重負面影響，成為利益受損主體，除非國家和全社會予以必要的補償。

農民農業剩餘所剩無幾。過去四年不僅農民農業收入大幅度下降，而且農業剩餘大幅度減少。為了方便計算，這裏農業剩餘或農業盈餘是指每個農民出售農產品現金收入減去農業生產現金支出，不包括農業勞動工資。1997年每個農民的農業盈餘為655.2元，到2000年降至314.1元，累計下降了52%（見表1）。如果計入農業勞動工資，實際每個農民的農業盈餘可能為零甚至為負值。我們可

過去四年不僅農民農業收入大幅度下降，而且農業剩餘大幅度減少。如果計入農業勞動工資，實際每個農民的農業盈餘可能為零甚至為負值。加入WTO之後，可以預期的，農民還會進一步減少對農業的各類投入，出現農業生產萎縮的情形不是不可能的。

以看到(見表1)，由於農業幾乎沒有甚麼收益，農民對農業生產的現金投入明顯減少，由1997年的人均支出437元到2000年降至為286.5元，累計下降了40%，這相當於全國農民對農業生產投入減少1,200億元。加入WTO之後，可以預期的是，農民還會進一步減少對農業的各類投入，不僅減少資金投入，而且減少勞動投入，出現農業生產萎縮的情形不是不可能的。

中國農業勞動力的剩餘勞動時間比例或者剩餘勞動力大幅度增加。根據我們採用「機會成本」分析方法對農業剩餘勞動力的經濟損失研究，當農業剩餘勞動時間達40%以上，造成的經濟損失達到1/4-1/3的GDP。當中國向美國農產品開放市場，不是像人們所估計的只是佔農業勞動力總數3.5%的1,200多萬農民失業，而是在現有佔1/4世界農業勞動力總數的中國農民剩餘生產勞動時間比例由40-50%提高到50-60%，甚至更高的比例，他們不大會走上街頭成為公開失業人群，而是大幅增加站在鄉村街道「曬太陽」的時間。那麼，農業剩餘勞動力所造成的經濟損失會更大。這是世界上最大的勞動力資源浪費和經濟財富損失。

中國目前城鄉居民收入差距和公共服務水平差距是世界上「壕溝」最大的國家之一，國家沒有對農民的經濟補償機制，八億農民也缺乏表達利益的政治民主參與機制。加入WTO後，農民不可避免地受到開放農產品市場的強烈衝擊，中國政府應在農民利益受到損害時給以補償，避免他們成為最大的輸家。

三 中國最大的潛在社會矛盾將日益突出

甚麼是真正的中國？我把她概括為「一個中國兩種制度」。這「兩種制度」不是指「一國兩制」，如大陸和香港，而是指過去50年中國大陸長期形成的城鄉居民的兩種身份制度、教育制度、就業制度、公共服務制度和財政轉移制度，以及兩種差異甚大的生活方式。這「兩種制度」的設計安排和延續，不僅導致了城鄉居民人均收入差距日益擴大，也是導致城鄉居民公共服務水平差距懸殊的根本性制度原因。

從國際比較看，中國目前城鄉居民收入差距和公共服務水平差距是世界上「壕溝」最大的國家之一，同時既缺乏國家和社會對農民的經濟補償機制，也缺乏八億農民影響國家決策和利益表達的政治民主參與機制。中國農村人口佔總人口的2/3，但是政府財政用於農村發展的各類支出僅佔總支出的10-15%，佔GDP總量比重的1%左右。農民人均稅費高於城鎮居民人均稅費，而後者人均轉移支付又大大高於前者人均轉移支付。1998年中國政府為了應對亞洲金融危機以及國內通貨緊縮和經濟增長下滑採取了擴大內需的戰略性舉措，使城鎮約8,400萬人口直接受益，但是擴大內需的政策，如過去三年發行國債1.12萬億元，無論是擴大基礎設施投資還是刺激居民消費，都是偏向僅佔國土面積4%的城市及其佔1/3總人口的城市人口。按不變價格計算，2000年城鎮居民家庭人均可支配收入比1997年提高了23%，而農村居民家庭人均純收入僅提高了10.5%^⑥，城鄉居民家庭人均收入差距為建國50年來的最高峰。此外城鄉居民的公共服務水平，如基礎教育、計劃生育服務、公共衛生和基本醫療服務、公用電信服務、清潔水供應(約有一半農民沒有用上自來水)等方面差距大，公共支

出和公共投資分配十分不公平。如前文所述，開放市場是促進發展的手段，它本身不是目的。加入WTO會使中國和世界長期受益，但是不會自動地使八億農民受益，或者不會自動地補償農民受損者的利益。對外開放的目的應使人民特別是八億農民受益。即使農民不可避免地受到開放農產品市場的強烈衝擊，也應使他們的風險最小化，使他們已經和正在損失的利益得到相應的補償。

一個國家政府制訂經濟政策和貿易政策的目的是甚麼呢？應當對誰負責？顯然，是對本國經濟發展負責，對本國人民負責。是人民選擇了政府，而不是世界市場選擇政府。加入WTO之後，中國政府將承諾遵守WTO規制和相關協議。但是中國政府更應對中國人民特別是八億農民作出承諾，當農民利益受到農業貿易自由化的損害時，能夠給以利益補償，使他們避免成為最大的輸家。

我曾於2000年9月明確向政府建議「擴大內需應使8.7億農民^①優先受益」。現在我進一步明確向政府建議「對外開放應使八億農民^②優先受益，普遍受益，實實在在地受益」，「使八億農民市場風險最小化」。

四 如何使廣大農民利益最大化，市場風險最小化？

首先，建立廣大農民的政治參與和經濟參與制度渠道，從制度上保證國家決策代表和反映八億農民的利益。這包括在制度上使他們充分享有公共事務信

一個國家政府制訂經濟和貿易政策時，應當對誰負責？顯然，是對本國經濟發展負責，對本國人民負責。是人民選擇了政府，而不是世界市場選擇政府。我建議擴大內需應使8.7億農民優先受益，對外開放應使八億農民實實在在地受益，使八億農民市場風險最小化。



息知情權、經濟利益表達權、政治民主參與權、財政分配決策投票權，以及享有國家憲法明文規定的社會保障和基本公共服務的公民權。應當恢復中共中央農村工作委員會，在黨內最高層形成代表廣大農民的政治決策代表人。應明文規定各級人大農業與農民委員會農民代表或委員不少於2/3，同時規定相應的權利和預算投票權。國家應制訂《農會法》，在農村依法建立農會，反映農民利益，保護農民利益，建立與政府的信息渠道，同時從事農村社區公益活動。對民主政治決策機制與決定政府財政支出程序的經濟決策機制改革，**從根本上改變長期城市統治農村，政府忽視農業，市民歧視農民的不平等、不公平、不公正的基本格局。**

其次，投資於廣大農民人力資本，提高他們的人類發展能力。各級政府用於教育、衛生、計劃生育、社會福利等公共服務支出同於農村的比例不低於當地農村人口比例的10-15%。這不僅符合社會公平，而且實現經濟效益。因為投資於農民人力資本的社會利益遠高於對非農民投資的社會收益，而對非農民人力資本投資的私人收益高於對農民投資的私人利益。國家應創造條件並鼓勵非農民特別是城市高收入居民自我人力資本投資，而將其公共服務投資重點轉向佔2/3總人口的農民。

第三，投資於農業及其相關領域的知識與技術，提高農產品質量和國際出口能力。由於國內外農產品市場的變化，中國農業發展的模式必須有重大轉變，從「數量型」增長轉向「質量型」增長，提高農產品附加值和出口比例。提高農產品附加值和出口比例的根本性戰略性措施是提高我國農業科技創新能力，獲取全球農業科學知識和技術能力，廣大農民使用技術的能力。國際經驗和中國實踐表明，對農業研究與開發(R&D)的長期投資回報率相當高。由於中國是世界上最大的農產品生產國，任何農業科技創新和技術擴散都有明顯的大國規模效應。例如，袁隆平院士創造的「雜交水稻」和「超級雜交水稻」就是一個典型的例子。目前國家用於農業支出包括三大項：支援農村生產支出，農業綜合開發支出和農林水利氣象等部門事業費。建設後增加第四大項：農業研究與開發和農業技術開發、利用和普及專項支出，不低於政府用於農業支出(2000年達745.8億元)的10-15%。即使如此，中國那麼大的國家，農業研究與開發支出佔GDP比重不足0.1%。

第四，投資於農村基礎設施，實現「七通」，明顯改善農民生活居住和生產貿易條件。今後對那些具有競爭性、盈利性，主要依託的基礎設施，應打破壟斷，放鬆管制，引入競爭機制和公開招投標制，政府基礎設施投資重點應轉向農村，一方面改善農村條件，一方面創造大量的就業機會，直接增加農民勞務收入。在全國農村人口聚集較多的鄉鎮和較大的行政村實現「七通」，既通公用電話和長話自動網，通衛星電視和有線電視，通廣播網，通郵政網，通電力(網)，通自來水或清潔水，通路(公路或鄉村道路)。

第五，為農民進城務工、人口遷移大開綠燈，使農民變為非農民，平等善

我們的研究表明，每1%的農業勞動力轉移到非農業，將使GDP增加0.50-0.85%；每1%的農村人口轉移到城鎮，將使全國居民消費額提高0.19-0.34%。因此政府應取消城鄉兩種對立與區別的戶籍身份制度，取消各種違反公民權利的歧視性政策和人為規定，讓農民享有經濟和政治的自由權利。

待他們。我們的研究表明，每1%的農業勞動力轉移到非農業，將使GDP增加0.50-0.85%；每1%的農村人口轉移到城鎮，將使全國居民消費額提高0.19-0.34%。提高農民人均收入水平，改善農民生活條件，提供農民公共服務的根本途徑，就是堅決取消城鄉兩種對立與區別的戶籍身份制度，取消各種違反憲法賦予公民權利的歧視性政策和人為規定，使農民變為非農民，自由選擇職業和工作，自由選擇居住與遷徙，不僅享有經濟自由活動，而且享有政治自由權利，包括在工作 and 居住所在地的公民選舉權和被選舉權，當地公共事務的知情權和表達權，家庭和子女享有同等基本公共服務，如基礎教育、職業培訓、公共衛生、基本醫療服務、計劃生育服務等。

總之，中國加入WTO之後，最大的經濟風險是來自農業與農村，會使中國農業的長期發展問題「短期化」，變得更加突出，同時也會使中國社會的長期城鄉不公平矛盾「尖銳化」；為了應對WTO的挑戰，中國政府最大的發展目標是使八億農民廣為受益，最大的公共投資受益者應是八億農民。

註釋

① 王紹光：〈開放性、分配性衝突和社會保障：中國加入WTO的社會和政治意義〉，《管理世界》，2002年第1期。

② 根據現行戶籍統計，2000年我國鄉村人口數為92,820萬人，見《中國統計摘要》(2001)，頁102；根據國家統計局1999年發布的《關於統計上劃分城鄉的規定(試行)》，第五次全國人口普查統計，2000年我國鄉村人口數為80,739萬人，見《中國統計摘要》(2001)，頁37。本文採用後者統計口徑。

③ World Bank, *World Development Indicators 2001*, 164.

④ Angus Maddison, "Chinese Economic Performance in the Long Run", *OECD*, 1998.

⑤⑦⑩⑫⑬⑭⑮ 《中國統計摘要》(2001)，頁18；107；104、107、145、151；84；97；99；91。

⑥ 《中國統計年鑒》(2001)，頁61-62。

⑧⑪ 《中國統計年鑒》(2002)，頁874-76；303。

⑨ WHO, 2001.

⑬ 黃延倍、陳良彪(農業部產業政策與法規司)：〈今年農民增收形勢分析及政策建議〉，2001年6月1日。

⑰ 根據國家統計局統計，1999年全國農村人口為87,017萬人，佔全國總人口的69.11%。參註⑤，頁37。

⑱ 最新全國人口普查數據2000年全國農村人口為80,739萬人，佔全國總人口的63.78%。參註⑤，頁37。

中國改革的歷史轉折： 1999–2001

何曉波

需要甚麼樣的改革？

「改革是否值得？我們在改革中究竟得到了甚麼？」

回顧持續了23年的經濟改革，在二十一世紀之初許多中國人都不由自主地要提出這一問題。人們已經認識到，今後中國所面臨的問題不再是「需不需要繼續改革」，而是「需要甚麼樣的改革」。目前這種缺乏政治民主化、日益向個別利益集團傾斜的「改革」，只會使中國陷入深刻的社會危機。1978年在危機推進下開始的改革，雖然在一個階段內使經濟獲得較快發展，但其社會後果卻是各級政府官員通過權力巧取豪奪，把自己迅速變成了一個暴富階級。而工人以及他們的「同盟者」農民被逐步邊緣化，不少人淪為赤貧者。

「權力市場化」是改變中國財富分配格局的起始點，也是理解中國改革的一把鑰匙，我們也可以由此理解1999年至今的若干社會現象。中國的改革雖然有一些經濟成就，但能夠享受這「成就」的只是佔總人口約1%的上層與4%的中上層，而廣大農村人口與城市下層人民卻成了承擔「改革」代價的巨大載體。

中國的改革雖然有一些經濟成就，但能夠享受這「成就」的只是佔總人口約1%的上層與4%的中上層，還有11%左右的中層由於「搭便車」的關係也享受到了「改革」的成果；而廣大農村人口與城市下層人民卻成了承擔「改革」代價的巨大載體。

這種改革後果與改革方略有極其密切的關係。鄧小平發動改革的動機只是為了化解社會經濟危機，而不是要改革社會制度，其核心無非是把毛的「公有經濟加極權政治」改變為「市場經濟加極權政治」的新組合。在這種改革方略指導下的中國「改革」，其指向只能是通過發展經濟來鞏固現有的政治權力。可以說，「權力市場化」是改變中國財富分配格局的起始點，也是理解中國改革的一把鑰匙，我們也可以由此理解1999年至今的若干社會現象。

1999年以後逐步向利益集團傾斜的政策選擇

從1999年以來，中國社會結構已經基本成型。政府已經放棄對弱勢集團的利益保護，並採取種種政策傾斜的辦法鞏固現存的利益分配格局。

標誌一：政府成為股市泡沫的造勢者。1999年5月19日《人民日報》以社論的形式公開鼓勵中國公眾入市炒股，為政府「圈錢」造勢，不少根本不符合上市資格的國有企業都被各地政府推到證券市場上「圈錢」，中小股民的利益則受到嚴重損害。近幾年最著名的醜聞有，1999年海南公司「瓊民源」事件、2001年的「興業聚

脂事件」、「銀廣夏事件」^①；上海證券交易所監察部證券分析員趙綱根據交易所資料完成的兩份報告《基金行為分析》與《基金風格及其評價》，更使國內不少著名基金管理公司的違規操作曝光，由此將中國引入了一場大揭基金黑幕的漩渦^②。

標誌二：政治利益集團加速與經濟利益集團合流的步伐。第一步是1999年通過修改憲法承認私人財產的合法性，其要害在於實質上承認不少通過貪污腐敗手段聚斂的財產具有合法性。第二步是「三個代表」理論的提出，所謂「先進生產力」與「先進文化」的代表顯然已經不是佔人口83%的下層人民^③。第三步則是2001年的「七一」講話，它公開承認事實上早已與政治利益集團合流的經濟利益集團政治上的合法性。

標誌三：政府在政策選擇上公開向強勢集團傾斜，放棄下層人民。比如，在公務員階層生活顯然優於一般民眾的情況下，還要不斷給這一階層加薪：1999年下半年公務員薪資提高三成，2001年4月和10月又分別提高1.5成，三次加薪合計提高薪資七成，今年又再次表態為公務員加薪，短短三年內公務員薪資將實現政府提出的翻一番的目標^④；而去年政府卻同時規定，下崗工人失業半年後即不再予以補助，2000年旨在減輕農民不合理負擔的「費改稅」在少數省剛開頭就無疾而終。

標誌四：推行損害下層民眾利益的所謂「教育產業化」政策。大幅提高學費、雜費等各種費用。其核心就是提高教育收費以滿足教師的利益要求，結果近幾年高等學校收費以每年平均高達50%的環比增長率快速上升。這項措施與所有發展中國家長期反貧困策略完全背道而馳，對社會發展具有長遠的負面影響。學校在有關方面1998年對全國14所高校的抽樣調查顯示，一個大學生一年的平均總支出為5,929元；其中僅學費一項就達到4,000-5,000元，造成在校大學生中15%以上的學生淪為「貧困生群體」^⑤。截至2001年5月底，全國向四家主要的國有銀行（工商銀行、中國銀行、建設銀行與農業銀行）申請貸款的學生共有53.4萬人，申請助學金額為33.37億元，但只有17萬人得到了貸款。任何國家實行長期反貧困策略最關鍵的一環就是實行義務教育，提高國民受教育水平，改善社會階層結構。中國的這一「教育收費體制改革」事實上是將佔人口83%的下層人民^⑥的子女排斥在高等教育的門檻之外，使他們無法達到現代化社會要求的技術素質與文化素質。

與此同時，中國還出現了一個其他任何發展中國家未曾出現過的現象：在整個國家文盲與半文盲率偏高的情況下，過早出現「知識型」勞力過剩的現象。從1997年開始，大學畢業生找工作日益艱難，2002屆全國普通高校共有畢業生123萬，比上年的115萬又增加了9.4%，整體就業形勢不容樂觀。在2002年1月4日、5日的深圳招聘會上，出現了10萬大學生競爭1.5萬個職位的局面^⑦。這種「知識型」勞力過剩的狀況已延續了好幾年，導致不少大學畢業生只好繼續考研究生，高校將這種現象戲稱為「就業問題緩期三年執行」。結果，中國的研究生招生規模從1999年開始連年擴大，1999年增長27%，2000年增長35%，2001年增長35%^⑧，2001年的研究生招生數量急劇擴大到1998年的2.31倍。

在出現諸多社會問題的形勢下，當局貫徹「穩定壓倒一切」的方針：一是加強政治高壓，消滅一切在工人農民中出現的社團活動；二是加強輿論控制，還大力整頓那些「不聽話」的地方傳媒；三是嚴厲打擊對政府持批評態度的獨立知

中國出現一個其他任何發展中國家未曾出現過的現象：在整個國家文盲與半文盲率偏高的情況下，過早出現了「知識型」勞力過剩的現象。從1997年開始，大學畢業生找工作日益艱難在2002年1月的深圳招聘會上，出現了10萬大學生競爭1.5萬個職位的局面。

識份子。其中最著名的是《南方周末》報與《書屋》雜誌，還整肅了一些知識份子，逮捕了一些敢說真話的記者。

中國社會的未來走向

若清醒地觀察當前中國問題，就會發現中國社會已出現「拉美病」的五大症狀：

第一，政府的高度軟政權化，腐敗已經成了當局無法克服的政治之癌，從每年最高人民檢察院在全國人大會議上所作報告中公布的數據只能得出一個結論：貪污受賄的官員人數越來越多，級別越來越高，數額越來越大。1999年共立案偵查貪污賄賂、瀆職犯罪案件38,382件，比上年增加9.4%；查辦涉嫌犯罪的縣處級以上幹部2,200人，其中廳局級幹部136人，省部級幹部3人^①。2000年全國檢察機關共立案偵查貪污賄賂、瀆職犯罪案件45,113件，比上年又增加了17.5%；因職務犯罪被立案偵查的縣處級幹部2,680人，廳局級幹部184人，省部級以上幹部7人^②。

面對這種局面，當局為自己開出的「藥方」就是拒不承認腐敗的泛濫和制度根源。中紀委在2000年12月28日發布的第五次全會公報中第六段：「我們要理直氣壯地肯定我們黨反腐敗的指導思想和方針政策以及取得的明顯成效；理直氣壯地闡明我國現階段出現的腐敗絕不是根本制度性的腐敗；理直氣壯地肯定我們黨和幹部隊伍的主流是好的，我們黨完全有能力解決腐敗問題。」^③與此同時，中國政府動用宣傳機器和專政手段，嚴厲打擊不受當局控制的批評腐敗者，以致於一些地方官員提出了這樣的口號：「防火防盜防記者」。

第二，農業經濟陷入破產半破產境地。每年5,000多萬流向沿海大中城市的民工潮，他們當中不少人在大城市找不到工作，結果成為犯罪群體的後備軍。比如2000年夏轟動中國的張君兇殺集團一案，其參與者基本上出身於多子女貧困農民家庭，沒受過教育，在城市裏根本找不到工作，最後只好鋌而走險，以搶劫殺人為業^④。《南方周末》就是發表了「張君案件反思」與「張君案件再反思」，指出只要產生張君的社會土壤還存在，就會源源不斷地製造新的「張君」成為社會毒瘤，因而遭到整肅。

第三，地下經濟勃興，黑社會組織泛濫成災，並與政府官員合流。這些黑社會組織之所以能在短短時間內迅速崛起，並在社會上呼風喚雨，最主要的原因是他們早已與當地政要——首先是公安部門官員沆瀣一氣，形成了一種保護人與被保護人的關係。例如，浙江溫嶺市的張畏除了黑社會老大這一身份之外，還具有跨省份的八個其他身份：其中包括湖北省宜都市政協副主席、隨州市青聯委員、浙江某報社名譽社長、隨州市青年企業家協會副會長等四個官方頭銜，牽涉張畏一案的67名黨政要員當中，有市長、公安局長及黨政幹部42人、司法幹部15人、金融機構幹部10人。張宅門前掛着「溫嶺市公安局重點保護單位」的銅匾，故當地人稱張畏領導的黑社會組織為「紅色黑幫」^⑤。2000年處決的吉林最大黑社會組織的頭目梁旭東^⑥、遼寧黑白兩道聲名顯赫的黑幫頭子劉湧^⑦、廣西百色黑幫頭子周壽南^⑧，情況也與張畏相類似。

第四，貧富差距繼續拉大，極少數人佔有社會總財富的絕大部分。「富人一席酒，窮人一年糧」的情況在中國已非常普遍。1999年，中國城鄉居民儲蓄為

若清醒地觀察當前中國問題，就會發現中國社會已出現「拉美病」的五大症狀：一，政府的高度軟政權化，腐敗嚴重；二，農業經濟陷入破產半破產境地；三，地下經濟勃興，黑社會組織泛濫成災；四，貧富差距繼續拉大；五，生態環境高度劣化。

58,000多億，有人根據城鎮居民收入抽樣調查的資料推算，其中47%的存款屬於3%的富裕人口所有^⑦。反映收入差距的基尼系數已從改革開放前的0.15上升到2001年的0.458^⑧。

此外，中國的生存基礎已被嚴重破壞，生態環境高度劣化。中國林業科學院研究員蔣有緒尖銳地指出，中國國土荒漠化面積達38%，生態環境已不再安全，若不及時治理，人民則有禍於旦夕之虞^⑨。

鑒於這種局面，當局又不能痛下決心推行政治改革，我認為今後的中國社會將經歷又一次深刻的社會危機。一個社會如果縱容5%的權勢者利用權力搶錢，最終很可能是95%的受剝奪者運用暴力將被搶去的錢再搶回來，這是一個在中國歷史上不斷重複上演的「戲劇」。在中國加入WTO以後，以往政治利益集團、經濟利益集團將會與一些外商相結合，聯合對廣大中下層人民進行壓榨。這樣在以權力支撐的國內壟斷資本將會繼續發展，並與國際資本內外融合，共同支撐着中國的政治利益集團，就會形成一種政治利益集團—經濟利益集團—外國資本三者聯合統治的格局。

一個社會如果縱容5%的權勢者利用權力搶錢，最終很可能是95%的受剝奪者運用暴力將被搶去的錢再搶回來。當局若不能痛下決心推行政治改革，今後的中國社會將經歷又一次深刻的社會危機。

註釋

① 分別見《財經》，1999年4月號、2001年4月號〈興業聚脂疑竇〉，以及2001年8月號〈銀廣夏陷阱〉。

② 《財經》，2000年10月號。

③⑥ 參見拙文〈當前中國社會結構演變的總體性分析〉，《書屋》（長沙），2000年3月，頁3-16；未作刪節的全文刊登於《當代中國研究》（美國），2000年第3期，頁68-93。

④ 《世界日報》，2002年1月4日，引自香港《文匯報》報導。

⑤ 〈來自貧困大學生的調查報告〉，《北京青年報》，2000年1月25日第16版。

⑦ 〈今年求職有點冷〉，《北京青年報》，2002年1月14日。

⑧ 〈考研全接觸〉，天津《今晚報》今晚網，2002年1月14日。

⑨ 《人民日報》，2000年3月20日，第3版。

⑩ 《人民日報》，2001年3月11日，第2版。

⑪ 〈中國共產黨中央紀律檢查委員會第五次全體會議公報〉，《人民日報》，2000年12月28日。

⑫ 〈一個極端暴力集團的成長〉，《南方周末》，2001年4月19日。

⑬ 〈浙江溫嶺「黑幫老大」張畏的最後自白〉，中新網寧波2001年4月27日消息。

⑭ 〈披着警服的黑社會老大〉，《南方周末》，2000年9月28日；〈中國1998第1號黑社會案大揭秘〉，《深圳商報》，2000年8月18日。

⑮ 〈瀋陽：豪賭市長與黑幫人大代表的發迹沒落〉，《三聯生活周刊》，2001年3月9日。

⑯ 新華社特稿：〈瘋狂作惡終有報——廣西「打黑第一案」紀實〉，新華社記者程義峰，南陽新聞網，2001年5月17日。

⑰ 楊宜勇：〈收入差距為何拉大〉，《中國經濟時報》，2000年5月15日。

⑱ 見《經濟日報》，2001年10月29日。基尼系數越大，說明社會中收入分配的差距越大，西方國家的這一系數一般在0.3左右，中國的貧富差距遠遠大於西方國家。

⑲ 〈國土生態：一個沉重的話題〉，《中華工商時報》，1999年3月14日，第3版。

何清漣 現為美國芝加哥大學訪問學者，主要著作有《現代化的陷阱》、《我們仍然在仰望星空》等。

編者按

對清末到五四中國的社會和思想從傳統向現代轉型的研究中，民族主義是一個重要維度，但它也猶如研究者形容的那樣，是很容易迷失的「術語密林」。方維規一文探討西文中的「Nation」在「轉型階段」的漢語表達形式。他認為，源於拉丁語的「Nation」在其概念發展史中，本身就是一詞多義的，漢語中很難找到一個詞彙來翻譯；因此，十九世紀漢語在上下文中分別用「國」、「族」、「民」、「民族」等語詞來一詞多「譯」，指涉其不同意義。他批評指出，某些西方學者把民族主義作為一種詮釋策略和濫用，居然可以得出「前現代中國根本不存在Chinese nation」的荒謬見解。

那麼在五四前後的知識份子，又是如何思考和選擇哪一個先進國為榜樣，以求中國發展方向呢？高力克考察李大釗從溫和的立憲自由主義者到共產主義者的轉變，指出這與他是深受俄國民粹主義影響而提倡的「平民主義」立場密不可分。事實上，這也是當時的普遍思潮。黎建軍則用統計方法，分析以戴季陶等人為作者群的《星期評論》中提到幾十個國家和世界重大事件的出現頻度以及褒貶評價。他發現，在1919-20短短一年中，知識份子從「遠撫歐墨」到「與俄提攜」，發生了由師美到師俄的巨變。兩篇文章都指出，應該從內外兩方面來理解這一轉變的發生：一方面是辛亥革命後民主實踐和憲政危機，造成對立憲自由主義「幻滅」；但另一個不可忽略的因素，是中國知識份子對本國和世界重大事件，如俄國十月革命和巴黎和會的獨特感受和理解。中國的現代轉型，正是其自身演進與外來衝擊相互作用的過程，並有着自身的特殊形態。

論近代思想史上的 「民族」、「Nation」與「中國」

• 方維規

在民族主義問題討論中，西方不少中國學專家以為，Chinese nation屬於「新生事物」，約產生於十九世紀末二十世紀初從帝國到民族國家的轉型時期。鑒於漢語「民族」一詞出現較晚，有人推論漢語直到1895年還沒有一個貼切的對應詞逐譯或傳導西方的nation概念，或曰至今還沒有；也有人斷言，前現代中國根本不存在Chinese nation。是否能作如是觀，便是寫作本文的緣起。筆者試圖從中西概念的演變與對比出發，並從中西思想史及歷史語義學的角度，疏證十九世紀中西全面接觸之後，Nation在漢語中可能的表述形式。由於不同的社會結構與統治形式或不同的轉型方式，對事物的認識前提必然也是不同的。從西方民族主義理論出發，演繹觀察不同的存在與認識，未必能夠弄清真相。因此，文章還將論及「轉型」之前Chinese nation存在與否等問題。

一 一個新詞的誕生

漢語「民族」一詞出現的年代較晚。中國古代史籍中，表達民族概念的詞彙，既有「民」、「族」、「種」、「人」、「部」、「類」等單音詞，又有「民人」、「民群」、「民種」、「族種」、「族部」、「族類」等雙音詞；但尚未發現「民」和「族」兩字連用、作為一個詞表示現今所用的「民族」概念^①。漢語中的「民族」一詞究竟產生於何時，或曰誰先使用，學界對此已有多次探討。原先都籠統地認為始於清末民初；而且孫中山可能是中國最先使用「民族」一詞的人（〈中國問題的真解決〉，1904年），尤其是1905年《民報》創刊，孫文的發刊詞直接引譯西方民族主義淵源，正與當時新潮思想合流，遂成「家喻戶曉」的固定概念。以後又不斷有新的發現，把使用「民族」一詞的時間向前推移。例如1902年《新民叢報》上梁啟超的〈東籍月旦〉一文中，或同年吳汝綸的《東遊叢錄》中，都使用了「民族」一詞。繼之又發現章太炎《愷書·序種姓上第十七》（1900年）說到「自帝系世本推迹民族」，或康有為1898年6月給光緒皇帝所上奏摺《請君民合治滿漢不分揭》中有「民族之治」一語，或《時務報》上1896年已出現了「民族」一詞。韓錦春、李毅夫撰文，認

漢語「民族」一詞出現的年代較晚。在中國古代史籍中，尚未發現「民」和「族」兩字連用、作為一個詞表示現今所用的「民族」概念。漢語中的「民族」一詞究竟產生於何時？學界原先認為，孫中山可能是中國最先使用「民族」一詞的人，但以後不斷有新的發現，把使用「民族」一詞的時間向前推移。

為「民族」一詞最早見於1895年第二號《強學報》上^②。最後，彭英明又將時間推前了20年，其依據是王韜1874年左右撰寫的〈洋務在用其所長〉一文^③。彭文是筆者所見漢語「民族」一詞溯源最早的文章。這裏需要說明的是，王韜文中所說的「民族殷繁」，存在着模稜兩可的現象：是「民」「族」還是「民族」？其實，「民族」一詞的出現還要早得多。《東西洋考每月統記傳》道光十七年(1837)九月刊上登載〈約書亞降迦南國〉篇，講述上帝委約書亞以重任，率領全體人民渡過約旦河，到上帝賜予以色列的地方去。文中寫道：「昔以色列民族如行陸路渡約耳但河也。」^④至於這是否就是漢語中第一次使用「民族」一詞的文章，一時很難作出定論，也許偶然還會有新的發現。

大凡持漢語「民族」一詞來自日文之觀點的人都認為，最先將漢語「民」、「族」二字拼成「民族」新詞，用以譯述西方nation一詞的，乃是明治維新(1868-73)以後的日本人。而且，論者以為中國最早使用「民族」一詞的文章多譯自日文，早期使用「民族」一詞的人幾乎都到過日本^⑤。《東西洋考》告訴我們，此論不能成立。

「民族」一詞從偶爾使用到最終成為一個概念，從一個陌生的搭配到一句響亮的口號，無疑與十九世紀末葉救亡的呼聲以及西方民族主義思潮傳入中國分不開。從個別到普遍，或曰「民族」這個詞的真正走紅，還是二十世紀初的事情，是當時反帝、反清宣傳中的一個口號和綱領，是「民族主義」之勃興。1895年中國慘敗於日本，使全國陡然驚醒。也許因為甲午戰爭對中國思想史發展之催化作用，也因為「民族」一詞適逢1895年之後的使用頻率逐漸上升，所以有人以為漢語直到1895年還沒有與西方nation觀念(或曰概念)相匹配的表達^⑥。換言之，直到「國民」、「民族」等詞進入漢語詞彙以後(論者指1895年以後)，漢語中才有了nation的對應詞。也有人認為漢語至今沒有一個表述nation的詞彙^⑦。本文探討的問題之一，便是漢語在1895年之前是否能夠表達nation的含義及如何表達。在這之前，我們有必要簡單回顧和分析一下二十世紀前西方的nation概念史。

二 一個傳統概念的更新

Nation是一個法語詞，其拉丁語詞源natio、nationis意為「被生出」、「種屬」、「族部」。因此，Natio一詞在歐洲古代及中世紀很長時期用以表示一個人的出身或出生地，而且單指非政治組合的族類。現代民族主義起源於十八世紀下半葉，而法國大革命則是民族意識之第一次「頓悟」^⑧。之後，是否要做法國人、做一個「國民」(至少在理論上)屬於個人決定；換言之，個體對「大民族」(grande nation)之認同所建立的民族(或曰國家)是一個意志整體。而在中歐及東歐大部分地域，民族屬性並不是個體意志所決定的，而是文化傳統等要素。直到進入十八世紀以後，歐洲nation概念的地域性與社會性界定同其他一些界定並行共存；但是，在近代主權國家以及專制統治形成過程中發展起來的、以主權國家劃分民族的傾向漸漸崛起，nation概念也因此逐漸獲得了總括性的、追求國家民族(state-nation)的明確政治意義；繼之是追求民族／國家之建構(nation-building)。不管是「國家民族」還是「民族國家」(nation-state)，其根據都是民族與

持漢語「民族」一詞來自日文之觀點的人認為，最先將漢語「民」、「族」二字拼成「民族」新詞，用以譯述西方nation一詞的，是明治維新以後的日本人。然而，1837年的《東西洋考每月統記傳》登載的〈約書亞降迦南國〉一文寫道：「昔以色列民族如行陸路渡約耳但河也。」顯示此說不能成立。

國家的契合，即民族必然組建國家，國家必然創建民族。對十九世紀nation觀念之分類起深遠影響的是一種對比，即德國與法國比照之下的中歐之「文化—民族」與西歐之「國家—民族」的區別^⑨。也有人區別主觀政治性亦即西方（指西歐）的nation概念與客觀文化性亦即東方（指中歐和東歐）的nation概念^⑩。較少帶有這種民族固定模式色彩的是另一種區分，即民族主義的發展，是否發生在既有國家（法國、英國），意在國民平等和大眾參政；或者為了謀求統一版圖，新建一個國家（德國、意大利）；或者為着反抗一個既有的多民族國家（例如抵抗俄羅斯帝國、奧匈帝國或奧斯曼帝國）^⑪。

認識「前現代」民族概念與「現代」國民意識之民族概念的區別，對理解歐洲狀況以及歐美nation概念史至關重要。歐洲前現代nation概念，指的是歷史形成的、與地域、語言、習俗密切相關的社會文化所決定的「族類」或「居民」等；凱撒所講的高盧民族（nationis），指的是高盧「族類」。「德意志民族神聖羅馬帝國」（Heiliges Römisches Reich deutscher Nation）也是一個很典型的例子：「帝國」指的是德意志的版圖與中世紀的一種政治形態，「民族」則是前現代民族概念所包含的「文化和語言」之共同群體。換一個例子說，意大利的土地上還不存在意大利民族和國家的時候，其居民對語言文化共同體的認同是很明確的：既是熱那亞人，也是意大利人。隨着現代共和政體與公民（citizen）意識在法國、美國、英國的崛起，現代nation概念的內涵才開始真正體現出來，而原先那種多少帶有「自然而然」意味的語言文化共同體便逐漸淡化；取而代之的是另一種共同體的抽象觀念，也就是國籍觀與所有公民理想組合體的觀念，以及公民對「他們的國家形態」、「他們的共和國」的認同。從西方nation概念的新舊對比來看，雖然十九世紀漢語中出現了「民族」這個新詞，但多半只是中國一些傳統概念的一種新的表達而已。當時這個新詞似乎與西方「前現代」民族概念較為貼近，而與現代民族概念的涵義常常是相去甚遠。

歐洲前現代nation概念，指的是歷史形成的、與地域、語言、習俗密切相關的社會文化所決定的「族類」或「居民」等。隨着現代共和政體與公民意識在歐美崛起，現代nation概念的內涵才開始真正體現出來。十九世紀漢語中出現的「民族」一詞，似乎與西方「前現代」民族概念較為貼近，而與現代民族概念的涵義相去甚遠。

三 「三位一體」帶來的難題

從西方nation的概念史以及這個概念複雜的內涵與外延來看，漢語譯nation（民族／國家）本身就存在一大難題。芮逸夫1942年撰文說：「由中山先生之說，『國族』和『民族』是相同的；而『民族』和『國家』也可說是相同的。這三個名詞在西文本同作一詞：拉丁文作Nationem，英、德、法文並作Nation。所以我嘗以為中華國族、中華民族和中華國家三個稱謂，可以說是『三位一體』。」^⑫早在羅存德（Wilhelm Lobscheid）編撰的《英華字典》（1866-69）中，Nation便譯作「民」、「國」、「邦」、「邦國」^⑬。而在現今的英漢等雙語字典中，nation依然有「民族」、「國家」、「國民」等譯詞（nationality則既有「國籍」之意，又有一國之內的「民族」之意）。顯而易見，西文中的nation究竟如何用中文表達，完全取決於上下文。而現代西方民族主義思潮中所用的nation概念，其涵義常常是（一個）民族造就的一個國家，也就是一個國家所造就的（一個）民族。正是nation「民族」、「國家」兼而有之的時候，譯者就必然陷入進退兩難之地；或者說，「民族」無法涵蓋

nation的全部涵義，而且至今依然如此。不少人用「民族」一詞翻譯nation並視其為「直譯」，可是，這「直譯」常常不能直達其意，「三位一體」很難用中文表達，這就是我所說的「難題」。前文多處使用西文nation，後面還將經常出現，使行文多少有些生硬，實屬不得已為之。

如前所述，西方nation概念源於拉丁文。漢語中與此相關的概念無法與之同源。然而，這並不意味着漢語中沒有相近的概念。不同語言、尤其是漢語和西語這兩類迥異的語言，其概念之間自然不可能一一對應，而只存在或多或少的語義契合。下面我們開始考究nation當初在漢語中可能的表述形式。筆者以為：既然是一詞多義，一詞多「譯」也就自然而然，且傳導了一個詞所包含的不同概念。

四 一詞多「譯」

有人把中國的民族主義分為三個階段：文化主義決定族類意識的階段(帝國時期)，向民族主義轉型的階段(約1860-1919年)，民族主義盛行階段(1919年之後)^⑭。這裏對於具體時間的劃分，也許還有值得商榷之處。然而，假如這種說法基本成立的話，探討西文中的nation在「轉型階段」的漢語表達形式，便是一個值得研究的論題。

甲午以後，各種學會相繼而出，「保國會」也於1898年在北京創立。王爾敏認為，保國會意味着對「國」字認識的成熟，這個「國」字「同於當時西方的NATION-STATE。這個『國』字的自覺，在晚清醞釀成熟，在保國會有重要的表達。『國地』(在今日沿用為國土)一詞，同於西方的Territory，『國權』(在今日沿用為主權)一詞，同於西方的Sovereignty，『國民』一詞同於西方的People。合之足以代表民族主義觀念之成熟。」^⑮不錯，正是在1895年以後，隨着主權觀念的成熟，中國人越來越多地給自己的事物加上「國」的定位，除了「國地」、「國權」、「國民」外，清季還流行起所謂「國教」、「國學」、「國粹」、「國文」、「國語」、「國故」、「國樂」、「國畫」、「國術」、「國劇」等等，當然還包括「國恥」之類^⑯。毫無疑問，這裏的「國」字，就是西文中的national。不僅如此，「國」與nation的對應，早在1895年之前。1887年1月，清廷出使英法大臣曾紀澤在倫敦的《亞細亞季刊》(*The Asiatic Quarterly Review*)上發表英語文章，題名是：“China—The Sleep and the Awakening”(〈中國之睡與醒〉)；這篇名文後來又以中文版〈中國先睡後醒論〉發表^⑰。英文本中共有十三處運用了nation(s)一詞，譯文均以「國」字與之對應，用以論述中國、他國及國際事物^⑱。曾氏文章發表後引起廣泛注意，何啟於1887年2月12日在香港的《德臣西字報》(*The China Mail*)發表反駁文章，題名“China—The Sleep and the Awakening—A Reply to Marquis Tseng”^⑲。胡禮垣當年就把何啟的文章譯成中文，兩人聯名發表〈曾論書後〉或曰〈書曾襲侯「中國先睡後醒論」後〉^⑳。反駁文章從原文到譯文，同樣顯示出「國」與nation的對應，如foreign nations→「外國」之類。正是nation(「國家」)一詞，不但當時通行於西方，今天依然如此。

另外，查考十九世紀下半葉之史書典籍，尤其是介紹外國政治史地的著述與譯文，或是中國外交官和留學生的異域遊記及雜感，「國」字比比皆是，「中國」

1895年以後，中國人越來越多地給自己的事物加上「國」的定位，如「國學」、「國術」等。毫無疑問，這裏的「國」字，就是西文中的national。當然，「國」字是無法兼顧現代西方語言中nation之全部涵義的。但漢語和西語是兩種迥異的語言，其概念之間難有一一對應，一詞多「譯」也就自然而然。

只能是one of nations，或曰「世界之中國」^②。當然，並不能說時人所用的「國」字都與nation相配，在許多地方單指country，但是與nation的「吻合」之處委實不勝枚舉。假如說這種「吻合」純是偶然，或曰那些不通西文的著者不可能知道nation一詞，那麼，我們不妨羅列幾本外國人撰寫或編譯的著作：馬禮遜 (Robert Morrison) 著《外國史略》(1847年前鈔本，《海國圖志》引錄此著凡60處)，禱理哲 (Richard Quarteman Way) 編《地球圖說》(1848年，1856年重版易名《地球說略》)，慕維廉 (William Muirhead) 著《地理全志》(1853/45年)，林樂知 (Young J. Allen) 著《中西關係略論》(1875/76年)，李提摩太 (Timothy Richard) 著《天下五洲各大國志要》(1893年，又名《三十一國志要》)，譯作《泰西新史攬要》(1894年) 等等^②。就在這些名著中，「國」字甚是顯眼。毋庸置疑，這些泰西來客是深諳nation之義的。而在《東西洋考》中，介紹各國概況時使用最多的也是「國」字。

十九世紀下半葉不少書名中有「萬國」二字^③，這是認識世界以後的自然結果：天外有天，國外有國。1874年9月5日，《教會新報》出滿300期以後，從301期開始，更名《萬國公報》。提起「萬國」，人們定然不會忘記1864年發表的丁韋良 (W. A. P. Martin) 譯惠頓 (Henry Wheaton) 《萬國公法》(*Elements of International Law*，又名*Wheaton's International Law*)。《萬國公法》所論之事，正與nations有關，或曰international。如果我們將原文與譯文對照，「國」與nation(s)之對應是很明顯的。

當然，「國」字是無法兼顧現代西方語言中(特別是西方現代民族主義思潮與運動中)nation之全部涵義的。而現代漢語「民族」概念的涵義，多半只包含nation概念中表達「族類」或「人民」的那部分內容；這也是「民族」一詞最基本、最原始的涵義。那麼，在「民族」概念真正確立或曰被廣泛運用之前，漢語是如何表達這層意思的呢？

有人從中國古代典籍中種界群類的區別，認為「族類」當為「最早出現的民族意識」^④。確實，「族類」是一個大概念。然而，中國古代對這個概念的理解是，「非我族類」之異族或夷族，不但「其心必異」，而且毫不對等。更重要的是，這個概念只局限於中國版圖與「四夷」地域，也就是在一個天下。然而，十九世紀的中國人至少慢慢了解到「紅毛番」、「洋鬼子」屬於「他民族」；沒過多久，不得不承認中國只是「萬國」之一。也就在那個時期，「族類」這個原本頗帶種界血緣意味的概念，也被用來指稱「他民族」。與「族類」等詞相呼應，早已見之於中國古代史籍的「族」字，也從本國轉向國際。(這「推陳出新」正是問題的關鍵所在。) 傳釋：「族，類也。」不同類別的「族」，同樣也見之於《東西洋考》：「土耳其族」、「蒙古族」、「以色列族」、「法蘭西族」、「西洋族」^⑤。當「族」字同國家連在一起的時候，它與現代意義上的nation概念已經相去不遠了。

十九世紀最初介紹各國概況的文獻中，與「國家民族」(state-nation)之觀念最貼近的，也許當推「民」字。《東西洋考》便偶爾使用「國民」一詞^⑥，以及「歐羅巴民」、「法蘭西民」、「俄羅斯民」、「西班牙民」^⑦等等。如果我們將其譯回英文，那將是European people, Frenchman之類，而這些概念都或多或少建立在nation的基礎上。尤其在論述法國大革命及後來發展情形的時候^⑧，從「民」到nation的聯想便是很自然的了。

十九世紀最初介紹各國概況的文獻中，與「國家民族」之觀念最貼近的，也許當推「民」字。《東西洋考》便偶爾使用「國民」一詞，以及「歐羅巴民」等。這些概念都或多或少建立在nation的基礎上。尤其在論述法國大革命及後來發展情形的時候，從「民」到nation的聯想便是很自然的了。

五 順理成章的事

十九世紀中西全面接觸以後，漢語在如何表達外國「新」事物的問題上也面臨着一次挑戰，這在中國人的泰西紀遊中甚為明顯。對一些抽象概念的譯介更是困難，nation當在其中。從以上討論中可以看出，漢語在十九世紀對nation的表述是極為紛繁的，其原因一方面取決於對這個概念的理解，一方面源於漢語本身的特殊性亦即構詞和組合的機動性；更由於漢語擁有的豐富遺產。既然nation是「三位一體」（芮逸夫），十九世紀在不同上下文中所使用的「國」、「族」、「民」及其相關詞彙，應該說已經具有「異曲同工」之處。不僅如此，以筆者之見，這種處理方法要比死板地用「民族」對譯nation準確得多，其原因正在於「民族」涵蓋不了現代意義上的nation概念。西方語言中一詞多義極為頻繁，我們肯定不能說中文無法表達；反之亦然。一般說來，哪一種語言裏都可能存在這樣一句話：「我們的語言裏沒有你們這種說法。」但這並不一定妨礙我對「你們這種說法」的理解和表述。也就是說，每種語言都有自己的詞彙庫，語言概念是人類思維的基本要素，然而它有其特定的社會、歷史和地域淵源，也只有在這種實際關照中才能對之作出準確的詮釋。此其一。

如何依據客觀的、帶普遍意義的特徵來詮釋nation概念，至今還是一個有爭議的問題。Nation是一個純歷史的、由文化決定的觀察、詮解、歸類之範疇，眾說紛紜所帶來的矛盾很難使這個概念獲得明確的界定；而且既有的不同定義也常常是游移不定，難怪有人稱民族主義研究為「術語密林」。

其二：西方「民族主義」概念是政治和學術用語中詞義最廣的概念之一；全方位的系統研究才起始於第一次世界大戰以後，二次大戰後的反殖民主義之民族獨立運動則推進了「民族主義」的世界性比較研究。如何依據客觀的、帶普遍意義的特徵來詮釋nation概念，至今還是一個有爭議的問題。探討nation，絕對不是探討自然法則。Nation是一個純歷史的、由文化決定的觀察、詮解、歸類之範疇，nation（民族／國家）源於不同的歷史政治關聯之中，其產生與發展，當初在許多社會和地域完全有可能是另外一種走向。正因為如此，眾說紛紜所帶來的矛盾很難使這個概念獲得明確的界定；不僅沒有公認的定義，而且既有的不同定義也常常是游移不定，因時代和背景的不同而「輪流坐莊」。難怪有人稱民族主義研究為「術語密林」（“terminological jungle”^②），探險迷路者不乏其人。現代民族主義以法國大革命為契機，真正發展成普遍運動則在十九世紀。而1870年前，——再說得誇張些——1895年前，中國「沒幾個人」去過歐美；世界列強入侵中國，也肯定不是為了給中國帶來民族主義。這樣看來，nation在漢語中沒有一個完全對應的詞，似乎也順理成章。中國人沒有選擇「音譯」，而是採用了字典中常見的一詞多「譯」：翻譯的是nation概念下的三個分支概念，以表達nation的全部意義。

其三：中國近代民族主義是西學東漸的產物，這是大多數學者的看法。毫無疑問，中國傳統的「族類」觀念在外來侵略之後受到了挑戰，中國人對「國民集體」之nation定義的理解，也是在外來思想的刺激下、尤其在對外反抗的意識和行動中逐漸成熟的。但是，西方民族主義根植中國以後，特定的社會、歷史和政治背景必然使其帶有自己的特色。有相似之處，也有不同的地方，正如二十世紀歐洲之外風起雲湧的民族主義，其反殖民主義、反外來統治的立足點或出發點與歐洲民族主義觀念常常是大相逕庭。鑒於此，用歐美現代nation觀念衡量世界，肯定有走不通的地方。再則，Nation的多層意思雖然由來已久，可是，把「民族」和「國家」幾乎變成一個聯體同時體現在一個概念裏，這是後來的詮釋。

「術語密林」的很大一片是後人培植的，即便十九世紀的歐洲對nation理解頗深，假如把今天的一些高度理念化、學理化的術語放到當時，恐怕也是空谷足音。就此看來，下引觀點也不是完全沒有來由的^⑩：

至於晚清民族主義之觀念，當發生甚早。顯然的事實，民族主義之詞彙本身，並不是由西方Nationalism一字直接譯來，最早習慣沿用，也並無「民族主義」一項詞彙出現。這種思想，實際是一種時代的覺醒與反應，而使傳統民族思想之內容有所擴充。

這類觀點在西方學界是很少見的。西方的一種看法是，前現代中國人所認同的是文化和歷史傳統，對甚麼是nation毫無概念，因此，這種文化主義(culturalism)與基於現代「民族國家」概念之上的民族主義毫不相干^⑪。甲午戰爭到五四運動時期，中國人才從前現代的文化主義轉型到現代的民族主義。持這種觀點的人至今不在少數。而少數人中卻還有另一種發現：前現代中國同樣存在強烈的民族主義，而且，傳統中國的社會整體之表現形態，並非全然不同於現代民族主義對社會整體的設想。這是杜贊奇(Prasenjit Duara)的觀點，其基點建立在種族性與文化觀念上。也就是說，「進於中國則中國之」既是族性的又是文化的。(此立場與前文所說的中歐之「文化—民族」觀念相似。)杜贊奇不同意把政治與文化截然分開，在中國如此，在羅馬帝國、印度或中世紀歐洲也一樣。民族主義研究的兩位大家安德森(Benedict Anderson)和格爾納(Ernest Gellner)，都很強調民族認同中「意識」所起的重要作用；杜贊奇引伸此說，認為把作為一種認同感的文化主義與民族認同感加以區分是很困難的。前現代中國便是一個「自我意識之政治共同體」(self-conscious political community)或曰nation^⑫。

西方不少人認為，前現代中國人所認同的是文化和歷史傳統，對甚麼是nation毫無概念，但有少數人卻發現：前現代中國同樣存在強烈的民族主義，而且，傳統中國的社會整體之表現形態，並非全然不同於現代民族主義對社會整體的設想。杜贊奇就認為前現代中國便是一個「自我意識之政治共同體」或曰nation。

六 「不知有國」勘誤

梁啟超流亡日本時創辦的《清議報》第73、74期(1901年)連載的「本報論說」題名〈論支那人國家思想之弱點〉，簡要地從地理和歷史出發論說中國人「不知有國」，中國「無國號」，並陳述了中國人「國家是君主一家之產業」及「君主即國家」等觀念^⑬。從思路到行文可以斷定，此乃梁氏手筆；其主要思想已詳盡見之於1900年發表的長文〈中國積弱溯源論〉。清末言論界驕子梁氏的此類論說，還見之於他的其他一些文章。這類思路對西方的中國研究影響深遠，延續至今。換言之，西方中國研究中的一種常見的觀點，很可能源於梁氏的「不知有國」說，從而推論前現代中國沒有nation。歐美對梁啟超深有研究，梁氏許多言論常常是很體面的「證據」。試舉一例：菲茨傑拉德(John Fitzgerald)曾徵引梁說，並得出結論說：「中國人習用朝代、而不是國家來指稱他們的歷史共同體，可見，事實上以前根本不存在Chinese nation。」^⑭(筆者註：這裏自然是說「民族國家」或「國家民族」。)因此，我們也不難理解菲氏文章標題便是“The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism”。

梁啟超批判中國人「不知國家與朝廷之界限」，提倡民權與人的獨立精神，無疑具有積極意義。然而，這並非中國特有之現象。世界史上幾乎所有帝國，帝王是國家的象徵，而在民權思想尚未成熟的時期，忠君愛國是一回事。以英國為例：直至十八世紀下半葉，Nation與the Empire還是通假詞，可相互替換。

這就是西方從現代民族主義觀念出發，以朝代編史及中華民國之前沒有國名來論證二十世紀前中國沒有nation之觀點的大概思路。在闡述「中國」是否國名之前，筆者想先作一些說明：首先，逃亡日本、被清廷懸賞通緝的梁啟超的論說，多少帶有當時在知識界開始流行的反清逐滿情緒，矛頭針對一個王朝並依此類推。可是從邏輯上說，「不知有國」的前提是「有國」。梁文本身便是明證。其次，中國二十四史以朝代為序，這是觀念或「規矩」問題，本無可多加追究；在全世界通行以耶穌降生為準的公元之前，這是很正常的事情。甚至連王韜編《法國志略》(1871年)、黃遵憲編《日本國志》(1879年)也均按他國朝代編史，配以中國年號相對照。馬禮遜《外國史略》記載「葡萄亞國於周朝時已通貿易，後羅馬國攻服之，以為藩屬，漢朝時國日強，然屢被外國侵伐，唐肅宗時並入回回國者三百年，宋朝時〔……〕」^⑤，這類敘述方法在十九世紀介紹外國史地的書籍中佔多數。筆者無意為這類過時的年表辯護，只想說明西曆在中國確立之前的一種通常用法，而且不純屬「國粹」，世界各地均有此例。在歐洲，早期按朝代編史也不是個別現象(當然西人有公元參照)，其原因正在於王朝觀念的重要意義。然而，君主國的連續性卻是事實，朝代可以更迭，君主國依舊。同時，歐洲封建主義時期，「朕即國家」並非路易十四之獨家觀念。第三：梁啟超批判中國人「不知國家與朝廷之界限」，提倡民權與人的獨立精神，無疑具有積極意義。然而，倘若將此視為中國特有現象，定然是一種錯覺。一般而論，世界史上幾乎所有帝國，帝王是國家的象徵，而在民權思想尚未成熟的時期，忠君愛國是一回事。帝國者，君主之國也。以英國為例：直至十八世紀下半葉，Nation與the Empire(帝國，帝權)還是通假詞，可相互替換^⑥。第四：朝代與國家在邏輯上(概念上)當然有別，可是在實際上是不可分割的：皮之不存，毛將焉附。倘若說歷史上「根本不存在Chinese nation」，那就很難解釋一個歷史事實：十九世紀西方列強侵略了誰？難道不是Chinese nation(中國和她的人民)，而僅僅是(或曰首先是)一個王朝？最後：國號固然重要，但是，希特勒統治下的波蘭人，可以稱其為亡國奴，卻不能說nationless；波蘭人的「波蘭」依然存在。Nation的概念史既表明了這個「通用」概念與歐洲近代史的緊密聯繫，也展示了這個概念所包含的文化主義本體，它只有在理念和價值判斷中才能體現出來。

下面，我們就在這個層面上來談「中國」，並以清末具有代表性的言論鉤稽時人的「中國」概念，以顯示「nationless」論者在解讀「不知有國」或「無一國名」時的誤解。

王爾敏在〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉一文中指出，中國人統稱其國名為「中國」，原始於古代，歷代沿習，以迄於今。雖然數千年來朝代更迭，各以朝名冠稱國名，而「中國」之通稱，實為最廣泛、最淺顯、最常見的中國人自號之名詞，實為中華民族生長發展過程中的一種自然的自我意識^⑦。可是，這個自古有之、習以為常的國名在近代受到懷疑，其緣由一方面在於這個共喻之稱或曰統稱並非正式的統一國名，一方面是「中國」二字在中西碰撞後本身受到的衝擊亦即國人「中國」信念的動搖。

中國第一任駐外公使郭嵩燾曾在《日記》(光緒四年正月初十)中寫到：「佛經呼中國為支那，日本人亦用之，西洋轉音曰齋拿。」黃遵憲《日本國志·鄰交志》

在「華夏」篇按語中亦有詳盡記載。不同稱謂，只是他國人的事情；中國人也只是到了十九世紀才知道得更多，並對之作出反省，意在為中國「正名」，以徹底取代外國人對中國的煩瑣稱謂。雖然當時的言論界抱怨中國沒有「全國總名」，但是「中國」還是存在無疑的（典籍中的中國，還有「華夏」、「中夏」、「中華」等不同名稱）。換一個角度說：布路亞（葡萄牙）、大呂宋（西班牙）、土魯機（土耳其）、大尼國（丹麥）、比耳西（波斯）等等，單在當時就不是中國人對這些國家的唯一稱謂，這與被稱謂之國有無國名（甚或是否有國）關係不大。國家（nation）之形成是漫長的、系統化的來往相處的結果，是世代聚合的產物。中國人的認同感也許是凝固太久了，甚至變成了「潛意識」。晚清士人對國名的思索，目的是——多少針對滿清與歷代王朝——找一個「正式的」統一國名。但在立論的時候，「中國」已是前提，且沒有人否認這個統稱的歷史存在，只是有人追究它的合理性而已。比名稱更重要的是，nation是一種存在。假如說中國以前沒有nation的話，那就無法解釋清季保種、保教、保國的民族意識。要保的這個「國」不可能晚於意識。

對自古相沿的「中國」提出異議或更改國名的看法，汪康年大不以為然，認為約定俗成的稱謂不一定正確，但沒有更改的必要：「即西人之各種名稱，似此者多矣。安能一一革之乎。又如日本二字，今日核之於理，豈有當乎。」^⑧黃遵憲則明晰地指出「中國」的來由即歷史上的「相對而言」：「中國之云，本以對中國之荒服邊徼言之。因襲日久，施之於今日，外國亦無足怪。」^⑨探討「中國」名稱最有說服力者，或許當推竭力主張以「中華」為正式國名的章太炎之文化主義立場^⑩：

中國云者，以中外別地域之遠近也。中華云者，以華夷別文化之高下也。即此以言，在中華之名詞，不僅非一地域之國名，亦且非一血統之種名，乃為一文化之族名。故春秋之義，無論同姓之魯衛，異姓之齊宋，非種之楚越，中國可以退為夷狄，夷狄可以進為中國，專以禮教為標準，而無有親疏之別。其後經數千年，混雜數千百人種，而其稱中華如故。以此推之，華之所以為華，以文化言可決知也。故欲知中華民族為何等民族，則於其民族命名之頃，而已含定義於其中。

七 贅語

關於「民族」或「民族意識」問題，也許並非「旁觀者清」。民族意識是個人或群體對一個「民族」的歸屬感，其中既有客觀因素，也有主觀認同。一般說來，認同者總是把自我民族視為崇高價值，是區別於他人的特殊的東西。世界上有兩個極為相似的古老意識：非我族類之夷夏之分；非希臘人蠻族也。這便是民族意識初見端倪的時候。作為一種社會機制的nation，不是假設之物，而是歷史發展的結果。地域、社會、歷史不同，民族觀念亦因而有異。至於nation，甲方不必因為乙方沒有一個貼切的表述而納悶，乙方也不必因為甲方一詞多義、間雜難分而感到摸不着頭腦。這也都是歷史發展的結果。民族主義既是一種研究

中國人統稱其國名為「中國」，這個自古有之、習以為常的國名在近代受到懷疑。十九世紀的言論界抱怨中國沒有「全國總名」，但是「中國」還是存在無疑的。中國人的認同感也許是凝固太久了，甚至變成了「潛意識」。晚清士人對國名的思索，目的是找一個「正式的」統一國名。

今天對nation概念的認識，是歷史的積累，歷史還會不斷修正前說。近現代民族主義給人類帶來的不僅是平等、主權、民主、人權；無數次衝突、戰爭、種族主義、民族殺戮，至今還在表明始於十九世紀、建築在劃分界線、排斥攘除、建立同仇基礎上的nation觀念之好戰性。

對象，也是一種詮釋方法。作為一種得心應手的工具，民族主義在西方近現代中國研究中最為常見，且不乏濫用之例^④。

Nation不是天生的，也不是一成不變的；今天對nation概念的認識，是歷史的積累，歷史還會不斷修正前說。從某種程度上說，Nation是一個有待徹底破譯的象徵。因此，鑒於現代民族主義概念本身的模糊性以及nation之性質隨歷史而變，沒有一種理論是放之四海而皆準的。但有一點是可以肯定的：近現代民族主義給人類帶來的不僅是平等、主權、民主、人權；無數次衝突、戰爭、種族主義、民族殺戮，至今還在表明始於十九世紀、建築在劃分界線、排斥攘除、建立同仇基礎上的nation觀念之好戰性。從這個意義上說，民族主義還是一種ideology亦即錯誤觀念形態。

中華民族—Chinese nation(s)—「五族共處」，這種組合肯定不符合民族主義中的「民族國家」理論，也就是各民族為不同的實體，民族有權或必須獨立自主各自建國。但這只是理論或教條而已，世界上多民族之nation比比皆是，大至俄羅斯、美利堅，小至瑞士、比利時。正是在歐洲這個現代民族主義理論的發源地，法國的巴斯克人、布列塔尼人、科西嘉人，大不列顛的威爾士人、愛爾蘭人、蘇格蘭人，西班牙的巴斯克人、加泰隆人等等，受民族主義驅使，自主獨立的呼聲此起彼伏。與此同時，歐洲共同體卻正在茁壯成長，且不斷向東歐擴展。其目的無外乎整合一個中國人在十九世紀就已說過的「歐羅巴民」亦即European nation(s)。

註釋

① 參見《中國大百科全書》，政治卷（北京、上海：中國大百科全書出版社，1992），頁255。——古代文獻中偶爾亦有「民」「族」二字承接出現的情況，但並不連作一詞。例如鄭玄注《禮記·祭法》寫道：「大夫以下，謂下至庶人也。大夫不得特立社，與民族居百家以上，則共立一社，今時里社是也。」顯然，這裏說的是「民」「族居」。

② 參見韓錦春、李毅夫：〈漢文「民族」一詞的出現及其初期使用情況〉，《民族研究》（北京），1984年第2期，頁37。

③ 參見彭英明：〈關於我國民族概念歷史的初步考察——兼談對斯大林民族定義的辯證理解〉，《民族研究》，1985年第2期，頁8。

④⑤⑥⑦⑧ 愛漢者（郭實獵 Karl Gützlaff）等編纂，黃時鑒整理：《東西洋考每月統記傳》（北京：中華書局，1997），頁271；171、273、22、326、171；197、207、216、281；205、244、273、334；262、296。

⑤ 參見註①《中國大百科全書》，頁255；註②韓錦春、李毅夫，頁39。

⑥ Michael Lackner, "Anmerkungen zur historischen Semantik von China, Nation und chinesischer Nation im modernen Chinesisch", in *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*, ed. H. Turk, B. Schultze, R. Simanowski (Göttingen: Wallstein, 1998), 331.

⑦ John Fitzgerald, "The Nationless State: The Search for a Nation in Modern Chinese Nationalism", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 33 (January 1993): 85.

⑧⑩ Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York: Macmillan, 1944).

⑨ F. Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, vol. 5 of *Werke*, ed. H. Herzfeld et al. (München: Oldenbourg, 1969); Karl W. Deutsch and William J. Foltz, eds., *Nation-building* (New York: Aldine, Atherton, 1971).

- ① Th. Schieder, "Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa", in *Historische Zeitschrift*, Bd. 22 (1966), H. 1, 58-81.
- ② 芮逸夫：〈中華國族解〉，載《中國民族及其文化論稿》，上冊（台北：藝文印書館，1972），頁4。
- ③ 羅存德編撰：《英華字典》，第三部（香港：Daily Press Office，1869），頁1211。（Wilhelm Lobscheid, *English and Chinese Dictionary, with the Punti and Mandarin Pronunciation*, Part III [Hong Kong: Daily Press Office, 1869].）
- ④ James Townsend, "Chinese Nationalism", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 27 (January 1992): 109.
- ⑤⑥⑦⑧ 王爾敏：〈清季學會與近代民族主義的形成〉（1970），載《中國近代思想史論》（台北：台灣商務印書館，1995），頁227；227；209；229。
- ⑦ 曾紀澤文章的譯者為顏咏經與袁竹一。
- ⑧ 對照本為：Marquis Tseng（曾紀澤），"China—The Sleep and the Awakening"，載許政雄：《清末民權思想的發展與歧異》（台北：文史哲出版社，1992），附錄一，頁155-64。曾紀澤：〈中國先睡後醒論〉，載龍應台、朱維錚編注，龔自珍、康有為、梁啟超等著：《未完成的革命——戊戌百年紀》（台北：台灣商務印書館，1998），頁89-96。
- ⑨ 何啟原文"China—The Sleep and the Awakening—A Reply to Marquis Tseng" (To the Editor of the China Mail)，載許政雄：《清末民權思想的發展與歧異》（台北：文史哲出版社，1992），附錄二，頁131-54。
- ⑩ 何啟、胡禮垣：《新政真詮初編·曾論書後》（上海：格致新報館，1901）。
- ⑪ 梁啟超：〈中國史敘論〉（1901），《飲冰室文集》之六（台北：台灣中華書局，1960），頁12。
- ⑫ 李提摩太譯，蔡爾康述：《泰西新史攬要》（上海：廣學會，1894）；林樂知：〈中西關係略論〉，載王錫祺編：《小方壺齋輿地叢鈔》（上海：著易堂印行，1877-97），第十一帙；餘篇均載《小方壺齋輿地叢鈔》，再補編，第十二帙。
- ⑬ 如《萬國歷史》，《萬國史講義》，《萬國史綱》，《萬國史略》，《萬國興亡史》，《萬國地志》，《萬國綱鑿》，《萬國宗教志》，《萬國憲法比較》，《萬國通鑿》，等等。當然，利馬竇早已用「萬國」稱世界，如《萬國圖記》（1600）。
- ⑭ Benjamin Akzin, *State and Nation* (London: Hutchinson, 1964), 7-10.
- ⑮ James Harrison, *Modern Chinese Nationalism* (New York: Research Institute on Modern Asia, Hunter College of the City of New York, 1969). 轉引自註⑭，頁98。
- ⑯ Prasenjit Duara, "De-Constructing the Chinese Nation", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 30 (July 1993): 1-26.
- ⑰ 〈論支那人國家思想之弱點〉，《清議報》，七十三、七十四（光緒二十七年），《中國近代期刊彙刊》（北京：中華書局，1991），頁4611-14、4667-73。
- ⑱ 註⑯Fitzgerald，頁86："The Chinese custom of referring to their historical community by dynasty (chaodai) rather than by country (guojia) implied that there was in fact no Chinese nation at all."
- ⑲ 〈外國史略〉，載王錫祺編：《小方壺齋輿地叢鈔》（1877-97），再補編，第十二帙，頁24。
- ⑳㉑ 參見羅志田：《民族主義與近代中國思想·序論》（台北：東大圖書公司，1998），頁7-8；3。
- ㉒ 參見王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉（1976），載《中國近代思想史論》，頁447-66。
- ㉓ 汪康年：〈汪穰卿先生遺文〉，載《芻言報》，宣統二年十月十一日；摘引自註㉒王爾敏，頁459。
- ㉔ 黃遵憲：《日本國志·鄰交志一》（1879）（上海：圖書集成印書局，光緒二十四年，1898），頁133。
- ㉕ 章太炎：〈中華民國解〉，載《民報》，第十五號，光緒三十三年刊（1907）。

李大釗與民粹民主主義

• 高力克

一 立憲自由主義

五四以後社會主義在中國崛興，表徵着新文化運動乃至轉型時代最為深刻的思想轉向。作為中國第一個馬克思主義者，李大釗從一個溫和的立憲自由主義者改宗激進的共產主義的思想轉向，可謂現代思想史上的奇迹：這一激進的思想蛻變，濃縮了一部由英倫而歐陸、從十七世紀到二十世紀的西方近代政治思想史。李的思想轉變，集中表現為其民主觀念從自由民主到平民主義的嬗替。

作為中國第一個馬克思主義者，李大釗從一個溫和的立憲自由主義者改宗激進的共產主義的思想轉向，可謂現代思想史上的奇迹：這一激進的思想蛻變，濃縮了一部由英倫而歐陸、從十七世紀到二十世紀的西方近代政治思想史。

五四前期李大釗是溫和的立憲自由主義者。1913年冬，李受進步黨首領湯化龍資助，赴日本東京早稻田大學政治經濟科留學。旅日期間，李深受西方自由主義思想的影響，並成為章士釗於東京創辦的自由派刊物《甲寅》的撰稿人。1916年回國後，李參與進步黨的反袁活動，出任進步黨機關報《晨鐘報》主編，並成為梁啟超、湯化龍領導的憲法研究會的成員。1917年初，李應由日本返國的章士釗之邀，加盟《甲寅》日刊的編輯工作。直至俄國革命以前，李一直是英國式的立憲自由主義者。

在李大釗的早期自由主義思想中，「自由」被歸為人的價值內核及人類歷史的終極目的。他認為：「自由為人類生存必需之要求，無自由則無生存之價值」，「人類生活史上之一切努力，罔不為求得自由而始然者」^①。在李看來，自由為近代文明之本，近代文明的基本特徵，即從專制下獲得解放而達致自由。李進而認為，自由更是憲政賴以成立的精神及價值基礎。他強調：「立憲政治基於自由」^②，「代議政治之施行，又非可徒揭櫫其名，而渙汗大號於國人之前，遂以收厥成功者。必於其群之精神植一堅固不拔之基，……厥基維何？簡而舉之，自由是已」^③。李的這一自由為憲政之基的觀點，承襲了嚴復「自由為體，民主為用」的自由主義思想。

李大釗所心儀的「自由」，是英美式的以憲法保障人權的「法治下的自由」。他認為：「憲法上之自由，為立憲國民生存必需之要求」，因而，「當先求憲法之能保障充分之自由」④。在憲法保障的諸項公民自由中，李尤注重思想自由的價值，將其歸為一切自由之基礎。他強調：「欲暢舒國民之自由，不當僅持現存之量以求憲法之保障，並當舉其可能性之全量以求憲法保障其淵源也。其淵源維何？即思想自由是已。」⑤李進而認為，僅有法制尚不足以保證自由的實現。自由之保障，不僅繫於法制之精神，而且尤需輿論之價值。載諸憲法的公民權利只是自由的外在政治條件，社會輿論則表徵着公民內在精神的自由程度。健全的輿論和真正的言論自由，必須貫穿一種「但察其是，勿拒其非，縱喜其同，莫禁其異」的寬容精神。李強調：「自由政治之真諦，非依於多數，乃依於公認，多數不過表示公認之一種方法而已。」⑥而「容納少數之精神」，則是自由的基本精神。尊同尚異的寬容可以培養自由的人格，而喜同禁異的獨斷只能造成流俗之奴隸。容納別人，亦即尊重他人的自由。「苟行代議政治之國，此類尊重自由之風習，必使熏陶培養以彌綸乎社會個人之間，奉為金科玉律。其持己之嚴，至尊重他人之自由，與要求他人尊重己之自由相為等量，則自由之基始固，立憲之治始成。」⑦顯然，李的自由觀與維多利亞時代流行的密爾式自由主義傳統一脈相承。

李大釗早期自由主義思想的英國色彩，還表現在其崇尚溫和漸進改革的調適思想。他崇尚英國的立憲自由主義為現代性之典範，在他看來，「英倫者，世界立憲國之先進也。論治者每宗為泰斗」⑧。而1688年的英國「光榮革命」，較之1789年的法國大革命遠為成功。李對英倫憲政讚譽道：「抑知英蘭絕美之政治，未嘗極殺人流血之慘。迄今三島宏規，苟為立憲國家，孰不宗為模式。即以英、法相較，英無法之慘劇，而獲得之政治，什倍於法。法以百年之血歷史，易得者僅勉為共和」⑨。

民初李大釗自由主義思想之最具特色的，是貫穿於其社會文化思想中的調和主義傾向。調和主義是溫和自由派對民初政治和思想界的激進保守之衝突的回應。杜亞泉、章士釗、李大釗、高一涵和李劍農等，為民初調和主義思潮的著名代表。1917年初，李加盟《甲寅》日刊，力倡調和論的溫和改革思想。李的調和主義思想，取資密爾(John Stuart Mill)、斯賓塞(Herbert Spencer)、莫烈(John Morley)、古里天森(Arthur Christensen)等英國自由主義思想家，以政黨對抗的立憲政治和新舊文明之調和為要旨。在一篇為《甲寅》而作、題為《調和之美》的短文中，李將「調和」歸為美之源泉，主張「宇宙之美」即「調和之美」，並以「調和」為《甲寅》之精神⑩。之後，李又相繼發表了《辟偽調和》、《調和之法則》、《調和謗言》等倡言調和論的文章。李的調和論立基於中國的陰陽辯證法，它融合了陰陽學說和西方近代科學原理及自由主義觀點。這種調和論將兩力之對立的和諧，歸為宇宙、社會、人生的基本法則。李堅持認為：「宇宙間有二種相反之質力焉，一切自然，無所不在。由一方言之，則為對抗；由他方言之，則為調和。」人類社會亦有兩種傾向，相反而實相成，以為進化之本原。「社會之演進，歷史之成立，人間永遠生活之流轉無極，皆是二力鼓蕩之結果。」李進而主張⑪：

民初李大釗自由主義思想之最具特色的，是貫穿於其社會文化思想中的調和主義傾向。調和主義是溫和自由派對民初政治和思想界的激進保守之衝突的回應。李的調和主義思想，取資英國自由主義思想家，立基於中國的陰陽辯證法，融合了陰陽學說和西方近代科學原理及自由主義觀點。

欲使社會為有秩序之進步，最宜使二力同時皆有活動之機會。即使二力為空間的交互動作，勿使徒為時間的交互動作。歐洲中世黑暗時代，保守主義與傳襲主義之勢力過重，其結果則淪於腐敗。法蘭西革命時代，則進步主義，趨於極端，不能制止，其結果又歸於爆發。是皆不能使二力為空間的交互動作之結果，以致反動相尋，不能並立於空間，則求代興於時間。至是乃不免猛烈之震動，而平流以進之秩序，遂無可望。

李的這一調和思想與章士釗、杜亞泉、蔡元培等調適派思想家的主張如出一轍，它與其後來加盟的《新青年》的激進主義相映成趣。耐人尋味的是，在皈依馬克思主義以後，李的思想深處仍多少保留了調和主義的溫和底色。

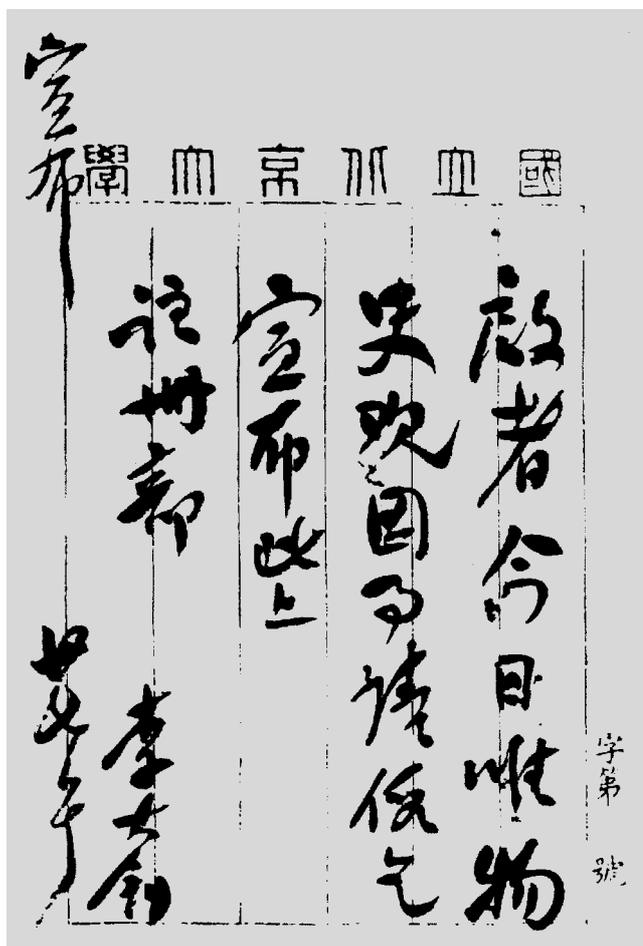
二 從立憲到革命

1917年上半年，與章士釗及《甲寅》的短暫合作，是李大釗立憲自由主義思想的最後階段。1917年是多事之秋，6月12日，總統黎元洪解散參、眾兩院。下旬，《甲寅》遭禁，章被迫逃離北京，李亦南下避難上海。李旅居上海期間，接連發生了張勳復辟、馮國璋段祺瑞奪權、孫中山通電北伐等事件。而俄國十月

革命的爆發，更是震撼了戰火瀰漫的歐洲和世界。軍閥政治的黑暗和民國憲政的危機，使李逐漸懷疑其立憲自由主義信念，思想上日趨激進。俄國布爾什維克革命的勝利，則給陷於憲政失敗幻滅中的李大釗以新的希望，並使其最終告別自由主義而改宗社會主義。1918年初，李受聘為北京大學圖書館主任，並加盟《新青年》編輯部，成為新文化陣營有影響的知識領袖之一。

李大釗思想的激進化，最先表現為其革命觀的轉變。李1917年下半年客居上海期間在《太平洋》發表的一系列論文，一改其以往崇尚英國模式的

1917年是多事之秋，軍閥政治的黑暗和民國憲政的危機，使李大釗逐漸懷疑其立憲自由主義信念。俄國布爾什維克革命的勝利，則給陷於憲政失敗幻滅中的李大釗以新的希望，並使其最終告別自由主義而改宗社會主義。圖為1923年李大釗在北京大學講授「唯物史觀」時的通知。



溫和立憲主義觀點，而表達了鮮明的激進革命傾向。在紀念10月民國國慶日的〈此日〉一文中，李指出^②：

大凡新命之誕生，新運之創造，必經一番苦痛為之代價。……美利堅之獨立，必歷八年之血戰，始能告厥成功。法蘭西自由之花，必有數十年犧牲之血以灌溉之，始有今日之繁茂。最近俄人且於酣戰之中，不憚高樹赤旗，以奠自由民主之基。……吾以老大衰朽之邦，風燭殘年，始有新中華之誕育，先天遺傳之病愴種子，在在皆足以沉滯新命發育之機能，甚且有流產胎殤之恐。故吾人於新命誕孕之中，所當盡之努力，所當忍之苦痛，尤須百倍於美、法、俄諸國之民。前路茫茫，非旦夕之間所能竟此大任。

民國建國以來憲政的失敗和時局的離亂，使李逐漸放棄了對英國式憲政理想的樂觀期待，而體認了法俄革命的歷史意義，並且預見了中國現代化將償付比法俄革命更為沉重的代價。

在另一篇刊於同期《太平洋》雜誌的論文〈暴力與政治〉中，李大釗進一步從政治學理上為革命辯護，並且批判了他以往服膺的梁啟超「革命不能產生良政治」之論，以及梁黨反對革命而依附軍閥暴力的保守路線。李指出^③：

蓋革命恆為暴力之結果，暴力實為革命之造因；革命雖不必盡為暴力之反響，而暴力之反響則必為革命；革命固不能產出良政治，而惡政之結果則必召革命。故反對革命者當先反對暴力，當先排斥恃強為暴之政治。

李已認識到專制暴力與革命的因果關係。正如托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 在《論美國的民主》中所指出的，革命理論在歐洲大君主國比在美國更受歡迎。

李大釗加盟北大和《新青年》後，在俄國革命和歐戰終結的時局刺激下，思想更趨激進。隨着李革命觀的轉變，其民主觀念亦更為親和盧梭式的法國民主義。在一篇論辯式的政治論文〈強力與自由政治〉中，李引用盧梭社會契約論的「普遍意志」（「公意」）理念來闡釋其民主觀念^④：

總之，多數取決之制，乃今日施行民治之方法，民治之精神，不在是也。蓋各個意志之總計，與普遍意志 (general will) 全然不同。為此辨者，莫如盧梭。彼以普遍意志，為公我之意志；各個意志之總計，為私我之意志。普遍意志所由發生者，乃因其利益之屬於公共普遍，非單由於發表之票數。反之，各個意志之總計，則以私利為的，其實為單獨意志之湊合，非為普遍意志之一致。……非真以公共福利為目的之意志，不得謂之普遍意志也。意志之總計與意志之一致，其間相異之點，恰如單純集合物與有機體之為別。

李大釗在俄國革命和歐戰終結的時局刺激下，思想更趨激進，認同盧梭式以集體主義和烏托邦為基本特徵的「高調民主觀」，這種立基於道德理想主義的激進民主觀，與其早期信奉的以限制權力和保障權利為其旨的英倫式立憲民主觀大異其趣。

顯然，李此時已認同了盧梭式的以集體主義和烏托邦為基本特徵的「高調民主觀」（張灝語），這種立基於道德理想主義的激進民主觀，與其早期信奉的以限制權力和保障權利為其旨的英倫式立憲民主觀大異其趣。

三 擁抱俄羅斯革命

李大釗對歷史持一種辯證循環發展的觀點，在他看來，歐洲諸國中唯有文明進步最遲緩落後的俄羅斯尚有向上發展的潛力。他強調，唯有位於歐亞之交的俄羅斯，才能創造兼有東西文明特質和歐亞民族天才的世界新文明。他號召國人迎接自由人道的新俄羅斯，以適應此世界的新潮流。

1918年夏，已加盟北大和《新青年》的李大釗，在俄國布爾什維克革命的感召下，從自由主義轉向社會主義。7月1日，李於《言治》季刊發表的〈法俄革命之比較觀〉，表徵着其思想的激進轉向。李在這篇熱情謳歌俄國革命、並將其與十八世紀法國大革命相提並論的論文中指出：新文明的創造和新生命的誕生，其機運每肇基於艱難恐怖之中。「俄國今日之革命，誠與昔者法蘭西革命同為影響於未來世紀文明之絕大變動。……十九世紀全世界之文明，如政治或社會之組織等，罔不胚胎於法蘭西革命血潮之中。二十世紀初葉以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中，一如十八世紀末葉之法蘭西亦未可知。」^⑩在李看來，俄國革命是高於法國革命的社會變革，十八世紀的法蘭西革命立基於國家主義，為兼含社會革命意味的政治革命；二十世紀俄羅斯革命則立基於社會主義，為帶有世界革命色彩的社會革命。俄國具有世界主義傾向的人道主義精神，高於法國式的愛國主義精神，它超越了後者的戰爭傾向，而將成為人類和平的曙光。李對俄國革命之歷史意義的預見，除了其人道主義的思想關懷，還基於其獨特的文明史觀和文化觀。不同於《新青年》派的激進同仁，李對歷史持一種辯證循環發展的觀點，在他看來，一國文明有其興衰隆替之運。法英等歐洲國家，其文明已臻於熟爛之期，而已喪失了超越進步之力。德國文明現在雖如日中天，但亦已臻於極盛，而將進入盛極而衰之運。歐洲諸國中唯有文明進步最遲緩落後的俄羅斯，其文明尚有向上發展的潛力。同時，李還以其東西文化調和的觀點，論證了俄國革命之於世界新文明創造的獨特意義。他強調，俄羅斯位於歐亞之交，歐亞文明分別以政治與宗教見長，而俄羅斯文明兼有歐洲和亞洲之特質。故俄羅斯精神，具有調和東西文明之資格。唯有俄羅斯，才能創造兼有東西文明特質和歐亞民族天才的世界新文明。李進而預言，歷史是普遍心理表現之紀錄，俄羅斯革命實為二十世紀全人類普遍心理變動的徵兆，一如「驚秋之桐葉」。他號召國人迎接自由人道的新俄羅斯和世界新文明的曙光，以適應此世界的新潮流^⑪。

李大釗是第一個對蘇俄革命作出積極反應的新文化領袖。在歐戰臨近尾聲的1918年，陳獨秀及其《新青年》盟友仍熱烈地信奉科學和民主所代表的西方文明，而對俄國事變反應漠然而遲鈍。陳對蘇俄革命的漠然態度，一直延續到1919年4月以前。在1918年的西化語境中，李大釗親蘇俄的思想轉向，成為新文化運動蛻變的轉折點，也使李自此而居於激進知識份子的最前列。在李的思想轉變中，除了中國和世界歷史變局的外在影響，其獨特的世界觀和歷史觀無疑也是不容忽略的因素。誠如邁斯納 (Maurice Meisner) 所深刻分析的^⑫：

俄國革命能夠改造落後社會的許諾，不久就吸引了越來越多的知識份子。李大釗持有辯證發展和再造的觀點，這種許諾更迅速而強烈地吸引了他。……這次革命也符合他接受馬克思主義之前的世界觀。歐洲最落後的國家忽然成為現代文明的前哨，大膽地向西方挑戰，這件事不僅激發起他的民族主義感情，也使他更加堅信萬物都走向自己反面的辯證法思想。落後的俄國的新生不過是更為激動人心的中國的再造的前兆。

耐人尋味的是，李大釗最早的俄國革命觀完全沒有涉及馬克思主義。直至1919年夏以前，李仍不能說是一個馬克思主義者。在〈法俄革命之比較觀〉中，李雖然將俄國革命歸為社會主義革命，但其理解的「社會主義」，實為社會主義、人道主義和民粹主義的混合物，其中還兼含自由主義元素。李真正體認布爾什維克革命，是在1918年底歐戰告終之際。在舉國歡慶協約國勝利和「公理戰勝強權」的日子裏，李不同凡響地連續發表了〈庶民的勝利〉和〈Bolshevism的勝利〉的演講。在這兩篇演講中，李將歐戰的勝利，歸為人道主義、和平思想、公理、自由、民主主義、社會主義、布爾什維克主義、世界勞工階級和二十世紀新潮流的勝利，並將這一勝利歸功於列寧、托洛茨基、李卜克內西和馬克思。李進而指出：布爾什維克主義就是俄國布爾什維克黨的主義，「他們的主義，就是革命的社會主義；他們的黨，就是革命的社會黨；他們奉德國社會主義經濟學家馬客士(Marx)為宗主的；他們的目的，在把現在為社會主義的障礙的國家界限打破，把資本家獨佔利益的生產制度打破」。李進而激情滿懷地預言：「俄國的革命，不過是使天下驚秋的一片桐葉罷了。」「人道的警鐘響了！自由的曙光現了！試看將來的環球，必是赤旗的世界！」^⑩

李大釗的早期社會主義思想，具有鮮明的民粹主義傾向。民粹主義植根於俄羅斯古老的農村公社傳統。與崇尚個體「自由」的西方自由主義不同，立基於村社價值的民粹主義視「平等」為首要價值原則。誠如伯林所言：對俄國民粹主義來說，「惡，莫大於不平等。」

四 民粹主義情結

李大釗的早期社會主義思想，具有鮮明的民粹主義傾向。他所傾心的革命俄羅斯思想，是一個由社會主義、人道主義、互助主義和民粹主義所構成的思想世界。而正是民粹主義，激活和強化了李思想中自早年留學期間起隱伏的日本式農業社會主義傾向。民粹主義是十九世紀中葉始流行於俄國革命知識份子中的農業社會主義思潮。其思想要旨，在於將俄國村社制度理想化，從而肯定俄國非歐化發展道路的可能性。民粹主義在現代思想史上可以追溯到盧梭的浪漫主義，但其植根於俄羅斯古老的農村公社傳統。與崇尚個體「自由」的西方自由主義不同，立基於村社價值的民粹主義視「平等」為首要價值原則。誠如伯林(Isaiah Berlin)所言：對俄國民粹主義來說，「惡，莫大於不平等。任何理想與平等衝突，俄國雅各賓主義者都要求犧牲或修正那個理想；一切公道的首要基本原則，就是平等；任何社會，人與人之間若無最大程度的平等，就是不公正的社會」^⑪。關於民粹主義的農業社會主義，邁斯納指出，民粹主義信念的核心在於^⑫：

歐洲資本主義是一個魔鬼，俄國不僅能夠而且也應該避免資本主義。農民的俄國或許不經過歐洲社會的所有發展階段，它可以通過發揮聚集在mir（俄國的農村公社）中的農民的集體化天性來避免資本主義的禍害，直接向社會主義社會過渡。在民粹派看來，俄國社會經濟的落後，對於社會主義的實現，倒是一個優點，一個有利的方面。俄國社會受資本主義經濟的影響比較小，資產階級非常軟弱，這些都使得俄國人比西歐人更接近社會主義。

顯然，民粹主義的這種具有濃厚道德化色彩的農業社會主義思想，很容易在李大釗思想固有的道德理想主義傾向和辯證循環式文明史觀中激起共鳴。

李大釗的民粹主義思想傾向由來已久。在民初李思想的早期自由主義階段，民粹主義即已隱伏於其思想深處。對托爾斯泰(Leo Tolstoy)的基督教社會主義和農業社會主義思想的青睞，表現了李最初的民粹主義情愫。李在編《晨鐘報》和《甲寅》期間，曾發表〈介紹哲人托爾斯泰〉、〈日本之托爾斯泰熱〉、〈罪惡與懺悔〉等文章，倡言托爾斯泰的博愛主義和泛勞動主義。俄國革命爆發後，李開始關注十九世紀以來的俄羅斯文學，並將其歸為俄羅斯革命的精神之母。在〈俄羅斯文學與革命〉一文中，李將俄羅斯文學的特質，概括為社會色彩之濃厚和人道主義之發達，並盛讚俄羅斯詩人「重視為公眾幸福之奮鬥，而以個人幸福為輕」的犧牲精神及「革命禁欲主義」。李進而將俄國革命的勝利，歸結為俄羅斯「詩人靈魂之勝利」②。

李大釗的民粹主義思想，在1919年五四運動爆發前達到了極致。〈青年與農村〉是其民粹主義思想的代表作。李在文中號召青年知識份子以俄羅斯知識份子為榜樣，到農村去，從解放農民入手而改造中國社會。李強調指出：「要想把現代的新文明，從根底輸入到社會裏面，非把知識階級與勞工階級打成一氣不可。」「我們青年應該到農村去，拿出當年俄羅斯青年在俄羅斯農村宣傳運動的精神，來作些開發農村的事，是萬不容緩的。我們中國是一個農國，大多數的勞工階級就是那些農民。他們若是不解放，就是我們國民全體不解放；他們的苦痛，就是我們國民全體的苦痛。」只有變黑暗的專制農村為光明的立憲農村，民主主義才有根柢和源泉。李進而熱情讚譽了鄉村的田園生活之美，以其比照罪惡的都市生活：「都市上有許多罪惡，鄉村裏有許多幸福；都市的生活黑暗一方面多，鄉村的社會光明一方面多；都市上的生活幾乎是鬼的生活，鄉村中的生活全是人的活動；都市的空氣污濁，鄉村的空氣清潔。」最後，李向青年知識份子發出號召：「青年呵！速向農村去吧！日出而作，日入而息，耕田而食，鑿井而飲。那些終年在田野工作的父老婦孺，都是你們的同心伴侶，那炊煙鋤影、雞犬相聞的境界，才是你們安身立命的地方呵！」②

耐人尋味的是，李大釗的民粹主義激情並沒有因其皈依馬克思主義而減弱。李在成為共產主義者並經歷了與胡適的「問題與主義」論戰之後，仍熱烈地抱持其民粹主義信念。1919年9月，李在一篇為《少年中國》雜誌撰寫的文章中號召青年：「應該投身到山林裏村落裏去，在那綠野煙雨中，一鋤一犁的作那些辛

〈青年與農村〉是李大釗民粹主義思想的代表作。李在文中號召青年知識份子到農村去。近代中國的民粹主義並非全然為俄羅斯的舶來品，它可以追溯到晚清烏托邦思想家康有為的大同主義。康的道德觀與俄國民粹派的觀點如出一轍。李大釗的民粹主義思想與康的思想可謂一脈相承。

苦勞農的伴侶。吸煙休息的時候，田間籬下的場所，都有我們開發他們、慰安他們的機會。須知『勞工神聖』的話，斷斷不配那一點不作手足勞動的人講的；那不勞而食的知識階級，應該與那些資本家一樣受排斥的。……我們應該學那閒暇的時候就來都市裏著書，農忙的時候就在田間工作的陶斯泰先生，文化的空氣才能與山林裏村落裏的樹影炊煙聯成一氣，那些靜沉沉的老村落才能變成活潑潑的新村落。新村落的大聯合，就是我們的『少年中國』。」李熱情寄望於青年：「我所希望的『少年中國』的『少年運動』，是物心兩面改造的運動，是靈肉一致改造的運動，是打破知識階級的運動，是加入勞工團體的運動，是以村落為基礎建立小組織的運動，是以世界為家庭擴大聯合的運動。」²³

近代中國的民粹主義並非全然為俄羅斯的舶來品。作為農業中國對西方現代性衝擊的思想回應，民粹主義是近代中國一種富有活力的社會思潮，它可以追溯到晚清烏托邦思想家康有為的大同主義。康的道德觀與俄國民粹派的觀點如出一轍。他認為：「夫從來鄉人撲鄙而慤，都士文巧而詐」，「僻鄙之區多道德，而文明之地，道德反衰。蓋巧智之人，多外觀而少內德也比比矣」²⁴。李大釗的民粹主義思想與康的思想可謂一脈相承。李五四前期的民粹主義思想，構成了其接受馬克思主義的重要思想背景，並深刻地影響了中國馬克思主義運動的思想取向。誠如邁斯納所言：〈青年與農村〉是中國現代知識份子發展史上對俄國早期民粹主義精神最準確的表達。李的許多思想與俄國民粹派的理論觀點相一致，這些觀點嚴重影響了李對馬克思主義的解釋和其關於中國社會主義革命的看法。〈青年與農村〉可以被視為中國共產主義運動史上拓荒者的嘗試，它是運用非正統馬克思主義理論來探索農民在中國革命中的地位問題、並準備一場知識界的新思潮而作的嘗試²⁵。

歐戰以後，李大釗的民主觀念逐漸超越自由民主主義，他不再採用古典自由主義的憲政式「民主」概念。李在一篇跋中指出：「我們要求 Democracy，不是單求一沒有君主的國體就算了事，必要把那受屈枉的個性，都解放了，一步一步的向前奮鬥，直到世界大同。」

五 平民主義：民粹民主主義的烏托邦

平民主義是五四後期風靡知識界的激進民主思潮，它以其濃厚的民粹主義色彩而成為五四民主思潮的時代思想特徵。作為一種新的民主思潮，平民主義興起於歐戰終結、尤為五四事件之後，它是新文化運動的民主思潮在五四後期社會主義、民粹主義和烏托邦主義語境中的激進化。

李大釗為五四平民主義思潮的著名思想代表。他的平民主義思想的形成，正值歐戰後其從立憲自由主義轉向革命社會主義的思想轉型期。李早期信奉正統的英倫式立憲民主觀念。歐戰以後，李的民主觀念逐漸超越自由民主主義，而具有泛民主主義、社會民主、民粹民主和烏托邦民主的激進取向。他不再採用古典自由主義的憲政式「民主」概念，轉而直接用 Democracy 表達其新的民主理念。1918年12月，李在一篇為友人書所作的跋中指出²⁶：

我們要求 Democracy，不是單求一沒有君主的國體就算了事，必要把那受屈枉的個性，都解放了，把那逞強的勢力，都摧除了，把那不正當的制度，

都改正了，一步一步的向前奮鬥，直到世界大同，才算貫徹了Democracy的真義。

李所嚮往的這種「解放」式民主和大同主義民主，已具有強烈的烏托邦民主的傾向。隨着李轉向社會主義，其民主觀念又融入了泛民主主義和勞工民主的激進訴求。1919年2月，李在〈勞動教育問題〉一文中，進一步表達了他的激進民主觀念^⑦：

現代生活的種種方面，都帶着Democracy的顏色，都沿着Democracy的軌轍。政治上有他，經濟上也有他；社會上有他，倫理上也有他；教育上有他，宗教上也有他；乃至文學上、藝術上，凡在人類生活中佔一部位的東西，靡有不受他支配的。簡單一句話，Democracy就是現代唯一的權威，現在的時代就是Democracy的時代。

李大釗在《平民主義》中激情洋溢地指出：「現在的平民主義，是一個氣質，是一個精神的風習，是一個生活的大觀。」與其民初立基於政治理性的憲政技術主張相比，李的「平民主義」更像一首浪漫的理想之歌。在李的浪漫想像中，「平民主義」不僅是一種政治制度，而且是一種廣涵一切的現代精神烏托邦。

李進而強調：「戰後世界上新起的那勞工問題，也是Democracy的表現。因為Democracy的意義，就是人類生活上一切福利的機會均等。……應該要求一種Democracy的產業組織，使這些勞苦工作的人，也得一種均等機會去分配那生產的結果。」「Democracy的精神，不但在政治上要求普通選舉，在經濟上要求分配平均，在教育上、文學上也要求一個人人均等的機會，去應一般人知識的要求。」此時，李的民主訴求的首要價值目標，已從「自由」轉向「平等」。這種追求平等最大化的Democracy，顯然與自由憲政式的「民主」理念大異其趣。

李大釗皈依馬克思主義以後，開始採用「平民主義」概念詮釋民主問題。當陳獨秀在改宗共產主義之後旋即否棄其曾熱烈追求的民主主義理想之時，李並沒有摒棄民主信仰，而是以社會主義價值重新詮釋民主理念，從而形成了一種融合社會主義與民主主義的「平民主義」民主觀念。在寫於1921年12月的〈由平民政治到工人政治〉一文中，李指出：Democracy不僅是一種制度，而且是表現於社會生活各方面的近代趨勢和現代世界潮流。由於其意涵廣泛而不限於政治，故宜譯為「平民主義」，或可音譯為「德謨克拉西」。Democracy原意為「人民統治」，即「民治」，但其涵義演進至今已不復有原初「統治」之意。現代德謨克拉西的意義，不是對人的統治，而是對事物的管理。社會主義與德謨克拉西有同一的淵源，凡社會上不平等不自由的現象，都為德謨克拉西所反對，亦為社會主義所反對。後德謨克拉西而起的，為「伊爾革圖克拉西」(Ergatocracy)，亦即蘇俄式的「工人政治」。這種「工人政治」可謂一種新的德謨克拉西。李進而強調：「真正的德謨克拉西，其目的在廢除統治與屈服的關係，在打破擅用他人一如器物的制度。而社會主義的目的，亦是這樣。」「這樣看來，德謨克拉西，伊爾革圖克拉西，社會主義，共產主義，在精神上有同一的淵源」^⑧。從李的這一調和社會主義與民主主義的「平民主義」觀念中，我們不難看出其早年調和主義思想範式的影響，儘管他此時已成為初創的中國共產黨的著名領袖。耐人尋味的是，與陳獨秀等早期共產主義同志「民主主義／社會主義」二元對立的激進觀念相

比，李大釗對民主主義的修正態度顯得更為溫和；但其調和民主主義與社會主義的「平民主義」觀念，則表徵着其民主理念社會主義化的激進轉向。

1923年1月，商務印書館刊行李大釗的論文《平民主義》。在這本小冊子中，李對「平民主義」作了更浪漫、更激進、更高調的詮釋。他激情洋溢地指出^②：

現代有一絕大的潮流遍於社會生活的種種方面：政治、社會、產業、教育、美術、文學、風俗，乃至衣服、裝飾等等，沒有不着他的顏色的。這是甚麼？就是那風靡世界的「平民主義」。……現在的平民主義，是一個氣質，是一個精神的風習，是一個生活的大觀；不僅是一個具體的政治制度，實在是一個抽象的人生哲學；不僅是一個純粹理解的產物，並且是深染了些感情、衝動、念望的色澤。我們如想限其飛翔的羽翮於一個狹隘的唯知論者公式的樊籠以內，我們不能得一正當的「平民主義」的概念。那有詩的心趣的平民主義者，想衝着太陽飛，想與謝勒(Shelley)和惠特曼(Whitman)搏扶搖而上騰九霄。

與其民初立基於政治理性的憲政技術主張相比，李的「平民主義」更像一首浪漫的理想之歌。在李富有詩意的浪漫想像中，「平民主義」不僅是一種政治制度，而且是一種廣涵一切的現代精神烏托邦。

關於「平民主義」政治，李大釗強調它是一種完全廢除了統治—服從關係的後政治式的人民管理制度，因而「民主主義」和「民治主義」的譯語皆不合Democracy的現代意義。在他看來，現代的「平民主義」，已經不是「屬於人民、為人民、由於人民的政治」，而是「屬於人民、為人民、由於人民的執行」；不是對人的統治，而是對事物的管理。在平民主義政治中，「官吏與公民，全為治理國家事務的人；人人都是治者，人人都非屬隸，其間沒有嚴若鴻溝的階級。這裏所謂治者，即是治理事務的意思，不含有治人的意味」^③。李的這一平民政治信念，從馬薩萊客(T. G. Masaryk)的著作中汲取了靈感，這種廢除統治—服從關係的人民管理式的平民主義政治，融入了馬克思的國家消亡的共產主義理想。

李大釗理想中的平民主義社會，是個性與社群完美統一的自由平等的大同社會，而聯邦則為達致平民主義社會的新社會組織。李主張^④：

平民政治與聯邦主義，有一線相貫的淵源，有不可分的關係。這條線的淵源，就是個性解放。個性解放，斷斷不是單為求一個分裂就算了事，乃是為完成一切個性，脫離了舊絆鎖，重新改造一個普通廣大的新組織。一方面是個性解放，一方面是大同團結。……個性自由與大同團結，都是新生活上新秩序上所不可少的。聯邦主義於這兩點都很相宜。

李的整合「自由」與「大同」的平民主義理想，仍承襲了其早期的調和主義傾向。在《平民主義》篇尾，李簡要地概括了他的「平民主義」理想^⑤：

李大釗的「平民主義」以平等的最大化為首要價值目標，追求人的政治經濟社會全面解放的、平等自由的大同烏托邦。這種完美主義的民主理想，與李在五卅前期注重權力制衡的憲政民主信念大異其趣。顯然，李的「平民主義」是一種非西方民主式的替代性新民主方案。

純正的「平民主義」，就是把政治上、經濟上、社會上一切特權階級，完全打破，使人民全體，都是為社會國家作有益的工作的人，不須用政治機關以統治人身，政治機關只是為全體人民，屬於全體人民，而由全體人民執行的事務管理的工具。凡具有個性的，不論他是一個團體，是一個地域，是一個民族，是一個個人，都有他的自由的領域，不受外來的侵犯與干涉，其間全沒有統治與服屬的關係，只有自由聯合的關係。這樣的社會，才是平民的社會；在這樣的平民的社會裏，才有自由平等的個人。

李大釗的「平民主義」，代表了五四最激進的民主思潮。它以平等的最大化為首要價值目標，追求人的政治經濟社會全面解放的、平等自由的大同烏托邦。這種完美主義的民主理想，與李在五四前期注重權力制衡的憲政民主信念大異其趣。李早期信奉密爾式憲政民主理論，崇尚英國式的「惟民主主義為其精神，代議制度為其形質之政治」^⑤。而李在五四後期的「平民主義」，追求的則是反精英主義的民粹式民主，它以廢除政治和大眾自治的平等理想國為終極目標。顯然，李的「平民主義」是一種非西方民主式的替代性新民主方案。

達爾 (Robert A. Dahl) 在民主理論分析中，曾分辨了兩種不同的民主類型：「麥迪遜式民主」與「平民主義民主」。麥迪遜式民主崇尚一種限制人民主權的非暴政的共和制，而平民主義民主則追求人民主權和政治平等的最大化^⑥。兩者分別代表了一種分權的政治制度和平等主義理想。關於兩種民主理論，達爾分析道：麥迪遜式的民主理論，旨在成功地在多數人的權力和少數人的權力之間、以及公民的政治平等和限制其主權的需要之間，達成某種妥協。作為一種在美國受歡迎的政治體制，這種妥協被證明是持久的^⑦。而崇尚絕對的人民主權和政治平等的平民主義民主理論，其基本缺陷在於：對於完美地實現政治平等和人民主權的一種必要的程序性規則，它只提供了一種形式性的再定義。平民主義民主理論並不是一個經驗的體系，它包含的只是若干倫理預設，而缺乏現實內容。它並沒有告訴我們怎樣在現實世界中趨近政治平等和人民主權，或使之最大化^⑧。質言之，麥迪遜式民主理論，追求強制的最小化；平民主義民主理論，則崇尚平等的最大化。前者為立基於盎格魯—撒克遜民主制度的經驗主義民主理論，後者則為盧梭以降的民主哲學家建構的唯理主義民主理論。

李大釗早期信奉的密爾式立憲民主理論，與麥迪遜式民主理論同屬洛克 (John Locke) 開啟的盎格魯—撒克遜自由主義傳統，李曾是一個崇尚英倫憲政體制的改革者。歐戰以後，李在民主觀上從自由主義到平民主義的激進轉向，表現了其由精英民主主義而民粹民主主義、由憲政改革而社會革命的思想演變。「平民主義」作為一種超越西方自由秩序的完美主義民主理想，表徵着李尋求非西方的新現代性典範的嘗試，並且預示着中國現代化運動超越市民革命的激進趨勢。當李從西方自由民主轉向追求平民主義民主的完美理想時，他並沒有慮及這種大眾自治式民主的烏托邦性質，以及其因缺乏權力制衡機制而可能隱含的集權危險。

李大釗從西方自由民主轉向追求平民主義民主的完美理想時，並沒有慮及這種大眾自治式民主因缺乏權力制衡機制而可能隱含的集權危險。羅素關於俄國式勞農專政並非民主理想國的不祥警告，並沒有阻礙平民主義思潮的流播。這種烏托邦式的民粹民主主義，成為二十世紀中國抵抗西方現代性之革命運動的恆久思想資源。

五四時期民主觀念的流變，表徵着轉型時代社會思潮的激盪。在五四後期浪漫的親俄語境中，飽嘗專制之苦的激進知識份子深為烏托邦民主所誘惑，而羅素 (Bertrand Russell) 關於俄國式勞農專政並非民主理想國的不祥警告，並沒有阻礙平民主義思潮的流播。這種烏托邦式的民粹民主主義，成為二十世紀中國抵抗西方現代性之革命運動的恆久思想資源。

註釋

- ① 李大釗：〈憲法與思想自由〉，載《李大釗文集》(上) (北京：人民出版社，1984)，頁244。
- ②③④ 李大釗：〈民彝與政治〉，載《李大釗文集》(上)，頁169；159；157-58。
- ④⑤ 李大釗：〈憲法與思想自由〉，《李大釗文集》(上)，頁244；245。
- ⑥ 李大釗：〈暴力與政治〉，載《李大釗文集》(上)，頁522。
- ⑦ 李大釗：〈議會之言論〉，載《李大釗文集》(上)，頁315。
- ⑧ 李大釗：〈愛國之反對黨〉，載《李大釗文集》(上)，頁328。
- ⑨ 李大釗：〈政治對抗力之養成〉，載《李大釗文集》(上)，頁106。
- ⑩ 李大釗：〈調和之美〉，載《李大釗文集》(上)，頁257。
- ⑪ 李大釗：〈調和謔言〉，載《李大釗文集》(上)，頁555-56。
- ⑫ 李大釗：〈此日〉，載《李大釗文集》(上)，頁513-14。
- ⑬ 李大釗：〈暴力與政治〉，載《李大釗文集》(上)，頁525。
- ⑭ 李大釗：〈強力與自由政治〉，載《李大釗文集》(上)，頁545-46。
- ⑮ 李大釗：〈法俄革命之比較觀〉，載《李大釗文集》(上)，頁572。
- ⑯ 同上，頁573-75。
- ⑰⑱⑲ 莫里斯·邁斯納 (Maurice Meisner) 著，中共北京市委黨史研究室編譯組譯：《李大釗與中國馬克思主義的起源》(北京：中央黨史資料出版社，1989)，頁72；84；95-98。
- ⑳ 李大釗：〈Bolshevism的勝利〉，載《李大釗文集》(上)，頁598-603。
- ㉑ 伯林 (Isaiah Berlin) 著，彭淮棟譯：《俄國思想家》(台北：聯經出版公司，1987)，頁288。
- ㉒ 李大釗：〈俄羅斯文學與革命〉，載《李大釗文集》(上)，頁581-88。
- ㉓ 李大釗：〈青年與農村〉，載《李大釗文集》(上)，頁648-52。
- ㉔ 李大釗：〈「少年中國」的「少年運動」〉，載《李大釗文集》(下)，頁43-45。
- ㉕ 康有為：〈物質救國論〉，載湯志鈞編：《康有為政論集》(上) (北京：中華書局，1981)，頁567。
- ㉖ 李大釗：〈《國體與青年》跋〉，載《李大釗文集》(上)，頁604。
- ㉗ 李大釗：〈勞動教育問題〉，載《李大釗文集》(上)，頁632-33。
- ㉘ 李大釗：〈由平民政治到工人政治〉，載《李大釗文集》(下)，頁506-507。
- ㉙⑳㉚㉛ 李大釗：〈平民主義〉，載《李大釗文集》(下)，頁588-89；592-96；597-98；609。
- ㉜㉝㉞ 達爾：《民主理論的前言》(北京：三聯書店，1999)，頁64、85；1；86、70。

從《星期評論》對國家和事件的評價 看五四時期中國現代化模式變遷

● 黎建軍

學習西方，汲取西方先發現代化國家的經驗教訓並獲得其助力，躍過現代化進程中的若干「中間序列」，盡快實現中國的現代化，是1840年以來中國人孜孜以求的理想。自魏源提出「師夷長技以制夷」號召後，中國知識份子，無論各階級、階層，都根據自身利益及對世界、國情的認識，分別以英、日、沙俄、美、法為榜樣，提出過種種不同的現代化方案。然而，這些方案都是以資本主義國家的現代化模式為榜樣，以建立資本主義的君主立憲制或民主共和制為政治目標，以發展資本主義私有制為經濟目標的現代化方案。從文化比較學角度看，由於中國落後西方二三百年，社會還處在自然經濟階段，農業文明下的宗法家長制成為政治上專制獨裁、思想上扼殺個性的溫牀。因此，整個近代時期^①，在國家競爭日益激烈的背景下，中國知識份子在自然經濟土壤裏匆匆展開的培育資本主義的現代果實試驗，無論是清政府以英國為榜樣追求船堅炮利的「洋務」運動，還是以日俄為榜樣建立君主立憲制的「新政」變革；無論是資產階級維新派以英國為榜樣推動的「戊戌變法」，還是革命派以美、法為榜樣力圖建立民主共和國的辛亥革命，均以失敗告終。

自魏源提出「師夷長技以制夷」號召後，中國知識份子提出過種種不同的現代化方案，以圖建立君主立憲制或民主共和制，並發展資本主義私有制。但由於中國社會還處在自然經濟階段，農業文明下的宗法家長制成為政治上專制獨裁、思想上扼殺個性的溫牀，這些變革均以失敗告終。

新文化運動時期，知識份子對現代化榜樣的選擇發生了重大變化。本文以戴季陶、沈玄廬、孫棣三、朱執信等人在五四運動中創辦的刊物——《星期評論》為案例，考察這一轉變。1919年6月8日在上海創辦的《星期評論》周刊，目的是「發揮五四六五兩大運動的精神」、建設新的民國^②。為了從根本上改造中國，他們力圖對「哲學、文藝、社會、政治」進行自由地批判^③。在辦刊方針上，他們採用了「以求質的進步，不必故意求量的增加」^④的方針，每星期日定期出版一期，每星期四開一張，每張12,500字。另外，每逢重大事件紀念日，則出版紀念號，每張12,600字。至1920年6月6日自動終刊止，全刊共出版53號75張，刊發文章450餘篇，約940,500言。

* 本文是筆者參與金觀濤、劉青峰先生主持，由香港研究資助局(RGC)資助的課題「中國現代政治觀念形成的計量研究」的部分成果；本人參加該課題時為復旦大學歷史系博士研究生。

雖然《星期評論》僅僅辦了一年，但仍然可以發現，由於掙脫了傳統倫理思想的束縛，中國先進知識份子思想獲得極大解放：他們不再將現代化榜樣局限在歐美資本主義國家的現成模式上，而以更寬闊的視野在世界範圍內搜尋並借鑒與中國國情相似國家的現代化經驗。現代化道路、目標的重新認識，導致了五四前後中國知識份子現代化學習榜樣的巨變，即由五四前主張學習美法現代化模式，轉變為五四後的主張學習蘇俄，通過無產階級革命進行社會的全面、根本改造進而實現工業化與經濟平等化的現代化模式。

五四前後中國知識份子現代化學習榜樣的巨變，可由《星期評論》對各先發現代化國家及事件的評價充分表現出來。

對國家的整體評價變化的三個階段

《星期評論》涉及到很多國家，計有：美洲：美國、加拿大、墨西哥、阿根廷；歐洲：英國、德國、俄國、法國、意大利、奧地利、匈牙利、瑞士、瑞典、捷克、比利時、黑山國、塞爾維亞、羅馬尼亞、愛爾蘭、荷蘭、西班牙、挪威、波蘭、丹麥、芬蘭、愛沙尼亞、里復尼亞、希臘、保加利亞、馬其頓、盧森堡、波黑米亞、俾路芝；亞洲：日本、朝鮮、印度、阿富汗、波斯、蘇門答臘、馬來、土爾其、泰國、蒙古；非洲：南非、突尼斯、埃及；大洋洲：澳洲、新西蘭。儘管《星期評論》關注到美、歐、亞、非、大洋各洲的許多國家及其情況，但是，它還是把重點放在當時先發現代化國家上，這些國家包括美國、英國、俄國、德國、法國、日本六個國家，而亞、非及拉美國家、歐洲小國、落後國，除朝鮮外，都只略有涉及。

在各先發現代化國家裏，《星期評論》提及日本的次數最多，為556次；其次為美國，461次；再次為俄國，454次；英國、德國、法國隨其後，分別為380、374、275次。《星期評論》對各國的褒貶態度亦不一樣，對美、俄讚揚多於貶斥，對英、法、德則貶斥多於讚美，而對日本則幾乎全持否定態度。對歐洲小國和亞非拉各國提及的次數雖少，但由於這些國家要麼貧窮落後，要麼與中國一樣，面臨着發達國的入侵，故《星期評論》在褒貶態度上對他們基本上屬於肯定或中性。《星期評論》提及的各發達國具體情況如下表1。

日本為中國近鄰，明治維新後，日本通過學習西方很快實現了國家現代化，「蕞爾島國」一躍而為世界強國。中國先進知識份子在甲午戰後一度忍痛以日本為師，維新派高呼「近師日本、遠摭歐墨(美)」的口號，清政府也大量派遣留學生，以期借鑒日本模式並獲得日本的助力實現中國的現代化。然而，日本在現代化過程中資本主義改革做得不徹底，使日本國內政治嚴重缺乏民主，對中國領土、主權的蠶食鯨吞更令中國愛國知識份子難以容忍，因此，這一學習運動以清政府「預備立憲」的失敗及辛亥革命後中國先進知識份子轉以美國為現代化榜樣而日漸式微。日本在第一次世界大戰後妄圖侵佔我國山東的行為，更令先進知識份子髮指，中國愛國知識份子從此不再把日本看作中國現代化的助力。戴季陶在《星期評論》第10號發表的〈可憐富強國的國民〉一文中，總結了造成這種狀況的原因：(1)日本一直處心積慮侵略中國，日漸成為危害中華民族生存的最大敵人；(2)日本國內軍國主義猖獗，政治民主化日趨式微，自然為追求

戴季陶等人在五四運動中創辦《星期評論》，雖然僅僅辦了一年，但仍然可以發現，由於掙脫了傳統倫理思想的束縛，中國先進知識份子思想獲得極大解放：他們不再將現代化榜樣局限在歐美資本主義國家的現成模式上，而以更寬闊的視野在世界範圍內搜尋並借鑒與中國國情相似國家的現代化經驗。

表1 《星期評論》涉及各發達國家情況表

國家	褒	貶	中性	總次數
美國	126	108	205	439
英國	107	138	150	395
法國	47	62	126	235
俄國	405	116	62	583
德國	91	149	67	307
日本	0	479	77	556

民族平等以及政治民主的中國進步人士所不齒；(3) 由於日本政府支持資本家對工人的剝削，壓制工人運動，為渴望社會公平公正的中國知識份子所鄙視^⑥。正是由於上述種種原因，中國知識份子無一例外地對日本抱持否定態度。

除日本外，其他五個發達國家可分為兩類：美英資產階級民主基礎確立的國家和俄德法革命運動較激烈的國家。對上述二類國家，《星期評論》有褒有貶，且褒貶情況呈階段性變化。

依《星期評論》內容，從創刊到1919年10月中旬，可劃為《星期評論》現代化榜樣探索的第一階段。在這一階段中，《星期評論》提及美國119次，其中褒70次、中性9次、貶40次；提及英國169次，其中褒89、中性22次、貶58次；提及法國49次，其中褒18次、中性15次、貶16次；提及俄國132次，其中褒45次、中性1次、貶86次；提及德國110次，其中褒22次、中性3次、貶85次。如果不計中性的話，《星期評論》此期對美英的態度以肯定為主，對俄、德則以否定為主，而法國則介於肯定與否定之間。

《星期評論》對美英的褒賞主要集中在其政治生活民主化、勞動運動組織化、社會改造漸進化上，貶斥的方面在其帝國主義、侵略主義上。對俄德的批評集中在俄國社會改革的激進化和德國的對外侵略上，褒賞則集中在其發達的勞動運動上。這種褒美貶俄的態度與《星期評論》此期作者追求美英式民主、主張緩進的社會改良思想緊密相聯。戴、沈各主編及《星期評論》第一階段作者如孫中山、張繼、胡漢民、廖仲愷等一批原同盟會老成員及胡適、康白情、莫夫卿等新文化運動右翼成員，延續了辛亥革命以來以美為師、借助美國力量實現中國現代化的思想，仍將政治上的資產階級代議制民主作為建設新民國、實現國家現代化的先決條件。因此，他們讚美英美社會改良道路，主張以漸進的方式實現國家的現代化，反對蘇俄、德國式社會革命。

然而，在這一階段後期，《星期評論》出現了向褒俄貶美變化的趨勢。由於蘇俄政府在9月1日第一次發表對華聲明，表示願意放棄庚子賠款，這一舉動受到了中國愛國知識份子的歡迎；而帝俄殘餘不僅堅持在華特權，還繼續實施其「黃色俄羅斯」計劃，妄圖把東北從我國分離出去。兩個俄國政府對華政策的鮮明對比，使先進的愛國知識份子開始將蘇俄與帝俄區別開來，由貶斥蘇俄轉為同情蘇俄。《星期評論》亦由此而開始承認蘇俄政府並轉變對其革命的態度，即對蘇俄革命由全面否定轉到部分肯定，如肯定其勞動運動的理想、目標等，褒揚的次數開始增多。與此相反，隨着列強在巴黎和會瓜分世界的內幕日漸曝光，特別是1919年10月初，由於美國國會拒絕中國關於山東問題的修正案，中

日本明治維新後躍居世界強國。中國知識份子在甲午戰後以日本為師，以期借鑒日本模式並獲得日本的助力實現中國的現代化。然而，由於日本國內政治嚴重缺乏民主，又對中國領土、主權蠶食鯨吞，這一學習運動以清政府「預備立憲」的失敗及辛亥革命後中國知識份子轉以美國為現代化榜樣而日漸式微。

國知識份子對美國主持公道、維護中國主權的幻想開始破滅，《星期評論》由以前對美英大肆稱讚轉到批評其種族歧視，再轉到批評其侵略擴張的對外政策、資本剝削的國內政策，貶斥的次數開始增多。

自1919年10月初到1920年1月底，可劃為《星期評論》探索現代化榜樣的第二階段。這一階段中，《星期評論》提及美國204次，其中褒32、貶31、中性141；提及英國79次，其中褒7、貶58、中性14；提及法國85次，其中褒27、貶35、中性23；提及德國82次，其中褒2、貶50、中性30；提及俄國111次，其中褒107、貶2、中性2。從上述數據可以看出，《星期評論》對美國、法國的褒貶基本持平，對英國、德國貶多於褒，而對俄國則是褒多於貶。

對美國的褒揚主要在於其獨立運動歷史、從俄撤兵，美國民主政治雖仍被褒揚，但次數很少；貶在於其政府與資本家勾結，共同壓迫工人和參與世界大戰上。對美國的中性評價上有58次是關於美國的工人運動，大有在國家內將民眾與政府分開之勢。對英、法、德的褒揚集中在其資產階級革命和和政府對勞動運動的一定限度的承認；貶則包括英國政府的侵略、對俄干涉、參與世界大戰和政府與資本家勾結壓制工人運動上；中性評價的則是其勞動運動。對俄國褒揚的內容主要在於反抗外國侵略、赤化和工人運動。貶斥的對象不再針對蘇俄，而是完全針對帝俄，包括十月革命後帝俄的殘餘勢力，將蘇俄與沙俄區別開來。

由對美國的全盤肯定到褒貶持平，對英國的褒多於貶到貶多於褒，對俄國由全盤否定到褒多於貶，這些變化情況表明，以美國為代表的資本主義現代化模式的榜樣力量正在下降，俄國現代化道路的榜樣力量正在上升。對中國知識份子而言，美國現代化榜樣中有吸引力的主要不在於其資產階級代議制民主，而在於其用鬥爭方式掙脫英國殖民統治獲得民族獨立，並打垮封建勢力的光榮歷史和有限地承認勞動運動的政府行為；俄國現代化榜樣中有吸引力的則在於其反抗外來干涉、維護民族獨立的決心，這正是備受西方侵略之苦的中國極其需要學習的地方；十月革命後俄國勞苦大眾翻身作主並求得民族獨立的狀況，則為深受壓迫、處在水深火熱中的中國人民指明了民族獨立的新方向。由此，中國先進知識份子在一定程度上認識到，必須學習俄國，堅決維護民族獨立，克服資本主義現代化模式中勞資矛盾的弊端，才能獲得現代化建設所必需的國內條件和平環境。

戴季陶在世界勞動運動的蓬勃發展的現狀感召下，在蘇俄政府以平等待我政策的鼓舞下，受曾經寄以無限希望的美國否決了中國關於山東問題的修正條約的刺激，在考察美國工人運動後提出，必須消滅資本主義的「工銀制度」，才能實現社會的公正，才能實現世界和平^⑥。沈玄廬則直接提倡學習蘇俄，走共產主義道路。他不僅主張將中華民國的基礎確立於工人和學生身上，否認「軍閥」、「政客」、「名流」的現代化主導作用^⑦，還主張將中華民國建設成一個沒有壓迫、沒有剝削的現代化國家。他在〈誰是師？誰是敵？〉一文中公開提出，「世界無論甚麼的變動，無非彎彎曲曲向着均等的『盡能』『盡需』的路上討生活」，號召青年們覺悟，為建立一個「各盡所能、各取所需」理想社會而奮鬥^⑧。在戴季陶、沈玄廬等人的鼓動下，第一階段主張學習美英的作者如張繼、胡漢民退出了《星期評論》，胡適也只發表一篇〈談新詩〉的文章，而一大批關心民生、批判資本主義剝削制度及對外侵略擴張罪惡行徑的作者如朱執信、廖仲愷、沈仲九、雲陔、民意、仲蓀、蔣夢麟、大旦、蔚南、光佛、湯蒼園、田川菊榮、步

對中國知識份子而言，美國現代化榜樣的吸引力主要在於其用鬥爭方式掙脫英國殖民統治獲得民族獨立；俄國現代化榜樣中的吸引力則在於其反抗外來干涉、維護民族獨立的決心；十月革命後俄國勞苦大眾翻身作主並求得民族獨立，則為深受壓迫的中國人民指明了民族獨立的新方向。

向西方學習，不僅表現在對待諸現代化先進國家的態度，更主要表現在吸收或捨棄其現代化內容。從《星期評論》對發生在各先進國事件的評價，我們可以看出，五四時期中國先進知識份子開始告別「遠撫歐墨」觀點，而接受「與俄提攜」的主張，現代化榜樣發生了由師美到師俄的巨變。

霄、犬儒、央公、哲父、托爾斯泰、願學等，則成了《星期評論》第二階段作者群體。

當然，《星期評論》第二階段在現代化道路探索中，還有些作者主張在某些方面學習英美，如戴、沈兩主筆和各位作者一樣，雖然主張工人有生存權、參政權，但並不願意工人用俄國革命的方式取得，更希望學習英國的工聯主義，在法律許可內同資本家進行鬥爭。

從1920年1月25日至終刊，可劃為《星期評論》第三階段。這一階段中，《星期評論》提及美國106次，其中褒24、貶27、中性55；提及英國147次，其中褒11、貶22、中性114；提及法國101次，其中褒2、貶11、中性88；提及德國114次，其中褒69、貶14、中性31；提及俄國337次，其中褒253、貶28、中性56。對美國的褒貶仍然持平，對英法貶多於褒，對俄德則褒多於貶。

從內容上看，對美國的褒揚在其從俄國撤兵，貶斥在其鎮壓社會黨活動、資本剝削；對英法的褒揚在其社會組織和教育上，貶斥在其對俄干涉、資本剝削；對俄的褒揚則在其社會公平、工人運動、反抗侵略，幫助弱小國家等。

上述對國家的總體態度表明，受美國拒絕幫助中國收回山東主權的刺激，《星期評論》第三期雖然對美國的態度仍是褒貶持平，但相對前兩個階段而言，提及次數大為減少；而對蘇俄的態度，不僅褒揚佔所提總次數的絕大部分，且提及次數得到了很大的增加。這種變化說明，美國現代化模式雖不能說已為中國知識份子完全否認，但其對中國的影響力已進一步降低。與之相反的是，蘇俄模式不僅得到了中國知識份子幾乎一致的認同，且其影響力也在急速攀升。蘇俄模式影響力增加的原因，既在於蘇俄再一次打敗西方資本主義國家的聯合干涉，更在於蘇俄再次發表對華宣言，表示願意幫助中國，為自由即國家的獨立而奮鬥。前者為深受外來壓迫的中國知識份子欣賞、認同，後者則為其所感激，兩者共同對中國知識份子產生了強大的吸引力。正是在這種認同與感激的情緒支配下，中國知識份子對蘇俄模式產生了進一步的興趣。在戴季陶和沈玄廬的支持下，《星期評論》第二階段作者，除已發生轉變的廖仲愷、朱執信外，那些堅持以美為師的人的名字全部退了出去，一大批主張社會主義的知識份子如陳獨秀、李大釗、李漢俊、陳望道、施存統、克魯泡特金 (Peter Kropotkin)、河上肇、李卜克內西 (Karl Liebknecht)、森戶辰田等，則構成了《星期評論》第三期作者群體。在蘇俄再次發表對華宣言後，他們不僅呼籲與俄提攜，還主張學習俄國，用唯物史觀為指導，以階級鬥爭為手段，依靠工人和學生，對中國進行社會改造，消滅剝削階級，建立一個平等、沒有剝削和壓迫的國家等。

對現代化先進國家事件評價的變化

向西方學習，不僅表現在對待諸現代化先進國家的態度，更主要表現在吸收或捨棄其現代化內容。而現代化內容最顯著的載體是事件。因此，對發生在各先進國事件的評價更充分地反映出《星期評論》在現代化學習榜樣上的變遷。正是對事件在不同階段表現出來的不同評價，我們可以更清楚地看出，五四時期中國先進知識份子開始告別「遠撫歐墨」觀點，而接受「與俄提攜」的主張，現代化榜樣發生了由師美到師俄的巨變。

《星期評論》全刊提及共約131項國際事件，由前文所分三個階段的不同，所提及的事件重點及評價亦有不同。表2只選擇重大或重要的事件，來考察該刊在三個階段的變化。

《星期評論》從創刊到1919年10月初，提及發生在外國的事件共28件。重點在第一次世界大戰、巴黎和會、示威運動、勞動大會和各國獨立運動上。其褒貶情況為：第一次世界大戰，貶14次，巴黎和會，褒3次、貶15次，各國獨立運動如美國獨立戰爭、愛爾蘭獨立運動、朝鮮獨立運動等共褒12次、勞資調和的國際勞動大會褒4次、社會黨大會褒8次、和平的示威運動褒5次，而對俄干涉只有中性7次。

從褒貶評價上可以看出，《星期評論》在此期現代化主張上反對復辟帝制，贊成民主共和；反對侵略戰爭、反對妥協賣國，主張民族獨立；反對階級鬥爭，主張勞資調和；民主、調和、改革、民族獨立運動成為他們最熱衷宣傳介紹的事件，專制、侵略、戰爭、民族壓迫則成了極力鞭斥批評的對象。如此種種，充分反映出《星期評論》此階段維護國家主權，追求建立歐美式資產階級民族國家的現代化傾向。從對發生在各先發現代化國家事件的評價上看，美國獨立戰爭、反農奴制的南北戰爭、英美男女平等運動及勞動運動等，都是《星期評論》一再稱讚的對象，而俄國十月革命、德國十一月革命、第一次世界大戰及巴黎和會等，則一再遭《星期評論》的批評。

這種情況表明，中國先進知識份子此時仍鍾情於歐美現代化目標、模式，主張用緩和、漸進的方式實現社會改造和民富國強。不僅堅決維護本國主權，就是在對待俄國維護國家主權、反對侵略干涉上，儘管《星期評論》此階段對俄國社會變革總體上持貶斥態度，但由於對凡爾賽會議所謂民族自決幻想的破滅，由於蘇俄政府與中國一樣，面臨資本主義國家的侵略干涉，更由於蘇俄政府宣布放棄庚子賠款，對中國的態度與帝俄對中國的貪婪攫取完全兩樣，《星期評論》對俄開始由貶斥轉向同情，支持其維護國家主權，反抗侵略的正義行徑，批評西方國家及日本的對俄干涉；在追求資產階級民主方面，儘管《星期評論》表現出反對社會革命，如反對俄國十月革命、德國的十一月革命，主張社會改良特點，但由於辛亥革命以來民主實踐的失敗、巴黎和會暴露出的西方資產階級民主的虛偽，以及五四運動和西方各國工人在罷工鬥爭表現出來的組織性、紀律性及其巨大力量，《星期評論》開始轉變過去的精英革命意識，把動員工人罷工作為爭取民主的重要手段，因而開始大量介紹西方發達國家的勞動運動，肯定西方社會黨反對資產階級壓迫剝削的正義行為。

自1919年10月到1920年1月，《星期評論》涉及的發生在外國的事件共19項。涉及的事件重點在國際工人運動、社會改造、各國勞動大會、第一次世界大戰和巴黎和會上。其中第一次世界大戰貶31次、巴黎和會貶4次、國際勞動大會褒26次、各國勞動大會褒16次，及共產村運動褒3次。從褒貶意義上看，《星期評論》仍在追求資產階級民主，但和第一階段相比較，其追求力度上有所削弱。造成這種結果是由於更多的知識份子對所謂「公理戰勝強權」幻想的破滅，批評巴黎和會的次數大大增多；由於各國勞動運動的廣泛興起和社會主義思想在全球迅速興起，使中國的知識份子越來越傾向社會改造。因此，這一階段《星期評論》不僅繼續支持工人罷工，更重要的是，工人罷工不再僅被看作是爭取資產階級民主的助力，而主要是當作反對資本家剝削，實現社會公正、社會平等的重

儘管《星期評論》表現出反對社會革命，主張社會改良特點，但由於辛亥革命以來民主實踐的失敗、巴黎和會暴露出的西方資產階級民主的虛偽，以及五四運動和西方各國工人在罷工鬥爭表現出來的巨大力量，《星期評論》開始轉變過去的精英革命意識，把動員工人罷工作為爭取民主的重要手段。

要手段。在涉及的外國事件中，《星期評論》關注的焦點不再是各國的民族獨立運動，而是社會變革、社會改造運動，包括美國的廢奴運動、流行歐美的新村運動及共產村運動、俄國十月革命和反對對俄干涉等。如此種種，表明《星期評論》處在由追求資產階級民主向主張社會主義的轉變中。

自1920年1月到1920年5月，這一階段由於時間較長，增刊較多，《星期評論》涉及發生在外國的事件比前兩個階段明顯增多。此期提及的事件共60項。提及次數最多的是：第一次世界大戰、巴黎和會、同盟罷工、社會黨大會、國際勞動大會、對俄干涉、國際勞動運動、各國無產階級革命等。其中第一次世界大戰一致為貶，共達112次、巴黎和會貶19次、同盟罷工褒69次、對俄干涉貶22次。從褒貶意義上看，《星期評論》褒揚社會黨大會，反對巴黎和會；褒揚對俄講和，反對對俄干涉；褒揚革命，反對調和；褒揚無產階級革命，反對反革命。在革命問題上，《星期評論》此期已不再僅停留在政治革命或資產階級民主革命上，而是全面轉向社會革命，反對任何調和，表現在事件的評價上，歐美各國的無產階級革命被一再提及並褒揚，如巴黎公社革命就破天荒地多次提及且一再肯定，共達16次之多，而過去曾被肯定的一些資產階級革命及改良運動如美國南北戰爭、法國資產階級革命等事件不再提及，甚且開始否定，如普法戰爭等。在戰爭問題上，《星期評論》反對一切帝國主義戰爭，反對西方國家和日本挑起的對俄干涉戰爭，主張各民族和睦相處。第二個階段中，《星期評論》對工人罷工一概支持，而在第三階段，《星期評論》則開始批評英國、美國工人以改良生活待遇為目的的罷工，讚美俄國、德國、法國工人以推翻資本主義、實現社會主義為目的的罷工，這表明《星期評論》在社會改造問題上，已經以實現社會主義為最終目標。此階段與前兩個階段相比，還有一個特點，即新文化運動被提及的次數大量增加，這種增加是與五四運動的提及相一致的，表明《星期評論》已將從事新文化運動作為五四運動的重要任務之一來完成。

總之，從《星期評論》對各先進國的總體態度和事件評價階段性變化可以看出，以蘇俄第一次發表對華聲明為標誌，五四時期中國知識份子在現代化模式的選擇上經歷了一個由贊成英美模式到肯定蘇俄模式的變化過程。當然，到刊物終結時，這一轉變還沒有完成，這主要表現在對美國模式還沒有完全否認，但其對蘇俄模式的逐步肯定表明，消滅資本、建立一個沒有壓迫、沒有剝削的社會，是當時包括國民黨部分人士在內的中國知識份子的共識，中國現代化模式正是在這一思想基礎上逐步確立的。

五四知識份子在現代化模式的選擇上經歷了一個由贊成英美模式到肯定蘇俄模式的變化過程。對蘇俄模式的逐步肯定表明，消滅資本、建立一個沒有壓迫、沒有剝削的社會，是當時包括國民黨部分人士在內的中國知識份子的共識，中國現代化模式正是在這一思想基礎上逐步確立的。

註釋

- ① 這裏的近代是指自第一次鴉片戰爭到五四運動前。
- ②③ 〈星期評論刊行中止的宣言〉，《星期評論》，第53號。
- ④ 〈本社啟示〉，《星期評論》，第41號。
- ⑤ 〈可憐富強國的國民〉，《星期評論》，第10號。
- ⑥ 〈美國產業界的大恐慌〉，《星期評論》，第21號。
- ⑦ 〈中華民國的基礎〉，《星期評論》，第21號。
- ⑧ 〈誰是師？誰是敵？〉，《星期評論》，第17號。

伽達默爾的哲學遺產

• 潘德榮

伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 是當代最有影響的哲學家之一。他的睿智以及豐富的著述，給我們留下了寶貴的精神遺產。

伽達默爾以其哲學詮釋學的思想體系著稱於世，其代表作為《真理與方法》(Wahrheit und Methode)。他的體系中有三塊重要基石：柏拉圖的對話理論、黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的絕對觀念的辯證法和海德格爾 (Martin Heidegger) 的立於此在即人的存在的本體論。這三者的融合，使伽達默爾的詮釋學展現出獨特風貌，它的基礎就是實踐 (Praxis) ①。質言之，就是直接追溯到人們最原初的生活經驗、而不是在純粹的思辯領域中來構建自己的哲學體系。在筆者看來，他的哲學的生命力就在於此。在《真理與方法》中，他選擇以藝術經驗為突破口，試圖從藝術經驗出發，來理解超越了我

們的意願和行為而對我們所發生的東西、理解超出方法論自我意識之外的真正的精神科學②。

古典的理解觀着眼於主體對對象的客觀理解，而伽達默爾則將理解視為主體與對象雙向互動的交流。這意味着，理解不再是主體對對象單方面的投射，而是一種廣泛意義上的對話，即便是我們在觀賞一幅藝術作品，閱讀、理解文獻材料，在伽達默爾的意義上仍然是對話。這種對話是以「提問—回答」的方式進行的。在對話中，「你」的言說乃是向我的發問，「我」的話正是對提問的回答，而「我」的回答同樣又是對「你」的提問。在這種情況下，言談者的話語實質上為對方所導引，如此，任何對話就成了對話者難以預期的自然過程，它擺脫了對話者自己的意願，而展示出「對話」本身的邏輯。這裏的「你」不是一個簡

伽達默爾是當代最有影響的哲學家之一，以其哲學詮釋學的思想體系著稱於世。他的體系中有三塊重要基石：柏拉圖的對話理論、黑格爾的絕對觀念的辯證法和海德格爾的立於此在即人的存在的本體論。這三者的融合，使伽達默爾的詮釋學展現出獨特風貌，它的基礎就是實踐。

* 北京時間2002年3月14日，一代哲學大師、102歲高齡的老人伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer, 1900.2.11-2002.3.14) 在海德堡因突發心臟病而與世長辭。筆者曾參加了1990年在德國舉辦的海德格爾哲學國際研討會，伽達默爾在會上作了即興發言。其時他已是90高齡，然思路之清晰、語言之流暢與風趣，令人讚歎不已。今天他已長眠地下，筆者謹撰此文，以誌懷念。



將理解過程視為對話，其理論意義遠遠超出了理解本身。如果說，在傳統的認識論模式中，我們所謂的「認識」實際上是出自主體而對客體的單方面的宣判的話，那麼在對話中，與我對話的對方乃是與我平等的另一主體。

單的人稱代詞，它實際上涵蓋了包括文獻、藝術品、歷史、文化傳統、乃至整個世界等一切理解的對象。

一次成功的對話之前提就是相互的「傾聽」(Hören、Zuhören)，「傾聽」本身含有某種「歸屬」感(Gehören、Zugehören)，也就是「歸屬於」所聽到的東西；對所聽到的東西的理解(Verstehen、Verstand)，包含着某種意義上的「贊同」(Verständnis)③。在「歸屬於」和「贊同」中，對話雙方的思想相互滲透、融合。「你」的言說代表了理解對象的「視界」，而「我」的觀點則出自於理解主體的「視界」，對話的結果，就是達到了伽達默爾所云的「視界融合」。只要對話還在進行，這種「融合」就會不斷地持續下去。對話的這一特點，表明了理解的開放性特徵。

把理解對象當作與「我」對話的另一主體，真正實現了詮釋學對傳統認識論的突破。在傳統認識論中，設定了被認識現象背後有一個永恆不變的本質存在。認識的主體應完全排除自己的主觀性，以純粹旁觀者的姿態注

視被認識的對象，力求達到知識的客觀性。早期的現代詮釋學家，如施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermacher)和狄爾泰(Wilhelm Dilthey)，將理解的目標定位於作者的原意，表明他們所持的基本立場仍然是傳統的認識論。但由於理解的對象(「文本」)是另一主體的創造物，文本的原義就變成了與主體創作文本時的心理狀態息息相關的東西。為能客觀地把握作者的原意，有必要在理解方法論加入心理學的規則。理解的任務被定為「主觀地(通過心理移情)重建客觀的過程」。心理的因素本身是主觀的，卻被用來保證理解的客觀性，這一出於完善理解方法而對理解的技術性規則的補充，對不同於認識論的現代詮釋學之產生提供了一種不可忽視的推動力。無論如何，理解過程中的主觀性已獲得了某種程度的合法性，而不再是必須排除的因素。這也是施萊爾馬赫的詮釋學與傳統的(聖經)註釋學的根本區別之一。在伽達默爾那裏，這種原本出於對詮釋的技術的考量轉變成了詮釋現象的根本問題，而我所說的「詮釋學對傳統認識論的突破」就是在這個意義上講的。在對話理論中，不僅理解者是一主體，而且理解的對象也被視為與我對話的另一主體。這樣，在傳統認識論中以主、客體兩分為前提的認識模式，在詮釋學中轉變成了主體間的相互理解；在認識論中，無論主體如何認識對象，都不會改變對象；在詮釋學中，理解的主體與對象在對話中產生了一種互動作用，認真的對話總是使對話雙方都有所改變，最後達到的是一種融合了的視界。

將理解過程視為對話，其理論意義遠遠超出了理解本身。如果說，

在傳統的認識論模式中，我們所謂的「認識」實際上是出自主體而對客體的單方面的宣判的話，那麼在對話中，與我對話的對方乃是與我平等的另一主體。從對話理論中透露出來的平等意識，恰恰是我們的時代精神之要求。或許人們會提出這樣的質疑：將不可能與「我」進行爭辯的「文本」、即被理解的對象當作平等「對話」的另一方，並且通過「對話」產生互動效應是否可能？在伽達默爾看來，答案是肯定的。正是在對歷史現象的理解中，我們所看到的是理解主體與對象之間相互作用的「效果歷史」。對效果歷史的自覺，就是效果歷史意識 (Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein)。利科爾 (Paul Ricoeur) 認為，效果歷史意識的理論「標誌着伽達默爾對『精神科學』基礎進行思考的最高成就」④。在效果歷史意識中，歷史作為理解的對象並不具有一個絕對的、永恆不變的本質，相反地，它的存在及其意義始終伴隨着我們的理解而變化、被重構，持續地形成着我們的傳統。伽達默爾的詮釋學所希望喚醒的就是「效果歷史的意識」。歷史代表着一個已經成為過去的歷史視界，這種視界因我們的理解而進入了當代，與我們的視界融為一體。歷史因此而獲得了新生，向我們開啟了它在當代的意義，我們也因歷史而得以提昇。從根本上說，包括自然在內的所有理解對象，都應當通過這種主體與理解對象的相互交融與滲透的方式來理解。「世界」本身從來不是某個混混沌沌的世界，而是「在相互交往中被經驗並且作為一種無限開放的任務不斷地交付給我們」。由此，在伽達默爾看來，詮釋對於我們具有普遍性的意義，而不僅是對藝術與歷史的理解。

伽達默爾詮釋學中，對方法論及其地位的評價是一個始終困擾着我們的問題。《真理與方法》一書的書名很容易引起誤解，人們會以為他在談論「真理和方法」問題。但是，伽達默爾明確告訴我們，科學與方法在人類存在及其理性的整體中是微不足道的⑤。以致於有人發出了這樣的感慨：讀完《真理與方法》的導言後，居然產生了如此印象，即最沒有價值的東西就是方法⑥。

伽達默爾沒有像施萊爾馬赫和貝蒂 (Emilio Betti) 那樣提供一套可以操作的詮釋方法論規則，這是不爭的事實。這或許正是伽達默爾的獨特之處，正如他自己所表白的，他的研究目的是要揭示所有的理解方式所共有的東西⑦。他真正關心的是哲學問題，是對一切方法論基礎的反思。在他看來，「這是一個先於任何站在主體性立場上的理解行為的問題，也先於『理解的人文科學』的方法論努力及其規範和準則」⑧。在這方面，伽達默爾懷着與狄爾泰幾乎相同的使命感：反對在近現代科學研究中形成的佔統治地位的方法論理想。他力圖證明精神科學的理解現象之優越性，「在現代科學的範圍內抵制對科學方法的萬能要求」⑨。怎樣才能超越科學方法論呢？這本身不是一個方法論問題，也不是依靠建立完善的精神科學方法論所能解決的，事實上，當我們試圖以制訂精神科學的方法論規則來抵制科學方法論時，就已經陷入了科學方法論的窠臼。為此，伽達默爾不懈地探尋超越科學方法論作用範圍的對真理的經驗，專注於理解現象，在科學方法無能為力的地方，奠定了理解的基礎，這就是構成此在存在的語言。與施萊爾馬赫不同，他不是着眼於語法規則而把

《真理與方法》一書的書名很容易引起誤解，人們會以為他在談論「真理和方法」問題。但是，伽達默爾明確告訴我們，科學與方法在人類存在及其理性的整體中是微不足道的。以致於有人發出了這樣的感慨：讀完《真理與方法》的導言後，居然產生了如此印象，即最沒有價值的東西就是方法。

從伽達默爾詮釋學中，我們看到了不同於理性主義傳統的另一個傳統，即在古代希臘已開始倡導的「實踐智慧」，亦即「另一種類型認識」——實踐理性——的德行。伽達默爾一生都在追求着這樣一種智慧。

語言僅僅當作實現理解的一種工具，在他看來，語言乃是構成存在的本體論存在的東西；與狄爾泰不同，他不把精神科學的基礎僅僅當作精神科學的基礎，而將它視為人類的一切理解與認識之基礎，從而確立了理解本體論對於一切科學方法論的優先地位。

但是，這並不意味着，現代科學自身的內在發展規律、科學的方法論就由此而變得不重要了，也不是說，人文科學的研究根本就不需要按照一定的方法進行；《真理與方法》的主旨須在這個意義上來理解，即這裏所展開的問題本質上就不是方法之爭，而是關涉對「真理的經驗」，伽達默爾所研究的是理解本身，而不是理解的方法論。他提醒人們注意這一點，詮釋學現象本來就不是一個方法問題，因此「我們所面臨的差異並不在方法上，而是在認識的目標上。我所提出問題是試圖發掘出並意識到方法論之爭恰恰掩蓋和忽視了的東西」^⑩。

從伽達默爾詮釋學中，我們看到了不同於理性主義傳統的另一個傳統，即在古代希臘已開始倡導的「實踐智慧」(Phronesis)，亦即「另一種類型認識」——實踐理性——的德行。伽達默爾一生都在追求着這樣一種智慧。他的《真理與方法》的主旋律一直迴響在他晚年的作品中。我這裏指的是伽達默爾收入在*Hermeneutische Entwürfe* (1998) 一書的文章^⑪。在談論「友誼」時，伽達默爾通過對「友誼」的分類描述，指出人們只能經歷友誼，卻無法給出它的定義^⑫。理解友誼就是一種生命的體驗與智慧。如果我們可以把伽達默爾詮釋學定位在探索「實踐智慧」，我相信可以在這裏找到東、西方思維方式交融的真正契合點。眾所周知，中國自孔子與老子以

來的思維傳統，恰恰是沿着這一方向發展的。

註釋

①②⑤ 參見伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》(上海：上海譯文出版社，1999)，頁787；4、19；790。

③ 伽達默爾的思想在很大程度上受到了他所使用的語言影響，這正證明了他自己的一個論斷——語言不僅是我們用以表達自己思想的方式，而且更為重要的是我們的存在方式。

④ 利科爾(Paul Ricoeur)：〈詮釋學的任務〉，載《哲學譯叢》(北京)，1986年第3期。

⑥ 參見Horst Turk, "Wahrheit oder Methode?", in *Hermeneutische Positionen*, ed. Hendrik Birus (Göttingen: Vandenh u. R., 1982)；利科爾也曾這樣提出質疑：「作品(指《真理與方法》——筆者)的名稱本身包括了海德格爾的真理概念與狄爾泰的方法觀念之間的對立。問題是，這部書在甚麼程度上可被正當地稱作『真理與方法』，而不應被稱作『真理或方法』(利科爾：〈解釋學的任務〉)。」

⑦⑧⑩ 《真理與方法》，第二版序言。

⑨ 《真理與方法》，第二版導言。

⑪ 參見〈答謝與回憶〉("Danken und Gedenken")；〈論傾聽〉("Über das Hören"，中譯已發表於《安徽師範大學學報》，2001年第1期)；〈友誼與團結〉("Freundschaft und Solidarität")；〈論哲學在政治上的無權〉("Über die politische Inkompetenz der Philosophie")等文，載*Hermeneutische Entwürfe* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1998)。

⑫ 同上，伽達默爾：〈友誼與團結〉。

潘德榮 1951年生，德國魯爾大學哲學博士，現為華東師範大學哲學系教授，安徽師範大學詮釋學研究所所長。

布迪厄可能不得不 被我們這樣紀念

• 陸興華

在當代這個知識份子啟蒙出來的世界裏，解決社會問題之前，總有先反思知識份子自己的社會角色及其介入後果這樣一個先驗問題。知識份子自稱是社會的研究者，他們這種「公共寫作者」由於擅長文學式的優雅和新聞式的添油借醋，一不小心就成了柏拉圖所說的教條詭辯論者 (doxosophist)，自封為關於各種觀點的專家的學者，忘了自己只是被民眾授權，用公共的制度性的權威資本來替民眾說話而已^①。他們在研究中自說自話地遊戲着，想設立甚麼規則就設立甚麼規則，單邊地，沒有任何談判地設置了考察、採訪和研究的目標，並對自己的研究結果怎麼方便就怎麼來利用。標語、口號和各種理論搶佔山頭，導致了各種形式的理論恐怖主義。在今天，如將自己設想為真誠地想解決社會問題的知識份子，就會發現，除了要為這個千瘡百孔的社會世界尋找良方，我們還不得不在此同時與那麼多對社會疾病草草作出診斷的各種形式的安慰者、占星師、魔術師、江湖郎中、催眠師式的同行和

社會實踐行動機構的各種似是而非的預言式、治療式話語進行鬥爭，在進入實踐之前先糾纏到了各種啟示式、解放式話語的矛盾和對立中。在這過程中，「介入式」知識份子常常將他們的思想還原成政治積極份子的思想，升級為馬克思主義基本原理那樣的可被無窮套用的東西，結果就出現了自由知識份子最後成了理論恐怖份子這樣的難堪後果：欣欣然將知識領域裏「我對你就錯」的真理之戰搬到了政治實踐領域，要戰鬥到為真理獻身，結果常常真的為政治權力獻了身——這在中國知識份子身上是一再重複的命運了。

只要我們有尋找的欲望，理論、思想或真理總是一聲炮響地被送到，但一面對「中國特色」、「具體實踐」、「全球地方化」等等，我們就像林彪一樣，手握着為中國革命定制，由××國際顧問督導的偉大的蘇俄馬列真理超級版，卻仍在井崗山頭躊躇：中國「革命」向何處去？一種主導理論的原教旨主義、實證主義、實用主義版本，成為各種可無限滋生的修正主

在今天，如將自己設想為真誠地想解決社會問題的知識份子，就會發現，除了要為這個世界尋找良方，還不得不同時與那麼多對社會疾病草草作出診斷的各種形式的安慰者、占星師、魔術師、江湖郎中式的同行和社會實踐行動機構的各種似是而非的預言式、治療式話語進行鬥爭。

知識人所能做的那類社會科學是依賴於他們在這個社會世界中所佔的位置，依賴於他們與這個社會世界的關係的。知識人如不小心，就會將個人觀點放大為預言式科學理論。知識人將自己對社會世界的認識強加給其研究對象這種社會、人文科學研究的副作用，我們怎麼警惕都不算過份。

義，先就在中國開了戰。像在今天，中國知識份子還未有任何分量的政治行動，就先已捲入新舊左派、新舊自由主義的內部爭議中。在解決社會問題前，我們不得不承認，知識份子自己的社會習性、話語位置和所處的生產關係結構就是一個最先需要認識和反思的大問題。理論話語進口順差極大，知識份子又擔當着救國救民重任的像我們這樣的當代思想傳統，則尤其像需要操作說明書和故障安全條例那樣地需要關於理論家的理論，關於思想家的思想，關於社會學家的社會學，需要學習社會學將自己當作研究對象的實踐理性的徹底性，須像馬克思分析階級鬥爭那樣，來分析各學科內和之間的話語鬥爭、理論鬥爭、派系鬥爭等等。

知識份子社會學

在所有學科裏，好像只有社會學是「一種不把知識份子當例外的分析工具」^②，只有它是生存於研究者和被研究者之間的「非暴力交流」中的^③。在社會學研究中，「一門知識份子社會學是所有別的關於社會世界的科學的先決條件」。知識份子必須主動使自己的智性實踐接受社會批判，才能「更好地解放自己的資產階級靈魂」，才能抵制社會執行機構對付知識份子的那種瓦解策略：使他們在只能談論卻無法解決的社會問題之前無限地愧疚^④。布迪厄(Pierre Bourdieu)稱自己的知識份子社會學也是使知識份子對社會世界更難信口開河的一種「基於一種手藝的、依靠社會學『感覺』和『眼光』的往復的反思(reflex reflexivity)」。它使研

究者在探究局限着他們的實踐的那些先設和偏見時，先去認識自己身上的那些預設和偏見^⑤，他們必須學習福樓拜(Gustave Flaubert)像研究君士但丁堡那樣研究包法利夫人生活的小鎮地來研究自己的棲息地，同時又像我們研究詩歌和哲學那樣來深思一個鋼鐵工人、一個非法移民、一個愛滋病人的陳述^⑥，使每個個人，無論是知識份子，還是被知識份子研究的社會成員都能直面詞語，「每個人都成為自己的發言人，說而不是被說，並且人人都能找到自己的修辭」^⑦，讓民眾重新能用日常語言和常識去認識自己的世界，因為字典和知識人的理論話語裏「充滿着政治神話」^⑧。

知識人所能做的那類社會科學是依賴於他們在這個社會世界中所佔的位置，依賴於他們與這個社會世界的關係的^⑨。知識人如不小心，都會得意於韋伯式的總體判斷和預言式話語，將自己的個人觀點放大為預言式科學理論，成為社會工程師，像做市場研究那樣替私人公司提供菜單和處方，為今天統治着我們的精英集團提供一種能使他們對我們的主導合理化的科學。這是今天的知識在研究中首先需要作出的倫理預防。

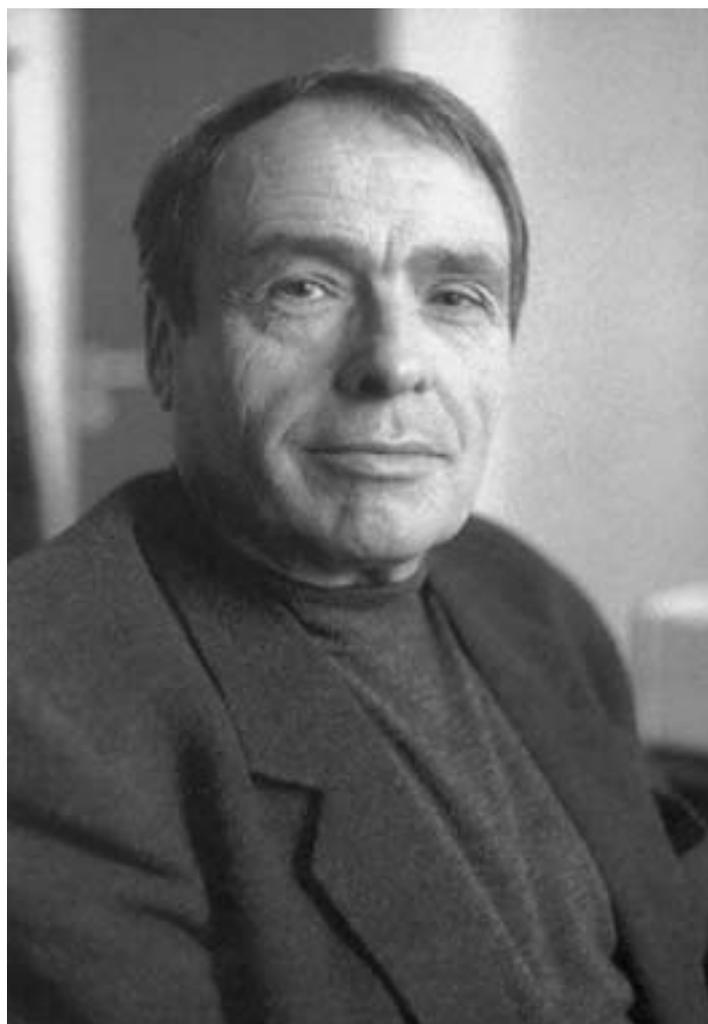
每一個知識人其實對於其自我實踐的特殊性，也就是說對於其研究工作的座落處和局限性都有認識，但要將這種認識當作自己的方法論的一部分，成為一日三省的工作原則，社會學的眼光就必需了。布迪厄在這方面的造詣對比出，就連在社會學家中間，也很少有人能夠或敢於對自己的研究抱一種社會學的眼光。我們可以去寫一本《中國學術社會學》、《中國學術權力結構的社會學分析》、《中國學

術各階層分析》、《學術權力場的社會基礎》等等這樣的書，但在寫之前，我們先得將自己所處的學術生產關係、學術權力關係的那些關節點，那些政治經濟學糾結先描述出來，將自己的學術自我當作一個問題主體先圈定、質疑起來。而這可能又是研究中最難的部分。

所以布迪厄說，社會科學的對象不是對我們不知道的東西進行深入的探索，而常常是對我們自以為已很了解的東西進行重新認識，雖然這做起來很難。社會、人文科學所面對的現實，是囊括所有個人和集體的為保存和改造現實而進行的實踐鬥爭，尤其是要去研究那些努力將對現實的那種合法的定義強加到別人頭上，特別象徵有效地維護或顛覆既定秩序——也就是說現實——的那些鬥爭^⑥。說白一點，研究是對社會過程和個人實踐的一種無意間的干擾，問題和主義反而可能先由我們的介入式研究引發或建構。現實這潭靜靜的池水，被我們的研究蕩出漣漪。即使不能達到對現實的反思性反思，我們起碼不應徑自將這些漣漪當作了現實本身——現象學以來，特別是社會學家舒爾茲 (Alfred Schultz) 和提出民俗方法論的加芬克爾 (Harold Garfinkel) 以來，這已成為一個很重要的參與式研究悖謬，知識人將自己對社會世界的認識強加給其研究對象這種社會、人文科學研究的副作用，我們怎麼警惕都不算過份。

沒有像布迪厄那樣的才氣的學者如要這樣做，就會被他的同行們認為至少是矯情，如果不是別有用心的話。如有誰像筆者現在正在做的這樣傻乎乎地試圖跟着布迪厄來回看自己

所處的學術權力場，社會世界中一個知識人的位置，很可能會激怒大多數學術人：你這阿毛竟敢用那些所謂的學術權力場社會學場域分析來污蔑和懷疑那些白髮蒼蒼的老教授們和跨世紀學術帶頭人們的學術權力基礎的曖昧和象徵暴力？真要是這樣，筆者倒是竊喜：估計沒小看布迪厄。面對學術象徵暴力對個人、對社會的傷害，面對當前學霸、學閥、學棍們的橫行霸道和欺世盜名，在我們為爭取學術自治、自律、公開化，接受同時代的社會實踐的批判的長期鬥爭中，可能正應該不斷自覺回歸到布迪厄對學術權力場的這些客觀描述，來認識我們知識生產者自己的社



由於職業冊封和學術團體的自我再生產，學術研究根本上在維護社會某一主導階級的價值觀，而為了繼續保持其主導地位，知識份子也只好繼續捧這種價值觀。布迪厄曾說：「知識人之間有一種默契，他們甚麼都玩，就是不肯拿自己的遊戲和自己的賭注與別人來玩」。

會習性和理論生產關係中的利益地位，來完成這種艱苦的批判努力。因為，「學術人是給別人開藥的醫生，最不肯，實際上也最不可能去診斷自己得了甚麼病，也最不肯吃藥」^①；「知識人之間有一種默契，他們甚麼都玩，就是不肯拿自己的遊戲和自己的賭注與別人來玩」^②。布迪厄認為自己的《學術人》(*Homo Academicus*)將是一本會被燒掉的書。學術人可拿社會開刀，可誰要是膽敢來抖擻學術圈裏的集體，而不是哪個人、哪本書的權力與利益的貓膩，那他的命運可想而知。說過孔孟之書不用讀的李贄，說過所有的書裏都寫着「吃人」兩字的魯迅，大概能理解這種下場(布迪厄曾說《學術人》是將被學術圈當作異端送上火柱的書，為此竟自比中國的李贄，使第一章與李贄那本著名的《焚書》同名^③)。

因而，我們在未來可能會很不情願地以這樣的方式來紀念布迪厄：跟着他去認識我們自己的學術社會實踐中的社會生產關係結構和所處的學術棲息地裏的階級、權力關係結構，一再地回到他的學術權力的社會學場域分析，來反思我們當前的學術再生產關係，反思處於再生產關係中的知識人在社會世界中的既得利益及其話語的象徵暴力，使我們的學術實踐像一切社會實踐一樣經受同時代的實踐理性的批判。

學術權力場的 社會學場域分析

《學術人》一書寫於他的《學術話語》(*Academic Discourse*, 1967)、《教育和文化中的再生產》(*Reproduction in*

Education, Society and Culture，合著，1967)、《實踐的邏輯》(*The Logic of Practice*, 1980)之後，是要客觀地理解學術所發生的世界，看看《學術人》這本書所屬的世界是個甚麼德性，再看看各種特定的權力是如何在學術場中對抗，它們又如何與學術場之外的別的權力位置鏈接，學者個人為了發展自己，又如何將自己放入各種社會和學術軌道和晉身彈道，這一切又如何成為社會的文化生產和再生產的一部分。

由於職業冊封和學術團體的自我再生產(考試、面試、授予學位、跟從導師做研究、在父權式權力結構中熬時間被「提拔」等等)，學術研究根本上在維護社會某一主導階級的價值觀，而為了繼續保持其主導地位，知識份子也只好繼續捧這種價值觀，哪怕已受到根本挑戰，哪怕其在現時社會裏已岌岌可危。比如在法國，布迪厄通過統計發現，巴黎高師和索爾邦之所以能執法國思想之牛耳，就在於法國社會價值觀之直接灌輸者——中下層中產階級的中小學教師——子女在從小努力去應付為進入它們而必須通過的考試時，在未進這兩個「思想搖籃」(多麼恰當的形容!)前，就定位了自己的思想價值取捨，早成了既定思想傳統和社會認定、冊封和正典化的價值觀的持承和發揚者；高師的教師先已是與他們一樣出身的人，他們又最知道甚麼最容易在學生中產生反響，在自由討論裏、在seminar裏早就有了這樣的演員和觀眾的勾結^④。在一個「高師人」面前延伸着的是像列維—斯特勞斯(Claude Levi-Strauss)、希波拉特(Jean Hyppolite)這樣的使年輕人甚麼都可得到的導師、《新觀察家》(*Le Nouvel Observateur*)雜誌、《解

放報》(Liberation) 和伽里瑪出版社 (Gallimard) 等等這樣的現成的晉身管道，它們相互擔保、兌現着相互的權力有效性^⑮。

在學術圈中，研究者的思想之衝動來自於這樣的上下文所決定的「合法的野心」^⑯，是一種雙重意識、雙重良心之下的實踐^⑰，是一種糟糕而愚蠢的集體實踐^⑱，但卻受到集體的辯護系統的懲惠和保護——比如，回看我們通過答辯而拿到學位的情形，大家都會為答辯過程中的儀式性的爭論而感到可笑，可是儘管我們能一笑了之，但這的確是學術權力場自我維護、自我再生產中的一個冊封和灌頂環節。誰要是徹底和深刻到對這種信仰儀式一樣的學術集體實踐不屑一顧，其學術權力場中的命運就可想見。

為了達到理論生產關係中的權力再分配，為了再生產出學術權力生產者，每一學科、流派和理論背後的權力裝置總是像獨裁者挑選接班人那樣要尋找能不折不扣地繼承的傳薪者，並最先拿內部的創新和異議人士開刀，鎮服理論陣營內的不同觀點，最起碼會在理論共同體內的各對手之間達到一定的力量平衡，在大利益前達成同謀，為了理論的推出和佔據地盤而使陣營內各種權力關係在對立中暫時取得一定的妥協和互補。從一個意念、一個觀點、一個理論作俑者到一個學派之間完成權力資本的積累和學術資本的追加投資，理論生產中的生產關係與任何商品生產沒有兩樣。

不得不這樣紀念布迪厄

比較被介紹到中國的那麼多為解救現代中國的民生和國難的西方思想

家，布迪厄可能是我能接觸到的一個較不可能成為拯救中國思想和中國文化，成為中國道路之指引的作者。他非但不會像馬克思主義在中國那樣瘋牛闖進瓷器店，而且還能幫助我認識別的西方理論的這種潛在的走火或開倒槍的風險，預防它們再到中國來搗亂。

我們可能不得不去進行布迪厄所建議的那些實踐，將其對研究中的實踐原則的反思，當作我們做理論工作的一種自我約束、自我保健。布迪厄沒有可供我們現成地搬、套的東西，由於其方法論反思的徹底性，我們哪怕學步於他，也是對自己動手，在這一點上講，他天然較不容易對中國學術和思想界造成意想不到的傷害的——馬克思以來，多少個西方學者在中國施了虐，見到他們在一個可憐的東方大國像影子武士那樣地被操縱、玩弄，闖下那麼多他們不願看到的理論之禍，一定已在墓裏氣得哆嗦？這可能也是布迪厄的防身術：我們一去搬用他，就會被捲入他的方法論反思，我們自己先成了問題，在審判和解決社會世界之前先就去審判和解決了我們自己。

另一方面，在筆者看來布迪厄也是最能幫我們看穿西方理論霸權的一些西洋鏡，用一些西式反思眼光來回看西方思想的人。用他自己的話來說，他是、並願意不斷是出賣學術「部落機密」的人^⑲，並要動員全世界知識人聯合起來來這樣做。他倒並沒有像阿明 (Samir Amin) 那樣用第三世界知識份子、智力無產階級、理論發展中國家這樣的說法來定義和動員西方以外的知識份子；但是，幻滅於西方理論之解放意義後，他將更多的希望寄於全世界知識人的團結和聯合

在芸芸為解救現代中國的民生和國難而被介紹到中國的西方思想家中，布迪厄可能是較不可能成為拯救中國思想和中國文化，成為中國道路之指引的作者。他非但不會像馬克思主義在中國那樣瘋牛闖進瓷器店，而且還能幫助我們認識別的西方理論的這種潛在的走火風險，預防它們再到中國來搗亂。

布迪厄是很少幾個能從一開始就看穿有關歐洲現代性、全球化、世界民主、全球共同體等等聒噪的人。他認為現代性是歐洲的玩意，是歐洲人的說法。熱衷於用現代性這個詞的歐洲人，是不自覺地將某一種片面的「共同歷史」強加到所有別的民族身上，這是歐洲知識人出於自身既得利益的一個詭計。

上。病中，他這幾年一直在仿照恩格斯對國際工人運動的領導策略，努力去形成一個「知識人國際」，使歐洲知識人能跳出既有利益圈子，與第三世界知識人一起，通過一些「國際行動」、聯合行動，來挑戰各種資本主義子系統早已被聯合起來的全球化、國際市場，世界資本主義體系通過各種有既得利益的知識份子所玩弄的把戲。

另外，布迪厄也是很少幾個能從一開始就看穿有關歐洲現代性、全球化、世界民主、全球共同體(如媒體裏愛用的「國際社會」)等等聒噪的人。他像另一個社會學家鮑德里亞(Jean Baudrillard)一樣，認為現代性是歐洲的玩意，是歐洲人的說法，都難以套到美國頭上²⁰。用這個詞必須加上「歐洲的」這個限定詞。熱衷於用現代性這個詞的歐洲人是不自覺地將某一種片面的「共同歷史」強加到別的民族，不，是所有別的民族身上，這是歐洲知識人出於自身既得利益的一個詭計，至少是不夠小心。布迪厄會說，想要勘定中國有沒有現代性、有多少現代性，會像中國的馬克思主義者曾要勘定中國有沒有過資本主義(作為社會主義的準備階段)、有多少像歐洲的工人階級那樣的能成為領導中國革命的產業無產階級、1945年的中國是處在新民主主義階段還是已經進入社會主義階段那麼難或那麼愚蠢。套用鮑德里亞的話，中國其實不是「被強加了法國大革命的民族」²¹，而是一個硬要將法國大革命往自己頭上按，結果發現真的給自己套上了馬克思主義政黨封建專制的民族；我們不是一個被強加了歐洲現代性的民族，我們倒是硬要將這種現代性往自己頭上

套，可能沒有套上，但一定也要說自己有了，結果就真被感染上、不能自拔於這種歐式現代性的反作用力了。從各種角度看，對歐版現代性的跟進可能都是對我們這樣的民族的一個詛咒。現在大談現代性與全球化之關係的都是像吉登斯(Anthony Giddens)這類不分文化與社會，有時用社會去替代文化，有時又用文化去替代社會，怎麼方便怎麼來的社會學家，布迪厄是一兩個堅持不談現代性和全球化之間的過渡的社會學家，至少使中國這樣萬一真的不具備足夠的現代性，我們也不至於會恐慌到迫不及待。

註釋

①②④⑦⑧⑨⑫ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, trans. Richard Nice (London: Sage, 1993), 91; 3; 3; 7; 20; 13; 37.

③⑤⑥ Pierre Bourdieu, et al., *The Weight of the World*, trans. Priscilla P. Ferguson, et al. (Oxford: Polity, 1999), 608; 608; 624.

⑩ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice (Cambridge: Polity, 1990), 141.

⑪⑬⑭⑮⑯⑰⑱ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Paris: Minuits, 1984), 16; 11-52; 99-124; 22-23; 189; 218-19; 150; 16.

⑳㉑ Jean Baudrillard, *America*, trans. Chris Turner (London; New York: Verso, 1988), 90; 81.

陸興華 曾任職於浙江大學批評理論研究所，現為英國威爾士大學英文系博士研究生，主要從事文學制度、文學再生產方面的研究。

布迪厄論知識場域和知識份子

• 徐 賁

布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的文化社會學極為關注知識份子問題。布迪厄的知識份子觀可以從三個方面來說明，那就是知識場域 (fields) 及其慣習 (habitus)，知識份子的階級和權力特徵，以及知識的自由和知識份子政治。布迪厄從文化社會學來研究知識份子，首先是拒絕從預設的知識份子普遍定義來討論知識份子問題。他認為，誰是知識份子，哪些可以算作是知識份子的基本特徵或素質，對這些問題的回答本身就包含着不同利益的爭奪。回答這些問題，關鍵在於要具備回答這些問題的資格、權威和權力，而這些資格、權威和權力是在不同層次的社會和文化領域中形成和再生的^①。因此，從社會學研究知識份子，實際上就是研究那些與此有關的社會文化領域，布迪厄稱這種領域為「場域」。

知識場域和場域內慣習

布迪厄用文化經濟學來說明場域。布迪厄的文化經濟學和自由主義

經濟學不同，它強調的不是自由的資本交換，而是不自由的資本交換，也就是那些在特定權力關係支配和影響下的資本生產、流通和再生情況。在布迪厄那裏，場域指的是由尊卑、高下、優劣等一系列關係構成的專業場所。場域是由不同「位置」間的客在關係所形成的「網絡」和「建構」，這些位置由權力 (或資本) 分配結構所決定^②。形成場域的不同位置間存在着統治和被統治的關係。在不同位置上行為者相互爭奪以獲取、積累或壟斷不同形式的資本 (物質、服務、知識、身份、地位等等)。場域就是這些資本生產、流通和佔用的場所。圍繞不同類型資本的爭奪也就形成了不同的場域。知識 (份子) 場域就是象徵物品生產者 (如藝術家、作家、學者) 爭奪象徵資本的地方，知識份子場域的各種體制、組織和市場都以象徵資本的生產、流通和獲取為其主要特徵。

在布迪厄那裏，場域不僅是解釋文藝創作、學術研究和教育等具體知識場域中文化資本運作的核心概念，它也是把握其他場域的一般結構特徵

布迪厄的知識份子觀可以從三個方面來說明，那就是知識場域及其慣習，知識份子的階級和權力特徵，以及知識的自由和知識份子政治。他認為，誰是知識份子，哪些可以算作是知識份子的基本特徵或素質，對這些問題的回答本身就包含着不同利益的爭奪。

布迪厄強調，儘管現代社會中的不同場域具有相對獨立的自足性和競爭規則，但不同場域之間存在着可以相互參照的同型性，他用「慣習」來解釋這些同型關係。慣習是一種集體性的、持久的、規則行為的生成機制。布迪厄把知識份子慣習概括為「貴族禁欲主義」。

的鑰匙。布迪厄的場域分析因此超脫了一般市場分析的限制。布迪厄很重視不同場域所共有的「不變法則」或「普遍機制」。布迪厄把場域看成是人們爭奪有價值資源的場所，這種資源就是不同形式的資本。當人們相互爭奪有價值資源時，資源也就形成了「權力的社會關係」^③。知識場域中人們爭奪的是文化資源或資本，這和人們在商業場域中爭奪經濟資本，在政治場域中爭奪權力資本形成了區別。在不同的場域中，人們對甚麼是場域內最有價值的資源這個問題本身就有爭議。所以，場域的資本爭奪包括爭奪規定有價值資源的合法性。

布迪厄強調，儘管現代社會中的不同場域具有相對獨立的自足性和競爭規則，但不同的場域之間存在着可以相互參照的同型性。例如，在法國的權力場域和精英高等教育場域之間就存在着「結構同型」關係，學校越好，進入權力高層的機會就越大^④。又例如，在律師和社會階級之間同樣存在着「同型對應」關係，律師名位越高就越為上層階級服務^⑤。再例如，文化生產者和消費者之間也有類似的同型關係，從事大眾文化生產者在文化場域中的低下地位與大眾文化消費者遭受精英文化消費者的歧視是一致的^⑥。

布迪厄用「慣習」來解釋存在於不同場域間的同型關係。在布迪厄那裏，慣習指的是「不同領域間活動的統一原則」^⑦，慣習使得不同場域中的行為者表現出相似的「稟性」(disposition)傾向。場域分析的要旨並不在於確定不同場域間全然客觀的區別，因為這種貌似客觀的場域分析定然會將場域和場域成員的行為割裂開來。「慣習」這一概念強調的正是行為者與行為環境的密切聯繫，所以它特別能說明那

些不受客在場域限制的跨場域的「結構同型性」和「轉化關係」^⑧。在布迪厄的行為理論中，慣習和場域具有同等的重要性，因為行為就是這二者相互作用的結果。

在布迪厄那裏，慣習所指的不是個體性的、技能性的熟練習慣，而是一種集體性的、持久的、規則行為的生成機制。布迪厄強調「慣習」一詞的關鍵是「稟性」。「稟性」特別能表述「慣習」這一概念所包含的意義。它首先是指「起結構作用的行為結果」，近似於「結構」這一概念。它還指一種「存在的方式，一種習慣狀態(尤指身體)，特別是指一種趨向、傾向、素質、偏好」。因此，在布迪厄那裏，「慣習」有兩層意思，一是結構，二是傾向^⑨。慣習是外部條件結構轉變為自我期待的結果，這一由外轉內的過程也就是社會化的過程。在等級化的社會中，不同的社會群體將實際生存可能性內化而形成種種不同的行為傾向(自我期待、應對方略、行事標準等等)，這些不同的行為傾向也就是不同的慣習。慣習一方面在制約行為，另一方面又在產生行為。慣習是行為的結構性限制，但又是行為(包括觀察、自我期許)的生成模式。

布迪厄把知識份子慣習概括為「貴族禁欲主義」，與它相區別的是「及時行樂主義」的有產階級(資產階級)慣習。知識份子的貴族禁欲主義「趨向於最廉價、最嚴格的閑逸活動和嚴肅甚至苛刻的文化行為」，換言之，也就是窮高貴。這種慣習在教師這樣的知識份子那裏尤其顯著，這一慣習使得他們可以「從他們自己的文化資本和空閒時間取得最大的利益，同時盡量減少花費開銷」。像教師這樣的知識份子，他們的「經濟能力很少能與其趣味要求

相配，這種文化資本和經濟資本的懸殊使得他們不得不成為貴族禁欲主義者（一種頗為寒酸的盡量不浪費的『藝術』生活方式）」^⑩。布迪厄所說的知識份子慣習不是本質的，而是相對而言的，不是意志主導的，而是由客觀生存條件形成的。對於知識份子的客觀生存條件，布迪厄尤其重視他們文化資本和經濟資本間的矛盾，而這兩種資本又都與現代社會中的權力爭奪有着極為密切的關係。

知識份子的階級和權力特徵

布迪厄區別統治階級與被統治階級的標準是前者佔有寶貴資源的優勢。但是布迪厄所說的統治階級的內部還有區別，原因是內部的經濟資本和文化資本分配不均。例如，文藝人士、科學研究者和教授等擁有豐富的文化資本，而工商企業家則擁有雄厚的經濟資本，這兩種人之間存在着優劣、上下位置之爭。布迪厄認為，經濟資本和文化資本間存在着強弱優劣之別，而佔有文化資本的知識份子所代表的實際上是統治階級中「被統治部分」，或者「權力場域中的被統治一端」^⑪。就其階級地位而言，知識份子處在既統治又被統治的矛盾地位中。他們隸屬於統治階級是因為享有文化資本的權力和優惠。他們有力量是因為他們有能力提供或顛覆社會秩序的合法性。但是，他們卻不得受支配政治權力和經濟權力者的統治。從根本上說，文化資本對於經濟資本的獨立自足性只是相對的，遠不如精神生活崇尚者所誇大的那麼完美超然。

儘管知識份子在權力爭奪中扮演着重要的角色，但布迪厄並不認為他

們構成一個特別的社會階級。某些文化資源確實使知識份子形成了與政治、經濟權力爭奪獨立自足的能力，但這尚不足以形成一種階級基礎。在知識份子行為最活躍的場域中（文藝、科學、教育、司法、企業管理等等），文化和經濟資本互動關係多有不同。即使在同一場域中，知識份子也有上下、尊卑、優劣的佔位之別。這些都使得普遍知識份子階級無法形成。布迪厄反對僅僅以階級地位來衡量知識份子的立場和行為。他認為，「一切知識份子之所以為知識份子，首先是因為他們在知識份子場域內佔據着要位」^⑫。這種要位不一定是顯要，而是有分量。知識份子乃是在知識場域內有爭奪能力者。

知識份子場域成員間的爭奪，首先集中在場域內發言的權威性，有了這種權威，就能規定甚麼是場域內具有合法性的文化產品。在種種知識份子場域中，上下、優劣、尊卑的位置區分特別重要。這種佔位的差別和對立是由文化和象徵資本的不平等關係所造成的^⑬。布迪厄把上下佔位的區分看作是享有尊位的知識份子和他們的挑戰者之間的對立。這兩種知識份子的策略間有保守和顛覆的區別。布迪厄稱前者為「正統」，後者為「異說」。這兩種知識份子分別以韋伯（Max Weber）所說的「先知」和「教士」為象徵原型^⑭。布迪厄在這二者間看到的是「文化創造者」和「文化守護者」的區分和對立，前者創造新形式的知識，後者則再生和傳承具有正當性的知識。就職業區別而言，這種對立往往存在於教師和研究者之間，也存在於教授和獨立知識份子之間。一者力求維護現有的象徵資本，另一者則謀求能取代它的新型象徵資本。

在種種知識份子場域中，由於文化和象徵資本的不平等關係，造成了上下、尊卑的位置區分。布迪厄把上下佔位的區分看作是享有尊位的知識份子和他們的挑戰者之間的對立。這兩種知識份子的策略間有保守和顛覆的區別。布迪厄稱前者為「正統」，後者為「異說」。

在藝術家和作家中，教士和先知之別則經常呈現為先行者和新進者之間的對立。前者佔據着文化權威的位置，在文化場域中享有相當的位置優勢，後者則正在尋求立足點，以圖崛起。布迪厄看到，這種衝突往往具有隔代性，輩份代溝往往也成為既定秩序代表和求變者之間的分野^⑮。

布迪厄認為，知識份子並不構成一個統一的整體，在爭奪象徵合法性的鬥爭中，知識份子之間存在着嚴重的等級分歧。知識份子的場域內爭奪和場域外爭奪是不同的，這兩種爭奪是在知識份子生產的兩個不同範圍內進行的。前者是在同行內部的有限範圍內，而後者則是在大眾文化市場的大範圍中。這兩個範圍的區別也是精英市場和大眾市場的區別。對於知識份子來說，有限範圍內文化生產和爭奪具有特別的重要性，因為它的關鍵是專業合法性。藝術和科學都是非常專門的文化市場，這些文化市場參與者所爭奪的不僅是同僚的認可，而且還是設置標準及合法性的權威^⑯。知識份子場域之所以能獨立於政治、經濟權力場域，能把自己與它們相區別，全在於其掌握了自設標準和合法性的能力。

在布迪厄那裏，「區分」是一個重要的概念。區分不僅是知識份子場域與政治、經濟場域保持距離、確定獨立性的手段，而且更是知識份子場域內變動的根本動力。知識份子爭求個別特性的要求尤為強烈，對於知識生命來說，沒有特色就意味着不存在，「要存在就得有區別，也就是說，佔據特定的、與眾不同的位置」^⑰。求特色，也就是佔位。這是知識事業的根本利益所在。因此，布迪厄指出，在知識份子的世界裏，一個人所佔的

位置與他的事業利益是息息相關的。誰佔到好位置，誰就容易發表著作，得到好評，被人引用，贏得獎項，在學術機構中得以升遷、身據要津、享有領導地位等等。這種場域內利益之爭就是場域內政治。方法、理論往往是知識份子場域內政治角力最得力的武器。運用新方法和新理論，這並不是甚麼超然於實際利益爭奪的純學術行為，「理論、方法和觀念看上去是對科學發展的貢獻，但也是『政治』手段，目的是為了建構、恢復、加強、保護或者改變象徵統治關係的現有結構」^⑱。

知識的自由和知識份子政治

儘管布迪厄對知識份子的社會文化分析明顯地側重於結構體制限制、資本轉換和利益爭奪，但他並沒有忘懷自由這個與知識份子不可分割的問題。布迪厄堅持知識的自由，但他並不認為這種自由表現為完全的超脫或全方位的介入。他認為，自由是一種人類在歷史實踐中形成的價值，而這一價值的最高表現便是科學（特別是「社會學」）。在布迪厄那裏，科學的自由有兩個表現，一是科學本身可以成為一種不受政治、經濟限制的獨立思想活動，二是科學實踐可以成為一種不受政治干擾的、具有獨立政治作用的社會行為。從理論上說，這種類似科學主義的自由觀並不具充分說服力，因為布迪厄自己就在不斷提醒人們，科學行為有自身的利益，並不中立，科學場域也不可能完全獨立於政治權力場域。在這種情況下，又怎麼可能出現完全自由的社會科學或知識份子？

布迪厄指出，在知識份子的世界裏，一個人所佔的位置與他的事業利益是息息相關的。誰佔到好位置，誰就容易發表著作、在學術機構中升遷、享有領導地位等。這種場域內利益之爭就是場域內政治。方法、理論往往是知識份子場域內政治角力最得力的武器。

然而從實踐上說，布迪厄強調科學和科學實踐的自由卻仍然具有實際意義。在題為〈不安分的科學〉的訪談中，布迪厄特別指出，人們是否可以從事具有自由批判性的社會科學，這並不完全取決於社會科學本身，而是「取決於它和社會世界的關係，取決於它在這個世界中的地位」。他指出，像在前蘇聯這樣的極權專制社會中，社會學就根本無法起到自由批判的科學作用，「那些自稱是社會學家或經濟學家的人只不過是社會工程師」，他們所起的作用充其量不過是為政府部門提供一些政策配方。布迪厄所說的具有自由精神的社會科學與這種奉旨社會學恰恰相反，它是一種拒絕為政治權力服務的科學，一種旨在揭露社會權力不平等結構和再生機制的批判性知識，一種讓知識份子自己認清與當權者可能的互利關係的冷靜思考¹⁹。

要了解布迪厄在知識的自由和知識份子的政治作用這兩個關鍵問題上的立場，最好的途徑也許並不是通過他對社會學的科學主義解釋，而是通過他在知識份子政治角色問題上與另一些觀點的實際區別。在這一點上，布迪厄所極為重視的區分原則也適用於他自己。在布迪厄那裏，科學知識份子就是知識份子政治的核心，知識份子應當以科學的名義，為維護知識場域共同利益而介入政治。

布迪厄的科學知識份子主要和五種知識份子政治角色有所區分。第一種是與精英文化保衛者的區分。布迪厄對傳統精英文化衛士和象牙之塔的大學不以為然。與那些以尊奉和傳承精英文化為己任的僧侶型的教授相比，布迪厄自己就是先知型的學者。第二種是與為統治者利益服務者的區分。布迪厄批評技術官僚用科學為官

僚國家政治服務，也反對科學工作服從於統治者的特權利益。第三種是與下層和弱勢群體代言人的區分。左翼知識份子習慣於把自己看成是群眾的關護者，說是關心和了解他們的疾苦，實際上是以他們的代言人自居。布迪厄拒絕這種恩主式的左翼積極份子政治角色。在他看來，知識份子和下層群體並不共有相同的利益。第四種是與進步政黨同路人的區別，這也是左翼知識份子經常自誇的政治作用。在法國，尤其是在冷戰時期，左翼知識份子以同路人的身份一方面支持左派政黨，一方面又與其組織和基層運動保持某種距離。第五種是與葛蘭西 (Antonio Gramsci) 式的「有機知識份子」的區分。「有機知識份子」主要是指那些與工人階級結為一體，表達工人階級集體認同和利益的知識份子。在布迪厄那裏，知識份子是統治階級中的被統治部分，知識份子和工人階級的結盟只是因某種被統治的同型性，並不是因為這二者有相同的利益或慣習而可以有機地合為一體²⁰。

布迪厄心目中的真正的知識份子是「社會學家」為基型的知識份子。他認為，「社會學的特殊處在於它的研究對象是各種爭奪的場域——不只是階級爭奪，而且是各種科學爭奪本身。同時，社會學家本身就處在這些爭奪之中。在階級場域中，他是某種經濟和文化資本的佔有者，在文化生產場域中，更確切地說，在社會學這個小場域中，他還擁有某種特別的（專業）資本」。作為知識份子的社會學家應當對自己的社會位置保持高度的清醒，他的知識政治永遠與這些複雜而多重的社會位置息息相關²¹。因此，布迪厄不認為社會學家可以成為全方

布迪厄堅持知識的自由，但他並不認為這種自由表現為完全的超脫或全方位的介入。他所說的具有自由精神的社會科學是一種拒絕為政治權力服務的科學，一種旨在揭露社會權力不平等結構和再生機制的批判性知識，一種讓知識份子自己認清與當權者可能的互利關係的冷靜思考。

布迪厄心目中的真正的知識份子是以「社會學家」為基型的知識份子。在法國傳統中，像薩特這樣的全方位知識份子已成為一種極具影響的模式。但布迪厄對這種事事通曉的知識份子甚不以為然。在他看來，事事表態其實不過是一種在知識場域內的表現手段和佔位方略。

位知識份子。在法國傳統中，像薩特 (Jean-Paul Sartre) 這樣的全方位知識份子已成為一種極具影響或者甚至具有規範意義的模式。全方位知識份子對社會中發生的大小事件都會義正詞嚴地表明態度，布迪厄對這種事事通曉的知識份子甚不以為然。在他看來，這不是作為科學工作者的社會學家應當或能夠扮演的角色。社會學家的專業知識畢竟有限，不可能涉及一切領域，而高談闊論的聖賢作風只會造成某些智者可以超脫社會權力現實的假象。而且，事事表態看上去是關心公眾事務，其實也不過是一種在知識場域內的表現手段和佔位方略。在布迪厄看來，知識份子表述政治立場，最要不得的就是運用學術之外的手段，如媒體轟動效應，借助政治正確性，或利用大眾情緒等等^②。

布迪厄所說的科學知識份子與他自己的政治行為甚為一致。布迪厄關心公共事務，但不熱衷於拋頭露面。他很少參加簽名表態或遊行集會這類活動，也不公開為左派政黨或工會聯盟站台打氣。儘管布迪厄聲名卓著，並任法蘭西學院社會學教席教授，但他在媒體的曝光率卻遠不及他的一些同行，如杜蘭 (Alain Touraine) 和莫林 (Edgar Morin)。他也不特別投入像環保、婦女、少數族裔或和平這一類社會運動，這使得他和關心精神病患者、罪犯和同性戀者的福柯 (Michel Foucault) 很不相同。法國有不少知識份子在50年代參加共產黨，如拉杜利 (Emmanuel Le Roy Ladurie)，或在1960年代參加極左組織，如格魯克斯曼 (André Glucksmann)，而在1970年代和1980年代又變成激進的反共人士。布迪厄和這些知識份子不同，他一直是一個左翼知識份子，直到1981年法

國社會黨執政，他從來沒有在批評統治法國的保守政黨的問題上有所動搖。儘管他多年來一直與法國社會黨和法國社會主義工會保持聯繫，但他對社會黨壓制反對者權利的做法還是照樣持批評態度。無論是對左派還是右派政治勢力，他同樣反對它們在法國政治生活中建立和依賴的技術官僚組織結構。1981年，布迪厄與福柯一起發起公開抗議，反對社會黨密特朗政府在波蘭軍方鎮壓波蘭團結工會事件上採取的不干涉政策。1993年，他主編了《世界的重負》^③一書，批評社會黨忽視法國社會福利。

然而布迪厄卻並非一個純反對型的知識份子，他並不完全拒絕參與社會改革的實際事務。儘管他反對知識份子為政治權力服務，但他本人也曾為社會黨的密特朗政府提供幫助。1985年，他應密特朗 (François Mitterrand) 的邀請，起草了一系列教育改革大綱。1988年，羅卡 (Michel Rocard) 出任法國總理，布迪厄接受了教育課程研究委員會主席的職位，並對法國教育課程提出了不少建議。從1980年代到1990年代，他越來越多地在電視、報刊上接受採訪或發表文章，也更加頻繁地到歐洲國家、美國和日本出訪和講學。這些都在相當程度上建立了他的公眾知識份子的形象。費希特 (J. G. Fichte) 說過，甚麼樣的哲學家做甚麼樣的哲學^④，我們也可以說，甚麼樣的知識份子提甚麼樣的知識份子理論。這對布迪厄可以說是很合適的。我們大可不必把他關於科學知識份子的理論當作一種人人應當遵行的模式，因為並不是人人都有可能成為具有布迪厄那樣的經歷、成就和影響的知識份子。即使是在法國傳統中，可以成為知識份子表率

的也遠不止布迪厄一人，薩特、加繆 (Albert Camus)、福柯都是這樣的知識份子。儘管他們的遭遇、經歷和社會實踐與布迪厄不同，但就言行一致、我行我知而論，他們其實又何嘗不能說是屬於同一群體的知識份子。

註釋

① Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 269.

② 布迪厄將「場域」這個概念運用到許多不同的社會生活領域中去，如科學(“The Specificity of the Scientific Field and the Social Conditions of the Progress of Reason”, *Social Science Information* 14, no. 6 [1975]，社會階級生活方式(見註⑩)，高等教育(註見註⑪⑫)，宗教(Pierre Bourdieu and Monique de Saint Martin, “La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45, 1982)，文學(見註⑬)等等。

③④ Pierre Bourdieu, “La noblesse d'Etat”, *Grands corps et grandes écoles* (Paris: Editions de Minuit, 1989), 375; 373.

⑤ Pierre Bourdieu, “The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field”, *Hastings Journal of Law* 38 (1987): 822, 850.

⑥ Pierre Bourdieu, “Le champ littéraire: Préalables critiques et principes de méthode”, *Lendemains* 36 (1984).

⑦⑧⑨ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 83; 83-84; 214.

⑩⑪ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), 286, 287; 176.

⑫ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une*

théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle (Geneva: Droz, 1972), 33.

⑬⑭ Pierre Bourdieu, “The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed”, *Poetics* 12 (November 1983): 313; 338.

⑮ Pierre Bourdieu, “Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion”, in *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. S. Whimster and S. Lash (London: George Allen & Unwin, 1987), 119-36.

⑯⑰ Pierre Bourdieu, “Intellectual Field and Creative Project”, in *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology*, ed. M. F. D. Young (London: Collier-Macmillan, 1971), 178; 121.

⑱ Pierre Bourdieu, “Le marché des biens symboliques”, *L'Année Sociologique* 22 (1971): 62.

⑲⑳ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question* (London: Sage Publishers, 1993), 13, 38-39; 10.

㉑ 關於這些區別的詳細討論參見 David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 262-64.

㉒ Pierre Bourdieu, Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 185-86.

㉓ Pierre Bourdieu and Alain Accardo, *The Weight of the World* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

㉔ 轉引自 John Cohen, “Individuality of Thought”, in *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society*, ed. Maurice R. Stein, et al. (Glencoe: Free Press, 1960), 542.

蘇格拉底式的一生

——紀念諾齊克

• 周保松

尼采曾要求：你應如此活着，一如你願意這樣的生命可以永恆地重複。那似乎有點苛求了。然而，哲學，卻確實構成一種生活方式，值得延續至其終結。一如蘇格拉底最初向我們示範的一樣。

——諾齊克：《蘇格拉底的困惑》^①

諾齊克在《無政府、國家與烏托邦》一書中提出，只有一個政府極少干預的、功能上最弱的國家，才是一個最公正及值得追求的政治組織。政府應絕對尊重人們的選擇自由及私有產權，不應因平等或福利等其他價值，進行任何的財富再分配。

二十世紀傑出的哲學家，美國哈佛大學的諾齊克 (Robert Nozick) 教授經過多年和胃癌的艱苦搏鬥，於2002年1月23日逝世，享年63歲。英美各大報章，不分左右，紛紛發表文章，悼念這位二十世紀對放任資本主義 (laissez-faire capitalism) 辯護最力的哲學家^②。

諾齊克一生出了七本書，但最廣為人知，影響力最大，極可能令其在西方政治哲學史上留名的，無疑是1974年出版的第一本書《無政府、國家與烏托邦》(Anarchy, State and Utopia, 以下簡稱為《無政府》)^③。諾齊克在書中提出，只有一個政府極少干預的、功能上最弱的國家 (minimal state)，才是一個最公正及值得追求的政治組織。這樣的國家，其功能及權

力只限於防止暴力、盜竊、欺詐以及確保契約的執行。除此之外，政府應絕對尊重人們的選擇自由及私有產權，不應因平等或福利等其他價值，進行任何的財富再分配。

換言之，諾齊克希望為自由放任的市場資本主義建立穩固的道德基礎。資本主義值得擁護，不是因為其有效率，不是因為眾害相權取其輕，而是因為它最能保障每個人的基本權利，是人類所能渴求的最好的「烏托邦」。《無政府》出版後，諾齊克被公認為右派自由主義 (libertarianism) 的主要代表^④，復活了古典自由主義的基本理念，在學理上對左派自由主義 (liberalism)、效益主義 (utilitarianism) 及馬克思主義提出了有力的挑戰^⑤。

而在現實政治及公眾層面上，則為80年代興起的里根(Ronald Reagan)及撒切爾夫人(Margaret Thatcher)的保守主義(或新右派)提供豐富的理論資源。即如英國《電訊報》(Telegraph)所稱：「可以毫不誇張的說，在歷經從羅斯福新政到肯尼迪、約翰遜及卡特的國家福利主義世代後，諾齊克較任何人更能體現了新右派自由主義的精神，並將其領進里根及布什的年代。」^⑥

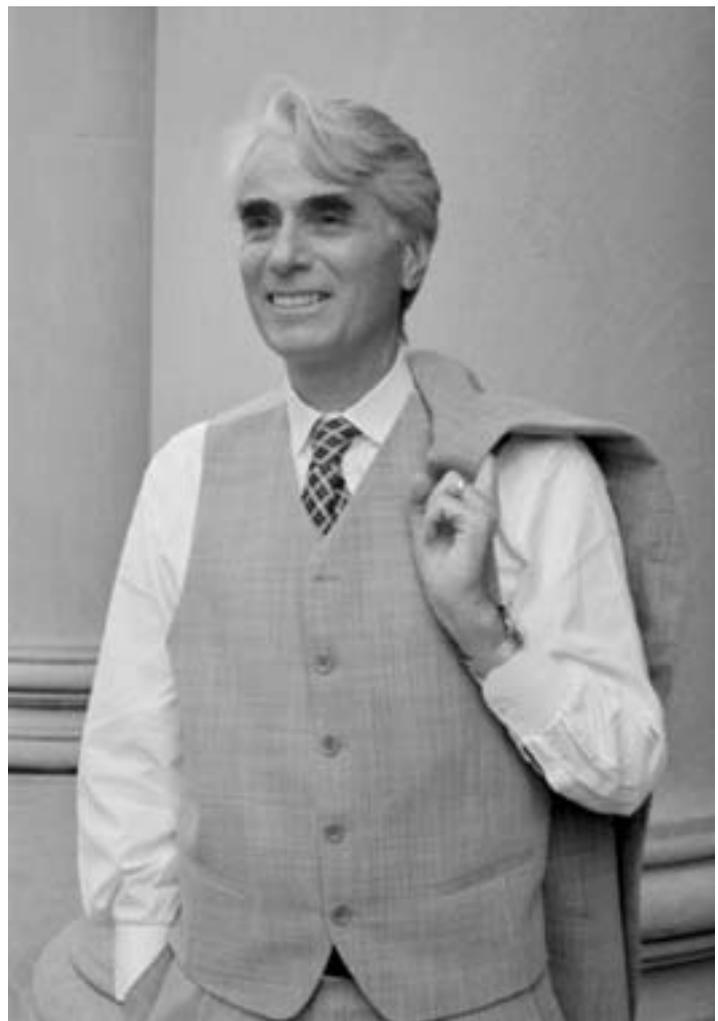
《無政府》廣受關注，相當程度上也因為它對早其三年出版、影響力更為深遠的羅爾斯(John Rawls)的《正義論》(A Theory of Justice)提出了尖銳批評^⑦。諾齊克及羅爾斯兩人同在哈佛哲學系任教，彼此的主張卻南轅北轍。《正義論》提出的社會分配原則，恰恰要為西方的福利社會制度提供道德證立，主張政府扮演更積極的角色，對社會資源進行再分配，建立一個更為平等的社會。羅爾斯及諾齊克精彩的哲學論爭，以及兩人完全不同的學術風格，大大促進了過去30年政治哲學的發展。這兩本書亦被普遍視為是二十世紀最重要的英美政治哲學著作^⑧。以下我將簡單介紹諾齊克的學術生平，希望大家對這位哲學家有多一些了解。

諾齊克出生於1938年11月16日，父親是俄羅斯猶太移民，在紐約布魯克林區(Brooklyn)經營小生意。諾齊克在當地的公立學校就讀，其後進入哥倫比亞大學攻讀哲學。這段時期，他的思想是十分左傾的。例如他曾加入社會主義黨的青年組織，更在哥倫比亞大學創立工業民主學生聯盟的分會——一個在1968年學生運動時頗為激進的組織^⑨。但到在普林斯頓讀研

究院時，受到海耶克(Friedrich A. von Hayek)及佛利民(Milton Friedman)著作的影響，諾齊克的思想發生180度轉變，由支持社會主義轉為完全擁護資本主義。在1975年的一次訪問中，他承認最初的確很難接受支持資本主義的論證，「但愈加深入探討，它們顯得愈有說服力。過了一段時間，我想：『好，這些論證都是對的，資本主義是最好的制度，可是只有壞人才會如此想。』」然後去到某一階段，我的思想和內心終於變得完全一致^⑩。

諾齊克的哲學啟蒙是柏拉圖的《共和國》。他曾自述，十五六歲的時候，他手拿這本書在布魯克林區的大街閒逛，渴望得到大人的注意。他雖

諾齊克(圖)的哲學啟蒙是柏拉圖的《共和國》。但真正令他投入哲學思考，並決定以此為終身志業的，卻是哥倫比亞大學的哲學教授摩根貝沙。諾齊克上齊了所有摩根貝沙開的課。後來他戲稱，他是「主修摩根貝沙」。



1971年是當代政治哲學史重要的一年。該年羅爾斯的《正義論》正式出版，激發了諾齊克寫《無政府》的念頭。諾齊克尖銳地指出，任何超出古典自由主義「守夜人」角色的國家，都是不公正的。讀完《無政府》的人，不得不重新認真思考國家的性質及公正社會的道德基礎何在。

然只讀了一部分，而且也不大懂，「但卻深深被其吸引，並知道其內容十分美妙」^⑩。但真正令他投入哲學思考，並決定以此為終身志業的，卻是哥倫比亞大學的哲學教授摩根貝沙 (Sidney Morgenbesser)。事緣在一科有關二十世紀社會政治思想的課上，諾齊克提出任何想法，摩根貝沙都可以提出質疑。諾齊克愈受挑戰，愈希望將問題弄清楚，結果他上齊了所有摩根貝沙開的課。後來他戲稱，他是「主修摩根貝沙」(major in Morgenbesser)^⑪。1959年畢業後，諾齊克迅即轉往普林斯頓大學研究所，師從著名的科學哲學家亨普 (Carl Hempel)，1963年以《個人選擇的規範理論》(*The Normative Theory of Individual Choice*) 為論文取得哲學博士。在這篇論文中，他主要探討理性選擇的規範條件以及博弈論中的一些問題^⑫。所以，諾齊克接受的是完全正統的分析哲學訓練，最早關心的是科學哲學中有關科學解釋 (explanation) 的問題。畢業後，他曾獲獎學金往英國牛津留學一年，並先後在普林斯頓、哈佛及洛克菲勒大學任教，最後於1969年回到哈佛，以三十之齡，出任哲學系正教授職位^⑬。而在羅爾斯的鼓勵下，他和芮格爾 (Thomas Nagel) 組織了一個小型的倫理及法律哲學學會，每月定期進行學術討論，出席者包括德沃肯 (Ronald Dworkin)、沃爾澤 (Michael Walzer)、湯遜 (Judith Thomson) 等當代著名哲學家^⑭。年青的諾齊克在同儕之間，最有名的是他那摧枯拉朽般的分析能力。早在普林斯頓時，他已成為很多訪問教授的嚴峻考驗，因為他總能在別人看似密不透風的論證中間找到漏洞，鏗而不捨地將對方的觀點拆解到

分崩離析為止。這種不畏權威，追求原創性，認真對待各種可能性及反例的態度，是諾齊克一生研究及教學的最大特點。

1971年是當代政治哲學史重要的一年。該年羅爾斯醞釀了近20年的《正義論》正式出版，並由此激發了諾齊克寫《無政府》的念頭，前後只用了一年時間。諾齊克後來回憶，這多少是一場意外。該年他正休假在史丹福大學做研究，打算寫一本有關自由意志的書。他之前早已讀過《正義論》的初稿，也和羅爾斯進行過深入討論，自己對右派自由主義的公正理論亦有一些構想，但政治哲學不是他主要的學術興趣所在。誰知幾個月下來，有關自由意志的思考卻毫無進展。而讀完羅爾斯大幅修訂後的新書，卻馬上刺激他改變方向，展開對羅爾斯的批判及建立自己的權利理論。《無政府》在1974年出版後，迅即在學術界引起大量討論，焦點亦集中在他和羅爾斯兩人理論的比較之上。如果說，《正義論》得到學術界的一致推崇，是因為它對國家及公正的理解，符合了很多人本身已有的道德直覺及對政府角色的理解，那麼《無政府》的成功，卻是因為它極具挑釁性。二次大戰後，福利主義在歐美盛行，主流都認為政府必須通過累進稅及其他措施，進行廣泛的財富再分配，以緩和資本主義的貧富懸殊問題。諾齊克卻以其犀利嚴密的論證，活潑生動的文風以及令人拍案叫絕的例子，尖銳地指出，任何超出古典自由主義「守夜人」(night watchman) 角色的國家，都是不公正的。這無疑在理性或情感上，大大刺激了很多人的道德信念。著名倫理學家辛格 (Peter Singer) 便指出，《無政

府》的出版是當代政治哲學的一件大事，因為在認真回應諾齊克之前，任何哲學家都不可再視「社會公正要求財富再分配」為一理所當然的命題^⑥。這是持平之論。很少人會完全接受諾齊克對國家的理解，但讀完《無政府》，卻不得不重新認真思考國家的性質及一個公正社會的道德基礎何在。所以，在70年代的哲學界，羅爾斯和諾齊克分別提供了兩種值得重視的自由主義版本：一左一右。規範政治哲學在歷經半世紀的沉寂之後，重新在英美哲學界蓬勃起來。

諾齊克有關社會分配正義的論證有幾個步驟。他首先論證，人作為一個獨立的個體，擁有一些基本權利，最根本的是自我擁有權 (right of self-ownership) 以及免於外人干涉的權利。這些權利構成一種諾齊克所稱的「道德的邊際約束」(side constraint)，禁止任何人用整體利益或其他價值之名，侵犯一個人的權利。權利的至上性構成諾齊克整個理論的基礎^⑦。但擁有自我，卻不表示人自動有權擁有外在世界中本來不屬於任何人的自然資源，例如土地。因為資源有限，而每個人總想佔有更多的物質。諾齊克於是提出一個有關佔有的公正原則 (the principle of justice in acquisition)。諾齊克認為，只要人們滿足一個洛克式的附帶條件 (proviso)，也即在佔有時沒有令得其他人的情況變得更壞，這種佔有便是公正的。一個人如何有權擁有本來屬於別人的東西呢？這是有關轉讓的公正原則 (the principle of justice in transfer) 的問題。答案很簡單：如果最初的佔有是公正的，那麼在雙方同意的情況下，物品的任何轉讓同樣合乎公正。「從一個公正的狀態中以公正的

步驟產生出的任何東西，它本身便是公正的。」^⑧諾齊克指出，除了重複應用這兩條原則，沒有人有資格可以正當地持有任何物品。但當有人違反這兩條原則時，我們則需要一條對不公正佔有或轉讓的修正原則 (a principle of rectification of injustice) 加以補救。諾齊克聲稱，這三條原則已經窮盡了分配正義中的所有問題。

這意味甚麼呢？社會正義關心的是在一個政治社群中，誰應該得到甚麼的問題。諾齊克認為，只要我們能夠保證，每個人的財產持有 (property holdings) 都符合最初佔有和轉讓的公正原則，那麼整個社會便是公正的。如果政府根據某些模式化 (pattern) 或非歷史性的公正原則，例如平等原則或需要原則，透過徵稅將一個人的財產強行轉移給別人，那便嚴重侵犯了他的權利，將其視同強迫勞工一樣。私有產權應得到絕對保障，因為它構成了人身權不可分的一部分。道理很簡單，如果一個人有權完全擁有自己，當然包括他可以自由支配正當得來的財產，並充分運用其聰明才智，創造更多的財富。在這個過程中，如果不違反上述兩條原則，那麼最後出現的財富不均等，也是無可質疑的。因此，羅爾斯有名的「差異原則」(Difference Principle) 便是不合理的，因為它要求只有在對社會中最弱勢的人最為有利的情況下，經濟的不平等才被允許，但這便形同強迫那些在社會競爭中佔優勢的人，交稅補貼那些競爭失敗的人一樣^⑨。諾齊克認為這毫無道理。在考慮分配正義時，我們不能只考慮利益受領的一方，還必須考慮施予一方應有的權利。而差異原則背後的真正理據，正正預設了人們

諾齊克認為，任何財富再分配都是不公正的，如果政府根據某些模式化或非歷史性的公正原則，透過徵稅將一個人的財產強行轉移給別人，那便嚴重侵犯了他的權利。因為在考慮分配正義時，我們不能只考慮利益受領的一方，還必須考慮施予一方應有的權利。

的天賦才能並不是一己所應得，而是社會的共同財產，但這卻恰恰違反了自我擁有的原則。諾齊克稱他的理論為「應得權理論」(entitlement theory)，一個人所應得的，同時嚴格限制了別人可以向他索取的界限。所以，政府的唯一職責，便是保護人們的人身自由及私有財產權，並令市場得以順利運作。任何財富再分配都是不公正的。

《無政府》的成功，令諾齊克這位寂寂無名的年青學院哲學家突然成為學術界和公眾的焦點。1975年該書獲得美國國家圖書獎，《時報文學增刊》(*The Times Literary Supplement*)更將其評為二戰後最有影響力的一百本書之一。此書亦成為英美各大學教授當代政治哲學的標準教材之一，至今已被譯成十一種外國文字^②。大名初享，諾齊克似乎有兩條路可走。一，他可以在學院繼續完善捍衛自己的理論，回應別人的批評，培養自己的弟子，自成一個學派。二，他可以介入現實政治，積極鼓吹他的學說，成為日益興起的新右派運動的精神領袖。出乎所有人的意料，諾齊克選了第三條路。對於同行排山倒海的批評，無論毀譽，他一篇文章也沒有回應過。他也選擇了遠離現實政治，無意成為新右派的理論舵手。他好像在學院中擲了一枚重型炸彈，然後抽身而退，任得別人在其中繼續張羅摸索攻擊。而他，卻轉往全新的哲學領域。

這和羅爾斯構成了最鮮明的對照。羅爾斯博聞強記，對古今哲學很多方面均有所見，但他一生卻只留在政治哲學這塊園地墾殖，專心致志做一件事：努力建構一個宏大的哲學系統，為現代多元的民主社會尋求一套最合理的政治原則。一如一個偉大的

雕塑家，他極有耐性，虛心聽取別人的批評，每篇文章、每個論點都反覆思量，精心細琢，力求前後呼應，無懈可擊。他用了近20年時間準備《正義論》，其後再用了22年來寫他的第二本書《政治自由主義》(*Political Liberalism*)，對第一本書進行嚴謹的重構^②。

諾齊克為何從此離開政治哲學呢？他後來解釋，主要有兩個原因。第一是他不想用一種防禦性的態度對待別人的批評，但這往往極難避免。因為一個人愈受到別人的攻擊，便愈想捍衛自己原有的立場，因此愈難看到自己的錯處。更重要的是，他天性喜歡不斷探索新的哲學問題，而不想畢生耗在寫「《無政府、國家及烏托邦的兒子》以及《兒子的甚麼的回歸……》之類」^②。無論我們是否接受他的解釋，諾齊克這種治學態度，在哲學家中卻是極為少見的。他似乎有無窮的好奇心，探究完一個問題，便急不及待轉到另一個。這個特點在他的教學上也表露無遺。他在哈佛最為人津津樂道的一件事，便是在他數十年的教學生涯中，除了僅有的一次外，從來沒有重覆教過同一課程。例如在70年代，他曾醉心印度哲學，並開了不少有關的課，也經常和其他系的教授合作開課。他曾和人打趣說，如果要知道他下一步想寫甚麼，最好去看看哈佛的課程目錄。他最後的課，是有關俄國革命的，試圖以此探討歷史的因果問題。他本計劃今年春天開一個討論陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoyevsky)哲學思想的課，可惜天不如人願。

諾齊克的第二本書，是1981年出版的《哲學解釋》(*Philosophical Explanation*)。這是一本十分大部頭的

《無政府》的成功，令諾齊克突然成為學術界的焦點。對於同行排山倒海的批評，他一篇文章也沒有回應過。他選擇抽身而退，轉往全新的哲學領域。諾齊克離開政治哲學主要有兩個原因：第一是他不想用一種防禦性的態度對待別人的批評；第二是他天性喜歡不斷探索新的哲學問題。

書，厚達七百多頁，分為形而上學，知識論及價值三大部分，討論一系列康德式的問題，例如事物存有如何可能，知識及自由意志如何可能，客觀的道德真理及人生意義如何可能等等。其中他對哲學懷疑論的批判及對知識的基礎的看法，引起最多的注意。值得注意的是，在這本書中，他從事哲學的方式有了一個明顯轉變。他不再接受以嚴格演繹進行論證的分析哲學方法，因為他認為這種從一些基本原則演繹出整個系統的進路，就如一個搖搖欲墜的高塔，只要底部不穩，便會整個倒塌。他轉而提出一個「巴底隆神殿模式」(Parthenon Model)。顧名思義，「首先，我們將各自分離的哲學洞見，逐柱逐柱的豎起來。然後，我們再在一個以普遍原則或主題的大屋頂之下，將它們聯結統一起來」^⑳。這樣的好處是，即使神殿某部分被破壞，其他部分依然可以屹立不倒。他倡議一種以解釋及理解為主的哲學多元主義 (philosophical pluralism)，一方面在哲學解釋中嘗試肯定各種不相容的觀點，同時又可根據某些共同的標準將其排序。諾齊克似乎認為，在很多哲學問題上，並不是只得一種解釋，各種理論不一定互相排斥，而可能各有洞見，從不同角度對真理的探尋作出貢獻^㉑。

諾齊克的第三本書《被省察的人生》(*The Examined Life*) 在1989年出版。這是諾齊克對生命進行認真反省的一本書。他從自己的人生經驗出發，努力探求甚麼是構成人生最有價值及最有意義的東西。討論題材包括死亡、父母與子女之愛、性，以至邪惡及二戰時猶太人大屠殺等等。諾齊克以誠懇睿智而不說教的方式，從現

象出發，逐步帶領讀者進行深入的反省。

特別值得注意的是，諾齊克在《被省察的人生》中首次承認《無政府》的論證有嚴重的不足，不再堅持早年右派自由主義的立場。例如他認為政府應該抽取遺產稅，因為代代累積的遺產所造成的不平等是不公平的^㉒。同時他也承認右派自由主義對政府理解過於狹隘，因為它未能充分考慮民主社會中公民的互相合作及團結的重要性^㉓。諾齊克這番率直的表白，一定經過很長時間的掙扎，也需要極大的勇氣。他如此剖白^㉔：

我早年寫了一本政治哲學著作，標示出一種特定的觀點，一種於我現在看來是嚴重不足的想法 (我稍後會對此再作解釋)。我特別意識到，要漸漸淡忘或逃避一段智性的過去 (intellectual past) 的困難。其他人在對談中，常常希望我繼續維持那個年青人的「右派自由主義」的立場——雖然他們自己拒斥它，也可能寧願從來沒有人曾經主張過它。

諾齊克的下一本書《理性的性質》(*The Nature of Rationality*) 則在1993年出版，此書主要探討人類理性選擇及信仰的性質。諾齊克基本上持一種自然主義的立場，綜合理性決定論 (decision theory)、生物學、心理學及心靈哲學等各學科知識，主張人類這種獨特的能力為人類社會長期進化的結果。這本書得到哲學界普遍的肯定及重視。

1994年諾齊克被診斷出身患胃癌，醫生甚至估計他最多只有半年壽命。但諾齊克對生命始終保持樂觀幽默的態度，一邊接受治療，一邊繼續

諾齊克的第三本書《被省察的人生》在1989年出版，他在書中首次承認《無政府》的論證有嚴重的不足，不再堅持早年右派自由主義的立場。他也承認右派自由主義對政府理解過於狹隘，因為它未能充分考慮民主社會中公民的互相合作及團結的重要性。

著書教學，對生命沒有任何的投訴。正如他說²⁸：

我五十五歲的壽命，已較人類歷史上大部分的人長命了。……在我餘生中，我沒有任何強烈渴求去改變我的生活。我沒有心懷跑去大溪地的秘密欲望，或想變成一個劇院歌星，又或想成為一個賽車手或院長。我只想一如以往的，愛護我的妻子和孩子，和他們玩樂，及做我平日一樣做的事情：思考、教學和寫作。

1997年諾齊克出版了《蘇格拉底的困惑》(*Socratic Puzzles*)。這是一本以前出版過的文章及書評的文集，裏面甚至包括了幾篇他的哲學小說。同年春天他前往英國牛津發表連續六講的洛克講座(*John Locke Lectures*)。該年在美國本土，諾齊克更破天荒地與羅爾斯、德沃肯、湯遜、史簡倫(T. M. Scanlon)及芮格爾等六位道德哲學家，共同上書最高法院，要求法院保障憲法賦予人民個人自決的基本權利，容許醫生協助絕症病人安樂死合法化²⁹。在這宗充滿爭議及引起全國關注的訴訟中，這支沈岱爾(Michael Sandel)筆下的自由主義「夢幻之隊」，能夠放下彼此的哲學分歧，聯手直接參與公共討論，在美國司法史上是史無前例的。而羅爾斯和諾齊克這兩位一左一右的自由主義巨擘，能夠在最根本的道德原則上達成共識，共同發表宣言，更成一時美談。細讀他們的論證，我們見到，他們都深信自由民主社會最根本的價值，繫於個人自主(*personal autonomy*)之上。在宣言的結語，他們聲稱：「每個人都有權利，作出『那些關乎個體

尊嚴及自主的最切身及個人的選擇』。這種權利包括行使某些對一個人的死亡方式及時間的支配的權利」³⁰。

1998年，諾齊克被哈佛大學委任為「大學教授」(*University Professor*)。這是哈佛的最高榮譽，當時全校只有17人享此殊榮。2001年10月，諾齊克出版了他最後的一本書《恆常：客觀世界的基本結構》(*Invariances: The Structure of Objective World*)³¹。這是一本深具野心之作，諾齊克意圖另闢蹊徑，對哲學中爭議不休卻無定論的一些根本問題，提出自己的一套解釋。這些問題包括：甚麼是真理？真理和客觀性的關係如何？如何回應相對主義的挑戰？意識(*consciousness*)和倫理的功能是甚麼？諾齊克自由運用了生物、物理、博弈論等各方面的知識，試圖從宇宙進化論的角度，解釋科學及倫理世界的客觀性。我在這裏只集中介紹一下他在倫理學上的新觀點。諾齊克認為，從生物進化論的觀點來看，倫理規範的起源和基本功能是使人們互利的合作得以順利進行。道德的根本作用是協調(*coordination*)，而道德之所以具普遍性，因為人們透過協調合作，從而共同得益的可能性是普遍存在的。但道德的具體內容，則要視乎個別社會互利合作的機會及條件而定。儘管如此，諾齊克還是提出了一條普遍性的倫理學核心原則：「它令得基於互利的最廣泛的自願合作成為強制性的；而且只有此是強制性的(*mandatory*)。」³²諾齊克繼而指出，這條原則體現的是一種尊重的倫理(*the ethics of respect*)，它要求人們尊重別人的生命及自主性，禁止謀殺及奴役他人，不得干預一個人的自由選擇等。諾齊克強調這是最

1997年，諾齊克與羅爾斯等六位道德哲學家共同上書最高法院，要求保障憲法賦予人民個人自決的基本權利，容許醫生協助絕症病人安樂死。羅爾斯和諾齊克這兩位一左一右的自由主義巨擘，能夠在最根本的道德原則上達成共識，共同發表宣言，成為一時美談。

低度、最基本的合作原則。而能夠充分實踐這種尊重倫理的，正正是《無政府》中所描述功能上最弱的國家^③。只有市場，才能最有效地協調彼此互利的合作。27年後，諾齊克在最後一本書的最後部分，念念不忘的竟是要為他第一本書的政治理想進行最後的辯護。

以上我對諾齊克的學術生平作了一些基本介紹。讀者或許會問，我們到底該如何總結諾齊克的一生？大多數的悼念文章，都稱他為重要的政治哲學家。有趣的是，諾齊克本人卻十分抗拒這樣的稱號^④。事實上，我們見到他一生在知識論、形而上學、理性的性質、道德哲學以至人生哲學等方面都各有建樹。諾齊克一生最欣賞的哲學家是蘇格拉底。在他心目中，只有蘇格拉底才稱得上是獨一無二的哲學家 (the philosopher)。他更在後期的兩本書《被省察的人生》及《蘇格拉底的困惑》中公開向這位希臘哲人致敬。諾齊克欣賞蘇格拉底，最主要是他那種將哲學完全融進生命的獨特情調。如他所說^⑤：

蘇格拉底展現了更豐富的一面：即那種不懈的探索所塑造的人格。他教導我們的，不純然是他的方法，而是那種方法 (及引導他的那些信條) 體現在整個蘇格拉底身上。我們看到蘇格拉底活在他的探求及與他人的探索交往之中，看到那種方式模塑及灌注進他的生命及其死亡。蘇格拉底以他整個人教導我們，一如佛陀及耶穌。在所有哲學家之中，只有蘇格拉底如此實踐哲學。

諾齊克對此衷心折服，並特別稱此為一種「體現的方法」(method of

embodiment)^⑥。我覺得，諾齊克一生治學，正正深受這種精神影響。他對知識純真的追求及對學術的真誠，他對生命的認真反省及面對死亡的樂觀坦然，均體現了他自己所說的，哲學活動不應僅僅是外在的思辨論證，而應和生命融為一體，成為一種生活方式。諾齊克常常說，他的哲學思考是一種探索 (exploration)，而不是一種證明。探索總是向外敞開，充滿各種可能性及冒險的樂趣。正如篇首引文所說的一樣，諾齊克的一生，是蘇格拉底式的探索的一生。

註釋

①②③④⑤⑥ Robert Nozick, *Socratic Puzzles* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), 11; 2; 11; 1; 154; 155.

② 就筆者所知，包括美國的《紐約時報》、《華盛頓郵報》、《華爾街日報》、《洛杉磯時報》等，英國則有《泰晤士報》、《衛報》、《電訊報》以及《經濟學人》等。

③ Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).

④ Libertarianism 一詞有不同譯名，有人將其譯為極端自由主義，也有人譯其為古典自由主義。我這裏譯其為右派自由主義，主要是將其和強調社會正義及財富再分配的 Liberalism (自由主義或左派自由主義) 作對照。不少人也會將其和新右派 (New Right) 或保守主義交互使用。事實上，諾齊克的以權利為基礎的自由主義和很多保守主義者的想法有很大差異。對此的分析，可見 Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State* (Stanford: Stanford University Press, 1991), 136-39；亦可見 Will Kymlicka, *Contemporary Political*

諾齊克十分抗拒政治哲學家的稱號。事實上，他一生在知識論、形而上學、理性的性質、道德哲學以至人生哲學等方面均有建樹。諾齊克最欣賞的哲學家是蘇格拉底，尤其是他那種將哲學完全融進生命的獨特情調。諾齊克稱之為「體現的方法」。他一生治學，正正深受這種精神影響。

Philosophy (New York: Oxford University Press, 1990), 155 n. 1。

⑤ 當代著名的分析馬克思主義哲學家柯亨 (G. A. Cohen) 便承認，諾齊克的著作令其從獨斷的社會主義的睡夢中驚醒過來。G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 4.

⑥ *Telegraph*, 28 January 2002.

⑦ John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Oxford University Press, 1972)。修訂版則於1999年出版。

⑧ 另一位美國著名哲學家芮格爾 (Thomas Nagel) 甚至打賭說，一百年後還會被人閱讀討論的二十世紀後半期哲學家，恐怕只有羅爾斯及諾齊克兩人。Nagel, *Other Minds* (New York: Oxford University Press, 1995), 10.

⑨ 英文全名是 Student League for Industrial Democracy，後來改名為 Students for a Democratic Society。

⑩ 此段訪問原來刊登在1975年的《福布斯雜誌》(*Forbes Magazine*)，轉引自 *New York Times*, 24 January 2002。

⑪⑫⑬⑭ Robert Nozick, *The Examined Life* (New York: Simon and Schuster, 1989), 303; 28-33; 286-96; 17.

⑮ 同註⑪，頁4。諾齊克在一次訪問中，亦特別強調了這一點。Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, trans. Rosanna Crocitto (Chicago & London: University of Chicago Press, 1994), 83-84.

⑯ 此論文後來在1990年由Garland Press出版。

⑰ 在這點上，諾齊克和羅爾斯的經歷甚為相似。羅爾斯也是在普林斯頓畢業，然後往牛津留學一年 (1952)。但諾齊克並沒有提及過牛津生活對他的思想有何影響。

⑱ 英文全名是 The Society for Ethical and Legal Philosophy，簡稱SELF。這個學會的討論孕育催生了不少重要的道德及政治哲學著作。有關討論見註⑮，頁6。

⑲ Peter Singer, "The Right to be

Rich or Poor", *New York Review of Books*, 6 March 1975. 此文後來收在 Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 37-53.

⑳ 最早提出這種觀點，並討論得最多及最為深刻的，是牛津的政治哲學教授柯亨·沃爾夫 (Jonathan Wolff) 甚至認為，諾齊克的政治哲學是一種以自我擁有權為基礎的單一價值 (single-value) 理論。有關討論見註⑮Cohen；註⑳Wolff，頁3；類似觀點亦可見註㉑Kymlicka，頁103-25。

㉒ 同註⑳，頁151；xii。

㉓ 同註㉒，頁302。

㉔ 中文譯本由何懷宏等譯，1991年中國社會科學出版社出版。

㉕ 羅爾斯出版《正義論》的時候，已經是50歲。對於羅爾斯生平及思想的詳細介紹，可參閱筆者的〈契約、公平與社會正義〉，《世紀中國》(<http://www.cc.org.cn>)，2001年8月10日。

㉖ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 3.

㉗ 對這點的詳細討論及批評，可參考 A. R. Lacey, *Robert Nozick* (Buck: Acumen, 2001), chap. 1。

㉘㉙ 這份意見書的全文，可見 "Assisted Suicide: The Philosophers' Brief", *New York Review of Books*, 27 March 1997.

㉚ Robert Nozick, *Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

㉛㉜ 同上，頁259；280-82。

周保松 香港中文大學哲學系畢業，現為英國倫敦經濟學院 (LSE) 政治哲學博士候選人，主要研究興趣為當代道德及政治哲學。

「公共空間」與 中國先鋒藝術的成長

• 管郁達

近年來，中國先鋒藝術作為當代文化中一支重要的新銳力量，正在為國際藝術界所矚目。中國的當代藝術肇始於二十世紀80年代中期的美術新浪潮運動（史稱「85新潮」），但其真正具有文化上的「先鋒」（avant-garde）意義並進入國際當代藝術潮流，卻是在1989年的《中國現代藝術展》之後。作為第一個在中國國家美術館舉行的大型現代藝術展，《中國現代藝術展》僅僅是奄奄一息的「85新潮」回光返照的總結和回顧，本身並不具有藝術實驗的「先鋒」性質。它的登場與謝幕，標誌着「85新潮」以「反抗」話語為特徵的集體烏托邦藝術運動的終結。天安門事件之後，人們對中國當代藝術的前途普遍持悲觀態度，一些藝術家紛紛出走海外，但更多的藝術家仍選擇留在本土繼續他們的工作。「政治波普」和「玩世現實主義」的出現，反映了那一時期藝術家對自我生活環境、生存狀態無可奈何的調侃和對政治、權力、意識形態的疏離化逃避。由於中國社會特殊的意識形態環境，中國先鋒藝術多年來一直處於某種「地下」狀

態，從未享有如國畫、油畫和學院派藝術那種「合法」的文化身份。80年代初的圓明園藝術家多被稱作「盲流藝術家」，其生存處境可見一斑。即便是在今日遷居北京通州、宋莊一帶城郊的藝術家，許多人仍抱有一種不變的「革命」情結和「地下」反抗心態。

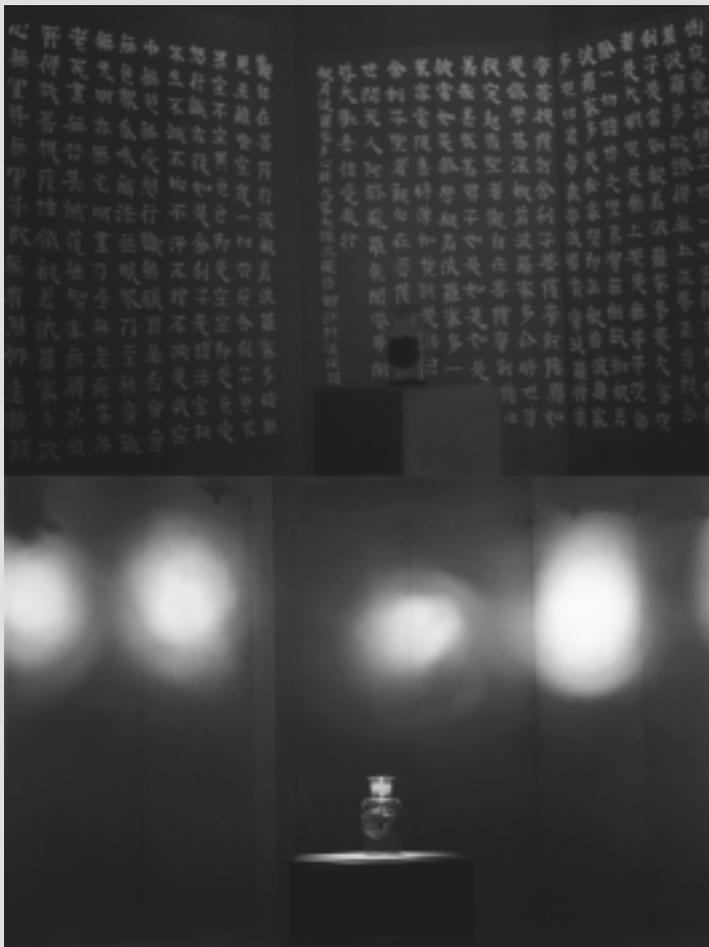
但是，為甚麼1989年後中國先鋒藝術並沒有像人們預言那樣，在商業化的大潮中陷入低谷而停滯，反而在一個新的空間得以繼續生長發展呢？我以為，其中一個重要原因可能是，89後中國先鋒藝術的發展對當代中國社會正在構建的文化「公共領域」（public sphere），起到了推波助瀾的作用。在當代中國知識份子有關市民社會的政治想像中，人們關注談論最多的往往是所謂市場經濟，而對於公共領域，尤其是文化藝術「公共領域」中出現的微妙變化，卻顯得異常遲鈍。儘管構成這個「公共空間」的很多社會機制還相當脆弱，建構「公共空間」的形式結構也相當鬆散，但是文化藝術「公共空間」的形成與89後中國先鋒藝術的生長，確實呈現出一種共生共存

的關係。本文將遵循1989後中國先鋒藝術的發展脈絡，對這種互相依存的共生關係作一個疏理。

1989年後藝術中的 「公共性」訴求

公共性存在於不同的視點及其相互關係，無論是視點的單一化，還是相關關係的消失，都會導致公共性或我們共同生活的世界的毀滅(故公共性的喪失與文化差異的抹殺乃同一事件)。換言之，公共性領域的喪失並不意味着「私人性」的復活，也不意味着「差異性」佔據了主流。相反，正如差

邱志傑：《心·經》
(1999)，裝置、影像。



異性與認同相反相成一樣，私人性與公共性無法分割。89後中國先鋒藝術的一個重要特徵即是強調藝術家個人獨一無二的、無法複製的個體經驗和感受，「私人性」成為很多藝術家關心的問題，也是藝術實驗工作重要的一個方向。北京的邱志傑是89後中國當代藝術重要的藝術家之一，他的作品《重複書寫一千遍蘭亭序》，即是將日常生活經驗的禪宗式觀照與個人經驗中的無常意象結合起來。從90年代初開始，邱志傑在同一張宣紙上對《蘭亭序》重複了上千遍的臨摹，整個工作持續了三四年。邱志傑之所以選擇這樣一種令人困惑的方式來工作，大概與他對書寫所代表的中國傳統文人精神世界的迷戀有關，但在這個過程中，藝術家「同樣也體驗了隱秘的懷戀，遊戲的快樂和文化選擇，以及傳統規範與個人之間持續的張力。並且也最終知道書寫所代表的那套世界觀、那套生活方式是多麼柔弱與隱忍」^①。與加繆 (Albert Camus) 西西弗式的悲壯與張揚所代表的精神氣質截然不同，這是邱志傑對中國文人精神世界非常「私人性」的一種個人體驗陳述。

同樣，北京的藝術家海波也非常看重「私人性」經驗在藝術表達中的作用，他的攝影作品大多具有「往事再現」、「逝水年華」的「追憶」性質。他將家傳老照片中的人物再次聚集在一起，並按照老照片當年的格局重新拍攝，然後將老照片和重新拍攝的照片放大並列展出，從中折射出近30年來中國社會物是人非的滄桑與變化。在這裏，海波對老照片及其重新拍攝這一媒介形式的選擇極具「私人性」和個人特點，題為《冬天》的攝影作品，即

是藝術家追憶自己早夭的弟弟的感人之作。老照片上冬天雪野上奔跑的弟弟和在同一地點藝術家自己奔跑的照片並列在一起，彷彿電影畫面的剪輯，給人一種淡淡哀愁和傷感。此外，藝術家劉新華稱之為《植日》的行為作品，也是一個有趣的案例：從1995年劉新華開始在《簡明不列顛百科全書》上用他自己的生殖器拓印，每日一頁，並記錄當時的感受或情形。藝術家之所以選擇這種方式，是想更加貼近自己的生活狀況、生命欲望，表現每天的生活過程，這也是極為「私密化」的一種行為和體驗。

從上面這些例子可以看出，89後藝術家對「私人性」經驗和個體感受的重視，在消費狂潮不斷抹殺各種差異的時代，藝術中「公共性」的淪喪已經是不爭的事實了。而藝術家在藝術實驗中對「私人性」的頑強表達，無疑表明89後藝術中強烈的「公共性」的訴求。正是這些不同的、個體的、私人性的視角及其相互關係，構成了89後中國當代藝術文化認同的基礎，也是89後中國當代藝術得以發展的主要原因。這種對差異性的尊重，從89後中國當代藝術發展的地理格局也可以看出，90年代以後，「北京／中心」—「外省／邊緣」的二元模式正在被逐步打破，中心和邊緣的界限日漸模糊。除北京外，在上海、杭州、成都、廣州、重慶、南京、福州、西安、常州、昆明、南寧、陽江、濟南、長春、貴陽等城市，都有大大小小、或緊密或鬆散的當代藝術實驗性團體存在。尤其是近幾年來，上海、成都、廣州三地當代藝術的活躍，更是攪亂了昔日北京一統天下的當代藝術格局。各地的

當代藝術實驗活動，不但為我們提供了理解中國當代藝術的不同視角，也使文化的差異性受到尊重，這也是89後中國當代藝術中的「公共性」訴求的另一種表達形式。

先鋒藝術的公共媒介或場所

1989年後的中國先鋒藝術發展是否在扮演了類似「公共空間」這樣一種角色？我覺得這當然是一個需要慎重對待的問題。如果我們不拘泥於哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 等人的理論定勢，倒是有可能借用「公共領域」這個角度，探討89後中國當代藝術成長的動力和原因。這就是說，如果我們將89後中國當代藝術視為一種新的「公共」的聲音，那麼這種「公共」聲音是如何形成的？它是用甚麼方式表現的？它遇到的阻抗何在？……等等這些，才是我們應該關注的中心問題。

麥克盧漢 (Marshall McLuhan) 等西方媒介理論學者認為，現代民族一國家的建構和民主制度的發展與印刷媒體的出現有着極為密切的關係。在今天，媒體的概念已從印刷媒體擴大到以電子影像、互聯網為代表的新媒體。89後中國先鋒藝術，乃至國際新興藝術的發展，都離不開這一社會背景和文化現實，所以討論89後中國當代藝術的發展，從電子影像、互聯網、報刊、出版等公共媒介的興起這樣一個角度，也許會從中找到一些蛛絲馬迹。此外諸如展覽活動場所、酒吧、咖啡館和一些私人性質的聚會也可納入我們的討論範圍。

嚴格地講，89後中國先鋒藝術家

藉以傳達自己獨立聲音的公共媒介大概只有互聯網。據中國互聯網信息中心統計，中國大陸目前經常上網的人約在1,690萬左右，其年齡結構一般在13-35歲之間，屬於都市文化裏的中、青年群體，而且每年還在以30%左右的速度遞增，居亞太地區第一位，估計幾年以後即可超過現在美國互聯網上網人群的規模。互聯網的開放性和互動性為中國當代藝術家表達自己的思想提供了一個有效的、強大的載體和空間，使思想的自由交流成為可能。根據我們掌握的資料，幾乎所有重要的中國當代藝術家都在各個著名門戶網站上建有自己的個人主頁，定期更換資料，發布新作，參與各種問題的討論，像 www.cn.arts.tom.com、www.cl2000.com、www.chinese-art.com 等網站都以信息量大、反應敏捷、開放自由而著稱，成為藝術家與社會公眾進行思想交流、傳播自己藝術思想的重要媒體，也是外界了解中國當代藝術發展的一個窗口。此外還有許多畫廊自建的網站，如上海的「香格納」、「Biz-Art」、「東廊」，北京的「四合苑」、「紅門」、「藝術家文件倉庫」、「雲峰畫苑」、「藏酷」等，雖然大都偏重於發布藝術市場和展覽信息，但也客觀上代表了中國先鋒藝術的不同聲音。

互聯網可以說是當代中國社會真正具有「公共」色彩的媒體，所以大多數藝術家將其作為自己與公眾交流的首選媒介並非偶然。2001年中國美協的《美術》雜誌曾挑起一場對「行為藝術中的暴力化傾向」的口誅筆伐，但在該雜誌上我們幾乎見不到其他不同的聲音，只有在互聯網上我們才可以看到公眾對這場討論的各種不同意見和觀點，以及對這場討論比較全面、真實

的報導。當然，報刊雜誌也為當代藝術的自由交流提供了一些有限的空間，如上一世紀80、90年代的《畫廊》（楊小彥主持，廣州）、《江蘇畫刊》（南京）、《藝術界》（馬欽中主持，廣州）、《美術界》（馬欽中主持，上海），到今天的《現代藝術》（北京）、《新潮》（栗憲庭、吳文光主持，北京）、《讀書》（北京）、《三聯生活周刊》（北京）、《芙蓉》（長沙）、《視覺21》（孫平主持，北京）、《母語》（長沙）、《南方周末》（廣州）等等。

藝術作品的展出方式和場所，在當代藝術的系統裏是一個藝術家實現其自身價值的重要環節，也是藝術家尋求與公眾接觸、交流、對話的必要手段。由於中國目前尚無專門以收藏、展覽和進行學術交流為方向的國家當代美術館，所以，先鋒藝術的展覽活動並未獲得「合法性」的文化身份。89後藝術的展出方式，大多數為各地團夥、「圈子」的藝術家、批評家、策劃人自行組織策劃，自籌資金、自尋展覽場地進行，通常展覽目錄、畫冊的設計、編印也由藝術家一身兼任。在這裏，所謂西方展覽制度中嚴格的策劃人、批評家、藝術家、畫商的身份角色區分常常是混淆和模糊的，這也算是89後中國當代藝術的一種特色吧。

總的來說，中國藝術家作品展出的方式，大概不外乎國外策劃人邀請、國內策劃人邀請和自行組織策劃三種。其中自行組織和策劃的展覽往往有較大的隨意性，由於較少在公共媒體上宣傳發布，加上資金方面的困難和藝術創作選擇的媒介多為「行為」、「表演」、「裝置」、「新媒介」等形式，故多數只能在較為隱蔽偏僻的

場所舉行。像栗憲庭策劃的《對傷害的迷戀》，就選擇了一個地下室；邱志傑策劃的「後感性」第二回展《狂歡》就選擇了北京電影學院的一個攝影大棚；還有南寧的黃少鵬在2000年元旦組織的大型戶外觀念藝術活動《世紀之交·藝術家·斜陽島：未來的幾種生活方式》，更是把目光投向了南海北部灣一個遠離都市名叫斜陽島的小島。這些展覽活動由於較少見諸公共媒體，加之多為圈內團夥的學術交流活動，一經口頭傳播和某些新聞媒體的誤導，更是以訛傳訛，難免給人一種「地下」的印象，而「地下」這個詞在某些攻擊中國當代藝術的人口中卻意味着「對抗」、「反叛」和「陰暗」。

其實，自90年代以來，隨着中國社會全面轉向市場經濟改革，國際交往和人口流動的頻率加速，藝術家也面臨來自商業社會和消費文化的巨大壓力和競爭。為了尋求更寬廣的藝術發展空間和交流機會，89後藝術的很多展覽大都選擇在商業繁華區的酒吧、咖啡館和廢棄經過改造的車間、廠房內舉辦，像張朝暉策劃的《藝術大餐》就是在北京三里屯的一家酒吧舉行的，策劃人巧妙地在先鋒藝術與商業文化之間找到了共同的邊界，從而引起更多人對當代藝術的關注和理解；焦應奇主持的「藝術倉庫」就是北京城郊一個閒置的車間改造而成；而邱志傑、吳美純策劃的大型觀念藝術活動《家？——中國當代藝術提案》，更佔據了號稱是當時上海最大的家居廣場月星家居廣場的兩個樓層，展覽面積達到了二萬平方米，而展覽期間恰好是該家居廣場的開業時間，一時，參觀的人，逛家居的人，你來我往，絡繹不絕，感覺好像是節日慶典一般。

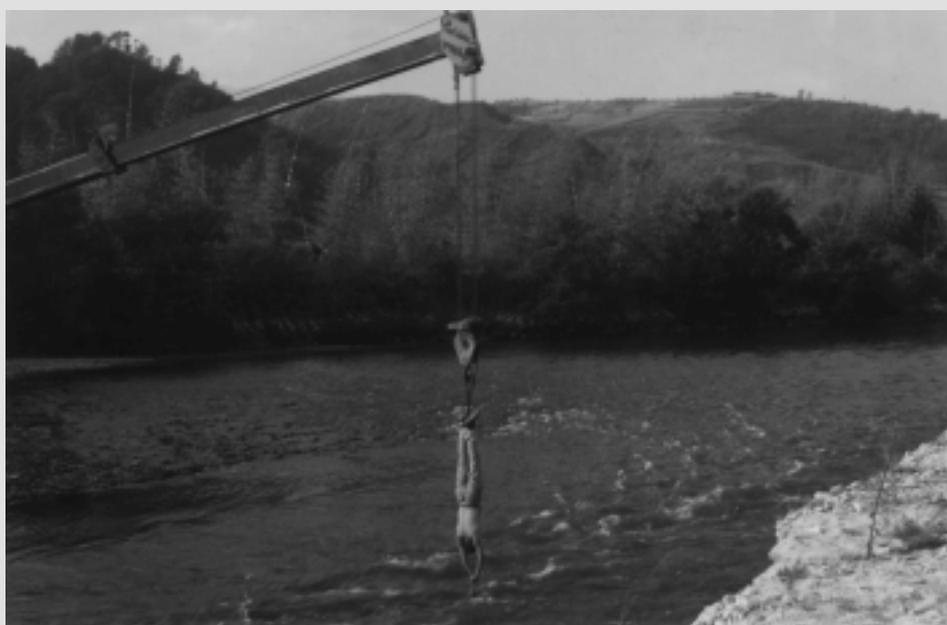
這樣的情形，在2000年的「上海雙年展」期間達到了高峰，據稱借「上海雙年展」的聲勢，外圍大大小小的當代藝術展共數十個，一時各路藝術家、批評家、策展人、出版人、畫商雲集，其活動密度之大，令人目不暇接。

先鋒藝術進入 公共空間的策略

先鋒藝術除了在公共媒體的拓展和展覽場所的選擇上有較大改觀之外，藝術家在使自己的作品進入社會公眾和尋求擴大交流空間方面的做法，也比80年代顯得更加機智和富於策略。成都的戴光郁、劉成英、尹曉峰是中國較早從事當代藝術實驗的藝術家，他們的策略是用當代藝術的方式介入到環保、生態和消費者權益保護等社會公眾關注的熱點問題之中，試圖進一步擴大藝術「公共空間」的邊界和張力；北京藝術家張大力、洪浩、王勁松、宋冬、蒼鑫，長春藝術家黃岩，則大量利用轉型期的中國社會獨有的文化符號資源，將所謂「中國

洪浩：《指南·長城》(1999)，120×160 cm，數碼影像。





何雲昌：《與水對話》
(1999)，行為、攝影，雲南梁河。

形象、中國魅力」置於全球化背景下的文化衝突之中，從而獲得一種與國際當代藝術平等對話、交流的機會；金鋒、翁奮、何雲昌、陳羚羊、周少波的作品，分別從各自所處地域環境的地方性資源中提出問題，強調了對身體資源的個人的本土化感覺方式的轉換。海南藝術家翁奮的攝影作品《中國家庭的九大願》，以藝術家一家三口作為媒介，擺拍了各種關於當今中國社會的時尚、熱點話題，像是關於當今中國社會消費文化的世俗欲望的神話和寓言；他的多媒體作品《新聞簡報》則使封存於中國人大腦中的文化記憶再次打開，以黑色幽默的方式，表現了藝術家對社會現實敏銳的洞察力和清醒的文化批判能力，這些作品直接利用商業攝影明快、有力的視覺傳達樣式，使先鋒藝術更容易為消費社會中的普通公眾接受和理解。

在利用網絡擴散其作品的影響力方面，濟南的藝術家高氏兄弟顯得技高一籌。他們從2001年起開始實施大

型觀念藝術作品《擁抱》和《城市劇場》，藝術家分別組織數十人、上百人在黃河岸邊、鐵路大橋、郊野、立交橋下等公共場所進行自發性的擁抱行為，然後將這些行為活動照片張貼於網上，並拍成錄像以裝置的形式展出，從而在公共媒介上引起各種各樣的激烈討論。他們還在網上發出設立「國際擁抱日」的倡議，據統計，訪問過他們網頁的人已有數千，參與討論的也達數百人之多。

高氏兄弟的行為藝術作品《擁抱》，可以看成是一個當代藝術如何創造屬於自己的「公共空間」的成功案例。在這件作品中，「擁抱」這個行為擴展出來的種種觀念、討論和誤讀，迅速地在「公共空間」中演化為一起極具爭議的文化事件和社會事件，而網絡的互動性、無限鏈接和這件作品的未完成性質，又使藝術家在與公眾的對話交流中獲得新的動力和靈感。所以，《擁抱》這件作品的出現及其引發的討論，說明89後中國當代藝術在

「公共空間」的建構方面已日漸成熟，從中我們也看到了中國當代藝術的創造活力。

中國是集體主義傳統甚為深厚的國家，從藝術家莊輝社會學樣式的合影作品中，我們可以窺見這種集體主義傳統由來已久的「中國特色」。當代藝術在中國的發展是否真的存在一條從未有人走過的「東方之路」？如藝術家王興偉的同名架上繪畫作品所表現的那樣。如果真的有這樣一條道路，那麼中國當代藝術的發展也許就在於盡快駛上這條道路，由此獲得與西方中心主義強勢文化對話的資格。但事實上並不存在這樣一條從未有人走過的「東方之路」、「中國之路」，在現代性和全球化背景的籠罩之下，中國當代藝術面臨的問題與西方當代藝術面臨的問題並無本質上的不同，而只有解決問題方式上的差異。保持這種不可替代的差異，認真平等的尋求對話和交流，建構一個可以自由交流的「公共空間」，這才是中國先鋒藝術發展需要認真思考的問題。

「公共性」的喪失與差異性的抹殺乃同一事件。所以，中國當代藝術在建構「公共空間」、爭取「合法性」文化身份的同時，還需時時警惕商業消費主義、金錢客觀性對藝術創造力和批判精神的消解。冷戰之後，由於傳統社會主義的國家實踐剝奪了人的私人生活和私人空間，許多人因而隨着轉向市場社會，並為「私人生活」唱讚歌，他們不願承認的是：市場社會正在以它獨特的方式消滅公／私的分界，消滅文化的差異，將人置於金錢的「客觀性」之上。當藝術家或藝術的欣賞者喪失了他們的私人主體的體驗時，藝術的公共性也就喪失了。而藝

術「公共性」的喪失就是中國當代藝術的窮途與末路。

活躍在廣州的大尾象工作組的林一林、徐坦、陳劭雄、梁矩輝，是中國較早進行先鋒藝術實驗的藝術家，他們的努力和成就也從一個側面反映了中國先鋒藝術爭取「公共空間」的艱難歷程。有一次，陳劭雄在回答他為甚麼要在廁所裏做裝置時，不無自嘲地說：「現在，廣州的人們為了賺錢忙得根本就沒有時間看書，更不用說欣賞藝術了。所以，我們想，上廁所也許是人們唯一還可以看書或看藝術的時間，把裝置做在廁所裏，是做藝術有效的辦法」。大尾象工作組的藝術家最關注的，是用各種意想不到的方法「游擊性地」介入發展迅猛的城市空間，他們在建築工地、交通要道、酒吧以及公共交通工具等各種非藝術空間裏裝置作品和舉辦展覽，這是一種游擊隊式的中國策略：「在繁忙擁擠的都市當中不斷地構築臨時的街壘，用以挑戰和抵抗一切的強權和壓力」^②。

註釋

① 見邱志傑：《漢字的力量》、《九十年代的三種工作》（均為未刊稿）。

② 見大尾象工作組瑞士展覽畫冊《大尾象》，頁47。

管郁達 1963年生，藝術批評家、策劃人。2000-2001年為北京大學訪問學者。現供職於貴州大學藝術學院。主要從事中國當代藝術批評、研究工作。

賀楊振寧教授八秩華誕

自80年代以來，楊振寧教授即經常到香港中文大學訪問，嗣出任博文講座教授，對本校關懷備至，愛護有加，最近更且以歷年所獲獎章及個人全部手稿相贈，彰顯了他對大學的深厚情誼與期望。而本刊自創辦以來，楊教授亦予以殷切鼓勵，大力支持，不但出任編委，經常為本刊撰稿，並且積極參加活動，提出許多寶貴意見。可以說，楊教授不僅是眾所景仰的科學大師與前輩，更是我們敬愛的良師益友。今年欣逢楊教授八秩華誕，我們謹此刊載本校楊綱凱教授所撰鴻文與對聯，藉以表示大學與本刊同仁的衷心祝賀。



楊振寧教授生於壬戌年(1922)農曆八月十一日。二次戰後出國深造時，出生日期轉成公曆，當時只取其大概，證件一律記為9月22日。按正確換算，先生之生辰應為公曆10月1日，與國慶同日。

先生科學成就蓋世，其中佼佼者有二。其一為1956年(丙申)與李政道合著之文章，提出宇稱破缺，令世人得知左右手可以區分，而鏡中之世界有別於真實世界。此項工作一鳴驚人，李、楊遂獲頒諾貝爾獎。宇稱破缺文章刊於《物理評論》1956年10月1日版。

其二為1954年(甲午)與米爾斯(R. Mills)合著之文章，提出規範場論。後人發現不論強作用或弱作用，均為楊米規範場之特例；電磁作用，則更為平庸規範理論，而三者於規範場架構內得以統一。強作用有一重要特性：在長距離(紅外範圍)夸克受束縛，深藏不露；在短距離(紫外範圍)則漸近自由，得以呈現。唯楊米規範場才具備此特性，可謂達自然規律之真諦。楊米文章刊於《物理評論》1954年10月1日版。

先生驚世之作，其出版日期竟與生辰及國慶巧合，足以表徵個人之成就及民族之光采。今值先生八秩華誕，因撰聯以誌。平仄雖或不工，可謂宇稱不守恆，故亦不刻意修飾。

祝華年，丙申破宇稱，左右分，各顯美景，花鏡月水。

賀國慶，甲午立規範，強弱統，同歸真諦，吐紫含紅。

後學楊綱凱恭撰

* 蒙楊綱凱教授允，本刊與北京《物理》雜誌同步於4月號刊登本文，謹此致謝。

沃納·海森堡 (1901–1976)

• 楊振寧

沃納·海森堡 (Werner Heisenberg) 是歷史上最偉大的物理學家之一。

當他作為一個年輕的研究者開始工作時，物理學界正處於一種非常混亂而且令人灰心喪氣的狀態，對此，派斯 (Abraham Pais) 曾用狄更斯 (Charles Dickens) 在《雙城記》(A Tale of Two Cities) 中的話，將其描述為①：

這是希望的春天，這是絕望的冬天

人們在做的是一場猜謎遊戲：純粹是通過直覺，一次又一次地，有人提出一些臨時方案，驚人地解釋了光譜物理學中

某些規則，這些了不起的成就讓人歡欣鼓舞。可是進一步的工作總是揭示出新方案的自相矛盾或不完善，於是又帶來了失望。在最後的光明到來之前的那些年月中，這種司空見慣的起伏不定典型地反映在泡利 (Wolfgang Pauli) 在四個月前後寫給克羅尼希 (Ralph Kronig) 的兩封信中②：



物理再一次走入了死胡同。至少對我來說，物理是太困難了。

泡利致克羅尼希

1925年5月21日

海森堡的力學讓我恢復了對生活的興趣。

泡利致克羅尼希

1925年10月9日

* 為紀念海森堡百年誕辰 (1901-2001) 而作。

在第二封信中，泡利提到的是海森堡在1925年夏天所做的工作。不過這一次與以前那些充滿歡欣與希望但又總是給人帶來失望的時期不同，這是物理學中一個新時代的開端。因為就在泡利寫這兩封信之間的那段時間，海森堡獨自在赫里戈蘭 (Heligoland) 渡假時，得到了一個新的想法，這個新想法將給由牛頓在大約250年前最先建立的偉大的力學科學帶來革命。它帶來了無疑是人類歷史中最偉大的智力成就之一的新科學，即量子力學。

對於這一震驚世界的成就，或是對於這一成就的應用後果，怎樣講都不能算是誇張。在這裏，我們只需說海森堡當時並未充分理解他的想法的意義，但他卻把它寫了下來，並於1925年9月發表在《物理學雜誌》(*Zeitschrift für Physik*) 上。許多年以後，在回憶當時是如何尋找新的方向使這一關鍵的想法呈現時，他以登山作為類比^③：

有些時候……你想攀登某座山峰，但到處都是霧氣……你雖然有地圖或其他甚麼東西指示你可能要去的地方，但你依然在霧中完全迷失方向。這時，你突然在迷霧中模模糊糊地看到一些細微的東西，你會說「噢，那正是我要找的石頭」。在你看到它的這一瞬間，整個情況完全改變了，儘管你並不知道是否你會走到石頭那裏，但此時你會說，「……現在我知道我在那裏了，我必須再走近一點，那樣我肯定就會找到要走的路……」只要我看得仔細些，就像在任何登山運動那樣，我可以說好了，我要再前行15碼，或100碼，甚至也許是一公里，但我仍不知道是走對了，還是完全偏離了正路。

這是一份極為有趣的自我分析。這個比喻揭示了海森堡如何看待他自己的創造過程：當在迷霧中摸索時，他能夠看到「一些細微的東西」，因此「整個的情況完全改變了」。在下面我們將看到，這確實是對他在物理學中大多數重要工作的一種恰當的描述。

1925年9月的論文一旦打開了大門，由玻恩 (M. Born)、約爾丹 (P. Jordan)、狄拉克 (P. A. M. Dirac) 和海森堡本人所寫的許多重要論文便相繼迅速地隨之而來。接着泡利以雷霆萬鈞之力證明了海森堡的力學確實正確地給出氫的光譜，這對所有追隨海森堡的人來說是一種極大的精神鼓舞。從而，下一個關鍵的問題就是下一個原子，即氦的光譜了。但這裏有一個首先要克服的障礙：人們從實驗中得知，氦的兩個電子或是具有平行的自旋，或是具有反平行的自旋，因而它有兩種不同的形式，即三重態或單態。奇怪的是，為甚麼在三重態和單態的基態間有如此巨大的能量差。戈德史密斯 (Samuel A. Goudsmit) 是電子自旋的發現者之一，為了解釋這種巨大的差別，他嘗試了在兩個電子之間所有種類的磁相互作用，結果發現這些相互作用在數量級上太小，不足以解釋能量差。

當時戈德史密斯正在哥本哈根訪問，在那裏，玻爾 (Neils Bohr) 讓他解決這個問題，但他沒有成功。許多年以後，在一次訪談中，戈德史密斯說^④：

於是他(即玻爾)要海森堡來做，海森堡確實找到了答案——即反對稱的波函數等等。這發展可就完全**超出我能理解的範圍**了。

在這裏面，海森堡發現的還要更重要：他發現神秘的泡利不相容原理與兩個電子的波函數的反對稱相關，這一要求反過來導致了單態和三重態被一個由交換積分來近似地表示的能量差所分開，而且這個交換積分具有庫侖相互作用的數量級，足以解釋被觀察到的巨大的能量差。

海森堡在1926年快到4月末的時候到了哥本哈根，顯然玻爾馬上就告訴了他戈德史密斯那不成功的嘗試。他們意識到戈德史密斯被困惑在迷霧中，不知道該走哪條道路。只用了不幾天的時間，海森堡就奇迹般地指出了走出迷霧的道路。他特色鮮明地做到這點，既不是通過與實驗相吻合的完整計算，也不是通過對波函數進行完整的理論分析(這項工作是狄拉克後來在1926年做的)，而是在摸索的過程中覺察到了**本質性的線索**：

你突然在迷霧中模模糊糊地看到一些細微的東西，你會說「噢，那正是我要找的石頭」。

值得注意的是，在這些細微的東西中有對不相容原理意義深遠的重要了解(泡利不同意這種了解^⑤，表明海森堡的看法是如何不那麼顯而易見)。更為值得注意的是，海森堡得出這種了解是在他看到薛定諤(Erwin Schrödinger)的波函數觀點^⑥之前。事實上，大約在海森堡到達哥本哈根一周後，當他在1926年5月給泡利寫信時^⑦，在他的辭彙中還沒有波函數的反對稱這個觀念：

我想要寫信告訴給你，我發現了一個相當決定性的論點，即你排除相同軌道的觀點與單態—三重態的分離有聯繫。

這是在他了解對此想法的數學意義之前。達到一種新的本質性的線索——還不够清晰的線索——的這種能力，是海森堡之天才的標誌。他真正讓人震驚的能力，就是能在模糊而不確定地、以直覺而不以邏輯的方式，覺察出控制物理宇宙的基本定律的本質性線索。

從海森堡在另一個完全不同的領域的工作中，可以找到其天才的另一個範例。這是關於在兩塊平行板之間的湍流突然出現的問題。這是一個著名的問題，在去哥廷根之前，他就在索末菲(Arnold Sommerfeld)的指導下研究這一問題。令人驚奇的是，他猜出了對這一問題的近似解。若干年後，在1944年，加

州理工學院的林家翹在他的博士論文^⑧中以分析的方法證明了海森堡的猜測。後來，IBM 的馮·諾意曼 (J. von Neumann) 和托馬斯 (L. H. Thomas) 以數值計算的方式證實了林的結果。海森堡因為這些後來的發展而感到非常高興，並寫信將這些發展告訴了他舊日的老師索末菲^⑨。

1928年，狄拉克以其關於電子的相對論方程讓所有的物理學家都感到震驚。這個方程是如此的簡單，又是如此的意義深刻：它說明了為甚麼電子有 $1/2$ 的自旋，說明了為甚麼電子有在實驗中觀察到的磁矩，說明了為甚麼電子有同樣是從實驗中得知的自旋—軌道偶合。

這是一項天才的卓越工作，它肯定使年輕的海森堡既欽佩又惱火。1928年5月3日，他寫信給泡利說^⑩：

為了不永遠因狄拉克而煩惱，我做了一些別的事情以求改變(心情)。

這一些別的事情成了另一項劃時代的成就：它解釋了在鐵磁體中相鄰自旋之間很大的相互作用的起源，為現代理解一個磁體為甚麼是一個磁體奠定了基礎。

在1925-32年間，由於在物理學中有如此眾多的革命性成就，顯然是為主要的貢獻者授予諾貝爾獎的時候了。1932年底，瑞典皇家科學院宣布1932年的物理學獎延期。一年後，在1933年底，它宣布：

因為創立量子力學，特別是它的應用導致了對氫的同素異形的發現；

將1932年的獎授予海森堡。而1933年的獎則同時授予薛定諤和狄拉克，這是

因為發現了新的富有成效的原子理論形式。

1932年和1933年獎的這種同時而不對稱的頒發，以及在頌辭中的用語，明顯地是諾貝爾獎委員會中複雜的內部討論的結果。

當此海森堡百年誕辰紀念中，我們很自然地注意到，在1900-1902年這三年間，有四位二十世紀偉大的物理學家誕生：

泡利	(1900-1958)
費米	(1901-1954)
海森堡	(1901-1976)
狄拉克	(1902-1984)

這四人中，每一位都對物理學作出了偉大的貢獻，每一位都以與眾不同的風格來從事物理學研究。我們可以對他們每個人的風格的主要特徵做總結嗎？幾年來，在一篇以中文寫的題為〈美與物理學〉的文章中^⑪，我曾嘗試將海森堡與狄拉

克進行比較。把這樣的討論拓寬，將他們四個人一起進行比較應是有趣的事。在古代中國的藝術與文學批評中有這樣一種傳統，是選用很少幾個詞來印象式地描繪每個畫家或詩人的獨特風格。現在允許我用同樣的方法對這四位偉大的物理學家進行初步的嘗試性比較，不過我用的是英文：

- 泡利 —— 威力 (power)
 費米 —— 穩健，有力 (solidity, strength)
 海森堡 —— 深刻的洞察力 (deep insight)
 狄拉克 —— 笛卡爾式的純粹 (cartesian purity)

第二次世界大戰之後，海森堡曾多次到美國旅行，我有機會聆聽了他數次在美國和在歐洲的演講。其中有一次，1958年他在歐洲原子核研究所 (CERN) 召開的羅切斯特 (Rochester) 高能物理學大會的演講，是最戲劇性並且令人難忘的。他談的是他部分地與泡利合作的關於「世界方程」的工作，這是對工作的總結，也是在由泡利主持的會議上的主要發言。在大會之前幾個月，泡利決定退出合作，並對海森堡做了一些非常嘲諷的公開評論。這天，聽眾大多數人都是我們這一代的物理學家。我們知道這兩個人之間關係緊張。儘管如此，我們還是沒有料到泡利在海森堡發言結束時為嘲笑這一工作而使用的措詞，諸如「愚蠢」、「廢話」、「垃圾」。這正是泡利在這次戲劇性的場合中所使用的辭彙。海森堡則很冷靜，而且是非常鎮靜地對待泡利的攻擊。他站在自己的立場上寸土不讓，但卻沒有使用任何帶有感情色彩的詞語。這似乎只是給泡利的兇猛火上澆油。在聽眾中，我們都很驚訝。在這兩個我們都佩服和尊敬的人之間這一令人尷尬爭辯中，我們都覺得相當不自在。

今天，在回憶那次會議上所發生的事情時，與泡利的勃然大怒和諷刺挖苦相比，海森堡拒絕泡利的公開挑釁的能力給我留下了深刻的印象。

二十世紀70年代，海森堡出版了他的自傳《物理與物理之外》(*Physics and Beyond*)，對他早年參與青年運動、對他研究的開端、對在赫里戈蘭日出時的突破、對希特勒的興起及其對德國的影響，都作了敏感的低調描述，而且，也敘述了他在戰爭期間和在戰後重建期間的經歷。他追憶了與愛因斯坦 (Albert Einstein)、狄拉克、歐拉 (Hans Euler)、費米 (Enrico Fermi)、玻爾以及其他一些人的重要談話。人們在字裏行間中可以感受到他對祖國的深愛。在第191頁上，他描述了他以及他的家人在戰爭快要結束時遭受的苦難。然後，

5月4日，當帕什上校帶領一小股美軍先遣部隊將我俘虜時，我感到就像是一個完全精疲力盡了的游泳者腳踩在了堅實的土地上。

夜間，雪花飄落，當我離開時，春天的太陽在深藍的天空中照耀着我們，把它耀眼的光芒播撒在雪原上。一位來抓獲我的美國兵，曾在世界上許多地方作過戰，我問他是否喜歡我們的山中湖泊，他告訴我說，這是他所見過的最美麗的景色。

何等痛苦！何等深愛！何等記憶！何等原樸性的感情！這些在他錘塑這段文字時，都一定曾在他胸中起伏！

在第二次世界大戰之後，海森堡不是一個快樂的人。圍繞着他在戰爭期間做了些甚麼和沒做甚麼，有眾多的爭論。就此，人們寫出了許多著作，而還有更多的著作將會問世。但塵埃終將落定。最終，將為人們記住的，是他在23歲時發動的那場改變了整個世界的偉大革命。

劉兵 譯

註釋

①③ Abraham Pais, *Niels Bohr's Times* (Oxford: Clarendon Press, 1991). Title of Section 10; 276.

② In Wolfgang Pauli, *Scientific Correspondence*, vol. 1 (New York: Springer-Verlag, 1979).

④⑤⑥⑦ Jagdish Mehra and Helmut Rechenberg, *Historical Development of Quantum Theory*, vol. 3 (New York: Springer-Verlag, 1982), 283; 300; chap. V.6; 286.

⑧ C. C. Lin in *Quarterly of Applied Mathematics* (1945).

⑨ Heisenberg's letter to Sommerfeld was dated October 6, 1947. See Mehra and Rechenberg, *Historical Development of Quantum Theory*, vol. 2 (New York: Springer-Verlag, 1982), 65.

⑩ Abraham Pais, *Inward Bound* (New York: Oxford University Press, 1986), 348.

⑪ 楊振寧：〈美與物理學〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1997年4月號，頁71-79。

楊振寧 當代物理學大師，在基本粒子理論和統計力學方面都曾作出許多卓越貢獻。他在1956年和李政道共同提出在弱衰變過程中宇稱性不守恆的可能，跟着這革命性觀點由實驗證明，整個物理學界為之轟動，楊、李二位在翌年因此獲得諾貝爾物理學獎。楊教授在1954年和米爾斯(R. Mills)所提出的廣義規範場理論，今日已經成為討論一切相互作用的基礎語言和工具，其重要性與廣義相對論可相比擬。楊教授早年先後在西南聯合大學和芝加哥大學攻讀物理學，1949年受聘於普林斯頓高等學術研究所，1966年出任紐約州立大學石溪分校理論物理所所長迄今，1986年起兼任香港中文大學博文講座教授。1998年起兼任北京清華大學教授。

世紀之交的東歐左派

• 金 雁

世紀之交的數年裏，東歐左派的分化、重組仍不斷出現新景觀。一些情況是劇變後第一個十年所未見過的。

一 新斯大林主義的興起

在一些國家，隨着轉軌期危機的延長，人民對「亂糟糟的民主」埋怨情緒上升，「魏瑪化」的社會心理使得當年的鐵腕人物重新成為一些人心中的偶像。隨着時間的流逝，劇變初期那種一面倒地詛咒舊體制的世情民意也不復存在，這使一些東歐國家出現了多年未見過的原教旨斯大林主義的抬頭。在那些長期陷於「魏瑪化」困境的地區（如俄羅斯），這種現象最為典型。復建後頭幾年俄共曾不斷表白反省歷史，許多人認為這意味着該黨在演變為「半社會黨」。但1996年後這種情況在俄共主流派那裏已經消失，「反省歷史」已經掉轉了方向，即變成反省以往如何不夠強硬和埋怨自己內

部出了放棄舊體制的「叛徒」。其中最極端者由否定戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 發展到否定赫魯曉夫 (Nikita Krushchev)，公開提出在立法上翻1956年的案，重新打出斯大林主義的旗號。如以俄共為主體的「共產黨聯盟—蘇共」在2001年7月分裂後，以舍寧 (Oleg Shenin) 為首的極左派召開「三十二大」，抨擊俄共走上「社會民主主義道路」，並決議廢除蘇共二十大關於「個人崇拜及其後果」的決議、二十二大關於斯大林遺體搬出列寧墓的決議，否定赫魯曉夫改革，重樹斯大林旗幟。在俄共主流派召開的另一個「共產黨聯盟—蘇共」三十二大上也有人提出了類似的動議，久加諾夫 (Gennady Zyuganov) 等人以二十大決議「譴責的是個人崇拜本身，而不在於它與甚麼人有關」為理由沒有通過這個決議，但也提出了「必須在思想、組織與政治活動中恢復斯大林時代的優秀傳統」的主張^①。實際上，他採取的是「不給『個人迷信』平反，但給斯大林個人平反」的方針。

世紀之交的數年裏，東歐左派的分化、重組仍不斷出現新景觀。原教旨斯大林主義在抬頭，這種現象在那些長期陷於「魏瑪化」困境的地區最為典型。復建後頭幾年俄共曾不斷表白反省歷史，但1996年後「反省歷史」已經掉轉了方向，即變成反省以往如何不夠強硬和埋怨自己內部出了放棄舊體制的「叛徒」。

* 本文為作者在北京大學國際關係學院世界社會主義研究所主辦的「冷戰後的世界社會主義運動」學術研討會（北京，2002年1月25-27日）上宣讀的論文，現向會議主辦機構謹致謝意。

1993年興起的第一次「左派復興」被1997年前後的「東歐西行」中斷後，到了新千年前後第二次左派復興又再度形成氣候。這種狀況符合成熟的議會民主制下的「鐘擺政治」常規。但從細部觀察，與1997年的「西行」在多數國家都較劇變之初的「向右轉大潮」勢頭為小相對照，新千年之際的第二波「左派復興」卻比1993-97年的第一波更為明顯。

應當說，即使在俄羅斯左派中，這樣的典型斯大林主義也並未成為主流。但較傳統的、拒絕社會民主黨化的極左派，在世紀之交的不少東歐國家都取得了劇變以來從未有過的進展。在摩爾多瓦，沒有改名的共產黨贏得大選上台執政；在捷克，捷克—摩拉維亞共產黨（捷摩共）在2000-2001年之交影響大為上升，一度直追自由主義的公民民主黨的第二大黨地位，這在前蘇聯以外的地區未改建為社會黨的傳統左派中是僅見的。此外，在一些國家，隨着社會黨執政的穩固與它的「中派化」，左右兩邊的反對黨勢力也在上升，而比它左的反對黨往往就是「傳統左派」。包括「新社會黨」在內的傳統一翼，如今也有發生與俄共類似（但程度不同）的「逆變」的例子，如保加利亞社會黨中的利洛夫（Alexander Lilov）一派。在「魏瑪化」危機嚴重的巴爾幹國家，出現這樣的現象是不足為怪的。

二 「新社會黨」的影響擴大

1993年興起的第一次「左派復興」被1997年前後的「東歐西行」中斷後，到了新千年前後第二次左派復興又再度形成氣候。這種狀況總的來講符合成熟的議會民主制下左右輪流坐莊的「鐘擺政治」常規，並不是甚麼驚人的變化。但從細部觀察，與1997年的「西行」（其實應當說是右派或中派復興）在多數國家都較劇變之初的「向右轉大潮」勢頭為小相對照，新千年之際的第二波「左派復興」卻比1993-97年的第一波更為明顯。例如：

在波蘭，布澤克（Jerzy Buzek）的第二次團派（由劇變前的團結工會陣營衍生的各種政治力量）政府不僅沒有1989-93年間那樣一種「白三角」（總統、

政府、議會均為團派控制）的聲勢，總統一職始終是左派的克瓦希涅夫斯基（Aleksander Kwasniewski）在位，而且這屆團派政府矛盾多、政績差。它下台後，作為團派聯合組織的「團結工會選舉運動」基本已經解體，右派要再次崛起需經歷再組合過程。而第二次執政的民主左翼聯盟不僅復現了「紅三角」，議會中的優勢也比第一次大。克瓦希涅夫斯基第二次競選總統聯任的優勢也大於前一次，可以說波蘭的第二次左派復興基礎更穩。由於到這個時期轉軌進程的陣痛已經過去，它不需要出台多少得罪選民的「改革」措施，因而雖然不會超出議會政治「上台後聲望下行，下台後聲望上升」的規律，但聲望的下降程度會緩和得多，下屆連任也不是沒有可能。總之，波蘭在左右「輪流坐莊」的循環中，已顯示出社會民主主義的中長期優勢。

捷克在東歐第一波「左派復興」中是個未被波及的「右派孤島」，但到1998年，東歐執政最久的自由派政府捷克克勞斯（Vaclav Klaus）內閣終於下台，澤曼（Milos Zeman）領導的社會民主黨執政。這不僅開了捷克劇變後左派上台的先河，在整個東歐也是「老社會黨」（歷史上的、而非共產黨改建的社會黨）上台執政的首例。

在匈牙利，第一屆右派政府執政者公民論壇後來一蹶不振，第二屆右派政府執政聯盟為首的是自由主義的青年民主派盟，而匈牙利社會黨不僅在公民論壇下台後第一次執政，在本屆青民盟政府任期內，它作為在野黨的民意支持率也已超過執政黨而居首位。如無意外，下次大選可再次上台。因此，匈牙利雖然也是左右輪流坐莊，但左派政黨比較穩定，可以輪流數次，而右派政黨則壽命不長，往往是下台後即發生組織解體，下次上台

已經是另一個右派黨了——但這往往需要右翼或中右翼力量的重新組合。顯然，從長期角度看這種狀況不利於右翼陣營政治資源的積累。

這種狀況可以說在東歐具有代表性，波蘭、羅馬尼亞、立陶宛等國都是如此。羅馬尼亞兩屆右派政府陣營迥異，而三屆左派政府都是伊利埃斯庫 (Ion Iliescu) 一派。甚至包括像俄羅斯這樣的左派至今未上台的國家，執政的右派或自由派也迭經重組，其主導力量從「民主俄羅斯」—「民主選擇」—「我們的家園」到如今的「團結黨」，一直沒有形成穩定的代表性組織。而左派始終以久加諾夫的俄共為主體。總之，無論總體的政治氣候向左還是向右，右翼政治組織的穩定性和政治資源的積累都較左翼遜色。筆者曾指出，這種「自由主義有生命力，自由黨無生命力」的現象也是發達國家常見的，不僅東歐為然。但在東歐，由於歷史文化的原因加上轉軌進程形成的路徑依賴，它對民主左派政治優勢的形成起着更明顯的作用。

新千年之際，民主左派—社會民主主義勢力不僅在東歐大有起色，在過去一直形不成氣候的俄羅斯也打開了局面。俄共內部一方面出現前文所述的某些派別向原教旨斯大林主義發展，另一方面其他派別也向社會民主化演變。俄共主要理論家、政治局委員斯拉溫 (Boris Slaven) 退出俄共而加入社會民主黨、俄共內部以謝列茲尼奧夫 (Gennady Seleznyov) 為代表的「俄羅斯運動」體現出明顯的「修正主義」實即社會民主主義傾向，都是例子。而在俄共外，繼1991年的勞動人民社會黨、1995年的俄羅斯社會民主聯盟之後，俄羅斯眾多的社會民主主義組織最近又開始了新一輪統一的努力。2001年11月23日五個社會民主派組織

聯合成立了新的俄羅斯社會民主黨，戈爾巴喬夫擔任主席。這個黨如果最終能具有生命力，那將是俄羅斯產生東歐式「新社會黨」的開始。

在整個中東歐地區，「新社會黨」處境一般都比較好，處境最差的應屬前東德由統一社會黨改建的民主社會主義黨了。由於東德轉軌以「西併東」的兩德統一方式實現，民社黨受到西德政治模式移入的壓力，極難東山再起。但在世紀之交，即使是這個黨也取得了可觀的進展。1990、1994、1998年三次大選中，該黨在全德得票率從2.4%、4.4%升到5.1%，在1998年首次組成了議會黨團。而在前東德地區它的得票率更從11%、17%升到22%，使得一些地區的「舊社會黨」(德國社會民主黨)為了地方選舉的需要不能不衝破本黨中央的禁令而與這個「前共產黨人」組織合作。由於歷史原因，這個黨不像多數東歐新社會黨那樣比社會黨主流更「右」，而是比老的德國社民黨更左一些。但這是按西歐標準，如果以俄共標準看，它已經是非常典型的社會黨了。

三 變淺的粉紅色

與上一點相應地，總的來講，東歐各國在未來一個時期內輪流坐莊的鐘擺政治進程中，民主左派或曰社會民主派會佔上風，這與當今西歐的「粉紅色歐洲」現象相似，實際上是歐洲政治一體化方向的體現。但作為政黨的社會民主派佔上風與社會民主主義佔上風並不是一回事。在當今的歐洲，自由黨無生命力而自由主義依靠右邊的保守黨與左邊的社會黨雙方的「自由化」來實現其持久優勢，已是歷史悠久的現象。如今西歐各國一方面是社會

新千年之際，民主左派—社會民主主義勢力不僅在東歐大有起色，在過去一直形不成氣候的俄羅斯也打開了局面。在未來東歐各國輪流坐莊的鐘擺政治進程中，民主左派或曰社會民主派會佔上風，這與當今西歐的「粉紅色歐洲」現象相似，實際上是歐洲政治一體化方向的體現。

在第二波左派復興時期，促使社會黨繼續採取「超自由主義」政策的動力是一個新因素，即爭取加入歐盟的過程中與西歐討價還價的需要。東歐的廉價勞動力是其主要優勢，而西歐國家為了避免入盟後這些中東歐國家廉價商品的競爭，援用歐盟統一勞工政策與社會福利標準作為保護主義手段，就成了關鍵問題。

黨、工黨政治前途不錯，「粉紅色歐洲」可望持續；另一方面社會民主主義的危機以社會黨的自由主義化來實現，使「歐洲美國化、東歐西歐化、俄國東歐化」的趨勢也同樣明顯，歐洲的「粉紅色」正變得越來越淺。這一點在東歐也有突出表現。

世紀之交東歐各國社會黨、尤其是執政的「新社會黨」經過十餘年的恢復，在政治上已經羽翼豐滿，基本擺脫了「歷史包袱」，反映在黨派關係上已經不像90年代初那樣謹慎小心，到處求人合作，競選獲勝也得保持低調，有權單獨組閣也寧可爭取與別的黨聯合執政。如今這些黨在國內政治上已可以挺起腰桿說話，理直氣壯地當盟主；在對外事務中，也加入了社會黨國際，成為名正言順的「現代左派」，而得到了國際社會承認。但是在社會政策上，他們的傳統社會民主色彩仍然比一般西歐社會黨還要淡，「社會黨自由主義化」在東歐仍然比在西歐更明顯，尤其是處在執政地位後更是如此。波蘭、匈牙利的「新社會黨」上台後都比右派政府更積極地推行激進私有化、緊縮財政、削減福利。匈牙利社會黨政府改變右派政府保住能源、金融、交通等基礎產業國有成分的做法，實行「面向外資全賣光」，一年賣掉的國有資產比右派政府五年賣得都多^②。捷克克勞斯政府是東歐最有名的極端自由派政府，整天把「不帶任何限制詞的市場經濟」掛在嘴上，但實際上卻實行了高稅收、高福利、過度就業、保護企業避免破產的政策，號稱「右派福利國家」。而社會黨上台後福利大縮水，外資購買銀行等一系列禁區也放開了。為了進一步加快市場化改革，社會黨政府還與下了台的公民民主黨（即克勞斯一派）訂立「反對黨協議」，以社會黨推行自由經濟改革為條件換取後

者在議會的全面配合。實際上就是以「左派」向右轉來換取右派暫時放棄「反對黨」職能，兩家共唱雙簧，結果招來兩黨之外的其他議會小黨的抗議。

世紀之交這種狀況並未改變。但東歐各國社會黨政府這樣做的動機則有所不同。如果說第一次「左派復興」時社會黨主要是由於歷史包袱而刻意低姿態、爭取自由派的支持，同時也有「休克」時期財政困難無法維持社會保障的因素，那麼到第二波左派復興時期這兩個因素都已大為減弱：左派已不需要低姿態，國家財政也已改善。在這種條件下，促使社會黨繼續採取「超自由主義」政策的動力是一個新因素，即爭取加入歐盟的過程中與西歐討價還價的需要。在加入歐洲一體化市場時，東歐的廉價勞動力是其主要優勢，而西歐國家為了避免入盟後這些中東歐國家廉價商品的競爭，援用歐盟統一勞工政策與社會福利標準作為保護主義手段，就成了關鍵問題。於是出現了這樣的狀況：在歐盟傳統福利國家體制下連自由黨、保守黨人都不能放棄的福利標準，在中東歐卻顯得強人所難，東歐的左派政府不能不以發達條件不夠為由力爭降低福利門檻，以求入盟後保有一定的競爭力。這種「自由派要求福利國家，而社會黨要求自由放任」的狀況實際上是傳統左、右之分漸趨失靈的一個體現。

四 NGO反對WTO： 另類左派的興起

歐美地區近年來傳統左派包括社會黨、共產黨均呈衰落趨勢，而新興的左派：以後現代主義的各種批判理論、環保主義、和平主義、女權運動、文化多元主義與反全球化NGO運

動為內容的各種運動日趨活躍。尤其是1999年「西雅圖事件」以後，「反全球化的全球化」成為當代世界的一大景觀。世界各地不斷發生國際經濟會議遇到各國反全球化非政府組織聯合抗議的所謂「NGO反對WTO」事件。

世紀之交這樣的事也發生在東歐，這就是2000年9月26日國際貨幣基金組織、世界銀行在捷克召開聯合年會期間發生的各國非政府組織大規模抗議示威。它成為繼1968年「布拉格之春」以後捷克又一次吸引世界注目的大事，號稱「布拉格之秋」。在這個「布拉格之秋」運動中，各國抗議者一萬五千餘人包圍會場、堵塞道路，並與上萬名警察發生衝突，最後以會議提前一天草草收場告終。

這次運動的主力實際上是來自意大利、奧地利等西歐國家的反全球化新左派組織。捷克公民並非運動的主力。但在捷克內部，各種「左派」對此事態的態度大相逕庭。當時執政的社民黨澤曼政府作為會議的東道主堅決反對「布拉格之秋」，與著名自由知識份子出身的哈維爾 (Václav Havel) 總統及公民民主黨控制的議會態度一致，受社會黨控制的捷克最大工會組織CMKOS也拒絕參與此次抗議行動。但托派的「捷克社會主義工人組織」、「社會主義團結」運動與無政府工聯主義團體「團結」則積極參加了抗議。而此次抗議的捷克發起人則是由無政府主義者與生態環保人士組成的「自主反對經濟全球化」組織 (INPEG) 與獨立工會聯合會ASO。捷摩共也支持此次活動，並通過其控制的規模不大的極左工會OSCMS與青年團KSM提出了合作的要求。然而INPEG與ASO均表示拒絕與「斯大林主義餘孽」捷摩共及其附屬組織合作，與此同時，他們都表示願意與托派聯手發動這次鬥爭^③。

最終，「布拉格之秋」在捷國內成為托派、無政府主義者、環保人士、部分工會與反全球化NGO的一場運動。這次「廣場狂歡」式的運動連同在西雅圖、熱那亞、巴塞羅那等世界各地的反WTO示威一起標誌着全球化時代一種不同於傳統共產主義、社會民主主義的另類運動的興起及進入東歐。這場運動儘管打着「非政府組織」的旗號而不願自稱為左派，但作為反對所謂「跨國公司與全球壟斷資本主義」、反對「市場全球化」的運動，它事實上是一種新型左派。「布拉格之秋」顯示出它在中東歐地區具有發展前景，尤其是在入盟談判中，東歐各國已經感受到全球化帶來的一系列挑戰，這類左派目前還形不成甚麼大氣候，但在今後的中東歐國家會有可觀的發展空間。當今的中東歐，沙夫 (Adam Schaff) 式的「新社會主義」是一種「沒有運動的思想」，而實力強大卻日益失去自己意識形態特徵的社會黨也逐漸變成「沒有思想的運動」。而「布拉格之秋」這種以後現代主義、社會批判理論為背景的反全球化NGO聯合行動，卻有可能發展為既有「思想」、又有「運動」的政治現象。人們對此應當有所關注。

1999年「西雅圖事件」以後，「反全球化的全球化」成為當代世界的一大景觀。2000年國際貨幣基金組織、世界銀行在捷克召開聯合年會期間發生的非政府組織大規模示威，號稱「布拉格之秋」，標誌着全球化時代一種不同於傳統共產主義、社會民主主義的另類運動的興起及進入東歐。

註釋

- ① 《真理報》，2001年10月30-31日。
- ② 參見金雁、秦暉：〈匈牙利轉軌中的激進與保守〉，《改革內參》，2001年第10期。
- ③ 《工人權利報》(捷)，2000年9月號。

金雁 1954年生，山東定陶人，筆名蘇文。中央編譯局世界社會主義研究所東歐處處長、研究員，主要從事東歐、俄羅斯的歷史與現狀研究。

俄羅斯聯邦共產黨的 理論變化與策略調整

● 左鳳榮

蘇聯劇變後，俄羅斯聯邦共產黨經歷了艱難崛起、迅速發展到面臨嚴峻挑戰的不平常發展歷程。俄共在1995年舉行的第二屆杜馬選舉中成了議會第一大黨，沒有它的同意，任何法案都難以通過。但1999年以來，隨着俄羅斯政治經濟狀況的好轉，俄共的地位與影響皆有所下降。

蘇聯劇變後，俄羅斯聯邦共產黨經歷了艱難崛起、迅速發展到面臨嚴峻挑戰的不平常發展歷程。其前身是成立於1990年6月的俄羅斯蘇維埃社會主義共和國聯邦共產黨，「8·19」事件後被禁止活動，1992年11月俄羅斯憲法法院解除了禁令。1993年2月俄共召開第二次非常代表大會，在這一會議上，其名稱由「俄羅斯蘇維埃社會主義共和國聯邦共產黨」改為「俄羅斯聯邦共產黨」，首次選舉久加諾夫(Gennady Zyuganov)為黨的領導人。俄共重建後發展迅速，在1995年12月舉行的第二屆杜馬選舉中俄共成了議會第一大黨，在議會內佔據優勢，若沒有俄共的同意，任何法案都難以通過。俄共的迅速崛起，首先是因為俄共充分運用了原來蘇共的組織系統、幹部等資源，另一個重要原因是當局激進的經濟轉軌措施給廣大人民群眾

帶來了極大損害。1999年以來，隨着俄羅斯政治經濟狀況的好轉，俄共面臨着新的挑戰，其地位與影響有所下降。目前俄共在國家杜馬中佔110個議席，為議會第二大黨，也是俄羅斯組織最嚴密、人數最多、對廣大群眾影響最大的政黨，有30%以上選民的堅定支持。

俄羅斯聯邦共產黨的 理論變化

俄羅斯聯邦共產黨宣布自己是蘇聯共產黨的繼承者，它對蘇共失敗教訓的總結和對社會主義理論的新探索，對於冷戰後的社會主義運動是至關重要的。俄共仍堅持社會主義和共產主義目標，堅持用馬克思主義分析社會現實，認為自己是代表勞動人民

* 本文為作者在北京大學國際關係學院世界社會主義研究所主辦的「冷戰後的世界社會主義運動」學術研討會(北京，2002年1月25-27日)上宣讀的論文，在本刊發表時作了刪節，現向會議主辦機構謹致謝意。

的黨，工人階級是黨的核心，堅持進行反對建立資本主義制度的鬥爭。2001年7月普京(Vladimir Putin)總統在記者招待會上建議俄共改名，希望它放棄反對資本主義的立場，朝社會民主主義方向演進，被俄共拒絕。但是，與蘇共相比，俄共還是發生了很大變化，最突出的表現是從過去的一元主義轉向了多元主義。在指導思想上，俄共宣稱：「遵循發展的馬克思列寧主義學說、唯物主義辯證法，依靠本國和世界的科學文化的經驗和成就」，並要依據馬克思主義辯證法，全面發展馬列主義學說；承認多黨制、政治多元化和思想言論的自由；承認多種所有制形式平等，等等。隨着形勢的變化，俄共不斷進行理論與策略的調整，力圖以靈活務實的作風吸引更多的支持者。

首先，俄共強調所要建立的社會主義是革新的社會主義。俄共認為，「資本主義與社會主義的原則爭論在歷史上並沒有結束」，「對俄羅斯而言，最站得住腳的、最符合其利益的選擇，是選擇最佳的社會主義的發展，在這一發展過程中，社會主義作為一種學說、一種群眾運動和社會制度將會獲得新的生命」^①。俄共認為，社會主義的基本價值觀是人民政權、公正、平等、人道、愛國主義、民族友好等等。

深刻總結蘇共失敗的教訓，這既是俄共繼續發展必不可少的條件，也是其責無旁貸的義務，更是革新社會主義的需要。俄共在這方面的工作比較薄弱，許多俄共成員，包括黨的領導還留戀蘇聯作為一個超級大國、作為世界霸主的輝煌，他們反對大幅度地削減核武器和軍工企業的軍轉民，

認為這是向西方投降，會降低國家的防禦能力。俄共認為，蘇聯時期好的東西比壞的多，最重要的是存在社會保障。在俄共綱領中對造成蘇聯農業長期落後的農業集體化和畸形發展的工業化仍持肯定態度，俄共認為蘇共失去政權是因為內部對立傾向的鬥爭。這些看法並不能令人信服，讓人覺得俄羅斯共產黨是一個背着沉重的歷史包袱、抱着陳舊教條的黨，難以前進。但是，俄共有些認識還是很深刻的：如認為實行嚴格的集中化和社會生活的許多領域國家化，「使人民自由獨立的組織越來越受到限制，勞動者的社會力量和首創精神不再被提倡」。「蘇共由於對小資產階級的影響估計不足、由於壟斷了政權和意識形態、由於黨的許多領袖犯了共產黨員的狂妄自大症而驕傲自滿起來。高層領導越來越嚴重地脫離千百萬黨員和勞動者」^②。導致蘇共喪失政權的最有害的因素是黨壟斷一切。首先是對政治的壟斷，國內看不到其他觀點，對不同的觀點一味壓制，不允許討論。其次是對經濟的壟斷，任何創新都被扼殺，像俄國這樣的大國不能僅僅靠中央來管理。第三是對真理的壟斷^③。俄共提出他們所要建設的社會主義是吸收了過去社會主義建設成就並克服了其缺點的、「經過革新的社會主義」。在這個社會中存在多種經濟成分，實行有計劃的市場經濟，但公有制要起主導作用；建立真正的人民政權，實現社會的公正、平等，即公民對社會負責，社會對公民負責，實現人的權利與義務的統一，實行多黨制、有言論與思想的自由；實現愛國主義與族際主義相統一，民族友好，鞏固多民族的聯盟國家。

俄共對蘇共失敗的教訓的一些認識是很深刻的：如認為導致蘇共喪失政權的最有害的因素是黨壟斷一切。首先是對政治的壟斷，國內看不到其他觀點，一味壓制不同觀點；其次是對經濟壟斷，任何創新都被扼殺，像俄國這樣的大國不能僅僅靠中央來管理；三是對真理的壟斷。

俄共堅信人類的前景是社會主義，目前有30名俄共黨員或人民愛國力量的代表擔任地方行政長官，其中有七個州和邊區的行政長官是俄共的中央委員和書記。俄共的戰略是把這些地方作為社會主義的試驗基地，通過地方政府實現俄共的政策主張，使這些地區成為榜樣，實現社會主義從點到面的擴大。

俄共堅信人類的前景是社會主義，但實現社會主義是長期的過程，要做長期的準備。他們強調，實現社會主義的途徑是通過和平和民主選舉的方式，依靠群眾運動，反對資產階級和小資產階級的激進主義。建立蘇維埃式的人民政權是俄共的優先任務，俄共將為通過新的蘇維埃式的憲法而努力。俄共認為要徹底地、和平地達到自己的目標需要經歷三個政治階段：在第一階段共產黨人領導群眾保護自己的社會、經濟和政治利益，領導勞動者進行爭取自己權益的群眾運動。俄共爭取與自己的同盟者一起建立民族拯救政府。這個政府當前要消除「改革」的災難性後果，阻止生產下降，保障勞動者基本的社會經濟權利。它的使命是把化公為私的財產歸還人民並置於國家的監督之下；為商品生產者創造使之能在法律範圍內有效生產的條件；組織好勞動集體的自治和對國家財富生產與分配的監督。在這一階段存在多種經濟成分。第二階段勞動者將更廣泛地參加國家事務的管理，社會主義經營方式的主導作用將明顯表現出來。第三階段最終形成社會主義關係，生產資料公有制將佔優勢，並在經濟中佔統治地位^④。俄共仍強調未來社會主義的主要特徵是公有制佔統治地位，強調國家對經濟的調控作用。

俄共認為，民主的真諦是全體人民的政權，人民應該直接參加制訂和實施國家的政策。經濟發展應該有利於公民和整個社會，市場應該為人服務，而不是人為市場服務。

作為通向自己目標的第一步，俄共積極參加地方行政長官和議會的選

舉工作，爭取使俄共成員或俄共的支持者取勝。目前有30名俄共黨員或人民愛國力量的代表擔任地方行政長官，其中有七個州和邊區的行政長官是俄共的中央委員和書記。俄共的戰略是把這些地方作為社會主義的試驗基地，通過地方政府實現俄共的政策主張，使這些地區成為榜樣，實現社會主義從點到面的擴大。因此，重視和加強地方政權建設，特別是注意提高左派和愛國力量掌權地區的工作水平，久加諾夫指出^⑤：

我們的基本任務是使紅色的、愛國的地帶在使國家走出危機、在採用現代的經營方法、在恢復社會公正等方面，成為先進經驗的基地。

如果俄共成功做到這一點，自然會提高其對政府的影響力和在群眾中的威信，這是一個長期的過程。俄共的這一戰略雖然取得了一定的成績，但它的推行也不會一帆風順，因為地方行政長官在資金等方面要依賴中央，他們不可能與中央對抗；在地方行政長官選舉中，現政權及俄共的對手也在設置障礙。

在黨的建設方面，俄共適應俄羅斯存在多種所有制，多種社會階級與階層的實際，更強調黨的群眾性而不是階級性。久加諾夫在俄共第八次（非常）代表大會上強調^⑥：

我們應該成為不是簡單的人民政權的和正義的黨。我們一定會成為民族利益的黨，建設性工作的黨，廣大勞動群眾的黨，聯合一切想得到尊敬的公民和想在受尊重、有尊嚴的國家生活的公民。

俄共雖然也說黨的核心是、並永遠是工人階級，把參加工人運動作為自己的重要工作，同工會進行合作，鞏固在工會運動中的影響；但俄共同時強調要吸引農民與之一道進行政治鬥爭，強調知識份子為俄共的同盟者，甚至資產階級中民族的、愛國的實業界人士、中小企業家、千百萬小商小販，也是共產黨的同盟者。

俄共注意加強了黨的民主化建設，在中央委員會下建立了一個由盧基亞諾夫(A. Lukiyarov)領導，由經驗豐富、學識淵博、有威望的人組成的諮詢委員會。他們能夠對久加諾夫等俄共中央領導提出任何意見。「我們認為，這對於防止再犯使蘇共癱瘓和導致國家出現尖銳危機的病症是特別重要的。」^⑦俄共雖然也強調黨的紀律性和組織性，但對持不同意見的黨員及領導幹部，只要他們願意留在黨內，俄共也很寬容地接受，俄共黨內存在多種派別是不爭的事實，只求大目標的協調一致。俄共不像蘇共那樣強求所有共產主義性質政黨的統一，而是承認其他共產黨的獨立性，但注意加強與其他共產主義性質政黨的團結與協作，每次俄共舉行大型活動，也都積極爭取俄國其他共產黨組織參加。

俄共強調與愛國力量的聯合，久加諾夫強調，社會主義是現代的俄羅斯愛國主義，俄共是重建人民愛國聯盟的倡導者；共產黨人和愛國者的聯盟是俄國走出目前困境的主要條件。2001年9月在莫斯科召開了人民愛國力量代表大會。會議前夕，俄共與其他15個組織的代表簽署了合作協議。俄共將以左翼力量的大聯合組織——「人民愛國聯盟」為依託，向基層縱深

發展，爭取在下次杜馬選舉中東山再起，奪回議會多數派地位，借此提高自己的影響力。

俄共也是一個帶有強烈民族主義色彩的政黨，強調從俄羅斯的傳統文化中汲取營養。俄共黨綱認為，俄羅斯的文化和道德傳統的主要價值是：「社團精神、集體主義(同教一家)；愛國主義，個人、社會和國家的緊密聯繫(強國精神)；對體現真、善和公正的崇高理想的追求(精神至上)；所有公民不分民族、宗教和其他差別一律平等(人民性)。「俄羅斯思想其實就是深刻的社會主義思想」。恢復蘇聯與回歸社會主義是不可分的^⑧。久加諾夫強調^⑨：

沒有俄羅斯文化、俄羅斯精神的復興，就不會有愛國主義和社會主義力量的團結。因為俄羅斯文明的基礎包含有偉大的思想和精神、包含有強國性和發展的文化。

俄共積極推動俄白聯盟，俄共認為「這一聯盟是我們未來的關鍵與象徵」。「對於我們共產黨人而言，聯盟國家的鞏固是最主要的任務。首先是俄白聯盟，然後烏克蘭和摩爾多瓦與之聯合，最後外高加索和中亞國家加入這個新聯盟。」^⑩對於俄國和蘇聯歷史上的侵略擴張，對於俄羅斯獨特的帝國文明，俄共並沒有做出檢討。

俄共是帶有強烈民族主義色彩的政黨，強調要從俄羅斯的傳統文化中汲取營養。黨主席久加諾夫說：「沒有俄羅斯文化、俄羅斯精神的復興，就不會有愛國主義和社會主義力量的團結。因為俄羅斯文明的基礎包含有偉大的思想和精神、包含有強國性和發展的文化。」

俄羅斯聯邦共產黨 鬥爭策略的變化

在葉利欽(Boris Yeltsin)當政時期，俄共是不與當局妥協的反對派，

俄共與總統和政府的分歧主要在經濟領域，普京雖然多次會見俄共領導人，但並沒有採納他們的經濟政策建議。俄共由此完全否定普京的政策方針，認為普京在政治上比葉利欽更無恥，頑固地推行毀滅國家的自由主義政策。

在幾乎所有問題上都與葉利欽政權相對立。普京當政後，俄共對當局的態度有一個變化的過程。2000年12月，在俄共七大上久加諾夫在政治報告中明確說：俄共對當局持「負責任的不妥協的立場」。對總統的正確決定，俄共一向支持；對不能接受的決定則提出批評。但是隨着普京深化改革，俄共又走到了普京的對立面，又開始在與當局的對立中尋找自己生存的意義。

俄共與總統和政府的分歧主要在經濟領域，普京雖然多次會見俄共領導人，但並沒有採納他們的經濟政策建議，令俄共失望。2001年3月22日，俄政府通過了以格列夫綱領為基礎的《俄羅斯經濟社會長期發展基本方針》；4月2日，普京發表第二個國情諮文，宣布「俄羅斯當局的任務是使民主自由的原則不可逆轉，經濟方針不變」。這與俄共停止私有化和重新評價私有化結果的要求相距甚遠，俄共由此改變了對當局的態度：完全否定普京的政策方針，認為普京的國情諮文是資本主義化的宣言，勞動法典是把資本主義剝削固定化，實行退休金累進制，把教育和醫療從由社會的戰略性資金撥款轉向一般性的有償服務，允許土地買賣，都是不能允許的。2001年4月俄共召開七屆二中全會，庫普佐夫(Valentin Kupstov)的報告認為普京沒有把保護國有制提上日程，使俄共認清了普京政權的實質，俄共要把議會內與議會外的鬥爭結合起來，向當局施加壓力。

2001年7月議會通過了以普京方案為基礎的《政黨法》，各黨加快重組步伐，形勢對俄共不利。2001年9月

28日俄共召開七屆三中全會，俄共中央副主席梅列尼科夫(Ivan Melnikov)在報告中對普京持完全否定的態度，認為普京在政治上比葉利欽更無恥，他在愛國主義花言巧語的掩蓋下，頑固地推行毀滅國家的自由主義政策。現政權所奉行的方針是破壞性的，是與勞動人民的利益和俄羅斯的歷史經驗相抵觸的。他提出，要抵抗當局的這些破壞性舉動，必須把工作重心從議會內轉到議會外，組織群眾性抗議運動，應該成為政治工作和組織工作的主要方針。俄共還在大多數地區成立罷工運動指揮部，在中央也組建了支持勞動人民抗議運動的大本營。但是，人們不願看到社會動盪，穩定是俄羅斯進一步發展不可缺少的條件，俄共組織的群眾性抗議活動並沒有取得實際效果，更沒有使當局改變政策。

2002年1月19日，俄共召開第八次(非常)代表大會，久加諾夫在會上作了報告，大會通過決議，並確定俄共在新世紀的鬥爭策略。代表大會的決議指出：在俄共七大後國家社會經濟和政治局勢複雜化和惡化了，總統和政府的政策是強使國家和社會進行又一輪自由主義的改革，其真正目的是使俄羅斯成為西方的原料供應者。葉利欽滅絕俄羅斯人民的政策在繼續。引起全面貪污受賄的政權不能阻止國家繼續犯罪。議會兩院成了執行權力機構馴服的工具，反映的是寡頭集團的利益，其突出表現是通過了土地法典和勞動法典。現政權的政策是全面討好西方、美國和北約，忽視和損害俄羅斯的民族利益。俄共主要的政治任務是與新一輪自由主義改革進行不妥協的鬥爭，使國家社會經濟方

針轉向符合勞動人民的利益。俄共提出的現實的經濟綱領是①：

為了拯救國家，必須首先讓寡頭們夾起尾巴，把一系列自然資源國有化，把自然資源的收益收歸國庫，擴大預算收入，停止掠奪和勒索。

其核心就是恢復國家對經濟的有效管理，發揮全民所有制和國家對經濟的調控作用。久加諾夫在談到與政權的關係時說：在從原則上激烈批評自由主義的、破壞性的和有損尊嚴的方針的同時，要繼續與國家政權對話，對現政權施加影響。杜馬雖然變成了反人民的，但它是與群眾聯繫必須利用的平台和手段。要多做地方行政長官的工作，積極參加各級選舉。

普京執政以來，俄國局勢的好轉已為世人公認：2001年，俄羅斯GDP增長5.5%，工業產值增長5.2%，農業實現了自60年代以來從未有過的大豐收，糧食產量達到8,370萬噸，農業產值增長5.5%，固定資產投資增長8%，居民實際收入提高6.5%。此外，俄財政出現盈餘、外匯儲備大幅增加、外債負擔明顯降低、居民就業狀況也有改善。俄羅斯社會也向有序化發展，社會比較穩定，人們開始對未來有了信心。俄共看不到這些變化，一味否定現政權的工作，採取不妥協的反對派立場，難以得到普遍認同，其結果將難以預料。

現在，俄羅斯人的意識形態觀念在淡化，人們追求實際利益，更多的人嚮往西方，接受西方的價值觀，自由、民主、法制得到了人們的認可，完善市場經濟體制，按市場經濟發展的要求進行改革，是俄羅斯社會發展

的需要，任何一個政黨要想發展，也必須適應這一潮流。俄共雖然在新的條件下調整了自己的理論與政策，但其民族主義色彩過濃，仍把國有制作為判定社會性質的重要標準，對市場經濟的許多規則與原則缺乏研究，這必然影響到俄共的發展。同時，俄共本身還存在着人員老化和資金不足的問題，在可預見的將來，俄共沒有重掌政權的機會。如果俄共堅持不妥協的反對派立場，不能在協調勞動與資本方面尋找自己政策的契合點，其地位與影響還會下降。

註釋

①②④ 俄共四大補充修改過的俄羅斯聯邦共產黨綱領，引自俄網站cprf.ru/party/mez2.html。

③ 鄭異凡：〈俄共中央副主席梅利尼科夫訪談錄〉，《國外理論動態》，2001年第12期，頁6。

⑤ 久加諾夫在俄共第七次代表大會上的政治報告，源自俄網站cprf.ru/party。

⑥⑦ 久加諾夫在俄共第八次非常代表大會上的政治報告，源自俄網站cprf.ru/party。

⑧⑨ 久加諾夫在共產黨聯盟—蘇共第32次代表大會上的政治報告，源自俄網站kprf.ru。

⑩ 《列寧研究》，1995年第5輯，頁249。

⑪ 見久加諾夫在俄共七大和非常八大所作的政治報告。

普京執政以來，俄國局勢的好轉已為世人公認，人們開始對未來有了信心。俄羅斯人的意識形態觀念在淡化，追求實際利益，接受西方的價值觀。俄共雖然在新的條件下調整了自己的理論與政策，但其民族主義色彩過濃，對市場經濟又缺乏研究，這必然影響到它的發展。

左鳳榮 1964年生，法學博士，中共中央黨校國際戰略研究所副研究員，主要從事蘇聯俄羅斯問題的研究工作。著有《赫魯曉夫傳》、《讀懂斯大林》、《走進克里姆林宮》、《致命的錯誤——蘇聯對外戰略的演變與影響》。

中國電視新聞評論節目解讀

● 凌 燕

1993年，漸進式改革所引發的各種瓶頸效應和轉型綜合症都已浮現，加強政治控制、繼續經濟開放以保持社會穩定成為現實選擇。從官方角度來說，3.5億台電視機無疑是重塑意識形態權威、整合日趨碎片化的轉型社會的有效工具。是年5月，新聞節目《東方時空》出台，並獲得了巨大成功。

1993年是中國社會改革經過一段停滯後，重新起步並加速發展的一年。此時，改革初期各階層普遍受益的局面消失，漸進式改革所引發的各種瓶頸效應和轉型綜合症都已成為現實，政治上加強控制、經濟上繼續開放以保持社會穩定成為現實選擇。

加強控制並不意味着回收一切已經下放的權力和封閉已開放的社會空間，而是在自己所保有的空間內，強化其官方意識形態宣傳的有效性，凝聚不同利益團體的共識，疏導社會不滿情緒。作為國家級電視機構，中央電視台在企業化轉型過程中，漸次下放除新聞性節目、文藝晚會、直播活動之外大部分節目的製作權，只保留審查權。電視新聞作為官方最後也是最重要的一塊自留地，開始承擔過去所有電視節目共同承擔的意識形態宣傳工作，但電視的另一身份——營利機構又使其同時奉收視率為圭臬。隨着科技的發展和新聞業競爭的日益激烈，靠獨家新聞來吸引受眾、壓倒同行的難度越來越大，新聞評論成為媒

體面對競爭所能拿出的有效武器，行政級別越高的電視機構，所能批評的範圍和領域越寬，其發言也越具權威和影響力。

從官方角度來說，3.5億台電視機無疑是重塑意識形態權威、整合日趨碎片化的轉型社會的有效工具，改革日漸失效的、舊的、極易被指認的宣傳方式，探尋新的、更為隱蔽而有效的宣傳方式已迫在眉睫。

廣播電視的實質性改革同時啟動。1993年5月，一個由體制外從業人員、國家意識形態機器和鉅額廣告共同打造^①的早間新聞類節目——《東方時空》出台，節目被有意無意地區隔為三個空間：《東方之子》圈點當代政治、經濟、文化精英；《生活空間》為庶民的平凡、甚或艱難的生活尋求生存的意義；《焦點時刻》溝通前二者（以政治、經濟、文化精英的視角對庶民實施「關懷」）。《東方時空》在整體上獲得了巨大成功，1998-2000年的年度收視率分別為2.07%、2.11%、1.98%^②。

一年後的1994年4月1日，脫胎於《焦點時刻》的《焦點訪談》誕生，成為收視率僅次於《新聞聯播》的又一個中國電視神話，其中1998年年平均收視率為27.48%。換言之，《焦點訪談》成了近1/3中國電視觀眾每天晚飯後的一項生活內容。

1996年5月17日，作為《焦點訪談》在廣度與深度上的延伸，周刊型欄目《新聞調查》隆重登場，節目以對「社會的關切」、「制度的建設」為選題的方向，以深度報導的形式對重大社會新聞事件進行調查和評說，成為央視的一大名牌欄目。

話語置換：建構國家／社會／個人的新型關係

隨着傳媒市場化改革的深入，批評報導成了迎合受眾泄火及維權需要、擴大市場的重要而有效的手段，電視借助攝像機的權威和特權，往往打擊力度更強，電視批評報導成了與其他傳媒競爭的獨家武器。曝光節目成了既可為電視台樹立良好的媒介形象，又可吸引觀眾的法寶。每日不過13分鐘的《焦點訪談》也因此而集中了每年數億元的廣告額，佔央視全部廣告收入的10%^③。

傳媒市場化、受眾的心理及情緒需要固然是批評報導的助推器，然而真正為其創造了繁殖氣候的，是媒介主管部門的默許乃至鼓勵。主持人方宏進曾表示：《焦點訪談》能那麼火，70%的分應打給中央主管宣傳工作的機構和領導，是他們讓它存在的^④。

現代化的轉型是一個權力和意識形態不斷分化的過程，地方權力越來

越大，中央對地方的控制趨於弱化，黨對幹部的意識形態領導也遭到了市場邏輯的嚴重侵犯和削弱，批評報導的正面建構作用開始受到重視，而不再被簡單地視為對黨的權威和國家政權合法性的挑釁。在意識形態宣傳主管部門的組織下，電視機構開始積極穩妥地將批評報導作為監控、打擊地方不法勢力，加強幹部管理及道德建設的有效手段，對批評報導的管理，也由過去數量、程序上的嚴格限制改為效能上的控制，即批評報導要「有利於化解矛盾、增進團結、維護穩定」，策略的重要性得以提昇。經過數年的實踐，媒體積累了為豐富的設置議題經驗，對報導的比例、分寸、時機、角度有了規律性的把握。

法輪功癡迷者自焚事件發生在2001年1月23日，直至30日《焦點訪談》才首次報導。重大敏感問題延時報導是國內媒體的不成文慣例，因為「要正確把握報導時機」。但延至七日之後才報導不能不說另有考慮：1月23日正值除夕，即時報導不僅會破壞春節的喜慶氣氛，更因為正逢假期，無法發揮組織傳播（集體觀看、組織學習討論）的優勢，對民眾的刺激不能最大限度強化；1月30日為農曆初七，新年長假即將結束，所有隸屬於單位、能被組織起來的人第二天就要上班，此時報導事件既能借助節慶環境的反襯，又不致影響百姓情緒，更重要的是可以發起連續的學習討論，通過將這一議題組織化來形成社會輿論。

對於沒有強烈信仰需要的中國公眾來說，對邪教的癡迷是他們不能真正理解的，官方對法輪功破壞力抽象的宣傳，多少讓人覺得真假難辨。在民間，法輪功作為頑固不化、執迷不

隨着傳媒市場化改革的深入，批評報導成了迎合受眾泄火及維權需要、擴大市場的重要手段。批評報導不再被簡單地視為對黨的權威和國家政權合法性的挑釁，曝光節目可為電視台樹立良好的媒介形象。13分鐘的《焦點訪談》集中了每年數億元的廣告額，佔央視全部廣告收入的10%。

在民間，《焦點訪談》被稱為「焦青天」，需要關注的是「焦青天」究竟主持了哪些正義？「焦青天」將個人利益與國家利益統一起來，鞭笞那些同時損害了人民和國家利益的行為和個人。因此，輿論監督實質上成為政府行政工作的手段，而不是純粹監督政府的手段。

悟的代名詞，其「段子」被演繹得五花八門，這些「段子」在戲謔反政府邪教的同时，不免也有對主流權威的顛覆，自焚事件使法輪功真實可感，也使政府任何形勢及強度的宣傳攻勢都具有了合法性。通過播放自焚場面來突出法輪功的殘忍，訴諸突破觀眾心理接受上限的感官刺激，主流宣傳與民眾建立了信任。利用商業媒體喜好但又不能隨意使用的恐怖訴求，反邪教這種國家行為借助商業化手法贏得了民眾的共識。

輿論監督在當下與其說是非權力機構／群體對權力機構的監督與批評，不如說是通過民間話語與官方話語的置換，所達成的對權力運行中離軌行為的制衡與糾錯機制。話語的置換強化了「站在老百姓的立場上」的媒介形象，弱化了「為政府說話」的真實立場。節目通過向利益被損害、或潛在的受損者提供利益表達渠道的方式，泄導轉型期民眾不斷鬱積的社會不滿情緒，成為權力機構的隱形延伸，發揮着有效的社會整合功能。

在民間，《焦點訪談》被命名為「焦青天」，需要關注的是「焦青天」究竟主持了哪些正義？在法律上，「官」「民」並非一體，而是兩種主體，會有利益衝突。對於普通百姓而言，權力群體中個體的離軌意味着局部出現塌方，主流媒體所要達到的便是主動將這些離軌者放逐，以維護制度的合法性。「焦青天」將個人利益與國家利益統一起來，孤立令行不止的權力個體，所鞭笞的往往是那些同時損害了人民和國家利益的行為和個人。因此，輿論監督實質上成為政府行政工作的一種手段，並不是純粹監督政府的手段。

訪談的一個必不可少的對象群是權力機關領導。權力機關既賦予監督者以監督權，直接領導監督，又是監督者所要服務的機構，在文本中，或是直接出場，或是作為缺席的在場者，都是輿論的主控者。《焦點訪談》慣用的策略，是在批評揭露了部分地區的問題、個別官僚的腐敗後，總要找到相應的上級主管部門的領導發言評論，意在說明：一、政策是沒有錯誤的，只是下級部門執行中出現的偏差；二、下層官僚雖腐敗，而上層領導是好的。後者的發言具有輿論的示範性和導向性，通過打擊下級執行者和表明信心來強化政策甚至政權的合法性。

在《透視運城滲灌工程》^⑥結尾，山西省長在接受採訪時說：「說來說去，老百姓是好的，關鍵是幹部。」這句話或可作為包括《焦點訪談》、《新聞調查》在內的焦點類新聞評論節目的基本立場。但這種表述存在頗多疑點，在現代社會裏，公民——既包括黨政幹部，也包括平民百姓——的權利應當是相同的，所不同的是幹部的權力及責任更重大一些（而這是行政範疇的問題）。「老百姓怎麼做都是對的或情有可原的」，這種思想既不符合現代法律精神，也不利於培養有獨立人格的現代主體。

能被普通觀眾指認的意識形態是失效的意識形態，控制輿論的一個有效方法就是，盡量隱蔽意識形態「框架」的輪廓，使之達到自然化的效果。在實踐中，記者編導們總結了很多行之有效的策略，所謂「硬焦點軟着陸，軟焦點硬道理」^⑦就是在「上」「下」兩頭尋找平衡點；所謂「批評性節目往表揚上說，表揚性節目往批評上說」^⑧，則是體現平衡策略的重要手段。《摧毀黑

藥市，打掉保護傘》中的主持人以這樣一段評述結尾：

非法藥品批發給人民群眾帶來的危害是極其嚴重的，對此必須予以堅決打擊，這是國家的一項既定政策，也同時是一件大快人心的好事。但由於這些非法經營利潤豐厚，所以，他們往往要想盡一切辦法來逃避執法者的檢查，這的確給治理帶來一定的難度。但是從蒼南縣整治非法藥市的情況來看，只要我們政府態度堅定、工作認真，措施得力，並且持之以恆，非法藥品泛濫的局面是完全可以得到控制的。

這是《焦點訪談》節目頗具代表性的結語，「人民」、「非法者」、「執法者」、「政府」都被建構其中，各自的位置是：人民利益是受保護的、非法者必受打擊、執法者需要監督、政府可以信任。儘管節目的大部分影像都在表現執法者存在的失誤，但在有定性意義的結尾中，一句「非法者想盡一切辦法來逃避執法者的檢查」，將執法者的責任由主動敘述為被動，由決定性的變為局部的，體制或政策上的漏洞也因此被闡釋為暫時的、能力上的問題。換言之，節目在給民間話語提供利益表達空間的同時，也在規範化、制度化着這種利益表達途徑和空間。

通過民間話語與官方話語的置換，主流的官方話語自然而然地滲透進本文的敘事層，巧妙地實現對前者的詢喚和整合。這種置換是否成功，直接決定意識形態宣傳是否有效。

「訪談」形式的採用被認為增加了節目的民主色彩，節目的採編人員從案情和社會問題揭示入手，追蹤案發線索，訪問知情者和當事人，直至問

題真相大白，節目製作者的傾向也就在事實訪問的展現中顯示出來，藉此增加受眾的參與感和節目的真實性。訪談的過程本身就是一個正在進行中的事實，記者在觀眾的注視下參與事件的調查，其訪談過程就成了觀眾「可經歷」的事件，具有真實性。讓普通民眾出鏡，用他們的形象和聲音，在滿足公眾知曉權的同時，也滿足了公眾的「話語權」，使節目成為「群眾喉舌」。所「談」只是被「訪」的內容，這種話語權的設置是被嚴格限定的，加以編輯機器的配合，足以完美地縫合、修補這些話語，使意識形態自然地流淌於訪談之中。

《焦點訪談》作為中央電視台1994年工作總體規劃中的一項出台，節目有嚴格的審批程序，節目的任務是「引導、溝通、平衡、監督」^⑥，這也決定了批評和暴露的指向都只限於政策的執行和操作層面。

1998年5月開始，《焦點訪談》開闢反饋版《焦點的回聲》。從傳播學理論上說，這是滿足受眾對事件結尾的知情需要，但在實際操作中，則是為了平衡地方政府利益，並且重建受眾對地方政府的信心。但這一模式使用過多，產生的實際效果是：被打擊的地方政府可以在《回聲》中獲得安撫甚至知錯就改式的免費宣傳，老百姓對地方政府的信心卻不可能在短時間內重建。

故事化敘述： 意識形態的修辭方式

「用事實說話」是《焦點訪談》的標版，也是其修辭方式。節目以對個案的故事化敘述呈現事實，刻意製造戲

《焦點訪談》節目在給民間話語提供利益表達空間的同時，也在規範化、制度化着這種利益表達途徑和空間。訪談過程滿足公眾的知曉權和「話語權」，但所「談」只是被「訪」的內容，這種話語權是被嚴格限定的設置的，加以編輯機器的配合，使意識形態自然地流淌於訪談之中。

懸念和衝突是故事的基本構成要素。《焦點訪談》的批評報導前半部分往往是非法者的劣行表演，後半部分必有正義角色出現；基本的「故事」模式是：善良無辜百姓利益受損→記者調查證實→上級領導懲罰非法者→百姓利益得到補償。

劇性的矛盾衝突，比之提出論點—擺出論據—論證的程序化的評論，在傳播理念和效果上都有巨大進步。然而，「事實」是一個共用空間／文本，事實不能自我說明，需要以一個框架加以詮釋，不同的立場會有截然不同的解讀。

懸念和衝突是故事的基本構成要素。《焦點訪談》的批評報導前半部分往往是非法者的劣行表演，後半部分必有正義角色出現；基本的「故事」模式是：善良無辜百姓利益受損→記者調查證實→上級領導懲罰非法者→百姓利益得到補償；一般出鏡人物為：地方官僚／非法者、老百姓／受害者、上級主管領導／拯救者；常用的影像符碼是：法律文件、卷宗、證章、合同等，這些物品充當了「英雄」的寶物，而記者則代替我們行「英雄」之職。

《新聞調查》更是自覺地將故事視為意義生成的方式。記錄東北農村基層選舉的《大官村裏選村官》，策劃和編導在節目策劃過程中就已經為未曾謀面的人物安排好了故事，「最好是頑固勢力老村長寡不敵眾，新辦法給了村裏能幹人千載難逢的機會，一場較量即將展開，欲知結果請看《新聞調查》」。最讓編導們興奮的是現實生活比他們所能想像到的更富有戲劇性，選舉中殺出了一匹黑馬——一個老村長根本沒放在眼裏卻險些爆出競選冷門的前抽水員，使得故事／選舉一波三折，頗具喜劇色彩。在敘事上，節目模仿情節劇的作法，將40分鐘的節目分成三至五個段落，用預告或倒敘的方式製造並強化懸念，每個段落都設置有矛盾和衝突發展的小高潮，段落之間都有一個設計用以承上啟下的片頭，一方面吸引新的收看者，一方

面留住上一段落的收看者，其間往往借用肥皂劇的基本手法——重複和延宕，保證所有突然闖入的觀眾都能明白事件原委。

故事化離不開過程展示，了解或親自參與某個過程是一種特權。手術的過程只有醫務人員參與，審判的過程一般也只有相關人員在場，對於大部分事件我們都可以知道其結果，而不能參與其過程，因為很多秘密蘊藏於過程中——魔術之所以為魔術是因為我們看不到其過程。這種特權式的體驗足以將普通觀眾牢牢地固定在電視機前。

「事實」是用來「說話」的，換言之，敘事是為了說理服務的。因此，採用故事化敘述的新聞專題節目，在敘述上或由記者旁白評述，或由不同的採訪對象對記者觀點驗證式的回答，兩種形式交替使用，使事件流程零散化，觀眾只能像觀影一樣任由記者引領，理性思考被觀感體驗所代替，其傳播效果必然大打折扣。

故事化無異於一個溫暖的陷阱，當觀點、事件由一個個獨立的個體說出、演繹出之後，現象便遭遇個人化、特殊化，必然性被偶然性所遮蓋，無疑削弱了其普遍意義。

生活是難以用「故事」窮盡的。對於國內觀眾而言，由國家級媒介以新聞形式講述的一切故事，其真實性都是不容置疑的，當一個故事以真實的形象出現，也就意味着它是封閉的，真實的結局是唯一合法的結局，真實事件中的張力被視為偶然而排除，對於關係的把握，也只能採用簡單化的處理，總是停留在一個可以預見的框架內；結論自然也流於簡單甚至片面。

故事是有頭有尾的，而生活中的具體事件卻是在不斷延續的，人為地截斷這種延續過程，將使事物的其他很多可能性被忽略。當一種社會現象以有頭有尾的故事形式出現時，社會現象被闡釋為一個由命運或其他偶然性所決定的、發生在別人身上的特殊故事時，就會被故事化解讀，從而拒絕觀眾的體驗式、認同式解讀，失去應有的影響力。

大多數故事有着我們所能認同的主角，過多地強調個人，我們就會忽視人是社會群體的代表，忽略社會及其制度。在故事中，文本和現實之間的界限被想像性地取消，故事敘述的最終圓滿同時也就意味着各種現實困窘的解決。

以《新聞調查》的首期節目《宏志班》為例。

宏志班是北京市某中學創辦的特殊班級，擇生原則有兩個：一是北京市月收入不足200元的家庭中的孩子；其二是品學兼優。对被招收的學生，免全部學費，並在高中三年每年可獲得1,500元的生活補助。學校本意是利用這個特殊群體的艱辛觸動學校的真正主體——上千名生活優越的機關子弟。它的戲劇性在於，宏志班是將極個別品學兼優的都市底層孩子收編至普通市民階層，其餘大部分成績一般的孩子則成為被遺忘的／不可改造的。於是，在最底層的孩子中間，人為地分出兩極，即成績好／可改造的和成績一般／不可改造的。在生活水平普遍提高的社會背景下，這些邊緣人的生活本身就易引發宿命理解，宏志班更使這種誤讀有了落腳點。它的觀賞意義如同一齣「苦兒成長記」，宏志班的學生成為悲劇明星和家貧志遠的媒介英雄，滿足普通市民的虛榮

和廉價的同情心理，而引導、提昇的使命卻退至無限遠，以致我們看着片中／劇中人物的艱辛而盡情揮淚，卻不會產生幫助他們的欲望，因為那是他們的「命運」，我們無力也不必解救他們。宣傳訴諸情感本是為了促使行動，在這樣的敘事中，觀眾的感動卻止於情感宣泄，不僅沒有促成行動，而且在情感方面也沒有深化和昇華。

《新聞調查》將這種故事化的敘述方式具體化為「主題事件化、事件故事化、故事人物化」和「人物細節化」的原則，這樣的敘述邏輯在吸引受眾提高收視率方面的確行之有效。然而，因為關注細節，在這類節目中，最易引起觀眾共鳴的不是事件的實質、主要人物的行為動機、目的、手段及結果，而是「態度」；換言之，不是本質和過程，而是表象。囂張、目中無人的表情和言辭最容易引起觀眾的義憤，對這些人的「修理」，甚至比對重罪犯人的懲罰更讓觀眾感到快意。一般情況下，得罪或不配合記者的人都會在節目中或至少是在觀眾的情感反饋中得到相應的報應。一方面，這是由於觀眾將自己認同為記者一方，並以當事人對記者的態度判定是非；另一方面，大眾化的思維不關注深度，而以平面化的意義，即事件與事件、事件與人（自我）的關係來代替。這種傾向同時影響記者和觀眾，在鏡頭內外的人感到解氣快意的同時，中國老百姓原本就比較淡薄的法制意識便無影無蹤了，而一個十惡不赦的罪犯只要態度「誠懇」，卻可能得到同情和諒解。

對新聞事件進行故事化的敘述方式並非央視首創，《新聞調查》的編導們不諱言節目對《60分鐘時事雜誌》和

對新聞事件進行故事化的敘述方式並非央視首創，《新聞調查》的編導們不諱言節目是借鑒國外同類電視節目。可以說，故事化敘述與輿論監督的結合只有在今天法制化、民主化的特殊歷史階段中，才能顯現出強勢，或早或晚出現十年，都難以取得現在的轟動效應。

在階層分化重組過程中，社會成員利益意識的自覺，必然導致其政治參與和利益表達的願望增強，但由於我國政治制度改革滯後，沒有提供相應的表達空間，《焦點訪談》在相當程度上代行了這種職責。而且我國制衡機制非常薄弱且不規範，媒介尤其是新聞評論節目在事實上成為了制衡和監督權力的力量。

《20/20》等國外同類電視節目的借鑒，但這種敘述方式並不完全是「舶來品」，中國的敘事文化傳統源遠流長，在法制化、民主化進程中，如何利用有力的表現手段來進行實現輿論監督？央視新聞評論部的編導策劃們正是在這樣一個特殊的歷史階段，針對公眾社會預期心理，借助中國百姓「喜聞樂見的表現形式」，使三者實現最佳組合，從而完成欄目的構架。可以說，故事化敘述與輿論監督的結合只有在今天才能顯現出強勢，或早或晚出現十年，都難以取得現在的轟動效應。

由於央視在節目製作形式上對地方電視台具有示範作用，使得地方台的同類節目也都採取了類似的表現手法，這種敘述方式雖然利於吸引觀眾，但負面作用也不可忽視：同一性質的社會問題和現象換了人物和發生地，就是一個新故事，闡明的意義卻只能在同一層面簡單重複。最終理性的觀眾不僅會對節目和這種輿論監督失去興趣，還可能對提供這種監督的權力機關產生懷疑。

小 結

《焦點訪談》問世七年有餘，播出近三千期節目，在中國電視熒屏和國人的政治生活中都佔有了重要位置，成為透視中國電視文化的最佳文本。以下僅就《焦點訪談》的社會功能作一梳理。

一、利益表達與社會情緒疏導。

在階層分化重組過程中，社會成員利益意識的自覺，必然導致其政治參與和利益表達的願望增強，從理論上說，這種政治參與和利益表達可以增加社會成員對政府的認同感和個人的成熟

感，但由於我國政治制度改革滯後，沒有提供相應的表達空間，《焦點訪談》在相當程度上代行了這種職責，提供政治參與和表達機制，通過這種機制建構和詢喚分化的社會主體，使改革不再只是自上而下的變革，而成為一種同舟共濟、共享艱難式的參與和認知，而那些不理解或不滿於改革的人，將同時承受倫理和道德的譴責。

在《焦點訪談》和《新聞調查》龐雜廣博的評說話題中，「反腐敗」和「減輕農民負擔」始終是頻率最高、分量最重的兩個話題。顯然，這兩個語詞聯繫着轉型期政府面臨的兩大難題，也是普通百姓所關注的政治話題。對同一話題的共同興趣為電視媒介彌合二者之間的斷裂提供了可能，但不同的利益基礎、動機又使這種彌合只能止於表層，在為普通百姓找回現實利益、滿足他們的利益表達和宣泄需要的同時，完成了新的意識形態的生產。

二、監督和打擊地方政府與其他職能部門。地方政府忽視國法和政策，偷漏稅、亂收費等，維護中央利益、重塑國家威嚴，是中央政策和法律的有效執行者。中央政府在過去不僅不需要也沒必要運用新聞手段去制約地方政府，而在利益分化的今天，不僅要依賴過去的行政手段，而且更需要運用媒體手段「殺一儆百」。從這個意義上說，《焦點訪談》是中央政府在新的歷史階段所創造的新型治理手段^⑩，而遠非獨立的新聞監督。民主政府的一個基本條件就是對權力進行有效的監督和制約，然而我國的制衡機制非常薄弱且不規範，媒介尤其是新聞評論類節目在事實上構成了一種制衡力量。

三、重建中央級宣傳機構的權威。在電視傳媒的企業化轉型過程

中，作為營利機構，收視率被奉為第一準則，商業因素的過份侵入，損害了中央台的權威性，焦點類新聞評論節目通過發出其他傳媒機構不能發出的聲音來重樹權威。當前具有社會使命感的一代正漸漸從社會舞台中心退卻，年輕一代原本就缺乏政治參與熱情，工業化又造成社會分化及社會主體之間的疏離，靠甚麼來維繫意識形態的權威？當發生重大事件需要鼓動群力群策參與時，由誰、在哪、如何去發動？從這個意義上看，《焦點訪談》節目真正的意義並不在於推動某項具體政策的實施和問題的解決，而在於重構一個權威的廣場和會堂，以便設置社會議題，確立框限社會的聚焦點。

在利益分化和政治放權這兩種互為因果的力量作用下，多元化成為社會各領域、各層面發展變化的普遍特徵和價值觀圖騰，中國社會隨之帶上了碎片化特徵。電視取代20多年前安裝在每個家庭中的高音喇叭，將日趨分散的社會成員詢喚至一個影像構成的「政治廣場」，發揮着具有高度動員力量的整合功能。

四、滿足政治和禁忌消費。泛政治化社會中的民眾對新聞／政治有極大的熱情，觀眾在消費電視節目時，也在產生出意義和快感，當觀眾得知國家領導人也在觀看同一節目，視覺的平等帶來政治平等的想像和滿足，尤其節目中相當一部分內容過去屬於內參範圍，一種禁忌消費般的快感便可從中產生。大量偷拍鏡頭帶有刺激性，對一些掌權者的審判式的採訪和調查讓我們找到了當家作主的感覺。在正義之名下，我們看到了許多過去不可見的東西。

焦點類新聞節目在初期的確能起到相當積極的作用，包括監督行政執法機關、疏導民眾情緒、重塑國家威嚴等。但模式的形成意味着遮蔽性的突顯，使輿論監督呈現具體化、瑣碎化，雖在多種權力機構和話語力量之間遊刃有餘，但卻漸漸喪失了從前的社會民主建構力量和預期的意識形態宣傳效果。

焦點類新聞節目在初期的確能起到相當積極的作用，但模式的形成意味着遮蔽性的突顯，使輿論監督呈現具體化、瑣碎化，雖在多種權力機構和話語力量之間遊刃有餘，但卻漸漸喪失了從前的社會民主建構力量和預期的意識形態宣傳效果。

註釋

- ① 汪暉：〈文化研究及其當代意義〉，載《舊影與新知》（瀋陽：遼寧教育出版社，1996），頁264。
- ② 本文收視率數據全部引自中央電視台總編室編：《收視分析報告》。
- ③ 黃熠、魏然：〈從「喉舌」到黨營企業——中國大陸電視傳媒四十年歷史軌迹探索（1958-1998）〉，《東亞季刊》（台北），第29卷第3期，頁76-93。
- ④ 邱學峰：〈學者的底蘊，智者的敏銳〉，《聲屏世界》（江西），1999年第11期。
- ⑤ 《新聞調查》播出節目，下文中所引個案未注明者均為《焦點訪談》播出節目。
- ⑥ 袁正明、梁建增編：《聚焦焦點訪談》（北京：中國大百科出版社，1999），頁264。
- ⑦ 孫克文主編：《焦點外的時空》（北京：三聯書店，1997），頁204。
- ⑧ 孫玉勝：〈把握生活主流，遵循電視規律〉，《中國廣播電視學刊》（北京），1995年第8期。
- ⑨ 鄧正來語，參見〈學人解讀《焦點訪談》〉，載註⑥書，頁168。

凌燕女，生於1973年12月，北京師範大學藝術系影視專業博士，現為首都師範大學文學院講師。

隨筆·觀察

甚麼樣的戰爭？ ——讀憶滄的小說《首戰告捷》

● 殘 雪

藝術家的內心是暴烈的地獄。在那昏暗的戰場上，兩軍廝殺，血流成河，一切人間的憐憫之心均被剿滅，所剩的僅有過程中的英雄主義情懷。天生為暴烈性格的藝術家，如果要忠實於自己內心那永恆的情人，並將愛的宗旨貫徹到底，實在是除了轉向內心的戰爭表演外別無他路。憶滄的短篇哲理小說《首戰告捷》（發表在《天涯》，2001年第2期）便是這個秘密的披露。文中將生存境界中的慘烈描述到了極致，令人久久難忘。

以世俗中的「將軍」的身份出現在文中的藝術家，是從父輩的生活中悟出自己那崇高的使命的。那是怎樣的一個父親呢？毫無疑問，這位父親也具有藝術家的氣質，但他卻缺少藝術家的強烈衝動和堅強意志，以致於庸庸碌碌地渡過了一生，最後在被動的追求中失去精神寄託，連命也丟了。父親極其清高，對於美的事物具有超人的敏銳。他深愛死去的母親，大約是因為這位高貴的女性與他有同樣的境界。這樣一位父親在令人窒息的鄉

間是不可能不食人間煙火的，於是他成了一個普通的鄉紳。同樣敏銳的將軍從少年時代起就目睹了父親為了平息內心的致命衝突，也為了與他所鄙視的世俗達成妥協，所進行的那些極為卑劣而冷酷的勾當。將軍冷眼旁觀，絕望而又無可奈何，一步步被推進親生父親設下的圈套，做着自己不願做的事。這位父親希望兒子成為和他同樣的人。在兒子看來，這就是在鄉下終其一生，嚴守着內心那高貴的隱私，卻不惜傷害周圍親近的人，甚至深愛自己的人。但這正是兒子所最不願意的！他觀察了老父那雖生猶死的殭屍生活，他最怕的就是自己重蹈覆轍。可是在呼吸不到任何自由空氣的鄉下（世俗之象徵），出路在哪裏呢？將軍曾不得不答應了老謀深算的父親的要求；並隨後傷害了那個愛他的女人；在後來，連兒子也失去了。情感上的打擊是致命的。父親想於無言之中告訴將軍，他應該活在回憶之中，同老父一樣過一種雙重的生活。在將軍看來，這種活法等於

死。他不想死，於是暗暗盼望另一種的生活。

如同曇花一現，傳教士的到來給父子倆帶來了某種希望。這是一個有信仰的人，他的家鄉是浮在水上的虛幻的城市，他活在對幸福的追求之中。那樣一種能夠時時感到幸福的生活，不正是將軍的父親夢寐以求的嗎？然而已經晚了，將軍的父親被黏在家鄉那裏沉沉的土地上，他已經不能起飛，飛向真正的靈魂的故鄉了。這種宗教的生存模式對於將軍本人來說也不合適，不過他由此隱約地看到了一條讓精神存活的通道。於是由宗教的感悟作為媒介，將軍終於找到了自身的希望的所在——進入藝術生存的境界。而那位父親，卻只會用世俗的錢物來表達自己對於宗教的敬意。將軍為甚麼覺得自己不適合於當教徒呢？大約是因為性格中的兩極的對峙過於險惡，充滿暴力，而他又對於世俗生活過於熱愛的緣故吧。這樣的人不適合當教徒，只適合於過藝術家的生活。

一個人，如果要在內心做一個徹底的藝術家，那會意味着甚麼呢？作者的概括是兩個字：「革命」。這的確是一樁偉大的革命事業。加入這種事業的人，從此便將性情中傷害他人的矛頭轉向了內部，寧願不斷地在硝煙滾滾的內心戰鬥中消耗自己，也不願再去傷害任何人的一個指頭。並且人還能以自身的榜樣促使整個人類覺醒。一個有着很深的世俗情結（文中稱之為「脆弱」）的人要從事這樣一種事業，他所面臨的只能是自我犧牲。首先，他要斬斷他對世俗的依戀，成為一個遊魂，以便讓精神起飛；同時，為了讓自己獲得某種實在感，他又必須回到世俗中去重新體驗（「他說他在戰爭的後期經常會有一種極度疲勞的

感覺。那時候，他會非常想念他的父親」）。而重新體驗到的世俗已不是從前那個溫情的世俗，他在裏頭找到的只有絕望。這便是藝術家真實的內心生活的寫照。他必須犧牲一切，那個張着大口的黑色深淵要吞噬一切。當然在過着這種陰暗生活的同時，他也會感受到幸福，這幸福不會比那位傳教士所感到的幸福弱。

將軍終於打定主意從事「革命」了，他在首次的內心戰爭中戰勝了自身最致命的脆弱——對父親的愛。是的，他搬開了父親——這個前進路上的障礙，義無反顧地投身到了精神永生的事業中。這時候，父親已不再是單純的父親，他成了將軍永遠的心病，他象徵了將軍對於整個塵世生活的愛和迷戀。只要將軍還是一個活人，他就不可能去掉這塊心病。於是內在矛盾的相持顯得更加可怕了，「革命」迫在眉睫。將軍在精神的事業上越是成功，他內心某種東西的毀滅就越是臨近。在最大的戰役結束，將軍獲得勝利之後，內心的清算開始了。

在「回家」這一場恐怖的經歷中，將軍看到了甚麼呢？首先，他看到的是自己對最親愛的人犯下的罪孽，這是他不放棄「革命」的慘重代價。就像將軍是世俗中的父親唯一的精神寄託，失去這個寄託，他就陷入了徹底空虛的陷阱——死亡一樣，父親也是後來生活在純精神境界裏的將軍的唯一世俗寄託，失去這個寄託，將軍也要陷入徹底的虛無。可以說，父親的追求和將軍的追求是兩種相對的絕望中的運動，最後的目的地都是終極的虛無，或者說終極之美。也可以說，父親是藝術家靈魂的表面的層次，將軍則是比較本質的層次，他們之間的關係又是互動的。父親用生命完成了

他那扭曲、「失敗」、絕望的追求，將軍則將帶着一顆血淋淋的靈魂繼續上路。同樣可以說，父親就是將軍內心的世俗部分，是將軍每次偉大的精神戰役之後就要返回的「家」。而這個部分，又是將軍極度厭惡、鄙視，總想將它盡量縮小的部分。他透過父親那陰暗、殘忍、窒息的生活看見了自己的內心，他要徹底批判這種不人道的的生活——但將軍是有救的，因為他從未停止「向善」的努力。不論他的罪孽有多深，只要他還在主動（有意識地或無意識地）「革命」，他的精神就處在永生之中。暫時地，他失去了世俗中的一切。但他還會遇到世俗中的愛，還會重新建立同世俗的關係，因為「世俗」是「革命」的根基，不愛塵世生活的人不會想到要去「革命」。

「革命」的確慘無人道，因為人不可能一心二用，不可能面面顧及到。但「革命」又正是為了人道的實現，既對自己人道也對他人人道。為自己，是因為人的精神找到了出路，不用再害怕成為殭屍，也不會因發泄自己性格中的惡而殘害更多的人（如同父親害那些女人）。為他人，是因為將軍做出了榜樣，必有更多的人來效仿。向他學自我分析，也向他學用藝術方式來解決內心的衝突。所以將軍起先說：「我參加革命是為了我自己」，後來又「覺得自己是為了革命而不是為了自己才參加革命的了」。理念一旦產生，便會高高在上，成為人終生追求奮鬥的目標。從將軍的父親到將軍，這是認識的由表及裏，由淺入深。而契機則是將軍母親的死。世俗情感寄託的崩潰導致了兩代人性格分裂的外在化，也導致了父親對生命意義的懷疑（美的寄託已不存在，活着還有何意義？）。然而終於通過兒子不顧一切的絕望的

突圍，通過他的用行動來創造意義的輝煌努力，新的向美、向善的通道出現了。兩代人的努力促成了真理的誕生。

「將軍幾次說，說服他的父親來北方居住才是他的最後一場戰役。他說他一定要贏得這最後一場戰役的勝利。否則，對他來說，革命就還沒有成功。」

毀滅性的結局似乎表明着將軍的徹底失敗，但這失敗卻是另外一種意義上的勝利，是繼首戰告捷之後的最終（是否是「最終」也很難說）勝利。人的自由意志戰勝了人的世俗惰性，在情感的廢墟上新生的「人」立了起來。當然，前面等待將軍的，還有無窮無盡的戰爭。因為世俗是消除不了的，它就是藝術家的肉體，那昏暗、躁動、蘊藏着原始欲望的肉體。只要人還在追求、創造，他就會找到新的世俗情感的寄託。但世俗情感如不同精神發展聯繫起來，就會一點點萎縮。處在萎縮過程中的人越要加強世俗的紐帶，就越陷入完全的虛無或死亡。所以父親說：「自從你母親死去之後，這所房子裏的生活就變得非常奇怪了。」

最後一個問題：將軍回到哪裏去？世俗已化為虛無，塵世中的故鄉已經消失，漂流是他的宿命，戰爭是他的日常生活。拋棄了世俗故鄉的將軍已經將故鄉轉移到了內心深處。毫無疑問，他還會一次又一次地努力同世俗溝通，在溝通中剿滅那反撲過來的世俗情感。

殘 雪 中國著名作家，著有《黃泥街》、《種在走廊上的蘋果樹》、《突圍表演》等。

淚為誰流： 海涅的一次心靈震盪

• 雷 頤

1830年法國「七月革命」爆發，經過三天巷戰後，工人、學生和市民推翻了查理十世的專制統治。消息傳來，德國詩人海涅(Heinrich Heine)興奮不已，寫下了「我是劍，我是火焰」這樣激情洋溢、歌頌革命的詩句，在沉悶已久的德國突然點起一朵眩目的小小火花。他的思想當然為普魯士德國的專制統治者所不容，於是被迫流亡法國，開始了長期的流亡生涯。

流亡生活是痛苦的，對於一個詩人來說，不得不離開自己的母語「語境」當然更加痛苦，對祖國的思念也更強烈。

一天天色已近黃昏，他在法國西北一座小城的濱海大路上，看到許多農家的大車緩緩挪動，車上坐着婦孺老人，男人在下面跟車慢慢地走着。突然，他像受到電擊一般：這些人在說德語！「就在這時候我感到一陣急劇的痙攣，這種感覺是我一生中從來不曾有過的。全身的血液突然升向心室，衝擊着肋骨，像是血液要從胸膛裏衝出來，像是血液不得不趕快衝出

來。呼吸抑止在我的喉頭。不錯，我所遇到的就是祖國本身。」^①聽到久違的母語，見到這麼多同胞，多愁善感的詩人不禁潸然淚下，急忙走過去與他們用德語——自己的母語——交談，此時此刻他感到這些金髮碧眼的男男女女、老老少少就是德國、就是祖國本身。他曾深責德國人的平庸，為之氣惱，此時，在異國他鄉遇到自己的同胞，「卻使我痛心地感動了」，現在「流落國外，嘗盡艱苦，看到祖國處於困苦的境地，所有這一類記憶全從我的心靈中消失了。連它的缺點都突然使我感到可敬可愛。我甚至對它那淺薄偏窄的政見表示和解。我跟它握手，跟每一個移居人握手，好像我是在和祖國本身握手，表示重新言歸於好」^②。

「你們為甚麼要離開德國呢？」淚流滿面的海涅問這些拉家帶口走向異邦的德國人。「土地是好的，我們很想留在那裏」，「但是我們呆不下去了。」他們如此回答。他們向海涅訴說生活在德國的苦難，訴說德國統治者的種

種不法勾當。一位80歲的老人向海涅解釋說，他們之所以不得不背井離鄉是為了孩子，因為孩子現在還小，更容易適應國外的生活，以後可能在國外得到幸福。這些人都不是一心造反的革命者，只是些想平平安安過日子的平民百姓，所以他們訴說時，常常這樣感歎：「叫我們怎麼辦呢？叫我們來一次革命嗎？」他們的訴說與悲歎在海涅心中頓又引起另外一種強烈震撼：「我在天地間全部神靈面前賭咒說：這些人在德國所忍受的十分之一痛苦就足以在法國引起三十六次革命，使得三十六位國君失去王位和頭顱。」^③——此時德國尚處封建割據狀態，有36個「國家」，自然有36個「國君」。這些流浪者立即得到了法國人的同情，不少法國人給他們各種幫助，海涅親眼看到一個法國女乞丐把自己要來的麵包掰下一塊，遞給一個可憐的德國小女孩。但海涅認為，雖然法國人極具同情心，不過他們也只能知道這些人物質上的痛苦，而不可能從精神上理解這些流亡者，他們根本不可能理解這些德國人為甚麼要離開自己的祖國。「因為統治者的壓迫一旦使法國人感到不能忍受的時候，或者使他們感到過份不便的時候，他們絕不會想到逃走，而會給他們的壓迫者一張出境證書，把那些壓迫者趕出境去，自己卻快活地留在國內。總而言之，他們會來一場革命」^④。深深地哀其不幸，又強烈地怒其不爭，這也是海涅對「德國庸人」的矛盾態度。

這次短暫的相遇，在海涅心靈深處卻引起了理智與情感矛盾的強烈衝突，激起長久的劇烈震盪。祖國的土地、村莊、河流、樹林、宮殿、犁與劍、血與火、勤勞淳樸的人民、專制腐朽的統治者、故國家園之思、對統

治者的憎恨憤怒……以往許許多多的是非非、種種愛恨情仇，一齊湧上心頭，互相激盪，久久不能平息，他甚至像突然得到重病一樣虛弱不堪、喪魂失魄。他坦承，縱是筆能生花的詩人，這種矛盾、複雜的心情也「不是筆墨所能形容的」^⑤。但理智使他終不願承認那突然襲來、急叩心扉的情感是「愛國主義」。他這樣寫道：「說實在話，這並不是一種突如其來的愛國主義所起的作用。我感到那是一種更高貴、更善良的東西。」因為「長久以來，凡是帶有愛國主義字樣的一切東西都使我感到厭惡。那些討厭的蠢才，出於愛國主義而賣命地工作着。他們穿着合身的工裝，當真地分成師傅、夥計和學徒的等級，行施着同業的禮節，並且就這樣在國內進行『爭鬥』。是的，我看到這副化了裝的嘴臉時，的確有些氣惱」^⑥。他抨擊所謂德國的愛國主義是粗野、狹隘的，這種愛國主義仇視文明、進步和人道主義。與此相反，「法國的愛國主義也在於熱愛自己的家邦，而法國也同時是個文明之邦，是個人道的、進步之邦。上面提到的德國的愛國主義卻相反地在於仇恨法國人，仇恨文明和自由。我不是個愛國者，因為我讚揚了法國，對嗎？」^⑦此時距拿破崙的法國入侵德國還不到30年，歷史的創傷遠未痊癒，海涅逃往自己祖國不久前的敵國，並且公開讚揚敵國的制度和文化的，不怕犯眾怒，甘冒被斥為「賣國賊」的風險，的確需要非凡的識見與勇氣。因為他堅信人道、進步、文明和自由是比所謂「愛國主義」更高貴、更善良的東西。

對自己生於斯、長於斯的地方，人們自然會有一種深深的眷戀，那種揮之不去、不招即來、刻骨銘心的鄉

愁，恐非「非流亡者」所能體味。誠如海涅所說，「愛自由是一種監獄花，只有在監獄裏才會感到自由的可貴。因此，只有到了德國邊境，才會產生對德意志祖國的熱愛，特別是在國外看到德國的不幸時才感到」^⑧。祖國越是不幸，流亡在外對祖國的熱愛卻越強烈。在這種強烈的感情驅使下，人們極易產生海涅在乍遇同胞時沛然而出的那種感懷：祖國的缺點都「可敬可愛」，把統治者和祖國渾為一體，所以想對「淺薄偏窄的政見表示和解」，要「和祖國本身握手」以「表示重新言歸於好」。其實，重要的是要將祖國、人民與統治者作出區分。冷靜下來的海涅寫道：「德國，這就是我們自己。那些移居人就是血液的洪流，從祖國的傷口滾滾地向外流……」^⑨。的確，祖國「就是我們自己」；因此要深思的是，究竟是誰給祖國造成深創巨痛，使祖國留下難癒的「傷口」。畢竟，海涅受過現代國家觀念的深刻洗禮。

西歐中世紀佔主導地位的是神權國家觀念。奧古斯丁 (St. Augustine) 提出了影響極大的「上帝之國」和「人間之國」這種「雙國」理論。「上帝之國」即基督教所說的天堂或天國，是上帝建立的光明的「神之都」；「人間之國」是魔鬼建立的世俗國家，是黑暗的「地之都」。所以「上帝之國」高於「地上之國」，教權高於王權，世俗政權必須服從以教會為代表的神權。在奧古斯丁之後，多瑪斯 (Thomas Aquinas) 則從國家起源和國家目的這兩方面把國家「神話」。他認為人天然的是社會的和政治的動物，社會和國家正是適應人的天性需要的產物。但上帝是人和人的天性的創造者，所以從根本上說只有上帝才是國家和政治權威的創造者和最高主宰。另一方面，他認為國家的

目的是使人類過一種快樂而有德行的生活，通過有德行的生活達到升入天國、享受上帝的快樂，因此從最終目的來說世俗國家也應服從教權。

但從十三世紀下半葉起，現代國家觀念開始出現，到十六世紀末已基本完成。現代國家觀念以理性和經驗論為基礎，其主要內容是使「國家」擺脫中世紀的神權，反對君權神授觀念，認為國家是人們根據自己的需要創立的，強力才是國家和法律的基礎。這種觀念在馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 的《君主論》(The Prince) 中表現得非常明顯，而集大成者，則是十六世紀法國思想家博丹 (Jean Bodin)。博丹在《國家六論》(Six livres de la République) 中從人類歷史經驗出發，全面闡述了世俗化的國家起源論，認為國家起源於家庭，是許多家庭聯合而成的集合體，所以家庭是國家的基礎。而把家庭團體聯合起來有兩個重要因素：一是暴力，戰勝者通過戰爭成為君主，把各小團體聯合起來形成擁有主權的國家。另一重要因素是契約，他認為僅有暴力遠遠不夠，還不足以建立國家。國家的建立還要有各家庭為了共同利益的相互契約、共同承認一個主權才能建立。這種暴力論和契約論混合的國家起源論，否定了國家神創論，並為契約論的發展埋下伏筆。而博丹最重要的貢獻，是對國家「主權」(sovereignty) 理論的闡發。他提出國家主權是在一個國家超乎公民和居民、不受法律限制的最高權利，主權是絕對的和永久的，具有統一性和不可分割性，是國家的最高權利，也是國家的本質特徵，而掌握國家主權的人就是主權者。他進而提出了三種政體，即主權掌握在多數人手中的民主政體，在少

數人手中的貴族政體和在一個人手中的君主政體。他認為君主政體是最好的政體形式，因此主張君主集權制，為「絕對王權」辯護，並以此反對教會特權和貴族的封建割據。同時，他認為公民的權利也應得到尊重，其中最重要的是自由和私有財產權，二者是先於國家的自然權利，而不遵守自然法的君主則是可以被推翻的暴君。在博丹之後，英國思想家霍布斯(Thomas Hobbes)也從人性論和自然法角度，提出了較為完整的社會契約論，論證了國家主權的統一性、不可轉移性和不可分割性。

雖然博丹和霍布斯都主張絕對君主專制，主張「朕即國家」，但他們理論的意義在於從人的眼光而不是從神的眼光看待國家，把國家看作是實現純粹世俗目的的純粹世俗的政權，重要的是消除了國家的神聖性。主權論和契約論的提出，為以後「主權在民」理論提供了基礎。此後的幾百年間，西方許多思想家以此為平台，論證了「主權在民」才是國家合法性的來源。

洛克(John Locke)與霍布斯一樣用自然法理論說明國家起源，但卻認為自然法的主要內容是人們有保護自己生命、自由和財產不受侵犯的權利，人們訂契約形成國家的根本目的是為了保護自己的自然權利。同時，被授予權力的統治者也是契約的參加者，也要受契約束縛，如其違約，也要受懲罰，人們有權反抗，甚至重新訂約，另立新的統治者。依據自然法則，伏爾泰(Voltaire)提出「人人自由，人人平等」理論。盧梭(Jean-Jacques Rousseau)的社會契約論明確提出國家主權應該永遠屬於人民。甚至政治觀點一向謹慎的德國思想家康德(Immanuel Kant)，也提出國家應建

立在三個理性原則之上，即每個社會成員作為人都是自由的，作為臣民彼此是平等的，作為公民是獨立的。因此有關個人與國家間的自由、平等、獨立三原則也是公民承擔國家政治義務的根本依據。

當然，這些思想家的思想、觀點有許多重大不同和差異，但卻有一最基本的共同點，就是主張國家的「主權在民」，從主權在民論證國家的合法性，這也是現代國家觀念的主導思想。也就是說，如果一個國家的主權不在人民手中，也就喪失了合法性。在這種情況下，值得深思的是甚麼是「愛國」，愛甚麼「國」，怎樣才是「愛國」，如何才能「愛國」……「愛國」其實是一個極其複雜的問題。

海涅雖然深受現代國家觀念影響，然而那種幾乎是與生俱來的故國情懷卻無法拋去，因此才愴然涕下。但在理智上，他不願承認自己是因思念祖國而哭泣。他痛苦卻冷靜地寫道：「我向你保證：我不是個愛國者。假如我那天哭了的話，那只是為了那個小女孩。那時天色已近黃昏。一個德國的小女孩，就是先前我在德國移居人群中注意到的那個，她獨自站在海濱，像是在沉思，並且眺望着浩瀚無垠的大海……」^⑩

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 海涅：〈論「愛祖國」〉，載周紅興主編：《外國散文名篇選讀》(北京：作家出版社，1986)，頁210；210；211；212；212；212、213；213；213；214；215。

雷頤 1956年生，中國社會科學院近代史研究所研究員。

「權力意志」的浪漫與媚俗

● 墨哲蘭



《尼采與基督教思想》一書除了重新全譯了尼采的《敵基督者》，還附錄了五篇評論。編者前言提出了可以確定的兩點：「歐洲精神」決不是「基督教精神」，至少不是羅馬帝國後的「基督教精神」；「敵基督教」也決不等於「異教」。那麼，「敵基督者」尼采思考着或召喚着怎樣的「歐洲精神」？

劉小楓選編：《尼采與基督教思想》（香港：道風書社，2001）。

一 尼采的問題

香港道風山漢語基督教文化研究所，2001年冬以「歷代基督教思想學術文庫」研究系列314號出版了《尼采與基督教思想》專論，除了重新全譯了尼采 (Friedrich Nietzsche) 的《敵

基督者》，同時還附錄了五篇頗有代表性的評論。劉小楓如此選編，規模十分可觀，且打破了漢語界習見的視野^①：

尼采與基督教思想的關係，堪稱西方思想史百年來的重大問題之一。……自近代以來，隨神聖羅馬帝國的離散、民族國家的興起、自然科學的昌盛，西方基督教開始分裂、世俗化以至衰微，**基督教**的歐洲逐漸成了**異教**的歐洲。尼采站在歐洲的命運中思考：基督教衰微處境中的歐洲精神往何處去？

從編者的提示中，有兩點是可以確定的：「歐洲精神」決不是「基督教精神」，至少不是羅馬帝國後的「基督教精神」；「敵基督教」也決不等於「異教」。那麼，站在異教的歐洲之命運中，身處基督教的衰微之勢，「敵基督者」尼采思考着或召喚着怎樣的「歐洲精神」？

一百年後，「歐洲精神」不但沒有找到好去處，「歐洲的命運」更趨惡劣，如民族國家不局限於歐洲而在全世界興起，其他民族宗教文化

大有與基督教歐美鼎立之勢，以至施特勞斯們憂心忡忡地繼續「站在歐洲的命運」中思考：基督教衰微處境中的歐洲精神往何處去？」

尼采、施米特 (Carl Schmitt)、施特勞斯 (Leo Strauss)，當然還有海德格爾 (Martin Heidegger)，這是一個問題的延續，他們都以尼采的問題為開端。因而「尼采的身位」對此問題應有照明的作用，不可不察。

尼采在《敵基督者》中對歐洲衰微的命運思考而歸咎基督教者要久遠得多，一直歸咎到猶太教的僧侶主義偽造的「上帝」、「彼岸」與「原罪」，尤其對保羅後的基督教按怨恨心理「普世化」和「泛民化」，使僧侶掌握民眾以形成所謂世俗的人民宗教和民主國家，對「生命」、「高貴」、「快樂」等主人「強力意志」和「精神特權」的窒息與扼殺，更有沒齒之恨②：

……彼岸就是否定所有現實的意志；十字架是我們曾聽說過的隱藏最深的陰謀的醒目標誌——這一陰謀就是要反對健康、反對美、反對幸福、反對勇敢、反對精神、反對靈魂之善、反對生命本身……我稱基督教為一個最大的詛咒、一個最根本的敗壞、一種最大的仇恨本能，與它相比，沒有甚麼手段更毒辣、更隱秘、更卑微、更猥瑣了——我稱它是人類的一個不朽的污點。……從基督教的第一天開始——為甚麼不從它的最後一天開始？——從今天開始？——重估一切價值！

透過尼采咬牙切齒的語言，綜觀《敵基督者》，尼采想要的，無非是「重估」被基督教僧侶們 (以保羅為代表的「敵基督者」) 按怨恨心理「道德化」即「孱弱化」、「奴隸化」了的「一切價值」，捨此不足以挽「歐洲命運」之狂瀾於既倒，使衰微的「歐洲精神」恢復到「永恆輪迴」之「權力意志」的價值核心中。

要理解這個「尼采核心」，必須弄清楚三個相關的問題：

(甲) 尼采否定的基督教是怎樣的基督教？

(乙) 尼采用以判斷一切價值的「價值尺度」或「標準價值」是甚麼？

(丙) 尼采要的「永恆輪迴」之「權力意志」究竟是怎麼一回事？

二 尼采的身位

(甲) 尼采否定的基督教是怎樣的基督教？

基督教在神學中的啟蒙 (或改革) 並非發生在歷史上的啟蒙運動時期 (十七至十八世紀)，或較早的宗教改革時期 (十五至十六世紀)，按尼采的批判，它已開始於猶太教的內部③。

尼采認為，猶太歷史的階段劃分是：(1)「王國」時期，耶和華是他們權力意志的表達，因而是充滿希望的快樂的表達；(2)「先知」時期，先是內亂和外部壓迫摧毀了這種自然狀態，但它仍然以先知表達的理想而存在；(3)「教士」時期，理想衰退了，教師煽動者按照自己對英雄王權的怨恨心理把耶和華虛化以便

尼采在《敵基督者》中說：「我稱基督教為一個最大的詛咒、一個最根本的敗壞、一種最大的仇恨本能。」尼采想要的，無非是「重估」被基督教僧侶們按怨恨心理「道德化」即「孱弱化」、「奴隸化」了的「一切價值」，捨此不足以挽「歐洲命運」之狂瀾於既倒，使衰微的「歐洲精神」恢復到「永恆輪迴」之「權力意志」的價值核心中。

尼采認定世界的自然秩序是上尊下卑，權力意志始終是自上而下的行使。「僧侶主義」的權力也是自上而下的行使，但這權力使民眾永遠處在「彼岸」來世的期待、處在現世「原罪」的「懲罰」與「救贖」。簡單地說，僧侶除了對上怨恨，對下更是欺騙使之不僅愚昧孱弱，非低下到「罪人」深淵不可，仍是小人心理。

將其偽造成單純的正義之神，為的只是給教士建立的「道德的世界秩序」塗上神聖的色彩；(4)「偽造」時期，掌握了權力的教士重新改寫歷史以便貶低更早的偉大時代；(5)「基督教興起」時期，通過攻擊猶太民族作為耶和華「特選子民」的觀念本身，基督教的興起將教士的怨恨改寫成「奴隸式道德」下移擴散到所有的等級和階層④。

尼采的分期與批判有兩個要點：一是「神性」下移即「權力」下移，從而改變了「權力」的自然屬性；二是由此建立的「道德秩序」伸張着下對上的扭曲而陰暗的「怨恨」原則。兩者合成的後果必然是窒息甚至扼殺真正「王者風範」即氣質的高貴與權力的偉大，而這正是決定人類過現世美好生活的「超人權力意志」的自然特徵。

尼采說：「存在的只是解釋」（按，三重意思：不能離開解釋看存在，即不存在解釋之外的絕對存在，因而也就不存在「存在的唯一解釋」或「唯一解釋的存在」）。那麼，「僧侶主義」是一種「存在的解釋」，「尼采主義」也應是另一種「存在的解釋」。它們的不同，按尼采的意思，「所有的意義或意義變化都無一例外地是一種權力之行使」⑤。換句話說，「僧侶主義」和「尼采主義」都無非是「一種權力的行使」。既然如此，為甚麼「僧侶主義」的權力行使要不得，而「尼采主義」的權力行使就要得呢？關鍵在於尼采規定了「權力」的等級和性質。它除了表述在歷史事實的分期上，還特別給它規定了一種沉澱下來的心理狀態——「怨

恨」，即下對上者、卑對尊者「拉下來扯平」的小人心理、弱者心理——而且此種現象在歷史上只能一次性的發生，即那高位不能再生，只能向之永恆回復。由此而把舍勒(Max Scheler)、施特勞斯引向絕對開端的絕境。

尼采認定世界的自然秩序是上尊下卑，權力意志始終是自上而下的行使。「僧侶主義」的權力也是自上而下的行使，但這權力的行使在於「教化民眾」，使民眾永遠處在「彼岸」來世的期待、處在現世「原罪」的「懲罰」與「救贖」，即處在「十字架」的死亡陰影中。簡單地說，僧侶除了對上怨恨，對下更是欺騙使之不僅愚昧孱弱，非低下到「罪人」深淵不可，仍是小人心理。

這是不是說，尼采的「超人權力意志」的行使反其道而行之，在於讓民眾強大到如同自己都享受現世的「生命」、「高貴」與「快樂」？當然也不是，高貴與下賤同樂還有甚麼高貴可言？說穿了，民眾只能以服從、勤勞、節儉為天職。「高貴」不關他們的事。尼采比僧侶「心善」的僅是，下等人不過「愚」而已，不求「智」也不求「罪」，這才是「自然正義」。

如此看來，「僧侶主義」同「尼采主義」的主要差別：(1) 高貴是歷史一次性命定好了的，現代當權者不過是僧侶的子孫，永遠高貴不起來，卑賤的民眾永遠是卑賤的，只有「愚」或「罪」之分；(2) 所以，現代當權者只能對上怨恨（其實是對歷史怨恨），對下欺騙，其結果只能把民主制變成「隱蔽的等級制」，即把「退

化的尼采主義」做派隱藏在「教化民眾」或「拯救民眾」的道德煙幕之下。

(乙) 尼採用以判斷一切價值的「價值尺度」或「標準價值」是甚麼？

前節已經看到，尼采正是心中有一個死定的標準，才能如此決斷地「重估一切價值」。他是希臘語文學教授，他熟諳希臘經典自不待言，前述他已論述了猶太歷史的分期，現在他又特別挑出了印度的《摩奴法典》。

「在每一種健康的社會中，都有三種彼此側重點不同，但又相互制約的生理類型，這三種類型各有各的養生法，各有各的作用區域，各有各的完善感和主宰方式。」⑥

「最高的種姓——我稱之為極少數——像最完美者一樣，擁有少數的特權：它代表幸福、代表美、代表地上所有善好的東西。……這些人絕不會變得行為鄙俗，也不會眼光悲觀，或者說他們的眼睛不會去醜化世界。」在別人只能看到毀滅的地方，他們卻能看到自我實現的希望。「他們支配，不是他們想要支配，而是因為他們就在支配。」⑦

第二等種姓是法律秩序的維護者、是最具精神的人的強力意志的執行者，包括國王在內，「國王就是最高形式的戰士」⑧。

第三等種姓，「高級的文化是一個金字塔：它只能奠基在一個寬大的底座上，它就是以一個強而有力的、健全鞏固的平庸者為前提。手工業、貿易、農業、科學、絕大部分藝術，一句話，全部職業活動，都只是與平庸者的能力和追求相吻合

的」。那些啟蒙主義者與社會主義者的無賴——旃陀羅的使徒們，「他們削弱了工作者對其卑微的生存的本能、喜悅和滿足感——這些無賴讓工作者嫉妒、教唆他們報復……不正義並不在於權利的不平等，而是在於對『平等』權利的肯定……甚麼是壞？……所有那些來自軟弱、來自嫉妒、來自報復的東西。——敵基督者與基督徒，出身相同。」⑨

第四等種姓屬「賤民」，像古希臘雅典城邦中的「奴隸」，均不能算在「人」的名義下。

「敵基督者與基督徒，出身相同」，尼採用這句話把自己從「敵基督者」中抽身出來。上至保羅，下至啟蒙主義者、社會主義者、無政府主義者，才是「敵基督者」。他們的出身同基督徒的出身一樣，都是平庸的下等人。我尼采雖然也對基督教充滿不共戴天的仇恨，但我不屬於「敵基督者」，因為我的出身高貴，我屬於「極少數能獲准觸及美達到美」的「精神超人」。尼采骨子裏向着的是古希臘、古猶太、古羅馬、古印度等王國奠基者。

(丙) 尼采要的「永恆輪迴」之「權力意志」究竟是怎麼一回事？

「權利、遠見和領導天賦等等，是在少數人那裏」，還是「在多數人手裏」；建立寡頭政治，還是建立民主政權——這是民情的分野。

君主政體，體現了對超群之人、元首、救星、半神的信仰。

貴族政體，體現了對少數精英和高等人的信仰。

「敵基督者與基督徒，出身相同」，尼採用這句話把自己從「敵基督者」中抽身出來。我尼采雖然對基督教充滿仇恨，但不屬於「敵基督者」，因為我出身高貴，屬於「極少數能獲准觸及美達到美」的「精神超人」。尼采骨子裏向着的是古希臘、古猶太、古羅馬、古印度等王國奠基者。

民主政體，則體現了對一切偉人和精英的懷疑。因為它代表「人人平等」。「質而言之，我們大家都是自私的畜生和庸眾。」^⑩

最強者，即具有創造性的人，必定是極惡的人，因為他反對別人的一切理想，他在所有人身上貫徹自己的理想，並且按照自己的形象來改造他們。在這裏，惡就是：強硬、痛楚、強制。^⑪

我用摘要的方式測定了尼采的「身位」。如果連「國王」也不過是「最高形式的戰士」，屬第二等種姓，不用說，尼采只能是「站」在或「處身」在（至少也是「設想」在）「最高的種姓」，即「人類精神的顛峰」上的「哲學王」——歷史最好的狀態是仰視着向它「永恆的輪迴」。

尼采是個難以捉摸的「裂腦人」。他極端分裂地剝離着基督教中的神性與奴性，又區分甚至偷竊翻轉神性或獸性為自然的高貴，以便為超人的極端精神性的權力意志提供自身能在的合理性，同時提供等級統治的合法性，既為了堵啟蒙者的嘴，又為了平下等人的心，還要把這一切明顯的理性證明按照神性的非證明即不容證明的非理性天賜的神秘方式確定下來——以千萬年為期的永恆輪迴啊！至於表達上突發洞明的直觀、決斷與穿透，如神附體的迷狂、警醒與預示，此種模稜兩可的「試驗」與「誘惑」的姿態，叫人猶取不甘、猶罷不能，一如「扭身而去地召喚」，令海德格爾恐怕百思一解而施特勞斯則千慮一得。

試舉施特勞斯「一得」為證。

施特勞斯是把解釋還原當本原論證的人，因而極端反對現代解釋學的個人設置開端的偏見與歷史視野融合等相對主義謬說。但這一點不排斥對尼采核心「權力意志」之哲學根據的「存在即解釋」給予深切地同情。尼采說，世界即文本，在其純粹和真正的形式上是無法接近的（如同康德 [Immanuel Kant] 的自在之物）；任何人——哲學家或普通人（下等人？）——所思考的任何東西最終都是一種「解釋」。正因為如此，世界本身（文本本身），真正的世界不值得我們關注，值得我們關注的世界必然是一個虛擬，因為它必然是人類中心論的，人必然在某種意義上是萬物的尺度^⑫。

一個如此徹底地否定任何絕對而只承認解釋強之取捨的「虛無主義無神論」，究竟是有助於「心靈自由的權力意志為所欲為地創造」，還是「來自權力意志否定自身的殘酷的犧牲，上帝的犧牲，以為對石頭、對愚蠢、對滯重、對命運以及對虛無的崇拜開闢了道路」？

施特勞斯看出了^⑬：

為「某些神秘的願望」所推動，尼采曾經長期嘗試突入悲觀主義的深處，……把握了一種更傾向於否棄世界的思考方式。然而，一個走上這條道路的人卻可能無意識地向相反的理想睜開了眼睛，向屬於未來宗教的理想睜開了眼睛。

尼采的「狡計」正在於此，否定上帝否定到極至變成了對上帝的辯

尼采是個難以捉摸的「裂腦人」。他極端分裂地剝離着基督教中的神性與奴性，又區分甚至偷竊翻轉神性或獸性為自然的高貴，以便為超人的極端精神性的權力意志提供自身能在的合理性，同時提供等級統治的合法性。

護，而且是無神論的辯護，而且用所謂「永恆輪迴」之說「突然將虛無神聖化了」。那當然是虛無為之虛無的「絕對者」是虛無必須為之回歸的「神聖者」，早已作為前提而存在着。因而，虛無像《聖經》中的「洪水」，成為罪惡特別是卑劣的罪惡的自我否定，為了重現作為上帝權力意志的超人之再創世過程。施特勞斯對此解釋說「上帝為之犧牲的石頭、愚蠢或虛無就其可被理解的特性而言，乃是權力意志」，以及它所喚起的熱情洋溢的生命和激發生命的自我創造與自我肯定。由此，將我們的注意力引向「成為你自身、為自身而存在、『保存』你自身的至高無上性」^⑭。

這個「你」當然不是每一個人，特別不是下等人。他只能是有特別耳朵能聽此聲音召喚的精神高貴者或「超人」。或許在這個意義上，施特勞斯說，尼采及其未來哲學「是《聖經》的嗣子。他是靈魂深化的繼承人，這種靈魂深化一直深受《聖經》對一位神聖上帝信仰的感染。……尼采是無神論者，但卻是期待一位尚未向他顯現的上帝的無神論者。他打破了《聖經》信仰，因為《聖經》的上帝作為此世的創造者置身世界之外……此世必然就不那麼完善了。換言之，按照尼采，《聖經》信仰必然導致來世或禁欲。人性至德的條件是，人保持或變得徹底忠於大地；這個世界之外是虛無，上帝或理念或我們靠知識或信仰得到的種種元素並不關懷我們，只有這個世界關懷我們」^⑮。說到底，是這個世界這個大地的忠誠守衛者即

主宰者「超人」——「關懷並決定我們及其歷史的命運。」

尼采的超人是上帝，還是對上帝的期待與準備？或者，尼采要的不是「上帝」，而只不過是「上帝性」而已，作為超人的神聖裝點。這難道就是尼采深受《聖經》感染而靈魂深化所達到的「對一位神聖上帝的信仰」？這分明是「對我自己的信仰」——超人如是說。

我很佩服施特勞斯解釋的「他在性」，如解釋尼采，至少要在願望上，盡可能順受其正地想尼采之所想、說尼采之所說——偉人天才是不會出錯的，對他們的理解只能盡其善而從之，中國人很懂得這個從古代延續至「文革」的解經傳統，猶太人更懂——當出現衝突差錯時，首先不要想到是尼采的缺陷，而要想到這可能反差出更深的動機、更深的意蘊或難言之處的關節所在，它不僅能重解表層的衝突，還開出了想之未想、聞之未聞層面的新意。即便尼采的眼光和話語觸犯了施特勞斯的信念，施特勞斯仍然能對尼采做出有利於尼采應當的解釋。這實在是一種很高的解釋境界。

但我不知道這其中的限度在哪裏。例如「應當」與「遷就」的界限，偏愛以至「為尊者諱」地文過飾非、指鹿為馬（強不是以為是），常常也隱藏在好話說圓的良好願望中。偉人的思想好比可以「再生金蛋的資本」，人們是不惜在上面追加「活勞動」（「解釋」）以創造「剩餘價值」的——是馬克思效應，還是帕森斯（Talcott Parsons）效應？都不是，應是的只能是「全部原初價值（死勞動）」

尼采及其未來哲學是《聖經》的嗣子。尼采是無神論者，但卻是期待一位尚未向他顯現的上帝的無神論者。按照尼采，人性至德的條件是，人保持或變得徹底忠於大地；這個世界之外是虛無，上帝或理念或我們靠知識或信仰得到的種種元素並不關懷我們，只有這個世界關懷我們。

的轉移」——猶太人偏愛的「無個人設置開端的還原解釋學」^⑩。

三 尼采身位的裂隙

現在要問的是，尼采的「身位」是否堅實可靠？它有沒有罅隙危及自身？

尼采以「最高的種姓」作為自然高貴的價值尺度，他們像神一樣，甚至他們就是神。「這些人絕不會變得行為鄙俗，也不會眼光悲觀，或者說他們的眼睛不會去醜化世界」，他們是忠誠於大地的「大地的主宰」。尼采能找到這樣一個人嗎？還只是尼采頭腦中的雖非超驗但絕對先驗的「理念人」？

像拿破崙這樣的人應當一再出現才對，他們要鞏固對個別偉人的專制統治的信仰。但他們自己卻被他不得不採用的手段所腐蝕，從而失去高尚的性格。要是在另一類人中實施，他本來可以使用別的手段。那麼，一個凱撒也不一定非變質不可。^⑪

創造一個時代的拿破崙不是一般的皇帝，所以他是「最高種姓」的人無疑，但可惜被他「不得不採用的手段」腐蝕了。這是怎麼說的？「最高的種姓」不是永不變色的嗎？難道他還會受自己選擇的手段的染指？一個凱撒要是也換了一種「不得不採用的手段」呢？

大地上生長的「最高的種姓」沒有可能保障「絕不會變得行為鄙

俗」。絕對沒有。尼采完全知道這一點，所以他才用絕對先驗的「理念人」規定了「權力意志」的神聖化即不自身腐化如「金身」。按照尼采的「裂腦」邏輯（見施特勞斯描述的「無意識翻轉」），這恰好是在證明：「超人」會腐朽，「權力意志」會腐蝕，他們才會「輪迴」。所以，我們不得不問，拿破崙或凱撒，是被自己「不得不用手段」腐蝕的，還是被「權力意志」本身腐蝕的？拿破崙也好，凱撒也好，任何權力者，他們究竟是權力意志的主宰者，還是被權力意志主宰的被主宰者？換句話說，他們為甚麼歸根結柢要這樣或那樣地被權力意志剝奪，或「剝奪剝奪」？

尼采主張惡：「最強者，即具有創造性的人，他在所有人身上貫徹自己的理想，並且按照自己的形象來改造他們。」順便插一句，這種觀念並非尼采首創，黑格爾（G. W. F. Hegel）早說過了^⑫：

偉大的人們立定了志向來滿足他們自己，而不是滿足別人。……當他們的目的達到以後，他們便凋謝零落，就像脫卻果實的空殼一樣。他們或者年紀輕輕的就死了，像亞歷山大；或者被刺身死，像凱撒；或者被流放而死，像拿破崙在赫倫娜島上。

尼采不過是把黑格爾的「絕對精神」換成了自己的「權力意志」。

所謂「權力者」，乃是「權力意志」狡計的代用品。真正不可戰勝的不是凱撒、拿破崙，而僅僅是「權力意志」。即便是神授天賦的超人，總要死。對此，尼采準備了「最後的安

尼采主張惡：「最強者，即具有創造性的人，他在所有人身上貫徹自己的理想，並且按照自己的形象來改造他們。」所謂「權力者」，乃是「權力意志」狡計的代用品。真正不可戰勝的不是凱撒、拿破崙，而僅僅是「權力意志」。「死」是大地上新陳代謝的不可阻擋的最高「權力意志」。

慰」：「以千萬年為期的永恆輪迴」。你等着吧，再等一個「神授天賦的超人」。既然如此，神為甚麼不賦予「權力意志」本身的淨化，像上帝的「無限位格」？讓每一個進入「權力意志」的人因「權力意志」的淨化而成為神。結果總是假神之名的偶像鬧劇。這就是說，「權力意志」根本沒有淨化的能力。「權力意志」本身就是「裂腦人」、「陰陽人」，一半魔鬼一半天使地偶在着。我把它叫做「權力悖論」。因而尼采也不得不落入「權力悖論」中。

尼采說了那麼多廢話。原因就是，他不聞問，「權力意志」自身的以及「權力意志」與「權力意志者」的「本體論差異」決非是尼采「同一」得了的。上帝、天神也同一不了。換句話說，尼采偏執的「權力意志」、「權力意志者」即「超人」不過是詞語的「意義」，逃脫不了「隱喻」的命運。

今天不往「語義上行」走。在「政治哲學」中，只把「權力意志」或「權力意志」與「權力意志者」想像成永恆不變的美好與同一，如果不是發瘋，我看就是媚俗，對權力的媚俗。尼采骨子裏就是一個「權力的媚俗者」。

在《敵基督者》中，在猶太歷史的分期中，我們看到尼采描述的這樣一種歷史景象：第一「王國」時期是「黃金時代」，第二「先知」時期是「白銀時代」，第三「教士」時期，就開始了尼采詛咒的「破銅爛鐵時代」……難怪尼采同盧梭(Jean-Jacques Rousseau)結成了「神聖同盟」。

從先知的白銀時代開始，為甚麼「內亂與外部壓迫摧毀了這種自然

狀態」？「自然狀態」、「自然權利」、「自然正當」或「自然正義」，尼采把它們說成是「自然高貴」——用「自然」代替「真理」、「真實」作為合法性基礎，是現代古典主義者的通用邏輯。但是，最強大最高貴的東西為甚麼總是被摧毀了？相反，最軟弱最卑賤的東西為甚麼總是取而代之？歷史「下滑之勢」誰使然？我不訴求進化論，不追究「技術」、「教育」的本性，我只講實力較量。也就是說，我只按尼采自己規定的原則問。

「內亂」是指甚麼？「最高種姓」為甚麼不能依據「上帝賜予法律、先輩經用法律」的傳統權威的神聖與權力意志的強大立於不敗之地？所有的優勢不全在他們的身上嗎？要麼是自己腐蝕了，要麼是在「最」上有了「更」的他人，要麼是「可以載舟」的水同樣有力量「可以覆舟」，這是任何超人都阻擋不了的「物性」。

「外部壓迫」是指甚麼？同樣道理。「內亂」也好，「外患」也好，這本是強者顯示強權的用武之地，到頭來他們卻變成了「銀樣蠟槍頭」。相對而言，最高強力的權力意志不是絕對的，它永遠達不到絕對永遠的主宰地位。這不但在兩個高貴的強力較量中，也在高貴的強力與卑賤的強力的較量中。特別是後者，當高貴被卑賤、強大被軟弱取而代之時，高貴強大不反省自己的腐化，而一味咒罵卑賤軟弱的渺小陰暗的偷竊偽造，這是甚麼心理啊？難道不是怨恨心理？

總之，尼采沒有對「孱弱的僧侶攫取強大者權力的騙局」何以可能提供內在的證明。因為，恰恰是強

尼采在《敵基督者》中描述了這樣一種歷史景象：第一「王國」時期是「黃金時代」，第二「先知」時期是「白銀時代」，第三「教士」時期，就開始了尼采詛咒的「破銅爛鐵時代」。當高貴被卑賤、強大被軟弱取而代之時，高貴強大不反省自己的腐化，而一味咒罵卑賤軟弱的渺小陰暗的偷竊偽造，這難道不是怨恨心理？

儘管尼采對現實或基督教的批判是卓越的，但這絲毫不能構成超人權力意志的合理合法證明的推論。愈是強調強大高貴於孱弱的絕對性，愈是突顯強大為何被孱弱取代的反諷性質而不能自拔。僅從尼采描述的「權力意志」的至高無上與永恆輪迴看，「權力意志」的頂點即沒落幾乎是直觀着的事實。

權自身的腐化成為僧侶騙局得以成功的基本條件。它的深義就藏在它的淺表中，尼采乃至施特勞斯的「魔眼」為甚麼看不到？

這裏已經不涉及權力自身的道德屬性，所謂君子小人之類。特別具有反諷性質的是，反對道德化的尼采恰恰在最關鍵的「權力意志」上祈求於道德化、神聖化。關乎「權力」自身的性質，尼采的用心和困難在於，他要在「悖論式偶在的權力」中設定權力臻於完美的神性。不僅如此，他還要在不可完美的高位者中設定超人臻於完美的神性。他想要的是他根本無法要到的東西。在現實中沒有，他就想像到遙遠的古代去尋找。儘管他對現實或基督教的批判是卓越的，但這絲毫不能構成超人權力意志的合理合法證明的推論。愈是強調強大高貴於孱弱的絕對性，愈是突顯強大為何被孱弱取代的反諷性質而不能自拔。說白了，如果不究竟「權力意志」自身與生俱來的罅隙與腐化，就像死寓於生，僅從尼采描述的「權力意志」的至高無上與永恆輪迴看，「權力意志」的頂點即沒落幾乎是直觀着的事實。

四 結 語

如果尼采從「權力意志」的自我肯定出發，那麼，本文旨在將「權力意志」推進悖論的煉獄。確切地說，本文仍在繼續嘗試做尼采、海德格爾、施特勞斯開始做的解釋還原工作，即還原到「權力意志」自身的裂隙中——悖論式偶在。為了能再回

到今天，走向將來。或許它才能給「古今之爭」、「諸神之爭」一個恰如其分的描述。特殊地說，給「古代智慧」也給「現代智慧」一個恰當的地位。

註釋

- ① 引劉小楓：「編者前言」，載《尼采與基督教思想》（香港：道風書社，2001）。下引此書只註編目、頁碼。
- ② 《敵基督者》，簡稱DA-62，頁78。
- ③ 參看DA24-27，頁24-29。
- ④ 轉引自莎皮羅：〈牆上的書寫〉，載註①書，頁111-12。為明確階段特徵，語句稍有更動。
- ⑤ 轉引自莎皮羅：〈牆上的書寫〉，頁112。
- ⑥⑦⑧⑨ DA-57，頁68；68-69；69；69-70。
- ⑩⑪ 尼采著，張念東、凌素心譯：《權力意志》（北京：中央編譯出版社，2000），頁23；3。
- ⑫⑬⑭⑮ 引施特勞斯的轉述，見〈尼采《善惡的彼岸》規劃評注〉，載《尼采與神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁69；74；75；75。
- ⑯ 施特勞斯：《海德格爾存在主義引論》，轉引自劉小楓「編者前言」。
- ⑰ 施特勞斯：〈神學與哲學的相互影響〉，載《啟示與哲學的政治衝突》（香港：漢語基督教文化研究所，2001），頁105。
- ⑱ 黑格爾：〈歷史哲學講演錄·導言〉，載北京大學哲學系外國哲學教研室編譯：《十八世紀末—十九世紀初德國哲學》（北京：商務印書館，1976），頁482-83。

墨哲蘭 海南大學社會科學研究中心社會倫理思想研究所研究員

從儀式的角度解釋法律的可能性

● 喻 中



郭于華主編：《儀式與社會變遷》
(北京：社會科學文獻出版社，
2000)。

郭于華主編的論文集《儀式與社會變遷》(以下簡稱《儀式》或「本書」)，匯聚了國內九位社會學學者的十篇論文。儘管觀點各異，視野不同，但都聚焦於「儀式」這一重要的社會人類學範疇，揭示了社會變遷過程中一種值得關注的社會秩序。

郭于華撰寫的「導論」闡述了本書的主旨，那就是要倡導一種從儀式的角度考察社會秩序及其變遷的文化人類學方法。因為「儀式與象徵，作為最能體現人類本質特徵的行為表述與符號表述，一直處於人類學研究的中心位置」。它之所以值得關注，「實在由於它們原本是人類思維與行動的本質體現而卻經常被視作當然甚至被視而不見地存在於現代社會生活與政治生活中」(頁1)。在借鑒、反思前輩學者研究成果的基礎上，郭于華提出了兩點新的研究進路：一是注意突破結構功能主義立場的局限，着重考察社會變遷中的重大現實問題，面對相鄰學科所批評的「殘留物情結」，本書的作者們「共同致力的一個方向」是：以儀式作為探討社會變遷、特別是民間社會與國家權力交互作用過程這個視角，通過觀察儀式以呈現社會與文化的變異(頁4)。二是鑒於傳統的人類學研究僅專注於各個小型社會，對某個文化小傳統雖然可以做到細緻入微的描述，但缺少宏觀視野，「只見樹木，不見森林」，要超越這種局限，「十分重要的一點就是權力關係和政治視角的引入，即關

《儀式與社會變遷》所收的十篇論文，都聚焦於「儀式」這一重要的社會人類學範疇。因為儀式與象徵是最能體現人類本質特徵的行為表述與符號表，所以本書作者致力以儀式作為探討社會變遷、特別是民間社會與國家權力交互作用過程這個視角，通過觀察儀式以呈現社會與文化的變異。

儀式不僅反映國家與社會的現實關係，而且是調整國家與社會的關係的媒介。一個例子是：由於國家放寬了民族政策，青海土族的大多數村子近些年重修了寺廟。而一個名為鮑家村的村莊重修寺廟則是為了「年頭年終節令吉日祝報天地國家元首佛神的洪恩」。土族人民把自己對美好未來的願望或預期與國家的前途聯繫在一起。

注民間文化與政治生活及國家權力的互動關係」(頁5)。

本書各篇論文都以儀式及其相對應的社會秩序為主題漸次展開。

羅紅光在〈圍繞歷史資源的非線性實踐〉一文中描述了黑龍潭人的儀禮活動，使我們體會到，黑龍潭人在與他們息息相關的社會生活中並非只是面對鄉土的問題，其中也包含了宏觀歷史的知識資源。他們對史實中所包含的「偉人」及其「偉事」的成與敗，通過他們自己的儀禮活動，將歷史放置在鮮明的價值判斷和文化批評的過程之中。他們不斷地賦予歷史新的靈魂，而且這一過程今後仍將伴隨他們閱讀時代脈搏的問題意識而持續下去。從這個角度來看，歷史作為一種知識資源，並非單向的直線性發展過程，而是不斷解釋和沉積的過程。然而，事實上我們習慣於聽取「中華民族的優良傳統」，卻很不習慣於聽到甚麼「封建時代的優良傳統」，儘管「中華民族的優良傳統」中也包含了中國「封建時代」的歷史資源。羅紅光認為，這種對歷史的不嚴謹態度導致了許多在時間觀念上的悖論(頁100)。

與羅紅光挑戰線性進化觀並試圖建立不同文化之間的平等對話不同，王銘銘對單線性現代化的質疑着眼於以村落儀式體現出來的地方性「文化遺產」。不過，王銘銘所謂的「文化遺產」，不同於中國現階段官方文獻中那些經過仔細挑選的文化展示和記錄性的歷史文獻。勿寧說，他更多地展示的乃是一種具體的社區共同體的歷史記憶。而這一

類「歷史遺產」，在對「有中國特色」的民族—國家和全球化社會與文化的研究中，特別是在力圖把中國納入到全球化進程的政治、經濟、意識形態和文化的軌迹中，通常被視而不見，或被作為與「文明」、「現代」的新文化相對的「落後文化」而遭否棄。作為一種批評性的表述，王銘銘旨在通過對村莊的研究來探求未被認可的文化形式的文化意義(頁39)。

高丙中和郭于華的論文分別將儀式作為一種獨特的文化透鏡，着重探討民間社會與國家權力的複雜互動關係。高丙中以〈民間的儀式與國家的在場〉為題(以下簡稱高文)，通過關注國家如何出現在民間儀式中來審視國家與社會的關係。

高文首先從宏觀上敘述了國家與社會關係的總體發展。即在傳統社會，人民與國家的距離比較疏遠，雙方的互動在途徑上比較間接，在頻率上比較稀少。國家控制人民的深度和力度都是極其有限的。但是，自從被西方帝國主義捲進現代化的歷史宿命以來，中華帝國逐步向現代民族國家轉變。國家一步一步地建立起對人民的直接統治。尤其是在新中國建國後的前30年，政府發揮無產階級專政的威力，打破了家族、民族界限，使人們牢固地歸屬於行政組織，傳統的有限帝國變成了現代單一意識形態的全能國家。國家與人民的關係基本上是命令與服從的模式。但近20年以來，隨着人民公社解體，農民通過土地承包，自主經營，從對社隊的人身依附中解脫出來。城市的「單位

人」也開始分化。於是，全能國家的時代終結了。原來受國家行政指揮的單位人和社員組成了相對自主的社會。國家與人民的關係出現了新的模式，其基本原則是國家與社會通過交換來界定相互關係。

在這種變動格局中，儀式不僅反映國家與社會的現實關係。而且也是調整國家與社會的關係的媒介。當全國只有一個舞台時，「紅寶書」、「兩報一刊」、「樣板戲」可以被理解為生產國家的「總體性」的符號和儀式。只要社會一旦從國家分離出來，各地就可以自成舞台，可以在國家意識形態之外保持自己的價值觀和儀式。但這並不意味着地方或社會在儀式上與國家不相干，而是說雙方在分立的前提下正在建立新型的連接方式。在觀察這種新的連接方式時，高文採取了「國家在社會中」的視角，即把國家置於社會中來看待。高文舉出一個例子是：由於國家放寬了民族政策，青海土族的大多數村子近些年重修了寺廟。而一個名為鮑家村的村莊重修寺廟則是為了「年頭年終節令吉日祝報天地國家元首佛神的洪恩」。土族人民把自己對美好未來的願望或預期與國家的前途聯繫在一起。國家承認了土族的地方傳統，而土族群眾對國家的權威表達了自己的承認、尊重和祝福。

郭于華對民間社會與儀式國家的秩序關係作出了更進一步的反省。他認為，對傳統社會與現代社會、儀式象徵與制度權力做截然對立的二元結構劃分，無助於認識基層社會的變遷過程以及在這一過程

中國家的影響，這種思路對於真實的社會存在和社會運作方式也缺少解釋力。作為民間社會與國家權力交互作用過程的一個起點，儀式，在民間社會層面，往往是當地人們日常生活中最基本的生存技術和生存意義；而在國家層面，它們則與權力技術相關，或者說它就是權力實踐和權力技術的過程（頁341）。通過儀式的運作，即通過經濟生活的政治化、日常生活的儀式化和儀式象徵的實用化過程，國家對基層社會進行了改造和重構，同時也使國家力量和國家形象在鄉村的生活世界中或者說在普通農民的視野中呈現為非常複雜的狀態。感受到這一點，有助於我們理解國家與社會這兩個維度互動、互融的錯綜複雜關係。儘管國家一直在用所謂進步的、文明的、現代的、社會主義的乃至更為先進的觀念佔領農村，試圖徹底摒棄和代替其傳統的、落後的、保守的、封建的、迷信的農民意識，然而在此過程中，國家自身卻常常陷入傳統的象徵或意義的叢林，即國家亦使用象徵的、儀式的內容與形式來試圖建構其自身的權力結構與意義系統。中國半個世紀的基本的社會運行機制——「運動」——的歷史就能有力地證明這一點（頁381）。

此外，圍繞國家與社會的關係這個主題，劉曉春的論文通過對同處一個客家鄉鎮的兩個信仰—儀式中心的考察與比較，展示了區域信仰—儀式中心的變遷，以及儀式的興衰演變與家族、社區、國家及當地政治、經濟、文化資源的複雜關

郭于華認為，對傳統社會與現代社會、儀式象徵與制度權力做截然對立的二元結構劃分，無助於認識基層社會的變遷過程以及在這一過程中國家的影響，這種思路對於真實的社會存在和社會運作方式也缺少解釋力。

聯，論證了所謂傳統與再造其實是國家權力、民間精英與權威、民眾生活動力等各種因素互動與共謀的複雜的歷史過程(頁6)。翁乃群、納日碧力戈的研究分別探討了儀式與象徵對不同族群文化特徵與認同的作用。周大鳴對潮州鳳凰村儀式與信仰進行了調查。劉鐵梁的〈村落廟會的傳統及其調整〉一文對不同地域的幾個村落儀式進行了比較分析，他的研究表明，村落民眾通過廟會儀式活動所建立的象徵性生活世界和共同確認的社會秩序觀念與他們

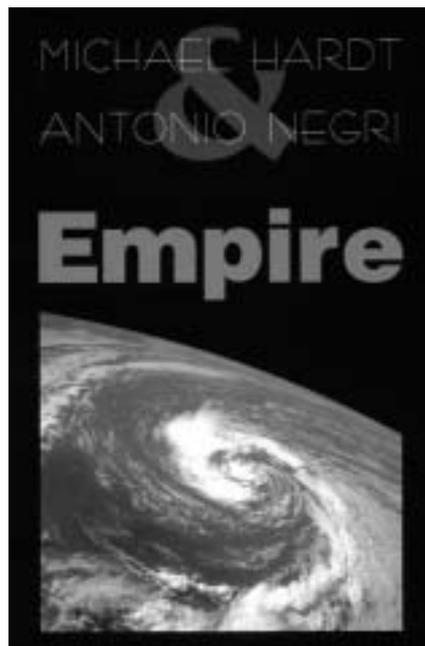
的日常生活實踐之間存在着特定的關聯。

總之，本書各篇論文從儀式入手，在一個廣闊深厚的政治、社會與文化背景下，探討了儀式、象徵及其秩序問題，文章基本上都建立在研究者第一手田野調查資料基礎之上，將對於材料的感覺、理解和敘述與理論思考融貫為一，體現了探描的表述風格。這既是社會文化人類學的最基本的方法論特徵，也是國內的文化研究中頗為缺少而又十分需要的。

想像的帝國

• 成 慶

隨着跨國資本不斷向外擴張，人們對全球化充滿憧憬。但是，全球化能否在不同的政治、經濟、文化背景之下形成全球性的秩序？如果在民族國家的框架裏不能做到，我們有可能在超出民族國家的視野裏，看到形成一個全球共同體的希望嗎？《帝國》一書就是對以上問題的回答。



Michael Hardt and Antonio Negri,
Empire (Cambridge, Mass.: Harvard
University Press, 2000).

1993年亨廷頓(Samuel P. Huntington)的〈文明的衝突？〉(“The Clash of Civilizations?”)在世界範圍引起了軒然大波，作者對多樣文明能否和諧共存畫上了問號，不同文明屬系的政治勢力的互相對抗成為亨氏文中的一個自然結論。但是隨着跨國資本不斷向外擴張，並且挾夾西方政治、文化席捲全

聯，論證了所謂傳統與再造其實是國家權力、民間精英與權威、民眾生活動力等各種因素互動與共謀的複雜的歷史過程(頁6)。翁乃群、納日碧力戈的研究分別探討了儀式與象徵對不同族群文化特徵與認同的作用。周大鳴對潮州鳳凰村儀式與信仰進行了調查。劉鐵梁的〈村落廟會的傳統及其調整〉一文對不同地域的幾個村落儀式進行了比較分析，他的研究表明，村落民眾通過廟會儀式活動所建立的象徵性生活世界和共同確認的社會秩序觀念與他們

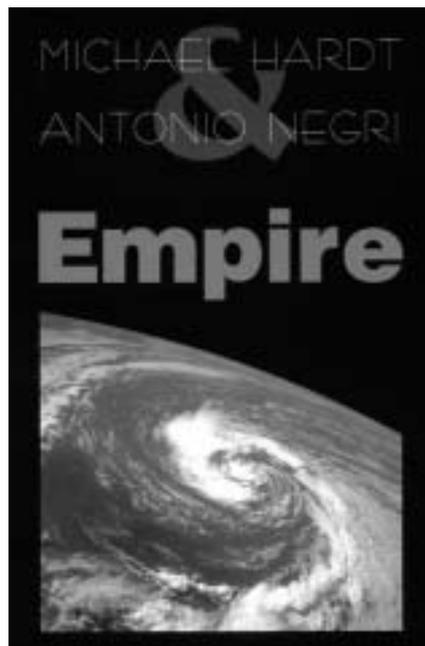
的日常生活實踐之間存在着特定的關聯。

總之，本書各篇論文從儀式入手，在一個廣闊深厚的政治、社會與文化背景下，探討了儀式、象徵及其秩序問題，文章基本上都建立在研究者第一手田野調查資料基礎之上，將對於材料的感覺、理解和敘述與理論思考融貫為一，體現了探描的表述風格。這既是社會文化人類學的最基本的方法論特徵，也是國內的文化研究中頗為缺少而又十分需要的。

想像的帝國

• 成 慶

隨着跨國資本不斷向外擴張，人們對全球化充滿憧憬。但是，全球化能否在不同的政治、經濟、文化背景之下形成全球性的秩序？如果在民族國家的框架裏不能做到，我們有可能在超出民族國家的視野裏，看到形成一個全球共同體的希望嗎？《帝國》一書就是對以上問題的回答。



Michael Hardt and Antonio Negri,
Empire (Cambridge, Mass.: Harvard
University Press, 2000).

1993年亨廷頓(Samuel P. Huntington)的〈文明的衝突？〉(“The Clash of Civilizations?”)在世界範圍引起了軒然大波，作者對多樣文明能否和諧共存畫上了問號，不同文明屬系的政治勢力的互相對抗成為亨氏文中的一個自然結論。但是隨着跨國資本不斷向外擴張，並且挾夾西方政治、文化席捲全

球，全球化 (globalization) 頓時成為世人口邊的熱門詞彙，人們開始對全球一體化充滿憧憬。但是我們同時也要考慮的是，全球化能否在不同的政治、經濟、文化背景之下形成一個全球性的秩序？如果在民族國家的框架裏不能做到，我們有可能在超出民族國家的視野裏，看到形成一個全球共同體 (global community) 的希望嗎？

哈佛大學出版社2000年出版的《帝國》(Empire)，就是對以上問題的直接回答和展望。該書由兩位作者合寫，其中哈爾特 (Michael Hardt) 是美國杜克大學的文學副教授，而另一位內格里 (Antonio Negri) 曾經在巴黎大學和帕多瓦大學任教，由於在70年代從事激進政治活動，被控以「恐怖份子」的罪名，現正在羅馬服刑。有人在互聯網上發起簽名活動要求赦免內格里，想必此人在意大利影響甚大。《帝國》問世以來，在美國一時洛陽紙貴，更被翻譯成十國語言 (還未翻譯成中文)，《紐約時報》(New York Times) 與《時代》(Time) 等大型紙媒都給予很高評價。由於此書將後現代理論與馬克思的政治經濟學加以結合，因此有人甚至將之與馬克思的《共產黨宣言》相提並論。

這本書的左翼色彩無疑給那些反抗全球化的左翼人士們提供了新的理論武器，作者動用時下流行的後現代理論對傳統馬克思學說進行了一次「時髦」的改造，這也就是所謂的後馬克思主義 (post-Marxism)，它一面繼續以批判資本體系的不公正為主要原則，一面也批判所謂現代性的「整體性敘事」。

姑且不論這種理論結合是否成功，我們主要關心的是作者如何在此理論框架中闡釋和說明他所謂的「帝國」。

本書的結構十分清晰，正如作者在〈序言〉裏提到的，此書可以順讀，也可以倒讀，甚至可以抽章節出來閱讀。書一開頭，作者就綜述了當今世界秩序的一般問題。傳統的世界秩序是以民族國家主權為前提的，霍布斯 (Thomas Hobbes) 和洛克 (John Locke) 這兩路傳統最後提出的超民族的主權形式都未超出傳統民族國家的範圍，從而無法在全球範圍內最終解決主權形式的問題。而我們目前所設想的超民族國家的權威合法性是建立在甚麼基礎上的呢？作者認為這個權威架構是盧曼 (Niklas Luhmann) 的系統論與羅爾斯 (John Rawls) 的公正理論的混合，是一個「無政府的治理」(頁14) 形式。而它又必須超脫包括自然權利、憲政法、契約論等司法傳統，建立一個超民族的司法架構。而對於這一架構而言，具備統治異議的權威和應用警察力量的能力就成為構成其權威的兩個基本前提。但是既然要整合不同民族國家的權力，那在各個民族國家與超民族的權威之間必然出現衝突，因此超民族的權威必須擁有「干涉的權利」(right of intervention) (頁18)，依靠這種干涉，可以影響以及決定單個民族國家的法律。不過作者也解釋道，這種干涉不是在簡單的權利 (right) 名義下進行的，而是以「對正義必要原則的訴求」(appeal to essential values of justice) 為基本原則。但是這一種以民族國家為基本

在本書作者看來，以民族國家為基本單位的超民族權威架構只不過是通往帝國的雛形而已。他所認為的帝國是一個依靠生物性權力的控制社會，它依靠命令機制來管理社會生活，並且這個機制是內化為個體的日常生活和政治生活之中的。

作者認為帝國的形成本是民族國家現代性主權衰落的自然結果，而民族權力的衰落意味着對於現代性主權危機的解決方案最終失效，我們必須尋找解決危機的新出路。後現代一直強調多樣性，這對現代性主權的確構成了極大的挑戰。帝國本身就是混雜不同認同、不同階層的全球性疆域。

單位的超民族權威架構，在作者看來只不過是通往帝國的雛形而已。他所認為的帝國是一個依靠生物性權力 (biopower) 的控制社會 (society of control)，但是這個控制社會又是不同於福柯 (Michel Foucault) 的規訓社會 (disciplinary society) 的，規訓社會是利用一套規訓制度，比如監獄、工廠等等來進行規訓的外部治理，但是控制社會則是依靠命令機制 (mechanisms of command) 來管理社會生活，並且這個機制是內化為個體的日常生活和政治生活之中的。

作者在這裏進一步解釋道，在控制社會裏，當權力變為生物性政治 (biopolitical) 權力之後，權力本身實際上也就潛入個體的意識和身體之中，因此社會也就被這一無處不在的政治權力所控制。而正是這種對身體的直接控制，構成了帝國生物性政治的最大特點。而且對於資本主義而言，也正是資本生產使得這種全面控制成為可能，資本通過跨國公司不斷擴張，進而控制了生產、流通以及消費領域，並且直接抵達人的主體性，使得人也成為資本世界的一個產品。但是作者又認為，通過如此的全球化形式形成的帝國與二十世紀初的帝國主義又是有區別的，歐洲式的帝國主義信奉二元式的權力地理學，如本國與殖民地，中心與邊緣等等，這種二元性政治使得帝國主義的世界秩序是不穩定的，而帝國卻是去中心 (decentred) 和反領土 (deterritorialising) 的。

作者在第二部分繼續寫道，帝

國的形成本是民族國家現代性主權衰落的自然結果，帝國就是後現代主權的一個開端，它標明主權的現代性危機的最終來臨。作者對民族國家的主權以及民族本身進行了歷史性的概念分析，最後得出結論：民族作為現代主權的起源的意義是巨大的，而民族權力的衰落以及殖民地的逐漸消失都同時意味着對於現代性主權危機的解決方案最終失效，我們必須尋找解決危機的新出路。後現代一直以消解現代性中的二元辯證法為己任，而強調多樣性，這對現代性主權的確構成了極大挑戰。帝國本身就是混雜不同認同、不同階層的全球性疆域，這就需要一種「多樣性管理」 (diversity management)，也就是所謂的「差異的政治」 (politics of difference) (頁153) 了。

但是問題在這裏出現了，作者引入了一個「大眾」 (the multitude) 的概念，大眾就是「生產性和創造性主體的全球化」 (productive, creative subjectivities of globalization) (頁60)。而「大眾」一詞的意義在這裏是非常模糊的，缺乏有效的政治、文化、社會學的分析，也就在這裏，我們可以看出帝國的想像構建雖然具有想像力，但是缺乏有效的理論分析來支撐。

作者接着進入他的政治經濟學分析部分。正如他在第一部分裏提到的，資本的本性是不斷擴張，以對外圍 (the outside) 的剝奪來滿足內部 (the inside) 的需求，但是由於帝國主義是以民族國家為基本單位的，並且加上壟斷程度的加深和各

種貿易壁壘，使得帝國主義反而成為資本進一步擴張的阻礙，世界市場也無法真正的實現，也正出於這個原因，作者在分析完列寧的帝國主義理論之後得出結論：「要麼是世界性的共產主義運動要麼是帝國」（頁234）是帝國主義危機的出路。作者對羅斯福 (Franklin D. Roosevelt) 的新政給予很高評價，認為新政代表了一個規訓社會的產生，生產和再生產過程都統攝於國家和資本的調控下（頁243），而這樣的規訓社會也就等同於工廠似的社會。也就是順着這一思路，作者繼續發揮道，在戰後的世界體系中，美國無論在金融、軍事以及政治上都扮演了引導資本主義向帝國發展的角色。在當今的世界裏，資本已經將各個國家都籠入一個全球性的網絡之中，全球市場的逐漸形成也表明沒有一個國家或地區能夠孤立於這個網絡之外（頁284），並且隨着信息技術的發展，我們已經進入信息經濟 (informational economy) 的階段，勞力也成為非物質化的社會存在形式，從而未來的全球經濟布局將不同工業社會的那種集中、壟斷化的形式，而是分散和沒有中心的。作者充滿信心的描述道，這種新穎的信息技術將和生產過程完全的整合起來（頁298），從而在政治領域裏形成既是民主式 (democratic) 又是壟斷式 (oligopolistic) 的機制。民主式是指這個信息網絡的廣泛分布，而壟斷式則是指每一部分都可以作為獨立的信息生產源來作用。作者在這裏似乎有很大的思維跳躍，認為高科技的信息技術使得整個社會的交

流形成一個信息共同體，使得帝國成為可能。但是實際上信息技術本身不能消解不同地域的文化差別，信息技術的擴展雖然具備一個交流的媒介作用，但是能否達到共識卻是難以證明的。

對於帝國的政治結構，作者進行了一個歷史分析。古希臘歷史學家波利比奧斯 (Polybius) 把羅馬帝國的政治體制描述成君主政體 (monarchy)、貴族政治 (aristocracy) 和民主政治 (democracy) 的混合體，而帝國則沿襲這一古老傳統，不同的是，它通過上述的信息網絡整合了這三部分（頁318），並且能夠隨着不同的社會變動進行即時的調整和安排。與此同時，普遍性與個體之間，權力的自明性和個體的自我判斷之間，以及權力支配下的主體生產與個體自我的反抗之間，亦形成了對這個混合政體 (hybrid constitution) 的反抗。但遺憾的是，我們在全書中很難找到這種反抗將會以甚麼樣的形式出現，作者似乎在這些對全球化的理論關鍵分析點上玩起了「太極」真功。

全書到了這裏，基本上勾勒了帝國的輪廓，但是我們也產生了很多疑問，比如全球化僅僅是網絡化的過程嗎？信息網絡化能夠消解文化差別嗎？帝國的混合政體對權力的安排是否可能？這些都成為了本書敘述的軟肋之處。但是這本書無疑為我們描述了當今全球資本主義發展的一個可能性，可以說充滿了想像力，但是這一想像的帝國是否能真正化作歷史事實，還需拭目以待。

作者認為高科技的信息技術使得整個社會的交流形成一個信息共同體，使得帝國成為可能。但全球化僅僅是網絡化的過程嗎？信息網絡化能夠消解文化差別嗎？本書無疑為我們描述了當今全球資本主義發展的一個可能性，但是這一想像的帝國是否能真正化作歷史事實，還需拭目以待。

中印文學比較與東方文化價值重估

● 王曉華



東西方文化的二分法在不少中國學者心中仍是定論。然而此二元對立觀點同時包含着對東方和西方文化的誤解，其結果是東方和西方都被簡單地符號化了。中國、印度、伊斯蘭文化作為東方文化的三大構成，每個都顯現出與其他兩者不同的特點，其中有些差異是本質性的。

郁龍余：《中國印度文學比較》
(北京：中國社會科學出版社，
2001)。

東西方文化的二分法在不少中國學者心中仍是定論。然而在此二元對立邏輯中，東西方實際上均被當作非分化的整體：我們稱之為西方的世界是包括歐洲、美國、加拿大的龐大體系，而東方的概念則更加含混和曖昧，以至於許多中國學者把中西方二分法等同於東西方的二分法。這種觀點同時包含着對東方文化和西方文化的誤解，其結果是東方和西方都被簡單地符號化

了。我們在新世紀思考東方文化的命運和人類文化的總體走向時，必須反省對東方文化和西方文化的成見，對二者進行價值重估。作為對這呼喚的回應，郁龍余教授在新世紀伊始出版了《中國印度文學比較》。這本專著的深層建構意向是在中國文化和西方文化的二元對照中增加第三個點，在分化了的東方學視野中探討東方文化的意義和命運。

中國文化、印度文化、伊斯蘭文化作為東方文化的三大構成，每個都顯現出與其他兩者不同的特點，其中有些差異是本質性的。所以，在探討東方文化的內在豐富性之時必須論證東方文化的合法性，否則對於東方文化內在豐富性的肯定就會弱化乃至消解東方文化概念本身。郁龍余教授在本書中時刻將中印文化作為東方文化的內在構成來進行比較，因而對東方文化概念合法性的潛在證明貫穿於其中。

東方文化與西方文化在現代相遇時有一個根本的區別：東方文化向來推崇天人合一，西方文化則從文藝復興開始設定了天與人的二元對立。所以，東方文化是一種整體主義的文化。中印度文學對整體主義的追求有本質上的相同之處：與中國文人對天人合一的信仰相應，印度文化強調梵我同一。這種本體

論上的共性意味着中印文化在具體的美學原則、致思方式、創作精神上必然具有相同和相似之處。《中國印度文學比較》從多個視角闡釋了中印文學的共性，其中兩個方面特別值得注意。(1) 味覺思維與對整體美學的各自建構：中印文化的整體主義原則體現在感性活動領域，便是對在味、嗅、觸、視、聽五種感性活動的共同重視。其中，二者對味的推崇和研究尤為突出，發達的味覺思維構成了中印文化鮮明的特色。味在漢語文化中不僅僅是口腹之味，更是韻味、趣味、意味，甚至是最高哲學範疇的認識論特徵。在印度文化中，味不但與大量日常生活相關，還是重要的美學範疇。美在梵文中又是「有滋味」的意思，味是印度基本的美學概念，味論是印度詩學和美學的重要組成部分。中印文化對味覺的重視實際上是重視認識和審美的整體性，美學的整體性／全息性是中印文化的共同特徵。(2) 喜劇精神與對團圓之境共同追求：中印文學都具有喜劇情結，均追求團圓之境。這自然有其地理學和社會學的因緣，但更與中印人民對天人合一和梵我合一的信仰有關：梵我同一意味着人在現世和來世皆有着落，所謂死不過是假象，虔誠修行的人必獲拯救，天堂就是人的大團圓之所；天人合一思想既創生出「天行健，君子以自強不息」和「贊天地之化育」的進取精神，又衍化為「萬物皆備於我」的無欠缺意識，因而中國文化乃是現世的樂天文化，與西方的罪感文化形成了鮮明對照。極力論證人生苦難的佛教在印度的整體文化語境中無

法長駐久留，中國樂感文化的主旋律亦使中國缺乏《俄狄普斯王》式的純粹悲劇。這種喜劇精神顯示着中印文化在此向度上的共同性。

《中國印度文學比較》通過多角度的考察總結出中印文化的諸多共性，從而在此論域範圍內證明了東方文化概念的合法性。東方文化之為東方文化，並不僅僅是因為地理學意義上的接近，更是由於基本原則、精神形態、審美旨趣的內在關聯。對東方文化合法性的確認有助於東方學者培育更明晰的東方意識，使東方人對東方文化的研究進一步走向自覺，其意義莫大焉。

對東方文化的悲觀主義結論有許多成因，下面的因素是長期被忽視而又至關重要的：東方學者在言說西方文化時指的是包括歐洲、美國、加拿大乃至日本等龐大區域的文化，而在評估東方文化時則常常將本土文化等同於東方文化，忘記了東方文化在地域和內涵上的豐富性，因此，我們是以被極度縮微了的東方文化與龐大的西方文化相對比，在比較的起點處就將自己置於弱勢地位。實際上，東方文化既是一個整體，又具有巨大的內在差異。《中國印度文學比較》在強調東方文化的整體性的同時，詳查二者的差異，在證明東方文化的豐富性上頗多新論。(1) 作者身份之異與創作意向之別：文化身份對於界定人在世界文化版圖上的位置是關鍵性的。郁龍余認為中國文學是士人文學，印度文學則是仙人文學，作者身份的不同決定了兩種文學創作意向的重大差異。中國文學的主流作者均是士人即與仕途有關的人，他

東方文化之為東方文化，不僅是因為地理學意義上的接近，更是由於基本原則、精神形態、審美旨趣的內在關聯。東方學者在評估東方文化時常常將本土文化等同於東方文化，忘記了東方文化在地域和內涵上的豐富性。

東方文化在現代的弱勢地位並非源於所謂的文化劣根性，而是由於東方文化內部的互動／互生關係被弱化乃至打斷，其內在可能性無法充分地實現。這與現代西方文化活躍的內部互動／互生狀態形成了鮮明的對比。

們不管是處江湖之遠還是居廟堂之高，均心繫社會，着眼於個人地位的浮沉和對民眾的世俗關懷；所謂仙人，是指婆羅門修道士，他們鍾情山林，魂向彼岸世界，其實踐目標是對芸芸眾生進行終極拯救。二者一入世，一出世，一主世俗關懷，一主終極拯救，在創作意向上有根本差別。因倡導入世的人生觀，中國主流文學以明道、諷怨、抒發現世之情為主題，宗教文學僅是中國文學的一小部分，且舶來的彼岸世界往往被改造為天上人間；由於出世的生存意向，印度作家著文以載教，尋求解脫之路，故其作品以神話等宗教文學為主。(2) 味覺思維之異與味論詩學之別：中印文學雖然都重視味覺思維，但二者的差別是巨大的：中國的味覺思維乃是綜合的、現世的，所關涉的事件基本是世俗生活，其辭彙和語義的分化程度不及印度；印度的味覺思維是分析的、超越的，分類繁多，且抽象和具象結合，其內容則是人在世俗界和超越界的種種經歷和體驗。由此衍生出中印味論的不同：印度味論煩瑣複雜，直覺思維和邏輯思維互參，多宏篇大論，中國味論崇尚直覺，言簡意賅，短小空靈；印度味論是體系化的，對味作為概念的推理趨於徹底，認為一切都融化在味中，以至於審美變成了審味，而中國的味論多以散論的形式出現，味僅僅作為諸美學概念之一出現在古典文論中。(3) 團圓境界之異與喜劇意識之別：入世和出世之別注定了中印文學的團圓境界之異：中國文學中的團圓本質上是現世的團圓，某些貌似來世團聚的場

面實際上是現世團圓的變形；印度人對於彼岸世界和輪迴說的虔信意味着在他們心中真正的團圓只能在彼岸世界，所以，印度文學喜歡以天堂大團圓為結局。與此相對應的是中印喜劇意識之別：喜劇意識的本質是人的樂天品格，但中國人和印度人所樂之天卻有根本不同——中國人所樂之天是天人合一之天，是俗世之天，而印度文學中所樂之天則是梵我同一之天，是彼岸之天。中國人的喜劇精神是一種世俗精神，那麼，印度喜劇精神的核心便是超越的出世情懷。

上述比較指向一個確鑿的結論：中國文化之入世精神與印度文化之超越情懷、中國文化對直覺思維的偏愛與印度文化對體系建構的擅長、中國文化的空靈意境與印度文化的情味理論都可相互補充和強化，以交流中的總體形象向世界顯現。

以比較學的視野重新審視東方文化，我們會發現它包含現世與超越、直覺與分析、意境與情味等多種文化成分，構成一個多元共生的世界，其內在豐富性並不比傳統西方文化遜色。東方文化在現代的弱勢地位並非源於所謂的文化劣根性，而是由於東方文化內部的互動／互生關係被弱化乃至打斷，其內在可能性無法充分地實現。這與現代西方文化活躍的內部互動／互生狀態形成了鮮明的對比。所以，東方學者所應該做的不是輕率地對本土文化進行悲觀主義的審判，而是在全球化背景中對東方文化進行創造性整合與重建。這是《中國印度文學比較》給予我們的重要啟迪。

自由主義政治觀念的進化

● 董國強



弗里德里希·沃特金斯 (Frederick Watkins) 著，黃輝、楊健譯：《西方政治傳統——現代自由主義發展研究》(長春：吉林人民出版社，2001)。

按照書前的「中譯者序」，《西方政治傳統——現代自由主義發展研究》的英文原書「初成於法西斯主義顛峰時期，修訂於冷戰時期」，距今已逾半個世紀。不過，在讀完該書以後，我們依然可以從中得到一些教益與啟迪。

與目前國內學界討論自由主義的一些論著相比，該書有兩個鮮明特點：

第一、該書特別強調一些相關概念、術語與歷史背景之間的緊密

關聯。作者沒有糾纏於抽象的理論和概念，不對經典理論家的論著作注疏式的引證和闡述，而是試圖通過對西方歷史簡略而有系統的疏理，考察政治觀念產生和變遷的歷史根源，總結歸納不同時期的時代特徵，辨析各種政治思想及實踐的具體內涵，以及它們相互之間的內在關聯和矛盾衝突，從而使我們對西方政治理論的發展源流有一個比較明晰的概觀，同時對一些相關的概念、術語的內涵有更具體、深刻的理解。

第二、該書考察的時段，上自古代希臘、羅馬，下迄二十世紀中葉。由於作者是以時代、而不是以思想家個人作為分析論述的基本單元，所以他在書中引徵的內容，不但包括了許多耳熟能詳的經典理論家的經典論斷，而且也包括一些名不見經傳的「小人物」的傑出觀點。特別值得注意的是，作者把一些傾向無產階級革命和社會主義的現代思想家的政治主張，納入到西方政治傳統的框架中考察，對他們的思想源流和政治主張的具體內涵作出了自己的詮釋。這種獨特的體例和視角，對許多傳統的看法形成相當大的衝擊。

通讀全書後的第一個印象是，作者的論述深受馬克思主義唯物史觀影響。比如在論述「國家」和「政治」概念的本質時，作者反對任何「天啟論」觀點和泛道德化的解釋，主張採用「經濟決定論」的觀點。他反覆申明：觀念本身就是物質環境的產物。

《西方政治傳統》一書作者的論述深受馬克思主義唯物史觀影響，他反覆申明：觀念本身就是物質環境的產物。物質生產狀況的改變，會導致思想與行為的改變。因此，「政治」的本質是調處社會經濟關係，確定社會經濟利益的分配原則。

迄今為止，政治制度包括憲政民主和獨裁專制兩種。一般論者在分析這兩種政治模式的思想根源時，往往訴諸不同國家、種族歷史文化的根性。但沃特金斯卻認為，西方政治傳統本身就孕育着上述兩種截然相對的政治理念的基因。他指出，無論是既得利益集團還是社會弱勢群體，都有可能傾向集權主義。

觀念的發展主要是為了滿足經濟需要。物質生產狀況的改變，會帶來滿足經濟需求的新機會，也導致思想與行為的改變。因此，「政治」的本質是調處社會經濟關係，確定社會經濟利益的分配原則。「國家」也不過是經濟利益的間接表現。歷史上任何一種政治主張，都是某一階級經濟利益的意識形態化的表述，帶有鮮明的階級烙印和時代特徵。

與上述國家觀、政治觀相一致，他強調「自由」和「民主」的概念並不天生具有普世的性質，相反，在歷史上，它們是和「特權」概念緊密相關的，有着明確的外緣邊界，具有排他的性質。這種排他性，在一個國家或社會內部，表現為不同階級之間政治待遇的差異；在國家與民族之間，表現為宗主國和殖民地民眾政治待遇的差異。他列舉大量歷史事實，指出人們政治觀念的進化，在本質上，不是少數思想家理性觀念的產物，而是經過長期的、不斷的鬥爭和妥協，慢慢地實現的。例如近現代西方社會普世化的「民權」概念的形，至少經歷了三個階段，即：中產階級的覺醒和解放；農民階級的覺醒和解放；城市無產階級的覺醒和解放。而「民權」概念的每一次向下拓展，都經歷了血與火的洗禮。理性的政治妥協往往是以下層民眾不斷抗爭為先導的。

迄今為止，政治制度包括兩種基本的模式——憲政民主制度和獨裁專制制度。它們在理論形態上的對應物分別是「自由主義」和「集權主義」。一般論者在分析論述這兩種政治模式的思想根源時，常常傾向於訴諸不同國家、種族歷史文化的根性。他們的分析範疇通常是「東方的」、「西方的」，或者是「英國的」、

「德國的」，等等。沃特金斯的著作對這種傳統的看法也提出了挑戰。他認為西方政治傳統本身就孕育着上述兩種截然相對的政治理念的基因。他的解釋體系依然是建立在歷史唯物主義的基礎上。他指出無論是既得利益集團還是社會弱勢群體，都有可能傾向集權主義：既得利益集團為了保護其既得利益，必然傾向於獨佔政治權力，用一切手段壓迫下層階級的反抗；而社會弱勢群體——特別是那些難以結成團體與其他社會階層進行有效對抗的群體，如農民階級——也會傾向於依靠集權政府來建立相對公平的秩序準則，從而避免在完全自由競爭的環境中淪為弱肉強食的犧牲品。在極端情況下，弱勢群體還可能傾向以暴力革命來取代既得利益集團，建立本階級的專政。因此，只要一個國家或社會中存在不同的階級，只要社會物質產出不敷社會消費的需要，階級間的衝突就不會停止，集權主義就有其潛在的基礎。換言之，集權主義、專制政治的出現，是由政治的現實功利性質和人類自私自利的本性決定的，而不是由某個種族和文化的特質派生的。

當然，沃特金斯闡述上述觀點，並不意味着他完全否認東西文明之間的差異。他在該書中也沒有放棄東西文化比較的研究範式。他從西方政治傳統本身發掘集權主義的思想根源，旨在客觀揭示西方政治傳統的內在異質性和多重性，藉以匡正簡單的歸類分析所造成的對東西文化價值判斷上的一些誤導。這體現了西方學者勇於自我批判的理性態度和科學精神。

必須指出，能夠自覺、熟練地運用歷史和經濟的決定論觀點來討

論政治問題，並不表明沃特金斯是馬克思主義者。書中反映出的思想觀念的多元性，並沒有掩蔽作者自由主義的思想底色。

自由主義在思想上有哪些特點？從沃特金斯的這部著作中，我們看到主要有三點：第一，自由主義強調經驗理性；第二，自由主義強調一切事物的相對性質；第三，自由主義的理論體系是開放的，它隨時準備接納經過實驗而被證明是合理的觀點和主張，並揚棄自身固有的錯誤或過時的觀點。這些傑出的思想品格，對自由主義理論自身的發展具有重要意義。它們賦予自由主義理論持久的活力，使它能夠與時俱進，從容應對現實生活中的各種新情況、新問題。

了解自由主義思想的上述特點，將有助於我們理解沃特金斯對馬克思主義的理性評判。一方面，他接受馬克思主義關於階級和階級矛盾的理論範式，並承認階級關係的基礎是經濟利益，但同時，他認為階級矛盾並不是不可調和的。至少，以西方國家的現代經驗看，階級矛盾必然導致戰爭和革命的觀點不具普遍意義。一方面，他承認馬克思主義理論對人類思想史的偉大貢獻，但同時，他也分析論證了馬克思主義無法成為西方社會主流意識形態的原因。他認為馬克思主義在思想觀念上的一個致命錯誤，是試圖將自己構建的理想模式——共產主義——作為人類社會歷史發展的終結形態。這種企圖本身就是違背歷史辯證法原理的。一旦某種理論或設想被絕對化和固化，便與宗教的「天國」理論性質相類，其內在的生命活力便不復存在了。

另外，在論述「民主」和「專制」的概念時，作者也流露出典型的自由主義的理性態度。

一般而言，在「民主」與「專制」問題上，自由主義者是傾向前者的。自由主義者通常是民主主義者。但沃特金斯指出，「民主」概念裏面還存在着「絕對民主」和「憲政民主」的區分。「民主政治」的合理性不是絕對的。如果沒有理性的考量和周密的制度制約，單純的「絕對民主」有可能導致多數人對少數人的暴政，少數人的權利就會受到損害。這樣，民主政治就走向其反面，蛻變為一種變相的專制政治。基於上述認識，沃特金斯在論述民主問題時，主張採用「憲政民主制度」。他還指出憲政民主制度是建立在社會多元化、權利與義務對稱、以理性的政治架構保持社會均勢三個基礎之上的。

如果說沃特金斯對「民主」概念的辨析反映出自由主義者對未來政治發展的一種理性、務實的理想追求，那麼他對歷史上的集權主義專制政治現象的成因與功效的具體分析，也頗耐人尋味。他認為在特定的歷史條件下，集權主義的政治實踐也包含着理性因素。集權主義最主要的訴求，是造就並維持穩定的社會政治秩序。而集權主義能夠引起社會各階層廣泛共鳴的時刻，往往是在民族危機深重之時，或者是在經歷了長期的內戰與動亂之後。這一類事例在古今中外歷史上俯拾皆是，不勝枚舉，顯然是言之成理的。

通過閱讀該書，我們可以得到如下啟示：思想本身是沒有邊界的，思想史研究中的流派劃分通常只有相對的意義。一切有價值的思想的產生，都離不開歷史的傳承和思想之交融。這或許也是目前國內學界「新自由主義派」和「新左派」同人在討論自由主義問題時應該注意的一點。

沃特金斯一方面接受馬克思主義關於階級和階級矛盾的理論範式，一方面認為馬克思主義在思想觀念上有致命錯誤，就是試圖將自己構建的理想模式——共產主義——作為人類社會歷史發展的終結形態。這種企圖本身就是違背歷史辯證法原理的。

制約與被制約

● 單世聯

在《儒家與自由主義》所載杜維明與陳名的對話中，他們有一個共同觀察，就是如韋伯等西方重要思想家都有一個資源不足的問題。但韋伯等人至少對於西方思想文化的一些核心方面有比較精深的認知和洞察，參與引導了一個時期的學術思想。而中國學術群體顯然還沒有進入這個境界。



哈佛燕京學社、三聯書店主編：
《儒家與自由主義》(北京：三聯書店，2001)。

三聯書店最近出版的《儒家與自由主義》一書，載有杜維明與陳名兩位先生的對話。他們有一個共同的觀察，這就是西方一些重要的思想家，如對當代中國學人魅力無比的韋伯(Max Weber)、福柯(Michel Foucault)、哈貝馬斯(Jürgen Habermas)、羅爾斯(John Rawls)諸人，都有一個資源不足的問題。比如韋伯不能理解儒家在「這個世界」又要超越「這個世界」並要轉化「這個世界」的價值取向；哈貝馬斯和羅爾斯無法充分回應正在干擾

人類的生態問題；福柯對希臘詩歌與神話的不求甚解等等。聲名顯赫的「大師」都有嚴重欠缺，中國學人似乎有理由為自己在學術思想上的種種不足而心安理得。

但有一基本的不同，韋伯等人至少對於西方思想文化的一些核心方面有比較精深的認知和洞察，對其時代的思想要求和社會壓力也有比較自覺而充分的回應，並因此提出了內在西方歷史與現實的重要問題，參與引導了一個時期的學術思想。而中國學術群體顯然還沒有進入這個境界，嚴格地說，我們不但可能提出內在中國歷史與現實的「真問題」，即使在基本的學術訓練與知識準備方面也差得遠遠不夠，制約目前學術思想的種種因素其實是被研究者自身的條件所制約的。

這樣說是因為我在讀《儒家與自由主義時》時，同時看到賀照田評論當代學術思想的一篇文章。學術思想上的混亂與無奈，不但是學問中人，就是局外人也早已有所感覺以至氣懣，各種的意見和文章很是不少。賀文對此作了一次認真而集中的反省，具體評說儘可商討，論題排比或有不當，其尖銳直接的論析得到眾多認同當是無疑。讀完此文後的自然反應是：怎麼辦？

不可能有權威的或者大家都認可的答案，每個學者都會有自己的「意見」。從杜維明和陳名的對話所

受到的啟發是，學術研究上的種種困境其來有自，我們對制約學術思想的種種因素的反省還可以更進一步，制約實在是被制約。問題甚多，且說三個較為淺近的事實。

沒有一個天生的學者。如今正是好年華的學者原來不過是學業好的普通學生，在小、中學階段，我們與後來組成「大眾」的所有人一樣忙於對付高考。進入大學之後，一小部分人或許是遇到了好老師，或許是個人讀書有所體會，總之，我們在大學畢業時已經對某種學問有了興趣和熱情。此後是兩個階段的研究，跟着老師接受了一些學術訓練；畢業後理所當然地進了大學或科研機構工作。從此，我們的生活就是讀書寫書，熬了幾年後我們成了教授或研究員，擁有了社會公認的學者身份。如此描述只是一個大略，因為我沒有把一些因偶然原因或混迹於學界的人考慮進去，也沒有把為了成為學者而認真進行自我訓練的學者考慮進去。在此一般性的過程中，實際上使我們成為學者的只有兩個條件：一是有較好的學業成績，二是職業或身份。成為學者之後，只要稍微勤奮，一般都不難發表論文或出版著作；外語較好且專業與國外聯繫較多的，還可以不斷出訪為國外所知。

由此成長起來的學者是不可能避免各種「制約」的。首先我們的知識積累就不夠，更談不上杜維明所說的「長期的批判性的積累」。研究中國文化的學者不懂外國文化已是「正常」的專業分工使然，即使研究外國文化，比如研究德國文化的，恐怕不會比韋伯對中國文化的了解更多。至於長期研究中國學術的，他(她)真正了解的也許只是先秦一「子」或

宋代的某一詞人。其次，學者們從事學術工作，主要是文本閱讀和解釋，能夠讀懂讀通幾本古(洋)書、釋清古(洋)意已是不易，不但不能提出甚麼「內在於我們歷史與現實的真問題」，甚至也沒有可能深入歷史與現實，比如今日的學者就不可能像梁漱溟那樣得到權力支持從事一個地區的「鄉村建設」，研究中國哲學的也不像馮友蘭那樣在顛沛流離之中懷抱「以志艱危且鳴盛世」的追求。如何使學術思想具有真正的歷史意識和現實關懷的問題，基本上沒有被學者充分意識到，它們通常被排斥在我們的學術訓練和關懷領域之外。於是，賀文所說的諸如脫語境地弘揚傳統、抽象化地使用外來學理就難以避免；擱置「意義」意義問題、輕率地獲得自我意識、無視後發現代化國家的處境等等，就勢在必然。正視知識界的現狀，如果沒有這些「制約」倒是奇怪了。

與「大眾」沒甚麼兩樣。絕大多數學者都是平民出身，這就意味着我們不能像狄爾泰(Wilhelm Dilthey)那樣終生不進廚房、不擦皮鞋。在傅斯年當年着意催生的「學術社會」還沒有真正建立之前，我們基本上沒有在世俗日常之處建立一個學術空間。如果說恪守學術的嚴肅性、為學術創新而工作，本是學者之為學者的底線，那麼在目前，學術之於我們首先是職業，是我們得以在這個世界生存下來的衣食之源；其次，它是我們的興趣，開始是喜歡從事這一工作，後來是生活的慣性使我們安然於此，我們只是把學術看作是一種「行當」而不是韋伯所說的「志業」。這當然是正常的，沒有理由要求學者必具「天降大任」的自期。但面臨歷史和現實中的

成為學者一般只有兩個條件：一是有較好的學業成績，二是職業或身份。由此成長起來的學者不免受到各種「制約」。首先知識積累就不夠；其次，學者從事學術工作，主要是文本閱讀和解釋，不但不能提出甚麼「內在於我們歷史與現實的真問題」，甚至也沒有可能深入歷史與現實。

學者只是把學術看作是一種「行當」而不是韋伯所說的「志業」。學者只是在身份和職業上與「大眾」不同。在一些虛驕傲慢的學者中，既找不到朱光潛式的親切謙和，也難以發現熊十力式的學術自信。以至於經常有人議論說，讀某一學者的書比認識其本人好。

種種問題，缺少心理緊張和熱情投入畢竟使我們的思想難具洞察力，甚至根本進不去。當然無論是分工還是興趣，長期的「學者生活」反過來也塑造了我們，我們參加學術討論；我們談論一些「大眾」不太關心或不關心的論題，或者把「大眾話題」引伸為一種觀點、一種理性化的表達；我們甚至養成了夜間工作白天睡覺的習慣……但所有這些「學者行為」並不全是「精英」的，為了學位、職稱、項目、評獎等等，我們的獲取方式完全是世俗化的，通過層層考試選拔上來的學者們，理所當然地以其聰明才智在學術名利場上縱情煥發，「學術交易」與日常交易沒甚麼兩樣，「學術腐敗」在性質上與其他腐敗沒有不同，教授抄襲之事南北均不罕見。不思考、不探究諸如賀照田所說的「九個問題」，也絲毫不妨礙我們成為合格的「學者」。生活與學問應當有所區分，但指望把學術淹沒在「生活」之中的學者有甚麼真正的問題意識和智性創造，肯定是要失望的。

這就是說，學者只是在身份和職業上與「大眾」不同，而在個人欲望、行為方式上卻基本一樣，在媚俗、媚勢、媚權上甚至更勝一籌。因為有「不同」的方面，學者們就沒有必要理會「民眾」的關懷，甚至正是借助置民眾的關心於不顧來維持「學者」身份；為了強化這一「不同」，學者們在注視底層痛苦時，很可能是為了充當「代言人」的角色為自己贏得一份論說優勢，底層艱苦更多是建構學者自我的「他者」，他們的價值觀念、生活邏輯、主體感覺、精神欲求極少引起我們的深切關注。知行分離在今日已不再令人驚奇，不要說是匡扶正義，就是學術尊嚴

已很難維護。據中國社會科學院《當代中國社會階層研究報告》的評估，高級專業人員屬於當代社會的「上層」。既然已是「上層」，還有甚麼必要走進剛剛擺脫的下層？且不說對他人和自己精神痛苦、身心感覺的真正切入，即使對自己的痛苦也無需老實面對。在一些感覺良好、虛驕傲慢的學者中，既找不到朱光潛式的親切謙和，也難以發現熊十力式的學術自信。以至於經常有人議論說，讀某一學者的書比認識其本人好。

做學問的表現形式就是讀書、思考、寫作，論文、著作之類是學者業績的主要標誌，而在目前，學者的地位主要就取決於論著的多少和發表刊物的級別。且不論這是不是就是學者的全部，即使如此，我們寫作的直接動機往往並不是抽象的「繁榮學術」，更是回答歷史與現實的提問。我前天寫一篇文章是因為約稿的那家報紙稿費較高；而今天寫這篇文章是因為編雜誌的朋友催得緊；明天要寫的文章是為了捧一個學術會議的場；正在寫作的一本書是準備明年提職稱用的；而下一本書則屬於已經領了經費的某個項目。當然我確實計劃做一些「為己之學」，比如寫篇自己真正想寫的文章，但因為這個「己」早已被上述種種類型的寫作刻畫成「寫手」了，也就談不上有甚麼真切的體驗和值得重視的關懷。讀書和寫作經常不是使我們脫離此時此地的情境進入一個學與思的境界，如果不是為了世俗應酬，更多的也只是為寫而寫的習慣性行為。至於我們能夠做甚麼、我們在某一知識領域向前推進了多少、我們的觀點是否把握了社會文化的某一關節之類的問題，很少進入我們的寫作狀態，發表或出

版成為寫作的目標。當學術垃圾成批生產出來之時，學術名人也就如雨後春筍般地湧現。

所以，評論學術思想的研究現狀，有必要提出一個陳舊的問題：我們為甚麼做學問？不回答就不應當再做學者。肯定有人仔細考慮過，也肯定有許多人根本沒把它當作一個問題，而重要的是，即使思考過的人恐怕也極少因之就不當學者了。學術研究既無古人「安身立命」的意義，亦無哈貝馬斯等人認真為社會開藥方的用心，而是一種相對輕鬆自由且較易發揮個性的行為。如果再聯想到假如真的對現實和歷史認真起來，沒準兒還會引來麻煩，誰願多此一事？學術就是學術，它的獨立成為迴避嚴峻問題的護身符。不滿學界現狀的人會很多，只是同意了也就是同意了，接下來的是「制約」依然。過多地數落學者是沒有道理的，「精英」與「大眾」一樣都是環境的產物。但學者仍然有自己的責任，因為他們有改造

環境的義務，而學術也內在地具有矯正環境的責任。如果寫作只是順從的、被動的，那麼它肯定與其環境一樣不斷地爛下去而毫無意義。

1922年，朱光潛先生寫過一篇〈怎樣能改造學術界〉的文章，結論是「改造精神」、「改造環境」、「培養改造環境的領袖人才」。他最後倡導「三此主義」：「從何處改造起？此地。從何時改造起？此時。從何人改造起？此身。」我想，目前的學術思想界也需要提倡「三此主義」。

「三聯·哈佛燕京學術系列」是目前大量出版物中不多的精品之一，從已出的兩輯看，它比較注意把國際學術思想領域的一些前沿思考及時地傳播到漢語學術界，這是非常重要的，但也只是第一步，接下來的，是我們如何把它真正消化為自己的資源，使這份精心編輯的系列不再像眾多譯著一樣只是在中國學界「風行水上」，一片漣漪過後迅即無影無蹤。它應當是一顆石頭，能夠攪動表面熱鬧實則無風少浪的中國學術界。

過多地數落學者是沒有道理的，「精英」與「大眾」一樣都是環境的產物。但學者仍然有自己的責任，因為他們有改造環境的義務，而學術也內在地具有矯正環境的責任。如果寫作只是順從的、被動的，那麼它肯定與其環境一樣不斷地爛下去而毫無意義。

圖片來源

封面、封二上、中 王苗作品；文字：金觀濤。

封二下、30、31 劉小軍作品。

頁23、66、71 資料室圖片。

頁46 中國李大釗研究會編註：《李大釗文集》，第三冊（北京：人民出版社，1999），插頁。

頁64 方唐：《神》。

頁83 www.news.harvard.edu/gazette/2002/01.17/99-nozick.html

頁92 邱志傑：《心·經》（1999）。

頁95 洪浩：《指南·長城》（1999）。

頁96 何雲昌：《與水對話》（1999）。

頁97 張大力：《對話·故宮》（1999）。

頁98上 高氏兄弟：《城市劇場·充滿溫馨與傷感的夜晚》（2001）。

頁98下 林一林：《1000塊的結果》（1994）。

頁99上左 王興偉：《東方之路》（1995）。

頁99上右 羅子丹：《一半白領，一半農民》之一（1999）。

頁99下 戴光郁：《傾聽》（1996）。

頁100 翁奮：《中國家庭九大願——新潮願》（2000-2001）。

頁102 楊振寧提供。

頁103 www.dhm.de/lemo/objekte/pict/BiographieHeisenbergWerner_photoHeisenbergWerner1958

頁136 劉小楓選編：《尼采與基督教思想》（香港：道風書社，2001），封面。

頁145 郭于華主編：《儀式與社會變遷》（北京：社會科學文獻出版社，2000），封面。

頁148 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), cover.

頁152 郁龍余：《中國印度文學比較》（北京：中國社會科學出版社，2001），封面。

頁155 弗里德里希·沃特金斯 (Frederick Watkins) 著，黃輝、楊健譯：《西方政治傳統——現代自由主義發展研究》（長春：吉林人民出版社，2001），封面。

頁158 哈佛燕京學社、三聯書店主編：《儒家與自由主義》（北京：三聯書店，2001），封面。

封三上 馮峰：《示範之一：織毛衣》（1999）。

封三下 王興偉：《又不是一百分》（1998）。

封底 高氏兄弟：《擁抱·河流》（2000）。

編後語

今年1月，美國哲學家諾齊克和法國社會理論家布迪厄相繼去世，3月中旬德國哲學大師伽達默爾以102歲高齡與世長辭。本期特邀潘德榮、陸興華、徐賁、周保松對這三位二十世紀思想家的傑出學術貢獻和珍貴精神遺產作出生動闡釋，相信仍然可以啟迪我們在新世紀對生命與道德、知識與方法、知識份子與社會的思考。

本期「二十一世紀評論」邀請三位經濟學家對全球經濟發展及其對中國的影響作出分析評論。曉曉指出，自90年代以來，一種可以稱之為「賭博新經濟」正在迅速興起：投資行為已經演變為與企業實際經營業績脫鉤的純粹賭博性投機，貨幣流通速度之快、交易額之龐大，不僅使得原有以控制貨幣供應量作為調解經濟的手段開始失效，而且對主導二十世紀的宏觀和微觀經濟學理論也提出前所未有的難題。中國加入世貿組織，將對中國產生甚麼樣的後果？胡鞍鋼通過具體數據和分析指出：中國農業將遭受最嚴重的衝擊，而農民將是經受風險最高的人群；政府必須採取有效的政治和經濟手段來調整農業結構、增強其競爭力，否則，不僅中國農業發展困難重重，而且會加速擴大原有的城鄉、貧富差別，從而引發危險的社會衝突。何清漣尖銳指出，1999年以來，政府在主導改革走向的政策選擇上，明顯地向既得利益集團傾斜而漠視弱勢族群的利益。她認為，當今中國正處於關鍵時刻，其問題核心不再是「需不需要繼續改革」，而是「需要甚麼樣的改革」，如果再不及時推行政治改革，中國種種不穩定因素將引發極大的社會危機。中國改革開放二十多年來持續高速的經濟增長，令世界刮目相看；特別是在當前世界經濟陷入困境時，中國又獲得「一枝獨秀」的美譽。但本期三篇充滿批評性思考和危機意識的文章，卻發出另一種聲音，這是否可以視為新世紀初的盛世危言？

今年是楊振寧教授80歲華誕，本期刊出他撰寫的對另一位世界級物理學家海森堡的評論文章，同時也刊出楊綱凱教授的賀壽短文，借此之機本刊編輯室同人由衷地感激楊振寧教授長期不渝地熱情支持本刊各項工作。此外，「百年中國與世界」探討中國現代思想轉型問題的三篇文章；金雁與左鳳榮談東歐與俄國左翼政治思想界對十年前崩潰的反思及當前自身的定位；管郁達試圖分析當代中國先鋒藝術與公共空間的複雜關係；凌燕對備受關注的中國電視新聞評論節目的新穎解讀；殘雪和雷頤各具風格的隨筆短文以及內容豐富的長短書評書介，都值得向讀者推薦一讀。

最後需要向大家報告的是，針對本刊來稿數量大增，我們決定4月份在本刊網頁上開闢擴增版，刊登那些達到本刊評審標準、而又受版面篇幅和雙月刊刊期所限未能刊出的長篇佳作和各類文章，使之早日與讀者分享。請各地讀者關注《二十一世紀》網頁的這一重大變動，並繼續支持我們。

二十一世紀評論

改革二十年：政治文化的反思

改革的終結與歷史的接續

吳國光

在經過將近四分之一世紀的蓬勃生命之後，中國的改革看來正在死亡。政治改革已在1989年初夏的天安門廣場舉行了血腥的葬禮；而經濟改革隨着2001年中國正式加入世貿，也完成了其推動中國市場化的使命。為甚麼說改革已經終結？在改革終結之後，中國向何處去？本文試圖提出並回答這些問題。

在經過將近四分之一世紀的蓬勃生命之後，中國的「改革」看來正在死亡。如果按照一般概念把中國改革分為「經濟」和「政治」兩個方面，我們看到，政治改革在尚未出生之前，就已經在1989年初夏的天安門廣場舉行了血腥的葬禮；而經濟改革，作為中國改革的真正實際，到2001年中國正式加入世界貿易組織，也大體完成了其推動中國市場化的使命，把中國帶到了與世界市場經濟接軌的匯合處，從而為自己畫下了句號。過去二十多年來，在中國所發生的最大現實，就是這種以官僚國家掌控下的市場化為主要內容的「改革」，它具有在社會秩序大體平穩和政治權力框架不發生重大變化的前提下重塑國家、社會與市場關係的特點，基本上是上下結合、自上而下地發生和推動的。為甚麼說這樣的「改革」已經終結？在改革終結之後，中國向何處去？在改革死亡或終結的過程中，已經出現了多種思想解讀；它們是不是，或者在甚麼程度上，能夠回答現實的挑戰？本文的目的，就是試圖提出並回答這些問題。

一 改革的終結：意識形態領域的回歸和變遷

中國的改革已經終結。這至少體現在以下八個方面。

第一是從意識形態來看。1970年代末在中國開始的改革，像中國歷史上的多次「變法」或「維新」運動一樣，也是從對正統意識形態的改造開始的。事實上，社會變革和對傳統思想的改造這兩個層次，往往同步；而在一個意識形態佔據支配地位的社會體系中尤其如此。當然，改革的肇因深植於國家與社會之間關係的緊張之中，因而改革的許多具體發端和實施措施是由實踐者自下而上創造

的。但是，這與下列判斷並不矛盾：只有在意識形態方面的改造出現突破，並且這一突破為當局所接納乃至高揚時，改革才真正形成中國發展過程中的新的歷史階段。因此，安徽農民的「包產到戶」，必須等到「實踐是檢驗真理的唯一標準」的大討論之後，才真正成為全國性農村變革的主導思路。所以，中國的改革始於「思想解放」；在原有意識形態框架下改造並利用這種意識形態，為社會變革提供了包括政治合法性、思想資源和政策原則等一系列要素。正是在這個背景下，我們不但看到所謂「改革派」與「保守派」的鬥爭，而且看到保守派的中堅正是傳統意識形態的發言人；也正是在這個背景下，我們看到，知識份子曾經在70年代末和80年代成為極為活躍的政治力量，沒有在任何重大社會事件中缺席，甚至常常成為社會變革的引導。同樣是在這個背景下，我們看到，80年代的中國知識界見證了從馬克思主義的人道主義到蘇聯東歐式的對「現實社會主義」的批判思潮的主流演變線索，為社會變革的不斷深化提供着智慧或嫌不足但卻充滿政治活力的解說和指導。

現在，我們所看到的，就是另外一幅大相逕庭的圖景了。首先，在共產主義的意識形態框架內部，尋求意識形態改造的空間已經大大縮小幾至於無。80年代，儘管人道主義思潮和現實社會主義批判思路都不斷遇到政治上令人窒息的壓力，但卻持續顯露它們的鋒芒；而在柏林牆倒塌之後，隨着共產主義已經在全球意義上宣告死亡，這些思想似乎已經被送進了歷史博物館。而在中國思想發展的內部脈絡中，實用主義的「不爭論」戰略或「只做不說」的實踐方式，現在也早已走到了極限，遇到一個必然出現轉折的關節口：或者是在意識形態上走向正統，那就是以鄧力群為代表的所謂「老左派」或斯大林主義的傳統，要以理論糾正實踐；或者跳脫傳統馬克思主義的框架，向與《資本論》背道而馳的某種修正主義的「社會主義」乞靈，根據新的社會現實而試圖超越傳統理論框架。兩個傾向都在超越以在原有框架內實施改造為基本特點的「改革」，區別僅僅在於：一個指向超越框架，而另一個則指向反改造。

民間觀念的多元化，更是已經拋棄了無論舊有的還是經過改造的官方意識形態的主導地位，試圖創造各種相對於中國五十年來的當代史來說的新話語，以另行解說現實和規範未來。開始，有「新儒家」思潮和其他新保守主義觀念的湧動；接着，是自由主義的浮現；同時，所謂「新左派」繼起，形成了與自由主義的激烈爭論。此外，民族主義也強勢回歸，與多派思潮形成了錯綜複雜的關聯。在至少兩層意義上，它們無一不是思想理論領域內對於原有意識形態的顛覆和革命。首先，它們在「改革」話語之外「另起爐灶」，已經超越了意識形態領域長年以來一元主導的發展，衝決了政教合一的制度框架；其次，它們不是像80年代的諸種「改革」思潮那樣，無意（也無力）與前改革時期的意識形態爭奪正統地位或官方解說權。

其三，被改革所否定的傳統意識形態，借三屍而還一魂，已經擺脫了它曾經臭名昭著、人人喊打的處境：一是「老左派」也被認為正在說出某種社會實情，二則「新左派」更是春風得意，三則當局也轉而動用傳統的意識形態手段，

70年代末和80年代知識份子曾經是極為活躍的政治力量，沒有在任何重大社會事件中缺席。而現在，官方實用主義的「不爭論」戰略或「只做不說」的實踐方式，早已走到了極限，遇到一個轉折的關節口：或者是在意識形態上走向正統，那就是以鄧力群為代表的所謂「老左派」或斯大林主義的傳統，或者是向某種修正主義的「社會主義」乞靈。

比如「三講」這樣的政治運動，來重新組織政治生活。如果說，共產主義框架的改造極限和民間思想的多元化，顯示了從變遷的方面「改革」正在被超越；那麼，這裏所說的三種「回歸」，則說明由改造傳統意識形態而支撐的「改革」正在被消解。一句話，改革在意識形態層面的資源已大抵耗盡。

二 文革、穩定與民族主義：其他向度的觀察

第二，改革的終結還體現在歷史向度。我們知道，中國的改革在很大程度上是對「文革」的反彈。隨着對文革的懷念越來越強烈，這種反彈的力量顯然已經減弱到很低的程度了。當然，對文革的懷念來自不同的群體，也各有其不同的着眼點。比如說，一般民眾可能是渴望以文革式的政治運動來懲治腐敗官員，糾正社會不公；「新左派」的一些知識份子，比如崔之元，則試圖重新在文革中發掘某些理想因素，作為中國乃至西方政治改造的藍本；而當局也時有借助文革手法，就像對待法輪功的宣傳動作，以實現其某些已經在改革中弱化的政治功能。總而言之，文革作為改革的積極資源的歷史狀態已經大大變化，而越來越成為校正改革缺失和弊病的一個重要歷史資源和政治參照系。

觀察改革終結的第三個層面是政治。1989年以來，中國政治的中心，就是所謂「穩定壓倒一切」。改革本來就是要改變現狀，但穩定則是要維護現狀；一旦對現狀的堅持佔據主導地位，為了維護穩定可以放棄改革，豈不就是改革的死亡？於是，我們看到，甚至單純經濟改革的許多措施，也會為了政治穩定的考量而胎死腹中。如果當局在1978年也是這樣一種治國哲學，中國哪裏還會出現甚麼「改革」時期？

第四就是經濟的層面。中國的改革，根本是經濟體制改革。簡略地說，這種改革大約走過了三個階段：一是「放權讓利」，即經過分權而改造經濟制度，這在80年代上半期已經大體完成；二是市場化，即引進市場機制以調節宏觀經濟運行，這在80年代中期起步，目前已經基本實現；三是90年代的所謂引進現代企業制度以適應市場化，即在微觀層面實現市場化，這也似乎大體上走完了其歷程。因此，自進入「十五」計劃以來，可以看到，調整產業結構、開掘國內市場、西部開發和引進外資等這樣一些東西，而不是制度面的改革，已經佔據經濟政策的中心。事實上，經濟增長確實也不再主要源於經濟體制的改革，而主要是源於上述政策。其中當然也包含部分體制改革的內容，但體制的改革卻明顯已經不佔中心和主導地位。

與此相關聯，但是不妨另闢為第五個層面以強調的，就是制度。隨着私有產權被承認，產權制度的變革已大體完成，今後面臨的主要是實踐過程中的安排和演化問題。國營企業改革作為經濟制度改革的最後一場攻堅戰，或成或敗，都已經走到盡頭。所謂「成」，就像當局所宣告的那樣已經成功，當然是結束了；如果是「敗」，那說明它也已經走到死胡同的底端。

1989年以來，中國政治的中心，就是所謂「穩定壓倒一切」。為了維護穩定可以放棄改革，豈不就是改革的死亡？我們看到，甚至單純經濟改革的許多措施，也會為了政治穩定的考量而胎死腹中。如果當局在1978年也奉行這樣一種治國哲學，中國哪裏還會出現甚麼改革時期？

第六是國際層面。中國當代改革與對外開放不可分割；而開放本身，作為改革的一種資源、一種途徑，現在也來到一個新的轉折點。以中國進入世界貿易組織(WTO)為標誌，中國已經全面融入世界經濟體系。國內外都有許多人，預期這一步驟將為中國的下一步制度變革帶來進一步刺激。但是，從當局的表現來看，充其量，這只可能會帶來一些行政和法制層面的調整，但很難出現類似當年經濟改革那樣有力度和深度的其他層面的制度改革。而在國際政治方面，一個明顯變化是，冷戰的結束雖然緩和了中國的北部安全環境，但主流國際社會對於中國的善意並未增加，甚至在減少。這從中美關係的發展中可以看出大體脈絡。換句話說，經過後冷戰時代十年左右的調整和磨合，中國和西方國家之間雖然沒有走到「新冷戰」的狀態，但相互的衝突卻日益凸顯。更為重要的變化是，中國對國際社會的態度和反應，已經和改革年代大大不同：所謂「改革」，在中國國際關係的含義上就是擁抱西方、學習西方，或者說親西方；現在則是民族主義持續加溫，反西方情緒濃烈。

與此相聯繫的是「改革」的正當性的終結。不僅是民族主義的崛起終結了對外以學習西方為特徵的改革的正當性，而且，在內部，以國家與社會的關係為軸心來觀察，同樣可以說，「改革」作為政府政策和國家發展戰略，也已經在民眾的意識當中，也即在社會層面，喪失了正當性。「改革」已經不是民眾可以短暫犧牲自己利益而在長遠理性上可以讚賞的東西。人們不再擔心改革的基本政策或方向會出現變化；相反，越來越多的人從不同角度要求調整甚至改變現行政策，以平衡或糾正改革的負面效果。

在這樣的背景下，也就同時出現了第八個層面的變化，即戰略層面的變化。自下而上的改革，像農村改革在其發動年代的軌跡，已經不可能重現，因為民眾越來越不認同改革的正當性。更重要的是，當局已經很難接受民眾中哪怕仍然存有的促進改革的自發性。至於當局自上而下推動改革的戰略，我們前面已經討論了它的極限與終結。於是，我們看到：要麼是下層的變革意願不能為上層所容忍，則社會層面的變革意願與動力越強，則國家與社會關係越是緊張、對立；要麼是上層的變革思路不為民眾所贊成，則國家以「改革」之名推出的諸種治理舉措，愈益遇到民眾的反抗。那種既有自下而上、又有自上而下、從而上下結合推動改革的戰略模式，已經很難再出現了。

上述八個層面的觀察都在說明：中國改革的資源已經耗盡，其支撐力量已經分化，其動力已經衰竭。因此，可以說改革已經結束了。也許，還有人在政策層面不斷試圖推動某些所謂「改革」措施，但這並不能改變上述層面的時代現實。也正是因為這個原因，不難發現，領導層中的所謂「改革派」與「保守派」的分野，正在日益失去其指示意義。看一看現任領導人或候任領導人們，就經濟改革而言，誰不是改革派？就政治改革而言，誰又真的是改革派？他們本來都是經濟中心論的中國改革的產物。在一個詞彙失去其分辨現實中不同事物的意義時，這個詞彙還有甚麼生命力可言呢？反過來，這正說明，現實中的區分與

改革正當性的終結，不僅表現在民族主義的崛起終結了對外以學習西方為特徵的改革開放性，而且，在內部，改革也已經在民眾的意識中喪失了正當性。「改革」已經不是民眾可以短暫犧牲自己利益而在長遠理性上可以讚賞的東西；相反，越來越多的人從不同角度要求調整甚至改變現行政策，以平衡或糾正改革的負面效果。

矛盾，已經超越了這一詞彙的指代。換句話說，「改革」已經沒有意義，中國已經進入「後改革時代」。

三 走進「後改革時代」：非經濟問題與非漸進態勢

那麼，「後改革時代」在中國意味着甚麼？要回答這樣的問題，恐怕首先還要回頭去看：中國的改革究竟意味着甚麼。簡單地說，我們可以從四個方面來理解改革，因此也就可能從四個角度來展望「後改革」的含義，並檢討相關的思想論爭。

首先，在中國的歷史現實中，改革就是經濟改革。雖然政治改革呼聲如縷不絕，但從來也沒有真正實現。當然，一定限度的政治改革措施有所發生和實施，從而為經濟改革提供了一定的政治條件。但是，改革等於經濟改革，這是中國的現實。因此，所謂「改革的終結」，當然就是經濟改革的終結。更進一步，所謂「後改革」，就可以意味着：或者經濟制度也不再改革，或者出現經濟領域之外的變革。事實上，我們可以把經濟改革的終結，大體理解為經濟問題不再是困擾中國的主要問題這一現實的表現。換句話說，中國改革比較成功地解決了這個長期經濟落後的發展中大國的經濟發展道路問題，而這曾經在至少整個二十世紀是中國所面臨的主要困擾。現在，中國當然還有她的經濟麻煩甚至潛在的經濟危機。但是，第一，能不能找到一條解決經濟麻煩的道路，顯然已經不是主要問題；第二，這些麻煩與其說是經濟本身的，不如說是產生於非經濟的因素；第三，解決麻煩的手段，主要不是通過經濟制度的變革，而是在經濟領域實行常規管理——即按照國際上的一般模式來不斷調節經濟運行，或者同時需要在非經濟領域進行變革。

中國改革的資源已經耗盡，換句話說，「改革」已經沒有意義，中國已經進入「後改革時代」。在中國的歷史現實中，改革就是經濟改革。雖然政治改革呼聲如縷不絕，但從來也沒有真正實現。所謂「後改革」，就可以意味着：或者經濟制度也不再改革，或者出現經濟領域之外的變革。

在這個意義上，我們就不難明白，為甚麼90年代以來出現的多種思潮，從新儒家到民族主義，從新左派到自由主義，無論其立場和觀點如何不同，但都具有鮮明的非經濟關懷。事實上，即使是那種相信經濟發展可以解決一切問題，並認為市場是經濟發展的萬能靈藥的觀點，顯然也有一種隱含的政治前提，即現行權威主義國家作為一種權力體系，足以提供市場運作的政治條件。這個前提似乎在二十多年來的改革過程中得到了驗證，於是這種「市場萬能論」就可以偷天換日地將自己打扮成80年代曾經振聳發聵的改革新聲在今天的衣鉢傳人了。殊不知，80年代作為改革理論支持的市場論，在全權主義(totalitarian)國家幾乎完全拒絕市場因素的歷史條件下，本身就是對傳統國家權力結構的深刻批判。進一步，它又是與要求政治改革的呼聲聲氣相通，因此構成一個以建立民主政治與市場經濟配套架構為訴求的沒有自由主義標籤的自由主義論說。而今天的市場論，在理論上不過是傾力於論證已經泛濫的市場運作機制本身的合法性與有效性，在政治上則大體捨棄了國家權力改造的內涵(或將政治改造無限期推遲)，因此在實踐中就不能不經常尷尬地淪為國家政策的辯護士，甚至是

不公平市場運作下產生的少數新特權階級的代言人了。即使是那種呼喚公平市場的聲音，一旦在理論上落入「市場萬能」的窠臼，而不是訴諸國家權力改造，也就變成自相矛盾的論說（如果市場是可以自發解決公平問題的，為甚麼它至少在目下中國不能擺脫權力因素的干擾？），從而成為蒼白無力的一廂情願。這樣，與80年代不同，今天的「市場萬能論」包涵了消解政治改造的政治功能，正在日益喪失其對於現實的認知與批判能力。

可笑的是，有些批評者也偏偏響應論敵的這種偷梁換柱，要給這種「市場萬能論」戴上「自由主義」或者「新自由主義」的帽子。其實，這種「市場萬能論」連所謂「經濟自由主義」都不是，因為「經濟自由主義」——按照它的有力批判者博蘭尼 (Karl Polanyi) 的界定——在鼓吹盡可能由市場調節社會生活的同時，要求「自由國家」(the liberal state) ——而不是政治專制——作為其政治前提。這種正版的經濟自由主義當然同樣要求削減國家的職能，但沒有說過這種功能削減足以改造國家本身。如果中國今天出現的情況是某些理論家所批判的「國家與市場共謀」，則這種狀況及其理論表現就絕不可以稱之為「自由主義」或「新自由主義」——因為自由主義的基本理論前提之一就是國家與市場的功能分割。這在概念上是如此清晰，以致令人懷疑那些這般混淆視聽者根本不至於如此理論無能，而是另有「新左派」與「市場萬能論者」的「共謀」以闡殺真正的自由主義了。其實，與風車作戰並不盡是理想主義的表現，它也完全可以規避現實生活中某個真正惡魔而又要表現某種勇氣的犬儒行為。

這裏，我們也就來了解讀改革的第二個向度：改革作為漸進的變革。如所周知，中國改革以其漸進模式著稱於世，與前蘇聯當年引進市場化時的「震盪療法」和蘇聯東歐在政治上的革命性變革恰成對比。由此引出兩層涵義，需要在這裏討論。第一層涵義甚為明顯：改革的終結，也就是漸進變革道路的終結。這不是說，中國已經不再需要進一步的變革；而是說，能夠推動中國進一步平穩漸進變革的動力正在或已經喪失，以致中國的變革進入了一種尷尬的悖論：在民眾強烈要求變革的方面，當局乃至大多社會精英都無意進行變革；而對那些當局和精英階層自認為正在進行的重大改革措施，一般民眾要麼是無動於衷，要麼甚至是非常反感。在這樣的狀態下，只可能出現兩種情況：一是當局和精英繼續佔據支配地位，從而社會將出現只有漸進而沒有甚麼重大變革的相對停滯狀態；一是大眾的要求突破了當局的控制，甚至與一部分精英相結合，從而形成自下而上推動的重大變革。這兩種情況，都與當局、精英與大眾大體結合而推動的平穩變革即改革大大不同。換句話說，一則由於當局拒絕重大變革，二則由於知識精英和經濟精英日益與當局合謀，三則因為容易平順進行的重大變革已經大體都進行過了，剩下的都是難度極高的變革任務，則今後任何重大變革的出現，似乎已經不可能不伴隨劇烈社會震盪而仍然平穩漸進地進行。

第二層涵義則關乎更進一步的追問：改革的這種漸進性來自何處？鑒於自由主義對於理性的強調和政治上相對溫和的態度，它似乎就與「漸進」不可分割

與80年代不同，今天的「市場萬能論」包涵了消解政治改造的功能，喪失其對於現實的認知與批判能力。可笑的是，有些批評者要給這種「市場萬能論」戴上「新自由主義」的帽子，批判其「國家與市場共謀」。其實，與風車作戰並不盡是理想主義的表現，它也完全可以規避現實生活中某個真正惡魔而又要表現某種勇氣的犬儒行為。

地聯繫在一起。那麼，無論是出於「爭功」或是「諉過」，我們能夠由此把中國改革解讀為自由主義的社會工程嗎？無疑，在中國改革的過程中，不自覺的自由主義論說早已出現（而不是等到90年代才橫空出世），自由與權利更在社會現實中漸次浮現與擴展。但是，第一，這與其說是自由主義支配國家政策（在我看來，這種狀況從未出現過）的結果，不如說是自由主義所揭示的個人自由之原發性的勝利；第二，在自由即個人權利尚未伸展到國家領域的時候，這種浮現與擴展只能說是非常初級的。換句話說，中國改革的漸進性與其說是自由主義思維的勝利，不如說是自由主義未能強大到改造國家即同時改造社會生活的多方面重大機制所致。因此，非漸進狀態的醞釀，並非宣告自由主義的失敗，而毋寧說是人們在實踐中追求自由不僅追求消極自由而且需要積極自由所由此展現出來的歷史軌迹。

推動中國進一步平穩漸進變革的動力正在或已經喪失，以至中國的變革進入了一種尷尬的悖論：在民眾強烈要求變革的方面，當局乃至大多社會精英都無意進行變革；而對那些當局和精英階層自認為正在進行的重大改革措施，一般民眾要麼是無動於衷，要麼甚至是非常反感。

在這個意義上，90年代以來出現的各種社會政治思潮，似乎都仍然落後於實踐，並沒有充分體認到這種「非漸進」轉折的呈現，而至多是曲折地從某個角度反映了這種轉折。新保守主義和新儒家頗為艱難地試圖以「秩序」與「穩妥」等理念拒絕這種現實發展，甚至所謂「自由主義」也還在一定程度上沉浸在80年代末對於歐洲大陸革命傳統的批判性反思當中，一如既往地偏愛某種循序開展的漸進變革。這都是在用價值判斷來替代現實分析，把願望思維當作不可移議的真理。另一方面，新老左派的態度卻都相當含混和矛盾。已經衰朽多年的老左派，儘管厲聲譴責新的階級分化，卻不可能在任何條件下支援工人農民對於現狀的反抗；一部分處於青春期的激進新左派，表現當然慷慨激昂得多，似乎有認同革命的苗頭，但是實際上卻在向上個世紀上半葉回歸，從今日

壓迫制度的締造者身上汲取能量；而那些比大多激進者老了一個世代的新左派主流，在時代選擇上也老上一個世代，寧願認同上個世紀上半葉革命的產物，也就是50年代中國的政治經濟制度及其原則和精神，而不是認同革命本身，就像他們不認同改革（即那種制度的溫和改造）一樣。這種取態，在中國今天的歷史條件下，都毋寧說是「右派」而非「左派」，如果我們把向後看看作「右派」的一個基本思想特徵的話。有一種新左派並且和種族民族主義（ethnic nationalism）合流，試圖將這種「非漸進」態勢導往民族與民族之間的國際層面，從而稀釋中國內部正在不斷積累的可能導致「非漸進」局面的政治壓力。在這個意義上，除了對剛剛提到過的少數激進者之外，「新左派」的名稱確實不太適合它目前的大多數發言人，儘管這些人正在相當熱情地從西方「新左派」尋找精神支援。他們的觀念譜系或許是「新左派」，但在中國社會和思想現實中的角色卻是保守的。也許可以套一個當年概念來稱呼他們：「形左實右」。這裏，「右」是認同現實，「左」是倡導變革。同樣，也可以叫作「外左內右」。稍稍發展一下，則可以說是：國際方面左而國內方面右，概念層面左但現實層面右，經濟領域左而政治領域右。

90年代以來出現的各種政治思潮，在社會發展呈現「非漸進」轉折的時候，並沒有跟上社會現實的發展並反映現實精神。這也就難怪90年代以來的思想論爭往往局限為「茶杯裏的風波」，那麼合乎那些象牙塔學者自身要「做學問」的要求了。

四 歷史重新開始：資本主義與制度變革

於是，我們看到，大多數看來嚴肅認真的當代思想，在社會發展呈現「非漸進」轉折的時候，實際上並沒有跟上社會現實的發展並反映現實精神。這也就難怪90年代以來的思想論爭往往局限為「茶杯裏的風波」，那麼合乎那些象牙塔學者自身要「做學問」的要求了。當然，這樣一概而論，總有其不恰當之處。如果我們換一個向度，把「改革」主要界定為在原有制度框架內進行改造和調整，則論述可能更為完整周到一些。在這個意義上，改革的「終結」或「後改革」的來臨，也展示出兩種完全相反的前景：一是現行制度已經不再需要繼續改造，就可以獲得政治正當性，維持社會公正和穩定，促進經濟繁榮和發展；一是突破現有的制度框架而進行改造，否則就不可能達成上述社會功能。與此相聯繫，不同的思想流派，對此有不同的解讀、判斷和展望，提出不同的社會政治發展道路。

對許多人來說，第一種前景看來正在成為現實。他們歌頌今日中國的「太平盛世」或「歷史最好時期」，期盼目前的狀態能夠成為「千年王國」而無盡持續。有人或許會問：在當代思想論爭中，難道真的有嚴肅的思想者持這種看法嗎？答案是：如果沒有，那恐怕也是思想的失職，居然不能完整反映現實；如果有，他們當然也會出之以更加微妙、老道和晦澀（據說等於深刻）的論述，而不大可能這樣赤裸裸地放棄自己的「批判」精神。於是，我們看到，對一些人來說，現行制度已經獲得了自我改造和自我調節的能力，它甚至正在真誠地實踐從「費改稅」到街道選舉等諸種政治改革，何況還有黨內民主的希望和中產階級

的崛起——它們都會將現行制度平穩地帶進一個「更加」民主的未來。為甚麼要「更加」呢？「批判」精神當然不會像香港商人或北京太子黨那樣滿足於現狀。他們發現：現行制度有它的缺陷。就宏觀看，他們發現，在這個制度下，面對地方，中央權力太小；而面對市場，國家權力太少。就微觀看，他們發現，東部沿海地區享有太多特權。對外看，對美國的政策則太過軟弱。從理論到政策，他們構造出一系列學說。據此，中國目前的要務，就是強化中央權力，加強國家干涉，大力開發西部，對美敢於說「不」。換句話說，問題不在於要不要改造現行政治制度，而是要不要強化根植於現行政治制度的國家權力。當然，你可以說這種強化也是「改造」，就像說重新中央集權等於政治改革；你還可以說，有這種集權才能為民主化創造基本條件，就像說文化大革命等於真民主而西方目前的「多元政體」不是民主一樣。不過，這種概念把戲恐怕只可唬唬從不深思熟慮的頭腦，作為理論論爭則未免玩笑了。

中國的自由主義如果僅僅是國際資本主義體系的中國代言人，那麼，在政治現實中，它就只不過是少數金權力量的聲音，從而也遠不如「批判者」們能夠得到更為廣泛的政治、知識和情感權勢者的呼應。儘管某些人試圖以批判資本主義來合理化甚至正義化他們對於政治專制的附庸關係，難道自由主義者就應該站到相反的立場上來為資本代言，哪怕是同時批判政治專制嗎？

當然，對他們來說，最大的敵人在於國際資本主義，乃至整個國際社會。這就需要討論界定「改革」和觀察「後改革」的第四個向度，即中國與世界的關係。如前所述，中國的改革，實際上就是中國走向世界、擁抱世界的過程。而「後改革」時代，因此也預示兩種不同的前景：或者中國成為一個「正常國家」(a normal state) 而躋身世界民族之林，或者與世界主流形成對抗和衝突。目前一個相當明顯的發展趨勢是後者。表現在當代思想論爭之中，我們看到，在這裏，除了自由主義成為最大的落伍者之外，其餘的幾乎所有當代思想流派，都爭先恐後地加入了批判國際資本主義的大合唱。我這裏當然意含諷刺，而且，這種諷刺是雙重的：第一，它針對那些敵視國際資本主義並進而敵視國際社會的種種思潮的鼓吹者。前面我們已經發現，這些有政治頭腦的思想家們對於中國現狀的評價和分析，往往與沒有政治頭腦的國際資本一致：他們對中國的擔心，都是害怕中央政權太過弱小。二者的區別僅僅在於：國際資本希望中國政權進一步向西方資本靠攏，這樣它們就可以幫助中國「開放」、「改革」和穩定；而那些「批判者」則要求中國抵制西方資本，這樣就可以實現中國進一步的強大和平等的繁榮。不難看出，前一種觀點假設自己(即國際資本)比中國政權(或者中華民族——對某些論者說來)更高明和更有力量，這當然很容易被看破是具有偏見乃至陰謀的論調；而後一種論述則相信，中國現行國家體系一旦具有更強的自主性，就是當今社會一切弊病的最好(至少是最有效的)處方——這就滿足了中國的一切權勢：政治上的國家體系本身，經濟上的本國資本，和文化上瀰漫於大眾之中的民族自尊。

不可忘卻第二重諷刺，那是針對中國的自由主義的。如果自由主義僅僅是國際資本主義體系在中國的代言人，就像當代中國的所謂「經濟自由主義」那樣，那麼，這一則不過是現實的背書，可謂真正落伍於現實；二則，就算在中國的政治現實中，它也不過是少數金權力量的聲音，從而遠遠不如「批判者」們能夠得到更為廣泛的政治、知識和情感權勢者的呼應。如果自由主義是試圖借助國際資本的壓力而改造中國政治呢，就像許多歡呼世界貿易組織如歡呼孫大聖來

臨一般的朋友那樣，則我們剛才已經談到，這種壓力是如何有保留，又是如何有偏見。在我看來，自由主義並不是資本主義的概念反映，就像它決不是政治專制的理論一樣。在今日中國民眾作為個體與中華民族作為整體面臨兩面夾擊的背景下，儘管某些人試圖以批判資本主義來合理化甚至正義化他們自己對於政治專制的附庸關係，難道自由主義者就應該站到相反的立場上來為資本代言，哪怕是同時批判政治專制嗎？

歷史本身沒有這樣的偏頗，雖然不斷有人試圖偏頗地解釋歷史。在當代思想論爭中，有人要回到1989年重新尋找自己理論的根據，這顯然是一個聰明的動作：的確，1989年的事態發展，正是中國改革進入其死亡或終結過程的起點，從而也是後改革時代中國一切思想的發源地。如果我們借用福山 (Francis Fukuyama) 喜歡的黑格爾 (G. W. F. Hegel) 和馬克思的「歷史」概念，把歷史看作矛盾和衝突的場所的話，則1989年雖然對福山來說是「歷史的終結」，但對中國來說恐怕正是歷史的開始。至少，那是歷史的接續。自那時以來，以「改革」凝聚社會共識的現象趨於消失，多元的矛盾與衝突主導了中國的發展。更準確地說，在那場運動被鎮壓之後，金錢施威曾經短暫消彌了歷史；而隨着改革終結的過程走到底線，歷史真相再度暴露於思想之前，則歷史在今天到1989的小接續中應該可以發現其從「後改革」到前共產主義中國的大接續了。改革完成了它的歷史使命，這就是將一個共產主義的中國轉型或還原為共產主義在這塊土地上出發時的中國。它是「半封建半殖民地」也好，是官員腐敗高壓政治也好，是道德崩潰倫理敗壞也好，其與改革前中國的距離都大大超過了與共產主義之前的中國的距離。

因此，在這個意義上，1989就是1919，「六四」就是「五四」；基本場景類似，雖然歷史角色頗有騰挪轉換。兩相比較，最大的不同，或許一在經濟，一在政治：今日中國與前共產主義中國相比較，經濟成就是明顯的，而這應該歸功於市場化；而政治的壓制力量卻也明顯更為強大，這是不是因為國家能力還不夠強大，或者是由於國家與市場的「共謀」呢？如果說，着眼於對現行制度框架進行根本的政治改造，已經構成了當代任何思想流派中可能有價值的部分的主要精神；而對於普通人的自由和權利的伸張，則成為這種改造的最為可行的基本方向和基本道路。爭論的真正焦點，正是隱藏在這裏；而爭論的弱點，也正是沒有可能在那種語境中誠實地直搗焦點。僅僅從這一點就能看出，究竟是甚麼東西在阻礙所有爭論者至少表面上共同讚賞的那些價值比如自由、民主、公平和秩序的實現：政治專制甚至不能容忍人們直接討論這樣的課題，遑論其解決？在這個意義上，歷史在今天中國的重新開端，似乎並不比在上個世紀更為容易。

在當代思想論爭中，有人要回到1989年重新尋找自己理論的根據，這顯然是聰明的動作。1989年正是中國改革進入其終結過程的起點，從而也是後改革時代中國一切思想的發源地。從歷史的接續來看，1989就是1919，「六四」就是「五四」；兩相比較，最大的不同，或許一在經濟，一在政治。

社會轉型和政治文化

徐友漁

任何人都會承認，中國社會在近20來年發生了巨大變化，但這是社會轉型而非政治轉型。同樣，中國知識界的思想狀況也發生了巨大變化和深刻分化。改革、開放剛啟動時，人們的立場、情緒可以用「咸與維新」來形容；而現在，任何稍具批判精神的知識份子都不會毫無保留地肯定現狀，人們重新深刻地思考改革的目標，思考社會轉型的含義和後果。

中國的社會轉型發展到今天令人不滿的地步，知識界不能負主要責任，甚至沒有多少責任，因為知識份子在這個過程中並沒有起主導作用。但另一方面，知識份子對中國社會變遷是否有清醒的認識，是否為營造一種恰當的政治文化盡到了責任，對此問題是應當反省和檢討的。

我認為，中國的社會轉型發展到今天令人不滿的地步，知識界不能負主要責任，甚至沒有多少責任，因為知識份子在這個過程中並沒有起主導作用。但另一方面，知識份子對中國社會變遷是否有清醒的認識，是否為營造一種恰當的政治文化盡到了責任，對此問題是應當反省和檢討的。

一 政治文化缺課的改革

中國的社會發展水平比前蘇聯低，改革的意願和動力大不如蘇聯，當赫魯曉夫 (Nikita Krushchev) 邁出改弦更張的第一步時，中共作出了猛烈反應，但在70年代末，中國改革的決心之大，步伐之快，不但令世界矚目，還令世界吃驚。這是為甚麼？這是因為，中國有一個文化大革命。中國的改革是自上而下的改革，摧毀毛派政治集團「四人幫」的中共領導人，認識到原先的路走不通了。中國以一場浩劫為代價，得到一個告別毛澤東主義、告別毛式社會主義的機會。但中國並沒有把握住這個契機，或者說，中國有志之士抓住這個契機的努力沒有成功。中國在文革劫難中付出的代價之大和之後收穫之少，恰成鮮明對比。

可以和德國(這裏指西部)經歷了法西斯統治這場浩劫後發生的巨變作一對比。德國戰敗後，大量的獸行與慘劇被揭露，一方面德國人痛定思痛，另一方

面卻對西方戰勝國強加的憲政民主體制隔膜甚至反感。德國如果要新生，就需要一種全新的政治文化。形成一種新的政治文化殊為不易，戰勝國的軍事佔領是必不可少的條件之一，德國知識界的歷史感和深刻性也是重要因素。德國知識界為營造新政治文化一直艱苦努力，從阿倫特 (Hannah Arendt) 到哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)，他們始終堅持徹底批判法西斯主義、深刻揭露其根源的政治生活，終於使得反法西斯、反種族主義、維護人權與和平成為全民族的共同準則。

中國經歷浩劫之後這兩個條件都沒有，既沒有外力強制，中國知識界的自覺程度和主觀努力也不夠。就新的政治文化建設而言，中國思想界在70年代末面臨着一個極為艱巨的歷史任務，這就是：徹底清算毛澤東主義，揭露文化大革命的法西斯專制性質，探討文革得以發生和釀成大禍的制度性原因；清算「鎮反」、「反胡風反革命集團」、「反右」等各項政治運動反人性的本質和對全民族的傷害；清算大躍進、人民公社的危害，總結其教訓。在批判、揭露、探索的基礎上，應該形成一種嶄新的政治文化，使得曾經遭到極度否定的人的價值和權利——信仰和思想的權利、言論表達的權利、個人安全和尊嚴的權利、結社的權利、擁有財產的權利，等等——成為中國社會生活和政治生活的基石。在這種政治文化的熏陶下，中國人將知道自己的權利和服從法律的義務，將對任何專斷的傾向、侵犯人民權利和削弱法律權威的傾向警惕和鬥爭。但是，這種政治文化並未形成。

從另一個角度看，即從當權者的立場看，中國的改革大致是成功的。改革20來年，中國經濟有舉世矚目的增長。雖然貧富差距極大增加，下崗工人的示威請願不斷發生，但政府有力量彈壓。更重要的是，幹部隊伍和其他各行業中的一些人形成了既得利益集團。應當承認，現在中國社會上有抱負、有能力的人中，願意擠進統治階層和願意用不正當或正當手段發財致富的人，遠遠多於願意為社會正義努力的人。如果社會上最有能量的人多數肯定現狀和安於現狀，並有條件發揮他們的能量，那麼這個一黨執政的體制是安全的。20來年轉型和變遷的最大特徵，是統治的維持不是靠意識形態而是靠既得利益，是革命黨正在轉變為執政黨。統治者喪失了道義優勢和士氣，但統治機器憑藉巨大的慣性仍能運轉。

中國的改革是由中共領導層中較有遠見的少數人發動和主導的，改革固然有利國利民的一面，但改革的根本目標與其說是救國救民，不如說是救黨。這個目的在國家意識形態中的表達是「一切要有利於安定團結」，即政治上不要有變動，一黨執政的局面決不要變。顯然，改革20年一手鬆(經濟)、一手緊(政治)的局面始終未曾改變。80年代中國新政治文化的建設有其曲折的道路，我將在下一節分析。但1989年後，中國一直處於一種「改革的停滯」或「停滯的改革」狀態，權貴式改革的成功和當權者扼殺、壓制中國新政治文化的成功完全一致。所以，到二十一世紀剛剛開始的今天，中國的新政治文化建設仍然是一個需要大力啟動的時代課題。

中國改革的根本目標與其說是救國救民，不如說是救黨。改革的出發點和歸宿都是要有利於黨執掌政權。20來年轉型和變遷的最大特徵，是統治的維持不是靠意識形態而是靠既得利益，是革命黨正在轉變為執政黨。1989年後，中國一直處於一種「改革的停滯」狀態，權貴式改革的成功和當權者扼殺、壓制中國新政治文化的成功完全一致。

二 新的政治文化為甚麼沒有形成？

在上一個世紀的70年代末，中國似乎很有希望產生新的政治文化，因為文化大革命的災難使人們認識到了毛主義和毛式社會主義的徹底破產。不但激進的毛派份子「四人幫」被打倒，溫和的毛派、文革的既得利益者也逐漸失勢，一種新的、以反專制為基調的政治文化氛圍開始形成。掌權者全是在文革中受過毛的迫害或打擊的人，他們不想再有文化大革命，也打算總結經驗教訓。

1979年，希望達到最高點，對毛的揭露、批判不斷升溫；張志新事件被披露，標題為〈誰之罪？〉的文章開始從制度層面追究和分析。「西單民主牆」不但得到容許，而且得到讚揚。「西單民主牆」運動中湧現了一批很有實力的民間思想家，其中《沃土》的主筆從霍布斯(Thomas Hobbes)的政治哲學談起，剖析專制主義產生的思想根源，後來又寫出了膾炙人口的〈論言論自由〉。這些人曾尋求過當時在體制內有一定地位、在社會上有相當號召力的知識界領銜人物的支持，但這些大人物未予重視，他們顯然不理解新出土的思想幼芽的意義，僅熱衷於自己「為馬克思主義正本清源」或「為民請命」的工作。

在京召開的「理論務虛會」勢頭很好，體制內的理論精英濟濟一堂，對毛主義的批判越發深入、暢所欲言。但就在這關鍵時刻，思想解放過程戛然而止，「四項基本原則」定於一尊，一切思考和探討的道路都被封死。這表現了「老一代無產階級革命家的政治智慧」，因為他們本質上是毛主義者，他們可以批判毛的某些路線、方針，但決不容許批判毛的政治原則，毛締造的政治制度。《關於建國以來若干歷史問題的決議》出爐，成為政治理論問題的標準答案。它固然是各方意見妥協的產物，也包含了一些批毛的內容，但它的本質是維護廣義的毛主義，阻止對政治制度及其原理的思考和批判。

70年代末期體制內形成新的政治文化的努力受挫，並一直受到箝制和打壓，這種努力就由體制外的學者在社會上繼續，這是理解80年代「文化熱」的鑰匙。80年代的「文化熱」有雙重含義：一，它有不得已而為之的性質，政治訴求轉向文化，它不再具有塑造新型政治文化的直接性；二，在泛化和淡化的同時，它的政治訴求具有深化的優點。體制內理論家雖然有道德勇氣，但他們的眼界相當狹隘，知識結構功底在馬克思主義方面。中國要形成新的政治文化，需要從頭做起，需要恢復中斷了幾十年的學統，需要在近代經典學理和當代新興思潮兩方面補課。

既然不可能正常地塑造一種新的政治文化，那麼我們現在就不應該責備80年代知識界失職。但這並不妨礙我們今天對當時思潮的疏理和檢討，以利於將來的發展。

在80年代中前期，按體制內思路活動轉到體制外繼續從事啟蒙的人，高揚人性和人道主義的大旗，大談異化，其中學養最深的人已經從政治文化的角度反思和批判黑格爾哲學，主張「寧要康德，不要黑格爾」。這是因為他們難能可貴地看到了康德哲學中政治自由的可能性要大得多，而黑格爾思想中的專制因素頗為豐富。但是，他們在德國古典思辯哲學中停留得太久了，為掙脫

70年代末期體制內形成新的政治文化的努力受挫，這種努力就由體制外的學者在社會上繼續，這是理解80年代「文化熱」的鑰匙。「文化熱」的思想學術成就巨大，但其對精神和文化的偏愛大大超過對制度安排的探索；追求深刻性、基礎性、系統性，而對現實性、直接性較少焦慮。其結果是，當社會風潮突起之時措手不及。

傳統思想而付出的時間和精力太多了，如果他們熟悉西方哲學在二十世紀的內容，本可以更快地越過這一階段的。

有更多的思想派別、學術集團、文化山頭並不囿於馬克思主義和德國哲學的背景，他們有的大力吸收當代自然科學的最新成果，力圖在世界觀、歷史觀方面有所突破和建樹（這種努力的意義是顯而易見的：歷史唯物主義是舊政治文化的核心）；有的全面、系統引介二十世紀西方人文思潮，目的是為重新理解外部世界，尤其是當代世界，從而為深刻理解中國提供參照和學養；有的突破中國人對「文史哲」的傳統偏好，引進人們不熟悉的，但對營造新的政治文化極為必需的社會學、政治學、法學等方面的知識；即使是以恢復對中國傳統思想的正常研究為己任的學人，也不可避免地、或多或少地具有為營造新政治文化打基礎的意向。這種種工作的意義在90年代開始顯示出來。

對這些體制外的迂迴努力和基础性，我想僅從新政治文化建設的角度簡單評論幾句。「文化熱」的思想學術成就巨大，但似乎在形而上的維度上着力過多，對精神和文化的偏愛大大超過對制度安排的探索；人們追求深刻性、基础性、系統性，而對現實性、直接性較少焦慮。有人曾說過，中國人熱衷於「形而上」和「形而下」，就是對「形而中」不感興趣，80年代的顯學是美學，宗教倫理學也大行其道，似乎在重走心性之學、「先內聖然後外王」、「改造國民性」的老路。其結果是，當社會風潮突起之時措手不及。

當然，不能以政治文化為唯一尺度，大多數學者並不以此為己任，他們在自己喜愛的領域工作並獲得成就與影響，決不能說他們領導潮流不力。但改革風潮中思想文化界某些最有影響的人素養不夠，未能盡到自己推動新政治文化產生的責任，卻也是不爭之事實。

三 六四事件：政治文化建設的中斷

在80年代，形成新政治文化的工作在風風雨雨、磕磕絆絆中迂迴曲折地進行，但1989年發生的六四事件使這種平穩、漸進的文化建設工作戛然而止。六四之後有一段空白期，其間知識界瀰漫着犬儒主義和拜金主義，然後，後現代思潮和新左派思潮的出現，使中國知識界再也不能像以前那樣整體性地致力於反專制主義的政治文化建設了。

1989年事件有一個總的歷史文化背景，不少知識份子在年初甚至年前就有一種預感甚至預言：1989年一定會發生甚麼事情，因為這一年恰恰是五四運動70周年，法國大革命200周年。這兩個日子的寓意再明顯不過了：以啟蒙思想為先導，反對專制，爭取自由和民主。1989年初，著名的知識份子，不論是科學家、人文學者、作家，還是各界知名人士，單獨地或分批地上書最高領導、發表公開信，呼籲釋放政治犯、保障人權。幾批知識份子不約而同、言簡意賅地提出一個要求：思想自由和言論自由。

不少知識份子在1989年初甚至之前就有預感：1989年一定會發生甚麼事情，因為這一年恰恰是五四運動70周年，法國大革命200周年。年初，著名的知識份子紛紛上書最高領導，發表公開信，呼籲釋放政治犯、保障人權，強調思想自由和言論自由。1989年發生的六四事件使這種平穩、漸進的文化建設工作戛然而止。

六四事件是分水嶺，因此，對它的起因、性質、後果進行反思和分析是必要的。一個顯而易見的事實是：引發青年學生的民主抗議運動的導火線是胡耀邦逝世這一偶發事件。胡耀邦是因為主張寬鬆和寬容，反對搞「批判資產階級自由化」，反對鎮壓學生而下台的。無論是數以萬計的學生，還是引人注目的大批新聞工作者在天安門廣場的和平遊行請願，其思想後援則大都是來自十來年持續不斷的反專制政治文化的影響。

從鎮壓力量的思路和鎮壓過程的演變加劇看，更能說明中國政治文化的癥結究竟在何處。1989年的事件之所以釀成震驚世界的慘案，關節點在於《人民日報》的「4.26社論」，如果沒有這個令學生讓無可讓的「定性」，1989年的學生運動的結局將和80年代的前幾次學潮一樣，決不會成為震驚世界的事件，成為蘇聯東歐巨變的先導。30年（甚至更長）的歷史經驗表明，掌權者的政治思維是一種容不得半點不同意見的家長觀，是只知道「你死我活」，決無妥協餘地的鬥爭哲學。他們過份敏感、誇大「敵情」，有一點動靜就認為一場「有預謀、有組織」（往往還「有黑手」、「有國外背景」）的、以奪取政權為目的的鬥爭正在來臨。事實上，甚至在掌權者當中也有人對這種過時的、荒唐的政治思維不以為然，可惜未能佔據主流。中共的革命新傳統的政治文化是如此根深柢固，在經濟體制正在發生變化的時候，它毫無改變，致使六四悲劇發生。

1989年的事件之所以釀成震驚世界的慘案，關節點在於《人民日報》的「4.26社論」，如果沒有這個令學生讓無可讓的「定性」，如果當局能在這一點上有所鬆動，當年的學生運動的結局將和80年代的前幾次學潮一樣，決不會成為震驚世界的事件，成為蘇聯東歐巨變的先導。掌權者的政治思維是一種容不得半點不同意見的家長觀，只知道「你死我活」的鬥爭哲學。

六四事件發生不過十餘年，最近有人對六四提出了另一種全新的解釋。按這種解釋，「這一運動的許多訴求與1999年11-12月間在西雅圖、2000年4-5月間在華盛頓發生的對於WTO和IMF的抗議具有內在的聯繫」^①；「1989年社會動員起源於社會各階層對於放權讓利的不平等過程的抗議，起源於地方和部門利益集團對於中央政府的調整政策的不滿，起源於國家內部的分化，還起源於社會各階層與國家機器之間的互動關係。」^②「參與1989年社會運動的階層也包括了一些利益群體，他們在1980年代以放權讓利為特徵的改革過程中得到了廣泛的好處，出於對正在到來的調整政策的不滿，這些利益群體試圖通過將自己的訴求注入社會運動，推動國家進行更為激進的私有化改革。」^③

對以上論述，我不是不屑於論爭，但我真不知道如何論爭。我驚訝於作者捏合事實、套裁現實的勇氣。好在短短的十餘年，幾乎所有的捲入者、觀察者都還健在，當事人的回憶大量出版，有關文件、材料，包括官方機密材料也已出版，它的起因、過程一清二楚，對其性質不難判斷，海內外對之形成了基本的共識和判斷。

六四事件使新政治文化的建設中斷。六四鎮壓之後，不出預料地出現了對新政治文化的反動氣氛，其基調是「反資產階級自由化」、「反全盤西化」、「反和平演變」，這又從反面證明了六四的起因和性質。在這種反動的氣氛中，官方試圖徹底清算80年代的非官方文化建設活動，批《河殤》就是顯著的一例。到了90年代中期，出現了性質同樣為左，但話語十分時髦的另一種清算，比如有後現代派人士說，80年代的新政治文化建設是「在『啟蒙』話語中沉湎的知識份子對西方話語無條件的『臣屬』位置和對於『現代性』的狂熱迷戀」^④。又如，還有的新左

派對80年代的文化活動全面清理，他們除了與己相同的少數幾個人外，對各家各派都輕率地加以否定^⑥。應該承認，新左派的清算往往較老左派有力 and 有效。

四 90年代以來政治文化的不同路向

六四事件使中國政治文化建設中本來就無可迴避的問題更加尖銳：我們面對着專制和暴力。我們需要探究：它的形成原因，它在新的市場經濟條件下的表現形式，取代它的政治制度形式、社會條件和實現這種取代的可能性與方式。但作為思想界一般性的、前提性的任務，仍然是對專制政治的批判。90年代中國知識界的分化和基本分野，說到底就是堅持這個方向，繼續努力完成五四運動就提出而一直沒有完成的任務，還是背離、偏離這個方向，抵制和詆毀完成這個歷史任務的努力（過去的和正在進行的）。90年代至今，中國思想文化場景紛繁複雜，但從這個角度看，基本輪廓和分野還是清楚而簡單的。

以下僅以90年代三次討論和爭論為例加以說明。

(甲) 關於激進主義的爭論

對激進主義的反思這個論題是余英時在1988年提出的，與六四運動無關，而與批判舊政治文化密切相關。余先生的論題可以這麼理解：中國革命政權的建立以及中國革命的發生是一場悲劇，中國知識份子對此應負責任，問題出在他們的激進心態。這種看法對於大陸知識界來說是相當新穎而具啟發性，當然，它引起的爭議和批評不下於贊成與響應。

在錯綜複雜的學理交鋒和論證之中，有三種觀點與本文討論有關。

第一，朱學勤不同意余英時的觀點，認為它對中國革命原因的解釋是一種文化決定論，與其說是知識份子的過激心態釀成革命，不如說是一系列事件（包括像西安事變這樣的偶然事件）導致本來無望的革命居然成功。

第二，李澤厚接過反思激進主義的思路，提出「告別革命」的口號。如果說余英時反激進的目的是清理既往，那麼李澤厚則剛好相反，是為了維護現狀。李在學理上有一種內在的困難：一個激進的革命政黨用過激的手段取得政權，靠反激進論去維護它，同時也就是剝奪它的歷史合法性。

第三，汪暉出於反自由主義的目的，提出一種有關中國激進主義的論說，其錯誤一望而知。首先，他斷言反思激進主義是出於總結1989年的運動，而形成的共識是對激進主義的批評^⑦，這兩點都不是事實；其次，他將自由主義等同於反激進主義^⑧，這也不符合事實。自由主義和反思法國大革命中的激進民主主義有關，但和解釋中國革命的起源與成功沒有內在聯繫。實際上，與余英時論爭、反對李澤厚觀點的，好多都是自由派學者，汪暉並沒有弄明白這一點。

六四事件使中國政治文化建設中本來就無可迴避的問題更加尖銳：我們面對着專制和暴力。作為思想界一般性的、前提性的任務，仍然是對專制政治的批判。90年代中國知識界的分化和基本分野，說到底就是堅持這個方向，繼續努力完成五四運動就提出而一直沒有完成的任務，還是背離、偏離這個方向。

(乙) 關於人文精神失落的討論

1994年上海一批中青年學人在《讀書》雜誌上討論人文精神，很能說明轉型期中中國問題的複雜性，以及對問題的觀察與診斷的歧異。

據我所知，討論最初的發起者是有感於六四之後學術文化局面的凋零，與80年代「文化熱」的巨大落差而發議論，力圖對1949年以來的文化專制作一回溯與總結。與此同時，許多上海文化人以其對時局的敏感，預見到商品文化、大眾文化、拜金心理將對他們理解和尊崇的人文精神的威脅和衝擊。無可諱言，這場討論也包含知識份子對自身地位下降和邊緣化的困惑與不滿的宣洩。

他們的基本判斷是正確的，人文精神的失落不是起於90年代初的商品經濟潮，而是發端於1949年的文化專制。他們這樣質問：「如果說人文精神的喪失是由於90年代初的商品經濟，那麼在此之前我們就很有人文精神了？」把人文精神喪失的原因，歸結為文化專制對知識份子的摧殘和他們精神的侏儒化。但是，對文化專制的追究很快銷聲匿迹，對商品經濟的聲討虛火上升。一位發言者在逃避現實性的路上走得更遠，當他被正面問到「人文精神究竟是何時喪失的」時，給出的回答竟然是「自明末清初就開始喪失了」。而新左派的代表人物還嫌沒有把原因推得更遙遠渺茫處，有人把人文精神失落問題的討論歸結為是對當代資本主義系統危機的本能反抗，認為其缺點是「沒有真正解釋市場主義時代的內在矛盾」^⑥。看來，文化大革命革中國文化的命還不夠，歷次運動打擊知識份子還不夠，幾十年的摧殘、奴化也不是原因，應該負責的是美國的大公司。

如何評價商品文化和大眾文化是一個複雜的問題，但不論如何，意識到（哪怕是誇大地、偏頗地）可能有一種新的壓迫形式產生，意識到隨着社會轉型會出現新問題，就是有意義的。如果能進一步探究舊體制如何利用、結合新的經濟、社會、文化形態繼續運作（舊體制當然善於、也確實在作這種利用和結合），則更有意義。在這種意義上說，我們可以質疑人文精神討論的一些人是太不敏感和局限於舊經驗，而覺察不到新問題正在或將要出現，不能理解轉型期的問題不是單一的。

(丙) 關於自由主義和新左派之爭

從90年代中期起到現在，自由主義和新左派的爭論構成當代中國如何建構新型政治文化方面的分歧和對立的主要內容。自由主義被重新提出，不過是把自五四到80年代的新文化運動中反專制、要人權，提倡科學、自由、民主的內容深化、純化和學理化，並明確肯定以前未能強調的個人自由、法治、市場經濟和個人財產權。

不同的人 and 群體對自由主義有不同的理解，對其內容有不同的強調和取捨，對古典的和當代的自由主義流派、學說各有偏愛，對當前中國的問題有不同看法，在評價自由主義的政治文化內涵和社會作用時，只能取其基本主張。

人文精神的失落不是起始於90年代初的商品經濟潮，而是發端於1949年的文化專制。但是，對文化專制的追究很快銷聲匿迹，對商品經濟的聲討虛火上升。有人竟然說人文精神自明末清初就開始喪失了。而新左派的代表人物把人文精神失落的原因推得更遙遠，似乎應該負責的是美國的大公司。

事實上，中國當代的現實問題是如此複雜，我們不可能簡單幼稚到只在某家某派的理論中討藥方。但是，中國新舊形式專制的毒害是如此深廣，中國傳統政治文化與人類既有的文明是如此隔膜，我們不能不重申關於人的價值和制度安排的基本原則。

「新左派」這一稱呼在90年代中期一場有關國情的思想爭論中即已出現，現在，這批人中不少人拒絕這一稱謂，認為是誣稱（有人還想沾對立派的光，稱自己為「自由左派」；有人扮兩副面孔，在國內拒絕，但欣然接受西方新左派雜誌給予的「新左派」稱號）。基於以下三項理由，我認為「新左派」這個稱呼是恰當的。一、他們的思想理論資源完全來自當代西方新左派，並和他們有聯合行動；二、他們和中國老左派一樣，只反資本主義和市場經濟，不反專制主義；三、與老左派一樣，他們肯定毛澤東的左傾做法，如大躍進、人民公社、文化大革命等等，號稱要「繼承社會主義遺產」。

兩派的分歧，說到底是堅持反對專制主義、極權主義，還是反對資本主義的問題。其他許多問題都由此派生，比如社會不公、腐敗等等，主要是由於舊體制、由於權力的壟斷和專斷引起，還是由於新因素，即市場經濟和資本的存在引起。其實問題並不難回答，比如誰都知道，中國最嚴重、最普遍的不公正是城鄉差別，佔人口大多數的農民從未享受到國民待遇，這難道是資本造成的不公？市場經濟是導致、加劇了這種不公正，還是起到了消解這種不公正的作用？實行市場經濟20年來，尤其是最近十來年，中國社會的轉型一直進行着，但是，中國已經變成了資本主義社會，還是仍然是一黨制國家？中國的前途是實行憲政民主，還是要借助分析全球資本主義危機（是否真的存在這種危機？）找到救治的答案？兩派的回答截然相反。

我認為，中國在政治文化方面的缺課非補不可，對毛式「社會主義遺產」非批判不可。如果社會主義和資本主義之爭還有意義，那也只能是在這之後。政治自由的問題不解決，一切理論探索和爭論都像是戴着镣铐跳舞，只不過有的舞者極力想解脫镣铐，有的舞者則覺得扭曲着肢體狂歡很榮耀。

自由主義與新左派的分歧，說到底是堅持反對專制主義、極權主義，還是反對資本主義的問題。中國已經變成了資本主義社會，還是仍然是一黨制國家？中國的前途是實行憲政民主，還是要借助分析全球資本主義危機找到救治的答案？兩派的回答截然相反。

註釋

①②③⑥⑦⑧ 汪暉：〈一九八九社會運動與「新自由主義」的歷史根源——再論當代中國大陸的思想狀況與現代性問題〉，《台灣社會研究季刊》（台北），第四十二期（2001年6月），頁19；18；14-15；29；29-34；41。

④ 張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1995年4月號，頁132。

⑤ 汪暉：〈當代中國的思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年第5期，頁133-50。

徐友漁 現為瑞典斯德哥爾摩大學奧洛夫·帕爾梅客座教授。

編 者 按

二十世紀30-40年代末，中國相繼經歷了抗日和第二次國共戰爭這兩場決定中國命運的戰爭。本期兩篇論文所關注的，不是敵對雙方的正面交鋒，而是它們對各種基層社會勢力的爭奪和殘酷較量。

土匪、會道門是影響農村社會秩序的重要基層勢力。抗日戰爭時期，山東的土匪武裝多屬國民黨派系控制，日本侵略者培育的土匪、會道門組織也多達20多種，如何控制它們就成為中共很大的挑戰。梁家貴一文正是考察中共在山東的抗日根據地，採取了何種靈活多樣的動員策略和政策調整，對土匪、會道門勢力「化敵為友」，使之成為中共抗日根據地的支援同盟。劉握宇研究第二次國共戰爭中蘇北地區的「還鄉團」，這是一個過去甚少被研究者關注的問題。我們看到，1946年初中共尚掌握蘇北29個縣，在以後半年多時間內它們全部被國民黨軍隊支持的地主還鄉團奪回；到1948年春，共產黨又再次解放這些地區。伴隨着基層政權的頻繁更迭，是一幕幕腥風血雨的互相殘殺。這篇文章既沒有忽略1947年夏國共兩黨力量對比發生了根本變化，這是左右大局的形勢，又能從蘇北地區土地改革運動入手，復原出農民—地主紳士及其背後的國共兩黨的政治和軍事角力的歷史線索和生動圖畫。

第二次國共戰爭時期的還鄉團

• 劉握宇

抗戰勝利後，中國共產黨在其廣大解放區開展了轟轟烈烈的土地改革運動。對這一運動的論述已然不少，但運動中一度出現過的還鄉團卻少見提及。筆者以為，對還鄉團的研究，不僅有助於展示那場土改運動的全貌，更可促使我們對這一運動作進一步深刻冷靜的思考。本文即以蘇北地區為例，試圖對還鄉團作一初步的考察^①。

一 1946年的春天

1945年8月，中國的抗日戰爭贏得了最終勝利。中國共產黨在這場戰爭中，不僅抓住機會恢復了元氣，而且大大鞏固和擴充了自己的實力，建立了許多新的解放區。抗戰的勝利，自然令這些新解放區的農民欣喜，但重建家園的任務並不輕鬆。1946年春的蘇北，除長江沿岸部分地區外，普遍發生饑荒，而新解放區的災情尤為嚴重，農民「吃、穿乃至燒柴都極端困難」^②。為饑荒所迫的農民開始自發地將鬥爭矛頭指向漢奸地主。憤怒的農民將他們捆綁着交給共產黨政府嚴懲，並將他們的家產分個淨光。隨着鬥爭的不斷深入，那些未當過漢奸的地主也成了饑民鬥爭的對象。這場鬥爭當時被稱為「反奸、清算、復仇運動」。

值得注意的是，直到此時，這場鬥爭仍是蘇北部分解放區饑民的自發行爲。中共黨內對此存在着不同意見，例如有人從「人道主義」出發，對未當過漢奸的地主有所憐憫，認為對他們的鬥爭過於激烈；有人從堅持政策出發，認為

抗戰勝利後，中國共產黨在解放區開展了土地改革運動。對這一運動的論述已然不少，但運動中一度出現過的還鄉團卻少見提及。筆者以為，對還鄉團的研究，不僅有助於展示土改運動的全貌，更可促使我們對這一運動作進一步深刻冷靜的思考。

* 本文的寫作，得益於南京大學歷史系高華教授自始至終的悉心指導，在此敬致謝意；筆者還要感謝南京大學圖書館的伍玲玲教授，正是由於她的幫助，筆者才有可能接觸到本文所引用的大部分史料。

清算地主的財產違背了中共抗戰以來執行的「二五減租」的土地政策，應予糾正等等^③。而中共華中分局對此也莫衷一是，唯望中共中央裁決。

毛澤東得知這些情況後，曾作如下批示^④：

只要是真正的群眾運動，當我們糾正「左」的錯誤，即糾正幹部及群眾對於中農、富農及中小地主的過火行動時，應當用極大的善意與熱忱去說服他們，使他們在自覺與高興的基礎之上糾正他們的錯誤，想出補救的辦法，絕對不可潑冷水，絕對不可使他們感覺受了挫折。

毛的批示旨在強調保護農民的鬥爭激情，這自然是出於深遠的考慮：抗戰結束後，在國共兩黨新一輪的較量中，軍事實力必將成為決定性的力量。而欲鞏固和加強中共的軍事力量，就必須解決兵源與補給兩大問題。毛敏銳地發現，解決這兩大問題的最佳途徑，就是爭取佔農村人口最大多數的農民的支持。為此，中共應發動農民鬥爭地主，實行土改，通過給予農民實際利益來換取他們的支持。同時，毛還希望會有相當數量獲益的農民，為了保衛分得的田產而參加中共的軍隊，從而為中共武裝力量的擴充提供豐富的兵源。此外，在新解放區實行土改，亦有利於中共加強對這些地區的控制。為實現這一策略，第一步即應設法激發農民的鬥爭激情，更為重要的是，要使這股激情從經濟鬥爭的層面迅速轉向階級鬥爭的層面，促使廣大解放區的農民成為中共的堅定支持者。

抗戰結束後，軍事實力成為國共兩黨在新一輪較量中的決定性力量，而欲鞏固和加強中共的軍事力量，就必須解決兵源與補給的問題。毛澤東發現，解決這兩大問題的最佳途徑就是爭取農民支持。為此，中共應發動農民鬥爭地主，實行土改，藉以換取他們的支持。

正是基於上述考慮，1946年5月4日，中共中央委員會發出《關於清算減租及土地問題的指示》（即《五四指示》）。這份指示對上述農民的自發運動給予了完全肯定，並指出中國共產黨應對此運動「加以有計劃的領導」。針對中共黨內部分幹部對此運動的質疑，《五四指示》明確提出「五不怕」，即「不要害怕普通的變更解放區的土地關係」；「不要害怕農民獲得大量土地而地主則喪失了土地」；「不要害怕消滅了農村中的封建剝削」；「不要害怕地主的叫罵和污蔑」以及「不要害怕中間派暫時的不滿和動搖」^⑤。

《五四指示》不僅使那些對農民的鬥爭運動持異議的中共幹部閉了口，更令大部分幹部認為，當前的首要任務是「趁熱打鐵」，「把在反奸、清算、復仇運動中發動起來的群眾引向進行土地鬥爭」^⑥。於是，1946的春天，大規模的土改運動在蘇北解放區全面展開了。

二 逃亡的地主

伴隨着土改運動的全面展開，地主大批逃亡的現象開始出現。在這場土改運動中，所有地主的土地和財產都被分光，地主本人則被「掃地出門」，甚至淪為乞丐，這些經濟利益的損失無疑是刺激地主逃亡的一大因素。

土改也使農村中的階級關係發生變化。抗戰時期，不少地主在「三三制」的政權組織架構下被「結合」進各級中共政權組織，如今，他們在土改中成了被鬥爭、被管制的對象，而且許多鬥爭和管制的方式讓他們普遍感到「屈辱」甚至「恐

懼」，這也是造成地主大量逃亡的一大因素。對地主鬥爭的方式主要有「開鬥爭會、遊街戴高帽子，規定地主富農沒有公民權，並做上各種記號以示識別」^⑦（如剃半邊頭、穿紅背心、掛布條等等）；此外，各村還成立管理小組，通過釘鐐或聯保的方式對地主實施人身管制：走路沒有自由，不能參加任何會議，不准早起晚歸，不能與其他地主通話等等^⑧。更為激烈的做法是，開會鬥爭時動輒對被鬥者實施吊打、捆打，以致「在吊打問題上打死人事情，全華中可能已有上萬的數目」^⑨。

這些暴力行為有一些是出自農民之手，甚至有些人雖非地主，也在群眾鬥爭大會上被其平日的仇人趁機吊打了^⑩，但此類情況並非常見。其實，運動伊始，率先實施暴力行為的，往往是所謂的土改「積極份子」，其中流氓階層和半遊民份子佔有一定比例^⑪。更值得注意的是，這些暴力行為的發生，常得到組織鬥爭大會的中共幹部默許，他們中的一些人甚至也參與了過火的鬥爭行動。這固然與部分中共幹部素質較低有關，但暴力行為的發生如此普遍，已使人們不能「把有關失誤推到幾個過份熱情或誤入歧途的地方幹部頭上了」^⑫。在公開場合，中共高層領導對土改鬥爭中的暴力行為持反對態度。如任弼時就曾勸人們「用適當辦法不搞死人命能搞出地財來」，因為殺了地主有損國家勞動力，如被殺者家屬因缺乏勞動力不能生活，還要增加社會負擔^⑬。但反對暴力行為的前提是不可打擊農民的鬥爭激情，這一點經中共中央反覆強調，漸為各地黨委領悟。如中共阜寧縣黨委即指出，「企圖一個不鬥和和平平的算出土地，雖然可以完成土地改革的任務，但不能達到發動群眾的目的」，為此要「進行充分的群眾鬥爭」，「組織更多的群眾鬥爭場面」^⑭，而許多暴力行為正是發生在此類場合。

隨着土改運動全面展開，地主開始大批逃亡。這些「難民」正好成為國民黨政府的反共宣傳工具，國民黨並以保護難民還鄉為由進攻解放區。於是，1946年7月間，國民黨對中共蘇北解放區發動進攻的同時，掀起了一場難民隨軍還鄉的運動。



事實上，大部分群眾對此類行為並不贊同，他們「害怕打人，更害怕殺人」，因此這類做法「很明顯的脫離群眾」，其結果是「爭取的人太少」^⑥。這一點在中共黨內也有一定的共識。

總之，上述諸種原因直接導致了蘇北地區數千名地主和富農向南京、上海等地逃亡，被當時國統區的傳媒稱為「難民潮」。這些「難民」正好為國民黨政府所用：首先，他們成為生動的反共宣傳工具；其次，國民黨可以保護難民還鄉為由名正言順地對解放區發動進攻；再次，在即將發動的進攻中，國民黨與共產黨爭奪的大多為農村地區，而來自農村的逃亡地主恰可協助中央政府恢復對這些地區的控制。於是，1946年7月間，國民黨對中共蘇北解放區發動進攻的同時，掀起了一場難民隨軍還鄉的運動。

雖然各地還鄉團的具體活動不盡相同，其實質都不離兩方面：一、實行自首自新政策；二、重新建立鄉村統治機構。這些措施確實收到了一定效果，逐步恢復了抗戰前地主士紳對這些地區的控制。不少躲避在外的農民和共產黨幹部重又回到家中。

三 還鄉團回來了

在這場還鄉運動中，通常由逃亡地主出資購槍，然後招集二三十人組成一支還鄉團，依託國民黨軍隊的支援，紛紛殺回鄉來。1946年初，共產黨控制着蘇北29個縣，該年7月至1947年春，南京政府派遣了約15萬人進攻蘇北，最終從共產黨手中奪取了所有縣城，並重建了各縣政府。與此同時，「(南京)政府倡導的重返蘇北運動在1947年春達到高潮，持續了約一年」^⑥。這一時期，各地還鄉團為恢復對農村的控制，實施了種種舉措。以阜寧縣為例，還鄉團的活動主要有：

一、實行自首自新政策。鄉級以上的共產黨幹部投降稱「自首」，保級以下的共產黨幹部包括民兵、農、青、婦、救會及兒童團成員，乃至其他一切為共產黨服務過的人也要投降登記，稱為「自新」。這一政策旨在瓦解共產黨的基層政權。投降的共產黨幹部皆須上繳槍枝，沒有的要買來上繳。自首者每人還需繳納一定數額的手續費，當然，這些錢相當一部分進了國民黨官員和還鄉地主的腰包。自新者由鄉介紹至國民黨縣黨部履行手續，一般包括坦白、具結和三家聯保。還鄉團對自首自新者總的採取寬大不殺政策，但規定自首者一年無公民權，自新者半年無公民權，在沒有公民權期間，群眾對其有控訴權。自新者的行動受到監視，進出鄉村均要請假，如請假不歸，聯保的三家要受處分。至於受到懷疑的自新份子，則被送感化院或秘密處死。

為促使更多共產黨基層幹部投降，還鄉團對他們採取了種種措施，如通過往日的私人感情，以保護其家庭財產和生命安全為條件寫「拉攏信」；對其家屬表示同情，讓家屬動員其自首，並保證不殺；宣傳共產黨主力已經撤離，武器也沒有了，以動搖其對共產黨的信心；對其進行武裝逮捕，而後釋放，以示寬大；以金錢地位利誘其自首；爭取主要幹部投降，或將投降的主要幹部拉到縣城示眾，以擴大影響，造成聲勢，瓦解其他次要幹部等等。

二、重新建立鄉村統治機構。新統治機構的幹部多為被共產黨鎮壓過的人和投降的原共產黨幹部，他們主要負責戶口登記、爭取群眾及編立保甲等工作，而各鄉長、保長則由群眾大會選出。此外，還鄉團還注意爭取群眾的支

持，他們將共產黨的公糧物資奪去分給群眾，並召開群眾大會，宣講各項政策，說「共產黨要伙子，我們不要伙子」；「共產黨要參軍，我們不要參軍」；「國軍為老百姓，我們來了，你們不要怕，我們要殺匪首，不殺匪兵，更不殺百姓」之類^⑦。

雖然各地還鄉團的具體活動不盡相同，其實質都不離上述兩方面。這些措施確實收到了一定效果，逐步恢復了抗戰前地主士紳對這些地區的控制。不少躲避在外的農民和共產黨幹部重又回到家中。在泰縣白米區，地主甚至組織農民成立「鐵叉隊」為其巡邏放哨，有時其成員竟達上百人^⑧。而共產黨地方武裝中開小差的現象也時有發生。如1946年12月14日，中共泰縣姜北區隊三排副排長和六班班長、副班長三人帶戰士六人、步槍九支投降，而12月16日，該隊又有七班班長帶戰士十人、步槍十支投降，這些人投降後全部成了還鄉團員^⑨。

在此過程中，還鄉團不斷得到擴充。除投降的原共產黨地方武裝人員，也有不少農民出於自願或無奈而加入還鄉團。如1946年泰縣溱東區河橫鄉436戶人家中，就有350戶被逼離鄉，他們被告知如果再回去，新四軍就會給他們加上還鄉團的帽子，致使不少人不得不在還鄉團控制區並為其服務，後雖經共產黨幹部做說服工作，至該年底仍有105戶沒有回鄉^⑩。這實際上形成還鄉團與共產黨爭奪農村人口的競爭。

當然，還鄉團回來後，得勢的地主不僅要恢復昔日的統治地位，也要恢復往日的經濟水平，因此，他們開始向農民（主要是僱貧農）追討當初被分的田產，並要求農民補繳以前的田租，有的租息竟從1943年算起。對拿不出錢來的農民，地主就「扒屋、牽牛、端鍋、私設公堂、審問吊打」，甚至「綁了人還要『繩頭錢』，打了人還要『手工錢』」^⑪。

這一時期，由於主力部隊都應調北上，共產黨在蘇北只留有小股地方武裝堅持着游擊戰爭。這些游擊隊戰士紛紛宣誓「不孬種」，「一條心」，「立大功」，「爭勝利」，喝「雄雞酒」，歃血為盟^⑫。他們以放冷槍、打掉隊的單個敵人，破壞交通設備，搞夜襲乃至暗殺等種種手段與國民黨軍和還鄉團打「糾纏戰，消耗戰」^⑬。此外，為維持自己的生存，他們對還鄉團成員及其家屬還進行經濟懲罰。如淮寶縣的游擊隊打下區、鄉公所、保安所後，所獲糧食和布匹全部沒收，對大地主和還鄉團成員家的糧草也一併沒收，並勒令倒田倒租的地主將糧物等全部或部分退出，按期送到指定地點，違者予以重處^⑭。

在與還鄉團展開武力鬥爭的同時，游擊隊還致力於「攻心戰」，即所謂「打拉並用」，抓到叛徒或敵方人員後，不再「專門殺人」，而是爭取其作「兩面派」，替游擊隊作情報工作和內應^⑮。當然，這樣的「兩面派」也有被還鄉團利用的。有些地區的做法則更為靈活，如泰縣白米區的共產黨游擊隊宣稱，只要還鄉團成員的家屬「不通敵」，「不為敵人服務」，政治上就可「與群眾同等看待」；而對一些給游擊隊送過情報或未殺過人的還鄉團員，則盡可能動員其脫離還鄉團，到外地去謀生^⑯。這些措施皆收到了良好效果，至少未使雙方關係繼續惡化，甚至有不少還鄉團員也因此向游擊隊作些友好的表示，他們「隨政府軍下鄉時，進村首先放槍，向游擊隊報信」，或者與游擊隊相遇時，「槍往天上打，還一邊打一邊丟子彈」，以留給游擊隊用^⑰。

共產黨游擊隊在與還鄉團展開武力鬥爭的同時，還致力於攻心戰，即所謂「打拉並用」。這些措施收到了良好效果，不少還鄉團員因此向游擊隊作些友好的表示，他們與游擊隊相遇時，「槍往天上打，還一邊打一邊丟子彈」，以留給游擊隊用。

然而，也有一些共產黨游擊隊只為自己完成任務而不顧群眾利益，甚至發生搶掠和浪費老百姓的糧食、布匹等現象，但此類行為一般都未受制止或嚴厲處分^②。這些游擊隊只憑自己單薄的力量與敵斡旋，自然無法長期堅持，最終不得不全部撤退，而撤退後的地區，往往遭到國民黨軍隊和還鄉團的嚴厲鎮壓。如1946年10月共產黨游擊隊從淮北全線撤離後，當地的「革命幹部、共產黨員以及工、農、青、婦群眾組織、抗、烈屬」被國民黨軍和還鄉團「吊打、槍殺、活埋」的，僅泗南一個縣，即達1,200餘人，當時有人描述其情景是「安河兩岸，遺屍累累；洪澤湖畔，血水滔滔！」^③

四 拉鋸戰的形成

當內戰持續了一年之後，即到了1947年6月，國共兩黨的軍事力量對比發生了巨變。由於兵力不足，1947年5月間，國民黨軍停止了對共產黨解放區的全面進攻，還鄉團也只得相應地轉攻為守，在行動上則更趨強硬。這種情況在1948年至1949年間最為顯著。

1947年5月間，國民黨軍停止了對共產黨解放區的全面進攻，還鄉團也隨之轉攻為守，在行動上則更趨強硬。這是出於兩重原因：一是感到形勢的變化對其不利，因而欲採用高壓手段製造恐怖氣氛，以迫使群眾不與共產黨合作；二是為了報復共產黨游擊隊。

還鄉團之所以採取更為強硬的行動，有兩重原因：一是感到形勢的變化對其不利，因而欲採用高壓手段製造恐怖氣氛，以迫使群眾不與共產黨合作及動搖共產黨游擊隊的軍心；二是為了報復共產黨游擊隊。這一時期，在前階段的較量中失利的共產黨游擊隊又捲土重來，開始對還鄉團實施報復。上述淮西游擊隊撤退後，受到中共華中分局領導的嚴厲批評，中共淮北地委正副書記皆被撤職^④。分局領導警告淮北的幹部，不能再搞「寧錯放不錯殺」的「寬大政策」，不應受「腐敗的統戰觀念」的影響^⑤，而應在幹部中「培養打手」，使每個人都變成「潑皮虎」和「亡命之徒」；對那些「怕死的同志」，分局領導批評他們「光看見反動派的刀槍能殺人，看不見共產黨的刀槍也能殺人」，並要求他們重返淮北後要主動出擊，充分發揮「積極性」^⑥。這種「積極性」就是對還鄉團等敵對勢力變本加厲的報復。

打回去後，共產黨游擊隊先進行「懲奸復仇運動」，其對象為「還鄉團、頑軍政幹部、秘密情報員，為首逼迫群眾倒地倒租的反動地主」，其方式為對上述人等「直接逮捕，公審槍斃，並沒收其財產，分配給直接受害者與貧苦農民」^⑦。如此一來，游擊隊重新在農村站住了腳跟。懲奸運動此後重又發起，而且擴大到相當廣泛的地區，以致造成人人自危的恐怖局面，鹽城東台縣的「反特案件」即很典型。當時，中共東台縣委領導以為，只要父親是國民黨，兒子也一定是國民黨；教書的先生是「三青團」，其學生也必是「三青團」；如果丈夫從前加入過國民黨，那妻子現在也一定是國民黨黨員；所有年老的「頑鄉保長」和小學教師，都算國民黨黨員，而所有在國民黨軍據點做過生意的商人和原共產黨的「自首份子」、「蛻化份子」，都算作特務。如此一來，僅東台一縣就逮捕了四千多人，與之相鄰的幾縣也因受其影響而逮捕了數千人。更為嚴重的是，中共東台縣委公開號召對「特務」「吊吊打打，打打問問」，少數共產黨幹部或「打手」利用群眾大會的形式，動用酷刑對待犯人，「一打就要打到招供為止」，很多人被打

致殘、致死。其結果是「抓一個，打一個，供一個，又抓一個，打一個，供一個，牽連很大，是否莫辨」^⑳。

有些地方的中共領導認為，群眾沒有發動起來完全「撕破臉」跟還鄉團幹是因為土改完成得不好，老百姓沒有為保田而鬥爭的動力。因此，很多地區的游擊隊打回去後，便對上一年的土改情況進行復查。如鹽東縣40個村的地主在還鄉團控制當地局勢時，曾想方設法要奪回在1946年秋初的土改運動中被分掉的田地。1947年共產黨游擊隊返回後，進行土改復查，為報復還鄉團，不僅沒收這些地主的全部土地，而且將他們「掃地出門」，給貧僱農當長工。在追查地主「底財」的過程中，還出現了「非刑拷打」^㉑。中共淮北地區的游擊隊在「恢復淮北」的過程中，更提出「給反動份子一條道路」，即「要田就不要命，要命就不要田」^㉒。當然，如此激烈的做法是在戰爭的特殊環境中才出現的，可問題是，老百姓是否真的敢要這樣分得的田？事實上，不少地方的流行做法是，農民與地主議訂了類似如下的協約：「國民黨來了地歸你，共產黨來了地歸我」。

但這私下的默契並不能掩蓋陽光下的殘酷。還鄉團的報復也越來越兇狠，尤其是對共產黨的幹部大開殺戒，幾乎凡抓必殺。他們還常常配合政府軍進行搶劫性的掃蕩，在掃蕩過程中，燒、殺、姦、掠司空見慣，以致共產黨甚至指責「蔣匪」搞「三光」政策，即「搶光（資糧）、抓光（壯丁）、殺光（幹部）」^㉓。游擊隊員的家屬更是備受磨難，不但被還鄉團抄家，還常遭逮捕身受殘害，從吊打、「坐飛機」、上老虎凳、皮鞭抽打、火油草灰塞口、鉛絲穿乳頭、用棍子將孕婦腹中胎兒壓出乃至溺死、活埋，種種嚴刑酷法，不知戕殺了多少性命。

瘋狂的殺戮只會激起更強烈的復仇欲火，只要抓住敵方的人，不殺不足以為死難者報仇；被敵方抓住，只有死路一條，因此只有抵抗到底。其間，最常見的殺人方法是用大刀砍，據說這樣做是為了節省子彈。當然，也有人不敢開殺戒，即在共產黨游擊隊中被稱作「鬥爭不堅決，軟弱怕死的」，為了教育他們，往往特意叫他們公開殺一個俘虜，這樣「臉搞紅了，鬥爭到底的決心就堅定了」^㉔。

事態發展到這樣的地步：似乎只有無情的殺戮才是符合其自然發展的唯一狀態。但今天的人們不禁要問，事情怎麼會到這一步？

答案可從各方面尋找，但有一點應格外注意，即當時蘇北地區特殊的戰爭形勢。蘇北與國民黨中央政府駐地南京僅一江之隔，抗戰結束後，成為國共兩黨勢力的交接地區。國共第二次內戰爆發後，蘇北成為全國最先陷入戰爭的地區之一，因此，中共在蘇北地區紛繁的土改工作尚未完成，就不得不倉促結束。這種粗糙的土改留下很多後遺症，事實上，為中共造成了相當大的對立面。當初，共產黨為團結90%以上的農村人口，放棄了對地主富農的聯合，卻也因此忽視了地主富農的絕對數量。僅阜寧一縣在土改中逃亡的地主就達868戶^㉕，再加上留在家中時刻盼望國民黨軍到來的地主，這一對立面不可謂不大。此外，中共對數量僅次於僱貧農的中農也未能團結好。這是因為，按照中共的土改政策，許多地方應分得土地的僱貧農人數眾多，即使將地主的土地分光，每人亦只能得幾分地，調動不起農民的積極性，故很多地方最終還是動了中農的田，致使有些地區的「出田戶」佔全村人口總數的15-25%，個別地方甚至

1947年共產黨游擊隊返回後，為報復還鄉團，不僅沒收這些地主的全部土地，而且將他們「掃地出門」。可是，老百姓是否真的敢要這樣分得的田？事實上，不少地方的流行做法是，農民與地主議訂了類似如下的協約：「國民黨來了地歸你，共產黨來了地歸我」。

多至30%以上^④。這又使得被分了田的中農對中共的土改心存不滿。至於得了田的僱貧農又表現如何呢？當國民黨軍隊和還鄉團大兵壓境之時，農民中普遍存在恐懼心理，包括一些共產黨幹部都以為共產黨這一次「怕是挺不住了」，因此，為給自己留後路，村幹部對土改工作開始懈怠，而個別土改積極份子也宣稱：「這下子金田銀田我也不要了」^⑤。這樣的結果，自然離中共中央試圖以土改促使農民「保田參軍」的目標相去甚遠。上述問題，若發生於中共絕對控制區內，尚可設法逐步解決，可在兩黨勢力交接的蘇北，中共既無時間亦無實力去解決，個別地方雖然也做了些努力，但收效甚微。

土改為中共在蘇北造成相當大的對立面，而部分中共黨員幹部不得人心的行為，亦給共產黨游擊隊在蘇北的活動頻添阻力。如在土改中，阜寧縣部分中共幹部背着群眾自己分好田^⑥；中共淮北地委撤退時，由於人多船少，許多人竟致落水溺死^⑦，還有幹部在撤退途中亂用公款，「甚至喪失天良，賣槍賣糧食」^⑧；有的游擊隊在戰爭環境下對部隊紀律不加重視，如1948年春，中共阜寧縣一些區鄉以下的幹部和民兵，在從還鄉團手中奪取的城鎮，「不分敵人與群眾的物資亂搶亂拖」，且無人制止，迫使部分群眾繼續逃亡^⑨。在蘇北甚至發生過這樣的事：由於有些共產黨幹部過去毫無紀律可言，招致群眾仇恨；國民黨軍隊來後，這些幹部又全部撤離，撂下群眾不管，因此失去了群眾的信任。當他們再回來時，老百姓就把他們往國民黨那裏送，「進去一個送一個，（共產黨）根本無法在那裏立足和堅持對敵鬥爭」^⑩。

既不能獲得絕大多數群眾的完全支援，又無主力部隊作後盾，共產黨游擊隊自然無法徹底消滅還鄉團，但共產黨的「鬥爭哲學」又使其不會放棄鬥爭，這是一方面；另一方面，國民黨軍隊的腐敗和血腥屠殺已使它不得民心，而它在全國戰場上的節節退敗，更註定依附於它的還鄉團不可能消滅共產黨游擊隊，這樣，雙方誰都吃不了誰，只有形成「拉鋸戰」，造成兩方面的巨大損失。

這種激烈的鬥爭局面，直至共產黨主力部隊大舉南下，徹底擊潰這些地區的國民黨勢力，才得以完全改善。還鄉團也就此結束了它在歷史舞台上極短暫的一幕，但這一幕卻付出了慘重的代價。筆者所接觸到的一些人在提起這段往事時，仍流露出無限的心悸、無奈和困惑，他們的許多親人死於這場鬥爭，而且死得都很慘，但至今沒有人對他們的死給個說法，難道真該如當時某些共產黨幹部所喟歎的「一將功成萬骨枯」嗎^⑪？

土改為中共在蘇北造成相當大的對立面，而部分中共黨員幹部亦不得人心。在蘇北甚至發生過這樣的事：由於有些共產黨幹部過去毫無紀律；國民黨軍隊來後，這些幹部又撂下群眾不管，因此失去群眾的信任。當他們再回來時，老百姓就把他們往國民黨那裏送。

註釋

① 此處的蘇北地區指現江蘇省位於長江以北的部分，包括中共在抗戰時期建立的蘇中、蘇北、淮南和淮北四個抗日根據地。1945年10月後，中共在這一地區的各級政權隸屬中共華中分局。

②③④⑤ 〈談談華中土地改革——章蘊在全國土地會議上的發言〉（1947年8月1日），載中共江蘇省委黨史工作委員會編：《江蘇黨史資料》，總第三十五輯（南京，1990），頁56；57；58；83。

- ④ 〈中央關於糾正群眾工作中的錯誤問題給陳毅的指示〉(1946年4月11日)，載中央檔案館編：《中共中央文件選集》，第十六冊(北京：中共中央黨校出版社，1992)。
- ⑤ 〈中國共產黨中央委員會關於清算減租及土地問題的指示〉，載《中共中央文件選集》，第十六冊。
- ⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬ 〈陳丕顯在華中土地會議上的總結(節錄)〉(1948年4月25日)，載《江蘇黨史資料》，總第三十五輯，頁132；135；137；129；137；151-52。
- ⑭ 張燦明：〈淮寶土改運動的總結〉，載中共洪澤縣委黨史辦公室編：《洪澤革命史料選輯》，第八輯(洪澤，1985)，頁17。
- ⑮⑯ 胡素珊(Suzanne Pepper)著，王海良等譯：《中國的內戰——1945-1949年的政治鬥爭》(北京：中國青年出版社，1997)，頁247；347。
- ⑰ 〈土地改革中的幾個問題——任弼時在西北野戰軍前線委員會擴大會議上的講話〉(1948年1月12日)，載《江蘇黨史資料》，總第三十五輯，頁116。
- ⑱ 馮國柱：〈一切為了發動群眾，反對為土地改革而土地改革〉，載中共阜寧縣委黨史辦公室編：《阜寧革命史料選輯》，第一輯(阜寧，1984)，頁192-93。
- ⑲ 〈兩年來軍事資料總結——幾個時期對敵人鬥爭的特點〉，載《阜寧革命史料選輯》，第一輯，頁224。
- ⑳ 王銳：〈回顧白米區的堅持鬥爭〉，載中共泰縣委員會黨史資料徵集小組編：《泰縣革命鬥爭史料》，第五輯(泰縣，1982)，頁126。
- ㉑㉒ 見《泰縣革命鬥爭史料》，第八輯(泰縣，1982)的〈大事記〉中關於1946年12月中旬重要事件的記載。
- ㉓ 饒子健：〈堅持淮北敵後鬥爭的回憶〉，載《洪澤革命史料選輯》，第五輯(洪澤，1983)，頁4。
- ㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟ 劉瑞龍：〈如何開好淮北會議〉(1947年1月30日)，載《洪澤革命史料選輯》，第九輯(洪澤，1986)，頁69；73；92；71；54；87；72；82；80；81。
- ㉞㉟ 〈中共中央華中分局關於就地堅持游擊戰給各地電〉(1946年7月25日)，載《洪澤革命史料選輯》，第九輯，頁48；49。
- ㊱ 田壘：〈解放戰爭時期淮寶根據地的財經工作〉，載《洪澤革命史料選輯》，第八輯，頁92。
- ㊲㊳ 馬駿：〈回憶白米區革命鬥爭片斷情況〉，載《泰縣革命鬥爭史料》，第五輯，頁120；120；115。
- ㊴ 王化東：〈洪澤湖上紅旗不倒〉，載《洪澤革命史料選輯》，第九輯，頁13。
- ㊵ 董志凱：《解放戰爭時期的土地改革》(北京：北京大學出版社，1987)，頁115。
- ㊶ 〈針對蔣匪三光暴行，改造地形，廣泛開展地雷戰〉，載《新華日報》，1948年5月21日。轉引自《洪澤革命史料選輯》，第八輯，頁154。
- ㊷㊸ 〈阜寧縣土改運動的簡單報告〉(1947年3月20日)，載《阜寧革命史料選輯》，第一輯，頁199；195。
- ㊹ 〈中共華中分局關於華中土地改革三個月總結〉，載《江蘇黨史資料》，總第三十五輯，頁50。
- ㊺ 魯光、黃敏：〈韋集鄉打通目前時局思想中的幾個問題〉，載《洪澤革命史料選輯》，第八輯，頁42-43。
- ㊻ 〈中共阜寧縣委擴大會議關於克服黨內無政府無組織無紀律狀態加強紀律性的決議〉(1949年3月23日通過)，載《阜寧革命史料選輯》，第一輯，頁204。

抗戰時期中共對土匪、 會道門的策略

• 梁家貴

土匪、會道門是影響中共創建、發展抗日根據地的兩大重要社會問題。抗戰時期，中共從各地具體情況出發並結合不同時期的政治、軍事需要，採取了積極、穩妥、靈活的策略，較成功地解決了這兩大社會問題。本文以山東抗日根據地為主要研究對象，嘗試對中共有關策略產生的背景、形成過程、具體操作方法等方面作一論述。

土匪是1949年前中國嚴重的社會問題，它擁有自己的武裝和根據地，能左右當地的政治、經濟和社會生活。「會道門」是與政府抗衡的秘密團體。自近代以來，中國的土匪和會道門的活動一直是密切相連，對中國政治、社會產生重大的影響。

本文涉及到的「土匪」，就是指超越法律範圍進行活動而又無明確政治目的，並且以搶劫、勒贖為生的人。土匪是1949年前中國一個嚴重的社會問題，它不僅人數眾多，分布面廣，還擁有自己的武裝和根據地，甚至能左右當地的政治、經濟和社會生活，從而形成「官匪分治」的格局。「會道門」是一種從事特殊宗教、社會或政治活動的，具有秘密宗旨和禮儀的，與政府抗衡的秘密團體。在1949年前的中國，所指的就是一些異端教派如黃天道（亦稱黃天教）、先天道（亦稱先天教）等（此類組織主要頌經拜神、製造和傳播迷信邪說，迷信色彩極為濃厚）和會門組織如哥老會、紅槍會、大刀會等等（此類偏重吞符唸咒，練功習武，據地自保），也就是統治者所說的「邪教」^①。

自近代以來，中國的土匪和會道門的活動一直是密切相連的。到了民國時期，它們的關係更加密切，已呈現錯綜複雜、難解難分的局面^②，對中國政治、社會產生着日益重大的影響。基於這個原因，本文將二者視為一個整體予以研究。

史料顯示，民國時期，東北的馬賊、閩浙兩廣地區的海盜、太湖運河地區的鹽梟以及蘇豫皖、湘鄂贛、西北諸地區的土匪均以驍悍、善戰而在全國具有重要影響。保守估計，1930年全國土匪人數為2,000萬左右^③。山東是全國土匪

問題最為嚴重的省份之一。據統計，1918年，山東約30個州縣曾擁有土匪三萬多名，步馬槍約2.3萬枝，自來得槍3,000餘枝，他種手槍2,800餘枝^④。而魯西東昌一帶就曾擁有「土匪一萬餘人，匪首300餘人」^⑤。到1930年，山東境內的土匪人數超過20萬人^⑥。山東土匪都是有武裝、有組織的，大的成千累萬，具有較強的戰鬥力(如劉桂棠部號稱「黑旗軍」，曾流竄整個華北)。1921年11月，北洋陸軍一營剿匪官軍在曹州劉莊便被擊敗^⑦。至於發生於1923年5月的臨城劫車案更是震驚中外的大事。民國時期，中國的會道門勢力也極為強大。以當時山東的會道門為例，該省會道門有的影響力遍及全國，如一貫道；有的在華北地區產生影響，如八卦教、皈一道、九宮道、聖賢道以及以紅槍會為中心的各種槍會；至於省內的會道門組織更是不勝枚舉，計有150餘種，據已知道的會道門就有：新民會(不同於漢奸新民會)、復興會、保皇黨、聖人道、斥埃隊、黃天道、五道會、九宮道、萬字會、先天道、黑旗會、紅旗會、黃旗會、藍旗會、白旗會、青旗會、皇天教、一貫道、八卦教、戰壇會、道德會、紅槍會、無極道、九宮會、同心會、快道萬仙會、萬國道德會、猴子會、大刀會、金鐘罩、大地壇、小地壇、皈一道、黃中會、小刀子會、孫臏大師會、眼光會、清真會(婦女佔多數)、西乾會、金丹會、青年會、老年會、金錢會、中央道、聖賢道(又名一柱香、無形無像道)、秘密教等五十幾種^⑧。

抗日戰爭全面爆發後，日軍大舉南侵，華北一些省區迅速淪陷。國民黨軍隊的迅速後撤致使一些地區陷入無政府狀態，千百萬百姓彷徨無主，眾多的雜色武裝應運而生，如處於山東抗戰前沿的魯北(即冀魯邊)之甯津、慶雲、鹽山以及惠民一帶之樂陵、無棣、陽信、沾化、臨邑、德縣、商河、德平等縣，「處於戰爭的混亂狀況，土匪也趨機而起」；魯西、魯西北地區，「土匪乘機蜂起」^⑨。一些封建迷信團體如會道門等，依仗其在民間的巨大影響，也迅速活躍起來。據統計，山東、安徽等省的民間武裝至1938年已達100萬之多^⑩。這各色各樣的民間武裝多屬土匪或會道門武裝，按對日態度可大致分為三類：一類是屬於不堪忍受日本侵略軍的蹂躪而由群眾自發組織起來的抗日武裝，他們以各種形式打擊日軍，並同國民黨、共產黨保持着若即若離的關係；一類是被地主、豪紳組織、操縱的聯莊會、會道門武裝，其中有的已「變壞通敵，成為漢奸，同我們作對，破壞抗日」^⑪。1938年，山東萊蕪中央道道首張無海自稱「銅頭鐵羅漢」轉世，糾集徒眾萬餘人投降日軍，被編為第九旅，即是典型事例；最後一類是抱有各種不良企圖的人假借抗日名義組織起來的土匪武裝，他們常常打着抗日的旗號，到處橫行霸道，窮苦百姓過着「白天怕見人跑，夜間怕聽狗咬」的日子，提心吊膽，不得安寧^⑫。有的土匪武裝公開叛敵，如土匪朱信齋，他本已被八路軍收編，但又於1938年8月率部叛變，一夜之間捕去中共黨員、幹部200多人，殺害近百人，製造了駭人聽聞的「浮鵬山事件」。有位中共領導人在回憶錄中不無憂慮地寫到，這「眾多的土匪武裝多為敵、偽、頑主要的直接後備力量。他們與我們爭人、爭槍、爭地盤」^⑬。民間雜色武裝的出現、發展，嚴重影響着中共勢力在廣大農村的存在乃至發展。

山東國民黨軍隊多為蔣系控制的原地方土匪武裝。繼韓復榘後的國民黨山東省主席沈鴻烈為代表的派系，絕大多數是在山東本土發展起來的，「帶有濃厚

抗日戰爭爆發後，眾多雜色武裝應運而生。這些民間武裝按其對日態度大致可分三類：一類是不堪忍受日軍蹂躪而由群眾自發組織的抗日武裝；一類是地主、豪紳組織的聯莊會、會道門武裝；最後一類是抱有各種不良企圖的人假借抗日名義組織起來的土匪武裝。

國民黨刻意操縱土匪、會道門以達到反共目的：國民黨山東省政府就積極利用土匪吳德勝、劉景良、朱世勤等部反共；對於會道門，國民黨山東省黨部在制訂的反共計劃實施辦法中，明確提出了利用、操縱迷信團體的策略。

封建性的地方武裝，如魯中的秦啟榮、吳化文、厲文禮等部，魯南的申從周、王洪九等部，濱海的許樹聲、朱信齋等部，膠東的趙保原、秦晉康等部，清河的何思源、張景月等部，冀魯邊的劉景良、張子良等部，魯西的王金祥、齊子修等部，湖西的孫良誠、朱世勤等部^④。國民黨也刻意利用和操縱土匪、會道門以達到反共目的：國民黨山東省政府就積極利用土匪吳德勝、劉景良、朱世勤等部反共^⑤；對於會道門，國民黨山東省黨部在制訂的反共計劃實施辦法中，明確提出了利用、操縱迷信團體的策略：一，利用民眾迷信心理，拉攏全省各地道門、幫會、基督教民之領袖份子，假借不倫不類之名義，先使入夥，使在不知不覺中為吾人效死；二，收買全省各地道門、幫會基督教民之頑固激烈份子，加以訓導，使在不知不覺中服從本黨指導為吾人效死；三，分別各項民眾迷信團體之性質，選派本黨中熟悉該團體內幕之幹練同志，假借該團體所需要崇拜之人物，如道門中之師傅、宮長、壇長、法師、道長……，詭稱由為該團體素昔認為之聖地到來渡世救人，如對道門則稱由崑崙、峨眉、瑤珈、靈鷲等地，以堅定其精神上崇拜尊敬信念……，民眾頭腦簡單，如此一行，則莫不為信仰之團體效命致死，而實際則為本黨效命致死；四，假借迷信方式，……，復將本黨訓民眾之方法秘密融化運用，使其自己雖入鈎而不自知；五，利用以上方式，假借各該團體崇拜人物訓示命令為號召，發起對中共之大規模暴動屠殺行為；六，在進行過程中，隨時運用其固有組織與反抗心理，使其不斷流血，俾其與中共結成百世不解之仇^⑥。

日本侵略者也充分認識到會道門的重要作用，並專設有會道門工作部，有目的、有計劃地培植、利用漢奸會道門為其侵華反共服務：一是創造會道門，這些會門實際上是一種漢奸組織，如道德會、協和會、大同會、新生會等；二是進行改造會道門，把舊有的會門加上偽政治工作（派政工人員）使其質變名不變，如經敵改造了的安清道義會、一貫道、秘密教、提籃子會、硬拳道、黃沙會等；另外，日本侵略者曾花了極大力量，以「萬道歸一」的口號企圖統一會道門，如將紅卍會、一心天道龍華聖教會、一貫道等會道門組織成為「山東宗教聯合會」；1942年，京師普濟佛教會為適應東亞和平的需要，在日軍授意下改名為「未來和平宗教會」，不久在濟南組織分會並建立「山東保衛團」，協助日軍進攻中共的抗日根據地；三是利用會道門，這不同於改造，而是相互利用，這些會門更多，如鐵板道、皈一道、部分天主教，據統計有二十多種。日本侵略者利用會道門主要做下面工作：

（一）在淪陷區，以會道門形式組織群眾，提出所謂「保家防匪」的口號，阻止八路軍深入其佔領區活動，如在「治安區模範縣」山東嶧縣，日軍強迫當地農民參加紅槍會組織，每天晚上都要開講、練功夫，即使農忙季節也不例外，有時還脅迫他們去嶧南搶糧^⑦。

（二）在邊緣區，則以發展會道門作為向抗日根據地封鎖或蠶食的先鋒隊。

（三）在抗日根據地，則利用會道門作特務活動線網之掩護；其次利用中共政策弱點（如負擔重、差務多、站崗放哨多等），組織群眾反抗政府，「掃蕩」時作內應，或武裝暴動，有的則長期埋伏^⑧。

上述事實充分說明，土匪、會道門問題已對中共創建、發展抗日根據地構



成了嚴重威脅。能否積極、穩妥地解決土匪、會道門問題並為抗日所用，成為中共能否順利創建、發展抗日根據地，乃至爭取抗戰最後勝利的關鍵。

早在抗戰爆發前，中共便已對土匪、會道門以及與這些團體有關的地方武裝廣泛開展了爭取教育工作。抗戰爆發後，中國建立了以國共兩黨合作為基礎，包括各黨派各界各族團結抗戰的局面，為爭取、改造土匪、會道門創造了良好的政治環境和社會條件。

二

早在抗日戰爭全面爆發前，為了團結和爭取一切抗日力量，中共對土匪、會道門以及與這些團體有關的地方武裝便廣泛開展了爭取教育工作。1935年底，中共及其主力部隊到達素以匪禍嚴重著稱的西北地區不久，便着手解決該區的土匪、會道門問題。對於土匪問題，中共在艱苦、惡劣的武裝鬥爭中已積累了豐富經驗，井岡山時期王佐、袁文才武裝的改造便是典型事例。中共川陝根據地陝南特委將「神團」改造為游擊隊，也為中共解決會道門問題提供了成功的經驗^⑩。1936年7月15日，毛澤東以中華蘇維埃人民中央政府主席的名義發布了對哥老會等組織的宣言，號召他們和全國人民一起團結起來，共同抵抗日本帝國主義的侵略，「要在共同的抗日救國的要求下聯合起來，結成親密的、兄弟的團結，共抱義氣，共赴國難」，「歡迎四路好漢弟兄都派代表來或親自與我們共同商討救國大計」^⑪。1936年8月，根據中共中央關於爭取哥老會的指示，中華蘇維埃中央政府西北辦事處設立哥老會辦事處，成立了中華江湖抗日救國委員會籌備處，並於同年10月15日在陝西省志丹縣的馬頭山召開了全國哥老會代表會議，也就是「馬頭山開山堂」。抗戰全面爆發後，在中國共產黨的爭取、努力下，中國建立了以國共兩黨合作為基礎，包括各黨派各界各族團結抗戰的局面，為爭取、改造土匪、會道門創造了良好的政治環境和社會條件。中共山東省委根據中共中央關於在敵後放手發動群眾，獨立自主地開展游擊戰爭，建立敵後抗日根據地的戰略決策和中共中央北方局提出的「每一個優秀共產黨員，應

該脫下長衫到游擊隊去」的口號，制訂了團結、爭取一切武裝力量，發動武裝起義的方針。鑒於山東的特殊省情，中共山東省委決定要選擇在韓復榘潰逃，而日軍尚未到達或立足未穩的時機發動武裝起義，因為如果起義過早，則可能遭到韓復榘的扼殺；起義過遲，日軍則深入侵佔，會增加發動起義的困難，而且地方反動勢力和土匪也會蜂擁而起，民間槍枝就會被攫取^②。在此前後，中共山東省委即以各地黨組織領導成員為核心，以黨員、民先隊員、延安派來的紅軍幹部及平津流亡學生為骨幹，積極團結爭取各階層愛國人士、各地方勢力及土匪、會道門，不失時機地在全省各地發動了抗日武裝起義，初步開創了建立山東根據地的局面。

應該說，中共爭取土匪、會道門參加抗戰的決策並非一開始就為全體中共人士所接受。抗戰全面爆發後，王明從蘇聯回國。他片面誇大「統一戰線」的作用，堅持「一切經過統一戰線」、「一切服從統一戰線」的主張，反對積極發展人民抗日武裝。這對中共抗日武裝力量，特別是江南新四軍力量的發展造成了極為不利的影響。中共東南局書記項英深受王明思想的影響，曾多方限制部隊的發展，限制群眾運動，如拒絕批准新四軍二支隊收編土匪部隊^③。當然，這種錯誤思想還來自於其他方面。中共軍事領導人羅榮桓就曾在回憶錄中分析到：由於本身年輕，加上過去長期處於地下黨的地位，缺乏執政經驗，對政權的作用與認識不夠，因此在政權的領導上也出現了偏差，從而「障礙各種工作的開展」，如在爭取土匪、會道門工作上，突出表現為不敢發動他們，尤其是對於爭取反正過來的偽軍與收容編制起來的土匪，我們黨「對他們的黨政工作是異常微弱或者根本沒有」，因而「往往把他們擺到邊緣游擊區而獲得勒索搶掠的合法地位，這不能不造成我們在嚴重三角鬥爭相持的地帶上遭到失敗」^④。

中共對這種右傾機會主義進行了堅決的抵制和鬥爭。1939年底、1940年初，中共中央、毛澤東兩次指示山東的黨要把發展武裝力量作為一切工作的中心，「山東那邊民槍極多，主要是缺少幹部和基幹力量」，因此，要「在山東全境大量發展軍隊」^⑤。中共中央政治局候補委員、華中局書記、新四軍政委劉少奇針對項英等人批評新四軍「招兵買馬」的言論，說：「有馬不好嗎？為甚麼要反對？有人不用，有馬不騎，革命能成功嗎？」^⑥1942年3月中旬，劉少奇從新四軍回延安時，受中共中央和毛澤東的委託，途經山東，代表中央幫助、指導山東工作。劉少奇傳達了毛澤東關於要在敵後放手發動群眾，擴大人民武裝，獨立自主地建立抗日民主根據地的總方針。中共山東分局根據劉少奇的指示，改變抗戰初期不敢放手發動人民抗日武裝的做法，執行抗日民族統一戰線的政策，積極壯大人民武裝力量。通過對地方武裝，尤其是土匪、會道門的爭取，中共在山東的力量得到極大的發展^⑦。

此外，中共也極力改變黨內輕視爭取會道門、土匪武裝參加抗日工作的思想。最初，中共黨內很多人認為會道門落後，有「迷信儀式」，土匪行動散漫，破壞性較大，因此，不願對他們作耐心的爭取教育工作。為此，中共決定對根據地的全體黨員幹部普遍進行宣傳教育工作。1938年1月16日，《新華日報》發表了〈保衛河南〉的社論和〈怎樣處理地方武裝〉的文章，認為正當「廣泛開展游擊戰爭，準備迎接中原會戰的時候，正確地處理地方武裝，如紅槍會、聯莊會、民

中共中央、毛澤東曾兩次指示山東的黨要着重發展武裝力量，但並非所有人都接受爭取土匪、會道門參加抗戰的決策。中共東南局書記項英就拒絕批准新四軍收編土匪部隊。劉少奇針對項英等人批評新四軍「招兵買馬」的言論，說：「有馬不好嗎？為甚麼要反對？有人不用，有馬不騎，革命能成功嗎？」

團、土匪等武裝力量，是有特殊的意義和重要性的」。彭真在〈論冀魯豫紅槍會工作〉一文中指出，紅槍會、大刀會等秘密會社，「不但包括着最大多數的農民，而且擁有極大數量的新式武裝，這是一支極雄大的群眾抗日武裝力量。但如果不善於去團結他們，就會使抗日力量受到不必要的損失」；關於如何對待會道門的迷信儀式和習慣諸問題，他指出²⁰：

一切在會門中工作的同志，對於他們迷信的儀式和習慣，必須嚴格審慎的遵守，須知今天我們在會門中工作的中心問題，是紅槍會能否抗日和能否爭取他們進入抗日戰爭統一戰線。應把迷信的問題放在次要地位，同時還要了解，我們固然不提倡迷信，但如果違反他們的習俗，是會惹起他們的反對，而被日寇和漢奸利用來反對我們。

與此同時，彭雪楓也撰文強調爭取綠林武裝(即土匪和會門武裝)的重要性，指出：「對於『綠林武裝』，基本上是由『政府的力量』爭取他們走到抗日戰線上來，在政治上對之宣傳教育，在鬥爭中激發他們的民族意識」；「對於『會門武裝』，對他們應有正確的基本認識：(一)他們是比較原始的反貪污反土匪的民間自衛武力，(二)他們的潛勢力在民間廣而且深，(三)戰鬥精神及戰鬥經驗都相當豐富。倘若對他們誘導有方，在軍事政治方面武裝了他們的頭腦和武裝了他們的手腳，我們相信在從前反抗軍閥壓迫的時代，他們能夠大量消滅軍閥的數萬大兵，我們更相信今天他們也能夠嚴重打擊日寇的進攻。」²¹此外，八路軍副總司令員彭德懷也發表文章和談話，號召八路軍幹部必須爭取敵佔區的土匪，通過耐心細緻的組織工作，把土匪武裝改造成為正規游擊隊²²。這些文章和談話為中共各地方組織處理本地區的土匪、會道門問題指明了方向，從而將對會道門和土匪武裝的爭取工作統一到中共的方針政策上來了。

1938年1月，中共中央在給中共山東省委的指示信中明確制訂了山東省堅持抗戰的原則，「即使山東完全變為日寇佔領區域，還能使我們的黨堅持在山東，發動群眾，組織游擊戰爭，保存黨的力量，堅持的與日寇進行長期的鬥爭」。為此，中共中央特別把土匪、會道門問題列為首要處理的工作，指出²³：

山東為土匪最多的地區，必須對土匪有正確的政策。我們對土匪的總的方針，應當是爭取他們抗日。當土匪還是抗日時，我們不應去削弱或瓦解他們的部隊，應當幫助他們的發展，鞏固他們的部隊，並逐漸改善與群眾的關係，與他們爭取共同行動去反對日寇。當土匪為日寇所利用時，我們也不應當去積極反對他們，而應當使他們中立，即是他們一方面去敷衍日寇，一面與我們保持善意的中立。

按着中共中央的指示，中共山東分局(中共山東省委於1938年5月擴大為蘇魯豫皖邊區省委，1938年底改為山東分局)調整了原有的有關政策，並結合本地區的特殊情況探索出一套針對本地區會道門、土匪的切實可行的政策：「對於各種封建迷信團體，如會門、教門等，只要他們有抗戰赤忱與抗戰表現，而不是為了

八路軍副總司令員彭德懷號召八路軍幹部必須爭取敵佔區的土匪，把土匪武裝改造成為正規游擊隊。1938年1月，中共中央特別把土匪、會道門問題列為首要處理的工作，指出：「當土匪還是抗日時，我們應幫助他們的發展。當土匪為日寇所利用時，我們應當使他們中立。」

抗戰勝利後，國共矛盾日益激化。隨着中共領導的根據地進一步擴大，會道門問題再次尖銳起來。由於中共已積聚了充分的力量，加之其根本任務已由抗日變為推翻國民黨統治，故在這一時期土匪被視為是同中共利益相對立的，在教育無效後，自然遭到鎮壓。

反對抗戰，或被敵人利誘實行反動倒退的活動，我亦應與之聯絡，如過去有誤會，今後應設法解決疏通，即使為敵利用時，我仍應從各方面一致去爭取，從事實上使其不再懼我，並注意對其下層群眾的爭取和團結，推動下層的進步，以使之不被少數上層落後份子愚弄出賣，擾害抗戰及群眾利益」，而「對於土匪，應設法勸導其散夥，參加抗戰，參加農村生活，必要時政府應撥款予以救濟及安插生活。但對怙惡不悛的股匪，應堅決予以剿滅，以安定根據地的民主秩序」^⑥。這便給中共成功解決山東土匪、會道門問題並動員組織他們參加抗戰提供了必要的政策保障。

1942年後，中共領導的敵後抗日鬥爭進入了最艱難的時期。一批抗日意志不堅、見風使舵的土匪、會道門紛紛投靠日本。鑒於此，中共決定取締根據地內的會道門組織。晉冀魯豫根據地為抗戰時期中共最大的根據地，也是其武裝力量對日作戰的最主要區域，因此，1943年3月該地區頒布的取締會道門政策頗具代表性。該政策宣布嚴加取締一切受敵利用之秘密結社，規定：(1) 凡本地區內違反抗日利益之一切非法秘密落後迷信組織以算卦、孔子道還鄉道等，或其變相化名之組織，一律取締，並宣布解散。(2) 受敵利用之各種組織會門造謠惑眾，圖謀不軌，破壞抗日秩序，執迷不悟者，凡經查獲，均按漢奸處置。(3) 假借會道門擺壇設祭，勒索人民財產金鈔者，均以詐財處置。(4) 曾原在淪陷區(平津太原等地)受漢奸所迫組織之佛教、道教，現不違反抗日利益，積極參加抗日建設工作者，得向抗日政府請求登記，悔過自新，不得再行活動。(5) 凡參加會門道門及其他一切非法秘密團體者，應即退出，並向政府聲明登記，以免受漢奸利用。隨後，中共在其根據地內大力打擊漢奸會道門，如晉冀魯豫邊區便破獲、瓦解了世界普濟佛教會、一貫道、萬國道德會、大刀會、紅槍會、九宮道、華北道德總會、混元門等組織^⑦。

抗日戰爭勝利後，國共矛盾日益激化。隨着中共領導的根據地進一步擴大，會道門問題再次尖銳起來。為此，中共毅然採取堅決取締的措施，並於50年代發起了一場舉國上下、大張旗鼓的打擊會道門的專項鬥爭，一定時期內鏟除了這種組織。由於中共已積聚了充分的力量，加之其根本任務已由抗日救國轉變為推翻國民黨統治，故這一時期的土匪問題無論與國民黨、豪紳地主有無關係，如其存在，均視為是同中共利益相對立的，在教育無效後，自然遭到鎮壓。

三

抗戰時期，中共在處理根據地的土匪、會道門及其他地方武裝的過程中，依據制訂的有關策略，視不同情況、不同對象，區別對待，大致有以下幾種操作方法：

(一) 對人民群眾為了抵禦日偽軍、土匪騷擾，保護生命財產自發組織起來的民間武裝組織，中共採取積極支援、引導的方針。抗戰爆發後，全國各地人民紛紛組織自衛團體，並在抗敵鬥爭中發揮了巨大威力。江南丹陽游擊隊和新四軍豫鄂挺進縱隊，就是在中共的支援、引導下，以江南淪陷後各地為防匪抗

敵而組織的自衛團為基礎組成。山東安丘黃石坡自衛團，「用原始武器，抗擊着上千的敵偽，堅持了五個鐘頭，最後彈藥斷絕，才英勇突圍而出，創造了群眾浴血奮戰，保衛家鄉的戰鬥範例，給敵偽以嚴重的打擊」^③。為支援引導這種民間自衛武裝組織，中共制訂了《人民抗日自衛團組織條例》，鼓勵「凡年在16歲以上、45歲以下無廢疾者均應參加自衛團（婦女以志願為原則，其工作無基礎之地區男子亦以志願為原則）以進行抗日游擊戰爭，或配合抗日主力軍作戰」^④。此後，中共山東分局、山東軍區聯合發出《為發動人民武裝保衛家鄉告同胞書》，號召人民群眾自發組織起來抗擊日寇侵略。據不完全統計，到1942年，山東民兵已發展到17萬人，自衛團發展到82萬人；在1939-42年，民兵、自衛團同日偽軍作戰達18,093次，斃傷和俘獲日偽軍共9,000餘人^⑤。

（二）對於根據地的會道門，中共派幹部深入其內部進行爭取教育工作。1938年，毛澤東、洛甫等在致彭德懷、劉伯承、徐向前、鄧小平的電文中指出，「對於會門、土匪採取慎重的態度去應付，依據具體可能條件打進去改造他們」^⑥。1939年，中共中央軍委副主席周恩來在視察新四軍工作時，對幹部提出，要「爭取青幫、大刀會的群眾，我們應研究這些組織，進行政治工作，爭取他們」^⑦。劉少奇也曾撰文指出，不論紅槍會、聯莊會，「他們的主要目的是反對苛捐雜稅及土匪軍隊的騷擾，是單純的武裝組織，他們對於一切問題都是從本身利益出發，誰去騷擾掠奪他們，他們就反對誰，解決誰」，「他們在政治立場上是中立的」，因此，要動員、教育他們，提高他們的民族意識，領導他們對日作戰^⑧。這便給各地根據地處理土匪、會道門提供了基本的指導思想。泰西（即泰安縣津浦路西地區）是山東省內紅槍會最多的地區之一。中共在處理這一地區的紅槍會時，深深地意識到，多數紅槍會頭頭雖被地主操縱，但其成員多為勞動人民，他們目睹日軍燒殺姦淫的侵略暴行，有抗敵保家的要求；加上一部分地主有民族感、愛國心，也有聯合抗日的可能。因此，中共採取了「分化、團結、教育的方針，組織他們對敵鬥爭」。泰西特委曾指派政治部民運科科長張伯源專門負責做紅槍會的工作，最大程度地團結了紅槍會的群眾，「他們支援抗戰，聽從我們的指揮。在我們同牛希文部作戰中有2,000多紅槍會群眾同我們一起戰鬥」，「我們對紅槍會的工作是成功的」^⑨。1940年6月，中共晉冀魯豫邊區黨委派人利用與會首楊貫一的親戚關係打入天門會，成功地利用、爭取了天門會武裝^⑩。

（三）對於為敵特偽化所組織的會道門，必須盡力爭取。抗戰時期，日寇利用一些不滿中共政策的土匪、封建勢力，利用會道門在中國農村中廣泛巨大的影響與群眾的迷信落後心理，同時也抓住中共初期在邊沿地區政策上的失誤，操縱在各地普遍存在的會道門，從而造成了群眾與中共的對立。對於這種為地主所掌握、所操縱，又為日寇所利用的帶有群眾性的組織，中共沒有簡單採取「打」的方法，而是進行詳細的調查研究，根據不同的原因、對象，提出了相應的對策^⑪：

原則上應分化瓦解，爭取其群眾，團結一切可能同我們合作的中間力量，獨立上層首腦份子，通過群眾路線鎮壓個別漢奸頭子，揭發其作惡的事實；對我如果在執行政策時發生錯誤而造成群眾與我對立的地區，我必須

抗戰時期，日寇利用一些不滿中共政策的土匪、封建勢力，操縱各地的會道門，從而造成了群眾與中共的對立。中共對此提出了相應的對策：「原則上應分化瓦解，爭取其群眾，對少數為漢奸所操縱，反我最積極的會門，就是要予以軍事鎮壓時，也必須異常慎重。」

解釋，收回影響；對少數為漢奸所操縱，反我最積極的會門，就是要予以軍事鎮壓時，也必須異常慎重，這種鎮壓只是為了打擊漢奸活動與爭取會門群眾的目的，決不能採取狹隘的報復觀念而脫離群眾，獨立自己，而且我們的部隊紀律必須嚴明，秋毫無犯，才能爭取廣大群眾團結在我們的周圍。

新四軍挺進江南後，日軍曾企圖利用江南普遍存在的大刀會打擊新四軍。為此，新四軍對大刀會的迷信採取不干涉的辦法，着重從政治上團結爭取他們，結果大刀會也漸漸走上抗戰的道路^②。1938年5月11日，河北南宮六離會趁八路軍主力攻打威縣之機殺害過路的八路軍官兵，並扣押了前往交涉的八路軍談判代表。八路軍129師副師長徐向前決定，「一、為開展工作爭取群眾，決以主力集結南宮附近。在部隊中動員教育後，即向六離會活動地區進行武裝宣傳；二、分化瓦解其組織，爭取群眾，進行民族教育，揭破漢奸陰謀；三、對為首者鎮壓之；四、散發告人民書，張貼布告，使群眾勿生疑恐慌」。5月12日，朱德、彭德懷指示徐向前，「必須聯繫檢查地方黨及我們軍隊在該區的統一戰線工作；同時對該區偽組織內部，應靈活進行爭取、分化，孤立其領袖的工作，並須自己以抗日行動與廣泛的統一戰線影響之，決非簡單鎮壓的辦法」^③。根據有關指示，八路軍在展開強大政治攻勢的同時，對六離會進行反擊，使其徹底覆滅^④。

抗戰時期，中共在根據地採取爭取會道門參加抗戰的政策，對會道門採取團結和爭取、不干涉其封建迷信的策略；對土匪則爭取他們參加抗戰，並逐漸改變其性質，使他們積極抗日、協同作戰，最終納入中共領導的武裝力量。

(四) 對於積極反共的土匪武裝，會道門，堅決予以打擊和消滅。1938年下半年，中共山東「挺縱」四支隊、五支隊鏟除了對抗日危害極大的反動土匪武裝劉彥臣、孫仲文、孫唐臣等，使邊區部隊和根據地迅速擴大。山東泰西昆山縣徐樓村、耿樓村紅槍會頭目王明煌、徐四等惟恐中共及八路軍宣傳抗日主張會不利他們擴大組織，因此蓄意中傷中共的抗日主張，阻礙中共的組織化，並逮捕、屠殺共產黨員及進步人士，進攻抗日武裝。終於，中共在1941年12月23日進行反擊，斃傷王明煌、徐四等400多人，俘獲300多人^⑤。又如活動於蘇魯交界的山東巨匪劉黑七（劉桂棠），他一面投靠日本侵略者，充當侵華日軍的「皇協軍前進總司令」、「和平救國軍」第10軍第3師師長，一面又做着國民黨蘇魯戰區「新編36師」師長，幹着屠殺中共幹部及進步人士、殘害人民群眾、進攻八路軍的罪惡勾當。八路軍經過充分準備，於1943年11月發起反擊，將其擊斃^⑥。經過多次平息、打擊土匪、會道門的暴亂，中共根據地得以擴大和鞏固。

四

抗戰時期，中共在根據地採取的爭取會道門參加抗戰的政策，是基於抗日民族統一戰線的政策，並在中共關於人民戰爭和抗日持久戰的方針指導下制訂的。對會道門採取團結和爭取、不干涉其封建迷信的策略；對土匪則爭取他們參加抗戰，並逐漸改變其性質，使他們積極抗日、協同作戰，最終納入中共領導的武裝力量。當然，中共改造、收編土匪、會道門武裝並非一帆風順的，因為有些職業性土匪過慣了散漫放蕩的生活，難以忍受部隊嚴格的組織紀律，雖

一時接受中共的改編，但匪性不改，有的仍在地方上幹着「打農民保土豪」的勾當，有的調到前方去就動搖、逃跑，給中共的事業造重大損失；會道門帶有濃厚的封建、落後性質，「私人利害觀念尚未克服，因之動作極不一致，配合也不密切，甚至在日寇漢奸的陰謀挑撥下，相互猜忌，相互爭奪，引起了一些愚蠢的行為，減低了抗戰的力量」^①，抗戰時期各種幫會、迷信團體遭日本侵略者利用，被作為吞併本國的馴服工具、用來麻醉本國人民，甚至協助日軍進攻抗日根據地、殘害同胞，即是突出的體現。但是，整個抗戰時期，一方面由於中共採取了正確的策略，另一方面因為抗戰本身是一場保衛家鄉、挽救民族危亡的民族自衛戰爭，稍有國家民族觀念的人都不願當亡國奴，同時，日本侵略軍蔑視中國民眾及其對土匪、會道門的粗暴行為也使很多土匪、會道門心生怨恨，「敵人壓迫，經濟負擔太重，偽軍的摧殘，『配給制度』使會門與原來保家願望相反，……在敵佔區，有些會門感到沒有出路」^②，因此，土匪、會道門參加抗戰的情況相當普遍。一位外國記者在中共領導的根據地作了詳細調查後，寫道^③：

在抗日戰爭結束的時候，把共產黨控制的地區與全國其他地區作一比較，結果會令人大吃一驚。在政府控制的地區，掠奪性的土匪活動在戰爭期間實際上是有增無減。……另一方面，在共產黨統治的地區，不論是共產黨的報導還是路過的旅行者的報導，從1944年開始，已經根本不再提到土匪活動。

抗戰時期日本侵略者利用各種幫會、迷信團體作為吞併本國的工具。但因為抗戰是保衛家鄉、挽救民族的自衛戰爭，同時，日本侵略軍蔑視中國民眾及其對土匪、會道門的粗暴行為也使很多土匪、會道門心生怨恨，因此，土匪、會道門參加抗戰的情況相當普遍。

這應該能視為中共對土匪、會道門策略成功與否的一個佐證。

會道門問題的成功解決具有重要、深遠的意義。它不僅使中共創建抗日根據地的工作得以順利開展，極大地支援了抗戰，同時，也為後來中共處理、解決此類問題積累了必要的經驗。

註釋

① 蔡少卿：《中國近代會黨史研究》（北京：中華書局，1987），頁1-5；邵雍：《中國會道門》（上海：上海人民出版社，1997），頁1。

② 蔡少卿編：《民國時期的土匪》（北京：中國人民大學出版社1993），頁8-11。

③ 朱新繁：《中國農村經濟關係及其特質》（上海：上海出版局，1931）。

④ 參見陸軍部檔（北十一）1198。

⑤ 《時報》，1918年7月17日。

⑥⑨ 貝思飛（Phil Billingsley）著，徐有威等譯：《民國時期的土匪》（上海：上海人民出版社，1992），頁39；341。

⑦ 陸軍部檔（北十一）1201。

⑧⑩⑪⑫ 山東省檔案館、山東社會科學院歷史研究所編：《山東革命歷史檔案資料選編》（十）（濟南：山東人民出版社，1983），頁134；139；135；137。

⑬ 〈中共山東省委關於目前形勢與工做方針的報告〉，載中共山東省委黨史資料徵集研究委員會編：《山東抗日根據地》（北京：中共黨史資料出版社，1989），頁21-25。

⑭⑮ 中央檔案館編：《中共中央文件選集》（11）（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁862；550-56。

- ①⑳ 段君毅：〈泰西抗日根據地的開闢〉，載註㉔書，頁288；288-89。
- ⑲ 〈抗日模範村——淵子崖〉，載註㉔書，頁433。
- ⑳㉑ 黎玉：〈艱巨而偉大的山東抗日鬥爭〉，載註㉔書，頁212；227、214。
- ㉒ 轉引孫祚民編：《山東通史》（濟南：山東人民出版社，1992），頁783。
- ㉓ 《解放日報》，1943年7月27日。
- ㉔ 《大眾日報》，1942年8月28日。
- ㉕ 參見林超編：《川陝革命根據地歷史長編》（成都：四川人民出版社，1982），頁32-34。
- ㉖ 〈中華蘇維埃中央政府對哥老會宣言〉，《鬥爭》，第105期（1936年7月）。
- ㉗㉘ 鄧子恢：〈新四軍的發展壯大與兩條路線的鬥爭〉，《星火燎原》，第六集（北京：人民文學出版社，1961），頁383；384。
- ㉙ 羅榮桓：〈堅持我們的邊沿游擊區〉，《鬥爭生活》，第16期（1942年8月）。
- ㉚ 轉引趙延慶：〈抗日戰爭中山東戰略區的地位和作用〉，載全國中共黨史研究會編：《抗日民主根據地與敵後游擊戰爭》（北京：中共黨史資料出版社，1987），頁170。
- ㉛ 蕭華：〈難忘的四個月〉，《紅旗》，1981年15期。
- ㉜ 《群眾》，第1卷第22期，頁377-78。轉引自《河南史志資料》（6），頁14-16。
- ㉝ 《新華日報》，1938年6月14日。
- ㉞ 轉引註①，頁361。
- ㉟ 〈中共中央給山東省委的指示信〉，載註㉔書，頁26-29。
- ㊱ 中共山東分局：〈關於抗戰四年中共工作總結與今後任務的決議〉，載註㉔書，頁117-18。
- ㊲ 《解放日報》，1942年3月30日。
- ㊳ 《大眾日報》，1944年5月19日。
- ㊴ 載註㉔書，頁69。
- ㊵ 田克深、王兆良：《光輝的百年歷程》（濟南：山東人民出版社，1984），頁304-305。
- ㊶ 《毛澤東軍事文集》（二）（北京：軍事科學出版社、中共文獻出版社，1993），頁218。
- ㊷ 周恩來：〈目前形勢和新四軍的任務〉，載《周恩來選集》，上卷（北京：人民出版社，1980），頁108。
- ㊸ 劉少奇：〈堅持華北抗戰中的武裝部隊〉，《解放》，第43、44期，1938年7月1日。
- ㊹ 《燎原》，第六期（鄭州：河南人民出版社，1982），頁147。
- ㊺ 中共山東分局、山東軍區政治部：〈關於堅持邊沿對敵鬥爭策略的指示〉，載註㉔書，頁171-72。
- ㊻ 《新四軍和華中抗日根據地史料選》（二）（上海：上海人民出版社，1984），頁438-40、480。
- ㊼ 李達：《抗日戰爭中的八路軍一二九師》（北京：人民出版社，1985），頁111-12。
- ㊽ 參見陳再道：《陳再道回憶錄》（上）（北京：解放軍出版社，1988），頁373；中華民國史資料叢稿：《民國會門武裝》（北京：中華書局，1984），頁113。
- ㊾ 王顯柱等：〈平息徐樓紅槍會暴亂〉，載《中共冀魯豫邊區黨史資料選編》，第2輯（濟南：山東大學出版社，1990），頁439-42。
- ㊿ 〈巨匪劉桂棠禍魯及滅亡〉，載山東省地方史志編纂委員會編：《山東史志資料》，第2輯（濟南：山東人民出版社，1982），頁154-69。

重寫翻譯史

• 孔慧怡

一 關於歷史

我們談論重寫歷史之前，大概應該先回答一個「後現代」問題：在這個提倡只有文本而沒有史實的年代，不少人認為歷史只是由寫史的人虛構出來的敘述，我們為甚麼還要寫翻譯史呢？

歷史哲學方面的探討並不是我的專長，但過去十多年國際上不少史學家針對後現代主義帶來的衝擊，作出相當深入的思考，正好有助於我解答「為何寫史」這個問題。艾文斯 (Richard J. Evans) 並不否認後現代觀點對於如何理解寫史和讀史有一定的啟發，但他也同時展示後現代主義者很多關於歷史的說法相當偏頗，常有誇大其詞或以詞奪理之嫌^①。如果我們對任何事物都採取極端的相對主義，那麼不但寫歷史是不可能的，所有人類知識也都會失去穩定的立足點。再說，相對主義也並不是「後學」創造出來的，事實上自從二十世紀中葉，史學界就相對主義已有持久的辯論，其中兩人所用的譬喻更是很多人耳熟能詳的了。柯靈烏

(R. G. Collingwood) 以下一段話，曾經令他被視為歷史事實的懷疑主義者^②：

聖奧吉斯坦用早期天主教徒的眼光看歷史；泰拉蒙特用十七世紀法國人的眼光看歷史；吉本用十八世紀英國人的眼光看歷史……如果要問那一個觀點才算正確，那是毫無意義的。上述每個人都只可能用他本人的眼光看歷史。

比他晚一代的卡爾 (E. H. Carr) 針對懷疑主義，作出以下回應^③：

一座山從不同的角度看，會有不同的形狀，但我們不能因此說這座山完全沒有形狀，又或者是無無限量的形狀。

長久以來，逆主流觀點來看事物是史學研究的重要法門，公元五世紀的希羅多德 (Herodotus) 可說是「批判性歷史」(critical history) 的始祖。我深信引用這個方法來研究中國翻譯史料，不但可行，而且應該有相當價值。

啟發這篇論文的材料，是中國二千多年翻譯活動的文字記載。以近年種種「後」潮流來看，覆蓋如此廣的

過去十多年不少史學家針對後現代主義帶來的衝擊，作出相當深入的思考。長久以來，逆主流觀點來看事物是史學研究的重要法門，公元五世紀的希羅多德可說是「批判性歷史」的始祖。採取這個方法來研究中國翻譯史料，應該有相當價值。

論文不免要惹來獨斷式敘事 (master narrative) 的嫌疑。先不說我對潮流沒有興趣，即使真的順着潮流角度看，這份擔心也是多餘的，原因如下：第一，我對中國翻譯史的重新思考，本身就是對現有的主流權威敘事作出的反應，這個過程的產物稱之為「反敘事」更為合適。第二，本文提出種種概念，目標是以新的眼光重看中國有史以來的翻譯活動，找尋前人沒有看出的意義，顯示前人未曾察覺的架構，藉以加強我們對於翻譯活動與中國文化發展相互關係的理解，而並非評價翻譯活動的優或劣、宜或不宜。這篇文章最基本的目的是向人文學科——特別是翻譯研究——的學者指出，如果肯認真審視存世資料，我們會發現中國翻譯史學到目前為止仍是一塊未開發的園地，值得我們以嚴謹的學術態度對整個題目重新思考。

二 關於重寫

上一節交代了我目前對歷史及中國翻譯史的基本看法，這一節應該把注意力轉到「重寫」了。說「重寫」而不說「寫」，自然是因為論述的背後有幾項基本假設：第一，目前已經有一種或多種專著談這個題目，而這些出版物在整個文化體系裏形成了主導性話語；第二，建議重寫的人認為現有的作品有不足之處，或是研究資料欠缺與錯漏，或是研究方向或方法有問題；第三，建議重寫的人心目中有一份綱領，此綱領可能是建基於新材料，或是以新方法分析現有材料，又或是兩者兼備，而結果都是要建立一種新史學；第四，建議重寫的人相信從這個新角度入手，不但可以在有關學科範圍之內提昇大家的理解，同時

也能突顯這門學科與其所處的文化體系有怎樣的關係；也就是說從深度和廣度都能有所推進。

在這裏我們先談第一點和第二點，也就是現有的中國翻譯史和它們隱藏着的問題。

雖然翻譯研究在中國是新興學問，而撰寫翻譯史更是一個近期現象，但過去15年中，嘗試用史學角度來敘述中國翻譯活動的作品已超過十種^④。在這裏我們無法逐一分析其性質與寫作目標^⑤，只能簡潔地綜合這些作品的共同特性，分列如下。

(甲) 文學傾向過重

直到目前為止，在中國有關翻譯的話語都帶有極強的文學偏向。造成這個現象，有幾個顯而易見的原因。翻譯活動首先進入中國知識主流文化，是通過十九世紀末興起的小說翻譯運動，這個運動的頂峰期是二十世紀的頭十年^⑥。由於小說翻譯運動以民族自強革新為目標，紮根於一股力量龐大的愛國主義，所以文學翻譯也因此打進了意識形態的中心位置。同時，中國傳統文化一直標榜文學的地位，此一傳統深入人心，對於文學性的文本(包括翻譯文學)在文化體系中保持優越地位，實在大有助力。自從中國共產黨興起，特別是中華人民共和國建國之後，文學被視為重要的宣傳工具，這也有助於加強或維持文學作品在意識形態舞台的中心位置。最後一個因素，是中國翻譯研究建基於1980年代初，此時在國際翻譯研究方面興起了一股新風氣，起主導作用的是一群有比較文學背景的研究者，而翻譯研究的話語亦自此出現一大轉變。這個國際風氣大概加強了中國學者的信心，認為聚焦於文學翻譯是很

直到目前為止，在中國有關翻譯的話語都帶有極強的文學偏向。然而，在中國悠久的翻譯經驗中，文學不是最重要的組成部分。文學偏向使人誤以為用於文學翻譯的研究話語也可以引用於其他形式的翻譯活動，並妨礙了研究者尋找各類型翻譯活動的共通點。

中國大陸的翻譯學者大多出身外語系，他們的古文程度和對古籍的知識，都不足以讓他們直接大量搜尋及鑽研原始材料，因此無可避免要依賴其他學科的研究成果。但假如翻譯研究過份依賴二、三手資料，其研究成果可能只是「以剪刀和漿糊拼湊成的歷史」而已。

正確的做法。因此我們可以說，在中國翻譯研究這個領域，文學翻譯的中心性是由多方面的支持建立起來的，包括二十世紀中國的社會及文化經驗，中國傳統文化對文學的一貫抬舉，政府意識形態和政策，與及在某一時期文學翻譯似乎在國際學術圈子佔了優勢。

問題是，文學偏向是否對中國翻譯研究的發展造成障礙或阻力呢？我的看法是：的確如此。文學偏向掩蓋了一個事實，就是在中國悠久的翻譯經驗中，文學不是最重要的組成部分。文學偏向也給人一個錯覺，以為用於文學翻譯的研究話語同時也可以引用於其他形式的翻譯活動。最重要的問題是，從史學觀點來看，文學偏向妨礙了研究者尋找各類型翻譯活動的共通點，以至讓大家認為中國翻譯史上各時期、各類型的活動是互不相干的。

(乙) 極度依賴間接資料

現有的翻譯史引用的多半是第二、三手資料，同時也頗愛引用名人評語，很少再加考證或思考；這個缺陷在敘述或討論二十世紀以前的翻譯活動時，尤其明顯。要明白造成這個現象的因素，其實並不困難。要對中國悠久的翻譯經驗作出初步了解，所需的專門知識光以量來說，就足以教人望而卻步。除了整個二十世紀的社會、文化與文學發展之外，研究者起碼要懂得中國佛教史中翻譯活動的基本層面，同時也要涉獵西方傳教士在華的文化活動，更不能缺少對中國各朝歷史的基本知識。當然，上述各種學科也有些學者會從他們本學科的角度探討某些翻譯活動，但是這類探討一來並不以翻譯為中心研究對象，二來也只會涉及特定時期或特定活動類

型，不可能對中國翻譯史作出整體的觀照。要全面了解中國的翻譯經驗，還需要依靠專門從事翻譯研究的人。問題是，中國大陸的翻譯學者大多出身於外語系，工作單位也多半是外語系，他們對古文的掌握和對古籍的知識，都不足以讓他們直接大量搜尋及鑽研原始材料，因此也就無可避免地要依賴其他學科——如歷史、文學、中國佛教、中西文化交流——研究者所做出來的成果。

但我們應該知道，中國翻譯研究為這份依賴實在付出了代價。出自其他學科的專論，自然以他們本學科為中心，翻譯活動只佔次要或邊緣地位；同時，任何有關翻譯的記載，也是通過這些學科的篩選角度才進入其敘述範圍，篩選的原則並不以翻譯為主要考慮。假如翻譯研究者對這類資料隱藏的問題不是時刻警覺，又對中國歷史背景缺乏透徹的理解，那麼他們筆下的歷史或敘述，輕則讓翻譯問題失去比例上的平衡，重則讓翻譯問題埋藏於其他學科的主題之下。假如對依賴二、三手資料可能造成的失誤缺乏基本了解，其研究成果也就只是柯靈烏所說的「以剪刀和漿糊拼湊成的歷史」^⑦而已。

(丙) 觀點與理解問題

現有的中國翻譯史幾乎全部建基於以下幾種分期或分類方法：一，以朝代為分界線（包括中華人民共和國把二十世紀歷史分為1919年以前的「近代」，1949年以前的「現代」，及1949年以後的「當代」）；二，以個人成就為焦點，亦即以個別有名的譯者為敘事單位；三，以文本種類劃分，例如佛經、聖經、科學、文學等。根據不同的分類形式，這些翻譯史的敘述或按歷史時間順序編排，或按名家生平

或文本性質編排，乍看都似乎順理成章。但歷史學家如蘭克 (Leopold von Ranke) 就曾經指出，歷史與年表或大事紀錄這類文本有一種最基本的分別，就是後者只是一連串事件的記錄，而前者則展示出表面看來獨立的事件有怎麼樣的內在關連^⑧。寫史並不只是收集歷史資料，更重要的是找尋各種歷史事件的意義與模式，讓我們對整個題目和相關的事情達到更深的了解。從這個角度來看，現有的中國翻譯史，不少似乎稱之為活動紀事錄或資料彙編更為恰當。

另一個相關的問題，是面對歷史資料時，能否持開放的態度，是否願意讓歷史資料向我們顯示背後的故事，又抑或是早有固定的框架，用來套在歷史資料上，強迫資料去說我們認為它應該說的故事。很不巧，現有的中國翻譯史著述都受到很大的限制，大多緊跟着主流政治意識形態來理解歷史活動^⑨。下面的引文錄自一篇有關新疆 (史稱西域) 語言及翻譯情況的論文，正好說明意識形態的局限如何妨礙研究者真正把關注集中於翻譯問題^⑩：

語言是信息的載體，而翻譯則是轉換各種語言載體的橋樑。在二十一世紀千禧之年，我們新疆各族人民在中央實施西部大開發戰略政策的雨露滋潤下，在祖國大家庭的溫暖懷抱中，一定會奔向更加輝煌燦爛的明天。

這段引文讓我們感興趣的並不是寫作風格，而是它如何不自覺地顯示出在中國約束着翻譯研究的因素。文中用上一般只見於政治宣傳文字的高姿態讚詞，其實正顯示它的主題具有極度政治敏感性。我寫這篇論文的目的不是要在現有的翻譯研究作品中找岔子。我們都知道，不管是寫史的人

還是他們的作品，都無可避免地染上他們的社會、政治和學術背景的色彩；要是說到學問功夫，相信沒有認真的學者會認為自己是全才，做研究時總有盲點和障礙。因此最重要的是讓寫史和讀史的人都知道，偏見和障礙是肯定存在的，而要達到這個目的，其中一個好方法就是提出其他角度來觀照歷史^⑪。

三 新觀點

在這一節我會嘗試指出連貫各歷史翻譯活動的脈絡，而我捉摸到這些脈絡，是通過大規模 (但絕不是全面) 地閱讀歷史資料，包括中國各朝的正史、翻譯文本、有關中國佛教的學術研究、西方傳教士在華活動與及二十世紀的各類翻譯活動。依循這些脈絡來重組中國的翻譯經驗，我們會看出文學翻譯並不是中國翻譯史的焦點。更重要的是，過往被視為沒有關連的各種翻譯活動，通過這些脈絡都可以聯繫起來。這固然有助於我們理解翻譯作為文化活動的特性，同時也會讓我們更了解中國作為翻譯活動主體文化的特徵。

(甲) 中國的雙線翻譯傳統

提到「譯者」一詞，我們對於他們的基本能力和工作方式都會有些假設，可能是按他們所譯的文本種類分為幾類 (例如文學譯者、商務譯者)，又或者按他們的溝通方式與媒介來分類 (例如口譯與筆譯之別)，又或者按他們服務的環境和處境來分類 (例如社區傳譯、法庭傳譯、會議傳譯等)。就中國歷史翻譯活動而言，我在這裏建議可以分成兩大類，劃分的基礎是譯者本人如何看待他們與所處的社區和

寫史並不只是收集歷史資料，更重要的是找尋各種歷史事件的意義與模式，讓我們對整個題目和相關的事情達到更深的了解。從這個角度來看，不少現有的中國翻譯史似乎應稱為活動紀事錄或資料彙編。而且現有的中國翻譯史著述大多緊跟着主流政治意識形態來理解歷史活動。

我建議可把譯者分成事務性和文化性兩大類。前者滿足僱主的需求，他們的角色是促進現行制度順利運作，從而加強制度的穩定性。後者則嘗試通過翻譯來填補一個社群面對某一種文化轉移的需求，藉以推動他們本人的目標。在這個過程中，他們往往要挑戰現行制度和架構。

文化之間的關係：一類是事務性譯者，另一類是文化性譯者。

從最簡單的角度看，兩者分別如下：事務性譯者滿足他們的僱主在翻譯方面的需求，依循的是僱主定下的工作守則，和這類工作賴以運作的一般架構。他們的角色是促進現行制度順利運作，從而加強制度的穩定性。而文化性譯者則正好相反，他們察覺到一個社群面對某一種文化轉移的需要，因此嘗試通過翻譯來填補這需求，藉以推動他們本人的目標。在這個過程中，他們往往要挑戰現行制度和架構。

從這個分類法看翻譯活動，中國提供了特別有趣的例子，因為在中國歷史上從事翻譯活動的人明顯是兩大類。二者分別不但在於文化定位，而且更延伸到其他領域，直接挑戰我們對譯者的語言能力和翻譯過程的傳統假設。事實上這兩者之間有那麼大的分歧，我們可以說中國有一個雙線並行的翻譯傳統。以下列出這兩類譯者的特徵，藉以說明中國歷史翻譯活動的雙面性：

(1) 語言能力：事務性譯者都通雙語或多語；而參與傳統文化性翻譯運動的人，大多數卻只懂一種語言^②。

(2) 運作方式：事務性譯者通常單獨工作，而文化性譯者——包括懂雙語或多語的在內——則從事合作式或團隊式工作。後者的工作方式，以及只懂單語的人介入翻譯過程，讓文化性翻譯工作經常帶有口譯的部分。

(3) 目標聽／讀者：事務性譯者的服務對象是小眾或者個人，處理的是個別性的翻譯處境或事件。文化性譯者即使眼前有讀者或聽眾（如佛經譯場），他們的目光也必定超越眼前這一群人。

(4) 工作需求：事務性譯者要跟從已經建立好的一套翻譯方法、文本形式及翻譯方針；文化性譯者可以作

出自由的試驗和創新。事實上要向一個文化氣候不斷轉變的國家介紹外來文化因素，譯者除了試驗和創新外，亦別無選擇。

(5) 能見度：事務性譯者的工作與他們所服務的制度掛鉤，而不是與他們本人掛鉤，因此他們的存在是隱性的，也是無名的。文化性譯者如果要在眼前及未來大量聽／讀者群中造成影響，就必須加強其個人形象和權威性，所以不論他們本人、同道人和追隨者都會極力嘗試加強他們的公眾形象。

事務性與文化性兩類譯者在「能見度」和文化定位兩方面的差異，正是文化性譯者吸引翻譯研究者的最主要原因。但事實上，事務性翻譯的傳統同樣值得我們研究。撇開別的不說，光從教學角度來看，這也是必要的，因為大多數在大學裏唸翻譯或傳譯的畢業生，他們要走的道路正是事務性翻譯的路。也就是說，如果我們的學生要尋找職業上的承傳，他們的目光應該往歷史性事務翻譯看。

在這裏我必須清楚說明一點，就是翻譯文本的性質與翻譯目標對譯作質素沒有任何直接影響。事實上，歷史上的文化翻譯活動一再向我們顯示，文化翻譯工作並沒有甚麼品質管制。另一方面，事務翻譯工作則一向定有起碼的標準，對質素有一定的保證。兩者的分別，在於基本屬性不同，組織方法迥異。一般中國翻譯研究者和業外人都相信，文化翻譯工作的品質通常較高，這其實只是第二節提到「文學性偏向」的一個自然後果，屬於未經查證的假設，而不是事實。

(乙) 種族背景和語言政策

中國翻譯活動最早的記載始於周代，自此之後每朝都有一些記載，但

各朝翻譯的性質和工作量差別極大，而決定因素是各朝君主的種族背景。

中國人口以漢族為主，但在中國歷史上卻有不少時期由非漢族人統治（見圖1*號）。資料顯示，外族統治的歷史時期中，翻譯工作的性質與流量都與漢族統治時明顯不同，原因很簡單：漢人的王朝只在外交方面才需要翻譯，而非漢人的王朝則在政府各階層的運作都要推行雙語或多語政策^⑬，因此不但從事翻譯的人數大增，譯者的前途亦比較好，既可以在翻譯的編制內升遷，亦可以晉身行政架構。雖然中國各朝的官方譯者都處身低位，大多數不入九流，但在非漢人統治的朝代，卻有特別的招聘考試讓譯者直接加入行政隊伍^⑭。因此只有在非漢人統治的朝代才有翻譯出身的人拜高官、名留青史的例子。

另一個只見於非漢人統治的朝代的現象，是為了管治目標，把重點文化典籍由漢語譯為統治者的語言。所有漢族朝代都有極強的文化優越感，因此把外語文本翻譯成漢語從來不是漢人政府的中心關注^⑮。至於由外族入主的朝代，則一貫感覺到需要加強社會與行政組織，因此在該民族早期發展時往往借助於輸入漢文化。漢族人也許是被征服了，但通過翻譯漢文中心典籍，統治者也承認了漢文化的優越功能。經常被選入翻譯之列的典籍包括「五經」和《資治通鑑》，前者成為非漢人政府用其母語推行科舉的基礎，後者當然是為統治者提供治國的一面鏡子。雖然上述這類典籍文化性極高，但我認為這些文本的譯者不宜歸類為第三節（甲）提到的「文化譯者」，原因是他們的文化定位、目標讀者和翻譯目的都有不同。把中國典籍翻譯為外族語言的，都是政府行政官員，其目的是加強政府的運作能力，他們的讀者人數有限而且界線分明，

而他們的報酬也同樣顯而易見——得到君王的賞識，加官晉爵。

如果上述論點言之成理，我們就要承認，文本種類可能不是分析翻譯工作的最佳指標。我們也許應該把「政府翻譯活動」看作一個總類別，包括一般行政、外交文件與及某些高層文化的文本。至於「政府譯者」，也不限於事務性譯者，同時也包括曾翻譯個別文化性文本的人。這會很大程度上改變我們對政府翻譯活動的理解。

歷史上中國固然有過在文化與政治上稱霸的時期（例如由漢族人成立的漢代與唐代）^⑯，但也曾長期讓外族統治，因應現實需要而推行異於漢族規範的語言政策。通過觀察今日的世界

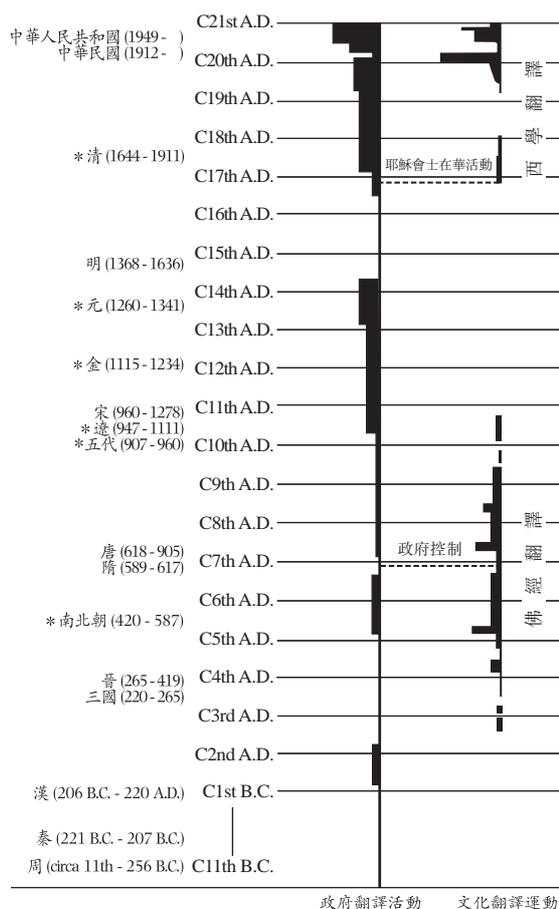


圖1 說明：此乃示意圖，不是正式比例圖。政府翻譯活動主要依據二十五史有關翻譯的記錄；民國以後的活動量是對海峽兩岸的綜合估計。文化翻譯運動顯示的是翻譯量加上譯作產生的影響。

中國歷史上有不少非漢人統治時期。資料顯示，外族統治的歷史時期中，翻譯工作的性質與流量都與漢族統治時明顯不同，這是因為漢人的王朝只在外交方面才需要翻譯，而非漢人的王朝則在政府各階層的運作都要推行雙語或多語政策。

界，從事研究翻譯的人可以清楚看到，一旦推行多文化及雙語或多語政策，不但會改變翻譯行業本身，亦同時影響別人如何理解和觀照翻譯活動。另一方面，殖民經驗也告訴我們，語言能力往往被視為對政權效忠的指標。中國歷史上政府翻譯活動提供的資料，可能證實我們已有的想法，也可能挑戰現有的想法；不管如何，結果都是加深我們在這方面的認識。

(丙) 大型翻譯運動

現有的翻譯史一般把中國文化翻譯活動分為四或五個高峰期(或稱「大潮」)，分界線或是文本種類，或是參與人的背景。這些高峰期分別是：佛經翻譯(公元二世紀中至十一世紀初)，耶穌會士翻譯(公元十六世末至十八世紀初)，西學翻譯(公元十九世紀中至二十世紀初)，小說翻譯(二十世紀之交)與及社會科學翻譯(1980年代)。

我們也許可以用更開闊的歷史觀來看翻譯活動，以參與翻譯運動的人希望達到甚麼目標來釐訂分界線。這會讓我們得到一個全新角度，顯示中國到目前為止只有過兩個大型翻譯運動，而這兩個運動進行時，中國人都視文化輸入的源流為一個單一的外來文化。

第一個翻譯運動是佛經翻譯，關注的是性靈的知識，參與此運動的人希望啟發主體文化內所有人，把他們帶入佛家最高境界。因為這個運動涉及的文本(源於印度次大陸的佛教著作)和參與者(佛教僧人和一些在家的信眾)性質都很單純，因此它作為一個獨立運動是所有翻譯史家認同的。

至於第二個翻譯運動，始於十六世紀，至今仍然持續。不論從文本或

參與者的背景來看，這個運動都複雜得多，以至直到目前為止，大家都認為這是幾個不同的、為時短暫的個體，而不是在同一個運動中有幾個衝刺期。與佛經翻譯不一樣，第二個翻譯大潮關注的是物質文化，而文化的來源是「西方」^①。這個運動由耶穌會士奠基，他們翻譯的文本包括物質文明與基督教文明，前者是他們作為中國政府欽天監官員的工作，後者則是作為傳教士所做的工作。但這個運動的最主要衝刺期是十九世紀中、後期；中國屢戰屢敗，終於被迫承認自己不如西方列強之處，為了求生存自保，對西學產生興趣，目的是「以子之盾、抗子之矛」，因此這個時期的焦點是軍力與國力。雖然當時前衛的知識份子對西方政治、社會機制發生興趣，但他們的最終目標仍是民族改革自強；至於小說翻譯成為二十世紀之交改革話語的焦點，同樣出於這個背景。雖然這個翻譯運動在不同時期由不同的文本類別領風騷，但其中中心關注始終是國力。

這個運動最近的衝刺期是1980年代的社會科學翻譯。社會科學怎樣和整個西學翻譯運動結連起來，可以從1980年代其中一個翻譯策動人所說的話看得清楚：他指出1980年代的活動實際上是五四啟蒙運動的持續，其間只不過是讓國家某些政策打斷了^②。翻譯策動人自覺地說明思想傳承，正好劃出過去百餘年翻譯活動的脈絡。另一點值得注意的是，1980年代的翻譯策動人比譯者起了更大的文化影響力，而這些翻譯策動人不一定懂譯本原語。語言能力正好是我們在第三節(甲)就文化譯者與事務譯者基本分別提出的其中一項，因此這一點也把1980年代的活動與自十六世紀以來的西學翻譯串連起來。

既然中國第二次翻譯運動目前仍

如果以參與翻譯運動的人希望達到甚麼目標來釐訂分界線，會看到中國至今只有過兩個大型翻譯運動。第一個是佛經翻譯，關注的是性靈的知識。第二個翻譯運動始於十六世紀，至今仍然持續。它所關注的是物質文化，而文化的來源是「西方」。

然持續進行，我們很難預測它未來的走向。但過去120年的經歷顯示了一個現象：前衛知識份子通常都會爭取超越物質文明的界線，而政府對此則非常有保留；這正好是一個典型現象，說明政府翻譯傳統與文化譯者的目標存在重大分歧。同時這也向我們展示，如果要了解任何翻譯運動對主體文化造成的影響，我們需要把眼光放得多麼遠。

四 結 語

假如第三節的敘述讓大家得到一個印象，以為連貫傳統翻譯活動的脈絡是三條直線，這只是一個假象，源於論文不得不以直線方式敘述本來是互相交織的概念。雖然我深信從這些新角度來分析歷史資料，會展示出中國翻譯傳統的宏觀圖畫，但我們現在仍無法預測這幅圖畫的全貌。不過，有兩件事是可以肯定的：圖畫展示出的各種模式都不會是規則和對稱的，而其中的零星事件和灰色地帶，亦遠超過上述簡單分類可以包容的。更重要的是圖畫中會有空白地區。

存世歷史資料從來就不會為我們原原本本地提供整個故事，一個好例子就是我們缺乏有關商業翻譯活動的記載。中國有很長的國際貿易歷史(早期史料中往往稱之為外域朝貢)，但對貿易翻譯活動卻幾乎全不提及^①。這一點正好提醒我們，沒有任何一種史學規劃可以向我們展示圖畫的全貌。但我們可以期待新的脈絡讓我們看到中國翻譯經驗未為人注意的層面——包括歷史及當代翻譯活動。本文提出的個別體系，也可以作為當今中國翻譯工作者及研究者自我分析的工具：例如翻譯文化性文本的人可以先觀照自己與政府的關係，重新審視自己的翻

譯策略與選擇。就這個角度而言，著名翻譯家楊憲益對他半生英譯中國文學作出的自我評價，實在語重心長^②：

不幸的是，我倆實際上只是受僱的翻譯匠而已，該翻譯甚麼不由我們做主，而負責選定的往往是對中國文學所知不多的幾位年輕的中國編輯，中選的作品又必須適應當時的政治氣候和一時的口味，我們翻譯的很多這類作品並不值得我們為它浪費時間。

雖然楊憲益夫婦譯的是高等文化的文本，但他仍自視為政府譯人，由此可見他對於約制政府翻譯工作的種種條件，實有深入理解和體會。

楊憲益作為局內人的看法，和我對政府翻譯工作特色的描述，都讓我們無法逃避一項挑戰：重新分析中國翻譯研究目前的運作模式。中國大陸的大學教育由政府直接控制，在這個教育系統中，不論是訓練譯者或是研究翻譯，種種條件都與約束政府翻譯活動的規範非常相似。與此同時，出版渠道受到嚴密控制，亦約制了文化翻譯活動挑戰現行架構的機會。這樣的制度和架構對翻譯研究肯定有影響，其影響範圍包括學者的心態、學科的文化定位與發展路向。翻譯研究在中國到底是否能走上比較客觀的學術道路，值得我們深思。

第二個翻譯運動最近的衝刺期則是1980年代的社會科學翻譯，它實際上是五四啟蒙運動的持續。值得注意的是，這時期的翻譯策動人比譯者起了更大的文化影響力，而這些翻譯策動人不一定懂譯本原語。這點也把1980年代的活動與自十六世紀以來的西學翻譯串連起來。

註釋

① Richard J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta Books, 1997).

②⑦ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press, 1946), xii; xii.

③ E. H. Carr, *What is History?* (Harmondsworth: Penguin, 1964), 26-27.

④ 馬祖毅：《中國翻譯簡史——「五四運動」以前部分》（北京：中國對外翻譯出版公司，1984，1998增訂版）；陳玉剛編：《中國翻譯文學史稿》（北京：中國對外翻譯出版公司，1989）；臧仲倫：《中國翻譯史話》（濟南：山東教育出版社，1991）；陳福康：《中國譯學理論史稿》（上海：上海外語教育出版社，1992）；黎難秋：《中國科學文獻翻譯史稿》（合肥：中國科學技術大學出版社，1993）；熱扎克·買提尼牙孜編：《西域翻譯史》（烏魯木齊：新疆大學出版社，1994）；孫致禮：《1949-1966：我國英美文學翻譯概論》（北京：譯林出版社，1996）；王克非：《翻譯文化史論》（上海：上海外語教育出版社，1997）；馬祖毅、任榮珍：《漢籍外譯史》（武漢：湖北教育出版社，1997）；郭延禮：《中國近代翻譯文學概論》（武漢：湖北教育出版社，1998）；馬祖毅：《中國翻譯史》，第一卷（漢口：湖北教育出版社，2000）。

⑤ 穆雷：〈重視譯史研究，推動譯學發展〉，《中國翻譯》，2000年第1期，頁44-48。此文對註④中十種著作逐一介紹，但只作好評。

⑥ 有關小說翻譯及同期的文學翻譯活動，見David E. Pollard, ed., *Translation & Creation: Readings of Western Literature in Early Modern China 1840-1916* (Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 1998).

⑦ Leopold von Ranke, *The Theory and Practice of History*, ed. Georg G. Iggers and Konrad von Moltke (New York: The Bobbs-Merrill Co. Inc., 1973), 43-44, 59.

⑧ 這並不一定是因為作者害怕出版審查的鐵剪，又或是怕惹來政治後果。也許有不少人真的相信讓學術活動為當權的政府服務是真正愛國的表現。

⑨ 迪麗達·吐斯甫汗：〈中國西域的語言文化與翻譯的關係〉，《中國翻譯》，2000年第3期，頁44。

⑩ 就中國大陸而言，要達到這個目的，最大的障礙是「說教主義」不但建基於當代政治與意識形態，亦紮

根於中國的教育傳統。這個情況讓自覺能力很難培養起來，也未必有機會發揮。

⑪ 有關單語譯者與合作式翻譯，見Eva Hung, "The Role of the Foreign Translator in the Chinese Tradition", *Target* 11, no. 2 (1999): 223-43；孔慧怡：〈中國翻譯傳統的幾個特徵〉，載孔慧怡著，楊承淑編：《亞洲翻譯傳統與現代動向》（北京：北京大學出版社，2000），頁15-37。

⑫ 有關非漢人統治的朝代的官方翻譯活動，包括招聘與訓練譯者，見Eva Hung, "Government Translators in Dynastic China", *De Gruyter International Encyclopaedia of Translation Studies* (Berlin: De Gruyter, 2002).

⑬ 政府譯官的低薪低職情況，只是到了清代最後幾十年才有改變，原因是與西方列強的周旋加強了懂外語的譯者的重要性，因此他們的薪金與編制都達到與中級行政官員相等。見註⑩Hung。

⑭ 中國佛教史記載有大量佛經翻譯是由政府支持的，但這其實是各朝政府控制佛教的一種手段。雖然自南北朝至隋代有個別君主的確是佛教忠實信徒，但他們只佔極少數。

⑮ 隋、唐二代王室稍帶外族血統，但這裏只以他們本人的文化定位看。

⑯ 「西方」被視為一個文化單位，正好與歐美世界流行「東方」或「亞洲」概念相映成趣。

⑰ F. C. Chen and Guantao Jin, *From Youthful Manuscripts to River Elegy* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1997), 129-30, 159.

⑱ 在現存十九世紀資料中提到商業譯者的時候，大多帶有貶意，對他們的人品和才能都不予好評，如馮桂芬：〈採西學議〉，載《校邠廬抗議》（台北：文海出版社，1971）。

⑲ 楊憲益：《漏船載舟憶當年》（北京：十月文藝出版社，2001），頁190。

孔慧怡 倫敦大學哲學博士，香港中文大學翻譯研究中心主任。

中日兩國道德文化的形態比較

● 韓東育

雖說中日兩國文化同源，但道德差別之鉅，令人咋舌。這種區別古已有之，而於今為烈。一百多年前，有人這樣描述日本：「男女皆微笑待人，無言辭激烈、貌失和悅者。余居之月餘，每日徜徉街市，未見有吵罵鬥毆者。」^①一百多年後，仍有人這樣介紹日本：在日本留學兩年，竟未見到過一次吵架，令人不可思議。有誰被自行車撞了，不慎撞人者會馬上說聲對不起，以示歉意；而被撞者也幾乎同時在說：失禮、失禮^②！從根本上講，中日兩國間的反差，決定於雙方對道德原則的不同選擇及方向相反的下行實踐。它不僅塑造了兩國民眾的不同道德面貌和文化形象，更帶來了迥異的社會後果。在中國上下痛感自身道德體系存在嚴重不足的今天，對該問題提出討論，是有意義的。

一 日本人「禮」重於「仁」的道德擇向

辜鴻銘當年造訪日本，曾對日本人的道德特徵作過一些描述。他認

為，日本男士非常「達禮」，可見其內在修養之佳；日本婦人「容貌昳麗」且待人熱情，足見其「心地善良」。對於中土民風不若日本的現實，他的解釋可謂語出驚人：唐代的中國人就是現在的日本人，現在的日本人才是真正的中國人^③！辜氏的這番議論，至少透露出國人觀察日本時容易犯的兩個通病：一是用「知行合一」或曰「表裏如一」的價值模式來套用日本的痼疾，二是用歷史的光榮來掩飾現實窘迫的陳腐的「大同」意識。事實是，中日之間，「異」才是絕對的，而「同」不過是表象而已。日本是「守禮之邦」，日本人也名副其實地在守禮、守規矩。然而，關於對日本人何以守禮問題的認識，恐怕也只有從「異」的角度着眼，才能獲得一二接近真實的要義。對此，我們不妨把結論放在前面，即日本人的「禮」，往往表現於人的外在倫理層面而非內在道德修煉，其作用亦多體現為稠密人際關係之社會公德而非「慎獨」、「良知」、「孝悌仁愛」之一己私德。一定意義上講，日後中日兩國「禮」之揖別，亦剛好從此發生。就是說，與日本人「重外而輕內」之「禮」

辜鴻銘當年造訪日本，曾對日本人的道德特徵作過一些描述。他認為日本男士非常「達禮」；日本婦人「容貌昳麗」且待人熱情。對於中土民風不若日本，他的解釋可謂語出驚人：唐代的中國人就是現在的日本人，現在的日本人才是真正的中國人！

論形成對比的是，中國的道統系列更看重的，乃是「重內而輕外」。對此，李澤厚的把握可供參考④：

在中國儒學，不管是朱子學或陽明學，都是「仁」重於「禮」，對內在心性的主動塑造和追求遠重於對外在規範的嚴格遵循和順應。……日本則不然……所致力的是外在理性的建立，即對行為規範、姿態儀容等禮文細節的堅決確立和嚴厲執行，而並未去着重內在心性的塑造，特別是沒有致力於各種意念、情欲具體的理性和「合理化」即道德化。

仔細觀察，這貌似簡單的輕重選擇，實際上均有着並非簡單的理論依據。就「終極關懷」而言，中國道學家的理解未嘗沒有道理。但就人情本身的特點和現實的有效性來說，日本人的理論和行為，誠不可忽視甚至無視。

日本近世思想界，在思想家、尤其是「古學派」思想家的共同努力下，實現了一個重要的理論轉變，那就是：私德標準向公德標準的蟬蛻和公德標準優位觀的確立。這一轉變的比較早期的推動者，是「古學派」重要奠基者之一的伊藤仁齋(1627-1705)。有感於外在禮儀的闕失和人性與道德的異質特點，他認為，朱子學的人性與道德的連續性思維，其實是一種空論。因為「性」因人而異，以「本然之性」作為內在的普遍道德標準，並不具有「達於天下」的意義。相反，稱得上真正道德標準的，倒是外在於個人之「性」的「仁義禮智」：「仁義禮智四者，皆道德之名，而非性之名。道德者，以遍達於天下而言，非一人之所有

也。性者，以專有於己而言，非天下之所該也。此性與道德之辨也」⑤。不難發現，伊藤仁齋的觀點，不但與朱子學扞格不入，且與孟子的「仁義禮智根於心」和「心一性一天」之內生道德外推論之間，亦已形成了事實上的差別，儘管「語孟」體系的確立使他不得不在形式上為孟子回護、辯解甚至引為同調。而且，籠而統之地以「仁義禮智」作為公德標準，不是失之粗疏，就是失之混亂。可如果說，把「禮」作為「公德」提出，不失為伊藤仁齋對日本近世思想界的重要理論貢獻，那麼，「禮」本身並不等於「仁」和「智」，與「義」亦有所區別的事實，卻沒有引起他的應有重視。而「禮」在習焉不察間可成「私德」之漸等重要意義，就更為仁齋宏論所闕如。於是，「古學」界便出現了對伊藤仁齋「接着說」的荻生徂徠(1666-1728)。

荻生徂徠是「古學派」的集大成者。他接着仁齋的話題，首先並詆思孟程朱，對儒家的「心性、性理」私德論進行了全面的抨擊。他指出，作為私德標準的性善說，其實不外是心裏的揣度而已。孟子的「以心治心」說，看似至理，實屬「私智妄作」。何則：「治之者心也，所治者心也。以我心治我心，譬如狂者自治其狂焉，安能治之？」而與「心無形，不可得而治之」一樣，理學家所如法炮製的「理」又何嘗不然？故曰「理無形，故無準」，故曰「天理人欲說……無用之辨也」⑥、「要之理氣之說，無用之辨也」⑦，云云。那麼，甚麼才夠得上是公共、切實而客觀的標準呢？他認為，只有「禮樂」堪為。即便「治心」，也應像《尚書·仲虺之誥》所說的，要「以禮治心」。他把伊藤仁齋籠統而不得要領的「仁義禮

伊藤仁齋(1627-1705)認為，朱子學的人性與道德的連續性思維，其實是一種空論。因為「性」因人而異，並不具有「達於天下」的意義。相反，稱得上真正道德標準的，倒是外在於個人之「性」的「仁義禮智」。把「禮」作為「公德」提出，是伊藤仁齋對日本近世思想界的重要理論貢獻。

智」道德說做了細分和再界定，以「仁、智」為「德」，以「義、禮」為「道」，即「仁智德也，禮義道也」^⑧。這項工作的意義，矯正了伊藤仁齋在「化私德標準為公德標準」的急迫轉變中將「仁、智」私德誤解為公德而事實上等於取消了私德這一過激行為。它在為公德爭得優位的同時，亦給私德留下了固有的空間和自由選擇的餘地。因為沒有私德的公德，事實上也就無所謂公德了——儘管「私德」空間在徂徠「公德優位」觀的邏輯運行中有日漸萎縮之嫌。在此基礎上，荻生徂徠更將「詩書者，義之府也；禮樂者，德之則也」的舊說改為「詩書辭也，禮樂事也。義存乎辭，禮在乎事」，指出「學問之要，卑求諸辭與事，而不高求諸性命之微，議論之精」。最後則直抒胸臆：「不佞之求古，必以事與辭，事則莫詳於三禮，故不佞以為，士不通三禮，不足以為好古也。」^⑨可見，即使在「辭」與「事」中，他最終還是偏向了「事」——「三禮」。因為在他看來，比較起思孟程朱的「心」來，「詩書禮樂」之「物」，才是重要的；而比較起「物」中所含之「辭」與「事」來，做事總比辭令更顯得牢靠些。表現在對「義」與「物」的選擇上，徂徠的態度似更加分明：「六經其物也，禮記論語其義也。義必屬諸物，而後道定焉。乃舍其物，獨取其義，其不泛濫自肆者幾希。」^⑩

值得注意的，是徂徠對禮樂所作的理解。他認為，禮樂的重要性，表現在它不需要議論卻可以解決任何議論都解決不了的問題；不需要刑殺卻可以發揮任何刑殺所難以發揮的作用；不是「性善論」卻能發揮「性善論」所無法企及的「勸善」功能。就形式上看，這些都應歸績於禮樂所具有的外

在規約意義。徂徠所謂「蓋先王知言語之不足以教人也，故作禮樂以教之。知政刑之不足以安民也，故作禮樂以化之」^⑪、「夫先王之教，詩書禮樂而已矣。禮樂不言，習以成德，豈外此而別有所謂成仁之方乎」^⑫云者，在明確指出了禮樂的上述特徵外，也透露出公德將對私德發揮浸潤、改造甚至某種程度的「統御」作用這一發展趨勢。「禮樂之教」與「成仁之方」的彼此牽連，證明了這一趨勢的客觀存在。徂徠把它稱之為「化」。「化」的特點在於，寓道理於無聲，成德行於儀式。以耳濡目染為要妙，以習慣自然為指歸。用徂徠的話說，就是「習以熟之」、「潛與之化」、「不知不識，順帝之則，豈有不善哉！」而「禮」如此重要，卻離不開「義」。徂徠對「義」的解釋是：「義者先王所以制禮之義也」^⑬。

荻生徂徠「以外化內」的主張通過長期實踐確實能收到一定的效果，這已為後來的歷史所證明。不過，由於其中不乏他個人的理想主義寄託，因此，表現在對人的複雜性的估計上，還略有樂天之嫌。私德不與公德接軌，是斷不可行的。但公德欲完全覆蓋私德，亦難免天真。徂徠的弟子太宰春台(1680-1747)，某種意義上正好彌補了先生的這一理論缺憾。一方面，春台忠實地繼承了他老師所制訂的公德原則，主張「仁智者德也，禮義者道也」^⑭、「口詩書，身禮樂，習慣若自然，是為學之成」^⑮，同時，則重點強調禮的外在意義，而不主張禮對內在私德的過份干預。他的觀點是直白的^⑯：

聖人之教，首重衣服，休問內心如何。但先着君子之服，習君子容儀。

荻生徂徠認為，禮樂的重要性，表現在它不需要議論卻可以解決任何議論都解決不了的問題；不需要刑殺卻可以發揮任何刑殺所難以發揮的作用；不是「性善論」卻能發揮「性善論」所無法企及的「勸善」功能；寓道理於無聲，成德行於儀式。

其次，教君子言語。如是久之，則漸成君子之德矣。德者，非別物也，衣服、容儀、言語之所凝者也。……聖人之教，由外入內。惟純粹圓熟，方可表裏一致。

話語的前提是莫問人心。他每每以「飲食男女」為喻，來說明人心的複雜與人為控制的徒勞^⑦：

苟心有不善，即以為罪，故其篤行者，雖睹毛嬙西施，則閉目想其腐肉朽骨，以內自禁其欲，難矣哉。人心之靈，何所不至？苟身弗為不善，斯可已矣。更問其心之所想，過矣。聖人以禮治心，心不須治而靡不治。……雖治矣，其治之之擾，不可勝言也。

鑒此，他給「君子」重新下了定義：「聖人之教，外入之術也。苟行身守先王之禮，處事用先王之義，外面具君子容儀者，即為君子。而不問其內心如何」^⑧。

應該說，這類規定對日後日本人的倫日用，發生了重大的影響。內外標準的嚴格區分，使天然與人為、感性與理性、內與外、私與公的界線變得涇渭分明，其正面效果是外不侵內，私不害公。日本人很少關心別人的隱私，但卻異常注視是否有人壞了公共「規矩」。這集中體現在日本人對社會公德的堅守、對紀律法規的捍衛和執行公務時的嚴格認真上，也每每表現為人們工作時的全心全意和私處時的開懷忘我。有趣的是，對於一些在我們看來已流為形式、甚至有點虛偽的外在禮節，日本人卻行之甚篤，非但表情嚴肅，而且角度尺寸亦毫釐不爽。與初次見面的日本人談問題，

開頭部分往往需要空出一段與「本案」無關的時間專作形體的示敬和言語的寒暄。難怪一向喜歡直來直去的歐美人會產生「開始與日本人談話，有點不得要領」的感覺了。它透露出這樣一個問題，即日本人的現代像，雖然有西方文明的塑造手迹，但日本人的際交往原則，卻歷來是面向傳統的。當我們試圖對這一傳統作進一步追問時，荀子的影像開始浮現，而且愈現愈明。

二 荀子的道德觀與日本人外在「禮」的選擇

日本學界有一種較流行的觀點，認為日本人的個性，是日本固有的神道教熏陶的結果。從本居宣長的「皇國神道」論到丸山真男的「原型」「古層」說，大抵循此脈絡而來。這固然可看成是部分事實。然而神道教這種非理性的宗教意識形態，最終把日本引上了對外侵略擴張的道路，這段血腥歷史也是事實。問題在於，這與彼此克制、互相尊重、「不給別人添麻煩」和「與人為善」等日本人所信守的社會公德之間，實在沒有任何共同點可言。就是說，在日本人的觀念形態中，實際上一直存在着理性與非理性這兩股力量的較量。某種意義上說，來自中國的古老的禮樂文化，作為抑制和消解神道教的非理性的有效力量，在日本歷史上，一直都在發揮着重要的作用。徂徠學派，作為這一作用的具體操作者和強化者，令人矚目。荻生徂徠說：「東海（指日本）不出聖人，西海（指西方）不出聖人，是唯詩書禮樂之為教也」^⑨。對於中華禮儀文明，徂徠

日本學界有一種流行的觀點認為，日本人的個性是神道教熏陶的結果。這固然是部分事實。然而神道教這種非理性的宗教意識形態，最終把日本引上了對外侵略擴張的道路，這也是事實。問題在於，這與互相尊重、與人為善等日本人所信守的社會公德之間，實在沒有任何共同點可言。

一直都保持着高度的重視。他也談到過神道，但卻把它歸宗於中國的「夏商古道」。事實是否如此固待考察，但欲以中華理性來規約日本神道，使之脫卻原始蒙昧之良苦用心，已不言自明。這與把神道的由來從徂徠的中國大陸說改為本土自生說的本居宣長剛好相反^②。徂徠工作的具體切入點，便是我們適才提到的荀子。

有相當一部分日本學者認為，「徂徠學」的「祖型」不是別人，正是荀子。先行研究者井上哲次郎指出：「徂徠在道德上的見解多淵源於荀子。與仁齋的孟子尊崇相反，徂徠賤孟而揚荀」、「徂徠又曾作《刻荀子跋》」，「極力為荀子洗雪沉冤，……如重禮樂、主張功利主義、道系聖人所作等說法，多來自荀子。於是而令人想起英國哲學家托馬斯·霍布斯的學說。這些富有研究意義的事例表明，徂徠身上所表現出來的與荀子學說間的深刻關聯，是明瞭而難以否定的事實」^③。岩橋遵成在他的力作《徂徠研究》中亦稱：「徂徠喜歡研究當時不為一般儒者所重視的子類。尤其是荀子，曾給他的思想以甚大的影響」、「其類為荀子辯，如宋儒以來尊孟而抑荀者甚不當云者，即此謂也。被徂徠如此私淑的荀子，曾給他的學問思想以重大影響。其重禮樂、倡功利、道係聖人所作而非天地自然之道等觀點，幾乎全部來自荀子」^④。此外，津田左右吉這樣看^⑤，大江文成也作如是觀^⑥。今中寬司總結道：「總之，就以往的研究看，《荀子》學說乃徂徠學之祖型，已成定論」^⑦。在中國思想史上，荀子是以「尚禮」著稱的。他的特點，體現在與孔孟、尤其與孟子的鮮明對比中。李澤厚說^⑧：

孔孟荀的共同處是，充分注意了作為群體的人類社會的秩序規範(外)與作為個體人性的主觀心理結構(內)相互適應這個重大問題，也即是所謂人性論問題。他們的差異處是，孔子只提出仁學的文化心理結構，孟子發展了這個結構中的心理和個體人格價值的方面，它由內而外。荀子則強調發揮了治國平天下的群體秩序規範的方面，亦即強調闡解「禮」作為準繩尺度的方面，它由外而內。

前面說，徂徠篤信「三禮」。他所創立的「古文辭學派」以「六經」為主要經典依據。作為「三禮」之一，「六經」中的《儀禮》固然重要，但《禮記》、《周禮》(尤其是《禮記》)在他的學說體系中似乎佔據着更加重要的位置。然而，與荀子相比，《禮記》也變成了次生的存在。對此，荻生本人講得開門見山：「荀子勝禮記，而世人不知荀子，何以能讀六經邪？」^⑨弟子宇佐美惠在為徂徠的早期奠基之作《讀荀子》作序時，以無法掩飾的激動心情敘說他整理此書時的感受：「其書悉舉正文難讀者，為之解。……楊注之謬悉舉焉。……解釋考據遠出意表，如發雲霧而睹青天矣。人人膽破，莫不爽然自失焉。千載之下，荀卿之意始得開暢，余恨讀之晚」，「晚年取荀子多矣……其所著辨道、辨名、論語徵等書，間引荀子」^⑩。荀子對「禮」的理解是周詳而細緻的。他不但指出了循禮之必然，更闡釋了循禮之所以然；不但能明確禮之現在，亦能陳明禮之歷史。徂徠每每以「荀子大見處」的評論來驗證他本人與荀子的共鳴。在讀《荀子·勸學》時，徂徠寫道：「『禮者，法之大分，群類之綱紀也。故學

在中國思想史上，荀子是以「尚禮」著稱的。他對「禮」的理解周詳而細緻，不但指出了循禮之必然，更闡釋了循禮之所以然。有相當一部分日本學者認為，「徂徠學」的「祖型」不是別人，正是荀子。井上哲次郎指出：「徂徠在道德上的見解多淵源於荀子。」

徂徠主張，社會公德的真正建立，需要的不是內在自覺，而是外在訓練。他進而提出，在「公德」的確立問題上，比起儒者的內在教化，施政者的外在強化訓練才是第一位的。從這個意義上講，「公德」養成與其說是道德問題，不如說是政治問題更符合實際些。

至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。』是荀子大見處。」^⑨「『曷謂中？曰禮義是也。』荀子見處。『道者非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。』是亦荀子大見處。其貴禮，其非五行，皆在此。」^⑩徂徠對荀子的認識是準確的。他發現，「荀子專主禮。」^⑪令人玩味的是，歷史上最早強調禮所具有的外觀意義，即所謂「禮貌」意義者，正是荀子。他說：「敬人有道：賢者則貴而敬之，不肖者則畏而敬之；賢者則親而敬之，不肖者則疏而敬之。其敬一也，其情二也。若夫忠信端慤而不害傷，則無接而不然。」（《荀子·臣道》）這就是他著名的「敬一情二」論。就是說，對周圍的人，先不要考慮你心裏的主觀感覺如何，首先需要的是對他（她）示敬。你盡可以有你自己的「賢不肖」標準，有你的好惡，但在接人待物時，個人的內心感受都需隱去。因為有兩個人以上的公共場合，需要的便不再是私德，而是公德。至於雙方究竟怎樣，那是彼此私德範圍內的事，不須過問。然而，僅此一點，對融洽人際關係來說，已具有不可小視的作用了。因為但凡是人，都有臉面，國人常講的「面子」本身，說白了，也是一種人權。如果面子上過不去，他是君子，可能會視你為無禮；若是小人，則可能變得更壞，甚至你的無禮會坐收誨盜誨淫之效亦未可知。所以荀子講：「人賢而不敬，則是禽獸也；人不肖而不敬，則是狎虎也。」（同上）荻生徂徠在讀到上述時，以注解的方式報以讚賞：「『無接而不然』。言凡所應接皆然」^⑫。值得注意的是，為了強調這種讚賞，強調他「情存乎中，而應形乎外」這一理解的正確性，徂徠甚至不

惜對荀子的原話斷章取義：「『有好惡之情而無喜怒之應』。好惡、喜怒互文。情存乎中，而應形乎外」^⑬。這種對「形乎外」者的偏好，使荻生徂徠把外在禮儀的一招一式，看得格外重要。表現在荀學借鑒上，他很關心形體示敬對於潤滑人際關係所具有的心理和語言所無法代替的作用。「荀子大略篇曰：平衡曰拜，下衡曰稽首，至地曰稽顙。注：平衡謂磬折，頭與腰如衡之平。鄭玄時即已失之。蓋秦以後，君臣之禮太嚴，不復三代之舊。故君不答拜於其臣，而拜始變矣。鄭玄生於其世，而不復知古禮，所以失也。」^⑭他的心儀所在和他的遺憾，已溢出筆端。

由於外在禮儀具有如此重要意義，因此徂徠認為，僅憑口耳說教似的道德灌輸和內在良知的自我制御，是不能發揮實際作用的，事實上也是靠不住的。他主張，社會公德的真正建立，需要的不是內在自覺，而是外在訓練。這種外在訓練，被徂徠稱之為「習熟」：「學問之道，習而熟之之謂也。此外則別無修行工夫手段……故聖人之道，以習為第一。」^⑮顯然，他否定了以語言和說教為核心的學問方法和教育方法，進而主張，在「公德」的確立問題上，比起儒者的內在教化，施政者的外在強化訓練才是第一位的。從這個意義上講，超越了「私德」範圍的「公德」養成，與其說還是道德問題，不如說是政治問題更符合實際些。至少在養成伊始，這種政治的色彩是極為濃重的（《政談》參照）。也正是在這個意義上，徂徠提出了「庶民教育無用論」的主張——這種「教育」，顯然是指良知培養而言^⑯。徂徠對「奉行」（下級政府部門的長官）作用的突出

強調，具有極明顯的「以吏為師」色彩。明治以來日本一直稱政治家為「先生」，與這種傳統不可謂沒有關聯。

三 關於中國道德文化擇向的點滴反省

對於中國思想，特別是儒家思想，荻生徂徠曾經提出如下反思：「後儒徂聞莊周內聖外王之說，而謂天下國家舉而措之。是以前解仁，或以天理，或以愛，專歸重於內，而止於成己，豈不悲乎！」^②如前所述，中國的道統系列所看中的，也正是「重內輕外」的思想傳統。但這決不僅僅是受莊周一人、而且是儒家之外者影響所致。由於是道統系列，所以，荀子自然是被排斥在外的。而與荀子適相對壘的孟子，卻一路扶搖，在中國歷史上，攫取了「亞聖」的桂冠。孟子的得寵，實際上已無聲地表明了在中國人道德天平上公、私兩德的孰重孰輕。按照他的邏輯，仁義禮智從「心」上來。心外的一切雖大猶小，心內的存在雖小猶大。人生世上，重要的是做兩件事：一是養「浩然之氣」；一是「求其放心」。心性論，對於甄別人與動物的差異，了解和接近人的內在心理結構，從哲學的角度抽象和概括人的本質特徵，不失為一種積極的探索。然而，「心」的地位的無限提昇，卻容易使私德放大、無根據地膨脹甚至淹沒一切禮法規矩。因為私德無形中已被賦予了「直」這一美德屬性。孟子「浩然」云者，正是對私德所作的放大，其欲「平治天下」的豪情壯志，因不具備可操作性，最終也不過是私德的無根據膨脹。而孔子「吾黨有直躬者」，父

親偷了人家的羊，竟以「父為子隱，子為父隱」為「直在其中矣」的知行模式，究竟還有幾分現代意義，已不言自明。私德之「直」，勢必導致公德之「曲」。這種「曲」，有時甚至並非有意為之。內心感覺的過份重視，自然會使人際關係常識和世界的知識變得貧乏、幼稚和簡單。由此而導致的以下三種傾向，便不足為奇了，即：精神世界的「心外無物」、外在行為的「放浪形骸」和政治理念的「心想事成」。從孟子「萬物皆備於我」，到陸九淵的「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」，從朱熹的「心即理，理即心」，到王陽明的「心外無物」，這是第一種傾向的蔓延和展開；阮籍的「率意獨駕」、「白眼睥睨」與劉伶的「脫衣服，露醜惡」，濟公的「以秘處示則天」和《紅樓夢》裏的「瘋瘋道人」，則可謂第二種傾向的恣肆；而孟子的「平治天下」與被朱熹無限抬高的「修齊治平」，則何嘗不是政治理念的「心想事成」？！明代佛教學者真可的洞見，發人深思^③：

學儒而能得孔氏之心，學佛而能得釋氏之心，學老而能得老氏之心。……且儒也，釋也，老也，皆名焉而也，非實也。實也者，心也。心也者，所以能儒能佛能老者。……知此乃可以言三家一道也。而有不同者，名也，非心也。

清代實學和經世學的發展，還日益暴露了私德膨脹所帶來的三大後果：一是中國建立於「六藝」（禮樂射御書數）傳統上的實學知識論體系難以得到健康的發展。禪宗的四句偈可謂典型：「菩提只向心覓，何勞向外求玄？聽說依此修行，西方就在眼前。」（《六

清代實學和經世學的發展，日益暴露了私德膨脹所帶來的三大後果：一是中國建立於「六藝」傳統上的實學知識論體系難以得到健康的發展；二是對外在社會規矩的蔑視甚至毀棄；三是由於私德與政治之間缺乏可供公私對話與交流的完善的公德體系，使得政治家的政策無法通過公德系統作有效的試探。

日本人反對內在追求而最終反而自然內化了的道德意識，驗證了「口詩書，身禮樂，習慣若自然」這一道德建設原則的歷史意義和實踐的有效性，表明教養的形成，不僅是道德問題，還是技術問題；不僅是價值判斷問題，也是事實判斷的問題；不僅是倫理學問題，更是政治學問題。

祖壇經》)；二是對外在社會規矩的蔑視甚至毀棄。魏晉名士以蕩檢逾閑為「達」和模仿者的「作達」、禪宗的「呵佛罵祖」與「砸佛毀像」以及李贄的「白門訓示」，均可作如是觀；三是由於私德與政治之間缺乏可供公私對話與交流的完善的公德體系，使得政治家的政策無法通過公德系統作有效的試探或試驗，故施行時要麼「民可使由之，不可使知之」，把民眾搞得愚不可及，要麼專制蠻橫，先斬後奏甚至不奏。這裏，本應以公德體系之承載者面貌出現的知識人階層，由於其所受到的教育乃私德盈懷，故少有接世者。就是說，傳統知識人所受到的教育，是一種理想加空想、惟此也多半是流於無用的「屠龍術」。它與政治操作原則本身完全是兩回事。「在山泉水清，出山泉水濁」、「流出西湖載歌舞，回首不似在山時」云者，除了道出步入仕途之知識人的「失樂園」情結外，倒準確地揭示了「內」與「外」、「政」與「教」的本質區別和勢在必分。當日後「誠」的理念無限升格時，「政」與「教」的人為合一，就更加凸顯了以上分離的絕對必要性。荻生徂徠在批判朱子學篤信無疑的「誠於中而形於外」的樂天模式時指出，「誠」本身和「心」一樣，是一個極難把握的概念。先王之所以不立以為教，蓋以是由，然一定要講「誠」，則必由禮樂行之，即「由禮行之，自然誠至」。這實際上講的是「誠之者」。他用荀子「禮自外作」、「德自外成」的「學習」思想，來解釋《中庸》的這一命題：「誠之者，謂學先王之道，久與之化。習慣如天性，則其初所不知不能者，今皆不思而得，不勉而中。是出於學習之力，故曰誠之者人之道也。道在外，性在我，習慣若天性。道與性合而為一，故曰合內外之

道也。故其大要在學以成德。」他認為，朱子學之所以誤己誤人，關鍵在於把成德的方向搞反了。而沿波討源，病根卻在孟子的「性善說」那裏：「誠於中形於外，學者難其解者，緣孟子性善所綱已。」^②這裏，《荀子·勸學》和《勸學》翻版的《禮記·學記》，不但是徂徠確立公德學說的重要依據，同時也成為他批判和否定「性理學」私德論的理論劍戟。惜乎，儒、道、釋心學勢力的空前強大以及宋明之際的三教合流，使得《荀子》和《禮記》中的荀學傳統，事實上在中國日後的思想發展史上已近乎中絕。雖然與朱子學相抗衡的「浙學」曾一度再提荀子精神^③，但該輿論卻始終沒能上升為社會的主流話語。而當中國近代面臨社會公德再建的關鍵時刻，改革志士們卻莫名其妙地發起了一場「反荀運動」^④，令人苦澀難言。雖說不知中國日後會有「反荀」狂飆的突起，但宇佐美惠所謂「千載之下，荀卿之意始得開暢」云者，恐怕也不是沒有所指。

要之，日本人反對內在追求而最終反而自然內化了的道德意識，驗證了「口詩書，身禮樂，習慣若自然」這一道德建設原則的歷史意義和實踐的有效性。日本教育思想史研究者辻本雅史指出，日本之所以不取「教育」模式而重「學習」方法，與「模仿—習熟」論在日本傳統社會中深植其根有密切的關聯。按照該理論的要求，學習者不是被灌輸以語言和道理，而是通過模仿和反覆演練，進而養成必要的公共道德習慣。這種優良的教育方法，源於徂徠的「政治技術論」和由此而衍生出來的「教習技術論」^⑤。表明教養的形成，不僅是道德問題，還是技術問題；不僅是價值判斷問題，也是事實判斷的問題；不僅是倫理學問題，

更是政治學問題。這些問題不解決，中國公德系統的「WTO」加盟，將是一個漫長而難以預測的險途。

註釋

- ① 李筱圃：〈日本雜記〉，參見王錫祺：《小方壺齋輿地叢鈔》，十帙五卷（杭州：杭州古籍書店影印出版社，1985）。
- ② 梁策：《日本之謎》（貴陽：貴州人民出版社，1986）。
- ③ 〈日本的將來〉，《辜鴻銘講演集》（日文版）（東京：大東文化協會，1925），頁51。
- ④ 李澤厚：《波齋新說》（香港：天地圖書，1999），頁210。
- ⑤ 吉川幸次郎、清水茂校注：《語孟字義》，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，「日本思想大系」33（東京：岩波書店，1971），頁129。
- ⑥⑩ 〈辨道〉，《荻生徂徠》，「日本思想大系」36（東京：岩波書店，1973），頁205-206；200。
- ⑦ 〈與藪震庵〉，《徂徠集》，參見註⑥書，頁507。
- ⑧⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 〈辨名〉上，參見註⑥書，頁219；219；215；219；215；226。
- ⑰ 〈復水神童〉，《徂徠集》，參見註⑥書，頁513。
- ⑱⑲⑳ 太宰春臺：《聖學問答》卷之上，載《徂徠學派》，「日本思想大系」37（東京：岩波書店，1972），頁75；95；95。
- ㉑ 《斥非附錄·讀仁齋論語古義》，載註⑥書，頁424。
- ㉒ 《斥非附錄·內外教辨》，載註⑥書，頁423。
- ㉓ 〈學則〉，載註⑥書，頁256。
- ㉔ 平石直昭：《日本政治思想史》（東京：放送大學教育振興會，1997），頁114。
- ㉕ 井上哲次郎：《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1903），頁528-29。
- ㉖ 《徂徠研究》（東京：名著刊行會，1969），頁253-54。
- ㉗ 津田左右吉：《支那思想與日本》，

- 收入《津田左右吉全集》，第二十卷（東京：岩波書店，1965）。
- ㉘ 大江文成：《本邦儒學史論考》（大阪：全國書房，1944）。
- ㉙ 今中寬司：《徂徠學之基礎研究》（東京：吉川弘文館，1969），頁144。
- ㉚ 李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1985），頁109。
- ㉛ 《讀荀子》卷三，〈禮論篇〉，《荻生徂徠全集》，第三卷（東京：河出書房新社，1975），頁92。
- ㉜ 〈刻《讀荀子》序〉，註⑥書，頁11-12。
- ㉝ 《讀荀子》卷一，〈勸學篇〉，註⑥書，頁474。
- ㉞ 《讀荀子》卷一，〈儒效篇〉，註⑥書，頁484。
- ㉟ 《讀荀子》卷四，〈性惡篇〉，註⑥書，頁516。
- ㊱ 《讀荀子》卷二，〈臣道篇〉，註⑥書，頁495。
- ㊲ 《讀荀子》卷三，〈樂論篇〉，註⑥書，頁506。《荀子·樂論》的原話是：「有好惡之情而無喜怒之應，則亂」。
- ㊳ 《萱園十筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷（東京：河出書房新社，1973），頁574。
- ㊴ 《太平策》，載註⑥書，頁473。
- ㊵⑴ 參見辻本雅史：〈荻生徂徠的習熟論和教化論〉，《懷德》58號（1989年12月）。
- ㊶ 紫柏真可：〈長松茹退〉，《紫柏老人集》卷九（東京：藏經書院，1912）。
- ㊷ 參見葉適：《水心集》（台北：中華書局，1966）；陳亮：《龍川文集》（台北：中華書局，1974）。
- ㊸ 參見朱維錚：〈晚清漢學：「排荀」與「尊荀」〉，載《求索真文明》（上海：上海古籍出版社，1996）。

韓東育 1962年生。主攻中日思想史比較研究，2001年得東京大學博士學位，現任東北師範大學歷史系教授、系主任。

跨文化實踐中的東方主義話語

• 張興成

「東方主義」(Orientalism) 話語觸及到當今世界政治、經濟、文化和意識形態衝突中的諸多問題，成為討論殖民時代和殖民時代以後全球狀態的關鍵詞。

漢語學界對於「東方主義」問題的討論已經很多，但主要停留在兩個層面，一是對薩義德 (Edward W. Said) 思想的引介，二是用東方主義理論剖析中國當代的一些文化現象 (如影視、美術和留學生文學)。論者大多是將「東方主義」作為一種靜止凝固的思想或批評模式加以接受和運用，其中不乏深刻的、頗富啟示性的討論，但研究依然十分有限。本文企圖沿着薩義德的問題意識對「東方主義」話語作進一步的思考，從東方與第三世界批評的角度來審視東方主義思維模式、權力運作邏輯和話語策略的演變，在跨文化實踐中來探討東方主義話語的多維層面和流動的歷史意蘊，尤其是它從第一世界到第三世界、從宗主國到受殖者的「理論旅行」(traveling theory) 中的演變圖景。

德里克認為，歐美東方主義的認知和方法在二十世紀已經成為了東方「自我形象的構成」。東方主義原本表示亞洲社會與歐美社會之間的一種疏離，現在，隨着亞洲社會以全球資本主義的能動參與者的身份出現，它似乎表達全球現代性內部的諸種差異了。

「東方人的東方主義」

薩義德的東方主義強調了他者問題中的單向書寫一面，即西方怎樣生產東方他者形象的問題，這是由他的批判目標所決定的。如果我們將薩義德的問題進一步延伸拓展，站在東方的角度來看「東方主義」的消費與流通，可以提出這樣的問題：東方主義是歐美發展的、爾後拋向「東方」的一個自治產物，抑或是歐美與亞洲之間一種擴展中的關係的產物？德里克 (Arif Dirlik) 認為這是理解東方主義及其在現代性中的位置的根本^①。他認為，歐美東方主義的認知和方法在二十世紀已經成為了東方「自我形象的構成」。東方主義原本表示亞洲社會與歐美社會之間的一種疏離，現在，隨着亞洲社會以全球資本主義的能動參與者的身份出現，它似乎表達全球現代性內部的諸種差異了。在此掩蓋之下，東方主義為衝突的意識形態之間的競爭提供了場所，而這些意識所效忠的中性力量已不再容易辨別

出是東方的或西方的，中國的或非中國的了^②。基於此，德里克提出一個明確的概念：「東方人的東方主義」，探討東方社會的知識份子是如何促成了作為實踐和概念的東方主義的出現的。

對此，岩淵功一在〈共犯的異國情調——日本和它的他者〉一文中提出了一些頗富啟示性的闡述。該文主要探討了日本國內的日本學如何利用來自西方（主要是美國）的他者塑形，在一種「自我東方論述」(self-orientalism)中獲利。岩淵證明了他者形象與被他者化的民族—國家主流意識形態達成一種默契——「共犯」。

岩淵在文章一開始就提出：誰在想像建構「日本特性」？是東方主義、西方主義 (Occidentalism) 還是日本的「自我東方論述」？很顯然，這一提問是在全球化語境中延伸了「東方主義」話題。他者形象並非《東方學》(Orientalism) 中那種單向的指認與強制命名，「西方對日本的東方論述，支持着『日本特性』的建構和維持；而日本亦透過成功地利用與『西方』的差異，自我建構了『日本特性』，這就是梅拿 (Miller) 所說的『自我東方論述』」^③。這種「自我東方論述」雖然也建構了一套關於「西方」的論述，但它不同於薩義德所反對的作為回應東方主義的西方主義，因為日本的自我東方論述缺乏支配西方的力量，它所述及的是它自己，而西方所述及的是其他者。但日本這種自我東方論述絕非一種被動反應，它通過「利用東方論述的凝視 (Orientalist gaze) 把自己轉化為他者」，從而與東方主義構成一種「淵深的共謀」，兩者都是用「他者」去本質化「自我」，鎮壓內部不同的聲音^④：

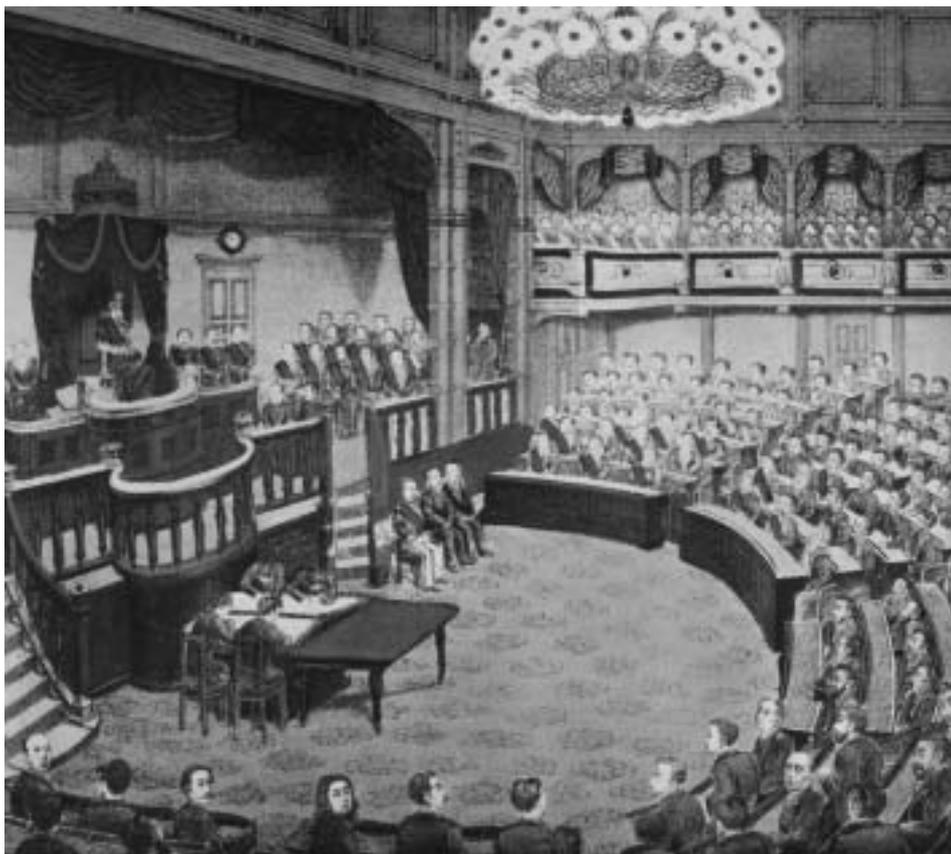
這種看法打開了民族之內和之間知識／權力聯盟的一種向度，「指出」非人化之他者的論述建構如何被權力集團利用，以灌輸民族主義情緒進入人民的思想當中，以及透過把「我們」相對「他們」這一種意象的論述齊一化，如何壓抑民族之內的各種不同聲音。

在現代化過程中，日本權力集團可以利用「日本特性」這樣的東方主義論述，作為動員群眾的一種重要手段，將國家利益（主要是集團利益）極大化，並限制個人意志，個體在一個「想像的共同體」認同中盡忠盡孝。如1910年代日本就曾以「家」為意識形態，強調日本民族和公司如家一般，將社會衝突與異見歸為「西方病」，而忠於集體（家）的「日本特性」理所當然地成為抑制個體對「民主」與人權的訴求。日本的「自我東方論述」帶有「非常選擇性的操控和壓抑性質」，它還壓制了國內其他少數族群和女性、工人階級的聲音，「自我東方論述隱藏了日本的特殊主義 (Particularism) 在日本內部起着統織作用的事實」^⑤。因此，「東方主義」融化為日本「傳統的發明打造」(invention of tradition)，與日本鎮壓異見合謀。

日本的自我東方論述與東方主義合謀更重要的在於二者從來沒發生過衝突，因為日本的自我東方論述始終是在將西方定義為普世適用的參照點上運作的，也就是說它始終沒有脫離西方的東方論述的邏輯軌道。二十世紀70年代以來，在「走向世界」的口號號召下，日本將普遍主義與特殊主義、國族主義與國際主義相互發明，相互強化。「國際主義掩飾和嘗試吸納所有的本地多元紛雜性質，而國族主義則減少國際主義的威脅和使它更令人喜愛。」^⑥這樣，日本的「他者」成為

在現代化過程中，日本權力集團可以利用「日本特性」這樣的東方主義論述，作為動員群眾的重要手段，將國家利益極大化，並限制個人意志，個體在一個「想像的共同體」認同中盡忠盡孝。因此，「東方主義」融化為日本「傳統的發明打造」，與日本鎮壓異見合謀。

自明治開國以來到鈴木大松的日本學者，一直將日本文明視為相對於西方普遍主義文明的特殊主義，但對待周邊的其他文明卻以自己為普遍文明價值自居，從而在與西方的東方主義合謀中，製造了亞洲其他文明作為特殊性因而有待「改造」的理論，並以此支持其二十世紀30年代聖戰的「現代化解放」論。



跨／國族主義的共同消費品，「異色餐點」(exotic cuisine) 與傳統主義同台獻藝，日本通過「他者」，將「西方」與傳統同時本土化了。同時，日本必然以同樣的邏輯(東方主義)去對待其他非西方國家，從而發展出一套「日本的東方主義」。它照搬東方主義的權力等級和支配關係，成為一個「非西方的帝國主義力量」，這就是石原慎太郎等人宣揚「日本可以說不」的本質。日本這種對東方主義的利用將東方學的「西方—東方」模式拓展為「西方—日本—其餘」的三分對立關係，當然其本質沒有超越二元對立關係，因為「日本的東方主義」並未改變東方主義的本質與權力邏輯。這一關係的拓展可以看作是全球化語境中權力關係的複雜化結果。這一結構模式也可以作為一套闡釋符碼，用來分析帶種族主義傾向的任何一個民族—國家的文化策略。

其實，酒井直樹對這一問題作過更深入的理論辨析。酒井將現代性問題納入到歷史—地緣政治的對應角度，指出西方—現代性—普遍主義與非西方—前現代性(或仿現代性)—特殊主義的對立思維模式如何建構了現代性神話與陷阱。東方主義無疑是構成西方現代性普世主義觀念的重要組成部分。西方通過將自我普世化而將他者特殊化的方式，確立自我中心地位與支配異己的目的^⑦：

西方永遠不滿足於他體(other)所認識的西方，它總是迫切地要求去接近自己的他體，以便不斷地改造自我形象，它不斷地在它與他者(the other)的交往之中尋找自己；它永遠不會滿足於被認識，相反，它卻寧可去認識他體；它寧願做認識的提供者而不做認識的接受者。要言之，西方必須代表

普遍性的契機，在這個契機之下，所有特殊性被揚棄。誠然，西方本身就是一個特殊性，但是它卻作為一個普遍的參照係數，按照此參照係數所有他者能夠識別出自己是個特殊性，在這一點上，西方以為自己是無所不在的。

東方主義建構的「他者」可以說是西方普遍主義意識的產物與陪襯，不過這種普遍主義是西方特殊主義自我中心意識的膨脹，他們自以為自己代表着普遍立場。以現代化理論為普遍主義理念，不管其實質是歐洲化還是美國化，都是「自認為普遍主義的特殊主義」，酒井認為「某種地方主義 (provincialism) 和對普遍主義的渴望是一枚硬幣的兩個側面。特殊主義普遍主義不是二律背反 (antinomy) 而是相輔相成的。……我們正常情況下稱之為普遍主義的東西是一個自認為普遍主義的特殊主義，很值得懷疑普遍主義究竟有沒有可能以別的方式存在」^⑧。

因此，酒井通過對「別的方式」，即「日本—西方—其他」之間權力關係的內在方法論策略的批判達到了對西方現代性「普遍主義」的質疑。自明治開國以來到鈴木大松的日本學者，一直將日本文明視為相對於西方普遍主義文明的特殊主義，但是它對待周邊的其他文明卻以自己為普遍文明價值自居，從而在與西方的東方主義合謀中，製造了亞洲其他文明，尤其是中國文明作為特殊性因而有待「改造」的理論，並以此支持其二十世紀30年代聖戰的「現代解放」論。在這場戰爭中，日本道德被證明為普遍主義而中國道德被證明為特殊主義，中日戰爭作為一場「道德戰爭」，日本代表着改造者而中國則是改造的對象。這

樣，日本製造了一套針對中國的「日本人的東方主義」，而其理論來源卻正是西方的現代化理論。「促使他們(日本學者)這樣做的遠遠不是一種反西方的決心而是追隨現代化道路的意志。只要中心化和同一化是現代化的組成部分，他們的世界歷史哲學理論便會證明多個中心並不存在，從而自相矛盾地表明戰爭是不可避免的。」^⑨所以酒井指出，日本始終生活在西方的陰影中，批判西方應該從日本開始，「對日本的批判也涉及到對西方的根本批判」^⑩。因此酒井贊同竹內好的觀點：「現代性是強加給非西方的……東方只有等到它變成了西方的對象的時候才開始進入現代時期。因此，對非西方來說，現代性的真諦就是它對西方的反應……」^⑪這種「反應」不管是模仿還是對抗，酒井透過竹內好的論述表達了一種蒼涼的感喟：即使是抵抗也逃不脫現代性的圈套。

華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 認為，現代世界的民族主義並非成功的往昔文明。它們是既想同化為普遍性，同時又想固守特殊性，即重新發明差異這種要求的模糊表達。它是經由特殊主義到達的普遍主義和經由普遍主義到達的特殊主義^⑫。這在一定程度上切中了文化民族主義權力運作的基本邏輯。在今天「差異」成為了一種權力，文化民族主義的基本策略就是要讓「差異」成為一種普遍的認同，以特殊性自居，通過東方主義式的權力運作方式確立自我與他者之間的區分與定位，在一種傑姆遜 (Fredric Jameson) 意義上的後現代消費主義的「懷舊」潮流中發明傳統，而不是發現傳統。這樣，文化民族主義在東西二元區分的同時，有可能將「西方」與「傳統」同時本質化、他者化。更為重要的

「東方人的東方主義」一方面因內化了東方主義的歷史前提而鞏固了「西方」的意識形態霸權，另一方面又通過確立民族主義敘事的合法性權威地位而成為壓制國內差異的內部霸權，即一種「內部殖民」。同時，它還將東方主義文化霸權衍化為第三世界民族國家之間權力爭奪的話語策略。

來自第三世界的文學與來自第一世界的理論之間存在着一種「相互依存關係」。一邊是西方普遍主義意義上的理論，另一邊是「第三世界」提供的文化產品與現象。「第三世界文學」就成為一個整體的、同質化的歷史產物而被西方理論重新編碼、塑形，這是一種典型的東方主義。

是，東方主義同樣可能成為受殖者、第三世界民族國家之間權力爭奪的策略與手段。在這個過程中，西方既是它們攻擊的對象，也是它們利用的神祇，因而，對西方的反抗隱含着以「西方」來對抗西方的悖論式的方式。

所以，「東方人的東方主義」實際上是一個多重角色，它鞏固了兩種霸權形式，它通過自我東方主義化而自動本質化 (self-essentialization)，一方面因內化了東方主義的歷史前提而鞏固了「西方」的意識形態霸權，另一方面又通過確立民族主義敘事的合法性權威地位而成為壓制國內差異的內部霸權，即一種「內部殖民」。同時，它還有第三重角色，即「東方人的東方主義」還將東方主義文化霸權衍化為東方人或第三世界民族國家之間權力爭奪的話語策略，從而使東方主義問題進一步複雜化、頑固化。它鼓舞了一種民族主義文化是一股現代化力量的意識形態，主張在全球化語境中現代化途徑的多元性與獨特性，但其基本邏輯仍然沒能脫離「把資本主義作為歷史的終結的一種目的論之中」。所以「更重要的是質疑資本主義現代性 (不僅僅是歐洲中心主義) 的前提，東方主義是這種現代性的必然表現。新近對歐洲中心主義的挑戰已經同化了資本主義的目的論 (如儒學的復興)，促進了而非取代了東方主義。現在要做的是拒斥歷史目的論的一切表現。……這要求不僅要質疑大陸的區別 (東方／西方)，而且要質疑作為分析單位的民族，因為後者也興起於文化的同質化和物化」^⑬。

透過「東方人的東方主義」，我們可以說薩義德的東方主義既是一個起點也是一個終點。說它是起點，是因為薩義德主要講了故事的一半^⑭，他

有力地批判了東方主義的生產，而忽略了東方人是如何消費和再生產東方主義的。說它是終點，是說東方主義不管在西方人那裏還是在東方人那裏，其基本的權力運作邏輯和問題癥結並未發生改變，甚至隨着全球化和世界權力爭奪的加強而變本加厲。西方也許是問題的原因，但不是全部結果，批判東方主義不能將責任一勞永逸地拋向「西方」，對自我文化民族主義的批判就是對東方主義更徹底的批判。

「第三世界批評」的東方主義邏輯

自二十世紀80年代中期以來，「第三世界批評」一直是全球文化討論中的重要話題，沿着「東方人的東方主義」問題邏輯，從「第三世界批評」的角度來進一步審理東方主義權力運作方式，有利於加深我們對東方主義在當今文化研究中的角色的理解。

傑姆遜的〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉在第三世界得到廣泛回應。其中譯文於1989年底發表在《電影藝術》第六期上，很快就在國內形成了有關「第三世界文學」的討論與爭鳴^⑮。傑姆遜的文章中充滿了東方學的論述邏輯。阿赫默德 (Aijaz Ahmad) 敏銳地指出傑姆遜在論述「第三世界文學」的文本生產方式時，採取了一種粗暴的單一決定論，將「第三世界文學」統統規劃為民族主義與政治意識形態統一力量的結果。文學文本是以一種高度差異化的方式寫成的，產生於相互爭論的多種語境和複雜的意識形態，傑姆遜的總體化指認無疑是對「第三世界文學」的「東方化」與本質化^⑯。

傑姆遜這種做法並非單一的現象，博埃默(Elleke Boehmer)指出，這實際上是後結構主義和後殖民批評家可能犯的一個通病，它使我們清晰地看到來自第三世界的文學與來自第一世界的理論之間存在着一種「相互依存關係」。將「第三世界文學」看作是由統一歷史力量所界定的、自成一體的知識領域的傾向，結果造成「西方的後殖民批評，又重新產生一種可以追溯到殖民時期的不平衡的話語格局：一種把宗主國的觀念結構投射到全球其他地方的話語格局」^⑦。一邊是西方普遍主義意義上的理論，另一邊是「第三世界」提供的文化產品與現象。「第三世界文學」就成為一個整體的、同質化的歷史產物而被西方理論重新編碼、塑形，這是一種典型的東方主義。「與東方學一樣，後帝國的批評話語在對待其他文化的多樣性和神秘性時，也會蠻橫地搞包容一切的專制主義那一套。從它自封的中心出發，這種話語只拿取為自己的理論目的服務的東西，凡是認為『無從理解的』就棄置不顧。」^⑧後結構主義後現代理論在移民文學身上大談邊緣性、雜交性、含混性以及對二元對立的消解等等，不過是作為自我理論的印證，作為批判啟蒙話語的工具，而對真正的移民文學、第三世界文學作為其「具體實在的文化和歷史(一種或多種)的產物」的理解，幾乎是不可能的，他們不過是將「本來非常不同國家的寫作放在同一個鍋子裏煮了」^⑨。「後現代的差異觀念和具有肯定價值的邊緣性本身，當被第一世界的批評家用來批評第三世界文學時，可以(以更加隱蔽的方式)重複殖民化的統治策略：其利益和關懷為帝國主義所盜用的確切點恰恰是爭論的熱點」^⑩。

中國二十世紀90年代的「第三世界批評」雖然問題是從西方借來的，但討論主要發生在本土與「域外」的中國知識份子之間，即處於西方第一世界的中國學者與大陸學者之間的論爭。有趣的是在這個論爭過程中，「域外」的學者不自覺地扮演了「西方」的角色，站在一種普遍主義立場，對大陸的相關問題進行「家長式」的指責；而大陸學者往往以本土經驗自居，張揚一種民族經驗的認識論優先權與問題切身性，批評「域外」學者的「洋涇浜」英語與隔靴搔癢式的批評困境^⑪。也許問題是，「域外」學者對內時秉承了西方老大的口吻，但他們在第一世界發言時，不是經常以第三世界的特殊經驗自居嗎？同樣，大陸一些「後」學者在面對域內其他話語時，有時不又讓人覺得是在扮演西方普遍主義角色嗎？在這變動不居的東方主義權力運作邏輯中，我們很難分清誰是真正的「第三世界」發言者。

因此，對「第三世界批評」的東方主義邏輯可以做出如下的認識：

在「第三世界批評」中，「第三世界」仍然是西方世界「強大」的陪襯、欲望的飛地與「他者」。同時，這一敘事邏輯承襲了東西方、現代性與前現代性等二元對立原則，從而置落後的貧窮的民族國家於資本主義現代化目的論之中，為第三世界知識份子成為維護這一霸權的「共犯」提供了契機。

作為「差異」角色的「第三世界」未得到進一步的差異化，而是被粗暴地劃入了統一的同質的受支配角色。因此，這裏的「第三世界」概念在後殖民批評中常常掩蓋了內部社群、階級、種族、區域文化之間的複雜多樣性以及它們相互之間的矛盾衝突。東方主義在地緣政治學的粗糙劃分中，實際

在處於西方第一世界的中國學者與大陸學者之間的論爭中，「域外」學者對內時秉承了西方老大的口吻，但他們在第一世界發言時，不是經常以第三世界的特殊經驗自居嗎？而大陸一些「後」學者有時又讓人覺得是在扮演西方普遍主義角色。我們很難分清誰是真正的「第三世界」發言者。

上掩蓋了一系列複雜的問題。隨着全球化的深入，階級、種族等等問題也在急劇地複雜化，在第一世界內也會出現「第三世界」，而在第三世界內也會出現「第一世界」。這也正是英國社會學家斯克萊爾 (Leslie Sklair) 發出的疑問，在跨國主義的全球化中，當許多理論宣稱一個國家剝削另一個國家時：「難道這意味着即使那些生活在北美的窮人也在剝削生活在南美的富人嗎？」^②

事實上，一旦「差異」從文化走向政治，其危險性就更大。薩義德認為中東問題就是一個例子^③：

差異會成為一種意識形態傳染病。……這個世界已經被大量的社會經濟問題和大量的對此具有阻止作用的種種意識形態和信條所包圍。而這些意識形態和信條中的大多數，卻被欺騙、詭詐和對真理的十足的蔑視掩蓋起來了。中東很少像現在這樣顯得如此的幫派化和分裂化，在錯綜的死氣沉沉的政治背景下，猶太復國主義、排外主義以及形形色色的反動的民族主義，都在上面簽着自己的名字。

因此，「第三世界批評」的背後驅動力到底是甚麼，每一個文化批評者必須有清醒的認識。

德里克認為，最重要的是當今第三世界已經不再是為早期「民族解放」口號而鬥爭，「民族解放構想不再創造別樣的社會形態，而是創造別樣的資本主義形式」^④。從這個意義上看，「第三世界文化批評」的實質就可能是「資本主義的不同文化」的論爭，由之而興起的「文化民族主義」就可能成為資本主義全球化的推動器而不是阻礙物。這很容易陷入亨廷頓 (Samuel P.

Huntington) 的論斷：「在諸文明的政治中，非西方文明的各民族和各政府不再是作為西方殖民主義目標的歷史客體，而是與西方一起成為歷史的推動者和型構者。」^⑤因此，以民族特色為口號的「第三世界批評」成為進入資本主義世界的合法化依據與必然策略，一方面張揚民族主義可以成為抵抗資本主義全球化帶來的抹平趨勢的最好藉口；另一方面由文化民族主義帶來的自給自足或尋找自我現代化路徑的口號成為加入現代資本主義世界體系最富吸引力的一種權力運作方式^⑥：

建構民族本質的目的是將融入全球資本主義的行為合法化；或者說，是為了證明民族文化與加入資本主義經濟在本質上是一致的，即便不是必然要求。近年來，文化民族主義討論與資本主義的民族文化討論不可分割。激進的理論排斥一切本質主義，實踐中卻將民族文化本質化，這表明在我們的時代，激進的理論與世俗的政治實踐之間的鴻溝。說得更準確些，第三世界主義拋棄了從前的民族解放目標，把民族文化加以新法西斯主義的具體化；不再為資本主義對世界的建構提供別樣選擇，反而在全球範圍內將資本主義合法化，並復活了法西斯主義。

結語：「理論旅行」中的東方主義問題

東方主義話語在激活了一系列問題的同時，可能掩蓋、加深了更多的問題。通過東方主義的權力邏輯演變過程，我們可以看到霸權依然

任何以反「東方論述」為名的文化民族主義傾向必然走向文化自戀與文化自禁的境地，同時還會掩蓋自我內部問題，而將一切癥結拋給「西方」。從這個角度看，杜維明等人將「文化中國」的周邊線劃在國際漢學家身上，有一定的合理性。

存在，甚至變本加厲，只是改變了一種名稱或口號，因此，應該避免遺漏了更多的問題而滑入更多的理論盲點。

任何以反「東方論述」為名的文化民族主義傾向必然走向文化自戀與文化自禁的境地，同時還會掩蓋自我內部問題，而將一切癥結拋給「西方」。「能以別人的眼光來審查自我」，但「異我指涉」永遠不能代替「自我指涉」，西方的東方表述常常來自他們自身的問題與需要，雖然不一定必然建立在歐洲中心主義基礎之上。從這個角度看，杜維明等人將「文化中國」的周邊線劃在國際漢學家身上，有一定的合理性，至少可以使我們能通過他者來審視自己，在一種「文化間性」中來理解中國問題。但必須注意的是，漢學家的研究是否真正站在中國處境和問題上來討論「中國」。應該強調第三世界發言必須從特殊性開始，但又必須超越特殊性。差異不能成為一種新的霸權，一種薩義德所說的「意識形態傳染病」。中國「現代性」問題的提出、形成的方式以及它的病理現象都不僅僅只是中國內部問題，也不僅僅只是外來文化移植，「而是在不同的文化和語言共同體之間的互動關係中形成的」²⁷。因此，不能將中國現代性問題看成是被動的反應，必須看到中國的文化歷史自主性進程。從這個意義上講，二十世紀90年代中國文化民族主義的復興或「國學復興」中的問題是多層面的，既有對「西化」、「後殖民化」的反抗，也有現代化的自我路徑探尋或尋找「另一種資本主義現代形式」的思路。事實上，二十世紀90年代對中國近現代文化保守主義人物（如王國維、辜鴻銘、梁漱溟、陳寅恪等人）的激烈討論本身就透露出對「中國問題」

的多面性價值取向與提問角度，很顯然，單純的文化民族主義式指責是過份簡單化了。因此，應該區分「東方人的東方主義」內部的多種聲音，東方主義策略與結構可能是比較穩定的，但使用者和使用的不同，其性質與結果就截然不同，從而使問題更複雜化、語境化。「西方—中國」與「傳統—現代」是相輔相成的。以中國為對象，以西方為方法；以現代為尺度，以傳統為資源；從「呼喚現代化」到「反思現代性」，展示了當今文化討論的多維視角。

透過東方主義問題，我們有必要強調跨文化、跨語際研究的重要性，既要研究西方世界的「東方學」，也要研究中國語境中的「西方學」。西方人出於他們的問題與需要創造了「東方學」，同樣東方人是怎樣引入、利用、闡釋與再闡釋「西方」呢？尤其是近現代以來，西方文藝思潮的湧入與中國語境的接受達成了怎樣的關係？透過西方的東方論述，中國人是怎樣想像現代「中國」的？或許，本文對「東方人的東方主義」的探討僅僅是粗淺地涉及到這一問題，而更多更複雜的問題有待進一步探討。本文將東方主義從西方語境移入東方語境，並考查其權力邏輯變化的目的在於強調一種「跨文化實踐」的分析方法。也許這也是薩義德「理論旅行」的一次展示。

在這複雜的「理論旅行」中，我們可以清楚看到：文化霸權，不管它是東方的還是西方的，第一世界的還是第三世界的，對內的還是對外的，個人的還是群體的，歷史的還是現在的乃至將來的，都必須加以批判與檢審。「換言之，問題不是東方主義，而是東方主義在不同社會和政治環境中的力量及其具體含義」²⁸。

我們既要研究西方世界的「東方學」，也要研究中國語境中的「西方學」。東方人是怎樣引入、利用、闡釋與再闡釋「西方」呢？尤其是近現代以來，西方文藝思潮的湧入與中國語境的接受達成了怎樣的關係？透過西方的東方論述，中國人是怎樣想像現代「中國」的？

註釋

①②③④ 德里克 (Arif Dirlik) 著，王寧等譯：《後革命氛圍》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁278；72；73；288-89。

⑤ 德里克：〈世界體系分析和全球資本主義〉，《戰略與管理》，1997年第1期。

⑥⑦⑧⑨ 岩淵功一：〈共犯的異國情調——日本和它的他者〉，載香港嶺南學院翻譯系文化／社會研究譯叢編委會編：《解殖與民族主義》(香港：牛津大學出版社，1998)，頁194；196；197；216。

⑩⑪⑫⑬⑭ 酒井直樹：〈現代性與其批判：普遍主義和特殊主義的問題〉，載張京媛編：《後殖民理論與文化批評》(北京：北京大學出版社，1999)，頁385；388-89；404；404；405。

⑮ 參見羅伯森 (Roland Robertson) 著，梁光嚴譯：《全球化：社會理論和全球文化》(上海：上海人民出版社，2000)，頁139。

⑯ 德里克：〈中國歷史與東方主義問題〉，載羅鋼、劉象愚編：《後殖民主義文化理論》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁95。

⑰ 薩義德也注意到東方人參與到自我東方化的行為，但只提到一些簡單現象，主要目的是用以證明西方的東方主義觀念的全面「勝利」。參見王宇根譯：《東方學》(北京：三聯書店，1999)，頁415-18。

⑱ 參見《文藝爭鳴》：張頤武：〈第三世界文化與中國文學〉(1990年第1期)、樂黛雲：〈展望九十年代——以特色和獨創進入世界文化對話〉、伍曉明：〈獨白·對話——在比較中重建東方理論〉、姚曉濛：〈中國電影：第三世界文化的一種文本〉(1990年第3期)、王逢振：〈民族問題和第三世界文化〉、孟繁華：〈第三世界文化理論的提出與面臨的困惑〉(1990年第6期)；《讀書》：張頤武：〈第三世界文化：新的起點〉(1990年第6期)；《電影藝術》：樂黛雲：〈第三世界文化的提出及其前景〉、張京媛：〈第三世界批評：民族·種族·性別〉、廖世奇：〈「第三」的含義：

傑姆遜的故事和我們的處境〉、戴錦華：〈新中國電影：第三世界批評的筆記〉等(1991年第1期)。

⑲ 參見艾賈滋·阿赫默德 (Aijaz Ahmad)：〈詹姆遜的他性修辭和「民族寓言」〉，載註⑳書，頁354。

㉑⑳㉒ 博埃默 (Elleke Boehmer) 著，盛寧譯：《殖民與後殖民文學》(瀋陽：遼寧教育出版社、牛津大學出版社，1998)，頁283；283；282。

㉓ 琳達·哈琴 (Linda Hutcheon)：〈「環繞帝國的排水管」：後殖民主義和後現代主義〉，載註㉔書，頁494。

㉔ 參見《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)上有關爭鳴文章：趙毅衡：〈「後學」與中國新保守主義〉；徐賁：〈第三世界批評在當今中國的處境〉(1995年2月號)；張頤武：〈闡釋「中國」的焦慮〉(1995年4月號)、〈再說「闡釋中國」的焦慮〉(1996年4月號)；張隆溪：〈多元社會中的文化批評〉(1996年2月號)；劉東：〈警惕人為的「洋涇浜」學風〉；崔之元：〈反對「認識論特權」：中國研究的世界視角〉；甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉；雷頤：〈「洋涇浜學風」舉凡〉(1995年12月號)；章清：〈從歷史看本土與「域外」的對話〉(1996年4月號)。

㉕ 斯克萊爾 (Leslie Sklair)：〈社會學的幾種不同全球化概念〉，《中國社會科學季刊》，1993年5月，總第3期。

㉖ 薩義德：〈差異的意識形態〉，載註㉗書，頁74。

㉗ 參見亨廷頓：〈文明的衝突？〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1993年10月號。

㉘ 參見汪暉：〈韋伯與中國現代性問題〉，載《汪暉自選集》(桂林：廣西師範大學出版社，1997)。

張興成 1972年生，四川人。北京大學中文系文藝學專業，文學碩士，現為重慶西南師範大學中文系講師。目前致力研究現代性與後現代性問題。

晃動在自由冒險中的背影

• 于奇智

法國「新哲學」領袖雷威 (Bernard-Henri Levy, 1948-)，是一位揭示法蘭西思想意識的人、猶太人團體的代言人、左派份子、自由悲觀主義者。他在1991年出版了《自由的冒險歷程》 (*Les Aventures de la Liberté : une histoire subjective des intellectuels*)，宣示了他的知識份子主體史觀，立即轟動法國。該書中文版已由曼玲和張放翻譯，由中央編譯出版社於2000年出版。作者原本編導一部同名電影，後來寫成此書，實現了圖像和文本的結合。這是一種立體創作。本書以「巨大的希望」起筆，經「輕蔑的時代」、「幻滅」，到「先知者的末日」落筆，向我們放送着一個又一個偉大的背影，展現着二十世紀法國知識份子為自由而冒險的輝煌歷程，突顯知識份子的社會價值。對我們來說，這些背影中的絕大多數已背向我們走進了歷史，一去不復返。

可以說，雷威構思本著的過程也是一次冒險歷程，歷時五年，調查、探索、訪問、旅行、分析、反

思……，在歷史與現實、文獻與談話、死人與活人、圖書館與社會、頭腦與書本之間奔跑、工作。於是，他用獨特的構思寫出了一部與以往不同的法國知識份子史，為我們磨出了一面嶄新的思想史之鏡。

這面鏡子充滿誘惑。事實上，二十世紀法國所有知識份子的身影都納入其中，儘管在書中還有許多人物沒有出現，也許他們排列在隊伍的後面。知識份子的一切行為都是為自由而冒險的行為。自由！冒險！如此而已。雷威熱情地陳述「自由的冒險」。自由冒險意味着希望、輕蔑、幻滅和末日恐怖。

二十世紀80年代的法國，巴特 (Roland Barthes)、薩特 (Jean-Paul Sartre)、阿拉貢 (Louis Aragon)、福柯 (Michel Foucault)、布羅代爾 (Fernand Braudel)、波伏瓦 (Simone de Beauvoir) ……，這些思想大師一位接一位地倒下了，猶如山崩地裂，令人不安。薩特死後，人們還沒緩過氣來，另一震驚人間的事件發生了：大

法國「新哲學」領袖雷威在1991年出版《自由的冒險歷程》，宣示了他的知識份子主體史觀。他用獨特的構思寫出一部與以往不同的法國知識份子史，為我們磨出了一面嶄新的思想史之鏡。這面鏡子充滿誘惑。事實上，二十世紀法國所有知識份子的身影都納入其中。

二十世紀80年代的法國，巴特、薩特、福柯等思想大師一位接一位地倒下，這一代思想大師是自由冒險的最佳見證人，這代知識份子的歷史早在十九世紀末就開始，是前輩知識份子的接班人，而在臨近二十世紀末之際，他們已經消逝或正向消逝的終點靠近，把未竟使命賦予給年輕一代。

師阿爾杜塞 (Louis Althusser) 因抑鬱發作而勒死了他的妻子埃萊娜！阿爾杜塞病了！阿爾杜塞瘋了！大師怎麼啦？他的弟子和追隨者都難以承受這一重擊，然而這的確是明擺着的事實。自此以後，伴隨着他的永遠是疾病—醫院、孤獨—老人院、靜默、空洞的軀體、靈魂的黑夜、世紀的黑夜……。唉，時代的思想大師！

這一代思想大師是自由冒險的最佳見證人，有着太多的秘密。雷威關心的是何以從知識份子的秘密出發進行自由探索。他把我們引向莫斯科、阿爾及爾、柏林、布拉格、北京……，把我們引向著名的德雷福斯案、「知識份子」概念的發生史 (德雷福斯案引起人民強烈不滿，導致民主力量與法國當局間的衝突，使本具侮辱性的稱謂「知識份子」上升為一面旗幟、一種榮耀、一種象徵)，把我們引向數目驚人的知識份子群落 (新型人物、詩人、作家、畫家、教授)，把我們引向為價值而戰的行列 (知識份子成為世俗空間與空想天國間的橋樑，成為正義、真實、善良與國家間的中介)。知識份子開始腳踏兩隻船：寫作與戰鬥，奔忙於哲學、神學、政治和媒體之間。這代知識份子的歷史早在十九世紀末就開始了，是前輩知識份子的接班人，而在臨近二十世紀末之際，他們已經消逝或正向消逝的終點靠近，把未竟使命賦予給了年輕一代。

新小說派代表作家、諾貝爾文學獎獲得者西蒙 (Claude Simon) 是本書的啟場人物，原本置身於戰鬥之外，但後來為了戰鬥，不得不棄筆從戎，擔負社會責任，成為騎兵，是屠殺中的倖存者。他認為寫作就是參與，作家的責任是盡可能寫出最好的文學，如同學者應盡力做出最好的學問。作

家應不停地寫作，只有死亡才是了結寫作戰鬥的最後手段。

在西蒙眼裏，馬爾羅 (André Malraux) 是個平庸之輩，雷威卻是馬爾羅的崇拜者。馬爾羅是本書的重點人物，作者不惜筆墨。這不奇怪。馬爾羅迷戀冒險，令人着迷，恰恰對作者胃口。馬爾羅何許人？他生於1901年，死於1976年。其正式身份是法國作家。他除了寫作外，還從事社會政治活動。1927年加入法國共產黨，同年廣州起義時訪問了中國。小說《征服者》反映亞洲人民的覺醒，《人類處境》描寫上海四一二大屠殺，《希望》則反映了他親身參加的西班牙內戰。還有作品《反回憶錄》、《蔑視的時代》、《沉默的聲音》等。第二次世界大戰期間馬爾羅曾領導阿爾薩斯游擊隊。在戴高樂 (Charles de Gaulle) 執政期間，他擔任新聞部長和文化部長。他在西班牙飛行中隊的某些戰役中發揮過關鍵作用，作為一位作家獲得了戰爭體驗，並夢想成為戰爭領袖。當年在馬爾羅身邊工作的人、飛行中隊最後的倖存者諾通 (Paul Nothomb) 認為，馬爾羅神氣而有才華，舉止非凡。馬爾羅就是馬爾羅。他所領導的西班牙空軍中隊人員都是左派份子，處於無政府狀態。中隊運作不靠任何紀律、任何強制，其成員充分體驗了自由。他還當過前機槍手，這種躬親實踐是一種冒險。他帶領空軍中隊去西班牙的目的是革命，至少使革命成為可能。他與同時代的一些作家如羅素 (Bertrand Russell)、奧維爾 (George Orwell)、帕索斯 (John Dos Passos) 之間的立場相反。他比他們勇敢，但沒有他們清醒。馬爾羅的一生充滿傳奇、神秘、冒險色彩，猶如歷史畫面中的陰影。

後來的馬爾羅背棄了青年時代的理想。他經過苦心經營，已成為勇士、紅人、上校、演說家、抵抗戰士、戰鬥員、革命者、叛逆者、左派知識份子的化身。最令人熟悉的形象是出色的小說家、偉大的反叛知識份子。可是，他當上了政府部長，參加了法蘭西人民聯盟。他改宗了。這引起了失望者和憤怒者的咒罵：惡棍、變節者、法西斯份子，但對馬爾羅來說，只過知識份子生活是不夠的。人的一生就是經營光榮的歷史。馬爾羅十分明白，二十世紀的歷史是民族力量與國際主義力量對峙的歷史，於是，他冒險地選擇了通往國際主義英雄的道路。然而，他的算計出現了嚴重失誤。共產主義首先是民族的，繼而才是國際的。這就是共產主義的民族優先原則。他為自己塑造的國際使者形象實際上是冒險的影子，在國與國之間奔波忙碌。戰爭讓他看到了和聽見了一切可怕的冒險故事。他與戴高樂結好，把自己視為詩人、奴僕、作家，而把戴高樂看作君王、領主、偉人。在法國，多數作家是失敗的政治家（作家的失足），而多數政治家是失敗的作家（政治家的失足）。知識份子不是當政治家的料，政治家不是當知識份子的料，否則，必然都是半瓶醋。行為的作家與著書的政治家之間難以存在永久和諧，只能以一個領域的失敗換取另一個領域的勝利。知識份子最終發現自己選定的對象的兇惡面目時，會感到失望和痛苦。但一切已成定局，裂痕和傷口都有了，夠痛的。

法國超現實主義和超現實主義者，是自由冒險歷程中湧現出來的又一大奇迹。當時，知識份子加入共產黨成為時髦，超現實主義者中不

少人都是共產黨員，後來又退出。雷威指出，勞動社會學創始人納維勒（Pierre Naville）是超現實主義的最後見證人。超現實主義陣營擁有一批著名人物：佩雷（Benjamin Péret）、布勒東（André Breton）、阿爾托（Antonin Artaud）、阿拉貢、洛特雷阿蒙（Isidore Lautréamont）、納維勒、貝爾尼埃（Jean Bernier）、巴塔伊（Georges Bataille）等等。其中，布勒東居於領導地位，既嚴肅又好諷刺，不喜歡膚淺的玩笑，好擺權威架子。儘管納維勒與布勒東之間存在嚴重的情感化分歧，還是把友誼關係保持到底，但與阿拉貢等人卻沒能保持良好關係，不再來往。我們可以通過一個細節觀看到他們之間的矛盾關係。納維勒與布勒東發生衝突後有十年未見。有一天，他們在巴黎一家咖啡館的小型會議上相見，幾乎相對而坐。當對一項決議進行表決時，差不多大家都舉手表示同意，只有布勒東一個人舉手（其實是舉起了一個指頭）表示反對，卻一言不發便起身走出了咖啡館。這是一個多麼滑稽的背影。這個背影是矛盾、主宰、權力、立場、信念的象徵。

布勒東絕不允許任何人做有損超現實主義運動的事情，不喜歡別人如巴塔伊具有搖擺不定的危險信念，也嚴格要求自己絕不走回頭路，而阿爾托更是一個極端的超現實主義者。他們有着明確而堅定的原則和立場。超現實主義者之間常常互相詛咒、侮辱、謾罵、抨擊、貶斥、爭吵，充滿污垢，極盡粗言之能事，把口頭鬥爭和粗話推向崇高的文壇。作為超現實主義運動的領袖，布勒東開除了與己不和的人：納維勒、貝爾尼埃和巴塔伊（他們是孤立地進行愚蠢的文學冒險之徒）。超現實主義者必須始終如一，

布勒東在法國超現實主義陣營居領導地位，他與勞動社會學創始人納維勒之間存在嚴重分歧，有一天，他們在巴黎一家咖啡館的小型會議上相見，在對一項決議進行表決時，只有布勒東一個人舉手反對，卻一言不發便起身走出了咖啡館。這是一個多麼滑稽的背影。這個背影是矛盾、主宰、權力、立場、信念的象徵。

必須具有完整的品格、全面的身份。他們對本書作者雷威一代影響巨大，成為他們精神上的同代人。超現實主義者具有好戰精神，把不同路線上的人交織在一起。雷威指出，未來歲月的任務在於幫助一種現代精神的湧現，它將絲毫不依賴前衛派的主題、措辭、非思想手段。超現實主義對冒險的貢獻之一是樹立宗派精神，主張集體冒險。超現實主義者信奉弗洛伊德(Sigmund Freud)，但就群體觀念而言，倒更像榮格主義的信徒。他們自以為是創造與天才相結合的浪漫主義者，但事實上實行恐怖的專制主義和好戰策略。在今天看來，超現實主義運動是一場文學惡夢，是一場幽靈戰爭，是荒唐、混亂、矛盾、惡毒的組合運動，因為它對思想推行警察式管制。讓我們忘記它吧。

薩特這個人怎樣？薩特的情況相當複雜。在薩特那裏，兩種矛盾的象徵並存：知識份子的完美無缺的象徵和知識份子的蒙受恥辱的象徵。他既是最好的人又是最壞的人，既是最光榮的人又是最可恥的人。作者認為，薩特是個野心家，在利益與信念發生衝突時，會倒向敵人一邊。

薩特這個人怎樣？薩特的情況相當複雜。在薩特那裏，兩種矛盾的象徵並存：知識份子的完美無缺的象徵和知識份子的蒙受恥辱的象徵。他既是最好的人又是最壞的人，既是最光榮的人又是最可恥的人。他因錯過了法國抵抗運動而在自己提出的介入理論領域做了許多事情，甚至過多。從德國戰俘集中營回到了法國，過上正常生活，當時的薩特還不是偉大的薩特（《存在與虛無》的作者），而是渺小的薩特（只是《噁心》和《牆》的作者），他的名字還沒有分量。儘管他一回到法國就尋找他的朋友，並把他們聚集起來，打算大幹一番，最後還是白幹了。在偉大的馬爾羅面前，他只是個天真的小夥子或幼稚的童子軍，被認為是猶豫不決或等待時機的晚期抵抗份子。會見馬爾羅後，只好羞愧尷尬地上路回家。作者認為，薩特是個野心家，在利益與信念發生衝突時，會

倒向敵人一邊，比如出現了著名的《蒼蠅》事件，這一事件無疑是薩特一生的污點。雷威對薩特的再思是很有意思的。這裏向我們提出了一個問題：作為知識份子，薩特是否對社會政治負責？或者說，對知識份子來說，介入應當是理論上的還是實踐上的？法國知識份子一直有着社會政治敏感性，他們把自身視為「社會中堅」，對社會肩負啟蒙的使命，在理論上啟蒙，在實踐中適應。啟蒙與適應使介入有了雙重含義。他們易於生氣、激動，積極抗議請願。只要他們發表聲明，整個世界都會動起來。

我們現在來看一看女人在知識份子史中的影子。即使女人不從事寫作，不成為作家，也會成為男人和男作家的圖騰。這種圖騰是建立和維繫社團圈子的繩索，進而把男人們緊緊拴住。佩尼奧(Colette Peignot)、奴蕙(Nusch)、嘉拉(Gala)、西蒙娜·布勒東(Simone Breton)……就是這樣的人物。她們與男人(比如貝爾尼埃、蘇瓦林[Boris Souvarine]、巴塔伊……)狂熱地玩一種多角戀愛遊戲(也是一種自由的冒險)，身兼數職，善於建立關係網，善於調停和選擇，喜歡聯繫、接通和交流；她們本就是一張巨網，各自聯繫着一個完整的世界，處於男人們的邊緣和中間地帶；她們是心靈上和風格上的世界主義者、磁鐵、舷梯、衛星、管道、新聞發布者，容易打通各種關節；她們還是世界、宮殿、城市、普遍和絕對，積極參與知識份子的歷史冒險，可以說，女人是冒險的真正源泉，是冒險家手中的王牌。這些正是女人的魅力所在。男人則通過女人進行較量、形成對峙、發生爭吵、出現爭奪。哪裏有女人，哪裏就有較量、對峙、爭吵

和爭奪。男人與女人彼此具有天生的欲望，人是欲望機器。男人可以拼命追求女人而使其成為冒險伴侶。只要女人一出場，男人的全部冒險史就行將完成。許多作家為女人寫作，依憑女人安身立命，因女人而寫出了傑作，如費茲傑拉德 (F. Scott Fitzgerald) 《夜溫馨》(Tender Is the Night)、布勒東作品、海明威 (Ernest Hemingway) 作品、喬伊斯 (James Joyce) 作品、馬爾羅作品……，他們的生活也因女人而大放異彩。即使女人不動一筆一字，在文學中的地位也會不朽；然而，女人一旦委身於作家就面臨着多種結局：或被娶，或被棄，或被詐，或被搶，或被罵；她們在作品中的名字和身心形象已經被幻化、虛化了，不能獲得真實的再現；作品也不是她們的傳記，她們不夠傳主的格。冒險讓女人付出巨大代價，女人因此造成自身的不幸。

政治性自由冒險把知識份子引入「出」與「不出」的矛盾境地。自由冒險意味着知識份子必須無可選擇地參與時代，投身政治，必須忘記所知的一切，如德蘇條約、集中營……，這是為了某種形勢的需要。因為他們認為政治事務成了唯一有價值的事情，所以必須全心全意為政治服務。為此，他們以前確立起來的原則頃刻化為烏有。不過，他們一旦成為戰鬥作家 (政治作家)，其想像力、創造力、智慧和才華就會蕩然無存。政治事務偷走了作家的時間。時間失去，年華飛逝。令人感到奇怪的是，他們明知如此，卻執意想繼續當作家，只是勉強寫作而已。他們已經失去了寫真小說的權利和時間。最明智的選擇是退筆從政。作家在政治介入期的作品量少而質劣，介入期即作家作品的蕭條期。

作家只有擺脫介入，才能恢復行使自己的完整權利，才能重返自由的精神領域。不然，時至晚年會真正感到氣怒和煩心。因為逝水年華永不復現，一生中最想做的事業被延擱而終無實現之日，青春曾為政務而耗盡，中年和晚年悄悄來到了面前。人生充滿幻滅。

在政治冒險的苦樂園，阿拉貢是一個突出代表，代表一個自由冒險的時代。我們可以稱這個時代為「阿拉貢時代」。阿拉貢作為共產黨的偉大作家對法國產生過巨大影響。他的重大問題是共產主義問題，當然不是理論上的而是實踐上或政治上的問題。他在法共扮演了半個世紀的重要角色，這完全是他的肉體存在。作者關心的是，他做了甚麼事？想了甚麼事？能對此說些甚麼？這麼重要的大作家以法共為安身立命之所，這是難能可貴的一面。當然他經歷了不斷尋覓的冒險，由達達主義而超現實主義、無政府主義終至共產主義。二十世紀法國的大作家中許多人都在尋找「安居工程」，終於有一天他們找到了，就下決心定居下來，如馬爾羅象徵戴高樂主義，紀德 (André Gide) 即背叛者，加繆 (Albert Camus) 象徵正義，薩特象徵信仰，莫里亞克 (François Mauriac) 只不過是個壞孩子。

在舉世聞名的阿爾及利亞事件上，不同的知識份子採取了不同的立場。雷威在書中主要舉出了社會學家阿龍 (Raymond Aron)、諾貝爾文學獎獲得者莫里亞克和加繆、以及讓松 (Francis Jeanson) 和布朗肖 (Maurice Blanchot)。

「阿爾及利亞」這塊法屬領地 (法國把它作為自己的海外省)，被視為法西斯份子、貝當份子與其他壞人的雜

在政治冒險的苦樂園，阿拉貢是一個突出代表，代表一個自由冒險的時代。他經歷了不斷尋覓的冒險，由達達主義而超現實主義、無政府主義終至共產主義。這麼重要的大作家以法共為安身立命之所，這是難能可貴的一面。

加繆在斯德哥爾摩諾貝爾獎報告會上的插話頗令四座驚詫。他說：「在正義與我母親之間，我將選擇我母親。」當時在座的人們以為這是加繆的應急性幽默，因而給予支持。這充分表現出了他固有的勇敢。讓松覺得加繆的話相當可怕。

居地。作者把一位法國小學教師(小知識份子)莫諾羅(Guy Monnerot)因起義而死視作一種象徵。莫諾羅遠赴阿爾及利亞傳播法國文化，成為法國自由、民主、人道的「神秘英雄」、「神聖人物」。當時眾多的法國知識份子認為，反對阿爾及利亞獨立的鬥爭就是保衛普遍民主的意義。比如原反法西斯知識份子警惕委員會成員里維(Paul Rivet)撰文指出，如果阿爾及利亞脫離歐洲，就會給它的國家和人民帶來災難和衰亡。德拉維涅特(Robert Delavignette)是典型的殖民地人道主義者。最可憎恨的是完全由殺手組成的秘密軍隊組織，它常常在「抵抗運動」的大旗下展開其種種活動，實際上犯了不少血腥罪行。大旗與罪行使歷史成為一個遠比人們所想要複雜得多的東西。錯綜複雜的歷史會變得模糊不清，好人與惡人的界線在歷史中也無法確定。歷史一旦落入惡人之手，就會成為其藉口。惡人必然會在歷史檔案中抹去他們曾經幹過的形形色色的壞事，甚至粉飾他們對於社會的影響和貢獻。在歷史簡單主義者看來，阿爾及利亞戰爭只不過是一場善惡之戰。

阿龍對阿爾及利亞事件採取了甚麼立場？介入便是阿龍的立場。他被捧為「介入模範」。他的這一立場選擇的確是一種英雄行為。他與薩特達成共識。他既不喜歡造反，也不對阿爾及利亞社會主義打賭，也不把革命病毒帶到法國本土。他的介入立場源於一種理論分析、一種經濟考慮，也源於歷史哲學的思考。他認為，使別國殖民化是很花錢的事情，與其這樣，不如把錢用於法國本土的發展。因此，他必須盡快離開阿爾及利亞。對於政治家的政治失足，那些介入社會

活動的知識份子要負很大的責任。處於常識環境和事實環境中的知識份子應當對人類、社會、歷史和宇宙負責。當時的歐洲人流行一個說法：不是和共產主義一起拯救這個世界，就是和法西斯主義一起毀滅這個世界。對此，知識份子必須作出痛苦的抉擇。於是，有的要共產主義，有的要法西斯主義，有的則都想試一試。天真的知識份子易於邁入歧途。對阿龍來說，不論是思想上還是做人方面，人們都把他視為道德化身。他時刻保持着非凡的理性冷靜，曾想與他的小同學薩特展開對話，但後者總是迴避。他有三部代表作存世：《歷史哲學引論》、《國家間的和平與戰爭》和《克羅茲威茨》。

莫里亞克雖然在1952年聲明過他將把所獲諾貝爾文學獎獻給為正義、尊嚴和自由而進行的漫長而艱苦的鬥爭，但他想的是摩納哥，而非阿爾及利亞。當然有迹象表明，他也極其關心阿爾及利亞，因為他認為法國對阿爾及利亞實況負有不可減輕的罪責。另一位諾貝爾文學獎獲得者加繆的態度又如何呢？加繆在斯德哥爾摩諾貝爾獎報告會上的插話頗令四座驚詫。他說：「在正義與我母親之間，我將選擇我母親。」這是一句沒有事先出現在講稿裏的話。為了堵塞找碴者的嘴，不得不如是說。當時在座的人們以為這是加繆的應急性幽默，因而給予支持。這句話得以廣為傳誦。加繆說出這句話時的表情和造成的場面一定美極了。這充分表現出了他固有的勇敢。讓松覺得加繆的話相當可怕。事實上，加繆一直在揭露貧窮、酷刑和殖民主義。他的立場不止在書裏，更在大街上。難怪人們說，加繆是正義的象徵。讓松和布朗肖也都有各自的

明確立場，他們的生命都隨着事件的結束而結束了。

知識份子是有學問的反抗者。他們要麼醒世樂觀，要麼粉飾悲觀。雷威也自認為是正統派、隨大流的人、講究禮貌的平民，他曾是極端結構主義者、力做有學問的反抗者、各種政治語言的宣傳者，也是阿爾杜塞、福柯、德里達 (Jacques Derrida) 等人心典典型的狂熱信徒。阿爾杜塞等思想大師對雷威一代產生過巨大影響，並使他們迅速成長起來。法國知識份子群體後繼有人。

哦，我們還應提及福柯。在當代法國知識份子中，福柯是不應該被忘卻的。福柯早就被奉作「我們這個時代的康德」。後期福柯的主要問題是尋找真實的政治。他認為，真理的立場即風格的立場與生活的立場。這位新康德在法國本土總過着不自在的生活，頭腦裏和心靈深處一直存在着離鄉情結，總想過一種異鄉生活，以至打算去舊金山定居。從福柯的實際生活經歷中，我們很容易發現這一點。究竟甚麼是福柯所謂的「真實政治」？在他看來，革命欲望當時已成了問題，而權力和它構成的關係才是生產性的，權力的效應與真理的產生一直是纏綿於他心中的問題。權力與真理被人們用來表明頭腦中發生的事情及其在生產關係中的地位關係。權力既最顯又最隱，開始於經濟對社會的決定作用，存在於國家機器和國家形式之中。福柯試圖尋找到這種權力。權力中未澄明的真實政治 (政治真相) 是現實社會疾病的潛在誘因。因此，只有真正尋找到這種潛在誘因，才能根治社會疾病。權力是一把雙刃劍，兩面都是鋒利的。自十九世紀以來，哲學就不斷接近「現時問題」，福柯正是在

努力接近它。現時既是政治的又是歷史的，它是政治的歷史，是歷史的政治，是歷史在現實政治上的內在展開。它表明了我們的目前狀況和目前發生的事件的統一。

知識份子的革命欲望主要表現為吶喊，從事非政客式的政治活動和社會活動，嚴格地講，這是一種低下政治或準政治實驗。知識份子往往腳踏兩隻船：創立革命理論與從事革命實踐。這確立了知識份子的基本身份：甘願為自由而冒險的在者。

隨着靈魂與世紀的黑夜降臨，法國知識份子的二十世紀就這樣結束了，自由冒險就這樣結束了，出現在我們身後的是一群晃動着、扭曲着、高矮長短的背影。筆者在本文中只能向讀者展示所有這些背影中的幾個片斷、一些形象、部分面孔，它們足以引起我們的聯想。若讀者欲進一步穿過二十世紀法國知識份子的歷史，就最好閱讀雷威的書了。

《自由的冒險歷程》是一部法國二十世紀知識份子 (還不是所有的) 的澄明史、一部當代法國思想史，其背後還有一部未在本書中澄明的歷史 (也許已被別人書寫出或正被別人書寫着)。澄明的背影與未被澄明的背影都總是同時存在着，也同時晃動着。我們觀看着。自由與冒險成就了知識份子，引發了種種知識份子事件，也確認了其作為為自由而冒險的法蘭西知識份子的身份。他們的大背影早已混入普通人群之中，不見了，但永遠留在雷威這本書裏。

于奇智 法國普羅旺斯大學哲學博士，華南師範大學政法學院教授。

在當代法國知識份子中，福柯早就被奉作「我們這個時代的康德」。後期福柯的主要問題是尋找真實的政治。究竟甚麼是「真實政治」？在他看來，革命欲望當時已成了問題，權力中未澄明的真實政治 (政治真相) 是現實社會疾病的潛在誘因。只有真正尋找到這種潛在誘因，才能根治社會疾病。

景觀

塞尚的「小小感覺」

• 司徒立

在「世界圖像」^① 驕橫跋扈的時代，我想到謙卑的老頭子塞尚 (Paul Cézanne) 說自己的那個「小小感覺」。

在塞尚那裏，「小小感覺」始終是極其艱辛的，早就沒有絲毫輕忽的意味。甚麼是這「小小感覺」？首先，在塞尚的青年時期 (1859-72)，「小小感覺」充滿了熱烈的情欲與幻想的浪漫衝動。1872年，塞尚與畢沙羅 (Camille Pissarro) 一起畫畫；他開始面對自然畫他看見和感覺到的東西。「小小感覺」成了面對自然捕捉色光變化的印象主義者；不過很快地，「小小感覺」就不滿足於印象主義對自然變化外表的瞬間感覺經驗——這只是感受的「膚淺現象」。塞尚在1879年離開了印象派，他要為印象派找回自然的深度，這深度曾經在古典作品中體現為「堅固與持久」的東西。他發現古典大師普桑 (Nicolas Poussin) ——十七世紀笛卡爾 (René Descartes) 理性主義哲學在繪畫

藝術中的體現者——畫中那種嚴謹的建築性結構形式，正是要為印象派所要找的東西。但對於獲得這些東西的古典法則而言，即塞尚所說的：「用想像和伴隨着想像的抽象來取代真實」，塞尚的「小小感覺」卻不願意接受。因此他提出：「完全依據自然重畫普桑」；「在自然面前實現感覺」。這種排除仲介面對自然的直接認知，梅洛·龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 認為是一種「二律背反」——「追求真實，而又禁止使用達到真實的手段」^②。從十七世紀到塞尚之前，藝術表達真實的手段主要受到笛卡爾的理性主義哲學和培根 (Francis Bacon) 的經驗主義哲學影響，而塞尚把它們都「懸置」起來了。

塞尚的「小小感覺」於是只能純粹是面對自然本身時源初自發的感覺。這裏的問題是面對自然畫畫，如何在他所說的「與生俱來的混淆的感覺」

* 本文為即將出版的許江畫冊《世界圖像時代的視覺真實》主題討論的一部分，特此說明。

中實現一種秩序結構呢？也就是說，如何在直觀自然變化的或然之中抓住同一性的必然性的東西？塞尚認為：「一種有組織能力的心靈是感性最有價值的共同工作者。」「小小感覺」因為有這種組織力而成為了「歸納性的感性」(sensibilité génératrice) ③。1880-90年期間，塞尚的畫面盡量減少變化的因素，並藉着「歸納性感性」——即物象，即本質地，獲得一種線條和形體的秩序組合，以及趨向透視中心的幾何形體的結構形式。

這時期塞尚的繪畫呈現出剛健明確的風格，不過仍然受主體意志太多的干預，因而使其形象顯得過份的確定，往往令人忽視在場者如何到來的本源之思，也忽視「讓一切在一切之中在場」的自然世界整體的強大印象。塞尚因此感歎未能實現「醞釀在感覺中的強度」。這強度也是他說過的：「我們看見的每一樣事物都會隱滅消失，自然始終如一；藝術應該將延綿永續的感人現象藉着自然的一切變化形相賦予給它，使我們感到自然是永恆的。」塞尚這裏感受的自然其實有着古希臘人自然概念的雙重涵義——變化的萬物總和的「所生的自然」以及演化萬物的潛能的「能生的自然」。亞里士多德曾經從穀子的生長見證這自然的雙重性。一邊是可見、一邊是不可見，一邊是實、一邊是虛的源初二重性，（「源初」的意思是並非有先後因果關係，而是根源地相關的統一體）正如後來海德格爾 (Martin Heidegger) 對存在的二重性的描述：「一切事物源起顯現於它自身的消隱遮蔽之中」④。塞尚這

時期的繪畫所欲表現的不是自然中的某事物，而是自然世界的整全性——「自然之當前現身的整全性並不是指現實事物的數量上完全的囊括，而是指自然對現實事物的貫通方式。」⑤不是逼真的確定性的形似，而是超確定的神似。荷爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩中頌之為「聖美」，「神聖的混沌」⑥。「小小感覺」所好者「道」也，這是美的本質。

現在的問題是，如何能夠在靜止的畫面上表象出不斷發生、對立衝撞而又共屬一體的自然世界整體，給人一種「寂靜中的鳴響」⑦的感覺強度？塞尚的確曾為此而疑惑，梅洛·龐蒂說塞尚「不是上帝，卻妄想畫出

塞尚(中)、華沙羅(右)與友人合影於渥維斯，時約1974年。



世界」^⑥！但無論如何，這還給塞尚自己去解決；繪畫就是繪畫，畫中的世界決不能先於畫出來就存在；要畫出世界，就得像大地那樣把散在的生命事物聚集持存起來。而塞尚的疑惑促使他在繪畫中反覆塗抹、不斷修改。他圍繞家鄉的聖·凱旋山畫了一遍又一遍，一幅又一幅。這時期他似乎再無法確定甚麼東西，畫面上的線條總是顫顫抖抖，輪廓模糊重疊；好像視線在移動或者是物體正處於產

塞尚：《饗宴》（約1870年）。



生的狀態之中。恰恰是這種疑惑（據說德語中「疑惑」與「出神」兩詞有相同的詞根），反覆質疑、反覆體驗之下，把零散的感覺、可能的東西最大限度地不斷塗改之中收集積存起來。他的畫於是越來越顯得豐厚、充實、整全。

1890年之後，是塞尚繪畫最輝煌的時期。他長期面對自然畫畫，精誠交通；這時期，「小小感覺」由對存在的質疑詰問變成了沉默的傾聽，他說：「應該向這完美絕倫的傑作頂禮膜拜，我們的一切來自於它，借助它而存在，並忘記其他一切。」他向自然完全敞開自己，「讓自然在他身上自我完成、自我說話」。他又說：「是風景在我身上思考，我是它的意識。」正是這樣「任其存在」，「正是他把身體借給世界的時候，畫家才把世界變成繪畫」^⑦，一如聖餐中麵包與酒變成耶穌的肉體和血的變體 (transubstantiation)。這變體是純粹詩性的奇迹；這時期塞尚畫中呈現的色彩構成的形式整體，就是這奇迹的最好見證。

塞尚說：「要做到充分的藝術展示，實現徹底的意義轉換，唯有一條路：色彩。」首先，「色彩是感覺的轉換」。一如自然的源初二重性那樣，感覺是感覺作用 (noesis) 和感覺對象 (noema) 源初二重性的統一體。換言之，色彩形式就是感覺二重性和自然世界二重性的同構轉換的變體。這樣的藝術轉換，正是塞尚所說的「主題之發現」的主題，是繪畫藝術表象再現的全部秘密所在。嘗試圖表如下：



塞尚的「小小感覺」至此經歷了青年時期原始騷動，印象派時期感性直觀的瞬間感覺；古典時期的本質直觀的歸納性感覺；晚年輝煌時期，「小小感覺」與道同符、與物為春，實現了「感覺完滿」的同時實現了色彩形式的世界整體的「還原」。還原的色彩世界作為藝術形式世界也的確是一個外部的世界，「任何形式化系統歸根結蒂都是瞄準真實」^⑩，體現了自然存在的某種真實，並把我們引入存在的真理之中。毫無疑義，繪畫作為視覺藝術，看，就是認知；「小小感覺」首先是知的特性，「為知而知」的純粹之知（讓我們想起古老時期的科學精神）；而藝術真實是它的致知——但藝術的真正意義是從認知的可能性之中體驗到自由，見證自由，藝術的終極意義就是自由，是精神向根源的「一」的回歸。因此，我們仍然可以說，唯有藝術的純知才能引領精神回到本源世界的存在之中。

在「小小感覺」中還原的色彩世界，色彩就是物象，物象就是色彩，冥合無迹，渾然一體，震顫恍怱，瀰漫流動；塞尚因此常以「光焰」、「水汽」、「氣味」、「氣息」……來形容。塞尚又說：「色彩，那是將萬物囊括入胸懷，那是讓自身生命如花盡情怒放。」我們或者可以從中感受到塞尚這時的

「天地與我並生，萬物與我為一」，自由無隔的恣縱喜悅之情。還原的色彩世界，唯餘色彩；色即是光，天穹深淵，無所不在，葆光澄明普照之中，天地神人，共此本質。如里爾克 (Rainer M. Rilke) 的詩所歌：「這裏，存在的就是輝煌。」

至此，我們或者可以欣賞塞尚最後畫的幾幅題為《沐浴者》的主題性繪畫——在這個純然光的世界，沒有中心，沒有主宰；人沐浴於藍色的澄明之中，潛浮游弋，自由自在，人與世界萬物渾然無間。這個「神聖的混沌」的「一」的本源世界圖像，是塞尚「小小感覺」經歷「完滿」之後喚醒青年時期的想像力的追體驗再創造。這種似乎走回頭路的主題性繪畫的確曾經令不少人感到費解，但如果我們能夠體會到塞尚在本源境域中無為而無不為的自由精神，主題性繪畫也許又有了一番新的意義。今天我們處身的全面技術化主宰的世界圖像的黑夜時代，曾經被現代藝術運動有意無意忘卻的塞尚的「小小感覺」，它所開啟的這條人與自然源初接觸的道途，也許真能阻止藝術和世界繼續走向自己的死亡。

註釋

①④⑤⑥⑦ 見孫周興選編：《海德格爾選集》（上海：三聯書店，1996）。

②⑧ 見梅洛·龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 著，劉韻涵譯：《眼與心》（北京：中國社會出版社，1992）。

③⑨⑩ 見杜夫海納 (Mikel Dufrenne) 著，孫非譯：《美學與哲學》（北京：中國社會科學出版社，1985）。

勒龐震撼與法國憲政危機

• 陳 彥

今年法國總統選舉大爆冷門，極右派候選人勒龐進入第二輪投票，在法國、歐洲造成空前震撼。5月1日這一天，法國有150多萬人走上街頭，連平時不太關心政治的青年人也踴躍地站出來，向其父輩發出莊嚴呼籲，法蘭西不能接受種族主義，不能接受法西斯主義。

今年4月21日法國總統選舉第一輪投票大爆冷門，法國極右派政黨民族陣線候選人勒龐 (Jean-Marie Le Pen) 以17%強的得票率在第一輪投票中領先於法國現總理社會黨候選人若斯潘 (Lionel Jospin)，進入第二輪投票。若斯潘以現任總理的身份執政五年而在第一輪投票中僅獲得16%的選票，這在法蘭西共和的歷史上是僅見的。勒龐在總統選舉中進入第二輪，像一聲晴天霹靂，在法國、歐洲造成空前震撼。一個以人權故鄉、世界主義感到驕傲的民族，竟然在總統選舉——法國最重要的選舉中將一個公開宣揚種族歧視、公開否認二戰時希特勒罪行的政治人物推上了總統選舉的第二輪角逐，這是法國政治的空前危機。對於絕大多數法國民眾來說，這一事實是對法蘭西寬容虛懷的文化傳統的羞辱！

從4月21日到5月5日，法國社會全民動員，反對勒龐，拒絕極右，捍衛共和價值，重申民主理念，力圖將極右翼勒龐勢力壓縮到最低限度。

5月1日這一天，整個法國，150多萬人走上街頭，向極右翼勒龐說不！僅僅在巴黎，就有50萬人參加了這一天反勒龐的遊行！五一大遊行之前，巴黎和外省的各大城市每天都有數以萬計的法國人走上街頭遊行抗議，尤其是平時不太關心政治的青年人，空前踴躍地站出來，介入政治，拒絕勒龐，令人為之振奮。這些青年人大多是未滿十八歲的中學生，還沒有到選舉年齡，不能參加投票，他們出來遊行向其父輩發出莊嚴呼籲，法蘭西不能接受種族主義，不能接受法西斯主義，法蘭西不能倒退，法蘭西不能向世界關上大門，法蘭西的未來不能由排外、仇恨、暴力所主導。經過緊張、焦慮的兩個星期之後，第二輪投票結果揭曉，希拉克 (Jacques Chirac) 以80%以上的壓倒多數選票勝出，將極右勢力的選票壓縮到18%以下。這一結果超出了第二輪投票前大多數樂觀的預計，說明眾多的左翼選民暫時放棄自己的政治主張而投了右翼領導人希拉克的票，使法國選民鬆了一口

氣。從短期看，這一懸殊比分打掉了極右勢力囂張的氣焰，遏制了勒龐繼續蠱惑人心的上升勢頭。

縱觀此次選舉第一輪投票到第二輪投票的全過程，由極右勢力進入第二輪的驚人冷門到勒龐以不足18%的選票慘敗，整個過程富有某種喜劇色彩。從法國選民堅持共和價值的意義上，我們完全可以說，此次希拉克以壓倒多數獲得總統選舉的勝利不僅僅意味着民主在法國的又一次勝利，也不僅僅意味着法國民眾經過勒龐現象的衝擊之後再次發出了拒斥種族主義意識形態的時代強音、重申對法國大革命以來自由、平等、博愛的堅守，也意味着4月21日總統第一輪投票的結果是法國政治生活上的一次「事故」，是法國民主進程中的一次閃失。

將極右勢力得以進入法國總統選舉第二輪投票看成是民主進程中的一次「事故」，是從民主價值在法國深入人心的程度來講的，也正是從這一意義上講我們對法國民主制度充滿信心。民主就像空氣、麵包，平時習以為常，似乎無關緊要，但一旦有可能失去，才會突然意識到它其實須臾不可離之。然而，對民主理念的堅守並不等於法國民主機器運行正常，雖然此次「事故」由於大多數選民的積極動員而及時獲得補救，但「事故」本身卻無疑反映了法國社會和民主憲政上存在的深層問題。而這些問題，由於各種原因，長期被人為的掩蓋和忽視。從這個角度，法國「四二一」政治地震為我們提供了深刻的社會啟示和重要的歷史教訓。對於法國本身來說，不對此次勒龐擠進第二輪投票這一驚人歷史事實作出令人滿意的分析和解答，就無法找到根治極右毒瘤的對症

藥方。作為一個以人權等現代價值發源地著稱並在世界上有着重要影響的老牌民主國家，對法國此次「民主事故」個案的剖析，也必會有助於我們對民主制度本身的反思和對現代社會演變的把握。在本文中，筆者擬從社會階層演變、意識形態退潮及憲政危機三個層面略加探討。

雖然上屆總統希拉克在法國總統選舉第二輪投票以高票當選，但仍有500多萬選民選擇了極右的意識形態。第二輪投票不同於第一輪投票，投極右派票的選民多是對極右派的政綱取認同態度，而非投抗議票。這種選擇究竟反映了甚麼？是誰投了極右派的票？

根據法國有關機構對此次選舉第一輪投票的分析，此次將自己手中的票投向極右勢力的法國選民中有相當大一部分是法國下層民眾。勒龐是法國政壇老將，幾十年來一直參加各種政治競選，傳統上勒龐的選民大多局限於法國感到世風日下的一部分老年人，他們認為法國的外國人太多，認為法國的治安一年不如一年，認為法國的稅收太重，認為歐洲建設和全球化的發展危及到法國的文化認同等等。此次投票，這些原因同樣存在，不同的是，此次勒龐的民族主義、種族主義政綱也吸引了眾多的下層尤其是工人中的選民。按照統計，勒龐是得到最多法國工人選票的總統競選人，超過希拉克，超過若斯潘，更超過法共的羅伯特·于 (Robert Hue)。

自80年代以來，隨着歐洲聯合和全球化進程的加快，法國傳統工業結構轉型趨於完成。一些社會學者指出，今天，如果法國還存在工人階層的話，但工人階級已不復存在。現在

極右勢力得以進入法國總統選舉第二輪投票，是民主進程中的一次「事故」，反映了法國社會和民主憲政的深層問題。傳統上勒龐的選民大多是感到法國世風日下的老年人，但此次勒龐的民族主義、種族主義政綱也吸引了眾多下層選民，使他成為得到最多法國工人選票的總統競選人。

在此次選舉中，法共得票率出人意外的低，說明共產主義作為制度在東歐、蘇聯退出歷史舞台之後，在西歐的理想之光也已徹底消逝。從法國的特殊情況看，伴隨着意識形態的消逝，還有戴高樂主義的退場。而戴高樂主義的退場恰使得激進民族主義有了市場。圖為戴高樂。



的法國工人已經第三產業化，大部分工人面對的不再是傳統的流水線生產。他們雖然仍然可能發起集體罷工，反對僱主裁員，但越來越覺得自己的利益同老闆利益緊密相連。由於國家對企業的創立、裁員、倒閉等等的法律規定越來越健全，市場競爭的壓力會直接反映到工人身上。這種局勢為工人同老闆在政治上站在同一立場上提供了條件。同時，80年代以來也是工人階層子女教育水平大大提高的年代。這些受到良好教育的出身於工人階層的青年所希望的是進入職員階層，擺脫沉重、骯髒的體力勞動。

對於工人階層的這種演變，法國政界並非毫無覺察。1997年社會黨與共產黨的聯合執政就被認為是工人階層的代表與國家公務員階層代表的集合，暗含提昇工人階層社會地位的意旨。然而，社會並沒有為工人子女

擺脫工人出身的夢想提供足夠的機會。左翼政府雖然加強了福利國家的措施，但福利補貼卻不能改變出身社會下層的事實。實際上，工人階層社會條件的變化不僅使法共失去社會依靠，也使工人階層對左翼的幻覺破滅。

從意識形態層面來講，此次法國極右勢力取得突破的另一個很重要的原因是目前法國社會甚至整個世界範圍內瀰漫的意義失落的信仰危機。作為一種思潮，主張種族主義的極右勢力在法國其實根深柢固，勒龐是法國反猶、排外傳統的當代承繼者。但是，勒龐在此次競選活動中以加強了反智和反精英主義的鼓動宣傳來淡化其反猶和排外的種族主義的本質，竭力將自己扮演成一個可以被接受的政治人物。勒龐此次競選策略的改變，取得了一定的成功，體現了勒龐對時代脈搏有一定的敏感。此次參選的勒龐集三大主義於一身：民族主義、種族主義和民粹主義。

伴隨着此次勒龐選票的上升的還有一個重要現象，就是法共得票率出人意外的低，不到4%。這一現象明顯說明共產主義作為制度在東歐、蘇聯退出歷史舞台之後，在沒有遭到極權共產主義蹂躪的西歐的理想之光也已徹底消逝。以研究人口結構與精神取向著稱的法國學者托德 (Emmanuel Todd) 指出，同共產主義、社會主義等帶有世俗宗教性質的意識形態淡出人類精神領域相對應的，是西方社會傳統宗教影響力的進一步下降。從法國的特殊情況看，伴隨着宗教信仰的減弱與意識形態的消逝，還有戴高樂主義的退場。戴高樂主義是一種溫和的民族主義形態，隨着歐洲聯合的推

進，法國民眾文化認同問題突出，而戴高樂主義的退場恰使得激進民族主義有了市場。正是在這樣一種社會精神真空的大環境下，本來被認為在1998年內部分裂之後已經走向末路的勒龐勢力得以在2002年總統選舉中獲得突破性成功。

然而，無論是社會還是意識形態根源，雖然可以有助於我們理解極右勢力上升的大背景，可以解釋法國為甚麼有如此多的選民將票投向勒龐，但是勒龐能夠在第一輪投票中勝出，仍然需要其他的條件。法國此次總統選舉結果不僅僅是勒龐的出線使人震驚，以總理身份參加競選的左翼政治人物若斯潘被淘汰出局也是一大冷門。即使是以最高得票率進入第二輪的法國現總統希拉克也僅僅獲得不足20%的選票，是第五共和歷史上最低的現任總統參選得票率。這一現象其實顯示了法國選民通過票箱反映出的一種對整個社會政治精英的厭倦。甚麼原因使得法國精英同社會大眾離心離德？這無疑是多種因素造成的，但一個最為直接的原因則是法蘭西第五共和憲政安排上的某些弊病。

同其他老牌民主國家相比，法國憲政的特色不是它各類健全的憲政制約機構，而是獨一無二的所謂左右共治現象。左右共治現象源於法國特有的憲政設置。從政體形式上看，美國是典型的總統制，總統由立法大選間接選出，對議會負責，也受議會的箝制；德國、意大利則屬典型的議會制，作為共和國元首的總統虛設，不擁有實際權力。總理行使國家行政權力，對議會負責。法國介於這二者之間，有人將法國憲政設置稱作半總統

制、半議會制，雖不盡確切，但可以有助於理解法國政體。

1958年法國第五共和憲法誕生。適應法國戰後重建的局勢和戴高樂政治強勢人物的要求，該憲法規定總統為國家元首和武裝部隊統帥。尤其是自1962年法國總統由全民直選產生之後，法國總統不僅成為國家元首，也是實際上的政府內外政策的制訂者。法國第五共和憲政的這種設置的最初想法，是希望通過加強總統政治合法性來加強總統權力，使總統成為國家政治的中心人物。在戴高樂(Charles de Gaulle)當政尤其是蓬皮杜(Georges Pompidou)當政期間，總統權力也確實獲得了加強。然而，第五共和憲法的設置本身存在着一種內在的張力，因為一方面總統由直選產生雖然加強了總統的權力，使總統不受議會約束，但另一方面總統選舉卻不能代替立法選舉。總統不能代替議會行使立法權力，而議會的合法性也並不因為總統直選而減弱。這樣一種制度設計，實際上使得總統與議會都具有各自獨立的合法性，使得立法與行政權力的合法性發生分離。在總統與議會多數一致的情況下，總統可以任命政府總理，決定政府部長人選，將大權集於一身；在總統與議會多數不一致的情況下，二者就必然產生衝突。總統只能任命議會多數黨派人物出面組閣，除了在外交與國防方面仍有實際權力之外，總統對國家政治生活影響十分有限。這就是世界上獨一無二的法國左右共治的憲政根源。

對於這種情況，很多評論者指出，法國第五共和憲法規定的半總統制、半議會制反映了法國強大中央集權傳統的迴光返照，第五共和的總統

法國憲政的特色源於其特有的左右共治憲政設置。左右共治模糊了民主機制的界限和功能，使選民看不到執政黨派與在野黨派之間的區別，看不到民主運作的源頭活水——政黨替換的前景。這種情形使選民將目光轉向極端派別，極右派因此獲得了發展空間。

經過這次勒龐震撼之後，法國人已意識到有必要改革第五共和的憲政體制，不少學者和政治家甚至呼籲推倒第五共和憲政架構，創建第六共和。然而，從法國共和史上看，歷次新的共和的創建都是通過戰爭或革命來完成的。當下的法國如要徹底施行憲政改革，無疑需要巨大的政治勇氣。

實際上是現代法國的民選帝王。自然，迴光返照畢竟是迴光返照，議會制與總統直選意味着法國將永遠不會回到君主制。然而，議會制與總統制的內在衝突最終向甚麼方向演變，第五共和的創始人並沒有明確的預見。時至今日，在法國經過「四二一」政治震撼和5月5日希拉克以80%以上的得票率當選之後，人們可以清醒地看到，法國第五共和的這種半總統制日益朝着削弱總統權力的方向發展。1986年首次出現密特朗(François Mitterand)與希拉克左右共治的局面，1993年左右再次共治，共治現象日益頻繁。1995年希拉克當選總統，1997年本來希望通過解散議會，重新舉行立法大選獲得較大的政治合法性，加強總統的權力，但卻適得其反，若斯潘率領左派在立法大選中獲得勝利，造成了法國憲政史上最長的希拉克—若斯潘左右共治時期。

左右共治不僅使總統失去了實際的政治權力，又由於總理與總統之間必須有一定程度的磨合，因而模糊了民主機制的界限和功能，使選民看不到執政黨派與在野黨派之間的區別，看不到民主運作的源頭活水——政黨替換的前景。這種情形，促使選民將目光轉向本來邊緣化的極端派別，極右派也因此獲得了發展空間。左右共治雖然是法國的特色，但是在歐洲也有類似的教訓可以汲取。2000年2月奧地利有新納粹傾向的自由黨進入聯合政府就是一個先例。自50年代以來，奧地利政壇一直是左翼社民黨與右翼保守黨的二分天下。或者左翼與右翼輪流執政，或者雙方組成聯合政府共同執政。在1999年立法大選之前，奧地利便是一個由左翼社

民黨與保守黨共同執政的所謂「大」聯合政府。左右共同執政是民主政治的大忌，這不僅事實上取消了民主制度政黨輪換的核心，也堵死了民主選舉所提供的政治合法性的源泉。從這個角度看，此次勒龐的勝利，正是法蘭西第五共和的一次嚴重憲政危機。

法國政界、學界一直有注意左右共治現象對民主運作所帶來的問題和後果，並且不斷有人提出討論，有關改革措施也曾付諸實踐。如在希拉克、若斯潘共治時期，就對憲法進行了一系列修改，旨在避免左右共治現象：如將總統任期由七年改為五年，將總統選舉放到立法選舉之前舉行等等。然而這些改革措施似乎既來得太晚，也不夠大膽，既沒有能夠如期解決共治問題，也沒有能夠避免總統與議會合法性的分離問題。

經過這次勒龐震撼之後，法國政界、輿論界對法蘭西第五共和的憲政體制改革的必要性似乎已有共識，甚至有不少學者和政治家出來呼籲推倒第五共和憲政架構，創建第六共和的設想。然而，從法國共和史上看，歷次新的共和的創建都是通過戰爭的衝擊或革命的杠杆來完成的。當下的法國如要徹底施行憲政改革，無疑需要巨大的政治勇氣。「四二一」勒龐震撼給法國提出的是一次極大考驗，如果善於把握，也可能是一次歷史機遇。

陳彥 法國巴黎大學歷史學博士，現任職法國國際電台。

「社會主義初級階段」 之提出的歷史回顧

● 馮蘭瑞

2001年是《中共中央關於建國以來若干歷史問題的決議》發表二十周年，也是「社會主義初級階段」這一重要科學論斷提出二十周年。為此，回顧一下這個論斷提出後的發展歷史，澄清一些歪曲和模糊的看法，我認為是必要的。

社會主義初級階段是中國共產黨在十一屆三中全會以來，正確地分析國情作出的科學論斷。它的提出決不是偶然的，而是有着文字可考的時代背景。

關於過渡時期和社會發展階段理論的討論

這可以追溯到上世紀50年代。自1953年《學習》雜誌開始發表〈從資本主義到社會主義的過渡時期的經濟〉（季雲）、〈關於中國革命的兩個階段〉（王惠德）以後，全國各報刊陸續發表文章討論馬克思的過渡時期理論，從1953-64年這12年間，共約有35篇。這些文章除了談學習過渡時期理論的體會外，還提出社會主義社會的性質

問題，社會主義是一個獨立的社會形態還是一個過渡時期？也有文章討論過渡時期的規律問題以及社會主義與共產主義的關係。1963年以前，大部分文章仍遵循馬克思、列寧的觀點，認為社會主義是共產主義的低級或第一階段。

值得注意的是，1964年下半年，中共北京市委的機關刊物《前線》發表了一篇署名賈英凡、題為〈從資本主義到共產主義的整個過渡時期始終需要無產階級專政〉的文章，明確地將從資本主義到共產主義這個漫長的時期看做「整個過渡時期」，不再分階段。這篇文章發表在北京市委的機關刊物上，反映了一種權威的觀點。

過渡時期的討論從1964年下半年到1973年中斷了十年。之後，1974年又開始了新一輪討論。這次討論在1979年達到高潮。這一年發表的報刊文章達38篇。討論中就過渡時期的界線問題、社會主義中社會的性質及其發展階段問題，提出了一些不同的意見^①。而居於主導地位的意見，就是毛澤東在1962年10月黨的八屆十中全會上提出並寫在全會公報上的觀點：

社會主義初級階段的提出可以追溯到上世紀50年代。1953-64年間，全國報刊共約發表35篇討論馬克思過渡時期理論的文章。這些文章提出社會主義社會的性質問題。過渡時期的討論自1964年下半年中斷了十年，1974年才開始了新一輪討論，至1979年達到高潮。

在無產階級革命和無產階級專政的整個歷史時期，在由資本主義過渡到共產主義的整個歷史時期（這個時期需要幾十年甚至幾百年）存在着無產階級和資產階級之間的階級鬥爭，存在着社會主義和資本主義兩條道路的鬥爭。

這是馬克思列寧主義早就闡明了一條歷史規律。

當時不同意此意見的觀點，都被指責為修正主義，或扣上別的「帽子」，如「否定中國是社會主義」，而組織力量加以批判。1979年我（當時任職於國務院研究室）和中國社會科學院馬列所副所長蘇紹智合作發表於《經濟研究》第5期，題為〈無產階級取得政權後的社會發展階段問題〉（以下簡稱〈階段〉）一文的遭遇就是一例。我們這篇文章的要點可以扼要概括為二：（1）從無產階級取得政權後至共產主義高級階段到來之前，社會的發展必然要經過幾個階段，不同意不分階段的觀點。（2）我國當前處於甚麼階段？我們的文章認為是處於不發達的社會主義階段。不料這篇文章發表後竟引起一場軒然大波，這就是發生於1979年7月份的〈階段〉風波。

作為這場風波的當事人，請允許筆者在此多說幾句。〈階段〉一文在《經濟研究》發表後，當時的黨中央副秘書長、國務院研究室負責人兼中國社會科學院院長胡喬木認為，〈階段〉一文否認中國是社會主義社會，問題很嚴重，曾寫了一個字條指示《經濟研究》組織文章商榷。另一位社科院副院長則於7月5日在院內召開會議，說這篇文章不是學術問題，是政治錯誤，布置發表批判文章，而且不許登反批評的文章，內部刊物也不許登。與此同時，中宣部由部長（當時由黨中央秘書

長胡耀邦兼任）主持召開的有首都思想、理論界各單位負責人參加的三次會議，都曾對是否批判〈階段〉一文進行討論。由於這件事鬧得很大，消息不脛而走，成為震驚全國理論界的「風波」，有「十一屆三中全會以來第一個割理論界喉管事件」之稱。所幸一些經濟學工作者對寫批判文章不積極，《經濟研究》約稿受到婉拒；更重要的是，有幾位同志在中宣部的會議上提出不同意見，認為〈階段〉一文沒有說中國不是社會主義，而是說中國還處於不發達的社會主義階段，並且指出：〈階段〉一文中被指責有嚴重錯誤的論點：「中國還不是馬克思列寧所設想的共產主義第一階段的社會主義社會」這句話，是有根據的。根據就是胡喬木參與審訂，並於1978年5月5日發表的《人民日報》署名本報特約評論員的文章。最後，會議否定了批判〈階段〉一文的意見。但是，胡喬木對此並不甘心。1981年，他曾企圖將對這篇文章的批判寫進《中共中央關於建國以來若干歷史問題的決議》中去；此後又在收入《三中全會以來——重要文件選編》（1982年出版）的一篇自己的講話中，增加了一段當時沒有講的內容，不指名地批評一些同志「不願意承認我們的社會是社會主義社會」。後面這件事說來話長，這裏就不贅述了②。

以上關於過渡時期和社會主義發展階段問題的理論討論，為二十世紀80年代初中共中央提出「社會主義初級階段」作了長期的思想、理論準備。正如黨的第十五次全國代表大會報告所說：社會主義初級階段是十一屆三中全會以來，黨正確地分析國情而作出的科學論斷。社會主義是共產主義的初級階段，而中國又處在社會主義的初級階段，就是不發達的階段③。

1979年我和蘇紹智合作發表〈無產階級取得政權後的社會發展階段問題〉一文，提出：（1）從無產階級取得政權後至共產主義高級階段到來之前，社會的發展必然要經過幾個階段；（2）我國處於不發達的社會主義階段。不料這篇文章發表後竟引起一場軒然大波。

關於社會主義初級階段 提出到展開論述的過程

社會主義初級階段這個科學論斷，決不是根據某個人1986年的幾篇文章，在1987年黨的十三大報告中提出的。

任何事物都有它發生、發展到成熟的過程，理論觀點也不例外。社會主義初級階段這一科學論斷，從提出到成熟，到作為黨制訂和執行正確路線和政策的根本依據，同樣也經歷了這樣的過程。這個過程現在尚有確鑿的歷史資料可供研究，這就是黨中央的文件。

根據黨中央的文件可以看出，社會主義初級階段從1981年提出到1987年十三大，經歷了三個階段。

第一階段，包括1981年6月《關於建國以來黨的若干歷史問題決議》和1982年黨的十二大報告。

社會主義初級階段的提法在1981年6月的歷史決議第33條是這樣寫的：「儘管我們的社會主義制度還是處於初級階段，但是毫無疑問，我國已經建立了社會主義制度，進入社會主義社會，任何否認這個事實的觀點都是錯誤的」。這個文件中，社會主義初級階段前面冠以「儘管」二字，表明是處於陪襯的位置。這句話的主要之點是在「但書」後面，批判否認中國是社會主義的觀點。而且這句「儘管……」的話能夠出現在歷史決議中，也是不容易的，是經過一番爭論的。關於文件起草過程中的爭論，起草人之一于光遠曾寫道：「由於1981年有人（即胡喬木——筆者註）要把對這篇文章的批評寫進《中共中央關於建國以來若干歷史問題的決議》中去，我才強調提出我國還處在社會主義初級階段，並為之力爭」④才寫上的。

需要強調的是，這是社會主義初級階段第一次出現在中央文件中，雖然只是一種陪襯，但這個觀點的提出絕非隨隨便便的事。這是我國經濟學界貫徹黨的十一屆三中全會的總路線、總方針，解放思想，研究社會主義發展階段的成果在黨中央決議中的首次反映，首次突破了自1962年以來認為社會主義社會不再分階段的定論，因而具有重要的歷史意義。

接着，在1982年9月，前總書記胡耀邦代表黨中央在中國共產黨第十二次代表大會上的報告《全面開創社會主義現代化建設的新局面》中，對社會主義初級階段作了正面、明確的闡述。報告的第三部分「努力建設高度的社會主義精神文明」的第二個自然段中寫道：

社會的改造，社會制度的進步，最終都將表現為物質文明和精神文明的發展。我國的社會主義社會現在處在初級發展階段，物質文明還不發達。

後面這句話：「我國的社會主義社會現在處在初級發展階段，物質文明還不發達」，是在胡耀邦親自主持的定稿會上，按照于光遠的意見加進去的。對此，筆者曾向同屬十二大報告起草小組成員的于光遠了解過。于老說，當時由於他不願再同另一位起草小組成員胡喬木發生爭執，所以等到定稿時才提出，而且把要加上的詞句都想好了。胡耀邦馬上同意就這樣加上去。

從1981年6月歷史問題決議到1982年十二大報告，可以看作中央關於我國當前還處於社會主義初級階段論斷提出階段。

第二階段，1986年9月黨的十二屆六中全會通過的《中共中央關於社會

1981年6月的歷史決議第33條寫道：「我們的社會主義制度還是處於初級階段」。這是社會主義初級階段第一次出現在中央文件中，雖然只是一種陪襯，但這個觀點首次突破了自1962年以來認為社會主義社會不再分階段的定論，因而具有重要的歷史意義。

主義精神文明建設指導方針的決議》。黨對社會主義初級階段的認識進了一步，是作為社會主義精神文明建設的指導方針提出的。《決議》的第四部分中，關於社會主義初級階段，寫了下面這段話：

我國還處於社會主義初級階段，不但必須實行按勞分配，發展社會主義的商品經濟和競爭，而且在相當長的歷史時期內，還要在公有制為主體的前提下發展多種經濟成分，在共同富裕的目標下鼓勵一部分人先富裕起來。

這是初級階段第三次在黨的文件中出現，較前兩次增加了一些新的內容，但沒有展開。

第三階段是十三大報告。這是初級階段第四次在黨的文件中出現。在這個報告中，不是一句話、一小段，而是專設一章，對「社會主義初級階段和黨的基本路線」展開論述，認為：

正確認識我國社會現在所處的歷史階段，是建設有中國特色的社會主義的首要問題，是我們制訂和執行正確路線和政策的根本依據。

對這個問題，我們黨已經有了明確的回答：我國正處在社會主義的初級階段。

報告接着從社會主義初級階段出發，展開論述了經濟發展戰略、經濟體制改革、政治體制改革、黨的建設問題等等。十三大報告標誌着社會主義初級階段理論的成熟，是不言而喻的。同時，十三大報告也說明，我國現在所處的歷史階段問題，黨已經有了明確的回答。表明十三大與以前的文件有連續性和繼承性，是一脈相承的。

吳江的文章〈社會主義初級階段理論的來龍去脈〉寫道：「黨的十三大所提的社會主義初級階段的論斷和歷史決議所提的，在內容上已有重大的差別，兩者不可同日而語。」事實上十三大報告中談的社會主義初級階段，在黨的正式文件中已是第四次了，而且是以前三次為根據的。

黨的十四大、十五大報告，則是十三大的繼續和發展。

最近(2001年7月)拜讀了吳江的《社會主義前途與馬克思主義的命運》，其中以甲乙問答體發表於1988年的文章：〈社會主義初級階段理論的來龍去脈〉(以下簡稱〈來龍去脈〉)，談到社會主義初級階段提出的過程時，寫道^⑤：

乙：現在一般認為，關於社會主義初級階段的提法，是1981年6月發布的《關於建國以來若干歷史問題決議》首次提出的。

甲(吳江)：依正式文件看，是這樣的。但不是說在這以前就沒有人提出過這個概念。而且，黨的十三大所提的社會主義初級階段的論斷和歷史決議所提的，在內容上已有重大的差別，兩者不可同日而語。

在這段問答中，作者有意無意地將這個決議第一次提出我國當前還處於社會主義初級階段的意義貶低。

只要是了解黨的歷史的人都知道，十三大報告中談的社會主義初級階段，在黨的正式文件中已是第四次了。這一次對這個論斷的展開論述，是以前三次為根據、與前三次一脈相承的。前黨總書記趙紫陽為了要在十三大報告中展開論述社會主義初級階段，曾於1987年3月21日寫信向鄧小平請示，信中說十三大報告的框架主要分七個部分，而「全篇擬以社會主義初級階段作為立論的根據」。最後說：

「初級階段」這個提法，在黨的文件中已三次出現(歷史問題決議、十二大報告、精神文明決議)，但都沒有發揮。

如您同意，報告的起草工作就準備循着這個思路加以展開。(黑體是筆者做的，下同)

鄧小平批示：「這個設計很好。」^⑥此信說得很清楚，十三大報告對社會主義初級階段的闡述，是循着前三個黨的文件思路展開、是以前三個文件為根據的。

歷史事實不容改變

〈來龍去脈〉一文的畫龍點睛之筆在於吳江對乙所提「社會主義初級階段這種提法的根據究竟何在」這一問題所作的回答中，吳江寫道^⑦：

十三大「提出初級階段的根據，一是事實，一是理論。我發表過幾篇文章，主要是從理論上說的。」

並在這一頁下面加了一腳註：

參見《關於社會主義建設的歷史階段》，載1986年5月5日《人民日報》；《精神文明建設之我見》，載1986年8月《新觀察》；《論發展中的社會主義》，寫於1986年6月，載《馬克思主義研究》季刊1987年第2期。

這才使我恍然大悟：這段話及其註釋言下之意，就是說黨的十三大報告中關於社會主義初級階段的論述，理論上是以吳江1986-87年發表的三篇文章為根據的。為了弄清楚情況，筆者曾打電話向十三大報告起草小組成員鄭必堅詢問：「起草過程中有沒有以吳江的文章作為依據或者參考？」鄭必堅回答說：「沒有」。事實表明，認為

1987年趙紫陽代表黨中央所作重要報告以吳江的文章作為理論根據的說法是不符合實際的。

我認為對於理論觀點、學術問題，應堅決貫徹雙百方針，而對於歷史則應嚴格尊重史實，堅持實事求是；評論歷史可以有不同意見，但對歷史事實，卻是絕對不能改變的。因此我將自己所知道的事實寫出來，就教於吳江，並希望了解當時情況的人予以指正。

註釋

① 關於過渡時期討論的資料及數位，據中國社科院經濟研究所學術資料室編《經濟研究參考資料》1981年增刊《社會主義經濟理論報刊文章目錄索引1949-1979》，頁27-32。

② 胡喬木：〈當前思想戰線的若干問題——一九八一年八月八日〉，載中共中央文獻研究室編：《三中全會以來——重要文件選編》，下（上海：人民出版社，1982），頁904腳註、頁921-22。

③ 中國共產黨全國代表大會：《中國共產黨第十五次全國代表大會文件匯編》（北京：人民出版社，1997），頁14-15。

④ 于光遠：〈馮蘭瑞經濟論文選〉序，載《馮蘭瑞經濟論文選》（北京：經濟科學出版社，1999）。《文匯讀書周報》（上海），2001年4月14日，第2版。

⑤⑦ 吳江：《社會主義前途與馬克思主義的命運》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁62。

⑥ 趙紫陽：〈關於草擬十三大報告大綱的設想〉，載中共中央文獻研究室編：《十二大以來——重要文獻選編》，下（北京：人民出版社，1986），頁1307-1309。

吳江在〈來龍去脈〉一文中寫道：「十三大『提出初級階段的根據，一是事實，一是理論。我發表過幾篇文章，主要是從理論上說的。』」言下之意，就是說黨的十三大報告中關於社會主義初級階段的論述，理論上是以吳江的文章為根據的。但這種說法不符合史實。

馮蘭瑞 經濟學家，前中國社會科學院馬列主義研究所研究員。

人類譜系的基因解讀

● 李輝、宋秀峰、金力

生物進化論告訴我們，地球上所有生物都是同一起源的，處在同一棵進化大樹的枝枝蔓蔓上。人類這個群體也是這棵大樹上的一部分，屬於動物界—脊索動物門(脊椎動物亞門)—哺乳綱—靈長目(類人猿亞目)—人科。而實際上人科僅僅是為滿足人類自以為超然的主觀願望而設的，人類根本只是猩猩科中的幾個相近屬，黑猩猩與人之間的差距相比其與大猩猩要近得多。所以人類的進化也是與其他生物的進化一樣，符合生物進化論的普遍規律。地球上曾經出現過的人類，究根探底都是同一起源的，這也是進化論的基本原則。現存的人類屬於一個物種，使我們覺得人類很特別、很孤單。其實，從發現人類化石最早的440萬年前起，人類譜系的演化經歷了一個相當曲折多元化的過程。至少有四個屬17種人類物種先後出現，在180萬年前的肯尼亞甚至同時有四個物種生存於同一區域內^①。古人類學為我們建立了人類的總體粗線條譜系，最新的現代分子生物學手段又使我們有能力着手構建現代人類的精細譜系，探究現存的人類是怎樣產生、分化和演變的奧秘。

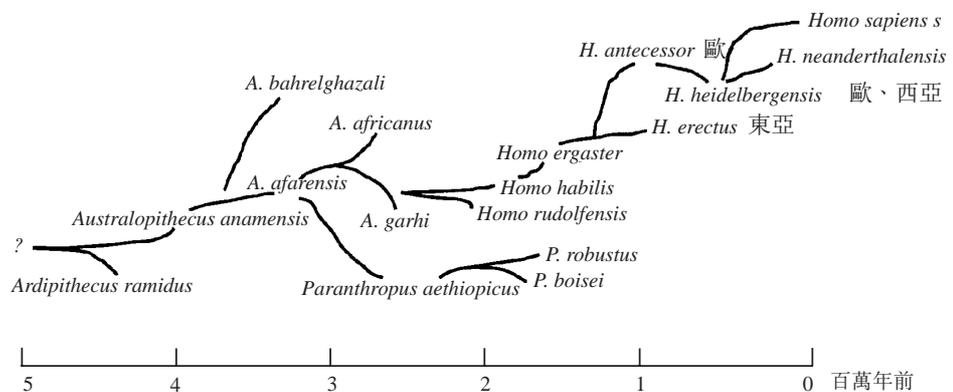


圖1 根據人類化石推測的系統樹

一 多地區起源說是否一廂情願

人類經歷了漫長的進化演變歷程，從東非直立人 (*Homo ergaster*) 進化到早期智人 (*H. heidelbergensis*, *H. neanderthalensis*)，一直到約10萬年前進化到晚期智人 (*H. sapiens sapiens*)，即今天的現代人類。最初的人類可能出現於500到700萬年前的非洲，這一觀點在學術界沒有太多爭議^②。然而，現代人類如何發展而來？這疑問一直引起學術界的廣泛興趣，並且爭論持續不斷。目前關於現代人類起源最主要的兩種觀點分別是非洲起源學說和多地區起源學說。兩種假說都認為直立人起源於非洲的東非直立人，然後大致在100萬年前走出非洲，遷移到歐亞大陸。但非洲起源學說認為現代人類起源於10萬年前非洲的第二次遷移，走出非洲以後完全取代了其他地區的古人種。多地區起源學說又稱獨立起源假說，認為世界各地的人類是獨立起源，即由各地的非洲直立人、海德堡人、尼安德特人、東亞直立人各自獨立進化到現代人類的幾大人種(亞種)。

非洲起源學說自80年代末首次提出後，得到許多考古學證據支持。然而在包括中國大陸在內的東亞地區陸續出土了大量人類化石，這種化石存在形態一致性的延續和在地域上的廣泛分布。因此許多考古學家和古人類學家對非洲起源假說表示質疑，他們認為亞洲與非洲一樣存在着「直立人→早期智人→現代人」的進化演變歷程，因而認為現代人類起源是多地區的。1987年，卡恩(Rebecca Cann)等人運用母系遺傳的線粒體DNA多態性研究，提出了著名的「夏娃假說」，揭開了運用遺傳學方法探索史前人類歷史的序幕^③。「夏娃假說」以及對歐洲尼安德特人的遺傳學分析結果都支持非洲起源假說。於是此觀點在考古學及古生物學界引起了軒然大波，這樣就使得包括中國大陸在內的東亞地區成為驗證人類起源模式最受關注的地區。

值得注意的是，多地區起源說也很難解決進化論方面的悖論。生物進化中常常是在生存條件好的時期發生大量物種，當環境改變時則物種大量滅絕。所以淘汰的物種是絕大多數，存活的是極少數。這100萬年來，亞歐大陸幾段生存環境惡劣的時期足以淘汰與其他動物生存能力沒多大差異的古人種，各地的人種為何都要存活下來了，而不是與其他生物一視同仁地遵循進化論的淘汰法則？兩個物種在分開後，必然是隨着時間的久遠，差距越來越大。但是按多地區起源說，人類卻很奇怪，即便直立人、早期智人和晚期智人沒有物種的差別，他們在這100萬年裏非但差距沒有變大，而且還變小了，甚至100萬年的差距還不足以使各人種產生生殖隔離。人類又特立獨行地違反進化論的距離法則。我們不禁要問，多地區起源說為人類勾勒的進化路徑，是否太一廂情願了？

二 源於非洲的現代人譜系

「夏娃學說」引起了許多爭議，但是隨着遺傳學技術的不斷成熟，這些爭議陸陸續續地塵埃落定。運用遺傳學技術研究人類群體的進化，就是利用一些遺

傳標記來追溯人類群體起源遷移事件發生的大致時間及路線。目前研究早期人類進化和遷移最理想的遺傳標記，公認是Y染色體擬常染色體非重組區段的SNP標記(NRY)④。這是由於人體內只存在一份父系遺傳Y染色體非重組區，可以有效地排除交換重組的混血干擾；同時SNP突變率低更能穩定地遺傳，可以忠實地記錄進化事件；再由於以單倍體存在的Y染色體，其有效群體大小只有常染色體位點的1/4，所以易產生人群特異性的單倍型。

2001年斯坦福大學的昂德希爾(Peter A. Underhill)等人利用變性高效液相層析技術(DHPLC)，分析得到了218個Y染色體非重組區(NRY)位點構成的131個單倍型，在對全球1,062個代表性個體考察結果顯示明顯的群體親緣關係⑤。這是目前遺傳學技術發展的可用於人類進化和起源研究最多的遺傳標記，通過對這218個NRY在全世界各地區代表群體中多態性分布清晰展示了現代人類的種群大致聚類樹。

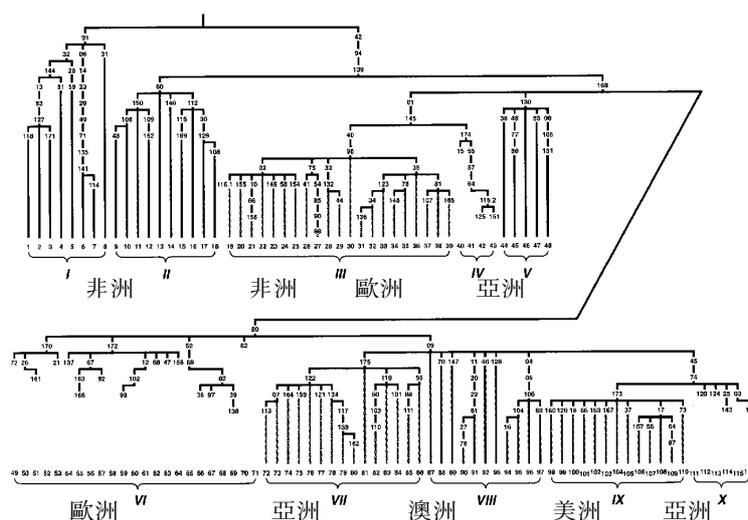


圖2 Y染色體非重組區(NRY)單倍型系統樹(最大簡約法)

圖2展示的系统樹從上到下代表了分支產生的早晚。很顯然，最早的分支都發生在非洲人群中，而後再分出歐洲和亞洲。美洲和澳洲的分化都發生在亞洲的分化之下。這說明人類從非洲人群分出歐洲和亞洲人群，美洲和澳洲人群又起源於亞洲人群。這就是與「夏娃學說」相印證的「亞當學說」。根據突變的速率計算出來的非洲人群分化出歐亞人群的大致時間是十多萬年。

三 東亞現代人群起源

對東亞人群的起源，爭議一直頗多。許多古人類學家至今堅持東亞也是現代人的一個發源地，但是遺傳學的研究越來越不支持這種觀點。

1998年褚嘉祐等人利用30個常染色體微衛星位點 (Microsatellites) 分析了28個東亞人群，包括漢族的南北人群的遺傳結構，結果都支持現代中國人來源於非洲，並經由東南亞進入中國大陸^⑥。由於微衛星位點突變率較高，對研究較久遠的人類進化事件和人群遷移有一定的局限，因此來源東亞地區的資料並不能令人信服排除多地區起源的假說。

1999年宿兵等人^⑦利用19個Y-SNP構成的一組Y染色體單倍型，這19個Y-SNP覆蓋了所有東亞和太平洋地區群體具有的單倍型，用這一套單倍型來系統研究包括中國在內的東亞人群的起源和遷移。這一研究將克服褚嘉祐等人的研究因使用常染色體微衛星標記和樣本量少帶來的遺憾。研究的樣本量為925份個體，包括中國少數民族和各省份的漢族個體、東北亞群體、東南亞群體和來自非洲、美洲和大洋洲的群體。

在由19個位點組成的16個單倍型中，一半為東亞人群特有的單倍型。這一明顯的群體特異性為研究人群遷移和人群間基因交流提供了理想的工具。研究發現南方人群的基因多樣度高於北方人群，各人群的遺傳多樣度按東南亞非漢族人群、南方漢族人群、北方漢族人群、北方非漢族人群排列逐漸下降。而且南方的單倍型種類包括北方所有的種類。這種單一的梯度格局提示了一種重要的資訊，因為突變發生時間遠早於遷徙事件，這些突變不是在遷徙後形成的，所以遷徙應該是順着梯度下降的方向進行的。



圖3 東亞地區晚期智人遷移路線

這揭示人類進入東亞始於南方。東南亞群體中的單倍型幾乎涵蓋全部中國和東亞的特異單倍型，因此東南亞可能是早期由非洲遷來的人群進入東亞的第一站，從那兒開始中國人的祖先從東南亞進入中國南方，而後越過長江進入北方地區。這一發現與線粒體DNA單倍型分布相符。

在東亞群體的Y染色體多態性分析時發現有兩個關鍵的突變位點與東亞群體的非洲起源及隨後的遷移密切相關。所有現代東亞人的Y-SNP單倍型均來自較晚發生的突變，更早期的類型僅非洲群體所特有。因此研究認為在所有被觀察的739個東亞個體全部來自非洲，這揭示走出非洲的群體有可能是完全代替東亞的當地群體，這種可能性只有進一步擴大東亞人群的研究樣本量才能證實。誠然，東亞地區在地質史上是很特殊的，據認為冰川期氣候在中國南方仍能適應大型哺乳動物生存繁衍，而中國古人類化石有連續性特徵。雖然這些證據仍有爭議，但很難否認會有少數10萬年之前的中國「原住民」(早期智人 *Homo sapiens*) 與後來出於非洲經由東南亞進入中國的「新移民」(晚期智人) 共同構成了現代中國人的祖先。

2000年柯越海等利用了M89、M130和YAP這三個古老的Y-SNP，對來自中國各地近12,000份男性隨機樣本進行了基因分型研究^⑧。其目的就是在擴大東亞地區樣本量的基礎上看這種即使存在也貢獻率極少的不完全取代的可能性。所選擇的三個Y染色體多態型M89、M130和YAP是在M168突變型的基礎上產生的三個突變類型。據認為M168是人類在非洲時產生的突變型，其原始型僅出現在東非人群，除非洲以外的現代人及部分非洲人都帶有M168的突變型。M168是現代人類單一起源於非洲的最直接證據。非洲以外地區沒有發現個體具有比M168更古老的突變型例子。該項研究結果顯示萬多份樣品無一例外具有M89、M130和YAP這三種突變型之一，並沒有發現個體攜帶有以上三種Y-SNP突變型之外的類型，也沒有出現破化系統樹的單向性的同時具有M89、M130和YAP突變的個體。這一結果與非洲以外的世界其他地區的基因分型結果是一致的。因此研究顯示了Y染色體的證據並不支持即便是對中國現代人起源可能起着極小作用的多地區起源假說。

因此，遺傳學研究尤其是Y染色體證明，東亞的現代人具有共同的非洲起源^⑨，大致在距今18,000-60,000年前最早的一批走出非洲的現代人進入東亞的南部，然後隨着東亞的冰川期結束，逐漸北進，進入東亞大陸。另一支遷移的路線從東南亞大陸開始，向東逐漸進入太平洋群島。

至此，對包括中國大陸在內的東亞現代人群體的一系列遺傳學研究，填補了過去在現代人類起源研究中缺乏東亞人群資料的情況，同時，通過線粒體、常染色體和Y染色體微衛星標記和單核苷酸多態性等多種遺傳標記和分型手段對東亞群體的廣泛研究，均表明現代東亞人群來自於非洲，支持非洲起源假說^⑩。

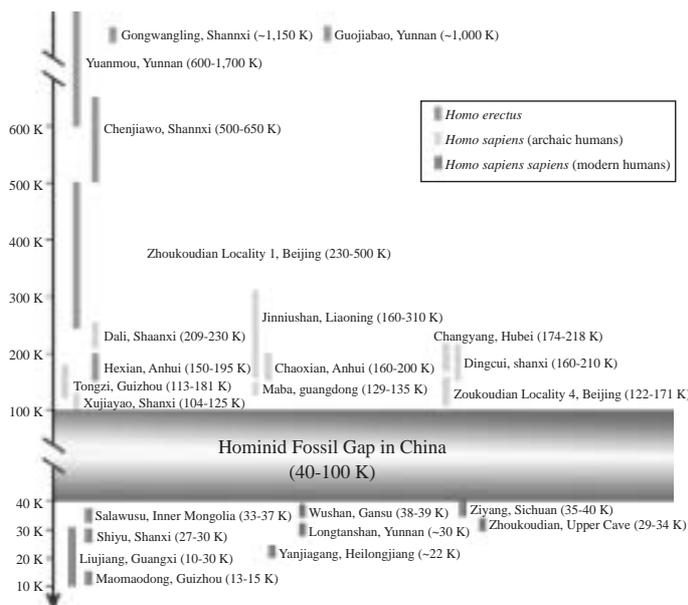


圖4 東亞地區發現的人類化石年代分布顯示出的化石斷層

多地區起源假說對東亞地區提出質疑的依據是東亞尤其中國大陸發現的大量化石和考古學遺物^⑪。然而在最重要的化石證據上確實出現包括中國在內的東亞地區的化石斷層，而且是在現代人起源的關鍵時期，即4-10萬年之間。遺傳學的解釋認為這種化石上出現的斷層並非偶然，是由於東亞大陸在這一時期大量的生物物種滅絕造成了這種斷層，因為6-10萬年前的人類化石斷層與第四紀冰川期在該地區存在時間大體相符。解釋這一現象的可能原因是由於在距今5-10萬年前第四紀冰川的存在，使得這一時期包括中國大陸在內的東亞地區絕大多數的生物種類均難以存活。在冰川期結束後，非洲起源並經由東南亞由南及北進入中國大陸的現代人成了這塊領地的新居民。

四 分化年代估計——STR顯示的遺傳距離

為了估計早期現代人類進入中國的年代，宿兵等對含三個在漢族—藏緬民族中較多的單倍型(H6、H7和H8)的個體用三個微衛星標記位元點DYS389，DYS390和DYS391進行基因型分型^②。這一研究共篩選並分析了160個攜帶有M122突變漢族特异性單倍型的個體。

根據祖先有效群體大小(N_e)，微衛星標記的突變速率(μ)，群體中積累的突變數目(V)，對人群分化事件發生年代有一公式可以計算：

$$t = -N_e \ln(1 - V/N_e \mu)$$

該公式適用於經歷了一次較強的瓶頸效應後產生快速增長的群體^③，即從母群體中分化出一小部分人群，再增殖成子群體。對於公式中有效群體大小的估算，目前普遍接受的現代人男性的有效群體大小為5,000-10,000。因為考慮到亞洲群體比非洲群體的遺傳多樣性要小，亞洲男性群體的有效個數被定為750-2,000，突變率為0.18%，20年為一代。

據此在全部研究過的含M122突變的群體中得出M122C突變發生的年代大致是在18,000-60,000年前，在漢族和藏緬民族的M122突變個體中計算得出兩者的分野為5,000年(此年代由DYS390推算而得，是三個微衛星位點年代中最大的)。一般而言，單純從遺傳學角度對古代人類的群體遷移和基因突變年代的精確估算困難非常大，因為在上述公式中有效群體大小和突變率的估計帶來的偏差

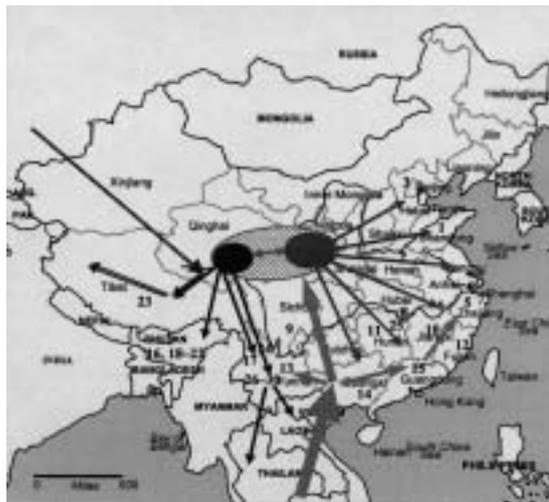


圖5 漢藏語系人群的起源及遷移示意圖

直接影響結果，但作出這樣的年代估算與體質形態學和考古學在齒型、石器和化石的發現相符。考古學研究表明涵蓋中國北方地區的北亞人種特有的Sinodont齒型發生在18,000-25,000年前，而這種齒型是由東南亞地區的類Sinodont齒型演變形成的，這與我們用公式推算出的M122C發生年代下限是相符的。此外，在西伯利亞、貝加爾湖和阿爾泰地區近來的考古學研究表明，這一地區的人類石器文明出現在25,000-45,000年前。如果西伯利亞和整個東亞群體由非洲起源並經東南亞遷移而形成，那麼現代人類進入東亞地區應該在北亞出現石器文明之前。認為M122C突變估算年代的上限60,000年前更接近於事實了，因此研究認為18,000-60,000年是早期現代人遷入東亞所造成的瓶頸效應的年代。據此，該研究認為隨着冰川期逐漸消亡，非洲起源的現代人約在六萬年前從南方進入東

亞，在以後的數萬年中逐漸向北遷移，遍及中國大陸，北及西伯利亞。大約在8,500年前，在經歷了漫長的蒙昧時期後，以仰韶文化為代表的最早的中華文明開始在黃河中上游地區萌芽。

研究者對於世界人群分化年代的估算也作了大量的工作。坦普爾頓 (Alan R. Templeton) 在今年3月的《自然》(*Nature*) 總結了這方面的研究結果^⑨。由於不同的遺傳突變記錄了不同的事件，他發現，現代人走出非洲並不只是一次。至少在84萬年到42萬年前就已經有少部分人走出非洲了。而以線粒體及Y染色體估算，絕大部分人類走出非洲的時間是15萬年到八萬年前，之後又發生了幾次人群的回流和進一步擴張。與現代人完全取代古人類不同的是，一批批走出非洲的現代人相互融合，構成現代的世界人群。

五 精細的人群淵源分析

遺傳學研究人類譜系達到較精細的程度，就會對發現複雜的人類群體很難找到頭緒。語言學研究以其翔實的材料和客觀嚴謹的方法把人群進行了系統分類，為遺傳學研究提供了最理想的線索。東亞地區人群主要分為漢藏語系、阿爾泰語系、侗台語系、苗瑤語系、南亞語系以及南島語系六個系統，其中漢藏語系無疑是很重要的。特別是關於漢藏語系的起源，以及漢語族與藏緬語族的關係問題，引起學術各界的廣泛關注。錢亞屏等^⑩和宿兵等^⑪在2000年分別報導了對於漢藏語系不同群體的遺傳學研究，結果表明：漢藏語系群體的祖先最初來源於東亞的南部，在約20,000到40,000年前，一個攜帶Y染色體M122突變的群體最終到達了黃河中上游盆地，然後在約10,000年前，由於粟穀農業的出現，新石器文化開始在這個地區發展起來。人口的增長使群體必須擴增新的居住地，這樣在約5,000-6,000年前出現了兩個語族的分野。其中一個亞群，被稱為前藏緬語族群體，離開黃河流域，向西及向南遷移，最後在喜馬拉雅山脈南北居住下來。這次遷移就是沿着著名的「藏緬走廊」進行的，這條通道始於黃河上游地區，向西到達青海省，向南到達喜馬拉雅山脈。其中景頗語支一直向南，穿過喜馬拉雅山脈到達今天的緬甸、不丹、尼泊爾、印度東北及雲南省的北部。在與一支來自中亞或西南西伯利亞帶有YAP突變的群體發生大範圍混合後，藏語支向喜馬拉雅進發並最終擴散到整個西藏。緬彝及克倫語支向南到達雲南西北部，最後到達越南、老撾及泰國。在這5,000年中，另一語族，即漢語族主要向東向南擴增，最後在中國各個地區居住下來。

南島語系的起源問題也是學術界和大眾都很關心的問題。這個語系的人群分布在整個太平洋和印度洋島嶼和大陸邊緣。關於太平洋中群島上的波利尼西亞人群的起源，有兩種流行的假說。第一種稱為「快車」假說，認為4,000-5,000年前從南部中國向東的一次快速遷移，第一站到達台灣，然後到達包括波利尼西亞的太平洋群島，即認為波利尼西亞起源於台灣。第二種假說認為附近的密克

羅尼西亞是波利尼西亞起源地。2000年，宿兵等^⑩利用Y染色體研究結果否定了以上兩種假說，認為東南亞的現代人類有部分到達台灣，另有部分1,500年前進入太平洋群島，到達波利尼西亞（這可能是在史前人類最遠的一次遷移），兩支遷徙毫無關係，在遺傳向量距離上也截然相反。

最近的研究提供了越來越多的群體的精細資料，使得東亞的六系人群之間的關係漸漸浮現。根據復旦大學現代人類學中心的最新資料，這六個系統之間的親疏關係很有可能符合下面的結構。

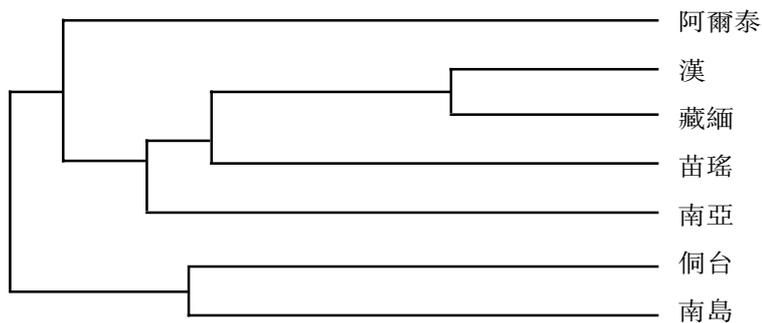


圖6 東亞人群系統間可能的親疏關係

儘管對於澳大利亞土著群體和東亞人群（包括講南島語的太平洋群島）的遺傳關係依然不很清楚，但從Y染色體和常染色體的證據顯示他們從非洲起源後獨立遷移的兩支群體。

由此可見，Y染色體研究可以分析許多精細的結構。相比之下，線粒體的資料就遜色得多了。線粒體上用得最多的兩個區段是D-loop和Region V，但是兩者的突變都太古老，在人類走出非洲之前就全有了。D-loop上CRS標準序列是歐洲人最常見的，但在我國南方也佔到10%多的比例，其他序列類型也是只具有大致的人種分類意義。Region V中有9bp的重複，根據重複數分I型、II型和III型，II型最多，III型很少，I型的比例相對意義較大。在東亞人群中，I型在北方較少，長江以南較多，向南又少，到太平洋又劇增，很難說明甚麼問題。故而，線粒體一般很少用作局部人群的結構分析。

六 中亞人群向歐美的擴張

對於東亞以外的歐亞大陸其他地區及美洲群體的起源及遷移的遺傳學研究，其中兩個重要地區是中亞及西伯利亞。韋爾斯 (R. Spencer Wells) ^⑪在對歐亞大陸的研究表明，中亞是歐亞大陸群體中遺傳多樣性最高的地區。這個地區是兩次主要遷移浪潮的起源地，一次是向西進入歐洲的遷移，一次是向東進入美洲的遷移。在研究過的所有歐亞群體中，中亞群體是歐亞大陸上最古老的群體，它具有最高的遺傳多樣性，尤其是烏茲別克群體，具有非常均一的各種單倍型頻率。

中亞群體向北遷移至西伯利亞後，其中一支向東遷移至美洲。宿兵等^②的研究認為，美洲群體的祖先是西伯利亞群體。西伯利亞的Y染色體類型的多樣性比美洲高，這個發現與華萊士 (Douglas C. Wallace) 等1985年的研究結果一致。從西伯利亞向美洲的遷移有兩次，第一次是從南西伯利亞進入美洲大部分地區，第二次是從東西伯利亞到北美，這可稱之為兩步模型。而格林伯格 (J. H. Greenberg) 等1986年用語言、牙齒及遺傳學證據提出了關於美洲人群起源的三步遷移模型，區分印第安、納丁 (Na-Dene) 及愛斯基摩—阿留申群體的來源，線粒體的研究證據支持此模型。宿兵等^②2000年的研究發現M130T是一個亞洲特異等位基因，在東亞有廣泛的分布，並在西伯利亞下阿穆爾河流域及鄂霍次克海地區達到最高頻率。M130T是起源於東亞的南部群體，穿過中國大陸，在15,000年前到達西伯利亞，並最終進入美洲^②。

中亞群體向北遷移至西伯利亞後，其中一支向西遷移至歐洲。普遍認為，歐洲現在群體是在舊石器時期 (約45,000年前) 及新石器時期 (約10,000年前) 這兩個時期組成，從近東遷移至歐洲西部及北部^②。

綜上所述，一系列對歐亞大陸及美洲群體的研究表明，中亞地區是西伯利亞、美洲及部分歐洲地區群體的祖先。中亞群體向北遷移至西伯利亞後，一支向東遷移至美洲，另一支向西遷移至歐洲^②。這些結論應進一步與線粒體、常染色體位元點的資料結果進行比較、驗證。

七 結 語

雖然，諸多遺傳學證據支持非洲起源假說，但對最終揭示現代人類起源和遷移問題依然有許多工作要做，仍需要許多化石方面的確鑿證據來支持，需要解釋考古學、古人類學方面的質疑。況且，遺傳學本身對現代人類起源於非洲的問題仍有許多說法不一的觀點和研究結論^②。2000年瑞典烏普薩拉 (Uppsala) 大學英曼 (Max Ingman) 等人通過線粒體DNA多樣性研究了53名來自不同地區、種族、文化的群體，聚類分析發現現代人確實起源於非洲。但2001年1月澳大利亞國立大學索恩 (Alan Thorne) 等人研究顯示，現代人類並非像普遍認為的那樣直接起源於共同的非洲祖先，而是有可能由不同地區的古人類分別演化而來。研究是從1974年在澳東南部新南威爾士州蒙戈湖 (Lake Mungo) 附近的距今約六萬年前人類遺骸成功提取了線粒體DNA，這是迄今為止從古人類遺體中提取出的年代最為久遠的DNA。在對提取出的DNA線粒體進行分析後發現，它與在世界其他地區發現的、據認為是源自非洲的早期現代人類的古老DNA在遺傳上沒有聯繫。這一結果表明，在澳大利亞出現的早期現代人，其演化路線獨立於非洲古人類之外。英曼的新發現質疑了目前學術界流行的「走出非洲」理論。他們提出名為「地區連續性」的現代人類起源新理論認為，起源於非洲的直立人在過去150萬年間不斷遷徙到非洲以外的其他地區，並形成不同分支，這些分支通過混血繁衍，在10萬到15萬年前分別在非洲、歐洲、東亞和西亞等地進化為現代人。

由此看出，現代人類的起源可能要比想像中複雜得多，無論是遺傳學界還是考古學界的學者都仍將在這一領域繼續爭論、不斷地探索，但這絲毫不影響我們對在不遠的將來最終揭示史前波瀾壯闊的人類歷史的信心。

註釋

- ① Ian Tattersall：〈我們人類曾經並不孤獨〉，《科學》，2000年第5期，頁8-14。
- ② Xinzhi Wu, et al., *Human Evolution in China* (Oxford: Oxford University Press, 1995); Ann Gibbons, "Homo erectus in Java: A 250,000-Year Anachronism", *Science* 274, no. 5294 (1996): 1841-42; 吳新智：〈20世紀的中國人類古生物學研究與展望〉，《人類學學報》，第18卷第3期(1999)，頁165-71；吳新智：〈中國遠古人類的進化〉，《人類學學報》，第9卷第4期，頁312-21。
- ③ Rebecca L. Cann, Mark Stoneking, Allan C. Wilson, "Mitochondria DNA and Human Evolution", *Nature* 325, no. 6099 (1987): 31-36.
- ④ L. B. Jorde, et al., "The Distribution of Human Genetic Diversity: A Comparison of Mitochondrial, Autosomal, and Y-Chromosome Data", *American Journal of Human Genetics* 66, no. 3 (2000): 979-88; Russell Thomson, et al., "Recent Common Ancestry of Human Y Chromosomes: Evidence from DNA Sequence Data", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 97 (2000): 7360-65; Michael F. Hammer, "A Recent Common Ancestry for Human Y Chromosomes", *Nature* 378, no. 6555 (1995): 376-78; Michael P. H. Stumpf, David B. Goldstein, "Genealogical and Evolutionary Inference with the Human Y Chromosome", *Science* 291, no. 5509 (2001): 1738-42.
- ⑤ Peter A. Underhill, et al., "Y Chromosome Sequence Variation and the History of Human Populations", *Nature Genetics* 26, no. 36 (2000): 358-61; Peter A. Underhill, et al. "The Phylogeography of Y Chromosome Binary Haplotypes and the Origins of Modern Human Populations", *Annals of Human Genetics* 65 (2001): 43-62.
- ⑥ J. Y. Chu, et al., "Genetic Relationship of Populations in China", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 95 (1998): 11763-68.
- ⑦ Bing Su, et al., "Y-Chromosome Evidence for a Northward Migration of Modern Humans into Eastern Asia during the Last Ice Age", *Annals of Human Genetics* 65, no. 6 (1999): 1718-24.
- ⑧ Yuehai Ke, et al., "African Origin of Modern Humans in East Asia: A Tale of 12,000 Y Chromosomes", *Science* 292, no. 5519 (2001): 1152-54.
- ⑨ Li Jin, Bing Su, "Natives or Immigrants: Modern Human Origin in East Asia", *Nature Genetics Reviews* 1 (2000): 126-32；柯越海等：〈Y染色體單倍型在中國漢族人群中的多態性分佈與中國人群的起源及遷移〉，《中國科學》C輯，第30卷第6期(2000)，頁614-20。
- ⑩ Yuan-Chun Ding, et al., "Population Structure and History in East Asia", *Proceedings of the National Academy of Sciences USA* 97, no. 25 (2000): 14003-14006; Alison S. Brooks, Bernard Wood, "Palaeoanthropology: The Chinese Side of the Story", *Nature* 344, no. 6264 (1990): 288-89；翁自力等：〈中國人群遺傳結構分析〉，《人類學學報》，第8卷第3期，頁261-68；S. W. Ballinger, et al., "Southeast Asian Mitochondrial DNA Analysis Reveals Genetic Continuity of Ancient Mongoloid Migrations", *Genetics* 130 (1992): 139-52.
- ⑪ Milford H. Wolpoff, John Hawks, Rachel Caspari, "Multiregional, not Multiple Origins", *American Journal of Physical Anthropology* 112, no. 1 (2000): 129-36.
- ⑫⑬ Bing Su, et al., "Y Chromosome Haplotypes Reveal Prehistorical Migrations to the Himalayas", *Human Genetics* 107 (2000): 582-90.

- ⑬ Li Jin, et al., "Mutation Rate Varies among Alleles at a Microsatellite Locus: Phylogenetic Evidence", *Proceedings of National Academy of Sciences USA* 93 (1996):15285-88.
- ⑭ Alan R. Templeton, "Out of Africa Again and Again", *Nature* 416, no. 6876 (2002): 45-51.
- ⑮ Yaping Qian, et al., "Multiple Origins of Tibetan Y Chromosomes", *Human Genetics* 106 (2000): 453-54.
- ⑰⑳ Bing Su, et al., "Polynesian Origins: Insights from the Y Chromosome", *Proceedings of National Academy of Sciences USA*, 97, no. 15(2000): 8225-28.
- ⑲ R. Spencer Wells, et al. "Pattern of Y-Chromosome SNP Diversity in Central Eurasia". (Submitted)
- ⑳ Bing Xu, Xiufeng Song, Yuehai Ke, "Genetic Evidence for an East Asian Contribution to the Second Wave of Migration to the New World", *American Journal of Human Genetics* 67, no. 4 (2000): 237.
- ㉑ A. W. Bergen, et al. "An Asian-Native American Paternal Lineage Identified by RPS4Y Resequencing and Microsatellite Haplotyping", *Annals of Human Genetics*, 63 (1999): 63-80.
- ㉒ Ornella Semino, et al., "The Genetic Legacy of Paleolithic Homo sapiens sapiens in Extant Europeans: A Y Chromosome Perspective", *Science* 290, no. 5494 (2000): 1155-59; Lucia Simoni, et al., "Geographic Patterns of mtDNA Diversity in Europe", *American Journal of Human Genetics* 66, no. 1 (2000): 262-78.
- ㉓ David Comas, et al., "Trading Genes along the Silk Road: mtDNA Sequences and the Origin of Central Asian Populations", *American Journal of Human Genetics* 63, no. 6 (1998): 1824-38; Anna Perez-Lezaun, et al., "Sex-specific Migration Patterns in Central Asian Populations, Revealed by Analysis of Y-Chromosome Short Tandem Repeats and mtDNA", *American Journal of Human Genetics* 65, no. 2 (1999): 208-19.
- ㉔ Rosalind M. Harding, et al., "Archaic African and Asian lineages in the Genetic Ancestry of Modern Humans", *American Journal of Human Genetics* 60, no. 4 (1997): 772-89; Eugene E. Harris, Jody Hey, "X Chromosome Evidence for Ancient Human Histories", *Proceedings of National Academy of Science USA* 96, no. 6 (1999): 3320-24.

李 輝 男，1978年生，上海奉賢人，復旦大學生命科學學院遺傳學與遺傳工程系獲學士學位，現於復旦大學現代人類學研究中心攻讀博士學位。對南方民族作了多年的田野調查，研究民族遺傳結構、體質特徵的遺傳分析。

宋秀峰 女，1974年生，新疆烏魯木齊人，新疆大學普通生物學專業獲學士學位，復旦大學遺傳學研究所獲碩士學位，現於復旦大學現代人類學研究中心攻讀博士學位。主要研究中國北方人群的遺傳結構。

金 力 男，1963年生，浙江寧波人，復旦大學生物系遺傳學專業學士，復旦大學遺傳學研究所與德克薩斯大學聯合分子進化學專業碩士，德克薩斯大學(休士頓)醫學生物學／遺傳學專業博士，斯坦福大學醫學院醫學遺傳學博士後，現為辛辛那提大學與復旦大學教授。

自由人生活在政治之內 還是之外？

● 崔衛平

我們從哈維爾 (Václav Havel) 那裏熟悉了一個表述：「把人降到生物蔬菜水平上的存在」。哈維爾用此來表述他稱之為「後極權主義」社會的某個本質——你可以按你的意願裝修自己的房子，於其中擺放你「自由地」選擇來的某個牌子的洗衣機和電冰箱，但對於其他的事情，你還是走開為好。你不可以用你的鼻子東嗅嗅，西嗅嗅，發現社會生活中有哪兒不對頭。這位後極權主義社會的深刻揭示者，他的許多表述和那位《極權主義的起源》(The Origins of Totalitarianism) (初版於1951年)的作者阿倫特(Hannah Arendt)有一脈相承之處。雖然我還沒有找到直接的證據來證明哈維爾如何受到阿倫特的影響(他對海德格爾[Martin Heidegger]倒是提起過)，但閱讀這兩個人的著作後會發現：作為哈維爾的後極權主義批判的重要前提，正是阿倫特對於極權主義批判的理論成果。

和哈維爾一樣，阿倫特最初對政治也不感興趣，但他們都屬於真誠無

欺的人，忠直於自己的生活環境和歷史境遇，並從中發展出他們全部的思想理論。阿倫特少年時醉心詩歌和哲學，儘管母親給她聲情並茂地講過盧森堡(Rosa Luxemburg)的故事，但這並沒有使13歲的姑娘持續關注這一歷史事件。1924年她師從海德格爾，很快一頭扎進與老師「無世界性」的愛情之中，秘密地享受着投在與世隔絕的「林中空地」的點滴光亮。及至被海德格爾「遣送」到雅斯貝斯(Karl Jaspers)的門下，於海德堡大學完成學業，也自始至終沉浸在思辯哲學的氣氛之中，所完成的博士論文題為《論奧古斯丁的愛》(Libesbegriff bei Augustine)。在這期間，戈培爾(Joseph Goebbels)以這所大學校友的身份到此地做過一次演講，甚至希特勒本人於1927年8月的某天也來到這個地方，發表了《何為納粹主義》的演講，當地報紙報導了這個消息，但這些都沒有引起人們足夠的注意。海德堡大學哲學系的學生普遍認為政治是庸俗的，阿倫特當然也不例外。改變

阿倫特思想道路的是她的命運——希特勒的瘋狂行動使她最終看清了自己無法逃脫身為猶太人這個事實，以及由此帶來的「賤民」位置。這裏用得上拉康 (Jacques Lacan) 的「誤認」一說，即富有的、受過教育的猶太人對自身的認識是一回事；而他們實際上所處的社會、政治地位又是另外一回事。按拉康的意思，我們每個人都難以逃脫誤認的陷阱，但像猶太人這樣對自身實際處境一廂情願的誤認實屬罕見，從中已經蘊涵了他們日後遭遇到的巨大災難。

從缺乏根本上的平等政治權利來說，當時的猶太人是「賤民」；但是這並不妨礙他們其中的許多人事實上已經成為社會上的「新貴」——不只是有錢，實際上和所處國家政府的關係也十分密切，尋求統治者保護的心態使得他們順從地效忠於不同的政府，給予這些政府以經濟上的支持。阿倫特舉法國著名的猶太富豪羅斯希爾德家族為例。1848年，在幾乎不到24小時之內，這個家族就從路易·菲利普轉向新的法蘭西共和國，接着又轉向拿破崙三世，給這個國家不同政府的軍事行為提供經濟後盾。可以說，沒有這個家族的財力援助，與法國有關的當時歐洲的那些戰爭幾乎是不可能的。從中也正好可以說明，這個猶太富豪家族並沒有任何政治觀點，他們在政治上完全是冷漠的和消極的。經濟上的雄厚實力並沒有使他們獲得相應的政治地位、取得政治身份和在政治生活中發揮應有的作用。在整個社會並沒有打算承認猶太人平等的社會政治權利的情況下，他們之所以被接受和處於某個顯赫位置，是作為某個

「例外人物」，是被看作「特殊的猶太人」，他們經常聽到的一句恭維話是：「不像猶太人」。沒有比這句話更能說明某種游離狀況——不像猶太人而又是猶太人，他們是自身所屬群體的一個例外，但這並沒有使得他們自動加入到其他人的群體中去，他們和社會之間有着一道看不見的牆，例外只能永遠是例外。因此，不管這些人意識到甚麼程度，他們事實上和他們另外一些並不富有也沒有受過甚麼教育的猶太同胞一樣，仍然處於政治上的隔離和被排斥狀態，有些東西把他們永遠地擋在門外。這種格局的實質要到下一步大災難來臨時才暴露出來。原先腳下不穩的東西，在風雨如磐的特定時期，赫然變成一個巨大的豁口開裂在眼前。財富並沒有豁免他們其中的一些人，等到達集中營換上囚犯的服裝，所有猶太人之間的差距都消除了，一式像沉默的牛羊般任人宰割，不受任何保護。作為一個民族在整體上不具備的東西(如自由)，少數人也無法享受。

將一部分人劃分出去，將他們排除在社會和政治之外，讓這種現象得到廣泛的允許和被視為正常，這只能說明——隔離和隔絕是普遍發生的，不只是降臨在猶太人身上，猶太人並非一個特殊的受難者群體，由此阿倫特的筆觸深入到對現代勞動—消費社會的批判，包括對古典政治經濟學的批判。在1958年再版時為《極權主義的起源》一書增補的章節和同期出版的《人的條件》(The Human Condition) 中，阿倫特用「勞動的動物」(animal laborans) 來形容人數眾多如汪洋大海般的自我隔離和被隔離的人。從表面

上看，他們並不是處於社會的邊緣，而是這個社會的基礎和中堅。他們埋頭從事保證生活必需品的勞動，專注於維持生計，把最多的時間放在自己與身體有着直接關係的活動上，乃至形成這樣一種風氣：謀生賺錢是社會佔主導地位的最為通行的真理，除此以外的其他活動比如藝術被看作是缺少正當性的，是遊手好閒。但這樣一種「專注」的勞動有其固有的封閉性和黑暗性。推動這種「勞動」的是一個人生物性的要求，通過勞動，生物性的人與大自然進行物質性交換，從而得以維持自己生命的存在。在這種情況下，勞動者的意志緊緊黏附於一個人的生命內部，是從生理性、生物性的方面牢牢地抓住自己，在滿足肉體生命的內在循環方面，他是不可能與他人分享的，阿倫特在《極權主義的起源》的表述是：「他的必要的『新陳代謝』與任何人無關。」在《人的條件》中，阿倫特進一步把這種來自生命必然性的壓力稱之為「暴力」，它從內部施加予我們，與從外部施加的一樣。「除了在嚴刑中使用的暴力，其餘沒有任何一種暴力可以與這種相逼於人自身的自然力量相匹配。」阿倫特注意到馬克思在這個問題中也有相近的表述，他所描述的共產主義社會中的勞動者，便是從苦役般的勞動中解放出來，能夠從事其他活動，而不僅僅是屈從於生命的必然性，屈從於生活的必需品。但是，阿倫特同時指出，馬克思對於人們勞動產品的持續需要和增長估計不足，人們並不是滿足了來自身體的生物性需要之後就洗手不幹，把多餘的時間投放其他更高級的人類活動上面，他們轉而投身於

消費——消費雖然不存在來自必然性的壓力，相反可能是一種過剩的生活，但說到底，消費活動仍然是物質活動，仍然是黏附於人的身體周遭，服從於個體生命內部不能與他人分享的意志，匱乏的「物欲」和橫流的「物欲」深埋於同一個起點之中。由「勞動—消費」構成的鏈條，和一個人新陳代謝的生物循環 (biological cycle) 是互相生發的。在消費的活動中，人的其他方面的潛能並沒有得到發揮，佔上風的仍然是人的本能意志。而所有這些，在古典經濟學家的眼裏，是作為其樂融融的未來世界圖景來加以讚美和歡迎的。他們的口號是「增加財富」、「物質富裕」、「最大多數人的幸福」，當這些窮人昔日的夢想被當作「現代社會的理想」來加以實現時，阿倫特寫道，「愚人的天堂」(a fool's paradise) 就來到了。

這個「愚人」便是被縮減成「生物蔬菜水平之上的人」。他的生活密不透風，他將整個生命倚靠在肉體這個最小的犄角裏，不願離開這個壁壘朝外邁出一步。他是屈從的，屈從於自身生物性的需要，這種屈從可能發展為這個人所有屈從的基礎，由屈從自己開始屈從他人，屈從普遍的種種不合理的壓力。而如果他把這種屈從當做旗幟來揮舞，就像哈維爾說的那個蔬菜水果商，在自己店裏堆積的西紅柿、土豆之間放上那樣一條看似無害的流行標語，背後是滿足自己的生存需要，他就參與造成了那樣一種普遍的背景，那樣一種「普遍的常規」——不僅自己屈從，同時也要求別人屈從，屈從成了這個社會最為通行無阻的真理和現實。

同為極權主義批判，同樣將「生物性的人」作為批判的起點，由於環境不同，阿倫特所使用的語言和哈維爾有着明顯區別。哈維爾所用的是道德語言，訴諸的是個人的道德心和責任感——生物性的人被剝奪了這個人在道德上、精神上的存在，由於忍受各種屈從使得人們喪失了尊嚴和良知，被謊言籠罩的現實要求一個新的開端即「生活在真實之中」，他甚至有「反政治的政治」的表達，它的策略意味在歲月的流逝中才逐漸顯現出來。而阿倫特使用的是政治語言，訴諸的是人與人之間的政治空間，而在她那裏，「政治」的含義本質上意味着「公共性」，意味着開放和參與，政治空間即是公共空間。因此，不管是猶太人的小社會，還是「勞動—消費」的「現代社會」，不同情況的「隔離」和「被隔離」都是被當做一種災難的政治現實來對待的。阿倫特對於被隔離者的種種描述，都是具有強烈的政治性而非存在論的，換句話來說，種種「隔離和被隔離」的人，其實並沒有如同他們自己誤認的那樣超脫於所處環境之外，更不是如有人想像的自己正高高翱翔於眾生之上，而照例被納入所處環境的政治社會結構的，是某種結構中的一方或因素。

「愚人」成了極權主義得以產生的基礎。封閉於自身存在的人陷入那種一事無成的無力感當中，儘管客觀事實並非完全如此。沒有人站到他一邊，沒有人能夠分享他的感情和感受（儘管它們根本沒有表達過），沒有人能夠理解他，誰也不會和他一起行動，因此他無法去做任何事情。他甚至根本不屬於這個世界，而感到處於無人的貧瘠荒野之中，阿倫特一再

用「無根」、「原子化」來形容。與此同時，與他人的分離和斷裂，會逐漸演變成與自身的分離和斷裂；在感到不被周圍人接受和信任的同時，一個人會變得不接受和不信任自己；在社會生活中成為一夥沙粒，表明他的自身內部已經風化和瓦解。在他與周圍的同伴和現實失去接觸時，也失去了自身經驗和思想的能力，失去了感知和判斷的能力，過度的主觀生活使得一切變得曖昧不清，原來清晰的基本界限和尺度陷入模糊混亂，原本一望即知的常識變得搖晃不定；在無法得到他人不斷確證的情況下，一個人正當的思想感情陷入癱瘓和虛無，乃至感到自己正處於某種敵對狀態，所有的人都起來反對他，而他也在莫名其妙的反對一切人——在失去了與他人共同的世界之後，他失去了任何有意義的感覺，因為意義只有在共同的世界中才有可能。發動那些陷於受攻擊的恐懼中的人去攻擊其他人，賦予這個人毫無意義的生活一種全面的（total）以及「崇高」的含義，正是納粹主義得以當道的原因。

哈維爾也遠非停留在道德立場上面。一方面是「把人降到生物蔬菜水平上的存在」，另一方面——哈維爾說——是由政府實行「公開的賄賂」；「將他縮減成一個初級消費品社會的各種觀念的簡單容器，是打算將他變成複雜操縱的順從工具」，如此，哈維爾完成了對於所處社會政治結構的深刻洞察和揭示。

崔衛平 北京電影學院教授

有中國特色的反全球化

• 郝 建

完美、時髦的話語演出

全球化，已經是商業巨子指點江山的宏圖大志，已經是生產線上藍領工人的競爭壓力和就業機會，它也通過電影電視、牛仔褲和炸雞腿、水墨畫和高峰會上的對襟襖成為世界各地軍政要人和普通百姓的日常生活。每當我坐火車受氣，或者收到電信部門的虎豹霸王花發來的無理收費通知或者隨意改號指令時，就會詛咒他們：只有多幾家自由競爭的企業來擠扁你的頭，你才會把我當上帝。

反全球化的浪潮也正在全球化。反全球化的革命群眾正毫不猶豫地利用全球化的通訊手段、跨國組織模式和經濟網絡。從西雅圖的不眠之夜、標語口號到熱那亞八國峰會期間飛向麥當勞的雞蛋和石塊，各種經濟利益集團和不同思想出發點的人忽然很奇怪地集結到一個色彩斑駁的旗幟下。這當中既有美國勞聯產聯的正宗無產階級，又有引吭高歌、雄踞東西方大學講壇的左翼知識份子。看看這「全世界反全球化者聯合起來」的意思，還真有點炸焦肯德雞，加快地球轉動的氣勢。

反全球化在哪裏最時髦？在中國——在中國的人文領域和文化知識份子圈子中。

寫文章說事，大多是這樣開頭的：「在今天的全球化浪潮下，張三還

堅守着這樣一份獨特的情懷和志氣，是多麼的艱難、多麼的……呀。」有時，也許來點機智煽情、有點文采的反問。我來學造句：「代表我們文化的核心和明日曙光的，不是李四這民族魂靈的泣血謳歌，難道是麥當勞文化生產線上的速成品和哈日一族沒心沒肺的低吟淺唱嗎？」

但是，在全球化的確波濤洶湧得如滾滾紅塵的西方，左翼知識份子的聲音也許還有點潑涼水的勇氣和滴酒不沾的清醒。在我們這裏的人文知識份子話語圈裏，卻讓我看到一種如此時髦，如此眾口一詞，如此高歌猛進的順暢話語流。說實話，我再次感覺到有一點怪怪的。

有些朋友描繪的那個風景似乎跟我自己對身邊生活的感覺不大一樣。他們跟我說中國落後就賴全球資本主義的混蛋秩序；賴攪起金融風暴，搞得周天寒徹的資本大鱷魚；賴跨國公司的寡頭和美國的霸權主義。可我看到的腐朽落後還沒這麼高檔次。看看南丹礦區的主子黎東明，再聽聽說一不二、視人命如草芥的大小莊主的豪言壯語，再看看不該出手時也出手，隨意打擊異己、濫砍（樹、人）濫罰（錢）的李長河、馬向東們，這些人不過是封建皇帝的隔代遺傳和各色農民起義山大王的當代版。他們似乎是從電視劇《水滸傳》、《太平天國》、《雍正

皇帝》中直接走下來的角色。那些割去農民李綠松舌頭和把警察杜培武打成殺人犯的大俠充其量也就是封建殘餘、文革餘孽，是大大小小山寨子下來的黑社會。

話語表演不能以故意扭曲中國的歷史或精心掩蓋遮蔽中國現實為手段。中國的基本事實是很難掩蓋的，我們沒那麼全球化，中國社會內部都出現各種經濟的隔絕、意識形態上的分裂，很多地方絕對是強有力的中國特色，這些是一目了然的。我多次強調，中國只有前現代問題，沒有後現代境遇。我們的主要威脅不是全球化，而是思想文化和自然環境的沙漠化。

我們的一些知識份子營造了一個全球化和本土化的對立，但是有時這恰恰遮蔽和扭曲了中國本土的現實。理論家能夠靠着搬運話語、翻炒話語就有資格俯瞰自己腳下的人生嗎？我們的一些藝術家、文藝理論家把自己放進生活了嗎？我看有的朋友是「人在漢營心在曹」，正好扮演了美國、法國的反抗者身份，承擔了西方知識份子的批判職能。他的話語放到美國、法國去正好是清醒、刺激的。「他覺得他的批評實在是利於美國的健康發展的。當今世界無論是中國還是美國，都需要大家去共同關心，共同努力。知識份子的關懷不是為了一己私欲，而是放眼世界。」

一張牀上幾樣夢： 誰的反全球化？

強調一種共同規則、強調自由競爭和共通人性的人們對全球化的態度一般較為積極；而那些自認為正統馬列毛的朋友，往往以「我為民族鼓與呼」來自我定位，這些人士比較注意強

調全球化、後殖民主義對中國社會的政治經濟衝擊和文化威脅。「正統馬列」們還呼籲為中國的文化和思想建設成就設防。

這就是中國的社會現實和話語情景：充滿了分裂和錯位。這一回，反全球化話語在價值取向和實際政策的訴求上是與當前佔主導地位的國家政策運行相左的，而它與官方權威話語的老牌經典意識形態中的民族主義、國家主義觀念又比較合拍。

在全球化問題上，人文知識份子與搞經濟理論的知識份子又有態度上和價值取向上的很大不同。電影理論中就有人十分聰明、時髦地提出了「東方美學」。至於自然科學理論領域，還沒有聽說要搞民族物理學和有中國特色的天文學的。還好。

就我觀察，反全球化的中國說法大約有幾個構成元素：民粹思想與後殖民話語的混合，對西方左翼話語的選擇性移植和改裝生產，文化大革命情結的當代復活，對文化的固理解和崇高化帶來的清高和執着。

我並不想在這裏梳理這些關係，而是想強調中國現實和話語的複雜、纏繞、糾結。有許多事實我們還不能直面，有許多理論我們還不能將它僅限制在學術範圍內進行自由的討論。但我們要承認這些。在中國的一本看上去與國際左派話語十分接軌的雜誌上，也有學者點出了其中的許多錯位。溫鐵軍先生說：「誰在反對全球化？中國的國民是要求市場化、全球化的，只是少數內外壟斷集團在阻礙。」

在此情況下，有些中國知識份子也過份熱衷於一種為了說不而說不的話語秀就多少有點不合適。就悠久的歷史和燦爛的文化產生的自豪感與「我家自古全都有」的大陸心態而言，中、法兩國的知識份子有十分相似的地

方，很容易談到一起。但今天我們有些學者的那份靈巧和設計精密，那份顧左右而言他的作秀意識，那份從義憤填膺到低眉順眼的快速切換，是福柯 (Michel Foucault) 這樣的法國知識份子鼓吹文革思想時完全不懂的。我們忘記了自己當初是如何在批判的武器面前退避三舍，找到了既安全又鮮花盛開的話語表演場地。在全民族因精神震撼而失語之際，我們的很多人得意於用激揚抒情的花腔高音來說廢話，從此走上了旱地拔蔥、凌空飛翔、俯瞰現實在空中做話語表演的雲端高路，也全不在意那話語表演場上還長着些毒蘑菇。我還有點胡亂揣測，由於對思想上的路徑依賴和自我欣賞的陶醉，有的人成了自己話語的人質。調子唱高了，與國際思想學潮接了軌，與傑姆遜 (Fredric Jameson) 這樣的左翼教授成了老朋友，於是檔次上去就下不來了。根據我看到的文字，那也是一位元文化大革命崇拜者，雖然遠隔萬水千山，從沒享受過群眾專政的洗禮。

可這一類話語表演有可能對中國現實形成比較大的扭曲作用，把中國許多一目了然的現實關係和感覺層面的痛苦經驗改造成他們嘴下的另一個自由王國。某些中國出口到美國去的「正宗馬列毛主義」教授，為了勝任中國文化專家的聲名，就用話語塗抹了一個中國現實。這種話語煙幕有可能覆蓋在中國的生活之上，造成巨大的虛空甚至假像。有許多時候，聽一些朋友說話簡直覺得恍若隔世，讓人覺得他們是從銀河系以外來的。《妖魔化中國的背後》的作者之一在別人問起他是否當真不知道中國過去和現在的實際特色時，就明確地說自己說話只能考慮自己在美國的生活和職業圈子中的作用。原來，這位先生是在那裏當教授建設精神文明。

與很多知識份子的描述有很大不同，大眾的本能卻是務實的、物欲的、喜好追趕潮流的。我看到，反對國際資本的大學者在跨國資本家撒過來些許散碎銀兩舉辦個把讀書看報獎時沒有堅持不就，也還是照樣奮勇向前。

我琢磨，中國的反全球化話語可能還富於一種「革命情結」。我們潛意識中很容易有一些文革意識形態中的理念：要砸爛舊世界，創造新秩序。對待資本主義經濟秩序，一般百姓倒不至於去設計甚麼「超限戰」。但我們這裏的確有些大知識份子覺得很不是那麼一回事，總覺得應該在推廣現存的交往規範、商業倫理之前應該先重新來過。黃平先生認為：「使人產生一個疑問：誰的全球化？最大的威脅其實是那些跨國公司和跨國經濟，它們威脅到所有民族國家的利益，包括發達國家的勞工的利益。……遊戲規則的制訂越來越單極化了。」要照這個思路，我看面對WTO就不是甚麼談判進入的問題了，就得先革命伺候，改規矩。你們發達國家把規矩改好了，改公平了，改得有利於不發達國家「比、學、趕、幫、超」，我再來加入。

怎樣對待這該死的人性

去年暑假期間，我去了雲南，去了中緬邊境的山區。不管是甚麼樣的山區，只要一修通了公路，多麼淳樸、多麼文化、多麼傳統的人第二天就把屋子搬到公路邊上來，馬上開始賣可樂、喝冰紅茶。

面對全球化的庸俗潮流，我們常常忽視一個堅硬的、可怕的現實：人性是懶惰的、逃避自由的、不那麼有追求的。大家都比較喜歡坐享其成，都比較好享受、喜愛自媚、媚俗。「食

色，性也。」人就是這麼個俗東西。面對我們自己的這點操行，我們怎麼辦？像《蛇》當中的前蘇聯克格勃少校符拉索夫那樣「用畢生的精力去鍛煉人、錘煉人，塑造新人、更好的人」；還是承認人是生來有其當家作主的權利，他有選擇生活方式的權利，他可以不一定為文化或者高尚活着，而首先為自己的饅頭、窩頭和二鍋頭、XO活着。有的時候，過於喜歡理想主義、偏好遙望烏托邦的知識份子和要求純淨思想的政治家一樣，就是不大喜歡承認個人有選擇的權利，就是愛搞點文化問題政治解決。在法國，中央和地方政府紛紛限制麥當勞的鋪面使用招牌，限制英語電影和電視節目的放映時間等等，不一而足。在中國，政府規定外國電影在電影院的放映時間必須低於30%。

今天，在這裏，真正讓通俗成為通俗還是一個不可能的任務。為通俗說兩句話是一個很先鋒的事情。君不見，鄧麗君、張惠妹是一個隨時被打入另類的「弱勢」人物。許多當老師的都沒收過鄧麗君的錄音帶，許多青年都被沒收過。崔健為甚麼能一直保持當紅搖滾的名聲？也一直靠着真的被打擊或宣稱被打擊維持着自己的另類先鋒地位。也就因為這一條，我多次說過：「最是先鋒鄧麗君。」這種對人性之俗的堅定抗拒甚至使我們成了犯罪份子。諸位讀者大多看過《辛德勒的名單》，這是一部描寫戰爭中的善良人性並對法西斯人格做了深刻剖析的影片。就用曉暢有力的敘事方法來描寫可以理解的人道主義來說，它又是好萊塢式的通俗文化的代表作。可是這部影片迄今為止沒有在大陸進行過公開的、合法的放映，我們所有人看的全是盜版或者非法放映！在開始引進優秀影片的第一年，中影公司就要引進這部影片，政府主管部門在片中看

到了裸體鏡頭就要求對方公司允許我們略做刪節。在那樣一個殺人現場，有人看到了裸體鏡頭。看來，在大眾當中和在主導文化的權威面前，有的文化產品的強勢和弱勢是錯位的。最通俗、被許多朋友指責為最強勢的好萊塢大片，在這裏隨時可能是弱勢。佔主導地位的權威話語不僅抑制好萊塢。澳大利亞影片《鋼琴課》被閹割掉重要的關鍵性情節轉捩點、英國影片《四個婚禮和一個葬禮》被刪去要害台詞和「不健康」的同性感情。看來甚麼是弱勢還真要好好想想。我在這裏看到的首先不是全球化和本土文化的問題，而是更為重大、革命的老題材：一個公民有沒有自己的選擇權。「可他們似乎忘了：如果不發紅頭文件，不花工會的錢，中國的百姓有沒有權利看自己愛看的電影；中國百姓能否在電影院享受『環球同此涼熱』？」面對全球化難題和麥當勞境遇，北京學者秋風也是從這個角度來考量問題：「中國的文化不是書架上的四書五經，也不是老莊佛道，而是生活在現世的十幾億活生生的、每天都在進行着無數選擇的人們的行動。因此，他踏進麥當勞，就不是在被動地接受麥當勞的文化霸權，而是在主動地創造本民族的文化，因為他選擇麥當勞，是個人的自由選擇。他每吃一口巨無霸，每喝一口可口可樂，都是在為本民族的文化增加新的內容。」

叫我說，到底要全球化還是化全球，還是要看對老百姓每天過日子有甚麼影響，還是要看全體老百姓的感覺，還得讓全體老百姓來說話。可不能僅靠幾個官員和大牌學者來「話全球」。

郝建 北京電影學院暨中國電影藝術中心研究生部碩士，發表文化研究、評論多篇。

再讀張光直《蕃薯人的故事》

● 木令耆

二十年以前，張光直將他寫的一篇小說〈小人物的速寫〉交給我在《秋水》雜誌發表。他要求用筆名發表，並將真姓名保密。因此這篇小說以筆名吳襄發表在1982年秋冬季的《秋水》上。小說之續一則發表在1983年春夏季。日後他因學務太忙，這小說從未續完。

多年來我也沒再追究這事，而《秋水》也早已停刊。直到2001年夏季，張光直夫人李卉提到將再版張光直的《蕃薯人的故事》，並希望將這兩篇〈小人物的速寫〉載入附錄，徵求我的同意。

當我再讀這兩篇小說時，完全悟解他為甚麼要用筆名發表。他的小說內容與當今國共時狀切實有關，但寫的不是政治領導人物，而是關心國事、敢言敢為的愛國知識份子。他們的生活經歷與國共政治空氣下產生的患難有唇齒關係。小人物的日常生活深受衝擊，這些是台灣當年白色恐怖下居民的故事。

可是他寫的故事發展之曲折，好似在沉霧下進行的旅途，一步不知下一步的後果。對人事的描述高深莫

測。故事表面上只是小人物的日常生活、日常煩惱；生活煩惱背後的真象卻難於追究。誰也摸不清人事真相，讀起來讓人感到作者有不便直說的苦衷，可是作者卻有心將小人物莫知罪的遇難和冤狀曝光。是誰冤枉了這些小人物？不是某人某事件，而是由於政治的大氣候。

看來張光直由於政治牽連而有不能直說的理由。這是二十多年前的形勢，如果張光直還在人間，他該可續完〈小人物的速寫〉，讓真象更為清楚，但現在留下的卻是永久的「且聽下回分解」。然而，只要讀過他的自傳《蕃薯人的故事》，真象其實已揭曉。

何謂蕃薯人也？在這本書的前言，已有幾個定義。一個是拉丁文 *Ipomea batatas*，一個是英語 *sweet potato*。漢語「蕃薯」是塊莖類植物，哥倫布發現新大陸後將它從南美帶到歐洲，明末時期葡萄牙和西班牙水手再將它傳入中國。蕃薯極其適合中國山區乾地。

甲午戰敗，清帝國被迫將台灣島割讓給日本，島上居民自此便成為「亞細亞的孤兒」。由於台灣島形很像白

薯，所以島上居民自稱為蕃薯人。張光直的父親張我軍便是其中一位。他在1924年從台灣到北平唸大學，又在北師大時遇到來自湖北黃陂的18歲女同學，由戀愛後逃婚至台北。日後重返北平，生了光正、光直、光誠、光樸四個兒子。

張光直說現在的台灣人也自稱為蕃薯人，可來了一個新名詞「芋仔」，用來稱呼1945年後來台的外省人，芋仔和蕃薯人被人為地界定為兩個刻板印象，芋仔人不說台語，蕃薯人說台語。張光直兄弟們都說標準的京片子，因為祖母不會說北京話，在北京家中又常有台灣人來往，所以兄弟們也會說台語。張光直曾說：「我們自己認為毫無疑問地是台灣人，是蕃薯人，但也是閩南人、中國人。」並且說：「我知道我是哪裏人。」張光直這句肯定的話便能解釋《蕃薯人的故事》之主要思想，並且也解釋了書中事件發生的主因。

張光直，中國人也，蕃薯人也。何謂中國人，何謂蕃薯人？這必須研究中國現代史，更必須認識殖民主義與中國的關係。中國近代史發展的後果都可從張光直的生命經歷上去發現。

張光直是考古人類學者，他的興趣不僅在帝王將相、宮庭樓閣，而是包括全人類。他深深認識一個國家之動盪，一個國家衝擊另一社會所產生的後果，而受害最深的不外是小人物、普通居民。他的〈小人物的速寫〉及《蕃薯人的故事》都是描述一般居民的切身痛苦，受害的原因莫非是國家社會的動盪。

張光直痛惜的，與近年來東歐、中東、阿富汗黎民的遭遇均屬同一歷史類型：無辜者的不幸來自無法抵禦

侵略者的勢力。這是弱小民族的悲哀。

張光直童年所受到的衝擊，不外來自中國遭受外國勢力之入侵。他生於北平，長於中國北平的日據時代。在北平時，他是中國人，也是台灣省人。他在書中形容的北平生活，充滿了甜蜜的回憶。對北平的建築、街道、胡同都有生動的描述：「我在城裏面的活動，是由城牆和城門所規範的。城牆外面都是田地，種麥子、玉蜀黍，和大豆。還有就是八路了，出西便門，就看見昨晚被八路挖出來的火車軌道……。」他看到抵抗日本的是八路，這對於他日後在台灣坐牢有直接關連。他的學生啟蒙生活，他的思想構成都發生在北平。他說：「雖然在北京只上了幾個月的中學，但那一段生活可以說是過得最好的。」

張光直曾經出版關於中國食物的書，可見他一向對「吃」有研究。他對北平的生活，最感興緻的莫過於「吃」。而張光直對「吃」有考古的精神，不但從烹燒、作料、存放、買賣、吃法，並注意到這種食品對普通市民生活的影響。我認為他在這本書寫得最精彩、最成功的便是老北平生活中有關「吃」的片段了。（筆者也感到張光直「吃」的味道，我每到北京就欣喜一清早的市景，市民現做現賣各種燒餅、蛋餅、油條等，我向他們買了，以報紙一包，拿在手上邊走邊吃，香噴噴、熱呼呼的。）

張光直筆下的老北平的另一精彩一面，便是北平「好玩的東西」：「從臘月初起，各種小販——舊書、字畫、古玩、舊家具……。」他曾經在一個攤子上，「用一塊大洋買到一張宋拓的王羲之《大唐聖教序》（中間一點斷文都沒有）。賣的人還猶豫半天，不知道這

12歲的小孩子知道不知道它的價值。最後他決定賣給我，說：『小孩兒，你買了一個很有價值的拓片，希望你好好管着。』張光直的學識自12歲起已命定也！

1946年，由於國家動盪，張光直的北平生活被中斷了。他的母親決定舉家回台與父親團聚。張光直本捨不得離開師大附中——北平最好的中學，但是他得了傷寒，病了一月，功課也拖下來，便決定跟家人一起回台灣去。到了台灣，他父親第一句話便問他：「你哥哥來了沒有？」張光直回答：「沒有，他又走了」。這一問，與張光直日後在台灣的政治生活有密切關係。

到台灣以後，張光直進了建國中學。他一進去便發現他幾乎被孤立，因為同學之間的語言是日語；「何許人」的問題又再一次挑戰張光直，尤其在「二二八事件」發生之後。也許由於與某些同學在文化語言上的隔閡，他與幾位老師特別接近，如國文老師羅剛。由於老師的鼓勵，張光直開始寫作，也與同學辦《方向》雜誌。1948年羅老師慌慌張張地與張光直等同學告別回去上海。羅老師的影子後來出現在〈小人物的速寫〉內。

日後，張光直開始捲入台灣的學生運動。他在北平時受到他哥哥和好友溫景昆的影響最大，後者從北平寄給他的書信更將他捲入台灣的白色恐怖之中。

由於所謂的「四六事件」，許多台大的學生被捕，張光直是建國中學唯一下獄的中學生。他自言在台北監獄過了幾個月相當有意義的團體生活，也許這是因為他在獄中的時候，對於他是何許人的問題得到清楚的答案。

張光直何許人也的問題因此又加

上複雜的層次。他出獄後沒有繼續唸書，在家自學，日後以同等學歷上了台大考古人類學系。他考這個系的基本原因就是想知道「人之所以為人」。一年監獄生活影響了他做人的態度，他認為在那個環境中的「好」與「壞」是極難判斷的。在牢中他接觸到各種各樣的人，他看到在「一個大時代」，各樣人碰在一起，「各為其主，各盡其力……結果為何而死，他們自己也不知道」。

在他經歷的「大時代」，「小人物」的一言一舉之後果也有不測風雲，完全是因為國家社會在大動盪，時代在大幅度的搖擺，命運之坎坷不是任何小人物能夠輕易逃脫。任憑小人物有多大的志向，多高的理想，也逃脫不了政治地震的莫名突擊，它超過政治的規範，產生的是一片混亂局面，好似宇宙在爆發，許多星球在燃燒，許多星球在重新組成。小人物無力知悟或定義政治混亂，只能懦弱地在生死之間生存。

蕃薯人張光直的早年生活顯現大時代環境下小人物的生活。他筆下的小人物其實是大人物，因為他們有純誠的理想、崇高的人格。

令人驚歎的是，張光直寫這本書的時候，沒有怨言，也沒有哀歎自憐，監獄生活之莫名黑暗只有增加他的求知欲。可以說，這是張光直的科學態度——一切只是求知的過程，一切也是增加他對人類的認識而已。

在這冷靜的科學態度之底層，在這本早年自述的書中，呈現出張光直對人類深切真誠的關懷。

木令耆 哈佛大學費正清亞洲研究中心研究員

跨國華人：實證分析與理論思考

● 劉 宏

從二戰結束後到今天，在海外華人研究領域佔主導的理論思潮所關注的根本問題，始終是華人如何在「僑居國」落地生根建立起新的、以民族國家為對象的政治效忠和文化認同。隨着「跨國華人」的崛起及其角色日益重要，這些以民族國家為依託的理論似乎力不從心。

自從十九世紀末「華僑」一詞正式出現以來，幾乎所有有關「海外華人」問題的研究都與民族國家以及領土性或地域性 (territoriality) 密不可分。最近二三十年來，中國以及海外學術界所爭論不休的稱謂問題 (華僑、華人、華裔、美籍華人、華裔美國人等等)，實質上都是反映了這種民族國家視野和框架下的一種定向思維，其所強調的是華人與政治上的國家疆界之間的不可分割性。與此同時，從二戰結束後到今天，在海外華人研究領域中先後佔主導地位的幾種理論思潮——從「中國文化持續論」、「華人同化論」、「融合論」、「認同論」到強調本土文化的脈絡^①——其所關注的根本問題始終是華人如何在「僑居國」落地生根，建立起新的、以民族國家為對象的政治效忠和文化認同。

儘管這些辯論對於解讀二十世紀大半時期的海外華人歷史與演變有着積極的貢獻，在新世紀的門檻裏，在全球化方興未艾的今天，這些概念與理論是否能夠有效而全面地闡釋當前

海外華人社會的變遷及其前景？筆者認為，隨着「跨國華人」(Transnational Chinese) 的迅速崛起及其在中國以及全球舞台上扮演日益重要的角色，這些以民族國家和固定不變的地理 (fixed geography) 為依託的理論似乎已力不從心。我們需要新的理論、視野、方法和概念來解釋新的現象，並重新審視舊的問題。這些理論不僅必須切實地把握當今及未來海外華人社會中不斷發展變化的大趨勢，也必須同全球性的社會科學研究的新動態接軌，並將海外華人的經歷置放於比較的框架下加以思考與分析。

本文並非全面地闡釋有關跨國華人的理論與實踐，而是試圖以這一概念作為討論的出發點，結合當今社會科學界的若干理論思潮以及一些初步的實證資料，來分析跨國華人的構成、產生的背景及其特徵。正如任何雛形的觀念一樣，本文的論點肯定存在着不成熟之處。但是，如果它們能夠在某些方面引起海外華人以及移民問題研究者的關注和反思的話，那

麼，本文也就達到了拋磚引玉的初衷。

一 跨國華人的類型與構成

毋庸置疑，海外華人的歷史從產生開始就是一種跨國的經濟、政治和社會活動。然而，由於華人大規模移居海外（尤其是東南亞）是十九世紀後半葉的現象，並在二十世紀初達到了頂峰，而這一時期也正好是亞洲眾多國家（包括中國和東南亞）民族主義崛起與高漲的年代^②，這就使華人問題逐漸被置於民族國家的框架之下加以考察。到了二戰結束之後，新興民族國家所關注的核心問題是如何使其境內的少數族群（尤其是華人）在政治上效忠於居住國。這也直接地導致直到1990年代為止將海外華人當作一種政治和安全「問題」加以研究的主流，這一「問題」也被視為影響中國與周邊國家關係的重要因素。換言之，海外華人成為民族國家（無論是東南亞政府還是中國）試圖透過立法與政策，在領土範圍之內加以界定和限定的一種「範疇」；他們的活動領域也隨之被固定於某些特定的政治實體和框架之中。從中國的角度來看也是如此：那些居住於境外、仍然持有中國護照者被稱為「華僑」，而那些已加入當地國籍者則被視為「華人」。在大陸，無論是政府還是學術界，「華僑華人」取代了過去通用的「華僑」，其本質仍然是一致的——民族國家的至高無上的地位。

然而，到了二十世紀80年代之後，海外華人社會發生了根本性的變化，一個我稱為「跨國華人」的群體迅速崛起，並成為海外華人中日益起重要作用的一種力量。

那麼，「跨國華人」指的是誰？與其先輩及同時代的其他華人群體相比較，他們有何特殊之處？抽象地說，如果借用「跨國主義」(Transnationalism)理論來說明的話^③，跨國華人指的是那些在跨國活動的進程中，將其移居地同（自己的或父輩的）出生地聯繫起來，並維繫起多重關係的移民群體。他們的社會場景 (social field) 是以跨越地理、文化和政治的界線為特徵。作為跨國移民 (Transmigrants)，他們講兩種或以上的語言，在兩個或更多的國家擁有親屬、社會網絡和事業；持續的與經常性的跨界交往成為他們謀生的重要手段。

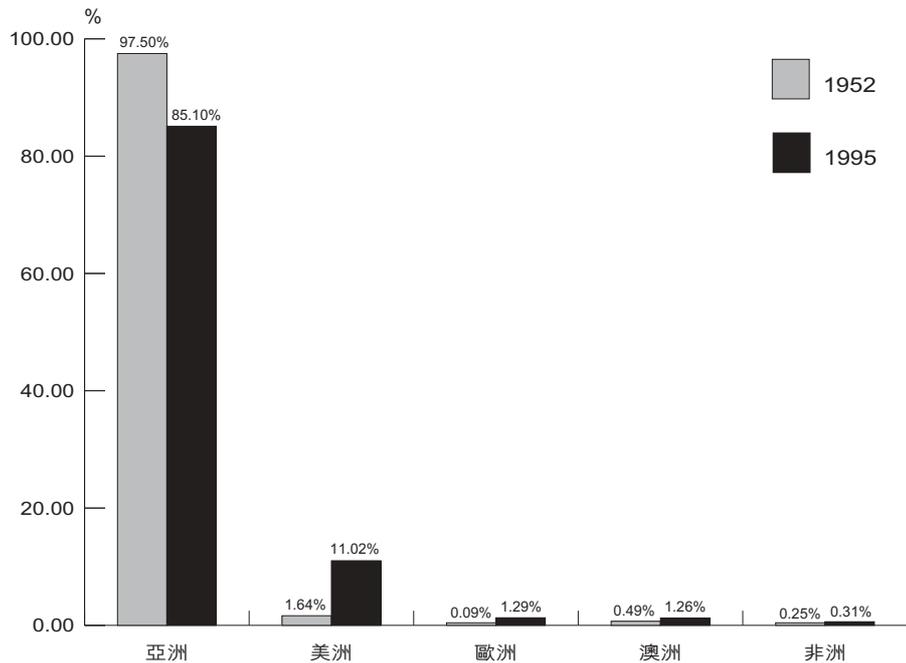
跨國主義與跨國移民的理論產生於二十世紀90年代初期，以上抽象概述的實證基礎主要是居住於美國的拉丁美洲（如波多黎各和海地）的移民群體；現有的學術研究尚缺乏專門以當代跨國華人為個案的研究^④。因此，如何在注重華人國際移民的特殊性的基礎上，將其置於新的理論語境下加以討論，是學術界可以努力的一個方向。事實上，華人移民與拉美移民相比，其歷史更悠長，範圍更龐大，而宗族、地緣和方言的網絡也更為普遍與持久。

具體而言，近二三十年來形成的跨國華人群體包括兩大類：以海外為出發點和軸心的同心圓以及以大陸為出發點和軸心的同心圓；兩者互為補充，構成全球華人社會中的重要新興力量。

首先，以大陸以外為軸心的輻射圈。他們又可分為兩類：以海外為主要活動場景和以中國為主要活動場景。前者包括戰後以來一直存在的「再移民」現象——從傳統的華人移居地（東南亞）遷至北美、澳洲和歐洲等發

二十世紀80年代之後，海外華人社會發生了根本性的變化，「跨國華人」群體正在迅速崛起。他們在跨國活動中將其移居地同（自己的或父輩的）出生地聯繫起來，他們講兩種或以上的語言，在兩個或更多的國家擁有親屬、社會網絡和事業；持續的與經常性的跨界交往成為他們謀生的重要手段。

表1 海外華人的分布 (1952年與1995年)



資料來源：Dudley Poston, Jr., Michael Xinxiang Mao, Mei-yu Yu, "The Global Distribution of the Overseas Chinese Around 1990", *Population and Development Review* 20, 3 (1994): 631-45；駱奇、曾建豐：《海外華人與福建的經濟發展》(新加坡國立大學東亞研究所研究報告第23號，2000)。

從傳統的華人移居地(東南亞)遷至北美、澳洲和歐洲等發達國家的再移民現象，導致海外華人人人口分布格局的重大變化。這些再移民有相當一部分具備「可攜帶技能」，即受西方教育、通英語、其所從事的職業(如電腦工程師、會計、公司管理層、大學教師等)具有在全球範圍內移動的可能性。

達國家(其人數超過二百萬)。這種再移民現象以及後面將要涉及的新移民的產生，導致海外華人人人口分布格局的重大變化(見表1)。再移民也改變了華人在移居國內部的比重分配。例如，直到90年代為止，澳洲華人中佔最多數的是來自印度支那和新馬的華人再移民。與此同時，在1950-80年代之間，由於內外因素的交織，源自中國大陸的移民微乎其微，而香港和台灣則構成了新的華人移居起源地。他們也同樣以西方國家為移民的首選對象。

必須強調，這些再移民與他們的第一移居地(東南亞/港台)仍然保留着千絲萬縷的聯繫，所謂「太空人」、「內在美」和「傘兵」現象實際上反映了華人跨國家庭的新模式與新活力^⑤。另一方面，這些人中有相當一部分具

備了王賡武教授所稱的「可攜帶技能」(portable skills)——受西方教育、通英語、其所從事的職業(如電腦工程師、會計、公司管理層、大學教師等)具有在全球範圍內移動的可能性。近年來大量港台移民由北美、澳洲回歸的現象則反映了這類移民的跨國流動性。

居住在中國以外的第二種跨國華人與前者不同，他們不是遷往離中國越來越遠的地方，而是同中國——無論是作為實體還是想像的故國——建立起多重的聯繫。他們主要包括那些在中國有着各類的經貿或社會文化事業的群體。他們在其居住地(如東南亞)已經紮根，但近二十年來其生計已經很大部分地與中國聯繫在一起。據估計，在中國改革開放的前十幾年，70%以上的外資來自港台以及海外(特

別是東南亞)華人。另一方面，通過海外及港台的藝人和大眾傳媒的中介，一些中國主要城市及沿海區域逐漸出現所謂「唐人街化」的現象，也使得越來越多的中國年輕消費者隨之「跟着感覺走」^⑥。

第二大類型的跨國華人源自中國大陸，這是1979年改革開放政策之後的新現象，他們也是本文的主要關注對象。其主體是所謂的「新移民」群體，大致包括四種類型：留學生移民(在海外受教育後合法地定居當地或移民第三國)，技術移民，通過家庭、婚姻關係的連鎖移民以及非法移民。據聯合國教科文組織以及中國教育部在2002年初發布的統計，已有38萬中國人留學海外，其中絕大部分是自費留學，他們分布於103個國家，而90%集中於歐、美、澳等國。迄今為止，大約十多萬人已回國，那些仍然居留於海外的約有30萬人，如加上其配偶(其中不少也改變身份，由「陪讀」變為留學生和新移民)，這部分人當有40萬左右^⑦。值得注意的是，中國留學生人數呈日益上升的趨勢，並日漸

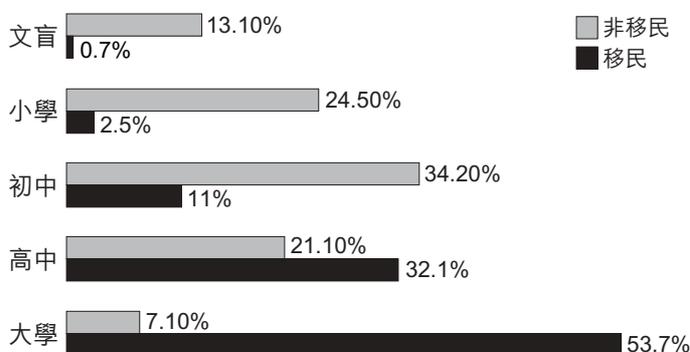
低齡化，這就構成了新移民群體的龐大後備軍。而技術移民也同樣是以西方國家為首選。加拿大在1998年就接受了19,749名大陸移民；2000年，其人數更增至四萬人，佔當年加國新移民的20%。技術移民佔了大陸移民的多數。以上這兩類移民的共同特點是教育程度較高(見表2)。

連鎖移民在中國移民史上並不罕見。早在1930年代，社會學家陳達在閩粵的調查就顯示，70%左右的移民到東南亞是透過家庭關係。據1990年代後半期福建省泉州市公安局的出國審批記錄，當地90%移民是出於親屬團聚與家庭因素移居海外。與前兩類移民來源自中國各地尤其是北方大城市、受過良好教育不同，連鎖移民主要來源於傳統僑鄉(閩、粵、浙)，其教育程度亦較低(見表3)。不過，與前者相似的是，他們也以西方國家為首選。1949-50年間，廣東梅縣地區的95%移民移居東南亞，而在1989-92年間，79%選擇北美和澳洲。

非法移民也是跨國華人的組成部分。這不僅由於其出國(偷渡)途徑通

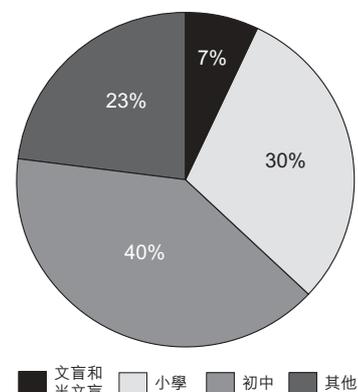
1979年改革開放之後，跨國華人中出現源自中國大陸的「新移民」群體。其中，據聯合國教科文組織以及中國教育部在2002年初發布的統計，已有38萬中國人留學海外，他們分布於103個國家，而90%集中於歐、美、澳等國；中國留學生人數呈日益上升的趨勢，並日漸低齡化，這就構成了新移民群體的龐大後備軍。

表2 上海市移民與非移民的教育背景(1990年)



根據以下資料製作：Hua Miao-Jian, "International Migration in China: A Survey of Emigrants from Shanghai", *Asian and Pacific Migration Journal*, no. 3 (1994): 445-63.

表3 浙江勞工與連鎖移民的教育背景(1979-95年)



資料來源：吳潮、周望森：〈浙江籍海外新移民研究初論〉，《華僑華人歷史研究》，2001年第3期。

據中國外交部領事司估計，到1996年為止，有100萬以上的大陸新移民取得外國居留權，而國務院僑辦則估計有200萬左右。一般認為，其總人數應當有150-180萬。1980年之後形成的大規模跨國華人社群，其文化、家庭、生計和活動方式都與傳統的移民(華僑)和定居(華人)有所不同。

常經由數個不同的大陸和國家以及其活動是由跨國人口走私集團所操縱，而且，更重要的是，他們與家鄉維持着密切的經濟(通過僑匯)和社會聯繫。以福建省福清市為例，90年代後半期，該市的僑匯收入達2-3億美元之巨，其來源主要是新移民。

關於中國大陸新移民的總人數，各方統計不一。據中國外交部領事司估計，到1996年為止，有100萬以上的大陸新移民取得外國居留權，而國務院僑辦則估計有200萬左右。一般認為，其總人數應當有150-180萬，且在不斷迅速增長之中。例如，以家庭團聚、配偶、未成年子女及父母移民簽證定居澳洲的中國大陸人數，均位列2000-2001年度簽證類別總人數的第二大來源地^⑥。

由上可見，戰後以來，海外華人社會發生了急劇而深刻的變化；不僅出現了由「落葉歸根」到「落地生根」的歷史性變遷，在1980年之後，也形成了大規模的跨國華人社群，其文化、家庭、生計和活動方式都與傳統的移民(華僑)和定居(華人)有所不同。他們是介於兩者之間的一種模式，雖然有人加入這兩種傳統格局，走上回歸或定居的歸宿，但不斷有新人加入跨國華人的行列，因而使之形成一種遊移中的常態。

二 跨國華人的崛起背景

跨國華人的迅速崛起並非一種孤立和獨特的現象；它不僅有着深刻的歷史根源，也是後冷戰時期世界與中國局勢的變化和全球化的產物。

首先，跨國華人的形成是當代全

球化以及伴隨而來的「沒有邊界的世界」的產物。全球化首先是一種經濟現象和世界性的生產分工的結果，亞太區域也隨之日益被納入這一世界資本主義體系之中^⑦。資訊與交通技術的發達進一步加速了這一進程。1990年每英里的航空費用只是1930年的20%；而倫敦至紐約的三分鐘電話費也由1930年的300美元減至1996年的一美元。這些變化使大規模的移民潮成為可能。實際上，當代華人的跨國移民現象只是全球移民的一個縮影。據國際勞工組織在2000年發布的一份報告，世界移民人數已達1.2億，比1965年的7,500萬增加了近一倍^⑧。

其次，中國國際移民的歷史淵源，尤其是1979年之後改革開放的政策，促進了跨國華人群體的形成。從十九世紀中葉開始，大批國人從東南沿海地區移民海外，這就構成了當今連鎖移民和部分非法移民所賴以出現的根基之一：以家庭和同鄉關係為紐帶的社會網絡；它同時也有助於這些新移民在移居地獲得經濟上的生存和發展(例如在歐洲的浙江青田新移民，其主要謀生方法是在同鄉所開的餐館和服裝廠工作)。有關歐洲華人移民的研究表明：「移民活動中的一個核心方面是家庭、親屬、同鄉關係在形成、導引、和促進移民流向過程中的作用」^⑨。中國的政策變化也顯著地影響了跨國華人的形成過程。從80年代初期開始，中國政府就逐漸放鬆對其公民海外旅行和移民的限制，到了2002年初，實施已久的出境審查制度進一步鬆弛；出國申請者不再需要提供海外邀請函以及事先向公安局申請出境卡。對出國留學而言，中國政府也實施「支持留學、鼓勵回國、來去自

由」的政策，並以「為國服務」的口號取代原有的「回國服務」。這一字之差所顯示的變化是巨大的——如果說過去是「愛國不分先後」，現在是「愛國不分內外」。其間效果不僅表明了民族國家界線的模糊化，它也促進了民族國家與跨國華人的良性互動。

連鎖移民和非法移民則更多的是改革後中國社會巨變的產物：高失業率、社會控制的相對鬆弛，以及對西方世界的盲目憧憬，都使得一部分人（尤其是在福建和浙江沿海地區）走上「要致富，去偷渡」的道路。不過，這種行為本身也可以說是一種理性的冒險投資：其所潛在的回報（直接表徵是那些偷渡者在家鄉所蓋的高樓和其回國時的排場）遠遠大於偷渡者所付出的代價——如果他們能順利抵達目的地的話。《紐約時報》2000年6月25日的一則報導也指出：「偷渡美國更多的是一種有計劃的投資 (calculated investment)，而非絕望的表現。」

第三，移居對象國的政治經濟變化。這對源自東南亞的再移民和中國大陸新移民都有着直接的影響。一方面，戰後以來東南亞新興民族國家對其移民人口（尤其是華人）採取了歧視與限制的政策，這成為再移民的深刻根源；另一方面，二十世紀60年代以後，西方國家開始改變其對亞洲移民的排斥政策：加拿大（1962年）、美國（1965年）、澳洲（1973年）、新西蘭（1978年）都先後取消了過去的限制性條例，使亞洲移民人口迅速增加。2002年3月，德國議會通過一項深具歷史性的法案，客觀上為外來移民打開了方便之門^②。60年代後期，亞洲移民只佔西方國家每年接納的移民總數的1/10弱，到了90年代中期，其比

重迅速增加到40%。日本從二十世紀80年代開始廣招外國留學生，並放鬆對其畢業後在日就職的限制。

西方國家人口與經濟結構的變化也是一項重要因素：人口老化、低（負）出生增長率、對低層勞工和高技術人才的需求等等。必須強調的是，西方國家需求的並非永久性移民或公民，只是滿足特定需要的勞工或技術人才，但是這些新政策與環境卻為跨國移民創造了機會。另一方面，當代華人移民基本上呈兩極化的局面：具備「可攜帶技能」的高層次人才和低層次的勞工，這恰好能夠填補西方國家的這兩種需求。2001年，美國公司向司法部提呈了34萬份H1-B簽證申請（國內所短缺的技術人才），其

二十世紀60年代以後，西方國家開始改變排斥亞洲移民的政策。60年代後期，亞洲移民只佔西方國家每年接納的移民總數的1/10弱，到了90年代中期，其比重迅速增加到40%。必須強調的是，西方國家需求的並非永久性移民，只是滿足特定需要的勞工或技術人才。



新興跨國華人與傳統華人移民不同的一個特徵，就是其「非地域性」。對於跨國華人而言，民族國家更多的是一種政治主權的象徵，經濟、社會、文化的機會與空間具有更廣的意涵。從某種意義上說，他們的領土與地域就是建構於自身活動的空間之中。

中華人佔了第二位，僅次於印度人。由於日本人不願意從事笨重的體力活，他們因而也隨之較容忍外國人（1995年其人數達136萬，佔總人口的1.1%左右）^⑬。

最後，各種類型的中介機構對於跨國華人的形成也起着重要的作用。就像任何移民活動一樣，僅僅有推力（中國因素）和拉力（外國因素）是不夠的；商業性的中介機構大量出現，使各類型的跨國移民活動成為一種深具規模的潮流。

以留學為例，在改革開放的早期階段，留學生大抵包括公派（國家和單位）和自費兩種；後者通常自己聯繫國外學校。但到了90年代之後，隨着留學浪潮的日漸高漲和留學生的低齡化，留學中介機構也應運而生（到2001年為止，全國被正式批准的留學中介機構就有228家）。它們通常收取1.2-1.5萬元人民幣的中介費。雖然費用昂貴，但這類機構，包括諸如「新東方」這種專為「寄託派」（GRE和TOEFL）而辦的學校，仍廣受歡迎^⑭。

非法移民所使用的是另外一種完全不同的中介機構。與前述（多數為合法，以國內為操作基地）不同，這類機構是非法和跨國運作的，捲入者不僅包括人蛇偷渡組織和國際犯罪團體，也包括一些途經國的政府官員。其利潤也是巨大的，每年達數億美元。與此相關的，包括華人新移民在內的跨國犯罪活動也日益引起各國政府的關注。2001年日本警方逮捕或拘留的外籍嫌疑犯達14,660人，其中43.7%為中國人，9.5%為南韓人^⑮。

總之，以上四種因素的交織——國際環境、中國與移民對象國的政治經濟新格局、以及中介機構的作用——

使跨國華人群體（尤其是大陸新移民）得以迅速崛起；這些因素同時也決定了這一群體的社會、經濟和文化特徵。

三 跨國華人的特徵

與傳統「落葉歸根」或「落地生根」的華人移民形態相比，新興的跨國華人群體有其自身的特徵。

首先，跨國華人在形成過程中的「非地域性」（Deterritorialization）。所謂非地域性，原來所指的是在全球化過程中，生產、消費、政治、群體和認同逐漸與地方分離的一種趨勢^⑯。對於跨國華人而言，地域已不像傳統移民那麼重要和不可或缺；民族國家更多的是一種政治主權的象徵，經濟、社會、文化的機會與空間具有更重要的意涵。從某種意義上說，他們的領土與地域就是建構於自身活動的空間之中。這種非地域／領土化本身就是一種全球性的現象。如前所述，到二十世紀末，有1.2億的人口居住在他們的出生國之外。其結果是，「不僅越來越多的人失去了自己的根，他們也沒有了自己的土地」^⑰。

其次，跨國華人群體的多元性與複雜性。二戰之前，傳統的華人移民群體具有較大的同一性：通常來自華南、承襲中國文化傳統、社會分層上大體以勞工和商人為主；他們通過會館、學校等組織形成了繁密的聯繫網。然而，當代跨國華人群體在社會經濟地位上兩極化的傾向較為顯著。一方面，由於其特定的教育和工作經驗，留學移民和部分技術移民通常能夠上升到中產階級的地位。1990年美

國人口普查顯示，31%的大陸移民具有本科或以上的學位(全美總平均為21%)；29%的大陸新移民從事專業工作；其家庭收入為34,000美元(全美家庭年平均收入為30,000美元)；另一方面，大陸背景華人家庭的貧困率則為13%(全美平均為10%)^⑩。

這種多元性也反映在跨國華人的社會組織之中，在西方國家，來自東南亞、港台、大陸的新移民都有自己的社會團體，但彼此之間的聯繫十分薄弱(一項1995年的調查顯示，只有10%的日本老一代華人移民認為可以將新移民組織納入其活動範圍內，70%認為很困難。筆者2002年在巴黎中國城所作的調查也證實了這一點)。留學移民和技術移民的團體通常由通曉雙語者組成，以專業、校友和學術為主要組織原則。而連鎖移民和非法移民通常只會中文，他們較多地參與地緣性的社團。這兩類社團之間缺乏溝通，它們的聯繫模式通常是跨國性的：新移民的專業團體可能同第三國的類似團體有更多的共同語言；而地緣性的團體則更多地通過全球性的社團聯誼活動來建構自身的跨國網絡^⑪。

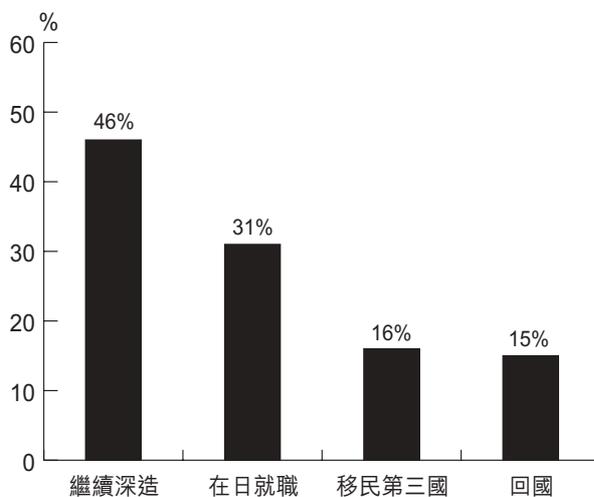
第三，跨國華人活動的多維空間與多元性。傳統的華人移民模式通常是一元或二元的，遊走於由A(祖籍國)→B(移居國)之間。而當代華人跨國活動的最主要特徵之一是其多元性與靈活性。其移居模式可以是A→B→C→D→A這樣一種不斷變化的過程。一項對在日留學生所做的調查大體顯示了這一趨勢(見表4)。在馬來西亞和新加坡的中國留學生與技術移民中有不少「期望轉赴西方國家」。這種多維空間的移民模式隨着交通和資訊的

發達而變得更可接受。用管理學大師德魯克(Peter Drucker)的話來說，我們現在是生活在「新的心智地理」(new mental geography)之中，「距離已經消除」(而在鐵路的時代，人們「只能控制距離」)^⑫。這些新興的跨國華人可以同時「既在這裏也在那裏」(here and there at the same time)；他們可以經常四海為家(home away from home)；或借用克利福德(James Clifford)的話來說，他們是「旅居中的寓居，寓居中的旅居」(traveling-in-dwelling, dwelling-in-traveling)^⑬。

這種多維空間的格局也深刻地影響了跨國華人(特別是大陸新移民)同中國的關係。近年來，由於一系列因素(如西方經濟衰退、中國經濟一枝獨秀等)，留學生回國數量日增，出現了所謂的「海歸派」^⑭。不過，我們也要注意這種現象並不會根本改變跨國華人的整體格局。一方面，如同古人所言，「有人辭官歸故里，有人漏夜趕科場」，仍然有源源不斷的中國學生加

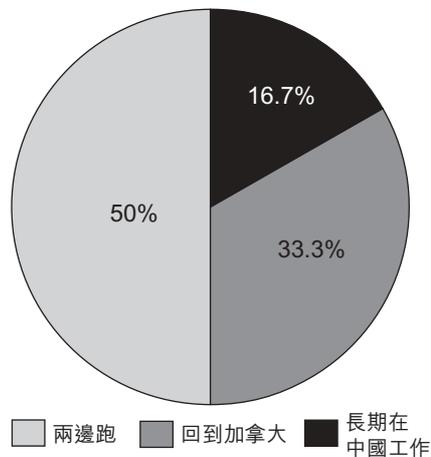
從文化認同的角度來看，跨國華人是第三文化的建構者。他們既深知母國文化的精髓，也熟悉西方文化的旨趣。這種第三文化雖然與十九世紀末產生於東南亞的土生華人文化同屬「摻雜文化」，但前者更具生命力和創造性，因為它是全球性的氛圍下文化碰撞的產物。

表4 在日留學生的未來計劃(1990年代初)



資料來源：朱慧玲：〈當代中國留日學人及其作用〉，《華僑華人歷史研究》，1995年第2期。

表5 在華的加拿大新移民工作地點
選擇 (2000年)



資料來源：〈赴加大陸新移民回流者眾〉，《華聲月報》，2000年第3期。

「跨國華人」不僅對中國的經濟和社會現代化起着推動作用，也是海外華人民族主義復興的關鍵載體。這一復興在兩個不同的場景上同時出現：在中國國內，表現為新移民回歸；在國際舞台上，反映在跨國華人積極參與的「反獨促統」、在中美衝突中聲援中國、以及支持北京申奧等等。

入留學的浪潮²⁹，成為跨國華人的後備力量；另一方面，不少回國者仍然與海外保留着千絲萬縷的聯繫，他們並非像過去那樣完全的「落葉歸根」或被迫「斬草除根」。在2001年底中國若干省市政府組織的海外人才招聘團在加國的招聘會上，一位MBA學生表示，她的心態是「兩邊觀望」，看機會何在。如有可能，將先在加國工作，否則就回中國³⁰。一項於2000年對在中國的加拿大新華人移民所做的調查也證明了這種趨勢（見表5）。所謂的「啞鈴模式」（指新移民在海外及中國均有較穩定的工作，經常來往於兩地之間）則是這一現象的具體形態³¹。

最後，從文化認同的角度來看，跨國華人既是中華文化在海外的重要載體，也是第三文化（The Third Culture）的建構者。近年來，隨着跨國華人群體的形成與壯大，以其為對象的華文大眾傳播媒介（報刊、電視台、互聯網站等）也日益增多。據初步統計，在美國近百份中文報刊中的1/3、加拿大三十餘份中文報刊中的70%是由大陸新

移民擁有或經營的。一位研究者表示，他在匈牙利所訪問的每個新移民都經常收看中國中央電視台的節目。到90年代中期，全美共有635間中文學校，就讀的學生達83,000人，其教師多為新移民。所有的這些中文文化平台都豐富了杜維明教授所稱的「文化中國」的內涵與外延，並建構和維繫了一個沒有邊界的「想像的共同體」。

跨國主義還構成了第三文化基礎，後者產生於那些不停地遊走於兩種（東西方）文化之間的移民群體³²。他們既深知母國文化的精髓，也熟悉西方文化的旨趣，作為跨越地理與文化疆界的群體，他們常常顯得更具創造性。近年來在美國嶄露身手的吳宇森、陳沖、譚盾等，就是明顯例子。出生於印尼、再移民於荷蘭、任教於澳州的華裔學者洪宜安（Ien Ang）寫道：「我的個人經歷促使我既不完全認同『亞洲』，也不全盤接受『西方』。」因此，她的寫作與研究的出發點是「這種摻雜的觀點——含糊不清的既不／也不（neither/nor）或既是這／又是那（both/and）」³³。一個在澳洲留學三載並到過香港、東京等地的17歲北京學生表示，她走的地方多了，世界觀也變了，「我現在已經不會在中國和澳洲兩種文化中掙扎。每到一個地方，接觸不同的文化，不是一種排斥心理，而是看有沒有甚麼東西可以吸收」³⁴。

這種第三文化並未定型，而是在逐漸形成與發展過程中，但它成為界定跨國華人的一個重要指標。它雖然與十九世紀末產生於東南亞的土生華人文化同屬「摻雜文化」（hybridity culture），但前者更具生命力和創造性，因為它的基礎是全球性的氛圍下文化碰撞和協調的產物，而非地方性文化交流的結果。

四 結語：理論與方法論的反思

綜上所述，二戰之後，尤其是1980年以來，海外華人社會中出現了跨國華人這一群體，他們處於一種不斷流動的過程之中：一方面，其中一些人逐漸被融入舊有的定居(落地生根)或移居(落葉歸根)模式之中；另一方面，又不斷有新人加入其行列，因而使華人跨國主義(Chinese Transnationalism)成為一種持續變遷中的常態。

本文提出「跨國華人」這一稱呼，並非試圖以它取代現行的「海外華人」或「華僑華人」這些稱謂，而是旨在強調在世紀之交出現的這一新群體，雖然只佔海外華人中的少數，但他們對於整個海外華人社會有着日益重要的影響。跨國華人不僅對中國的經濟和社會現代化起着推動作用，也是海外華人民族主義復興的關鍵載體。這一復興在兩個不同的場景上同時出現：在中國國內，表現為新移民(永久的或暫時的)回歸；在國際舞台上，反映在跨國華人積極參與的「反獨促統」、對印尼排華的抗議、在中美衝突中聲援中國、以及支持北京申奧等等²⁹。跨國華人群體的出現使我們必須反思現有的海外華人研究理論範式。

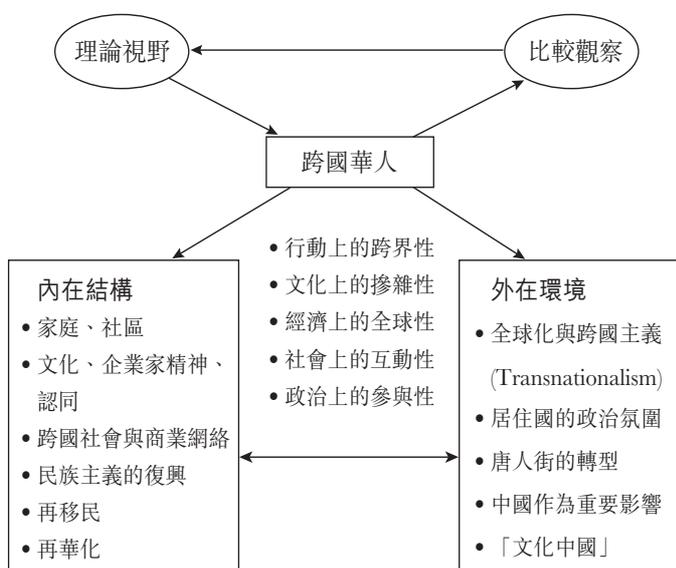
我認為，在闡釋這些現象時，應同時使用跨國的和民族國家的視野。並將之置於歷史的和比較的多重語境下加以考察(見表6)。一方面，新興的華人移民群體及其跨國網絡自覺或不自覺地挑戰民族國家的權威。另一方面，無論是其產生還是作用，民族國家仍然扮演不可忽視的作用(大陸新移民的出現首先是中國政府政策改變的結果)。我們需要「把國家帶回來」

(bringing the state back in)，但並不是將國家簡單地視為一種垂直的、僵化的、權威的政治體系，而是更多地看到它如何與橫向構成的跨國華人網絡相協調、互動，並從中壯大自身的力量。近年來中國政府所採取的一系列優惠新移民、尤其是技術人才的政策(如為其提供一至五年的長期簽證)，「為國服務」口號的提出，一些城市所實施的「綠卡」制度等，可以說是國家對跨國華人的一種妥協，這從根本上改變了傳統中國對移民的歧視態度和邊緣化策略。但其結果卻是創造了一種雙贏的局面，它們也使遊走於國家邊緣的跨國移民群體的形成成為可能與必須。

跨國主義的理論能夠使我們從比較的與宏觀的角度審視華人移民，從而避免了「華人(文化)特殊論」這種「自我東方主義」的流弊。但與此同時，我們也要看到中國海外移民史的獨特性(如網絡的重要性)，並充分把握這些歷史遺產在全球化的今天所產生的影響。

近年來中國政府所採取的一系列優惠新移民的政策，「為國服務」口號的提出，一些城市所實施的「綠卡」制度等，可以說是國家對跨國華人的一種妥協，這從根本上改變了傳統中國對移民的歧視態度和邊緣化策略，也使遊走於國家邊緣的跨國移民群體的形成成為可能與必須。

表6 跨國華人：多重語境下的共生與衝突



總而言之，無論是在理論還是方法論方面，我們應該對海外華人研究中一些現有的框架與概念進行重新思考，在「去民族國家化」，將華人置於跨國語境和空間之後，將其重新引入民族國家及其協調和互動機制之中。這樣我們或許能夠更清楚地把握海外華人社會發展前景，並使海外華人的研究能夠參與到全球性的社會科學對話之中。

註釋

① 有關的海外華人研究理論的淵源與變化，見葉春榮：〈人類學的海外華人研究：兼論一個新的方向〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第75輯（1993），頁171-99；周南京：〈海外華人歷史初探〉，載周南京：《風雨同舟——東南亞與華人問題》（北京：中國華僑出版社，1995），頁372-83；Adam McKeown, "Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842 to 1949", *Journal of Asian Studies* 58, no. 2 (1999): 306-37。

② 有關這一時期海外華人歷史的經典性論著，參看王慶武：《東南亞與華人》（北京：中國友誼出版公司，1987）、《中國與海外華人》（香港：商務印書館，1994）以及劉宏、黃堅立主編：《海外華人研究的大視野與新方向——王慶武教授論文選》（美國新澤西與新加坡：八方文化企業公司，2002）。

③ 有關Transnationalism理論的興起、發展與要旨，見Alejandro Portes, Luis E. Guarnizo and Patricia Landolt, "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", *Ethnic and Racial Studies* 22, no. 2 (1999): 217-37; Peter Kivisto, "Theorizing Transnational Immigration: A Critical Review of Current Efforts", *Ethnic and Racial Studies* 24, no. 4 (2001): 549-77。

④ 當然，也有少數例外，如Min Zhou (周敏), *Chinatown: The Socio-economic Potential of an Urban Enclave* (Philadelphia: Temple University Press, 1992); Adam McKeown, *Chinese Migrant Networks and Cultural Changes: Peru, Chicago, Hawaii, 1900-1936* (Chicago: University of Chicago Press, 2000)。

⑤ Chan Kwok Bun, "A Family Affair: Migration, Dispersal, and the Emergent Identity of the Chinese Cosmopolitan", *Diaspora* 6, no. 2 (1997): 195-214。

⑥ Thomas Gold, "Go With Your Feelings: Hong Kong and Taiwan Popular Culture in Greater China", in *Greater China: The Next Superpower?*, ed. David Shambaugh (Oxford: Oxford University Press, 1995), 255-74。

⑦ 《聯合早報》，2002年2月14日。由於篇幅關係，本文所引的統計資料及調查不能一一註明出處，詳見Liu Hong, "Explaining the Dynamics of Chinese Migration (1980-2001): Causes, Pattern, Implications", paper presented at the International Conference "The Globalization of International Migration: Asian and European Experiences" (Sciences Po, Paris, 12-13 March 2002)。

⑧ www.chinanews.com.cn/2002-03-01/26/165821.htm

⑨ 三好將夫：〈沒有邊界的世界？從殖民主義到跨國主義及民族國家的衰落〉；阿爾君·阿帕杜萊(Arjun Appadurai)：〈全球文化經濟中的斷裂與差異〉，均載陳燕谷、汪暉主編：《文化與公共性》（北京：三聯書店，1996）。

⑩ Peter Stalker, *Workers without Frontiers—The Impact of Globalization on International Migration* (Geneva: ILO; Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000)。

⑪ Frank Pieke, "Introduction: Chinese Migration Compared", in *Internal and International Migration: Chinese Perspectives*, ed. Frank

Piecke and Hein Mallee (Surrey: Curzon Press, 1999), 9.

⑫ *New York Times*, 23 March 2002.

⑬ *Asiaweek*, 9 May 1997.

⑭ 筆者隨意地從「網易」(Netsease)上找到一家留學中介公司(美康投資有限公司)，發現其點擊數達40萬次之多。

⑮ 《每日新聞》，2002年3月29日。

⑯ Michael Kearney, "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology* 24 (1995): 547-65.

⑰ 同上，頁557。相關的理論闡述亦可見James Clifford, "Diasporas", *Cultural Anthropology* 9, no. 3 (1994):302-38.

⑱ Min Zhou and Rebecca Kim, "Formation, Consolidation, and Diversification of the Ethnic Elite: The Case of the Chinese Immigrant Community in the United States", *Journal of International Migration and Integration* 2, no. 2 (2001): 227-47.

⑲ 有關海外華人地緣性團體的國際聚會，詳見Liu Hong, "Old Linkages, New Networks: The Globalization of Overseas Chinese Voluntary Associations and Its Implications", *The China Quarterly*, no. 155 (1998): 582-609.

⑳ Peter Drucker, "Beyond the Information Revolution", *The Atlantic Monthly* (October 1999), 47-57.

㉑ James Clifford, "Traveling Cultures", in *Cultural Studies*, ed. L. Grossberg, C. Nelson, and P. A. Treichler (New York: Routledge, 1992), 104-108.

㉒ 見《亞洲周刊》，2002年1月14日的封面專題「留學歸國創業潮」。

㉓ 見《亞洲周刊》，2001年8月27日的另一封面專題「第三次浪潮湧向世界」。

㉔ www.chinanews.com.cn. 2001-12-17/26/1471/htm

㉕ 程希：〈人才流失與新移民——七十年代以來中國大陸前往日本和歐洲的留學生〉，《華僑華人歷史研究》，2000年第4期。

㉖ Aihwa Ong and Donald Nonini, eds., *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism* (New York: Routledge, 1997). 從這個意義上來講，他(她)們是一種文化掮客：「說兩邊的語文，懂兩邊的社會，有兩邊的朋友。他們來來去去，游說兩邊，為兩邊牽線，他們既是這邊的代表，也是那邊的代表。透過他們，這邊了解那邊的文化，那邊知道這邊的習俗。」(見胡晴舫：〈文化掮客的因緣〉，《亞洲周刊》，第52期，2001年12月30日)。他們同樣可以是經貿活動的搭橋人。據一份美國HR的調查，65%的美國公司在華代表原為留美的中國學生。2001年底新加坡政府派赴中國西部的經貿考察團中，特地包括了數名中國大陸新移民。

㉗ Ien Ang, *On Not Speaking Chinese: Living Between Asia and the West* (London and New York: Routledge, 2001), viii.

㉘ 〈我不會做「香蕉人」〉，《環球時報》，2002年4月25日。

㉙ 這一複雜的論題需要另文分析。筆者在一篇國際會議論文中對此亦有所討論。見Liu Hong, "New Migrants and the Revival of Overseas Chinese Nationalism: A Preliminary Analysis", paper presented at the International Conference "Chinese Nationalism: Critical and Interdisciplinary Views" (University of Durham, UK, 10-11 April 2002)。

劉宏 歷史學博士，任教於新加坡國立大學中國研究系 (Department of Chinese Studies)，現為京都大學東南亞研究中心客座研究員。著作包括《中國—東南亞學：理論建構、互動模式、個案分析》、《華僑華人百科全書：學術卷》(副主編)，並發表論文多篇。

從農民與國家間的關係 理解中國農村的內捲化

● 崔效輝

經過20多年的改革開放，中國農村經濟有了較快的增長，基本上解決了農民的溫飽問題，並有部分地區的農民過着富裕的生活。但是，如果從農村居民人均生活消費支出來看，其恩格爾系數仍大於0.5，總的說來，中國農民仍未擺脫貧困。

經過20多年的改革開放，中國農村經濟有了較快的增長，基本上解決了農民的溫飽問題，並有部分地區的農民過着富裕的生活。但是在溫飽型的傳統農業走向市場、走向現代農業的轉變過程中，農業內部的產業結構、農村社會的組織結構和農民在市場交易所處的地位等都面臨着一系列新的問題，其中農民同國家間的關係，就是中國現代化過程中一個無法迴避的重大問題。

到1996年，全國農村總人口為9.144億人，農村勞動力為4.528億人，農村人口佔全國總人口的比重為75.1%；1996年農業總產值(包括鄉鎮企業產值)為23,428.7億元，國家的農業稅收為338.76億元，佔全部國家財政稅收的4.91%。這一年，農民家庭人均總收入和純收入分別為2,806.73元和1926.07元^①。如果從農村居民人均生活消費支出來看，其恩格爾系數仍大於0.5，總的說來，中國農民仍未擺脫貧困(參見表1)。

但是中國農村經濟發展是不平衡的，有學者認為，改革開放20多年以來，中國農村的經濟發展和社會

表1 農村居民人均生活消費支出細則表

種類	百分比(%)	實際金額(元)
食品	56.33	885.49
衣着	7.24	113.77
居住	13.93	219.06
家庭設備用品及服務	5.36	84.22
醫療保健	3.71	58.26
交通通訊	2.99	47.08
文化娛樂	8.43	132.46
其他	2.01	31.74

資料來源：《中國農村統計年鑒(1997)》，頁283。

變遷呈現出幾種不同的狀態：革命(revolution)、演進(evolution)和內捲化(involution，即沒有發展的增長)^②。到底在哪些地方存在着沒有發展的增長呢？我們可以從中國各地農村經濟發展的不平衡中得到答案。如果把各地區農民人均收入水平按縣劃分，就能明顯地看出中國農民收入的差異是很大的(參見表2)。

如果把年人均純收入超過2,000元(1995年的數字)視為富裕的話，那麼我們可以看到有1.67億農民生活富裕。從表2可以看出年人均收入

表2 各地區農民人均收入水平按縣分組

收入(元)	縣數	人口(萬)
500以下	118	2,901.5
500-800	393	12,409.3
800-1,000	295	10,395.2
1,000-1,200	252	10,222.5
1,200-1,500	451	17,066.7
1,500-2,000	528	19,159.4
2,000以上	500	16,698.0
合計	2,537	88,852.6

資料來源：《中國農業年鑒(1996)》，頁440-41。

低於800元的有511個縣，總人數為15,310.8萬人，這與人均純收入超過2,000元的500個縣的總人口16,698萬人相差不多。

如果用各地農村居民家庭年人均收入和年人均生活消費支出來區分差異的話，可以清楚地看到中國農村經濟發展的梯度特徵(見表3、表4)。

從表3、表4可以看出，以人均收入劃分，新疆屬於第三集團，以人均生活消費支出劃分，山西屬於第三集團，若將這兩個省都劃入第二集團的話，那麼第三集團有寧夏、雲南、陝

表3 各地區農村居民家庭平均每人純收入 (單位：元)

第一集團		第二集團				第三集團	
省、市	收入	省市區	收入	省市區	收入	省市區	收入
上海	4846.13	黑龍江	2181.86	湖南	1792.25	寧夏	1397.80
北京	3561.94	遼寧	2149.98	海南	1746.08	西藏	1353.26
浙江	3462.99	吉林	2125.56	廣西	1703.13	新疆	1290.01
廣東	3183.46	山東	2086.31	內蒙古	1602.34	貴州	1276.67
江蘇	3029.32	河北	2054.95	安徽	1607.72	雲南	1229.28
天津	2999.68	江西	1869.63	山西	1557.19	青海	1173.80
福建	2492.49	湖北	1863.62	四川	1453.42	陝西	1165.10
						甘肅	1100.59

資料來源：《中國統計年鑒(1997)》，頁314。

表4 各地區農村居民家庭平均每人生活消費支出 (單位：元)

第一集團		第二集團				第三集團	
省、市	支出	省市區	支出	省市區	支出	省市區	支出
上海	3867.86	遼寧	1763.57	內蒙古	1437.62	寧夏	1235.67
浙江	2701.69	湖南	1736.71	廣西	1399.07	雲南	1209.16
廣東	2584.16	山東	1652.51	河北	1398.34	山西	1174.29
北京	2564.51	湖北	1636.41	四川	1349.88	陝西	1097.59
江蘇	2414.43	江西	1553.10	新疆	1346.57	貴州	1068.09
天津	1957.39	黑龍江	1537.30	安徽	1309.35	青海	1052.33
福建	1913.25	吉林	1513.19	海南	1288.98	甘肅	986.34
						西藏	773.02

資料來源：《中國統計年鑒(1997)》，頁317。

1996年中國農村尚有五千多萬人口未能解決溫飽問題，這些貧困人口顯然屬於第三階梯。屬於溫飽有餘、富裕不足的主要是屬於第二階梯的六億多農村人口，他們絕大部分在中西部地區，農村的內捲化主要是針對這些地區而言。

西、貴州、青海、甘肅、西藏七省區，與屬於第一集團的上海、北京、天津、江蘇、浙江、廣東、福建等七省市在行政區域的數量上是一致的，其餘15個省區則都屬於第二集團。從以上兩表可以看出，第一集團在地理上屬於東部沿海地區，而第三集團在地理上屬於西部內陸地區，第二集團則主要集中在中部（當然東部沿海和西北內陸也有第二集團成員）。這與我國經濟發展戰略中的東部、中部、西部三個發展階梯的劃分基本上是一致的。

中國農村經濟發展水平最高的地區主要是沿海鄉鎮企業或個體私營經濟發達地區、外來投資較多的地區及能受到大城市輻射的地區，如蘇南、浙北、珠江三角地區、京津唐地區等。這些地區已基本上完成了農村的工業化和城市化，城鄉差別逐步縮小，正在向城鄉一體化邁進。在這些地區二、三產業已開始反哺農業，農民大部分的收入都來自非農產業。但是這些地區農民富裕的經驗難以推廣到其他地區。1996年中國農村尚有五千多萬人口未能解決溫飽問題，這些貧困人口顯然屬於第三階梯。屬於溫飽有餘、富裕不足的主要是屬於第二階梯的六億多農村人口，他們絕大部

分在中西部地區，農村的內捲化主要是針對這些地區而言。

本文所指的內捲化是以杜贊奇(Prasenjit Duara)和黃宗智關於中國農村內捲化的理解為基礎的，但與他們的理解又有所不同。黃宗智認為，幾百年來，在人多地少的長江三角洲地區，商品化並非為追逐利潤而推動，而是在農業收入不足和家庭勞動力有餘的情況下，從事商品化生產是農民謀生的合理手段，所以商品化並沒有改變小農經濟的性質，反而使小農經濟得到強化，這是內捲化在農村經濟上的反映^③。杜贊奇通過對本世紀上半期華北農村的的研究，認為國家政權不是靠提高自身效率來擴大財政收入，而是不斷靠擴大外延——增設機構和增加新稅種來增加收入，這導致了國家財政收入的增長伴隨着「贏利型經紀人」貪污賄賂的增長，杜贊奇認為這是國家政權內捲化在財政方面的表現^④。本文所指的內捲化則是指由於社會佔有農民勞動成果的增長速度快於農民收入的增長速度，從而導致農村發展緩慢或相對停滯的這種狀態。

中國農村內捲化表現在以下幾個方面：

1、農業稅收的增長速度快於農民收入的增長速度，從表5可以看出這種趨勢。

1990-96年國家財政稅收增長了144%，其中國家農業稅的收入則增長了285%，在農業產值佔國民總產值不斷下降之際，國家農業稅收入佔國家財政收入和財政稅收收入的比重卻不斷上升。可以作為比較的是，1990年全國農業人均純收入為686.31元，1996年為1,926.07元，1996年比1990年增長了180.64%^⑤，也低於農業稅收285%的增長。

表5 農業稅收佔國家財政稅收及財政收入的比重 (單位：億元)

年份	國家財政稅收	農業稅收	農稅佔財稅 (%)	農稅佔財政收入 (%)
1990	2,821.86	87.86	3.11	2.7
1991	2,990.17	90.65	3.03	2.5
1992	3,296.91	119.17	2.88	2.9
1993	4,255.30	125.74	2.27	2.5
1994	5,126.88	231.49	4.06	4.4
1995	6,038.04	278.09	4.60	4.4
1996	6,901.35	338.76	4.91	5.2

資料來源：《中國農村統計年鑒(1997)》，頁39。

2、農村消費品購買比重下降快於農村人口比重的下降，見下表。

表6 農村消費品購買額及比重
(單位：億元)

年份	農村消費品購買額	社會消費品購買總額	比重 (%)
1949	77.9	133.8	58.2
1979	630.8	1,428.5	44.2
1996	969.3	2,461.4	39.4

資料來源：《中國農業年鑒(1980)》，1996年的數字源於1997年的《中國農村統計年鑒》。

37年間農村消費品購買額由1949年的58.2%下降至1996年的39.4%，下降了18%，同期農村人口比重由1949年的82.5%下降至1996年的75.1%，只下降了7.4%。

3、城鄉居民收入差距擴大。城鄉居民人均收入之比由1985年的1.72：1擴大到1994年的2.54：1。1992年以來，農民人均純收入實際增長率為2.6%，而城鎮居民的實際收入年均增長5%以上。城鄉居民的人均儲蓄存款餘額的差距由1985年的6.03：1擴大到1992年的6.93：1^⑥。有人認為在1992年城鄉居民的消費比已達3.1：1，是1949年以來的最高點^⑦。

4、農民負擔^⑧的增長速度快於農民純收入的增長速度。據農業部的調查，1988-92年，全國農民人均純收入平均增長為9.5%，而同期農民負擔則以年均16.7%的速度增長。農民負擔(包括農業稅)佔上年農民人均純收入的比重由1988年的7.07%上升到1992年的10.34%^⑨。農民負擔的過快增長，導致農民生產性投入的實際增長幅度逐年降低。生產性投入的相對萎縮意味着產出效益的下降，農民相對貧困化趨勢十分明顯。

5、工農業產品價格剪刀差呈擴大趨勢。分散經營的農民同高度集中

的國營流通部門(如糧食系統、棉麻系統、煙草系統等)相比，幾乎是完全的買方壟斷，而農用生產資料市場(如化肥、農藥、農業機械等)幾乎是賣方壟斷。由於國家對農村和農業的歧視政策，使得農產品價格的上漲永遠趕不上農用生產資料的上漲。80年代以來有所緩解的工農業產品的比價關係，在進入90年代後又呈擴大趨勢，到1997年工農業產品價格剪刀差已擴大到5.9%^⑩，而在1991年，工農業產品價格剪刀差的絕對額已達2,000億元。

6、農民對日益沉重負擔的反抗和中央政府解決農民負擔問題的對策。面對日益加重的農民負擔，中共中央和中央政府採取了一系列措施，試圖扭轉這種趨勢。以下是90年代以來有關減輕農民負擔的文件：

(1) 1990年，國務院下發《關於切實減輕農民負擔的通知》。

(2) 1991年，國務院頒布《農民承擔費用和勞務管理條例》。

(3) 1993年，中共中央、國務院發出緊急通知，要求凡涉及農民負擔的文件和收費項目一律先停止後清理。

(4) 1994年，中共中央辦公廳、國務院辦公廳發出通知，要求各地加大減輕農民負擔的工作力度，防止農民負擔反彈。

(5) 1996年，中共中央、國務院作出《關於切實做好減輕農民負擔工作的決定》。

(6) 1997年，中共十五大強調「要尊重農民的生產經營自主權，保護農民的合法權益，切實減輕農民負擔」。

(7) 1998年10月14日，中共中央召開關於農村問題的十五屆三中全會，通過了《中共中央關於農業和農村工作若干重大問題的決定》，要求減輕農民負擔要標本兼治^⑪。但農民負擔繼續加重，並引發了各地農民不同形式的反抗，這是目前中國農村最大的不穩定

據農業部的調查，1988-92年，全國農民人均純收入平均增長為9.5%，而同期農民負擔則以年均16.7%的速度增長，這導致農民生產性投入的實際增長幅度逐年降低。生產性投入的相對萎縮意味着產出效益的下降，農民相對貧困化趨勢十分明顯。

因素。下面例子足以說明，農民已不堪承受日益沉重的負擔。

A：1998年11月9日，河南省寧陵縣孔集鄉岳柴村農民因到縣裏上訪，反映村幹部的腐敗問題，該縣公安局出動百多名警察到岳柴村抓走八個村民。第二天百多名警察再次進村抓人，800餘名村民聞風而逃。農民上訪所反映的問題，是現任公安局長任孔集鄉黨委書記時留下的問題，所以才有這次抓人行動（《河南日報》，1998年11月11日）。

B：安徽省樅陽縣錢鋪鄉，不管農民有無收入，都按人頭收個人所得稅，不管農民是否生產「特產」，一律徵收特產稅，還有個稅種叫「其他收入稅」。鄉黨委副書記朱勁松率領十幾名幹部到該鄉黃崗村、梅莊村向農民要錢，農民交不出就搶農民家裏的東西，砸壞房子，毆打村民（《法制日報》，1998年6月1日）。

C：1999年1月8日，湖南省寧鄉縣道林鎮幾個農民帶領數萬農民在鎮政府門前示威，要求減輕農民負擔、消除政治腐敗。武警用催淚瓦斯驅散農民，幾名組織者被逮捕（《雜文報》，1999年4月13日）。

D：1998年5月18日，安徽省鳳台縣關店鄉千餘名農民把縣委書記扣作人質，要求釋放被捕的上訪農民，結果幾百名警察驅散了農民，被捕的上訪農民被判刑入獄（1998年第11期《安徽決策諮詢》）。

E：1998年10月29日，重慶市梁平縣新盛鎮農民羅昌榮因交不起300元的稅費，被幹部毆打致死（《南方周末》，1998年12月4日）。

F：甚至在較為富裕的浙江省溫州市也發生了「鄉村雜稅逼死村婦」的事件（《服務導報》，1998年11月23日）。類似E、F這樣的事件，官方媒體公開承認的每年有20多起。

1998年10月29日，重慶市梁平縣新盛鎮農民羅昌榮因交不起300元的稅費，被幹部毆打致死。甚至在較為富裕的浙江省溫州市也發生了「鄉村雜稅逼死村婦」的事件。類似事件，官方媒體公開承認的每年有20多起。

龐大而嚴密的國家官僚體系可以過份剝奪分散的農民，因此兩者之間的關係是非契約性的。權力的剝削性和壓迫性使用會激起社會的非難，並在極端情況下引起強烈的敵視和報復欲望^⑫。農民反抗是權力壓迫的必然後果。要理解農民同國家間關係的非契約性，必須對改革開放之前的30年農業集體化時期，甚至本世紀上半期的農民同國家間關係作一簡單回顧。

在中國封建社會中，國家政權只擴張到縣一級，縣以下都是由地方紳士代行部分國家職能。「紳士充當了政府官員和當地百姓之間的中介人」^⑬。進入二十世紀後，清王朝為鞏固其統治，開始向社會基層擴張國家權力，民國成立後，這一過程繼續進行。在國家權力向社會基層擴張的過程中，產生了「贏利型經紀人」階層——農村中的「土豪劣紳」，他們以國家在農村中的代理人自居，成為國家專制主義對農民進行巧取豪奪的最直接幫兇^⑭。在本世紀20年代他們成為中國革命的對象之一。

中國革命的勝利和土地改革的完成真正剷除了「土豪劣紳」生存的社會基礎，為國家權力進一步擴張提供了機會。1949年，共產黨利用其強大的組織能力，在每個村子建立黨支部，在每個鄉鎮建立黨委，把國家權力擴張到社會基層，並打破了此前的國家政權的內捲化狀態。「解放後，黨政權力滲透到每一個自然村，直到每家每戶」^⑮。黨和黨的化身的毛澤東居於國家權力的核心地位，圍繞這個核心，有黨領導的政府和軍隊、黨領導的意識形態。50年代的土地改革、抗美援朝、鎮壓反革命、三反五反及反右運動等都極大地強化了國家權力，而1958年的「大躍進」是國家權力向社會基層擴張的又一里程碑，它不僅促使國家權威向城鄉的全面滲透，而且在

社會生活的所有領域都建立、鞏固和強化了國家權力^⑥。隨着國家權力向農村的擴張和工業化的啟動，農民在革命勝利後獲得的經濟利益開始喪失。1953年開始的第一個五年計劃，要求把更多的農業剩餘轉移到工業和城市來，為此，共產黨採取了兩項措施，其一就是於1953年10月推行糧食統購統銷，後又於1955年推行糧食「三定」（定產、定購、定銷）。糧食流通由國家壟斷，私人經營糧食成為非法。農民必須把糧食及其他農產品按國家規定的、遠遠低於市場的價格賣給國家；農民所需要的工業品由國家壟斷的商業機構提供，工業品由國家定價，其價格遠遠高於其價值。由此形成了巨大的工農業產品價格差，這是國家剝奪農村剩餘的主要形式。第二項措施是從1953年起大力推進農業集體化，並於1958年開始推行人民公社化。因為毛澤東認為，只有把農民組織起來，才能更有效、更直接地佔有農民的剩餘勞動（甚至必要勞動）^⑦。國家權力的擴張及其對農民的過份剝奪是導致1959-61年大饑荒的主要原因。1989年獲得諾貝爾經濟學獎的劍橋大學教授森（Amartya Sen），在其1981年出版的《貧困與饑餓》（*Poverty and Famines*）一書中認為，饑餓是由權利分配不均造成的，這種權利包括交換的權利、生產的權利、自由使用自己勞動力的權利和繼承與獲得轉讓的權利^⑧。1958年，中國農民基本上喪失了以下的權利：交換的權利被國家壟斷，生產和自由使用勞動力的權利也因「大煉鋼鐵」和「大修農田水利」而基本喪失，繼承和獲得轉讓的權利更是無從談起。國家封鎖饑荒的消息，更不會向外國求援，認為這樣會給社會主義制度「抹黑」。為克服饑荒帶來的社會危機，中共調整了農村政策，減少糧食定購數量，讓農民有較

多的生產自由，甚至在一些地方還把集體的土地承包給個人經營^⑨。但在危機緩和後，上述做法又被否定，人民公社制度得以保留，並被不斷「完善」。它不僅是一級政府機構，還是財產所有者和生產經營者。人民公社制度下的農民完全喪失了對任何社會資源的控制權，甚至連田裏種甚麼莊稼、自己幹甚麼農活都不能決定，更不會有遷徙和擇業的自由。

1949年後，鄉政府（公社）是正式國家機構，村（大隊）是其在農村的延伸機構。鄉村幹部都是由國家任命的，所以他們只對國家負責。黨在農村的各項政策都由他們執行，作為對他們忠誠的回報，他們可以從中獲得相應的物質和精神報償。鄉村幹部的物質利益與他們在官僚隊伍中的位置直接相關，所以鄉村幹部傾向於向黨和政權認同，而不是向自己的村社認同^⑩。在人民公社時期，全國共有五萬多個公社和69萬個大隊，按每個公社30名幹部，每個大隊十名幹部計算，全國就有150多萬名公社幹部和690多萬名大隊幹部^⑪。除了他們的法定利益，他們還會利用手中的各種資源進行以權謀私的活動。張樂天在關於人民公社的研究中證實。以權謀私現象在60年代的浙北農村大量存在^⑫。從50年代的幹部「特殊化」到80年代的「不正之風」及90年代的幹部腐敗，幹部以權謀私是一脈相承的。實際上高度集中而又缺乏有效監督的權力，從它產生的那一天起就存在着被濫用的可能性，而這種可能性隨着國家權力不斷向農村擴張而逐步變成現實。

改革開放結束了長達26年（1958-84）的人民公社，農民有了流動和擇業的自由，也有了部分生產經營自主權和土地的使用權，各種非農產業迅速發展，這才有了東部沿海地區農村的富裕。黃宗智通過對80年代蘇南的

諾貝爾經濟學獎得主森認為，饑餓是由權利分配不均造成的，這種權利包括交換的權利、生產的權利、自由使用自己勞動力的權利和繼承與獲得轉讓的權利。1958年，中國農民基本上喪失了以上各種權利。國家權力的擴張及其對農民的過份剝奪是導致1959-61年大饑荒的主因。

研究，認為正是各種非農產業在蘇南的發展，才打破了蘇南30年農業集體化時期的農業內捲化^⑳。但是兩項重要的公社「遺產」使得目前農民同國家之間的關係仍然是非契約性的。

所謂契約是指雙方或多方共同協議訂立的條款、文書，這裏所言的農民與國家關係的非契約性是指國家任何有關農業的政策、法規，農民很少能參與討論、制訂、修改，作為弱勢的一方，農民所處的談判地位非常不利。改革開放以後，國家滲透到農村社會基層的權力有所收縮，農民不利的談判地位稍為改善，但人民公社的兩項重要遺產使得鄉村幹部有可能法外用權來剝奪農民，農民缺乏對其進行制約的有效手段，在此意義上講，農民同國家間的關係仍是非契約性的。80年代後，農民獲得了土地的經營使用權，但土地仍為集體所有，這是公社的一項重要遺產。農民除了向國家納稅外，還要向集體交納公積金、公益金和村幹部的管理費，每個農業勞動力每年還必須為集體義務勞動15-30天（義務工5-10天，積累工10-20天），而且在管理集體財產和土地承包過程中，村幹部是法定代表人，手中仍有很大權力。公社另一項重要遺產就是滲透到基層的黨政權力仍然存在，雖然它不再像以前那樣過多地干預農民的生產經營。在鄉鎮權力結構中，黨的權力佔支配地位，黨委書記是鄉鎮的第一把手，在村裏，村委會的權力也小於同級黨支部的權力。

現代制度經濟學的分析認為，一個社會集團力量的大小，並不取決於它人數的多少，而是取決於它的組織程度，分散的個體與組織相比在資源的佔有上存在巨大差別，有可能使分散的個體成為有組織力量的奴役對象^㉑。鄉村幹部人數雖少，卻是嚴密組織起來的力量，他們合法地行使國

家賦予的權力，當然也可憑手中的權力謀取私利。改革初期農民獲得了土地使用權，從集體的束縛下解放出來，並有了擇業自由，這使得農民收入得以較快地增長。但80年代後期，鄉村基層管理者完成了由社隊幹部向鄉村幹部的轉型，適應了新的農村形勢，開始借助公社遺留的兩大遺產，過度地使用手中的權力，農民的利益開始受到損害。在國家權力有所收縮的情況下，鄉村幹部手中盤剝農民的權力並未減少，因此，有人認為農民利益的被剝奪，源於新舊體制轉換過程中權力失衡導致的非常規權力行為的蔓延^㉒。

社會交換理論認為，資源佔有的不平等是產生權力的根本原因^㉓。因此，在強大的國家權力與分散的農民之間不可能有平等的契約。中央政府雖然不願意建立農民協會，使它成為農民自己的利益集團，卻想以「村民自治」為組織手段來約束鄉村幹部的權力。1988年頒布的《中華人民共和國村民委員會組織法（草案）》至今已經十多年了，「村民自治」仍在各地進行實驗。從一些地方的實驗效果來看，「村民自治」對約束鄉村幹部、特別是村幹部有一定的作用，但普遍推廣後效果就大打折扣。

村民自治將改變村幹部權力的委託方式，鄉幹部難以委任對自己有利的村幹部，這有可能打破鄉村幹部之間穩定的關係網絡，而這種關係網絡對他們維護自己的既得利益很重要，同時，村民自治將會減少鄉村幹部擁有的社會資源，因此，村民自治的最大障礙將會來自鄉村幹部。改革開放以來，鄉鎮機構不斷擴大，人數成倍增加^㉔，村幹部同樣也在膨脹，尤其在中西部地區，使鄉村幹部能獲得巨大的物質利益（同當地貧困的農民相比）。在有些地方，村幹部在村民眼中

鄉村幹部合法地行使國家賦予的權力，當然也可憑手中的權力謀取私利。80年代後期，鄉村基層管理者完成了由社隊幹部向鄉村幹部的轉型，但鄉村幹部手中盤剝農民的權力並未減少，因此，有人認為農民利益被剝奪，源於新舊體制轉換過程中權力失衡導致的非常規權力行為的蔓延。

不過是巧取豪奪的地痞流氓，儘管他們有官方背景^⑳。鄉村幹部有重新成為本世紀20、30年代「贏利型經紀人」的傾向，任何削弱其手中權力的企圖（不管這種企圖來自中央政府還是來自村民）都會招致他們的反抗。對付中央的手段可以是消極怠工，也可以「截留政策」——執行對自己有利的政策，而把對自己不利的政策束之高閣。對付村民的手段是多種多樣的，極端的例子就是安徽省固鎮縣小張莊被上級任命的村委會副主任張桂金，在其貪污即將敗露之際，糾集家族勢力將清查帳目的四個村民代表殺死^㉑。

此外，縣鄉幹部之間的關係網絡是鄉村幹部關係網絡向上的延伸，農民反抗村幹部就是反抗整個官僚體系。如果不進行廣泛的政治體制改革，想利用村民自治來約束鄉村幹部手中的權力是很難達到目的的。

因此可以認為，分散的農民同龐大的國家官僚體系之間的關係的非契約性，是農民遭受過份剝奪、農村發展緩慢或相對停滯即內捲化的根本原因。

註釋

①⑤ 《中國農村統計年鑒(1997)》，(北京：中國統計出版社，1998)，頁35-39；281。

② 張小軍：〈理解中國鄉村內捲化的機制〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年2月號。

③ 黃宗智：《中國農村的過密化與現代化：規範認識危機及出路》(上海：社會科學出版社，1996)。

④ 杜贊奇(Prasenjit Duara)著，王福明譯：《文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村》(南京：江蘇人民出版社，1994)。

⑥ 高用深、喬均：〈轉軌時期國民收入分配機制的變遷與對策〉，《江蘇社會科學》1998年綜合理論版。

⑦⑳ 金玉國：〈轉軌時期農民利益流失問題的制度分析與對策〉，《農民經濟問題》，1995年第1期。

⑧ 農民負擔主要是指稅收之外的各種提留、攤派、集資、罰款等。

⑨ 崔效輝：〈開拓農村市場，擴大國內需求〉，載《江蘇社會科學》，1998年綜合理論版。

⑩ 《人民日報》，海外版，1998年6月1日。

⑪ 《瞭望》，1999年第10期。

⑫ 布勞(Peter Blau)著，孫非、張黎勤譯：《社會生活中的權力與交換》(北京：華廈出版社，1988)，頁289。

⑬ 張仲禮：《中國紳士——關於其在十九世紀中國社會中的作用研究》(上海：上海社會科學院出版社，1991)，頁51。

⑭ 馮林主編：《重新認識百年中國——近代史熱點問題研究與爭鳴》(北京：改革出版社，1998)，頁113。

⑮ 同註②，頁116。

⑯ 高華：〈大躍進運動與國家權力的擴張：以江蘇省為例〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1998年8月號。

⑰ 毛澤東：〈關於農業互助合作的兩次談話〉，載《毛澤東選集》，第5卷(北京：人民出版社，1977)，頁119。毛的原話是：「個體所有制的生產關係與大量供應是完全衝突的。個體所有制必須過渡到集體所有制，過渡到社會主義。」

⑱ 姚洋：〈關注社會最底層的經濟學家〉，《讀書》，1999年第三期。

⑲⑳ 凌志軍：《歷史不再徘徊：人民公社在中國的興起與失敗》(北京：人民出版社，1997)，頁86；332。

㉑⑳ 同註③，頁116；165。

㉒⑳ 張樂天：《告別理想——人民公社制度研究》(上海：東方出版中心，1998)，頁119；474。

㉓⑳ 黨國印：〈向農民伸出援助之手〉，《南方周末》，1998年10月23日。

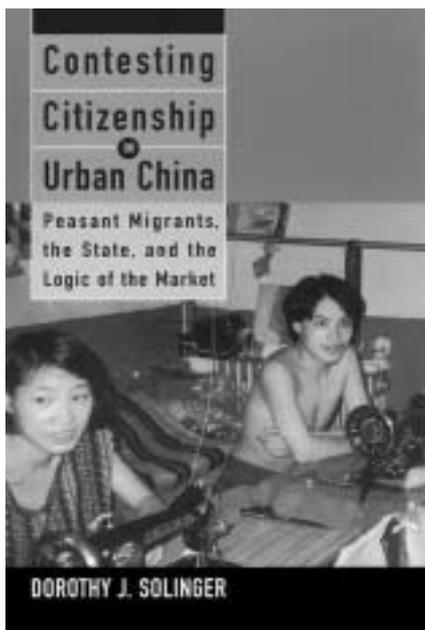
㉔ 同註⑳書。

㉕ 《嶺南文化時報》，1998年11月2日。

鄉村幹部有重新成為本世紀20、30年代「贏利型經紀人」的傾向，任何削弱其手中權力的企圖都會招致他們的反抗。極端的例子就是安徽省固鎮縣小張莊被上級任命的村委會副主任張桂金，在其貪污即將敗露之際，糾集家族勢力將清查帳目的四個村民代表殺死。

過渡時期的市民身份與 市場邏輯

● 王毅杰



Dorothy J. Solinger, *Contesting Citizenship in Urban China: Peasant Migrants, the State, and the Logic of the Market* (Berkeley: University of California Press, 1999).

隨着農民流入城市速度加快和滯留時間延長，國內社會學界對他們的研究日益深入，關注點發生了轉向，更多地開始對他們在城市社會中的職業、社會生活現狀及其未來走向進行深描，研究目的也從單純的對策性研究轉向結合有關理論的探討。

但從國家與社會關係的視角出發，對流動者與國家之間關係的探討，現有研究多持一種「自上而下」的視角，着眼於國家政策，尤其是土地承包制、戶口制度的微調、市場經濟啟動使農民有可能走出封閉的鄉村，成為自己勞動力和資源的主人；對流動者流入城市後的研究，也多強調他們依靠親友、同鄉等非城市社會的關係網絡來謀生，至多是利用城市官員來獲得特殊利益，同時對城市社會的種種制度、

隨着農民流入城市速度加快和滯留時間延長，國內社會學界對他們的研究日益深入，現有研究多持一種「自上而下」的視角，着眼於國家政策，尤其是土地承包制、戶口制度的微調、市場經濟啟動使農民有可能走出封閉的鄉村，成為自己勞動力和資源的主人。

* 本文的完成得益於周曉虹教授在南京大學開設的「當代中國研究」博士學位課程的課堂討論，謹此致謝。

蘇黛瑞在《在中國城市爭奪市民身份》一書中寫到：在城市居民和官員的眼中，流動者是外來者，像洪水一樣無控制地湧進城市。該書不僅僅討論農民流動的原因、機制和結果，更多集中於城市社會中流動者、市場邏輯與城市居民和政府機構之間的複雜衝突。

形形色色官員是盡可能不發生聯繫或「逃避」，形成某種意義上的「非國家空間」或「市民社會」^①；對流動者的未來走向，則多強調國家制度尤其是戶口制度及附着於其上的社會保障制度的慣性。

同時，對流動者與我國社會經濟日益市場化之間關係的探討，多是指他們流入城市後通過市場中介獲得生活必需，其他研究方向涉及不多，尤其對市場化、對流動者未來走向似乎沒有——即使有也是在行文中暗含一種較為樂觀的態度。

正是在這一閱讀背景下，筆者試圖介紹蘇黛瑞 (Dorothy J. Solinger) 的《在中國城市爭奪市民身份：流動者、國家與市場邏輯》一書，尋求進一步研究的啟迪。該書研究資料除政府報告、學術期刊、新聞報導等文獻外，主要是作者90年代初對中國六個大城市 (天津、哈爾濱、武漢、南京、廣州、北京) 的城市官員、學者、50多個流動者的150個小時訪談。研究關注的時段是1983-96年。

二

在該書「引言」部分，作者就寫到：在城市居民和官員的眼中，流動者是外來者、無根的非市民、流浪者，像漫無目的、漂泊不定、不祥的洪水一樣，持續地、不合適地、無控制地湧進城市。同時，市場因素的進入持續穩定地榨取着原社會體制的精華，為農民流動提供了可能，但市場化具有雙重效應，它同時加重了農民流動給城市居民

帶來的負面影響。

雖然流動與市場最初都是國家高層官員有目的啟動的，但它們隨後表現出的力量卻與長期附着於計劃體制的城市居民期望、政府權力發生衝突。雖然他們也能認識到流動者對經濟增長的貢獻，但其心態是複雜矛盾的。從而，這些流動者遭受着緣自流動和市場帶給城市居民不利影響而產生的種種歧視。

在這一背景下，該書不僅僅討論農民流動的原因、機制和結果，而更多集中於城市社會中流動者、市場邏輯與城市居民和政府機構之間的複雜衝突。研究的主要結論是，伴隨逐漸深化的、城市居民不適應的市場經濟的來臨，政治性社區之外的流動者並不能輕易獲得市民身份 (citizenship) (頁1) ^②。

全書可分為「引言」、「結構」(structure)、「行動」(agency)和「結論」四大部分。在引言部分，作者介紹全書主要論題，並探討了「市民身份」和「市場邏輯」兩個關鍵詞。作者認為，國家社會主義體制包含了與研究相關的將農村與城市相割裂的三個強有力制度：以戶口制度為中心的排他的、國家控制的遷移政策；等級序列的城市政府機構；官方登記的、先賦性的城市居民享有特別待遇的計劃體制與定額制度 (頁11)。從這一認識出發，作者在「結構」部分的第2-4章中，討論從建國後就給予城市特權的三項制度，如何使流動者成為一個完全沒有資格享有市民身份的群體。在「行動」部分的第5-7章，討論了向市場經濟的制度過渡和流動者的到來又如何重構這些制度。在這兩部分同時討論，制度過渡時期的國家制度、市

場化和流動者之間如何持續決定着與再決定着其他因素。

第2章概述了從帝國時期到目前政府對地域性流動的管理，表明改革前的近30年，雖然賦予農民崇高的政治地位，但為完成工業優先、城市中心的發展戰略而通過嚴格戶口制度、強制性的糧食徵收制度，拒絕將農民吸納進城市，將其變成一個先賦性的下層階級乃至賤民和工業後備軍。改革後，國家只在很小程度上調整了改革前事實上將農民排除在城市管理體制之外的政策。

第3章考察了執行國家政策的城市政府機構，探討了流動者與市場如何一起促使制度變遷。隨着流動者和市場因素的到來，整個計劃體制的效力受到衝擊，使不同權力地位、地區和政府機構的態度、行為發生了差異，迫使他們通過市場尋求控制流動者的途徑。其中一些機構在維持城市秩序的同時，在利益驅動下盡力對流動者的管理、服務、權利及市民資格(如暫住費、藍皮戶口)進行商品化，即以市場化方式來管理和控制流動者。

第4章集中考察計劃體制和附着於戶口制度之上的福利分配制度。在計劃經濟即將終結時，城市居民認為，流動者始終是制度過渡及市場化給他們帶來挫折、焦慮的真正原因。作者通過公共產品具有競爭性與伸縮性的特點，重點討論了市場與流動者對習慣性享有福利保障的城市居民的影響，尤其是就業、城市服務、公共秩序等公共產品的影響，認為在這些領域流動者很少與城市居民發生競爭或衝突。

該書的「行動」部分分析的是作為能動者的流動者，每一章對應於「結構」部分的各章。第5章考察在啟動市場經濟和允許農民流動的情況下，農民為甚麼離開、如何離開、對流出地發展的影響。作者認為，他們的行動並不是完全自由理性的，而是受着種種阻礙與約束，因而也就難說僅市場化這一因素就能促進他們獲得市民身份。

第6章討論流動者如何進入城市勞動力市場。作者認為，以勞動部門對城市居民進行工作安排為特徵的正式勞動力市場，迫使一些流動者開闢非正式勞動力市場，使城市勞動力市場複雜化和市場化。作者主要考察了建築業、製造加工業、保姆、自營就業者、衣服加工業、乞丐與撿垃圾者六種職業的勞動力市場。

第7章探討處於城市公共產品分配體制之外的流動者，如何創造新的內部差別極大的生存方式。生活所需的市場化提供了他們的生存途徑，同時市場化促使非官方組織或群體的出現。依據各自社會網路和職業特點，他們建立了存在極大差異的生存方式，而這改變了城市社會原有的單一畫面。

第6、7章關注的是，在市場經濟初期，被國家制度排除在外的流動者如何參與到重構城市社會規則過程之中；在由市場化所導致的城市空間中，流動者如何對具有排外性的官方所定義的市民身份構成挑戰，或者按特納(Bryan Turner)的話說，流動者的出現如何對改革前就存在的市民身份歸屬的高度限制性及分配的習慣性模式構成挑戰(頁14)。

作者討論了，從建國後就給予城市特權的三項制度，如何使流動者成為一個完全沒有資格享有市民身份的群體；而在向市場經濟的制度過渡中，流動者的到來又如何重構這些制度。他們建立了存在極大差異的生存方式，而這改變了城市社會原有的單一畫面。

自上世紀後半葉以來，戶口制度是最基本的政治制度。只有擁有城市戶口才是官方認可的、真正意義上的市民。流動者正因為沒有城市戶口，他們在自己國家的城市裏成為事實上的外國人。在中國，被輕視的外來者是自己國家的公民而不是外國公民，他們被排除在享有市民權的資格之外。

「結論」部分討論了未來流動者市民身份的可能形式、市場化和流動者的市民身份爭取或贈予間的關係。作者對市場化影響和決策者意願促使流動者獲得市民身份並不樂觀。雖然市場經濟給流動者提供了充當市場社會到來的先驅與表徵物的機會，但他們最多是準市民。研究結論是，流動者與市場一起塑造着不同於國家設計的原初意義上的市民身份；當國家的社會經濟制度在改變着流動者的同時，流動者也在改變着這些制度；但在上世紀即將結束時其前途仍不明朗，最終結果仍將取決於國家的決策（頁289）^③。

三

本書遵循特納的觀點^④，強調市民身份不是學者通常理解的政治權利及法律地位的問題，而是社會與經濟的，是市民身份及其分配方式（頁7）。這是因為作者認為，對於90年代後期的城市居民來說，法律制訂、政治選舉等有意義的社區政治生活參與的意義可被忽略；城鄉間居民社會地位及權利享有的明顯不平衡，而1982年憲法第33條規定又特別模糊。

同時，市民身份具有專有性和排外性的特點，而這與中國戶口制度特徵完全相同，官方認可的市民正是那些擁有法律認可的城市戶口，或隸屬於城市某一單位同時是國家提供公共產品和福利分配的享有者。如果流動者沒有被城市單位僱傭，他們將不可能享有國家給予他們在城市的 basic 生活保障和權

利，而這一保障是和城市居民居住地或單位相聯的^⑤。

因而作者認為，要考察市場化與市民身份間的關係，就必須考慮其所處的制度過渡時期中前制度遺產，尤其是戶口制度。自上世紀後半葉以來，戶口制度的確是最基本的政治制度。但擁有城市戶口才是官方認可的、真正意義上的市民，這正是蘇黛瑞提醒我們注意的。

這群居住在城市而沒有城市戶口的流動者，他們的社會地位很低，沒有住房、沒有糧油供應、沒有工作保障、沒有公費醫療、不能享有義務教育權利，同時也被拒絕在城市履行政治權利、不能從城市住處參軍。正因為沒有城市戶口，他們在自己國家的城市裏成為事實上的外國人（頁4）。在西方，戶口制度是阻止非本國公民的外國移民的政治參與；但在中國，被輕視的外來者是自己國家的公民而不是外國公民，自己國家的公民被排除在享有市民權的資格之外。不論流動者在城市居住多長時間，種種制度都阻止他們成為官方所認可的真正的城市社會成員^⑥。

蘇黛瑞的研究重點是市場化對這種市民身份的挑戰，即集中於市場邏輯與政治制度的不確定性關係。改革前，中國經濟是在缺乏市場、城鄉隔離與分治的狀況下運行的。直到70年代末80年代初，市場因素和流動農民才重新出現於城市社會。但作者發現，並不像馬歇爾(Thomas H. Marshall)所說的市場化和市民身份獲得之間是積極的、直線式的關係；也不像摩爾(Barrington Moore)和李普塞特(Seymour M. Lipset)所期望的商業化和城市化必然導致民主制度的興起。90年代後

期或者說在制度過渡時期，市場重新阻礙着流動者獲得市民身份，並在短期內不會改變；但同時，市場化也在促使市民身份的重建。

本書作者認為，在從中央集權配置資源和分配公共產品的計劃經濟型社會，向市場配置資源或向市場整合經濟的市場型社會的制度過渡階段，市場化的結果必須與國家社會主義體制的制度遺產相結合才能被理解。在這一制度過渡時期，戶口制度這一關鍵性制度遺產同時獲得從城市普通居民、公安和勞動等政府部門、經濟發達地區等社會群體及官員的支援。正是這一強有力的潛在聯合使這一制度得以維持，所以90年代後期市場化加快並沒有改變官方所定義的市民身份內涵和分配模式。

同時，不僅僅是國家通過政府官員、種種制度與規則、行政機構來阻止流動者成為官方認可的城市市民，而且市場化在城市居民中形成一種計算成本與收益的競爭性心態，這一心態強化了對流動者的歧視乃至仇視，認為後者威脅到他們擁有的對公共產品的使用和福利享有，並將市場經濟引發的社會病歸罪於後者。特別當市場經濟將堅持公平分配原則至上的政治制度內涵榨乾乃至拖垮之時，更是如此。這有點類似於西方新自由主義宣稱削減社會福利並引進難以控制的市場不確定性後，原受益者的期望受到動搖，引發對外國人的敵視和排外情緒。此外，市場化也鼓勵政府部門對這些流動者進行非透明的費稅徵收，以獲得財政收入，即對流動者商品化。

另外，流動者對市場因素使用也沒有使他們融入到城市社會中，

但這種市場化提供了新的聯合方式、新的規則、新的城市生活，或者說新的行動空間。這進而侵蝕着長期以來官方明確定義和執行的對市民身份的界定及其待遇。即使當國家排除、歧視、商品化流動者，甚至阻止後者成為城市成員時，受到市場化與流動者聯合侵蝕的國家自身也正經歷一定程度的變遷，它被迫為控制範圍之外的流動者供應生活用品。

四

蘇黛瑞研究採用了國家社會主義研究中的新制度主義範式^⑦。這一範式要求，對國家社會主義變遷過程和結果的討論，都必須考慮國家社會主義獨特的制度安排，不能將全部注意力集中於黨和國家精英，而必須研究經濟、社會以及經濟和社會與國家的關係；既不能假定有效市場，也不能假定統治結構；同時市場化也不局限於經濟交換的媒介即市場的成長。或者說，任何對農民流動的研究，都應對國家政策法規、經濟制度、非正式規範、經濟行為嵌入其中的社會網路諸領域間相互關係的變遷予以關注。

正如該書書名所提示的，它討論的是「流動者、國家與市場邏輯」三者之間的複雜關係。在制度過渡時期的中國，由於導入市場因素，使國家社會主義形態逐漸發生變化，使國家對地方、部門和職業的指令性管理逐漸放寬，市場化也為那些勇於闖天下的流動者帶來了機遇。這樣，國家原先築起、用以禁止外人入內的無形的堅固城市圍牆，被

90年代後期市場化強化了市民對流動者的歧視乃至仇視，認為後者威脅到他們擁有的對公共產品的使用和福利享有，並將市場經濟引發的社會病歸罪於後者。這有點類似於西方社會中原受益者的期望受到動搖，引發對外國人的敵視和排外情緒。

該書流露着作者對中國農民和流動者處境的同情。制度化歧視力量如此巨大，竟使他們在自己國家的城市裏不能成為真正意義的市民。他們的處境與命運更接近二十世紀90年代前的南非黑人、二十世紀前半葉美國的黑人和亞洲人。

流動者和市場化一點點地侵蝕。國家也借助於市場力量或某種程度的商品化實現着對流動者的控制。

但在制度過渡時期，前社會體制的核心：戶口制度及附着它的行為、期望、社會地位的非正式遺產仍保持着它原有的能力，市場化迫使國家出於城市政府合法性考慮必須重視城市居民，這樣並沒有導致附着於戶口制度之上的城市居民特權的崩潰。因而並不如一些學者所想像的市場化將必然給流動者帶來市民身份及其待遇那樣樂觀，市場化事實上在阻礙着這一群體獲得完全意義的市民身份；但同時，市場化也迫使國家考慮流動者，促使市民身份重建，但它已不同於國家社會主義時期所規定的內涵了。

雖然，流動者在城市社會中竭力儲存各種經濟及社會資本，但他們絕沒有使用這些資本去爭取社會地位向上流動的希望。他們雖然也學會了利用屬於城市社會中競爭對手的規則與之競爭，並在生活實踐中打破這些規則；但在制度過渡時期，對他們來說，最穩定的可接近的支援與庇護仍是他們從家鄉移植進城市社會的社會網路。

同時，在蘇黛瑞一書裏，國家不再是一個簡單的抽象物，而是以複雜的和多元的形態存在，是以戶口制度、有等級序列的政府機構、公共產品分配制度為強有力表徵的具體物。在其內部，尤其是等級序列的政府機構那裏，因部門或以財政收入或以維持計劃體制就賦予的維持城市社會秩序為各自管理流動者的目標，存在着種種不協調與不合作，而不再是鐵板一塊。

流動者內部也不是無差別、無

分化、同質的，可依據他們與政府機構、官員的關係分化為三類群體，而不同群體獲得市民身份的可能性也完全不同，同時，即使在同一職業內部分化也很明顯。這三類群體是：通過合同或社會網路進入城市單位，政府為其提供一定保護；通過親友、同鄉進入，與他們聯繫緊密並相互依靠；無目的的、四處流浪的孤立者。作者還比較了無技術的、缺少教育的、來自內陸的體力流動者與有技術和資金、來自沿海地區的投資移民，前者是典型的「剩餘勞動力」，他們更多地與正式勞動力市場相聯繫，也就受限於城市政府機構的管理及政策、與政府官員聯繫；而後者是「投資移民」，他們相對能獨立於政府控制的勞動力市場、制度及管理(頁195)。同時，前者比後者更容易通過被城市企業或單位的僱傭而獲得二等市民或準市民身份及待遇(頁239)；後者往往像浙江村那樣形成自己的聚居區，在日常生活中常常忘記了自己是暫時的、無政府管理的或被城市社會排斥的流動者，但對城市生活規則和官方認可的市民身份的侵蝕力要大於前者。事實上，他們是一種新的或另類市民身份形式(頁241、250)。

綜上所述，我們在蘇黛瑞一書以及在現實生活中，看不到也不應看到一種純粹意義上的國家—社會關係。或者說，對國家與社會關係討論的意義在於，「市民社會」更多地是一個「分析思維模式」而不是「社會實體建構模式」^⑧。

除此之外，該書字裏行間流露着作者對中國農民和流動者處境的同情。制度化歧視力量如此巨大，

竟使他們在自己國家的城市裏不能成為真正意義的市民。作者認為，中國城市的流動者遭受的社會歧視在許多方面遠遠超過了拉丁美洲、南亞和非洲城市的農民。首先，附着於戶口制度的種種待遇將城裏人與鄉下人區分開，而這一區分的決定意義要大於其他國家。其次，其他國家阻礙流動者融入的因素如貧窮、階層、低技術、教育缺乏、社會交往不充足等在理論上都是可以克服的，中國流動者同樣也面臨這些問題。但在中國這些都不是問題的關鍵，他們的處境與命運更接近二十世紀90年代前的南非黑人、二十世紀前半葉美國的黑人和亞洲人(頁5)。這不能不令人想起清乾隆年間妖術恐懼中懷疑防範的對象正是那些來自陌生世界的社會中最弱勢的群體：流浪乞丐和化緣的僧道^⑨。同時，國內一些所謂「價值無涉」的學術研究中，所隱含的城裏人優越性或城市中心的取向，或許也正在參與建構着城市居民對流動者的排斥與恐懼。

註釋

① 項飈：〈流動、傳統網路市場化與「非國家空間」〉，《戰略與管理》，第6期(1996)；謝慶生：〈廣州市的外省民工社群——中國民間社會的再現〉，《中國社會科學季刊》，總第18-19期(1997)。

② 在政治學中“citizenship”通常譯為「公民權」、「公民身份」等，但考慮到蘇黛瑞一書的觀點及中國流動者的處境，筆者在此將它理解為「市民權」、「市民身份」。

③ 另可見Dorothy J. Solinger, “China’s Transients and the State: A Form of Civil Society?”,

Politics & Society 21, no. 1 (1993): 91-122。

④ Bryan Turner, “Contemporary Problem in the Theory of Citizenship”, in *Citizenship and Social Theory*, ed. Bryan Turner (London: Sage Publications, 1993).

⑤ 另可見Dorothy J. Solinger, “The Chinese Work Unit and Transient Labor in the Transition from Socialism”, *Modern China* 21, no. 2 (1995): 155-83。

⑥ 另可見Dorothy J. Solinger, “Citizenship Issues in China’s Internal Migration: Comparisons with Germany and Japan”, *Political Science Quarterly* 114, no. 3 (1999): 455-78。

⑦ Yang Cao, Victor Nee, Zhou Xueguang, “Controversies and Evidence in the Market Transition Debate/Reply: Beyond the Debate and Toward Substantive Institutional Analysis”, *American Journal of Sociology* 105, no. 4 (2000)；倪志偉、馬修斯：〈國家社會主義改革中的市場過渡與市場轉型〉，《國外社會學》，第5-6期(1998)；孫立平：〈社會主義研究中的新制度主義理論〉，《國外社會學》，第5-6期(1996)；周雪光：〈西方社會學關於中國組織與制度變遷研究狀況述評〉，《社會學研究》，第4期(1999)。

⑧ 鄧正來：〈國家與社會——中國市民社會研究的研究〉，《中國社會科學季刊》，總第15期(1996)。

⑨ 孔飛力(Philip A. Kuhn)著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》(上海：三聯書店，1999)。

王毅杰 1973年生，2000年畢業於四川大學應用社會學專業，獲碩士學位，現為南京大學社會學系博士生。

蓋在三重斷層帶上的房子

• 恆 方



《送法下鄉》和蘇力的其他著作一樣，在法律人中引發了相當的論爭。其中比較多的不同意見，是批評蘇力在全書前後內容中所使用的概念內涵和所表露的觀點有時缺乏一致，或是對某些問題的論證過程的周延性和圓滿性提出質疑。

蘇力：《送法下鄉——中國基層司法制度研究》（北京：中國政法大學出版社，2000）。

斷斷續續地花了兩個多月，終於把朋友回國帶來的《送法下鄉》讀完了。蘇力著此書的時候，我正好也在麻省康橋，也就是蘇力書中所說的坎布里奇。記得有幾個月時間蘇力幾乎是夜以繼日地埋首在費正

清研究中心二樓的辦公室裏寫作。堆在電腦旁的一疊速食飯盒，是我有一次去他辦公室時留下的印象之一；而更讓人吃驚的，則是當時他每月逾十萬字的推進速度。

《送法下鄉》一書分四編十二章，蘇力在開始的導論部分交代了研究中國基層司法的原因和意義，然後就按照制度、知識、法律人和研究方法這四大塊的結構安排展開了論述；而編下各章採專題研究的形式，幾乎每章又都是一篇可以獨立出來的非常有分量的學術論文。全書承繼和發展了蘇力「法治本土資源」以來學術思路和風格，是他在90年代中後期對中國基層司法制度所做的大量研究和實證考察工作基礎上著成的一部重要作品。

和蘇力的其他著作一樣，《送法下鄉》也一如既往地法律人中引發了相當的論爭。評論者一方面對蘇力精巧靈動的雄辯和勤思善感的治學態度表示尊重，一方面也對蘇力的觀點和論證提出各種意見。其中比較多的不同意見，是批評蘇力在全書前後內容中所使用的概念內涵和所表露的觀點有時缺乏一致，

或是質疑某些問題的論證過程的周延性和圓滿性。

不過，本文並不打算採取那種引頁碼、挑毛病的做法來指證蘇力這本書在那些地方前後不一致、論證欠周延。表面的原因是因為篇幅有限，而更深層次的考慮有二。首先是因為大多數不同看法都是讀者／評論者以自身的預設作為前提去理解、觀照作者的思想，歧見源於我們對於一些基本概念的不同理解；而不少概念的含義在書中隨語境而變，並非也不可能守着一個一成不變的統一定義。在此點上，法學著作不像法律合同文件那樣，可以通過專門的定義條款來減少合約雙方的歧義理解。另外，蘇力的學術思路在相當程度上受到為他所推崇的波斯納 (Richard Posner) 法官的司法實用主義影響——用符合自己信念和立場的辦法來解釋問題，而讓概念的內涵遊走於不同語境之間恐怕正是實用主義「信手拈來」的拿手好戲之一。在我看來，抓住實用主義者的立場和主張，可能比關注於其解釋問題的細節過程更為重要。

《送法下鄉》這本書雖未盡周延但確屬奇峰突起，它就像蘇力自己蓋起的一棟房子，雖然現在這房子還未必顧得上進行精美裝修，甚至有時也不免漏些風雨，但在目前中國法學界的多數人都還滿足於租用、購買甚或單位分配的高樓公寓的時候，我們沒有理由不對蘇力這樣的身體力行的思想勞動者表示應有的敬意。

我們知道，儘管房子的建築裝璜通常是最先入眼、引人注意的，但事實上壓在房子底下的地皮的價值往往遠超過建築本身的價值。因此，我更關心的是，蘇力把房子選在哪裏。依我看，蘇力選了一塊地質結構相當複雜的地方。古曲有「陽關三疊」，他也選了一個「三重斷層帶」來蓋他的房子。

第一重斷層比較直觀，即城鎮中國與鄉土中國的斷層，這也是《送法下鄉》一書的中心內容所在。按照蘇力自己的說法，中國的問題仍然是農村的問題，這一判斷是他在書中選擇基層法院作為主要研究對象的首要原因。這個判斷當然不錯，中國城鄉之間的社會經濟差距日益拉大，這是近年來得到公認的突出問題之一。在這個意義上，《送法下鄉》其實就是蘇力在司法制度建設層面上對城鄉差距問題思考的反映，其意義與其說是在於對「基層司法制度」的關注，倒不如說是對統一司法體制如何調和巨大的城鄉斷裂帶這個問題的反思。

經過一個多世紀的現代化努力，中國的確取得了相當成果，市民化的現代社會架構以及與其相適應的一些法律制度在城鎮中初步得以建立。但在另一方面，如果鄉土中國的司法情況真如蘇力在書中記述的對陝北和湖北江漢平原一些農村司法實踐所進行的實地考察所顯示的那樣，那當年費孝通、瞿同祖對鄉土中國的很多考察成果迄今都還可以拿來用，一方面我們對於前輩的學術功底由衷欽佩，但一方面

按照蘇力的說法，中國的問題仍然主要是農村的問題，這個判斷當然不錯，中國城鄉之間的社會經濟差距日益拉大，是近年來公認的突出問題之一。在這個意義上，《送法下鄉》其實就是蘇力在司法制度建設層面上對城鄉差距問題思考的反映。

中國法律常被人詬病的一點就是與實踐脫節，這種毛病的一個根源就在於設計制度的思想者和實行制度的行動者之間的斷層。這一方面是因為不少思想者缺乏基層的法律實踐體驗；另一方面可能是因為研習法律理論多年的人總追求盡量完美的制度設計，而未必考慮到一些現實情況。

也不得不懷疑鄉土中國到底發生了多少變化？而原生於西方市民社會的現代司法制度是否能夠在中國鄉村真正得以施行？城鎮中國和鄉土中國是否具有不盡相同的司法訴求？

正是基於這些疑問，蘇力把目光投向了他所說的「法治本土資源」，企圖通過挖掘民間生活、特別是鄉村的民間生活中已經形成規則或準規則的習慣來填補現代法治在中國所面對的城鄉斷裂帶，並以此作為法治內生化成長的一個資源支撐點。這種做法，實質上也符合英美法的經驗主義傳統，即強調從下到上式地從實踐生活中總結、提煉規則。

凡事有利弊，蘇力把房子蓋在城鄉中國的斷層這樣一個絕好的理論增長帶上，但同時這房子卻也遮擋了投向斷層所在的視線。被蘇力在書中無處不用的「基層法院」這個詞，其實本身就是一個掩蓋了城鄉差別的概念：「基層」並不是一個整體，而是包括鄉村和城鎮兩種司法設置，其中前者才是蘇力在書中真正的研究對象。出現這種概念上的偏差不能不說是一種遺憾的疏忽，而且也影響到書中一些論證的圓滿。例如，蘇力在書中用全國民事案件初審判決上訴率持續下降的統計資料證明基層法院的司法公正程度有穩定提高，用全國統計資料的辦法未必有錯，但是同時卻掩蓋了城鎮和鄉村的區別，因為完全有可能出現城鎮基層法院上訴率下降、而鄉村基層法院上訴率上升，或者反之的情況。

而且，就算只是看鄉村，也絕非鐵板一塊，中國鄉村存在着相當的地區差異。相信沿海一些經濟發達省份的鄉村的司法訴求和制度建設可能就更接近於城市水平，而不會像書中所述的陝北和湖北地區鄉村的基層司法情況那樣。從這一點來看，我們應該注意到挖掘、提煉民間生活習慣等「本土資源」這種做法也有一個普適性上的缺點，這就是習慣可能具有相當的地域性、並不宜推而廣之地冠以整個中國的名頭。

至於第二重斷層，則是法律思想者和行動者之間的斷層。雖然以法理學上的建樹而著稱，蘇力與不少法律學者的一個區別就是他一貫強調「法律是行動者的事業，而不是或至少不僅僅是思想者的事業」。這也是受了英美法傳統的影響，因為在判例法制度下，法律制度的演進在很大程度上是依靠法官和律師在每一個具體案件中一磚一瓦累進而成的。這一點與中國囿於濃重的行政傳統和時不我待的現實條件而只好依舊採取從上而下地建設法治的模式大不相同。在中國的發號施令模式下，法律思想者，特別是那些被政府委以制度設計任務的法律學者，所取得的話語權力要遠遠超出負責實行規則的行動者。

中國法律常被人詬病的一點就是與實踐脫節或者缺乏現實操作性，這種毛病的一個根源就在於負責設計宣傳制度的思想者和在實踐中負責實行制度的行動者之間的斷層。這一方面是因為不少思想者本

人缺乏基層的法律實踐體驗、慣於在象牙塔中「閉門造車」；另一方面可能是因為習慣使然，研習法律理論多年的人總會下意識地追求盡量完美的制度設計，而未必考慮到一些現實情況，此點在目前大力借鑒別國先進法律制度的大環境下表現得尤為突出。在這種情況下，不少思想者可能會慢慢演化成旁觀的法治鼓吹者，但並不能了解實踐中的行動者的想法和意見，結果就好像《絳夫的愛》中那樣：一個走在岸上滿頭大汗，一個放歌船上口乾舌燥，兩人只能隔水傳情，但終不得同舟共濟。這種「愛」的局面是不能長久維持下去的。

所以，蘇力選的這第二重斷層，從基層法官的視角出發對審判委員會制度等司法改革可能觸及的內容進行分析，正是要在推動宣傳司法改革的思想者和基層法院法官這一行動者人群之間進行一種溝通的努力，希望能夠將通常被忽視的基層法官的聲音反映到正在進行司法改革制度設計的思想者中去。

理想的法治訴求和現實社會資源條件間的斷層，這是本文要談的第三重、也是最末和最隱蔽的一重斷層。經過多年的不懈努力，建設法治國家已經成為一項被社會各階層普遍認可的目標和一條耳熟能詳的口號。而隨着快速擴大的法律人職業團體和媒體推動的「維護合法權利」運動，從王海式的打假者到秋菊打官司到把訴狀遞到最高法院的高考學生，阿克頓勳爵 (Lord Acton)

的名言：「每一種利益都有其伸張的權利」，已經為越來越多的人所接受並身體力行。這反映出，不光是絕大多數法律人，事實上相當多的社會公眾也已經把西方式的現代法治作為一種比較理想的法治訴求而接受。

這種理想化的法治訴求被廣泛接受，同時也帶來了現實社會資源約束的問題。社會制度的演進必然受到資源條件的影響，而很多我們今天看似理想的法律制度都是在社會資源相對充裕的條件下發展起來的，就像經由電視節目在國內被廣而告之的英美「對抗式」訴訟制度，固然是有利於保護當事人的利益，但是訴訟成本相當高，中國的資源條件其實無法達到普遍推行這種制度的水平，也不必非要達到那種程度。

中共中央曾經將現階段的主要社會矛盾總結為人民群眾日益增長的物質文化需求與落後的社會生產力之間的矛盾。這種理想和現實之間的矛盾，在法治建設上也同樣存在，而且未來還會進一步凸現甚至可能帶來相當的社會問題。從這個角度看，蘇力發掘和強調司法制度中的本土資源的努力，對於調和基本上以西方模式為藍本的理想法治狀態和支援法治的現實社會資源的衝突，具有相當重大的理論和實踐意義。當然，考慮到「取法上而得其中，取法中而得其下」的道理，也不宜將法治建設目標定得過於實際，而需要通過實踐摸索設法取一個適度偏上的目標。

今天看似理想的法律制度都是在社會資源相對充裕的條件下發展起來的，以中國的資源條件其實無法普遍推行。中共中央曾經將現階段的主要社會矛盾總結為人民群眾日益增長的物質文化需求與落後的社會生產力之間的矛盾，這種矛盾在法治建設上也同樣存在。

組織內捲化與中國的腐敗

● 申明民

腐敗雖然仍是中國社會最具動員性的政治現象，但與十幾年前相比，公眾對腐敗的反應已冷漠了許多，這說明對於腐敗的情緒化認識，已很難起到阻遏腐敗的積極現實作用。若干年來對腐敗的制度基礎的深層理性分析付之闕如，導致的直接後果便是社會對腐敗的侵襲表現冷漠、萎縮。



Xiaobo Lü, *Cadres and Corruption: The Organizational Involvement of the Chinese Communist Party* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

腐敗雖然仍是中國社會最具動員性的政治現象，但與十幾年前相比，公眾對腐敗的反應已世故和冷漠了許多，即使暴露出來的腐敗案情越來越超乎普通百姓的想像，整個制度腐敗的程度超過政權反腐敗的努力在增加，但腐敗還是在社會的無奈中被默認了。這說明對於腐

敗的情緒化認識，除在個別特殊的政治動員時期之外，對於阻遏腐敗很難起到積極的現實作用。腐敗為害中國社會如此之烈，肯定有其深刻的制度根源，然而若干年來對腐敗的制度基礎的深層理性分析付之闕如，導致的直接後果便是社會對腐敗的侵襲表現冷漠、萎縮。要樹立起人們解決中國這樣的整體性、制度性腐敗的信心，就必須能令人信服地證明腐敗與國家的基本制度結構之間的聯繫，從而使人們看到通過制度改革，腐敗有望降低到社會正常的可接受程度。《幹部和腐敗：中國共產黨的組織內捲化》，就是在這方面的一個理論嘗試。它提出的基本問題是：中國共產黨後革命時期的革命組織經歷了何種變化，以及該變化是如何影響它的幹部行為的？通過提出並論證「組織內捲化」的概念，本書給出了分析中國共產黨執政下幹部腐敗的性質、動力和變化類型的一個理論框架，也對腐敗何以成為中國社會最廣泛的問題提供了一個可能的答案。

自從人類學家吉爾茨(Clifford Geertz) 1963年闡述「農業內捲化」後，「內捲化」概念迅速被借用到中國研究中並已取得了富有成果的應

用，比如杜贊奇 (Prasenjit Duara) 用國家政權內捲化來說明二十世紀前半期中國國家政權的擴張及其現代化過程中非正式的「贏利型國家經紀體制」，黃宗智用小農經濟的內捲化來說明農業過密化生產所導致的「有增長而無發展」的狀況。內捲化所描述的是一種不理想的演化形態，如果在結構上把變遷視為內向的傳統力量與外向的變革力量之間相互作用的結果，那麼內捲化的一般理論形式就是傳統的力量在實際上佔據了優勢，並以非正式規則的形式決定變遷的性質，新的正式規則和程式經常被轉化成某種因襲傳統的不確定的制度。它好比水流中的漩渦，向前的推動力都被轉化成做原地打轉的運動，隨着運動的圈幅在縮小，向前的推動力最終停滯、消失於漩渦的中心。無論何種意義上的內捲化，都包含以下兩層結果特徵：一是沒有實際發展（或效益提高）的增長；二是舊模式以非正式類型再生和維持。

《幹部和腐敗》用內捲化來刻畫中共取得政權以後的組織衰變，即共產主義組織的「節奏紊亂的變化過程」。根據定義，如果革命性政黨在採納和擴展許多「現代」（如理性的、經驗性的、非人格化的）結構的時候，拒絕或未能使自身適應於現代官僚制的理性化和常規化，然而卻又不能繼續通過原先的革命模式（如大眾動員、創造中心任務、道德激勵和意識形態灌輸）來整合組織，那麼內捲化就發生了。本書認為，中國共產黨的內捲化起源於反右派和大躍進運動，這兩個事件表明黨反對像蘇聯那樣的理性化傾向而採取

毛澤東的「繼續革命」的激進政策模式，用過去戰爭年代的政治掛帥和大規模群眾動員方式來搞工業化和政權建設（比如反對幹部級別）。「文革」是內捲化發展的關鍵階段，在經濟短缺及特權等級制等背景下，政權創造「社會主義新人」的政策努力促使幹部尋求有效的應對措施，即通過強化了的複雜的傳統運作方式作出調整和適應，由此形成了一套脫離官方秩序的非正式規則，並使正式制度非正式化以填補正式制度能力不足所造成的空隙，這不但引發了廣泛的極具共產主義政治特色的形式主義，而且使組織所反對的東西以非正式的形式進一步強化了。比如，幹部級別的作用越來越重要，幹部特殊化和特權現象越來越嚴重；「文革」中把反腐敗當作階級鬥爭，而階級鬥爭實際上表現為一種幫派鬥爭，反腐敗因而成為幫派爭權奪利的一個藉口，其結果往往不但未能減少腐敗，而且還加強了幹部隊伍中的幫派主義運行規則；對於共產黨政治中根深柢固、十分普遍的「走後門」、「關係」等本質性非正式規則，該書也詳細、清晰和饒有趣味地記述和討論了它們是如何適應「大躍進」以後的短缺經濟而產生和發展的。總之，組織內捲化產生了以非正式的運作方式、鬆散的制度、人治的關係網絡、儀式化的文化特徵和非經濟類型的腐敗為特徵的「新傳統主義」。在傳統的動員型體制中，革命性目標和結果壓倒了常規化的規則和程式；新傳統主義體制中，在使用目標導向的政績評價幹部的同時，增加了規則導向的要求。有諷刺意味的是，

革命性政黨在採納「現代」結構的時候，如未能使自身適應於現代官僚制的理性化和常規化，又不能繼續通過原先的革命模式來整合組織，內捲化就會發生。「文革」是內捲化發展的關鍵階段。「文革」中把反腐敗當作階級鬥爭，其結果往往不但未能減少腐敗，而且還加強了幹部隊伍中的幫派主義運行規則。

組織內捲化是共產主義政權中腐敗最深層次的原因。腐敗在改革時期比此前更為顯著，主要是由於市場化過渡的經濟環境所致。但在本質上它同樣源於組織內捲化。組織對幹部的控制能力在改革過程中一直在減弱，幹部的腐敗行為往往是「群眾都知道，只有組織不知道」。

共產主義政治哲學視本質重於形式(程式)，並努力使非正式的群體聯繫減到最低程度的努力，卻導致了正式程式不僅未能發揮正常作用，而且被儀式化了，儀式化不僅發生於正式程式領域，而且發生在實質性的革命意識形態和價值上，即「革命魅力的儀式化」。

組織內捲化在改革年代並沒有停止，該書認為，漸進而零碎的政治和行政體制改革使以新傳統主義為特徵的組織內捲化得以持續，它表現在形式主義、「關係」、使用伸縮性的文件替代法令進行管理、農村「能人」和宗族政治勢力重新出現以及確定中心工作任務、評比、達標等變換過的傳統政治動員方式的繼續沿用等方面。其實，由於共產黨的權力運作方式並沒有根本改變，所以內捲化在政治生活的各個方面仍都有所表現，比如，改革中「加強幹部選任工作群眾基礎(民主化)」的一個重要作法是把單位成員對候選人無計名投票的結果，作為上級領導最終權衡取捨的重要依據，上級領導的權衡原則是「既要看群眾基礎，又不簡單以票取人」。投票形式雖然顯得很「民主」，但卻悖於韋伯(Max Weber)所定義的理性化的官僚組織，由此形成的新的幹部選拔機制不但未削弱上級領導在選任幹部中的隨意性權力，而且使共產黨官僚政治中的幫派主義、拉關係等傳統的非正式作法更加盛行，如某省委組織部一份調研材料所分析的，「民主化」所帶來的是小恩小惠式的群眾基礎(單位成員之間以物質利益進行的拉票行為)、人身依附式的群眾基礎(通過廣泛任用、扶植個

人勢力以「掌握」群眾)、嫉賢妒能式的群眾基礎(工作努力的受到嫉妒和孤立，工作平庸的「老好人」和投機鑽營的「小能人」受到推崇)，因此，被當作政治體制改革一部分的幹部制度的民主化不是向着理性化的官僚制度前進了一步，而是使共產黨獨特的官僚政治機能更加紊亂了。

組織內捲化雖然不是腐敗的唯一原因，但卻是共產主義政權中腐敗最深層次的原因。這是因為，組織內捲化是幹部行為失範的基本原因，幹部行為失範指脫離政權規定的所有行為，其特徵是幹部個人或小集團利用正式組織實現個人目的而不是為它工作，組織的運轉中個人作用優先於組織的正式功能。內捲化使組織失去了維持幹部信念和紀律的能力，意欲實現的正式組織目標和幹部的非正式反應之間的差距日益擴大，引起幹部行為失範。消除幹部行為失範是歷次政治動員的一個主要目標，然而，「繼續革命」的努力導致了黨的組織持續內捲化，繼而又鼓勵而不是消除幹部行為失範。腐敗就像其他形式的幹部行為失範一樣，是對正式制度和規範的一種非正式反應。

腐敗在改革時期比此前更為顯著，主要是由於市場化過渡的經濟環境(比如尋租)所致，但在本質上它同樣源於組織內捲化。比如十分嚴重的幹部學歷造假問題，乃是將提高幹部學歷當作幹部隊伍「知識化」運動的目標並採取許多組織途徑快速、成批地為現有幹部補高等學歷的作法所產生的後果。組織對幹部的控制能力在改革過程中一直在減弱，因為組織已經虛化，沒有人

真正對組織負責，幹部的腐敗行為往往是「群眾都知道，只有組織不知道」，一個腐敗幹部是否受到調查是由未被制度化的政治因素決定的，這種新傳統主義的政治體制使幹部腐敗得以安然無恙地滋長。甚至，運動式的反腐敗模式也只是內捲化的一種表現而已。自從1982年以來，大約每兩年就由中央發起一場反腐敗運動，每一場運動都出台了新的反腐敗規定或法令，但腐敗卻「越反越多」。

為了分析共產主義國家及其轉軌時期腐敗的特殊政治性質，以達到通過腐敗問題透視政治發展和政權變化的目的，作者區分了結構性

和非結構性兩種不同的腐敗類型，後者指貪污賄賂等在任何政治條件下都存在的「非法」行為，前者則僅出現於特定的政治和經濟結構中。與內捲化相聯繫的廣泛的體制性腐敗，乃是與共產主義政治動員體制相聯繫的結構性腐敗。該書提出的目標是以腐敗問題為線索，不僅檢驗中國共產黨統治精英的行為變化，而且考察中國共產主義政權及其演化的性質。由於克服了把腐敗孤立地理解為行政或政治倫理問題的慣常傾向，並十分注意從政治發展尤其是有關共產主義政治的基礎理論中挖掘可用學術資源，該書基本上達到了這一目標。

為了分析共產主義國家及其轉軌時期腐敗的特殊政治性質，作者區分了結構性和非結構性兩種不同的腐敗類型，前者僅出現於特定的政治和經濟結構中。與內捲化相聯繫的廣泛的體制性腐敗，乃是與共產主義政治動員體制相聯繫的結構性腐敗。

獨樹一幟的戰爭記錄

● 徐有威



中國人民解放軍軍事科學院軍事歷史研究部：《抗美援朝戰爭史》，三卷（北京：軍事科學出版社，2000）。

據韓國學者金容雲在《韓國人和日本人》一書中的統計，有史以來在朝鮮半島上發生了一千多次的入侵戰爭，而發生在上個世紀50年代的那場戰爭，則可能是最慘烈的一次。

當戰爭的硝煙在三八線上空慢慢散去後，眾多參戰國的歷史學家

真正對組織負責，幹部的腐敗行為往往是「群眾都知道，只有組織不知道」，一個腐敗幹部是否受到調查是由未被制度化的政治因素決定的，這種新傳統主義的政治體制使幹部腐敗得以安然無恙地滋長。甚至，運動式的反腐敗模式也只是內捲化的一種表現而已。自從1982年以來，大約每兩年就由中央發起一場反腐敗運動，每一場運動都出台了新的反腐敗規定或法令，但腐敗卻「越反越多」。

為了分析共產主義國家及其轉軌時期腐敗的特殊政治性質，以達到通過腐敗問題透視政治發展和政權變化的目的，作者區分了結構性

和非結構性兩種不同的腐敗類型，後者指貪污賄賂等在任何政治條件下都存在的「非法」行為，前者則僅出現於特定的政治和經濟結構中。與內捲化相聯繫的廣泛的體制性腐敗，乃是與共產主義政治動員體制相聯繫的結構性腐敗。該書提出的目標是以腐敗問題為線索，不僅檢驗中國共產黨統治精英的行為變化，而且考察中國共產主義政權及其演化的性質。由於克服了把腐敗孤立地理解為行政或政治倫理問題的慣常傾向，並十分注意從政治發展尤其是有關共產主義政治的基礎理論中挖掘可用學術資源，該書基本上達到了這一目標。

為了分析共產主義國家及其轉軌時期腐敗的特殊政治性質，作者區分了結構性和非結構性兩種不同的腐敗類型，前者僅出現於特定的政治和經濟結構中。與內捲化相聯繫的廣泛的體制性腐敗，乃是與共產主義政治動員體制相聯繫的結構性腐敗。

獨樹一幟的戰爭記錄

● 徐有威



中國人民解放軍軍事科學院軍事歷史研究部：《抗美援朝戰爭史》，三卷（北京：軍事科學出版社，2000）。

據韓國學者金容雲在《韓國人和日本人》一書中的統計，有史以來在朝鮮半島上發生了一千多次的入侵戰爭，而發生在上個世紀50年代的那場戰爭，則可能是最慘烈的一次。

當戰爭的硝煙在三八線上空慢慢散去後，眾多參戰國的歷史學家

從戰爭中學習戰爭，是中國共產黨人的一貫做法，總結朝鮮戰爭經驗始於戰爭期間，但隨着1959年中方統帥彭德懷蒙受不白之冤起，中國研究抗美援朝戰爭歷史的工作無可避免地受到影響。這種狀況與中國作為主要參戰國的地位和作用極不相稱的，而《抗美援朝戰爭史》則填補了這方面的空白。

從不同角度提出了自己對這場戰爭的利弊得失的見解。由於各參戰國從本國利益出發，其立場觀點和思維方式不同，因此對朝鮮戰爭重大問題的看法也不盡相同，有些甚至是對立的。同時，由於受各方面條件的限制，如各參戰國歷史檔案並沒有完全解密和公開，使得對這場戰爭的研究困難重重。

從戰爭中學習戰爭，是中國共產黨人的一貫做法，總結朝鮮戰爭經驗即開始於戰爭期間，但是隨着1959年中方戰場統帥彭德懷蒙受不白之冤起，這一情況不可避免地影響到中國研究抗美援朝戰爭歷史的工作。事實上，戰爭的其他參與者如美國、韓國甚至日本的有關研究成果可謂碩果纍纍。中國學術界的這種狀況與中國作為主要參戰國的地位和作用極不相稱的，而三卷本的《抗美援朝戰爭史》則填補了中國全面反映抗美援朝戰爭歷史著作的空白。

編寫多卷本的《抗美援朝戰爭史》是中華人民共和國中央軍事委員會交給中國人民解放軍軍事科學院的任務，是中國人民解放軍「九五」科研計劃重點科研課題之一，具體編寫工作是該院軍事歷史研究部九位研究人員聯手完成。與大陸以往的抗美援朝戰爭史研究成果相比，此書內容無論在廣度、研究的深度和資料運用上都有重大突破和創新，是目前中國國內抗美援朝戰爭史研究水平最高、最權威的一部著作，在國際上眾多關於朝鮮戰爭的史書中也可謂獨樹一幟。

過去中國國內出版的抗美援朝戰爭史著作，基本上都是反映

1950年6月朝鮮內戰爆發到1953年7月朝鮮停戰這一期間的歷史，而且絕大多數著作只反映作戰行動。而此書則從1949年10月新中國成立後的形勢寫起，一直寫到1958年10月中國人民志願軍撤出朝鮮回國。它不僅反映作戰行動，而且反映與這場戰爭有關的方方面面，可說是一部全景式的歷史著作。

史料翔實、權威是此書的特點之一。以往有關著作由於受檔案解密程度和著作篇幅的限制，對歷史檔案引用不多。而軍事科學院軍事歷史研究部是軍方編史機構，編著任務又是中央軍委下達，因此作者有接觸中方戰爭檔案的便利條件。該部史書大量徵引了史料，許多是全文引用或大段引用。這些史料有些解密不久，如《毛澤東軍事文集》和《周恩來軍事文選》提供的文件，也有許多是未解密的。雖然並不是所有檔案材料都做了註釋，但據筆者所知，該書描述的中國軍方高層指示、志願軍的所有行動以及各種數據，均來自中方檔案，完全可以信賴。同時，此書作者也適當地引用了蘇聯、美國、韓國的檔案資料，並參考和運用了一些官方權威性著作和回憶史料。僅從史料的角度看，筆者以為這也是研究中國現代軍事史必備的著作。

此書的編撰者來自中國軍方修史機構，代表了官方觀點和立場，不管讀者是否同意其觀點，這些背景同樣值得研究者關注。此書提供了作者對學術界爭論的一些熱點問題的回答，在此僅舉幾例。

朝鮮戰爭爆發與中國推遲解放台灣的關係如何？作者認為，「到

1950年6月，美國武裝阻止中國人民解放軍解放台灣和對台灣實施軍事佔領，決心已定，只是在等待時機。」(第一卷，頁29) 朝鮮戰爭爆發只是美國全面實施「其既定的遠東侵略擴張計劃」(第一卷，頁35)。也就是說，不論是否有朝鮮戰爭，美國都不會輕易讓台灣回到中國的懷抱。這樣看來，有論者稱中國進行抗美援朝戰爭「無限期地延緩了統一台灣的目標」是站不住腳的。事實很清楚，是美國派第七艦隊進入台灣海峽，阻礙了中國軍隊在可以預見的時間內解放台灣；是美國首先對中國採取不友好的行動後，中國才決定出兵朝鮮的。

中國出兵朝鮮的決策是否正確？是否是斯大林壓力的結果？此書以八頁的篇幅論述了新中國成立後的形勢和任務，以事實告訴讀者：中國沒有打算在朝鮮與美國打一仗，是美國決策者感受不到一個長期受到外敵侵略和威脅的國家對於國家獨立的極度渴望，忽視了他們抵抗強權的決心，才迫使他們舉起反侵略的旗幟，不惜作出極大的民族犧牲，選擇了戰爭之路。作者在研究了中共決策出兵整個過程後認為：

「抗美援朝、保家衛國」的戰略決策，是中共中央政治局根據當時的形勢作出的，是基於支援朝鮮人民反抗美國侵略和保衛中國國家安全的共同需要作出的。

正如美國前國務卿基辛格 (Henry Kissinger) 在其1994年出版的《大外交》(Diplomacy) 一書中所稱：

毛澤東有理由認為，如果他不在朝鮮阻擋美國，他或許將會在中國領土上和美國交戰；最起碼，他沒有得到理由去做出相反的結論。

從此書中，我們還可以看到，中國出兵的決定是反覆權衡利弊才作出的，在決策過程中有不同意見也是可以理解的正常現象。斯大林提過由中國出兵朝鮮的建議，但在他不履行出動空軍掩護中國志願軍作戰的承諾，並在中國是否出兵問題上發生動搖的時候，中共決策層仍認為「應當參戰，必須參戰。參戰利益極大，不參戰損害極大」(詳見第一卷第五章和第十章)。另外，作者還闡述了中共決策出兵抗美援朝戰爭是否阻礙了中國經濟的發展、中國進行抗美援朝戰爭是否嚴重影響了中國的對外交往等問題。由此可見，此書的結論是作者在翻閱大量歷史檔案和其他方面的史料，並經過認真仔細的研究後得出的。

近年來，國際學術界研究朝鮮戰爭的熱情與日俱增。中國國內的研究與國外的研究相比尚有不少差距，其中主要的原因之一是國內的歷史檔案，尤其是涉及黨和國家高層決策活動的檔案有些沒有公開。如戰爭爆發前及戰爭期間，朝、蘇、中三方的來往電報，中共中央決策出兵的詳細過程，中方在停戰談判中的政策和策略等等，都因缺乏第一手資料而只好簡寫或根據二手材料撰寫。相反，其他參戰國對戰爭指導、決策過程、領導層不同分歧，因披露了不少歷史檔案，反而比中方了解得相對更清楚些。朝鮮至今沒有披露任何有關朝鮮戰

此書的編撰者來自中國軍方修史機構，代表了官方的觀點和立場。作者認為不論是否有朝鮮戰爭，美國都不會輕易讓台灣回到中國的懷抱。此書也指出，中國沒有打算在朝鮮與美國打一仗，是美國決策者忽視了中國人抵抗強權的決心，才迫使他們舉起反侵略的旗幟，選擇了戰爭之路。

中國的研究與國外相比尚有不少差距，主要原因是有些國內的歷史檔案沒有公開。諸如戰爭爆發的起因、決策出兵、中共中央的重大方針、停戰談判等問題，都將是國內研究中的難點。另外如細菌戰問題，也期待能見到更深入的研究成果。

爭的歷史檔案，只有一本官方戰史，這無疑也是令人遺憾的。朝鮮戰爭爆發的起因、決策出兵、中共中央的重大方針、停戰談判等問題都將是國內研究中的難點。有關眾說紛紜的細菌戰問題，則希望能夠見到更深入的研究成果，以解決國內外學術界的疑問。另外，有許多問題此書研究得不夠，尚需深入探討，如朝鮮戰爭期間中蘇、中朝關係，朝鮮戰爭對世界格局的影響，抗美援朝與中國軍隊的現代化、正規化建設，抗美援朝戰爭對中國軍

隊的軍事學術思想的影響等等。同時，此書的有些引文無需長篇累牘，而在註釋方面可以做得更加統一和規範。

值得一提的是，此書的一些主要作者在這一多卷本著作的基礎上，完成了此書的普及版《較量——抗美援朝戰爭紀實》（北京：中國青年出版社，2001），對一般讀者而言無疑是福音。嚴肅的學術著作出版普及版，是擴大學術著作影響、吸引讀者的好辦法，這在世界各國也有成功的先例。

法律經濟分析的驚奇和愛戀

● 劉靜怡



大衛·傅利曼著，徐源豐譯：
《經濟學與法律的對話》（台北：
先覺出版股份有限公司，2002）。

法律學和經濟學這兩個學科，乍看之下應該是極為不同的知識領域：對於許多傳統法律人而言，經濟學除了充斥令人眼花繚亂的數字、圖形和圖表之外，無非就是以研究通貨膨脹、失業率、景氣循環和其他總體經濟現象為目的的學問，和法律體系的理論和運作均相去甚遠，而不少經濟學家經常掛在嘴邊的「均衡」，往往抽象難解，而對於法律人來說，所謂的「市場機能」和「政府失靈」更是難免刺耳。相對地，傳統法律學給人的刻板印象，無非是在艱澀的法律理論和僵硬的法律條文中穿梭迂迴，創造出非屬法律專業圈的「外行人」的「進入障礙」，以維持法律人可以大玩法律

中國的研究與國外相比尚有不少差距，主要原因是有些國內的歷史檔案沒有公開。諸如戰爭爆發的起因、決策出兵、中共中央的重大方針、停戰談判等問題，都將是國內研究中的難點。另外如細菌戰問題，也期待能見到更深入的研究成果。

爭的歷史檔案，只有一本官方戰史，這無疑也是令人遺憾的。朝鮮戰爭爆發的起因、決策出兵、中共中央的重大方針、停戰談判等問題都將是國內研究中的難點。有關眾說紛紜的細菌戰問題，則希望能夠見到更深入的研究成果，以解決國內外學術界的疑問。另外，有許多問題此書研究得不夠，尚需深入探討，如朝鮮戰爭期間中蘇、中朝關係，朝鮮戰爭對世界格局的影響，抗美援朝與中國軍隊的現代化、正規化建設，抗美援朝戰爭對中國軍

隊的軍事學術思想的影響等等。同時，此書的有些引文無需長篇累牘，而在註釋方面可以做得更加統一和規範。

值得一提的是，此書的一些主要作者在這一多卷本著作的基礎上，完成了此書的普及版《較量——抗美援朝戰爭紀實》（北京：中國青年出版社，2001），對一般讀者而言無疑是福音。嚴肅的學術著作出版普及版，是擴大學術著作影響、吸引讀者的好辦法，這在世界各國也有成功的先例。

法律經濟分析的驚奇和愛戀

● 劉靜怡



大衛·傅利曼著，徐源豐譯：
《經濟學與法律的對話》（台北：
先覺出版股份有限公司，2002）。

法律學和經濟學這兩個學科，乍看之下應該是極為不同的知識領域：對於許多傳統法律人而言，經濟學除了充斥令人眼花繚亂的數字、圖形和圖表之外，無非就是以研究通貨膨脹、失業率、景氣循環和其他總體經濟現象為目的的學問，和法律體系的理論和運作均相去甚遠，而不少經濟學家經常掛在嘴邊的「均衡」，往往抽象難解，而對於法律人來說，所謂的「市場機能」和「政府失靈」更是難免刺耳。相對地，傳統法律學給人的刻板印象，無非是在艱澀的法律理論和僵硬的法律條文中穿梭迂迴，創造出非屬法律專業圈的「外行人」的「進入障礙」，以維持法律人可以大玩法律

解釋壟斷權戲碼的傲世局面，而一般人面對難以掌握卻無時不受限制的「法治」門檻，則只能無可奈何。然而，倘若我們嘗試稍微拋開以上這些似乎失之偏頗的成見，平心靜氣地想想，經濟學討論的就是理性選擇和效率高低，理性選擇也應該是法律體系必須關心的焦點，效率高低更不應該被排斥在法律體系的運作之外；同樣地，法律制度所追求的公平正義，若是被理解成是人類社會應該致力以求的適當目標的話，我們似乎也看不出來經常強調「最適」理念的經濟學，會拒公平、正義於千里之外。從這個觀點切入，我們或許可以發現：即使法律人要進入經濟學的思考邏輯內，不免有其經濟學基礎的障礙必須克服；經濟人要理解法律制度的堂奧，也必須嘗試跨越某些基本預設的障礙方足以竟全功。但是，經濟學和法律學兩者之間，的確是有相當大的對話空間可言，而完整構築這個對話空間的推手，便是法律經濟學 (law and economics) 或是法律經濟分析 (economic analysis of law) 這門帶着濃厚分析工具意義和分析觀點的學問。

法律經濟學或法律經濟分析，是一門以經濟學為理論依據和分析工具來解析法學理論和法律議題的學問，是一種理解規範運作的實然面和應然面的觀點，更可以是生活實踐上所依循的準則之一。傅利曼 (David D. Friedman) 這本兩年前由普林斯頓大學出版社出版、而今譯成中文的《經濟學與法律的對話》 (*Law's Order: What Economics Has to Do with Law and Why it Matters*)，

對於想要克服經濟學恐懼症的法律人、想要解構法律制度神話的經濟人、以及對經濟學和法律學抱着卻步心態的任何人來說，都是會不時令讀者感到驚奇的作品：對於想要將經濟學和法學的接軌當作知識操練的對象，或者對經濟學與法律學兩者間的互動關係抱持好奇甚或愛戀態度的專業讀者來說，都是部具有里程碑意義的著作，值得推薦給大家一讀。

以美國最近幾十年的法學研究和法學教育走向來看，如果要說法律經濟學或法律經濟分析已經成為勢不可擋的醒目主流，或許一點也不為過。而我之所以用「勢不可擋」這四個字來形容這個幾十年前發軔於芝加哥大學的學派，並不是我對法律經濟學有特殊的偏好使然，主要原因是在於衡諸事實，法律經濟分析這個學派在美國法學界的滲透力極強，幾乎深入每個個別的法學研究領域，而許多兼具完整經濟學訓練和法學背景的法律經濟分析學者 (例如不少芝加哥大學法學院教授的學歷背景，便是最佳的說明)，在學術著作品質和辯論上，更是深具說服力與侵略性，因而得以取得美國法學界的學術主導地位，讓無論認同欣賞或者是反對批評法律經濟分析者，均必須站在「充分理解」法律經濟分析的出發點上，才能夠和這個主流做具有實質意義的深刻辯難，也才因此進一步衍生出美國法學界各種流派和觀點之間的精彩對話。從這個意義來看，法律經濟學的確在美國法學界這數十年的學術征戰中獲得了勝利。無論你以何種態度看待經濟學，或者是否曾經將

乍看之下，法律學和經濟學是極為不同的知識領域。但經濟學討論的理性選擇和效率高低，也應該是法律關心的焦點；同樣地，法律制度所追求的公平正義，似乎不應被強調「最適」理念的經濟學拒於千里之外。從這個觀點切入，經濟學和法律學的確是有相當大的對話空間可言。

法律經濟學已經成為勢不可擋的主流。這個學派在美國法學界的滲透力極強，幾乎深入每個個別的法學研究領域。無論認同或反對法律經濟分析者，均必須站在「充分理解」法律經濟分析的出發點上，才能夠和這個主流做具有實質意義的深刻辯難。

法律當做堆砌抽象公平正義觀念的枯燥領域，讀者若是想要理解法律經濟學到底是以何種理論架構和分析角度作為理解法律制度運作和促進法學研究深度的致勝條件，傅利曼這本不以長篇累牘的方式堆砌法律經濟學的發展歷史、方法論和其與其他法學理論和學派辯論過程的著作，或許會讓少數具有學術癖好的讀者，對於無法自本書探知傅利曼對法律經濟分析學派和其他法學流派之間對話所持的觀點，感到些微的失望。不過，這本幾乎已以重點導覽方式將法律經濟學的精髓充分介紹給讀者的書，對一般讀者來說應該是塊不算太沉重的敲門磚。

身為諾貝爾經濟學獎得主傅利曼 (Milton Friedman) 之子的本書作者，本身就是個受過完整的物理、化學等基礎科學博士階段教育，而且擁有芝加哥大學經濟學博士學位，卻在法學院裏擔任法律經濟學教席的「傳奇」人物。然而，傳奇卻不必訴諸高深艱澀，更毋庸執着於嚴肅沉悶的筆調。傅利曼行文活潑，不遵從傳統法學論述規格的寫作方式，雖然毀譽參半，但卻極可能是造福法律經濟學的讀者和入門學習者的最適選擇：筆者在1980年代後期的大學時代開始接觸法律經濟學時，美國的法律經濟學著作早已是汗牛充棟，然而，波林斯基 (Mitchell Polinsky) 的《法律經濟學導論》(An Introduction to Law and Economics) 之類的入門書舉例敘述平板和內容失之過簡，往往無法充分滿足讀者的閱讀欲望。身在芝加哥大學法學院時期，上課研讀波斯

納 (Richard Posner) 所著的經典級教科書《法律的經濟分析》(Economic Analysis of Law)，對於不具備充分美國法制背景知識的學習者而言，若無稱職的引導者，又可能充滿不少「進入障礙」。時至今日，雖然角色轉換成大學裏的教學者，但是就法律教學的需求而言，因為法律經濟分析對台灣的法律學界仍是個處於學步階段的方法，因此，傅利曼這本書的出現，也讓我在新世紀開始時終於找到一本可以引領初學者進入法律經濟學的趣味世界之基礎用書。兩年來以這本書為教學基礎所作的嘗試，似乎也印證了我當初的想法。

傅利曼在本書中所討論的法律議題，均是傳統法律經濟學所涵括的領域。然而，值得一提的是，除了法律經濟學這個領域中許多耳熟能詳的例子之外，我們幾乎隨處可見傅利曼另闢蹊徑設計出一些新穎而且貼近日常生活的例子，以相當生動有趣的筆法引導讀者的分析思路，是有別於傳統法律經濟分析論述的別出心裁模式。其次，傅利曼在這本書前半部的某些章節中，並非採取針對某一傳統法學或經濟學領域進行分析的方式，而是基於他自己的學術專長或其他理由，針對特定單一問題討論相關的爭論點，這種安排反而更能清楚地凸顯傳統法學所關切的主題在應用層面的重要性，對讀者而言也較能發揮深入淺出的啟發作用。同時，本書除了以符號加註的編排特色之外，傅利曼另以一個專屬本書的網站 (www.davidfriedman.com/laws_order/index.shtml) 提供本書可能遺漏的內容，

讓本書單純扮演觀念架構的角色，也是值得一提的獨創風格。

不可諱言地，就學術著作的標準而言，這本書在註解方面幾乎付諸闕如，在延伸閱讀(further reading)文獻的提供上相當不足，都是可以非難質疑的。不過，若是以本書所設定的讀者對象，以及作者自陳刻意要去除註解、判決案例和文獻的束縛此一角度來看，似乎又不是特別值得責難之處了。當然，就實質內容而言，在嚴格學術性貢獻的評估上，傅利曼這本書是否足以通過所有苛刻的考驗，依然有待更多的討論和檢驗來證明，亦即傅利曼針對書中不少嶄新實例所做的分析，在分析架構的選取上是否正確周延，是否出現實質內容上的錯誤和缺點，平心而論仍不無進一步檢驗的必要，但本書的用心的確值得肯定。

當然，正如任何其他學問一樣，法律經濟分析作為一種理解人

類社會的規範如何和應該如何運作的視野、架構和理論基礎，不是完整無缺的，仍有許多未充分探索的處女地，這是絕大多數法律經濟學信徒必須面對的事實。同樣地，傅利曼這本書未能將觸角伸展到過去法律經濟分析較少處理的領域(例如憲法)，未能介紹法律經濟分析此一領域最近幾年在社會規範(social norms)方面的精彩討論，都是本書的缺點所在。然而，作為一本普及法律經濟學教育的書，我們應該可以肯定作者的目的是達到了，而在肯定之餘，我不禁要多此一舉地問問，我們在進行類似法律經濟分析這種跨科際的合作時，是不是常失之僵化而忽略了具有實質意義的交流和互動？中文世界裏探索我們自己法律制度的類似著作，又必須等到何時才能誕生，一解愛戀法律經濟分析學派者對自己社會的典章制度進行檢視反省的深長期待呢？

傅利曼在《經濟學與法律的對話》中所討論的議題，均是傳統法律經濟學所涵括的領域。正如任何其他學問一樣，法律經濟分析作為一種理解人類社會的規範如何和應該如何運作的視野、架構和理論基礎，不是完整無缺的，仍有許多未充分探索的處女地。

圖片來源

封面、封二 劉小軍作品；文字：金觀濤。

頁10、27、37、66、85、90、125 資料室圖片。

頁22、23 劉小軍作品。

頁45 方唐：《覓》。

頁81上左 Nicolas Poussin, *Self-Portrait*.

頁81上右 Paul Cézanne, *Self-Portrait in a Beret* (1898-1900).

頁81下 Nicolas Poussin, *Landscape with Diogenes*.

頁82上 Paul Cézanne, *Médan, the Castle* (1879-81).

頁82下 Paul Cézanne, *House in Provence* (1879-92).

頁83上 Paul Cézanne, *View of Mont Sainte-Victoire from Les Lauves* (1904-1906).

頁83下 Paul Cézanne, *Bathers* (1898-1905).

頁84上 Paul Cézanne, *Rocks at Fontainebleau* (1894-98).

頁84下 Paul Cézanne, *Mont Sainte-Victoire* (1904-1906).

頁86 Paul Cézanne, *The Feast* (c.1870).

頁98、100、101、102、103 作者提供。

頁141 Dorothy J. Solinger, *Contesting Citizenship*

in Urban China: Peasant Migrants, the State, and the Logic of the Market (Berkeley: University of California Press, 1999), cover.

頁148 蘇力：《送法下鄉——中國基層司法制度研究》(北京：中國政法大學出版社，2000)，封面。

頁152 Xiaobo Lü, *Cadres and Corruption: The Organizational Involvement of the Chinese Communist Party* (Stanford: Stanford University Press, 2001), cover.

頁155 中國人民解放軍軍事科學院軍事歷史研究部：《抗美援朝戰爭史》，三卷(北京：軍事科學出版社，2000)，封面。

頁158 大衛·傅利曼著，徐源豐譯：《經濟學與法律的對話》(台北：先覺出版股份有限公司，2002)，封面。

封三上 Paul Cézanne, *The Château Noir* (1904-1906).

封三下 Paul Cézanne, *Mont Sainte-Victoire* (1885-87).

封底 Paul Cézanne, *The Bridge at Maincy* (1879-80).

編後語

特殊的日期往往會激起人們的歷史意識。時值2002年6月，本刊推出「改革二十年：政治文化的反思」討論，是鑒於以下兩方面的迫切性：一是，在世紀之初反思並思考20多年來中國的改革開放及未來發展方向；二是，1989「六四」事件在中國改革進程中不能迴避的意義評價。本期吳國光和徐友漁兩篇評論文章，是有關系列討論的第一組。吳國光大膽提出：今天的中國到了改革已經終結、進入後改革時代的歷史轉折關頭。他從八個層面論述1978年開始的改革就實質而言是一場經濟改革，其思想和社會資源已被耗盡，制度變革的潛力始終無法凝聚。「後改革時代」則意味着中國已喪失了平穩漸進的變革動力，今後任何重大變革將不得不伴隨劇烈的社會動盪。但是，當今中國的各種政治思潮，包括所謂「新左派」與「自由派」，都缺乏現實精神，它們表面上水火不容的爭論，只不過是「茶杯裏的風波」。作者強調，從今日中國和前共產中國的歷史對照上來看，1989就是1919，「六四」就是「五四」。徐友漁分析指出，在中國改革20餘年的進程中，新政治文化建設的曲折迂迴乃至90年代以來的闕失，致使中國至今未能實現政治轉型。他認為「六四」事件中斷了新政治文化的建設，這也正好凸現出批判專制政治依然是今天中國思想界的前提性任務，進而從這層意義上討論「新左派」與「自由派」的思想分歧。這兩篇文章觀點鮮明，本刊將陸續邀請立場相異、觀點不同的學者參加對話，深化這一切入當前中國現實和重大理論問題的討論。

不僅是中國，世紀初的世界，去年的「911」，今年春季歐洲選舉中集民族主義、種族主義、民粹主義於一身的極右政治勢力異軍突起，也是我們不得不正視的。陳彥分析法國的勒龐震撼，它一方面反映出法國甚至世界瀰漫着意義失落的信仰危機，另一方面也是法國第五共和政治體制的憲政危機的表現。本期佳作甚多，如劉宏對近20年出現的「跨國華人」的實證分析，韓東育比較中日道德文化的形態差異和近代轉型，張興成分析「東方主義」語詞在跨文化實踐中闡釋的錯位，都具跨文化的眼光。我們還要特別向讀者推薦孔慧怡的文章。作者不僅敏銳地批評了中國以往翻譯史研究和著述的各種問題，而且為我們展示出具有更開闊視野的、學科交叉的「重寫翻譯史」的新線索。

最後，需要向讀者和各地潛在作者說明的是，本期特意安排了劉握宇、梁家貴、崔效輝、王毅杰、張興成以及李輝、宋秀峰（與金力教授合作）等正在進修或剛剛取得碩士、博士學位的年輕學者的文章，其中前四位更都是南京大學的。儘管他們的論文或文章水平不一，或尚有不足之處，但是，也可以看到這些年輕學人都有十分良好的學術訓練。在某種意義上說，一個學術文化期刊的生命力要看它對準備以學術為志業的年輕學人的吸引力。我們期待，一批又一批年輕學人在本刊展露新面孔。

二十一世紀評論

改革二十年的經濟與社會轉型

二十世紀末中國的經濟 轉軌和社會轉型

卞 悟

一 中國版斯托雷平改革

1989年以後，中國的經濟轉軌、社會轉型的確進入了一個全新的階段。

1989年的事件，不僅對民間社會，而且對執政黨都是一次「意識形態祛魅」進程，甚至可以說它對執政黨的自我祛魅作用大於對除異見人士以外的一般民眾。隨着「革命黨意識」由於自身受到（或自認為受到）革命的威脅而被解構，執政黨的利益自覺空前凸顯。正如1905年革命後帝制俄國傳統原教旨保守派哥列梅金（Ivan Logginovich Golemykin）只得勢了很短時間，很快就被「警察改革派」斯托雷平（Piotr A. Stolypin）所取代一樣，1989年後中國原教旨左派的回潮也為時很短，從1992年「南巡講話」起，中國出現了政治鐵腕統治與經濟自由開放並行的「中國版斯托雷平改革」。

1992-97年間，在對外資、鄉鎮企業、私營企業政策大幅度開放的同時，中國經濟體制實現了三大突破：一是取消了糧票，「票證經濟」的結束預示着中國開始由命令經濟的短缺時代走向市場經濟的過剩時代。二是開放股市，並且很快升溫到狂熱的「股潮」。它雖然並非正常的資本市場，但也絕非單純的所謂賭場可比。中國式的股市開創了一種同時具備化公為私與化私為公兩種功能的機制，推動中國的原始積累從單純「挖國庫」的階段走向「通過國庫這個仲介去挖民間」的階段。三是在蘇南等傳統集體經濟（所謂「地方政府公司主義」經濟）性質的鄉鎮企業發達地區進行了一場雷厲風行的私有化運動，隨着「蘇南模式」的不復

1989年的事件對執政黨是一次「意識形態祛魅」進程，甚至可以說它對執政黨的自我祛魅作用大於對一般民眾。1989年後中國原教旨左派的回潮為時很短，從1992年「南巡講話」起，中國出現了政治鐵腕統治與經濟自由開放並行的「中國版斯托雷平改革」。

* 此文本為原文的壓縮文本，讀者可在本刊網頁（www.cuhk.edu.hk/ics/21c）閱讀完整文本及註釋，特此說明——編者。

存在，1997年出台的《鄉鎮企業法》首次明確了「鄉鎮企業」概念的非特定所有制含義，由「社隊企業—鄉鎮企業」的淵源形成的鄉企屬於「集體經濟」之說從此成為歷史。受「鄉企轉制」成功的推動，一些地區（山東諸城等）出現了縣域範圍內地方國有企業「全賣光」乃至「送光」的實踐。

1997年的中共十五大開始了又一新階段。這次大會吹響了「國企改革攻堅戰」的號角。十五大期間《中國經濟時報》關於國企改革的通欄文章題曰〈可以，可以，也可以〉，就是這種氛圍的概括。自此，中國各中心城市和各省相繼表示了告別「國有獨資」的決心，這在世界私有化歷史上也是罕見的表態。1997年起，許多省市相繼宣布「今後不再搞國有獨資企業」。當年湖南省首開其例，緊接着深圳、武漢、四川、重慶及其他各省紛紛表態。深圳市提出：今後深圳原則上不再增設國有獨資企業，國有經濟要從一般性競爭領域退出來。今明兩年先從小企業「撤退」，再用五至八年時間逐步從大中型抽身而出。1999年，武漢市表示：不再新辦國有獨資企業後，國有資本今後進入新領域的方式是：集中一部分國有資本作為引導或配套資金，鼓勵和引導外資及民間資本一同進入，大力發展混合經濟。新千年伊始，中國四大直轄市異口同聲發誓：將國有資本從一般競爭性領域退出。2000年元旦剛過，當時國有資本佔全市工業比重超過80%的重慶市首先宣布：在工業領域不再新辦國有獨資企業，轉而大力發展以私營企業為主的非公有制工業企業，以此作為調整全市所有制結構的重要措施。當局決定：對長期虧損、沒有前途的國有企業，尤其是中小企業，採取破產、兼併、出售等形式，使國有資本退出；對國有大中型企業，通過引資嫁接改造、公司制改造、出讓股權等使國有資本整體或局部退出；在競爭性領域，用更加優惠的政策吸引私營企業兼併重組國有企業；選擇一批有潛力的困難國有企業，同時給予優惠的配套政策，「賣」給外地甚至外國優勢企業。

一周以後，北京市宣布，從今年起北京市工業系統將不再批准建立國有獨資公司。上海市也同時宣布，今後不再興辦國有獨資小企業。天津則更具體地表示將對國有工業進行大調整。在國有工業涉足的33個行業中，五個完全退出，四個大部分退出，17個部分退出。媒體認為：四大直轄市如此同時表態是極不尋常。為了論證加快進度的必要，北京市提出「溫水蛤蟆」論：國有資本的退出問題就像一個「蛤蟆」，不論把蛤蟆放到冷水或熱水中，它都會一下子跳出來；如果把它放到慢慢加熱的溫水中，它沒有受到大的刺激，隨着水溫的不斷升高，就會在不知不覺中死去。為了使國有資本不致成為「溫水裏的蛤蟆」，就要取消保護，施加壓力，逼「國有蛤蟆」「一下子跳出來」。為保證國有資本有效退出，北京市指出，國有資本原則上以相對控股為主，特殊情況需絕對控股的，控股份額不得超過51%。在四大直轄市帶動下，山東、吉林、遼寧等省當年也發表不再搞國有獨資和已有國資限期退出的聲明，而這些省份有不少是傳統大中國企密集的重工業區。這些聲明則往往伴隨國資份額上限的規定（而不像東歐國家往往規定下限）。如山東省規定：除大型交通基礎設施和市政公用事業等公益性行業國有資本可絕對控股（國有股權佔50%以上）外，電子、生物等高新技

1997年的中共十五大吹響了「國企改革攻堅戰」的號角。新千年伊始，中國四大直轄市異口同聲發誓：將國有資本從一般競爭性領域退出。北京市更提出「溫水蛤蟆」論，為了使國有資本不致成為「溫水裏的蛤蟆」，就要取消保護，施加壓力，逼「國有蛤蟆」「一下子跳出來」。

術產業中的骨幹企業，佔有重要景點的旅遊企業國有資本可相對控股（國有股權35%以上）。而一般競爭性領域特別是中小企業屬於「國有資本完全退出的領域」，即以零國有為目標。到2002年4月甘肅省副省長宣布「絕不再搞國有獨資企業」止，全國除幾個自治區外各省大都已發誓告別「國有」。

實際上，產權改革在許多地方「只做不說」的實踐中不乏更大膽的行動。例如，目前國家還不允許外商對包括能源、石化、鋼鐵等在內的重要國企進行控股，不過一些省早已在進行。山東省已擬將外商控股的「時間表」提前，允許外商對這些行業的國有股份進行產權轉讓、整體併購。山東省對外貿易經濟合作廳負責人表示，這類做法「合法，不會有問題」；據稱，在香港上市的山東國企新華製藥和兗州煤業均已被列入可做產權轉讓及整體併購的名單中。而山東省的做法和心態並非單獨的個案，地方國企出售突破中央政策是很有可能。

二 「賣方缺位」的「看守者交易」與「界定式私有化」

在中國的體制下，無論「社會主義」的還是「資本主義」的原始積累一旦要搞，就是鐵腕推進，很少顧忌。就在中國許多著述者還忙於批判中東歐的「激進改革」（已成為貶義的「休克療法」）——左的嫌其太自由主義，右的嫌其太平民主義——時，許多讓中東歐人瞠目結舌的大動作已經在這裏靜悄悄地或轟轟烈烈地進行。

前述的「鄉企轉制」運動可以讓人見識甚麼是中國式的「休克療法」：江蘇江陰市在1996年年終（12月30日）提出「明年（1997年）9月底前完成鄉鎮企業轉制」，這樣的氣魄絕非絕無僅有。吳縣市也在1996年提出「加快推進鄉鎮企業產權制度改革」，要求「由點到面、整體推進」，「花一年或稍長一段時間，完成鄉企產權改革」。文件還明確規定轉制的形式：過去的租賃制、承包制，乃至「仍不明晰」的股份合作制，在此次轉制後都應消失，以徹底明晰產權，此不惜廢除執行中的合同：「有些租賃、承包企業，雖期限未滿，但……出於鎮村改制工作需要，可經協商，提前結束租賃、承包合同」進行改制。而且改制中要一步到位地「鼓勵企業經營層持大股，在經營層中又鼓勵企業法人代表持大股」。這種要在一年內乃至九個月內一舉改變產權並且徹底落實到具體老闆的氣勢，真有點讓中東歐的甚麼「五百天計劃」之類最「激進」的方案也為之汗顏。但是民主制的中東歐人辦不到的事，寡頭制的中國人卻可以辦到。以後人們就發現，「鄉企轉制」不過牛刀小試，大城市的國企改革很快有了更驚人的動作：

1999年11月30日，長沙市委、市政府出台《關於加快國有企業改革和發展若干問題的意見》，要求「界定產權」，實行「兩個置換」——通過產權轉讓，「置換」企業的國有性質；通過一次性補償，「置換」職工的全民身份，讓職工走向市場。2000年1月29日，市政府辦公廳又印發《長沙市國有企業產權制度改革實施細則》。在兩份文件的催動下，新一輪國企改革在長沙轟然啟動。四五月間，湖

就在中國許多著述者還忙於批判中東歐的「激進改革」時，許多讓中東歐人瞠目結舌的大動作已經在這裏進行。江蘇江陰市在1996年底提出明年9月底前完成鄉鎮企業轉制。這種要在一年內乃至九個月內一舉改變產權的氣勢，真有點讓中東歐的甚麼「五百天計劃」之類最「激進」的方案也為之汗顏。

南湘江塗料集團有限公司(湘江塗料)、長沙通大有限公司(通大)、湖南友誼阿波羅股份有限公司相繼宣告成立，它們從原來的「國有獨資」，以極驚人的速度「置換」成國有資本不控股或僅僅相對控股：國有股依次僅佔6%、21%、32%。此舉引人注目之處在於它是典型的「靚女先嫁」。因為這是三家效益好、規模大，通常被認為「沒有改革必要性」的大型企業。「通大」是國家1,000戶重點企業、全國最大500家機械工業企業、長沙市重點扶持10戶優勢企業之一；「湘江塗料」連年被列入全國500家最佳經濟效益工業企業，其效益連年位居長沙市前列；「友誼阿波羅」是超大型國有商業企業，1999年公司銷售額居全國第六位，經濟效益居全國第七位。而此次轉制來勢之迅猛也極為罕見，如「通大」在10天左右的時間裏便走完了「置換」的全部關鍵程式：員工購股、身份「置換」、召開首屆股東會、員工重新招聘。據認為，此次轉制最驚人的突破在於它確立的產權「界定」原則。按1999年期末會計報表，這三家企業剔除土地資產和非經營性資產後的帳面淨資產均超過一億元，然而在上述兩個文件提出了重新「界定產權」的原則指導下，「湘江塗料」的國有資產比例便由100%變為20.53%；再經過「剔除不良資產，擠乾水分」，「湘江塗料」被核定進入改制的優良資產為7,000多萬元，其中國有資產僅核定為1,500多萬元。改制後新公司總股本6,000萬元，其中國有股只佔8%左右；社團法人股佔7%，社會法人股佔3%，職工個人股佔80%。

顯然，「長沙案例」最基本的機制既不是「賣」——正如報導所言，這些上億元的企業「如果全部界定為國有資產，『置換』的難度可想而知」，也不是「分」，「國有」的資產並沒有分給國民，而是「界定」！所謂「界定」，說穿了就是行政劃撥。由於國有資本存量太大難以賣掉，就乾脆採用劃撥方式徑自將其從國民所有「界定」為內部人所有，在內部人中又指定老闆拿大頭。這種類型的改革堪稱為「界定」式的改革。這一「界定」只把17年前的或企業創建時的初始投資算作國有，而以這些投資為本滾動產生的「積累」都被「界定」為內部人（「企業集體」）資產。這麼一「界定」，80%（以「湘江塗料」為例）的企業資產便從「國有」帳上消失並轉入內部人手中，再經「優惠」贖買，餘下的20%國有資產比率又縮水成了6%，連同未進入新企業資本帳內而是上交財政的贖買金，共為12%。亦即88%的原來人們心目中的國有資產「在10天左右時間裏」都被大筆一揮「界定」掉了。試想如果這四家企業是民間公司，董事會會在10天之內便把88%的產權讓予別人，僅僅因為他們作為僱員幹得還不錯？如果這些企業是做出「界定」者自己的公司，他們還會這樣「界定」嗎？

這就是產權改革中的一個悖論即「賣方缺位」：產權改革不管是「賣」還是「分」，形式上都可以說是交易行為。但產權改革的目的是要使產權可交易，如果產權已經可交易，何必還要改革？如果產權不可交易，又怎樣改革呢？從邏輯上講，要交易必先有「賣方」，而賣方就是原所有者。國有資產法理上屬於「國民」，政府只是看守這些資產。但在如今的條件下，產權改革卻是一場國民無法參與的「看守者交易」，其目的就是要產生「賣方」。然而「賣方」既尚未產生，「交易」又從何進行？在邏輯上解決這個悖論無非只有兩種途徑，一是把國有資產公平量

產權改革中的一個悖論即「賣方缺位」。從邏輯上講，要交易必先有「賣方」。國有資產法理上屬於「國民」，政府只是看守這些資產。但如今產權改革卻是一場國民無法參與的「看守者交易」，其目的就是要產生「賣方」。然而「賣方」既尚未產生，「交易」又從何進行？

化給國民(如東歐一些國家出現的「證券分配法」)以產生初始「賣方」,然後由他們來交易;二是建立以公共選擇—監督機制(即民主機制)為基礎的委託代理關係,使「看守者交易」成為合法的「代理交易」。而這就要以政治體制改革為前提。中東歐國家的改革失誤很多,但至少在合法範圍內還是遵循這兩個規則的。然而在中國,「看守者交易」無需授權也不受監督,因而在合法範圍內也不存在這兩個規則。這就是「分」與「賣」之外的「界定式私有化」能夠進行而且還堂而皇之的原因。

在這種情況下,說中東歐經濟轉軌「姓資」而中國經濟轉軌「姓社」,或者說前者「激進」而後者「漸進」,都是十分淺薄之論。如果只聽其言,中東歐確實「激進」,而中國豈止「漸進」,在許多方面幾乎是「不進」的。但若觀其行就大不然:捷克的克勞斯(Vaclav Klaus)政府在言論上堪稱最激進:克勞斯本人鄙夷「社會市場經濟」、「福利市場經濟」之類的提法,經常把「不帶任何限制詞的市場經濟」和「標準的資本主義」掛在嘴邊,但實際上在克勞斯執政的八年裏搞的是高稅收高福利、反兼併反破產、實行「過度就業」,八年裏竟然沒有一家大企業破產,捷克的失業率不升反降,從1991年的4.1%降至1995年的2.9%,而且是歐洲極少幾個在這一時期退休金增長比工資增長更快的國家。平均退休金佔平均工資額的比重從1993年的43.4%升至1996年的47.8%。1995年捷克的社會福利事業為預算開支的最大專案,佔預算總收入的1/3以上,號稱「歐洲最大的社會民主主義者」。波蘭的瓦文薩(Lech Walesa)一再呼籲加快私有化,但他自己出身的格但斯克造船廠連續幾個私有化方案都被工會否決,一直拖到「前共產黨人」出身的民主左派「重新」上台執政,該廠才因拖延轉制陷入資不抵債而終於破產。

中國雖然至今仍然把「私有化」列為禁忌詞彙,實際上在「產權明晰」、「國資退出」的名義下正如前引《中國經濟時報》所說,無論怎樣化公為私都「可以,可以,也可以」。工人被要求「看成敗,人生豪邁,只不過從頭再來」,農民被禁止「非法上訪」,官辦的工商聯之外,老闆們(尤其是外商、台港商)可以自辦商會,工農卻不能自辦工會農會,官辦工會形同虛設而農會則連官辦的也沒有,世界上哪裏去找這麼好的「投資環境」?難怪中國吸引外資遠遠超過中東歐了!

中國雖然至今仍把「私有化」列為禁忌詞彙,實際上在「產權明晰」、「國資退出」的名義下化公為私。農民被禁止「非法上訪」,老闆們可以自辦商會,工農卻不能自辦工會農會,世界上哪裏去找這麼好的「投資環境」?難怪中國吸引外資遠遠超過中東歐了!

三 「中國奇迹」的兩階段及社會轉型： 等級分化疊加階級分化

無論其中有多少水份,中國經濟就其增長速度而言的確是個「奇迹」。但這個「奇迹」對於只知道在民主福利國家與公民自由交易兩者間進行選擇與搭配的西方左右兩派經濟學家都是無法理解的。在筆者看來,這個「奇迹」的形成機制可分為兩個階段:二十世紀80年代,主要是由於中國式的命令經濟與中東歐理性計劃經濟相比的極端無效率,導致它可以「無代價放棄」和「放棄即受益」(無論是改行理性計劃,還是改行市場機制都能得到純增益),以及包括絕大多數國民(農民)處在有束縛而無保障的「負帕累托過程」(不同於中東歐的束縛—保障協調

型體制)而導致的「走出負帕累托過程即帕累托過程(即人人受益過程)」,相比之下,絕大多數中東歐國家只能從一種非帕累托過程走向另一種非帕累托過程。

到了90年代,以公社制度的極不公平來反觀的公平改進和以「運動經濟」的極無效率來反觀的效率改進,都已達到了時效的極限。這時中國相對於中東歐的優勢,就集中表為「斯托雷平式改革」可以以鐵腕來減少民主制下的討價還價,降低所謂「制度變遷的交易成本」了。國際上一些學者對此也有所論述,如匈牙利經濟學家沙巴(László Csaba)以調侃的口氣說:東歐的前計劃經濟運行得相對成功,這增加了轉軌的困難。而中國文革式的倒行逆施使得轉軌「成為一場愉快的郊遊,而不是一次痛苦的長征」。中國可以不搞社會福利,而東歐,尤其是那些急於加入歐盟的東歐國家不能不維持歐盟式的福利體制。中國遠比東歐更能滿足國際貨幣基金組織;「上海與廣東的黨員老闆沉迷於通過香港的合作者來進行自發私有化,他們通往國際貨幣基金組織的道路因此不像東歐的經理們那樣充滿敵意」^①。等等。

這樣兩個階段的轉換無疑給中國社會造成了巨大的變化。首先是執政黨自身。2001年著名的「七一講話」引起的轟動眾所周知,但其實無論左右兩派如何褒貶,講話反映的只是現實已經存在的事。

湖北黃石市委組織部於2001年秋調查了全市固定資產50萬元以上、年銷售收入500萬元以上和僱工數25人以上的私營企業主,他們總人數為355人,其中中共黨員有193人,佔到54.4%。這樣高的比例倒不全是「允許資本家入黨」的結果,而首先是由於「允許黨員成為資本家」:上述355家私人企業有110家是「改制企業」,其老闆基本上是前國有企業負責人——亦即基本上都是黨員^②。而在浙江永康市經濟最發達的三個鎮,早在1996年冬已有約20%的農村黨支部書記是明確的私營企業主。其中Z鎮72個村支部書記中有23人是純粹的私營企業主,佔總數的32%。另有21人即29%屬兼營企業,正在向純粹的老闆發展。換句話說,全鎮黨支書有3/5已是和將是「紅色資本家」。另一方面,G鎮近三年新發展黨員61人,其中老闆就有35人,佔57%。可見,無論內地還是沿海地區,私營老闆都已成為除黨政軍人員外中共黨員比例最高的階層。儘管在全黨中老闆黨員比例不可能大,但老闆中的黨員比例不僅遠遠高於一般民眾,也高於工人。早在「七一講話」之前五年,一些地方老闆入黨早已不是問題,甚至老闆當黨的基層組織負責人也已司空見慣了。「七一講話」只是肯定了這一既成事實。應該說這是實事求是的態度。但一些國外輿論由此大講中共可能變成社會民主黨,而中共黨內為應對保守派的攻擊也煞有介事地討論自己與社會民主黨的區別。其實,外界是自作多情了。在發達國家,社會民主黨的基礎是工會(當然不是官辦工會),其基本主張一是搞議會民主,二是搞福利國家。如今的中共距前者並未更近,距後者反而比前更遠,老闆黨員再多,只是從民粹主義變成了寡頭主義,與社會民主主義何干?

從民粹主義到寡頭主義,使中國社會的分層結構發生了明顯變化。社會學家與經濟學家各自進行的調查,以不同的抽樣分布證實了同一個事實:早在

私營老闆已成為除黨政軍人員外中共黨員比例最高的階層。一些國外輿論由此大講中共可能變成社會民主黨,其實外界是自作多情了。在發達國家,社會民主黨的基礎是工會,其基本主張一是搞議會民主,二是搞福利國家。如今的中共距前者並未更近,距後者反而比前更遠。

1994年，中國人收入分配的不平等已經明顯超過美國。1994年至今，對中國的貧富分化發展的絕對水平有各種估計，但相對趨勢是在持續擴大則眾口一詞。據李強和李實兩個課題組的大規模抽樣調查，1994年中國收入分配的基尼係數按人、按戶分別是，0.435和0.435，0.409和0.444。以至國務院發展研究中心副主任魯志強在2002年5月9日亞洲開發銀行第三十五屆年會「中國日」研討會上表示，按照國際通行的判定標準，中國已經跨入居民收入很不平等國家行列，收入分配問題已成為中國當前社會問題中最引人注目的問題。的確，中國如今的兩極分化不僅「已經超過了西方國家通常的基尼係數值」，而且超過了我國的台灣省（1972年為0.2955，1979年降為0.2806）。在最具有可比性的前計劃經濟國家中，上述兩組資料也不僅超過了波蘭（「休克」最嚴重的1992年為0.25^③）、捷克（1994年為0.25，另一說為0.26；1996年為0.26，另一說為0.27^④）等搞得比較好的國家，而且超過了如今常常被當作失敗典型的、以寡頭暴發和大眾貧困化而名聲不好的俄羅斯：以基尼係數而言，按俄羅斯政府國家統計委員會的資料，1994年為0.409，1995年降為0.381。

90年代末我國城市內部與鄉村內部的居民收入兩極分化現象都已十分嚴重。據1997年國家統計局等六部委聯合調查結果，佔總調查戶8.74%的富裕家庭擁有60%的金融資產，43%的家庭則僅有全部金融資產的3%。我國不但「市場型的」階級分化明顯發展，「傳統型的」等級差距也明顯拉大，出現了等級分化疊加階級分化的局面。

然而問題還不僅是分化的程度，更重要的是分化的性質。我國過去也從來不是甚麼「平等的理想國」，改革前的中國就是個無階級卻有等級、而且等級森嚴到近乎種姓制的國家，等級內的所謂平均從來就與等級之間的懸殊並存。1978年我國以貨幣計量的收入分配基尼係數，在城市內部只有0.164，在農村內部也只有0.227，但若計入城鄉差別，則全國的基尼係數卻達0.331，已經不比發達市場經濟國家低多少^⑤。我國改革前是個典型的身份性社會，市民、農民各自內部都比較平均（如果不考慮非貨幣的「待遇」的話），但兩個身份性等級差異顯著。改革過程中市民、農民內部的分化也許難免擴大，但如果等級差距縮小，也算是付出代價而換得了社會的進步。在80年代前期，我國也確乎出現過這樣的趨勢。遺憾的是此後，尤其是90年代後，我國不但「市場型的」階級分化明顯發展，「傳統型的」等級差距也明顯拉大，出現了不是等級分化變為階級分化、而是等級分化疊加階級分化的局面。

90年代末我國城市內部與鄉村內部的居民收入兩極分化現象都已十分嚴重。在城市居民中，根據1999年三季度多部委的聯合調查結果，受調查戶按戶人均收入由高到低的五等份分組，20%的高收入戶收入佔到總收入的42.4%，20%低收入戶則僅佔6.5%。從人均收入情況看，20%的高收入戶人均收入為992元，20%低收入戶為124元，高低之比達8：1。最高10%收入戶與最低10%收入戶人均收入差距更大，人均收入分別為1,717元和82元，收入比高達21：1。農村內部的高低收入分化情況與城鎮相似，20%的高收入人口擁有40%以上的全部純收入。

不僅居民即期收入差距極大，居民家庭之間的財富佔有狀況更為懸殊。國家統計局的調查表明，在城市，截至1999年6月末，擁有金融資產量最多的20%城市家庭所擁有的金融資產量佔全部城市居民金融資產量的55.4%，戶均擁有金融資產146,615元，而最低20%家庭僅擁有全部金融資產的1.5%，戶均為

4,298元，高低之比高達34：1。1997年由國家統計局、勞動部、全國總工會等六部委聯合進行的城鎮職工生活調查結果則顯示了更大差距，佔總調查戶8.74%的富裕家庭擁有60%的金融資產，處於下層的43%的家庭則僅擁有全部金融資產的3%。在農村，根據國家統計局的抽樣調查，至1998年末，佔人口比重20%的高收入農戶擁有銀行存款佔全部樣本農戶總存款額的比重也高達55%，而佔農村居民人口比重14.6%、年人均收入在1,000元以下的農戶，擁有的存款尚不足總額的3%。以上統計是將全國人口劃為城市居民和農村居民兩類，在各自內部做比較，尚遺漏了收入和財富差距更大的城市居民和農村居民之間的比較。城鄉差距拉大是近年來引起廣泛議論的話題。由於統計報表中的「農民人均收入」的失準人所共知，我們可以以較少摻假的城鄉消費市場統計來看：按國家統計局公布的數位，我國縣級及縣以下的消費品零售總額佔社會商品零售總額的比重，從1990年的53%下降到1999年的38%，九年裏下降了15%。近年來，有相當數量的農民，尤其是純農戶、種糧戶，不是收入增長幅度的下降，而是絕對收入水平的下降^⑥。

實際上，近年來等級差異的擴大是如此直觀和明顯，但有論者竟然想到以等級差異的事實來證明中國的階級差異不像人們講的那麼嚴重。厲以寧先生最近就對人們熱衷於用全國性的調查得出的基尼係數論證兩極分化嚴重，表示了強烈的不以為然。他認為應該分別統計大城市裏的和農村中的基尼係數，全國性的統計是沒有甚麼意義的。顯然厲先生認為如果把城鄉分割來看，兩邊的貧富分化其實都並不嚴重。且不論這個感覺可能過於樂觀，更重要的問題在於：厲先生似乎認為等級分化相對於階級分化來說是正常的。這真不像市場經濟的主張者說的話。歷史上市場經濟正是以打破一切等級壁壘的自由競爭來消解身份性特權，從而以市民社會的階級結構取代中世紀的等級結構的。而改革前的中國如前所說，恰恰具有等級壁壘森嚴而階級分化不顯的特點。如果像厲先生暗示的，只要城裏人和鄉下人各自作為一個等級相對均質化，則等級之間的差異似乎理所當然，那中國就停留在毛澤東時代得了，還搞甚麼市場經濟，而中國的改革也算是白改了。

當然事情並非如此，中國的斯托雷平式市場經濟倒是以比西方市民社會歷史上快得多、比中東歐轉型國家也更超前的速度形成了明顯的階級分化，但卻並未打破原有的等級身份壁壘。中國的大城市市容壯麗儼然皇都氣象，沒有許多國家工業化過程中大量離鄉進城打工者形成的「貧民窟」，但這並不意味着中國貧困農民比進城打工者過得好，也不意味着中國隨時可被驅趕的進城打工者比國外那些有權住在哪怕不雅觀的住宅而不怕被驅趕的貧民過得好。中國「農民真苦，農村真窮」的原因是多方面的，其中有「市場困境」、「全球化困境」的因素。但即使在像「大量農民打工壓低了工資」這樣表面上的「市場均衡」現象，其背後也有身份性歧視在焉，而非單純的「市場困境」。我國農民如今仍在承擔傳統的身份性貢獻與加派，而不是對所有公民一視同仁的所得稅，農民的財產權、合同權乃至人身權利沒有保障。杜潤生先生還在大聲疾呼給農民以「國民待

厲以寧先生最近對人們用全國性的調查得出的基尼係數論證兩極分化嚴重，表示了強烈的不以為然。顯然厲先生認為如果把城鄉分割來看，兩邊的貧富分化其實都並不嚴重。厲先生似乎認為等級分化相對於階級分化來說是正常的。這真不像市場經濟的主張者說的話。

遇) (而不是國民平均收入！所謂國民待遇，就是基本的公民權利)。而就在近兩年，一些地區竟然發動了制止農民「非法上訪」的「專項治理」運動，連傳統王朝時代農民也保有的求助於「青天」之權利也要剝奪。其實，在農民問題以外，中國如今通過「統治—服從關係基礎上的分配」而不是通過自由交易行為造成的貧富分化也並不罕見——而這當然也是等級分化，不是階級分化。

要之，如果階級分化上升而等級分化消解，即使基尼係數較高，也還可以說儘管付出了不平等的代價但畢竟實現了社會轉型——「自由放任還是福利國家」這種西方式的左右派之爭只有在這種情況下是真問題。然而中國的情況並非如此。中國的寡頭不僅靠資本，尤其靠權勢。因此，中國如今近代階級矛盾已經形成，但傳統等級矛盾仍然存在。一方面工潮日益多，比工潮更極端的勞資(勞企)矛盾形式也開始出現：2001年下半年，湖北省連續發生了三起國企負責人被職工或家屬殺害案件，「此舉已充分說明了當前企業改革與職工利益之間的矛盾已非常尖銳」⑦。

另一方面，傳統王朝危機前夜的主要景觀：不是因為所謂土地兼并使農民淪為佃戶，而是因不堪橫徵重負而棄田不耕，也越來越凸顯。據調查，如今的耕地拋荒現象已經從非農產業高度發達的沿海富裕地區，蔓延到非農產業並不發達的糧食主產區。2000年湖北省糧食主產區荊州市拋荒比例達15.6%；2001年上半年安徽省肥東縣拋荒的高產田高達50%。

另一方面，傳統王朝危機前夜的主要景觀：不是因為所謂土地兼并使農民淪為佃戶，而是因不堪橫徵重負而棄田不耕，也越來越凸顯。據調查，如今的耕地拋荒現象已經從非農產業高度發達、「農民」早已普遍「離土」的沿海富裕地區，蔓延到非農產業並不發達的糧食主產區，從產出率低的邊際農田蔓延到旱澇保收的高產農田，從季節性拋荒發展到常年拋荒。安徽省肥東縣1999年的拋荒地中高產田只佔20%，2000年即急升至40%，而2001年上半年已高達50%。湖北省全省耕地拋荒率1999年為3.39%，2000年升至5.18%，而糧食主產區荊州市更達15.6%；同一時期，湖南省耕地拋荒總面積從161.2萬畝上升至195萬畝，即上升21%，而其中常年拋荒則從38.6萬畝急升至51萬畝，上升32.1%；江西省拋荒總面積「僅」增加10%，但其中季節性拋荒只增加5.7%，常年拋荒卻上升了21%⑧。

傳統王朝危機前夜的主要景觀：農民因不堪橫徵重負而棄田不耕越來越凸顯。據調查，如今的耕地拋荒現象已經從非農產業高度發達的沿海富裕地區，蔓延到非農產業並不發達的糧食主產區。2000年湖北省糧食主產區荊州市拋荒比例達15.6%；2001年上半年安徽省肥東縣拋荒的高產田高達50%。

四 前面「汲取」後面「退出」：原始積累的「流水線」與當代中國的國有資產功能

經過這些年的私有化後，中國的國有資產淨值還剩若干？這是個有趣的問題。前些年有人根據當時「國有資產流失」的規模，曾預言二十世紀末國有資產淨值將趨近於零。今天看來似乎並非如此。但國有資產流失嚴重也是不爭的事實。

著名經濟學家吳敬璉在2002年兩會政協經濟組接受媒體訪問時引述「某研究機構」的資料：中國的銀行不良貸款、政府投資的潛在及或有債務最高的估計達到六萬至七萬億元人民幣，世界銀行的預測最少，也有1.9萬億元。相對國有淨資產三萬多億元的水平來說，負債佔了資產的相當比重，甚至有可能出現淨負債的局面⑨。亦即如今國有資產負債率在66-200%乃至更高。

民間學界比較樂觀的說法是：財政赤字只是政府負債冰山上的山尖。如果考慮到政府需承擔的銀行不良資產、社保資金等等隱性負債，則「中國國家綜合

負債率」至少在70%以上，這一比例已經超過了亞洲許多國家以及歐盟（60%）和美國（60%）。而比較悲觀的說法，如北師大鍾偉計算說：國家財富總體上是資不抵債，負債總計約為12.8萬億元，相當於GDP的140%，而「國富」的資產方總計約九萬億元。換言之國有資產淨值已經是負數——淨負債3.8萬億元或曰負債率36.2%。最近「國有股減持」風傳一出股市就暴跌至幾乎崩盤，就是國有資產在國民心理上的「負數效應」的體現。

但另一方面，由於舊體制下的資源汲取機制披上「市場」外衣，國企走上了一條「吃了財政吃銀行，吃了銀行吃民間」的道路。國有經濟通過「股市圈錢為國企解困」汲取了大量民間資本，數額據說高達每年一萬億元。形式上股市似乎是自由交易場所，但中國股市的「供方」是高度壟斷的，上市的公司只有3%是屬於民營企業，90%以上的國有企業在股票市場籌集民間資本。根據2001年的統計，到12月20日為止已融資一萬億元，這一萬億元的資金80%流入了國有企業。而中國式的股民不同於常規市場經濟中的「股東」，其對國企的權利可以說等於零。如果說中小大眾股東難以參與企業治理，還是股份制一般現象而不能說是中國特有的話，那麼股民分紅權的懸空則無疑是中國特色。即使高贏利企業如「五糧液」也不分紅，股民回報只能寄希望於「先入吃後入」的投機，在「投資不分紅，投機又被屢屢打擊」的條件下，股市實際上成了民間資本「國有化」的一個管道。第二個管道是信貸渠道流失。目前我國銀行的居民信貸儲蓄達到七萬億，而中央每年新增貸款1.5萬億元左右，放貸給國有企業的佔70%，只有30%的貸款額度給非國有經濟。第三管道是國債渠道流失。從1998年開始每年發行6,000億元，這些國債都轉化成為新增的國有企業和國家建設專案，國有資本每年都在不知不覺中成倍放大，但是效率和效益卻低下，而且浪費是驚人的。另據相關報導指出，我國每年社會固定資產投資三萬億元，其中有30%的資源浪費，30%賺錢，20%是有效的，20%不死不活。這其中所謂的「浪費」和不「賺錢」至少有相當部分實際上是又進入了權貴私有化的迴圈。

除此以外，我國還存在其他的「化私為公、再化公為私」的途徑。例如：前些年許多不景氣國企搞「集資上崗」的強制「入股」改革，讓職工掏錢買飯碗，不掏就掃地出門。而職工掏錢後並未得到股東的權利，企業依然由官府委任者治理，而且往往虧損依舊。直到企業再度陷入破產，職工的集資打了水漂。其中相當一部分又以「浪費」、「窮廟富方丈」的形式落入私囊了。

在農村，90年代前期內地許多省份號稱效仿沿海大搞鄉鎮企業，並為此強制向農民集資攤派。但80年代蘇南等地特定條件下的「鄉企奇跡」沒能在90年代的內地複製，這些「運動」出來的鄉鎮企業大多不久就垮了，而農民的私錢有相當部分卻就此經過「公家」的中轉落入了有關人員的口袋。大辦鄉鎮企業運動如今已被公認為當前農村嚴重的鄉（鎮）村兩級債務危機的主要源頭之一。而債務危機又使農民負擔日益沉重。當前許多地區農民對「公」債務已經從過去以生產生活借貸為主轉變為以欠繳錢糧轉債為主。另一方面，自90年代中期起銀行已不願向鄉村財政貸款，兩級財政的債務主要轉變為鄉村幹部私人借給「公家」的

90年代前期內地許多省份大搞鄉鎮企業，並為此強制向農民集資攤派。這些「運動」出來的鄉鎮企業大多不久就垮了，而農民的私錢有相當部分卻就此經過「公家」的中轉落入了有關人員的口袋。大辦鄉鎮企業運動如今已被公認為當前農村嚴重的鄉（鎮）村兩級債務危機的主要源頭之一。

高利貸。於是「公家財政」向農民追款，又向幹部還款便成了如今農村債務鏈的主要形式。2000年以來一些農村發動「追收農戶欠款，化解鄉村債務」運動，除了「收（農民的）地清欠，賣（公）產還債」外，債務強制轉換以解脫鄉村財政的「轉債」模式也成為運動的內容之一。所謂轉債，即以農民欠公家的與公家欠幹部的兩種債務相沖抵，讓農民直接向幹部還債而把「公家」解脫出來。顯然，這種情況下「公家」財政已經成了財富由農民向幹部手中轉移的中轉庫。

因此，當代中國「私有化」與「國（公）有化」兩條渠道都存在，而且都在發展。中國的私有化規模不見得小於東歐，但那種「國有化」卻是東歐沒有的，甚至在80年代的中國也不突出。這可以解釋經過如此規模的「權貴私有化」，何以如今官營經濟還有如許影響。

然而，這種官營經濟性質上已經不同於改革前的公有經濟。國有經濟在社會主義時代是主流的乃至唯一的經濟形態，在改革前期直到90年代初也是和非國有經濟並列的一個經濟形態。而現在中國這個國有經濟，已經不是獨立的經濟類型，它已經變成利用權力和壟斷手段進行資本原始積累的「中轉站」了。如今中國一方面國有資產流失非常厲害，另一方面，非國有資源被「國有經濟」吸納的規模也非常大。通過「圈錢脫困」、金融壟斷乃至強迫集資汲取民間資源供「公家」部門佔有，這些部門並非提供公益而是活動於競爭領域，然後在這類領域通過「浪費」等不明不白的方式又流進另一些人的私囊。所以現在有人說，中國目前不僅有國有資產流失問題，也有民間資產流失問題。實際上這兩方面是一回事。中國權貴資本在一開始民營經濟微弱的情況下，主要靠的是從國庫中挖資源。現在國庫漸漸挖得沒甚麼了，就逐漸轉而把國庫當成一個中轉站，通過國庫去挖民間的資源。一方面「化（平民之）私為公」，另一方面「化公為（權貴之）私」，這比權貴直接「私對私」地掠奪民眾要有效得多。於是國有資本一方面在流失，另一方面也在膨脹。因此90年代以來中國經濟市場化程度的確大大提高，但「搶來本錢做買賣」的原始積累過程遠沒有終結。

現在有人說，中國目前不僅有國有資產流失問題，也有民間資產流失問題。實際上這兩方面是一回事。中國權貴資本在一開始民營經濟微弱的情況下，主要靠的是從國庫中挖資源。現在就逐漸轉而把國庫當成中轉站，通過國庫去挖民間的資源。

在這種情況下，如果迴避公正問題，以及作為公正前提的權力制衡——政治民主問題，無論「公有化」還是「私有化」都會導致對民眾的掠奪。如今有論者大力主張提高國家的「汲取能力」，有論者要求加快國有部門的「退出」，然而實際上世紀之交的中國經濟，前面搶劫式的「汲取」與後面分贓式的「退出」已經逐漸結合成一條流水線。有人說如今的國企「圈錢解困」已經比「搶來本錢做買賣」都不如，是「圈來本錢混日子，連買賣都不做」。而那種「界定式私有化」則是「把混日子的本錢也搶光了」。語雖過激，卻也不無道理。

筆者過去指出，「斯托雷平式」轉型社會中最大的問題不是「分家與否」，而是「如何分家」之爭。如果說90年代前半期的經濟界前一種爭論還不時露一下頭，到了世紀之交它已基本沉寂。

新世紀經濟界的第一場重大筆墨官司「基金黑幕」之爭，爭論雙方（厲以寧等五人對吳敬璉）不僅都主張市場經濟，而且也很難說誰更「激進」。指責吳敬璉的五位學者固然都擺出一副「捍衛市場經濟」的姿態，嫻熟地運用幾十年來我們很

熟習的「主流—支流」分析法來為股市這個「嬰兒」做保姆。而吳敬璉也在國內外久有「吳市場」的盛名，他不僅不是計劃經濟的辯護者，也不是對市場持保留態度的凱恩斯主義者或批評「休克療法」的所謂漸進派。他對市場經濟改革，包括對產權改革、對資本市場和其他要素市場的支持，可以說並不亞於他這次面對的批評者。然而在同樣贊成市場經濟的這雙方之間卻發生尖銳分歧、甚至國外的凱恩斯主義與古典自由主義這經濟學兩大「主義」之爭也很少以這種尖銳的形式表現出來。其原因很明顯：就是因為公正與否比激進與否更敏感、如何「分家」比是否「分家」更敏感，經濟學家的利益分化已經比他們的「主義」分化更重要了。

最近圍繞「國有股減持」的爭論火藥味更濃，不僅捲入者從一般股民、著名學者到政府官員為數之眾恐怕自中國有經濟學以來前所未見，「戰場」從網上、大眾傳媒、學術刊物直到政府與「兩會」，光提出的方案據說就超過一千個。爭論中的激動者政治帽子、人身攻擊都上來了。然而其中卻沒人認為國有股不該減持的，只是各自爭取自認為公正的(或有利於自己的)減持方案。甚麼叫「國有股減持」？不就是賣掉國有產權，即所謂私有化嗎？而在「私有化」一詞仍屬忌諱的中國，爭論者不分左右都在討論如何賣掉國有產權，卻沒人說不該賣。其中一些號稱左派的經濟學家，常把格瓦拉(Ernesto Che Guevara)掛在嘴邊，然而他們提出的方案卻最激進——要求國家「讓利」於股民，即不是賣掉、而是白送掉一部分國有股！無論這個主張在技術上是否可取，作為「左派」主張的確駭人聽聞——如果說「私有化」就是「右」的話。格瓦拉泉下有知，聽說他的崇拜者竟然主張把「社會主義國有資產」不是賣給、而是乾脆送給私人，不知他當作何想？

知識界的爭論是如此，社會上的「階級」或利益群體的衝突亦然。90年代後期中國的農潮、工潮成了日益引人注目的現象。就農潮而言，它基本上是針對鄉村吏治敗壞與農民負擔苛重而發的，雖然農村中也不乏「如今那治安沒有毛澤東時代好，如今的幹部可比當年的『四不清』要黑多了」之類的「今不如昔」論，但那與其說是懷舊不如說是怨今。農民並沒有忘記改革前作為原始積累的承擔者在有束縛無保障的公社體制下饑寒交迫(官方的說法是「尚未解決溫飽問題」)的歲月，真想回到過去的不說沒有，但不會多。而城裏的「下崗」職工就不同了，改革前雖談不上當家作主但畢竟受束縛的同時也享有保障，比起農民來儼然是上等的「市民種姓」中人；比起「臭老九」又可以顯顯空頭老大的虛榮。如今束縛未去(依然沒有談判權利)而保護已失，「機會」未得而「代價」沉重，所謂「看成敗，人生無奈，說甚麼從頭再來」。因此他們中的確存在着懷舊的土壤，存在着「反鄧思毛」的情緒，尤其在傳統重工業區與大中型國企集中的內地各省更明顯。

然而實際上，這樣的「懷舊」與其說是對「分家」本身的抗議，不如說至少其初是因不公正的「分家」方式引起的。即使在如今工潮最激烈的地區，工人雖然不像農民那樣主動發起「分家」，但對公正的「分家」也還是接受乃至有所期待的。鄭州C廠是當今內地工潮中「毛主義」意識形態色彩最濃的案例之一，但就是這個廠的工人，1996年曾經在職代會上表決同意由政府牽頭與某「港商」簽署「破產後整體收購、全員安置協議書」，支持把廠改制為私營公司^⑩。然而實際接管時，

最近圍繞「國有股減持」的爭論火藥味濃，其中一些號稱左派、常把格瓦拉掛在嘴邊的經濟學家，提出的方案卻最激進——要求國家「讓利」於股民，即白送掉一部分國有股！格瓦拉泉下有知，聽說他的崇拜者竟然主張把「社會主義國有資產」乾脆送給私人，不知他當作何想？

捷克、波蘭等國在民主私有化過程中，工人與其他利益群體正常的討價還價和有組織的維護權益行動，恰恰是「中國式私有化」所缺乏的。近年來的工潮多數是因強勢者違背原訂改制協定所致。的確，歷史上反民主的寡頭主義與反自由的民粹主義往往互為因果，造成「不公正的偽競爭」與「反競爭的偽公正」之惡性循環。這正是中國目前面臨的巨大風險。

原稱資產達四億元並將撥出2,000萬「專項收購及發展基金」的香港公司卻變成了註冊資金僅300萬的「合資企業」河南D公司，而該公司副總經理居然就是C廠原上級主管局財務處長、市中級人民法院破產清算組副組長。所謂註冊資金也是以「收購」的該廠資本充抵的。這樣「空手套白狼」地化公為私之後，D公司就逐步推翻了協議書的所有承諾，不僅不注入資金實現轉產，反而要職工掏錢「集資」，並很快把該廠設備廠房變賣，最後露出這次「改制」的本意：把該廠所處的市區地皮賣掉，把職工拋向了社會。原來這是衙門中人支持私商以「收購」為名炒賣地皮牟利的騙局，職工在這一騙局中不僅失去了工作，而且應得的安置費用和自掏的集資款也化為烏有^①。無論甚麼樣的「主義」恐怕也不能容忍這樣的「分家」吧？！

因此，類似C廠這樣的工潮雖然打着「毛主義」的旗號，我們卻很難據此認為工人本來就反對「私有化」。包括今年發生在東北的幾次事件在內，近年來的工潮多數是因強勢者違背原訂改制協定拒不履行義務結清歷史契約（所謂「欠帳」）所致，少數是因缺少委託—代理機制的「看守者交易」不具合法性所致。捷克、波蘭等國在民主私有化過程中，工人與其他利益群體正常的討價還價和有組織的維護權益行動^②，恰恰是「中國式私有化」所缺乏的。中國工人今天爭取的正是捷克、波蘭工人早已得到的那些權利。而常規市場經濟中的勞資矛盾與中國如今的「如何分家」之爭就更不是一回事了。一些激進左派（按：與知識界的「新左派」不是一回事）往往以這類工潮證明市場化改革的罪惡與工人階級反對「資本主義復辟」的意志。的確，歷史上反民主的寡頭主義與反自由的民粹主義往往互為因果，造成「不公正的偽競爭」與「反競爭的偽公正」之惡性循環。這正是中國目前面臨的巨大風險。然而，古典的社會民主主義者從不認為這種危機可以用「社會主義反對資本主義」來解決，他們要求的，正是以「美國式道路」反對「普魯士道路」，亦即以民主私有化反對權貴私有化。

五 塵埃未定的中國轉軌之路

十年前筆者提出「美國式道路」與「普魯士道路」的問題時有人不以為然，他們覺得中國國情與「美國」或「普魯士」相去太遠，還是「四小龍」式的「亞洲價值」國家或同樣出現了「腐敗市場」的拉美、意大利經驗對中國更有可比性。其實純就經驗而言中國就是中國，她與任何其他的經驗「模式」相比都是特殊的，不可能以這些「模式」來硬套。然而問題在於：所謂「美國式道路」與「普魯士道路」從當年提出時就是一個邏輯概念而不是一個經驗概念，它與美國或普魯士的實際歷史關係不是很大^③，而是從依附於共同體到走向「人的獨立性」這樣一個核心問題中邏輯地產生的，這正是所謂「轉型」的實質。任何轉型社會（如中國與東歐以及當年走出「公社世界」的沙俄）都會面臨這樣的問題，而任何非轉型社會，包括所謂「亞洲價值」國家與拉美、意大利等在傳統私有制基礎上搞市場經濟的國家在內，都沒有這樣的問題。

按列寧在1917年前的說法，「目前在俄國只有兩種可能，或者是普魯士容克式的緩慢而痛苦的資產階級演進，或者是美國式的迅速而自由的演進。其餘一切都不過是幻影而已」^⑭。而「美國式的演進」意味着「生產力能最迅速地發展，居民群眾能有最好的勞動條件」，「工人和農民群眾處於商品生產下一般可能的最好境況下最迅速而自由地發展；由此給工人階級進一步實現其真正的和根本的社會主義改革任務創造了最有利的條件」^⑮。直到1917年以前，列寧一直以這類「最迅速」、「最好」、「最自由」、「最有利」等「最」高級形容辭，把「美國式道路」看作俄國的方向。在這個時期的列寧筆下，俄國現代化的一切光明面幾乎都可以歸之於「美國式道路」，而一切陰暗面歸之於「普魯士道路」。前者是百善之首，而後者是萬惡之淵。而這時民主革命的含義顯然已經與斯托雷平以前的時代、以至馬克思的時代有了很大的不同：它不是「封建制度」與「資本主義」的衝突，甚至也不是半封建的、不徹底的資本主義與徹底的資本主義之衝突。但是，列寧當年從古典社會民主主義立場出發解釋斯托雷平時代社會矛盾的這個「兩條道路」論，比起民粹主義與寡頭主義的解釋（「個人主義西方瘟疫」論與「改革就是要依靠強者」論）無疑要高明。事實上，「後共產主義」的轉型時代猶如當年俄羅斯的「後公社世界」時代，同樣面臨從依附於共同體到走向「人的獨立性」這樣一個核心問題（通俗的說也就是所謂「分家」問題），因而也同樣面臨「美國式道路」與「普魯士道路」的選擇——當然，從俄國的結局和中國面臨的危機看，也還有普列漢諾夫（Georgi Valentinovich Plekhanov）當年最害怕而列寧認為絕無可能、但後來恰恰是由他一手實現的第三選擇：以「超民粹主義」手段重建並空前強化共同體控制、進而徹底消滅「人的獨立性」！

當然，美國與普魯士實際上也沒有經歷這樣的轉軌，所以百年前俄國人的這種提法，只是表明那時即使左派（社會民主主義者）也認為自由民主但並非「福利國家」的（前羅斯福時代的）美國，要遠遠優於在歐洲最早建立福利制度但比較專制的俾斯麥德國，這種價值觀是已經擁有了自由民主而再追求福利國家的現代西方左派不大提及的，也是我們這裏的某些「左派」真的不知道或假裝不知道的——但就經驗過程而言，「美國」與「普魯士」並不是為上述兩條道路命名的最佳選擇。

就專制條件下的權貴私有化「警察改革」而言，俄國當時正在實踐的斯托雷平模式要比並無「瓦解公社」內容的普魯士實踐典型得多，所以我曾建議就把這種改革類型稱為「斯托雷平式道路」；而就民主條件下的大眾私有化改革而言，當代中東歐國家，尤其是民主憲政最為健全的「維謝格拉德集團」國家（波蘭、捷克、斯洛伐克與匈牙利等中歐四國）又比美國更為典型，因此我建議把這類改革稱為「維謝格拉德式道路」。

當年俄國的社會民主派認為，雖然斯托雷平代表的「老爺」們與農民群眾都要搞獨立農莊，問題在於獨立農莊應該建立在犧牲普通公社農民利益的基礎上還是建立在犧牲權貴原始積累利益的基礎上？在貴族們看來，如果是後者，「這就算是『破壞』」；而如果是前者，「這就算是『建設』了」。今天的轉型社會不也面

1917年前列寧一直把「美國式道路」看作俄國的方向，而一切陰暗面歸之於「普魯士道路」。實際上美國與普魯士沒有經歷這樣的轉軌，百年前俄國人的這種提法，只是表明那時即使左派也認為自由民主但並非「福利國家」的美國，遠優於最早在歐洲建立福利制度但比較專制的俾斯麥德國。

臨類似問題嗎？在如今一些權貴看來，如果國有資產平分給了老百姓，這就算是「破壞」；而如果國有資產轉到他們手裏，這就算是「建設」了。幾年前厲有為那篇著名文章就明確地說：決不能把國有資產公開公平地「分配給職工和居民」，而「除此之外」的一切產權變革都可以搞。鄧力群他們因此痛罵厲有為棄「社」走「資」大逆不道，他們宣稱「民間資產階級、小資產階級」已成心腹之患，必須嚴打，而「官僚資產階級」僅僅是「萌芽也開始出現」而已。表面上兩邊似乎一「左」一「右」，一「社」一「資」，實際上在前面「汲取」後面「退出」的原始積累機制中雙方的功能有甚麼區別？

在中東歐實現民主化前，波蘭、匈牙利等國也在搞「價格靠攏市場」並開始出現官員的「自發私有化」，而那時的民主運動卻具有明顯的「反市場化」形式。尤其在波蘭，70年代以來歷次工潮幾乎都是直接反對「價格改革」的，而到80-90年代之交則直接反對「自發私有化」，反對「政治資本轉化為經濟資本」^⑩。正如斯托雷平時代的農潮都是反對「警察私有化」的一樣。但誰也不會認為東歐當時的民主運動是在為斯大林主義招魂。實際上正如90年代的進程已經表明的：反對「自發私有化」是為了啟動民主私有化，而在民主化之後價格放開時，過去為價格問題動輒上街的波蘭人卻「表現了驚人的理智」，使轉軌得以順利實現。

相比之下，中國的1989年運動的「反市場化」形式如果不是完全沒有的話，至少也比東歐民主運動淡化得多。儘管當時面臨通貨膨脹，「物價闖關」又剛失敗，但運動中並沒有出現波蘭式的抗議物價改革的主張，而這明顯是出自避免妨礙經濟改革的考慮。學生們當時主要要求擴大政治民主和言論自由，而市民，包括規模不大的工潮則主要是支持學生。當時與經濟有關的要求主要是「反腐敗，反官倒」。而這是直接衝着一年前出現的「官僚資本是經濟發展的第一級火箭」論而來，堪稱為最典型的以維謝格拉德道路或「美國式道路」反對斯托雷平道路或「普魯士道路」的主張。如今汪暉先生把這場運動說成是反對市場經濟、懷念社會主義的運動，那他該怎樣評價「反市場化」形式比中國1989年運動鮮明何止百倍的東歐民主運動？他該不會認為團結工會是為懷念斯大林統治而發動的吧？

其實今天看來，1989年運動若能像東歐人那樣更有力地遏制權貴私有化倒好了。如今中國與波蘭這類國家最大的不同就在於：波蘭人的民主運動遏制了權貴私有化，使他們在民主化時公共資產保存得還相對完整。後來的私有化是在民主化條件下進行的，不僅「公共選擇」比較發達，各利益群體的討價還價反覆博弈相當充分，更重要的是代議制民主的委託授權—代理監督機制解決了把「看守者交易」變成合法的委託代理交易的問題。雖然正是由於這一過程中充滿討價還價與反覆博弈，使「制度變遷的交易成本」升高，因而出現了一定時段的經濟動蕩，然後才恢復增長，而不像我們這裏無論「汲取」還是「退出」都是斯托雷平式的鐵腕行為，大眾基本沒有博弈能力，「私有化的交易成本很小」，加上改革前的「無計劃命令經濟」又具有「無代價可放棄性」，中國經濟因而得以持續增長。

中國的1989年運動的「反市場化」形式如果不是完全沒有的話，至少也比東歐民主運動淡化得多。如今汪暉先生把這場運動說成是反對市場經濟、懷念社會主義的運動，那他該怎樣評價「反市場化」形式比中國1989年運動鮮明何止百倍的東歐民主運動？他該不會認為團結工會是為懷念斯大林統治而發動的吧？

然而，波蘭式的民主私有化最終實現的產權配置儘管並非盡善，在多元化社會裏人們評價也不一，但其基本的公信力與合法性卻無可置疑。儘管「劇變」以來十餘年裏政權左右輪替多次，「前共產黨人」下台又上台，這一產權配置結果卻得到公認，決不會出現清算問題。正常的市場秩序與經濟增長機制也得以實現。而中國就不同了，「無民主化的私有化」不可避免地出現未經授權也不受監督的看守者交易，十餘年後中國的工潮再要抵制權貴私有化，已是為時過晚，公共資產淨值已嚴重缺失。而在「賣方缺位」下形成的產權配置既未經公眾參與及談判過程，又未形成委託代理關係，必然缺乏公信力與合法性，平時公眾在壓抑下不能作聲，一旦民主了，他們能不提出質疑？到那時「斯托雷平式私有化」所節省下來的「交易成本」，怕要付出許多倍的代價來抵償！到頭來中國與東歐在轉軌問題上誰笑到最後，就不好說了。

我們知道轉型時期是社會利益分配格局大變動的時期，專制政府可以以鐵腕形成既成事實，民主政府卻只能通過討價還價來達成社會契約。東歐轉型啟動時在「先民主化，後私有化」條件下民主政府可以憑手中的公共資源在私有化過程中擺平各種利益關係：或者可以像捷克那樣把國有資產公平分配，讓大家自己對自己的選擇負責，通過「公平分家」實現「親兄弟，明算帳」的交易秩序。或者可以變現國有資產以獲得財政能力，支付轉型時期的社會保障和其他公共物品供應以及「歷史欠帳」。轉軌以來東歐各國雖然麻煩不斷但多能維持社會基本穩定，就是以此為基礎的。然而如果在民主化時公共資產已經先流失掉，在社會矛盾嚴重時民主政府分沒有可分的，賣沒有可賣的，就會喪失平衡能力，如果到了不能不從一些人那裏奪來資源給另一些人並且力度超過一般的「二次分配」，社會穩定就會大受衝擊。

迄今世界各國的民主化成功過程雖然細看各有特點，總的說來無非是兩大類：第一類，像拉美、南非、東南亞，民主化以前就是傳統私有制、市場經濟，民主化以後還是私有制和市場經濟，不存在經濟轉軌問題，在民主化過程中為避免失序所需要的無非是一個政治和解，通俗地講，曼德拉(Nelson Mandela)與德克勒克(Fredrik Willem de Klerk)一握手，主要問題也就解決了。第二類，一些需要由「公」而「私」轉軌的國家像前中東歐列國，在公共資產基本保持完好的情況下完成了民主化，此後的產權改革因而可以在公共參與、公共授權、公共監督的條件下進行——縱使其「實質公平」可以質疑，但其「形式公平」至少可以實現，其產權的合法性與公信力成為社會穩定的條件。這也就是所謂維謝格拉德道路。

斯托雷平道路的實踐不同於以上任何一類，歷史上還沒有沿這條道路走向民主化的成功先例^⑩。如斯托雷平俄國的經驗所示，「寡頭主義繁榮」導致「民粹主義混亂」並從混亂中產生新的、往往是更嚴厲的專制，這樣一種惡性循環的危險卻是十分明顯的。實際上，以「(結果)平等」的名義搶劫私財與以「效率」的名義私吞公產往往是很容易互相轉換的。「權力統治財產」的制度在導致侵犯公民私有財產的同時，同樣無法保護公共財產不受權門的侵犯。而憲政民主下的公

迄今世界各國的民主化成功過程無非是兩大類：第一類，像拉美、南非、東南亞，民主化以前就是傳統私有制、市場經濟。第二類，一些需要由「公」而「私」轉軌的國家像前中東歐列國，在公共資產基本保持完好的情況下完成了民主化。而斯托雷平道路不同於以上任何一類，歷史上還沒有沿這條道路走向民主化的成功先例。

平交易市場制度往往被認為是保護公民私有財產的，實際上它也最能保護公民共有即所謂公有的財產^⑩。「五個人作出決定就可剝奪第六個人」的民粹主義很容易轉化為「（聲稱代表五個人的）那個人作出決定就可剝奪任何一個人，即可以剝奪所有人」的寡頭主義。反過來也是一樣。跳出這種怪圈並非易事。

如今有人喜歡用亞洲諸「龍」「虎」的例子證明「先發展，後民主」的道路優越。世紀之交印尼等地的例子似乎對此是個否證。但我認為不妨退一步假定東南亞新興國家「先發展，後民主」的模式確實成功，問題在於這並不等於「先私有化，後民主」也能成功。那些新興國家並不是轉型國家，基本沒有私有化問題。但對於原來並無產權制度的轉型國家而言，沒有產權改革很難推進「發展」，而不民主的「看守者交易」無法為私有化建立公信基礎，即便它能因所謂「減少交易成本」而一時有利於「發展」，但它卻大大增加了未來民主化進程的風險。而這，至少相對而言，是非轉型的新興國家無需面對的。

如今有人喜歡用亞洲諸「龍」「虎」的例子證明「先發展，後民主」的道路優越。問題在於這並不等於「先私有化，後民主」也能成功。因為那些新興國家並不是轉型國家，基本沒有私有化問題。假如中國的「權貴私有化」完成後鐵腕政治能夠穩定延續一百年，人們大概已經把這過程忘了。但是這可能嗎？

具體而言，中國如果等到公共資產不明不白地「流失」完畢後再來搞民主化，就會面臨以上兩類國家都未面臨過的大難題：長期被說成是「公有財產」主人的公眾一旦有了知情權、監督權乃至政府命運決定權時，卻發現他們的那一份資產已被偷光，那時產生的問題，有誰能保證像曼德拉與德克勒克那樣一個「歷史性的握手」就能化解？歷史不能假設，但可以聯想。1905年時的俄國農民對「剝削者公社」並未表現出多少好感，那時如果民主進程成功進行，或許俄國已經通過民主私有化走向了「美國式道路」——就像現今的波蘭人那樣。但是到1917年「警察式私有化」已經引起眾怒，一場民粹主義的清算浪潮使俄國在「普魯士式道路」上取得的進展冰消瓦解，但俄國這時退出普魯士道路卻沒能轉向「美國式道路」了——清算普魯士道路的結果是普列漢諾夫講的「亞細亞專制的復活」，直到70多年後，俄國人才又一次得到了他們在1905年失去的機會。

當然假如沒有那個因沙皇放棄「公社精神」轉而煽動民族主義作為替代而走向的戰爭，俄國未必一定會有1917，如果普魯士道路能夠順利走到底，俄國也會是另一個前途。同樣，假如中國的「權貴私有化」完成後鐵腕政治能夠穩定延續一百年，人們大概已經把這過程忘了。可是這可能嗎^⑪？再者，假如在1913年「斯托雷平繁榮」的高峰時期俄國統治者能夠主動恢復1907年被警察手段中斷的民主進程，結果必定也會與經濟崩潰後激發的1917年「二月民主」大有不同。同樣，假如中國在如今經濟周期的增長活躍階段能不失時機地啟動民主進程，許多矛盾的確可以由於「蛋糕不斷做大」而緩解，因民主化而帶出「矯正正義」的問題還是相對容易解決的。可以說，這是關心中國穩定與民主、市場化與公正、自由與秩序的人們能夠希望的最好結果，也是中國在「轉軌效果競賽」中最終勝出的希望所在。

然而這時如果陶醉於「落日輝煌」而感覺不到政治體制改革的需要，等到活躍階段過去（畢竟任何經濟都不可能永遠超常增長），那時許多原先被高速增長掩蓋着的矛盾就會爆發出來，形成我們在印尼「蘇哈托繁榮」之後看到的「危機激

發的遲來之民主」。在印尼以這種方式啟動民主所經歷的混亂，人們都看見了。然而要知道印尼畢竟還不是轉型國家或斯托雷平式的「後公社」國家，如果是在「掌勺者私佔大飯鍋」完成後的國度裏出現印尼式的民主啟動方式，那將出現怎樣的局面？

註釋

① László Csaba, "The Political Economy of the Reform Strategy: China and Eastern Europe Compared", *Communist Economies and Economic Transformation* 8, no. 1 (1996): 53-65.

② 《學習時報》，2001年10月15日第6版。

③④ Jiri Vecernik, *Markets and People: The Czech Reform Experience in a Comparative Perspective* (Aldershot: Avebury, 1996), 61, 82; 53-74.

⑤ 姚先國：《兩極分化：福音還是災難？》（北京：學苑出版社，1989），頁38-39，轉引阿德爾曼數據。

⑥ 丁甯寧：〈加入WTO後的中國農業、農民和農村社會〉，2002年上海「中國農村社會變遷與現代化」國際學術研討會論文。

⑦ 北京世紀經濟研究信息中心：《每日財經快訊》，第145期（2002年2月26日）。

⑧ 秦暉：〈「優化配置」？「土地福利」？——關於農村土地制度的思考〉，《新財經》，2001年第8期。

⑨ 「快樂好」：〈專家稱中國赤字財政勢必加稅〉，刊於人民日報「強國論壇」，2002年3月7日，21:59:27。

⑩ 1996年12月10日《香港D集團有限公司對C廠破產後整體收購全員安置協議書》。

⑪ 原C廠職工：《致市委、市政府申訴書》（2001年3月16日）。

⑫ 參見〈產權改革與工人參與：波蘭特大國企克拉科夫鋼鐵聯合企業改造的案例分析〉，見金雁、秦暉：《經濟轉軌與社會公正》（鄭州：河南人民出版社，2002），頁122-30。

⑬ 在斯托雷平時代這個「兩條道路」的經驗符號其實是不確定的。例如所謂「普魯士道路」當時又被稱為「意大利道路」、「英國式道路」等，但其所針對的現實都是斯托雷平當時搞的那一套。

⑭ 列寧：〈社會民主黨在俄國第一次革命中的土地綱領〉，載《列寧全集》，第13卷（北京：人民出版社，1963），頁307。

⑮ 《列寧全集》，第1版，第13卷，頁233；第3卷，頁13。

⑯ J. Tarkowski, "Endowment of Nomenklatura, of Apparatchiks Turned into Entrepreneurchiks", *Innovation* 14, no. 1, 1990 (Vienna).

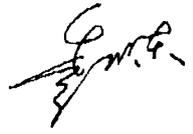
⑰ 如上所述，普魯士實踐不能作為專制私有化道路的典型，她的憲政道路實際上屬於上述第一種類型。

⑱ 試想，那種「界定式私有化」在發達民主國家能夠想像嗎？

⑲ 中外歷史表明能夠持久延續的專制制度都是「家天下」，而「黨天下」是一種易導致內亂（哪怕未必導致民主）的制度，它若不變成民主制的「公天下」，最終只能回歸「家天下」的傳統。但是這同樣意味着某種「政治改革」（當然，改革一詞在此無褒義），而且袁世凱、張勳的前車都表明這種「改革」的風險——無論對國民還是對當事人自己——都不亞於民主憲政改革。一般地說，這種「改革」在沒有神授皇權的宗教信仰基礎時只能指望強大的世俗奇里斯馬，這通常只有創業者才可能，守成者是沒有這個機會的。

漸進改革的新動力

——從「化整為零」到「合零為整」



一 思想困境與期盼結構

1979年以來持續了二十餘年的中國改革的根本特徵是甚麼？答曰：是傳統社會的轉型與產業社會的進一步轉型這樣雙重的現代化齊頭並進、糾纏不清。

從政治體制的觀點來看，前一種現代化的目標是要建立保護自由權的市民公共空間以及產業經濟組織，而後一種現代化的目標則主要是建立保護平等權、社會權的福利國家，以及超越功能和效率的人生意義之網，其實質表現為對前一種現代化（特別是產業化）的反思、批判以及糾偏。在歐美諸國的演變過程中，上述兩種不同的現代化基本上是通過不同歷史階段先後實現的^①。但是，在中國，兩者的關係卻非常複雜。首先，作為產業化對象的傳統社會本來就帶有某種福利國家的色彩（這是韋伯 [Max Weber] 關於中國的家產制德政的界定^②），與對產業化的反思以及進一步轉型的導向相映成趣，因而讓人很容易在心理上產生「欲投鼠而忌器」的顧慮。其次，作為最近二十餘年改革對象的社會主義計劃經濟以及「單位」體制，既包含產業社會的成分，也包含福利國家的成分，使得現代化的話語以及反思性現代化的話語都顯得有點「名不正、言不順」。

正是在這樣的背景之下，人們不得不面臨「理論結構深層次的自我矛盾」（金觀濤語）或者「闡釋中國的焦慮」（張頤武語）。於是出現了知識界的混亂和兩極分化，或者把既存的現實認作定盤星，或者把一陣風似的知識時髦奉為「急急如律令」，或者在前現代、現代以及後現代的形形色色的大小敘事乃至學術泡影之間茫然自失、手足無措。

也正是在上述背景之下，中國的改革實踐不得不採取「摸着石頭過河」的漸進路線。針對複雜的問題狀況和理論上的兩難，政府的具體應對策略是把時間作為參量的「先後有序」以及在社會中營造出相應的「期盼結構」：先讓一部分人富裕起來，後實現共同富裕；先按照有效率的開發獨裁的模式講紀律，後按照分配公正的邏輯講民主。這種策略當然是可以奏效的，但必須首先具備一定的

二十世紀90年代，中國出現了一種通過不斷刺激景氣而形成的實惠性期盼結構——盼股票牛市、盼搬進新房、盼加工資、盼回歸、盼入世、盼奧運，等等。有關的圓夢過程中，國家變得越來越像控股公司那樣的機構，政治本身也變成了特殊的利益分紅方式。問題是怎樣才能避免幻滅？

條件。這就是經濟要維持相當速度的不斷發展，使人們在不同程度上嚐到甜頭、看到盼頭。換言之，只要經濟的餡餅還在日益增大，即使切割分配上有些不公平，吃虧者所得的那份餅倒也未見減少甚至還略有增加，這時肚裏憋了些氣他也仍然可以忍耐，當下的不滿會與未來的滿足相抵銷。但是，倘若經濟的發展一旦停滯，杯裏分羹、鼎中染指的小實惠沒了，甚至連希冀似乎也要落空，這時忍耐的底線就會顯露出來。

另外，「先後有序」的策略還受到一個特殊事實的限制，即當代中國與東南亞中進國家之間在經濟發展的出發點上有根本性不同，首先得通過化公為私的方式創造出一個資產階級作為產業化的主導力量。這就涉及全民所有的資產如何重新分配的問題，因此不得不提前思考分配公正的原理，不得不提前應對民主化的要求^③。在此存在着一個深刻的悖論：過份強調公正就無法啟動改革，而過份忽視公正又無法使改革成果合法化。如果改革不能及時甚至盡早在制度安排上找到適當的均衡點的話，實際上很有可能把舊體制的失敗風險全部轉嫁到下崗工人和破產農民身上，形成了該負責的集團不負責、已經受益的階層永遠受益、過去沒有選擇自由的人們現在除了自認背時倒楣之外別無選擇這樣一種極其不公正的事態。其結果，改革就有可能被低層造反的行為所否定，二十餘年的努力或許將付諸東流。

在某種意義上可以說，二十世紀90年代中國出現了一種通過不斷刺激景氣而形成的實惠性期盼結構——盼股票牛市、盼搬進新房、盼加工資、盼添電器、盼回歸、盼入世、盼奧運，等等。在有關的圓夢過程中，國家變得越來越像個控股公司那樣的經營機構，政治本身也變成了特殊的利益分紅方式。問題是怎樣才能維持這樣的期盼結構、避免幻滅？怎樣才能在必要時別開生面，創造出一個更高尚的新型期盼結構來？

自1999年夏天起，向農村圈地的熱潮尚未消退，不同機構乘實施證券法之機向股市圈錢的做法也開始愈發露骨。與此同時，國有企業和行政部門的改革加大了失業率上揚的幅度；在有些地方，欠發工資的現象也已經日常化；貧富懸殊極其嚴重，「共同富裕」的承諾開始受到不同程度的懷疑^④。特別是入世之後，農村以及許多企業都將受到國際競爭的巨大壓力，這個眾所周知的事實，使得很久領不到薪水的普通職工和老實巴交的種田人更加不安，也使得在舊體制餘蔭下暴發起來的富者，更加傾向於把財產轉移到比較安全的海外（無論是新加坡還是新西蘭）。我們應該清醒地認識到，人們之所以能夠一直容忍全民所有的資產被非正式地私有化，是因為知道在中國要創造新生企業家只有這個招；但是，當人們發現自己的犧牲並沒有像預期那樣換得應有回報，流失的國有財富並未轉化成國內生產性投資的源頭活水，而僅僅是中飽了少數權貴的私囊和欲壑時，特別是由此造成的虧空還將由可憐的小股民、小存戶以自認倒楣的方式去包攬分攤，不滿就很可能像火山一般突然爆發出來，把那個脆弱的期盼結構沖得「落花流水春去也」。

如果改革不能及時在制度安排上找到適當的均衡點，實際上很有可能把舊體制的失敗風險全部轉嫁到下崗工人和破產農民身上。當人們發現自己的犧牲並沒有換得應有回報，而僅僅是中飽了少數權貴的私囊和欲壑時，不滿就很可能像火山一般突然爆發出來。

怎麼辦？顯而易見，要防止財產的轉移或者浪費，首先必須建立形成健全的國內產業資本市場，在加強對私有權利的保障機制的同時，建立起整套能兼顧公正分配和公平競爭的新的遊戲規則體系。還要指出的是，經過二十餘年的改革，社會的結構已經發生了根本性的變化，出現了利益集團和價值多元化，分散自立的區域經濟圈也隱然可見，但國家權力結構仍然故步自封，保持着一元化的集中格局；這兩者之間的構造化結合方式是很不適當的，必須加以調整和重組。另外，權力交替的程序性規則也必須進一步明確化、合理化，以防止當政者在面對繼承關係的糊塗帳時不得不靠豢養和寵幸佞臣的下策來維護大位根基的「蘇丹制」(sultanism) 那樣的弊端以及統治的合法性危機^⑤。總而言之，現在只有通過在國政層面的變革以及權力結構的重組才能把已經取得的零散成果串起來，產生規模效應，從而形成新的整體性期盼結構，避免人民對改革前景的幻滅。

經過二十餘年的改革，社會的結構已經發生了根本性的變化，出現了利益集團和價值多元化，分散自立的區域經濟圈也隱然可見，但國家權力結構仍然故步自封，保持着一元化的集中格局；這兩者之間的構造化結合方式是很不適當的，必須加以調整和重組。

處於這樣的脈絡當中，我認為目前的中國還沒有步入「後改革」時代^⑥，而是正騎虎難下，不得不繼續探求「改革過大關」的適當出路。換言之，在改革的瓶頸階段，成敗或許繫於一念之差，但更上層樓的可能性依然沒有終結，甚至還能出現刷新政治的最佳時機。因此，氣可鼓而不可泄。其實，如果說過去二十餘年的漸進路線推行了一種「化整為零」的改革，那麼今後中國應該果斷地轉向「合零為整」，在五六年裏大致完成政體重構的研究和部署，以便在下一個二十年期間內盡早形成一種能夠滿足雙重現代化的要求、兼顧理性和人性的真正有效率的政治經濟結構。否則日益蔓延的制度腐敗就有可能使中國重蹈拉美中進國家在社會轉型方面功虧一簣的覆轍，而地方的經濟離心力又有可能使中國在政治上的集權體制支撐不住。需要指出，這裏所提倡的「合零為整」並非對「化整為零」式漸進改革的否定，而只是漸進路線的延續和深化，是從量變到質變的反覆過程的一種推動裝置。

二 司法改革的多米諾骨牌

在1990年代，中國政治體制的改革雖然遠遠不能令人滿意，但在內外壓力之下實際上已經悄然起步，只是與經濟改革相比，「化整為零」的漸進路線貫徹得更加徹底，其各種舉措也更加不動聲色而已。例如推行農村基層選舉、導入公務員制度、精簡行政機構、建立現代租稅和財政制度、加強人民代表大會功能、提高職業法律家群體的地位、普及當事人對抗主義審判程序等等，就是其中的一些重要環節。可以說，正是由於這些有限的成果積少成多、互相促進，目前已經釀成了「改革過大關」的不可逆轉之勢，才使「合零為整」的思路顯得有些現實可行的意義。

尤其值得關注的是司法制度方面的一系列改革實踐。

在1990年代之初，社會渴望安定化的開明政治，國家也不得不通過制度性措施來回應這種要求，於是根據程序公正原則進行的司法權合理化就成為比較適當的突破口^⑦。閱讀過吉拉斯 (Milovan Djilas) 的《新階級》(The New Class) 一書的人對以下命題是能夠心領神會的，即：真正的司法獨立是啟動政治變革的關鍵。不過，非常有趣的是，在中國，進行司法改革的初始理由卻很簡單，就是提高審判效率，減輕法院的財政負擔和案件積壓。因此，其起點無非要調整舉證責任的分配方式，讓當事人自己來分擔查明事實方面的制度成本而已，並不涉及任何敏感的政治問題^⑧。但在兩廂情願、皆大歡喜的氣氛裏這麼輕輕一推，制度邏輯的多米諾骨牌就嘩啦啦倒將下去，連鎖反應的另一端卻是關於加強司法權、提高職業法官地位、刷新審判正義觀，以及重構國家體制的合法性基礎等各種各樣的訴求隨之鵲起！

在這種歪打正着、四兩搏千斤的演進過程中，有兩組矛盾特別值得我們關注。

一組是傳統的承包責任與現代的公正程序之間相反相成的關係。本來審判獨立的前提應該是既有很高的制度效率又有很好的群眾效果的程序要件，但從中國各地人民法院的實踐來看，所謂「下放審判權」始終是以層層遞進的歸責機制作為擔保的，表現為「主審法官責任制」、「合議庭責任制」、「審判長責任制」等等^⑨。程序公正原理以這樣「反其道而行之」的方式進入司法系統的確是很有中國特色的。至於作為媒介物的責任制會不會反過來導致程序的蛻化變質，還有待進一步的觀察。

另一組是人民主權與真正的司法獨立之間的衝突。集中表現為1998年開始大力推行的立法部門「個案監督制」^⑩以及2001年試圖導入司法部門對立法部門的「合憲性審查制」的司法解釋^⑪等事態。至此，司法改革實際上已經開始觸及政治體制，特別是人民代表大會、政府與法院之間的許可權劃分。

迄今為止的司法改革是卓有成效的^⑫。導入抗辯制色彩較濃的審判方式使任何個體在公共空間裏都獲得了比較充分的發言機會，而舉證責任的新規定又大幅提高了當事人委託律師進行訴訟的比率，其結果，法院的生態環境正逐步發生深刻變化，人民在現有的國家體制內部宣泄不滿、尋找說法的動機顯然得到強化。特別是行政訴訟提供了「民告官」的渠道和方法之後，借助法律程序來抵抗濫用政府權力的傾向的希望已經浮現，圍繞審判的相互作用越來越成為法院之外政治過程的一個重要組成部分。

在某種意義上可以說，司法改革也是為國家體制營造某種新的可視性期盼結構。如果法官真正有威信，審判真正能獨立，這種期盼結構就可以為根本性的政治改革提供必要的緩衝裝置和動力。但令人遺憾的是，法官整體素質不高以及司法腐敗等問題，卻使上述期盼面臨落空的危險。

為了防止這樣的結局，最高人民法院採取了一系列制度性舉措，例如加強法院的內部監督和倫理紀律、制訂嚴格的錯案責任追究規定、實行立案與審判

真正的司法獨立是啟動政治變革的關鍵。司法改革也是為國家體制營造某種新的可視性期盼結構。如果法官真正有威信，審判真正能獨立，這種期盼結構就可以為根本性的政治改革提供必要的緩衝裝置和動力。但法官整體素質不高以及司法腐敗等問題，卻使上述期盼面臨落空的危險。

的分離、加強審判人員迴避和忌避、通過選任審判長優化資源配置、以再審聽證會和「陽光工程」等方式提高程序上的透明度等等^⑤，其中有些做法確實收到了很好的效果。然而也不得不指出，以下兩項改革出現了好心辦錯事的失誤：一項是容許人大代表干預具體審判過程的「個案監督」，另一項是容許公共傳媒進入法庭進行報導的「輿論監督」。

「個案監督」的做法與現行憲法關於法院對人民代表大會負責的規定似乎是吻合的，也似乎符合民主政治的理念，但卻損害了憲法所規定的司法獨立原則的制度性基礎，甚至使上訴之類的程序都有可能人民主權至高無上的口實之下變得名存實亡。

據我個人的採訪調查，在有些地方已經出現了人民代表組織特別調查委員會對某個訴訟案件搞所謂「一錘定音」的現象，也存在個別人民代表居然接受當事人的賄賂向同級或上級法院施加壓力的實例。最高人民法院囿於司法獨立不能脫離黨的領導和人大監督這一既存體制的框架，明知「個案監督」貽害無窮也不敢公然糾正，只好採取不了了之的「擱置」方式（但在地方上這個拖字訣被領會得如何還是個問題）。2001年8月13日發布的最高人民法院關於憲法進訴訟的司法解釋雖然為立法權劃了一條底線，為今後抵制「個案監督」留了伏筆，但在不握有合憲性審查權的狀況下，真正的司法獨立還是難以得到充分保障。

「輿論監督」不僅符合民主精神，也是防止司法腐敗的重要措施。自從1998年7月11日中央電視台實況轉播北京第一中級法院對著作權糾紛集團訴訟的審理過程後^⑥，法院報導蔚然成風，彷彿是美國在1960年代以後推動的觀察法院運動（court watching movement）的再現。然而在中國，法官的社會威信以及民眾對訴訟報導的反應畢竟與美國的情形有很大不同。結果是有些事與願違的：過去觀看公審大會和處決的獵奇起哄心理，如今正在訴訟實況轉播中尋求滿足，有的法官和律師甚至還流露了借媒體和被告出名的低級趣味，嚴格的程序要件和嚴密的法律議論被淹沒在所謂直接民主的表演競賽的熱鬧之中，傳統審判過程中的煽情因素不僅未能克服，反倒借助現代報導設備的影響力得以成倍放大，理性化的現代審判中當事人必須在法律的各種裝備上旗鼓相當這一基本要求幾乎被完全置之度外。

在這裏，人們所共有的最大誤解是把審判程序的透明性與審判參與者活動的透明性混為一談，忘記了經過攝影師、記者等剪裁加工的視覺印象或語境對於輿論以及法官心證的影響足以威脅司法的獨立和公正這一潛在趨勢。

實際上，「個案監督」和「輿論監督」不僅未必能提高法院的社會威信，反而有可能壓縮審判空間，甚至會導致司法人員在立法機關表達的權力意志與報導機關反映的群眾情緒之間的夾縫裏進退失據。這樣的尷尬和無奈，可以說也正是司法改革當前面臨的「鬼打牆」困境的一個縮影。

最高人民法院的《人民法院五年改革綱要》提出了許多好措施，但在政治體制不變的假設下就很難落實。例如：對法官編制的精簡和單獨系列化涉及地方人事

有兩項改革出現了好心辦錯事的失誤：一項是容許人大代表干預具體審判過程的「個案監督」，另一項是容許公共傳媒進入法庭進行報導的「輿論監督」。實際上，個案監督和輿論監督不僅未必能提高法院的社會威信，反而有可能壓縮審判空間。

管理制度、異地任職涉及家屬崗位待遇的區域差異、資訊技術的採用和案件流程管理制度的推廣涉及財政撥款的方式和規模，都不是法院系統有權拍板的。

以這樣嚴峻的事實為背景，為了維持司法改革的勢頭，最高人民法院只好在一些技術性、形式性問題(例如法袍、法槌)上繼續大做文章，向社會直接傳遞「我動故我在」的資訊，或者僅限於在自己許可權的雷池之內以身作則，進一步施展自我革命的拳腳(例如執行機構的分離自立)^⑤。但是，現行體制下最高人民法院的權力資源相當有限，對地方各級法院的影響也受到多般制約，如果只在力所能及的範圍內不斷騰躍，弄不好還會「一失足成千古恨」，反而削弱最高法院的威信、調控手段以及司法權已有的制衡力量。

當前，最高法院其實應該以加強審判系統整體的獨立性為近期目標，充分把握今年首次實施全國司法統一考試制度的時機，立即將全國審判機關的人事權收回到自己手裏，實現垂直管理(這樣的做法並非十全十美，但在現階段對於落實司法獨立的原則是必要的)。與此同時，把定編工作與新的資格認定結合起來，在嚴格控制今後法官職稱授予的規模和質量的前提下大幅提高其待遇。由於財政制度不可能立即改觀，最高法院應該在下一年度向第十屆全國人民代表大會和國務院爭取中央預算中的大宗司法專項撥款作為調劑手段並直接控制之，以增強地方法院在司法行政方面對最高法院的向心力、保證改革的舉措都能落到實處。為了盡快打破司法地方保護主義的壁壘，最高法院還不妨考慮精簡自身的人員編制，與此同時設置跨越行政區劃的分院或者直屬的巡迴法院作為上告機構，在限制性的一定條件下與中級、高級法院平行或者共同受理二審案件，並酌情調整管轄權和決定審判主體，也不妨為上告機構另行設立對變更之訴進行覆審(reversal)的程序。這樣做的好處是，不僅可以擴大當事人選擇的餘地，而且還能通過交叉進行「下凡人事」和「選拔人事」的做法從上到下逐層改善法官素質。然而，上述的迫切舉措也都牽扯到國家權力結構改造問題，審判機關本身還是鞭長莫及的，需要綜合性決策機構統籌安排^⑥。由此可見，司法改革的確已經把政治體制改革的課題提上了議事日程。

明確反對政治體制改革的人不多，只是人們大都要求在絕對確保社會穩定的前提下設計萬無一失的可操作性方案。但這實在是過份的奢望。在經濟格局已經丕變、新興階層已經坐大的當今中國，就算舊體制原樣不變也無法迴避衝突，而政治改革的目標就是要通過新的制度安排來適當處理新的社會衝突。

三 改造政體未必引起社會動盪

對於政治體制改革明確持反對意見者倒不多，只是人們大都要求在絕對確保社會穩定的前提下設計萬無一失的可操作性方案。但這實在是過份的奢望，也有可能就是無限拖延改革的巧妙藉口。因為政治改革涉及權力再分配和利益關係的重組，不同勢力的競爭和衝突在所難免，問題僅僅在於如何控制其程度和範圍。何況在經濟格局已經丕變、新興階層已經坐大的當今中國，就算舊體制原樣不變也無法迴避衝突，而政治改革的目標就是要通過新的制度安排來適當處理新的社會衝突。

不過，如果把後一種認識推到極端，認為自1990年代後期起利益均沾、歡喜皆有的改革模式已經終結，今後的任何改革都必然要引起社會動盪，這種主張同樣難以認同。儘管國內的分利集團已經達成了安定的均衡，但只要不回到鎖國狀態，新的不均衡就必然會產生。因此，談改革的前途不能脫離對外開放的環境^⑩。可以說，在開放的動態當中，國內精英階層試圖以改革終結換取社會穩定的那種想法無異於「刻舟求劍」。

政治改革其實不等於一場零和遊戲 (zero-sum game)，也不是非採取休克療法不可，更不至於動輒招致亡黨亡國。特別是在制度演變到民意表達渠道豐富多樣和暢通無阻的場合，公共選擇的正當程序可以為改革提供合法性保障，使任何過激行為都成為多餘，社會動盪反倒難以出現。

那麼，現階段中國政治改革的實質內容如何？在我看來，不外乎回應經濟改革引起社會結構多元化、自由化之後的客觀需求，接過最高人民法院在2001年8月13日司法解釋中已經提出的課題，重組立法權與司法權的關係——使立法權真正符合民主政治的標準，以加強國家權力的正當性基礎；使司法權真正符合獨立審判的標準，以加強個人權利的制度性保障。這樣的作業勢必進一步促成對政體的全面而根本性的改造，否則期盼的結構就有可能變質為欺瞞的陷阱，但仍然可以在一定程度上繼續採取漸進路線。

這樣的政治改革怎樣才能啟動？鑒於特殊國情和當前這個精英階層的功利主義傾向，可以考慮首先從增益遊戲 (plus-sum game) 開始，在權力周邊而不是權力中樞鋪開；不妨參考「經濟特區」的做法，限於一定領域內進行全新的制度安排試驗，並使之成為進一步整體性政治改革的驅動裝置。根據上述思路，在維持全國人民代表大會作為人民主權象徵的前提條件下，現在可以着手的改革部署有兩項：第一、把被譏諷為「政治花瓶」的全國政協轉變成與全國人大常務委員會並列的立法審議機關，進而改造成孕育代議制的溫牀。第二、設立憲政委員會對法律規範的合憲性進行司法審查，在立法權與司法權之間締造出相互制衡的關係。在邊緣地帶進行的這些增益性改革都不會對現有的國家權力結構造成巨大衝擊，施行起來也比較容易，如果獲得成功則可以為一系列後續改革提供支點和參照物，如果失敗也無礙大局，更不至於誘發甚麼社會動盪。

按照現行體制，國家立法權是由全國人民代表大會及其常務委員會行使的。在人民主權的話語中，全國人大享有無限的、絕對的權力，但人民代表的產生卻不取決於直接面向人民的競選活動，全國人民代表的間接選舉程序與基層人民代表的直接選舉程序之間缺乏層層遞進、環環相扣的承接次序，代表與選民之間也沒有制度化的聯繫紐帶。因此，立法權的民主化本來似乎應該體現在人民代表選舉制度的變更上。然而，全國人大是國家最高權力機關和根本的政治制度，其改革牽一髮而動全身，不能不採取極其慎重的態度。如果從處於國家體制邊緣的全國政協開始推行立法權的民主化，那麼現階段對常委會的日

全國人大是國家最高權力機關和根本的政治制度，其改革牽一髮而動全身。如果從處於國家體制邊緣的全國政協開始推行立法權的民主化，那麼現階段對常委會的日常活動方式暫時不必進行甚麼改動，有助於政治過渡期間的社會穩定以及權力運作不間斷。

常活動方式暫時不必進行甚麼改動，有助於政治過渡期間的社會穩定以及權力運作不間斷。而僅僅加強全國政協的功能和許可權，基本上屬於增益遊戲的範疇，在改革起步階段比較容易得到廣泛的理解和接受。

政協改革的方向是把一個貴族院化了的協約性立憲機構改造成類似眾議院那樣的日常性民意表達機構，把政協委員重新定位為不同利益集團和政治勢力的代表，容許或者迫使他們開始以職業政治家的身份參政論政，在提出政策建議和制訂法律方面發揮越來越大的實質性作用。也不妨在一定期間內把政協的審議功能主要集中在政治改革設計方案以及各種涉及公民權利義務關係調整的法律草案方面。在某種意義上可以說，這是有目的地回歸到1940年代政治協商會議的初衷。

改造後的全國政協論壇應該逐步容許更加充分的言論自由和政見競爭，但最終決定權在一定期間內仍然由全國人民代表大會保留。鑒於人員構成、制度性變遷的路徑依存等因素的影響，相信在政協進行的決策辯論將更具備理性，更帶有妥協藝術的色彩，也更有利於培養出議會政治所需要的那種「忠誠的反對黨」。在立法權與司法權的關係上，全國政協的改造應該也有可能試行煥然一新的制度模式，至少要廢止最高法院向政治代議機構報告工作、接受監督之類的現行做法。

在此基礎上應逐步導入通過競選活動遞補缺額政協委員的方式。按照新的選舉方式經過幾輪增選之後，政協委員的構成和性質就會發生徹底變化。待條件成熟之後，所有政協委員都作為職業政治家由直接選舉或者逐層遞進式的間接選舉產生，具有絕對優勢的中國共產黨也與其他黨派一同參加競選，並按照各自的選區與選民建立明確的負責關係。順便指出，如果沒有這樣的環境變化相配合，2001年7月1日啟動的中共黨內改革是難以為繼的。在這個過程中，由政協造成的合法性競爭的壓力將促使全國人大常委會以及其他政府機關進行相應的自我調整和變革，一場以小運大的漸進式政體重構運動就會逐步展開。

如果全國政協的改革順利進行並取得了初步成功，就可以把立法權的重心轉移過來，與此同時，提高全國人大常委會改革的速度和力度，使之轉變成具有廣泛代表性的類似參議院那樣的機構。在適當的時候，全國政協和全國人大常委會都可以根據新的客觀狀況各自改變名稱以及法律定位。

另外，由於司法改革的實踐已經深入到「憲法進訴訟」的層面，離「憲法訴訟」以及在此基礎上的司法審查只有一步之遙，所以導入合憲性審查制是順理成章的。如果能夠盡早設置憲政委員會，司法改革就可以突破瓶頸，邁進一個嶄新的階段^⑩。

只要先政協後人大的代議制機構改革有可能實現，那麼最高人民法院就可以推動建立一個與全國人大常委會、全國政協勢均力敵的憲政委員會。這個憲政委員會在初期將統一行使原來規定由全國人大享有的改變或撤消其常務委員會的決定的許可權、由全國人大常委會享有的直接撤消行政法規和地方法規以

如果全國政協的改革順利進行，就可以把立法權的重心轉移過來，與此同時，提高全國人大常委會改革的速度和力度，使之變成類似參議院的機構。只要能實現先政協後人大的代議制機構改革，最高人民法院就可以推動建立一個與全國人大常委會、全國政協勢均力敵的憲政委員會。

及進行憲法解釋和立法解釋的許可權、由最高人民法院享有的在撤消已經生效的法院判決方面的最終決定權等等，僅對全國人民代表大會以及憲法直接負責。憲政委員會原則上只能審查全國人大常委會制訂的法律及其他低階的法律性規範(包括行政法規、地方法規、自治條例、司法解釋以及各種規章在內)，而無權審查由全國人民代表大會自身制訂的基本性法律是否合憲的問題，可以通過向全國人大會議提出法律修改建議案以及解釋憲法和法律的方式進行補救。在憲政委員會正式成立之前，最高法院審判委員會也不妨逐步開始受理憲法訴訟，並在一定範圍內(例如僅限於行政法規和地方法規)從事合憲性審查，積累經驗和培養人才。待條件成熟之後，憲政委員會將接替審理憲法訴訟的職能，逐步增強自身的司法性質。

等現有的全國人大常委會和全國政協演化成為議會兩院，並且重新制憲之後，再把憲政委員會改造成憲法法院。它必須獨立於任何國家機關和組織——無論是全國人大常委會、全國政協的後身還是國家主席，只對憲法負責。憲法大法官們按照憲法規定的許可權和程序對一切已經生效的基本性法律、一般法律、決議、行政法規、地方法規、自治條例、司法解釋以及各種規章制度進行抽象性審查並能夠直接否定違憲規範的效力，也可以批准並宣告已經生效的法院判決的撤消。除有關的國家機關外，任何公民也都可以經由普通的法院向憲法法院提起憲法訴訟，在特殊情況下憲法法院還可以直接受理已經窮盡一切其他司法性救濟手段的個人所提出的控訴或申訴——人權訴訟。

上述政治體制轉型的漸進方案不具備現實可行性嗎？會導致社會動盪嗎？我以為回答都是否定的。解決問題的關鍵在於有沒有充分的統治理性、改革意願以及決斷力。在這一意義上可以認為改造全國政協和導入司法審查制就是中國今後發展的試金石。放行，漸進改革就得以獲得新的動力，在人民中馬上會激發出新的期待，並且為當局贏得更多自我調整的時間；其結果，政治體制轉型就很有希望實現軟著陸，與台灣和平統一的條件也會更加成熟。與此相反，告停，則意味着根據「依法治國」綱領進行政體重構的作業實際上將被推遲到2010年之後，很可能將錯過漸進改革的最佳時機，不同利益集團在體制外部甚至激烈的社會衝突中尋求政治代表的概率也會明顯增大。

當然，即使兩個方面的改革得以盡早推行，在具體操作過程中還是會碰到這樣那樣的實際困難，相應的制度變遷過程也勢必引起國家權力結構的一系列連鎖反應。但這些都不構成無法逾越的障礙。

四 結 語

對於中國的政治改革以及憲政體制的確立而言，全國政協和司法審查是最關鍵的兩個支點，沒有這樣的改革措施相配合，黨內民主化、人民代表大會的

對於中國的政治改革以及憲政體制的確立而言，全國政協和司法審查是最關鍵的兩個支點，沒有這樣的改革措施相配合，黨內民主化、人民代表大會的代議制化、基層選舉的深化和有序化都無從着力，也無法形成互相呼應的有機聯繫。

代議制化、基層選舉的深化和有序化都無從着力，也無法形成互相呼應的有機聯繫。所以，「合零為整」的漸進改革應該從這兩項作業開頭。尤其是憲法訴訟，一方面可以把民間的各種訴求通過審判程序轉達到制度創新的決策機構，另一方面又可以通過合憲性審查避免社會力量對比關係以及情緒化的公共選擇對規範秩序的安定性、整合性造成直接衝擊和破壞，是「合零為整」的適當操作裝置。

假設連安全係數如此之大的舉措都不在決策的視野之內，那麼只好承認中國改革的確已經成了斷尾巴蜻蜓——怎麼飛也飛不出夭折的命運。說改革「夭折」而不是「壽終正寢」，是因為迄今為止的漸進改革並沒有真正完成傳統社會的轉型與產業社會的進一步轉型這樣的雙重現代化的課題。

正是這種未完成的現代化造成了二十年期盼之後目睹之怪現狀：儘管穩定話語支配一切，但還是免不了富者為自由沒有昇華為法定權利而感到不安，貧者為平等失去了國家保障而感到不安，仁者為物欲橫流、道德淪喪而感到不安，智者為學術界、思想界甚至演藝圈的懷舊保守而感到不安。但是，面對這樣的社會不確定性，改革是欲罷就能休的嗎？

實際上，目前的平穩局面是建立在漸進改革的基礎之上的動態均衡。就像陀螺要站穩只得不停旋轉那樣，就像現階段的經濟成長率不達到一定百分點以上就會碰到許多更棘手的難題那樣，改革一旦中斷或鬆馳，權力結構就將失去必要的張力，作為改革成果的安泰景象也將流散成記憶的碎片。只有不間斷的漸進改革和深入改革（深入到政治體制的改革）才能切實維持人們的期盼結構，才能保證社會安寧以及經濟的高速成長——這就是中國在漸進改革過程形成的穩定悖論。

目前的平穩局面是建立在漸進改革的基礎之上的動態均衡，改革一旦中斷或鬆馳，權力結構就將失去必要的張力，只有不間斷的漸進和深入改革，才能維持人們的期盼結構，才能保證社會安寧以及經濟的高速成長——這就是中國在漸進改革過程形成的穩定悖論。

註釋

① Cf. Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1973), and his *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976). 山崎正和：《彈性個人主義的誕生》（東京：中央公論社，1984）表明日本的社會發展也經歷了產業化和後產業化這樣兩個階段。關於這種變遷在政治以及價值體系方面的表現以及歐美各國的比較分析，可參Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1977) and his *Culture Shift in Advanced Industrial Society* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

② 詳見韋伯(Max Weber)著，林榮遠譯：《經濟與社會》，下卷（北京：商務印書館，1997），第9章，特別是頁374、441以下。

③ 有關的經驗性描述，不妨閱讀陳劍編著：《流失的中國——國有資產流失現象透視》（北京：中國城市出版社，1998）。秦暉在〈「賣方缺位」與政治體制改革〉一文中

(收在他的文集《問題與主義》[北京：長春出版社，1999]，頁41-45)已經提出了社會主義國家在產權改革中對民主的需要更迫切的命題。

④ 具體的事例及其分析，見何清漣：〈中國改革的得與失〉，《當代中國研究》，2002年第1期。另外，根據國務院發展研究中心披露的數字，2001年實際失業率高達10%，為近二十多年之最；顯示國民收入差距的基尼係數自1994年超過0.43之後一路攀升，據估算2001年在0.46-0.47之間。參閱汝信等編：《社會藍皮書——中國社會形勢分析與預測 2002年》(北京：社會科學文獻出版社，2002)有關報告。

⑤ 韋伯著，洪天富譯：《儒教與道教》(南京：江蘇人民出版社，1997)，頁162-66。類似「蘇丹制」的流弊在中國歷史上的確屢見不鮮，例如明朝的沈士柱對佞臣曾經有如下入木三分的刻畫：「效吮癰舐痔之行，媚銜憲握爵之人；具翻江攪海之才，行墜石下井之事，何求不遂，何欲不行？……以國為戲，於以知公之膽大而才小也」(《祭阮大鍼文》)。

⑥ 關於「後改革」時代的可能性和特徵，吳國光在〈改革的終結與歷史的接續〉一文(《二十一世紀》，2002年6月號)中進行了精闢的分析。

⑦ 參閱季衛東：〈當前法制建設的幾個關鍵問題〉，《中國法學》，1993年第5期，頁19-21；季衛東：《法治秩序的建構》(北京：中國政法大學出版社，1999)，頁3以下、頁222以下。

⑧ 據最高人民法院前任院長任建新在第14次全國法院工作會議的報告(1988年7月18日)中關於審判方式改革的部分。

⑨ 據全國法院民事、經濟審判方式改革試點工作座談會(1997年4月16-20日)上散發的各地經驗報告以及最高人民法院副院長唐德華的講話(1997年4月16日)。

⑩ 見最高人民法院《關於人民法院接受人民代表大會及其常務委員會監督的若干意見》(1998年12月24日)。

⑪ 最高人民法院2001年8月13日《關於以侵犯姓名權的手段侵害憲法保護的公民受教育的基本權利是否應當承擔民事責任的批覆》(第25號司法解釋)。

⑫ 參閱賀衛方：《司法的理念與制度》(北京：中國政法大學出版社，1998)；王利明：《司法改革研究》(修訂本)(北京：法律出版社，2001)。

⑬ 除了一些單項改革舉措外，詳見最高人民法院《人民法院五年改革綱要》(1999年10月20日公布，法發〔1999〕第28號)。

⑭ 徐來：〈庭審紀實走進千家萬戶〉，《法制日報》，1998年7月12日第1版。但是，司法機關與公眾傳媒的衝突也接踵而至，甚至出現了法院也變成新聞官司當事人的奇妙事態。參閱冷靜：〈從法院狀告新聞媒體談起〉，《北大法律評論》，第2卷第1輯(1999)；張志銘：〈傳媒與司法的關係〉，《中外法學》，第12卷第1期(2000)。

⑮ 例如：田雨：〈激越改革潮——全國法院探索審判規律深化司法改革述評〉，《人民法院報》，2002年3月7日第5版。

⑯ 參閱王旭：〈論司法權的中央化〉，《戰略與管理》，2001年第5期，頁31以下。

⑰ 關於開放對司法改革的促進作用，曹建明的〈加入WTO對中國司法工作的影響及思考〉(《法學》，2001年第6期)進行了詳盡的分析和闡述。

⑱ 詳見黃松有：〈憲法司法化及其意義——從最高人民法院今天的一個《批覆》談起〉，《人民法院報》，2001年8月13日《法治時代》周刊專欄；季衛東：〈合憲性審查與司法權的強化〉，《中國社會科學》，2002年第2期。

90年代中國大陸政治 穩定性研究

李曉光

一 引論

90年代初期，幾乎所有人都預言中國政府即將垮台。但是，在經歷了80年代此起彼伏的動盪特別是「八九風波」之後，中國大陸在90年代卻出人意料地贏得了政治穩定，而且與政治穩定相伴的是持續的經濟增長。與此同時，整個東歐和蘇聯的社會主義陣營崩潰了。自70年代中期以來，民主化浪潮席捲全球，世界各地的權威主義政權紛紛垮台。在這種全球背景下，中國的經驗不能不說是一個「世界奇蹟」。

顯然，就政治論政治無法解釋這一「奇蹟」，因為與大陸政治結構相似的其他政權幾乎都垮台了，所以要理解中國大陸的政治穩定，不但要理解它的政治結構，還要理解社會結構、政府的統治策略和實施能力，也就是說，要理解廣義的國家與社會關係。

在這一研究領域，現代化理論是主流理論。它認為挑戰社會主義國家政治穩定的根本力量是民主理念。這一理論認為，發展中國家注定將以新型的意識形態和組織模式來取代傳統的文化和社會體系，而且這些新形式也就是西方模式。李普塞特 (Seymour Martin Lipset) 在他的經典論文中提出，一個國家用以衡量經濟發展程度的指標越高，它的民主化程度也就越高。亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 認為，發展中國家的政治不穩定源於「政治參與爆炸」。1974年以來，眾多的非民主政權，包括西班牙、葡萄牙、希臘、南韓、台灣、巴西、阿根廷、智利、烏拉圭等等，都走上了民主化道路。這個被亨廷頓稱之為「第三

自70年代中期以來，民主化浪潮席捲全球，世界各地的權威主義政權紛紛垮台。但中國經歷了80年代此起彼伏的動盪之後，在90年代卻出人意料地贏得了政治穩定，這不能不說是一個「世界奇蹟」。要理解中國的政治穩定，不但要理解它的政治結構，還要理解社會結構、政府的統治策略和實施能力。

* 本項研究得到香港社會民主基金會和香港中文大學中國研究服務中心的部分資助，特此鳴謝。本文為刪節本，全文及註釋參見《二十一世紀》網絡版 (www.cuhk.edu.hk/ics/21c)。

波」的席捲全球的民主化浪潮，給予現代化理論以強有力的支持。毫無疑問，這些理論可以解釋80年代的中國經驗，但不能解釋90年代的中國經驗。儘管市場化、私有化在繼續推進，對國際社會開放也在進一步擴大，社會經濟指標也在向着有利於民主化的方向發展，但是90年代的中國大陸並沒有出現上述理論所預言的政治動盪加劇的情況，相反，這一時期反倒比80年代更加穩定了。

是甚麼原因促成了這一時期的政治穩定呢？本文嘗試借鑒金耀基在〈行政吸納政治——香港的政治模式〉一文中提出的政治模型解釋這一疑問。

金耀基指出：「『行政吸納政治』是指一個過程，在這個過程中，政府把社會中精英或精英集團所代表的政治力量，吸收進行政策結構，因而獲致某一層次的『精英整合』，此一過程，賦予了統治權力以合法性，從而，一個鬆弛的、但整合的政治社會得以建立起來。」「要掌握香港政府的政治藝術和本質，『共治』是一個鎖鑰性的概念。共治在本文是指由英國統治者與非英國的（絕大部分為中國人）精英共同分擔決策角色的行政體系，共治表現之於政治上的是一種精英構成的共識性政府的形式。可以說，這是香港政府回應『政治整合』問題所採取的一種可名之為『草尖式』的途徑，英國統治香港自覺地或不自覺地建立在這個共治的原則上。……由於『共治』原則的運作，非英國的精英，特別是中國人的精英，逐次被吸納進行政策結構中，從而，在行政體系之外，很少有與這個體系站在對抗立場的政治人；即使有，其政治影響力也大都是微弱無力的。」

行政吸納政治的另一個途徑是「諮詢」。英定國 (G. B. Endacott) 把香港政治稱為「諮詢性政府」。他指出：「對香港憲章之運作的研究顯示，在政府作任何重要的決定之前，有關的意見是經常地受到諮詢的。……有些時候，……還會徵求社會公眾的意見。真的，政府運用諮詢的方式是那樣的廣泛，『諮詢性政府』一詞足以恰切地描繪香港政治的最主要的特徵。」儘管金耀基認為「諮詢性政府」沒有抓住香港的政治本質，但也承認「諮詢」在香港政治中的重要作用。他指出：「香港行政還有一個極為特殊的制度設計：即幾乎所有的政府部門，都設有諮詢性的機構，……這些委員會的目的是使各個行政單位能廣泛地經常地接觸社會各界的人士及他們的意見，以使政府的決定盡可能地符合公眾的意願和利益。……香港行政這個諮詢性的制度設計，使政府對社會的意向有更敏銳的反應，因而常能化解許多潛在的衝突，同時，也使政府不至孤傲地脫離社會，形成一個閉鎖的集團。」

金耀基把這一切稱之為「政治的行政化」或「行政的政治化」，並指出「行政系統被賦予了政治功能，使行政系統承擔及發揮純技術性專業性之行政以外的功能，這使香港的行政與韋伯的『科層組織』的理型有所不同。」

本文的基本假設是：90年代的大陸政治表現出「行政吸納政治」的基本特徵，而且這是大陸能夠贏得政治穩定的根本原因。下面將對這一假設進行檢驗。

金耀基指出：在「行政吸納政治」的過程中，政府把社會中精英或精英集團所代表的政治力量吸收進行政策結構，從而建立起一個鬆弛但整合的政治社會。本文的基本假設是：90年代的大陸政治表現出「行政吸納政治」的基本特徵，而且這是大陸能夠贏得政治穩定的根本原因。

二 政治的屬性

從集權政治到權威政治

全球化使國家之間的制度競爭成為必然。制度競爭的實質是制度的經濟效率的競爭。在全球經濟競爭中的失敗，勢必導致制度合法性的喪失。二戰以來，兩大陣營之間的「和平競賽」以計劃經濟的失敗告終，並導致全球性的社會主義制度的合法性危機。

鄧小平的改革很大程度上是對這種合法性危機的反應。鄧小平希望通過市場化改革和對外開放，加上有限的政治和社會改革，贏得經濟增長，藉此維持甚至強化中共的統治地位。與中共的初衷不同，鄧小平的改革不但已經深刻地改變了中國大陸的經濟制度，也深刻地改變了它的政治屬性和社會結構。

隨着市場化改革的發展，在90年代中期，中國大陸完成了從集權主義體制向權威主義體制的轉變。在新體制下，中共仍然堅定地壟斷政治權力並且嚴厲控制公共領域，但是它不再全面控制經濟活動(放棄了計劃體制)，不再固執地兜售意識形態，不再監控公民的個人和家庭事務，不再發動大規模的群眾運動，最重要的是，它實行對外開放政策，而且宣稱「要與國際慣例接軌」。

「權威政治」或「精英政治」還沒有揭示中國政治的本質。其實，所有的政治都是精英政治，即少數人壟斷政治舞台，而絕大多數人被排除在外，或是成為政治精英的傀儡，所不同的僅僅是「程度」而已。中國大陸的權威政治與一般的權威政治不同，它的「特色」在於，執行統治任務的黨政官僚集團本身就是統治階級，即統治集團就是統治階級，代理人就是委託人。政治精英不代表任何階級，他們凌駕於一切階級之上，對所有的階級實行「權威主義」統治。他們僅僅對自己的利益負責。

意識形態的更新

市場化改革的影響至為深遠。不但政治制度隨之發生了適應性變化，意識形態也隨之而變。原有的意識形態破產了。對於今天的共產黨來說，馬克思主義、列寧主義、毛澤東思想已經失去了提供合法性的功能。新的官方意識形態是「鄧小平理論」，其核心思想就是「一個中心，兩個基本點」。鄧小平制訂的這一「黨的基本路線」，集中而準確地表達了權威主義政治的精神，即在保持一黨專政的同時，推進市場化改革和對外開放。

官方意識形態的民間版本是80年代中期興起的「新權威主義」。這一理論主張，在具有現代化取向的專制政府的領導下，實行市場化改革，在此基礎上，再進一步實現自由化和民主化。但是，這一理論並未得到中共的青睞，同時還受到自由派的攻擊，因此在80年代後期和90年代初期沒能獲得充分發展。90年代

在90年代中期，中國大陸完成了從集權主義體制向權威主義體制的轉變。中國權威政治的「特色」在於，執行統治任務的黨政官僚集團本身就是統治階級，即統治集團就是統治階級，代理人就是委託人。政治精英不代表任何階級，他們凌駕於一切階級之上，僅僅對自己的利益負責。

中後期，新權威主義再度興起，並逐漸成為一種主流社會思潮，但其理論形態至今仍然十分粗糙。

「八九」是一個轉捩點，自此以後，中共從「革命黨」轉變為「執政黨」。如今中共的組織目標僅僅是「執政」或「掌權」。中共變成了地地道道的「理性經濟人」，奉行「實用主義」。只要能維持或擴大統治集團的既得利益，甚麼理論、道路、原則、價值都可以接受。這就為改革清除了障礙，開闢了空間。與此同時，黨政官員的價值觀也徹底「庸俗化」，對於他們來說，最有價值的東西就是「錢與權」。

沒有政治的社會

改革也帶來了國家與社會關係的深刻變化。在毛時代，政府通過農村的人民公社和城市的單位對社會實行全面管理。隨着農村人民公社的解體和城市企業改革的深化，舊體制瓦解了。毛時代那種國家與社會渾然一體的狀態不復存在。國家權力不斷收縮，社會相應地從國家的全面控制中逐漸脫出。政府已經放棄了對個人和家庭事物的控制。在國家和家庭之間，公共領域與經濟領域的變化正好背道而馳。經濟領域已經基本獨立，「自由化」是經濟領域改革的基本特徵。但是，在公共領域中，中共則採取嚴厲的控制政策，言論、出版、集會、遊行、示威、結社、建黨的權利始終由政府壟斷。「八九」之後，中共更是毫不留情地鎮壓政治反對活動和獨立的社會組織，與此同時，着手建立一整套帶有明顯的國家法團主義色彩的管理體制，試圖把社會組織置於國家的嚴密控制之下。政府對待社會團體的策略是，依附性的可以存在和發展，一切獨立的有組織力量都堅決鎮壓，不論是否已經表現出反叛傾向和是否實施了反叛行為。在這種環境中，政治上能動的社會階級或群體是不存在的。

由於政府幾乎控制了一切使集體行動成為可能的資源，公眾只能處於無組織狀態，因此無論是普通大眾，還是經濟精英和知識精英，在政治上都無所作為。其結果就是造就一個封閉政治。政治精英或黨政官員壟斷了政治活動空間，嚴格禁止其他人染指政治活動。政治領域對其他社會集團來說是封閉的。確切地說，這是一個沒有政治的社會。

改革帶來了國家與社會關係的深刻變化。國家權力不斷收縮，社會相應地從國家的全面控制中逐漸脫出。公共領域與經濟領域的變化正好背道而馳。在公共領域，中共採取嚴厲的控制政策，堅決鎮壓一切獨立的有組織力量。政治精英或黨政官員壟斷了政治活動空間，嚴格禁止其他人染指政治活動。這是一個沒有政治的社會。

三 群體結構的演變

理性的個人組成群體，群體之間的互動形成社會結構，而且這種互動也是社會歷史的動力。政治穩定與不穩定也是群體互動的結果。因此，群體既是社會行動的單位，也是政治分析的單位。我主張以「階級」或「階層」為單位分析中國政治。儘管，在中國作為有組織的階級或階層並不存在，但是我們不能否認屬於同一階級或階層的人具有相同的利益，面對相同的問題，因而有共同的訴求，並存在採取一致的集體行動的可能性。

本文根據對政治資源、經濟資源和文化資源的佔有情況對社會成員進行分類。

在毛時代，黨政官僚集團、工人、農民、知識份子構成了主要的社會群體。在精英／大眾結構中，黨政官僚是社會精英，工人、農民和知識份子組成大眾階層，而知識份子則處於最底層。參見表1。

改革是資源重新分配的過程。這一過程表現為兩個平行的「子過程」，一是資源的分離，二是資源的私有化。在毛時代，所有的資源都歸官僚集團集體所有；在後毛時代，雖然政治資源仍然被官僚集團壟斷，但是經濟和文化資源開始被經濟精英和文化精英分享。在毛時代，在法律上，一切資源都歸國家所有；在後毛時代，原來的國有資源逐步轉變為私人所有。

資源的重新分配帶來了深刻的社會分化，並產生了全新的社會結構。那些在資源私有化過程中的贏家成為「新時代的精英」，而局外人和失敗者則成為「新時代的大眾」。改革首先解放了知識份子。他們在一定程度上獲得了對文化資源的佔有和支配權。政治影響力、經濟狀況、社會地位的穩步上升使他們由原來的最低層一躍進入精英階層。市場化改革還使一個在毛時代被消滅的階級再度獲得新生，並進入精英階層。資本家和經理(包括國有企業的經理)佔有或支配着越來越多的經濟資源。工人和農民仍然留在大眾階層，但是相對地位大幅度下降，而且其中的一部分人淪為「貧困階層」。

簡而言之，在後毛時代，精英／大眾結構依然故我，但是依據對各類資源的佔有情況，精英分化為三類，即政治精英、經濟精英、知識精英，而大眾分化為兩層，普通大眾和社會底層，前者指城市大眾和農村大眾，後者指城市和農村的貧困階層。參見表1。

改革是資源重新分配的過程。在毛時代，所有資源都歸官僚集團集體所有；在後毛時代，政治資源仍被官僚集團壟斷，但經濟和文化資源開始被經濟精英和文化精英分享。工人和農民的相對地位大幅下降，其中部分人更淪為「貧困階層」。

表1 精英／大眾結構的轉變

	毛時代	後毛時代
精英	政治精英(黨政官僚)	政治精英(黨政官僚) 經濟精英(資本家和經理) 知識精英(知識份子和專業技術人員)
大眾	城市工人 農村農民	城市工人 農村農民
	知識份子	貧困階層

中國社會科學院「當代中國社會階層研究課題組」也是根據「對組織資源(政治資源)、經濟資源、文化資源的佔有情況」把中國人分為十大社會階層。它們分別是：國家與社會管理者階層(擁有組織資源)、經理人員階層(擁有文化資源或組織資源)、私營企業主階層(擁有經濟資源)、專業技術人員階層(擁有文化資源)、辦事人員階層(擁有少量文化資源或組織資源)、個體工商戶階層(擁有

少量經濟資源)、商業服務業員工階層(擁有很少量的三種資源)、產業工人階層(擁有很少量的三種資源)、農業勞動者階層(擁有很少量的三種資源)、城鄉無業、失業、半失業者階層(基本沒有三種資源)。他們進一步把中國人分為五個等級。他們指出：「現代社會階層結構的主導階層應該是：國家與社會管理者階層、經理人員階層、私營企業主階層、專業技術人員階層。」

表2 兩種分類的關係

精英／大眾分類模式		中國社科院分類模式
精英	政治精英	國家與社會管理者階層
	經濟精英	經理人員階層 私營企業主階層*
大眾	知識精英	專業技術人員階層*
	城市和農村大眾	小企業主 低級專業技術人員 辦事人員階層 個體工商戶階層 商業服務業員工階層 產業工人階層 農業勞動者階層
	貧困階層	城鄉無業、失業、半失業者階層

改革產生了新的精英階層，但政治的大門對他們卻是關閉的。中共堅拒民主化，繼續剝奪新精英的民主權利，但是通過「行政吸納政治」，滿足了他們的利益要求，對於社會精英來說，通過政治能夠獲得的東西已經都得到了，因此政治就成為不必要的東西了。

從表1中我們看到的是精英／大眾排序的「大翻轉」。這種「天翻地覆」的社會結構變化對政治和社會穩定構成嚴峻挑戰。一方面，統治者必須學習與新興的社會精英和平共處，解決全新的政治整合問題；另一方面，統治者必須面對失落者的不滿與反抗，主要是「地位相對下降者」特別是國有企業工人。為此，政府必須調整自己的階級聯盟策略和意識形態，以便重新建立自己的統治基礎與合法性。

四 精英聯盟的建立

改革開放帶來了社會結構「天翻地覆」的巨變。新的精英階層產生了，而且日益壯大。更為重要的是，中共的延續極為依賴於他們的合作和成功。但是，政治的大門對他們卻是關閉的。如何解決這一政治整合的難題？這是中共必須解決的、事關生死存亡的大問題。中共堅決地拒絕了民主化方式，繼續堅持剝奪新精英的民主權利，但是通過「行政吸納政治」，滿足了他們的利益要求，贏得了他們的支持，建立了精英聯盟。在這種情況下，對於社會精英來說，通過政治能夠獲得的東西已經都得到了，因此政治就成為不必要的東西了。

80年代的教訓：精英聯盟的重要性

80年代的中國大陸充滿了動盪。在這一時期，造成動盪的不是大眾，而是精英，而且興風作浪的是政治精英和知識精英。此時，經濟精英還沒有形成氣候。

儘管鄧小平擁有巨大的個人權威，但是他並不能保證黨內的思想統一。整個80年代，政治精英始終處於分裂狀態，而且改革派與保守派的鬥爭愈演愈烈。

自從中國與西方接觸以來，知識份子就是中國政府的敵人。近代以來，由於知識份子的反叛，中國政體面臨持續的合法性危機。80年代的知識份子，深受毛體制的迫害，對舊體制必欲徹底根除而後快，同時對改革充滿幻想，認為改革可以解決中國的一切問題，可以帶來一個自由、富裕、民主的中國，更確切地說是「另一個美國」。由於在整體上傾向於「全盤西化」，知識份子根本不可能接受鄧小平提出的「一個中心，兩個基本點」的制度方案。儘管在80年代中期就有人提出了「新權威主義」，但是國內學術界主流並不接受。

政治精英分裂、知識精英在整體上日趨激進、黨內改革派與激進知識份子尋求建立聯盟，這一切使政治精英的內部衝突與政治精英和知識精英的衝突交織在一起，直至發展成為不可調和的流血衝突，造成1989年天安門悲劇。

90年代：政治精英與經濟精英的聯合

正是因為意識到市場體制比計劃體制能夠更有效地推動經濟發展，中共才要發動以市場化為根本特徵的經濟改革，希望藉此緩解乃至消除來自資本主義的「示範壓力」。在市場環境中，國民經濟的持續增長需要資本家和經理階層的不斷壯大，並且必然給他們帶來日益膨脹的經濟資源。市場化改革帶來經濟增長，而經濟增長給政治精英帶來合法性，給經濟精英帶來財富，因此中國改革的性質決定了政治精英與經濟精英之間存在天然的親和性。

資產階級最喜愛的東西是「錢」，而不是「民主」。如果專制制度能夠比民主制度帶來更多的利潤，那麼他們將毫不猶豫地選擇專制。通過不斷推進市場化改革，實施鼓勵經濟發展的政策，禁止獨立工會，壓制輿論，降低環境標準，中共為資本家創造了最有利的賺錢環境。此外，通過錢權勾結和裙帶關係，政治腐敗還為他們創造了可觀的非法獲利渠道，如侵吞國有資產、偷稅漏稅、走私、騙匯、生產和銷售假冒偽劣產品等等。通過吸收入黨，安排進入政府、人大和政協，資本家和經理們的「面子」（政治地位的象徵）也得到充分滿足。因此，中國大陸的資本家和經理們心甘情願地接受了現行體制。

包瑞嘉 (Richard Baum) 和舍甫琴柯 (Alexei Shevchenko) 根據地方政治精英與地區經濟增長的關係以及政治精英與當地企業家的關係，確定了政治精英與經濟精英的四種關係模式。在第一種模式 (developmental) 中，政治精英並不直接參與企業的經營活動，但是他們通過創造一個有利於企業經營的制度環境推動地區經濟發展。在第二種模式 (entrepreneurial) 中，為了推動本地經濟增長，

80年代的中國大陸充滿了動盪，而興風作浪的是政治精英和知識精英，經濟精英還未成氣候。而知識份子對改革充滿幻想，認為改革可以解決一切問題，帶來一個自由、富裕、民主的中國。政治精英分裂、知識精英在整體上日趨激進、黨內改革派與激進知識份子尋求建立聯盟，這一切發展為不可調和的流血衝突，造成1989年天安門悲劇。

政治精英就像企業家一樣直接參與經濟活動。在第三種模式 (clientelist) 中，政治精英並不關心地區經濟發展，他們僅僅熱衷於錢權交易，既利用手中的權力為自己的關係戶謀取利益，並據此從相關的企業家那裏獲取回報。在第四種模式 (predatory) 中，政治精英僅僅是單純的「掠奪者」，他們既不關心社會利益，也不與企業進行交易，他們利用手中的權力直接對經濟精英進行掠奪。我認為，這四種模式並不是互相排斥的，而是同時並存於中國大陸。需要補充第五種模式——「官僚資本主義」或「裙帶資本主義」，即政治精英利用自己手中的權力支持自己的親屬經商，或是親自利用自己原來的關係下海經商。在這種模式中，以家族為單位，實現了老精英向新精英的轉化，保證了轉型過程中精英階層的連續性。上述五種模式比較完整地描述了政治精英與經濟精英的關係。

可以說，在90年代，經濟精英已經成為權威主義體制的既得利益者，他們根本不可能挑戰這一體制，相反，還要積極地維護這一體制。實際上，在中國，市場經濟支持專制政治，經濟精英是政治精英的盟友。

90年代：政治精英與知識精英的聯合

知識份子為權威政治的天敵，這幾乎是一個全球性的現象。因此知識份子對政府的態度是影響中國政治穩定的最重要因素之一。毛澤東和鄧小平都曾經嘗試改善黨與知識份子的關係，但是又都以失敗告終。毛澤東製造了「反右鬥爭」，鄧小平則留下了「六四事件」。但是，1989年以後，這個在權威政治中似乎無法解決的問題卻出人意料地得到了解決。中國知識份子與政府的激烈衝突消失了。

如何理解這一匪夷所思的現象？

表面化的解釋強調，政府的「迫害」和「利誘」是國內知識份子放棄反抗的主要原因。其一，天安門事件之後，激進知識份子或是流亡海外，或是關進大牢，或是下海經商，或是被媒體封殺。激進勢力受到重創，一蹶不振。其二，90年代的商業化和專業化大潮分散了知識份子的關注點，一些人下海掙錢，一些人埋頭做專家。其三，政府的「大棒」和「胡蘿蔔」政策並用，對政治異議份子嚴厲打擊，對合作者則大力獎勵。這些觀察都是正確的，但是僅僅用這些來解釋這一現象還遠遠不夠。

其實，「犬儒主義」並不是知識份子接受政治現實的唯一原因，甚至也不是主要原因，還有比它更複雜、更深刻的原因。首先，鄧小平「南巡」重新明確了市場化改革的政策取向。這一行動一方面證明了經濟制度自身的邏輯具有不可抗拒的力量——改革是一條不歸路，另一方面支持了新權威主義的假設——權威主義政府會推動市場化改革。這是知識份子認同中共的首要前提。其次，持續的經濟增長為現行政治提供了強有力的「政績合法性」。第三，前蘇聯的經驗使知識份子看到了改革的複雜性。他們意識到改革不僅可能帶來自由、富裕和民主，還可能帶來混亂、分裂、貧窮、不平等、經濟衰退、黑金政治和流血衝突。第四，一些拉美和東南亞國家的民主政治的現實使知識份子看到了民主的

政府的「迫害」、「利誘」以及「犬儒主義」都不是國內知識份子放棄反抗的主要原因。1989年以後，這個問題出人意料地得到了解決。鄧小平「南巡」重新明確市場化改革的政策取向，證明改革是不歸路，而權威主義政府會推動市場化改革。這是知識份子認同中共的首要前提，他們得以現實地、全面地、冷靜地評價市場和民主的功能。

有限性。他們意識到中國的民主很可能更像這些難兄難弟，而不會是美國式的民主。經過十幾年的觀察和學習，他們得以現實地、全面地、冷靜地評價市場和民主的功能。第五，知識份子意識到民主化是一個長期過程，不能一蹴而就，路要一步一步地走，不能急躁。第六，一些西方國家特別是美國從「反共」到「反華」的轉變，使中國知識份子對美國的態度也隨之改變。一系列事件，如銀河號事件、美國反對中國申奧、台灣危機、南斯拉夫使館被炸事件、南海撞機事件、最惠國待遇問題等等，推動全民性的仇美情緒持續發展，並進一步發展為對美國式的市場和民主反感。

在上述背景下，知識份子的態度發生急劇轉變，其標誌就是「新左派」的興起，並逐步成為中國大陸思想界的主流。新左派的核心思想並不新，其實就是80年代的「新權威主義」，它與鄧小平設計的制度方案「一個中心，兩個基本點」不謀而合。最關鍵的是，它接受權威政治的現實，並且把權威政治看作是從集權政治走向民主政治的必不可少的階段。這種用學術語言表達的「新時期黨的基本路線」，巧妙地解決了專制與民主的矛盾，把民主變成了一種對未來的承諾，這是知識精英和政治精英聯盟得以建立的基石。

90年代，新左派在理論建設上取得了重大成就。除了「新權威主義」之外，「漸進主義」、「國家主義」、「民族主義」、「新儒家」、「民粹主義」、「批判理論」、「社群主義」、「後現代主義」相繼興起。切莫小看這些「雜亂無章的學術垃圾」。實際上，它們構成了一個龐大的思想庫，很有可能發展成為一種意識形態，進而為中國大陸的權威主義政治提供合法性。在這種意義上，可以說，90年代中共的最大收穫就是在重建意識形態方面獲得的初步成功。相應地，90年代的另一趨勢就是極端思潮「邊緣化」。馬列原教旨主義派和激進自由派都已經喪失了曾經擁有的廣泛社會基礎。在這兩個陣營中，如今幾乎沒有「振臂一呼，應者雲集」的英雄了。

「新左派」逐步成為中國大陸思想界的主流，其核心思想其實就是80年代的「新權威主義」。90年代，新左派在理論建設上取得了重大成就，構成龐大的思想庫，這可能發展成一種意識形態，進而為中國大陸的權威主義政治提供合法性。而馬列原教旨主義派和激進自由派都已喪失曾經擁有的廣泛社會基礎。

精英聯合的模式

早在80年代，中共就號召知識份子入黨，同時鼓勵黨員經商發財；還把一部分影響力較大、經過考驗的知識精英和經濟精英安排進政府、人大、政協。中共還通過中國科協和中華工商聯等「非政府組織」，籠絡和控制知識精英和經濟精英。

但是，比這類制度安排更為重要的精英聯合機制是「政策傾斜」。通過制訂和實施向精英利益傾斜的政策，政府有效地贏得了社會精英的政治支持。同時，在制訂政策過程中，政府還越來越多地通過「諮詢」聽取社會的聲音。作為最主要的諮詢對象，知識精英和經濟精英獲得了越來越多的利益表達機會。我認為，江澤民的「三個代表」就是精英聯盟的政治宣言。它的提出標誌着政治精英、經濟精英和知識精英的聯盟正在走向合法化、制度化。

在正式的制度和政策之外，精英們還通過非正式的「關係網」建立聯盟。例如，政治精英與經濟精英的權錢交易，很少發生在陌生人之間，絕大多數發生在「朋友圈」中。知識精英的許多諮詢活動也通過朋友網路進行。劉吉和汪道涵

就以江澤民私人朋友的身份，在最高決策者和知識精英之間建立合作關係。維繫這種「關係網」的，不僅僅是利益交易，還有「信任」，而這種「信任」的文化基礎是傳統的「忠」和「義」。由於沒有選舉、議會、壓力集團、公共輿論的制約和競爭，加之政治過程的有限開放，這種「關係網」在中國大陸獲得了空前發展，並且發揮了極為重要的作用。毫無疑問，這種作用既有好的一面，也有壞的一面。

值得注意的是，作為腐敗的主要表現形式，政治資源、經濟資源和文化資源的可轉換性極強。直截了當地說，權力、金錢、知識、聲望和地位等各種社會資源正在出現合流的傾向或趨勢。例如，政治精英的家屬和朋友可以憑藉政治資源經商、斂財、拿文憑。經濟精英可以花錢收買官員和專家，也可以直接買官、買文憑。知識精英不但仕途前景光明，而且他們利用政界的朋友關係下海經商獲得成功的例子也屢見不鮮。孫立平等人強調，中國的改革造就了「總體性資本」——把政治、經濟和文化資源集於一身。這種資本的最典型的擁有者就是「太子黨」。這也是一種精英聯合的方式——一身數職或一家幾制。

自由派知識份子與中共的衝突始終沒有停止。而且一些認同「新權威主義」的知識份子，並不認同政治精英與經濟精英的骯髒交易和他們對公眾的瘋狂掠奪。那些沒有機會參與分贓的知識份子更是心存不滿。也許資產階級和知識份子今天對政治現實的接受是「不得已而為之」。

精英之間的裂痕

承認存在「精英聯合」並不意味着承認精英是「鐵板一塊」。往日的「裂痕」依然存在，而且新的「裂痕」還會不斷出現。

首先，自由派知識份子與中共的衝突始終沒有停止。而且一些認同「新權威主義」的知識份子，並不認同政治精英與經濟精英的骯髒交易和他們對公眾的瘋狂掠奪。他們日益重視「平等」和「公正」，窮人的權利、弱者的利益、民族的整體利益和長期利益是他們關切的重心。這一切蘊含着「新左派」分化的可能性。那些沒有機會參與分贓的知識份子更是心存不滿、牢騷滿腹。他們宣稱自己代表社會良知，激烈地攻擊現實，而且不滿足於「口誅筆伐」。剛從大學校門裏走出來的年輕人，除了自信以外往往一無所有。預期與現實的強烈反差使他們最容易加入這類反叛隊伍。如今對精英的貪婪、腐敗、無恥、無責任感的切齒痛恨，為「平等」、「公正」也許還有「民粹主義」思潮的滋生繁衍創造了最有利的環境，也為精英和大眾的結合創造了越來越有利的機會。此外，我們也不應該忘記現代化理論的預言——現代經濟發展將自動帶來自由和民主。也許資產階級和知識份子遲早會提出民主要求，他們今天對政治現實的接受是「不得已而為之」，一旦羽翼豐滿，就會挑戰權威政治。

五 大眾的不滿及其緩解

90年代，中共的政治支持基礎已經從毛時代的工人和農民轉變為經濟精英和知識精英。大眾不但被排除在政治之外，而且非政治利益也沒有得到滿足。針對大眾的主要策略除了欺騙，武力鎮壓，還有最低限度的利益滿足。在滿足大眾利益方面，「諮詢性政治」發揮了較大作用。

大眾的處境與不滿

80年代基本上是一個「雙贏」時代，精英和大眾的處境都得到較大改善。90年代的特徵是「贏家通吃」。在經濟、社會、政治等各個方面，大眾的地位都在相對下降，而且其中一部分人的絕對地位也在下降。精英不僅通過不完善的市場掠奪大眾，還通過政府的「再分配」進行「二次掠奪」。「劫貧濟富」是中國政府財政轉移支付的基本特徵。其實，這是「滿足強者，剝奪弱者」這一統治策略的必然的社會經濟後果。

改革前，工人和農民是中共的社會基礎，並且分別是名義上的領導階級和領導階級的同盟軍，享有很高的社會和政治地位。改革初期，儘管他們的政治地位有所下降，但是生活水平獲得了較大提高。由於得到了「實惠」，因此他們擁護改革。進入90年代以來，他們的政治地位和社會地位進一步下降，而物質生活質量卻沒有得到明顯改善，一部分人還淪入絕對貧困狀態，過着朝不保夕的生活。與此同時，精英幾乎攫取了全部的經濟發展成果。在90年代，中國大陸收入分配的不平等程度迅速擴大，目前以基尼係數衡量的收入不平等程度大約為0.45，已經進入了世界上最不平等的國家的行列。如果要用一句話概括當前大眾的處境，那麼「全面惡化」也許是最恰當的選擇。

雖然大眾有時也會關心國家大事，但是主要關心的還是與自己的利益直接相關的事情。引起他們強烈不滿的主要是經濟不平等、貧困和腐敗。如今，面對自己日益惡化的處境，面對精英們日趨瘋狂的掠奪和腐敗，面對不斷擴大的不平等，他們已經忍無可忍了。

80年代基本上是一個「雙贏」時代，精英和大眾的處境都得到較大改善。90年代的特徵是「贏家通吃」、「劫貧濟富」，工人和農民的政治地位和社會地位進一步下降，而物質生活質量卻沒有得到明顯改善，精英幾乎攫取了全部的經濟發展成果。大眾面對不斷擴大的不平等已經忍無可忍了。

不滿的緩解：從「群眾路線」到「諮詢性政治」

儘管大眾分散無力，但畢竟為數眾多，因此中共也要關注大眾的呼聲，並做出適當的回應。從毛時代的「為人民服務」到當今的「三個代表」都表明，中共不僅僅要代表社會精英的利益，也要考慮大眾的利益。

在毛時代，「群眾路線」是中共處理政府和大眾關係的基本態度和方法。所謂「群眾路線」，是由「群眾觀點」和「群眾工作方法」組成。「群眾觀點」主要包括：全心全意為人民服務、一切向人民負責、虛心向人民學習。毛澤東對「群眾工作方法」的經典解釋是：「在我黨的一切實際工作中，凡屬正確的領導，必須是從群眾中來，到群眾中去。這就是說，將群眾的意見（分散的無系統的意見）集中起來（經過研究，化為集中的系統的意見），又到群眾中去做宣傳解釋，化為群眾的意見，使群眾堅持下去，見之於行動，並在群眾行動中考驗這些意見是否正確。然後再從群眾中集中起來，再到群眾中堅持下去。如此無限迴圈」。

十一屆六中全會以後，中共宣稱繼續奉行「群眾路線」，宣稱「一切為了群眾，一切依靠群眾，從群眾中來，到群眾中去」。與此同時，為適應新的形勢不斷開闢新的民意渠道。例如，通過官方媒體、現代社會調查技術、設立市長

熱線和市長接待日、引進聽證會制度、行政系統向城市基層社區延伸等等，中共新建了一系列了解公眾需要的渠道。此外，為了滿足大眾最基本的要求，90年代中期以來，還在農村地區實施「八七扶貧計劃」，在城市建立社會安全網，實施西部大開發。這些面向大眾的制度設計，一方面可以使各級行政單位廣泛地了解大眾的需要，一方面可以適當滿足他們的要求，從而化解一些潛在的衝突。

諮詢政治的有效性依賴於及時獲得關於精英和大眾需要的資訊，在政策上及時做出恰當的反饋，以及有效地實行政策。這需要一個「強政府」，需要一套完整的制度基礎設施。社會在發展，日益複雜，管理任務越來越繁重。為了控制政府的規模不至於過度膨脹，一個可行的途徑是發展「社會中間層」，使之成為國家和公眾之間的「仲介」。法團主義是解決這一問題的一種切實可行的制度方案。目前，大陸已經呈現出建設國家法團主義體制的傾向。在法團主義框架中，功能團體與政府機構共同制訂公共政策，作為對決策參與權的回報，這些團體要協助政府實施共同制訂的公共政策，主要表現為主動約束自己的成員遵守協定。這一體制的特徵是，政策和法律主要不是在議會中制訂，而是行政部門和功能團體通過協商產生。

十一屆六中全會以後，中共宣稱繼續奉行「群眾路線」，同時新建了一系列了解公眾需要的渠道。90年代中期以來，還在農村地區實施「八七扶貧計劃」，在城市建立社會安全網。這些制度設計可以使各級行政單位了解大眾的需要，以滿足他們的要求，從而化解一些潛在的衝突。

六 討論：非民主的現代政治發展模式

通過以上分析我們看到，90年代的大陸具有「行政吸納政治模式」的所有基本要素：一個不對任何社會階級負責的政府，它致力於經濟發展，政治精英與社會精英的聯合，「精英共識」的形成，對大眾的全面剝奪。同時，也具有這一模式的主要效果，如持續的經濟增長和政治穩定。也就是說，經驗分析支持我們在前面提出的假設。

其實，對於中共來說，「諮詢性政治」和「行政吸納政治」這些概念也許是陌生的，但是對這些概念所蘊含的統治策略卻並不陌生，而且心領神會，運用自如。從建國前的「群眾路線」、「統一戰線」到建國初期的「政治協商制度」，再到權威主義時期的「行政吸納政治」直至「三個代表」，具有內在的一致性和連續性。

在毛時代，大陸不存在社會精英，因此也就不存在「行政吸納政治」的必要。當時，中共對工農階級實行「群眾路線」，對中間派實行「統一戰線」，對敵對份子則實行「無產階級專政」。改革開放，特別是市場化改革，深刻地改變了社會結構。社會精英產生了，而且日益壯大，其力量不可忽視。中共必須調整傳統的做法，調整自己的階級聯盟策略，放棄工農大眾，轉而與經濟精英和知識精英結成統治聯盟。於是，「行政吸納政治」應運而生。這一模式的內涵不僅僅在於滿足精英的要求，它也關注大眾的呼聲，並相應地發展出一套了解大眾呼聲的機制和設置。「三個代表」表明，中共不僅僅要代表社會精英的利益，也要代表大眾的利益。從目前來看，無論是出於意識形態的連續性，還是為了自

己的切身利益，中共都不會徹底依賴任何一個階級，包括資產階級，它要成為全民黨，只有如此，它才能繼續凌駕於一切階級之上。

需要指出的是，改革以來，經濟結構、政治結構、意識形態的協同演化，即市場體制、權威政治、新權威主義意識形態的協同發展，是「行政吸納政治」這一政治模式得以建立的必不可少的前提條件。

馬克思指出，經濟基礎與上層建築是相互制約的，經濟的變化勢必引起政治和意識形態的變化，而且只有當政治和意識形態與其基礎相適應時，社會才能穩定存在與發展。金觀濤和劉青峰也認為，當一個社會中的政治結構、經濟結構和意識形態相互適應時，它就處於穩定狀態，否則就處於不穩定狀態。這些理論提醒我們關注90年代中國大陸的意識形態、政治和經濟的性質，關注它們之間的相互關係，從它們逐漸形成的相互適應關係中發現政治穩定的根源。

試想，如果政治、經濟、意識形態有一個沒變，保持毛時代的原樣，那麼90年代的政治穩定就是不可想像的。經濟結構變了，從計劃到市場。政治也隨之發生了適應性變化，從政策到機構到權力都發生了變化，政府的經濟管理方式變了，行業管理部門撤銷了，放棄了對經濟領域的直接控制。意識形態也變了，不再把黨的目標確立為消滅資本主義、實現世界革命，而是「以經濟建設為中心」、「建設社會主義市場經濟」、「三個代表」。正是經濟、政治、意識形態這種全面的、深刻的、而且是相互適應的變化，才使得政治精英與經濟精英和知識精英的聯合成為可能。這種經濟、政治、意識形態的協同演化，及其漸趨相互適應，是精英聯盟的客觀的制度基礎。

在現代化過程中，會湧現出一系列全新的政治問題，原有的政治體制將面臨嚴重挑戰。人類的經驗顯示，存在兩種截然相反的政治現代化模式，一種是眾所周知的「政治民主化」，另一種就是我們正在討論的「政治行政化」。

在權威主義體制下，在一個除了政府之外，再沒有其他「有用的」政治設置的社會中，行政吸納政治或政治行政化也許是唯一可行的政治整合機制。通過滿足精英的需求以換取他們對統治秩序的認可，不失為一種聰明的統治策略或統治藝術。策略要想有效，必須輔之以一整套制度。因此行政吸納政治絕不僅僅是一種權宜之計，而是一套精心設計的制度安排。香港的經驗顯示，這種「滿足強者，剝奪弱者」的體制具有充分的彈性或適應能力。隨着經濟和社會的發展，通過不斷滿足新興的強者，同時給予弱者必要的關照，它可以不斷延續自己的生命。也就是說，在一定條件下，這種政治模式可以在經濟繁榮、社會自由與政治專制之間維持一種平衡。90年代大陸的經驗顯示，作為一種非民主的現代化模式，行政吸納政治也許具有一定的普適性，而不僅僅局限於某個特定時期的香港。

在權威主義體制下，行政吸納政治或政治行政化也許是唯一可行的政治整合機制。香港的經驗顯示，這種「滿足強者，剝奪弱者」的體制具有充分的彈性或適應能力，可以在經濟繁榮、社會自由與政治專制之間維持一種平衡。90年代大陸的經驗顯示，作為一種非民主的現代化模式，行政吸納政治也許具有一定的普適性。

編 者 按

四年前，本欄曾經推出大躍進及困難時期大饑荒研究專題(1998年，總第48期)。作為中國二十世紀後半葉的重大事件，它一直是研究熱點。其中，相當多數量的研究一直在死亡總人數的估算上爭論不休。本期三篇同一題材的論文，則別開生面，關注這一研究中過去被忽略的問題和事實。

陳意新採用人類學田野考察方法，精心選擇當時的重災區安徽省三個村莊作為個案，他的提問主要不是農民「為甚麼死亡」，而是「如何可以存活下來」，由此探討人民公社體制下的農民在饑荒中的生存策略與鄉村政治結構的關係。他分析指出，傳統宗族領導權的延續或中斷對當時農民求生的機遇至關重要；逃荒、偷盜和瞞產私分等消極求生策略，在宗族領袖缺失的條件下會遭到國家權力代表的嚴厲處置而無法奏效；相反，獲得宗族領袖庇護的農民則贏得生存機會。李若建、高華則採用史學方法，充分利用90年代出版的地方史和檔案材料，分別對大躍進與困難時期中非正常死亡的死因和當時由政府推動的「糧食食用增量法」與「代食品」的群眾救荒運動，做出相當清晰的疏理和論述。

歷史常常在最簡潔的細節中復活。倖存者說：「漢佑二叔救了我的命」；死亡者變成統計數字，崗頭生產隊「全村55人全部餓死」。生存還是死亡？在哈姆雷特的獨白中，它是一種幻想式發問；而在1958年後中國大饑荒年代，卻是社會底層數以千萬計農民每天面對的真實而嚴酷的遭遇。

困難時期安徽農民的生存問題

• 陳意新

在迄今為止的中國大躍進饑荒研究中，已有三項理論幫助我們理解為甚麼大約有3,500萬農民在1958-61年中死亡。第一項是經濟學家林毅夫的「退出權」理論。林毅夫採用了劍橋大學經濟學家阿馬提亞·森 (Amartya Sen) 的「應有權利」理論，認為農民之所以死去是因為他們被剝奪了退出集體性人民公社組織的應有權利。第二項是政治學家楊大利的「食堂機制」理論。楊大利認為大躍進中農村的公共食堂首先鼓勵了農民敞開胃口大吃，然後導致了糧食的短缺，最後引起了饑荒。第三項是報告文學作者貝克爾 (Jasper Becker) 展示的「權力控制」理論。貝克爾指出，在整個大躍進期間，國家的糧食倉庫在四川和安徽是滿的，而四川和安徽卻是大躍進中死人最多的兩個省份。在這兩個省裏，農村的黨支部書記和幹部可以從國家的糧食倉庫中獲取糧食，拯救了他們的家庭，而普通農民和他們的家庭則只有餓死。所以，對村莊政治權力的控制決定了農民的生與死^①。

以上三項理論都有一定程度的正確性，但每一項都不能根本性地解釋大躍進饑荒中的死亡問題。「退出權」理論缺乏歷史感。這項理論無法解釋為甚麼在其他饑荒中，農民也會死亡。例如在1920-21年的華北五省大旱災中，超過50萬華北農民死亡，而中國在這時並沒有人民公社式的集體性組織，退出權不成為問題^②。而在人民公社制度之下，農民根本沒有退出的權利，在這種條件下再用「退出權」解釋農民的死亡，實缺乏對歷史真實的體會。楊大利的「食堂機制」理論的確觸及到了大躍進饑荒的一個重要問題。在廬山會議中，農村的公共食堂正是中國共產黨領袖激烈地辯論的主要問題之一^③。但也正如貝克爾前述四川和安徽的例子所顯示的那樣，農民並沒有把當地的糧庫吃空，「食堂機制」忽視了糧食的存在。換言之，食堂並不是農民死亡的根本原因。此外，林毅夫和楊大利的研究都是宏觀研究，從國家或省一級的糧食供需關係上來解釋缺糧，並沒

迄今為止，已有三項理論幫助我們理解大躍進時期農民死亡的情況，它們分別是：林毅夫的「退出權」理論；楊大利的「食堂機制」理論；貝克爾的「權力控制」理論。但這三項理論都不能根本性地解釋大躍進的饑荒，它們都是從「死亡」而不是從「生存」的角度來研究和理解。

* 本文的研究主要依據農村訪談，在此謹向受訪農民致謝。本文對個別地名和人名做了技術性處理。

有告訴我們村莊這一級的真實情況。貝克爾的研究是基於對不同地區農民的幾百項訪談，非常生動，屬微觀研究，但他的研究缺乏制度性，未能系統地告訴我們「權力控制」如何在某一個或幾個村莊根本地導致了饑荒性的死亡。

以上三項理論都是從「死亡」的角度來解釋大躍進饑荒。然而，這場饑荒也可以從「生存」的角度來研究和理解。儘管大躍進中的死亡駭人聽聞，但絕大多中國農民還是渡過饑饉活了下來。在饑荒地區的大部分村莊裏，顯然並非所有的農民全部死去。因此，我這項研究想解釋的問題是：為甚麼在一個村莊中，有的農民死去，而有的農民活下來？我在實地訪談中得知，農村的死亡主要發生在1959年冬天和1960年春天。從1959年冬末開始，很多村莊有30-60天的斷糧，國家在當地的倉庫不再向農村供應糧食，農村的公共食堂在這實際上不再存在，普通農民和幹部都同樣面臨着饑饉，受困於公社制度之中。在這樣一個斷糧後的關鍵時期裏，是甚麼機制根本性地決定着農民的生存與死亡？研究生存也能使我們更好地理解中國農村。活下來的對大躍進的記憶和理解，正是他們在後來20年中不斷爭取經濟自由的動力，而他們的努力曾在1960年代導致了短暫的家庭承包制，在1970年代導致了席捲中國的農村改革。

我的研究想解釋的問題是：為甚麼在同一個村莊中，有的農民死去，而有的農民活下來？從1959年冬末開始，很多村莊有30天至60天斷糧，在斷糧後的關鍵時期裏，是甚麼機制根本性地決定着農民的生存與死亡？活下來的農民對大躍進的記憶和理解，正是他們在後來20年中不斷爭取經濟自由的動力。

我的研究所選擇的村莊是安徽省中部定遠縣的老瞿，此外還選擇了安徽南部和北部各一個村莊來與老瞿做比較。選擇老瞿是基於兩個原因：第一、老瞿處於重災區。安徽是大躍進中饑荒最嚴重的省份之一；而安徽中部的定遠、鳳陽、嘉山三個縣又是安徽省的饑荒重災區，本省人稱之為「定鳳嘉」，死人和討飯的人特別多。安徽省一級編纂的《安徽人口誌》顯示，在1959-61年，安徽饑荒死去的人口是406萬；定遠縣在這一段時間總人口是60萬，饑荒死去人口是56,000人^④。但實際死亡的人口可能比安徽省級人口誌顯示的要多得多。定遠縣級修編的《定遠縣誌》記載，1959年定遠縣有642,984人，1960年有468,807人^⑤。即在一年多一點的時間裏，已有174,177人死亡，比《安徽人口誌》的估算高出三倍。《定遠縣誌》指出：在1960年春天，饑荒在全縣「造成了三分之一以上農村人口死亡」，戶數從1959年的140,642戶，下降到1960年的91,900戶，僅戶數就少了48,742戶^⑥。1977年，定遠縣人口達到650,190人，恢復到了大躍進時的人口水平。而1958-77年，中國的人口從6.7億增長到了9.5億，增長了41%。定遠人口的重災死亡使得老瞿可以成為一個研究對象。第二，從統計角度來看，老瞿表現為研究生存的理想案例。1958年，老瞿有198人；1961年，老瞿還剩97人，死去100人。也就是說，大約50%多一點的人在�躍進中死亡。在這三年裏，只有一個婦女生了孩子。她的丈夫是淮南一個煤礦食堂的司務長，孩子生在淮南，日後戶口落在老瞿。很明顯，老瞿可以使我們認識為甚麼在一個村莊中一半人死去，而另一半人活了下來。

一 老瞿的自然和農業環境

老瞿的自然和農業環境對理解老瞿農民的生存和死亡很重要。老瞿位於定遠縣城南部26公里，它的日常經濟活動中心圍繞着兩公里以外的張橋鎮。另外

一個集鎮連江距老瞿五公里，它在歷史上對老瞿不重要，但在大躍進中成立人民公社後，老瞿歸屬於連江公社，連江對老瞿的政治影響上升。在鄉間社會之外，老瞿距安徽省會合肥72公里，距另一城市蚌埠96公里。近代以來，老瞿只有村裏的重要人物生了重病後才會想辦法去合肥治療，大多徒步。1954-55年，安徽省翻修了合肥與蚌埠間的泥土公路。儘管老瞿距合蚌公路的直線距離只有一公里，但公路並沒有改變老瞿農民的出行。直到1976年為止，合肥與蚌埠之間每天對發一次長途車，每班次有26個座位，農民很難買得起或買得到車票。在1958年人民公社成立時，絕大部分老瞿農民的活動沒有超出過十公里的範圍。地理和交通條件能夠解釋為甚麼在大躍進饑荒中老瞿農民幾乎想不到逃難，因為他們不知道該往哪兒逃，怎麼逃。

老瞿的自然地理處於比較矮小的丘陵地帶。村莊的高地和低地之間落差大約30米，在歷史上，農民把高地和低地以及中間地帶劃割為一小塊一小塊的旱地和水田，這一自然地貌和農業操作決定了運輸的困難。農民從記事以來最主要的運輸工具是扁擔，從來沒有用過人力拉車，而使用扁擔則決定了老瞿農民的勞動強度很大。大躍進讓農民沒日沒夜地幹活時，很快耗盡了農民的精力。

老瞿的生態環境是比較容易受乾旱影響。在每年5-7月之間，安徽中部是暖鋒和冷鋒氣候交界地區。如果暖鋒前進得快一些，老瞿有很多下雨天，易受水災；如果前進得慢一些，老瞿則容易受旱災。歷史上老瞿旱災較多，大約每四五年有一次。在1930年代晚期和1940年代晚期，老瞿有兩次比較嚴重的旱災，村裏的窮人主要是向富人借高利貸糧以渡災荒。在大躍進中的1959年5-8月，老瞿有近80天沒有下雨，這次旱災使得1959年歉收。

以上的自然地理條件形成了老瞿的農業特點。老瞿共有980畝土地，每年秋收後，農民立即種植大麥、小麥和油菜，主要種在高地和中間地帶上；每年4-5月，農民種植花生、黃豆、綠豆、芝麻和棉花；5月晚期到6月農民收割大麥、小麥，然後種植山芋、並在水田裏種早稻；7月底到8月份農民收割早稻並種植晚稻，從9月後期到11月後期，農民收割各種作物，終結一年的農業迴圈。冬季本來是閒季，但從大躍進開始，農民在冬季需要修水利，所以，農民一年四季都在幹活。老瞿的作物產量不高，小麥畝產平均為100斤，水稻畝產為250斤，這兩種作物遠遠不夠全年的口糧，所以老瞿農民的口糧一年四季都依作物而變換，但剛夠糊口。最困難的時候是每年3-5月後期，即「青黃不接」時期：上一年的糧食已大體吃完，下一年的糧食還沒有成熟。在1949年以前，當進入青黃不接時，老瞿的窮人主要是靠借高利貸或在周邊一帶討飯來渡過這一時期。而從1959年末開始，老瞿的食堂有53天沒有供應糧食。這53天極大地增加了青黃不接時間，成了農民死亡的關鍵時段。

安徽省中部定遠縣的老瞿，當地農民的口糧剛夠糊口，最困難的時候是每年3-5月後期，即「青黃不接」時期：上一年的糧食已大體吃完，下一年的糧食還沒有成熟。1959年末開始，老瞿的食堂有53天沒有糧食供應，極大地增加了青黃不接時間，成了農民死亡的關鍵時段。

二 大躍進中宗族的斷裂

自然和農業環境只是理解老瞿大躍進中生存與死亡的一些基本條件，真正能夠解釋老瞿和安徽農民生與死的，是傳統宗族領袖權的斷裂。老瞿農民沒有

傳統的老瞿一直是宗族領袖領導之下的一個宗族共同利益體，即整個宗族互相幫助，共享利益。老瞿的宗族有大房和小房之分。大小房通過合作來決定重要事務，對外時總表現為一致。1950年代早期的土改和合作化從來沒有能真正打斷老瞿的宗族領袖權。

退社的權利，所以退社權並不是生存與死亡的關鍵。老瞿的食堂停伙了53天，食堂已不存在，所以「食堂機制」也不是關鍵。老瞿的領袖是瞿漢佑，當時任大隊長，而他的妻子則死於饑荒導致的浮腫病，因此一個人是不是共產黨幹部也不是關鍵。老瞿的情形需要我們對大躍進中農村的生與死作新的解釋。

傳統的老瞿一直是宗族領袖領導之下的一個宗族共同利益體，即整個宗族互相幫助，共享利益。老瞿所有農戶都姓瞿，祖先是清初從江蘇北部的栗陽遷到了老瞿的所在地。在三百多年的時間裏，有些農戶搬出了老瞿，在老瞿附近建立了三個瞿姓村莊。在老瞿內部，姓瞿的宗族有大房和小房之分。大房佔人口60%，1949年前全是中農，在老瞿佔統治地位，而他們的這一地位主要是基於這一房的人口身強體壯，在附近村莊為控制水利的衝突中打架比較勇敢。小房的人除了少數幾戶中農外，還有五戶貧農，一戶地主，也是老瞿1949年前唯一的一戶地主。小房在體力上鬥不過大房，所以他們希望在智力上爭勝，因此小房的農戶通常會送他們的孩子讀小學。

儘管房份不同，大小房在所有重要事務上都通過合作來做出決定，在對外時總是表現為一致，比如一致地與附近村莊搶水。清代晚期，在大小房的倡議下並通過其他宗親村莊的支持，所有姓瞿的人在老瞿建立了瞿姓的祠堂。祠堂成立了管理會，由瞿姓中的領袖組成，以祠堂的名義管理所有瞿姓人的事務。從建祠堂以來，管理會的主要領袖一直由老瞿的大房領袖擔任，小房領袖參加領導權，但從來沒有爭奪整個宗親的領袖地位。

瞿姓祠堂以及大小房的合作使得老瞿有一種宗族共益的概念和管理制度。例如，祠堂有40畝瞿姓公田，管理會決定如果一個姓瞿的佃戶找不到田種，可以租種祠堂的公田。一個瞿姓的貧困單身漢需要結婚時，可以請祠堂開支幫助他付彩禮；貧窮戶付不起孩子的學費時，可以請祠堂開支；瞿姓地主或其他資產較多的農戶要出租土地時，應該首先租給瞿姓的佃戶。這些規定顯然對小房較有利，因為小房貧困戶多一些，並且他們送孩子上學。而大房對這些管理從沒有異議。1949年前老瞿唯一的地主叫瞿東革，他除了地多一些外，從來沒有在瞿姓事務中擔當領導。這些從清代以來的規定顯示，老瞿在歷史上形成了一個具有自我管理、互益共用的宗族共同體。

1950年代早期的土改和合作化從來沒有能真正打斷老瞿的宗族領袖權。土改雖然瓜分了地主瞿東革的地，但老瞿從來就是由大房的中農掌權。1954年，大房26歲的瞿漢佑加入了共產黨，成了老瞿的新領袖。1957年在成立高級社時，瞿漢佑推薦和安排小房25歲的瞿漢崗擔任老瞿生產隊隊長，大房和小房依然通過合作來持續老瞿的宗族共同體。1958年9月人民公社組建時，老瞿和另外八個村莊組建了東風大隊。這九個村莊中三個姓張、三個姓瞿、三個姓蔡，而東風大隊三個最主要的職務也在這三大宗族中進行了分配。姓張的人數最多，他們的代表擔任大隊書記；瞿漢佑擔任大隊長；姓蔡的人最少，他們的代表擔任大隊會計。

土改到人民公社制度的建立杜絕了傳統的地主精英掌握地方領導權的可能性，但並沒有打破宗族的共同體和宗族在村莊這一級的領導權。在東風大隊，瞿漢佑和另外兩位幹部各有自己的勢力範圍，他們對其他宗族並不多加干涉。

而在老瞿，瞿漢佑有着絕對權力。他有着大房的宗族權力，還有着公社制度賦予他的政治權力。然而，他依然維持着一種宗族共同體的平衡，例如提拔小房的瞿漢崗當生產隊長。人民公社幹部當然理解這種宗族勢力。例如連江公社的一位副主任指出，公社必須依靠強勢的宗族領袖，否則根本無法在農村貫徹它的政策。

但在人民公社成立一個月以後，老瞿的宗族領袖權被替代、打斷了。1958年10月，瞿漢佑被派到160公里以外的滬杭水利工程去擔任一個民工連的連長，瞿漢崗被派到90公里外的朱巷去煉鋼，老瞿失去了兩個主要領袖。然後在1959年春天，在毛澤東的農村軍事化高潮中，公社變成了團，東風大隊和另外兩個大隊合在一起成為連江團下面的第七營，老瞿和另外兩個村莊合在一起成為第七營的第四連，老瞿本身成為第四連的第十三排。在農村的這一軍事化重組中，第四連有了一個從20公里以外郭集公社派來的張姓指導員，外號「老園子」，身份是農民，但已沒有人記得他的名字。老園子把連部設在老瞿，成了三個村莊的新領袖。

這一領袖權的替代對農民的生和死非常關鍵。首先，它使老瞿在失去舊領袖之後，沒有機會在本族中再產生新的領袖；其次，這一外來領袖與老瞿沒有血緣關係，也沒有宗族共益的認識，使得老瞿的宗族共同體不再完整。

三 死亡

有了這一傳統領導權的斷裂，我們可以來認識老瞿的死亡。1958年的中秋節，或9月底，老瞿組織了公共食堂。在當年秋季，農民把糧食全部上繳公社、營和連的糧食倉庫，然後由公社下達人均口糧供應指標，食堂再從營和連的倉庫中領取糧食。在食堂剛開始時，農民的確敞開胃口，用他們自己的話來說，是「鬆開褲帶吃」。在1959年早春老園子來任指導員時，公社的糧食指標下降了，每人每天一斤二兩；指標很快再次下降，每人每天只供應八兩，十歲以下四兩。1959年5月青黃不接時，糧食供應再度下降到每人每天五兩。這時候營養不良的疾病開始在老瞿蔓延，1959年11月瞿漢佑從水利工地回家探親時，發現90%以上的老瞿人口(包括他的妻子)有浮腫病。另外，子宮下垂和閉經這兩種疾病可能在老瞿婦女中也很普遍，因為在1959-61年間，老瞿只有一個其丈夫在淮南工作的女人生過孩子⑦。

最糟糕的時刻開始於1959年11月。這年春夏之際，老瞿有近80天沒有下雨，收成不好，而老園子在一片浮誇風中也虛報了老瞿的產量，所以第四連、第七營和連江公社的倉庫已取走了老瞿全部的糧食。11月底，公社指示公共食堂每人每天的口糧為二兩。在這種條件下，食堂已無法開伙。然後從12月底開始，公社的倉庫53天沒有調撥糧食，而老瞿所有的死亡幾乎都發生在這53天裏。

假如老瞿傳統的領導結構沒有被替代，那麼老瞿餓死人的情況可能不致於那麼嚴重。老園子本人在老瞿沒有切身利益，這也許使得他在剝奪許多農

人民公社成立一個月後，老瞿的宗族領袖權被打斷了。在1959年春天的農村軍事化高潮中，老瞿和另外兩個村莊合成為一個連，由外號「老園子」的指導員指揮。這一領袖權的替代對農民的生和死是非常關鍵。假如傳統的領導結構沒有被替代，老瞿餓死人的情況可能不致於那麼嚴重。

民生存希望時沒有愧疚感。作為一個外來幹部，他主要是對上級負責，他可能因此而強勢推行上級交代的糧食政策。此外，他積極的工作表現也許可以使他被提拔為吃商品糧的國家幹部。我們今天已經無法追溯老園子當時的心理，但他的出現使得老瞿的領導權與村民脫離，一些殘酷的政策也因而得以貫徹。

在有人餓死後，對整個老瞿來說，生存成了一個非常要緊的問題。當時，老瞿農民可能生存的方式有三種，第一是逃跑，第二是偷竊，第三是尋找糧食的替代品。但逃跑幾乎是不可能的，老園子為了防止有人逃跑，每天派出民兵在第四連的三個村莊周圍巡邏，農民逃跑時很難不被發現。此外，就算農民逃到了合蚌公路，也很難不被抓住。公社派出了民兵在通往合肥方向的道路上日夜巡邏。逃跑的農民被抓到後，通常會被民兵綁送回生產隊。公社幹部認為，乞丐有損公社的形象，會引起上級的批評。而逃跑對老瞿人來說不僅太可怕，並且不可能。步行到合肥去討飯需要兩天時間，也許人還沒到合肥就已經餓死在路上。老瞿人對合肥也非常害怕，因為他們不知道合肥是甚麼樣子。在大躍進期間，老瞿只有一個青年農民瞿立戶逃了出去，但從此人們就再沒有聽到他的消息，可能已死在路上了。

老瞿的農民可能生存的方式有三種，第一是逃跑，第二是偷竊，第三是尋找糧食的替代品。逃跑對老瞿人來說太不可能。偷糧的人若被抓住就會被捆住打。絕望中的老瞿農民就把樹皮內層較軟的部分磨成粉煮湯喝。但這種吃法很容易導致死亡。

有兩處地方老瞿農民可以偷糧食。一處是半公里之外的第四連倉庫，其中存有1958年和1959年秋收的糧食，大致是滿的。老園子為這個倉庫加了把大鎖，自己掌管着鑰匙，另派兩個民兵每天晚上站崗看守倉庫，白天睡覺。這兩個民兵是當地人，很同情鄉親，有人來偷糧食時他們通常假裝看不見。但即便如此，也沒有人成功地偷到糧食。1959年底的某日，青年農民瞿漢順和老瞿的另外兩個青年半夜裏摸到了倉庫，但由於他們都有浮腫病，身體非常虛弱，沒有能力撬開倉庫用泥磚封上的窗戶。至於第七營和公社的倉庫，患有浮腫病的農民連走去都很困難，更別說偷糧食了。

另一個可以偷糧的地方是生產隊的耕牛房，其中有給牛吃的黃豆、黃豆餅和花生餅。能夠接觸到這些東西的是負責餵牛的耕牛隊成員，但老園子對他們盯得特別緊。瞿漢友是耕牛隊成員，是大隊長瞿漢佑的弟弟。1960年1月他偷了一小袋黃豆，在家煮着吃時被老園子發現，結果被老園子打了一頓，黃豆也被老園子拿走自己吃掉了。老瞿在食堂建立時，每戶允許留一口鍋，用於燒開水和其他用途。老園子每天晚上在村裏巡視一兩遍，看到哪家煙囪冒煙時便進去查看是否在煮偷來的糧食。老園子抓住過好幾個人，每次都捆住了打。此外，公社幹部也經常不定期下鄉檢查。1960年春天，一個公社副主任在路過老瞿時，發現13歲的瞿立元偷了耕牛隊的一塊豆餅，把他綁在樹上吊了一天。

絕望中的老瞿農民自然會尋找所有可能的糧食替代品。在1959年12月到1960年2月，地裏的青苗還沒長出來，老瞿農民吃的主要是樹皮。農民剝下樹皮後，把外層扔掉，把內層較軟的部分曬乾後磨成粉，煮成湯喝。但這種吃法很容易導致死亡。樹皮粉很難消化，吃了三四天後，人的肚皮會發脹，然後再也吃不下任何東西，直至死亡。但所有這一切並沒有改變老園子堅決執行政策的想法。

將近一半的老瞿農民活了下來。在沒有糧食的情況下，他們如何生存？老瞿的生存中有兩個比較特殊的小群體。一個是機會性移民，它首先包括了瞿漢佑和四個去了滬史杭水利工程的農民。水利工地在1959年冬和1960年初允許每人每天定量八兩，這一過少的定量導致了一些民工的死亡。瞿漢佑的民工連有30個人，五人餓死。這時候瞿漢佑決定不上報死去的人數，把他們的糧食領來「吃空額」。吃空額要冒很大的險，若被上級發現會受嚴厲處分。但瞿漢佑和他的連畢竟還是吃了空額，使他自己和老瞿的另外四個農民有機會活了下來。

另外有兩個家庭也得益於機會性移民。瞿漢崗在朱巷煉鋼後，被分配到另外一個公社的草橋生產隊當指導員。在饑荒最要緊的時刻，他每兩天半夜和草橋生產隊的兩個幹部從倉庫偷糧食煮着吃。另一戶是瞿立銀，他被分配在連江公社的中心集當指導員。中心集處在合蚌公路邊上，公社幹部擔心有上級領導坐車路過時看到有饑餓的壞現象，因此在1960年春天配給公路兩旁所有村莊的食堂每人每天八兩口糧。

另一個特殊的小群體是工作便利性農戶，即食堂工作人員，共四戶。他們全來自小房，因為小房的人有點文化，能做會計。在糧食定量逐漸削減時，這四戶中在食堂工作的人員利用接觸糧食的便利，不斷偷糧食回家。顯然，在食堂問題上瞿漢佑顯示了宗族共同體的思想。1959年11月他回到老瞿時，妻子患了浮腫，他完全可以把妻子塞到食堂去工作，但並沒有這樣做。1960年1月他回到水利工地不久，妻子便因浮腫病去世。

在這兩個特殊群體之外，老瞿的普通農民並沒有生存的可能性。但由於一個偶然的機會，他們生存了下來。在1958年辦社時，老瞿成了東風大隊的大隊部和大隊小學的所在地，小學的教室緊挨着村子最東面的祠堂。1959年春，東風大隊的農民回應毛澤東的農業八字憲法，對作物進行了密植，但很快發現密植會影響一些作物、特別是花生的生長。因此，1959年夏天，大隊號召全體小學生參加勞動，把過密的花生秧從地裏拔出來，集中放在老瞿祠堂裏，準備來年做肥料。1960年1月底，老瞿農民突然發現乾的花生秧還在祠堂裏，可以磨成粉吃，於是偷走了花生秧。花生秧成了老瞿農民在1月和2月的重要食品，使他們渡過最困難的關鍵時刻，儘管它沒有使每個人免於死難。到了3月份，花生秧已吃完了，這時地裏大麥的青苗開始生長，農民就到地裏偷着吃青。這時已經有太多人餓死，老園子已經管不住了。老瞿的人口靠吃青而得以繼續生存。

老瞿的生存存在當地是一個頗為有名的故事。正像鄰近大張村一位農民指出：「一祠堂的乾花生秧救了老瞿人的命」。花生秧是一種偶然性的機會，它增加了老瞿人生存的可能性。然而，並非所有村莊都有這種機會。大張的這位農民記得，1958年他八歲時隨叔叔離開村子，當時大張有360人；而1960年春天他回到村裏，只有66個人還活着。沒有花生秧式的偶然性機會，農民沒有生存的機會。大張的這位農民活了下來，是因為他的叔叔在公路邊的一個村莊任指導

老瞿的普通農民由於一個偶然的機會而生存了下來。1959年春，農民發現密植會影響作物的生長，因此在夏天把過密的花生秧從地裏拔出放在祠堂裏，這些花生秧就成了他們1960年1月和2月的重要食品。正像鄰近大張村一位農民指出：「一祠堂的乾花生秧救了老瞿人的命」。

宗族領袖權的斷裂使大規模死亡得以發生。在一個叫崗頭的小村莊，1960年春只有兩個人因為在蹲監獄，能得到犯人標準的糧食供應而活了下來。選擇了崗頭作為他蹲點的生產隊的公社副書記，廢除了傳統的村莊領袖，嚴厲執行政策，結果全村55人全部餓死。

員。1962年，大張所有外出當幹部或幹民工的人口回到了村莊後，只有不到110人，即超過2/3的人口死亡。

傳統的宗族共益性對老瞿農民的生存也起到了作用。例如，偷花生秧就反映了宗族共益的意識。祠堂裏的花生秧是在1960年1月某天，由一個婦女首先發現的，然後農民們輾轉相告，天黑之後，一個半夜就把花生秧偷得精光。在這次偷竊中，地主的兒子瞿漢奇也得到了轉告並參加了偷竊，階級鬥爭理論顯然不比宗族共益性來得更重要。另一個例子發生在1959年11月：瞿漢佑回家探親時，小房17歲的瞿立豐求他救命，當時瞿立豐患着嚴重的浮腫，眼睛腫得睜不開。在瞿漢佑的安排下，瞿立豐被派到兩公里外的小楊莊當食堂保管員，有機會接觸糧食，因此活了下來。正如瞿立豐說：「漢佑二叔救了我的命」。而瞿漢佑則認為：瞿立豐是老瞿唯一的小學畢業生，是老瞿的人才，應該想辦法讓他活下來，儘管瞿立豐是出自於小房。

然而，宗族共益性在老瞿所證明的主要不是生存，而是相反：缺乏血緣性宗族領袖是老瞿死亡的根本原因。假如瞿漢佑和瞿漢崗沒有離開老瞿，這兩個人也許會想盡辦法挽救他們兄弟、叔伯和子侄的生命，至少他們可能不會嚴厲地執行比較殘酷的政策。瞿漢佑在水利工地吃空額的做法和他對瞿立豐的安排可以說已經證明了這一點。同時，農民也可以向他們熟悉的領袖請求幫助以解決問題，而不是在沒有同情心和共同利益的老園子領導下尋求生存。瞿漢佑於1960年5月回到老瞿，瞿漢崗在9月回到老瞿，但都已為時太晚。

宗族領袖權的斷裂使大規模死亡得以發生。大張也經歷了領導權的置換，並且沒有老瞿那樣有花生秧的生存偶然性，結果是2/3以上人口死亡，東風大隊的其他村莊也有類似大張的經歷。在鄰近的一個公社叫做崗頭的小村莊，1960年春只有兩個人活下來。一個是現行反革命份子，一個是偷糧食的盜竊犯。饑荒發生時，兩人都在蹲監獄，能得到犯人標準的糧食供應。這個公社的一位副書記選擇了崗頭作為他蹲點的生產隊，他不僅廢除了傳統的村莊領袖，而且嚴厲執行政策，結果全村55人全部餓死。在1967年，這位副書記被群眾專政隊的農民打成了殘廢，因為農民無法原諒他在崗頭所做下的一切。

五 東山和大于的生存

老瞿只是一個單獨案例，理解大躍進饑荒中的生存還需要有其他案例與老瞿的經驗對比，因此我的研究還選擇了皖南山區的東山村和淮北平原上的大于村作為研究對象。東山是一個清軍與太平軍在皖南大戰後重建的小村莊，1958年有12戶48人，八戶姓方，三戶姓胡，一戶姓董。胡和董都是入贅進東山的農戶。長期以來，方姓在這個村莊擔任了宗族共同體的領導。

在1959年春的軍事化中，公社派了老劉到東山來當隊長。老劉來了後，東山的村民顯然感到了警覺，他們一方面與老劉保持良好關係，另一方面在老劉的背後決定本村的事務。在1959年夏天，方姓的領袖感覺到浮誇可能會對農民生活造成負面影響，和胡姓的生產隊會計一起決定少報產量。他們在

產量上的保守態度受到了公社的批評，但東山的領袖頑固地堅持：收成只有這麼多。

問題是怎樣對付外來的老劉。東山的方姓領袖和胡姓會計決定賄賂老劉。老劉來自更為貧窮的深山，他們決定每個月送給老劉一袋淨米，讓他背回家去。這一賄賂顯然很有效。老劉每個月背着一袋米回家，休息五天，對東山的事情不再具體過問。換言之，東山的宗族共同體以集體賄賂的策略防止了本村大權旁落入外人之手，並因此獲得了生存。

在1960年春天，東山也經歷了災荒，畢竟公社還是徵集走了過多的糧食。但生產隊的食堂依然存在。從1960年1月起，每人每天供應五兩。五兩當然不夠，因此東山的人也開始用樹皮和米一起煮稀飯吃，一部分人也有浮腫病。1960年春天東山有一人死亡，也許是由浮腫病所導致；但這人一直有慢性病，也許是生存的適應性太差。到了1960年3月，山裏的竹筍開始生長，農民就挖竹筍吃，但即便到了這時，東山的食堂依然有少量的米供應。

大于是淮北平原上一個大村莊，有地800畝，1958年有410人。它的農業和生態條件遠遠比不上東山和老瞿，主要作物是小麥、大麥和山芋。大于村民全部姓于，近代以來，共分為三大房，兩個大房和一個小房。莊子西面的大房，或稱西房，一直是大于的宗族領袖，他們在1949年前全是中農。由於大于是附近一帶最大的村莊，西房領袖還擔任過國民黨的保長、新四軍的幹部等地方領袖，在大于以及在地方上形成了強大的宗族領袖勢力。1958年人民公社成立時，西房領袖還擔任了大于大隊的黨支部書記。在大躍進中，大于分成四個生產隊，在兩個公共食堂吃飯。大于雖然也經歷了農村的軍事化重組，但重要的一點是它沒有經歷宗族領導權的替換。人民公社在此地沒有派出新領袖，也沒有開展大規模水利工程而徵調大于的領導人。

1959年春天，大于經歷了一場短暫的饑饉，主要是1958年的歉收造成了1959年初的口糧削減，但沒有人死亡。1959年秋天，大于收成非常好，農民在食堂裏敞開肚子吃，作為對春天餓肚子的補償。另一方面，由於收成太好，農民在收穫時比較粗心大意，留下了許多山芋在地裏沒有刨出來。在這種好年頭，沒有人想到會發生饑荒。但也沒有人意識到，公社的糧倉已從大于徵集了過多的糧食。1959年底，大于食堂的糧食已吃完，不再開伙。這時農民開始到地裏刨爛山芋吃。吃爛山芋維持了兩個月，在這期間，大于共有61人死亡，一部分死於饑餓，大部分可能因為吃爛山芋中毒而死。

關鍵時刻是1960年的3月。這時爛山芋已經吃完，地裏的大麥苗開始生長，農民如果想生存，就必須到地裏吃青，吃大麥苗。這種事情假如發生在老瞿，外來的老園子可能會嚴令禁止農民下地。而在大于，儘管有着公社三令五申不准吃青，但出自於西房的大于大隊書記還是告訴農民：「如果你們要吃青，別當着我面吃」。他以這種消極抵制的態度來對付公社的政策。而大于人都都認識到，吃青是他們能夠最後渡過大躍進饑饉的原因。農民之所以能夠吃青而存活，最主要原因是有一個自我保護性的宗族領袖權。假如他們的領袖害怕公社幹部，阻止農民吃青，那麼大于在大躍進饑荒中的死亡人數將遠不只是61人。而在大于旁邊的兩個村莊，農村領袖遵照公社的指示嚴禁吃青，結果每個村莊

大于是淮北平原上一個大村莊，大躍進饑荒期間，當地農民靠吃青而存活，這最主要原因是他們有一個自我保護性的宗族領袖權，沒有阻止農民吃青。大于旁邊的兩個村莊，農村領袖遵照公社的指示嚴禁吃青，結果每個村莊有近一半的農民死亡。

有近一半的農民死亡。儘管這兩個村莊的領袖沒有被替換過，但領袖權已經脫離了他們宗族共同體的利益，在國家和農民之間做出了屈從於強勢國家的選擇。

六 結 論

通過村莊一級的微觀角度，我的研究所提供的是一種歷史學的看法。這項研究表明，傳統的宗族領導權對我們理解大躍進饑荒中農村的生存與死亡起着關鍵作用。傳統領導權的斷裂，例如在老瞿及其附近的村莊，是死亡的關鍵原因；而傳統領導權的持續，例如在東山和大于，是生存的主要原因。

我的研究的結論只是相對於一般情況的農村而言。大躍進饑荒中農村的生存當然還存在着其他的情形。例如，安徽省舒城縣有一個很貧窮的村莊，在饑荒的情況下理應有很多人死亡，或者它的死亡比例應該比其他村莊為高，但實際上該村沒有農民死亡。這是由於該村貧窮，故從公社化開始就一直獲得國家的返銷糧，在大躍進饑荒中返銷糧也沒有中斷。但這個村莊的生存只是政策情況下一種比較特殊的例子。關鍵問題在於，我們不能僅從國家政策的角度來宏觀地解釋大躍進的災難，更需要從村莊一級的微觀角度尋求一種一般性的認識。至於我在本文的結論是否能解釋更多一般性村莊的生存與死亡的狀況，還有待於更多的微觀研究來驗證。

安徽省舒城縣有一個很貧窮的村莊，從公社化開始就獲得國家的返銷糧，在大躍進饑荒中也沒有中斷。這個村莊是政策情況下比較特殊的例子。我們不能僅從國家政策的角度來宏觀地解釋大躍進的災難，更需要從村莊一級的微觀角度尋求一種一般性的認識。

註釋

- ① 林毅夫：《再論制度、技術與中國農業發展》（北京：北京大學出版社，2000），頁261-89；Dali Yang, *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change Since the Great Leap Famine* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 54-67; Jasper Becker, *Hungry Ghosts: Mao's Secret Famine* (New York: Henry Holt, 1996), 144-45, 164.
- ② 關於1920-21年華北五省大旱災，參見 American Red Cross, *Report of the China Famine Relief* (n.p., 1921).
- ③ 蕭東連等：《求索中國：文革前十年史》，第2卷（北京：紅旗出版社，1999），頁608-609。
- ④ 安徽人口誌研究組：《安徽人口誌》（合肥：安徽人民出版社，1990），頁36-37、128-34。
- ⑤⑥ 定遠縣地方誌編撰委員會：《定遠縣誌》（合肥：黃山書社，1995），頁129；143。
- ⑦ 關於大躍進饑饉中安徽農村婦女各種營養不良疾病的描述和資料，參見凌志軍：《歷史不再徘徊：人民公社在中國的興起和失敗》（北京：人民出版社，1997），頁82。

大躍進與困難時期 非正常死亡原因分析

• 李若建

在大躍進與困難時期，中國人口大量死亡。對於當時死亡人口的不同估計，雖各有依據，但是都有缺陷。本文並非提出新的估計，而是從另一角度分析問題。

一 相關研究與人口資料的局限

到目前為止，研究大躍進與困難時期的人口問題所依據的資料，其來源大體上有兩類：第一是二十世紀80年代以後的各種追述性調查；第二是政府統計部門公布的各種歷史人口資料。國外一些學者多採用第一類資料作為推算、分析的基礎，這些研究用的是回顧性調查資料，方法肯定存在誤差，程度如何是無法估計的。至於用政府統計部門公布的資料，其研究結果的可信程度也不理想，因為當時的人口資料存在諸多問題。

大躍進與困難時期的許多統計數位是估計數。根據政府公布的資料，1960年的中國人口正好比1959年少1,000萬，這顯然是個估計數，但到底是誰估計和如何估計的，筆者至今沒有見到有人公開說明。

導致資料可靠性出問題的原因複雜，其一是政府行為。例如1959年秋季廣東省委規定各地死亡率不能超過2%，超過2%要追究地方官員的責任^①，這種政策很可能導致下級官員謊報數字掩飾問題。有的地方明確規定上報死亡人數限制在20%以內，否則被視為否定「三面紅旗」，而就在這種地方的個別生產小隊的實際人口死亡率是52%^②。

另外一個原因是民眾為了得到多一點的計劃供應物資而多報人口。當時是計劃經濟，許多物資是按人數供應，多報可以多得。1964年人口普查時查出820萬多報人口，234萬漏報人口，淨多報586萬人。這種多報人口的情況相當普遍，困難時期人口損失嚴重的安徽多報162萬人，河南多報116萬人^③。據1960年江蘇鹽城地區進行的人口核査，城鄉都有虛報人口，農村一般虛報3-5%，多的8-10%，估計全地區虛報14-24萬人^④。為了減少糧食供應，1961年廣東省對城鎮

研究大躍進與困難時期的人口問題，所依據的資料大致有兩類來源：第一是二十世紀80年代以後的各種追述性調查；第二是政府統計部門公布的各種歷史人口資料。第一類資料是回顧性調查資料，方法肯定存在誤差。至於用政府統計部門公布的資料，其研究結果的可信程度也不理想。

中國有個小故事說，困難時期有位醫生對所有病人都只開一味藥，就是糧食。從這個故事可知當年許多疾病是饑荒引起的，因此一些看似死於某種疾病的人，其次要死因可能就是缺乏糧食。但在官方宣傳照片(圖)中，民眾卻在公社食堂享用着不絕供應的糧食。



人口進行核實，結果核減了13萬人，大體上相當於當年廣東城鎮非農業人口的2%左右^⑤。貴州黔南自治州1961年的城鎮人口核查，發現多報13,811人，佔核查前人口的7.9%，另外全州查出無戶口的1,142人。虛報的目的是為了多拿糧油供應，虛報的方法是戶口遷出、死亡不登出，以少報多，重複報。青海西寧市在1.4萬戶居民調查中，發現虛報冒領糧食的有302戶。重慶市在1960年3月查出黑人口9,188人，浮報冒領12,474人^⑥。這種資料不準確的情況，給這一時期歷史研究帶來許多困難。

第三個原因是大量的人口流動，導致人口統計資料失實。當時以災民為主體的盲流構成了流動人口的主體；估計在高峰時期，流動人口總量達到千萬人左右^⑦。一些外流的人口在原居住地沒有遷出戶口，在遷入地沒有辦理戶口，因此無法正確統計人口。在局部地區，由於人口遷移量大，不認真分析會產生誤解。例如四川省西昌縣1961年人口比1958年減少了4,825人，但是扣除掉數萬下放人員和調入的工人，農業人口實際減少了4.6萬人^⑧。

當年的一些調查報告，其可信程度也參差不齊。例如1960年關於山東省即墨縣濰灣大隊人口死亡的兩個報告就很讓人深思，有人向山東省委反映該大隊非正常人口死亡嚴重，即墨縣委與省委駐即墨工作組分別作了兩個調查報告，縣委的報告是82人死亡，絕大部分是有病、年老而死，工作組的報告是159人死亡，大部分是因為水腫和生活問題而死^⑨。縣委顯然出於自身利益而文過飾非，但是如果沒有工作組的報告，歷史真相就可能被湮沒。

從上面的事例中應該明白，企圖從宏觀的角度分析當年的人口損失是很困難的，因此研究方向應該放在微觀細緻的深入研究。

二 何謂「非正常死亡」

研究大躍進與困難時期，往往涉及「非正常死亡」，可是甚麼是「非正常死亡」卻沒有明確定義。中國的政府統計部門有「非正常死亡」的統計指標，其內容包

括交通意外、自殺、他殺、工傷、災害死亡等^⑩。在人口學中很少用「非正常死亡」這一指標，主要是用死因死亡率這一概念，對於多種死因的死亡可以細分為主要與次要死因等。從科學的角度來看，人口學的方法是更合理的。在中國有一個廣為流傳的小故事說，困難時期有位醫生對所有的病人都只開一味藥，就是糧食。從這個故事可以得知當年許多疾病是饑荒引起的，因此一些看似死於某種疾病的人，其次要死因可能就是缺乏糧食。

「非正常死亡」是一個不精確的概念，又是一個研究大躍進與困難時期廣泛使用的概念，因此筆者在這裏嘗試對當年「非正常死亡」做一個界定(要強調的是這一界定只針對大躍進與困難時期)：(1)直接因饑荒餓死的人口。(2)直接由饑餓產生的五病，指浮腫、乾瘦、小兒營養不良、非正常閉經、子宮脫垂(有的地方把後兩種統稱婦女病，而簡稱四病，有的地方把肝病也列入)而死的人口。(3)被迫害致死的人口。(4)由於饑荒導致身體抵抗力下降，使流行病嚴重爆發而死亡的人口。(5)工傷意外死亡人口。(6)食物中毒死亡人口。(7)其他被公認為非正常死亡的人口。

要強調的是，在上述幾類非正常死亡中，只有前三類可以明確為大躍進與困難時期的結果，其他類非正常死亡在任何時期都存在，只是在大躍進中更加明顯而已。

貴州省和四川省永州市保留了當時一些年份的死亡原因資料，儘管資料不完整，但還是可以看出當年的部分情況。貴州在1960-61年間出現人口負增長，在1959年人口死亡率已經開始大幅度上升，隨着死亡率上升，因疾病和年老而死亡的人口所佔比重也迅速上升，其原因是這些人在饑荒時是弱者。四川省永州市陳食鎮的情況是非正常死亡約佔1/3左右，不過在1959與1960兩年，傳染病死亡佔的比重大明顯過高，如果把死於傳染病的大部分人也列入非正常死亡的話，那麼非正常死亡人口估計約佔半數。由於資料等方面的局限，本文不可能對各種非正常死亡的死因作全面分析，下面只是就幾種類型作一初步分析。

「非正常死亡」是一個不精確的概念，筆者嘗試對之做一個界定：(1)因饑荒餓死的人口。(2)由饑餓產生的五病而死的人口。(3)被迫害致死的人口。(4)由於饑荒導致身體抵抗力下降，使流行病嚴重爆發而死亡的人口。(5)工傷意外死亡人口。(6)食物中毒死亡人口。(7)其他被公認為非正常死亡的人口。

表1 1958-63年貴州省死亡人口的死因構成

年	死因構成(%)							死亡人數 (萬人)
	正常				非正常		合計	
	疾病	年老	嬰兒	小計	事故	其他		
1957			24.6					20.4
1958	34.4	29.0	24.9	88.3	4.8	6.9	100.0	25.9
1959	43.6	32.7	18.7	95.0	2.8	2.2	100.0	35.0
1960								88.6
1961								38.0
1962	81.9		14.6	96.5	3.2	0.3	100.0	19.1
1963	73.4		24.8	98.2	1.7	0.1	100.0	28.9

資料來源：貴州省第三次人口普查領導小組編：《貴州省人口統計資料匯編(1949-1984)》(貴州省人口普查辦公室，1985)。

表2 1959-61年四川省永州市陳食鎮死亡人口構成

單位：%

年	正常死亡		非正常死亡		合計
	傳染病	一般疾病	浮腫	乾瘦	
1959	27.8	35.4	25.5	13.3	100.0
1960	27.3	51.6	16.8	4.3	100.0
1961	7.6	56.4	30.8	5.2	100.0
合計	23.6	45.9	23.1	7.4	100.0

資料來源：《陳食鎮誌》(成都：四川人民出版社，1999)，頁46。

三 饑荒導致的死亡

在困難時期，除了正常死亡之外，大部分死亡都與糧食不足有關，絕大部分非正常死亡是死於營養不良和過度疲勞。當時對水腫病死的解剖，確認水腫病為綜合性營養不良和過度疲勞。但是今天已經無法準確區分哪些是正常死亡，哪些是非正常的。

在困難時期，除了正常死亡之外，大部分死亡都與糧食不足有關，絕大部分非正常死亡是死於營養不良和過度疲勞。據當時對水腫病死的解剖，發現死者肝臟縮小，腹中脂肪很少，確認水腫病為綜合性營養不良和過度疲勞^①。但是今天已經無法準確區分哪些是正常死亡，哪些是非正常的，下面列舉的一些事例只能給讀者一個輪廓。

河北省：1960年石家莊市對614個生產隊統計，37,567人患浮腫，289人死亡，同年年底全市8人凍死^②。

黑龍江省杜爾伯特縣1.47萬人患浮腫，佔全縣人口的16.3%，503人非正常死亡^③。

江蘇省：句容縣1958年4-11月在兩個大隊調查，在死亡的114人中，死於水腫病、乾瘦病者佔50%，其中21-50歲的青壯年佔35.1%。

安徽省：根據濉溪縣部分生產隊的調查，原有的戶數是638戶，在1960年中全戶死絕的37戶，佔原有戶數的5.8%，其中有一個生產小組原有23戶人家，全戶死絕的五戶，佔原有戶數的21.7%；原有人口2,606人，在1960年538人死亡，佔原有人口的20.6%，其中有一個生產小組原有75人，32人死亡，佔原有人口的42.7%^④。肥東縣有一個生產隊原有199人，在1960年82人死亡，佔原有人口的41.2%^⑤。嶽西縣1960年有19,753人非正常死亡，約佔總人口的7.9%，最嚴重的地區死亡率為21.8%^⑥。

山東省：即墨縣一個大隊在1960年1-5月份死亡的130人死因分析，疾病死亡佔30.0%，因疾病和浮腫雙重原因死亡的佔12.3%，因年老和營養不良死亡的佔23.1%，因浮腫嚴重而死亡的佔23.8%，餓死的佔6.2%，自殺的佔4.6%^⑦。

湖南省：邵陽地區在1961年19.4萬人非正常死亡，佔總人口的3.4%^⑧。

河南省：1958年底，據許昌等四個專區統計，15.2萬人有腫病，7,465人死亡，病死率為4.91%。在死亡率較高的河南省新蔡縣，1959年冬到1960年春，90%以上的農村居民患有浮腫和營養不良^⑨。

廣東省：1958年海南昌江縣饑荒，61,704人患水腫，17,850人死亡^⑩。1959年海南澄邁縣有2.5萬人患水腫，約佔全縣人口的18%，據該縣的一個公社資料，在非正常死亡人口中，因水腫而死的佔74%^⑪。1961年梅縣對4.94萬例浮腫、

乾瘦、婦科病集中治療，治癒3.38萬例，未能治癒1.56萬例，其中4,691人死亡。浮腫、乾瘦、婦科病的死亡率是9.5%^②。

廣西壯族自治區：1959年廣西有浮腫、乾瘦等疾病的人數達到100萬，非正常死亡達到30萬^③。1960年1-3月永福縣蘇橋公社430人死亡，其中正常死亡佔62.3%，屬於與糧食有關的佔30.4%，餓死的佔7.2%。1960年3月資源縣有438人死亡，其中非正常死亡佔29%。田東縣1961年三萬多人患浮腫、乾瘦、婦科病，約佔全縣人口的17%左右，其中1-8月4,614人非正常死亡^④，佔人口的2.6%左右。

四川省：江津縣1960年有43,757人患水腫病，1961年則有13,822人，另381人死亡。

貴州省：1960年習水縣農業人口死亡18,261人，佔農業人口總數的5.3%，在死亡人口中，青壯年7,424人，佔40.7%。在死亡人口中，浮腫病死亡6,727人，急性病死亡3,593人^⑤，如果把上述兩類死亡當成非正常死亡的話，佔死亡人口的56.5%。

雲南省：1958年雲南省有70多個縣發生水腫病，病人有33.4萬人，4.6萬人死亡，水腫病人的死亡率13.77%^⑥。巍山縣1960年死亡人口中，水腫病死亡佔19.5%，乾瘦死亡佔20.4%，其他疾病死亡佔30.9%，老年死亡佔26.9%，其他原因死亡佔23%。得水腫病者死亡率為18.19%，得乾瘦病者死亡率為19.55%，得水腫病、乾瘦病者的死亡率遠高於全縣1960年平均5.032%的死亡率水平^⑦。

甘肅省：1959年甘肅省浮腫病人9.6萬人，因浮腫致死有2,200人^⑧。臨夏市在1959年非正常死亡人口佔總人口的2.3%，1960年這一比重是5.7%^⑨。酒泉市在1960年16.5萬人患水腫病、乾瘦病，佔總人口的41.3%，10,832人死亡，佔總人口的2.7%。1961年3.2萬人患水腫病、乾瘦病，3,875人死亡^⑩。玉門市在1960年3,840人非正常死亡^⑪，大約佔總人口的2.4%。鎮原縣1959-61年間，8,553人因饑餓死亡，佔死亡人口的60.3%^⑫。張掖縣在1959-61年3.72萬人非正常死亡^⑬，大約相當於該地1958年人口的10%。

青海省：1960年海西州有浮腫病人4,637人，160人死亡^⑭，死亡率3.45%，比同年該地全部人口1.16%的死亡率大約高三倍。

上述資料顯得比較零碎，從中很難得出一個結論性的結果，也無法估計全國因饑荒而得病的人口比重有多少，不過可以得出的結論是因饑荒而得病(特別是浮腫病)導致死亡的現象相當普遍。這些患病者有多少治癒了，佔死亡人口的比重如何，湖南省株州市與四川省隆昌縣的情況可供參考。

表3 1960-63年湖南株州市三病(水腫、婦科、小兒營養不良)醫治情況

年	病人數(人)	治癒人數(人)	治癒率(%)
1960	14,200	2,995	21.1
1961	21,028	5,929	28.2
1962	15,351	7,860	51.2
1963	7,491	5,930	79.2
合計	58,070	22,714	39.1

資料來源：《株州市民政誌》(長沙：湖南人民出版社，1993)，頁91。

1960年貴州省習水縣農業人口死亡18,261人，佔農業總人口的5.3%，在死亡人口中，浮腫病死亡6,727人，急性病死亡3,593人，如果把上述兩類死亡當成非正常死亡的話，佔死亡人口的56.5%。可見因饑荒而得病致死的現象相當普遍。

表4 1960-62年四川省隆昌縣人口死亡與腫病情況

年	總人口 (人)	死亡人口(人)			腫病死亡佔死亡 人口比重(%)
		全部	正常	腫病	
1960	469,981	19,265	2,987	16,278	84.49
1961	452,154	24,175	3,249	20,926	86.56
1962	450,900	10,006	5,059	4,947	49.44

資料來源：張培宗：《隆昌縣1960-1962年防治腫病記實》，《隆昌縣文史資料(11)》(超星數字圖書館)。

四 被迫害死亡

毛澤東當年對一些基層幹部的惡劣行徑曾經批示說：「壞人當權，打人死人，糧食減產，吃不飽飯，……」^⑤，可見一些基層幹部的胡作非為到了相當嚴重的地步。對於當年被基層幹部打死、迫害死的人數，雖然今天已經無法統計，但是從下面的一些零星資料中可以推算，這類非正常死亡者數以萬計，甚至於數以十萬計。死於這種情況的基本上是平民百姓，也有少數基層幹部，在筆者見到的資料中，被打死的最高級別官員是河南光山縣的一位縣委副書記。陝西在1958-61年的非正常死亡人口中，自殺佔一半或一半以上^⑥。與正常時期比較，當時陝西的非正常死亡明顯異常，例如，1980年中國的非正常死亡人口中，自殺佔的比例是農村26.6%、城市32.4%^⑦。當年陝西省是情況比較好的省份之一，其非正常死亡率尚且如此，其他地區的情況肯定更加嚴重。

毛澤東當年對一些基層幹部的惡劣行徑曾經批示說：「壞人當權，打人死人」，可見一些基層幹部胡作非為的嚴重。被迫害死亡主要發生在兩個時期：一個是大躍進過程中基層幹部的粗暴工作作風，導致不少群眾死亡；另一個是1960年大饑荒中，有些百姓因偷青而被打死、整死。

被迫害死亡主要發生在兩個時期：一個是大躍進過程中基層幹部的粗暴工作作風，導致不少群眾死亡；另一個是1960年大饑荒中部分民眾因饑荒而偷盜未成熟的莊稼(稱為偷青)，有些百姓在反偷青中被打死、整死。下面是部分地區被迫害死亡的情況：

山西省：壽陽縣在1959年10月29日至1960年1月25日的強迫農民交糧交款運動中，349人死亡，其中因推打鬥爭死亡和自殺的有197人。

遼寧省：丹東市檢察院在1960-63年間受理私設公堂捆打吊打致死案件24件^⑧。阜新蒙古族自治縣在1960年開展喇嘛教肅反運動，先後含冤死亡的喇嘛和群眾達538人^⑨。

上海市：市郊的奉賢縣在1958年發生嚴重的捆綁吊打、非法關押群眾現象，與違法亂紀有關的致死共1,007人，佔該縣人口的0.32%，其中直接被打死的156人。

安徽省：僅僅在1961年5月中旬就發生在護青過程中，幹部違法亂紀逼死18人，打死一人，六人自殺死亡，兩名護青人員也被打死^⑩。鳳陽縣小溪公社私設的一個勞改隊，關押所有外流人員和撤職幹部，白天監督勞動，晚上戴手銬關押，結果30多人死亡^⑪。

福建省：1959-61年間福州市郊區一個大隊幹部對近百名人捆打，致死

四人。福州市食雜公司非法批鬥49人，致死一人^④。崇安縣在1959年10月到1960年底的反右傾運動中鬥打1,843人，造成194人非正常死亡，364人致傷殘^④。

山東省：山東省在1960年7-8月份的護青過程中，發生各種違法亂紀事件4,122起，死192人，其中直接打死八人，擊斃民兵11人，173人自殺。

河南省：信陽地區在1959年11月至1960年7月間，為了追逼糧食，正式由公安局逮捕1,774人，其中36人死於監獄，短期拘留10,720人，其中667人死在拘留所。有一個公社團委書記親自打死農民四人，八人被打傷後死去^④。光山縣城關的高中和初中兩個學校，師生28人被打死和逼死^④。

湖南省：1958年常德縣被吊打鬥爭的幹部群眾40餘起，其中27人自殺死亡。1960年湘潭市郊的943名黨員中，528名打人，被鬥、打致死和體罰後自殺的群眾計103人^④。

廣東省：海南澄化縣瑞溪公社在1960年2-10月間，358人非正常死亡，其中266人水腫，73人自殺，八人被打死和打傷致死，11人因食物中毒而死^④。

甘肅省：臨夏回族自治州誌在1959、1960年兩個夏收的不完全統計，有817人嚴重違法亂紀幹部，受害群眾2,500人，其中69人致死，25人致殘，64人重傷^④。

四川省：崇慶縣在1961年的治安運動中，對當時有偷青吃青、小偷小摸行為的人進行嚴厲鬥爭，打死和被打者自殺12起^④。昭覺縣在1960年的反瞞產私分運動中，發生自殺和兇殺事件78起^④。豐都縣在1960年的反瞞產運動中被鬥爭和吊打死的基層農村幹部有476人之多^④。達縣北外鄉有人因反對公共食堂或「犯錯誤」被扣飯，致死人命多起^④。廣元縣有一家六口，因為被生產隊幹部扣飯而在一個月內餓死四人^④。

雲南省：雲南對1958-61年間處理的案件複查，發現被冤錯而在勞改隊死亡的有1,495人^④。保山縣1958年有23人死於肉刑^④，風儀縣風鳴公社被幹部打死的群眾11人，致殘16人^④。威信縣全縣非正常死亡3,957人，其中餓死1,758人，捆綁吊打致死705人，逼死223人，其他1,271人^④，如果這個縣在全國有代表性的話，將是一幅可怕的畫面。

貴州省：1960年貴州赤水縣發生農村幹部到農民家搜查糧食導致衝突的事件，結果一農民自殺，一農民被迫捕身亡^④。

甘肅省：定西縣1959年為了對付春荒，開展反瞞產私分運動，逼死農村支部書記兩人，鬥爭一萬多人，非法拘留322人，轟打逼死一千多人^④。成縣有兩個鄉，基層幹部捆綁吊打群眾45人，打死26人，逼迫自殺一人^④。1958年鎮原縣以縣長為首的1,503人被冤捕入獄，導致333人死於獄中^④。1958年甘肅省臨夏市以反革命罪拘捕宗教人士和群眾1,492人，判刑314人，教育和無罪釋放878人，監督生產46人，管制211人，關押死亡43人^④。涇川縣1959-60年的兩個夏收期間不完全統計，嚴重違法亂紀幹部817人，受害群眾2,500人，其中致死69人，致殘25人，重傷64人^④。1959年甘肅靜寧縣在反瞞產鬥爭中，非法鬥爭一萬多人，非法逼死一千多人^④。當年該縣人口只有25萬人，如果扣除未成年人後，大約7-10%的成年人被批鬥。當年該縣1.5萬人死亡，大約7-10%的人是被逼死的。

在1959年冬天到1960年春天，青海省民和縣幾乎沒有不打人的單位，處罰迫害群眾的酷刑有135種之多，一名生產隊長三個月內共打群眾120人，被他扣飯餓死和折磨死的有36人。從這些資料中反映的情況，可以想像實際問題的嚴重程度。

永登縣劃右派115人，其中二人自殺，21人勞教，勞教者被送到邊遠荒蕪地區，每天幹重活，吃不飽，過着非人的生活，大部分人因而死亡^⑥。

青海省：在1959年冬天到1960年春天，民和縣幾乎沒有不打人的單位，處罰迫害群眾的酷刑有135種之多，一名生產隊長三個月內共打群眾120人，被他扣飯餓死和折磨死的有36人^⑦。

寧夏回族自治區在1960年的「反對壞人壞事」運動中，27,596人被判刑、勞教和批鬥，導致1,481人死亡^⑧。

上述情況只是筆者所見到的資料中反映的情況，可以想像實際問題的嚴重程度。

大躍進形成了新中國建立以來的第一次傷亡事故高峰。1958年年底全國職工總數是5,194萬人，工傷死亡率在0.1%左右。如此高的工傷死亡率，從一個側面反映了當時在狂熱的氣氛下，不按照科學規律蠻幹，導致了許多不應該發生的悲劇。

五 其他非正常死亡的死因分析

顯然不能把所有的正常死亡都直接歸因於大躍進，因為按照非正常的界定範圍，在任何時候都不可能完全杜絕非正常死亡的發生。從下列的資料中，可以得出的結論是，大躍進與困難時期這些非正常死亡均有上升。

(1) 工傷事故

大躍進形成了新中國建立以來的第一次傷亡事故高峰。如果以1957年全國縣以上企業因公死亡人數為100，1958年增加了3.39倍，1959年增加了4.84倍，1960年增加5.92倍^⑨。從吉林省的情況看，當年的確出現一個工傷高潮。1958年全國工傷死亡人數高達五萬人，同年因工受傷的有十萬人^⑩。1958年年底全國職工總數是5,194萬人，也就是說，這年的工傷死亡率在0.1%左右，這是一個驚人的比例。如此高的工傷死亡率，從一個側面反映了當時在狂熱的氣氛下，不按照科學規律蠻幹，導致了許多不應該發生的悲劇，甘肅高台縣僅僅是修建豐渠工程一項就死民工1,182人^⑪。四川省蒼旺縣在1958年10月的20天左右時間內，工傷事故52起，32人死亡，54人重傷。該縣的一個鐵廠在大躍進中共有66名民工死亡^⑫。

表5 1957-63年吉林省全民所有制企業職工傷亡情況

年	死亡(人)	死亡率(‰)	重傷(人)	重傷率(‰)
1957	123	0.22	127	0.22
1958	227	0.22	174	0.17
1959	372	0.33	306	0.27
1960	493	0.35	1,427	1.23
1961	369	0.31	994	0.84
1962	338	0.36	769	0.82
1963	177	0.19	618	0.65

資料來源：《吉林省誌·勞動誌》，第15卷（長春：吉林人民出版社，1998），頁461-63。

(2) 食物中毒

在困難時期的饑荒中發生大量食物中毒事件，主要原因是饑餓的民眾大量吃野生植物和變質食品。當年在所謂的瓜果代替糧食過程中，估計因食物中毒死亡的人口可能數以萬計。大躍進的公共食堂管理混亂也是發生大量食物中毒的根源，管理混亂的集體用餐也容易導致集體中毒。在1960年四川省營山縣就發生過因社員報復投毒導致40名食堂用餐人員死亡的事件^②。下面是部分地區食物中毒的情況：

天津市：薊縣在1960-62年間2,672人食物中毒，60人死亡^③。武清縣1960年4月5,252人食物中毒，40人死亡^④。山西省在1960年1月到3月初就有1,082人食物中毒，12人死亡。湖北省：應山縣1960年發生1,200多人誤食蒼耳餅中毒事件，62人死亡^⑤。廣東省：五華縣1960年5,100人因食用古巴進口受嚴重污染的沙糖而中毒，五人死亡^⑥。1960年化州縣發生食木薯中毒5,099人，死亡166人^⑦。廣西壯族自治區：桂林市在1961年大搞代食品的運動中，6,768人吃野山薯中毒，死亡五人^⑧。甘肅省：甘肅省僅僅在1960年的1-4月，發生76起食物中毒事件，2,697人中毒，175人死亡^⑨。甘肅臨夏市在1960年897人食物中毒，37人死亡^⑩。

由於饑荒和經濟困難，加劇了流行病的爆發，也加重了流行病的危害程度。1960年河南省商丘地區瘧疾流行，82萬人發病，1963年瘧疾、傷寒等病患者達81.9萬人。1958年甘肅省張掖縣麻疹1.06萬例，約佔全縣人口的3%，965人死亡，發病者的死亡率高達9.09%。

(3) 流行病

由於饑荒和經濟困難，加劇了流行病的爆發，也加重了流行病的危害程度。這點從重慶市1959、1963和1968年的比較就可以清楚。從下面一些地區的情況來看，當時的流行病危害是比較突出。

表6 重慶市部分疾病發病率

單位：1/10萬

年	白喉	麻疹	脊灰	百日咳
1959	18.68	759.04	120.00	117.37
1963	20.40	1131.16	13.03	234.72
1968	0.59	93.32	0.53	14.06

資料來源：《重慶市誌》，第一卷(成都：四川大學出版社，1992)，頁842。

安徽省：1960年底到1961年初，馬鞍山市瘧疾爆發，7,778人染病^⑪，約佔人口的3%。1959-60年間，鳳陽縣農村發病人數達到10.3萬，佔農村人口的30.7%^⑫。河南省：1962年淅川縣爆發瘧疾，患者達13萬多，約佔全縣人口的1/3^⑬。沈丘縣1960年發生16種傳染病，患者13.3萬人次^⑭，約佔總人口的20%。1960年2月鹿邑縣進行醫療普查，43.07萬人中，查出各種疾病患者7.64萬人，佔17.7%。同年夏秋該縣瘧疾爆發，發病20多萬人，佔總人口的39.4%^⑮。1959年淮濱縣麻疹爆發，患者1.3萬人，佔全縣人口的3.4%，165人死亡^⑯。商丘地區

1960年瘧疾流行，82萬人發病，1963年瘧疾、傷寒等病患者達81.9萬人^①，這兩年發病人數超過總人口的10%。湖南省：1958年衡陽地區麻疹、白喉、痢疾、腦膜炎等流行，近10萬人得病，7,000人死亡^②，發病者的死亡率約7%。廣東省：1959年梅縣地區白喉流行，發病1,656例，252人死亡，發病者的死亡率高達15.22%^③。甘肅省：1958年張掖縣麻疹1.06萬例，約佔全縣人口的3%，965人死亡^④，發病者的死亡率高達9.09%。

(4) 其他

除了上述幾種類型之外，當年刑罰嚴厲，有相當一部分人是被處死的。雲南耿馬縣在1952-90年的38年間共判處死刑27人，其中在1958-60年的三年間佔14人^⑤。江西省黎川縣在1954-90年的36年間共判處死刑16人，其中在1958-62年的五年間佔六人^⑥。甘肅天水市在1958-63年間一審共判處277人死刑，其中1958年一年就判處249人死刑^⑦。遼寧省丹東地區在1958年判處53名反革命被告死刑，18名刑事被告人死刑，這年判處死刑的人數在該地區歷史上是比較多的^⑧。當年社會相對比較動盪，暴亂時有發生，在暴亂中死亡和暴亂被鎮壓後處決的人口應該也不少，例如1958年在甘肅廣河、東鄉等地發生的叛亂，有454名幹部和群眾被殺害，在戰場上被打死的叛亂者1,074人，叛亂平息後，判處死刑並處決84人^⑨。疊部縣1958年在平叛過程中，誤傷致死84人^⑩。1958年雲南祿勸縣一家工廠發生暴亂，平叛後拘捕117人，刑訊逼供打死24人，打傷致死七人，1987年復審此案，維持原判26人，改判一人，其餘宣告無罪^⑪。

從前面的描述分析中，可以對困難時期的非正常死亡有比較清楚的認識。雖然當年的非正常死亡以饑荒為主，但是形形色色的其他非正常死亡也佔一定的比例。通過回顧可以推斷當年的饑荒之悲慘和民眾的痛苦程度，但是還不能回答當年到底有多少人非正常死亡這個問題。筆者在從事大躍進研究的過程中，也曾經試圖探討這一問題，並對當年死亡人口的情況作過分析^⑫，但在現有的資料面前，還不能準確計算當年人口的變動，只能在微觀層次上為將來的研究作積累性工作。可以肯定的是，當年曾發生二十世紀最大規模的非戰爭狀態下的人口非正常死亡，雖然今天可以繼續深入探討當年的人口變動問題，但是更加重要的是從中汲取經驗教訓。

大躍進時期的非正常死亡以饑荒為主，但是形形色色的其他非正常死亡也佔一定的比例。雖然現有資料還不能回答當年到底有多少人非正常死亡這個問題，但可以肯定的是，當年曾發生二十世紀最大規模的非戰爭狀態下的人口非正常死亡。

註釋

- ① 鄭笑楓、舒玲：《陶鑄傳》（北京：中國青年出版社，1992），頁266。
- ② 張貴祥：〈困難時期在橋頭〉，《榮縣文史資料選輯（13）》（1995），超星數字圖書館。
- ③ 楊子慧：《中國歷代人口統計資料研究》（北京：改革出版社，1996），頁1521-23。
- ④ 香港中文大學中國研究服務中心館藏當代中國資料，以下凡出自該資料的不再註明。

- ⑤ 《廣東省誌·糧食誌》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁140。
- ⑥ 《重慶市誌》，第一卷(北京：方誌出版社，1992)，頁371。
- ⑦ 李若建：〈大躍進與困難時期的流動人口〉，《中國人口科學》，2000年4月號。
- ⑧ 高興文：〈西昌縣公共食堂情況簡介〉，《涼山文史資料(12)》(1994)，超星數字圖書館。
- ⑨ 《山東農業合作化史料集》，上冊(濟南：山東人民出版社)，頁385。
- ⑩ 《中國社會統計資料(1993)》(北京：中國統計出版社，1993)，頁280。
- ⑪ 《羅平縣誌》(昆明：雲南人民出版社，1995)，頁558。
- ⑫ 《石家莊市誌》(北京：中國社會出版社，1995)，頁28。
- ⑬ 《黑龍江省誌》，70卷(哈爾濱：黑龍江人民出版社，1996)，頁222。
- ⑭ 《濰溪縣誌續編》(上海：上海社會科學出版社，1999)，頁696。
- ⑮ 《肥東縣誌》(合肥：安徽人民出版社，1990)，頁86。
- ⑯ 《嶽西縣誌》(合肥：黃山書社，1996)，頁36。
- ⑰ 《山東省農業合作化史料集》，下冊(濟南：山東人民出版社，1989)，頁389。
- ⑱ 《邵陽地區誌》，第一冊(長沙：湖南人民出版社，1995)，頁126。
- ⑲ 《新蔡縣誌》(鄭州：中州古籍出版社，1993)，頁480。
- ⑳ 《昌江縣誌》(北京：新華出版社，1998)，頁557。
- ㉑㉒ 《澄邁縣大事記》(海口：海南人民出版社，1988)，頁77-78；78。
- ㉓㉔㉕ 《梅州市誌》(廣州：廣東人民出版社，1999)，頁114；113；112。
- ㉖ 《當代中國的廣西(上)》(北京：當代中國出版社，1992)，頁105。
- ㉗ 《田東縣誌》(南寧：廣西人民出版社，1998)，頁25。
- ㉘ 《習水縣誌》(貴陽：貴州人民出版社，1994)，頁32。
- ㉙ 《雲南省誌》，第8卷(昆明：雲南人民出版社，1995)，頁330。
- ㉚ 《巍山彝族回族自治縣誌》(昆明：雲南人民出版社，1993)，頁612。
- ㉛ 《甘肅省誌》，第2卷(蘭州：甘肅人民出版社，1989)，頁394。
- ㉜㉝㉞ 《臨夏市誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1995)，頁46；576；45。
- ㉟ 《酒泉市誌》(蘭州：蘭州大學出版社，1998)，頁44。
- ㊱ 《玉門市誌》(北京：新華出版社，1991)，頁33。
- ㊲㊳ 《慶陽地區誌》，第一卷(蘭州：蘭州大學出版社，1998)，頁258；153。
- ㊴㊵ 《張掖市誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1995)，頁28；28。
- ㊶ 《海西州誌》(西安：陝西人民出版社，1995)，頁44。
- ㊷㊸ 《農業集體化重要文件匯編(下)》(北京：中共中央黨校出版社，1981)，頁422；421。
- ㊹ 《中國人口·陝西分冊》(北京：中國財政經濟出版社，1989)，頁342。
- ㊺ 《中國社會統計資料(1990)》(北京：中國統計出版社，1990)，頁298。
- ㊻㊼ 《丹東市誌》，第八卷(瀋陽：遼寧人民出版社，1994)，頁175；122-27。
- ㊽ 《阜新蒙古族自治縣誌》(瀋陽：遼寧民族出版社，1998)，頁31。
- ㊾ 《安徽省誌·公安誌》(合肥：安徽人民出版社，1993)，頁237。
- ㊿ 《安徽「大包乾」始末》(北京：昆侖出版社，1989)，頁36。
- ① 《福州市誌》，第一冊(北京：方誌出版社，1998)，頁658。
- ② 《武夷山市誌》(北京：中國統計出版社，1994)，頁641。
- ③ 楚漢：《中國1959-1961：三年自然災害長篇記實》(成都：四川人民出版社，1996)，頁66。
- ④ 《湘潭市誌》(北京：中國文史出版社，1997)，頁205。
- ⑤ 《臨夏回族自治州誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1993)，頁55。
- ⑥ 《崇慶縣誌》(成都：四川人民出版社，1991)，頁33。
- ⑦ 《昭覺縣誌》(成都：四川辭書出版社，1999)，頁60。

- ⑤1 《四川省農業合作經濟史料》(成都：四川科學技術出版社，1989)，頁507。
- ⑤2 《達縣市北外鄉誌》(1988)，頁114。
- ⑤3 劉俊龍：〈耳聞目睹的公共食堂〉，《廣元文史資料(11)》(1998)，超星數字圖書館。
- ⑤4 《雲南省檢察誌》(北京：法律出版社，1991)，頁74。
- ⑤5 《保山市誌》(昆明：雲南民族出版社，1993)，頁16。
- ⑤6 《風儀誌》(昆明：雲南大學出版社，1996)，頁297。
- ⑤7 《威信縣誌》(昆明：雲南人民出版社，1999)，頁397。
- ⑤8 《赤水縣誌》(貴陽：貴州人民出版社，1990)，頁38。
- ⑤9 《定西縣誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1990)，頁36。
- ⑥0 《成縣誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1994)，頁64。
- ⑥3 《涇川縣誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1996)，頁40。
- ⑥4 《靜寧縣誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1993)，頁36。
- ⑥5 《永登解放50年》(永登縣黨史辦、地方史誌辦，1999)，頁72。
- ⑥6 《中國共產黨青海地方組織誌》(西寧：青海人民出版社，1999)，頁520。
- ⑥7 《寧夏審判誌》(銀川：寧夏人民出版社，1998)，頁221。
- ⑥8 何光主編：《當代中國的勞動保護》(北京：當代中國出版社，1992)，頁16。
- ⑥9 李銳：《廬山會議實錄》(鄭州：河南人民出版社，1994)，頁82。
- ⑦0 《高台縣誌》(蘭州：蘭州大學出版社，1993)，頁613。
- ⑦1 閔長興：〈旺盛的大煉鋼鐵運動〉，《廣元文史資料(8)》(1995)，超星數字圖書館。
- ⑦2 唐惠來：〈60.9.9投毒案〉，《營山文史資料(21)》(1993)，超星數字圖書館。
- ⑦3 《薊縣誌》(天津：天津社會科學院出版社，1991)，頁869-870。
- ⑦4 《天津通誌(大事記)》(天津：天津社會科學院出版社，1995)，頁372。
- ⑦5 《應山縣誌》(武漢：湖北科學技術出版社，1990)，頁39。
- ⑦7 《化州縣誌》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁57。
- ⑦8 《桂林市誌》(北京：中華書局，1997)，頁86。
- ⑦9 《甘肅省誌》，第一卷(蘭州：甘肅人民出版社，1989)，頁398。
- ⑧1 《馬鞍山市誌》(合肥：黃山書社，1992)，頁892。
- ⑧2 《鳳陽縣誌》(北京：方誌出版社，1999)，頁32。
- ⑧3 《浙川縣誌》(鄭州：河南人民出版社，1990)，頁40。
- ⑧4 《沈丘縣誌》(鄭州：河南人民出版社，1987)，頁41。
- ⑧5 《鹿邑縣誌》(鄭州：中州古籍，1992)，頁37。
- ⑧6 《淮濱縣誌》(鄭州：河南人民出版社，1986)，頁28。
- ⑧7 《商丘地區誌》(北京：三聯書店，1997)，頁93頁、96。
- ⑧8 《衡陽市誌》(長沙：湖南人民出版社，1998)，頁70。
- ⑧1 《耿馬傣族佤族稍誌》(昆明：雲南民族出版社，1995)，頁548。
- ⑧2 《黎川縣誌》(合肥：黃山書社，1993)，頁385。
- ⑧3 《天水市審判誌》(1995)，頁54。
- ⑧5 《臨夏回族自治州誌》(蘭州：甘肅人民出版社，1993)，頁1030-1045。
- ⑧6 《疊部縣誌》(蘭州：蘭州大學出版社，1998)，頁534。
- ⑧7 《祿勸彝族苗族自治縣誌》(昆明：雲南人民出版社，1995)，頁26。
- ⑧8 李若建：〈大躍進後人口損失的若干問題〉，《中國人口科學》，1998年4月號。

大饑荒中的「糧食食用 增量法」與代食品

• 高 華

從1960年起的兩年多時間裏，在中國廣大地區先後開展了兩場與糧食問題有關的群眾運動：「糧食食用增量法」和代食品宣傳推廣運動。前者是在大饑荒已經蔓延，當政者仍確信糧食大豐收，由地方黨委和政府發起，並得到中央認可和支持的一場節糧運動。後者是中央已意識到大饑荒的現實性，但已無糧食用於賑災，因而主動發起的一場救災運動。對於這兩場和糧食危機有關的運動，國內外學術界在有關大饑荒的研究中均較少涉及，本文擬對這兩場運動的起因、過程和後果作出探討，以求教於方家。

一 確信糧食大豐收，「糧食食用增量法」登場

「先進燒飯法」或「糧食食用增量法」最先是由地方黨委和政府創造的。1959年5月，遼寧省黑山縣衛星公社三台子管理區副業生產隊創造出將「玉米先蒸、後磨、再煮」的「玉米食用增量法」。報導稱，食用了用增量法製作的玉米麵後，「群眾紅光滿面，生產勁頭十足」。這個經驗經遼寧省委上報後，得到中央的肯定，並批轉全國。1960年1月，上海市川沙縣推出旨在提高「出飯率」的「先進燒飯法」，將原先粳米一斤的「出飯率」，從兩斤提高到二斤八兩。同月，河南省創造出更具科學術語規範性的「糧食食用增量法」一詞。具體操作程式是，將原糧煮到六七分熟後，從湯水中撈出，再用水磨將原糧磨成糊狀，把酵母放在麵糊中，發酵後送入蒸籠蒸熟。其結果是，用傳統方法蒸饅，一斤麵只能蒸出一斤饅，最多只能蒸出二斤；採用增量法後，一斤麵可蒸出五斤饅。河南同志興奮地將這種饅命名為「躍進饅」，他們甚至創作了一首歌謠，表達對「躍進饅」的喜愛：「躍進饅真正好，既頂饑又頂飽，節約糧食營養多，利國利民好處多。」^①

從1960年起的兩年多時間裏，中國先後開展了「糧食食用增量法」和代食品宣傳推廣運動。前者是由地方黨委和政府發起，並得到中央認可和支持的節糧運動。後者是中央已意識到大饑荒的現實性，但已無糧食賑災，因而主動發起的救災運動。

* 本文的基本史料來自於香港中文大學中國研究服務中心所藏當代中國史資料，謹致誠摯謝意！

繼而，層出不窮的增量法紛紛問世，也都貼上了「營養多、易消化」的宣傳標籤。其中有：北京市密雲縣的「燙麵」、「雙蒸」、「水磨」做飯法；遼寧省撫順市的「油水混合」的「食油食用增量法」，其工藝特點是，「用土超聲波使油水乳化」；湖南省的「一炒、一泡、一蒸做飯法」；四川省邛崃縣、浦江縣的「火米(蒸穀子)增量法」、「三開一煮法」；武漢市的「蒸米做飯法」；重慶市的「冷水發飯法」；蘭州市的「水發麵蒸饅法」；西安市的「純麵增量法」、和「碗蒸饅增量法」；河南省魯山縣的「煮後乾磨燙麵增量法」……各地創造出的「糧食食用增量法」五花八門。雖然在1959年廬山會議前，中央曾向全國批轉過遼寧省黑山縣的經驗，但在批判彭、黃、張、周之後，這項工作就被擱置了下來，直到1960年3月，領導層才真正重視「糧食食用增量法」這個新發明，開始在全國全面推廣。3月之後，湖北、河北、河南、安徽、江蘇、山東、內蒙、江西、廣西、陝西、四川、遼寧和北京、天津、上海等省市採用增量法的伙食單位已高達50-90%^②。

推廣「食用增量法」是否表明領導層已經意識到全國出現嚴重的糧食危機，並準備採取相應的解救措施？檢討1960年頭幾個月領導層的政策舉措，卻無法形成上述判斷。事實是：北京認定全國糧食大豐收，倉廩飽滿，不僅可供國內需求，還可出口換匯；同時，領導層相信節糧與豐收並不衝突，越是糧食大豐收，就越要節糧。由此，下一個問題自然就被提了出來，即領導層對1958年大躍進以來各地普遍發生的浮腫、非正常死亡、人員外流等現象，究竟有何反應？

(1) 對浮腫病的反應

1958年大躍進運動興起後，各地有關浮腫病的內部通報，除了廬山會議後的幾個月，在大多數時間裏，一直保持着暢通狀態。據不完全統計，僅在1958年一年，就有河南、四川、雲南、甘肅、山東、湖南等六個省出現浮腫病嚴重蔓延的情況^③。1959年浮腫病在更大範圍加快蔓延。據零星資料統計：1959年入春以來，山東省荷澤地區水腫(即浮腫)病人達72.7萬人，死亡1,558人。1959年7月，廣東省海南島海口市與其他六個縣有浮腫病人4.3萬人^④。至1960年，浮腫病已成為遍及全國城鄉的流行病症，4月中旬，僅湖北省水腫、乾瘦、婦女子宮脫落人數就達35.9萬人。江蘇省浮腫人數達12.6萬人。6月，江蘇省浮腫、消瘦人數達89.2萬人^⑤。

對於各地浮腫病蔓延的現象，各省及中央經過一段時間，方弄清發病原因。起先認為是食用了不潔食物引起消化吸收障礙而導致浮腫，後認為是食鹽過多所致，最後才判定是營養不良導致浮腫^⑥。北京要求各地解決群眾疾病問題，但一般不減免地方的糧食徵購任務。

(2) 對人口外流的反應

1958年4月，山東、甘肅農民就開始大量流入內蒙河套地區。到了1959年，大量外地農民開始流入北京、瀋陽、呼和浩特、包頭等城市。4月，流入上海的

推廣「食用增量法」是否表明領導層已經意識到全國出現嚴重的糧食危機，並準備採取相應的解救措施？事實是：北京認定全國糧食大豐收，不僅可供國內需求，還可出口換匯；領導層還相信節糧與豐收並不衝突，越是糧食大豐收，就越要節糧。

人數已達數萬。據不完全統計：河北省外流人口28萬；山東省外流人口32萬，其中青壯年10萬人^㉗。1960年1-4月，無票乘火車的盲流農民達17萬人次，比1959年同期增加三倍，大部分來自魯、冀、豫。前往東北的佔60%，前往西北的佔20%，其他城市佔20%。同年1-6月，流入內蒙的盲流達60萬人，同期遼寧農民外流30萬人^㉘。

對於農村人口外流，北京持明確反對的態度。1959年3月，中共中央、國務院聯合發出《關於制止農村勞動力盲目外流的緊急通知》，其後，在各個交通樞紐普遍設立收容站。對於流入北京等大城市郊區的外流農民，可免糧票供應飯食，但需進行人員登記，其後一律遣返原籍。

(3) 對經濟下滑嚴重影響對港副食品供應和出口供應的反應

1958年11月後，由於農副產品供應緊張，內地供港的副食品急劇減少^㉙。北京對此的反應是，動員群眾少吃肉、蛋。1959年5月，國內城鄉市場基本已不供應豬肉、鮮蛋。在大城市，除保證特種供應外，將居民供應壓縮到最低限度，或停止供應，以全力支援出口。河南省積極響應中央的號召，提出口號：國慶節前不吃肉，不吃蛋，或少吃蛋。湖北省規定：從縣到省，除特殊需要外，一律停止供應肉食。1959年4月，武漢市將停止肉食供應的範圍擴大到餐館、合作食堂、點心鋪。偶有供應，群眾排隊如長龍^㉚。

1958年11月後，農副產品供應緊張，內地供港的副食品急劇減少。北京因此動員群眾少吃肉、蛋。1959年春節，在各地大力支持下，北京的食品供應仍比1958年減少。1959年端午節，馬寅初因沒買到雞、肉，只吃了幾個饅子。他說，活了78歲，第一次沒過端午節。

(4) 對大城市節日供應困難的反應

1959年1月至4月，上海市市民的豬肉供應減少了35.92%，家禽減少75.19%，蛋減少79.56%，雞、鴨、魚則早已停止供應，原每人每月肉供應六兩（老秤）已不能夠維持。長期銷售不旺的代乳粉、代藕粉成為暢銷品。糧店開始出售部分山芋絲、苞米粉，作為居民的定量口糧^㉛。全國首善地區北京市的節日供應也捉襟見肘。1959年春節，在各地大力支持下，北京的食品供應仍比1958年減少。1959年端午節，馬寅初因沒買到雞、肉，只吃了幾個饅子。他說，活了78歲，第一次沒過端午節。北京大學化學系教授傅鷹在家養了50隻小雞。與大城市相比，小城市的供應更加困難。1959年山東省棗莊市黑市地瓜乾八毛錢一斤，洋槐葉五分錢一斤^㉜。對此，各級黨委和政府的反應是，號召勤儉建國，開展新舊社會對比活動。

(5) 對非正常死亡人數激增的反應

1957年12月，各地就有非正常死亡的內部通報。1958-59年後，情況日趨嚴重，據不完全資料反映^㉝：1959年冬至至1960年4月，江蘇省寶應縣35,391人死亡，其中絕大部分為餓死，該縣縣城內拾到的棄嬰有927名，其中死嬰153名^㉞；1960年1-2月，江蘇省高淳縣1,171人非正常死亡^㉟……對於此類非正常死亡事

北京並未充分重視各地糧食告急，反而認為造成「糧食緊張空氣」的原因是農民和基層社隊「瞞產私分」。具體到糧食問題，北京領導層採取了四項措施：(1)繼續出口糧食。(2)繼續高徵購。(3)減少城鄉糧食銷量。(4)調動宣傳工具，闡述「好日子當苦日子過」的新概念。

件，北京的基本態度是，認定事件起因是「民主革命不徹底」^⑩，要求以階級鬥爭的方式反擊階級敵人的破壞，同時責成地方妥善安置災民，處理好善後工作。

北京領導層對上述所有「消極現象」的總體判斷是：(1)認定現在全國糧食形勢一片大好。1960年1月26日，國務院下發文件宣布，1958、1959年糧食獲得特大豐收。當前糧食形勢好得很，國家糧食庫存在1959年6月底343億斤的基礎上，1960年6月底將達到500億斤，而1960年6月底的實際庫存僅為127億斤^⑪。(2)認定消極現象僅是「一個指頭」的問題，其他「九個指頭」都是好的。(3)堅持大辦公社食堂的政策。廬山會議後，重又沒收農民自留地；1960年3月後，統一將糧食分配到食堂(不分到農民手中)。到了4月，全國農村已有4.4億人參加了食堂。(4)將社會各界對糧食供應方面的意見，一律視為階級鬥爭和兩條道路鬥爭的反映，把群眾對糧食供應方面的不滿定性為「鬧糧」。而「社會主義不會餓死人」則成為一條鐵律，所有現實都必須經此條鐵律的過濾。

基於以上判斷，北京對於各地糧食告急並未予以充分重視，反而認為，造成「糧食緊張空氣」的重要原因是農民和基層社隊「瞞產私分」。此即是1959年以來一直未間斷進行的「反瞞產鬥爭」。具體到糧食問題，北京領導層採取了四項措施：

(1)繼續出口糧食。1958年的出口量為266萬噸，1959年激增為415萬噸，僅11月，就出口糧食18.8億斤，比第三季度糧食出口總和15億斤還多了近四億斤，創下了糧食出口新紀錄。1960年則安排了272萬噸的出口計劃，實際出口265萬噸。東歐國家鑒於中國宣傳糧食大豐收，要求中國在1960年供應84.7萬噸，比1959年提高50%^⑫。

(2)繼續高徵購。1958年的徵購比例為糧食產量的29.4%，1959年上升為39.7%，1960年為35.6%^⑬。到1959年11月27日，全國徵糧1,077億斤。其中，1959年10月，全國收購入庫糧食241.8億斤，比上一年同期增加153.7億斤，即增長一倍半^⑭。

(3)減少城鄉糧食銷量。1959年7-11月，全國農村銷售127億斤，比上一年減少40億斤；城市銷售346億斤，比上一年減少40億斤^⑮。

(4)調動宣傳工具，闡述「好日子當苦日子過」的新概念。這個思想來自最高當國者。毛澤東在廬山會議上提出，要「富日子當窮日子過，寬日子當緊日子過，計劃用糧，節約用糧，糧菜混吃，吃飽吃好」，同時要「糾正部分農民多分多留多吃糧食的想法」。

北京的這些判斷和措施與資訊渠道不盡暢通有一定聯繫。根據現有資料反映，高層雖然知道部分省、區餓死人的情況，但從大躍進以來，地方報災系統部分失靈，其中又以河南省信陽地區為最。1959年冬，信陽地區已「遍地哀鴻」，但當地領導仍封鎖消息，「災荒報豐收」^⑯。一些地方領導匿災不報，致使北京高層無法了解到餓死人問題的普遍性。但是，糧食問題似乎又很嚴重。在此背景下，1960年3月，北京對各地缺糧問題正式作出反應：在堅持既定原則下(沒收自留地，糧食分配到食堂，不停止出口糧食)，通過「組織人民經濟生活」，推廣「糧食食用增量法」，以達到節糧和支持出口的目的。

二 何謂「組織人民經濟生活」？

從1960年3月開始，「組織人民經濟生活」一詞頻繁出現在中央文件和各種報刊，在當時的語境下，這個辭彙包含兩層涵義：(1) 開展多種形式的宣傳活動，向群眾解釋當前各項經濟政策的合理性和必要性，重點解釋「為甚麼糧食大豐收了反而需要節糧？」^②(2) 通過各級黨組織具體落實增產節約、計劃用糧的措施，「打擊階級敵人的造謠破壞活動」。

「組織人民經濟生活」所面臨的最大困難，是官方宣傳與人民生活水平下降之間的巨大反差。1960年後，《人民日報》等不斷宣傳1958年、1959年取得了空前大豐收，但群眾的生活卻每況愈下。群眾對「三面紅旗」的不滿，已經從城市發展到農村和邊疆。一些零星資料對此有所反映：福建省晉江縣深瀘漁民「攻擊」糧食政策說，毛主席當主席，一頓吃四兩；劉少奇當主席，一頓吃三兩；以後再一個主席，不知吃幾兩？晉江縣華僑僑眷八九千人，「爭着要出國或跑香港」^③。瀋陽「有一些壞份子揚言」，給餓飯的孩子照個像，給毛主席寄去。包頭鋼鐵公司有幾個工人甚至要把帶沙粒的小米飯送給毛主席^④。……

針對各地出現的大量不滿言論，各級黨委把加強專政和思想教育結合起來。公安部長謝富治要求各地專政機關「高舉毛澤東思想紅旗」，重點打擊五類份子的「造謠」、「誣衊」和「反動言論」^⑤。在打擊、震懾階級敵人破壞活動的同時，各級黨委重點向群眾宣講「十年偉大成就」和「今後的幸福遠景」，以澄清群眾的「模糊觀念」：一，糧食究竟有沒有取得大豐收？正確答案是：「堅信糧食取得了大豐收，在這個問題上不能有任何動搖」^⑥。二，為甚麼糧食大豐收了，還要號召節糧？為甚麼各條戰線都取得了勝利，卻買不到日用品？正確答案是：「不是糧食少了，而是吃得人多了」，「不是東西少了，而是買得人多了」^⑦。三，小家有小家的困難，國家有國家的困難，群眾應設身處地，站在國家的角度考慮這個問題，不應一講節糧就埋怨、發牢騷。四，社會主義絕不會餓死人，說農民被餓死完全是階級敵人的造謠、誣衊。

1960年5月，北京領導層開始逐步知曉糧食問題的嚴重性質。事情的起因是，遼寧工業基地和津、滬的糧食供應已難以為繼，但直至此時，北京對糧食和農村危機的深度和廣度仍模糊不清，而僅將問題理解為調運糧食出現了困難。28日，中共中央向各地發出緊急調糧指示。6月6日，中共中央再度發出《關於為京、津、滬和遼寧調運糧食的緊急指示》。令人驚奇的是，即使到了這一步，一些領導幹部仍在繼續隱瞞饑荒的真相。周恩來以後回憶道，在1960年夏天召開的北戴河會議上，他本人「已經意識到糧食有問題，但大家不承認，結果把真實情況給掩蓋起來了」^⑧。周恩來所說的「大家」既有中央幹部，也有省級大員。就在這次北戴河會議期間，毛澤東召見李富春、薄一波、陳正人談話，要求全國大搞小洋群、小土群，今冬要動員7,000萬人來大煉鋼鐵^⑨。毛的這個指示很快就具體化為1960年7月後興起的「保糧保鋼運動」。

「保糧保鋼」運動的核心是試圖以政治運動的方式提高鋼產量和解決農村糧食問題。雖然中央到此時對各省的糧食情況仍不摸底^⑩，但大致已知道糧食出了大問題，這才有了「全黨動員，大辦農業，大力糧食」。無庸置疑，在全國人民

1960年以後，《人民日報》等不斷宣傳1958、1959年取得了空前大豐收，但群眾的生活卻每況愈下。針對各地出現的大量不滿言論，各級黨委着力澄清群眾的「模糊觀念」：為甚麼糧食大豐收了，還要號召節糧？正確答案是：「不是糧食少了，而是吃得人多了」。

尤其是廣大農民饑腸轆轆的情況下，很難真正完成1,860萬噸鋼生產的任務，而在繼續堅持公社食堂制度的前提下反五風，動員幹部下鄉整社，對解決大饑荒顯然也無濟於事。

就在「保糧保鋼」運動全面展開之際，農村餓死人現象已發展到駭人的程度。僅山東省章丘縣黃河公社一地，從6月初至8月15日，已死亡642人。其中8月1-15日，死亡229人，平均每天死亡15.2人^⑳。

在非常形勢下，北京高層終於完全清醒。9月7日，中央發出《關於壓低農村和城市的口糧標準的指示》，規定除少數重體力勞動者外，城鎮居民每人每月降低二斤口糧。文件首次承認「夏收之後，浮腫病、非正常死亡和人口外流現象繼續發生」。

三 大饑荒日趨嚴重，全面掀起代食品推廣運動

糧食空前緊張，廣大農民食不裹腹，就連較為富庶的江蘇省揚州地區，也到了「天天喝粥，有粥無菜」的境地，泰興縣在1960年5月10日至8月15日的96天裏，每人口糧僅82斤^㉑。1960年底，東北三省農村人均口糧已減至232斤，比1957年減少了55%^㉒。至於豫、皖、川、魯、甘、青、桂、黔等農村部分地區，則早已是道殣相望，村室無煙。而國家的糧食庫存已到了最低警戒線——1960年7-8月糧食庫存比上年同期減少了100億斤^㉓。為了應付迫在眉睫的糧食危機，北京正式向全國發出號召，要求各級黨委政府、機關、學校，全力開展徵集代食品活動。8月10日，毛澤東在北戴河中央工作會議講話中說，秋收力爭要多打糧食，無論哪一個省、哪一個縣、哪一個公社，多打糧食，多搞菜，多搞代食品（野生的），總之，韓信點兵，多多益善^㉔。毛澤東雖沒問糧食為何打不出來，但他畢竟明確提出要「多搞代食品」，這樣，宣傳機構又有了新的工作目標。

從前一陣鋪天蓋地的宣傳糧食大豐收，到眼下鼓動全民大搞代食品，這個彎子實在轉得太大，竟使得意識形態機構一時還不知道如何向人民解釋這一切，只能空洞地開展「三大萬歲」（總路線、大躍進、人民公社）宣傳活動。直至1960年10月，《人民日報》在國慶社論中才對形勢作出了新的解釋。社論稱，「兩年來，全國大部分地區連續遭受嚴重的自然災害，造成糧食嚴重減產」。社論並宣稱，「人民公社已使我國農民永遠擺脫了那種每遭自然災害必然有成百萬、成千萬人饑餓、逃荒和死亡的歷史命運」。社論作者當然知道，就在這篇社論發表之時，全國各地農村正在發生大量餓死人的情況，但事實歸事實，宣傳歸宣傳，他們選擇採取了「硬着頭皮頂住」的方針。

然而，面對各地餓死人的警報，總得想出解決問題之道。1960年11月3日，周恩來主持起草了中共中央緊急指示信（12條），在繼續堅持公社食堂的前提下，對農民作出了一些讓步，希望通過政策調整，迅速扭轉餓死人的現象。11月14日，中共中央發出《關於立即開展大規模採集和製造代食品運動的緊急指示》，根據中國科學院的建議，向全國推薦了一批代食品。《緊急指示》決定，成

為了應付迫在眉睫的糧食危機，北京號召全國全力開展徵集代食品活動。從前一陣鋪天蓋地的宣傳糧食大豐收，到眼下鼓動全民大搞代食品，這個彎子實在轉得太大，竟使得意識形態機構一時還不知道如何向人民解釋這一切，只能空洞地開展「三大萬歲」宣傳活動。

立以周恩來為組長的中央瓜菜代領導小組，下設辦公室，正式提出「瓜菜代，低標準」的口號。在各省成立「除害滅病」領導小組，普遍建立「人民生活情報網」，具體落實瓜菜代的任務。

所謂「瓜菜代」，就是以瓜果、蔬菜代替糧食作為主食。其實，在1960年饑饉遍地的廣大農村，早已無瓜無果，百姓且已把樹皮、樹根、野菜、觀音土代替糧食吞進肚裏，所以瓜菜代小組的真正任務是動員開發代食品。

在現代漢語中，「代食品」一詞最初出現於1955年。在統購統銷運動中，廣西靈山縣數千人因缺糧上山採取野果、樹皮充食。這種非穀粟類之物質從此就被冠以「代食品」之學名，開始出現在官方通報中。之所以將野菜、樹皮等名之曰「代食品」，其關鍵的考量是意識形態所要求的政治立場問題。從「無產階級政治立場」出發，舊社會勞動人民吞糠咽菜不能稱其為食用代食品，而社會主義集體化和人民公社運動中農民所食的稻秸、槲根、玉米芯一類必須稱之為「代食品」。以後相延成習，「代食品」一詞逐漸進入現代漢語語彙。

在統稱為「代食品」的各類物質中，大致可分為兩類：(1) **自然動植物類**：小球藻，及其他水生植物(紅萍等)；各類農作物(玉米、水稻、小麥、高粱等)的秸杆；各類植物(蠶豆、豌豆、洋芋等)的槲、根，土伏苓等；冷樹皮；各種野菜(野口頭、鵝子草、泥鰍稿、野芹菜、野池米、毛姑、豆瓣菜等)及野生菌類；各類作物枝莖(紅薯秧、豆角皮等)；各類野生果實(橡子、栲櫨、芭蕉等)；各類昆蟲……；(2) **人工合成類(用黴地素、鏈孢素作基本原料)**：人造肉精、人造肉精粉；人造肉(又稱人造成型肉)、人造肉丸子、人造肉湯；人造奶；人造食用油脂……。在上述各類代食品中，小球藻得到了中央和各級領導機關的特別重視。小球藻原是一種水面浮生植物，1960年上半年，上海等地最早將其用於豬飼料的食用。由於糧食空前緊張，生豬存欄量急劇減少，嚴重影響出口和人民的副食品供應，小球藻的開發一度被認為有助於提高豬飼料的營養成份，可緩解豬飼料短缺的困難。於是這項發明在上海等地迅速推廣。至1960年7月底，全國27個省、市、區(西藏除外)都已程度不同地開始了小球藻的培養試驗和大面積的生產。

小球藻從豬飼料的輔助食物一下跨入人類食物領域，時任中央書記處候補書記的胡喬木在其中起了關鍵作用。1960年10月，胡喬木呈書毛澤東，建議在全國推廣小球藻代替糧食。胡稱，推廣小球藻，既可治浮腫，又能「保證不餓死人」。毛澤東聞知此物有如此功效，遂於10月27日將胡喬木的信批轉全黨^②，要求全面推廣。

毛澤東的批示及胡喬木的報告下發後，全國立即掀起了群眾性大辦小球藻的熱潮。小球藻生長的關鍵要素是採集小球藻培養液。各地稀釋小球藻培養液的種類繁多，最常見的方法是：用人畜糞尿。北京、湖南的經驗是，以1-2%的稀釋人尿為最佳配方。機關、學校、工廠、街道普遍建起了培養小球藻的水池，城市居民更是利用家中的瓶罐培養小球藻。許多家庭讓孩子每天在餐前喝一兩勺小球藻水液，相信小球藻具有豐富的營養價值。實際上，這只是在糧食極度匱乏的年代中人們的一種預期心理，與科學原理毫不相干。

在大辦小球藻的同時，北京市還發明了一項「大白菜快速生長法」，將大白

在1955年的統購統銷運動中，廣西靈山縣數千人因缺糧上山採取野果、樹皮充食。這種非穀粟類之物質從此就被冠以「代食品」之學名。社會主義農民所食的稻秸、槲根、玉米芯一類必須稱之為「代食品」。以後相延成習，「代食品」一詞逐漸進入現代漢語語彙。

菜的疙瘩、帶心芽的菜根，栽在盆子裏，據說在15度的室內氣溫下，能較快地生長成菜。

在各類代食品中，比較具有實際效用的應是「人造澱粉」。所謂人造澱粉，就是將經過整理的秸、根、葉、莖、球等磨成粉狀，通常將其混入玉米麵、高粱麵，做成饅或窩頭，食後胃腹部有某種充實感或腫脹感，而不像飲了小球藻液後那樣虛無縹渺^⑧。

四 組織、意識形態與代食品推廣

代食品推廣運動是在各級組織的精心布置下全面展開的。1960年下半年後，解決群眾吃飯問題成為各級黨委和政府的頭等大事，在堅持人民公社制度和公社食堂的大框架下，各級黨委和政府運用常規的政治動員方式，全力貫徹中央關於瓜菜代的措施。

各級黨委紛紛制訂採集代食品的指標，各省都向中央匯報了採集代食品的預期數目。1961年初，青海省提出兩項承諾，農民口糧全年人均不得少於180斤；在1961年8月底生產人造肉、小球藻乾粉300萬斤，葉蛋白1,500萬斤，人造精製澱粉二億斤。1960年底，中共中央東北局對1961年1-9月的全區農民生活作出安排，力爭每人口糧達到120斤，每天二兩乾澱粉(代食品)^⑨。湖北省崇陽縣發動群眾2.5萬人上山採集野果。中科院昆蟲所在短期內搞出可食昆蟲1,200多斤，並將取得的經驗向全國推廣，即，「採食昆蟲是補充營養的一種途徑」^⑩。

在各級政府的全力推動下，人造肉精的商業性生產取得很大進展。據輕工業部、商業部、化工部不完全統計，到1961年4月15日，已生產人造肉精乾粉479噸，其中輕工部第一批試點廠濟南酒精廠、瀋陽啤酒廠等十個重點廠生產了446噸。從1961年3月起，天津全市已在17個二級飯館出售人造肉炒菜。雲南省用小球藻液70噸，生產冰棍、稀飯、湯供應市場。黑龍江、吉林、遼寧十個省市已供應195萬斤人造成型肉。四川省銅梁縣利用代食品生產糖果33萬斤、糕點19萬斤，還供應葉蛋白湯圓、小球藻羹湯、肉精水餃^⑪。

為了推動代食品運動向縱深方向發展，各級黨委和政府還用召開「吃飯大會」或「節糧先進集體、先進個人表彰大會」的形式宣傳代食品的優越性，消除黨內外幹部在推廣代食品運動中的「模糊認識」。

推廣代食品的關鍵是幹部，然而不少幹部在推廣代食品問題上卻表現消極。他們先是對「綠水」(群眾稱小球藻為綠水)可以代替豬飼料表示懷疑，以後更不相信可為人食用。河北省隆化縣委遵照中共中央華北局和河北省委的布置，召開推廣代食品的「吃飯大會」，將榆樹葉、檉樹葉混入玉米麵做成窩頭，讓全縣五級幹部集體食用^⑫。地處西南的四川省納溪縣也曾召開過「吃飯大會」。縣委書記要炊事員做了十幾樣代食品，讓全縣幹部品嚐，並大聲問道：「代食品好不好？」參加吃飯大會的縣社幹部，只有少數人大聲稱「好」^⑬。

在推廣代食品運動中，科研部門與宣傳部門發揮了重要作用。大躍進浮誇風重災區河南省，在宣傳代食品優越性方面走在全國前列。該省科研部門對

推廣代食品的關鍵是幹部，然而不少幹部在推廣代食品問題上卻表現消極。地處西南的四川省納溪縣曾召開「吃飯大會」。縣委書記要炊事員做了十幾樣代食品，讓全縣幹部品嚐，並大聲問道：「代食品好不好？」只有少數人大聲稱「好」。

玉米皮、紅薯秧的「營養成分」作出鑒定，其結果是：玉米皮含水分7.09%，蛋白質3.92%，澱粉33.36%，糖1.62%，粗脂肪0.44%；紅薯秧含水分39%，灰粉1.84%，澱粉63.17%。最後的結論是，玉米皮、紅薯秧質量很好，適於人體食用^④。湖南省電力學院發明了用稻草粉和麵粉各半製成的饅頭，聲稱「經過醫學院的化驗，營養價值超過北京標準麵」。湖南、四川、廣西還將石灰水煮稻草再研製成粉，聲稱稻草的澱粉量達到30-80%，並將這種澱粉起了一種學名，曰「稻草澱粉」^⑤。在1960年11月後的一段時期內，意識形態宣傳部門將代食品的「優越性」推到了極致，「甚至說得比真糧的營養價值還高」。他們說，雙蒸飯易於消化，更易於發揮食物的營養價值，是對人類膳食結構改革的重大貢獻；小球藻、精製澱粉則不含膽固醇，有助防治心血管疾病。

儘管宣傳媒介將代食品 and 雙蒸飯等的優越性吹得天花亂墜，但各地不時傳來群眾誤食代食品導致中毒的消息。1960年4月，中央衛生部發出通知，要求各地禁止宣傳蒼耳子。此前河南省蘭考縣群眾5,900餘人誤食蒼耳子，致使1,100餘人中毒，38人死亡。在此前後，各地農村因誤食有毒植物中毒死亡的事件接踵發生。5月，山西省3,800人吃蒼耳中毒，54人死亡。各地農民還因吃了腐變的蔬菜，患了青紫病。由於中毒現象普遍，1960年下半年後，全國各製藥廠紛紛趕製解毒劑「60號中藥」，隨即又開展了防治青紫病的宣傳活動^⑥。

在代食品推廣運動中，同時進行防治青紫病的衛生防疫工作，顯示了意識形態在解釋現實問題上所面臨的巨大困境。這種矛盾性也充分體現在各地領導幹部的公開與私下言論中。作為黨政首長，他們在公開場合動員大搞代食品，但常識理性又使他們自己也不相信意識形態對代食品的宣傳。北京市委第二書記劉仁就指責過負責代食品生產的北京市商業局副局長：「淨出麼蛾子（北京土話，指壞主意），叫人吃這個行嗎？」他也不滿「雙蒸飯」，說「一兩糧食蒸來蒸去不還是一兩糧食嗎？」^⑦劉仁講這些話時，已是1961年。在這年年初召開的八屆九中全會上，中央重又提倡調查研究和實事求是的精神。與此相連，有關代食品優越性的宣傳開始逐漸降溫。科研部門對代食品的「營養價值」又作出了新的測定。四川省測試出40種代食品的有毒成分。中科院生理所對橡子粉、稻草的「營養成分」作出檢驗，結論是基本沒有任何營養價值。中科院有機化學研究所、生物化學研究所和中國醫學科學院的最新研究證明，稻草、玉米根、玉米芯、玉米秸營養價值很低，「不能產生熱量，不能消化吸收，不適合大量摻食」；而所謂「粗澱粉」的真正澱粉含量只有0.8-2.96%，蛋白質0.27-0.6%，將其餵小白鼠，三天內體重下降31%，解剖後發現胃擴大和胃壁變薄^⑧。

在劉仁等作出不公開批評及科研部門在內部重新對代食品作出營養評估時，普羅大眾則更直接明確地表達了他們對代食品 and 相關政策的不滿。

學生：瀋陽醫專有學生說：「勤儉建國真正好，又吃野菜又吃草」。太原市五中、三中、十中的幹部子弟拒絕吃野菜，說「那是給豬吃的」。廣州大學生「發牢騷」：「形勢好得很，為甚麼天天吃無縫鋼管（通心菜）？」他們還「攻擊」國家的援外政策是「打腫臉充胖子，瘦狗拉硬屎」^⑨。

工人：在1960年下半年降低口糧標準時，撫順發電廠工人的主食是用杏條

黨政首長在公開場合動員大搞代食品，但常識理性又使他們自己也不相信意識形態對代食品的宣傳。普羅大眾則更直接明確地表達對代食品 and 相關政策的不滿。瀋陽醫專有學生說：「勤儉建國真正好，又吃野菜又吃草」。廣州大學生「攻擊」國家的援外政策是「打腫臉充胖子，瘦狗拉硬屎」。

麵做的窩頭，工人說：「這東西餵雞，雞都不吃，可為了裝飽肚子，不吃又怎麼辦呢？」^{⑤⑩}鞍鋼有些工人說：「過去給地主扛活還管飽不限量呢！」「舊社會不好，魚蝦酒肉都能吃着；新社會好，甚麼都買不到。還不如從前給地主當雇工，也比不上過去的豬狗。」^{⑤⑪}

農民：上海市青浦縣農民說：「蔣介石手下受苦，吃飯；毛主席手下享福，吃粥。」安徽省宣城縣農民不滿道：「甚麼毛主席，比茅缸板還臭！害得我們飯都沒得吃。」^{⑤⑫}江蘇省海安縣農村兒童傳唱一首歌謠：「毛主席，大胖臉，社員餓死他不管！」^{⑤⑬}

高級知識份子：經歷過1957年反右運動，絕大多數高知都做到了謹言慎行，但在1960-61年，中科院仍有一些科學家，因糧食和副食品短缺，向組織上提出了出國探親的申請^{⑤⑭}。

城市低收入群眾的不滿在社會各階層中最为突出。1962年初七千人大會後，國家將1960年11月制訂的優惠享受副食品供應的範圍從高級幹部、民主人士頭面人物、有突出貢獻的科學家一下擴大到17級以上中級幹部。規定：17級以上幹部每人每月補助供應糖一斤、豆一斤；13級以上高幹，每人每月增加供應肉二斤、蛋二斤。此舉雖然得到中高級幹部的普遍擁護，卻極大地挫傷了一般幹部和廣大群眾。北京市的一般幹部諷刺道，「高薪人員豬肉炒雞蛋，低薪人員一鍋菜葉熬稀飯」，「現在幹部分三等，一等是吃肉的，二等是吃糖豆的，三等是喝湯的」^{⑤⑮}。一時間，各種「牢騷怪話」如潮水般湧了出來。

對17級以上高中級幹部予以副食品補助反映了中央對幹部階層的體恤關心，正式的說法是：「幹部是國家寶貴的財產」^{⑤⑯}。1962年初，對幹部階層的照顧，除了供應糖豆、肉蛋等副食品，還有其他的形式。在北京，「黨中央決定舉辦17級以上黨員幹部學習班」，主要目的，一是「為了統一黨內思想」，二是為了讓幹部補充營養。這種學習班帶有「保養性質」，「每期兩個月」，每天的飯食有「富強麵粉的饅頭、花卷，有大米飯，還有市場上少見的豬肉、雞蛋和香腸等榮菜」，「每天的伙食標準一元錢」^{⑤⑰}。（當時，省會城市一般家庭成員一月的最低生活費標準是10-12元；在全國工資類別最高地區的上海，收入較高的紡織廠工人的月工資一般僅為40多元。）^{⑤⑱}遼寧省委照顧幹部的的方法是，安排他們輪流「住在賓館，看看馬列主義的書，同時改善伙食」^{⑤⑲}。對農村縣社基層幹部的補助水平，則遠遜於大城市。一些省地市縣經常以開會為由，讓縣社一級幹部在縣食堂補餐，「進城開會期間，三兩天有一頓豬肉，開四五天會，可吃兩次肉……幾天不吃藥，腫就消了」，因而許多農村基層幹部「最盼的就是到縣上開會」^{⑤⑳}。由於幹部進城開會，吃住在縣城，農民根本不知幹部進城開會補養身體的事。

以常理觀之，領導層用制度的方式對17級以上幹部實施照顧，是希望他們努力工作，更好地「帶領群眾抗災救災，恢復生產」。但部分地區卻更熱衷於借著「照顧17級」的東風，將這個門縫越擠越大。據有關資料反映，1962年上半年，河北省唐山、承德等七個專區，大大突破「照顧17級」的範圍，規定17級以上幹部，每人每月供應食糖一斤、大豆三斤、食油半斤至三斤半，肉半斤至三斤半，雞蛋半斤至二斤，紙煙兩條，下水二至三斤，水產三至五斤，粉條

農村縣社基層幹部的補助水平遠遜於大城市。一些省地市縣經常以開會為由，讓縣社一級幹部在縣食堂補餐，「進城開會期間，三兩天有一頓豬肉，開四五天會，可吃兩次肉……幾天不吃藥，腫就消了」，因而許多農村基層幹部「最盼的就是到縣上開會」。

三至五斤，豆腐三至五斤。豐南縣還別出心裁地將該縣200餘名負責幹部分劃為「三等九級」。縣委書記處書記一級，平均每月吃掉雞、鴨、豬羊肉40多斤，而縣委第一書記一個月則分到了70多斤肉^⑥。

17級以上幹部雖然較群眾先吃了一步，或多吃了一些，但畢竟表明現在已經有了可吃的食物。1961年底，國家增加了城市人口的糧食定量標準。第二年初，雖然還有消極現象——僅河南商丘、開封、新鄉、安陽、信陽六個專區外流饑民就達到了32萬^⑦，但全國經濟形勢已出現好轉跡象。以浮腫病現象為例，1962年初江蘇省浮腫病人達到39.3萬人，雖比1961年底增加了八萬多人，但比上一年同期仍減少了許多^⑧。隨着經濟逐步恢復，城市居民的副食品供應也相應得到改善，代食品逐步退出人民生活領域。

促使糧食供應好轉的關鍵因素並不是「糧食食用增量法」和代食品，而是中共中央分別於1960年11月和1961年6月作出的恢復農民自留地和解散公社食堂的決定，以及從1961年初從國外大量進口的糧食。據統計，僅1961年就從國外買進糧食500萬噸，1962年又進口300萬噸。增量法和代食品在緩解糧食危機方面也起到了一定的作用。

1962年的國慶節，全國各大城市的節日供應已明顯好轉。從9月25日至10月2日，僅北京市場就銷售了脫銷兩年多的雞鴨30萬隻。在此期間，北京市民每人供應鮮肉三兩（平時每人每月肉票限量供應二兩，多為凍肉），全市居民共購買了160萬斤鮮肉^⑨。北京市一些冷清了多年的著名飯莊又重新紅火了起來。「沙鍋居」恢復了燒、燎、白煮等32個品種。門框胡同的爆肚腸、豆腐腦白，菜市口的羊頭肉，「金生隆」的豆腐腦、炸丸頭都恢復了供應。高收入者喜愛光顧的「月生齋」的醬牛肉，「普天樓」的扒雞、叉燒、燒肉，「福玉樓」的醬豬肉也已敞開供應。

然而，美食雖好，卻非人人都能享用，在高收入者大快朵頤之時，北京市的一些底層群眾卻買不起節日計劃憑票供應的副食品，致使某些平時難得一見的副食品滯銷。9月25日至10月5日，北京市向市場投放了80萬隻雞鴨，可保證每戶居民購買一隻，但到了10月2日，僅銷售了30萬隻^⑩。但不管如何，幾年特大經濟困難，終於「盡力設法混過去了」^⑪，領導層最擔心的情況總算沒有發生：幾年間，儘管「糧食少，死了一些人，可是沒有出大問題，沒有出『皇帝』（宋任窮語）^⑫。全國城市的代食品的噩夢也在1962年上半年大致結束。

綜上所述，在大饑荒降臨之際，發起「糧食食用增量法」和代食品推廣運動實乃迫不得已之舉。中國歷代政府對於饑荒問題都有一套應對方法，到清代已建立起較為完善的報災、勘災制度，朝廷通過放糧、免徵、出貸、移民就粟、以工代賑等減輕百姓痛苦^⑬。建國後，在50年代初中期，政府在勘災、救災方面也取得很大成績，但1958年的大躍進和接踵發動的反右傾運動破壞了報災、救災機制，造成了令人痛心的後果。

1960年下半年後，當國者逐漸面對現實，卻苦於已無糧食可用於賑災，遂運用意識形態和國家權力全面發起代食品運動，顯示出了一定的功效。在這艱難的幾年裏，絕大多數領導幹部也能做到與群眾同甘共苦，只是百姓尤其是廣大農民的克制和犧牲，並沒有使最高當國者有所愧疚或改弦易轍，在其戮力堅

1962年初糧食供應好轉，但其關鍵因素並不是「糧食食用增量法」和代食品，而是中共中央恢復農民自留地和解散公社食堂，並從國外進口大量糧食。中國歷代政府都有一套應對饑荒的方法，但1958年的大躍進和接踵發動的反右傾運動破壞了報災、救災機制，造成了令人痛心的後果。

持的「社會主義新農村」建設中，農民依然長期缺衣少食。農民的吃飯問題，一直要到1980年代初鄧小平啟動農村改革才得以真正解決，其間的教訓值得世人永遠銘記於心。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝
引自香港中文大學中國研究服務中心所藏當代中國史資料。

⑤⑬⑳㉑ 中共江蘇省委黨史工作辦公室：《中共江蘇地方史》，第二卷(南京，2001)，頁365；365；368；380。

⑲ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁884。

㉒ 陳敏之、丁東編：《顧準日記》(北京：經濟日報社，1997)頁57。

㉓④⑦ 宋任窮：《宋任窮回憶錄》(北京：解放軍出版社，1994)，頁369-70；368；385。

⑩ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷，頁872；另參見杜虹：《20世紀中國農村問題》(北京：中國社會出版社，1998)，頁450。

⑳ 中共中文獻研究室編：《周恩來年譜》，中卷(北京：中央文獻出版社，1997)，頁365。

⑳ 謝春濤：《大躍進狂瀾》(鄭州：河南人民出版社，1990)，頁202。

㉑ 同註⑩杜虹，頁458。

㉒ 中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第九冊(北京：中共文獻出版社，1996)，頁327。

㉓ 朱正：《小書生大時代》(北京：北京大學出版社，1999)，頁195。

㉔ 強曉初、李力安、姬也力：《馬明方傳略》(西安：陝西人民出版社，1990)，頁86。

㉕⑩ 鄧自力(鄧小平族弟)：《坎坷人生》(成都：四川文藝出版社，2000)，頁156；157。

㉖ 中共北京市委《劉仁傳》編寫組：《劉仁傳》(北京：北京出版社，2000)，頁409-10。

㉗ 周維仁：《賈拓夫傳》(北京：中共黨史出版社，1993)，頁197。

㉘ 丁學良：〈革命回憶錄之五·我最早遇到的「持不同政見者」〉，載《信報》(香港)，2001年2月13日，頁24。

㉙ 王覺非：《逝者如斯》(北京：中國青年出版社，2001)，頁426。

㉚⑩ 韶華：《說假話年代》(長春：春風文藝出版社，1999)，頁60；61。

㉛ 金鳳：《歷史的瞬間——一個新聞記者的回憶》(北京：中國文聯出版公司，1986)，頁116。

㉜ 熊月之主編：《上海通史·第11卷·當代政治》(上海：上海人民出版社，1999)，頁170。

㉝ 韋君宜：《思痛錄》(北京：北京十月文藝出版社，1998)，頁89。

㉞ 李向軍：《清代荒政研究》(北京：中國農業出版社，1995)，頁23-25；另參見袁林：《西北災荒史》(蘭州：甘肅人民出版社，1994)，頁304、307；曹幸穗等：《民國時期的農業》(南京：《江蘇文史資料》編輯部，1993)，頁295-302。

創世論與進化論的世紀之爭

——二十世紀美國反進化論運動概述

• 張增一

在二十世紀這個「科學的世紀」裏，在最崇尚自由和民主的美國卻發生幾乎貫穿整個二十世紀的反進化論運動，並且至今仍未結束。在這場爭論中，雙方都借助了法律程式捍衛己方的論點，從而導致了人類歷史上第一次運用國家法律來禁止或捍衛一個具體的科學理論的一系列事件。

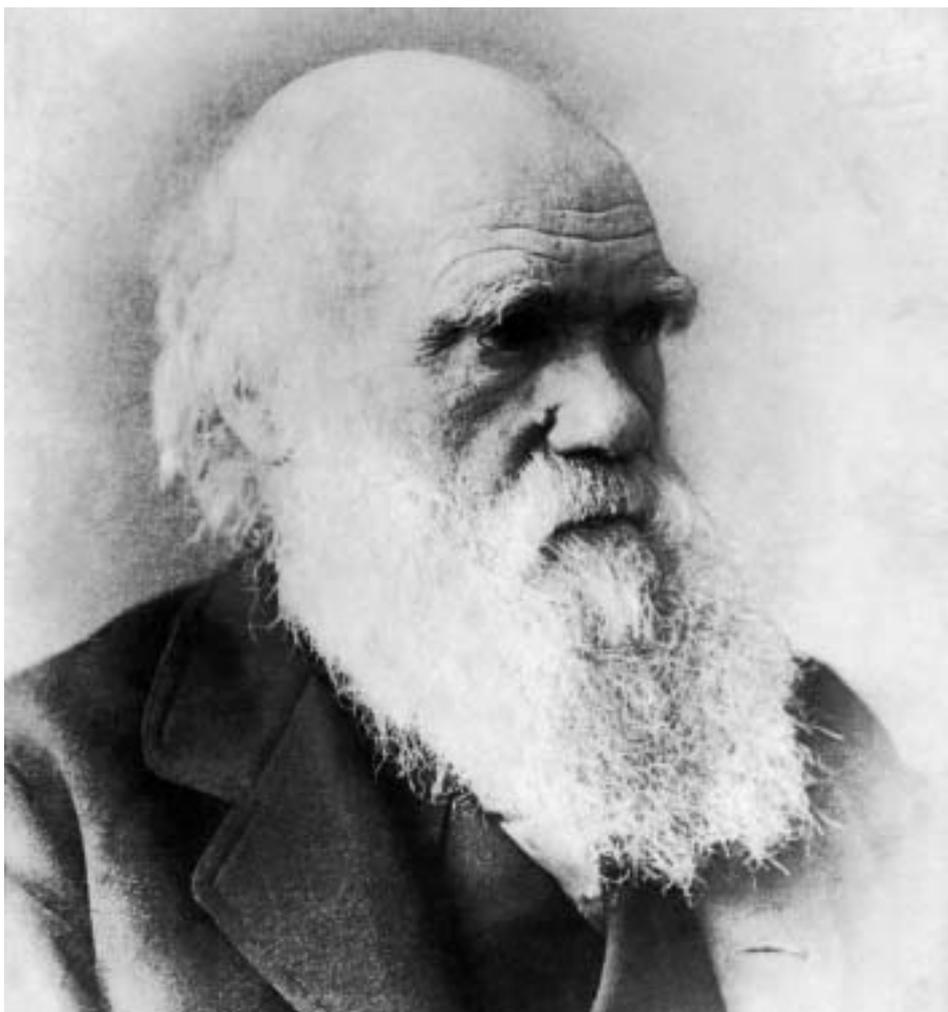
在二十世紀這個「科學的世紀」裏，儘管由於受主流意識形態的影響，在一些國家先後發生了社會性的反科學運動，例如納粹德國對相對論的批判、前蘇聯的「李森科」事件以及中國大陸在「文革」期間對「資產階級學術權威」的批判等等，但是，在科學最為發達、最崇尚自由和民主的美國，卻發生幾乎貫穿整個二十世紀的反進化論運動，並且至今仍未結束。與其他反科學運動不同，美國的這場反進化論運動既非出於科學上的無知，也不是主流意識形態的產物。而且，在這場爭論中，雙方都借助了法律程式捍衛己方的論點，從而導致了人類歷史上第一次運用國家法律來禁止或捍衛一個具體的科學理論的一系列事件。本文試圖對這場爭論的發展線索進行梳理，希望引發人們對科學與社會文化的關係予以更多的思考。

一 基要主義的興起與 1920年代的反進化論高潮

基督教基要主義是一種保守神學思潮，產生於二十世紀初的美國南

部，其出發點和宗旨，是堅持從字面上解釋聖經來抗拒現代性。1910-15年間，狄克遜 (Amzi C. Dixon) 組織出版了12卷本的小冊子《基本原理》(*The Fundamentals*)，平均每卷的發行量大約25萬冊，在當時產生了很大的影響。此書的目的是向大眾宣傳清教徒的基要主義教義，重申《聖經》的絕對權威，堅持《聖經》中的話句句都是真理，但幾乎沒有涉及到反進化論方面的內容^①。

基要主義者從捍衛自己的宗教信仰轉變到反對進化論是由多種原因造成的。首先，美國的公共教育特別是中學教育在這一時期發展迅速，使更多的人關心中學教科書的內容。據統計，1890年美國在校中學生的人數大約是36萬，1910年超過110萬，1920年增加至250萬。這是美國歷史上第一次有如此多出身於社會中、下層家庭的子女進入學校讀書。其次，德國軍國主義的出現和第一次世界大戰所帶來的嚴重災難，使一些保守的基督徒誤認為這是進化論所導致的結果，並且把倫理道德的喪失和社會對這類行為的容忍也歸結為進化論帶來的必然結果^②。第三，德雷珀



基要主義者從捍衛自己的宗教信仰轉變到反對進化論是由多種原因造成的。其中之一是十九世紀末二十世紀初科學共同體內圍繞着達爾文進化論的爭論特別是對自然選擇的懷疑，使得進化論更容易成為創世論者攻擊的目標。圖為達爾文攝於1875年的肖像。

(John Draper) 的《宗教與科學的衝突史》(*History of the Conflict between Religion and Science*, 1875) 和懷特 (Andrew D. White) 的《基督教國家中科學與神學的戰爭史》(*A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 1896) 所渲染的「衝突」和「戰爭」氣氛，使美國公眾尤其是保守的基督徒相信，科學尤其是進化論，是宗教信仰的敵人^③。第四，十九世紀末二十世紀初科學共同體內圍繞着達爾文進化論的爭論特別是對自然選擇的懷疑，使得進化論更容易成為創世論者攻擊的目標。例如，在1907年出版的《今日進化論》(*Darwinism Today*) 一書中，斯坦福大學的生物學家凱洛格

(Vernon Kallogg) 將第一章的標題起名為「達爾文學說的靈牀」^④。

談到1920年代的基要主義反進化論運動，必須要提到的一個人，那就是布萊恩 (William J. Bryan)。嚴格地說，他並不是基要主義者，他曾三次獲提名為民主黨的總統候選人，但全部落選，還擔任過參議員和國務卿。由於他一貫提倡保護農場主、工人、婦女和兒童的權益，反對「強盜一大亨」的資本主義，人們稱他為「偉大的平民」。但是，他的政治立場和社會聲望使他成了創世論運動中最有影響的人物。他對當時流行的社會達爾文主義深感厭惡，並且誤認為給世界帶來嚴重災難的德國軍國主義以及給美國

平民所帶來痛苦的大資本家都與進化論有關。

基要主義者採取立法手段禁止在公立中學講授進化論，原因是害怕進化論會傷害學生的宗教信仰，而布萊恩關注的則是納稅人的權利問題。用他的話來說，「不管生物學教授喜歡還是不喜歡，納稅人有權決定公立學校教甚麼。」^⑤美國的第一個反進化論法律於1923年初在奧克拉荷馬獲得通過，布萊恩並沒有直接參與，但人們往往歸功於他，因為他長期以來支持公共教育，強調納稅人的權益。布萊恩意識到這一事件的重要性，並且立即加入創世論者的行列。他一方面通過廣泛的關係網絡在政界和宗教界尋求支持，另一方面通過發表文章和演講來影響公眾。在他的倡導和影響下，掀起了美國反進化論的立法浪潮。在1921-29年間，先後有37個州提出了反進化論的立法議案，在五個州（奧克拉荷馬，1923年；田納西，1925年；密西西比，1926年；阿肯色，1928年；德克薩斯，1929年）獲得通過並成為法律^⑥。

與布萊恩的名字緊密聯繫在一起的，是被稱為1920年代反進化論運動頂峰的「斯科普斯案件」，又稱「猴子審判」。1925年3月23日，田納西州立法機關通過了眾議員巴特勒（John W. Bulter）提交的反進化論法案，並經州長簽署後成為法律。在州長簽署之前，本州乃至全國各地的一些科學家和自由派宗教界人士請求州長利用否決權，不要使它成為法律，但並不成功^⑦。美國公民自由聯合會（ALCU）認為這項法律違犯聯邦憲法，是對學術自由和科學教育施加的

宗教限制。因此，自從這項法律頒布後，他們就在該州尋找一位生物學教師作為自願者挑戰這項法律。最後，戴頓鎮（Dayton）的中學教師斯科普斯（John Scopes）願意「以身試法」。於是，就有了布萊恩與達羅（Clarence Darrow）這兩個知名人物的戴頓相遇。

無論是雙方律師的知名度，還是這個案件本身的重要性，都足以引起美國公眾的普遍關注。達羅是著名的「勞工辯護律師」、「無神論者」，而布萊恩則是保守的創世論運動的代言人、著名政客和「天才演說家」；而這次審判直接關係到能否在公立學校繼續講授進化論，關係到誰有權決定教育的內容，以及進化論與宗教信仰等令人感興趣的問題。審判吸引了來自全美國以及世界各地200多名記者，還有成千上萬的聲援者，使田納西小鎮戴頓一舉成為美國家喻戶曉的地方。在審判之前，科學家就把握住了機會，通過演講和給報刊寫文章向公眾宣傳進化論，解釋科學與宗教信仰的關係，表達了對此案的關注和對被告方的支持。美國科學促進會不但承諾為斯科普斯的辯護「提供科學專家顧問」，而且通過《科學》（*Science*）雜誌發表社論，闡述協會的立場，向公眾說明進化論已經得到了全世界科學家的公認，並且稱讚達爾文學說是人類知識史上最重要的成就之一。開明的宗教界人士也加入了公眾的行列，抗議對斯科普斯的公訴和審判^⑧。在另一方面，反進化論者也求助於保守教派的刊物和出版商，宣傳他們對這一事件的態度，強調作為納稅人的學生家長有權決定他們的孩子學甚麼，指責教師攻擊《聖經》威脅到學生的宗教信仰。

基要主義者採取立法手段禁止在公立中學講授進化論。1925年田納西州通過反進化論法案，並經州長簽署後成為法律。美國公民自由聯合會認為這項法律違犯了聯邦憲法，就在該州找到生物學教師斯科普斯為自願者挑戰這項法律。這就是著名的「斯科普斯案件」，又稱「猴子審判」。



儘管創世論者贏得了「斯科普斯案件」，但他們留給美國公眾的印象是一群反對科學和現代文明的無知者。「斯科普斯案」對進化論教學產生巨大的消極影響。以1920年代初最暢銷的教科書《生物學入門》為例，它的1933年版本中則完全刪除有關進化論的內容。圖為斯科普斯上庭時所攝。

這次審判經歷了漫長而激烈的過程，從7月10日開始一直到25日才結束。以達羅為首的被告方律師採取了各種策略進行辯護，堅持認為「巴特勒法令」只禁止與《聖經》衝突的理論，而進化論尤其是斯科普斯向學生講授的進化論並不與《聖經》相衝突。而以布萊恩為首的公訴方則堅持認為，「巴特勒法令」使任何與進化論有關的教學成為非法，並竭力證明進化論與《聖經》相衝突。在雙方經歷了多次針鋒相對的辯論之後，最終的審判結果是以斯科普斯被判有罪，罰款100美元而告終^⑨。後來，美國公民自由聯合會上訴到田納西高級法院，但仍然敗訴。美國公民自由聯合會放棄了繼續向美

國最高法院上訴的嘗試，「猴子審判」也就這樣結束了。

儘管創世論者贏得了「斯科普斯案件」，但是，他們留給美國公眾的印象是一群反對科學和現代文明的無知者。這既是達羅挖空心思策劃在法庭上盤問布萊恩的用意，也是美國公民自由聯合會積極地籌劃這個案子所要達到的最低目標。在這個案子結束以後，儘管又有三個州通過了類似的反進化論法律（密西西比，1926年；阿肯色，1928年；德克薩斯，1929年），但是，提交到其他州的許多議案都沒有獲得通過。因此，到1930年代，創世論者也從過去熱衷的立法活動，逐漸轉向了宗教團體內部。然而，「斯科

1957年創世論與進化論之爭再度白熱化。因為一年前蘇聯成功發射了人造地球衛星，美國感受到落後的壓力，開始加強科學教育。1967年田納西州撤銷了導致斯科普斯遭受審判的「巴特勒法」；1968年美國最高法院宣判阿肯色的反進化論法律違犯聯邦憲法。《科學美國人》稱其為「猴子戰爭的終結」。

普斯案」對進化論教學所產生的消極影響是巨大的。以1920年代初最暢銷的教科書《生物學入門》(*Biology for Beginners*, 1921)為例，它的1926年版的前言中已經沒有了「進化」一詞，原來安排在卷首的達爾文畫像插圖也沒有了。在它的1933年版本中則完全刪除有關進化論的內容^⑩。因為出版商擔心，如果有進化論方面的內容會遭到抵制，將會影響他們的銷量和經濟利益。於是，美國的進化論教育也陷入了低潮。

二 創世論者的新策略： 尋求「平等對待」

1957年既是美國科學教育的轉捩點，又是創世論與進化論之爭再度白熱化的開端。因為在這一年前蘇聯成功發射了人造地球衛星，使美國感受到了落後的壓力，開始重視和加強科學教育。國會通過了利用聯邦政府的資金支持科學研究和科學教育的計劃，國家教育基金會(NSF)為負責編寫和推廣新生物學教科書的生物學課程研究會(BSCS)撥款700萬美元，而新教材的編者也由專業的生物學家代替了過去的中學教師，作為現代生物學奠基的進化論自然也就在新教材中佔據了顯著地位。到1960年代中期，美國有近半數的中學採用了生物學課程委員會的新教材。於是，當這些新教材進入擁有反進化論法律的州時，圍繞着進化論的法律鬥爭又不可避免了。1965年生物學教師埃珀森(Susan Epperson)和阿肯色州教育委員會起訴該州的反進化論法律，並且獲

得了成功。但是，阿肯色最高法院在1967年推翻了這一審判結果。一年以後，美國最高法院宣判阿肯色的反進化論法律違犯聯邦憲法，才最終廢除了這項法律^⑪。1967年田納西州的立法機關也撤銷了那項導致斯科普斯遭受審判的「巴特勒法」。1969年，《科學美國人》(*Scientific American*)在評述這兩個州的反進化論法律得以廢除時，樂觀地將其稱為「猴子戰爭的終結」。但是，創世論者並沒有因為他們在1960年代的失敗而萎靡不振。他們通過改變策略，提出了所謂「科學創世論」或「創世科學」，並且求助於立法手段來保障它在生物學教科書中具有與進化論同等的地位，從而導致了所謂的「平衡法案」。

創世論者在1970年代以及1980年代初之所以取得成功，主要有以下原因：首先，他們通過吸收擁有理工科高學位的人員以及創立專門的機構，改變了自從「斯科普斯案件」以來留給公眾的無知和愚昧的形象；其次，他們利用現代科學知識把基要主義的宗教信仰裝扮成「科學」，把「科學創世論」(Scientific Creationism)說成是關於起源問題的另一種科學解釋；第三，他們編寫出了與生物學課程委員會的生物學教材相抗衡的創世論讀本，並且求助於美國價值觀念中的自由和民主傳統，通過立法途徑來為它爭取在生物學教科書中具有與進化論同等的地位；第四，擁有一批創世論理論家、社會活動家和演說家。水利工程師出身的、擁有工程學博士頭銜的莫里斯(Henry M. Morris)就是其中一位代表人物。

莫里斯在年輕時受普賴斯(George

M. Price) 的《新地質學》(*The New Geology*, 1923) 的影響，認為《創世紀》中的大洪水是對物種滅絕的最好解釋，堅信嚴格地在字面上解釋《聖經》。1946年他出版了《你可能會相信》(*That You Might Believe*) 一書，自稱它是「在斯科普斯案件後由一位世俗大學的科學家來倡導特創論和普世洪水的第一部著作」^②。1961年他和惠特科姆(John C. Whitcomb) 出版了《創世紀洪水》(*The Genesis Flood*) 一書，將近來的一些科學成果和論點說成是支持「諾亞洪水」的證據，反對現代地質學、宇宙學和生物學中的「齊一性」原則，否認過去其作用的機制或作用至今仍發揮着作用，堅信上帝在大約6,000年前按照《創世紀》中所描述的過程創造了宇宙及其萬物，為後來的「科學創世論」奠定了理論基礎。

為了推進創世論的理論研究和宣傳，在1960、70年代先後成立了一些創世論組織。其中，早期最有影響的組織是1963年成立的創世研究會(CRS)。該會自稱是純學術的研究組織，擁有其機關出版物《創世研究會季刊》(*Creation Research Society Quarterly*)，大約有1/3的會員擁有理工科碩士或博士學位。受「埃珀森案件」的影響，為了與生物學課程委員會的新教材競爭，1970年該會出版了名為《生物學：在複雜性中探尋秩序》的中學生物學教科書。四年以後，喬治亞州教育董事會同意採用此書的修訂版為該州公立中學的教材^③。1970年，創世科學研究中心(CSRC)作為聖迭戈的基督教遺產學院的一個研究部門成立，由莫里斯擔任該中心主任，西格雷夫斯(Kelly Segraves) 出任主任助

理。1972年，由於後者主張通過具有進攻性的立法手段反對進化論，而莫里斯則主張通過逐步的教育使人們相信創世論，兩人因而產生了分歧。西格雷夫斯帶着創世科學研究中心離開了基督教遺產學院，莫里斯則留了下來並且在1972年創辦了創世研究所(ICR)。後來，創世科學研究中心在參與立法和遊說教育決策者的社會活動之中活躍起來，而創世研究所則成了創世論的主要研究機構和重要的傳播者。1974年，莫里斯為中學生編寫了《科學創世論》教材。該書有兩個版本，供公立中學使用的版本不涉及「聖經」或「上帝」之類詞語，而供教會學校使用的版本多了一章「《聖經》中的創世」^④。除此之外，還有聖經科學協會(BSA) 和地球科學研究所(GRI) 等創世論組織。

在1970年代出現了許多狀告進化論教育傷害了學生的宗教信仰或指聯邦政府不應該動用資金資助生物學課程委員會的案件，但是，最初要求創世論在科學教育內容中佔有一定地位卻是由於1969年加州修訂《科學綱要》(*Science Framework*) 引起的。一位屬於五旬節(Pentecostal) 教會的空間技術工程師格羅斯(Vernon Grose) 要求將創世論添加到新的《科學綱要》中，引發了長達三年的激烈爭論，也招致了加州19位諾貝爾獎科學家聯名抗議。作為一種妥協，負責修訂工作的委員會同意，進化只是一種理論，不是事實，要求刪除教科書中對進化論所進行的教條式表述，並且同意將創世論作為一種有關起源問題的哲學理論添加到社會科學方面的課程中。1974年《科學綱要》再次修訂，創世論

1969年加州修訂《科學綱要》，一位五旬節教會的工程師要求將創世論添加到新的《科學綱要》中，招致19位諾貝爾獎科學家聯名抗議。作為妥協，負責修訂工作的委員會同意將創世論作為一種有關起源問題的哲學理論添加到社會科學方面的課程中。

1980年，共和黨總統候選人雷根在一次基督教保守派領導人的會議上宣稱，進化論「僅僅是一個科學理論，如果學校裏可以講授它，那麼，我認為也應該講授聖經的創世理論」。儘管雷根就任總統期間沒有在公開場合發表對創世論與進化論問題的看法，但是，他的上述發言及其隨後的當選對創世論者來說是一個鼓舞。

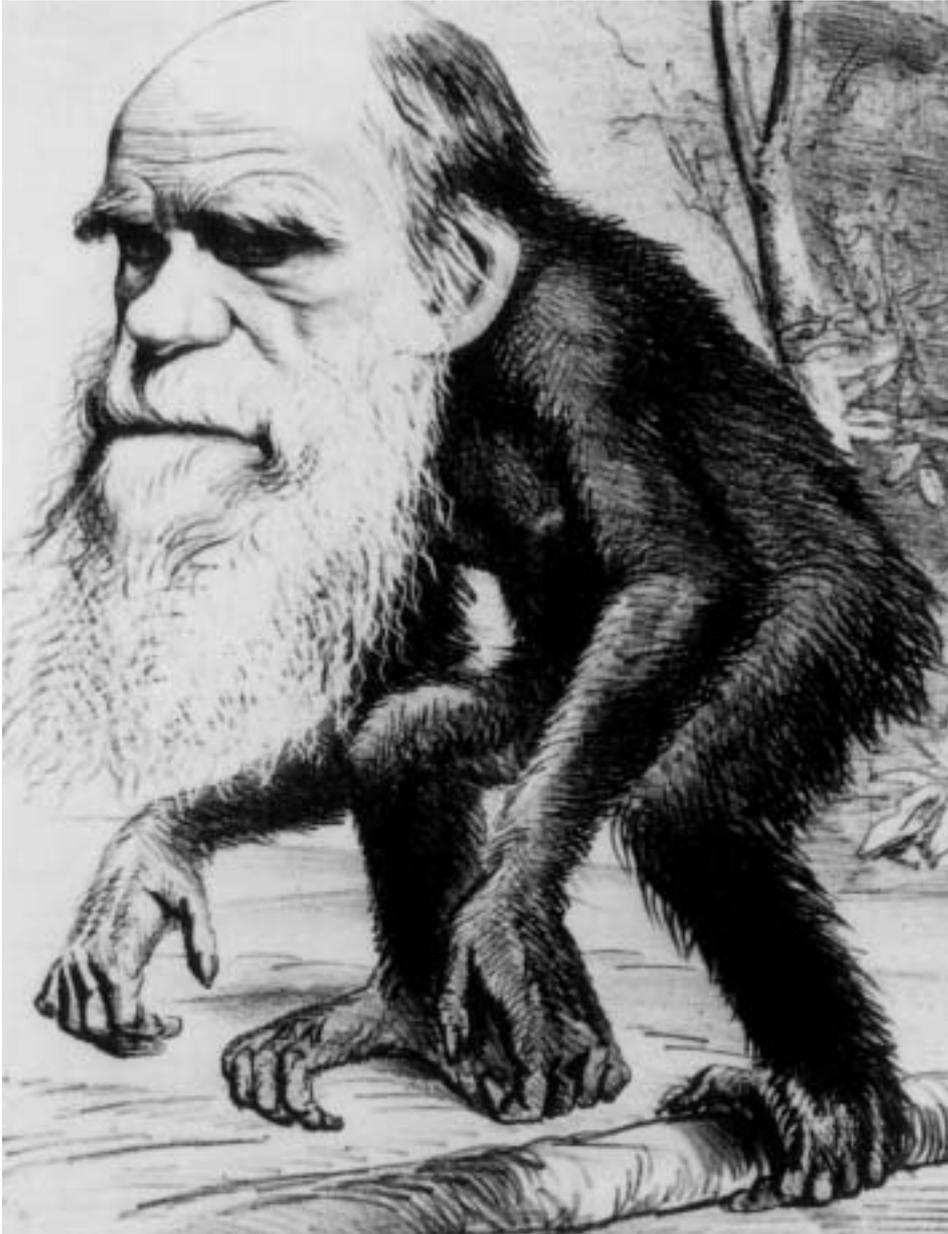
方面的內容也被從社會科學中刪除。1979年新修訂的《科學綱要》出台後，西格雷夫斯的創世科學研究中心也參與了請願活動，譴責新綱要侵犯了創世論者信仰宗教的權利。

然而，對後來的「平衡法案」影響最大的，是耶魯法學院的高才生伯德 (Wendell Bird) 和創世研究所所長莫里斯。作為在校生，伯德就密切關注圍繞着進化論教育所產生的爭論，並且在《耶魯法學雜誌》(Yale Law Journal) 上發表了他的研究論文。他認為，解決創世論與進化論爭論的辦法，是將「非宗教基礎的科學創世論」作為關於起源問題的另一種科學理論添加到生物學教科書中，使其具有與進化論同等的地位。這一設想與莫里斯早年試圖通過影響學校董事會接受他的「科學創世論」的思路不謀而合。於是，伯德很快便得到了莫里斯的信任，並被委任為創世研究所的律師，共同倡導通過法律手段使「科學創世論」得到「平等對待」，為創世論者的反進化論鬥爭指出了新的努力方向。在1979年，創世研究所向它的支持者散發了數千份傳單宣傳伯德的新方案。在南卡萊羅納，埃爾萬戈爾 (Paul Ellwanger) 立即將伯德的新方案付諸實踐，向該州的立法機關提交了議案，並且將該議案複本散發給全國各地的創世論者。儘管埃爾萬戈爾的議案沒有獲得通過，但是，以他起草的議案作為摹本的立法提案在1980年被提交到八個州的立法機關，在1981年被提交到15個州。1981年在阿肯色和路易斯安娜獲得通過的兩個「平衡法案」都是在「埃爾萬戈爾議案」的基礎上略加修改而提出的^⑤。

此外，在1980年代初，創世論者的立法活動之所以如此猖獗，在某種程度上還與當時參加總統競選的共和黨候選人雷根 (Ronald Reagan) 有關。在他擔任加利福尼亞州州長期間，由於他任命的教育委員會委員中有多名保守的反進化論者，致使1972年的加州《科學綱要》向創世論者作出了妥協。1980年9月，雷根在一次基督教保守派領導人的會議上宣稱，進化論「是一個理論，它也僅僅是一個科學理論，並且近些年來它在科學界也受到了挑戰，在科學共同體內也不像過去那樣被認為是確實可靠的。如果學校裏可以講授它，那麼，我認為也應該講授聖經的創世理論，或者不把它稱作理論而說成是創世故事……我對於(進化論)就很表示懷疑。我認為近些年來的發現已經指出了這個理論中的多處嚴重錯誤」^⑥。儘管在1981-89年間雷根就任總統期間沒有在公開場合發表對創世論與進化論問題的看法，但是，雷根的上述發言及其隨後的當選對創世論者來說是一個鼓舞。事實上，在雷根任期的第一年，就出現了兩項反進化論法律。

三 創世論審判：阿肯色與路易斯安娜的「平衡法案」

1981年3月13日，阿肯色參議院以22票贊成，2票反對通過了參議員霍爾斯蒂德 (James Holsted) 提出的「平衡對待創世科學與進化論」的議案。3月17日，又以68票對18票在眾議院獲得通過。兩天後，州長懷特 (Frank White) 簽署生效，命名為「590法案」，



1981年阿肯色通過「590法案」，賦予了「創世科學」在生物學教科書中具有與進化論同等地位。美國公民自由聯合會立即作出反應，準備向美國聯邦地區法院起訴阿肯色的「590法案」違犯聯邦憲法。圖為反進化論者嘲諷達爾文的漫畫。

它賦予了「創世科學」在生物學教科書中具有與進化論同等地位。美國公民自由聯合會立即作出反應，準備向美國聯邦地區法院起訴阿肯色的「590法案」違犯聯邦憲法。與此同時，路易斯安娜州的立法者卻開始另一個「平衡法案」的立法行動。這個議案是由參議員基思 (Bill Keith) 提出的，而且是在1980年經歷了失敗之後重新提出的。「基思法案」是1981年初提交的。在經歷了一系列聽證之後，眾議院於

7月6日以71票對19票通過。兩天後，參議院也以26票對12票通過。因此，路易斯安娜也就成了第一個以城市人口佔多數、擁有反進化論法律的州。與對阿肯色的「平衡法案」一樣，美國公民自由聯合會也立即作出了反應。鑒於「590法案」較早獲得通過，也考慮到「兩線作戰」的實際困難，美國公民自由聯合會首先將目標對準了阿肯色的「平衡法案」^①。

在美國公民自由聯合會的精心安

1982年2月5日，美國聯邦地區法院法官奧弗頓宣判阿肯色的「590法案」違反了聯邦憲法第一修正案中政教分離的有關條款，從而推翻了第一個「平衡法案」。這一判決不但使科學界感到鼓舞，而且為推翻另一個「平衡法案」提供了司法範例。因此，人們將這一審判稱為「世紀審判」。

排下，紐約一家著名律師事務所負責整個訴訟過程。訴訟是以小石城的牧師麥克萊恩 (Bill Mclean) 的名義進行，當地五個教派的主教或主要負責人充當聯合原告。因此，簡稱「麥克里恩反對阿肯色案」。5月27日，上訴書遞交給了小石城的美國聯邦地區法院。原告方認為，「590法案」違反了聯邦憲法第一修正案中國家與宗教相分離的有關條款，完全缺乏世俗的立法目的，支持和偏袒某一宗教派別。此外，儘管該法案稱「平等對待法案」，但是，並沒有對這一概念作任何界定。在被告一方，創世研究所的另一主要人物吉什 (Duane T. Gish) 以及其他創世論者協助該州的大律師克拉克 (Steve Clark) 準備材料反對原告的指控。他們認為，「590法案」並沒有支持或偏袒任何一個宗教派別。因為「創世科學」與「進化科學」是關於起源問題的兩個不同的科學模型，在教學中都可以採用「世俗的、完全非宗教的方式」來講授。

12月7日至17日，聯邦地區法院審理這一案件。爭論的焦點是「創世科學」到底是科學還是宗教。在原告方的專家證人中，有生物學哲學家羅斯 (Michael Ruse)、社會學家尼爾肯 (Dorothy Nelkin)、神學家吉爾凱 (Langdon Gilkey)、生物物理學家莫洛維茨 (Harrold Morowitz)、遺傳學家阿亞拉 (Francisco Ayala)、古生物學家古爾德 (Stephen Jay Gould)、地質學家達爾林普爾 (Brent Dalrymple) 和歷史學家馬斯登 (George Marsden) 等十位著名學者，他們各自從自己的專業領域為原告方的論點提供了有力的支持。其中，對奧弗頓 (William Overton) 法

官的判決結果影響最大、也引起最大爭議的，是羅斯在證詞中提出的區分科學與非科學五條標準。在被告一方，克拉克既反對吉什作為專家證人，又拒絕伯德加入被告方的辯護律師團，其證人也沒有提供出有利的證詞。1982年2月5日，美國聯邦地區法院法官奧弗頓宣判阿肯色的「590法案」支持宗教，違反了聯邦憲法第一修正案中政教分離的有關條款，是非法的^⑩，從而推翻了第一個「平衡法案」。這一審判結果不但使科學界感到歡欣鼓舞——《科學》以及其他的一些專業學術期刊都全文發表此案的判決書，而且也為推翻另一個「平衡法案」提供了司法範例。因此，人們將這一審判稱為「世紀審判」。

然而，廢除路易斯安娜的反進化論法律卻經歷了更為曲折的過程。這一法令要求該州的公立中學「平等對待」「創世科學」與進化論，並強調兩者都是理論，不是事實。並且該法令還授權州長任命一個由七名「創世科學家」組成的小組參與教材的修訂工作。儘管當時正忙於阿肯色的案件，但是，美國公民自由聯合會仍決定挑戰這項法令。然而，在美國公民自由聯合會採取行動之前，州參議員基思等人於1981年12月2日向巴吞魯日的聯邦地區法院上訴，要求州教育部執行這項法令。第二天，美國公民自由聯合會也向新奧爾良的聯邦地區法院提出了訴訟。巴吞魯日的法官以此事不關聯邦事務為由，不受理基思的上訴，新奧爾良的法官杜普蘭蒂爾 (Adrian Duplantier) 則簽署了一項決議，認為這項法令要求由該州的教育委員會來決定公立學校的課程內容，

侵犯了教育董事會的權力。後來，路易斯安娜州的大律師古斯特 (William Guste) 以聯邦政府干涉地方事務為由，向州最高法院起訴杜普蘭蒂爾的這項決定。1983年10月，路易斯安娜州最高法院推翻了新奧爾良聯邦地區法院的上述決定，認為該州的立法機構有權作出決定，要求本州的公立中學無論是講授「創世科學」或其他任何內容^⑨。在州最高法院作出上述決議之後，美國公民自由聯合會也修改了原來的訴訟案卷，向新奧爾良的聯邦地區法院起訴路易斯安娜州的「平衡法案」違犯了聯邦憲法第一修正案的基本原則，這個案子又重新落到了杜普蘭蒂爾的手上。

州議會意識到在這位法官那裏獲勝的希望渺茫，曾試圖撤銷這項法令，但是，創世論者組織的遊說活動又使當局處於進退兩難境地。創世論領袖莫里斯觀察說，這個案子比「麥克萊恩案」更重要。因為從任命伯德作為本州大律師的特別助理來看，州當局「確實想要贏得這個案子」。1985年1月10日，杜普蘭蒂爾贊同原告方的動議，得出了與奧弗頓法官同樣的結論，認為這項法令是支持宗教的非法嘗試。他在判決書中寫道：「因為它支持某一種有神論的信仰，傷害了其他人的信仰。這項法令違犯了第一修正案中……任何一個州在處理宗教事務時必須保持中立的基本原則。」^⑩審判結果一出來，基思指責法官有偏見。伯德則說服該州大律師古斯特上訴到第五巡迴法庭撤銷上述判決結果。經過一個三人調查組對該案進行審查後，7月8日，喬利 (Grady Jolly) 得出的結論是維持原判。古斯特仍然對判

決不服，請求巡迴法庭的全部15成員重新聽證此案。結果，巡迴法庭以微弱的多數八票對七票駁回了這位大律師的請求。

儘管第五巡迴法庭沒有改變地區法院的審判結果，但是，使古斯特和創世論者彷彿看到了一絲希望。因此，他們又上訴到聯邦最高法院。1986年5月5日，聯邦最高法院宣布將受理這個案子。科學家以及其他反對創世論的人士日益認識到案情的嚴重性，開始了遍及全國的聲援活動。由全國72位諾貝爾獎得主、17個州的科學院和其他七個科學專業團體聯合向美國聯邦最高法院遞交了請願書^⑪。伯德在12月10日的口頭辯論中聲稱，地區法院的判決是完全錯誤的，應該從評價「創世科學」的性質方面對此案進行全面的審理。他否認「創世科學」必須要有一個超自然的東西存在，認為它是科學。美國公民自由聯合會的律師托普基斯 (Jay Topkis) 則強調了「創世科學」的宗教性質。儘管不時地遭到法官斯卡利亞 (Antonin Scalia) 質問，托普基斯富有說服力地證明路易斯安娜的這項法令觸犯了第一修正案所禁止的反對支持任何一個宗教派別的禁令。1987年6月19日，聯邦最高法院以七票對兩票判處阿肯色的「平衡法案」非法，最終廢除這最後一個反進化論法律^⑫。

然而，反進化論的活動並沒有因為司法上的失敗而終止，創世論者仍在通過遊說地方官員和各州的教科書委員會，試圖以行政手段阻止進化論教育。1999年，堪薩斯州教科書委員會禁止本州公立中學教採中有「宏觀進化」(不同物種之間的進化) 方

1987年聯邦最高法院判處阿肯色的「平衡法案」非法，廢除最後一個反進化論法律。但反進化論的活動並沒有因為司法上的失敗而終止，創世論者仍然試圖以行政手段阻止進化論教育。2001年，有七個州的眾議院收到了反進化論提案。因此，創世論與進化論經歷了近一個世紀的爭論，遠沒有結束。

面的內容。後來，又是在科學專業團體、新聞媒介和公眾輿論的強大壓力之下才被迫撤銷上述決定。2001年，有七個州的眾議院收到了反進化論提案。因此，在經歷了近一個世紀之後，創世論與進化論的爭論遠沒有結束。

註釋

①⑨⑫ George E. Webb, *The Evolution Controversy in America* (Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 1994), 55; 237; 248.

②⑩ Raymond Eve and Francis Harrold, *The Creationist Movement in Modern America* (Boston: Twayne Publishers, 1991), 21-22; 27.

③⑧ 拉森(Edward J. Larson)著，語橋等譯：《眾神之夏》(南昌：江西教育出版社，2001)，頁22-23；136-38。

④ Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37-38.

⑤⑦⑪⑬⑰ Edward J. Larson, *Trial and Error: The American Controversy over Creation and Evolution* (New York: Oxford University Press, 1985), 49; 57; 98-119; 145-51; 150-53.

⑥ 關於有多少州提出了反進化論的立法議案有不同的說法，參見 Dorothy Nelkin, *The Creation Controversy: Science or Scripture in the School* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1982), 31；以及註⑫書，頁23。關於反進化論法案在哪些州獲得通過並成為法律，此處是對上述兩個出處的綜合。

⑨ 同註③書。

⑫⑭ Ronald Numbers, "Creation in 20th-Century America", *Science* 218, no. 4572 (5 November 1982): 541; 543.

⑬ Christopher Toumey, *God's Own Scientists* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1994), 103.

⑯ "Republican Candidate Picks Fight with Darwin", *Science* 209, no. 4462 (12 September 1980): 1214.

⑰ William Overton, "Creationism in School: The Decision in McLean versus the Arkansas Board of Education", *Science* 215, no. 4535 (19 February 1982): 938, 942. 關於那五條標準，後來引發了羅斯與勞丹(Larry Laudan)和奎因(Philip Quinn)之間的激烈爭論。

⑱ Roger Lewin, "Louisiana Judge Voids Creationism Law", *Science* 227, no. 4685 (25 January 1985): 395.

⑳ Michael Shermer, "Science Defended, Science Defined: The Louisiana Creationism Case", *Science, Technology, and Human Values* 16, no. 4 (1991): 517-39.

張增一 1963年生。1985年畢業於廈門大學物理系，獲理學學士；1988年畢業於華東師範大學自然科學史暨自然辯證法研究所，獲哲學碩士；1988-2000年任教於煙台師範學院；現為北京大學科學與社會研究中心博士研究生。主要研究興趣是科學與宗教，先後發表論文十數篇。

文化政治視野裏 的普遍與特殊

• 張旭東

只要不同的社會經濟、政治和文化系統發生了互動關係，就會涉及到比較和可比性的問題。因此，無論在歷史的層面上，還是在理論的層面上，比較的意識都要受制於、依賴於一個直覺或認識，這就是：物質現實和人類理解有一個共同的基礎，這個基礎不但凸現了人類社會種種生活形式的成就，也暴露了它們總是或多或少地處於彼此間的懸隔狀態。因此，「比較」作為一種理解的途徑就指向不同人類生活現實之間的轉譯。對「可比性」問題的理論思考，就是探討這種轉譯活動的可能性、正當性和可接受性。只是這種概念的思考並不能從概念的空間裏面推演出來，而必須訴諸更為廣大的社會生活範圍裏的經驗的直覺、認識和意願。這種直覺指向了一種需要，一種熱情。由此人們期待和想像一種整合的、普遍的歷史，一種須在共用的全球文化空間中實現的時間構想，一種統一的、但又不乏內在差異的生活形式。

從這個問題的角度看，作為一門「理解的科學」的闡釋學歷史地產生於德國浪漫主義時代並非偶然。德國浪漫主義文學和思想總體上受制於這樣一種矛盾：一方面，資本主義世俗領域在近代歐洲經濟、社會、政治、文化諸領域的擴展對意義的超越地域性的確定性、同一性和普遍性提出了新要求；另一方面，同樣的歷史進程也通過市場、金錢、技術、官僚管理制度和國家的意識形態控制而造成了對傳統意義的有機體瓦解。韋伯 (Max Weber) 後來曾提醒德國人說：當你看到一座氣派的莊園或城堡時，它美麗的外觀絲毫不能告訴你它在房產按揭方面是如何安排的^①。也就是說，當新的個人或個體性力圖在新的歷史條件下重建自身的統一性時，原先無機地懸置在經驗時空中的事物和現象就向一個新的有機的符號體系匯聚；以往是異質的文化和生活形態，不得不在一個擴大的意義共同體中力求達到新的和諧。然而，當宗教、習俗、

只要不同的社會經濟、政治和文化系統發生了互動關係，就會涉及到比較和可比性的問題。「比較」作為一種理解的途徑指向不同人類生活現實之間的轉譯。對「可比性」問題的理論思考就是探討這種轉譯活動的可能性、正當性、和可接受性。

作為文本理論的闡釋學理論的特殊韻味在於，它同時提出了主體和「主體間性」的問題。比較和可比性不僅預設了他者的存在，而且還力圖圍繞或通過他者來重新界定自我。就此而言，可比性觀念表達了一種意願甚至渴望，要實現不同人類群體的和平共處和相互理解。

文化傳統和農業和手工業社會的道德心理結構不再能夠承當意義共同體的仲裁者時，隨着經驗世界裏具體意義變得流動、不確定和難以把握，「意義」本身變成了一個哲學問題，變成了比較研究的對象。從這個歷史的角度看，「意義」問題的意義正在於「甚麼是意義」這個問題的歷史性出現，在於對它出現的具體歷史條件的理解。我們可以用「闡釋學的發明」來標明這一歷史的關口。現代闡釋學肇始於實施史萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 的宗教闡釋和狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的生命哲學，而確立於以現象學、結構主義、精神分析、符號學和思想史研究方法為基礎的文本閱讀理論 (伽達默 [Hans-Georg Gadamer] 與利科 [Paul Ricoeur])。「精神科學」(狄爾泰) 文本理論、翻譯理論、話語分析理論。穿越文本的活動以其內在的「主觀性的懸擱」(the suspension of subjectivity) 和「視界的融和」(fusion of horizon) 等概念不但成為當代闡釋學的標誌，也是比較文學和文化研究的基本理論模式的核心組成部分。

作為文本理論的闡釋學理論的特殊韻味在於，它同時提出了主體和「主體間性」(inter-subjectivity) 的問題，並把它同「文本間性」或「互文性」(intertextuality) 的概念打成一體。的確，比較和可比性不僅預設了他者的存在，而且還力圖圍繞或通過他者來重新界定自我。就此而言，可比性觀念表達了一種意願甚至渴望，要實現不同人類群體的和平共處和相互理解。在對和平和共同利益的這種隱含的或明確的企盼中，比較思維必須與一個想像的總體同呼吸，共命運，而這個總體在概念上大於部分之和，也比部分之

和更為複雜。因此，可比性問題作為對比較研究實踐的反思檢討，就與有關普遍性的哲學問題聯繫起來了。

因此，比較研究一方面要論證普遍性假定的正當性，另一方面又要對它提出疑問。在捍衛普遍性觀念時，比較的意識無意於支援以普遍人權、理性交往為名的形而上學的普遍性。傑姆遜 (Fredric Jameson) 曾指出，歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 的「世界文學」(Weltliterature) 觀念的含義並非超越歷史、社會和文化差異性而直接訴諸普遍人性的文學寫作，而是對不同生活世界之間的交流、理解、轉譯和相關性意識的渴望。歌德在魏瑪遍讀歐洲各地的進步報刊 (如《愛丁堡評論》、《兩世界評論》) 和所能搜集到的非西方文學作品 (如《魯拜集》、《玉嬌李》的德譯本)，由此得以通過領會其他生活世界的「意義」而返諸德國具體地說社會現實，致力於德國啟蒙和民族文化建設。傑姆遜由此出發進一步探討當代理論話語之間的關係。他認為，理論活動的目的不在於「訂閱」哪一家理論話語或以哪一家理論品牌作為批評活動的範圍。相反，它在於在理論話語之間進行無休止的仲介活動，在於從種種受局限的理論立場和概念體系中把握其各自意識形態的局限性和他們各自問題的相關性。傑姆遜遂把歷史視為「總體」，但他的總體論卻建立在具體、特殊的問題域之間的聯繫和「可譯性」之上，而非訴諸任何超驗的「本質」②。

比較研究無意贊同被意識形態所利用或浸透着意識形態的世界歷史目的論，尤其是民族國家的目的論。民族國家的歷史正當性對於當代社會的經濟、政治和文化生活仍具有根本上

的重要性，但非西方國家在以民族國家理論對抗西方霸權時，不能不對民族國家內在霸權的擴張勢能有所警惕。這種過度擴張在後現代性和全球化條件下往往被誤認為對民族主義的超越。這不但是美國的全球帝國形態的內在悖論，也把西方現代性中有關「人的本質」（人權、自由、平等，等等）的種種修辭術還原到一個充滿等級制的、不均衡、不平等的歷史現實中去。相反，本文旨在全面思考不同社會經濟系統和文化傳統的相關性和相依性問題，認識一個相互關聯的世界，對一個多元的價值和政治系統進行烏托邦式的探尋，而這個多元系統允許具有根本差異性的生活方式和主體立場的共存。我想提出這樣一個論點：普遍性和可比性這兩個概念植根於特殊性之中，涉及到根本的物質和歷史特殊性；比較及其過度伸展——伸展進普遍性話語——是特殊性的文化思想表述、政治表達乃至自我肯定的有機組成部分。用一種略帶黑格爾（Georg W. F. Hegel）意味的語言來說，或者再準確一些，用黑格爾辯證法的語彙來說，它們是特殊性的自我意識。

與此同時，對普遍性假定提出疑問，並不是在暗示說，人們可以輕易地退回到各種以宗教、種族、族群和性別本質主義或「被建構性」為基礎的身份政治話語，或者從文化或文明的視角來劃定全球衝突的戰線。相反，對普遍主義話語和意識形態的批判旨在追究普遍性概念的歷史和政治淵源，以便從內部重新思考這個概念。也就是說，這種批判是要從比較和可比性的問題出發重新思考普遍性的概念。這番帶有歷史具體性的重新思考

還將表明，作為特殊性的自我意識，普遍性概念是通過特殊性的內在的歷史和政治邏輯——尤其是資產階級財產和主體性的概念，以及這個概念在資本主義國家中的「理性實現」——產生出來並獲得界定的。在經過了這樣的界定之後，從比較和可比性的角度對普遍性所做的重新思考遲早會推進到馬克思的問題意識，即生產方式、政治經濟學、基礎和上層建築、意識形態。

毫無疑問，比較和可比性的概念本身擺脫了對本質、普遍形式的柏拉圖式熱情。它也反對黑格爾的假定：按照這個假定，以往的一切歷史發展階段必然在一個建基於特殊的民族、宗教、種族或文化傳統的理想政體或理想化政體中達到極致和圓滿。但是，就連對協商、仲介和臨時性的最辯證的、唯物主義的、批判的介入也要以一個謹慎的信念——即便不是信仰的話——為出發點。這個信念是，不同的社會經濟和文化政治系統確實是相互關聯的，因此，可以將它們置於一個融貫的敘事和再現總體中，從歷史和理論的層面上加以理解。用哲學的語言來說，比較的目的是要探尋不同社會系統之間的轉譯或可轉譯機制，而這種機制是歷史地、唯物主義地積澱下來的。

康德（Immanuel Kant）在《帶有世界性目的的普遍歷史的理念》中開宗明義地寫道^③：

歷史……使我們產生了一個希望：如果它大規模地考察人類意志的自由運用，它就能夠發現源於自由意志的行動中間的一種有規律的推進過程。同樣，我們也可以懷有這樣一種希望：

對普遍性假定提出疑問，並不是說，人們可以輕易地退回到各種以宗教、種族、族群和性別本質主義或「被建構性」為基礎的身份政治話語，或者從文化或文明的視角來劃定全球衝突的戰線。相反，對普遍主義話語和意識形態的批判旨在追究普遍性概念的歷史和政治淵源，以便從內部重新思考這個概念。

儘管個體的行動包含着一些引人注目的、雜亂的、偶然的因素，但是，從整個人類的歷史來看，可以確認，這些因素體現了人的原初能力的持續而緩慢的發展。

這段話並沒有明確涉及到比較社會和文化研究的問題，但是，它從「整個人類」的緩慢發展及其原初能力的實現出發規範地界定了人的自由意志，這樣一來，康德的歷史觀念就在總體性觀念的背景下確立起來。這種總體性觀念既承納又壓制了比較和可比性問題。

不用說，康德關於「意志自由」和「人的原初能力」的假定長期以來一直受到批判的審視。批判的着眼點主要落在資產階級關於權利的自我構想的那個原初的、欣快的要素上。在資產階級眼裏，權利既是自然的，又是理性的。因此，普遍歷史觀的問題化和批判理論化，以及與之相伴隨的比較和可比性問題，一直都是對資產階級關於時間和空間——它們展開了具體的物質條件和社會關係——的這種自我理解的公開的或隱蔽的批判。這種展開是在具體的歷史時間和徹底政治化的社會空間中實現的，一旦用思想的形式來把握它，它就總是變成了關於資產階級自我和主體性——當然也包括財產和商品本身——的一種浪漫化的意識形態敘事。

在這一點上，「回歸康德」可以使人們從一種新的視點觀照黑格爾的辯證法。黑格爾的辯證法一方面讓歷史的發展受其內在矛盾的支配，另一方面又將這些矛盾封閉在目的論的藩籬之內，封閉在一種理想的普遍主義之內，這種普遍主義將國家視為資產階

級財產權、法權和政治權利的理性的／現實的表達。正因為康德生活在德國資本主義發展的早期階段，他就見證了一個不那麼同質化的價值領域，正如霍布斯(Thomas Hobbes)見證了資產階級政治國家的早期歷史甚或前歷史一樣。霍布斯(與馬基雅維里[Niccoló Machiavelli]一道)在二十世紀找到了一位潛心鑽研的讀者，這就是施米特(Carl Schmitt)；相反，康德在當今的世界上只找到一批心不在焉的讀者，這些人大談特談自由主義的包容思想，主張價值多元論，倡導身份政治。當然，康德也有自己的反對者。從一般方面來看，德國浪漫主義反對康德；從個別方面來看，赫爾德(Johann G. Herder)是康德的論敵。這可以解釋為甚麼在從拿破崙戰爭到第二次世界大戰的德國民族主義時期，康德作為一位政治哲學家的影響非常有限，甚至完全消失了^④。自從黑格爾體系分崩離析以來，絕大多數「回歸康德」的倡議在政治上都趨於保守，在思想上也乏善可陳。相比之下，康德與赫爾德的爭論似乎抓住了比較和可比性的問題，而且在當時，這個問題帶有最初的新鮮氣息。

在《評赫爾德關於人類歷史哲學的觀念》中，康德對「人類的普遍自然史」的研究方法提出了幾點意見，我認為，這幾點意見切合於我們目前的討論。在康德看來，「歷史的、批判的心靈」應該準備好做如下的工作^⑤：

一個人必須研究無數的人種誌描述或遊記，研究它們所提供的有助於闡明人的本性的報告，尤其是那些相互抵觸的報告，從中進行篩選，將它們並置在一起，輔以對其各自作者的可信

「回歸康德」可以使人們從一種新的視點觀照黑格爾的辯證法。自從黑格爾體系分崩離析以來，絕大多數「回歸康德」的倡議在政治上都趨於保守，在思想上也乏善可陳。相比之下，康德與赫爾德的爭論似乎抓住了比較和可比性的問題，而且在當時，這個問題帶有最初的新鮮氣息。

性的評論。因為如果真的這樣做了，就不會有人不事先細緻地評價其他人的報告，就如此大膽地依賴於一些片面的記述。

在現代區域研究和比較研究的學者眼裏，康德與赫爾德的爭論可能顯得古怪，但實際上，這場爭論卻頗有相關性。康德提到，「美洲人、西藏人和其他真正的蒙古民族都長着鬍鬚，只不過將他們的毛拔掉了」^⑥。康德的說法是真是假，這在今天是一個很容易從經驗上驗證的問題，我們對這類事情確實有更準確、甚至更精確的了解。但是，即便在康德的時代，這也同樣是一個可從經驗上驗證的問題，康德在抨擊德國浪漫主義時正是要說明這一點。康德說，德國浪漫主義「有一種草率的綜合視野，輕而易舉地發現一些相似性」，然後「憑着大膽的想像將這些相似性付諸應用」^⑦。康德認為，「在界定概念時要注意邏輯的精確性，在運用原則時要作出細緻的區分，照顧到前後一致」。儘管康德的這個要求早就失去了哲學上的緊迫性，但他對主觀主義的防範仍有相當的道理，並且十分重要，因為主觀主義往往「通過情感和情緒激發起對研究對象——總是被放在一個模糊的距離之外——的同情；反過來說，這些情感和情緒作為嚴肅思想或饒有意義的暗示的產物，又促使我們從中期待比冷靜的評價所能發現的更多的東西」^⑧。這種切入方法是很成問題的。從嚴格的方法論角度來看，問題主要不在於情感和情緒本身，而在於它們所造成的「模糊的距離」，因為這種距離將研究對象與其具體的歷史條件分割開來。除了收集、處理人種誌和旅行資

料這樣一系列經驗和方法論問題以外，還有一些更具有哲學性質的問題，涉及到在研究他者的過程中遇到的相同性和差異性現象。正如康德所指出的^⑨：

哲學家隨意選擇自己的方法：他可以假定存在着自然差異，也可以根據「萬物皆備於我」(tout comme chez nous)的原則來評斷一切；結果，哲學家在這種不牢固的基礎上建立的一切體系都必然像是搖搖欲墜的假設。

毫無疑問，康德與以赫爾德為代表的浪漫派的爭論並不限於自然史問題。相反，他們很快就進入到文化、價值和政治領域。康德寫道^⑩：

在人類的一切時代，正如在任何時期的社會的一切部門中一樣，我們都能夠發現一種幸福狀態。這種狀態與人針對自己誕生和成長於其間的環境而形成的概念和習慣恰相符合。毫無疑問，在這裏，甚至不可能對各自的幸福水平進行比較，也很難說一類人比另一類人、一代人比另一代人處在更有利的地位上。但是，也許天道的真正目標並不是每個人為自己創造的這種朦朧的幸福意象，而是一種因此而激發起來的持續不斷、日益擴大的活動和文化，其最高表現只能是以人權概念為基礎的政治體制的結果，因而就是人通過自身努力取得的成果。果真如此的話，又會怎麼樣呢？

從康德與德國浪漫主義(和民族主義)的早期爭論中，可以發現自主的資產階級個體(抽象的財產和權利在該個體身上合而為一)與普遍國家的政治

從康德與德國浪漫主義的早期爭論中，可以發現自主的資產階級個體與普遍國家的政治建構之間的缺失環節：這就是那個「持續不斷、日益擴大的活動和文化」的過程，只有在經歷了這個過程之後，它們才在概念或現實中達到了「最高表現」。

建構之間的缺失環節：這就是那個「持續不斷、日益擴大的活動和文化」的過程，只有在經歷了這個過程之後，它們才在概念或現實中達到了「最高表現」。不確定性、衝突和矛盾的長期間隔有一系列表現形式：不平衡的發展、階級鬥爭和文化政治。實際上，文化政治構成了十九世紀關於永久和平和普遍歷史的話語的實質和特性。

因此，在黑格爾那裏，法哲學的結尾確實就是歷史哲學的開篇^①。時間的歷程從作為抽象理性的財產開始，而「倫理生活」或人類自由的歷史則經由家庭和市民社會一直推展到國家。由於黑格爾的國家是資產階級法權的理性的實現或現實的理性化，因此，它就辯證地包含三個階段：憲法、國際法和「世界歷史」。《法哲學原理》的最後若干節（從第341節開始，尤其是討論東方王國、希臘王國、羅馬王國和日爾曼王國的第355節——第358節）完全可以剪切下來，黏貼在《歷史哲學》的開端處。黑格爾的法哲學並非偶然地、而是邏輯地融入到他的歷史哲學中，因為像這樣構想的「世界歷史」確實包含在資產階級法權和資本主義國家的概念中。就此而言，比較和可比性問題也是民族國家和殖民帝國的各種不合法要求的問題。在現代，美國那種強加於人的主權已經使各種主權形式歸於無效。不過，這一點似乎並沒有改變圍繞資本主義國家本身及其內在霸權傾向而產生的一系列根本問題的性質。

晚年的盧卡奇 (Georg Lukacs) 在《理性的毀滅》中指出，德國哲學的決定性危機就是黑格爾哲學的解體，在此之後，資產階級哲學家不得不虛構

出兩種不真實的和諧景觀：一種是黑格爾主義與浪漫主義的和諧，另一種是康德與黑格爾的和諧^②。在盧卡奇看來，德國哲學的問題，正如德國資本主義的歷史發展問題一樣，從來都不是一個自足的局部問題或形而上學問題，而是一項比較研究的有機組成部分。這項研究涉及到歐洲資本主義社會的歷史發展與歷史理性的前所未有的衰落——「伴隨着非理性主義的興盛，這是一條統一的、毋庸置疑的、沒有矛盾的興盛之路」——之間的關係。在盧卡奇的語彙中，非理性主義不僅代表着對客觀性和辯證法的意識形態拒斥，而且代表着產生它的一般歷史條件。這是一個帝國主義時代；在資產階級和工人階級革命的最初幾十年，有一種「時間的在場」，而到了帝國主義時代，這種「時間的在場」已經被「空間的在場」取而代之了，其特徵是物化的「膨脹的細枝末節」^③。

隨着歷史時間的缺失和辯證法的停滯不前，資產階級普遍性話語在尼采 (Friedrich Nietzsche) 的價值重估和韋伯的理性化概念中得到了最雄辯的表達。不過，如果對尼采和韋伯進行更細緻、更無情的歷史解讀，就會發現，無論是價值重估，還是對一個去魅的世界的理性化，都植根於規範的西方與其內在的他者之間的緊張的文化政治對抗。換句話說，從資本主義發展來看，當時的德國已經「在資本主義發展方面和英法並駕齊驅」(馬克思)；但是，從社會自由、政治民主化和都市文明的發達程度來看，德國還十分落後。尼采在討論施特勞斯 (David F. Strauss) 的文章中批判了充斥於德國知識界的「有教養的庸人」

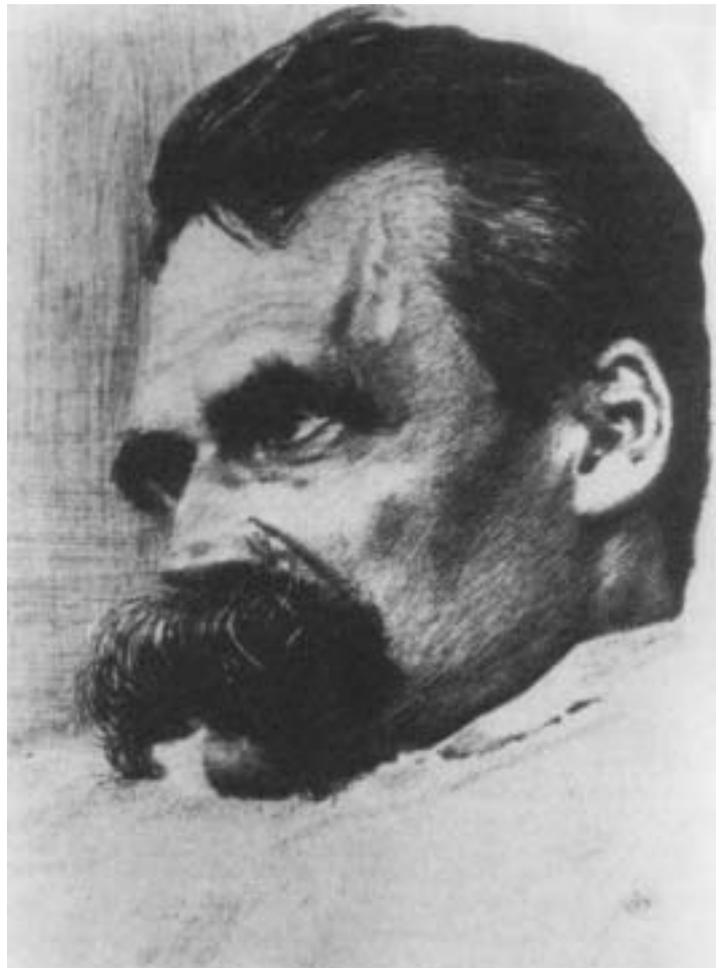
晚年的盧卡奇在《理性的毀滅》中指出，德國哲學的決定性危機就是黑格爾哲學的解體，在此之後，資產階級哲學家不得不虛構出兩種不真實的和諧景觀：一種是黑格爾主義與浪漫主義的和諧，另一種是康德與黑格爾的和諧。

(cultivated philistine)，反對將種種西方(指英法)「現代派」風格「一鍋煮」的文化摹仿，企盼着一種真正有獨創性的偉大的德國文化。他還發出了反擊「法蘭西—猶太文化」——現代奴隸的傷感文化——的吶喊聲^⑭。這個目標在其最高的階級認同和文化信仰方面試圖超越庸人的民族主義。但為了達到這個目的，尼采不得不訴諸一個「普遍文化」的觀念：這個觀念要求將民族與文化融合起來。法國人已經實現了這種融合；正因為如此，與德國人相比，法國人才佔據了壓倒性的(文化)優勢^⑮。而尼采所呼籲的德意志精神的自我表達，正是要在普遍文化的範疇裏發展民族文化的自覺性和創造力。自啟蒙以來，在德國古典思想傳統中，「市民」階層的一批最優秀的思想家(歌德、康德、黑格爾等等)將法國人的進入(雖然採取的是拿破崙入侵的形式)視為德國近代歷史的開始^⑯。尼采似乎以一種嘲弄的態度利用了這個傳統，因為從一種重要的意義上說，他的論點是，如果要讓法國人(或許還有英國人)接受真正的德國文化，德國文化就必須超越近代大眾社會的文化。也就是說，如果要讓德意志帝國及其姍姍來遲的資本主義發展在一個被更古老、更發達的資本主義形式和資產階級社會所支配的世界上佔有一席之地，「德意志精神」別無選擇，只能克服現代性本身。而對現代性的克服，首先是對現代性的歷史觀和時間概念的克服，是對「進步」和「成長」(becoming)概念的批判。尼采在《不合時宜的觀察》裏竭力推崇的叔本華(Arthur Schopenhauer)，就是這種「逆時代而動的自我教育」(to educate ourselves against our age)的精神代表^⑰。

日本知識界在太平洋戰爭期間提出的「近代的超克」，雖然在批判地超越現代性的意圖上與俾斯麥(Otto von Bismarck)統一後的德國有相似之處，但由於過於狹隘地把現代性理解為美國的技術和軍事優勢，因此只能落入軍國主義、種族主義、區域性殖民主義和帝國主義的陷阱。它與尼采針對現代性的文化政治和文化批判取向，實際上是背道而馳的。

如果說尼采的早期著作(《不合時宜的思考》和《悲劇的誕生》)可以按帝國主義之間的文化政治來解讀，韋伯的畢生工作也可以從政治焦慮的視角來看待。如果說康德的政治哲學的核心在於樂觀地肯定基於私有財產的「自然權利」本身的理性本質，並以此出發

尼采(圖)在討論施特勞斯的文章中，批判了充斥於德國知識界的「有教養的庸人」，反對將種種西方「現代派」風格「一鍋煮」的文化摹仿，企盼着一種真正有獨創性的偉大的德國文化。而尼采所呼籲的德意志精神的自我表達，正是要在普遍文化的範疇裏發展民族文化的自覺性和創造力。



黑格爾指出「市民社會」內在地需要海外擴張，開拓海外殖民地，並表達了對德國在這方面的相對落後的焦慮。同時，黑格爾也看到，殖民地的獨立和解放，殖民地人民政治意識的覺醒最終對宗主國的社會和政治發展是有積極意義的。

期盼資產階級憲政國家的實現和普遍化（「永久和平」），那麼在黑格爾的《法哲學》裏，「永久和平」只能在「國際法」的語境裏思考。在此，「憲政國家」本身不是目的，而是「世界歷史」的構成部分或環節^⑧。比較和可比較性問題隨之與「世界精神」的自我展開（以及內部的不平衡和不平等）聯繫起來。值得注意的是，黑格爾指出「市民社會」內在地需要海外擴張，開拓海外殖民地，並表達了對德國在這方面的相對落後的焦慮（比如說國家對海外拓殖缺乏全盤組織和必要的扶植，放任自流導致德國海外移民對母國缺乏政治忠誠和經濟貢獻）。同時，黑格爾也看到，殖民地的獨立和解放，殖民地人民政治意識的覺醒最終對宗主國的社會和政治發展是有積極意義的^⑨。繼康德和黑格爾之後，普遍性與特殊性的矛盾在韋伯的學術思想裏達到了新的激烈程度。這種焦慮是在面對西方議會民主制的更發達的形式時產生出來的；人們普遍感到，這種制度在階級利益的處理和協商過程中擁有更強大的能力。因此，作為社會科學家的韋伯與要求將德國確立為一個「政治」民族和統治「民族」——或曰「世界歷史」民族（強權國家）——的韋伯是密不可分的。韋伯的「解決」方式對當代比較研究學者的啟發性在於：他一方面強調市場經濟、官僚體制的「科層化」和文化領域的「職業化」是不可避免的、「普遍」的，並倡導民主政治和學術研究的「價值中立」；另一方面，他又反覆指出，在資本主義世界市場的時代尤其需要強有力的「民族國家經濟政策」，需要對國民進行政治教育，需要一種以全民利益為對象的精英文化，需要有關國家政治前途和文化前

途的寬廣的眼界、明確的自我認同、和堅定的信心^⑩。韋伯嘲笑那種「中產階級的怯懦」和那種沉溺於物質生活的安逸，在政治上但求無事、無所作為的庸人政治。在他看來，如果德國人拒絕在政治上擔當起自己的歷史責任，從而在世界歷史的舞台上充分展開本民族的文化性格，那麼^⑪：

德意志帝國就將被證明是一個昂貴的擺設，一個徒有其表的、對德國文化有害的奢侈品；那樣的話我們就應該趕快扔掉這個我們負擔不起的奢侈品，然後以瑞士為樣板改造我們的國家，把它化解為一系列政治上無能為力的小州縣，說不定還可以給他們配備好按純正趣味修建起來的鄉村法院。有人似乎相信小國寡民的文化價值觀將為我們未來長遠的生存提供意義和目的性。不過，我們可以拭目以待，看看我們的鄰國（按：特指西邊的英法和東面的俄國）能允許我們有多少時間在閒暇中培養這種小國寡民的文化價值觀。

可以看出，韋伯政治上的自由主義觀點和「經濟政策」及文化政治上的民族主義觀點並行不悖。兩者的共同基礎不但是對資本主義時代生存競爭的現實分析，也來自對價值和意義世界的內在的、不規約的多樣性和複雜性的認識。他寫道^⑫：

說實在，任何生活在這個世界（基督教意義上的世界）上的人都不能不感受到他受制於多重價值系統。孤立地看，每一個系統都好像在要求他絕對服從。但他不得不在這些神當中選擇侍奉哪一個，決定甚麼時候侍奉這一

個，甚麼時候侍奉那一個。但他總是發現，自己不是在跟這個神鬥爭，就是在跟那個神鬥爭，更重要的是，他發現自己與基督教的神還相去甚遠……

社會和文化的比較研究遲早必須面對馬克思主義關於「普遍同一性」的假定。這種同一性貫穿於經濟、社會、意識形態、政治和思想傳統等不同的領域。馬克思主義關於社會歷史發展中的同一性的觀念從來都不是一個抽象的哲學命題或形而上學命題。相反，它的背後一直有一種推動力，這就是對具體歷史境況的政治介入和思想介入，而在這種具體歷史境況中，同一性問題具有特殊的、批判的意義。首先，馬克思主義的同一性概念意味着把經濟當作「社會歷史的現實基礎」來研究。誠然，對經濟的關注也適用於前資本主義社會，馬克思本人曾提出「亞細亞生產方式」的問題，許多古典思想家在研究歐洲封建主義（例如俄國）、奴隸制（雅典和羅馬）、甚至原始社會時也注意到經濟問題。但是，在歷史、理論和政治諸層面上，這種關注都被馬克思主義的資本主義分析過度決定了。這就導致了同一性假定的第二個方面：即社會類型、社會關係和社會組織中的同一性。對資本主義經濟與資本主義社會形式的歷史共生關係的強調使馬克思脫離了經濟決定論。在這個方面，工商社會的興起和作為主導社會規範的資產階級生活形式成為一個槓杆，為世界資本主義環境下的歷史分析和解釋的「統一場」奠定了基礎。

通過對佔主導地位的生產方式的分析，馬克思主義進一步提出了社會

意識的同一性假定。這種同一性——無論從積極的方面看，還是從消極的方面看——植根於統治階級的通行的、佔主導地位的、強加於人的意識形態。二十世紀的西方馬克思主義傳統（盧卡奇、法蘭克福學派、阿爾都塞 [Louis Althusser]、傑姆遜等等）進一步闡述了這個有關意識形態同一性的假定，將其發展成第四個具有半自律性質的同一性範疇。西方馬克思主義論述了思想史和文化生產的一些基本概念和話語結構，尋繹其哲學風格層面上的「內部符碼」，並據此而提出了這個具有半自律性質的同一性假定。但是，就連旨在揭示形式的「內容」或「政治無意識」的分析套路（傑姆遜），從根本的方法論層面來看，也與早期馬克思主義關於「思想史之展開條件」（盧卡奇在《理性的毀滅》中論證了這個問題）的論述密切相關。在盧卡奇看來，這些條件包括三個方面：（一）階級鬥爭的形式、有關國家內階級鬥爭的震盪和激烈程度；（二）思想介入領域裏所繼承的哲學遺產；（三）直接的思想對手和意識形態對手的特性。因此，「帝國主義時代的經濟的普遍同一性」以及資本主義各個發展階段上因不平衡的發展而造成的具體的、特殊的差異就構成了可比性的歷史平台^②。

在所有這些事例中，發達資本主義社會的特殊社會關係和矛盾及其特殊的意識形態—思想表述說明了對不同社會經濟系統和文化系統所作的各種分析的內在意義和相互聯繫。西方資本主義社會的不同歷史發展「階段」的內部歷史分期和標記——自由競爭的資本主義、壟斷資本主義或帝國主義、正在發展中的消費—資訊—金融的資本主義，連同其相應的文化或審

社會和文化的比較研究遲早必須面對馬克思主義關於「普遍同一性」的假定。這種同一性貫穿於經濟、社會、意識形態、政治和思想傳統等不同的領域。馬克思主義關於社會歷史發展中的同一性的觀念背後一直有一種推動力，這就是對具體歷史境況的政治介入和思想介入。

在所謂後現代性和全球化的時代，馬克思主義理論與其他理論體系一樣，面對如何處理不均衡發展、價值多元和文化衝突的問題，面對如何在歷史和哲學的雙重層面上重新思考普遍與特殊、單一性與多樣性的問題。

美範式：現實主義、現代主義和後現代主義——也可以提供一個一般框架，用於分析世界的其他領域。這種基於西方現代性和資本主義發展內部關係來理解非西方社會及其與西方社會的關係的思想傳統，應一分為二地看待。它既通過分析全球性資本主義關係的歷史性展開而為可比性問題提供了現實的和概念的框架，同時又在面對非西方世界的社會經濟、政治和文化現實矛盾時暴露出它自身根本性的局限。在所謂後現代性和全球化的時代，馬克思主義理論與其他理論體系一樣，面對如何處理不均衡發展、價值多元和文化衝突的問題，面對如何在歷史和哲學的雙重層面上重新思考普遍與特殊、單一性與多樣性的問題。不過這是另一篇文章的題目了。

註釋

① Max Weber, "Suffrage and Democracy in Germany", in *Weber: Political Writings*, ed. Peter Lassman and Ronald Speirs (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994), 92.

② Xudong Zhang, "Marxism and the Historicity of Theory: An Interview with Fredric Jameson", *New Literary Theory* (Summer 1998): 1-40.

③⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), 41; 217; 217; 201; 201; 217; 219.

④ 關於康德與黑格爾之間的哲學鐘擺的社會和意識形態寓意的精彩討論，參見Georg Lukacs, *The Destruction of Reason*, trans. Peter Palmer (London: The Merlin Press,

1973)，尤其是前言〈論非理性主義〉和第一章〈論德國的歷史發展〉。

⑪ Georg W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. H. B. Nisbet (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1991), 372-80.

⑫⑬⑭ 同註④，頁13-15；43-44；17-18。

⑮ 盧卡契：〈敘述與描寫〉，載中國社會科學院外國文學研究所編：《盧卡契文學論文集》（北京：中國社會科學出版社，1980-81）。

⑯⑰ Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations*, trans. Richard T. Gray (Stanford: Stanford University Press, 1995), 9-10; 196.

⑱ Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999).

⑲ 同註⑩Hegel，特別是「倫理世界」中關於憲政國家、國際法和世界歷史的章節。

⑳ 同註⑱，頁267-69。

㉑ Max Weber, "Nation-State and Economic Policy" and "Between Two Laws", 載註⑩書，頁1-28、75-79。中譯見甘陽編：《民族國家與經濟政策》（香港：牛津大學出版社，1997），頁61-87。

㉒⑳ 同註㉑Weber, "Between Two Laws", 頁76；78-79。

張旭東 1965年生，上海華東師範大學紫江講座教授（兼職），紐約大學東亞系、比較文學系副教授。中文著作包括《幻想的秩序——批評理論與現代中國文學話語》。英文著作包括 *Chinese Modernism in the Era of Reforms, Postmodernism and China*（與德利克 [Arif Dirlik] 合編）、*Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*（編著）。

日本漫畫對香港漫畫界 及流行文化的影響

• 吳偉明

若論漫畫的普及程度、經濟效益、對外輸出及影響，日本早已超越美國，成為全球第一漫畫大國。自1980年代以來，日本漫畫一直是香港、台灣、新加坡及其他亞洲地區年輕人的至愛，也可以說是各類日本流行文化中比較受歡迎而且影響最深遠的一種^①。近年日本電視劇及流行音樂也熱起來，但若論普及程度與影響，則仍與漫畫有一段距離。本文從漫畫創作、漫畫消費文化及娛樂事業三方面，簡介日本漫畫對香港漫畫及流行文化的影響。因篇幅關係，本文不會對日本漫畫在香港的歷史及現狀作系統的介紹，只集中討論其影響^②。對與漫畫息息相關的動畫及電玩(三者合稱ACG [animation-comic-game]) 也只會輕輕帶過。

一 日本漫畫對香港漫畫創作的影響

香港是亞洲少數擁有自己漫畫傳統的地方，其功夫漫畫別樹一格，在

日本及美國漫畫外，創造出獨特的風格而深受各地華人青年的愛戴。較鮮為人知的是，香港漫畫從戰後至今的發展，一直受到日本漫畫不同程度的影響。

我們首先回顧香港漫畫家如何受日本的影響^③。戰後第一批香港漫畫家是在1960年代才正式出現，他們主要受中國大陸漫畫的影響。當時本地漫畫家接觸日本漫畫的渠道有限，只有少量翻譯日本漫畫作參考，因此日本漫畫的影響並不明顯，而且比較間接。1960年代香港受歡迎漫畫中較有日本成份的是許強的《神筆》及李慧珍的《十三點》(1966年始)。《神筆》是科幻偵探作品，超人(Ultraman，俗稱「日本鹹蛋超人」)為書中主要角色，這是因為1960年代末香港興起超人熱。香港電視台播放超人電視劇，一些戲院也定期放映超人電影，超人成為小孩最喜歡的卡通人物。因此，當時不少本地漫畫都加上超人一角以增加銷路(圖1)。另一作品《十三點》可說是最早期的香港少女漫畫，其畫法多少受日本少女漫畫的影響，特別是大眼睛



圖1 許強《神筆》加插超人一角以吸引兒童讀者。

與長腿的運用及時裝方面。聽說李從小就喜歡玩日本少女娃娃(可換衣服的那種)及看日本少女漫畫,不少創作靈感大概由此而來。此外,東方庸的科幻作品有抄襲日本人物的傾向,例如其《科學小飛俠》(1966)及《太空神童》(1966)便明顯以手塚治蟲的《小飛俠》為藍本④。

1970年代,「香港連環圖教父」黃玉郎在香港漫畫界崛起,為香港漫畫開拓新路線,畫出與日、美、中不同而富有香港特色的作品。黃的《小流氓》(1971-75)開創香港功夫漫畫的先河⑤,這本漫畫內容是關於七個功夫小子替香港社會低下階層抱打不平的故事。《小流氓》的興起主要受李小龍功夫熱潮的影響。黃玉郎在創作這作品時,在內容及風格上似乎受到日本漫畫家望月三起也作品(特別是《七金剛》)的影響。《七金剛》是講述七個年輕特警除暴安良的故事,它與《小流

氓》的最大不同在於書中主角是以現代武器而非傳統武術取勝。望月三起也的寫實風格,特別是處理暴力畫面的手法,對《小流氓》似乎有一定的啟發,奇怪的是連主角的樣貌也有幾分相似⑥。此外,黃玉郎同期的一些作品有盜用日本卡通人物的情況,其中以《小魔神》(1969)及《超人之子》(1969)最為明顯。前者受《鐵人28》等日本機械人卡通及電視片集的影響;後者上承1960年代末本地漫畫盜用超人的潮流。在沒有法律保障知識產權的60、70年代,這種盜用角色的情況十分普遍,連西方(如蝙蝠俠)及本地(如老夫子[圖2])的卡通人物也成為盜用的對象。1975年因香港政府立法打擊不良刊物,《小流氓》搖身一變成為《龍虎門》(1975年至現在)。除了減低暴力成份外,更有意思的發展是背景國際化,英雄們打擊的對象從香港各區的壞人變為日本黑幫。這也

為香港功夫漫畫奠定了一條方程式，就是代表正義的中國功夫英雄與代表邪惡的日本武士決戰(圖3)。《龍虎門》一直是70年代後半及80年代初香港最受歡迎的本地漫畫，直至馬榮成在1983年出版《中華英雄》，情況才開始改變。

馬榮成是繼黃玉郎以來最受歡迎及影響力最大的香港漫畫家，他所畫的《中華英雄》曾創下一期售出二十萬冊的記錄。馬榮成很熱愛日本漫畫，在創作過程中不斷向日本漫畫學習，更在每期《中華英雄》的最後花上一兩頁介紹他喜歡的日本漫畫家的技巧及特色。他最崇拜的是池上遼一。池上畫功細緻寫實，尤擅長畫東方人面孔及功夫打鬥場面。池上的《淚眼煞星》及《男組》等作品對《中華英雄》的創作有很大啟發。馬也承認池上對他影響最深，其早期作品在構圖及陰影的處



圖3 黃玉郎《龍虎門》其中一集，王小虎的對手竟是類似日本著名漫畫《月光假面》的人物。



圖2 香港漫畫《老夫子》，後被改編為動畫。

理方面都學自池上。馬在自傳中多處表達對池上的敬慕，他回憶道：「在我早期入漫畫行的時候，我曾很崇拜一位日本漫畫家池上遼一，我的創作有許多亦是受他的影響。我自小的心願是希望能與他握一次手，大家來一起暢談漫畫！於是乎我把每一期自己創作的連環圖寄到日本送給他。」^⑦此外，另一個對他有較深影響的是松森正。松森最擅長畫功夫格鬥漫畫，其打鬥場面十分迫真。馬榮成在處理徒手搏擊及武器格鬥時都曾借鏡松森的作品(如《拳神》)^⑧。在故事結構及人物性格的描寫上，馬受日本漫畫劇本家小池一夫的影響最深，而小池正是長

期為池上遼一及松森正提供故事的劇本家。受日本漫畫處理劇本的手法影響，馬榮成（及其編劇劉定堅）在繪畫《中華英雄》時，早就將整個故事發展及細節想好，而不像其他香港漫畫家邊畫邊寫故事。在控制故事進度、在武打加上細緻感情與豐富人情味及每集結尾製造高潮上，似乎也參考了小池的做法。在本地漫畫家裏，黃玉郎的功夫漫畫對馬榮成很有啟蒙作用。因此他上承黃的方程式，故事的主線也是講中國武術師傅與日本幫派的對抗。

黃玉郎與馬榮成後來都開創自己的漫畫出版公司，成為香港兩大漫畫陣營，本地大部分漫畫家都在黃的「玉皇朝」及馬的「天下」兩大公司出版其作品（主要還是功夫漫畫）。黃及馬近年在漫畫創作上已退居二線，而旗下漫畫家主要受他們的影響，沒有甚麼大突破。

近年最值得注意的香港漫畫家反而是來自兩大集團以外的非主流派。曾在不同中小型漫畫社出版作品的司徒劍橋及李志達是新進漫畫家的代表。司徒的作品最有日本味道，擅長畫有科幻特色的格鬥漫畫。他最崇拜日本科幻動畫大師士郎正宗及安彥良和，並一直將自己的作品寄給他們，而他們也多次給予意見，所以司徒當自己是他們的「俗家弟子」。受日本科幻作品的影響，司徒設計的人物性格較冷酷及人際關係較疏離。司徒表示：「我寫的是科幻作品，所以不會偏重愛情。另外，或許我受了日本動畫《機動戰士》的深遠影響，愛情部分自然表達得較為含蓄。」^⑩司徒的早期作品《賭聖傳奇》（1991）在人物造型及意

念上有《龍珠》及《超人》的影子。例如出現類似超級撒亞人及超人變身的「必殺技」。其代表作《超神Z》（1993）及《拳皇Z》（2000，獲SNK授權）的靈感分別來自電玩*Street Fighters*及*King of Fighters*^⑪。此外，其《六道天書》（1998，劉定堅合著）及《八仙道》（2001）則有安彥良和的《機動戰士高達》及《阿里安》的影子，可見採用著名日本卡通或電玩的風格及人物角色的做法至今仍未消失。其實近年單是抄襲*Street Fighters*及*King of Fighters*的香港漫畫便有十多套。

李志達是近年最有創意的漫畫家，其畫風獨特，多少受大友克洋、望月峰太郎及丸尾末廣的影響。他的題材及表達形式比較多元化，其中有作品竟取材自村上春樹的小說^⑫。在故事構思上喜歡打破慣例及常識，常有令人意想不到的變化，這方面很像望月峰太郎。

二 日本漫畫對香港漫畫消費文化的影響

以香港出版情況而言，日本漫畫與本地漫畫可謂平分春色。自1992年文化傳信向日本購買版權，出版香港中文版日本漫畫以來，已有近十家本地出版社出版港版日本漫畫。其中以文化傳信、天下及玉皇朝這「三大」為主，合共出版數百種日本漫畫。現在受歡迎的日本漫畫單行本可賣五萬冊左右（昔日的《龍珠》及《灌籃高手》每期有逾十萬冊的銷路），而銷路最好的本地版日本漫畫雜誌*EX-am*（文

化傳信) 每期售出約四萬冊(全盛期逾十萬冊)^⑫。

日本漫畫對香港漫畫的消費文化有頗大影響。首先是對香港漫畫出版形式的衝擊。香港漫畫的形式一直較接近於美國，一般用A4紙彩色印刷，薄薄一本約三四十頁，以周刊形式出版；而日本漫畫的本地中文版卻沿用日本單行本的形式，用B5紙黑白印刷約二百頁的書，平均一兩個月才出版一次。近年有些本地漫畫採用日本單行本的形式出版，尤以珍藏版及重刻版為多。這是因為日式漫畫體積較少、篇幅較多及易於攜帶與保存^⑬。

香港漫畫出租書店的普及也是由日本漫畫熱潮帶動的。香港出租漫畫的歷史可追溯至1950年代，但真正的普及是1980年代以後的事。1980年代後期起，隨着日本漫畫的流行，出租日本漫畫為主的書店如雨後春筍般出現。現在市面上有近兩百家這類書店，其中一部分是漫畫茶館。光顧者以二三十歲的男性為主。隨着漫畫上網及網吧的流行，最近一些漫畫網吧也在香港出現，以配合e世代的新消費品味。

同人誌(業餘漫畫創作)及cosplay(全名為costume play，意即扮演卡通人物的活動)是從日本傳入的兩種漫畫文化。同人誌早於1980年代已在香港出現，其中以1985開始出版的同人誌漫畫雜誌《漫畫同盟》尤為重要，該誌每期出版十多個實驗性短篇。1990年代由次文化堂出版的漫畫也多少帶有同人誌的性質。近年每年都有幾個定期的同人誌活動，其中以Comic World(由日本的SE株式會社及香港的TG坊

等組織合辦)規模較大及活動最頻密(一年四次；2002年後改為一年兩次)。2002年2月舉辦的已是第13屆。此外，每年一度的「漫人墟」(由香港漫畫協會主辦)也是同人誌的盛事。整體而言，香港的日本漫畫及動畫組織日多，參與同人誌活動的業餘漫畫家亦不斷增加，但作品多在網頁刊登，本地販賣及收藏同人誌作品的活動仍未算十分活躍。近年亦出現同人誌出身的新進職業漫畫家，例如孫軍威就因其同人誌作品被文化傳信看中而獲聘用，而且還曾被派往日本受訓。

Cosplay最初出現於1993年的一個文化展覽會中。有一個香港同人誌團體租用檔攤販賣其團員的漫畫，團員則打扮成《銀河英雄傳說》的人物以引人注意。自1997年香港漫畫協會主辦「漫人墟」後，香港的同人誌及cosplay愛好者便每年多了一個活動的機會，參與「漫人墟」的人數每年上升。自1999年後cosplay越來越受歡迎及受傳媒的注意，開始與同人誌分開，呈現獨立發展的傾向。香港各大學紛紛舉辦cosplay的活動，現在每年cosplay的大型活動有四五個之多，而cosplay愛好者則多達數百。香港的cosplay呈現一些本地化現象，除了日本的漫畫人物、偶像歌星、電影及電視劇的角色外，本地漫畫角色也成為cosplay的對象^⑭。

三 日本漫畫對香港娛樂事業的影響

日本漫畫對香港的消費文化及娛樂事業都有鉅大影響。在消費文化方

面，Sanrio (如吉蒂貓)、San-X (如趴地熊)、任天堂 (如寵物小精靈) 及 Bandai (如數碼暴龍及超速搖搖) 等日本卡通人物商品在香港十分流行，除了日本版外，還有大量本地版及盜版。本地版是指一些香港公司向日本取得版權，可以在產品上使用其卡通人物。以月餅為例，幾家本地月餅生產商近年推出吉蒂貓、美少女戰士、櫻桃小丸子、數碼暴龍及寵物小精靈的月餅，使中秋節加添了日本的氣氛。日本卡通人物商品的成功，刺激一些香港公司加入卡通人物商品的市場，「可愛天國」及「Codebar」為兩大本地卡通人物公司，它們的設計及商業手法都十分日本化。以「可愛天國」為例，其卡通人物都以日文命名，像 Hanako 及 Nanako 等，其中一個造型竟是日本神話的怪物「河童」。

日本漫畫及動畫對香港電影、電視劇及音樂有一定衝擊。在電影方面，最明顯的是1990年代以來很多日本漫畫名作被改拍成真人版的香港電影。已上畫的包括《城市獵人》、《男兒當入樽》、《孔雀王》、《流氓醫生》、《青春火花》、《淚眼煞星》、《GTO》、《怪醫秦博士》、《鐵拳》、《Street Fighters》、《金田一少年的事件簿》及《殺手亞一》的香港電影版；正在拍攝中的則有《頭文字D》及《鐵人28》等。其中如《城市獵人》、《孔雀王》、《殺手亞一》、《頭文字D》及《鐵人28》是正式向日方購買版權，它們不但有日本演員、技術人員或資金的參與，而且也在港日兩地上畫。可是不少以本地市場為目標的製作卻沒有獲得日方的版權，一些使用的片名從廣東話譯名變化而來 (例如

*GTO*的中譯為《麻辣教師》，港產片《麻辣教室》便是模倣*GTO*的作品)，而且香港導演與編劇會將故事加以修改，人物也換上本地的名字，藉此逃避法律責任。此外也有很多香港電影的名字盜用或影射日本漫畫中文版的名字，雖然內容與原著毫無關係。好像 *Touch*、《廢柴同盟》、《愛與誠》、《超時空要塞》及《去吧！稻中桌球社》等便被改為香港電影的名稱 (如《超時空要塞》變成《超時空要愛》，而 *Touch* 改作《初戀無限Touch》；《廢柴同盟》及《愛與誠》甚至不加修改便被應用)。日本漫畫也影響香港電影的內容及表達方式，好像周星馳的喜劇便十分漫畫化 (如受驚時大字型倒在地上；興奮時流鼻血等)^⑤。此外，香港近年出現很多以廚藝比賽為題材的電影，明顯是受《伙頭智多星》、《將太的壽司》及《中華小廚師》等日本漫畫的影響。

日本ACG也刺激香港動畫製作及CG (computer graphic，意即電腦構圖) 在電影的運用，徐克執導的動畫片《小倩》(1997) 便是港人借日人力量嘗試創作本地動畫的例子。此片雖然以可與迪士尼及宮崎駿媲美的香港動畫片為宣傳，但嚴格來說是港日合作的產品。香港負責出資、執導、配音、劇本及意念，具體的製作如原畫、上色、分鏡及3D數碼特技等則主要委託日本公司處理。香港電影雖發達，但動畫片則仍在起步階段，要借助日人之處甚多。聽說在2002年港日動漫界與電視台正商量共同製作以金庸武俠小說為題材的電視卡通系列，假如成事，便開港日合製電視卡通的先河^⑥。2002年初香港女星翁虹也表示會與日

人合作拍攝以亞洲為市場的動畫片。似乎無論專家或門外漢都對港日動畫合作的前景抱樂觀態度。

一些日本漫畫如《愛與誠》及《消防員的故事》等曾被改編為香港電視劇，劇名雖然不同（如《愛與誠》變成了《香城浪子》〔1982，無線〕；《消防員的故事》被改編為《烈火雄心》〔1999，無線〕），但明眼人一看便知它們是日本漫畫的香港電視劇版。此外，《樓下伊人》（1990，亞視）一劇也有《相聚一刻》的影子。2001年台灣華視將日本少女漫畫《花樣男子》改拍成極受歡迎的台灣電視劇《流星花園》，2002年香港無線電視台亦向日方取得版權，準備開拍港版《流星花園》，而且還會去日本取景。似乎最近香港無論將日本動畫作品改拍本地電影或電視劇時，都是循着正式購買版權的方向發展。

日本動漫亦豐富了香港流行音樂。香港藝人喜歡將日本卡通的主題曲配上廣東話，好像《叮噹》、《IQ博士》、《千年女王》、《飄零燕》、《鬼太郎》、《忍者小靈精》、《麵包超人》、《機靈小和尚》、《櫻桃小丸子》、《百變小櫻Magic咭》、《數碼暴龍》及《超速搖搖》的廣東話版主題曲都曾流行一時。近年，就連日本的動畫片如《叮噹》、《寵物小精靈》及《數碼暴龍》等在港上映時也請本地著名歌手唱廣東話版主題曲。

四 結 語

日本漫畫對香港生活的各個方面都有相當影響已是不爭的事實。日本漫畫豐富了香港漫畫及流行文化，但

香港漫畫家及藝人大多不是盲目抄襲，而是有選擇性地加以改造及運用。其實香港的漫畫、電影、電視劇及音樂都有其獨特之處，也許一些還可以給日本的同行參考。李小龍及成龍的功夫電影及金庸的武俠小說在日本大受歡迎，2002年上半年度日本富士衛星台播放中日合製的金庸《神鵰俠侶》的卡通系列（全26集）。香港動畫科技公司Menfond Electronic Art曾參與製作Square第八代《太空戰士》（*Final Fantasy 8*）的動畫影像。香港漫畫也開始引起日本人注意，例如李志清帶有中國水彩畫風格的漫畫（如《射鵰英雄傳》及《三國志》〔與日本漫畫劇作家寺



圖4 李志達《刺秦》獲亞洲各地同行讚賞。除香港版外，還出現日本版及台灣版。

島優合作]等)及利志達變化莫測的特殊畫風(如《刺秦》[1993]及《飛人九》[1996]等)便很受日人賞識,他們的作品更獲邀在日本出版^⑩(圖4)。在文化全球化的今天,港日漫畫界及流行文化會有更多合作與互相刺激的機會。這不但能夠刺激彼此的創作意念及方法,還會製造商機,為近年市場及創意均走下坡的港日漫畫界帶來更新的動力。

註釋

① 有關日本漫畫對港、台、中、韓及東南亞的影響,參Ng Wai-ming, "The Impact of Japanese Comics and Animation in Asia", *Journal of Japanese Trade and Industry*, 第21期4號(東京:2002年7月),頁30-33。

② 有關日本漫畫在香港的歷史簡介,參夏目房之介:《マンが世界戦略》(《漫畫的世界戰略》)(東京:小學館,2001),第四章,頁93-114。此外,也參看趙永佳:《日本漫畫旋風襲港:記60至80年代的發展歷程》,《新晚報》(香港),1988年6月5日。

③ 有關香港在戰後之初、1950及60年代的漫畫發展,參鄭家鎮:《香港漫畫春秋》(香港:三聯書店,1992)。

④ 黃少儀、楊維邦編著:《香港漫畫圖鑑》(香港:樂文書店,1999),頁103。

⑤ 有關香港功夫漫畫的形成及特色,參John Lent, "Local Comic Books and the Curse of Manga in Hong Kong, South Korea and Taiwan", *Asian Journal of Communication*, 第9期1號(新加坡,1999),頁108-14。

⑥ 黃少儀及楊維邦指出望月的《秘密偵探JA》對黃玉郎的人物造型也有影響。參註④書,頁21。

⑦ 參馬榮成:《馬榮成自傳:畫出彩虹》(香港:友禾製作事務所,1990),頁39、95。

⑧ 馬榮成早期作品的題材、背景構圖及對人物動作的繪畫等方面,不少是受松森正的啟發。同註⑦書,頁45。

⑨ 謝聯達:〈徘徊現實與科幻之間:司徒劍橋自強信念:「盡人事聽天命」〉, *Action*, 創刊號(香港,2002年4月),頁56。

⑩⑪ 大アジア虚榮同盟編:《亞細亞通俗文化大全》(東京:スリーエーネットワーク,1996),頁253-54; 254-55。

⑫ 有關新加坡與香港在出版日本漫畫的比較,參吳偉明:〈新加坡的日本漫畫文化〉,《亞洲文化》,第24期(新加坡:新加坡亞洲研究學會,2000年6月),頁108-21。

⑬ 「三大」以外,以自由人(已倒閉)為首的中小型漫畫出版社發行不少日式單行本及雜誌,對本地漫畫業帶來衝擊。參劉定堅:《連環圖大決戰》(香港:自由人出版集團,1993),頁193-95。

⑭ 有關香港cosplay的簡介,參Eddie Chan:《J-Point別冊:Cosplay Collection 秋の號》(香港:J-Fan Ltd,2001)。

⑮ 歐陽傲雪:〈再談香港電影〉,《西湖評論》,第67期(1999年12月10日)。

⑯ 這資料是筆者在2002年2月15日參與東京動畫節21(Tokyo Animation Fair 21),與日本動畫株式會社董事黑須正雄交談時獲悉。

⑰ 李志清最初為金庸小說日文版寫插圖而為日人注意,被邀在日發行《射鵰英雄傳》及《三國志》。此外,他也為一些日本漫畫書封面。

吳偉明 美國普林斯頓大學哲學博士,現任香港中文大學日本研究學系助理教授。

康德論服從與權利

——與何懷宏商榷

● 吳冠軍

何懷宏認為康德若活到今天，定然是不可能贊成「公民不服從」。然而在我看來，康德〈甚麼是啟蒙〉一文之主旨乃意在重申「啟蒙運動的口號」並嚴厲批評「對全體人民進行永不中輟的監護」，其始終圍繞的是「公開運用自己理性的自由」這一中心論點而絕非「要聽話」。

「公民不服從」(civil disobedience) 這一論題是上個世紀60、70年代以降，西方學界持續不休的一個熱點學術話題，何懷宏編選的《西方公民不服從的傳統》一書所選入的阿倫特 (Hannah Arendt)、羅爾斯 (John Rawls) 與德沃金 (Ronald Dworkin) 三篇論文更是此一論題中的經典文本，翻譯質量也屬上乘。但當我讀到書中第九篇 (即最後一篇) 論文——編者親自撰寫的〈康德論改革與服從〉，卻不禁產生了困惑。誠然，阿倫特、羅爾斯和德沃金三人均從康德 (Immanuel Kant) 受到很大啟益，或多或少都可視作康德的當代傳人，故此何懷宏以評論康德觀點來作為此書總結本無可異議，只是我個人認為何先生在此文中的部分觀點似有不當，尤其集中在康德關於「服從」問題的看法上。因關係到對康德思想之整體理解，故此我不揣冒昧，提出一些個人的看法以求教於何先生以及諸方家。

在〈康德論改革與服從〉中，作者通過解讀康德著名的〈甚麼是啟蒙〉一

文，指出康德雖反對「只許服從」，但卻仍「推崇普魯士腓德烈大王這樣一句話：『可以爭辯，隨便爭多少，隨便爭甚麼，但是要聽話』」^①。憑據這一點，作者判定在康德此文中「行動的服從就已經得到了幾乎與言論的自由同等程度的強調」^②，因而作者認為康德若活到今天，定然是不可能贊成「公民不服從」^③。然而在我看來，康德〈甚麼是啟蒙〉一文之主旨乃意在重申「啟蒙運動的口號」並嚴厲批評「對全體人民進行永不中輟的監護」，其始終圍繞的是「公開運用自己理性的自由」這一中心論點而絕非「要聽話」^④。作為一個在邏輯上深有造詣且筆耕不綴的作者 (且不說是人類有史以來最重要的哲學家之一)，康德怎麼可能在大力批判「不經別人引導，就對運用自己的理智無能為力」這種「不成熟狀態」之同時，再在同一篇文章中去贊成「不能反抗，只能服從」(何懷宏語) 這樣的與啟蒙口號恰好背道而馳的「保護人」做法^⑤？康德怎麼可能會忍心再置已逐漸啟蒙的民眾於一個「終古

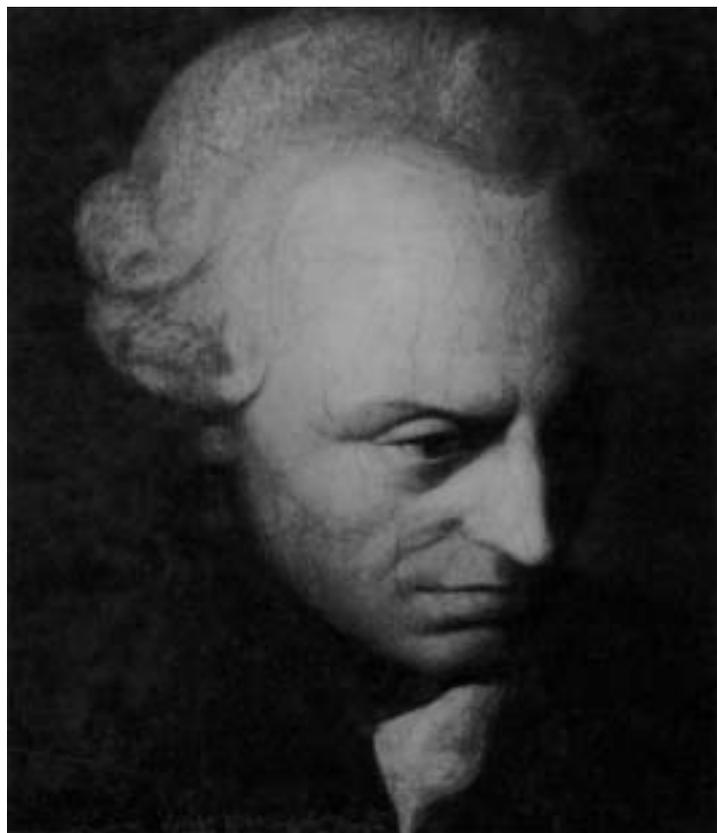
長存的「不成熟狀態的一副腳絛」下^⑥？實際上，康德本人在該文結論處說得再明白不過：政權必須「按照人的尊嚴——人並不僅僅是機器而已——去看待人」，而這同時「也是有利於政權本身的」^⑦。

正是出於這一堅實立場，康德實際上並不是憑空沒有由來地讚頌腓德烈。在文章中康德先已例舉了軍官的「不許爭辯，只許操練」，稅吏的「不許爭辯，只許納稅」以及神甫的「不許爭辯，只許信仰」等等當時現實生活中「從四面八方都發出」的這些「不許爭辯」的叫喊聲^⑧。正是在這種「到處都有對自由的限制」的背景下，作為「一位君主」的腓德烈大王率先說出了「可以爭辯，……但是要聽話」，無疑確實實地是向啟蒙運動更靠近了一步，用康德本人的話說：「對普遍啟蒙的、或者說擺脫自己所加給自己的不成熟狀態的障礙也逐漸地減少了；關於這些我們都有着明確的信號。」^⑨並且康德還進一步指出，腓德烈大王將「自己的義務」視為「就是要在宗教事務方面決不對人們加以任何規定，而是讓他們有充分的自由」，正是在這個意義上康德稱讚腓德烈「率先使得人類，至少從政權方面而言，脫離了不成熟狀態，並使每個人在任何有關良心的事務上都能自由地運用自身所固有的理性」^⑩。更為重要的突破是在「立法方面」，腓德烈「容許他的臣民公開運用他們自身的理性，公開向世上提出他們對於更好地編纂法律、甚至於是直言無諱地批評現行法律的各種見解」^⑪。故此與其同時代的歐洲君王相比，腓德烈在康德眼裏確實就是「一個光輝的典範」^⑫。同時此處亦可見，康德根本沒有像何懷宏所說的那樣要求

公民「一切行為都必須服從法律」^⑬。當然，就像今天的人在寫作時仍往往需要注意政治語境一樣，生活在君主制普魯士時代、腓德烈大王治下的康德對其所處的著述環境豈會完全不察（康德本人其實就曾因宗教問題發表意見而受到國王申斥），在康德稱讚腓德烈的文字中我們也並不難感覺到其中所含有的相當一部分的技術性策略成分。

在學理層面上，我在這裏並不想否認，若是單單從康德的「法律哲學」以及「絕對命令」(categorical imperative)出發，確有可能會推論得出「只有服從」^⑭之結論。但是我要強調指出的是，康德的「法律哲學」是建立在其道德哲學基礎上的，甚至本身就是道德哲學的一部分（康德的《法的形而上學原理》就是其《道德形而上學》一書的前半部分）。因此若光抽出法律哲學而拋開

若單從康德(圖)的法律哲學以及「絕對命令」出發，確有可能會推論得出「只有服從」之結論。但康德的「法律哲學」是建立在其道德哲學基礎上的，甚至本身就是道德哲學的一部分。因此若光抽出法律哲學而拋開其「自律」之說，就很有可能嚴重誤解康德。



對於康德在「暴力反對」與「權利」之輕重關係上的主張，從他對法國大革命的態度中就可以看出。儘管當時歐洲大批啟蒙運動追隨者面對法國大革命的腥風血雨而紛紛重歸保守陣營，康德卻反而更堅定了對啟蒙的信念。這是因為革命者對權利的熱情與理想精神使他為之激動不已。

其「自律」(自主)之說，是很有可能會片面理解乃至嚴重誤解康德的。不以「自律」為核心來解釋康德的法治思想會產生很不妥當的結論^⑩：

在康德那裏，壓倒一切的是法律、法治以及體現在其中的普遍原則和理性。在他看來，只有它們才能為權利提供堅實的基礎和有效的保障。一切行為都必須服從法律，都必須守法、合法，一切異議和不满都必須保持在法律的範圍之內。服從法律，甚至忍受它們可能帶來的損害，就是一種必須履行的義務，……這樣一種觀點所要求的對法律的嚴格服從，就可能是我們在爭取一種合權利的法治秩序的過程中所必須付出的代價。

在這樣的解讀中，康德倒不像伯林(Isaiah Berlin)所指責的那樣倒向「積極自由」^⑪，而是變成一個徹頭徹尾的超級保守主義者了！

要知道，康德所說的不應用「暴力反對」的是「權利的憲法」。在康德這裏，法律即是那些能使一個人的意志按照自由律同他人的意志相協調的全部條件的綜合。因此，只要一個人的行為能與他人的自由並存，那麼任何人妨礙這一行為的實施就是侵犯了這個人的權利。而國家的唯一職能便是制訂和執行法律，是「眾人依據法律而組織起來的聯合體」。國家不得也不必干涉公民的活動，不得也不必以家長式的方式關注他們的利益和個人的幸福，國家應當使自己的活動限於保護公民權利的範圍之內。康德為防止專制統治之形成還要求權力分立，立法權必須屬於人民。儘管現實中「權利的憲法」總存在着無法避免的缺點或錯

誤，但對於權利憲法而言，應是「一步一步地作重要的改進」^⑫。可見，康德之意不在「服從」，而在「權利」，一如康德自己所言，「人的權利是不可褻瀆的，無論它可能使統治權付出多麼大的犧牲」^⑬。

對於康德在「暴力反對」與「權利」之輕重關係上的主張，從他對法國大革命的態度中就完全可以看出。儘管當時歐洲大批的啟蒙運動追隨者面對法國大革命的腥風血雨而紛紛重歸保守陣營(如柏克[Edmund Burke])，康德卻反而更堅定了對啟蒙的信念。這是因為他深刻感受到了「權利概念在革命者的身上所產生的那種熱心和靈魂的偉大」，正是革命者這種對權利的熱情與理想精神使康德為之激動不已^⑭。雖然康德一貫主張漸進改革，但他對大革命的辯護無疑是堅強有力的：「如果通過一場由壞的體制所造成的革命的激盪，以不合權利的方式竟形成了一種更合法的體制，那麼這時候再要把這個民族重新帶回到舊的體制裏去，就必須被認為是不能容許的事了」^⑮。

再退一萬步說，即使割裂康德的道德哲學而僅僅從其「絕對命令」出發，在我看來這一「服從」其實乃是程式的服從而非實質內容的服從，因此是走向程式正義而非何懷宏筆下的「服從法律，甚至忍受它們可能帶來的損害」這樣專斷的法律哲學。何懷宏基本上把康德視作一個「法律實證主義者」，然而誠如考夫曼(Arthur Kaufmann)所言，康德的法治哲學「既非客觀的，也非主觀的，而是程式的」，「在根本上，康德的絕對命令只不過是『程式正義論』之一種」，而「這顯然是對所有實質本體論思想，不僅

是對自然法理論，而且還是對（與之對立傳播的觀點）法律實證主義的否定」^②。康德本人極為厭惡那種「職業化的法學家」（區別於「立法的法學家」），認為他們「在政治上走過了頭」，「因為他們的任務並不是去思索立法本身，而是去執行當前本國法典的命令；所以對於他們來說，每一種現行的法律體制以及當其被上級改動時那種隨之而來的法律體制，就必定永遠都是最好的」。康德對這種法學家實是深惡痛絕，認為這些人「一心只在考慮阿諛奉承當今的統治權力而付出了全民族以及可能的話是整個世界作為代價」^③！因此我不明白的是，康德怎麼會把「服從」視作「在爭取一種合權利的法治秩序的過程中所必須付出的代價」（何懷宏語）的呢？當代名哲哈貝馬斯（Jürgen Habermas）正是緊隨康德當年的自律與程式主義之思路，把法律的合法性建立在「立法的民主程序」之上，從而使法律「服從」於公民的自律與個人權利，法治亦「由人權來保障」^④。

當然，對康德作類似解讀遠非何懷宏一人，中外學者多的是。問題之癥結實際上就在於他們只看重康德的理論理性（思辨理性）以及「第一批判」中關於認識論之論述，從而便一路推導出實證主義的結論，然而卻恰恰嚴重忽視了康德本人從來是將實踐理性置於理論理性之上。實踐理性允許人們參與可知的世界，並擺脫單純沉思的被動性和現象世界的經驗的相對性，而理論理性則始終局限於現象世界。故此，「一切關切歸根結底都是實踐的，甚至思辨理性的關切也僅僅是有條件的，只有在實踐的應用中才是完整的」^⑤。理論理性確立了經驗的可

能性條件，因而為科學知識確定了範圍，但如若科學理論是理性唯一的事業，那麼世界就只能是機械與因果規則的聯結。在這樣的世界中，自由是不可思議的。因而「絕對命令」絕非理論理性的發現，而是實踐理性的釋放，是「出於自由的因果性法則」^⑥。在道德實踐領域中，理性獲得了完全的自由，而不受自然事物的世界的影響和制約，自然法則在這裏成為「一個完全偶然的實踐原則，而且能夠並也必然隨着主體的不同而大相逕庭」^⑦。作為經驗的客體，人屬於現象世界，人的行動與其他客體的運動一樣是被自然規律和各種因果規則所決定的；但是作為經驗的主體，人居身於本體世界，在這裏，由於「意志不受自然動因的規定」^⑧，因此人能夠自律（自主），能夠按照其給自己確立的法則來行動。具體言之，自由在倫理上表現為自律，即人之意志的自決與自主，而落實在法律層面上則體現為權利，即個人對他人專斷意志與控制的獨立。人的權利正是實踐理性的產物，「從理性和意志（根據自由法則而活動）的關係而言，權利是理性的純粹實踐概念」^⑨。

可見，康德通過框定理論理性之界限而拯救出實踐理性，從而重新為人的自由開闢空間，為權利重鑄本體論地基^⑩。在康德那裏，自由以及實踐理性「構成了純粹的、甚至思辨理性體系的整個建築的拱頂石」^⑪。當代法哲學家赫費（Otfried Höffe）正是從實踐理性高於理論理性這一點出發，嚴厲批評了凱爾森（Hans Kelsen）所代表的所謂「新康德主義」（或者說「純粹法學」）乃完全曲解了康德之觀點^⑫：

康德當代最著名的傳人羅爾斯說：「康德的主要目標是加深和證明盧梭的觀點：即自由就是按照我們給予自己的法律而行動。」羅氏稱那些把康德理論「看成是有法律和負罪感的理論的人嚴重地誤解了康德」。

牟宗三早就說過，「自從康德學的思路擺出來以後，很少有能相應地了解他的。英美人一直不能了解他，對於他的對於知識與道德之說明俱不必能贊同。」因此在牟宗三看來，「康德的道路」始終不幸地「陷於混亂」。

凱爾森徹底否定任何正義理論，其根源特別在於一位了解並詳細闡述了(自然)法道德概念的哲學家的傳統，這位哲學家就是康德。但是，凱爾森受到影響的是那種新康德主義的傳統，它的科學激情已不再給康德的(自然)法道德概念留有地盤。就是說，它只承認康德批判著作中的抽象思辨批判，而不承認其中的實踐理性批判。此外，這種傳統把康德的《純粹理性批判》只看成是認識論和實證科學的基礎，而不是同時又把它看成是——如「辯證法」的二律背反學說那樣——實踐理性批判的準備。

誠如赫費所言，「從系統上看，康德的法哲學否定倫理經驗主義和懷疑主義，與實踐理性批判相銜接」，因此「康德的『永恆的法原則』涉及實證法的合法性，而凱爾森只對實證的有用感興趣」^②。針對那些將康德思想片面「實證」化的不當曲解，康德當代最著名的傳人羅爾斯則說得更直白透徹：「康德的主要目標是加深和證明盧梭的觀點：即自由就是按照我們給予自己的法律而行動。這並不導致一種嚴厲命令的道德，而是導向一種互尊和自尊的倫理學。」羅氏稱那些把康德理論「看成是有法律和負罪感的理論的人嚴重地誤解了康德」^③。

漢語學界研究康德的第一大家牟宗三也早就說過，康德「費了極大的釐清工夫，指出我們必須從理性之思辨使用轉到理性之實踐使用」，然而「自從康德學的思路擺出來以後，很少有能相應地了解他的。英美人一直不能了解他，對於他的對於知識與道德之說明俱不必能贊同」。而康德之後的德國諸家如費希特(Johann Gottlieb

Fichte)、謝林(F. W. J. v. Schelling)、黑格爾(G. W. F. Hegel)、胡塞爾(Edmund Husserl)、海德格爾(Martin Heidegger)等等無一是「相應地承之而前進」。因此在牟宗三看來，「康德的道路」始終不幸地「陷於混亂」^④。何懷宏雖然在其文章中大幅地提到了牟宗三在康德研究上的斐然成績，然而當他具體評論康德時很可能卻是忘記了牟氏念茲在茲之言：「我們講康德，是要使他向上通；只有向上通透了，才能提得住。一旦提不住，就落到實證論。」^⑤

正因此，《西方公民不服從的傳統》一書從討論「不服從的傳統」始，卻於片面乃至不當地論述康德之「服從」思想終，在我看來誠乃這本編選、翻譯均上乘的專題論文集之一大遺憾！

註釋

①②③④⑤ 何懷宏：〈康德論改革與服從〉，載何懷宏編：《西方公民不服從的傳統》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁243；243；245；248；245；248-49。

⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ 康德：〈答覆這個問題：「甚麼是啟蒙運動？」〉，載康德著，何兆武譯：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁22、24、26；23；31；24；24、29；29；30；30。

⑬ 參見註①，頁245；註④，頁22。

⑭ 伯林(Isaiah Berlin)在其〈兩種自由概念〉一文中強調「『自律』即等於『權威』」：「自由非但不是不能和權威相容，反而實際上變成了權威本身。十八世紀所有關於人權的宣言，所包含的便是這種思想，所使用的便是諸如此類的說辭。」而波普爾(Karl Popper)的觀點同伯林

正好相反，自律意味着「多元」而非「權威」：「他（指康德——引者註）是多元論者，相信人類經驗的多樣性和人類目標的多樣性；作為多元論者，他信奉開放的社會——多元的社會，它會實踐他的準則：『敢於自由，尊重他人的自由和自主權；因為人的尊嚴在於他的自由，在於尊重他人的自主的和負責任的信仰，尤其在這些信仰與他自己的信仰迥然不同的情況下。』」在我看來，伯林確實不應該忘記：康德其實正是用「多元主義」來抵擋絕對化的「個人主義」（也就是今天所說的「佔有性個人主義」）——「能夠與個人主義相對抗的只有多元主義」。參見伯林著，陳曉林譯：〈兩種自由概念〉，載劉軍寧、王焱、賀衛方編：《市場社會與公共秩序》（北京：三聯書店，1996），頁187-88；波普爾著，范景中、李本正譯：《通過知識獲得解放》（杭州：中國美術學院出版社，1996），頁179；康德：〈實用人類學〉，載鄭保華編：《康德文集》（北京：改革出版社，1997），頁435。

① 康德著，沈叔平譯：《法的形而上學原理——權利的科學》（北京：商務印書館，1991），頁212。同時請參見博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學：法律哲學與法律方法》（北京：中國政法大學出版社，1999），頁77-78。

②③④ 康德：〈永久和平論——一部哲學的規劃〉，載註④書，頁139；132；133。

⑤ 康德：〈重提這個問題：人類是在不斷朝着改善前進嗎？〉，載註④書，頁154。

⑥ 考夫曼（Arthur Kaufmann）：〈法哲學的問題史〉，鄭永流譯，考夫曼、哈斯默爾（Winfried Hassemmer）編：《當代法哲學和法律理論導論》（北京：法律出版社，2002），頁96；考夫曼著，米健譯：《後現代法哲學——告別演講》（北京：法律出版社，2000），頁34。

⑦ 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，逢之譯：〈論法治國家與民主之

間的內在聯繫〉，載陶東風、金元浦、高丙中編：《文化研究》，第二輯（天津：天津社會科學院出版社，2001），頁42、45。

⑧ 康德著，韓水法譯：《實踐理性批判》（北京：商務印書館，1999），頁133。康德還有着更深一層的思考：對於人類追求至善的本性來說，「思辨理性無力以切合這個目的的方式解決交付給它的這個極端重要的任務，……它即使借最博大的自然知識之助，也決不能達到這個目標」。見該書，頁159-60。

⑨⑩ 同註⑧書，頁50；25。

⑪ 康德著，宗白華譯：《判斷力批判》（上卷）（北京：商務印書館，1964），頁10。

⑫ 同註⑩書，頁60。

⑬ 康德自己說得再清楚不過，他的工作不求徹底解決實踐哲學的所有問題，而「只要求思辨理性了結使它自己在理論問題上陷入困惑的爭議，以便實踐理性可以免於外部攻擊，得到安寧和安全。這些外部攻擊，集中在它要求建立的大廈的基礎方面，大肆爭論」。參見康德：〈道德形而上學的基本原則〉，載註⑩《康德文集》，頁118。

⑭ 註⑩，頁1-2。

⑮⑯ 赫費（Otfried Höffe）著，龐學銓、李張林譯：《政治的正義性——法和國家的批判哲學之基礎》（上海：上海譯文出版社，1998），頁98；98-99。

⑰ 羅爾斯（John Rawls）著，何懷宏、何包綱、廖申白譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁247。

⑱ 牟宗三：《中西哲學之會通十四講》（上海：上海古籍出版社，1997），頁72-73。

⑲ 牟宗三：《中國哲學十九講》（上海：上海古籍出版社，1997），頁423。

「生命曙光」的發現

——究猿人之際，通古今之變

大約130年前，達爾文大膽斷言：非洲巨猿即大猩猩 (gorilla) 和黑猩猩 (chimpanzee) 是人類近親，而它們和人類的共同遠祖都發源於非洲。但他又承認：「這問題單靠猜測是沒有用的」^①。到了二十世紀20-70年代間，距今百萬至數百萬年的古人類化石系列陸續在東非洲發現，他的斷言開始得到證實。另一方面，在60年代末期，加州大學的薩里奇 (Vincent M. Sarich) 通過比較現代人和猿猴血液中蛋白質的氨基酸序列而證明，非洲巨猿的確和人類最接近，而且可以推算，人和黑猩猩先祖之分為兩支，大約只是距今約600萬年前的事^②。到了近十年間，由於湖區南猿 (*Australopithecus anamensis*, 390-420萬年前) 和拉米度地猿 (*Ardipithecus ramidus*, 430-450萬年前) 等化石相繼出土^③，我們似乎愈來愈接近所謂的人、猿分支點，亦即靈長目裏面的人猿首科 (*Hominoidea*) 分為巨猿科 (*Pongidae*) 和人科 (*Hominida*) 這兩支不同生物的分叉點了。

果然，經過數年沉寂，到了二十一世紀，猿和人之間的所謂「失落環節」(the missing link) 似乎真的就出現了。首先，是去年在東非肯雅 Lukeino 地區出現了估計約600萬年前的人類牙齒和肢骨化石 (*Orrorin tugenensis*)。然後，就在上月 (2002年7月) 初，以布呂內 (Michel Brunet) 為首的法國和乍得 (Chad) 古人類學家宣布了令整個學術界為之震撼的消息：他們在中非 (而



圖1 法國和乍得學者在德乍臘沙漠尋找化石。

Copyright Mission Paléanthropologique Franco-Tchadienne (MPFT). Courtesy of Michel Brunet et al.



圖2 布呂內(右)與安杜沙 (Likius Andossa) 在討論「生命曙光」頭骨化石。

Copyright Mission Paléanthropologique Franco-Tchadienne (MPFT). Courtesy of Michel Brunet et al.

不是歷來古人類化石出土的東非) 乍得北部，終年塵土飛揚的德乍臘沙漠 (Djurab Desert) Toros-Menalla 地區的 TM 266沙丘表層，找到了六塊古人類化石，包括相當完整 (雖然已經壓扁) 的頭骨 (包括顱蓋和面骨)、兩塊下顎殘片，和三枚牙齒。雖然沙漠中沒有可以據之以斷定年代的灰燼或者固定沉積層，他們卻通過將相伴出土的44組古脊椎動物化石與肯雅 Lukeino、Nawata 兩地同類化石仔細比較，而相當可靠地斷定，這組頭骨化石距今在600-700萬年之間，也就是比猿、人分支點可能還要早一點^④。

這組化石學名定為「撒哈人猿乍得種」(*Sahelanthropus tchadensis*)，或簡稱「乍得人猿」，又被暱稱為「生命曙光」(Toumaï，這是當地土語，指大旱之後的生機)。它之所以引起那麼大的轟動，最主要的原因是：它的年分已經稍稍超越根據分子生物學推斷的猿人分支點；同樣重要的是，這一頭骨雖然仍然可以確定為人科化石，但是它顯示出了驚人的猿、人特徵之相雜。這包括：極細小的腦容量 (估計為320-380 c.c.，與黑猩猩相近)，那比之下一個更近期的完整古人類化石，即360萬年前的阿法南猿 (*Australopithecus afarensis*，腦容量500 c.c.)，只及其70%；巨大的門齒；以及寬廣，因此便

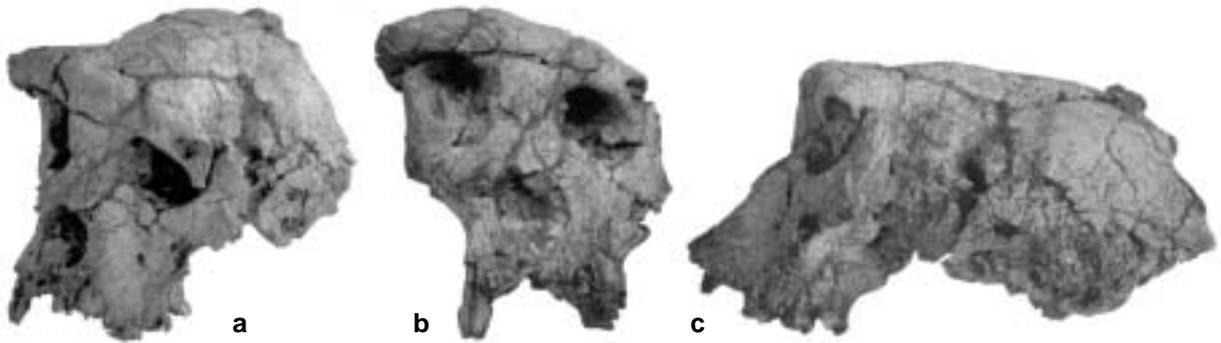


圖3 乍得人猿的頭骨：a 斜觀；b 正面；c 側面。

於兼顧左右的目眶距離——那都與巨猿相近。另一方面，它短而直立的臉面，和細小不甚尖銳的犬齒，卻又更近於現代人——甚至似乎比晚於它250-300萬年的亞法南猿更為「先進」。這種非常原始與頗為先進特徵的驚人相混，使得不少古人類學家認為：人的進化並非想像中自低等至高等那麼簡單的單線進步，而很可能是不同特徵有不同演化歷史，甚至個別特徵出現

退化和反覆演化那樣的高度複雜過程。除此之外，「生命曙光」之出現於中非乍得，而並不是與之相距達2,000公里之遙的東非肯雅，即阿法南猿、湖區南猿、拉米度地猿等大量早期人類化石出現的熱門地區，又極有力地打破了已經有數十年歷史的「人類是在同一地區長期緩慢地演化出來」的老觀念。

約80年前，達德 (Raymond Dart) 在南非湯村 (Taung) 發現約250萬年前的非洲種南猿 (*Australopithecus africanus*) 小兒頭骨，那可以說是田野古人類學的起點；約30年前約翰遜 (Donald Johanson) 在東非坦桑尼亞 Hardar 和 Laetolil 發現大批距今360萬年的亞法南猿 (暱名露西 Lucy)，為人類起源的探索帶來重大突破；如今布呂內等法國古人類學家又在乍得發現了距今六七百萬年前的乍得人猿。那麼，假如說，我們大致上已經可以遠遠窺見這令人神往的探索之終點，也許離事實也不太遠了吧？

- ① Charles Darwin, *The Descent of Man* (1871).
- ② 見下列通俗介紹：李逆燊：〈尋找夏娃——現代智人起源的辯論〉，《二十一世紀》(香港) 19, 85 (1993年10月)。
- ③ 見下列介紹：《二十一世紀》(香港) 43, 88 (1997年10月)；35, 100 (1996年6月)；31, 122 (1995年10月)；26, 95 (1994年12月)。
- ④ 報導這重大發現的文章是 Michel Brunet *et al.*, *Nature* 418, 145 (11 July 2002); Patrick Vignaud *et al.* 考斷化石年代的文章在同期頁152發表。至於有關的通俗介紹，見 Bernard Wood, *Nature* 418, 133 (11 July 2002)，以及 Ann Gibbons, *Science* 297, 173 (12 July 2002)。

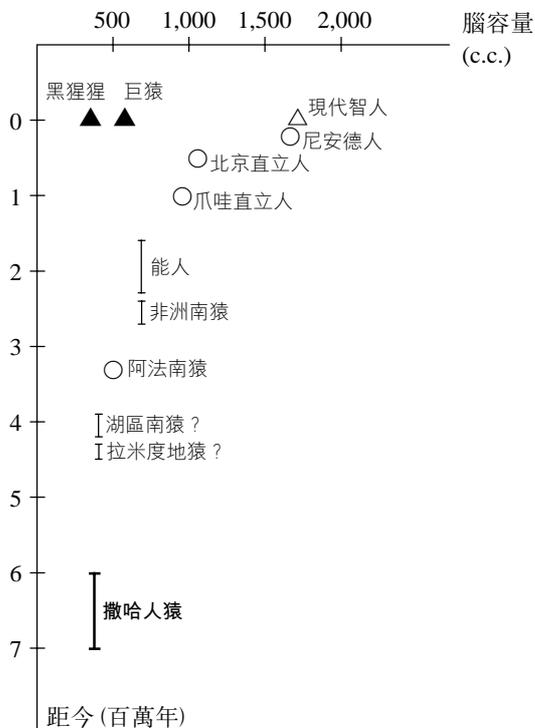


圖4 古人類化石的年代與腦容量關係

資料來源：見註③及本文，惟湖區南猿及拉米度地猿之腦容量尚未有資料。

陳方正

科技訊息

海豹鬍鬚的特異功能

人耳識字的所謂特異功能或許是偽科學的騙術。但對於海豹，牠的鬍鬚的確承擔了某種眼睛的功能，這是德國研究者的新近發現①。

大約在五千萬年以前，一些哺乳類動物移居海洋。從前，牠們憑藉敏銳的視力辨別獵物，但在黑暗的海底世界，眼睛對於捕食幾乎無用，牠們必須發展出新的辨識獵物的功能。

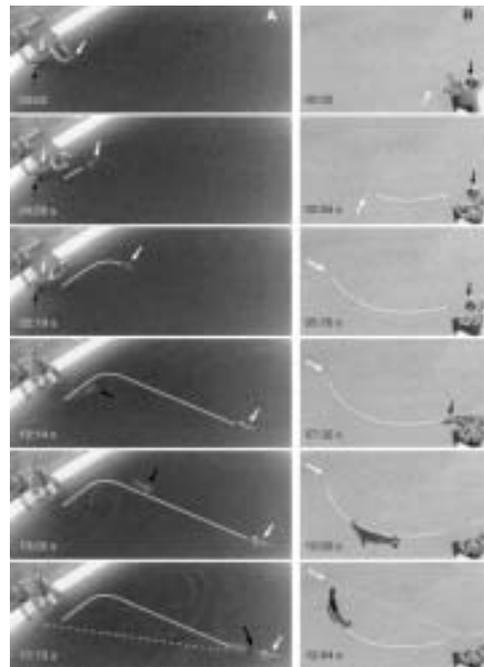
海豚和鯨魚類動物在適應環境的過程中，發展出聲納系統，用「回聲定位」方法來辨別獵物。其他沒有回聲定位功能的海洋哺乳類動物如何辨識獵物呢？答案可能很簡單：牠們是利用發達的鬍鬚。

早前就有研究者發現，海豹的鬍鬚極為敏感，可以察覺很微小的彎曲，能夠像人類的手一樣用來辨別不同物體的形狀和外表。後來又發現，海豹鬍鬚對於魚類穿游所產生的細微水流變化也極為敏感。於是人們猜想，海豹可能根據水流的變化來追蹤魚的軌迹，從而獵取食物。但相反的意見認為，魚在水中穿游留下的痕迹很快消失，可能很難使海豹在遠距離追蹤。

德國科學家認真考慮了魚類所引起的渦流強度。以前有實驗表明，金魚在水中產生的渦流可以滯留長達30秒的時間，其穿游軌迹比周圍的水流速度較快的情況可以維持三分鐘。研究者據此計算推測，海豹所喜歡的較大獵物(如青魚)可能會留下長達180米的波痕，這足以被海豹的鬍鬚所探測，從而追蹤俘獲。

為了證實這個猜測，研究者進行了一系列試驗。他們設計了一種能產生渦流的微型潛水裝置，並訓練兩隻海豹追逐這個裝置。試驗表明，經過一定的訓練之後，即使將海豹的聽力和視覺遮蔽起來，牠們也能夠僅僅憑藉鬍鬚的觸覺成功地追逐微型潛水裝置所留下的波痕，

準確率高達97%。試驗也排除了味覺在跟蹤獵物中可能的作用②。



Reprinted with permission from *Science* 293, 103. Copyright 2001 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of Guido Dehnhardt et al.

海豹(黑色箭頭標示)成功地追蹤微型潛水裝置(白色箭頭標示)的不同軌迹系列照片。(A)與(B)兩個系列分別測試「急速轉彎」和「弧形」軌迹的追蹤。圖中虛線表示假設海豹以聲音追蹤應當採用的捷徑路線。

這項研究是對海洋哺乳類動物行為及其生態學的重要突破。因為除了具有聲納定位功能的鯨魚類動物之外，其他海洋哺乳類動物都有發達的鬍鬚。我們可以由此推測，這些動物的鬍鬚並不是無用的進化殘留物，而是在海底獵食的生存鬥爭中充當眼睛一般的功能。

① 報導見Carl Zimmer, "Marine Mammals: By a Whisker, Harbor Seals Catch Their Prey", *Science* 293, 29-30 (6 July 2001).

② 試驗細節及完整的研究報告見Guido Dehnhardt et al., "Hydrodynamic Trail-Following in Harbor Seals (*Phoca vitulina*)", *Science* 293, 102-104 (6 July 2001).

史季鍾 編譯

為何去印度

● 李潔非

約一千五百年前，玄奘法師翻山渡水、歷盡艱辛去印度，而在虹影新作《阿難》中，女主人公的目的地也是印度。當然，後者的旅程不再含有《大唐西域記》的傳奇和歷險色彩，大型噴氣客機使得現代的印度之行似乎並無悲壯可言，但是，與人們一般願意注意和強調的方面有所不同，我從不贊同將八世紀玄奘的故事理解為馬可波羅式的努力——如果我們過份地宣揚它的神奇性質，則不啻於遮蔽了這個事件在整個中國歷史和文化上一種真正的特殊性；簡而言之：玄奘的舉動乃是激於宗教虔信之渴念。

此一渴念，雖不可由一般中國人的內心來否定，但確為中國本土文化典籍的精神所否定。亦即，我們固不便聲稱中國人內心天然地缺乏宗教情緒，然而作為世界古代幾個偉大文明之一的中國文化，唯一不曾自發形成而由外域輸入宗教虔信體系卻是事實。疏理這個話題頗複雜，不過儒家倫理成為中國人精神生活的基石，充當其結構者，無疑是抑制和阻止宗教發展的最重要原因之一。儒家倫理建立了一個有別於宗教的解決社會和精神焦慮的獨特方式，而且由於它的行

之有效，任何宗教在中國都不能像在世界其他地方一樣取得精神的權威，即便佛教也是如此。佛教在中國能較基督教、伊斯蘭教傳播為廣，恰是因其神學意味不如後二者濃厚，許多士大夫對它的興趣與其說出於神學，不如說出於哲學。觀佛教傳入及立足中國二千年史，番僧不斷東來，而漢僧逆向往佛教發源地求經朝聖者，僅唐代有玄奘、義淨等六十餘位，以後竟就絕迹。此一現象充分說明，中國人之於佛教，不重本原的溯求與歸應，而專執於與本土文化的互證互融，且修身成分多於虔信成分，致其倫理意義大於信仰意義，這也大大迥乎一般的宗教態度。

中國的社會在非宗教的氛圍和結構中生存了二千多年，一直安然。它的被觸動，還是因了最近這一百來年的歷史。與西方文明的碰撞，不惟開啟了中國社會經濟政治的現代化進程，也在精神領域引入了信仰思考。西方文明的侵入首先便以十字架為前導，儘管由於中國自身文化傳統的罕見非宗教化特質，十字架登陸中國的努力，除開它的醫療、教育部分，幾付東流，全無在非洲、美洲大陸那樣的成

效，可是信仰體系的問題卻就此在中國提出了。清室甫終，袁世凱政權便企圖假立憲尊儒學為「國教」（陳獨秀批判為「以國家之力強迫信教」），於是，中國是否應該有自己的宗教基礎、「孔教」夠不夠格乃至它究竟算不算宗教等話題，一時成為輿論焦點；此議雖隨袁政權迅速倒台而作罷，問題卻留下了。到二十世紀晚期，現代化進程再獲延伸之日，這樣的問題也以新的背景再次發生。一是在文化反思層面上，韋伯（Max Weber）有關基督教與近世資本主義之關係的理論，在中國知識界深獲人心，並促使他們對中國文化的總批判從歷史、政治、社會的眼光移到信仰和精神體系方面；二是在生活實踐的層面上，信教特別是信基督教突然成為一種時髦，80年代大城市教堂恢復宗教活動以後，人山人海，幾成奇觀，雖然蜂擁而至的人群裏有多少人出於明澈的虔信很值得懷疑，但對信仰的好奇和朦朧的需求卻反映出現代性概念下的社會心理特點，和中國傳統文化結構的某種固有危機。

《阿難》的主要故事，正好發生在這樣一個時期。從諸多方面來看，阿難是一個精神危機象徵；這種危機，部分是他作為一個人或一個個體的存在危機，部分則作為一種縮影，以反映置於全球化和現代性背景下的中國文化的厄難。

在這本對偵案小說具有戲仿意味的長篇小說中，虹影嘗試提出罪及救贖的主題：阿難之罪及社會歷史之罪。「罪」在這裏，並不簡單地與「惡」劃等號，它更多表示一種偏斜、罅裂、不自足以及失去支點的狀態。作者所以戲仿偵案小說，可能的解釋是本書情節也隱含着罪與正義之間的衝突。不過，此處的正義遠非一般的社

會概念，而是精神歸宿的追詢。阿難其人，一而二，二而一——是阿難，是黃亞連。作為搖滾藝術家，叫阿難，而除此以外——作為商人、在逃的經濟案件嫌疑人以及孤兒——叫黃亞連；在專案組負責人孟浩眼裏是黃亞連，在女作家「我」眼裏則始終是阿難，或者，始終與黃亞連明確區分開來（頁214：「『那是黃亞連，不是阿難。』我也不知道為甚麼要強調這點。」）；最後走入滔滔恆河水中的那個人，是阿難。作者以聖徒之名相穿鑿，有多種寄意，而主要的兩點，一是關乎救贖，二是以字隱義。難者，災也，厄也，困誤不明也。阿難從孤兒到歌星到商人到沉寂恆河，一生漂泊，苦無所依，盡在一個「難」字當中。這或許並不只是一種個人遭際抑或小說者言，而是一個民族及其文化的歷史處境。我曾在自己一本集子的序中寫過以下的感想：

漂泊者，是居無定所的人吧？我想，在精神上，在思想上，自己也是這樣一個人。……這樣的經歷，使我內心有一種無所執的狀態，實際上也不知究竟該執甚麼。……有時，讀着自己留下來的文字，不禁悲自心來，因為從中我找不到一個完整的自我。……無根、漂泊、選擇和改革，古老的中國及其文學，自從被迫走出它的老屋以來，就一直「在路上」。

所以，讀《阿難》尤其讓我嘗到一種「於心戚戚然」之感，雖然我沒有他那樣的遭歷，性格也毫不相干，但魂靈卻在同一處痛着。

阿難的出生、成長，無不伴隨二十世紀全球化和民族衝突兩大文化背景的激烈碰撞，而在這種碰撞之中，

他突出的命運是「無力」。突然間喪父亡母成為孤兒；少年時代受累於父親歷史和中印衝突；文革中隨人流衝進英國代辦處縱火；80年代的搖滾巨星；後搖身一變，從叛逆的藝術家變成唯利是圖的商人……其人生軌迹，常自相矛盾，乍看令人不解，例如他由於身世而歷來為極左政治所貶抑打擊，但其所做出的縱火的極端之舉卻連許多極左份子亦望塵莫及，他也可以在一夜之間從一個駭世驚俗的先鋒派藝術家變成商品拜物教的信徒。這樣的大矛盾大逆轉，絕不僅僅發生在阿難身上，事實上，這種情況自二十世紀以來，在幾代中國人尤其是它所謂「精英」群體亦即知識階層的身上，在無數青年學生、文人、學者、作家、藝術家的身上，屢見不鮮；毋如說，我們若想找到人格和思想完整如一例子已難乎其難。這種普遍並且似乎沒有盡頭的自我背叛和扭曲，多被從個人品質上檢討着、拷問着，直到不久前，還有一位文革中曾名列「寫作班子」的文壇聞人被這樣質難，但質難者恐怕無法解釋，這種個人品質的追詢如何面對顯然並非個人的整體「墮落」的事實，而且，除了文革那樣一個特殊的可以用「墮落」來描述的時代，在上世紀其他一些重要時代——例如90年代、50年代、40年代（延安）、30年代和20年代——知識階層何時不在抉心自食？又何嘗延存了完整統一的靈魂？「我剝我的皮，我食我的肉，我嚼我的血，我齧我的心」——郭沫若這幾句詩，豈止是他自己一生的寫照，更是走向現代性以來中國人在精神、心靈上那種必然命運的讖語！

這命運，就是漂泊、無根、撕裂和難以自掌的命運。捲入現代化對中國來說，最深刻的困境並不是經濟或

知識體系上的，那可以通過「轉型」來克服，而有一種困境既必然發生又無法克服，亦即對自身文化的不認同（或曰難以認同）。二十世紀中國諸多大事件（包括文革在內）、大論爭以及知識份子普遍的精神分裂現象，甚至一些傑出人物如毛澤東、魯迅身上複雜的矛盾性，皆以此為最終解釋。這種與自己為敵的處境，不單單蝕損了中國人的自信心，它真正可怕的前景在於精神「歸途」的惘失。從國家到個人，對精神「歸途」的尋求始終未斷，有如孤雁飄零；人們尋求過德先生、賽先生，尋求過進化論，尋求過馬克思主義，尋求過人道主義，尋求過存在主義……結果都因無從解決與固有文化歷史的關係而擱淺。現代化進程每前進一步，上述困境也就加深一層，事到如今，精神基礎的脆弱與曖昧，已直接威脅到社會的完整性、凝聚力，乃至民族的長遠生存。

我以為虹影所看到和表達的，正即此也。有着遊記般美麗和罪案小說般懸念的《阿難》，實際上是對中國和中華民族精神危機的一次長鏡頭式鋪覽，是對精神上「家」的概念的追問。《阿難》結尾處隱晦地寫道：「你是那種『黑寡婦』的貪婪的雌蜘蛛，我將讓你吞食我，一口口撕咬吞進你的身體，在一場忘情的交合之後。」這個令人震驚的句子與場景，也許將是對全球化下文明衝突的最深刻的象徵。作者有多年國際化生存的經驗和體會，在這當中，中國人在「現代性」時代的精神無歸或懸空狀態，想必更具體，更有質感。然據我看，虹影雖敏感、痛切地揭現了中國的精神困境，但她也仍不能擺脫對於「歸途」的困惑——這正是讀《阿難》後我不能不提的問題：為甚麼去印度？

表面看，一千多年前玄奘去印度，阿難、「我」則在二十一世紀伊始也去印度，似乎構成某種「歷史的回聲」，然而這裏面包含了錯覺——也即前文指出了的：玄奘之去印度，個人精神的意義遠大於民族文化的整體意義，雖然也對文明傳播垂功至偉。關鍵在於，先秦以來中國的文化已形成其自適、自足、有效、運轉良好的結構，它足夠支撐中國人的精神，供給情感與理智之所需，解決疑問或危機，以是之故董仲舒才敢宣稱「天不變道亦不變」，而此外的文明輸入皆不過是微調和補充。有所補則納之（如佛教），無所補則任之（如耶回二教）。無論佛教東輸還是玄奘西遊，都不表示中國人的精神基礎有所欠缺而欲獲一新的支撐，而僅因其義理有可採之處以益人心，所謂「儒主入世，釋主出世」而已。

到近世，中國固有文明的有效性卻遭到徹底否定了，魯迅說：「中國的精神文明，早被槍炮打敗了，經過了許多經驗，已經要證明所有的還是一無所有。」又說：「我以為要少——或者竟不——看中國書，多看外國書。」追逐現代性的過程根本廢止了自我文化的參照系，對價值的主張已無法從固有典籍中獲得，轉眼間中國幾千年的文明便成一堆廢紙，中國人則實實在在成了靈魂上的沒有家園的流浪者！

這才是清末以降中國持久的精神危機的真正根源。問題不在於中國文化有沒有一個宗教核心，不在於中國人心靈是不是缺少宗教的支撐。假若固有精神文明未遭廢黜，假若固有的哲學、價值體系仍可以運轉，則中國人精神家園的充分性和完整性並不亞於基督徒、伊斯蘭教徒、印度教徒或任何其他的人們。所謂宗教的必要性、不可或缺性，並非人類精神生活

的普遍規律，事實上，在過去二千多年的大部分時間裏，中國社會雖不基於政教二元結構，仍然運轉良好、協調，甚至比多數文明更為健康（這不意味着否認它存在種種弊病）。毫無疑義地，在探究現代性之前中國社會所發生的各種問題時，沒有可能從宗教的角度切入，也無從使結論歸結到信仰匱乏上——本質而言，此類思考對古代中國純係偽命題。但二十世紀後，同樣的提問卻變得極真切，且日益難以迴避；文革後中國據說面臨了「信仰的真空」，實際上，「信仰的真空」何嘗是文革後始有，自無奈踏上現代化之路、遠離甚至不得不親手破壞自己的精神家園以來，中國人就一直被懸於「信仰的真空」。

恰恰是在這裏，我們被西方價值觀——例如韋伯式理論——進一步誤導着，認真地以為自己的不幸的癥結，乃是缺少一個類似於基督教的信仰體系的支撐。虹影筆下的「我」追尋玄奘足迹前往印度，以及目睹阿難一步步走入恆河洗滌靈魂的場景，表達了一種普遍的幻覺：對得救的途徑或曰精神出路的幻覺。但是，此因非彼因，此果非彼果。中國人的精神危機，並非其文化上先天匱乏宗教所致，更非走向恆河、耶路撒冷、麥加所能替代地解決。中國人的希望在於，能夠回到自己固有的精神家園，簡單地說，就是重新認同、肯定自己的歷史、倫理和價值觀；捨此別無他途。

這是遲早要發生的事，不論眼下看起來還何等不可思議。

李潔非 復旦大學中文系畢業，曾任雜誌編輯，現供職於中國社會科學院文學研究所。

如何走出「二度真空」？

● 趙毅衡

《阿難》是一本相當奇特的作品：結構酷似偵探小說，調子有點像言情小說，內容應當說是反腐小說。但是李潔非一下子就抓住了整本小說的核心：千年之交的中國人，在「現代化進程再獲延伸之日」，遇到了一個大問題，就是我們終於覺察了自己沒有「靈魂家園」。這個缺失後果極為嚴重，它必將「威脅到社會的完整性，凝聚力，乃至民族的長遠生存」。

很難想像，哪個民族有比這更令人困惑的苦惱？哪部小說能承載比這更重大的主題？

可能作者虹影只是在講一個精彩有趣的故事，無意把如此沉重的意義架在這本小說上。

但是李潔非讀這本小說，似乎並不感到輕鬆，他讀到主人公的命運，覺得「魂靈卻在同一處痛着」。對如此投入的閱讀者，我們不得不肅然靜聽，當他覺得不能不提出一個問題：「為何去印度？」

一

「為何去印度？」這個問題，在小說中也問了，卻是作為情節邏輯提出

來。小說的敘述者「我」，一個北京女作家，正在印度作「網絡行走文學」旅行，順便追蹤她心儀的80年代中國搖滾樂聖手阿難。要等小說講了一半，我們才發現這個女作家是個調查人員，而阿難早在80年代後期，就用俗名黃亞連下海經商成為巨富，嚴重走私賄賂事發後失蹤。有線索說此人逃入印度，「我」受命進入印度追捕。這種「不可靠敘述」，——即敘述者「我」有意扣留她理應知道的關鍵內容，例如她自己的身份——使整本小說撲朔迷離。

就在身份揭開時，「我」說出對此行任務心中難解的懷疑：如此精明超群的人物，肯定逃到歐洲或加拿大，享受早就轉移到瑞士銀行的鉅款，哪怕被抓住也可延請名律師，拒絕被引渡。到印度完全則不合邏輯，「除非黃亞連想變回阿難」。

《阿難》一書之所以不是可資教育的反腐小說，正在於此：阿難的確是罪人，卻並不是沒有精神追求的人，很難說是本性惡的壞人。然而，腐敗是這場遊戲的名字，要想在官商一體的逐利賽中贏個出人頭地，就只能在腐敗上用足聰明。黃亞連哪怕不想為罪惡奸商，恐怕也不可能。他的特

殊，只是在最後關頭，在必須向自己的一生做一個交代時，情願「逃亡」到印度，用投恆河自盡，找回一點精神價值。

阿難變成黃亞連是必然的，黃亞連要變回阿難，實為至難。目前的腐敗，幾乎是體制性的。也就是說，無腐敗做潤滑劑，體制幾乎無法運轉。不賄賂，哪怕合法合理的事，如升學、上手術台，都無法辦成，何況下海經營牟大利聚巨財？腐敗性體制運作，效果不一定差，至少比耍權的官僚主義強。一段時間內，不少人能小康，精明如阿難者能暴為巨富。至於中長期後果，許多思索的中國人已經憂慮重重，作者用《阿難》這部小說加入了憂慮陣營。

體制性腐敗的另一個定義是，社會大多數人，誰也逃不了與腐敗沾邊，就像文革後期中國成為無恥的後門社會，濫權社會：人人咒罵走後門，有機會人人都走後門，人和人只是後門大小區別。實際上，「前門進來的也有壞人，後門進來的也有好人」這句據說的最高指示，的確有無理之妙：它是精神價值最低底線破裂之聲。從那以後，善惡再無準衡，一切由實利引導，實效檢驗，倫理的超越性意義，完全無從談起。

阿難一生經歷，讓人想起牟其中那樣的「新精英」人物，聰穎過人，卻免不了是時代產物。他們長期是被迫害者，面對迫害只求生存時，不可能清楚審視自己；此後有十多年在拼搏，在成功地上升時，手段就是目的，要克服的阻力在外界，在搶每一桶金時贏過對手。只有當阿難對世俗成功失望時，才會明白完善的阻力在於自身，在於如何越出此肉身帶來的諸多欲望貪婪。

原為藝術家的阿難，對於金錢帶

來的快感，饜足的感覺可能來得比別人快。那就是為甚麼小說情節有似真似假的疑陣：阿難在印度試圖重新上台演唱，給追捕者留下了蹤迹。或許虹影怕給「藝術家」過於崇高的光環，所以小說最後給了阿難人命案疑犯的身份，國際刑警加入追捕。這樣阿難最後的死亡，就不一定有精神向度：很可能只是畏罪自殺。

其實小說的敘述者，始終沒有說清阿難到恆河自殺的動機，表面上，是因為一度崇拜阿難現在又是偵探，敘述者身份複雜，感情更是複雜，實際上當然是作者有意不願說清。

李潔非認為小說的這個結局，是個現代中國人特有的「幻覺」：只有在作現代化努力的中國人，才會有如此儀式性滌罪想像之需要。

因為，據李潔非說，贖罪並非中國文化之需，中國既然從來沒有宗教立足，中國也可以作為世界上唯一沒有宗教的文化，長存於世。條件是必須回到中國傳統社會的形態：

先秦以來中國的文化已形成其自適、自足、有效、運轉良好的結構，它足夠支撐中國人的精神……此外的文明輸入皆不過是微調和補充，有所補則納之（如佛教），無所補則任之（如耶回二教）。

如此美好無墮落之險的非宗教天堂，是甚麼時候失去的？在中國人「無奈踏上現代化之路、遠離甚至不得不親手破壞自己的精神家園」之時。

我認為，這是李潔非提出的一個全新命題：「現代化之路」不僅摧毀了中國傳統價值，而且「在精神領域中引入了信仰思考」。也就是說，致力於中國現代化的人，做了雙倍的破壞：一方面以不合現代化需要為理由，拆毀了傳統價值；另一方面，引入的現代

性社會更需要信仰。就此，中國不僅落進破而未立的一度真空，而且對價值的超越性要求增大，不得不墮入巨大壓力之下的「雙重信仰真空」。

二

「雙重真空論」，初聽之，覺得邏輯過於複雜，細而思之，恐怕真正切中了中國現代政治史和思想史的要害：沒有現代化努力，則不會有如此強烈的信仰需要，的為至論。我個人認為，可以從此命題入手，重新回顧中國現代一系列問題。

從十九世紀後期以來，所有志在革新的人，在掃蕩儒家傳統價值的同時，的確都試圖建立新的信仰體系。康有為和袁世凱都想立孔教為國教，兩個對手敗到一起；孫中山和蔣介石更傾心於基督教，恐怕只是實際政治阻力太大，才沒有過於扶立洋教；馬克思主義進入中國，原先是借科學主義的力量，後來逐漸準宗教化，《修養》、「老三篇」談的幾乎全是精神力量與死亡價值；所謂的「新儒家」，分成兩種不同的立場：一部分人借與佛教的結合，加強儒家的宗教成分；另一部分人則仿效韋伯 (Max Weber)，在某些中國社區尋找儒家特徵，反推為其資本主義化的宗教原因。

或許致力於現代化的中國人，並不是個個都有這樣明白的意圖。但是歷史的意識，並不是意識的歷史。

證之於小說《阿難》，我們的確發現「雙重真空論」並非不可捉摸：阿難上半生並沒有苦於精神空虛，哪怕在因為出身問題受迫害時，在他唯一的親人被迫害致死時，他都可以找到緩解之法。其中之一，很悖論的，是參與迫害。在小說中，戲劇性地讓他成

為火燒英國代辦處的縱火者，沒有「黑手」操縱的自發犯罪者，極端行為的解脫效果，使他精神平靜下來。

插隊雲南後，阿難醉心藝術，與所有全身心投入的藝術家一樣，他自然地找到了超越的途徑：藝術的自我完美，藝術本身的詩性存在，足以慰治心靈創傷。可以設想，如果阿難能夠不下海經商，不直接捲入積累資本的經濟活動，價值缺失問題，不會變得如此緊迫，以致於只能一死酬之，或以死避之。

三

李潔非這個「雙重真空論」，其新穎之處，在於第二層真空的形成——傳統中國，其價值體系足以維持，並不需要一個信仰系統，這第一度說過的人多矣。第二度真空壓力從何而來？上面說的是現代化努力本身之需要，那比較容易理解。但李潔非同時認為，此種需要本身不一定真正存在，只是誤解了一種外來時髦。

先是「十字架登陸」，傳教沒有成功，卻不幸在中國人頭腦中引發了信仰體系問題。如果此事年代已經久遠，最近中國思想界又被誤導：「我們被西方價值觀——例如韋伯式理論——進一步誤導着，認真地以為自己的不幸的癥結，乃是缺少一個類似於基督教的信仰體系的支撐。」

因此，李潔非強調，《阿難》結尾主人公步入滔滔恆河之水的場景，只是（中國人）普遍的幻覺，誤認為自己需要洗滌靈魂。在他看來，信仰體系的需要，對中國人一開始就不存在，現在依然可以不存在。

在宗教救贖上，小說《阿難》態度曖昧：這是一本在許多問題上裝聾作

啞、有意讓讀者猜謎的小說。書中用相當多篇幅寫到宗教仇殺，阿難本人就是宗教戰爭留下的孤兒。小說下半部，背景是2001年初印度教的「大壺節」，全世界七千萬人滌罪於恆河，稱為人類有史以來最大「集會」。敘述者驚歎感慨，描寫卻是皮裏陽秋：恆河水攜帶着那麼多罪孽污垢，在裏面溺死何以淨身？

在小說裏，中國人到了印度，發現那裏宗教太多，而自己宗教太少。除了中國，世界上其他面對現代化的壓力的地區，都不缺少宗教。它們的困境與我們相反，是「傳統精神家園」過於僵硬。因此，《阿難》不是一本宗教小說，而是一本宗教問題小說。它指責宗教的過份狂熱與不容忍，同時又暗示，中國人面對的價值空虛，或許有個宗教救贖之途。

小說的情節中，價值空虛表現為手段與目的在中國人思想中經常相混。阿難的藝術主體自我完美之途，被權力與金錢雙重壓力打碎，由此決心經商，「賺到足夠的錢回來養藝術」。後來才明白，這是條不歸路：錢權互蝕，使經商成為複雜的政治操作，捲入各種合法非法的人事關係。一旦捲入，不可能急流勇退，無機會金盆洗手。阿難這樣的思索者，終將面對這個問題：賺錢是為了甚麼目的？

我想，這就是為甚麼《阿難》不是一本現實主義的「反腐小說」。絕大部分中國人還沒有賺夠錢，不管實際上賺了多少。根本不思索這個問題，阿難遠遠不是奸商的典型。傳統中國人本來不必有的「精神焦慮」，終於在「致力現代化」的阿難身上出現了，一個思索的藝術家，在腐敗性經商致大富後，不得不面對價值真空。

這不是十字架登陸帶來的，也不是韋伯誤導的。這個雙重價值真空是

確實的。雖然並非每個人都惶惶然急於補上，但是沒有多少中國人可以捫心自問說，他從來未與腐敗沾任何邊，既未作任何數目的行賄亦未作任何分量的受賄，他是制度性腐敗的例外。

雙重真空問題，實是中國人面臨的嚴重而急迫的大問題。我認為李潔非可能急於找一個解決方案：因此，他宣布，這可能是個偽現象，一個集體幻覺，只要明白這是西方思想強加於中國的壓力，我們就不必拼死覓活去求得解決。解脫了這第二度的「迷思」，解決第一度的方案就可行了，那就是：放棄「走上現代化之路」，回到陳獨秀之前，回到康有為之前，有可能的話，回到「十字架登陸」之前，回到信仰並非必要的儒家黃金時代。

這可能嗎？不可能，就像黃亞連難以變回阿難。中國在現代化之路上已經走得很遠，沒有回頭的可能。經過二十年多的努力，中國經濟正在起飛，「知識結構」的轉變也在出現，此時，精神價值的闕如，正如李潔非說的二度抽空，越來越嚴重。兩個世紀災難深重的中國，能否在新千年之初順利地完成現代化轉型，就看中國人的智慧，能否處理好這個問題。

魯迅要救救孩子，在《阿難》中，虹影似乎在呼喊：「救救天才！」這個社會有才幹的人，似乎更危機重重，「一勾就墮」。

小說中的阿難到印度，只是給自己尋找一個交代，恆河對中國人無救贖特效，正如李潔非所說，到耶路撒冷，到麥加，一樣無用。但是，既然不可能「回到自己固有的精神家園」，走向任何宗教，都是一回事。

因此，讓我試着回答「為何去印度？」我的看法是，關鍵在一個「去」字，不一定到任何既定目標。為甚麼

這麼說？因為任何宗教，在提供基本道德價值上，功用是相同的。不同的只是與民族的歷史聯繫，文化姻緣。既然我們沒有「民族固有宗教」可言，何妨不拘一宗？況且，孔子之途，與玄奘之旅，都是我們祖先走的。

現代倫理精神，其實並不局限於韋伯說的清教，基督教其他教派的理論家早就指出韋伯立論之荒謬^①。韋伯讚賞地大段引用佛蘭克林 (Benjamin Franklin) 給美國商人的教訓，一是「勤勉」，二是「誠信」。這種教義，本來就是任何宗教必然提出的戒條，只是其超越品格的論證途徑不同，強調的側面不同。

尤其在目前中國這樣的「接受式資本主義」市場經濟中，個人欲望已經放出牢籠，工作勤奮不成問題，只要將誠信神聖化，任何宗教或教派都能提供價值底線。韋伯理論，有點像弗洛伊德 (Sigmund Freud) 理論，其「科學」或「實證」的根據已被證明站不住腳，他們的論證模式，就此可以獲得彈性，影響反而更大。

既然沒有任何宗教可望成為中國國教，那麼任何宗教都可以在中國得到一席之地。最近看到的香港、新加坡、台灣，以及海外華人社團的調查，都可以看到宗教需求，近年更為強烈，卻也變得極其多元，甚至被稱為「宗教嘉年華會」^②。

尋找超越，本身就是超越：在海德格爾 (Martin Heidegger) 看來，上帝存在於人對上帝不斷的「質疑過程」之中^③，因為「不能時刻考慮非信仰可能性的信仰，並非信仰」^④。阿難走入恆河時，遠遠並非大徹大悟，種種前世今生的困頓，絕對不可能立時解決，他至多只是在參破塵緣之前徘徊痛苦。但是他去了印度，想「變回阿難」，證明他開始了尋找。哪怕遠未找

到，也至少避過了捲款潛逃歐美的又一劫。那麼，為何不去印度？

我同意李潔非的斷言，中國人尋找精神家園，是遲早要發生的事；如果讀《阿難》的人，哪怕有一部分人會「於心戚戚」，那麼，尋找和質疑眼下不可思議，而且已經開始。

我敢斷言，在最近幾年中，我們將在中國看到一個聲勢浩大的價值重建運動，原因很簡單：不然我們就會永遠失去這個機會。這麼大的民族，正捲入如火如荼的現代化起飛，沒有基本價值，必將有墜落的危機。

註釋

① 參見吉登斯 (Anthony Giddens) 為韋伯 (Max Weber) 《新教倫理與資本主義精神》1976年版寫的長序 (Anthony Giddens, introduction to *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, by Max Weber [1976; reprint, London and New York: Routledge, 2002], xxi-xxii)。吉登斯引用多種文獻，指出韋伯認為路德對「人生使命」的解釋，與先前天主教教義有很大不同，並無有力根據；韋伯長論加爾文教派比天主教更有「資本主義精神」，也缺乏歷史文獻支持。

② 參見陳慎慶編：《諸神嘉年華：香港宗教研究》(香港：牛津大學出版社，2002)。

③ George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1990), 132.

④ Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Meinheim (New Haven: Yale University Press, 1959), 6.

趙毅衡 現執教於倫敦大學東方與非洲學院

經過她奇異的眼睛

● 晏未晚

一

在《情人》(*The Lover*) 這本俘獲了無數心靈的書中，瑪格麗特·杜拉(Marguerite Duras) 寫過一位名叫貝蒂·費爾南德斯(Betty Fernandez) 的女人：「那種美，我依然記得，現在要我忘記是太晚了，那種完美，依然還在，絲毫無損，理想人物是甚麼也不能損害的，環境，時代，嚴寒，飢餓，德國的敗北，克里米亞真相——無損她的美，所有這些歷史事件，儘管那麼可怕，而她卻超越於歷史之上，永遠在那條街上匆匆走過」。貝蒂實有其人，是法國理論家拉蒙·費爾南德斯(Ramon Fernandez) 的妻子，杜拉與他們在酒吧相識，正是貝蒂介紹杜拉購買了聖伯努瓦街五號的住處，在這所房子裏生活和工作，寫了她一生中許多重要作品。杜拉後來說，《情人》一書的創作，某種意義上是因為貝蒂這個人的存在。在這同一本書中，杜拉還寫到名叫海倫·拉戈奈爾(Hélène Lagonelle) 的女人：「萬物之中上帝拿出來最美的東西，就是海倫·拉戈奈爾的身體。」雖然杜拉30年代在夏瑟魯普—洛巴中學的同學德尼斯·奧約回憶說，海倫的形象令她想起她們當時的同學，美麗的科萊特·杜高米艾，

但她確信那並非海倫的原型。的確，杜拉所塑造的女人並非一個具體的生活中的女人，而是一種理想；杜拉在她們身上賦予了自己關於女人的美學準則。貝蒂、海倫或安娜—瑪麗·斯特雷泰爾，這些彷彿存在卻又如夢似幻的女人，正是杜拉對女人的全部幻象。「現實中沒有甚麼真實的東西，沒有任何真實的東西。」杜拉一生都生活在瘋狂的激情中，因為她無法忍受日常人生的空虛、貧乏和孤獨，所以她一次次不知疲倦地把自己投入愛情，在其中她能把別人眼中清楚明白、毫無美感的生活，變成蒙着清晨薄霧或夕陽餘暉的虛幻場景，因而顯出超越常態的美，使自己從平凡單調的現實，逃向朦朧迷離的夢幻。實際上她所有的創作，都是在作這種努力。她一生都迷戀一些「不可捉摸，自在地生活」的神秘莫測的女人，比如安娜—瑪麗·斯特萊泰爾：「別的富家女子僅僅是漂亮而已，而她卻像一個虛無縹緲的影子，穿着簡單、樸素、柔軟光滑的裙子，行走時便緊貼雙腿」。正是這些女人，使她能夠像在愛情中一樣，混淆真實與虛幻的界線。也許那同樣也是我們對女人的全部幻象。其實在每個人的內心深處，都渴望某種脫離日常生活的幻象。也許我們希望有一

天能夠遇到這樣的女人，也許我們希望自己能夠變成這樣的女人。一個不知身在何處，也不知道自己是誰的女人。永遠漂浮在夜色之上，而不需要觸碰水深火熱的大地。

二

杜拉是法國電影史上與「新浪潮」齊名的「左岸派」小組的成員之一。所有作家中，她對電影這種藝術形式所投注的時間和精力可能是最多的，一生編劇和導演的電影有近二十部之多，其中尚不包括別人改編的她的的小說。她的第一部被人改編成電影的小說是《抵擋太平洋的堤壩》(*Barrage contre le Pacifique*)，導演是因《鐵路上的戰鬥》(*La Bataille du Rail*)獲得第一屆金棕櫚獎、60年代十分活躍但對法國電影藝術的發展影響無多的克萊芒(René Clément)。拍出的影片雖然取得了很大的成功，卻令杜拉大失所望，認為克萊芒完全歪曲了她的原義。也許就是從那時起，她萌生了自己創作電影腳本的念頭：「如果我要在銀幕上詮釋自己的另一部作品，我相信我會做好的」。不過按照她自己的說法，她之所以拍電影純粹是為了她的兒子烏塔：「我的兒子對我的書從來不加評論。他喜歡的是電影。如果說我投入電影，也許恰恰是為了他。」1959年，她應同是「左岸派」成員的雷乃(Alain Resnais)的邀請，寫出了平生的第一部電影腳本《廣島之戀》(*Hiroshima Mon Amour*)。她和雷乃「親密合作」的這部影片獲得了空前成功，從某種意義上說，它改寫了法國電影的方向。

從此之後一直到80年代初，特別是整個70年代，她把大部分時間和經歷投入到了電影之中。她與當時

已經非常著名的女演員莫羅(Jeanne Moreau)(她老年時為《情人》作的旁白令人難忘)、剛剛出道的德帕迪厄(Gérard Depardieu)、氣質獨特優雅的塞里格(Delphine Seyrig)(《去年在馬里安巴德》[*Last Year in Marienbad*]的女主角)以及才華橫溢的攝影師布魯諾·努伊坦等人一起，創造了一部又一部作品，在其中她耗費了大量心血和汗水，以其智慧和天才，為電影藝術注入了全新的元素。杜拉導演的第一部作品是《音樂》(*La Musica*)，幾乎在這最開始，她還需要有人幫助才能完成全片的時候，她就已經為電影設立了全新的規則——要一反傳統電影的種種陳規，她甚至認為《廣島之戀》「過於著重道具，只有臉」——把《音樂》拍成一部沒有道具的影片，並從此一去不回頭地走入了她自己所創造的、獨一無二的電影世界：她所創造的電影風格，簡而言之就是破壞所有構成電影的要素，去掉人物，去掉故事情節，去掉聲音，以至於走到了電影的反面：在《大西洋男人》(*L'Homme Atlantique*)這部總共50分鐘的片子中居然有30分鐘時間銀幕上一片漆黑，甚麼都沒有。連影像也被謀殺了。

許多年之後，杜拉在總結自己的電影生涯時，認為自己是無力從事其他任何事情才去拍電影的，因而從未真正進入靈魂深處。

三

50年代中期，杜拉為了進一步擴大自己的影響，想在著名的《當代》雜誌發表小說。但薩特(Jean-Paul Sartre)粗暴地拒絕了她：「我不能發表您的作品。您寫得很糟。不過這話不是我說的。」瑪格麗特終生都沒有忘記這次屈

辱的遭遇，她一直堅持認為，那個敢說她寫得很糟糕的人一定是德·波伏瓦 (Simone de Beauvoir)。因此她意味深長地說：「波伏瓦？一個壞女人！她很危險，因為她是壞女人，壞——女——人！」而波伏瓦則陰陽怪氣地反駁說：「解釋一下杜拉的書，我可看不懂她都寫了甚麼。」

杜拉和波伏瓦之間的敵意或許是因為對世界的不同看法——波伏瓦的目光理性、冷漠、荒涼，杜拉的目光感性熱情混亂；或許是因為嫉妒——杜拉從不喜歡其他女作家，認為她們會給她造成陰影，她甚至從不掩飾對瑪格麗特·尤塞納爾的蔑視；以波伏瓦冷漠的天性，也對善嫉、霸道、專橫的杜拉沒有任何好感，而她們曾愛過同一個男人，這更容易在兩個女人之間挑起一種微妙關係。況且她們兩個都才華橫溢，自視甚高，同樣多產，作品同樣涉及小說、散文、論著或戲劇、電影多種形式，同樣對政治抱有熱情 (懷着不同的理想)，同樣在法國文化界有着不容忽視的影響。如果有人問我，她們中間你喜歡哪一個，我想我會選擇杜拉。主要原因在於，我贊同杜拉追求的有道德的理想社會，不喜歡波伏瓦的存在主義自由道德社會。次要原因在於，我傾向於相信杜拉自己說的，在寫小說方面她是一個天才；而波伏瓦的小說，讀起來沒有愉悅之感，文體老派，「文以載道」的意圖一目了然，因此完全沒有讀杜拉小說的那一份享受。

杜拉差不多寫了二十部電影腳本。波伏瓦只有一部，這部名為《人總有一死》的小說寫於1946年，1995年拍成同名電影，並獲1996年休斯頓國際電影節最佳故事片獎。故事講述一個頗負盛名的女演員與一個自十三世紀以來一直活在世上的男人之間縹緲

的愛情故事。電影主題是永恆的愛的不可能——一個女人為了永遠地活在一個不死的男人心中，完全徹底地放棄了自己，而那個與她墜入情網的男人，卻在一天早晨在一座橋上消失了。在波伏瓦這唯一一部影片中，女人的存在本身，她的生命，她的創造，到最後都無意義，如果她要讓自己感覺到存在的意義，唯一的方法就是被男人愛，因他的不朽而不朽，成為他的組成部分——但這個希望最終破產。人的腳下一片空無。同樣，杜拉的電影主題也都是關於愛，不同之處在於，杜拉的出發點是愛，波伏瓦的出發點是被愛。我想這也是兩個女人切入愛情和生活的不同角度。在杜拉幾乎所有的作品中，她的主人公無論遭受了怎樣的痛楚心碎，經歷過多少哀愁悲傷，卻永遠站在愛的原野上，承受着風吹雨打，即使遍體鱗傷粉身碎骨也依然保持對愛的信念。人必須踩在愛的大地上，即使是傷痕纍纍的大地。在杜拉看來，這個世界如果沒有愛，也就沒有了存在的意義。所以她說：「沒有甚麼能阻擋我們投身於愛，因為這依然還是塵世間最美的事情。」

四

去年9月，我在東京的地鐵上見到一個女人。我正好坐在她對面，我不知道她從何處上車，也不知道她在何處下車，因為在我上車的時候，她已坐在那裏，我下車的時候，她仍然坐在那裏。我是從後樂園站上車，在御茶水站下車，算起來不過十分鐘的路程，但感覺中，這卻是一段從未完成的旅程。她是那種你無法判明人種、國籍、身份、年齡的女人，上身是一件普普通通的象牙色連肩背心，下身

是一條同樣普通的淡栗色長裙，脖子和手腕戴着極為隆重的珍珠和金銀首飾，但那質地和價值，看上去介於真品與贗品之間，如同她的年齡，介於30歲到50歲之間，分明讓人對那被看的事物和看的自身都產生一種似是而非之感。雪白的臉既不屬於東方人也不屬於西方人，黃色偏白的頭髮簡單地挽在腦後，那髮色讓你弄不清楚究竟是本來的顏色呢，還是因為年齡的關係從黑色慢慢變成的，臉上架着一副黃白色間雜的眼鏡，與整個頭部配合得天衣無縫，使她那雙躲在鏡片後的眼睛所反射出的光芒，均勻地散布在她的臉龐，那不是一道強光，刺得你睜不開眼，那是從某個遙不可知的地方濾出的微光，普通，柔和，溫煦，游移，難以確定，就像此時此刻她本人坐在那裏，一瞬間讓我恍惚，分不清是真實還是夢幻。她怡然地坐在一堆平凡普通的人中間，樸素的衣著打扮使她融入身前身後的人群，與他們混為一體，使他們對她視而不見，而那內在的秘而不宣的難以名狀的氣息，則像一幅畫脫離其背境，奪框而出，奔入我的眼簾，使我禁不住眩暈。那是一種含混可疑、曖昧神秘、半真半假、模稜兩可的美，並不驚心動魄，卻刻骨銘心，因為難以捉摸，無法把握，所以尤其勾人心魂。她正低頭看書，大概感覺到我在看她，也抬起頭看我，眼神中彷彿有一種語言，不需要去理解，卻已明白那種意味。那時候我想起了杜拉的文字：「那種美……要我忘記是太晚了。」

杜拉對我的意義也許全在這地鐵上的十分鐘，這場不問姓名的邂逅。她的小說涉及過眾多時間、地點、人物、場景，但讓我記憶猶新的，卻是那幾個游移在她所有作品中的驚鴻一瞥的女人；她傾注了那麼多心血、賦

予了那麼多新的理念拍攝的影片，在今天看來許多已經不合時宜，除了其先鋒性試驗性在電影史上的地位，影片本身的藝術觀賞性幾乎都喪失，人們在談論她的時候，也已經帶有幾分調侃，才不過20年，那些曾對她滿懷熱情的人，已開始對她感到厭倦。但杜拉說：「我就是這麼不合時宜，我就是這樣渡過一生。」杜拉的這一宣言，道出了某種精神追求的永恆意義。多年來她採用各種方式藏匿自己，拒絕被了解和窺視，因為她知道，只有她自己懂得自己。通過她的眼睛，我們看到一個從未被呈現過的世界，在其中我們所看到的東西，有些轉眼就忘記了，有些留下一點模糊印象，而有些卻深埋在心中，在適當的時候，把你從庸常人生中呼喚出來，享受片刻歡愉，就如在這列東京地鐵上，當我看到這樣一個女人，我不會想起別的作家，而是不期然地想起，這就是杜拉書中的女人，那一刻，我沉浸在杜拉的文字所創造的夢幻之中，至今我也能感到，那列火車仍然載着那個女人，在這大地上的甚麼地方、或許是在我的夢中奔馳，沒有起點也沒有終點。像這樣的一個女人，你能把她安置在這世界上的哪一處呢？正如杜拉，她能用何種方式安置她的迷狂呢？任何時候想起來，那種情境都會清晰呈現在眼前，並使我感到這世界令人驚歎的奇異。對我而言，這就是杜拉的價值所在，她所作過的又被遺忘的東西，比如沒有人讀得下去的小說，無人再想看的電影，與別的作家的爭風吃醋，無休無止的醜聞和謊言，並不重要，重要的是那些我們能在日常生命中感知的東西，也許不多，卻已足夠。

晏未晚 自由撰稿人

上下無門：汪康年的困境

● 單世聯



廖梅：《汪康年：從民權論到文化保守主義》（上海：上海古籍出版社，2001）。

1860年，還在母腹中的汪康年就為避太平軍之亂而開始其難民生涯；1911年11月，在武昌首義的大動盪中，汪康年懷着對國家前景的憂慮及個人理想的幻滅悄然病逝。生於憂患死於憂患，這位從戊戌到辛亥期間傑出的報人和維新活動家的一生本該是多麼令人興味盎然的
研究對象！

然而，在有關近代維新的大量研究中，學者們最喜歡問津的是康（有為）梁（啟超）譚（嗣同）三巨頭，汪康年更多是作為他們的陪襯才得以露面，有時甚至完全成了反面人物。廖梅的《汪康年：從民權論到文化保守主義》，筭路藍縷，完整地再現了汪康年一生的維新志業，並對其思想作了分析性評論，填補了近代思想文化研究的一個空白。此書寫作歷十年之久，在搜集材料、重建史實及知人論世、公允評價方面基本上難以挑剔。但作為一部高質量的人物研究，廖著較少就汪康年對歷史現實及個人遭際的感受作出必要的發掘，較少對汪康年主觀心理的洞察和描述。歷史人物研究不是文學傳記，但人物的完整性必賴其心理活動的支撐，而我們對社會行為的理解也不能繞過對行為者主觀動機的領會。

憂患的時代也可以是激動人心、人才輩出的時代。在同時代人中，汪康年的舊學新學都不突出，但他能敏感於時代的要求，以民間報人的角色參與歷史，這是他成為歷史人物的關鍵。汪康年一生的英雄期是1896年8月到1898年8月的

1860年，還在母腹中的汪康年就為避太平軍之亂而開始其難民生涯；1911年11月，汪康年懷着對國家前景的憂慮悄然病逝。與同時代人相比較，汪康年的新舊學都不突出，但他能敏感於時代的要求，以民間報人的角色參與歷史，這是他成為歷史人物的關鍵。

1903年汪康年與革命派論戰，指出革命的兩個危險後果，一是革命黨的過激行為使政府不敢改革；二是革命暴力分散了政府實行新政的注意力。所以儘管他認為維新與革命一樣，幾乎無可希望，但不維新中國一下子也亡不了，而革命卻可能立致亡國。

《時務報》時期。在熱烈的制度改革論中，他在《時務報》上發表15篇文章，提出了中國改革的兩套方案：一是自上而下地進行政體、官制、行政制度的改革，開議會，張民權；二是自下而上的民間維新，即先在民間和中下層官員中推行教育、經濟、軍事等各方面的局部改革，為政治改革準備人才與經濟基礎。「上」「下」都只是起點，最終都是要上下會通，改革現代政治體制，讓人民參政。兩套方案只是在施程序而不是在目標宗旨上有別，務實冷靜的汪康年並不固執某一方案，而是根據不斷變化的形勢，適時調整重心。其實，晚清時代，在中央政府的「上」和民間社會的「下」之間，還有一個源於曾（國藩）左（宗棠）胡（林翼）李（鴻章）等中興名臣，在維新時代以東南督撫為代表的地方大員的「中」層，他們主政一方且眼界開闊，具有向中央集權提出了嚴重挑戰的權威，並因此部分承擔着中國現代化的命運。從而，汪的維新活動實際上有三種訴求對象和依靠力量，其上下移動的行動歷程，也就與整個中國的政治社會息息相關。

這是一個負載着歷史的人物。保留下來的三千餘通書信見證了汪康年當年在知識界和政治界的活躍程度。廖著突出的成績是把歷史環境與個人行為統一起來，既從時代需要和環境壓力方面追溯其維新活動的起源與目的，又特別注意強調汪康年作為「實幹家」在維新大業中的特殊貢獻和獨特地位，這就同時分析了他與康、梁等人既相互配合又難以合作的原因。當汪康年的維

新活動無可挽回地失敗時，近代中國的困境也因此部分地凝聚到他的身世命運之中。

維新改良在西方近代史上就是「開明專制」，若想成功，既須由最高統治者來策劃推動，也要有必要的社會重心以為平衡。但這在皇權專制根深柢固、傳統社會秩序瀕於瓦解的中國，是不大行得通的。所以即使是眼睛向「上」的康、梁在其變法實踐中也沒有放棄與底層民間的聯絡。然而，沒有「自上而下」的第一套方案，維新就不可能具有呼喚改革的政治運動的特徵和聲勢。《時務報》創辦伊始，汪康年就主張興民權，開議院，還為中央政府設計了政治體制改革和行政制度改革的具體方案。1900年庚子事變後，一方面中央政府沒有徹底癱瘓，另一方強敵臨門亡國在即，汪再次回到自上而下的方案，言論重心落在政府應如何行事上，強調中央集權和改革的循序而進。在革命浪潮波動的1903年，他還與革命派論戰，除了認為革命不適合中國外，特別指出革命的兩個危險後果，一是革命黨的過激行為使政府不敢改革；二是革命暴力分散了政府實行新政的注意力。所以儘管他也認為維新與革命一樣，幾乎無可希望，但即使不維新，中國一下子也亡不了，而革命卻可能立致亡國。兩害相權取其輕，1907年，汪離開標誌其民間立場的上海遷居到中央政府所在地北京，主持編輯《京報》。配合當時的「新政」，《京報》的言論表達了對立憲的熱烈擁護。由於「丁未政潮」中改革派主將瞿鴻機罷相，汪隨之失去保護，《京報》於1907年8月被

勒令關閉。汪一生中第三次「自上而下」的努力終至失敗。

不過，汪康年有備在先。「自上而下」的改革論提出不過半年，他就注意到國家政治錯綜複雜，牽一髮而動全身；他也懷疑政府是否有勇氣、有能力進行快刀斬亂麻的改革；而且民智未開，國民不足以自治，因此有「自下而上」方案的提出。1898年，當康、梁等赴京趕考並把希望寄託於光緒皇帝之時，汪卻留在上海辦報，對百日新政持冷淡態度。這不是因為他站在政府或張之洞的一邊，而是因為他在內心對政府根本就投了不信任票。與康、梁相比較，汪康年更為冷靜務實。此時他的大部分言論和行為，都是在積極從事各種民間維新活動，不但提出了一系列包括育人才、興商業、講武備的活動方案，而且身體力行，領導或參與創辦包括《時務日報》在內的多種言論陣地、組建各種學會團體、興辦各種學校、譯印銷售時務書刊，還親自辦理實業，其活動範圍幾乎囊括了滬上新事的一半。因為汪沒有參與康、梁活動，戊戌政變後這些成就得以保留，成為中國近代化的最早建樹，也是汪康年對維新事業的獨特貢獻。

戊戌政變受挫後，汪審時度勢，在第二套方案的基礎上發展出地方自治的見解，不只是經濟的、文化教育的改革，還包括地方建設的全盤方案。1900年後，他認真實施此一方案，向地方督撫的「中」層勢力和民間會黨的「下」層力量呼籲，撇開中央政府、推行地方改革、建立民間武裝。

劃地自治的設想因義和團運動後出現的「東南互保」格局而具有某種現實性。於是，汪穿梭奔走於一些封疆大吏之間，不僅主張不與列強開戰維持地方，還希望勢力日張的督撫們更進一步，「剿拳匪劾政府」，北上勤王，在東南自組政府，開創地方自治改革的新局。但是權力來自朝廷和西太后、存心自保善終的督撫都不能容忍更不能接受汪康年等人激進的變政主張，以「中」層帶動全盤的改革很快就變成一紙空文。汪並非不諳世道人心的書生，他「儘管東奔西走，實際上在內心深處，對勸說督撫們派兵平匪、北上迎鑾缺乏信心」(頁262)。

但汪康年此時仍很亢奮，因為其在其向「下」的視界內又有了新的力量。1900年8月，他就提出兩種對策：「第一，眾人議定政令、法令，一旦大變之後，即推戴一名人為總統。第二，各省按地區自行處理。要乘今日民心紛擾之時，派人去各省聯絡土匪，以造成勢力。各地民間均有秘密團體，派別不同，組織嚴密鬆散也有所不同。有的聚集一處，有的分散各地。這些人頗有力量。若能聯合駕馭他們，那是很有用的。第一個辦法似易卻難，第二個辦法似難卻易。」(頁265)汪實際上並不贊成另立新政府，各省獨立的地方自治才是他一貫認同的。地方督撫既不想從事地方自治，汪也就只能向林間草莽的會黨土匪中尋求支援，他先後派人到揚州、湖北等地聯絡民間武裝。但他與會黨之間既無歷史聯繫又缺金錢收買，無法組織可資利用的力量。1900年8月秦力山所部在大通起義

1898年，汪康年留滬辦報，對百日新政持冷淡態度。戊戌政變受挫後，汪發展出地方自治的見解，這是一包括地方建設的全盤方案。1900年後，他認真實施此一方案，向地方督撫的「中」層勢力和民間會黨的「下」層力量呼籲，撇開中央政府、推行地方改革、建立民間武裝。

汪康年一生與張之洞（圖）、劉坤一、瞿鴻機等晚清重臣關係密切，汪卻過於堅持自己的獨立性，與其所借之權之間不斷發生分裂。到後來革命已勢在必然，汪卻仍不願意接受此一選擇。這位維新領袖在1907年的黯然出局，反映的是個人與時勢的脫節。



失敗，不久唐才常又被捕，朝廷全面搜捕會黨，汪不得不終止聯絡民間會匪武力變政的計劃。

維新派的形象長期被定格於遊說上層空言改良，汪康年的重現，足以更新我們已然形成的印象和認知。如此重要的人物，值得一個學者花費十年心血潛心研究。也正是因為這十年心血，廖著才可能以幾乎「一網打盡」的翔實史料和謹嚴細緻的分析推理，成功地描繪了汪康年穿梭於上、中、下三層呼喚改革的歷程，並極為深入細緻地探討其維新思想的基本結構及其與同時代人的異同，集中外汪康年研究之大成。然而，如果我們承認人物研究的特殊要求在於對人物的刻劃和塑造，那麼一部理想的人物研究，不但需要從歷史看個人，也需要從個人看歷史，只有把兩種視角整合起來，歷史人物才完整真實、栩栩如生。相

對於汪的維新思想與政治行動而言，廖著對汪的主觀心理把握不夠。

個人屬於歷史，歷史也屬於個人。汪康年對改革的徹底失望當然是真切的，但每個人都只能以自己的方式參與歷史，個人視界畢竟難以反映全局歷史。在汪退出實際政治之後，他對之失望的朝廷、督撫、會黨等仍未停止改造中國的努力。維新的劊子手也是維新遺囑的執行人，1901年開始的「新政」是一場嚴格意義上的「自上而下」的改革。無論清廷在這方面表現得多麼勉強，也無論「新政」如何很快就面目全非並終於失敗，「新政」範圍之廣與變革之深，的確是前所未有的，與汪的改革目標也顯然一致。雖然事後可以說「新政」來得太晚了，但在1907年，「新政」的前景還不很明朗。在「新政」及其失敗的過程中，地方勢力直接推動了清王朝的解

體，會黨也積極行動並充當了後來辛亥革命的生力軍之一。所以儘管應充分尊重汪的個人經驗的真實性，正視古老中國的積重難返，但汪康年對整體格局的認識卻更多地帶有個人色彩。這與其長期的思想方式有關。維新改良作為一種自我調整和內部修復，它的展開和推進不能離開現有的權勢集團。汪的一生與張之洞、劉坤一、瞿鴻機等晚清重臣關係密切，創辦和經營《時務報》時以張之洞為奧援；組織「中國議會」時又極力爭取劉坤一等東南督撫的支持；在京從事立憲法活動時又與瞿鴻機配合。「借權維新」本來是一個需要不斷妥協、不斷調整的過程，汪卻過於原則性地堅持自己的獨立性，與其所借之權之間不斷發生分裂。而且，汪的借權更多訴之於一兩個人，他的最後出局，就直接起因於瞿鴻機的低能與被逐。更重要的是，既然上中下三種勢力都不願也無法完成體制內的革新，那麼以暴力手段推翻現存秩序以完成政治變革的革命就勢在必然，但汪卻不願意接受此一選擇。其實，在辛亥前夜，還不能說革命只會造成流血不已的後果。從而，這位維新領袖在1907年的黯然出局，反映的是個人與時勢的脫節，上下無門的判斷更多地與汪的個人認知有關而較少關乎客觀局勢。對此，廖著沒有明確指出，失落了汪康年整體形象的一個方面。

歷史與個人不可分。所謂從個人看歷史，不過是歷史多元性的表現。如果以為汪康年的失望只是反映其視野的局限，那顯然又忽略了個人經驗中所包含的歷史預見性。

僅僅四年後，汪康年不願看到的革命就取代了「新政」。理性的、民主的改革在中國行不通，僵化的集權體制無法實現自我調校。革命會造成劇烈破壞，沒有多少人願意流血，但中國的事情又總是要鬧到血流成河的革命才算結束。體現汪康年觀點的《論革命駁義》一文說：「今世丁此過渡時代，無論何事均危險之事，無論何人均危險之人。革命險矣，保皇何曾不險！」（頁291）維新與革命之所以都具有一種知其不可為而為之的悲情，是因為以中國問題之複雜多樣，無論是維新還是革命，都不能打包票說一定成功，更不能自信一定使中國新生。孫中山和毛澤東都是在和平的方式無法奏效之後被逼上梁山的。所謂「複雜多樣」，不只是指千頭萬緒矛盾叢結，更是指社會人心的非常態、非理性性質，以及動機和後果之間的吊詭。1905-1906年期間，汪在浙江「保路運動」中與浙紳嚴重對立。其過程非常複雜，要之，汪康年等人持理性的民族主義和經濟上的開放態度，考慮的是政府應怎樣才能有效地進行國際交往；而浙紳則純從民族主義和地方利益出發，「說蠻話為種種挾制之計」，只想收回路權，不願深思具體廢約步驟。從道理上說，獲勝的應當是汪康年一邊，「但汪康年的循規蹈矩只適合制度完備、秩序井然的社會。而當時的中國，中央權力式微，地方勢力大增，外國虎視眈眈，各種力量膠着鬥爭，正處在舊秩序遭到衝擊，新秩序尚未建立的混亂時期，任何『度量衡』都毫無意義。蘇杭甬草約本是以英國強權為背景簽訂的，不存在

以中國問題之複雜多樣，無論是維新還是革命，都不能打包票說一定成功。即使像汪康年這樣活躍於時代潮流之中的個人，也不能要求他能認清時勢掌握全局，但社會變動是由無數個人推動的，歷史的複雜性正應落實到無數個人的判斷與選擇之中。

汪康年並不真正了解他曾經以為熟悉的國情，他已無法對「不合理」的現實政治作出有效判斷。先驅者終至成為邊緣人和游離者。所以，面對歷史的變局，汪康年是如何審時度勢，如何進行自我認識之類的問題就是汪康年研究的題中應有之義。

甚麼可以遵守的國際平等交涉原則。所以，在國人的強烈抗議下，是可能迫使英國讓步；而權威日衰的中央政府在地方勢力的逼迫下，也有可能讓步。事實確實如此。」（頁339）在汪康年看來，如此不適應現代國際交往準則、如此低素質的士紳卻能笑到最後，改革焉能成功？他有理由放棄直接的政治行動。但另一方面，這件事也表明汪康年並不真正了解他曾經以為熟悉的國情，他已無法對「不合理」的現實政治作出有效判斷。先驅者終至成為邊緣人和游離者，不完全是客觀的形格勢禁，也是其思想能力和知識視界的合理結果。我們不可能離開個人視點來理解個人的命運。

無疑的，即使像汪康年這樣活躍於時代潮流之中的個人，也不能要求他能認清時勢掌握全局，但社會變動是由無數個人推動的，歷史的複雜性正應落實到無數個人的判斷與選擇之中。所以，面對歷史的變局，汪康年是如何審時度勢，如何進行自我認識之類的問題就是汪康年研究的題中應有之義。假如他沒有留下這方面的文字的話，我們期待傳記作者調動其合理的想像力，把這個具體的、真實的人物的心理刻劃出來。重要不只是他的公開言論，還有他的心理的、情緒的甚至無意識的層面。廖著基於嚴格的史學規範，多以研究者的視角用客觀材料予以介紹評論，較少深入其內心世界作設身處地的情感性了解，以至於讀完全書，我們對作為公共人物的汪康年有完整的認識，而對這個複雜豐富的個人卻總有隔

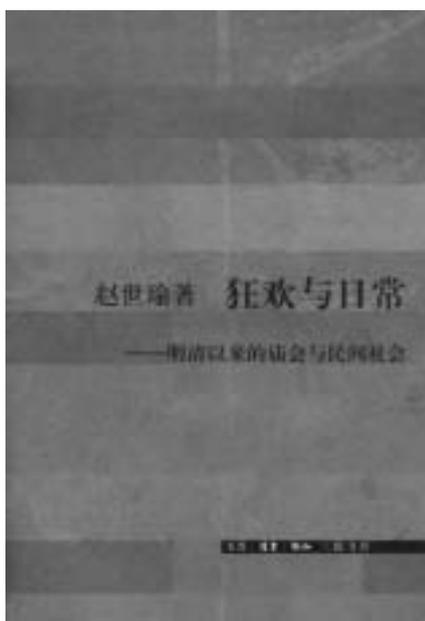
膜之感。自然，汪康年不是一個有特別創見的思想家，但對自己的行為及其後果不會沒有自省和反思。因為無法把自己的政治理想寄託於任何一種政治集團和社會權勢，汪康年只得從社會活動家變成了單純的言論家；從積極的建設者變成只有在他人行動之後才有發言權的人。這一轉變有其內在根據，但肯定充滿緊張和焦慮。後於汪康年的一些文化保守主義者，如章太炎、熊十力等，其文化思想就都包含了革命時期的歷險和經驗。如果可以用上下求索而一無可為來概括汪康年的一生，那麼，當汪康年從傳統禮教中發掘重建民族精神的資源，成為現代第一代文化保守主義者之後，如此深刻的幻滅感在多大程度上結晶為他的文化思想，就是我們很想知道的。廖著提供的，基本上是其理性層面的議論和見解，個人化的東西太少。這也許因為汪康年後期的心思「無迹可求」，以至一個世紀之後，廖著竭盡所能之後，也只能重建其思想而難以刻劃其人。

這一點再度提醒我們，對於距離現在並不遙遠的近代人物中的相當一部分，我們實在是知之甚少。如此，則上面對廖著的評論或過於苛刻。客觀地說，在史料許可的前提下，廖著差不多已經做了一名史家所能的最大努力，理應得到充分肯定，值得我們認真一讀。

單世聯 廣東省社會科學院研究員。著有《反抗現代性》、《西方美學初步》、《現代性與文化工業》等。

零散的真實

● 張殷銘



趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》（北京：三聯書店，2002）。

來自年鑒學派的挑戰，使近人在研究思想文化史時，開始注重對社會下層的研究，並主動吸納了來自其他社會科學的方法。近來台灣和大陸學者對於明清中下層思想文化史的研究已取得了不菲的成果，其中引人注目的著作亦為數不少。誠然，這些學者帶着同樣的焦慮和希冀去探尋那些以前被他們所忽略

的歷史，但在某種程度上，他們仍然沒有也不可能完全擺脫精英史學的束縛，這種缺陷既存在於敘述邏輯上，也存在於資料上。從這個角度來看，趙世瑜積十年之功而成的這本《狂歡與日常》就顯得彌足珍貴了。

在這部論文集集中，趙先生賦予了以往被忽視的純粹的民間信仰以及活動（即所謂「淫祀」）超出了傳統社會思想史範疇的意義，而將其昇華為「一種集體的心理活動和外在的行為表現，也是人們日常生活的一個組成部分」，把其放在了與長期作為傳統社會史研究對象的「正祀」同等重要的位置。而他在書中不斷以對個案的詳析來加強這種判斷，甚至在不斷凸顯民間信仰的強大滲透性、以至於在面對被強制納入正統化的信仰系統中去的壓力時，亦勾勒出了民間信仰某種難以想像的對正統信仰的反融化特徵。在「概說」部中，對於「民間宗教」和「民間信仰」作為不同的思想和組織體系與鋪蓋其上的正統思想體系之間的關係，作者總括性的作了明晰的區分，並藉此強調了民間信仰系統對於上層道統體系的「含蓄的挑戰或反抗」中所呈現的主動性特徵，是基於其自身強大的不可抹殺的生命力。

近人在研究思想文化史時，開始注重對社會下層的研究，但在某種程度上仍未能擺脫精英史學的束縛。趙世瑜在《狂歡與日常》中，就把以往被忽視的純粹的民間信仰以及活動，放在了與長期作為傳統社會史研究對象的「正祀」同等重要的位置。

趙世瑜以明代為例，論證統治意識形態對於廣泛見於民間的地方神崇拜現象表現出一種搖擺態度，即從嚴厲打壓到默認再到努力將其正統化，這正是一種上層對下層的妥協的表徵。而反映其間的是儒學者和循官酷吏激烈抗爭和力行嚴禁的無力性。

趙先生以明代為例，論證統治意識形態對於廣泛見於民間的地方神崇拜現象表現出一種搖擺態度，即從嚴厲打壓到默認再到努力將其正統化，這正是一種上層對下層的妥協的表徵。而反映其間的是儒學者和循官酷吏激烈抗爭和力行嚴禁的無力性，儘管在文獻上我們看到的是他們的雷厲風行和卓有成效。正如趙先生所言：「誇張一點說，屬於『大傳統』的『精英宗教』——正祀，只在制度和理念上存在，在實踐上則大多『淫祀』化了或者『民間化』了……。」這就再一次對那些為把持着主流意識形態話語霸權的歷史製造者們所炮製的「思想的歷史」提出了有力的質疑：精英們為我們所提供的歷史圖景，難道定是超越於「日常」之上的真正的歷史嗎？

在趙先生的論文集，我們看到了一種與精英們的理想圖景完全不同、屬於另外一個思想和文化的世界，一個在文獻資料中表現得因支離破碎而朦朧、真實存在並自成體系，支撐着為人所見的精英文化的隱形世界。而趙先生的勤勉和富有專業精神的探索，使他得以扒開精英文化鋪設的迷障而見到覆蓋其下的蔚然風光。這個神秘的知識和精神的世界，在趙先生的這部社會思想史研究的論文集中得到最好的揭示。

此論文集的「概說」與「個案」研究兩部作為重頭壓軸，前後關照，表現出來的縝密的相關性為論文集中所罕見，這正是因了作者在著文時所專注的對象本身表現出的極盡宏大又極盡細密的特點。研究對象的這種複雜特點使得作者既要

在宏觀上對其進行主軸的把握，又要在微觀上對其擁有透徹深入的了解。但要純熟運用這種結構性把握，以做到理論層面和資料層面的雙重把握殊為不易。例如，在「概說」部作者力圖對民間的寺廟賽會文化進行整體性的勾勒，但又不得不借助對於個案的稽考。因此，正如作者自道，「概說」部幾篇綜合性的研究，實際上是「提出了我為甚麼研究這個問題的問題，講到了一些概念」，而「現在看起來有些概念還要重新考慮」。而「個案」部對於那些需要「重新考慮」的問題也只是起到側面展現的作用。

廟會問題一直是本書關注的重點。作者在書中所提到的「傳統社會中的寺廟」在實質上同民間宗教信仰不僅有着並存的關係，也存在着互為發生的關係。如廣泛見於民間的三官廟，供奉神祇天官、地官、水官三官大帝，也是在民間宗教與道教本宗的相互砥礪中漸漸成為道教的正祀神祇。而明清民間宗教信仰中的三教混雜現象，並非單向地來源於主流意識形態中的三教合流傾向，而是其自生自發、向上的一個融會過程。早在梁朝高僧慧皎之自道已曰：「昔佛法初傳，……如為出家五眾，則需切語無常，苦陳懺悔。若為君王長者，則須兼引俗典，綺綜成詞。若為悠悠凡庶，則須指事造形，直談見聞。若為山民野處，則須近局言辭，陳斥罪目。」可見，遺高妙佛法自獨成一體而莫談，單論佛教自身在民間的傳播過程中，由於手段和策略的變化，必然要趨於地方化和俗世化，而最後也必形改神移，難回本真了。而民間廟會

文化確實因了其將精神領域的訴求落實到物化層面的功能，使之成為民間儀式化的宗教信仰體系的承載體。這些不入流的人格神和物神崇拜體系確也作為地方社會的信仰主體而延存了下來。在書中作者根據地域特點討論了很多類似的個案。分布於南方的五顯、五通、梓潼、天妃、張王，分布於北方的三官、八臘、藥王、三叉、馬神、牛王、劉河間(劉守真君)等，皆得到相應的地方信仰系統的支撐。而這些人格神和物神的信仰，是盡皆出自於某地區然後繁衍開去的，因此這其中同時也蘊含了傳播學的關注點，即為甚麼在民間信仰的傳播過程中，主流意識的介入是如此微弱呢？既然影響微弱，那麼民間信仰與正統信仰的融會又主要是通過甚麼樣的渠道進行的呢？的確，在廟會文化的研究過程中，同時存在着一系列發生學和傳播學等相關學科尚沒有來得及回答的問題。因此，趙先生始終以廟會文化為切入口，探討民間文化景觀以及所謂大小傳統的關係流變問題，是切中肯綮的。

「個案」部的五篇論文表面上看遠離了紛紜雜說的理論探討，深入勾勒了一些底層的文化現象，但是如若從細裏分析，這五篇論文仍然在力圖解答作者在「概說」部所提出的問題。對「太陽生日」、「黑山會褒忠祠」、「京師五頂」和「魯班會」現象的剖敘，實質上仍然是圍繞民間廟會文化的主題而進行的。第一篇對明清婦女亞文化的研究也是對民間廟會文化研究的一種外延，甚至在某種程度上來說仍然處於對民間廟

會文化內涵研究的框架之內。最後一篇對於「魯班會」的研究，是從信仰功能的角度再探討所謂行業工會的組織特徵，而其重心依舊是落在了對民間信仰的世俗功能研究上。第二篇從傳播學的角度探討「太陽生日」信仰中隱藏的心理抗爭，但無論是作者着意刻劃的「歷史記憶」，還是在文章中出現頻率甚高的「地方性話語」，其中都隱含着一個對於民間信仰創造和傳播方式的社會學假定，即地方廟會文化成為正統文化尋求力量補給的支撐地，而在事實中，民間文化是正統文化的氧氣瓶還是搖籃並不是一個已成定論的研究課題。同樣，作者在第三篇和第四篇研究京師的人造信仰體系時，同樣表現了以民間廟會信仰系統為論基而造推論的傾向。可以說，從理論的角度來看，「個案」部是「概說」部白熱化討論的繼續和論題的化約，而不是遠離。

從資料上來看，作者使用得最多的是傳統文獻，即方志，其次是碑文資料。正如作者在另外一篇文章〈打破學科畛域與歷史學的學科本位〉談到，「對於試圖研究基層社會歷史的學者來說，通過田野調查收集譜牒、契約文書、口碑等地方文獻，體驗特定的歷史情境，就比單純依賴官方文件具有更大的有效性」。而在社會文化史的研究中，最過於缺少的恰恰是這些珍貴資料。在資料的把握上缺乏自信，故而必然會回溯到理論的推演上去。在幾個個案研究中，趙先生盡最大限度地使用碑刻等民間資料，並力圖通過田野觀察挖掘新的民俗學資料用以研究，以擺脫以往對於方志和官

缺乏第一手資料，給歷史學家的研究帶來了困難，並弱化了其研究成果的價值。在幾個個案研究中，趙先生盡最大限度地使用碑刻等民間資料，並力圖通過田野觀察挖掘新的民俗學資料用以研究，以擺脫以往對於方志和官碑的迷信依賴。

碑的迷信依賴。這種努力，在本書中是清晰可見的，但同時也是充滿了遺憾和無奈的。在「黑山會」的研究個案中，使用得更多的仍然是館藏碑刻；在「婦女亞文化」以及「太陽生日」等多個個案研究中，作者運用了大量的民間寶卷，然而其中大多數仍然來自儒生的記錄。缺乏第一手資料確實給歷史學家的研究帶來了困難，並弱化了其研究成果的價值。但是，筭路藍縷的開創之路，

必然是充滿着對新問題的大膽假設，也必然是踩着對幼稚假設的不斷推翻而大步前進的。正如顧頡剛在對民俗學的研究過程中滿懷信心地鼓舞歷史學家，繁重而艱難的「這種搜集和研究，差不多全是開創的事業，無論哪條路都是新路，使我們在寂寞獨征之中更激起拓地萬里的雄心」。趙先生的研究正應了顧老的肺腑吶喊，而成為「新路」開拓的先聲。

社會與文化中的法律

● 喻 中

黃宗智提倡，研究法律制度一定要結合特定的經濟、社會與文化條件，其近著《清代的法律、社會與文化》堪稱是這種研究進路的代表作品。他從清代經濟、社會與文化背景出發，為我們描繪出清代民法的圖景，其中不僅有官方審判與民間調解，還有一個相對獨立的第三領域。



黃宗智：《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》（上海：上海書店出版社，2001）。

數年前，黃宗智曾經提倡，研究法律制度一定要結合特定的經濟、社會與文化條件，其近著《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》則堪稱是這種研究進路的代表作品。閱讀這本著作，一個強烈的感受是作者對清代法律的獨特解讀方式。他從清代經濟、社會與文化背景出發，為我們描繪出一幅立體的、動態的清代民法圖景，其中不僅有官方審判與民間調解，還有一個相對獨立的第三領域。為此，作者選取了一批鮮為法律學人所注意的資料。其中包括從四川巴縣、河北寶坻，以及台灣淡水分府與新竹等幾個縣收集來的628件清代民事訴訟檔案。除此之外，作者還採用了民國時期河北順義縣1910-30年

碑的迷信依賴。這種努力，在本書中是清晰可見的，但同時也是充滿了遺憾和無奈的。在「黑山會」的研究個案中，使用得更多的仍然是館藏碑刻；在「婦女亞文化」以及「太陽生日」等多個個案研究中，作者運用了大量的民間寶卷，然而其中大多數仍然來自儒生的記錄。缺乏第一手資料確實給歷史學家的研究帶來了困難，並弱化了其研究成果的價值。但是，筭路藍縷的開創之路，

必然是充滿着對新問題的大膽假設，也必然是踩着對幼稚假設的不斷推翻而大步前進的。正如顧頡剛在對民俗學的研究過程中滿懷信心地鼓舞歷史學家，繁重而艱難的「這種搜集和研究，差不多全是開創的事業，無論哪條路都是新路，使我們在寂寞獨征之中更激起拓地萬里的雄心」。趙先生的研究正應了顧老的肺腑吶喊，而成為「新路」開拓的先聲。

社會與文化中的法律

● 喻 中

黃宗智提倡，研究法律制度一定要結合特定的經濟、社會與文化條件，其近著《清代的法律、社會與文化》堪稱是這種研究進路的代表作品。他從清代經濟、社會與文化背景出發，為我們描繪出清代民法的圖景，其中不僅有官方審判與民間調解，還有一個相對獨立的第三領域。



黃宗智：《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》（上海：上海書店出版社，2001）。

數年前，黃宗智曾經提倡，研究法律制度一定要結合特定的經濟、社會與文化條件，其近著《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》則堪稱是這種研究進路的代表作品。閱讀這本著作，一個強烈的感受是作者對清代法律的獨特解讀方式。他從清代經濟、社會與文化背景出發，為我們描繪出一幅立體的、動態的清代民法圖景，其中不僅有官方審判與民間調解，還有一個相對獨立的第三領域。為此，作者選取了一批鮮為法律學人所注意的資料。其中包括從四川巴縣、河北寶坻，以及台灣淡水分府與新竹等幾個縣收集來的628件清代民事訴訟檔案。除此之外，作者還採用了民國時期河北順義縣1910-30年

的128件民事案件，以及滿鐵於1940年代初期在三個華北村莊所做的實地調查。

通過這些資料，作者首先揭示出清代的民法制度是如何具體運作的，讓我們看到了清代法律的表達是一回事，而其實踐則是另一回事，兩者根本不可能完全一致。以民事訴訟為例，清代官方的標準表達是：民事訴訟不多，因為國家意識形態認為這種訴訟不應存在，即使存在，也不過是「細事」，中央政府不多關心，由州縣「自理」；普通良民是不會涉訟的，如果涉訟，多半是受了不道德的訟師訟棍的唆使；縣官處理民事訴訟，一般像父母處理孩子們的爭執那樣，以調解的方法，用道德教誨子民，不都依法辦案。但是，作者通過大量案例說明，清代民事法律的實踐與這種官方表達形成了鮮明的對比：一是民事訴訟數量較大，佔了縣衙門處理案件總數的三分之一；二是訴訟當事人大多是普通民眾，上法庭多是迫不得已，目的在於維護自己的合法利益，並非受人唆使；三是法庭判案，大多依法裁斷，很少適用調解。作者的研究還發現，之所以出現這種差異，主要是因為法律的官方表達必須符合當時的統治思想或儒家理想的需要，必須與當時的法律意識形態保持高度一致。否則，官方頒布的法律還有甚麼合法性、正當性可言？但是，儒家理想與社會現實之間總會存在一些差距，無論是官吏還是百姓，在碰到各種具體衝突或糾紛的情況下，都會以比較實際的而不是理想中的方法來處理這些糾紛，從而讓法律的

實踐與法律的表達之間出現一定程度的背離。作者對法律的這種二元劃分實際上已經觸及到了一個法理學問題：書本上的法與行動中的法，規範法學(或純粹法學)鍾情於前者，社會法學關注後者，兩家各執一詞。而黃宗智的分析則說明了兩個方面都有其不可替代的合理性：書本上的法必須反映法律乃至於整個政權的正當性，必須說明法律與政權存在的理由，缺少了這方面的支撐，官方頒布的整個法律大廈就會底氣不足，甚至面臨坍塌的危險；但是，官方正式表達的法律只不過代表了官方的一種願望或法律意識形態，由於利益主體多元化等諸多原因，天底下的事不可能都符合官方的願望或意志。因而，行動中的法可能與官方的正式表達相一致，但更多的情況卻是不一致。歸納起來，我們可以說，正是官方意志與社會實際之間的差異，造成了法律的表達與實踐之間的差異。認識到這一點，我們對當代中國大量存在的「有法不依」、「執法不嚴」的現象，是否可以多一些「同情式的理解」？

除了官方審判與民間調解之間的二元劃分，黃宗智還提出了「第三領域」概念：它既不同於官方審判，也不同於民間調解，毋寧說，它是通過官方與民間互動的方式解決糾紛。通常的情況是，某個糾紛的一方當事人不願接受民間調解或調解不成功，就會訴諸官方，官方的初步反應以及在一系列審判活動中的基本傾向，都會對糾紛的當事人或民間調解人產生一定的影響，讓他們在訴訟的每一階段都可以不斷地

規範法學鍾情於書本上的法，社會法學關注行動中的法。行動中的法在許多的情況下可能與官方的正式表達不一致。正是官方意志與社會實際之間的差異，造成了法律的表達與實踐之間的差異。把握了這一點，我們對當代中國大量存在的「有法不依」、「執法不嚴」現象，是否可以多一些「同情式的理解」？

人民調解的主持人是農民或市民，他們對社區糾紛的調解完全可以歸屬於民間調解的範圍。但是，官方又出台了一系列法令和行政規章，對「人民調解」作出種種規定。當代的人民調解確實也處於官方審判與民間調解的中間地帶，也許可以稱作另一種型式的「第三領域」。

權衡官方審判的成本與收益，只要有一方預見到，繼續把官司打下去將會得不償失，它就會轉而求助於民間調解，與另一方達成妥協，從而終止官方審判程式。這種官方審判與民間調解相互影響的過程，就是作者所謂的「第三領域」。這個概念讓我們注意到這樣一個事實：官方審判與民間調解之間，並不是「雞犬之聲相聞，老死不相往來」，而是「你中有我，我中有你」。當代中國司法行政領域內的一項重要業務，即「人民調解」，在我看來就類似於黃宗智所謂的官方審判與民間調解之間的中間地帶或「第三領域」。你看，人民調解的主持人是成千上萬的鄉村或街道的調解委員，他們是地地道道的農民或市民，不算甚麼「國家幹部」，他們對社區糾紛的調解完全可以歸屬於民間調解的範圍。但是，全國人大常委會制訂的《村民委員會組織法》和《居民委員會組織法》又對這種調解作出了原則性的規定；國務院還制訂了《人民調解委員會組織條例》（1989年）；司法部則出台了《民間糾紛處理辦法》（1990年）、《跨地區跨單位民間糾紛調解辦法》（1994年）、《人民調解委員會及調解員獎勵辦法》（1991年）等一系列行政規章，對「人民調解」的原則、程式、效力等方面作出相當具體的規定。在這些國家法嚴格規範下的人民調解，豈止一個單純的「民間調解」所能概括得了的？可見，當代的人民調解作為官方與民間相互協作的一種解紛制度，確實也處於官方審判與民間調解的中間地帶，也許我們可以把它稱作另一種形式的「第三領域」。

不過，第三領域作為官方審判與民間調解相互作用的「領域」，並非千篇一律，而是在不同的社會形態中呈現出不同的形式。為此，作者考察了兩種具有代表性的法律型式：簡單型式和複雜型式。第一種以寶坻和巴縣為代表，民事審判制度的運作相對簡單，可以高效率地解決糾紛。其標準過程是先有涉訟雙方的狀告和辯訴，接着是有各方到場的正式堂訊，大多數案件只需堂審一次，縣官只作一次判決，在幾周之內甚至幾天即可審結。當然也有少數官司會拖得長一些，但那是例外。第二種型式以淡水—新竹為代表，民事審判運作過程較為複雜，解紛效率低下，法庭不堪重負。主要原因是案子鬧到官府之後，都會因為機智的當事人鑽法律制度的漏洞而拖延下去，在這些訟民中，有不少是有錢有勢的人，或諸如宗族、地主集團這樣的團夥，他們會為打贏官司編造情節。一案數審司空見慣，判決一再受到辯駁。官司一拖數年不以為奇，長者可達數十年之久，極少在數周之內審結一案的情況。出現這兩種區別較大的民事審判型式，主要是因為社會結構的不同。以寶坻和巴縣為代表的簡單型式，是因為這兩個縣當時都處於相對簡單的小農社會，大多數糾紛是由於土地買賣、債務拖欠、婚約、財產繼承而起，案情簡單，大多數當事人也沒有足夠財力支撐一場曠日持久、花費巨大的訴訟；而十九世紀晚期的淡水—新竹，經濟已走向多元化、都市化，社會結構日漸複雜，由多方組成的商業團體開始出現。由於商品化和

人口增長所帶來的土地和借貸交易越來越多，交易方式也越來越複雜，所引起的爭議無論是數量還是複雜程度自然都會增加，案件當事人只要有錢有勢，就不會輕易屈從；他們捨得花時間、出錢財，僱請專人助其訴訟。這些人的出現，是淡水—新竹法庭積案日增，負擔加重的最終原因。對比這兩種形式，我們可以得出的一個初步結論是，一時一地的社會經濟發展水平，不但可以

決定訴訟案件的數量多少、難易程度，而且還應該成為法律設施、法律服務供給的依據。其他學者的研究也曾指出，在相對簡單的社區中，對法律的需求相對較少，而在比較複雜的社區，對法律的數量、精緻程度都會提出較高的要求。這就提醒學界特別是法律有司：在當代中國大規模的「普法」運動或「送法下鄉」運動中，有多少是那些相對簡單的鄉村社區所真正需要的？

政治制度與文化傳統

● 成 慶



張灝：《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002）。

書寫思想史，即是描述一個時代的公共觀念史。公共觀念是存在於一個社會的普遍觀念和意識形態，它負載的是一個民族、國家歷史文化的積澱和變遷，因此，我們往往從思想史中就可以洞察到一個時代背後的社會、經濟、政治變化的深刻根源。不如此，往往就不能洞察到人類發展中觀念的獨特力量，正因此，我們方能發現思想史的真正魅力所在。

張灝的文章無疑是能夠體現思想史魅力的文字，他在大陸發表的文章甚少，也因此顯得甚為低調。最近，上海教育出版社出版了由許紀霖策劃的《張灝自選集》，書中收集了張灝的一些代表性文章，其中部分已經通過各種渠道在大陸發

書寫思想史，即描述一個時代的公共觀念史。公共觀念負載着民族、國家歷史文化的積澱和變遷，因此，我們從思想史中可以洞察到一個時代背後的社會、經濟、政治變化的深刻根源。而張灝的文章無疑是能夠體現思想史魅力的文字。

人口增長所帶來的土地和借貸交易越來越多，交易方式也越來越複雜，所引起的爭議無論是數量還是複雜程度自然都會增加，案件當事人只要有錢有勢，就不會輕易屈從；他們捨得花時間、出錢財，僱請專人助其訴訟。這些人的出現，是淡水—新竹法庭積案日增，負擔加重的最終原因。對比這兩種形式，我們可以得出的一個初步結論是，一時一地的社會經濟發展水平，不但可以

決定訴訟案件的數量多少、難易程度，而且還應該成為法律設施、法律服務供給的依據。其他學者的研究也曾指出，在相對簡單的社區中，對法律的需求相對較少，而在比較複雜的社區，對法律的數量、精緻程度都會提出較高的要求。這就提醒學界特別是法律有司：在當代中國大規模的「普法」運動或「送法下鄉」運動中，有多少是那些相對簡單的鄉村社區所真正需要的？

政治制度與文化傳統

● 成 慶



張灝：《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002）。

書寫思想史，即是描述一個時代的公共觀念史。公共觀念是存在於一個社會的普遍觀念和意識形態，它負載的是一個民族、國家歷史文化的積澱和變遷，因此，我們往往從思想史中就可以洞察到一個時代背後的社會、經濟、政治變化的深刻根源。不如此，往往就不能洞察到人類發展中觀念的獨特力量，正因此，我們方能發現思想史的真正魅力所在。

張灝的文章無疑是能夠體現思想史魅力的文字，他在大陸發表的文章甚少，也因此顯得甚為低調。最近，上海教育出版社出版了由許紀霖策劃的《張灝自選集》，書中收集了張灝的一些代表性文章，其中部分已經通過各種渠道在大陸發

書寫思想史，即描述一個時代的公共觀念史。公共觀念負載着民族、國家歷史文化的積澱和變遷，因此，我們從思想史中可以洞察到一個時代背後的社會、經濟、政治變化的深刻根源。而張灝的文章無疑是能夠體現思想史魅力的文字。

張灝〈超越意識和幽暗意識〉一文解讀儒家的「聖王精神」，從中分離出超越意識和幽暗意識這一對概念。正是幽暗意識和超越意識未能在中國傳統文化中扮演正面和積極的角色，所以中國無法內生出相近於西方的民主體制，受現代化浪潮連番衝擊後，中國便不得不面臨各種轉型危機。

表。但是今日重讀某些文章，仍然有振聳發聵之感。

相信人們對〈幽暗意識與民主傳統〉一文仍印象深刻。從「五四」運動以來，中國一直將西方民主思想奉為主臬，但是為甚麼中國不能內生出民主的精神呢？這一問題長期以來被拆解成社會、經濟、政治的部分來進行探討，少有純粹思想史的分析。張灝在此文中以幽暗意識作為中西思想史比較的核心概念，分別梳理了各自在政治體制建構中的思想史進路。文中認為，中國傳統文化雖然也存在幽暗意識，但是由於受儒家思想主流的「至善論」的壓制，長期處在間接映襯的位置。由此，無法在政治思想上產生對權力本身的真正警醒，陷入了對「聖王、德治」的執迷追求之中。

直到近代，我們仍然可以看到這一思想的徵兆，比如胡適等人倡導的「好人政府」就是一例。新文化運動的先行者一面服膺於民主體制，但是一面卻無法真正體會到，民主所需要的並非僅僅是政治架構本身，因為一個制度平台的背後往往孕積着一個民族國家的政治文化和思想。那一代知識份子的思想還受着強大的傳統文化的影響，因此在政治實踐中，仍然擺脫不了傳統政治行為的方式，比如對開明專制的渴求，對權威的迷戀以及對「道德政治」的親近。但是「五四」運動一方面割斷了傳統的價值聯繫，出現如張灝所謂的「文化取向的危機」；一方面又要求建立新的社會組織結構以完成社會的轉型。道德秩序和社會秩序同時面臨着重構局面，對於傳統的急風暴雨式的破壞，道德秩

序無法完成自身的轉型，從而在這一基礎上的政治制度，就如建在沙灘上的大廈，隨時可以推倒再來。在中國近代歷史上，集權和無政府狀態之間的多次搖擺就表明，穩定的民主秩序不僅僅是外在的一套制度設計，它需要一個社會的普遍觀念的支撐才可能完成。

為何民主傳統無法從傳統中孕育出來呢？張灝重點分析了聖王的理想和《大學》模式，他認為，由於這兩種模式最終都倚靠在成德理想之上，一方面，這種理想可以激發出儒家強烈的批判精神，但另一方面這一精神卻始終只能停留在道德理想層面，無法轉為制度的實踐。正是儒家思想的這一局限，最終限制了民主傳統的形成。

如果說〈幽暗〉一文只是粗略地勾勒了儒家傳統和西方民主傳統輪廓的話，那麼〈超越意識和幽暗意識〉一文則是對儒家傳統的「聖王精神」進行庖丁解牛式的解讀，從而從這一精神中分離出超越意識和幽暗意識這一對概念。後一概念在〈幽暗〉一文中已有詳盡分析，前一概念則包含了「天人合一」以及「天人相應」這兩種模式。「天人合一」的內在超越模式主要是來自於軸心時代。關於軸心時代和超越精神，張先生另有〈從世界文化看樞軸時代〉（《二十一世紀》，2000年4月號）一文作了專門的闡發。這一內在的超越模式主要強調了個人的道德轉化可以建立起一個內在的獨立權威，這樣也就使得對於現實的政治權威有了內在的評判標準，直接導致了權威二元化的局面。而「天人相應」模式則重點強調了現存秩序的神聖性，從

而直接削弱了思想的批判性和獨立性。但是這兩種模式的發展是糾纏不清的，因此使得傳統中的批判資源始終無法實現突破。如果觀察西方思想史，我們可以看到，基督教傳統長時期以來扮演了對世俗政權的精神指導角色，任何世俗事務都必須經過宗教檢驗，從而造成政治秩序和精神統御的二元結構。而正是宗教的這一超越性源頭，使得西方能夠不斷打破舊有的政治秩序，實現變革。但是中國傳統的批判性因素卻不得不始終在現存的政治秩序中遊蕩，無法超越其上進行批判和指導。這也部分解釋了為何中國的政治結構能夠保持長期的穩定而無法突破。

正是由於幽暗意識和超越意識未能在中國傳統文化中扮演正面和積極的角色，所以中國無法內生出一套和西方民主體制相近的制度，在現代化浪潮一次又一次衝擊後，中國便不得不面臨轉型的各種危機，首先就是政治和傳統文化和價值的危機，這一危機直接激發了中國近代史上革命思潮的興起，關於這一點，張灝在〈中國近百年的革命思想道路〉中就有十分精練的闡述。

由於中國的幾次局部和激進的政治改造一一宣告失敗，無論是政治制度還是價值取向，都無法順利進行重塑。隨着各種激進思潮的相繼湧入，和傳統中的某些激進道德思想發生共鳴，從而使得中國的知識份子和民眾迅速接受了革命思想。這種革命思想最早則是以民主作為其表現的，國家的危亡和精神的危機交織在一起，使得整個民族

有了一種整體的危機，因此就認為民主是救國救民的良方妙藥。但是正如張灝分析的，在當時的中國，共和主義的民主成為普遍接受的觀念，一味強調了民眾的積極參與而忽視了制度實踐，從而喚起了一波又一波的浪漫主義運動。這一種群體的轉化意識的最終結果，就是讓中國長時期陷入了激進民主運動過程之中，而無法實現平穩轉型。

如果聚焦到個人，我們可以看出，在群體意識轉化的背後，可以找到個人轉化意識的支撐。一方面是西方傳入的啟蒙的個人主義精神，另一方面則是傳統中「大我」和「小我」的區分。這兩方面使得個人轉化和群體轉化能夠順利契合在一起，完成了激進思想從個人到群體的洗滌過程。

張灝的研究範圍集中在1895-1920年，他稱之為「轉型時代」。我們也的確可以看到，儘管鴉片戰爭的發生早在1840年，但實際上，社會轉型卻是在甲午戰爭之後才全面展開。這一過程是中國面臨傳統和現代、中國和西方二元概念糾葛的發始端，也是不斷重新審視自身進行重塑的起點，但是這一過程直到今天還未結束，中國社會經歷了一個世紀的風雨之後，仍然面臨着與「轉型時代」相似的問題：政治秩序如何重建以及民族文化價值如何定位等等。從今天的社會現實和思想狀況我們也可以看出，商業文化的侵襲和傳統價值的闕失，使得中國能夠高速完成社會經濟的轉型，卻又使得民族的思想文化出現「空心化」的趨向。當中原因一方面是長期

張灝的研究範圍集中在1895-1920年，他稱之為「轉型時代」。儘管鴉片戰爭早在1840年發生，但社會轉型卻是甲午之後才全面展開，至今還未結束。中國社會經歷了一個世紀的風雨之後，仍然面臨着與「轉型時代」相似的問題：政治秩序如何重建以及民族文化價值如何定位等等。

的激進思潮割斷了傳統文化的聯繫，另一方面則是與市場社會本身的強烈「文化消費」特質有關，文化僅僅成為消費品，而無法承載一個民族或國家的集體記憶和精神。這一危機並非剛剛發生，而是早已開始。本書的最後部分「傳統與現代化」就點明了中國近代史一路下來的這一最終問題，而後兩篇關於殷海

光的文章也正好為這一問題做了最好的註釋。殷先生晚年的思想轉變就深刻表明了中國社會的傳統變遷和現代化之間的內在衝突和緊張。個人在轉型期間的心靈危機和對現代化的兩難態度在殷先生身上都有極好的印證。但是他只不過是一個縮影而已，他的背後真正反映的是中國的一個時代。

詩性反抗

● 趙慶寺、王啟華

貝恩斯的《1963年的格林尼治村》向我們展示了60年代文化激進主義革命性的一面。貝恩斯借用了福柯的「異托邦」概念，論述了先鋒派的藝術的性質和作用。「異托邦」是既反映社會又對抗社會的真實空間。作者指出格林尼治村是美國60年代早期的異托邦。



薩利·貝恩斯 (Sally Baner) 著，
華明等譯：《1963年的格林尼治
村——先鋒派表演和歡樂的身體》
(桂林：廣西師範大學出版社，
2001)。

二十世紀60年代是充滿激情與動盪的時代，美國經歷了社會的分化與整合，秩序的規範與重建。貝爾 (Daniel Bell) 認為，60年代的標記就是政治和文化的激進主義。政治激進主義不僅是叛逆性的，而且是革命性的，試圖建立一種新的社會秩序以取代舊秩序。而文化激進主義除了在風格和布局中的形式革命外，基本上是叛逆性的。貝恩斯 (Sally Baner) 的《1963年的格林尼治村——先鋒派表演和歡樂的身體》一書就向我們展示了60年代文化激進主義革命性的一面。

貝恩斯對60年代的研究從一個特殊的年份——1963年，從紐約一個特殊的地區——格林尼治村，和特殊的領域表演藝術切入，展開自己對60年代的理解，這是與其他研究60年代的著作的顯著區別。作者認為，1963年是1958到1964年這一

的激進思潮割斷了傳統文化的聯繫，另一方面則是與市場社會本身的強烈「文化消費」特質有關，文化僅僅成為消費品，而無法承載一個民族或國家的集體記憶和精神。這一危機並非剛剛發生，而是早已開始。本書的最後部分「傳統與現代化」就點明了中國近代史一路下來的這一最終問題，而後兩篇關於殷海

光的文章也正好為這一問題做了最好的註釋。殷先生晚年的思想轉變就深刻表明了中國社會的傳統變遷和現代化之間的內在衝突和緊張。個人在轉型期間的心靈危機和對現代化的兩難態度在殷先生身上都有極好的印證。但是他只不過是一個縮影而已，他的背後真正反映的是中國的一個時代。

詩性反抗

● 趙慶寺、王啟華

貝恩斯的《1963年的格林尼治村》向我們展示了60年代文化激進主義革命性的一面。貝恩斯借用了福柯的「異托邦」概念，論述了先鋒派的藝術的性質和作用。「異托邦」是既反映社會又對抗社會的真實空間。作者指出格林尼治村是美國60年代早期的異托邦。



薩利·貝恩斯 (Sally Baner) 著，
華明等譯：《1963年的格林尼治
村——先鋒派表演和歡樂的身體》
(桂林：廣西師範大學出版社，
2001)。

二十世紀60年代是充滿激情與動盪的時代，美國經歷了社會的分化與整合，秩序的規範與重建。貝爾 (Daniel Bell) 認為，60年代的標記就是政治和文化的激進主義。政治激進主義不僅是叛逆性的，而且是革命性的，試圖建立一種新的社會秩序以取代舊秩序。而文化激進主義除了在風格和布局中的形式革命外，基本上是叛逆性的。貝恩斯 (Sally Baner) 的《1963年的格林尼治村——先鋒派表演和歡樂的身體》一書就向我們展示了60年代文化激進主義革命性的一面。

貝恩斯對60年代的研究從一個特殊的年份——1963年，從紐約一個特殊的地區——格林尼治村，和特殊的領域表演藝術切入，展開自己對60年代的理解，這是與其他研究60年代的著作的顯著區別。作者認為，1963年是1958到1964年這一

時期(50年代與60年代的過渡階段)表演藝術成果最多產的一年，也是運動達到高峰的一年。1963年的活動植根於50年代後期甚至更早的二十世紀10、20年代歐洲的先鋒派。格林尼治村因為其特殊的地理位置和歷史文化背景，是一個在歷史上和文化上被神話化為先鋒派活動領域的地方。作者集中論述了少數相互交疊的藝術活動領域，主要是舞蹈、電影、戲劇等表演藝術。因為音樂家、畫家等都加入到了表演藝術中來，表演團體處於這一時期的所有互相聯繫的藝術的中心位置。

貝恩斯借用了福柯(Michel Foucault)的「異托邦」(Heterotopias)概念，論述了先鋒派的藝術的性質和作用。作者認為，烏托邦可以當作某種文化的類比或顛倒，但畢竟烏托邦是虛構的，不是一種真實空間。而「異托邦」則是既反映社會又對抗社會的真實空間。福柯認為在現代文化中「異托邦」既有幻想性也有補償性的功能，作為一個模式，後者比它的原型更完善、更有秩序。作者指出格林尼治村是美國60年代早期的「異托邦」，一個把政治性革命改造為文化意義的反叛，一個波希米亞式自由社團的神話般的另類空間。

由於60年代初美國格林尼治村特定的社會文化環境，先鋒派的主體理想獲取了一個與之相稱的發展空間，先鋒派表演藝術通過文學、美術和音樂的綜合運用，把生活與藝術融合在一起，特別是即興式的表演，或直接呈現在觀眾面前，或要求觀眾參與，在集體狂歡的戲劇表演中，產生一種儀式般的體驗，

以實現自己的美學思想和具有革命意義的社會主題。

貝恩斯通過對1963年表演藝術的考察，揭示了此時表演藝術所蘊含的時代主題：平等和自由。作者認為，「與被民權運動推上國家政治議程的那些要求相比，藝術作品本身表達了一種更普遍的在每個需要普遍平等領域拓展和應用的渴望」(頁134)。三種藝術風格體現了對平等的追求，即取消差別、允許普通事物成為藝術的表現內容、推崇基本結構的並置。平等取消差別的方式，是通過取締明星演出制、鼓勵業餘演出、挑戰藝術家和觀眾之間的距離的反技術傾向和模糊藝術形式之間的界限等方式來實現。在60年代，表演藝術中關注普通事物體現了民主化了，它成為平等主義的一種象徵，也是先鋒派藝術作品和表演的典型素材。60年代的普通事物也具有了政治內涵。

60年代對平等的迫切要求還構造出了一種藝術家用來創作作品的特殊結構，它被用來使行為富於立體感以及鼓動政治變革的方法是採用拼貼或多種藝術手法的同時並用。60年代的先鋒派比前輩們更接近自由的主題，他們打破代表了社會束縛的藝術常規，部分地摒棄了現代主義的抽象手法並引入具體的政治內容，把藝術當作遊戲，也反對主流文化認為高雅藝術是嚴肅事業的價值觀，提倡藝術的娛樂性。進一步提高了對藝術解放形式的隱喻式的強調。特別在對抗蘇聯集權主義藝術形式的宣傳下，美國繁榮的先鋒派藝術成為美國民主和自由的象徵。

貝恩斯對先鋒派藝術表演中的身體形象作了象徵性的闡釋。作者

貝恩斯揭示了1963年表演藝術所蘊含的時代主題：平等和自由。60年代的普通事物也具有政治內涵。當時的先鋒派比前輩們更接近自由的主題，他們提高了對藝術解放形式的隱喻式強調。在對抗蘇聯集權主義藝術形式的宣傳下，美國先鋒派藝術成為美國民主和自由的象徵。

抗議與反叛精神不但是一種激進的政治策略，也是美國60年代主要的政治和文化特徵。60年代是整個西方社會政治激進主義迅速膨脹的時期，本身從一開始就有一種向既定的秩序挑戰，顛覆一切現存的觀念、信仰和體制的傾向。

認為，先鋒派藝術將肉體的藝術表現推進到了象徵主義和物質材料方面的極限。他們開拓了性表述的新的競技場，創造了有意識的肉體，對人體的社會意義做了廣泛探索。白人藝術家認可了傳統黑人文化賦予身體的特權和知識，如黑人爵士樂的身體性表述，種族的身體也成了政治戰場。種族的、性別的身體都得到了平等的尊重和認同。而且，在先鋒派藝術中，身體作為性愛的公開代表意味着從中產階級的道德和藝術習俗中解放出來。「它預見甚至促成了即將來臨的更巨大、更極端的性轉變。60年代先鋒派走出的越軌的一步將使性和性欲大膽的公開化，甚至使之成為一件公共事務。它為各種性選擇和性經驗創造了空間。」(頁277)

抗議與反叛精神不但是一種激進的政治策略，也是美國60年代主要的政治和文化特徵，代表了西方當代社會的新文化思潮，反映了一種新的思想流變。60年代標誌着資本主義發展歷程中一種文化斷裂和精神連續的統一，是連續中的斷裂。資本主義作為一種充滿活力與更新機制的文化模式，不斷在自我調適中完善自我，美國的60年代最終也是繼進步主義運動之後的又一次社會震盪與調整而已。60年代是全球出現社會動盪和社會危機的時刻。東方與西方、階級、民族和國家之間的矛盾空前激化。以學潮為先導的新左派運動席捲東西歐和北美大陸，烽火四起。美國的新左派運動又與反戰運動和婦女解放運動等交織在一起，聲勢更為壯觀。動盪的社會變革呼喚激進的思想，而激進的思想又進一步推波助瀾，引

發新的社會變革。所以，60年代是整個西方社會政治激進主義迅速膨脹的時期，本身從一開始就有一種向既定的秩序挑戰，顛覆一切現存的觀念、信仰和體制的傾向。

60年代的抗議與反叛對生產世界的關注轉向了對生活和文化世界的關注，轉向局部的分散的日常生活，拋棄了大規模的社會革命。二戰後經濟的發展和福利水平的提高，生存問題不再是人們思考的中心，生活質量的提高成為人們關注的事物。二戰後新社會運動更為關注的是非經濟、非階級的問題，如良好的生存環境、普及教育、婦女和少數民族的平等權利、社會的道德寬容等。這些問題的主要特徵就是關注文化和價值問題，承認差異，確立邊緣權利，堅持激進的多元主義立場。

60年代激進主義的落腳點從物或制度轉向了人，要求民主政治的格局和組織形式更大限度地貼近於生活，貼近於人。許多先鋒派的主體表述以老左派現實主義原則肯定和倡導民間藝術的理論自覺作為行為基礎的。實踐賦予了學術的品格，但實際上，按照理想原則而創造的表演藝術，與依照現實原則而行動的美國現實的意識形態空間，總不是同步的。尤其是作為游離在美國大眾文化主流之外的格林尼治村的先鋒派表演藝術，滑向了自我情緒與理念的一種宣泄，走向了極端自然化和抽象化。正如迪克斯坦(Morris Dickstein)所言，60年代的社會反叛運動並沒有達到追求的理想，所帶來的巨大變化是「情感、意識、態度的變化而不是社會制度的變化」。

正是對現實政治與社會問題的熱情在藝術規則的開放姿態中孕育

了格林尼治村邊緣式的先鋒派表演藝術，在藝術規則上進行了一種淋漓的解構，表達對自由生命意義的一種渴望，享受着無序狀態下的自由快樂，從二十世紀初精英主義式的現代主義向反精英主義的後現代主義轉變。

任何一種藝術哲學思想，不一定與時代精神話語完全同步，卻必然會注入了它的思考和要求。

1963年格林尼治村的先鋒派表演以類似宗教慶典的藝術闡述方式，表達了先鋒派主體對另一種文化生存方式的深切思考，具有明顯的象徵意義與孕育詩情的意象性力量。在表面的輕鬆喧嘩中，先鋒派藝術不曾失去對當下社會主題的叩問，只不過用另一種詩性意義的反抗來抒寫生命體驗與人性關懷，保持了另一類詩性批判的自由。

今年4月，本刊增設網絡版月刊 (<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>)，以突破印刷紙媒的版面限制。網絡版所刊文章，同樣經過本刊審稿程序評審，現刊佈過去四期僅在網絡版中首發文章的目錄。今後，我們將定期刊佈未在《二十一世紀》刊出文章的網絡版目錄，敬請讀者和作者留意。

——編者

《二十一世紀》網絡版目錄

2002 第1-4期

第1期 2002.4.30

- 丁 東 紀念王申西
鍾沛璋 我的期待
王申西 關於中國1949年以後歷史的看法
李 斌 鄉土情結：近代社會的文化資源
——以寧波旅滬同鄉組織為例
池子華 「闖關東」的歷史與文化觀
吳效群 文化的衝突與較量——北京妙峰山
碧霞元君信仰與天津

第2期 2002.5.31

- 金 鳳 十年生死祭
趙利棟 黨、政府與民眾團體——以上海市
商民協會與上海總商會為中心
李春遠 革命根據地時期中共的秘密社會工作
李向平 「海派基督教」及其歷程——歐美基
督教在近代上海的社會化問題
韋 森 文化傳統中的個人道德與制序演進
——從格雷夫的歷史比較制度分析
看東西方社會制序的原發路徑

第3期 2002.6.29

- 張 靜 閱讀筆記：潘偉先生的政體
設想
袁偉時 文化專橫與歷史污穢——答
容若先生
朱毓朝、吳江梅 從相關立法看中國
人權保障的法律框架
余世存 類人孩與專制中國的未來
——為王力雄獲第二屆當代
漢語貢獻獎而作
黎熙元 神的體系和鄉村人的社會視
覺

第4期 2002.7.31

- 陳嘉珉 中國的「馬爾薩斯」——汪士鐸
張 寧 解構死刑與德里達死刑的解構
劉緒義 「江湖」與「廟堂」：湖湘文化的
歷史吊詭
周志強 無紙寫作
梁志文 論技術措施版權保護的制度
衝突

4月號我們推出紀念三位剛辭世的二十世紀思想家的專欄，引起讀者關注。從讀者來信中可以看到，人們不斷地追思他們，表明他們不僅在上個世紀，而且在今後仍然對我們的思想、學術有着巨大影響。

4月號「全球經濟展望與國情分析」的一組文章，對中國當下的改革提出另一種思路，有讀者來信對個別觀點表達不同意見。如何在促進社會經濟發展的同時，適當平衡各利益階層之間的資源分配，這是一個難題。政府如果動員全社會資源去「實現最大目標」，不見得就能把事情辦好。

我們願意傾聽各種不同聲音，並希望有更多讀者來信參與評議。

——編者

中國政府應該有最大目標嗎？

胡鞍鋼雖居廟堂而不忘憂民，〈加入WTO後的中國農業和農民〉一文發人深省。但本人深省之餘，也有一絲疑慮，一個政府最大的目標到底是甚麼？

中國這50年來最要命的問題之一就是總有一個「最大的目標」在起作用。建國初，「盡快工業化」（甚至重工業化）是最大的目標，後來以「反修防修」階級鬥爭為綱，政治是最大的目標，再後來「效率優先」的經濟增長成了最大目標。現在胡鞍鋼又為政府提出新的最

三邊互動 三邊互動 三邊互動

大目標，即他明確向政府所建議的「中國政府最大的發展目標是使八億農民廣為受益，最大的公共投資受益者應是八億農民」。如果政府接受胡的建議，動員全社會的資源來實現這個目標的話，恐怕會誤盡天下蒼生。

政府沒有也不應該有最大的或最優先的目標，海耶克說：「集體主義制度有兩個主要特徵，擁有一個目標體系與由此產生的道德體系。但這種道德體系不讓良心自由運用它自己的規則，一切以組織的目標體系為衡量標準，有助於實現組織目標的手段都是正確的。為組織的利益可以使用一切手段，哪裏存在着一個凌駕於一切的共同目標，哪裏就沒有任何道德或規則的容身之地。對一個社會的共同目標的追求，可以無限制地忽略任何個人的任何權利和價值。」

政府無權為了三億城市人口而犧牲八億農民的利益，也無權為了八億農民的利益而犧牲三億城市人口的利益，甚至也無權為了13億國民而有意犧牲法律賦予一個公民的神聖權利。

中國現在需要的是一個目標多元化的、盡可能中立的、不代表任何人的法治政府。實

際上，農民最怕也最恨的就是處處以救世主面目出現、號稱代表他們利益而實際上視他們為芻狗的那些人。許多問題不是WTO帶來的，WTO對農民來說難道不是個機會嗎？農民也不是一個同一均質的群體，具體問題還要具體分析。WTO之類的文章可以休矣。

還是到黃河邊、淮河邊、長江邊和草原上走一走，和「貧下中農」同吃、同住、同勞動，一起談談「林村的故事」，靠年鑒是解決不了甚麼問題的。

李剛 南京

2002.6.18

哲人的人文化成

死亡面前人人平等。不過，有人的死輕於鴻毛小於砂礫，有人的死則重於泰山大於巨礫。只有那些有功於人類的傑出人物的死才能贏得隆重莊嚴的儀式。

法國的布迪厄、美國的諾齊克與德國的伽達默爾終於走完了各自奇異的文化旅程，幸福而永遠地投向了另一個世界。《二十一世紀》4月號也不惜闢出專欄，對這三位二十世紀著名哲學家的學術成就表達

敬意。其中，潘德榮的〈伽達默爾的哲學遺產〉一文引起我的興趣。

潘先生從總體上把握住了伽氏哲學的精神本質，指出伽達默爾哲學的生命力在於「直接追溯到人們最原初的生活經驗，而不是在純粹的思辯領域中來構建自己的哲學體系」。這個哲學體系就是通常所說的「哲學詮釋學」。柏拉圖對話論、黑格爾辯證法與海德格爾本體論是這個體系的三大基石。這三大基石立於實踐的融合為伽達默爾把傳統意義上的「理解」擴展到「廣義對話」層面提供了學理條件，這樣，「理解觀」成功地轉化為「對話論（大理解論）」，對話又必以傾聽為前提。這無疑是伽氏的一個理論發現或一份哲學遺產。正因為「理解」被提昇為「廣義對話」，主體與對象（主觀與客觀或主與賓）才得以從不平等地位轉渡到平等地位，反過來說，只有對話雙方處於平等地位，對話才可能真正進行並順利完成。這是一場人類理解行為的認識論轉向。在伽氏詮釋學的指引下，主體與對象在主觀理解與客觀理解中產生了互動式交流而達到融合境界（地平融合）。可以說，伽達默爾所持守的主體—對象平等意識和文化對話論，正是我們這個時代所需要的偉大理念。這種理念，對我們今天如何正確而深入理解古今中外文化關係、民族關係、國家關係、信仰關係、政治關係、經濟關係、外交關係等領域，具有巨大的啟發意義。僅此而言，伽達默爾就足以永垂不朽。

伽氏一生的全部努力都在

於化古典成現代，化陳腐成神奇，化經驗成智慧，化自然成精神，化天象成人文。因此，他值得我們這樣紀念，並且應當擁有哲學事業的接班人。

于奇智 廣州

2002.6.27

有勇氣堅守我們的精神家園

貴刊清醒地意識到守護「文化」的歷史使命，它總是在有意無意之間反覆提出那些具有永恆意義的共同話題，潛移默化、潤物無聲地影響着我們的人生觀和價值觀。2002年4月號的「人文天地」一欄推出的伽達默爾、布迪厄、諾齊克生平與思想傳略，和「讀書：評論與思考」一欄中的單世聯的文章，所探討的一個中心問題是「學術」、「知識份子」與「人生」的應然關係。聯繫到近幾年來國內學界頻頻爆出的種種醜聞，我相信這個話題的再次提出絕不是無的放矢。

布迪厄通過研究提出「知識份子也是普通人」的命題，是就當下絕大多數知識份子的思想和行為的自然生態而言的。這並不意味着他對「知識份子」沒有理想的預期。他的這個命題的積極意義是要人們（包括知識份子自身）警惕知識份子的自我神化傾向。不過，布迪厄等優秀知識份子也在以其自身的言論和行動表明，真正的「科學知識份子」畢竟是有別於普通民眾的。同時也有別於「政界精英」和「商界精英」。由這裏提到的三位賢哲，我們不難聯想到，古今中外，許多知識份子得到社會的高度尊

敬。這往往並不是因為他們具有顯赫的事功（如中國人之崇拜秦王漢武唐宗宋祖然），也不是因為他們憑機敏和時運積攢了大量的金錢財富（如今日許多中國青少年之崇拜比爾·蓋茨然），也不是因為他們的學術觀點和具體主張無可爭辯，「放之四海而皆準」，而是由於他們卓越的人格風範。這種人格風範主要體現為：第一，有沒有表達和捍衛自己真實思想的勇氣；第二，有沒有身體力行自己主張的毅力和恆心；第三，有沒有坦率承認自己謬誤的寬廣襟懷。尼采說：「上帝死了！」我們當然不再期待自己成為「上帝」。但我們也不應該因為無法成為「上帝」和「先知」，就放棄了改造自己的努力，抱一種「我是普通人我怕誰」的態度。先賢的人格風範依然是我們努力的方向。至少，也要做到「雖不能至，心嚮往之」吧。

確實，當下國內的學術生態環境是不利於人文精神生發和保持的。雖然近二十多年來「振興科技」、「科教興國」的口號可謂如雷貫耳，但言者和聽者的思想意識中，「科學」、「教育」概念似乎並不包含「人文科學」和「人文精神」在內。

正因為如此，我們更迫切地希望能夠經常的、不斷的從貴刊讀到那些恬淡、雋永、睿智的文字，使我們的心靈得到些撫慰，使我們有勇氣堅守精神的家園。

董國強 南京

2002.6.22

編後語

繼上期「反思改革二十年」的專題討論，本期再刊出從經濟轉軌、憲政建設和政治穩定性等不同方面的三篇評論文章。卞悟用豐富翔實的個案和統計為根據，描述在「賣方缺位」的產權改革中，由於缺乏法制約束和廣大民眾參與資源重組的權利，國有資產和資源、公有以及民間財富是如何一次又一次地被「化公為私」、瓜分。在做出歷史的和當代的國家制度轉型比較分析後，作者指出，中國的改革既不是朝向福利國家的社會民主主義過程，也不是並且不可能是市場資本主義模式，事實上它是政治鐵腕統治與經濟自由開放並行的「中國版斯托雷平改革」；這種「權貴私有化」已經造成了不能不正視的嚴重社會問題及後果。季衛東分析指出，雖然90年代以來大量推出了零散的司法改革條令，但尚沒有整體的憲政制度設計和安排。他認為，當局應該不失時機地啟動政治改革：如果能夠先後把全國政協和全國人大常委會改造為議會兩院，重新制憲，再建立憲法法院，就可以達致政治體制的平穩轉型，為中國的漸進改革注入新動力。康曉光用金耀基提出的「行政吸納政治」理論模式，分析90年代改革中雖然有「贏家通吃」和「劫貧濟富」所帶來的極大不公平，但同時又能保持社會穩定，是由於中國的政治精英、經濟精英和知識精英逐漸形成了利益共同體而結合在一起，執政者用各種政策和行政手段成功地構建了一套權威政體的政治穩定模式。作者認為，經驗表明這種「滿足強者、剝奪弱者」的非民主的現代政治發展模式，也可以具有相當大的適應能力。顯然，上述三篇角度不同、觀點各異的文章，大大深化了本刊「反思改革二十年」的專題討論。我們期待有更多的學者積極參與這一關係到中國在二十一世紀發展方向的學術討論。

本期佳作甚多，如「百年中國與世界」一組對大躍進和困難時期「大饑荒」的研究，以及可能會令讀者感到意外的、本刊第一次以流行漫畫為題材的「景觀」欄，由於篇幅所限就不一一介紹了。

特別要向讀者報告的，是從8月開始，我們的編輯室將併入本所的當代中國文化研究中心，由該中心負責本刊的編輯和出版，但工作人員基本保持不變；唯一的變動，是碰巧副編輯余國良先生也將於8月離任，由劉擎先生接替。自1993年加入本刊以來，余先生憑着對中國文化和學術的熱忱，全心投入編輯、組稿、策劃等工作，他的誠懇、敬業和傑出表現，是本刊同仁和作者有目共睹和欽佩的。現在他決定暫時放下繁重的編務，專心研讀博士學位，我們臨別依依之際，一方面祝他學業順利，另一方面也盼望他繼續支持編輯室的工作。劉擎在本所出任「世紀中國」網頁編輯兩年，不少作者、讀者對他的幹勁、頭腦和諧趣當已有深刻印象，現在，我們歡迎他加入本刊編輯工作。

二十一世紀評論

「九一一」之後的國際格局

從歐洲命運共同體到 全球命運共同體

● 莫 蘭 (Edgar Morin)



莫蘭 (Edgar Morin) 是法國當代最重要的思想家之一。在近50年的學銜生涯中，他在人類學、社會學、歷史學、哲學、政治學、教育學等領域均有重要建樹。莫蘭博學強記又獨樹一幟，針對西方文化中佔主導地位的重分析思維傳統，他提出「複雜思維」的整體思維範式，以期彌補各學科相互隔離、知識日益破碎化的弊端。從1950年代開始，莫蘭即開始將「複雜思維範式」運用於其學術研究，陸續出版的《人與死亡》(L'Homme et la Mort, 1951)、《電影與想像人》(Le Cinéma ou l'Homme Imaginaire, 1956)、《迷失的範式：人性研究》(Le Paradigm Perdu: La Nature Humaine, 1973) 是他對人——作為生物的人和作為意象世界中的人的開創性研究。

人是莫蘭學術研究的中心和出發點。莫蘭的學術研究一方面擴展到人與宇宙的關係、人與生物圈的關係、人與科學發展的關係等宏觀領域，另一方面又深入到人與人本身、不同屬性的人如生物的人、社會的人之間的關係等心理及生理層面。從1977年開始，他發表其五卷本的鴻篇巨制《方法》(La Méthode)，這是他對人作全面反思的扛鼎之作。2001年11月，該書第五卷上冊《人的身份》(L'Identité Humaine) 問世，系統地論述人不可分割的三個特性：個體的人、社會的人和物種的人。

莫蘭不是書齋型的學者，他是當今世界整體走向最敏銳的觀察者之一。《走出二十世紀》(Pour Sortir du XXème Siècle, 1981)、《思辯歐洲》(Penser l'Europe, 1987)、《地球—祖國》(Terre-Patrie, 1993)、《文明政治》(Une Politique de Civilisation, 1997) 等是他思考當代世界危機，關注人

和物種的人。

類前景的甚具影響力的著作。他對當今社會文明危機的診斷，他提出的走出「單一經濟技術全球化」、走出「數量發展邏輯」、施行「文明政治」等思想，在法國、歐洲已漸入人心。他的主要著作已被譯成西、意、葡、德、英、日、俄等十幾種外語，其中《迷失的範式：人性研究》、《地球—祖國》、《複雜思想：自覺的科學》、《方法：天然之天性》、《方法：思想觀念》、《社會學思考》等已有了中譯本。

以下是本刊委託陳彥先生就目前歐洲和世界的狀況訪問莫蘭。

問：今天，我以香港中文大學《二十一世紀》雙月刊的名義，想請您談談歐洲的情況和您對目前世界狀況的看法。首先，我想請您從文化的角度談談歐洲。歐洲目前正致力於歐洲聯合事業，引人注目的是歐洲聯合不是僅僅要開闢一個大歐洲範圍內的統一的自由市場，而是向一個政治聯合的歐洲努力。歐洲何以有這樣一種志向？是甚麼動力推動歐洲走向政治聯合？

莫蘭：這是一個很大的話題，也是十分有意義的話題。歐洲之所以有今天的發展，自然是同歐洲的歷史文化分不開的。現在我們談到歐洲，首先想到的是一個地理概念。然而歐洲不是一個地理概念，歐洲不是以其邊界來定義的。歐洲不僅沒有明確的外部邊界，也缺乏一致的內部分界。所以我說，我們不能以歐洲的地理邊界來定義歷史的歐洲，同樣，我們也不能以歷史上固定的地理邊界來定義地理的歐洲。怎樣定義歐洲呢？我以為應該以歐洲是如何形成的和歐洲的特質來定義歐洲。歐洲的起源既沒有獨特的規定性，又沒有原則上的統一性。歐洲的希臘與拉丁之根來源於其邊緣，而且早於歐洲；歐洲的基督教傳統來源於亞洲，在歐洲存在已有千年之後才獲得發展。我們想要找出一個歐洲精神的時候，找到的是一個稍縱即逝而經過消毒的精神。如果我們說歐洲尊重法，歐洲也崇揚力；如果我們說歐洲是民主，歐洲也是壓迫；如果我們說歐洲具有理性，歐洲也是神話的天下，即使在理性這個理念之中，也混雜着神話。從這種意義上，歐洲的特質就是它缺乏同一。

歐洲的概念自十八世紀以來漸漸普遍，這一時代是民族主權的時代，是戰爭與法權的時代，是權力平衡的時代。歐洲自身滋生衝突，同時也產生對衝突的制衡。戰爭使歐洲不可能形成統一霸權，使歐洲保持多中心。

歐洲的特質不僅僅是猶太—基督教的傳人，是希臘—拉丁思想的繼承者，是現代科學與理性的誕生地，歐洲的特質更是其同時是某種文化漩渦的生產地和生產物。歐洲文化內部的衝突與對話、互動互滲是一以貫之的：宗教與理性、信仰與懷疑、神話思維與批判思維、經驗主義與理性主義、存在與觀念、特殊與普世、問題與重建、哲學與科學、人道精神與科學文化、傳統與演變、新與舊等等。當然，這種二元邏輯(dialogique)存在於各個文化之中，但是都不同程度上受到限制、壓抑和控制。歐洲的特質首先就是這種二元邏輯的強度和延續。歐洲沒有任何組織建構起到了壓倒一方或者禁止一方的作用，甚至不能

歐洲不是一個地理概念，我們應該以歐洲是如何形成的和歐洲的特質來定義歐洲。如果我們說歐洲尊重法，歐洲也崇揚力；如果我們說歐洲是民主，歐洲也是壓迫；如果我們說歐洲具有理性，歐洲也是神話的天下，歐洲的特質就是它缺乏同一。

使一方具有持久的霸權。從十五世紀到二十世紀，歐洲這個文化熔爐一直處於一種燃燒的狀態。

問：近代歐洲是歐洲歷史上最輝煌的時代，人文主義、科學、理性等等對世界產生了強大和持久的影響，這同您談到的歐洲二元邏輯顯然是分不開的。您曾經在《思辯歐洲》一書中談到歐洲近代的歷史特質，是否就是從這個二元邏輯延伸而來的呢？

莫蘭：是的，您所說的人文主義、科學、理性等等都是近代歐洲的產物。您注意到了這些因素的重要性，但是，您有沒有注意到它們的共同特點呢？它們都是歐洲近代世俗化的產物。從這個意義上說，歐洲文化是一種徹底世俗化了的文化。這就是我曾經指出的歐洲近代的第一個特點。從某個時候開始，歐洲不再有甚麼思想、觀念可以神聖或者妖魔化到可以逃脫討論和論戰的檢驗。那些自認為神聖而不可懷疑的宗教與政治觀念，被二元邏輯推到討論和爭議的前台。信徒們自然仍然可以將這些觀念奉為神聖，但是這些觀念本身則被移入到世俗的討論之中。歐洲世俗化雖然開始於文藝復興，但作為結果則是較晚的事情。從歷史上看，任何文化，甚至雅典文化也沒有經過如此徹底的世俗化過程。

近代歐洲的另一個特點是它的否定性。近代歐洲對所有思想、所有理論、所有系統都給予否定。誠如黑格爾(G. W. F. Hegel)在談論懷疑論時所指出的：否定性是精神的動力，否定性正是歐洲文化的動力。否定性以懷疑、諷刺、反對等形式出現，它在蒙田(Michel de Montaigne)、笛卡爾(René Descartes)、帕斯卡(Blaise Pascal)、休謨(David Hume)等人的著述中都佔有中心的位置。

近代歐洲還有一個很重要的特點，那就是我稱之為歐洲問題性(problématisation)的普及。文藝復興是歐洲將問題性普遍化的開始。那時，歐洲重新對上帝、對宇宙、對自然、對人提問題。然後，歐洲經歷了一個個建立了信心的時代。人文主義認為人既然是一切事物的尺度，世間一切事物就可以建築於人文主義之上；理性認為它是一切真理的基準；科學認為它是確定的理論，因為其理論建立於其確定的試驗之上。然而人文主義、理性、科學等等又再被重新提問。從這個角度看，歐洲的生命過程乃是一個不斷提問的過程。歐洲長期崇奉生成(Devenir)、歷史、進步，認為這些觀念不會被重新提問，因為它們本身是重新提問的元素。但是，這些觀念今天也完全被捲進到重新提問的漩渦之中了。

問：用否定性與重新提問的視角來觀察目前的歐洲聯合，自然也應該說是某種重新提問了，不僅僅是對第二次世界大戰爆發原因的提問，也是對歐洲生命走向本身的提問。

莫蘭：近代歐洲到1945年就死亡了，正是由於近代歐洲的死亡才会有建設現代歐洲的衝動。歐洲聯合得以啟動和推進，源於戰後逐漸形成的一種歐洲新意

近代歐洲到1945年就死亡了，正是由於近代歐洲死亡才会有建設現代歐洲的衝動。歐洲聯合得以啟動和推進，源於戰後逐漸形成的歐洲新意識。歐洲新意識是對歐洲自身經濟、道德、政治等各方面脆弱性的認識，也包括對本身深厚文化積蓄的認識。也是對民族絞殺主義與極權主義的反省。

識。我說的歐洲新意識不是歐洲被邊緣化和歐洲被一分为二，歐洲人對戰後這一歷史現實是在1945年到1950年已經完全意識到了的。歐洲新意識是在1960年代經濟復蘇之後漸漸上升到自覺層面的。歐洲新意識是對歐洲自身文化、能源、經濟、人口、道德、政治、軍事等各方面的脆弱性的認識，是對民族絞殺主義（納粹主義）與極權主義的反省。歐洲新意識既包括對自己脆弱性的認識，也包括對本身深厚文化積蓄的認識，既是對歐洲各種力量——政治的、經濟的、文化的——的認識，也是對各種力量必須共存的認識。對於這種歐洲新意識來說，一切事物都是不確定的，威脅本身也受到威脅，危險之中也存在着轉機。歐洲新意識最終將歐洲導向一個對歐洲各個地區、各個民族互相依存的認識，因而歐洲新意識就是對歐洲命運共同體的意識。現在我可以回答您開始提出的問題了。歐洲建設的動力是甚麼？就是這種對歐洲自己的認識。

當然，歐洲建設是一項艱巨的歷史任務，還存在着重大的困難，有些問題一時還難以解決。比如歐洲認同問題，在理論上似乎並不難解決，但實踐上則需要時間。認同是經過長期的共同生活形成的，但是歐洲歷史上充滿着各國相互征戰、各民族相互仇殺的記錄，從歷史遺產中難以抽出共同的歐洲認同。歐洲認同只能來自對這個命運共同體的體認，而這個體認只能來自外部的威脅。在歐洲範圍內，民族國家的敵人消失了，於是民族國家的凝聚力就相對減弱，歐洲就有可能走向聯合，超越民族國家。今天的歐洲有敵人嗎？有。不過，這個敵人不是傳統意義上的敵人，不是美國，不是俄國，不是中國。這個敵人是霸權主義，是單一化，是對多姿多彩的世界的摧毀，是對具有豐富個性的文化的否定。

從1960年代到1980年代，歐洲命運共同體就實際上形成了。1990年代以後，世界進入全球化時代，歐洲進程加快了。但是，新的問題出現了。

問：關於歐洲。在美國與伊斯蘭之間還有歐洲，歐洲對世界的分析，對世界走勢的看法，對世界的作用都不同於美國。怎樣看待歐洲的作用？

莫蘭：歐洲目前的聲音還不大，歐洲聯合進程既沒有完成也不是不可逆轉的。但是，歐洲是重要的。歐洲的重要性體現於它指示着一個方向，指示着超越民族主義階段的可能。民族國家還要繼續生存下去，也有其生存的理由，但是民族國家絕對主權的階段應該被超越。民族國家不應該再擁有絕對權力，所謂絕對權力，我指的是進行戰爭的權力，投擲炸彈的權力。換句話說，目前的世界要求一方面繼續保留民族國家，另一方面限制民族國家的絕對權力。民族國家已經完全不可能單獨解決全球性的問題了。從這個意義上講，歐洲聯合，走向聯邦或者走向邦聯，可以看作是一個歷史進程的終點。歐洲完全可以成為一個先例。拉丁美洲整個大陸差不多用同樣的語言，形成共同體有着很大的優勢。而伊斯蘭世界的疆域其實在很大程度上是人為劃分的。在阿拉伯國家歷史上，組織聯邦、邦聯的舉動是不乏其例的。在各大聯邦的基礎上，世界力量就可以獲得重組。然而，問題是，目前的歐洲又是十分脆弱的。舉一個最近的例子。歐洲對中東問題的立場是承認巴勒斯坦人生存和建國的權力，耶路撒冷應該是

對歐洲命運共同體的體認，來自外部的威脅。今天的歐洲有敵人嗎？有。不過這不是傳統意義上的敵人，不是美國、俄國或中國。這個敵人是霸權主義，是單一化，是對多姿多彩的世界的摧毀，是對具有豐富個性的文化的否定。歐洲目前的聲音還不大，但歐洲是重要的。歐洲的重要性體現於它指示着超越民族主義階段的可能。

以色列和巴勒斯坦共同的首都等等。歐洲給予巴勒斯坦大量經濟援助，包括機場和一些基礎設施，然而，歐洲所援助的這些工程現在全部被以色列軍隊摧毀。歐洲不僅沒有力量實施這一政策，甚至不能很好地表明這一政策。原因當然是多重的，尤其是歷史的，如德國歷史上的反猶問題等等。這就是說，從政治上講，歐洲還不能真正存在於國際舞台上。在一些重要的歷史關頭，英國更偏向於美國，而不是與其他歐洲國家站在一起。

總的來說，由於歐洲的多重性，歐洲自我否定和不斷提出問題的能力，歐洲可以為世界提供一個走向文明世界的參照模式，但是，在目前階段，歐洲雖然有了歐洲命運共同體的意識，但還沒有覺察到歐洲可以向這一方向影響世界的的能力。

西歐在幾個世紀之中曾經是統治世界的中心。這也許是最為殘酷的統治，卻不是唯一的統治。但從西歐這塊土地上所產生的價值，如民族自決、人民主權、女權以及國際主義等思想，也成為非西方國家解放的武器，使他們得以掙脫西方的統治。

問：能否具體談談您對歐洲建設進展的看法，尤其是在歐元問世之後？

莫蘭：我們仍然在一個危機和前景不明的時代，歐洲的東擴是必要的，歐洲有自己的歷史、文化，歐洲國家有很多共同點。但是，歐洲的東擴又會提出很多問題。目前歐洲的運行體制仍然是全體議決制。全體議決制會使歐洲決策處於癱瘓狀態。歐洲越是擴大，這種癱瘓的可能就越大。怎樣找到走出這種全體議決制的辦法，使得歐洲能夠以多數議決制決策？歐洲因而需要找到一種組織方式，使得歐洲不僅僅是一個數個國家的相加，或者僅僅是一個擴大了的自由市場。我認為，歐洲應該按照不同的速度發展：比如一些國家願意進入政治聯盟，甚至軍事聯盟是一種速度；另一些國家不願意就可以不要加入。所以，我說歐洲絕對應該擴大，歐洲也應該找到一種方式同俄國聯合起來。俄國也是歐洲文化的一部分，甚至是最為豐富多彩的歐洲文化的泉源之一。當然，從地理上和技術上講，歐洲難以將如此之大的一個俄國全部包容進來。所以必須找到同俄國聯合和合作的合適形式。在這些方面，歐洲目前進展不大，甚至處於某種危機之中。不過，實踐證明，歐洲是在危機中走過來的，我們有理由相信，歐洲仍然會走出危機。

問：今天的歐洲，同全世界一樣，處於全球化的潮流之中。

莫蘭：我們現在正經歷着一個全球化的過程，但實際上這個過程在幾個世紀前就已經啟動，將世界漸漸連成一體。毋庸置疑，在這一進程中，西方通過奴隸貿易、強權、搶劫、征服，將世界其他地區納入自己的勢力範圍。今天，在非殖民地化之後，世界仍然留下了昔日不平等的烙印。的確，西歐在幾個世紀之中曾經是統治世界的中心。這也許是最為殘酷的統治，但卻不是唯一的統治，成吉思汗、帖木兒都曾統治世界，儘管他們的統治很短暫。但我同時要指出的是，從西歐這塊土地上所產生的價值，也成為非西方國家解放的武器，使他們得以掙脫西方的統治。如民族自決的思想、人民主權的思想、女權思想以及國際主義的思想等等都產生於歐洲。這裏存在一個歷史的悖論，也是我所說的二元邏輯：歐洲

一方面是對世界進行惡虐宰制的中心，另一方面，這些被宰制的民眾，也只有在拿起產生於歐洲的權利思想時，才可能從歐洲的宰制中解脫出來。

今天我們說的全球化是從1990年代開始的經濟全球化、市場全球化，但是還有其他的全球化正在展開：人權全球化、民主全球化，還有如吸毒的全球化甚至恐怖主義的全球化。這種全球化的趨勢不僅有很大的盲目性，而且還隱含着相當的危險性，因為這個全球化的過程是一個沒有節制、沒有導向機制的過程，而且人類迄今為止也還沒有充分地意識到問題的關鍵所在。在我看來，這些多重多元的全球化可能促發我稱之為「社會世界」的興起。

甚麼是社會世界呢？我們首先要看看建立一個社會需要一些甚麼因素。需要一塊地域，我們現在已經有了。這塊地域就是地球；需要一套傳播網路，我們現在有前所未有的最先進的傳播網路；我們還需要一套經濟體系。這套經濟體系也已存在，但可惜目前的世界經濟體系缺乏控制和調節，特別是缺乏導向。也就是說，經濟的發展並非導向人類的需要。換句話說，我們缺乏一套控制系統、一套指導系統。我們開始有了一點法治系統，如海牙國際法庭，但這僅僅是一個最初的起步。我們開始有了一點共同的制度體系，但很脆弱，如聯合國。我們也有一些還處於胚胎階段的嘗試，如京都的環境保護協定，旨在避免人類生存狀況繼續惡化。這是我們現有的可以形成社會世界的一些因素。但是，我們還缺乏一些最基本的因素。

無論我們願意與否，人類目前都面臨着生存與死亡這樣的共同命運。核爆炸威脅、生化武器的威脅、環境污染的威脅，從根本上講，也有經濟問題，經濟缺乏調節的問題。進一步說，我們甚至存在一個文明問題。我們如果要共同治理全球性的這類威脅到人類生死存亡的問題，要尊重各個不同的文化，我們就必須有一個「文明政治」。所謂文明政治就是一些規則，適用於所有人的規則。我們都是這個星球上的公民，但我們缺乏共同的星球公民意識。

因此，我認為必須倡導一種文明政治。這種文明政治旨在承擔和解決已經全球化了的西方文明所帶來的問題。

從今天的眼光看，西方文明的積極因素已生發出越來越多的負面效應。工業發展生發出環境污染和生物圈的破壞，技術的發展使人類不得不服從一個人為的機械決定論的邏輯，越來越精確的定時制、日益細密的專業化等等。科學的發展也是同樣的，它不僅僅只生產好的一面，它也生產破壞的力量，如原子武器、操縱人類基因等，所有這些，都說明科學的發展、人類對自然界的征服的結果是正負兼有的。我提倡的所謂文明政治就是針對這些負面效應。比如說，在我們國家裏，我們將生產數量放到第一位，而將生活質量這個最基本的要素放到第二位。很顯然，物質數量的增加，並不就可以改變生活質量。

如果我們的文明政治的目標是建立一個社會世界的話，我們就應該解決世界經濟的協調問題，單一的經濟全球化依靠一個競爭的機制，競爭的機制有其調節作用，但是競爭機制本身必須受到調節和制約，受到法律、規範的調節。如果要建設社會世界的話，我們就應該盡可能縮小貧富差距。如在非洲大陸，我們不能僅僅用美元來計量貧富，計量差。美元的計量是不可靠的。貧富差距

從1990年代開始的經濟全球化、市場全球化、人權全球化、民主全球化，還有如吸毒的全球化甚至恐怖主義的全球化，這種全球化的趨勢不僅有很大的盲目性，而且還隱含着相當的危險性。因此，我認為必須倡導一種文明政治。這種文明政治旨在承擔和解決已經全球化了的西方文明所帶來的問題。

表現在甚麼地方？表現在人們無力抵禦傳染病、艾滋病，表現在人的平均壽命，表現在人們所受的苦難和羞辱。所以我們應該建立一個真正的世界協作互助系統。然而，目前世界上的富國對此毫不關心。也許，人類可能還要經受一些災難才能懂得這個問題的重要性。

問：2001年發生了震驚世界的「九一一」事件。有評論認為，「九一一」事件是當今世界的重要分水嶺，「九一一」之後，世界進入一個新階段：文明與恐怖主義的鬥爭成為這一階段最主要的人類衝突。您對「九一一」事件的影響怎樣看？「九一一」事件難道真的將人類帶進這樣一個新階段了嗎？

莫蘭：「九一一」事件並沒有使世界的基本狀況發生變化，但是，「九一一」之後，世界面對問題的態度、處理危機的方式、世界的組織方式應該發生變化。「九一一事件」給我們帶來了甚麼教訓呢？

我以為，「九一一」首先告訴我們，我們地球上的人類是可能滅亡的，不僅僅是在一定期限內可能滅亡，而且從現在開始就可能滅亡。我們的文明製造了摧毀我們人類的手段。

第二點，二十世紀是兩種野蠻方式結成聯盟的時代。一種野蠻是摧毀與屠殺，人類歷史自古有之；另一種野蠻來自我們西方文明內部，來自技術的冰冷與匿名的統治，來自只關心計算與利潤的觀念。本拉登主義就是這兩種野蠻的新聯盟。

第三點，西方文明也生產出三種針對這兩種野蠻的解藥，儘管這些解藥還不夠強大，甚至是脆弱和受到威脅的。這三種解藥是普世人道主義、民主和世俗性。我們要保護的不是西方文明中的野蠻，而是西方文明中的美德。

第四點，對於自己痛苦十分敏感的西方，對於別人的痛苦卻是麻木不仁甚至毫無憐憫之心。對世貿中心的三千名死難者的極大的同情心，與對死於轟炸的阿富汗平民和對巴勒斯坦的無辜受害者的無動於衷形成鮮明對照，這正如歷史上西方對包括廣島在內的亞洲與非洲死難者毫不動情一樣。

第五點，我們絕無可能通過卑鄙的手段獲得一個高尚的世界。建立一個社會世界已經刻不容緩，唯有建立社會世界才可以回應「恐怖世界」。我們現在必須超越經濟主義的意識形態，它主張以世界市場調節社會世界，而我們主張以社會世界調節世界市場。

第六點，美國及西方正在瘋狂與智慧之路中間搖擺，一條是災難之路，另一條是艱難與不確定的。智慧的選擇不是一個帝國式的政治，而是適用於社會世界的文明政治。瘋狂之路是十字軍，是妖魔化，是盲目的善惡二元論（善中有惡，惡中有善，這其實同中國的陰陽互動觀念是一致的），是加強戰爭歇斯底里，是使衝突雙方互相屠殺。智慧之路是人類協作和地球共同體意識覺醒之路。我們都是地球的子女和公民。

第七點也是最後一點，我們應該在保留自己的文化之根的前提下，進行一場思想、精神和個體存在的更新，以使我們理解他人，這也就是所謂去自我中心和去族群中心。

二十世紀是兩種野蠻方式結成聯盟的時代。一種野蠻是摧毀與屠殺，人類歷史自古有之；另一種野蠻來自西方文明內部，來自技術的冰冷與匿名的統治，來自只關心計算與利潤的觀念。本拉登主義就是這兩種野蠻的新聯盟。

世俗社會的宗教神經

——「九一一」周年的反思

許紀霖
吳冠軍

2001年，當全球慶祝新世紀降臨的繽紛禮花還沒有完全散落的時候，象徵科技進步和未來的紐約世貿雙子大廈，受到了毀滅性的攻擊。難道「九一一」事件是個不祥的惡兆，預示着二十一世紀不幸的開始？難道新世紀就像過去的二十世紀那樣，給人類帶來的不僅是繁榮、發展和富強，同時也是新一輪的恐怖、戰爭和自相殘殺？

環顧世界，「九一一」以後的這一年並沒有變得太平，反而更加動盪不安：阿富汗的戰爭、巴勒斯坦和以色列之間無休止的衝突，以及令人毛骨悚然的「人肉炸彈」……「九一一」的恐怖陰影繼續籠罩着全人類。我們不得不從「九一一」事件的本身來反思，我們這個世界到底出了甚麼問題？為甚麼會發生這樣連綿不絕的恐怖主義和戰爭？難道這一切可以僅僅歸咎於反文明的恐怖主義？還是有更深層的歷史動因？我們不得不進一步追問：「九一一」是文明與野蠻的衝突嗎？還是文明與文明之間的衝突？它與當代世界的核心問題——現代性又有甚麼樣的關係？

一 「文明與野蠻的衝突」？

「九一一」是文明與野蠻的衝突，還是有着更為複雜的社會歷史淵源？事件發生以後，國際社會對這一問題的回答，是混亂和曖昧不清的。本·拉登 (Osama bin Laden) 這些恐怖主義竭力要把對世貿中心的恐怖攻擊渲染為伊斯蘭教對基督教的「聖戰」，而布什 (George W. Bush) 也曾將反恐怖主義戰爭定義為「新十字軍東征」。這兩個殺得眼紅的對手，顯然一度運用着一種共同的政治策略：將置對方於死地的殘酷戰爭，放在文明衝突的背景加以闡述，從而以宗教動員的方式，為自己的戰爭合法性披上神聖的意識形態外衣。然而，布什的

本·拉登這些恐怖主義竭力把對世貿中心的恐怖攻擊渲染為伊斯蘭教對基督教的「聖戰」，而布什也曾將反恐怖主義戰爭定義為「新十字軍東征」。兩者顯然都把戰爭放在文明衝突的背景加以闡述，從而以宗教動員的方式，為自己的戰爭合法性披上神聖的意識形態外衣。

「新十字軍東征」說很快就引起強烈反彈，連「文明衝突」論的始作俑者亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 也出來表示「九一一」並非文明的衝突，而是一場「文明與野蠻」之間的衝突。從布希後來提出「要麼與我們站在一起，要麼與恐怖主義站在一起」的新「站隊」路線，以及將恐怖主義無原則擴大化的「邪惡軸心」說中可見，美國政府在策略上將自己的反恐理據從「文明衝突」論調整為「文明與野蠻衝突」論。在「自由世界／極權世界」的意識形態終結之後，一種新的「文明／野蠻 (現代性／恐怖主義)」意識形態在世貿中心的廢墟上誕生了。為了建立全球的反恐統一戰線，這一新意識形態如今已成為國際社會的主調，在中國的主流輿論乃至知識界也獲得了相當廣泛的認肯。

然而，問題在於：將「九一一」事件的原因簡單地化約為「野蠻對文明的攻擊」，是不是一個比「文明衝突」更粗鄙、更意識形態化的二元思維模式？在這樣的思維模式下，恐怖主義是否被簡單地妖魔化，而反恐怖主義戰爭卻又被方便地合法化，乃至於不僅無助於剷除恐怖主義，反而讓更多有組織的國家罪惡以反恐的名義大行其道？「九一一」之後一年來的國際局勢，證明了上述思維模式的現實危險。雖然阿富汗已經改朝换代，本·拉登所指揮的恐怖主義組織阿蓋達 (al Qaeda) 也已被打得無還手之力，但恐怖主義反而在中東、在世界其他許多地方繼續蔓延。顯然，恐怖主義在當今世界有它深刻而複雜的淵源與溫牀，並不是簡單地用戰爭、武力或道義譴責的方式就可以根絕的。如果溫牀繼續存在，那就不管道義或武力再強大，恐怖主義依然是殺不光、滅不絕的。

文明與野蠻，難道真的是像光明與黑暗、天使與魔鬼、神聖與褻瀆、正義與邪惡那樣，截然分明、勢不兩立嗎？假如恐怖主義僅僅淵源於所謂「野蠻性」的話，那麼，我們首先要問的是，這「野蠻」究竟從何而來？假如它真的與現代文明對立的話，為甚麼恐怖主義在二十一世紀的世界，在一個所謂全球化、「文明」普世化的世界裏，依然能夠大行其道？為甚麼隨着人類文明的不斷進步，野蠻的行徑卻隨着現代性在繼續蔓延？難道真的是「道高一尺，魔高一丈」，惡總是與善在並行發展，同步增長？

對於這一問題，艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 在討論野蠻主義與現代性的關係時曾深刻地指出：野蠻主義不是前現代的遺迹和黑暗時代的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。野蠻主義有多種：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。恐怖主義不過是其中的一種極端形式而已^①。因此，我們不得不從現代性的內在矛盾之中來探究恐怖主義的淵源。恐怖主義不是在現代性之外，而恰恰是現代性的內在產物，在現代性的自身邏輯之中。野蠻也並非在「文明」的外部，而始終是鑲嵌在「文明」的歷史結構之中。恐怖主義這種野蠻的極端形式，正是對現代性和全球化的一個絕望反應。誠如魯本斯坦 (Richard L. Rubenstein) 在《歷史的狡計》(The Cunning of History) 中所言：「把文明和野蠻想像成對立面是個錯誤……當今時代，如同這個世界的大多數其他方面一樣，野蠻受到了比以往任何時期都要有效的管理。它們還沒有，同時也不會退出歷史舞台。創造和毀滅同是我們所謂文明的不可分割的組成部分。」^②

假如恐怖主義僅僅淵源於所謂「野蠻性」的話，那麼，我們首先要問的是，這「野蠻」究竟從何而來？野蠻主義不是前現代的遺迹和黑暗時代的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。野蠻主義有多種，恐怖主義不過是其中的一種極端形式而已。

二 恐怖主義與現代性

從某種意義上說，我們時代的問題即是現代性的問題。對西方現代性的憂思與批判雖然最早可以追溯到啟蒙時代的古典思想家，但是二十世紀初韋伯 (Max Weber) 提出的「現代性鐵籠」，卻把現代性從一路高歌猛進的啟蒙神話變成了一個包含自身深重危機的嚴峻問號。對現代性的反思與批判，在二十世紀進入到空前繁榮的時代，而福柯 (Michel Foucault) 則將這條批判的線索推到了其自身的極致：「人之死」意味着現代性與現代性批判的雙重終結^③。「人」，或者說「主體」乃是晚近的一項「發明」，他們難逃「消亡」的命運。福柯曾經打過這樣一個賭，「通過某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，「人將被抹去，如同海邊沙灘上的一張臉」^④。從二十世紀的最後二十年開始，包括福柯本人在內的大批思想家，開始為走出「福柯絕境」而苦苦求索^⑤。本來，多元文化 (multiple cultures) 為緩解「福柯絕境」注入了強有力的新鮮活力，但是新世紀之初的「九一一」災難卻使得多元文化本身成為了「人之死」的強力佐證。

康德 (Immanuel Kant) 等偉大的啟蒙思想家提出現代性的進步前景與人類永久和平的展望時，假定所有人都是具有「自私的傾向」的理性人，因此康德斷言，就連一個由魔鬼組成的民族也能夠建立起法治國家——只要這些魔鬼都是自私之徒，進而各個只考慮自己利益的民族以及文化共同體也可望建立一個普遍法治的世界性社會^⑥。然而，福柯所擔心的「某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，卻伴隨着二十一世紀的曙光一起降臨。在「九一一」災難中，選擇自殺式攻擊的恐怖份子為求毀滅完全不計功利乃至個體生命。若用福柯的語言來說，這樣的人 (恐怖份子) 正是為了「消亡」而「規訓」與「建構」出來的。這種「規訓」與「建構」的技術方式既是「傳統的」——就其宗教背景而言；又是「現代的」——就規訓技術本身而言，譬如巨大的思想動員能力、大規模任務的處理能力、執行任務的工具理性、全方位的層級監視、規範化裁決、懲罰／獎勵系統、檢查考試系統，以及「真理」話語的塑造、訓練、教育與宣傳系統，乃至對時間、空間、人口、行為活動的一整套控制、分配與組織編排系統，等等。在小部分人的破壞可能造成無可彌補的損失乃至空前災難的情況下，康德的假定與現代性的進步承諾顯然是受到了前所未有的挑戰。現代傳媒技術及其巨大網絡，將象徵全球金融至高點的紐約世貿大廈轟然倒塌的全過程，與那些遭受攻擊的華爾街精英倉惶縱身跳樓的可怕畫面，迅速傳遞到世界各個角落。在一片破碎廢墟的絕望氣息中，「文明衝突」論洋洋得意地佔據了喧囂的話語中心。

然而值得擔心的是，複雜的現代性問題、批判的困境以及現代性的出路問題，就此被轉化成了西方現代性 (「文明」) 與伊斯蘭世界 (「野蠻」) 之間的簡單二元對立。也正是在這種思維下，號稱要捍衛自由、民主等現代性成果的布什總統出兵阿富汗 (布什將此次軍事行動的代號定為「無限正義行動」)，試圖以武力的勝利重新換取人們對現代性強大力量的信奉。然而，荒謬恰恰在於，武力的勝利從來並不是自由的勝利，相反是炮火與毀滅力量的勝利，現代性話語的「普

對現代性的反思與批判，使福柯提出這樣一種「福柯絕境」：「通過某個我們只能預感其可能性卻不知其形式和希望的事件」，「人將被抹去，如同海邊沙灘上的一張臉」。新世紀之初的「九一一」災難卻使得多元文化本身成為了「人之死」的強力佐證。若用福柯的語言來說，這樣的人 (恐怖份子) 正是為了「消亡」而「規訓」與「建構」出來的。

遍地位」恰恰是建築在武力與毀滅力量之上，啟蒙的宏大理想與現實殘酷的軍事原則構成了現代性的一對難以克服的內在悖論。事實上，在現代性的進步敘事背後始終存在着各種野蠻的痕迹，就如同美國壯闊的自由民主史上曾長期存在着3K黨的恐怖活動一樣。這種種「現代」的野蠻行徑歷歷可查：歧視、剝削、侵略、殖民主義、無限戰爭、大屠殺、極權統治、種族清洗、死亡集中營、原子彈轟炸，直至今日的「九一一」自殺式襲擊、「人肉炸彈」……憑藉着現代的技術工具與軍事力量，當前人類所擁有的暴力能量已然是數百、成千乃至幾十萬倍於「前現代」的祖先們。然而更隱蔽也更可怕的是，暴力在現代社會變成為一種技術，並像所有技術一樣不受情感影響，是純粹理性的。現代性業已顯露出其內在之困境：人在規訓技術與官僚制度下從康德的道德主體日漸蛻變為技術工具，福柯正是因此而預言作為道德主體（自律）的「人」終有一天將「消亡」。這種規訓技術與官僚制度一方面確實可以用於人道的目標，如灌輸、執行與維護自由、人權等啟蒙認知；但同時也可以用於毀滅的目標，如區分「敵／我」的「外圍構造」（德里達 [Jacques Derrida] 語）——「文明與野蠻衝突」論以及號稱「無限正義行動」的阿富汗戰爭即是近例。戰士奉命射擊目標，飛行員奉命投下炸彈，並傷及無辜，這並不比「恐怖份子」劫機撞樓或懷彈自爆「文明」多少。

「九一一」自殺式攻擊並非是文明與野蠻的一次悲慘衝突，也不是一小部分阿拉伯人的反常行為，而是現代性在世俗生活與信仰關懷、道德主體與規訓技術、啟蒙理想與軍事原則等內在悖論之間長期衝突所形成的危機的一次極端爆發。像鮑曼所指出那樣——「現代性並沒有能夠實現其諾言」。

「文明與野蠻衝突」論將「九一一」恐怖主義描述為「文明」外部的頑疾而非現代性本身的後果，不僅抹平了現代性的內在困境與悖論，從而使其進一步地自我驕狂，而且還導致了人們輕易地放棄在道德、政治、宗教等多元的層面上對恐怖主義進行理性反思，並進而失去有效的戒備以及清明的警醒。一切恐怖的根源都發生在「外面」——在另一個文明、另一個國家。「他們」所受到的責備越多，「我們」就越獲得道德安慰，「我們」就越毋須質疑「我們」所為之驕傲的偉大與健全的「文明」生活方式。而恰恰與此同時，「我們」為抑制、消滅種種處在進行時態與將來時態中的恐怖主義做得也就越少。事實上，恐怖主義的根源從來不完全在「我們」與「他們」、「文明」與「野蠻」的邊界線的「那一邊」。諸如文明反對野蠻、自由反對極權、理智反對無知、客觀反對偏見、進步反對退化、真理反對迷信、科學反對愚昧、理性反對感情……，這種種的「二分法」本身正是現代的產物，是一種鮑曼 (Zygmunt Bauman) 所說的隱藏在西方社會自我意識中的「病因學神話」(etiological myth)，即以時間上的優越性以使其在空間上的霸權得以合法化^⑦。在鮑曼看來，現代性與大屠殺並不構成決然的二元對立，大屠殺是現代性本身的固有可能。科學的理性計算精神，技術的道德中立地位，社會管理的工程化趨勢，使得大屠殺成為一種設計精密，執行嚴密，最大批量、最有效率也是最「科學」地進行生命消滅工程的社會集體行動。在極端理性與極端非理性、高度文明與高度野蠻之間，存在着內在的緊密關聯。「大屠殺不是人類前現代的野蠻未被完全根除之殘留的一次非理性的外溢。它是現代性大廈裏的一位合法居民。」^⑧

正是在這個意義上，「九一一」自殺式攻擊並非是文明與野蠻的一次悲慘衝突，也不是一小部分阿拉伯人的反常行為，而是現代性在世俗生活與信仰關懷、道德主體與規訓技術、啟蒙理想與軍事原則等內在悖論之間長期衝突所形成的危機的一次極端爆發。恐怖主義絕不是現代性和它所代表的一切事物的一

個對立面，也並非像一些左翼知識份子所宣稱的那樣就是現代性之「真相」（恐怖主義不全是一個現代發明），而是在這兩者之間存在着複雜纏繞的內部關係。至少，由於「九一一」、種族滅絕、大屠殺等等人類災難的事實存在，我們起碼可以像鮑曼那樣指出——「現代性並沒有能夠實現其諾言」^⑨，並由此出發來探究這背後的可能原因。

三 世俗社會中的一塊「空白」

如果說「九一一」並非「文明與野蠻」衝突的話，那麼，用亨廷頓的「文明衝突」論是否可以解釋它？亨廷頓的理論自提出以來備受批評，許多人批評他在鼓吹「文明的衝突」，實際上就像亨廷頓後來反覆解釋的，他提出的只是一個理解世界政治的思維框架。在他看來，世界總是處於衝突之中，在不同時段衝突的中軸線是不一樣的。第一次世界大戰時，主要是歐洲範圍裏民族國家的衝突；二次世界大戰以後，中軸線變為冷戰的意識形態的衝突，即所謂資本主義與社會主義兩大陣營之間的衝突。80年代末蘇東解體以後，怎樣來重新理解、解釋這個世界的政治？他們之間的衝突淵源在哪裏？亨廷頓發現，文明的衝突可能是今後主宰二十一世紀世界衝突的主要淵源^⑩。從表面來看，「九一一」似乎印證了亨廷頓的理論：基督教文明的美國受到了伊斯蘭教文明的恐怖主義的攻擊。不過，這一切僅僅是表面現象。

假如文明的衝突可以用來解釋「九一一」事件，首先必須承認一個理論上的預設：伊斯蘭文明是一個高度同質性的整體，其對待西方基督教文明或現代性的態度是高度內在一致的。歷史的經驗告訴我們，這樣的假設顯然無法成立。近代以來，伊斯蘭各政治共同體之間對待西化的態度是極其分化的，土耳其在其開國領袖凱末爾（Mustafa Kemal Atatürk）領導下，走的是全盤西化的道路；巴基斯坦國父真納（Mohammed Ali Jinnah）採取的是伊斯蘭文明為體、西方文明為用的中間路線，而霍梅尼（Ayatollah Ruhollah Khomeini）時代的伊朗執行的又是全面強硬對抗西方文明的伊斯蘭原教旨主義立場。而在當代伊斯蘭世界，各個國家、各種政治團體和宗教派別所表現出的與西方的關係，更是複雜得多，很難用「衝突」或「對抗」這樣的抽象概括加以表達。

「九一一」並非文明的衝突，本·拉登所代表的極端原教旨主義全然沒有資格代表伊斯蘭世界發動「聖戰」，布什也沒有任何權力代表基督教文明世界發動新的「十字軍東征」。這已經是包括基督教和伊斯蘭教文明在內的全世界的共識。不過，假如我們對「九一一」事件的起因作深層觀察的話，就會發現這一事件又非決然與文明衝突無關，而顯然有着深刻的文明衝突背景。

亨廷頓的文明衝突理論雖然有各種問題，但他的確抓住了冷戰後時代世界衝突的最核心問題：宗教問題。中東被描述為「文明衝突的斷層線」，在這裏宗教之間的衝突表現得異常緊張。阿拉伯和猶太人、基督徒之間糾纏了幾千年歷史的恩恩怨怨，我們很難用簡單的「是」與「非」來加以衡斷。這是一個宗教的世

假如文明的衝突可以用來解釋「九一一」事件，首先必須承認一個預設：伊斯蘭文明是一個高度同質性的整體，其對待西方基督教文明或現代性的態度是內在一致的。但近代以來，伊斯蘭各政治共同體對待西化的態度極其分化，很難用「衝突」或「對抗」這樣的抽象概括加以表達。

界，我們無法避開宗教來談他們之間的恩怨。恐怖主義的根源是與現代性聯繫在一起的。現代性在造就整個世界的輝煌，特別是物質世界輝煌的同時，也使得信仰、宗教的認同問題變得越來越尖銳。而不同信仰和宗教之間的不可通約和價值衝突，形成了文明衝突的關鍵所在。

文明衝突的問題，說到底依然是一個現代性的問題。「九一一」事件後不久，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在接受德國書業和平獎的演說中，獨有見地地指出：「2001年9月11日，世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」，它「觸動了世俗社會深處一根宗教的神經」^①。在這裏，哈貝馬斯通過文明衝突的表層，透視出「九一一」事件深層中現代性的內在困境：世俗化與宗教信仰之間的緊張關係。

近代以降，西方現代性攜持着強大的世俗主義力量以及它的一套意識形態，在全世界範圍內逐漸獲得壓倒性優勢。無論是它的主流語言——英語，還是消費主義的生活方式以及現代科層管理制度等都取得了壓倒性的地位，成為一種普世化的力量。時至今日，世俗社會的「現代化」潮流搭乘着全新的「全球化」特快列車擴展到了世界各個角落。「現代化」極大地改變了世界上所有國家、民族、部落和社群其本來的經濟生活與社會生活，而代之以資本主義化的生產關係、消費主義化的意識形態以及現代的人際關係。但這種擴展同那些地區原有的宗教、生活方式發生極大衝突。「現代化」理論的擁護者原以為現代化可以解決一切問題，但是它卻始終無法回答這樣一個重要問題：「人生的意義在哪裏？」這一問題的答案，原本是由受現代性極力排擠的宗教所提供的。表面上看，全球化使世界變得越來越單一化：大家吃的都是麥當勞，穿的是同一個名牌，看的是同一齣好萊塢電影，享受着同一種生活樣式。然而，這些東西並不能解決人的心靈深處的終極意義問題，也無法解決其自身的認同問題，尤其是在世俗化與原有傳統衝撞的邊界線上，認同的問題異常劇烈。正因為這些信仰、認同問題無法從普世化的世俗意識形態中尋找到答案，所以每當信仰、認同開始成為問題時，當越來越多的個體開始自我追問時，原來的宗教、文化傳統便又再次出現在人們的視野裏。正是在這個意義上，在世俗社會裏，宗教問題不僅沒有被消解，而且越來越尖銳化。信仰的缺失並沒有由現代性所期許的世俗社會的同一性所完全填補，反而卻是實打實地留下了一塊尷尬的空白。

韋伯將現代化的過程理解為一個「除魅」的過程，然而這卻不能簡單地理解為在現代社會裏，宗教、信仰不再成為問題，而應理解為在現代生活裏，這些問題已經被剔除到公共生活之外，完全成為私人問題。一個人信仰甚麼，完全是其私人選擇，公共生活並不提供標準答案。但問題就在於，作為問題而存在的人生意義，往往不是「原子化」的個人所能單獨解決的，宗教和信仰永遠是公共的，與社群的生活緊密相關，故而能為其提供解答的宗教便始終同公共生活密切相聯。當宗教完全被現代性別除在公共生活之外時，大量的個體就會陷入到某種孤獨、彷徨之中。他們一旦強烈地意識到尊嚴感的喪失，或無法尋獲生活價值，便會自然而然地要求在公共生活、集體生活中重新尋找他們的依皈。這樣，在世俗社會中，宗教問題重新以另外一種形式日益尖銳化起來。這幾十年

哈貝馬斯指出：「2001年9月11日，世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」，它「觸動了世俗社會深處一根宗教的神經」。「九一一」事件暴露了現代性的內在困境：世俗化與宗教信仰之間的緊張關係。在世俗社會裏，宗教問題越來越尖銳化。

來，整個世界宗教問題越來越突出，教徒不斷在增長，其中，增長最大的是基督教徒和伊斯蘭教徒，基督徒從1900年佔世界總人口的26.9%增加到1980年的30%，穆斯林從1900年佔世界總人口的12.4%增加到1980年的16.5-18%，按照推算，到2025年，穆斯林將增加到佔世界人口的30%，首次超過基督徒^②。

當今世界許多衝突的背後，如哈貝馬斯所說——是有一根「宗教的神經」。尤其是對於長期信奉一神教的西方文化而言，宗教在今天仍然是潛伏在世俗社會最深處的一根敏感神經。對西方世界來說，伴隨近代科學發展以及各種啟蒙敘事興起而產生的「世俗化」過程，始終是一個極其痛苦的巨大震盪過程，直到今天，「上帝死了」其實仍是一件影響深遠的「進行時態」之事件。而對於今天的伊斯蘭世界來說，他們的真主「安拉」沒有「死」，因此面對時下全球化所捲起的世俗衝擊，伊斯蘭教眾的精神痛苦與心靈創傷無以復加，他們長久以來的信仰價值無所依皈，故宗教與世俗（在現實政治上常常被轉化為伊斯蘭世界同西方世俗世界）之衝突在那些地區非常劇烈。伊斯蘭主要國家都地處中東以及中、西亞的沙漠與高山地區，生活環境極其惡劣，使當地民眾遠比其他地區人民更需要超越性的宗教信仰來克服生活上的各種危機（西藏地區宗教盛行也基於同樣原因）。極少數上層人士可以依靠石油資源來暴富，但絕大多數普通民眾卻只能依靠宗教來維繫他們的日常生活。一旦面對來自西方世界的全球化衝擊，伊斯蘭信徒所感受到的普遍屈辱感與尊嚴的喪失感，實在遠遠高於其他地區的人民。當今世界所面臨的嚴峻的伊斯蘭問題必須置於這一歷史文化背景之下才可真正把握。

正是在這種背景下，近幾十年來伊斯蘭原教旨主義聲勢越來越浩大，各種以「殉道」名義發起的恐怖活動也愈來愈多，並在不斷升級。其實，今天美國本土也面臨着基督教原教旨主義的復興運動，而法國的天主教極端傳統主義勢力也在重新崛起，這些都是現代性所必須面對和經受的新的考驗信號。墨菲（Chantal Mouffe）曾深為憂慮地說：「發源於美國的基督教原教旨主義的各種形式的興起，天主教極端傳統主義在法國的復興，這些都表明危險並不僅僅來自外部，也來自我們自己的傳統。把宗教貶入私人領域中去——我們現在必須也讓穆斯林接受這一做法，但是，這卻是費了很多周折才被強加於基督教徒身上去的，而且到現在這也仍然沒有徹底完成。」^③而哈貝馬斯更是一針見血地抓住了問題的要害：「要想避免文化戰爭，就必須注意到西方自身世俗化過程當中尚未完結的辯證關係」。哈氏並不像許多西方學者那樣把「九一一」災難視作文明與野蠻的衝突，而是將其看作「世俗社會與宗教之間的緊張以一種前所未有的方式暴露了出來」^④。在哈氏看來，西方其實是幸運的，得以在幾個世紀的漫長時間內逐漸舒緩世俗化對人們一神信仰所帶來的劇烈陣痛與精神創傷。而同樣的幸運則沒有降臨於其他一些信仰世界。當前問題就在於在伊斯蘭國家中，傳統生活方式的解體給人們帶來了極大痛楚，而且還沒有找到補償的途徑。改善物質生活條件固然是途徑之一，但關鍵還在於因情感屈辱而導致的精神變化。「九一一」事件只是其中的一次強烈而不幸的總爆發，其以瘋狂的謀殺行動觸動了世俗社會最深處的一根宗教之弦。

西方在幾個世紀的漫長時間內逐漸舒緩了世俗化對人們一神信仰所帶來的劇烈陣痛與精神創傷。伊斯蘭國家就沒有這種幸運，傳統生活方式的解體給人們帶來了極大痛楚，而且還沒有找到補償的途徑。改善物質生活條件固然是途徑之一，但關鍵還在於因情感屈辱而導致的精神變化。

四 「殉道」與原教旨主義

我們可以通過上述分析來重新思考恐怖主義的問題：為甚麼這些年來的衝突，特別是「九一一」事件，恐怖主義很多源自於阿拉伯，具有伊斯蘭文化的背景？「九一一」自然不是兩種宗教或文明——基督教文明與伊斯蘭文明之間的對抗，因為即使在伊斯蘭文明內部也很複雜，它們當中絕大部分，除極端派、原教旨主義者外，都不贊成這樣一種恐怖主義方式。故此，恐怖主義並不能與伊斯蘭文明劃上等號。正像哈貝馬斯所分析的，由於問題導源於「世俗化過程當中充滿了矛盾的情感」，因此其實危機並不僅僅聚集在文明的邊界線上，而是遍布在各大文明的內部，或多或少都存在着世俗與宗教的矛盾與衝突，「冷酷的正統教徒西方有，中東有，遠東也有；基督徒中有，猶太教徒中有，穆斯林中也有。」從這個意義上哈氏強調「反對恐怖主義的戰爭不是戰爭」，他要求西方人首先應正視自己文化內部的問題，「如果我們認識到，世俗化在我們自己的後世俗社會中意味着甚麼，那麼，我們就可以很好地面對其他社會中由於世俗化而帶來的重重風險」^⑤。

中國人也許很難體會伊斯蘭極端份子藉由死亡達至向真主證明自身價值的「殉道」宗教感。因為儒教並非嚴格意義上的宗教，當代中國的世俗化程度比起西方甚至有過之而無不及。但是，對中東這個有幾千年宗教傳統的地區來說，沒有宗教的生活是很難想像的，即使這種生活是富裕的。

在相當程度上而言，「九一一」恐怖主義以及伊斯蘭極端原教旨主義中的自殺「殉道」行為，正是世俗化在一個傳統宗教世界中過度甚至過激擴展所帶來的「重重風險」之一。為甚麼在今天的伊斯蘭世界竟有那麼多人願意以自己的肉身來完成一樁恐怖主義事件？我們發現，製造「九一一」災難的恐怖份子主要成員，很多是出身富家，不是因為貧窮而起來「革命」。他們長居歐洲或美國，受過良好的西方教育，與西方人一樣享受着世界上最好的生活及安全和平的制度。這批按照世俗的理解都是很幸福、很幸運甚至很有成就感的年輕人，為甚麼會受到本·拉登的誘惑去幹一件按照理性的行為來說不可思議的事情呢？顯然，我們無法用「瘋狂」、「失去理性」這些現代精神病學的簡單詞彙來描述他們。正如法國籍伊朗學者霍斯羅哈瓦爾 (Farhad Khosrokhavar) 所分析的：對於很多絕望的「殉道者」來說，在現代性發生以前，他們生活在一個真主所庇護的世界。也許那時的生活不像現在這麼富足，但是在真主的世界之中，他們能夠獲得一種有意義的生活。在阿拉伯世界被迫世俗化以後，原來神聖的生活與世俗化的生活產生了很大的斷裂。尤其在整個世界範圍裏、在強勢的西方文明籠罩之下，伊斯蘭文化被有意無意地描繪成一種傳統的或落後的生活方式。伊斯蘭信徒在這個世俗世界裏不再有神聖感。他們並沒有富裕的生活而獲得自身精神的尊嚴，在面對外部世界的時候，不僅沒有享受到尊嚴，反而倍受屈辱。而且，原來神聖的宗教世界在世俗化衝擊下逐漸解體，變得異常複雜，無法支撐其個人的完整信念。在他們看來，之所以如此，主要是因為美國或以色列這些「惡魔」給伊斯蘭世界帶來了災難。在孤獨、無助、絕望的情境下，他們最後只能採用最傳統、最激烈的方式——「殉道」。「殉道」作為一種報復，其所獲得的結果十分有限，然而，他們通過這種極端的方式，通過自己有限的肉身向真主證明自身的價值，以此重獲「喪失的榮譽」^⑥。所以，在這樣一種恐怖行為背後有着某種神聖性。在世俗社會裏，神聖性對一部分有宗教情懷的人來說，反而愈加顯

得需要，這是維繫他們在現代世俗生活中最後也是最重要的要素。而在矛盾的劇烈世俗化過程中，這種神聖性最激烈的表現方式就是藉由死亡達至純潔。關於這點中國人也許很難體會，因為我們傳統缺乏嚴格意義上的宗教感。儒教並非一神教，甚至不是嚴格意義上的宗教，當代中國的世俗化程度比起西方世界來，甚至有過之而無不及。但是，對中東這樣一個有幾千年宗教傳統的地區來說，沒有宗教的生活是很難想像的，即使這種生活是富裕的。

上世紀70年代廣為興起的伊斯蘭原教旨主義，正是宗教問題在當代不僅沒有被消解，反而越來越尖銳化的明證。實際上，伊斯蘭原教旨主義已經在很大程度上偏離了伊斯蘭教，它是伊斯蘭教應對現代性挑戰失敗以後，在其自身肌體上產生的一種惡性病變。伊斯蘭教作為偉大的軸心文明之一，其文化傳統是十分豐富的。“Islam”原意為和平和順從。伊斯蘭教禁戒殺嬰、吃豬肉、喝酒、進行血戰。《古蘭經》要求人們「將所愛的財產施濟親戚、孤兒、貧民、旅客、乞丐和贖取奴隸」，伊斯蘭教最高的善行是「釋放奴隸，或在饑荒日賑濟親戚的孤兒，或貧困的貧民」^⑦。先知穆罕默德本人就是為阻止人們之間的世仇和殺嬰習俗而創立新宗教，要把阿拉伯人從毀滅的道路上拯救過來。穆罕默德強調對於敵人或罪犯的嚴厲和對於奴隸、孤兒、寡婦、弱者和被壓迫者的仁慈。長期以來有不少伊斯蘭教徒如以阿爾·阿富干尼 (Jamal al-Din al-Afghani) 和阿布杜 (Muhammad Abudu) 為首的「伊斯蘭改革派」，致力從浩瀚的宗教典籍中尋找伊斯蘭教源泉中的人權與民主的內容。不少作者甚至認為，西方文明中的許多部分剽竊了伊斯蘭先哲的最初教義，《古蘭經》中就已包含了人生而為人所具有的基本權利，而當代的人權學說只不過是重複具有1,400年歷史的伊斯蘭思想。雖然從嚴格的政治哲學層面上說，伊斯蘭中的所謂「人權」同今天我們在規範意義上所講的人權，實際上有着很大差異；但至少從中可見，伊斯蘭教並非同啟蒙理想與現代性的積極成果完全相悖乃至衝突。

講求寬容的伊斯蘭文明內部為甚麼會在二十世紀的下半葉產生出如此極端殘忍的原教旨主義？原因也正是在於伊斯蘭世界劇烈的世俗化過程導致神聖信仰的日漸衰落、以及傳統社群保護機制的深層解體，許多伊斯蘭教徒（甚至不少是精英與上層人士）不斷感受到意義與認同的雙重危機。作為對日常生活中強烈的挫折感、屈辱感乃至宗教凝聚力喪失的硬性反彈，以保證伊斯蘭嚴格純正性的伊斯蘭原教旨主義便大量產生了。他們要求所有伊斯蘭信徒回到先哲們的處境（指穆罕默德被驅逐出聖地麥加），從一個充滿屈辱的地方開始自己的使命。在極端情況下，伊斯蘭原教旨主義會宣布：可以處決所有不願意服從伊斯蘭教教義要求的教徒，而且這種殺害被認為是合法的舉動^⑧。爭端與衝突在原教旨主義這裏不再存在妥協的餘地，因而一不小心就會落入「伊斯蘭聖戰」與「十字軍東征」的格局。正像哈貝馬斯所分析的，原教旨主義儘管擁有宗教的語言，但卻是一種特殊的現代現象。對於那些為原教旨主義殉教的伊斯蘭教徒而言，西方文明的資本主義壁壘以及全球現代化就是最大的撒旦^⑨。

正是在這個意義上，「殉道」的「恐怖份子」及其背後更為廣闊的伊斯蘭原教旨主義，並非像布什政府及其幕僚學者所想像的那樣，單靠武力或戰爭就可以

長期以來有不少伊斯蘭教徒致力從浩瀚的宗教典籍中尋找伊斯蘭教源泉中的人權與民主的內容，但伊斯蘭中的所謂「人權」同今天規範意義上的人權差異很大。然而，伊斯蘭原教旨主義實際上已經在很大程度上偏離了伊斯蘭教，它是伊斯蘭教應對現代性挑戰失敗以後，在其自身肌體上產生的惡性病變。

根除。原教旨主義的毫不妥協，與恐怖主義的「殉道」方式，其根源正是與現代性的全球擴張聯繫在一起。在全球化背景下，西方文明之外的其他文明如何自處？如何自我保存？如何解決意義和信仰危機？如何解決認同問題？這些問題如果沒有得到妥善的安排，恐怖主義的根源就無法徹底消除。

在對「九一一」事件的解釋模式中，無論是「文明與野蠻」說，還是「文明衝突」論，都淵源於一種驕狂的現代性敘事，一種製造「他們」／「我們」、敵／我、野蠻／文明等等一系列「二分法」的「病因學神話」。在這樣的敘事結構中，現代性（或西方文明）被描繪為正面的、純潔的、內洽的，所有問題都發生在現代性之外，不是與「現代」相對抗的「野蠻」，就是與西方衝突的異族宗教。然而，正如我們上面所分析的，在「野蠻」的恐怖主義背後，從文明衝突的深層，內涵着深刻的現代性緊張，即世俗社會與宗教信仰之間的衝突。恐怖主義的根源與此相關，這一根源並非外在於現代性，而是現代性內在的矛盾所致。恐怖主義不僅發生在不同文明的縫隙之間，而且也會在文明內部產生。「九一一」以後在美國形成普遍社會恐慌、具有更大心理殺傷力的炭疽菌事件，到目前為止並無證據顯示是阿拉伯恐怖主義使然，倒是有迹象表明是美國國內恐怖主義者的「傑作」，其中有些針對墮胎醫生的恐嚇，顯然是反墮胎份子的極端抗議行為。這一切表明：無論是在文明共同體內部（哪怕是西方基督教文明內部），還是不同文明之間，由於社會整合、價值共識的重構遠遠跟不上社會世俗化的速度，擁有不同價值觀、宗教感和文化立場的人們，在一系列重大問題上所發生的巨大裂痕，會導致處於弱勢的一方，最後在某種偏激的原教旨主義信念激勵下，爆發絕望的反抗，以恐怖主義的方式對抗強勢權力或主流輿論。

可以想像，全球一體化的過程越是高歌猛進，哈貝馬斯所提出的世俗與宗教的緊張與衝突會變得越來越尖銳，假如我們真的以為全球化可以解決一切，忽略宗教信仰、終極價值這些被認為是前現代的、終將被淘汰的問題，那根「宗教的神經」就會繼續疼痛，以恐怖主義的惡性症狀折磨人類。對古代軸心時代文明有出色研究的艾森斯塔特曾經深刻地分析：雖然人類目前進入了以現代性為中心的第二個軸心文明時代，然而第一個軸心時代的各種文明，依然鑲嵌在現代性之中，無論是猶太教、基督教，還是伊斯蘭教、印度教、佛教和中國的儒教，依然以自己理解的方式建構現代性，並且與現代的世俗社會產生巨大的摩擦和衝突^②。無論是去年震撼整個世界的「九一一」，還是中東地區繼續蔓延着的以色列、巴勒斯坦血腥衝突，都證明了宗教信仰、終極價值不是全球化可以繞得過去的僅僅與個人選擇相關的私人問題，而是一個與全球正義、全球倫理和世俗化生活密切相關的公共選擇。

這個世界從來沒有像進入二十一世紀以後的今天這樣，全人類的命運緊緊地聯繫在一起，也從來不曾像今天這樣，在全球化的冰山底下，埋藏着世俗與宗教、社群之間、文明之間、民族國家之間的各種各樣的衝突。全球化社會是一個高風險的社會，風險就內涵在現代性之中，「九一一」以其世俗與宗教之間的巨大裂痕再次證明了這一點。只要世俗社會的宗教問題不解決，在現代化大潮中遭到挫折的軸心時代古老宗教之中，就有可能產生狂熱的原教旨主義，進

這個世界從來沒有像今天這樣，全人類的命運緊緊地聯繫在一起，也從來不曾像今天這樣，在全球化的冰山底下，埋藏着世俗與宗教、社群之間、文明之間、民族國家之間的各種各樣的衝突。全球化社會是高風險的社會，風險就內涵在現代性之中，「九一一」以其世俗與宗教之間的巨大裂痕再次證明了這一點。

而形成恐怖主義的巨大溫牀。對恐怖主義的批判不能僅僅停留在政治和人道的層面，必須上升到文化和宗教的層面，對啟蒙運動以來現代性的內在困境作深刻的反思。

註釋

- ① 艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)著，劉鋒譯：〈野蠻主義與現代性〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2001年8月號。
- ② Richard L. Rubenstein, *The Cunning of History* (New York: Harper, 1978), 91, 195.
- ③ 福柯之前(甚至在他之後)，現代性的批判幾乎都是以「人」為最後的批判支點與終極理據，如人的異化、人的單向度化、人的工具(工具理性、工具行為)化、人的非政治化、人的物化、人的失範、人的原子化、人的犬儒化……所謂公正、平等、貧困、性別、存在、交往、意志、人的境況(勞動、工作、行動)等等各領域的批判性研究實際上也都是圍繞人而進行。而福柯之後，以人為支點的現代性批判本身受到了尖銳的批判與挑戰，人不再成為自明的批判前提或依據。
- ④ 福柯(Michel Foucault)著，莫偉民譯：《詞與物：人文科學考古學》(上海：上海三聯書店，2001)，頁506。
- ⑤ 參見吳冠軍：〈絕望之後走向哪裏？——體驗「絕境」中的現代性態度〉，《開放時代》(廣州)，2001年9月號。
- ⑥ 參見康德(Immanuel Kant)：〈永久和平論——一部哲學的規劃〉，載康德著，何兆武譯：《歷史理性批判文集》(北京：商務印書館，1990)，頁125。
- ⑦⑧ 鮑曼(Zygmunt Bauman)著，楊渝東、史建華譯：《現代性與大屠殺》(南京：譯林出版社，2002)，頁16-17；24。
- ⑨ 鮑曼比許多其他左翼的現代性批判者高明之處就在於，他看到「大屠殺是現代的，但這個事實並不意味着現代性就是大屠殺」。同上書，頁119、126。
- ⑩ 參見亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，周琪等譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》(北京：新華出版社，1998)。
- ⑪⑫⑬ 哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，劉風譯：〈信仰·知識·開放〉，《讀書》(北京)，2001年第11期。
- ⑭ 同註⑩書，頁54-55。
- ⑮ 墨菲(Chantal Mouffe)著，王恆、臧佩洪譯：《政治的回歸》(南京：江蘇人民出版社，2002)，頁152。
- ⑯ 霍斯羅哈瓦爾(Farhad Khosrokhavar)著，張倫譯：〈殉道者的新形式〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年2月號。
- ⑰ 馬堅譯：《古蘭經》(北京：中國社會科學出版社，1987)，第2章第177節、第90章第13-16節。
- ⑱ 阿爾及利亞的GIA組織就曾公開提出這種要求，他們認為所有偏離伊斯蘭教教義要求的教徒都是背棄諾言的人，按照伊斯蘭教規必須處以死刑。
- ⑳ 艾森斯塔特著，劉鋒譯：〈邁向二十一世紀的軸心〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2000年2月號。

許紀霖 上海華東師範大學中國現代思想文化研究所研究員，歷史系教授。

吳冠軍 《世紀中國》學術思想網站編輯

沒有終結的「終結」： 中美俄關係的變化

馮紹雷

「九一一」事件發生一年來國際社會的最主要變化之一，是大國關係發生了戲劇性的變化。雖然，短短一年的急劇變化還不足以為全面理解這種變化提供足夠的背景資料，但是，無論是理論考量，還是對動態的進一步把握，又使得對這種大國間關係變化作出梳理和某種解釋顯得十分必要。

本篇論文集集中討論「九一一」之後中、美、俄三國關係發展的動因與特點，也涉及歐洲。本文力圖對上述變化作出某些趨勢性的分析。當然，任何構想中的發展趨勢都將受到高度動態中的形勢發展的影響而表現出某種偏離，就像「冷戰的終結」，「後冷戰的終結」等等被稱為「終結」的歷史過程，卻都難以使其歷史影響瞬間消失。

「九一一」之後大國之間關係已完全不同於冷戰之前，中、美、俄三邊關係中的任何一組雙邊關係，都有相當程度的發展，雖然發展的速度與向度並不一致。總體上體現了國際社會希望保持大國間關係穩定與互利，而不希望因「九一一」這樣的突發事件引發重大動盪的基本心態。

一 「九一一」之後大國關係發展的特點

總起來看，「九一一」之後大國之間關係已完全不同於冷戰之前。如果從力量對比關係、所面臨的國際環境、特別是「九一一」之後出現恐怖主義這個共同敵人這幾個方面來說，情況的確已經大大不同。比如，美國作為唯一超級大國這一現實的存在，意識形態因素的相對淡化（只是相對而已），大國間行為規則的變化——至少在形式上都強調發展三邊關係中的雙邊關係不是針對第三者，換言之，作為第三者，都歡迎三邊關係中任何其他雙邊關係的發展。

特別值得注意的是，「九一一」事件所激起的大國關係變化中，尤其是中、美、俄三邊關係中的任何一組雙邊關係，在「九一一」之後都有相當程度的發展，雖然發展的速度與向度並不一致，但總體上體現了國際社會希望保持大國間關係穩定與互利，而不希望因「九一一」這樣的突發事件引發重大動盪的基本心態。這可以說是迄今為止大國關係發展中最重要特點。

美俄關係是「九一一」後整個國際社會中最引人注目、取得最大進展的一個方面。2002年5月下旬，在聖彼得堡舉行的美俄峰會和在羅馬舉行的俄國與北約峰會上所簽訂的《美俄削減進攻性戰略力量條約》、《美俄新戰略關係聯合宣言》，以及以「二十國」合作機制為核心建立的俄羅斯—北約理事會，是「九一一」後美俄關係取得重大發展的階段性標誌，也是自1989年東歐政治劇變以及1991年底蘇聯解體以來，被稱為「冷戰結束」的歷史過程整整延續了十二三年之後，以法律框架形式真正告一段落的歷史性象徵。雖然，美俄之間無論在政治、經濟、安全等領域都存在大量有待解決的問題，但是在裁減戰略核武器和俄羅斯—北約關係方面出現的重大轉機，勢必進一步推動雙邊關係全面發展。美俄峰會之後，美國政府迅速承認俄羅斯為市場經濟國家就是明證。美俄這兩個冷戰對手在核武庫削減方面有所節制，這多少是有利於人類生存的福音；俄羅斯通過與北約國家合作這一途徑改善美俄雙邊關係，這不光可視為是一種歷史的推進，而且顯然會深遠影響長遠的歐亞格局乃至全球均衡。

在美俄關係取得重大進展的同時，中俄關係也相應獲得了提升。緊接着美俄峰會之後，中俄國家元首與中亞四國元首在上海合作組織聖彼得堡會議上簽署了《上海合作組織憲章》，決定建立上海合作組織地區反恐怖機構，並宣布上海合作組織「並非集團或封閉性聯盟」，為上海合作組織與其他國際組織的合作，以及周邊國家今後可能的逐步加入提供了法律與政治基礎，為這一個在「九一一」事件中經受衝擊與考驗的區域合作組織注入了新的元素。就中俄雙邊關係而言，聖彼得堡峰會前夕，普京 (Vladimir Putin) 總統在接受《人民日報》社長許中田採訪時明確表示：俄羅斯「與中國向世界提供了國家關係的新模式，其中要把自覺不結盟和協調努力維護共同利益結合起來。這個關係的模式規定，夥伴之間的關係平等，本着相互信任的精神來解決一切問題，這就是俄羅斯與中國在『冷戰』結束之後對於建立新型的多極化國際秩序的巨大貢獻」^①。普京對於「自覺不結盟」和「多極化國際秩序」的認同，顯然為中俄兩國雙邊關係的原則性立場提供了重要說明。具體地說，雖然中俄關係之間並非沒有需要協調解決的利益與認識問題，但中俄經貿合作特別是能源合作的深化，中俄軍事技術合作的「高質量」（普京語），以及中俄在一系列全球問題與地區問題方面進行戰略協作的現存機制與巨大潛力表明：即使美俄關係有了重大突破，也不意味中俄之間的戰略合作失卻了其獨立存在的意義。正像普京所言：中俄關係「這台『發動機』連續不斷的工作實際上並不取決於外部因素的影響，因為它有自己的『能源』」^②。

儘管「九一一」後中美關係的發展沒有像美俄關係以及中俄關係那樣以國際法形式取得重大突破，但是「九一一」後布什 (George W. Bush) 總統兩次訪華，以及胡錦濤副主席赴美訪問，足以顯示雙方領導人對於雙邊關係的重視，以及共同構建「建設性合作關係」的願望。美國繼續支持中國加入世界貿易組織 (WTO)，恢復中美軍事交流合作，以及中美在反恐問題上的合作，都顯示了中美間進一步發展合作關係的巨大空間與潛能。雖然中美在台灣問題等一系列雙

美俄在裁減戰略核武器和俄羅斯—北約關係方面出現重大轉機，勢必推動雙邊關係全面發展。但美俄關係的重大突破並不意味中俄戰略合作失卻其獨立存在的意義。正像普京所言：「中俄關係這台『發動機』連續不斷的工作實際上並不取決於外部因素的影響」。

邊多邊問題上還存在尖銳的分歧，但是中美關係作為後冷戰時期最重要的一組雙邊關係，在各自國內，以及在國際社會普遍引起了高度重視，這一事態本身就表明其中蘊含着實現某種進一步調整的機會與可能性。特別是中國對美俄關係大幅度改善明確表示歡迎，這不僅僅體現出中國對於與己相關的外部世界重要變化的理性態度與成熟良知，也反映出中、美、俄三邊關係中並沒有失卻發展相互間理解與尊重的基礎。總的來說，在「九一一」這樣的突發事件的衝擊之下，大國間關係尚未突破借機伸展與既定格局之間的平衡；各方還是在尋求被突發事件所激發的利益與理念的分殊與長遠發展、長遠考量之間的協調。

但是，必須指出的是，「九一一」後的大國間關係是伴隨着若干前所未見的傾向而得到發展的。中、美、俄等大國間關係的發展並沒有掩蓋大國間正在出現力量消長和相互競爭。就這一方面說來，「九一一」之後中、美、俄關係中出現了這樣幾個方面的特點：

其一，日益增長的單邊主義傾向和主張多邊合作的願望這兩者形成了鮮明對照。雖然，許多場合下，單邊主義路線是以多邊的形式出現，但在「九一一」之後，某種程度上說，當今世界還是沒有避免面臨着一種重新被分成兩半的危險。

對美國來說，「九一一」的打擊成為美國國民心理受到挫折以後，反而得以凝聚的強烈推動力，從而成為民族情緒、愛國情緒得以提升的機會。這種國民情緒的劇烈變化和「九一一」之前已經在布什外交當中存在的那種崇尚強權的傾向不謀而合，成為單邊主義路線的一個非常複雜的背景；對其他國家和地區來說，當突如其來的「九一一」事件發生後，各國人民和政府都對死難者表示同情，並譴責恐怖主義行徑；對美國推動的國際反恐怖進程，大都給予不同方式的支持。即使人們對布什以各國對「九一一」事件的態度來「劃線」的做法有所保留，但仍然沒有作出太多的批評。其中相當部分是由於「九一一」事件所激發的道義責任和所形成共同利益在起作用。直到布什執意要退出反導條約，一意孤行地準備向伊拉克開戰，以及美國國防部所擬就的準備向一些國家(包括中國在內)率先實施核打擊的規劃曝光以後，人們才清楚地認識到，布什政府沒有像人們所期望那樣，在「九一一」之後調整自己的發展方向，採取多邊合作的態度，反而採取了更加強硬的單邊主義立場。由媒體所披露的美國高層對未來安全戰略的討論中，最引人注目的變化是，試圖把實行了幾十年的「遏制與威懾」戰略，改為主張對恐怖主義和敵對國家採取「先發制人」的戰略。這一很可能在未來打擊伊拉克的軍事行動中得以體現的軍事新戰略，勢必會對國際社會造成深遠影響。

但是，即使如此，中國、俄羅斯這樣一些因此而具有直接利害關係的國家，從雙邊以及全局利益、長遠的利益出發，仍然是用比較靈活、冷靜和克制的態度和美國打交道。因此，「九一一」之後國際社會的重要現象之一是：主張多邊合作、以及主張單邊強勢的兩種態度之間的鮮明反差。這是在冷戰結束以來，甚至是很長一個歷史時期當中，所沒有看到過的現象。

「九一一」後，各國對美國的反恐進程給以不同方式的支持，直到布什執意退出反導條約，一意孤行要向伊拉克開戰，以及美國國防部準備向一些國家率先實施核打擊的規劃曝光以後，人們才清楚地認識到，布什政府沒有像人們期望那樣採取多邊合作的態度，反而採取了更強硬的單邊主義立場。

其二，「九一一」之後的大國關係表明一個差等式的，甚至有點像羅馬帝國式的這樣一種力量構成似乎正在得到體現。但是這種力量結構卻遠遠沒有得到體制上的保障。我認為目前的國際關係仍然處於具有多種前景的一種過渡階段，具有較大可塑性。

「九一一」事件本身的確使得冷戰後的國際社會進入了全新的階段。恐怖主義成為不光是美國而且是包括中國在內的許多國家所面臨的嚴重問題，但是另一方面，以「九一一」作為時代的界線，宣布從此進入「後冷戰階段」，把「反恐主義」作為整個國際社會的首要普遍目標，仍然存在爭議。對於整個國際社會而言，反恐是重要，但不是唯一重要的問題。事實上，「九一一」令冷戰之後已經出現的若干新問題、新趨勢進一步強化。筆者不完全贊成亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的「文明衝突論」，但是我們也確實看到：冷戰之後大量湧現出的不同種族、不同文明之間的隔閡、誤解與衝突日益加深，由於「九一一」事件而得到了加強，這是一個可怕的情景，我們應怎麼管理這個情景？是以羅馬帝國式的方式，還是採取一種新的面向實際的多邊合作方式？這是一種原則性的區別。雖然美國擁有了獨一無二的強大實力，但是如果美國想要採用羅馬式的態度來解決問題，不會得到國際體制的確認與支持。從經濟上看，世界貿易組織、世界銀行 (WB)、國際貨幣基金組織 (IMF) 已經不再像戰後初年那樣是美國稱霸世界的工具，來自精英層面、大眾層面日甚一日的「反全球化」浪潮，在很大程度上包含着「反美」的含義；從政治上看，最重要的國際組織——聯合國更不像戰後初年那樣唯美國之命是從；冷戰年代搭乘便車的盟友西歐、日本越來越公開地在各種國際場合對美國的單邊主義表示不滿與抵制；從戰略上看，甚至像北約這樣的組織，都沒有對這種單邊主義傾向真正給以實質性的支持。「九一一」之後，北約僅在口頭上以集體安全條款表示支持美國，而沒有以北約組織的身份參與反恐軍事行動；而且當6月上旬，美國所謂「先發制人」的軍事安全戰略即將出台之前，北約秘書長羅伯遜 (George Robertson) 首先宣布：北約依然是防禦聯盟，「我們不應該沒事找事」。當俄羅斯以非正式成員身份進入北約之後，越來越多的冷眼旁觀者認為：俄羅斯究竟是就此束手就擒，還是鑽進北約的圈子裏進行搗亂，實在還是未知之數。如果和冷戰時期相比，美國在當時對它的雙邊安全戰略還有一整套規範、體制，以這些制度作為保障。但是今天人們看不到這種東西，不是不想做，而是要做到這一點有困難。所以，相比之下，正在加深的歐洲一體化進程，隨着歐盟實力的崛起，組織化程度越益提高，越來越成為多邊力量結構的一種示範，產生了深刻廣泛的影響。因此，從長遠來看，這與美國力量獨大而得不到國際體制支撐的現象形成鮮明對照。「九一一」之後，作為西方制度最主要基礎的歐美關係，越來越顯示出結構功能上的裂痕，對歐美關係前景的擔憂，已經成為西方精英中越益流行而迫切的話題，從這一角度證明了這種力量結構變化與體制保障之間的緊張關係。

其三，「九一一」之後出現的另一個突出現象，是大國影響與力量的消長變

冷戰之後不同種族、不同文明之間的衝突日益加深，而這些又由於「九一一」事件得到了加強，這個情景是以羅馬帝國式的方式，還是採取多邊合作方式來加以管理呢？作為西方制度最主要基礎的歐美關係，越來越顯示出結構功能上的裂痕，對歐美關係前景的擔憂，已經成為西方精英中越益流行的話題。

化集中在亞洲的次區域層面。這裏所指的次區域層面，既包括中亞、外高加索等前蘇聯勢力範圍，也包括印度、巴基斯坦所處的南亞次大陸，當然還包括東南亞。「九一一」之後的中亞，俄羅斯力量與影響的消退與美國的進入，已經是持續了相當長時間的明顯趨勢。在南亞次大陸，大國力量的消長也非常明顯，特別體現在美國對印巴事務干預力度的大幅增強。東南亞由於有東盟的存在，使之成為了整個東亞組織化程度較高的地區。中國和東盟在2001年底簽署自由貿易區的初步協定，成為東亞區域進程中的一個亮點。這是中國持續參與多邊化進程的一個重要步驟。但是在這個過程當中，一些大國的反應是值得注意的，尤其是日本首腦隨即在2002年初訪問東盟。上述三個在「九一一」之後大國影響消長比較明顯的地區都集中在亞洲，而且都集中在中國的周圍。即使這只是偶然的情況，也值得戰略家的深思。

二 「九一一」後中、美、俄關係變化的動因

總的看來，「九一一」後大國關係變化的動因來自於三種相互作用。

冷戰的結束，造就了一個統一的德國，歐洲各國以歐盟為形式大大加速了政治與經濟一體化進程，同時也為中國的崛起以及俄羅斯的復興帶來了機會。各大國發展態勢表明，與唯一超級大國美國同時存在的，是一個潛在的多元結構的發展趨勢。

第一種相互作用指的是國際社會長期演變所積累的能量與「九一一」突發事件的相互作用。「九一一」之後，中、美、俄之間的關係變化必須放到冷戰後的國際環境中加以考察。冷戰後國際社會發展中有兩個方面的重要態勢是與「九一一」之後的中、美、俄關係變化直接關聯的。

第一，是冷戰後各大國（地區）的發展態勢。簡言之，美國在冷戰之後成為當今世上獨一無二的超級大國，這是不爭的事實。但是冷戰的結束造就了一個統一的德國，為了避免統一德國的出現造成歐洲力量格局失衡，以及為了參與未來的國際競爭，歐洲各國以歐盟為形式大大加速了政治與經濟一體化進程，已經取得了舉世矚目的成就。冷戰結束為中國的崛起提供了歷史性的契機，使它有可能佔據日益重要和顯著的國際地位。甚至，冷戰結束也為俄羅斯的復興帶來了機會，因為俄羅斯可能從此擺脫僵化保守的社會經濟模式的束縛，得以逐步融入國際大家庭而成為受人尊敬的一員^③。冷戰後各大國（地區）發展態勢表明，與唯一超級大國——美國同時存在着的，是一個潛在的多元結構的發展趨勢。不關注這一態勢，不可能深入理解「九一一」後大國關係的戲劇性變化。

第二，冷戰後另一值得高度關注的現象，也是作為大國關係變化的深刻背景，那就是全球化進程的發展態勢。近二三十年來，作為客觀歷史現象的全球化進程，增進着商品、資金、信息、技術與人員的流動，推動着世界經濟發展，為人們拓展了視野帶來了新的機會。客觀地說，沒有全球化就不會有今天的繁榮。但是，全球化進程也不可避免地摻和着主觀因素所起到的作用。在全球化過程中處於優勢地位的國家與利益集團，很難不運用全球化所帶來的機會，拓展自己的利益與影響。近年來人們看到的一個明顯迹象是，隨着全球化

的推廣，佔人口15%的西方工業國家與佔人口60%以上的貧困國家之間的差距日益擴大。而美國國內貧富差距在90年代以後也進一步擴大。晚近十年，世界經濟發展的總體速度與此前相比不是提升，而是有所降低，一般認為這是發生在全球化進程進展最快的時期。

在此背景之下，就較容易理解為何人們至今仍在激烈爭論全球化問題。每當世界貿易組織、世界銀行以及國際貨幣基金組織舉行年會，總會遭遇大規模的有組織抗議。甚至在歐洲和俄羅斯，人們可以發現更多的對全球問題的反思與批判。在這個背景之下來觀察「九一一」事件的發生，一方面這無疑是人類歷史上最為慘烈的以平民為人質的血腥暴行；但另一方面，全球化大潮所激起的種種複雜反響，與「九一一」事件的發生具有某種深刻的儘管可能是間接的聯繫。

如果說全球化進程為各個國家與地區帶來的，是並不均等的機會與挑戰，那麼，在冷戰後十多年歷史變遷中各得其所的各大國與地區，就成為這樣的機會與挑戰的物質承擔者。可以說，上述這兩方面的相互交織與相互依存，成為「九一一」後大國關係變化的重要背景。

當然，上述近一二十年來國際社會的深層變化，如果沒有像「九一一」這樣突發事件的激發，也並不會構成「九一一」之後的大國關係——特別是中、美、俄關係的變化。以中亞為例，「九一一」之前，中亞並不是美國國家安全戰略中非常緊迫、非常核心的戰略區域。但「九一一」後情況就發生了根本變化。事情的另一方面是，假如說，美國沒有在冷戰後成為唯一的超級大國，並且沒有借助全球化的推動取得今天的實力和地位，同時，假如俄羅斯也不像今天這樣疲弱，急需西方的經濟支持，那麼，美國與俄羅斯便不可能達成默契，同意美軍進入中亞。

第二種相互作用是指「雙邊關係」與「多邊考量」這兩者之間的相互作用。

在西方，也許2002年5月下旬，布什總統在聖彼得堡受到的熱情歡迎和在柏林受到的冷遇和批評，可以看作是當前美俄關係和美歐關係出現反差的明顯象徵。儘管人們可以以「夫妻間的爭吵」來形容當前的美歐關係，以「鄰居間的和好」來形容當前的美俄關係，似乎這兩種關係依然完全屬於兩種不同類型，但是，隨着形勢變化，「美俄接近，意在歐洲」或者「美俄接近，緣起歐洲」正在成為當前大國關係中的一個微妙背景。

本來，歐俄間的合作與相互依賴程度要超過美俄間的程度。實力強大的美國以前似乎並不太在乎這樣的不均衡態勢。但在「九一一」事件的發生以及歐洲迅速崛起的背景之下，也是在美歐關係中的結構性弱點越來越成為相互理解與合作的障礙之時，特別是當美國得不到作為整個組織的北約與歐盟對其單邊主義政策的全面而又實質性支持的時候，美俄接近，對歐洲示以眼色，並非不是對歐洲有所求索的一種迂迴的表達。當然，事情的另一面是，歐洲也希望借助美國來防範擬想中可能威脅歐洲局勢穩定的因素（包括擬想中的來自俄羅斯的動盪），而俄羅斯則希望在歐、美之間斡旋中贏得更大空間，而且值得玩味的是，

今年5月下旬，布什總統在聖彼得堡受到熱情歡迎而在柏林受到冷遇和批評，人們以「夫妻間的爭吵」來形容當前的美歐關係，以「鄰居間的和好」來形容當前的美俄關係。但是，隨着形勢變化，「美俄接近，意在歐洲」或者「美俄接近，緣起歐洲」正在成為當前大國關係中一個微妙背景。

普京往往是在高舉「返歸歐洲」大旗的前提之下，反而借機迅速在對美關係上取得突破，這就是當前歐、美、俄之間相互關係的一個複雜背景。

當前美俄關係的突起還涉及到對東方事務的關注。一些西方學者並不掩飾，美俄接近的共同驅動力在於反恐合作、戰略武器的削減與防止擴散、能源供應與投資方面的相互需求。還有相當重要的一點，那就是「共同應對中國正在崛起成為大國這樣的事實」。雖然，任何雙邊合作不針對第三者已在形式上成為後冷戰時期國際行為的一種規範，但是，關注「第三者」，影響「第三者」與上述規範事實上也是互為補充。值得進一步觀察的是，美俄將如何「共同應對」正在崛起的中國。這裏的「共同應對」至少包含着兩種含義：第一，美俄間相互加深理解中國崛起的現實，旨在推動中、美、俄之間共同協調發展；第二，西方有人也可能從消極立場出發，把中國的發展視為一種壓力來加以防範。

美俄接近的其中一個共同驅動力是「共同應對中國正在崛起成為大國這樣的事實」。這裏的「共同應對」至少包含着兩種含義：第一，美俄間相互加深理解中國崛起的現實，旨在推動中、美、俄之間共同協調發展；第二，西方有人也可能從消極立場出發，把中國的發展視為一種壓力來加以防範。

第三種相互作用指的是思想原則、觀念形態與權力、實力之間的相互作用。這裏尤其說的是，當今世界唯一超級大國——美國的決策理念與其所擁有的實力之間的相互作用。當前的大國間關係，雖然已不再是冷戰年代意識形態高度對抗的情景，但是中、美、俄之間還是未能避免一種重新被意識形態化的趨勢。上世紀90年代初的歷史終結論、民主國家和平論正在變成一種新的東西。筆者認為它似乎正轉變成冷戰當中的獲勝者具有無限擴張能力這樣一種新的神話。這種新的神話至少包含下面幾個意思：

其一，西方民主國家的任何對外行為，都可以簡單化為自由、民主原則的擴張。事實上，從學術上說，從法國著名學者托克維爾(Alexis de Tocqueville)一直到當代的學術界，都沒有辦法證明這種牽強附會。相反，托克維爾從來認為：一個國家的內部制度與其對外政策之間沒有某種固定的聯繫。霍普金斯大學高級國際研究院歐洲系主任卡萊歐(David Calleo)認為，事實上，無論是從康德(Immanuel Kant)的「永久和平論」還是亞當·斯密(Adam Smith)的自由市場經濟思想都無法推導出「民主國家和平論」^④。哈佛大學教授格林菲爾德(Liah Greenfeld)，在其《資本主義的精神》(*The Spirit of Capitalism*)中提出一個觀點，認為在資本主義全球系統形成過程當中，民族主義不光像韋伯(Max Weber)所認為的那樣，起着一種形成內部認同的作用，它對資本主義全球擴張也起着推動作用。所以，民族國家利益、民族主義有時是可以以自由民主這樣一種形式出現的。因此，「九一一」之後美國式民族主義的崛起是相當值得關注的現象。

其二，迷信強權，認為軍事暴力手段可以解決所有複雜問題。在「九一一」之後的美國決策理念中，可以明顯地發現崇尚權力的「現實主義」理論原則正在發生決定性的影響。據筆者的觀察，這樣的「現實主義」大體上有三種表現：

第一種可稱之為「樂觀的現實主義」。如《國家利益》(*The National Interest*)雜誌主編克勞瑟麥(Charles Krauthammer)所提出的那樣：「九一一」所帶來的強烈震盪使民眾大大強化了對民族國家利益與安全的心理認知，並且這種心理認知具有超越國界的擴張性，因此只要美國敢於顯示實力就能取得成功^⑤。

第二種可稱之為「悲觀的現實主義」。也即為著名的現實主義者布熱津斯基 (Zbigniew Brzezinski) 所尖銳指出的：不能相信歐洲盟國和俄羅斯會真心與美國組成「反恐聯盟」。上述的每一方不過是利用美國反恐怖行動的需要而各有所圖而已。在這種情況下，美國多半只能以單幹的方式進行反恐怖^⑥。

第三種可稱之為「歷史的現實主義」。美國國防部第一副部長沃爾福威茨 (Paul Wolfowitz) 也許可被視為這一種思潮的代表人物。沃爾福威茨曾於近年發表長文，提出十九、二十世紀之交「既定秩序捍衛者」的民主英國遭到了作為「對現存秩序挑戰者」的「正在崛起的權威主義的德國」的發難，因而導致了第一次世界大戰的災難。沃氏以此比附當今的中美關係，直言中國是「現存秩序的挑戰者」^⑦。布什政府競選期間及爾後一再把中國作為「潛在的競爭對手」對待，並擴大對台灣的軍售，與沃氏理念有着直接的聯繫。

值得注意的是，在「九一一」事件後一個多月，沃爾福威茨在《遠東經濟評論》(Far Eastern Economic Review) 的一篇訪問中改變了調門。他在談到中國未來發展後果時，明確地表示：「中國經濟增長越快，軍事就會越強大……軍事上強大了並不一定意味着軍事擴張。」尤其有意思的是，沃爾福威茨反而批評道：「歷史悲觀主義者說，一百多年前，德國與日本強大起來以後就是走的這條道路。我認為，歷史不一定非要重演不可。中國的經濟增長使它具有巨大的軍事潛力，但是經濟增長也使和平與中國利益息息相關。」直到2002年5月29日，沃爾福威茨甚至在華盛頓外國記者中心的會議上明確聲明：「美國反對台灣獨立」。

無論是「樂觀現實主義」、「悲觀現實主義」，還是「歷史現實主義」，總的傾向是強調「九一一」後美國對外政策中的強權原則。雖然，這種強權原則在某些情況之下也會側重於強調均衡、強調聯盟——如沃爾福威茨在「九一一」之後的言論變化，但是這一點不妨礙實力原則對美國對外戰略的決定性作用。與實力原則的至高無上性相適應的是，追求本國安全的絕對性，以及相信光憑單邊主義的行為方式就可以建立起新的國際秩序。人們經常說，絕對的權力導致絕對的腐敗，也許要再補充一句，絕對的優勢也可能導致絕對的混亂。

其三，與當代國家間關係的重新被意識形態化這一問題相關，當前西方媒體乃至學術界一個相當普遍卻又相當含混的表述是：某某國家可以「融入西方社會」或者「成為西方社會的一員」。比如，在美俄關係的討論中，上述命題就曾經成為判斷美俄關係前景的主要根據。由此產生的問題是，像俄羅斯這樣雄踞歐亞大陸文明結合部遼闊地帶的前超級大國，在多大程度上可以「融入」西方。

自彼得大帝以來近四百年學習西方的漫長歷史過程中，雖然俄國社會經濟發展深深打上西方的烙印，但是，俄羅斯始終沒有被「融入」西方或「變成」一個西方國家，這是一個不得不令人思考的歷史背景。歷史地看，也許學習西方是任何非西方文明背景國家的改革家、政治家孜孜以求的真誠願望，但是，學習西方畢竟不能等同於可以把一個帶有深厚本土特徵與歷史慣性的國家或民族脫胎換骨地變成一個「西方國家」。二十世紀90年代以來的「十年轉型」歷程也可證

「九一一」之後的美國決策理念和外交政策的總傾向是強權原則。這種強權原則在某些情況之下，也會強調均衡、強調聯盟，但是這一點不妨礙實力原則對美國對外戰略的決定性作用。與實力原則相適應的是，追求本國安全的絕對性，以及相信光憑單邊主義的行為方式就可以建立起新的國際秩序。

明，那種簡單化、理想化的「改造」俄羅斯計劃之所以失敗，關鍵就在於一開始就存在着類似於上述命題的不切實際的空想。

值得注意的是，就在普京總統推動與西方調整關係的關鍵時刻，在去年年底的一項民意測驗顯示：俄羅斯民眾在大體接受普京外交調整的同時，僅有11%的人接受今後俄羅斯的發展以西方模式為取向，而70%以上的民眾表示，俄羅斯的未來發展應以帶有俄羅斯本土特徵的歐亞模式為取向。雖然上述民調不排除民眾對普京外交轉向的理解還有待深入，但多少可以看到一個國家外交政策的變動與其內部社會經濟發展取向之間還存在某種相對的獨立性。特別是像俄羅斯那樣的大國，即使在對外政策上出現了重大調整，但就其內部發展來說是不那麼容易被「融入」和被「改造」。甚至就在美俄關係得到大幅度突破之後，普京迅速地、紮實地推進了與被稱為「邪惡軸心」的伊朗、伊拉克、北朝鮮的合作關係，而且得到了實際利益，這也使得那些認為俄羅斯會「投入西方懷抱」的預言者大跌眼鏡。

經歷了近四百年學習西方過程的俄羅斯始終沒有「變成」西方國家。學習西方畢竟不能等同於把帶有深厚本土特徵的國家變成一個「西方國家」。在美俄關係大幅突破之後，普京迅速推進與被稱為「邪惡軸心」的伊朗、伊拉克、北朝鮮的合作關係，這也使得原來認為俄羅斯會「投入西方懷抱」的預言者大跌眼鏡。

三 結束語

「九一一」之後的大國關係特別是中、美、俄三國相互關係包括歐洲所起的作用，是朝向協調互利，還是互相抗衡的方向發展，這也許是冷戰後國際社會發展中最重要問題之一。

雖然，目前中、美、俄三邊關係中面臨着若干共同問題，可提供發展相互關係的基礎，但是並非不經過艱苦的努力、不遭逢曲折甚至倒退，就能夠自動地轉化為和諧協調的相互關係格局。這裏牽涉到如何理智地處理好當前三邊關係中所出現、同時也是不可避免的若干不均衡狀態。

從根本上說，當前國際社會的最不均衡態勢在於獨大的力量格局與缺乏國際體制支撐這兩者之間的鮮明反差。美國學界若干權威人士已經對此公開表示深切的擔憂。沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 今年2月間於《外交政策》(Foreign Policy) 撰文表示，「美國鷹正在往下墜」。於是人們驚呼由80年代肯尼迪 (Paul Kennedy) 《大國的興衰》(The Rise and Fall of the Great Powers) 所引發的爭論如今正在重現。轟動一時的《凱恩斯傳》(John Maynard Keynes) 作者斯卡德爾斯基 (Robert Skidelsky) 重提二戰後初年的美英爭端，直言「美英特殊關係」之存在主要並非在於共同意識形態，恰恰因為兩者實力差距懸殊，意在警告不要迷信所謂的「反恐聯盟」；甚至連當年最為樂觀的自由主義思想家福山 (Francis Fukuyama) 最近針對日益加深的美歐矛盾公開發表文章，宣稱：「西方民主開始分裂」。新保守主義者卡岡 (Robert Kagan) 最近也在卡耐基基金會《政策評論》(Policy Review) 上發表的長文，痛陳美歐之間已經「不存在共同的世界觀」，引起了相當大的震動。上述警告未必危言聳聽，多少反映了問題的嚴重性。

當然，回顧整整一部國際關係史，還是有着若干歷史的借鑒。十九世紀為甚麼會出現一個維也納體系？為甚麼會出現維也納體系之後所謂的「百年和平」？當時的局面與當前相比並不是沒有共同點。用非常簡約的、省略了許多複雜因素的一句話來表達：十九世紀的維也納體系時代和今天冷戰後的國際社會，都是民族主義、自由主義、社會主義這三者幾乎同時並存的一個時代（當然這個社會主義不是導致蘇聯垮台的那種「社會主義」）。這三種主義、三種傾向相互作用的一個歷史狀態，是兩個不同歷史時期的共同點。儘管今天形勢有了很大變化，而且產生了種種複雜的因素，情況不完全一樣。儘管美國獨一無二的霸主地位影響深遠，但不可忘記的是布熱津斯基在他的《大棋局》（*Grand Chessboard*）中所言，美國是當今最大的、也是最後的一個帝國，美國要努力學會與歐洲、中國等大國在今後若干年中平起平坐。單純的多極抗爭未必是一個令人愉快的前景，但多種文明背景下的多元發展理應是符合人類生存狀態的一種將來。因此，這裏表達的一個關鍵意思是，十九世紀歐洲的基本結構是多極化。也就是說，歐洲當時是處於社會主義、民族主義、及自由主義三種趨勢並存的情況，是不是由於多極化力量結構的存在導致了「百年和平」呢？如果是這樣，那麼在具有某種相似歷史背景的今天，我們是不是也應該嘗試推進國際社會的多元化發展以實現和平的目標？這就是本文的一個基本出發點。

十九世紀的維也納體系時代和今天冷戰後的國際社會，都是民族主義、自由主義、社會主義三者幾乎同時並存的時代。是不是十九世紀歐洲的多極化力量結構導致了「百年和平」呢？如果是這樣，我們是不是也應該嘗試推進國際社會的多元化發展以實現和平的目標？

註釋

- ①② 見2002年6月1日《人民日報》網上版（www.people.com.cn）：普京總統專訪。
- ③ 卡萊歐（David Calleo）教授在華東師範大學俄羅斯研究中心「『九一一』之後的大國關係」國際研討會上的演講。
- ④ David Calleo, *Rethinking Europe's Future* (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- ⑤ “After September 11: A Conversation”, *The National Interest*, no. 65-s (Thanksgiving 2001): 66-71.
- ⑥ Zbigniew Brzezinski, “New Age of Solidarity? Don't Count On It”, *Washington Post*, 2 November, 2001.
- ⑦ Paul Wolfowitz, “Remembering the Future”, *The National Interest*, no. 59 (Spring 2000).

馮紹雷 教授；1982年華東師範大學畢業；1986-87年前蘇聯留學；曾任華東師大人文學院院長；現任華東師大學術委員會副主任，俄羅斯研究中心主任、亞歐研究中心主任。著有《制度變遷與對外政策》、《一個歐亞大國的浮沉》、《國際關係新論》等書。

全球公共產品與美國霸權

辛奉健

一 美國霸權力量的現狀

冷戰結束以後，蘇聯分崩離析，美國成為全球唯一的超級大國。儘管圍繞美國衰落與否紛爭不斷，事實是，其他國家至今只能望其項背而難以與之抗衡。在此前提下，美國當仁不讓謀求主導性霸權優勢，不僅是出於「天定命運」的「使命感」的驅使，更有強悍的綜合力量作為後盾。

冷戰的終結帶給美國兩大戰果：主要敵手蘇聯分崩離析，而美國自身的聯盟體系不但沒有隨之消散，反而有所擴展。在二十世紀90年代，俄羅斯的經濟和軍事不斷衰退，日本陷於滯脹狀態，而美國卻迎來了有史以來最富有活力的經濟擴張期之一。儘管圍繞美國衰落與否紛爭不斷，但一個不爭的事實是，其他國家至今只能望其項背而難以與之抗衡。在此前提下，美國當仁不讓謀求主導性霸權優勢，不僅是出於「天定命運」的「使命感」的驅使，更有強悍的綜合力量為後盾。美國學者克勞特哈默 (Charles Krauthammer) 認為：「海灣戰爭標誌着『美國治下的和平』(Pax Americana) 的建立。世界將默認一種美國的仁慈霸權。」^① 美國前國家安全事務助理布熱津斯基 (Zbigniew K. Brzezinski) 在《大棋局》一書中指出，美國「在軍事、經濟、技術、文化等四個具有決定性作用的方面居於首屈一指的地位」，是有史以來「唯一的全面的全球性超級大國」^②。哈佛大學教授亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 在1999年發表的〈孤獨的超級大國〉一文中也認為，美國是世界上唯一「在力量的各個領域——經濟、軍事、外交、意識形態、技術和文化方面都具有主導地位的國家」^③。著名的《外交事務》(Foreign Affairs) 雜誌最近也以「新羅馬帝國」為題，宣稱「當前的國際體系的最獨特之處在於，美國在所有的領域都同時處於主宰地位」^④。

二十一世紀的今天，美國的霸權力量仍在不斷增強。軍事上，美軍幾乎在世界各地都有駐軍，有大約3,000個軍事基地。美國2003財年的國防預算高達3,930億美元^⑤，佔全球軍費總支出的36.3%^⑥，超過位於其後國防支出最大的15-20個國家的軍費總和^⑦。美國擁有「佔絕對優勢的核力量，全球主宰性的空軍，唯一的、真正的遠洋海軍，以及在全球投放打擊力量的獨一無二的能力」；「由於其他國家與美國在軍事研發支出上的巨大差距——美國三倍於僅次於它的六大軍事強國的軍事研發支出的總和，華盛頓已經使別國無力在軍事上趕上它」^⑧。

美軍的高科技武器不斷進步，海灣戰爭期間，美軍要對同一個目標每天進行約3,000次轟炸，才能實現預定結果；而在阿富汗戰爭中，只需每天對同一個目標進行200次轟炸，就能實現預定結果。阿富汗戰爭的美軍司令弗蘭克斯 (Tommy Franks) 說，在海灣戰爭期間，美軍需要十架飛機來轟炸同一個目標；而在阿富汗戰爭中，一架飛機每次出擊都能夠轟炸兩個目標^⑨。

經濟上，美國經濟十年來持續增長，目前其GDP規模仍佔全球31.2%^⑩，幾乎相當於緊隨其後的日、德、法等國GDP的總和，相當於中國的八倍^⑪；美國在全球經濟的三大領導組織——世界貿易組織、國際貨幣基金組織、世界銀行中都擁有最大的發言權。美國是全球熟練技術人才的首選目的地，這一地位在二十世紀90年代進一步鞏固。美國也是最受外國公司歡迎的目的地，在1999年，美國吸引了全球外國直接投資總量的1/3以上^⑫。

科技方面，美國在「信息、通信、生物工程、新材料、新能源等高科技領域，都擁有明顯的優勢」^⑬；「在最關鍵的信息和通信技術領域，美國至少領先歐洲五年，領先日本十年」^⑭。2001年美國的研發支出為265億美元，佔全球研發總額的40.6%^⑮，幾乎與緊隨其後的七個最富裕國家的研發支出總額一樣多。

文化上，從可口可樂、麥當勞到迪斯尼，從好萊塢到CNN、NBA，美國文化已經成為不折不扣的「強勢文化」。地方性的語言、風俗習慣和社會生活方式，正被全球範圍對美國文化和生活方式的效仿和跟進之風所吞噬，許多人擔心，「要不了多久，整個世界就會變成完全美國化的一個城鎮。」^⑯美國著名學者沃爾特 (Stephen M. Walt) 指出，「當今的全球化本身在一定程度上就是美國文化力量的典型產物」^⑰。2001年的諾貝爾文學獎得主奈保爾 (V. S. Naipaul) 認為，美國文化「倡導個性、責任、自由選擇權、智慧、完美和成就感。……由於美國文化的上述優點，其他比較僵化的文化體系最終將被它打得一敗塗地」。美國保守派刊物《政策評論》(Policy Review) 也在今年宣稱，「美國的文化實力是美國主宰世界的最深廣的力量源泉。美國的單極霸權……是來自於它的文化。」^⑱

基於上述事實，新現實主義理論的代表人物沃爾茲 (Kenneth N. Waltz) 坦言，「哪個國家，或者哪些國家具有物質上的力量和政治上的意志，能夠結束美國的『單極時刻』呢？」^⑲美國戰略家肯尼迪 (Paul Kennedy) 在今年預測說，「在未來幾十年裏，美國在軍事、經濟、技術和文化方面仍將在世界上獨佔鰲頭。」^⑳布什政府在2001年1月上台後，更全力高舉單邊主義大旗，希望建立一個擁有「絕對安全」的「美利堅帝國」。

筆者認為，在當前的國際政治中，美國與西方其他大國是領導與被領導的關係，美國可以按照自己的理念塑造國際秩序，根據其假定的威脅源，敦促所有大小盟國配合它的經濟制裁、軍事打擊、維和或人道主義干預行動。不管人們在主觀上是否接受美國是一個「能力大到不能被抗衡的超級霸權國家」的事實，美國無疑擁有下述能力：

1、行動和「話語」霸權。當美國決心要做甚麼時，它可以完全無視別國的意見，也沒有一個國家可以阻止它。美國在今年6月13日正式退出《反導條約》並加速研發國家導彈防禦系統 (NMD)，即為美國擁有行動霸權的最近實例。

新現實主義理論的代表人物沃爾茲坦言，「哪個國家，或者哪些國家具有物質上的力量和政治上的意志，能夠結束美國的『單極時刻』呢？」美國戰略家肯尼迪預測說，「在未來幾十年裏，美國在軍事、經濟、技術和文化方面仍將在世界上獨佔鰲頭。」布什上台後，全力高舉單邊主義大旗，希望建立擁有「絕對安全」的「美利堅帝國」。

另外，布什 (George W. Bush) 在組建反恐聯盟時宣稱，「要麼同我們站在一起，要麼同恐怖份子站在一起」，迫使各國作出「非此即彼的選擇」。在今年1月的國情咨文中，又給朝鮮、伊朗、伊拉克貼上「邪惡軸心」的標籤。而「無賴國家」、「失敗國家」的說法也全部出自美國之口，其「話語」霸權可見一斑。

2、美國在國際組織和國際制度適合其自身利益時利用它們；在國際組織不支持其做法，或者國際制度妨礙其行動時，「美國就撇開它們並使之癱瘓」^②。

3、美國可以自行決定軍事聯盟或軍事打擊對象，北約東擴的首批吸納國家 (波蘭、捷克和匈牙利) 的確定，科索沃戰爭與海灣戰爭結束後對伊拉克的多次狂轟濫炸，都是完全依照美國的意願來實施的。另外，在過去十年，美國在指導德國統一問題上起到了關鍵作用；就結束北朝鮮核武發展計劃談判達成了協議；並且說服烏克蘭、哈薩克斯坦和白俄羅斯放棄從前蘇聯繼承的核武庫。

4、美國有足夠力量在全球威懾和阻止對美國霸權構成潛在挑戰的行動。由於美國同其他主要國家之間的壓倒性差距，「真正的 (制衡美國的) 均勢行動要付出高昂的經濟和政治代價，無論是俄羅斯、中國，還是其他任何大國，都不願承受這些代價」^③，幾乎沒有哪個國家或非國家集團願意招致美國「敵意的聚焦」，「那些招致美國敵意的國家和集團 (諸如利比亞、伊拉克、塞爾維亞和塔利班) 已經付出了沉重的代價」^④。

5、美國擁有維持霸權的強大經濟與文化後盾。目前，美國的「新經濟」仍有很強的生命力，其資源稟賦充足，科研條件得天獨厚，全球高科技人才被源源不斷地吸引到美國，「每年有50萬外國學生希望前往美國學習深造，歐洲人和亞洲人想要看美國電影，美國的自由民主在全球的許多地區都具有吸引力」^⑤。因此，單從經濟與文化上看，預期美國霸權在未來幾十年內衰落是不太現實的。

當美國決心要做甚麼時，可以完全無視別國的意見，也沒有國家可以阻止它。美國退出《反導條約》即為美國行動霸權的最近實例。布什在組建反恐聯盟時宣稱，「要麼同我們站在一起，要麼同恐怖份子站在一起」，並以「邪惡軸心」標籤別國，其「話語」霸權可見一斑。

二 美國霸權力量的不均衡分布

但是，在「九一一」事件中，恐怖主義「在美國傲視全球的時候以一種有效的方式徹底暴露了美國不堪一擊的脆弱性」^⑥，也暴露出美國霸權力量的分布極度不均衡：其全球第一的軍事力量，無法阻止恐怖份子用民航飛機對其發動「非對稱性攻擊」，甚至其軍事中樞五角大樓也遭到襲擊。這印證了美國前助理國防部長、哈佛大學肯尼迪政治學院院長納伊 (Joseph S. Nye) 的觀點：「單極的概念是誤導性的，因為它過份誇大了美國在世界政治中的某些領域能夠為所欲為的程度……美國的力量不過是貌似強大。」^⑦

納伊在其今年1月出版的《美國力量的悖論》(The Paradox of American Power) 一書中提出「三維棋盤論」，指出在全球信息化時代，力量在全球不同國家之間的分配形式，類似於一個三維棋盤：「在棋盤的第一層，軍事力量的分配基本上是單極的，美國的軍事力量遠遠超過世界上其他國家。但在棋盤的第二層，經濟力量的分配卻是多極的，美國、歐洲和日本佔世界產品的2/3；棋盤的第三層是政府控制之外的跨國關係，力量在這一層次的分配已經大大分散化」^⑧。

我們不妨借助「三維棋盤論」來分析美國霸權力量的分布現狀：美國在軍事領域確實獨步天下。但是，「單獨的軍事力量不能，而且永遠不能解決美國力量在『美國世紀』所面臨的諸多挑戰」^②，正如美軍前參謀長聯席會議主席謝爾頓 (Hugh Shelton) 所言，「美國軍隊是一個使人恐懼的錘子。但是，並非所有的難題都是一個釘子。」^③在經濟領域，歐盟與日本已同美國形成三足鼎立之勢。歐洲國家和日本已經注意到美國經濟霸權在日漸衰退，並迅速採取了行動。歐元的流通和歐、日敢於同美國大打「貿易戰」即為明證。美國學者賈吉 (Clark S. Judge) 指出，「即使在十年前，有誰會想到歐洲人竟能在今天成功地阻止了兩家美國大公司 (通用電器公司與Honeywell公司) 的合併，或者對一家美國大公司 (微軟公司) 提起反托拉斯訴訟？只有經濟力量的變化才使得這些行動成為可能。」^④而在跨國關係領域，如環境惡化、大規模殺傷力武器的擴散、防止和解救金融危機、根除恐怖主義等全球性問題，美國軍事與經濟力量並不能確保成功，有時還動搖而不是增進美國的目標。例如，美國目前雖然以反對恐怖主義作為其外交政策的第一重點，但美軍僅僅摧毀了阿富汗境內的塔利班政權和「基地」組織 (al Qaeda) 勢力，美國大眾仍然生活在恐怖主義襲擊的威脅與恐懼之中，沒有太多的安全感。美國聯邦調查局和中央情報局最近調查「基地」組織對美國威脅，所得的結論是，「在阿富汗的戰爭未能減少對美國的威脅。相反，這場戰爭由於把潛在的襲擊者驅散到了一個範圍更加廣泛的地理區域內，因此可能已經使反恐怖努力變得更加困難。」^⑤

法國評論家莫西 (Dominique Moisi) 指出，「沒有美國的參與，世界上的任何事情都無法完成，全球化時代仍然未能改變這一事實；然而，新的行為主體的大量湧現，意味着美國單槍匹馬幾乎不能取得任何成就。」納伊總結說^⑥：

美國的力量在經濟層次和跨國層次上是無法與美國的軍事力量相提並論的。……諸多的跨國性問題——如金融流通、艾滋病的傳播或全球氣候變暖——只有在許多國家的共同合作下，才能夠加以解決。在那些只有通過國際集體行動才能取得美國想要得到的結果的領域，我們的力量確實是有限的，美國必須與其他國家合作。

三 全球公共產品與美國的霸權維持戰略

信息革命與全球化是當今時代的兩大特徵，信息革命的後果是自由的信息、經濟流動、跨國效應、因特網超越國界、軟力量地位的上升、主權的變化等等。許多非國家行為體從信息革命與全球化的進程中獲得力量，正如「九一一」事件所顯示的那樣，恐怖組織就增加了其影響世界政治的能力，「恐怖主義是戰爭的私有化」^⑦。在今天經濟與信息高度全球化及全球相互依存度不斷深化的背景下，傳統意義上的軍事與政治安全已被經濟、政治、軍事及文化安全的綜合體所取代。納伊警告說，如果美國「以欺壓性的、單邊主義的方式來運用其

美國在軍事領域確實獨步天下，但在經濟領域，歐盟與日本已同美國形成三足鼎立之勢。而在跨國關係領域，「單獨的軍事力量不能，而且永遠不能解決美國力量在『美國世紀』所面臨的諸多挑戰」，正如謝爾頓所言，「美國軍隊是一個使人恐懼的錘子。但是，並非所有的難題都是一個釘子。」

硬力量」，那麼，別的國家將被迫聯合起來，組建制衡美國的聯盟；非國家行為體也會找美國麻煩。在多元化、開放性國際社會中，利益的交叉融合使得美國不得不接受納伊的建議，更加關注自身霸權結構中的薄弱環節，希望尋找新的戰略資源來彌補其軍事、經濟霸權力量的局限。

筆者認為，在上述背景下，美國霸權越來越體現在美國大眾文化、價值觀和生活方式對全世界的影響和滲透上，即更體現於冷戰後美國「軟霸權」^④的迅速膨脹與無形擴張上。納伊認為，美國憑藉傳統硬力量及新型軟力量足以迎接新世紀的挑戰，「關鍵問題是美國是否具備政治領導能力和戰略遠見來將這些力量資源轉化為實際影響力。」^⑤

美國目前以強大的軍事、經濟和科技等硬力量優勢為後盾，一方面借助經濟「胡蘿蔔」和軍事「大棒」（傳統上的硬力量）威脅、利誘別國遵從美國的政策、意志；另一方面，它開始實施提供全球公共產品（Public Goods）的戰略，即採取維持地區均勢、確保開放的國際經濟體系、主導國際機制的制訂並維持其有效性的戰略，來鞏固和維持美國的全球霸權地位。

按照經濟學的定義，「公共產品」是「每個人都能夠消費而不會減少其功用的東西」^⑥。例如，國防設施、公路和燈塔等都屬於公共產品。「霸權穩定論」的創始人、美國學者金德爾伯格（Charles P. Kindleberger）把公共產品的概念引入國際政治研究。他認為，在國際政治領域，同一國國內開放的市場經濟一樣，也存在公共產品。國際關係領域的公共產品主要有三大類。一是建立在最惠國待遇、非歧視原則和無條件互惠原則基礎上的自由開放貿易制度；二是穩定的國際貨幣；三是國際安全的提供^⑦。

冷戰結束以來，美國一直試圖在充當世界警察的「過度擴張的帝國主義」與「美國例外論」的孤立主義之間，找出一條中間道路。一方面，在國際實踐中，美國的實力並沒有看上去那樣有效力，不能為所欲為；另一方面，在進入二十一世紀時，美國將繼續保持超強霸權的地位，這使美國尋求繼續維持一定程度的國際秩序。具體而言，美國在其本土之外擁有國家利益是出於兩個顯而易見並相互關聯的原因：第一，外國發生的事情可能會殃及美國；第二，美國想要在一系列問題，如大規模殺傷力武器的擴散、恐怖主義、毒品、貿易、能源和生態破壞上，對遠離美國政府或組織施加影響。正如「九一一」事件所顯示的那樣，即使貧窮偏遠的阿富汗也能夠窩藏危害美國的恐怖份子。因此，納伊指出，要解決美國無力單獨完成的諸多難題，必須「理解美國的霸權與全球公共產品之間的關係」^⑧。

通過向國際社會提供全球公共產品的戰略，美國可以得到雙份收益：從全球公共產品本身獲得收益；從這些公共產品使美國的霸權合法化中獲得收益。美國認為，它應該汲取十九世紀英國的經驗。英國當時為維持其霸權而提供的三種公共產品是：(1) 在歐洲維持各個主要大國之間的均勢；(2) 建立並促進一個開放的國際經濟體系；(3) 維護開放的國際公共性，如公海自由和打擊海盜等。

當前，美國所提供的全球公共產品的數量與範圍，已遠遠超出十九世紀的英國。美國提供全球公共產品的戰略，至少包括以下三點主要內容：

在今天，傳統意義上的軍事與政治安全已被經濟、政治、軍事及文化安全的綜合體所取代。美國開始實施提供全球公共產品的戰略，即採取維持地區均勢、確保開放的國際經濟體系、主導國際機制的制訂並維持其有效性的戰略，來鞏固和維持美國的全球霸權地位。通過向國際社會提供全球公共產品的戰略，美國可以得到雙份收益：從全球公共產品本身獲得收益；從這些公共產品使美國的霸權合法化中獲得收益。

1、美國努力維持世界重要地區的均勢，確保其全球霸權不受地區大國挑戰。

在美國歷史上，自老羅斯福 (Theodore Roosevelt) 總統明確將實現美國的國家利益與均勢戰略相結合以來，總體而言，二十世紀美國外交策略是十九世紀英國外交策略和馬漢海權學說及麥金德的地緣政治學說的繼承和發展。其要點是：用不斷製造小國、特別是海上島嶼小國的方法，確保海上運輸線、地緣和資源關鍵地區控制在美國 (至少也是其盟國的) 手裏^③。尼克松 (Richard M. Nixon) 曾斷言：「人類歷史上唯一我們能夠擁有的和平的延伸時期是我們建立起了均勢。」^④在2001年9月的《四年防務評估報告》中，美國把「防止敵對力量主宰關鍵地區，特別是歐洲、東北亞、東亞瀕海區、中東和西南亞」作為其「永恆的國家利益」^⑤。為維持上述地區的美國主導下的均勢，美國在歐洲和亞洲都保持了十萬前沿駐軍，在波斯灣保持了近二萬駐軍。

為了防止地區性的主要大國，包括歐洲的德國和法國、歐亞大陸的俄國、東亞的中國、南亞的印度、西亞的伊朗、拉丁美洲的巴西等在它們所在地區威脅美國的霸權，美國致力於同這些地區的二等地區強國，如歐洲的英國、歐亞大陸的烏克蘭、東亞的日本、南亞的巴基斯坦、西亞的沙特阿拉伯、拉丁美洲的阿根廷等建立聯盟或親密的關係，以平衡相應地區主要大國的權力，從而實現美國主導的全球性均勢，維護美國超級大國的地位。美國認為，加強與日本的軍事聯盟和有限度地支持日本擴大軍力可以遏制中國；美英特殊關係可以平衡統一的歐洲的權力；加強與烏克蘭、阿根廷、沙特阿拉伯以及巴基斯坦的聯繫分別可以抵消俄羅斯、巴西、伊朗、印度在本地區的實力。

在歐洲，美國一直把北約作為「留住美國、趕走俄國、制約德國」和「保持美國對歐洲國家的外交、軍事和安全政策的控制權的一個工具」^⑥。美國通過北約東擴，推行北約「戰略性概念」，使「歐洲國家事實上成為美國的軍事保護國」^⑦，德國和法國自然只能接受美國對歐洲的領導權。借助控制歐洲的經驗，美國目前在亞洲也在實施均勢戰略，即讓日本、中國、俄國及印度等國在均勢中相互制衡，以達到美國對該地區的控制。

2、美國一直致力於建立並促進一個開放的國際經濟體系。

1995年，在美國的主導下，世界貿易組織正式取代「關貿總協定」，為鞏固全球貿易、投資自由化，解決全球貿易糾紛提供了組織、體制上的保證。美國認為，確保全球貿易、投資自由化，既有利於美國擴大市場和實現經濟增長，又能夠在其他國家培育「以健康的中產階級為主體的穩定的、民主的社會」。為保持國際經濟體系的開放性，美國一方面抵制國內的貿易保護主義，一方面強迫發展中國家開放市場，力求創造一種穩固而符合美國利益的國際自由貿易環境。但是，從客觀上講，美國確實借助世界貿易組織、國際貨幣基金組織和經濟合作與發展組織等國際經濟組織，為世界經濟制訂了通行的規則和制度。

3、美國有選擇地維護國際規則與制度 (通稱國際機制) 的有效性與權威性。

國際機制 (International Regimes) 是指在有關國際關係特定問題領域的、政府同意建立的、有明確規則的制度^⑧。當前的國際機制幾乎涉及國際關係的各個

為了防止地區性的主要大國在它們所在地區威脅美國的霸權，美國致力於同這些地區的二等地區強國建立聯盟。例如，美國加強與日本的軍事聯盟和支持日本擴軍以遏制中國；美英特殊關係可以平衡一個統一歐洲的權力；加強與烏克蘭的聯繫可以抵消俄羅斯的實力。

領域，既包括國家權力的分配、利益分享所必須遵循的原則、規範，又包括國際貿易機制、國際金融貨幣機制、海洋及海洋資源的開發和利用機制等，因此，國際機制的重要性日益凸現。美國學者吉爾平 (Robert Gilpin) 指出，霸權國建立霸權的手段或方式，就是「建立管理和控制國際事務、國際體系的各種國際機制，並脅誘其他國家參加，從而建立起自己的霸權體系」^⑤。

美國是當今國際機制的主導者和主要制訂者^⑥，它一貫重視制訂有形和無形的國際法規、規則和制度，力圖操縱現存的國際組織，按照美國的意願和利益建立或拋棄相關的國際機制，以維持其霸權。美國主導或組織建立的，並努力予以維護的國際機制包括核不擴散機制、導彈技術控制機制、知識產權協定、世界貿易組織等。美國以經濟或軍事制裁來懲罰違反這些國際機制的國家，以維護相關國際機制的權威與效能。例如，1998年，美國因印度和巴基斯坦進行核試驗而對它們實施了經濟制裁；北朝鮮和伊朗都因「擴散導彈技術」而受到美國制裁。但當美國認為某些國際機制妨礙其實施霸權戰略時，就會一腳把它們踢開。例如，為了研發和部署國家導彈防禦系統，美國在今年6月13日正式退出《反導彈條約》；為了對伊拉克、南斯拉夫聯盟進行單邊主義的軍事打擊，美國繞過聯合國安理會；為了實施其新的核戰略，美國拒不批准《全面禁止核試驗條約》等。

綜上所述，美國提供全球公共產品的戰略，可以歸納為以下幾點^⑦：

(1) 維持全球重要地區的均勢；(2) 促進開放的國際經濟；(3) 保護國際公共性 (International Commons, 如公海自由等)；(4) 維護國際規則與制度；(5) 援助落後地區的經濟發展；(6) 充當聯盟的召集人與分歧的調停人。

可以預見，在新的世紀裏，為維持其超級霸權的地位，美國在依賴傳統的硬力量 (軍事和經濟力量) 的同時，將不遺餘力地推行提供全球公共產品的戰略，即把新世紀的美國霸權建立在美國具有提供各種世界公共產品的能力的基礎上，因為這不僅是美國霸權賴以存在的基礎，也是美國霸權合法性的基礎。正如基辛格 (Henry Kissinger) 所言，對美國的歷史性考驗，將是「美國能否把當前的超強實力，轉化為國際社會對美國的支持與贊同；把美國的原則轉化為被廣泛接受國際性標準與規則」^⑧。

美國是當今國際機制的主導者和主要制訂者，力圖操縱現存的國際組織以維持其霸權。如美國認為某些國際機制妨礙了其霸權戰略的實施時，就會一腳把它們踢開。對美國的歷史性考驗，將是「美國能否把當前的超強實力，轉化為國際社會對美國的支持與贊同；把美國的原則轉化為被廣泛接受國際性標準與規則」。

註釋

① Charles Krauthammer, "The Unipolar Moment", in *Rethinking America's Security: Beyond Cold War to New World Order*, ed. Graham Allison and Gregory F. Treverton (New York: W. W. Norton, 1992), 105.

② 布熱津斯基 (Zbigniew K. Brzezinski) 著，中國國際問題研究所譯：《大棋局：美國的首要地位及其地緣戰略》(上海：上海人民出版社，1998)，頁32-33。

③ Samuel P. Huntington, "The Lonely Superpower", *Foreign Affairs* 78, no. 2 (March/April, 1999): 36.

- ④⑦⑧⑫⑲⑳ Stephen G. Brooks and William C. Wohlforth, "American Primacy in Perspective", *Foreign Affairs* 81, no. 4 (July-August, 2002): 23; 21; 22; 23; 27; 31.
- ⑤ *China Daily*, 27 June 2002.
- ⑥⑩⑮ A Survey of America's World Role, *The Economist* (29 June 2002): 4; 4; 4.
- ⑨⑳㉑ Kori Schake, Klaus Becher, "How America Should Lead", *Policy Review*, no. 114 (August-September 2002): 36; 42; 42.
- ⑪ 《環球時報》，2002年3月25日，第6版。
- ⑬ 朱斌：《當代美國科技》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁10。
- ⑭ 張敏謙：《美國對外經濟戰略》(北京：世界知識出版社，2001)，頁370。
- ⑯⑱㉒ Clark S. Judge, "Hegemony of the Heart", *Policy Review*, no. 110 (January 2002), 58; 59; 58.
- ⑰㉓ Stephen M. Walt, "American Primacy: Its Prospects and Pitfalls", *Naval War College Review* 55, no. 2 (Spring 2002).
- ⑲ Kenneth N. Waltz, "East-West Relations After the Cold War", 載周榮耀主編：《冷戰後的東方與西方：學者的對話》(北京：中國社會科學出版社，1997)，頁232。
- ⑳㉔ *The Financial Times*, 2 February 2002.
- ㉕㉖㉗㉘㉙ Joseph S. Nye, "The American National Interest and Global Public Goods", *International Affairs* 78, no. 2 (April 2002): 238; 238; 238; 238; 243; 244.
- ㉚ Michael Hirsh, "The Death of a Founding Myth", *Newsweek*, Special Davos Edition (December 2001-February 2002): 18.
- ㉛ *New York Times*, 16 June 2002.
- ㉜ 《文匯報》，2002年4月22日。
- ㉝ 「軟霸權」是從「軟力量」的概念延伸而來的，納伊認為，「軟力量」包括文化吸引力、意識形態和國際機制三個方面的內容。Joseph S. Nye, *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* (New York: Basic Books, 1990), 188, 267。納伊在該書中詳細論述了「軟霸權」對於維持美國霸權的重要性。
- ㉞ 同上書，頁215。
- ㉟ Paul A. Samuelson and William D. Nordhaus, *Economics*, 16th ed. (Boston: Irwin/McGraw-Hill, 1998), 36.
- ㊱ Charles P. Kindleberger, *The World in Depression 1929-1939* (London, Allen Lane: The Penguin Press, 1973), 56-61.
- ㊲ 張文木：〈台灣問題與中國前途——兼評李登輝《台灣的主張》〉，《戰略與管理》，1999年第5期。
- ㊳ "Nixon: Determined to Make a Difference", *Time* 99, no. 1 (3 January 1972): 9.
- ㊴ Robert Keohane, *International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory* (Boulder: Westview Press, 1989), 4.
- ㊵ Kenneth N. Waltz, "Structural Realism after the Cold War", *International Security* 25, no. 1 (Summer 2000): 21.
- ㊶ Zbigniew Brezinski, "Living with a New Europe", *The National Interest*, no. 60 (Summer 2000).
- ㊷ 門洪華：〈國際機制與美國霸權〉，《美國研究》，2001年第4期。
- ㊸ 羅伯特·吉爾平 (Robert Gilpin) 著，武軍等譯：《世界政治中的戰爭與變革》(北京：中國人民大學出版社，1994)，頁29-38。
- ㊹ 王杰主編：《國際機制論》(北京：新華出版社，2002)，頁125。

編 者 按

在近代中國一百多年來的社會動盪中，作為整合國家權力與農村基層社會樞紐的紳士階層，其成分和政治功能也經歷了複雜的變化。與以往籠統談論鄉紳不同，林濟專門研究二十世紀30、40年代國民黨為了強化基層政權，如何扶植新鄉紳階層及其興衰。作者以兩湖地區鄉紳為對象，從是否劃分官與紳兩種身份界限、是否接受新式教育、是否鄉居，以及其身份特權是倫理道德的抑或是政治的等角度，來考察傳統士紳和新鄉紳的差別。由於這些差別，在縣以下的社會控制和政治運作中，一方面新鄉紳實現了以新族學為中心的宗族功能轉變，促使以祠堂家法為中心的血緣宗法式傳統管理的沒落；另一方面，依附國民黨政治權力的新鄉紳，也不可避免脫離了下層村落族群社會，並與大量不認同官方文化的鄉村知識份子發生衝突，導致國民黨政權對基層社會的失控。

如果說林濟的論文是從傳統士紳和新鄉紳的身份與功能的差別來考察鄉村社會的政治演變，那麼，鄭起東則是先勾勒出十九世紀中葉以降在鎮壓太平軍、二十世紀初清末立憲和辛亥革命潮流中紳權三次大擴張的歷史線索，繼而比較民國時期國共兩黨在不同時期、不同地區對紳士的不同政策。作者認為，在對紳士政策上，無論是共產黨的成功而有助於獲取大陸政權，抑或國民黨的失敗，兩黨做法帶來的結果，都是促使紳權的衰亡。

新鄉紳與近代宗族

• 林 濟

在國民黨統治時期的兩湖地區，曾經廣泛存在着一個依附國民黨政權的新鄉紳群體，他們在國民黨政權與鄉村宗族社會之間扮演了重要角色。長期以來，海內外學術界忽視了對新鄉紳群體的研究，有的學者甚至否認國民黨統治時期鄉村社會存在着新鄉紳群體，許多海外學者以國家—村莊分析模式研究鄉村社會而忽略新鄉紳研究^①。本文試圖以兩湖地區新鄉紳為中心，探討新鄉紳的特點，討論近代國家政權力量與鄉村宗族關係以及近代宗族困境所發生的原因，以期進一步理解近代國家與鄉村社會關係以及鄉村宗族的社會變遷。

一 新鄉紳興起及其特點

陳旭麓曾經對近代鄉紳作出界定，認為紳商和鄉紳是近代社會中官與民之間的兩大中介力量，「前者多在市，後者多在鄉，前者與工商業結緣，後者與宗法、地租聯姻」^②。陳旭麓是從廣義上解釋鄉紳，雖然他指出了鄉紳的若干特徵，但他強調鄉紳就是國家與鄉村民間社會之間的中介力量，即在國家與鄉村民間社會關係意義上劃分鄉紳群體。謝放對此有其商榷意見，他認為鄉紳應該與城紳相對應，在他的理解中，鄉紳就是鄉居的士紳^③。謝放的理解應該是鄉紳的狹義解釋，即以其居住環境確認鄉紳範圍。我們研究近代鄉村社會及近代鄉紳，不應該拘泥於鄉紳必須為鄉居的條件，而應該從國家與鄉村民間社會關係上認識鄉紳群體，從而把握近代鄉村社會變遷的脈絡。施堅雅(G. William Skinner)曾經批評人類學的鄉村研究僅僅局限於村落社會，在他的農村社會結構體系中，城鎮或集鎮既是鄉村社會商業中心，也是鄉紳活動及官紳之間互動的鄉村社會政治中心，活躍於集鎮或城鎮的鄉紳群體本身就是鄉村社會結構的一部分^④。在近代鄉村社會，存在着鄉紳向城鎮或集鎮轉移的趨勢，鄉紳多具有城鄉兩棲的特點，其鄉居或城居界限已經相當模糊。因此，鄉紳的界定不必以鄉居為必須條件，而那些參與鄉村事務、在鄉村社會具有特殊身份和地位、能夠在國家與鄉村民間社會發揮中介作用的人均可稱為鄉紳。

在國民黨統治時期的兩湖地區，曾經廣泛存在着一個依附國民黨政權的新鄉紳群體，他們在國民黨政權與鄉村宗族社會之間扮演了重要角色。我們研究近代鄉村社會及近代鄉紳，應該從國家與鄉村民間社會關係上認識鄉紳群體，從而把握近代鄉村社會變遷的脈絡。

近代鄉紳經歷了重大蛻變，晚清鄉村社會出現了以團練為基礎的土豪劣紳勢力，北伐以前，實際上是土豪劣紳與傳統士紳控制鄉村社會。1920年代末至30年代初，國民黨政權加強對鄉村基層社會的控制，接受新式教育的新鄉紳逐漸成為鄉村社會的重要政治力量。

張仲禮曾經指出，「紳士的地位是通過取得功名、學品、學銜和官職而獲得的」^⑤，傳統士紳的主體就是從國家獲得特殊身份的地方知識精英，他們與國家政權關係密切。近代鄉紳經歷了重大蛻變，晚清鄉村社會出現了以團練為基礎的土豪劣紳勢力，在北伐戰爭以前，實際上是土豪劣紳與傳統士紳控制鄉村社會。1920年代末至30年代初，隨着土豪劣紳及傳統士紳被打倒，國民黨政權加強對鄉村基層社會的控制，依附於國民黨政權的新鄉紳逐漸取代土豪劣紳及傳統士紳而成為鄉村社會的重要政治力量。早在1929年的中共文獻上，就已提出與舊豪紳相區別的新豪紳（即新鄉紳），「新豪紳在廣濟已有相當基礎。所以廣濟是舊豪紳與新豪紳的黃埔系，及國民黨平分政權的天下」^⑥。所謂新鄉紳，也就是以接受新式教育為特徵的新紳士，其重要特徵就是與國民黨政權具有密切聯繫。

新鄉紳的主體即是國民黨基層政權掌權者演化而來，新鄉紳的興起發生於國民黨強化基層政權的特定歷史背景之下。首先，國民黨政權建立區鄉鎮政權機構，強化聯保等準權力機構，造成國家權力在鄉村基層社會的擴張，能夠在鄉村基層社會公共生活發揮重要作用的人必須具有國民黨政權、特別是基層政權的背景。其次，國民黨政權在擴張其基層政權時，又不得不使縣以下基層政權掌權者本籍化，國民黨政權打破省籍迴避制度，兩湖地區各縣縣長中本省人佔70%以上^⑦，雖然有「縣長應迴避本籍之縣及與本縣毗連之縣」^⑧，但並未嚴格實行，多有本縣人、鄰近縣的本府人充任縣長，1926年11月北伐軍進駐廣濟至1949年間，廣濟縣有縣長29位，本縣人有七位，本府人有九位，本省人有四位，外省人僅有二位^⑨。黃梅縣1926-48年有縣長20位，其中本縣人有三人，本府人有五人，本省人有三人，外省人有四人，其他籍貫不明^⑩。而縣以下政權官僚則普遍由本縣人充任，國民黨政權關於區長迴避本籍的規定難以實行，如1940年湖北均縣：「區長人選，外籍不易來，來亦不易做，此時存在者，均係本縣人士」^⑪。基層政權的官僚本籍化是官僚演化為新鄉紳的前提條件。其三，縣以下政權官僚群體處在國民黨政權官僚結構中的底層，他們並沒有多少升遷的機會，也沒有與外界交流的機制，他們經常被更換撤職。1938-43年，湖北省的縣長年平均更動率為82.9%^⑫，區鄉長的撤職更換就更為頻繁。但是，他們在失去權力中心位置後大多仍沉澱於地方社會，活躍在社團、民意機關等，形成左右地方施政的地方權力集團，他們在縣政中具有穩固的權力地位，成為一個官與紳身份互換的社會群體。如30-40年代建始縣四個地方權勢人物，一個曾經擔任縣財政委會委員長、縣中心小學校長、縣臨時參議會議長、國民政府立法委員；一個歷任區長、縣銀行董事長、縣三青團分團部幹事長、國大代表；一個出任過小學校長、縣黨部書記長、省參議員；一個曾任縣自衛大隊長、縣參議員、縣黨部執委。他們活躍在政權機關、社團及民意機關之間，始終佔據了地方權力的中心位置^⑬。這種地方權力集團的成員，其民間身份就是新鄉紳，他們構成了新鄉紳的主體。

中國歷史上的官紳身份角色一向嚴格分離，仕宦者絕對忠誠服從於朝廷，不得充當鄉紳角色干預本籍地方事務，並且通過省籍迴避等制度使官僚脫離其本籍鄉村宗族。但是，在國民黨基層政權中，官與紳身份角色的區別卻是相當模糊，這不僅是因為其內部具有官與紳身份交換的機制，而且國民黨基層政權的掌權者身在本籍或鄰近地區，官僚與其鄉村宗族有着種種聯繫，他們多具有官僚與新鄉紳的雙重身份。兼具官僚身份的新鄉紳在鄉村宗族社會具有很大的

社會權威，如廣濟程姓新鄉紳在擔任縣清鄉委員、國民黨縣黨部副書記長時，「統治全縣各垵一切事情，及程姓發生糾紛，只要他們出來過問，則一言可以興邦，一言可以喪邦，且其所發表意見無不服從，毫不敢抗議」^④。

新鄉紳主要源於國民黨基層政權掌權者，可以依據國民黨基層政權編制估算新鄉紳的規模。一個縣府約有五至七個科室，有田糧處、稅捐處、公安局等十餘個轄屬機關，縣機關科長等以上的官僚應在20-40人的規模；一縣約有六個區（1929年國民政府《縣組織法》規定每縣劃分為五至十個區），又約有60-90餘個聯保機構；縣以下設鄉鎮政權的縣，也約有20餘個鄉鎮機關，區鄉鎮長的官僚約有10-30人規模。也就是說，科長、區鄉長以上的官僚約有30-70人，加上影響較大的縣參議員、縣立學校團體負責人以及各種委員會的成員，權勢人物的群體應有100人左右，而較重要的聯保主任等準官僚群體也有60-90人左右。保守估計，約有一半左右的縣以下政權官僚準官僚關心並插手鄉村宗族公共事務，而且國民黨統治時期的新鄉紳還應包括一些插手鄉村宗族社會公共事務的、在鄰近地區任職官僚、軍官、商人者，以及其他地方有力者，一個縣的新鄉紳約有100人左右規模。兩湖地區一個縣約有20-30個較大的宗族^⑤，平均每個宗族也有二至五個新鄉紳。以廣濟劉顯戶宗族為例，國民黨統治時期宗族有四個官僚軍官，一個是地方法院院長、高等法院院長、最高法院推事，此人並不經常干預宗族公共事務；二人為國民黨軍的營、連長，此二人介入宗族事務；一人為鄭公塔鄉鄉長、蕪春縣縣長，此人在本縣任過鄉長，又在鄰縣任過縣長，對宗族影響較大^⑥。

但是，20-30年代兩湖地區激烈的鄉村革命打倒土豪劣紳，取而代之的新鄉紳與土豪劣紳有着明顯區別。土豪劣紳力量興起於清末的團練運動，他們多有團總、團練局董等身份，而不具官僚身份，他們以團練武裝為依託，屬於一種為官府所依靠的民間豪強勢力。新鄉紳以新式學校畢業為其文化身份，國民黨基層政權的縣長大多具有大學及專科學歷，1935年湖南省縣長大專科畢業者佔76%，湖北省縣長大專科畢業者佔95.6%^⑦；國民黨政權也規定區長及鄉鎮長必須接受過中等以上的新式教育^⑧，據對1941-47年湖北恩施等14個縣鄉鎮長的學歷統計，高等教育者佔1.5%，中等教育者佔56.6%，初等教育者佔41.4%^⑨。他們主要是因其接受新式教育程度及對國民黨政權依附等條件而被國家政權委任官職，他們在國家與社會結構中更多依附於國家政權，他們的紳身份依附於官身份。聯保主任也有一部分接受過新式教育，在兩湖地區六所新族學，有五個聯保主任是以學界身份進入校董會，他們應該具有高等小學以上的學歷^⑩。

新鄉紳的行為特徵與土豪劣紳也有區別。土豪劣紳的權力基礎在於團練武裝，而在清末民初國家權力不斷削弱的條件下，官府更多地依賴土豪劣紳力量，土豪劣紳行為往往不受國家權力約束，甚至抗拒國家權力的制約和滲透。新鄉紳產生於國共兩黨政治對抗及國民黨政權擴張之時，代表着國民黨政權力量向鄉村宗族社會擴張，他們與國民黨政權保持着政治意識形態的一致，其行為表現出較多對國家政權依附及政治性特點。

可以從新鄉紳與宗族的關係考察新鄉紳的政治特性。新鄉紳的家族觀以三民主義為基礎，形成「民族為綱而家族為目」的新理念^⑪，他們在宗族活動中以孫中山的民族主義相號召，所謂「由敬宗而收族，由收族而精誠團結，以躋於總理之國家民族主義，進而世界大同不難矣」^⑫，新鄉紳的家族觀強調國家與宗族的連貫。

中國歷史上的官紳身份角色一向嚴格分離，仕宦者不得充當鄉紳角色干預本籍地方事務。但是，在國民黨基層政權中，官與紳角色的區別卻是相當模糊，官僚與其鄉村宗族有着種種聯繫，他們多具有官僚與新鄉紳的雙重身份，在鄉村宗族社會有很大的社會權威。

在鄉村宗族內部，新鄉紳與傳統士紳一樣，主要是一種國家政權延伸的政治力量，他們具有某種儒家的政治態度。在土地改革時，廣濟縣周篤垸一位農民這樣評價曾任廣濟縣縣長、長期擔任周姓戶長的新鄉紳周朗秋說：「朗秋好，朗秋奶也好，我房的連三地主欺負我，朗秋幫我說連三」。吳義嶺垸農民評價新鄉紳吳嶺選說：「吳嶺選比吳春來（土改時假農會主任）好的多，他是讀書人，當過鄉長，沒壓迫過人，恐怕沒人鬥他」^⑳。新鄉紳往往充當鄉村宗族利益的代表與保護者，因而能夠得到鄉村宗族的信任，成為國家政權與鄉村宗族之間新的橋樑。

新鄉紳作為一個接受過新式教育的群體，作為近代政權在鄉村基層社會的代表，他們也曾經設計某些宗族制度改良，以期宗族適應近代發展的潮流。如湖南資興石鼓程氏新鄉紳制訂新家法，「現本我族之力量，參酌現代之情形，擇其事之較親較切與其事之易舉易行，逐條分列榜示祠中，以利進行，以昭法守，總期吾族一切努力向國家富庶文明道上突飛猛進，以鞏固其基礎，使家國關係不致發生動搖而後止，此吾族家法之意義，即吾族家法之緣起」^㉑。30年代後，在新鄉紳主持下，兩湖各地家規族法普遍強調國家民族觀念，提倡文明生活，突出教育功能，認同男女平等接受教育權。有的宗族還有女子上譜制度，「前譜不載女子，現代男女平權，受教育平等，實有入譜之必要」^㉒。一些新鄉紳甚至為了適應近代社會經濟發展的要求，設計將宗族轉變為農工商一體的經濟功能組織，上引的資興石鼓程氏新鄉紳在其族譜中就對宗族經濟功能的開發作出規劃，如建立族內金融融通制度，規劃開辦工廠及組織農業合作社，還制訂了合作社章程。種種迹象表明，在國民黨官方意識形態所倡導的國家家族綱目關係形態構架下，許多新鄉紳也曾企圖進行宗族改良，新鄉紳應該屬於鄉村宗族社會改良政治力量。

國民黨政權推行新族學，許多鄉村宗族起初表現出疑拒的態度。新族學得以普及，是得力於新鄉紳在國家與宗族之間的橋樑作用。1927年後兩湖地區新族學發展迅速，高峰時期各縣族學約在20-100所之間，新族學校董就成為新鄉紳民間鄉紳身份的主要標誌。

二 新鄉紳與新族學

國民黨政權在強化基層政權建設的同時，又以政府權威勸令各地宗族抽提祀產興辦新族學，國民黨湖北省政府要求「各族如有未撥族產興辦族學者，應隨時令其遵章成立」，「應按章多撥族學稟撥」^㉓。湖南嘉禾縣教育機關在1930年「秋季始業時，清查各族祭田，勸令興學」，「增辦初級小學三十校，並籌辦高小一校」^㉔。同時政府又督導各地整頓族學，建立族學校董會，建立校產制度，採用近代教育制度與教育方法，使新族學走向正規化。

面對國民黨政權推行新族學，許多鄉村宗族起初表現出疑拒的態度，他們瓜分或轉移族產，「專以瓜分祖產敷衍官廳為事」^㉕。新族學得以普及，是得力於新鄉紳在國家與宗族之間的橋樑作用，新鄉紳利用自己在宗族的影響提倡新族學，30年代新鄉紳主持制訂的黃岡汪氏《族約》就有「設立族學，培植青年」的規定^㉖，醴陵縣「各校設備亦日臻於美備，蓋族大祭田豐，得一二賢達者為之倡，盤錯自立解也」^㉗，新鄉紳在新族學發展方面起着主導作用。1927年後兩湖地區新族學發展迅速，特別是族立小學在許多地區鄉村宗族社會已經相當普及，在新族學發展的高峰時期，各縣的族學大約在20-100所之間，較大的宗族均有各自的族學，新族學成為兩湖地區鄉村宗族社會一個新的組織形態。

新族學迅速發展，新族學校董就成為新鄉紳民間鄉紳身份的主要標誌。按照國民黨政權教育行政機關的規定，族學校董會董事須有一定的新式教育學歷，新鄉紳的文化身份特點符合新族學校董會的資格要求，新鄉紳在族學校董會中處於壟斷地位。據對兩湖地區九所新族學校董會的統計，在總數96人的校董中，學界身份校董為53人，商界身份校董為22人，農人身份校董為21人。此種統計依據民間的學商農工身份，其中學界身份主要以中等以上學校畢業為身份標誌，多是基層政權的官僚、準官僚及其他公職人員。實際上，校董又可以分為三類人員，第一類是聯保主任以上的官僚、準官僚及學校團體的公職人員，他們多以學界身份統計；第二類是商人，他們與地方政權關係密切；第三類是保長一類人物，他們以農人身份統計。第一類、第二類校董即是新鄉紳人物，他們控制了新族學校董會，九所新族學中有七所新族學校董會董事長身份明確，其中鄉長一人，軍政部審計科長一人，聯保主任二人，商人、鄉評議員一人，商人、漢口市參議員一人^⑤。其他資料也顯示了新鄉紳對新族學校董會的控制，祁陽私立申氏智育小學董事長係湖南公立法政學校、中央軍校第二分校畢業，曾任科長、秘書長、參謀等職^⑥；天門縣族立育才小學校董會中有江陵縣長、武漢行轅軍法官一人(北京大學畢業)，區長、縣秘書、省航業局督察人一人(中華大學畢業)，他們雖然並未出任董事長，但對校董會有很大的影響力^⑦。

新族學是新鄉紳與國家政權及鄉村宗族的重要結合點，通過1927年後新族學的發展變化，可以看到新鄉紳與國家政權、鄉村宗族的互動關係。新族學最早興起於清末廢科舉興學堂運動中，但早期新族學由祠堂提供經費與場所，容易受血緣宗法族長等人控制，並不可能在鄉村宗族中發揮較為獨立的作用。國民黨政權推動各地新族學成立族學校董會，確立校董會獨立權力，負責選舉校長、籌劃族學經費、保管族學產款、審核族學預算及決算，校董會成為近代意義上的獨立團體法人。新鄉紳可以通過校董會在鄉村宗族事務中發揮作用，同時又以校董身份成為鄉村宗族組織的合法代表。

新族學為新鄉紳推動近代鄉村宗族改良提供了一個較好的切入點。1927年後的新族學校董會擁有財產所有權，相當規模的宗族公產從房分宗祠向新族學校董會轉移，長沙縣李氏宗族將李存遠堂公產、紹雪公祀產、四房公產、萬端公的全部祀產以及李親睦堂、李公祀公的60%公產劃歸族立親若初級小學校董會，各公各堂均立有捐產契約，轉移其財產所有權^⑧。長沙縣龍潭鄉盛祠公有田產租數84石，全部轉移至湖光初級小學校董會^⑨。衡山縣新橋鄉唐氏族立廣定小學校董會有公產39石6斗1升、莊屋一棟，分別來源於唐晉昌祠及46個祀產單位(各房各公)^⑩。宗族公產是宗族組織的物質基礎，在宗族公產轉移過程中，房分宗祠喪失了部分或全部的公產基礎，削弱了房族長的權力基礎。新族學校董會掌握了部分或全部的宗族公產，成為宗族新的權力中心，一些宗族的房分宗祠甚至反過來向族學校董會請求返還一部分公產租稞以維持其功能，如向衡山唐氏族立廣定小學校董會捐產的46個祀產單位，就有16個祀產單位要求校董會回租，「該公祀產已全部捐出，惟逐年祭費及祠宇修理並房內子弟獎學用途，仍由捐業內回收如上數」^⑪。在一些宗族內部，族學校董會取代了傳統宗祠的作用，一切有關宗族重要事務均由族學校董會討論決定，如黃安灑水吳氏族學校董會

新族學為新鄉紳推動近代鄉村宗族改良提供了一個較好的切入點。在一些宗族內部，族學校董會取代了傳統宗祠的作用。新族學的發展使傳統祭祀制度走向沒落，宗族教育功能成為以新族學為中心宗族的重要功能，啟動宗族由傳統血緣團體向近代功能團體轉變。

國民黨政權倡導新族學是從國家立場出發，企圖建立高度集權的國家體制，而非考慮營建新的鄉村民間自主社會構架。新族學這種民間自主的組織，最終也成為國民黨基層政權鯨吞的對象，40年代後期，許多族學被國民黨基層政權強行充當鄉國民中心小學或保國民小學。

就是這樣的機構：「二十四年冬，旅武漢學會同校董會建議八條，於校務外，其第四為修祠，第五則為修譜也。校董會於冬月初開大會時提出討論，皆欣然贊成，一致通過」^⑳。新族學的發展，也促進了宗族功能的轉變，傳統鄉村宗族主要是以祖先崇拜為凝聚宗族的文化手段，以祠堂家法為血緣宗法管理的工具。宗族公產的轉移使傳統祭祀制度走向沒落，「至今日各族祀會多提充辦學，盛大祭典，曠不舉行，時移世異，固難為膠柱刻舟者道也」^㉑，房族長的血緣宗法管理權也隨之遭到削弱，而新族學是以新式教育為中心，宗族教育功能成為以新族學為中心宗族的重要功能，啟動宗族由傳統血緣團體向近代功能團體轉變。

新族學的發展也使兩湖鄉村民間社會出現了建立新的民間宗族社會結構的契機。兩湖地區鄉村社會長期處在農業自然經濟階段，宗族以村戶結構為典型形態，宗族的重心在聚族而居的自然村落。一個規範化的新族學需要大量的人力與物力投入，村落族群無法承擔其開支，也無法提供其規模化後的生源，合戶聯宗辦學成為新族學發展的一個出路，較為規範的新族學多是宗族合戶聯宗辦學的產物，規模較大的族立中學則完全是聯宗辦學的產物，如湖南私立蜚英初級中學係益陽周氏族學，創立於1942年，集合了益陽板橋周姓不同宗派的周南塘公等16個祠堂捐產近60石^㉒。鄉村宗族結構由自然村落結構發展到合戶聯宗形式，標誌着較封閉的血緣與地緣結合的傳統村落宗族向較開放的大宗族功能團體轉變。同時，一些地區還出現不同姓族聯合創辦中學的現象，如醴陵縣斯陶中學「南北鄉各族祀募捐」，鐵肩中學「基金向南北鄉各族祀募捐」^㉓。某些地區的鄉村社會出現了超越宗族關係的民間社會團體組織，創造了一個建立新的鄉村宗族社會結構的基礎。

在30年代的新族學發展過程中，國民黨政權與新鄉紳具有較多的一致性，如國民黨政權督促宗族公產向新族學校董會轉移，國民黨政權對新族學的有限度監控，規定族學校董會及校長的資格、族學教員的資格，規範族學教材，規定族學定期向政府教育機關呈報有關情況，政權督促與有限度的監控並沒有改變新族學的民間宗族自主性質，符合新鄉紳的利益要求，同時有利於新鄉紳對新族學及鄉村宗族的滲透與控制，國家政權與新鄉紳形成一股推動新族學發展的合力。在這種國家政權的監控壓力與新鄉紳的倡導之下，鄉村宗族不斷捐產擴大新族學，不斷規範新族學，因而促進了鄉村宗族一定程度的變遷轉型。

但是，國民黨政權倡導新族學，其立意當然主要是從國家立場出發。國民黨政權政治發展趨勢是企圖建立一個高度集權的國家體制，並非考慮營建一個新的鄉村民間自主社會構架。新族學是一種民間自主的團體組織，最終也成為國民黨基層政權鯨吞的對象，40年代後期，國民黨政權進一步向鄉村基層社會擴張，國家正式權力機關擴展到鄉保兩級，許多族學被國民黨基層政權強行充當鄉國民中心小學或保國民小學，「湖北省政府三十四年十一月十三日省教二特字第(002)號訓令附頒發私立學校處理辦法第十二條規定，凡各地私立學校一律應歸保國民學校辦理」^㉔，曾經相當發達的醴陵新族學「今皆改作保學」^㉕，許多新族學一夜之間變成國家基層政權所屬的公立學校，掠奪了鄉村宗族的公共財產，也侵害了新鄉紳在民間社會的活動空間，新鄉紳與鄉村宗族又有利益的一致，於是新鄉紳代表鄉村宗族抗爭，以校董會的合法民間團體名義抗拒國民黨基層政權強行收併新族學，1946年國民黨漢川縣政府強令張姓族立龍潭小學「歸

併保小辦理」，「該學校應改為所在地保國民學校，校董會改為國民學校教育基金籌集保管委員會，以符法令規定」，以漢口市參議員為首的校董會嚴辭拒絕，「希麟等要求維持私立名稱與教育部三十五年十一月十日頒布之教育規程尚無不合，漢川縣政府如果曲解三十四年章程，堅持改併保小，仍依原令執行，希麟等惟有將學校解散，所募捐款當登報一一退還，以卸仔肩」^④。同樣情況也發生在陽新徐氏族立土塘小學，縣府認為「該校基金尤須與鄉保中心國民學校經費無抵觸為宜」，要求將校產撥歸鄉保國民小學，停辦土塘小學，遭到校董會抵制，「鄉保小學係鄉保公立，而本會設立之學校其經費雖有一部分出自祭產，而不敷之數目尚須私人捐資」，反對將族學歸併鄉保小學^⑤。

新族學是在新鄉紳與鄉村宗族、國家政權互動中發展變化。30年代興辦新族學的阻力是鄉村宗族的疑拒，40年代後族學發展的阻力是國家政權對新族學的侵奪，新鄉紳始終是新族學發展的推動力量，只有在新鄉紳勢力較為強大的地區或宗族，新族學才獲得生存發展。到1948年，規模較大、教學較規範的黃岡縣新族學僅有八所得以存續發展^⑥，其他各縣的情況也大致相似。國民黨政權後期的基層政權擴張抑制了新族學的生存發展，也破壞了尚處在雛形之中的新民間宗族社會結構的營造。

三 新鄉紳與鄉村宗族的困境

新族學所推動的近代鄉村宗族改良，主要表現為房分宗祠公產的集中化和宗族公產功能的轉型，產生超越村落族群的新宗族上層結構或非宗族的民間團體組織。但是以新族學校董會為中心的新宗族上層結構似乎越來越脫離村落族群，村落族群不斷失去控制，走向無序化與嚴重衰敗，流氓惡霸幫會勢力猖獗，湖南鄉村「尤以圈子會（又名哥老會、青紅幫）最兇狂，組織成分多係流氓地痞」^⑦，他們暴力掠奪，製造械鬥，破壞了村落農民的生存基礎與村落族群的生存環境，宗族陷入了不可自拔的衰敗困境^⑧。

當然不能將近代兩湖地區鄉村宗族失控歸咎於新族學，近代鄉村宗族社會失控乃是國民黨政權統治下國家—鄉紳—宗族結構關係變遷的必然產物。1927年以後，國民黨政權有新鄉紳及保甲兩種勢力可以延伸至鄉村基層社會，但保甲長多屬鄉村無知份子及惡霸流氓勢力，1936年湖北省呈內政部的保甲統計報告也承認：「無如近年以來，鄉村優秀份子多集中都市，其比較公正之士紳，復相率規避，不肯承充，因之一般保甲長程度，每苦低下，人品亦至為不高」^⑨。至40年代，湖北省12縣的統計還顯示，保長中仍有20-30%不識字^⑩，大多無法代表國家推行政令。在法理上，保甲長有管教養衛的職權，在新縣制中又是一級地方自治的領袖，但國民黨政權未能通過土地改革得到鄉村宗族農民的信仰，而保甲長又是國民黨政權掠奪鄉村社會資源的一種低級工具，當時的保長「除攤派外，少會議；除催款外，無工作」^⑪，他們處於國家政權與鄉村宗族對立衝突的焦點，「必係狡猾流氓，才肯幹此坐凳子（鄉民對保甲長之俗稱）的勾當，以故濫施虎威，魚肉鄉民者有之」^⑫，保甲長無法將國民黨政權的社會控制真正有效地延伸到鄉村宗族。

1927年以後，國民黨政權有新鄉紳及保甲兩種勢力可以延伸至鄉村基層社會，但保甲長多屬鄉村無知份子及惡霸流氓。新鄉紳就成為國民黨政權向鄉村社會延伸的重要政治力量。但是，新鄉紳未能有效地發揮其國家與鄉村宗族連貫作用，在很大程度上造成了長江中游鄉村宗族社會失控。

國民黨政權未能建立一種國家高度集權的有效鄉村社會控制系統，兩湖地區鄉村社會還保持着強大的宗族自治傳統，傳統社會的國家—鄉紳—宗族構架並未被完全打破，新鄉紳與鄉村宗族有着密切聯繫，是國民黨政權向鄉村社會延伸的重要政治力量。但是，新鄉紳未能有效地發揮其國家與鄉村宗族連貫作用，在很大程度上造成了長江中游鄉村宗族社會失控。在1927年以前，兩湖地區鄉村宗族還處在相對平靜的狀態，當新鄉紳勢力取代傳統士紳及土豪劣紳後，鄉村宗族卻逐漸失去控制，不斷走向無序化。

我們可以從新鄉紳與傳統士紳的比較中去理解新鄉紳在社會結構中地位的變化。與傳統士紳一樣，新鄉紳也是國家意識形態的擁戴者，完全能以國家統一意識形態連貫國家政權與鄉村宗族，以保持社會的大一統局面，實現國家對鄉村宗族的有效控制。而且新鄉紳作為國家政權的延伸力量，其國家政權所賦予的權威絲毫不亞於傳統士紳，傳統士紳只不過是具有國家賦予的身份特權，而新鄉紳卻多是基層政權的實際掌權者，他們與國家基層政權關係的親密程度遠遠高於傳統士紳，以其國家政權所賦予的權威完全可以控制鄉村；一般來說，新鄉紳在鄉村宗族的內在道義性權威低於傳統士紳，傳統士紳是倫理道德的化身與代表，多有贍濟與扶持宗族的行為，晚清以來的社會風氣有「處心積慮，惟求滿足個人欲望，鮮有濟人利物之念」的一面^⑤，新鄉紳多熱衷於鑽營官場與斂積更多的個人財富，但是，我們亦不應低估儒家文化的深厚影響，新鄉紳多有着儒家家族情懷，而且在國民黨的地方自治體系中，宗族也成為新鄉紳爭權奪利的一種工具，因而他們關心自己的宗族，願意參與鄉村宗族事務，雖然新鄉紳並沒有多少贍濟宗族與捐產興學的行為，但他們中的一部分人也充當宗族的保護人，為宗族謀取利益，新鄉紳具有一定的統制鄉村宗族的內在道義權威。

新鄉紳與傳統士紳的差別產生於近代城鄉的分離及文化的分裂。在傳統的長江中游鄉村宗族社會中，有較多的鄉居低級士紳，在劉翠溶所研究的湖南三個宗族中，擁有三個進士及七個舉人的家族已遷出鄉村宗族的聚居地，鄉居進士一人，舉人七人，貢生23人，生員212人，鄉居士紳以低級士紳為主體^⑥。劉翠溶所研究的三個宗族應屬地方望族，以社會文化發達程度處於兩湖地區中等水平的廣濟縣而言，清代有進士27人，舉人135人(包括武舉37人)，而這些高級科名為五至六個地方望族所壟斷^⑦，許多宗族並無高級科名，如廣濟劉顯戶明清時僅有在籍文庠生25人^⑧，鄉居的低級士紳能夠面對面地有效控制村落族群。同時，長江中游鄉村宗族社會有着龐大的士子士人階層，黃岡「童子試且數千」^⑨，「華容昔時文風，據《岳州府志》載，當時應童子試者，達三千人以上」^⑩，這些士子士人與傳統國家政權、士紳保持着高度的意識形態一致，活躍於村落族群之中，成為傳統士紳的強大社會基礎。隨着近代重工商傾向與城鎮文明的發展，近代鄉村社會的上層階級多兼營工商業並發生城居化，清末民初土豪劣紳的勢力中心也在城鎮，他們對鄉村社會的統治是以都區鄉會的團練局為依託，村落族群仍然由低級士紳所支配，毛澤東在《尋烏調查》中統計了鄉村革命前尋烏縣低級士紳在人口中的比例，文化較發達的地方2,000人中秀才九人，一般的鄉1,400人有秀才二人，「他們在政治上也歷來佔着支配的地位」^⑪，他們仍然能夠牢牢地控制着鄉村宗族，村落族群仍然保持着穩定的傳統秩序。

新鄉紳與傳統士紳的差別產生於近代城鄉的分離及文化的分裂。傳統士紳只不過是具有國家賦予的身份特權，而新鄉紳卻多是基層政權的實際掌權者，在鄉村宗族的內在道義性權威低於傳統士紳。新鄉紳沿襲了近代鄉村社會上層階級的路數，也是一種脫離村落族群的社會群體。

新鄉紳沿續了近代鄉村社會上層階級的路數，也是一種脫離村落族群的社會群體。新鄉紳雖然與土地、宗族有密切聯繫，但他們大多停留在國民黨基層政權所在地的城鎮，並沒有真正回流到村落族群社會之中。他們的官場活動中心在城鎮，又多在城鎮兼營工商業或興辦教育。從兩湖地區九所族學校董情況統計中也可看出，國民黨統治時期基層社會的官紳商學身份很難明確區分，權勢較大的新鄉紳兼具官商學多種身份，兼具官商兩種身份尤多，如陽新縣族立長灘小學的兩位商界身份校董均曾擔任地方公職，族立土塘小學的三位商界身份常務校董有二位曾擔任地方公職，漢川縣族立龍潭小學校董會董事長曾任漢口市黨部幹事暨第四區黨部執行委員、監利縣黨部指導員，後來以經商為主要職業，並擔任漢口市參議員、漢口市商會監事。儘管許多新鄉紳採取城鄉兩棲方式，但其官商學活動多在城鎮，其生活必然以城鎮為中心。在兩湖地區九所族學96位校董中，可以判斷屬鄉居的僅有21位農人身份校董，22位商界身份校董屬城居或城鄉兩棲，53位學界身份校董中的縣區以上官僚及公立學校公職人員當屬城居或城鄉兩棲，鄉長及聯保主任的活動中心也多在集鎮或市鎮，陽新陳姓族立長灘小學校董會董事長（聯保主任）就家住大畈鎮^⑩。

新鄉紳擔任戶長或族學校董，適合於新鄉紳的城鄉兩棲特點。兩湖地區宗族一戶數村，戶是脫離村落族群的宗族單位，戶長起着對外代表宗族、對內協調村落族群關係的作用，可以超脫於實際的村落族群生活而成為宗族的象徵，但並沒有經常性的村落族群社會管理職責；新族學也多是合戶聯宗的辦學形式，與實際的村落族群生活有相當距離，而且族學校董會是族學的議事決策與管理公產機構，新鄉紳可以脫離村落族群操縱校董會，一些新鄉紳甚至將校董會辦公通訊地址轉移到城鎮，族學校董會隨着新鄉紳而城鎮化，如漢川縣龍潭小學校董會辦公通訊地址就被董事長移到他的漢口張福隆行，武昌縣太岳小學校董會的辦公通訊地址移到武昌城望山門吉昌公煙號^⑪。新鄉紳並不是像傳統士紳那樣的鄉居社會群體，很難在村落族群中發揮經常性的管理作用，無法將國民黨政權的社會控制與意識形態真正延伸到村落族群社會。

國民黨官方文化與知識份子的主流文化相分裂，又造成新鄉紳與鄉村知識份子的斷裂，使新鄉紳喪失向村落族群延伸的社會力量。新鄉紳是依附於國民黨政權的政治勢力，與國民黨官方越來越濃厚的儒家色彩意識形態保持高度一致，他們痛詆新文化及其衝擊下的社會變遷，認為「自清季學說朋興，躁進之徒群趨於攘利攫權、縱欲敗度之一途，愈演愈橫，甚至威脅術誘，使愚氓陷其彀中而不克自拔，凶鋒相屆，子背乎孝，父棄其慈，昆弟乖牾，夫婦離異」^⑫，主張以儒家文化重構國家家族新秩序。但是，傳統儒家家族文化在知識份子中已成為非主流文化，據1927年《學燈》編輯部對青年學生的調查，贊成「維持而加篤」祖先祭祀僅有14.5%，而贊成「絕對廢除」祖先祭祀的卻佔72.6%^⑬，「時至今日，凡知識份子，幾無不傾向於小家庭制」^⑭。知識份子上浮城市成為社會潮流，「一般有知識的人，能作領袖的人，都厭惡農村生活，都拋棄農村生活到城市裏去」^⑮。即使鄉居或城鄉兩棲的鄉村知識份子也無法認同國民黨政權及新鄉紳所倡導的儒家文化，他們大多疏離於鄉村宗族活動，雖然有些教員等鄉村知識份子也列名於新族學校董會，但大多也僅是因為國民黨政權對校董學歷資格要求而掛名校董會，廣濟縣吳文貴戶在籍的知識份子有四人，其中二人大學畢

新鄉紳與官方越來越濃厚的儒家色彩意識形態保持高度一致，但傳統儒家家族文化已在知識份子中成為非主流文化，鄉村知識份子無法認同國民黨政權及新鄉紳所倡導的儒家文化，因而疏離於國民黨政權及新鄉紳，造成國民黨政權及新鄉紳與下層村落族群社會的斷層。

業，二人縣師畢業，他們或在縣中、縣簡師任教，或在鄉鎮中心小學任教，均未過問宗族事務^⑩。傳統的士子士人與低級士紳在鄉村宗族聯為一體，但近代鄉村知識份子卻與新鄉紳分道揚鑣，他們疏離於國民黨政權及新鄉紳，「一般知識份子看到國民黨的腐敗無能，料定中國共產黨革命必有成功的一日，所以對於戶族事情，常常退居旁地位」^⑪。新鄉紳的城居化發展，村落族群社會又缺乏新鄉紳的延伸力量，造成國民黨政權及新鄉紳與下層村落族群社會的斷層，於是無論是社會控制方面，還是在意識形態方面，國民黨政權並未能與鄉村宗族連貫一體，雖然新鄉紳試圖構造一種新的鄉村宗族社會上層結構，但真正基層的村落族群卻在一種失控狀態下趨於無序化。

註釋

- ① 見王亞南：《中國官僚政治研究》（北京：中國社會科學出版社，1981），頁177；黃宗智：《華北的小農經濟與社會變遷》（北京：中華書局，2000），頁22-26；杜贊奇(Prasenjit Duara)著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁31-32。本文使用「新鄉紳」，主要是為了使其區分於傳統士紳以及近代城市紳商群體。
- ② 陳旭麓：《浮想錄》，載《陳旭麓文集》，第四卷（上海：上海人民出版社，1997），頁156。
- ③ 謝放：〈近代中國社會變遷的互動研究〉，載嚴昌洪主編：《經濟發展與社會變遷國際學術研討會論文集》（武昌：華中師範大學出版社，2002），頁57-58。
- ④ 施堅雅(G. William Skinner)著，史建雲、徐秀麗譯：《中國農村的市場和社會結構》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁52-54。
- ⑤ 張仲禮著，李榮昌譯：《中國紳士——關於其在十九世紀中國社會中作用的研究》（上海：上海社會科學院出版社，1991），頁1。
- ⑥ 《鄂東巡視員曹大駿的報告》（1929年8月31日），載《湘鄂贛革命根據地文獻資料》，第一輯（北京：人民出版社，1985），頁122。
- ⑦ 《內政年鑒》（民國二十三年），頁(B)833；湖南省民政廳：《二十九年度湖南省民政廳統計》（1941），頁30；湖北省統計處：「湖北省專員縣長一覽表」（1939年9月），湖北省檔案館LS2-1-11號卷。
- ⑧ 豫鄂皖三省剿匪總司令部：《剿匪區內縣長任用限制暫行辦法》（1933），湖北檔案館LS1-336號卷。
- ⑨ 湖北省武穴市地方誌編纂委員會編：《廣濟縣誌·卷七·政權》（上海：漢語大詞典出版社，1994），頁152-53。
- ⑩ 《黃梅縣誌》，上卷，「政治誌」（武漢：湖北人民出版社，1985），頁128-29。
- ⑪ 民國湖北省民政廳檔案，湖北省檔案館LS3-1-642號卷。
- ⑫ 湖北省統計處：《湖北省統計年鑒》（1943），頁420。
- ⑬ 《鄂西文史資料》（1987），第5輯。轉引自王奇生：《國民黨基層權力群體研究》（華中師範大學歷史研究所博士學位論文，1997），頁17。
- ⑭ 《程氏概況》（廣濟）（武穴市公安局檔案室藏）。
- ⑮⑯⑰⑱⑲⑳ 林濟：《長江中游宗族社會及其變遷》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁173；257-61；257-61；287-310；173；257-61。
- ㉑ ⑳ 《劉氏顯戶宗譜·世系》（廣濟）（1989年重印本）。
- ㉒ 《監察院湖南湖北監察區使署二十四年度年刊》，附表。
- ㉓ 《鄉鎮自治施行法》（1929年9月），《國民政府公報》，第272號；《區自治施行法》（1929年10月），《國民政府公報》，第285號。
- ㉔ 同註⑳王奇生，頁103。
- ㉕ 《汪氏族譜》（黃岡），民國十九年序（1936年印本）。

- ⑳ 《胡氏宗譜》(廣濟)，民國三十五年序(1946年印本)。
- ㉑ 《土改通訊》(廣濟)，1952年3月17日；1952年3月13日(武穴市檔案館藏)。
- ㉒ 《石鼓程氏三修族譜》(資興)，卷首，「家法」(1936年印本)。
- ㉓ 《灑水吳氏族譜·凡例》(黃安)(1936年印本)。
- ㉔㉕ 《教育委員視察注意事項》，湖北省檔案館LS1-1-158號卷。
- ㉖ 湖南省政府秘書處編印：《民國十九年度湖南省縣政府報告》，「嘉禾縣」(1931年印行)，頁197。
- ㉗ 《汪氏族譜·族約》(黃岡)(1936年印本)。
- ㉘ 湖南省政府秘書處編印：《民國十九年度湖南省縣政府報告》，「醴陵縣」，頁32。
- ㉙ 《祁陽私立申氏智育小學校校董表》，湖南省檔案館59-9-168號卷。
- ㉚ 《天門私立育才小學校董會董事資歷表》，湖北省檔案館LS10-4-868號卷。
- ㉛ 《長沙縣私立親若初級小學董事會資產表》，湖南省檔案館59-9-75號卷。
- ㉜ 《長沙縣私立湖光初級小學校董會立案呈報事項表》，湖南省檔案館59-9-75號卷。
- ㉝㉞ 《衡山縣私立唐氏廣定小學校董會立案呈報表》，湖南省檔案館59-9-150號卷。
- ㉟ 《灑水吳氏族譜·序》(黃安)。
- ㊱ 民國《醴陵縣誌·卷五·禮俗誌》。
- ㊲ 《益陽私立蜚英中學呈報材料》，《湖南私立蜚英初級中學校董會基金登記表》，湖南省檔案館59-7-2175號卷。
- ㊳㊴ 民國《醴陵縣誌·卷四·教育誌》。
- ㊵㊶ 《私立漢川龍潭國民學校校董會呈報材料》，湖北省檔案館LS10-4-811號卷。
- ㊷ 《陽新縣為轉報設立私立陽新土塘學校校董會請准立案等情》，湖北省檔案館LS10-4-717號卷。
- ㊸ 《黃岡縣三十七年度第一學期公私各校館總報告》，湖北省檔案館LS10-2-1695(1)號卷。
- ㊹ 新湖南報編：《湖南農村情況調查》(中南人民出版社)。
- ㊺ 內政部：《保甲統計》，戰時內務行政應用統計專刊之二(1938)，頁8。
- ㊻ 《湖北省政府三十二年度第一期抽查民政工作成績考核表》，湖北省檔案館LS3-1-655號卷。
- ㊼ 《各縣鄉鎮保長控案》，湖北省檔案館LS3-2879號卷。
- ㊽ 陳賡雅：《贛皖湘鄂視察記》(申報月刊社，1934)，頁30。
- ㊾ 〈張蒲洲先生暨哲嗣瑞先生合傳〉，載《刊水張氏宗譜》(廣濟)，(1946年印本)。
- ㊿ Ts'ui-jung Liu, "Formation and Function of Three Lineages in Hunan", 載《近世家族與政治比較歷史文集》，上冊(台北：中央研究院近代史研究所，1992)。
- ① 戴昌言修，劉恭冕纂：《黃岡縣誌·卷二·地理誌》，「風俗」(光緒七年刻本)。
- ② 《湖南各縣調查筆記》，下冊，文化類，華容。
- ③ 毛澤東：《尋烏調查》，載《毛澤東文集》，第一卷(北京：人民出版社，1993)，頁224-27。
- ④ 《私立漢川龍潭國民學校校董會呈報材料》，湖北省檔案館LS10-4-811號卷；《私立武昌太岳小學校董會章程》，湖北省檔案館LS10-4-617號卷。
- ⑤ 鄭重修，余晉芳纂：《麻城縣誌》，卷首，序二(1935年鉛印本)。
- ⑥ 轉引自潘光旦：《中國之家庭問題》(上海：新月書店，1928)，頁38-47。
- ⑦ 孫本文：〈中國家族制度之特點及近時變遷之趨勢與問題〉，《東方雜誌》，34卷13號(1937年7月1日)。
- ⑧ 楊開道：〈我國農村生活衰落的原因和解決的方法〉，《東方雜誌》，24卷16號(1927年8月25日)。
- ⑨ 《吳文貴戶概況》(廣濟)(武穴市公安局檔案室藏)。
- ⑩ 《劉姓概況》(廣濟)(武穴市公安局檔案室藏)。

林 濟 1960年生，1995年華中師範大學歷史學博士；現任華南師範大學歷史系教授，主要著作有《長江中游宗族社會及其變遷》。

近代的紳權與官權

• 鄭起東

紳權源來有自，明代紳權之盛令人咋舌。清代紳士似不如明代囂張，然在後期，其專橫跋扈實不讓明代。不要說曾為職官的縉紳，即使是一般紳衿，也可交結官府，稱霸鄉里。民國時期，舊紳雖淡出政治舞台，新紳階層卻逐漸形成。

紳權與官權的鬥爭與合作，源遠流長，進入近代，則更是撲朔迷離。剖析近代的紳官關係，為了解近代社會的發展不可或缺。

紳權與官權的鬥爭與合作，源遠流長。明代紳權之盛令人咋舌。清代後期，紳士專橫跋扈實不讓明代。太平軍起，清政府不得不依靠紳士辦團。隨着湘軍和淮軍得勢，紳權急劇擴張。曾國藩首創「用紳不用官」之說，說明紳權的擴張已經到了登峰造極的地步。

一 近代紳權的三次擴張

嘉道年間，紳權已在長期發展中積聚起巨大能量。據張仲禮統計，積極參與社會活動的上層紳士和下層紳士的數目，道光朝比嘉慶朝分別增加6%；而上層紳士的數目，道光朝比嘉慶朝增加9%^①。這一切都說明紳士的勢力在不斷增強。1841年，廣州升平社學在紳士的組織下，幾天內聚集起數萬民兵，在三元里包圍英軍，給侵略者以沉重打擊，後雖經廣州知府余保純解散民兵，放走英軍，而余也因在府試時士子罷考而被迫辭官而去。這就充分說明，當時勢到來時，紳權會形成多麼強大的力量。

太平軍起，八旗、綠營相繼潰散，清政府不得不依靠紳士辦團，鎮壓太平軍。上層紳士（進士和在籍職官）在省一級辦團，中層紳士（舉貢）在縣一級辦團，下層紳士（生監）在鄉村辦團。

隨着湘軍和淮軍得勢，紳權急劇擴張。曾國藩首創「用紳不用官」之說，表明紳權的擴張已經到了登峰造極的地步。然而在這時，湘軍和淮軍首領已紛紛擔任要職，上層紳士與官已經合二而一了。

值得注意的是中下層紳士的動向。在太平軍時期，清政府的南方統治區早已由紳士構築堡寨。紳士武裝如壽州的苗沛霖、湖州的徐佩瑗，甚至形成了在

清政府和太平軍的鬥爭中舉足輕重的力量。北方在捻軍戰爭時開始修堡築寨，雖然沒有形成南方那樣的地方割據勢力，但也和南方一樣練團保寨，自徵自用，抗納田賦，官府為之束手。

紳士在地方本沒有正式職務，根據戶部則例和刑部條例，即使是保甲長也不能由紳士擔任。而這時，紳士紛紛充當了各寨寨首。各縣的急公局、車馬局等地方財務機構也都在紳士控制之下。甚至在很多地方，田賦也由紳士設局開徵，「花戶遵例踴躍充納，官亦俯首而聽命」^②。至此，紳與官的長期爭鬥以紳佔上風而告一段落。

隨着國家動亂有加無已，紳權的擴張一發不可收，接踵而來的是維新變法、自治運動、立憲運動、保路運動、辛亥革命。這些運動和革命從性質上講是中國的民族民主革命，但其中都帶有紳權擴張的成分。

維新派不但提出了「紳治」的設想，而且作了建立「紳治」的嘗試。1898年2月，黃遵憲與譚嗣同、唐才常等人設立了湖南保衛局。保衛局由官、紳、商合辦，設議事紳商十人，所有規則由他們商議修訂。

保衛局的成立是湖南紳權空前的擴張。巡撫陳寶箴、按察使黃遵憲等官員「皆務分權於紳士」^③。

在湖南，「紳治」好景不長。由於保守勢力的反撲與百日維新的失敗，湖南保衛局被取締，但「紳治」的基礎並未動搖。

二十世紀初，清政府再次處在風雨飄搖之中，和在太平軍起義和捻軍起義時依靠紳士辦團一樣，不得不依靠紳士辦自治。1906年出使各國大臣奏請「宣布立憲」，地方自治被列在重要的位置。1906年8月，袁世凱在奏陳預備立憲時提出：「中央五品以上官吏參與政務，為上議院基礎；使各州縣有名望紳商參與地方政務，為地方自治基礎」^④，明確為「地方自治」定下了「紳治」的調子。

這些紳士自辦或官紳合辦的「地方自治」得到了清廷的首肯和開明地方官的支持和參與，一方面說明紳權的膨脹已達到了令清廷和地方官不得不刮目相看的地步，另一方面也說明，由於皇權和官權矛盾的加深，紳權已成了上述雙方拉攏的對象。咸同兩朝，清政府令各地方官員籌辦團練鎮壓太平天國運動所產生的嚴重後遺症，就是外重內輕，督撫集省軍事、民政、財政、人事權於一身。清廷也力圖加強中央集權，削弱督撫權力，但經過義和團運動，被迫再次向列強屈服的清廷已威望日墜。因此，清廷宣布預備立憲，實行地方自治，既有迎合、拉攏紳權的動機，又有借紳權牽制督撫、削弱督撫權力的用意。

清末，縣以下的基層行政組織已完全被紳士控制。當時，一縣分為若干鄉，一鄉分為若干圖，各鄉置鄉董一名乃至二三名，各圖設圖董一名至二名。鄉董、圖董概由地方紳士中選出，呈請縣令委任。橋樑道路的修築、水利工程的修建、慈善事業的經營，隨時由圖董協議，得鄉董的同意而執行。1908年，清廷公布城鎮鄉地方自治章程，規定城鎮鄉的學務、衛生、道路、水利、農工、商務、慈善、公共事業，自治經費的徵收使用，以及據各地的習慣委諸紳董的事項，都屬於自治範圍。其組織分為議決機關和執行機關兩部分。議決機關為議事會，執行機關在鄉鎮為董事會，在鄉為鄉董，進一步在法律上明確了紳士的地位和作用。

1906年袁世凱奏陳預備立憲時提出：「使各州縣有名望紳商參與地方政務，為地方自治基礎」，為地方自治定下「紳治」的調子。清廷宣布預備立憲，實行地方自治，既有迎合、拉攏紳權的動機，又有借紳權牽制督撫、削弱督撫權力的用意。清末，縣以下基層行政組織已完全被紳士控制。

民國時期，地方官對紳士的依賴大為加深。紳士風頭甚健，「自治機關逾越權限」，「與縣知事時有齟齬」的事層見迭出。袁世凱看到自治已威脅到他的獨裁統治，於1913年下令各地停辦自治會。然而，取消自治的結果反而是使紳士直接參加到縣政權中去，進一步擴張了紳權，這恐怕是袁世凱始料不及的。

在太平軍和捻軍起義以及清末自治運動和立憲運動之後，紳權又迎來了第三次大擴張的機會，這就是辛亥革命。在前兩次擴張中，紳權已在和官權的爭鬥中佔了上風。這一次，推翻了皇權，套在紳權身上的最後一道桎梏也消除了，紳士這個階層幾乎可以說是為所欲為了。

首先，清政府被推翻，在全國各地形成了許多權力真空，而這些地盤都落到了紳士手裏。如河南槐店，在清末原設有分縣、千總，文武分治，鼎革之際，一律撤銷，由紳士組織鄉團守衛。

其次，全國成立參議院、眾議院，各省成立省議會，各縣成立縣議會，毫無疑問，這些議員職位都落到了紳士手中，又加強了紳士的統治地位。

第三，民國時期，縣長的薪資和辦公費較清代減少很多。清代一個中等縣的知縣，各種收入加在一起，一年可達數萬兩銀子。而民國時期的知縣每年的薪資收入不過幾千元，僅及清代的幾分之一。但北洋政府在全國加強了對人民的掠奪，致使抗納捐稅的鬥爭風起雲湧，這都迫使地方官對紳士的政治和經濟依賴大為加深。

挾辛亥革命潮流，紳士風頭甚健，「自治機關逾越權限」，「與縣知事時有齟齬」的事層見迭出。袁世凱看到他提倡的自治已威脅到他的獨裁統治，於1914年2月3日藉口「各屬自治會，良莠不齊，平時把持財政，抵抗稅捐，乾予詞訟，妨礙行政」^⑤，下令各地停辦自治會。但是，此時一紙公文已不能扭轉紳權擴張的趨勢，紳權只是變換了發展的形式。如河南長葛縣「向設公議局，由各保首事組織。民國成立，趨重議會，首事名稱已不適用。嗣因某議會奉命解散，合邑公務幾無要領。因設董事辦事處，各董事輪流交替辦公」^⑥。直隸臨城縣則「民國二年3月將縣署改組，議參兩會之中堅者半充公署科長員，又值勸學所取消，學務職員亦盡納於縣署內」^⑦。取消自治的結果反而是使紳士直接參加到縣政權中去，進一步擴張了紳權，這恐怕也是袁世凱始料不及的。

當時，紳權有兩方面的作用。一方面它有利於監督貪官污吏，抑制縣知事的獨斷專行，使其不能肆意貪污，任意妄為。如河南長葛縣「十年之間貪猾吏被公議控撤者七人」^⑧。再如，直隸臨城縣「從前衙署陋規及差徭供給均由縣議會建議裁撤淨盡，適縣署改組，依紳界主張，所有舊日班房胥役驅逐一空，而縣署內尤無一毫中飽未剔之款，較之各鄰縣頗稱特色」^⑨。但另一方面紳權又大大干擾了縣行政機關的正常運轉。「改革以來，黨爭劇烈，甲黨許可者，乙黨必從而排斥之，乙黨許可者亦然。毀譽不足憑，進退無所據，為知事者日以不保其位為懼」^⑩。據曾任廣東新寧和直隸深縣、容城知事的鍾毓元自述：「數年以來，奔走南北，歷宰三縣。自問奉法盡職，無不可以對衿影而質鬼神者。乃每當治理方張之際，輒有意外之橫逆起乎其間，必使余不能竟所施而去」。「橫逆」為何？紳士「因爭選舉，植勢力，各樹黨派，以干涉地方公私事務」^⑪。

然而，盛極而衰是辯證法，紳權也不能逃脫這一規律。大革命使紳權受到了前所未有的打擊。1927年，湖南大紳士葉德輝、王先謙被槍決，全省紳士大部分被遊鬥，被罰款，被拘押。但這一時期畢竟為時較短，實際上，紳士並未斷喪元氣，而紳權的基礎也未動搖。

二 國共兩黨對紳士的政策和紳權的覆亡

從大革命時期到解放戰爭時期，國共兩黨分別採取了不同的政策對待紳士，但這兩種政策卻殊途同歸，共同造成了紳權的覆亡。

大革命時期，國民黨和共產黨一樣，採取了反對豪紳的政策。國民黨中央執行委員會發表對農民宣言，號召各地農民組織起來，「打倒土豪劣紳，推翻封建地主階級在鄉村特權」^②。但兩黨對紳士的政策仍有明顯不同。以湖北湖南為例，1927年3月2日起施行的湖北省《懲治土豪劣紳暫行條例》是由國民黨制訂的，其第一條規定：所謂土豪劣紳，是憑藉政治、經濟、門閥身份及一切封建勢力或其他特殊勢力（如勾結團防軍匪），在地方上有下列行為的人：

（一）反抗革命，或阻撓革命，或作反革命的宣傳者；（二）反抗或阻撓國民黨領導的民眾運動者；（三）勾結兵匪而蹂躪地方黨部或黨部人員者；（四）通匪而坐地分贓者；（五）藉端壓迫平民而致死傷或損害者；（六）包攬農村政權、侵蝕公款，劣迹昭著者；（七）欺凌孤弱，強迫婚姻，或唆嫁孀婦，聚眾擄搶者；（八）挑撥民刑訴訟從中包攬騙訴者；（九）破壞或阻撓地方公益者；（十）侵蝕公款或假借名義斂財肥己者。

犯上列罪的，由湖北省土豪劣紳審判委員會審判（第八條），農民無直接的審判權。由此可見，國民黨打倒土豪劣紳，目的在伸張黨權，而並非打倒紳權。實際上，國民黨在北伐期間即實行了團結紳士的政策。在廣東高要，國民黨的縣長要求紳士「須即加入國民黨，成立黨部，贊成革命」^③。北伐軍到達河南信陽時，總政治部曾召集各團體、機關及黨部「並當地士紳，如周少溥、杜聘卿、王月峰、李海樓等」開會，「討論一切問題」^④。國民黨在懲治土豪劣紳方面採取了依靠政權，通過法律解決的方法。國民黨中央政治會議上海臨時分會發布布告：「如有土豪劣紳，應由政府頒布條例辦理，倘擅指他人為土豪劣紳而加陵暴者，責成行政官廳逮捕，提起公訴，由法庭按其為害情節之輕重，分別照律治罪」^⑤。凡此種種，實際上都對紳士起到了重大的保護作用。

但是，國民黨始終未放棄反對土豪劣紳的口號。1929年9月18日，國民政府公布《鄉鎮自治施行法》，其第七條規定，土豪劣紳不得享有行使選舉、罷免、創制、複決之權^⑥。1933年，國民黨軍事委員會南昌行營再次頒行《懲治土豪劣紳條例》。然而，這些法規都規定：所指土豪劣紳係「經判決確定者」。這就足以說明，國民黨反對的僅是個別土豪劣紳而並非紳權。反對個別所謂「土豪劣紳」也僅是因為其反對國民政府的統治而已。

對於不反對國民政府並與之合作的紳士，國民黨對之是禮貌有加的，稱呼上則冠以「正紳」，「良善」，「地方之優秀份子及鄉里老成篤實之人士」；政治上則予以推重，大量攬入地方政權。1931年，蔣介石在《為地方善後告各地士紳書》中說，組織與領導農民和協助政府之責任，「政府官吏居其半，地方正紳亦居其半」^⑦。

然而，國民黨對紳士的政策始終是混亂和自相矛盾的。這主要是因為國民黨內部存在着左中右派系鬥爭的緣故。各地的黨部往往傾向於組織農會，依靠農民與紳士爭奪地方政權，而各地方政府機關則傾向於與紳士妥協，共同鎮壓農民運

大革命時期，國共兩黨都採取了反對豪紳的政策。但國民黨打倒土豪劣紳，目的在伸張黨權，而並非打倒紳權。所謂「土豪劣紳」也僅是因為其反對國民政府的統治而已。對於不反對國民政府並與之合作的紳士，國民黨對之禮貌有加，大量攬入地方政權。

共產黨在不同時期、地區，對紳士採取了不同的政策。大革命時期，共產黨通過清算豪紳地主隱瞞土地、貪污公款來奪取農村政權；土地革命時期，則對紳士採取了肉體消滅的政策；抗戰時期政策重大轉變，在政治上，變剝奪紳士的選舉權為實行「三三制」；在經濟上，變「分田廢債」為「減租減息」。

動。1929年，浙江省黨部與省政府關於是否實行二五減租之爭實際上也反映了這一矛盾。在國民政府遷寧之後，全國各地黨部與當地紳士的鬥爭接連不斷，演化為「新紳與舊紳」之爭。幾乎各地的縣政府都處在「新紳」和「舊紳」的夾攻之下，右袒則左袒，左袒則右袒，全國各地打毀縣政府，圍攻縣黨部之事屢有發生。對此，國民黨採取了團結舊紳，培植新紳的政策。對舊紳以退讓求妥協，並力圖培植新紳取而代之。在30年代，國民政府舉辦了大量的區長培訓班，訓練區長替代舊區董。30年代中期，新紳已在區政權中佔絕對優勢。30年代末，舊紳幾乎全部被新紳取代。而新紳所具有的學歷、財產也足以和舊紳相抗衡。

抗日戰爭開始後，紳權進入了新的擴張時期，原來按照國民政府的規定，區長不能由本縣人擔任，縣長不能由本省人擔任。而在此時期，不但本區人可以擔任區長，本縣人也可擔任縣長，致使當地紳士不但掌握了縣級政權，而且掌握了地方武裝。至此，紳權與官權已經合為一體。地方割據、尾大不掉的局面已經形成。但在戰區，由紳士掌握的地方武裝也曾在抗日戰爭中起過重要作用。如河南內鄉、鎮平、淅川三縣在抗日戰爭中組織了數萬人的抗日軍隊，為前線輸送了十餘萬名壯丁，成了抗日的中心。

共產黨也並非主張對紳士一棍子打死，即使贊成農民對土豪劣紳採取過激行動的毛澤東也認為，紳士有劣與不劣之分^⑩。但在大革命中，共產黨明確提出推翻政權、族權、紳權、夫權，卻明顯表現出與國民黨農村戰略不同。

所謂四權，其實一言以蔽之，即是紳權。前面已經論及，國民黨反對土豪劣紳，即不與國民政府合作的紳士，但並不反對紳權。而共產黨則反對紳權，而不反對與共產黨合作的紳士，無論他是開明士紳抑或是土豪劣紳。

共產黨在不同時期、不同地區，對紳士採取了不同的政策。

大革命時期，共產黨通過清算豪紳地主隱瞞土地、逃避負擔、貪污公款來奪取農村政權，在鬥爭中，以退贓和罰款等方式，把豪紳地主手中的槍枝掌握在農會手中，建立革命的武裝力量。

土地革命時期，對紳士採取了肉體消滅的政策^⑪，彭德懷在平江起義，平江著名豪紳首領幾乎全部被殺；惠、潮、普三縣暴動中，豪紳地主被殺者百餘人，而瑞金的紳士僅餘文秀才周家銓一人而已^⑫。在閩浙贛革命根據地「豪紳地主及其家屬絕對沒有分得土地的權柄」^⑬。廣東逃亡汕頭的紳士「竟在善堂爭飯大鬧，他們的末路比農民更慘」^⑭。抗日戰爭時期，共產黨對紳士的政策發生了重大轉變，在政治上，變剝奪紳士的選舉權為實行「三三制」；在經濟上，變「分田廢債」為「減租減息」。在各抗日根據地的參議會中，共產黨員佔三分之一，代表無產階級和貧農；非黨進步份子佔三分之一，代表小資產階級；不左不右的中間份子佔三分之一，代表開明士紳和中產階級。但是，紳士並未能掌握鄉村實權，同時發布的《簡政實施綱要》規定，行政村主任採委任制，自然村村長採選舉制，參議員只有經過委任或選舉才能兼任行政村主任或自然村村長。在陝甘寧邊區有些地方，鄉參議會常年不開會，只開村主任、村長聯席會。不兼村主任或村長的議員，就不通知他到會。這樣無形中把參議員取消了。綏德分區的經驗是：鄉參議員團結在村長的周圍，受村長領導，參加各項工作。由此可見，在「三三制」下，紳士並未能重新掌握農村基層政權。相反，隨着減租減息運動的開展，紳權的經濟基礎被從根本上動搖，而紳士的顏面亦掃地以盡。在

陝甘寧邊區，「×××是參議員，在減租鬥爭中跪在大眾的面前叩頭」^②。在山東解放區，執行「合理負擔」和「減租減息」政策使區內地主富農佔有土地下降了1,500萬畝，比重從戰前的30%降為18%^③。土地是紳權的經濟基礎，紳士擁有土地的下降表明了紳士地位的下降。當然，紳士階層和紳權的覆滅還要等到幾年後的土地改革到來。

解放戰爭時期，改變利用地主矛盾的政策為堅決徹底消滅地主階級的政策，不再實行「三三制」的政權原則，縣及縣以下的群眾基本組織形式是農協，經濟上則由減租減息改為分田廢債。但對開明紳士，仍注意「不應使其過早與我對立」^④。在減租減息鬥爭中，施行了「先打後拉，一打一拉，打中有拉，拉中有打」，「鬥理、鬥力、鬥法」的策略方針。在整個打的階段中，並不是一切打倒，而是要從鬥爭中發現左翼份子（開明地主），爭取他們同情，麻痺一部分動搖、觀望的地主，迫使他們中立，而集中火力打擊頑強抵抗的地主，採取「擒賊先擒王」，「槍打出頭鳥」，「剪除爪牙」，「洗臉擦黑」，「脅從不問」的策略，來達到孤立與打擊反動地主的目的是，從而迫使整個地主階級放棄其統治地位^⑤。

但是，無論是大革命時期還是土地革命時期，在不同的地區，不同的階段，共產黨都沒有採取完全排斥紳士的政策。如在大革命時期被北洋軍閥殺害的河南省滎陽縣賈峪區農會主席，共產黨員張虎臣，就是當地著名士紳；而在土地革命時期，很多共產黨游擊隊都和當地士紳建立了統一戰線。如鄂豫邊區游擊隊，「不論土豪劣紳、地主富農、土匪流氓，只要不是堅決反共的，廣大群眾也不大痛恨的，願意同我們交朋友講聯合的，我們都可以同他交朋友，而集中力量打擊政治上最反動的，群眾最痛恨的傢伙」^⑥。

在解放戰爭中，在不同的地區，即老解放區、新解放區、游擊區，對紳士執行的政策也有所不同。在老解放區，實行了二次土改，徹底消滅地主階級，在外的紳士也被抓回批鬥。在新解放區和游擊區，施行了「爭取開明紳士，拉攏地主勢力，打擊地方惡霸，特別是利用其互相間種種矛盾，爭取多數，打擊少數，各個擊破政策」^⑦。在敵人優勢兵力進攻下，「利用地方士紳以兩面手段去求情」^⑧，「或推動士紳出面聯名，證明當地無共產黨活動」，「以緩和敵人的燒、殺、搶」^⑨。甚至以開明紳士出面領導鬥爭，「以便敵人進攻時，地方黨的組織不致遭受摧殘」^⑩。但在對紳士進行利用的同時，又採取了對其限制的政策，如「在吸收開明士紳參加政府工作時，必須經過地委以上黨委之批准，不能亂吸收」^⑪。「舊鄉保甲長、開明士紳、商人，原則上不用或少用，使用時不能任村長、財糧、武裝主要部門」^⑫。

共產黨對紳士的政策取得了巨大成功，幫助共產黨度過了極其困難的時期。如1939年，福建永定縣長逮捕了一個共產黨員，秘密拷問組織，該縣黨組織托紳士去保領，結果，該縣長不得不釋放該同志。皖南事變中，國民黨軍進攻閩北閩東革命根據地，由於地方紳士及其武裝給予共產黨幫助，「頑進剿基本上是撲了空」^⑬。1943年，浙東內戰開始前後，該地各界人士在國軍反共反人民的刀槍面前，一致團結，反對內戰，堅持抗戰，「某士紳為呼籲團結，遭受國軍逮捕達四五次，反而更加堅強」^⑭。

國民黨對紳士的政策則是完全失敗的。北伐後期，國民黨的屁股完全坐到了紳士一邊，成為了農民運動的對立面。「各縣紳士均紛紛入黨，把持縣政」^⑮。

無論大革命時期還是土地革命時期，共產黨都沒有採取完全排斥紳士的政策。在解放戰爭中，在不同的地區，即老解放區、新解放區、游擊區，對紳士的政策也有所不同。在老解放區，實行了二次土改，徹底消滅地主階級；在新解放區和游擊區則施行了「爭取開明紳士」的政策。

「農民所痛恨的土豪劣紳，南軍來到都成了有地位的黨員，氣焰還高了」^⑩。在十年內戰中，國民黨為了取得紳士階層對鎮壓工農運動的支持，實際上放鬆了對紳權的限制，採取了縱容政策。抗日戰爭中，國民黨政權的處境更為艱危，在同共產黨和日軍的兩面作戰中，轉而對紳權採取扶植政策，導致以紳權為代表的地方勢力急劇膨脹。但是，在這一時期，國民黨政權同紳權的地方割據仍然存在着矛盾和鬥爭。解放戰爭中，國民黨政權為了調動一切力量和共產黨作鬥爭，實現了和紳權的合流。

國民黨對紳士的政策完全失敗。北伐後期，國民黨的屁股完全坐到了紳士一邊，成為了農民運動的對立面。抗日戰爭中，國民黨政權對紳權採取扶植政策，導致以紳權為代表的地方勢力急劇膨脹。解放戰爭中，國民黨政權為了調動一切力量和共產黨作鬥爭，實現了和紳權的合流。

國民政府統治時期，紳士階層具有和以往不同的特點：首先，「新紳」大都是大專或中等學校畢業生，他們沒有功名。一般來說，他們的知識結構較新，但文化修養沒有「舊紳」高，甚至有文化較低的人濫側其間；第二，「新紳」系統、派別明顯，派系鬥爭激烈，地方一般分為兩派，長期爭鬥不休；第三，「新紳」具有紳士和官員雙重身份，以本地人辦本地事，往往擔任當地區長、校長、校董、團總、議員或縣政府的職務，既有官職，又有勢力，因而與農民經濟利益衝突較大，矛盾較深；第四，「新紳」多掌握地方武裝，「通匪」、「窩匪」的現象比較普遍，甚至在有的地區出現「匪化」現象。

綜上四點，國民政府統治時期，紳士階層已成為社會上最腐朽的階層，遭到農民痛恨，因而當革命風暴到來的時候，這一階層便迅速地被打倒了。

開明紳士也未能逃脫被打倒的噩運，儘管相對來說受到了較為溫和的待遇，那就是被鬥時可以站着，不必下跪。

隨着紳權的滅亡，大量紳士走向窮途末路，無數字畫、古籍和其他藝術品也隨之被消滅。雖說人們都知道在傾倒洗澡水時不應把孩子潑出去，但哪一次革命不是對傳統文化的衝擊？紳權覆滅留給我們的恐怕不只是這一點遺憾。

註釋

① 張仲禮著，李榮昌譯：《中國紳士——關於其在十九世紀中國社會中作用的研究》（上海：上海社會科學院出版社，1991），頁224、231。

② 同治乙丑歲益邑公刊：《益邑樂輸局章程》。

③ 鄭海麟：《黃遵憲與近代中國》（北京：三聯書店，1988），頁428。

④ 李宗一：《袁世凱傳》（北京：中華書局，1980），頁131。

⑤ 《東方雜誌》，10卷9期，「中國大事記」，頁20。

⑥ 陳鴻疇修：《長葛縣志·卷三政務志》，「董事處」（台北：成文出版社，1976），頁104。

⑦⑧ 王聲：《治臨公牘》，內務，頁25；24。

⑧ 陳鴻疇修：《長葛縣志·卷四教育志》，「風俗」，頁134。

⑩ 徐德潤：《拙庵公牘》，卷四，頁47。

⑪ 鍾毓元：《守玄廬公牘》，自序。

⑫ 中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編》，第四輯，上冊（南京：江蘇古籍出版社，1990），頁396，〈第二屆中執委第三次全會對農民宣言（1927年3月16日）〉。

⑬ 笑仙：〈高要地主民團圍攻農民協會，殘殺農民事件〉，《犁頭》，第1期（廣東省農民協會印行，1926年1月25日出版）。

⑭ 中共河南省委黨史工作委員會編：《一戰時期河南農民運動》（鄭州：河南人民出版社，1987），頁286。

- ⑮ 吳潤東：《黨治考察記》（上海：泰東圖書局，1928），頁101。
- ⑯ 孫兆昌：《河北省鄉治概要講義》，頁45。
- ⑰ 南昌行營：《為地方善後告地方士紳書》，1931年6月30日。
- ⑱ 〈湖南農民運動考察報告〉，載《毛澤東選集》，第1卷（北京：人民出版社，1951），頁18。
- ⑲ 中共萬頃湖農民暴動宣傳大綱提出：「怎樣做土地革命——就是殺地主紳士及官吏，奪取武裝，沒收土地，建立農協政權」。見《中央政治通訊》，第14期，頁90。
- ⑳ 苗培成：《皖贛工作紀要》（現在印刷有限公司，1977），頁380。
- ㉑ 〈中共贛東北省委給河南分區委的信〉（1932年6月5日），載江西省檔案館編：《閩浙贛革命根據地史料選編》，下冊（南昌：江西人民出版社，1987），頁7。
- ㉒ 〈中共東江特委給省委的報告〉（1928年5月17日），載中共廣東省黨史研究委員會編：《東江革命根據地潮普惠大南山蘇區史料彙編》（廣州：《廣東黨史資料叢刊》編輯部，1985），頁95。
- ㉓ 林伯渠：〈陝甘寧邊區三三制的經驗及其應該糾正的偏向〉，載中共中央黨史研究室編：《中共黨史資料》，第18輯（北京：中共中央黨校出版社，1989）。
- ㉔ 王延中：〈抗戰時期山東解放區農村經濟關係的變遷〉，《近代史研究》，1991年第1期。
- ㉕ 〈中共閩粵贛邊區工委四項具體工作〉（1948年2月），載中共梅縣縣委黨史研究室編：《梅興豐華邊縣黨史資料彙編》（1993年），頁84。
- ㉖㉗ 〈中原局關於發動群眾貫徹減租減息政策的指示（1948年9月9日）〉，載中共河南黨史工作委員會編：《中原解放區》（鄭州：河南人民出版社，1997），頁121；121。
- ㉘ 周駿鳴：〈鄂豫邊區游擊隊的統戰工作〉，《河南文史資料》，第十輯。
- ㉙ 〈閩浙贛人民鬥爭特點與閩浙贛人民游擊戰的指示〉（1947年8月28日區黨委會通過），載福建省檔案館編：《閩浙贛黨史文件資料選編》，下冊（福州：福建人民出版社，1987），頁445。
- ㉚ 〈中共閩粵邊臨委給各特委支隊負責同志的指示信〉（1946年5月20日），載中共梅縣縣委黨史研究室編：《中共梅縣白區黨史資料彙編》（廣東：中共梅縣縣委黨史研究室，1997），頁40。
- ㉛ 〈中共浙南特委給各縣委的指示信〉（1949年6月22日），載《浙江革命歷史檔案選編》，上冊（杭州：浙江人民出版社，1988），頁402。
- ㉜ 〈曾鏡冰同志給閩浙地委指示信〉（1947年10月2日），載註㉚書，頁499。
- ㉝ 〈中共閩粵贛邊區政權會議決議〉（1949年4月5日），載福建省檔案館、廣東省檔案館合編：《閩粵贛邊區革命歷史檔案匯編》，第六輯（北京：檔案出版社，1989），頁199。
- ㉞ 〈中共中央華中局轉報閩委關於基本地區反頑進攻的總報告〉（1942年2月5日），載註㉚書，上冊，頁42。
- ㉟ 〈浙東敵後臨時行政委員會擴大會圓滿閉幕〉（原載1944年7月24日《新浙東報》），載《浙江革命歷史檔案選編》，下冊，頁222。
- ㊱ 〈中共山東省委關於目前山東政局和黨的政策與工作的報告〉（1928年10月7日），載山東省檔案館、山東社會科學院歷史研究所合編：《山東革命歷史檔案資料選編》，第一輯（濟南：山東人民出版社，1981），頁334。
- ㊲ 〈中共山東省委關於高唐濰縣等地農運工作的報告〉，同上書，頁343。

鄭起東 1947年生。中國社會科學院近代史研究所副研究員。論文有〈清末振興工商研究〉、〈清代華北的農業改制問題〉、〈近代華北的農業發展與農民生活〉等。專著有《近代冀魯豫鄉村》（合著）、《近代農村研究——華北平原》（合著）。目前正獨力完成國家社會科學基金課題「近代國家與農民關係研究」。

國家賦稅與憲政轉型

——對劉曉慶稅案的制度分析

• 王 怡

國家的稅收就是國家。

——柏克《法國革命反思錄》

億萬富姐劉曉慶的涉稅案引發了公眾對稅負公平的議論，但更重要的是，應揭發此案所反映的國家稅收與中國憲政轉型之間的相生邏輯，以及稅收問題與黨治政府日益陷入的合法性危機之間的關係。

朱鎔基公開批評富人不納稅後，億萬富姐劉曉慶的涉稅案引發了公眾對稅負公平的議論，尤其對目前個人所得稅徵收「殺貧濟富」傾向的指責，使問題引發了對政府公共選擇在利益分化格局中到底「屁股」坐在哪邊的質疑。在此意義上，劉曉慶案具有殺雞儆猴的效果。但此次事件揭發的不止於此。我在此文中將分析以此案為焦點的加強個稅徵管的運動，藉以探討國家稅收尤其是個人所得稅的徵收，與憲政理論和中國憲政轉型之間的相生邏輯，以及中國二十年的市場經驗中稅收問題與黨治政府日益陷入的合法性危機之間的關係。

一

借用科斯 (R. H. Coase) 關於企業性質的理論 (企業是對於市場的替代) 來看待政府，政府及其威權也是對市場的某種替代。政府存在的理由是：

政府通過壟斷賦稅進行公共管理的成本，通常要低於社會成員在完全市場化之下從事公共事務的交易成本。這是對政府的一種社會契約論之外的科斯式解釋。一旦政府的公共管理成本開始等於它所節約下的交易成本，那麼政府的繼續擴張 (首先是賦稅的擴張) 在經濟上就是不必要和無效率的。奧爾森 (Mancur Olson) 的理論得益於對中國二十世紀20年代軍閥混戰的理解^①。他考察了「流寇」與「坐寇」的區別，認為政府的出現就像一個從「流寇」到「坐寇」的過程。但這個過程不是出自社會契約，而是出自無政府狀態下各個「匪幫首領」的自利動機。因為「流寇」隨機掃蕩式的掠奪 (稅收或者保護費) 會使人們傾向於接受「坐寇」定期和穩定的稅收。由於長期駐守明白了不能「竭澤而魚」的道理，也使「坐寇」的貪厭有所節制。所以明智而自利的「流寇」會在「看不見的手」的引導下逐漸穩定下來，通過戰爭「選舉」一個王出來，從而壟斷對一個地區的掠奪權。

經濟學分析揭示出存在的合理根源，但還缺乏名分上的說明。缺乏名分的支撐就無法在「寇」與「王」、「稅收」與「保護費」之間進行合法性的評價。人類迄今為止關於統治者和收斂者的名分大概有兩大類。一類是「奉天承運」式的神學或偽神學的名分^②，以一個先驗性的理由作答並因此拒絕質疑。這在啟蒙運動前是主流，之後是日漸乾涸的支流。在此類名分下構建的國家必然具有某種神聖性，這種意識形態的神聖性是此類政權向社會成員進行強制徵收和「圈錢運動」的最主要依據。另一類是憲政主義。憲政的政治理論不外乎各種社會契約論，它將政府「圈錢」的權力看作最重要的一種權力，並將此種權力的合法性放在公民的「同意」之上。如柏克(Edmund Burke)所說，「國家的稅收就是國家」，政府一切權力無不來自於賦稅並從屬於賦稅。因此憲政對於政府的限制首先應當體現在對政府徵收賦稅和使用賦稅的限制上。

賦稅的合法性問題是現代憲政國家和代議民主制度萌生的一個起點，只有在民主制度和私有制下，賦稅才是現代意義上的賦稅，而不是「保護費」。在對東南亞各國民族獨立運動的考察中，斯科特(James C. Scott)指出，對於民眾而言，「獨立的主要意義就是終結賦稅」(我們可以想起「闖王來了不納糧」的民謠)。斯科特引用另一位學者的研究說，「在十六到十九世紀歐洲國家立國期間，賦稅是引發大規模起義的唯一至為突出的問題」^③。近代英國、法國和美國三大革命，都由國王濫徵賦稅引發，通過革命實現了從第一種賦稅的名分(先驗性的神聖統治)向第二種賦稅的名分(憲政主義和私有制)的轉型。私有制下因為徵稅需

要老百姓同意，加上技術上的原因，徵稅通常都很困難，難到國王不得不開議會進行談判。達爾(Robert A. Dahl)指出代議制政府的淵源「可追溯到英國和瑞典國王以及貴族為了解決國家重要問題如稅收、戰爭、王位繼承等所召集的議事會議」。1214年9月，英王約翰開徵盾牌錢，遭到貴族拒絕並導致軍事反叛。翌年6月，約翰王和貴族代表簽下限制王權的著名的《自由大憲章》，確立了徵稅必經被徵者同意的稅收法定原則和君主立憲的憲政開篇。

為甚麼政府從公民手中拿走財產需要公民同意？「有一個簡單的事實擺在我們面前，所有的憲政國家都是私有制」^④。僅僅因為財產私有所以才需要財產所有人同意。沒有財產私有，政府對財產的處分就不需徵求非財產主體的意見。就像如果新娘沒有人身自由，同不同意結婚就問她的父母，而和她本人沒關係。所以國家稅收的前提也就是民主憲政制度的必然前提，即財產私有制。而當前在關於「依法納稅」的宣傳中，這一點是被忽略的，並不強調納稅與民主制度之間的關係。因為我們的國家稅收沒有建立在上述第二類憲政主義的名分之上，而是持續建立在第一類意識形態的先驗性威權之上。在劉曉慶案的報導中，記者採訪一些文藝界明星談對納稅的看法，一位大明星這樣說：依法納稅天經地義，因為該交的錢本身就不屬於你，那是國家的錢。不繳稅就等於偷國家的錢(大意)。這話代表了部分在納稅上「覺悟」較高的民眾的想法。但從憲政主義角度看，恰恰倒是覺悟挺低的。因為這種看法本質上還是把收稅當作了「分贓」。認為國家坐地收錢是自古以來天經地義的，跟開賭場的

賦稅的合法性問題是現代憲政國家和代議民主制度萌生的一個起點，只有在民主制度和私有制下，賦稅才是現代意義上的賦稅。一位大明星在評論劉曉慶案時說：依法納稅天經地義，因為該交的錢本身就不屬於你，那是國家的錢。這種看法本質上還是把收稅當作了「分贓」。

老闆抽份子一個道理，這就把現代民主制度下的賦稅合法性排開了。

二

劉曉慶案並非一個真正的轉捩點，但足以成為一個重大轉捩的象徵。有兩種統治方式國家對社會財富的攫取都不需要老百姓同意。一種是神學或偽神學的統治方式，它的反面是憲政主義。另一種是「普天之下莫非王土」的公有產權制度，它的反面是私有制。從1949年到1956年，中國完成了這兩種統治方式的結合。從那時一直到市場化經濟改革的90年代，賦稅問題從來沒有在經濟上和道義上構成對這個政權正常運作的重大困擾。甚至60年代初餓殍遍野的時期，中央政府也未對賦稅產生過像今天這樣迫不及待的饑渴感。因此賦稅問題也沒能成為推動公民與政府之間進行政治博弈的力量。在國有化過程中完成了對私有財產的一次性剝奪、從而形成憲法上來歷不明的公有制之後，政府的主要財源就來自整個公有制經濟的利潤，而不是來自對私人財產的攫取，「稅」長期以來都是無關緊要的。我們可以說，近50年來，中國政府的確是在「自己」養活「自己」。它沒有依靠民間賦稅來維持統治，因為整個民間都被它吞掉了。收稅是收別人的稅，收稅才是一件有難度的事。而公有制經濟幾乎避免了這種衝突。楊小凱的研究指出公有制經濟的這一好處，就是避免收稅的交易成本，「順便也一勞永逸地避免了執政者財政上仰賴民意機關的威脅」^⑤。它根本不需要收稅，它對社會財富的攫取，並不通過「稅收」這一本質上是私有制的方式來完成，

它對於社會剩餘的索取手段是計劃經濟。比如在低工資和非契約化勞動體制下，全體勞動者幾乎大部分勞動所得都在公有制經濟的內部被國家攫取。農村前30年在價格剪刀差形式內隱藏農民總貢獻達8,000億元。又據中國社會科學院有關專家計算，前40年中國農民平均每年有260億被無償掠取。這些都是通過專橫的公有經濟制度而非稅收形式獲得的。

皮倫 (Roger Pilon) 稱中國憲法為「追求無限政府的一個綱領」^⑥。儘管有人指出中國現行憲法在公民權利和國家架構等方面和大多數西方憲政國家的憲法並無二致。但中國憲法文本中一些常被觀察者忽視的區別和欠缺卻是致命的。台灣民法學家鄭玉波將「罪刑法定主義 (法無明文不為罪)」與「稅收法定主義 (法無明文不徵稅)」視為現代法制的兩大樞紐^⑦。大陸任何一本財稅法律讀本和教科書，開宗明義也要講「稅收法定」原則。但在1949年後中國四部憲法中，從未對賦稅權力加以明確規定，國家稅收權力的明確歸屬至今闕如。沒有規定誰有權收稅、怎樣才能收稅以及收稅是否需要代議機關的同意。僅此一點，當今世界再無第二個如此敷衍的憲法文本。幾乎所有憲政國家都在憲法中規定了稅收法定原則，幾乎無一例外將此權力僅僅賦予給議會。法國憲法規定：「徵稅必須依據法律規定」；日本憲法規定：「新課租稅或變更現行規定，必須有法律或法律規定之條件作依據」。上述的「法」都是指狹義的議會立法。美國憲法第7條將「規定和徵收」稅收的權力賦予國會，第6條則規定「一切徵稅議案應首先由眾議院提出」。而我國在1984年，全國人大頒行了一道授權立法條例：

幾乎所有憲政國家都在憲法中規定了稅收法定原則，幾乎無一例外將此權力僅僅賦予給議會。但在1949年後中國四部憲法中，國家稅收權力的明確歸屬至今闕如。沒有規定誰有權收稅、怎樣才能收稅以及收稅是否需要代議機關的同意。當今世界再無第二個如此敷衍的憲法文本。

第六屆全國人大常委會第十次會議根據國務院的建議，決定授權國務院在實施國營企業利改稅和改革工商稅制的過程中，擬定有關稅收條例，以草案形式發布試行，再根據實行的經驗加以修訂，提請全國人民代表大會常務委員會審議，國務院發布試行的以上稅收條例，不適用中外合資經營企業和外資企業。

從此，制訂和徵收賦稅逐步成為政府的幾乎不受控制的權力。至今，我國所有稅收法律80%以上由國務院以條例、暫行規定等形式頒布，全國人大的立法僅有三部。甚至國務院再次將授權下放給財稅部門制訂各種具體規定，基本上變成了政府想用多少就可以向老百姓要多少。

這就演變成一個怪現象，政府每年的財政預算需要拿到全國人大去審核批准，而政府決定新徵稅種或改變稅率則不需要全國人大批准，成了只管出不管進，睜一隻眼閉一隻眼。因為國家政權在起源不基於賦稅上的較量而產生，代議機關也本不是納稅人討價還價的場合，因而「稅收法定」原則就在公法上被徹底摒棄。同時因為公有制體制改變了國家攫取財富的主要方式，私人財產極少，亦無從產生賦稅上的重大壓力。因而在90年代中期之前，賦稅問題長期並未成為利益掙扎的焦點。在各種公眾關注熱點的調查中也遠遠落於就業、社會保險、腐敗、子女教育等話題之後，甚至壓根未被列出。

90年代後期，隨着市場化進程和公有體制的萎縮，國家財政開始不可避免地依賴起民間賦稅來。經濟改革日益造就這樣一個局面：政府要開始靠直接收取老百姓的錢來養活自己。

這種轉變的標誌性起點，是1980年開始徵收的個人所得稅，那一年全國個人所得稅的總收入是16萬元。到90年代中期，賦稅對於政府生存的影響還沒在民間和政府間造成主要的矛盾。主要矛盾集中於放權改革下中央與地方的「分贓不均」。這導致了1994年「財政聯邦制」的出現（如同其他稅制一樣，也是由國務院下發一個規定就決定了賦稅權力在中央與地方的分配，或說中央政府將不受制約的制訂和徵收賦稅的授權再次轉授權給了地方）。但近年來中央政府和部分地方政府因其財政危機，對民間賦稅的依賴日重。尤其是中央政府因為公有制體制的失敗、社會保障的巨大缺口、地方在財政聯邦主義下的自肥傾向，以及近年來積極財政留下的後遺症，再加上入世和貿易自由化，使得長期以來賦稅上依賴較深的海關稅收開始銳減，在財政危機和全局金融隱患中愈陷愈深，已有了將地稅重新合併的想法，但最近中央財稅部門透露，國稅與地稅不會在近期內合併^⑧。相比之下，拿地方開刀分它一杯羹的難度較大，這就進一步加劇了國家賦稅對於民間社會和有產者階層的依賴。

目前的局面類似於英國《自由大憲章》之前的情況。在封建時代早期，英國王室壟斷豐厚的世襲收入和獨立的王室財政，所以對賦稅的依賴性也比較低。但隨着政府膨脹和市場擴張（包括軍事擴張），王室開始入不敷支，對賦稅的依賴日益加強，直到約翰王時代，英王一面拉攏新興世俗貴族，一面橫徵暴斂，進行勒索者和劫機犯式的掠奪。對賦稅的依賴日益加深和世俗貴族的不斷強大，最終使得君王的「收稅」開始變成一件開口「求人」的事情^⑨。正是這種衝突釀成了議

90年代後期，隨着市場化進程和公有體制的萎縮，國家財政開始不可避免地依賴起民間賦稅來。因為公有制體制失敗、社會保障的巨大缺口、地方在財政的自肥傾向，以及海關稅收開始銳減，進一步加劇了國家賦稅對於民間社會和有產者階層的依賴。

劉曉慶稅案是賦稅問題上民與官衝突的象徵性事件。在民主化政體下，納稅人可以通過立法與司法環節的博弈來降低稅率；但在非民主政體這兩個環節不暢通，博弈就只能發生在行政和執法的環節。不願意繳高稅的利益群體，為了維護自己利益，就千方百計偷漏稅。

會與君權在賦稅上的分離，確立稅收法定的基調。儘管英國花了幾百年來完成這個過程，但有了先例和代議機關的框架，就會變得較快。最貼近的例子是有大批商人積極介入的清末憲政。1906年前後推行「預備立憲」，各省諮議局成立後的主要工作中，最引人注目的就是諮議局對賦稅和預算權力的爭奪^⑩。商人自發性的履踐了「無代議士不徵稅」的原則。1911年武昌革命前夕，首屆資政院迫使清政府放棄其獨立財權，將當年清政府的財政預算核減掉了7,790萬兩銀^⑪。

三

劉曉慶稅案是賦稅問題上民與官衝突的象徵性事件。本文並不準備關注對偷漏稅者非正義性與非法性的批評，而把關注點放在這種具有普遍性的偷漏稅行為與黨治國家在市場化壓力和合法性資源不斷耗盡的困境之間的關係和制度內外的角鬥。

1、先驗性統治尚未實現憲政主義轉變時出現的賦稅合法性危機。

這是整個統治合法性危機在稅收問題上的體現。因為意識形態的一度強勢和公有體制的全面確立，中共長期滿足於維持其意識形態下的「神聖統治」，像今天某些私人老闆滿足於長期做一家非人格的獨資企業，而不願使企業在法律上脫離自己的人身而成為人格化的獨立主體。這樣的後果是行而不遠，一旦神聖性的道義資源出現不可逆的「脫魅」或面臨更具體的社會危機，當年事實上的支持率和道義上的合法性就成為一場風花雪月的事，而無法為橫徵暴斂申辯。

在我看來，稅收合法性日益脆弱，是導致偷漏稅行為普遍出現的深層原因。這種原因為偷漏稅者出於自利動機的選擇壯了膽，同時偷漏稅也成為專制政體下對於缺乏制度化博弈的一種替代。奧爾森比較了專制制度和民主制度下的稅收水平^⑫，指出專制統治者為追求自身最大利益，所收取的稅率往往會比維護社會特定公共水平所需的最佳稅率為高。因為使專制統治者收入最大化的那個稅率，取決於他在新增國民收入中的份額大小，所以他提供公共產品的限度就是：最後一塊錢的公共支出能夠給他帶來一塊錢的收入。這樣的更高的稅收會對全社會資源配置和激勵造成扭曲。而在民主制度下，多數派在市場上的收入會引導他們「掠奪」比專制者較少的財富。通俗點說，由納稅的人決定的稅率，一定會低於靠徵稅吃飯的人決定的稅率。

因此在民主化政體下，納稅人可以通過立法與司法環節的博弈來降低稅率。而非民主政體由於前兩個環節不暢通，博弈就只能發生在行政和執法的環節。假如稅率是可以談判的，政府要價說稅率40%我才能保證提供目前水平的公共服務，不願繳這麼高稅的利益群體，就會千方百計在制度化的談判中施展拳腳，努力殺價。而假如這個稅率根本不可談判，沒留有任何制度化的伸張餘地，那麼不願意繳高稅的利益群體一樣會拼命維護自己的利益，他們的選擇就是千方百計偷漏稅。

現代賦稅的徵收難度固然存在技術上的障礙，如缺乏可以跟蹤每個人和每筆交易的完善的金融、信貸和財會制度，很多人指出這是目前普遍偷逃個人所得稅的重要原因。但國家對

民間賦稅的依賴不斷增強，卻無法在納稅人與國家之間構建權利義務相當的憲政邏輯，從而使令出政府部門的苛捐雜稅被普遍的質疑，這也是今天賦稅徵收所面對的重要困境。楊小凱引用默克 (Joel Mokyr) 對十八世紀英法兩國的研究，指出民主制度對於賦稅徵收的意義。英國光榮革命後的平均稅率遠高於當時君主專制下的法國，但人民卻更樂於繳稅。而法國國王收的稅更低，老百姓卻更容易怨聲載道。這是新興憲政國家「稅收法定」的賦稅與威權正在下降的專制國家橫徵暴斂的賦稅的差別^⑬。

80年代初期中國政府引入稅收合同，並長期實行討價還價的稅收談判制度，已經顯示出賦稅開始向納稅人讓步的軟政權化特徵。到90年代後期一些地方橫徵暴斂的同時，因為合法性耗散和技術不逮而導致的賦稅弱化開始有更明顯的體現。一個更具說服力的案例在東北某市一個叫楊八郎村的地方。據報導這個村已經長達十年以上不納糧、不繳稅。在那裏沒有農民負擔的問題，每一個下來的幹部都被村民趕跑，村民仇視共產黨幹部，也不怕他們。有人稱這裏是關起門來稱大王的花果山。從賦稅的角度講，楊八郎村根本就已經在政治中國的版圖之外。當地市委今年組織了一個由市委副書記掛頭的工作組，進駐楊八郎村解決這個「無稅區」的老大難問題。這位副書記講話說解決問題的關鍵是「不要把幾個錢看得太重，首先把重拾人心當作第一位的工作」。這話有兩個意思，一是先已承認賦稅權力在當地的失效，並不以「恢復主權」為目標。二是承認賦稅權力的合法性來源是「人心」，而執政黨在「神聖統治」和「教化式的權力」(費孝通語)下曾經得到

這個「人心」，有人心就有賦稅，沒有人心就要重拾，讓去魅的威權再次顯魅。這個案子被中央電視台當作貫徹「三個代表」的典型事例加以報導^⑭。

2、個人所得稅在賦稅結構中比重逐漸加大，對賦稅衝突和憲政轉型具有特殊的推動力。

目前世界各國的賦稅結構基本上均以直接稅為主，並以所得稅為主要稅種，個人所得稅(包括具有個人所得性質的社會保障稅)更佔據了最大比重。這是私有制和民主制國家的共同趨勢。所得稅超過流轉稅對憲政民主的轉型具有特殊意義。穆勒 (John Stuart Mill) 描述了十九世紀英國人關於直接稅和間接稅的爭論^⑮。支持直接稅的人認為，直接稅制下人人都知道自己實際納了多少稅，如果所有稅都是直接稅，人們對稅收的感覺會強烈得多，在使用公共支出時就肯定比現在節約。日本稅法專家北野弘久曾分析間接稅的政治後果，在間接稅的情況下，納稅人在法律上被置於「植物人」的地位，或是商品價值流轉中的一顆螺絲釘。這就使得「納稅人作為主權者享有監督、控制租稅國家的權利，並承擔義務」這樣的憲政理念「幾乎不可能存在」。他指出了間接稅的政治後果，「只要消費稅佔據了國家財政的中樞，就會造成人們不能監督、控制租稅國家運行狀況的可怕狀態」^⑯。

我國目前基本上就是這樣一種狀態，即間接稅佔據賦稅收入的絕大部分。從歷史經驗看，間接稅可能激起的納稅人的反抗遠不如直接稅。即便統治者到處設立關口、橫徵暴斂，只要這種稅收像「傳銷」一樣可以繼續流轉，往往並不會導致老百姓的抗議。以美國獨立戰爭為例，英王向北美徵

目前世界各國的賦稅結構基本上均以直接稅為主，並以所得稅為主要稅種，個人所得稅更佔據了最大比重。所得稅超過流轉稅對憲政民主的轉型具有特殊意義。支持直接稅的人認為，如果所有稅都是直接稅，人們對稅收的感覺會強烈得多，在使用公共支出時就肯定比現在節約。

西方各國憲政實踐早期對選舉權實行限制的時候，直接稅的納稅人往往是享有選舉權的必要條件。部分的合理性在於直接稅納稅人對國家的付出、反抗和監督都遠比間接稅納稅人高。因為中國政府在起源上不依賴於賦稅，這一切制度變遷上的難度被一舉邁過。

稅是自來就有的事情。但那些稅都是間接稅。美國人從未援引「無代議士不課稅」的原則表示抗議。但1763年英王試圖將稅加於所有的官方文件上(印花稅)，卻遭到美國人強烈反彈。因為印花稅是一種無法轉嫁的直接稅。

這正是以政府拿劉曉慶稅案開刀為標誌，促使個人所得稅進入全面徵收階段並勢必開始在賦稅結構中快速加大比重所具有的政治含義。一個較低的直接稅的平均稅負，可能激起的不滿和反抗會大於一個較高的間接稅的平均稅負。即便是企業所得稅，公司股東也可以當作是天經地義的經營成本，唯有個人所得稅是從塵埃落定屬於自己的財產中拿出一部分來，並已不可能得到任何補償和替代。因此只有個人所得稅最能引起納稅人的「稅痛」，增強其「稅意識」，並對國家賦稅的使用產生真正的關切，對賦稅哪怕一絲一毫的提高都會極力反對，對自己的利益伸張最無顧忌。從而有助於在賦稅與國家憲政之間構建起錙銖必較的聯繫。

個人所得稅，尤其是累進制個人所得稅在西方各國的確立，也比各種間接稅的確立更難。以英國為例，個人所得稅起源於與拿破崙同時代的披特(William Pitt)時代，因為民眾反對而屢遭撤廢，直到格蘭斯頓(William Ewart Gladstone)執政時期，才在英國稅制中固定下來。但直到二十世紀，個人所得稅的徵收仍和政府年度預算一樣，需要議會每年以法案來確立^⑦。美國十九世紀末期始徵收個人所得稅和公司所得稅，但被最高法院判為違憲。直到1913年憲法第16條修正案(「國會有權對任何來源的收入規定和徵收所得稅」)才確認所得稅的合法性。而累進的個人所得稅被穆勒

稱為「一種溫和的搶劫形式」，哈耶克(Friedrich A. von Hayek)直到60年代仍然對其持批評和保留態度^⑧。西方各國憲政實踐早期對選舉權實行限制的時候，直接稅的納稅人也往往是享有選舉權的必要條件。如法國大革命後的選舉法規定「每年繳納直接稅達三天工資以上者享有選舉權」。部分的合理性就在於直接稅納稅人對國家的付出、反抗和監督都遠比間接稅納稅人高，而後者則普遍因為搭便車的心理而更可能接受非民主的、「分贓」式或「坐寇」式的賦稅體制。

因為中國政府在起源上不依賴於賦稅，這一切制度變遷上的難度被一舉邁過。維持政府運作的賦稅必須從每一個公民的財產中直接獲得，其實是任何一個專制政權並不願意看到的。但市場化的發展迫使政府從80年代之前主要通過計劃經濟在賦稅之外獲得財政來源，轉變為在90年代主要依靠公有制經濟之外的流轉稅來支撐國家體制。而現在個人所得稅已成為政府眼中國家賦稅在未來較長時期內新的增長點和輸血管道。曾經被一舉邁過的問題就會重新浮出水面。

3、個稅徵管運動打破「潛規則」，使賦稅的合法性危機被放大。

我國目前的名義稅率，比以高稅收高福利著稱的美國還要高，並且除了一個偏低的起徵點外幾乎沒有可抵免的款項。而在美國的名義稅率下，捐贈、意外損失、撫養子女和贍養父母等費用合併報稅時都是可以抵免的。劉案之前，就有學者不斷指出個人所得稅是解決財政危機「大有潛力可控」的地盤。根據王紹光等人的研究，2000年我國的個人所得稅僅500億元，佔GDP的0.57%，低於美國二十世紀

30年代大蕭條時期的水平^⑨。而當年新增的居民存款餘額近一萬億，因為我國個稅起徵點較低，即便存款率在1/3以上，這個新增餘額也必定不少於應納稅所得額總規模的兩倍。我國工資薪金所得的稅率從5%到45%超額累進，其他收入基本上都是20%的比例稅率，由於基尼係數偏高，高收入者佔據的餘額部分也偏高。如以20%為平均利率計算，2000年應當徵收的個人所得稅至少應該在4,000億以上。換言之在2000年，個人所得稅實際稅負也只有按法定稅率計算的1/8不到。這在事實上形成了一個個人所得稅稅負的潛規則，假定平均稅率20%，那麼社會平均的實際稅負長期維持在不到3%的水平（這個平均稅負由少數納稅的人和大多數不納稅的人綜合下來，而造成為輿論指責的極度不公平）。正是這個不到3%的實際稅負，帶來了十年來居民收入和GDP維持在8%左右的增長局面。我們假設一切都是「合法的」，即個人所得稅稅負長期維持在法定的平均20%。不客氣的說，十年來所有的居民收入增長就全被稅收吞掉了，而整個90年代經濟的高速增長也不可想像。尤其當這種高速增長是國有經濟高速衰退的十年間，民間經濟以自己更高速的增長支撐和貼補出來的。

高達45%並無明顯抵扣的最高邊際稅率，之所以會毫無障礙和反對的制訂出來，是因為立法者知道這是一個長期都不會被兌現的條文。而這樣一個最高邊際稅率從沒有激起過納稅者的反對，除了缺乏影響立法的民主化渠道外，也是因為納稅者知道潛規則的存在，並以潛規則而不是條文來形成自己的投資預期。事實上這是一種默契，但這種默契的主動權掌握在

政府手上。稅法條文成為政府再次擁有無限裁量權的一個授權空間，正是這個空間的存在使加強稅收化解財政危機的呼聲和瘋狂的稅收增長擁有一個合法化的表象。近年來亦不斷有學者呼籲減稅，事實上當社會成員的實際稅負從3%到20%，都包含在政府執法的彈性之中，減稅還有甚麼意義？

近年來在財政危機壓力下，這種潛規則被迅速打破。九五期間，全國國有企業和集體企業的下崗工人總計達4,807萬人。全國職工和城鎮就業人數的總體增長率為負數，而政府五年內稅收的增長是108.2%。過去兩年，GDP的年增長率維持在7%左右，而政府稅收在兩年間竟然增長了將近50%^⑩。在社會危機漸重、整體經濟風險加大的近年間，稅收增長速度竟然三倍於經濟增長，數十倍於就業人數的增長。其中個稅稅收增長最為明顯。2001年全國個人所得稅收入達到995.99億，比2000年的500億幾乎增長了100%^⑪。而農村稅費的增長也遠遠超出農民現金收入的增長速度。劉曉慶案件傳達出政府全面執行《個人所得稅法》、尤其以高收入階層為進一步主要打擊目標的信號。這將使因為長期默許大規模偷漏稅行為而被按捺下來的賦稅衝突開始凸現。

此文無意為劉曉慶等偷漏稅者辯護，而在於指出稅收問題在今天對於重構民間與政治國家之間的憲政邏輯具有推動性的價值。市場化一個重要後果就是不可避免地迫使黨治政府在經濟上依賴於分散化的個人。一開始，黨治政府仍可憑藉政治威權來化解這種依賴性。無論在農村還是城市，當它拼命加強賦稅，憑藉粗暴的行政力量攫取社會財富時，貧窮的農村和相對富裕的城市上層依然沒有絲

我國工資薪金所得的稅率最高達45%，它之所以會毫無反對的制訂出來，是因為立法者知道這是長期不會兌現的條文。近年來在財政危機壓力下，這種潛規則被迅速打破。劉曉慶案件傳達出政府全面執行《個人所得稅法》的信號，這將使因為長期默許大規模偷漏稅行為而被按捺下來的賦稅衝突開始凸現。

也許確立「稅收法定」的憲法原則，將成為工商界和民間資本廣泛介入和施加影響的一次修憲運動。而將賦稅大權從國務院交還給納稅人（全國人大）的「稅收法定主義」的修憲努力，也將比敏感的私有財產權話題對中國憲政轉型發揮出更明顯的推動力。

毫反抗能力。然而在財政危機面前對民間和「貴族」的不斷增長的依賴性，勢必逐漸削弱專橫者的底氣。而在每年多繳出幾百個億和再無法通過普遍的偷漏稅對粗暴的賦稅立法進行消極博弈的局面下，納稅階層終將找到新的參與博弈的方式。這個方式除了入黨力求進入統治者階層之外，制度化的立法博弈將成為越來越重要的戰場，院外活動也會日益公開化，一旦賦稅的立法從國務院部委拿到了人大，關於賦稅的立法就可能逐步成為爭議最大、周期最長也最難通過的法案。同時，賦稅問題在表面上幾乎不具有政治的敏感度，能夠成為民間力量施展影響並公開伸張的興奮點。這也是歷史經驗中的憲政轉型往往都是從賦稅切入的重要原因。也許繼關於私有財產權持續的修憲動議之後，確立「稅收法定」的憲法原則，將成為工商界和民間資本更加廣泛介入和施加影響的一次修憲運動。而將賦稅大權從國務院交還給納稅人（全國人大）的「稅收法定主義」的修憲努力，也將比略顯抽象和敏感的私有財產權話題對中國憲政轉型發揮出更明顯的推動力。

註釋

- ①⑫ 張宇燕：〈民主的經濟意義〉，載劉軍寧、王焱、賀衛芳編：《經濟民主與經濟自由》，《公共論叢》，第3輯（北京：三聯書店，1997），頁21-31。
- ② 王怡：〈「奉天承運」與「皇帝詔曰」——統治的合法性及其偽神學背景〉，王怡個人主頁（<http://fatwy.vip.sina.com/>）。
- ③ 斯科特（James C. Scott）著，程立顯等譯：《農民的道義經濟學：東南亞的反叛與生存》（南京：譯林出版社，2001），頁118-24。

④ 陳端洪：〈國家權力作為財產——政治腐敗分析〉，「北大新青年」網站（<http://newyouth.beida-online.com>）。

⑤⑬ 楊小凱：〈土地私有制與憲政共和的關係〉，「思想評論」網站（<http://sinoliberal.com>）。

⑥ 薩克斯（Jeffrey Sachs）、胡永泰、楊小凱：〈經濟改革和憲政轉軌〉，「思想評論」網站。

⑦ 守文：〈從涉稅大案看稅收法律主義〉，「中評網」（www.china-review.com）。

⑧ 〈個稅推動改革，明確法定原則〉，《21世紀經濟報導》，2002年8月12日社評。

⑨ 孟廣林：《英國封建王權論稿——從諾曼征服到大憲章》（北京：人民出版社，2002），頁165-77。

⑩ 劉軍寧：〈中國商人的憲政情懷〉，載氏著：《共和·民主·憲政：自由主義思想研究》（上海：上海三聯書店，1998）。

⑪ 楊小凱：〈民國經濟史〉，《開放時代》，2001年9月號。

⑬ 《楊八郎村為甚不納糧》，中央電視台網站「東方時空」欄目。

⑮ 蕭雪慧：〈納稅人、選舉權及其他——兼答喻權域〉，《書屋》，2002年第7期。

⑯ 北野弘久：《稅法學原論》（北京：中國檢察出版社，2001），附錄五。

⑰ 戴雪（A. V. Dicey）著，雷賓南譯：《英憲精義》（北京：中國法制出版社，2001），頁364。

⑱ 哈耶克（Friedrich A. von Hayek）著，鄧正來譯：《自由秩序原理》（北京：三聯書店，1997），第20章「稅制與再分配」。

⑲⑳ 王紹光、王有強：〈公民權，所得稅與預算監督：兼談農村費改稅的思路〉，「今朝風流」網站（<http://www.zuopai.com>），部分內容見《讀書》，2002年第3期。

㉑ 〈個稅難承公平之重，徵管還需配套制度〉，《21世紀經濟報導》，2002年7月11日「社評」。

王怡 成都大學工商管理系法學講師，研究方向為自由主義與中國憲政轉型。

香港華人的身份認同： 九七前後的轉變

• 鄭宏泰、黃紹倫

引言

長久以來，身份認同的問題一直困擾着大部分香港華人。每當遇上國家大事，如「釣魚台事件」、八九天安門事件、北京申辦奧運等時刻，他們會認為自己是中國人。香港是中國的一部分 (a part of China)，香港華人自然是中國人；但當涉及到另外一些情況，如香港推行的資本主義制度、民主人權等，他們又自覺和大陸有別 (apart from China)，認為自己是香港人^①。這種身份認同上的左搖右擺，心理和認知上的模稜兩可，恰好反映香港華人所處之境地、所經歷的歷史，亦是他們能夠在高度競爭多變的商業世界下 (以西方文化為主導) 適應下來，並發揮其所長的特徵。

身份複雜

正如科大衛 (David Faure) 所言^②，香港是中國的一個沿海城市，也是一個由華人組成的城市，一個大都會。除此之外，她也是一個殖民地。香港人在身份認同上的含糊不清，是根源於英國殖民統治。1842年清政府屈從於英國的堅船利炮，割地賠款，揭開了香港這個寂寂無聞的小漁港的歷史。英政府管治東南亞殖民時都盡量保留當地文化與傳統，對香港亦不例外^③。在這個九成以上人口為華人的殖民地，中華文化大體上受到保障。從一夫多妻制、男人可以立妾的傳統要到1972年才正式被廢止這一例子中，可以窺見英政府「文化不干預政策」的一鱗半爪。當然，仍有香港華人

長久以來，身份認同一直困擾着大部分的香港華人。每當遇上國家大事，他們會認為自己是中國人；但當涉及到另外一些情況，他們又自覺和大陸有別，認為自己是香港人。這種身份認同上的左搖右擺，心理和認知上的模稜兩可，恰好反映香港華人所處之境地、所經歷的歷史。

* 從1988年起，在大學研究資助局 (University Research Grants Council) 的資助下，香港大學、香港中文大學和香港理工大學攜手合作，每兩年一次進行全港性的社會指標調查，藉以了解香港社會的發展情況。本文有關資料，便取自歷屆 (1988-2001) 的調查結果，謹此致謝。由於篇幅有限，本文的相關圖、表在此略去，讀者如有需要可向作者索取，或參閱《二十一世紀》網絡月刊的全文。

本文曾於2002年5月在台北和高雄舉行的研討會上發表，並獲與會者不少寶貴意見、批評和指正，在此也必須致以謝忱；參與研討會的經費，得到香港大學亞洲研究中心「香港文化與社會」研究計劃資助，亦一併致謝。

二十世紀的中國政治動盪，在一浪浪的災難中，大量難民從大陸湧入香港。戰後香港人口約為50萬，到了1953年已升至250萬。短短八年間，人口增加了200萬。當時每五人中便有四人為該時期來港的難民移民。由此可見，香港是一個由華人難民組成的殖民地城市。

不滿受「異族」統治，以鮮血對抗港英政府的事件發生^④，但大致上，港英政府的「懷柔」政策已大大消弭了華人的對抗心理。隨着經濟的發展、教育、傳媒和政府政策等的潛移默化，「殖民統治」的形象也日漸淡化^⑤，香港華人在身份上已出現殖民地下的「順民」和「炎黃子孫」的雙重身份了。

香港華人身份的含糊與難民心態 (refugee mentality) 亦有重要關係。二十世紀的中國是個多災多難、政治動盪的國家，滿清皇朝分崩離析，國家社會動亂不安，中華民國的成立、軍閥割據、日本入侵均是一場又一場的災難洗禮。二次大戰的結束仍不能為中國帶來和平、安樂。國共內戰後，國民黨敗走台灣，中華人民共和國成立，終於結束了半世紀以來的亂局。但大亂過後並未帶來大治，反而迎來三反五反、大躍進、大饑荒、文化大革命等一波又一波的政治整肅運動，中國人民還要飽受社會動盪不安的煎熬。面對國家千瘡百孔，一窮二白，鄧小平提出經濟改革時說得很有神髓，也把握了實情：「不開放改革便有死路一條」。結果在世紀末中國的大門終於敞開，中國人民也真正可以面向世界，初嚐災劫過後的和平和機遇。

在一浪浪的災難中，大量難民從大陸——尤以沿海及廣東一帶為甚——湧入香港。戰後香港人口約為50萬，1947年跳至180萬，其中單是1949-50年一年內便有約776,000難民流入香港^⑥，到了1953年，人口已升至250萬。短短八年間，人口增加了200萬。換言之，當時每五人中便有四人為該時期來港的難民移民。按林潔珍與廖柏偉的統計^⑦，在1961年，全港人口為3,168,100人，其中50.5%生於中國，47.7%生於香港，1.8%生於其他地方，以此計算，當時有超過

一半是移民人口 (52.3%)。俟後，移民仍不斷湧入。直至1980年10月24日港府實施「抵壘政策」(reached base policy)，非法移民潮才受到控制^⑧。由此可見，香港是一個由華人難民組成的殖民地城市。

移民初期，大部分人都沒有把香港當作「落地生根」的地方，因此在身份認同上仍以中國人或祖籍／出生地為主。就連香港初期的人口普查，也只是以市民的「籍貫」，而非後來的「出生地」為主要分類。其後憑着個人吃苦耐勞，香港華人開始享受到經濟發展的成果，與此同時，大陸同胞卻活在貧窮當中，因此香港華人的難民心態漸減。明顯地，他們對香港「日久生情」，對「香港人」的身份亦由疏離變為接受及產生認同，這感情發展是可以理解的。可是，由於難民心態仍有很大的影響力，這時期的香港人在接受新身份的時，仍有以「中國人」自居的。

1960、70年代香港經濟起飛，土生土長的一群也同時冒起。與難民一代最明顯不同，新一代生長於斯，共同在學校接受教育，在政府提供的屋村球場上留下汗水，在家中收看免費的電視娛樂，「這種共存 (co-presence) 和團體的感覺……確立了 (香港人) 自己的身份，並且在彼 (中國人) 此 (香港人) 之間劃上清晰的界線。」^⑨毫無疑問，香港戰後成長的一代，無論生活、工作、娛樂、消閒各方面都相近，對建立香港的自我身份認同有直接影響。而新生代對中國既無所知，亦無所感，加上媒體對大陸同胞負面的描述，如電視劇中土裏土氣的「阿燦」、「表叔」，電影中兇狠殘暴的「旗兵」、「大圈」等角色定形，反而加強了他們對中國的抗拒。因此，在身份認同上，新一代較認同自己為「香港人」，而非「中國人」^⑩。

政治因素也令香港華人身份更形複雜。50、60年代抵港的難民當中，不乏親國民黨人士，他們不認同共產黨政權，然而又不能否定共產黨建立的「中華人民共和國」代表中國的事實，對他們而言，「中國人」的概念更加複雜^①。殖民地政府有系統地除去民族認同感(de-ethnicization)過程的「非中國化」政策，也減弱了香港華人對「中國人」身份的認同^②。在香港，無論是教育、政府政策、宣傳等，均「淡化」中國因素，以減低大陸對香港華人的衝擊。

香港華人生活在殖民地資本主義制度下，亦嚐到這種制度的甜頭，對共產政權或多或少抱有畏懼或「敬而遠之」的心態^③。就算對中華文化有認同，在理解自我身份時，仍在「中國人」、「中國」、「中華人民共和國」等概念上糾纏不清，正如前新華社駐香港分社社長許家屯指出^④，大部分香港人都覺得自己愛國，但他們所愛的國家和大陸所指的不同，他們愛的是「中華民族」。相對而言，「香港人」的身份認同則比較清晰直接。

「中國人」和「香港人」的定義

隨着1997年主權回歸與殖民地色彩的退卻，香港華人的身份認同理論上應該比較明確了，然而，實際上這問題仍困擾着不少香港華人。下文我們嘗試探討九七前後「中國人」及「香港人」對香港的歸屬感、對前途的信心、對中國政府及香港政府的信任度，以及他們如何理解香港的政治、經濟和法律狀況，從中剖析身份認同上的差異及箇中因由。

劉兆佳在〈「香港人」或「中國人」：香港華人的身份認同1985-1995〉一文

中指出：「香港華人普遍使用『香港人』及『中國人』兩個詞（語）來指謂自己……『香港人』及『中國人』乃是香港華人感到最有意義的兩種身份。」^⑤。為了方便分析，本文採用劉氏對香港華人身份認同的較為簡單的分析界定方法，即是如果受訪者的自我身份認同為「香港人」，便簡稱「香港人」；認同自我身份為「中國人」的，則簡稱「中國人」；而認為自己身份既是「中國人」又是「香港人」的，則簡稱「兩者皆是」；反之，認為自己既不是「中國人」又不是「香港人」的，為「兩者皆非」，他們可能有外國國籍，因而認為不是「中國人」或「香港人」。在此我們必須指出，本文所指的「香港人」或「中國人」概念，只是指受訪者本身的主觀感受而已，並非學術界的定義或內涵。另一方面，也希望藉着此文回應劉氏的文章，補充回歸之後香港人在身份認同上的一些轉變。

「中國人」和「香港人」的特徵

如前述，導致香港華人在身份認同上出現分歧和含糊，是難民心態和新一代成長歷程不同等因素交織而成的。調查資料的分析恰好印證這一說法。（一）「香港人」身份漸有減少，「中國人」身份變化不大，1999年起則慢慢冒升。1990年的調查顯示，有近60%的受訪者認為自己是「香港人」，認為自己是「中國人」的約為25%；到了2001年，認為自己是「香港人」的減至50%，認為自己是「中國人」的則增至30%。

（二）認為自己「兩者皆是」（既是「中國人」又是「香港人」）的比例也日趨上升。1990年時，不足15%受訪者認為自己「兩者都是」，到了2001年，比

香港華人生活在殖民地資本主義制度下，對共產政權或多或少抱有畏懼或「敬而遠之」的心態。大部分香港人都覺得自己愛國，但他們所愛的國家和大陸所指的不同，他們愛的是「中華民族」。相對而言，「香港人」的身份認同則比較清晰直接。

1997年香港主權的回歸，對香港人的身份認同有很大衝擊。香港回歸問題被提升為國際事件，引起全世界關注。大部分香港市民對自己「香港人的身份」增添了一份自豪感，我們稱這種現象為「九七效應」。1997年的調查中，認為自己是「香港人」的比率明顯上升，便是這種效應的影響。

率已增至20%。這趨勢反映部受訪者對自己的身份出現遲疑不決、比較含糊的情況。其次，「兩者皆是」這種較為搖擺和騎牆的立場，可能是香港歷史的產物，是由殖民地走向回歸祖國的一種「身份過渡」。

(三) 1997年香港主權回歸，對香港人的身份認同有很大衝擊。香港回歸問題被提升為國際事件，引起全世界關注，國際媒體報導頻頻。中、英兩國也在回歸的日子放下爭拗，為香港製造和平穩定、歌舞昇平的氣氛。大部分香港市民感到與有榮焉，對自己「香港人的身份」也增添了一份自豪感，我們稱這種現象為「九七效應」。1997年的調查中，認為自己是「香港人」的比率明顯上升，便是這種效應的影響。下文我們嘗試從受訪者的出生地、年齡、教育水平和居港年份，深入剖析他們在身份認同上的變化。

首先，從被訪者的出生地中，我們發現「香港出生」的受訪者，有60-70%認為自己是「香港人」；認為自己是「中國人」的不足20%。從1990-2001年的趨勢上看，認為自己是「香港人」的(除1997年的特殊轉變時刻外)，大體上正在減少，而認為自己是「中國人」的則在慢慢上升。香港以外地方出生的受訪者(主要是中國出生)，則較多認為自己是「中國人」，認為自己是「香港人」的為數亦不少，但比率遠不如香港出生的受訪者般「壁壘分明」。但無論是「香港出生」或「外地出生」的受訪者，認為自己是「香港人」的比率亦在下降中：例如在1990年，有39.7%受訪者覺得自己是「香港人」，1992年略降至37.9%，95、97及99年分別為37.4%、36.9%及36.6%。似乎香港華人認為自己是「香港人」的比率正在減少，而「中國人」的身份則日漸獲得認同。這一點與王家英認為「香港人」的

身份認同較強，而中國人民族認同顯著弱化的研究結果^⑩，有一定程度的出入；亦與梁伯華^⑪認為「香港人」身份認同正在上升的結論相反。我們的研究資料支持劉兆佳的看法：香港華人在身份認同上出現方向性轉變，「香港人」的身份認同正在下降，「中國人」和「兩者皆是」者則在上升^⑫。

不同的年齡組別對身份認同亦有明顯差異。30歲以下的受訪者接近70%認為自己是「香港人」，而認為自己是「中國人」的則在15-25%間。這分野同樣隨時間過去而有轉變迹象。在30-54歲的受訪者中，過半數認為自己是「香港人」，認為自己是「中國人」者則未超過30%。相對於較年輕的受訪者，54歲以上的一群在認同上出現灰色地帶，認為自己是「中國人」和「香港人」的比率十分接近，一直在35-40%間爭逐，互有高低。這情況或反映了這組別受訪者心中的矛盾：一方面對大陸(或家鄉)存有濃厚感情，但同時對香港這地方亦日漸產生強烈的歸屬感。

為了印證「本地生」和「外地生」受訪者在身份認同上的差異，我們將「外地生」受訪者居港年期再細分，並比較他們在身份認同上的轉變。香港《人民入境條例》中的《居留權法》規定，外地合法移民連續在港居住七年以上，才可擁有香港永久居留權。我們以這一規定為分水嶺，將受訪者細分為四組：居港七年以下、7-15年、16-25年及25年以上。首先，資料顯示他們對香港歸屬感有明顯的轉變。居港年份愈長，對香港的歸屬感就愈強，這現象在歷屆調查結果都十分一致。比較突出的是，居港七年以下受訪者表示對香港的歸屬感是「少」或「很少」的，較其他三組顯著。這種情況或者正是他們的身份未獲確定的直接投射。其次，在身份認同上，絕大部分居港

七年以下者，都認同自己是「中國人」，而認為自己是「香港人」或「兩者皆是」的則比較接近。隨着居港年份增加，他們認為自己是「香港人」的比率亦漸增，認同自己是「中國人」則漸減。而居港超過25年者，「中國人」和「香港人」的認同基本數量已相當接近，顯示「外地生」的受訪者已融入香港社會。

受訪者的教育程度亦影響他們對自我身份的看法。大體而言，教育程度越高，越傾向認為自己是「香港人」，調查發現有50-60%高學歷受訪者持這種看法；而認為自己是「中國人」的則佔20-30%左右。低學歷受訪者取向並不明顯，認為自己是「中國人」和「香港人」的比率很接近。因年齡和教育程度上的差異而有不同的身份認同，可以理解為難民心態與本地成長一代的相互影響。上一代來港的移民大都為年長者，教育水平也較低，而年青人則多為本地出生，教育水平比較高。因此，教育程度的高低，間接反映出移民一代和本土一代心態上的差異。

從整體數據上分析，雖然「香港人」的比率正在減少，而「中國人」則在上升，我們仍不能因此簡單地推論「香港人」身份最終會被「中國人」身份所掩蓋。就算以「香港人」身份認同最低潮的2001年為例，也有接近50%的人認同自己是「香港人」，這與認同自己是「中國人」的30%之間，仍有相當大的差距。就算回歸四年後，香港經濟陷於困境，中國則「捷報頻頻」，國勢日強，認為自己是「香港人」身份的比率仍佔主導。其次，正如前述，受訪者居港年份愈長，對香港的歸屬感和身份認同便愈大，很多「新來港移民」的身份認同，在香港本土文化的熏陶下，最終也會有所改變。因此，在現階段作出結

論，認定「香港人」身份將會給「中國人」身份所取代，是言之過早的。下文將嘗試從對香港前途的信心、對香港政經狀況的滿意度、對移民的抉擇和對中、港政府的信任四方面，剖析「香港人」和「中國人」的不同看法及態度。

對香港前途的信心

我們從調查資料中不難發現，無論是「香港人」還是「中國人」，他們對香港前途的信心皆是有升有跌的。九七回歸年，人們對前途的信心最高，有50.2%的「香港人」和64.36%的「中國人」表示對香港前途有「大」或「很大」的信心。九七後則開始下降。整體上，「中國人」較「香港人」對香港前途更有信心，當中相差約有12%，在1997年及2001年的差距更大。

為甚麼身為「香港人」反而對香港前途抱持較悲觀的看法呢？這是耐人尋味的問題。較為合理的解釋或許是因為香港政治前途不確定。從1997-2001年的調查結果顯示，「中國人」比「香港人」對一國兩制中的「港人治港、高度自治」政策落實有較大的信心。該年有51.6%的「中國人」「同意」或「很同意」中國政府已落實「港人治港」政策，而「香港人」則只有33.3%相信。到2001年，「同意」或「很同意」「港人治港」政策已充分落實的「中國人」有56.7%，而「香港人」則只有36.2%。兩者對政策能否成功推行，有近20%的差距，可見大家對香港前途和信心的分歧不小。

另一個測試「香港人」與「中國人」在前途信心上的異同，是有關他們對香港的歸屬感。整體上，「香港人」較「中國人」對香港有更大的歸屬感。這情況應該是理所當然的吧。「香港

從整體數據上分析，雖然「香港人」的比率正在減少，而「中國人」則在上升，但不能因此簡單地推論「香港人」身份最終會被「中國人」身份所掩蓋。因為受訪者居港年份愈長，對香港的歸屬感便愈大，很多「新來港移民」，在香港本土文化的熏陶下，其身份認同最終也會有所改變。

人」對香港的歸屬感在1993年的調查中，表現尤其強烈，超出「中國人」近11.9%。這是否因1991年立法局推行直選，或基於其他因素，調查資料未能顯示。到了1995年，差異略為收窄，1997年因回歸因素的刺激又再度上升。但近年隨着香港經濟表現疲弱，1999及2001年的調查結果都顯示，「香港人」和「中國人」對香港的歸屬感均在下降。

對政經狀況的滿意度

受訪者對香港政治、經濟和司法的看法有異有同，在經濟上的看法較為相似，但在政治和司法上則出現分歧。經濟方面，無論「香港人」或「中國人」都對香港的經濟表現出強烈不滿，而且每下愈況。1990年時，無論是「中國人」還是「香港人」，對當時經濟狀況表示「滿意」和「很滿意」的，都有45-50%以上，1992年及1995年滿意度均在下跌，1997年一度大幅上升，可是到了1999年和2001年，比率再度下降至5-10%左右。

這情況一方面反映了香港經濟在回歸後的急劇惡化，以及受訪者對政府經濟政策的不滿。亞洲金融風暴是其中一個因素，但政府政策的失誤，如干預自由市場運作、房屋政策搖擺不定、不能迅速處理通縮及失業問題等，更加深了市民的不滿^⑨。另一方面，這也間接反映了無論是「中國人」或「香港人」，他們的經濟價值觀均比較接近。香港向來被視為經濟、商業都會，很多難民來港的主要目的，也是為了尋求更好的物質生活，因此，香港市民往往被外界扣以「經濟動物」的帽子。調查數據或隱或現地帶出了「香港人」和「中國人」共有的經濟觀念。

受訪者在經濟上較為一致的看法，並沒有在政治和司法上出現。在政治方面，「中國人」比「香港人」更為滿意香港的政治狀況。從歷屆的調查資料上可以看到，滿意香港政治狀況的「中國人」較「香港人」高出5-10%以上，其中又以1997年的差距最大。另外，九七過後，受訪者對香港政治的滿意度，有日漸上升的勢頭，這種情況或者是香港政治制度較為開放，政府的透明度也漸有增加所致。

另外，「中國人」和「香港人」對香港司法制度是否公平、公正，亦各懷己見。1997年或前期，同意香港司法制度是「公正」、「很公正」的「香港人」多於「中國人」，但比率相差不大，例如在1990年，同意此看法的「香港人」和「中國人」分別為57.5%和56.4%。但在1997年後，「香港人」對法制的公正性遠較「中國人」悲觀，差距更有擴大的趨勢，例如1997年時，「香港人」較「中國人」滿意香港的法律公正性；在1999年，此看法已有轉變。到了2001年，「香港人」對法律是否公正的信心已大幅下降，55.2%的「中國人」仍認為香港法律公平公正，而抱同樣看法的「香港人」已由高峰時的63.5%（1997年）降至51.0%。這種情況是導源於特區政府一些備受爭議的司法方針，如不起訴胡仙、人大釋法，以及律政署選擇性地起訴個別案件，例如不起訴大法官阮雲道之子等事件。

對香港政府歷年來的工作表現，「香港人」和「中國人」的看法也有出入。從資料顯示，有三點尤為突出：（一）整體而言，「中國人」較「香港人」贊同政府的表現，這情況九七前後分別不大。（二）無論是「中國人」還是「香港人」，對政府工作表現的評價都越來越差，1990年兩類受訪者中，分別有20%和30%認為政府工作表現「好」或

香港向來被視為經濟、商業都會，很多難民來港的目的，也是為了更好的物質生活。1990年時，無論是「中國人」還是「香港人」，對當時經濟狀況表示「滿意」和「很滿意」的，都有45-50%多，到了1999年和2001年，比率下降至5-10%左右。這間接反映了「中國人」和「香港人」兩者的經濟價值觀很接近。

「很好」，但到了2001年，均跌至只有10%左右。(三)「九七效應」相當突出。受訪者對1997年的政府表現評價甚高，分別有30%的「香港人」和35%的「中國人」認為政府表現「好」或「很好」。可惜，九七回歸後，大家對政府的評價又再回落，甚至較回歸前的殖民地政府更差。

移民外國的抉擇

移民是一個複雜而影響長遠的決定。無論是「香港人」或「中國人」，歷年資料顯示有意移民外國的比率正在下降。在1990年，有29.3%的「香港人」計劃移民外國，而「中國人」則只有約15.4%，這麼高的比率，應該是受到1989年北京鎮壓天安門民主運動的影響。1984的《中英聯合聲明》已令香港華人感受到前途不明朗，部分有能力移民的人士已用行動表達他們對前途的不信任和恐懼。「六四事件」更激發香港華人的憂慮，移民外國、爭取外國居留權、「購買政治保險」成為部分香港華人的重要目標，這正是一度引起社會關注的「人才外流」問題^②。其後比率不斷下跌，1997年跌至低位，到了2001年，有意移民的「香港人」只有9.4%，而「中國人」則為5.5%。

從有意移民外國的比率上看，「香港人」較「中國人」為高，這與「香港人」對香港有較高歸屬感的結果相反^②。雖然打算移民離開香港的比率正在下降，但受訪者中擁有「外國居留權」的比率則在不停攀升，例如1990年大約有4.2%的「香港人」和4.7%的「中國人」擁有外國居留權，1997年分別升至7.9%和5.9%，到了2001年，比率再上升至8.7%和6.9%。同樣，擁有外國居留權的「香港人」的比例較「中國人」為

高。這種表面上看來很矛盾的數據，其實正好反映出有受訪者取得外國居留權後，回流香港生活及工作的情況正在增加。奇怪的是，「九七效應」對受訪者的移民計劃並沒有顯著影響。或者我們可以這樣理解，若香港華人會因九七回歸問題而決定移民，相信他們一早已作出安排，到1997年時，「消息已被消化」，事實上亦來不及了，因此效應不彰。

對中港政府的信任度

「香港人」和「中國人」在身份認同上的差異，更明顯反映在他們對中國政府和香港政府的信任態度上。1997年前，無論「香港人」還是「中國人」，對香港政府的信任都在減退。1997年對特區政府的信任度大幅提升，這種變化，應該是「非殖民地化」後，香港華人對回歸祖國懷抱比較正面的反應。「九七效應」明顯地對香港華人有一定的衝擊。在1997年的調查中，有48.6%的「中國人」對香港政府「很信任」或「信任」；而持這種看法的「香港人」只有30.1%。在1999-2001年，受訪者對香港政府的信任度仍在上升。「香港人」和「中國人」對香港政府信任度的比率相差正在擴大。這種看法上的分歧，不應單純地理解為受訪者對「一國兩制，港人治港」政策高度落實的看法，恰恰相反，我們應該注意到「香港人」對香港政府信任度「審慎」態度背後的擔憂。對「香港人」而言，政府是否能堅持「一國兩制」政策，不受大陸干預，仍有待觀察。因此他們對香港政府信任度的增加速度和幅度，沒有「中國人」那麼快速。

被訪者對政府的信任度雖然有落有起，但對中國政府的信任則「低位持

1990年，有29.3%的「香港人」計劃移民外國，而「中國人」則只有約15.4%，這麼高的比率，應該是「六四事件」的影響；到了2001年，有意移民的「香港人」只有9.4%，而「中國人」則為5.5%。「香港人」有意移民的比率較「中國人」為高，這與「香港人」對香港有較高歸屬感的結果相反。

「香港人」和「中國人」在身份認同上的差異，明顯反映在他們對中國政府和香港政府的信任態度上。在1997年的調查中，有48.6%的「中國人」對香港政府「很信任」或「信任」；而有這看法的「香港人」只有30.1%。到2001年，有54%的「中國人」信任中國政府，而「香港人」則只有26.1%。

續上升」。1990年，受訪者對中國政府的信任度十分低，6.3%的「香港人」表示「信任」或「很信任」，而「中國人」亦只有18.2%表示相似意見，這麼低的信任度，是1989年「六四事件」後的直接影響。對於香港華人而言，「六四事件」再次引發他們對中共政權的不信任和對前途的憂慮。俟後，受訪者對中國政府的信任度逐步提升。其中1995年因為港督彭定康(Christopher Patten)的「全面直選」事件，引來中英政治爭拗，香港華人對中國政府的信任度也因而下降。不過1995年過後，信任度再上升。到2001年，有54%的「中國人」信任中國政府，而「香港人」則有26.1%。與看待香港政府一樣，「香港人」和「中國人」對中國政府信任度的差異也有擴大迹象。1990年時，兩者對中國政府的信任，差別只有12%，到了2001年，比率擴大至28%，這樣大的差距，相信正是彼此身份認同上迥異的關鍵所在了。

調查發現與評論

在本文開首之時，為了方便討論，我們只對「中國人」和「香港人」作出簡單界定，但它們的真實意義和內涵，例如「香港人」的特質是甚麼？何謂「香港夢」？是高度敏感的經濟觸角，還是可以適應不同環境的能力？這些較深入的問題，我們並沒有觸及。其實，對這兩種身份的理解，向來都各有不同。就以「中國人」的身份理解為例，便各有各說，各持己見。生活在內地人的看法，和香港市民的看法便有不同；而香港市民與台灣人的理解又有差異；至於散居世界各地的華人，看法不同更加不用說了。

另一方面，我們同時注意到，無

論「中國人」或「香港人」，他們都不能避免地受到日漸強烈的「全球化」概念所影響。香港作為國際都會，又曾受英國統治，在視野和身份上已播下「國際性」的「種子」，較易對「全球化」的衝擊作出調適。至於中國內陸，自經濟改革以至2001年年底加入世界貿易組織等歷史性發展，不可避免地使「中國人」身份和文化，與西方其他文明發生碰撞和交流，這些發展肯定會對「中國人」的身份認同帶來劃時代的轉變²⁰。以上的論點牽涉層面甚廣，值得有興趣的學者深入研究。但這些並非本文的焦點所在，因此我們未予深入討論。

身份認同是個複雜概念，它「絕不是社會成員被動地接受某個身份的過程，而是個體主動地尋找一己社會行為意義，從而建構自己的身份」²¹。因此，香港華人的身份認同所代表的，不僅是他們在中國歷史文化影響下的認同或情感，還有其他因素諸如政治上的爭逐、經濟的追求和生活方式的選擇等概念。香港華人開始出現身份認同上的差異與含糊，自有其歷史發展的偶然性和必然性，正是因為其歷史條件的獨特，香港華人的身份認同轉變才顯得趣味盎然。

我們在調查中發現，「九七效應」對香港華人身份認同發揮決定性的影響。無論是對香港的歸屬感，對政治經濟的狀況、政府工作和信任還是對未來的信心等各方面，均反映出1997年主權回歸的歷史性轉變，深深牽動着香港華人的心靈。在1997年，「香港人」更加明顯地表現出對香港的歸屬感，對香港的政治狀況也持相當正面的看法。相對而言，「中國人」對中國政府和特區政府的支持程度較大，對未來也寄予厚望，相信「明天會更好」。可以想像，在1997年，傳媒

天天為回歸作倒數，討論着駐軍、交接儀式、新政府運作等事宜，就算是普羅市民，日常談論的話題也離不開九七後的種種可能性，「香港的過去和未來」成為大家關注的中心。同時，中英雙方避開政治爭議，刻意營造「融洽、和平」的局面，經濟發展一片大好，香港瀰漫着樂觀氣氛。耳濡目染之下，香港華人很自然地受到感染。因此，對當時的局勢有「異常」的反應和看法，香港華人的身份認同也特別強，這種「九七效應」自是可以理解的。

然而，1998年發生了亞洲金融風暴，香港經濟泡沫爆破，香港華人對香港經濟狀況產生憂慮，再加上世界經濟不景氣，香港出現高失業、高通縮等情況，政府政策又未能對症下藥，香港華人開始為生計、工作而擔憂，對前景和未來的信心自然不停下降，歸屬感也跟着減低。往昔「香港人」身份所帶來的優越感開始動搖，這或者也是自認為「香港人」的比率愈來愈低的深層因由吧。

與此同時，與香港一衣帶水之隔的深圳，經濟發展欣欣向榮。中國大陸近年來經濟發展迅速，自1979年改革開放以來，經濟增長率便一直位於世界前列，短短十年間已發展成繼美國和日本後世界第三大國民生產總值最高的國家。在國際外交上亦取得重大進展，如成功加入世界貿易組織及取得2008年奧運主辦權等。中國在國際舞台的位置日重，與歐美諸國平起平坐，這些事實都牽動着香港華人的民族感情。雖然「六四事件」曾令香港人不安反感，但其後中國經濟的穩定發展及其外交成就，又令香港華人羨慕或自豪，身份認同上因而出現微妙的變化。九七回歸，中港兩地交流接觸日益頻密，香港華人加深了對中國大陸的了解，抗拒、隔閡也就慢慢減退。

以上各種因素，此消彼長或相互影響，導致香港華人的身份認同出現種種轉變。調查資料清楚顯示，認同自己是「香港人」的人數有日漸減少的趨勢，認為自己是「中國人」的比率則變化不大，而「兩者皆是」的，則逐步上升和強化。不過從三者比率上的差距看，認同自己是「香港人」的仍佔絕大比數，而認同「中國人」的身份趨勢，則有待觀察。至於「兩者皆是」的比率漸多的情況，就是十分明顯的了。出現這種現象，正好反映部分香港華人對「中國人」身份仍有一定的抗拒。相反，「兩者皆是」的身份較為含糊，但也較有「彈性」，因此較易為受訪者受落。最後，我們不禁會問：「香港人」的身份，最終會否被「中國人」或「兩者皆是」的身份所取代呢？從三者比率的巨大差距上看，這在現階段仍言之尚早，具體的發展，還有待進一步的觀察。

中國經濟的穩定發展及外交成就，令香港華人羨慕或自豪，身份認同上因而出現微妙變化。認同自己即是「香港人」，又是「中國人」的比率逐步上升和強化。因為這種身份較為含糊，也較有「彈性」，這反映部分香港華人對「中國人」身份仍有一定的抗拒。

註釋

① Gordon Mathews, "Heung-gongyahn: On the Past, Present and Future of Hong Kong Identity", *Bulletin of Concerned Asian Scholars* 29, no. 3 (1997): 3-13.

② David Faure, *Society, A Documentary History of Hong Kong* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997).

③④ G. B. Endacott, *Government and People in Hong Kong, 1841-1962* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1964).

④ 蕭國健：《香港的歷史與文物》（香港：明報出版社，1997）。

⑤ Ming-kwan Lee, "Hong Kong Identity—Past and Present", in *Hong Kong Economy and Society: Challenges in the New Era*, ed. Siu-lun Wong and Toyojiro Maruya

(Hong Kong: The Centre of Asian Studies, The University of Hong Kong, 1998), 153-75.

⑦ 林潔珍、廖柏偉：《移民與香港經濟》(香港：商務印書館，1998)。

⑧ Hong Kong Immigration Department, *Hong Kong Immigration Department 40th Anniversary Report* (Hong Kong: Government Printer, 2001).

⑨ 馬傑偉：《電視與文化認同》(香港：突破出版社，1996)，頁28-30。

⑩ 王宏志、李小良、陳清僑：《否想香港：歷史、文化、未來》(台北：麥田出版股份有限公司，1997)；吳俊雄：〈尋找香港本土意識〉，《明報月刊》，1998年3月號，頁23-27；蕭鳳霞：〈香港再造：文化認同與政治差異〉，載程美寶、趙雨樂編：《香港史研究論著選輯》(香港：香港公開大學出版社，1999)。

⑪ 蔡榮芳：《香港人之香港史：1841-1945》(香港：牛津大學出版社，2001)。

⑫ Sai-wing Leung, "Social Construction of Hong Kong Identity: A Partial Account", in *Indicators of Social Development: Hong Kong 1997*, ed. Siu-kai Lau, Ming-kwan Lee, Po-san Wan and Siu-lun Wong (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong, 1999), 111-34.

⑬ Siu-kai Lau, *Society and Politics in Hong Kong* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982)；劉兆佳：〈「香港人」或「中國人」：香港華人的身份認同 1985-1995〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，1997年6月號，頁43-58。

⑭ 許家屯：《許家屯香港回憶錄》(台北：聯經出版社，1993)。

⑮ 同註⑬劉兆佳(1997)，頁43。

⑯ 王家英：《香港人的族群認同與民族認同：一個自由主義的解釋》，*Occasional Paper*, no. 50 (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong, 1996).

⑰ Edwin Pak-Wah Leung, "Transition from De-ethnicization to Re-

ethnicization: The Re-emergence of Chinese Ethnic Identity and the Birth of a New Culture in Hong Kong Prior to 1997", in *Hong Kong in Transition* (Hong Kong: One Country Two Systems Economic Research Institute, 1992), 594-603.

⑱ 同註⑬劉兆佳(1997)。

⑲ Victor Zheng, Kwok-keung Law and Siu-lun Wong, "From a Free Economy to an Interventionist Society: The Crisis of Governance in Hong Kong", in *Indicators of Social Development: Hong Kong 1999*, ed. Siu-kai Lau, Ming-kwan Lee, Po-san Wan and Siu-lun Wong (Hong Kong: Hong Kong Institute of Asia-Pacific Studies, The Chinese University of Hong Kong, 2001), 1-32.

⑳ Ronald Skeldon, "Emigration, Immigration and Fertility Decline: Demographic Integration or Disintegration", in *The Other Hong Kong Report: 1991*, ed. Yun-wing Sung and Ming-kwan Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), 233-58.

㉑ Siu-lun Wong, "Political Attitudes and Identity", in *Emigration from Hong Kong: Tendencies and Impacts*, ed. Ronald Skeldon (Hong Kong: The Chinese University Press, 1995), 172；同註⑬劉兆佳(1997)。

㉒ 參考「新世紀中國文化與全球化」專題，《明報月刊》，2002年5月號，頁19-31。內有劉再復、李澤厚、何兆武等的文章，對全球化的定位和衝擊有所分析。

㉓ 梁世榮：〈香港人的身份認同：理論與研究方法的反思〉，載劉兆佳等編：《華人社會的變貌：社會指標的分析》(香港：中文大學出版社，1998)，頁190。

鄭宏泰 香港大學社會學系博士候選人，香港大學亞洲研究中心研究助理。

黃紹倫 牛津大學社會學博士，現任香港大學亞洲研究中心主任。

景觀

陳果電影中的妓女身份轉變

——從《榴槤飄飄》到《香港有個荷里活》

● 鄭瑞琴

從「城鄉對照」到 「國際視野」的中國外望

陳果的「九七三部曲」（又稱「香港三部曲」）——《香港製造》、《去年煙花特別多》及《細路祥》，以探討香港九七大限前後的社會現況（尤其是下層人民）為主線，透過「幼、青、中」三代不同觀點來詮釋弱勢社群在歷史洪流中的生活轉變。跟着，他又着手處理「妓女三部曲」（又稱「回歸三部曲」），目前只拍了前兩部，分別是《榴槤飄飄》及《香港有個荷里活》，以反思回歸後中港兩地關係為題材。

《榴槤飄飄》及《香港有個荷里活》的妓女都是來港「討生活」的大陸人，既然陳果以「妓女」為題材寫中港兩地關係，「妓女」也就成為一個地域性坐標，代表了中國大陸的席位；而香港同時亦以「嫖客」身份，與她展開了「肉體」的關係，純粹以金錢作交易，有別於一向以來的母子親情。可見，陳果是有意想像中港兩地互相對望的身份：兩者都是欲望（物欲與性欲）的化身，只容「肉」欲的交易。可是，兩部



陳果工作照

電影的語調和敘事角度卻都完全不同：一個麻木沉重，一個快樂無憂；一個聚焦在妓女身上，一個散焦在妓女與眾嫖客身上。

（一）回歸的悵惘

《榴槤飄飄》最為人稱道的，是妓女在中港兩個時空下的生活對照及內

* 本期「景觀」及彩頁圖片、劇照乃蒙陳果先生允准使用，並由嘉聯娛樂亞洲有限公司提供圖像，本刊在此謹致謝意。



《榴槤飄飄》劇照

心掙扎，當中尤以「又臭又寶」的榴槤作香港的象徵，觀照生活的茫然。陳果是一位觸覺敏銳的導演，看到國內妓女由被動到主動的欲望探進（即由二奶村的「守株待兔」式推銷手法，發展到持「雙程證」南下，霸佔香港本土的黑市性服務市場），眼光明顯有所推拓。但《榴槤飄飄》的視野則較為保守，仍是停留在70年代以來「城鄉對照」的模式^①之內：香港只是一個賺錢的「臭」城市，國內的老家才是最美的地方。可惜老家的美，亦只停留在校園回憶之內，生活只餘下老去的想像、欲望的呼召及前路的茫然。

反觀《香港有個荷里活》則較有時代感，能緊貼全球化都市生活那快速消逝的節奏，應驗了阿巴斯(Akbar Abbas)的「消失」預言^②（甚至還超越阿氏預期的速度）：當電影公演的時候，大磡村已被清拆掉，觀眾根本無可能看到大磡村的真貌，只能透過影像來想像、重構它的存在。不過，電影那狂歡與調侃的效果，卻致力於淡化歷

史的錯失感(Deja Disparu)，完全擺脫了《榴槤飄飄》的埋伏。

陳果一改以往寫實的作風，以黑色幽默的手法拍攝《香港有個荷里活》，營造出許多輕鬆惹笑的效果。石琪將本片喻為「陳果的《西遊記》」實是非常貼切：「有肥豬族、瘦皮猴、狐狸精和牛魔王，還有『西天』荷李活，不乏趣怪靈感」^③。本片更見陳果在拍攝形式方面的突破。當然，有形式也不可以沒有內容，何況陳果絕對不是「調笑完事」那類導演。

(二) 三刀兩面的本領

《榴槤飄飄》的小燕雖有女性自主（主動來港當娼賺錢），但仍必須依靠「馬伕」的幫助，在另一個勢力圈內討生活。但《香港有個荷里活》的東東已跳出這個被支配的領域，自己主動在互聯網「推銷色相」，主動在大磡村「找生意」，更與流氓律師合作（勾結），大肆恐嚇騙財，還會「聘請」童黨執行「暴力處分」，處事乾淨俐落，完全反過來控制「大局」。但奇怪的是，觀眾所「看」到的東東似乎只有純真、樸素、青春、友好、排難、解救等性格面貌：如她與阿細（小肥仔）的友誼，她在朱家盪鞦韆的童心，燃點朱家父子生活的樂趣（盪鞦韆及揮舞紅布），「仗義」幫助流氓律師免費解決性需要等；而她較為負面的「形象」，充其量就只有色誘男性這一面。至於電影下半部分所呈述她那醜惡虛偽時，都必須在她「缺席」的時候才可以發現她高高在上的女魔頭「席位」。一般影評或影片介紹，大多把本片的妓女形象簡單化為「魔鬼與天使」、「唐僧與蜘蛛精」的

合體，而忽略了陳果在處理這兩個不同面貌時的影像時空。

若陳果真是以「妓女三部曲」探討大限以後的中港關係的話，他會否也暗示了中國大陸或國內人就如電影中的東東一樣，只在人前展示（強調）美好的一面並致力掩飾（或延擱）其背面所滿布的黑色？現實裏的中港經貿活動，似乎也時有相關聽聞，如國內的假米假鹽（還有許多偽貨），房地產的欺瞞（購買國內房子後竟會被「移牆削地」）等。若影評人依舊批評陳果的電影只鍾情於「對低下層的情意結，有時會自我沉溺於陰溝」^④，則似乎仍未能看到陳果電影的多元性，尤其是他那技巧的進步和視野的拓寬。陳果曾謂「可能有人以為我將大磡村與荷里活廣場扯在一起，是想講貧與富，其實不是，我反而將『性』放在首位」，所以電影才強調一種鐵鏽色（大磡村鐵皮屋所獨有的生鏽色調）和火紅色作基調^⑤。「性」，其實都是「欲望」的化身，正如經濟貿易的爾虞我詐本屬常事，最重要的還是「貪」者上釣。

（三）出走的欣悅

電影畫面所呈現的色澤對比以鮮紅及鐵鏽色為主調，總給人原始的感覺。無論是燒豬的紅、爐火的紅、衣履的紅、布幔的紅，在大磡村的鐵鏽之下，男女情欲都在不斷燃燒。但奇怪的是，一切的欲望幻念都沒有交流，只依循着線性的發展，更且是循形而下到形而上的推進：男性對女性有無盡的原始性欲，可女性卻只記存西方「荷里活」的烏托邦夢想^⑥，各人停留在自我封閉的欲望空間。在熊熊欲火之下，陳果所呈述的中港關係又再向前推進了一步：原來在中港以外，還有個西方「荷里活」之鄉！

東東與阿強的第一次性交易，選點在大磡村旁的渠道裏，兩人都各自尋夢，擁抱自己的性高潮：男的雙腳雖浸在溝渠的污水內，仍只顧耽溺在性欲快感之中；女的雖張開雙腿擱在溝沿上，但眼睛從不離開「對岸」居高臨下的荷里活廣場，心裏彷彿充滿了想像的期盼。事後，她更牽引阿強到

《香港有個荷里活》劇照



斜坡上仰看這夢中天堂，把烏托邦的理想投射到廣場上的五幢大廈（屋苑名稱是「星河明居」），彷彿一切也在自己的五指山內。「荷里活」的空間錯置本來是為港人而設的，可現在竟成就了異鄉人的夢想，由空間錯置的領域，延伸至精神層次的範疇。那麼，在陳果的視野下，東東的荷里活夢想是否也寓言了（揶揄了？）中國在另一新世紀的開初，仍緊抱西方文明進步的現代性迷思？反觀存活在中西大國夾縫間的香港，又一次再現「他」^⑦昔日的雄風^⑧：無論在任何時間線上，「他」仍舊是一個運輸港口、一個中轉站、一個過渡的空間。事實如此，也只能如此。正如阿巴斯論及的「港口心態」（port-mentality）一樣，海港裏的一切都是短暫的、浮動的^⑨。

在電影中，我們可以經常從大磡村的角度仰視高聳的荷里活廣場，這種「一高一矮」的懸殊對比效率，許多評論者都認為是暗示了權力分配的情況，但陳果所呈述的效果顯然功力不夠，似乎絕無深化此兩極之嫌。與其說本片表現出導演對香港最基層的關懷，以及貧富懸殊的差距，不如說導演可能是用了不同的視點，來呈述各人對荷里活廣場的「態度」。綜觀一眾大磡村的居民，似乎並不在意大型樓盤的存在。電影鏡頭無論是俯視大磡村還是仰看廣場，大多從東東的視點出發。東東所「看」到的荷里活廣場跟想像中的荷里活一樣，絕對是美麗的，這點我們不必置疑。但需要注意的是，在陳果的鏡頭下，「大磡村」對「荷里活」的仰望並不帶任何輕蔑的態度，相反地，還帶有幾分仰慕的神情。借用石琪的《西遊記》比喻，要到

西方「荷里活」取經的只有東東一人，其餘的「豬八戒」與「馬騮精」充其量也只是「陪客」，就算有所想像，也只是將個人欲望投射在東東的身上，實非理想的追求，更遑論「西方」對他們的吸引力了。東東在朱家盪鞦韆一幕便是最好的證明：她把鞦韆盪得高高的，彷彿對面的荷里活就是她夢中追逐的遠景，及後朱父與阿明雖同樣有盪鞦韆的快慰，卻皆是因為得到東東身體的「救贖」而重拾青春的活力，泛起生活的漣漪。

從「九七三部曲」及「回歸三部曲」的命名，足見陳果的作品有意作歷史文化的省思。巧合的是，陳果的「香港三部曲」都是寫香港男人「失勢」的故事，而「回歸三部曲」是寫南來妓女「自主」的故事。細看《香港有個荷里活》，陳果似乎並連起這兩個大主題，交織出這班弱勢「男群」如何被強勢「妓女」玩弄和壓迫的命運：他們最終不是被劫、就是被斬，完全被「閹割」掉男性的能力，只能滯留在行將毀滅的大磡村內，等待清拆的來臨——男性仍被關在牢籠裏等待處決。若然陳果真想透過電影「觸及轉變中的香港」面貌^⑩，《香港有個荷里活》又會否呈述了香港回歸後那不男不女的殘存容妝，只剩下一片頹垣敗瓦的景象？

到了充滿光明希望的 彼岸，然後……

魯迅認為娜拉走後除了死亡之外就只有兩個選擇：一是回歸，一是墮落（當娼）。妓女東東到達那風光明媚的美國荷里活後，又會怎樣？

中國在上個世紀末才開始改革開放的道路，社會瞬間進入現代化的高速發展。踏入二十一世紀，全球一體化鬧得熱烘烘，隨着中國加入世貿，中國足球隊第一次打入世界盃決賽圈，中國美女第一次當選環球小姐三甲，中國成功申辦2008年奧運等叫人振奮的「歷史盛事」，中國的「西方飢渴」愈見清晰和強烈。中國走向世界，或與世界接軌的同時，這種不斷引進式的狂飆狂潮，似乎為世紀末／世紀初的虛空氣候，增添了許多希望和期盼。但吊詭的是，經過了一個世紀的現代性進程，中國會否如周蕾所言，仍患有「對進步和革新的持續迷戀」的「神經性病症」^⑩？

面對這樣一個歷史的變化，香港究竟應採取靜默觀望的態度，作一個超敘述層式的評價、揶揄？還是像陳果一樣幽默自娛一番？《香港有個荷里活》雖戲耍了荷里活夢工場，可是面對它所呈述的歷史、文化與身份，相信我們沒有可能無動於衷罷。

註釋

① 簡單而言，「城市」代表了先進的現代文明生活，帶來許多發展的機會，但其「摩登」也同時帶來許多生活的副產物，如人與人的疏離、空間的壓迫感等。至於「鄉村」除了其本義之外，還有「本土」的意思，永遠盛載美好的家園想像及身分的認同感。有關城鄉對比的内容詳見 Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973).

② Ackbar Abbas, "Introduction: Culture in a Space of Disappearance" and "The New Hong Kong Cinema and The Deja Disparu", in

Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), chaps. 1-2.

③④ 石琪：〈《香港有個荷李活》〉，《明報》，2002年3月30日，「影視版」。

⑤ 見荷瑪訪問陳果一文：〈香港何來有個荷里活？〉，《電影雙周刊》（香港），第600期（2002年4月11日），頁40-42。

⑥ 陳果在一次訪問中曾說：「寫《荷里活》的劇本時就發覺是關於fantasy的：男對女的fantasy，女方又對外面世界心存幻想。雖然大陸雞奴騙財的故事是由報紙上獲得，是『實淨』的，但故事再發展就有很多『不實淨』的東西。」見張偉雄訪問：〈專訪陳果談肥說性〉，《第廿六屆香港國際電影節影訊 1》，2002年3月27日。

⑦ 本來應用「她」代表香港，但為了配合電影以大磡村內一眾男相所代表的香港，所以才用男性「他」，同時亦有助下文論及其被「閹割」後的自處。

⑧ 「昔日雄風」是指香港80年代發達卓越的轉口貿易，有「亞洲四小龍」的美譽。

⑨ Ackbar Abbas, "Introduction: The Last Emporium: Verse and Cultural Space", in *City at the End of Time* (《形象香港》) (Hong Kong: Twilight Books Co.; Department of Comparative Literature, University of Hong Kong, 1992), 3-19.

⑩ 同註⑨，頁41。

⑪ 周蕾：〈視覺性、現代性以及原初的激情〉，載周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情——視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》（台北：遠流出版事業股份有限公司，2001），頁76。

鄭瑞琴 曾任香港教育學院語文教育中心語文導師，現為香港浸會大學中文系博士研究生。

科技文化：專 論

耶穌會士與哥白尼學說 在華的傳播

• 江曉原

引 言

明末耶穌會士來華，以傳播西方科學技術知識作為打入中國上層社會的手段，以幫助他們的傳教活動。在耶穌會士傳播的科學技術知識中，天文學知識最為重要。這是因為，在中國漫長封建社會中，天文曆法向來被視為王權得以確立的必要條件和象徵^①，而耶穌會士恰好獲得了運用他們的天文學知識為明廷修曆的機會。正是通過修曆，耶穌會士得以直接接觸中華帝國的最高統治者，並進入中國社會的上層，從而使他們的傳教事業一度站穩了腳跟。

對於耶穌會士在中國傳播西方天文學的動機，很多人士作過論述，認為是幫助傳教的一種手段，這基本上可以成為定論。然而，動機與效果並不是一回事。對於耶穌會士在中國傳播西方天文學的客觀效果，學者的看法很不一致，甚至是明顯對立的。雖然有人主張「由於他們的活動形成了中國與西方近代科學文化的早期接觸」^②，因而應該肯定他們的功績，但公開表達這種觀點的人相當少，因為在上個世紀的很長時期中，人們不大敢談論耶穌會士的功績。而更有影響的則是流行已久的「阻撓說」，其說認為：「正是由於耶穌會傳教士的阻撓，直到十九世紀初中國學者（阮元）還在托勒密體系與哥白尼體系之間徘徊」^③，並進而論定：「近代科學在中國當時未能正式出現，那阻力並不來自中國科學家這方面，而來自西方神學家那方面。」^④

本文通過考察有關史料和天文學發展史，重新評價明清之際耶穌會士在中國傳播西方天文學的歷史作用。指出：一、第谷 (Tycho Brahe) 體系當時比哥白尼 (Nicolaus Copernicus) 體系更精確，也比當時中國的傳統天文學優越，故湯若望 (Johann Adam Schall von Bell) 等人選擇這一體系有科學上的理由；二、耶穌

* 本文曾在「利瑪竇及四百年來之中西文化互動國際學術研討會」(香港，2001)上報告。

會士從未阻撓中國人接受哥白尼學說，相反還對哥白尼學說作了介紹和好評；三、第谷體系在客觀上也不會阻撓中國人接受哥白尼學說；四、天文學的基本方法，從希巴恰斯(Hipparchus)直至今日，一脈相承，而耶穌會士通過修撰《崇禎曆書》將這種方法介紹給了中國，這是他們最大的歷史功績，這一點以前一直被忽視了。

一 第谷體系在當時不失為先進

耶穌會士湯若望等人在編撰《崇禎曆書》時採用了第谷的宇宙體系而未採用哥白尼的日心說，通常被認為是「阻撓」了中國人接受日心說，因而其心可誅。為此我們有必要先考察第谷體系，看它在當時究竟是先進還是落後，然後再進而探討「阻撓說」能否成立。

這裏還需要注意的是，在評價一個歷史對象時，如果籠統地、不加推敲地使用「先進」或「落後」這類概念，很容易帶來混亂，而無助於問題之討論。因此我們必須從三個方面來考察第谷體系：

甲 「先進」與否因時間而異

哥白尼之《天體運行論》(*De Revolutionibus*)發表於1543年，今天我們從歷史角度來評價它，謂之先進，固無問題，但十六、十七世紀的歐洲學術界，對它是否也作如是觀？而且，當時學者之懷疑哥白尼日心說，並不是沒有科學上的理由。

日心地動之說，早在古希臘時代阿利斯塔克(Aristarchus)即已提出，但始終存在着兩條重大反對理由——哥白尼本人也未能駁倒這兩條反對理由。第一條，是觀測不到恆星的周年視差^⑤。這確實是事實。但要駁倒這條反對理由，只有將恆星周年視差觀測出來，而這要到十九世紀才由貝塞爾(Friedrich Wilhelm Bessel)辦到——1838年他公布了對恆星天鵝座61觀測到的周年視差^⑥。第二條理由被用來反對地球自轉，認為如果地球自轉，則垂直上拋物體的落地點應該偏西，而事實上並不如此。這也要等到十七世紀伽利略(Galileo Galilei)闡明運動相對性原理以及有了速度的向量合成之後才被駁倒。因此在耶穌會士修撰《崇禎曆書》時(1629-34)，哥白尼學說並未在理論上獲得勝利。當時歐洲天文學界的大部分人士對這一學說持懷疑態度，正在情理之中。

作為和本文論題密切相關的歷史背景，我們應該對當時歐洲天文學界有一個正確的了解。多年來一些非學術的宣傳品給公眾造成了這樣的錯覺：似乎當時除了哥白尼、伽利略、開普勒(Johannes Kepler)等幾人之外，歐洲就沒有其他值得一提的天文學家了。又因為羅馬教廷燒死了布魯諾(Giordano Bruno)(其實



《新至大論》封面

主要不是因為他宣傳日心說)、審判了伽利略,就將當時的情形簡單化地描述成「神學迫害科學」、「宗教與科學鬥爭」,並進而將當時的許多學術之爭都附會到這種「鬥爭」模式中去^⑦。實際上,當時歐洲還有許多天文學家,其中名聲大、地位高者大有其人,正是這些天文學家、天文學教授組成了當時的歐洲天文學界。其中有不少是教會人士(哥白尼本人也是神職人員),參與在華修曆的耶穌會士如湯若望、鄧玉函(Johann Terrenz Schreck)等人皆是此界中人——鄧玉函且與伽利略、開普勒皆有很好的私交。伽利略、開普勒等人率先接受日心說,固屬出乎其類,拔乎其萃,足證其偉大,但這並不能成為當時懷疑日心說的人士「反動」、「腐朽」的證據。

第谷就是日心說的懷疑者之一。他提出自己的宇宙新體系(*De Mundi*, 1588),試圖折衷日心與地心兩家。儘管伽利略、開普勒不贊成其說,但在當時和此後一段時間裏,第谷體系還是獲得了相當一部分天文學家的支持。比如賴默斯(Nicolaus Reymers)的著作(*Ursi Dithmarsii Fundamentum astronomicum*, 1588),其中的宇宙體系幾乎和第谷的一樣,第谷還為此與他

產生了發明權之爭。又如丹麥宮廷的「首席數學教授」、哥本哈根大學教授朗高蒙田納斯(Christian Severin Longomontanus)的著作《丹麥天文學》(*Astronomia Danica*, 1622)也是採用第谷體系的。直到里喬利(Giovanni Battista Riccioli)雄心勃勃的巨著《新至大論》(*New Almagest*, 1651),仍主張第谷學術優於哥白尼學說。該書封面畫因生動反映了作者這一觀點而流傳甚廣:司天女神正手執天秤衡量第谷與哥白尼體系——天秤的傾斜表明第谷體系更重,而托勒密(Claudius Ptolemy)體系則已被委棄於女神腳下。

乙 「先進」與否因判據而異

當時許多歐洲天文學家認為第谷體系足以與哥白尼體系並駕齊驅甚至更為優越,除了上述兩條關於日心說的反對理由之外,是有他們的判斷依據的。他

們當時的判斷依據是否和我們今日所用的相同，這一點對於本文的論題至關重要——先前許多討論都是因為忽視了這一點而陷於混亂。

我們今日認為哥白尼體系「先進」，主要是用「接近宇宙真實情況」這一判據。但是這一判據只有我們今日才能用，因為現在我們對宇宙的了解已經大大超越了前人，我們將今日所知之太陽系情況定義為真實，回頭看前人足跡，誰較接近，則謂之先進。而當時人們對日心還是地心尚在爭論不休，尚未有一個公認的「標準模型」，如何能使用這條判據？

現代學者喜用的另一個判據，是「簡潔」。但這一判據其實對哥白尼體系並不十分有利。多年來許多普及讀物給人們造成這樣的印象：托勒密體系要用到本輪、均輪數十個之多，而哥白尼日心體系則非常簡潔。許多讀物上轉載了哥白尼表示日心體系的那張圖^⑧。那張圖確實非常簡潔，然而那只是一張示意圖，並不能用它來計算任何具體天象。類似的圖托勒密體系也有，一套十多個同心圓，豈不比哥白尼體系更加簡潔^⑨？而實際情況是，哥白尼要描述天體的具體位置時，仍不得不使用本輪和偏心圓——地球需要用三個，月球四個，水星七個，金星、火星、木星、土星各五個，共計34個之多^⑩。這雖比托勒密體系的79個圓少了一些，但也沒有數量級上的差別。而且，哥白尼是個「比托勒密本人更加正統的『本輪主義者』」^⑪。

這裏需要附帶說一句，「簡潔」並不是一個科學的判據，因為它是以「自然規律是簡潔的」為前提，而這無疑是一個先驗的觀念——事實上我們根本無法排除自然規律不簡潔的可能性。

第三個判據，是從古希臘天文學開始一脈相承，直到今天仍然有效的，即「對新天象的解釋能力」。1610年伽利略發表他用望遠鏡觀測天象所獲得的六條新發現，其中有兩條對當時的各家宇宙體系提出了嚴峻挑戰。當時歐洲的宇宙體系主要有如下四家：一、1543年問世的哥白尼日心體系；二、1588年問世的第谷準地心體系；三、當時尚未退出歷史舞台的托勒密地心體系；四、當時仍然維持着羅馬教會官方哲學中「標準天文學」地位的亞里斯多德「水晶球」地心體系^⑫。伽利略發現了金星有位相（即如月亮那樣有圓缺），這一事實對上列後兩種體系構成了致命打擊，因為在這兩種體系中根本無法解釋金星位相。但是哥白尼和第谷的體系則都能夠圓滿解釋金星位相。所以在「對新天象的解釋能力」這條判據之下，第谷仍能與哥白尼平分秋色。

最後是第四個判據，也是天文學家最為重視的判據，即「推算出來的天象與實測吻合」。此一判據古今中外皆然，明清之際中國天文學家則習慣於以一個字表達之，曰「密」，即計算天象與實測天象之間的密合程度。然而恰恰是這一最為重要的判據，對哥白尼體系大為不利，而對第谷體系極為有利。

那時歐洲天文學家通常根據自己所採用的體系編算並出版星曆表。這種表給出日、月和五大行星在各個時刻的位置，以及其他一些天象的時刻和方位。天文學界同行可以用自己的實測來檢驗這些表的精確程度，從而評價各表所依據之宇

宙體系的優劣。哥白尼的原始星曆表身後由賴因霍爾德 (Erasmus Reinhold) 加以修訂增補之後出版，即 *Tabulae Prutenicae* (1551)，雖較前人之表有所改進，但精度還達不到角分的數量級——事實上，哥白尼對「密」的要求很低，他曾對弟子雷蒂庫斯 (Rheticus) 表示，理論值與實測值之間的誤差只要不大於10'，他即滿意^⑩。

而第谷生前即以擅長觀測享有盛譽，其精度前無古人，達到前望遠鏡時代的觀測精度最高峰。例如，他推算火星位置，黃經誤差小於2'；他的太陽運動表誤差不超過20"，而此前各星曆表(包括哥白尼的在內)的誤差皆有15'-20'之多^⑪。行星方面誤差更嚴重，直到1,600年左右，根據哥白尼理論編算的行星運動表仍有4°-5°的巨大誤差，故從「密」這一判據來看，第谷體系明顯優於哥白尼體系，這正是當時不少歐洲學者贊成第谷體系的原因。

特別值得注意的是，以「密」定曆法——也即中國的數理天文學方法——的優劣，也是中國天學自古以來的傳統。耶穌會士既想說服中國人承認西方天文學優越，他們當然最好是拿出在當時中國人的判據下為優的東西來給中國人。這東西在當時不能是別的，只能是第谷體系。

丙 第谷體系相對於中國傳統方法的先進性

不少人云亦云的文章都說，當時耶穌會士所介紹的以第谷體系為基礎的西方天文學是「陳舊落後」的。但是「先進」和「落後」都是有時間性的，第谷體系以今視之固為落後，但是和當時中國傳統的天文學方法相比，究竟是先進還是落後，只有對有關史料進行考察之後才能下結論。

《明史·曆志一》中，載有當時天文學上「中法」和「西法」直接較量的史料八條，包括日蝕、月蝕、行星運動三個方面。它們分別是：1629年，日蝕；1631年，月蝕；1634年，木星運動；1635年，水星及木星運動；1635年，木星、火星及月亮位置；1636年，月蝕；1637年，日蝕；1643年，日蝕。這八次較量都是完全以「密」為判據的——雙方預先公布各自推算的未來天象，屆時由各地觀測的結果來衡量誰的推算準確。對於此八條珍貴史料，筆者先前已經逐一作過考證。這八次較量的結果竟是八比零——中國的傳統天文學方法「全軍覆沒」，八次都遠不及「西法」準確。其中三次發生於《崇禎曆書》編成之前，五次發生於編成並「進呈御覽」之後。到第七次時，崇禎帝「已深知西法之密」。最後一次較量的結果使他下了決心，「詔西法果密」，下令頒行天下。可惜此時明朝的末日已經來臨，詔令也無法實施了^⑫。

而且必須強調指出，能夠顯示「中法」優於「西法」的材料，在《明史·曆志》中一條也沒有！這就有力地表明：當時耶穌會士和徐光啟、李天經等人所掌握的、以第谷體系為基礎的西方天文學方法，明顯遠較中國傳統方法先進。這當然是以「密」為判據的——值得注意，即使是反對西法的保守派如冷守忠、魏文魁等人，也完全贊成以「密」為判據來定優劣，所以才屢屢和對手一同去進行實測檢驗。

多次實測檢驗無一例外皆為西法優勝，這就不是偶然的了。李約瑟 (Joseph Needham) 認為，當時耶穌會士所持西方天文學有以下六點較中國先進^⑩：一、交食預報；二、以幾何方法描述行星運動；三、幾何學在日晷、星盤及測量上之應用；四、地圓概念和球面坐標方法；五、新代數學和計算方法、計算工具；六、儀器製造。這是頗為全面的歸納。

這裏還有一個問題需要略加討論。當年王錫闡對於中法之負於西法不服，謂：「舊法之屈於西學也，非法之不若也，以甄明法意之無其人也。」^⑪堅持認為中國傳統方法並不比西方的差，只是掌握運用未得其人，潛力尚未充分發揮，這才屈於西法。其說很容易從感情上在後世乃至當代獲得贊成者，然而無情的歷史事實是，西方天文學引入之後，中國學者競相學習，再也沒有人如王錫闡所希望的那樣以「甄明法意」為己任了。王錫闡本人是進行這種努力的最後一人，他的《曉庵新法》凝聚了他的心血，寄託了他的希望，然而並不成功^⑫。再往後，現代形態的西方天文學全面植入中土，連中土的「法意」也成為歷史陳迹，當然更不可能證明中法會有多少「潛力」——中醫在西醫大舉進入後，至今保持生命力，可以證明它確實有潛力；而如今全世界都只有同一種天文學在實際運作，恐怕只能說明，眾多古老文明中的傳統天學，還沒有任何一個具有能與西方天文學相頡頑的潛力。

二 「阻撓說」完全不能成立

這裏要討論的「阻撓」，暫時僅限於天文學，即耶穌會士是否曾阻撓中國人接受哥白尼學說，乃至阻撓中國人接受近代天文學。至於本文後面的結論能否從「近代天文學」推廣至「近代科學」，茲事體大，非本文所擬論述。

為了方便讀者掌握本文討論的線索，這裏只需簡單列出一個大事年表，就可以看出羅馬教廷對哥白尼學說態度之變化。

1543年，《天體運行論》出版。

1616年，伽利略受到宗教裁判所「訓誡」，警告他不得持有、傳播和捍衛日心說，只許將日心說視為假說，而不能視為真實的理論。《天體運行論》被列入《禁書目錄》。

1633年，伽利略受到宗教裁判所審判，判處終身監禁，其著作《關於托勒密和哥白尼兩大世界體系的對話》被列入《禁書目錄》。

1728年，布拉德萊 (James Bradley) 發現光行差，構成對日心地動學說的有力證據。

1757年，羅馬教廷取消對哥白尼日心學說的禁令。

1760年，耶穌會士蔣友仁 (Michael Benoist) 向乾隆帝獻《坤輿全圖》，正面介紹了哥白尼日心學說。

1799年，阮元在《地球圖說》序中激烈攻擊哥白尼日心學說。

1822年，《關於托勒密和哥白尼兩大世界體系的對話》被從《禁書目錄》中刪去。其實在此之前該書早已在歐洲廣泛流傳。

流行多年的「阻撓說」，其思路其實頗為簡單，可以歸納成一個三段論：

大前提：羅馬教廷仇視和害怕哥白尼學說（燒死布魯諾，審判伽利略）

小前提：來華耶穌會士是羅馬教廷的忠實助手

結 論：來華耶穌會士仇視和害怕哥白尼學說

根據這個思路，某些學者認定，耶穌會士必定阻撓中國人接受哥白尼學說。

其實，來華耶穌會士在對待哥白尼學說的態度上，並不像有些人士想當然所臆斷的那樣，和審判伽利略時的羅馬教廷完全一致。早期來華耶穌會士中，至少有三位與在中國傳播哥白尼學說有關^⑨：

第一位是卜彌格 (Michael Boym)。他在1646年將一套開普勒編的《魯道夫星表》(*Rudolphine Tables*)轉送到北京(《北堂書目第1902號》)，熱情稱讚此書「在計算日全蝕、偏食和天體運動方面是獨一無二的、最好的」^⑩。該書是開普勒違背了第谷的意願而按照哥白尼體系編成的，其中大量採用了第谷的觀測成果，是當時最好的星表。

第二位是穆尼閣 (Nicholas Smogulecki)。他曾在南京傳播哥白尼學說。這件事在國內不少讀物中還被編造成繪聲繪色的故事，流傳甚廣。

第三位是祁維材 (Wenceslaus Kirwitzer)。他「肯定是一個哥白尼主義者」^⑪，可惜在1626年短命而亡。

上述三人都是耶穌會士，而且發生的事又都在羅馬教廷「訓誡」伽利略並頒布包括《天體運行論》在內的《禁書目錄》(1616)之後。穆尼閣傳播哥白尼學說更在教廷審判伽利略(1632)之後。這足以證明來華耶穌會士中在此問題上並不是與教廷完全一致的。

此外，布拉德萊在1728年發現光行差，成為對日心地動學說的有力證據，教廷在1757年取消了对哥白尼學說的禁令，於是法國傳教士蔣友仁在1760年藉向乾隆帝獻《坤輿全圖》之機，介紹了哥白尼學說。在了解了以上歷史背景後，我們再回到本文議題。

甲 《崇禎曆書》對哥白尼學說的介紹和評價

我們再來看參與修撰《崇禎曆書》的幾位耶穌會士對哥白尼學說的態度。

參加這一工作的耶穌會士共有湯若望、鄧玉函、龍華民 (Nicolaus Longobardi)、羅雅谷 (Jacobus Rho) 四人。清軍入關後，湯若望將《崇禎曆書》略加增刪改動，呈獻清廷，以《西洋新法曆書》之名頒行。故此書之最後刪訂者為湯若望。

《天體運行論》是修撰《崇禎曆書》時最重要的參考書之一^⑫。湯若望等人大量引用《天體運行論》中的材料，共計譯用了原書的11章，引用了哥白尼所作

27項觀測記錄中的17項^②。更重要的是，他們還介紹和述評了哥白尼在天文學史上的地位及《天體運行論》的內容。這時哥白尼學說問世還不到一個世紀，耶穌會士在遠東對此所發表的述評，無疑是天文學史上的珍貴史料，有必要特別提出來討論。

《西洋新法曆書·新法曆引》中云：

茲惟新法，悉本之西洋治曆名家曰多祿某（按即托勒密）、曰亞而封所（按即 Alfonso X^③）、曰歌白泥（按即哥白尼）、曰第穀（按即第谷）四人者。蓋西國之於曆學，師傳曹習，人自為家，而是四家者，首為後學之所推重，著述既繁，測驗益密，立法致用，俱臻至極。

這裏將哥白尼列為四大名家之一，給以很高的評價，而且指出他的學說已經成為歐洲最有影響的幾家天文學說之一。這樣的判斷是實事求是、恰如其分的。所謂「俱臻至極」，當然是指四家在各自的時代臻於至極，這也是符合實際情況的。《西洋新法曆書·曆法西傳》中云：「有歌白泥驗多祿某法雖全備，微欠曉明，乃別作新圖，著書六卷。」接着依次簡述了《天體運行論》六卷的大致內容。這裏雖未談到日心說，但是：一、指出了托勒密體系「微欠曉明」，有不及日心說之處。二、指出了哥白尼有一個新的宇宙體系，即「別作新圖」（按照《西洋新法曆書》體例，各宇宙體系皆謂之「圖」）。三、指出了日心說所在的《天體運行論》，即「著書六卷」。《西洋新法曆書·五緯曆指一》中則直接介紹了日心地動說中的重要內容：

今在地面以上見諸星左行，亦非星之本行，蓋星無晝夜一周之行，而地及氣火通為一球自西徂東，日一周耳。如人行船，見岸樹等，不覺己行而覺岸行；地以上人見諸星之西行，理亦如此。是則以地之一行免天上之多行，以地之小周免天上之大周也。

這段話幾乎就是直接譯自《天體運行論》第一卷第八章^④，用地球自轉來說明天球的周日視運動。這是日心地動學說中的重要內容，很值得注意，儘管隨後作者表示他們贊同的是另一種解釋^⑤。

《西洋新法曆書》是由湯若望定稿的，時間在1645年，已在教廷宣布《天體運行論》為禁書和審判伽利略之後。作為一個耶穌會士，他能夠這樣介紹和評述哥白尼以及《天體運行論》，已屬難能可貴。他和另外三位耶穌會士在《崇禎曆書》中大量譯用《天體運行論》中的內容，也同樣是值得稱道的。

乙 來華耶穌會士是否進行了阻撓？

現在我們可以在歷史事實的基礎上來討論這個問題了：來華耶穌會士是否曾阻撓中國人接受哥白尼學說？答案顯然是否定的。

要是湯若望等人真的像某些人想當然的那樣對哥白尼學說「恨得要死，怕得要命」，那他們完全可以在《崇禎曆書》中絕口不提哥白尼學說，為何要既介紹其人，又介紹其書及地動學說？引用哥白尼的觀測記錄，即使從技術角度來說有其必要，那也完全可以不提他的著作和「新圖」，更無必要將他列為四大名家之一，使之可以與托勒密和第谷分庭抗禮。而且，在一百多卷的《崇禎曆書》和《西洋新法曆書》中，除了上述「實非正解」，再沒有一句否定哥白尼學說的話。

所以，我們可以很有把握地指出，湯若望等來華耶穌會士不僅沒有阻撓中國人接受哥白尼學說，相反還向中國人介紹了這一學說的某些重要部分，給了這一學說很高評價，對中國人了解、接受這一學說起了促進作用——儘管在程度上還是有限的。而且，在對待哥白尼學說的態度上，來華耶穌會士和羅馬教廷並非完全一致。

丙 第谷體系在客觀上是否能產生阻撓作用？

第谷體系當然不是他閉門造車杜撰出來的，而是他根據多年的天文觀測——他的觀測精度冠絕當時——精心構造的。這一體系力求能夠解釋以往所有的實測天象，又能通過數學演繹預言未來天象，並且能夠經得起實測檢驗。事實上，托勒密、哥白尼、第谷、開普勒乃至牛頓的體系全都是根據上述原則構造。而且，這一原則依舊指導着今天的天文學。今天的天文學，其基本方法仍是通過實測建立模型——在古希臘是幾何的，牛頓以後則是物理的；也不限於宇宙模型，比如還有恆星演化模型等。然後用這模型演繹出未來天象，再以實測檢驗之。合則暫時認為模型成功，不合則修改模型，如此重複不已，直至成功。當代著名天文學家丹容 (A. Danjon) 對此說得非常透徹^②：

自古希臘的希巴恰斯以來兩千多年，天文學的方法並沒有甚麼改變。

不少人認為，耶穌會士在中國傳播的是「托勒密和第谷的唯心主義體系」^③，或「托勒密的神學體系」^④，這至少是人云亦云的說法，源於對天文學及其歷史的無知。

這裏涉及中西天文學傳統中的兩個重大差異。

首先是對天象的描述方法。中國自古使用代數學方法，通過近似公式——在本質上與巴比倫的周期公式相同——去描述天體運動。西方則至少從古希臘的歐多克斯 (Eudoxus)、希巴恰斯、托勒密以下，一脈相承，都用幾何模型方法。證明這兩種方法的優劣不是本文的任務 (儘管結論是顯而易見的，畢竟中國傳統方法未能產生出現代天文學)，但從《崇禎曆書》修成以後，幾何模型方法——即所謂西法——確實風靡了中國天文學界。中國學者認為西法的一個重

要優越性，是可以提供對天象的解釋，而這種解釋是中國傳統方法所不能提供的。對此，李之藻1613年在向朝廷推薦耶穌會士時說得非常明白^⑩：

其所論天文曆數，有中國昔賢所未及者。不徒論其度數，又能明其所以然之理。

而明顯的事實是，這種用幾何模型描述天象的方法，在托勒密、哥白尼、第谷等人手裏沒有任何區別。因此從方法上來說，第谷體系不可能妨礙中國人接受哥白尼學說。

其次是宇宙模型問題。眾多的本輪、均輪偏心圓固然只是為了方便計算而假設的，並非實有其物，托勒密、哥白尼、第谷等人對此皆無異議，不少中國學者（包括阮元在內）也都明白這一點。但對於地心或日心這種模型的大結構，各家都認為是反映了宇宙真實情況的。而此種宇宙模型，在中國傳統天文學中毫無用處，也從未產生過。因此哥白尼的日心模型也好，托勒密的地心體系也好，第谷的折衷體系也好，對中國學者來說都是外來的新事物，而它們在作為宇宙模型這一點上又是一致的，有甚麼理由認為中國學者接受了第谷體系之後就會妨礙接受哥白尼學說呢？難道中國學者都是先入為主、不會思考之人，以致一旦接受了某種外來之說，就會一味盲從、從此拒絕一切別的更好的學說？

再次是歐洲天文學史所能提供的旁證。眾所周知，自托勒密以後一千數百年間，幾乎所有西方天文學家，包括中世紀的阿拉伯天文學家，乃至哥白尼、第谷、開普勒等偉大天文學家，無一不是從托勒密的天文學巨著《至大論》中汲取了極其豐富的養料——在這一千數百年間，《至大論》就是天文學的《聖經》。與此相仿，開普勒也從第谷的工作中獲得營養。托勒密、第谷體系在歐洲為哥白尼、開普勒提供了養料，成為他們前進的階石，難道到了中國就偏偏會成為人們接受後者的障礙？

丁 是阮元在阻撓中國人接受日心說

阮元直到十八、十九世紀之交仍堅決反對日心說。他又是乾嘉學派中的重要人物，對當時的中國學術界有相當大的影響，他之不接受日心說，被認為是耶穌會士「阻撓」之故，成為「阻撓說」的重要例證之一。而事實上這種說法是很難站得住腳的。

1760年耶穌會士蔣友仁向乾隆帝獻《坤輿全圖》，其解說文字中明確主張哥白尼學說是唯一正確的。此圖雖藏於深宮，一般學者無由得見，但後來由錢大昕潤色，將圖中解說文字以《地球圖說》的書名出版（1799）。阮元為此書作了序。阮元完全了解蔣友仁對哥白尼學說的全面介紹，然而真理的力量竟未能征

服阮元使他接受日心說。阮元恰恰是從耶穌會士那裏知道哥白尼日心說的，他自己拒不接受，怎麼能歸罪於耶穌會士的「阻撓」呢？

遍查《崇禎曆書》、《西洋新法曆書》以及明清之際來華耶穌會士撰寫的其他重要天文著作，除了前述「實非正解」一語，幾乎找不到有甚麼攻擊詆毀哥白尼學說的話語。而恰恰是阮元，不止一次攻擊、否定哥白尼的日心學說，例如他曾這樣評價日心說：「上下易位，動靜倒置，則離經畔道，不可為訓，固未有若是其甚焉者也。」^⑩所以，要說有誰曾經阻撓中國人接受哥白尼學說的話，那決不是耶穌會士，而是「經筵講官南書房行走戶部左侍郎兼管國子監算學」阮元^⑪！

三 耶穌會士的歷史功績

通過上面的討論不難看出：第一，第谷體系在當時比哥白尼體系更「密」，因此耶穌會士不可能、也無必要用這個比較優越的體系來「阻撓」在當時看來還不那麼優越的哥白尼體系，而且在客觀上也做不到這一點。

第二，湯若望等人不僅不仇視哥白尼學說，事實上還向中國學者作了介紹和積極評價。

第三，最終向中國全面介紹哥白尼學說的仍是耶穌會士。

第四，如果說介紹了第谷體系，而未全面介紹哥白尼體系，就是「阻撓」中國人接受後者，那麼乾脆任何體系都不介紹又算甚麼？恐怕反而不是阻撓了？

因此，「阻撓說」是一個在史料上既得不到任何支持，在邏輯上又非常混亂，純屬「想當然耳」的、蠻不講理的主觀臆斷之說。

在評價耶穌會士向中國人傳播西方天文學的歷史功過時，他們是否阻撓中國人接受哥白尼學說僅僅是一個方面。另一個方面是，耶穌會士是否只拿西方天文學中那些「陳舊落後」的內容來欺哄中國人？答案也是否定的。第谷體系在當時並不落後，耶穌會士選擇它有科學上的理由，已見前述。此外，耶穌會士還曾將歐洲當時非常新穎的天文學成果介紹進來。例如，《崇禎曆書》和《西洋新法曆書》中介紹了不少伽利略、開普勒等人的天文學工作。又如，伽利略用望遠鏡作天文觀測獲得的新發現發表於1609年 (*Sidereus Nuntius*)，僅六年之後，來華耶穌會士陽瑪諾 (Emanuel Diaz) 的中文著作《天問略》中已經對此作了介紹。再如望遠鏡，1626年湯若望的中文著作《遠鏡說》一書已經詳細論及其安裝、使用和保養等事項。而至遲到1633年，徐光啟、李天經先後領導的曆局中已經裝備此物用於天象觀測，上距伽利略首次公布他的新發現不過二十餘年，這在當時應該算是非常快的交流速度了。

其實，耶穌會士向中國人介紹當時歐洲新的科學成果，本來是很容易理解的，因為他們試圖用這些科學成果打動中國學者，獲得中國學者的尊重，從而

打開進入中國上層社會的道路。靠陳貨是辦不到這一點的，因為當時中國傳統天文學畢竟仍有相當的水平。

但是，在評價耶穌會士傳播西方天文學的功過時，最重要的一點通常都被忽略了。而忽略了這一點，要想得到正確公允的評價是不可能的。

前面已經指出，天文學的基本方法從古希臘到今天是一脈相承的。因此以西方天文學方法為基礎的《崇禎曆書》（《西洋新法曆書》）是中國天文學從傳統向現代演變，走上世界天文學共同軌道的轉捩點。而這部「西方古典天文學百科全書」在中國的廣泛傳播，和耶穌會士在清朝欽天監二百年的工作，無疑為這一演變作出了貢獻——這一演變如今早已經完成。

明乎此，就不難看清，要正確評價耶穌會士在中國傳播西方天文學的功過，不能一味糾纏於中國學者接受哥白尼學說之遲早，卻不對天文學發展的歷史進行考察和理解。因為問題的關鍵並不在於中國人接受哥白尼學說之遲早（況且我們今天已經知道這一體系遠非宇宙的真實情況，只是人類探索宇宙的漫長階梯中的一級而已），而在於認識到，耶穌會士將西方天文學的基本方法和精神介紹給了中國學者，而且這種方法和精神與現代天文學是共同的。無論是用第谷體系還是用哥白尼體系——哪怕就是用托勒密的地心體系，甚至利瑪竇《乾坤體義》中的水晶球體系，都能產生同樣的效果！

故本文的結論是：明清之際耶穌會士在中國傳播西方天文學，在客觀上完全是有功無過。他們的功績在於，使中國在十七世紀初即得以了解最終成長為現代天文學的西方天文學，並促進了中國傳統天學向現代天文學的演變，開始使中國走入世界天文學的共同軌道。

註釋

① 關於此一結論之詳細論證，請參閱以下兩書：江曉原：《天學真原》（瀋陽：遼寧教育出版社，1992；台北：洪葉文化事業有限公司，1995）；江曉原：《天學外史》（上海：上海人民出版社，1999）。

② 例如林健：〈西方近代科學傳來後的一場鬥爭〉，《歷史研究》，1980-2。

③④ 何兆武、何高濟：〈中譯本序言〉，載利瑪竇（Matteo Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigault）著，何高濟、王遵仲、李申譯：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983），頁20；21。

④ 何兆武：〈略論徐光啟在中國思想史上的地位〉，《哲學研究》，1983-7。

⑤ Nicolaus Copernicus, *Commentariolus*, see *Three Copernican Treatises*, trans. Edward Rosen (New York: Dover, 1959).

⑥ 布拉德萊（James Bradley）發現了恆星的周年光行差，作為地球繞日公轉的證據，和恆星周年視差同樣有力，但那也是1728年之事了。

⑦ 這種模式先前曾在蘇聯的一些讀物中流行，後來在50年代被中國的普及讀物廣泛採用，而一個人少年時代所接受的觀念，往往會根深柢固地留在頭腦中，結果許多當代作者就依舊重複着上述模式。

- ⑧ 該圖的手稿影印件可見Noel M. Swerdlow, Otto Neugebauer, *Mathematical Astronomy in Copernicus' De Revolutionibus* (New York: Springer-Verlag, 1984), 572。
- ⑨⑩⑪⑬ Arthur Berry, *A Short History of Astronomy* (New York: Dover, 1961), 89; 121; 123; 128.
- ⑫ 關於「水晶球」體系，請見江曉原：〈天文學史上的水晶球體系〉，《天文學報》，28卷4期(1987)。
- ⑭ John L. E. Dreyer, *Tycho Brahe* (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1890), 334.
- ⑮ 請見江曉原：〈第谷(Tycho)天文體系的先進性問題〉，《自然辯證法通訊》，11卷1期(1989)。
- ⑯⑰ 李約瑟：《中國科學技術史》，第4卷(北京：科學出版社，1975)，頁641-43；665-66。
- ⑱ 王錫闡：〈曆策〉，載阮元編：《疇人傳》，卷三十五(上海：商務印書館，1935)，頁438。
- ⑳ 參見江曉原：〈王錫闡和他的「曉庵新法」〉，《中國科技史料》，9卷1期(1986)。
- ㉑㉒ Pasquale M. d'Elia, *Galileo in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), 53; 25-28.
- ㉓ 耶穌會士攜來中國使用的《天體運行論》至少有兩種版本：1566年版及1617年版，分別編為《北堂書目》第1385號及1384號。見 *Catalogue of the Pei-tang Library* (Peking, 1949), 401。
- ㉔ 江曉原：〈明清之際西方天文學在中國的傳播及其影響〉，博士學位論文(北京，1988年5月)，頁40。
- ㉕ 萊昂和卡斯提爾的國王(1223-84)，通常譯為阿爾方索十世。當時風行歐洲的《阿爾方索星表》和另一部天文學著作都歸在他名下，故竟得與另三人並列。
- ㉖ Nicolaus Copernicus, *De Revolutionibus*, *Great Books of the Western World*, vol. 16 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1980), 519.
- ㉗ 「然古今諸士，又以為實非正解」——他們的「正解」，自然就是第谷體系。
- ㉘ 丹容(A. Danjon)著，李珩譯：《球面天文學和天體力學引論》(北京：科學出版社，1980)，頁3。
- ㉙ 辛可：《哥白尼和日心說》(上海：上海人民出版社，1973)，頁62。
- ㉚ 張廷玉等撰：《明史·曆志一》(北京：中華書局，1974)，頁529。
- ㉛ 阮元編：《疇人傳》，卷四十六，頁610。
- ㉜ 阮元享壽頗高，他在1799年編撰《疇人傳》時明確排拒哥白尼學說，但是四十餘年之後，在《續疇人傳》序中，他似乎轉而贊成地動之說了，但此時他又陷入另一種荒謬之中：「元且思張平子有地動儀，其器不傳，舊說以為能知地震，非也。元竊以為此地動天不動之儀也。然則蔣友仁之謂地動，或本於此，或為暗合，未可知也。」將漢代張衡的候風地動儀猜測為演示哥白尼式宇宙模型的儀器，未免太奇情異想矣。

江曉原 上海交通大學教授，科學史與科學哲學系主任。主要從事科學史、文化史研究。

台灣的新興宗教

• 瞿海源

如果以台灣原來沒有的宗教，而後來又有信徒皈依來界定台灣的新興宗教現象，則在不同的變動時代，就會有不同的新興宗教現象。我們在這裏為新興宗教現象所做的界定，包括了新創立的宗教，也就是一般所謂的新興宗教，也包括既有宗教的新興的現象。荷蘭人和西班牙人將基督宗教傳入台灣，在南部和北部都有一些平埔族人皈依了基督宗教。但西班牙人和荷蘭人先後離開後，基督宗教也就消失了。明鄭時代，漢人人口漸多，才逐漸傳入了佛教、道教、齋教和民間信仰。到1860年代，基督宗教再從蘇格蘭、加拿大和菲律賓傳入，吸收了平埔族人和漢人，奠定基督宗教在台灣的基础。在日治時期，日本佛教，乃至如天理教的新興宗教開始傳進台灣，對台灣現代宗教發展仍有實質的影響。在此一時期，台灣本土宗教也產生了明顯的變化^①。

二戰結束後，中國大陸的佛教、基督宗教、回教，以及一貫道、在理教等民間教派大量傳入台灣，本土宗

教也開始發生變化，甚至產生了本土的新宗教，如慈惠堂、軒轅教。到1970年代，台灣經濟和社會快速變遷，本土新舊宗教都經歷了很大變化，有些宗教愈來愈興盛。國民黨政權對若干新興宗教勢力加以壓制，如取締一貫道、創價學會、統一教、愛的家庭等等^②，又壓迫新約教會。台灣基督長老教會雖不是新興宗教，但也因政治主張與政府極為不同而遭到壓迫。然而，解嚴後，宗教信仰有了充分的自由，社會政治經濟結構的快速變遷，造成結構不確定性，進而帶動了新一波的新興宗教現象。

台灣在長期的戒嚴統治時期，雖發生了迫害宗教的事件，但若干新興宗教，如一貫道和新約教會，卻能繼續發展。特別是在戒嚴末期，這類宗教的成長顯示了宗教與社會變遷之間的複雜關係。1987年解嚴進一步帶動了多種新宗教的興起。在這中間，社會變遷和宗教變遷之間有着必然的重要關係，在研究上，重要的課題不在於強調社會變遷與宗教變遷有關這一

不同的變動時代會有不同的新興宗教現象。1970年代，台灣經濟和社會快速變遷，本土新舊宗教都經歷了很大變化，有些宗教愈來愈興盛。1987年解嚴帶動了多種新宗教的興起。在這中間，社會變遷和宗教變遷之間有着必然的重要關係。

命題，而應探究是甚麼樣的社會變遷因素促成了甚麼樣的宗教變遷。

台灣新興宗教研究

關於台灣新興宗教的研究，可以追溯到一些人類學的田野調查研究，台灣神學院的董芳苑教授是最早比較全面地探討新興宗教的人^③。董芳苑指稱的新興宗教包括了戰後在台創立的新教門，如大原靈教和新儒教，戰後來自大陸及國外的教門，如天德教、一貫道、大同報和生長之家和許多基督教派，以及傳統宗教的新現象。在推究新興宗教的起源時，董教授強調社會危機、民族意識、嚮往現世安逸、對原有宗教的反動、期望極樂來世，以及宗教天才的發明等因素。瞿海源在1980年中也對包括一貫道、新約教會在內的新興宗教進行了研究，在1988年舉出新興宗教的若干重要特徵^④，諸如全區域性及都市性、悸動性、靈驗性、傳播性、信徒取向、入世性、再創性與復振性。1990年代中期，鄭志明在研究過真佛宗、禪定學會和萬佛會後，發表了探討台灣新興宗教的專書，深入討論新興宗教的定義和判準，詳細分析這三個新宗教團體的發展^⑤。最近幾年，新興宗教的研究愈來愈多，其中丁仁傑深入研究包括慈濟、清海、真佛宗等若干新興宗教團體，提出一個理論架構，強調以「邊陲性宗教擴張」來理解當代台灣各種新興宗教現象的實質內涵^⑥。

1996年，台灣發生好幾件宗教事件，中台禪寺百餘位年輕人出家，宋七力、妙天、太極門被人檢舉並由檢察官偵辦等案件。新興宗教現象乃引起

注目。為了深入而有系統地探究新興宗教現象，我們進行了一項為期近四年的「台灣新興宗教現象與相關問題研究」^⑦。大體上對台灣新興宗教團體進行了普查，同時也對養生團體做了廣泛調查，因為養生團體往往和新興宗教的發展有密切關連，甚至不少新興宗教就是由養生團體演變而成。研究計劃再就本土新興宗教、外來新興宗教、新興佛教、新興基督教等進行更深入的個案研究。最後，研究人員試圖就整體新興宗教現象提出理論性的解析。在研究進行中，也衍生出幾個新的計劃，包括新時代運動、藏傳佛教，和占星、星座的流行。

在這個主題研究計劃裏，我們首先規劃了三項廣泛的調查，以了解台灣新興宗教現象的全貌，即：台灣新興宗教團體普查研究、台灣養生團體的普查、台灣民眾宗教問卷調查研究。前兩項是以團體為單位的普查研究。第一個普查是針對新興宗教團體的，研究者完成了對48個新興宗教團體（見表1）的研究調查。第二個普查則是針對養生團體而進行的。在掌握住新興宗教的團體現象時，我們還需要研究民眾參與和認同新興宗教的情況，於是，這個主題計劃的人員參與1999年台灣社會變遷基本調查第三期第五次有關宗教的抽樣調查，納入許多有關新興宗教的問卷題目，後來並在全台樣本外，針對各新興宗教團體成員進行了問卷調查^⑧。

台灣社會結構變遷與 新興宗教的萌生

台灣新興宗教現象之發展主要可以透過三個大因素來加以探討。第一

1996年，台灣發生好幾件宗教事件，中台禪寺百餘位年輕人出家，宋七力、妙天、太極門被人檢舉並由檢察官偵辦等案件。新興宗教現象乃引起注目。為了深入而有系統地探究新興宗教現象，我們進行為期近四年的「台灣新興宗教現象與相關問題研究」，大體上對台灣新興宗教團體進行了普查，也試圖就整體新興宗教現象提出理論性的解析。

表1 完成訪問之新興宗教團體名錄

新興佛教	萬佛會 現代禪 大乘禪功 佛陀照明會 文殊出版社 佛教青年文教基金會	關懷生命協會 新雨社 創見堂 五眼護盲協會 童梵精舍 佛乘宗大乘禪功文教基金會
本土新宗教	亥子道 開天宮 印心禪學(教)會 地球道場 天帝教 上帝救贖飛碟會	關天師 顯相協會 太極門 天德聖教 道聖門 華興靈修
新興基督教	新約教會 若干靈恩教派	同光教會
日本新宗教	天理教 創價學會 中國日蓮正宗佛教會 靈友會 立正佼成會 世界救世教新生總會	神慈秀明會 世界真光文明教團 生長之家 天地正教 新生佛教會 東方之光
印度新宗教	台北市奎士那意識學會 賽巴巴 阿南達瑪迦靜坐協會	聖人之路 超覺靜坐
其他	山達基(美國)	雷爾教會(法國)

個是社會結構因素，社會結構在解嚴前後，乃至於解嚴之前就開始有很大的變化，到目前為止，這種結構性的變遷仍在繼續進行，其中主要的就是自由化。第二個主要因素是宗教團體本身，宗教本身的教義、傳教方式、領導和組織都可能造成不同宗教團體的不同發展。最後一個重要因素就是個人接受新興宗教的可能性。個人由於心理需求、神秘經驗及相關信仰、權威人格、與家庭關係及生活，都應該與個人是否接受新興宗教有關^⑨。

自由化是現代主權國家發展的一個過程，在台灣這種不曾發生宗教改革的社會，政治自由化可能更為重要。自由化本身也隱含了分化的意思。自由化並不是定於一尊的。其實自由化就隱含了宗教改革所促成的多元化的意義。重要的是說，主權國家在自由化過程中確立了宗教寬容的政策。

1989年《動員戡亂時期人民團體法》的制訂，是宗教自由的新的法律基礎。人民團體法中開闢了一個讓宗教團體登記的空間。宗教團體是社會團

自由化是現代主權國家發展的一個過程，在台灣這種不曾發生宗教改革的社會，政治自由化可能更為重要。自由化本身也隱含了分化的意思，自由化過程中確立了宗教寬容的政策。自由化並不是定於一尊的。其實自由化就隱含了宗教改革所促成的多元化的意義。

1989年時，在台灣獲得許可的宗教團體有23個。2000年的宗教團體數是1989年的14.04倍。不過，這樣驚人的成長並不完全是自由化的結果，自由化只是給新的宗教團體提供登記的機會。更重要的是，為甚麼會有這麼多新的宗教團體產生？這是我們將致力探究的。

體的一類，可以依社會團體一般成立之規範申請許可。這在此法施行以前是不允許的。在以前，宗教團體因為不都是寺廟，與監督寺廟條例不合，所以不能登記為寺廟。宗教團體可以登記為財團法人，但是基金本身有一定的低限，宗教團體未必有足夠財力來成立財團法人。更重要的是，即使有足夠基金，宗教本身是否被政府相關機關承認是更大甚至極難突破的難關。

於是，大部分不屬於政府承認的11類宗教的宗教團體，自1989年以後就登記為社會團體。根據內政部的統計，1989年時，獲得許可的宗教團體有23個。其中不少是已經存在的宗教團體依新法重新登記，新的宗教團體並不多。但在往後十年，獲准登記的宗教團體愈來愈多，除了在1996年和1998年以外，年成長率都在24-103%之間。11年間的總成長率高達1,304%，2000年的宗教團體數是1989年的

14.04倍。宗教團體與其他社會團體在1990年代的成長顯然有懸殊的差異。如果加上登記為其他類團體的宗教團體（有些宗教團體登記為學術團體），則相差將更為驚人。這種極為突出的成長趨勢可以說是自由化的結果，因為新的宗教團體可以正式向政府申請許可，要符合人民團體法的條件並不困難。不過，這樣驚人的成長並不完全是自由化的結果，自由化只是給新的宗教團體提供登記的機會。更重要的是，為甚麼會有這麼多新的宗教團體產生？這是我們將致力探究的。若就1989年以來的趨勢作進一步的推敲，則會看到，早期的申請者多是既有宗教所組成的團體，甚至是將舊團體根據新頒布的法律重新登記。新的宗教團體一方面可能本來就不是那麼多，在另一方面也很可能對新的法律先採取觀望保留的態度。在過了幾年後，整個社會自由開放的情形，以及實際的新宗教團體的產生，人民團體

表2 向中央政府登記的宗教團體及社會團體數 (1989-2000)

	宗教團體數	成長率 (%)	社會團體數	成長率 (%)	社會團體數	
					(不包括宗教團體)	
1989	23		952		929	
1990	32	39	1,007	6	975	5
1991	65	103	1,388	38	1,323	36
1992	87	34	1,536	11	1,449	10
1993	109	25	1,740	13	1,631	13
1994	135	24	2,011	16	1,876	15
1995	171	27	2,275	13	2,104	12
1996	158	-8	2,390	5	2,232	6
1997	232	47	2,668	12	2,436	9
1998	244	5	2,897	9	2,653	9
1999	269	10	3,279	13	3,010	13
2000	323	20	3,964	21	3,641	21
1989-2000		1,304		316		292

資料來源：《內政統計年報》(台北：內政部統計處)

法又成為最方便地取得政府承認的依據，愈來愈多的新宗教團體向政府提出申請。直到1996年幾個宗教事件爆發出來，該年度宗教團體數乃可能因此而出現了負成長。

台灣經濟發展的特徵在於市場經濟的建立，而市場又不是全然自由的。在自由化的過程中，市場自由化是一個重點。因為經濟發展的關係，所以商品邏輯也影響到內部的狀況，有很多宗教團體將宗教商品化，甚至將商品加以宗教處理以提高商品的價值，如健康食品。除了宗教商品化外，甚至利用成立基金會，以非營利為表，以增加獲利能力為實。簡言之，整個商品邏輯確實已經滲透到宗教裏面去了，這沒有好壞的問題。新宗教在這方面更為突出。其次，幾乎所有宗教都投入到了宗教市場，絕大部分宗教推出自己的商品上市。由於宗教性質有些不同，性質相近的宗教間競爭比較激烈，就算性質不同的，如佛教系、本土系、日系和印度系，雖然可能有市場區隔，但彼此之間也有競爭。宗教市場在台灣近年來的發展多在都市地區，顯示都市人口形成了台灣主要的宗教市場。

第三個重要因素是科學發展。本來現代科學的發展與普及是世俗化的重要力量，然而，雖然現代科學本身發展十分快速，但並不能解決人類的所有問題，尤其是心理和心靈上的問題，科技本身甚至會帶來了新的問題。於是現代科學的不完美就給予人們很大的空間，去創造有異於正統科學的知識。這種知識有些還是和科學有關，有些是新的思潮，有些則是魚目混珠似的偽科學，還有更多的是所謂另類知識。這類「科學」知識對新宗教現象有促成的作用。約略而論，我

們可以發現有五類知識的流行與新興宗教現象有顯著關係，即另類醫療、生機及有機飲食、EQ及人際適應、磁場，以及解釋宗教及特異現象之論述等。

在現代科學方面，最後一項可能對新興宗教現象有重大促進作用的，乃是科學研究者試圖以科學來解釋並支持特異現象之存在。陳履安在擔任國家科學委員會主任委員時，由於自身修行的緣故，推動對氣功的研究。因此有少數科學研究者，以理工博士的身份提倡氣功和特異功能，假科學的外衣為科學無法證實的現象提供科學解釋。

台灣長期受到中國的神秘文化傳統影響，民眾大都對傳統的神秘文化持肯定態度。華人的神秘文化源遠流長，內容龐雜，大部分人從小就從家庭、聚落以及各種新舊傳播媒體接受持續不斷的社會化。有關神秘文化的種種一直滲入台灣民眾的心理。根據台灣社會變遷基本調查的資料，我們發現大多數人到1990年代中，仍然相信神秘文化的種種^⑩。我們在前面有關宗教態度研究的介紹中，已經做了詳細說明。

傳統宗教在教義上、儀式上、靈異信仰上為新宗教提供了發展的基礎，而新宗教往往在若干方面更有所創新。例如，印心禪學會、顯相學會、亥子道、關天師、開天宮在教義上都承襲傳統宗教，但也都有所創新。印心禪學會以禪學禪教為名，而主持人稱妙天「禪師」，自認是三身成就的「佛」，強調「自性」修行的印心禪法「才能見本來真面目，才是真修行，才是正道。嚴格說，離本心修行，都是『外道』，離開本心，一切的唸佛、拜懺，甚至禪定，都是修行上的外

現代科學本身發展十分快速，但並不能解決人心理和心靈上的問題。於是人們就去創造有異於正統科學的知識。其中有偽科學，還有更多的是對新宗教現象有促成的作用的所謂另類知識。它們包括醫療、生機及有機飲食、EQ及人際適應、磁場，以及解釋宗教及特異現象之論述等。

受佛教教義影響的新宗教比傳統佛教有更大的吸引力。一方面在於華人比較容易親近乃至接受佛教；另一方面是其所傳授的禪坐對許多人有實際功效，因而造就其快速成長。相對而言，傳統宗教為新興宗教提供了萌芽發展的養分，但自身卻難以成長。

道，因為人在修，而不是自性在修的佛法，是不會成佛的」。妙天顯然是以佛自居，所講所傳的都是佛法，甚至自居正道而指其他修佛的是外道。即使印心禪法不立文字，但從印心禪學會諸多出版品，仍舊可以看到有關禪法的論述。不管佛教界承不承認印心禪學會是佛教，從以上文字判斷，這個新宗教至少深受佛教根本教義的影響，並且比傳統佛教有更大的吸引力。這一方面在於其根本道理源於佛教，容易在信徒當中取得正當性，因為華人雖然大都不能掌握佛教精神，但由於長期直接間接受到佛教的影響，比較容易親近乃至接受佛教。另一方面是其所傳授的禪坐對許多人有實際功效，又有種種不可思議神迹和靈異現象，更有理工科博士和醫學博士為其做見證，因此造就了這個宗教團體的快速成長。相對而言，傳統宗教（在上例中是佛教）為新興宗教提供了萌芽發展的養分，但自身卻難以成長。不過，佛教當中也有許多新興的佛教勢力，也是類似的佛教新興現象，於是也有長足的發展。但是，值得注意的是，既存佛教組織的振興並不像印心禪學會如此強調禪坐對身心的具體功效，也不強調靈異。

有些傳統宗教由於種種原因沒法成長或開展，也促成了新宗教的萌發。傳統宗教又為社會主要的制度，和國家與市場一樣，是社會上最重要的影響世俗化的核心機制。就傳統宗教本身而言，各類宗教都有各自發展上的問題乃至瓶頸，在社會宗教需求增加時，傳統宗教並不能有效因應所需，在市場化的情形下，就給予新宗教出現以及成長的機會。在臺灣，更由於大多數民眾為民間信仰者和由現代科學及傳統儒家精神所育化的無宗

教信仰者，而在文化上又和佛教和神秘文化有長期的親和性，於是新興宗教現象勃發的機會就更大許多。

家庭本來應該是個體獲得心理支持最重要的社會體制，對個人的宗教，不論是從小所習或是青春期以後改變宗教信仰，都有關鍵性的影響。但在變遷過程中，家庭的戶量減少，家庭的結構乃至關係變化極大，使得個體無法從家庭獲得心理上的充分支持與安頓。新興宗教團體大都有能代替家庭給予個人最強烈的「回家」的感覺。對大部分人而言，這樣的家庭有家庭式的溫暖卻沒有家庭成員間的衝突和緊張。因為彼此沒有利害關係，而且教義又多有強化彼此關係的精神。

新興宗教團體與領袖

新興宗教團體的領袖都是魅力很強的「人」，有的幾乎被當作神佛來崇拜。這類崇拜很可能大大超過以往和當前傳統宗教領袖所得到的。這類極有魅力的宗教領袖至少有兩項重要特徵。第一、信徒相信「師父」有神奇的特殊能力，這種能力神奇到連「神奇」二字都不足以形容，因為他已經是神佛。有些信徒在文字上就用「祂」來稱呼。第二、這類領袖往往又會一種修行的功法，大約就是氣功或禪坐。他的功法不管是如何得來的，都是異常神奇而又簡單易學。或許我們或社會上一般所知道的新興宗教領袖都是已經成功的，那些沒有魅力的已經被淘汰，剩下就是有魅力的。也有可能成功之後，這類宗教領袖才變得有魅力。這一點尚須多做一些比較研究才能釐清。不過，無論如何，發展較成



在長期威權戒嚴的影響下，民眾對威權領袖及其領導方式會有順從式的崇敬。解嚴之後，尤其是在蔣經國逝世後，威權強人不復存在。於是，民眾長期以來順從乃至需求威權的傾向，在解嚴後就有可能轉而崇敬魅力的宗教領袖。圖為1988年蔣經國逝世時，民眾傷心欲絕之情景。

功的新興宗教大多有很具魅力甚至幾乎是神的領袖，這對新興宗教團體在某個階段後的加速成長有很大影響。

在長期威權戒嚴的影響下，民眾對威權領袖及其領導方式會有順從式的崇敬。解嚴之後，尤其是在蔣經國逝世後，不但威權強人不復存在，政治自由化和民主化也使得強勢領導不大可能形成，李登輝經過多年經營，個人有相當強的魅力，甚至大家都熟悉所謂的李登輝情結，然而他也不斷受到多方面的批判。在民間雖然也有世俗名人，他們甚至在某些方面(如工商業界)很有勢力，這種勢力也和政治結合，但這些領袖在民間並不見得有威望。在這個時空下，具魅力的宗教領袖的出現就有很強的吸引力。甚至重量級的政商領袖也成為宗教領袖的信徒，有時這些宗教領袖更成為政治人物尋求寄託、安慰，乃至要求指點迷津的對象。於是，民眾長期以來順從乃至需求威權的傾向，在解嚴後就有可能轉而崇敬魅力的宗教領袖。

一個新興宗教的創始者本身的神奇能力經過擴散，不但其眾多弟子也獲得一些超凡的能力，更進而構成宗教整體而又具擴散性的靈驗性。例如許多信徒強調自從皈依或練功後，不但身體健康百病不侵，心靈上更是得益匪淺。這種靈驗透過膨脹中的信徒網絡傳布開來。新興宗教在教義上也有兩個特徵，一是玄妙，二是簡單。玄妙來自於這類宗教領袖的特質，即具有神奇的大能。這種玄妙不是普通的，都是直通神佛而大顯神通，有時近乎巫術。不論所顯現得多玄妙，新興宗教領袖強調的教義又多很簡易，核心道理很少，讓有心人很容易掌握。這種玄妙而又簡單的特徵吸引力極大，對現代人而言，這些新興宗教就像是宗教的速食店，很適合他們的口味。

宗教領袖、靈驗性和組織之間有着緊密的互動關係，其中又以領袖為運作的核心。在宗教領袖個人魅力主導下，靈驗性及組織的動員乃決定了宗教團體是否具備有效傳布的可能

性。大體而論，發展成功而規模大的新興宗教團體或振興的傳統宗教團體都有魅力強大的領袖，也有可有效動員和運作的組織，也都有言之鑿鑿的靈驗性。在深入比較各種宗教團體近年來的狀況後，應可進一步釐清究竟是那一個因素比較關鍵，釐清不同型態領袖和組織的效能。

社會心理因素與 新興宗教的發展

當個人不確定感增加，或是說全社會中有不確定感的人數增加，而其中有相當數量的個體無法以世俗的方式消除不確定感時，個體就會尋求另類方法來因應，這種另類方法有三種，第一種是在本身文化中挖掘得更深，或是引入外來文化以滿足所需，不過這一種基本上還是世俗的。第二種是從非世俗的宗教中去獲得解決。第三種則是從中外古今的術數中謀得解決。第二種和第三種因應方式，正是促成新興宗教和術數現象興起與發展的因素。於是個人不確定感增加得愈多，新興宗教及相關事務的發展機會就愈多，空間就愈大。問題是究竟在臺灣，民眾的不確定感在近年來有無大幅上升的趨勢。從台灣社會各方面快速變遷的態勢來看，結構上確實有愈來愈強的不確定性。自由化、市場化促成政治和經濟極大的不確定性，而科學、傳統宗教乃至家庭也增加了社會結構的不確定性。結構不確定性是造成個人不確定感的重要因子，同時結構不確定性所造成的心理不確定感也才能促成規模較大的集體行為，如新興宗教現象和星相等術數之流行。質言之，結構不確定性當為

個體所感受到，而個人生活也因此受到影響時，個人心理上的不確定感才可能對個人心理有所作用，其中有一部分人會尋求非世俗的方式來因應，但也有許多人可以忍受這種不確定感，也有人會尋求世俗的方式來消滅。

自由化是造成結構不確定性的最主要原因。自由化促成戒嚴威權體制解體，但也帶來了結構的不確定性。這種結構不確定性確實為民眾所知覺到。根據我們1999年在全台灣所做的調查，民眾普遍對重要的政治經濟乃至社會結構之不確定性有所感受。對各種結構的不確定性相關項目，竟有七成甚至八九成人都回答同意。有85%的民眾認為政府的政策經常轉變，有將近3/4的民眾認為目前的經濟情況不太穩定；92%的民眾認為社會治安惡化，一般人都可能成為犯罪的受害人；也有超過3/4的人認為社會價值觀不斷改變讓人無所適從。台灣民眾知覺到結構之不確定性因此是可以肯定的。雖然我們可以說結構不確定性主要是自由化所造成的，但市場化也是促成經濟不確定性的直接因素，台灣市場化又有本身不健全等根本問題，市場化也會導致其他結構的不確定性。

科技特別是資訊科技的快速變化，可能會帶來更多的不確定性。除了科技經濟成為近年來的主力，是市場的因素外，科技到底會不會及如何促成結構的不確定性，還有待進一步探討。到目前為止，我們比較確定能掌握的是，科技激發了另類知識和技術的出現與流行，與新興宗教的醞成有間接關係。傳統宗教本身在結構上就有不穩定的因子存在，同時傳統宗教面對急遽變遷的社會也可能因為本

當全社會中有不確定感的人數增加，而個體無法以世俗的方式消除不確定感時，個體就會尋求另類方法來因應。這正是促成新興宗教和術數現象興起與發展的因素。於是個人不確定感增加得愈多，新興宗教發展的空間就愈大。

身調適的問題而促成結構的不確定性。台灣社會宗教的組成有相當大的變遷的可能，其中比較穩定的是信徒較少的少數宗教，如回教、基督教和天主教等，而人數最多的民間信仰是最不穩定的，信徒改信其他宗教的可能性很大。

個人的不確定感主要受到結構不確定性的影響，自由化、市場化、科技、另類知識與技術、神秘經驗以及家庭，都可能影響個人的不確定感。自由化一方面固然對結構產生影響，對個人的狀況也有很大的作用。簡單地說，個人的自由增加了、選擇多了，不確定的狀況也隨着增加。市場化也使得個人所面臨的經濟狀況變化多端，不只是在投機成分濃厚的股票市場，參與其間的個人所體驗的不確定性極高，因市場化而產生確定性及變動也直接間接影響到個人。科技本身往往並不能處理最困擾人們的問題，如現代醫技還是不能有效診治許多疾病。科技，特別是尖端科技本身也充滿不確定性，到個人要應用時，就會引發不確定感。相對於科技發展出來的另類科技和知識，一方面顯現科技之不足與不確定性，但在另一方面也帶來更多的不確定性。因為這些另類知識和技術本身就不穩定，甚至

其效能都不是很確定。神秘經驗本身在意義上就是不確定的意思，不是屢試不爽的。最後，現代家庭是一個相當不穩定的組織，許多人的不確定感主要是來源於家庭，最親密的人之間關係出了狀況，對個人穩定的生活產生很大威脅。

個人不確定感應該是促成個人接受宗教的主要原因，許多個人有類似的情形就成為新興宗教得以成長的重要基礎。雖然不能說個人不確定感強就會皈依新興宗教，但是由於不確定感往往不是藉由世俗方法可以消滅的，個人因高度的不確定感而接納新興宗教或類似非世俗手段的可能性就會增加。

個人人格因素是影響個人皈依新宗教的重要因素。在人格因素上，我們認為促成人們皈依新宗教的主要原因，乃是個人威權性格和空虛的自我。在新的宗教組織當中，具有魅力和神異能力的宗教領袖之所以對個人有吸引力，乃在於個人具有威權性格，這種性格是台灣長期威權戒嚴所塑成，絕大部分在戒嚴時期成長的民眾（即30歲以上者），都或多或少具有這種人格特質。當世俗的威權領袖已因自由化而消逝，有些人的威權性格就促成了追尋非世俗的魅力領袖。在

在富裕的社會裏，人們愈來愈感覺到自我的空虛。新的宗教常常能有效地讓感到自我空虛的民眾獲得安頓。有些新的宗教團體在教義上和佛教類似，強調明心見性。在實際作為上，不是強調自我的修行就是積極貢獻公益，其實也都可以看到是在解決自我空虛的問題。

表3 民眾對另類知識的相信程度

	相信	不相信
科學可以證明靈魂的存在	32	42
科學可以證明有些人確實有特異功能	42	35
個人是小磁場，是合乎科學	40	27
目前科學已經證明氣功對人的身體有益	53	23
要維持陰陽平衡和調和，身心才會健康	68	16
個人是小磁場，宇宙是大磁場，人會生病是因為大小磁場沒有協調之故	38	32

資料來源：1999年台灣社會變遷基本調查第二期第五次調查

在人格因素上，促成人們皈依新宗教的主要原因，乃是個人威權性格和空虛的自我。在新的宗教組織當中，具有魅力和神異能力的宗教領袖之所以對個人有吸引力，乃在於個人具有威權性格，這種性格是台灣長期威權戒嚴所塑成。

許多新宗教團體中，信徒對師父的尊崇極深，甚至可以說是絕對的。這其間就顯現了極強的威權性格。在新興佛教團體中也是如此，當然傳統佛教本身也很強調對三寶之尊崇。

「空」是佛家精義所在，其實許多宗教都在試圖消除個人的空虛。在富裕的社會裏，人們愈來愈感覺到自我的空虛。這種空虛的自我得不到安頓，就會導致個人強烈的不確定感。新的宗教，包括新興的佛教，常常能有效地讓感到自我空虛的民眾獲得安頓。在教義上，有些新的宗教團體和佛教很類似，強調明心見性。在實際作為上，不是強調自我的修行就是積極貢獻公益，其實也都可以看到是在解決自我空虛的問題。透過修行類似在修禪，是在了悟空，透過貢獻公益也可讓自己有充實的自我。

社會上流行另類科學或另類知識，諸如氣功、禪坐、靜坐、腳底按摩、新的飲食、星座、磁場、頻率等等。之所以流行就是說有許多人，也可以說是有愈來愈多的人會汲取這類知識，更有不少人因實際應用而對身心健康有具體實效，尤其是對於消除個人的不確定感有顯著效果。在新興宗教現象當中，有很大一部分宗教都強調這類知識，甚至是這類知識的創造者和最有力的推廣者。本土的新興宗教強調禪坐氣功或其他養生術的有很高比例，在日系新興宗教中也各自強調對身心系統的新的認知，而源自印度的宗教也多強調靜坐冥想，多直接訴諸身心的安頓。另就書籍出版而論，有關與傳統的現代科學有別的另類新舊知識的出版品增長速度極快，其中不乏成為暢銷書的，如《前世今生》、《聖經密碼》等^①。若擴大範圍來看，宗教書籍，特別是普及版的佛教

書籍，更是帶動風潮。總而言之，在1990年代的台灣民眾接受及重新接受了與傳統現代科學有矛盾而微妙關係的另類知識乃至另類科學。值得強調的是，這些另類知識大都和身心健康有密切關係。人們尋求另類知識乃至信仰的目的，主要還是在增進身心健康和消除不確定感。

結語

有關中央研究院這項新興宗教現象的主題研究計劃，在資料收集和實地調查上暫時告一段落，參與研究計劃的學者到目前為止也已經完成了53篇論文^②，將在短期內修訂編輯出版。同時，將根據對台灣新興宗教團體的普查和個案研究，編彙台灣新興宗教實錄^③。在這個專集中，我們挑了幾個主題，即本土新興宗教與社區、同性戀基督徒與教會，以及養生氣功團體，做概略性的引介。在解析台灣新興宗教現象方面，研究人員將從宏觀和微觀來繼續探究，以了解新興宗教現象在台灣社會變遷過程中產生與發展的原因。在解析過程中，也將密切注意有關世界其他地區新興宗教研究的成果。

註釋

① 關於台灣各類宗教，包括1980年之前、清朝及日據時期台灣新興宗教的歷史發展，請參閱瞿海源編纂：《台灣省通誌人民誌·宗教篇》（台灣南投：台灣省文獻委員會，1992）。

② 參見瞿海源：〈政教關係的思考〉，《聯合月刊》，第六、七期（1982）；〈解嚴、宗教自由、與宗教

發展》，載中央研究院台灣研究推動委員會主編：《威權體制的變遷——解嚴後的台灣》（台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，2001），頁249-76。

③ 參見董芳苑：《台灣民間信仰的認識》（台北：永望文化出版，1983）。

④ 瞿海源：〈台灣新興宗教現象〉，載徐正光、宋文里合編：《台灣新興社會運動》（台北：巨流圖書公司，1990）。

⑤ 鄭志明：〈台灣當代新興宗教〉（台北縣貢寮鄉：靈鷲山般若文教基金會國際佛學研究中心，1996）。

⑥ 丁仁傑：〈當代台灣社會中的宗教浮現：以社會分化過程為焦點所做的初步考察〉，《台灣社會研究季刊》，第40期（2001）。

⑦ 參與計劃的學者包括黃光國（台灣大學心理學系教授）、楊惠南（台灣大學哲學系教授）、章英華（中研院社會所研究員）、鄭志明（南華大學宗教研究所教授）、顧忠華（政治大學社會學系教授）、郭文般（台北大學社會學系副教授）、林本炫（南華大學社會學研究所助理教授）、陳杏枝（淡江大學通識課程助理教授）、游謙（慈濟大學宗教與文化研究所助理教授），以及三位博士生鍾秋玉、陳家倫、姚麗香，鍾秋玉獲得博士後在本計劃擔任博士後研究人員。

⑧ 台灣社會變遷基本調查是一項長期進行的社會調查，由行政院國家科學委員會資助，先後由楊國樞、瞿海源及章英華主持。計劃在1985年進行第一次調查，從1990-1994年進行第二期每年兩個全台抽樣社會調查，1995-1999年進行第三期調查，2000-2004年正在進行第四期調查。從第二期第五次調查開始進行每五年一次的宗教調查。新興宗教現象研究小組在1998年開始參與第三期第五次調查的規劃。這個計劃在1999年完成，研究小組在全台抽樣樣本外，又在各宗教團體協助下完成有關新興宗教團體信徒的調查。

⑨ 有關台灣新興宗教現象完整的分析，請參閱註②瞿海源：〈解嚴、宗

教自由、與宗教發展〉，此處本文部分摘錄自該文。

⑩ 從台灣社會變遷基本調查第二期第五次和第三期第五次兩個間隔五年的宗教調查中發現：80%以上的台灣民眾相信為善為惡會影響後代子孫的幸福，70%以上的相信緣份是上輩子就決定的，相信因果輪迴的說法，相信人死後有子孫祭拜才好，60%以上的人贊成誠心誠意去拜神就會得到神的庇祐，50%以上的人相信確實有天堂和地獄，能做總統一定是有天命，相信靈魂會投胎轉世。這顯示傳統的神秘文化在民間仍然有很大的影響力。

⑪ 根據1999年台灣社會變遷基本調查第三期第五次宗教調查，台灣二十歲以上民眾有35%知道《前世今生：生命輪迴的前世療法》這本書，看過的有18%，接受這本書想法的有20%。《前世今生》是魏斯(Brian L. Weiss)原著，原書名為*Many Lives, Many Masters*，1992年張老師文化將它翻譯在台灣出版，至1994年，印行314刷，銷售超過一百萬本。知道《聖經密碼》的民眾有14%，看過的有5%，接受這本書想法的有5%。《聖經密碼》在美國也是暢銷書。調查中還詢問了《西藏生死書》、星座書籍、林清玄的書、奧修的書等閱讀與購買狀況。

⑫ 新興宗教現象研究計劃人員已有多篇論文發表，在計劃每月月會中提出的完整論文有34篇，從規劃審查出版中。2001年「宗教與社會變遷研討會」和2002年的「新興宗教研討會」也有19篇論文初稿發表。

⑬ 根據實地訪問記錄、各宗教團體提供的出版或書面資料等，我們計劃出版台灣新興宗教實錄，對每一個新興宗教的創立、發展、組織、教義、信徒等方面做成記錄。

瞿海源 中央研究院社會學研究所研究員、台灣大學社會學系教授。

同性戀基督徒與網路溝通

• 游 謙

前 言

網際網路在這十年間的盛行，對整個社會造成極大衝擊，學界也投入心力來觀察這一波的新社會現象。對於網際網路所產生的結果，樂觀者認為網路將加強人與人之間的溝通，進而消弭一些不必要的誤解；悲觀者卻主張網際網路將減少人與人之間的相處，降低人類對於社群的參與，並且終將成為孤立人際交往的終極科技，史丹佛大學的奈伊 (Norman Nie) 就是這種主張的典型。他在2002年2月的研討會中表示：「人們花在網上的時間越多，他們與真人相處的時間越少。」最後他評論：「網際網路可能成為降低人類對於社群參與的終極孤立科技，甚至比電視這種科技還要厲害。」^①

我認為以人際溝通的面向來論，雖然能夠自由自在地行使自己意志的人才是完善的溝通主體 (subjects)，才容

易促成「強聯繫」(strong ties)，但是在某些狀況下，想要促成溝通的主體因為遭受壓力，而不方便直接行使「強聯繫」，他們可使用某些工具(如紙、筆、化名或電話)來做溝通。雖然這種溝通只能到達「弱聯繫」(weak ties)或「中聯繫」(intermediate ties)關係，但至少溝通仍能繼續進行，不會造成孤立，而在時機成熟時就能促成「強聯繫」。

我把這些本身無自由意志的工具稱為「溝通客體」(communication object)，並且把這樣的溝通方式稱為「客體溝通」(communication via object)。值得注意的是，傳統的溝通客體，現在已經逐漸能被網際網路所替代。

這篇文章主要是以台灣一個新興宗教團體「同志同光教會」的創立為例，討論同志基督徒如何運用網際網路做「客體溝通」，集結成立組織的起碼關鍵人數 (critical mass) 來建立實體教會^②。我首先會描述這個組織成立

史丹佛大學奈伊在2002年2月的研討會上說：「人們花在網上的時間越多，他們與真人相處的時間越少。」[網際網路可能成為降低人類對於社群參與的終極孤立科技，甚至比電視這種科技還要厲害。]

* 本文是中央研究院瞿海源教授主持的「新興宗教現象及相關問題研究計劃」研究成果之一。我要感謝各位受訪者以及對這篇文章提出指正的前輩。

的經過和遇到的阻力，然後探討他們以前如何隱藏自己，而只利用客體做溝通，再來分析在網路時代他們如何做客體溝通，然後分析同性戀者如何運用網際網路這個與他們親和性甚強的溝通科技，逐步從弱聯繫發展到強聯繫關係；最後探討同志基督徒如何嘗試恢復他們的主體性。

同光教會成立經過

1995年，兩位年輕的基督徒同志開始以電子郵件做信仰討論並尋找有心人，共同成立一個基督徒同志團體^③。同年，有學生把楊牧師一篇有關她在美國求學經驗中，同志在神學院情形的文章貼到宗教連結版上，引起了爭論^④。此舉也讓楊牧師與前述兩位同志基督徒連結在一起。

同年9月，他們三人積極投入成立社團，於10月22日借到台灣基督長老教會總會地下室的場地，正式成立名為「大衛同志團契」的組織，並選出Louis為第一任會長。11月19日改名為「約拿單團契」。1996年3月10日開始舉行主日禮拜，但是因為人數一直增加，實在需要有同工，於是開始籌備成立教會。

1996年5月5日，有33人聚集成立「同光同志長老教會」；9月1日楊牧師在網路上製作「同光同志長老教會WWW網站」，介紹教會立場與同志神學。同光教會的成立給了同志很大激勵，於是在台中、嘉義、台南和高雄都相繼成立了類似的基督徒團契^⑤。

雖然目前這個教會成員不斷增加，但還是門禁森嚴，想要加入的同志必須先寫信、傳真或經朋友引介聯絡教會，然後傳道師或長老會先與這

些人懇談，看看是否適合一起做禮拜。而且在聚會的時候，該教會的大門上鎖，不讓任何人出入^⑥。

同志基督徒的處境

門禁森嚴的主要原因乃是外在不友善的大環境使然。根據「社會變遷基本調查計劃」第二期第五次(1994年)的統計，只有0.6%的受訪者贊成同性戀的行為^⑦，而第二期第二次(1991年)的統計，只有11.4%的受訪者贊成同性戀者應有彼此結婚的權利^⑧。然而同志基督徒不但受到一般人對同志的歧視，還要面臨相同信仰的人的譴責。

當社會大眾知悉同光同志教會成立的消息，台灣最大的獨立教會「靈糧堂」的領導人周牧師^⑨、中華福音神學院的蔡傳道師與黃傳道師，以及「走出埃及禱告事奉中心」的厲傳道師，都嚴厲批判同光教會。

面對強大壓力以及不友善的社會，同志只有戴上異性戀的假面具才得以在公共領域上平安做人^⑩，或者是乾脆長期躲藏在櫥櫃(the closet)裏，盡量不與別人往來。

同志與傳統的客體溝通

在傳統的校園內，學生如果要建立同志團體，大部分是登記個言不及義的社團名稱(例如：陸仁賈、奇娃社等)，透過郵政信箱招募新成員。校園社團常常會與校外同志團體串聯。藉着這些推展同志平權運動的活動，同志們往往能找到肝膽相照、氣味相投的好朋友^⑪。

同志基督徒不但受到一般人對同志的歧視，還要面臨相同信仰的人的譴責。面對強大壓力和不友善的社會，同志只有戴上異性戀的假面具，或者乾脆長期躲藏在櫥櫃裏，盡量不與別人往來。同光教會的成立給了同志很大激勵，於是在台灣各地都成立了類似的基督徒團契。

從1990年代中期開始，雖然大部分同志仍須戴上異性戀的面具，然而傳統的集結方式逐漸被網際網路所取代。網路最能吸引同性戀者的可能是它的匿名性，另外就是「分眾化的公共論壇」。多元且去中心化的公共論壇在網際網路上逐漸成形。

面對強大的恐同 (homophobia) 壓力，同志們只好利用紙、筆、化名、假身份、言不及義的社團名稱、郵政信箱、人頭會員等方法與別人溝通。於是在公共領域上，同志只有戴上異性戀的假面具才得以繼續與別人做溝通，這些溝通方式就是我在前面所講的「客體溝通」，這種方式最大的好處就是可以讓主體行使溝通意志，卻又不必現身。

魏鄂曼 (Barry Wellman) 等人整理人際關係研究者的理論，歸納出檢驗「強聯繫」的九個特徵：一、有特別熟稔的感覺；二、自願投入此種聯繫；三、有想要對方相伴的需求；四、有興趣常常在一起；五、在各種場合；六、時間持續長久；七、有互相感覺到；八、對方的需要與支持；九、有共同的社經地位、年齡層、生活方式做支撐^⑫。這九個特徵是一種理想的類型法，特徵符合越多，越接近「強聯繫」；特徵符合越少，越接近「弱聯繫」，而且線上 (online) 與線下 (offline) 都能相互補足聯繫關係。

對於傳統的同志而言，這樣的溝通方式得以讓本來只能做「弱聯繫」的人進行「中聯繫」，甚至「強聯繫」^⑬。

同志與網路客體溝通

從1990年代中期開始，雖然大部分同志仍須戴上異性戀的面具，然而傳統的集結方式逐漸被網際網路所取代。我們可以在網路文章中發現同志透過個人電腦、同志網站、通訊代號 (ID)、電子郵件等新式的溝通客體，由原本只有「弱聯繫」或「中聯繫」的關係得以逐步演變成「強聯繫」關係。

一個典型的例子是，原本相識但不知對方為同志的三位朋友，通過網路上的試探而知道彼此的身份後，關係又更加密切^⑭。另一個類似的例子是20歲的吳先生，他在國中時始知自己的性傾向，但他母親卻十分排斥他的行為，要他回復「正常」。吳先生後來到了台東，接觸了網路，才逐漸意識到自己並不孤單，對自己的態度也開始轉為認同，而後慢慢建立自信^⑮。

從吳先生的例子我們可以看到，他是經由電腦網路找到一些跟他有共同的社經地位、年齡層、以及生活方式的人^⑯。

網路與同志的親和性

我們必須分析網路的特性和同志的習性之間的關係。網路最能吸引同性戀者的可能是它的匿名性，這時候人跟人往來可以是戴着面具的。

網際網路還有一項對同性戀者有重大幫助的，就是「分眾化的公共論壇」。網路的基本結構是使用者透過連線把電腦終端機連上主機。每一個人都可能成為一個媒體的擁有者，因此多元 (diversified) 且去中心化 (decentralised) 的公共論壇在網際網路上逐漸成形。

各網站擁有自己的特色，吸引相同興趣的網友。由於主題越細分眾也越明顯，常到某特定主題區的網友大多會達成共識，我群意識也隨之明顯。例如1995年12月「女性主義BBS站——自己的房間」拉開「女生專用」的旗幟^⑰。這些網友在網際網路上凝聚了共識、建立了友誼之後，也會不定期舉辦活動^⑱，補償虛擬世界的不足。

魏鄂曼等人^⑨也認為，電腦網路上「弱聯繫」對象之間，也經常成為社會支持與認同感的來源。雖然有些先天限制，但電腦所架構的社會網絡卻仍然能夠撐持「強聯繫」、「中聯繫」與「弱聯繫」這些實體社區才會有的網絡關係特性；進而使得電腦所架構的社會網絡可以擁有足夠能力在虛擬社區中（甚或就在實體社區中）提供訊息交換和社會支持。

像這樣的網站，每次遇有挑釁的言論出現，便會彼此聲援^⑩。就實際的觀察了解，這種網站長期運作下來已凝聚了許多核心網友，有層層的動員網絡，形成一個具有高度共識與認同感、在網路上可以相互支援的「社群」，動員起來，可以建構或重建議題^⑪。

這類網站對於那些自我認同尚待建立又不知如何打入同志圈的同性戀者來說，確實是個既能擴大生活圈又能互相取暖的地方^⑫，充分發揮了「同志網路村」的精神^⑬。

根據林以正等人的調查，目前網路的使用者大都局限於都會區的高教育程度者。學生族僅1.6%未曾使用電腦，而使用電腦主要從事的項目以網際網路（41.31%）居首，其次為文書處理（29.34%）與通信^⑭。

1998年蕃薯藤網站所做的「台灣網路使用調查報告」^⑮顯示：將近50%的受訪者具大學或學院以上學歷。而調查結果也顯現：台灣地區的網路使用仍高度集中在都會地區，尤其是北部的都會區。

以同志網路族而言，「童女之舞網站」^⑯在1999年對女同性戀者做了一次超過一千人的網路普查（第二次網路拉子問卷普查）。結果顯示，61.2%的人認為他們所認識的女同性戀朋友

幾乎都會使用網路，33.7%的人認為有一些還不會使用網路，只有5.1%認為絕大部分是不會用網路的。而網友平均年齡是22.8歲，月收入在新台幣二萬元以下者佔58.7%。

我在1999年用半結構問卷（semi-structured question list）訪問了八位同志基督徒（北部五位，南部三位），第一位是23歲的男長老，大學畢業，使用網路四年；第二位是26歲的女執事，大學畢業，使用網路一年；第三位是25歲的男執事，專科畢業，沒使用網路；第四位是25歲的女執事，大學畢業，使用網路數年；第五位是24歲的女會友，大學畢業，使用網路三年；第六位是22歲的女會友，大學畢業，使用網路四年；第七位是33歲的男執事，專科畢業，使用網路半年；第八位是27歲的女會友，研究所畢業，使用網路四年。這個團體的成員學歷比一般教會的會友高，而且大多有使用網路的習慣。而裏面的長老、執事都是二三十歲的青年，成員比一般教會會友年輕許多。

還有一點值得注意的是，同性戀者書寫的能力相當傑出^⑰，因此同性戀者應該相當適應目前這個主要以文字書寫為溝通介面的網際網路。

同志基督徒的信仰掙扎

然而，同志基督徒需要的並不只是互相取暖的朋友而已，他們更需要基督信仰的肯定。許多同志基督徒都曾經以為基督教是排斥同性戀的宗教，所以都痛苦地離開了教會^⑱。直到他們明白上帝並不反對同性性傾向後，才回到基督教，並且除下了面具。雖然他們在信仰上遭遇到許多反

雖然有些先天的限制，然而，電腦所架構的社會網絡卻仍然能夠撐持「強聯繫」、「中聯繫」與「弱聯繫」這些實體社區才會有的網絡關係特性；進而使得電腦所架構的社會網絡可以擁有足夠能力在虛擬社區中提供訊息交換和社會支持。

對者，但他們還是成立了同光教會，並且利用溝通客體向教會及社會傳達訊息，矢志讓大家了解同性戀性傾向並非如主流教會所宣稱的「違反基督教教義」。

大部分基督徒認為，同性戀是《聖經》上明文禁止的，而其依據為「所多瑪事件」²⁹。受這段經文影響的信徒大多認為，上帝之所以如此憤怒，乃是因為祂厭惡所多瑪城及附近的人的同性性交癖好，因此，受基督教文化影響的西方社會一致把「(男)同性性交」稱為“Sodomy”，並且把這種性傾向的人稱為“Sodomite”³⁰，到了近代更把這兩個字跟「同性戀」(homosexuality)與「同性戀者」(homosexuals)劃上等號³¹。

但是同光同志教會卻指出，引用這個事件來譴責同性戀是不正確的詮釋。因為《聖經·以西結書》論及所多瑪和蛾摩拉的罪惡時，認為他們的過錯是驕傲、吃過量的食物、過安逸的生活、又沒有善待需要幫助的人；耶穌在《馬太福音》也談到同樣的問題。這跟兩情相悅的同性戀(或同性性交)毫無關係。

另外一個例子就是《撒母耳記》中大衛與約拿單的故事，雖然傳統教會視他們為一般的好朋友³²，但是同光教會卻主張這是同性戀，因為他們兩個經歷了秘密約會、親吻與哭泣、絕食等等³³。

同光教會和各地相關的團契也俱有共識並積極地提倡「同志基督徒真愛運動」³⁴，希望藉着真愛運動，導正社會對同性戀者常常更換性伴侶的刻板印象。目前同光教會約有50位同志基督徒參加聚會(其他各地的同志團契約有30位)。對內而言，他們正在發展屬於同志的聖禮、節慶與儀式。對外而言，同光教會希望繼續做同志

協談工作，訓練一些社工人員做心理諮商和輔導，並且建立同志父母親的關心和支持網絡³⁵。他們希望恢復主體性，因為唯有承認「互為主體」(intersubjectivity)，才会有真正的「了解」、「對話」與「接納」³⁶。

結 論

研究宗教史的人都會察覺，科技革新的確一次次地改變了宗教的面貌。就基督教而言，在第一世紀，由於道路修築技術的革新，使得羅馬帝國建立，基督教得以在那空前的多元社會佔得一席之地³⁷。在十六世紀，由於印刷技術的革新，馬丁路德的改革運動得以成功，新教得以建立。在十八世紀，由於航海技術的革新，使得歐洲殖民主義興起，基督教得以傳播到全世界。而網際網路普及後提供了方便的溝通客體，因此促成許多人從「弱聯繫」到達「強聯繫」的關係。而這些電腦網路的「溝通客體」，使得同志運動得以進入嶄新的紀元。

以同光教會成立的經過來討論或許更具體，同志基督徒是社會中少數的少數，而且礙於外來的強大壓力，他們不便輕易現身。但是經由網際網路的客體溝通，他們能夠在幾個月內達到成立教會的關鍵人數，聚集三十幾個人共同建立實體教會³⁸。

儘管現在的同志基督徒運動受到大社會的排斥，而且他們在網路上釋放的訊息尚未受到決策者的青睞³⁹，但是我對他們的努力仍有信心。我相信幾年後，當目前這群網友擠入社會決策階級的時候，決策群就會「了解」同志基督徒的處境；就會有「對話」的管道；就會有「接納」的空間，恢復主體性的目標就可能慢慢達成⁴⁰。

大部分基督徒認為《聖經》明文禁止同性戀，而其依據為「所多瑪事件」。但同光同志教會卻指出，這是不正確的詮釋。因為《聖經·以西結書》論及所多瑪和蛾摩拉的罪惡時，認為他們的過錯是驕傲、吃過量的食物、過安逸的生活，又沒有善待需要幫助的人，這跟同性戀毫無關係。

註釋

① 見<http://www.stanford.edu/group/siqss/>

② 同志基督徒努力想建立實體教會有其神學意義，因為聖經記載上帝的救贖不是以信徒個體為單位，而是以教會為救贖的對象，就好像伊斯蘭的救贖是以「穆斯林社群」為中心一樣。另外一個原因是基督世界對實體教會的堅持。一二十年前，電視佈道大行其道，但是電視佈道家(tele-evangelists)後來都漸漸明了終究還是要回到實體教會(physical churches)。以網路這種最新的科技而言，許多宗教團體已經體認到它的影響力，也漸漸架起自己的網站，傳播宗教理念，但是卻沒有認為「網路虛擬宗教」(cyber religion)可以替代實體宗教(physical religion)。

③ 參考同光同志長老教會：《暗夜中的燈塔：同光同志長老教會》(台北：女書文化事業有限公司，2001)一書。

④⑤ 王雅各：《台灣男同志平權運動史》(台北：開心陽光出版有限公司，1999)，頁90；107。

⑤ 另外，佛教信徒也成立名為「同梵精舍」的同性戀宗教團體。

⑥ 楊雅惠牧師訪問紀錄(訪問地點：基隆暖暖基督長老教會。訪問時間：1999年5月10日)。但是同光教會表示這個門禁在大社會不再誤解他們的時候，就無存在的必要了。

⑦ 見<http://140.109.196.210/sc1/index.htm>。這個問卷的問法有些瑕疵，因為把這個問題和「說謊」、「逃漏稅」、「偷工減料」等問題擺在一起問，因此回答贊成的比例較低。

⑧ 教育程度愈高者，贊成的比例愈高。相同教育程度者中，具大學學歷者有20.8%贊成；具小學學歷者僅有6.0%贊成。

⑨ 基督教著名的「二千年福音運動」，也是以「靈糧堂」為軸心。

⑩ 胡淑雯：〈假如我是真的〉，載紀大偉主編：《酷兒啟示錄：台灣當代Queer論述讀本》(台北：元尊文化企業股份有限公司，1997)，頁224。

⑪⑫ Beryl：〈認同的旅程——淺談圈內同志情誼——網路、T-Bar、團體、筆友〉，《女朋友雜誌》，第18期專題「同女方程式」系列6-2 (<http://>

wzj.090.net/wzj-old2/gr18-1.htm)。

⑬ Barry Wellman and Milena Gulia, "Net Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities", in *Communities in Cyberspace*, ed. Marc A. Smith and Peter Kollock (Berkeley: University of California Press, 1996), 178-79.

⑭ 有關同志與面具的關係，請參照趙彥寧：〈面具與真實：台灣同志運動的「現身」問題〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第84期(1997年秋季)。

⑮ 參考雲的騷動：〈網路、社團與白色恐怖〉，《女朋友雜誌》，第27期(1999) (<http://wzj.090.net/gf/article/gr127-4.htm>)。

⑯ 高承達：〈同志口述歷史：吳先生〉，《同位素電子報》，1998年3月10日 (<http://www.south.nsysu.edu.tw/sccid/today/isotope/98/03/isotope980310-1.html>)。

⑰ 高承達所記錄的這篇生命史並沒有描述吳先生有沒有先藉着綽號在網路上與別人溝通同性戀的議題，但是我大膽假設他藉由個人電腦、同志網站、通訊代號、電子郵件等新式的溝通客體，幫助他與其他同志網友從「弱聯繫」變成「強聯繫」。

⑱ 台灣最早的同性戀網版應該是1994年4月在中央資管龍貓站開版的「MOTSS板」(Members of the Same Sex)。布魯斯：〈酷不酷有關係……——關於中央大學「酷兒文化研究社」〉，載註@書，頁220；黃慧櫻：〈從TANet BBS發展脈絡，探討跨出虛擬空間的「異議BBS」〉，《第二屆資訊科技與社會轉型研討會會議論文》(台北：中央研究院社會學研究所籌備處，1997年12月18-20日)。

⑲ 翁健誠：〈網路世界自有邏輯〉，《中國時報》，1999年10月28日，「論壇」；王皓薇：〈不要交出遙控器同志要有「現身」自主權〉，《騷動季刊》(1997年1月)，頁56。

⑳ Barry Wellman, Janet Salaff, Dimitrina Dimitrova, Laura Garton, Milena Gulia, Caroline Haythornthwaite, "Computer Networks as Social Networks: Collaborative Work, Telework, and Virtual Community", *Annual Review of Sociology* 22 (1996): 220-27.

⑳ 蘇彥豪：〈公共與私密的交疊：台灣學術網路空間結構的理論初探〉，《第一屆資訊科技與社會轉型研討會會議論文》（台北：中央研究院社會學研究所籌備處，1996年12月20-21日）。

㉑ 盧諭緯：〈說文解字：初探網路語言現象及其社會意義〉，《第二屆資訊科技與社會轉型研討會會議論文》（台北：中央研究院社會學研究所籌備處，1997年12月18-20日）；孫秀蕙：〈網際網路與公共關係：理論與實務運用模式的思考〉，《廣告暨公共關係學術與實務研討會論文》（台北：政大廣告學系，1997年3月20日）。

㉒ 同註①黃慧櫻。目前台灣人氣較盛的女同志網站有淡江蛋捲廣場的拉子天堂版、假面版、女性主義房間站、壞女兒站、彩虹夜總會等（見註①Beryl）。

㉓ 郭欣怡、林以正：〈網路使用者的心理特性與人際關係〉，《科學月刊》（台北），第342期（1998年6月），頁469-76。

㉔ <http://survey.yam.com.tw/98/>

㉕ <http://www.lalainfo.com.tw/>

㉖ 白佩姬：〈文化與政治的雙曲線漫談90年代中葉的同志運動轉折〉，載註⑩書，頁211；同註④，頁163。

㉗ 參考游謙：〈同性戀基督徒與網絡客體溝通〉，第五屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」學術研討會（中央大學，2000）。

㉘ 聖經中極少討論同性戀的性行為，約僅有六處提及，而其中又以「所多瑪事件」最常被教會引述。但是現在也有許多人引用保羅書信。有關這些經文的用法，請參考註⑩書。

㉙ 阿拉伯文把先知羅得翻譯成「魯特」（Lut），把「男男性交者」稱為 qaum Lut 或簡稱 Luti（意思是「魯特的族人」），並且把「男男性交」稱為 liwat（意思是「魯特的族人的行為」）。馬來西亞文用“meliwat”這個字眼來描述安華的罪狀，正是受了阿拉伯文的影響。游謙：〈伊斯蘭·同性戀與「西毒」〉，《當代雜誌》，第149期（2000），頁4-9。

㉚ 在伊斯蘭世界裏同性戀有很重的罰則，這樣的罰則受到許多西方人權組織的關切，不斷對伊斯蘭國家喊話，要求廢止。有些位於歐美的穆斯林也組織壓力團體，聲討這些

迫害同性戀者的國家，其中較為著名的有「法提哈基金會」（Al-Fatiha Foundation）與「同志聖戰」（Queer Jihad）等組織。這些穆斯林認為同性戀是阿拉創造的，不是自己的選擇。這種性傾向乃與生俱來，無法改變的，因為這是基因和荷爾蒙激發的。他們希望同性戀穆斯林不要再躲在西式酒吧裏，站出來和其他人一起，在穆斯林社群（ummah）裏禮拜阿拉（見註⑩游謙）。

㉛ http://www.geocities.com/Heartland/Pointe/1312/social_gay23.html

㉜ 有關這些神學的詮釋，請參考同光教會的網站 <http://w2.dj.net.tw/>。

㉝ 在這次的訪談問題列中，我也請教他們是否贊成「一妻多夫」或「一夫多妻」的型態，他們八位沒有人回答贊成，我想這就是他們支持「真愛運動」的印證。

㉞ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (London: SCM Press, 1985).

㉟ Lorne L. Dawson and Jenna Hennebray, “New Religions and the Internet: Recruiting in a New Public Space”, *Journal of Contemporary Religion* 14, no. 1 (1999): 17-39.

㊱ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 197.

㊲ 根據林鶴玲教授的分析，電腦網路的讀者群與當今政策的制訂群仍有一段年齡的差距。林鶴玲：〈網路新聞時代 不知讀者是誰〉，《中國時報》，2000年2月28日，「論壇」。

㊳ 況且，根據「社會變遷基本調查計劃」，第二期第五次（1994年）的統計，有兩成以上的受訪者對於「同性戀應不應該」這個問題不表態（參見附錄一）；而第二期第二次（1991年）的統計，有三成受訪者對於贊不贊成「同性戀者應有彼此結婚的權利」這個問題不表態，我推測這群目前不表態的人是將來最有可能接納同性戀的族群。

台灣地區養生修行團體 調查報告

● 鄭志明

前言

筆者在南華大學宗教研究中心任職時，原打算進行的研究計劃是對台灣地區的氣功團體進行依次普查，但是，一方面因為台灣社會的不斷急速發展和變遷，氣功團體本身也在現代化轉型；另一方面又因為中國大陸法輪功事件及在台灣所發生類似相關團體的一些事件^①，氣功團體極力與「宗教」甚至中國氣功保持距離，以避免有所牽扯。我們也因而將研究題目及對象略作改變為「養生修行團體的調查」。不管怎麼說，台灣地區的氣功現象蓬勃發展，是受到內外環境的影響，甚至與大陸的氣功文化有很深的關係，本研究中隨處可見近年來大陸氣功的學術研究與流行功法對台灣影響甚深。

自台灣人民團體法實施以後，各種養生社團如雨後春筍般紛紛設立，其中氣功社團更是百家爭鳴，台灣成為功法各顯神通的寶地，有如武俠小說中江湖門派輩出，氣功奇人各領風

騷，帶動流行的風潮。氣功是中國社會的特產，種類繁多，如道家氣功、儒家氣功、佛家氣功、醫學氣功、武術氣功等，很難窮盡，但是無論那一種氣功，都是着重於身心的修煉方式與修煉技術^②。本文所謂氣功團體是指各種以身心修煉為主體的民間社團，以各式各樣獨特的功法開班授徒，自立門戶。而由氣功團體所展現出來的文化現象，並不是台灣獨有的，其中不少是舶來品，跟整個氣功文化潮流相互動。台灣有些氣功團體是由海外傳入，或者其創始者深受大陸氣功理論與方法的主導，是跟着氣功風潮而自成一家興起的。追問氣功團體是否純為中國文化傳統或本土文化衍生的結晶，是沒有多大意義的。但很明顯的是，台灣社會仍深受中國文化影響，中國的古老文明再加上現代化西式科學技術的新式包裝，這樣的「文化產品」本身就是一個很好的賣點。

大陸自法輪功事件後，氣功的文化現象開始降溫，但是氣功經由醫學

自台灣人民團體法實施以後，各種養生社團紛紛設立，其中氣功社團更是百家爭鳴，各式各樣的功法開班授徒。由氣功團體所展現出來的文化現象，並不是台灣獨有的。中國的古老文明再加上西式科學技術的新式包裝，這樣的「文化產品」本身就是一個很好的賣點。

氣功團體大多打着「人體宇宙學」的旗號，理論上左右逢源，當講科學時閃躲到哲學與宗教的精神領域，當講哲學時則閃躲到科學與醫學的現實功效上。這種知識上的不對焦，對知識份子特別管用。或者可以這麼說，氣功是現代知識份子的新遊戲。

與科學的長期洗禮，早已凝聚更多的理論依據與臨牀實驗，被視為防治身心疾病的重要輔助手段；再加上宗教人士愛心濟世的信仰情操，形成了當代最具有魅力的文化風潮。台灣氣功團體的紛紛設置，實際上就是被捲入到這股風潮之中，這是一個無法抵擋的趨勢，整個社會的生態環境都對氣功有強烈的生存需要。換句話說，氣功有如現代人的救世主，包山包海地提供了各種生活的資源。這種說法一點也不誇張，在某些人的心目中，氣功已成為宇宙中最神秘的超越能量，人體的特異功能成為崇拜與追逐的新對象，隨着風潮而起的宗師與功法，一波一波地排山倒海而來。

在理論上看氣功團體大致不會沒落，它們大多打着「人體宇宙學」的旗號，可以從哲學與科學獲得取之不竭、用之不盡的文化資源。其理論或許有些矛盾，卻可以閃躲在哲學與科學的空隙中，隨時利用哲學與科學來擴張其聲勢。當涉及到不可驗證的宇宙論時，就深入傳統中國哲學之中，大談《易經》與陰陽八卦，甚至擴充佛學與道學的形上理論，強調宇宙與生命的對應秩序。當述及可以驗證的人體時，則大談人體科學與中國醫學，強調可以利用現代科學的化驗與檢測技術，來證實人體的潛能有助身心的健康與保健。這種理論上的左右逢源，讓氣功佔盡了現代文明的生存優勢，當講科學時就閃躲到哲學與宗教的精神領域，當講哲學時則閃躲到科學與醫學的現實功效上，這種知識上的不對焦，不僅吸引一般民眾，對知識份子也特別管用。知識份子本就難以窮盡對哲學與科學的理解，很容易被氣功某個層面的文化理論所吸引。

或者可以這麼說，氣功是現代知識份子的新遊戲，提供着各種探索的新刺激。這種刺激不只是提供新鮮的知識理論，還提供了大展身手的運動場域，讓氣功可以運用在現實的生活領域中，照顧到人類生理與心理的各種需求。這對知識份子具有相當的吸引力，他們甚至可以理直氣壯、名正言順地大力推廣氣功。氣功在現代社會的運用，可以區分為四個方向：養生、醫療、修行、宗教的運用。

現行台灣的氣功 修行團體研究現況

學術界方面，台灣中央研究院歷史語言研究所杜正勝在1992年成立「疾病、醫療與文化」研討小組、「生命醫療史研究室」；民族學研究所李亦園在1997年開始「文化、氣與傳統醫學科技綜合研究」^③；文哲所李豐楙與輔仁大學宗教系道教組推動「道教養生文化」。另外，國科會方面，自1987年陳履安擔任國科會主委開始，由台大電機系李嗣涔等人展開了一連串長期研究計劃^④。現今一些相關學者也開始「練功」了，既有了「實修」經驗，並且把科技整合進來，有理工專家、中西醫師、人類學家、心理學家等參與；在資料引用、參考文獻、參考書目的問題方面，研究階層的提升，大大活躍了這個領域的研究。至於民間團體方面，天帝教南投鐳力歐天人炁功研究所、台北氣功協會、號稱全真教派下的龍門氣功團體、李鳳山等，也投入相當的心血。其實，幾乎所有接受我們訪問的氣功師、練氣功的人都說他們正在「研究氣功」。這究竟是



學術研究的神聖性，抑或虛榮與信心、尊嚴，還是研究「典範」的分裂乃至崩潰的前兆？

南華大學宗教文化研究中心與中研院社會學研究所合作進行氣功「修行」團體普查，會不會形成一種「類型學」蒐集的興趣，還是到最後變成受報導人一種自我區隔與界別而已？對氣功師的深入訪談（教主研究或宗教領袖），難免會有去除神聖的光環，回歸人性面的傾向。我們目前所做的，乃是採取「多管齊下」的策略，同時由氣功師、學員、雜誌、傳單、海報，乃至網路網頁的資料來進入此一主題。特別是關於氣功組織發展的沿革史方面，更希望盡可能忠實客觀地為這些組織留下他們的歷史。

當然，氣功研究途徑必須包括自然科學方法，即以科學儀器尋求數據證明，配合物理學家、化學家、機電專家、心理學家、醫生等的科技整合；再加上社會人文方法，即通過社會學家、文學家、哲學家、人類學家、考古學家等專家學人來尋求文獻

理解分析氣功哲學內涵、修行過程的探索與應用、古代氣功的證據等等。我們也認為，個人身體是文化認知的基礎，同時也是認知外在世界的管道，對於人體奧秘的探索，乃至自我認知上的了解，是開創另一種認知的過程和探索新境界的新方法。而氣功研究正是提供這樣的研究途徑，在此謹供大家參考。

有關氣功師訪問方面

氣功團體的興衰在於宗師，也在於功法，可是功法層出不窮，很難多作比較，因此民眾各自依其因緣追隨明師，導致門派林立。大陸氣功養生文化的流行，曾組織了《中國當代氣功全書》編輯委員會，蒐集了大陸當代氣功門派與人物、功法、組織、著作等，編出一部關於氣功的百科全書式著作^⑤。台灣雖然地方不大，但要全面調查各種功法與門派是有些難度，筆者曾深入研究羅雷、彭金泉^⑥、妙

氣功研究途徑必須包括自然科學方法，即以科學儀器尋求數據證明，配合物理學家、化學家等的科技整合；再加上社會人文方法，即通過社會學家、哲學家、人類學家等來尋求文獻理解分析氣功哲學內涵、修行過程的探索與應用、古代氣功的證據。

雖然有不少氣功團體以科學為號召，但究其本質來說，都是來自於精神領域的神聖體驗。大多數功法脫離不了天人合一的宇宙論，屬於哲學與宗教範疇。在現代社會中，促成這種形而上學與科學掛鉤的主要中介者是中醫，中醫即是在這種形而上學發展出其醫療體系。

天^㉑、潘添盛^㉒等人功法團體，但相對於整個氣功界的門派來說，只是九牛一毛而已。撇開大陸氣功名人所傳入的各種功法，台灣本地自創與弘揚的法門也為數不少，這些自立門派的宗師也值得專門研究^㉓。

氣功宗師的崛起與功法的流傳，絕不是偶然，而是社會大眾集體的文化共業，是奠定在長期的文化教養與生活經驗之中，展現社會成員在共同歷史時空脈絡中的宇宙觀、生命觀、社會觀等觀念文化的展現與實踐。顯示台灣社會還是被納入到整個中國文化體系中，傳統身心的操作模式仍具有着深層的價值作用，激發出有志之士的再繼承與再傳播。這些氣功大師因各種因緣與際會，被納入到氣功的文化振波中，經由各自的創造性轉化，以特殊的功法來吸引民眾的參與，釀成新一波的氣功運動。這種氣功運動的形成，不是只仰賴着傑出的宗師，而是這些宗師能投合民眾的文化口味，激發起民眾的情感與精神的整合，蔚然聚成了龐大的社會資源。故宗師與民眾間的互動是很重要的，除了觀念的投合外，宗師還要展現出神奇的體驗與境界，使其功法能吸引眾多的追隨者，發展出開山立派的聲勢。

氣功團體的發展，宗師的魅力主要還是仰賴殊勝的功法，重點在於宗師對氣功的特殊體驗與修行境界，以簡單易學的功法吸引群眾，展現出驚人的動員力量。這種動員力量的大小，是需要各種因緣的會合，除了民眾對宗師的崇拜感情外，功法是否滿足民眾的需要也是很重要的因素，這顯示團體的興衰與功法的效力是密切相關的。根據筆者以前所作的個案研究，大約歸納成三點說明：

第一、功法大多來自宗師的神聖體驗。雖然有不少氣功團體以科學作為號召，但究其本質來說，都是來自於精神領域的神聖體驗。大多數功法脫離不了天人合一的宇宙論，承認宇宙有着超越存在的能量，而人可以經由特殊的修煉與這種能量相交接，進入到天地運行的規律之中。這種人與天的統一關係，不屬於科學的範疇，而是建構在形而上學中，屬於哲學與宗教範疇，以抽象的觀念系統意識到宇宙萬物共有的普遍規律。在現代社會中，促成這種形而上學與科學掛鉤的主要中介者是中醫。中醫即是在這種形而上學發展出其醫療體系，從法天則地的原則來治療各種疾病。由於中醫的醫療功效獲得現代科學肯定，也利用各種科學技術進行臨牀實驗，發展出各種將其內容合理化的科學闡釋，當代不少知識份子企圖經由科學儀器與實驗，證明人體確實有通達宇宙的能力。或許這種生命的形而上學與科學有掛鉤的可能性，但就本質來說，形而上學就是形而上學，不屬於科學的範疇，是精神的神聖體驗，是人的主體生命感受。宗師的功法鍛鍊強調的是心靈體悟，重點在天人相通上，肯定生命背後有着超越的依據，這種超越的依據成就了宗師的功法。功法是挾着神聖體驗而來，其魅力也在神聖體驗上，人們崇拜宗師的目的，是希望經由宗師的功法媒介，進入到神聖體驗中，獲得超越的宇宙能量。

第二、功法是對應着眾生的需求：強調功法的科學性，主要是用來滿足民眾的世俗性需求，使民眾深信宗師擁有異於常人的神奇體驗、超越無比的能力，能讓民眾隨時感應到氣功不可思議的妙用，且相信這種妙用

也符合科學原理，藉此增強信眾對宗師的崇拜感情，願意追隨宗師勤練功法。其實信眾在意的不是科學，而是功法的有效性與靈驗性，能時時展現治療的神奇作用。人們追求的是世俗的生命安頓，希望能獲得宇宙的神奇力量，進而渴望這種力量是符合科學的，比現代醫學更能直接對症下藥。這種心理不是來自於對科學的信仰，而是因應現實生活的具體需求而來，其內心深處還是嚮往着超越力量的神聖存有。目前氣功團體關心的是氣功的實際效益，它們大多從醫療的需求上，強調氣功能調和陰陽與疏通經絡，亦能培育元氣與延年益壽，由此發展出自成系統的生理觀與病理觀，以生精、益氣與和神的修持境界，來鞏固人體身心的整體和諧。這些團體除了強調氣功能對中樞神經系統、心血管系統、呼吸系統、消化系統、內分泌系統、泌尿系統產生生理效應外，也強調氣功可以對智力因素（記憶、思維、感知覺等）與非智力因素（情緒、意志、性格等）產生效應^⑩。當氣功對身心的特殊醫療效果不斷被強化，甚至還可以被科學所接受時，功法在民眾心目中已非科學的理性，反而代替了神的位置，成為新的崇拜對象。

第三、功法是救世度人的工具：這些氣功團體在宗師的領導下，不僅僅只是為了個人身心鍛鍊，而且還為自救救人提供可行的方便法門，以吸引更多有意探索宇宙生命奧秘的同道。雖然這些團體有的沒有宗教的形式，卻有着類似宗教的傳道精神，形成共同護持與弘揚氣功的集體責任，追隨者願意在宗師的領導下，將功法宣揚出去，發展出救世度人的運動熱潮。氣功可說是一種社會運動，氣功

團體常以愛心濟世為號召，樂意將氣功發展成促進健康的全民運動。也有人把氣功視為人體潛能開發的集體共業，強調它是能健身治病的科學運動。不管是那一種運動，氣功團體大多帶着積極的運動精神，要將功法奉獻出來、流行於世。這是宗師的意願，也是追隨者共同奮鬥的目標。他們主張氣功不是關起門來修行，而是積極地投入社會從事服務，為人類的生命存在貢獻心力。如此，功法成為超越存在的神聖象徵，能解決人們現實生活中的各種障礙，展現出無私的大愛精神，使社會更加祥和安樂。宗師與追隨者所成立的氣功團體，是一種生命的關愛運動，目的在於啟發人性的真善美，讓每個人都能身體健康、心性光明與和諧圓滿。

結 論

氣功是中國文化歷久不衰的神話，橫跨數千年始終具有着承先啟後的作用，其魅力是亙古而常存的，滿足了人們起死回生與延年益壽的生存願望。這種願望還能與現代科學結合，打着激發人體潛能的旗幟，醞釀出新的流行風潮。台灣氣功團體林立，象徵着氣功神話仍可造成新的社會運動，宗師與功法的前仆後繼，顯示出其內在豐富的生命力，跨越了傳統文化與現代科學，提供了新的心靈歸宿，肯定自我身心的鍛鍊技術，這是人們精神保健的重要文化內涵。

氣功除了依附於中醫的理論基礎外，更經常號稱為人體科學，建立起「人體能場」、「人體輻射能」、「人體特異功能」、「宇宙能」等新名詞，夾雜

氣功滿足了人們起死回生與延年益壽的願望，這種願望還能與現代科學結合，打着激發人體潛能的旗幟，醞釀出新的流行風潮。台灣氣功團體林立，宗師與功法的前仆後繼，顯示出其豐富的生命力，跨越了傳統文化與現代科學，提供了新的心靈歸宿，這是人們精神保健的重要文化內涵。

現代社會變遷如此快速和劇烈，往往幾年之間氣功團體就已經興衰過了。例如：法輪功事件後，台灣很多養生修行團體就開始跟「宗教」保持距離，甚至宣布它們不是宗教團體；並開始朝向現代運動俱樂部的型態轉型。

在理論的模糊地帶中。氣功以其養生、醫療、修行與宗教等運用，其神奇效應是最好的傳播本錢，以其簡單易學的健身運動，轉而成為涵養道德與陶冶性情的生命工夫，以動靜相兼的形式，追求性命雙修的人生境界。同時它帶有着生理與心理的整體超越，符合現代人的生存需求，轉化為集體的文化運動。台灣氣功團體的組織與運作，彰顯出其與社會文化相配合的旺盛生命力。它不是一種獨立的文化現象，而是整個社會環境與人文體系共同繁殖而成的，涉及到內在的思維方式與價值觀念，以及外在的物質條件與操作模式，介於哲學、宗教與科學之間，接納各種生生不已的文化資源。而這只是個人從事台灣新興宗教研究的研究旨趣和切入點而已。

台灣氣功團體除了受大陸氣功文化影響外，也受到台灣社會本身特有生態環境的支配，如香功、元極舞與法輪功等在台灣的快速傳播，除了功法本身的特色，還涉及到其他各種具體現實因素。一些功法差異不大的團體，為甚麼在發展上各自不同，這牽涉團體的組織運作，還有整個外在環境的天時、地利、人和等因素，限於篇幅本文無法在這方面著墨。現代社會變遷如此快速和劇烈，往往幾年之間氣功團體就已經興衰過了。例如：法輪功事件後，台灣很多養生修行團體就開始跟「宗教」保持距離，甚至宣布它們不是宗教團體，並開始朝向現代運動俱樂部的型態轉型。當然，限於資源，本研究計劃所能做的只是對各團體大體概略而基礎的描述而已，對各有關個案更進一步的「深描」與深度分析，還有待學術界各先進予以支持與努力。

註釋

① 因為從事此研究有涉及相關研究對象的感受問題，一般報導以「宋七力事件」、「妙天事件」稱呼，但其團體成員極不願意收受這樣的命題及成為議題。

② 柯雲路：《氣功修煉的奧秘與誤區》（北京：新世界出版社，1998），頁19。

③ 李亦園：《文化、氣與傳統醫學科際綜合研究計劃三年研究成果總報告書》（台北：中央研究院，2000），頁1。

④ 見台灣國科會李相關研究計劃檔案。

⑤ 吳昊主編：《中國當代氣功全書》（北京：人民體育出版社，1997）。

⑥ 鄭志明：〈羅雷、佛乘宗與三大弟子〉，載《台灣當代新興佛教——禪教篇》（嘉義：南華管理學院，1998），頁244。

⑦ 鄭志明：〈妙天與印心禪學會〉，載註⑥書，頁206。

⑧ 以上筆者對氣功文化現象的相關意見，請參閱註⑥書、《當代新興宗教——修行團體篇》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000）。

⑨ 下列的宗師與功法，僅為筆者就所搜集到的相關資料，避開前面已做過的對象與功法，挑選其中較具影響力者：1、劉培中與崑崙仙宗；2、喬長虹與小九天門；3、李玉階與與天人氣功；4、邱豐森與玄真靜坐；5、林啟生與仙道氣功；6、吳錫銘與大日氣功；7、鍾國強與紫雲禪功；8、王國榮與老子氣功；9、謝水遠與真源氣功；10、王來靜與龍門丹功；11、謝明光與明光氣功；12、李鳳山與梅門一氣流行；13、葉進發與寶瓶氣功；14、陳文良與天心氣功；15、涂金泉與全真氣功與九九神功；16、許永枝與大自在禪功；17、廖友義與丹輪玄氣功；18、談清雲與軒轅內氣；19、周瑞宏與大愛手；20、張哲夫與華佗內功。

⑩ 王極盛：〈氣功的心理學研究〉，載《中國人、中國心——傳統篇》（台北：遠流出版公司，1991），頁323。

新興宗教團體與社區研究

• 陳杏枝

台灣本土的新興宗教能夠在1990年代快速發展，主要是和都會區移民、族群融合以及世代間的文化斷層有關。在戰後的1950年代末期至1960年代之間從鄉村遷居到都會的移民，到了1980年代可能已落地生根，漸漸傾向在當地設立宮廟神壇，以求立即的心靈慰藉。都會移民第二代，可能已無法完全接受其父祖輩的信仰方式。本土新興宗教提供都會移民第二代一種新的信仰方式，這種方式已在很大程度上脫離鄉間那種完全立基於地緣關係的信仰網絡，而必須能夠滿足都會區人的生活方式。其次，外省第二代也傾向信仰本土新興宗教，因為這些新興宗教提供一個新的族群融合的基礎，能夠超越族群界線，使用新世代的共同語言，如較複雜的國語、科學語言概念，以滿足新世代的需求，即對於本土文化的認同需求、完整深刻的教義體系的要求。

為了探究台北市本土新興宗教發展和都市化、族群、以及世代間文化

斷層的關係，我們從兩方面從事實地調查研究，一是選定台北市內一個外縣市移民聚集較多的地區，對其宮廟神壇進行研究，從而歸納出這些宮廟神壇的發展情形，以及和都會移民之間的關係；二是針對台北市內三個本土新興宗教團體進行長期的參與觀察研究，以探究其信仰內容和佛教、民間信仰之間的關聯，並驗證其興起發展與第二代移民和族群有關。

我們的研究選定以台北市「舊加蚋」地區來探究都市化及族群等因素和當地宮廟神壇發展間的關係^①。要解釋新興宗教在都會中的發展，若遺漏掉中間環節——都會中的宮廟神壇，直接從傳統村廟轉接至新興宗教，這樣的思考會有太大的跳躍，忽略了移民從農村至都會之間的轉接變化。以往針對都會區的神壇只有少數的個案研究，缺少較有系統的研究來幫助我們掌握變遷的面貌。另外，加蚋地區的宮廟神壇在整個台北市的各區中，算是快速成長區，因此研究加蚋地區是有其代表性。

台灣本土的新興宗教能夠在1990年代快速發展，主要是和都會區移民、族群融合以及世代間的文化斷層有關。要解釋新興宗教在都會中的發展，若遺漏掉宮廟神壇這個中間環節，直接從傳統村廟轉接至新興宗教，這樣的思考跳躍太大，忽略了移民從農村至都會之間的轉接變化。

* 筆者由衷感謝中央研究院社會學研究所的「台灣新興宗教現象及相關問題之研究」主題計劃的支持(1998年7月至2001年6月)。

1960年代，中南部移民大量湧入艋舺以南的加蚋地區，這股移民熱潮大約在1970年代中期趨緩。70年代以前加蚋地區的宮廟神壇有一些零星的設立，但其大量設立的時間點始於70年代晚期，一直持續至90年代中期。加蚋地區的宮廟神壇之發展，可分成「公廟」和「一般宮壇」兩大類。

加蚋地區位於艋舺(萬華)以南，其北部靠近艋舺一帶開發時間比較早，它的南部到1960年左右仍是一片菜園。舊加蚋地區在十九世紀晚期至二十世紀中期生產茉莉花、黃梔子花，以做為大稻埕、艋舺茶葉業的燻茶香料，二次大戰後花園轉變為菜園，出產蔬果供應市內居民日常所需。日治時期晚期，加蚋地區的人口數約為4,000，至1950年增至7,718人，其中包含外省人1,252人。到了1960年代，中南部移民大量湧入，到1967年的人口數為44,942人，這股移民熱潮大約在1970年代中期趨緩。加蚋地區的宮廟神壇，在1970年代以前有一些零星的設立，但其大量設立的時間點始於1970年代晚期，一直持續至1990年代中期，爾後新增的很少。這個地區宮廟神壇的發展之時間曲線，大約要比本土新興宗教的發展提早十年。

大體上，加蚋地區的宮廟神壇之發展，可分成「公廟」和「一般宮壇」兩大類來說明。

一 公廟性質

(1) 祭祀圈模糊的傳統公廟②：

早期此區只有神明會，並無廟宇的設立，還有，偶爾可見田間路旁用石塊堆成的土地公和有應公小祠。1945年，一田間土地公小祠被翻成磚造小廟聚福宮；1949年飛天大聖神明會建立廣照宮。此兩廟被視為加蚋的信仰中心。此兩廟的設立過程，類似台灣早期農業社會中許多廟宇成立的過程。雖然此兩間廟看起來是地方公廟，但其影響力已大不如前。聚福宮因廟地產權糾紛，還未向政府正式登記。廣照宮在12年前把廟拆了，欲重建新廟，但錯估當地居民捐錢的意願，至今仍無力破土動工。

(2) 衰退中的傳統公廟：

早期的田間小祠，除了聚福宮成為地方公廟之外，其餘的小祠都沒落了。因新設道路被迫遷移，加上居民組成又以外縣市移民居多，這些小祠雖已翻成水泥小廟，但乏人問津。有一和有應公合祀的土地公廟，還一度淪為私人宮壇。有應公是陰廟，若又無人管理，其衰落是無法避免的。

(3) 徒具形式的新土地公信仰中心：

外地移民落腳後，經過一段時間，就成立新的土地廟，感覺上這些廟的設立，是要讓里長權力能夠擴張至信仰的領域。這些里長也是外來移民，和里內私人宮壇只能維持表面的友好關係，無法掌握他們的動向。因此想藉着土地公信仰來整合里內人群，但此理想無法落實。

(4) 原本具有公廟性質的神明會或小祠，轉變成私人宮壇經營：

以前加蚋最早的飛天大聖神明，其所供奉的金尊被尊稱「老祖」。尚未建廟時，民眾有事請示神明，會把老祖請回家，老祖在各民宅輪流供奉，被視為地方神明。目前為老祖服務的乩童③，是一位已服務50年的在地人。1979年建立天德宮，他捐出廟地，建廟資金來自他長期為信眾辦事的所得以及信眾捐獻。具有乩童和捐出廟地者的雙重身份，他掌管整個宮廟的運作。該宮沒有選頭家爐主的制度，也沒有管理委員會。以往傳下的「豬公會」，只是一個在慶典中分擔養豬公經費的臨時性組織，每年「殺豬公」慶典結束就解散。近年來參與殺豬公的人愈來愈少，豬公會逐漸萎縮。目前廟中為人點燈、安太歲和信眾問事所得④，都歸乩童所有。或許是轉變成私人宮壇的關係，信眾繼續捐錢資助的意願不高。該宮的二、三樓內

部，至今一直沒裝潢，也未能將神佛請上去。但也可能因為成為私人宮壇，該名乩童更努力辦事，每日問事的人不少，但是問事的當地人很少。

二 一般宮壇

(1) 宮壇概況：

此區在1975年之後所設的宮壇，絕大部分是私人宮壇，佛像大都是自行至佛像店雕刻、開光，只有少數從其他廟分靈過來。宮主教育程度大都是國小以下。大部分宮主有神佛附身經驗，認為自己帶有天命，必須開宮濟世。問事信眾絕大部分是外地來，分布在台北縣市，以板橋、中和居多。宮壇數目多，競爭激烈，宮主若無法抓住信眾的需求，很快就會面臨經濟窘境。房租不算，每月平均開銷新台幣一萬五千元。但很少人會貿然把宮壇關閉，若經營不善時，會把宮壇和住家放在一起。因此看起來大街小巷宮壇林立，但實際能夠百分之百運作的卻沒那麼多。也有少數宮壇強調「自己修」，平常大門深鎖，信眾來訪要事先約定。

(2) 少數宮壇由私廟性質轉成公廟：

較早成立的宮壇，有機會轉型為公廟。以北極神宮和慈安宮為例，兩宮的原始創宮老乩童都已離開，皆成立管理委員會，目前的宮廟都是信眾捐資買地建蓋。雖然宮廟是「公產」、「共有」，但此公廟的性質和內容，和傳統的鄉村公廟不太一樣。乩童辦事會和信眾結緣，來問事的大多是外地人，開車只需20-40分鐘，有些外地來問事的人因感受到神佛眷顧，而願意常來，後來成為該宮的委員。這和傳統完全立基於地緣關係的公廟是不太一樣。

(3) 改革的宮壇：

宮壇隨着時代變遷，也做了一些改革，譬如，不設功德箱、不燒金紙、鼓勵打坐自修等，很大程度上是向佛教的儀式採借。改革幅度較大的宮壇，已具備新興宗教的雛形。

(4) 私人宮壇已呈半停頓狀況：

較早設立的宮壇隨着主事者年事已高，他們的小孩不願以此為業，在後繼無人的情況下逐漸沒落。另外，一些較晚近設立的宮壇也面臨停頓的窘境，主因財務問題，許多宮主長期失業。

三 移民、外省人和新興宗教

戰後台灣的都市化過程迫使人潮由鄉村往都會大量移動。這群本省籍、未受教育或只受初級教育者，因語言文字的隔閡，比較不容易接受戰後從大陸傳來的佛教。移民在都會區生根後，很自然地會把家鄉的信仰一起帶過來。但這種傳統的信仰形式，為了適應新的都會生活形式，已有了些許轉變。譬如，移民並非都來自同一鄉鎮，往往是來自四面八方；加上移民來到都會區的時間長短、先後次序也不同，這些因素使得都會移民在表現其信仰形式時，缺乏那種鄉村傳統村廟信仰的重要基石——立基於長期深厚的地緣基礎而形成的信仰形式。移民的第二代對宗教信仰內容的要求，可能不同於第一代。首先，移民第二代的教育程度顯然比他們的父母輩要高。其次，第二代在國民黨政權下所受的國民教育，是對本地的民間信仰持較負面的看法。到了1990年代，移民第二代已三四十歲，可能因為教育程度的提升，或者受學校環境

戰後台灣的都市化過程迫使人潮由鄉村往都會大量移動。這群本省籍、未受教育或只受初級教育者在都會區生根後，很自然地會把家鄉的信仰一起帶過來。但這種傳統的信仰形式，缺乏鄉村傳統村廟信仰的重要基石——立基於長期深厚的地緣基礎而形成的信仰形式。

二次大戰後來台的外省人，脫離了民間信仰可以落實的地緣和血緣聚落，而對大陸傳統民間信仰愈來愈疏離。早期的外省人若有宗教需求則傾向接受西方宗教信仰，大都無法認同和融入台灣民間信仰的活動。而本土的新興宗教團體，提供他們一個重要的信仰出口。

影響而排斥民間信仰，無法繼續父祖輩的信仰方式。因此，移民第二代中有些人轉而接受主流派的佛教，唸經持齋。但更多的人是無法真正皈依佛教，除了可能無法做到長期茹素與用功讀解佛經以外，他們要求的可能是比較立即性、明顯可見的信仰效果。所以只能在鬆散的民間信仰和嚴謹的佛教教派這兩者之間游走，這給了本土新興宗教成長的空間。目前在台灣發展的本土新興宗教，某種程度可以視為民間信仰和佛教的混合體。當然，也加上一些流行的科學術語。

二次大戰後來台的外省人，由於離鄉背井，遷徙頻繁，脫離了民間信仰可以落實的地緣和血緣聚落，而使得他們對大陸傳統民間信仰愈來愈疏離。也因曾經歷戰亂的殘酷，而使他們容易傾向無神論或無信仰。早期的外省人若有宗教需求則傾向接受西方宗教信仰^⑤，因為戰後大陸來台的中國佛教，有着出世、不傳教的性格^⑥。然而，外省人生活在台灣社會的脈絡中，長期在台灣社會信仰文化的熏陶下，其宗教行為和想法會開始受到台灣民間信仰的影響。雖則如此，礙於諸多因素，如語言、居住地的分隔，以及政治地位的從屬關係等，大部分外省人是無法認同和融入台灣民間信仰活動。而本土的新興宗教團體，提供他們一個重要的信仰出口，外省人和他們的第二代，尤其是在本地成長的外省第二代，有着尋求台灣本土認同的壓力。因此，可能比較不會選擇信仰西方宗教，而比較能夠接受本土的新興宗教。

在這個研究計劃中，我們深入研究了三個新興宗教團體。第一個是名為靈修中心的都會修行團體。信眾以靈修家庭佔大多數，或多是親戚好友。信眾以30-40歲為主。在這個靈修中心常看到外省人，年齡以45歲以下居多，

亦即外省第二代。在性別分布上，女比男多。大多數的情況是妻子先來修，而丈夫尚未加入。至於信眾的教育程度，以高中高職、專科居大多數。職業分布，以上班族的領薪階級為主。絕大部分是因人生發生危機才來參加。許多女性是因婚姻瀕臨破裂，希望藉由靈修改變自己的個性，挽回婚姻。其次是因健康問題，希望打坐能改善體質。另有一類人，本來就會打坐，也拜過其他道場的師父，只是一直覺得沒有拜對師父，來此靈修才覺得找對師父，這類人大都是本省籍。

第二個新興宗教團體是由家庭式神壇逐漸發展出來的，組織鬆散，沒有制度化的運作。信眾以1950年代出生的為多，居住地以台北縣市為主，信眾約有80%是本省籍。這些本省籍人當中，約有一半是在台北市縣以外的地方出生，屬於都會移民第一代；另外一半是在台北市縣出生，屬於都會移民第二代。比較特殊的是，資深弟子中有五六人是外省第二代。他們早期的宗教信仰受父母影響，偏向天主教和基督教。這個神壇主持人自稱天師，可以立即辦事、唸咒語，不需起乩，甚至可在美國直接打電話問事。這個團體曾向制度化轉型，成立慈善基金會，大量收弟子，甚至一度朝海外發展，但這樣的努力沒有成功。

第三個新興宗教團體是一個密宗道場。兩位主持人是一對在中國出生的夫妻，曾在香港待過，中年以後才開始學習密法。信眾以30-40歲居多。女性多於男性，佔全體3/5。信眾有一半具有大專以上的教育程度。約有35%的信眾背景是外省人或外省第二代。密法不須經過好幾世的苦修，可經由上師傳承加持，這一世就能修成。不強調繁複的儀式和嚴謹的修行層級。此精舍上師是在家居士修行，而且是夫妻同修，更能吸引世俗弟子

的認同。此精舍在密宗教派中首創臨終助唸^㉞，對弟子而言，臨終助唸是具體可行的修行功課。

四 新興宗教的信仰內容

根據我們對這三個新興宗教團體的研究，發現它們所提供的信仰內容，是朝下列三個方向努力：

一、把散漫的民間信仰體系或內涵系統化。其實一般民眾從小在民間信仰的環境中長大，生活或思考方式很難不受到民間信仰的影響，即使是外省第二代，其想法也難免受外在民間信仰大環境的影響。但隨着教育程度的提升，可能就無法全盤接受傳統民間信仰的想法與做法。本土新興宗教能夠吸引信眾之處，可能是對十分龐雜的民間信仰內容做了一番去蕪存菁以及補充的工作。再者，民間信仰缺乏對人生意義的有力闡述，本土新興宗教則以佛教或現代人文關懷的觀點來補充。本研究以為，這種系統化的努力，很大程度上是指佛教化，即大量地借助佛教的教義、經典與儀式，來修整民間信仰的龐雜體系。由於新世代的教育程度高，比較能夠接受大量複雜的文字資訊。並且，對於世俗利益的追求，也比較沒有那麼直接和明顯。經過這種系統化的努力，新興宗教往往看起來比較「有品味」，有些信眾甚至以為自己參與的是純正佛教，或是認為自己參加的不是宗教團體，而是一種改進自己、開發自我潛能的靈修成長團體。

二、宗教活動的設計，在於滿足都會區人的需求。傳統鄉間宗教生活的人際連帶，已經無法在都會區繼續存在。本土新興宗教往往採用一些類似現代成長團體的組織方式與溝通技術，來分享信眾間的生活點滴與人生

和宗教的體驗，並互相扶持，以達到親密人際關係之建立與持續的心靈成長。都會生活的壓力大，而要建立親密人際網絡卻不容易。因為都會工作遷移的機會大，搬家次數可能較多，或者因鄰居組成份子搬進搬出變化大，或者因公寓住宅結構較重個人私密性，以致於比較無法和鄰居建立親密關係。另外，新世代的教育程度和其所受的教育內容，和其父母差異很大，無法和父母溝通，往往在脫離了學校生活之後，很難再找到伴侶以外的親密人際關係。此外，新興宗教團體可能也是都會人一個很重要的成人再社會化機構，可以一直不斷學習新的事物和觀念。

三、隨着科學知識的普及，新興宗教會以新的科學詞彙來對原有的一些宗教現象，進行重新詮釋、重新包裝。本土新興宗教信眾的年齡平均不會太高，他們容易接受新的概念，包括科學的或國外的，並拿來和宗教的素材做出新的組合。國外新興宗教的發展也有類似情形，參與者的年齡層較低、教育程度較高，所以學習意願較強，遇到較新的用語和概念也不會覺得害怕^㉟。

五 總結

總之，隨着時代的演變，新的宗教不斷地出現，而新宗教的產生是和當地的社會人文環境緊密相連。從1950年代末期開始，台灣社會歷經非常快速的都市化過程，流動的都會人口和都會的生活型態促使民間信仰轉變，脫離了地緣關係的傳統信仰形式。從加蚋地區宮壇的研究中可看出，宮廟神壇在台北都會中的發展時間曲線，大約要比本土新興宗教的整體發展提早十年。民間信仰在都會中

本土新興宗教能夠吸引信眾之處，可能是對民間信仰內容做了一番去蕪存菁以及補充的工作。這很大程度上是指佛教化，即借助佛教教義、經典與儀式來修整民間信仰的龐雜體系。經過這種系統化的努力，新興宗教往往看起來比較「有品味」，有些信眾甚至以為參加的是一種開發自我潛能的靈修成長團體。

隨着時代演變，新的宗教不斷產生，這是和當地的社會人文環境緊密相連。台灣的新興宗教能在1980年代晚期快速發展，主要是立基於族群融合和本土文化認同的需求上。台灣社會在歷經1980年代的富裕經濟後，新一代反而會想去尋找在地的文化根源。

的轉變和本土新興宗教主要在都會中發展，兩者之間的關係絕不是偶然的。一些改革幅度較大的宮壇，已具備新興宗教的雛形。本土新興宗教某程度上可看成是民間信仰、佛教和科學信仰的混合體。再者，民間信仰在台灣歷史上，也曾經過一些重大的轉變。譬如，十九世紀下半葉，台灣開港後所帶來的經濟繁榮，以及族群的融合，所以祖籍地的地方神明重要性日減，而全國性神明的重要性日增^③，這可看成台灣社會在地化趨勢的重要指標。同理，本研究認為，本土新興宗教能在1980年代晚期開始快速發展，主要是立基於族群融合和本土文化認同的需求上。對於本土文化的認同需求，並不只限於外省第二代。台灣社會在歷經1980年代的富裕經濟後，有了一點自信心或是處於不安的狀況，因為外來文化和事物充斥於環境中，新一代反而會想去尋找在地的文化根源。

註釋

① 台灣社會中最主要的宗教信仰是「民間信仰」，是一種雜糅儒、釋、道以及祖先信仰等元素的信仰體系。因此文中的宮廟神壇，就是專指一般民間拜拜的宮壇，並未包括佛寺。一般民間的用法，「宮」的規模較大，「壇」的規模較小，本文並不想做此細分，純粹用「宮廟神壇」來泛稱台灣民間拜拜的宮壇。

② 公廟的廟產和收入是公有的，廟務由公眾經營運作。相對地，私廟的收支和廟務由少數私人運作，主要由開設宮壇的宮主掌控。早期傳統公廟的信仰基礎是根源深厚的地緣關係，村民全體共同為村廟的運作出錢出力，因為住在一村的居民都是村廟的基本信眾，可看出該村廟具有完整的祭祀圈。在現代都會中的公廟，產權是公有的，表面上也選出負責慶典的主事者——頭家

爐主，但頭家爐主的人選不限於當地人。甚至有些宮壇以現代經營模式選出管理委員，或是登記為財團法人。大體而言，都會中的公廟，參與信眾的居住地域分布較廣，也較零散，住在廟地附近的人很多都不是信眾，因此呈現的是模糊破碎的祭祀圈。

③ 乩童指的是神佛的代言人。一般人相信，神佛的靈體可附着在乩童身上，神佛藉由乩童的身體可和信眾溝通。神明為信眾解答各種疑難雜症，則稱為「辦事」。

④ 點光明燈和安太歲是台灣社會近20年來流行的民間信仰儀式，其目的是為個人消災祈福。因為費用不貴，每人只需繳交幾百元，故吸引很多人參與。神佛為信眾辦事，一般是不收費的，但信眾心生感激，會在捐獻箱中投入一些錢。此自由投入錢款的箱子，稱為「功德箱」。

⑤ 請參見瞿海源的兩篇論文：〈台灣地區基督教發展趨勢之初步探討〉，《中國社會學刊》，第6期(1982)，頁14-28；〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第51期(1982)，頁129-54。

⑥ 請參見楊惠南的論文：〈台灣佛教的出世性格與派系紛爭〉，《當代》，第30期(1988)，頁75-87。

⑦ 所謂臨終助唸，是在亡者將要斷氣或是斷氣後幾個小時內，在亡者身旁誦唸佛號，可幫助亡者穩住正念，往生西方極樂世界。這是這一二十年來在台灣興起的喪禮儀式。

⑧ 請參見Lorne L. Dawson, "Who Joins New Religious Movements and Why: Twenty Years of Research and What Have We Learned?", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 25, no. 2 (1996): 141-61.

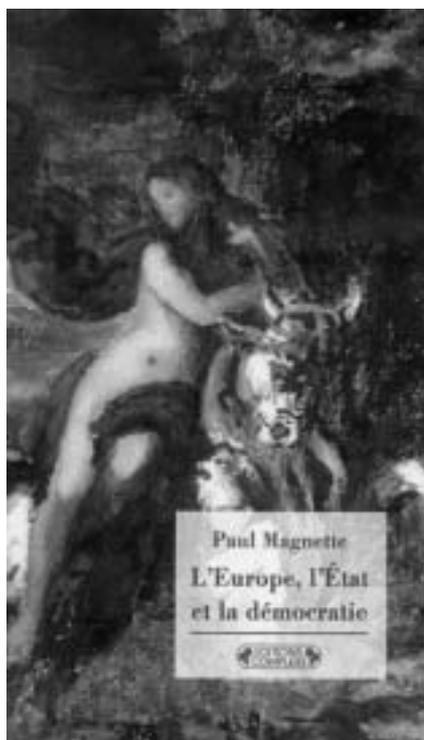
⑨ 泉州人供奉廣澤尊王、漳州人供奉開漳聖王、粵人供奉三山國王，這些都是祖籍地的地方神明。等到族群漸漸融合，層級較高的全國性神明，譬如，媽祖、關公，就廣被奉祀，因為可以跨越族群界線，促成合作。

歐洲悖論與歐洲聯合

——讀《歐洲、國家與民主》

● 陳 彥

歐洲聯合是迄今為止人類歷史上以民主方式走向政治聯合的獨一無二的社會工程，其發展方向、運作程式及其最終可能達到的目標都是不確定的。歐洲建設本身就是一個難以體認的悖論：雖然體現出令人嚮往的理想力量，但也存在着似乎不可逾越的障礙。



Paul Marnette, *L'Europe, l'État et la démocratie* (Bruxelles: Editions Complexe, 2000).

二十世紀以來世界上最具建設性的大事非歐洲聯合莫屬。這一聯合如果最終成功，將從根本上改變二十一世紀世界的政治分野與戰略

態勢。然而，歐洲聯合又是迄今為止人類歷史上以民主方式走向政治聯合的獨一無二的社會工程，其發展方向、運作程式及其最終可能達到的目標都是不確定的。這種不確定性使得對歐洲聯合的把握具有一定的挑戰性。半個世紀以來，隨着歐洲聯合的推進，歐洲有關這一進程的思考和研究的著述也已汗牛充棟。然而，對歐洲聯合所提出問題的回答大都局限於經濟合作、共同市場或國家聯盟這種傳統框架內。布魯塞爾自由大學副教授馬涅特 (Paul Marnette) 最近出版了一部題為《歐洲、國家與民主》的著作，將歐洲聯合進程放到一個較為開闊的歷史背景上去觀察，將其納入民族國家的形成、消亡及其與西方現代民主制度發展互動的坐標系上去考察，很有新意。

歐洲建設本身就是一個難以體認的悖論：雖然體現出令人嚮往的理想力量，但也存在着似乎不可逾越的障礙。歐洲聯合需要一個共同的理想，需要歐洲各國逐漸放棄自

己的主權，但其基礎又是各國不同的現實和利益。

歐洲統一的夢可以上溯到古代。從古羅馬帝國到中世紀基督教在歐洲的一統天下，一直到近代拿破崙帝國藍圖都是歐洲統一夢在歷史上的反映。與中國歷史長期統一的局面不同，歐洲自羅馬帝國以來便以分裂為其主要特徵。歐洲邦國林立的一個嚴重後果是戰爭不斷：宗教戰爭、王位繼承戰爭、爭奪領地戰爭、民族獨立戰爭等等。十九世紀更是戰爭的世紀，從1804年拿破崙稱帝，對外征戰，英、奧、俄組成第三次反法同盟以後，大大小小的戰爭一直不斷。嚴酷的戰爭孕育了強烈的和平思想，以組建聯邦來防止戰爭、實現和平成為歐洲哲人代代不絕的話題。歐洲思想家盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、康德 (Immanuel Kant)、雨果 (Victor Hugo) 等等都有關於歐洲合眾國的構想。

歐洲聯合之所以能夠在二戰之後啟動，是由多方面的原因促成的。經濟的、政治的、戰略的需要，幾代領導人持之以恆的努力都是重要的因素。二次世界大戰後東西方冷戰戰略態勢也加強了歐洲聯合的動力。處於美蘇兩個超級大國的夾縫中間，一方面面臨着蘇聯、東歐軍事集團的強大軍事威脅，一方面又必須接受美國的挾持，主張歐洲聯合的政治家意識到，只有一個聯合的和強大的歐洲才能最終擺脫這種戰略困境。然而，直接催生歐洲聯盟的仍是二十世紀發生在歐洲土地上的兩次空前慘烈的世界大戰。

從根本上講，歐洲聯合的啟動者的目的是要在歐洲避免戰爭，爭取永久和平應該是沒有疑問的。然而問題在於，如果歐洲歷史上的戰爭之源主要來自民族國家，如果歐洲建設的動力僅僅是建構和平，那麼，建構和平的代價就必然是民族國家的消失。這就等於說歐洲各國在民族國家的框架內為自己打造民族國家的墳墓。這是歐洲建設事業提出的一個十分誘人的悖論。正是因此，有學者將歐洲聯合進程稱作「最後的烏托邦」^①。怎樣理解這種悖論性質的歐洲聯合？半個世紀以來，歐洲各國是如何解決共同理想與各自現實利益之間的矛盾的？歐洲建設除了地區性的經濟或政治聯合之外，還有否更為深遠的歷史內涵？這些正是《歐洲、國家與民主》一書所致力探討的問題。

此書的結構並不複雜，三大部分分別考察歐洲聯合啟動、歐洲聯合的架構和歐洲聯合與其內部民主合法性的張力。此書不是一部歐洲聯合史，因而並不囿於直線性地去描述歐洲聯合進程本身，而是企圖通過抓住這一進程的問題性來展開對歐洲建設的動力、推進及其危機的分析。

馬涅特在序言中首先就點出，這個問題性就是歐洲建設與歐洲近代以來發展起來的主權國家的一個雙重悖論：一直到本世紀初，對於習慣於二元論思維方式的西方人來說，民族國家與政治聯合同時並存是不可想像的。要麼，民族國家繼續存在，歐洲注定無法走向最終統一；要麼，歐洲聯合的推進以犧牲

直接催生歐洲聯盟的是二十世紀發生在歐洲土地上的兩次世界大戰。歐洲聯合的啟動者的根本目的是要避免戰爭，爭取永久和平。建構和平的代價就必然是民族國家的消失。這就等於說歐洲各國在民族國家的框架內為自己打造民族國家的墳墓。因此，有學者將歐洲聯合進程稱作「最後的烏托邦」。

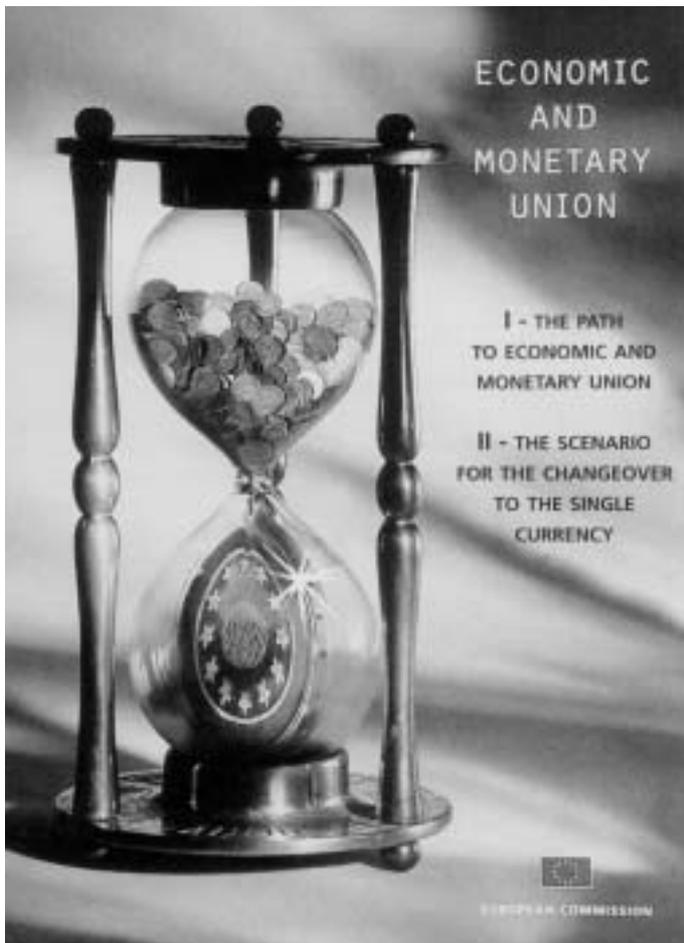
馬涅特沿着康德的「自由國家的聯邦主義」思路提出一個假設：主權國家起源於歐洲，但是今天的歐洲是否已經馴服了主權這頭猛獸？馴服主權不是消滅國家，相反是加強一部分國家的功能而剔出這一猛獸的攻擊性的利爪。歐洲建設是要衝破近代主權概念的束縛，各國通過分享一部分主權來達到更好地維護自身利益的目的。

民族國家為代價，歐洲聯合的終結就意味着民族國家的消失。同時，歐洲近代民族國家的興起是同現代民主制度的建立相伴隨的，民族國家的消失也可能將民主制度變成它的殉葬品。這就是說，歐洲建設從一啟動就必須面對兩重困難：第一要面對民族國家的抵抗，第二要面對缺乏民主合法性的壓力。正是因此，從歐洲建設啟動直到歐洲單一貨幣問世，各國的歐洲聯合反對者總是使用同樣的論據：歐洲聯合不僅導致民族國家放棄主權，同時也威脅到建築於民族國家之上的民主制度。

按照此書的介紹，長期以來，歐洲學界同政界一樣，就是用這種

二元論思維來解釋歐洲聯合的進程的。即是說，歐洲聯合一啟動就是朝着以國家聯邦的形式取代民族國家的方向行進的。因而，每當歐洲聯合有着重大推進的時候，對聯合前景的悲觀、懷疑的論調也會甚囂塵上，甚至陣發性地爆發宣泄民族情緒的危機。這種在學界佔統治地位的看法到1970年代產生動搖，直到1990年代初漸漸讓位於另一種悖論性的解釋。即歐洲聯合進程啟動時期其實也是歐洲各民族國家加強時期。在這個時期歐洲建設之所以進展相對順利，不僅僅是由於啟動者採取了所謂「職能主義」的策略：由煤鋼聯盟、原子能聯盟到經濟聯盟再到單一貨幣這種實用主義的靈活做法，而且更重要的是歐洲各國在打造歐洲共同體的同時，也加強了各自民族國家的分量。

這一論斷超出了傳統的二元論思維，較為令人信服地解釋了戰後歐洲建設得以起步的原因。然而，馬涅特認為，看到歐洲聯合起步甚至整個建造過程中的複雜性固然重要，但並不能因此就忽略民族國家與歐洲建設之間的張力。此二者之間不是一個簡單的二元對立關係，但是仍可以看作是歐洲聯合進程的辯證的主軸。縱觀歐洲建設的整個歷程，圍繞民族國家與超民族國家的主線，派生出聯邦主義與民族主義、自由貿易與保護主義、意識形態取向與實用主義決策三方面的互動。這三方面的關係是一種既相互衝突，又相互補充的相反相成的關係，馬涅特將此概括為「主權的辯證法」(dialectique de la



souveraineté)。馬涅特在此所說的意識形態取向是指戰後西歐一部分領導人受時代的感召，信奉計劃經濟、科學主義的趨向。

從這樣一種辯證的邏輯出發，馬涅特沿着康德當年的「自由國家的聯邦主義」的思路提出了一個很有意思的假設：主權國家起源於歐洲，但是，今天的歐洲是否已經馴服了主權這頭猛獸？馴服主權不是消滅國家，相反是加強一部分國家的功能而剔出這一猛獸的攻擊性的利爪。從歐洲聯合實際運作的角度來說，就是歐洲各國通過分享一部分主權來達到更好地維護自身利益的目的。在長達半個世紀的政治推動與利益妥協的聯合進程中，歐洲漸漸走出了一條主權國家的現代改造的新路。遵循這樣一種假設，歐洲建設不再是一項簡單的旨在通過國家間的持久協作，突破歐洲小國框架進而形成一個大的歐洲聯邦的量的變化，而更是一項衝破近代主權概念的束縛，尋找一種新的社會組成形式的運動。

主權是歐洲十八世紀伴隨民族國家出現的基本價值之一，也是民族國家立足的基點。它曾經是眾多仁人志士浴血奮鬥的目標，是近代民族的最高精神訴求，也是現今人類現代性必不可少的條件之一。馬涅特以主權改造的視角來觀察歐洲建設有着重大的啟發意義。今天的天下，仍然是主權的天下，尤其是在東方，主權更是理直氣壯地被置於人權之上。為了保護或者爭得本民族的主權，多少人不惜開戰，不惜使用暴力。然而歐洲人現在卻正

在走出或者爭取走出以主權為主導的傳統近代歷史觀！這是對歐洲近代歷史的超越，是歐洲人的又一次歷史創舉。

假如從1951年歐洲煤鋼聯盟創立算起，歐洲聯合進程到現在已有半個多世紀的歷史了。半個世紀以來，歐洲聯合已經在主權分享方面取得了實質性的推進。2000年底尼斯峰會之後，歐洲聯合進入新世紀，主權共享已經成為制度規定寫入尼斯協定，傳統的民族國家面臨重大挑戰。2004年將會有一部歐洲憲法出台，界定歐盟各國主權共享的範圍、邊界。尼斯峰會所要求的並非各國全部放棄主權，而是要求各國分享主權。分享主權在歐盟來說並非從今日始，但這一次卻是一步飛躍。今年1月1日，歐洲單一貨幣的夢想成為現實，是歐洲聯盟各國主權共享的又一個重要標誌。

自然，歐洲走到這一步殊非易事。世紀轉折之際，歐洲各國不斷傳來極右派勢力上升的消息。2000年2月，奧地利極右黨自由黨進入政府；2001年5月，意大利新法西斯黨北方同盟加入右翼聯合政府；今年4月法國總統大選，極右黨民族陣線領導人勒龐 (Jean-Marie Le Pen) 獲得17%的選票，進入第二輪投票等等。這些現象都有着具體的多重的社會、經濟原因，但不能說同歐洲政治聯合的進展毫無關聯。如果以歐洲聯合的悖論特點來看待主張封閉、反對歐洲聯合、排外仇外的極右翼力量的上升，這實際上從反面顯示了歐洲聯合的深入。

2000年底，歐洲聯合進入新世紀，主權共享已經成為制度規定寫入尼斯協定，傳統的民族國家面臨重大挑戰。而在歐洲政壇，主張封閉、反對歐洲聯合、排外仇外的極右翼力量上升的現象，實際上從反面顯示了歐洲聯合的深入。

歐洲聯合奠基於民主、自由、人權的基本價值，1959年歐洲人權法庭成立。歐盟強調人權高於主權的價值認同，將人權凌駕於各國法律之上，使得一個制度性的價值歐洲凸現出來。通過這一制度，歐洲各國完成了對國家主權的「雙重相對化」。一方面，歐洲各國承認自身主權的相對性，國內法低於歐洲法；另一方面，將本國司法機構置於一個超國家的司法機構之下。

馬涅特此書成書於2000年底尼斯峰會之前，鑒於此後歐洲民族主義的回潮，他對歐洲超越主權國家、民族認同的論斷是否稍嫌樂觀呢？回答應該是否定的。在作者看來，歐洲建設並不是簡單地宣判主權國家的死刑，而僅僅是結束了主權國家的一個階段。這個階段的主權國家之間的關係是以對立、排斥、壟斷等為其特徵的。

如果說將歐洲建設放到主權國家的現代改造層面來觀察，有助於我們理解歐洲聯合進程的歷史內涵的話，另一個問題，也許是更為基本的問題就是，這一改造工程是如何可能的？《歐洲、國家與民主》一書將民主納入歐洲建設討論的核心，正是為了回答這一問題。如果要用一句話來回答這一問題的話，那就是歐洲建設是可能的，因為參與歐洲建設的各國是民主的。應該承認，即使由於歐盟機構民主運作機制的加強，尤其是歐洲議會職能的增強和自1979年以來議員由歐盟各國直選選出，迄今為止的歐洲建設仍然有一個民主合法性不足的問題。歐盟最高決策機構是由各國國家元首或政府首腦及各國部長組成的歐盟理事會和部長理事會，理事會的合法性來自各國民選政府的授權，而非來自民主選舉。而歐盟的執行機構歐洲委員會由理事會通過全體同意制任命（2000年12月尼斯會議決定歐盟委員會主席通過多數議決制任命）。也就是說，無論歐盟理事會還是歐盟委員會的合法性都是間接的而不是直接的。從實際運作和輿論取向上看，歐洲各國得以推

行歐洲建設的合法性一方面來自這個間接的民主合法性，另一方面來自歐洲建設本身的某種目的合理性，即歐洲聯合是和平、繁榮和強大的保障。戰後歐洲各國領導人不間斷地投入到歐洲建設事業中去，在理念上主要基於這種共識。整體來講，歐洲民意是支持這種共識的，這是對歐洲建設合法性不足的不可或缺的補充。

然而，歐洲聯合進程的合法性和合理性二者雖然是歐洲建設的必要條件，但卻非充分條件。按照馬涅特的觀察，歐洲建設的可行性的關鍵是歐洲民主國家的法治制度和價值認同。由於歐洲各國內部的三權制衡系統，使得歐洲聯盟範圍內的法治系統得以產生並真正行使職權；由於各國對人權基本價值的認同，使得歐洲聯盟得以建築於一個共同的人權高於主權的價值認同之上。

歐洲建設從一開始就被置於一個三權分立的制衡系統中，但這一系統是不平衡的。歐洲議會議員1979年以前由各國議會任命，1979年以後由普選產生。歐洲議會代表各國選民而不是政府，但卻是一個監督機構。1979年以來，議政和監控作用有所上升，但仍然沒有立法功能。最值得強調的是歐洲司法系統。1958年羅馬條約生效之後，歐洲法院就正式成立，負責仲裁歐盟各國之間的糾紛，尤其是從法治國的角度保證各國遵守歐洲各條約的規定。歐洲法院的功用長期被輿論忽略，但歐洲法院是歐洲聯合中真正的超國家機構。

歐洲聯合奠基於民主、自由、人權的基本價值。1949年在倫敦創建的大歐洲會議(Conseil de l'Europe, 包括土耳其在內的當時歐洲的所有非共產國家)的基本宗旨就是加強各成員國之間的共同的價值認同。歐洲人權公約於次年由參加該組織的所有國家簽署,1959年歐洲人權法庭成立,進一步強化了歐洲聯合的人權價值基準。歐洲共同體創建時的最基本文件羅馬條約明確規定,歐共體遵守歐洲人權公約有關基本人權的規定,並在歷次重要條約中重申這一價值準則。歐共體於1973年所通過的哥本哈根宣言更是將民主、人權和市場經濟作為所有歐共體成員國必須遵循的三項原則,也是所有申請加入歐盟國家所必須遵循的先決條件。歐盟一再強調共同價值不僅僅是強調人權高於主權的價值認同,同時也出於將人權凌駕於各國法律之上的制度考慮。歐洲建設通過人權公約,尤其是為保障公約有效執行的一套司法機構的設置,使得一個制度性的價值歐洲凸現出來。馬涅特指出,這一套制度設計是歐盟的首創。通過這一制度,歐洲各國完成了對國家主權的「雙重相對化」。一方面,在原則上,歐洲各國通過條約規定承認自身主權的相對性,國內法低於歐洲法;另一方面從形式上,將本國司法機構置於一個超國家的司法機構之下,是對主權外部邊界的自我限制。這一主權雙重相對化,是歐洲以人權價值為基準的法治建設的結果,也是歐洲建設馴服主權的主要奧秘所在。值得指出的是,這

一馴服主權之所以可能,是因為它奠基於歐洲的法治國傳統。一個歐洲範圍內的法治國不僅是各國法治國的放大,而且也同時加強了民族國家的法治國制度。從國際層面上考慮,在全球化進程日益加速的今天,歐洲法治國秩序的建立也應該對世界法治國秩序的建立具有重要的啟發意義。

從目前歐洲聯合的進展上看,一個政治歐洲出現的前景仍然十分遙遠。今日的歐盟,雖然在經濟、社會、財政、警察等等方面統一的統合已經走得很遠,但外交、軍事領域的統合卻仍然十分困難。不僅如此,歐洲聯合甚至也沒有獲得充分的政治認同,一個稱得上凝聚民眾關注的歐洲公共空間也沒有形成。1999年歐洲議會選舉僅有半數歐洲選民參加了投票。儘管如此,人們對歐洲建設前途的估計卻不應該過於悲觀,基本原因之一就是這個價值歐洲與法治歐洲的建設。

註釋

① D. Wolton, *La dernière Utopie, naissance de l'Europe démocratique* (Paris: Flammarion, 1993); Paul Magonet, *L'Europe, l'État et la démocratie* (Bruxelles, Editions Complexe, 2000).

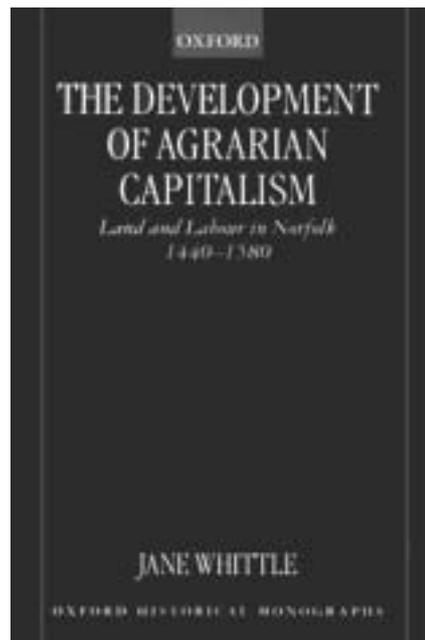
陳 彥 法國巴黎大學歷史學博士,現任職法國國際電台。

從目前歐洲聯合的進展上看,一個政治歐洲出現的前景仍然十分遙遠。歐洲聯合甚至也沒有獲得充分的政治認同,一個稱得上凝聚民眾關注的歐洲公共空間也沒有形成。儘管如此,人們對歐洲建設前途的估計卻不應該過於悲觀。

佃農的革命

• 薛湧

1700到1800年間，英格蘭農業人口總數基本沒有變化，單位面積的勞動力投入降低5%，但農業產量卻翻了一倍多。農村產生大量剩餘人口，湧入城市成為工業化的勞動力。但農業上的進步，並不是生產關係突然改變的結果，甚至農村剩餘人口湧向城市，也非馬克思描述的「圈地運動」所能解釋的。



Jane Whittle, *The Development of Agrarian Capitalism: Land and Labour in Norfolk 1440-1580* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

近二三十年來，英國農業史的研究有了長足進展。這些進展除了加深我們對英國農業史這一專門領域的理解外，還大大修正了自馬克思以來關於資本主義誕生的理論。首先，僅僅工業革命本身無法解釋資本主義的興起。人們越來越多地認識到工業革命與農業革命之間的依賴關係。里格利 (E. Anthony Wrigley) 的研究顯示，從1600年到1800年間，英格蘭的人口從411萬上升到866萬，增長了210%，但農業人口卻從總人口中的70%下降到36.25%。根據艾倫 (Robert C. Allen) 的計算，從1700到1800年間，英格蘭農業人口的總數基本沒有變化，單位面積的勞動力投入降低了5%，但農業產量卻翻了一倍多。也就是說，每個農業勞動力的平均產值倍增，使農村產生大量剩餘人口，湧入城市成為工業化的勞動力，而且

* 本文寫作得到耶魯大學歷史系英國史教授賴特森 (Keith Wrightson) 的指導，特此致謝！

能夠保證非農業人口的糧食供應。這是工業革命的一個基本條件。第二，這些農業上的進步或「革命」，並不是生產關係突然改變的結果。甚至農村剩餘人口湧向城市，也不是馬克思所描述的「圈地運動」所能解釋的。因此，人們在探求資本主義起源的問題時，越來越注重十五、十六世紀的農業發展，而非僅僅是十七、十八世紀的工業革命。第三，就生產關係而論，所謂「剩餘價值的創造者」（即直接生產者）與剩餘價值的剝奪者（即生產資料的擁有者）這樣的簡單二分模式，無法解釋農業革命期間生產關係的變化。

這些新的認識對於中國史的研究也具有深遠意義。自「中國資本主義萌芽」的討論展開以來，明清社會經濟史一直是中國史學界的「顯學」。目前雖然許多學者力圖擺脫簡單化的馬克思主義理論模式，但還是習慣於從租佃關係（即地主與佃戶的關係）來解釋中國農村的生產關係。許多美國與日本學者也跳不出這一局限。他們的主要理論參照系統，顯然還是馬克思《資本論》中的理論。因此，挑戰這一理論架構，必然會給中國社會經濟史的研究帶來有益的啟發。

本文的目的，是圍繞着惠特爾（Jane Whittle）的新著和相關研究，提出筆者對英國農業革命的解釋。首先，筆者應該交代惠特爾新著的意義。在惠特爾看來，馬克思所謂的從封建社會到資本主義社會的轉變，在歐洲史特別是英國史領域還具有重要意義。不過，馬克思對資

本主義的界定清楚，對封建主義的界定卻非常含混。比如，馬克思正確地指出封建農奴制在十五世紀初就已經結束，但資本主義的生產方式到十八世紀晚期才充分發展起來。中間這一段時期，既無法用封建主義、也不能用資本主義進行解釋。惠特爾所試圖描述的，正是這一理論「空白期」，即工業革命前的「農業資本主義」。這一時間跨度，也打破了非馬克思主義學者關於「中世紀」與「前近代」的分期（一般的分界線是1480或1500年）。第二，惠特爾解放了被舊分期所束縛的研究方法。傳統上，歐洲的中世紀學者都克守根據具體莊園文獻進行地方性研究的「家法」，注意描述一個莊園社會經濟生活的方方面面。前近代學者則喜歡使用多種多樣的史料，跨越廣泛的地域。不過由於案例分散、史料粗疏，他們往往集中於社會經濟生活的某個側面，忽視莊園文件，犧牲了地方研究的完整性和細緻性。惠特爾的研究，則既能回答關於資本主義發展的宏觀問題，又能基於具體的莊園史料，作出獨樹一幟的地方個案研究，可謂融中世紀史和前近代史研究的長處於一爐。第三，她的結論，強調佃戶在農業資本主義發展中的帶頭作用，領主只不過是被佃戶逼上商品經濟的「賊船」而已。這正是對簡單化的馬克思主義理論的重要修正。

提起英國的農業革命，我們馬上會想到馬克思在《資本論》中講的「圈地運動」：大領主把在自己的土地上享有傳統的封建權利（耕作權）的佃戶趕走，將土地用於牧羊業，

自「中國資本主義萌芽」的討論展開以來，明清社會經濟史一直是中國史學界的「顯學」。目前雖然許多學者力圖擺脫簡單化的馬克思主義理論模式，但還是習慣於從租佃關係來解釋中國農村的生產關係。

提起英國的農業革命，我們馬上會想到馬克思在《資本論》中講的「圈地運動」，但所謂「圈地」，從十四世紀末農奴制解體後就一直在以零敲碎打的方式進行，這使得十八世紀資本主義原始積累時期的「圈地運動」，遠不像馬克思描述的那樣富有戲劇性。圖為測量員為圈地進行測量的情景。



於是有了所謂「羊吃人」之說。但是，在描述這一過程時，馬克思留下了一句非常謹慎的話：「我們暫且把農業革命背後純粹的經濟動力放在一邊，集中討論這一過程中使用的暴力手段。」言下之意，「圈地運動」只是資本主義在農村發展的一個因素，歷史還有另外一面。同時，在討論「圈地」的一章之後，他還寫了一個非常短的章節——「資本主義農民的起源」，指出在幾個世紀的緩慢過程中，產生了一種新式農民。他們一方面給領主付地租，另一方面又運用手中掌握的資本僱用出賣自己勞動力的農民，造成了農村的貧富分化，在農業革命中扮演了重要的角色。

這一《資本論》中常常被人們忽視（也確實不被馬克思本人所強調）的面向，不斷在馬克思的挑戰者的著作中獲得證實。第一，所謂「圈地」，從十四世紀末農奴制解體後就一直在以零敲碎打的方式進行，這使得十八世紀資本主義原始積累時

期的「圈地運動」，遠不像馬克思描述的那樣富有戲劇性^①。第二，這些前期的「圈地」，是出於佃戶之間的自願，而非領主強制的結果^②。第三，十六世紀的人口增長，是農村「無產階級化」的主要原因^③。惠特爾的研究，也正是在這樣的脈絡中展開。她具體挑戰的，是馬克思學派學者布倫納（Robert Brenner）解釋農業革命的一個結論。布倫納認為妨礙資本主義農業發展的障礙主要有兩個，一是在使用沒有人身自由的農奴的條件下，領主僅依靠封建權力即可增加自己的收入，而沒有通過技術改造來提高產量的動機。簡單地提高地租、增加剝削率，畢竟比投入大量資金改進生產方便得多。第二，在農奴制解除後，自給自足的小農因為隔絕於市場競爭之外，沒有提高生產效率的動機。但是，領主在農奴制瓦解之後，喪失了靠封建特權剝奪土地上的剩餘價值的手段，於是只好尋求別的途徑增加收入。最後他們採取

的方法是按市場價格提高地租，逼着佃戶競爭，使那些最能夠提高生產效率的佃戶，因付得起高額地租而保有並擴大了自己的租佃權，那些無法提高生產效率的佃戶，自然付不起日益高漲的地租，最終成為無地的無產者。一句話，領主階級所製造的「租佃的不穩定性」，是資本主義農業的「第一推動」④。和馬克思對「圈地運動」的描述一樣，布倫納強調的是領主如何運用他們的權力。

惠特爾則明確指出了布倫納對小農的偏見。她的研究表明，小農完全不像布倫納所說的那樣與市場隔絕。在她的個案中，土地市場在資本主義農業成形以前就非常活躍。如在十六世紀初年諾福克郡的 **Hevingham Bishops**，大部分小農是通過購買土地自立門戶⑤。小農也並非沒有改進生產的動力。桑頓 (W. T. Thornton) 曾有力地證明：小土地所有者由於能夠獨自享有自己的勞動回報，因而有特別強的動機改進生產，甚至把一切空閒時間都投入到土地上⑥。楊 (Arthur Young) 則注意到，即使在有市場機制刺激的條件下，法國的小農也無法改進生產。理由不是動機不足，而是缺乏必要的資金⑦。所以，我們不妨修正一下布倫納的理論，提出阻礙資本主義農業成長的兩大障礙：領主缺乏改進生產的動機；小農缺乏改進生產的能力和手段。

來自領主方面的障礙很快被以下兩個因素所克服。第一，農奴制度的解體斬斷了領主與農奴之間的傳統紐帶。十四世紀的黑死病又把

英格蘭的人口減掉一半。人少地多，使得農奴可以輕而易舉地逃離領主的控制，到別的地方找到土地生存。這就逼着領主用更好的租佃條件吸引佃戶來種地。第二，到了十六世紀，人口增長引發通貨膨脹。根據惠特爾的研究，佃戶之間交易的土地價格上漲了三倍，但領主從自己莊園中獲得的收入，卻因為固定的慣例地租的束縛而沒有明顯增長⑧。失去傳統封建權力的領主，對佃戶的抗租常常感到一籌莫展，要超越慣例提租收稅更是難上加難⑨。

為了在通貨膨脹中維持自己莊園穩定的收入，領主必須想辦法提高地租。他們中有些人採取了把莊園中的「習慣租佃」(customary land) 轉化為「租賃租佃」(leasehold) 的措施。「習慣租佃」中的地租是根據慣例固定的、終身的，甚至是可以繼承的，領主無法改變地租金額。因而經過長期的通貨膨脹後，這種地租無法反映土地的市場價值。「租賃租佃」則有一定年限，領主可以在續租約時按市場價值提高地租。但是，這一轉化非常困難。一般而言，領主只有在佃戶自動放棄自己的習慣租佃權、或者佃戶死亡甚至成為絕戶時，才可能將有關土地從「習慣租佃」轉化為「租賃租佃」。而惠特爾在其諾福克郡的個案研究中，甚至發現了完全相反的趨勢：十六世紀，領主買下「租賃租佃」的土地，將之轉化為「習慣租佃」！因為領主可以通過「習慣租佃」獲得終身的、世代的佃戶，而「習慣租佃」在租約一完時就得讓領主費心再找

從十五、十六世紀的租佃關係中可以看出，領主沒有力量單方面改變租佃關係、提高自己在土地產出中所佔的份額。真正能夠維持、甚至提高收入的方式，是通過技術革新提高生產效率，增加土地的產值。佃戶所得有明顯增加，領主的收入才可能水漲船高。

惠特爾證明農業革命並非起源於領主所製造的「不穩定的租佃關係」，而是發端於「穩定的租佃關係」。農業革命常常在領主權力最弱、習慣租金最低的地方獲得突破。因為這種弱化的領主權力使得佃戶從經營中獲益，刺激他們改進生產經營。

佃戶，甚至會有打不完的官司。在「莊園法庭」隨着農奴制一道解體之後，領主即使在自己的領地內也未必有甚麼司法上的優勢。同時「租賃租佃」的地租很少明顯高於「習慣租佃」，有時甚至還低一些^⑩。這一發現提醒我們：領主在提高地租時，必須考慮為與之而來的不穩定性所付出的管理費用。有時因為得不償失，領主索性放棄了提高地租的企圖，甘願繼續遵循慣例。

從以上分析可以看出，十五、十六世紀的租佃關係有多種矛盾的發展，不可一概而論。但是，這些不同的趨勢中卻有一個共同點：領主沒有力量單方面改變租佃關係、提高自己在土地產出中所佔的份額。即使把「習慣租佃」轉化為「租賃租佃」，也並不是領主維持收入的有效方式。

真正能夠維持甚至提高收入的方式，是通過技術革新提高生產效率，增加土地的產值。佃戶所得有明顯增加，領主的收入才可能水漲船高。在這方面，大佃戶（即馬克思所謂的「資本主義農民」）作出了決定性的貢獻。根據奧弗頓（Mark Overton）的研究，大佃戶經營大農場平均每英畝所需的投資要比小農場低得多。例如經營150英畝所需的資金與經營60英畝大致相同，並且在合理的勞動分工上佔有優勢^⑪。惠特爾更指出，在土地市場上，大塊土地的單位價格可以比小塊土地低一倍^⑫，這無疑降低了大佃戶的生產成本。當然更重要的是，大佃戶有足夠的資金用於改善生產效率^⑬。奧弗頓還計算出，

受益於歉收年份糧價的上漲，大佃戶收成雖減，收入卻反增；小佃戶則因無足夠口糧而不得不從市場上高價購糧^⑭。所有這些因素相加，使大佃戶越來越有競爭力，小佃戶則因難以為生而漸漸喪失了土地。

與領主相比，大佃戶甚至也享有種種經營優勢。首先，如前所述，領主從莊園中獲得的收入，並不是現代意義上的地租。莊園的習慣租金常常輕得微不足道。領主沒有權力提高這種形式上的租金，佃戶卻可以自由買賣自己的租佃權。結果，租佃權在佃戶間的轉移是按市場價值進行，而領主方面微不足道的租金，只能使這種土地市場的交易成本大為降低，促進農業的商業化。也就是說，大佃戶可以按市場價格轉租他們租佃的土地，並從中謀取利潤，領主則沒有這樣處置土地的自由。大佃戶的轉租，才更接近我們現代意義上的土地出租。領主的「出租」，只是形式而已。第二，佃戶為了獲得經營自主權，常常自發圈地，因此在馬克思描述的由領主發起的「圈地運動」之前，大佃戶已經完成了相當程度的「圈地」和土地獨佔。

農業革命發生的先決條件，是土地中產生的價值，能夠作為資本再次投入土地，進而改善經營技術，提高勞動生產率。在十八世紀以前，領主並沒有完成這一使命。他們甚至難以維持從土地中獲得的傳統收入。而在十五、十六世紀頗具商業化的農業發展中，英格蘭產生了一個大佃戶階層。正是這個階

層把從土地中獲得的價值重新投入土地之中，引發了農業的技術進步，增加了土地的實際價值。也正是因為他們從土地中獲得了更多的收入，於是要擴大再生產，為獲得更多的租佃權互相競爭，最後在租佃的競價中，把地租抬得越來越高，使領主最終獲益。在這個意義上說，農業革命並非由領主領導，而是由大佃戶發起和推動的。惠特爾的結論也支持了這一點。她令人信服地證明，農業革命並非如布倫納所說的，是起源於領主所製造的「不穩定的租佃關係」，而恰恰相反，是發端於「穩定的租佃關係」。農業革命常常在領主權力最弱、習慣租金最低的地方獲得突破。因為這種弱化的領主權力使得佃戶從經營中獲益，刺激他們改進生產經營^⑩。

由於英格蘭最早實現了農業革命和工業革命，英格蘭的模式一直是研究其他地區前近代社會經濟史的重要理論參照。惠特爾的新著，無疑使這一理論參照獲得了更新的意義。比如，作為明清社會經濟史的學生，我們過去一個重要的「問題性」是：為甚麼英格蘭的領主階層能夠對自己的土地進行資本主義式的規模經營，而中國的地主常常把地租花在城市，用於奢侈品的消費和科舉考試的投資？參照惠特爾的研究，我們可以看到，英格蘭領主的經濟行為與明清時代的地主也許沒有那麼大的差異，他們最初也並沒有進行資本主義式的經營。而且，即使是馬克思和馬克思學派的學者，也一直用領主—佃戶—農業勞

動力出賣者這三極結構解釋農業資本主義的發展。而我們在解釋明清時代的農業時，常常把這三極變成地主與佃戶兩極。最近方行等學者在對清代租佃制的研究中，提出佃農的「中農化」問題，為打破這一兩極模式開了先聲^⑪。參照英格蘭的經驗，我們應該問的問題也許是：中國的中農佃戶與英格蘭的大佃戶有甚麼不同？為甚麼大佃戶的經營在中國沒有發生？

我們在解釋明清時代的農業時，常常把領主—佃戶—農業勞動力出賣者三極變成地主與佃戶兩極。我們應該問的問題也許是：中國的中農佃戶與英格蘭的大佃戶有甚麼不同？為甚麼大佃戶的經營在中國沒有發生？

註釋

①③⑩⑬ Mark Overton, *Agricultural Revolution in England* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 148; 180; 173; 20-21.

② Keith Wrightson, *Earthly Necessities* (New Haven: Yale University Press, 2000).

④⑤⑧⑨⑩⑫⑬ Jane Whittle, *The Development of Agrarian Capitalism: Land and Labour in Norfolk 1440-1580* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 21-23; 167; 74; 63, 83; 67-71; 113-14; 309-11.

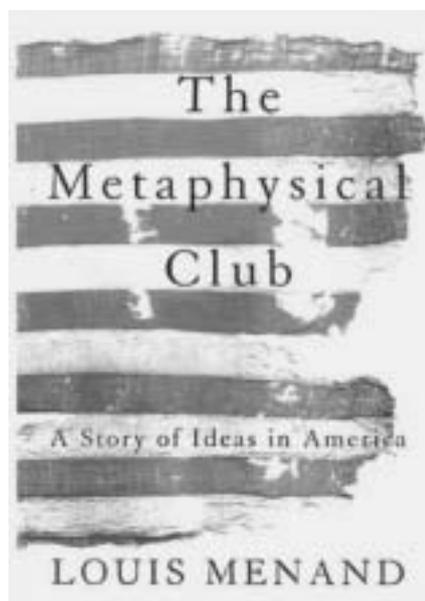
⑥⑦ Robert C. Allen, *Enclosure and the Yeoman* (Oxford: Clarendon Press, 1992), 9-10; 4-5.

⑬ 同註②，頁282。

⑩ 方行：〈清代佃農的中農化〉，載劉東主編：《中國學術》，第二輯（北京：商務印書館，2000）。

實用主義與美國精神

● 符邊吉



50、60年代中共猛烈批判胡適、杜威，實用主義自是劫數難逃。幾乎同一時間，這個與美國文化劃上等號的思潮在本土亦遭見棄。曾是美國精神核心的實用主義，緣何在意識形態相背的國度遭逢相同命運？孟能教授的《形而上學俱樂部》似可稍解這個疑團。

Louis Menand, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001).

1919年春天，胡適以「實驗主義」為題公開講演，扼要介紹了實用主義哲學家裴爾斯 (Charles S. Pierce)、詹姆士 (William James)、杜威 (John Dewey) 的思想。同年5月，杜威應邀到中國講學，影響當時乃至其後數十年的中國知識界甚巨，實用主義算是初次引進中國。至新中國成立，由於冷戰意識形態

的差異，這個源於美國的舶來思潮自然被定性為「是為帝國主義服務的現代資產階級反動哲學」、「是先進的科學思想和馬克思列寧主義的敵人」，而50、60年代中共猛烈批判胡適、杜威，實用主義自是劫數難逃。耐人尋味的是，幾乎同一時間，這個與美國文化劃上等號的思潮在本土亦遭見棄。當時主流的意見領袖如馬丁路德金 (Martin Luther King)、尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 等人鼓吹的思想莫不與實用主義相左。由此，不禁使人生出疑問：曾經是美國精神核心的實用主義，緣何在意識形態截然相背的國度，卻遭逢相同的命運？是巧合抑或別有玄機？

普立茲獎 (Pulitzer Prize) 這個備受關注的獎項相當美國化，不單規定候選者必須是美國公民，就連參選作品所報導或探討的主題背景也必須跟美國有關。在今年4月份公布的得獎名單中，紐約城市大學文學教授 (Louis Menand) 憑《形而上學俱樂部》 (*The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*) 奪取非新聞類的歷史著作獎，似可稍解這個疑團。

孟能有一次訪談中談到，該書是在冷戰剛結束的1989年開始構想

與寫作的。當時困擾他的一個問題是：這個一度被奉為美國心智成熟表現的思潮，為甚麼在冷戰時期被喝倒彩，乃至突然從美國人的生活中隱退？然而，更令人不解的是，它在冷戰後為甚麼又迅即重新被熾熱討論？正是帶着這樣的問題，孟能為讀者繪測美國自南北戰爭迄今百多年來的心靈地圖。正如作者所說，他無意把實用主義化約為哲學史上的一個小環節，而是將之視為與整個美國知識份子文化發展相關的重要運動。因此，讀者看到的並不是抽象、細碎的哲學辯難，而是十九世紀末、二十世紀初兩代美國知識界領頭人——最高法院法官賀姆斯(Oliver Wendell Holmes, Jr.)、邏輯學家裴爾斯、心理學家詹姆士、哲學與教育學家杜威——的具體生活行迹，藉還原實用主義思潮發展的脈絡，重描其與美國文化氛圍轉變的關係。孟能的一個基本判斷是，這幾位思想家及與之相連的知識群體，大大改變了美國人對民主、自由、正義、容忍等價值的思維方式。

孟能的故事是從這樣的場景開始的。1872年1月，麻省康橋的年輕學人賀姆斯、詹姆士、裴爾斯及維慈(Chauncy Wright)組織了一個名為「形而上學俱樂部」的沙龍，聚集了當時以哈佛大學為中心的一群知識份子。按裴爾斯的追述，之所以取這樣的名字，多少是要諷刺、挑釁當時流行的德國唯心哲學(在美國以哈里斯[William Torrey Harris]的黑格爾學派及魯一士[Josiah Joyce]的絕對觀念論為代表)。這幫年輕人一般相約晚上八點半在賀姆斯家裏

碰面，通常先喝點朗姆酒，然後天南地北無所不談，有時還會為嚴肅的學術、人生問題爭得面紅耳赤。這個沙龍壽命不長，僅維持八個月便結束，但圍繞「形而上學俱樂部」的知識份子及他們在不同領域所開展的活動，為此後美國思想的改造與再生提供了沃土。孟能指出，實用主義者的知識立場其實跟十九世紀的兩起事件不能割離。其一關乎政治：1860年南北戰爭；另一涉及思想：1859年達爾文(Charles Darwin)《物種始源》(*On the Origin of Species*)出版。

對那一輩知識份子來說，南北戰爭的經歷無疑是深刻的。眾所周知，這場內戰是美國歷史的分水嶺。就政治言，北方勝利結束國家的分裂局面，保存立國以來的政體，也捍衛了神聖的民主理念；就經濟言，全國稅制建立，國家貨幣發行，橫貫大陸的鐵路通車，公立大學創立等等，都大大加速美國邁向現代化的步伐。然而，我們也應該看到，在種種生機勃發的表象下，內戰為那些倖存者烙下不能磨滅的創傷記憶。血淋淋的殺戮與恐怖景象遠超想像所能及，在在撼動了人們固有的價值體系。孟能指出，由於嚐受了因理念衝突而生的戰爭苦果，催迫着像賀姆斯、裴爾斯、詹姆士及其後的杜威等兩代知識份子，不得不探求一種全新的、非教條的理念或思考方式，用以適應急遽變化的現代政治與社會生活。

對維多利亞時期的英國思想家而言，達爾文的學說強化了他們既有的對物種、種族本質特徵的信

實用主義者的知識立場其實跟十九世紀的南北戰爭和達爾文《物種原始》的出版不能割離。由於嚐受了南北戰爭，因理念衝突而生的戰爭苦果，包括杜威在內的兩代知識份子不得不探求一種全新的、非教條的理念或思考方式，以適應急遽變化的現代政治與社會生活。

實用主義思潮為何在冷戰時代突然從思想舞台中消失？孟能認為，關鍵在於冷戰時期只信奉強力的戰爭原則，只容許人們在非此即彼的兩種意識形態之間作選擇。實用主義主張折衷調和、反對抗爭衝突、標舉多元自由的思想風格自然無法在思想市場上找到買主。

念，亦為懷抱於胸的歷史進步觀及宇宙決定論找到理論憑據。然而，當這種思想漂洋過海，抵達大西洋彼岸時，卻產生了另一種完全相反的效用：首先，實用主義者認為，達爾文理論的寶貴之處是它強調機遇、重視變化，由此崩毀了任何帶有目的論色彩的想法。再次，按達爾文的觀點，物種無所謂好壞，端看它能否適應特定環境。他們據此認為，人類的信仰及社會亦復如此。

實用主義兩代知識份子的出身、經歷縱或不同，但由於他們的思想都受胎自上述兩端，因此表現出相同取向，那就是相信觀念既非存在於烏有之鄉，亦非按自身的內在邏輯自生自發，而是有待具體的人與環境的創造。他們認為，觀念的存在價值只是為了在特定情境中回應特定的問題，它們的存廢繫於適應性而不在於不變性。簡言之，觀念不能脫離產生它的社會土壤而獨存。在詹姆士給杜威的信函中，曾簡要地闡述了這種新的哲學觀：「『實用主義』……的基本觀念：即這宇宙是個開放的宇宙，其中融合了『不確定性』、選擇、假說、新奇事物及種種可能……。」可以說，如果內戰前的人所擁抱的是一種「必然性」哲學，那麼詹姆士等人便將之改寫為一種「可能性」哲學。孟能據此認為，實用主義的思想底色其實是一種懷疑主義(skepticism)，只有這樣一種懷疑主義能使資本主義暢行無礙，也讓人較易適應、融入異質的、工業化的、大眾市場的社會。

正是這種新穎的思想取態，使二十世紀前半期的美國生活都籠

罩在實用主義的氣氛中。事實上，如亞當斯(Jane Addams)這些二十世紀初的社會改革者的許多政策，很大程度受益於實用主義思想家當時對罪案、貧窮等社會問題的言論；1919年最高法院大法官賀姆斯對Abrams v. United States一案的異議，強調言論自由不單是個人的權利，更是創設自由社會不可或缺的善，為多元、容忍的理想社會樹立典範；至於杜威的教育理念對美國教育制度的影響就更不用贅言了。

然而，曾經輝煌的實用主義思潮並未長留人心。這又把我們帶回到原初的問題：它為何在冷戰時代突然從思想舞台中消失？一個粗淺的解釋是美國知識氛圍的改變。首先，賀姆斯提倡的現實主義法學(Legal Realism)在20、30年代被大幅修訂，後繼者轉而強調政治偏向的法學理論，並成為當時法學界的主流，與賀姆斯反對司法激進主義的精神漸行漸遠；其次，在大學的講壇上，詹姆士、裴爾斯的思想日漸被其他哲學思潮取代，削弱了他們的影響力；再次，杜威倡導以兒童為中心的教育理論則被批評為缺乏紀律與不夠嚴厲。……這些說法無疑有一定說服力，卻並不是答案的全部。孟能認為，實用主義之所以衰落，關鍵在於它的精神氣質與冷戰的指導思想相違。他指出，賀姆斯、詹姆士、裴爾斯及杜威等人從內戰汲取的重要教訓有二：一是避免將某種觀念、信仰奉為唯一的普遍原則；二是強調容忍。而與這兩點相親和的政治設計無疑就是民主制度。在這種制度下，不單只有

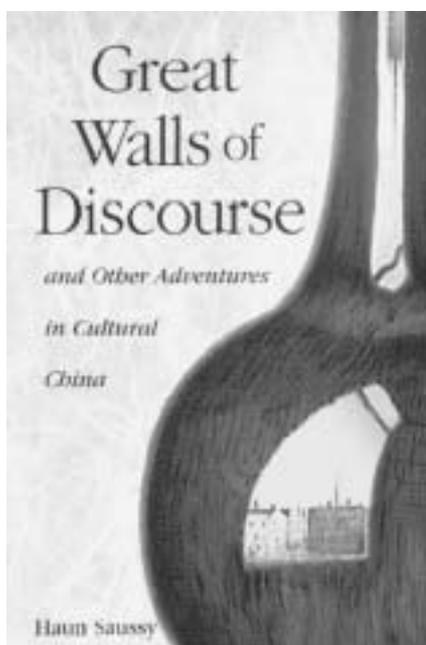
那些正確的人才有機會說話，亦為少數異見份子提供說話的權利。然而，冷戰時期並不需要這些。在軍事上，它只信奉強力的戰爭原則；在思想上，它只容許人們在非此即彼的兩種意識形態之間作選擇。可以想見，實用主義主張折衷調和、反對抗爭衝突、標舉多元自由的思

想風格自然無法在思想市場上找到買主。

1872年似乎離我們太遠，實用主義受歡迎的程度亦不復當年，可是，那一批康橋年輕學人留下來的精神遺產以及他們曾思索的問題，今天仍以不同方式在學術與政治兩界延續。

話語的旅程

● 王曉漁



Haun Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

從二十世紀80年代中晚期開始，「文化中國」逐漸成為知識界的關鍵詞。杜維明曾經指出該詞具有三個意義世界：第一個意義世界包括中國大陸、香港、台灣和新加坡，主要由華人組成，在某種程度上也包括一些少數民族；第二個意義世界指散布在世界各地的華人社會，最突出的當推馬來西亞；第三個意義世界包括了一批和中國與中華民族既無血緣關係，又無婚姻關係的國際人士。毋庸諱言，「文化中國」對國際人士的慷慨接納，會冒犯某些過於敏感的民族自尊心。但從另一個方向來看，「文化中國」向漢學家們敞開了大門，他們可以在各種理論中完成一次又一次「話語的旅程」。這是一次無需簽證的旅程，因為漢學家與研究對象不再分屬東西半球，他們都共同擁有「文化中國」

杜維明曾經指出，「文化中國」具有三個意義世界：第一個意義世界包括中、港、台和新加坡；第二個意義世界指散布在世界各地的華人社會；第三個意義世界包括國際人士。「文化中國」向漢學家們敞開了大門，他們都共同擁有「文化中國」的虛擬國籍。

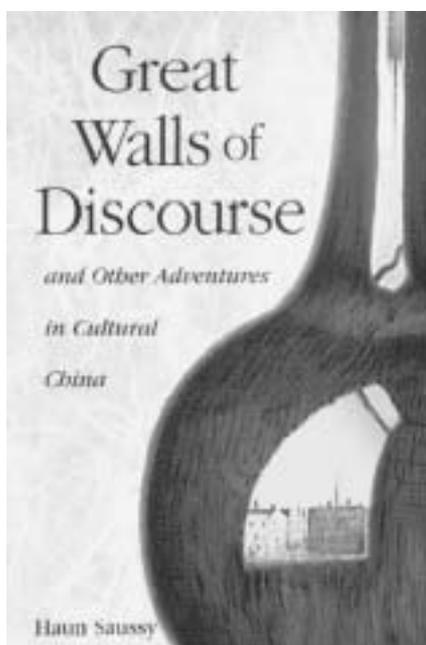
那些正確的人才有機會說話，亦為少數異見份子提供說話的權利。然而，冷戰時期並不需要這些。在軍事上，它只信奉強力的戰爭原則；在思想上，它只容許人們在非此即彼的兩種意識形態之間作選擇。可以想見，實用主義主張折衷調和、反對抗爭衝突、標舉多元自由的思

想風格自然無法在思想市場上找到買主。

1872年似乎離我們太遠，實用主義受歡迎的程度亦不復當年，可是，那一批康橋年輕學人留下來的精神遺產以及他們曾思索的問題，今天仍以不同方式在學術與政治兩界延續。

話語的旅程

● 王曉漁



Haun Saussy, *Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

從二十世紀80年代中晚期開始，「文化中國」逐漸成為知識界的關鍵詞。杜維明曾經指出該詞具有三個意義世界：第一個意義世界包括中國大陸、香港、台灣和新加坡，主要由華人組成，在某種程度上也包括一些少數民族；第二個意義世界指散布在世界各地的華人社會，最突出的當推馬來西亞；第三個意義世界包括了一批和中國與中華民族既無血緣關係，又無婚姻關係的國際人士。毋庸諱言，「文化中國」對國際人士的慷慨接納，會冒犯某些過於敏感的民族自尊心。但從另一個方向來看，「文化中國」向漢學家們敞開了大門，他們可以在各種理論中完成一次又一次「話語的旅程」。這是一次無需簽證的旅程，因為漢學家與研究對象不再分屬東西半球，他們都共同擁有「文化中國」

杜維明曾經指出，「文化中國」具有三個意義世界：第一個意義世界包括中、港、台和新加坡；第二個意義世界指散布在世界各地的華人社會；第三個意義世界包括國際人士。「文化中國」向漢學家們敞開了大門，他們都共同擁有「文化中國」的虛擬國籍。

《文化中國的話語長城》將讓沉溺於那種「宏大敘事」的讀者失望。作者蘇源熙區分了博物館的兩種旅行者：一種是觀光團，一種是個別的參觀者。在中國研究中，蘇源熙努力拋棄自己作為西方參觀者的習慣用語和思考方式，試圖從不同角度感受一種新語言帶來的感覺。

的虛擬國籍。正是在這種語境下，耶魯大學博士、斯坦福大學教授蘇源熙 (Haun Saussy) 出版了他的論文集《文化中國的話語長城》(*Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China*，以下簡稱《話語長城》)。該書試圖重新梳理中國話語的譜系，它一共由六篇相對獨立的論文組成，此外還有一篇導論和一篇結論。中國有句諺語：「不到長城非好漢」。作為「文化中國」的研究者，建構「話語長城」大概是一名漢學家的最大理想了。

「文化中國」這一概念的開放性，使得漢學家獲得了某種意義上的新生。在《話語長城》的封底，赫然印着這麼一句話：「本書所收論文的主要目的，並不在於揭示闡釋中國 (interpreting China) 過程中的錯誤，而是以這些誤解為基礎創造更優秀的比較研究 (comparative studies) 範式。」蘇源熙出身於比較文學專業，但他並沒有把目光聚焦在「中國」／「非中國」的差異上——這往往是一些宏大但是無效的命題，既不解決中國問題也不解決非中國問題。長期以來，「中西文化比較」這種大而無當的題目，一直遮蓋了「文化中國」內部的風景。《話語長城》將讓沉溺於那種「宏大敘事」(grand narrative) 的讀者失望。該書強調的不是破壞性而是建設性，它展現了這麼一種新思維：具有比較研究價值的不一定是那些相差迥異的事物，更有可能是那些相差細微的事物。蘇源熙坦承自己的思考與杜維明的「三個意義世界」有關，他更注重「文化中國」內部的話語變異。他在導論中聲明，自己的研究對象不

僅是物質空間，還是一種想像的精神空間——大海、山脈、河流、城牆和詞語組成的中國。與「中國」那種地理政治學概念相比，「文化中國」無疑呈現出了更為豐富的可能性。

儘管「文化中國」向漢學家開放，蘇源熙也深入到「文化中國」的內部場景；但在《話語長城》中，敘述者依然反覆使用「我們」／「他們」之類的人稱代詞。這暗示了作者的旅行者身份——他是從外部進入中國的。作者對此作出兩點解釋：第一，他覺得沒必要隱瞞自己的真實身份；第二，他希望選擇一種「出乎其外，入乎其中」的視角。第二點至關重要，它把作者與那些獵奇的探險者區別開來，後者僅僅是以「出乎其外」的態度觀賞中國的小腳、旗袍和辮子。蘇源熙還在「導論」開篇區分了博物館的兩種旅行者：一種是觀光團 (tour groups)，一種是個別的參觀者 (serious museum-goer)。在中國研究中，蘇源熙努力拋棄自己作為西方參觀者的習慣用語和思考方式，試圖從不同角度感受一種新語言帶來的感覺。但是，他同時指出這不意味要「變成中國人」(becoming Chinese)，並對斯諾 (Edgar Snow) 式「中國人民的美國朋友」表示異議。中國人並不擁有中國研究的天然優勢，因為他們過於「入乎其中」，對周圍事物已經司空見慣。而斯諾則扮演了某種代言人的角色，成為「某些中國人的美國朋友」(頁121)。

值得注意的是，蘇源熙借用旅行者參觀博物館的故事，討論漢學家應該如何觸摸「文化中國」。在這裏，兩樁事件的主語旅行者和漢學家形成同構，前者是後者的隱喻。

既然如此，他們各自的賓語博物館與「文化中國」又有甚麼關係呢？在《儒教中國及其現代命運》(Confucian China and Its Modern Fate)中，美國漢學家列文森(Joseph R. Levenson)提出「博物館」這一個著名比喻。他在考察共產主義中國的時候，發現「保護孔子並不是要復興儒學，而是把他作為博物館中的歷史收藏品，其目的正在於把他從現實的文化中驅逐出去」。有論者指出，列氏「博物館」接近於中國大陸「歷史遺產」，它們都具有「過去時」和「物質化」的涵義。那麼，我們能不能把列氏「博物館」與蘇氏「博物館」混為一談，再進而把列氏「博物館」與蘇氏「文化中國」等同起來呢？答案是否定的。兩者同時使用「博物館」這個詞，更有可能出於巧合。在《話語長城》的索引和參考書目裏，都尋找不到列文森的名字。在論述的內在肌理上，蘇源熙也拒絕將自己的「話語長城」放到列文森筆下共產主義者的「博物館」裏。

首先，在蘇源熙的語法裏，他試圖建立聯繫記憶和現在的「話語長城」，而不是將研究對象「過去時」化。作者承認「一切歷史都是當代史」，同時指出：「研究任何事物都是在研究我們關於這些事物的想法。」雖然古典中國是《話語長城》的一處文化景點，但作者並沒有把它當作最終的目的地。無論是古色古香的文字還是意趣盎然的古詩，都不僅僅是擺在櫥窗裏的展品。知識考古學的抱負不在於還原那些歷史文物，而是試圖在它們身上發現各種話語的痕迹。古典中國只是蘇源熙的中轉站，他通過考察王維詩歌翻譯諸如此類的問題，來建構一座

「話語長城」。值得提醒的是，在杜維明的定義中，「文化中國」並沒有指定普通話或國語為唯一語言。恰恰相反，他認為第三個意義世界可以通行各種語言。因此，「翻譯」這一行動不能被簡單地歸納為中西文化交流問題。在這裏，它主要是呈現出「文化中國」內部不同意義世界之間的話語轉換機制。如此重新確定翻譯的屬性，不僅是稱呼上的更替，它使比較研究的範式產生「新陳代謝」。在過去的研究中，學者常常把翻譯歸納為形式上的語言差異，卻忽視了內在的文化根源。蘇源熙把翻譯定位在「文化中國」內部的話語層面，有助於避免這些看似準確實則失效的偽問題。同時，這也使得一個彷彿過時的翻譯個案，獲得了知識系譜學上的普遍性價值。

其次，蘇源熙注意到「話語長城」的物質層面，但並沒有把它「物質化」。列文森眼中的共產主義者，將儒廟以及各種各樣的歷史遺迹「保存」起來。這種文化陳列品在被置於「過去時」的同時，也被「物質化」。它們成為僅供欣賞的審美對象，最多只是精神生活的道具，而不能主動參與當下的文化進程。學者往往走向另外一個極端，他們過份重視研究對象的精神屬性，卻忽視了它們的物質屬性。其實，文化產品往往具有雙重性格，它既是精神的又是物質的。比如一本書，既是思想、概念和觀點的綜合，又由紙張和油墨組成。如今方興未艾的「文化研究」(cultural studies)，把一部分注意力轉移到文化的生產、消費這些物質層面。如果說「翻譯」屬於話語內部的闡釋機制，《話語長城》也同

在蘇源熙的語法裏，他試圖建立聯繫記憶和現在的「話語長城」，而不是將研究對象「過去時」化。知識考古學的抱負不在於還原那些歷史文物，而是試圖在它們身上發現各種話語的痕迹。古典中國只是蘇源熙的中轉站，他通過考察諸如王維詩歌翻譯的問題來建構一座「話語長城」。

樣注意到「印刷」這種話語外部的生產機制。作者通過楊廷筠《代疑篇》等有關資料，探討了印刷術在全球化進程中扮演的角色。不知蘇源熙是否受到「文化研究」的影響，但他在理論上達到一種平衡：既沒有將話語「物質化」，也沒有忽視話語的物質層面。如果作者能夠增加一點統計學資料來佐證他的判斷，那將會顯得更為有力。

蘇源熙將「話語長城」放在「文化中國」的背景下，而不是恆溫的

「博物館」裏。這促使作者研究了「話語的旅程」，同時他的研究又成為新的「話語的旅程」。《話語長城》的第六章有個副標題：「一幅草圖和一些問題」，我更願意把它看作整本書的副標題。鑒於這是一本論文合集，該書在章節銜接上未免有些「上氣不接下氣」。但作者清醒的問題意識，使得該書充滿思想的驅動力。最後指出一點無傷大雅的小錯誤，張君勱被翻譯成Zhang Junli（頁233），實為不妥。

文革中的異端思潮說明了甚麼？

- 徐友漁



Heterodox Thoughts During the Cultural Revolution, Parts I and II, *Contemporary Chinese Thought* 32, no. 4 (Summer 2001); 33, no. 1 (Fall 2001).

宋永毅、周澤浩兩位學者作為特邀編輯和翻譯，為美國英文版《當代中國思想》學報翻譯並編輯了兩期題為「文化大革命中的異端思潮」的專號（2001年夏季號和秋季號），並為每期專號撰寫了長篇導論，這是一件有特殊意義的工作。這說明，文革研究雖然在中國大陸一直是禁

樣注意到「印刷」這種話語外部的生產機制。作者通過楊廷筠《代疑篇》等有關資料，探討了印刷術在全球化進程中扮演的角色。不知蘇源熙是否受到「文化研究」的影響，但他在理論上達到一種平衡：既沒有將話語「物質化」，也沒有忽視話語的物質層面。如果作者能夠增加一點統計學資料來佐證他的判斷，那將會顯得更為有力。

蘇源熙將「話語長城」放在「文化中國」的背景下，而不是恆溫的

「博物館」裏。這促使作者研究了「話語的旅程」，同時他的研究又成為新的「話語的旅程」。《話語長城》的第六章有個副標題：「一幅草圖和一些問題」，我更願意把它看作整本書的副標題。鑒於這是一本論文合集，該書在章節銜接上未免有些「上氣不接下氣」。但作者清醒的問題意識，使得該書充滿思想的驅動力。最後指出一點無傷大雅的小錯誤，張君勱被翻譯成Zhang Junli（頁233），實為不妥。

文革中的異端思潮說明了甚麼？

- 徐友漁



Heterodox Thoughts During the Cultural Revolution, Parts I and II, *Contemporary Chinese Thought* 32, no. 4 (Summer 2001); 33, no. 1 (Fall 2001).

宋永毅、周澤浩兩位學者作為特邀編輯和翻譯，為美國英文版《當代中國思想》學報翻譯並編輯了兩期題為「文化大革命中的異端思潮」的專號（2001年夏季號和秋季號），並為每期專號撰寫了長篇導論，這是一件有特殊意義的工作。這說明，文革研究雖然在中國大陸一直是禁

區，但在海外，由於中外學者的艱苦努力，卻不斷地在世界範圍內取得紮紮實實的進展。

兩期專號編輯了從遇羅克的〈出身論〉到王申酉的〈1949年後的中國和我對毛主席的看法〉等19篇文獻，其中有的已廣為人知，有的則連專門的文革研究者也是首次閱讀。這為世界性的讀者和專門研究者（不僅對中國人，也對懂英語的所有外國人）全面了解中國人在文革期間的思想狀況，了解文革為甚麼會破產，了解思想的無法扼殺的力量，了解中國人願意、敢於為自由與民主付出多大代價，提供了豐富的、難得的材料。如果考慮到文革中的大字報等文獻的難譯程度和收集編輯、理清脈絡的艱難，兩位學者對世界了解文革真相作出了特有的貢獻。

文革中的異端思想有不同的門類與派別，有的從右的方面，有的從左的方面反叛、批判當時的文革宣傳和現實，但通讀兩期專集中的文獻以及編輯的註釋，我們可以歸納出以下特徵。第一，絕大多數思想者都曾堅信官方的文化大革命理論，並極其熱情地投身於文革；第二，幾乎所有的思想者都篤信馬克思主義，他們的努力，都是要使文革混亂的理論和現實回到真正的馬克思主義的軌道上去；第三，所有的獨立思想者無一例外地遭到了鎮壓和迫害，其中有人被處決。

由此，我們對於文化大革命的性質，可以得出以下結論。

第一，文革的指導思想是虛偽的欺騙，文革並不是「偉大的群眾運動」，而是利用群眾、欺騙群眾。為了打倒政敵，毛澤東和「中央文革小

組」一夥精心炮製了一個神話：他們的路線是支持群眾、保護群眾，而對方則是打擊群眾、鎮壓群眾。實踐很快就使這種謊言破產，文革派一度把首批紅衛兵捧上了天，稱他們為「革命小將」、「天兵天將」，其實不過是利用他們製造天下大亂的形勢，一旦達到目的，不再需要他們，就將其拋到一邊；他們一旦妨礙實現文革的真正目的，就被打成「反革命」。運動初期，文革派堅決支持造反者的「自己解放自己」、「踢開黨委鬧革命」的口號，而當造反者繼續堅持這些口號，把這些口號運用於中央文革小組自身時，他們馬上被定為「炮打無產階級司令部」。文革的積極參與者，甚至一些狂熱盲信者，他們的懷疑與醒悟，首先在於看出了文革發動者的政客手腕、口是心非。

第二，毛澤東的文化大革命理論，並不是真正的馬克思主義理論。雖然林彪把毛澤東思想吹捧成「當代最高最活的馬克思主義」，而文革的心理基礎和意識形態基礎正是這種無原則、無止境的個人崇拜，但許多一度對毛澤東無限熱愛、無限崇拜的青年學生，終於覺悟到那種「馬克思主義的頂峰」是偽馬克思主義。異端思想的第一步，往往是從毛澤東思想回歸真正的馬克思主義，並進而用人道主義的馬克思主義批判那種粗陋的、野蠻的中國式馬克思主義。文革中最具有諷刺和悲劇意味的事情是，一方面，中國被宣稱為世界上幾乎唯一堅持馬克思主義的國家，另一方面，遍及全國、自發形成的馬克思主義學習小組、研究小組被當成反

文革中最具有諷刺和悲劇意味的事情是，一方面，中國被宣稱為世界上幾乎唯一堅持馬克思主義的國家，另一方面，遍及全國、自發形成的馬克思主義學習小組、研究小組被當成反革命組織，成千上萬探討馬克思主義理論的青年遭到鎮壓。

最早對文革產生懷疑的人，往往是一度捲入最深、堅信不疑的人。看看現今那些為文革叫好的人，神往於毛的無特權、無等級的平等社會。不知他們有沒有想過，為甚麼為了實現崇高的社會理想，就需要逮捕、處決那些充滿理想、對他們的權位毫無威脅的年輕人？

革命組織，成千上萬探討馬克思主義理論的青年遭到鎮壓。

第三，文革和建設新文化無關，和剷除特權、建立平等社會無關，和造就一代新人無關，文革的本質是大迫害、大鎮壓，文革發動者既用狡詐手段使政敵陷於被動，殘忍地剷除他們，又無情地鎮壓曾經忠實於自己、追隨自己的青年。他們用馬克思主義和各種動聽的言辭把群眾發動起來，而一旦人們把那些話當真，以為真是可以獨立思考、追求真理，他們立即把人送進監獄、送上刑場。

文化大革命的虛偽性和殘忍性，只有親身經歷過的人才可能有準確評判。如果僅僅靠事後閱讀1966-76年的《人民日報》、《紅旗》雜誌，研究者很可能會認為，那真是一場「史無前例的大革命」，真是「人民的盛大節日」。只有經歷過文革的人，才知道除了少數打手，不論在所謂「紅色恐怖」的1966年8月，還是1968年「一打三反」的日子，人們是如何恐懼，始終有大禍臨頭之感，哪怕幾天之前你還是批判「走資派」的「革命派」，甚至在專別人的政。正確判斷源於深入了解，當文革中一度最為得勢的林彪集團的「『571』工程紀要」公布時，人們真是大開眼界，這份文件對於文革的虛偽性和殘忍性的揭露，可能超過了任何一種異端思潮。比如「紀要」說：「他們所謂打擊一小撮，不過是每次集中火力打擊一批，各個擊破。今天利用這個打擊那個，明天利用那個打擊這個，今天一小撮，明天一小撮，加起來，就是一大批。不僅挑動幹部鬥幹部，群眾鬥群眾，而且

挑動軍隊鬥軍隊，黨員鬥黨員，是中國武鬥最大倡導者。」

研究文革中的異端思潮可以發現，那些最早對文革產生懷疑的人，往往是一度捲入最深、堅信不疑的人，因為正是他們，對於理想和現實的差距最為敏感和不滿，對於欺騙如何奏效，利用如何發生，有着切身體會。看看現今那些為文革叫好的人，可以發現不少是不諳世事，只有理想或書本知識的人。這些人津津樂道於毛澤東的「五七指示」體現的全面發展的理想，神往於毛的無特權、無等級的平等社會。不錯，文革中充斥了這一類美好言辭，有的是官方宣傳，有的是青年學生一廂情願的理解和發揮。不知他們有沒有想過，為甚麼為了實現崇高的社會理想，就需要逮捕、處決那些充滿理想、探討真理，對他們的權力、地位毫無威脅的年輕人？難道他們的平等理想就是無數生命的祭壇？

在這兩集專號中，對於眾多思想者和探索者，最引起我感歎和深思的是王申酉，他是在1977年4月27日被處決的。這位對文革有批評意見、對毛的極左路線有疑問，極其刻苦學習馬克思主義的年輕人，在文革元兇「四人幫」垮台已經半年之後，為甚麼還會慘遭槍殺？他既未成立反對派組織，又未進行反官方宣傳（姑且不談即使如此也不犯法），僅僅因為在日記和私人信件中表達了個人的見解，就以「反對毛主席」的罪名被判處死刑。仔細閱讀有關王申酉的材料可以發現，他的厄運並非始於文革之中，而是文革之前：班長偷看了他的日記，政治輔

導員決定把他當作反面典型。不錯，在文革那瘋狂歲月，他的「罪行」不斷升級，但「四人幫」的垮台，不是被說成是人民的「第二次解放」嗎？難道他不應該被平反嗎？事實上，王申酉不是被「四人幫」殺害的，而是被所謂的新政權處決的。

王申酉的遭遇說明，對於人權，對於法治，對於思想自由而言，文化大革命，文革之前和文革之後，並沒有截然的界限，並沒有本質的區別。

人們習慣於把文革說成是一場噩夢，習慣於把文革稱為荒唐歲月，這不經意地包含着這種意思：文革固然可怕，但它已成過去，它是一去不復返了。我希望如此，但讀了有關王申酉的文字，我發現尚沒有充分理由相信這一點。對於文革的研究還是禁區，使人更沒有理由相信這一點。我知道，要真正告別文革，還需要我們努力，這種努力包括與讚美文革的傾向和呼喚文革的企圖鬥爭。

人們習慣於把文革說成是一場噩夢或荒唐歲月，其意思是：文革固然可怕，但它已成過去，一去不復返了。我認為要真正告別文革，還需要我們努力，這種努力包括與讚美文革的傾向和呼喚文革的企圖鬥爭。

林中空地：翻譯中生成的現代性

● 談火生



劉禾著，宋偉傑等譯：《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2002）。

「現代性」概念自二十世紀90年代以來可謂是中國學術界的寵兒，對「現代性」問題的研究和西方「現代性」理論的譯介成為近十年來學界常盛不衰的主題，不同學科、不同學派的學者都或多或少、或深或淺地捲入這場討論。當他們各自借助不

導員決定把他當作反面典型。不錯，在文革那瘋狂歲月，他的「罪行」不斷升級，但「四人幫」的垮台，不是被說成是人民的「第二次解放」嗎？難道他不應該被平反嗎？事實上，王申酉不是被「四人幫」殺害的，而是被所謂的新政權處決的。

王申酉的遭遇說明，對於人權，對於法治，對於思想自由而言，文化大革命，文革之前和文革之後，並沒有截然的界限，並沒有本質的區別。

人們習慣於把文革說成是一場噩夢，習慣於把文革稱為荒唐歲月，這不經意地包含着這種意思：文革固然可怕，但它已成過去，它是一去不復返了。我希望如此，但讀了有關王申酉的文字，我發現尚沒有充分理由相信這一點。對於文革的研究還是禁區，使人更沒有理由相信這一點。我知道，要真正告別文革，還需要我們努力，這種努力包括與讚美文革的傾向和呼喚文革的企圖鬥爭。

人們習慣於把文革說成是一場噩夢或荒唐歲月，其意思是：文革固然可怕，但它已成過去，一去不復返了。我認為要真正告別文革，還需要我們努力，這種努力包括與讚美文革的傾向和呼喚文革的企圖鬥爭。

林中空地：翻譯中生成的現代性

● 談火生



劉禾著，宋偉傑等譯：《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》（北京：三聯書店，2002）。

「現代性」概念自二十世紀90年代以來可謂是中國學術界的寵兒，對「現代性」問題的研究和西方「現代性」理論的譯介成為近十年來學界常盛不衰的主題，不同學科、不同學派的學者都或多或少、或深或淺地捲入這場討論。當他們各自借助不

現代漢語的形成不僅是對古代漢語的借用與反抗，在很大程度上更是在與英語、現代日語及其他外國語言的衝撞與挪用過程中誕生的，我們今天所用的現代漢語無論在語彙還是在表述模式上，都與這些外國語言有着剪不斷、理還亂的複雜關聯。

同的理論資源來界定「現代性」，特別是中國的「現代性」問題時，遠在異域的劉禾積十數年功力，在這片喧鬧的理論叢林中開闢出一塊林中空地：翻譯中生成的現代性 (translated modernity)。

但此處所謂的「翻譯」並非通常意義上的翻譯，劉禾在《跨語際實踐》一書中明言：「我對跨語際實踐的研究重心並不是技術意義上的翻譯，而是翻譯的歷史條件，以及由不同語言間最初的接觸而引發的話語實踐。總體而言，我所要考察的是新詞語、新意思和新話語興起、代謝，並在本國語言中獲得合法性的過程」。劉禾對翻譯的關注及其重心的轉移來源於其獨特的問題意識及其對不同理論資源的反思，可以說，跨語際實踐這一概念本身就是在其獨特問題意識的引導下，通過與不同理論資源的對話而建立起來的。

作為一名從小生活在大陸，直到文革以後才留洋求學的中國人，劉禾被現代漢語形成過程中發生的一切所深深吸引。然而，現代漢語的形成不僅是對古代漢語的借用與反抗，在很大程度上更是在與英語、現代日語及其他外國語言的衝撞與挪用過程中誕生的，我們今天所用的現代漢語無論在語彙還是在表述模式上，都與這些外國語言有着剪不斷、理還亂的複雜關聯。不僅是文學，思想、歷史同樣如此，正是在翻譯的過程中，人們才建立了關於傳統與現代、世界與中國、西方與東方等種種想像，並由此開啟了我們的現代性的大門。離開了翻譯，我們很難清晰地觀察近

代中國興起的種種話語，以及這些話語是在一種甚麼樣的特定歷史場景中相互遭遇，更難以說明不同的話語類型在相互競爭的過程中，為甚麼某種類型的話語能得以勝出，並最終取得合法性的地位。正是在這樣的思考中，劉禾發現了翻譯的重要性。

然而，我們的文學研究、歷史研究卻並不將翻譯視為一個獨立的歷史事件。傳統語言學中的翻譯理論由於學科的限制，僅局限於技術意義上的精益求精，根本意識不到這一點。即便是頗具啟發性的後殖民理論家在面對這一問題時，雖注意到話語和理論在從歐洲向其他世界旅行的過程中，被創造性地借用、挪用的事實，但由於他們賦予理論以來去自由的主體性，而忽略了作為理論旅行所必須依賴的交通工具——翻譯。同時，由薩伊德 (Edward W. Said) 首倡的「理論旅行」 (traveling theory) 說，還暗含着一種東西方之間主從關係的預設，即西方作為主動的理論輸出方，而非西方則作為被動的理論輸入方。因而，他們基於印度等典型殖民地經驗建立起來的後殖民理論範式，無法很好地回應中國近代以來的具體歷史場景，而常常陷入了西方統治與本土抵抗的老套。

正是在反思這些理論資源的基礎上，劉禾挑起「翻譯中生成的現代性」這樣一個極富啟發性的話題，為我們構造了一個新的觀察近代中國的視角。不僅如此，她還進一步追溯了造成人們忽視翻譯的認識論根源，她指出，導致我們忽視翻譯在中國現代性生成中的作用的認識論

根源主要有二：一是語言的反映論幻象，二是語言的透明性幻象。前者認為語言只是反映社會現實，而否認語言建構現實的主體性作用。但福柯 (Michel Foucault) 告訴我們，知識與權力是密不可分的，知識不僅反映着權力的部署，它本身就是權力部署的一部分，而且是最重要的一部分。後者以為概念、範疇、理論等思想的東西可以原封不動地以本來面目平滑地進入另一種語言和文化；或另一種文化原本就有與之相對應的語詞和意義，翻譯不過是起了一個中介作用，把對應的意義找出來而已。但本雅明 (Walter Benjamin) 認為，翻譯並不是「某一絕對純粹的、透明和明確的可譯性的視野內」語言之間意義轉換的問題。原文和譯文相互補充，可以創造出比單純的翻版或複製更為豐富的意義。劉禾則進一步指出，語言之間透明地互譯是不可能的，不同語言的詞語之間想像性的對應關係並不是自明的，而是歷史地、人為地建構起來的。

由此，問題就進一步轉換為：不同語言的詞語之間想像性的對應關係究竟是如何從無到有地生產出來的？「文化」何以等同於 culture？「個人主義」何以等同於 individualism？「國民性」何以等同於 national character？這些想像性的對應關係究竟是在歷史上的哪一個特定時刻、以甚麼方式建立起來的？不同語言的兩個詞語之間的多種想像性關係在相互競爭的過程中，為甚麼這一種取得了優勢地位，而另一種卻衰落了？隨着問題的轉換，關注的重心也隨之發生偏轉，在跨

語際研究中值得予以首要關注的，是話語實踐與權力的各種形式。翻譯不再是中性的、遠離政治及意識形態鬥爭的行為，它恰恰成為這種鬥爭的場所。新詞語和新意義的出現，不僅會在話語領域引起衝突和波瀾，而且會經過種種中介進入社會實踐，甚而成為社會變動的思想動力。正是在這個意義上，對不同語言的詞語之間想像性對應關係的跨語際研究，不能被等同於威廉斯 (Raymond Williams) 的關鍵詞 (keyword) 研究。一方面，關鍵詞研究仍然建立在反映論的認識論基礎之上，另一方面，關鍵詞研究雖然在研究中引入了歷史的維度，關注詞語、概念以及話語含義的變化，但卻無視這些含義在具體歷史場景中的用法，更不用說其所依存的表述框架以及語言與權力之間的複雜勾連。

為了更好地展開跨語際研究，劉禾構造了自己的術語，其中最核心的就是用「主方語言」(host language) 與「客方語言」(guest language) 來代替當下西方翻譯理論或後殖民理論中流行的「本源語」(source language) 和「譯體語」(target language) 這一對分析概念。因為「本源語」和「譯體語」的二分在跨語際研究中不僅不合適，而且會有誤導作用，它往往依賴於本真性、本原、影響等諸如此類的概念，其基本預設是：譯體語只有與本源語保持一致，才能獲得自身的合法性。這種理念一旦落實到具體的歷史情境中，往往要麼變成了強調原本文意的權威性，而落入西方中心的窠臼，使非西方國家陷入「失語」的境

人們是在翻譯的過程中建立起了關於傳統與現代、世界與中國等種種想像，並由此開啟了我們的現代性的大門。但我們的文學研究、歷史研究卻不將翻譯視為獨立的歷史事件。劉禾指出，導致我們忽視翻譯在中國現代性生成中的作用的認識論根源有二：一是語言的反映論幻象，二是語言的透明性幻象。

跨語際的實踐是要考察新的詞語、意義、話語以及表述模式，如何通過主方語言與客方語言的接觸與衝突，而在主方語言中興起、流通並獲得合法性。這樣的考察要求我們去關注在歷史偶然性的關鍵時刻，西方和中國過去的思想資源是怎樣被引用、翻譯、挪用和佔有，從而使被稱為變化的事物得以產生。

地；要麼像後殖民理論一樣，將非西方文化的能動作用簡化為一種單一的可能性：抵抗，從而落入「東方」、「西方」的二元框架而不自覺。這樣的研究路徑會從兩個方面遮蔽我們對歷史的認知，一方面，它以本源語為標準，忽視了輸入方的翻譯者從中選擇、組合乃至重新發明新詞語、新意義的可能性；另一方面，它也遮蔽了輸入方在翻譯過程中被輸出方改變，亦或侵犯乃至篡奪輸出方之權威的可能性。

「主方語言」與「客方語言」這一對概念的提出正是為了敞開這種種的可能性。在新的分析框架的觀照之下，主方語言與客方語言的互動，總是由主方語言的翻譯者或其他實踐者從客方語言中邀請、選擇、組合乃至重新發明各種詞語和文本而開始的，當概念從客方語言走向主方語言時，意義與其說是發生了「改變」，不如說是在主方語言的本土環境中發明創造出來的。由此，劉禾賦予了主方語言以前所未有的重要性，並通過翻譯在主方語言和客方語言之間的中間地帶，開闢出一個新的歷史空間，非傳統的並不必然是西方的，而所謂現代的也並不必然是非中國的，從而跳出傳統／現代、東方／西方的二元陷阱，消解對於現代性的本質主義理解。在這種理論關懷下，嚴復的《天演論》就不會簡單地被視為對原著的歪曲，而會被視為一種極富創造性的努力。

跨語際的實踐就是要考察新的詞語、意義、話語以及表述模式，如何通過主方語言與客方語言的接

觸與衝突，而在主方語言中興起、流通並獲得合法性。這樣的考察要求我們將注意力從現代歷史的連續性或過渡這樣一些抽象的問題，轉移到各個民族以及不同的人群之間每一對抗的關頭所存在的各種事件的偶然性、鬥爭以及意外的扭曲和轉折；關注那些歷史偶然性的關鍵時刻，西方和中國過去的思想資源究竟是怎樣被引用、翻譯、挪用和佔有，從而使被稱為變化的事物得以產生。

當然，這並不意味着劉禾的工作已經盡善盡美了，事實上，已有人指出其後殖民主義的視角導致她在某些具體材料上的誤讀，我在閱讀過程中也發現其在具體論述過程中對於一些重要材料的遺漏，如她在第三章「個人主義話語」中特別提到：「我覺得他（指高一涵）論點中很特別的一點倒不是『人民』這個概念，而是他對個人individual一詞的譯法——『小己』」，實際上，早在十數年前，嚴復翻譯《群學肄言》和《群己權界論》時就已經用「小己」來翻譯individual，但「小己」與individual之間的想像性對等關係即使在嚴復那裏也沒有固定下來，因為嚴復本人還曾用「小己私行」來譯private life，有時也用「民」來翻譯individual。然而，到了五四，「小己」與individual之間的想像性對等關係開始獲得了某種程度的穩定性，而且被置於「小己／大己」這樣的語言機制之中。這一切是如何發生的，正是跨語際研究所關心的問題，但劉禾對此似乎有些失察。

然而，問題的關鍵並不在此，

在我看來，關鍵還在於如何進一步將其他理論資源整合到跨語際實踐的框架中，並在操作過程中將其落到實處。其實，《跨語際實踐》的後三章已經在這麼做了，在其中我們就不難發現福柯、布迪厄 (Pierre Bourdieu) 等人的影子，但也僅只是一個模糊的影子而已，離劉禾給自己設定的目標——考察新的詞語

和意義在主方語言中被創造出來以及其在主方語言的權力結構中傳播、操縱、部署並最終獲得統治地位的過程——似乎還有一段距離。不過，學術本來也不是一人一時就能鑄就完美的，劉禾自己不就聲明，希望跨語際實踐的概念可以最終引生出一套詞彙，協助我們思考嗎？

今年4月，本刊增設網絡版月刊 (<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>)，以突破印刷紙媒的版面限制。網絡版所刊文章，同樣經過本刊審稿程序評審，本刊從8月號起，刊登了1-4期網絡版中首發文章的目錄。本期，我們刊佈未在《二十一世紀》刊出文章的今年第5、第6期網絡版目錄，敬請讀者和作者留意。

——編者

《二十一世紀》網絡版目錄

2002 第5-6期

- | | | |
|------------------------------------------------|----------------------|----------------------------------|
| 第5期 2002.8.31 | 孫傳釗 | 從二元經濟論到篩選理論——讀多爾的《文憑病——教育、資格和發展》 |
| 康曉光 90年代中國大陸政治穩定性研究 (原文版本) | 陳岩鋒 | 湮沒的真相 |
| 謝岳 「新左派」與自由主義的政治學之爭 | | |
| 翁賀凱 1927-1934陶希聖之史學研究與革命論——兼論其與國民黨改組派之關係 | 第6期 2002.9.30 | 楊際開 作為思想範式的日本觀——宋恕與變法運動 |
| 劉相平 金問泗與關貿總協定 | 王人博 | 中國的民權話語 |
| 毛正天 精神分析學與中國現代性愛題材文學理論批評——二十世紀上半葉中國性愛文學與理論批評研究 | 陳真 | 沉默權與中國的刑事訴訟法 |
| 王力堅 有關知青文學話語質疑的思考——為知青文學一辯 | 鄭工 | 美術對「科學」的誤讀：1949-1965年中國美術之現實主義 |
| 吳理財 農村稅費改革對鄉鎮財政的影響及其後果——以安徽省為例 | 梅青 | 變幻的坐標與漂浮的歷史——廈門華僑的聚落研究 |
| | 潘學方 | 一個身份與產權的悖論——浙江省台州市椒江區「農嫁居」問題分析 |

已是9月中旬，大陸朋友在電郵、電話中說，尚未看到8月號刊物。本期有兩則讀者短文，都是回應本刊去年12月號的文章，可能都是因為這種滯後；好在這些重要話題沒有、也不會過時。而台灣學界朋友在9月初就看到新刊，並對封面和彩頁居然大都是日本漫畫，不免「更覺詭異」，這也未出編者所料。我們更期待讀者對本刊6月、8月一連兩期「反思改革二十年」的專題討論，發表評議短論。

——編者

堅守，抑或超越？

90年代末期新左派與自由主義的論爭，在旁觀者眼裏頗有點倉促收場、無疾而終的味道。但餘波未了。任劍濤的〈甚麼是當代中國自由主義的共同底線？〉(2001年12月號)一文引起我的思考。

作者以關注公正問題抑或重視個人自由、偏愛羅爾斯抑或青睞哈耶克和諾齊克、對社會不公進行道德批判抑或訴諸憲政制度建設等為標準，來區分新自由主義與古典自由主義的不同旨趣，指出「當今中國只能對接古典自由主義，而難以對接新自由主義」。古典自由主義在先，新自由主義居後，自由主義在西方的這種不可僭越成長過程證明，人權之不存，有限政府不得建立，談何社會公正？作者對底線的堅守是不難理解且值得讚許的。

但作者將批評的鋒芒直指新自由主義左右兼綜的理論風

三邊互動

三邊互動

三邊互動

格上，似乎尚可商榷。作者認為新自由主義是一種「完備性的自由主義言述」，企圖以畢其功於一役的方式解決自由、民主、公正、平等諸問題，有建構自由主義烏托邦之嫌。在中國語境下這樣的提醒是十分必要的，但若以此來反駁新自由主義卻失諸簡單。

在西方歷史上，古典自由主義是針對現實問題的解決方案，所以並非一種完備的理論體系。從古典自由主義到新自由主義，是與自由主義理論追求完備性的內在衝動密不可分的。而在當代中國，低調理論不敷應付嚴重問題，高調理論又不利於底線的守持，自由主義在中國的這種處境無疑是尷尬的。這也許不能歸咎於理論本身，而是現代化的「後發劣勢」所致。這種劣勢不僅體現在中國社會、經濟、政治層面，而且也體現在西方現代理論的移植層面。

基於同樣的理由，無論作者怎樣將新自由主義者偏離底線、追求超越的原因歸結於良心壓力與鄉愿意識，還是新自由主義的完備性帶來的理論魅力，都有將新自由主義者幼稚化之虞。新自由主義者的「社會公正」心結，更可能來源於他們對中國問題的複雜性的體認，而不是「為民請願」的良心

衝動。公正問題不僅是中國問題的一部分，而且是十分關鍵的一部分。堅持公民自由在先，社會公正居後的「字典式排序」的一個強有力的理由，是這種安排避免了傳統政治權威中心以虛幻的平等許諾來扼殺個人自由。

倘若自由主義迴避關乎民生的社會公正問題，或提不出具體對策，就不僅會失去進入民間的話語權力，更會為政治權威操縱政策、製造公正假像留下足夠的空間。堅守底線、慎言超越是合理的，但在中國「後發劣勢」的背景則必須做出理論鋪墊和制度調適。從這一角度來說，新自由主義者或有因「問題」而傷害「主義」之虞，而古典自由主義者則必須警惕因「主義」而遮蔽「問題」。

劉淳 香港

2002.7.23

對漫畫封面的一個回應

信箱裏橫躺着《二十一世紀》8月號的紙封，例行的公事也不管了，先讀為快才好。打開封套，躍入眼簾的封面刊頭字還是老樣子，搭配的彩圖卻不一樣了，一幅一看就知道是日本人畫的漫畫，有些吃驚。再看封底、彩頁，全是日本漫畫圖像，這下更覺詭異了。仔

細琢磨半天，才知道這是搭配吳偉明一文的匠心。又看見封二的文字說明，指漫畫是一個我們不能面對的視覺文化新世界。旨哉斯言。然而，稍稍覺得遺憾的是，和編者巧心相唱和的這篇文章略單薄了些。筆者是香港流行文化的陌生人，不識之無，讀竟吳文，固然對他述說香江漫畫承受東瀛的影響，頗覺論證成功，卻還意猶未盡。蓋編者的問題意識濃重，確可挑起讀者的好奇心，惟則滿足這般好奇心的，居然只是也很「漫畫」的答案。

漫畫研究之所以可能，繫乎它在通俗文化裏佔有一席之地，關於它的「效果歷史意識」的思考與詮釋，正是方興未艾。所以，成功地論證香港和日本漫畫之間的生產「系譜學」，與我們對於揭開了「視覺文化新世界」的神秘面紗之後的期望，還是有段距離。

相形之下，台灣學界在這方面有所創獲。例如，2001年4月，台灣中國近代史學會，在理事長呂芳上教授的倡議下，舉辦了「漫畫中的歷史·歷史中的漫畫」研討會，針對「漫畫世界」的歷史圖像，進行了饒富意義的討論。好比說，在第二次中日戰爭的歷程裏，出入於虛構和現實之間，漫畫如何成為打鑄「國族想像」的一種工具？在二十一世紀之始，便在台灣引起熱烈爭議的漫畫《台灣論》（日本小林善紀原著）的思想背景，也成為解剖的對象。甚至於在歷史教學的過程裏，「歷史漫畫」是否可以成為一種「輔助教材」？漫畫在近代中國歷史舞台上的脈絡與軌迹，需要如是深入而多元的鏤刻；它在當代文化生活的意義，亦復如是。

在這個「機器再生產的時代」裏，大眾文化產品的生產者透過作品去尋找自己的觀眾（讀者），班雅明如是言之。透過大量複製，作為大眾文化產品的漫畫，它的「新世界」意義，其實可能和韋伯預言的文明囚籠的桎梏，更有異曲同工之妙。《二十一世紀》是中文世界裏積累這種可能性的動力泉源，它的編者投注的心血，就不該只是提供讀者視覺層次的驚艷而已。

潘光哲 台北
2002.9.5

重評孫文

近讀《二十一世紀》2001年12月號袁偉時先生〈辛亥革命的是是非非〉一文，感受頗深。作為一代豪傑，孫中山當然有許多值得我們研究和尊重的地方，這在過去學者汗牛充棟的研究中也得到了充分揭示和體現。但也許囿於意識形態原因，為尊者諱、為長者諱，兩岸學者對孫中山思想中的專制腐朽的負面因素一直視而不見或不敢見、不願見，使我們恐怕還沒有超越章太炎和胡適之對孫的認識和批評。

袁偉時文章的「祛魅」工作使我們加深了對孫中山的了解和認識，這無疑是值得肯定的。李慎之先生也曾經說過：「孫中山也是在中國傳統文化中熏陶培育出來的人，專制主義思想在他身上一樣根深柢固」，鑒於當時屢屢受挫的革命形勢，也影響孫中山的言行。如孫中山說要以黨治國，「是由本黨的主義治國」，「三民主義、五權憲法，本為吾之所倡始、所發明，其解釋須一

依我之解釋」，「要能夠把忠孝二字講到極點，國家便自然可以強盛」。甚至說「中國人民直接並不受過很大的專制痛苦」，「中國人民自古以來都有很充分的自由」等等。梁啟超在上世紀20年代初也說孫中山，「尤其是他的黨派見解，無論甚麼的好人，不入他的黨，多得挨臭罵，無論甚麼壞東西，只要一入他的黨，立刻變成了很好的好人。固然國民黨的發達，就是靠這樣投機者之投機，而將來致命傷也都盡在這般人之中。」後來，梁啟超這話真是不幸言中了。

當然，袁先生的工作也引起了某些「敏感者」的「狂批」，近讀台灣《傳記文學》胡志偉的〈文章無據偏多寫，語不驚人死不休〉一文（第八十卷第三期），當中大量運用充滿階級鬥爭和極左意識形態的語彙，文革式大批判腔調上綱上線地指責和攻擊袁偉時；胡先生從袁文中所看出的「微言大義」更是讓人觸目驚心，歎為觀止！因此，在看了胡文之後，筆者不能已於言，說了以上這些，就作一次「介入的旁觀者」吧。

張仲民 上海
2002.8.31

我們的錯誤和道歉……

2002年8月號「書介與短評」中，成慶評介之《張灝自選集》當非由許紀霖編輯，許先生乃該書策劃者。謹此更正並致歉。

編輯室
2002.9

編後語

「九一一」周年之際，人們對世界新格局的描繪十分混亂：繼「文明與野蠻」對立說之後，又有所謂「新羅馬帝國」、「美國世紀」之論。在本期再度反思這一重大事件的專題討論中，法國社會思想家莫蘭接受本刊的專訪指出，反對霸權主義與單一化世界的關鍵，在於建立一個具有新的文明政治的「社會世界」。所謂文明政治，就是要承擔和解決由全球化了的西方文明所帶來的問題，而新的歐洲意識與歐盟的崛起，正是出於對這種全球命運共同體的共識。許紀霖與吳冠軍認為，應該從現代性的內在品質和困境來探討恐怖主義根源：全球性世俗化潮流對伊斯蘭文明的宗教情懷造成了毀滅性衝擊，但現代性所期許的同一次性，並不能填補信仰的缺失和不同文化間的差異。馮紹雷則分析了近一年來中、美、俄三大國之間關係的微妙變化和趨勢，指出美國的單邊強勢與缺乏國際體制的支撐，將對三者之間的平衡構成潛在威脅。辛本建認為，不能僅從國際實力的對比來看美國的國際戰略，如果沒有全球公共產品的支撐，單憑超強軍事力量，將無法應付所謂「美國世紀」所面臨的諸多挑戰。

五年前，香港主權回歸之際，本刊曾發表了劉兆佳討論香港華人身份認同的論文（1997年6月號）。今天，隨著香港和大陸兩地經濟和政治環境的急遽變化及快速整合，香港華人身份認同發生了甚麼樣的變化呢？如果說鄭宏泰與黃紹倫是用十多年來的社會調查來理性地分析這一問題，那麼，鄭瑞琴解讀香港導演陳果的「回歸三部曲」則是對這一問題的感性探討；陳果電影中大陸妓女與香港嫖客的關係，從依附到操縱的轉換，是否暗喻了大陸與香港關係的微妙變化？事實上，近十年來，大陸、香港和台灣這三個最重要的華人社會都處於鉅變之中。感謝瞿海源為我們組織了研究台灣新興宗教的專題。這四篇文章，揭示在社會劇變（如解嚴帶來的自由化）、科技高速普及（如互聯網）、魅力領袖、心理及人格因素、另類知識（如中醫）以及都市化、社區文化等諸多因素影響下，新興宗教如何勃然興起、儼然形成社會運動。這些研究，對考察相對晚起的大陸民間信仰復興現象，也許有參照意義。

本期佳作甚多，如陳彥的書評對理解現代歐洲問題大有裨益；把林濟與鄭起東兩篇考察民國時期鄉紳的論文放在一起讀，可以更深入了解這一時期國家權力與基層政治的運作。此外，劉曉慶偷稅被捕已被傳媒炒熱，而王怡卻從國家徵稅的法理基礎入手，剖析徵收個人所得稅、政府財政危機與社會轉型的關係，進而提出推動「稅收法定」的修憲而帶動憲政轉型的可能性。江曉原通過對史料的考據和分析，重評明清之際耶穌會傳教士在華傳播西方天文學，認為他們是有功無過，反駁流行已久的「阻撓說」，立論鮮明有力，值得一讀和思考。

二十一世紀評論

當代中國大陸、台灣政治發展評論

論台灣民主發展的形式、 實質、與前景

——為紀念殷海光先生逝世
三十三周年而作

林毓生

一 殷海光先生留給我們的精神遺產

時光荏苒，先師殷海光先生逝世已經33年。這33年來，台灣的政治、社會與文化均已發生了巨大變化。然而，面對這些變化所帶來的種種問題，殷先生一生奮鬥所顯示的**精神**，至今仍有重大意義。殷先生的軀體雖然已經消逝33年了；但他的精神卻持續長存於天地之間。具體而言，他的精神展現於他追求的理想，以及他在追求這些理想的時候所秉持的在公共領域中的情懷與人格。

(1) 理想

殷先生服膺五四初期所鼓吹的自由主義，常喜徵引艾克頓公爵 (Lord Acton) 的名言——「權力趨向腐化，絕對的權力絕對地腐化」——來說明中國現代史的病根之一是：沒有辦法限制與監督政治權力的擴張與濫用。他認為中國經過各式各樣天翻地覆的革命以後，到頭來益發使人知道，建立類似英美文明發展出來的自由的價值、人權的觀念、民主的憲政，以及發展建基於經驗的理性，才

殷海光先生逝世已經33年，但他的精神卻持續長存於天地之間。殷先生服膺五四初期所鼓吹的自由主義。他認為建立類似英美文明發展出來的自由的價值、人權的觀念、民主的憲政以及發展建基於經驗的理性，才是中華民族應走的康莊大道。

* 拙文定稿之前，曾獲得錢永祥先生評閱。他提出了許多寶貴意見，我據之做了修訂。對錢先生的幫助，謹此致謝。

是中華民族應走的康莊大道。殷先生時常慨嘆早期五四精神與風格在台灣的失落；而重振五四精神，徹底實現五四早期所揭櫫的自由、理性、法治、與民主的目標，乃是救國的唯一道路。

用殷先生在他逝世之前26天，於身心承受極大痛苦的時候，以口述方式為他的《文選》記錄下來的〈自敘〉裏的話說^①：

在一方面，我向反理性主義，蒙昧主義 (obscurantism)、偏狹主義、獨斷的教條毫無保留的奮戰；在另一方面，我肯定了理性、自由、民主、仁愛的積極價值——而且我相信這是人類生存的永久價值。這些觀念，始終一貫的浸潤在我這些文章裏面。但是，我近來更痛切地感到任何好的有關人的學說和制度，包括自由民主在內，如果沒有道德理想作原動力，如果不受倫理規範的制約，都會被利用的，都是非常危險的，都可以變成它的反面。民主可以變成極權，自由可以成為暴亂。自古以來，柏拉圖等大思想家的顧慮，並不是多餘的。

(2) 在公共領域中的情懷與人格

殷先生的這些理想並不是說說就算了，他是以生命來肯定和堅持這些理想的。殷先生說：「本乎理性的認識而建立的信仰，是值得用生命去保衛的。」^②他在給一個學生的信上說：「書生處此亂世，實為不易，像我這樣與眾不同的人，生存當然更為困難，往後的歲月，可能苦難更多。自由和真理及正義的追求，是要付出代價的。」

殷先生在到台以後的歲月中，由於堅持理想所遭遇的政治迫害，與他面對這些嚴峻的迫害所展現的「威武不能屈」的嶙峋風骨，以及他對事理公正的態度與開放的心靈，對知識的追求所顯示的真切，和對同胞與人類的愛和關懷，在在使我們感受到一位中國自由主義者於生活與理想之間求其一致的努力所釋出的人格素質。甚麼是人格素質？用韋伯的話來說，那是來自一個人底「終極價值與其生命意義的內在關聯的堅定不渝」^③。

最近看到一些年青作者對於殷先生的一些(涉及別人的)激越或峻急的言論以及他對於他所不喜歡的人的態度和他在學術上並無原創貢獻的事實，頗有批評。這些批評大都是有根據的。然而，我卻覺得意義不大。因為殷先生的主張與堅持所蘊涵的意義，主要是在公共領域內所產生的**政治**意義；何況殷先生對於他的一些「不平衡」的舉止與言談，並非沒有自覺與自省。例如，他在《到奴役之路》譯者〈自序〉中說^④：

近四、五年來，我對海耶克教授有進一步的認識。我從他的著作和行誼裏體會出，他是一位言行有度、自律有節，和肅穆莊嚴的偉大學人。我所處的環境之動亂，社群氣氛之乖謬，文化傳統之解體，君子與小人之難分，是非真假之混淆，以及我個人成長過程中的顛困流離，在在使我對他雖然心嚮往

最近一些年青作者對於殷先生的一些激越言論以及他對於他所不喜歡的人的態度和他在學術上並無原創貢獻的事實，頗有批評。這些批評意義不大。因為殷先生的主張與堅持所蘊涵的意義，主要是在公共領域內所產生的政治意義；何況殷先生對於他的一些「不平衡」的舉止與言談，並非沒有自覺與自省。

焉，但每歎身不能至。而且，近半個世紀中國的現實情形，不是使人易於麻木，便是使人易趨激越。從事述要《到奴役之路》時代的我，是屬於激越一類的。十幾年過去了，回頭一看，《到奴役之路》經過我的述要，於不知不覺之間將我的激越之情沾染上去。我那時的激越之情和海耶克先生的肅穆莊嚴是頗不調和的。關於這一點，我很慚愧。我認為我應該向海耶克先生致歉。

要談殷先生的主張與堅持的政治意義，就需先對「甚麼是政治」作內部區分。許多人認為「政治」就是爾虞我詐，爭權奪利；然而，這只是中國法家式的理解。事實上，內心充斥着權力慾與虛榮心，表面看來相當得意的政客的行為背後，卻是一個虛脫的心靈：內在精神的軟弱與無能，使他只能用下流、疲乏、與淒涼的態度來面對「甚麼是人生的意義？」這個問題^⑤。

亞里斯多德認為，人之所以為人的意義，是參與他所謂的政治。從這個觀點來看，殷先生言行的意義在於：在一般人不被允許參與政治的條件下，他受到了作為一個公民所必須具有的責任感的召喚，以他那震撼人心的道德熱情為原動力，硬要參與政治過程所發揮的政治性影響。

另外一個對於政治的理解，則是亞里斯多德式的。政治是公民參與公共領域內政治過程的行為。為甚麼要參與政治過程？因為公共領域之內的問題是大家的事，有其開放性；不是在事情還沒有討論與決定之前就已經有答案了。所以，每個公民都有責任參與公共事務。責任感當然蘊涵獨立與自主意識；如果公共事務完全由統治者決定，其後果應該由統治者來負，一般人無法獨立參與政治，當然也就不存在責任問題。亞里斯多德甚至認為，人之所以為人的意義，是參與他所謂的政治；所以他說：只有比人高的神與比人低的獸，不必參與政治。

從這個觀點來看，殷先生言行的意義在於：在一般人不被允許參與政治的條件下，他受到了作為一個公民所必須具有的責任感的召喚，以他那震撼人心的道德熱情為原動力，硬要參與政治過程所發揮的政治性影響。殷先生說：「唯有對民族，對國家，對當前危局抱有嚴重責任者，才不辭冒險犯難，據理直言，據事直陳。」^⑥當時普通公民參與政治過程的唯一管道是言論領域，在「白色恐怖」的年代，殷先生以一個讀書人扮演了近似反對黨的角色。在那個年代，大多數知識份子對於政治避之唯恐不及，而殷先生卻逆流而行，在這種情況之中，他的那些激越或峻急的言談是可以理解的——從參與政治過程的觀點來看，我們甚至可以說，是難免的。

二 殷海光先生逝世以來台灣的民主發展

(1) 形式上的發展

1960年，《自由中國》發行人雷震在蔣氏政權的高壓與羅織之下，因籌組「中國民主黨」而被捕入獄，沒過幾年殷先生也被迫離開台大教職（後改為只領薪水，不准授課），居所與行動皆被監視，不久發現已患胃癌，但政府仍不准他接受哈佛的邀請出國訪問與療疾。

殷先生於1969年（不到五十整歲時）逝世之前，若要展視民主在台灣的發展前景，我想他的心情是黯淡的。他不可能想像台灣在不到33年的光景，已經變

成一個沒有政治犯、言論完全自由的地方。違反當時的戒嚴法、強行組黨的民進黨，於組黨之後十四年就能經由總統大選取得政權——而且政權轉移完全是在和平的情況下辦到的。所以，台灣的民主發展，在形式層面，是一個令人印象深刻的成功故事。

(2) 實質上的問題

然而，身處這個「成功」故事之中的一般民眾，似乎並沒有感受到外國觀察者（只從表面上）看到的、令人喜悅的「成功」所應帶來的喜悅。相反，許多有識之士卻對這樣的「成功」的後果，深感憂慮。他們覺得經過台灣式民主的洗禮以後，社會、文化、與政治不但未能獲得整合，反而似乎都要散架了！之所以如此嚴重，關鍵在於台灣民主的實質內容是非常空虛的。這種表面上、形式上的民主，我們稍一深究，就知道它在許多方面都犯了形式主義的謬誤。因此，一般民眾除了已經享有民主的一些好處以外，也需承擔不少犯了形式主義謬誤的民主的惡果。

為甚麼會如此呢？首先需要指出的是：健康而成熟的自由的民主 (liberal democracy)，作為政治架構與內涵以及作為社會生活的模式，是需要**基本的條件**來支撐的。如果缺乏這些條件，自由的民主便無法正常地發展出來。

早在1957-58年，殷先生便在《自由中國》上大聲疾呼：政府不應以「反攻大陸」為藉口來控制人民，欺騙人民，以致使「人權、自由受到嚴重的妨害，政治向着反民主的道路上發展」⑦。殷先生認為，政府大部分的措施，與其為了可行性不高的「反攻大陸」而設計，與其為了這個渺茫的目的而投入大部分資源，不如從事長治久安的**基礎建設**。這種「真正該做的事」⑧乃是「從具體的積極的建設行動中求民主之實現，這樣我們才不致落空。……必須全國人民以憲法為張本，善用民主方式……洗刷舊污的勢力……民主運動需要教育與文化為基礎。」⑨（在本文結束之前，我將進一步說明這些基礎建設的主要內容。這樣的基礎建設提供支撐自由的民主的基本條件。）

遺憾的是，殷先生剛毅而清醒的聲音，在那個年代非但未能對政府產生振聳發聵的作用，反而惹來了當政者的厭恨。之所以如此的根本原因是：政府不成其為政府，只是蔣氏政權的門面而已。蔣氏政權是不願改變其獨裁的本質的；它自然會認為推行民主的基礎建設，不但違反而且威脅到它的政治利益。事實上，殷先生對於蔣氏政權不太可能採納他的建議，早已了然於胸：「反攻大陸」是蔣氏政權「存在的理由和政治運用的資本」⑩。惟其要「反攻大陸」，所以要效忠「反攻大陸」的領袖；惟其要「反攻大陸」，所以要鞏固領導中心。一切壓迫人民、錮蔽人民、與欺騙人民的措施都可藉「效忠最高領袖」、「鞏固領導中心」而有其「正當的」理由！

然而，殷先生既然明知他的建議不太可能被採納，而且還可能陷他與家人的安危於不利境地，當時為甚麼他仍要甘冒天下之大不韙——連胡適都認為「反攻大陸」這塊招牌「我們不可以去碰的」⑪——公開懷疑「反攻大陸」的可行性，並主張政府應把精力與資源移作在台灣從事民主的基礎建設上去？

早在1957-58年，殷先生便在《自由中國》上大聲疾呼：政府不應以「反攻大陸」為藉口來控制人民，而應該從事長治久安的基礎建設。遺憾的是，殷先生剛毅而清醒的聲音，反而惹來了當政者的厭恨。之所以如此的根本原因是：政府不成其為政府，只是蔣氏政權的門面而已。

殷先生的堅持，展現了他在言論領域中的政治判斷與政治行為的悲劇精神。悲劇精神的意義在於，人作為一個有限的生命，在他追求真、善、美或愛的過程中，雖然由於宇宙本身的缺陷與不足（包括許多人性中的陰暗面——貪婪、嫉妒、權力慾等等^②——所產生的破壞力和世間種種陰錯陽差所造成的阻撓），以致使得這樣的追求無法達到目的，甚至遭受挫敗或死亡；但，他的追求本身卻肯定了真、善、美或愛的存在，並接觸到了這些「真實」的力量所蘊涵的無限與超越。因此，悲劇精神給人以崇高之感。

殷海光先生之所以「不辭冒險犯難」，堅持發表他的上述主張，認為那是他作為公民的「嚴重責任」，主要是因為他清楚認識到，他的主張具有持久的、人間現實的真理性、福利性、與公共性：**全民的福祉繫於台灣能否在現在或將來實現憲政的民主，而憲政的民主能否真的實現，則端賴全國上下能否從事民主的基礎建設工作。**殷先生這樣的堅持，只在表面上與宇宙神話籠罩下中國傳統以「三綱」為主軸的禮教社會中，義之所在、知其不可為而為之的精神相似。因為殷先生所堅持的言論，蘊涵着理性的力量，它具有政治遠見與歷史解釋力；所以它可應用到現在、過去、與未來。這樣具有理性力量的政治判斷蘊涵着超越性與公共性。所以，一方面它不受現實考慮（殷先生自己自身之安危、蔣氏政權能否接受等等）的限制；另一方面，它超越了一家之私、一黨之私、一個族群之私、一個地域之私、一個民族之私、與一個國家之私。這種政治理性的超越性，乃是宇宙中一項「真實」的力量。殷先生受到了它的召喚，因此非把他的判斷在當時的公共論壇《自由中國》上發表出來不可。

根據殷先生的判斷的內在邏輯，無論當時或未來，台灣如要實現憲政民主，就非極力推動民主的基礎建設不可。我們也可以根據這個邏輯來解釋過去和預估未來：台灣的民主發展之所以在實質意義上產生種種問題，主要是因為民主發展所需要的基礎建設，無論在兩蔣主政時代、李登輝主政時代、或目前的陳水扁主政時代，都沒有獲得真正的關注與發展。有時候，他們的政策反而是背道而馳！台灣目前的公民社會仍然停留在雛型階段，尚無法對民主的基礎建設（包括憲政結構的改革、公民文化與公民德性的養成）產生重大影響。展望未來，我們可以說，台灣的政治與社會，如仍無法投入民主基礎建設工作的話；那麼，未來仍然難免不是一片混亂！

下面我將對兩蔣、李登輝、與陳水扁主政的作風略作分析，以便說明為甚麼他們對民主發展所需要的基礎建設，均沒有真正的關注，而且均對民主發展產生了負面的影響，儘管李登輝和陳水扁都曾聲稱，台灣已從威權體制進入了民主體制。

雖然蔣氏右派威權統治與中共左派極權統治，在黨組織上都是列寧式的，但它與中共有基本的不同：（一）它沒有真正的烏托邦衝動（雖然在宣傳中有時夾有類似的語彙）；（二）它不會大規模動員群眾（雖然它也想組織群眾，有時也想動員群眾；但兩者都做得並不成功）。它主要的興趣是保持自己的政權。為了保持自己的政權，它無所不用其極；但它並沒有——由於要把人間變成天堂的雄心所導致的「比你較為神聖的」——道德優越感，所以它並沒有憑藉着道德優越

雖然蔣氏右派威權統治與中共左派極權統治，在黨組織上都是列寧式的，但它與中共有基本的不同：（一）它沒有真正的烏托邦衝動；（二）它不會大規模動員群眾。它主要的興趣是保持政權。為了保持政權，它無所不用其極；但它並沒有憑藉着道德優越感和烏托邦主義的內在動力來以組織群眾、動員群眾方式，把威權統治變成極（全）權統治。

感和烏托邦主義的內在動力來以組織群眾、動員群眾的方式，把威權統治變成極(全)權統治。蔣氏政權有時擺出一副上承聖賢之教、為國為民的樣子。然而，它真正的興趣只是保持自己的政權而已。它沒有遠大的理想，也沒有建立系統性意識形態的意願和能力(三民主義是一個大雜燴，稱不上是嚴格意義的意識形態)。所以，它沒有多少內在的資源來化解或偽裝它的自私自利。在實質意義上，蔣氏政權遺留給台灣的政治遺產是：政治便是以權謀、虛偽、與矯飾的方式來爭權奪利。因為它自己都不相信自己的歪曲宣傳，所以，它在公開場合所表現的，只是色厲內荏而已。

借用一位外國學者在另一脈絡中指涉另一論題時所使用的名詞，蔣氏政權是一個把「沒有目的當作目的」(purposelessness for purpose)的政權。它的這種性格，到台以後在經濟政策和建設方面頗有改進^⑧。而且，由它管轄的政府也能夠維持一個局面——因應經濟與社會的需要，政府也能起用一批技術官吏進行工業、農業、教育等方面的實務建設(如建立「科學園區」、發展九年義務教育等)。不過，在政治上的基礎建設方面(如落實憲政、推展公民文化、公民道德等)，蔣氏政權的本質則無重大轉變。這一點可從技術官吏不敢踰越他們被指定的工作範圍，對蔣氏政權的本質並無影響，可見一斑^⑨。假若我們把政治界定為：在公共領域中為了謀求國家長治久安而進行與維持制度的和文化的基礎建設的話，那麼，蔣氏政權的「政治」沒有甚麼政治性，它基本上只是個人權力慾的展現而已。從把政治界定為公共領域中的活動的觀點來看，蔣氏父子兩代把「沒有目的當作目的」的「政治」，可稱之為「私性政治」。(根據亞里斯多德對於政治的界定，「私性政治」這個名詞則是不通的；因為「私性政治」不是政治，只是統治。)

造成蔣氏政權的「私性政治」的原因當然甚為複雜，此處無需細述，其中一個關鍵因素，大概可能與它當初秘密結社的背景，以及在會黨權力結構中某些特定勢力排除異己、掌握權力的過程有關。

這種「私性政治」的特色是：雖然它不斷宣傳自己是多麼大公無私、為國為民；但它的政策與行為卻使人覺得，它沒有真正的公共領域中的關懷^⑩，當然也就沒有達成這樣的關懷所需要的**系統性方向和做法**。舉例而言，它說要復興中華文化，但卻沒有興趣去系統地發掘傳統中華文化的現代意義。它說要實行三民主義；但卻沒有興趣去整理三民主義的內在矛盾(如前所述，三民主義是一個大雜燴，稱不上是一個意識形態，當然也就不能產生意識形態的作用。它無法處理現代的問題，也不能與別的意識形態對話、互動。事實上，所謂「實行三民主義」只是蔣氏政權口頭上的一個儀式而已)。它說要推行民主，但從來沒有興趣遵守憲法(民進黨在1986年強行組黨，蔣經國之所以沒有使用仍然有效的戒嚴法進行整肅，並不是因為他對民主懷有敬意，而是迫於時勢的決定)。

總之，蔣氏政權「私性政治」的遺產，主要有兩點：(1) 在公共領域內把「沒有目的當作目的」。換言之，它絕無意願從事有目的性的政治建設(包括權力結構的合理化、現代政治正當性的建立等)。當然，它也就絕無意願採用系統性方向和做法來從事民主憲政的基礎建設工作。(2) 政治不是遵守普遍性規則的公共事務，而是，如前所述，以權謀、虛偽、與矯飾的方式來爭權奪利。

蔣氏父子兩代把「沒有目的當作目的」的「政治」，可稱之為「私性政治」。造成蔣氏政權的「私性政治」的原因甚為複雜，其中一個關鍵因素，大概與它當初秘密結社的背景有關。這種「私性政治」的特色是：雖然它不斷宣傳自己是多麼大公無私、為國為民；但它的政策與行為卻使人覺得，它沒有真正的公共領域中的關懷。

雖然蔣氏政權的宣傳語言與其政治本質是恰恰相反的；但它的具體行為所產生的影響是巨大的。一個人在世間生活與從事各項事務時，其關鍵性的資源並不是表面上明說的意圖或關懷，即博蘭尼 (Michael Polanyi) 所謂「集中意識」(focal awareness)，而是博氏所說的「支援意識」(subsidiary awareness)。「支援意識」提供給一個人在生活與學習過程中所需運用的「未明言 (或默會) 的知識」(tacit knowledge)。這種「知識」或「意識」，則是他在生活與學習的環境裏，於潛移默化中獲得的。

於潛移默化中形成一個人的「未明言的知識」的最主要資源有兩個：(1) 賴爾 (Gilbert Ryle) 所謂「如何做的知識」(knowing how) ⑥。用海耶克先生的話說，那是「根據一個人能夠發現——但在願意遵從的時候卻不能明確說明——的規矩 (rules) 來做事的技能」⑦，而不是表面上聽到或看到的宣傳或教誨。(2) 孔恩 (Thomas Kuhn) 所謂「實際操作的具體範例」⑧。從這個觀點來看，生活與學習中的實踐技能、獲取這樣實踐技能的心領神會，以及展示這樣實踐技能的具體範例，要比表面上聽到或看到的說教或宣傳更能影響一個人的社會行為與文化活動。

上面極為簡略的對於博蘭尼、海耶克等人的理論的說明，足以證實我們常識中所謂「言教不如身教」的正確性。蔣氏政權消失以後，繼承其權力並宣稱從「蔣經國學校」畢業的李登輝，耳濡目染蔣氏「私性政治」中「如何做的知識」與「實際操作的具體範例」，很自然地習得了「私性政治」的「規矩」：(1) 政治就是權力，這是最根本也是最終從事政治的目的，其他一切都是手段；(2) 絕不使用權力從事有目的性的政治建設 (包括民主憲政的基礎建設)。(關於李登輝的台獨主張是否可稱之為「有目的性的政治建設」，詳下文。)

既然對於李登輝而言，政治基本上就是獲得、享有權力，在兩蔣逝世以後——他們所經營的威權體制在新的時空中已不可能用同樣的方式繼續存在的時候——他為了從選舉中獲得威權政治式的權力，便毫無顧忌地推行炒作民主的民粹主義了。

甚麼是民粹主義？它利用民主的形式的建立、擴張、與運作來提供反民主的根據。它的基本運作方式是政治化約主義——把複雜的、奠基於憲政民主的自由的民主，化約為無需民主基本條件支撐的選舉。這種政治化約主義直接導致民主的異化。戒嚴已經解除，政治犯均已釋放，「老賊」所組成的舊國會早已改選，各式各樣的選舉，從中央到地方，按期舉行，人民已有言論、結社、組黨的自由，這不是「主權在民」了麼？這不是「民之所欲，常在我心」麼？這不是人民已經變成「頭家」了麼？

這裏的「人民」也好，「頭家」也好，都是一元、整體性的，沒有內部分殊、強烈蘊涵着「集體」意識的符號。李登輝經由勝選取得政治權力，即使有45%選民並沒有投票給他，但他當選以後，卻把不同的選民化約為一元同質性、整體性的「人民」，強調他的勝選代表「人民意志」的表達。就這樣，民粹主義政治人物與其追隨者把複雜的民主化約為選舉，並進一步把勝選化約為整體「人民意志」的展現，贏得選舉的人也就變成「人民意志」的代言人與執行者了。這樣的民粹主義政治人物的所作所為 (包括以修憲的手段擴權到有權無責的地步，並造成府

李登輝掌權後，很自然地習得了蔣氏政權的「私性政治」的「規矩」。他毫無顧忌地推行炒作民主的民粹主義。甚麼是民粹主義？它利用民主的形式的建立、擴張、與運作來提供反民主的根據。它的基本運作方式是政治化約主義——把複雜的、奠基於憲政民主的自由的民主，化約為無需民主基本條件支撐的選舉。

院關係的憲政紊亂)都可說成是秉承人民意志，為「頭家」服務。選舉變成了選舉中的贏家在選後擴權、毀憲的工具。這是缺乏健康的民主運作的台灣式民主轉換成為民粹主義的內在邏輯。這是民主的異化。

李登輝運用民粹主義獲得了權力；他在推行民粹主義的過程中逐漸顯露出他的台獨意識。贊成台獨的人會質疑前文所說他「絕不使用權力從事有目的性的政治建設」。難道建立台灣為一獨立國家，不是有目的性的政治建設嗎？把台灣建立成為獨立國家，當然是一個目的，問題在於這個目的是否可稱之為「有目的性的政治建設」？李登輝主張台灣應該獨立，筆者要問的是：他要把台灣建立成為一個甚麼樣的獨立國家？如果答案是：只要獨立就好，至於獨立以後台灣就算仍然被民粹主義和黑金政治所宰制也無所謂。那麼，這樣的獨立只是形式主義的謬誤而已。台灣的民主前途，正如殷海光先生早已清楚地指出：端賴民主的基礎建設工作是否能夠落實，而這樣的工作只能逐步推行，不是一朝一夕便可完工，所以並不會因獨立或不獨立而有所增減。如果支撐憲政民主的許多條件繼續闕如，那麼台灣獨立以後，仍然將是一片混亂，也仍然是要被野心家利用民粹主義所獲得的權力來宰制的。事實上，台灣如果宣布獨立，正是中共武力犯台最好的藉口。所以李登輝、陳水扁都不宣布獨立。在不具備獨立的條件之下，政治人物的台獨主張，除了藉以炒作民粹主義，以贏得選票、獲取權力以外，其最大的效果反而是轉移了大眾應該特別關注的焦點——推展民主最主要、最根本的工作是：民主的基礎建設。

李登輝主政了12年。他最對不起台灣人民的是：他沒有善用那樣長的主政時間，領導台灣進行深刻的民主改造，為真正的民主體制、民主文化奠立根基。十八世紀法國啟蒙思想家孟德斯鳩曾說：「當社會最初誕生之時，制度經由領袖而產生；後來，領袖經由制度而產生。」蔣經國逝世之後，民主的政治社會是有可能在台灣誕生的。李登輝在權力鞏固以後，事實上是具有足夠的權力與地位來推動民主的基礎建設工作。然而，他畢竟受到蔣氏政權「私性政治」的濡染太深；因此，胸襟不大、格調不高，而他的政治知識則是日本右派式的，現在看來，當時希望他能夠成為孟德斯鳩筆下「產生」制度的領袖人物，只是一個幻想而已。

至於陳水扁，在華人社會互古未有的、以和平方式經由選舉轉移政權到他手上以後，帶着全國上下所有善意的人們的祝福與期待，開始執政。兩年來給人最奇特的印象是：他領導的新政府竟然毫無新氣象。他就職時所說的「全民政府、清流共治」，以及他將退出民進黨的政治運作等等，不但無一兌現，而且其行事作風與他宣稱所要為之的，竟然完全相反。兩年來幾乎喪失了一切言行的可信度。連李登輝都不曾干涉的國營事業的人事，他都無顧專業的考量，直截了當地做政治性的任命，插入選舉所需要的樁腳。

陳水扁的作風使人感到，蔣氏政權遺留下來的「私性政治」，在只會炒作民粹主義以贏得選舉的陳水扁身上更無遮攔。維繫人類生活秩序最重要的道德基礎之一是：守信。連不相信道德具有超越性的蘇格蘭經驗論哲學家休謨，也仍然堅持「守信」是社會生活最低限度的三個自然律之一。在兩蔣時代，憑藉着高壓與矯飾，社會生活的素質與秩序至少還可經由「道德神話」來維繫至相當程度。現在則是國家領導人赤裸裸地以毫無誠信的方式炒作政治。這樣的作風對

陳水扁在華人社會互古未有的、以和平方式經由選舉轉移政權到他手上以後，兩年來給人最奇特的印象是：他領導的新政府竟然毫無新氣象，他就職時所說的「全民政府、清流共治」等等無一兌現，幾乎喪失了一切言行的可信度。陳水扁的作風使人感到，蔣氏政權遺留下來的「私性政治」，在只會炒作民粹主義以贏得選舉的陳水扁身上更無遮攔。

社會素質的破壞是難以估計的。解嚴以後，台灣式民主墮落到了這步田地，是許多人始料未及的。然而，從理智的觀點來看，一個從來未曾有過民主基礎建設的台灣之所以落到這步田地，則是可以理解的。

講到這裡，益發使我們感念殷海光先生早在1950年代既已公開強調民主的基礎建設的深思與遠見。任何一個社會(包括台灣在內)，如要推展自由的民主，均必需極力進行民主的基礎建設；否則對於自由的民主的期待，終將成為泡影！

民主的基礎建設，包括法治的確立，公民文化和公民道德的培育，以及公民社會的養成。

法治(或法律主治，the rule of law)與法制(或以法統治，the rule by law)不同。法治是指：合乎法治原則的法律作為政治、社會、與經濟運作的框架：一切政治、社會、經濟的運作均必須在合乎法治原則的法律之內進行。法治作為制度而言，有其優先的重要性。

專制國家有時也講一點效率，所以有時也注意到法律的好處。它推行的法律有許多違反法治原則的地方。有的專制國家自稱所推行的法制是法制，而不用法治二字，這在名詞上倒是清楚的。實行法制的國家不一定能夠改進或演化成憲政民主，亦即：法治之下的民主。

談到法律，以「合乎法治原則的」加以限定，這樣的表述當然意味着也有不合乎法治原則的法律。那麼，甚麼是法治原則呢？它包括以下兩點：(1)一切法律不可違反更高一層的法律；最高的法律是憲法。(2)憲法則不可違反「法律後設原則」(meta-legal principles)：亦即，自歐洲中古歷史至英美憲政歷史發展出來的四項共同規範：(a)國家有義務保障境內所有人的基本人權；(b)國家中的行政權、立法權、及司法權均需經由法律予以限制；(c)法律必須平等地應用到任何人(法律之前，人人平等)，同時法律必須不為任何團體或個人的具體目的服務；(d)經由法律程序通過的憲法，如果不符合上述「法律後設原則」，則仍然是違憲的。

公民文化和公民道德是指：參與民主的政治過程所需要的文明性(civility)與公民德性(civic virtue)，包括尊重別人的意見，勇於表達自己經過考慮過的意見，以及個人在群體生活中所應有的自我肯定，與完成這些肯定所需要的知識和技能等。另外，民主社會中的公民，當然要對甚麼是民主、自由、人權、法治等基本觀念，具有一定程度的理解。這就必須從學校和社會的公民教育入手。這種公民教育起碼應該涵蓋對於這些觀念的基本闡釋，以及對於它們被引進到中文社會裏來的歷史過程的分析(包括在甚麼時候及在甚麼程度之內被理解或被曲解的故事)。

公民社會是指公民參與政治過程的社會機制^⑩。

* * *

在結束本文之前，還有兩點需做一些澄清，以免誤解：第一點是，就推行憲政民主的基礎建設而言，政治領袖主體能動性及歷史環境對其影響的問題；

法治與法制不同。專制國家有時也注意到法律的好處，它推行的法律有許多違反法治原則的地方。有的專制國家自稱所推行的法制是法制，而不用法治二字。實行法制的國家不一定能夠改進或演化成憲政民主，亦即：法治之下的民主。

第二點是，運作比較良好的憲政民主國家的政治領袖，是否也有訴諸民粹主義的傾向的問題。

民主的基礎建設，當然不能只靠政治領袖一個人來獨力完成。如果一個政治領袖決定主動地推行民主的基礎建設，他只能在他處的歷史環境中進行，在進行過程中可能受到不少阻力，有的阻力可能無法克服，而進行改革的措施如果操之過急的話，甚至會引起反動勢力的反撲而功敗垂成。另外，民主的基礎建設工作需要社會、經濟、思想、與文化的條件的配合，這些條件並不是經由政治領袖一己之力所能創造出來的，雖然他的政策對它們可能產生很大的影響。

然而，上述這些問題，對於李登輝而言，均不存在，所以是不相干的。因為李氏主政12年間，不但根本沒有意願推動民主的基礎建設，而且還以拉攏黑金、毀憲擴權至有權無責的方式，破壞了張君勱先生起草的《中華民國憲法》所留下的——雖然蔣氏父子並未遵守，但至少在條文上接近內閣制的——憲政民主的初步規模。（李登輝毀憲擴權以後所遺留的制度上的重大缺陷，使得陳水扁上台以後，在民進黨於國會之中並未過半的條件下，卻誤以為可以大權一把抓，所以他決定絕不與在野黨協商，以致造成政局不安並且直接影響到台灣的經濟。）

也許有人會問：李氏的「私性政治」既然深受蔣氏政權行事作風的影響，為甚麼要對他加以譴責呢？和每個人一樣，他的行為只是他所處的環境對他的影響的反映而已。要答覆這個似是而非的問題，關鍵在於釐清「影響」乃是一個蘊涵着「程度」的命辭，它的意義與否認人的自主性的絕對歷史決定論不同。的確，每個人都深受自己所處環境的影響，但沒有人會承認自己只是反映自己所處環境的機器。而客觀上，來自相同環境的人，行事作風卻不可能完全一樣。人之所以為人——無論其做好做歹——是有相當程度的自主性的。在作為公共事務的政治領域，一個政治領袖的權力愈大，自主性也愈大，因此所應負的責任也愈大。如果他不善盡他的地位與權力所賦予他的責任的話，他受到的譴責也應該愈大。李登輝主政的12年是台灣歷史可能有的轉折時期。職是之故，他主動推行民主基礎建設的空間比較大——這也是上引孟德斯鳩的話所蘊涵的意義；因此，對於他未能推動民主的深刻改造，更應予以譴責。

下面是我對於第二個問題的簡略答覆。在西方憲政民主中獲得勝選的政治領袖，也經常說自己是代表全體人民主政（雖然投票給他的選民只佔總投票額的一部分）。表面上看，英、美與西歐的民主領袖也有民粹主義的傾向。然而，台灣的情況與西方的情況是很不同的。以炒作求取勝選的議題（如台獨意識等）為手段而獲得權力的台灣民粹主義的政治領袖口中的「人民」，正如王振寰、錢永祥所分析的，「指的卻已經不是傳統民主理論所設想的積極參與的公民，而是消極被動的、由統治者賦予集體身份的、功能在於表達認可（acclamation）的正當性來源。這種人民在組織上是由上向下動員而來，在身份上則是透過國族的召喚而成；它缺乏社會性的分化、缺乏體制性的意志形成過程、也沒有機會參與政治議題的決定」^②。

在西方憲政民主中獲得勝選的政治領袖，也經常說自己是代表全體人民主政。表面上看，歐美的民主領袖也有民粹主義傾向。然而，西方民主政治中的領袖訴諸民粹主義的傾向，由於受到憲政制度、社會結構和公民文化的種種節制，是與台灣的民粹主義很不同的。

事實上，西方比較成熟的民主政治中的領袖訴諸民粹主義的傾向，由於受到憲政制度、以及社會結構和公民文化的種種節制，是與台灣的民粹主義很不同的。

* 本文將收入瞿海源、顧忠華、錢永祥編：《自由主義的發展及問題》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2002年即將出版)。

註釋

① 殷海光：〈《海光文選》自敘〉，載《書評與書序》，下冊，「殷海光全集」，第十七，林正弘主編(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990)，頁652-53。

② 殷海光：〈自由人底反省與再建〉，載《殷海光選集·第一卷，社會政治言論》(香港：友聯出版有限公司，1971)，頁169。

③ 韋伯(Max Weber)著，錢永祥編譯：《學術與政治：韋伯選集(I)》，增訂再版(台北：遠流出版事業股份有限公司，1991)，頁308。原文英譯見Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, trans. Guy Oakes (New York: Free Press, 1975), 192。

④ 殷海光：〈自序〉，載海耶克(Friedrich A. Hayek)著，殷海光譯：《到奴役之路》，「殷海光全集」，第六，林正弘主編(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990)，頁6。

⑤ 這句話是溶合我自己對於政客的觀察與韋伯的譴責而寫出的。參見W. G. Runciman, ed., *Max Weber: Selections in Translations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), 214。

⑥ 殷海光：〈言論自由的認識及其基本條件〉，載《政治與社會》，上冊，「殷海光全集」，第十一，林正弘主編(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990)，頁244。

⑦⑧⑩ 殷海光：〈反攻大陸問題〉，載註⑥書，上冊，頁519；533；510。

⑨ 殷海光：〈中國民主運動底正確方向〉，載註⑥書，下冊，頁633。

⑪ 胡適：〈從爭取言論自由談到反對黨〉，載註⑥書，下冊，頁622。

⑫ 一般討論悲劇起源時，對於許多人性格中的陰暗面均用人性來概括。然而，我對那樣整體性的(holistic)解釋，頗感疑惑。因為，另外也有些人並不那麼陰暗，雖然他們不見得像天使一樣，毫無瑕疵。我也不想用「人性是共同的，表現在不同的人身上則有程度的不同」這類話一筆帶過，因為「量變」或「量的不同」到了極端便是「質變」或「質的不同」。所以，這裏用「許多人」，而不用「人」那樣全稱的名詞。

⑬ 不過，在這方面的發展與成就，最初卻不是蔣氏父子及其幕僚主動檢討政府帶有相當強計劃經濟色調的經濟政策的缺失、並主動採用自由經濟政策而達成的。關鍵性的政策轉變，發生得相當偶然。假若早年受業於海耶克先生、堅決反對通貨膨脹、反對各種經濟管制以及人為干預市場的蔣碩傑先生沒有在1952年與尹仲容先生會面，政府是否會改採自由經濟政策，在50年代進行一系列的改革，是很難說的。

蔣先生與深受計劃經濟觀念影響的尹仲容在台北初次會面時，兩人無法溝通，所以並不愉快。不過尹氏後來居然閱讀了蔣先生臨別留贈給他的James Meade著 *Planning and Price Mechanism*，相當清楚地了解到人為計劃的限制，並確實領會到了市場機能的重要功能。因此才有政府從1954年開始，邀請蔣先生和劉大中先生多次回國，就經濟政策提出建言。自1954年至1960年政府根據蔣先生的建議，先是改採高利率政策以對抗通貨膨脹，接着廢除複式匯率，改採單一匯率，讓新台幣貶值到市場能夠承受的價位。這樣推動貿易自由化、鼓勵出口、推進國內外工業合理分工的自由經濟政策，奠定了台灣經濟快速發展的基礎。

不過，政府的自由經濟政策，在1963年1月尹仲容逝世以後，便沒有繼續推動下去，以致——用邢慕寰先生的話來說——多項「違反自由經濟政策的管制保護措施，以後二十幾年幾乎原封不動」。所以蔣碩傑先生後來在台灣歲月，地位雖然崇隆，但內心的感受，他是用「苦寂」二字來自況的。（見1986年6月19日他給夏道平先生的信，收入吳惠林編：《蔣碩傑先生悼念錄》，「蔣碩傑先生著作集 5」〔台北：遠流出版事業股份有限公司，1995〕，頁214。以上所述，曾參考本書所收各文，尤其是費景漢、邢慕寰、夏道平、吳惠林、莫寄屏諸先生的文字，以及陳慈玉、莫寄屏編：《蔣碩傑先生訪問紀錄》〔台北：中央研究院近代史研究所，1992〕。）

蔣氏政權當時能夠尊重有擔當的技術官吏，落實他們根據蔣碩傑的建言而規劃的財經改革，值得肯定。這些財經改革對國民有利；因為增加了政府的收入，對蔣氏政權也是有利的。不過，在威權體制下，技術官吏知道他們絕不可逾越自己的工作範圍。所以，台灣60與70年代的經濟發展並未給政府內部帶來政治改革的契機。後來的改革是外部壓力（黨外運動及反對黨的成立）導致的。（關於蔣氏政權的「私性政治」只知壓力，不知其他，傅孟真先生早已了解的非常清楚。他於1947年3月28日在勸阻胡適不要接受蔣中正邀他擔任國府委員的信上說：「『政府決心改革政治之誠意』，我也疑之，蓋不能不疑也。……借重 先生，全為大糞堆上插一朵花。……當知此公表面之誠懇，與其內心之上海派決不相同。我八、九年經歷，知之深矣。此公只了解壓力，不懂任何其他。」見中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適來往書信選》，下冊〔香港：中華書局，1983〕，頁192。）

另外，因為政府未能持續推行自由經濟政策，台灣在1960年代中期以後的經濟起飛，產生了種種新的問題。例如，「民國50年代初期認為接近市場均衡而訂定的外匯匯率（1美元兌新台幣40元），在後來市場情況很快就變得迥異於50年代初期之時，當局竟渾然不知外匯匯率實際上已漸遠離了市場均衡，新台幣價值已漸由外貿改革前的高估變成了低估，終致成為反自由化的隱形出口津貼。……貿易出超和外匯存底加速累積釀成資金氾濫和金錢遊戲。」（邢慕寰：〈一本書改造了尹仲容——追憶蔣碩傑先生〉，載《蔣碩傑先生悼念錄》，頁57、59。）這些問題之所以未能及時面對與解決，也反映了即使在財經政策上，政府也相當缺乏系統的方向與作法。

⑬ 此點已在前註指出。

⑭ 蔣氏政權自我聲稱它之所以發展經濟，乃是為了國民福祉。事實上，它最初並沒有發展經濟的觀念。如註⑬所顯示的，它之所以走上發展經濟的道路，相當偶然。可是開始發展經濟以後，它很快就知道，經濟發展對於它的聲譽和權力都是有利的。然而，正因為它真正優先關心的是它的「私性政治」意義之下的權力，而不是公共領域之內的國民福祉；因此，與國民福祉息息相關的經濟發展以後所產生的種種嚴重問題（資金泛濫、環境的破壞與污染等等），它就沒有興趣謀求系統的、有效的對策了。

⑮ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949), chap. 2.

⑯ F. A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 44.

⑰ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

⑱ 關於如何在台灣發展公民社會，拙文〈從公民社會、市民社會、與「現代的民間社會」看中國大陸和台灣的发展〉曾做過初步的探討與建議。此文已收入拙著《從公民社會談起》（台北：聯經出版事業股份有限公司，預定2003年出版）。

⑲ 王振寰、錢永祥：〈邁向新國家？——民粹威權主義的形成與民主問題〉，《台灣社會研究季刊》，第20期（1995年8月），頁30。

行政的歸行政，政治的歸政治

吳世定

一

一種流行的意見認為，像中國這樣的發展中國家在經濟現代化的同時，必須實行政治現代化，否則會導致經濟衰退和社會混亂。但這一說法似乎不能解釋90年代的中國。「八九」之後，中國堅決拒絕政治民主化，但不僅贏得了經濟高速增長，而且取得了一個世紀以來前所未有的政治穩定。

90年代以來，隨着中國經濟的持續繁榮和高速發展，中國政治的未來走向重新成為世人注目的焦點。一種流行的意見認為，一個像中國這樣的發展中國家在走向經濟現代化的同時，必然伴隨着政治現代化。所謂「政治現代化」的一個基本原則是國家與社會的分離：社會由市場經濟這隻「看不見的手」自發地調配，而國家則應該相應地撤離出這個社會領域，充當一個「守夜人」。根據這種看法，只有所謂的「政治現代化」才能保障經濟的繼續繁榮和健康發展，否則必然導致經濟衰退和社會混亂，最終引發整個國家的動盪甚至崩潰——70年代以來席卷全球的民主化浪潮，80年代末社會主義陣營的崩潰，90年代印度尼西亞的經濟危機就是最好的證明。

但也有不少人注意到，這一說法似乎並不能解釋90年代中國的具體經驗。「八九」之後，中國在政治上堅定地拒絕了民主化道路，但卻不僅贏得了經濟的高速增長，而且取得了一個世紀以來幾乎前所未有的政治穩定。如果承認這一現象並非曇花一現，而是有內在的合理根據，那麼這一切究竟應該作何解釋？90年代中國大陸政治穩定的原因是甚麼？

《二十一世紀》2002年8月號刊登了大陸學者康曉光的一篇長文〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉。康曉光認為，90年代中國之所以創造了經濟繁榮和政治穩定的「世界奇蹟」，主要是因為「90年代的大陸政治表現出『行政吸納政治』的基本特徵」。所謂「行政吸納政治」是指由行政系統承擔政治的功能，從而抑制並消解經濟精英和社會大眾的政治意識和參與衝動。具體地說，「行政吸納政治」有三層含義：首先由權威政府或政治精英壟斷一切政治決策，其次是最大程度地滿足包括經濟精英和知識精英在內的其他社會精英的經濟利益或需求，最後通過「諮詢」等方式安撫或平息非精英大眾的不滿和反抗。

康曉光坦率地承認，「行政吸納政治」的觀點是借鑒自香港社會學家金耀基的論文〈行政吸納政治——香港的政治模式〉。筆者無緣拜讀金耀基的原文，不過根據康曉光的轉述，「行政吸納政治」應該首先適用於英國殖民時期的香港。眾所周知，英國統治下的香港在很大程度上是一個「非政治」的社會：香港的政治主權和重大政治決策並非掌握在香港人手裏，而是由高高在上的英國殖民政府控制。換句話說，英國才是香港真正的「主權者」，香港人既不能、也沒有必要關心自己的政治。儘管極少數華人富商巨賈和權勢人物有可能幸運地獲得參政、議政的資格，但絕大多數華人則被排除在政治之外，淪為純粹「經濟的動物」。所謂「行政吸納政治」不過是說，政治在香港已經變成了一種經濟管理，一種地地道道的「家政」(economy)。

康曉光認為，「90年代的大陸與1975年之前的香港的政治結構」存在着相似性^①。這種相似性表現在四個方面：1、一個不必對社會負責的政府；2、一個市場主導的經濟，一個相對獨立的經濟精英集團；3、一批接受了權威政治現實的知識精英或專業精英；4、一個有助於造就政治麻木的大眾階層的相同文化傳統。

毫無疑問，康曉光其實是暗示90年代的中國大陸在某種程度上已經「香港化」了。所謂「香港化」就是指一種「非政治化」，一種國家權力或政治權威的缺失或不在場狀態。在文章的第二部分，康曉光重點談到了90年代中國的「非政治化」特徵。自90年代以來，中國「政治的屬性」發生了決定性的變化：首先，中國的統治模式已經從集權政治轉變為威權政治，儘管統治階層仍然壟斷政治權力和公共領域，但卻放棄了對經濟和私人領域的全面監控；其次，隨着「意識形態的更新」，統治階層已經從理想主義烏托邦式的「革命黨」變成了一個純粹的利益集團或「理性的經濟人」；最後，一個「沒有政治的社會」已見雛形，「毛時代那種國家與社會渾然一體的狀態不復存在。國家權力不斷收縮，相應地社會從國家的全面控制中逐漸脫出」^②，即是說，國家與市民社會已經開始分離。

令人感興趣的是，康曉光似乎嚴格遵守「價值中立」的原則，只是「客觀」地描述「行政吸納政治」的事實，並沒有表達自己的價值立場。但凡「價值中立」者，總不外有兩種可能：要麼是缺乏相應的評判標準，不能進行價值判斷；要麼是因為某種不得已的苦衷，寧願把自己隱藏在「事實」的背後，不願意進行價值判斷。在筆者看來，康曉光似乎更傾向於後者。一個重要的證據是，康曉光更多地強調「行政吸納政治」對香港和大陸的共同適用性，強調二者政治結構的相似性，但卻很少突出二者的一個根本差異：香港從來就是非政治的社會，但大陸自新中國成立以來一直是政治社會，一個「人民主權」的現代國家。

由此可見，「行政吸納政治」一語本身具有很大的歧義性。康曉光在文章中提到金耀基的說法：「行政吸納政治」既可以指「政治的行政化」，也可以指「行政的政治化」^③。但是，不管金耀基還是康曉光似乎都沒有注意，這兩個說法意思頗為不同。「政治的行政化」強調的是，政治的權威本身已經被「行政」架空，國

康曉光認為，「90年代的大陸與1975年之前的香港的政治結構」存在着相似性，他強調「行政吸納政治」對香港和大陸的共同適用性，但卻很少突出二者的根本差異：香港從來就是非政治的社會，但新中國自成立以來一直是政治社會，一個「人民主權」的現代國家。

家權力已經無力全面控制整個社會領域，所以被迫不斷地收縮到一個狹小的政治領域，相反包括經濟在內的社會領域卻獲得了廣闊的獨立空間；如果聽任這一空間的無限蔓延和擴展，那麼國家權力就有可能完全被架空。反過來說，這一危險必須由「行政的政治化」予以補救，已經被架空的行政權威反過來需要「行政」來承擔。概而言之，「行政吸納政治」似乎兼有相互對立的兩重含義：它既意味着政治權威的瓦解，也是指政治權威的重建，既是導致危機的起因，也是克服危機的努力。

就全文來看，康曉光似乎更強調「行政吸納政治」的第二層意思——「行政的政治化」。「行政的政治化」之關鍵其實不在「政治」，而在「經濟」。重建政治權威的途徑不是依靠政治（如社會動員或群眾運動），而是依靠經濟的發展。90年代決定性的事件就是市場經濟的建立，由此導致中國的「群體結構」發生「天翻地覆」的變化，包括經濟精英（資本家和經理）和知識精英（知識份子和專業技術人員）在內的新精英群體已經形成。統治階層雖然在政治上拒絕民主化的道路，繼續剝奪他們的民主權利，但在經濟上卻「滿足了他們的利益要求，贏得了他們的支持，建立了精英聯盟。在這種情況下，對於社會精英來說，通過政治能夠獲得的東西已經都得到了，因此政治就成為不必要的東西了」^④。統治階層與其他社會精英的共契、國家與社會的紐帶，不是共同的政治責任和認同感，而是經濟利益的一致。還是康曉光說得明白，「資產階級最喜愛的東西是『錢』，而不是『民主』。如果專制制度能夠比民主制度帶來更多的利潤，那麼他們將毫不猶豫地選擇專制。」^⑤

至此，康曉光的意圖似乎才逐漸明晰。直截了當的說，康曉光認為90年代中國的政治穩定在根本上取決於經濟的持續增長。只有經濟增長才能為統治奠定合法性，只有經濟增長才能滿足新精英群體無限制的利益需求，把他們從「政治的動物」變成純粹「經濟的動物」。「行政吸納政治」之所以能夠重建政治權威，是因為它創造了某種「政績的合法性」，而後者則在根本上取決於經濟的持續增長。但是，經濟的增長和所謂「政績的合法性」是否就能保證政治權威的重建，是否就能塑造整個國家和民族的政治認同（identity）？對於這一無法迴避的嚴肅問題，康曉光再次顯示了自己一貫的「價值中立」。

二

康曉光的迴避和猶豫在很大程度上是因為「行政」概念本身的「兩歧性」（ambivalence）^⑥。實際上，康曉光頻繁使用的「行政」概念在英文中其實有兩個不同的表述：administration和executive——前者是指日常和例行的行政管理，類似於韋伯（Max Weber）所說的科層制（bureaucracy），後者則是所謂的「三權分立」（立法、行政和司法）中的一種，尤其特指執行政治決策或決斷的權力。所謂的

康曉光認為90年代中國的政治穩定在根本上取決於經濟的持續增長。只有經濟增長才能滿足新精英群體無限制的利益需求，把他們從「政治的動物」變成純粹「經濟的動物」。「行政吸納政治」之所以能夠重建政治權威，是因為它創造了某種「政績的合法性」，而後者則在根本上取決於經濟的持續增長。

「行政吸納政治」首先是指，作為「行政」的科層制或管理吞噬了作為「政治」的「行政權力」或「決斷權力」(executive power)，結果導致政治權威的消解和「非政治化」。但是最具「悖論」的是，造成這一現象的原因恰恰是因為行政權力過於強大、「惟我獨尊」，竟至於壟斷全部政治領域，造成了整個社會領域的「非政治狀態」，最終導致這個「非政治的社會」反過來排擠和架空行政權力，把它變成了純粹的技術治理和「行政管理」。為了理解「行政」與「政治」的這種悖論性關係，我們必須反過來思考現代政治和現代國家的實質。

從根本上講，現代「行政」的誕生源於一個嚴峻的歷史事實：在一個弱肉強食的世界歷史和政治空間，一個軟弱的共和國必然無以圖存。早期的意大利城市共和國、德意志的自由城市，因為無力保護自己而被周邊強大的帝國滅亡，它們曇花一現的榮耀終究成為暗淡的歷史記憶。目睹祖國意大利所遭受的無休止動盪、混亂、戰爭和外敵入侵，現代「政治學之父」、十五世紀末意大利政治學家馬基雅維里(Niccolo Machiavelli)堅信，一個共和國必須擁有強大的力量，必須擁有一位強有力的「君主」，否則就無以保護自己的自由！馬基雅維里熱情地謳歌和讚美這位偉大的「君主」——他必須擁有超人的智慧、果敢的意志、迅速的決斷能力，以及獻身於祖國的偉大榮譽感。只有這樣一位君主才能拯救祖國意大利的命運！

馬基雅維里的「君主」就是現代「行政權」的最早原型和化身。這位「君主」必須「執行」(execute)共和國的意志，必須服從「國家的理由」或「國家理性」(Staatsrason)⑦。「國家的理由」至高無上(sovvereign)，君主只是執行者(executive)。不過馬基雅維里並沒有提出獨立的「行政權」(executive power)概念，一個重要的原因是，馬基雅維里仍然堅持「國君一體」：儘管「君」必須執行「國」的命令和意志，但「國」和「君」絕對不可分離，一個無「君」的「國」或獨立於「國」的「君」是不可想像的。

馬基雅維里沒有區分行政與政治，更沒有以「行政吸納政治」，但是他關於「國家理性」與君主的臨時區分畢竟使「行政吸納政治」成為可能。在十七世紀英國政治學家霍布斯(Thomas Hobbes)的政治思想中，這種可能性變成了一個決定性的現實：霍布斯不僅第一次提出了獨立的「行政權力」的理論，而且為「行政吸納政治」奠定了嚴格理論基礎——儘管其結果完全違背了霍布斯本人的初衷。從歷史處境來看，霍布斯與馬基雅維里的確非常相似：由於議會黨人叛亂、清教徒的不滿和羅馬天主教廷的煽動，整個英帝國終於走向災難性的內戰⑧。為了拯救自己的祖國，消除可怕的「戰爭狀態」，霍布斯認為，國家必須擁有至高無上的權威，否則就無法消除各種中間權力的割據狀態，確保人民的安全與幸福。那麼，國家究竟如何才能獲得這種權威，霍布斯提供的策略正是——「行政吸納政治」——儘管霍布斯本人從未使用過這個說法。

「行政吸納政治」首先意味着國家應該壟斷全部政治權力，在霍布斯眼裏，羅馬帝國的開國皇帝奧古斯都(渥大維)堪稱典範。在其早年的一篇小文〈論塔西

所謂的「行政吸納政治」首先是指，作為「行政」的科層制或管理吞噬了作為「政治」的「行政權力」或「決斷權力」，結果導致政治權威的消解和「非政治化」，造成了整個社會領域的「非政治狀態」，最終導致架空行政權力，把它變成了純粹的技術治理和「行政管理」。馬基雅維里的「君主」就是現代「行政權」的最早原型和化身。

佗《編年史》的開始)中，霍布斯詳細地指出這位羅馬共和國的終結者如何奠定帝國的新權威。奧古斯都的策略簡單而有效：他首先利用金錢和財富喚起羅馬人民和元老院的貪婪和欲望，繼而有限度地滿足他們的欲望，使他們在內心裏覺得金錢和財富遠遠高於羅馬共和國的榮耀與自由。不出幾年，羅馬共和國自由和榮耀的歷史已經被忘得一乾二淨，羅馬人民從一群「戰爭和政治的動物」淪為徹底的「經濟的動物」。霍布斯後來在《利維坦》(Leviathan)中給英國統治者的「獻策」與奧古斯都如出一轍：整個國家由一個最高的政治權威或主權者壟斷政治權力，臣民則被排斥在政治之外，他們可以一心一意地追求經濟利益，但不能染指政治領域^⑩。

霍布斯認為政治權威的建立既不能依靠「君主」的政治榮譽感，也不能依靠人民的政治參與，那就只能依靠一個抽象的國家或「主權者」——「利維坦」。但他同時指出，「利維坦」的權威與合法性同樣來自人的「自然權利」和契約讓渡。那麼，「利維坦」與「自然權利」究竟哪個才是「至高無上」就成了問題。

霍布斯並沒有把希望寄託給一位奧古斯都這樣的偉大「君主」。一個國家能否出現非凡的「君主」，終究取決於命運和天賜，非人力可為。人們可以在心中祈禱神明和奇迹，但卻不能把祈禱和夢想當成現實。更何況，即使君主出於對自由和榮譽的真正熱愛而獻身於祖國，但其行動往往與追名逐利的野心家和僭主難以分辨。一旦君主的表面行動而非高貴情懷為臣民仿效，豈非每個人都競相追逐虛名和權力，導致天下大亂？同樣道理，霍布斯對人民更不抱任何幻想。人民在天性上就受各種虛幻的激情和欲望支配，爭權奪利、愛慕虛榮，他們的政治關懷和政治參與只會導致「人與人的戰爭狀態」，只會瓦解政治權威和政治秩序。既然政治權威的建立既不能依靠「君主」的政治榮譽感，也不能依靠人民的政治參與，那就只能依靠一個抽象的國家或「主權者」——「利維坦」。

霍布斯本人或許也沒有想過，「行政吸納政治」是一把「雙刃劍」：它在強化政治權威的同時，卻使這一權威最後化為烏有。從表面上看，「利維坦」的政治符號集中了神、人、人造人、獸和機器的五重隱喻，它的權威至高無上，它的權力不可分割，它的命令就是法律^⑪。但霍布斯同時指出，「利維坦」的權威與合法性同樣來自人的「自然權利」(natural right)和契約讓渡。這樣一來，「利維坦」與「自然權利」究竟哪一個才是「至高無上」(sovereign)就成了問題。每個人都有維護自己的生命、尋求安全和追求利益的「自然」權利，這種權利「利維坦」不僅不能予以剝奪，相反還必須提供保護。一旦個人的自然權利受到「利維坦」的侵害，那麼個人反抗「利維坦」無論如何也都屬於自己的權利。最極端的情況是，假如一個人被判了死刑，那麼他的逃跑和反抗就不能算是「違法」，因為保全生命就是最基本的法——「自然法」。

由此看來，一旦承認主權者或國家權力的合法性來自個人「自然權利」的讓渡和授予，那麼國家權力的「至高無上」就大打折扣。國家不再是「祖國」(motherland)，而是所謂的「自然權利」或個人私利的代理人、保護者或執行者(executive)，一個經理或管家。更為重要的是，霍布斯認為國家權力只能控制人的外在行動，不能控制人的內心思想。換句話說，每個人都有獨立於國家權力的信仰自由或思想自由，它們都屬於與國家權力無關的私人領域。推而廣之，一切自由，譬如言論、結社、遊行示威……等等五花八門的自由，只要不違反

國家的法律，那就應該屬於人的「自然權利」，屬於私人領域。在國家權力之外，形成了一個看不見的私人領域或所謂「市民社會」。強大的「利維坦」被各種「自然權利」撕開了一道裂縫，私人領域和市民社會乘虛而入，最終掏空「利維坦」的內臟，把至高無上的「主權者」變成了一個「守夜人」，把強大的「利維坦」機器變成一堆廢銅爛鐵！

頗具悲劇意味的是，霍布斯的拳拳愛國之心並沒有得到自己祖國的理解。英國人民堅定地拋棄了霍布斯而選擇了洛克 (John Locke)，看來真的不是偶然。霍布斯的「利維坦」只能飄洋過海來到歐洲大陸，並且在法國和德國生根，先後造就了兩個強大的君主集權國家：法國的波旁王朝和德國的俾斯麥帝國。不過霍布斯永遠不會看到它們的結局：強大的波旁王朝最後葬身於法國大革命的炮火，俾斯麥帝國在俾斯麥 (Otto von Bismarck) 死後淪為孱弱無力的魏瑪共和國，最終讓位於一個災難性的法西斯政權。

「行政吸納政治」必然導致「非政治化」和「政治中立化」的後果，因為它的前提是國家與社會的徹底分離。又是一個世紀以後，一個自稱為「日內瓦公民」的法國人——著名政治學家盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)，敏銳地看出了國家與社會分離帶來的危險：國家權力越是「強大」，越能保證公民更好地追求經濟利益和「自然權利」，公民就越是淪為「經濟的動物」，他們的離心力也就越大；市民社會越是擴大，國家權力的影響和控制力就越是微弱。在盧梭看來，市民社會只是一個純粹的利益交換和欲望妥協的領域，不可能有甚麼凝聚力，因為一種純粹利益交換關係的信任基礎異常脆弱。一旦國家權力對這個「市民社會」完全失控，那麼在外敵入侵和內亂等極端狀況發生時，整個民族必然陷入毀滅性的災難和無序——盧梭完全洞察了大革命之前法國政治的全部危機，其深刻程度豈是以《舊制度與大革命》(L'Ancien Régime et la Révolution) 聞名於世的托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 所能相比！

盧梭認為，消除這種危險的唯一途徑就是重新整合已經分離的國家與社會。社會絕對不應該是一個私利橫行、欲望叢生的私人領域，而必須擁有一種強有力的權威——「公意」(general will)！真正的主權只能來自「公意」，只能是「人民主權」！霍布斯把人變成了只求私利的「經濟的動物」，把政治的權威追溯到低賤的「自然權利」，這是絕大的錯誤。所以在盧梭看來，必須恢復人作為「政治的動物」的本來面目。一個人為甚麼絕對服從自己的國家？因為她是「我」的祖國：「我」是祖國的「主權者」和主人，「我」服從的是我自己所立的「法」，所以服從祖國就是服從自己，這才是我的真正「自由」和「權利」。如果採納霍布斯的說法，人對國家的服從就不過是一樁赤裸裸的交易！一個人之所以服從國家的法律，是因為她能給他帶來利益和好處；但是說到底，這樣的一個人對國家的服從多半出於被迫而非自願：從本心來說，他永遠夢想着躲進自己的私人領域或所謂的市民社會。所以霍布斯的「利維坦」在盧梭眼裏最多只是一些欲望的結盟，一堆烏七八糟的「眾意」，根本沒有任何凝聚力。盧梭堅決地拒斥霍布斯的「行政吸納政治」，當然不無理由。

在盧梭看來，社會不應該是私利橫行、欲望叢生的私人領域，而必須擁有強有力的權威——「公意」！他認為必須恢復人作為「政治的動物」的本來面目。一個人為甚麼絕對服從自己的國家？因為「我」是祖國的「主權者」和主人，所以服從祖國就是服從自己，這才是我的真正「自由」和「權利」。

三

康曉光非常正確地指出，90年代的中國大陸已經呈現「行政吸納政治」的特徵，並且認為這是中國保持政治穩定的主要原因。但是他一貫的謹慎使他沒有貿然地斷定，「行政吸納政治」已經為中國社會奠定了新的政治權威和秩序。至少康曉光看到了「行政吸納政治」的某些脆弱之處：首先，通過「行政吸納政治」所造就的精英聯盟其實非常脆弱，政治精英、經濟精英和知識之間的裂痕、衝突和對抗一直都存在；其次，康曉光尤其強調，「行政吸納政治」是一種「滿足強者、剝奪弱者」的做法^⑩，它的最大代價是拋棄了整個「非精英」的大眾群體。這一點至關重要，因為自新中國成立以來，整個統治基礎和命脈實際上就是這個非精英的大眾群體——「工農聯盟」。但是，自90年代之後這個聯盟卻被排斥在社會的邊緣，不僅在政治上喪失了領導地位，而且在經濟上大都淪為貧困階層；最後，最為重要的是，「行政吸納政治」的做法導致了國家與社會的分離和脫節。國家與社會分離的危險盧梭已經說得非常明白，這裏不再贅述。但是對中國來說，這個危險似乎有過之無不及。

康曉光強調「行政吸納政治」是一種「滿足強者、剝奪弱者」的做法，拋棄了「非精英」的大眾群體；他並揭示如下事實：90年代中國大陸已經呈現了「非政治化」特徵，其根本表徵就是國家與社會的分離。但中國不是香港，而是一個泱泱大國，這注定了中國不能施行「行政吸納政治」！

康曉光的文章揭示了一個不容置疑的事實：90年代的中國大陸已經呈現了「非政治化」的特徵，其根本表徵就是國家與社會的分離。諸多社會領域如經濟、文化、娛樂、體育等，已經逐漸擺脫了政治的控制，獲得了自己的獨立地盤 (autonomy)，政治不再是凌駕於社會之上的絕對權威，而是下降為一個與這些領域平行的領域。而且更危險的是，這些社會領域不斷地把政治和國家權力擠壓到一個狹小的空間，導致國家權力逐漸內斂和收縮。國家唯一的合法性只能是自己的「政績」——經濟的持續增長。

但是在任何時代、任何國家，經濟的增長都有自己的極限。一旦出現經濟增長放慢甚至停滯和倒退 (經濟危機)，那麼這根最後的救命稻草可能也保不住，後果將不堪設想。所以與當前流行的意見剛好相反，市場經濟這隻「看不見的手」、國家與社會的分離，不僅不能塑造一種強有力的政治認同，相反只會加劇政治的离心力和「非政治化」。單純經濟發展和增長的結果，只會導致惟利是圖、毫無政治責任感的利益集團出現，導致地方權力與中央權力的分化，最後架空中央權力。一旦出現危機和緊急狀態，國家必將無力應對。

中國不是香港，而是一個泱泱大國，這一點注定了中國不能施行「行政吸納政治」！——無論是過去、現在、還是將來！「行政吸納政治」或許可以適用於一個家族，一個公司，一個邊陲小島，但絕對不適用於一個國家，更何況中國這樣一個大國。中國地緣遼闊，人口眾多，地區差異巨大，民族關係複雜，地緣政治和國際政治環境險惡……所有這些都決定了中國必須擁有一種強有力的「公意」和政治認同。

「金錢有一天是會用完的，至於德行、堅韌、力量和貧困卻永遠取之不盡、用之不竭的」^⑪。看到貧窮但堅韌的羅馬打敗了富裕而驕奢的迦太基，孟德斯鳩 (Charles de Montesquieu) 忍不住發出感慨！正如一個人終有生老病死，一個民

族不可能永遠健康和繁榮，總會遇到暫時的疾病與危機。在繁榮昌盛的時期，人民願意與祖國同幸福；在陷入危機的時刻，祖國只能依靠人民共患難。美國之所以成功地渡過1929年的經濟危機，不只是因為出現了一個偉大的「君主」，更是因為人民在危機時刻體現了偉大的德性，願意與自己的國家和政府同呼吸、共患難。相反，大西洋彼岸的德國人民在這個危機的時刻卻失去了耐心和堅韌，輕易地拋棄了魏瑪共和國而選擇了法西斯政權，最後給自己帶來深重的災難——德國人民喪失了高貴的政治德性，這難道不應該歸咎於「鐵血宰相」俾斯麥的「行政吸納政治」？

一個民族在危機時刻表現出來的政治認同和政治德性，只能在和平和繁榮時期慢慢培養。這種培養既不能指望空洞的道德說教，也不能依靠赤裸裸的「功利主義」，而是必須取決於人民的政治參與和政治實踐。對經歷了二十年改革開放的當今中國來說，這一點尤為必要。經濟的持續增長絕對不可能自發地導致政治的穩定，相反卻孕育着國家與社會分離以及政治離心化的極端危險。中華民族能否克服這個危險，她在未來可能的危機時刻能否體現出偉大的政治凝聚力和貴的政治情懷，取決於她的人民能否在日常的政治生活中積累政治智慧、培養政治德性，能否最終塑造出強有力的公意和政治認同。這一問題，相信康曉光本人和筆者應該有一個共同的答案。

在繁榮昌盛的時期，人民願意與祖國同幸福；在危機時刻，祖國只能依靠人民共患難。一個民族在危機時刻表現出來的政治認同和政治德性，只能在和平和繁榮時期慢慢培養。這種培養必須取決於人民的政治參與和政治實踐。對經歷了二十年改革開放的中國來說，這一點尤為必要。

註釋

① 康曉光：〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉，《二十一世紀》網絡版(www.cuhk.edu.hk/ics/21c/index2.htm)。

②③④⑤⑩ 康曉光：〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年8月號，頁36；34；38；39；43。

⑥ 參見Harvey C. Mansfield, Jr., *Taming the Prince: The Ambivalence of Modern Executive Power*(New York: Free Press, 1989)。

⑦ 參見德國的史學大家梅耐克(Friedrich Meinecke)對「國家理性」(Staatsrason)的經典論述：Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrason in der Neuern Geschichte* (Munchen und Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenboutg, 1925)。

⑧ 霍布斯對英國內戰的慘痛記憶載於他唯一的一部史書*Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England*, *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 6 (London: John Bohn, 1966)。

⑨ 參見Thomas Hobbes, *Three Discourses: A Critical Modern Edition of Newly Identified Work of the Young Hobbes*, ed. Noel B. Reynolds and Arlene W. Saxonhouse (Chicago and London: University of Chicago Press, 1995), 31-67。

⑩ 參見Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996)。

⑫ 孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)著·婉玲譯：《羅馬盛衰原因論》(北京：商務印書館，2001)，頁17。

後極權時代的改革困境



卜悟的〈二十世紀末中國的經濟轉軌和社會轉型〉一文(以下簡稱〈轉型〉)^①，對二十世紀最後十年中國的改革得出一些重要結論：

1、整體而言，1992年之後至今的改革類似於俄國1917年革命之前的斯托雷平改革——「政治鐵腕統治與經濟自由開放並行的『中國版斯托雷平改革』」。

2、具體而言，經濟自由化改革在國有經濟方面的表現作為改革的核心舉措，其方式是：在政府非有效監管下的無賣方產權轉讓，因此出現了本質上就是行政劃撥的「界定式產權」，這種改革形式導致的一個突出問題就是大量國有資產被「界定」到私人腰包中。

3、就GDP而言，中國經濟出現了高速增長的特徵，被認為是個奇迹，伴隨而來的全社會問題則是貧富分化極端嚴重——表現為：(1) 農村與城市之間的貧富差距加大，這是一種等級差別；(2) 權貴與平民之間的經濟地位差距進一步增大，這是階級差別。

4、中國權貴資本主義原始積累的手段是「化公為私」與「化私為公、再化公為私」。

考慮本文的系列語境，筆者認為本文立論的基點還是有進一步深究的必要，文章涉及的社會問題也有作更細緻闡釋和擴展的可能，並且作者對欲言又止的關鍵性問題——革命問題，也仍有必要直接面對。

卜悟將中國1990年代的經濟改革比喻為俄國斯托雷平改革。但是，斯托雷平改革的核心內容是土地所有權的改革，而中國上個世紀90年代的改革直到今天為止的土地改革也都不曾涉及土地私有化問題，農民只能獲得非常有限的土地使用權。

一 後極權狀態：所謂「中國版斯托雷平改革」的補遺

卜悟將中國1990年代的經濟改革比喻為俄國斯托雷平改革，但他並沒有詳細比較兩國經濟改革具體措施，因此容易引起讀者誤解，將兩者進行不當等同。

斯托雷平改革的核心內容是土地所有權的改革，因此它從一開始就非常清晰地要打破俄羅斯原有的村社宗法制，徹底割掉農奴制的餘尾，在法律上第一

次承認農民可以合法擁有土地私有權，並且使土地真正進入流通領域，促發真實的市場經濟。由於其改革的具體法令對農奴嚴重不公，因此土地私有化改革的目的和效果是使俄國能夠在保障權貴利益的基礎上，盡快走上資本主義道路。由於俄國農奴制以及宗法制的深厚傳統，改革設定的「分家」起點極端不公平，斯托雷平改革的結果導致了農奴對改革的反抗，雖然在1907年到1914年期間，俄國經濟出現高速增長的奇迹，但依然遭到社會各界的反對。正如英國左派史學家安德森(Perry Anderson)對當時俄國的判斷認為：「儘管俄國社會結構受到資本主義生產關係的支配，俄國國家依然是封建絕對主義。」^②這一判斷可以幫助我們理解俄國1917年革命的真實原因，即在絕對主義傳統深厚的俄國，試圖和平、公正地進入資本主義並不是那麼容易的，因為在未經市場經濟洗禮的國家，人們容易將對不公平市場、強權市場的憎恨演變為非理性的市場憎恨。於是，原本意味着進步的私有化改革卻成了1917年革命的起點，同時革命的後果使得土地重新退回到不得轉讓、甚至農民不得擁有私有土地的村社狀態。

如果按照亨廷頓(Samuel P. Huntington)所確定的標準，即根據土地所有權現狀與一個國家中從事農業的勞動力佔總人口比例來判斷該國的土地改革是否屬於迫切之列，那麼中國無疑屬於土地改革最迫切的國家，如果將它與城市產權制度改革相比，其對中國的潛在影響遠遠大於城市的重要性。然而，中國自1978年以來的改革卻從來不曾涉及土地私有化內容，上個世紀90年代的改革直到今天為止的土地改革也都不曾涉及土地私有化問題，農民只能獲得非常有限的土地使用權，束縛重重，並且在這種產權結構中，由於國家作為一個虛位的法律主體，農民的土地使用權必然完全處於政府或者政府官員的暴力威脅中，即便2002年8月29日通過並公布的《土地承包法》，已經對農民承包的土地權利規定了比以前更強有力的保護條款，但依然沒有涉及土地所有權問題。可以說，與斯托雷平改革比較，中國至今為止的經濟改革在土地改革方面遠不如它來得大膽和徹底。如果以結果比較，則目前中國農村中存在的土地問題也與當年的斯托雷平改革有很大區別。中國土地問題的核心原因來自農民沒有土地產權，因此政府給自己對農民的違法干涉以及官員借助手手中權力非法干涉留下巨大空間。再加上賦稅制度的不合理以及城市給農民帶來的微弱生機，於是就出現了農村土地大量拋荒的現象。雖然在城市和農村之間還存在着類似種姓制度這樣的惡法，使得農民不但要承受經濟上的剝削，還要承受人格上的不平等，可是他們依然一有機會就逃離農村，這似乎已經足以說明農村的生存境遇了。

在經濟改革的其他領域，城鎮國有資產的私有化也沒有法律意義上的動作，只有事實意義上的結果——依然靠着國家作為虛位的法律主體，權貴憑藉手中權力，直接將國有資產竊入腰包。而那些被戲稱為「全賣光」、「全送光」的國有企業產權變動基本上都是根本無法維持的爛企業，對於權貴而言，它們早已成為不但沒有油水可撈而且還會影響政績的累贅。因此，集體經濟的崛起其

中國土地問題的核心是農民沒有土地產權，因此給政府及官員對農民的違法干涉留下巨大空間，再加上賦稅制度的不合理以及城市給農民帶來的微弱生機。於是，儘管城市和農村之間還存在着類似種姓制度的惡法，農民依然一有機會就逃離農村，這似乎已經足以說明農村的生存境遇了。

實是政府無奈之後的結果，而根本不是它所希望的。雖然各地政府越來越明確地採取盡量不再輕易在市場中投入國有資產的政策，但是政府牢牢抓住國有資產產權的狀態依然沒有多大改變，而且國有資產緩步退出投資領域，其由誰擁有，即誰可以享有其產權依然不屬於討論之列，如果國企出售，如何出售？按照甚麼程序完成？是否需要工人同意？這些問題依然涉及產權這個核心問題，包括工人就業等也必然會涉及產權問題。而觀乎目前各地政府在這些方面的態度，我們無需懷疑他們對於保住自己利益的真誠，但是如果估計不錯，他們幾乎都會成為「程序正義盲」！權貴資本主義原始積累出現卞悟指出的「化公為私」與通過股市「化私為公、再化公為私」方式，就是產權改革遲遲不到位的必然結果。

1978年以來的改革，其目的從一開始就是保證執政黨的執政地位，而經濟改革成為這類政權的首選目標。此時，極權主義就開始走向後極權時代。但是，由於黨權利益處於執政者關心的焦點，所以在開放經濟領域的時候，它不可能像真正的自由市場一樣允許產權流動。

中國改革之所以出現上述問題，原因就在於1992年以來的改革在時機上（而不僅僅在時間上）依然處於後極權時代，所謂後極權時代與純粹極權主義的差別，在於生存於後者的人們明確地知道自己行為的確定後果，並且最大限度地感受到政府製造的恐懼，它與良好的法治社會中人們的感覺剛好處於兩極；而在前者生存的人們無法十分明確地預測自己行為的後果，自由也存在着很大的不確定性，同時後極權時代的極權特色依然濃重，只要政府願意，個人的私人空間和自由依然可以被立刻剝奪，它與極權主義的顯著差別僅是，一般情況下它還會做一個正義秀。

自1978年以來的改革，其從一開始所顯示的目的就是保證執政黨的執政地位，而陷於崩潰邊緣的政權要達到這一目的，最起碼的舉措就是必須在經濟領域向民眾有限開放，這是極權主義政權在維護自己的利益時必須作出的讓步，因為極權主義所依賴的卡理斯瑪、意識形態、傳媒壟斷、社團監控、暴力機器及其目的^③所要耗費的資源需從民出。當卡理斯瑪開始衰弱，並且難以為繼時，其最窒息人民的統治也必然隨之衰弱，幾十年的高壓統治本身就已耗盡其經濟支援與合法性依據，因此經濟改革就成為這類政權的首選目標，否則執政危機將難以渡過。此時，極權主義就開始走向後極權時代。但是，由於黨權利益處於執政者關心的焦點，所以在開放經濟領域的時候，它不可能像真正的自由市場一樣允許產權流動，只有當私有產權不危及統治的時候，黨權利益才是安全的，因此，產權改革就不可能被允許在最重要的土地領域、國企領域完全展開。1992年以後中國所進行的市場經濟改革，在本質上與此前的改革沒有區別，只是名稱上更改了一下——所謂的市場經濟也是個假冒偽劣的東西。但是，儘管如此，後極權時代本身呈現出一種特徵，即後極權時代的自由需要人們在日常生活中克服恐懼的實踐探索，在突破禁區是否會遭到懲罰方面出現模糊狀態，它既不像純粹極權時代那樣高壓得毫無自由空間，也不像法治社會那樣人們享有受到明確界定並保護的自由。因此，人們的自由出現不確定、偶然性等多重傾向，於是監控力度的下降使得人們在私人領域空間的擴展必然隨着私有產權的增加而增加；同時，在同樣極端重要的意識形態領域也必然出現自由空間的增長，再加上黨權對內監控力的下降，執政者中間就產生官員尋租現

象。如果急功近利地看，這種尋租行為對經濟的影響並不完全是負面的，它常常陰差陽錯（甚至是必然）地促成交易的順利進行，加速產權流通速度，不過因腐敗而產生的過高的交易費用帳單必然由人民買單。於是，公正的變革與不公平的產權移轉同時進行，許多法治社會的基本自由經獲得手段被玷污的方式由一部分人首先獲得。由於後極權時代不屬於法治狀態，因此黨權同時控制着立法權、行政權和司法權，於是立法不可能按照正當程序產生、政府資訊不公開、行政行為飛揚跋扈、司法不具獨立品格、大眾輿論被官方壟斷就成為尋租的保護傘，同時也就成為一部分人非法先富起來的保護傘。從效果上來說，這樣的政治格局必然保護強勢者的利益，儘管執政黨知道內部官員的腐敗將侵蝕自己的合法性基礎，但是只要不嚴重危及自身，以及民眾呼聲沒有高到威脅統治的地步，就不會下狠心打擊乃至剷除他們。當這樣的過程不斷積累的時候，後極權時代的所有弊病就開始浮出水面。

二 無法形成社會的時代

後極權時代的另一個重要特徵是健康的市民社會難以形成，因為在極權時代，統治者依靠卡理斯瑪、意識形態、國家暴力機器統治，其基本手段就是不允許出現經人們自由聯合而產生的市民社會，人們的生存狀態是單子化的。按照《蘭登書屋韋伯斯特詞典（大學版1997年第2版）》（*Random House Webster's College Dictionary*）的解釋，「社會」（society）一詞的第一個含義是為了宗教、慈善、文化、科學、政治、愛國或者其他目的而相互聯繫的人們所組成的群體。第二個含義就是指個人團體、共同體。因此，「社會」這個詞本身就包含着人們的自由聯合，它的表現形式往往是多種利益群體的和平相處，於是結社、集會等當為社會的基本表徵。1978年以前，結社者會被打成反革命當無異議，時至今日又有沒有本質性變化呢？雖然現行憲法規定了「公民」有結社、集會的自由，但是，且不說至今沒有結社法，即使看一下1989年10月31日通過並施行的《中華人民共和國集會遊行示威法》、1998年9月25日民政部制訂經國務院常務會議通過並實施的《社會團體登記管理條例》，我們也可以發現，這樣的法規與其稱為「集會遊行法」、「結社法」，還不如稱為「不得集會遊行法」、「不得結社法」，或者乾脆叫做「取締集會遊行法」、「取締社團法」——其對集會遊行、成立社團要求之苛刻，無疑屬於後極權控制狀態——比全無生存空間的極權時代當然還是好一些，但也只有50步之遙。

在法治狀態下，社會本身就是公民個人與政府之間的緩衝地帶，其內在功能含有防止政府憑藉國家機器非法損害公民利益，架設防護網的作用，而極權政府深知此「弊」，故力促除之後快。於是，在這樣的社會中，對結社、集會的嚴酷限制（唯一不限制的就是按照政府的授意成立的社團、舉行的集會、遊行）使得各行業內無法形成職業倫理，社會信用難以形成。一切公共領域所需的

後極權時代的另一個重要特徵是難以形成健康的市民社會。1978年以前，結社者往往被打成反革命，時至今日又有沒有本質性變化呢？且不說至今沒有結社法，現行法規對集會遊行、成立社團要求之苛刻，無疑屬於後極權控制狀態。這種嚴酷限制使得各行業內無法形成職業倫理，社會信用難以形成。

規範除了法律之外也難以自發形成，於是法律實際上被架空，難以真正發揮作用，再加上立法無能和司法腐敗，法律形同虛設。人們受到侵害難以獲得有效救濟，即使通過法律獲得校正，其成本也會遠高於有社會幫助的狀態。公共慈善事業也難以自由開展，因此原本脆弱的社會保障被進一步打折扣。同時，由於公共媒體全部由政府專營，因此真實資訊經常被遮罩，新聞沒有自由，媒體難起輿論監督的作用，在這些因素的共同作用下，公共道德難以形成底線共識，私人領域的德性也就無法界分。另外，在城市中打工的農民因為與其他中國人一樣也不被允許結社，他們比任何人都渴望群體歸屬感卻又最缺乏歸屬感，美國社會史學家托馬斯 (William Isaac Thomas) 和波蘭傑出的社會史學家茲納涅茨基 (Florian Znaniecki) 在研究波蘭移民進入美國後的境遇時曾經指出，單子化、缺乏群體歸屬感的移民最容易導致失信、犯罪、精神病和自殺^④。而目前這一人群正是一定意義上的移民，當上述情形積累得越來越嚴重的時候，這個人群就最容易成為破壞社會的潛在力量，不但如此，他們也是城市中除了真乞丐之外命運最悲慘的人群。

由於這些複雜的原因，整個社會的倫理道德處於全面混亂狀態，尤其在一個沒有宗教信仰自由的國度裏，道德的混亂就更加不可避免。1992年以來的社會轉型如果說一直在進行的話，那也是這種混亂狀態愈演愈烈，社會不但難以很好地萌芽，反而朝更渙散的方向發展。

健康的社會難以形成，也就意味着社會公正不存在，因為在個人與政府之間不存在中間地帶的時候，雙方之間的公平是不可能的，並且毫無疑問必然是個人吃虧——當工人的權益受到侵害時，沒有工人自己的工會保護他們；當農民的承包地被非法收回時，沒有農民自己的農會保護他們；當強者欺凌弱者時，也沒有一個屬於他們的團體為他們說話。因此差不多一切的不公正都可以招搖過市、大行其道。

於是，一種新的處於暗流或下水道的力量——黑社會——就逐漸產生並且壯大。儘管到目前為止，大陸政府還一直羞羞答答不肯直接使用這個概念，但是在現實中人們早已承認它的存在。黑社會勢力的興起從某種程度上說是後極權時代的標誌，因為在純極權時代，任何非政府力量都是不可能獨立存在的，一切社會自發形成的黑社會都會被嚴厲取締。極權政府取締黑社會的目的不同於法治社會對黑社會勢力的打擊，前者取締黑社會的目的在於維護自己的統治，而後者則是法治社會實現保障人權目標的必然邏輯結果。後極權時代政府由於其控制力下降，與社會(非政府)一直處於對抗的部分人就趁此機會組織政府外「政府」，同時人們無法從政府中低成本獲得(即使高成本也未必能夠獲得)疏泄不滿情緒的渠道，也給了黑社會勢力以安全存在的第二個理由，再加上政府官員特別是警察與黑社會的勾結和坐地分贓，就給了黑社會以安全生長的第三個理由。官方對他們的打擊不僅僅是因為維護統治的需要，也是爭取民意的需要——後極權時代的政府已經不可能像純粹極權時代那樣可以毫不顧忌民眾死活，但是這種打擊無論與極權時代相比，還是與法治社會相比，都是極難

健康的社會難以形成，也就意味着不存在社會公正：當工人的權益受到侵害時，沒有工人自己的工會保護工人的正當權益，當農民的承包地被非法收回時，沒有農民自己的農會保護他們；當強者欺凌弱者時，也沒有屬於他們的團體為他們說話。於是，黑社會就逐漸產生並且壯大，從某種程度上說這是後極權時代的標誌。

奏效的，因此，黑社會對中國政局及社會穩定的影響和威脅已經越來越明顯和嚴重。

三 改革往何處去

後極權時代的改革必然只可能是經濟改革，政治改革即憲政制度的確立雖然可以成為人們盼望的對象，但肯定無法成為現實的結果。後極權時代之所以如此，是因為政治改革的核心對象是黨權利益，其最重要而被公認為最有效的手段則是分權模式的小政府，其所達到的直接結果就是全面瓦解政黨壟斷權力的政府結構，從而將黨權利益最大限度地驅逐出去，而掌權的改革者群體改革本身的目的，就是維護和進一步鞏固自己的利益。讓他們在政治上改革與請他們下野幾乎沒有任何區別，因此民間討論政治改革好比老鼠們商量勸貓素食一樣荒誕無稽。雖然體制內也有開明的改革者，但是將希望寄託在某個人身上的做法依然不脫人治窠臼，一般而言無益於法治，並且在現實中往往也是處於不妙境地。

然而，後極權時代的所有弊病已經全面釋放，社會底線倫理被全面突破，不公正的種種現狀讓人越來越難以容忍，作為公正最後一道防線的司法無法起到有效阻遏罪惡、保障基本人權的作用，城市下崗工人的生活越來越沒有保障，而社會保障體系還八字沒一撇；上訪的人群越來越龐大，正義之門卻關得越來越緊；而此時的經濟改革也因此像一匹驃子——雖然強壯可是缺乏可持續發展能力，外強中乾的龐然大物處於危機之中。這時難保不會出現「改革悖論」——改革給全社會帶來生機，卻因其不公正的遊戲規則成為人們怨恨的對象。托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 曾經說過：「被革命摧毀的政權幾乎總是比它前面的那個政權更好，而且經驗告訴我們，對於一個壞政府來說，最危險的時刻通常就是它開始改革的時刻。」^⑥因此，卞悟在文章中很隱晦地指出他所擔憂的未來，即將來可能會發生動盪。革命是否發生並不取決於經濟因素——至少它不起決定性作用，而是取決於多種原因，其中人們的心理狀態是一個核心原因。

1959-61年的三年大饑荒沒有引發大規模騷亂，不是因為還不夠窮，而是因為當時基本上不存在社會公正問題——這至少可以反駁湯因比 (Arnold J. Toynbee) 所謂經濟原因導致中國歷代大一統政權崩潰的史論；歷代農民起義並非如某些歷史學家認為的那樣是因為土地兼併，而是因為掠奪式兼併呈現的極端不公正導致人們心理失衡——因為公平的土地兼併是正常的交易，不會引發農民的憤怒。而當前的改革已經處於極其微妙的處境，如果處理不慎，甚至可能引發新一輪的公有制狂潮，共產主義理論重新抬頭並非全無可能——像1917年的俄國，動盪之後的國家重新邁進剝奪農民土地私有權的死胡同，而將自由獻上祭壇。從這個意義上說，執政者如果能夠清楚地估量形勢，政治改革已經迫在眉睫。托克維爾曾經有個論斷：「革命的發生並非總因為人們的處境越來越壞。最經常的情況是，一向毫無怨言彷彿若無其事地忍受着最難以忍受的法律

後極權時代的改革必然只可能是經濟改革，憲政制度的確立雖然可以成為人們盼望的對象，但肯定無法成為現實。因此民間討論政治改革好比老鼠們商量勸貓素食一樣荒誕無稽。這時難保不會出現「改革悖論」——改革給全社會帶來生機，卻因其不公正的遊戲規則成為人們怨恨的對象。

的人民，一旦法律的壓力減輕，他們就將它猛力拋棄。」^⑥正如托克維爾所評論的對象是200年前的法國大革命，發生這場革命的真實原因來自路易十四時代而非路易十六時代。

如果說當今中國也有動亂的危險，其原因則來自毛時代而非鄧江時代（他們只是溫和得多的延續者），只是後者一旦不慎則會被要求替前者還債——儘管如果真的來了動亂，毛甚至可能是反抗者的旗幟。這幾年，思想界總有關於革命還是不革命的隱性爭論，實際上這是一個偽問題，因為革命如果來臨，沒有人能夠阻止，革命的條件不具備，倡導者也難以挑起。我們真正要面對的，一是如何防止而不是阻礙革命。二是如果發生了，作為理論界有沒有引領它往良性道路發展的可能。例如，怎樣盡量剷除革命的土壤，減少革命的原因，如何避免像晚清那樣遲遲不肯改革，以致人民失去耐心而推翻政府，盡快實現法治化抑或憲政改革；或者革命無可避免地爆發後怎樣將革命引入法治軌道，即如何運用法治理性稀釋革命狂熱，使之不至於引發大規模的反人權動亂，而盡量保證革命成果不變質，同時將其損失降到最低點，也就是貢斯當 (Benjamin Constant) 所謂的只要前半個法國革命，不要雅各賓暴政，讓革命的馬車停在拉法耶特 (Marquis de La Fayette) 夢想的美國式道路上。

後極權時代的改革是雙目失明的瘸子在連接雙崖的鋼絲上跳舞，誰也不知道能否安抵「彼岸」。

這幾年，思想界總有關於革命還是不革命的隱性爭論，實際上這是一個偽問題。因為革命如果來臨，沒有人能夠阻止，革命的條件不具備，倡導者也難以挑起。我們真正要面對的，一是如何防止而不是阻礙革命。二是如果發生了，作為理論界有沒有引領它往良性道路發展的可能。

註釋

① 載《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年8月號，頁4-21。

② 安德森 (Perry Anderson) 著，劉北成、龔曉莊譯：《絕對主義國家的系譜》(上海：上海人民出版社，2001)，頁373。

③ 即美國政治學家弗利德里希 (Carl J. Friedrich) 關於極權主義的著名定義的簡化和阿倫特 (Hannah Arendt) 總結的經典特徵：極權主義意味着無處不在的恐怖。西方學者在論述極權主義時很少談及中國，但是中國的極權主義完全符合弗利德里希的定義，在這點上薩托利 (Giovanni Sartori) 明確指出毛時代的中國就是極權主義政權，儘管他並不贊同像弗利德里希那樣定義極權主義，而是認為極權主義最大特徵在於其侵奪人民自由的潛力遠遠大於其他任何政體，甚至是無窮大的。鄒讜認為極權主義這個詞難以描述中國的獨特個性，而提出用「全能主義」，在我看來，它也不過是極權主義的一個極端性變種而已，儘管我並不完全贊同鄒先生的看法，但他的提法也是有意義的，至少為並不很了解中國的人提供一個更具警示性的進路。

④ 托馬斯 (William Isaac Thomas) 、茲納涅茨基 (Florian Znaniecki) 著，張友雲譯：《身處歐美的波蘭農民》(南京：譯林出版社，2000)，頁108。

⑤⑥ 托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著，馮棠譯：《舊制度與大革命》(北京：商務印書館，1996)，頁210。

蕭瀚 1992年畢業於上海華東政法學院，獲法學士學位；2001年獲北京大學法學碩士學位。

改革的停滯與自由主義的兩種調子



始於二十世紀晚期的中國改革已經被時間的巨輪推入了二十一世紀。如果改革已經終結，那麼，中國向何處去？如果改革將繼續，那如何可能？這些既是每一個關注中國改革命運的人不能不思考的問題，同時也是中國思想界必須正視和回答的問題。在《二十一世紀》今年6月號發表的〈改革的終結與歷史的接續〉一文中，吳國光以他自己的言說方式，對這些問題給予了明確的回答：中國的改革已經或者正在走向終結，中國正在走進「後改革時代」。如果對此加以概括，前者可以視為對當前中國改革狀態的描述，後者則是對中國改革前景的預測。由此引出的問題是，這一描述是否準確到位？如此預測是否有意義或者說站得住腳？在此，筆者略述自己的一點想法，以求教於吳先生。

如果把二十世紀晚期中國的改革視為一個漫長複雜、曲折生動的故事，那麼，要判斷目前故事是否已經結束或者發展到了甚麼階段，首先需要勾畫其發生的歷史背景以及內在脈絡。從長時段的歷史視野來看，二十世紀中國前四分之三的歷史為後四分之一的晚期改革提供了背景條件。1911年滿清王朝崩潰之後出現的軍閥混戰、社會動亂表明，中國在近代民族國家的建立過程中陷入了深刻的秩序危機，因而，重建國家權威、恢復統一秩序是首要的歷史任務。國、共兩黨依靠暴力革命完成了這一歷史任務，不過，其歷史後果卻有所不同：前者確立了威權主義的統治，這種威權統治在大陸失敗之後，最終在台灣開始了向憲政民主政體的轉型；後者建立了全權主義的政權，正是這種全權主義為中國的改革埋下了伏筆，構成了改革的歷史前提：在全權主義的統治之下，由於政治(黨)權力無邊界擴展，私人生活受到干預與宰制、公民權利被肆意侵犯，政府替代市場、經濟自由遭到扼殺，黨化社會使社會自治的空間被完全侵蝕，公共權力則完全被單一政黨私有和壟斷。所有這一切決定了中國改革的故事有其內在歷史脈絡：把私人領域還給個人、把市場領域還給經濟、把自治領域還給社會、把公共權力還給人民。

如果以上關於改革的歷史前提和內在脈絡的陳述大致可以成立，那麼，十分明顯的事實是，到目前為止，改革的故事大約只講了一半(把私人領域還給個

如果把二十世紀晚期中國的改革視為一個漫長複雜的故事，那麼，二十世紀中國前四分之三的歷史為後四分之一的改革提供了背景。國、共兩黨依靠暴力革命重建國家權威，前者確立了威權主義的統治；在大陸失敗之後，最終在台灣開始了向憲政民主政體的轉型；後者則建立了全權主義的政權，為中國的改革埋下了伏筆。

人、把市場領域還給經濟)，剩下的一大半(把自治領域還給社會、把公共權力還給人民)似乎講不下去了。這種改革的故事講不下去的情形，依吳國光的看法，主要體現為改革的動力資源(如意識形態的、歷史的)已經耗盡、經濟改革已經大體走完了其歷程等諸多方面。

正是基於此，吳先生斷定「中國的『改革』看來正在死亡」，或者說已經終結，中國將進入以「非經濟問題」和「非漸進態勢」為主要標誌的「後改革時代」。而在我看來，描述這種情形，說「停滯」比說「終結」要恰切。這不是語詞的使用問題，而是關涉到對歷史可能性的判斷問題：如果說「改革已經終結」或者說中國已經進入「後改革時代」，那在邏輯上實際上排除了未來政治改革的可能性，那意味着經濟改革之後除了政治革命不再有第二種歷史的可能性。然而，放眼未來的歷史，這種排除不僅為時稍早，而且顯得有些武斷。相反，如果說「改革已經停滯」，它所隱含的歷史可能性的空間要廣闊得多：改革既然是停滯，那隨着變革力量的驅動，改革也可能再度進行；當然，改革也可能最終由停滯而終結，那就意味着改革的故事徹底結束，另一個革命的故事重新開始。因此，在長時段的歷史視野裏，改革在當前可能是停滯而非終結。在此意義上，用「終結」、「死亡」之類的概念來描述當前中國改革的狀態，未必到位。由此，所謂「後改革時代」的說法也就沒有多大意義。如果一定要用「後」這種言述方式，也許「後經濟改革時代」的概念可能有較為明確的意義。

吳先生斷定中國的改革已經終結，而在我看來，說「停滯」比說「終結」要恰切。如果說「改革已經終結」，意味着經濟改革之後除了政治革命不再有第二種歷史的可能性。改革的內在邏輯要求將改革延伸至政治領域，那麼，在中國思想界放大自由主義的聲音，就是避免改革繼續停滯下去的一個重要途徑。

那麼，一個不可迴避的關鍵問題就是，餘下的故事究竟如何展開？對於中國思想界來說，這個問題的實質是發出甚麼樣的聲音以引導中國進一步的變革？按照吳國光的觀察，目前中國思想界對此問題主要有兩種聲音：一種聲音似乎來自左翼，對內它主張強化中央權力，加強國家干預，對外它提倡批判國際資本主義；另一種聲音似乎來自右翼，它相信經濟發展可以解決一切問題，認為市場是經濟發展的萬能靈藥，市場經濟可以自動帶來政治的變革。吳先生拒絕這兩種聲音，這當然不失為一種理性的選擇；同時，他把後一種聲音稱為「市場萬能論」，反對偷樑換柱地給這種「市場萬能論」戴上「自由主義」或者「新自由主義」的帽子，這也表明了吳先生的某種清醒與睿智。不過，當他指責中國的自由主義，說甚麼「難道自由主義者就應該站到相反的立場上來為資本代言，哪怕同時批判政治專制嗎？」時，我懷疑那些真的為資本代言的人是否有資格被稱為「中國的自由主義者」。從這一角度來看，吳先生對中國自由主義的指責是否有些弄錯了對象？

其實，既然中國改革的故事停滯於經濟層面，而改革的內在邏輯要求將改革延伸至政治領域，那麼，在中國思想界放大自由主義的聲音，就是避免改革繼續停滯下去的一個重要途徑。因為，自由主義可能有不同的形式，其內部也存在諸多分歧，然而，它所關心或者要回答的核心問題卻是——不論誰來行使公共權力，公共權力的限度何在？它要受到何種限制？自由主義所給出的回答是在(憲)法(主)治之下，建立政府權力的內部制衡結構和確立政府權力的外部約束邊界，因而在制度安排的意義上，當「剝離掉一切表層以後，自由主義就是憲政，亦即『法治的政府而非人治的政府』」。而通過確立法治之下的憲政與民主，以伸張、保障普通人的自由和權利，不正是中國進一步改革的價值追求和制度目標嗎？就此而言，在中國思想界放大自由主義的聲音乃是推進改革的思

想前提。當然放大自由主義的聲音並不意味着主張讓自由主義一枝獨秀。因為，人類歷史的經驗表明，在多元的思想空間裏，各種聲音自由地鳴放，形成彼此制約、相互補充的思想生態平衡格局，將有利於公共理性的發育、社會共識的形成。然而，這種思想生態平衡格局的出現恰恰有賴於憲政民主的制度平台。也正是在此意義上，致力於推進中國政治改革、以呼喚建立憲政民主制度為旗幟的自由主義的聲音具有某種優先性。

就中國的自由主義本身而言，其憲政民主的聲音雖然具有某種優先性，但面對經過20多年經濟改革之後的中國，它也必須清醒地把握和正視當前中國現實的雙重格局：一方面，隨着私人領域的出現和市場經濟秩序的基本建立，全權主義統治的經濟根基儘管已被徹底動搖，但其黨國一體化、政黨壟斷所有公共權力資源以及權力凌駕於憲法之上的運作方式等基本特質並無根本改變。換言之，一個憲政民主制度所要求的憲法之下的權力制衡框架和公民參政機制，仍然有待建立。另一方面，在經濟市場化的過程中，權力資本和貨幣資本相互交換、貧富差距日益擴大、包括下崗工人在內的弱勢群體大量出現，所有這一切使得經濟平等與社會公正的問題日益突出。在這種壟斷的權力與冷酷的市場的雙重宰制和夾擊之下，普通民眾的權利實際上遭到了雙重剝奪：不僅參與政治生活的權利事實上不存在，而且要求經濟平等、尋求基本福利保障的權利受到蔑視。在此雙重格局之下，普通民眾既希望通過政治體制改革，依靠法治約束政黨和政府的權力以限制腐敗，借助民主擴大政治參與渠道以表達他們對公共政策制訂的意見，同時也期盼一個有效的政府以其看得見的手，規範市場秩序，縮小貧富差距，提供基本的社會保障。如果說前一種願望主要指向憲政與民主，那麼，後一種要求則集中體現為平等與公正。這兩種追求為中國的自由主義發出自己的聲音提供了堅實的基礎。

正是在此基礎上，中國思想界中需要放大的自由主義的聲音應該有兩個調子：一是古典自由主義的調子。就批判的現實目標而言，它針對的是依然橫行的全權主義統治，拒斥其對公共權力的壟斷與濫用；在價值理念的追求上，它倡導平等的自由，為普通公民伸張不可剝奪的基本權利；在制度框架的建設上，它強調建立法治之下的有限政府、民主制度，以保障公民的基本自由和權利。簡而言之，古典自由主義的基調是平等的自由權利及其憲政民主的制度保障。二是現代自由主義的調子。從批判的現實目標來看，它抨擊的是經濟與社會生活中大量的不公平、不公正現象；在價值理念的追求上，它凸現權利平等、機會平等以及對社會弱勢群體的關懷；在制度框架的建設上，它着眼於一個有效政府的塑造和基本的社會保障制度的確立。概括地說，現代自由主義的要義是平等與公正及其相應的制度保障。

但願這兩種調子能夠相互補充、彼此制約、良性配合，共同支撐起中國自由主義的話語空間，從而為中國進一步的變革提供一份值得重視的思想資源。

中國思想界放大自由主義的聲音，應該有兩種調子：一是古典自由主義的調子。就批判的現實目標而言，它針對的是依然橫行的全權主義統治，拒斥其對公共權力的壟斷與濫用；二是現代自由主義的調子。它抨擊經濟與社會生活中大量的不公平、不公正現象，着眼於一個有效政府的塑造和基本的社會保障制度的確立。

編者按

中國歷史上，民間宗教、信仰乃至邪術、謠言，往往呈現出奇異而駁雜的亞文化形態，並對國家權力和社會秩序構成威脅。本期兩篇論文均是剖析清代有關現象及官方對策。

王志明通過研究雍正朝諭旨、實錄和官員奏摺，考察信仰上被視為異端、組織上被判作非法的以羅教為中心的各種「邪教」和以散「札」為形式的「邪術」案件，以及它們的活動範圍、案情細節和主要特徵。雍正年間，帝國社會秩序穩定，但處於文化權力底層的邪教和邪術卻十分暢行。當它們危及到帝國的政治穩定時，政府不能不嚴厲查辦；而地方官員為迎合上意不斷擴大案情的做法，又遭到雍正的斥罵。由此反映出皇帝與上層官員對此類民間反叛活動的不同態度。蘇萍則分析乾隆與光緒年間前後兩次相距一百年的剪辮謠言及風潮。在清代，蓄辮表示歸順而剪辮則意味着反叛。該文分析指出，剪辮這種具有改朝換代政治象徵意義的謠言傳聞，大多是藉由百姓迷信民間巫術、妖術而造成人人自危的集體性恐慌。該文生動地解讀清廷上下、地方紳士和民間百姓面對「妖言惑眾」時的政治行為和文化心理的不同取向。作者指出，只要缺乏社會信任，一旦出現社會危機，妖術和謠言就會利用群眾的自保與誣陷交織的心理而重複出現、快速傳播，並引發社會動盪。

雍正年間的邪教和邪術

• 王志明

清帝國的意識形態十分強烈，任何影響政治安全的民間宗教信仰和崇拜形式都被貶斥為「邪教」和「邪術」。在「大一統」帝國的歷史上，這些民間宗教和信仰形式在西北和華北地區往往與農民反叛相關，統治者視之如仇。在雍正時代，中國北部的社會秩序較為穩定，但運河沿線和南部地區的「邪教」和「邪術」卻給「盛世」增添了一些隱患，本文試圖根據雍正年間的官員奏摺來考察這一地區的「邪教」、「邪術」案件。

清帝國的意識形態十分強烈，任何影響政治安全的民間宗教信仰和崇拜形式都被貶斥為「邪教」和「邪術」。在「大一統」帝國的歷史上，這些民間宗教和信仰形式在西北和華北地區往往與農民反叛相關，統治者視之如仇。

一 運河風波

羅教是雍正朝最大的「邪教」。該教是佛教禪宗的世俗化形式，為山東即墨人羅孟鴻（即羅祖）於明正德年間創設，信眾主要是戍邊和運糧軍人，運糧兵丁由運河沿線將羅教迅速傳播到華北和東南各省。馬西沙認為「清代北方羅教勢力漸衰，而為八卦教等教派取而代之」^①。但就雍正朝各「邪教」教案數量和傳播路徑分析，純粹的羅教在南北各地並不多見，其傳播中心仍然在山東、直隸一帶，南方的羅教組織普遍比較散弱，而八卦教對帝國的政治安全則無甚影響。雍正年間以羅教為中心的各「邪教」教案簡表如下（以查訪時間為序）^②：

教名	教首	查訪時間、地點及信仰、組織和傳播狀況	出處
順天教	劉言基	雍正二年，直隸邢台縣。由劉言基曾祖流傳下來，供奉真空老祖、金公、無生佛母、黃婆塑像，每月聚眾燒香。	《諭旨》李維鈞，二年六月十二日，《四庫全書》，冊416，頁555。
空子教	李萬祿等	雍正二年，山東省魚台縣、金鄉縣、單縣。李萬祿組織信眾朔望焚香，傳頌八卦歌口訣，閉目運氣默念「真空家鄉，無生父母」二語，謂「內承法」，不會此術謂「外承法」。會內承法者給予來生品級，交謝品級錢。一人入教，全家皆為信眾。	《彙編》陳世倌，二年九月十二日，冊3，頁614-16。

大成教	吳滔天女婿	雍正二年，江蘇省邳州。吳滔天死後五十年未葬，傳言金剛不壞，每年正月十三日、二月二十日、九月二十七日，四方信眾前來拜香，謂之「朝祖」，後由其婿承傳。	《彙編》陳世倌，二年九月十二日，冊3，頁614-16。
道心教	范子盛	雍正三年，浙江省溫州。范子盛供其教傳自福建省城湯門，教主為張姓「彌勒老佛」，王文治為主倡者。范子盛以五爪金龍紙書姓，暗藏字眼，並有金銀牌符和丹藥，謠傳天塌時可避禍。溫州信眾有五千餘人。	《諭旨》甘國奎，三年六月初二日，《四庫全書》，冊419，頁202-203。
道心教	王文治、陳立昭	雍正三年，浙江省溫州、處州。王文治之祖王遷初從張姓傳道心教，以銅錫小牌招人入教，被官方仗斃於福建省城。四十年後，溫州人陳立昭冒稱張姓教首，與王文治在浙江傳教。	《彙編》滿保，三年六月初三日，冊5，頁252-54。
羅教	無	雍正五年，江蘇省蘇州府、長洲縣運河沿岸。查出羅教十四個庵房，庵主皆供佛念經，與運河水手有往來。	《彙編》陳時夏，六年正月二十九日，冊11，頁531-32。
空子教，三元會	牛三花拉	雍正六年、七年，山東省青州府、萊州府。牛三花拉經商、行醫，為人超度三代宗親，與三名女性崇拜者同居。其教無明確名稱，有四句咒語：「正空家鄉，無生父母，現在如來，彌勒我主」。信眾每月交三個香錢，一年取一兩次。	《彙編》蔣洽秀，六年八月十四日，冊13，頁194；《彙編》田文鏡，六年九月初八日，冊13，頁404-406；《彙編》田文鏡，七年七月二十一日，冊15，頁821-23。
羅教	羅明忠	雍正七年，直隸、山東、浙江、福建。羅明忠為羅教第七代傳人，被捕後供出永平府、保定府、天津州、河間府、登州府、寧海州、蘇州府、杭州府、汀州府、漳州府、泉州府等地的羅教信徒。	《彙編》費金吾，七年八月二十八日，冊16，頁461-63；《彙編》劉世明，七年十月十三日，冊16，頁917-20。
大成教，三乘會	無	雍正七年，江西省南安、贛州、吉安、瑞州、南昌、撫州等府。信眾在家吃素修行，皆不知其教源，其經卷雜引釋道，有「淨心苦工，去疑泰山，破邪伍部」等語。	《彙編》謝旻，七年十二月初六日，冊17，頁447-48。
羅教	周天祚、周士成	雍正十年，江蘇省陽湖、江陰、宜興、無錫、蘇州、鎮江、揚州、淮安、徐州等府縣，安徽省鳳陽、泗州、天長及浙江省山陰等縣。教首周士成在天津傳教，供稱是第九代傳人。該教沿運河傳到江南地區，周天祚為陽湖縣教首，信眾供銀皆交到天津總部。	《彙編》喬世臣，十年閏五月初一日，冊22，頁396-97；《諭旨》喬世臣，《四庫全書》，冊422，頁171-72。
大成教，衣法教	旗人董一亮等	雍正十年，直隸深州、灤州、衡水縣、易州、饒陽縣及河南省。這一區域的大成教、衣法教始於順治年間，以輪回修善為名，吃齋念佛，其經有《老九蓮》、《續九蓮》等。	《諭旨》李衛，十年十一月二十九日，冊423，頁393-94。
一柱香教，即愚門弟子教	陳永順、王弼公等	雍正十二年，山東省夏津縣、肥城縣、恩縣、滋陽縣。信眾一日三時向太陽磕頭，念持咒語，祈求降福消災。	《諭旨》岳浚，十二年三月二十四日，《四庫全書》，冊424，頁315-16。
三皇聖祖教	黃森官	見本文〈封禁山的恐慌〉一節。	
三乘會，即糍粑教	潘玉衡	雍正十三年，安徽省南陵縣、宣城縣、無為州、合肥縣、巢縣、銅陵縣。潘玉衡為捐監生，承其父三乘會衣鉢，以念經治病傳教，誘姦女信眾多人。因用糍粑供佛，又稱糍粑教。官方認為屬羅教系統。	《彙編》趙弘恩等，十三年五月十二日，冊28，頁388-93。

政府大規模查封羅教，直接原因是為了保障北京漕糧的安全供應。隨着長江中下游地區人口的增加，湖廣和江浙皖一帶的流民到運河糧船上謀生者較多。為了滿人統治的安全，運河糧船由橫行霸道的八旗兵丁掌管。漢族水手為求生計，借用大家都熟悉的羅教結成自己的秘密組織，「入其教者必飲生雞血酒，入名冊籍，並蓄有兵器。按期念經，則頭戴白巾，身著花衣。往往聚眾行兇，一呼百應。」有些羅教幫派還藉勢營生，「包攬私貨，以致載重稽遲，易於阻淺，不能如期抵通。及回空經產鹽之地，又串通風客，受買私鹽。」羅教幫派人多勢強（每船頭舵二名，水手八名，閒散二三名，而旗丁只有二名），旗人對他們無可奈何^③。在運河兩岸，羅教水手還有接應人員。雍正五年蘇州巡撫陳時夏曾查禁運河岸邊的羅教庵堂十餘個，「各庵房屋不過數間，供三世佛誦經做會，非僧非道，每與糧船水手同教往來。糧船來南，多以米糧資其食用。或糧船水手有疾病流落者，各庵之人亦資其盤費。查糧船水手多有不法之徒，恃眾打架，生事橫行，何堪此輩布散各處狼狽作奸，助凶濟惡。」這些庵堂的守護人除江蘇省東昌、揚州、南通、清河等府縣籍貫外，還有來自安徽省安慶、徽州、太平、寧國等府，更有江西、湖廣和山東的遠客^④。在浙江省的杭州也有類似的接應庵廟，已為浙江總督李衛查禁在案^⑤。由於運河水手的羅教組織危及供給北京糧食的生命線，全帝國都開展反羅教活動。有些地方大員還借查羅教的名義整肅治安，如署廣東巡撫傅泰就以此藉口部署屬員往「飯鋪酒肆庵廟寺院各處」，捉拿那些來自河南、安徽、浙江、福建和雲南的江湖術士^⑥。

綜觀各案情由，除運河水手和北方地區的羅教組織性較強外，南方的羅教組織大多處於散弱狀態，官員對組織性不強的羅教信眾也不多加干預。雖然各地羅教五花八門，但整體信仰層次高於其他民間宗教。當時天主教在各省都有發展，雍正嚴禁其自由傳播，把各省的傳教士驅趕到澳門一地居住，教堂全改為他用，如杭州北門大街的天主堂被李衛改為「天后宮」^⑦，這樣迫使本來在「天主堂吃本命齋」的信眾改皈羅教^⑧，以填補精神空白。

運河輻射到的廣大地區文化較為發達，羅教信眾分布廣泛。但在南部沿海和山地，羅教影響漸弱，各種「邪術」暢行，於是統治者在南部地區又展開了反「邪術」的行動。

政府大規模查封羅教是為了保障北京漕糧的安全供應。由於運河水手的羅教組織危及供給北京糧食的生命線，全帝國都開展反羅教活動。綜觀各案情由，除運河水手和北方地區的羅教組織性較強外，南方的羅教組織大多處於散弱狀態，官員對組織性不強的羅教信眾也不多加干預。

二 兩廣「散札」案

清朝的官員憑證稱「札」。但「札」作為一種民間方術和信仰形式，又有其特殊的符號象徵意義。本文所述的「札」是用絹布或紙片製成，上面印有特別象徵意義的符號或神像，並附有「元帥」、「千總」、「典史」等大小文官武將職名，有的還標有虛擬的年號。札是由得到神示或其他身份神秘的人創造的，數量有限，秘密散發，受札者要交付一定數額的銀兩。大部分人受札是為了避禍祈福，把札視為一種符術。既然札是在一定的人群中散布，受札者具有某種共同的暗示或行為，札就有了社會組織的功能。而且札上都注有職官等級甚至年號，其虛擬的組織功能極端膨脹，以致官方懷疑散札者有「謀不軌」的動機，於是在兩廣地區開始查拿散札「邪術」。

兩廣一帶的社會剩餘人口流動性較大，他們以賣藥、看風水及為人畫符唸咒為業，在下層社會有一定影響力。他們在兩廣散札，聚眾盜墓，甚至溝通盜匪，故漸漸引起了官方的重視。許多散札案犯都供稱與廣東人李梅有關係，官方懷疑李梅是散札的首領，在各地方尋找案件線索（圖為解狎犯人）。



兩廣一帶的社會剩餘人口流動性較大，他們以賣藥、看風水及為人畫符唸咒為業，在下層社會有一定影響力。他們在兩廣散札，聚眾盜墓搜尋金銀，甚至溝通盜匪，故而各處的散札案漸漸引起了官方的重視。許多散札案犯都供稱與廣東人李梅有關係，官方懷疑李梅是散札的首領，在各地方尋找案件線索。

廣西泗城府官員拿獲李天保等一批散札案犯，經審訊，認為他們是「遊手無賴，借符水行醫，誑騙銀錢，勾結匪黨」。他們每人都有陰陽二名，並「稱開平偽號，羅平偽旗，雕印造札，……每張要銀三兩五錢，偽旗上寫羅平字號，可解瘟疫，並避兵火，以惑眾騙財」。據審，他們的首領是「盤王」李金星^⑨。

根據有關線索，「盤王」李金星與土富州知州沈肇乾關係密切，沈知州的妹妹是盤王的夫人。沈肇乾因此被革職審查。

雍正九年，廣東境內散札案牽出了陳美倫、曾合兩名要犯。在廣西省藤縣五屯所白石寨的陳美倫家，查有大量散發廣東的札符，札上「有羅平聖號字樣，並八卦等圖」。陳美倫供稱：「湖廣靖州綏寧縣桃平村蕭家灣有個唐太祖，名一清（有的同犯供為奔清），有道德法術。小的於康熙五十七年間歸他的教，封為統御正人左相，領過符札。太祖死後，小的就頂認太祖，照式散札。」還供出有一同犯名曾合，也曾見過太祖，後來「自稱玉龍太子，散中柱年號札符」。曾合是江西贛縣人，於蒼梧縣拿獲，供「先稱玉龍王子，今改玉龍皇命，先係中柱年號，後改元亨，散有等通、大堯札符」。曾合還有木石二印，「俱刻當機牟尼宗乘教主玉極天道昆虛寶印」。陳美倫和曾合的散札組織較為嚴密，據署廣東總督鄂彌達的審查報告，他們確實還有造反動機。

既然陳美倫、曾合散札被懷疑涉及到政治罪，廣東方面的文武大員就要全力以赴了，抓人的千總、把總等下級武官有二十一人立功晉升，每人得賞銀二十兩，兩廣和雲南地方的綠營兵也高度戒備，以防可能出現的盜匪叛亂^⑩。

以上各散札案都是由名噪一時的「匪首」李梅引出的。經周密偵查，李梅又名王公，在廣西省永福縣活動，永福縣知縣親自出馬拿獲。此犯可能是氣功師，在收審時「閉目運氣，聲息全無，惟腹中鼓動。……因塗以穢物破其邪術，方始吐供」。原來李梅、王公都是化名，此人原名李贊韜，廣東東安縣人，當過本縣書辦，在廣西並未散札，不過畫符騙人「辱古窖挖銀子」。因此案與謀叛無關，廣西巡撫金鉉請求皇帝寬大處理^⑪。

由於有謀判罪的嫌疑，廣東官員對散札事件一直很敏感，雍正十二年在潮州一帶又查獲了一起以王阿童為首的散符案。這其實是一起有預謀和組織準備的盜匪事件。王阿童不散札而散符，可能是因為札太引起官方注目，散符可避人耳目。但王阿童所散符與札的組織和象徵功能極為接近，「符上鈐蓋木印，有天圓、泰寶字樣」，「其紙符點畫狀顯巫師邪術，符上木印與道士木刻印記相似。其所造布旗編立號數，潦草不堪。明係無賴棍徒歲暮無依，倡謀強劫。其領符各犯有實係同夥知情者，亦有無知鄉愚惑於邪教一時誤受者。」王阿童自己也供認「想搶劫棉湖寨富戶，恐人不肯入夥，畫此符帖，誣言此符行事之後可保平安，原是哄誘人入夥的」^②。

雍正八年到十一年的散札案以兩廣地區為中心，並輻射到雲南、湖南、四川一帶，說明這一地理文化圈內的民間文化有某種內在關聯。雍正年間這一帶地方正值「改土歸流」和西南用兵，社會秩序尚不穩定，有些散札案的首領還與土官有直接聯繫。由於信息溝通的障礙，帝國對兩廣地區的控制相對減弱，外籍流官就連廣東話也很難聽懂，很多政事只能依賴本地的幕僚和書辦來料理，地方幫派勢力較強，紳士、散札者、盜匪等活動的社會空間就相應較大。在廣東和西南一帶，文化教育比運河沿線落後，札、符等較低層次的民間信仰流行，散布札符者在民間社會具有一定的組織力和影響力。

兩廣散札案在雍正十一年告一段落。到雍正十二年，散札案件聚焦在江西、福建和浙江交界地區。

雍正八年到十一年的散札案以兩廣地區為中心，並輻射到雲南、湖南、四川一帶。雍正年間這一帶地方正值「改土歸流」和西南用兵，社會秩序尚不穩定。廣東和西南一帶文化教育比運河沿線落後，低層次的民間信仰流行，散布札符者在民間社會具有一定的組織力和影響力。

三 封禁山的恐慌

在江西、福建和浙江三省交界地帶，綿延着數百里的銅塘山，因「唐季、明季群盜依為巢穴，是以歷代封禁」，故又名封禁山。江西省上饒、永豐、玉山，福建省蒲城、崇安，浙江省的江山、常山，這七縣在清朝都屬於封禁山區^③。雍正十二年，在這一地區發現有散札者，引起了官方的高度警覺，在閩、浙、贛、皖等省展開了一場大搜捕。

雍正十二年正月十一日，衢州府知府楊景震為建造通判衙署，親往江山縣察看地形，此時縣民王攀雲向楊知府告發了侄兒王益善家藏有札符，官府立即循此線索在江山縣查獲一批散札和受札者。據供，江山方面的散札頭領是周果達，號稱「扁頭王」。周果達造謠說封禁山裏有同夥千餘人，花錢受札可以入夥，得到庇護。縣民陳星用二兩銀子領了一札，監生徐世六拒絕領札，但怯於周果達一夥的威懾，還是交了二十四兩銀子。封禁山主要防守汛地在江西，既稱山上有匪，南昌總兵陳王章就有失職罪，他連忙向皇帝述職，說這一帶布防嚴密，每月都有千總和把總巡邏，根本沒有發現匪類的蹤迹。浙江和福建方面也加強兵力查山，皆未發現匪迹。雖然查無盜匪行為，江山縣王益善案還在深入追查^④。

浙江散札案犯供說他們的最高領袖是江西省城齋堂主人黃森官，於是案情的重心轉到江西。江西各地都在奉命查獲疑犯，那些流動人口，特別是沒

有地緣和血緣保護的遊方僧道，往往成為懷疑和打擊對象，遊方行醫道人朱一如就因為攜帶符術牌木和「禁書」而受到嚴審。幾經周折，「要犯」黃森官終於在豐城縣拿獲。用過夾棍重刑後，黃森官供說自己原因開店折本，於雍正十年在江西省城創齋堂，設「三皇聖祖教」，又稱「圓敦大乘教」。其父黃廷臣稱「天老爺」，黃森官自封為「彌勒佛紫薇星」，「不但入教男婦借奉為教主，即伊胞叔亦甘心下拜，其後附和者眾。」該教有九運堂、五雲堂等分部，據「堂口簿」載，信眾有男六百十名，女一百九十八名，「有一家大小男女總入簿內者」，「有初生幼童亦入簿內以圖好養者」。但黃森官否認與散札事有關。浙江信徒吳士榮供認出於自己的構思以「文陽王」的名稱散札，並「奉黃森官為主」。為推銷札符騙錢，他們造謠說封禁山有匪，得此札可以避災。在江西玉山縣有吳士榮散札團夥，浙江江山縣境內的「扁頭王」周果達散札情由也大致與此類似^⑩。

因案情在浙江省首先發現，江西拿獲的大批散札疑犯應解往浙江審判。江南總督趙弘恩怕江西地方官回護失察罪而不認真辦案，又怕大批罪犯解浙會走漏風聲，故而將這批江西案犯解往江寧親自審查，然後解浙會審。雍正十分重視此案的審理，特派左都御使徐本往浙江結案。浙江按察使認為案犯由江寧解浙延誤時日，後來江西疑犯就直接拿解浙江^⑪。

在封禁山南麓的福建境內，官方也在搜捕散札犯，並追查他們是否與江西和浙江的案犯有組織關係。建寧府首先發現了王廷璧在浦城一帶散札。據訊，王廷璧原籍湖廣，自幼父母雙亡，十歲隨叔父居溫州，妻死後來福建教書經商，雍正三年做和尚，雍正六年還俗，靠賣字寫狀為生。因生活貧窮，「想去騙人家兩把銀子，拿了一條褥子，當了一百二十文錢，買了四尺綾子，剪做三段，寫了三張札符，印是用豆腐乾雕的。……官銜是《三國志》裏看來的。」王廷璧自填一札為「長史」，曾填造「威遠將」、「鎮遠將」等名目的札符售與人，或與人抵帳^⑫。

在建寧查獲的另一散札案犯是還俗僧人徐大鉉。徐大鉉自幼在建寧縣青佛庵出家，還俗後捏稱古田縣高萬清姓名，散「萬清總督」札符，職名有「總兵」、「知府」、「千總」等，札內寫有「逢店飲酒，遇庫支糧」字樣。他還仿製青佛庵「佛法僧寶」、「祈福保安」二印，連同札符一道出賣。

福建兩起散札案是各自獨立的，組織規模很小，但主謀散札者都如同廣東李梅一樣，照謀判罪斬決，「妻妾子女給付功臣之家為奴，財產並入官，父母祖孫兄弟不限籍之同異，皆流二千里安置」^⑬。這一帶的散札者幾乎都散布封禁山有匪的謠言，在某種意義上反映了人們缺乏地緣安全感，對滿族統治存有恐慌心理。兩廣和封禁山區域的札符都具有社會組織功能，散札者散布反政府的謠言，又以政府職官的稱謂散札，雖說受眾是「被愚惑」，但他們在意識深處都充滿着皇權和神權主義思想。

鑒於封禁山散札案，江南總督趙弘恩加緊了對其轄區內（江蘇、安徽和江西三省）信仰和會黨組織的查封，拿獲了抬天尖刀會、三乘會、五嶽會、探花會、大刀會等會黨人員數十名^⑭。

江西、浙江、福建一帶的散札者幾乎都散布封禁山有匪的謠言，在某種意義上反映了人們缺乏地緣安全感，對滿族統治存有恐慌心理。兩廣和封禁山區域的札符都具有社會組織功能，散札者散布反政府的謠言，又以政府職官的稱謂散札，受眾的意識深處充滿着皇權和神權主義思想。

四 臣僚與皇帝的態度

儘管一切「邪教」都是非法行為，但只要不觸及帝國的政治安全，官員也都默許其存在。官府對「邪教」的查拿，主要靠綠營最基層單位「汛」的把總出力捕人，文官也要配合謀劃。訪查「邪教」是秘密進行的，一般是派人打入教會內部摸底，然後由把總和千總逮捕疑犯。主要組織者視其情節輕重分別處以杖責、流放甚至極刑，而一般信眾則勒令「改邪歸正」，並由里甲監督改造。可見查禁「邪教」對各級官員來說是十分費力的事，而雍正年間各項改革雷厲風行，官員的日常行政事務應接不暇，即使發現了「邪教」，各級官員都還有「失察罪」，因而大家對追查「邪教」、「邪術」大多應付了事。如兩廣散札早在雍正初年就已流行，「向因地方官並不察究，一經事犯，或匿不具報，又或據實具報，而上司反加呵斥，以為好事，隨亦互相隱諱，草率完結」^②。蘇州巡撫陳時夏發現運河上的羅教幫派組織後，推託給漕運總督張大有料理，雍正深知張大有不會盡力辦此事，批曰：「張大有如何能辦此事，錯了。」^③宜兆熊在直隸總督任時，也不認真訪察羅教，雍正對其心腹李衛說，宜兆熊查羅教「乃漫不經心，未副朕意」。李衛是以緝拿盜匪著稱的寵臣，深知皇帝對政治安全的敏感心理，在任浙江總督時不遺餘力查禁有盜匪嫌疑的羅教組織，任直隸總督時也嚴查羅教，深得雍正歡心，說他「甚為可嘉之至」^④。

雍正時期全帝國的政治秩序較為穩定，皇帝勵精圖治，主要精力用來施行各項改革，對「邪教」、「邪術」事件的處理並不大張旗鼓，更不願此事過份擾民，因而在雍正朝《實錄》、《起居注》等官方文件中未見到關於上述案件的記載，也未曾見到過雍正對查「邪教」、「邪術」不力官員的公開批評，這與社會矛盾激化時代的乾隆帝大為不同^⑤。有些高級官員誤解了「上意」，不遺餘力查辦「邪教」和「邪術」事件，把案情不斷擴大以迎合皇帝，反而遭到雍正的批評甚至斥罵。江西南贛總兵劉章在雍正二年奉密旨查羅教，他細查了每一兵丁，皆無入教者，又遍查了南昌、贛州和吉安三府百姓，雖是「習尚羅教」，但都是在家唸經的良民，於是劉章「查經收卷，令其改邪歸正」。當他向雍正報功時，卻得到了「原可不必苛刻紛擾」這樣的批覆^⑥。福建巡撫劉世明可謂是訪查羅教的積極份子，在得知福建省曾有萬姓、王姓二人在北京德勝門羅教庵內活動之後，他立即「密令各府選差幹，投於各處城郭鄉村及深山僻壤、古廟庵院等處」查拿這兩名羅教信徒。雖然萬、王二人未獲，但卻查出不少天主教和羅教的信奉者。儘管這些信眾並無首領和組織，劉世明還是強令他們不得吃齋，並在一個月之內「改邪歸正」，若有不放棄信仰者，「甲鄰不稟首官司，一體坐罪。現在省城行之，著有成效。」但雍正批評劉世明說「只可禁邪教惑眾，亦未有禁人吃齋之理」，並罵他上奏的是「胡說之摺」，「直不知自身以絕敬誠」^⑦。當吏部尚書署陝西總督查郎阿要求嚴保甲「查邪教匪類」時，雍正說：「如欲借嚴保甲以稽察匪類，只宜諭屬員相機為之，不時留心體訪，一有拿獲，即示以獎勸，如斯而已。況正在軍需之際，事務浩繁，無故又申一番功令，是豈寧帖地方之道？朕實為汝等憂之，隨波逐流，毫無定見，如何，如何！」^⑧署江西按察使凌燾認為地方官視查禁「邪教」為具文，「臣查地方官不禁邪教，例降一級調用。又律載師巫邪術，里長知

雍正時期全帝國的政治秩序較為穩定，皇帝對「邪教」、「邪術」事件的處理並不是大張旗鼓，更不願此事過份擾民。有些高級官員誤解了「上意」，不遺餘力查辦「邪教」和「邪術」事件，反而遭到雍正的批評甚至斥罵。由此可見雍正是以折衷的態度處理「邪教」和「邪術」。

而不首，笞四十」，他要求按法辦事，地方官、鄉保不查「邪教」而被告發者，應「嚴定處分」，他的主張被皇帝斥為「妄談之論」^②。由此可見雍正是以折衷的態度處理「邪教」和「邪術」，既要把「謀叛」消滅在萌芽之中，又不願過份擾民，動搖政本。

註釋

- ① 馬西沙：《清代八卦教》（北京：中國人民大學出版社，1989），頁20。
- ② 本文資料主要取自雍正朝硃批奏摺。雍正朝硃批奏摺經雍正、乾隆朝官方編輯的有兩千餘件，名為《硃批諭旨》（以下簡稱《諭旨》），收錄在《四庫全書》（文淵閣影印版）（上海：上海古籍出版社，1987）。雍正朝硃批奏摺保存下來的共有數萬件，此處採用的是《雍正朝漢文硃批奏摺彙編》（以下簡稱《彙編》）（南京：江蘇古籍出版社，1989-91）。
- ③ 《彙編》勵廷儀，元年十二月初七日，冊2，頁363。
- ④ 《彙編》陳時夏，六年正月二十九日，冊11，頁531-32。
- ⑤ 《彙編》張大有，五年十一月二十六日，冊11，頁111。
- ⑥ 《彙編》傅泰，八年三月十七日，冊18，頁194-95。
- ⑦ 《諭旨》李衛，八年五月二十二日，《四庫全書》，冊423，頁321-22。
- ⑧ 《諭旨》蔣洽秀，六年八月十四日，《四庫全書》，冊425，頁804-805。
- ⑨ 《彙編》鄂爾泰，八年四月二十日，冊18，頁514-17。
- ⑩ 《諭旨》鄂彌達，十年正月十六日，《四庫全書》，冊425，頁370-71；《彙編》黃文煒，十年正月十六日，冊21，頁674-76；《彙編》金鉞，十年四月十六日，冊22，頁145。
- ⑪ 《彙編》金鉞，十一年五月二十一日，冊24，頁568-71。
- ⑫ 《諭旨》鄂彌達等，十二年二月十九日，《四庫全書》，冊425，頁431-32；《彙編》范毓詩，十二年正月二十六日，冊25，頁806-807。
- ⑬ 《彙編》萬際瑞，十二年五月十二日，冊26，頁316-17；《彙編》凌燾，十二年正月二十四日，冊25，頁782-83。
- ⑭ 《彙編》陳王章，十二年正月二十六日，冊25，頁808-10；《彙編》萬際瑞，十二年二月十六日，冊25，頁886-88。
- ⑮ 《諭旨》徐本等，《四庫全書》，冊422，頁481-82；《彙編》宋筠，十二年二月十五日，冊25，頁951-53；《彙編》凌燾，十二年四月十六日，冊26，頁163-64。
- ⑯ 《諭旨》趙弘恩，十二年三月初一日，《四庫全書》，冊425，頁524-25；《彙編》趙弘恩，十二年二月十八日，冊25，頁909-10；《彙編》趙弘恩，十二年四月初六日，冊26，頁173-75。
- ⑰ 《彙編》郝玉麟，十二年三月二十日，冊26，頁47-49。
- ⑱ 《彙編》郝玉麟，十三年六月初二日，冊28，頁508-11。
- ⑲ 《諭旨》趙弘恩，十三年二月二十六日，《四庫全書》，冊425，頁583。
- ⑳ 《彙編》鄂爾泰，八年四月二十日，冊18，頁514-17。
- ㉑ 《彙編》陳時夏，六年正月二十九日，冊11，頁531-32。
- ㉒ 《諭旨》李衛，十年十一月二十九日，《四庫全書》，冊423，頁393-94。
- ㉓ 參見孔飛力（Philip A. Kuhn）著，陳兼等譯：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》（上海：上海三聯書店，1999），頁277。
- ㉔ 《諭旨》劉章，二年二月十二日，《四庫全書》，冊422，頁784-85。
- ㉕ 《彙編》劉世明，七年十月十三日，冊16，頁917-20；《彙編》劉世明，八年二月初三日，冊17，頁845-46。
- ㉖ 《諭旨》查郎阿，八年三月十三日，《四庫全書》，冊424，頁452-53。
- ㉗ 《彙編》凌燾，十二年四月十六日，冊26，頁164-65。

清代妖術恐慌及政府的對策： 以兩次剪辮謠言為例

● 蘇 萍

法國社會心理學家勒龐 (Gustave Le Bon) 有一句名言：「群眾不善推理，卻急於採取行動」^①。群眾的這個特徵在一些非常事件，尤其是帶有妖術這類蠱惑性的突發事件中可以得到重複性的驗證。

說起來也許難以置信，人們相信妖術謠言的心理機制恰恰就在於謠言的本質——虛假性。謠言越是離奇古怪、荒誕不經，人們越是相信，這是謠言這個最古老的大眾傳媒之所以能持續不衰的魅力所在。本文擬從乾隆三十三年 (1768) 與光緒二年 (1876) 兩次剪辮謠言所造成的集體性恐慌來考察清政府是如何處理這類謠言事件的。

一 乾隆三十三年 (1768) 的剪辮恐慌

乾隆三十三年一月，浙江德清縣石匠吳東明、郭廷秀承攬建造城橋工程，開頭一切均很順利。時至三月，工程進入了打木樁入河的繁重工作，由於水位高，打樁比較吃力。就在此時，一個謠言開始廣為流播：城橋下樁用人的頭髮纏樁即可打下，若用女人頭髮，便害女人脫髮，若用黃豆數把纏緊頭髮，可致小兒痘傷。同時有人編造歌詞到處傳播：「石匠石和尚，你叫你自當，先叫和尚死，後叫石匠亡，早早歸家去，自己頂橋梁。」^②隨即便發生數百人的辮子被剪，人心恐懼，剪辮範圍包括浙江、山東、直隸、湖北等七省。人們紛紛傳說有人欲剪萬人髮辮，攝魂造橋，用紙剪成人馬，黏入髮辮，唸咒點血，人馬便能行走，可以取人財物。在經濟匱乏時代，廣大下層民眾自然對這種與巫術有關的謠言深信不疑。關於紙人紙馬的謠言對於民眾有兩個吸引力，一是可以攝取別人財物，二是可以作為護身符之用。

剪辮案最早發生在乾隆三十三年一月浙江境內，然後波及江蘇，最後蔓延至山東、直隸、湖南、湖北等地。最早向乾隆奏報此事的是山東巡撫富尼漢，

法國社會心理學家勒龐有一句名言：「群眾不善推理，卻急於採取行動」。群眾的這個特徵在帶有妖術這類蠱惑性的突發事件中可以得到重複性的驗證。人們相信妖術謠言的心理機制恰恰就在於謠言的本質——虛假性。謠言越是離奇古怪，人們越是相信，這是謠言這個最古老的大眾傳媒之所以能持續不衰的魅力所在。

他說他於五月間聽說省城有剪人髮辮一事，被剪之人立即昏迷，「臣以為事關邪術迷人，不可不嚴密查拿」。官方判定妖術或邪術的標準主要視其是否有叛逆色彩，凡是反抗官府和朝廷的就是妖術。中國歷史上群眾起義的倡導者多半採取篝火狐鳴，符命圖讖等手段。富尼漢是滿人，深知剪辮對滿人意味着甚麼，得出剪辮之人「恐不僅於圖取財物」之意^③。乾隆接到奏摺後，當天頒諭，令地方官留心提防，重點清查和尚、道士，尤其是遊僧、遊道身上，乾隆之所以不信任和尚，是因為僧人不受長期存在和有經濟力量的各種村社制度的約束，將他們結合在一起的是信仰的動力，而集結在信仰麾下的人們是摧毀現存統治的主要力量。但是，想要找到確鑿證據來證明僧人是這次剪辮妖術的主謀並非易事，儘管地方大吏不斷接到上諭和廷寄催促查拿剪辮疑犯，可是依然一無所獲，毫無進展。

地方大吏處理妖術事件與乾隆的態度並不一致。令乾隆惱怒的是封疆大吏知情不報。自乾隆三十三年一月發生剪辮謠言之際，乾隆無數次下諭旨，令各督撫捉拿剪辮之人，直至七月各省不僅未能查獲一人，甚至音訊全無。自剪辮妖術流播以來，乾隆傳諭江蘇巡撫彰寶查辦並令即行覆奏「前後共計六次」，彰寶在逾一月的時間內關於「如何設法查拿匪犯之事，未提及一字」^④。

各省大吏對妖術一類事情，多半採取三步曲，一是拖延隱瞞，密不上報，在故作不知中尋求安全。若是皇帝從其他途徑獲悉此事，第二步則敷衍說正在加緊追查，如果皇帝依然不放鬆，第三步則抓幾個替罪羊，糊弄過去。地方大吏在這次剪辮妖術恐慌中的顛頂，雖然是其官僚統治的慣性反映，同時也是他們對這次事件的正確反映，大吏們認為剪辮雖然隱含着「謀反」的主題，但是地方紳士沒有參與此次事件，即便僧人是這次剪辮案的主謀，也成不了氣候。在中國君主官僚制的統治架構下，紳士階層是一個獨特的階層。縱觀中國歷史上的群眾運動，可以發現，群眾運動的組織者是紳士。任何群眾運動的領袖，只有獲得紳士的同情和指教，才能達到「改朝換代」的目的，否則，他只能是一個無政治目標的匪徒。同樣，如果遇到群眾叛亂，朝廷會借助地方紳士的威望、社會關係以及才能來鎮壓叛亂。所以，清朝統治政策的主要特色之一是不允許知識階層與群眾力量有過多的接觸。紳士是官方與人民之間的平衡點，官方借助紳士統治人民，但絕不允許他們掌握人民，最後利用人民。基於這一原因，清保甲制度規定不允許有功名的紳士擔任保長一職，即不允許他們作為基層控制的首領^⑤。在乾隆三十三年剪辮妖術中，地方紳士沒有參與其間，因此封疆大吏自然漫不經心地對待此事。乾隆認為妖術之所以蔓延到山東、直隸、湖南、湖北各省，皆由江浙二省大吏「因循不辦，玩忽貽誤所致」。「外省州縣往往曲為掩飾，結習相沿，最為可鄙」^⑥。大吏們抓不到剪辮之人，為了應付乾隆，則抓被剪之人審問。被剪之人的說詞大多如出一轍，皆言剪辮之人挾有妖術：當時被拍迷暈倒地，辮子於毫無知覺中被剪去。至於剪辮疑犯的蹤迹，被剪之人與旁觀之人均稱「茫無所見」^⑦。乾隆則認為被剪辮之人毋庸根究，抓捕對象應該是剪辮之人，「若令其每日報聞傳迅，徒擾人意而無益事體，且無知之徒轉相傳述，搖惑聽聞，殊非緝匪安良之道」^⑧。

面對乾隆的壓力，督撫們避重就輕，往往在奏摺中大肆渲染有關妖術謠言的荒誕性。如直隸總督奏婦女半夜在家被割衣襟和髮辮，割辮匪徒在門牆留字

在中國歷史上，群眾運動只有獲得紳士的同情和指教，才能達到「改朝換代」的目的。同樣，如果遇到群眾叛亂，朝廷會借助地方紳士的威望、社會關係以及才能來鎮壓叛亂。紳士是官方與人民之間的平衡點，官方借助紳士統治人民。在乾隆三十三年剪辮妖術中，地方紳士沒有參與其間，因此封疆大吏對此事漫不經心。

一事，河南巡撫阿思哈奏報彰德府城內紛紛傳說被剪辮之人必至身死，即使不死，頭也會發暈，並傳言用朱砂、雄黃、雞血等塗抹被剪之處，才會倖免於難。乾隆卻認為對這類事情應該置之不問，以杜無稽之口，更不應該大驚小怪，詫之為奇，大吏們只須做一件事，就是「上緊緝匪，此外一切浮言並不必過於詰問明示」，辦理此案的要領是「鎮定而隱」^⑨。

一般來說，一個謠言往往會導致另外一個謠言。剪辮謠言還沒有止息，北京又傳在山西有異蟲吃人之謠，此謠言來勢洶洶，甚至驚動了內務府，內務府部分官員身邊攜帶辟邪處方一張，被吏部尚書托恩多查知，上報乾隆。乾隆確信「妖術」只是「謀反」的幌子，下令全面清剿，牽連剪辮的不僅有和尚、道士、乞丐，還有天主教。由於案情荒誕不經，很難尋覓到謠言的始作俑者及割取髮辮之人。最後，四處飄泊的遊方僧成為主要嫌疑對象。此案抓獲多名和尚，在酷刑逼迫下，和尚們時供時翻，官員們一開始對此案就漫不經心，急於結案。乾隆在無法獲得事實真相的情況下，也不想造成全國性大恐慌，只得接受江蘇巡撫彰寶的說辭：剪辮謠傳源於海寧石匠鄭元臣、毛天成包攬德清城橋工程不遂，嫉妒德清縣石匠吳東明、郭廷秀得以承攬所編造的。

乾隆對嫉妒一說並不相信，因為就在剪辮案發生的同時，即乾隆三十三年四月初九，湖北荊門破獲一起孫大有、何佩玉等謀反案，收繳器械旗清單如下^⑩：

黃布大旗一面	上寫	大明朱天子天令號
白綾大旗一桿	上寫	西大明天令天號
紅綾大旗一面	上寫	中華明君見漢不殺南
紅綾大旗一面	上寫	見漢不殺
白綾大旗一面	上寫	中華明君見漢不殺
黃綾大旗一面	上寫	天令正大光明
黃布小旗一面	上寫	童郃大明天令
藍綾大旗一面	上寫	恭行天討原非人事東

非常清楚地表明反清復明的決心，而謀反與剪辮又發生在同年同月，不能不令乾隆懷疑兩者之間有某種呼應。

乾隆雖然接受了彰寶的嫉妒說，其實他依然感到不安。在剪辮謠言甚囂塵上，流播數省，千人髮辮被剪之際，正值中國和緬甸南部一小國交戰。乾隆的恐懼實出於政治原因，但是從沒有當場抓到剪辮子的人，朝廷的懷疑落到了和尚和各教派主持身上，乾隆下令在全國各地搜尋各種教派會道門。秘密教門從雍正朝開始在全國流傳，乾隆年間漸趨激劇，白蓮教一度據有水陸要衝，扼南北漕運的山東臨清。天地會一再起於湖北、福建，以台灣的勢力為大。此外尚有甘肅的回亂，貴州的苗亂。乾隆十一年（1746），西南張保太大乘教叛亂，導致乾隆改變了對秘密教門的看法，即由「惑眾誣民」的「左道邪術」變成含有政治內容的「謀反大逆」。此後乾隆對帶有「妖術」或「邪術」之類案件的懲處日趨嚴厲，在乾隆一朝以「謀反」、「大逆」定案的即有數十起，剪辮謠言令乾隆寢食不安，「要犯一日不獲，此心一日不舒」^⑪。

秘密教門從雍正朝開始在全國流傳，乾隆年間漸趨激劇，白蓮教一度據有水陸要衝，扼南北漕運的山東臨清。乾隆十一年，西南張保太大乘教叛亂，導致乾隆改變了對秘密教門的看法，由「惑眾誣民」的「左道邪術」變成含有政治內容的「謀反大逆」。乾隆的恐懼實出於政治原因。

二 光緒二年(1876)的剪辮恐慌

歷史驚人的相像，有時會讓人迷惑不解。差不多一百多後的1875年，南京有一謠傳折磨着全城百姓。正南門這座昔日被太平軍破壞的大橋，一年以來人們正在重新修理，南京百姓流傳造大橋需要有一種特殊的橋樁，必須有一定數量的靈魂支撐橋面石頭的重量，於是就要處死100-150名本城男孩，否則護橋神就不能保證大橋的牢固，從此家家戶戶誠惶誠恐起來。天主教會的走讀學生有半數以上是教外學生，在小帽上或背上用黑線縫着一片紅布條，說是佩帶着這布條就不會有當新橋橋樁的危險。南京的天主教神父認為這是和尚與當地騙子為了騙取錢財故意散布的謠言，因為只有從和尚那裏才能買到售價二文錢的紅布條，並說是護身布。人們爭先恐後地買，和尚們因此賺了大筆錢。

南京城籠罩的不安還沒有散去，又一個謠言出來了，說有惡鬼拿着剪刀飛馳天空，專剪行人髮辮，婦女不留辮子也不能豁免，惡鬼會剪去他們旗袍的下擺或裙子的扣帶，這些惡鬼附在紙人身上，由行妖術者拋向天空，傷害人命。

早在1871年，揚州傳聞有一種紙人紙鳶，四處分散，順風吹入人家，白天見之不過一紙人紙鳶而已，夜間則為祟多端，雞無故而鳴，犬無端而吠，小孩夢中啼哭，驚恐異常。至次早安然無事，追尋其故，無人知明紙人紙鳶自何而來，又往何處去，亦沒有人親眼見過紙人紙鳶，只是紛紛傳說，人心惶恐不安。然因沒有造成危害，官員亦就放任自流^②。

南京紙人已不單是傳聞，很多成人及兒童的辮子被剪，衣襟神鬼不知地被割去。自六月以後，沿及揚州、鎮江、常州等處漸至蘇州，謠言四起，剪辮不已，城鄉徹夜不眠，鳴鑼巡禁，民間互相猜疑，妄擒無辜，或懲忿挾嫌，戕害良儒，甚至覬覦孤客，以搜查為名，圖財害民不絕如縷。兩江總督沈葆楨奏報安徽巢縣知縣金剛保稟稱，拿獲剪辮匪犯，嗣後，廬州、池州等府，黃山、霍山、建德、潛山、東流、石埭等縣，陸續盤獲多名有供認拜會傳徒者，有供認唸咒剪辮者，詰以剪辮何用，則謂得生人之辮，分插木頭上，練以符咒，可化為兵，惴惴迷離，肆無忌憚。沈葆楨推論「其宗派大抵出自白蓮教、其頭目大抵出自哥老會」^③。

清廷腹地北京同樣受到剪辮的騷擾。光緒二年(1876)正月間，北京謠言四起。謂剪辮可攝去靈魂，三日必死。小街僻巷即有幼童被剪去辮梢二三寸、四五寸者，初一日，一道士降神弄鬼替人治病，當場被官兵捕獲，圍觀人群如堵，幼童剪去辮梢者，絡繹不絕。稅務角一帶，一日失辮者七人。社會各階層的人，無論賢愚貴賤、男女老幼，都由於恐懼而失去理智，各種各樣神乎其神的謠言和傳說廣為傳布。

傳說一：某人正走在大街上，自己的辮子突然掉在地上，接着不翼而飛，消失得無影無蹤，而當時他的身邊沒有任何人。

傳說二：某人抬起手想縮起自己的辮子時，卻發現它早已不在其位。

傳說三：某人突然感到自己的後腦勺上一陣冰涼，接着發現原來是辮子與他的頭分了家。

1875年，南京有一謠傳折磨着全城百姓：為重新修修正南門被太平軍破壞的大橋，就要處死100-150名本城男孩，否則護橋神就不能保證大橋的牢固。而1876年間，北京謠言四起。謂剪辮可攝去靈魂，三日必死。稅務角一帶，一日失辮者七人。無論賢愚貴賤、男女老幼，由於恐懼都失去了理智，神乎其神的謠言廣為傳布。

傳說四：在大街上，某人與一位陌生人交談，陌生人突然不見了，而自己的辮子也隨陌生人而去。

傳說五：一位中國人看了外國人的小孩一眼，而當那外國孩子牢牢地瞪着這位中國人時，中國人立刻發現自己的辮子不見了，只留下一陣頭髮燒焦的氣味。

對一百多年以後發生的剪辮恐慌，清廷與地方官的態度依然不同。地方官員僅把剪辮案看作是匪徒作祟，乘機鬧事，或嫁禍於基督教會，煽惑民眾打教，借此搶劫財物。而滿族上層官員對剪辮一事格外敏感與憤怒，認為是謀反的違法行為^⑭。

抓獲的剪辮匪徒，或稱出自天主教堂指使，或稱剪辮可攝人魂魄，或謂得生人之辮，分插木頭上，唸以符咒，可化為兵。剪辮匪犯的供詞地方官員似乎不太相信。用秘密教派的巫術來解釋剪辮事件，似乎也不能自圓其說。巫術中的頭髮，具有復仇和保護自己兩個功能，與此兩個功能相關的頭髮只能是仇人的頭髮和自己的頭髮。換句話說，在有頭髮禁忌的巫術中，陌生人的頭髮沒有甚麼用處^⑮。從社會控制的角度而言，被控制的集團或階層，其對現存統治秩序的干擾和騷亂，不外乎出於政治目的和經濟目的。從經濟目的來看剪辮動因，顯然無利可圖。南京雖然有和尚自賣紅布條，騙取民財，從資料分析來看，和尚是利用剪辮造成的人心惶恐不安，發現可借此發財，便推波助瀾，在兜售護身符的同時大造剪辮可傷及性命之謠。

倒是地方官的態度頗讓人懷疑和難以捉摸。他們採取的所謂「消弭騷動，安撫人心，恢復秩序」的措施一是濫捕濫殺，見異言異服面生可疑之人，刑逼成供，草草正法，「本地之匪，捕客來之民，張皇甚而皂白不分，殺人多而其勢益熾。獄詞既具流聞四鄰，他匪幸災，又復繼起」^⑯。二是發布許多聳人聽聞的安民告示，告示的內容與其說起到了消弭人心混亂的效果，倒不如說是雪上加霜，更增加了人們的騷動不安。那些通告的內容通常開頭便警告人們說，現在是異常危險、出亂子的時候，大家要避開陌生人，無論在甚麼時候，都要把家門牢牢關緊，無論在甚麼情況下，天黑之後不要出門，並且一定要照看好自己的孩子。其中有些通告還在最後提供一些萬能的保護辮子不受絲毫損害的專利處方。此類處方大多數都簡單易行^⑰。

這些由中國社會精英發布的令人啼笑皆非的安民告示，除了使百姓堅信有惡魔剪辮妖術存在，更覺惶恐之外，其他別無效用。地方官的本意決不會是為了增加騷動，中國官員在拜神迷信的問題上，並不比自己所統治的百姓更開明，不過發布這類充滿迷信的處方，目的是為了避免百姓將剪辮與改朝換代相聯繫。因為這種聯繫在百姓心裏所造成的騷動與危害，無論在程度上或是力度上都遠比信奉由妖術所帶來的恐慌要危險得多。把百姓的視線與聯想轉移到魔鬼施放的妖術上，可以消滅百姓因疑生亂的機會。中國統治者始終奉行「愚民」政策，孔子明言「民可使由之，不可使知之」^⑱，完全是出於統治需要。迷信作為一種社會規範如果有益於統治群體，那它就有積極的存在價值，統治群體一般不會主動地去破解迷信，相反會利用其權力地位予以擴散。

對光緒二年的剪辮恐慌，地方官員發布許多安民告示和保護辮子的處方。這些告示除了使百姓堅信有剪辮妖術、更覺惶恐之外，別無效用。地方官的本意決不會是為了增加騷動，發布這類充滿迷信的處方旨在避免百姓將剪辮與改朝換代相聯繫。因為這種聯繫遠比信奉由妖術所帶來的恐慌要危險得多。

三 謠言是社會環境與社會心理的產物

值得注意的是，乾隆三十三年和光緒二年兩次剪辮妖術恐慌均起源於浙江，浙江似乎是各種巫術、妖術頻生之地。乾隆三十三年剪辮謠言的發源地——蕭山縣，在道光二十六年(1846)又颳起一陣恐怖颶風，並蔓延至江蘇等處。謠傳蕭山匪徒於路上拋置食物，並在果餅鋪內售賣食物時，暗中更換，小兒食之即斃，斃後潛取腦腎心臟，或用瓦瓶攝人生魂之事，當地百姓用紅布綴於幼孩襟領，做辟邪之用。兩江總督李星沅向道光皇帝奏報調查結論是「非奸民乘機恐嚇圖便穿窬，即遊民好事播揚」。道光皇帝於十月二十七日硃批：「今夏京中傳聞此說，朕早洞悉，卿等不知耳」，「審辦此等案件，斷不可意存成見，尤不可附和宣揚，以致惶惑人心，弄假成真……，慎之，靜以處之」^⑩。

「妖言惑眾」或「佛法惑眾」是中國民間秘密宗教在儀式上的最大特色，表現為用法術取信於人。清廷上至皇帝，下至督撫對民間宗教利用法術造謠，常常低調處理，以免擾亂民心。道光皇帝反覆強調對待妖術謠言要「靜以處之」及「鎮之以靜」，應該說是對付妖術恐慌的最佳舉措。

「妖言惑眾」或「佛法惑眾」是中國民間秘密宗教在儀式上的最大特色，表現為用法術取信於人。法術包括符咒、幻術、巫術、神降及扶乩、鐵布衫、算命、摸骨等^⑪。清廷上至皇帝，下至督撫對民間宗教利用法術造謠，常常作低調處理，以免大肆聲張，擾亂民心。朝廷對地方官濫捕可疑之人的做法並不滿意，認為此舉會激發民變，反而給秘密宗教以更大的生存空間，從而可以藉機起事。道光皇帝反覆強調對待妖術謠言要「靜以處之」及「鎮之以靜」，應該說是對付妖術恐慌的最佳舉措。因為妖由人興，對於難以理喻的妖術，惟在主乎其常，採取以逸待勞，令其自身逐漸消逝。雖然自乾隆起對帶有「妖術」或「邪術」之類案件的懲處日趨嚴厲，在乾隆一朝以「謀反」、「大逆」定案的即有數十起，但是嚴刑峻法並沒有達到「辟以止辟」的目的，以「左道邪術」為特徵的秘密教門愈演愈烈，導致嘉慶十八年(1813)的天理教起事直接殺入紫金城，嘉慶驚為「漢唐宋明未有之事」。

大多數妖術謠言直指人們生命意識中最迫切關注的問題，如生命或財產安全等，這類謠言表達了那些害怕遭受傷害的人們的擔憂，因而謠言變得無限重要，越是荒誕不經的傳聞，人們越是敏感。在這種情境下，關謠沒有任何意義，人們尤其關心那些主觀資訊，而忽略可以核實的事實。謠言的依據越是帶有感情色彩，用事實作為對付它的策略越是不靈。對謠言和關謠的最新研究顯示，即使人們不相信謠言，也會受其影響。而且，人們可能受到關謠的反面影響，即人們相信關謠的真實性^⑫。因為所有的關謠都會帶來兩種後果，一是使那些未聽說過謠言的人知道了謠言；二是試圖影響那些已經知道謠言的人。

從近代中國多次發生妖術謠言大恐慌中可以看出，清廷深諳妖術謠言對人們具有很強的蠱惑力，乾隆說「此等造作訛言，最易煽惑民聽」^⑬。清廷下令捉拿剪辮匪徒處在兩難境地，在滿清統治時代，頭髮並不屬於個人所有，個人無權處置自己的頭髮。對清廷而言，剪辮意味着反叛，蓄辮則表示歸順。儘管清帝知道「妖由人興」意味着甚麼，但是一味對剪辮謠言放之任之，又擔心會被反滿人士利用，釀成真正的叛亂；如果大張旗鼓地捉拿剪辮之人，同樣會激起反滿情緒。同時皇帝又很擔心「胥役人等，從中藉端滋事，致累閭閻」^⑭。的確，面對乾隆多次催促拿獲剪辮疑犯的壓力，督撫們為了自保，在抓不到真正的剪辮之人時，只得濫捕無辜，鞫刑熬審，於是乎，誣告、栽贓、不斷擴大的冤獄、謠言與小道消息、官吏的腐敗與公眾的歇斯底里、私刑與公堂上的逼供、人人

自危與人人自保交織在一起。所以，清廷期望於地方大吏能夠體察皇帝的苦心，認真辦理此類事件，最好是既能抓獲剪辮匪徒又不驚擾四鄰。但是地方大吏對這類妖術案件並不像皇帝那樣緊張，他們往往會裝聾作啞，拖延擱置，實在隱瞞不下去，則抓獲幾個替罪羊（在中國近代歷史上，妖術案件層出不窮，但是官方幾乎沒有抓到一個真正的主謀者）^⑳。這就導致中國社會信任的缺位，信任的缺位在社會危機時尤為突出，人人都可以用「妖言惑眾」這樣的罪名來惡意中傷和陷害他人，誣陷成為普通人一種突然可以得到的權力。

只要產生妖術謠言的社會環境和社會心理沒有改變，同類的謠言就會持續出現，因為謠言的魅力之一就在於它的重複性。

註釋

- ① 勒龐(Gustave Le Bon)著，馮克利譯：《烏合之眾》(北京：中央編譯社，2000)，頁8。
- ② 〈定長·程燾摺〉，《史料旬刊》，第7期(故宮博物院文獻館，1930年8月)。
- ③ 〈富尼漢摺〉，《史料旬刊》，第5期(故宮博物院，1930年7月)。
- ④ 〈廷寄十八〉，《史料旬刊》，第6期(故宮博物院，1930年7月)。
- ⑤ Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), 68, 轉引自魏斐德(Frederic E. Wakeman)著，王小荷譯：《大門口的陌生人》(北京：中國社會科學出版社，1988)，頁27。
- ⑥ 〈廷寄十七〉，《史料旬刊》，第6期。
- ⑦ 〈劉統勳等摺二〉，《史料旬刊》，第6期。
- ⑧⑨ 〈廷寄二十二〉，《史料旬刊》，第7期。
- ⑩ 〈定長·鄂寶摺〉，《史料旬刊》，第7期。
- ⑪ 〈劉統勳摺五一硃批〉，《史料旬刊》，第11期(故宮博物院，1930年9月)。
- ⑫ 傅蘭雅、林樂知主編：《上海新報》，1871年7月2日，第392號(台灣文海出版社影印，無具體影印時間)，頁2650。
- ⑬ 吳元炳編：《沈文肅公政書》，卷六(台北：文海出版社，1967)，頁67。
- ⑭⑯ 何天爵著，鞠方安譯：《真正的中國佬》(北京：光明日報出版社，1998)，頁139；133。
- ⑰ 弗雷澤(James G. Frazer)著，徐育新等譯：《金枝》(北京：大眾文藝出版社，1998)，頁350。
- ⑱ 朱采：〈再上李中堂〉，載《清芬閣集》，卷五(台北：文海出版社，1968)，頁360。
- ⑲ 楊伯峻譯註：〈泰伯篇第八〉，載《論語譯注》(北京：中華書局，1980)，頁81。
- ⑳ 李概編：《李文恭公(星沅)奏議》，第三冊，卷十一，「蘇撫」(台北：文海出版社)，頁1529、1522-23。
- ㉑ 戴玄之：《中國秘密宗教與秘密社會》，上冊(台北：台灣商務印書館，1990)，頁120。
- ㉒ 卡普費雷(Jean-Noel Kapferer)著，鄭若麟、邊芹譯：《謠言》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)，頁278。
- ㉓⑳ 〈廷寄七〉，《史料旬刊》，第6期。
- ㉔ 〈永德摺二〉，《史料旬刊》，第8期(故宮博物院文獻館，1930年8月)。

蘇萍 1984年畢業於南京大學中文系，獲文學士學位；1996年獲南京大學社會學系法學碩士學位；2000年獲南京大學歷史學系博士學位。現任上海社會科學院青少年研究所助理研究員。

「左翼」：符號資本與知識—權力

——從安德森的「犯規」說起

● 吳冠軍

一 「戰爭狂人」羅爾斯？

在今夏北京的一次學術座談會中，安德森 (Perry Anderson) 作了一個題為〈三種新的全球化國際關係理論〉的學術報告，發表在今年10月號的《讀書》雜誌上。安德森在這篇報告中分析了「民主的和平」理論，「攻擊性的現實主義」理論，以及「後現代國家」或「市場國家」理論。爾後話鋒一轉，對美國著名政治哲學家羅爾斯 (John Rawls) 提出了嚴厲批評。安氏認為，羅爾斯在《萬民法》(The Law of Peoples) 中的基本論點，其實與「後現代國家」理論是一致的。主張後現代國家 (如北美、歐洲國家和日本) 須動用他們的國家力量 (包括軍事力量) 來控制現代國家 (如中國、印度、巴西、巴基斯坦等)，同時也制止前現代國家 (如非洲國家、阿富汗、中東國家) 那些諸如屠殺的行為。簡言之，這種理論「正面」提出了一種「新帝國主義」的概念^①：

根據羅爾斯《萬民法》的劃分，世界分為民主的人民和不民主的人民，民主

的人民的道德責任就是派軍隊到不民主的人民那裏去推行民主。但是，我們要注意一點，包括羅爾斯自己在內的很多人，都認為羅爾斯是屬於美國的極端左翼的學者。

正是這段論述讓我吃了不小的一驚：這位享譽國際的學者怎麼會如此不負責任地肆意歪曲羅爾斯的論點^②？羅爾斯在《萬民法》中明明白白地區分了五種國內社會——理性的自由人民、合宜的等級制人民、法外國家、負擔不利條件的社會、仁慈專制主義的社會。其中哪曾有把「世界分為民主的人民和不民主的人民」？且不說《萬民法》中的五種人民 (國內社會) 在安德森口中劇減為「兩種人民」，單看這五種人民的劃分依據，其中也無一是同「民主」沾上邊的，並且「萬民法」的八條原則中也根本沒有這樣一條：人民要有民主^③。

在《萬民法》一書中，羅氏明確地寫道：自由人民無權干涉合宜等級制人民，因為它們同屬「組織良好的人民」(well-ordered peoples)。與此同時，自由人民有道義進行譴責的，唯有侵犯

安德森在《讀書》雜誌今年10月號上發表的學術報告，對政治哲學家羅爾斯提出了嚴厲批評，認為羅爾斯在《萬民法》中的基本論點與「後現代國家」理論是一致的，提出了一種「新帝國主義」的概念。如此不負責任地歪曲讓我吃了不小的一驚。

* 由於篇幅限制，本文經編輯刪節壓縮，其完整版本將在《二十一世紀》網絡版發表。

基本人權且富於侵略性和危險性的法外國家，並在嚴重情況下可以通過經濟制裁的方式糾正其錯誤。而需要以武力進行干涉的則必須是那種大規模地侵犯基本人權的特別嚴重情形(如對少數族群的大屠殺)，並且此處的人權必須是生存與安全這樣的最底線人權(羅爾斯稱之為「緊要權利的特殊種類」)。在這裏，人權而不是「民主」乃是衡量的唯一標準。而且，譴責、制裁及干涉的(長期的)目標也不是將法外國家變成為「民主的」國家，而是將其帶入組織良好的人民社會。

羅爾斯本人實際上對武力干涉一直持有高度的反思與警惕^④。「萬民法」原則其中一條就是，「除自衛之外，無權鼓動戰爭」。羅氏在《萬民法》中嚴肅批評了美國、英國等西方國家在國際上的不當政策及其「嚴重的錯誤」(great wrongs)，尤其批評美國在對日戰爭中殃及平民的城市火海轟炸，投擲原子彈更是「罪大惡極」(great evils)，違反了「萬民法」對戰爭行為的限制原則，而且彼時，「戰爭實際上已經結束，再來次侵略便實在沒有必要」；同樣地，英國1942年底以後對德國城市的連番轟炸，也根本沒有可以被證明為正當理由……^⑤

基於上述分析，我不得不質問安德森：羅爾斯哪裏曾主張過「民主的人民的道德責任就是派軍隊到不民主的人民那裏去推行民主」？羅氏在《萬民法》最初的論文(1993)中就已開門見山地提出：「獨裁專制的政體在一個合理的萬民社會中想必不會被看成是有良好聲譽的成員。但是我們同樣不能理智地去要求所有政體都成為自由的。」^⑥可見，即使撇開無中生有的部分不算，安德森的描述恰恰是同羅爾斯本人南轅北轍。

在《萬民法》這本小冊子及其原初論文中，並沒有太多可能會讓讀者產生諸多誤讀的艱澀術語，況且安德森之所述根本乃是《萬民法》之所無，而且把對方原意完全說反，竟把《萬民法》所批評的基本對象硬生生倒轉成《萬民法》之基本主張！若按照民主人民派軍隊到不民主人民那裏去推行民主的安氏轉述，那麼《萬民法》也根本不能稱之為「法」了，而成了一本戰爭宣傳小冊子。「現實的烏托邦」被描畫成血與火的硝煙戰場；「戰爭行為的限制原則」被轉換為戰爭行為的「發動原則」；「理性多元主義」被等同於正面鼓吹軍事行動的「新帝國主義」！秉承康德(Immanuel Kant)「永久和平」理想的羅爾斯，在安氏口中活脫脫變為一個「戰爭狂人」！

安德森對「《萬民法》中的基本論點」的概括與批評實在令人瞠目結舌、讀之色變。依照這一路邏輯下來，安氏理直氣壯地表達了他的憤憤不平：這套「作為公平的正義」理論怎麼就混進了「極端左翼」的隊伍？

儘管安德森常以嚴肅使用「左翼」術語的學者自居，但他將羅爾斯排除出「極端左翼的學者」之列，竟是以歪曲作者原文的方式為依據。安氏遠非學界無足輕重之輩，而是當代西方左翼的重鎮之一，赫赫有名的《新左翼評論》(New Left Review)雜誌之主編。如此一位有分量的人物為爭「左翼」這一名號竟出此下策，「洋相」不遠萬里出到了華夏神州，「硬傷」白紙黑字印上了中國知識界影響最大的《讀書》雜誌。如果不是欺東土無人而趁機來愚弄一下，那麼這背後的邏輯確實值得深思。

按照安德森在最近一次訪談中的表述，「左翼」一詞基本上即是馬克思主義與社會主義的同義詞(安氏好幾

羅爾斯對武力干涉一直持有高度的反思與警惕，他在《萬民法》中嚴肅批評了美國、英國等西方國家在國際上的不當政策及「嚴重的錯誤」。但安德森為了將羅爾斯排除出「極端左翼的學者」之列，竟把《萬民法》所批評的對象硬生生倒轉成《萬民法》之基本主張，實在令人瞠目結舌、讀之色變！

安德森無法容忍作為自由主義當代主要代表的羅爾斯也湊到了「左翼」旗幟下。此外，遭到「左翼」們除名的還有哈貝馬斯，晚年福柯被評論為向「右翼」轉變，布爾迪厄也曾被指為政治上的保守份子。然而，這樣的斷語背後，究竟憑藉的是甚麼標準？又是由誰來確定？

處將馬克思主義與左翼兩詞對等使用），與被歸為「右翼」的自由主義乃是涇渭分明^⑦。也許正因此，他無法容忍作為自由主義當代主要代表的羅爾斯也湊到了「左翼」旗幟下來分一杯羹。羅氏秉承的乃是康德主義的啟蒙傳統，而在安德森眼裏，康德關於政治哲學的論述（如「永久和平論」）一樣是「很荒唐的」^⑧。在今天，不單是羅爾斯往往遭到「左翼」的除名，另一位重要的康德主義者哈貝馬斯（Jürgen Habermas）同樣早已被「左翼」們視為陌路人、「左翼」的叛徒，在中國哈氏更被描述成了「帝國主義」^⑨。而轉向康德的晚年福柯（Michel Foucault）則也被評論為向「右翼」轉變，常與福柯齊名的布爾迪厄（Pierre Bourdieu）也曾被指為政治上的保守份子乃至精英主義者，等等等^⑩。如果作一次地毯式全面考證的話，我們將會發現一張很長的先後被「左翼」除名的知識份子名單，而羅爾斯只是其中比較著名的靶子之一而已。安德森始終堅持認為：「『左翼』和『右翼』術語就像它們是不可貫穿的一樣是不可逃避的」^⑪。

然而值得追問的是：這樣的斷語背後，究竟憑藉的是甚麼標準？又是由誰來確定？其在多大程度上是客觀的「涇渭」，在多大程度上則是主觀的「臆斷」？為甚麼「不可貫穿」，為甚麼更是「不可逃避」？

二 「左翼爭奪戰」與符號資本

稍加觀察就會發現，當下的西方知識界存在着一個顯著現象：有如此之多的、甚至享有國際名望的不同領域學者都紛紛自稱「左翼」，開口閉口

我們左翼如何如何。儘管他們之間往往沒有任何思想的交叉點（譬如女性主義、文化多元主義、生態環保主義、馬克思主義、後現代主義等等，基本上均是各自為政），但卻同時都緊緊抓住「左翼」標籤不放。從紐約到巴黎、從倫敦到柏林，「左翼」或多或少均成為了知識份子所偏愛的認同（身份）的記號。而晚近以來，此現象尤甚，正如戈登（Colin Gordon）所描述的，「在過去的幾年中，新左翼的大部分成員都已經習慣於通過援指認同話語來支持自己的立場——不管用恢復的階級記憶、弗洛伊德的『主體理論』，還是炫耀純粹的學說統一。」^⑫當然事實上遠不止那三種，在「左翼」這張標籤下，各家各派學者的觀點是如此迥異，大相逕庭，甚至彼此之間充斥着緊張、乃至對立。當下，維護普遍性的自稱「左翼」，維護特殊性的也同樣以「左翼」自居；認同政治以及後殖民主義自稱「左翼」，歷史唯物主義這樣的普世話語也沒有甘心讓出「左翼」；堅持激進革命的是「左翼」，號召解構遊戲的也是「左翼」；堅持宏大理想的是「左翼」，讚揚微小敘事的也是「左翼」；新馬克思主義固然自稱是「左翼」，新實用主義也自稱是「左翼」；代表民族國家主權或民族自決權的堂而皇之以「左翼」自命，而代表世界公益與人權的也自認是「左翼」中人；此外，各種類型的多元主義與無政府主義也紛紛宣稱為「左翼」……這些立場如此不同的學者竟苦苦共享一個招牌，難免要為這個「左翼」名號而大動干戈。

遠的不說，近20年來，這種明槍暗火的爭鬥此起彼伏：安德森曾分別以自戀主義、代價之不確定和倒向市場為由把「地區主義」、「國際主義」與「伯明翰學派的所有後裔」推到了「左

翼」的批判席上，而安德森本人則因在〈復興〉（“Renewals”）一文中擴大了「左翼」的範圍而遭到「正統左翼」的斷然驅逐；伊格爾頓（Terry Eagleton）批評後現代主義乃是「左翼」無法挑戰現存資本主義情況下的一種替代性選擇；而另一種對後現代的驅逐則是因其先行者尼采（Friedrich Nietzsche）、海德格爾（Martin Heidegger）均係有名的「右翼哲學家」；霍布斯鮑姆（Eric Hobsbawm）從啟蒙的普世主義出發把「認同政治」趕出了「左翼」；生態環保主義與綠色運動則曾經被指責為是犯了「自然主義錯誤」的保守主義^③。安德森還曾在其〈復興〉一文中指出，「大眾形式」（popular forms）之批判者自認「左翼」——如霍格特（Richard Hoggart）、威廉姆斯（Raymond Williams）等，而「高雅形式」（high forms）的批判者居然也以「左翼」自稱——如從巴塔耶（Georges Bataille）到德里達（Jacques Derrida）。安氏則宣稱：這兩者都不是「左翼」，「他們統共所做到的往往不過是在蒙昧主義和民粹主義之間進行選擇，更糟的是二者的混合，表現出煽動蠱惑和政治冷漠之間不可思議的調和」^④。然而，以上這些「左翼爭奪戰」基本上還是在學理的層面上進行，而安德森此番為了表明羅爾斯不屬於他所代表的「左翼」，竟至於以任意歪曲對方作為批評手段，嚴重違反了身為學者最根本的職業道德與學術批評基本的底線規則。

如果將問題全歸之於安氏個人因素，在我看來是把問題簡單化了。我們須要追問的是：為甚麼在知識份子群體中會大量出現爭擁「左翼」這種情況，自我封賞甚至不計「同室」操戈，專斷「左」／「右」甚至不顧學術道德，寧「左」勿「右」甚至不惜矯枉過正，以

至於像安德森這樣頗有建樹的學者也竟走上「犯規」之途？在這樣的追問下，我們無法僅僅停留在對安氏個人進行譴責的層面，而有必要對知識份子的「左翼情結」作一個更深入的分析。

如果「左翼」如安德森本人所說代表了一種「不妥協的現實主義」（uncompromising realism）^⑤，那麼作為一個經驗事實，無論在哪個社會中，知識份子這個群體確實總是會具有偏「左」的傾向，也就是說，不同於社會上其他的人員，知識份子在氣質上總是傾向於不滿於現行制度而懷有烏托邦理想。正如羅蒂（Richard Rorty）所言：「知識份子作為知識份子，本來就具有特殊而奇異的需求——希求不可名狀，希求崇高，希求超越限制，希求完全自由地應用語言、不受制於社會制度」^⑥。而用希爾斯（Edward Shils）的話來說，知識份子就是對於神聖事物非常敏感、對於宇宙本質以及社會規範具有非凡反省力的那批人。「在每個社會中都有少數人比周遭的尋常夥伴更探尋、更企求不限於日常生活當下的具體情境，希望經常接觸到更廣泛、在時空上更具久遠意義的象徵。……穿越當下具體經驗之屏幕的這種內在需求，標示了每個社會中知識份子的存在。」^⑦正因此，每個社會中的知識份子，或多或少均生來就具有着一種不妥協於現行制度的「左翼」情結。在福柯看來，「知識份子」和「左翼知識份子」指的差不多是同一個東西，因為在他的時代，「左翼知識份子」在整個知識界已經居於統治地位了^⑧。

對於知識份子的爭擁「左翼」現象，布爾迪厄曾作過一個深透剖析：「知識份子喜歡把自己設想成為解放者，代表着進步力量（或者至少是保

當下西方知識界存在着一個顯著現象：不同領域學者都紛紛自稱「左翼」，開口閉口我們左翼如何如何。為甚麼在知識份子群體中會大量出現爭擁「左翼」、自我封賞甚至不計「同室」操戈這種情況？在這樣的追問下，我們有必要對知識份子的「左翼情結」作一個更深入的分析。

對於知識份子而言，「左翼」幾乎就是個天然的褒義詞，「左翼」已成為布爾迪厄所說的「符號資本」，並且形成了一種「符號權力」，而追逐這種符號權力也成為部分知識份子之「慣習」，他們並從中獲取一種符號性利潤。難怪有如此之多的知識份子會爭先恐後地要去爭搶或保住頭上這頂「左翼」的「烏紗帽」。

持中立，自在悠遊，在美國尤其是這樣)。因而，對於知識份子而言，「左翼」幾乎就是個天然的褒義詞，如果不是「左翼」，甚至就算不上是一個合格的知識份子。換言之，被劃為「右翼知識份子」的人很可能會被驅逐出文化生產場，無權染指作為知識份子形象中最美好的「堅強的天真」。比如阿隆 (Raymond Aron)，由於不具備知識份子這一基本形象——「左翼」，因此在法國他成了「不合格」知識份子的代表^⑨。在布爾迪厄看來，大多數知識份子都不會心甘情願地被稱呼為右翼或保守主義 (如哈耶克 [Friedrich A. von Hayek] 就曾專門撰文，聲辯自己不是一個保守主義者)，這是因為當一個保守知識份子便意味着要承受雙重夾擊，「總是面臨被統治者和『知識份子』拋棄的危險，統治者覺得他們太『知識份子』了，而『知識份子』又覺得他們太順從於『資產階級』秩序了，他們被迫不斷地在這兩個陣地上戰鬥，通過加入其中的一個反對另一個」。因此，「右翼知識份子」通常首先要證明自己與權力場中的統治地位的關係，才能進行有效的批評；必須要通過雙重的顛覆，才有可能成為「知識份子」，並到達文化生產場^⑩。而「左翼」則根本無此壓力，只要宣稱自己是左翼就能免去那麼多棘手的壓力，難怪有如此之多的知識份子會爭先恐後地要去爭搶或保住頭上這頂「左翼」的「烏紗帽」。

可見，「左翼」在某種程度上已成為布爾迪厄所說的「符號資本」(symbolic capital)，並且在某些知識份子群體中逐漸形成了一種「符號權力」(symbolic power)，而追逐這種符號權力也成為部分知識份子之「慣習」(habitus)。正像布氏所指出的，不少知識份子沒怎麼花精力提高他們的

研究的技術性含量，而是花大精力增加其符號性含量。這種符號層面是「由一系列實踐性的元話語組成，人們用它 (就像理髮師用白圍裙一樣) 表明了、實際上炫耀了他或她的行為的某種非同尋常的特性」，並從中獲取一種符號性利潤。正由於這種利潤的存在，作為認同或貢奉資本的「符號資本」成為了文化生產場內競爭性鬥爭的手段和對象。因而，一旦「左翼」變成了某種「尊貴的頭銜」，則必將蛻變為「符號性資產的真正榮銜，讓擁有者有權分享褒揚的利潤」。而符號權力則正是「立足於符號資本的擁有之上」。由於符號資本總是滑動的 (如「左翼」這一符號就處於不斷的滑動之中)，因此勢必會產生為爭奪符號權力的鬥爭，也即是「為奪取這一建構命名行為的權力而鬥爭」。作為一種構構性權力 (power of constitution)，符號權力的功能即在於保全或改變社會世界中人們之間的聯合與區分、結合與離異、聚合與游離，它「藉由那些用來指稱或描述個人、群體與制度的字詞而運作」。布氏認為，符號權力的最高形式，就是製造群體的權力，包括「已經建立好而有待神聖化的群體，或等待被建構的群體，如馬克思主義的普羅階級」。借助於這一分析，「左翼」的建構過程便可得到有效的揭示：當「左翼」標記不斷被賦予符號資本時，知識份子在爭奪過程中便開始形成群體，這一群體則繼續致力於將「左翼」標記神聖化以增加其內含的符號權力。而當這一標記越是被承認，影響越大，越來越多的人就越是會封閉地在這個標記下進行鬥爭。這就是布氏所揭示的標記的命運——一個在鬥爭中才存在的遊戲。在這個遊戲中，標記本身成為了一種永恆生產和再生產的「幻象」(illusio)，「一種

自身就能構成自己唯一基礎的萬能思想。「左翼」作為一個幻象（「左翼爭奪戰」中的幻象），「是一個遊戲進行的條件，而且至少從局部看也是遊戲的產物」。若沒有「左翼」這一標記，「左翼爭奪戰」便無以進行；而隨着「左翼爭奪戰」的進行，「左翼」的幻象又不斷地得到再生產與神聖化。由此，不需要任何基礎（如批判的實踐），作為標記的「左翼」幻象本身構成了一個永恆生產的遊戲。幻象不止，遊戲不止，鬥爭不止。故而，布氏嘗言：「幻象」同在知識份子場中佔據絕對統治地位的「野心」具有相同的性質^②。

安德森本人有沒有意識到成為符號資本與幻象的「左翼」標記無從得知，如果他是未經反思地投入「左翼爭奪戰」並為此「犯規」，那只能說明他還沒有成為布爾迪厄所說的「內行」——「遊戲產生幻象，幻象即在內行參加的遊戲中的投資，內行具有遊戲意識，因為他就是遊戲造就的，他玩遊戲並借此保證遊戲存在」^②。不過可以肯定的是，安氏至少沒有注意到布爾迪厄的忠告：這種爭奪符號資本以及認同「幻象」的遊戲不同於商業成功或社會認同，若是通過不正當的理由來獲取，「那麼這一認同可能會使你名譽掃地」^③。

三 「左翼」：從啟蒙精神到知識一權力

無論有意識還是無意識，抑或出於「慣習」，安德森一直都屬於最積極地爭搶「左翼」符號資本與認同這一「幻象」的學者之一。安氏曾多次聲言，「左翼」的對立面即為「反動浪潮」（或稱「反動勢力」）。在這種光明與黑暗般的二元區分與價值高下的對立

中，哪些知識份子代表着「左翼的航標」自然成了比知識本身更重要的大問題^④。在《新左翼評論》新千年（2000）的第一篇社論文章中，安德森實際上將「左翼」劃分成了三個層次。第一個層次是始終以「正統左翼」為標榜的馬克思主義與社會主義，這也是安氏本人一貫的理論立場與自我認同。第二個層次乃是安氏此文的重點，亦即後冷戰時期左翼內部適時的「重建」，或者說「復興」（renewal）。「左翼」若要復興自身，就有必要在左翼文化中來一次「激進斷裂」（radical discontinuity）——將霍布斯鮑姆、傑姆遜（Fredric Jameson）、勃倫納（Robert Brenner）、奈恩（Tom Nairn）、本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）、德布雷（Regis Debray）、伊格爾頓、克拉克（T. J. Clarke）、哈維（David Harvey）等人容納進來。這些人在安氏看來實際上是原本的左翼文化分裂後的產物。第三個層次則被安德森本人稱作為「鬆散的左翼」，也就是一個所謂「更廣泛的、同馬克思主義很少甚至沒有淵源的知識份子圈子」，這些人是社會主義傳統之連續性更大層面潰散的後果，儘管他們仍間接地同這一傳統保持聯繫。哈貝馬斯、德里達、巴利（Brian Barry）、布爾迪厄、曼（Michael Mann）、朗西曼（W. G. Runciman）、斯蒂格利茨（Joseph E. Stiglitz）、森（Amartya Sen）、達斯古普塔（Ashim Dasgupta）等人即在此列。而落在這些名單之外的知識份子，無疑完完全全地不屬於「左翼」。

在安氏看來，那些以其承諾批判統治自身、從美德角度批判惡行、揭示官方的偽善以及言行之間的巨大鴻溝等等的批判實踐都不是真正的「左翼」，相反乃是「左翼的自我欺騙」。而安德森則要通過他對左翼的重新劃

知識份子在爭奪「左翼」標記過程中開始形成群體，並致力於將「左翼」標記神聖化。安德森未經反思地投入「左翼爭奪戰」並為此「犯規」，說明他沒有注意到布爾迪厄的忠告：這種爭奪符號資本以及認同「幻象」的遊戲若是通過不正當的理由來獲取，「那麼這一認同可能會使你名譽掃地」。

在安德森看來，「左翼」圈子當前的首要敵人為「新自由主義」，及其「穩固的意識形態新支點」——「第三條道路」。對於安氏以社論方式專斷地重構「左翼」實體和層級化的「左翼」結構，對於掩藏在非我「左翼」即為「反動」聲言背後的符號權力，我們不得不追問：甚麼是左翼？何以可能建立起這種特權化的「左翼中心主義」？

分與確定來祛除左翼的這些「神秘化」與「含混性」。當然，「偽」左翼還不一定算得上是「真」左翼的敵人。那些經過認證的「左翼」圈當前的首要敵人，則被安氏確定為「新自由主義」(neoliberalism)，及其「穩固的意識形態新支點」——「第三條道路」(the Third Way)。安氏聲稱，「我們可以把列寧的格言『民主共和國是資產階級國家理想的政治外殼』修改為：『第三條道路』是今天新自由主義的意識形態外殼。」故而，「左翼」必須與之戰鬥。那些期待美好未來(happy ending)的「左翼」都是「福音主義者」(the Evangelicals)，而安氏所代表的「左翼」則是真正地繼承了「啟蒙精神」^⑤。

本來，如果這僅是一家之言，那或許大可一閱了之，然而關鍵問題就在於，這種關於「左翼」的界線勾畫與層次劃分以及「敵人」的確定並不是以安德森之個人見解來發表，而是以「社論」(editorial)的方式來規定「作為國際左翼的核心刊物」並具有近半個世紀影響的《新左翼評論》「應當開始採取的走向」，而且在事實上這一關於「左翼」的話語已通過寫入《新左翼評論》雜誌介紹的方式自我確立為正宗，並在該刊物影響範圍內逐漸成為作者與越來越多的讀者所奉行的金科玉律^⑥。考慮到如此一份媒體資源所具有的文化資本與社會資本，以及「左翼」本身所內含的符號權力，這種對「左翼」知識份子的劃分與「敵」、「我」陣營的建構，就不得不給予嚴肅的思索。

布爾迪厄曾指出：在建構社會實體的策略中，「最典型的乃是回溯性地重構過去，以便配合現在的需求」^⑦。這種策略既可能形成或提升符號資本，也可能帶來有價值的理論創新。然而，對於安德森以社論方式專斷地重構「左翼」實體，對於這種層級化的

「左翼」結構，對於掩藏在非我「左翼」即為「反動」聲言背後的符號權力，我們不得不追問：甚麼是左翼？如果說左翼意味着對當下社會現狀的激進批判，或用安德森本人的話說是「不妥協的現實主義」，抑或《新左翼評論》之刊頭標語(2002年5-6月號以來)——「當代的不順從主義」(contemporary non-conformism)，那麼何以可能自我構建出如此荒唐的內部權力結構？何以可能建立起這樣一種特權化的「左翼中心主義」？同是社會學家，何以布爾迪厄是「鬆散的左翼」而安德森本人則是「不鬆散的」左翼核心^⑧？何以名單之內的知識份子「不妥協的現實主義」，即「拒絕與現行制度的任何和解，反對任何一種遮遮掩掩地表述權力的虔誠和委婉」^⑨，而名單之外大量的知識份子則不是？且不說對現代社會激進批判如福柯者、對現行制度冷靜剖析如布爾迪厄者，羅爾斯作為「現實烏托邦」的公平正義社會、哈貝馬斯「反事實」構建的交往共同體，均是有如天上星辰般美好而人間可望不可即的理想世界，均是作為人類前行的遠景方向與批判源泉而抽象地存在於現實世界之彼岸，因而同現行制度(包括西方各國在內)都存在着極大距離，對於問題重重的當下社會都富有着巨大的批判能量(儘管布氏與哈氏還算被安德森認可為鬆散的左翼)。

我同意安德森所言——「批判性視野」的喪失即意味着「知識份子的腐敗」^⑩，然而，一旦「左翼」、「批判性」都成了壟斷在安氏手裏的符號權力，沒有進入他所定義的「左翼」結構就意味着「反動」、「腐敗」，這在我看來恰恰陷入了某種「腐敗」。布爾迪厄以其大量的經驗研究令人信服地揭示出：「權力的符號關係傾向於再生產並強化建構社會空間之結構的那些權力關

係^②，而後者則正是安德森口口聲聲要拒絕和反對的。正是在這個意義上，往學理上說，安氏陷入了阿佩爾(Karl-Otto Apel)和哈貝馬斯所說的「述行矛盾」(performative contradiction)中；而從實踐角度來說，安氏正不斷生產着他所極力要求批判與反抗的權力。一方面，安德森以批判性為號召要求知識份子們抗拒一切權力與腐敗；另一方面，以《新左翼評論》主編之身份，安氏恰恰正是在典型地製造着福柯所批判的「知識—權力」：安氏版的「左翼」話語之確立乃是建立在其對「左翼」的層級劃分以及對所謂「非左翼」的排斥之上，這一話語從《新左翼評論》的全力支持(作為社論並寫入刊物介紹)中汲取權力並獲得廣泛播散，在此過程中這種關於「左翼」的話語本身產生了一種規範化的權力，反過來再繼續加強這種話語的影響與效力，並努力使之上升為一種知識，「權力和知識在話語中結合一起」(福柯語)^②。換言之，「左翼」被身為《新左翼評論》主編的安德森加入了一系列標準和價值，以此來規範「左翼」的個體成員，同時這種規訓權力本身又是生產性的，其在實施的過程中不斷地強化着這套關於「左翼」的規範標準，由此形成了一個關於「左翼」的「知識—權力」網絡，在網絡所覆蓋範圍內的個體只有兩種選擇，要麼有意識地反抗以擺脫(包括另立門戶)這一規訓，要麼無意識甚至有意識地接受規訓，成為其中的一個節點並使網絡的原始構成得以強化。正是在這個意義上，通過權力來爭奪左翼話語的壟斷與通過爭奪左翼話語來獲取權力成為了同一個過程的兩種面向，並互為表裏。

福柯、布爾迪厄、哈貝馬斯與羅爾斯，以及其他諸多的知識份子，他們本人是否認同「左翼」原來根本不成

為「問題」，因為這本來至多就是個人的自我理解(如福柯與布爾迪厄等根本就對是否「左翼」無所謂)，而到了安德森手裏，卻成了梁山泊「英雄」排座次的重要「身份」問題。誰成為「天罡星」誰只是「地煞星」必須逐一敲定。然而安氏甚至沒有找個「天啟」式的外在理由便迫不及待地在《新左翼評論》上自命權威進行評封。我敬重安德森的批判性理想，然而卻不得不指出：他憑藉其所掌握的社會資本與文化資本已經不知不覺把這種理想轉變成了現實中的知識—權力。

就像福柯所分析的，當下社會的控制不是通過直接的壓制或赤裸裸的權力展示，而是通過間接的規範化戰略來達到的，以此將個體不露痕迹地納入權力規訓網絡之中。這種規訓話語在今天已取代了以往同權力有着赤裸裸聯繫的話語，它通過挑選、規範化、等級化和集中化這四種操作來隱蔽地實施規訓權力^③。而這四種操作施行的主要媒介之一就是強有力的媒體機構，尤其是像《新左翼評論》這樣的「國際左翼的核心刊物」，發表／不發表很容易成為一種極為有效的規訓手段，更遑論以「社論」的形式來進行挑選、規範化、等級化和集中化的「戰略布置」。正是基於對權力細緻入微的物理學分析，福柯嘗言：「在我們這樣的社會裏，真正的政治任務是抨擊那些表面上看來中立或獨立的機構的運作，用批判的方法揭去借助這些制度隱蔽地發揮其作用的政治暴力的假面具，以便大家共同與之鬥爭」^④。

通過此次安德森「犯規」事件可見，在日常生活世界中，左與右是根據主體的朝向而決定；在知識份子世界中，左翼與右翼竟成了由「主編」的朝向而決定。今天這位主編大錘一

我同意安德森所言：「批判性視野」的喪失即意味着「知識份子的腐敗」，然而，一旦「左翼」、「批判性」都成了壟斷在安德森手裏的符號權力，沒有進入他所定義的「左翼」結構就意味着「反動」、「腐敗」，這恰恰陷入了某種「腐敗」。安氏正不斷生產着他所極力要求批判與反抗的權力。

敵，羅爾斯即被宣判開除出「左翼」。不需要學術批評，不需要嚴密論證，安氏欽口一開，《萬民法》頓時化作「新帝國主義」！恰好形成反諷與對照的是，在那篇部署「左翼」規範化戰略的社論文章中，安氏還把由他主編的《新左翼評論》稱為「嚴肅對待『左翼』這個術語的雜誌」(journal that took the term “left” seriously) ⑤。而我要指出的是：同「後現代」這個術語一樣，越是把「左翼」作為一個標籤進行強調甚至將其神聖化、規範化、實體化，就越會落入自相悖反的荒謬陷阱。嚴肅對待「左翼」最好的方式，恰恰是不去把「左翼」關鍵詞化和特別化，不去圍繞「左翼」術語本身做文章。因為如此一來，「左翼」本身就產生了符號資本以及隨之而來的符號權力；二來，在「左翼」與「非左翼」(既包括被開除出「左翼」的也包括本身就不認同「左翼」的)之間很容易形成某種陣營化的「敵」、「我」思維與黨同伐異的非學理甚至情緒化衝突；三者，在神聖化、規範化、實體化「左翼」的過程中不可避免會生產出知識—權力的規訓網絡，使得「左翼」成為其本身最應批判的對象。

也許，這次「犯規」是爭奪符號資本與符號權力鬥爭中的一次失手；也許，這是安德森情緒化的敵我意識思維下的一次失態；也許，這是知識—權力網絡試圖規訓反抗着的個體的一次失敗；或許更有可能的是，以上這些因素內在地交織在一起，共同導致這次惡性的「犯規」事件最終爆發。但無論是哪一種原因，這一事件都值得所有以批判為己任的知識份子嚴肅地對待與反思：一名以「左翼」自命的學者，事實上卻倚借制度性力量來不斷生產與升級知識—權力，甚至不惜以嚴重歪曲的惡劣手段黨同伐異排斥其

他批判性的知識份子，這種獨斷行徑無論如何同「左翼」反抗權力的批判精神恰恰是背道而馳的。

如果「左翼」如安德森所說，乃是「啟蒙精神」的真正繼承人——「今天最需要的是啟蒙精神而非福音主義者」⑥，那麼這樣的「左翼」就斷然不能成為某種規範化的封閉實體乃至特權化的層級結構，而應是在各個層面呼喚不拘一格的批判實踐。批判不應該被劃上任何界線，批判本身就是一種可能越界的實踐。對於通過劃界線來特別化「左翼」的做法(不管是安德森版本還是其他人的版本)，首先須要追問的就是界線及其標準，在這裏，批判即是由對界線的分析與反思構成，而批判本身則又已包含了進一步批判的可能。就像當年追索「甚麼是啟蒙」之間的福柯那樣，一路追到了「批判的本體論」，「連接我們與啟蒙的繩索不是忠實於某些教條，而是一種態度的永恆復活——這種態度是一種哲學的氣質，它可以被描述為對我們的歷史時代的永恆的批判」⑦。因而，對於「左翼」，我們只須留存於心的是：那是一種啟蒙(而非獨斷)的精神氣質，一種永恆(而非短暫)的批判性態度。如此足矣！

作者附記：當筆者校對本文清樣時，驚聞羅爾斯辭世噩耗，心中悲痛，不勝欷歔！仙鶴遠去，也許正盼望着同昔日賢們天堂論道，那些為塵世俗子所爭奪的符號幻象，又與他何干？此刻，我心頭感受到的，仍是羅氏追循康德的那個未圓然而卻是不滅的「永久和平」之夢；耳中依稀聽到的，依舊是他特有的結巴而有力的聲音：「假如正義蕩然無存，人類在這世界生存，又有甚麼價值？」

2002年11月27日

也許，安德森這次「犯規」是他情緒化的敵我意識思維下的一次失態，但一名以「左翼」自命的學者不惜以嚴重歪曲的惡劣手段黨同伐異，排斥其他批判性的知識份子，無論如何是同「左翼」反抗權力的批判精神背道而馳的。如果「左翼」是「啟蒙精神」的真正繼承人，那麼就應是在各個層面不拘一格地呼喚批判實踐。

註釋

①⑧ 安德森(Perry Anderson)等：
〈三種新的全球化國際關係理論〉，
《讀書》(北京)，2002年第10期，
頁8；4。

② 我在這篇文章及其續篇〈甚麼是
左翼？——安德森「犯規」事件再思
考〉(即將發表)中試圖通過安德森
「犯規」事件而提出一個當下的知識
份子問題並對此作出分析，而不是
作為一篇論戰文章來發表。

③⑥ 參見羅爾斯(John Rawls)著，
張曉輝、李仁良、邵紅麗、李鑫
譯：《萬民法》(長春：吉林人民出版
社，2001)，頁4、40；40、101、
104-108。

④ 早在二十世紀40年代，羅爾斯
的海外從軍經歷就已使他開始反省
戰爭。二戰快結束時，羅爾斯堅決
放棄升任軍官的機會，因為在他看
來，軍隊乃是個「陰鬱之所」。60年
代，羅爾斯反對越戰。1995年，
一向不寫時事評論的羅爾斯提筆
寫就引起當時很大社會影響的〈廣
島五十年〉(“Fifty Years after
Hiroshima”)，嚴厲批評美國。參見
波格(Thomas W. Pogge)著，顧
肅、殷茵譯：〈羅爾斯小傳〉，載
羅爾斯著，姚大志譯：《作為公平的
正義——正義新論》(上海：上海
三聯書店，2002)；川本隆史著，詹
獻斌譯：《羅爾斯——正義原理》
(石家莊：河北教育出版社，2001)，
頁195-200；何懷宏：《公平的
正義——解讀羅爾斯〈正義論〉》
(濟南：山東人民出版社，2002)，
頁3。

⑥ 羅爾斯(John Rawls)著，舒煒
譯：〈萬民法〉，載汪暉、陳燕谷
編：《文化與公共性》(北京：三聯書
店，1998)，頁377。

⑦ 汪暉：〈新左翼、自由主義與社
會主義——安德森訪談〉，載李陀、
陳燕谷編：《視界》，第四輯(石家
莊：河北教育出版社，2001)，
頁97；Perry Anderson, “Renewals”,
New Left Review 1 (January-
February 2000): 5-24.

⑨ 參見霍爾斯特(Detlef Horster)
著，章國鋒譯：《哈貝馬斯傳》(上海：
東方出版中心，2000)，頁117-21；

張汝倫：〈哈貝馬斯和帝國主義〉，
《讀書》(北京)，1999年第9期。

⑩ 福柯與布爾迪厄都以強調知識
份子對權力的批判、對制度的抵抗
著稱，然而他們先後曾被某些「左
翼」知識份子歸為自由主義乃至保
守主義。不過福柯與布爾迪厄都
對此根本無所謂，或者付之一笑。
Michel Foucault, “Polemics,
Politics, and Problemizations: An
Interview with Michel Foucault”, in
The Foucault Reader, ed. Paul
Rabinow, trans. Lydia Davis
(London: Penguin, 1991), 383-84.
並參見布爾迪厄(Pierre Bourdieu)、
華康德(Loic J. D. Wacquant)著，
李猛、李康譯：《實踐與反思——反
思社會學導引》(北京：中央編譯
出版社，1998)，頁117；麥克尼
(Lois McNay)著，賈湜譯：《福柯》
(哈爾濱：黑龍江人民出版社，
1999)，頁144。

⑪ 安德森(Perry Anderson)：〈《西
方左派圖繪》導論〉，載安德森、卡
米勒(Patrick Camiller)編，張亮、
吳勇立譯：《西方左派圖繪》(南京：
江蘇人民出版社，2002)，頁21。

⑫ 戈登(Colin Gordon)著，趙娜
譯：〈問題、精神實質、事件——福
柯論康德和啟蒙〉，載汪民安、陳
永國、馬海良編：《福柯的面孔》
(北京：文化藝術出版社，2001)，
頁249。

⑬ 註⑦Anderson, 21-22; Perry
Anderson, “Internationalism: a
Breviary”, *New Left Review* 14
(March-April 2002): 5. 另請參見張
亮：〈《西方左派圖繪》譯者附記〉，載
註⑩《西方左派圖繪》，頁333；胡鳴
劍：〈《新左翼評論》的自殺〉，《國外
理論動態》(北京)，2001年第10期；
霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawm)著，
周紅雲譯：〈認同政治與左翼〉，載
楊雪冬、薛曉源編：《「第三條道路」
與新的理論》(北京：社會科學文獻
出版社，2000)，頁112、115；伊
格爾頓(Terry Eagleton)著，華明
譯：《後現代主義的幻象》(北京：商
務印書館，2000)；羅斯諾(Pauline
Vaillancourt Rosenau)著，張國清
譯：《後現代主義與社會科學》

(上海：上海譯文出版社，1998)，頁234；吉登斯(Anthony Giddens)著，李惠斌、楊雪東譯：《超越左與右——激進政治的未來》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁10-11。

⑭⑮⑲⑳㉑ 註⑦Anderson, 20; 14; 14; 18; 15.

⑯ 羅蒂(Richard Rorty)著，王曉明譯：〈哈貝馬斯與利奧塔論後現代〉，載王岳川、尚水編：《後現代主義文化與美學》(北京：北京大學出版社，1992)，頁71。

⑰ Edward Shils, "The Intellectuals and the Powers: Some Perspectives for Comparative Analysis", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 1 (October 1958): 5-22.

⑱ 福柯(Michel Foucault)：〈論權力〉，載包亞明編，嚴鋒譯：《權力的眼睛——福柯訪談錄》(上海：上海人民出版社，1997)，頁23。

⑲ 見註⑱《實踐與反思——反思社會學導引》，頁252；布爾迪厄(Pierre Bourdieu)著，劉暉譯：《藝術的法則——文學場的生成和結構》(北京：中央編譯出版社，2001)，頁270、259。

⑳ 見註⑲《藝術的法則——文學場的生成和結構》，頁336。同時請參見哈耶克(Friedrich A. von Hayek)：〈我為甚麼不是一個保守主義者〉，載哈耶克著，鄧正來譯：《自由秩序原理》(下冊)(北京：三聯書店，1997)，頁187-206。

㉑㉒ 見註⑲《藝術的法則——文學場的生成和結構》，頁194、232、275；348。

㉓ 布爾迪厄(Pierre Bourdieu)：〈知識分子場：一個分裂的世界〉，載包亞明編譯：《文化資本與社會煉金術——布爾迪厄訪談錄》(上海：上海人民出版社，1997)，頁81。

㉔ 安德森(Perry Anderson)著，葉彤譯：〈文明及其內涵〉，《讀書》(北京)，1997年第12期，頁67；註⑦Anderson, 14。

㉕ 註⑦Anderson, 9-19。「左翼核心思想家」(key thinkers on the left)名單(完整名單總共32位)已然被寫入《新左翼評論》的刊物介紹中，

並且以「新自由主義」與「第三條道路」為敵對方這一內容也已正式寫入了作為基本定位的刊物介紹中，請參見《新左翼評論》網站(www.newleftreview.net)的「About NLR」欄目。

㉖ 註⑦Anderson, 6。「國際左翼核心刊物」乃是《新左翼評論》在其刊物介紹中的自稱，請參見註㉕《新左翼評論》網站的「About NLR」欄目。

㉗㉘ 布爾迪厄(Pierre Bourdieu)著，王志弘譯：〈社會空間與符號權力〉，載包亞明編：《後現代性與地理學的政治》(上海：上海教育出版社，2001)，頁305；306。

㉙ 安德森主要的學術研究領域是歷史社會學，現任美國加利福尼亞州立大學洛杉磯分校歷史與社會學教授。

㉚ 見註⑦汪暉，頁106。

㉛ 福柯(Michel Foucault)著，余碧平譯：《性經驗史》(上海：上海人民出版社，2000)，頁73。

㉜ 參見福柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》(北京：三聯書店，1999)，頁29-30；福柯著，錢翰譯：《必須保衛社會》(上海：上海人民出版社，1999)，頁170-71；沃林(Richard Wolin)著，張國清譯：《文化批評的觀念：法蘭克福學派、存在主義和後結構主義》(北京：商務印書館，2000)，頁272。

㉝ 福柯(Michel Foucault)、喬姆斯基(Noam Chomsky)著，叢莉譯：〈論人性：正義與權力的對抗〉，載杜小真編：《福柯集》(上海：上海遠東出版社，1998)，頁238。福柯稱他的權力研究為「權力的微觀物理學」，參見註㉜《規訓與懲罰：監獄的誕生》，頁28。

㉞ 福柯(Michel Foucault)著，汪暉譯：〈甚麼是啟蒙？〉，載註⑥《文化與公共性》，頁441、433-34。

社會科學本土化的深層課題

• 朱雲漢

社會科學存在「本土化」的課題是基於兩個前提：第一、社會科學知識具有時空特定性；第二、知識社群與社會的關係沒有普世皆同的模式，更沒有定於一尊的最佳模式。我們要問：以歐美歷史經驗為背景所建構的社會科學概念與理論，用於分析與理解我們自己所關注的社會現象時，是否有效？

社會科學本土化的議題在兩岸三地的知識界並不是新鮮課題。在台灣，有關於本土化的討論至少已經持續進行了二十年，近幾年大陸知識界也展開頗為熱鬧的社會科學本土化的討論^①，並激發了一些對本土化主張的反省與檢討^②。但這並不意味着我們對於這個問題的討論已經相當透徹，或是已經充分開展這個課題所涉及的核心議題。尤其隨着社會科學哲學理論以及知識社會學觀點的不斷演進，這個課題仍有廣大的討論空間，也有許多有待深掘的議題層次。

社會科學存在「本土化」(indigenization)的課題^③，是基於兩個前提：第一、社會科學知識具有時空(歷史)特定性；第二、知識社群與社會的關係(透過制度安排與專業倫理來體現)沒有普世皆同的模式，更沒有定於一尊的最佳模式。如果社會科學知識是普遍超越時空的，而且所有的社會科學家所處的結構位置以及所追求的實踐目的均相同，社會科學就不存在本土化的問題。如果我們接受社會科學知識具有時空特定性的前提，以及在不同的歷史傳承以及發展階段的差異

下，不同社會可能根據不同的理念來建構知識社群與社會的關係，來設定知識的實踐目標，我們就無法迴避「本土化」的課題。從時空特定性的前提出發，我們要問：以歐美歷史經驗為背景所建構的社會科學概念與理論，用於分析與理解我們自己所關注的社會現象(特別是本土社會或是與自己有文化親近性的社會現象)，是否有效？是否貼切？會不會出現曹錦清所說的，以「譯語」角度來考察中國社會，往往無所指而強為之指、削足適履、指鹿為馬^④？從實踐目標差異的前提出發，我們要問：即使對於同樣範疇的社會現象，研究者基於不同的社會位置與實踐目的，是否會產生不同的知識需求，選擇不同的研究方法，採取不同的理論解釋觀點，因此建構出相當不同的知識體系？

對於這兩個問題，在進入華人世界社會科學本土化的正題之前，我們應該先從西方社會科學的方法論主張，以及歐美社會科學界的實例切入，才能正本清源。首先從方法論的角度出發，社會科學知識具有時空特定性，幾乎是所有屬於後實證主義

(post-positivist) 的社會科學方法論學派的共識^⑥，尤其被稱為「新社會科學哲學」的「科學實存論」(scientific realism) 對此本體論層次主張，所建構的論述最為完整^⑦。限於篇幅，筆者在此無法詳述，但我們可以將科學實存論的主要論點扼要歸納如下：第一、社會結構與制度的存續有時空限制，不可能像自然世界的機制具有萬古長存的本質；第二、社會結構與制度與行動者的主觀意識具有相互構成的 (mutually constitutive) 關係，前者無法擺脫後者而獨立主宰社會行動，因此社會結構與制度必然是鑲嵌在特定的文化脈絡之中；第三、一個社會的結構與制度的演變具有路徑依循 (path-dependent) 的性質，因此很少有兩個社會會依循相同的歷史發展軌迹；第四、社會科學的知識建構與傳播本身就具有轉化社會結構、轉化行動者主觀意識的潛在作用，此一特性使得社會結構與制度的長存永續，成為不可能^⑧。

對於第二個命題，我們可以將晚近西方學界有關學術社群結構位置、知識建構活動、與理論實踐目標之間關係的討論，簡單歸納如下：第一、一個社會科學社群的知識建構活動，深受其所特有的社會結構關係以及意識形態傳承的影響，這些條件塑造了社會科學家的自我定位、社會分工角色、以及與其他社會部門的資源依賴與交換關係；同時也深刻影響一個學術社群內部的組成方式、專業規範、思維方式以及學術風格^⑨；第二、不同的社會角色與自我定位會孕育出不同的實踐目標，而不同的實踐目的會激發不同的知識需求，進而影響到一個社會科學社群對於甚麼是有價值的知識形式與合理的解釋模式的判準，

也就是影響到一個人(或整個學術社群)所採取的方法論立場。簡單來說：實證主義方法論引導學者追求工具性法則形式的知識，因此最能滿足社會預測與控制的目的(當然也最具有市場的交換價值)；實存論與批判主義的方法論引導我們揭露社會秩序的本質，以及探討可能替代現狀的較佳社會秩序，因此最能回應解放思想與轉化社會的實踐目的(但對於既得利益階層有一定的威脅性)；後現代的論述否定理性辯論與說服的可能性，對於一切知識主張採取相對主義的立場，因此可以達到顛覆既有知識與權力結構的目的；詮釋學派重視進入研究對象的主觀意義體系來理解社會行動，因此最能達到社會溝通的功能^⑩。總之，根據上述的討論，我們可以在西方的社會科學哲學與知識社會學的相關論述裏，為社會科學本土化的必要性與必然性找到理論基礎。

其次，我們可以舉美國與歐陸這兩個政治科學學術社群的互動經驗作為例證。以美國與歐陸社會的文化親近性與發展接近程度而言，把美國政治學的經驗性民主理論用於解釋歐陸民主體制運作經驗，應該具有高度的相互參照價值，但事實並非如此。戰後美國政治科學的最突出的經驗性民主理論，可以達爾 (Robert Dahl) 與林德布羅姆 (Charles Lindblom) 所建構的多元主義 (pluralism) 模式為代表。但是許多歐洲背景的政治學者則認為，多元主義的模式無法用來解釋許多歐陸國家的利益團體影響參與政策制訂的現象，或是整體的國家社會互動關係，因而提出統合主義模式 (corporatism) ^⑪。不僅如此，歐陸政治學者對於戰後政治科學的美國化 (Americanization) 傾向及其意涵，始

社會科學知識具有時空特定性，幾乎是所有屬於後實證主義的社會科學方法論學派的共識。後現代的論述否定理性辯論的可能性，因此可以達到顛覆既有知識與權力結構的目的；詮釋學派重視社會行動，因此最能達到社會溝通的功能。

歐陸政治學者對於戰後政治科學的美國化傾向及其意涵，始終抱持高度的警覺。因為歐陸學者意識到美國的主流國際關係學者在選擇研究議題與運用理論觀點時，往往不自覺地反映出美國在全球體系裏所處的結構性位置，也就是不自覺地在維護或合理化美國的霸權。

終抱持高度的警覺，這種維護學術發展自主性的自覺，在國際關係領域特別突出^①，因為歐陸學者意識到美國的主流國際關係學者在選擇研究議題與運用理論觀點時，往往不自覺地反映出美國在全球體系裏所處的結構性位置，也就是不自覺地在維護或合理化美國的霸權地位。歐洲國際關係學者追求學術觀點自主性的努力，最具體表現在開辦以歐陸學者為主要對話對象的學術期刊，例如 *Journal of Peace Research*, *Millennium*, *European Journal of International Relations* 等。在解釋觀點上的分歧，可舉美國主流派學者（以新現實主義學派為代表）與許多歐陸學者（以建構主義學派為代表）對於二十世紀後半最重要的結構性變遷——冷戰體系的崩解與東西對抗的結束——的理解上的差異，作為例證。美國學者強調美國憑藉其經濟與科技力量，在兩極體系內透過軍備競賽與代理戰爭拖垮了蘇聯帝國，讓蘇聯不得不放棄兩極對抗；歐陸學者則強調東西對抗結構的解體過程之所以如此和平，主要是因為自70年代以來在西歐與蘇聯決策菁英之間建立了有效的安全對話機制，由於這些信心建立機制的長期運作，乃從根本處轉化了蘇聯最高決策者對於自身所處的安全情境認知，以及激發了對於自身安全需求與歐洲安全秩序的不同設想^②。歐陸的國際關係社群之所以會發展有別於美國主流的理论觀點，以及不同的學術傳統，不僅是因為歐洲國家在全球體系內所處的地位不同，也是源於歐洲學術社群承襲不同的文化脈絡，以及鑲嵌在不同的國家社會關係結構之中，對於甚麼是一種合理與正當的國際秩序，有不同的價值判斷，不同的想像；同時，一般而言，

歐陸的社會科學社群與國家機構與資本家的資源依賴關係比較鬆散，因此表現出較高的學術觀點多元性^③，也因此批判性觀點在歐陸的學術社群也有較大的生存空間。

討論完歐洲的經驗，我們可以開始進入正題。「社會科學本土化」基本上有雙重意涵：第一層的意涵在於，不同的學術社群所關切的或所熟悉的歷史經驗不同，因此有建構不同分析概念與理論的需要；第二層的意涵在於，不同學術社群所處的結構位置不同，所標榜的實踐目的不同，所以自然會發展不同取向的知識體系。對於華人社會政治科學本土化的目標而言，第二層的意涵要比第一層更為關鍵、更為根本，因為歐美學者也研究開發中國家，也研究中國社會，也研究台灣與香港；歐美的中國研究也有其獨特的學術傳統與專業，與西方社會科學主流之間一直有隔閡，在方法與理論上也時有爭論。一個受過良好訓練的歐美學者對於中文以及與中國人主觀意識的掌握，也未必不如文化根基淺薄的中國學者，而且西方學者所具備的跨文化背景，更可能激發一些特殊的觀點與洞見。但是，中國社會科學家作為中國社會的一個成員，本土學術社群作為自己社會的一個構成部分，自然會產生有別於西方中國研究學者的主體認同、社會角色定位、知識實踐目的，以及終極關懷。

以美國的中國研究而論，雖然這個學術社群並沒有標榜全體一致的實踐目標，但確實存在一些符合主流價值的顯性或隱性的實踐理念。其中包括：協助美國社會各部門的決策者，對於中國的政治經濟的發展趨勢有更好的掌握與預測，以制訂更有效的對華戰略與政策；更有效地引導中國社



會按照西方的價值標準進行演變；或藉着對於中國社會現狀的評價來反證自己的價值體系與政治制度的優越性等。這些知識實踐的目標對於多數中國學者而言是難以認同的，至少無法激起任何熱情。對於本土社會抱持人文關懷的中國學者所認同的實踐目標可能是：如何讓自己的知識建構活動與中國社會內部的公共論述產生更緊密、更有意義的連結；如何幫助中國人克服現代化過程中面對的各種挑戰與困境；如何幫助中國人維護自身文化與社會發展的自主性，以及如何根據自己社會的歷史條件從西方現代化過程中汲取經驗與記取教訓；如何設法改變既存的國際秩序對於中國人的生存與發展設定的各種不合理的結構性限制與障礙。這些實踐目標對於外來的研究者而言，反而是格格不入的，也很難想像在歐美任何有成就的中國問題專家敢觸犯主流價值，來主張這些實踐目標。

由於自己與研究對象之間不存在主體認同上的聯繫，絕大多數歐美中國研究學者可以輕鬆地自外於他的研

究對象，與他研究的客體（中國社會）維持一種超然（detachment）與隔離（insulation）的關係。自己的研究成果在實踐層次對於中國人所可能帶來的幫助（或傷害），不是自己最根本的關懷所在；中國社會的各種變化（無論往好的方面，或壞的方面）對於自己的生存意義與自我尊嚴，不會構成嚴重的衝擊。歐美學者最關心的是，自己的研究成果能不能夠在歐美學術社群裏得到肯定、在自己的社會的公共論述中佔有一席之地，在主流意見的形成過程中發揮影響力，因此會自覺或不自覺的與歐美社會的主流價值（乃至於成見）相互呼應。這種相互呼應現象往往是很自然出現的，不是刻意的「迎合」的結果，因為這些主流價值，已經內化為研究者個人信念體系的一部分。

許多歐美的中國問題專家，很自然地會以西方歷史經驗所孕育的世界觀作為分析的起點，作為問題意識的起點。在歐美主流價值體系中，個人的自利動機與自由意志具有絕對的正當性，而且被視為推動社會進步的原動力；以個人自主、自我管理與自我

由於與研究對象之間不存在主體認同上的聯繫，絕大多數歐美中國研究學者可以與他研究的客體（中國社會）維持一種超然與隔離的關係。他們最關心的是，自己的研究成果能不能在歐美學術社群裏得到肯定，因此會自覺或不自覺的與歐美社會的主流價值相互呼應。

歐美中國研究學者最常用的就是功利主義的模型，將所有政治人物簡化為「權力極大化的追求者」。在這種假設下，鄧小平、馬可斯與蘇卡諾的政治行動邏輯沒有根本差別，最多只有高明與不高明之分。這些帶有歷史目的論色彩的研究假設，是否能有效幫助我們掌握中國社會現象的本質，頗令人懷疑。

負責的原則作為組織社會生活的基本前提，幾乎被視為一種「自然秩序」；由代議民主、市場經濟與市民社會構成的「三位一體」結構被視為人類社會現代化的必然終點，也是評估所有發展中國家社會發展進步與落後的準繩。所以歐美中國研究學者最普遍接受的假設就是：所有社會發展的進步必然是由於引進尊重個人自利動機與自由意志的「新」機制，任何社會發展的瓶頸都必然是根源於抑制個人自利動機與自由意志的「舊」體制；最常提出的問題就是：中國大陸的經濟改革是否會帶來民主化，是否會促進市民社會的形成；在分析中國社會政治菁英的行動邏輯時，最常用的就是功利主義的模型，將所有政治人物簡化為「權力極大化的追求者」，在這種假設下，鄧小平、馬可斯(Ferdinand E. Marcos)與蘇卡諾(Achmad Sukarno)的政治行動邏輯沒有根本差別，最多只有高明與不高明之分。這些帶有歷史目的論色彩的世界觀，以及忽視歷史特定性(ahistorical)的研究假設，是否能有效幫助我們掌握中國社會現象的本質，全面與忠實地反映歷史的真實面貌，理清中國社會重要發展脈絡之間的關係，務實地幫助中國人解決社會發展所面臨的各種問題，這是頗令人懷疑的，但對多數歐美學者而言，這些嚴肅的課題可能都不如自己的學術升遷、著作銷路和媒體曝光機會來得重要，而這些有形的激勵，都與自己的分析架構與解釋模式，是否能與社會科學的主流典範與社會的主流價值相互呼應，密切關聯。

社會科學本土化議題最重要的啟示，就是提醒來自中國社會與文化背景的學者，對於指導自己知識創造活動的每一項前提、每一項預設立場、

每一種思維方式、每一項學術準則都要進行嚴肅的檢視，建立自主性的思考。實現社會科學本土化有三項最基本的要求：**第一項基本要求是，學術社群的成員必須深化對本土社會的人文關懷**，而這本來就是中國知識份子人文傳統的精髓，正所謂「為天地立心，為生民立命」。研究者必須對於自己的知識建構工作的「社會意涵」(social relevance)有自覺性的省思，認真對待自己知識活動所具有的促進社會溝通、達成社會控制目的、啟蒙社會大眾與改造社會結構的各種潛能。同時，學術工作者應該重視知識普及的工作，在知識的傳播、推廣與應用上投入更多心力，尤其應該對社會弱勢團體的知識需求同等重視，而不單以研究資源提供者為服務對象。以這個立場作為出發點，才能透徹地評斷自己的知識活動的意義何在，自己知識活動的實踐目的何在，自己的社會角色定位為何；也才能在一個穩固的立足點上，建立學術準則與學術風格。反之，如果缺乏這個層次的覺醒，學者很容易淪為知識生產與交換關係裏的一個參與者，知識淪為「商品」，而學術社群不自覺成為服務現有權力結構的工具^⑩。

本土化的**第二項要求是，學術工作者要建立主體性認知**。要意識到自己與本土社會存在一種必然性的關係，而非偶然性的關係，這是本土學者與外來研究者在社會屬性上的根本差異。從中國社會本位出發，我們必須重新檢視兩個影響知識建構活動的重要機制，一個是社會層次的，一個是思維層次的。首先，我們要問西方社會科學(或更狹隘的說美國的社會科學)所樹立的學術規範、專業倫理與學者的社會分工角色，是否真正符

合自己社會的需要，是否值得進行完整的移植；還是我們應該考量自己的文化傳承與社會條件，同時深入評估西方發展經驗的得失，做選擇性的借鏡。舉例而言，固然今日大陸、香港、台灣的大學制度均源於歐美，但這並不意味着我們的社會科學界在學術風格、師生倫理、學者社會參與角色以及學術社群與國家機構關係等每一個面向，都應該完全仿照西方學術界的成例。特別是美國的政治科學社群是否真的可以作為其他開發中國家的典範，是頗值得懷疑的。戰後美國政治科學所標榜的經驗研究傳統，堅持價值與事實的絕對二分，將自己的社會角色界定為教育具備知識的公民 (well-informed citizens)，政治學者成為政治現象的解盤者，其社會分工角色跟股市分析師相去不遠，並使得政治學者的研究普遍上缺乏批判性，無法發揮學術工作者原本可以提供的社會反省功能與社會改革角色，不自覺地扮演維護與合理化現存政治秩序的角色，所以絕大多數的美國政治學者是自外於美國社會的政治改革議題，在美國社會的公共論述與權力運作中佔據非常邊緣化的角色，這與美國政治學者在本世紀初期所展現的學術傳統大異其趣，不知道這是進步還是退步^⑮。晚近蔚為美國政治學主流的理性選擇學派，更將知識創造與社會實踐脫節的現象推到了極致^⑯。

其次，我們要嚴肅檢視本土的研究社群是用那些標準來評斷甚麼是有價值的研究課題，甚麼是可靠的研究方法，甚麼是有效的分析工具，甚麼是值得追求的知識形式。我們要問這些標準是從哪裏來的？這些標準真的是放諸四海皆準？這些標準背後的方法論立場為何？不同的方法論立場後

面隱含着那種意識形態與實踐目的取向？更重要的是，我們要問：作為本土社會的一員，基於不同的終極關懷與實踐需求，我們對於這些前設性的問題所採取的標準，是否應該與外來的研究者有所不同？我們要時刻反省，自己是否經常不自覺地運用以西方文化為本位的世界觀來界定議題與分析現象？我們要問：除了歐美社會科學主流典範的觀點，還有哪些分析問題的角度？在各種可能的觀點中，有沒有比較能反映中國人本位的觀點？

以上這些基於中國人主體認同所激發的問題，不僅可以用於檢討當前中國社會研究的學術路線，也可以適用於政治思想、比較政治、以及國際政治領域。例如，我們可以探究，究竟當前歐美政治哲學與政治理論領域裏反覆探討的核心議題，是不是只有在其特殊的文化與歷史脈絡中才能凸顯其意義？在中國社會的文化與歷史脈絡中，是不是有一些特有的政治正當性的概念與論述，而這些論述對於參與與引導中國社會內部的公共論述更有意義。我們也可以追問，美國國際關係學者所關注的議題與所運用的觀點，在多大程度上反映了美國所獨享的霸權格局，在多大程度上是反映美國的國家利益與美國外交政策目標？

本土化的**第三個基本要求是，建立學術發展的自主性**。追求學術發展的獨立，首重掌握研究典範與研究議題開發上的自主性，而不以盲目追求國外學術時尚，或迎合歐美學界研究分工上的需要為導向；其次是逐漸發展完整的研究人才培育機制。如此才可能擺脫對於歐美學術界的結構性依賴，逐步建立自己的學術傳承與符合本土社會需要的學術路線；也惟有如此才能逐步調整與歐美學術界的不對

作為本土社會的一員，基於不同的終極關懷與實踐需求，我們要時刻反省，自己是否經常不自覺地運用以西方文化為本位的世界觀來界定議題與分析現象？除了歐美社會科學主流典範的觀點，還有哪些分析問題的角度？有沒有比較能反映中國人本位的觀點？

用今日新現實主義的研究典範，無法有效解釋中國朝廷在這個世界秩序中的行為。例如，明成祖數度派遣龐大艦隊七下西洋，既無開拓海上貿易的動機，也無掠奪領土或資源的野心，更無爭奪殖民的念頭。這種對外關係的策略，是無法用所謂「客觀的」國家間力量對比來推論的。

等交換關係，從單向的理論輸入與移植，進步到雙向的知識交流與平行的理論對話。但這並不是一項簡單的工作，更不是少數學者可以獨立完成的，這需要幾代學術工作者的共同覺醒與努力。

對於華人政治學者而言，在自主性研究議題的開展上，可以說是海闊天空。因為四千多年來中國人的生存與發展奮鬥，以及中國人與境外民族交往的經驗，提供了極其豐碩的歷史題材，可以發掘很多具有理論開創意義的研究題材。這些歷史經驗的整理與解析對於建構中國人的世界觀，對於探索中國社會未來的發展模式，具有重要的參考價值；對於豐富人類整體的歷史經驗，以及思考人類未來的世界秩序，也是不可或缺的。

事實上，今日西方的社會科學知識體系所依據的歷史經驗是相當有限的。就以今日的國際關係理論而言，主要是以主權國家為基本構成單元的國際體系，即所謂的西伐利亞體系(Westphalian System)，這是在十七世紀「三十年戰爭」之後，在西歐國家間建立一種新秩序，然後經由西歐國家的對外擴張與殖民活動所逐步發展出來的全球性國際體系。這個現代國際體系的組織原則與運作邏輯，對於當代中國人的生存與發展機會與限制，當然具有絕對的影響力，但如果放在人類歷史的長河中，這段經驗卻有其明顯局限。在西方列強的勢力進入東亞之前，中國人已經與東亞地區的各民族在一種差序格局的世界秩序中相處了數千年。用今日新現實主義的研究典範，是無法有效解釋中國朝廷在這個世界秩序中的行為，也無從掌握中國統治者對於這個世界秩序的理解與自我定位。

例如，明成祖派鄭和組織龐大艦隊七次下西洋的政治目的，對於新現實主義的研究典範而言，就是一個難以消容的異例。鄭和下西洋的壯舉所展現的造船與航海技術，以及所彰顯的軍事投射能力，在當時絕對是獨步全球^⑩。但是明成祖數度派遣龐大艦隊遠赴印度洋與東非，既無開拓海上貿易的動機，也無掠奪領土或資源的野心，更從未有過爭奪殖民的念頭。明朝皇帝對於鄰近各部落與王國所採取的是「厚往而薄來」，鄭和七下西洋的政治目的是「宣德化而柔遠人」，所追求的境界是「遠募唐宋賓服四夷之盛」，所祈求的政治效果是「四夷來歸，萬邦來朝」。要理解這種對外關係的策略，必須放在中國的歷史與文化脈絡裏來分析，透過中國統治者的世界秩序觀，以及建構國內政治秩序所依據的正當性論述來理解，而無法用所謂「客觀的」國家間力量對比來推論中國與鄰邦間的互動模式。數千年來，以中國為核心的東亞國際體系是無法簡單地用新現實主義框架下的單極體系或霸權穩定論來歸納，這段歷史經驗更凸顯了新現實主義典範下國際體系結構分析的歷史局限性。

自主性的研究議題開拓，並不僅限於研究中國歷史經驗或中國社會現象，而應該涵蓋有助於達成我們的社會實踐目的的所有現象與問題，否則學術發展的格局將十分有限。這些議題可能涵蓋建構合理社會秩序所涉及的最基本理念，例如個人與群體，公平與正義，自由與權利等；也可能包括對於近代資本主義的發展與演進的探討，對於西方代議民主實踐經驗的回顧與反省，乃至於從第三世界國家與人民的角度對於現存國際體系的組織原則與運作邏輯進行反省與批判。

這些知識創造活動的範疇與西方社會科學關注的議題的可能是高度重疊的，但只要是出發點不完全相同，參照的基準點不盡相同，就有可能提出新的見解與理論創造，這種例證俯拾即是。例如，法國政治學者托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 對於美國民主政治特質的詮釋，就有其獨到之處，到今天都還是一本有關美國民主最重要的經典之作。

在提倡社會科學本土化的同時，我們要時時自我警惕，避免誤入歧途。有三項基本認知是非常重要的：第一，**本土化的提倡與學術國際化目標並不矛盾**。推動社會科學的本土化，並不是為了與歐美國術界分庭抗禮，而主要是為了維護自己社會與文化發展的自主性，維護自身意義體系與文化認同的主體性。社會科學的本土化的重點，並不在提倡本土社會的研究 (這只是必然的結果之一)，而是對自己知識活動從最根源處進行自覺性的反省與反思。追求學術的自主性發展，不是要孤芳自賞，更不能閉門造車；學術本土化與國際化的目標並不一定衝突；不過，社會科學本土化所設定的學術國際化的目標，不是融入國際學術分工體系，也不必然是與歐美的學術標準接軌，而是在與歐美社會科學界的平行對話中能產生知識的激盪乃至碰撞，最終達成豐富人類整體社會知識的目標。這個目標的達成要比單純追求歐美學術時尚更為艱鉅。

要達到這個境界，必然要對西方社會科學的文化、哲學與社會根源進行挖掘，作更深層的探究，更透徹的理解，並就其局限性與偏頗性作更平衡的批判；這必然意謂着我們必須對文藝復興以來的西方思維體系演變與學術傳承，以及對西方社會科學發展

與現代國家建構 (state-building) 及資本主義發展的緊密關係，有更深入的了解^⑩，以及必然要在科學哲學與知識社會學等基礎領域奠定深厚的根基；同時，必然要更有效地運用自己的文化與歷史傳承，以及本土社會發展歷程所提供的豐富素材，將其轉化為學術創作的源泉。

第二，**追求學術本土化的目標與追求知識的普遍化價值並不矛盾**。強調社會科學本土化，並不是要刻意誇大不同人類社會在文化、制度與結構上的異質性，而刻意忽視人類社會的同質性。強調社會科學知識的時空特定性，只是要打破實證主義追求普遍性通則的迷思；強調本土化並非意謂：一但社會科學的研究要充分照顧與體現單一社會的歷史特殊性時，對於研究其他時空背景下的相關議題就沒有參考價值。其實有很多學術鉅著 (例如馬克思的《路易拿破崙霧月十八日的革命》^⑪；或是黃仁宇的《萬曆十五年》)，既能深刻呈現特定時空下的社會結構變遷與行動者主觀意識間的複雜互動關係，又具有無限的學術啟發價值。

第三，**推動社會科學本土化，不是搞「學術民族主義」**。學術本土化不是要建立封閉的心靈與排他的情緒，反而應該是有助於學術觀點的多元化與包容性的成長；學術本土化不可以在各個不同層次開展，無論在更高的東亞社會層次，在華人社會的層次，以中國大陸、台灣或香港作為主體，或在以中國境內少數民族為單元，都可以進行學術本土化的提倡與嘗試。事實上，一個原先處於結構性依賴狀態的學術社群，在從事本土化的努力與累積實踐經驗以後，反而可能對於多元觀點產生更大的包容，更可能設

學術本土化不是要建立封閉的心靈與排他的情緒。事實上，一個原先處於結構性依賴狀態的學術社群，在從事本土化的努力與累積實踐經驗以後，反而可能對於多元觀點產生更大的包容，更可能設身處地去理解與尊重不同文化本位的學術觀點。

在華人社會裏，目前只有在台灣，社會科學本土化已經形成一種學術運動，累積了可觀的研究動能。在香港，由於學術機構普遍強調形式上的學術國際化指標，使得學術本土化的提倡不容易得到支持。中國大陸的學術工作者面臨的首要難題，在於如何讓國家機構鬆綁對學術研究的束縛。

身處地去理解與尊重不同文化本位的學術觀點，包括中國社會內部的不同觀點，少數民族的觀點；也包括中國鄰近國家如何理解中國，以及歷史上它們與中國的關係。因此本土化的提倡應該可以提昇社會內部對話的深度，也可以提昇與其他社會對話的深度。

學術本土化的事業對於個別學術工作者的要求是很高的，首先研究者必須要主動的，從更宏觀的角度來調整自己的研究方向與理論取向，而不只是被動地等待自己周遭學術環境所提供的機遇與誘因；必須省思自己知識活動的實踐目的；必須深入理解西方社會科學發展的哲學、文化與歷史根源；必須盡量拉長自己研究視野的歷史縱深與比較視野；必須強化自己對傳統與現代中國社會的文化詮釋能力與文字掌握能力；必須尋求與追隨值得學習的學術榜樣。

在華人社會裏，目前只有在台灣，社會科學本土化已經形成一種學術運動，累積了可觀的研究動能，特別是在社會學與心理學領域。近年來最具有指標性意義的是《台灣研究季刊》與《本土心理學研究》這兩本學刊的創立。《台灣研究季刊》的自我定位是以台灣社會之特殊而具體的問題意識為主體，追求學術自主性為導向，以徹底挖掘問題根本並追求倫理實踐為目標之批判性文化學術刊物；《本土心理學研究》是以共同提倡與推動中國人的心理與行為之本土化研究的學術運動，以達成建立華人本土心理學的目的。這兩本刊物在各自的領域內都發揮了引導學術研究方向與議題的作用。在香港，由於學術機構普遍強調形式上的學術國際化指標，使得學術本土化的提倡不容易在體制內得到

支持。中國大陸的學術工作者，雖然有掙脫對歐美學術界結構性依賴的自覺，但目前面臨的首要難題，在於如何讓國家機構鬆綁對學術研究的框架束縛。但突破這些制度上的障礙，還不是兩岸三地政治學者的最大挑戰，真正艱鉅的挑戰還是在於學術工作者如何突破自我心靈上的閉障與束縛。

註釋

① 在台灣社會科學界，最早的系統性討論可能是楊國樞、文崇一主編：《社會及行為科學研究的中國化》(台北：中央研究院民族學研究所，1982)；對於過去二十年兩岸三地對於社會科學本土化討論的回顧，可以參考朱瑞玲：〈台灣心理學研究之本土化的回顧與展望〉，《本土心理學研究》，第一期(1995)；喬健、李沛良主編：《社會科學的應用與中國現代化》(高雄：麗文文化事業股份有限公司，1999)。

② 對於大陸社會科學界近年來本土化運動的反省，可以參考方沂：〈社會科學如何本土化？〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2000年8月號。

③ 自然科學也存在研究對象與議題本土化的課題，例如醫學、生物、地質的研究，不過所涉及的主要是對象與議題的本土化問題，而社會科學所面臨的課題，不僅僅是對象與議題的本土化，而是方法、概念與理論的本土化。

④ 曹錦清：《黃河邊的中國》(上海：上海文藝出版社，2000)。

⑤ 社會科學哲學領域的後實證主義學派，至少包括科學實存論、批判理論、女性主義與後現代主義。各派在方法論立場上的異同，可參見Ole Wæver, "The Rise and Fall of the Inter-Paradigm Debate", in *International Theory: Positivism and Beyond*, ed. Steve Smith, Ken Booth, and Marysia Zalewski (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 149-85.

⑥ 關於科學實存論的基本主張，可參見Roy Bhaskar, *Scientific Realism and Human Emancipation* (London: Verso, 1986); William Outhwaite, *New Philosophies of Social Science* (London: MacMillan, 1987); Andrew Sayer, *Method in Social Science: A Realist Approach*, 2d ed. (London: Hutchinson, 1992).

⑦ 過去華人學者很少從這個角度切入本土化問題，黃光國對本土心理學的哲學基礎的探討，涉及到這個層次，但並非基植於「後實證主義」的論述。參見黃光國：〈比較現代性的不連續假說與建構實在論：論本土心理學的哲學基礎〉，《香港社會科學學報》，十八號（2000年冬季）。

⑧ 參見Peter Wagner and Björn Wittrock, "Analyzing Social Science: On the Possibility of a Sociology of the Social Sciences" and "States, Institutions, and Discourses: A Comparative Perspective on the Structuration of the Social Sciences", in *Discourses on Society: The Shaping of the Social Sciences*, ed. Peter Wagner, Björn Wittrock and Richard Whiteley (Dordrecht: Kluwer, 1991).

⑨ 這是非常大膽的歸類，當然是對於實際現象過度的簡化，與筆者採取類似的觀點學者，可以包括註⑥Sayer；Brian Fay, *Critical Social Science* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1987).

⑩ 有關多元主義與統合主義的比較可參見Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", *Review of Politics* 36, no. 1 (January 1979): 85-131; Leo Panith, "Recent Theorizations of Corporatism: Reflections on a Grown Industry", *British Journal of Sociology* 31, no. 2 (June 1980): 159-87.

⑪ 可參見Ole Wæver, "The Sociology of a Not So International Discipline: American and European Development in International Relations", *International Organization* 52, no. 4 (1998): 687-728.

⑫ 可參見 Janice Gross Stein et al., ed., *International Organization* 的專輯。特別是Janice Gross Stein, "Political Learning By Doing: Gorbachev as an Uncommitted Thinker and a Motivate Learner", *International Organization* 48, no. 2 (Spring 1994): 155-83.

⑬ 歐洲學者的多元觀點可以參見註⑥*International Theory: Positivism and Beyond*。

⑭ 學者固然要有意識的拒絕成為現存權力結構服務的工具，但這並不意味着學者必然要自命清高，完全與現存權力結構脫鉤，或始終站在其對立面。在某些歷史條件下，學者要發揮轉化社會的角色，往往要與位居要津的權位擁有者打交道。

⑮ David M. Ricci, *The Tragedy of Political Science: Politics, Scholarship and Democracy* (New Haven: Yale University Press, 1984).

⑯ Jonathan Cohn, "Irrational Exuberance: When Did Political Science Forget About Politics?" *The New Republic* 221, no. 17 (25 October 1999).

⑰ 根據歷史記載，鄭和七下西洋所組織的龐大艦隊，至少包括兩百多艘大小船艦，其中包括四十餘艘主力船艦（即所謂寶船），每艘長125-140公尺，寬50公尺，排水量約七千噸，是有史以來最大的木造船隻，約為一百年後哥倫布遠航用船的4.7倍。鄭和艦隊的總噸位所創下的歷史紀錄大約維持了五百年，一直到第一次世界大戰才被打破。參見王志宏主編：《海上史詩：鄭和下西洋》（台北：經典雜誌社，1999）。

⑱ 可參考Peter Manicas, *A History and Philosophy of the Social Sciences* (London: Basil Blackwell, 1987).

⑲ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (1852).

從東方主義批判 到社會科學本土化

• 石之瑜

一 對社會科學的反省

如同東方主義之類的文化研究，也開始對社會科學進行批判反思，指出社會科學的比較研究所仰賴的某種跨領域理論假設，犯了東方主義的謬誤，以致學者把研究對象放在一個象徵歷史進化的現代化標準上。這種對東方主義反省的力量，衝擊到當代的比較研究，包括中國研究與台灣研究。

阿拉伯裔學者薩伊德 (Edward Said) 提出的東方主義批判^①，近年來引起學術界廣泛的注意，其影響力逐漸從文學、史學的領域，向社會科學蔓延。依照東方主義的說法，伊斯蘭教的子民在歐洲為主體的文本行間，被鎖在東方這個概念之中，成為一個只能被研究卻無法發展的對象。其結果，包括他自己在內，流散在各地的東方人，一方面內化了來自歐洲的論述角度，另一方面依然因為宗教、血緣的關係，繼續遭固定在所謂東方這個身份中。薩伊德本人就是基督教的信徒，對於在中東發生的各種流血衝突似乎特別感到無奈，因此試圖在論述上將陷入衝突的各方，從他們進行衝突時所各自仰賴的身份中，加以突破解放，以便化解因為身份對立造成的相互殺戮。東方主義批判揭露了歐洲式的中東概念不但不足以化解仇恨，甚至是造成人們缺乏發聲位置而訴諸暴力的原因。

薩伊德不是社會科學家，他沒有知識論上必須以經驗研究證明他的分析的壓力，他仰賴的是文學文本字裏行間可以詮釋出來的立場。但東方主義批判終於在社會科學界引起震撼，如同東方主義之類的文化研究，也開始對社會科學進行批判反思，指出社會科學的比較研究所仰賴的某種跨領域理論假設，犯了東方主義的謬誤^②，以致學者未能從研究對象的生活經驗出發，而是自外而內地把研究對象放在一個象徵歷史進化的現代化標準上，使對象社會中的人，因為站在所被賦予的現代身份中，失去表述自己情感所需的語言與概念。這種對東方主義反省的力量，衝擊到當代的比較研究，包括中國研究與台灣研究。

美國與日本的史學界最早出現批判的聲音，雖然人數不多，卻因為具有強烈批判力而備受注目。美國史學界的批判先鋒是柯文 (Paul A. Cohen)，他提出要在中國發展歷史，而不是順着外來研究者對中國的願望 (或遐想) 來構思研究議程^③。他最大的批判，

是史學界總是用一種「刺激—反應」的模式理解近代中國，好像中國沒有自己的歷史。這個看法在日本學界找到迴響，而有溝口雄三具體提出要以中國為方法來研究中國，細心爬梳近代中國各種發展的軌迹，徹底否定史學界既有的中國史觀，說明中國近代發展受中國自己的歷史脈絡制約的程度，遠遠大於受外在衝擊所引導的程度^④。作為東方主義主要批判對象的歐陸學者，反省趨勢則較美國為明顯，對於以美國學界為主的中國研究取向保持警覺，已出現十分普遍的檢討呼聲^⑤。

對中國研究裏東方主義的傾向，也受到中國大陸與台灣學者的注意^⑥。雖然在實際研究取向上持批判態度的人仍然有限，但有關知識論的講題的出現，則已形成某種氣候。檢討聲音中最具有發展潛力的，就是關於中國研究與社會科學的關係。已有20年歷史的社會科學中國化思維，近年在台灣進一步發展出對台灣這個身份的敏感度，從而又自中國化的努力之外，另外形成要求社會科學本土化的潮流，不僅台灣的中國研究要本土化，包括台灣研究更是本土化的關心所在。社會科學本土化的討論方興未艾，對於東方主義批判所引起的迴響妥為理解，或有助認識台灣學界對於本土化各種論述的雜陳，本文的出發點即是東方主義的知識困境，以能為社會科學本土化的進程提供一條參與途徑。

薩伊德所遭到的批判是多方面的，但與本土化有直接關聯的有兩個角度，一個是從普遍主義角度的回應，另一個是來自伊斯蘭教基本教義的回應^⑦。這兩種回應都不是從主流社會科學追求符合現代化史觀的視域出發，所以，以下的對話也不是東方

主義批判者與東方主義者的對話，而是在主流社會科學之外的各個批判者之間的對話。這些對話的重點，在於東方主義批判本身有沒有一個知識論上的闕如，此一闕如引起甚麼樣的抗拒或不安？或是東方主義的知識論太過於現實或太融於具體情境，造成有關知識論的預設無法獲得其他論述者的體會？這些知識論上的對話，接着會用來啟發有關台灣學術界出現的幾種本土化論述，本文所針對的一共有四個論述，但並不表示台灣只有這四種論述，而是這四種論述的主張之間本身已經形成對話。

這四種本土化主張分別是楊國樞、黃光國、蕭全政與本文作者所提出，前兩者是社會心理學範疇之內的自我檢討，後兩者則是政治學領域的反省。本文所沒有討論到台灣的其他社會科學本土化論述，包括葉啟政、胡佛、瞿海源、蕭新煌、朱雲漢、徐振國、林端在內的等等，並不是後面幾種論述不重要，而是所選定的四個主張之間本身已經出現對話，其中以針對楊國樞為起點的對話，最近同時來自黃光國、蕭全政與本文作者，因此在討論上有其方便性，不僅對話者已經有意識地在對話，而且還從對話中進一步形成自己的知識論立場。不過，在討論中，本文也會透過間接或加註的方式，邀請並未成為直接對話的論述者加入。至於反對本土化的立場主要出現在主流科學陣營中，並非本文的重點。

二 新馬克思對東方主義的回應

對薩伊德的批判力道最強的普遍主義力量，是來自新馬克思主義。在

薩伊德所遭到的批判與本土化有直接關聯的，一個是從普遍主義角度的回應，另一個是來自伊斯蘭教基本教義的回應。這兩種回應都不是從主流社會科學追求符合現代化史觀的視域出發，所以，對話的重點在於東方主義批判本身有沒有一個知識論上的闕如，此一闕如引起甚麼樣的抗拒或不安？

對薩伊德批判力道最強的，是來自新馬克思主義。照新馬批判的推論，後殖民主義研究只會幫助世界資產階級化解來自前殖民地的反彈。其結果除了造成在地知識份子無力的抗拒之外，只能是提醒資本主義要以多采多姿又多元的面貌出現，反倒更有效地穿透前殖民社會。

新馬克思主義的角度裏，從東方主義批判一脈而來的後殖民主義，充其量只能稱為是一種香水，替世界資本主義結構的剝削制度擦香抹粉，遮掩其本質^⑧。照新馬批判的推論，後殖民主義研究只會幫助世界資產階級化解來自前殖民地的反彈，通過了解殖民地人民的情緒，調整自己的策略，包括增加僱用在地的菁英管理階層，吸收在地的投資，設計適合當地品味的包裝，甚至研究當地特殊性的副產品。其結果，東方主義批判不但不能讓多數在地人警覺到殖民母國(或先進工業或後工業文明)的帝國主義式宰制，除了造成在地知識份子一些無力的抗拒之外，只能是提醒資本主義要以多采多姿又多元的面貌來到，反倒更有效地穿透前殖民社會。

以台灣的情形為例，外資在台灣設立的公司，幾乎都是以台灣本地的社會菁英充任公司領導，不論是高科技的資訊產業，或是大眾消費型的麥當勞、星巴克咖啡。資訊產品的本土化主要是中文語境的介入，偶爾有適應當地需要的軟體，有時甚至回銷歐美。消費產業中後殖民主義的香水特性似乎較為明顯，如麥當勞產品線上會出現適合東方口味的食品，取消生冷的沙拉，或與其他本地產品進行聯盟，相互拉抬。外資公司的調整，讓這些公司生產的全球性產品充滿了特殊風味，完全符合後殖民主義者所鼓吹的雜陳、混血、異質現象。然而，這種調整所達成的更高消費文化習性，使後殖民地益加歡喜的依賴全球資產階級，又絕非東方主義批判所意圖達到的境界，故在台灣本土化發展很難謂之為更具有本土性。

進一步的質疑還提出^⑨，今天帝國主義的性質發生了很大的變化，過去理解的以某個帝國為基礎的帝國主

義不存在了，人們面臨的是一個去中心的帝國，亦即一種深入人心的生產秩序。在沒有中心與邊緣之分的情況裏，不存在帝國主義的可能性，宰制者就是每個人自己，即有利於帝國宰制的文化習性，已經成為人類的生物構成中不可或缺的一部分，以致於每一個人都是帝國秩序的維護者。換言之，帝國只是一種有利於資產階級的生產秩序，這個秩序本身具有懲罰與規範的力量，後殖民主義只能混淆人們對這種宰制性秩序的認知，因為後殖民主義批判所鼓吹的知識，使得面貌多變的帝國生產秩序，正由於具備了混血與雜種的性格，而成為理所當然的合理現象。原本混血的是前(或後)殖民地的人民，在母國先進文化與在地傳統文化的檢證下，對自己身份認同充滿雜質而不安，時而抗拒傳統，時而抗拒母國；在帝國秩序中，後殖民主義者可以輕易揭露，所有全球生產結構也都是混血的，於是後殖民地地區的人民不會再為自己的不純而焦慮，心甘情願成為帝國秩序的保衛者。

新馬克思主義的質疑並沒有得到東方主義批判者的有效回應，甚至可以說後殖民主義者大體而言對這種批判沒有興趣。這除了是因為新馬克思主義對於帝國的批判從來不是東方主義所反對的，只是同時注意到，自己對帝國的抗拒，在沒有適當身份的困境裏，幾乎是不可能的。東方主義式的抗拒方法，是既不完全接受所謂先進的文明標準，但也不完全拒絕之，故主要希望使人們心中的那種缺乏身份的不安得以化解，故不是完全針對帝國主義或帝國秩序。

在這個討論中可以看出，如何回答知識是甚麼的問題，受到論述者本身情境的影響甚鉅。新馬克思主義批

判的重心，是全球生產結構的宰制性日益強固，因此不能忍受後殖民主義與東方主義批判陷在文學文本之中，看不見壓迫的本質來自何方。可是東方主義面臨的危機是立即而明顯的，亦即人們因為自己身份的不純，而出現對外征服摧毀的侵略性行為，造成人命一再地大量流失。這個流血衝突的源源不絕，來自行為者內生的焦慮，是東方主義批判者理所當然關心的問題。薩伊德作為文化混血的阿拉伯裔人，相較於新馬克思主義的批判者而言，具有相對明顯的本土性，其知識範疇就更貼近中東地區正在出現而難解的危機。對薩伊德而言，中東的殺戮或「九一一」的攻擊行動，是比帝國秩序更直接的恐怖。故一旦進入了本土情境，則每一個人基於自己的混血性，就具備了從自己身份來論述知識的正當性，造成新馬克思主義揭穿全球性生產結構的知識失去結盟對象，從而有了以上的批判。

社會科學本土化論者也將面臨同樣的知識論選擇問題，亦即本土化的目的是要將知識的產生放在具體的本土研究對象身上，還是要將知識視為一個全球性結構中的一環？如果本土化的目的是以抗拒西方（歐洲）知識標準，重建普遍主義之外發言的身份，就不能不迴避普遍主義的知識論，則取代歐洲近代知識結構的其他普遍主義知識何在的問題，自然引不起興趣，因為這個問題強迫人們將本土化的目的，放回一個非本土為依據的歷史目的之中。因此要問，在推翻普遍進化史觀的同時，這個被解放出來的本土的人，是不是還要找尋另外一個普遍性的視野來理解自己？從新馬克思主義對後殖民主義的批判中似乎看出，這一類知識何在的問題沒有固定的答案。

三 基本教義對東方主義批判的回應

但對於另一批人而言，東方主義看來是反知識論的，因為它摧毀了基本教義派堅信的身份認同，把所有關於本質化的歷史傳統與宗教信仰貶為想像，鼓勵人們歡迎混血，顛覆民族的純潔。薩伊德個人的遭遇說明了問題的嚴重，他除了在知識立場上遭到抨擊之外，連自己的人身安全都受到威脅，表示他這個信奉基督教的阿拉伯人的單純存在，都是對基本教義的顛覆。這些經驗似乎顯示，被薩伊德認為是文化混血的人，並不會因為論述上有了堂堂正正地表達混血的概念，就真能接受自己是文化混血的狀態，或放棄追求淨化的需要；相反地，他們反而還可能因為薩伊德這樣的混血者安於現狀，背叛傳統，而感到更加焦慮。的確，如果每個人都是自己，每個自己都可以成為身份典型的話^⑩，傳統（歷史、宗教、文化、血緣）所賦予的身份，似乎就沒有意義了。

東方主義的批判不能有助於反帝動員的原因就在於：它讓人們對於現狀採取容忍的態度，使得關於傳統的知識論失去了作為知識的意義，則作為傳統或本土壓迫者的外來帝國，也就不構成一種威脅。知識的來源變成是外來的帝國文化，這為甚麼可以接受？傳統身份的喪失又為何不必憂慮？薩伊德在回答這些抨擊的時候，有一點「菩提本無樹，明鏡亦非台」的味道，因為他承認自己沒有要反帝，甚至暗示反帝其實是在反抗自己身份中至今不能祛除的帝國文化影響。但是，這能夠讓巴勒斯坦人的命運，變得更能被巴勒斯坦人自己所正面地看待嗎？他們應該在現實完全沒有發生

社會科學本土化論者也將面臨知識論選擇問題，亦即本土化的目的是要將知識的產生放在具體的本土研究對象上，還是要將知識視為全球性結構中的一環？在推翻普遍進化史觀的同時，這個被解放出來的本土的人，是不是還要找尋另外一個普遍性的視野來理解自己？

東方主義的批判不能有助於反帝動員的原因就在於：它讓人們對於現狀採取容忍的態度。薩伊德在回答這些抨擊的時候，有一點「菩提本無樹，明鏡亦非台」的味道，因為他承認自己沒有要反帝，甚至暗示反帝其實是在反抗自己身份中至今不能祛除的帝國文化影響。

變化的前提之下，重新整理自己的態度嗎？

在本土身份堅強的人眼裏，不論是東方主義批判者或他們的後殖民主義同路人，都是在解決他們自己的身份問題。後殖民主義文學是帝國內部學術機構裏發展出的批判，其效果是在提升文化混血的帝國知識份子的地位，與這些知識份子在後殖民地的聯盟無關，作為他們在後殖民地的結盟者是一件尷尬的事，因為對這些帝國內部的後殖民作家支持，就是在混淆本土與帝國之間的區隔。如果這個區隔混淆了，則人們有甚麼動機幫助一位和自己分享某種共通身份的遠方學者？不過如果因此不予支持，即等於將後殖民學者歸為帝國的一邊，這將更可怕，表示後殖民地的現代化所帶來的衝擊，遲早要把所在地的人也變成到帝國的一邊。於是，那些後殖民作家返回殖民地尋求結盟，對在地知識界是一件如此另人困擾，甚至生氣的事，返國的客人把在地人本來可以理解的世界，變得充滿不確定，使帝國對自己潛在的吸引力也被揭露，趨從也不是，拒斥也不是。

著名的後殖民作家斯皮瓦克(Gayatri C. Spivak)在返回印度尋求奧援的時候，非常具體地遭遇到本土知識圈與她的距離感，人們甚至試圖在身份上將她區隔，諷刺她返回印度是搭乘着進步的羽翼而來^①。不過，這並不能就說，相較之下，身在中東的阿拉伯學者或身在印度的學者，就一定比薩伊德或斯皮瓦克更本土。照薩伊德或斯皮瓦克的立場，後殖民地的學者未必掌握到，他們所執着的本土文化是處在不斷地變遷之中，這些變遷在帝國主義散播之下不可避免地發生調整，而且調整中已經吸納了帝國的文化價值。後殖民主義批判作家身

信，單純地反彈是不夠的，對自己的變遷以及傳統的不可本質化，必須有更深的反省。

誰的問題意識方才能稱之為知識的起點呢？在來自本土的挑戰中，那些試圖將衝突中的在地人從淨化的身份中解放出來，希望藉此化解衝突的後殖民主義批判作家，在此，他們不再是因為太融入具體情境而遭(新馬作家)指責為忽略全球生產結構，而是因為看似虛無飄渺，遠在天邊，而被指責為是與本土需要格格不入。於是，本土性不再像是面對新馬克思主義時那樣，是留在東方主義批判者的一邊，而似乎移到了在地學者的一邊，蓋在地的本土學者對自己所在社群本身的需要及判斷，作為本土知識的根本來源更有政治正確性。這種基本教義的本土觀，預設了有某一種明確的本土疆域，此一疆域可以用地域的、血緣的、文化的、政治的手段區隔出來，唯有在區隔之後，本土的知識才有可能。這時後殖民主義者與普遍主義者都可以成為本土知識的生產者，只要他們的出發點是以區隔出來之後的本土社群利益為考量，比如後殖民主義觀點可以解決台灣主權範圍內少數族群或離群的認同問題，而普遍主義可以設計出台灣要如何利用全球生產結構的大戰略。

在社會科學本土化的議程上，同樣出現的一個疑點是，本土化應否視為是為了本土利益而進行的社會科學研究？如果是，本土的範圍必須先加以界定，才能將位於本土範圍內的人當成思考的主體，將心比心設計有利於他們利益的研究議程。如果不是，就表示關乎本土的知識，超越了本土人的主體身份所體會的利益需求，還包括其他課題，比如這個主體身份所體會到的利益需求從何而來，主體身

份與需求如何影響或制約被定位為本土人的主體意識等等。東方主義批判者追求超越東方，並同時認可東方，這和寧願接受東方身份後拒絕再流動的本土知識份子，很難取得知識論上的調和。

四 四種本土化主張的對抗

從社會科學中國化出發，後來改提社會科學本土化，並致力於發展華人社會心理學的楊國樞，在《本土心理學》創刊號發表了一篇六萬字的學術宣言，說明本土化的重要性、本土化的一些原則與本土化的方法^②。這基本上是一個方法學上對主流社會科學的修正，因此他主張方法上的多元論，接受以本土的概念為基礎的研究議程，不以普世的比較性架構為研究的起點。準此，研究者應當採用能夠妥當說明本土現象的任何概念與方法，故而當然包括西方社會所慣用的研究方法，然而同時承認目前社會科學中的方法發展於西方社會，並不適合於用來說明華人社會全部的心理現象。楊國樞不主張事先規定研究方法，但相信任何一個研究課題的方法不能漫無標準，所以仍有好壞之別；另外，他並不主張本土研究方法只能是本土的研究者才可以用，故即使是在地學者研究在地人，也須注意追求研究者與研究對象的契合。

不過，對楊國樞而言，知識最終是要具備普世性的，所以各地的社會科學家未來需要做整合，可見他的本土社會科學並不僅止於說明本土現象而已。普世性的整體知識仍然是客觀的，經由各地本土化以後的社會科學方法的挖掘，這些透過多元方法所產生的客觀知識相互聯繫，可以形成一

個整體的人類心理學。這時候的人類心理學，就與主流社會科學在一元的方法論之下發展的普世性知識甚為不同。本土方法是通往人類知識的唯一途徑，既然研究者可以超越任何一個特定的本土，進入其他的本土研究議程，所以本土方法所得出的知識仍具普世的意義，讓人類的通性可以更準確地被掌握。

楊國樞的方法與知識論息息相關，雖然他不是以人類的通性為起點，但相信最後反而更有助於發現人類通性，這個知識論道出他沒有具體明言的方法論，那就是甚麼方法都好，只要能說明本土的心理過程，就是在對人類通性何在這個問題作答的貢獻。楊國樞因而仍堅持知識論上的普遍主義與客觀主義，只是不承認當代主流科學的方法能夠達到這個目標。正由於他已經接受了普世性知識的可欲性，所以他對西方的批判，只能限於西方社會科學家的發現並非真的是普世性這一點，這時他所謂的本土性何在，就不能不受懷疑。而方法上的本土化怎樣接受知識檢定，他也沒有交代。他不像胡佛，胡佛是要從本土經驗中提煉出普世性的人類行為研究方法^③，楊國樞這樣在方法上放棄普世，在知識上以普世為目的的主張，果然在本土心理學脈絡之下引起修正。

黃光國於是把本土化的討論提升到知識論的層次。他不認為研究方法可以作無限的開放，任何方法必須符合知識上的一些要求，這些要求在有關社會科學發展的歷史中已經汗牛充棟，他主張吸收這些知識論的智慧，畢竟社會科學原本就是西方學術傳統一脈而來，所以要談社會科學本土化，不但不能拋棄西方的知識傳統，反而還該加以深究學習，掌握何

在社會科學本土化的議程上出現的一個疑點是，本土化應否視為是為了本土利益而進行的社會科學研究？楊國樞曾撰文說明本土化的重要性、本土化的一些原則與方法。對他而言，知識最終是要具備普世性的，所以各地的社會科學家未來需要做整合，可見他的本土社會科學並不僅止於說明本土現象而已。

黃光國主張，要深究學習西方的知識傳統後，才有資格探討本土化的問題。在新馬克思主義找尋普世結構的視野裏，黃光國接受西方知識論的結果，只能讓他所發現的那些看似不具共性的在地知識，成為規範在地人的論述工具，就如同是幫助主流社會科學家推銷一元知識論的香水。

謂知識之後，才有資格探討本土化的問題^⑭。所以黃光國對西方學術的批判基礎，是先站在西方所已經發展成熟的起跑點上，如此才有與西方對話的能力，所發展出的研究成果，才能受到尊重，使本土的知識系統與西方社會的知識系統並列。可以說，黃光國的本土化與楊國樞的在知識論上完全相反。

對黃光國而言，本土的知識與所謂西方的知識是沒有共性的，所以不存在楊國樞那個關於人類心理學的未來知識境界。他自己就在西方個人主義方法論與社會交易理論的脈絡下，發展出了一套專屬中國人的權力遊戲知識^⑮，他之所以在關於中國人特殊性的研究結論上仍能與主流社會科學對話，正是因為知識論的共享。他這種共享知識論卻不能共享知識的主張，本文作者稱之為後現代的科學主義^⑯。另一方面又有林端稱之雜家，原因是西方的知識論傳統多端並進，黃光國則熔為一爐，並大括之為社會實存論，由於他並不能充分掌握知識論本身的多元，故充其量黃光國只是截長補短的一家之主張^⑰。黃光國並不介意這一類批評，因為他是在藉西方的知識論語言取得與西方的對話資格，即使他借用的哲學家之間存有諸多公案難斷，他也並沒有要介入的意思。

可是黃光國的知識論立場會不會妨礙到研究方法的本土化呢？楊國樞就對黃光國的權力心理分析採用了主流的個人主義方法論有所保留，認為這個方法不能用來研究義務與責任導向的心理現象^⑱。所以對黃光國來說屬於本土心理的特性，既然堅持了西方的知識論，在楊國樞看來已經不本土(或不中國)了，這就像反對薩伊德的基本教義派，不能接受薩伊德等人

與自己分享同一身份的宣告。相反的，黃光國則如同後殖民主義在揭穿在地人，所謂的本土，早就掉進西方科學主義知識論的設定，若不自知，不如坦然接受。而楊國樞又不全像基本教義派，因為他邁向人類心理學的知識目的，又帶有新馬克思主義找尋真正普世結構的風格，在這種普世的視野裏，黃光國接受西方知識論的結果，只能讓他所發現的那些看似不具共性的在地知識，成為規範在地人的論述工具，就如同是幫助主流社會科學家推銷一元知識論的香水。

不論是楊國樞或黃光國，對於本土之指涉為何並未嚴格規範。楊國樞的本土化心理學與華人心理學是互用的兩個概念，他當然不反對各地華人社會產生不同的心理。不過，他由小而大，由微觀的基層向宏觀的高層逐步演進的目的很清晰，以至關於台灣的社會心理知識，就不得不放在華人心理學之下來進行研究設計。至於黃光國，早年雖然也研究華人心理^⑲，但近來在知識論的探討下益加重視台灣作為一個單獨的本土單位。對黃光國而言，本土範圍怎麼劃並不是問題，任何本土的範圍，都應該在同一套知識論之下來進行研究設計。楊國樞對本土範圍的處理方式，與黃光國的不處理方式，引起對於本土範圍非常敏感的蕭全政的注意。蕭全政認為所謂本土的指涉，理所當然應該是台灣，因此他認為楊國樞的華人心理學不能屬於本土研究^⑳。華人這個概念主要是中國大陸，將台灣的社會科學放進華人的範疇，甚至有反本土的可能性。

蕭全政最早是用國民主義作為研究設計的參考依據，國民的範圍是指台灣則無庸置疑^㉑。他認為社會科學的研究，應當與研究者所處的情境相

契合，但他並不否定科學主義所預設的外在結構，然而如何理解這個外在結構，是隨研究者的主體地位而不同，因此同樣是客觀實存，在行為上所牽動的結果卻會不同。這裏，客觀實存與研究者的主觀位置得到了聯繫，因此蕭全政在客觀主義與科學主義本體論上，並沒有與楊國樞或黃光國分開，他甚至在本土知識與非本土知識是否具有共性這一點上接近楊國樞，可是他們卻對於本土的概念有南轅北轍的差別。

蕭全政是用研究者的位置在定義本土²²，故社會科學本土化是指為了本土而進行社會科學。但楊國樞的本土化是對研究對象的契合與靠近，所以有一種要超越研究者地位的科學立場在其中，即不讓研究者自己的位置影響到研究結果。蕭全政完全相反，是有意識的認知到研究者的位置，他所沒有明確解決的問題是，研究者的位置如何界定，而很直接地將從事社會科學本土化的本土用台灣的概念來界定。這與他主張國民主義，接受國際政治學以主權範定疆域的現實主義分析模式有關，而用台灣當成是本土的範疇是政治學所已經決定了的事²³。在這一點上他接近了黃光國，即必須在西方知識傳統上來與西方對話，才能讓關於本土的知識獲得尊重。比較楊國樞、黃光國與蕭全政會發現，即使同樣視知識為客觀的與科學的，主張卻仍可如此不同。

相較於前三個本土化的立場，所缺少的一種本土化觀點是能對科學主義加以批判檢討的，本文主張研究者與研究對象同樣必須關注，故在研究對象方面，支持楊國樞主張的契合說，並稱此為神入的方法學²⁴。這種方法要求研究者不可以設定研究議題，而應該讓研究對象引導發問。因

此研究者的第一個問題，應當就是研究對象所正要解決的問題；第二個問題則是問研究對象要解決的問題是如何在歷史上發展而來²⁵。但此地所謂的方法論是一種無方法論，與楊國樞的多元方法論針鋒相對，蓋神入研究的知識論是相對的與多變的，認為各個研究者的知識需要各有不同，這點與蕭全政相同；但因為主張每個研究者的主體身份卻會依情境而發生流動，因此又與蕭全政迥異。

筆者主張研究者應該對自己的知識位置明確反省，但拒絕用外在客觀實存的概念來決定研究者的主體身份，所以對筆者來說，楊國樞的本土範圍定在華人，黃光國的不決定，以及蕭全政的定在台灣，三者都是有意義的。但每位研究者都應當經常自我反省，自己這個關於本土範圍的決定，預設了甚麼樣的本體論、目的論或知識論。至於筆者的本土範圍在研究中則發生不斷變動，在與主流社會科學的中國研究界對話時，本土範圍是由儒家文化範定，故與楊國樞相同；但在與台灣學界對話中國研究的時候，本土範圍是由儒家文化與西化共同構成的後殖民自我在指涉。如何決定本土範圍，是由研究對象所提的問題在引導設定，另一方面也由對話的對象在互動時的情境所引導設定，故很難有一個事先能掌握的標準，以致徐振國批評筆者是處在一個失去重心的狀態中²⁶。

蕭全政警告研究主體不可迴避自身的位置，筆者在同意之際卻又不得不辯稱，這個自身的位置不可以固定，唯有如此，研究者才有可能進入研究對象的情境，來去自如，避免研究者的主體身份與研究對象的身份實踐發生衝突，導致無法神入，並造成知識建構中研究對象的異化。由於知

蕭全政認為社會科學研究應當與研究者所處的情境相契合，但他並不否定科學主義所預設的外在結構。他是用研究者的位置在定義本土，故社會科學本土化是指為了本土而進行社會科學。他所沒有明確解決的問題是如何界定研究者的位置，而很直接用台灣的概念來界定從事社會科學本土化的本土。

東方主義是以抗拒為目的的一種知識批判，抗拒者往往具有某種身份的主張。在台灣，社會科學本土化的提出，也是代表着對主流社會科學一意建立歐洲中心的普遍主義的抗拒，既然抗拒經常隱含身份主張，社會科學本土化的號召就免不了關於身份的探討。

識是在研究主體與研究對象的辯證互動中產生，研究主體的位置也難免隨着研究活動發生變動，這是為甚麼筆者認為不宜承認有客觀實存，並進一步否定所謂主觀與客觀的區別。筆者認為知識是一個從理論到實踐，再回到理論的不斷的過程。在這一點上，等於接受了薩伊德的混血身份，把研究者與研究對象同時解構，這時的知識具有高度的情境性與偶然性，故認為本土研究的目的，是為研究者與研究對象保留（甚至開創）種種偶然的機緣。

五 從抗拒到迴避的知識論風格

東方主義是以抗拒為目的的一種知識批判，抗拒者往往具有某種身份的主張，這個主張自然也會引起新的對立，東方主義對於伊斯蘭身份的反省，果然引起各方的質疑，我們關心的是同樣在質疑主流論述的其他人（新馬克思主義者、基本教義派）如何看待東方主義，然後發現他們對於身份認同有各自的主張。在台灣，社會科學本土化的提出，也是代表着對主流社會科學一意建立歐洲中心的普遍主義的抗拒，既然抗拒經常隱含身份主張，社會科學本土化的號召就免不了關於身份的探討，這個身份探討說明了，每種本土化立場都有身份認同上的效果，至於這個效果能不能回溯到每一種主張提出時的意圖，本文沒有加以判斷，但是如果本土化對於身份的建立確實發生影響，則如何選擇本土化，或如何抗拒主流社會科學，就不得不是一個政治問題。

楊國樞對主流社會科學抗拒的重點，在於挑戰其所建構的普世行為知

識，認為那不是真的普世的，普世知識必須仰賴各地本土研究者，依照適合的本土方法所得的知識逐步累積。這個主張既有新馬克思主義以自己的普世結構，挑戰資本主義普世結構取而代之的氣魄，又有基本教義派那種本土身份不可超越的抗拒意識。黃光國則是在接受西方知識論的前提下，抗拒主流社會科學對於知識共性的主張，也迴避楊國樞用華人來定位本土的選擇，使得台灣可以理所當然成為一個產生知識，且是屬於與其他地區不具共性的知識場所，且是可以為西方接受的知識場所，如此華人與西方都不能壟斷本土，卻又都影響到本土知識的產生，則本土的概念就不能簡單地置於華人的範疇之下。

蕭全政如同黃光國，不願在華人的範疇之下來定位本土，但他並沒有採用迴避的策略，而是將本土的焦點轉移到研究者的主體意識中，於是將主張華人社會科學的楊國樞排除於本土研究之外。其中他將研究者帶入的主張，是本文作者一向的研究態度，可是筆者對於華人身份沒有抗拒，反而是對蕭全政要用台灣主體來完全地界定本土有所抗拒。但筆者的抗拒手法類似黃光國，那就是用一種迴避的策略，拒絕對本土的範圍作規定。筆者的迴避可能比黃光國更極端，即不接受主流社會科學知識論中的主客觀二元對立，與黃光國類似之處在於，兩者都採取東方主義式的立場，即甚麼都承認有一點。只是與黃光國相較而另成一格的是，筆者有意識地不讓任何既有知識論佔據，故一方面支持黃光國對知識共性的否定，另一方面又反對黃光國迴避不讓研究對象自己決定本土的指涉，也反對他將本土知識的意義用主流社會科學的知識論來規定。如果黃光國是類同於主張混血

的後殖民主義式知識論，筆者或許可以類同於不斷再混血、反混血、重混血的後現代主義式知識論。

筆者雖然認為楊國樞與黃光國之間，是一種科學主義陣營內部的鬥爭，但若把蕭全政的研究者本土意識加入之後，發現在身份認同上，楊國樞的抗拒策略與筆者的迴避策略反而又接近起來，都對華人作為本土知識的生產來源正面積極接受。然而，筆者另外藉由所有其他身份都可能成為知識來源的機緣，抗拒任何一種特定身份（包括華人）的知識生產所可能帶來的壟斷，這個看法必然不是主張固定研究主體身份的蕭全政所能接受，更不是認為本土知識具有客觀性的黃光國所能接受，當然也不是以普世人類心理學為知識目的的楊國樞所能接受。

東方主義批判所激盪出來的各種再批判顯示，抗拒是一種身份上的自我揭露，這個自我揭露並不一定具體或直接由自己來執行，而可能是對抗拒者之間的再批判所造成的效果，再批判於是就同時是身份的揭露。這一連串揭露的影響所及，使參與社會科學本土化的人學習改採迴避的策略，黃光國與筆者都是例子，他們將自己放在不止一種身份中，比如黃光國雜家式的西方知識論，加上本土知識論的知識無共性主張，或如筆者的研究者與研究對象相互構成，加上反對方法論而容許研究者與研究對象各自開創知識的主張。如此我們迴避了身份的特定內涵，使身份作為知識論的一個功能、或效果、或目的，是社會科學本土化發展至今的重要特色，有可能回過頭來對關於東方主義批判的辯論，提供一些啟發。

東方主義批判是在抗拒中尋求認可，於是形成對不同身份認同者的威脅，這裏涉及論述者自己所需要處理

的當下危機為何，或所浸淫的問題意識為何。如果當下流血衝突十分慘烈，則具體提供第三種身份選擇的批判策略如東方主義就十分必要；如果面臨的是失去位置所造成的沮喪或能動性的喪失，則基本教義作為暫時的解決方案有其效果；如果碰到的是霸權宰制，或弱勢失聲的宏觀歷史，則後現代的顛覆有其作用。黃光國是在衝突的身份中謀求第三種知識的基礎，蕭全政與楊國樞則是在努力保留特定身份作為知識來源的正當性，而筆者是試圖從無所不在的科學主義霸權之下尋覓顛覆的契機。假如東方主義的批判面臨的抗拒過於龐大，則後現代式的顛覆或可有參考的價值。

註釋

① Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); *Cultural Imperialism* (New York: Vintage, 1991).

② 例見Tani Barlow, ed., *Formations of Colonial Modernity in East Asia* (Durham: Duke University Press, 1997); Fred Dallmayr, ed., *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* (London: Routledge, 1999); Lily H. M. Ling, *Postcolonial Learning between Asia and the West: Conquest of Desire* (London: Palgrave, 2001); Uma Narayan and Sandra Harding, eds., *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World* (Bloomington: Indiana University Press, 2000); Yosef Lapid and Friedrich Kratochwil, eds., *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (Boulder: Lynne Rienner, 1997).

③ Paul A. Cohen, *Discovering History in China: American Historical*

東方主義批判所激盪出來的各種再批判顯示，抗拒是一種身份上的自我揭露，使參與社會科學本土化的人改採迴避策略。如筆者的研究者與研究對象相互構成，反對方法論而容許研究者與研究對象各自開創知識。如此我們迴避了身份的特定內涵，使身份作為知識論的一個功能、或效果、或目的，是社會科學本土化發展至今的重要特色。

Writing on the Recent Chinese Past (New York: Columbia University Press, 1984).

④ 溝口雄三著，林右崇譯：《作為方法的中國》(台北：國立編譯館，1999)；李甦平、龔穎、徐滔譯：《日本人視野中的中國學》(北京：中國人民大學出版社，1996)。

⑤ 近年在歐陸以某種社會科學流行觀念為檢討而召開的小型研討會不計其數，主要涉及這些觀念背後的科學主義與自由主義預設。

⑥ 例見朱雲漢、王紹光、趙全勝合編：《華人政治學的本土化》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2002)；石之瑜編：《中國大陸研究教學通訊》，第34期(1999年10月)有關華人政治學本土化之專輯。

⑦ 台灣立緒版的《東方主義》譯本中，薩伊德對於批判他的這兩種角度都有所回應。見薩伊德著，王志弘等譯：《東方主義》(台北縣新店市：立緒文化事業有限公司，1999)。

⑧ Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in *Dangerous Liaisons: Gender, Nation and Postcolonial Perspectives*, ed. A. McClintock, A. Mufti and E. Shohat (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 501-28.

⑨ 詳閱Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).

⑩ 這個觀點似乎曾出現在楊善民：〈文化傳統論〉，《山東大學學報》，1988年第3期對儒家文化變遷的看法中。

⑪ 她的答覆見Gayatri C. Spivak, "Teaching for the Times", in *The Decolonization of Imagination*, ed. J. N. Pieterse and B. Parekh (New York: Zed Books, 1995).

⑫ 楊國樞：〈我們為甚麼要建立中國人的本土心理學〉，載《本土心理學研究》，第一期(1993年6月)，頁6-88。

⑬ 參考胡佛：《政治學的科學探究(一)：方法與理論》(台北：三民書局，1998)。

⑭ 參見黃光國：《社會科學的理路》(台北：心理出版社，2001)。

⑮ 參見黃光國：《知識與行動》(台北：心理出版社，1995)，第四、五章。

⑯ 石之瑜：《後現代的政治知識》(台北：元照出版有限公司，2002)，頁40。

⑰ 林端在國家科學會社會科學研究中心支持的政治學與文化研究系列研討上對黃光國的評論(台灣大學社會科學院，2002年11月18日)。

⑱ 在一次訪談中，楊國樞舉了一個例子，當一個父親準備將遺產平分給兩個孩子的時候，並不代表對兩個孩子一樣喜歡，而是作為父親的角色使然，這個角色的概念在黃光國的本土心理中不存在，對黃光國而言，行為是基於利益或情感而發生，不會是基於責任或義務。因此楊國樞認為黃光國的分析失去本土性。

⑲ 例見黃光國：《儒家思想與東亞現代化》(台北：巨流圖書公司，1988)。

⑳ 蕭全政：〈社會科學本土化的意義與理論基礎〉，《政治科學論叢》，第13期(2000年)。

㉑ 蕭全政：《台灣新思維：國民主義》(台北：時英出版社，1995)。

㉒ 參考蕭全政：〈為甚麼不本土化？——對於台灣社會科學本土化狀態之政治經濟學分析〉，發表於「社會科學在台灣」學術研討會(南投，2000年12月23日)。

㉓ 例見〈政治民主化與台灣的對外政策：「一個中國」原則的鬆懈〉，《政治科學論叢》，第7期(1996)，頁287-304。

㉔ 石之瑜：《大陸問題研究》(台北：三民書局，1995)，第一章。

㉕ 石之瑜：《政治學的知識脈絡》(台北：五南圖書出版公司，2001)，第六章。

㉖ 徐振國：〈無法確認是敵是友〉，於《後現代的知識脈絡》。

中國科學界的諾貝爾獎情結

• 曹 聰

近年來，「衝擊諾貝爾獎」成了中國科學界的一個熱門話題。例如，中國科學院和工程院院士信心十足地提出：「中國科學：衝擊諾貝爾獎是時候了！」時任國家自然科學基金委員會主任的張存浩院士說，中國現在就應明確提出在二十一世紀初葉奪取諾貝爾獎的奮鬥目標。美籍華裔諾貝爾物理學獎得主楊振寧認為，「在中國人的土地上發展出可獲得諾貝爾獎的科學家，我想應該是二十年之內的事」，他還相當樂觀地說，如果中國經濟持續增長，獲獎者還不止一個。中國科學院院長路甬祥同樣雄心勃勃地展望，經過二三十年的努力，中國科學家有望到2010年至2030年左右在數學、納米科學、量子學、生命科學等領域取得多個諾貝爾獎級的科學成就^①。為此，中國科學院將基礎研究目標瞄準諾貝爾獎，力爭在2025年之前做出國際一流的研究工作^②。而2001年年終的一項調查則發現，有17.9%的中國市民預期在未來五年內中國人終將拿到諾貝爾獎^③。

諾貝爾獎是根據十九世紀瑞典著名化學家、工程師和實業家諾貝爾(Alfred Nobel)去世前的遺囑設立的，旨在獎勵在物理學、化學、生理學和醫學、文學以及和平領域(1968年又增加了經濟學)中「對於人類作出最大貢獻的人」。但是，把是否獲得諾貝爾獎作為衡量一個科學家、其所在的研究機構甚至國家在科學上成功與否的標準是不恰當的。這不僅因為諾貝爾獎涉及到的學科領域有限；即使在諾貝爾所定義的「科學」範疇之內，也有許多傑出成就由於僧多粥少而掛一漏萬，或種種(包括非學術上的)原因造成該得獎的沒有得，而不該得獎的卻得了。再者，一個國家的科學家在個別領域獲得諾貝爾獎並不代表該國家

* 本文的研究開始於作者在美國俄勒岡大學亞太研究中心工作期間，獲美國國家科學基金會(NSF)的資助(SBR-9810256)。本文承俄勒岡大學蘇邁德(Richard P. Suttmeier)教授提出批評和建議，並得益於在香港科技大學社會科學學院和在北京舉辦的「中國近現代科學技術回顧與展望國際學術研討會」報告時與會者的評論和建議。美國聖路易斯華盛頓大學饒毅教授提供了有關生命科學研究的線索。特此一併致謝。

科學水平的全面提升(印度和捷克斯洛伐克就是這方面的例子)。總之，儘管獲獎者總體來說是傑出的，有的甚至是天才，他們所獲得的科學精英的地位本身並非無懈可擊④。

中國提出「向諾貝爾獎進軍」體現了中國科學界積極進取、追求卓越的態度⑤。由此也引發出一系列有趣而又嚴肅的問題：中國科學家是否取得過傑出的成就？為甚麼中國科學家至今與諾貝爾獎無緣？為甚麼中國現在會出現諾貝爾獎熱？本文試圖回答這些問題，並由此探討中國科學發展的癥結所在這一根本問題。

一 中國是否取得過諾貝爾獎級別的成就？

中國向來以中國血統的科學家獲得諾貝爾獎為榮，雖然他們的成就並不是在中國本土取得的。1957年，楊振寧和李政道因推翻宇稱守恆定理而榮獲諾貝爾物理學獎(當時楊振寧和李政道仍然持有由國民黨政府簽發的護照，所以從國籍上講他們是中國公民)。此後，又有四位華裔諾貝爾科學獎得主：1976年丁肇中，1986年李遠哲，1997年朱棣文，1998年崔琦，除了李遠哲外他們所獲得的均是物理學獎，而李遠哲的獲獎領域為與物理有着密切聯繫的化學物理。

中國本土科學家尚未走進諾貝爾獎的殿堂並不意味着他們沒有取得過顯著的成就。中國科學院自然科學史研究所的中國科學技術史家董光璧在世紀之交選擇了二十世紀中國人取得的十項最重要的科學成就。它們是⑥：

- 1928年裴文中發現「北京人」頭蓋骨；
- 1930年趙忠堯關於電子—正電子湮滅現象的實驗；
- 1947年華羅庚發表《組合素數論》；
- 1959年王淦昌發現反西格馬負超子；
- 1964年進行第一次原子彈試驗；
- 1965年在世界上第一次成功合成結晶牛胰島素；
- 1970年發射第一顆人造地球衛星；
- 1996年袁隆平進行籼型雜交水稻試驗育種；
- 1985年在雲南澄江發現動物化石群；
- 1995年發現地球的內核比地幔旋轉得快。

然而，諾貝爾獎並不獎勵古生物學、數學和地球科學等領域的研究成果，原子彈爆炸和人造地球衛星升空並非中國首創，雜交水稻在理論上沒有新的突破⑦。於是，在這十大科學成就中就只剩下兩項物理學的發現和牛胰島素的人工合成了。無庸置疑，這些成就是相當重要的。

1930年，趙忠堯在美國加州理工學院作研究生研究鉛對硬伽瑪射線的吸收係數時，通過後來被證實是正負電子對湮滅的實驗，第一次捕捉到正電子，成為世界上第一個觀測到正反物質湮滅和第一個發現反物質的科學家。後來，又

有兩人做了類似的實驗，一個沒能重複出趙的結果，另一個沒有觀察到趙實驗中出現的軟伽瑪射線（後來證實那兩個實驗一個是做錯了，另一個是儀器的靈敏度不夠），從而引起了物理學界對趙忠堯的研究成果的懷疑。與此同時，兩位在當時頗有影響的物理學家在評述電子對湮滅這個重大科學發現時，竟錯誤地把那兩篇沒能重複出趙忠堯的發現的論文當作是趙的工作，以致進一步影響了對趙的重要研究成果的評價，使他沒有獲得「理所應得的承認」^⑧。倒是趙忠堯的同學安德遜 (Carl D. Anderson) 於1932年在威爾遜雲霧室中觀察到了宇宙線中的正電子的徑迹，並因此在1936年獲得了諾貝爾物理學獎。安德遜在50年後承認，他的發現受到了趙忠堯的實驗結果啟發（當時他在與趙相鄰的辦公室研究由X射線產生的光電子氣體的空間分布），基於趙的實驗，並採用了與趙所用的相同的放射源。安德遜當時意識到，趙的實驗表明有未知的「新東西」存在，所以想探個究竟。於是，他另闢蹊徑，結果不但觀測到了電子的徑迹，同時觀察到與電子質量相當、運動方向相反的反物質——正電子的徑迹^⑨。

另一項物理學的發現是1959年由王淦昌在當時社會主義國家在蘇聯建立的杜布納聯合核子研究所獲得的。當時他領導一個以中國物理學家為骨幹的研究小組，從四萬張照片中發現了一個新的帶負電的超子——「反西格馬負超子」。這一實驗發現的第一個這樣的超子，是自杜布納研究所建立以來最重大的發現，填補了粒子—反粒子表上的一個重要空白，也使關於任何粒子都存在其反粒子的理論假設得到了實驗證明。

王淦昌在動盪的抗日戰爭期間的另一項重要發現，也許更接近諾貝爾獎的成就。二十世紀30年代，粒子物理學家對原子核衰變時出現極小的能量和動量損失感到困惑不解。為了解釋這種現象，奧地利物理學家泡利 (Wolfgang Pauli) 於1933年提出了存在着一種尚未被發現的粒子——中微子的假設，但這一假設長期沒有得到實驗的驗證。1941年，王淦昌設想用輕原子K俘獲的方法來驗證中微子的存在。但是，當時浙江大學因戰爭而內遷貴州湄潭，條件拮据，王淦昌因而無法進行自己所設想的實驗。不得已，他只好寫成論文，先是投到《中國物理學報》，但因為學報沒有足夠經費印刷複雜的科學公式，他又不得不把論文轉投到美國的《物理學評論》(Physical Review)，該刊於1942年1月發表了王的論文。半年後，美國科學家阿倫 (J. S. Allen) 根據王淦昌的方案，用實驗證實了中微子的存在。所以，這一實驗又被稱為「王淦昌—阿倫實驗」。1956年，美國物理學家萊因斯 (Frederick Reines) 和科萬 (Clyde Lorrain Cowan, Jr.) 用強大的核反應堆作實驗，終於比較精確地獲得了中微子存在的確鑿證據。當這一研究在差不多40年後的1995年榮獲諾貝爾物理學獎時，科萬已經去世。對「中微子的存在為甚麼不能首先在中國得到驗證」，王淦昌有一種說不出的遺憾甚至辛酸。

牛胰島素的人工合成是1958-65年間由中國科學院生物化學研究所、有機化學研究所和北京大學等合作攻關取得的。這一「世界第一」受到世界科學界的重視，美國《科學》(Science) 雜誌專門報導了這一成果^⑩。1966年底，諾貝爾化學

獎評選委員會主席堤色勒斯 (Arne Wilhelm Kaurin Tiselius) 訪問中國，對牛胰島素的人工合成評價很高，認為中國能從書上學到原子彈的知識，但學不到人工合成胰島素^①。研究人員很自然地把他的來訪與物色諾貝爾獎候選人聯繫起來。但當時文化大革命在中國搞得熱火朝天，知識份子已被打倒批臭，中國拒絕了堤色勒斯推薦科學家角逐諾貝爾獎的邀請。文革後期，楊振寧訪問中國科學院上海分院時，建議向諾貝爾獎評選委員會推薦這一成就。不過，這一次中國為了搞平衡，推薦了四個人，而諾貝爾科學獎的評選規則明確規定每個單項獎的獲得者不能超過三人^②。所以中國科學家還是失去了競爭諾貝爾獎的機會。

當然，上述科學研究的成果曾達到相當高的水平並不等於從事研究的科學家就一定能獲得諾貝爾獎。以牛胰島素（一個較大分子的蛋白質）的人工合成為例，杜·維格尼伍德 (Vincent Du Vigneaud) 在1953年最早合成了一種小分子蛋白質——多肽催產素。50年代，美國的安芬森 (Christian B. Anfinsen) 的研究解釋了蛋白質的結構與生物活性之間的關係；而中國科學家在合成牛胰島素時至少一開始並沒有有意識地朝這一方向考慮，儘管他們通過實驗證明了這一點。梅里菲爾德 (Robert B. Merrifield) 則於1962-65年間實現了生物分子合成的技術性突破，從而提高了合成的中間產物的得率；而牛胰島素合成的最後一步——A、B兩條肽鏈通過二硫鍵的连接是中國科學家在不斷摸索中取得的。美國生物化學家以這些成就分別在1955年、1972年和1984年獲得了諾貝爾化學獎。這些事實說明，無論中國科學家是否獲得諾貝爾獎都是合乎情理的^③。

二 中國科學家為甚麼與諾貝爾獎無緣？

以人數計，中國大陸科學家在上名列前茅。但中國科學家為甚麼與諾貝爾獎無緣？馬上能想到的原因是他們所取得的傑出成就寥寥無幾。上面提到的在人民共和國期間取得的兩項科學成就中，只有牛胰島素的人工合成是在中國本土完成。中國真正達到世界一流水平的科研成果仍然鳳毛麟角。比如，中國自然科學獎已連續四屆一等獎空缺^④，這說明研究缺少原始創新，沒有具有自主知識產權的重大發現。國內評選尚如此，到國際上競爭更談何容易。

中國科學家在國際上發表論文的情況也不容樂觀。根據美國科學情報研究所出版的《科學引文索引》(Science Citation Index) 數據庫的統計，中國在2000年被該數據庫收入的論文數僅相當於日本和英國的四分之一，美國的八分之一^⑤，而且被引用的次數低得多，中國科學家所發表論文的雜誌的「影響因子」也較低^⑥。

低水平的研究至少與國家和企業在科學研究方面的低投入有關。中國的研究開發經費佔國民生產總值 (GDP) 的比例，在二十世紀最後十年一直在0.5-0.7%之間徘徊，尤其是基礎研究的投入只佔研究開發經費的5%左右，為世界最低水

平之一。1995年，國家開始實施「科教興國」戰略，提出到二十世紀末把研究開發經費佔國民生產總值的比例提高到1.5%。但是由於缺乏切實措施，這一目標成了空頭支票^⑧。低水平的研究投入，實際上限制了中國在不久的將來獲得諾貝爾獎的可能性。1978年，中國科學院上海光學機密機械研究所王育竹曾經在激光冷卻捕卸原子的研究初期領先國外同行五到十年，但由於缺少兩台總計價值120萬元的激光器，只能靠其他科研課題的經費節餘，逐漸添置了一些實驗儀器和設備，原本可以一次完成的實驗被分成幾次幾十次做，直到1993年，才最終完成實驗，但他發表論文的時間比國外同行晚了十幾個月，眼睜睜地看着朱棣文等三位物理學家獲得1997年諾貝爾物理學獎^⑨。

三 政治對科學研究的干擾

中國科學與諾貝爾獎無緣還有更深層的歷史和社會原因。首先，政治對科學的侵蝕是不爭的事實。1957年的反右運動嚴重挫傷了中國知識份子的積極性，1966-76年的文化大革命給中國的科學研究事業帶來更大的衝擊。在這十年期間，世界科學技術突飛猛進，而中國卻在批鬥學術權威，焚燒科研成果，大批科學家與其他知識份子被貶為社會最底層的「臭老九」。在嚴峻的政治環境下，科學家即使沒有受到衝擊，也很難有勇氣繼續從事研究。因此，科學家在文革中如果沒有失去生命的話，至少也失去了與生命同樣彌足珍貴的富有創造性的研究生涯。在這方面，神經藥物學家鄒岡的經歷也許是一個很能說明問題的例子。60年代初在中國科學院上海藥物研究所工作的鄒岡和他的導師張昌紹發現，嗎啡最有效的鎮痛位點在第三腦室和導水管周圍灰質，這一研究結果被認為是嗎啡鎮痛研究中具有里程碑意義的成果（他們1964年發表在《中國科學》上的英文論文，因為引用率高而於1993年被出版《科學引文索引》的美國科學情報研究所選為「引用經典」之一）。不久，鄒岡又取得了另一項重要發現：荷包牡丹鹼很可能是腦內主要的抑制性信號分子GABA的拮抗劑。有關論文原定於1966年在《中國生理學報》發表，但文化大革命使之流產。事實上，鄒岡被迫放棄了這一很有希望的研究項目。1970年，當鄒岡從英國的《自然》(Nature)雜誌上讀到澳大利亞一個研究小組的論文，不僅證明了自己的發現是正確的，而且更進了一步，他頗為失落和傷感。澳大利亞科學家指出，鄒岡論文沒有得到及時發表不僅對鄒和中國是一個悲劇，也推遲了整個神經藥理學研究的進展^⑩。文革的一個嚴重後遺症，是高等教育的中斷耽誤了整整一代年輕科學家的培養，使得中國的科學事業不但不能繼往開來，而且有後繼乏人之虞。

中國政治體制的影響還體現在其左右了科學技術的發展方向，具體表現在從意識形態而不是學術觀點上對學科進行褒貶。另外，黨和政府為科學家確定科研重點，科學家主要是追隨政治領袖的意志，從事能夠顯示政治領袖英明的

研究項目，而由個別科學家主導的研究項目數極其有限。改革開放以來，政治對科學的影響雖然不像以前那麼明顯，但自上而下的方法依然在組織科學研究活動時佔據重要位置。

政治甚至使科學家的人格異化。例如，火箭科學家錢學森在1958年曾異想天開地說，稻麥每年的畝產量可以在已有「水分」的兩千多斤的基礎上再增加二十多倍，為「人有多大膽、地有多大產」的「大躍進」運動提供荒謬絕倫的依據^②。數學家華羅庚在反右運動中逃過一劫後，便放棄了數論研究，把精力投入到優選法和統籌法的普及和應用中，以逃避政治運動^③。

四 傳統文化的負面影響

傳統文化中的某些因素是束縛中國科學發展的另一個重要原因。儒家文化經世致用的實用主義價值觀把科學家引向短期和伸手可及的項目，而主張不偏不倚的中庸之道則不太贊同科學家標新立異。更重要的是諾貝爾科學獎得主取得獲獎成就的年齡段為26-45歲^④，而處於這個年齡段的中國科學家施展才華的機會太少，這主要由兩方面的原因所造成。

其一，決定中國科學家在科學共同體中地位的是其年齡。中國科學趨於年輕化並不能保證青年科學家能夠暢所欲言。事實上，青年科學家在科學決策過程中人微言輕，即使是擁有中國科學最高學術頭銜的中國科學院院士陳竺，因其年輕，在有資深科學家在場時發表意見也不得不小心謹慎，更不用說那些前程掌握在別人手中的其他青年科學家了^⑤。李遠哲獲得諾貝爾獎後與他的老師吳大猷的一段對話頗為意味深長。吳說：「李遠哲如果是在台灣，我可以斷言，他是不可能獲諾貝爾獎的。」李遠哲本人則承認：「我在美國三十年，學到很多東西，其中最重要的一點是人與人平等相待。」^⑥中國教育的近親繁殖使得學生依附於老師，而所謂「一日為師，終身為父」，挑戰老師有如犯上，有悖於中國的傳統和社會的價值觀^⑦。中國知識份子不向權威挑戰的所謂忠誠和團結，成了科學進步的歷史包袱。

其二，青年科學家本身科學知識積累不夠，又沒有時間從事科學研究。諾貝爾獎得主的代際傳遞從某種意義上說是知識積累的結果^⑧。中國老一代科學家中有不少人在國外求學、研究時曾師從諾貝爾獎得主。如果沒有受到一連串的政治運動的干擾，他們有可能在中國培養出傑出人才。只是在過去二十年中，中國科學家才有機會集中精力投入科學研究。但是，優秀科學家、尤其是優秀中青年科學家人數之少，使他們很容易被推上科學管理崗位。而受「學而優則仕」的影響以及稀缺資源與職位掛鉤，一些青年科學家也願意離開研究第一線，結果，他們用於科研、指導學生或閱讀科學文獻的時間可能僅佔10-20%^⑨，青年科學家在富有創造性的年代脫離科研，意味着他們的科研生涯提前結束。

五 缺乏良好的研究環境

六位中國血統的諾貝爾獎得主或在中國完成大學教育，或受到中國文化傳統的熏陶。如前所述，這似乎應該成為一個歷史包袱。但是，他們成名都在美國。這至少從一個側面說明，出成果的關鍵還在於有一個有利於科學研究的良好環境，包括選題的自由、高明的導師、濃厚的學術氛圍、獲取信息的便利和尖端的實驗設備等。正因為當時中國不具備這些條件，有志者便選擇出國留學，利用國外的優越條件在一些學科前沿領域取得重大突破，創造出舉世公認的成果。二十世紀70年代起中國學生出國留學、滯留國外並在國際科學界贏得聲譽，原因也在於此。

另一方面，中國的研究環境有可能限制在國外成就卓著的科學家的創造性。趙忠堯的正負電子湮滅實驗是他科學生涯的峰巔。1927年諾貝爾物理學獎得主康普頓 (Arthur H. Compton) 兩個高足之一的阿爾瓦勒茲 (Luis Alvarez) 步其導師後塵，於1968年榮登諾貝爾獎的殿堂^⑧；而曾經用實驗證明康普頓效應從而對導師的諾貝爾獎作出很大貢獻的另一高足吳有訓，回國後似乎沒有取得任何接近諾貝爾獎的成就。楊振寧也承認，如果他在50年代初回國，就有可能與諾貝爾獎無緣，因為他不可能了解到當時物理學界對宇稱守恆定理的爭論^⑨。同樣，如果崔琦沒有隨父母移居香港，幾乎可以肯定，他不會獲得諾貝爾獎。這一現象用「橘生淮南則為橘，生淮北則為枳」來描述也許再恰當不過了。

六 價值觀的不同

科學共同體和諾貝爾獎尊重科學研究中的首創精神^⑩。比如，丁肇中的獲獎研究涉及到幾百位科學家和技術人員，但得獎者僅他一人，因為研究的思路是他提出的，結果是在他的指導下取得的。前面提到，牛胰島素的人工合成之所以沒有獲得推薦，原因之一就是中國科學家受到平均主義觀念的影響，不能心平氣和地選出對此研究貢獻最大的三個人。

另外，諾貝爾獎不是由科學家自己申請，也不依靠政府推薦，而必須由同行科學家推薦。最後，諾貝爾獎獎勵的是基礎研究的發現，在很多情況下屬於由個別科學家提出的小科學研究。而中國熱衷於在全國範圍調動科學技術人員，用組織工程甚至是搞運動的方式來研究科學。比如，「兩彈一星」就動員了全國最優秀的人才。

七 提出進軍諾貝爾獎的背景

根據不很準確的統計，一個國家一般立國30多年便會誕生一位諾貝爾獎獲得者。前蘇聯1917年立國，39年後獲得了第一個諾貝爾獎；捷克斯洛伐克41年；

波蘭46年；巴基斯坦29年；印度30年；平均是35年。中國建國已經50多年，諾貝爾獎對中國科學家仍然很遙遠。中國科學界的領袖人物顯然產生了緊迫感。

為此，國家自然科學基金委員會於1994年設立了「國家傑出青年科學基金」，每年遴選約一百位45歲以下的青年科學家，讓他們從事自己感興趣的科研。科學技術部從1997年開始實施「國家重點基礎研究與發展規劃」，準備在五年時間內用25億元支持50個左右的課題，圍繞農業、能源、信息、資源與環境、人口與健康、材料等國民經濟、社會發展和科技自身發展的重大科學問題，開展多學科綜合性研究，提供解決問題的理論依據和科學基礎；建立一批體現科學發展水平和綜合科技實力、國際上有一定地位、對中國經濟和社會發展有深遠影響的重大科學工程；部署相關的、重要的、探索性強的前沿基礎研究；培養造就適應二十一世紀發展需要的優秀人才；並建設一批承擔國家重點科技任務的高水平科研基地，形成若干跨學科的綜合科技中心。1998年末，中國科學院啟動了「知識創新工程」，教育部則開始實施「長江學者計劃」。很明顯，這些國家項目的潛在目標就是爭取諾貝爾科學獎。

提出「衝擊諾貝爾獎」也迎合了中國政治領袖的考量。雖然六位華裔科學家得獎是中華民族的驕傲，但他們或是在人民共和國建國以前在中國完成學業，或在大陸以外接受教育，並都是在美國獲得博士學位和取得成就，也就是說，他們的得獎並不是中國共產黨的功勞。自從二十世紀70年代末中國重開國門以來，42萬留學生中有25萬人以上尚未回國。根據美國國家科學基金會的統計，在1986-98年間，大約有21,600名來自中國大陸的學生獲得美國大學的博士學位，其中17,300人滯留美國^③。而滯留海外者往往是最優秀的。據估計，有大約300名中國生命科學家為國外主流學術社會所接受，得以在高質量的學術機構領導自己的實驗室，每年有相當數量的科研經費資助。他們當中只有五人回國，而這五人並不屬於其中的前20%^④。1999年，在五種國際頂尖生命科學雜誌上發表論文中的作者中，有15%原來來自大陸，但供職於歐美和日本的大學或研究機構^⑤。二十世紀中國十大科學成就中「地球的內核比地幔旋轉得快」的發現，就是由留學生宋曉東在美國哥倫比亞大學作出的。儘管國家採取種種措施和優惠政策吸引優秀留學生回國，但收效甚微。有識之士指出，海外的中國科學家當中不乏出類拔萃者，有可能在20年內像楊振寧、李政道等那樣登上諾貝爾獎的領獎台。他們的成就並不會為中國大陸帶來太多的榮譽，反而會給中國政治領袖造成壓力，所帶來的衝擊也將遠遠超過楊振寧和李政道當年得獎，這說明大陸在科學和教育方面需要更多的檢討。同時中國也不能像對達賴喇嘛獲得諾貝爾和平獎或高行健獲得諾貝爾文學獎那樣大加撻伐。「向諾貝爾獎進軍」正是在這一背景之下提出的，它要挽回的不僅是中國科學的「面子」，而且是中國共產黨的「面子」。

最後，對諾貝爾獎的熱情也反映出中國日益高漲的愛國主義其實是民族主義情緒。諾貝爾獎所具有的國際象徵性就像奧運會金牌一樣吸引中國人，因為

兩者所用的語言均跨越國界^⑳。儘管存在着「中國可以說不」的過激情緒，中國至少願意接受並且渴望擁抱奧運會和諾貝爾獎，其象徵意義在於國際社會對中國地位的承認。這也是中國為甚麼會對沒有獲得諾貝爾獎耿耿於懷。中國媒體報導說，直到半個世紀後諾貝爾物理學獎評審情況解密之後，人們才了解到一系列離奇之錯致使趙忠堯錯失諾貝爾獎，並聳人聽聞地說「世界欠中國一個諾貝爾獎」^㉑。但事實是，安德遜在1934年、1935年和1936年被連續提名，而趙忠堯從來沒有出現在候選人之列^㉒。媒體又稱，如果不是東西方之間的冷戰，參加牛胰島素人工合成的科學家會成為新中國的第一個諾貝爾獎獲得者^㉓；媒體還在不斷炮製中國籍科學家成為諾貝爾獎候選人的「新聞」^㉔。如今，中國正沉浸在贏得2008年奧運會主辦權的喜悅之中，如果科學家在諾貝爾獎上取得突破，狹隘的民族自尊（實際上是自卑）心理無疑將得到進一步的滿足，讓國人陶醉其中。只有這樣，中國才能自以為完成了從「邊緣」向「中心」的轉移。

八 諾貝爾獎不應成為中國科學家追求的目標

雖然「衝擊諾貝爾獎」這一話題表達了中國科學界要在諾貝爾獎方面實現「零的突破」的急切心情和對中國基礎科學發展現狀的樂觀估計，從長遠的觀點來看，提出爭取諾貝爾獎可能有其正面效應，可以提升中國科學家的境界，推動中國的科學研究。但是，它是一句情緒化的口號，諾貝爾獎不是靠一時的衝擊就可取得的，也不是像「兩彈一星」那樣攻關出來的。對於一項原創性的科學發現，而且必須是世界第一的，其成功與否及何時成功是無法預見的。得獎更是可遇不可求的。其實，不只是諾貝爾獎這一級的科學發現，其他任何創新發明，除了政治、經濟、技術水平、文化傳統等因素和科學家的才智之外，在很大程度上還取決於機遇。在科學史上有許多重大發現是在偶然中得到的。同時，在諾貝爾獎的推薦和評選中還充滿着非學術的因素。

中國科學家對奪取諾貝爾獎並沒有太多的衝動，因為他們知道還沒有取得與這一科學殊榮相稱的成就，而且也不可能不久的將來通過「大躍進」取得這樣的成就。相反，他們反而會面臨被要求「早出成果、出大成果」的巨大壓力，這不但違背了科學研究的內在規律，而且有可能造成弄虛作假的現象^㉕。中國諺語說，「欲速則不達」；追求短期效應將犧牲國家科學技術發展的長期目標，包括奪取諾貝爾獎。科學發展戰略必須是長期的，而不是僅僅依靠像「國家重點基礎研究與發展規劃」和「知識創新工程」之類三年五載的項目。科學研究的重大發現是不能通過政治干預、行政命令或計劃來實現的。而由於中國研究開發資源的缺乏，追捧諾貝爾獎並對與此有關的學科給予過份的資助，也有可能影響到其他學科的發展。行之有效的做法是從體制上為中國科學的發展創造一個良好

的環境。正如另一句中國諺語所說，「水到渠成」，只有各方面的條件成熟後，才有可能取得成功。

說現在衝擊諾貝爾獎正此其時，不僅急功近利，也缺乏實事求是的科學態度。在人民共和國建國以來，科學事業取得了矚目的成就，建立了完整的科學研究體系，培養了一批批科學研究人才。但是，與發達國家相比，中國在科學技術方面仍有不小差距。也正因為如此，對於「進軍諾貝爾獎」的口號，李政道潑冷水說，得獎不是目的，做科學工作才是目的。科學研究最重要的是創新，鼓勵年輕人探索前人沒有從事過的研究，並且弘揚科學精神^④。確實，使中國基礎研究在世界科學舞台上佔有重要一席，使中華民族再度輝煌，才是最終的目標。當然，實現諾貝爾科學獎「零的突破」，甚至獲得較多的諾貝爾獎，必將使中國科學在國際上佔有重要一席；而佔有重要一席，必然會產生諾貝爾獎得主。衝擊諾貝爾獎不應是紙上談兵，而需要中國政府的切實措施和科學家腳踏實地的努力。再用一句中國諺語：「千里之行，始於足下。」

註釋

① 《科技日報》，1998年8月4日；《中國科學報—東方報導》，1998年11月27日，第1版；《聯合早報》（新加坡），1999年2月22日；《北京晨報》，1999年11月2日；《僑報—中國科學週報》（紐約），2000年8月20日，第C2版；《中國青年報》，2000年12月15日；《科技日報》，2002年4月17日。

② <http://www.cas.ac.cn/shownews.asp> (2002年6月12日)。

③ <http://www.horizonkey.com> (2002年1月11日)。

④ Harriet Zuckerman, *Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States* (New York: Free Press, 1977); Robert Marc Friedman, *The Politics of Excellence: Behind the Nobel Prize in Science* (New York: W. H. Freeman Book, 2001).

⑤ 中國並不是唯一熱衷於諾貝爾獎的國家。日本更是雄心勃勃，提出在未來50年奪取30個諾貝爾獎。見Howard W. French, "Hypothesis: A Scientific Gap. Cause: Japan's Ways", *The New York Times*, 7 August 2001, A6。

⑥ "Chinese Wins of Science Century", *China Daily*, 30 December 1999。當然，中國科學家所取得的傑出成就不止這些。如，香港科技大學化學系教授海恩斯(Richard Haynes)認為，中國對青蒿素治療世界頭號「殺手」疾病之一的瘧疾作用的重新發現「應該被授予諾貝爾獎」。見David Lague, "Chinese Medicine: Revolutionary Discovery", *Far Eastern Economic Review*, 14 March 2002, 34-37。

⑦ 也許有人認為，既然中國科學家在這些領域取得了傑出成就，又何必為沒有被諾貝爾獎承認而耿耿於懷呢？一個最近的例子就是中國地球科學家劉東生因在運用中國黃土沉積研究全球氣候變化方面的貢獻而在2002年獲得世界環境科學界的最高獎——泰勒環境獎(Tyler Environment Prize)。見 <http://uscnews3.usc.edu/chronicle> (2002年8月6日)。

⑧ Bingan Li and Chen Ning Yang, "C. Y. Chao, Pair Creation and Pair Annihilation", *International Journal of Modern Physics A*, vol. 17 (1989): 4325-35.

- ⑨ Carl D. Anderson, with Herbert L. Anderson, "Unraveling the Particle Content of Cosmic Rays", in *The Birth of Particle Physics*, ed. Laurie M. Brown and Lillian Hoddeson (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 131-54. 安德遜也聲稱他發現正電子純屬「偶然」。見Burton Feldman, *The Nobel Prize: A History of Genius, Controversy, and Prestige* (New York: Arcade Publishing, 2000), 123。
- ⑩ Victor K. McElheny, "Total Synthesis of Insulin in Red China", *Science* 153, no. 3733 (15 July 1966): 281-83。
- ⑪ Chen-lu Tsou (鄒承魯), "Chemical Synthesis of Crystalline Bovine Insulin: A Reminiscence", *Trends in Biochemical Sciences* 20, issue 7 (July 1995): 289-92.
- ⑫ 與楊振寧教授的通信(2001年8月21日)。另一說法是，楊在1972年向周恩來總理提出過向諾貝爾獎評選委員會推薦參加牛胰島素人工合成的工作，但被周婉言謝絕。直到1978年底楊再次提出此建議，科學界才專門組織了牛胰島素人工合成總結評選會議，並向楊寄出了推薦材料。見葛能全編著：《錢三強年譜》(濟南：山東友誼出版社，2002)，頁230-32。
- ⑬ 鄒承魯教授在其關於牛胰島素人工合成的回憶文章中也提到了幾乎是同時進行的這些研究，見註⑩文。
- ⑭ 《經濟日報》，2002年2月2日。
- ⑮ http://www.chinainfo.gov.cn/search/show_info.jsp (2002年7月3日)。
- ⑯ 這一情況開始有所改觀。見饒毅：〈中國科學的發展與挑戰——以生命科學論文在國際期刊上的發表為例〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2002年2月號，頁83-94。
- ⑰ Richard P. Suttmeier and Cong Cao, "China Faces the New Industrial Revolution: Achievement and Uncertainty in the Search for Research and Innovation Strategies", *Asian Perspective* 23, no. 3 (1999): 153-200.
- ⑱ 《文匯報》，2002年8月29日，摘自李劍君、陳子豐：《厚積薄發——朱棣文的科學風采》(上海：上海科技教育出版社，2001)。
- ⑲ Michelle Hoffman, "Lost in the Cultural Revolution", *American Scientist* 82, no. 1 (1994): 18-19.
- ⑳ 錢學森：〈糧食畝產量會有多少？〉，《中國青年報》，1958年6月16日，第4版。
- ㉑ 《人民日報》，1969年6月8日；王元：《華羅庚》(北京：開明出版社，1994)，頁291-306；Caspar Schweigman and Shuzhong Zhang, "The Teaching of Hua Loo-Keng: A Challenge Today?", *The Mathematical Intelligencer* 16, no. 3 (1994): 36-46。
- ㉒ Paula E. Stephan and Sharon G. Levin, "Age and the Nobel Prize Revisited", *Scientometrics* 28, no. 3 (1993): 387-99.
- ㉓ 與一位青年生物化學家的訪談(北京，1998年12月5日)。
- ㉔ 趙紅洲：〈我們為何與諾貝爾獎無緣？〉，《現代化》，第17卷第1期(1995)，頁7-8。1999年9月24日，李遠哲在香港中文大學新亞書院作了一次題為「中國文化與教育」的演講，強調了挑戰權威在科學進步中的重要性(www.cuhk.edu.hk/ipro/990928c.htm)。
- ㉕ 儒家論資排輩和尊敬長者的傳統，也可解釋為甚麼日本在研究方面有顯著投資但在諾貝爾獎的競賽中表現不佳。見Howard W. French, "Hypothesis: A Scientific Gap. Conclusion: Japanese Custom", *The New York Times*, 7 August 2001和James R. Bartholomew, *The Formation of Science in Japan: Building a Research Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1989), 1。
- ㉖ 同註④Zuckerman，頁99-106。

- ⑳ 與青年科學家的訪談（北京和上海，1998年和1999年）。
- ㉑ 王大明：〈吳有訓〉，載盧嘉錫主編：《中國現代科學家傳記》，第一卷（北京：科學出版社，1994），頁108-109。
- ㉒ 《僑報—中國科學週報》（紐約），2000年8月20日，第C2版。
- ㉓ Robert K. Merton, "Priorities in Scientific Discovery", in Robert K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 286-324。
- ㉔ Issue Brief: Human Resource Contributions to U.S. Science and Engineering from China (Arlington, VA: Division of Science Resources Studies, National Science Foundation, January 12, 2001)。
- ㉕ 《科技日報》，1999年5月13日，第1版。
- ㉖ 《僑報—中國科學週報》（紐約），2001年7月8日，第C2版。
- ㉗ 同註⑩Feldman，頁12。
- ㉘ 《中國科學報》，1998年10月7日；《科學時報》，2002年6月6日。
- ㉙ Elisabeth Crawford, J. L. Heilbron, and Rebecca Ullrich, *The Nobel Population, 1901-1937: A Census of the Nominators and Nominees for the Prize in Physics and Chemistry* (Berkeley, Calif.: Office for History of Science and Technology, The University of California, 1987), 136-49. 作者要感謝瑞典斯德哥爾摩大學教授、諾貝爾物理學獎評選委員會前任主席愛克斯朋(Gosta Ekspong)提供這一文獻線索，並對此作出的澄清。與愛克斯朋教授的通信（2000年9月24日）。挪威奧斯陸大學弗理得曼(Robert Marc Friedman)教授告訴作者，諾貝爾基金會已經開放的前五十年的檔案中沒有關於趙忠堯是候選人的紀錄。令人欣慰的是，他同時提到，趙忠堯和安德遜兩人的導師密立根(Robert Millikan)在提名時十分關注自己一個圈子裏的人，具有很強的傾向性，忽視他人的貢獻；而如果當時安德遜的論文以及密立根提名時沒有提到趙，諾貝爾獎評選委員會就無法評價趙的貢獻。與弗理得曼教授的通信（2002年7月2日），和註④Friedman，頁176、330。
- 事實上，英國物理學家布蘭科特(Patrick Maynard Stuart Blackett)在發現正電子中的作用也沒有得到諾貝爾獎的承認，不過他於1948年獲得了諾貝爾物理學獎，儘管授予布蘭科特諾貝爾獎時稱表彰他在威爾遜雲霧室方面的貢獻以及原子物理和宇宙輻射的工作，但真正原因在於他在第二次世界大戰中創立的運籌學對英國合理使用軍事資源的貢獻，以及他提倡的政府和科學界攜手創造更公平社會的理念與當時瑞典的社會民主黨相近。見註④Friedman，頁220-21、256-67。
- ㉚ "Time for Chinese Scientists to Cast off Age — Old Shadow", *China Daily*, 29 December 1999.
- ㉛ 如，《神州學人》周刊（電子版），2000年11月24日。
- ㉜ "China's Hopes and Hypes", *Nature* 410, no. 6824 (1 March 2001): 1.
- ㉝ 〈中科院喊進軍諾貝爾獎 李政道潑冷水〉，《世界日報》（紐約），1999年11月7日，第A8版。

曹聰 美國哥倫比亞大學社會學博士，現為新加坡國立大學東亞研究所研究員。主要從事科學社會學的研究，曾於 *Isis*、*Minerva*、*The China Quarterly* 和 *Asian Survey* 等國際期刊發表論文。

景觀

看盡人類的瘋狂

——戰地攝影記者納赫特韋

● 張翠容

鳥兒吱吱叫着飛越漆黑的長空，
人們沉默無言，
我的血也等到痛了！

今年7月某一個晚上，我就在加沙最大的巴勒斯坦賈巴利亞難民營屏息以待，等待當地的激進自衛隊的出現。他們手持俄製機關槍，把頭也蒙起來，在難民營巡邏，槍頭對準遠處的猶太殖民區。

猶太殖民區那一邊也如臨大敵，大批以色列軍人戒備守候。在漫長的黑夜中，星光也變得晦暗不明，鳥兒偶爾飛過，啞啞作聲。我的心在跳，汗在流。

記者、以軍、巴人自衛隊，大家都在等，等那瘋狂的一刻，他們的血在沸騰。無論那一方擦槍走火，都會演變成又一次的衝突，當天晚上如是，每天晚上也如是。我準備按下照相機的快門，在慌張中腦海一片空白。

國際知名戰地攝影記者納赫特韋 (James Nachtwey) 也曾在這個現場，當時他在想甚麼呢？或許，他只知道跑到更前線，在槍林彈雨下見證一幕幕人類的瘋狂和不幸。

從動盪不安的巴勒斯坦到蠻荒世界的盧旺達，再從饑荒肆虐的索馬里到殺戮戰場的波斯尼亞，還有烽煙四起的印尼和科索沃，納赫特韋不但紀錄了戰爭，也紀錄了戰爭的後遺症，紀錄了人的生存狀態的轉變。

納赫特韋的近作*Inferno*，中文可譯作《地獄篇》，與但丁《神曲》第一部曲的名字一樣。事實上，納赫特韋也的確是在這第一部曲《地獄篇》中獲取靈感，因此，他的近作首頁即引用了但丁的話語：「那裏來的歎息、哀悼，以及響亮的嚎啕，在暗無星光的空氣中迴盪着，從一開始，我已泣不成聲。」

納赫特韋表示，他的《地獄篇》紀錄了在二十世紀最後十年間所發生的人道罪行。從1990年起，他就用照相機收集一些不為人所知的故事，一些在逆景中掙扎生存、等待新生的故事。他的照相機隨着時間一直追蹤至科索沃。在二十世紀快要落幕之際，科索沃成為轟動全球的最後之戰，納赫特韋把這些故事一一收錄到他的《地獄篇》攝影集中，同時也收錄到我們的集體記憶裏去。

* 本期「景觀」及彩頁的納赫特韋的攝影作品，版權俱屬 VII Photo Agency；感謝該公司提供高解析度圖像。

車臣反政府軍狙擊手
瞄準格羅茲尼的俄軍
(1995)。納赫特韋
攝。



長年於戰區工作的納赫特韋，贏取過不少國際獎項，成為舉世知名的戰地攝影記者。德國的大牌圖片社 Magnum 以第一時間招攬他。

在西方世界，一提起納赫特韋，不少人都會豎起大拇指。不過，另一方面，有部分評論家卻偏以懷疑的眼光來看納赫特韋和他的工作。他們認為，納赫特韋透過影像所呈現的世界，實在讓人困擾，並且質疑他在照相機背後的動機，以及他整個攝影新聞學的哲學思維。評論家伍德沃德 (Richard B. Woodward) 便在紐約有名的文化周報《村聲》(Village Voice) 上，指責納赫特韋視戰爭的恐怖場面為他的攝影美學素材，多於他所自稱其攝影為反戰運動的一部分。

站在戰爭前線的記者，其角色和身份無論如何都是極具爭議性的。他們是為了採訪戰爭的真相？還是以別人的鮮血作為自己的甜品？

納赫特韋也承認，面對這種以受

害人的苦難變成戰地記者頭上光環的指控，他感到很痛苦，並受此指控困擾多年。他表示，他在1976年加入新聞行業成為攝影師時，便立志要做戰地攝影師。只有戰地才能賦予他的攝影工作更深一層的意義。他曾為此作出如下的辯解：

有人類歷史便有戰爭，戰爭一直沒有停止過，此時此刻，戰火仍然在世界蔓延，當人類愈文明，殺害同類的手段便愈殘忍、愈具效率。

不過，我們是否有可能透過攝影來終止這種一直在歷史存在的人類行為？這聽起來真是痴人說夢，但我卻在此獲得一種動力。

對於我而言，攝影的力量在於它有能力發揮人道的精神。如果戰爭企圖否定人性，那麼，攝影則可帶出反戰的效果，利用得宜的話，它甚至可以成為反戰的最有力種子。

在某一情況下，如果有人願意冒生命危險，為了向世人展示戰爭的真

相而走到戰爭最前線，那他便是為和平作出談判。或者，就是這個理由，戰爭的發動者絕不樂於看見攝影記者在戰場附近走動。

我曾想過，假如每一個人都有機會跑到戰爭現場，親睹那些化學物質如何損毀一個孩子的臉孔，又或者那些老百姓給炮彈碎片致傷的無言痛楚；假如每一個人都可目睹受害者的恐懼與悲傷，即使只有一次，他們亦可明白到，沒有任何事比反映這真實現場更為重要，更何況受害者不只一人，而是成千以上。

可是，不是每一個人都有機會來到現場，因此，攝影師便走到那裏，向世人展示戰爭的真實，並把這訊息傳開去，好讓人們停留一刻，想想那裏究竟正在發生甚麼事情。我相信照片，一些具有力量的照片，足以抵抗擁有過濾效果的傳媒報導，並可使人們從冷漠中醒覺過來，為受難者作出抗議，而這抗議本身也許能感染更多人加入抗議的行動。

最糟糕的則是，作為一位攝影師，我有時會疑惑自己是否正在由於他人的悲劇而獲得益處。這種想法使我誠惶誠恐。我不斷提醒自己，我不可以讓真摯的同情心給個人的野心所蒙蔽，不然我便出賣了靈魂，而這一高昂的代價，對一個真正的新聞工作者而言，實在難以置信。

我嘗試為我選取的題材負上全部責任。一個拿着照相機來觀看的外來人，其行為看來似乎有違人道。唯一可以把我的角色合理化的，就是盡量尊重每一個處於困境的人。我對他們愈尊重，他們便愈接受我，從而我就能夠接受自己。

無疑，我們也的確可從納赫特韋的照片中感受到他的悲天憫人。有時，在工作期間，他甚至寧可放下攝影機，以救人為第一己任。例如他曾和海地救了一名瀕臨死亡的人，更讓當場的美國人保護他，免他一死。在印尼，他目擊兩派仇殺，其中一名受襲者滿身鮮血，正當他的仇家從後追趕上來，拿着長刀要把他置諸死地之際，納赫特韋跪下來求他們手下留情，歷時三十分鐘之久。他的行家卻跑到老遠用長鏡頭獵取「珍貴」的場面。

納赫特韋是一位與別不同的攝影師，他傾瀉而出的人道精神，以及他那臨危不亂的工作態度，讓他至今仍可安全無恙。然而，他其實也曾在死亡邊緣游走過不知多少次，但他處處受人尊重，當地人也處處為他開綠燈，這使得他的照片內容格外豐富感人。

當我在科索沃的邊境，面對一名在種族殘殺暴行下的阿爾巴尼亞裔受害者，她兒子給殺害，哭得死去活來；當我要按下照相機快門的一剎那，我想起納赫特韋，想起他的人生哲學。

我們是嗜血的動物，還是悲天憫人的人道主義者？我們的工作又怎樣為外界帶來思考的空間？

張翠容 香港資深新聞工作者，獲香港中文大學社會學系碩士，曾為BBC World Service中文台和Inter Press Service、路透社電視部等多家國際新聞機構報導亞洲地區及國際性事務，近作有《行過烽火大地》，由台灣馬可孛羅出版社出版。

中國媒介的全球性和民族性： 話語、市場、科技以及意識形態

● 李金銓

自從在天安門事件中迷失政治方向，中國不得不擁抱資本主義以挽救社會主義；經濟發展和民族主義取代了破產的共產主義，為政權的合法性提供新依據。中國沒有共產主義，只有共產黨。只有國家主權受到外來威脅時，官民才會合流，形成侵略性很強的「愛國民族主義」。

冷戰結束後，中國媒介一直糾纏於民族主義和全球化之間。自從在天安門事件中迷失政治方向，中國不得不擁抱資本主義以挽救社會主義；經濟發展和民族主義取代了破產的共產主義，為政權的合法性提供新依據。另一方面，中美聯合對付蘇聯的策略結盟隨冷戰結束而瓦解，天安門事件更使美國振振有詞地抵制中國。1990年代中期，美國的對華政策有幾次轉向，先從圍堵逐漸變為來往，又從來往變為企圖將中國納入全球化的軌道，以期一步步促進中國的「和平演變」^①。儘管中美時陷對立的僵局，中國卻擁抱資本主義，渴望加入世貿組織和獲取奧運會主辦權，以提昇它在新國際秩序中的地位，乃至於跨進國際「精英權力俱樂部」的門檻。

民族主義和全球化是矛盾的統一，既共存又競爭。本文旨在討論兩個主題。第一，它們之間的關係如何形塑中國媒介的生態、話語、市場和意識形態？第二，在「國家利益」的口號下，中國社會各股力量或競爭或聯盟，以爭取社會優勢，媒介如何展現這個過程？具體說，我想把這兩個主

題貫穿於以下六個子題：(1) 中國媒介如何發動反美的浪潮，展現強烈的民族自豪和國家認同，以贏得媒介的市場利潤？(2) 經濟改革使中國的階級結構發生巨變，社會集團的利益差別加劇，中國加入世貿組織後，農民和工人必將首當其衝，承擔劇痛，媒介話語如何關注他們的困境？(3) 政府所推動的媒介集團化能否與跨國資本競爭？(4) 中國媒介和電信市場迄未開放給外國和私人資本，入世對國際資本佔領中國市場有何影響？(5) 中國媒介和記者在意識形態上如何應對政經現狀？信息科技的發展對媒介的結構和意識形態有何影響？(6) 各知識陣營(自由派、老左派、新左派，加上馬克思主義的改革派)在媒介上激辯，他們如何定位中國在世界與民族之間的主軸？

一 民族驕傲和全球政治

中國沒有共產主義，只有共產黨。這個黨失去了革命理想，卻壟斷着巨大的權力和資源。中國人厭倦了

宣傳，對黨八股漠不關心，或半帶嘲諷，或陽奉陰違。只有國家主權受到外來威脅時，官民才會合流，形成侵略性很強的「愛國民族主義」，以致國家和民族的界限模糊^②。官方宣導的民族主義和民間湧現的民族主義在媒介上面匯合，處處充滿了集體犧牲的歷史回憶，仇外又自憐，彷彿中國正再度被潛在的敵人重重包圍。難怪在一連串危機事件中（包括美國轟炸中國駐貝爾格萊德大使館，雙方在人權、經濟和台灣問題的歧見，中國間諜涉嫌偷竊美國核武機密案，以及中美海南撞機事件），中國媒介總是認定美國為真假敵人。同時，與民族情緒相對的（其實也是合拍的）則是中國渴望提昇其國際地位，這從媒介拚命宣傳「申奧入世」成功可見一斑。

兜售民族主義

聚焦「他者」能夠轉移注意力，淡化內部不滿的情緒。民族主義多半由國家政權所界定，以致「我們」和「他們」壁壘分明，一方面強化恐外仇外的情緒，一方面壓制民族內部（如西藏和台灣）或泛民族（如泛中亞）追求不同的身份認同。唯因民間的民族主義是自發性的，太亢奮時難以收拾，甚至韃伐官方的外交政策太過委曲求全，所以官方企圖把它限制在既定的軌道上，以免脫韁而威脅其他的政策利益。這種民族情緒還可能掉轉槍口，對內瞄準政權的腐敗。在民間的網絡聊天室裏，有許多人罵總理朱鎔基是「賣國賊」，對美國「太軟弱」。在國家政權內部，宣傳部門和軍隊對美國的態度強硬，但外交和外貿機構則主張修好。歷史上，仇外情緒總是和內政虛弱有關，目前中國民眾大量失

業和官僚腐敗橫行，如果處理不當，難保不會觸發政權危機。

中國，甚至全世界，對美國的態度一直愛恨交加。美國內部可能民主進步，對外卻傲慢自大，我行我素，甚至是橫行霸道的。為甚麼中國從80年代的「崇美」轉向90年代的「反美」？我認為，冷戰結束和天安門事件置中美關係於衝突的境地，中國成為美國領導新世界秩序的絆腳石，中國的人權問題也成為美國政治和大眾媒介的焦點。北大學者戴錦華形喻中國在80年代渴望美國的愛，到了90年代因為失寵而轉為哀怨^③。如果把她的比擬伸展一下，可以說80年代中國只是美國追求的對象之一，但中國似乎把美國當成唯一的戀人，一旦失戀痛苦更巨，美國從天使驟變成魔鬼。這兩種內外因的解釋可說相反相成。

90年代期間，媒介為香港回歸製造民族主義的奇觀，並因此獲得巨大的市場利潤。媒介一再宣傳香港回歸是民族主義的勝利，不但象徵中國共產黨擊敗西方帝國主義，也標誌台灣將在鄧小平的「一國兩制」下回歸祖國懷抱。這種化約和本質化的敘述，顯然忘卻了毛澤東在50年代為了反抗西方封鎖而刻意留下香港這塊殖民地，甚至不惜和二戰以後民族自決的世界潮流背道而馳。社會主義祖國高唱民族獨立，卻在家門口姑息腐敗的資本主義殖民地，70年代初中蘇交惡時曾因此遭莫斯科奚落。中國媒介從不承認英國在香港的治績，更不回答港台對一國兩制的疑慮^④。

在中美撞機事件後，連官方的新華社和《人民日報》都想打政策的「擦邊球」，利用民族情緒獲取商業利益。但民族主義的調子不僅僅是黨的意識形態工具在唱，更重要的是國家

中國，甚至全世界，對美國的態度一直愛恨交加。美國內部可能民主進步，對外卻橫行霸道。80年代中國只是美國追求的對象之一，但中國似乎把美國當成唯一的戀人，一旦失戀痛苦更巨，美國從天使驟變成魔鬼。

中國愈富裕，愈自我中心，對政治愈冷感，也更易於受狹隘民族主義和反美話語所左右。兜售民粹式民族主義既安全又賺錢。從90年代中期起，出現了《中國可以說不》和《妖魔化中國的背後》這類歇斯底里的暢銷書，它們理性分析不足，感情用事有餘。

民族主義隨着戲劇化的事件滲入了大眾意識。中國愈富裕，愈自我中心，對政治愈冷感，也更易於受狹隘民族主義和反美話語所左右。兜售民粹式民族主義既安全又賺錢，受市場驅動的媒介和小報自然衝到最前面，製造聳人聽聞的民族主義話語。從90年代中期起，出現了像《中國可以說不》和《妖魔化中國的背後》這些歇斯底里的暢銷書，而且倣者風起。它們反自由，反民主，心態狹隘又傲慢，斬釘截鐵地反西方，理性分析不足，感情用事有餘^⑤。

每一個與外來勢力(特別是美國和台灣)的對抗、衝突和危機，都會被中國媒介用來趁機製作民族情緒的商品。試想如果《人民日報》的頭條報導海峽兩岸緊張，再帶上一張煽動的人民解放軍登陸作戰照片，當在國際上引發何等外交交涉和軍事動作？幸而這種新聞手法並非出於《人民日報》，而是1999年6月登在它的外圍報；當時李登輝宣稱中國和台灣是「國與國的關係」，《環球時報》為了遷就市場，似乎覺得有權聳人聽聞，不必顧政治後果。中國科學院出版的週報《科學時報》也不甘示弱，發表了一篇題為〈解放軍的新型定向導彈能夠直搗李登輝的辦公桌！〉的文章。

民族的面子：奧林匹克運動會

當中國經過長達15年的談判而入世，人們只覺解脫而不狂喜。2001年7月13日宣布中國取得2008年奧運會的主辦權，國家主席江澤民主持電視現場直播，反而舉國欣喜若狂。入世對中國政經的改變必然深刻，奧運與一般老百姓的日常生活無關痛癢，媒介把這兩件事渲染為中國在世界舞台

崛起的象徵。奧運讓中國「走出去」，讓世界把「中國帶進來」。中國花了2,500萬美元僱用國際公關公司包裝申請材料，預料將再花250億美元籌備2008年的奧運。城市富裕階層(特別是北京)在「國家利益」的名義下，將從奧運會中獲利匪淺。美國並不像1993年那樣反對中國的申請，理由是它想要以奧運推動中國的民主改革。美國的一位評論員嘲諷道：「如果你讓流氓參加紳士的遊戲，他也會學點文明的禮儀。」

正如達揚(Daniel Dayan)和卡茨(Elihu Katz)所說，體育是「媒介事件」，是一種儀式性的政治，「表達了對團結一致和民族融合的嚮往」^⑥。在中國，奧運提高當權者的地位，整合社會團體，因為所有的眼睛都「聚焦在儀式的中心」^⑦。奧運會其實是「行事曆新聞」(calendar journalism)，老早計劃在前，培養宴樂的氛圍，以吸引眾多觀眾，但調子定於一尊，壓制非主流對歷史和現實的闡釋。可以想像，中國希望利用這次電視奇觀，讓世界看到中國的「進步」，爭取中國在世界「應有的位置」，於是個別運動員的競技場變成各國的特展會。中國必將不惜代價，培養一支進軍世界的參賽強隊。

作為奧運會的暖身，中國國家足球隊首次進入2002年世界杯決賽圈。這個消息擠掉美國對阿富汗宣戰的新聞，成為各報的頭版頭條，與入世、申奧同列三大盛事。正如波倫鮑姆(Judy Polumbaum)所說的，奧運會從準備、上演到餘波，都包含「全球化」的元素。奧運會是個集中的舞台，通過先進的電子科技，讓不同地區和國家交流人力、物力、資源、形象和消息。在地方的意義上，北京從上海搶

回優勢；在國家的意義上，中國增強自我認知，提高它投射到世界的身份；在國際的意義上，則象徵了中國在全球權力關係中往上爬。波倫鮑姆認為，北京當局會利用新聞媒介宣揚，由於奧運會必須注入大量金融和科技，故將促進中國現代化的步伐。當然，它也會粉飾太平，避而不談中國社會日趨嚴重的不平等和階級分化。此外，還會希望奧運會為中國拓展國際貿易、旅遊、勞力輸出和資本流動，但這是一把雙刃劍，既加速中國融入世界體系，也要求它遵守全球經濟的遊戲規則。

二 進入世貿組織： 贏家與輸家

全球化有支持者，也有反對者。諾貝爾經濟學的得主森 (Amartya Sen) 說：「如果它是公平的，那它就是好的。」^⑧ 他認為，全球化是「無法逃避，也沒有理由逃避」的進程；連反全球化的聲音也是全球化的一部分，但他們的疑慮必須受到重視。全球化是不均衡、有選擇性的發展。一些國家受益，另一些則未必。布迪厄 (Pierre Bourdieu) 反對「普適化的帝國主義」(imperialism of the universal)，也就是把一個特殊(指美國)經驗擴張成全球的標準模式，主流國家轉化不平等的國際權力關係為遊戲規則，自己受益，貽害別人^⑨。阿姆斯登 (Alice Amsden) 說，世貿組織雖說應該公平競爭，但少數富國控制國際組織和全球市場，利用漏洞設置貿易障礙，將不肯變通的規則強加到窮國頭上，阻擋它們進入世界貿易體系發展^⑩。

中國官方對世貿組織格外熱情。以前關心全球化的公平性，關心世貿組織對於國內經濟的負面影響，如今這些彷彿都不是問題了。世界銀行的研究顯示，地球上約有20億人(包括非洲和穆斯林國家)愈來愈不全球化，另外30億人(包括中國、阿根廷、巴西、印度和菲律賓)屬於《經濟學人》(The Economist) 所稱的「低收入的全球化國家」^⑪。對中國而言，入世和主辦奧運會的意義遠在經濟得失之上，而關乎民族尊嚴和國家榮譽。在入世的過程中，中國媒介順着官方的調子，反覆宣傳入世會給中國帶來一大筐的好處，而困境則是短暫和可以克服的，甚至可以化困境為機會。媒介把中國描繪為全球化進程中的勝利者，入世是「雙贏」，卻始終不曾解釋中國為甚麼要割斷社會主義的過去，要擁抱全球資本主義。政府壓制反對入世的聲音，並用傳媒喉舌為政策唱頌歌。中國表面上沾沾自喜，其實底子裏緊張，這在朱鎔基的全國人民代表大會報告上表露無遺。中國入世成為定局以後，媒介開始分析機會與挑戰，但基調仍強調利大於弊。

即使中國能從世貿組織獲得應得的利益，但國內哪些團體、行業和階層是贏家，而哪些將付出代價？媒介在描述全球格局中的中國，總是使用高度化約和抽象的話語。國內的發展其實相當失衡，入世的受益者主要是正在抬頭的消費市場、城市中產階級、服務業和外資企業，而將農民和工人排除在外，但媒介卻構築了一個如同趙月枝所謂的全民「消費者天堂」的海市蜃樓。中國現在的「劫貧濟富」，與毛澤東的「劫富濟貧」恰恰相反，致使中國社會和經濟發生巨變，階級對立加劇。市場鬆綁，政府推卸

奧運讓中國「走出去」，讓世界把「中國帶進來」。中國花了2,500萬美元僱用國際公關公司包裝申請材料，預料將再花250億美元籌備2008年的奧運。入世和主辦奧運會關乎民族尊嚴。政府壓制反對入世的聲音，並用傳媒喉舌為政策唱頌歌。

中共向城市工商和專業階層靠攏，工農已跌落到新階級結構最底層。中央電視台的氣象播報員去年秋天播送天氣預報時順口加了一句：「現在正是農民播種和秋收的繁忙時刻，我想說，你們辛苦了。」沒想到隨後幾天，收到上千個電話和感謝信，農民們說太久沒有聽到這樣的關懷了。

責任，不再為窮人和弱勢群體提供就業、教育和醫療保險的安全網。如果市場是一隻「看不見的手」，它就只認得「適者生存」中的適者。

在這個半資本主義的賭場裏，中共背棄了傳統支持者（即城市工人和農民），逕向日據優勢的城市工商和專業階層靠攏。中國社會科學院的調查顯示，工人和農民已經跌落到新階級結構的最底層^⑩。中國農民約佔全國人口的70%和勞動力的50%，他們的收入從1997年開始急降。更糟的還在後頭：官方估計，入世後七年內，會有1,000萬農民失業。工人方面，1996到2001年，國有企業裁員3,500萬人，政府控制的集體企業「下崗」1,600萬人，入世後另有3,000萬工人也將失業。知識份子和學生一向最不满意政府，現在工人和農民則猶有過之，每年都有成千次的抗議、罷工和抗爭，原因從單位或政府不支付津貼、官僚腐敗，以至於工作危險都有。

在「國家利益」的帽子下，入世好像變成自然的、不可避免的過程，各地方、行業和階層都無由置喙。馬克思主義說，統治階級通過霸權的意識工具將特殊階級的利益概括為普遍的利益。連《工人日報》和《農民日報》都一味聽命於黨，而不是為工農利益說話。在電視屏幕上，工農的身影愈來愈少，聲音愈來愈弱。中央電視台《新聞聯播》的氣象播報員去年秋天播送天氣預報時順口加了一句：「現在正是農民播種和秋收的繁忙時刻，我想說，你們辛苦了。」沒想到隨後幾天，收到上千個電話和感謝信，農民們說太久沒有聽到這樣的關懷了。中國知識份子和記者一向懷着精英情結，不信任老百姓的政治能力，甚至敵視工人和農民。不論黨的機關報還

是市場取向的報紙，它們責備和壓制弱者殊無二致，竟然要求工農擦乾無用的眼淚，充實技能，接受入世的挑戰。它們對於在西雅圖的反世貿抗議示威都只淡化處理。

三 國內媒介集團vs. 國際資本？

冷戰後，強國解除經濟管制，資本主義飛躍發展，媒介集團跟着全球化。這些國際傳媒集團早就看中了中國市場，企望抓住世貿組織的契機，納中國於全球資本主義的軌道，把它「融入文明的世界」。這些媒介帝國通過橫向和縱向的兼併，囊括了所有的媒介形式，從電影、廣播、電視、有線電視、運動節目，音樂、家庭影院、出版、雜誌，一直到多媒介^⑪。美國是世界上最大的媒介市場，大體瓜分成三塊：最大的美國在線時代華納(AOL Time Warner)、迪斯尼(Disney)和Viacom佔三分之一；四個名義上「外國」集團，包括Vivendi-Universal、貝塔斯曼(Bertelsmann)，新聞集團(News Corporation)和索尼(Sony)，佔三分之一；剩下的美國媒介加在一起佔40%^⑫。這些媒介巨霸把新聞看作另一種工業產品，而且新聞的利潤遠不及娛樂節目。嚴肅的新聞節目愈來愈麥當勞化和瑣碎化、信息娛樂化，小道消息和醜聞充斥，一味滿足消費者瞬間的感官快感。媒介集團既競爭也合作，合開子公司，共享利潤，共同製作產品，並交換地方媒介的產權，不一而足。

媒介全球化說穿了就是媒介美國化。美國是唯一真正跨媒介的全球出口商，英國僅在新聞領域有全球性的

影響，其他西歐國家（法國、德國、意大利和西班牙）更不必說了^⑤。美國電影協會組織了中國貿易關係委員會，用媒介巨頭游說國會，要求通過對華貿易法案，絕非偶然。90年代期間媒介集團在美國政府的支持下，運用政治手腕，拚命想打通中國市場，但它們卻對外國（包括中國）的新聞愈來愈沒有興趣。麥克切斯尼（Robert McChesney）寫了一本書，書名就叫《富裕的媒介，貧瘠的民主》（*Rich Media, Poor Democracy*）^⑥。最近全球媒介集團的股票大跌，可能會減緩但不會阻止它們進軍中國市場的步伐。

中國最近允許香港的華娛電視進入廣東省，提供普通話節目給有線電視台。為了回報，華娛電視的母公司——美國在線時代華納，答應在其所屬的紐約、休斯頓和洛杉磯有線台播出中國中央電視台的英語節目。旗下的CNN為了打入中國市場，正在香港籌備製作中心。迪斯尼也在香港建造主題公園，作為通向中國市場的大門。貝塔斯曼在上海擴大讀者俱樂部。默多克（Rupert Murdoch）討好中國當局已有時日，他的香港鳳凰衛視（與中資合作）1998年已覆蓋中國4,400萬的電視家庭，約佔16%，並吸引可口可樂和摩托羅拉等大廣告商。此外，中國批准三十個外國電視頻道進入廣東，廣東成了全國的試驗場。外國頻道都將集中到一顆中國衛星來轉播，它們不能提供性和暴力的內容——當然也沒有新聞。有人一廂情願認為跨國傳媒公司會在中國傳播民主的價值。非也。跨國公司在中國為了減少成本，往往限制勞工權益，傳媒公司預計也會「政治正確」，不會捋虎鬚^⑦。它們講的語言不是民主，而是資本主義。

中國的對策是「以毒攻毒」，倣效國外的媒介巨霸，組織由國家主導的傳媒集團，來應付全球化的挑戰。90年代中期，中國批准成立第一個《廣州日報》集團，當時因為政府停止津貼媒介，所以把收入好的黨報當成海綿，吸收那些不賺錢的、混亂的、經常違命的「小報」和雜誌。前此，中國一直批判西方媒介給資產階級的集團統治所操縱。現在的新說詞是要以媒介集團擴大規模經濟，以便在入世後和外資一較長短。目前中國有26個報業集團，八個廣播電視集團，六個出版集團，四個發行集團和三個電影集團。將來，政策上還會不斷走向媒介合併的道路。2000年成立中國廣播電視電影集團，把國家資源併在一起，涵蓋了電影、廣播、有線電視到互聯網，應有盡有。

中國媒介的暴利靠國家特權的保護，而非靠自由市場的競爭。如果說要靠規模經濟才能與國際資本競爭，那麼問題是，舢舨能否編成航空母艦。中國最大的《廣州日報》報業集團，比起外資還是小巫見大巫。更糟的，中國媒介集團都是行政指令和長官意志下的產物，造成浪費，低效率，工作重疊，高成本。它們在非媒介領域（如房地產或超市）的投資更雜亂無章。中國廣播電視電影集團看似龐大，其實內部傾軋，官僚內耗。官方只是搬動機構，並未改變控制的機制。

四 「中國，我來了！」： 國際傳媒資本搶灘

入世對中國傳媒的影響可分三環。首先，電信、金融和保險將首當其衝^⑧。它們長期受惠於國家的壟斷

中國批准三十個外國電視頻道進入廣東，廣東成了全國的試驗場。有人一廂情願認為跨國傳媒公司會在中國傳播民主的價值。非也。跨國公司在中國為了減少成本，往往限制勞工權益，傳媒公司預計也會「政治正確」，不會捋虎鬚。它們講的語言不是民主，而是資本主義。

90年代期間，中國新聞媒介的廣告收入增長200%，平均每年35%，2001年總額達100億美元。摩根士丹利估計，投資中國媒介約需八年就可以回本，比醫藥、能源、銀行等的回報快得多。儘管跨國媒介巨霸虎視眈眈，等待攫取中國的電視市場，黨國卻抓牢不放。中央電視台仍將保持領先地位，在2008年奧運會挖一個廣告的大金庫。

政策，服務低質，卻坐收暴利。90年代，電信產業的利潤每年達33%，而第三產業平均利潤只有24.6%。其次受影響的是廣告、電影、出版、旅遊業和信息服務，這些行業市場潛力大，利潤較低(8-19%)。第三環是傳媒和電視市場，仍將門扉緊閉。

為了入世，中國部分讓步，承諾逐步開放媒介和通信市場。中國必須制訂與世貿組織條款接軌的具體法規，屆時將產生很多爭議。中國入世最初五年內如何應對外來的挑戰，必將影響長期的政策。官方希望利用新媒介科技來發展經濟，又要保護和維繫意識形態。官方把媒介分成硬件和軟件。在信息基礎設施、服務條款和科技知識上，歡迎外國投資。那些看似「非意識形態」的內容也可以商量：迪斯尼的ESPN和Viacom的MTV已打進內陸的有線台，中央電視台的體育頻道把麥克喬丹(Michael Jordan)捧為最有名的美國人。外資可能投注於媒介廣告和管理。但中國無論如何不會放棄編輯權。

新聞和電視是黨國的宣傳喉舌，也是賺取暴利的最後堡壘，將可免於外國競爭。90年代期間，新聞媒介的廣告收入增長200%，平均每年35%，2001年總額達100億美元。摩根士丹利(Morgan Stanley)估計，投資中國媒介約需八年就可以回本——比醫藥、能源、銀行和建築的回報快得多^⑩。儘管跨國媒介巨霸虎視眈眈，等待攫取中國的電視市場，黨國卻抓牢不放。中央電視台仍將保持領先地位，在2008年奧運會挖一個廣告的大金庫。喻國明預測，中國媒介廣告收入仍有生長空間，但不同集團的競爭會抬高成本，使增長率由每年的35%降到10-15%^⑪。

中國的電影產業將成為全球化自由競爭的犧牲品。官方在1995年答應每年進口十部好萊塢大片，當時製片業和電影創作人員都寄望大片帶來更開放的創作氛圍。但好萊塢電影的到來恰與中國電影的迅速衰落同時發生^⑫。中國加入世貿組織後，進口好萊塢電影將由每年十部加到二十部，最後達五十部。外資也獲許在中國建造和擁有電影院。好萊塢估計，中國進入世貿組織後五年，電影票房將達10到50億美元，其後每年會增長15%^⑬。進口電影的數量其實不重要，因為大部分中國人不會到影院裏看好萊塢大片，只會買盜版的VCD和DVD——這些大片剛剛在美國放映，中國的大街小巷裏就有人廉價兜售了。短期看，盜版損害好萊塢片商的利益，但戴錦華認為，從長遠看，盜版餵養了好幾代中國觀眾的文化品味^⑭。

中國的戰場前沿在互聯網和電信市場上。雖然媒介由中宣部控制，電信領域主要是由經濟和金融部門管理。電信比傳媒多元化、市場化和全球化。中國後來居上，可以直接跳過過時的科技。美國商業部視中國為世界上第二大電信市場，未來幾年可能超越美國成為第一^⑮。資料顯示，1991年到1999年，中國郵政服務增長375%，1999年達24億美元，同時期電信業更增長2,050%。1999年中國電信達376億美元。90年代，政府積極鼓勵外資投資於電信設備，輸入科技，卻壟斷了高利潤的電信服務。電信和互聯網市場都有長足的增長，外國競爭者將與政府的壟斷鬥爭。

中國市場潛力很大，電信基礎設施仍然落後。2000年，全國僅1.4%的家庭能接上互聯網，北京、上海、廣

州和青島就囊括一半^⑤。中國想以調整、控制國內競爭來加強競爭力。僅2000年就發布了七個關於互聯網的條規，重申政府的權威，一再警告互聯網不能傳播非法(即批評政府)的信息或連接到外國網站。政府和企業網頁故意侵佔和瓜分網絡的空間，截至1999年底，約有1,000家報紙和200家廣播電視開設網站，但只有中央、省級和部級的媒介可以在網上發布新聞^⑥。上網報紙與印刷版本無異，在嚴格控制下，真正的公共話語的空間微乎其微。

跨國媒介集團嘗試與中國地方上的電信網絡公司合資，或簽訂商業合同，但步伐未必隨着入世而加快。政府規定只許有一定資金和專業人員的公司營業，營業者多半黨政關係良好，自然支持嚴格的政策。新政策將如何依照世貿協議，規範電信領域的外國投資、合資和股票，目前尚未可知。科技發展將繼續向中國加壓，總的會走向市場開放和價格改革。

五 話語、科技和意識形態

中國當局堅拒外資和私資控制傳媒。但媒介管理受到科技發展的影響，尤其互聯網和衛星勢將削弱官方控制信息流通的權力。目前報紙不准跨省發行，當局很難把新媒介限制在特定的地理範圍內。中國加入世貿後，媒介在國家和市場之間、國家和全球之間角色愈來愈重要。麥考密克(Barrett McCormick)和劉擎問：科技和全球化給中國媒介的意識形態和商業文化帶來甚麼影響？他們認為，互聯網為媒介創造自由的空間，所傳遞的一些內容對官方意識有潛在的顛覆

性，進口的商業文化也可能推動個體和企業的自主意識。在此，容我再補充幾點。首先，官方熱衷把新科技應用於商業上，卻又想控制科技的政治影響；全球傳媒巨霸想在中國賺錢，不可能違背官方的意旨，因此不應高估它們在推動民主化方面的作用。第二，中國的網絡傳播和電信發展會繼續加大社經差距，我們不應高估新媒介的顛覆性，但城市精英的確更容易獲得商業和學術信息。第三，電信促進了商業文化，但它如何與當局合作又作對，值得密切注意。第四，知識份子電子報(包括網絡雜誌、BBS論壇、數字化的學術資料檔案)既非官方的，也不商業取向，它們是自由派、老左派和新左派意識形態鬥爭的主要場域。舊的網站被關閉，新的網站又出現。因為沒有盈利機會，國際資本不會投資於此，政府迄無明確的規範。

新科技和全球化對中國新聞工作者和公眾有甚麼影響？這個問題很難回答，也少有結論性的實證研究。湯普森(John B. Thompson)提出媒介產品的「全球化的擴散傳播」(globalized diffusion)和「地方化的吸收」(localized appropriation)的辯證雙重關係，說明全球政經和文化中介的複雜互動^⑦。如果只用政治經濟學看主流文化的生產過程和分配結構，而未能留心各闡述群體的話語意義，其結果可能誇大「文化帝國主義」的論斷。反之，如果只在微觀上看受眾如何解釋進口的媒介文本，而漠視全球控制和依附的宏觀結構，也很可能武斷地抹煞意識形態的涵義。問題不在於是否有文化帝國主義，而在於這種帝國主義產生甚麼霸權效果。宏觀歷史和具體社會語境必須兼顧，展開辯證的討論^⑧。

美國商業部視中國為世界上第二大電信市場，未來可能超越美國成為第一。2000年，全中國僅1.4%的家庭能接上互聯網，截至1999年底，約有1,000家報紙和200家廣播電視開設網站，但只有中央、省級和部級媒介可以在網上發布新聞。在嚴格控制下，真正的公共話語空間微乎其微。

市場化給中國媒介帶來了混合的意識形態，充滿了矛盾的身份、認同、形象和主體性。媒介已成為意識形態競爭和意義重建的場域，既有共產主義的革命話語，也有市場化的實用話語。中國記者有選擇地使用不同的話語資源和技巧，以規避、吸納和抵制官方的權力控制，並從黨國義理中尋找市場根據。

市場化給中國媒介帶來了混合的意識形態，充滿了矛盾的身份、認同、形象和主體性。媒介已成為意識形態競爭和意義重建的場域，既有共產主義的革命話語，也有市場化的實用話語。用威廉斯 (Raymond Williams) 的語言來說，這就是主流意識結構 (dominant structure，即共產主義強調革命先鋒隊的宣傳)、剩餘意識結構 (residual structure，即傳統儒家強調士大夫的道德責任) 以及新興的意識結構 (emerging structure，即符合市場邏輯的媒介專業主義) 的鬥爭與調和^②。

潘忠黨和陸曄借法國社會學家塞爾托 (Michel de Certeau) 的概念認為，中國記者在日常新聞實踐中，有選擇地使用不同的話語資源和技巧，以規避、吸納和抵制官方的權力控制，正是以不同的「對策」來對付上面的「政策」。記者用官方辭令來正當化自己想做的事，例如 (1) 用黨八股來論證媒介上馬的項目；(2) 賦予過時的宣傳路線 (群眾路線) 以新意，並融入市場和專業主義的邏輯中獲利 (如市場調查)，以及 (3) 順着政治氣氛講話。他們除了消極地陽奉陰違，也積極地從黨國義理中尋找市場根據。然而這些策略看情況應變，很不穩定，是「弱者的武器」，使他們與權勢對抗時贏得一些小勝利。必須指出，游擊戰和靈活策略確能贏得小勝利，但這些策略能否制度化，以抗衡統治意識？我覺得，它們多半會被主流結構吸收、削弱、以至擊敗，因此誇大受眾的主體性而忽視結構的控制恐怕只見樹不見林；那些小勝利流於短暫、自戀和逃避，並不能改變、抵抗或顛覆深層的支配。80年代，改革派希望重新闡釋馬克思列寧主義和毛澤東思想的「自由面」，一旦在權力鬥爭中失勢

後，一切付之東流^③。萊瑟姆 (Kevin Latham) 認為，到了世俗化的90年代，多元的意識形態凸顯出官方意識形態愈來愈脆弱和分裂^④。其實黨國結構仍然牢固，媒介只拍蒼蠅不打老虎，也不像80年代那樣倡導政治改革。即使在美國，民粹式的文化主義者和後現代主義者也遭到批評，吉特林 (Todd Gitlin) 說這些人用幻想的文化政治代替制度性強有力的社會運動，不啻掩飾自己的政治無能^⑤。

何舟在一篇論文中說，中國媒介已從洗腦的國家工具轉型為「黨的公關公司」，任務是宣揚黨國的正面形象^⑥，中國媒介已經戴着社會主義的面具，裝着資本主義的身體。我知道很多中國記者認為這個描述中肯。何舟描述，在全球化和官僚資本主義的衝突中，媒介用五種策略來減少意識形態的不和諧，包括：(1) 重新調音；(2) 意識形態分割；(3) 淡化不協調音；(4) 契約性的合諧；(5) 尋求國家保護。下一步，我們應該問：媒介組織和記者如何在「市場化的權威媒介體制」生存、妥協和爭取空間？經濟自由化、市場競爭和全球滲透如何形塑媒介生態環境、話語和意識形態？葛蘭西 (Antonio Gramsci) 的分析角度，即解釋霸權和反霸權的動態鬥爭過程，會為福柯式的話語分析提供更辯證的一面^⑦。

六 中國在國家—全球的紐帶中何去何從？

中國知識份子在媒介辯論中國何去何從。老左派、自由派和新左派 (外加80年代的改革派) 構成當前中國意識形態的光譜。這些辯論幾乎完全

與社會運動脫節，但還是可以澄清一些政策取向的問題。

老左派承襲毛澤東的教條，以胡喬木和鄧力群為首。他們在80年代末清算黨內改革派，但未料隨即在90年代失勢。這一派攻擊世貿組織為美國霸權和資本主義在中國的復辟，把俄國、東歐、巴西和非洲的動盪歸咎於西方宰制的全球化³⁵。老左派常向江澤民提萬言書，尖銳質疑現行政策偏離毛澤東路線。他們不相信中國除了加入世貿別無出路，不相信中國加入世貿利大於弊。老左派在互聯網緬懷文化大革命時期的無產階級風尚：平等（雖然是「均貧」）、民族獨立、反抗西方。江澤民在2001年7月1日建黨八十周年紀念時宣布資本家可以入黨，以前的「剝削者」變成了「聯合力量」。老左派立刻展開新一輪的攻擊，罵江背叛馬克思主義，出賣共產黨。《真理的追求》更譴責江澤民等為「黨內的走資派」，江下令關閉《真理的追求》和《中流》——這兩本雜誌的刊名就是對現政權的公然蔑視。如果貧富差距繼續擴大，老左派可能借屍還魂，得到廣大支持。

自由多元主義在中國多災多難。自由主義思潮一直遭禁，後來在90年代死灰復燃。它們反對威權統治，支持自由市場，但在中國入世這個問題上，卻成了當局同盟。劉軍寧認為全球化是「民主的同義詞」³⁶，是普世價值的坐標，能夠避免戰爭和避免亨廷頓(Samuel P. Huntington)所說的「文明的衝突」。自由派認為全球化會給中國帶來民主和富強，柏林牆和前蘇聯就是在全球化的力量下倒塌的。他們相信世貿和全球化能夠為中國引入法律機制，提高管理的透明度，擴張經濟改革。此說與美國對華政策不謀

而合。他們極力反對民族主義，認為它為政治獨裁準備了道德和文化基礎³⁷。在反駁老左派和新左派的攻擊時，自由派聲稱，中國腐敗的真正原因是威權主義，不是市場化和全球化³⁸。朱學勤指出，中國的情況是「看得見的腳(政府權力)」經常踐踏「看不見的手(市場)」，而國際資本在中國經濟中的作用並不重要³⁹。劉軍寧認為新聞自由是以經濟自由和私有財產為前提的⁴⁰。

自由派陣營裏有一類是不再迷信毛澤東極端主義的老激進份子(如李慎之)，另一類是相信西方民主的改革派知識份子。奇怪的是，自由派對公平和市場支配這類話題大致緘默，對農民和工人的慘狀很少發言。他們認為自由高於平等，機會平等高於結果平等。他們相信全球化帶來民主潛力，但不知他們如何解釋新加坡的反例(全球化的資本主義國家，實行專制統治，正是中國當局所羨慕的)和阿根廷的崩潰。國際工業資本在中國的紀錄也未必太民主。徐友漁強調，中國要在全球化環境中成功，完全「事在人為」⁴¹。這未免忽略了全球化限制性的一面。

80年代的馬克思主義改革派隨着改革官僚體制浮沉，當時他們多在黨國的宣傳和意識形態部門中位居要津。對文革的反思，使他們致力於重新解釋馬列主義和毛澤東思想，再發現它們的「自由面」，倡導政治改革和新聞自由。他們支持胡耀邦和趙紫陽的政治改革，直到天安門事件中被清算為止。改革派的言論包括蘇紹智的社會主義民主論，王若水的馬克思主義異化論，以及胡績偉的黨報「人民性高於黨性」的論述⁴²。孫旭培提出多層次的「社會主義報紙體系」，唱的合

中國知識份子在媒介辯論中國何去何從。老左派、自由派和新左派構成當前中國意識形態的光譜。這些辯論幾乎完全與社會運動脫節。老左派承襲毛澤東的教條，隨即在90年代失勢。自由主義思潮一直遭禁，在90年代死灰復燃。它們反對威權統治，支持自由市場，但在中國入世這個問題上，卻成了當局同盟。

《讀書》主編汪暉在建立新左派為「六四」的繼承者之餘，進一步抨擊新自由派是在過去二十年推動「激進私有化」的既得利益集團。但他一竿子打倒「政治自由主義者」（一直受當局壓迫）和「經濟自由主義者」（當局的政策顧問），不免有打倒稻草人的味道。

諧曲既包括黨國媒介的主旋律，也包括非盈利民辦報紙的音符^④。1989年以後改革派要麼被驅逐，要麼被邊緣化；1992年以後商業文化席捲中國，擁抱全球資本主義，他們已經退出這場辯論。在尚存的聲音中，孫旭培更接近自由派了^⑤。

90年代，國家引導的市場經濟帶來的殘酷後果漸漸浮現，新左派對此提出了及時的激評。他們攻擊80年代的改革派和90年代的自由派有精英貴族情結，過於保守。新左派（他們自稱「自由左派」）既不用國家與人民的對立來歸納中國的癥結，也不認為壓制性政體是中國的首敵。不少新左派成員在海外大學任教，或在國內擔任文化職位。他們攻擊全球資本主義在中國蔓延，製造消費文化和市場狂熱，與草根民主格格不入。甘陽譴責自由派讚頌的「自由」只給富人、強人和能人特享^⑥。新左派的觀點把自由與平等對立，其實真正的自由主義總是有意識地調和這兩個基本價值。自由派鼓吹「有限的政府」，以減少濫權；新左派則要建立強大的「民主政府」來重新分配社會財富，尤其是中國加入世貿以後為然——好是好，怎麼做？

《讀書》主編汪暉是新左派最雄辯的作者之一，他攻擊西方現代性中的非理性成分^⑦。在一篇分析中國現狀的長文中，他聲稱「六四運動」不僅是一場自由派學生和知識份子要求政治改革、新聞自由和憲法權利的運動，也是廣大城市勞工要求社會公平的抗議運動^⑧。在建立新左派為「六四」的繼承者之餘，他進一步抨擊新自由派是在過去二十年推動「激進私有化」的既得利益集團。這個利益集團正通過世貿組織，在結合國家資本與跨國資

本，重塑中國的社會和市場的版圖。自由派回擊新左派不願批評專制政體。汪暉的論述頗有見地，但一竿子打倒「政治自由主義者」（一直受當局壓迫）和「經濟自由主義者」（當局的政策顧問），不免有打倒稻草人的味道。

張旭東呼籲要建立新的社會主義民主，比資產階級的制度更民主、更自由、更平等，照顧全民的利益^⑨。他要重燃烏托邦的想像，建構一個新的論述，也就是「在尚存的社會主義框架裏，為政治參與和人民民主創造新的可能性」^⑩。據說這個新模式比自由主義的民主 (liberal democracy) 或社會民主 (social democracy) 更民主。同樣，崔之元建議從大躍進和文化大革命的政治試驗中，片面挑出一些東西來開展中國的制度創新^⑪。毛澤東思想到底是權威主義的本源，還是一個「新型的民主」？新左派似乎把抽象的毛主義剝離，罔顧那些實際的、具體的恐怖、飢餓和流血等活生生的歷史經驗 (lived experience)，然後想像出一個激進浪漫但缺乏實踐意義的政治制度。正如韋伯 (Max Weber) 在一篇名著所言，政治倫理不僅僅關乎意圖，而應對行動的實際後果負責^⑫。通往地獄的路可能鋪滿了高貴的意圖。魔鬼總是存於細節：除非新左派提出具體方案，否則他們頂多是烏托邦的想像。

在引進西方激進馬克思主義時，新左派似乎犯了懷海德 (Alfred North Whitehead) 所說的「具體情境錯置的謬誤」。全球資本如何宰制中國經濟？加入世貿後中國如何嵌入全球資本主義結構？全球化與地方性 (包括國家和統治階級) 如何互動？這些複雜的課題亟待批判評估，不是簡單的

哲學冥想可以解答。新左派似乎把「全球一國家」的天平傾斜到全球化的一端，忽略了國家的一端；他們反對帝國主義，比反對專制主義更熱衷。他們自稱是毛澤東的繼承者，可是毛在革命年代提出要反帝國主義也要反封建主義。在幾個國際衝突事件中，新左派幾乎倒向國家民族主義，聯手反對西方。趙月枝既批判黨國的控制，也批判市場的異化^⑤，值得讚揚。

老左派靠邊站了，馬克思主義改革派早就邊緣化了，剩下的自由派和新左派多少有基本教義的傾向。他們把西方理論普遍化，運用到中國這個具體的、複雜的、矛盾的環境中。自由派接受海耶克(Friedrich A. von Hayek)古典自由主義的視野，例如劉軍寧甚至排斥實用主義(如杜威[John Dewey])或社會民主(如拉斯基[Harold Laski])的修正^⑥。而新左派拘泥於反帝國主義的論述，竟而抹煞自由精神在中國的意義(比如認為新聞自由是資產階級自由)，同時將解放的理想寄託於西方後馬克思主義或毛主義的烏托邦。全球化是一個悖論——普世化與地方化並存，同質化與異質化並存，中心化與去中心化共存^⑦。按此，自由派未能關注全球媒介集團主宰市場的負面，而新左派不願承認建立國際規範、加強法治對中國有種種好處。兩個陣營都是以簡化、誇張和非黑即白的方式來論述全球化。新左派不同意「沒有資產階級，就沒有民主」的論斷^⑧，而自由派拒絕接受「政府是公平再分配的主體」的主張。總之，我們需要重構新的論述，以期「在全球化過程中找到自己的定位和聲音」^⑨，不脫離地方性而能超越它，帶來啟蒙而立足於本土。我們必須承認「消極

自由」的益處^⑩，也必須調和全球普遍論述以及區域性、國家性和地方性的具體論述^⑪。要做的事多得很。

七 結語

這篇文章是我編的將要出版的新書《中國媒介，全球脈絡》(*Chinese Media, Global Contexts*)的導論，此書是早前出版的三本書的續曲^⑫。本文提及的作者如無特別注明，都見本書的篇章。在編這四本書時，我的目標可說是一以貫之：(1)兼顧理論與實證，(2)為媒介研究和中國研究兩個領域架橋，(3)為中國媒介研究和更廣的人文社科研究建立生動的對話。美國主流媒介研究視野偏窄，中國媒介研究只能位處邊緣，而中國研究又認為媒介可有可無。但學界的中心與邊緣本是社會建構，並非必然，也只有處於邊緣的人才能會通不同的知識體系^⑬。我很清楚媒介研究(理論發展)和中國研究(動態追蹤)之間有若干緊張關係。我寧可保持對位的張力，而不膚淺地消解它。

這本書橫跨好幾個學科的觀點，並不是所有的聲音都是合諧的。我把衝突的觀點放在一起，是希望讓對話能夠繼續。我們包括了政治、經濟和文化各類主題，但終極關懷是媒介和民主的關係，既有中國的具體歷史情境，也有全球的比較視野。讓我再重述本書論題：

* 外國媒介在電信科技的投資對中國民主的影響不可估計過高。中國將依照世貿條款，允許跨國公司投資中國的電信基礎設施和媒介管理，但絕不會放棄黨國對媒介的擁有權

新左派似乎把抽象的毛主義剝離，罔顧那些實際的、具體的恐怖、飢餓和流血等活生生的歷史經驗，拘泥於反帝國主義的論述，竟而抹煞自由精神在中國的意義，同時將解放的理想寄託於西方後馬克思主義或毛主義的烏托邦。

自由派和新左派把西方理論普遍化，運用到中國這個具體的、複雜的、矛盾的環境中。但自由派未能關注全球媒介集團主宰市場的負面，而新左派不願承認建立國際規範、加強法治對中國有種種好處。兩個陣營都是以簡化、誇張和非黑即白的方式來論述全球化。

和編輯控制。全球性媒介集團也不太可能挑戰中國政府的意識形態。最近美國電腦網絡業泡沫化，傳播科技業萎縮，可能影響全球性傳媒集團對外擴張的步伐。

- * 中國以組建國家主導的媒介集團，與全球和跨國媒介競爭，但不太可能成功。
- * 中國媒介製造反美、反西方的民族主義話語。在這個意義上，「民族的」就是「反全球化的」。另一方面，它極力渲染中國加入世貿和申奧成功是了不起的「民族成就」。在這個意義上，「全球的」是「民族的」，「民族的」是「全球的」。
- * 在處理中美關係的過程中，媒介在製造形象、話語和意識形態上，扮演了十分重要的角色。
- * 媒介既反映也加劇中國不均衡發展的主要矛盾，犧牲共產黨的傳統支持者（農民和城市工人），看顧新興城市知識份子、專業人士和經理階級。這樣，「國家的」壓制了「地方的」。這一趨勢隨着中國融入全球資本主義會愈演愈烈。社會經濟差距是社會不穩定的一個主要因素，已引起知識份子和媒介的激烈爭論。
- * 新媒介科技將挑戰官方對傳媒的控制。新媒介科技對新興商業文化和公共空間也會有影響，但究竟性質是甚麼，變化的過程如何，尚待繼續研究。
- * 從意識形態上講，中國媒介及其工作者正在變動中。在政經變革的背景下，他們正在清理相互競爭的意識形態——共產主義、儒家思想和市場邏輯的專業主義。
- * 大眾文化避免與國家意識形態直接衝突。民族主義的包裝保證市場的成功。

- * 評價全球媒介巨霸在中國投資的影響，需要有歷史的關照，來解釋全球和國家的互動。

本書關注民族性和全球化的互動關係，卻忽略了中國地方性的發展。我們要用理論的視野和恰當的方法來研究媒介的內容，以及人們如何吸收和解釋它。末了，我在最近一個關於中國和全球化的國際會議上聽到兩個有趣的說法：首先，有人說學界流行研究中國的經貿巨變，忽視糟糕的人權狀態。其次，華裔以前比外國學者對中國的未來感到更悲觀，現在卻感到更樂觀。第一個說法顯然與本書不符。至於第二個說法，就請你自己評價了。

張詠 譯

註釋

① 李金銓：〈建制內的多元主義：美國精英媒介對華政策的論述〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2002年2月號，頁71-82。

② Maria Hsia Chang, *Return of the Dragon: China's Wounded Nationalism* (Boulder, Colo.: Westview, 2001), 182.

③ Jinhua Dai, "Beyond Global Spectacle and National Image Making", *Positions* 9, no. 1 (2001): 161-86.

④ Chin-Chuan Lee, Joseph Man Chan, Zhongdang Pan, and Clement Y. K. So, *Global Media Spectacle: News War over Hong Kong* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002).

⑤ Yu Huang and Chin-Chuan Lee, "Peddling Party Ideology for a Profit: Chinese Media and the

Rise of Nationalism in the 1990s”, in *Chinese Political Communication*, ed. Gary Rawnsley and Ming-yeh Rawnsley (London: Routledge Curzon, 2002).

⑥⑦ Daniel Dayan and Elihu Katz, *Media Events* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), viii; 15.

⑧ Amartya Sen, “If It’s Fair, It’s Good: 10 Truths about Globalization”, *International Herald Tribune*, 14-15 July 2001, op-ed page.

⑨ Pierre Bourdieu, “Uniting to Better Dominate”, *Items and Issues* 2, no. 3-4 (2001): 1-6.

⑩ Alice H. Amsden, “Why are Globalizers so Provincial?”, *New York Times*, 31 January 2002, op-ed page.

⑪ “Is it at Risk?”, *The Economist* (2 February 2002), 66.

⑫ 陸學藝主編：《當代中國社會階層研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2002）。

⑬ Ben H. Bagdikian, *Media Monopoly*, 6th ed. (Boston: Beacon, 2000); Robert McChesney, *Rich Media, Poor Democracy* (New York: New Press, 1999).

⑭⑮ Jeremy Tunstall, *The Anglo-American Media Connections* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 64; 2.

⑯ 同註⑬McChesney。

⑰ Tina Rosenberg, “John Kamm’s Third Way”, *New York Times Magazine* (3 March 2002), 58-63, 81, 101-102.

⑱ 李江帆：〈加入世貿組織對第三產業的衝擊與應對思路〉，載王振中編：《經濟全球化的政治經濟學分析》（北京：社會科學資料出版社，2001），頁284-96。

⑲ 李永樂：〈入世後中國媒體的新挑戰〉，「多維新聞網」，2002年2月25日 (<http://www5.chinesenewsnet.com>)。

⑳ 喻國明：〈中國傳媒的投資前景〉，《明報月刊》，2002年4月號，頁25-27。

㉑ Yuezhi Zhao and Dan Schiller, “Dancing with Wolves? China’s

Integration into Digital Capitalism”, *Info* 3, no. 2 (2001): 137-51.

㉒ 見「多維新聞網」，2001年12月14日。

㉓ 戴錦華：〈從狼來了到狼群來了〉，《南方週末》（2002年3月1日）。

㉔ <http://infoserv2.ita.doc.gov/ot/mktctry>。1999年美國輸出5.47億美元的先進網絡設備給中國，從中國進口15.5億美元的電信產品（主要是電話和答錄機）。

㉕ Kenneth DeWoskin, “The WTO and the Telecommunications Sector in China”, *The China Quarterly*, no. 167 (September 2001): 630-54.

㉖④ Xupei Sun, “Accession to the WTO and Development of China’s Digital Media”, unpublished paper (2001).

④⑦ John B. Thompson, *The Media and Modernity* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 173-78.

④⑧ John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1991), 61.

④⑨④ Raymond Williams, *Marxism and Literature* (New York: Oxford University Press, 1977).

④⑩⑤ Chin-Chuan Lee, “China’s Journalism: The Emancipatory Potential of Social Theory”, *Journalism Studies* 1, no. 4 (November 2000): 559-76; 571.

④⑪ Kevin Latham, “Nothing but the Truth: News Media, Power and Hegemony in South China”, *The China Quarterly*, no. 163 (September 2000): 633-54.

④⑫ Todd Gitlin, “The Anti-Political Populism of Cultural Studies”, in *Cultural Studies in Question*, ed. Marjorie Ferguson and Peter Golding (London: Sage, 1997).

④⑬ Zhou He, “Chinese Communist Party Press in a Tug of War: A Political Economy Analysis of the Shenzhen Special Zone Daily”, in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee

(Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2000), 112-51.

⑤ Banning Garrett, "China Faces Debates, the Contradictions of Globalization", *Asian Survey* 41, no. 3 (2001): 409-27.

⑥⑦ 劉軍寧：《共和·民主·憲政：自由主義思想研究》（上海：三聯書店，1998），頁244；256。

⑧ 同註⑥劉軍寧；徐友漁：〈自由主義與當代中國〉，載李世濤編：《自由主義之爭與中國思想界的分化》，「知識份子立場」（長春：時代文藝出版社，2000），頁413-30；朱學勤：〈1998·自由的言說〉，《南方週末》（1998年12月25日）。

⑨ 同註⑧朱學勤。

⑩⑪ Junning Liu, "Classical Liberalism Catches on in China", *Journal of Democracy* 11, no. 3 (2000): 48-57.

⑫ 同註⑩徐友漁。

⑬ 進一步的分析和評論，請參閱註⑩Chin-Chuan Lee。

⑭ Xupei Sun, *An Orchestra of Voices: Making the Argument for Greater Speech and Press Freedom in the Republic of China*, ed. Elizabeth C. Michel (Westport, Conn.: Praeger, 2001), xxv, 31, 37.

⑮ 甘陽：〈自由主義：貴族的，還是平民的？〉，載註⑧《自由主義之爭與中國思想界的分化》，頁1。

⑯ Hui Wang, "Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity", *Social Text*, no. 55 (1998): 9-44.

⑰ 汪暉：〈新自由主義的歷史根源及其批判〉，《台灣社會研究季刊》，43期（2001），頁1-65。

⑱⑲ Xudong Zhang, "Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China", *Social Text*, no. 55 (1998): 135; 130.

⑳ 崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1994年8月號，頁5-16。

㉑ Max Weber, "Politics as a Vocation", in *Weber: Selections in*

Translation, trans. Eric Matthews, ed. W. G. Runciman (New York: Cambridge University Press, 1978), 212-25.

㉒ Yuezhi Zhao, *Media, Market, and Democracy in China: Between the Party Line and the Bottom Line* (Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1998).

㉓ Mike Featherstone, *Undoing Culture* (London: Sage, 1995); John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

㉔ Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon, 1966).

㉕ 王岳川：《中國鏡像：90年代文化研究》（北京：中央編譯出版社，2001），頁163。

㉖ Chin-Chuan Lee, "Chinese Communication: Prisms, Trajectories, and Modes of Understanding", 註⑳ *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, 3-44；註㉑Chin-Chuan Lee.

㉗ 此書將於2003年由倫敦的Routledge出版社出版。早前出版的三本書為：*Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism* (New York: Guilford, 1990)；*China's Media, Media's China* (Boulder, Colo.: Westview, 1994)；註⑳ *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*.

㉘ 同註㉑Chin-Chuan Lee, "Chinese Communication: Prisms, Trajectories, and Modes of Understanding".

李金銓 美國明尼蘇達大學新聞與大眾傳播學院教授。曾任香港中文大學新聞與傳播系講座教授（1994-98）。現任香港城市大學傳播學講座教授。

台灣媒體八十年 1921-2002

• 馮建三

一 前言

相比於歐美近八十年的媒體改革活動，媒體改革或媒體社會運動在台灣的發展至少有三項特徵。第一，出場的時間比較慢；第二，在很長一段時間裏，媒體改革與政治選舉關係密切；第三，歐美已爭議超過半世紀的媒體產權問題，直到1990年代才成為媒體改革運動的目標。

許多曾被殖民、脫離殖民後又長時間受一黨威權統治，並在其間發展工業的國家都有這些特徵，只是特徵的色彩及具體過程有所差異。

就台灣來說，在1915年台南西來庵事件死傷逾萬人後，台灣人的抗日行動由武鬥轉至文鬥，開啟了藉着媒體改革（創辦新媒體）向統治者爭取發言權的歷史。

二 政論雜誌與「地下」電台的沉淪與辯證

1921年成立的文化協會雖曾運用影片啟蒙民眾，但就延續及效果來說，日據時期最主要的媒體改革活動，應該是《台灣（新）民報》系統（1920-44）的創辦。這個系列的報紙除了是台灣本地資本家、地主、青年學

者與社會運動領袖向殖民統治者爭權的工具以外，亦帶有農工階級成分。

二次大戰後承續《民報》色彩的刊物，應該是李萬居創辦的《公論報》（1947-61），其次是1975年開啟（黨外）政論雜誌時代（維持了十多年）的《台灣政論》（只出版四期）。這些雜誌雖然也有農工成分，但已淡薄了許多。明確站在勞工等階級位置，並有明顯反（美）帝國霸權的刊物，最主要的是《夏潮月刊》（1976-78）、《夏潮論壇》（1983-84）與《人間》（1985-89）等。這些政論雜誌遭受龐大的查禁壓力（值得注意的是，《夏潮》等左傾的雜誌反而得以發行不墜，甚至為大學圖書館皮藏）。以1985年為例，該年出刊的346期黨外政論雜誌當中，有58.7%（203期）被禁，財務損失三千萬元新台幣（當年約折合一百萬美元）。其次，這些媒體的創辦經常與選舉有關，當中又以《美麗島月刊》（1979年8-12月）達到最高峰，據說銷數曾達十萬份。它在全省多處設立據點進行串連為選舉作準備時，引爆了「高雄事件」，主事者盡數瑯璫入獄。

1986年11月30日，許信良未獲國民黨政府許可搭機返台，觸發桃園警民衝突，其過程由「綠色小組」以影像記錄並對外發售，並在當時部分第四台（尚未取得合法地位的有線電視）的

相比於歐美近八十年的媒體改革活動，媒體改革在台灣的發展至少有三項特徵。第一，出場的時間比較慢；第二，媒體改革長期與政治選舉關係密切；第三，歐美已爭議超過半世紀的媒體產權問題，直到1990年代才成為媒體改革運動的目標。

1993年初，收音機登場，成為新一波的媒體改革活動。對此國民黨政府採取棍子加蘿蔔的對策。棍子是加緊取締地下電台，並修改電信法加重罰則，至1995年初共進行12次抄台行動。蘿蔔是分九梯次「開放」電波，發出中、小功率執照一百多家。

頻道廣為播放，標誌台灣媒體的改革觸角延伸到了電子媒體。1990-93年間，部分是為了版權問題，但也出於鎮壓媒體興革活動的意圖，政府編列了2,601萬元取締第四台。

1993年初，收音機登場，成為新一波的媒體改革活動，由於這些收音機頻道的開辦並沒有得到政府核可，因此一般稱之為「地下」電台。但也有人稱之為「民主」電台，表示它們固然沒有得到政府認可，惟它們的聲音傳達了很多主流的、建制的媒體所沒有長期而穩定表達的內容。雖然有些電台仍沒有脫離政治選舉的短線目標，但有關政治議題、性別、階級、環保、國家機器的認同等社運新聞及言論，似乎有了更多的、長期的現身機會。

1993年11月，地下電台在選舉背景中，因許榮棋主持節目的風格而蔚為風潮。一年多內，這個作法廣達全國，電台數量增加至60餘家，播音形式以現場「扣應」(call-in)為主，但各電台內容參差，較難化約比較。惟在政論雜誌時期就已經頗為活躍的張金策，也創辦「群眾之聲」，呈現了較強烈的左獨的普羅色彩。

針對這波媒體改革活動，國民黨政府採取棍子加蘿蔔的對策。棍子是加緊取締地下電台，並修改電信法加重罰則，如1994年4月21日台北市地檢署首次抄台，7月底擴大，出動直升機配合地面作業，同時查抄北縣市14家地下電台，至1995年初共進行12次抄台行動。1996年8月，新電信法生效，地下電台面臨徒刑、拘役與罰金的處罰。1997年電信總局責成中華電信公司以違反電信法第八條第二項為由，將124家地下電台斷話。1999年5月，「寶島新聲」電台台長張素華，因前年參與反抄台遊行，被判違反集會遊行法入獄50天。

蘿蔔是從1993-2000年，共分九

梯次「開放」電波，共發出中、小功率(電波範圍在五及二十公里)執照一百多家。其中第九梯次的申請結果在2001年2月公布，地下電台中歷史最悠久之一的「寶島新聲」，也在更換申請地區後取得了執照，2001年9月重新起步營運。地下電台所爭取的標的，也就是電波頻譜資源，雖然為各種大型及小型商業利益所分食，但社會追求自我解放的力量，已經並且仍在通過地下電台及其他媒體與議題，尋找更新及向上的出路。

三 「退報」運動與讀者投書專版的出現

台灣教授協會(台教會)等15個社團於1992年11月23日發起「退報救台灣運動」。這些社團認為，《聯合報》在報導中共中央政治局常委李瑞環談話時，猶如「中共傳聲筒、中共《人民日報》台灣版」。

該運動透過舉行大型演講、研討會，發送文宣品，在報端廣泛發表文章(日後結集為《退報！退報！就是退聯合報》兩冊，及《法律人會診退報案》)等方式，宣揚其主張，並游說廣告主不登廣告、民眾不買報。

《聯合報》於11月26日要求退報運動停止活動，並促各報停止報導。27日再以社論呼籲讀者「起而維護知的權利」，並將此事件定位為台灣教授協會等對新聞自由的侵害。一直到1999年8月，《聯合報》發表專文論述政府與新聞界關係時，仍然舊事重提，反覆闡述該事件對於新聞自由的妨害。

《聯合報》又分批宴請廣告主，首度以閩南語在電視上打形象廣告，並推出促銷活動(包括在南部以十元搭售早晚報)。然後在1992年12月29日，《聯合報》罕見地以三個版面的篇幅說

明「李瑞環談話新聞風波始末」。《聯合報》並控告運動主要發起人林山田、李鎮源、楊啟壽與林逢慶。1993年7月底法官鄭麗燕判林山田有期徒刑五個月，另三人拘役50日。至1994年8月24日，高等法院改判聯盟四人無罪。

退報案肇始於李瑞環談話。不過，報導該新聞的媒體不只《聯合報》。為甚麼台灣教授協會等15個社團只抨擊《聯合報》，而不是其他報紙？或許有兩個原因。

第一，長期以來，《聯合報》的形象偏向保守，主張台灣與中國應統一的立場鮮明穩定，不滿此一立場的社會力量蓄積已久，終於在總統李登輝藉機指責《聯合報》恫嚇台灣人之後，決堤爆發。

第二，接近於《聯合報》而遠離台教會立場的媒體比比皆是，捨其他媒體（如當時的三家無線電視台）而鎖定《聯合報》，可能也不無策略考量，也就是發起全面的抵制運動難度必然更高，恐怕力有不逮。

事件發生後，《聯合報》的固定立場並未轉變。退報運動意欲鬆動《聯合報》對於兩岸關係的立場的目標並未成功。但從其他層面觀察，退報運動卻另有可觀之處，它創立了先例，可能也對台灣報紙的新形式產生了催化作用。

首先是1993年3月起，《聯合報》率台灣報紙之先，增設了歐美報紙行有百多年的言論及讀者投書專版。接着，《中國時報》也在同年10月開闢這個版面，往後再有《自由時報》等效尤。雖然讀者投書在台灣報紙存在已久，特別是在1988年元旦報紙張數從三大張增至六大張後，投書尤為常見。但在《聯合報》設置專版並啟動連環效應之前，這些投書的版面最多只佔半版（特別是《中國時報》），更多時候則是少數幾則投書的拼湊，位置並

不固定，完全取決於當日報紙版面的調配。

其次，放在世界傳播史上加以觀察，退報運動有其普遍面向，也有其特殊表現。普遍面向是指公民以非暴力手段抵制媒體，這種情況不但見於歐美文獻，近鄰南韓亦多見，如1987年的拒繳電視執照費運動、1999年5月教徒包圍電視台等。特殊則指其動力似乎尚未見於其他國家，退報聯盟所抱持的國家認同與《聯合報》迥然有別，就此而言，退報運動的特殊性，可以說是台灣處境特殊性的延伸，反映了台灣與中國關係的歷史格局。

四 九〇一遊行與台灣記者協會的誕生

1947年創刊的《自立晚報》，在1959年增資改組以前，即以被政府停刊四次而聞名。改組後，吳三連出任發行人，這個時期以後的《自立晚報》一般被視為台南幫所屬。在《公論報》於1961年關閉後，《自立晚報》相對獨立的色彩愈發確立。

報禁解除後，台南幫於1988年增辦《自立早報》，不久陷入困境，至1994年7月，確定自立報系的早晚兩報將易手，由國民黨籍台北市議員陳政忠蒐購。消息傳出後，報社員工、文化界及社運界譁然。7月19日中央研究院士李鎮源等七百餘人，在《中時晚報》發表全版〈關切自立聲明——請維護自立報業自主風格〉。

8月中旬工人立法行動委員會發起「搶救自立、生產民主、工投典範：工運及社運團體呼籲自立資方重新新聞自由、落實生產民主連署書」及「推動成立『緊急尋金小組』」。8月16日《自立晚報》頭版半版以幾近留白方式，向讀者「表達深深的歉意」。

1992年台灣教授協會等社團針對《聯合報》發起的退報運動有其普遍面向，也有其特殊表現。普遍面向是指公民以非暴力手段抵制媒體，這種情況不但見於歐美文獻，近鄰南韓亦多見。特殊則指退報聯盟所抱持的國家認同與《聯合報》迥然有別，這反映了台灣與中國關係的歷史格局。

1994年末，台灣省長及台北市與高雄市長的選舉同時登場，在此背景中，民進黨購買了半版報紙頭版呼籲「拒看三台，突破壟斷」。事實上，不但在野黨對俗稱三台的台視、中視與華視有怨言，由於三台長期受國民黨掌控，社會清議對三台的批評也相當頻繁。

稍後在9月1日記者節當天，以《自立》記者為主的團體主辦「九〇一為新聞自主而走」的街頭活動，在遭受颱風吹襲的台北市，繞行仁愛路、新生南路與濟南路。這次活動連記者在內共有四百餘人參加，是台灣第一次有記者遊行示威，熱鬧氣氛多於對抗，參加者訴求「爭取內部新聞自由」、「推動編輯部公約」，並宣布將「成立自主性新聞專業組織」。次年(1995)3月29日台灣記者協會(記協)成立，是第一個跨媒體的記者自主社團。1997年9月，記協創辦《目擊者》雙月刊。

五 黨政軍三退運動與民視的誕生

1994年末，台灣省長及台北市與高雄市長的選舉同時登場，是台灣自有選舉以來的第一次。在此背景中，民進黨在11月21日購買了半版報紙頭版，呼籲「拒看三台，突破壟斷」。

事實上，不但在野黨(如民進黨)對俗稱三台的台灣電視(台視)、中國電視(中視)與中華電視(華視)有所怨言(特別表現在選舉時對於三台的抨擊，如前段所引政治文宣的用語)，而且由於三台長期浸淫在國民黨(以及受其主導的中央政府及國防部)的掌控，社會清議對於三台的批評也相當頻繁。

以解嚴後為例，1989-94年的選舉期間，《自立晚報》針對三台不公平的報導或評論則數，1989年是九則，1991年增加至13則，1992-94年分別是12、16與13則，且其中有半數以上放在最重要的頭版與二版，每年積累的篇幅則經常在二千平方公分左右(約一萬字)。其中並有若干次由平面媒體(如《中時晚報》與《中國時報》)先後與政治大學傳播學院合作監看這

些選舉(後者執行監看，前者刊登監看結果)。至1994年12月12日選舉結束後，醫師陳興正與陳仁達於華視大樓附近絕食，呼籲媒體改造，他們指控「三台是民主的殺手」。

這些來自輿論的反省及市民的抗議，可以讓我們約略掌握並重構當年的實況，明白有關三台的改造，既是在野黨所關注，也是社會力量所垂詢，因此三台也就同時是政治與媒體問題。

1994年大選過後，民進黨在台北市主政，讓政黨及人們對於三台的不滿，得到另一個階段的宣泄及施壓管道。首先是1995年2月18日澄社等八個社團成立「黨政軍退出三台運動聯盟」(「三退」)，要求以股權大眾化(也就是將所有官股及國民黨持有的股份全部賣出)的方式，迫使國民黨不能再影響三台的運作。

當時，澄社內外均曾出現質疑的聲音，認為如果採取這個改革方案，也就是使三台徹底變成私有財產，那麼，無論使用的字眼是「股權大眾化」還是「個人持股不能超過百分之一或二」，終究只能是股權及經營權財團化的意識形態化妝師。在政治人物方面，民進黨籍立法委員謝長廷在北美台灣人教授協會舉辦的會議中(1995年5月)則表示，「將三台納入公共電視體系……才能徹底改革電視體制」。約略在同時出版的《給台灣一個機會》這本標示是「民進黨1995/96競選綱領」的文件中，亦提出了幾乎完全相同的主張，它說，「現存的三家無線電視台，由於多屬官股或長期壟斷國家利益，並使用大量公共資源……應朝『公共化』發展……『媒體改造』必須處理……資本主義經濟體系階級劃分，與民主政治體系平等要素之間的固有衝突。」

「三退」成立後不久(2月21日)，台北市政府表示，省府所擁有的49%

台視股權，應釋給北高兩市各15%。接着，3月20日「三退」人員拜訪台北市政府尋求支持。「三退」隨後陸續在敦化國中舉行演講，發行本運動問答手冊與貼紙，拜會民進黨與新黨立法院黨團並得到支持。到了5月14-19日，活動漸漸進入高潮，「三退」在台視大門口舉辦「看三台、批三台」活動。至5月20日，「三退」發起遊行，估計有四五千人參加。25日立法院聯席審查廣播法修正案，有關股權修正案(使三台徹底私有化)的提案被否決。

「三退」受阻於立法院之後，台北市政府持續成為其施力的槓桿。5月24日，北市新聞處長羅文嘉表示，台視若對三退運動無善意回應，則北市府在7月31日租期屆滿時，將不再續租竹子湖給台視，到時候台視電波將無法發射。其後，北市府因為籌碼有限而慢慢讓步，「三退」發起人亦逐漸淡出運動，至2000年3月18日總統大選後數個月，「三退」又短暫在報端出現了幾次，惟此時的主導者是前國民黨員的立法委員。

政黨與社會對三台的壓力，除了展現為三退運動之外，也展現在第四個特高頻(VHF，76-88兆赫)電波的配用過程。

最早是在1993年5月，交通部宣布將開放該電波作為「地區」電視頻道。7月，民進黨立委蔡同榮取得經濟部核發執照，准予經營無線電視，但此時新聞局的政策仍不明朗。但到了1994年1月底，新聞局已經宣布該電波將給私人使用，作為「全國」範圍的電視頻道。消息確立之後，許多在野黨人紛紛叫好，認為這是近幾年來他們向國民黨施加的壓力已經奏效的證明。

1994年6月，蔡同榮與民進黨另一些政治人物合組民間全民公司，加入另二家公司行列，準備申請此電波

的使用權。在新聞局審議本案期間，張俊宏與蔡同榮等人於1995年3月5日在紐約舉行記者會，表示若民進黨再爭取不到第四家無線台，不排除以激烈手段抗爭，可能率眾「砸毀台視、中視、華視中的一台」，張並說這不是「告洋狀」。6月16日，蔡、張的民間全民公司取得執照，並展開籌設，新電視台民視則於1997年6月11日開播。我們可以說，「三退」所凝聚的不滿三台的社會力量，被蔡同榮與張俊雄主導而使用民進黨名義的公司所利用了。

六 公視正名運動的 局限及現況

1990年6月，新聞局成立「公共電視台籌備委員會」，此後八年之內，歷經兩個高潮兩個階段，公共電視終於在1998年7月開播。

第一階段，公視的籌備由政府行政部門主導。到了1990年11月，有半數以上籌備委員因為憂心成為行政部門的橡皮圖章而表達辭意。1992年9月行政院大幅修正後，通過「公視法草案」，並在10月移送立法院審議。

第二階段，由於社會干預增強，公視籌備工作出現重大轉向。從1992年底，特別是1993年起，進步公民力量聚焦的領域，總算爬行到了電視，準備通過公視的籌建牽動官控商營(或者，說是「商控官營」可能更正確些)的台視、中視與華視進行改革。

由於三台基本上是商業控制，但經營權力掌握在國民黨政府，於是，三台獨攬的電視廣告收益，就分作了兩個部分。其一充作私人特權、國民黨與國庫所有，表現為暴利，亦即至1990年代初期，三台利潤長年超過平均利潤甚多，其中一小部分用來分潤

三台基本上是商業控制，但經營權力掌握在國民黨政府。於是，三台的電視廣告收益就分作了兩個部分。其一充作私人特權、國民黨與國庫所有，其中一小部分用來分潤三台員工。其二是三台付給國民黨政府的政治租金，表現為政治新聞的偏頗，以及在若干時段播放文宣教化節目。

假使以無線電視年營業額百分之十作為公視經費來源的主張得以實現，將有可能為台灣的整體電視生態注入活水。這樣，我們現今所見的台灣媒體紊亂現象，台人每年支出數百億新台幣，卻無益於培育台灣的影視生產力，反而倒貼美國與日本媒體巨賈的奇怪景觀，或許不至形成。

三台員工。其二是三台付給國民黨政府(特別是在選舉期間)的政治租金，表現為政治新聞的偏頗，以及在九點等若干時段播放文宣教化節目。二者狼狽為奸。

按道理，公民應該取得電視收益的部分，電視的政治租金不應該存在，而私人特權及黨國的部分，若以三台資本報酬率計算，最高以不超過銀行利率為宜。因此，接下來的問題就是，有沒有甚麼辦法可以打破這種電視不正義的局面？1992年秋季，機會來了。

行政院將「公視法草案」送進了立法院。未幾(1992年10月26日)，政治大學傳播學院18位專任教師發表公開信，主張未來公視經費之一，應該是徵收自無線電視的電波費。1994年9月組成傳播學生鬥陣組織的跨校傳播科系學生，接着串連發聲，他們在1993年3月組成公視立法觀察團至立法院陳情，要求「把公視還給老百姓」，抗議「黨政山盟海誓，人民被騙不知」。6月，文化及學術界百餘人成立公共電視民間籌備會(民籌會)，明確主張以無線電視年營業額百分之十作為公視經費來源之一。10月，民籌會約50人至立院請願，戴君芳等人的身體原點劇場表演「大風吹、吹我的錢在那裏？」行動劇，呼喊「三台不繳錢，公視被K死」、「三台賺太多，拿到公視來」。

假使這個主張得以實現，那麼，三台總收益將分作三份。最大的部分(也就是其年營業額的十分之一)會回返社會，由公視代表運用。剩下的部分則由三台本身及政治租金分配，後者多則前者少，前者多則後者少，是一種競爭關係。由於三台作為事業體的存續，是其員工作為勞動者得以再生產自己的前提，員工的集體組織不能不面對這個新情勢，也就比較可能

或不得不發為壓力，責成三台改善經營效率，同時減少甚至取消向國民黨政府給付的政治租金。

更進一步，假使這個主張得以實現，領受到意義的不只是三台，它還樹立了原則，日後使用公有電波的電視，也更有可能被要求向三台看齊，量力而按比例繳交電波費，以作為改善電視節目品質的專款。就此來說，公視的創建提供了牽動三台表現的線索。三台的財務改變，加上1993年7月底通過的有線電視法對系統業者開徵的特許費，將有可能為台灣的整體電視生態注入活水，為更健康、更有秩序的電視市場奠定合宜的競爭基礎。這樣，我們現今所見到的台灣媒體紊亂現象，台人每年支出數百億新台幣，卻無益於培育台灣的影視生產力，反而倒貼美國與日本媒體巨賈的奇怪景觀，或許不至形成。

到了1993年11月8日，這個經費建議在立法院教育等委員會的聯席審查會，以八票對六票通過。11月18日，由三台組成的電視學會在多家報紙購買半版廣告，聲明前項條文「不僅損及所有股東、員工權益，且勢必影響商業電視台服務大眾之品質，使廣大觀眾權益受損」。此後民籌會與三台及其背景政黨勢力持續爭鬥。

最為戲劇化的第一個高潮則是，三台在1994年6月17日發動員工約三百人至立院要求刪除經費條款，聲稱「公視是扶不起的阿斗，三台不做諸葛亮」、「公視吸血！三台流血」。民籌會除在現場散發〈針對三台員工至立院游說的立場與說明〉，以致與三台部分員工衝突之外，並得到工人立法行動委員會(工委會)的支持。工委會指三台工會「自私自利，淪為資方馬前卒……應受工人和社會大眾嚴厲的譴責」。至6月21日，民籌會再結合十多個社團到立院游說，並至新聞局

抗議，散發九家報紙在18-21日四天之內所刊載的20篇公視報導及評論的彙編，籲「請國民黨立委尊重輿論！請新聞局官員從善如流！」

此後，有關公視的活動及新聞轉趨沉寂。兩年多後，1996年12月13日，立法院院會又刪除向商業無線電視台徵收部分經費的條文，公視前景更呈低迷。始料未及的是，到了次年（1997）4月16日，由於國民黨中央政策會以三十分鐘倉促決定廢台，反倒再讓社會不滿的力量得到集結施壓的機會。相關評論在此後兩星期之內高達102篇，立法院前也一度聚集學生、教師等抗議人潮，可說是公視建台過程的第二次高潮。至5月31日，「公視法」在五小時內歷經了48次表決，完成了三讀的立法程序。

七 無線電視民主化與公集團電視的推動

無線電視民主化的推動，是社會追求民主化的一環，是社會追求整體媒體民主化的一環，是追求所有電視民主化的一環。它之所以在公元2000年成為社會運動者的訴求目標，既有偶然的因素，也有承繼先前媒體改革活動的性質。

說偶然，是因為運動的發起，緣起於1999年夏秋之時，多位發起者參與了陳水扁競選總統媒體藍圖的寫作。2000年3月18日，陳當選總統，參與寫作者判斷有機可乘。接下來的課題是，通過甚麼方式才能設法漸次往前推進，讓特定政治人物的選舉文宣，特別是其中有關電視改革的議題，轉變成多數政治人物能夠接受的共識與政策，使之得以落實。

說是繼承，那就更為明顯。如前所述，戰後至1980年代，媒體改革／

社會運動經常與選舉有密切關連，到了1990年代才有所改變，無論是退報、地下電台、九〇一遊行、「三退」，或是成立於1999年的台灣媒體觀察基金會，選舉色彩均已下降，特別是公視正名運動，更是非關選舉。在此基礎之上，無線電視民主化運動才得到了空間，亟思開拓選舉之後的情勢，有所作為。

走出選舉的格局，意義是媒體改革／社會運動的相對自主及獨立性格，已經強化。

這一波的無線電視民主化改革活動，主要由傳播學術界結合學生與記者，在2000年3月底綢繆發動。他們對內提出「運動是生活·運動是健康·運動是趣味·運動是知識」的訴求，凝聚共識，導引認知；對外則提出「反對徹底私有化·台視華視公共化·中視民視專業化·無線電視民主化」的主張。

歷經七個多月的籌備與擴大之後，該社團於2000年11月19日成立，由117人共同發起，名稱定為「無線電視民主化聯盟」（無盟）。從2000年3月至2002年10月，無盟從籌組階段至正式運作，總計召開內部會議近30次，拜會立法院主要政黨及個別立委超過50次，無盟成員並有多人參與新聞局相關研究案，運用各種可能機會在報章雜誌或電台說明無盟的主張，也力求與改革對象的台視與華視之工會與主管階層展開對話，寄望從溝通中尋求支持。

另外，從2001年4月起連續兩個月，無盟在台灣從南到北，與主要大學社團聯合舉辦總計十五場的「十萬青年救電視」校園座談。2001年5月23日起則每周發行電子短訊與短評。

無盟的主張承繼籌備期間的主軸，也就是焦點目標鎖定台視、華視的「公共」化。通過對台視與華視的改

無線電視民主化的推動，是社會追求民主化的一環，它在公元2000年成為社會運動者的訴求目標。這一波改革活動主要由傳播學術界結合學生與記者綢繆發動。目標鎖定台視、華視的「公共」化。通過對台視與華視的改造，最終改革整體電視生態的契機。

在歐美，箝制傳媒自由的壓力大約從十九世紀中葉前後慢慢從國家轉到了資本積累的動能。台灣傳媒並未脫離這個軌道，特別是1990年代以來，傳播權的運作實際上受到國家及市場的雙重壓抑。弔詭的是，糾正傳播權之扭曲，又得依賴國家以更積極的認知，更有效地調節市場秩序。

造，使直接與它們競爭的中視與民視，不能不跟隨調整而走向「專業化」，最終再賦予改革有線電視，也就是整體電視生態的契機。

鎖定台視與華視，主要是基於必要性與可行性的雙重考量。

就必要性來說，很多人認為，當前(1990年中後期以來)的電視頻道有七八十個，無線電視還有那麼重要嗎？如果不那麼重要，那麼僅佔無線電視之半的台視與華視就更不重要了。

然而，有線電視的廣告收入(176億)，要到2000年才首度超過無線四台(130億)。有線頻道平均一家收入在2-3億，無線則平均一家30多億，就此來說，無線電視的影響力顯然仍舊可觀。

就可行性來說，有線電視業界與立法部門的利益糾結深刻，展現在兩大層面。第一，至2001年的八年多以來，雖然法律(有線電視法)要求有線電視繳交特種基金，但業者仍然有辦法讓法律暫時失效而分文不繳。第二，1999年元月與2001年元月，業者力量均有效動員立法委員，以奇襲方式修正有線電視法，使其更有利於自身。在此格局下，即使政府有意從結構層面改造有線電視，也將遭受極大阻力以致難以推動，何況政府受其利益團體的游說，很可能根本就無意作此調整。

無線電視方面，台視與華視的主要股份仍然為財政部、國防部與教育部持有，「只要」行政部門恪守陳水扁媒體藍圖的精神，「只要」社會力量集中就此要求，那麼，相對於對其他電視資源的改造，其可行性就更大。

調整兩台產權及經營權之後，無盟的訴求是兩台通過聯合而朝向與公視合併的改革方向前進。藉由公集團電視的組成，發揮規模經濟的作用，增厚實力，以在未來變化多端的

電視環境中維持一定的表現水平。至2002年10月，公集團電視運動的前景仍不明確。

八 結 語

在歐美，箝制傳媒自由的壓力，大約從十九世紀中葉前後慢慢從國家轉到了資本積累的動能。《有權無責》這本有關英國傳媒歷史的著作說：「十九世紀中期並沒有開創報業獨立自由的新紀元……〔而是〕出現了一個新的報業檢查系統」^①，正是這個意思。

雖然台灣傳媒比起歐美較晚進入達一百餘年，但其歷史格局並未脫離這個軌道，特別是1990年代以來，傳播權的運作實際上受到了國家及市場的雙重壓抑。弔詭的是，糾正傳播權之扭曲，又得依賴國家以更積極的認知，對市場秩序展開更有效的調節。其間涉及了國家的雙重性，或者，套用法國社會學家布迪厄(Pierre Bourdieu)的生動用語，這是國家的左手與右手之交鋒。追求媒體自由的人(包括社會運動者)，對此宜有體認，群聚而起，溝通社會，發為壓力，責成國家之左手進場，提出「適當的干預手段……以帶來……自由和解放」。

註釋

^① 柯倫恩(James Curran)、錫頓(Jean Seaton)著，魏玟、劉昌德譯：《有權無責：英國的報紙與廣播媒體》(台北：國立編譯館，2001)。

馮建三 台灣政治大學新聞系教授。著有《廣電資本運動的政治經濟學》等六本，譯有《資訊社會理論》等十一本，並曾發表學術論文多篇。

重評90年代日本中國學的新觀念 ——讀溝口雄三《方法としての中國》

● 葛兆光

溝口教授近十年常常討論一些思想深刻的理論和方法問題，使日本的中國學界漸漸擁有了相當敏銳的問題意識，從而融入日本學術界的主流。他有很多論著都曾譯成中文，所以成了中國學術界自己的問題，似乎還需要更細緻的討論和有利的評價。



溝口雄三著，李甦平、龔穎、徐滔譯：《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996）。

記得在1995年到東京訪問的時候，在尾崎文昭教授的陪同下，和溝口雄三教授有過一次愉快的談話；1998年溝口雄三教授到北京外國語大學日本文化中心任教，在中

國文化書院的一次聚會上，我們也有過一次寒暄，雖然了解不多，但基於我與不少日本同行的關係，我一直很關注溝口先生的研究，也很欽佩他的見識。我知道，溝口教授在日本學界有很大影響，近十來年常常討論一些思想深刻的理論和方法問題，在很大程度上促使了日本中國學界的轉向，並使日本的中國學界漸漸擁有了相當敏銳的問題意識，從而融入日本學術界的主流。同時，溝口先生在中國大陸和台灣也有相當影響，他有很多論著都曾譯成中文發表，包括他的重要學術專著《中國前近代思想の屈折と展開》，僅在大陸就有兩個不同的譯本。尤其是他探討理論和方法的重要著作《方法としての中國》，1989年由東京大學出版社出版後，中文本《日本人視野中的中國學》也由李甦平等人翻譯，1996年已經由中國人民大學出版社出版。近年來大陸有不少學者發表過和他的談話、討論；台灣的中央研究院近代史研究所也曾經發表他的介紹

和專訪。台灣的黃俊傑等對溝口《方法としての中國》的英文評論，在日文版出版後的第二年就在《清華學報》發表；大陸的汪暉和溝口的對談，曾經在當時影響頗大的《讀書》發表；孫歌對溝口的介紹也相當引人注意，都使人對溝口的思路有所了解^①。溝口關於理論與方法的一些想法，已經有中國學者介紹和推薦，不過，在《方法としての中國》的中譯本出版以後，由於這一事關理論與方法的問題已經引入到大陸和台灣，成了中國學術界自己的問題，所以似乎還需要更細緻的討論和有利的評價。因為我在幾年以前曾經讀過日文本，留下一些筆記，這次拿到中文譯本，又仔細看了一遍，於是在這裏發表一些讀後感，也許有些不同的意見，與其說是批評，不如說是我自己閱讀後的困惑。

一 「近代」以及「前近代」

溝口站在90年代的立場，對日本的中國學進行了總結^②。在第一編第一章「考察『近代中國』的視點」中，溝口提出，日本的中國研究在不同時代有不同立場，一是以津田左右吉為代表的「近代主義中國觀」，對中國是批判的、蔑視的。溝口認為，「近代日本自認為比亞非各國先進、優越的意識，來源於沒有根據各民族固有的、內在的價值標準把握其文化，也來源於將歐洲的近代當做普遍的價值標準，並單方面向其歸屬」^③。二是竹內好等

人的中國觀，這是戰時成長起來的一批學者，他們對日本以「脫亞論」為代表的近代主義進行了自我批判，而把中國革命看成是「亞洲應有的光明未來」，覺得中國恰恰由於缺少歐洲式的近代，從而完成了日本沒有實現的社會革命，政治上建立了反帝反封建的共和體制，思想上徹底打倒了作為封建意識形態的儒學。在竹內好看來，中國近代不斷地抵抗和失敗，其實正是產生了非西方的、超越近代的「東洋」，而日本則「甚麼也不是」。但是，溝口卻認為，這其實是一個想像的中國，它只是「近代日本」的反命題，這也是反歷史的，因為「日中兩國的近代是各自以其前近代為基礎，並因此而相對地具有獨立性」^④。他指出，在這種想像中，沒有把「中國的近代歷史性地客觀化」，就像沒有把日本的近代歷史性地客觀化一樣。三是溝口希望建立的新的近代中國觀念，他在批判了前兩種觀念以後，認為「中國的近代既不是超越歐洲的，也並不落後於歐洲，它從開始就歷史性地走了一條與歐洲和日本都不相同的獨特道路」^⑤。在後面一篇評論津田左右吉的論文中，他承認自己的立場與津田有一種微妙的關係，因為津田雖然由於近代主義觀念，產生對中國的蔑視，但是他使中國「獨立」於「世界」了，而溝口則接受了津田的這一方法，儘管他並不主張蔑視中國，但他同樣強調各國文化的獨特性。他認為，中國近代的獨特，是因為它以自己的「前近代」為母體，所以繼承了前近代的歷史獨特性，比如

溝口認為日本的中國研究在不同時代有不同立場：一是以津田左右吉為代表的「近代主義中國觀」，對中國是批判和蔑視的；二是竹內好等人的中國觀，把中國革命看成是「亞洲應有的光明未來」。他批判上述兩種觀念，認為近代中國從一開始便走了一條與歐洲和日本都不同的道路。

溝口試圖在歷史分析中超越西方中心主義的理論。他其實是從如何解釋文化革命的立場上重新梳理近代中國思想的線索的，指出了明末新理觀在清代以後仍然連續不斷發展，構成中國的「前近代」。我十分讚揚溝口的勇氣和思考方向。但究竟甚麼是「近代」或甚麼是需要追溯的「前近代」，仍然是需要界定的問題。

「反專制的共和革命」，就是近代中國人對十六、十七世紀以來「大同」這個歷史性課題的繼承，所以，後來便有孫中山式的「王道」，以及所謂「大同式的近代」，溝口其實是從如何解釋文化革命的立場上重新梳理近代中國思想的線索的，所以追溯了從李贄、戴震、譚嗣同、孫中山的譜系，並比較了中日的「公」、「私」觀念，指出中國的「公」是在整體的「公」的名義下否定個人之「私」，日本的則是全體（公）、個人（私）相對應的關係，中國的「私」始終受到否定，而日本的「私」則作為相對於政治、社會等公共領域一直受到承認^⑥。這一分析，凸顯了思想史系譜的連續性，指出了明末新理觀並不是在明末清初遭到挫折而產生斷裂，而是在清代以後仍然連續不斷發展，構成中國的「前近代」^⑦。這一說法，暗示了關於中、日、歐近代進程的一種不同已往的解釋思路^⑧。

我十分讚揚溝口試圖在歷史分析中，超越西方中心主義的理論勇氣和思考方向。但我總覺得，這種看法有一個根本的問題，就是使用各自的「前近代」這一概念，雖然「將近代中國之思想變遷的議題，在時間向度上，向上拉長了四、五百年」，看起來把唯一尺度的「歐洲」甩開了，給各自的歷史書寫尋求合法性和合理性，也「有助於掌握思想史內部一些屬於長時段推移累進的問題和變遷」，但是，究竟甚麼是「近代」或甚麼是需要追溯的「前近代」，仍然是需要界定的問題^⑨。第一，顯然這種各自有各自的「前

近代」的理論，其依據是建立在對當下各國現實狀況的差異上的，因為這種「結果」的差異，使得他們不能不追溯「歷史」的差異性，從而否定「歷史」的普遍性，但是，這顯然又會使人們形成這樣的研究思路：即從各自的「近代」就是從當下的現實，反過去順藤摸瓜去尋找「前近代」，比如中國由於有文革，那麼人們就會把文革當做逆向推尋的起點，尋找類似於「大同」、「開明專制」、「絕對性崇拜」等等思想現象的歷史來源，這樣一來，很多其他的思想史現象被省略了，而一部分思想史現象被凸顯了，思想史上的一些觀念可以被後來的立場解釋，於是得到安頓，而另一些觀念卻因為後來的無法解釋和無法安置而被遮蔽了。因此，如何擺脫這種「後設」或「逆溯」的立場，看來是個麻煩的大問題。第二，當過去的歷史現象被已然近代的歷史學家用「後設」的觀念所觀照，這裏又出現另一個麻煩，就是說，如果採用「前近代」和「近代」兩詞，那麼，「近代」是甚麼？正如溝口自己所說：「『近代』這一概念，本來是地區性的歐洲的概念。」^⑩它是按照西方歷史的變化和分期，人為地確立出來的一個標誌社會階段的詞彙，而並不是一個時間意義上的詞彙，它的背後有種種特定的歷史意味和價值判斷，並不是所有「距今若干年」的時間都可以稱作「近代」或「前近代」的，如果各有各的「近代」，那麼，「近代」一詞中所包含的落後、先進之類的標準，以及一個國家是否進入近代的標準，是否可

以捨棄？但是，如果我們還是要在價值評判和社會分期的意義上使用這個「近代」的話，那麼是否又得回到歐洲「近代」所確立的一些標準上去^⑩？否則，儘管溝口希望「以亞洲固有的概念重新構成『近代』」，但是這會不會使得「近代」一詞本身變成毫無意義而導致瓦解？當然，站在日本或中國的立場回顧歷史，在感情上，人們肯定傾向於重建自己的歷史時間和變化線索，彷彿不想被西曆控制而用黃帝紀元或用天皇紀年一樣。歐洲的「近代」標準可以不要，各自有各自的，就好像在籃球場上打足球，拳擊比賽用高爾夫規則，對中國人說愛斯基摩語，對歐洲人說古代漢語文言文，那麼，又以甚麼為尺度，把一個民族和社會的某個歷史時段算成是「近代」？而且，你怎麼能夠在可以被共同理解的範圍內，說出一個曾經存在於時間和空間中的，大家都明白的「近代」和「近代性」來？簡言之，儘管溝口常常提及普遍性的存在，但是這個「普遍性」其實已經被「特殊性」架空，而「世界性」也已經被「多元性」拆得不成片斷了，而且就連溝口一直在討論的「近代」，也因為「各有各的」這種思路而瓦解。第三，進一步討論一個溝口近來常討論的問題，即作為歷史與文化分析空間的「亞洲」的問題。當中國、日本和朝鮮都各有各的前近代、各有各的近代化進路，那麼，溝口等人所說的「自立於歐洲（之外）的另一個世界」的「亞洲」，依據甚麼成為一個可以互相認同，並可以作為獨立研究視角的共同空間^⑪？從差異

的角度看，既然日本與中國的區別如此之大^⑫，那麼，同屬亞洲的中國和日本，又與同屬世界的「歐洲」有甚麼區別？當溝口等人用這種近乎相對主義或解構主義的方法，瓦解了歐洲經驗和道路的普遍性的時候，同樣也瓦解了日本、中國近代歷史經驗的普遍性和連帶性，這種「相對」的觀照下已經變得「零碎」的近代圖像，當然否定了歐洲理性化和工業化的近代經驗，但也否定了日本「脫亞」的近代經驗，也否定了中國「革命」的近代經驗，那麼，哪一個經驗才對「亞洲」有意義？換句話說，「亞洲」究竟應當按照誰的想像來建構和描述？

二 日本中國學何以成立和確定自身位置？

其實，我們不要忽略的，是溝口的問題意識孕育於日本當代的學術史和思想史中，這正是他的理論的合理性所在。他的全部討論首先是針對日本，特別是針對日本中國學而來的，因此，接下來需要討論的，是他對日本中國學研究的看法。在第二編第五章「研究中國的方法」中，溝口激烈批評過去的日本中國學（漢學）。批評的大意似乎可以歸納如下：第一，漢學來源於日本人對中國古典的興趣，一方面，這種興趣使古代中國的文明被當成是日本的東西，所以，日本的中國學研究者對這些文化沒有「外國」或「他者」的意識，「並不是由於他們對中國的事情感興趣，而是從

如果歐洲的「近代」標準可以不要，那麼，又以甚麼為尺度，把一個民族和社會的某個歷史時段算成是「近代」？當溝口等人用這種近乎相對主義的方法，瓦解了歐洲經驗和道路的普遍性的時候，同樣也否定了日本「脫亞」的近代經驗，也否定了中國「革命」的近代經驗，那麼，「亞洲」究竟應當按照誰的想像來建構和描述？

過去的日本漢學把「中國」古典化、經典化，使之成為了與現代中國沒有關係，卻與日本歷史有關係的東西。戰後日本中國學對中國的興趣，仍然是「傾向於那個古老而美好的中國」。溝口主張日本通過對「中國」的「中國化」，剝離開自身與中國的歷史與文化糾葛，反過來認清自我的位置和身份。



日本內部的事情、心情出發，而後又將其消化於日本內部的事情、心情之中了」^⑭，因此，漢學是「沒有中國的中國學」；另一方面，他們研究中國古典的興趣，沒有以「近現代中國為媒介」，就是說，他們研究的古典中國是一個懸置的孤立的文本，所以，也是沒有一個實際「中國」的中國學。第二，過去的日本漢學把「中國」古典化、經典化，使之成為了與現代中國沒有關係，卻與日本歷史有關係的東西，從而產生了日本自負的民族主義，形成國粹式的大東亞主義，戰後日本中國學對中國的興趣，仍然是「傾向於那個古老而美好的中國」^⑮。當然，另一種傾向也在戰後滋生，即所謂有良心有覺悟的中國學學者，對於「革命」和「進化」有偏向性的熱

愛，因此也想像了一個「中國」，作為對古典中國和西方世界的「異端」。可是，由於這個想像的中國與實際中國的差異，使中國學還是在「拋開中國讀中國」^⑯。第三，溝口認為，應當建立一種有中國、但是又超越中國的中國學，「應在於超越中國的中國學，換言之，應是以中國為方法的中國學」^⑰。這是甚麼意思呢？按照溝口自己的說法，這裏大概包含着這樣的幾層意思：首先，世界是多元的，中國和日本都是其中的「一」，所以，當學者真正把中國看成是世界「多」中之「一」的時候，就是「以世界為目的」的研究方法。其次，「結合中國實際來考察中國，並且想要發現一個和歐洲原理相對應的中國原理」^⑱，這樣就可以用「中國眼鏡」來看歐洲，比如甚麼是「自由」？甚麼是「國家」？甚麼是「法」和「契約」？這樣，就把過去誤解為「世界的」還原成了「歐洲的」，普遍的東西就個別化和相對化了。再次，日本可以通過對「中國」的「中國化」，剝離開日本與中國的歷史與文化糾葛，反過來認清自我的位置和身份，確立「日本」這個世界的「多」中之「一」。

順便可以提到，在評論法國中國學的時候，溝口的這層意思更清楚。法國中國學曾經被溝口解釋為「通過了解中國把歐洲對象化，又進一步通過這些走向了對認識世界輪廓的探討」^⑲。我想，他說法國其實是為了說日本，所以，溝口的意思很明白，在第六章「津田支那學與未來的中國學」中，他說到，要區別開日本和中國的歷史文化傳統

和古典資源，把中國學真正看成是「一門外國學」，「首先把中國當作一個獨立的世界來看待，使之站到與日本、也與世界相對化的立場上來」^②，在後面第七章「法國支那學與日本漢學和中國哲學」中，又批評日本漢學「把宋明學作為外國學進行研究的意識薄弱」^③，也就是說，要把「中國」真的作為「中國」，這個「中國」相對於日本來說是「外國」，即在日本文化與歷史的研究意識中「去中國化」，把中國當成一個「外國」，這樣，恰恰中國學才有了「中國」，而過去，中國學的「中國」是在無意識中融入日本自身的，只有把中國學中的「中國」當做「他者」(the other)，才能「使日本這一獨立的世界變得客觀化，站到與中國以至與世界相對的立場上來」^④，也就是說，要反對西方中心主義在普遍主義的掩蓋下，對歷史解釋的壟斷，也要在日本的漢學研究中去除中國歷史與文化的籠罩性觀念和內在化感受，因此要將中國、日本和歐洲當成獨立的文化單元來理解，各有各的歷史和傳統，各有各的近代進程，最後，「通過這些個別的国家與民族的相對化建立起多元的世界觀」^⑤，因為這樣確立「他者」的結果，是在於確立「自身」，把中國當做一個具有獨立意義的文化單元。通過中國研究發現歐洲的獨特文化，了解歐洲文化的相對性和局限性，並不是為了證明中國的獨特性，而是為了給日本人認識「世界」提供一個角度，使日本人認識到，中國也罷，日本也罷，都是一個獨立的單元，都有自己的問題和視

角，都有自己的文化和途徑^⑥。所以，在溝口這裏，日本的中國學，並不是中國之學，而是日本之學，因為這樣一來，中國學就不再僅僅是古典的學問，也不僅僅是中國之學問，而是進入了日本學界的主流，有了自己的問題意識。

當然，我理解溝口的說法。日本中國學界近年來的一些變化，使我們看到了這種努力的積極後果，中國學由於有了這些與日本真正相關的問題意識，正是在將中國學成為「外國學」的時候，恰恰使中國學成了與日本有關聯的學問。因此，和日本有關係但又有區別的「近代」成了日本中國學界關心的重點(特別在東京)，而不是像過去那樣，「古典」作為漢學的中心，被不加區分地和日本古代混在一起，他們會關注和討論這樣的問題：中國進入近代的時候，何以不能像日本那樣有一個「明治維新」？中國在接受西方思想、知識和制度的時候，何以會和日本的理解情況不同？特別是，當「亞洲」一詞被當作中國學界同樣關心的視域的時候，中國學、韓國學，也就是近代中國的歷史文化思想研究、韓國歷史思想文化研究，就和具有主流和籠罩地位的近代日本歷史文化思想研究一道，成了日本學術界討論的話題^⑦。

三 是日本而不是中國： 溝口理論的理解和誤解

上述溝口的理論和方法，有着明確的問題意識，他顯然是站在日

溝口主張要把中國學看成是「一門外國學」，「把中國當作一個獨立的世界來看待，使之站到與日本、也與世界相對化的立場上來」。溝口為日本中國學的焦慮，表現了日本學者希望既脫離古代中國文明傳統的籠罩，又掙脫歐洲中心主義的影響，力圖在歷史領域中確立自己的位置。

在傳統的而且日益邊緣的中國研究裏，加入日本的問題意識的信念，在溝口這樣的日本學者那裏，這似乎天經地義，沒有問題。可是，產生於日本的這種理論和方法，對於不假思索地接受溝口理論與方法的中國人來說，它究竟是甚麼？也就是說，中國學界如果要接受這一理論，需要作甚麼樣的詮釋和轉換呢？

本中國學的立場上，在對日本中國學的焦慮中思考出來的。在這一理論的思考中，一方面表現了日本學者希望既脫離古代中國文明傳統的籠罩，又掙脫掩蓋在世界主義外衣下的歐洲中心主義影響，力圖在歷史領域確立自己的位置、提出自己的立場；另一方面表現了日本中國學界試圖進入日本學界，在傳統的、孤立的，而且日益邊緣的中國研究裏，加入日本的問題意識的信念。在溝口這樣的日本學者那裏，這似乎天經地義，沒有問題。可是，這裏需要提出的問題是：產生於日本的這種理論和方法，對於不假思索地接受溝口理論與方法的中國人來說，它究竟是甚麼？我們應當記住「橘逾淮而為枳」的道理，也就是說，中國學界如果要接受這一理論，需要作甚麼樣的詮釋和轉換呢？

1991年，丸山真男在給《福澤諭吉與日本近代化》中文本寫的序文中特意指出中國和日本的差異性，所以「現代中國在閱讀福澤的『思維方法』時，也需要在不同的文脈裏『改讀』。就是說，對福澤思想的『意譯』比『直譯』更重要」^②。這種提醒，顯示了一個思想史學者的清醒的位置感。因此，對於中國讀者來說，需要再度提醒的，是溝口在本書中一再指出的「差異」，這是溝口理論與方法中相當重要的地方。就以中日兩方的歷史和思想而言，他指出，日本與中國雖然可能共享一些詞彙和思想，但其背景卻是有差異的，像宋明理學，雖然中日皆受其影響，但其背後的政治和社

會背景相當不同，「皇帝制與幕藩制、科舉官僚制與世襲藩祿制、均分相傳與長子相傳、重視血統與重視家長身份、宗族制與本家分家制、田地的自由買賣與禁止買賣、屯田制、鄉村自衛（保甲制）與兵農分離，等等」^②，由於這些背景差異，所以看上去是一樣的「理學」，其實日、中是不同的，他要批評的就是這些日本學者「對此問題遲遲沒有顯示出興趣」，「反而讓日本有過宋學明學這一事實擋住了自己投向『異』的目光」^②。

恰恰是這一提示，可以提醒中國學界。當我們理解和使用溝口理論與方法的時候，千萬不要忘記這一「差異」。首先，溝口是針對日本學術界的狀況特別是日本漢學狀況發言的，他的問題意識來自日本，而我們的問題意識應當來自中國。其次，日本漢學面對的問題是如何區別「自身本有的古典文化」和「作為外來文化的中國古典」，區別和確立「他者」是為了確立「自我」即日本的位置。而在中國，如果是研究中國歷史和思想的學問，卻沒有區別的問題，需要的倒是把「中國」放在「世界」背景中理解，不是要將研究對象推向「他者」的位置，而是要尋找一個「他者」來對照自身。再次，中國學在中國是主流，並沒有邊緣的焦慮，而日本的中國學卻在日本學界是邊緣，不意識到這一點，就會有影響的焦慮。最後，由於日本的中國學處於邊緣，當它要把自己放進主流討論，並且有意使自己討論的問題和當下發生關聯的時候，他們常常會把討論空間變成

「亞洲」，因為只有當「亞洲」被作為討論單位的時候，中國歷史、韓國歷史和日本歷史一樣，就都與現在的日本有了緊密的聯繫。因此，也就能使人對這一領域格外關注。

也許是一種臆測，也許只是一種感覺，我覺得溝口的理論與方法如果可以直接挪用於中國的話，可能受到啟發最大的，是中國的外國學。說句不中聽的話，中國的外國學如外國文學、世界史、外國哲學等等，其位置和在日本的中國學一樣，由於一方面總比不上原產地的自幼熏陶（在這一點上，還比不上日本中國學家，因為從日本中國學的淵源上看，他們原來就是與中國共享漢文文獻資源和考據研究方法的），半路出家帶藝投師，常常力不從心，所以無論在資料上還是體驗上，都不如所研究的那個文化圈本身出身的學者，因此「研究」常常落為「編譯」，在外國學術界也總是成為學習者和模仿者；另一方面由於是「外國學」，所以看上去無干自身痛癢，至多也只是「借鑒」，所以，並沒有觸及自己現實的問題意識，也沒有關係自己命運的討論語境，總在本國學術界成不了焦點和主流，更談不上直接進入大眾話題。因此，溝口雄三的理論和方法，特別是「沒有中國的中國學」一說，相當值得深思：如何使外國的研究與本國的問題相關？如何使外國的言說具有本國的問題意識，或者說如何使本國的言說具有世界的知識背景？這是中國的外國學研究擺脫附庸地位的關鍵所在，而不是亦步亦趨地人云亦云，想方設法和

別人爭「同步起跑」。但是，我仍然要強調的是：如果要把多元的「近代」與「前近代」、「沒有中國的中國學」以及「亞洲歷史和文化共同體」等等理論，不假思索地直接平移到中國自己的中國學，我以為，似乎要三思而後行，畢竟溝口的問題意識來自日本、特別是來自日本的中國學。

溝口提出「沒有中國的中國學」，相當值得深思：如何使外國的研究與本國的問題相關？如何使外國的言說具有本國的問題意識，或者說如何使本國的言說具有世界的知識背景？這是中國的外國學研究擺脫附庸地位的關鍵所在，而不是人云亦云，想方設法和別人爭「同步起跑」。

註釋

① Kuang-ming Wu and Chunchieh Huang (吳光明、黃俊傑) 的英文書評“Mizoguchi, Yūzō, *Hōhō Toshite No Chūgoku*”，《清華學報》(台灣新竹)，新20卷2期(1990年12月)，頁379-89；汪暉與溝口的對談紀錄：〈沒有中國的中國學〉，《讀書》，1994年第4期；孫歌：〈作為方法的日本〉，《讀書》，1995年第3期。

② 參看溝口雄三：〈日本人為何研究中國〉的自我陳述，《新史學》(台北)，第1卷2期(1990年6月)，頁85-100。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿
溝口雄三著，李甦平、龔穎、徐滔譯：《日本人視野中的中國學》(北京：中國人民大學出版社，1996)，頁5；5；7；12-13；90；91；91；93；94；111；103；116；103；103；103；117；117-18。

① 伊東貴之寫的〈溝口雄三〉一文也這樣總結道：「先生主張：亞洲有亞洲的；不，更精確地說，各國有各國，各民族有各民族之獨自的價值標準，而這些價值是在各該國各該民族的社會歷史條件下所釀成的。再就近代化而言，亞洲的近代化過程，在其前近代期，以其自生性展開者，作

為質地的根幹，然後再於其上導入近代歐洲的思想罷了。」(載《近代中國史研究通訊》[中央研究院近代史研究所]，第11期[1991年3月]，頁101-14)。

⑧ 溝口的這一思路的形成，與他在《中國前近代思想の屈折と展開》(東京：東京大學出版會，1980)中，對山井涌：《明清思想史の研究》(東京：東京大學出版會，1980)、島田虔次：《中國における近代思維の挫折》(東京：筑摩書房，1970)、岩間一雄：《中國政治思想史研究》(東京：未來社，1968)和奧崎裕司：《中國鄉紳地主の研究》(東京：汲古書院，1978)的批評有關，他認為，以上各種著作代表了兩種思路，一是把明清當做「近代」的早源，一是把明清當作「古代」的末端，都沒有超脫出西歐中心的價值觀與時代分期論，都是用歐洲模式來套中國。

⑨ 楊芳燕：〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，第20卷2期(2001年5月)，頁44-53。此文已經提出了溝口理論中有目的論的傾向。

⑩ 溝口雄三著，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》(北京：中華書局，1997)，緒言，頁7。

⑪ 例如溝口雄三在〈中國前近代思想的屈折與展開〉中分析明末思想史上重要的新現象時，一而再再而三地強調：「一、對欲望予以肯定的言論表面化；二、提出對『私』的肯定」(註⑩書，頁10)，「這種對欲望的肯定和『私』的主張，在明末時期具有一個歷史性的意義」(註⑩書，頁21)，「明末時期對『欲』的肯定和『私』的主張，是儒學史上、思想史上的一個根本的變化」(註⑩書，頁27)，其實就與西方近代性的認知有關，因為肯定欲望和私的合理性，背後就是以所謂「個人權利」的確立作

為近代性的標誌。因此在某種意義上說，這一「前近代」概念的確立，並沒有根本改變明清思想史的知識，包括歷史資料的使用、歷史敘述的結構和歷史解釋的思想。

⑫ 關於「亞洲」作為一個研究空間的問題，參看我的論文〈想像的還是實際的：誰認同亞洲——關於晚清至民初日本和中國的亞洲主義言說〉(台灣大學歷史系「東亞文化圈的形成與發展」學術研討會論文，2002)。又，溝口在新近發表的論文〈中國思想與中國思想史研究的視角〉中，反覆強調「亞洲」觀念的變化，並認為「亞洲」是二十世紀後半葉最重要的新研究視角之一，載《東方學》，第100期(2002年9月)。此處用李雲雷譯文，載《比較文學研究通訊》(北京大學比較文學與比較文化研究所)，2002。

⑬ 溝口在《中國前近代思想的演變》中也強調，他自己是「從一開始就把理解中國的獨特性作為自己的研究課題的」(註⑩書，頁29)。

⑭ 關於這一點，只要看一看溝口雄三、浜下武志、平石直昭和宮嶋博史所編：《アジアから考える》(東京：東京大學出版會，1993-94)七卷中的作者隊伍就可以明白，當亞洲成為一個歷史研究的空間時，中國、日本和韓國三地的研究界就有了一個共同的、與自身相關的話題。

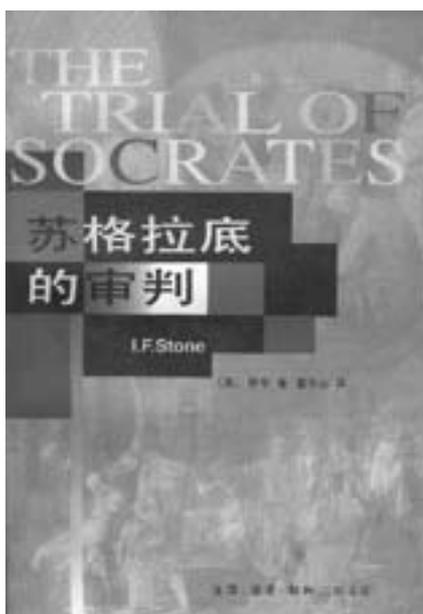
⑮ 丸山真男著，區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》(上海：學林出版社，1992)，原作者序文，頁4。

葛兆光 1982年北京大學本科畢業，1984年北京大學研究生畢業，現任清華大學人文學院教授。著有《中國思想史》(二卷本)等。

民主制度下的自由實踐

——讀《蘇格拉底的審判》

● 強世功



斯東 (I. F. Stone) 著，董樂山譯：
《蘇格拉底的審判》(北京：三聯
書店，1998)。

死亡不過是一件自然的日常事情，然而蘇格拉底之死之所以溢出這些日常死亡事件，成為人們反覆思考的主題，就是因為這樣的死亡

集中體現了人類所普遍面臨的尖銳矛盾和困境：為甚麼在一個民主和自由的國度裏，竟然不能容忍一個思想家的自由思想和言論？正是出於對思想自由的關注，畢生致力於推進思想言論自由的美國著名老報人斯東 (I. F. Stone)，在晚年耗盡心思來研究蘇格拉底之死，因為他堅信：「任何一個社會，不論它的目的是甚麼，不論它標榜的是甚麼烏托邦式的解放性的宗旨，如果生活在這個社會裏的男男女女沒有說出心裏話的自由，就不是一個好社會。」^①在斯東的筆下，蘇格拉底是捍衛言論自由和思想自由的殉道者。但是，這樣的結論並沒有解決問題的關鍵：為甚麼一個民主自由的制度竟然不能容忍思想或信仰自由？在一個民主的社會裏，我們現代人如何實現自己的自由？正是這些我們今天面臨的重大問題，使得我們有必要重新思考蘇格拉底之死，以及所有和他一樣面臨死亡或者類似抉擇的人們的處境。

為甚麼一個民主自由的制度竟然不能容忍思想或信仰自由？在民主社會裏，我們現代人如何實現自己的自由？正是這些我們今天面臨的重大問題，使得我們有必要重新思考蘇格拉底之死，以及所有和他一樣面臨死亡或者類似抉擇的人們的處境。

雅典實行的是個人自治的民主政治，但在蘇格拉底看來，城邦要由「知道如何統治的人來治理」，而雅典公民並不具備治理城邦的政治技術，沒有治理自己的能力。雅典人認為個人積極參與城市生活和事務才能得到幸福，蘇格拉底則認為人的幸福是退出城市生活，專心關注自己的靈魂。

—

眾所周知，蘇格拉底是基於兩個理由被處死刑的，一個是他不信仰城邦的神，只信仰自己的神；另一個是他腐蝕或者敗壞青年。起訴他的人是三個希臘城邦的公民，而審判他的是由501名雅典普通公民組成的陪審法院，這是一種按照民主方式組成的法院，有點類似於我們民主主義革命時期的革命法庭或者大眾司法 (popular justice)。這樣的審判既是關於信仰哪一種神的宗教審判，又是要不要民主政治的政治審判，因為，蘇格拉底的主張與陪審院所代表的雅典民主派的正統主張的衝突，體現在三個方面：

第一個分歧是要不要實行民主制度的問題。雅典實行的是個人自治的民主政治，所謂的城邦 (polis) 就是「自己治理自己。被統治者就是統治者」^②。正如伯利克里 (Pericles) 在「陣亡將士國葬典禮」上的演講中自豪地宣稱：「我們的制度之所以被稱為民主政治，因為政權是在全體公民的手中，而不是在少數人手中。」^③但是，在蘇格拉底看來，城邦不能夠由公民自己來治理，而是要由「知道如何統治的人來治理」，這大概就是後來柏拉圖所說的「哲學王」的統治，或者中世界基督教發展起來後所形成的「牧領權」的治理方式，人民就像群羊一樣，需要由一個放牧的人來照看，這種思想顯然與希臘的民主思想相矛盾。

與此相關的第二個分歧是：如果說參與公共生活所要具備的美德是知識的話，那麼這些美德是不是

可以傳授的？在雅典的民主政治中，已經假定公民是具有理性能力的，這也是公民與奴隸的區別所在。因此，公民通過教育可以獲得政治所需要的美德。但在蘇格拉底看來，真正的知識只有通過絕對的定義 (episteme) 才能得到，除此之外僅僅是一些意見 (doxa)。蘇格拉底正與政治家、各種藝人以及青年人進行談話，揭露他們對於這些絕對知識的無知。既然他們不知道關於善的絕對知識，怎麼能夠實施自己治理自己的民主政治呢？因此，雅典公民只能是等待照看的「群羊」，他們不具備治理城邦的政治技術，沒有自己治理自己的能力。希臘的民主制度是荒謬的。

由此形成的第三個分歧就在於甚麼是幸福的生活。雅典人認為個人只有在與他人的社會生活中才能找到幸福的生活，公民只有積極充分地參與城市生活和事務才能得到教育和完善。蘇格拉底則認為人的幸福並不是參與集體生活，而是退出城市生活，專心關注自己的靈魂。正因如此，蘇格拉底在雅典的政治生活往往退出不同政治派別之間的鬥爭，甚至在我們認為需要他站出來承擔道義的時候，他也往往退卻了。「他願意把自己說成是一個超脫於鬥爭之上的人，完全不問政治。」^④

正是這三個分歧，導致了蘇格拉底被判處死刑。正如斯東所言，「蘇格拉底的真正過錯在於他用過份簡單化的方法和哲學上的簡單化的前提來攻擊雅典的城市，它的領袖和民主政體。」^⑤這樣的攻擊也確實在腐蝕青年。事實證明，蘇格拉

底的弟子(比如克里底亞斯 [Critias]) 往往是罔顧人道的暴君或獨裁者，一度曾經支持三十僭主推翻雅典民主政治的社會力量就是「蘇格拉底化的」反對民主政體的青年。

二

蘇格拉底之死表面上是由於思想自由與民主政治的衝突，因此，捍衛思想自由的斯東猛烈抨擊雅典的民主制度，認為蘇格拉底的審判「在民主身上永遠留下了一個污點。這乃是雅典的悲劇性罪行」^⑥。但是，這種道義的承諾或者譴責依然沒有辦法解決我們今天依然面臨的類似困境：民主與自由的關係究竟是甚麼？如果民主和自由發生了衝突怎麼辦？

我們說雅典是民主和自由的象徵，每個人都可以自由地參與城邦的政治和司法的辯論。但是這種自由僅僅是參與的自由，一個人只有參與到政治生活中，才有可能具備美德，才是一個完善的人，一個城邦的公民。因此，參與「政治」——即管理城邦——「是一種權利，一種責任，一種教育」^⑦。儘管參與城市的政治生活是一項公民的自由權，但是這與其說是一種權利，還不如說是一種強制義務。正如梭倫立法 (Solon's legislation) 中所規定的那樣，任何公民如果在發生嚴重的政治爭論或者階級鬥爭的時候，保持中立或者不參與一方，其公民身份就應當被剝奪。這意味着公民沒有不參與政治生活的自由，參與政治生活成了公民應盡的義務，否則

就要剝奪公民身份，這意味着要麼被放逐(一個著名的立法就是陶片放逐法)，要麼淪為奴隸。

由此可見，雅典城邦所推崇的自由不同於斯東所堅持的自由。在蘇格拉底的審判中，讓斯東難以理解的是：「起訴方面最軟弱的一點是，它在任何地方都沒有控告蘇格拉底違反任何保護公民的宗教或其政治制度的具體法律。這是十分令人迷惑不解的。」^⑧之所以出現這種困惑，就是由於斯東所持的自由觀不同於雅典人的自由觀，他所說的自由實際上就是貢斯當 (Benjamin Constant) 所謂的「現代人的自由」^⑨：

自由是只受法律制約、而不因某一個人或若干人的專斷意志而受到某種方式的逮捕、拘禁、處死或虐待的權利，它是每個人表達意見、選擇並從事某一職業、支配甚至濫用財產的權利，是不必經過許可、不必說明動機或事由而遷徙的權利。它是每個人與其他人結社的權利，結社的目的或許是討論他們的利益，或許是信奉他們以及結社者偏愛的宗教，甚至或許僅僅是以一種最適合他們本性或幻想的方式消磨幾天或幾小時。……

如果我們拿這個觀點來衡量雅典的自由觀的話，也許我們會同意孔多塞 (Marquis de Condorcet) 的看法，「古代人沒有個人自由的概念」。但是這並不意味着雅典人沒有自由，或者說他們的自由沒有意義。儘管在雅典人那裏，自由成了一項義務，但是這種自由對於反對專制統治的民主而言依然是彌足珍

蘇格拉底之死表面上是由於思想自由與民主政治的衝突，斯東認為蘇格拉底的審判「在民主身上永遠留下了一個污點」。在雅典政治中，參與城市的政治生活是一項公民的自由權，但是這與其說是一種權利，還不如說是一種強制義務。我們今天依然面臨類似困境：民主與自由的關係究竟是甚麼？如果民主和自由發生了衝突怎麼辦？

貴的，這種自由觀被貢斯當稱為「古代人的自由」^⑩：

古代人的目標是在有相同祖國的公民中間分享社會權力：這就是他們所稱謂的自由。而現代人的目標則是享受有保障的私人快樂；他們把對這些私人快樂的制度保障稱作自由。

他將前者稱為「政治自由」，而將後者稱為「個人自由」。

貢斯當對這兩種自由的洞見被伯林 (Isaiah Berlin) 進一步加以發揮，他將古代人的自由稱為「積極自由」，而將現代人的自由稱為「消極自由」，前者是「去做……的自由」，後者是「免於……的自由」。伯林尤其深入地分析了積極自由，認為這種自由建立在自主 (self-mastery) 的基礎上，即每個人都是自己的理性的嚮導，這樣的自我必然是「自主的」、「理想的」、「真實的」，它是先驗的自我。為了達到這種先驗自我用理性來指導自己行動的自由狀態，就必須對受本能或欲望支配的經驗自我加以嚴格的紀律，從而自覺地服從普遍的整體，「這個『整體』於是被看成『真正的』自我，他將集體的、『有機的』、獨一無二的意志，強加在頑固的『成員』身上，從而獲得它自己的『更高層次』的自由。」^⑪哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 進一步指出，這種讓經驗自我服從於先驗自我的積極自由，是建立在唯理主義的哲學基礎上，它只有在追求和獲致一個絕對的集體目的的過程中才能實現^⑫，這意味着對人們的生活進行全面周

詳的設計，為了實現自由，必須絕對地服從對未來自由生活的美好設計。

也許這短短的幾行字只有和法國大革命的血腥、法西斯的屠殺、古拉格群島的恐怖和文化大革命的混亂聯繫起來，我們才能夠理解為甚麼自由主義思想家對自由作出如此嚴格的區分。因為這種對積極自由的追求如果不加以限制的話，最終會走向奴役之路，走向薩拉斯特羅的殿堂 (Sarastro's palace)。在這個意義上，真正的自由就成了現代人的消極自由，這種自由的知識論基礎乃是哈耶克所謂的經驗主義的哲學基礎。

如果從這兩種截然不同的自由觀來看的話，我們所說的人人當家作主的民主實際上就是人們行使其積極自由。這種民主也就是曼斯布里奇 (Jane Mansbridge) 所說的「一致性的民主」，它要求公民行使其積極自由，而他們參與政治生活的目的是一致的，即追求公共的共同利益，而絕對摒棄個人的或者小集團的利益，因此這種民主帶有相當強烈的不寬容性。另一種民主則是建立在代議制之上的間接民主，其前提是個人權利，而且每個人僅僅是「兼職的公民」，因而有閒暇從事商業、藝術等個人的愛好。這種民主也就是曼斯布里奇所說的「對抗性民主」，它承認每個人都有自己的權利，有自己的不同利益和追求，民主並不是要求人們服從同樣的普遍模式，而是給人們解決利益上的相互衝突提供協商、對話和妥協的程序性機制，因此它建立在多元主義的基礎上^⑬。如果直接民主關心

貢斯當認為，古代人的自由是在公民中間分享社會權力；而現代人把保障私人快樂的制度稱作自由。他將前者稱為「政治自由」，而將後者稱為「個人自由」。這兩種自由被伯林發揮，他將古代人的自由稱為「積極自由」，而將現代人的自由稱為「消極自由」。

的是「誰來統治」的話，那麼間接民主關心的就是「如何來統治」，這種對統治程序的關注必然涉及到對國家權力的限制，這種民主就必須與憲政聯繫起來。而在直接民主中，我們看不到任何對權力的限制，因此，它可能導致托克維爾所說的「多數人的暴政」^⑭。

由此，我們有了兩套對立的自由民主觀念或者制度：古代人的自由與現代人的自由、政治自由與個人自由、積極自由與消極自由、唯理主義與經驗主義、直接民主與代議制民主、一致性民主與對抗性民主。而且二者往往處於對抗之中，前者似乎是後者的障礙或敵人。蘇格拉底之死實際上意味着積極自由或者直接民主剝奪了消極自由。那麼，這是不是意味着積極自由是有害的？事實上，消極自由的主要條件必然是一個人有自己最後的或者最低限度的不可侵犯的領域或者空間，這就是一個人必須擁有某些不可剝奪的權利，無論是天賦人權還是法律上的權利，同時還要擁有不受國家干預的私人空間或者私人領域。而這種法律權利和私人空間並不是天然的，而是人民通過追求積極自由實現的。因此，這種積極自由或者民主並不是消極自由的天敵，而是促進消極自由的工具。正如貢斯當指出的：「個人自由是真正的現代自由。政治自由是個人自由的保障，因而也是不可或缺的。」^⑮「我們並不希望放棄政治自由，而是要求在得到其他形式的政治自由的同時得到公民自由。」^⑯

由此可見，儘管蘇格拉底之死揭示了民主與自由或者說政治自由

與個人自由、積極自由與消極自由的矛盾，但是，我們必須清醒地認識到：剝奪蘇格拉底的個人自由的，並不是雅典的民主制度，也不是雅典公民積極參與城市生活的政治自由或積極自由，而是雅典的法制。因為在一個理性的社會中，法治是唯一可以抗衡積極自由的力量。當雅典的法院不再是保護個人權利的場所而僅僅是表達政治意志的工具的時候，當司法審判不是依賴法律的邏輯理性而是依賴大眾的激情的時候，處死蘇格拉底僅僅是遲早的問題。因此，處死蘇格拉底並不是雅典的民主的污點，而是雅典法制的恥辱或悲劇^⑰。雅典的民主使雅典自由的公民免於斯巴達式的專制，由此成為自由人嚮往的樂土，而雅典的法制不但沒有為私人設定他人不可侵犯的空間，而且直接成為公共權力破壞個人信仰自由的工具和媒介。

三

儘管蘇格拉底的主張是反民主的，甚至是反社會的，但是斯東認為這種主張僅僅是言論而不是行為，「蘇格拉底是為了他的言論，而不是為他的任何行為受到了起訴」^⑱，「審判蘇格拉底是對思想的起訴。他是語言自由和思想自由的第一個殉道者。」^⑲如果蘇格拉底捍衛言論自由的話，為甚麼蘇格拉底在審判中並沒有為自己的言論自由辯護呢？因為雅典並沒有限制言論自由。在斯東看來，蘇格拉底之所以沒有為言論自由辯護，是由於他

一個理性的社會中，法治是唯一可以抗衡積極自由的力量。由於雅典的法院不再是保護個人權利的場所而僅僅是表達政治意志的工具，司法審判不是依賴法律的邏輯理性而是依賴大眾的激情，雅典的法制直接成為公共權力破壞個人信仰自由的工具和媒介。因此，處死蘇格拉底應是雅典法制的恥辱或悲劇。

「我去死，你們去活，誰的去路好，唯有神知道。」蘇格拉底死前的名言預示了他的死亡的全部意義，死亡是為了追求靈魂的自由和個人幸福。正是這種態度，使得我們在蘇格拉底面臨死亡的坦然與革命黨人面對死亡的坦然之間劃開了界線：前者是倫理的態度，後者是道德的態度。

蔑視雅典的民主，如果他用雅典的自由來為自己辯護的話，實際上意味着承認了雅典的民主政治^⑨。這樣的說法似乎不能成立。否則，蘇格拉底早就應該逃離雅典，而不是享受雅典的政治制度。

那麼，我們如何理解蘇格拉底對待死亡的態度？這種態度與我們所熟知的革命黨人英勇就義時的大義凜然有沒有區別呢？其實，蘇格拉底所追求的並不是斯東所說的言論自由，那時還似乎沒有新聞檢查制度，城邦也沒有壟斷公共輿論，除了宣揚民主與自由，雅典也似乎沒有甚麼主導的意識形態。蘇格拉底實際上追求的是信仰自由，以及在這種信仰的基礎上選擇自己的生活方式的自由。

蘇格拉底在特爾菲神廟獲得一個神諭，這個神諭告訴他，他是雅典最有智慧的人，為了證明這一點，他和上至官員下至平民百姓的各行各業的人盡心交談，在這些交談的過程中，他並沒有發現人們比他更有智慧，儘管他自己並不知道智慧是甚麼。但是，他有一點是堅信不疑的，那就是一個人「要照顧自己的靈魂」：「我到處走動，沒有做別的，只是要求你們，不分老少，不要只顧你們的肉體，而要保護你們的靈魂。」^⑩正是出於「照顧自己的靈魂」，他才追求絕對的定義，遠離現世的生活。這種對「絕對定義」的信仰使得他更看重自己的靈魂或精神生活而不是自己的肉體或物質生活。因此，死亡在他的眼裏並不像我們想像的那樣是一件可怕的事情。正因為如此，我們才可以理解為甚麼蘇格拉底的理論是

反民主的，但是他依然生活在民主的城市裏（那時候的遷徙自由無需像我們現在那樣需要爭取），為甚麼「耶穌曾為耶路撒冷哭泣，而蘇格拉底卻從來沒有為雅典掉過一點眼淚」^⑪，為甚麼他在法庭上並沒有選擇對自己有利的證據，也沒有像斯東想像的那樣為言論自由進行辯護，為甚麼判處死刑後放棄了越獄逃走的機會而主動地選擇了死亡。「我去死，你們去活，誰的去路好，唯有神知道。」^⑫蘇格拉底死前的名言預示了他的死亡的全部意義，死亡是為了追求靈魂的自由和個人幸福，哲學就是「習死之學」：「對哲學家來說，死是最後的自我實現。是求之不得的事，因為它打開了通向真正知識的門。靈魂從肉體的羈絆中解脫出來，終於實現了光明的天國的視覺境界。」^⑬

正是這種態度，使得我們在蘇格拉底面臨死亡的坦然與革命黨人面對死亡的坦然之間劃開了界線：前者是倫理的態度，後者是道德的態度。所謂道德是自我與他人的關係，是一個人處理與他人關係的過程中確立的準則，因此，道德是一種外在的約束；而倫理僅僅意味着自我與自我之間的內在關係，是一個對自己如何成為自己本身的要求，倫理由此成為自我的內在要求。儘管倫理的自我要求往往來自神聖的信仰，但是，這種信仰僅僅是一種私人的信仰，僅僅對於自己有意義，而不可能對他人產生影響，否則這種信仰就會成為公共的標準，由此而指向他人，對他人提出要求 and 約束，這意味着倫理轉化為一種外在的公共道德。因此，區

分道德與倫理的關鍵在於是不是將一套準則強加於他人，從而構成他人的外在約束。

革命黨人之所以能夠坦然地面對反動派的死亡審判，並不是他本人天生不怕死，而是由於將死亡建立在某種道德關係上，使得死亡具有了道德上的意蘊。這種道德關係由兩組關係組成。

首先是個人與自己的信念之間的道德關係。正像伯林在對積極自由所作的精湛分析中指出的那樣，個人面對構成信念的「我們」是微不足道的，甚至是沒有意義的，人民的利益、集體的利益、祖國的利益高於一切。而死亡在這道德等級序列上的位置取決於他是為神聖的革命事業或全人類（大寫的「我」）獻身，還是為了個人的私利而死。因此，為神聖的革命事業而死是在道德上最為高尚的一件事，由此在自我的價值與「超我」的價值之間建立起了道德上的等級關係。

其次，就是他所獻身的事業與審判自己的反動勢力之間的道德關係。革命黨人之所以能夠坦然地面對反動派賜予的死亡，就是堅信他所獻身的事業是人類歷史上最為進步或者正確的事業，它代表了作為人類終極目的的未來，而他獻身的那個「我們」也是人類歷史上最優秀、最高尚、最先進的群體。一切與此相反的必然代表了落後的、沒落的、反動的群體，他們從事的事業也必然是違背歷史潮流的。正是由於個人與他所信仰的事業或他所獻身的群體之間的道德等級關係，以及這種事業或群體與將要剝奪他生命的群體或勢力的道德等級關

係，使得革命黨人能夠坦然地面對死亡。這種「捨生取義」才是真正的殉道，用生命來確立這種道德等級關係。

與此相比，蘇格拉底選擇死並不是一件道德事件，而純粹是倫理意義上的個人事件。斯東將蘇格拉底的死與基督的死相提並論顯然是混淆了道德態度與倫理態度之間的區別。我們看到，儘管蘇格拉底得到了一個神諭，但是他並沒有具有獲得真理的神聖感，也不認為自己獲得了絕對真理，儘管他在追求絕對真理。相反，他懷着一種謹慎的懷疑主義態度，小心翼翼地驗證着他的信仰。更重要的是，他並沒有試圖在自己的信仰與他人的信仰之間建立任何道德上的等級關係，因此，他並沒有以「先知先覺者」自居，居高臨下地向那些愚昧的「後知後覺者」或「不知不覺者」灌輸他的信仰。相反，蘇格拉底堅決反對智者的演講術，認為這是在蠱惑人心，是一種「馬屁術」，一種進行支配的技術。他希望他的同胞具有美德，但是他認為美德是不能傳授的，因此他「一而再再而三否認他是一位教師，他以駁倒每一位自稱是教師的人為樂。他們越有名，他見到他們的狼狽就越高興」²⁹。這對於「革命導師」而言，無疑是令他們不安的一件事。

可見，蘇格拉底的信仰是倫理的，它要確立的是蘇格拉底與自我的關係，而不準備確立與他人任何可能的道德關係。他的「精神助產術」也說明，他並不準備正面地「教育」他人，向他人灌輸「革命道理」，從而起到「啟蒙」的效果；他

蘇格拉底的信仰是倫理的，它要確立的是蘇格拉底與自我的關係，而不準備確立與他人任何可能的道德關係。他的「精神助產術」也說明，他並不準備正面地「教育」他人，向他人灌輸「革命道理」，以起「啟蒙」的效果；他僅僅是揭示他人想法中自相矛盾的地方。

蘇格拉底之死和革命志士之死對於自由的效果是不同的。革命志士以殉道方式證明他所獻身的事業或群體的唯一性和絕對性，將人群劃分為道德上高尚的革命群體和卑賤的反革命群體。這種劃分恰恰是一種看不見的控制、支配和強制的權力技術，建構了道德等級的社會及其合法性。

僅僅是揭示他人想法中自相矛盾的地方，他希望可能的思想轉變來自他人作為自主的個人的大腦中，而不是來自被動地接受外在的「灌輸」或者「洗腦」。如果他人在和他的辯論中和他產生了同樣的觀點，那麼這也不是「接受」了他的觀點，而毋寧是他們兩人分享了同樣的觀點。正如當他在非此即彼的政治鬥爭中無法確立道德上的等級制時，他寧可作為「私人公民而不是公共人物」選擇保存自己的生命，蘇格拉底選擇死亡就像他在政治鬥爭的漩渦中選擇放棄或退卻一樣，是一項純粹的個人行為，是其日常生活的一部分，與任何道德沒有關係。這種選擇由於梭倫立法的存在（規定在關鍵的時候公民沒有放棄的權利）而構成了一種反抗，儘管這種行動「不是作為一個政治行動，而是作為一個私人行動」^⑥。這其實是斯東在全書中最具有洞見的一句話，儘管他遠遠沒有認識到蘇格拉底的這種「私人行動」的意義。

四

由此可見，同樣是坦然的死亡，蘇格拉底之死和革命志士之死對於自由的效果是不同的。由於革命志士的死亡實踐了一種道德，以殉道的方式證明他所獻身的事業或群體的唯一性和絕對性，因此，他將人群按照這種道德劃分為兩種：道德上高尚的革命群體，和道德上卑賤的反革命群體。我們在教科書、小說、電影中所熟知的這種臉譜化的好人與壞人的簡單劃分，仿

佛是一種藝術想像力上的貧困，其實這種簡單的劃分恰恰是一種看不見的控制、支配和強制的權力技術，正是種種類似的技術建構了一個道德等級的社會，建構了這種道德支配的合法性。

這種道德支配關係社會表面上似乎並沒有通過暴力來限制人們的自由，我們彷彿可以在好人和壞人之間自由選擇，我們選擇了做好人彷彿是一種道德上的自我完善，選擇了做壞人還有改過自新的機會。但是正是這種自由、正是這種道德包含了巨大的奴役的陷阱，因為這種自由的選擇實際上包含了巨大的道德強制。死亡作為自然的事件也必須在這種道德等級的序列中，從而轉化為道德事件或者政治事件。如果一個人面對死亡突然感到發自內心的恐懼、膽怯、軟弱、顫慄，那麼這在道德上就是可恥的，而且往往是叛變革命隊伍的徵兆。這種道德關係沒有為個人的選擇提供多元的空間，這種非此即彼的選擇如同雅典梭倫的立法一樣，必須在政治上站隊，根本就沒有消極自由的任何可能性。正如毛主席所說的，「有人群的地方，就有左、中、右」。一個人必須作為政治人或者道德人而存在，必須在非此即彼的政治和道德夾縫中苟且偷生。

相反，由於蘇格拉底將死亡僅僅作為一種「照看自我」的倫理實踐，他為別人類似的多元化的「照看自我」的倫理實踐提供了可能。這種「照看自我」不僅僅是與知識或真理聯繫起來，更主要的是和日常的實踐聯繫起來，使自由成為一種

倫理實踐。因此，蘇格拉底要人們照看的是他們自己的靈魂，他和不同的人討論不同的問題，討論的是不同的僅僅涉及他們生活的知識：和政治家討論治理城邦，和醫生討論病，和鞋匠討論鞋。沒有普遍的、一般化的、或者總體化的美德或靈魂，美德或者靈魂總是具體的、每一個個體的、甚至是每一種身份的，總之，就是「關注你自己」。正如福柯 (Michel Foucault) 所說的：「通過掌握你自身，使自由成為你的基礎。」^②這正是自由得以實現的倫理基礎。在這個意義上，自由不是宏大的制度安排，不是政治意識形態，而是一種時時刻刻把握自我的倫理實踐。

我們回過頭來看，貢斯當和伯林對自由所作的區分無疑使我們對自由的不同形式有了深刻的了解，使我們在複雜凌亂的自由迷宮中找到一條清晰的途徑，但是我們依然沒有搞清楚支撐消極自由的基礎何在。哈耶克的貢獻就在於他為自由主義 (消極自由) 提供了堅實的知識論基礎，積極自由建立在唯理主義的哲學基礎上，而消極自由則建立在經驗主義的基礎上，建立在別人無法分享的個人知識之上。但是，消極自由所堅持的個體主義的「個體」基礎又是甚麼呢？作為「個體」的主體是如何可能的呢？它和真理或者權力處在甚麼樣的關係之中？如果不解決自由主義的知識論問題，自由可能無法抵制來自各種意識形態的侵蝕，但是，如果不解決自由主義的倫理學的問題，自由就無法抵擋來自各種權力力量的誘惑。

當伯林努力為消極自由劃定公共權力不可侵犯的私人空間的時候 (這種主張只有在哈貝馬斯 [Jürgen Habermas] 那裏才具有自由的社會學基礎)，當哈耶克指出自由的知識論基礎在於經驗主義的時候，他們都忽略了一個重要的問題：「一個人如何才能踐行自由？」^③一個人如何實踐自由，而不是「逃避自由」^④？一個人如何具有把持自由的能力？一個人為自由要承擔甚麼樣的責任？這意味着問題域的轉移，我們不再關心「自由是甚麼」這樣的形而上學的話語，而是關注「如何踐行自由」的非話語實踐。也就是說我們如何免於對自由的干預，我們如何不再簡單地依賴制度所劃定的權利界線或者私人領域，將行動的個人像珍稀動物一樣保護起來。如果自由不是建立在自我的身上，不是通過一種來自靈魂的力量來捍衛，自由主義的權利體系不過是沒有實踐內涵的空洞教條。只有通過自由的倫理實踐，才能將保護消極自由的法權由耶林 (Rudolf von Jhering) 所謂的「客觀的法」轉變為「主觀的法」^⑤，由此才能保持自由的日常性。

因此，蘇格拉底之死提出來的並不是通常理解的言論自由或思想自由的問題，而是一種自由的實踐，即如何照看自己的靈魂，如何照看自我。這種對自我的照看在福柯看來就構成了「一種限制和控制權力的方式」^⑥。這種照看自我使伯林所說的「經驗自我」建立在一個倫理的基礎上，而不建立在普遍道德的形而上學的基礎上，使「經驗自我」最終擺脫了「真正自我」壓迫。

毛澤東曾說，「有人群的地方，就有左、中、右」。一個人必須作為政治人或者道德人而存在，必須在非此即彼的政治和道德夾縫中苟且偷生。這樣，作為「個體」的主體是如何可能的呢？它和真理或者權力處在甚麼樣的關係之中？

只有在照看自我的倫理中踐行自由，在求真意志和權力關係中實踐自由，我們不僅可以通過靈魂的力量來對抗法律的暴力，由此開闢自由的空間；更重要的是，我們不是將自由建立在低度的基於利益交易的權利體系之上，而是建立在「人作為目的」從而捍衛人的尊嚴的「人為立法」之上。

這就意味着我們從如何消除自由的外部約束條件轉向如何在照看自我的倫理中踐行自由，如何在求真意志和權力關係中實踐個人的自由；這意味着一種道德的權利體系必須用一種比道德更為深厚的倫理來捍衛，對他人的權利要求必須用更為嚴格的對自我的倫理要求來支持。只有如此，我們不僅可以通過靈魂的力量來對抗法律的暴力，由此開闢自由的空間；更重要的是，我們不是將自由建立在基於霍布斯(Thomas Hobbes)設想的低度的基於利益交易的權利體系之上，而是建立在基於康德(Immanuel Kant)設想的「人作為目的」從而捍衛人的尊嚴的「人為立法」之上。正是順着這個思路，福柯晚年轉向了古希臘以來的倫理實踐，其中尤其討論了蘇格拉底，由此構成了對傳統自由主義的挑戰。這種強調每個人關注自己的靈魂，強調自我對自我的勞作，不僅與福柯反對總體化的反抗或者自由解放在風格上具有一致性，並且它以全新的方式繼承了啟蒙的傳統。

註釋

- ① ② ④ ⑤ ⑥ ⑦ ⑧ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕
斯東(I. F. Stone)著，董樂山譯：《蘇格拉底的審判》(北京：三聯書店，1998)，頁1；11；168；101；267；116；230；230；229；229；134；170；222；73；133。
- ③ 修昔底德(Thucydides)著，謝德風譯：《伯羅奔尼撒戰爭史》(北京：商務印書館，1978)，頁51-52。

⑨⑩⑬ 貢斯當(Benjamin Constant)著，李強譯：〈古代人的自由與現代人的自由之比較〉，載劉軍寧、王焱編：《自由與社群》，《公共論叢》，第4輯(北京：三聯書店，1998)，頁308；314-15；321-22。

① 伯林(Isaiah Berlin)著，陳曉林譯：〈兩種自由概念〉，載劉軍寧、王焱、賀衛方編：《市場邏輯與國家觀念》，《公共論叢》，第1輯(北京：三聯書店，1995)，頁212。

② 哈耶克(Friedrich A. von Hayek)著，鄧正來譯：《自由秩序原理》(北京：三聯書店，1997)。

③ 李強：〈論兩種類型的民主〉，載劉軍寧、王焱編：《直接民主與間接民主》，《公共論叢》，第5輯(北京：三聯書店，1998)。

④ 托克維爾(Alexis de Tocqueville)著，董果良譯：《論美國的民主》(北京：商務印書館，1991)。

⑤ 梁治平：〈從蘇格拉底審判看希臘法的悲劇〉，載氏著：《法辨：中國法的過去、現在與未來》(貴州：貴州人民出版社，1992)。

⑥ 柏拉圖著，嚴群譯：《游敘弗倫、蘇格拉底的申辯、克力同》(北京：商務印書館，2000)，頁80。

⑦⑧⑨ 福柯(Michel Foucault)著，李猛譯：〈自我照看的倫理作為一種自由的實踐〉，載《福柯文選》(北京：三聯書店，即出)。

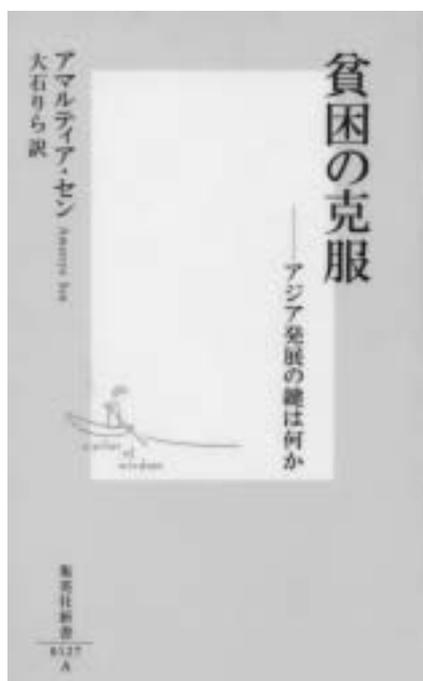
⑩ 弗洛姆(Eric Fromm)著，陳學明譯：《逃避自由》(北京：工人出版社，1987)。

⑪ 耶林(Rudolf von Jhering)著，胡寶海譯：〈為權利而鬥爭〉，載梁彗星主編：《民商法論叢》，第2卷(北京：法律出版社，1994)。

強世功 1967年生，北京大學法學博士，現任北京大學法學院講師。

東亞社會發展和民主主義

● 孫傳釗



阿馬蒂亞·森 (Amartya Sen) 著，
大石りら譯：《貧困の克服——
アジア発展の鍵は何か》(東京：集
英社，2002)。

今年年初，日本集英社匯集整理了1997年以後阿馬蒂亞·森 (Amartya Sen) 在世界不同地方進行的四次公開演講，出版了一本題為

《克服貧困——亞洲發展的關鍵是甚麼？》(《貧困の克服——アジア発展の鍵は何か》)的小冊子。這四篇演講分別題為〈危機以外——亞洲發展策略〉(“Beyond the Crisis”)、〈人權與亞洲價值〉(“Human Rights and Asian Values”)、〈民主價值觀的普適性〉(“Democracy as a Universal Value”)、〈人類安全何干？〉(“Why Human Security?”)，其內容正如森於1999年在新加坡演說中所說的，大致是他的1999年新作《自由與經濟開發》(*Development As Freedom*)的要點。因為演講受到時空的限制，聽眾不一定是經濟學出身，因此內容更加平易、生動。非經濟學專業的學人要想了解森的一些思路、觀點，這本小冊子是很好的「入門書」。鑒於此書尚未有中文譯本在國內問世，拙文在此稍作介紹。

若讓筆者概括四次演講的內容，可以這麼說，森是在亞洲金融危機後，圍繞民主、自由和經濟的關係，敘述東亞經濟奇跡應引出的正反兩方面的教訓。

1997年以後，阿馬蒂亞·森在世界不同地方做了四次公開演講，內容是圍繞民主、自由和經濟的關係，敘述東亞經濟奇跡應引出的正反兩方面教訓。日本集英社將這四次演講匯集整理，出版了題為《克服貧困》的小冊子。對於想了解森的一些思路、觀點的非經濟學專業的學人，這是很好的「入門書」。

森強調東亞奇迹最根本的經驗是在不同社會制度下的各種「自由」發揮的作用。他批評李光耀的觀點，李的亞洲價值觀重視秩序、規則，不贊成西歐傳統的自由價值觀。森的結論是權威主義政體與經濟高速增长沒有必然的聯繫，而政治自由、個人自由本身卻是相當重要的。

要創造未來就要對過去作出正確的評價，那麼，東亞遭遇金融危機時若要汲取危機的教訓，其實倒不如先問：東亞奇迹的經驗是甚麼？森認為，人的發展是產生東亞奇迹的重要原因之一，但是這並不是舒爾茨 (Theodore W. Schultz) 人力資本理論的狹義概念，而是指包括使人的潛力有充分發展可能的基礎教育和醫療、社會保障等體制的建立。他指出，中國經濟高速增长得益於基礎教育的成功。印度受高等教育的人數是中國的六倍，雖在南方班加羅爾形成了一個資訊科技產業基地，但是因基礎教育的障礙，最貧困的農村發展狀況依然嚴峻。基礎教育成功還有利於其他社會發展水平的提高，森以印度坎拉拉邦為例，那裏女性基礎教育水平相當高，帶來出生率和嬰幼兒死亡率的降低，而出生率降低出於自願，並不是出自法律或其他強制手段的結果。

森在列舉了國家干預和市場經濟有機的結合、基礎教育的普及等要因之後，強調東亞奇迹最根本的經驗是在各種社會制度下的各種「自由」發揮的作用。只有在這各種自由中，才能發展市場經濟，提供各種發揮個人潛能的機會。因此，不斷完善的民主主義、自由和社會的寬容的擴大，才是東亞經濟奇迹最根本的原因。森批評了李光耀的見解。根據李光耀的觀點，亞洲價值觀重視秩序、規則，不贊成西歐傳統的自由價值觀，要求亞洲社會具有西歐同樣的政治自由、公民自由價值觀是不合適的，權威主義適

合亞洲。森否定李光耀的觀點，他把這觀點叫做「李假設」，認為這假設不是根據所有能入手的數據、信息的結論，無法實證中、韓等國的高成長是權威主義的成果的結論，也沒有實證研究可以證明民主政治是與經濟發展呈對立關係。他舉了一個相反的事例：非洲經濟增長最快、也是世界上增長最快的國家之一的博茨瓦納同時是非洲大陸的一塊民主主義的「綠地」(oasis)。森的結論是權威主義政體與經濟高速增长沒有必然的聯繫，而政治自由、個人自由本身是相當重要的。人們承認的東亞成功經驗，諸如加入國際市場、擴大社會機會、加強基礎教育、實施土地改革以及吸引投資的公共政策，沒有一項是和民主主義相矛盾的。而且政治、市民權利對於防止重大經濟危機也是十分重要的。森指出，亞洲金融危機給我們的教訓是，發展中國家還是脆弱的，儘管經濟多年持續每年增長5-10%，一旦遇到增長率降低5-10%的挫折，馬上就顯得很脆弱，高速增长時期虛構的社會各階層間和諧、協調的感覺就會消失，社會就會產生裂痕。所以，必須注意保持經濟危機突然發生時一部分被剝奪權力的個人應具備最低限的維持生活的能力。森以他熟悉的「飢餓」課題來舉例，飢餓只會發生在權威主義國家，如埃塞俄比亞、索馬里、30年代的蘇聯、60年代初「三年自然災害」的中國，和今天的北朝鮮。英殖民時期的印度，饑荒不斷，印度獨立後雖有自然災害，但是群體飢餓一次也沒有發生，因

為民主體制下執政黨在媒體輿論、野黨的監督下不得不努力防止飢餓的發生。

另一方面，「李假設」的「亞洲價值觀」是否就是亞洲唯一的價值觀呢？按李光耀的說法，關於社會、國家的觀念，「西歐與東亞完全不同」，東亞又「與東南亞不同」，印度又有獨特的文化價值，「東南亞處於中國與印度之間」。森對此也提出不同看法，指出即使東亞國家，中、日、韓也各不相同，這些國家內部也有因地域、群體的差別，存在各不相同的文化、價值觀。所以，簡單地普遍化、一般化說「西歐文明」、「亞洲價值」、「非洲文化」是不妥當的。森認為亞洲文化不僅是多元的，而且其內部也都有自由、民主主義的要素，如孔子《論語》中就提到帝王要直諫，而不同地區也有不同的關於「正義」概念的闡釋；印度歷史上，除了臭名昭著的奧蘭澤布(Aurangzeb)王朝外，從阿克巴爾(Akbar)王朝到莫臥爾(Moghul)王朝都有政治寬容和宗教寬容的傳統。森以這些事例來證明中印兩國有自由、民主的傳統，固然還有值得商榷的餘地，但是自由、寬容等價值觀念確實不是西歐的專利。筆者認為森在舉例之前對「個人自由」概念作的限定，值得注意。他強調，希臘傳統中個人自由價值命題有兩點：1，個人自由是重要的，所以好的社會必須使所有人的自由得到保障；2，所有的人應該平等地得到自由。而亞里士多德對命題加以限制：第1個命題不包括女子和奴隸；第2個命題

幾乎不能成立。所以，印度的婆羅門階級和中國的中央官僚階級也追求自由的價值，自由對於奴隸以外的人都是有價值的。森回答了時常能聽到的兩種從「李假設」派生出來的論調：民主主義並不適用於所有的地域，因為地域之間經濟、文化有很大的格差；貧困的人關心的只是溫飽，而不是人權。在森看來，民主對於貧困階層尤為重要，因為民主主義的一條特別重要的社會功能就是保護貧困階層。亞洲金融危機受打擊最大的是弱勢群體，他們失去工作、生計，是犧牲者。森還以印度的事例來證明「即使給貧困階層民主，他們也會拒絕」是沒有依據的。70年代中，印度國大黨政府宣布「非常事態」，要剝奪、壓抑公民的權利，但是在決定印度命運的大選時，印度的選民果斷地拒絕了這種剝奪、壓抑，英迪拉·甘地(Indira Gandhi)的執政黨下野。世界上最貧困國家的國民對自己經濟權利被剝奪不滿的同時，對自己自由的基本權利的否定也作了抵抗。

此外，森認為，李光耀主張的為了抵抗西歐價值觀的霸權主義有必要強調亞洲的特殊性，是一種詭辯術。森如是說：即使否定自由的普遍意義，也不能拒絕亞洲人所追求、擁有的可能與西歐不同意義的自由、解放的要求。儘管地域、文化是多元的，但是人類擁有共同的、普遍的民主主義理念。決不能考慮甚麼國家適合民主主義，甚麼國家不適合民主主義，人類是通過民主主義過程來找到合適的民主主

森回答了兩種從「李假設」派生出來的論調：民主主義並不適用於所有的地域；貧困的人關心的只是溫飽，而不是人權。在森看來，民主對於貧困階層尤為重要，因為民主主義的一條特別重要的社會功能就是保護貧困階層。

義。正因為世界上有不同文化、歷史的幾十億人類都要實行民主主義，所以必須擴大民主主義實施可能性的範圍。

這本小書的四篇演講強調經濟發展的基礎是民主、自由，這與森的一貫學術思想是一致的。

他比羅爾斯 (John Rawls) 《正義論》(A Theory of Justice) 更加往前走了一步，批評羅爾斯理論源於西方拜物主義，忽視人的本質要素。森在演講中提及的「人的安全」、「尊嚴」保障，就是對人的潛在能力(發展要素)的重視。

《黑格爾》：影響的焦慮

● 嚴兆軍

重新理解黑格爾是泰勒這本著作的意義所在：作者對黑格爾哲學進行了全面、細緻而富於創見的探討，從文化的角度重塑了黑格爾的現代形象，指出雖然黑格爾哲學一再遭到拒斥，但是其普遍性話語在當代世界中依然佔據着重要地位。



查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，張國清、朱進東譯：《黑格爾》(南京：譯林出版社，2002)。

懷特 (Morton G. White) 在他的《分析的時代》(The Age of Analysis) 裏開篇就是這樣一句：「幾乎二十世紀的每一種重要的哲學運動都是以攻擊那位思想龐雜而聲名赫赫的十九世紀的德國教授的觀點開始的，這實際上就是對他加以特別顯著的頌揚。我心裏指的是黑格爾 (G. W. F. Hegel)」。在泰勒 (Charles Taylor) 的《黑格爾》出來以前，我們心裏的黑格爾形象大概就是這樣的：一個提供各種批判可能的參照對象，也是一個無法擺脫的影響的焦慮的根源。重新理解黑格爾是泰勒這本著作的意義所在：作者對黑格爾哲學進行了全面、細緻而富於創見的探討，涉及黑格爾哲學的廣泛領域，對黑格爾哲學基本合理性作了有力辯護，從文化的角度重塑

義。正因為世界上有不同文化、歷史的幾十億人類都要實行民主主義，所以必須擴大民主主義實施可能性的範圍。

這本小書的四篇演講強調經濟發展的基礎是民主、自由，這與森的一貫學術思想是一致的。

他比羅爾斯 (John Rawls) 《正義論》(A Theory of Justice) 更加往前走了一步，批評羅爾斯理論源於西方拜物主義，忽視人的本質要素。森在演講中提及的「人的安全」、「尊嚴」保障，就是對人的潛在能力(發展要素)的重視。

《黑格爾》：影響的焦慮

● 嚴兆軍

重新理解黑格爾是泰勒這本著作的意義所在：作者對黑格爾哲學進行了全面、細緻而富於創見的探討，從文化的角度重塑了黑格爾的現代形象，指出雖然黑格爾哲學一再遭到拒斥，但是其普遍性話語在當代世界中依然佔據着重要地位。



查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 著，張國清、朱進東譯：《黑格爾》(南京：譯林出版社，2002)。

懷特 (Morton G. White) 在他的《分析的時代》(The Age of Analysis) 裏開篇就是這樣一句：「幾乎二十世紀的每一種重要的哲學運動都是以攻擊那位思想龐雜而聲名赫赫的十九世紀的德國教授的觀點開始的，這實際上就是對他加以特別顯著的頌揚。我心裏指的是黑格爾 (G. W. F. Hegel)」。在泰勒 (Charles Taylor) 的《黑格爾》出來以前，我們心裏的黑格爾形象大概就是這樣的：一個提供各種批判可能的參照對象，也是一個無法擺脫的影響的焦慮的根源。重新理解黑格爾是泰勒這本著作的意義所在：作者對黑格爾哲學進行了全面、細緻而富於創見的探討，涉及黑格爾哲學的廣泛領域，對黑格爾哲學基本合理性作了有力辯護，從文化的角度重塑

了黑格爾的現代形象，指出雖然黑格爾哲學一再遭到拒斥，但是其普遍性話語在當代世界中依然佔據着重要地位。泰勒試圖在這部著作裏擺脫以前研究者的巨大影響，以期不偏不倚地呈現黑格爾的本來面目。他的努力是卓越的：在西方，這部著作自上個世紀70年代問世以來就被公認為英語世界研究黑格爾的最高水平，是解讀黑格爾哲學及其時代難題的必備書，堪稱對黑格爾理解最深、研究最透的著作。

在簡短的「前言與致謝」之後，泰勒就亮出了他的原則：把黑格爾置於整個思想史中來考察，從思想史的角度追尋黑格爾的時代和他所面臨的問題和渴望，而不是簡單的給「狂飆突進」運動中的一代人貼上「浪漫派」的標籤。在對黑格爾及其同時代人的一些基本問題和渴望的揭示之中，作者強調了法國大革命的影響，並指出黑格爾和他同時代人的著作可以通過「想要同對法國大革命之痛苦、紛亂、隱藏着衝突的道德經歷達到妥協的需要而得到解釋」，進而得出他們面臨的基本問題就是：人的主體性性質與世界的關係問題，也就是將自我與自然兩個形象統一的渴望。而後泰勒具體分析了德國的「後啟蒙風氣」，指出這場運動產生了兩個最具有影響力的思想傾向：一個就是以盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、赫爾德 (J. G. Herder) 為主要代表的表現主義人類學；另一個是以康德 (Immanuel Kant) 為代表的尋求激進自由的革命。這兩個傾向的交會就是黑格爾這一代人面臨的關鍵問題，泰勒認為此後的哲學家的工作

可以看作是試圖調和這兩個對立傾向的努力：費希特 (J. G. Fichte)、席勒 (Friedrich Schiller)、斯賓諾沙 (Benedictus de Spinoza) 和謝林 (F. W. J. von Schelling) 可以看成這個方向上的代表。與其同時代人所具有的目標一樣，對於這兩者的統一的渴望就對黑格爾哲學思想所追求的目標給出了一個理念。泰勒至此得出了這樣的結論：德國精神革命的渴望就是把激進的自由和必要的表現統一起來，黑格爾顯然繼承了這場革命的遺產。

在清晰地勾畫出思想史的背景以後，泰勒簡要地描繪了黑格爾的生平，探討以上的目標在他心裏確立起來的經過。作者首先指出黑格爾哲學的三個端點：對於古希臘生活的嚮往；對啟蒙運動的道德渴望；還有就是對基督教的熱情。進而說明儘管走過了「浪漫派」旅程的大部分，但是黑格爾還是以自己的方式超越了「浪漫派」一代的核心問題：如何把表現的全體性和激進的自由統一起來，把康德和斯賓諾沙統一起來。黑格爾是這樣憑自己的旅行計劃抵達了目的地的：對古希臘的熱衷、康德的時興、對1789的企盼、斯賓諾沙的影響、對重建基督教的渴望。他想要非常明確地找到自己的道路，泰勒認為這正是黑格爾何以在今天仍然值得我們研究的原因。

在前面的兩個部分，泰勒先將黑格爾置於整個時代的背景之中，指出了一代人的共同問題和渴望，又通過探明黑格爾解決問題的不同路徑，將他從「浪漫派」裏區分了出來。接着的工作當然就是考察黑格

泰勒認為：德國精神革命的渴望就是把激進的自由和必要的表現統一起來，而黑格爾顯然繼承了這場革命的遺產。黑格爾以自己的方式超越了「浪漫派」一代的核心問題：如何把表現的全體性和激進的自由統一起來，把康德和斯賓諾沙統一起來。黑格爾哲學的主要任務就是揚棄對立。

泰勒證明雖然黑格爾的核心命題已經死亡，但它的思想在今天仍然俘獲着主流思潮的趣味。在現代自由觀念的發展過程中，黑格爾哲學是一個主要步驟，他促成了一種全面的自我創造的自由觀念。泰勒試圖把黑格爾哲學理解成一種文化。

爾重要著作的核心線索。對於黑格爾來說，哲學的主要任務可以被表達為揚棄對立的任務，將兩個互相對立又互相聯繫的強有力的渴望統一起來：一個渴望是自然與自由的統一；另一個渴望是在康德和費希特那裏得到模範表達的激進道德的自主性。為了達到這個揚棄，黑格爾從四個方面來討論了這種對立：認識主體和他的世界之間、自然和自由之間、個體和社會之間、自由和他的命運之間的對立。而辯證法就是達到這種揚棄的方法。接着泰勒考察了黑格爾的「主體」、「精神」、「概念」等關鍵術語，着力展示了黑格爾中心思想的大致輪廓。

作為一個體系，黑格爾聲稱要通過理性本身把主要的對立調和起來，那種和解不僅需要被呈現，而且還必須得到論證。泰勒用全書2/3篇幅考察的，就是黑格爾如何完成這個論證：具體而全面的研究黑格爾哲學的代表文本，在細緻的分析與解讀之後，指明黑格爾的核心思想在其著作裏的基本面目，並證明了它們的合理性。在以「現象學」為名的第二部分，泰勒開始了這個征程：作者重點闡釋了《精神現象學》這部黑格爾哲學體系導論性質的著作，指出這部著作是關於我們自身觀念的旅程，是一部自我澄清的著作，充滿了一種強有力的內在張力。接着就是「邏輯學」，作者研究了相關代表著作《大邏輯》和《小邏輯》，依次考察了黑格爾的「概念辯證法」、「存在」、「本質」、「概念」、「自然中的理念」五個最為核心的觀念，指出黑格爾對於理性必然性的證明，是通過單純的研究我

們用以思考世界的範疇論證，走的是從存在直到理念這樣的路線。第四部分「歷史與政治學」包括「倫理實體」、「理性和歷史」、「得到實現的國家」三個部分，泰勒解析了黑格爾的歷史哲學、政治哲學，並且透過他的眼光探討了黑格爾對現代社會兩難境況的見解。第五部分「絕對精神」按照黑格爾的慣例分為藝術、宗教和哲學三種樣式，簡要考察了黑格爾的藝術哲學、宗教哲學和哲學史觀。當然在這樣的考察裏，我們看到的不僅是黑格爾哲學的簡單的原貌，而是作為哲學史一個重要部分的黑格爾，泰勒的分析表明了重新理解黑格爾根本無法擺脫黑格爾本人及後來者的巨大影響，他試圖重建的黑格爾形象不可避免的受到黑格爾的後輩和他自己在哲學上的先行者的影響，這其中有海德格爾 (Martin Heidegger) 也有維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein)。

在結論性的一章「今日黑格爾」裏，泰勒力圖證明雖然黑格爾的核心命題已經死亡，但它的哲學仍以各種各樣的方式同我們的時代發生着密切的關係，並且在今天仍然俘獲着主流思潮的趣味，它的思想仍然是重要的，而他的結論則可以完全拋棄掉。為甚麼黑格爾的本體論必須被拋棄？泰勒認為這個問題的部分答案依賴於現代文明日益增長的工業化、技術化和理性化方向上的發展，這種發展培養了我們看待自然的對象化姿態，這種對象化的姿態已經摧毀了黑格爾哲學最為核心來源的表現主義理論的根基。其後泰勒着重探討了黑格爾的歷史影響和當代意義，這個考察遵循的是

這樣的方法：「通過了解蘊含在他的哲學中的基本問題和渴望，自從他那個時代以來就以一直演變下來的方式，試着探索它的連續的相關性」。在這個方法的指導下，泰勒重點考察了馬克思的「普羅米修斯式的表現主義」，還有叔本華 (Arthur Schopenhauer)、克爾凱郭爾 (Søren Kierkegaard)、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche)、現象學和語言哲學等。泰勒強調：在現代自由觀念的發展過程中，黑格爾哲學是一個主要步驟，他促成了一種全面的自我創造的自由觀念。作者試圖把黑格爾哲學理解成一種文化：「黑格爾那一代人所關心的問題，他們試圖給予調節的對立，以不同的形式一直延續到我們的時代，我們似乎無法把它從現代文明中清除出去。現代文明不斷讓人想起表現主義的主張，並相應的喚起對絕對自由的渴望，由此而導致的對有條件主體性的探索，還是要以黑格爾哲學作為主要的參照點」。正是以這樣的方式，黑格爾哲學仍然與我們的時代發生着最密切的關係，帶給我們揮之不去的影響的焦慮。

「一本大書就是一個大災難」，篇幅宏大的《黑格爾》卻是個例外。因為泰勒成功避免了闡釋黑格爾時易犯的兩個錯誤：「其一是，闡釋者以曲解甚至闡割黑格爾為代價來獲得極其清晰的、聽起來頗有道理的解釋。其二是，為了讓讀者理解某種闡釋且最終能夠輕鬆地領會黑格爾的原著，闡釋者的闡釋雖然忠實於黑格爾，但沒有吃透黑格爾。」《黑格爾》涉及了黑格爾哲學的廣泛領域，但泰勒的論述平實而詳

盡，在方法論上把現代哲學中的分析手段和黑格爾的歷史意識很好地結合了起來，且處處據理力爭，試圖還黑格爾哲學以本來面目。該書在體例上基本按照前黑格爾、黑格爾到後黑格爾的順序來安排，在中心線索上則採用了泰勒自己（這個啟發很顯然來自黑格爾）的主體性概念（自我）來考察，而這種考察在他的另一部著作裏以獨立的形式得到了充分展現，就是被認為是「近二十五年來最重要的哲學著作」的《自我的根源：現代認同的形成》（*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*）。如果說《黑格爾》還可以稱為是一個偶然，那麼《自我的根源：現代認同的形成》只能是一個必然。理由就是：在《黑格爾》裏，泰勒已經把握了「自我」這個理解現代思想的核心概念，而這麼重要的線索在泰勒這樣的哲學家那裏是不會被白白浪費的。也正是沿着「自我」這條清晰的線索，泰勒幾乎成功避免了前輩的研究成果帶來的影響的焦慮，首先為我們勾畫了黑格爾的現代形象——《黑格爾》。

在《黑格爾》中，泰勒在祛除影響的焦慮方面為我們提供了典範，但要看到的是，該書的寫作顯然受到了黑格爾本人的思想和方法論影響。泰勒在勾畫黑格爾的現代形象的同時也復活了歷史上的黑格爾，再一次表明了黑格爾那揮之不去的巨大影響，也是對懷特那句關於黑格爾的名言的很好的註釋。泰勒在為每一個後來的研究者留下豐富遺產的同時，也增加了一個巨大負擔——《黑格爾》。

在《黑格爾》裏，泰勒把握了「自我」這個理解現代思想的核心概念，也正是沿着「自我」這條清晰的線索，泰勒幾乎成功避免了前輩的研究成果帶來的影響的焦慮，首先為我們勾畫了黑格爾的現代形象，同時也復活了歷史上的黑格爾。

中國現代史上的自由主義

● 羅志田



如果要討論中國現代史上有影響的各種「主義」，自由主義無疑是其中非常重要的一個。我們的思想言說中有關自由主義的表述其實歷來不算少，但以口吐真言式的議論為主，真正從學理上進行研究的似不多見。這方面原因甚多，其中一個主要問題大概還在於相關資料的不易尋覓。

張忠棟、李永熾、林正弘主編：
《現代中國自由主義資料選編——紀念「五四」八十周年》（台北：唐山出版社，2002）。

如果要討論中國現代史上有影響的各種「主義」，自由主義無疑是其中非常重要的一個。我們的思想言說中有關自由主義的表述其實歷來不算少，但以口吐真言式的議論為主，真正從學理上進行研究的似不多見（也可能是我孤陋寡聞）。這方面原因甚多，其中一個主要問題大概還在於相關資料的不易尋覓。

這個問題現在已有較好的解決，九大類十數冊的《現代中國自由主義資料選編》（以下簡作《資料選編》）近已在台北面世，這不能不說是一件積德的大好事。本書是台北六位老中青學者為紀念「五四」八十周年從1999年開始編輯，歷時三年多，於2002年5月正式出版，而主編之一的張忠棟先生竟已歸道山，真正可以說是鞠躬盡瘁。「編序」中並提到有「撰述一部理想的《現代中國自由主義史》」的願望，其志雖未竟，而基礎已奠定；正如編者在序言中所說，「執此一編，學者可以方便地進行研究現代中國自由主義的工作」。他日《現代中國自由主義史》的出現，正有待於後起者。

全書的資料分為九大類：一、甚麼是自由主義？二、「五四」與學生運動；三、教育獨立與學術自由；四、文化的道路；五、科學精神與科學方法；六、社會改革的思潮；七、民主、憲政、法治；八、基本自由與人權保障；九、自由經濟的主張，每個主題下又各分子題，依類相從。因各主題涵括的篇幅各異，成書冊數也不相同。「分而觀之，每一分冊自成一題；綜合

而觀，則將能呈現出現代中國自由主義思潮的各個面向」（編序，以下引用不再注出）。該書選材以各種期刊為主，並從現代中國自由主義者的個人文集中廣泛搜集資料以為補充；均採取全文收錄的方式，希望「以完整的形式與面貌」呈現「各個主題在歷史進程中變遷的軌迹」。

這套書以紀念「五四」八十周年為動機，故選擇以1919年的「五四」運動的稍前時段作為資料選編的起點，而不選取更為早期的梁啟超、嚴復等人與自由主義理念相涉的資料，一方面是考慮到「他們的自由主義立場並不堅定，日後頗有搖擺」，難以視為現代中國自由主義的代表性觀點；同時也因為這些人「當時的意見，不如『五四』以降的自由主義理念，確能引領風騷，形成澎湃的時代思潮，並不斷擴張開展，顯示出多樣的色彩」。

的確，自由主義雖然只是「五四」以後有影響力的思潮之一，但因為現代中國自由主義思潮「時而與右派對立衝突，時而又是左派批判的箭靶」，其成長蜿蜒曲折、坎坷崎嶇，自「五四」以來，「觀照的議題越發多樣，思考的內涵益發深入，論說的角度愈現多元」，終形成「色彩多樣」的特徵。尤其「國、共兩黨尖銳鬥爭幾十年，意識形態南轅北轍，自由主義者夾在中間發表意見，撰為文章，其客觀性究竟如何？究竟代表多少自由主義的真義？」也都還值得探索。

這裏的一個預設當然是有一個原初的或「真正的」自由主義，今日受「後殖民」影響的學者很容易從這

個預設裏看到西方「文化霸權」的影響。實際上西方自由主義在時間上始終是一個「發展中」的「主義」，在整個「西方」空間之中也不時存在地域的特色，故確實很難抽象出一個「純正的」自由主義。編者注意到，自由主義者主張「個人自由重於國家自由」。這在現代西方已有些變化，許多自由主義者也贊同由國家主導的「福利社會」；而在中國則更甚，這套書選得最多的胡適就曾長期嚮往社會主義，視其為世界發展的方向。

胡適無疑可以算是現代中國自由主義的代表，並終生為在中國實現自由主義政治而努力，但他從學理上對自由主義與社會主義之間共性的強調遠遠超過其老師杜威(John Dewey)等現代歐美自由主義者。他在1926年曾與中共黨人蔡和森等辯論自由主義，以為「共產黨謂自由主義為資本主義之政治哲學，這是錯的。歷史上自由主義的傾向是漸漸擴充的。先有貴族階級的爭自由，次有資產階級的爭自由，今則為無產階級的爭自由」(胡適日記，1926年8月3日)。這是他發揮其以「進化論」哲學為基礎的「歷史眼光」得出的結論，既然「無產階級爭自由」成為自由主義的最新發展階段，則自由主義的開放性和包容性已相當寬廣，不僅可以容納當時英國工黨的政治主張，甚至可以向蘇俄政治和社會政策的一些面相開放。

那時胡適「頗有作政黨組織的意思」，他擬「以改革內政為主旨。可組一政黨，名為『自由黨』」。而黨綱則包括「1、有計劃的政治；

自「五四」以來，「觀照的議題越發多樣，思考的內涵益發深入，論說的角度愈現多元」，終形成「色彩多樣」的特徵。尤其「國、共兩黨尖銳鬥爭幾十年，意識形態南轅北轍，自由主義者夾在中間發表意見，究竟代表多少自由主義的真義？」也都還值得探索。

自由主義在中國實際政治中的不如意，或許即因從「希望」到「學問」再到「要求」的人還不夠多。但若回到歷史研究的領域，則如《資料選編》的編者所說，「對現代中國自由主義的資料進行全面性的搜集、整理與選編，是過去學界從來不曾着手過的」。

2、文官考試法的實行；3、用有限制的外國投資來充分發展中國的交通與實業；4、社會主義的社會政策」。許多人都說過胡適認同美國政治方式，但這一設想清楚地表明，胡適並不以為美國的政治和社會政策適用於中國，說其提倡的是一種更加社會主義化的美國式政治，或亦不為過。

另一方面，現代中國自由主義與民族主義的關聯也頗為緊密。仍以胡適為例，表面上最不欣賞「狹隘的民族主義」的胡適，在留學期間曾廣讀十九世紀中葉以來的英國自由主義經典，從斯賓塞 (Herbert Spencer)、穆勒 (J. S. Mill)、格林 (T. H. Green)、邊沁 (Jeremy Bentham) 等人的著作中一一讀出了「自由以勿侵他人之自由為界」的意思，主張國際關係中應實行「對人與對己一致」的準則，即「己所不欲，勿施於人。所不欲施諸同國同種之人者，亦勿施諸異國異種之人」。這就是胡適所謂「以人道之名為不平之鳴」，自由主義成為他從理論上構建其世界大同學說的基礎，並用以反抗種族和國家壓迫 (胡適日記，1914年10月19日)。

《資料選編》的編者注意到，「在教育、學術領域裏，自由主義者堅持教育獨立與學術自由，抨擊『定於一尊』的如『讀經運動』之流的行動」。這方面恰是包括共產主義者在內的「五四」人一度相當共同之處。1920年代初期中共黨人陳獨秀和鄧中夏都正式提出中共的唯物史觀派和胡適的實驗主義派應結成聯合戰線以掃蕩封建宗法思想，兩人都特別讚賞胡適把張君勱、梁漱溟

等「東方文化」派的昏亂思想「教訓的開口不得」。鄧中夏那時對中國思想界的劃分與胡適完全相同，只是所用詞彙標籤不甚一樣 (參見陳獨秀的〈思想革命上的聯合戰線〉，以及鄧中夏的〈中國現在的思想界〉和〈思想界的聯合戰線問題〉)。在反傳統或「反封建」方面與中共黨人態度接近甚或一致，是「五四」後中國自由主義的又一特點。

然而，雙方在「反帝」尤其是否反對「美帝國主義」方面卻有針鋒相對的衝突。實際上，中國自由主義的「黃金時段」多少都與美國影響相關：陳獨秀在1918年底曾稱威爾遜 (Woodrow Wilson) 為「世界上第一個好人」，他在次年受杜威影響也喊出「拿英美作榜樣」的口號。美國影響的一度高漲既因杜威的訪華，更因中國人對提倡民族自決的威爾遜的期待。當巴黎和會傳出威爾遜最終「背叛」其主張時，由於美國的幫助不可恃，自由主義份子在中國的政治前途也就此斷送。除了抗戰期間因美國援助的再次凸顯而使中國自由主義聲音稍見提高外，整體上自由主義者的影響更多局限於學界之中 (關於中國人學習榜樣的轉變，參見羅志田：〈西方的分裂：國際風雲與五四前後中國思想的演變〉)。

1950年代台北的《自由中國》既可看作中國自由主義在學理上的成熟，這一政治上的最後一搏也多少有些像是自由主義在實際政治中的尾聲。「現代中國自由主義」漸成兩岸史家研究的對象，而大陸有些自詡為自由主義的言論也真有點讓人懷疑「代表多少自由主義的真義」？

(至少體現出有些人自由主義的基本典籍尚讀得不夠。)

不過，「真正的」自由主義派即使在歐美也從來都是少數，歷史上實際起作用的更多是那些自稱自由派實際卻以趨時為特徵的一批人，他們的宗旨是「加入」(約近於陳寅恪所說的「預流」)，任何流派風行時他們都在其中。然而這樣的加入和呼應對實際政治而言又是不可缺少的，清季朝廷頒布「立憲」上諭時張謇發現，「立憲之諭，人以為假」；而他卻「以為天下之人當咸認為真。認真而後有希望，有希望而後有精神，有精神而後有思慮，有思慮而後有學問，有學問而後知要求，知要求則真真矣」(張謇致袁樹勳，見《袁氏家藏近代名人手書》)。

自由主義在中國實際政治中的不如意，或許即因從「希望」到「學

問」再到「要求」的人還不夠多。但若回到歷史研究的領域，則如《資料選編》的編者所說，「對現代中國自由主義的資料進行全面性的搜集、整理與選編，是過去學界從來不曾着手過的」。如今此書的出版使這一題目的研究者在搜尋基本資料時節省大量的時間與精力(全書最後附有詳盡的「作者索引」，並排出「作者異名表」以供參考，這都是非常有利於讀者的善舉。然或因資料數量太大，此書之編選雖歷經三年，仍偶顯倉促，如最後一冊《自由經濟的主張》首選前溪的《統制經濟問題》，「前溪」乃吳鼎昌的筆名，惜未列入「作者異名表」中)，也許在不久之後真能產生出「一部理想的《現代中國自由主義史》」，亦未可知。我是非常期待這一願望能夠實現的。

《二十一世紀》網絡版目錄

2002 第7-8期

第7期 2002.10.31

任吉東 晚清及民國華北鄉村基層組織與運作——以河北省獲鹿縣為例

都 樾 試論張謇創辦學校的經費籌集方式——以民立通州師範學校為例

鄭宏泰、黃紹倫 香港華人的身份認同：九七前後的轉變(原文版本)

馮崇義 第三道路世紀夢：社會民主主義在中國的歷史回顧

沈衛威 梅光迪反思中國的人文主義運動

董 玲 沙村田野調查

李繼宏 城鄉心理和生活世界——從齊美爾到舒茨

第8期 2002.11.30

叢小平 社區學校與基層社會組織的重建——二三十年代的鄉村教育運動與鄉村師範

康春華 調適和融通：國家權力與客家宗族系統之間的二重變奏

崔開雲 近年來我國非政府組織研究述評

劉建華 邁進二十一世紀的首個文件展

段 煉 藝術中的性與文化——當代藝術批評的心理學與文化學方法

本刊6月號和8月號連續兩期推出反思改革二十年的政治文化、經濟社會的專題評論，引起不少讀者關注。他們以短信方式參與討論，各自提出見解，與作者和其他讀者共享。我們期盼更多讀者參與討論。

——編者

而今「雄關」如何越？

《二十一世紀》6月號和8月號「反思改革二十年」的兩組文章，角度觀點各有不同，但大多數文章似乎對當下的中國改革有一個共同的判斷：中國改革已到臨界點——非進行政治改革不能成事。就政治改革的必要性問題來說，如果不是像一些著名經濟學者批駁楊小凱先生的後發劣勢一樣搞投機，並不難得出肯定的結論。

核心的問題不在於應不應該「過大關」，而在於這種「過大關」是否必然要以激烈衝突的形式來完成。更進一步說，假如相信歷史存在各種可能性，當事者又能否做到預判盡量平穩的過渡前景，以高超的政治智慧尋求理想的過渡模式？對於政治改革是否會引起激烈衝突的問題，通過當代史分析還可以捉摸一二；而對後一個問題，則太像搞預言，很少人會有諾查丹瑪斯那樣高的準確率。

吳國光先生認為中國原有路徑的改革已經資源耗盡，將近終結，如轉入非經濟改革路徑，則是轉入激烈衝突而非漸進的未來。季衛東先生則認為

三邊互動 三邊互動 三邊互動

未必如此，以司法改革為基礎的政治改革搞得不好，未嘗不可以避免劇烈的動盪。卞悟先生也認為存在一點歷史機會，如果借做大蛋糕來一定程度化解矛盾，也未必不可以衝出歷史大峽谷。這一歧見很容易使人聯想到鄒讜先生在《二十世紀中國政治》中對1989年事件的反思。他認為曾有一種和解的微弱歷史機會，但是當事各方都沒有抓住，而民族心性結構中也缺乏以和解的方式化解衝突的基礎。

當年如此，現在也如此。季衛東先生的設想相當有道理，但問題在事實層面：司法改革乃至政治改革如何得以啟動，又如何能有默契的目標？支持此種改革的利益群體何在，他們與其他利益集團周旋的政治智慧何在？不可想像沒有支點的改革，現在看起來仍然微薄的歷史可能性，如何能夠變得大一些？殘酷的歷史卻經常是，理想狀態只是理想而已，往往就是那很少可能的未來，可資努力卻可能應者寥寥。歷史是當事者的歷史。

所以，從比較困難、比較悲觀的角度來預判歷史，首先應當去嘗試詢問哪些是最有可能的未來，從而把握那些最能

主宰歷史的力量，理清應然與實然。這未必沒有好處，所謂未雨綢繆，學術分析也當如此；多一種設想，未來便可能會多一些希望。從這個意義上說，吳國光先生的分析，雖則有些強斷，卻不無裨益。

余岩 北京

2002.9.16

應有精英與大眾整合的 均衡態勢

在西方民主政治之外設定草根式的「行政吸納政治」這條道路，香港走過。這已被金耀基揭示，而貴刊2002年8月號康曉光的論文〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉則將上述理論作「大陸性」延伸。中國發展實現了管理、經濟、知識三個精英層的機會均等、利益均沾與政治的共同參與，創制了大陸型的「行政吸納政治」。

這一切應對着東方政治哲學的重要原則：「均衡態勢」，成為中國穩定的重要體制原因。然而這一切是在「精英集團」的層面實現的，是在「航船」的駕駛艙內實現的，那麼「乘客」呢？與精英不在同一級別上的「大眾」呢？

康曉光文章關注着這一點，在提出「精英整合」的同時

又提出「精英與大眾的整合」的課題，注意到精英與大眾的總體均衡態勢。

20年來，中國精英組合變動與序列置換，實現了資源總量的再分配。要省視的是：即刻是否已經出現了「精英」與「大眾」之間的「均」「平」失衡？「不均」是物質的，「不平」是心理的，某個群體經濟利益與心理態勢變動失衡，就有可能成為社會的「動盪源」。

中國已經注意到這個問題，「集體富裕」、「扶貧」及「開發西部」理論的產生與實踐成為中國20餘年大眾層政治穩定的制衡器。所願的是切實有效地繼續運轉，由此中國航船「駕駛艙」及「乘客艙」的「均衡態勢」一同持續，同舟共濟，國運長久。

盛邦和 上海
2002.9.5

以地方為主體來推動政治改革

捧讀了《二十一世紀》今年8月號上季衛東題為〈漸進改革的新動力——從「化整為零」到「合零為整」〉的文章，一時眼下一亮，真有「柳暗花明」之感。季衛東回顧改革開放20年來「化整為零」的過程，主張以全國政協為切入點，重新啟動政治改革。但是，這一「合零為整」的方案仍是「為君立言」的立場，在推動改革的主體缺席的情況下，再好的計劃也是無從實施的。

這20年「化整為零」的過程是權勢轉向地方。在地方權勢者身後隱藏着一個中央本位的國家蛻變成地方本位的國家這一事實。高行建在《靈山》中用

文學的語言，描寫這過程實際上產生近代民族國家意識的鬆動與地方文化再生。他寫道：「做了老婆的女人又把丈夫叫做老公，你的老公，我的老公，這裏人有這裏人的語調，雖然都是炎黃子孫，同文同種。」人們突然意識到「炎黃子孫，同文同種」這樣的近代用語背後實有一多元地方文化共同體，人與人的自然倫理也從此前的「同志」關係中蘇醒過來。原來「漢民族也有一種不受儒家倫理教化污染的真正的民間文化！」高行健還對近代中國的「常識」提出了疑問：「魯迅詩文中有句『我以我血薦軒轅』……發揚祖先為甚麼偏要用血？」這個問題的分量很重，意味着一個新時代的開始。現在季主張「合零為整」從邏輯上還是在走「我以我血薦軒轅」的老路。

有位明史專家認為「地域經濟的發展，本來是社會的底層運動，並不為政治家們所重視。但國家的經濟大局，恰恰是無數個地域經濟的組合。」我認為中國政治改革要從這一視角出發，使地方真正成為一個主體以此來推動全國的改革，而全國規模的改革也只有把地方作為目的與終極目標才會獲得源頭活水。

天民 杭州
2002.9.23

政教分離與合理的社會空間

2002年6月號的《二十一世紀》登載了徐友漁先生的大作〈社會轉型和政治文化〉。徐先生提出，在面臨重大變遷的當代，知識份子的當務之急是

建構一個反對專制主義的政治文化。徐友漁先生認為：「中國思想界在70年代末面臨着一個極為艱巨的歷史任務，這就是：徹底清算毛澤東主義，揭露文化大革命的法西斯專制性質，……」徐先生認為我們之所以沒有抓住這次建設新政治文化的機會，一方面是由於在體制內有一定地位、在社會上有相當號召力的知識界領銜人物，對民間批判與反省的力量重視不夠；另一方面是由於老一輩「本質上是毛主義者」。

我認為，問題並沒有這麼簡單。中國專制主義在歷史上的成形，與「中國式的政教合一」有關。「中國式的政教合一」政權本身則是無神論的，無神論的中國專制政權自然不會去尋求宗教的支援，而是自己提出了一套有宗教特點的關於宇宙人生的意識形態，然後又把這一意識形態的權威加冕給專制政權的最高領導或政黨領袖。這樣，中國的專制主義政權不僅有政權的資源維護統治，更有偽神權的「信仰」資源維護統治，而與信仰相連的倫理道德權威也成了其維護統治的工具。

不過我們看到，隨着中國社會的世俗化，「政教分離」的條件正在成熟。盼望在不久的將來，中國社會的信仰力量和學術力量能得到合理的存在空間而健康生成，自然承擔起「政教分離」由政權身上所分離出來的「教」的任務。

江登興 北京
2002年9月3日

編後語

近年來，台灣民主選舉實現了政黨輪流執政，被視為華人社會政治制度的成功轉型；而在大陸，經濟持續高速增長與政局大致穩定，也似乎證明中共權威主義體制政治的有效性。然而，關心中國長遠發展的學者卻不能不從學理和制度建設角度，反思這些表像背後的理據和政治隱患。本期林毓生的文章剖析台灣從兩蔣政權到李登輝、陳水扁主政的發展歷程，揭示其「私性政治」的性質，它導致台灣民主實踐喪失了公民政治的基礎，最終淪為煽動民粹主義的選舉炒作。台灣的政治發展印證了當年殷海光先生提出「民主的基礎建設」的重要意義：如果沒有法治的確立、公民文化的培育以及公民社會的養成，自由民主的理想終將會成為泡影。同樣，公民政治的闕失也是目前大陸政治的潛在危機。吳增定在檢討康曉光用「行政吸納政治」模式來闡釋大陸政治穩定原因後指出，「非政治化」策略不僅不適用於中國這樣一個大國，而且無法養成公民的政治認同與政治德性；而以經濟發展為政績、從而使政體獲得合法性，強調精英整合、罔顧民眾利益的種種政策，在經濟發展速度減慢或衰落時就會失效，也將威脅社會的穩定。蕭瀚與蕭濱則分別對卞悟和吳國光兩篇文章作出評論，他們都認為中國發展陷入了對政治改革既迫切需要又難以實施的兩難困境，而建立真正公民社會的法治和公共領域，及其相應的包含着對平等與公正訴求的權利觀念與自由理念，都是啟動中國政治改革所必需的。

吳冠軍的文章指出，安德森在最近一次北京的演講中，將羅爾斯《萬民法》的論點闡釋為一種「新帝國主義」話語，並質疑他「左翼知識份子」身份，這是採用了有違學術規範的方法去曲解羅爾斯的觀點；接着，他進一步探究「左翼」名號如何成為知識界爭奪的「符號資本」及其內部權力等級的劃分，而這種風氣恰恰是有悖於啟蒙與批判精神的。

本期的內容豐富多樣。從李金銓對90年代大陸傳媒改革、傳媒市場的興起和論述話題的深入細緻的分析評論，以及馮建三梳理台灣傳媒改革的重要事件，可以看出大陸與台灣的傳媒改革都受到國家與市場的雙重壓力；朱雲漢與石之瑜都是從台灣學界經驗出發，檢討在社會科學領域中如何超越西方理論範式的主導、確立本土化的問題意識與研究路徑；曹聰分析了中國科學界的「諾貝爾獎情結」和科研體制的弊端；張翠容則揭示著名戰地攝影記者納赫特韋（James Nachtwey）作品及其精神內涵，以上多篇文章都發人深思。本期同期刊出兩篇長書評，因為葛兆光與強世功兩篇文章無論是論題的重要性，還是論述的細緻清晰，都值得及時向讀者推薦。

最後，特別令我們高興的是，本期幾乎近半文章是出自十分年輕的作者之手，這表明《二十一世紀》在創刊12年之際，已經獲得新一代學者的認同與支持。我們期待中文學界更多的學術新人以本刊為交流園地。

二十一世紀雙月刊總目

2002 第69—74期

題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
二十一世紀評論			雍正年間的邪教和邪術	王志明	74-37
殉道者的新形式	霍斯羅哈瓦爾	69-4	清代妖術恐慌及政府的對策： 以兩次剪辮謠言為例	蘇 萍	74-45
九一一：在歷史轉折路口上的阿拉伯世界	勒 沃	69-8	政治與法律		
亞洲的伊斯蘭	加博里奧	69-12	中國單位體制下的黨政關係	劉求實	69-127
伊斯蘭文化與西方	金宜久	69-19	世紀之交的東歐左派	金 雁	70-109
伊斯蘭文明的宗派主義	艾森斯塔特	69-27	俄羅斯聯邦共產黨的理論變化與策略調整	左鳳榮	70-114
投機賭博新經濟的挑戰	曉 曉	70-4	勒龐震撼與法國憲政危機	陳 彥	71-88
加入WTO後的中國農業和農民	胡鞍綱	70-17	「社會主義初級階段」之提出的歷史回顧	馮蘭瑞	71-93
中國改革的歷史轉折：1999-2001	何清漣	70-26	國家賦稅與憲政轉型——對劉曉慶稅案 的制度分析	王 怡	73-62
改革的終結與歷史的接續	吳國光	71-4	香港華人的身份認同： 九七前後的轉變	鄭宏泰、黃紹倫	73-71
社會轉型和政治文化	徐友漁	71-14	景 觀		
二十世紀末中國的經濟轉軌和社會轉型	卞 悟	72-4	民族悲情與人道訴求：伊朗電影觀感	劉 擎	69-95
漸進改革的新動力——從「化整為零」 到「合零為整」	季衛東	72-22	「公共空間」與中國先鋒藝術的成長	管郁達	70-91
90年代中國大陸政治穩定性研究	康曉光	72-33	塞尚的「小小感覺」	司徒立	71-80
從歐洲命運共同體到全球命運共同體	莫 蘭	73-4	日本漫畫對香港漫畫界及流行文化的影響	吳偉明	72-105
世俗社會的宗教神經	許紀霖、吳冠軍	73-11	陳果電影中的妓女身份轉變 ——從《榴槤飄飄》到《香港有個荷里活》	鄭瑞琴	73-85
——「九一一」周年的反思			看盡人類的瘋狂——戰地攝影記者納赫特韋	張翠容	74-101
沒有終結的「終結」：中美俄關係的變化	馮紹雷	73-22	科技文化		
全球公共產品與美國霸權	辛本健	73-32	賀楊振寧教授八秩華誕	楊綱凱	70-102
論台灣民主發展的形式、實質、與前景 ——為紀念殷海光先生逝世三十三周年而作	林毓生	74-4	沃納·海森堡(1901-1976)	楊振寧	70-103
行政的歸行政，政治的歸政治	吳增定	74-16	專 論		
後極權時代的改革困境	蕭 瀚	74-24	中國科學的發展與挑戰——以生命科學論文 在國際期刊上的發表為例	饒 毅	69-83
改革的停滯與自由主義的兩種調子	蕭 濱	74-31	人類譜系的基因解讀	李輝、宋秀峰、金力	71-98
百年中國與世界			耶穌會士與哥白尼學說在華的傳播	江曉原	73-90
李大釗與穆勒	童世駿	69-41	中國科學界的諾貝爾獎情結	曹 聰	74-85
杜威與五四新自由主義	高力克	69-46	專題報導		
從《觀察》看中國自由主義認同及其困境	王中江	69-50	「生命曙光」的發現——究猿人之際，通古今之變		72-124
蕭公權的「自由社會主義」觀	張允起	69-55	訊 息		
「人民」的帝國	劉季倫	69-61	海豹鬚鬚的特異功能		72-126
雷震的「國家統治機構」改革主張	薛化元	69-66	人文天地		
論近代思想史上的「民族」、「Nation」 與「中國」	方維規	70-33	商代青銅業的原料流通與遷都問題	金正耀	69-104
李大釗與民粹民主主義	高力克	70-44	現代德治如何可能？	陳少明	69-112
從《星期評論》對國家和事件的評價 看五四時期中國現代化模式變遷	黎建軍	70-56	阿倫特公民觀述評	徐 賁	69-117
第二次國共戰爭時期的還鄉團	劉握宇	71-25			
抗戰時期中共對土匪、會道門的策略	梁家貴	71-34			
困難時期安徽農民的生存問題	陳意新	72-49			
大躍進與困難時期非正常死亡原因分析	李若建	72-59			
大饑荒中的「糧食食用增量法」與代食品	高 華	72-71			
新鄉紳與近代宗族	林 濟	73-43			
近代的紳權與官權	鄭起東	73-54			

題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
伽達默爾的哲學遺產	潘德榮	70-65	「權力意志」的浪漫與媚俗	墨哲蘭	70-136
布迪厄可能不得不被我們這樣紀念	陸興華	70-69	過渡時期的市民身份與市場邏輯	王毅杰	71-141
布迪厄論知識場域和知識份子	徐 賁	70-75	上下無門：汪康年的困境	單世聯	72-141
蘇格拉底式的一生——紀念諾齊克	周保松	70-82	歐洲悖論與歐洲聯合	陳 彥	73-134
重寫翻譯史	孔慧怡	71-46	——讀《歐洲、國家與民主》		
中日兩國道德文化的形態比較	韓東育	71-55	佃農的革命	薛 湧	73-140
跨文化實踐中的東方主義話語	張興成	71-64	重評90年代日本中國學的新觀念	葛兆光	74-128
晃動在自由冒險中的背影	于奇智	71-73	——讀溝口雄三《方法としての中國》		
創世論與進化論的世紀之爭	張增一	72-84	民主制度下的自由實踐	強世功	74-137
——二十世紀美國反進化論運動概述			——讀《蘇格拉底的審判》		
文化政治視野裏的普遍與特殊	張旭東	72-95	書介與短評		
社會科學本土化的深層課題	朱雲漢	74-64	杜利：《陌生的多樣性：歧異時代的憲政主義》	江宜樺	69-149
從東方主義批判到社會科學本土化	石之瑜	74-74	Cass Sustein, <i>Republic.com</i>	劉靜怡	69-153
批評與回應			王岳川：《中國鏡像：90年代文化研究》	楊俊蕾	69-156
康德論服從與權利——與何懷宏商榷	吳冠軍	72-118	關曉紅：《晚清學部研究》	淮 茗	69-159
「左翼」：符號資本與知識—權力	吳冠軍	74-52	郭于華主編：《儀式與社會變遷》	喻 中	70-145
——從安德森的「犯規」說起			Michael Hardt and Antonio Negri, <i>Empire</i>	成 慶	70-148
經濟、社會與傳媒			郁龍余：《中國印度文學比較》	王曉華	70-152
建制內的多元主義：美國精英媒介	李金銓	69-71	沃特金斯：《西方政治傳統》	董國強	70-155
對華政策的論述			哈佛燕京學社、三聯書店主編：	單世聯	70-158
中國電視新聞評論節目解讀	凌 燕	70-120	《儒家與自由主義》		
跨國華人：實證分析與理論思考	劉 宏	71-120	蘇力：《送法下鄉——中國基層司法制度研究》	恆 方	71-148
從農民與國家間的關係理解中國農村的內捲化	崔效輝	71-132	Xiaobo Lü, <i>Cadres and Corruption: The Organizational Involution of the Chinese Communist Party</i>	申明民	71-152
台灣的新興宗教	瞿海源	73-103	中國人民解放軍軍事科學院軍事歷史研究部：	徐有威	71-155
同性戀基督徒與網路溝通	游 謙	73-114	《抗美援朝戰爭史》		
台灣地區養生修行團體調查報告	鄭志明	73-121	大衛·傅利曼：《經濟學與法律的對話》	劉靜怡	71-158
新興宗教團體與社區研究	陳杏枝	73-127	趙世瑜：《狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會》	張殷銘	72-147
中國媒介的全球性和民族性：	李金銓	74-104	黃宗智：《清代的法律、社會與文化：	喻 中	72-150
話語、市場、科技以及意識形態			民法的表達與實踐》		
台灣媒體八十年 1921-2002	馮建三	74-119	張灝：《張灝自選集》	成 慶	72-153
隨筆·觀察			薩利·貝恩斯：《1963年的格林尼治村——先鋒派表演和歡樂的身體》	趙慶寺、王啟華	72-156
歧視的形成與輿論話語的掌握	蕭亮中	69-137	Louis Menand, <i>The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America</i>	符邊吉	73-146
甚麼樣的戰爭？——讀憶瀉的小說《首戰告捷》	殘 雪	70-128	Haun Saussy, <i>Great Walls of Discourse and Other Adventures in Cultural China</i>	王曉漁	73-149
淚為誰流：海涅的一次心靈震盪	雷 頤	70-131	Heterodox Thoughts During the Cultural Revolution, <i>Contemporary Chinese Thought</i>	徐友漁	73-152
自由人生活在政治之內還是之外？	崔衛平	71-109	劉禾：《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性（中國，1900-1937）》	談火生	73-155
有中國特色的反全球化	郝 建	71-113	阿馬蒂亞·森：《貧困的克服——アジア發展の鍵は何か》	孫傳釗	74-147
再讀張光直《蕃薯人的故事》	木令耆	71-117	查爾斯·泰勒：《黑格爾》	嚴兆軍	74-150
為何去印度	李潔非	72-127	張忠棟、李永熾、林正弘主編：《現代中國自由主義資料選編——紀念「五四」八十周年》	羅志田	74-154
如何走出「二度真空」？	趙毅衡	72-131			
經過她奇異的眼睛	晏未晚	72-136			
讀書：評論與思考					
她者的眼光——兩本女性主義的中國現代文學研究著作	沈 睿	69-142			

二十一世紀評論

羅爾斯與當代政治哲學

羅爾斯與自由主義傳統

魏永輝

單就羅爾斯立意寫《正義論》，已經可以見出他的問題意識比傳統自由主義更為深入的一面。他給自己設定的論爭對象是效益主義。這種針對性已足以見出他的思考的大要方向。「每個人都擁有一種奠基在正義之上的不容侵犯地位，即便社會整體的福祉，也不能凌駕。」

羅爾斯 (John Rawls) 在政治哲學上成就斐然，受到相當普遍的肯定與推崇。不時有人讚譽道，他在西方自由主義傳統裏的貢獻，堪稱接續了彌爾 (John Stuart Mill)、甚至於康德 (Immanuel Kant) 的地位。這類說法，無論具體意義有多少，都提醒我們，評價羅爾斯的時候，除了看他的具體觀點的完備與否、以及論證的妥當程度之外，他為自由主義政治理論開創了甚麼新的視野和資源，也值得特別注意。畢竟，康德、彌爾這些一流的思想家所開啟的問題與視野，對於自由主義的哲學基礎，曾經發揮過革命性的轉移功能。羅爾斯有相應的貢獻嗎？

為人謙虛平和的羅爾斯，在《正義論》(A Theory of Justice) 第一版的序言裏曾說：「我所提出的看法，無法自矜原創。(書裏) 主要的觀念都屬於我們的大傳統，為大家所熟稔。」^①可是警覺的讀者不難發現，單就他立意寫一部《正義論》而言，已經可以見出他的問題意識比傳統自由主義更為深入的一面。

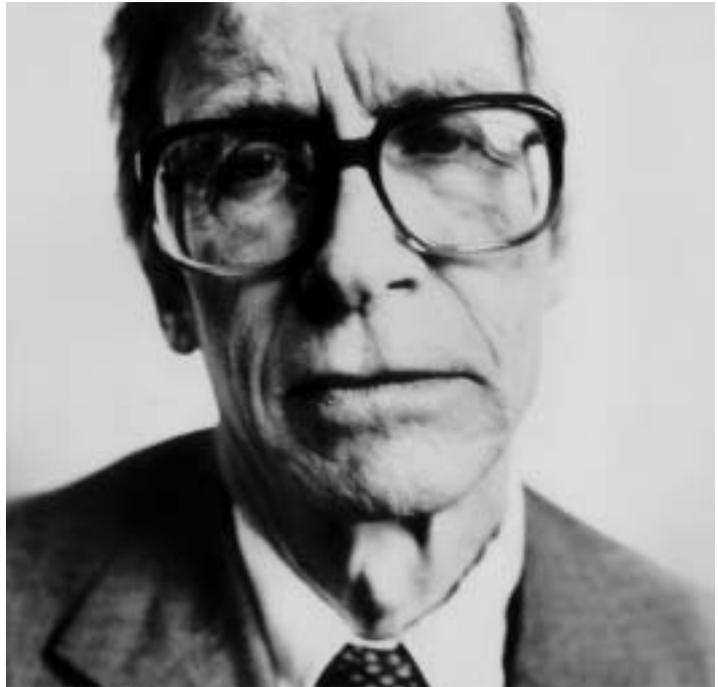
自由主義原本就是一個駁雜的傳統。這個傳統立足的基本精神，在於強調個人的權利與利益優先於各種集體組合、各類屬於集體的價值。可是這類權利與利益包括哪些具體項目？正當性的基礎何在？它們這種優先地位，如何表現出來？它們之間的比重與衝突如何調節？甚麼情況之下，它們可以合理地受到限制？最重要的，個人之間的平等，對於每個個人的權利與利益又會形成甚麼樣的制約？面對這些麻煩的問題，各家理論參考不同的歷史條件，提出過眾多的陳述方式。自由主義的駁雜與豐富，畢見於此。

那麼，羅爾斯用「正義」這個主題表達自由主義，有甚麼特殊意義嗎？換個方式問，為甚麼他不逕取權利、自由等等傳統自由主義必定關懷的概念，作為自己理論的核心？

羅爾斯給自己設定的論爭對象是效益主義 (utilitarianism)。這種針對性，已經足以見出他的思考的大要方向。「每個人都擁有一種奠基在正義之上的不容侵犯地位，即便社會整體的福祉，也不能凌駕。」——這是《正義論》正文第一頁上的宣示。「社會整體的福祉」，所指當然就是效益主義所追求的「最大多數人的最大幸福」。羅爾斯所憂慮的是，在根據效益主義追求效益的「跨個人」積累之時，會傷害、犧牲少數人的利益

或者權利。不過推廣言之，不少人，即使並非有意識地站在效益主義的立場，卻還總是不免相信，為着整體、社會、或者多數人的某種福祉、某種具體目的——例如文化的發達、經濟的成長、社會的安定、國民的健康、或者某種歷史哲學式的宏偉目標——個人的利益和權利有時候不免要讓位。羅爾斯對效益主義的批評，當然也直接適用於這類心態。

可是將羅爾斯這句話稍作更動，強調正義的自由主義、與不強調正義的自由主義，也可以藉它來分辨。「自由主義」這個社會理想，同樣必須堅守正義觀點所堅持的個人的「不容侵犯地位」；對於羅爾斯來說，社會是不是呈現出某種自由主義的面貌，相對於它是否正義，仍然屬於次要的問題。如果社會因為力求實現某一種關於自由主義的理解，居然必須凌駕個人的「不容侵犯地位」，這種做法依然是錯誤的。有人會反駁：會凌駕於個人權益之上的制度，稱得上自由主義嗎？當然稱不上，不過這個問題充分顯示，關鍵其實在於正義這個概念。正義概念正是要告訴我們，個人有些甚麼權益與地位是不容凌越侵蝕的。即使站在追求個人自由的立場上，我們仍然須要參考正義概念，方能判斷一個自由的社會應該具備甚麼面貌，尤其是個人應該獲得甚麼方面的自由、多少自由、以及在各項自由之間應該形成甚麼樣的先後比重。換言之，自由主義的妥當，來自一套妥當的正義概念具有自由主義的內容。羅爾斯企圖證明，一套以公平為特徵的正義觀^②，正好滿足了自由主義對個人自由與基本權利的追求。成功與否不論，羅爾斯這種思考方式，已經足以顯示，他的自由主義，與一般直接認定某項所謂自由主義的價值（例如自由、效率、自然權利等等）、卻不問這種價值是否確實表達了人的「不容侵犯的地位」的取徑，實在有可觀的差別^③。



羅爾斯(圖)企圖證明，一套以公平為特徵的正義觀，正好滿足了自由主義對個人自由與基本權利的追求。他的自由主義，與一般直接認定某項所謂自由主義的價值、卻不問這種價值是否確實表達了人的「不容侵犯的地位」的取徑，實在有可觀的差別。

這個情況，說明了為甚麼羅爾斯要寫作一部《正義論》、要取正義作為社會體制的最基本品格、要以正義作為政治哲學的根本問題。那是因為正義是一個極為基礎的概念，對它有所釐清，其他政治價值才能基於正義原則的要求，取得明晰的身份與正當性。用羅爾斯自己的陳述來說，他的正義理論的第一個目標是，針對自由而平等的公民應該享有哪些基本權利與自由、這些權利與自由如何居於優先地位，提出一套足以服人的交代；第二個目標是，將這套說法與民主意義下的平等結合，也就是讓個人的權利與自由，能夠跟真正的機會平等、跟高度的分配平等結合。他認為，發展這樣一套理論，才可望回答一個憲政民主社會裏政治哲學的首要問題：「自由而平等的公民，應該在甚麼樣的公平條件之下，進行社會合作？」

羅爾斯區分了「形式的機會平等」和「公平的機會平等」兩種詮釋。他認為，由於出身和家境的限制，有人無法享受到足夠的教育和文化，以致無法享用同樣的機會。要保證公平的機會平等，就要防止財富的集中、消除社會成見、尤其是盡量做到教育機會的均等。羅爾斯稱之為「自由主義的平等」。

正義概念這種優先地位——邏輯上的優先、也是實質上的優先——如何發揮作用，我們可以挑出政治權利、機會平等、以及所得如何分配三個例子來看。這三個議題，對自由主義的大傳統來說都不陌生。可是到了羅爾斯的理論中，由於正義的原則性要求，這三項問題取得了相當特殊的形貌與內容，所產生的修正，在自由主義傳統內部顯得極具挑戰性。

羅爾斯的正義第一原則，揭櫫了一系列基本權利與自由；他也強調，這些權利與自由具有優先性，不容資源分配的要求（也就是正義第二原則）來凌駕^④。但是在這些自由與權利之間，羅爾斯特別要求政治的權利與自由必須具備「公平的價值」（fair value）。批評自由主義的人常常指出，自由主義所舉出的基本權利與自由，由於忽略了使用這些權利與自由所需的社會、經濟條件並不平等，所以這些權利與自由往往流於「形式」的。針對這個問題，羅爾斯特別要求個人的政治權利具備公平的價值，也就是其「有用性」要獲得保證。為了這個目的，羅爾斯要求經濟勢力退出政治過程，要求例如公費選舉、限制政治捐獻、保證媒體的公平使用等制度。他甚至認為政治程序乃是一種有限的公共設施，必須設法保證每個人的公平使用權利。

關於機會平等，羅爾斯區分了「形式的機會平等」（formal equality of opportunity）和「公平的機會平等」（fair equality of opportunity）兩種詮釋。形式的機會平等不難理解：大家不受限制、也不論條件，站在同一條起跑線上，每個人都有機會發揮一己的稟賦和條件，追求自己所設定的前程；羅爾斯稱之為「前途對一切人才開放」。這可能也是我們日常所流行的機會平等概念。支持這種機會平等的社會體制，羅爾斯稱為「自然自由體制」（system of natural liberty）。

可是羅爾斯認為這樣的平等只是形式的。它雖然開放了一切公共職位和社會位置，卻未能保證具有同樣稟賦與動機的個人，都有公平的機會取得這些職位和位置。一個簡單的情況就是，由於出身和家境的限制，有人雖然資質與動力都不遜於他人，卻無法享受到足夠的教育和文化，培養才能、發揮稟賦，馴致他們雖然沒有受到法律的限制，卻仍然無法享用同樣的機會。要保證公平的機會平等，那麼防止財富的集中、消除社會歧視、尤其是盡量做到教育機會的

均等，都是必要的手段。這種公平的機會平等，羅爾斯稱之為「自由主義的平等」(liberal equality)。

不過，這種平等的要求，雖然減弱了社會環境因素對於個人命運的作用，卻仍然容許稟賦與動機的不平等，影響一個人的生命前景。羅爾斯認為，稟賦的不平等分配，乃是「自然彩券」(natural lottery)的結果，同時社會條件和家庭條件，對於個人稟賦的發展、成就動機的培育，也必然會有強大的影響，因此正義不能停止在自由主義的平等，而應該進一步要求「民主的平等」(democratic equality)，也就是羅爾斯最有名的「差異原則」(difference principle)。

差異原則的涵意之一，就是將所有社會成員的天生稟賦的分布，視為社會的共有資產，因此個人發揮一己稟賦所獲得的成果，在一個明確的意義上屬於社會：在道德上言之，個人稟賦與生俱來，並不是當事人在道德上「應得」的；而其發揮和作用，又需要其他人的互補與配合。因此，只有在鼓勵有才者更加鍛鍊、發揮他的才能、以便有利於弱者這個條件之下，他才有理由獲得較他人為多的報償與獎勵。換言之，一反傳統自由主義將分配問題與才能或者貢獻直接結合起來的「賢能體制」(meritocracy)趨勢，羅爾斯正好反其道而行，從社會合作的公平條件着眼，為分配的不平等建立限制。

這三個概念經過如此處理，意義已經轉為相當激進。不少自由主義者，對於羅爾斯這樣修正傳統自由主義的一些基本立場，會覺得不以為然。他們會問，一旦權利、機會、以及憑才能換取的所得，居然要受到公平以及平等原則的制約，自由主義尊重個人自由的基本精神豈不蕩然無存？這種憂慮並不是無的放矢，但它可能起自一種關於自由主義性格的片面了解。自由主義所面對的，乃是一個必須兼顧雙面的問題：個人的自由與平等要求的是甚麼，必須放在社會合作的脈絡裏獲得說明和肯定。不談後者，個人的自由與平等只是抽象的道德設定，因為這時候眾人抉擇的紛歧、先天後天條件的差異、資源的有限、體制正當性的必要等等問題，都無從進入考慮。但是要在社會合作的脈絡裏肯定個人的自由與平等，就必須追問甚麼樣的自由與平等才算構成了合作的公平條件。常識性的自由主義，往往只着重於發揮個別個人的自由與平等，結果無法說明社會合作對自由與平等所提出的要求與限制。用市場模式說明社會合作的自由主義，又僅着重市場意義下的自由與平等，疏忽了市場運作的累積效應，對自由與平等的「公平」價值會有所扭曲，從而合作的條件不再公平。羅爾斯捨棄了這兩個極端，用公平的合作條件呈現個人的自由與平等對於制度要提出甚麼要求，也用公平的合作條件限定社會合作的原則與架構。這種取徑，我認為乃是自由主義對本身的價值信念更有自覺、與現代社會生活更為貼切的一種發展。如果因此必須對「自然自由」的體制有所修正，那也應該說是自由主義更進一層的深化成長。

這種成長，當然有其時代的背景。我們有必要強調，羅爾斯的思想，相當程度上受到了美國自由主義傳統的制約和啟發。特定言之，1930年代的經濟大

一反傳統自由主義的「賢能體制」趨勢，羅爾斯從社會合作的公平條件着眼，為分配的不平等建立限制。不少自由主義者對他這樣修正傳統自由主義的一些基本立場，會覺得不以為然。他們會問，一旦權利、機會、以及憑才能換取的所得，居然要受公平和平等原則制約，自由主義尊重個人自由的基本精神豈不蕩然無存？

蕭條經驗，滋生了美國知識份子對於放任資本主義的疑忌，也確立了「新政」的政治傳統在美國意識底層的不息長流。美國自由主義與民主左派的合一，在此時期奠定了基礎，影響到了自由主義在美國日後發展的軌迹極深。不過一般言之，美國自由主義，與前一個歷史時期在歐洲出現的自由主義，還有一個重要且複雜的時代差別：歐洲古典自由主義起自對於絕對王權以及教會、貴族的反抗，爭取的乃是市民權利、以及市民社會和市場的自主；美國自由主義的發展，則與歐洲社會民主運動較為相通，反抗的對象已經轉為放任資本主義以及金權政治，用心焦點自然轉向爭取平等與公正、轉向公民的政治權利與社會權利^⑥。在羅爾斯個人的經驗中，美國黑人民權運動，更提出了一項具體而重大的課題，令他深切關心：一個自由主義的社會，究竟能不能克服種族和階級所造成的剝奪，確實實現每個公民的自由與平等？羅爾斯自己表示，公平的機會平等原則與差異原則，「決定了作為公平的正義之自由主義的——或者社會民主的——性格」^⑦。他會將社會公平、自由主義、社會民主連在一起談，必須從這些脈絡來了解。

在今天的世界，自由與平等乃是極為普遍、極為基本的政治要求。如何發展出一種有原則的政治立場，讓自由與平等兩項看似注定抵觸的價值，能夠在一套社會制度裏得到充分的實現，應該說是今天任何政治思考都要承擔的任務。「以公平為正義」，正是羅爾斯對這個問題的回答。

可是這種對於時代問題的回應方式，是不是應該引起有關自由主義「變質」與否的憂慮？是不是所謂古典自由主義所強調和追求的自由，在羅爾斯這類強調平等的哲學取向中遭到了忽視或者扭曲？是不是這類晚起的自由主義，業已喪失了自由主義的本色^⑧？

羅爾斯曾經指出，政治哲學有四種角色，其中之一乃是化解撕裂性的政治衝突，解決秩序的問題。他所舉的歷史先例，包括了十六、十七世紀歐洲宗教戰爭之後的寬容問題，引發了洛克(John Locke)和孟德斯鳩(Charles de Montesquieu)的著作；英國內戰，逼出了霍布斯(Thomas Hobbes)的《利維坦》(*Leviathan*)——「毫無疑義乃是以英語寫的最了不起的政治哲學作品」^⑨——和洛克的《政府二論》(*Two Treatises of Government*)；十八世紀美國立憲時期，在聯邦派(Federalists)與反聯邦派(Anti-federalists)之間的爭論，促生了政治哲學思考；等等。羅爾斯認為，到了十九和二十世紀，自由和平等的主張產生衝突，社會基本制度應該如何安排，以便兼顧公民的自由與平等，至今沒有共識。羅爾斯自許的任務，正是從衝突各造的道德與哲學學說出發，探討自由與平等各自的主張應該如何了解、它們之間的先後排列與比重該如何安排、以及如何證明某一種安排是合理的。羅爾斯認為他的正義兩原則，可以答覆這些問題。他相信，符合正義兩原則的社會基本制度，比較可能同時實現自由與平等這兩項價值。換言之，他不僅提出了一套自由主義的正義觀，也發展出了一套平等主義形式下的自由主義。他並沒有輕忽自由的價值，但是他自許有責任正視兩個世紀以來人類對於平等的普遍呼喚。

在今天的世界，自由與平等乃是極為普遍、極為基本的政治要求。因此，如何兼顧二者，發展出一種有原則的政治立場，讓自由與平等兩項看似注定抵觸的價值，能夠在一套社會制度裏得到充分的實現，應該說是今天任何政治思

考都要承擔的任務。「以公平為正義」，正是羅爾斯對這個問題的回答。他的答案可以爭議，可是他的問題無比真實，卻不能輕易抹除。自由主義在羅爾斯手裏呈現了新面貌和新的生機，《正義論》出版後，西方政治哲學宣告「復蘇」，三十年來引發了社群主義、多文化主義、以及其他思潮接續湧現，在自由主義的架構之內發動挑戰，擴大了自由主義的視野，適足以證明他所開啟的路向，代表着自由主義一個新階段的展開。在這個意義上，羅爾斯的成就，反過來也充分顯示了自由主義政治傳統與時俱進的內在活力。

註釋

①⑥ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971/1999), xviii; xii, n. 1. 羅爾斯的著作幾乎都有中譯本，本文並未利用。

② 所謂以公平為特徵，意在排除其他各種各類關於正義的了解。正義的原始概念很簡單：「讓每個人得到他當得的」即為正義。顯然，每個人應當得到甚麼、又如何決定每個人當得到甚麼，才是真正的問題所在。對這個問題，可能的答案很多，構成了政治思想史的一條發展主線。以公平為特徵的正義，與按照德性、功績、能力、或者其他特色為待遇標準的正義概念，當然大異其趣。與按照神意、天道、利害、勢力為着眼點所建立的正義概念，也不是同一回事。

③ 在這個意義上，即使哈耶克(F. A. von Hayek)所設想的自發秩序，也需要接受一套正義觀的檢驗，以資判斷這樣一套秩序是不是尊重了個人「不容侵犯的地位」。這個想法，請見拙著〈演化論適合陳述自由主義嗎？——對哈耶克式論證的反思〉，《台灣社會研究季刊》，第46期，2002年6月，頁173-91。

④ 在一處註腳中，羅爾斯曾提到，或許在第一原則之前，還應該設定一個更優先的原則，要求滿足每個人的基本需求，以便保證公民們都能理解、都有能力運用自己的基本權利與自由。毋需贅言，這樣的最優先原則，會要求起碼的溫飽與衛生、基礎教育、以及人身安全。也許羅爾斯是認為這個要求過於基本，所以毋需列入他的理論。其實不難想像，假如一個社會的體制運作平順、經濟業已開始成長、有能力主辦奧運、世博會，卻還容許相當規模的文盲、半文盲、以及經濟性的疫病人口(例如由賣淫、賣血感染愛滋病)持續出現，當然只是說明了它的政府冷酷、菁英無情而已，並不是任何正義理論所能做醒的。

⑤ 後一個歷史時期還有一項重大的特色：隨着民主體制的逐漸擴大，國家必須擔負的責任也告增加，迫使自由主義需要調整自己此前關於低度的「守夜人國家」的消極看法。事實上，由於國家在經濟活動裏的角色愈來愈繁重，如果在前一個歷史階段裏，自由主義還有理由斷言國家為妨礙經濟活動的因素，到了後一個時期，自由主義也必須調整自己關於國家職能的評價。

⑦ 關於自由主義究竟有沒有一個從「古典」到社會平等主義的歷史變化可言，這段變化是延續發展、還是斷裂變質，請參閱Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1995)，第八章，可以釐清不少成見。

⑧ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 1.

後啟蒙的哲學計劃： 羅爾斯的政治自由主義

謝世民

—

為憲政民主社會建構一套政治哲學是羅爾斯寫作《正義論》的初衷，他本以為書成之後自己可以去研究別的主題，不料引起如潮水般的批評。羅爾斯覺得有義務必須認真嚴謹地去回應他人的批評，結果竟用了一生的精力去修正和擴張他的正義理論。

為憲政民主社會建構一套政治哲學是羅爾斯 (John Rawls) 寫作《正義論》(A Theory of Justice) 的初衷，他本以為書成之後自己可以去研究別的主題，不料在《正義論》出版之後，這個初衷卻成為他的終身計劃 (life project)。根據《正義論》的〈前言〉，這本接近六百頁的鉅著在1971年出版之前就以手稿的方式在哲學界流傳好幾年 (第一個版本出現在1964-65)，它是羅爾斯在得到許多同道的建議和批評之後，不斷擴張和修改而寫成的^①。然而，《正義論》只是整套理論建構的起點：為了回應《正義論》所引起如潮水般的批評，羅爾斯在1993年出版了《政治自由主義》(Political Liberalism)^②、1999年出版了《萬民法》(The Law of Peoples)^③，以及最後在2001年出版了《正義即公平：重述》(Justice as Fairness: A Restatement)^④。他曾說自己非常幸運，能有這麼多頭腦一流的同道願意花時間討論和批評他的著作，讓他有機會避免錯誤，而把自己的正義理論發展得更為周全和嚴謹。事實上，羅爾斯原先並沒有預期《正義論》會受到超乎尋常的注意和批評，因此書成之後，他以為自己可以暫時告別政治哲學，而把研究轉向道德心理學。但是，他發現別人非常重視他的理論，這使他覺得有義務必須認真嚴謹地去回應他人的批評，結果羅爾斯竟用了一生的精力去修正和擴張他的正義理論。多數論者現在應該會同意，羅爾斯費盡畢生心血所建構的正義理論是二十世紀政治哲學的里程碑，對任何關切一個合乎正義的憲政民主社會是否可能的思考者，繞過羅爾斯所提供的分析，絕對是一種智性上的殘缺與遺憾。

當然，羅爾斯不會是最後一個政治哲學家。但是，羅爾斯現象應該是前所未有的：他不像康德 (Immanuel Kant) 或黑格爾 (G. W. F. Hegel) 或任何系統哲學家，他並沒有去建構一整套的哲學理論，而只針對特定的議題，孜孜不倦地

耕耘近五十年。許多人也許會問，除了羅爾斯強烈的義務感，覺得必須認真回應他人對自己的理論所投注的心力之外，還有甚麼因素讓羅爾斯可以不斷深化他的思考，累積出這麼有分量的著作？英美哲學的專業化固然相干，但是更為重要的因素，可能是英美分析哲學界對於清晰性的高度要求。

哲學是極度艱難的領域，這應該是多數哲學研究者共有的觀察。根據芝加哥大學哲學教授拉莫爾 (Charles Larmore) 的分析，對於哲學的艱難，我們可以有兩種非常不同的理解。第一，有人也許會說，常識往往暗藏着難以察覺的錯誤，以致於要暴露、批判、揚棄、修正、或超越這樣的錯誤，極度艱鉅，而這卻是哲學必須承擔的任務，因此哲學非常艱難。第二，另外的人也許會說，針對任何哲學問題我們一旦有所立論，犯錯的可能性絕對遠遠高於我們想像的程度，畢竟，過去的哲學家(如柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒、休姆、康德等等)並不比我們愚蠢，但也都無可避免地犯了這樣或那樣的錯誤，因此哲學很艱難^⑤。對艱難採取第一種理解的哲學家傾向於要求讀者放棄常識，以接受自己所新創的一套概念和話語，而當讀者抱怨無法理解這些概念和話語時，這些哲學家便以「艱難」作為藉口和護身符，為自己的晦澀辯解，責怪讀者的膚淺和蒙昧。然而，一旦艱難可以成為辯解的藉口，哲學家便很容易脫離人間，只活在自己的象牙塔裏，用自己所創造的概念和自己對話，至於立論是否妥當，他人則無緣置喙，因此，艱難不免也就成為某些哲學家保護自我利益的青甲。二十世紀的分析哲學，如果有任何貢獻的話，貢獻之一便在於論述風格上避開晦澀，要求清晰。分析哲學家並不主張常識一定正確，而是承認常識可能暗藏着難以察覺的錯誤，但是分析哲學家同時也強調我們在哲學探究上犯錯的高可能性。換言之，分析哲學家對哲學的艱難性採取第二種方式的理解。由於這種易錯性，哲學家如果要證明自己確實在意是否 *get things right*，而不是要讓人覺得莫測高深，聽到「哲學」二字便得肅然起敬，那麼他必須想辦法避免錯誤。在哲學領域裏，由於沒有實驗室可以檢驗自己的理論，避免錯誤的最好辦法就是讓他人有機會(在自己犯錯時)批評和修正自己的觀點和論證。要做到向他人開放自己可能的弱點和錯誤，我們用來陳述自己的觀點和論證之語言，即使目的是要超克常識的錯誤，便必須是別人也可以理解的，如此，別人才不會不知道如何來批評自己的觀點和論證。

以羅爾斯為例：由於分析哲學界要求清晰，羅爾斯必須盡量清楚地陳述自己的論點、明白地鋪陳所有的論證，而這也使得其他同道有機會對他的理論進行最嚴厲的批評和質疑。羅爾斯是在這樣的環境下不斷地修改、澄清他的理論。有些論者常以「水清無魚」來貶低分析哲學。然而，英美分析哲學基於第二種方式理解哲學的艱難所衍生出來的論述態度(講究清晰，尊重常識)，使得我們能在二十世紀見證了英美分析哲學界的一項巨大成就，那就是羅爾斯所提出的、一套體系嚴謹的正義理論。我們甚至可以說，羅爾斯現象是英美分析哲學界一項沒有預先規劃的成就：不論我們是否同意羅爾斯的理論，他的著作是英美分析哲學界歷經三四十年的討論和辯難所粹煉出來的經典。

在哲學領域裏，由於沒有實驗室可以檢驗自己的理論，避免錯誤的最好辦法就是讓他人有機會批評和修正自己的觀點和論證。以羅爾斯為例：他盡量清楚地陳述自己的論點、明白地鋪陳所有的論證，使得其他同道有機會對他的理論進行最嚴厲的批評和質疑。

二

分析哲學家雖然講究論述清晰，尊重常識，但有時候還是難免抽象、繁複。嚴格地說，羅爾斯並不是一位非常容易閱讀和掌握的哲學家。雖然羅爾斯開宗明義就指出，他的政治哲學是為憲政民主社會而倡議的，因此問題意識和論旨都相當清楚，然而，羅爾斯的分析和論述，為了精密嚴謹，也會使用自己所界定的術語，而且他的論證層次豐富、路徑交錯、出現在不同的章節，有時候會讓人感覺進入永無止盡的循環。另一個閱讀障礙則是羅爾斯從1985年發表〈正義即公平：政治的而非形而上學的〉（“Justice as Fairness: Political Not Metaphysical”）一文開始，逐漸頻繁地使用reasonable（合理的）這個字，雖然這有助於避免自己的理論被誤解，但過度使用的結果，也讓他的分析和論述失去了《正義論》所具有的簡潔性和清晰度，甚至引發一些不必要的誤解。不過，如果我們必須很簡化地總結羅爾斯的著作，那麼我們可以說，從1958年8月出版〈正義即公平〉（“Justice as Fairness”）^⑥開始，羅爾斯傾畢生之力所發展和建立的政治哲學包含兩個部分：第一部分是**以正義兩原則**為核心的政治性正義觀，羅爾斯稱之為「正義即公平」（justice as fairness）；另外一部分則是為了說明憲政民主社會的統合和穩定之可能性而進行的哲學計劃（philosophical project），羅爾斯稱之為「政治自由主義」（political liberalism）^⑦。哲學計劃是要解決問題的。例如，啟蒙運動（Enlightenment）便是一種哲學計劃，它所要解決的問題是在基督教信仰之外，去尋找或建立一套世俗的、以人性（人的理性或感性）為根據的全面性學說（全面闡明一切價值與人生意義的學說），來說明道德的權威性和國家統治的正當性。「政治自由主義」，作為一套哲學計劃，有別於啟蒙運動之處在於它必須避開全面性學說：因為「政治自由主義」的問題是要在合理的全面性學說（世俗的或非世俗的、哲學的或常識的）多元之情境下，找到一套正義觀以作為公民解決憲政核心爭議（如言論自由、隱私權的範圍）、證成社會基本制度的共同基礎。《正義論》出版之後，羅爾斯最主要的工作便是一面去說明「政治自由主義」的問題、預設和主張，一面將「正義即公平」放置在「政治自由主義」這套哲學計劃下來了解和定位。羅爾斯的政治哲學構成一個整體，他並非如某些論者所說的，在提出「政治自由主義」這套哲學計劃的過程中，放棄了「正義即公平」。

作為羅爾斯政治哲學的核心部分，「正義即公平」是一套意圖取代效益主義（utilitarianism）的政治性正義觀。這套政治性正義觀是自由主義式的，特別強調基本自由的優先性（優先於整體利益的考慮），並且主張個人應該享有適當額度的資源以便有效使用這些基本自由。不僅如此，「正義即公平」由於具有三項特徵，體現了一種平等主義式的自由主義（an egalitarian form of liberalism）。那就是它要求：第一，政治自由的公平價值（the fair value of the political liberties）必須得到保證；第二，人生前景的差異必須以公平式的機會平等（fair equality of opportunity）為前提；第三，不同職位和工作之間報酬不平等的調整，必須讓從社會合作中獲益最小者（the least advantaged）獲得最大的利益。羅爾斯認為，「正義即公平」不僅在最大程度上吻合我們在深思熟慮之後對社會正義所做的各項判

羅爾斯的政治哲學包含兩個部分：第一部分是**以正義兩原則**為核心的政治性正義觀，他稱之為**正義即公平**；另外一部分則是為了說明憲政民主社會的統合和穩定之可能性而進行的哲學計劃，他稱之為**政治自由主義**。羅爾斯將**正義即公平**放置在**政治自由主義**這套哲學計劃下來了解和定位，其政治哲學因而構成一個整體。

斷(例如，奴隸制度和宗教迫害都是不合乎正義的、天賦資質與家庭背景的差異所導致的人生前景不平等在道德上是任意的，等等)，而且也為憲政民主社會提供了(相較於效益主義而言)更為恰當的道德基礎。

此外，羅爾斯還認為，「正義即公平」是諸多自由主義式的政治性正義觀當中最合理的，因為正義兩原則所體現的平等主義提昇了基本自由對個人的價值和意義，也使得憲政民主社會的公民在更大程度上享有公平的合作條件^⑧。羅爾斯避免用「真」而用「最合理」來定位自己的正義觀，目的是要防止誤解，避免讓我們誤以為「正義即公平」是在描述一個獨立的、超越我們的具體實踐之上的道德秩序。但這卻引起不少論者的質疑。不過，在此所謂「最合理」，羅爾斯的意思應該是實踐性的 (practical)：一旦憲政民主社會的公民把社會視為公平的合作系統，把彼此視為自由、平等、具備兩項讓人獲得道德地位之能力的人(有能力對甚麼是善形成自己的想法、有能力具備正義感)，那麼，在實施條件良好、資源並不匱乏的情況下，他們**最有理由**去以正義兩原則(相較於效益原則或其他混合原則而言)來安排社會的基本結構、來解決社會所面臨的重大爭議。一般而言，我們之所以要強調「真」，重點在於凸顯論述或理論的客觀性。然而，避免「真」並不等於放棄客觀性。就客觀性而言，由於「理由」是客觀的，說「正義即公平」是「最合理」的政治性正義觀，並不會減損其客觀性。這些論者似乎沒有掌握到政治哲學論述的實踐性，因而才會批評羅爾斯放棄使用「真」這一概念來定位自己的正義觀。

然而，當我們說一個人在特定的脈絡下最有理由去做某件事情時，我們並沒有蘊含說這個人有義務(不論是道德的或是法律的義務)去做這件事情。因此，從羅爾斯的結論說「正義即公平」是最合理的政治性正義觀，我們推論不出羅爾斯主張說，憲政民主社會的公民有**道德義務**以正義兩原則來安排社會的基本結構、來解決社會所面臨的重大爭議。事實上，羅爾斯一直都主張人有自然的道德義務去建立和鞏固合乎正義的社會 (the natural duty of justice)，但即使如此，我們還是不能推論說，羅爾斯主張憲政民主社會的公民有遵循正義兩原則的道德義務。然而，對於公民之間的道德義務，羅爾斯並非沒有討論。相反地，公民之間的道德義務是「政治自由主義」所要處理的一項議題，而且在羅爾斯說明公共理性 (public reason) 或公共理由 (public reasons) 時，扮演非常重要的角色。羅爾斯強調，在憲政民主社會中，公民會信仰相互衝突但合理的全面性學說，他甚至承認，合理的政治性正義觀不只一個，而諸多合理的政治性正義觀並不一定會對重大議題採取相同立場，不僅如此，即使接受同一個合理的政治性正義觀，公民對重大議題也不一定做出相同結論。面對這樣的多元分歧，「政治自由主義」要求憲政民主社會的公民，必須以滿足「相互性判準」 (the criterion of reciprocity) 的方式來行使集體的權力，而且在面對重大爭議時(特別是面對那些涉及憲政核心要素的解釋和社會基本財之分配的議題時)，必須出於公共理性去做決定。這蘊含說，公民在面對憲政的核心爭議和分配正義的基本問題時，有道德義務以公共理由來證成他們的決定。這是憲政民主社會的公民彼此之間所負的一項道德義務，羅爾斯稱之為公民義務 (the duty of civility)。

羅爾斯認為，「正義即公平」是諸多自由主義式的政治性正義觀當中最合理的，所謂「最合理」，意思應該是實踐性的：一旦憲政民主社會的公民把社會視為公平的合作系統，那麼，他們最有理由去以正義兩原則來安排社會的基本結構、來解決社會所面臨的重大爭議。

值得注意的是，公共理由，根據羅爾斯的定義，涵蓋面很廣，包含任何能夠受到合理的政治性正義觀所肯定的原則和價值。由於「正義即公平」只是諸多合理的政治性正義觀之一，因此，雖然羅爾斯認為公民最有理由去訴諸正義兩原則來證成他們的決定，但「政治自由主義」並沒有排除公民可以訴諸其他合理的政治性正義觀所肯定的價值來作為決定的根據。從「正義即公平」的立場來評斷，羅爾斯會認為這些公民犯了錯誤（當然，從這些公民所接受的政治性正義觀來立論，羅爾斯才犯了錯誤），但如果他們以公共理性去面對憲政的核心爭議和分配正義的基本問題，他們並沒有違反「政治自由主義」的道德誠命。羅爾斯將公民義務與「正義即公平」分離，依照上述的刻畫，他的意圖似乎是要對合理的政治性正義觀保持中立，要超越合理的政治性正義觀之間的爭執，而另一方面他仍然堅持說沒有放棄這個體現平等主義的政治性正義觀^⑨。但這並沒有不一致，因為羅爾斯這兩個立場是在回答不同層次的問題。

羅爾斯晚期最關心的問題，並非「正義即公平」和「政治自由主義」之間是否一致，而是「政治自由主義」這個哲學計劃本身是否可能，或甚至是否是一個可以被想像而沒有矛盾的哲學計劃^⑩。

三

前面提到，「政治自由主義」是羅爾斯為了回應憲政民主社會的多元分歧而倡議的哲學計劃，有別於特定流派的自由主義（如「正義即公平」是**平等主義式**的自由主義、諾齊克[Robert Nozick]的權利理論是**洛克式**的自由主義）。這種哲學計劃，我們可以稱之為後啟蒙的哲學計劃，因為「政治自由主義」並不接受啟蒙計劃所設定的目標：「政治自由主義」無意去尋找一套世俗的、以人性（人的理性或感性）為根據的全面性學說，來說明各種（知識的、道德的、法律的）規範的正當權威。更具體地說，「政治自由主義」不認為在憲政民主社會裏，政治證成的公共根據可以建立在以人類理性為基礎的全面性學說上。「政治自由主義」的目標相當特定：它要去尋找一套正義觀，以作為憲政民主社會的公民去解決憲政的核心爭議和分配正義的基本問題之共同基礎。但由於在憲政民主社會中，有許多全面性學說，不論是世俗的還是宗教的，哲學的還是常識的，不論是建立在理性還是建立在感性之上的，雖然彼此衝突，但都合理：這些全面性的學說肯定良心自由、思想自由的重要性，而且得到自由運用理性去思考的人之支持。因此，要成為公民解決這些問題的共同基礎，「政治自由主義」的哲學計劃所要尋找的正義觀，必須是一種適用範圍有限，並且獨立於全面性學說、不以具爭議性的全面性學說為理論基礎的正義觀。這是羅爾斯所謂的政治性正義觀。

「政治自由主義」認為，政治證成的公共基礎不能建立在任何具爭議性的全面性學說上。雖然放棄啟蒙計劃的目標，羅爾斯的「政治自由主義」仍然是一種現代的哲學計劃。我們都知道，「現代」是西方的概念，是西方人用來了解自己的概念，是西方人用來問題化自身歷史處境的哲學概念。大約從十六世紀前後

「政治自由主義」是羅爾斯為了回應憲政民主社會的多元分歧而倡議的哲學計劃，可稱為後啟蒙的哲學計劃，因為「政治自由主義」並不接受啟蒙計劃所設定的目標：「政治自由主義」無意去尋找一套世俗的、以人性為根據的全面性學說，來說明各種規範的正當權威。

開始，西方人逐漸相信「上帝不必存在」。相信上帝不必存在，並不等於相信上帝不存在，而是讓上帝成為真正具有超越性的信仰對象。上帝是超越的，因為萬事萬物的生成變化，不需要上帝的存在來說明，道德義務的普遍性和權威性，也不需要上帝的存在來保證。啟蒙計劃試圖以科學和人性來取代上帝，試圖以機械式的自然法則來說明萬事萬物的生成變化，以人的理性或感性來證成道德義務的普遍性和權威性。這樣的思想轉向是否成功，在科學方面，比較清楚，但在道德方面，則爭議不斷，因為除了感性的可靠性不足之外，現代人逐漸認識到，具有理性能力的人，一旦自由思考，對於終極價值和人生意義的問題，並不會得出相同的結論。在上帝退位之後，承認理性不能保證人在價值觀上會趨於一致，使得後啟蒙時期的現代西方人必須面對兩大課題。第一，他們必須另闢蹊徑去說明道德義務的普遍性和權威性；第二，他們必須在政治上妥善處理理性所衍生出來的多元分歧^⑩。明顯地，羅爾斯的「政治自由主義」是試圖回應第二個問題的哲學計劃：它要尋求一套能被多元而合理的全面性學說所接受的政治性正義觀（或用羅爾斯的術語說：一套能獲得「交疊共識」支持的政治性正義觀），並且以這樣的政治性正義觀做為社會統合和穩定的基礎。

然而，對已經以憲政民主去建立公共秩序的社會而言，「政治自由主義」的哲學計劃真的是必要的嗎？憲政民主難道還不夠嗎？如果有必要，這樣的哲學計劃可能實現嗎？

羅爾斯心目中的理想社會，是其成員公開地以一套正義觀共同去評價、選擇和改革社會基本制度的社會。這樣的社會，羅爾斯稱之為良序社會 (well-ordered society)。根據羅爾斯的定義，良序社會具有一種特殊的穩定性。通常我們說，一個以憲政民主來建立公共秩序的社會，如果在面臨重大危機或重大衝突時，它的成員，不論掌控多大的權力，仍然堅持這些危機和衝突必須在憲政民主的體制內來化解，那麼這是一個穩定的憲政民主社會，但良序的民主社會所具有的穩定性是更深一層的：是指社會成員不僅堅持在憲政民主的體制內來化解任何的危機、解決任何的衝突，而且還以一套「正義觀」作為他們解決憲政核心爭議和分配正義問題的共同基礎。一個穩定的憲政民主社會，但不是良序的社會，對羅爾斯而言，仍然是有缺憾的：強者可以在憲政民主的體制內，合法地進行對自己最有利的安排，宰制弱者。因此，如果良序而且合乎正義的憲政民主社會是值得嚮往的，「政治自由主義」的哲學計劃似乎是必要的。然而，這只是針對「必要性」問題的部分答案：這並沒有說明為甚麼「政治自由主義」要堅持良序社會必須以**政治性正義觀**為基礎。因為許多論者（例如當代另一位自由主義哲學家德沃金 [Ronald Dworkin]）都曾指出，我們應該去尋找「立基於最合理、最正確的全面性學說之上的正義觀」，以作為政治證成的共同基礎。這種正義觀（如果存在）會受到持不同的全面性學說者之抗拒，並不是他們認為政治哲學家應該考慮的因素。「政治自由主義」堅持政治性正義觀，對這些論者而言，等於是一種向錯誤的全面性學說妥協的哲學計劃。

對此，羅爾斯的回應是我們先前提過的「相互性判準」：「政治權力的行使是正當的，僅當我們行使者真誠地相信，我們去證成自己的政治行為所提供的理

約十六世紀前後開始，西方人逐漸相信「上帝不必存在」。上帝退位後，後啟蒙時期的西方人必須面對兩大課題。第一，他們必須另闢蹊徑去說明道德義務的普遍性和權威性；第二，他們必須在政治上妥善處理理性所衍生出來的多元分歧。羅爾斯的「政治自由主義」明顯是試圖回應第二個問題的哲學計劃。

由是充分的，而且也是他人可以合理地接受的。」^⑩由於我們無法真誠地相信一個全面性正義觀(建立在全面性學說之上的正義觀)是所有公民都可以被合理期望去接受的，因此，以全面性正義觀作為證成的理由去行使政治權力是缺乏正當性的。不僅如此，羅爾斯更認為，一個政治性正義觀能夠作為公共理性和證成的基礎，僅當它是所有公民都能合理地被期望去接受的政治性正義觀^⑪。至此，我們可以了解，「政治自由主義」的哲學計劃是必要的，不僅是因為良序且合乎正義的憲政民主社會是值得追求的，而且是因為以政治性正義觀作為證成的公共基礎是政治權力正當行使的一項必要條件。

最後，讓我們回到「『政治自由主義』是否可能」這個問題。羅爾斯所關切的是：良序而且合乎正義的憲政民主社會是否可能？如果可能，是甚麼因素使它可能？在此，合乎正義的意思，是指合乎一套合理的政治性正義觀，並非一定是「正義即公平」這一套政治性正義觀。根據羅爾斯的定義，以合理的政治原則為核心的政治性正義觀也是合理的。政治原則是合理的，如果它們是一套選取(adopt)政治原則的程序之結果，而且在這套程序裏，理性選取者受到合理條件的約束。根據羅爾斯的說法，由於這些合理條件恰當地體現了實踐理性的原則，因此在這樣的條件下，這些被選取的政治原則是合理的^⑫。在憲政民主社會裏，由於公民是自由、平等、具備兩種使人獲得道德地位的能力的人，羅爾斯認為，合理的政治性正義觀只能是自由主義式的政治性正義觀：必須強調基本自由的優先性(優先於整體利益的考慮)，並且主張個人應該享有適當額度的資源以便有效使用這些基本自由。因此，更準確地說，羅爾斯所關切的是：一個以自由主義式的政治性正義觀為基礎的良序的憲政民主社會是否可能？如果可能，是甚麼因素使它可能？而這也是「政治自由主義」的哲學計劃最終意圖說明的問題。

為此，羅爾斯已經做了無可取代的貢獻：他為我們建構了「正義即公平」這個自由主義式的政治性正義觀，並且為我們說明了「正義即公平」能夠得到交疊共識支持的可能性。而如果一個能獲得「交疊共識」支持的政治性正義觀是可能的，那麼「政治自由主義」也就是可能的。當然，羅爾斯在多大程度實現了這個計劃，最後必須留給我們去評估，羅爾斯在《政治自由主義》以及《正義即公平：重述》二書中所做的說明是否成功，也還有待每一代的讀者細細斟酌。但是，「政治自由主義」的哲學計劃是否可能，對羅爾斯的意義相當重大。對羅爾斯而言，正義不僅是社會制度的首要美德，他似乎還同意康德所說，如果正義消失，那麼人便不值得在這世界活下去。為了要肯定人在這世界活下去是有意義的，羅爾斯意味深長地向我們強調^⑬：

如果讓權力為社會所設定的目的而服務的正義社會是不可能的，而如果一般人，即使不是無可救藥地犬儒或自我中心，大體上也不關切道德，那麼我們就也許要和康德一起去質問，人是否還值得在這世界活下去？因此，我們的出發點必須是，一定合理程度的正義社會是可能的，而為了要讓這樣的社會成為可能，人必須具備道德稟性。這當然不是說人必須有完美的

羅爾斯所關切的是：一個以自由主義式的政治性正義觀為基礎的良序的憲政民主社會是否可能？如果可能，是甚麼因素使它可能？對羅爾斯而言，正義不僅是社會制度的首要美德，他似乎還同意康德所說，如果正義消失，那麼人便不值得在這世界活下去。

道德稟性，而是說人必須有能力了解合理的政治性正義觀之內涵、有能力依合理的政治性正義觀而行動，而且在心理上也能夠被合理的政治性正義觀充分驅動，進而支持受這種正義觀所揭櫫的目標和原則所指導的社會。

不論我們是否同意羅爾斯和康德對於人類存在意義的想法，羅爾斯以正義的實現為其終極關懷而獻身於理論的建構，對任何有心願意為一個合乎正義的憲政民主社會而思考和奮鬥的人，閱讀羅爾斯也許不會讓你熱血沸騰，但會讓你永遠不感到寂寞。

註釋

① John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), x.

② John Rawls, *Political Liberalism*, rev. ed. (New York: Columbia University Press, 1996).

③ John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

④ John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001).

⑤ Charles E. Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), 14-16.

⑥ “Justice as Fairness” 出版於1958年8月，現收錄於John Rawls, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)。

⑦ 以哲學計劃來定位「政治自由主義」，我認為非常恰當，雖然羅爾斯本人並沒有使用這個詞。其實，羅爾斯根本沒有對「政治自由主義」加以定義，只說「它的意思是大家熟悉的，但我用它來意指的和大家可能假設的意思，相當不同」。又說「在本書的開頭就去定義甚麼是政治自由主義，對讀者並沒有幫助」。見註② *Political Liberalism*，頁3。不過，羅爾斯在1993版的〈導論〉(頁xviii、xxiv)把「政治自由主義」和啟蒙計劃(enlightenment project)做了簡短的對比，並且將「政治自由主義」的歷史起源，追塑到宗教改革所引發的一連串變化和爭議。因此，我們可以依照一般習慣，把「政治自由主義」看成是羅爾斯為「現代」(modernity)所設定一種哲學計劃。值得注意的是，羅爾斯的哲學計劃是後啟蒙的，這點在本文將有說明。另外，把「政治自由主義」定位成哲學計劃也有助於我們掌握羅爾斯在《政治自由主義》一書中行文遣字的邏輯。

⑧ 有些論者認為，「正義即公平」所體現的平等主義為自由主義傳統開創了一個新的階段。請參見本期錢永祥〈羅爾斯與自由主義傳統〉一文的詳細分析。

⑨⑩⑪ 註② *Political Liberalism*，頁7n；137；xx。

⑫⑬ *Political Liberalism*，平裝本，頁xli；lxii。

⑭ 這些論點在註⑤ *The Morals of Modernity*，chap. 2 Beyond Religion and Enlightenment有詳細的分析和論證。

⑮ “The Idea of Public Reason Revisited”，收錄於 *The Law of People*，頁137；以及 *Political Liberalism*，平裝本，頁xlvi。

經濟不平等的道德基礎

——從兩種自由主義的觀點看

周保松

一

民主制度揭櫫的是政治平等的精神，所有人均具有同等的價值與尊嚴。資本主義卻鼓勵競爭，保障私有產權，並接受由此導致的貧富懸殊。民主社會遂面對一個巨大張力：怎麼可以在政治及社會領域努力追求平等，在經濟領域卻容許甚至鼓勵差異？這是資本主義民主社會任何政治理論都必須回應的問題。

現代資本主義民主社會重視平等。民主制度揭櫫的是政治平等的精神，而政治平等則體現人作為理性的道德主體，不管人們的性別、種族、能力、階級等各種差異，均具有同等的價值與尊嚴，並應得到政府平等的尊重與關注。另一方面，資本主義卻崇尚自由市場，鼓勵競爭，保障私有產權，並接受由此導致的貧富懸殊。民主社會遂面對一個巨大的張力：怎麼可以在政治及社會領域努力追求平等，在經濟領域卻容許甚至鼓勵差異？到底這是因為兩個領域性質截然不同，抑或是對於人性自私的一個不得已妥協？如果是後者，經濟不平等便沒有道德基礎可言。如果是前者，我們要麼指出，某種形式的經濟不平等和人人平等的道德理念之間完全沒有衝突，要麼便論證，經濟不平等體現了另外一些更重要的價值，足以凌駕平等的訴求。我相信，這是資本主義民主社會任何政治理論都必須回應的問題：從道德的觀點看，甚麼樣的經濟不平等，才可以被接受？

本文將比較右派自由主義 (libertarianism) 及左派自由主義 (liberalism) 對此問題的看法。它們都接受經濟上的不平等分配，但接受的程度及背後的道德理由卻完全不同。我將指出，右派自由主義的「自由論證」及機會平等論證，並不能為資本主義的貧富懸殊辯護。而羅爾斯在《正義論》(A Theory of Justice) 中提出的「差異原則」(Difference Principle)，雖然嘗試從人人平等的理念出發，推導出只有在對社會中最不利的人最有利的情況下，經濟不平等才被允許，但他的理

* 本文初稿承蒙黃堅強、余國良給予寶貴意見，作者深表感謝。作者尤其感激陳日東及鄧偉生再三閱讀本文幾個不同版本，細心指出其中不少錯處及論證不嚴謹的地方。最後，作者多謝石元康先生對本文提出的各種問題長期的討論。沒有石先生的交流和論辯，本文很多想法根本無從成形。當然，本文只代表作者個人觀點。

論內部仍然面對重重張力^①。在討論這兩種理論之先，我將先簡略批評效益主義 (utilitarianism) 的觀點。

一

效益主義認為，當一個社會分配能極大化整體效益時 (效益可被定義為快樂、欲望的滿足或個人偏好)，該分配便是公正的。效益主義體現了某種平等觀，因為不管社會地位高低，每個人的效益均只能被計算一次，然後將其相加，產生最大淨值的便是道德上正當的。單就效益原則本身而言，我們很難確切知道甚麼樣的分配制度才最能達致效益極大化，因為這須視乎各種具體的經驗條件而定。事實上，很多論者相信，效益原則會傾向支持福利國家，因為根據邊際效益遞減定律，同等數量的財富對窮人產生的邊際效益，遠比富人高得多。因此，一個較為平等的分配所產生的總效益，應較不平等分配大^②。

效益主義者如何可以為資本主義引致的不平等辯護？他可以訴諸的理由，主要便是人的利他動機有限^③。例如徵收累進稅到某個程度，那些在市場上競爭能力強的人，便會沒有動機努力工作及投資，從而令得經濟增長放緩。但自利不是效益主義者應有的動機。作為一個利他主義型態的理論，效益主義要求人們從一個公平無偏 (impartial) 的觀點看待人與人的關係，並具有極強的普遍性的仁慈心 (generalized benevolence)，時時以促進整體利益為己任^④。因此，如果經濟不平等之所以必要，並非基於道德理由，而是對於「人性自利」這個動機假設的一個不得已妥協的話，那麼效益主義並不能為資本主義的貧富懸殊提供道德證成 (moral justification)。

效益主義認為，當社會分配能極大化整體效益時，該分配便是公正的。效益主義者為資本主義引致的不平等辯護的理由，主要便是人的利他動機有限。如果經濟不平等之所以必要，是對於「人性自利」這個動機假設的一個不得已妥協的話，那麼效益主義並不能為資本主義的貧富懸殊提供道德證成。

三

右派自由主義較效益主義更樂於接受經濟不平等，因為它主張小政府大市場，支持私有產權，反對財富再分配及社會福利。所謂小政府，是指國家除了為維持國防治安等開支而向國民徵稅外，任何未經個人同意的財富轉移，都不容許。所有貨品服務均由市場按供求決定，政府不應提供任何醫療福利、失業保障以及老弱傷殘援助，甚至連學校、圖書館等也不應由政府興建^⑤。這樣一個貧富懸殊、階級分化、老弱無依的資本主義社會有何吸引之處？右派自由主義主要有三個不同論證：自由論證，機會平等論證以及自我擁有權論證 (right to self-ownership)。這節我將集中批評自由論證，後兩個論證則會在討論羅爾斯時觸及。

「自由論證」認為，自由主義最重視的價值是自由，而一個保護私有產權的競爭性市場是保障及促進自由的最佳制度。沒有市場，沒有私有產權，便沒有

選擇自由，甚至沒有政治自由^⑥。而自由與平等是兩種不相容的價值，多一分自由，便得少一分平等。如果政府以平等或社會公正之名干預市場，又或通過累進稅或其他方式重新分配財富，便會侵犯個人自由。右派自由主義認為自由最為重要，因此由市場競爭導致的經濟不平等，無論有多大，也是道德上允許的。這種論調極為流行，認為右派重視自由，左派強調平等，既然魚與熊掌不可兼得，取捨自然難免^⑦。我認為這種說法不成立，因為自由左派可以較右派更重視自由，同時資本主義不一定是最有效促進個人自由的制度。

所謂資本主義能極大化自由，其中一種意思是說它能極大化整個社會的自由總量。但這個論證既不考慮自由如何在個人之間進行分配，亦不重視所增加的自由的來源是否正當。這樣做的危險是，為求整體自由的增加，少數人的權利往往會被不合理地犧牲。用羅爾斯的話，效益主義完全不重視個體的獨立與分離，只視個體為滿足整體利益的工具。

所謂資本主義能極大化自由，可以有兩種意思。第一種是說它能極大化整個社會的自由總量（論旨A）。這其實是效益主義的結構：自由是人人最想要的，如果一個制度能極大化自由的總量，那便是最合理的制度。這裏所指的自由，是柏林（Isaiah Berlin）所說的消極自由，即當一個人不受法律或其他外在限制阻礙其行動時，他便是自由的。但這個論證必須面對與效益主義類似的困難，即它既不考慮自由如何在個人之間進行分配，亦不重視所增加的自由的來源是否正當。設想五個人奴役甲，從而令得他們整體增加的自由大於甲一個人失去的自由，對論旨A來說，也是合理的^⑧。這樣做的危險是，為求整體自由的增加，少數人的權利往往會被不合理地犧牲。用羅爾斯的話，效益主義完全不重視個體的獨立與分離，只視個體為滿足整體利益的工具。如果整體自由的增加，是以犧牲弱勢者的權利和自由為代價，我們會覺得這是不公正的^⑨。我相信右派自由主義也不會接受這樣的結果，因為他們都反效益主義，並堅持個人權利不可侵犯^⑩。

四

右派自由主義通常會作出修正或澄清，並引用彌爾（John Stuart Mill）的「傷害原則」（Harm Principle），指出資本主義能在不損害他人自由的情況下，最大程度上增加每個人平等享有的自由（論旨B）。這種說法加了兩重限制。第一，一個人享有的自由，必須與別人相容；第二，每個人的自由都得到平等的增加，而不是在犧牲一部分人的情況下增加。論旨B顯然合理得多。但資本主義真的是實現這種理想的最佳制度？

先作兩點初步回應。第一，論旨B強調的是平等地增加所有人的自由。換言之，它不是單純地追求自由極大化，而是以自由均享作理想。如此一來，自由論證的性質隨即改變，平等和自由不再互相對立，而是平等從一開始便規範了分配自由的方式。按此說法，右派自由主義其實沒有忽略平等，它只是反對經濟分配的結果平等，卻贊成自由的平等分配。

第二，我們必須知道，論旨B所說的自由，到底是哪一種自由。右派自由主義者談自由時，往往喜歡用單數的自由（liberty），好像所有自由（liberties）都是同樣性質，具有同樣價值，並可以互換比較。但這種說法沒有道理。過馬路的自

由、信仰自由和參與政治的自由，指涉的是不同性質的自由，不可能簡單化約為同一種自由，然後加以量化比較。(一個完全沒有交通燈，但限制信仰自由的社會，難道較一個有很多交通燈，卻有信仰自由的社會，更為自由?)其次，不是所有消極自由都有同樣價值。正如泰勒(Charles Taylor)指出，在一個人家門前多設置一組交通燈和以法律限制宗教信仰，兩者都限制了他的自由，但人們通常會認為前者無關重要，後者卻構成對自由的嚴重損害。為甚麼?因為信仰自由和我們對美好人生的追求，有極大的相干性。判斷某種自由的重要性，需要看它幫助我們實踐了甚麼有意義的目標和活動^⑩。沒有這樣一種規範性背景，我們無從知道哪一種消極自由最值得珍惜。右派自由主義一開始時似乎想告訴我們，所有自由都同等重要，可以放在同一尺度加以比較。以上分析卻顯示，右派自由主義實際上只重視某些自由，而這些自由的基礎，則必須來自於某些更深層的價值信念。

那麼右派自由主義重視甚麼自由?他們當然重視公民及政治自由，但這不是他們的特別之處，因為羅爾斯這些左派自由主義者同樣強調這些自由的優先性。他們最獨特的，是宣稱個人應該享有完全支配物業這種自由的權利，甚至認為私有產權是其他權利(生命權、政治自由等)的必要條件^⑪。論旨B因此變成：資本主義能在最大程度上增加所有人平等支配物業的自由。但這是一個迷思。私有產權促進了部分人自由的同時，也限制了其他人的自由。設想一個公園本來屬於公眾，任何人都可在裏面自由散步玩樂，但現在該公園卻變成了乙的私有物業。在這情況下，乙的自由當然增加了，因為他壟斷了使用及轉讓該公園的權利。但與此同時，其他人卻喪失了使用該公園的自由。在未經乙的同意下，如果有人強行進入該公園，警察必然會出來阻止^⑫。又或設想一塊地本來不屬於任何人，在滿足某些條件後，乙取得了該地的產權。最後情況仍然一樣，因為其他人從此失去了自由使用該地的權利。道理其實很簡單，私有產權本身是法律制度的一部分，一個人的物業獲得法律保障的同時，同時涵蘊了其他人失去了使用該物業的自由。換言之，當一個社會大部分物業集中在一小撮人手上的時候，客觀上意味着其他人失去了使用這些物業的自由。

如果我的說法成立，論旨B便完全站不住腳。私有產權實際上不可能在最大程度上促進所有人平等的自由，放任式的資本主義甚至和這種理想背道而馳。一個經濟分配相對平等的社會，人們平等享有各種自由的機會，極可能較一個貧富懸殊的社會為多。由此可見，左派自由主義大可襲用右派同樣的邏輯，以增加平等的自由為名，支持財富再分配，而無須墮入右派重視自由，左派重視平等這種簡單二分的陷阱之中。事實上，就結果言，右派自由主義重視的可能只是一小撮人支配物業的自由，左派努力追求的，卻是所有人最大的平等的自由。

或許有人回應，只要一個人的私有物業的獲取方式是正當的，那麼便不構成對他人自由的限制。但這個回應已暗中轉換了對自由的理解：只有那些違反個人權利的外在干預，才被視為對自由的限制。但很少人會接受這種說法，因

一個經濟分配相對平等的社會，人們平等享有各種自由的機會，極可能較一個貧富懸殊的社會為多。由此可見，左派自由主義大可襲用右派同樣的邏輯，以增加平等的自由為名，支持財富再分配，而無須墮入右派重視自由，左派重視平等這種簡單二分的陷阱之中。

為按此定義，一個因殺人而被判終身監禁的人，仍然被視為自由^④。再者，它也偏離了自由論證的原意。自由論證本意是想指出自由本身是最終極的價值，如果自由的定義背後預設了個人權利作為更高的道德標準，整個論證便會失去意義。

最後，我們要問，私有產權作為一種自由，到底體現了甚麼深層價值，令其享有如此絕對的優先性。這個問題極為重要，因為私有產權不僅會限制自由，更會損害其他重要的價值。我們知道，右派自由主義基於私有產權至上而反對財富再分配，但沒有財富轉移，社會上老弱貧困的人的健康教育就業，以至基本生活條件等，都會沒有保障——而這些卻是追求不同人生計劃的必要資源。此外，貧富懸殊不僅令富者有更佳的物質享受，更會將財富轉化為政治權力，損害民主制度的基本精神。因此，要為無限制的私有產權辯護，右派自由主義有責任告訴我們，證成這種自由重要性的道德基礎在那裏。

五

右派自由主義可以透過將自由和自由的條件作區分，從另一角度為不平等分配作出辯護。它會論證，在一個保障私有產權的市場經濟體系中，每個人在法律上都享有平等的自由，貧富懸殊並不會削減這些自由，而只影響人們實踐這些自由的**能力或條件**^⑤。按此理解，億萬富豪和乞丐其實享有同等的自由。右派自由主義繼而指出，他們重視的只是前者，而不贊成政府透過財富再分配，以增強後者之名，干涉人們的自由。石元康便曾指出，右派自由主義作這種區分，目的其實是要強調「在自由經濟的社會中，大家的自由都是平等的，同時在自由經濟的保障下，所造成的經濟上的不平等，並非對任何人的自由有任何的損害」^⑥。

右派自由主義論證，在一個保障私有產權的市場經濟體系中，每個人在法律上都享有平等的自由，貧富懸殊並不會削減這些自由，而只影響人們實踐這些自由的能力或條件。很可惜，這種區分並不合理。窮人欠缺的不僅僅是自由的條件，而是自由本身。

很可惜，這種區分並不合理。我認為，窮人欠缺的不僅僅是自由的條件，而是自由本身。按消極自由的定義，當一個人受外力限制，不能做他想做的事情時，他便沒有自由。現在的問題是，窮光蛋到底和有錢人享有同樣的自由，抑或根本沒有自由？試看以下例子。一個分文俱無的老婦人經過百貨公司，看到一件禦寒大衣，未付款便想穿上它離開。不用多說，公司保安必然會立刻上前制止她，甚至報警將她拘捕。很明顯，沒有錢這個事實令她受到外力強制，而不能做她想做的事，即她其實沒有自由。唯一可以使她獲得這種自由的，是金錢。同樣的場景，換上一位闊小姐，只要她遞上鈔票，她便可以自由地將該件大衣據為己有，不會受到任何干涉。由此可見，貧窮確實使人少了自由，而不只是欠缺自由的條件而已。

一般人有個誤解，以為法律保障了窮老婦及闊小姐有同樣購買大衣的自由。但在其他情況相同下，法律實際上只是保障一個人有錢，才可以有買大衣的自由；沒有錢而又想擁有大衣，法律便會立刻作出干預（除非是別人免費贈

送)。上面的例子其實說明，在一個私有產權清楚界定的制度中，所有物業都名下有主，並受法律保障。而在大部分情況下，金錢是一個人從另一個人手上得到物業的必要甚至充分條件。當一個人沒有錢，而又想擁有某種物品時，他必會受到外在權力的即時干預，從而喪失自由。如果我的論證成立，自由與自由的條件的區分便不合理。右派自由主義如果真的重視平等的自由，它也許必須支持一個更重視平等分配的經濟制度，而不是資本主義的市場制度^⑩。

六

即使「自由論證」不成功，右派自由主義卻可嘗試從機會平等的理念證成經濟不平等。這種想法深入人心：自由主義追求的是起點平等，而不是結果平等。只要大家最初的起點一樣，每人便可以在市場上各展所長，努力賺取最多的財富。至於在公平競爭中，由於優勝劣敗造成的結果不平等，自然不過，道德上也完全可以接受，因為這是每個人努力後應得的結果，每個人要為自己的選擇負責。政府強行將人們的所得重新分配，反而是不義之舉。這裏所說的機會平等，是指每個公民在市場競爭時，不應由於性別種族膚色階級等差別而受到歧視，各種職位在法律面前向所有人平等開放。但對於由家庭及階級背景，以至個人能力上的差異所造成的不平等，這種機會平等觀卻覺得可以接受^⑪。

我想右派自由主義不考慮這些差異，其中一主要理由是會違反諾齊克 (Robert Nozick) 所稱的自我擁有權 (right to self-ownership)。諾齊克認為每個人均是獨立的個體，並有絕對的權利完全擁有自己，包括自己的身體、能力、人生計劃以及所做的一切選擇。個人權利高於一切。因此，「國家不可用它的強制手段迫使某些公民幫助另一些公民，又或禁止那些人們為追求自己利益或自我保護的活動。」^⑫因為這會違反康德 (Immanuel Kant) 的道德原則：「個人是目的，而非僅僅手段。未經他們同意，人們不可以被犧牲，或被用來達到其他目的。個人神聖不可侵犯」^⑬。這種極度個人主義的權利觀，令得機會平等的內容不得不如此形式及單薄。因為如果它稍為再強一點，例如人人有平等接受教育的權利，政府便要透過徵稅來提供義務教育，但這卻必然違反諾齊克所說的個人權利。很明顯，這樣的平等機會的社會，由於個人有極大自由運用自己的聰明才智及社會優勢，在市場中自由交換勞力和資本，並無限累積財富，最後導致的經濟不平等必然相當巨大。

問題在於，這樣單薄的機會平等觀是否合理。在這裏，我們可以開始引入羅爾斯的觀點。羅爾斯完全同意，一個公正的社會，必須將那些有損平等機會的因素排除出去，確保所有公民都有相同的起步點。他反對的，是右派自由主義對機會平等的理解過於狹隘。羅爾斯認為，經濟不平等的來源主要有兩個：一是出生時每個人所屬社會階層的差異。有些小孩生在富裕豐足的家庭，從小衣食無憂，接受最好的教育；有些卻生於貧苦之家，三餐不繼，遑論上學讀

諾齊克認為每個人均是獨立的個體，並有絕對的權利完全擁有自己，個人權利高於一切。因此，「國家不可用它的強制手段迫使某些公民幫助另一些公民，又或禁止那些人們為追求自己利益或自我保護的活動。」這種極度個人主義的權利觀，令得機會平等的內容不得不如此形式及單薄。

書。二是天賦能力的差異。有些人天生聰敏，智力過人，有些卻天生殘疾，難以照顧自己。很明顯，這兩種差異，一開始便令人們的機會極不平等，從而令得人們擁有的收入和財富變得相當懸殊。羅爾斯指出，這些先天及後天的差異，純是偶然的運氣使然，而不是人們自願選擇或努力的結果。一個人生於富有之家又或天賦異稟，都只是上天的自然博彩 (natural lottery) 而已，談不上應得與否。因此，這些差異及其所帶來的財富不平等，從道德的觀點看，是完全不應得的。右派自由主義的機會平等觀不合理的地方，是它容許這些不相干的因素，從一開始便影響人們的人生前景。真正的機會平等，除了立法禁止種族及性別歧視等外，更有必要矯正這些任意的自然及社會差異^②。

七

羅爾斯指出，一個人生於富有之家又或天賦異稟，都只是上天的自然博彩而已，談不上應得與否。因此，這些差異及其所帶來的財富不平等，從道德的觀點看，是完全不應得的。真正公平的公正原則，應該在不受個人控制的環境和自願的選擇之間作一清楚區分。

如果某種正義原則真的能夠完全消除這兩種差異，是甚麼因素仍會令得結果不平等？那顯然是人們的選擇及努力。設想丙和丁的智力及家庭背景完全一樣，進入社會時大家都有1,000單位的資源。但丙好吃懶做，很快便花剩100單位，丁卻努力工作，將他的所得增加到2,000單位。換言之，經過一段時間後，兩人之間便有1,900單位的差距。按照羅爾斯的邏輯，這種不平等理應不需被重新分配，因為這是人們自願選擇的結果，從而每個人需要為自己的選擇負責。如果將丁的所得分給丙，其實不公平，因為這是用丁的努力補貼丙昂貴的生活方式了。真正公平的公正原則，應該在不受個人控制的環境 (circumstances) 和自願的選擇 (choices) 之間作一清楚區分，前者只是運氣使然，因此必須將其影響減到最低，以確保真正公平的機會平等；後者卻是應得的，其產生的不平等必須被接受。很多自由平等主義者 (或稱運氣平等主義 [luck egalitarianism]) 都接受了這種區分，並認為這是羅爾斯公正理論的核心^②。

但在這個關鍵問題上，羅爾斯本人的立場並非如此清晰，他似乎不太相信有所謂純粹的選擇。他說^②：

我們並不應得 (deserve) 我們在自然天賦的分配中所佔的位置，一如我們不應得在社會中最初的出發點一樣。而認為一個人應得能夠使他努力培養他的能力的優良個性，同樣有問題，因為這些個性相當程度上依賴於早期生活中的幸運家庭和環境——對於這些我們沒有任何功勞可言。應得的概念不適用於這些情況。

羅爾斯似乎認為，人們成年後做的許多決定，和他們的性格有關，但一個人的性格卻和他成長的家庭和社會環境密切相關，而生於那一個家庭，卻純屬運氣，和應得無關。因此，很多表面看來是自主的個人選擇，實際上並非如此。在選擇公正原則時，羅爾斯基本上不考慮由於純粹個人選擇而導致的結果不平

等。導致不平等的原因，總和那些不應得的條件有關。但這樣一來，任何不平等分配，從道德觀點看，便都變得難以接受。為達到真正的機會平等，最合理的做法，是合作者平分所有的基本物品 (primary goods)，包括自由與權利、收入與財富、機會與自尊的基礎等。羅爾斯卻覺得可以有更好的選擇。一來因為有些不應得的不平等，無論如何也難以拉平。例如一個瞎子，無論分給他多少資源，也難以令他和常人處在同一起步點上。二來限制那些有能力者發揮他們的天份，似乎對他們本人及社會都是一種浪費。因此，我們可以設定一個條件：當且僅當 (if and only if) 一個不平等分配對所有合作者都有利的情況下，經濟不平等才可以被接受。這種不平等沒有違反公正，因為它較絕對的平均分配對所有人更為有利，同時沒有人在此種分配中被剝削或犧牲。用他自己的話²⁴：

沒有人應得他較高的天賦能力，又或應得一個較為有利的社會出發點。但這當然不表示我們因此有理由忽略，甚或消除這些差別。相反，社會基本結構可以被安排為利用這些偶然因素，為那些最不幸者謀求好處。因此，如果我們希望建立一個社會體系，使得任何人都不會因為其在自然資質分配中的偶然位置，又或社會中的最初地位得益或受損，而不同時給出或收到某些補償利益，我們就被引導到差異原則。

現在讓我們看看羅爾斯那兩條有名的公正原則：

(1) 每個人都有同等的權利，在與所有人同樣的自由體系相容的情況下，擁有最廣泛的平等的基本自由 (basic liberties) 體系。(最大的均等自由原則)

(2) 社會和經濟的不平等應這樣安排：

(a) 在和公正的儲蓄原則一致的前提下，對社會中最弱勢的人 (the least advantaged) 最為有利；(差異原則)

(b) 在公平的平等機會的條件下，職位與工作向所有人開放。(平等機會原則)²⁵

第一條原則處理的是權利和自由的分配。這些自由包括思想信仰自由、結社及政治參與自由等。第二條原則處理的是社會及經濟資源的分配。平等機會原則的目的，是要將人們的社會背景及階級差異減到最低，確保有相同能力及意願的人有同樣成功的機會。因此，政府要確保人人有平等受教育及訓練的機會、防止過度的財富累積、徵收遺產稅、保證職業的自由流動等。至於差異原則，則可以用收入的相對多寡或社會職位的高低，定出最弱勢群體的界線，然後規定一個社會最低保障，透過財富再分配，資助這些弱勢階層。

由差異原則可見，羅爾斯並不反對經濟不平等，但條件是必須對最弱勢的人最為有利。差異原則背後的理據，在於一個公平的社會合作，必須將那些與社會公正不相干的因素排除出去，確保真正的機會平等。那些一出生便具優勢的人，之所以容許分得較多財富，不是因為他們理應獲得更多，甚至不是因為他們的努力，而是由於這樣對最弱勢者最為有利。「差異原則實際上代表一種共

羅爾斯並不反對經濟不平等，但條件是必須對最弱勢的人最為有利。差異原則背後的理據，在於一個公平的社會合作，必須將那些與社會公正不相干的因素排除出去，確保真正的機會平等。那些一出生便具優勢的人，之所以容許分得較多財富，是由於這樣對最弱勢者最為有利。

識：即在某些方面視自然才能的分配為共同資產 (common asset)，並分享由於這種分配的互相補足而可能達致的更大的社會及經濟利益」^{②⑥}這樣的社會，雖然仍存在不平等，但卻遠較右派自由主義式的社會平等得多。羅爾斯提倡的是一個大政府，在保證基本自由的同時，政府會透過累進稅、遺產稅及其他方式(教育、醫療、社會保障計劃等)防止財富集中在小部分人手上。過度的不平等，不僅違反差異原則，亦會影響自由原則及平等機會原則。羅爾斯清楚意識到，經濟不平等會直接導致政治不平等，從而損害政治自由及民主的價值。

他甚至提出，我們需要將他所主張的「財產所有民主制」(property-owning democracy)和福利國家區分開來。「財產所有民主制的背景制度，連同它的(可行的)競爭性市場，是嘗試分散財產和資本的所有，並因而試圖阻止社會的一小部分人控制經濟並間接控制政治生活本身。」^{②⑦}因此，雖然經濟體系中的生產部分必須是競爭性市場，但在產出分配及生產工具的所有權方面，既可以是財產所有民主制，亦可以是「自由社會主義制」(liberal socialist regime)，何者較為可取則由該社會特定的歷史條件和傳統決定^{②⑧}。但對福利國家來說，只要在某一合作階段的最後，給予那些由於意外或不幸而陷於苦況的人一定的保障便已足夠(例如失業補償或醫療津貼)，但卻容許相當大的貧富懸殊及政治權力的不平等。

羅爾斯的理想，是所有公民在每一階段的開始，便應盡可能有平等的起步點。這樣一來，機會平等和結果平等之間的距離便大為收窄。再以丙和丁為例。假設兩人的起步點一樣，但由於選擇不同的人生方式，結果退休時丙只有一萬元的財產，丁卻累積到一百萬元。但為了確保兩人的子女有公平的起步點，丁死後必須有相當高比例的財產，透過遺產稅轉移到丙的子女身上才行。這意味着為了實現機會平等，相當程度的結果平等是難以避免的。不少人以為機會平等很易達到，並以此為資本主義辯護。但如果我們真的像羅爾斯那樣理解機會平等，現時的家庭及社會分配制度可能需要進行極為根本的改變。

諾齊克和羅爾斯的確對人及社會有極為不同的看法。諾齊克承繼的是洛克那種極度個人主義式的自由主義傳統，相信個人先於社會而存在，並擁有一些不可侵犯的個人權利。但羅爾斯卻視社會為自由平等的公民之間的一個公平合作體系。

八

如果接受羅爾斯這種對機會平等的理解，我們可以如何回應諾齊克的批判？這個問題至為關鍵。諾齊克認為，羅爾斯將人的天賦才能視為社會共同資產的看法，並不重視個體的獨立及分離，因為他們的才能及努力，必須被迫部分地轉移給別人。而這違反了康德的原則，因為在未經個人同意的情況下，強行將部分人的才能服務於他人，是視人為工具，而非目的^{②⑨}。一個人如果有權擁有自己，必然包括他天生的才能，弱勢者沒有任何向他索取利益的正當理由。

撇開許多論者細緻的回應不談，我想諾齊克和羅爾斯的確對人及社會有極為不同的看法。諾齊克承繼的是洛克(John Locke)那種極度個人主義式的自由主義傳統，相信個人先於社會而存在，並擁有一些不可侵犯的個人權利。這些權利佔據了所有的道德空間，容不下任何其他道德考慮。所謂社會合作只是個

人運用自己的優勢，在市場上進行自願的交易而已。每個人都是完全獨立的個體，彼此沒有任何非契約性的義務。但羅爾斯整個理論的出發點，卻視社會為自由平等的公民之間的一個公平合作體系。所謂「自由平等的公民」，由人的兩種道德能力構成：第一是能夠了解、應用並依公正原則行事的正義感能力 (a sense of justice)；第二是能夠自主地形成、修改及理性地追求不同人生計劃的能力。當人們最低限度地擁有這兩種能力時，他們被視為自由平等的道德人，而此亦是參與社會合作的充分及必要條件^⑩。那些將人們區分的自然能力及社會背景，從道德人的觀點看，是不相干的。所謂公平合作，是指每個平等的參與者，都能合理地同意合作的條件，並在平等的基礎上對等互惠 (reciprocity)。平等，從一開始便規範了人與人之間的合作關係，並要求每個人由一己的角度 (personal perspective) 抽離出來，轉從一個公正無偏的角度 (impartial perspective) 看待人與人的關係，同時對合作者有一種視人如己的關切關懷。個人不是先於社會而存在，彼此之間也不是漠不關心。

原初狀態及無知之幕的設計體現的正是這種道德理想。羅爾斯一再告訴我們，「在作為公平式的公正中，人們同意分享彼此的命運。在設計制度時，只有在如此做有利於共同利益的情況下，他們才願意利用他們自然和社會環境的偶然因素。兩條公正原則是一種對待命運中的偶然因素的公平方式。」^⑪經濟不平等，必須從最弱勢者的觀點看。而其所追求的公正社會，顯然不是自利式的個人主義社會。因此，我們切勿誤會差異原則的證成，是緣於一群自利的人，在原初狀態中討價還價後的結果。如羅爾斯多次強調，最重要的是決定契約環境的那些道德約束。「這些約束表達了我們視之為社會合作的公平條款的限制。因此，觀察原初立場這個理念的一種方式，是視其為一個說明性的設計，統合這些條件的意義並協助我們引導出它們的後果」^⑫。

如果我們接受差異原則，我們必須對「自我」持一種特定的看法，即一個人的能力、個性不是構成自我的本質條件。因為只有如此，羅爾斯所謂「個人能力是社會共同資產」的說法，才不會被視為侵犯了個體的獨立自主，從而才可以回應諾齊克的批評。

九

羅爾斯對不平等分配的證成，卻有幾重張力，以下簡略言之。第一，如果我們接受差異原則，我們必須對「自我」(self) 持一種特定的看法，即一個人的能力、個性不是構成自我的本質條件。因為只有如此，羅爾斯所謂「個人能力是社會共同資產」的說法，才不會被視為侵犯了個體的獨立自主，從而才可以回應諾齊克的批評，即將一個人憑其天賦能力創造的財富進行再分配，和損害一個人的自我無關。這樣一來，構成自我身份的條件，必然甚為單薄，甚至只剩下自我選擇的能力而已。這種自我觀是否合理，姑且不談。但羅爾斯在證成自由原則及其優先性時，訴諸的主要是人有自主地追求一己人生計劃的最高關懷 (highest-order interest)。但一個人在選擇及實踐自己的人生計劃時，必然不能只是一種抽象的選擇能力，而必須根據自己的能力、喜好及個性等作出選擇，並願意為之負責。因此，一個人的人生計劃，基本上無從和他的能力及個性分割。如

果這些能力不是一個人所應得的，那所謂個人自主似乎亦無從說起。換言之，自由原則和差異原則背後預設的對自我的理解，潛在一種不易化解的張力。

第二，差異原則並不能完全體現羅爾斯對機會平等的理解。如果羅爾斯希望消除人與人之間的先天差異，追求真正的機會平等，然後各人對自己的選擇負責，那麼他必須為由於選擇而造成的經濟不平等留下空間。例如在丙和丁的例子中，丁沒有理由要津貼丙的生活選擇。一個公平的做法，是應該在經過一段合作後，在最弱勢和最有利的群體中，區分哪些是由不應得的條件造成的，哪些是由選擇和個人努力造成的。當然，這在實際上很難做到，但就理論言，卻是必要的^③。我們必須在選擇與運氣之間作一原則性的區分。但如果羅爾斯相信沒有純粹的選擇，任何選擇最後總是和不應得的環境有關，那便有點決定論的意味了，而這和自由原則強調的個人自主的理念便會構成另一重張力。

第三，差異原則要體現的，是人人平等的精神。具體點說，在決定公正原則的過程中，每一個人都有否決權，公正原則必須得到所有自由平等的合作者的一致同意。而合作者之所以同意最弱勢者的觀點構成對不平等分配的一種約束，是因為彼此接受最弱勢者的先天不利條件是不應得的，佔優勢者對他們有一種道德義務。如果這樣，佔優勢者為甚麼不該將他們合作後賺取的所得，和弱勢者平均分配？這似乎對最弱勢者更為有利。我想原因只有一個，即如果不容許具優勢者多分一些，他們便會沒有足夠動機努力工作，從而削弱經濟效率。這其實假設了具優勢者的利他動機有限，沒有多一些回報，他們根本不願意合作。這種對動機的了解，或許相當切合實際情況。但如果依從羅爾斯的平等主義精神，這種證成差異原則的理據，豈不是和效益主義一樣，乃對「人性自利」的一個妥協，從而只是一個不得已的次佳選擇而已^④？

公正原則必須得到所有自由平等的合作者的一致同意。合作者接受最弱勢者的先天不利條件是不應得的，佔優勢者對他們有道德義務。如果這樣，佔優勢者為甚麼不該將他們賺取的所得，和弱勢者平均分配？原因只有一個，具優勢者的利他動機有限，沒有多一些回報，他們根本不願意合作。

註釋

① John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999). Justice 一詞很難有對稱的中文翻譯，下文會「公正」及「正義」互用指涉同一意思。

② Thomas Nagel, "Equality", in *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 107. 亦可見 J. J. C. Smart, "Distributive Justice and Utilitarianism", in *Justice and Economic Distribution*, ed. John Arthur and William Shaw (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1991), 108。

③ 當然，這不是唯一的理由。例如平等分配可能需要一個集權政府，從而導致貪污及欠缺效率等，也可令得效益主義反對平等分配。

④ 很多人以為效益主義是一種個人主義式的利己主義，這其實是一個很大的誤解。羅爾斯對此有很好的討論，見註①，頁26。

⑤ 有關討論可見 Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1991), 11。

⑥ John Hospers, "What Libertarianism Is", in *Social Ethics: Morality and Social Policy*, ed. Thomas Mappes and Jane S. Zembaty (New York: McGraw Hill, 2002), 319-26; Milton Friedman, "The Future of Capitalism", *Vital Speeches of the Day* 43, no. 11 (15 March 1977): 333-37.

⑦ 這種想法連很多左派自由主義者也接受，例如Thomas Nagel, "Nozick: Libertarianism without Foundation", in *Other Minds: Critical Essays, 1969-1994* (New York: Oxford University Press, 1995), 138.

⑧ 這個例子見Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 1990), 135-36。我以下對「自由論證」的討論，也從此書第四章得益甚多。

⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 同註①，頁26；89；87；266；87；xiv-xv；240-42；442-43；19。

⑩ 諾齊克(Robert Nozick)所謂個人權利構成「邊際約束」(side constraint)的說法便是最佳例子。*Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 31.

⑪ Charles Taylor, "What is Wrong with Negative Liberty", in *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 218.

⑫ 同註⑥John Hospers，頁321。

⑬ 對此詳細的討論可見G. A. Cohen, "Capitalism, Freedom and the Proletariat", in *Liberty*, ed. David Miller (Oxford: Oxford University Press, 1991), 163-82.

⑭ 這其實是洛克式(Lockean)的對自由的理解。註⑥Kymlicka，頁138。

⑮ 柏林和羅爾斯都接受作這樣的區分。Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), liii, 122; 註①Rawls，頁179。但得留意，柏林和羅爾斯都不是右派自由主義者，因為他們相信其他價值同樣重要，從而贊成財富再分配。

⑯ 石元康：《當代自由主義理論》(台北：聯經出版事業公司，1995)，頁21。

⑰ 這個論證主要得益於和石元康先生的討論及柯亨(G. A. Cohen)於1999年在倫敦報告的論文"Freedom and Money"。但筆者未能確定該論文是否已經發表。

⑱ 羅爾斯稱這為自然的自由體系(system of natural liberty)，見註①Rawls，頁62。

⑲⑳㉑ 同註⑩Nozick，頁ix；31；172。

㉒ 詳細討論可見註①Rawls，第12及17節。

㉓ 這些哲學家包括德沃金(Ronald Dworkin)、柯亨、阿尼森(Richard Arneson)、內格爾(Thomas Nagel)、基姆利奇卡(Will Kymlicka)等。對運氣平等主義有力的批評，可參考Elizabeth Anderson, "What is the Point of Equality", *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287-337。亦可見Samuel Scheffler, "What is Egalitarianism?", unpublished.

㉔ 見*A Theory of Justice*的1972年初版，頁102；修訂版作了輕微改動。

㉕ 羅爾斯後來對此作了修正。John Rawls, "A Kantian Conception of Equality", in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999), 258-59.

㉖ 柯亨對此問題有很好的討論。見G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000).

紳士公共空間在中國

• 金觀濤 劉青峰

二十世紀的兩次世界大戰，促使人們思考並推動建立不同形式的超越民族國家的國際公共空間。隨着歐盟和歐元在世紀之交成為現實，中日韓學者也正在探討建立東亞公共空間的可能性。由於儒學曾經是東亞傳統社會共同擁有的政治文化，有些學者認為儒學在未來東亞公共空間建構中將有可能扮演某種角色，這樣，考察儒學和公共空間的關係，也就成為一個具有現實意義的理論問題。

十九世紀末二十世紀初，中國社會曾出現以儒學價值為認同的公共領域，我們稱之為「紳士公共空間」，但它並沒有提供憲政和民主的穩定文化架構，當代中國政治文化的形成，恰恰是建立在批判紳士公共空間之上的。

我們可以把上述問題分解成三個邏輯上互相關聯的問題。首先，從理論上分析，儒家政治文化是否可以成為公共空間的思想基礎？其次，在歷史上如果曾經出現過某種以儒學為基礎的公共空間，它是在何種條件下、以何種形態出現的？第三，這種公共空間和西方現代社會的公共空間有哪些差別，在新世紀有無意義？本文將以中國政治文化現代轉型為例，討論以上三個問題。我們的初步看法是：十九世紀末二十世紀初，中國社會曾出現以儒學價值為認同的公共領域，我們稱之為「紳士公共空間」，但它並沒有提供憲政和民主的穩定文化架構，當代中國政治文化的形成，恰恰是建立在批判紳士公共空間之上的。

一 儒學中的公共意識

中國傳統社會是否存在公共空間？早在1990年代初，學術界就在爭論這一問題^①。如果把公共空間 (public sphere) 僅僅視為私人 and 國家之外的公共領域 (public realm)，那麼，中國傳統社會肯定有不同形式的公共領域。即使在政治

* 本論文為香港研究資助局 (RGC) 資助的研究計劃 "A Quantitative Study of China's Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)" 成果的一部分，在此說明並致謝。

領域中，早在先秦兩漢時代，士大夫的公論、議政就已經成為中國傳統政治的要素。中國歷代國家官僚機構的末梢是縣，縣以下社會整合主要是依靠家族組織和紳士自治。特別是明清以來，紳士在縣以下的自治形成不同於官僚政治的民間社會，黃宗智稱之為介於國家和社會之間的第三領域^②。

但是，根據哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的觀點，把「公共空間」嚴格定義為社會生活中的一個領域，在這個領域中，作為私人的個人凝聚在一起而成為公眾，可以形成像公共意見這樣的事物^③。即公共空間不僅是一個私以外的領域，更重要的，它必須是將「私」合成「公」的場所；這樣，其成立就必須具備很多社會條件。據此，我們認為，現代公共空間在觀念上則必須滿足如下前提：首先要明確區分公共領域和私人領域；這兩個領域的價值理念必須是不同的；第二、承認私人領域和相應價值的正當性。這樣，才可能把私人領域的價值選擇合成為公共選擇，並用其作為政治制度正當性的基礎之一。歷史上，這類公共空間的出現往往與傳統社會的現代轉型相聯繫。而中國傳統社會中的公共領域，顯然不是上述意義下的公共空間。

將儒家政治文化和現代公共空間上述兩個條件相比較，則明顯可見：儒學以家庭倫理為中心，注重私領域合理性，某種意義上可以說滿足第二個條件；但儒學不滿足第一個條件，即公共領域價值必須不同於私領域的價值。現代公共空間所注重的公共意識，必須有如下不互相矛盾的意義結構：一方面「公」代表了不同於個別性的普遍性；另一方面，「公」也必須同時代表超越個人和家庭（家族）之外的公共領域相應的價值觀（公共之理）。也就是說，現代公共意識，無論是從領域上、還是從普遍性之價值上，都必須明確劃分公與私的界限。但在主導中國的儒家政治文化中，由於忠和孝是綱常的核心，它們作為中國社會整合的思想基礎必須強調忠孝同構，這就使得儒學雖有其公共意識，但忠孝同構卻導致私人領域與公共領域中「公」互打通了，從而不可能滿足公共空間必不可少的第一個前提。

我們可以先分析中文「公共」一詞的意義。「公共」自古以來有兩重含義，一是代表「公」這一價值，二是公眾，即與public意義相當。雖然這一詞古已有之，但中國傳統社會從不用「公共之理」來指稱最普遍的道理，因為它同儒家倫理矛盾。例如，父子之愛本來是屬於私人領域的事，而孝道是儒家倫理的核心和出發點，它代表了最普遍道德秩序、維繫社會的綱常；這樣，孝也不再被視為私。所以，程伊川會說：「父子之愛本是公」^④。這裏「公」不僅是指普遍性，而且是公共領域之理；父子之愛所體現的「公」，正是儒家的社會觀，把國家視為家庭家族的同構體，也就是將父權制家庭倫理推廣到家族以外的政治生活中。在公共社會事務上忠的價值也就被當作孝的延伸，使得公共領域政治合法性根據亦私人化。由此可以看到，在儒家的公共意識結構中，忠孝兩個普遍的核心價值，它們在價值上和普遍性上都是屬於「公」；但在領域上，孝和忠卻都是一人對另一人的關係，屬於私人領域。由於儒家公共意識的這種特點，使得中國傳統政治文化中，很難在觀念上劃清國家、政府與皇帝、皇權之間的界線^⑤。儒家在講述孝和忠這種最普遍之理時，往往不用公認之理的「公理」一詞，而用「天理」和「實理」這樣的詞彙^⑥。也就是說，儒學的忠孝同構理論體系，使得

現代公共意識，無論是從領域上、還是從普遍性之價值上，都必須明確劃分公與私的界限。「公共」自古以來有兩重含義，一是代表「公」這一價值，二是公眾。雖然這一詞古已有之，但中國傳統社會從不用「公共之理」來指稱最普遍的道理，因為它同儒家倫理矛盾。

儒學的公共意識在價值上消弭了公共領域和私人領域的界限，不支持公共領域之理高於私領域之理，從而不可能孕育產生公共空間必不可少的公民、國民觀念。

事實上正因為儒家公共意識中強調忠孝同構，一切公共事務必定以家族和王權為本位，所以歷史上，只要儒學的官方意識形態地位牢固，即使紳士鄉村自治構成家族和國家之外的公共領域，其活動仍必須受制於禮教。一旦紳士鄉村自治和公共活動越出家族和為皇權服務這一軌道，就被認為是不正當的，中文有專門的形容詞：「結黨營私」。也就是說，從觀念上看，中國傳統社會雖然重視私領域的正當性，但並不存在一個在價值上超出家庭、家族和政府管轄之外訴諸個人的正當的公共領域。

因為儒家公共意識中強調忠孝同構，一切公共事務必定以家族和王權為本位，所以歷史上，只要儒學的官方意識形態地位牢固，即使紳士鄉村自治構成家族和國家之外的公共領域，其活動仍必須受制於禮教。中國傳統社會並不存在一個在價值上超出家庭、家族和政府管轄之外訴諸個人的正當的公共領域。

二 以家族為本位的公共空間之構想

在受西方衝擊而被迫現代轉型之前，中國傳統社會佔統治地位的意識形態是宋明理學，忠和孝一直保持同構，所以二十世紀前的中國並沒有甚麼儒學式的公共空間。但是，從邏輯上講，只要在儒學內部打破忠孝同構的框架，儒家政治文化就有可能成為公共空間的文化基礎。這種以家族為本位構成政治公共領域的設想，在明末清初是曾出現過的，其代表著作就是黃宗義的《明夷待訪錄》。

在中國思想史上，《明夷待訪錄》以批判皇帝家天下，主張「天下為主、君為客」而聞名。長期以來，思想史研究者將其歸為儒家民本思想的創造性發揮；但我們認為《明夷待訪錄》之所以重要，是因為它提出了一種以家族為本位的公共空間構想。黃宗義運用「理在氣中」的哲學，把儒家倫理限定在同氣的人群中，即它只對有血緣關係的組織系統才有效。他分析指出，君臣之間並無血緣關係而不可能同氣，故由孝推不出忠^⑦。一旦忠孝不同構，就從儒學內部切斷了把國家社會等公共領域與家族聯成一體的倫常關係網。

在黃宗義看來，以孝為核心的儒家倫理雖然是家族組織的基礎，但它卻不能投射到家族之外的公共領域，也就是說忠孝不是對等關係。一旦忠不是社會和國家的組織基礎，皇帝也就不再處於最高的倫常等級，他同臣民的關係也就不能類同於父子關係，而只是分工不同^⑧。既然國家不再是家族的同構放大，那麼甚麼是公共領域的組織原則呢？黃宗義借對三代理想君王的描繪來說明這一組織原則^⑨：

有生之初，人各自私也……天下有公利而莫或興之……有人者出，不以一己之利為利，而使天下受其利……此其人之勤勞，必千萬於天下之人。夫以千萬倍之勤勞而已又不享其利，必非天下之人情所欲居也，故古之人君，量而不欲入者，許由務光是也，入而又去之者，堯舜是也，初不欲入而不得去者，禹是也，豈古之人有所異哉？好逸惡勞亦猶夫人之情也。

這裏，黃宗羲首先肯定了人各自利的正當性，即私的合理性，認為就連三代理想君王尚且都是如此。然後，他把三代政治定義為「興天下之公利」和「除天下之公害」的公共事務，國家就是為了達到這一目的而設。由於從事這一公共事務對個人（和家族）並無直接好處，這就成為許由、務光不願當君王及堯舜禪讓的理由。在這種國家組織藍圖中，理想君王已不再是道德楷模，而是和正常人一樣關心自己家庭正當私利的社會成員。

顯而易見，只要忠孝同構不成立，以孝道為基礎的家庭倫理也就不能作為國家和公共領域組織原則，國家組織就應該和家族組織不同。《明夷待訪錄》大部分內容都在論述這些區別，它將中國歷代政治弊病都歸為皇帝的家天下，即把國家視為一家一姓所有。但必須指出，《明夷待訪錄》基於反對忠孝同構、批判皇帝家天下而產生的政治理念，並不同於現代市民社會的公共空間。現代市民社會的公共空間以個人為本位，是個人利益、意見合成公共利益、公共意見的場所。而黃宗羲心目中的私，並不是指獨立的個人，而是家族。在黃宗羲的理想社會組織藍圖中，政治公共空間並非由個人組成，其基本單位是一個個家族，參與者是紳士，他們是家族的代表，大多具有族長、地主和道德（知識）精英三重身份。由此，我們暫且把《明夷待訪錄》中想像的這以家族為本位、以紳士為代表制的公共領域，稱為紳士公共空間。在國家和公共領域應如何組織這一層面，黃宗羲並無太多議論。他只是指出，應該發揮學校的議政和監督功能。學校作為讀書人（知識份子）和士大夫公共場所，通過議論發揮政治功能，無疑是某種政治公共領域形式。

紳士公共空間高度強調士人（讀書人）對儒家倫理及家族利益的代表性。從身份代表這一意義上講，它十分類似於哈貝馬斯在討論西歐中世紀封建等級制度所講的、每個等級在宮廷政治中，都有自己代表的所謂代表制公共領域。但是，我們所討論的紳士公共領域和哈貝馬斯代表制公共領域有一個根本不同。西歐封建制度中，不同等級既不屬於「私」，亦不屬於「公」^⑩；這種代表制的公共領域就不可能是一個將私合成公的場所。而紳士公共空間由家族代表組成，家族屬於私領域，因此當紳士組成公共領域時，卻意味着由私合成公的機制可以實現，這一點恰恰與現代市民社會公共空間類似。因此，西方中世紀代表制公共領域尚沒有現代公共空間性質，而紳士公共空間卻有可能是市民社會公共空間在中國本土的源頭。

紳士公共空間由家族代表組成，家族屬於私領域，因此當紳士組成公共領域時，卻意味着由私合成公的機制可以實現，這一點恰恰與現代市民社會公共空間類似。因此，紳士公共空間有可能是市民社會公共空間在中國本土的源頭。

三 紳士公共空間與「公理」、「國民」和「社會」三個新術語

明末清初批判宋明理學的中國近代傳統中，雖然孕育着現代公共空間的思想觀念，但只有當中國在西方衝擊下被迫實現社會現代轉型時，它才能呈現出來作為接受西方公共空間的思想資源。歷史上，黃宗羲的《明夷待訪錄》正是在晚清才獲得高度重視。黃宗羲不僅被廣大知識份子推為中國的盧梭（Jean-Jacques Rousseau），而且在大力推行預備立憲的1907年，清廷居然把這位明遺民入祀文廟^⑪。眾所周知，盧梭的《社會契約論》（*Du Contrat Social*）中訂契約的主體是個

人，而《明夷待訪錄》中肯定的「私」為家族，兩者不可相提並論。黃宗羲之所以被當作是中國的盧梭來推崇，正因為他提出的紳士公共空間構想，可以作為中國社會文化現代轉型的載體。為甚麼儒家意識形態的現代轉型一定會伴隨紳士公共空間的出現？關鍵在於：推動清末政治改革的是既有的傳統權力主體，包括朝廷、官僚和紳士，他們一方面要引進西方現代政治經濟制度，同時也不能損害自身的權力和利益；這樣，儒家倫理就必須仍然是清廷和廣大紳士擁有各種權力的正當性基礎；同時又要把儒家意識形態(中學)和西方現代政治經濟思想(西學)分成兩個互不相干的領域。中學保持紳士在家族內的權力和原有政治秩序的合法性；西學在家庭和原有權力關係之外的公共領域有效，成為引進西方現代政治經濟制度的理論根據。如果說《明夷待訪錄》破壞了公共領域之理和私領域之理的同構，提供了紳士公共空間成立的思想前提，那麼清末政治改革則使得這一思想有了得以實現的歷史條件，從而紳士公共空間可以成為當時學習西方現代市場經濟和民主政治制度的載體。

如果說《明夷待訪錄》破壞了公共領域之理和私領域之理的同構，提供了紳士公共空間成立的思想前提，那麼清末政治改革則使得這一思想有了得以實現的歷史條件，從而紳士公共空間可以成為當時學習西方現代市場經濟和民主政治制度的載體。

我們有甚麼根據說明，清末改革之際官方意識形態中已出現了將公共領域之理和私人領域之理分離的公共意識呢？普遍觀念的改變是可以從語言學上找到證據的。我們認為，這方面最明顯的證據是「公理」和「國民」這兩個新政治術語的凸現。「公理」一詞在中文裏古已有之，用於表達公認之理和公共之理。在第一節我們已分析指出，由於儒家倫理主張忠孝同構，儒家公共意識中造成普遍主義和公共領域價值的互相衝突，它是不能用「公理」來表達的。圖1為我們以擴充了文獻的「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」^②，作出的「公理」、「國民」兩個詞的出現頻度年度分布。先看「公理」一詞，1890年代前很少運用，1895年後開始頻頻出現，1900-1911年則是這個詞最普及的時期。

「國民」這個詞在甲午後成為政治術語，正好可以表明紳士公共空間和清廷推行現代化之間的關係。甲午戰敗使得政治經濟改革被提到議事日程上來，而儒家倫理不能提供引進西方政治經濟制度的正當性根據，於是訴諸中西公共之

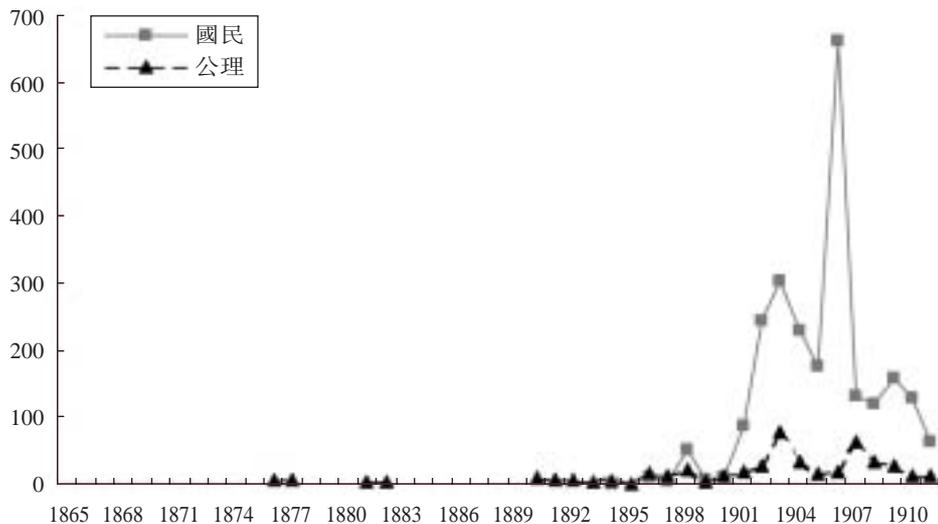


圖1 「公理」、「國民」兩詞在1830-1911年的出現頻度

理的「公理」一詞凸現出來，它代表了一種不同於儒家倫理的公共領域之理。「公理」一詞在晚清政治文獻使用中主要有以下三種意思：

第一，它是指中西公共之理，是國際法的根據。而儒家倫理是不可能成為國際法的根據的，故早在1864年總理衙門出版的《萬國公法》中，國際法譯為公法，但並沒有用「公理」一詞。而1895年後「公理」作為中西公共之理，頻頻出現在上諭和大臣的奏摺之中，作為公法和理據。士大夫也是這樣理解「公理」的，如梁啟超論述道^⑮：

以公理(人與人相處所用謂之公理)公法(國與國相交所用謂之公法，實亦公理也)為經，以希臘羅馬古史為緯，以近政近事為用。……而以西人公理公法之書輔之，以求治天下之道。

「公理」的第二種用法，是指涉物競天擇、適者生存的進化規律，當時進化論被視為國家獨立、個人權利正當性的根據。顯然，這也是一種儒家倫理未曾處理過的公共之理。第三，「公理」是「公德」的基礎。1902年，梁啟超明確提倡一種不同於儒家倫理道德的公德。他說，中國人的道德意識「偏於私德、而公德殆闕」。他把儒家倫理所規範的五倫、忠孝都看成私德，而公德則是個人對群體、社會、國家之關係，它是公共領域之道德。梁啟超這樣強調：「人群之所以為群，國家之所以為國，賴此德焉以成立也」^⑯。公德所代表的現代公民道德，其根據是個人權利這一公理；公德所要求的社會成員，也不再是臣民，而是國民。圖1中「國民」與「公理」兩詞的頻度分布表明：在「公理」被作為公共領域之理之前，「國民」這個詞從未被使用；而隨着「公理」普及，「國民」也成為最常用的詞匯。

另一個證據是「社會」一詞勃興並在1903年後取代「群」這個詞^⑰。阿倫特(Arendt Hannah)曾用“society”(「社會」)的興起來代表西方政治經濟組織之現代轉型^⑱：

一個既非私人又非公共的社會領域的興起嚴格說來是一個比較晚近的現象，從起源上說，它是隨着近代而開始的，並且在民族國家中獲得了自己的政治形態。

分析「社會」這個詞語，可以發現它與近代社會的關係。因此，在西方用「社會」來指涉人類生活在其中的組織，也可以看作為公共空間形成在語言學上的證據。如果我們考察中國為甚麼用「社會」來譯“society”，以及「社會」一詞普及的推動力，則可以發現它和紳士公共空間興起有內在聯繫。甲午後，中國知識份子用「群」來翻譯“society”，「社會學」被稱為「群學」，它是當時士大夫趨之若鶩的顯學。但「群」這個詞的本意並無公共空間觀念中所包含的將「私」合成「公」、以及「志趣相同的人結合而成組織」之意，所以官方文獻中仍在傳統意義上使用「群」這一個詞^⑲。圖2為「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」中「群」和「社會」這兩個關鍵詞頻度統計^⑳。可以看到，「社會」這個詞大約在1895年後在政治文獻

1902年，梁啟超明確提倡一種不同於儒家倫理道德的公德。公德是個人對群體、社會、國家之關係，它是公共領域之道德。公德所代表的現代公民道德，其根據是個人權利這一公理；公德所要求的社會成員，也不再是臣民，而是國民。

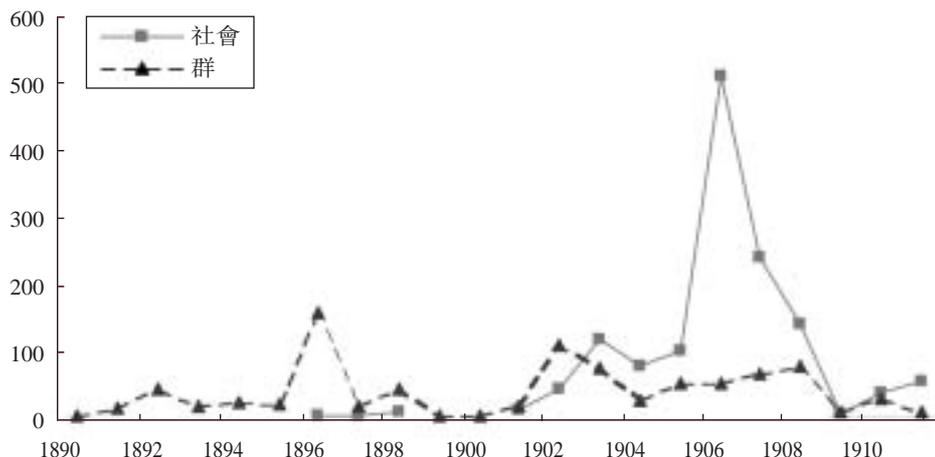


圖2 「社會」和「群」二詞的使用頻度統計

中出現；之前「群」的使用頻度遠高於「社會」；1902-1903年左右，兩詞使用頻度就大體相當了；到1906年「社會」使用頻度明顯超過「群」。這一時期正對應着大量如商會、學會等自主的社會組織(協會)的活躍，它們是根據某一目的形成之組織，是國家和家庭之外的某種公共領域，可以視為紳士公共空間的典型表現。換言之，同西方一樣，「社會」一詞的普及，可以視為紳士公共空間興起在語言學留下的痕迹。

公共空間最重要的特徵是：其性質和變化方向，主要取決於建立公共空間的私人對甚麼是最重要的公共事務的認識。我們認為，二十世紀中國政治現代化之所以呈現新政、立憲和共和三個階段，也直接取決於紳士階層公共意識的發展。

四 從新政、立憲到共和

我們所講的紳士公共空間，大致可以對應着二十世紀最初的十多年，它是新文化運動前以中國傳統社會的權力主體或精英所倡導的現代化改革主要形式。這一時期中國的政治改革，通常分為新政、立憲和共和三個階段。第一個階段從1901到1906年；第二階段是1906年預備立憲到1911年；第三階段是辛亥革命後的共和政治嘗試。從改革內容上看，第一階段的鼓勵民辦企業的重商主義、興辦新式教育和廢科舉，與第二階段的政治改革性質大不相同；特別是1911年爆發的辛亥革命推翻清王朝後，很難把民初政黨政治視為君主立憲運動的延續。然而，如果我們分析改革者的身份就可以發現，這三個階段存在着內在的同一性。這就是它們都是由紳士(特別是接受部分西方現代教育的城市化紳士)所推動，而都沒有觸動在私領域(家族組織)中及紳士的權力和地位。這兩個特點意味着上述三個階段都屬於紳士公共空間的展開。我們知道，公共空間最重要的特徵是：其性質和變化方向，主要取決於建立公共空間的私人對甚麼是最重要的公共事務的認識。我們認為，二十世紀中國政治現代化之所以呈現新政、立憲和共和三個階段，也直接取決於紳士階層公共意識的發展。

歷史學界公認，新政改革的直接起因，是1900年庚子事變對清廷和廣大紳士思想上的巨大震動。他們認識到不引進西方現代政治經濟制度，中國必然滅

亡。和戊戌變法不同，新政由實權派慈禧太后與張之洞聯手推行。張之洞早在《勸學篇》中已區分了「中學經濟」和「西學經濟」^①，似乎要把儒學倫理和西方制度劃分成兩個不相干領域。庚子事變後，中西二分二元論主張佔了主導地位，新政各項政策之所以能迅速推行，恰恰是建立在公共領域之理逐漸和儒家倫理分離的基礎之上。在中國傳統社會，紳士在家族事務之外，公共領域的活動主要是舉辦各類公共事業，如教育和經商。而自新政起，這些公共活動開始脫離儒家倫理的軌道，以西學為根據，紳士大舉興辦新式教育和民營資本主義企業。清廷為了獎勵這些活動，根據紳士投資多少授與相應的功名^②，並宣布從新學堂畢業生中選拔官員。清廷終於在1905年宣布廢除科舉制。學術界對這一時期大量出現的民間社團、特別是商會和新式學堂，新型報刊的公共言論，已做出很充分的研究。這些公共領域的新舉措，均是由紳士積極參與和推動。因此，在某種意義上可以說，新政的內容和順利推行，是因為紳士具有了要以西學模式舉辦公共事業這種新的公共意識，因此新政可以視為紳士公共空間的第一階段。

以商會、協會和新式教育以及報刊言論為主的紳士公共空間，為甚麼到1906年會進一步發展到政治形態，出現紳士廣泛參與的預備立憲運動？如果從意識形態變遷上尋找原因，則可看到是與日俄戰爭有關。1906年君主立憲的日本打敗了君主專制的帝制俄國，在清廷和廣大紳士心目中，這是君主立憲制優越於君主制的證據。正如當時出版的《東方雜誌》所說^③：

及甲辰日俄戰起，識者咸為之說曰：「此非日俄之戰，而立憲專制二政體之戰也。」自海陸交綏，而日無不勝，俄無不敗，於是俄國人民乃群起而為立憲之爭；吾國士大夫，亦恍然知專制昏亂之國家，不足容於廿禩清明之世界，於是立憲之議，主者漸多。

立憲成為儒臣和紳士的公共意識，大臣紛紛上書主張立憲，五大臣出洋考察後也認為立憲有利中央和百姓，清廷終於在1906年宣布在十二年後改為君主立憲政體。

當時清廷為了決定諮議局名額，參考了以傳統科舉學額的標準。從諮議局有關章程中可見，只有紳士才有選舉權和被選舉權。有學者統計全國21省1,643名議員的身份，發現他們80%有傳統功名，其中進士佔4.35%，舉人21.27%，貢生28.72%，生員34.78%。清末全國有紳士145萬人^④，而有選舉權的選民為167萬人^⑤。兩者基本重合表明，1906年後以預備立憲為目標的政治改革，只是以紳士為主體的公共空間的第二階段。

紳士公共空間向政治領域的轉化，意味着紳權的擴張。在中國傳統社會，紳士階層形成的公共領域被限制在縣以下的基層社會，它一般不會與國家權力和政府官僚機構有不可調和的矛盾。但二十世紀初各級諮議局的建立則意味着紳權擴張到縣和省一級，即紳士政治公共空間使得地方利益可以在省一級形成自己的代言人，並有可能與中央、各級政府衝突。而辛亥革命的誘因是鐵路風潮，是地方利益和中央利益不可調和時發生的地方分權運動^⑥。為甚麼以君主立

在中國傳統社會，紳士階層形成的公共領域被限制在縣以下的基層社會，但二十世紀初各級諮議局的建立則意味着紳權擴張到縣和省一級，即紳士政治公共空間使得地方利益可以在省一級形成自己的代言人，並有可能與中央、各級政府衝突。

憲為目標的紳士公共空間會迅速顛覆王權？如果從政治文化角度來看，則可看到中西二分二元論意識形態中，儒家倫理被限定在家族內部的私領域，它不能向公共領域投射，即由孝推不出忠；大大削弱了訴諸綱常名教的中央王權的正當性。這樣，一旦紳士階層所代表的地方利益和王權發生不可調和的衝突時，王權再也不能用意識形態力量壓服地方紳士。一夜之間，各省主張君主立憲的紳士會紛紛宣布自治、接受共和革命。

我們把民國初年的政黨政治歸為紳士公共空間的第三階段，是鑒於以下兩個方面的理由。第一，民初國會議員分兩大政黨、幾百個小黨，其核心成員與預備君主立憲時期一樣，仍然是那些受過西方教育的紳士；第二，這一階段的意識形態仍然是中西二分式的二元論。只是在這一時期，紳士的公共意識已和第二階段大不相同：君主和君主制不再享有政治權威，皇帝已是不可接受的。袁世凱稱帝的失敗，就是民初這種公共意識最有力的呈現。當時，梁啟超寫作著名長文〈異哉所謂國體問題者〉，堅決反對袁世凱退回到君主立憲。梁啟超說，辛亥革命前他一直反對革命，並不贊同立即實行共和政治；而一旦實行了共和，就不可能退回去；因為君主制所依靠的是習慣的權威；正如廟裏的菩薩被扔到茅坑裏後，是不可能再放到原位讓人崇拜供奉的。在梁啟超起草的〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉中，這一觀點表達得更清楚。梁稱君主制是「欲以一姓盛嚴，馴服億兆」，即君王的家天下不再具有正當性^②。由此可見，民初的政黨政治和「捍衛共和」，本質上是紳士公共意識發展到公開否定君主權威的一個自然結果。

如果公共空間只注重個人權利而沒有法制傳統所維繫的公共規範，民主共和也是不可能成功的。在二十世紀初支持紳士公共空間的中西二分二元論中，無論是公共領域之公德還是私人領域的私德都屬於道德範疇，而不是形式法規，也就不可能形成程序優先的共識。

五 紳士公共空間的失敗及其啟示

既然清末民初的社會變革可以歸為紳士公共空間的形成和擴張，那麼紳士公共空間在中國的命運，也就表明了以儒家文化為主導的公共空間存在着兩個內在缺陷。首先，它的兩種基本形態——君主立憲和由社會精英（紳士）維繫的共和制度均不能保持社會穩定。對於君主立憲制度來講，我們在上一節中分析了中央皇權之權威極易被紳士高漲的參政意識所破壞。對於共和制度，紳士公共空間又缺乏現代公共空間所必須的公共規範和程序優先原則。西方現代政治公共空間兩個基本要素——個人權利和法制（rule of law），均來自於中世紀自然法傳統；如果公共空間只注重個人（或私）的權利而沒有法制傳統所維繫的公共規範（程序優先），民主共和也是不可能成功的。在二十世紀初支持紳士公共空間的中西二分二元論意識形態中，無論是公共領域之公德還是私人領域的私德都屬於道德範疇，即政治制度合法性基礎一直是道德，而不是形式法規，也就不可能形成程序優先的共識。

事實上，在這種相信道德內容高於形式法規的意識支配下，議會政治必然越搞越亂。議會中不同黨派打架、買選票、不服從選舉結果還是事小，憲法無權威、軍隊國家化的失敗則導致社會整合危機則事大。軍隊失去了控制力量，各派軍人常常是打着「有道伐無道」的旗號互相征戰，在儒家意識形態退出公共

領域、價值日益多元的社會中，對甚麼是有道、甚麼是無道，不可能有統一的想法；因此變為軍閥和槍桿子稱霸的天下。軍閥割據正是紳士公共空間不能建立有效秩序的必然結局。

紳士公共空間的第二個內在缺陷是它和人權的矛盾。中國傳統社會以家庭、家族制度為社會最基層組織，紳士是他們的代表。在紳士公共空間這種精英式、代表制的公共領域，個人觀念只在以西學為根據的那些公共領域成立，在家族內部每個人則必須服從儒家倫理，兒子對父親並無權利可言；個人經濟、政治的獨立亦與家族作為社會基層組織互相矛盾。這樣，就不僅遏止了廣大民眾的參政熱情，而且使得紳士公共空間中的人權觀念是不完備的。

1915年左右開始的新文化運動，本質上是對紳士公共空間失敗的回應。嚴重的社會整合危機，使新一代知識份子徹底拋棄紳士公共空間²⁶。我們想強調的是：新文化運動中形成的中國當代公共意識，正是批判紳士公共空間內在缺陷的結果。新文化運動以全盤反傳統主義著稱，所謂整體性反傳統主義所針對的既非宋明理學，亦不是清代實學，而是紳士公共空間的政治文化——中西二分的二元論意識形態。正是在新文化運動中，倫理的覺悟被視為最後的覺悟；個人獨立觀念深入家庭，紳士公共空間所保護的私領域（父權制家族組織）受到徹底批判。儒家倫理被稱為奴隸的道德。在公共領域中強調精英治國的共和觀念，亦被主張平等和大眾參與的民主所取代²⁷。

隨着新一代知識份子公共意識的巨變，在新文化運動後期，描述政治制度和觀念系統合理性根據的詞彙也由「公理」變為「真理」。真理和公理最大不同有兩點，公理是恆常不變的，而真理是可變的，每個時代都有自己的真理。此外更重要的是，公理是公共領域之理，它不同於私領域的理；而真理卻同時涵蓋了私領域，它是個人道德和人生觀的基礎²⁸。私領域之理應該服從公共領域之理，則意味着公共領域可以無限擴張並吞沒私領域。公共領域事務之正當性，不再需要由私領域中的利益和意見之合成。革命烏托邦和以科學真理為名義的新意識形態興起，中國大陸終於在1949年後變成一個民間社會完全萎縮的超級官僚社會。如果說，「社會」一詞在二十世紀初的興起是紳士公共空間在語言上的痕迹，那麼五四以後「社會」這個詞開始失去「協會」、「上等社會」、「中等社會」、「下等社會」等意義，正反映了公共空間消失帶來詞義的變化²⁹。

二十世紀末，社會主義實踐的失敗促使中國知識份子反思，有人提出「告別革命」，對民初公共空間發生興趣。但歷史已經證明，在中國以儒學為核心價值的公共空間只可能是紳士公共空間，它的失敗也表明中國文化的現代轉型並沒有以儒學創造性轉化或儒學公共空間為載體。因此，我們在討論東亞公共空間的問題時，必須意識到儒家公共意識的特點及其內在緊張性：一方面，它在某種條件下有可能成為東亞社會現代轉型的本土思想資源；另一方面，中國現代和當代思想的建構又是基於對儒家公共意識的否定。這一切使我們意識到東亞公共空間研究中，尚有大量未曾被學術界意識到的複雜性。我們應該去研究二十世紀儒學在西方衝擊下解構的歷史過程及經驗教訓。而且，由於中日韓三國的

歷史證明，在中國以儒學為核心價值的公共空間只可能是紳士公共空間，它的失敗表明中國文化的現代轉型並沒有以儒學創造性轉化或儒學公共空間為載體。因此，我們在討論東亞公共空間的問題時，應該研究二十世紀儒學在西方衝擊下解構的歷史過程及經驗教訓。

社會結構及思想資源的差異，儒學在東亞三國近現代社會轉型歷史中也曾出現出不同的形態和進程，這正是中日韓三國現代化歷程呈現出那麼大差別的重要原因。如果我們不能理解自己的過去，又怎能理解二十世紀東亞的歷史、以及二十一世紀的東亞？

註釋

① William T. Rowe, "The Public Sphere in Modern China", *Modern China* 16, no. 3 (July 1990): 309-18.

② 有關討論可參考：“Symposium: ‘Public Sphere’ / ‘Civil Society’ in China?”, *Modern China* 19, no. 2 (April 1993)。這組討論的文章包括：Frederick Wakeman Jr., “The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture”, 108-38; William T. Rowe, “The Problem of ‘Civil Society’ in Late Imperial China”, 139-57; Mary Backus Rankin, “Some Observations On a Chinese Public Sphere”, 158-82; Richard Madsen, “The Public Sphere, Civil Society, and Moral Community: A Research Agenda for Contemporary China Studies”, 183-98; Heath B. Chamberlain, “On the Search for Civil Society in China”, 199-215; Philip C. C. Huang, “‘Public Sphere’ / ‘Civil Society’ in China? The Third Realm Between State and Society”, 216-40.

③ 哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，汪暉譯：〈公共領域〉，載汪暉、陳燕谷主編：《文化與公共性》(北京：三聯書店，1998)，頁125。

④ 朱熹編：《河南程氏遺書》(上海：商務印書館，1935)，第十八，頁257。

⑤ 如果將儒家中的公共意識和古希臘城邦的公共意識作一比較，上述局限則可以看得更清楚。古希臘政治思想是具有公民觀念的；但正如基托[H. D. Kitto]所指出的，古希臘城邦實為一個個家庭組成。公民並非在城邦中生活的每一個人。奴隸、婦女不是公民，家庭成員中只有家長才是公民(基托：《希臘人》[上海：上海人民出版社，1998]，頁153-54)。這種公民定義緣於把家庭和城邦公共活動分成兩個不相干的領域，家庭領域內所有活動均屬於私領域，不具備正當性。所以古希臘城邦民主政治不可能是將私人選擇合成公共選擇的公共空間。公民參與政治只是如阿倫特[Hannah Arendt]所描繪的：「古代人必須每天穿越橫互在他們面前的那條鴻溝，越過狹窄的家庭領域，『升入』政治領域」(阿倫特著，劉鋒譯：〈公共領域和私人領域〉，載註③《文化與公共性》，頁66)。

⑥⑦ 金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》，新第十期，總第一期(香港：中文大學中國文化研究所，2001)，頁423-62。

⑧ 黃宗羲這樣論述：「臣不與子並稱乎？曰非也，父子一氣，子分父之身而為身，故孝子雖異身而能日近其氣，久之無不通矣。……君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾與君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也。以天下為事則君之師友也，夫然謂之臣。其名累變，夫父子固不可變者也」(黃宗羲：〈原臣〉，《明夷待訪錄》)。

⑨ 黃宗羲用拉大木來比喻君臣關係：「夫治天下，猶曳大木然，前者唱邪，後者唱許，君與臣，共曳木之人也。若手不執紼，足不履地，曳木者唯娛笑曳木者之前，從曳木者良，而曳木之職荒矣」(黃宗羲：〈原臣〉，《明夷待訪錄》)。

⑩ 黃宗羲：〈原君〉，《明夷待訪錄》。

⑪ 哈貝馬斯著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》(上海：學林出版社，1999)，頁7。

① 何冠彪：〈顧炎武、黃宗羲、王夫之入祀文廟始末〉，《漢學研究》(台北)，第九卷第一期(1991)。

② 「中國近代思想史數據庫(1830-1911年)」所收文獻正在不斷擴充之中，本文寫作時涉及如下重要思想史文獻約1,500萬字：

一 傳教士中文著作：

1 愛漢者(郭實獵)等編著：《東西洋考每月統記傳》(約36萬字)；2 丁韞良譯：《萬國公法》(約10萬)；3 傅蘭雅口譯、應祖錫筆述：《佐治芻言》(約12.6萬)；4 林樂知、蔡爾康編：《中東戰紀本末》(約78萬字)；5 傅蘭雅：《格致匯編》(約178萬字)；6 赫德：威妥瑪、李提摩太等人著述文選；以上共約316萬字。

二 士大夫的著述：

I 文選：阮元、包世臣、龔自珍、徐繼畲、林則徐、黃爵滋、郭嵩燾、王先謙、曾紀澤、薛福成、宋恕、康有為、譚嗣同、嚴復、梁啟超、章炳麟、劉師培等人的重要政論文選共約266萬字；

II 重要專著：1 容闕：《西學東漸記》；2 馮桂芬：《校邠廬抗議》；3 馬建忠：《適可齋記言記行》；4 鄭觀應：《盛世危言》、《易言》；王韜：《弢園文錄外編》；5 許楣：《鈔幣論》；6 康有為：《孔子改制考》、《新學偽經考》、《實理公法全書》、《大同書》；7 梁啟超：《戊戌政變記》、《新民說》；8 陳天華：《警世鐘》；9 劉師培：《攘書》；10 張之洞：《勸學篇》；11 何啟、胡禮垣：《新政真詮》；12 譚嗣同：《仁學》；13 章炳麟：《噓書》；以上共約180萬字；

III 今人選本：1 翦伯贊、劉啟戈等編：《戊戌變法》二、三冊(80萬字)；2 鄭振鐸編：《晚清文選》(87萬字)；3 張楠、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》(212萬字)；4 王彥威編：《清季外交史料》(共約375萬字)；以上共約750萬字。

⑬ 梁啟超：〈上南皮張尚書書〉，載《飲冰室合集·文集之一》(上海：中華書局，1936)，頁105。

⑭ 梁啟超：〈新民說〉，第五節，「論公德」，載《飲冰室合集·專集之四》(上海：中華書局，1936)，頁18。

⑮⑯ 金觀濤、劉青峰：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十五期(台北：中央研究院近代史研究所，2001)。

⑰ 同註⑮阿倫特，頁62。

⑱ 在《清季外交史料》近400萬字文獻中，「群」這個詞出現了144次，但沒有一次用於指涉society的。

⑲ 由於《清季外交史料》中「群」的用法與「社會」無關，故圖2中「群」頻度統計沒有將《清季外交史料》計算在內。

⑳ 張之洞：〈勸學篇二〉，載苑書義等編：《張之洞全集》(石家莊：河北人民出版社，1998)，第十二卷，頁9749-50。

㉑ 陳李順妍：〈晚清的重商主義運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三期，上冊(台北：中央研究院近代史研究所，1972)。

㉒ 〈立憲紀聞〉，《東方雜誌》1906年臨時增刊《憲政初綱》，轉引自中國史學會主編：《辛亥革命》，第四冊，「中國近代史資料叢刊」(上海：上海人民出版社，2001)，頁12。

㉓ 張朋園：〈民主政治的嘗試——清季諮議局議員的選舉及其出身之分析〉，載《近代中國——知識份子與自強運動》(台北：食貨出版社，1972)。

㉔ 耿雲志：〈清末資產階級立憲派與諮議局〉，載《紀念辛亥革命七十周年學術討論會論文集》(北京：中華書局，1983)。

㉕ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》(香港：中文大學出版社，1993)，頁145。

㉖ 梁啟超：〈代段祺瑞討張勳復辟通電〉，載《飲冰室合集·文集之三十五》，頁18。

㉗ 有關討論可參見註⑮金觀濤、劉青峰，頁122-217。

㉘ 金觀濤、劉青峰：〈從共和到民主：中國對西方近現代民主觀念的選擇性吸收和重構(1840-1924)〉(未刊稿)。

日本「公議」機制的形成

• 三谷博

前 言

十九世紀中葉的日本，與其他實行傳統君主制國家一樣，是由少數人以權威主義的方式來決定和實施政治決策。但是，明治維新以後，這種體制開始轉向，變成政府的一部分由國民代表構成，政治決策通過在政府內部和在民間這兩個方面的討論而進行。1900年，政權由議會的多數黨組成。其後，便形成了大體上由原來居統治地位的官僚與議會的多數黨交替組織政權的慣例；進而到1924年，達成了由議會政黨間交替組織政權的體制。在此之後，正如眾所周知的那樣，雖然以「九一八」事變為契機開始了軍部統治，但是，日本因太平洋戰爭而自取滅亡之後，在美國的參與下，形成了較之於過去更為徹底的以議會為中心的政治體制。現在的日本社會與十九世紀不同，不是「剛性」的政治體制，而是達成了一種既保證國內各種政治活動的存在，又不失作為全體的統合性，是一種猶如既「柔軟」而又「強韌」的「彈性結構的高層建築」那樣的政治體制。

對於這一進程，以往是作為一個「民主化」過程加以記述的。但是，這種記述並不充分。使用「民主化」這一詞彙，總是很容易以在西歐和北美建成的「已經完成」的民主模式作為標準來觀察對象國，進而也經常給西歐和北美以外的社會冠以「不完全」之名以蔽之。例如，當今美國學界經常提出的一個觀點是：現在的日本由於仍然殘存着君主制，不存在相當於state和civil society的詞彙，因而沒有真正的民主。但是，現在日本國民代表制的議會是政府的中心，國民享受的政治自由並不比北美以及西歐遜色；問題僅僅在於沒有表達這種狀態的適當詞彙。不僅如此，使用「民主化」一詞，並不能充分理解日本這樣的國家實現自由和民主的過程。各個社會的政治近代化，是從不盡相同的初期條件出發的。即使目標相似，其路徑也未必一致。不加區別地採用西方模式，不但

當今美國學界認為，現在的日本仍然沒有真正的民主。但日本國民代表制的議會是政府的中心，國民享受的政治自由並不比北美以及西歐遜色；問題僅僅在於沒有表達這種狀態的適當詞彙。使用「民主化」一詞並不能充分理解日本實現自由和民主的過程。各個社會的政治近代化是從不同的初期條件出發的，即使目標相似，其路徑也未必一致。

會妨礙對各種社會的不同歷史經驗及其為實現目標而進行的努力的理解，而且也很有可能導致強制性推行某種對實現目標未必適當的努力。

本文使用「公議機制」的概念，其目的是通過採用這個比「民主化」應用範圍更為廣泛的概念，對於日本以及其他非西歐社會的歷史經驗用一種更為內在化並且更為現實可行的形式加以理解。作為用於比較分析的概念，達爾 (Robert A. Dahl) 的「多元制」^①的概念較為著名，「公議機制」的關心點集中於較之更為狹窄的方面，由此力求鮮明地釐清歷史上的各種曲折過程。也就是相對於政治制度、運動、法律以及人權等，更加關注在這中間交叉進行的溝通活動的形態、及其慣例的形成和條件。其中的核心觀點是：無論政治體制採取何種形式，「公論」都有可能對社會性決定產生重大影響，而這樣的事態也是符合社會期待的。本文注重的是這樣一種過程，即某一社會的成員就「公共」的問題，可以在平等的立場上進行廣泛的意見交流，也就是「議論風生」的行為方式作為習慣而產生，並且成為最正確的決定決策方法，而訴諸暴力則成為違規行為這樣一種共識得以逐步形成的過程。

以下，通過觀察十九世紀前葉直到後葉之間的日本，總結其「公議機制」的形成過程。其中雖然不免要涉及政治體制自身的變化，但本文所關注的是政治性溝通活動的形態以及場域等的變化。

一 初期條件：江戶時代日本的「公共性」溝通

在江戶時代的日本，由大名統治的「國家」達260餘個之多，它們以掌握軍事、政治權力的德川將軍和作為日本象徵的天皇為中心聯合起來，形成一種複合性的君主制。許多大名如同天皇一樣，其主要作用是作為各個「國家」的象徵符號，政治決策是由各個分掌職權的身份較低的武士制訂初步方案，由上層家臣會議認可，再經過君主的裁決加以公布、實施。這與其他傳統君主制一樣，是由少數統治者決定，強迫下層實行的權威主義體制。但是，在這中間也有與近代「公議機制」相通的因素存在，這就是通過民間對政府的請願來實現兩者的交流，以及知識份子超出其固有身份和領域限制的橫向溝通網路。

甲 政府和民間的「公共性」溝通：請願、上書和諮詢

在江戶時代日本的君主制中，存在着民間向政府提出請願的途徑。雖然，撇開頂頭上級而直接向最高權力請願的直訴以及集體性的強行請願是違法的，但在履行一定手續後向最高權力請願卻是得到認可的。特別是到十八世紀後葉，出現了要親自行使領導權的大名，以設置「目安箱」^②的方式建立了接受請願的制度，允許家臣甚至領地內的民眾也可以躍過頂頭上級上書。這本來是受漢學影響，君主為了牽制家臣中決策者的權力而設立的制度，但是，這種制度也導致了大名左右重要決策的局面。在德島藩，非常成功的藍靛專賣制度的採用就是一個顯著例子。在這一過程中，大名當局採用了領地內民眾的提案，將制

本文使用「公議機制」的概念，用一種更為內在化並更現實可行的形式來理解日本的歷史經驗。本文注重的是這樣一種過程，即某一社會的成員就「公共」的問題，可以在平等的立場上進行廣泛的意見交流，也就是「議論風生」的行為方式成為最正確的決定決策方法，這樣一種共識得以逐步形成的過程。

訂出的具體內容在領地內公布，在廣泛聽取了被統治者的意見之後作出決定。但是這樣的例子未必很多，所採取的政府決策限於經濟方面，諮詢的內容並不涉及事關統治根基的治安和對外政策等領域。統治者和被統治者之間一般依然有很大的距離，從被統治者中間遴選出來，參與到政治決策的僅僅限於很少的一部分。不過，依據政府和民間的雙向溝通來決定政策，並且在這種場合進行公開議論的做法是值得注意的。所以，到了明治時代，民間人士對「公共」問題的關心並不是突如其來的。

乙 知識份子的橫向網路

江戶時代的日本，雖然在國家制度上把人們按照身份和領地區別開來，但在知識份子中間也孕育出了把日本想像為一個平等、均一的秩序整體的習慣。產生這種思想的母體是私塾。日本根據1854年的《日美友好條約》向西方開國後，政治體制急劇變化，「公議機制」也逐步形成。

江戶時代的日本，雖然在國家制度上把人們按照身份和領地區別開來，但在知識份子中間也孕育出了把日本想像為一個平等、均一的秩序整體的習慣。產生這種思想的母體是私塾。與公共學校不同，在私塾中，身份和出身地的差別被取消了。在這個與外部相區隔的空間裏，上級武士、下級武士及庶民在學問面前人人平等，可以對等地大膽提出異議並就此進行「討論」。雖然只要步出私塾就得恢復原有的身份等級，但這種志同道合的關係，在退塾之後依然得到維持，學友之間保持着書信、書籍等交流也並不稀奇。知識份子們通過進出不同的私塾，使這種網路遍及各處、相互連接。

這種知性的網路包括了武士和庶民上層，但在庶民的場合，遠距離商業行為也成為編織網路的重要媒介。商業貿易也帶來了興趣的共有、圖書的借貸甚至子女的婚姻等後果，當時這種例子並不少見。十九世紀中期，庶民上層留下了龐大的「風傳輿論」的記錄，這些「風傳輿論」也是通過這種網路收集起來的。以商業為媒介的網路和以私塾為據點的網路相互編織起來，由此創造出了覆蓋日本的巨大網路。

在被分割的政治體制中，出現了橫向的溝通網路。在這裏想指出的是，使其得以產生的社會條件是書信往來的便利。在江戶後期，紙張的使用日趨普及，曾被稱為「飛腳」（即「町便」，江戶時代的民間書信和小宗貨物送達業者）的那種非政府人員也可以利用、由民間機構經營的遠距離通信系統，也頗具規模。

二 幕府時代末期的變動

日本根據1854年的《日美友好條約》向西方「開國」後，政治體制急劇變化，終於導致了王政復古，與此同時，「公議機制」也逐步形成。起初只是針對德川幕府開國政策的批判，後來卻導致了幕府本身權威的土崩瓦解，進而促成了在天皇之下，標榜「公議」並集結了全國有識之士的政府誕生。其結果，這一變動過程不但廢除了大名的國家群、產生了「日本」這個統一國家，甚至還導致了武士這種世襲統治階層身份的廢止。一直被地域和身份所割裂的日本，由此奠定了統治者和被統治者都持有同一資格的「公民」也就是「國民」的

概念的基礎。下面首先從「公議機制」生成的觀點，對明治維新初期的變化進行探討。

甲 水戶的「議論」政治

一、日本「公議機制」的起源

日本「公議機制」的起源可以追溯到幕末動亂之前水戶的「議論」政治。這是在利用上書這種存在於君主和家臣之間的縱向溝通渠道而形成的政治。水戶藩主德川齊昭(1800-60)把在江戶後期已經開啟但往往滯礙不暢的「上書」途徑重新疏通。不僅如此，還把一般僅僅對上的單向溝通，改變為還能以「直書」的形式頻繁向下發布的雙向溝通。齊昭的這一舉動，使正式的決策體系之中，除原有的政府「私下協商」之外，又增添了君主與家臣以書信進行「議論」的方式。其結果導致了下級家臣集團發言權的增強和地位的上升。

水戶的「議論」政治在很大程度上仍是一種依賴於君主在國家中的權威和領導地位的政治。不過，在幕末那樣的君主領導權受到限制的環境下，特別是像天皇那樣處於應答受到制約的地位的場合，「議論」政治並不能有效發揮作用。但是在水戶出現的發言方式和「議論」卻大大流行起來。一般而言，日本的政策決定是通過各種會議上的「商議」來形成。有資格的人們聚集一堂相互商議。在這裏，開會致詞之後，便進入海闊天空的漫談，其間，根據相互的臉色調整感情，依據簡短的對話調整、決定相互間的利害關係，做出決定。與之相對，「議論」在一開始就明確要求，根據理由使之正當化。這也並不一定要召開會議。正是由於沒有見面，以文書交換的間接手段，更容易坦率地陳述要求和理由。在水戶所形成的是這種「議論」政治常規化、並顯示了其有效性。這種上書以及口頭「議論」等方式，在幕末政治運動中，特別是在「志士」之間，與會議一樣，被經常使用。

二、對於「日本」政治的參加運動：大大名和知識份子

其次，出現了大大名和知識份子參與政治的運動以及使之制度化的構想。在因美國特使佩里(Matthew Perry)的來訪而引起的「日本」全國性政治課題突顯出來的時候，那些雖然遠離制度上決策中樞但自信持有解決方案和手段的人，開始要求參與政權。這些人主要包括按照以往制度，由於擁有廣大領地和實力，而無法參加幕府內閣的豪強大名，以及一直關注西方動向在思考對策的知識份子。他們的這種願望，由於橋本左內[◎]關於幕府權力由親藩、外樣(旁系幕藩)的大大名掌握和幕府官僚從全國的知識份子中選用這一制度構想而被制度化。該構想是要在維持大名國家聯合制和保證幕府中心性的大框架的前提下，建立統合程度更高、更有能力的中央政府。這並不是政府在外界表明政治意志以及尋求尊重，是要在政府內部動員所有的重要政治家和政治意見、廣攬眾議的想法，所以較之於「公論」，稱之為「動員」的思想更為確切。但是，這個提案是以「天下公論」的名義實施的。這裏的正當化，是在成功地使外部的人進入內部後，對依然留在外部的人也給予其發言的正當性。這並不是暫時的，而是對尊重政府外部的意見和向政府的硬性介入的正當化，發揮了持續有力的作用。

日本「公議機制」的起源，可以追溯到幕末動亂之前水戶的「議論」政治。水戶藩主德川齊昭重新疏通江戶後期已經開啟的「上書」途徑，還使之改變為雙向溝通。在幕末君主領導權受到限制的環境下，「議論」政治並不能有效發揮作用。但是在水戶出現的發言方式和「議論」卻大大流行起來。

乙 「公論」空間的形成

一、政府的分裂和「公論」的正當性

1858年發生了江戶時代最大的政治對立事件，在「公議機制」的歷史上具有重大意義。這就是圍繞將軍繼承人的選定和與西方簽訂條約時是否應該經過天皇敕許等幾個問題而發生的政變。以此為契機，不但使從來處於與政治決定無關地位的天皇朝廷登上政界的中心，也使知識份子開始就對外政策批評幕府。過去一直處於權力中樞之外的政治主體噴湧而出，開始公然批判政府。在政府外部的政治議論從來是被禁止的，但在政變以後，如果是以「日本」的防衛，以及「天下公論」和「與議公論」的名義，便成為可能。在橋本左內的政治制度改革構想之中，尊重外部的意見並不是其主要的方面，只不過是把動員有實力者作為首要問題。但是，構成政府的精英的分裂、以「與議公論」為名義使批判政府成為正當的行為，這對於「公共性溝通」的生成確有關鍵性的決定意義。

二、擁護秩序的言論

乘1858年政變之機登上歷史舞台的反叛幕府的精英，並沒有向政治體制構造本身提出挑戰。他們絕沒有表明自己的權力意志，在對外政策上是從擁護幕府之上的「日本」國家這一立場出發進行批判的，並且是在現有政治秩序的框架內，以另一個中心即天皇朝廷的權威為依據的。他們是「忠誠的批判派」，是在表明了對「日本」這樣一個最高的政治秩序全面忠誠的同時，就具體問題進行批判，這間接地導致了幕府的崩潰。另一方面，就是被稱為政府外部的反對派，他們也不是從被統治者身份中出現的。因此，包括他們在內的統治者沒有必要為了保護自己的既得權利團結起來，心安理得地進行分裂與抗爭，為了「日本」而自我犧牲。這不是罕見的現象。相反，對抗勢力從精英中產生倒是屢見不鮮的。

三、議論和暴力的並存

政府外部的「公論」主張引發出了權力抗爭，至少也是導致了與政權之間的張力。從權力者的角度來看，這種主張似乎是對權力壟斷狀態的挑戰，即使是挑戰者方面也常常無法抑制住行使暴力的誘惑。雖然人類在近代已經習慣了「與其打破人頭，不如統計人數」這種解決紛爭的原則，但是在其初期這一原則未被接納的事態也是常見的。雖然與民眾暴動不同，精英不一定會突然訴諸暴力，但權力抗爭如果升級，「公論」往往會被看作意味着正確性無庸置疑的「正論」，往往容易採納把強行排除對方視為正當的口號。幕末的日本也不例外，在追求「公論」時，暴力與議論和商談並行使用。時時出現由暗殺以及內戰起決定作用的局面。

四、政治性溝通的形態和場域

幕府時代末期在政府之外出現的對抗勢力，從外交問題入手，採取了與政策決定者以對等的資格進行發言的態度，以此為立足點在現實中也構築與政府當權者對等的地位。就其政治性溝通的形態而言，比商談更多的是議論，其媒介與以前一樣基本上或是在封閉的會場，或是以一對一的形式進行書信交換。即使叫做「公論」，其交流場所也是封閉的。當王政復古後，這一點發生了很大

幕府時代末期政府之外的對抗勢力，與政府當權者的議論，其媒介或是在封閉的會場，或是以一對一的形式進行書信交換。即使叫做「公論」，其交流的場所也是封閉的。王政復古後，這一點發生了很大變化。報紙、出版物公開發行，公開的演說會也開始出現，政治議論成為了面向不特定多數人群的表達。

變化。報紙、出版物公開發行，公開的演說會也開始出現，政治議論被公開，成為了面向不特定多數人群的表達。

三 維新——政體轉換和大眾媒體的形成

甲 「王政·公議」政體的啟程

經過幕府時代末期十年的抗爭，擁戴天皇的大名實現大聯合這一幕末的制度構想以最簡單的形式實現了。明治政權的中樞由總裁、議定、參與三職構成，不過，真正參與政策決定的人當中也包括大名的家臣，進而錄用了來自各藩的徵士和貢士充任其他各種官職。他們並不僅限於對建立新政權有功的薩摩及長州的出身者，而是在全國範圍內進行徹底的人才「動員」。另外，在政府內部，與行政部門的各種會議相區別，模仿近代西方議會設立了「議論」的專門機關，給與了對於行政諮詢的答申權和部分性的決定權、以及接受來自政府外部請願的受理權。雖然在開始時對於政府的決定沒有發揮很大的作用，但到後來卻變為其前提。進而，政府通過《太政官日誌》的公開刊行，將其人員構成、法令及事業內容廣泛告知民間。從這三點來看，毫無疑問，明治政府與安政五年的德川體制相比較，下層身份的發言權大幅增加、對被統治者來說，其體制更加透明可視並制度化。新政府成立伊始，1868年4月，天皇對諸神獻上了五條誓文，其後將其揭示於最初的基本法《政體》的開頭部分，向天下公開了新政府的綱領。其第一條是「廣興議會，萬機決於公論」。明治政府至少在理念上，是作為「王政」、「公議」的政體而肇始的。

乙 「公論」空間的生成

一、報紙出現

在王政復古後，對於「公議機制」的生成起到決定性作用的另一個重要因素也出現了，這就是由民間刊行的報紙。其創辦者是在幕末政爭中失敗的、與德川幕府有關係的一些人士。他們本是掌握洋學的知識份子，幕府時代他們在開港地區翻譯歐洲人刊行的英文報紙，然後發行到幕府的各個要害部門。被迫下野後，為了與新政府對抗，他們運用過去的經驗刊行商業報紙。新政府在一開始嚴厲取締反政府的言論、禁止發行報刊。在內亂經過一年多已經結束、其統治穩固之後，便反而提出了動員德川遺臣進入政府內部的懷柔政策。新政府的首腦和舊幕臣（即那些掌握洋學的知識份子）在「文明開化」這一國家目標下走到一起。政府向舊幕臣提供重要官職，即使是那些仍然留在民間的人士所發行的報紙，只要不提出反政府言論，政府也容許其刊行，以此作為「文明開化」宣傳的媒體加以培育、利用。政府首腦及一些政府部門向報社出資，獎勵各地設立能夠免費閱覽報紙的場所，在建立全國規模的郵政體制時，為了方便投稿，規定可以免費郵遞。

王政復古後，對「公議機制」的生成起到決定性作用的另一個重要因素出現了，這就是民間刊行的報紙。其創辦者是與德川幕府有關係的知識份子。新政府向舊幕臣提供重要官職，即使是那些仍然留在民間的人士所發行的報紙，只要不提出反政府言論，政府也容許其刊行，以此作為「文明開化」宣傳的媒體加以培育、利用。

但是，政府和報紙的關係是建立在微妙的平衡之上。身為德川幕府遺臣的辦報人，雖然不反抗新政府，並協助進行文明開化的宣傳，但在心底裏埋藏着對抗，並且也受到商業成功等利益動機的驅動。因而，報紙向着作為從政府方面獨立出來、根據場合也能對抗的媒體方向形成、發展。

二、公開演說會

在報紙之外，在明治初期，公開演說會也開始出現。1874年，福澤諭吉主辦的三田演說會是其肇始，這個從西方引進的新型交流方法，由於能滿足地方人士對新知的渴求，並具有高級娛樂的性質，故被廣泛推行，不久即遍及全國。一開始時，演說的話題是有關日本的種種改革和「文明開化」，但不久便涉及政治問題。

四 政府與民間的對抗和協調——言論與暴力的交錯

明治初期，在政府外部，民間人士公開發表意見的媒體和習慣已經形成。此前所不曾有的、公開的、面向不特定多數的大眾傳播媒體出現之後，民間很快便產生了與政府對抗的政治勢力。

甲 「開化」政權、「尚武」勢力、報紙的鼎立

明治政權以「文明開化」為目標開始了一連串政治制度改革，其中最重要的是廢止大名國家，解除了武士的常任職務，創造出過去作為統治者的士族和被統治的平民具有同等權力的社會。這是以「國民」這一政治想像力為基礎的。當初與政府協調的新聞界，為了使開化更加徹底，開始提倡採用國民代表制的政體。

初期的明治政權不顧軍事上的薄弱，以「文明開化」為目標開始了一連串政治制度改革。這其中最重要的是廢止大名國家，解除了武士的常任職務，創造出除極少數華族(舊大名和天皇的臣下)之外，過去作為統治者的士族和被統治的平民一樣，具有同等權力的社會。這是以「國民」這一政治想像力為基礎的。但是，這一改革也引發了部分政治、經濟特權被剝奪的舊武士對政府的強烈反感。明治政府模仿歐美把經濟發展作為國家目標的主軸，但在曾經對樹立明治政權有功績的西南日本的士族中間，有不少反對者。以要求國家重視軍事發展、征服韓國以及侵略近鄰國家來確認士族重要性的勢力出現了。他們在維新之後的第七至十年間，不時發動反抗政府的武裝活動。

另一方面，當初與政府協調的新聞界，為了使開化更加徹底，開始提倡採用國民代表制的政體。其發端是，在征韓論爭中失敗下野的政治家們，在維新後的第七年以「公議」的名義，嚴厲批判政府「專制」，建議設立「民選議院」。當外國人經營的報紙將其公布後，在各家報紙上展開了圍繞「民選議院」設立的可否以及時期選擇的論爭。在政府首腦之間，多數人也考慮為了充分引導出國民的活力，模仿歐洲，在君主之下設立代表國民的議會。因而，政府在開始時沒有禁止報上關於民選議院的論爭，進而在翌年，發出了將來導入「立憲」政體方針的公約，其準備步驟，是設立了作為與政府獨立的法院、作為議會前身機關的地方官會議。但是，政府在此同時也制訂和實施了把在報紙上批判政府和官吏視為非法、處罰刊載這類文章的編輯的法律。這種對策一方面被認為是為了

抑制民間開設國會議論的激進化而損害政府權力，但其直接原因是警惕民權論與以征韓論為代表的尚武、侵略第一主義開始聯合。事實上，在維新後第十年，發動大規模軍事叛亂的薩摩士族，在東京刊行了為其主張辯護的報紙，其內容是在援引西方「革命權」思想的同時，激烈抨擊政府。

在最後一次叛亂即西南內亂爆發之前，由於只相信自己的政治主張是「正論」，因而軍事反抗和用民權論批判政府被等量齊觀，兩種方法都被用於反政府運動。

乙 民權運動和作為政府、政治競技場的國會的成立

西南內亂的失敗使恢復原來由士族主導社會秩序的願望歸於泡影，日本政治在新的舞台上展開。政府方面在繼續推行「殖產興業」政策的同時，在地方上設立了由民選產生的「府縣會」、進入了實施民選代表制的一個階段。另一方面，民間政治勢力圍繞國會設立的運動再一次展開。民權家們再次興起了「愛國社」，在1880年將其改稱為「國會期成同盟」，開始了開設「國會」請願運動，這一運動迅速擴展到全國。

這一自由民權運動的擴大歸功於庶民上層所給與的積極支持。他們由於政府廢止身份制和推行「開化」政策，不但享受到經濟的富裕，而且希望能對秩序的形成發揮積極作用。那些移居東京、大阪等大都市、學習洋學的士族知識份子創辦報紙，以此向庶民上層描繪日本將來的藍圖，特別是提供了通過國會直接參與國政的夢想，博得了普遍的歡迎。「新知識份子」利用德川時代的前人創造的網路，受地方豪農富商的邀請，在聯誼會、演說會上充滿激情地慷慨陳詞。前人是文藝、繪畫等為話題，但他們卻改為高談政治。在演說會上頻頻出現批判政府的言論、發生了警察制止演講、混亂打鬥以及演說者被捕等場面，人們把這種混亂本身作為一種勇敢的表演來享受，民權運動日益受到歡迎。原來保守、富裕的庶民上層支持這一急劇進展的運動，是因為他們發現了比富裕更值得追求的新價值，都市的知識份子也通過報紙和巡迴活動對此積極回應。

西南內亂之後，政府對報紙的審查趨於謹慎。報紙上對於西方政治思想、世界形勢及日本的改革和建設，進行更為詳細的報導和評論。這些議論與幕府時代末期一樣，是把「日本」這一國家與「政府」區別開來的，並且為了「國家」的將來而批評現「政府」的缺陷、談論「立憲政治」的理想形象。在美國，從概念上把「國家即政府」(state=government)和「市民社會」(civil society)加以區別，認為從「市民社會」(civil society)方面對政府的批評是正當的行為，但在明治日本，由於把「政府」與「國家」區別開，同樣也確保了「公論」的空間。

1881年，當攜帶着開設國會請願的地方代表陸續集結到首都的時候，明治政府內部對引入「立憲政治」展開了認真的討論。多數意見是設立兩院制的國會由其決定立法以及決算，其中的下院由民選產生。但是，對於國會的開設時期，主張兩三年後實行、以首席參議大隈重信為代表的急進論，與其他參議主

西南內亂之後，政府對報紙的審查趨於謹慎。報紙上對於西方政治思想、世界形勢及日本的改革和建設，進行更為詳細的報導和評論。這些議論與幕府時代末期一樣，是把「日本」這一國家與「政府」區別開來的。在明治日本，由於把「政府」與「國家」區別開，確保了「公論」的空間。

經過十年維新的日本，政府和民間雖然共同擁有「文明開化」這一價值觀，但也開始了對抗。不久設定了以國會為競技場，致力把都市知識份子和庶民富裕階層的政治運動納入國會這一制度之內，政府和民間的對抗變為平穩的競爭。到1890年國會召開之際，禁止暴力這一合約在雙方都得以成立。

張的漸進論之間發生深刻對立。恰在此時，報紙上揭露有關北海道的政府資產向民間轉賣的醜聞。各家報紙紛紛反覆批判，認為這種政治腐敗是由於專制造成的，政府在「公論」空間裏陷入到無法辯解的困境。結果，政府驅逐了主張急進論的大隈，政府資產的轉賣也中止了，另一方面也謀求以公約形式以1890年為限開設民選國會的妥協政策。

政府在這之後致力於制訂成文憲法和各種相關制度。大隈為了讚賞英國模式，也尋找其以外的模式，模仿普魯士盡可能限制下院的許可權，但是沒有取消其法律的制訂權和預算的決定權。另外，關於君主和官僚的作用，更傾向於在君主和官僚之間重視官僚作用的奧地利模式。在明治政府，君主幾乎不能行使決定權，官僚是實際的權力決定者，這是由於其適合於以往的歷史。

另一方面，民間的政治運動產生出兩個政黨，也就是由國會期成同盟發展而來的自由黨和由與大隈一起下野的年輕官僚組織的立憲改進黨，兩黨都刊行有機關刊物，不久便活躍地展開活動。但是，政府同上次一樣在約定開設國會的同時，對民間運動的抑制也趨於強化，並且由於經濟的不景氣，來自庶民上層的資金提供匱乏，運動亦趨於停滯。在這種狀況下，民權運動中的一部分急進派便訴諸武力叛亂。他們計劃暗殺政府首腦、參加農民要求減稅、放棄債權的運動，並前往朝鮮制訂其政府的改革計劃。但他們畢竟是少數，很快就被政府鎮壓、遭到逮捕。

以上就是經過十年維新的日本，政府和民間雖然共同擁有「文明開化」這一價值觀，但也開始了對抗，不久設定了國會為競技場，在這裏走上相互競爭的道路。都市知識份子和庶民富裕階層以報紙和演說會為媒介，形成活躍的網路，產生了強大的政治運動。政府雖然努力抑制之，但另一方面又致力把運動納入國會這一制度之內，表現出應對上的靈活性。政府和民間的對抗變為平穩的競爭，到1890年國會召開之際，禁止暴力這一合約在雙方都得以成立。

結 論

日本「公議機制」的形成，到1890年並沒有完結。在近代世界歷史上，像奧斯曼帝國那樣，即使在制訂了憲法、召開了議會之後，旋即又停止行憲、使國會有名無實的例子並不罕見。日本的情況卻與其不同。在下院，「民黨」得到地方選民的強力支持，總是佔國會多數，為此政府在決定預算和制訂法律時感到非常困難。但是，政府並沒有採取解散議會、實行重新選舉的方法，也沒有鎮壓議會、停止憲法。特別是在1898年，毅然決然地把內閣轉讓給從政府下野的大隈重信和板垣退助所率領的下院多數黨。政府的這種忍耐和讓步是基於要使歐美承認其為「文明國家」一員這一堅定信念，這是廣為人知的。但是，這絕不意味着日本作為一個國家變得軟弱了，相反，由於獲得了國民對政府的自發支持，能夠更加有效地發揮其功能，這一點通過日清（甲午）戰爭、日俄戰爭的過程可以看得很清楚。這個經驗在使官僚出身者和下院多數黨交相組織政權的慣例固定化之際，有效地發揮了其作用。

「公議機制」在日本是經過了以上那樣長期的形成過程終於固定下來的。對於掌握着政權的人們來說，允許新的勢力分享權力、容忍來自外部的批評都是難以辦到的事情。但是，在明治時期的日本，從政府內部認識到尊重民間的議論和「公論」，對於國家的發展是十分有效和不可或缺的。這是因為，政府為了適應能在西方主宰的世界中發展，就要把以前被視為「客體」的庶民改變為把自己與國家的命運視為一致的「國民」。由此，政府廢止了武士身份、創造出統治者與被統治者具有基本同一性的條件，進一步為了充分調動「國民」合作精神，勇敢地削減自己的權力，任命由民間選舉出的人們掌握政府要職，接受了定期罷免制度。另一方面，在政府之外，在政爭中失敗的官僚以及新登上政治舞台的平民上層主張「公論」，導入報紙那樣的大眾媒體，構成了對抗的「公議」空間。在初期，他們不惜採用暴力進行反政府運動，但是經過維新後第十年的大動亂之後，在當初的「文明開化」以及後來的「立憲政治」這樣的舞台上，他們則建立了只是依靠言論力量的輿論陣地，與政府相對抗，由此致力於獲得政權。政府和民間的關係經歷過種種迂迴曲折，雖然政府並非輕易地取消其對民間活動的限制，但終於還是形成了把「公共性」問題置於公開的場合，進行對等的相互「議論」、交流的習慣。這不僅僅形成了把「公論」看作是作出正確決定的必要程式、而訴諸暴力則是違反規則的這樣一個共識。可以明確看到，像大隈重信和板垣退助那樣，在政爭中失敗的政治家也能夠維持其地位，即使是失敗者也可能東山再起。這雖然與完全自由的體制仍有相當距離，但依然可以說，在這裏的確正在形成與「文明」相適應的社會習慣。

對於掌握着政權的人們來說，允許新的勢力分享權力、容忍外部批評都是難以辦到的事情。但明治時期的日本，從政府內部認識到尊重民間的議論和「公論」，對於國家的發展是十分有效和不可或缺的。政府把以前被視為「客體」的庶民改變為把自己與國家的命運視為一致的「國民」。

祁建民 譯

譯者附註

(為便於閱讀，譯者不揣淺陋添附以下註釋，願無畫蛇添足。)

- ① 多頭制：達爾的(Robert A. Dahl)「多元制」(polyarchy)概念是表示與君主制、寡頭制相對的由多數民眾統治的概念。達爾認為其與「民主主義」幾乎相同，但「民主主義」一詞在現代政治中被賦予強烈的意識形態色彩，以此分析現實政治體制易引起歧義，故不適用於政治體制的比較分析。
- ② 「目安箱」：江戶幕府第八代將軍德川吉宗於享保六年(1721年)為聽取民意在江戶城辰之口評定所前設置的意見箱。不僅可以投入申述書，也可以就政治問題提出意見。例如，關於小石川養生所的設置等就是根據民間意見設立的。
- ③ 橋本左內(1834-59)：幕末志士，掌握洋學和醫學知識，曾任藩校明道館學監。1857年，參與策劃藩政改革。

當代韓國政治文化的複合性

• 金容植

一 序言

韓國政治文化具備公論性政治的特徵。當代韓國由於接受了西歐式的政治制度，現代市民社會的公共議論空間佔有優勢。但是，一方面由於不能完全適應純粹的西歐模式等國內各種政治原因，另一方面由於獨特的儒家式公論政治文化的影響，當代韓國的公論性政治具有雙重構造的複合性。朝鮮時代的公論性政治的傳統在向現代變化的過程中，通過衛正斥邪運動顯示出相當大的威力和大眾動員的力量^①。

在前現代時期，韓國從儒家式制度或政治文化的基礎上發展出了士紳階層的公論性政治。現代化以來，引進了西歐的制度，但儒家文化和思考模式仍未消失。在擺脫日本殖民主義統治以後的當代韓國政治中，作為傳統要素的儒家式公論和作為西歐要素的市民社會公論，並非互相矛盾，而是相互補充的。

在前現代時期，韓國從儒家式制度或政治文化的基礎上發展出了士紳階層的公論性政治。現代化以來，儒家制度的支配宣告結束，取而代之的是從西歐引進的制度。但是，在漫長歷史中形成的儒家文化和思考模式，即使在進入現代之後仍未消失，甚至還頗有些劫後餘生的迹象^②。特別是在當代韓國政治文化的主要溝通過程中，儒家的思維方式和話語仍然發揮着重要作用。例如，韓國的政治文化繼承了朝鮮時代的公論性政治文化，知識份子批判政府的言論活動有其獨特的特徵。在威權主義的軍事統治時期，批判性言論及大學或一部分宗教界、在野黨的批判性活動就是公論政治的典型現象，這些批判言論和批判活動是民主化運動的重要資源，因而得到了高度評價。

第二次世界大戰以後，東亞地域形成了非儒家化的社會，在正式的制度範圍內，再沒有人去實踐儒家的政治理想了。韓國採用了西歐的民主主義政治制度和市民教育，因此，作為現代價值觀的自由、平等、民主、正義、發展等觀念成為主流政治話語。但是，在西歐式市民社會的發育期間，依然存在着儒家政治文化的影響。本文試圖探討在擺脫日本殖民主義統治以後的當代韓國政治中，作為傳統要素的儒家式公論和作為西歐要素的市民社會公論，這兩者的原理之間具有何種關係。對於當代韓國政治來說，這兩種公論的原理並非互相矛盾，而是相互補充的。韓國接受了西歐民主主義和市民社會原理，即使是在快

* 本研究獲得韓國漢城誠信女子大學基金會的資助，特此鳴謝。

速進行現代化的過程中，依然堅持了儒家傳統。本文試圖陳述公論政治和公共領域在韓國政治文化的原型中發揮了何種影響，在接受了西歐市民社會公論性的當代韓國社會裏又是怎樣運作的。

當代東亞和韓國的政治並不存在儒家式公論的制度場域。但是，由於在政治文化的框架中，普遍存在的儒家文化意識和民間社會的傳統、以及次文化團體等的活動，在市民社會的公域中經常會再現出儒家式的公論文化。與前現代時期不同，儒家的社會勢力並不具備獨自的公論場域。另外，長期以來，儒教的傳統社會基礎呈弱化現象。儘管如此，在民間社會的私域中，以祭祀和婚姻等家族文化為基礎的儒家文化傳統依然根深柢固^③。有時在士紳階層和小規模的儒家社會團體中會出現輿論擴散的現象，有時由於權勢者有意圖的選擇和宣傳而使儒教的政治文化得到推廣。但是，無論如何，儒家式公論政治的傳統成為了韓國政治文化的最重要特徵。現代韓國的公論性政治文化中的政治議論，雖然在第一義上根據西歐的制度和原理被開展起來，但同時也重視了儒學的邏輯和思想，特別是在名份論的正統性議論和其他的理念以及圍繞體制的爭論中，出現了西歐文化和東亞儒家文化相輔相成的現象。

在東亞社會裏，一般均承認儒教政治文化的普遍性和廣泛影響。我們必須進一步探討在具體狀況下，儒家政治文化是怎樣發揮作用，又是怎樣產生影響的。筆者試圖在本文中，分析作為前現代儒教政治文化傳統的重要因素的公論政治和儒教的公論性原理的概念內容，並說明它們究竟是怎樣為當代韓國社會所繼承，又是怎樣產生影響的。為此，首先要考察從前現代就開始存在的儒家式公共領域和公論政治的特性，其次闡述現代市民社會公論性的登場及其特徵。最後將擺脫日本殖民主義統治以後在韓國當代政治中出現和發展的市民社會公共領域和公論性的問題，作為圍繞正統性理念而出現的新、舊公論性的複合現象加以探討。

在東亞的舊儒家文明圈各國中，韓國的政治文化具有獨特的傳統，即這是一種非常典型的公論性政治文化。現代韓國的公論性政治文化中的政治議論，雖然是根據西歐的制度和原理開展的，但同時也重視儒學的邏輯和思想，特別是在名份論的正統性議論和其他的理念以及圍繞體制的爭論中，出現了西歐文化和東亞儒家文化相輔相成的現象。

二 朝鮮的儒家式公共領域和儒家式公論政治

在東亞的舊儒家文明圈各國中，韓國的政治文化具有獨特的傳統，即這是一種非常典型的公論性政治文化。朝鮮時代的儒家政治制度和文化的的主要部分，表現在士紳的公論性政治上。在朝鮮的公論政治文化中，在前現代的政治過程裏，士族階層的輿論和批判性言論行為起到了牽制政治權力以防止其擴張和腐敗的作用，名份論產生了很強的道學式儒家文化。士紳政治在十五到十七世紀之間朝鮮王朝發展過程中成型，是從王權與臣權之間對立和糾葛的旋渦裏浮現出來的，它可以被視為一種從儒教理想的標準來批判、改革政治社會的公論性政治現象^④。

朝鮮初期的儒家式公論政治傳統，肇始於由地方行政轄區內的士族所設置、名叫「留鄉所」的自發性集會的場域。朝鮮初、中期的「留鄉所」是地方士族根據儒家理念，對地方風俗、行政進行私人批判活動的基礎，後來則成為得到半正式性承認的自治行政公共領域。在十五至十六世紀的成宗和中宗執政期，作為自治性地方行政機關的「留鄉所」，成為地方士大夫階層用以牽制中央派遣的守令的一種勢力基礎，同時也是公論歸納的機關。李樹建的研究指出，

朝鮮的傳統公共領域是從與中國相同的行政機關中產生出來的^⑤。士族根據儒家理念，在具有變革志向、矢志要改變朝鮮社會性格的文士階層裏，形成了地方士紳交換意見、溝通思想的場所^⑥。

朝鮮的公論政治產生於中央儒家式科層組織內部叫做三司的言官制度。由司憲府、司諫院、弘文院構成的三司，是評論施政得失，對糾察鄉風和人事政策等政事進行評論，判斷其是否正確的公共言論機關。但是，朝鮮的公論政治通過以成宗期的趙光祖為首的士紳政治而正式拉開帷幕。到了這個時期，地方士紳社會的公共言論，是通過從事言官職位的新進士林得以反應中央政治的。而所謂的士禍即是新進士紳派以掀起公論的方式挑戰守舊官僚，從而引起反擊的政變^⑦。

十六世紀，以趙光祖為首的士紳勢力以言官職為立腳點，提出性理學的公道論而牽制中央的勳舊功臣^⑧。這時中央言官開始為士紳的言論代言。標榜道學政治的趙光祖試圖促使己卯士紳通過朗官職而就任中央的言論性職位，以便將士紳的公論推行到中央政治中去^⑨。士紳派儒生上疏指出君主的過失，彈劾官僚的非法行為。儒教的公論政治即使到了十七世紀，雖然是以朋黨間共存為前提，並作為相互批判的原理而展開的，但依然僅限於指涉那些在野士紳的輿論。像多達四次的士禍那樣，公論政治雖然受到權力階層的抵抗鎮壓，但是由於道學主義理念的正當性，其動機和意圖的純粹性還是得到了承認。公論政治通過從成宗期到宣祖期的言官職的擴大和強化，而使其基礎得到了鞏固，到十七世紀中葉，在朝鮮的政治過程中確立了不可動搖的地位。

十八世紀以後，由於朝鮮政治混亂而導致的勢道政治和在地方行政中出現的所謂三政的紊亂，以及英祖、正祖時期封鎖公論的蕩平政策，朝鮮公共領域的功能急劇衰竭。後期的儒家式公論的場域，由行政轄區移至作為士族教育設施的書院。士族進行書院和祠宇等兩班的組織活動，增強士族之間的團結和疏通，以維持地域社會的基礎。他們以書院為中心主導地方鄉論，以促使社會的統治體制安定化。特別是實施鄉約從而鞏固鄉村社會的保守性治理權^⑩。十八世紀出現的濫設書院現象，說明了士族的公論場所由於自我分裂而弱化。特別是畿湖士紳和嶺南士紳由於朋黨政治的分裂而分離開來，作為執權勢力的對抗勢力而鞏固下來，由此嶺南士紳的公論政治被視為對中央權力的挑戰。另外，他們中的一部分成為地方勢力的支援基礎，對於中央政治以儒疏的形式進行集體性活動和表達意願^⑪。但是，十八世紀以後，以三司為中心的中央公論政治失去機能，儒家式的公共領域走向衰退^⑫。十九世紀中葉，隨着大院君的改革政策的推進，下達了廢除全國書院的命令，但事實上在私域中的書院並未能被廢止。十九世紀末，傳統公共領域的書院成為儒林進行衛正斥邪民族運動的立腳點。

朝鮮初期的儒家式公論政治傳統，肇始於由地方行政轄區內的士族所設置的、「留鄉所」自發性集會的場域。朝鮮初、中期的「留鄉所」是地方士族根據儒家理念，對地方風俗、行政進行私人批判活動的基礎，後來則成為得到半正式性承認的自治行政公共領域。

三 近代韓國市民社會公共領域的形成和挫折

1876年對外開放口岸以後，朝鮮社會實現了商業化，引進現代貨幣制和銀行系統，培育民族資本，並鋪設了現代交通和通信的線路網路，急劇變革的成就有目共睹。從1880年代中期開始，開化派和朝鮮的統治階層開始通過設立現

代學校和教育機關、發行現代報紙、容許創辦基督教學校及設立教會等方式，將現代西歐的制度和價值觀注入韓國社會。

到了1890年後半期，現代西歐市民社會的公共領域首次在朝鮮成型。從美國歸國的開化派領袖徐在弼，創辦了最早的現代朝鮮語報紙《獨立新聞》及其姐妹團體獨立協會，展開民眾啟蒙運動和改革運動。作為高級官僚社交圈(circle)出現的獨立協會逐漸開放門戶，成為新知識階層的自發結社。可以說，《獨立新聞》與《皇城新聞》、《每日新聞》、《帝國新聞》等開化派系列的報刊一起，為韓國社會現代化輿論的形成起到了決定性的作用。《獨立新聞》、《皇城新聞》和《大韓每日申報》成為新知識階層的改革主義和啟蒙主義的主要媒體，開始在舊韓國社會裏形成，傳播新的現代公論。《獨立新聞》後來在全國範圍內發行到三千份左右，把商人、學生、新知識份子階層吸收到自己的讀者群裏。

在《獨立新聞》和獨立協會從國家的控制之下獨立出來，發展為現代民間的市民運動的過程中，討論會發揮了重大作用。獨立協會運動使民族的新興知識份子層出不窮，並向他們灌輸了這樣的觀念，即對於建立現代國家來說，政治性公論和公共領域具有關鍵的意義。獨立協會的激進改革主義者，試圖通過創設政治的公共領域以及自己的黨派團體，以搶佔壟斷性地位的方式來使近代化改革成功。但是，由於高宗採取了鎮壓措施，1899年1月獨立協會被解散，以後市民社會的公共領域急劇弱化。日俄戰爭以後，大韓自強會通過愛國啟蒙運動試圖恢復現代公共領域。但是，該組織未能在發展政治公論的同時，形成能夠維護國家權力的政治向心力，從而也未能防止日本帝國主義的侵略。

在十九世紀末期的現代韓國，形成了一種不安定的相異群體共存的狀態。傳統公共領域的影響力隨着朝鮮王朝崩潰而急劇弱化。但是，以地方士紳為中心的儒家式公論的場域卻一直存續到韓末時期，在衛正斥邪運動和義兵運動中發揮了精神凝聚力的作用。在東學運動這一時期，民眾的公共領域借助執綱所的運動而氣勢大增，但最終受到政治權力的鎮壓而消聲隱迹。與此相反，現代公共領域在現代結社和社會溝通活動(communication)的發展中找到了生長點，但是，在十九世紀末期獨立協會解散以後，隨着《獨立新聞》的弱化，其政治機能也隨之消失。

1890年後半期，現代西歐市民社會的公共領域首次在朝鮮成型。開化派領袖徐在弼，創辦了最早的現代朝鮮語報紙《獨立新聞》及其姐妹團體獨立協會，展開民眾啟蒙運動和改革運動。獨立協會運動向新興知識份子灌輸了這樣的觀念，即對於建立現代國家來說，政治性公論和公共領域具有關鍵的意義。

四 當代韓國市民社會的公共領域和公論性

(1) 當代的議會政治制度和市民社會的公共領域

當代韓國因導入西歐式代議民主制而使傳統的公共領域失去其制度基礎。另一方面，現代公共領域因現代性的言論、出版及社會團體的增加而開始成長，但在國家權力面前直不起腰來的民間社會只能在名義上確立私人領域。然而，從朝鮮王朝以來，在擁有強有力的公論政治傳統的韓國政治中，即使到了當代，仍然可以看到對政治權力進行頗為可觀的牽制和批判的公論政治形態。當代政治制度因按照西歐方式分為國家部門的議會政治和市民社會的政治領域而分別運作，在與前現代不同的雙重性公論構造的基礎上開展公論政治活動

(politics of public opinion) ⑬。在設立國會這種代議制下的正式的公共領域之後，當代韓國在制度層面形成了公論政治的凝聚力。但是，第一任總統李承晚不相信國會的代議政治的機能，以朝鮮戰爭的危機為藉口進行了修憲活動，將總統間接選舉制改為直接選舉制。韓國從日本殖民主義統治下解放出來之後，其議會政治多次出現的不平衡性和統治權力的威權主義化傾向，因為只容忍有限的多元主義而未能導致議會主義的發展⑭。

在公論政治中，政治勢力之間的競爭不使用暴力，而是以選舉以及輿論支持率來決定勝負，這正是代議制度的基本前提。但是，韓國的政治文化未能導致對總統和行政府的統治行為進行建設性批判和審議的活動的安定化，議會對公論因勢利導的技能，也因政治派閥之間圍繞特殊利益而展開的矛盾和鬥爭而黯然失色。在人們眼裏，議會並不是進行民主決策的論壇，而只是不得妥協文化箇中三昧的政治人之間爭權奪利的決鬥場⑮。

因此，當代韓國的公論政治是由作為市民社會內公共領域的大學、宗教界、言論界的知識份子的批判式公論活動而推動的。於是，在當代韓國以反映民意為宗旨的市民社會的公論政治，具有隨着市民社會公共領域自律性的增強而愈加活躍的屬性⑯。

行政府和執政黨想通過由上而下式的廣報、宣傳活動而壟斷輿論的支援，但是這一企圖因發展中國家的政治現實中存在各種各樣的問題而失敗，結果適得其反，反而是言論界和在野黨自下而上地展開了批判性公論。儒家式公論政治雖然具有道學傳統，但還是受到批判性公論的影響，而市民社會的公論性具有不妥協的改革志向。有時連市民社會的公論提倡者本身的行為動機也可以受到懷疑。也就是說，他們的主張必須具備公益和公德的普遍性，但是這要求具備高度的名份和正當性。另外，執政黨也廣泛開展積極的宣傳和廣報活動，當出現危機時，則通過國民投票進行輿論政治，因此在野黨和市民團體要不斷主張公論性也不是一件易事。

市民社會的公共領域在李承晚統治時期顯現出制度上的雛形，批判性言論和在野黨的公論活動也持續不斷。但是，以50年代末的《京鄉新聞》停刊措施為標誌，隨着政治權力加強其威權主義的控制力，批判性言論受到規制，公論場所趨於萎縮。這種政治權力的壓制措施在60年代初「5·16」事件之後重新登場，正如在1970年代初的「十月維新」宣布之後的《東亞日報》廣告事件所表明那樣，壓制措施的反覆實行，使市民社會的公共領域變得氣息奄奄了⑰。

每當代議制民主主義和西歐的合理主義弱化時，威權主義政權都要求助於儒家的政治文化，最典型的實例是朴正熙總統在政治維新時代提倡忠孝思想以及韓國式民主主義論。朴總統執政的後半期重新引進儒家政治文化，採取了通過忠孝思想和政治倫理的教育來創造臣民型政治文化的方式。為此，反對維新體制的抵抗勢力在理念上強調民主和人權這些西歐價值，但在形態上則模仿了朝鮮王朝的公論政治。正如朝鮮王朝的公論政治主導儒家社會知識份子階層的輿論那樣，市民社會的大學、宗教界以及言論界的知識份子儘管受到鎮壓，但還是舉起了堅決抵制的大旗。韓日會談期間，反對兩國關係正常化的在野力量，再次強烈反抗三選修憲以後的朴總統。一方面宣布樹立維新體制，另一方面以保安及經濟成長為藉口，採取一系列緊急措施來侵犯言論自由和基本人

儒家式公論政治雖然具有道學傳統，但還是受到批判性公論的影響，而市民社會的公論性具有不妥協的改革志向。有時連市民社會的公論提倡者本身的行為動機也可以受到懷疑。也就是說，他們的主張必須具備公益和公德的普遍性，但是這要求具備高度的名份和正當性。

權，這些正是以威權主義式產業化為目的的開發獨裁體制的必然性要素，但是，市民社會的公論政治因此而備受摧殘。

(2) 市民社會的公論性和儒家式的公論性

市民社會的公論性通過市民社會公共領域中各種團體和個人活動，以及他們的大眾媒體活動而保持活力。在十九世紀以前，儒家式的公論性佔有絕對優勢的地位，到了二十世紀後半期以後，當代韓國社會的公論性則是由市民社會的公論性執輿論之牛耳。市民社會的公論性的基本原理，一般包括強調個人自由和言論自由的自由民主主義、從殖民地時代起一直受到重視的民族主義傳統，以及保障人權和隱私等西歐現代性的基本原理。但是，在當代韓國，除此以外有時也強調儒家式政治社會的價值理念。即在韓國市民社會的公論性往往也包含一部分儒家式公論性原理。在正式的話語中，市民社會的公論政治是與儒家式傳統文化完全不同的類型，與西歐式的批判活動如出一轍。但是，即使在西歐制度的框架中，也還是經常可以發現潛藏於群眾社會底層的儒家式社會心理，以及在政界和知識份子階層中一脈相承的儒家式話語行為的傳統。

從民眾生活方面來看，在私域中仍殘存着傳統領域，主要是繼承儒家式冠婚喪祭禮儀的祭祀共同體的傳統。該傳統本身是構成私域的原理，無從形成公共性的輿論。但是，儒家式言論由於支援、傳播傳統的價值和思考方式，即使在發達的產業社會中也依然存在並發揮着作用。在現代政治中，作為社會勢力的儒士階層雖然極度弱化，但是，在一般的輿論和言論上，儒家式政治文化依然相當廣泛地周流於社會底層。

在現代社會，儒家式公論性的社會基礎可以說是存在於由家族和親戚組成的網絡中。東亞社會按照儒家式慣習，通過家庭教育以及維持婚姻、祭祀等社會制度來確保傳統儒家文化再生產的結構。另外，自發性結社團體也大都具有因血緣或地緣關係而結合起來的共同體的特性，這些都與儒家的、保守的倫理意識有着緊密聯繫。但是，在有亡國之恨的韓國當代政治中，傳統政治文化的因素與現代性因素相比，處於絕對劣勢的地位。受現代西歐的影響而急劇變化的韓國社會，一般對統治階層的傳統文化持否定態度，但儒家式公論性是個例外，它因為具有與西歐公論性同樣的改革指向和批判權力的特徵，而被積極地繼承下來。

韓國市民社會的公論性往往包含一部分儒家式公論性原理。即使在西歐制度的框架中，也還是經常可以發現潛藏於群眾社會底層的儒家式社會心理，以及在政界和知識份子階層中一脈相承的儒家式話語行為的傳統。在一般的輿論和言論上，儒家式政治文化依然廣泛地周流於社會底層。

五 當代韓國的公論政治與合法性爭論

(1) 公論政治與合法性爭論

在當代韓國政治中，就政權的合法性和政策而展開的爭論，一直是市民社會公論性的主要議題。朝鮮儒家式公論政治文化具有很濃厚的名份論色彩，具有以儒家的為民執政和德治的理想為標準來裁決和批判現實政治的傾向。擺脫日本殖民統治以後，在幾乎所有質疑權力合法性問題中，一方面有出於政治權

在當代韓國政治中，就政權的合法性和政策而展開的爭論一直是市民社會公論性的主要議題。擺脫日本殖民統治以後，在幾乎所有質疑權力合法性問題中，一方面是出於政治權力本身的缺陷和弱點，但也有沿襲過份執着於名份論的儒家式公論政治形態的一面。

力本身的缺陷和弱點，但也有沿襲過份執着於名份論的儒家式公論政治形態的一面。對於這種不妥協的儒家式公論政治的慣例，執政者採取了不是說服而是壓服的對應措施，從而導致政局進一步緊張。

在1964年韓日會談之際，朴正熙政府遭遇了空前的執政危機。儘管大多數公民都承認韓日兩國之間有必要建立外交關係，國會也通過了相關議案，但大學和知識界則猛烈反對。從1963年3月到6月初，韓國的大學舉行了大規模反日示威活動。學生們從5月開始提起以民族主義為主題的公論，漢城大學文理學院的學生舉行「民族的民族主義葬禮儀式」，譴責軍人政權的反民族性。5月末，漢城大學教授發表了收拾時局的決議文，間接支援學生的反政府運動。6月3日，市民也加入了全國性的學生示威活動，約有十多萬人示威遊行。政府則宣布戒嚴令，實施言論檢閱制，竭力防止民間反對輿論擴散¹⁸。

60年代中期以大學為中心的反日民族主義的公論政治，因政府的戒嚴令而被阻止，以後政府實施了有效的社會統制。在60年代對大學和知識階層產生了重大影響的《思想界》，一方面開展了反對韓日會談和反對軍事革命的群眾運動，另一方面提倡民主主義，開展了批判式公論活動。張俊河、咸錫憲等名人兼批判性知識份子主導的《思想界》，不斷向政府的合法性提出挑戰。該刊從60年代後半期起遭到鎮壓，在1970年被迫停刊。這是針對《思想界》登載的金芝河的詩《五賊》被在野黨機關刊物《民主前線》轉載的事態所採取的措施，是對市民社會的公論性的一記重錘反擊¹⁹。

第三共和國在1963年和1967年的選舉中當選，相對而言在合法性上沒有甚麼重大問題，但由於1969年朴總統為了實現三選而修憲，再次引起了市民公論性的堅決抵抗。針對執政黨的三選修憲案，在野黨宣布進行反對修憲的全民鬥爭，並投入了議會之外的鬥爭。對於市民社會的公論抵抗，朴政府進行了公民投票，儘管在漢城市有53%的投票者表示反對，但修憲方案成功獲得了全國投票者65.1%的多數支援。

對於1972年宣布的維新體制，在野的知識份子、宗教人士、舊政治家的同盟勢力結成了「恢復民主國民會議」，以示對抗。但是，在言論和基本權利受到極度限制的情況下，市民社會的公論性被削弱了。政府又於1975年初通過公民投票，顯示統治體制的正當性，接着發布了九號緊急措施，以阻止大學和在野人士的影響力²⁰。但是，在70年代維新體制下，對反對派輿論的極度鎮壓使政界萎靡不振，引起了在野黨和知識份子階層的抵抗，結果導致了政治動盪。當然，只有在批判性輿論承載高水準的合理性和道德性時，才能實現公論政治，如果因黨利黨略，只是一味為反對而反對，並且提不出替代性方案的批判性活動的話，就連那批判的合法性也將會受到懷疑。

維新初期，反對運動未達到有組織的大眾運動程度，以大學和教會為據點的市民社會領導集團標榜西歐的自由民主主義和人權，並據此發起抵抗性公論。這種類型在1987年圍繞第五共和國的直選制修憲而反覆呈現，在70年代中成長起來的中產階層，支援由在野黨和一部分宗教界人士進行的民主化運動，通過從5月末起進行的全民性的「6·10」民眾抗爭，對市民社會公論實行了總動員。直選制的修憲案得以通過，韓國政治迎來了真正的民主化時期。此後各種各樣的市民運動和言論活動都蓬勃發展，市民社會的公論性進入全盛期²¹。

最近，在金大中政府的治下，借改革言路之名行控制言路之實，可想而知在2002年總統選舉之前，針對執政黨的批判性言論勢必要白熾化。這是因為韓國政治擁有公論政治的傳統，即重視對於政府統治政策和支配進行毫不留情的批判性公論活動的強大言論媒體的傳統。

(2) 市民社會的公論政治和儒家式公論性

在當代韓國政治中，除了士紳和成均館等特殊的社會利益團體，並不存在任何在政界壟斷儒家式話語的團體和勢力。可以說，傳播當代韓國儒家政治文化的媒體是教育和私域的生活文化。因此，當代韓國的七大政治文化指標——威權主義、擬人主義、派閥主義、共同體意識、形式主義—名份主義、抵抗性、民族主義——中的大部分內容，都是與傳統儒家政治文化有直接聯繫的^②。

當代韓國並不存在儒家式公論的獨立場所。但是，在佔優勢的公共領域內，經常可以發現儒家式公論性以次文化的形態表現出來。儒家式的公論性與市民社會相比，其弱點是不具備政治網絡。經過擺脫日本殖民主義統治以後的產業化，地方農業社會的傳統部門迅速解體了。即使到了60-70年代，仍可發現地方上有奉命投票等傳統臣民文化的痕迹，但隨着80年代以後城市化的進展，傳統部門的規模顯著被縮小了。

當代韓國的官方理念是自由民主主義，但實質內容因反共產主義以及威權主義而在相當程度上變質了。公論政治的傳統是在市民社會的政治文化中加入儒家名份論的傳統，通過民族主義和民主主義理念主導對政治權力的批判^③。

儒家式的公論性基於東亞社會的家族文化，通過日常的儒家倫理意識得以傳授。特別是在政治上、社會上具有重大意義的公共性事件發生之際，儒家式的政治話語應運而再生，並對政治言論產生影響。暫且不論進行名份論批判的儒家式公論政治的慣例，究竟在多大程度上能適應當代韓國狀況的問題，無論如何，它還是發揮了批判權力的作用。因此，對於從事公論性政治活動的人，要求其必須具備通過精煉的現實分析，能夠對政治社會的實際狀況進行批判的能力。在一般場合，孰為傳統，孰為現代，這種區別是很曖昧的。特別是在擺脫日本殖民主義統治以後，圍繞政治權力的合法性而展開的爭論大都沒有得出結論，政治議論出現了兩極分化^④。1958年《京鄉新聞》的社論與一般報紙的論調相同，始終對政府持反對、非難以及否定的態度。根據有關調查的資料，《京鄉新聞》社論的62%都表達了反對政府政策的立場^⑤。

在野黨和民間言論對執政黨的政治領導人多次提出引咎免職之論，這彷彿是朝鮮時代典型的上疏文化的再現。當然，在西歐民主政治中也有責任政治，但韓國由在野黨和言論界提出要求撤換高級領導人的次數之多，是其他國家不可相提並論的。在韓國政治中對公職人員的人事問題和政治人物的倫理問題提起批判公論的慣例，實際上正是承襲了儒家式公論政治的餘緒。

在韓國的公論政治中，經過60年代的軍事革命時期和70年代的維新時期，合法性爭論被集中地提出來了。就創造出韓國式產業化模型的朴正熙統治體制的正當性，最近學界一方面對其有所肯定，但另一方面，對其侵害人權、歪曲民主主義等行徑也有否定性的評價^⑥。

在當代韓國佔優勢的公共領域內，經常可以發現儒家式公論性以次文化形態表現出來。政府的官方理念是自由民主主義，但其實質內容因反共產主義以及威權主義而變質了。公論政治傳統是在市民社會的政治文化中加入儒家名份論的傳統，通過民族主義和民主主義理念來主導對政治權力的批判。

六 結語：當代韓國政治與儒家式的公論性

當代韓國和東亞的市民社會的公論性，隨着產業市民社會的發達而日益強化。但是，由於作為儒家式公論的載體的獨特政治制度在當代非常脆弱，所以儒家式公論性並非獨立存在，而是與市民社會公論性結合在一起，並以補充市民社會公論性的形式出現。如果說市民社會的公論性是佔優勢的類型，那麼儒家式公論性則帶有次文化的派生性特徵。

因為在東亞不具備像西歐那樣強有力的市民社會政治文化的傳統，所以國家的介入活動和宣傳等，對於市民社會公論性的形成和發展產生了相當大的負面影響。因為傳統的、儒家式的社會價值體系一般以等級論為中心，所以與自由主義者相比，威權主義國家對於傳統儒家話語的復興抱有很強烈的關心。可以說，維新時期的忠孝思想和國民倫理教育就是最有代表性的實例。

但是，儒家式的話語也未必就是統治者和國家的專利。因為在抵抗的象徵符號和邏輯中也可以出現儒家式話語。像衛正斥邪的反外勢邏輯就可以在進步主義的言論和農民運動等社會運動中看到，在抵抗主義的文學和思想中也可以發現傳統的儒家思想。因此，未必可以說抵抗是西歐式的，服從是儒家式的。儒家的公論性是在同意型政治文化的框架中，把批判活動作為國政主要方針的傳統時代的合理性政治文化。

雖然一般都按照西歐模式（即國家對市民社會的鬥爭）來講述韓國的民主化，但筆者認為，這樣做卻使民主化和民主主義的問題與同意和說服割裂開來，被矮化成簡單的權力鬥爭問題。儒家式批判的公論性也因無代替方案而具有只是盲目進行批判的危險性。韓國是世界上要求更迭和調動高級官僚、長官、總理最多的國家，這是韓國政府效率不高和無能的主要原因。執政黨和在野黨的政治矛盾和議論文化的傳統不具備達成政治合意、提示代替性方案的能力，而流於煽動過激的相互鬥爭，這也是儒家式公論性的一個消極側面^②。在這樣的過程中，儒家政治文化的一部分作為政治動員和批判的手段而被利用。問題在於這種利用的結果，很可能會歪曲近代市民社會的政治，導致西歐式民主制度的變質。

對於鞏固民主主義而言，正確地繼承傳統的要素與建構西歐式市民社會的作業同樣重要。在清楚地認識了這兩者之間的差異以及共同點的基礎上，要防止因錯誤地混用這些因素而導致不協調的問題發生。即有必要適當利用東亞社會的合意政治的傳統，揚棄對抗性政治文化。不是靠訴諸群眾情緒和保守的價值、濫用儒家式的象徵符號，而是應當正確地繼承儒家精神，並使之在民主的政治過程中發揮作用。在正確探討儒家的公論性與現代產業社會以及市民社會公論性框架之間的結合點的基礎上，可以實現東亞社會更加豐富多樣的發展與民主化之間的協調。

威權主義國家對於傳統儒家話語的復興抱有很強烈的關心，但儒家式話語也未必就是統治者和國家的專利。因為在抵抗的象徵符號和邏輯中也可以出現儒家式話語。在抵抗主義的文學和思想中也可以發現傳統的儒家思想。因此，未必可以說抵抗是西歐式的，服從是儒家式的。

註釋

- ① 金容植：《韓國近現代政治論》(Nanam, 1999)。
- ② Tu Wei-Ming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- ③ 崔吉城編：《韓國的社會和宗教》(亞細亞文化史，1982)；Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study on Society and Ideology* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992)。
- ④⑦ 金容植：〈韓國政治和公論性：儒教的公論政治和公共領域〉，《國際政治論叢》，第三十八卷第三期(1998)。
- ⑤⑩ 李樹建：《朝鮮時代地方行政史》(民音社，1989)。
- ⑥⑯ 李泰鎮：《朝鮮儒教社會史論》(知識產業社，1986)。
- ⑧ 鄭萬祚：〈朝鮮時代的士林政治——十七世紀的政治形態〉，載李種旭等：《韓國史上的政治形態》(一潮閣，1993)，頁213。
- ⑨ 崔異敦：《朝鮮中期士林政治構造研究》(一潮閣，1994)，頁141。
- ⑫ 同註⑧。
- ⑬ Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 307.
- ⑭ 韓培浩：《韓國政治變動論》(法文社，1994)；鄭範謨：〈自由民主主義的韓國模型摸索〉，《自由民主主義的韓國模型研究》(韓國精神文化研究院，1990)；金學俊：《韓國政治論辭典》(Hangil社，1990)。
- ⑮ 金容植：〈二十一世紀韓國政治框架轉換〉，《大韓政治學會報》，第八卷第二期(2000)；Rune Slagstad, "Liberal Constitutionalism and Its Critics: Carl Schmitt and Max Weber", in *Constitutionalism and Democracy*, ed. Jone Elster and Rune Slagstad (Cambridge: Cambridge University Press, 1988)。
- ⑯ 李信行：〈韓國政治的領域現象〉，載韓國政治學會編：《韓國現代政治史》(法文社，1995)；韓國政治學會、韓國社會學會合編：《韓國的國家和市民社會》(Hanwool, 1992)。
- ⑰ 姜俊萬：《權力變換：韓國言論117年史》(人物和思想社，2000)；李在五：《解放後韓國學生運動史》(形成社，1984)。
- ⑱ 同註⑰李在五，頁224-33；Kim Kwan Bong, *The Korea-Japan Treaty Crisis and the Instability of the Korean Political System* (New York: Praeger, 1971)。
- ⑲ 李容成：〈關於《思想界》知識份子和雜誌理念的研究〉，《出版雜誌研究》，第五卷第一期(1997)；金正源：《分斷韓國史》(Yejin, 1992)，頁324。
- ⑳ 金永明：《韓國現代政治史》(乙酉文化史，1992)。
- ㉑ 同註⑱李信行。
- ㉒ 韓培浩、魚秀永：〈關於韓國政治文化的變化和持續性的研究〉，《韓國政治學會報》，第三十卷第三期(1996)；魚秀永：《民主主義和韓國政治》(法文社，1994)。
- ㉓ 全宰鎬：〈以自由民主主義為中心所看到的民主化運動〉，《韓國政治外交史論叢》，第二十二卷第二期(2000)。
- ㉔ 同註⑱金容植；陳德奎：《韓國現代政治史序說》(知識產業社，2000)。
- ㉕ 韓培浩：〈關於京鄉報廢刊決定的研究〉，載陳德奎等：《1950年代的認識》(Hangil社，1981)。
- ㉖ 《傳統和現代》(1997秋號)；李康老：〈第三共和國政治制度的正統性和朴正熙政府〉，《韓國政治學會報》，第三十卷第四期(1997)；李鍾恩：〈維新體制的開始和體制論爭〉，載《現代韓國體制論爭史研究》(韓國精神文化研究院，1992)。
- ㉗ Pak Chi-Young, *Political Opposition in Korea* (Seoul: Seoul National University, 1980).

東亞公共空間與國際社會

• 張寅性

一 現代的東亞空間：現代化的經驗

(1) 「吳越同舟」與「三足鼎立」

十九世紀後期西力東漸的過程中，亞洲出現了「吳越同舟」和「三足鼎立」的構思。在明治初期的日本，樽井藤吉認為東亞三國應合心盡力，不可像吳國與越國那樣相互敵視。另一方面，現代韓國知識份子則提出「三足鼎立」的想法，強調東亞三國通過團結抵抗白種人。

若要想克服現實的對立，實現合作的理想，我們就要完成重新構建東亞空間的學術任務，也就是對東亞空間內部的存在方式進行認識論、存在論上的反思。在十九世紀後期西力東漸的過程中，出現了「吳越同舟」和「三足鼎立」這些團結亞洲的構思。這可以作為反思他者（西歐）規定性的東亞自我認同的一個契機。在明治初期日本尚處於「弱者」地位時，「吳越同舟」代表了對抗西歐文明與團結軍事實力的概念。樽井藤吉在描述東亞三國對抗歐洲的合作時，使用了「吳越同舟」這個成語。他認為東亞三國是「遭遇宇內一大風潮（西力東漸——引用者），漂泊於東洋之船」，因此身為「同舟兄弟」的船客不可像吳國與越國那樣相互敵視，而應「合心盡力」，共渡風浪^①。由此也可知道，「吳越同舟」是由亞洲與歐洲各國的國際關係中引發出來的。興亞會的草間時福也注意到，歐洲國家之間也有兄弟吵架一樣的權力鬥爭，但同時各國為了「歐洲整體名譽與利害之大綱」而形成「一大國情」（great nationality），相互團結^②。「吳越同舟」是通過團結（連衡）來抵抗（抗衡）西方的戰略的象徵性表述。

另一方面，處於「弱者」地位的現代韓國知識份子則提出了「三足鼎立」的想法。在「鼎立」的思考中，「人種相同者間更應互愛乃人情之常。以黃色人種而論，在東洋有大韓、日本與清國。可謂成鼎足之勢，若失一足，此鼎必傾；三國之中若有一國政治變亂，國勢傾危，則必難於同心合力以阻西方勢力之東進。」^③這一思考強調，東亞三國通過團結抵抗白種人，同時以三國獨立確保東亞穩定為前提，提倡區域內「同種」之間的力量均衡。以東亞三國的自主獨立為前提的「鼎立」思考還認為，朝鮮與清國的獨立是日本獨立的條件^④。「三足鼎立」的連帶理想反映了小國朝鮮的自主獨立和安全保障之路，即同時重視對外（西

洋)的抵抗和對內(地區內)的勢力均衡,並反映了朝鮮試圖通過謀求地區內的勢力均衡來牽制覬覦優勢地位的日本的心態。在這裏,「信義」這一儒家觀念得到了強調。「鼎立」這一政治思維,是通過聯手對付地區外的歐洲的團結與保持地區內國家的勢力均衡來探索東亞三國的自主獨立和繁榮昌盛之路。

「吳越同舟」與「三足鼎立」同為對抗西歐的心理產物,前者強調為對抗西歐東亞需採取戰略性團結,後者則從倫理觀點出發,着重強調東亞區域內國家的自主獨立以及以此為基礎的東亞的穩定。

(2) 區域性自我認同：地理、人種、文化

從「吳越同舟」的想法出發,我們可以看到將東亞與歐洲對比的心理,以及對照歐洲的歷史經驗來探討東亞地區自我認同問題的視角。這一視角中包含着摸索有利於「亞洲的利害、名譽與和平」的「公共的感情紐帶」,即尋求涵蓋東亞的公共性與共同利益的區域性自我認同的心理。地區內交流被認為是區域性自我認同的成因。有學者指出,歐洲的內部矛盾正是基於「往來之親密」的交流的象徵,至於「地理之不便」、連「交戰媾和」都無從談及的亞洲,區內國家關係疏遠,因而缺乏區域性自我認同^⑤。鎖國政策是造成「疏隔拒絕」與相互敵對的主因^⑥,而以開國來帶動區域性交流被認為是自我認同的形成條件。

對於近代韓國人來說,「地理接近」是團結合作的有利條件,因此近鄰的東亞三國自然成為了團結的對象^⑦。但對於近代日本人來說,「地理」是一個形勢變數,由於認識上的地理空間的擴展,地理上的接近性逐漸喪失了其有效性。在東西對立的格局當中,人種上的自我認同和文化上的同質性克服了交流上的一次條件——地理和交通的局限,從而作為加強區域內交流的要素浮出水面。為了克服「地理之不便」帶來的心理上的距離,人們開始嘗試着對「人種」及「文化」的外延進行擴張。

區域團結和自我認同的形成條件是「地理接近性」、「同種」、「同文」,也就是「地理」、「人種」與「文化」。作為團結論,文化方面表像的「同文」「同種」意識到「其他文字」、「其他人種」的存在,以一種觀察他者的方式表述出來。「同文」的認識框架是與「亞洲」認識的成立同步形成的^⑧。「同文」(或「同教」)是含有歧視漢字文化圈外地區的意義的詞彙,「文字」成為了區分自我與他者的一次性指標。「同種」在白種人與黃種人的對立格局中是一個象徵人種認同的詞彙。但是在現代韓國,「同種」被局限於東亞三國的「民族」,未能超出東北亞的地理空間;而在現代日本,「同種」的範圍由東亞的「民族」至受到白種人壓迫與威脅的亞洲的「民族」,是具有可變性的。「同種」意識以西洋國家的亞洲「侵略」與白種人的邪惡性相結合的形式出現,以白種人的威脅為契機與地理性文化性的概念結合了起來。

區域團結和自我認同的形成條件是「地理接近性」、「同種」、「同文」。「同文」含有歧視漢字文化圈外地區的意義;「同種」在白種人與黃種人的對立格局中是一個象徵人種認同的詞彙。在用「地理」、「人種」、「文化」一類詞語來敘述連帶和區域性自我認同時,其中有將東亞作為一個文明圈來考慮的意識。

(3) 現代東亞的公共空間：民族國家和帝國

在用「地理」、「人種」、「文化」一類詞語來敘述連帶和區域性自我認同時,其中有將東亞作為一個文明圈來考慮的意識。這也導致了將西力東漸的國際性契機

和東亞各國自主獨立的課題，都放在東亞處於同一公共空間的前提下來考慮的觀點。但說到底，那還是一種停留在認識論水平上的觀點。現代的東亞空間由於西歐列強的干涉而無法實現自我規定性，加之區域內日本的權力政治性行為，更使東亞空間進一步自我分裂。雖說不無中村敬宇和元田永孚那樣以基於儒家觀念的區域性公共性來嘗試聯合抵抗西歐文明與權力進行的例子，但日本「脫亞入歐」的現代化，從內部粉碎了由西力東漸觸發的東亞空間公共化的可能性。

在中華文明與現代文明的交錯乃至替代的過程中，以「力」與「禮」為原則的事大主義、睦鄰友好的象徵性國際秩序解體，近代民族國家的民族自我認同和自我中心主義以個別的文化為基礎開始產生強大作用，從而導致東亞在空間上的分裂。文明作為可輸出的文化要素的集合^⑨在普遍性的(地區性的或世界性的)脈絡中可以被共用。但現代東亞文明論卻是以基於個別文化及紮根其中的國家公共生活為基礎，與民族國家的形成及民族存亡緊密相關的。啟蒙時期日本的文明論(福澤諭吉)是一種把西歐文明視為普遍文明，並據此探討日本國家與民族發展的話語。愛國啟蒙期韓國的文明論，也是以西歐文明及日本的現代文明為典範來摸索朝鮮民族與國家的生存之路。在五四運動時期，梁啟超、胡適、梁漱溟等人的東洋文明論定位在西歐文化與中國文化之間，雖然側重點不同，但同樣是摸索民族國家形成的思想^⑩，並且民族主義也出現了將本國的個別文化與文明混為一談的傾向。在民族國家形成的意志與國家自我中心主義發揮了強烈作用的現代文明的干涉下，旨在超越個別文化、共享一個共同文明的東亞自我認同無奈地變得極為低弱。

現代的東亞空間由於西歐列強的干涉而無法實現自我規定性，日本「脫亞入歐」的現代化，更從內部粉碎了東亞空間公共化的可能性。在民族國家形成的意志與國家自我中心主義發揮了強烈作用的現代文明的干涉下，旨在超越個別文化、共享一個共同文明的東亞自我認同變得極為低弱。

而且，日本的帝國化也帶來了東亞空間的扭曲。日本帝國謀求發展和成為地區霸權，打出恢復東亞文明自我認同性的旗號。但是，地區霸權正如「大東亞共榮圈」所顯示的那樣，儘管有其意圖恢復「亞洲」的自我認同性的一面，但它也只能是粉飾日本價值和日本帝國的自我中心主義的東西。現代東亞文明正是被這種單向的壟斷式發展、以文化與價值的單方面介入為特徵的地區霸權所扭曲，並被密封在用日本價值創造的非自由主義的公共空間當中。儒家思想等傳統價值也被用來裝飾區域性的公共性。發展的不平等造成的一國的霸權國家化、東亞的殖民地化與大東亞共榮圈，均是戴着公共性的帽子將東亞空間私產化的行為^⑪。民族國家與地區霸權所帶來的空間裂痕至今仍然存在。

二 作為「國際社會」的東亞

(1) 從他律性到自主性

現代的「東亞」是在與西歐的對比中被他律性規定了的，由於他者的存在而發現自己的自我認同的虛構。近代東亞的內部龜裂在西歐現代文明和西洋勢力面前被忽視了。此種他律性也可以在當前的文明衝突論和文明融合論的脈絡中得到確認。東亞空間的他律性在進入冷戰時期以後也受到了區域外因素(美蘇)的規定。「東亞」這一區域性概念至今仍然隨着西歐文明的走向以及西歐各國的

利益變化而變化。就此意義而言，將「東亞文明」不是作為實體的象徵，而是作為在接受西歐近代文明（現代化）的普遍性「大傘」的前提下意識到並誕生的概念來理解的，山崎正和的主張是頗為適當的^②。構成「東亞文明」的「地理」、「人種」與「文化」三個要素也是在與現代文明的對比當中得以自覺的。

造成空間的歪曲性的因素，是由日本帝國主義的東亞空間私產化，以及二戰後冷戰時期的理念性的、空間性的分割。在前者的情形下，日本的理念在具有廣泛地區普及性的儒家理念的粉飾下，以「武力」為後盾推行了私產化（侵略）。這意味着東亞的公共性被日本的政治經濟體制所吞噬了。日本文化的亞洲公共化引發的構建共榮圈的意識，以及基於「同種」的歪曲的人種論對立意識，製造了暴力——「大東亞戰爭」^③。在後者的情形下，從自由民主主義和社會主義的理念分割、同盟關係的軍事性分割開始的東亞空間的分節，阻礙了空間內的交流。美蘇的政治理念與制度成為了各自陣營的制度化標準。

在與西歐文明和西歐國家的對立格局中產生的「東亞」概念的他律性中，我們不難發現「東亞文明」的虛構性。二元對立的思維容易產生出以自我中心的觀點理解他者，在他者的視線中自我定位的習慣。以他者的存在來限定自我的言論尤其能夠使人意識到這種二元式思維。為了使東亞空間的主體性的公共性不僅只限於言論和構想的層面，而能具體化為一個有意義的實體，我們有必要同那種在與西歐對比當中定位東亞的他律性保持距離，尋求將東亞作為其本身來觀察的視角，對東亞的文明和空間性進行內在反省。「東亞構想」（大沼保昭）、「作為知識試驗的東亞」（白永瑞）、「作為企劃的東亞」（德利克 [Arif Dirlik]）等思考就是對東亞的自我定位和東亞自我認同進行自主性的確認的意識表現。「作為知識試驗的東亞」不將東亞看作固定的實體，而認為東亞是在個人思考的過程中不斷流動着的。以此為基礎的實踐過程，就是摸索東亞自我認同的、主體性的知識試驗^④。

(2) 東亞的「國際社會」

考慮到在現代東亞「地區」，主權國家或民族國家是主要的主體，我們可以設定一個將國家也納入為主體的「國際社會」。「國際社會」不是指世界上國家與國家之間構成的社會，它是基於地政學上的接近性和文明圈形成國家關係的區域性國際社會 (regional international society) ^⑤。它在與區域外國家相互作用的同時，區域內的民族國家共有一定的地政學、文明論的條件，是一個可以進行交流的「地區」。「國際社會」的觀點在克服「東亞」的同質性理想與異質性現實上是有效的。

「吳越同舟」與「三足鼎立」的國際政治思維，因為陷於東西對立的二元論窠臼而無法擺脫他律性，但是其中包含了基於地區形成國際社會的含義。這種思維尤其強調了兩點，第一，東亞地區層面的交流的重要性；第二，內部均衡與規範的重要性。這些都是關於東亞「國際社會」內部構成的重要因素。首先，「吳越同舟」的思考從歐洲經驗出發，關注將國家間矛盾轉化為地區性利益的地區自我認同和基於此的國際社會的形成方式，將溝通和溝通中的矛盾視為國際社會

在與西歐文明和西歐國家的對立格局中產生的「東亞」概念的他律性中，我們不難發現「東亞文明」的虛構性。二元對立的思維容易產生出以他者的視線來自我定位的習慣。我們有必要同在與西歐對比當中定位東亞的他律性保持距離，尋求將東亞作為其本身來觀察的視角，對東亞文明和空間進行內在反省。

的成因。「兄弟相爭」象徵着矛盾與合作的交流過程 (communicative process)，是形容國際社會形成的比喻用法。「同舟」的思維儘管有其他者規定性的一面，但仍然暗示了關於地區國際社會的內在矛盾和溝通的批判性思考。

「三足鼎立」的思考以東亞的連帶為目標，探索能夠實現對抗外來威脅的真正的連帶合作的內部可能性，強調要實現東亞三國的自主獨立與力量均衡，以及使這些成為可能的國家規範，「信義」至關重要。「鼎立」同時重視力量均衡這一現實層面和道德 (國家倫理) 的遵守這一規範性層面。「鼎立」的思想是帝國主義時代小國的生存戰略，並且反映了現代國際社會 (現代主權國家體制) 的原理。「鼎立」思想促使人們考慮的問題是，在無法忽視國家的比重的東亞地區如何形成「國際社會」。「鼎立」思想中包含了將國家與東亞一起考慮的國際政治思維。

由於區域外國家的暴力壓迫和區域內國家間的力量失衡，「吳越同舟」與「三足鼎立」都變質和瓦解了。二次大戰以後，東亞的民族國家對內以民族自我認同為基礎、對外以受冷戰制約的後殖民地秩序為基礎開始形成，加上意識形態的對立性劃分，這些複雜的相互作用界定了地區內的邊界。

但是歷史現實告訴我們，由於區域外國家的暴力壓迫和區域內國家間的力量失衡，「吳越同舟」與「三足鼎立」都變質和瓦解了。東亞「地區」因日本帝國主義而龜裂、被歪曲，東亞的區域性國際社會也最終未能形成。從中華秩序走向殖民地統治秩序，接着又走向了「大東亞共榮圈」的東亞國際社會由於文明的、軍事性的地區霸權造成了地區一級的霸權秩序，造成了主體間的不平等，因而交流的相互性也只能是極為脆弱。第二次世界大戰以後，東亞的民族國家對內以民族自我認同為基礎、對外以受冷戰制約的後殖民地秩序為基礎開始形成。以民族來區分不同的人，根據國際秩序劃分領土，此外還有意識形態的對立性劃分，這些要素複雜的相互作用界定了地區內的邊界^⑥。以各個主體的平等為前提的主權國家體制得到了確立，但由於冷戰帶來的空間上的分裂，以及政治體制、國家理念、發展與力量的懸殊，交流的制度化很難形成，也見不到多少論及東亞國際社會的地區性自我認同。在東亞各國分節化的空間中，唯有民族自我中心主義和發展是存在的根據。

在此過程中，東亞地區出現了日韓邦交正常化、日中邦交正常化、韓中修好等地區內國家間的兩者間關係的形成，人員物資交流也不斷增加，國際社會的形成也初露端倪。但由於東亞地區國家的自我中心主義、個別指向型發展和地區性自我認同的欠缺、軍事上的對立與摩擦、乃至歷史上背負的遺產，阻礙了東亞國際社會公共性的形成。根本問題在於，東亞國際社會的文化基礎過於薄弱。在這一點上，與歐洲國際社會對比也是有意義的。儘管如此，正如歐洲國際社會的經驗那樣，溝通與矛盾的並存依然可以給東亞以積極的期待。對於歐盟經驗的批判性考察，至今仍對東亞的批判性思考有着很好的借鑒意義。

(3) 國際社會的構成原理：經濟、地理、文化

從社會構成論的觀點出發，對於不可視的物件如果可以通過推論而得出結論的話，那麼一定有一個社會構造確實存在。國際體制也不是存在論式的一成不變的東西，而是一種不斷遷移變化的歷史性的、主體間性的 (intersubjective) 構成物，國家與國際體制也是相互作用的。國際關係可以看作是超越個體 (國家) 中心式的思考的，擁有獨自的構成原理的一個政治社會^⑦。在此，比起關於國家

本身的分析，明確闡述使國際關係和國際社會產生波動的構成原則更為重要。區域性國際社會也是一個國家和國際體制歷史性的、主體間性的相互作用的地區。這些觀點也與這樣一種認識論緊密相連，即國際社會不僅限於國家，它是一個由多種多樣的社會勢力構成的空間，不僅包括政治領域，還包括經濟和文化領域，是一個複合性的空間，國際社會正是在這些勢力關係與外部要素的連繫中不斷變化。

如果說我們可以接受這樣的國際社會的構成原理，那麼就可以發現，東亞地區是「歷史現實所賦予的多種遺產的產物」，東亞內部一直存在的異同點、內部的糾葛與殖民地體驗都無法阻礙朝向東亞地區文化領域的發展^⑩。以地理、人種、文化為基礎的東亞「地區」也要求着以地理、經濟和文化為基石的東亞「國際社會」的形成。在東亞空間中，「人種」既非地區和團結合作的前提條件，亦非中東或巴爾幹半島那樣屬於糾葛的動因。在東亞地區關係中最強有力的要素應是「經濟」。東亞的經濟發展有以下兩層意思：第一，發展可以增強國家在地區內外的自律性，可能促進東亞諸國「鼎立」形勢的形成，並提高「鼎立」的穩定性。這裏所指的「鼎立」與其說是勢力均衡，不如說是接受國際規範的主權的平等。第二，發展的結果，可以增加國家以外的社會勢力作為東亞國際社會的主體採取行動的機會。東亞的發展和全球化導致的價值觀及自我認同的多元化，有可能將東亞國際社會由國家中心型的龜裂空間，轉變為國家—社會複合型的溝通空間。

不過，經濟發展是為地區及國際社會的形成提供必要的交流的物質基礎，它是必要條件但不是充分條件。東亞地區如果要不只局限於經濟領域而獲取能夠邁向一個（國際）社會的凝聚力，就需要有地理因素和文化因素。全球化和資訊化的確使地理和文化的意義發生變化，但正像歐盟和東盟那樣，地理與文化是可以作為凝聚力和自我認同的條件發揮作用的。東亞國際社會也可以作為「地政文化空間」^⑪加以理解。地政文化空間也以政治上的「鼎立」和經濟上的相互依存為基礎，它在着眼於非政治性的、非權力性的地域現象時呈現出來，並只有在投射於地區性自我認同時才會成立。東亞的「團結」、「合作」、「共生」、「共榮」在地政文化空間和地區性自我認同的形成後即可摸索其可能性。軍事安全保障合作、經濟合作以及地區協定體的構建，都只是創造這一空間的必要條件而非充分條件。

以國家與權利為中心的歷史觀，使東亞人的視角集中於東亞特定的歷史時期。東亞空間被認為是政治史上糾纏對立的過程，而文化史上的交流關係卻往往被忽視。這樣的歷史觀在帝國主義時代及冷戰狀況下是國家生存的要求。但是現在，東亞地區內的政治穩定，經濟相互依存深化，國家的國際性、自主性加強，以新的觀點展望東亞空間的知識努力已變得極為迫切。今天，東亞的知識實驗應該注意擺脫過去那些以政治和權利為中心的固定化了的視角。當前，「亞洲的覺醒」不意味着與西歐對抗，而是應東亞自我重組的要求。我們應將東亞地區作為日常生活的空間來考慮，東亞國際社會應該形成可以投射社會性生活的地區自我認同。地區性自我認同包括超越國家中心主義的民族自我認同在內，是一種多重自我認同。在此前提下，地區性自我認同將成為可能。

東亞地區是「歷史現實所賦予的多種遺產的產物」，東亞內部一直存在的異同點、內部的糾葛與殖民地體驗都無法阻礙朝向東亞地區文化領域的發展。在東亞地區關係中最強有力的要素應是「經濟」。不過，經濟發展是為地區及國際社會的形成提供必要的交流的物質基礎，它是必要條件但不是充分條件。

三 東亞國際社會與公共性：規範與制度

(1) 東亞的公共空間

我們應該如何確保東亞社會的公共性呢？「經濟、資訊的全球化與主權國家體制的矛盾」、「西歐諸國對人權的普遍重視與發展中國家對個別性發展的追求之間的矛盾」、「經濟實力與知識霸權的國際龜裂」等相克性的現象製造出了龜裂。在文明自我認同受到阻礙的東亞^②，如何界定空間的公共性、採取何種規範與制度來形成和維持國際公共性，就成為我們面臨的共同課題。如果說東亞國際社會的形成是東亞的存在與認識相互作用的過程，其間必有一定的想像行為的介入，那麼東亞的未來公共空間也應該是通過對於東亞的現實及其變化的認識而創造出來的。

國際公共領域論一般較重視文明間的對話和交流，但是在東亞的脈絡中，文明內的交流與對話卻是先決的課題^③。在東亞地區摸索全球一級的文明間對話之前，應該首先尋求東亞文明內部的對話與討論，應該首先考慮建立東亞的國際公共領域。東亞國際公共領域可以說是國家之間協定與非國家主體之間對話共存的場所。國際公共領域的形成不能依靠東亞文明的同質性神話自然而然地產生，而需要對東亞文明進行再創造。

國際公共領域並不是有交流以後就可以自然產生。超越國家的個別利益而尋求地區的共同利益，或者說只有追求地區的共同利益才可以獲得更多的個別利益這種共識，即在地區自我認同當中來運作民族自我認同的姿態極為必要。為此，以物質上的相互依存性為主體，我們，尤其是知識專家，應致力於構築「認識共同體」(epistemic communities) 或「理解共同體」的學術努力^④。個人、企業、非政府組織 (NGO)、社會團體、地方政府等非國家主體在非政治領域裏參與構建東亞國際社會的公共化與公共領域的機會大大增加。特別是東亞知識界人士和市民團體的知識網絡在「認識共同體」的管理運用上具有極重要的意義。因此，構建國家以及社會層面上的對話與討論的規範與制度的努力也是不可或缺的。

(2) 公共性的規範與制度

公共領域的公共性可以分為規範性、制度性和權利性的公共性。權利性公共性是指以政治軍事霸權或構造型暴力來規定的帝國式非自由主義公共空間的屬性。現代東亞所經歷的非自由主義公共性可以通過排除東亞的地區霸權來防止。問題在於如何才能克制東亞各國的國家中心式思維和行動，如何才能增強規範性公共性、制度性公共性。可以增強東亞國際社會公共性的東亞的規範是甚麼，規範秩序又如何構建呢？我們必須考慮可以產生出東亞的文明性、地區性自我認同的東亞一級制度與規範的相互構成作用。

在考慮主權國家體制和全球化的脈絡及人權的普遍性時，為實現東亞國際社會的公共化的規範，應該從尊重國家主權平等的自由主義理念出發，但原封

以國家與權利為中心的歷史觀，使東亞人的視角集中於東亞特定的歷史時期。東亞空間被認為是糾纏對立政治史，而文化史上的交流關係卻往往被忽視。這樣的歷史觀在帝國主義時代及冷戰狀況下是國家生存的要求。但是現在，以新的觀點展望東亞空間的知識努力已變得極為迫切。

不動地照搬以自由權中心主義、個人中心主義為核心，以人權概念為基礎的西歐中心主義文明觀是不恰當的。東亞各國應該超越政治體制上的差異，追求與市民生活相關的價值和基於多元主義的價值^②。在這一意義上，與其質疑東亞價值與自由民主主義文化的非協調性，不如通過東亞式規範與自由民主主義相結合的可能性來摸索自由民主主義的普遍性更有意義。

自由民主主義在東亞的適用及關於自由主義思考與共同體主義思考的相洽性結合的想法，本身雖具有其應然性，但也存在着無法反映具體現實的危險。因此，構築使這種相洽性成為可能的現實性基礎至關重要。通過將以國家平等為基礎的自律性增強了的社會領域擴大到東亞脈絡中的方法，可以構成公共領域。只有各種各樣的社會勢力超越國家，創造出可以進行相互討論的公共性的場所(制度)，東亞空間的公共性才有可能形成。文明內部的對話不僅限於政治層次，還要在文化層次上展開。文化性的空間並不是通過儒教等傳統文化要素的復活以及現代性調整就可以解決的。地政性的、文化性的空間要以非權力空間為指向，要求進行能夠使對話和討論成為可能的水平性思考。而且，社會勢力為了促進公共領域的形成，必須推動國家內部的市民公共領域的發展。為了擺脫東亞被帝國主義和近代國家強大的國家權力所扭曲而形成的非自由主義的(國家的)公共領域，構建相對於國家而言有自立性的市民公共領域，對於東亞的自由主義型國際公共領域的形成會起到巨大的推動作用。

為此，需要有多元性的思考。在東亞的國際領域中，培養多重的空間觀念與自我認同，培養多元價值觀，如國家與社會勢力要共同發揮作用，東亞人共有民族自我認同和地區性自我認同，本國的個別性價值和東亞乃至世界社會的普遍性價值相協調等。這種多元性思考在制度領域裏與多邊主義(multilateralism)思考緊密相關。多邊主義正是將國家與社會勢力都作為主體來考慮的思想。東亞的國際體制可以看作是地區內國家間的雙邊關係，以及與美國的雙邊關係所構成的雙邊關係的複合體。東亞的公共性不是地區內雙邊關係的簡單集合，而是以地區內的多邊關係為前提的。與美國的強有力的連帶(同盟)和複合型的雙邊關係可以保證東亞空間的穩定性，但在過份的情況下又會使東亞國際公共領域變得極為脆弱。多邊型安全保障體制和多邊型經濟體制可以說是東亞國際公共領域的制度表現。以「三足鼎立」為前提的在不同層面上的東亞的知識論壇，會成為其形成與發展的基礎。南北韓的關係也與公共領域的形成緊密相關，並且也應該以這種觀點來看待。

東亞各國應該超越政治體制的差異，追求與市民生活相關和基於多元主義的價值。在這一意義上，與其質疑東亞價值與自由民主主義文化的非協調性，不如通過東亞式規範與自由民主主義相結合的可能性來摸索自由民主主義的普遍性更有意義。

王津 譯

註釋

① 樽井藤吉：《復刻大東合邦論》(長陵書林，1975)，頁113。

②⑥ 草間時福：〈東洋連衡論〉，載芝原拓自等編：《對外觀》，「日本近代思想大系」12(東京：岩波書店，1998)，頁265-68。

③ 《帝國新聞》評論，1900年2月9日。

- ④ 《獨立新聞》評論，1898年4月7日。
- ⑤ 渡邊洪基演講，《興亞公報》，第一輯（興亞會，1880），頁7-11。
- ⑦ 張寅性：〈多普斯與自我認同：開國時期韓日知識份子的國際政治思維〉，《國際政治論叢》，第37集第3號（韓國國際政治學會，1998）。
- ⑧ 張寅性：〈作為自我的亞洲、作為他者的亞洲：近代朝鮮知識份子眼中的「亞洲」和「東洋」〉，《新亞細亞》，第5卷第3號（新亞細亞秩序研究會，1998），頁22-25。
- ⑨ 平野健一郎：《國際文化論》（東京：東京大學出版會，2000），頁33。
- ⑩ 白永瑞：〈中國裏有無「亞洲」：韓國人的角度〉，載鄭文吉等編：《作為發現的東亞》（文學與知性社，2000），頁60-63。
- ⑪ 近代日本的公共領域不是一個倡導人民主權的空間，而是領導權由批判得以驗證得以限定的空間。Mary Elizabeth Berry, "Public Life in Authoritarian Japan", *Daedalus* 127, no. 3 (Summer 1998)。東亞這一空間的私產化也可以理解為近代日本的這樣一種國內的公共圈投射到了東亞這一地區。
- ⑫ 山崎正和：〈東亞文明的誕生〉，載《文明的構圖》（文藝春秋社，1997），頁9-10；Masakazu Yamazaki, "Asia, a Civilization in the Making", *Foreign Affairs* 75, no. 4 (July/August 1996)。
- ⑬ John W. Dower, *War without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon Books, 1986); Yukiko Koshiro, *Trans-Pacific Racisms and the U.S. Occupation of Japan* (New York: Columbia University Press, 1999)。
- ⑭ 註⑩白永瑞，頁58。白永瑞期待通過知識試驗「形成批判性思考自我中的東亞和東亞中的自我的主體」，但由於交互於自我與地域的主體的思考會忽視國民國家的存在，因此其中存在着將自己束縛於知識言論層次的可能性。
- ⑮ 本論文考察「國際社會」的地域性、歷史性和構成特徵的觀點吸收了英國國際社會論的觀點，即格勞秀斯(Hugo Grotius)式的傳統國際社會論。Martin Wight, *International Theory: The Three Traditions*, ed. Gabriel Wight and Brian Porter (New York: Holmes & Meier, 1992)。
- ⑯ 朴明圭：〈複合型政治共同體和變革的理論：東亞式脈絡〉，《創作與批評》，第28卷第1號（2000年春），頁14。
- ⑰ Alexander Wendt, "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory", *International Organization* 41, no. 3 (Summer 1987); Alexander Wendt, *Social Theory of International Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。
- ⑱ 德利克(Arif Dirlik)：〈是與歷史對立的文化嗎？〉，載註⑩書，頁95。德利克引用了古典文明與啟蒙運動作為形成地區的共同遺產而發揮了作用的歐洲的經驗。
- ⑲ 池明觀：〈轉換時期的東亞：從地政學式思維到地政文化思維〉，載鄭文吉等編：《作為發現的東亞》。
- ⑳ 大沼保昭：《人權、國家、文明》（東京：東京大學出版會，2000）。
- ㉑ 亨廷頓(Samuel Huntington)的文明衝突論從用「文明」替換「國家」的現實主義立場出發，是以否定國際公共圈的存在和文明間對話可能性的假設為基礎的。Marc Lynch, "The Dialogue of Civilisations and International Public Spheres", *Millennium: Journal of International Studies* 29, no. 2 (2000): 311。
- ㉒ 朴光周：〈亞洲共同體，現實還是神話？〉，載世宗研究所編：《亞洲與世界化：東亞國家的對應》（世宗研究所，1988），頁152。
- ㉓ 註⑳大沼保昭，第一章。

自決權與憲政理論

● 季衛東

一 法治與自決之間耦合的可能性

眾所周知，現代憲政的理想是人民主權、法治國家，在制度設計上存在着兩種基本思路——以絕對的個人權利限制政府權力的洛克 (John Locke) 的思路和以普遍的公共意志支配政府意旨的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的思路。但在十八世紀以來的現實政治生活中，民主法治的權力結構主要體現為議會本位，以選舉和審議的程序為運作的樞紐。

時至二十世紀後期，這種基本架構又受到了某些修正。值得強調的主要有兩點改進：一項是沿着洛克的思路，通過司法機關對立法的合憲性審查來切實保障人權和個體自由；另一項是沿着盧梭的思路，採取法案的公民投票 (公投) 以及行政首長的公民選舉 (公選) 的方式來拓展民主的廣度或深度，試圖在某種條件下、在某些特定的範圍內促進直接民主式的政治活動，以便更徹底地推行人民主權原則及其具體表現形態——自決權 (the right of self-determination)。因此，當

我們重新考慮中國憲政的設計時，也應該與時俱進，把代議制、司法審查制以及人民自決權作為民主化社會穩定的「鐵三角」而納入視野和議程之中。筆者已經就重組人民代表大會和政治協商會議的關係並引進司法審查制發表過些許淺見^①，現在再對如何定位公民直接表決等問題進行初步的探討。

人民自決的觀念頗像老子所說的「玄之又玄，眾妙之門」，是許多浪漫主義政治學說的源頭活水。然而，在蘇聯的締造者列寧和美國第二十八屆總統威爾遜 (Woodrow Wilson) 的大力倡導下，民族或人民自決的原則終於掙脫了浪漫論的羈絆，被轉化成國際共產主義運動和非孤立主義外交政策中的現實政治的訴求，並作為國家內部以及國家之間關係的制度動力裝置，在二十世紀推翻殖民主義統治、進行民族國家建設以及樹立新世界秩序的歷史過程中發揮了非常重要的功能。時至當今，國際法已經把民族自決、人民自決的原則認定為基本人權以及實證性規範的一個組成部分。此外，自決的觀念還在不同程度上滲透

現代憲政在制度設計上存在着兩種基本思路：一是沿着洛克的思路，通過司法機關對立法的合憲性審查來切實保障人權和個體自由；另外是沿着盧梭的思路，採取法案公投以及行政首長公選的方式來拓展民主的廣度或深度。考慮中國憲政的設計時，應該把代議制、司法審查制以及人民自決權納入視野和議程之中。

人民自決的原則正好處於主權與人權、政治與法律、支配與抵抗的交會點上。在當今中國，台灣地區的「獨立公投」動議和大陸地區的「村民海選」實踐已經把怎樣界定和評價人民自決權作為具體的憲法性問題提到國家權力機關面前，使之無法繼續被僅僅理解為反對殖民主義或抵制世界單極化的政治符號。

到國內法之中，表現為地方公共團體的自治、企業的工人自主管理等形式的制度安排。

從憲法學的角度來看，人民自決的原則正好處於主權與人權、政治與法律、支配與抵抗的交會點上，可謂主權在民思想的關鍵之所在，理應成為首要的研究對象之一。但是，令人大惑不解的是，有關這方面的文獻大都集中發表在國際政治學和國際法學的領域裏，與國內外的憲法研究以及比較憲法學基本上無涉。即使在討論人民主權、直接民主、地方獨立性、民族自治、「一國兩制」等方面的法理根據的場合，自決權的話語也幾乎完全被拒之門外。

為甚麼會出現這樣的局面？我認為主要存在如下三點理由：第一、自決主張曾經體現為從反殖民統治到反現行體制的各種各樣的群眾運動，顯示出很強的解構能量，在主觀或客觀上都對既定的國家秩序構成了嚴峻挑戰乃至潛在威脅。第二、作為一種哲學理念的自決原則固然是美好的，但其思維邏輯上仍有一些曖昧不清的地方，因而在制度設計的層面很難充分實現社會對確實性和穩固性的要求，也很難充分說明之所以要保持社會制約以及國家暴力的前提條件。第三、如果對自決的主體以及效力範圍不能給予嚴格的界定，那麼逐層類推的自決訴求就很有可能導致一種無限制的自我表達權觀念以及超自由主義的無政府狀態，最後陷入「造反有理」的窠臼；但如果預先規定實體性標準來限制意志自由的外延，又很容易流於形式，使人民自決的原則最終名存而實亡——這就是自決邊界的悖論。

毫無疑問，上述理由都持之有據，是應該得到正視的。然而，關於

人民自決的危險性（第一條理由）和悖論（第三條理由），歸根結柢是如何防止自決權在地方分離主義的催化作用下變成不斷對主權進行切割的工具，或者反過來在文化保守主義的催化作用下，變成主權繼續對人權進行摧殘的藉口之類的法理上的根本問題。憲法學考察的對象也正是如何適當處理主權與人權之間關係的價值、程序、制度以及技術，何況憲政不僅要通過法治精神來限制各種權力和行為，而且要通過民主精神來克服法律實證主義的流弊，更需要人民主權的原理作為價值的終極根據來替代超越之力的神話。在這樣本質性的意義上，前面的兩條理由不僅不足以構成妨礙憲法學對人民自決權進行探討和重新解釋的根據，反倒更加證實了過去在國內基本規範領域裏忽略自決原則的研究確實有不妥之處。至於自決權缺乏可操作性的第二條理由（法治的邏輯困境），雖然仍然可以存續，但在歐美各國出現公民抵抗權運動和普及公民投票制之後，其說服力也正在逐步減弱。

實際上，在當今的中國，台灣地區的「獨立公投」動議和大陸地區的「村民海選」實踐已經把怎樣界定和評價人民自決權作為一個具體的憲法性問題提到國家權力機關的面前，使之無法繼續被僅僅理解為反對殖民主義或抵制世界單極化的政治符號。儘管民進黨關於人民自決的訴求也涉及國際法，但我認為其實這首先還是屬於國內法的範疇——如果付諸實施在台灣需要經過本地司法院大法官會議的合憲性審查程序，在大陸則需要經過中華人民共和國政府（它對包括台灣區域在內的中國整體的合法代表權已經獲得國際協定的承認）就局部人民

單方獨立權的有無進行表態的決定程序。既然在現行制度的條件下根本無法認可海峽兩岸是國際關係，怎麼能夠對一方的自決訴求或者另一方的和平統一主張置若罔聞，不進行(國內法層面上的)憲法學探討呢？另外，農村基層民主之類的實踐經驗也表明，人民自決原則只要不被濫用，就完全有可能與法治秩序形成良性的互動、組合以及協調的關係。

二 人民自決的三個發展階段

人民自決的觀念發軔於德國哲學家費希特(Johann G. Fichte)把自由意志的主體從個人擴大到團體(包括社群和民族)的學說^②。但是，人民自決原則的直接性思想根源和表現形態實際上更為複雜。根據美國匈裔學者羅楠(Dov Ronen)的分析，自決權的形成得益於五種不同的政治主張，即：在1830-1880年代興起的民族主義國民自決論、在1847-1880年代興起的馬克思主義階級自決論、在1916-1920年代興起的少數民族自決論、在1945-1960年代興起的反殖民主義有色人種自決論，以及在1960年代中期以後興起的反現代主義的族群(ethnicity；本土性、次文化性集團)自決論^③。關於自決的這些思潮雖然互有消長，但並不存在彼此替代的關係，至今它們仍然並存而且還競爭不已。儘管如此，我們還是可以大致劃分出三個不同的發展階段。

人民自決原則發展的第一個階段是在兩次世界大戰之間，形成了對外自決權(external self-determination)的理論和規範，其主要推動力來自殖民

地獨立運動。如前所述，是列寧和威爾遜獨具慧眼，比別人更早地從中察覺到通過民族解放運動來達成各自理想目標的現實可能性。在第二次世界大戰結束後，由於蘇聯代表團的堅決要求，人民自決的原則終於被寫進聯合國憲章，成為新世界秩序的基礎。

然而，在1966年兩個國際人權公約制訂後，各在公約第一條分別規定的「一切人民的自決權」的範圍都理所當然地被解釋為包括兩個公約的所有參加國人民在內，而不僅僅是指殖民地人民。1970年《關於各國依聯合國憲章建立友好關係及合作關係的國際法原則的宣言》和1975年歐洲安全保障協作會議(CSCE)的《赫爾辛基宣言》也都採用了同樣的表述並能從上下文中確認同樣的概念內涵。可以說，至遲在1976年兩個國際人權公約生效之後，任何民族國家的人民自決權也都已經變成了實證法上的權利^④。值得注意的是，在這裏自決權的主體是統一國家的公民整體，而不是其中的某一部分人民。

人民自決原則發展的第二個階段是冷戰時期，除了前面介紹的實證法涵義上的權利認定之外，最重要的是出現了區分對外自決權與對內自決權(internal self-determination)的類型論。

在1970年代，人民自決原則與保障人權的訴求相結合，正式形成了對內自決權的概念。最有象徵性的事實是，聯合國人權委員會在討論兩個國際人權公約第一條關於自決權的內容時表明：自決權不僅適用於殖民地統治狀態，也是一種永恆性的、普遍性的權利；對於獨立國家的人民而言，自決權主要是對內自決權，也就是選擇社會體制和政府的權利，與個人自

人民自決原則發展的第一個階段是在兩次世界大戰之間，形成了對外自決權的理論和規範，其主要推動力來自殖民地獨立運動。第二個階段是冷戰時期，最重要的是出現了區分對外自決權與對內自決權的類型論。第三個階段是冷戰結束後，對內自決權日益成為政治和法律話語的熱點。

由和政治參與等基本人權的保障有着密切聯繫。正是由於人權保障的評價也被組合到自決權概念中去了，在1970年代末以後，「如果新興國家不能在脫離殖民統治後充分保障國內人權，那麼即使宣告獨立也不等於就有效行使了自決權」的主張開始引人矚目^⑥。

人民自決原則發展的第三個階段是冷戰結束之後，對內自決權日益成為政治和法律話語中的熱點，甚至有昇華為國際性法律規範的趨勢。

在這個過程中，有一些少數民族或族群試圖借助人權保障問題作為中介環節在自決權中尋找分離獨立——即對外自決權——的根據，試圖通過民主化的途徑爭取作為自決權主體的資格。他們的邏輯是，既然對內自決權（民主）不能充分實現，那麼只好追求對外自決權（分離）。由於存在這樣爭取獨立的希望，即使沒有把握通過民主主義程序行使自決權的少數民族或族群，也躍躍欲試。

針對這種有可能危及世界法治秩序的情形，一些國際法專家（特別是歐洲的學者和政界人士）又反過來限制對外自決權，強調國際民主主義的本質是主權平等；對非殖民地的主權國家的人民，只能在像南非共和國那樣的例外事例中才承認其分離獨立的訴求；在一般場合，無論政府如何專制和獨裁，只要沒有實施制度化的種族歧視或者宗教歧視，就不能承認其人民享有對外自決權^⑦。但另一方面，在政治的實踐中，聯合國已經開始把民主主義的國際保障作為新的活動目標，積極介入行使自決權以及選舉政府的人民投票的有關組織活動^⑧。由此可見，在考察人民自決原則時，我們的確有必要把憲政問題與國際法的發展結合起來。

三 限制對外自決權的國際法規範

站在現行國際法的立場上來考察自決權的行使，可以發現無論是權利主體還是權利主張其實都是受到各種限制的。一般而言，在獨立國家的內部，人民不能任意進行對外自決——分離——的活動^⑨。實際上，在自決權確立成國際法上的實證性權利的整個過程中，作為主權構成要素的領土完整（territorial integrity）的原則一直得到反覆的強調。

例如：給予殖民地獨立的宣言規定「試圖部分地或者整體地破壞國家統一和領土完整的任何企圖都與聯合國憲章的宗旨和原則不符」，國際法原則的宣言也規定該宣言關於自決權的「各項內容均不得解釋為承認或獎勵任何打着按照上述人民平等和自決的原則辦事的旗號來分割、損害一個已經擁有不分人種、信仰或膚色而代表全體人民的政府的主權獨立國家的領土完整以及政治性統一的行為」。這兩個宣言還另行規定了尊重領土完整的義務。兩個國際人權公約第一條關於自決權的規定的有關解釋，同樣一直強調自決權的行使不得損害獨立國家的領土完整。歐洲安全保障協作會議的1990年《為了新歐洲的巴黎憲章》，也再次確認了在遵循聯合國憲章以及包括關於國家領土完整的規範在內的國際法規範的前提之下的人民平等和自決權。領土完整本來是與戰爭和行使武力相關的概念，但在當今世界，它的涵義變得更加廣泛，成為與侵犯領域、分離獨立、強制措施、環境破壞等各種侵害行為相對抗的權益根據。因此，領土完整原則與不干涉內政原則之間的接近和交

站在現行國際法的立場上來考察自決權的行使，可以發現無論是權利主體還是權利主張其實都是受到各種限制的。一般而言，在獨立國家的內部，人民不能任意進行對外自決活動。實際上，在自決權確立成國際法上的實證性權利的整個過程中，領土完整原則一直得到反覆強調。

錯日益明顯^⑨。當然，不干涉內政原則作為限制行使自決權的獨立機制，也一直得到強調。

行使對外自決權有各種不同的方式，可以歸結為戰與和這兩種基本類型。首先必須指出，以武力來尋求分離獨立的做法在國際法上是受到嚴格限制的。它只有在具備以下條件的情形下才能得到理解和同情，即：

(1) 存在中央政府進行歧視性統治（準殖民地狀態）或者集體性屠殺的事實；(2) 中央政府沒有進行過任何和平解決的嘗試；(3) 分離獨立運動得到全國人民的廣泛支持^⑩。

其次還應該注意，即使採取和平的方式，單方面的分離獨立主張也還是要受到國際法限制的。國際法原則宣言關於自決權不得解釋為可以容忍破壞國家統一和領土完整的行為的規定，其原意實際上就是要針對部分國民的分離獨立運動設置一道防禦線。雖然後來的解釋超出起草者的意圖，把有關內容理解為一切人民都享有選擇真正能不分人種、信仰或膚色、代表全體人民的政府的權利——對內自決權，但是並沒有為部分國民任意行使對外自決權留下任何餘地。在國際法上，本國的某一組成部分沒有單方面主張分離的權利；新國家形成的有關事宜都被委諸該國的國內法；如果單方面分離的訴求與憲法不符，國際法也將以違憲視之。關於這一點，加拿大最高法院在1998年8月20日就魁北克省的分離獨立問題所作的諮詢意見闡述得非常清楚^⑪。

在這裏可以看到，人民自決仍然是以國家統一和領土完整為前提的，現行國際法體系繼續堅持防止分離主義傾向的一貫立場。然而，也不能不留意到，人民自決的原則正在發生一

些內容構成上的微妙變化。隨着社會價值觀的發展，自決權的重心逐步從對外轉向對內，制止分離和獨立訴求的法理根據也將把行使對內自決權的可能性和實際狀態納入視野之中。換言之，如果對內自決權不能充分行使，那麼對外自決權的主張就可以得到同情和支持這樣一種邏輯已經開始被嵌入法律話語之中。實際上，冷戰結束後的國際社會對以民主化為基礎的善治的要求越來越高，對人道主義干涉乃至和平分離的寬容度也有所增加^⑫。

四 有關對內自決權的憲政設計

既然人民自決原則的重心正在轉向對內自決權，也就是說從國際法轉向國內法並且開始與憲政發生越來越密切的關係，那麼我們就有必要專門分析一下對內自決權的內容和意義。

關於對內自決權的具體內容還有爭議。有人甚至認為這一概念只適用於文明化的、民主的、產業發達的國家，與對外自決權只適用於殖民統治社會形成對照。但一般而言，對內自決權的和平行使方式主要應包括以下三種：(1) 在具備制度性條件的前提下，通過選舉改變政策、政府乃至政治體制，從而更好地滿足人民對於物質生活和精神文明以及各種自由的需求；(2) 通過憲法和法律的規定實現廣泛的自治，以達到自決權的最低目標——不受他者支配；(3) 在對內自決的前景不看好的情況下，通過與中央政府的協商以及其他壓力活動就分離獨立達成合意，或者反過來以對外自決為槓桿推動對內自決的進展。

以武力尋求分離獨立的做法受到國際法嚴格限制。它只有在具備以下條件的情形下才能得到理解和同情，即：(1) 存在中央政府進行歧視性統治或者集體性屠殺的事實；(2) 中央政府沒有進行過任何和平解決的嘗試；(3) 分離獨立運動得到全國人民的廣泛支持。

圖為山西煤礦工人慶祝中國以「一國兩制」收回香港。中國歷來強調以自治方式行使對內自決權，在港澳台問題上則採取「一國兩制」，也有學者提出以聯邦制推動憲政和民主化的思路。但是，仔細分析聯邦制的結構和功能以及前提條件就會發現，至少在現階段，中國是不宜導入聯邦制的。



中國歷來強調以自治的方式來行使對內自決權。在少數民族問題上，從1952年的《民族區域自治實施綱要》到1984年的《民族區域自治法》，都貫穿了既反對大漢族主義也反對地方民族主義的平等和團結精神。除在政治制度上不容許自由選擇之外，少數民族在經濟、社會、文化、宗教等各個領域都享有廣泛的決定權^⑩。在港澳台問題上，從1979年起採取「一國兩制」方式收回被割讓和租借的領土、爭取台灣海峽兩岸的統一，也是要通過自治和共存的制度安排來回應少數者的利益訴求。然而，由於國內外政治因素的影響，中國式的廣泛自治似乎還沒有為國家統一大業以及對內自決權奠定堅實的基礎。

在這種背景之下，有些學者提出了通過聯邦制來推動憲政和民主化的思路^⑪。與此相關的還有借助「制度化分權」以及「地方民主」進行操作的政治改革方案^⑫。但是，仔細分析聯邦制的結構和功能以及前提條件就會發現，至少在現階段，中國是不宜導入聯邦制的。只有在民族、族群之間的關係、政治精英集團之間的關係比較安定的條件下，聯邦制才能有效發揮

其調動地方積極性的作用，而不能反過來指望聯邦制來解決民族、族群、政治集團之間的糾紛，更何況政治原理上的根本對立。這方面的例證不勝枚舉，比如美國的聯邦制非常成功，但在兩種迥異的生產方式和價值體系的衝突之下，也不免有南北戰爭那場浩劫^⑬。舊南斯拉夫早就採取了聯邦制，但並未能防止民族問題引致國家分裂^⑭。即使像加拿大那樣周邊很安全的聯邦國家，也難以阻擋魁北克省的獨立企圖^⑮。

可想而知，在中國民主化的初期，大多數政治人物還不能充分掌握妥協的藝術，也缺乏理性的政策競爭所要求的手段和經驗，往往傾向於採取投機主義態度來打「族群牌」，以激進的本土化主張來迎合群眾、以煽情的修辭技巧來爭取選票。再加上周邊國際關係又十分複雜，不乏暗盤交易的市場。於是，政治陷入混亂的概率會大大提高，訂立完善的聯邦契約的可能性更會大大削弱，對於通過區域性公民投票實現分裂那樣的離心傾向的理性阻力也會大大減少。即使在表決中未必佔優勢的少數民族或族群也很容易受到來自對外自決權的誘惑、

鋌而走險。從此國內局勢以及周邊環境將會變得非常不安寧，在這種狀況下，即使本來有機會實現的對內自決權也有理由被擱置起來，出現事與願違的結局。

除民族區域自治、「一國兩制」以及聯邦制之外，還有沒有其他行使對內自決權的補充性方式或者更好的方式？從英國處理北愛爾蘭獨立運動的實踐經驗中，我們可以看到某種非常有趣的趨勢，自決權訴求的焦點可以從「存異·並立」式的自治轉移到「求同·分享」式的共治，爭持不下的雙方最終統一到某種互相理解和各自接受的制度之下。本來處理種族糾紛和文化衝突的通行做法是隔離——以便實現「井水不犯河水」那樣的相安無事，但隔離其實也未必能真正解決問題。使北愛爾蘭在1998年終於接受和平協議的創造性方案的構想則有所不同，其宗旨是「從社會的爭奪到社會的共有」、從分離到合作，主要內容是通過「同意的原則」(consent principle)、「社群交叉共識」(cross-community consensus)、對少數派權利的保護措施(safeguards)等制度安排來促成不同族群在對等的條件下共同參與決策，從而實現「分享權力」(power-sharing)的目標^⑨。這種從分離到共有的解決方案雖然也不是沒有缺陷，但的確取得了顯著成就，有不少值得借鑒之處。

實際上，英國處理北愛爾蘭的獨立與自治問題的方案也再次證明了關於組織化社會中存在着退出(exit)和抗議(voice)之間正負相關的邏輯結構——即：抗議的作用隨着退出機會的減少而增大，而退出的機會能夠增強抗議的效果——的赫施曼(Albert Hirschman)命題的普遍性^⑩。換言之，

雖然對內自決權的享有不一定就能充分阻止對外自決權的主張，但為了避免分離則必須加強對內自決權的制度性保障。在這種意義上，對外自決權可以成為推動自治化和民主化的槓桿；而政治改革就成為維護國家統一和領土完整的重要前提。

把政治改革與對外自決的問題聯繫在一起來討論，顯然視野決不會限定在多數者統治這一個方面，因為提出分離和獨立訴求的幾乎都是少數者。所以，對內自決的實質並不是單純的投票行為，而在於如何適當調整多數派與少數派的關係，維持兩者在政治交涉中地位、機會以及資源動員能力方面的對等性，以防止對少數族群的投票力進行稀釋(vote dilution)。當然，在難以擺平的場合，應該承認分治、自治——例如「一國兩制」——是一種較好的制度安排；但在理想的狀態下，社會共有——例如揚棄中華民國(第一共和)與中華人民共和國(第二共和)之間主權之爭，兩岸攜手共同締造「第三共和」——還是應該成為追求的目標。另外有一點也需要特別留意：雖然對內自決不是非採取民主表決的方式不可，但對內自決無論如何都不會在反民主的狀態下實現。自決的本質是不受他者的支配，除非這個他者是自己選擇的；如果人民不能對政府的人事和政策進行真正自由的選擇，那麼人民自決又從何談起？由此推而論之，公民投票制當然可以成為自決權的一項衡量指標。

五 自決權與公民投票制

人民自決的原則傾向於在議會之外的直接民主，而推行直接民主的

把政治改革與對外自決的問題聯繫在一起來討論，顯然視野決不會限定在多數者統治這一個方面，因為提出分離和獨立訴求的幾乎都是少數者。在難以擺平的場合，分治、自治是較好的制度安排；但在理想的狀態下，社會共有——例如揚棄中華民國與中華人民共和國之間主權之爭，兩岸攜手共同締造「第三共和」——應該是追求的目標。

當人道主義干涉與對內自決權結合在一起時，涉及面必然要擴大到政治體制和決策方式，濫用的危險會成倍增大。還會出現「民主主義對抗民主主義」的奇怪事態，即建立在國格平等基礎上的國際民主原理與建立在人格平等基礎上的國內民主原理發生正面衝突。

制度性措施是公民投票。在歐美的語彙中，公民投票包含若干不同的概念，因此存在以下不同的表述形式和制度類型。即：(1) 由全國人民就涉及主權的有關問題進行直接性決策或者信任表態的專項表決式公民投票 (plebiscite)^⑳；(2) 源於美國諸州的由人民進行直接立法的徵求意見式公民投票 (referendum) 以及請願和相應的公民提案投票 (initiative)；(3) 由人民進行直接任免的彈劾和相應的公民提案投票 (recall)。從對內自決的觀點來看，對憲法修正案以及法律等進行直接投票的第 (2) 種類型最重要，也最有現實意義^㉑。

首先需要明確指出，如果把對內自決權的制度框架僅僅建立在公民投票的基礎之上，那麼就很有可能出現兩個法理上的陷阱：一個是外國假借民主的名義干涉內政，另一個是在把自決權融化為個人權利之後，自決權將名存實亡^㉒。因此，公投是不能無條件正當化的。

不言而喻，現行國際法上承認的人道主義干涉本來有嚴格的界定，只限於制止某國對其本國公民進行野蠻而廣泛的虐待 (例如大規模屠殺、種族歧視)。但在實踐中，該原則往往遭到濫用，成為強權侵略和佔領弱小國家的粉飾性理由^㉓。當人道主義干涉與對內自決權結合在一起時，涉及面必然要擴大到政治體制和決策方式，濫用的危險會成倍增大。還會出現「民主主義對抗民主主義」的奇怪事態，即建立在國格平等基礎上的國際民主原理與建立在人格平等基礎上的國內民主原理發生正面衝突，使自決權中包含的人民自由選擇社會體制、政治制度以及生活方式的內在矛盾能推導出截然相反的複數解

釋。自決權靠投票行為來實現，卻又因投票行為而分解，這就是前一個陷阱——國際法上的陷阱——的表現形態。

國際法上承認的自決權是一種集體人權，其主體是殖民地和被壓迫民族的人民或者主權國家內部的全體公民。雖然自決權的範圍有擴大到國內少數民族、族群的傾向，但並沒有改變基本屬性的定義。然而，當對內自決的標準改變為對市民自由權的保障，並且通過一人一票的表決來判斷時，實際上自決權的主體就由複數的人民變成了單數的個人，集體人權與個體人權的界限也被抹消殆盡。在這樣的狀況下，人民自決的原則已經失去了本來的內涵，甚至不再具有存續的意義。沒有個人自決就很難落實人民自決權，而承認個人自決卻又可能挖空人民自決權，這就構成了另一個陷阱——國內憲政設計上的陷阱。

由此可見，人民自決與公民投票之間的關係十分複雜。我們不能把民主憲政還原為單純的投票行為，而且必須從參加度、計票以及治理結構這三個基本環節上分析投票權的實際運作^㉔，尤其要充分考慮協商性審議 (deliberative) 以及公共選擇的整合化問題。因為不經過審議的投票容易流於盲動，而不伴隨投票的審議又容易失之清談。即使在審議之後才投票，也不能排除在不同情境下做出的選擇受制於特定的力量對比關係或者政治妥協，缺乏合理性和正當性。這就需要投票人能夠面對面交流思想的公共空間以及對投票結果之間的不一致進行協調處理的法解釋作業。

如果把部分人民的自治與公民投票結合在一起來考慮，就對外自決問

題而進行的民主表決很容易呈現出制度化族群戰爭的特徵，多數族群往往有濫用公投的衝動，而少數族群會對自己利益受保障的程度感到惶恐不安。雖然可以通過規定動議簽署人數的有效性下限(例如50萬人或500萬人以上聯名等)的方式來避免濫用公投的民粹主義弊端，但僅憑民主制度本身並不足以消除這種不安，因為一定區域內多數族群對少數族群的壓抑與公民投票是可以並行不悖的，在某種意義上甚至可以說少數者勢必變成投票表決的流放者。只有在少數族群的權利和自由也得到充分尊重的前提下，族群之間的猜忌和不安才能真正緩解或者消除。因此，對於實現真正符合自由民主主義原理的自決而言，最重要的制度性因素不是多數者的支配權，而是少數族群的拒絕權——包括表達異議、爭取否決、進行抵抗等具體內容。另外，涉及主權和人權的事項也不應該簡單地由輿論的多數來決定。然而，民主政治畢竟以社會成員的均等性為前提。如果過於強調少數者的自決和自治，就意味着政治決策不再以均等的公民假定為前提，也不再拘泥於少數服從多數的遊戲規則；在這樣的狀態下，民主制何以維持？

總之，隨着少數族群作為自決權主體的可能性得到日益廣泛的認知，憲政的制度設計也不能不以族群和習俗的多樣性、多元性為出發點，探索一條通向正義的新途徑^⑥。在保障少數者的權益方面，審判以及合憲性審查的各種制度往往能更有效地發揮作用。然而，在奉行人民主權觀念的社會中，面對經過公民投票這樣的直接民主程序而訂立的法律，法院是否應採取更加謙抑的態度呢？如果法官只

能嚴格遵循民意，不能對公民投票的結果進行司法審查，那麼如何防止多數者專制呢？而一旦承認司法積極主義，在公投決定場合的人民主權原則與司法獨立原則的衝突，就會比議會立法的場合更加表面化、尖銳化，這會不會超出現行制度對無序化因素的承受能力？這些都是在評價公民投票效果時不能不認真對待的問題。在實踐中的一般做法是，根據公民投票的範圍、方式以及內容等具體因素進行綜合判斷，為了防止多數族群的情緒化決定侵犯少數族群的權利和自由，司法機關對公民投票所進行的合憲性審查，甚至比對議會立法的審查更加嚴格。

如果現行制度架構不能充分尊重和適當處理少數族群的訴求，特別是在議會中的多數派與社會中的多數派並未形成恰如其分的對應關係，或者國家權力被濫用而又缺乏司法審查制作為補救措施的狀況下，少數者就很可能採取上訪、罷工、遊行示威乃至最激進的自殺式恐怖活動等方式來主張其拒絕服從的權利，甚至在一定條件下贏得廣泛支持，使多數者與少數者的關係發生局部性、階段性的逆轉。比較典型的實例有作為人民自決權的特殊表現形態的公民不服從運動。但限於篇幅，在這裏姑且存而不論。

六 結語：從自決到共創

本文從不同角度對人民自決原則的普遍性和複雜性進行了法理上的分析。作為二十世紀的法律發明之一的自決權，在國際法和國內法、第三世界和歐美發達國家具有不同的表現形

隨着少數族群作為自決權主體的可能性得到日益廣泛的認知，憲政的制度設計也不能不以族群和習俗的多樣性、多元性為出發點，探索一條通向正義的新途徑。如果現行制度架構不能適當處理少數族群的訴求，少數者就很可能採取各種方式來主張其拒絕服從的權利。

根據現行國際法，行使自決權的主體是作為主權者的全體人民。然而，從國內法的角度來看，人民只是一個抽象的概念和空洞的象徵，實際上體現主權的是國家或者作為選民的個人；為了落實人民主權的理念，必須承認主權性公民的基本權利並以此限制國家權力。

式，其中最典型的有兩種，即反殖民統治運動與公民不服從運動。而這兩者之間有一個中介項——公民投票制。就國際法領域而言，本來僅僅適用於殖民地和被壓迫民族的人民自決權經過解釋性轉換，分為對外自決和對內自決的不同側面或者層面，與國內法領域中的人權保障、民主政治等掛鉤，使分離、獨立的主張變成附帶條件的權利。就國內法領域而言，本來是統一的憲政秩序也因公共性抵抗權、地域性自治權以及個人自我決定權等因素的作用而呈現出多元化的景觀，並且通過對內自決與對外自決的互動關係的催化作用而反射到國際關係中，甚至在一定條件下引起分離主義要求。

根據現行國際法，行使自決權的主體是作為主權者的全體人民。然而，從國內法的角度來看，人民只是一個抽象的概念和空洞的象徵，實際上體現主權的是國家（政府）或者作為選民的個人；為了落實人民主權的理念，必須承認主權性公民的基本權利並以此限制國家權力。這種思想體現在憲法上，就是重視包括自我決定權在內的各種人權的制度安排。然而原子化的公民畢竟是無力的，於是，社群、族群、地區、地方等各種共同體也作為個人權利的掩體而引起關注。在這裏，我們可以看到以作為主權者的人民為一端，以主權性的公民個人為另一端，既強調主權獨立也強調人格自律的自決權的連續體，中間分布着地方自治權、族群共存權（polyethnic rights）、直接投票制、社會共有制等等組成部分；而主權性公民的自決權可以被理解為不斷建構、維持以及重構社會公共空間以及憲政秩序的驅動裝置。

註釋

① 拙稿〈漸進改革的新動力——從「化整為零」到「合零為整」〉（《二十一世紀》〔香港中文大學·中國文化研究所〕，2002年8月號）可以聊備一例。另請參閱拙著《憲政新論——全球化時代的法與社會變遷》（北京：北京大學出版社，2002）。

② Cf. Ernst Tugendhat, *Self-Consciousness and Self-Determination* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986); Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) chap. 4.

③ See Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination* (New Haven: Yale University Press, 1988), chap. 2, esp. p. 26, Table 1.

④ 詳見中野進：《國際法上的自決權》（東京：信山社，1996年），頁11以下。

⑤ 例如：田鈿茂二郎：〈人權和民族自決權〉，《法學研討》，第394號（1979）；Antonio Cassese, "Political Self-Determination; Old Concepts and New Developments", in *UN Law / Fundamental Rights; Two Topics in International Law*, ed. Antonio Cassese (Alphen aan den Rijn: Sijthoff & Noordhoff, 1979), 137ff; 參閱桐山孝信：《民主主義的國際法》（東京：有斐閣，2001），序章和第一章。

⑥ 例如蕭教授（Malcolm Shaw）、卡塞塞教授（Antonio Cassese）的論述。詳見註④中野，頁28-29註1。

⑦ 詳見註⑤桐山，第一章、第二章。

⑧ 參閱白桂梅：〈自決與分離〉，載《中國國際法年刊 1996》（北京：法律出版社，1997），頁45以下。

⑨ 山本草二：《國際法〔新版〕》（東京：有斐閣，1994），頁212。

⑩ 見註④中野，頁61。

⑪⑫ 松井芳郎：《從國際法的角度觀察世界》（東京：東信堂，2001），頁39；496-501。

⑬ 例如前聯合國秘書長加利（Boutros Boutros-Ghali）在關於冷戰

結束後聯合國的行為指針的總會報告《和平的課題》中指出：「絕對性、排他性主權的時代已經終結。……當今各國首腦必須理解這一點，在國內善治的必要性與世界進一步加強相互依賴性的必要條件之間尋求適當的協調」。

⑬ 詳見中華人民共和國國務院新聞辦公室：〈國務院新聞辦公室發布的《白皮書》——中國的少數民族政策及其實踐〉（1999年9月），載《中國法律年鑒 2000》（北京：中國法律年鑒社，2000），頁46-57。

⑭ 例如諸葛慕群：《憲政中國——為中國的未來設計可行、穩定和公開化的政治制度》（香港：明鏡出版社，1998），頁173-77。

⑮ 例如吳國光、鄭永年：《論中央——地方關係：中國制度轉型中的一個軸心問題》（香港：牛津大學出版社，1995）；吳國光：〈論制度化分權〉、鄭永年：〈鄉村民主和中國政治進程〉，均載《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年6月號。

⑯ 王希：《原則與妥協：美國憲法的精神與實踐》（北京：北京大學出版社，2000），第4章很具體地描述了與聯邦危機有關的歷史事實。

⑰ See Sabrina Pedro Ramet, *Nationalism and Federalism in Yugoslavia 1962-1991* (Bloomington: Indiana University Press, 1992); Lenard J. Cohen, *Broken Bonds: The Disintegration of Yugoslavia*, 2d ed. (Boulder: Westview Press, 1995).

⑱ 參閱中野秀一郎：《族群與現代國家——聯邦國家加拿大的實驗》（東京：有斐閣，1999）。

⑲ Cf. S. Farren and B. Mulvihill, "Beyond Self-Determination Towards Co-Determination in Ireland", *Etudes Irlandaises* 21, no. 1 (1996); 分田順子：〈從糾紛的終結到分裂的克服——北愛爾蘭對社會共有的探索〉，載吉川元、加藤普章編：《少數民族的國際政治學》（東京：有信堂，2000），頁22以下。

⑳ Albert O. Hirschman, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970).

㉑ 該術語起源於羅馬法。作為決定主權事項的方式，其思想性基礎是古希臘民主主義，其經驗性實例出現在十三世紀之後。在法國大革命中，plebiscite發揮了非常重要的作用，以致人們把它理解為法國式的人民投票表決。據註㉒桐山，頁18。

㉒ 關於這一點，參閱蘆部信喜：〈修改憲法的國民投票制〉，收在他的論文集《制訂憲法的權力》（東京：東京大學出版會，1983），頁62以下。

㉓ 伯根索爾(Thomas Buergenthal)著，潘維煌、顧世榮譯：《國際人權法概論》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁2-3。參閱橫田耕一：〈圍繞人權的國際性保障的理論問題〉，載憲法理論研究會編：《人權理論的新發展》（東京：敬文堂，1994），頁159以下。

㉔ Cf. Pamela S. Karlan, "From the Symposium on Regulating the Electoral Process; The Right to Vote: Some Pessimism About Formalism", *Texas Law Review* 71 (1993): 1921f.

㉕ Cf. James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995); 井上達夫等編：《法的臨界 II——秩序圖像的轉換》（東京：東京大學出版會，1999）；長谷部恭男：《不可比性價值的迷宮——自由民主主義的憲法理論》（東京：東京大學出版會，2000）。

民族自決的兩種模式： 種族化與非殖民化

• 茹 瑩

在歷史的發展過程中，民族自決原則演化出了種族化與非殖民化兩種不同模式，二者具有不同內涵，對國際關係的影響也各不相同。值得注意的是，在十九世紀民族自決的理論與實踐中，被賦予自決權利的「民族」，在很大程度上是按種族一詞來理解的，指的是那些具有共同語言和文化傳統的共同體。

「自從民族自決成為一項國際關係原則，它就有了自己的辯護者和詆毀者，在第一次世界大戰、非殖民化時代以至今今天都是如此。」^①在二十世紀國際關係史上，民族自決原則可以說是國際法中為各種國際力量援引最為廣泛而含義最為模糊、爭議也最大的原則之一。筆者認為，民族自決原則的這種爭議性，與其內部所存在着的兩種不同的模式有很大關係。在歷史發展過程中，民族自決原則演化出了種族化與非殖民化兩種不同模式，二者具有不同內涵，對國際關係的影響也各不相同。釐清這兩種模式的關係，對於我們更好地理解當代民族自決問題，更好地把握二十一世紀的國際關係走向，是非常有意義的。

一

民族自決的種族化模式，可以追溯到十九世紀以前。民族自決思想是在西歐從封建社會向資本主義社會過

渡的過程中，伴隨着近代民族的產生而逐漸發展起來的。正是在對教權至上論的批判中，在反對專制王權的鬥爭中，在追求建立近代民族國家的行動中，民族自決思想開始萌芽、生長。在這一時代大背景下產生的民族自決思想是以普遍人權為基礎的，它宣揚人類不僅以性別區分，而且以民族區分，因此，外族統治不僅導致自然的不滿，而且構成對基本人權的否定；每個民族而非其他實體擁有建立獨立國家的權利^②。

值得注意的是，在十九世紀民族自決的理論與實踐中，被賦予自決權利的「民族」，在很大程度上是按「種族」一詞來理解的^③，指的是那些具有共同語言和文化傳統的共同體。當時人們所具有的一種極為普遍的觀念是：國家必須建立在特定民族的基礎之上，才能確保自由體制的生存。這一觀念在英國功利主義思想家彌爾(John Stuart Mill)那裏得到了充分的闡述。他在《功利主義，關於自由和代議制政府的思考》(*Utilitarianism*,

On Liberty, and Considerations on Representative Government) 一書中寫道^④：

在一個由不同民族組成的國家中，自由體制幾乎是不可能實現的。在相互之間沒有了解的人們之中，尤其是如果他們使用不同的語言來讀與寫的話，那麼，對於代議制政府的運轉十分必要的統一的公眾輿論是無法存在的。出於上述理由，一般來說，自由體制的一個必要前提是：政府的邊界應與那些民族中的主要民族是相一致的。

換句話說，為了確保自由體制的存在與發展，必須盡量做到每一個民族都建立自己的國家。對此，韓魯姆(Hurst Hannum)曾指出：「儘管無法期望一個社會在文化或語言上具有同質性，但到十九世紀中期，將民主與同質性等同起來已成為普遍的認識。」^⑤在十九世紀，人們不僅將民族的同質性看作是國家自由體制得以存在的基礎，而且認為只有在這種前提下，國

際社會才能維持安全與穩定。紐伯格(Benjamin Neuberger)分析了十九世紀的民族自決思想，認為它體現了「一種嶄新的秩序景觀，在其中，政治和種族的邊界是一致的，建立在自然的民族國家基礎上的體系將確保國際的和平與穩定」^⑥。在上述觀念的影響下，十九世紀的民族自決在很大程度上變成了種族自決。它的基本論點便是：一個民族，一個國家。這對二十世紀的民族自決產生了深遠影響。按照英國著名的社會學家霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawn)的分析，二十世紀初威爾遜(Woodrow Wilson)民族自決思想的主要內容就是主張各國邊界與民族及語言疆域一致重合。這依然是一種種族化的自決模式。正是根據這一模式，眾多的國家在俄羅斯、德國、奧匈帝國和奧斯曼帝國的廢墟上沿廣泛的種族線建立起來^⑦。

民族自決的非殖化模式，同樣可以追溯到十九世紀之前。民族自決思想中的民族自由、主權獨立等內容，既是歐洲各國建立民族國家的理論根據，也成為殖民地人民擺脫宗主國統

十九世紀的民族自決在很大程度上變成了種族自決。二十世紀初，在大規模的殖民地民族解放運動的浪潮中，誕生了列寧的民族自決理論，它構成了二十世紀非殖化民族自決實踐的理論基礎。民族自決原則主要被理解為殖民地人民所擁有的權利。



二十世紀80年代以來，隨着殖民體系成為歷史，民族自決越來越成為民族分離主義的一種旗號。尤其是在以兩極對抗為特徵的冷戰時代結束之後，許多多民族國家內部的民族分離主義勢力開始活躍起來，謀求脫離現有國家、建立單一民族國家。

治的強有力武器。北美獨立戰爭，十九世紀上半葉的拉美民族解放運動的浪潮，以及十九世紀後半葉大英帝國內部的加拿大和澳大利亞成為主權自治領，都是以非殖民化為特徵的民族自決運動。二十世紀初，在大規模的殖民地民族解放運動的浪潮中，誕生了列寧的民族自決理論，它構成了二十世紀非殖民化民族自決實踐的理論基礎。第二次世界大戰結束後，民族自決正式成為國際法中的一項基本原則。伴隨着風起雲湧般的亞非拉人民的民族獨立運動，民族自決也越來越具有突出的非殖民化特徵。1960年聯合國大會上通過的《給予殖民地國家和人民獨立宣言》(又稱為《非殖民化大憲章》)，使民族自決成為殖民地人民所應享有的一項基本權利。在這一宣言中，民族自決權利的主體不是「沒有政治組織的文化和語言共同體」，而是「政治上明確而文化上具有多樣性的殖民地和發展中世界的前殖民地國家」^⑧。因此，民族自決原則主要被理解為殖民地人民所擁有的權利。1970年通過的《友好關係宣言》，則更為明確地規定了民族自決的運用範圍：「除殖民地和其他類似的非自治領土之外，自決權利只擴大到被佔領的領土……以及處於制度化種族主義(種族分離和種族隔離)之下的大多數人，但不包括那些作為類似政策犧牲品的少數民族。」^⑨總之，在非殖民化的過程中，自決的基礎變成了「領土的而不是種族的或文化的」，是受壓迫的佔有一塊領土的多種族人民，並且，在實踐中，它「僅僅意味着從西方殖民統治之下取得獨立」^⑩。在這種情況下，非殖民化的民族自決模式被認為是唯一的民族自決模式。換言之，如果沒有殖民壓迫的存在，民族

自決便失去其合法性。這也是眾多國際法學者的共識。例如，恩傑斯(J. F. Engers)指出，民族自決不是一個普遍的原則，而是與非殖民化國際法相關的特定的概念；猶摩祖里克(Oji Umzurike)也認為：「對於民族自決運用於殖民地人民這點，幾乎完全沒有異議。」^⑪甚至許多有名望的專家學者認為，在非殖民化時期結束後，自決的時代已經結束了^⑫。

從種族化自決轉變為非殖民化自決，這是民族自決原則發展歷程中的重大變化。但是，種族化模式並沒有銷聲匿迹。二十世紀80年代以來，隨着殖民體系成為歷史，民族自決越來越成為民族分離主義的一種旗號。尤其是在以兩極對抗為特徵的冷戰時代結束之後，許多多民族國家內部的民族分離主義勢力開始活躍起來，他們謀求脫離現有國家、建立單一民族國家。在這一背景下，一些人大力宣揚「民族自決應被運用於所有領土上的所有人民，不僅僅限於殖民地，也適用於一個國家內的所有人民」^⑬。在他們的論調中，民族自決不再僅是殖民地受壓迫人民的權利，而應是所有希望實現「自決」的人們的權利。這一觀點成為民族分離主義者的主要理論依據。就冷戰後時期民族自決要求的基本特徵來說，它顯然是對種族化民族自決模式的回歸。「不止一位觀察家注意到，在今天構成一個民族並進而擁有民族自決權利(意味着建立領土民族—國家)的標準是種族語言。強調語言標誌種族是重要的」，今天「歐洲的每一個分離主義運動的基礎都是種族。……那就是說，『我們』——巴斯克人、加泰羅尼亞人、蘇格蘭人、克羅地亞人或格魯吉亞人是與西班牙人、英國人、塞族人或俄國人是不

同的人，我們不應生活在同一個國家」^④。顯然，主張脫離現有國家、建立以單一民族為基礎的獨立國家是冷戰後時期民族自決模式的主要特點。

二

從種族化民族自決與非殖民化民族自決的演變歷程來看，二者之間最根本的差別就在於對民族自決主體的界定不同。前者強調建立純粹單一的民族國家；後者強調改變國際社會的不公正現象，強調特定領土上所有受壓迫人民——無論其屬於哪一種族——都擁有建立獨立國家的權利。也正因為兩種模式所具有的上述差別，國際社會給予了它們截然不同的評價。

就非殖民化模式而言，殖民地人民爭取民族自決的鬥爭毫無疑義地具有完全的正義性和充分的合法性，它打破了殖民宗主國強加於殖民地人民身上的種種枷鎖，改變了二者之間掠奪與被掠奪、壓迫與被壓迫的不平等關係。它不僅有力地推動了殖民體系的瓦解進程，而且極大地促進了一個更為公正的國際秩序的確立。從這一角度來說，非殖民化模式是一種建設性的、有利於人類進步與整體發展的民族自決模式。正因為非殖民化模式的民族自決所具有的積極性、進步性的作用，它才贏得了人們的充分肯定與普遍認同，這也正是它在二戰以後能夠受到國際公認和國際法保護的根本原因。

種族化模式則不然。早在二十世紀初威爾遜力圖以其為依據安排戰後世界時，他的國務卿藍辛 (Robert Lansing) 就曾表示強烈反對，他認為

這一思想是「極具破壞力的」，可能會使世界變得更加危險：「它將激起從未實現過的願望。我擔心，它將損失數以千計的生命。這個詞將引發多麼大的災難！它將造成多麼大的悲劇」^⑤。在今天，學者和政治家更是對種族化民族自決模式提出了尖銳的批評。甘格利 (Rajat Ganguly) 和塔拉斯 (Raymond C. Taras) 指出：「民族自決原則 (指的是建立純粹單一民族的國家) 不能解決種族少數民族的地位。少數民族問題注定會出現，因為無論政治地圖如何劃分，在每個國家都會出現不滿意的少數民族。」^⑥蓋爾納 (Ernest Gellner) 在他的《民族和民族主義》(Nations and Nationalism) 一書中也分析道，一個民族、一個國家的民族自決原則是不可行的，因為存在許多潛在的民族 (按照其以語言為決定潛在民族的標準)，但世界上只有很少數量的政治單位空間^⑦。

蓋爾納等人的分析，可謂一語道出了種族化民族自決所面臨的最大困境，那就是這一模式所追求的建立純粹單一民族國家的設想在現實世界中的不現實性。據統計，如果以人口90%以上屬於同一文化民族為標準來確定民族國家的話，當今世界上近二百個國家中，只有不到十分之一屬於這一類型，而其餘九成以上的國家都是多民族國家^⑧。這些多民族國家內部往往由數量不等的民族組成。就這些多民族國家的形成來說，它是一種歷史的結果，是由不同民族在長期的、共同的發展歷程中，經過彼此間政治、經濟、軍事、文化等各種關係互動的結果。在今天，無論是從世界範圍還是從多民族國家內部來看，各民族在各個方面日益變得相互滲透，形成了一種「你中有我，

種族化民族自決與非殖民化民族自決的根本差別在於對民族自決主體的界定不同。前者強調建立純粹單一的民族國家；後者強調改變國際社會的不公正現象，強調特定領土上所有受壓迫人民都擁有建立獨立國家的權利。也正因為兩種模式所具有的上述差別，國際社會給予了它們截然不同的評價。

我中有你」的結構性關係。由於人口的遷移、各民族的普遍雜居、混居，以及政治經濟交往的影響，已經很難確定各民族的自然分界線。不僅如此，民族跨界而居成為一種普遍現象，如旁遮普人分布於印度、巴基斯坦國界兩邊，庫爾德人居住在伊朗、伊拉克、敘利亞、土耳其境內等等。顯然，在這種情況下，追求純粹的單一民族國家是缺乏基本現實可行性的。

如果說種族化民族自決在當今世界已經成為一種難以實現的不合理訴求，那麼，為甚麼在冷戰結束後，以種族化民族自決為理論依據的民族分離主義運動卻呈愈演愈烈之勢呢？

二十世紀末期種族化民族自決模式復活的原因極為複雜，限於篇幅，筆者打算另文討論。在此只簡單地概括為如下幾方面：這種現象的發生，既有可能是全球化時代社會資源與利益的分配不均，以及個別國家在歷史或現實中所採取的不恰當民族政策的產物，也有可能是某些大國出於自身利益的追求而支持他國民族分離主義力量的結果，還有可能與某些主權國家內所謂的「民族精英」以個人目的為訴求、以「民族自決」為旗號所進行的煽動民族主義情緒、分裂國家的活動有關……可以說，不同的民族分離主義運動的背後，有着不盡相同的動因。不同的人從不同的立場和角度出發，對其所作出的闡釋也是大相迥異的。但有一點是人們所公認的，那就是：追求建立單一民族國家的種族化民族自決模式所倡導的民族分離主義運動，給整個世界帶來了極大衝擊。在前蘇聯、巴爾幹、整個非洲、中東、亞太、歐洲和加拿大，在世界各

地，人們無時無刻不感受到它巨大的影響力。

三

種族化民族自決追求的是建立單一民族的國家，而在當今世界上，所有人無不生活在統一的國家主權之內，這意味着一個民族或多個民族首先需要脫離現有國家的統治，即進行民族分離運動，才有可能實現他們關於單一民族國家的夢想。也就是說，種族化民族自決必然導致民族分離主義盛行，而這恰恰是對一個主權國家權威的最大挑戰，二者之間的對立與衝突是難以避免的。當今時代各種民族分離主義運動所體現出的暴力甚至是恐怖主義特徵，充分證明了主權國家與民族分離主義者之間的尖銳矛盾。而在現實世界中，人們也經常看到一個宣揚民族自決的民族，極力地壓制另一個民族對於這種權利的追求，如前南斯拉夫境內的血腥衝突。顯然，種族化民族自決所引發的暴力與衝突必然會給國際秩序帶來極大衝擊。當前眾多學者和政治家都指出了民族分離運動對國際社會穩定所會帶來的不良影響。美國參議員、研究民族主義運動的專家摩尼漢 (Daniel Patrick Moynihan) 不無憂慮地指出：「現時代明確的衝突模式是種族衝突，它是野蠻的。在下一個五十年中，我們將會看到五十個新國家的出現。它們中的大多數將在血泊中誕生。」^⑨ 霍布斯鮑姆在其《民族與民族主義》(Nations and Nationalism Since 1780) 一書中，尖銳批判了種族化民族自決：「根據邏輯推演，如果想要創造一個國界與民族和語言疆界完全契合

二十世紀末期種族化民族自決模式復活的原因，簡單來說可概括為如下幾方面：社會資源與利益的分配不均、個別國家採取不恰當民族政策的產物、某些大國支持他國民族分離主義力量，還有可能與某些主權國家內所謂的「民族精英」以個人目的為訴求、以「民族自決」為旗號進行煽動民族主義情緒、分裂國家的活動有關。

的國家，似乎就必須把境內的少數民族加以驅逐或根絕」，「於今觀之，要使民族疆界與國界合而為一的理想，恐怕只有野蠻人能做得到，或者說，只有靠野蠻人的做法才可能付諸實現。」^②前聯合國秘書長加利 (Boutros Boutros-Ghali) 也曾表示：「如果一切種族、宗教或語言團體都要求擁有國家地位，那麼，世界將會出現無限的碎片化，和平、安全和經濟的發展所有這一切都將更加難以實現。」^③人們可以想見的是：如果任由民族分離主義勢力發展下去的話，世界將會出現極大動盪，人類社會的和平與安寧將會成為難以實現的奢求。

種族化模式的民族自決所引發的民族分離主義運動不僅對現有國際關係體系造成巨大衝擊，而且已越來越與時代發展的潮流相悖離，成為人類社會發展中的不和諧音符。

今天的世界已成為一個聯繫密切的整體。如果按照種族化民族自決的設想，以種族和語言為標準劃分國家邊界的話，只能使世界不斷分裂成一個個小國，而這恰恰是與世界日益整體化的發展趨勢背道而馳。正如北京大學學者寧騷所指出的那樣^④：

倘若建立族體國家被認為是一種符合歷史潮流的合理訴求，那就必然在世界範圍內引發性質相同而表現形式相異的兩種「運動」：在一些民族構成相對單一的國家裏觸發「民族淨化運動」，將「非我族類者」逐出國門之外；在一些民族構成相對複雜的國家裏觸發「民族分離運動」，幾乎每一個族體，甚至一些族體的組成部分，都要求建立自己的國家。這樣，整個世界不是變得更加相互依賴、更加整合，而是被眾多各自擁有主權的飛地的國界分割得更加支離破碎。

尤其值得注意的是，在二十世紀末，世界經濟一體化和集團化已成為時代的發展潮流。然而，以種族化民族自決為理論依據的民族分離主義運動不僅加深了各民族之間的隔閡，使民族間的合作與交往變得更加困難，而且成為影響經濟發展的不穩定因素。它所引發的暴力與衝突，不僅使經濟發展所必需的穩定社會環境蕩然無存，而且人為地割裂了業已形成的地區與地區之間、國與國之間的經濟聯繫，嚴重阻礙地區經濟的發展，進而對世界經濟構成強有力的衝擊。這一點，在前蘇聯和前南斯拉夫的發展困境中已得到了有力的證實。可以說，在世界經濟愈來愈成為一個整體的今天，打着「民族自決」旗號的民族分離主義者的所作所為，恰恰是在逆時代潮流而動，已經悖離了人類發展的整體利益。

四

實際上，自十九世紀後期始，人們就已開始思考並採取種種對策，盡量避免種族化民族自決給世界穩定與發展所可能造成的不良影響。這種努力，既表現在多民族國家內部的民族政策上，也表現在對與此相關的新的國際法的探討上。

對多民族國家來說，維護國家主權的完整與統一是一它們民族政策的主要目標。為了能夠達到這一目標，許多國家曾經採取強制同化的政策。然而，在強制同化與爭取分離的尖銳矛盾中，人們逐漸認識到這種政策只會激化本已存在的民族矛盾。於是，民族自治制度應運而生。1899年，奧地利社會民主黨提出了「文化自治五項原則」，其中宣布了各民族「自主地管

種族化民族自決追求的是建立單一民族的國家，這意味着首先要脫離現有國家的統治，今天世界已成為一個聯繫密切的整體。如果按照種族化民族自決的設想，以種族和語言為標準劃分國家邊界的話，只能使世界不斷分裂成一個個小國，這恰恰與世界日益整體化的發展趨勢背道而馳。

對多民族國家來說，民族自治制度是維護國家主權完整與統一的策略。然而，已有百餘年歷史的民族自治制度未能徹底解決種族化民族自決對主權統一的挑戰，原因是並非所有民族都把對國家的認同置於優先於本民族利益的地位。另一個因素，或許在於國家身份對極端民族分離主義者的強大誘惑力。

理本民族內部事務」這一原則，它對於現代多民族國家各種民族自治實踐具有重要影響。在此後直至今天各多民族國家所採取的不同形式的民族自治制度（如民族聯邦、土著人保留地、民族自治、民族黨、民族社團等）中，我們都可以發現這一影響所在。然而，民族自治制度從最初提出到今天已有百餘年，從目前眾多民族分離運動的存在來看，民族自治制度顯然並沒有徹底解決種族化民族自決對主權統一所造成的挑戰。究其原因，對大多數多民族國家來說，由於歷史與現實的複雜原因，不同民族對於國家的認同程度往往是不一致的，換言之，並非所有民族都把對國家的認同置於優先於本民族利益的地位。另一個不可忽視的因素，或許在於國家身份對極端民族分離主義者所具有的強大誘惑力。實際上，民族自治制度是無法滿足後者對於國家身份的狂熱追求的。今天，對於多民族國家來說，如何從制度建構上解決內部的民族分離問題，仍然是任重而道遠的。

種族化民族自決對於人類社會穩定造成的巨大衝擊，也引起了國際社會對此問題的廣泛爭論，並迫使人們尋求各種可行的途徑，以將民族自決納入規範的框架內。然而，就現有的國際法規則而言，關於民族自決權利的規定顯然存在極大的不確切性。例如，民族自決的主體是甚麼？或者說，誰擁有自決的權利？再者，如何處理民族自決原則與國家主權原則之間的矛盾？當民族自決威脅到一國的主權與領土完整時，是以維護這一民族的「自決權利」為先，還是以現有國家的主權為重？等等。這些問題是任何一部涉及到民族自決權利的國際法

都沒有給予明確規定的。以1970年10月聯合國大會通過的《關於各國依聯合國憲章建立友好關係及合作之國際法原則之宣言》為例，它在宣布「各民族享有平等權利與自決權利」的同時，也宣布：民族自決權不應「被理解為授權或鼓勵任何全部或部分瓦解或損害獨立國家領土和主權完整的行動」²³。但是，對於如何避免這種情況或這種情況一旦發生應予何種制裁，該宣言卻沒有給予任何明確的限定。許多學者、政治家都意識到國際法中關於民族自決問題的模糊性，辛普森（Gerry J. Simpson）指出：「十分清楚的是，民族自決權利目前缺乏明確性和可運用性。……在理論上存在着混亂，在政治上被誤用。」²⁴盧比森阿（Kumar Rupesinghe）意識到了這種混亂狀態所具有的危險性：「世界上沒有一個地區能夠或將免於自決衝突。考慮到世界性的自決要求的數量和範圍，以及它們升級為暴力的潛在傾向，全球社會必須建立一種機制，以確保那些衝突不致於發展成暴力。」他呼籲：「在對自決的考慮危及到國際體系的變動時，對全球社會來說，最大的危險在於持有一種淡漠的維持現狀的態度。」²⁵早在二十世紀80年代，聯合國人權委員會下轄的防止歧視和保護少數民族委員會的特派代表克里斯泰斯庫（Aureliu Cristescu）就曾提議，認為「迫切需要發展一種全球的能力以和平地處理越來越多的自決要求，而不是被動地對暴力及其影響作出反應。如果不發展一個能夠使世界不同人民對他們的政治社會和經濟發展擁有更直接的控制力的適當的機制，那麼，只會增加為許多人所擔心的廣泛的碎片化的潛在威脅」²⁶。這已經成為當今國際社會的共識。

在筆者看來，民族自決作為一個歷史性的概念，其發展變化是對人類社會變動的具體反映，然而，這並不是說，在任何時候民族自決的任何含義都是符合人類社會發展的整體需要的。根據社會學的觀點，所有社會裏的個人都企圖通過其可能的最行之有效的、去獲取他們的利益、實現他們的目標。不過，個人所追求的特定利益或目標，以及他們所使用的手段適當與否，則是由當時佔優勢的社會規範和他們所具有的物質環境所決定的^①。因此，從人類的整體利益這一角度出發，民族自決應該是一種有限的而非絕對的權利，它應從屬於而非凌駕於國家主權原則之上。在這個國家作為國際社會主要行為體的時代，對於國家主權至高權威的確定，不僅關係到一個國家自身利益的發展，而且已成為整個人類社會利益發展的必然訴求。

註釋

^{①⑤⑫⑮⑳} Donald Clark and Robert Williamson, eds., *Self-Determination, International Perspectives* (Hound-mills, Hampshire: Macmillan, 1996), 1; 12; 1; 341-42; 353.

^② James Mayall, *Nationalism and International Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 40-41; 48.

^{③⑦⑩} Margaret Moore, ed., *National Self-Determination and Secession* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 2; 2-3; 4.

^④ Derek Heater, *National Self-Determination: Woodrow Wilson and His Legacy* (Houndmills, Hampshire: Macmillan, 1994), 9.

^{⑥⑱} Rajat Ganguly and Ray Taras, *Understanding Ethnic Conflict: The International Dimension* (New York: Longman, 1998), 48; 49.

^{⑧⑪⑬⑰⑲⑳} Mortimer Sellers, ed., *The New World Order: Sovereignty, Human Rights and the Self-Determination of Peoples* (Washington, D.C.: Berg, 1996), 42; 43; 9; 9; 19; 36.

^⑨ Alexis Heraclides, "Secession, Self-Determination and Non-intervention: In Quest of a Normative Symbiosis", *Journal of International Affairs* 45, no. 2 (Winter 1992): 404, 405.

^⑩ Alexis Heraclides, *The Self-Determination of Minorities in International Politics* (London: Portland, 1991), 22.

^{⑬⑮⑰} W. Raymond Duncan and G. Paul Holman, Jr., eds., *Ethnic Nationalism and Regional Conflict: The Former Soviet Union and Yugoslavia* (Boulder: Westview Press, 1994), 5; 6; 8.

^⑱ 王逸舟：《國際政治析論》（上海：上海人民出版社，1995），頁96。

^⑳ 霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawn)著，李金梅譯：《民族與民族主義》（上海：上海人民出版社，2000），頁160-61。

^㉑ 寧騷：《民族與國家：民族關係與民族政策的國際比較》（北京：北京大學出版社，1995），頁248。

^㉒ 吉爾平(Robert Gilpin)著，武軍等譯：《世界政治中的戰爭與變革》（北京：中國人民大學出版社，1994），頁5。

民族自決概念的發展變化，具體反映了人類社會的變動，但這並不是說，在任何時候民族自決的任何含義都是符合人類社會發展的整體需要的。從人類的整體利益這一角度出發，民族自決應該是一種有限而非絕對的權利，它應從屬於而非凌駕於國家主權原則之上。

茹 瑩 1999年首都師範大學畢業，獲歷史學博士學位，現為北京師範大學歷史系講師。主要從事世界現代史及現代國際關係史研究。著有《從協調走向對立：美蘇對華政策研究，1945-1949》等書及論文多篇。

景觀

現象學、藝術與當代中國繪畫

• 蘭友利 陳焰

現象學在西方發展已經有百年歷史，它與藝術有着密不可分的聯繫。中國美術學院具象表現繪畫從事以現象學為基本方法的藝術實踐已經有十年的歷程，他們強調迴避一切成見，要求在直觀明證之中做到對事物的本質呈現，從而達到對表象思維的克服，進而開闢出一條與中國傳統藝術精神展開對話交融的道路。2002年10月19-21日，「現象學與藝術」國際研討會暨中國現象學第七屆年會於浙

江杭州中國美術學院召開。會議由中國美術學院、浙江大學、中國現象學哲學專業委員會共同舉辦，由中國美術學院藝術現象學研究中心與浙江大學德國文化研究所承辦。來自中、德、法、日、加拿大等國家和地區的近五十位哲學家 and 藝術家參加了研討會。作為現象學在藝術領域實踐的展示與交流，中國美術學院於會議前夕出版《具象表現繪畫文選》一書，並於研討會期間同時舉行「大地上——具象表現繪畫展」。

圖為著名書法家王冬齡教授在「大地上——具象表現繪畫展」書寫「象」。



一 現象學直觀顯現與藝術形式構成的關係

與會議同時舉行的畫展展出了法國與中國一些具有代表性的具象表現畫家的作品。這些作品大部分為紙上素描，都是畫家們在日常生活中的寫生，其中並沒有所謂重大的歷史題材，也沒有所謂激進的觀念衝擊，而是將一切現成預設的觀念擱置後，以

一種樸素的觀看方式嘗試接近事物，這也正體現現象學所提倡的基本態度——迴避一切成見，回到事物本身。

具象表現繪畫強調在嚴格的純粹直觀之中探討事物的本質構成，那麼現象學直觀顯現與具象表現繪畫的形式構成有着怎樣的內在聯繫呢？中國美術學院院長許江教授在題為〈擊鼓傳花——從具象表現繪畫談當代繪畫藝術發展的策略〉的發言中談到：「面對實事本身；批判地進行着；本質構成或說存在的呈現，這三個追問視域本身之如何的階梯，正是具象表現繪畫與傳統繪畫之間的根本不同之處。」而「擊鼓傳花」在這裏的含義正是「擊現象學方法之鼓，傳中國文化創造境域之花，傳架上繪畫根源之花」。德國慕尼黑大學教授海克曼 (Wolfhart Henckmann) 通過對舍勒 (Max Scheler) 的現象學概念「世界之愛」的闡述，從而希望實現對胡塞爾 (Edmund Husserl) 現象學「直觀」概念的超越，並使現象學回向本原的生活世界中去。復旦大學張慶雄教授圍繞藝術作品想像的性質，探討有關存在和意向性的現象學課題。法籍華裔畫家司徒立先生在〈構成的主題〉的報告中通過對塞尚 (Paul Cézanne) 終其一生所表現的主題《泳男泳女》的分析，闡明「主題」是經過由「實體—主體—結構形式」的演進歷程，而塞尚的「主題之發現」則是貫穿其一生的形式構成之路。塞尚在《泳男泳女》主題性繪畫的創作中顯示出一種「本質構成」的方法，為想像與體驗的直觀建構在藝術創作中找到恰當的位置。香港中文大學劉昌元教授對於司徒立的發言提出了疑問：「對於塞尚的歷史分析是否

會與現象學直觀產生矛盾？」香港中文大學劉國英教授認為這二者是不矛盾的，將非現象學的環節（比如心理學、歷史學）轉換為現象學的元素，賦予現象學的意義，這種發生過程在梅洛—龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 對塞尚的分析中也有體現。

中山大學倪梁康教授在聆聽了上海師範大學徐芒耀教授關於「畫家之看」的報告後，就「畫家如何處理主體物與背景之間的關係」的問題向與會藝術家提出了詢問。司徒立解釋，在具象表現繪畫的創作中，「背景」這個概念是不存在的。傳統繪畫往往是先完成主體物而後將背景附加上去，背景只是起着襯托主體物的作用，而具象表現繪畫所描述的是事物之間的構成關係在眼睛中的同時顯現。他以透明的玻璃杯為例說明，要表現透明的杯子就必須將其周圍的情境一同融攝到杯子中去，在畫家不斷的直觀追問之中，甚或杯子的實體在倏忽間被抽空了，而空間的虛無在剎那間也會閃現出實體的內質，這正是現象學直觀顯現為具象表現繪畫形式構成所提示的意義。具象表現繪畫以「抹去重來」的方式追問真實恰是以此作為他們的出發點，這也是此次畫展展出的作品帶給哲學家一種視覺上的模糊不清的原因。

北京大學王焯教授談到，在人們平常的觀念中，「看」與「畫」（形式構造）是兩個不同的行為，具象表現繪畫為甚麼要將「畫」說成是「看」呢？中國美術學院教授焦小健以瑞士雕塑家賈克梅第 (Alberto Giacometti) 為例，指出賈克梅第的雕塑細小而輕靈，體現的正是視覺在真實空間中所看到的

「人」之存在狀態，「人是輕的，物是重的。」由此，解釋了傳統繪畫的觀察基礎並不是從眼睛的觀看出發，而具象表現繪畫「看」的基本出發點就是遵從畫家的直觀統覺，通過對知識性結構的質疑，將先入之見予以懸置，從而讓「不可見」變成「可見」。中國美術學院高士明博士強調，具象表現繪畫所「畫」的就是「看」，畫是看的一種方式。中國美術學院楊參軍教授結合自身藝術創作的體會，對於畫家作畫過程中的「看」的行為進行了生動的描述，為與會哲學家們的思辨提供了寶貴的參考經驗。

同濟大學孫周興教授從法國具象表現畫家森·山方(Sam Szafran)的「憂慮」出發，探討了現代人的「眼法」問題。他指明視覺優先是希臘哲學的基礎，而非主體性「看」與主體性「看」的分化表現為哲學上「表象」(Vorstellen)概念的演變，它涵蓋了由主動凝視的「覺知」到判決性「審問」(Vernehmung)的「光」之形而上學歷史。而森·山方的「憂慮」正是當代藝術的兩難境地：一方面要在存在學意義上質疑對象的自在持存性和堅固性，另一方面又要在知識學意義上否定自我的先驗明證性和確定性。正是在這種雙重動搖中，我們看到了現代藝術創作失於無度和輕率的根源。

劉昌元的報告〈繪畫與真實〉則在哲學層面上對「真實」這一概念作出了深入的分析，並指出以康定斯基(Wassily Kandinsky)為代表的抽象繪畫有陷入唯美主義的危險。他在對海德格爾(Martin Heidegger)與梅洛—龐蒂的藝術哲學觀進行反思的同時，也挖掘出塞尚的藝術創作觀與現象學的

內在聯繫。中國美術學院蘭友利先生將塞尚關於繪畫的一些言論與現象學的精神進行比較，認為：具象表現繪畫的實踐歷程正是在嘗試對西方形而上學表象思維的克服，而回到塞尚，回到繪畫本身，重走現代藝術之路，是藝術與現象學共同的思想旨歸。

二 技術圖像時代繪畫藝術的定位

日本御茶水女子大學伊集院令子博士在〈像之發生的現象學與二十一世紀繪畫〉的報告中也認為，當代「繪畫的忘卻」是由於現代藝術的抽象化、概念化的傾向以及哲學家對這種現狀缺乏關懷所導致，她指出了「繪畫的雙刀論法」的內在矛盾，即繪畫是現代藝術概念化的推進者，而繪畫同時對概念化又擁有嚴格的制約性。通過「像的現象學」來構築新的繪畫理論，是克服當代繪畫兩難處境的途徑，並能為二十一世紀的繪畫帶來嶄新的可能性。劉國英作了題為〈從表現行為到觀看之瘋狂〉的報告，分析了梅洛—龐蒂的藝術觀與自印象派以來的繪畫之間的聯繫。焦小健認為：在技術化時代，各種技術媒介所製造的圖像混淆了實際生活的價值，隱含在我們時代的危機就是，圖像的繁殖導致人們觀看的「真」的體驗在日漸喪失。

倪梁康從現象學角度闡釋了圖像的三種屬性，即物理圖像、精神圖像與圖像客體，而攝影與繪畫都是產生圖像的藝術形式。在關於攝影與繪畫之區別的討論中，香港中文大學張燦輝教授認為：攝影的對象必定建立在

「有」的基礎之上，而繪畫所描繪的東西可以是完全「沒有」。許江認為：照相機所代表的科技文明改變了西方藝術，也改變了繪畫的主題性質，但中國傳統繪畫世界的獨特性，那生存所歸的原發視域，恰恰是照相機所不可代替的。中山大學邏輯學家鞠實兒教授認為：攝影的意義在於對景物的取捨，而繪畫的獨立性在於對圖形的重組，技術工具手段的更新使現代繪畫更能反映我們時代的生活本質。此次畫展中的一位具象表現畫家布列松 (Henri Cartier-Bresson) 也是當今世界最著名的攝影家，關於他攝影中的「決定性的瞬間」引起了與會學者的廣泛討論。與會藝術家均認為：照片不能代替繪畫就在於繪畫的時間性，照片截取圖像的方式是在百分之一秒裏將時間停止了，它截斷了存在，甚至對於決定性瞬間的「捕捉」，也隱含着一種對象化的強烈意欲。

世界圖像時代，技術架構對現實生活的全面覆蓋，導致「技藝本性」在現代藝術中日益流失，這也是海德格爾所說的現時代五大本質性現象之一——「藝術滑進了美學的視界」。正是在這個背景中，彰顯出具象表現繪畫抵制藝術圖像化觀念的意義，畫家以純粹直觀的方式與世界交融，並以這種期待來喚回存在的本真狀態。

三 作品在藝術中的意義分析

王煒以一系列發問引出了議題：「我們到底怎樣理解藝術？藝術到底能夠在哪裏看到？藝術不是一個桌上

的事物，而要依靠作品說話，那麼作品是甚麼？使得作品產生的基礎條件是甚麼？」他認為：在古希臘並不存在所謂特殊的「藝術」概念，有的只是對「技藝」的理解，只是溫克爾曼 (Johann J. Winkelmann) 通過考古學的發現，將古代的遺留物作為藝術品的概念提出，才有了現代藝術作品的概念。這裏有一個常識性的錯誤，古人的「作品」存在於他們的生活中，作品的功能具有開啟、敞開的意義，而現代藝術恰恰是本源世界失落的標誌。司徒立也認為：前柏拉圖的，即荷馬之前的「模仿」古義，指古老希臘人「祭神」活動中音樂舞蹈、戲劇表演等，與中國古代的「禮」具有同樣的含義，作品與「天地人神」溝通才是藝術最本源的意義。海南大學墨哲蘭 (張志揚) 教授補充認為：海德格爾所說的「天地人神」之「神」是「諸神」，而不是上帝，其用意是提倡各種文化在本源意義上的平等對話。

關於海德格爾對「梵高 (Vincent van Gogh) 農鞋」的抒情性描述，與會藝術家進行了熱烈討論，他們一致認為：切入到海德格爾問題的本質，它表露的意義就是「鞋子這個存在的東西的真實性只在它的存在之中顯現」，海德格爾所說的「藝術不表現甚麼，它只表現自己」，這個能夠把一切內在於自己的東西其實就是繪畫形式構成的問題。武漢大學鄧曉芒教授認為：海德格爾其實並不在意梵高的藝術，而是關注藝術作品的本源，即它的哲學根源。他戲擬海氏的口吻，對「杜桑 (Marcel Duchamp) 的小便池」進行了一番描述，並提出一個令人反思的問題，「如何把梵高的『農鞋』和

一幅農鞋的照片、以及和一雙真實的農鞋區別開來，因而和杜桑的小便池區別開來？」如果撇開藝術家來談藝術作品，那麼藝術與非藝術的區別究竟在哪裏？香港中文大學王慶節教授認為：「杜桑的小便池」是一個技術工業產品，將之與來自於大地的「農鞋」相比附，並不符合海德格爾的本義。清華大學陳岸瑛博士認為：根據美國藝術史學家夏皮羅 (Meyer Schapiro) 的歷史考據，梵高的「農鞋」其實是一雙城市的鞋，具體地說多半就是梵高本人的鞋。

在這次畫展中的作品都呈現出一種未完成性，與傳統繪畫將作品作為一個結果予以展示的目的不同的是，它呈露出一種過程性的展示意義，流露出的是看的歷程與思的痕迹。從這個層面上說，這些作品超越了現代主義的作品美學觀，動搖了傳統作品的完整性概念，並將作品的意義返回到敞開的本源世界中去予以體認，這正是具象表現繪畫的作品觀與傳統繪畫的區別。

四 西方概念範疇與東方藝術語言的溝通問題

北京大學靳希平教授介紹了中國現象學第一人沈有鼎的表現理論；加拿大學者陳榮灼先生以〈唐君毅「中國藝術精神論」之現象學涵義〉為題，將唐君毅的新儒家藝術觀進行現象學釋義；西安交通大學張再林教授將莊子哲學中的「六合之外，聖人存而不論」、「成心」予以去蔽、天人不相勝理論與「現象學面向事物本身」的精神予以比較。他們都從各自的角度指出現象學

與中國思想存在着可供滲透融通的界域。焦小健進一步從藝術實踐的角度認為：賈克梅第對存在與虛無的理解超越了對象化思維的二元對立觀念，恰恰是透過中國傳統文化的藝術精神使得我們能夠更好地領會具象表現繪畫基本方法論的意義。中央美術學院教授宋曉霞通過對司空圖《二十四詩品》的研究，將中國詩學的構成見地與現象學展開從容對話。鞠實兒從邏輯哲學的角度討論了詩與摹狀詞的關係問題，提出了他獨特的詩歌理解。

海南大學教授陳家琪代表哲學界作了總結性的發言，表明了現象學對於自然主義與歷史主義的態度，以中國近百年來的現代化發展道路為背景，將藝術與現象學的探討主題引入到現實生活的層面。藝術的意義恰是在抵制現代技術與思潮帶給我們感覺的遲鈍，而藝術又是以何種方式來喚醒已經遲鈍化了的感覺呢？

具象表現繪畫以現象學的方法與態度作為實踐的基本出發點，正是在這一構成境域中開始其追問，從而能夠在一個根源之處與中國文化的原發視域展開對話與交融，為中國繪畫藝術的發展開啟出一條切近本源的思想道路。誠如許江在會議閉幕辭中所言：「哲學家的書養心，藝術家的畫養眼。眼與心在這裏又一次把我們勾連在一起。」

蘭友利 1999年畢業於中國美術學院油畫系，現任教於中國美術學院附中。

陳 焰 2002年於中國美術學院油畫系畢業，獲碩士學位，現留校任教。

藝術飲食與飲食藝術

● 張展鴻

每當談到中國飲食文化的時候，大家不其然會聯想到一些源遠流長的傳統佳餚、地方上的珍饈百味，或流傳到民間的宮廷美食。傳統藝術表演一向不容飲食活動的同時進行，從實際上考慮，我們不難理解進食時進行活動所造成的噪音和衛生問題，但也不能忽視，飲食和藝術之間包含着微妙的文化關係。所以，今天我們能欣賞到以飲食為主題的藝術表演和創作，本身已經是一項突破。

香港的飲食文化演變成今天作為藝術表達的主題和內容，戰後的社會發展扮演着重重要的角色。戰後香港人口上升，來自中國大陸各地的新移民帶來了各式各樣的飲食；社會建設和輕工業的蓬勃發展更使廉價飯店成了大眾飯食消費文化的中流砥柱。到了80年代初期，金融地產業的全面發展和旅遊業的興盛給香港社會帶來富裕，催化出新中產階級，為香港飲食文化打開新的一頁。2002年11月，由康樂及文化事務署主辦的「新視野藝術節」中，就有三個以飲食為主題的項目，其中包括裝置藝術《亞洲的滋味》，環境舞蹈《米·辣·禪·色》和戲劇《咖喱盆菜釀薯條》。

在我個人看來，裝置藝術《亞洲的滋味》只能算是一個一個整裝待發的布置，一對一對實物和文本互相支持着的配搭，和一道一道期望得到食客欣賞的菜式。但令人感到可惜的是，它們都不能為觀眾增加食欲，而且在形式和布局上也未能打破展出場地香港文化中心和食物之間的隔膜和尷尬關係。我想這正是因為這些裝置缺少了飲食必須有的感情、生活和誘人魅力的緣故。

環境舞蹈《米·辣·禪·色》被安排在香港文化中心的大堂內演出，受到其空間的固定性所限制而顯得過份形式化，在空間配合上未能突出環境藝術對觀眾在思維上的挑釁性。不過，我欣賞

最後一幕以超級市場購物車在人群之間穿插所造成的混亂，這反而能帶出一份飲食和生活的緊張關係。從飲食的角度來看，《米·辣·禪·色》也缺少了主菜而使整個宴會的中心流落在頭盤、白米和香料之中，雖然有鮮艷的色彩配合不同的主題，和派員把開場的脆皮乳豬、中場的三文魚壽司及完場前的零食送給觀眾分享箇中滋味，但依然感到缺少了食物的香味，而香味在中國飲食文化中扮演着重要的角色。反觀《咖喱盆菜釀薯條》，能夠在取材上融入一些地區的生活元素，通過一間在元朗八鄉的尼泊爾餐廳領悟出在全球化壓力下的生存之道。尤其是在故事的發展中，使觀眾看到自己對於食物的執着，對文化的堅持，和生活在現代社會中相應的容忍。環繞着香港的日常生活，我們不難發現類似的情況比比皆是。

文化人類學家把食物看成傳達觀點和概念的重要中介，就社會消費的角度來看，透過食品的選擇和改變，可以展現出變遷中的價值觀和信念。我們也尤其關注到某些飲食習慣的興起如何反映社會大眾對物質生活的要求和品味的改變。香港的飲食文化正如香港人的身份一樣，包含着本地化和全球化現象的相互影響的部分；在日常生活層面上不單承繼了華南地區的傳統文化，也深深受到西方現代社會的工業化、消費主義和流行文化等多方面的影響。但，究竟有沒有一些能代表香港社會的食品呢？圍村盆菜、車仔麵、飲茶、或是街頭小食？也有可能是個別的项目，例如福建炒飯、餐蛋公仔麵、三文魚刺身、花生醬西多士等。如果各自各精彩是香港社會文化的特色，那麼本地的飲食文化也不遑多讓。

張展鴻 香港中文大學人類學系副教授

* 左頁是由香港康樂及文化事務署主辦之「新視野藝術節」裝置藝術展覽——《亞洲的滋味》(2002年10月27日至2002年11月10日)其中兩件作品，圖片乃由國際演藝評論家協會(香港分會)提供，謹此致謝。

科技文化

楊振寧的世界：在物理與對稱以外

• 陳方正

今天我們聚首一堂，共同歡慶楊振寧教授的八十華誕。能夠在這麼一個隆重盛大的場合，論述這麼一位傳奇人物的生平，我委實感到莫大榮幸，可是，同時也深深感到啟齒不易，這不但因為前面兩位講者高才卓識，難以為繼，更因為我們所希望展示的，是在物理與對稱以外的楊振寧世界，那不但不如粒子場論之精美奧妙，而且，如所周知，是紛亂得多，難以了解也難以疏理得多的。

讓我們從一個小故事開始吧。三年前，在紐約州立大學石溪分校為楊教授所舉辦的榮休宴會上，戴森 (Freeman Dyson) 教授做了精彩演講，講詞其後譯成中文，發表於本校所出版，而楊教授也參與其事的《二十一世紀》雙月刊。然而，翻譯的時候卻出現了問題。作為物理學同行，戴森很自然地直呼楊教授為“Frank”，但這應該翻成甚麼呢？「振寧兄」像是不錯，不過楊教授卻決定音譯為「富蘭克」，因為那最能夠保持原文味道。所以，他對朋友和儕輩，在西方物理學世界是“Frank”，在中國人世界則是楊教授、楊先生、振寧兄，除了家人和老師以外，沒有甚麼人會冒昧地稱呼他為「振寧」。

中國的世界

稱呼的分別雖然是小事，卻象徵了他所處兩個世界之間的鴻溝。他的第一個世界自然是他生於斯，長於斯，受教於斯的中國，亦即魯迅、胡適、陳獨秀、北大、清華、新文化運動、五四運動、八年抗戰的世界。大家都知道，正是由於那一切，我們這個飽受摧殘和困擾的古老文明才得以重新建立民族意識，成為可立足於世界的現代國家。大家可能不太熟悉的是，在差不多同時，

* 本文所徵引的段落均來自楊振寧教授所發表的文章。

我們在西方受教育的第一代博士怎麼樣把現代科學帶回中國來。清華大學數學系的楊武之教授就是這些先驅之中的佼佼者，而跟隨他步伐前進的第二代，則包括後輩和學生如吳大猷、王淦昌、王竹溪、華羅庚、陳省身等，他們在抗戰期間都任教於昆明西南聯合大學，成為他兒子振寧的老師。英才俊發的楊振寧於1942年得學士，1944年得碩士，1945年以榜首考取庚款獎學金，赴美留學。在當時，他無疑是深深感到自己作為中國新學術傳統所培養出來的尖子和傳人，所負期望之殷厚的。

際會風雲於新世界

新世界有他夢寐以求的一切：一個眼光遠大，精力充沛的年青國度；在芝加哥大學圍繞着傳奇人物費米 (Enrico Fermi) 的精英物理學者圈子；當然，最重要的，還有粒子物理學的熱烈氣氛和思想挑戰，它當時還正處於誕生階段。他在適當的時候來到了適當的地方，而且有敏銳頭腦和充分準備來把握這黃金機會，所以正如錐處囊中，才華立見，兩年內即取得博士學位，在其後短短十年間，更出任普林斯頓高等研究所教授，發現非阿貝爾規範場理論，提出宇稱性守恆問題，並因而獲得諾貝爾物理學獎的無上榮譽。正所謂際會風雲，一鳴驚人，由是完全證實了他早熟的天才，也奠定了他在西方學術界的崇高地位。

兩個世界的衝突

然而，他在新世界的歲月並非一帆風順。50年代是韓戰和參議員麥卡錫 (Joseph McCarthy) 當權的時代，當時中美兩國兵戎相見，原子彈之父、普林斯頓高等研究所所長奧本海默 (Julius Robert Oppenheimer) 則在美國原子能委員會的聽證會上備受羞辱，被判定為可能危害國家安全。作為華人物理學家，楊振寧所要承受的精神壓力可想而知。我們無從揣測他在那些艱苦歲月的心境，但的確知道，他有決心和勇氣繼續與國內家人保持聯繫，並且因此刻意迴避敏感研究項目。這樣，他事業上的迅速進展，他之與杜致禮在1950年共諧連理，以及長子光諾的誕生等等喜訊，都一一得以傳回家中，父親的糖尿病情況惡化時，他也能夠及時施以援手。

我們也不可忘記，那還是馬丁·路德·金 (Martin Luther King) 和民權運動出現之前的歲月，種族歧視實際上還未消除。像許多其他移民一樣，楊振寧也免不了遭遇令人震驚和難受的事情，例如他的老師馬仕俊「在移民局所受的粗暴帶侮辱性的待遇」，他自己在購買普林斯頓一所房子時付出訂金後又被拒絕的經驗，以及他深夜在火車上從一個來自浙江的孤獨老人所聽到的辛酸經歷，等等。「悲憤交集」之下，他開始追尋華人在美國的早期歷史，然後駭然發現，那

是「充滿難以名狀的偏見、迫害和殘殺」的。他竟然屬於兩個如此之不同和壁壘分明的世界，那麼，他到底要怎麼樣辦，才能夠消弭兩者之間的矛盾呢？

家庭團聚

消弭矛盾談何容易，名氣卻幫得上忙。1957年初，核衰變過程中發現了宇稱性不守恆的實驗證據，這消息震驚世界，楊振寧也頓然成為國際知名人物。這樣，楊武之教授就得到了特殊批准，在那年夏天飛往日內瓦，和他已經闊別12年之久，現在功成名就的兒子作為期五個星期的團聚。此後，在60年代，他們還團聚了三趟，每趟都有更多家人參加。分隔兩個世界的牆壁終於打開了缺口，他也在漫長的歸途上踏出了第一步。

可是，那仍然是一條曲折坎坷的道路。家庭團聚雖然充滿歡樂和溫馨回憶，話題卻往往不免觸及國內翻天覆地的變化，例如大躍進和其後的饑荒。這時老先生會揄揚政府的許多成就，極力為它辯解，老太太卻不一定同意，兒子更有時當面駁斥其非，於是討論淪為熱烈爭吵，讓大家倍感難受。

痛苦的抉擇

更挖心搗肺的，則是楊振寧的國籍問題。他要繼續做中國人，堅持中國知識份子的承擔，還是應該效忠於對他來說是那麼美好，那麼仁慈，而他又已經深深紮根於其土壤的這個新國度呢？這內心鬥爭的均勢，可能由於年青、自信、開明的甘迺迪 (John F. Kennedy) 在1961年當選總統而被打破：事實上，他自己承認，詩人佛羅斯特 (Robert Frost) 在總統就職典禮上所朗誦的篇章深深打動他的心坎，對他的最後決定產生了重要影響。抉擇的困難更可能由於約翰遜 (Lyndon B. Johnson) 總統在1963年頒授費米獎 (Enrico Fermi Award) 予奧本海默，從而表明那一段不幸的冷戰插曲業已結束，而得以減輕。無論如何，經過長期反覆考慮之後，楊振寧在1964年春季正式成為美國公民。

那是一個非常之痛苦的決定。他明白，在中國人的觀念中，「離居去國曾一度被視為叛逆」，所以覺得父親一定為此深受打擊，而不得不承認：「我知道，直到臨終前，對於我的放棄故國，他在心底裏的一角始終沒有寬恕過我。」這可怕的感覺恐怕日後要長期困擾他吧！

遙遠的歸途

然而，就在同年12月，他又在歸途上邁進了一大步：他應剛剛成立的中文大學之邀訪港，在擠得水泄不通的大會堂向如癡似醉的觀眾發表演說。這姿態

並不算太顯眼，但含有深意，事實上是公開宣示他對中國仍然懷抱強烈民族感情。跟着，史無前例的文化大革命降臨了，任何繼續前進的念頭都只好打消，他與家人的聯絡也完全中斷，僅僅憑藉瑞士銀行共同戶口的賬目而維持一線關係。這樣，一直等到1970年底，他才能夠再次在香港與家人相聚。

然後，完全意想不到的，決定性轉機陡然來臨。從1969年開始，中美兩國已經靜悄悄的在修好，到1971年7月，基辛格 (Henry Kissinger) 的絕密訪華終於帶來了突破。受到當年4月「乒乓外交」的明顯訊號所啟發，楊振寧立刻申請回國探親，不久就得到簽證，並於7月20日抵達上海，那比基辛格稍晚幾天，卻比所有其他美籍華裔學者都早得多。他這為期一個月的訪問不再僅僅是家庭團聚，而更是訪舊和探新之旅——漫遊久違的神州大地，尋師訪友，秉燭話舊，結交新知，當然還要拜訪國家領導人，特別是周恩來總理。

斡旋乾坤

自此以後，他雖然仍然是美國人，卻開始努力恢復自己的中國身份。這有兩條途徑：首先，是「在我所親愛的兩個國家之間，建立起友誼和了解的橋樑」，也就是消除他兩個世界之間的隔閡，促使它們接近；其次，則是「協助中國達成發展科技的心願」，也就是承擔他那一輩從西南聯大出來的中國科學家的使命。在其後30年間，這兩項吃力的工作在他生命中佔據了越來越重要的地位。

在其始，他每次訪問中國回美之後，都發表演講，介紹新中國的成就，闡釋她的政策，藉以在華人和學者間培養對中國的好感；跟着，則是通過發表文章、參加會議、組織團體、刊登廣告、進行游說等各種不同方式，來推動中美關係正常化這至終目標。這些辛勞沒有白費，因為出乎意料之外，中國正在迎接一個嶄新時代的來臨：鄧小平不久就成為新的國家領導人，他隨後的歷史性訪美更為兩國友誼的長遠發展奠定了基礎。再一次，楊振寧在適當的時候站到了適當的位置，而且具有遠見、聲望和堅定目標，所以能夠在他那兩個世界互相靠攏的歷史時刻扮演重要角色。

同時，他在中國學術界也活躍起來，每年抽空多次飛返神州，訪問大學、發表演講、參加研討會，盡量和學生、教師以及同行交流。除此之外，他還有更長遠和全面的計劃。大家會立刻想到的，自然是他和中文大學越來越緊密的關係。他從80年代開始就經常訪問中大，在1986年出任博文講座教授，1997年接受我們的榮譽理學博士學位，最近更決定把所有獎章和個人文件捐贈予大學，皮藏於今天下午即將開幕的「楊振寧學術資料館」。所以，楊教授，在大會堂那場難忘的演講之後40年，今天你的確已經走進本校大家庭以及香港的活生生歷史之中了，這是我們特別感到榮幸和自豪的。

當然，在楊教授心裏面，清華大學是和中文大學同樣重要的。因此，在最近幾年，他花了大量心血，仿照普林斯頓高等學術研究所的模式，建立清華大

學高等學術研究中心，並且在香港成立基金會來支持它。我們還知道，他有意至終回到可愛的清華園定居，那正是他青少年時代成長之地，這樣，他的回歸旅程也就可以真正完成了。

楊武之教授在1973年逝世的時候，無疑已經為兒子的回國和深受禮遇而感到安慰。然而，他倘若有幸看到過去30年間楊振寧為中國所做的一切，當更會感到由衷的讚賞和無比自豪，正如他對這兒子在科學上的輝煌成就感到驕傲那樣吧？

對統合的永恆追求

女士們、先生們，憑藉「對稱決定相互作用」這個簡單意念，就能夠發現統一描述自然界四種基本力量中之三者的數學方程，那是物理學家驚歎不已的奇蹟。同樣令人驚歎的是，在創造這思想奇蹟之後，為求彌合他世界，他生命中的巨大裂痕，楊教授竟然還在政治和文化領域作同樣嘗試。這是不能單憑智力，而更須憑願力的事業；而且，正如我們在開頭已經說過的，它在許多方面比他的學術工作還要艱難，還要麻煩。他之所以也能夠做得那麼成功，毋乃是由於他的性情和意志，而不僅僅是頭腦，毋乃是由於他所承受於孔夫子而不是蘇格拉底者。所以，我們今天在此所景仰的楊教授不但是傑出科學家，更是偉人，他的憂傷和快樂，他的願望和苦惱，是我們大家都能夠了解和體會的。

當然，對大部分人來說，規範場理論的統合力量是遙不可及的，然而，在今天，對所有人來說，整合不同世界的需要則再迫切也沒有了。這不僅僅因為像半個世紀以前那樣，世界仍然為戰爭和衝突所分裂，所煎熬，而更因為我們自己出於說不清的許多理由，無休止地遊蕩和移居於不同地域之間，乃至電腦網絡之上，那肯定已經遠遠超出昔日航向新大陸的留學生的想像力。所以，對於那些渴望重新拼合自己四分五裂的世界，渴望重新回到生命起點，也就是真正回歸家園的人來說，楊教授在其一生所表現出來的決心和勇氣，無疑就是最好的榜樣。

後記 本文原為2002年9月28日在香港中文大學為楊振寧教授八秩榮慶而舉行的學術研討會上的英文演講，嗣由作者本人翻譯成中文。作者對黃庭鈺小姐在翻譯初期的若干協助在此表示感謝。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所名譽高級研究員

梁小斌的詩散文

• 殘 雪

梁小斌是熱衷於照鏡子的詩人，而且他的目光很有凝聚力。即使在那精神死滅的青年時代，他身上這種頑強的「劣習」也隱蔽地保存了下來。也許這來自某種古老的、再也難以追溯的遺傳，也許來自某種死裏逃生導致的變異。這種稀有的氣質很快就使他將自己的那種內面的生活同詩歌連在了一起。

去年5月，兩位年輕的詩人兼書商將梁小斌的散文集送給我。一開始，我讓這兩本書躺在書架上，偶爾在工作之餘去翻一翻，隱隱約約地感到裏頭有些東西，但並未認真對待。隔了一段時間，他們又打來電話，要請梁小斌來同我對談。這下我就必須丟下手頭的一切工作，集中精力來熟悉這兩本散文集了。

當我排開了雜念之時，這些短小精煉的篇章就立刻吸引住我，但同時又同我拉開距離。它們如隱匿在草叢中的野生動物的眼睛一樣，不為我所知道地凝視着我。這種熟悉的感覺也是我閱讀某些經典作品時所產生過的。毫無疑問，我眼前的這些文字背後是有層次的，我感到振奮，閱讀的動力頓時就加大了。隨着閱讀的深入，那個黑色的、以不息的「冷」的熱情作絕望掙扎的身影逐漸地從深淵裏升了上來。那的確是一種古怪的律奏！作者要敘述的，是一種連自己也說不清道不明的、無名的、異常強烈的情緒。那情形就如同荒漠中沉默了千年的石頭突然開口說人話，給人的震驚可想而知。我一邊讀一邊想：這

就是源頭的語言嗎？它們是如何穿過曲折的廢墟的隙縫冒出來的呢？作者又是如何在外界的擠壓中屏氣凝神，以超人的毅力收縮，終於縮回到靈魂所在的核心部分呢？

在〈梁小斌自述〉這一篇裏頭，我們可以領略到作者精神世界成形的基本過程。一個生來氣質內斂，嚮往純粹的人，一開始反而會表現為他對於外界的無限的好奇心，甚至在早年往往會是一個追逐時尚的普通人。這一點也不奇怪，甚至是藝術性格形成的必然。大概所有真正的藝術家，都「不是從研究自我起家的」，不如說，他們都是憑其敏銳的感悟力逐漸從世俗這面鏡子中「看出」自我來的。相對來說，那種一開始就「研究自我」的詩人也許反倒是心靈不夠豐富、深沉，對外界感覺（同時也是自我意識）比較狹窄的類型。這裏頭的辯證法十分奇妙。

梁小斌是熱衷於照鏡子的詩人，而且他的目光很有凝聚力。即使在那精神死滅的青年時代，他身上這種頑強的「劣習」也隱蔽地保存了下來。也許這來自某種古老的、再也難以追溯

的遺傳，也許來自某種死裏逃生導致的變異。總之，這種稀有的氣質很快就使他將自己的那種內面的生活同詩歌連在了一起。

也像所有真正的詩人一樣，他的路是不平坦的，每時每刻都面臨圍困，面臨剿滅。所幸的是，詩神始終在保護着他，沒有讓他的精神世界在外部的兇狠擠壓中潰散。於是他存在着，成了這個古老國度裏的奇迹。

各種鋼材明細表究竟是怎樣跑來的，我要說我是自願索取，而不是別人硬塞到我的口袋裏的。關於自願還是被迫，是衡量寫作者心靈基本母題是否純真的分水嶺①。

一個體質孱弱、精神頑強的詩人，不論在甚麼樣的社會格局之中，只要他同物質的現實發生關係，立刻會顯出其古怪的、與整體不協調的原形，並導致殘酷的、有時是流血的情感衝突。在這種衝突中，詩人沒有後退，也沒有逃避，而是「自願地」將衝突作為考驗，迎着黑暗、屈辱與痛苦而上，停留在其間反覆叩問，以檢驗內在精神的純淨度。的確，當詩人滯留在疼痛之中時，奇迹就會到來，如同農民詩人王老九家中飛來的地主的樟木箱一樣。

蹲在家裏不動，是寫作者的思想是否能夠騰飛的生命線②。

這種東方式的隱忍帶來了慘痛中的盈盈詩意。那被綁在樹幹上紋絲不動，聽憑飛虻叮咬的老長工，在被疼痛煎熬的同時，享受着常人難以企及的最高幸福。毫無疑問，此類嚴酷的自審習慣，是同我們這個種族那種悠

久的傳統相悖的。從投入世俗體驗到摒棄世俗，堅決地向精神皈依，這既是詩人創作的精神軌迹，也是他每天必做的操練。正是在這種求生的操練中他窺見了傳統核心中那險惡的、扼殺精神的一面③：

靈光就是羈絆，猶如背上有一個嬰兒在入眠，時間放長了，就變成了一塊石頭。所謂淡泊致遠的弊端，這個事實許多鮮活的人士直到晚年尚未察覺。

「崇高的人格」只能在人性的矛盾衝突中實現，詩人如果不去世俗中賣螺紋鋼，僅僅龜縮到某種虛幻的靈光之中，其空靈的內心境界就會變成一塊石頭。可以說，梁小斌的文學是一種將自審的操練付諸實踐的文學，其真實過程正如他說的那個比喻：孫子不忍心爺爺再受難，要轟走吮吸爺爺鮮血的飛虻。飛虻像黑色布幔被風掀走，然後又一批飛虻在老長工的身上落定……在中國文學中，這種罕見的心靈自覺的確有點天外來客的意味。他的自覺表現為讓理性潛入到每一樁「日常事件」（或曰物質生活、肉體）之中，將腐敗的世俗生活賦與意義，使其成為精神建構的材料。他的這種「絕不放過」的感知風度，是現代藝術中精神所展現出來的顯著特徵。凡是體驗過的，都要毫不留情地加以審判、拷問，直至決絕地加以否定。這種操練卻又是為了下一輪更為熱情地投入世俗，之後又是更為嚴厲的審判……如此循環，無休無止。在進行這種操練之時，「全神貫注」是詩人的原則。「心靈稍有迸散，背上就是枯骨！」④

在我們的文學界，還沒有其他作家能夠像梁小斌這樣，用心靈的魔術

像所有真正的詩人一樣，梁小斌的路是不平坦的，每時每刻都面臨圍困，面臨剿滅。所幸的是，詩神始終在保護着他，沒有讓他的精神世界在外部的兇狠擠壓中潰散。於是他存在着，成了這個古老國度裏的奇迹。

將一切混亂的、轟轟烈烈的社會生活內化，使其變為一種心靈的傾訴？就像有魔力在驅使詩人的筆一樣，他不斷地將那些表層記憶作為材料，用巫術賦與它們嶄新的用途，從潛意識的深淵裏建造出本質的結構。

在〈晨霜〉這一篇裏，表面的故事結構是說紅衛兵抓「壞人」。但作者要表達的根本不是對於社會的控訴，而是他內心的藝術活動。

「我」想表演抓壞人，「我」作了充分的構想，決心做一次成功的表演。但是「我」卻遭到了可恥的失敗，原因是「我」起晚了，校長被其他造反派抓走了。描述到此為止，「我」只是把表演看作一種外部的活動，這才是失敗的真正原因。但「我」是一個極不安份的人，所以「我」要不斷地分析失敗的原因、敵方的立場等等。因為「我」對事件糾纏不休，「我」很快捲入了「陰謀」。事件的發展急轉直下，「我」自己成為了真正的壞人。實際上直到這個時候，生死攸關的表演才正式開始。「我」成了造反派追捕的對象，如要活命，「我」在思想上就不能有絲毫的懈怠。「我」必須更為緊迫、專注地反覆分析「敵情」，也反覆分析自身的條件，「我」還要站在「敵人」的角度來分析。於是「我」取消了睡眠，整夜躲在自家對面的樓道口裏等候。這一次，「我」終於擺脫了造反派（或曰死神），成功地完成了一次表演。當「我」從黑洞洞的地方走到光天化日之下時，「我」看見了白色的晨霜——純藝術的結晶。

壞人如同晨霜一樣，稍微去遲一點，就會消失得無影無蹤。現在，我已經變成了一個壞人，出現在一個晨霜凝重的早晨⑤。

這是同博爾赫斯 (Jorge Luis Borges) 異曲同工的作品，藝術家那種盲目衝動後的自我分析，那種捲入瘋狂的內在糾纏之後的奮力突圍、孤注一擲的形象在貌似平庸的敘述後面凸現出來。讀者在這樣的文字裏頭可以深深地感到，這是一個不惜以身試法的藝術之魂。讀梁小斌的作品有一個關鍵詞：兩幕劇。這個作者不會寫任何平庸的話，讀者在他的作品裏也找不到任何常規老套，他所建構的心靈世界是那樣的透明，幾乎就像虛無，難怪我們絕大多數讀者都看不見那個世界，還以為他在批判控訴世俗的東西。然而他還是在小範圍裏存在了，不少讀者雖然不能真正讀懂這樣的作品，卻都於朦朧中有所觸動，這就說明了人的心靈是有感應的。只要想一想是甚麼樣的動力促使一個人十幾年如一日地用古怪的方式講述某種虛幻的意境，我們就會從這個事實中得到某種啟發了。在當今的世界裏，純藝術只能從那些最為頑強的心靈中產生，晨霜般的藝術境界也只能在充滿了陰謀的搏鬥中顯現。

〈旗杆在握〉這一篇揭示的是人生表演（或藝術表演）的真相。「我」在表演前反覆地構想過那一天的輝煌場面和自己的體面與漂亮的動作，但當表演實實在在地開始之時，「我」立刻陷入了不可逆轉的屈辱與羞愧的境地——「我」手中的紅旗竟被同伴搶走，「我」只能心懷鬼胎地躲在旗海之中，舉着一根光禿禿的旗杆遊行。噩夢並沒有到此結束，接下來「我」的可恥的偽裝還遭到了徹底的揭露。工宣隊長當着所有人訓斥「我」，指出「我」是多麼的卑劣，多麼的不配追求某種崇高的理想。「我」臉面喪盡，恨不得

梁小斌不會寫任何平庸的話，讀者在他的作品裏也找不到任何常規老套，他所建構的心靈世界是那樣的透明，幾乎就像虛無。不少讀者雖然不能真正讀懂這樣的作品，卻都於朦朧中有所觸動，這就說明了人的心靈是有感應的。

地上有個洞鑽進去。結局是「我」的演員資格被徹底否決。

藝術是甚麼？藝術就是既表演天堂，也表演地獄。人在現實中的屈辱、惡劣和陰暗得到再現，並通過表演來證實崇高理想的存在，達到既釋放生命力，又提高人性檔次的終極目標。藝術家在表演前往往並不知道其表演的深邃內涵（大多數人自發地進行了表演之後仍不清楚），表演將藝術家帶入存在的真實境界，那就是所有根基全部被抽空的、極其尷尬的懸置境界——如文中手執光禿禿的旗杆的「我」。然後「我」便在不斷湧來的自我意識中懺悔。實際上，在工宣隊長取消「我」的資格之前，「我」自己已經徹底否定了自己的身份，他只不過是作為鐵面無私的法官說出這一判決罷了。這大概就是赤身裸體面對上帝（法官）的場面吧。不剝光了衣服，是無法進行真正的靈魂表演的。藝術家用自己那充滿屈辱和羞愧的演出，樹立了英雄主義的形象。

〈裝扮成火焰的人〉這一篇描繪了一幅純美的圖畫：「敵人」眼中那美麗的、在灌木叢上跳躍的火焰，着火後仍然一動不動的士兵，相比《聖經》中先知眼裏的彩虹實在是毫不遜色。而這道風景，卻是用人用身體構成的，其氛圍同但丁的《煉獄》完全一致。為達到最為純粹的、與死亡接軌的生存形式，藝術家在烈火中展現自己那充滿尊嚴的軀體，決不挪動一步，這種姿態是終極之美的風景的構成，也是崇高的精神的形式，所以「士兵最終被燒死，他在臨終前還要告誡：『我死後，身軀千萬不要亂動』」^⑥——形式感是精神體驗中的一切。彩虹裏當然有陰影與雜質，身體本身就是火焰中的陰影與雜質，但火焰已將靈性賦與

了肉體，因此黑暗的肉體成了光的燃料。藝術家決不離開畫面，他要將體驗進行到極致，死而後生^⑦：

……士兵體驗到了，任何被命名的潛伏環境裏都有一種最終導致失去知覺的強大命名推動力，而失去知覺也是任何命名目的的最終目的。

〈關於聖女〉這一篇揭示的是藝術的內在矛盾規律。我們以我們世俗的標準培育了一名美麗的聖女，為的是到黃山光明頂去採集聖火。但我們用世俗愛情培育的聖女卻必須遠離我們的欲望——我們最終將把她奉獻給太陽。而她本人，一旦成為聖女，就遠遠地高出於世俗中的我們，她對我們的俗念不屑一顧。這裏講述的是藝術之美與肉體之間的永恆的矛盾關係。藝術之美來自於肉欲——女孩是否合乎聖女標準要以我們是否愛她，她是否撩起我們的情欲為標準；但藝術之美又絕對排斥人的情欲——只有高高在上的聖女才配去光明頂上採集聖火，她必須不為人間的情欲所動。

梁小斌的藝術觀很顯然是來自西方。他在文中批判道^⑧：

……她長得很美，但為甚麼卻不理睬我？聖女如同景色，我們融於景色的意蘊之中，景色中的陽光和風立即圍攏過來，景色對我們，厚愛倍至。我們的風景觀念混淆了人類之愛的最初的動因。

以上這段話是極其深刻的。我們民族的風景觀念是實用主義的、膚淺的，永遠無法抵達精神之源的。藝術家之所以愛聖女，不是為了佔有她，而是為了將她奉獻出去。換句話說，就是將自身的肉欲用強力轉化為純美

藝術是甚麼？藝術就是既表演天堂，也表演地獄。人在現實中的屈辱、惡劣和陰暗得到再現，並通過表演來證實崇高理想的存在，達到既釋放生命力，又提高人性檔次的終極目標。

的聖火。人的愛情之所以區別於動物，就在於它源於肉欲又高於肉欲，在於其間的精神。所以西方的藝術觀是在人性的衝突中實現的：

太陽會說：「以你們的人類之愛為標準，以你們捨不得奉獻出去的那個生靈為我的所愛。」^⑨

我為她作為我們的所有人的代表與太陽接洽，引來火種而流淚。我甚至甘願為這位聖潔之女捧鞋，在她下山的時刻，忽然想到她該穿鞋時，又立即奉上，然後，我仍然退到一邊^⑩。

詩人的永恆的藝術情人，是不能用肉欲來褻瀆的——雖然在培育聖女的過程中（即世俗生活中），充滿了對於太陽的背叛與欺騙。我們創造了聖女，我們犧牲自己的肉欲交出了她，同時我們也得到了我們心底真正嚮往的東西。讀到這裏，中國古代文人士大夫對景抒情的場面便浮上腦際，梁小斌是憑着對於藝術的那種宗教般的虔誠，看透我們文化的虛偽和幼稚的。多少年來，「聖女」一直在他心中，正如《神曲》中的俾德麗采在但丁心中。這種頑強的理性精神來自於對於藝術的狂熱不變的痛苦愛情。

〈革命心靈鏡框裏的靜物〉這一篇是對創作機制的更為深入的探討。文中提到的「革命」，就是潛意識深處所爆發的起義。這起義由人性中那個古老的、不可調和的矛盾所導致，對於人來說，這種革命是致命的。坐在圍牆的玻璃尖刺上思考的詩人，就是如此看待他的寫作的。他知道，同語言發生的那種交媾是一件非常可怕的事，這件事需要長期在黑暗中積蓄能量，並且那在暗中悄悄進行着的準備階段是那樣的神秘，誰也無法用肉眼

看到量的變化。革命爆發產生的成果就是用文字固定在革命心靈的鏡框裏的靜物。被固定的靜物如同被展覽的鯨魚的骨骼，要想真正弄清革命真相，就得潛入海底，與那些食人的動物為伴。但這些以文字方式出現的鏡框裏的靜物卻是真實的媒介，它們誘導我們進入那陰鬱的、頑強的革命活動內部。

所以，魯迅號召學習革命的青年人須堅韌，務必和革命在思想、立場上真正打成一片^⑪。

寫作就是靈魂深處鬧革命，革命是要殺人的。所以能夠發動革命的心靈，一是必須具有超人的堅韌，二是必須具有粗糙的品質——「粗碗是個活物，它的威嚴的光芒，必將客廳的主人從此驅逐出去」^⑫。於是，當不自量力的「我」背上革命的槍，將毒蛇一樣的皮帶勒進肩膀時，恐懼油然而生。「我」趕緊扔掉了槍。這種要人性命的革命，當然沒幾個人承受得了。

梁小斌的這種虔誠的寫作觀在很多篇散文裏頭都表現出來，他是我們這個時代裏少有的將寫作當生命的詩人。他在接受採訪時這樣說^⑬：

我曾在〈詩歌母語〉中表態說：「我用我們民族的母語寫詩，母語中出現土地、森林和最簡單的火，有些字令我感動，但我讀不出聲。」對於生僻字的識讀是要認真加以默誦的，直到它自己發出聲音為止，反之，永遠都是生字。這如同斧頭扔在刨花堆裏，打家具的人催着我快把斧頭拿來，這就是我的一樁心事，直到我像遞禮品一樣向他遞上斧頭才算完結。木匠接過斧頭後，那鋒利的斧鋒忽然

革命爆發產生的成果就是用文字固定在革命心靈的鏡框裏的靜物。被固定的靜物如同被展覽的鯨魚的骨骼，要想真正弄清革命真相，就得潛入海底，與那些食人的動物為伴。寫作就是靈魂深處鬧革命，革命是要殺人的。所以能夠發動革命的心靈，一是必須具有超人的堅韌，二是必須具有粗糙的品質。

向我掃了一眼，木匠師傅慌忙用拇指擋住它細細的光芒。這一切的確很美。

但我要做一個拒絕給他拿斧頭的人，斧頭總在原地，我凝視它的時候長了，它說翻臉就要翻臉。

鋒利的斧頭是用來鬧革命的，斧鋒冷峻的光芒非常美；被砍伐的麻木已久的肉體會奇跡般地發聲，這是他作為詩人的最深體驗。千年沉默的民族中出現了手執鋒利斧頭來進行創造的詩人，這是我們的大幸事。當然這不是故弄玄虛，而是實實在在的「事件」。這些在他如炬的目光的長久凝視之下發出聲來的字，這些革命鏡框裏的神秘靜物，就是革命的確發生過的最好證實。我們讀者，雖然不能都達到詩人的高度，但他所樹立起來的這一種嚴酷的自省、自我承擔的榜樣已給了我們充分的啟示：用自己的兩隻腳從這塊古老荒蕪的土地上站起來，做一個有藝術氣質的「人」，世界就會向我們展開。

〈關於記憶〉這一篇描寫的是創作中的自我意識的問題。

我出世在自己的記憶裏而不是由母親所生^⑭。

詩人這樣斷定。最早的記憶是由縫合傷口的疼痛開始的。只有親自參與過的事才會成為真正的自我意識。當醫生施手術時，「我」扯下紗布，左右晃動頭部，淒厲地嚎啕，為的是把醫生嚇走。這就是「我」的記憶（也是「我」的自我意識）的開端。其他的事物，包括看到、讀到的很多事，並不與自我發生關係。就是說，一個人的自我意識與精神趨向是有選擇的。所謂記憶，就是每個個體的特殊選擇。

通常，直接的疼痛（肉體的或情感的）促成了這種選擇。

這就是為甚麼要強調「直覺」在作品中的支配地位的理由。一種描繪是否成功要看它是否來自真實的記憶。而真實的記憶的保存是需要才能的，對於這個記憶的開掘則是一種創造。作者寫到這裏似乎並不滿足，因為他還未涉及深層記憶。接下去他繼續提出了問題：

那麼一個「聽說」與自己有關的記憶和自己印在腦海裏的自己的故事到底有沒有區別，歷史故事和人物故事到底有沒有區別^⑮？

在我的記憶無法涉及的地方，在我這個有形人之外的茫茫空間，那裏又有甚麼^⑯？

所謂創作，其實就是從他提出的問題這裏開始的。記憶不僅僅是存在於人的表面皮膚感覺、神經感覺，以及視覺嗅覺之內，而是要深得多，複雜得多，也廣泛得多。就個人來說，它具有可以無止境向內開掘的層次（如《浮士德》中描繪的地底的金礦）；就人類來說，它是一條黑暗中的地下河流（如《神曲》中描繪的里西河與攸諾河）。世界上最最神秘的事物，就是這種精神的記憶，而文學藝術的工作，就是再現這種記憶。藝術家呈現的畫面越有立體感，層次感和深度，作品就越成功。遺傳也是記憶中的一個關鍵環節，這種特殊的遺傳和通常意義上的遺傳是完全不同的，其規律只能通過藝術作品來揭示。

詩人在這篇文章裏談到了以老子為代表的中國人的記憶觀。他指出老子將視覺窮盡之處看作萬物的源頭，這實際上是一種思維的惰性。

千年沉默的民族中出現了手執鋒利斧頭來進行創造的詩人，這是我們的大幸事。一般讀者雖然不能都達到詩人的高度，但他所樹立的自省、自我承擔的榜樣已給了我們充分的啟示：用自己的兩隻腳從這塊古老荒蕪的土地上站起來，做一個有藝術氣質的「人」，世界就會向我們展開。

他在得出了一個世界和人從何處而來的終極結論之後，從此不再思維。從根本上講，老子思維的原動力是思維趕快結束後休息，他持的是一種終止思考的哲學^①。

老子以及全部中國文化的思維方式在當今顯然是阻礙作品的藝術性深入發展，作為這個時代最為敏銳的詩人，梁小斌早就感到了這一點，在這一篇裏，他雖然沒有深究精神遺傳的本質，但已向自己的傳統提出了挑戰。他指出中國式的思維不是自強不息的、從人性矛盾出發運動不止的，而是退縮的、虛無主義的，這樣的思維不可能產生真正的自我意識，也不能抵達記憶的源頭。

當一種思維定勢處於窮途末路，當精神於恐怖的虛無之中奮力掙扎之際，奇迹就會意外地發生。梁小斌的詩散文，就是我們這個文化大悶罐中的一個奇迹，他成功地突圍了。這個過程充滿了常人難以想像的屈辱、疼痛、甚至恐怖。正因為如此，作為讀者的我們，也不可能從這樣的作品中找到精神上的撫慰。勿寧說，這些作品帶給讀者的是不安，是動搖我們生存根基的懷疑，還有靈魂流血的震驚。這是一種中國歷史上從未產生過的新型文學，它用頑固的叩問鞭策着讀者，逼迫着讀者用自己的肢體進行自由表演；它的藝術既是有吸引力的又是強制性的，作為它的讀者必須依仗作品來提升自己，用審視的目光來否定自己，從而獲得自由人的素質；它的純精神的特徵對於一般讀者來說也許會感到過於窒息，但正是這種窒息的訓練能讓人從腐敗中剝離，以貼近那種純淨的境界；它的嶄新方法超出了絕大多數讀者的閱讀期待，令讀者在字句間長久地徘徊不前。但只要

相信自己的朦朧感覺，不輕易地放棄對它的探究，一部分具備條件的讀者就有可能進入這個文學世界。也許讀這樣的作品在開始時是種折磨，但我相信對於一個不甘心在精神上頹廢的、想要具備現代人素質的讀者來說，這種精神操練中的折磨是十分有益的，它將激活我們那在積習中麻木已久的軀體，使之恢復那種應有的律動。

這樣的文學向當代中國人提出了最為迫切的精神生存的問題，並揭示了我們的古老文化踐踏人性的內幕。它的鋒芒直刺人心，習慣了「瞞」和「騙」的民族理所當然地會將它看作異類。倘若在以往的時代裏，被排斥、被遺忘是它的命運。但任何事物都會發生變化，都有轉折點。在新世紀到來之際，我們聽到了遠方有模糊的鐘聲傳來，那既像是宣告某種龐然大物的崩潰臨近，又像是預示一種從未有過的事物的誕生。讓我用梁小斌的話來結束這篇文章^②：

但這塊冰只能變黑，變得堅硬。這塊冰在變小，它應該溶化在水天一色的俗套詩意中。但是，偏不！原來，這塊冰的內核是一塊黑色石頭。

上面刻着幾個字：融化到此為止。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱
梁小斌：《融化到此為止》（尚未出版），頁2；2；2；136；3；44；44；82；83；83；64；64；136；32；33；33；33；54。

殘 雪 中國著名作家，著有《黃泥街》、《種在走廊上的蘋果樹》、《突圍表演》等。

老子以及全部中國文化的思維方式在當今顯然是阻礙作品的藝術性深入發展。梁小斌向自己的傳統提出挑戰，指出中國式的思維不是自強不息的、從人性矛盾出發運動不止的，而是退縮的、虛無主義的，這樣的思維不可能產生真正的自我意識，也不能抵達記憶的源頭。

知識份子的精神症候： 讀《財主底兒女們》

• 王曉漁

1945年7月，在陪都重慶市郊避法村，文藝理論家胡風為路翎的《財主底兒女們》（以下簡稱《兒女們》）寫下這麼一段序文的開場白：「時間將會證明，《財主底兒女們》的出版是中國新文學史上一個重大的事件」^①。在這裏，胡風並沒有過多地表現出自己的表情變化，而是賦予歷史（時間）以最終審判者的角色。但《兒女們》卻在新中國的文學史中不斷地遭到狙擊，甚至很長時間內被遮蓋。作者路翎也未能倖免於美學意識形態的清洗，身體被關入監獄20年，精神則幾乎遭到永久性囚禁。路翎的獲罪，主要是他自身的「不識時務」以及精神導師胡風的株連。在這裏，我並不想做一個遲到的預言家。但從《兒女們》中，卻可以提煉出路翎眼裏40年代部分知識份子的精神症候：在時間緯度上，他們生活在民間節日的「別處」並表現出重返民間節日的努力；在空間緯度上，他們從想像的、虛幻的世界回到現實的鄉場和民間；在話語緯度上，他們遺棄或遠離聲音的青春神學和戰爭神學，努力使私人空間和公共空間^②保

持相對獨立的健康生長。種種精神症候都表明，這些知識份子在以各種不同於時代主旋律的獨立方式思考。這是部分知識份子對歷史宿命的抵抗，它們最終也成為了路翎的思想罪證。

民間節日

紀年法的更替，一向是中國政治生活的晴雨表。新的政治權威登基之後會重新頒布年號，讓時間從某某元年開始。這種計時法與意識形態達成共謀，把政治權威確認為「創世者」。而在中國民間，卻有着自己的另外一套紀年規則。由於缺乏有效的計時工具（日晷之類只是皇家或貴族使用品），人民習慣於把重大事件、農業節氣以及民間節日當作時間刻度尺。雖然在現代中國，手錶、掛鐘等計時工具逐漸普及；但人民並不願放棄自己長期使用的計時法。《兒女們》開篇第一句話的時間狀語是：「一·二八戰爭開始的當天」。戰爭這個特別事件，為閱讀者豎立了一個小說的時間

我們可以從《財主底兒女們》提煉出路翎眼裏40年代部分知識份子的精神症候。種種症候都表明，這些知識份子在以各種不同於時代主旋律的獨立方式思考。這是部分知識份子對歷史宿命的抵抗，它們最終也成為了路翎的思想罪證。

民間節日原先是民眾精神生活中一塊相對獨立的領地，革命者的進駐完全改變了它的美學原則。在延安講話之後的解放區文學中，民間節日則被轉換成具有政治隱喻的時間符號。通過對傳統節日進行的一次革命性解讀，民間節日成為群眾集中上演苦難的時間。

坐標：1932年（一·二八戰爭發生的這一年）成為《兒女們》的小說歷史元年。節日（三個除夕）、婚禮（蔣淑華的婚禮、蔣秀菊的訂婚典禮）、生日（蔣淑華的生日，蔣淑媛的生日，金小川的生日）以及喪禮（蔣捷三的喪禮），組成了這個時間坐標系^③。

《兒女們》中的動盪歲月，就是從一個舊曆除夕開始。在小說中另一個除夕（第一部第七章）：蔣家的老人蔣捷三專程從蘇州趕到南京，尋找「失蹤」的大兒子蔣蔚祖。而在第三個除夕裏（第一部第十三章），蔣家的兒女依然面對節日無法達到和諧，表現出內心的緊張和分裂。民間節日氣氛的缺失，與蔣家的個人氣質有關，但更重要的是由時代的精神氛圍決定的。在《兒女們》第一部接近尾聲的時候，蔣秀菊在教堂舉行了她的訂婚典禮。西式儀式的出場，使中國民間節日失去了它的活動場地。但這次訂婚典禮所凸現的並不是它的文化學涵義，而是表現出國家對個人的「欺凌」。訂婚宴席不但不具有狂歡節宴席的解放性，還變成了「時局討論會」。蔣秀菊對時局的故意遺忘，與家人（包括客人）對時局的熱心形成很大的落差。訂婚典禮是一個家庭的源頭，而家庭是私人空間的基本單位和保障。訂婚典禮的被污染，使個體的私人空間很難維持健康地生長的狀況。我並不贊同放棄國家、民族這些集體概念，但我同樣反對它們對私人空間的徹底侵佔^④。民族戰爭開始後，蔣家的第三個兒子蔣純祖通過曠野抵達大後方。得知姐姐蔣秀菊剛剛結婚，他覺得：甚麼人結婚，以及在甚麼時候結婚，是和這個火熱的世界全不相干的。這是一種民族戰爭的美學意識形態，私人性的「結婚」事件被驅逐出徹底公共

化的「世界」。民間節日被宣布為非法者，並到處被驅逐。《兒女們》的第二部，也不再由民間節日組成小說的時間坐標系。在延安講話之後的解放區文學中，民間節日（尤其是「過年」）則被轉換成具有政治隱喻的時間符號。當時流傳的歌劇《白毛女》（賀敬之、丁毅執筆），第一幕就發生在除夕之夜和大年初一：佃戶楊白勞被迫答應將女兒交給財主抵債，隨後愧疚難當喝鹵水自殺。通過對傳統節日進行的一次革命性解讀，民間節日成為群眾集中上演苦難的時間。民間節日原先是民眾精神生活中一塊相對獨立的領地，革命者的進駐完全改變了它的美學原則。如果說《兒女們》中的民間節日是在非常狀態下的暫時性消失，那麼革命者的民間節日則集體參加了革命。「財主」也由一種身份變成一個應該被徹底消滅的階級。革命在40年代的寫作中，套用斯湯達（Stendhal）的規範公式來表達，是一支「在『民間節日』中打響的手槍」。

在蔣蔚祖的身上，恰恰表現出重返民間節日的努力。但現代中國的知識份子所掌握的精神病理學知識，多半仍遵循着理性排斥非理性的原則，他們包治百病的庸俗社會學面對瘋癲的蔣蔚祖完全失效。蔣蔚祖是蔣家的長子，在政治血緣學中「長子」具有當然繼承人的身份。蔣蔚祖的精神父親卻不是他的親生父親。或許可以從《狂人日記》（魯迅，1918）中的「某生」身上，發現蔣蔚祖的精神淵源^⑤，但狂人「某生」是一個被治療的瘋癲者。在我看來，蔣蔚祖的精神氣質恰恰接近於文藝復興時期《巨人傳》（拉伯雷 [Francois Rabelais]）裏的狂歡氣氛^⑥。他的改裝（把紅墨水潑在自己身上）、降格（把人群看作「兩匹豬，一個小

狗)和自我加冕(把自己當作王者和詩人)等行為，都具有中世紀民間節日的形式。但是，當時就有批評者指出，路翎小說中穿着「工人」衣服的其實也是知識份子^⑦。而知識份子的聲音一般低沉而嚴肅，它與狂歡節中的插科打諢、玩笑、戲謔自然是不相容的。40年代的知識份子(包括路翎和他筆下的「財主底兒女們」)最終無法擺脫時代的影子，《兒女們》也無法走出「所有第三世界的本文均帶有預言性和特殊性」^⑧的宿命。蔣蔚祖重返民間節日的努力面臨着雙重失敗：他既無法完全擺脫中國知識份子拘謹的思維範式，也無法阻止時代公共事務對私人空間的進入。蔣蔚祖成為一個未完成的形象，他的行為還算不上歡快和自由的狂歡或含義深刻的狂歡行為。

精神地形圖

1945年12月，在胡風主編的《希望》雜誌上有一則《兒女們》的廣告。它特意指出，小說的舞台「由蘇州、上海、南京、江南原野、九江、武漢以至重慶、四川農村」^⑨。廣告很精細地描繪出家族行動的地形圖，但這些城市名稱並不能表現《兒女們》所包涵的「現代精神現象的一些主要的傾向」。雖然革命者與知識份子同樣與民間節日的狂歡絕緣，但前者是進駐改造而後者是保持一定距離。正如毛澤東曾經把中國革命進程概括為一幅「農村包圍城市」的政治地形圖，在這裏，我則試圖用後花園(以及十字街頭)、曠野(以及河流)和鄉場(這些都是小說中出現的地方)來重新描繪出一幅《兒女們》的精神地形圖。

在中國歷代才子佳人的故事中，

後花園私定終身一向是重頭戲。從家族政治學上說，「私定終身」使得後花園具有一定程度的內部顛覆性。不過，這種內部顛覆的有效性十分可疑。才子最終要通過考取狀元，從體制內部獲得身份的合法性。歸根結柢，後花園的私定終身不過是大家族裏特別的優生學方式。在現代文學史上，天才女作家蕭紅也有一塊自己的「後花園」，她還專門寫過同名小說^⑩。蕭紅的後花園不具有政治學含義，它是從自然的存在出發指向精神家園。後花園情結使得蕭紅的文字裏總有一些溫暖的東西，同時又瀰漫着寂寞的文化鄉愁。在《兒女們》中，後花園則是蔣家的家族徽章。到過蔣家的人決不會忘記兩件東西：古董和後花園。如果說古董代表蔣家領袖蔣捷三的個人審美趣味，後花園則銘刻着蔣家的家族記憶。具有戲劇性的是，從精神上最終回歸後花園的恰恰是後花園的第一個叛逆者——蔣少祖。事實上，後花園始終是蔣少祖叛逆的精神和物質資源，這注定了他最終的回歸。叛逆當時已在啟蒙運動中獲得合法性，這使他轉而獲得了姊妹的「關切」與「金錢」。與上海、南京以及重慶等現代都市相比，與其說後花園代表着「沒落的腐朽的封建文化」，不如說它是中國傳統文化的後花園^⑪。由於後花園是生活的奢侈品，它傾向於旁觀的、閒適的美學。蔣少祖最終變成了書齋裏的「版本搜集家」：在「那些布滿斑漬的，散發着酸濕的氣味的欽定本，摹殿本，宋本和明本裏面」，「嗅到了人間最溫柔，最迷人的氣息，感到這個民族底頑強的生命，它底平靜的，悠遠的呼吸」。他最終的歸宿，與40年代知識份子從書齋走向十字街頭的潮流逆向而馳。蔣少

毛澤東曾經把中國革命進程概括為一幅「農村包圍城市」的政治地形圖，在這裏，我則試圖用後花園、曠野和鄉場來重新描繪出一幅《財主底兒女們》的精神地形圖。與其說後花園代表着「沒落的腐朽的封建文化」，不如說它是中國傳統文化的後花園。

在一個物質匱乏的時代，對「非功利性」的後花園的迷戀會使知識份子有一種道德上的負罪感。自學或掃盲班培養出來的知識份子，會毫不猶豫地把後花園改造成田地。但那些與後花園有着血緣關係的知識份子，卻會在出走和堅守之間首鼠兩端。

祖，成為後花園優生學的一個典範。通過內部的適當顛覆，後花園得以保持它的魅力使人欲去不能。蔣少祖與後花園的關係，也是40年代知識份子共同面對的一道題目。在一個物質匱乏的時代，對「非功利性」的後花園的迷戀會使知識份子有一種道德上的負罪感。自學或掃盲班培養出來的知識份子，會毫不猶豫地把後花園改造成田地。但那些與後花園有着血緣關係的知識份子，卻會在出走和堅守之間首鼠兩端。蔣少祖就經歷了一個「出走—返回」的過程。作為個人的選擇，這是無可非議的。但在一個所有人都已被賦予標準答案的時代，蔣少祖式的道路早已被宣判死刑。

在政治地形圖中，「書齋」代表着中庸的個人主義，而「十字街頭」具有一種革命性和民族性。經典革命文藝《青春之歌》中林道靜對余永澤和盧嘉川的選擇，就暗含着她對政治地形圖的理解。在此我不想做一個歷史的審判員，還是看一下《兒女們》中的十字街頭：一個人們遊行的場所。這裏的遊行是一次民族性活動，它通過這種集體行為達成思想的統一。所以，這種十字街頭有一個演講的崗位台。演講和崗位台產生聲音（思想）的領導者，而這個領導者不需要通過全民選舉，是自我加冕的（王桂英「突然地跳上了十字路口的崗位台」）。這樣，領導者和群眾之間迅速建立等級制：她（王桂英——引者註）站在高處，群眾在她底腳下仰面看着她。但在《兒女們》中，遊行的目擊者蔣少祖始終保持後花園的旁觀美學，拒絕加入十字街頭並對之抱有警惕。人們有理由用「看客」的理論，來批判作為旁觀者的蔣少祖的無動於衷。但重讀百年中國歷史就會發現，我們擁有了太多的

「王桂英式的激情」而缺少的恰恰是「蔣少祖式的冷靜」。

在現代中國的語境裏，「廣場」依舊被知識份子化，它是一個介於國家政權與民間社會之間的領域。或許，真正能在民間和知識份子之間建立精神通道的是「曠野」。在40年代中國文學中，「曠野」是一個中心意象。在《聖經·舊約》中，不管是摩西出埃及經過的曠野還是約伯呼告的曠野，都會有上帝（道）的聲音。1940年夏天，曾經從長沙步行到昆明的西南聯大學生穆旦（查良鏗）寫下一首題為〈在曠野上〉的詩。雖然他已經感覺到曠野上「無邊的肅殺」，但還是以一個征服者的姿態出現：「我只鞭擊着快馬，為了驕傲於／我所帶來的勝利的冬天」。西方或中國的曠野，都存在着一種先驗的秩序（超驗的「道」或「人」）。在《兒女們》的精神地形圖中，曠野始終變換着它的面孔。最初，蔣少祖作出一個關於自己的預言：他所得到的孤獨的思想將引他到荒涼的、偉大的曠野裏面去。這個曠野是想像和虛構的空間，同時帶有知識份子水仙花般的自戀情結。後來，逃難的蔣秀芳把曠野當作自我拯救的過渡地帶：後面是凌辱和死亡，前面是親切、幸福、生活以及一切。這無疑是一個理想的曠野，想像者自己也很快放棄了這個簡單的「夢境」。蔣純祖等人剛剛遭遇曠野時，也曾經把自己想像為「使徒」。這樣，他們為苦難提供了一個形而上的解釋。曠野因此具有了涉渡的性質，正如作者在第二部的開篇把戰爭稱為民族「從此岸達到彼岸」的橋樑。蔣純祖等人的曠野經歷，有很大一部分是在河流上渡過的。河流和木船，隱喻着曠野的涉渡性。《聖經》裏描繪了天堂中的四條河流，曾被中世

紀的基督徒理解為四福音書的象徵。但漸漸地，蔣純祖認識到曠野裏社會秩序(包括處世藝術、道德)的失效。人類的生存被還原成野獸，他甚至從同行者的臉上看出「動物的性質」。他終於發現曠野的秘密和秩序：流氓是當然的「統治者和立法者」。而所謂的正義的執行者，也同樣是自我加冕的。於是這些逃亡者對自我的身份確認，從「使徒」轉變為「囚徒」。他們僅僅希望自己成為曠野災難的倖免者。他們拋棄了小木船(「涉渡之舟」)，最終把曠野還原為曠野：

人們底臉孔和四肢都凍得發腫。腳上的凍瘡和創痕是最大的痛苦。在恐懼和失望中所經過的那些沉默的村莊、丘陵、河流，人們永遠記得。人們不再感到它們是村莊、丘陵、河流，人們覺得，它們是被天意安排在毀滅的道路上的可怕的符號。人們常常覺得自己必會在這座村落、或這條河流後面滅亡。(《兒女們》第二部第三章)

這種生理上切身的疼痛感和村莊、丘陵、河流的符號化，使得曠野具有了發生學上的本源意義。對於曠野(村莊、丘陵、河流)的生理感受，使得曠野可能得到還原，而不是又被知識份子一廂情願地想像為「夢境」。這樣，知識份子可能擁有真實的曠野體驗，在民間和自己之間建立精神通道。但是，蔣純祖並沒有珍惜自己這份精神資源，曠野經歷也不是他的「成長儀式」。他走出曠野之後，再次把曠野烏托邦化，「渴望孤獨的、曠野的道路」。曠野的遺產使他迅速接受民族戰爭的美學意識形態：對「標語」和「拙劣的宣傳畫」的感動，以及「世界」對民間節日的驅逐。

1940年，路翎曾寫下約20萬字的《兒女們》第一稿，把它寄給胡風，可惜原稿在後來的香港戰事中丟失了。在初稿中，蔣純祖選擇了出奔，變成一名戰士。但定稿中的蔣純祖卻留在了大後方，承受着痛苦的精神搏鬥。走出曠野的蔣純祖，曾經有一段遷徙的演劇隊的經歷。演劇隊的美學是民族戰爭的美學，演劇隊的成員自覺地像戰士一樣遵守着這個最高命令。但他們的知識份子身份又使得他們是一個個夢想家，習慣於在「浪漫的空氣」裏生活。戰士和知識份子雙重身份的緊張，不可避免的產生演劇隊內部的分裂。給這一問題提供經典答案的，是《在延安文藝座談會上的講話》(毛澤東，1942)。其中「文化軍隊」這個概念，暗示着軍隊對知識份子的收編。而路翎似乎並不能理解《講話》的精神^②，蔣純祖最終的走向是離重慶有兩百里的石橋場而不是革命聖地。蔣純祖最初把民間的石橋場當作一個田園，而這種民間的田園化是知識份子普遍染上的幼稚病。但他很快就發現石橋場有「石橋場的文化」：庸俗、卑鄙、醜惡以及人們對這些的習以為常。鄉場的秩序，無聲地粉碎了知識份子耽於幻想的柔弱氣質。蔣純祖逐漸發現一個歷史的秘密，「人民」長期以來只是一種「麻木不仁的偶像」。在這個偶像的祭壇下，跪倒着大量的精神奴隸，他們還將自己的下跪賦予「崇高」的解釋。這個洞見使蔣純祖從想像的、虛幻的民間回到現實的鄉場，放棄虛構的大眾而關注身邊的鄰人。對於大多數民眾(如萬同華)來說，他們雖然親近於自己的家庭和鄰人，但不具有批判性。只有蔣純祖，最終有可能與真實生活着的人民達成精神對話。因為他拒絕的僅僅是「人

《在延安文藝座談會上的講話》中，「文化軍隊」這個概念，暗示着軍隊對知識份子的收編。而路翎似乎並不能理解《講話》的精神，《財主底兒女們》裏的蔣純祖最終的走向是離重慶有兩百里的石橋場而不是革命聖地。其後，他逐漸發現一個歷史的秘密，「人民」長期以來只是一種「麻木不仁的偶像」。

民偶像」，並沒有把自己局限於鄰人的庭院，而這，大概才是真正的「走向民間」。

聲音神學

在路翎的小說中，他一向保持着敏銳的聽覺。評論者（包括胡風）習慣於把《兒女們》比作史詩，而路翎也恰如一個不合時宜的說書藝人^③。說書藝人始終與大地和村莊保持一致。路翎也不例外。他既沒有把自己囚禁於象牙塔，也沒有做一名官方發言人。二十世紀40年代的知識份子，有的把「為藝術而藝術」當作自己的後花園足不出戶，有的則徹底走上十字街頭吶喊。而路翎，則始終試圖尋找私人空間和公共空間的中間地帶。

《兒女們》是一部知識份子的成長小說，它試圖展現不同時期的知識份子的內心世界。先看一下青春期的知識份子。這時的他們有些不諳世事，青春期的激情成為他們的道。對「偶像」的期待以及自我膨脹等青春期心理，構成了聲音的青春神學。知識份子都有自己的安身立命之道，但「道可道，非常道」，它不可能現身，只會通過聲音傳達出來。知識份子對「道」的虔敬感，使得聲音具有一種神學效果。這並不是說聲音被賦予宗教學意義，只是說它有把有限的事物神化的傾向。他們會把私人空間誤會為整個世界，固守於其中想像或虛構未來。在《兒女們》裏，聲音神學的媒介不僅僅是胡琴，更重要的是歌聲（音樂）。年輕的知識份子，會人為地製造出一個神化的他者，以滿足自己對精神引路人的需求。當夏陸坐在寂寞的黃浦江邊、進行自我的精神對話時，他突然

聽到「神聖的、莊嚴的音樂」。在音樂裏，他看見山峰上一位老人「左手托着腮，右手指着前面」，在「崇高的光輝」裏「指示着人類底未來」。位置、形體語言以及附加的「光輝」，都使這個想像中的拯救者充滿神性。這讓人想起《聖經·使徒行傳》裏，聖靈通過聲音證明了自己的現身，信徒也最終獲得拯救。聲音的青春神學，最終指向個人的自我神化。少年的蔣純祖甚至擁有了一種聲音神學的詩學方式：他要眼淚，於是就來了眼淚；他要歌聲，於是就來了歌聲。這與《聖經·創世紀》的句式如出一轍：「上帝命令：『要有光。』光就出現。」在除夕^④，蔣純祖覺得「一切都在歌唱」。他在這種具有蠱惑的聲音裏，把自己神化為世界的拯救者：「我要拯救這個世界，而除非他們伏在我底腳下，我是決不饒恕！」「神」擁有一種絕對權力的霸權，自我的狂想症又使他失去了免疫能力。於是，世界的拯救者（「神」）變成了一個施暴者（「魔」）。

民族戰爭爆發後，「救亡」成為那個時代眾聲喧嘩中的主旋律^⑤。在戰爭文化心理的支配下，國家猶如軍隊需要有一個具有絕對權威的精神領袖。時代使得知識份子有些早熟，他們被迫或主動地放棄了自己的私人空間。而公共空間的強行或自願進入，往往是知識份子進入成長期的標誌。聲音（音樂）的青春神學逐漸被轉換為一種聲音的戰爭神學。一起聽一下《兒女們》中曠野上的歌聲吧：

人類是孤獨地生活在曠野中；在歌聲中，孤獨的人類企圖找回失去了的、遙遠了的、朦朧了的一切。……顯然的，唱甚麼歌，是不重要的。朱谷良和蔣純祖，尤其是蔣純祖，是帶着溫

在路翎的小說中，他一向保持着敏銳的聽覺。他既沒有把自己囚禁於象牙塔，也沒有做一名官方發言人。二十世紀40年代的知識份子，有的把「為藝術而藝術」當作自己的後花園足不出戶，有的則徹底走上十字街頭吶喊。而路翎，則始終試圖尋找私人空間和公共空間的中間地帶。

暖的、感動的心情聽着那些他們在平常要覺得可笑的、在軍隊中流行的歌曲。他們覺得歌聲是神聖的。他們覺得，在這種歌聲裏，他們底同胞，一切中國人——他們正在受苦、失望、悲憤、反抗——在生活。（《兒女們》第二部第三章）

「歌唱」本來屬於個體自我釋放的行為，在這裏成為了民族敘事的一種特殊形式。「國家」、「中華民族」、「同胞」之類的詞語，成為那個時代歌曲中的關鍵詞^①。民族戰爭產生了大量身體和精神上的流亡者。他們作為「失園者」，知道僅僅依靠個人無法重返家園。他們開始迅速接受那些集體的概念和邏輯，審美趣味也因此發生改變。民族的生存狀況被注入歌聲，替換了歌唱者和傾聽者對歌曲形式的關注。面對同樣的歌曲，從「平常要覺得可笑」轉換成一種「溫暖的、感動的心情」。對軍隊中流行歌曲的認同，暗示着民族戰爭的美學意識形態逐漸形成。人們自願地為自己的內心穿上了統一的制服，成為隨時可以出征的「民兵」。軍隊作為某種命令的執行者，它對取得合法性的聲音表現出服從的態度。聲音的戰爭神學得以登場，傳達政府意識形態的歌聲成為「神聖」的聲音。

走出曠野來到演劇隊和鄉場之後，蔣純祖開始與聲音的戰爭神學保持一段距離。他拋棄了非此即彼的二元思維模式，試圖使私人空間與公共空間共同生長。能否使私人 and 公共兩種異質空間保持相對獨立，幾乎是衡量知識份子是否進入成熟期的試金石。聲音的戰爭神學，與言說的詩學方式有關。回顧民族戰爭時期，政治家和革命家幾乎個個都是出色的演說

家。甚至形成了對共和國語言產生革命性影響的「毛文體」。在演劇隊的「批判大會」^②上，蔣純祖「個人主義」的詩學方式與聲音的戰爭神學產生激烈的正面交鋒。他被批判的原因，是與一位演劇隊女成員「逃避了座談會」「到山上去唱歌」。「座談會」是一個集體的演講台，它會遵守聲音的戰爭神學，與時代的主旋律形成共鳴。而一對年輕男女的「唱歌」行為，則是對私人空間的開拓和固守。「到山上去唱歌」不同於曠野上的歌聲，它部分還原了「山歌」的民間元素^③，重新擁有了新鮮的生命力。批判者與蔣純祖語言中的人稱代詞，恰恰表現出「座談會」與「唱歌」的衝突。批判者始終以「我們」的代言人的姿態出現，反覆使用「同志們」「親愛的同——志——們」以獲得集體的身份認同感。而蔣純祖則以一系列「我……，不像你們……」的句式，有效地回擊了批判者。雖然蔣純祖在這裏以「我」抗爭了「我們」的語言霸權^④，但他並沒有獲得太多的理解。蔣純祖在石橋場的朋友，依然使用具有集體性質的「我們」，把「談論愛情」再次還原成會場裏的「政治工作」。在《兒女們》的結尾，蔣純祖曾做出最後的懺悔。蔣純祖臨終前聽到的進行曲，把他從時間（「死亡」）中解放出來。進行曲是戰爭和絕對集體的美學。於是，最終獲得勝利的還是聲音的戰爭神學。這大概就是時代的宿命，除非「一切都寂靜着」。

蔣純祖拋棄了非此即彼的二元思維模式，試圖使私人空間與公共空間共同生長。能否使私人 and 公共兩種異質空間保持相對獨立，幾乎是衡量知識份子是否進入成熟期的試金石。

註釋

- ① 胡風：《〈財主底兒女們〉序》，載楊義等編：《路翎研究資料》（北京：北京十月文藝出版社，1993），頁68。

② 本文所使用的「公共空間」及相關概念，並非哈貝馬斯(Jürgen Habermas)意義上的，它更具有「中國特色」和「時代特色」。

③ 在人們習慣的民間節日體系中，婚禮、生日、喪禮等都屬於民間節日的某種形式。

④ 我可以理解國家、民族這些集體性概念在非常狀態下對私人空間的合理「租用」。

⑤ 「瘋癲」的個體在中國新文學史上形成一個譜系。它與新文學同步產生，並折射着各階段文學的敘述倫理，如魯迅《狂人日記》中的「某生」、路翎《財主底兒女們》中的蔣蔚祖、老舍《龍鬚溝》中的程瘋子、韓少功《爸爸》中的丙崽以及最近阿來：《塵埃落定》中的「我」和張潔《無字》中的吳為。本文暫不對「發瘋」作全方位考察，留待專題論述。

⑥ 對《巨人傳》的理解，我基本接受俄羅斯文論家巴赫金的觀點，參見巴赫金(M. M. Bakhtin)著，李兆林、夏忠憲等譯：《拉伯雷研究》(石家莊：河北教育出版社，1998)；佟景韓譯：《巴赫金文論選》(北京：中國社會科學出版社，1996)。

⑦ 參見胡繩：〈評路翎的短篇小說〉，原載《大眾文藝叢刊》第一輯(1948年3月1日)，轉引自《路翎研究資料》。我並不完全接受該文的觀點。

⑧ 見詹姆森(Fredric Jameson)著，張京媛譯：〈處於跨國資本主義時代中的第三世界文學〉，引自張京媛主編：《新歷史主義與文學批評》(北京：北京大學出版社，1993)，頁234。

⑨ 見《財主底兒女們》(廣告選登)，原載《希望》，第一集第四期(1945年12月)，轉引自《路翎研究資料》，頁74。

⑩ 蕭紅的短篇小說《後花園》(1940)與長篇小說《呼蘭河傳》(1940)關於「後花園」的部分，具有一定的互文性。參見錢理群主講：《對話與漫遊——四十年代小說研讀》(上海：上海文藝出版社，1999)。

⑪ 在解放區語言中，詞語往往被賦予政治學上的價值判斷。在論述國統區文學、淪陷區文學和孤島文

學時，我認為應避免這種詞語政治學的影響。

⑫ 據路翎好友回憶，他們在40年代曾接觸過油印本的《講話》，但並不太懂得這篇文章，見化鐵：〈我所知道的路翎〉，原載《新文學史料》，1985年第2期，轉引自張業松編：《路翎印象》(上海：學林出版社，1997)，頁83。

⑬ 1984年，路翎稱自己四十年前的另一篇小說《英雄的舞蹈》描寫了一個「復古頑劣的說書人」，見《路翎小說選》自序，轉引自張業松、徐朗編：《路翎晚年作品集》(上海：東方出版中心，1998)，頁300。我認為，這時的路翎尚未完全恢復精神健康，他對自己作品的看法未必可靠。

⑭ 如前文所述，中國民間節日(比如除夕)的儀式中包含着祭祀行為。在這種氛圍裏，「神」與人的距離比較接近。

⑮ 李澤厚提出的二十世紀「救亡」與「啟蒙」的雙重變奏，有偏頗之處。但我並不懷疑「救亡」是中國民族戰爭時期的主題。

⑯ 參見《難忘的歌聲：革命歷史歌曲精粹》(上海：上海音樂出版社，1992)，第三部分。

⑰ 路翎對演劇隊「批判大會」的描寫，具有驚人的預言性質。但他大概不會想到，自己也會被投入到歷史的「批判大會」中。他還沒有蔣純祖那麼幸運，因為他甚至沒有自我辯解的權力。

⑱ 關於二十世紀思想史中「山歌」的文化考古學分析，參見劉禾：《語際書寫：現代思想史寫作批判綱要》(上海：三聯書店，1999)，第五章，「一場難斷的『山歌』案：民俗學與現代通俗文藝」。

⑲ 對「我」和「我們」的評價，要把它還原到具體的語境中，不能孤立地判斷孰優孰劣。

王曉漁 1978年生，上海師範大學人文學院博士研究生。

江戶史的意義

• 薛湧

60、70年代以來，學術界漸漸出現了「前近代熱」、「非西方中心論」。大家認識到，現代化並非只有一個西方模式，我們應該關注非西方的經驗。日本是唯一發達的非西方國家，又具有繁榮的「前近代」經濟。可惜，80年代開放以後的中國學術界，一門心思地面向西方，江戶史仍然是個冷僻的偏門，幾乎看不到像樣的研究。

最近史學界所熱衷討論的「前近代」(early modern)，在日語中與「近世」的概念基本重合，指的是德川時期(也稱江戶時期[1603-1867])。中日兩國本來一衣帶水，進入近代以後命運卻迥然不同，日本前近代的經驗應該引起中國知識界和學術界的充分注意。可惜的是，甲午戰敗後中國學子紛紛東渡日本學道求經，眼睛盯着的是日本的「現在」。當時日本國內的思想主流也認為，所謂「明治精神」，在於能夠徹底與過去決裂，迅速向西方學習。比如福澤諭吉就聲稱，日本的成功在於能夠斷然割斷歷史，全盤西化；中國人抱着傳統頑固不化，則只配被征服。對這一教誨萬般心儀的中國學子，自然不會對「傳統」、「封建」、「鎖國」的江戶有甚麼興趣了。

60、70年代以來，學術界漸漸出現了「前近代熱」、「非西方中心論」。大家認識到，現代化不是一夜的奇迹，其「前近代」的基礎值得

深究。同時，現代化並非只有一個西方模式，應該關注非西方的經驗。日本作為唯一一個發達的非西方國家，又具有繁榮的「前近代」經濟，正好兩頭都沾上。可惜，80年代開放以後的中國學術界，一門心思地面向西方，江戶史仍然是個冷僻的偏門，幾乎看不到像樣的研究。

最近，明清社會經濟史的研究頗為繁榮，而且研究者越來越注意比較的方法。江戶的名字，開始在一些學者的著作中出現。比如，李伯重在其被譯成英文的著作《發展與制約：明清江南生產力研究》(*Agricultural Development in Jiangnan, 1620-1850*)中，波梅蘭茨(Kenneth Pomeranz)在他那本備受爭議的《分水嶺：歐洲、中國，與現代世界經濟的形成》(*The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*)中，都頻頻引用美國學者史密斯(Thomas C. Smith)對江戶時

代農業的研究。不過，這些引用基本上還是被作者用來支持他們對中國農業效率的解釋。他們着眼的是兩者的相同之處：江戶和中國的江南地區，都因為採取傳統精耕細作的稻米經濟，創造了不比同期西方遜色的繁榮。但對日本江戶時代與中國明清時代的不同，他們基本沒有論及，當然更沒有試圖回答中日不同的前近代經驗如何影響了兩國現代化的命運這樣的問題。

應該說，對江戶的獨特歷史經驗認識不足，大大影響了中國學術的進步。比如最近關於村級選舉的問題，從江戶史的立場上看就會別有洞天。另外，許多日本學者研究明清史，其問題性就來源於江戶的經驗。如主要用來討論江戶農村的所謂「共同體」的概念，是日本中國史研究的核心。對此不察，有礙我們體會日本同行的研究成果。

本文的目的，主要是引起學界對江戶史的注意。具體而言，就是通過介紹幾本江戶社會經濟史的英文著作，探討一下江戶史對明清社會經濟史研究的意義。

史密斯的《現代日本的農業起源》(*The Agrarian Origins of Modern Japan*)^①，應是我們的首讀之作。此書出版於50年代末，大部分篇幅是在概括日本學者的研究，但至今仍然是江戶農業經濟史的權威之作。在他之後，西方還沒有人再敢碰這個大題目。作具體研究的，也無不在這本書的籠罩之下。這本書的生命力，在於它與當時學界的主流形成反差：

第一，50年代是戰後初期，日本歷史學界還在反省戰敗的原因。

其中一大結論就是明治維新不徹底，殘留着江戶的封建遺毒，結果使全國走向戰爭，並且不敵「現代」的美國。所以江戶史的研究，還基本着重在其落後的一面。

第二，西方學術界正開始了「現代化」熱。戰後許多第三世界國家獲得了獨立。許多西方學者深信這些國家只要照搬西方的模式，很快就會發展起來。影響所及，西方中心論的史觀自然大行其道。

第三，在這一現代化理論的支配下，學術界對「前近代」及其對現代化的影響，還不是十分注意。

史密斯的這本書，實際上是頂着上述三股潮流而作。他指出，日本的現代化實際上很有成就；而這一成就，應該追溯到江戶時代的農業經濟。然後他進一步闡明，江戶的農業成就，不僅相當可觀，而且證明了日本的發展道路與西方完全不同。比如，歐洲的資本主義農業的發展，趨向於經營面積越來越大，最終形成了勞動生產率極高的大農場式的規模經濟。日本則相反，發展的趨向是經營面積越來越小，效率是家庭小農場創造出來的。最近李伯重對江南稻米經濟的效率的精彩討論，以及90年代內蒂林(Robert McC. Netting)為小農經濟作的翻案文章^②，實際上走的都是史密斯開創的道路。甚至歐洲史中對「前近代」、「原始工業化」(proto-industrialization)的研究，也在某種意義上被史密斯所預示。難怪有時歐洲史的著作也有對史密斯的引用。

史密斯的另一本書，叫《日本工業化的本土源泉》(*Native Sources*

對江戶的獨特歷史經驗認識不足，大大影響了中國學術的進步。比如最近關於村級選舉的問題，從江戶史的立場上看就會別有洞天。本文的目的，主要是引起學界對江戶史的注意，通過介紹幾本江戶社會經濟史的英文著作，探討一下江戶史對明清社會經濟史研究的意義。

城市化已經被當成是農業進步、甚至資本主義萌芽的一個指標。但史密斯指出，在同樣從事水田稻米農業的江戶，農業進步帶來的是「非城市化」的趨向。經濟越發達的地區，大都市衰落的現象越明顯。但是，隨着農業的發展，農民漸漸發展起自己的信貸網絡，擺脫城市商人的控制。

of Japanese Industrialization, 1750-1920)^③，顧名思義，探討的還是日本現代化的內在動因。我初讀此書時曾開玩笑說，為了把這本「老書」打扮入時，應把書名改成《日本的原始工業化》(*Japanese Proto-industrialization*)。這是本1988年才出版的論文集，似乎不如上一本書有系統，但卻更值得我們注意。特別是他開始提到了一些江戶與中國不同的特性。比如，江戶的土地稅是採用所謂「石高制」，根據的是江戶初年的「檢地」(即土地統計)。當時幕府公開聲稱，「檢地」不僅是確立統治集團的經濟基礎，而且是要收奪任何可能的農業剩餘，使農民除了維持基本的溫飽外，沒有任何資源來造反。長期以來，學界也一直認為「石高制」是壓迫性的殘酷封建稅收制度，結果使得農民一貧如洗，農業發展停滯。但是史密斯指出，「石高制」的標準是江戶初年定下的，當時的日本農業還幾乎是中世紀的水平。一百多年後，「檢地」不行，稅率依舊，但農業發展突飛猛進。有的地方，畝產竟提高了112%！更何況從十七世紀末期開始，「新田開發」使田畝的實際數額大增。在稅額不變的情況下，農民得以充分享受這些農業進步的果實，因而更有動力進行農業投資，改進生產技術，並在鄉間開始了資本積累，創造了先進的前近代農業。

與此相關的，則是江戶後期出現的「非城市化」現象。大家知道，近十幾年來，明清江南城市化的研究甚為熱鬧。城市化已經被當成是農業進步、甚至「資本主義萌芽」的一個指標。但是史密斯則向我們

展示，在同樣從事水田稻米農業的江戶，農業進步帶來的是「非城市化」的趨向。從十八世紀末開始，江戶的大都市人口普遍減少。而經濟越是發達的地區，大都市衰落的現象越明顯。理由是：農民從農業發展中積累了資本，開始發展自己的貿易和手工業，越來越不依賴城市。同時，農村離原料產地近，農民不需要為同時從事農業和副業進行長距離旅行，農村裏政府的干預少，自由度高，村子裏的人際關係牢靠，在沒有商業法的時代，這種信賴感為貿易提供了方便，等等。結果，城裏人開始下鄉打工，甚至出現了鄉下的工錢比城裏高的現象。

豪澤(William B. Hauser) 1974年出版的《德川日本的經濟制度的變化：大阪與畿內的棉花貿易》(*Economic Institutional Change in Tokugawa Japan: Ōsaka and the Kinai Cotton Trade*)^④也觸動了同樣的問題：在江戶早期，農業經濟還處於維持基本溫飽的水平。農民要發展經濟作物，必須以自己的產品為抵押，從城市(特別是大阪)的商人那裏借貸。結果，農產品還未收穫，就已經歸城裏的商人所有。城市資金完全控制了農產品的流動。這與明清時代的江南頗有類似之處。但是，隨着農業的發展，農民漸漸有了自己的資本積累，在農村發展起自己的信貸網絡，逐漸擺脫了城市商人的控制。而且，由於當時「兵農分離」的制度，武士不能隨便下鄉，城裏的商人也只能通過自己在農村的代理來收集農產品。農民富起來後，很容易脫離城市的控制。

政府對農村商業發展的抑制也同樣無效。比如幕府把大米看成是政權的經濟命脈，限制農民用米釀酒。但是產量提高後，不准釀酒只能造成大米過剩，壓低米價。而政府和武士集團的收入，全以米為單位。米價一跌，政府和統治集團的收入就跟着跌。所以這種違反市場規則的政策無法維持，最後只好收回成命。總之，江戶社會給農村發展留下了充分空間，漸漸培養了一個「農村工業家」(rural industrialist)的階層，在釀酒、紡織等多種行業上挑戰城市商人的壟斷。

新一代美國學者基本是沿着史密斯、豪澤等老一代開啟的路向走，但研究越作越具體。1999年出版的新書，普拉特(Edward E. Pratt)的《日本原始工業化的精英：豪農的經濟基礎》(*Japan's Protoindustrial Elite: the Economic Foundations of the Gōnō*)^⑤，就是這方面的代表作。普拉特的研究跨度，是江戶末期和明治前期，超越了傳統的「近世」與「近代」分期。這樣做的好處，是更有說服力地展示江戶農業經濟為明治時代的現代化提供了甚麼樣的基礎。在1892年，也就是明治維新的二十多年後，日本傳統農村經濟的產值，仍比新興現代工業的產值高出二十倍左右。這一局面，直到1912年才掉轉過來。也就是說，日本打贏了甲午戰爭，打敗了GNP比自己大七倍的歐洲列強俄國，主要還要仰仗江戶經濟的底子。江戶經濟造就了日本現代化的第一筆原始積累。而在這種江戶的舊經濟中，靠經營農業富起來的豪農起着領導作用。勢力大的豪農，

可以向幾個大名提供貸款，甚至為自己所在的藩的大名管理經濟。他們可以像武士一樣有正式的姓氏，並且配刀執行公務、參與政治與行政管理。比如1854年，長年被財政赤字所困的長岡大名向自己治下的一個豪農借款，並以給予後者武士身份和100石高的薪俸作為交換條件，但竟被拒絕。該豪農指出，藩內的財政混亂，他的貸款不足以解決問題。貸款的條件，必須是大名任命他來管理全藩財政。最後大名只好同意。

上述著作中所描繪的江戶農業經濟的發展，與明清時代的中國形成了鮮明對比，使我們有理由相信，十九世紀末以來中日兩國現代化的命運之所以如此不同，恐怕並不僅僅是政治家英明與否的問題。江戶的農業，顯然有能力把自己創造的剩餘價值留在農村，進行擴大再生產。明清時代的中國，即使是在最發達的江南，農業創造的剩餘價值也幾乎全被提取到城裏，農民手上沒有必要的資本改進生產。稍微大一點的地主，常常搬到城裏去住，成為城居地主。他們帶走的資金，也不會回流鄉間、重新組織生產過程。曹幸穗根據滿鐵調查作出的研究表明，即使到了30年代，農村的小農戶幾乎連基本的原始農具也不具備^⑥。近年來江南城市化的研究碩果纍纍，但全是講城市化的正面意義。對照江戶的經驗，我們似乎應該問：江南的高度城市化是否過多地從農村吸走了資金，破壞了農村的資本積累？

理解江戶農村與明清時代中國農村的的不同，關鍵在於基層社會的

十九世紀末以來中日兩國現代化的命運之所以如此不同，恐怕並不僅僅是政治家英明與否的問題。江戶的農業，顯然有能力把自己創造的剩餘價值留在農村，進行擴大再生產。明清時代的中國，即使是在最發達的江南，農業創造的剩餘價值也幾乎全被提取到城裏，農民手上沒有必要的資本改進生產。

近年來江南城市化的研究碩果纍纍，但全是講城市化的正面意義。對照江戶的經驗，我們似乎應該問：江南的高度城市化是否過多地從農村吸走了資金，破壞了農村的資本積累？中國把資源集中用於建設最上層的官僚機構，犧牲了基層的社會組織。江戶則能夠把資源大量用於基層社會的制度建設。

「共同體」的問題。這也是日本的中國史研究的概念核心。當年滿鐵的調查人員深入中國農村後，吃驚地發現：中國的農村，村子與村子之間沒有甚麼邊界，村內的行政幾乎等於零，農業所必須的水利慣行（即在水利方面的合作規則）也一概闕如。沒有村子這樣的草根性的基層社會組織，中國農村如何運行？這是幾代日本學者都必問的問題。濱島敦治後來得出結論，稱村一級基層組織隨着鄉居地主遷居城裏而破敗，使農業生產無法協調，修個小溝小渠也要驚官動府，最後刺激了國家權力的擴張。這番見識，比大多數西方學者更為到家。

江戶則完全是另一種圖景。村落的組織極強，村行政非常發達。其實，我們只要對照明清與江戶時代的史料，就能看出這兩個社會的不同。明清史料，主要集中在官僚組織的上層。中央政府的檔案文獻，幾乎是個世界奇蹟。但是到了基層，縣以下除了族譜以外，幾乎找不到甚麼制度衍生的史料。江戶則相反。幕府中央官僚機構的檔案，比不上北京第一歷史檔案館的藏品。但村文書卻非常豐富。這至少說明兩個問題。第一，文書檔案的存在反映着制度的複雜性。過於簡陋的制度不需要文書就可以運行。所以，從檔案的分布可以看出，江戶的村行政已經非常複雜，需要大量文件才能運行；而中國的中央政府雖然複雜，在村一級則無所謂行政可言，也不可能大量檔案存留。第二，傳統農業經濟在滿足人們生存的基本需求之後，所創造的能夠用於制度建設的資源非常

有限。中國把這有限的資源集中用於建設最上層的官僚機構，犧牲了基層的社會組織。江戶則能夠把這一資源大量用於基層社會的制度建設。

這種基層社會的制度建設好處在甚麼地方？我們看看江戶村行政的發展就可以明白。與中國「編戶齊民」的政治理想相反，江戶的土地稅收（石高制），不是以個人或「戶」為單位，而是以村為單位。國家把稅額發派給村子，然後由村民在自治的情況下，通過村內複雜的政治過程，把稅額分攤給各戶。村的頭目（村役人）是這一稅收的執行者。除了代政府收稅（村年貢）外，這個階層還要收取一定的村內行政費用（村入用）。但到了江戶後期，商品化和貧富分化使村內百姓的凝聚力降低，關於稅收分攤的爭議竟日不休。不少百姓指控村裏的精英借稅收之名橫徵暴斂，並要求「賬簿內容公開，村民代表監察」。最後，這類的村內鬥爭（村方騷動）在一些村子裏終於發展出了類似現代社會中「預算」的概念，即負責村行政的領導層必須把政府所要求的稅額、以及村頭兒從各家實收的金額、乃至村行政所必須的款項如數公開，使村民能夠對之進行有效的監督。當村內行政費用過高時，村民也有權要求削減。更令人驚異的是，到了十九世紀，不同的村子可以在領主的權威之外自己組合起來，解決共同面臨的超越村落的區域性問題，並分攤費用，這無疑又刺激地方行政向更複雜的方向發展。日本學者在這方面作了許多研究，在1995年岩波書店出版的《日

本通史》第15卷中，久留島浩對相關研究有非常精彩的綜述。

這種高度自治的村級行政，不僅有效地組織了生產，保證了農村的繁榮，而且在明治時代為新政府在國家建設 (state-making) 中提供了堅實的基層組織，使明治政府能夠有效地把農業資源調動起來，走上現代化的道路。更值得一提的是，明治時代的「自由民權運動」，也是以農村為主要基地。其中的原因，我們只要看看江戶末期一些地區村行政的民主化傾向，就不難明白。江戶後期，農村的豪農層不僅經濟上出人頭地，文化上也迅速崛起，在政治上不斷發出聲音，乃至有些大名不得不發布政令，禁止農民大規模購買圖書、修建豪華書房等等。這裏特別值得一提的是，色川大吉從60年代開始受法國年鑒學派的影響，開始了一系列「民眾史」(people's history) 的研究。他被譯成英文的名著《明治の文化》(*The Culture of the Meiji Period*)^⑦，研究所基於的，就是東京附近一個村子裏的自由民權的文件。在這個人迹罕至的偏僻小山村的一個小閣樓上，學者竟發現了明治時代的「農夫」(包括農民、地方商人、小學教師等)起草的有204項條款的憲法草案、要求建立全國議會的請願書、幾百本相關圖書和一系列備忘錄、地方法。可見窮鄉僻壤之中，不乏有當「建國之父」的懷抱的人。色川大吉精闢地評論道：尋求變革的現代意識早已在泥土中孕育，西方文化提供的是一種催化劑的作用。

反觀中國，基層社會的制度建

設薄弱，除非到了造反時，否則農民沒有參與政治的意願，並且沒有任何制度化的渠道在地方政治中表達自己的利益。直到在滿清覆亡後開始國家建設時，人們才突然意識到：中國基層社會完全處於無組織的狀態。於是才有晏陽初、梁漱溟等人的「村治」運動。如今村級選舉的難行，也可視為中國社會長期缺乏有力的基層自治組織的後果。

當然，除了這種地方政治的破敗外，中國現代化失敗的最大原因，恐怕還在於國家的行為。基層社會即使破敗，但如果有一個有能力的政府出來組織，國家建設也有成功的可能。而基層社會即使健康，在一個無能的政府之下，也可能坐失良機。明治維新使一個嶄新的現代國家崛起，被視為日本現代化成功的關鍵。但是，這並不是憑空而來的奇迹。幕府政權和滿清一樣，對前所未有的變局失去了對應的能力。但為甚麼中國的國家建設因此破產，日本卻能迅速調整適應、一下子出現一個強有力的新政府呢？關鍵在於，江戶後期國家的轉型、國家與社會關係的重新界定，已經為明治時代的「國家建設」提供了充分基礎。

羅伯茨 (Luke S. Roberts) 的《十八世紀土佐的地方重商主義》(*Mercantilism in a Japanese Domain: The Merchant Origins of Economic Nationalism in 18th-Century Tosa*)^⑧ 和拉維納 (Mark Ravina) 的《前近代日本的土地與領主》(*Land and Lordship in Early Modern Japan*)^⑨，是兩本討論這一問題的新著。

中國基層社會的制度建設薄弱，農民沒有參與政治的意願，也沒有制度化的渠道在地方政治中表達自己的利益。直到滿清覆亡後開始國家建設時，人們才意識到：中國基層社會完全處於無組織的狀態。如今村級選舉的難行，也可視為中國社會長期缺乏有力的基層自治組織的後果。

拉維納用三種權威關係來定義以藩為單位的國家權力的合法性：封建、世襲及宗主權威。這三種權威分別強調大名對幕府將軍、家族及屬民的責任，彼此存在着深刻的衝突。大名要維持自己的權力，必須審時度事，在這三者之間維持平衡。

拉維納的書側重於江戶時代的國家結構，以及國家如何在這樣的結構中參與經濟的發展。江戶的國家概念非常複雜，有點像周代的分封制。天皇依然住在京都，完全靠幕府庇護，沒有實權；幕府設在江戶（即今日的東京），是實行和維持這種「分封」的政治權力中心，幕府將軍是全國實際的首腦。不過與此同時，全國遍布了260多個大大小小的「國」，即後人所稱的「藩」。這些「國」除了對幕府履行一定的義務外，內政（特別是經濟上）基本上是自立的。所以，如果談國家與社會的關係，江戶的「國家」所指為何，是個最為令人困惑不已的問題。

拉維納試圖運用日本學者提出的「複合國家」概念來解決這一問題。他以米澤、弘前和德島這三個不同地區的藩為案例，討論十八世紀以來的「藩政」改革。

簡單地說，江戶的幕府集權、大名分立的「幕藩體制」，構成了一個「複合國家」。一個「藩」，實際上是這一「複合國家」中的國中之國，在相當範圍內有其獨立主權。但是，這種主權和中國的絕對皇權大為不同。拉維納用三種權威關係來定義以藩（即「國」）為單位的國家權力的合法性：第一，封建權威。這種權威有些類似中國周代的分封制，來自大名與幕府將軍之間的個人契約：將軍授予大名統治某一「國」的權力，作為交換條件，大名要對將軍效忠，看將軍的眼色行事。第二，世襲權威。這種權威來自日本傳統的「家」的觀念。「國」是大名的世代家產，要代代傳下去。因此大名不僅要維護自己的權威，

而且要珍惜祖宗和後代的「財產」。他若實在不爭氣，扛上敗家子之惡名，他左右那些世代為這個「家」盡忠的武士，可以以大名家族世襲利益的名譽把他換掉。第三，宗主權威。這種權威是中國的「天命」觀和「民本」思想的結合。大名的權力，繫於天命。而這一天命的體現，在於他能夠拯救生民，施行德政。如果無德無才，民不聊生，那麼就「民為貴，社稷次之，君為輕」，本「國」的臣民也可以逼他下台。當然，後兩種由下面的勢力換掉大名的情況是非常少見的，一般只在極端的場合才會發生。但我們至少可以說，大名受制於種種力量，獨裁是很有限的。

更重要的是，這三種權威之間，實際上存在着深刻的衝突。第一種權威強調對將軍的忠誠，是對上負責；第二種強調對家族的責任；第三種則強調對屬民的義務，實際上都是在不同程度上的對下負責。大名要維持自己的權力，必須審時度勢，在這三者之間維持平衡。而在整個江戶歷史的發展過程中，大名權力的合法性的基礎，是逐漸從對上負責第一種權威，向對下負責第二種特別是第三種權威擺動，國家與社會的關係也就因此而改變。

在江戶初期，將軍的權力正處於峰巔，對將軍的忠誠就變得至關重要。而履行對將軍的義務，常常必須以犧牲自己家族的利益和屬民的利益為代價。因此，江戶之初，各藩政權對社會還是以一種「壓迫性」的面目出現，只考慮如何收奪社會的財富，不顧及自己對社會的

責任。十八世紀中，日本各藩先後開始了「藩政改革」。這些改革，使這三種權威的優位秩序發生變化。

改革的直接動因，是十八世紀中期以來各藩普遍面臨的財政危機。傳統專制政權解決這種危機的辦法，無非是繼續搜刮民財(如明代中國有「一條鞭」法的改革，無非是將收奪社會財富的方法整理得更理性化一些)。但當時的大名在竭澤而漁之後，已經不可能再從貧困的農業社會中榨取更多的剩餘，於是只好向藩外的金融巨頭(特別是大阪的富商)借貸。可惜，由於負債越來越重，大阪商人因為擔心這些大名無力償還而停止借款。這下子就把大名推到了絕境。此時唯一可行的路只有一條，就是放下統治者的架子，主動與自己的屬民合作，發展本藩的經濟，增加財政收入。

這些藩採取的具體措施，大致有如下幾條：第一，技術引進。比如米澤藩就從外藩請來養蠶專家，在藩內進行巡迴講學，同時出版有關專業書籍，推廣技術。第二，政府對生產者進行財政資助。比如熊本藩為農民提供無息貸款購買肥料、農具，甚至發放一年的食品供應，幫助沒有資本的農民開發經濟作物。第三，市場保護。1820年，姬路藩為了發展自己的靛青業，乾脆禁止進口任何靛青，使本土產業可以起步。第四，建立自己的產品開發與推銷機構。這不僅包括給生產者提供貸款、開發產品、調查和解決技術問題，而且包括建立對自己有利的市場體系。如德島作為最大的靛青產地，與大阪商人進行了長

久的貿易戰。大阪商人利用自己對靛青市場流通的傳統壟斷地位，壓低產品價格。德島則在本藩建立自己的靛青市場，通過壟斷供應抬高價格，不惜引起貿易糾紛，特別是冒犯操縱幕府的後勤服務的大阪商界。

如果我們審視一下這些政府的經濟政策，就會發現它們與現代經濟的運行具有驚人的相似之處。現代日本政府發展經濟、參與國際競爭和貿易戰的種種戰略，幾乎都可以在江戶的藩政中找到根源。這也無怪明治政權適應新的國際秩序是如此之快了。

我們過去有一個印象：現代國家大都追求發展的目標、GNP的產值，而前近代的國家，基本的關注點是維持社會的平衡和既有秩序，即使有「休養生息」的常識，也很少有主動發展經濟的概念。國家對社會是只從中提取資源，並不參與、幫助社會擴大資源。從這個意義上講，江戶各藩可謂「現代」得出奇。這種罕見的例外「現代性」何以能發生？關鍵還在於藩政改革改變了國家與社會的關係。

羅伯茨的著作，研究的就是這種國家與社會關係轉型的一個具體範例：土佐的藩政改革。在羅伯茨看來，十七世紀時，江戶的政治意識形態和經濟哲學還是以對幕府將軍的效忠為核心：大名一半的時間要帶着大批隨從住到江戶，履行「參勤交代」的義務(實際上就是當人質的一種形式，表示自己不會造反)。這套讓幕府放心的儀式花去了藩內的大部分收入(有時可以高達80%的藩政收入)。藩內的經濟政

十八世紀中，日本各藩普遍面臨財政危機，先後開始了「藩政改革」。這些政府的經濟政策，與現代經濟的運行具有驚人的相似之處。現代日本政府發展經濟、參與國際競爭和貿易戰的種種戰略，幾乎都可以在江戶的藩政中找到根源。

在日本，封建、世襲和宗主這三種權威中，只有最後一種是基於儒家的政治哲學。藩政改革的核心，就是用這種儒家意識形態替代傳統日本式的權力合法性基礎。為甚麼這一儒家民本思想在中國沒有留下甚麼制度後果，在江戶卻推動了國家與社會的接近與交融？這很值得深思。

策，基本上也就是為支付這些費用而收奪民脂民膏。

到了十八世紀，時局大變。在土佐，大名知道自己的財政危機只能靠發展本藩的生產來解決，幕府和外藩的商人都是靠不住的。但過去一直致力於效忠幕府、並長期住在江戶的大名，對自己的本土已經非常生疏，更不知道如何興辦產業。於是，大名在藩內設立意見箱，鼓勵平民百姓納言獻策，並打破舊等級，大膽任用有真知灼見之士；對藩內各利益集團的要求，更是小心關注。藩的經濟目標，由到江戶去效忠，漸漸變成了「國益」，即本「國」（藩）的利益和繁榮。國家，從一個為幕府將軍統治、搜刮百姓的工具，變成了對於百姓具有強大的服務職能的政府。

日本學者平川新在1995年岩波版《日本通史》第15卷中，對這一時代各藩的納言獻策進行了更廣泛的概括。不僅是土佐，水戶、盛岡、秋田，乃至九州諸藩都有類似的運動，並且通過這一運動開始改變了國家與社會的關係。其實，這一運動背後的哲學，與中國儒家的「廣開言路」、「野無遺賢」的政治理想並沒有甚麼不同。那些在各藩進言、入仕、發動藩政改革的人，大都也確實是儒家學者。檢討一下拉維納所討論的大名權力的三種合法性來源，我們可以發現，在封建、世襲和宗主這三種權威中，只有最後一種是基於儒家的政治哲學。藩政改革的核心，其實就是用這種儒家意識形態替代了傳統「日本式」的權力合法性基礎。但為甚麼這一儒家的民本思想，在中國並沒有留下

甚麼制度後果，在江戶卻推動了國家與社會的接近與交融呢？這些問題，上述研究不僅沒有回答，而且有所掩蓋。

以筆者之淺見，在前近代的中國和日本，都出現了可稱為「東亞儒學復興」的運動。這一復興的核心，就是在民本思想之下「地域政治意識」的覺醒，以及立足於這種意識對集權主義專制政治的批判。只是在不同的制度框架中，類似的復興產生了迥然不同的結果。江戶的幕藩體制和中國的王朝體制，都屬於集權專制政治，但集權方式有所不同。中國的王朝體制是試圖通過一套理性的官僚制度來控制社會。德川幕藩體制則是一種「集權封建制度」(centralized feudalism，這是西方的老一代學者桑瑟姆[George B. Sansom]提出的概念)：保留了各藩在地方政治經濟上的自治權，但大名必須有一半時間住在江戶；自己不在江戶時，也必須有家人在那裏當人質。同時藩內的權力繼承、大名家族的婚姻等等，都必須在幕府的監視和認可下進行。比起中國的普遍主義的專制理性，這種制度安排更有特殊主義的蒙昧色彩。

然而，這種看似落後的專制形態，卻使「地域政治意識」有機會獲得制度上的依託。到了十八世紀，江戶各藩朝野逐漸有了「地域政治意識的自覺」：本藩的「國益」，而非對江戶幕府的效忠，才是藩政的目標。如前所述，對於一個藩而言，「複合國家」的體制就是一個小小的國際社會。由於幕府自身被財政危機所困，自顧不暇，對各藩放

鬆了看管，更無力支持。對將軍的忠誠，也就不像原來那麼重要了。各藩之間的經濟與制度競爭，使統治者不得不競相對自己的屬民施行「德政」，樹立威信。否則，治下的優異人才會跑到別的藩去效力，甚至人口也會流失。當時各藩從大阪商人那裏的借貸，就如同當今印尼政府從國際貨幣基金組織獲得的貸款一樣，人家如果對這些大名沒有信心、不滿意，拒絕繼續支付貸款，他們完全無能為力。因為大阪商人肩負着為幕府供應物資之職，在某種意義上是幕府權力的延伸，完全在各大名的控制之外。在這樣多元的國家體制中，各藩政府權力有限，有求於人，只是看他們願意求幕府、大阪商人，還是自己的百姓了。

正是在這樣的藩政危機中，基層社會，如商人、豪農，有了與藩政府討價還價的籌碼，在政治上也越來越有發言權，最後終於能夠廣泛參與藩政的管理。藩政改革的先決條件，是藩內的國家與社會之間達成共識，建立良好的相互合作的制度，以共同對付幕府權力的壓力，捍衛本藩利益，和其他各藩展開競爭。「廣開言路」、「野無遺賢」這些儒家理想也就不是說說而已，而是必須真正落實。換句話說，儘管幕府還是集權專制，藩政改革卻得以繞開這一集權體制，在地方發展出新的政府形式。明治維新，正是這一制度轉型所創造的一批敢為社會代言的藩政人才和獻策者所策劃、推動的。明治一代的國家管理精英，也正是在這樣一個「藩士」普遍介入政治的環境中成長起來的。

其實，這種敢為社會代言的「地域政治意識的自覺」，在明代就已經出現。從朱元璋起，明代中央政府對江南（特別是蘇松兩府）施加了近乎竭澤而漁式的重稅，給當地農業經濟帶來極大禍害。讀江南一帶明清文人的筆記，時時能感到人們對這種橫暴的集權政治的怨恨，和對張士誠、建文帝的懷念。顧炎武等對有利於地方自治的封建制情有獨鍾，也並非突然的心血來潮。黃宗羲等「廢銀論者」，甚至怨恨白銀經濟為中央政府提供了過於便利的盤剝工具，使之輕而易舉地即可用貨幣把地方資源提走：「二百餘年，天下金銀綱運至燕京，如水之赴壑」。於是他們寧願回到搬運、貯藏不便的貨幣形態。然而，由於官僚政治覆蓋全國，這種地域政治意識找不到任何制度上的依託，最終無法導致任何政治的創新。

面臨近代西方的挑戰，清政府和幕府政權都沒有作出有效的回應。但是在江戶的日本，地域政治意識因為有藩政作為政治依託，結果通過藩政改革，轉化了國家與社會的關係，最後取幕府而代之，完成了國家建設的使命（其實即使是今日的日本，在經歷了十餘年「平成不況」、過度集權的中央官僚集團和政客無所作為的情況下，也應從江戶靈活的「複合國家」體制中學習有益的經驗）。而在中國的官僚政治中，最低層的縣官也要在迴避制度下幾乎每年一調，完全聽命於中央，和地方社會無從建立有效的聯繫，根本無法代表社會的利益，只能代表皇權對社會的壓迫。地方官上書乞求皇帝在賦稅上對百姓手

面臨近代西方的挑戰，清政府和幕府政權都沒有作出有效的回應。但在江戶的日本，地域政治意識因為有藩政作為政治依託，通過改革轉化了國家與社會的關係，完成國家建設的使命。而在中國官僚政治中，最低層的縣官根本無法代表社會的利益，只能代表皇權對社會的壓迫。

如今中國的村級選舉也好，中央與地方的關係的調整也好，都是要重新界定國家與社會的關係。其目標，也必須包括為社會通過「地域政治意識」來表達自己的利益提供制度上的依託。在這個意義上，我們可從江戶所學的東西甚多，江戶史就更有成為一門「顯學」的必要了。

下留情，竟能被震怒的皇帝拉到京師處死。明代甚至規定，江浙人不許到戶部當官！此例到了清代也沒有打破，怕的就是這些來自重賦地區官員會為自己的地方利益說話^⑩。而這樣一個一切繫於中央的制度，在最高權力無力改革的情況下，也只有徹底崩潰一途了（這方面的研究，有波拉切克[James M. Polachek]1992年的著作*The Inner Opium War*^⑪。此書通過官僚政治的研究，分析了嘉慶期間一些南方漢人官僚如何在醞釀改革的過程中被滿清中央政府視為異己、最終失勢，以此探討清王朝後來如何面對鴉片戰爭這樣前所未有的挑戰，竟無力作出回應的原因。但此書一直未受到學界應有的重視）。

如今中國的村級選舉也好，中央與地方的關係的調整也好，都是要重新界定國家與社會的關係。其目標，也必須包括為社會通過「地域政治意識」來表達自己的利益提供制度上的依託（其實美國的國會政治、以及總統選舉中的選舉團制度，也都反映類似的需要，不過討論此問題已經超出本文的範圍）。在這個意義上，我們可從江戶所學的東西甚多，江戶史就更有成為一門「顯學」的必要了。

註釋

① Thomas C. Smith, *The Agrarian Origins of Modern Japan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1959).

② Robert McC. Netting, *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology*

of Intensive, Sustainable Agriculture (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993).

③ Thomas C. Smith, *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750-1920* (Berkeley: University of California Press, 1988).

④ William B. Hauser, *Economic Institutional Change in Tokugawa Japan: Ōsaka and the Kinai Cotton Trade* (London: Cambridge University Press, 1974).

⑤ Edward E. Pratt, *Japan's Protoindustrial Elite: the Economic Foundations of the Gōnō* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center; distributed by Harvard University Press, 1999).

⑥ 曹幸穗：《舊中國蘇南農家經濟研究》（北京：中央編譯出版社，1996）。

⑦ Irokawa Daikichi, *The Culture of the Meiji Period*, translation edited by Marius B. Jansen (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985).

⑧ Luke S. Roberts, *Mercantilism in a Japanese Domain: The Merchant Origins of Economic Nationalism in 18th-Century Tosa* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988).

⑨ Mark Ravina, *Land and Lordship in Early Modern Japan* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999).

⑩ 見梁方仲：《梁方仲經濟史論文集》（北京：中華書局，1989）。

⑪ James M. Polachek, *The Inner Opium War* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies/Harvard University, 1992).

究「漢道」之所由立

• 江 湄



陳蘇鎮：《漢代政治與春秋學》
（北京：中國廣播電視出版社，
2001）。

清朝學術認同於漢代學術，而以「漢學」自我標榜。雖然，根據余英時的解釋，清初從「尊德性」到「道問學」的學風轉變，其本意是以實事求是的方式索解六經中寓有的聖人之道，但是，「道問學」在發展中日漸蛻變成了訓詁文字、考釋名

物典制的文獻之學。隨着近代學科體制的建立，在中國傳統文化中本來居於中心位置的經學消亡了，而經學史則不絕如縷，成衰末之學。於是，經學之大義轉晦，在一般學者的心目中成為古代文獻之學，而漢代經學作為「漢學」，其主流似乎就是訓詁考釋的「樸學」。

錢穆在《中國學術通義》一書中曾針對這種見解辨明經學在中國古代學術中的主幹地位及其與儒家思想發展演變之關聯，他指出，在中國文化史上，經學以解釋經典、推原聖人本意的方式指示社會政治和思想的方向而為「明道」之學，經學之為「經」，大義即在於此。又著《兩漢今古文平議》，論述以春秋學為核心的西漢今文經學，尊孔子為「素王」，以《春秋》當「一王之法」，樹立了「太平」、「大同」的立國理想，並闡發治國的方略政制，在這個意義上，漢代春秋學實為「王道之學」。陳蘇鎮所著《漢代政治與春秋學》一書，就是將漢代春秋學當作「為漢立法」的「王道之學」，深入細緻地描述和分析了在儒家士大夫的推動下，以春秋學為主的經學如

《漢代政治與春秋學》一書，就是將漢代春秋學當作「為漢立法」的「王道之學」，深入細緻地描述和分析了在儒家士大夫的推動下，以春秋學為主的經學如何訴諸「大一統」帝國的創制立法，如何影響漢帝國的實際歷史進程，從而成就「漢道」，為中國古代的政治文化確立了基本模式。

北大「典章制度派」史學的獨特之處在於思想史、政治史和制度史的相貫通。陳蘇鎮對漢代經學與政治之互動演進的論析，寫出了在從西漢立國到東漢立國的不同歷史階段中，儒家士大夫精英如何理解和定位自身時代和歷史使命，以及「理想」如何落實於「現實」而為歷史開闢道路。

何訴諸「大一統」帝國的創制立法，如何影響漢帝國的實際歷史進程，從而成就「漢道」，為中國古代的政治文化確立了基本模式。

陳蘇鎮就學、執教於北京大學歷史系，眾所周知，北大史學自成一格而淵源有自，時下學者多以「典章制度派」名之，並將其學術淵源追溯至陳寅恪。「制度史」和「政治史」是「典章制度派」的兩大重點，而能互相結合。在當今中國史學界，北大的「典章制度派」史學的獨特之處和優長，在我看來，倒並不在於廣博精詳、功底深厚的「實證」作風，而在於思想史、政治史和制度史的相貫通所體現出的一種品格獨具的史學導向。

作為主流的中國馬克思主義史學，以社會經濟形態學說為理論指導，擅長從宏觀角度透視中國古代社會的總體的結構性特徵。馬克思主義史學標榜歷史學是一門揭示和發現歷史發展之客觀規律的科學，故而傾全力關注歷史中的非人格力量，關注歷史河流中的必然性島嶼，側重於把握歷史的「柔中之剛」甚至以之為全部的歷史。而北大史學的政治史研究則特別關注一個時代的政治精英對歷史進程的主動干預和人為設計，以人事和形勢的複雜互動來觀照和解釋歷史大勢之演化，往往能通過對某一時代政治形勢細緻深入的把握而重現風雲際會的歷史場景，予人以身臨其境之感。在這種研究思路中，我們能看到一代政治人物如何分析所處歷史形勢，如何創造和把握時機，又如何左右局面、實現目標，而他們對於局勢和對策的把握與制訂有得有

失，不但影響國運的盛衰，而且作用於更長遠的歷史走勢。這種對於歷史中「人謀」的發微索隱，還能使我們對中國文化中的政治智慧和歷史識見有「同情之了解」。陳蘇鎮對漢代經學與政治之互動演進的論析，正是對上述研究路數的一種發揚。《漢代政治與春秋學》寫出了在從西漢立國到東漢立國的不同歷史階段之中，儒家士大夫精英如何對自身時代和歷史使命加以理解和定位，以及「理想」如何落實於「現實」而為歷史開闢道路。令人慨然的是，歷史道路的實際走向遠非其開闢者、設計者之所能逆料，然「事勢之流，相激使然，曷足怪耶！」這其中又總是有迹、有理可循的。

陳蘇鎮在這部書中貫通了從西漢立國至東漢立國的全部歷史過程，所涉及的問題如漢初於「過秦」背景下實行的黃老無為政治、儒術的興起至獨尊、「霸王道雜之」的漢家家法、儒學思潮推動下的托古改制運動、兩漢之間的學術、政治之轉變，皆是中國歷史上的大關節，對於這些重大歷史轉折之所以然及其對中國文化發生的形塑作用，前輩學者如錢穆、蒙文通、呂思勉等都曾提出過從大處着眼的精闢見解，而陳蘇鎮將這些問題貫串連綴成一脈脈相繼的歷史流程，予以工筆細描，時有新穎獨到的見解。誠如作者在本書〈結語〉所論，作為這一歷史流程的成果，「漢道」之立

終於找到了在千差萬別的民間鄉俗、區域文化和民族傳統之上實現文化整合的唯一可行的道路，確立

了進行這一整合的基本模式和機制。此後，政治上的分裂和統一又反覆了多次，但以儒家思想為中心的文化整合運動始終沒有停止。

在這個意義上，漢代的春秋學和政治為中國歷史規劃了道路，或者說設置了藩籬和限制。

陳蘇鎮將「漢道」之立、將從西漢立國至東漢立國的政治史大致劃分為四個階段：

第一個階段是在「西漢再建帝業」的過程中「儒術興起」的時期。漢初行黃老無為政治，與民休息，使社會經濟得到恢復和發展，這是人所熟知的史實，而作者則從戰國以來地域文化衝突和族群矛盾的角度，重新解釋了黃老無為治術產生實施的歷史原因與效果：在劉邦集團承秦制而立國之後，反秦道而行之，實行了東西異制的郡國並行的政制，讓關東舊地保留王國、舊俗和舊法，漢法僅真正實行於關中。而能夠包容這種差異、適應這一局勢，並為之提供理論說明的，正是「與時遷移、應物變化、立俗施事、無所不宜」的黃老治術。然而，隨着諸侯王問題的解決，在全國範圍內進行政治和文化上的整合，實現真正的「大一統」，成為日見急迫的時代課題，而儒術則應時而起，承擔了指示歷史出路的重任。

第二階段是武帝昭宣時代，公羊學成為儒家思想之主流，指導了武帝的「外攘夷狄」和「內修法度」，「霸王道雜之」的漢家家法也由此而成。在這一部分，作者首先辨析了西漢儒學內部兩條不同的思想道

路，一是賈誼的「以禮義治之」說，一是董仲舒的「以德善化民」說。儘管作者從人性論、治國方略乃至歷史觀等方面對其思想差異作了細緻分析，然而，我認為，對於董氏春秋學之與漢帝國自我塑造的根本意義，作者未能從大處講明，故而對這兩條「撥亂反正之道」的根本歧異的剖判似乎未能正中肯綮。在昭宣之世，隨着儒家思想向社會政治各層面的滲透而出現了「循吏」政治。關於循吏政治及其文化意義，余英時在《士與中國文化》一書中曾著文分析，而作者對循吏政治及其歷史效應的解釋在此基礎上又頗見新意。他認為循吏政治是公羊學「以德善化民」說的實踐模式，循吏「上順公法，下順人情」的「條教」調節了國家律令和民間習俗的矛盾，以柔和濡化的方式推進了帝國政治與文化整合的進程。

第三階段是從元帝以至王莽改制時期，在儒學思潮的推動下，托古改制運動漸至高潮並最終失敗。關於西漢今古文經學與王莽改制的內在關聯，前輩學者多有論及，閻步克也曾著文〈王莽變法與中國文化中的「烏托邦」〉，對這一問題進行了深入論析。作者則對托古改制之思想準備和逐步興起的前人鮮及的具體環節作了細緻的發掘和論述。

第四階段是東漢立國時期，經王莽托古改制，基於對西漢學術和政治的反動，東漢的政治方針、儒學、士風遂較之西漢發生了重大轉變。前輩學者如呂思勉曾論及兩漢之際發生了中國文化上的「一大轉變」，而作者則對這一轉變及其歷史

西漢儒學內部兩條不同的思想道路，一是賈誼的「以禮義治之」說，一是董仲舒的「以德善化民」說。在昭宣之世，隨着儒家思想向社會政治各層面的滲透而出現了「循吏」政治。在東漢一代，公羊家「以德化民」說在政治實踐中得到更具體的貫徹。從這時起，「以義正身」、「以德化民」的「人治」、「德治」主張遂成為中國古代政治文化中的主流思想。

影響加以具體論證和進一步深化。他最後指出，在東漢一代，公羊家「以德化民」說在政治實踐中得到更認真具體的貫徹，「以義正身」、「以德化民」的「人治」、「德治」主張遂成為中國古代政治文化中的主流思想，影響深遠。

《漢代政治與春秋學》所體現的這種「政治文化」的研究，其實是打通了經學史、思想史和政治史，而

以士大夫精英階層為歷史主體，看歷史中的「謀事在人」。在這樣一種歷史敘述中，我們希望看到的是人的「思想」對「歷史」的主動導引和塑造，希望看到的是「思想」如何從「歷史」中生長出來，又如何成為「歷史」的內在牽動力。而至於研究者能在甚麼樣的深度上展現「思想」與「歷史」的互動，則要看他進入歷史的能力了。

現代性的悲哀

● 郇建立

鮑曼寫作《現代性與大屠殺》的目的並不是要增加關於大屠殺的專業知識，喚起社會科學家對這些專業知識的關注，而是要在社會科學的普遍應用中展示專家的發現，從而使它們從目前的邊緣狀態提升到社會理論與社會學實踐的中心區域。



鮑曼 (Zygmunt Bauman) 著，楊渝東、史建華譯：《現代性與大屠殺》(南京：譯林出版社，2002)。

納粹上台後，在希特勒的命令下，600萬猶太人被屠殺；截至1945年，2/3的歐洲猶太人被殺害。任何一個富有同情心的人都不免要問：在(現代)文明社會中，為甚麼會發生對猶太人的大屠殺？在《現代性與大屠殺》(*Modernity and the Holocaust*)中，英國社會學家鮑曼 (Zygmunt Bauman) 對現代性與大屠

* 本文是作者在閱讀了Zygmunt Bauman的著作*Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989)之後寫成的；同時，作者在寫作過程中也參照了該書的中譯本及相關資料。

影響加以具體論證和進一步深化。他最後指出，在東漢一代，公羊家「以德化民」說在政治實踐中得到更認真具體的貫徹，「以義正身」、「以德化民」的「人治」、「德治」主張遂成為中國古代政治文化中的主流思想，影響深遠。

《漢代政治與春秋學》所體現的這種「政治文化」的研究，其實是打通了經學史、思想史和政治史，而

以士大夫精英階層為歷史主體，看歷史中的「謀事在人」。在這樣一種歷史敘述中，我們希望看到的是人的「思想」對「歷史」的主動導引和塑造，希望看到的是「思想」如何從「歷史」中生長出來，又如何成為「歷史」的內在牽動力。而至於研究者能在甚麼樣的深度上展現「思想」與「歷史」的互動，則要看他進入歷史的能力了。

現代性的悲哀

● 郇建立

鮑曼寫作《現代性與大屠殺》的目的並不是要增加關於大屠殺的專業知識，喚起社會科學家對這些專業知識的關注，而是要在社會科學的普遍應用中展示專家的發現，從而使它們從目前的邊緣狀態提升到社會理論與社會學實踐的中心區域。



鮑曼 (Zygmunt Bauman) 著，楊渝東、史建華譯：《現代性與大屠殺》(南京：譯林出版社，2002)。

納粹上台後，在希特勒的命令下，600萬猶太人被屠殺；截至1945年，2/3的歐洲猶太人被殺害。任何一個富有同情心的人都不免要問：在(現代)文明社會中，為甚麼會發生對猶太人的大屠殺？在《現代性與大屠殺》(Modernity and the Holocaust) 中，英國社會學家鮑曼 (Zygmunt Bauman) 對現代性與大屠

* 本文是作者在閱讀了 Zygmunt Bauman 的著作 *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity Press, 1989) 之後寫成的；同時，作者在寫作過程中也參照了該書的中譯本及相關資料。

殺的關係進行了出色的分析，當然他是懷着極為痛苦的心情來考察這一問題的，因為鮑曼是一個具有猶太血統的學者。《現代性與大屠殺》在西方社會產生了廣泛的影響，可能是鮑曼影響最大的一本書，該書於1990年獲得了在西方社會享有盛譽的雅馬爾費獎 (Amalfi Prize)。

鮑曼明確指出，寫作《現代性與大屠殺》的目的並不是要增加關於大屠殺的專業知識，喚起社會科學家對這些專業知識的關注，而是要在社會科學的普遍應用中展示專家的發現，從而使它們從目前的邊緣狀態提升到社會理論與社會學實踐的中心區域。鮑曼是否達到了自己的目的？答案或許是個未知數，但不可否認的是，人們越來越注意到現代性給人類帶來的災難，而且也意識到，如果條件具備的話，歷史的悲劇有可能重演。

在關於現代性和大屠殺的分析中，鮑曼要回答的問題是：我們該如何認識大屠殺？大屠殺為甚麼會發生？猶太人為甚麼會成為受害者？大屠殺給人類帶來了怎樣的教訓？在《現代性與大屠殺》中，鮑曼雖然沒有明確提出這些問題，但是，鮑曼的分析始終是圍繞着這些問題展開的。

大屠殺：文明社會的難題

鮑曼曾經把大屠殺視為鑲嵌在牆壁上的一幅與眾不同的圖畫，然而，在讀了他的妻子珍妮娜 (Janina Bauman) 的《晨冬》(Winter in the Morning) 和《歸屬的夢想》(A Dream

of Belonging) 後，他才意識到，他對大屠殺知之甚少：大屠殺並不是一幅圖畫，而是一扇窗戶；透過這扇窗戶，我們可以看到通過其他方式無法看到的東西，更明確地說，我們看到了現代性的危險。在鮑曼看來，大屠殺是猶太人的問題，但不僅僅是猶太人的問題。說它是猶太人的問題是因為，在受到納粹政權「特殊處理」的人群中，只有猶太人被標上了全部消滅的記號；即使這樣，它也不僅僅是猶太人的問題，因為大屠殺發生在崇尚理性的現代文明社會之中，因而它是文明社會的難題。

在鮑曼看來，大屠殺並不是反猶主義的結果，也不是極端的社會現象。這兩種方式都會貶低、誤解或輕視大屠殺對關於文明、現代性和現代文明的社會學理論的意義，從而使我們不能全面理解大屠殺給人類帶來的教訓。

用反猶主義解釋大屠殺有兩個無法解決的問題：第一，德國並不存在強烈的反猶主義。在大屠殺發生以前，猶太人普遍認為德國是宗教和民族平等的天堂。德國人對猶太人的仇視並不根深柢固；儘管歐洲其他國家都爆發過仇視猶太人的公眾暴亂，但德國卻沒有出現這種現象。歷史學家的研究表明，在魏瑪共和國時期，德國人對猶太人的厭惡可能還不及法國人；即使在大屠殺過程中，公眾的反猶主義也沒有變成積極的力量。

用反猶主義來解釋大屠殺還有一個無法解決的問題：我們不能用普遍性的東西來解釋獨特性的東西，這在邏輯上是行不通的。反猶

在鮑曼看來，大屠殺並不是反猶主義的結果，也不是極端的社會現象。這兩種方式都會貶低、誤解或輕視大屠殺對關於文明、現代性和現代文明的社會學理論的意義，使我們不能全面理解大屠殺給人類帶來的教訓。

種族主義為甚麼能夠在德國實現大屠殺呢？鮑曼試圖在現代性的特徵中尋求大屠殺的原因。他指出，現代性是大屠殺的必要條件，儘管現代性不是大屠殺；但如果沒有現代性，大屠殺不可能發生。大屠殺的發生是現代性的雄心、官僚體系的配合和社會的癱瘓等因素相互作用的結果。

主義數千年來一直是個很普通的現象，但是大屠殺卻找不到先例。在鮑曼看來，大屠殺在每一個方面都是獨特的，具有永久性和普遍性的反猶主義無法對大屠殺的獨特性作出充分的解釋。因此，鮑曼指出，籠統地把獨特的大屠殺事件說成是「反猶太仇恨的頂峰」、「最猛烈的反猶主義」或者是「反猶太公眾仇恨的爆發」都是蒼白無力的，它缺乏堅實的歷史基礎和現實基礎。單單用反猶主義無法充分解釋大屠殺。

大屠殺並不是一種極端的社會現象，並不是殘酷的個體所實施的。鮑曼指出，大屠殺不是所謂的天生的罪犯、虐待狂、神經病或社會異端等道德缺陷的個體所犯下的一次罪行。事實表明，只有10%的納粹份子可以被認為是「不正常的」；其他人的行為並不總是舉止得體，但至少他們的行為在犯人看來是可以理解的。鮑曼在此提出了一個值得深思的問題：為甚麼那些溫文爾雅的人一旦穿上軍裝就會變得野蠻，而脫下軍裝之後就與野蠻無緣？

服從是問題的重要答案。鮑曼剖析了阿多爾諾(Theodor W. Adorno)等人的《權威人格》(*The Authoritarian Personality*)。該書作者試圖用納粹份子的權威人格來解釋大屠殺的發生，其核心觀點是，納粹的勝利是權威人格積累過多的結果。然而，他們小心地避開了產生權威人格的所有超個體因素，也沒有注意到這些因素在沒有權威人格的人身上也可能引發出權威行為。對阿多爾諾及其同事而言，納粹主義是殘

忍的，因為納粹份子就是殘忍的；納粹份子就是殘忍的，因為殘忍的人容易成為納粹份子。顯然，這種邏輯是有問題的。事實上，《權威人格》僅僅強調了可能導致法西斯主義與種族中心主義的人格決定因素，它忽視了社會因素的影響。鮑曼尖銳地指出，阿多爾諾把世界劃分為天生的納粹份子及其受害者，但是，他沒有考慮到，如果條件具備的話，那些溫文爾雅的人也會變得殘酷無情。

現代性：大屠殺的必要條件

在《現代性與大屠殺》一書中，鮑曼區分了異類恐懼症(Heterophobia)、種族主義(Racism)和大屠殺(Holocaust)。簡單地說，異類恐懼症涉及的是對異己的人或事物的憎恨；種族主義包含了消滅或根除被憎恨個體的欲望；而大屠殺則是納粹當局有計劃的種族滅絕計劃。從異類恐懼症到種族主義是很容易的，而從種族主義到大屠殺卻鮮有發生。種族主義要想實現大屠殺，就必須獲得從理論到實踐的通道。種族主義為甚麼能夠在德國實現大屠殺呢？鮑曼試圖在現代性的特徵中尋求大屠殺的原因。他明確指出，現代性是大屠殺的必要條件，儘管現代性不是大屠殺；但如果沒有現代性，大屠殺不可能發生。在鮑曼看來，大屠殺的發生是現代性的雄心、官僚體系的配合和社會的癱瘓等因素相互作用的結果。

在《現代性與大屠殺》中，鮑曼並沒有明確現代性的概念，事實上鮑曼經常把現代性理解為現代文明，這在其《後現代性及其不滿》(Postmodernity and Its Discontents)一書中得以充分體現：鮑曼在該書中明確指出，現代性與美麗、潔淨和秩序有關，換言之，現代性的雄心是追求美麗、潔淨和秩序。現代性要想實現其雄心，就必然要設法消滅醜陋、骯髒和無序。就德國而言，希特勒的目標是：「消滅猶太人，製造出一個沒有猶太人的德國疆域」。但是，他並沒有說明如何實現這一目標。至於如何實現這一目標，這需要「專家」根據周圍的環境作出有效的設計。或許，把猶太人遷移出德國是實現希特勒目標的首選方案；但是，隨着德國疆域的不斷擴大，可供猶太人遷入的範圍越來越小，於是，德國政府決定實施從肉體上消滅猶太人的「最終解決方案」。一旦目標確立後，剩下的就是如何動用所需的資源去實現目標了。可見，納粹份子屠殺猶太人的邏輯是，確定目標，然後是理性地實現目標(包括計算成本、按章辦事、追求效率)。從此種意義上說，正是現代文明的理性世界讓大屠殺變得可以想像。

作為現代性的縮影，官僚體系的顯著特徵是專業分工和命令系列，前者意味着每一個行動者都從事着專門的工作，發揮着有限的功能，從而使他們很難知曉或不關心他們的行動所帶來的後果；後者則意味着下屬要服從上司的命令，不應對其命令的合法性產生懷疑，也就是說，他不應去判斷上司的行為

是道德的還是不道德的，他只是官僚體系中一個相對微不足道的「齒輪」。儘管大屠殺的實現需要諸多條件，然而，如果沒有現代官僚體系的配合，這個任務是不可想像的。鮑曼指出，大屠殺完全遵循官僚體系的行動方式：計算花費，並把花費與現有的資源相比較，然後盡量確定最佳組合方案。在此，鮑曼指出了韋伯(Max Weber)的社會學理論中存在的問題：理性和效率(官僚體系／科層制)如果運用不當的話，將會給人類帶來嚴重的災難。

反觀大屠殺的歷史，如果沒有德國公眾(尤其是科學家和教會)的冷漠，如果沒有猶太人的合作，大屠殺也許不會發生，或者會以不同的方式發生。在鮑曼看來，大屠殺沒有喚起也不需要公眾的熱情，實際上，它需要的是公眾的冷漠。在納粹份子及其專家的精心設計下，猶太人逐漸從公眾生活中消失，要麼受到了贊同，要麼就有意被忽略了。總之，公眾不願意親自參與迫害猶太人的活動與公眾贊同或者至少不干涉國家行動結合起來。畢竟，大屠殺是一個令人不愉快的話題，思索是無益的，談論猶太人的命運也引不起人們的興趣。

鮑曼總結說，典型的現代社會設計和工程野心同典型的現代權力、資源和管理技術的集中相混合，構成了致命的組合。大屠殺是實施宏偉設計進程的一個有機組成部分：設計為它提供了合法性，國家官僚體系為它提供了手段，社會的癱瘓為它提供了「暢通無阻」的信號。

大屠殺沒有喚起也不需要公眾的熱情，實際上，它需要的是公眾(尤其是科學家和教會)的冷漠。在納粹份子及其專家的精心設計下，猶太人逐漸從公眾生活中消失，公眾不願意親自參與迫害猶太人的活動與公眾贊同或者至少不干涉國家行動結合起來。

猶太人：現代性的犧牲品

猶太人為甚麼會成為現代性的犧牲品？對於這個問題，鮑曼的分析邏輯大致是這樣的：在中世紀的歐洲，猶太人從事着一些別人不願意從事的職業（如監管大眾、代收稅款），所以，他們很容易地就融入了社會秩序。然而，在關注新秩序的現代性世界中，猶太人被界定為「無法解決的難題」：他們在這樣的世界中沒有自己的位置，所以應該被消滅。

從歷史的角度說，反猶主義源於猶太人與基督教的不協調。在基督教世界中，前現代的歐洲知識精英，比如基督教士、神學家和哲學家把猶太人視為「另類」。然而，猶太人既不是「無知的異教徒」，也不是可以原諒的「迷途的羔羊」，他們既是基督教世界可敬的先驅，同時又是其心懷不滿和怨恨的詆毀者。猶太人是與基督教相生相伴的，所以，他們既不是一個局部問題，也不是一個有着明確開端並有望獲得結局的插曲；相反，他們構成了基督教的一個無所不在、無時不在的伴隨物，即實際上是基督教徒的「他我」(alter ego)。「他我」會威脅「自我」的生存，因而應該被消滅。

從現實的角度說，反猶主義源於猶太人的「猶太性」。在人們的觀念中，猶太人不屬於任何國家，當然也不會有愛國心，他們只是國家「內部的敵人」。鮑曼指出了這樣一個事實：在第一次世界大戰中，交戰國各方唯一達成一致的觀點是，懷疑猶太人缺乏愛國心，缺乏消滅國家之敵人的積極性。因而，猶太人

被視為一股邪惡的、具有破壞性的力量，是騷亂和無序的代表；被視為一種黏性物質，它混淆了事物之間的界線，熔化了所有的堅固之物，褻瀆了所有的聖潔之物。

從哲學的角度說，反猶主義源於猶太人的「陌生性」。在鮑曼看來，猶太人就是西美爾 (Georg Simmel) 所說的「陌生者」的縮影——雖然身處某地、但未被當地人接受：他們總是審視着熟悉的事物（好像它是陌生的研究對象），詢問別人不會問的問題，質疑不可質疑的問題，挑戰不容挑戰的事物。他引用卡茨 (Jacob Katz) 的話說：「猶太人並不真正屬於他們居住的國家，因此，來自波蘭人的猶太人不是波蘭人，來自英國的猶太人不是英國人，來自瑞典的猶太人不是瑞典人，來自德國的猶太人也就不不是德國人，來自普魯士的猶太人同樣不是普魯士人。」

鮑曼痛苦地寫道：「在走向現代性的旅途中，每一扇門砰然關上時，猶太人的手指都正好放在了門縫上……他們是追求透明的世界中的不透明性，是渴望確定性的世界中的模糊性。他們騎在了所有的屏障上，子彈身前身後呼嘯而來。」

陰暗與希望： 大屠殺包含的教訓

1945年，麥克唐納 (Dwight MacDonald) 警告說，現在我們必須提防的是守法者，而不是違法者。這時，他還沒有從大屠殺令人心悸的事實中完全恢復過來。鮑曼在閱讀了米爾格拉姆 (Stanley Milgram)

反猶主義源於猶太人的「陌生性」。鮑曼痛苦地寫道：「在走向現代性的旅途中，每一扇門砰然關上時，猶太人的手指都正好放在了門縫上……他們是追求透明的世界中的不透明性，是渴望確定性的世界中的模糊性。他們騎在了所有的屏障上，子彈身前身後呼嘯而來。」

的著作《社會世界中的個體》(*The Individual in a Social World*)和《服從權威》(*Obedience to Authority*)後指出，根據對大屠殺及其執行者的了解，最令人恐懼的消息不是「這」也會發生在我們頭上的可能性，而是我們也可能去進行大屠殺的觀念。米爾格拉姆的實驗表明，是的，我們過去能夠那樣做，而且，如果條件合適的話，我們現在仍然可以。

當然，這種狀況的出現與社會學上所說的「過度社會化」密切相關。在此，鮑曼考察了涂爾幹(Emile Durkheim)的道德觀：道德起源於社會。在涂爾幹看來，(1) 社會之外不存在道德生活，因而，社會最好被理解為道德生產的工廠；(2) 社會促進了道德行為的產生，排斥、抑制或防止了不道德行為；(3) 「道德控制社會」的對立面不是人類的自治，而是動物激情的統治。

然而，鮑曼批判了這種「道德起源於社會」的觀點。在鮑曼看來，行動因為受到了社會禁止，所以才是邪惡的，而不是因為行動是邪惡的，所以它才受到了禁止。涂爾幹的觀點為社會統治其成員、統治其反對者提供了合法性。鮑曼指出，道德並不是社會的產物，而是受社會操縱的東西。如果道德起源於社會，那麼，大量非道德行為的發生都可視為「正常」社會安排功能失調的結果；如果道德起源於社會，擁有權力的罪犯就能夠裁決甚麼樣的行為是道德的，甚麼樣的行為是不道德的。無疑，這種「勝者王侯敗者賊」的狀況是令人擔憂的。

正是在「道德起源於社會」這種

觀點的指引下，才使得人們覺得：服從就是理性，服從就是道德。儘管大屠殺的發生有複雜的原因，但不可否認的是，道德責任的消解是一個重要原因。納粹份子很清楚地意識到，道德責任源於對他者的接近。因此，在大屠殺的實施過程中，他們首先把猶太人隔離，繼而把他們非人化，然後再當作疾病／野草一樣根除掉。在這一過程中，公眾扮演了旁觀者的角色。因而，要想避免大屠殺的再次發生就必須喚起個體道德責任，也就是說，每一個個體都應該為他人負責，都應該思考他的行為將會帶來怎樣的後果。

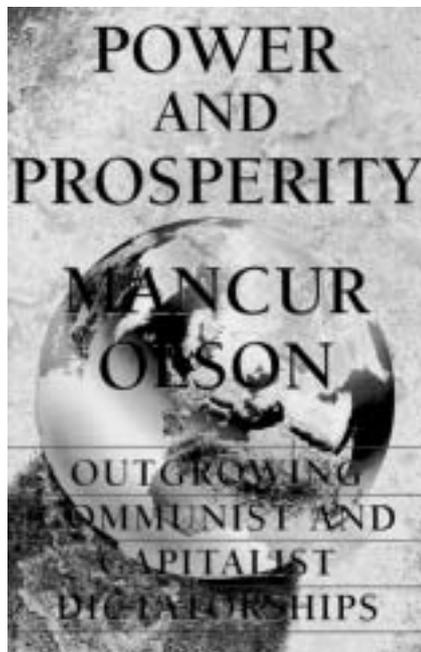
在鮑曼看來，大屠殺不是私人財產，它不是迫害者的大屠殺，也不是受害者的大屠殺，更不是旁觀者的大屠殺。如果把大屠殺視為私人財產，我們就會低估大屠殺的意義，就會低估它給人類帶來的教訓。那麼，大屠殺究竟給人類帶來了怎樣的教訓呢？鮑曼認為，大屠殺的教訓包括兩個方面：一方面，在一個沒有好的選擇或者好的選擇代價過於高昂的處境中，大多數人很容易說服自己去逃避道德責任，或者說無法說服他們自己面對道德責任，從而採取合理利益和自我保全的準則。另一方面，凌駕於道德義務上的自我保全決不是注定的和必然的。有多少人寧願選擇道德義務而非自我保全的理性並不重要，重要的是有人這樣做。因而，邪惡並不是萬能的，它能夠被抵抗。可見，在大屠殺的教訓中，鮑曼既指出了人性的陰暗面，又呈現了走出陰暗的一線希望。

要想避免大屠殺的再次發生，就必須喚起個體道德責任。凌駕於道德義務上的自我保全決不是注定的和必然的。有多少人寧願選擇道德義務而非自我保全的理性並不重要，重要的是有人這樣做。因而，邪惡並不是萬能的，它能夠被抵抗。大屠殺既反映人性的陰暗面，又呈現了走出陰暗的一線希望。

權力與繁榮：超越共產主義與資本主義專制

● 李增剛

奧爾森認為，不管一個社會是貧窮還是富裕，它都有經濟和政治組織。經濟推動政治，並且政治控制經濟。忽略掉政府的市場理論——或者把經濟看作是外生的政治思想——都具有天生的局限性，是不可靠的。



Mancur Olson, *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships* (New York: Basic Books, 2000).

《權力與繁榮：超越共產主義與資本主義專制》(*Power And Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*) 是美國馬里蘭大學奧爾森 (Mancur Olson)

教授繼《集體行動的邏輯》(*The Logic of Collective Action; Public Goods and the Theory of Groups*, 1965) 和《國家興衰探源》(*The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*, 1982) 之後完成的一部重要著作。

奧爾森認為，不管一個社會是貧窮還是富裕，它都有經濟和政治組織。經濟推動政治，並且政治控制經濟。忽略掉政府的市場理論——或者把經濟看作是外生的政治思想——都具有天生的局限性，是不可靠的。這些理論不能說明政府形式和經濟財富間的關係，不能解釋為甚麼有些社會富裕而有些社會貧窮。早期的經濟學家斯密 (Adam Smith)、彌爾 (John Stuart Mill) 的著作既分析企業和市場，也分析政府和政治。然而，在二十世紀的經濟學家中，只有熊彼特 (Joseph A. Schumpeter) 在《資本主義、社會主義和民主》(*Capitalism, Socialism, and Democracy*) 中分析了這個問題。奧爾森認為，本書是這分析的繼續。他本來打算把這本書命名為「資本主義、社會主義和

獨裁」，以與熊彼特的著作對應。後來他把書名改為《權力與繁榮》，並由克利特戈德 (Robert Klitgaard) 加上了副標題：「超越共產主義和資本主義專制」。因此，本書對研究經濟學和政治學的人都非常重要。

在這部著作中，奧爾森分析的問題包括：為甚麼有的市場經濟國家貧窮，有的富裕？為甚麼市場經濟不是保證國家繁榮的唯一條件？甚麼樣的市場經濟能夠帶來經濟繁榮？為甚麼前蘇聯共產主義在早期取得了比較迅速的發展，而在轉向民主改革、採用市場經濟體制後不如改革前？為甚麼前共產主義國家存在大量的腐敗？等等。

奧爾森首先分析了權力的邏輯。權力是政治學的聖杯。社會中的每個人既有自利的一面，也有仁慈的一面。當權者在行使權力時也如此。當權者履行權力，就好像黑手黨犯罪。黑手黨對自己能夠控制的地區，並不是竭澤而漁，而是有限度徵稅。如果掠奪過於殘酷，該地區的商人就可能離開。從長遠來看，他們就失去了掠奪的對象。因此，黑手黨對可以長期控制地區的掠奪是有限度的，他們還對該地區的生產者或商人提供保護，禁止其他犯罪團夥的犯罪。黑手黨的這種長期利益保證了該地區的長期繁榮，而不會由於其掠奪導致蕭條。這與他在《國家興衰探源》中提出的狹隘性利益與廣泛性利益是一致的。一個利益集團的利益越廣泛，他就越能夠關心與其利益相關者的利益。這與利益集團的長期利益和短期利益也緊密相關，如果一個利益集團能夠從某個地區長期獲益，那麼他的掠奪就有量的限度；如果僅僅是一次掠奪，那麼就可能竭澤而漁。

通過這個犯罪的隱喻，奧爾森提出了國家起源的流動幫匪定居理論。他認為，存在一群流動幫匪，到處掠奪。後來，這群流動幫匪發現，通過在一固定地區徵稅，對該地區提供保護等公共產品，能夠得到更多利益。於是，他們定居下來，對其成員制訂了一些規章制度，嚴格保護成員產權，不准外來者掠奪該地區，也不准內部成員隨意掠奪或盜竊他人財產。這樣，國家就產生了。流動幫匪定居理論實際上非常類似於財政學中的「拉弗曲線」，當稅率過高時，就可能導致生產下降，從而可能使稅收總額減少。因而，最優稅率應該等於：稅率提高增加的稅收恰好等於稅率上升導致生產下降造成的稅收損失。為了增加稅收，定居下來的幫匪就會提供公共物品、保護產權等。

然後他分析了民主的起源。奧爾森認為，獨裁者被消滅並不一定會帶來民主。獨裁被消滅後，民主的出現是有條件的。只有當面臨外部影響的時候，民主才會出現。例如，日本、意大利、德國在二戰後由於民主國家的外在壓力推行民主；也由於這些國家的人民長期遭受獨裁的壓迫，願意接受民主，民主政體就在這些國家形成了。

但是，在有些國家民主也能夠自發產生。(1) 這些國家不存在導致獨裁的條件。在推翻獨裁者時，如果領導運動的各領導者勢均力敵，難以由其中一人形成獨裁；(2) 各個領導者不是相互分散，從而不能在不同地區形成分散的小獨裁者；(3) 不會被外部勢力所征服。每一個想成為獨裁者的人，如果不存在獨裁的條件，其最好的選擇就是分

當權者履行權力，就好像黑手黨犯罪。黑手黨對自己能夠控制的地區，並不是竭澤而漁，而是有限度徵稅。如果掠奪過於殘酷，該地區的商人就可能離開。通過這個犯罪的隱喻，奧爾森提出了國家起源的流動幫匪定居理論。

每一個想成為獨裁者的人，如果不存在獨裁的條件，其最好的選擇就是分享部分國家的權力。英國光榮革命導致了民主制的出現，一個根本原因就在於光榮革命後沒有一方能夠形成獨裁。獨裁者被消滅並不一定會帶來民主。民主的出現是有條件的。只有當面臨外部影響的時候，民主才會出現。

享部分國家的權力。英國光榮革命導致了民主制的出現，一個根本原因就在於光榮革命後沒有一方能夠形成獨裁。各方最好的選擇就是共同分享權力，推行民主。民主制的出現能夠很好地保護產權。對參與民主的各方來說，多方的廣泛性利益成為共同保護產權的前提條件。

奧爾森對科斯定理和囚徒困境進行了批判。有經濟學家認為，科斯定理不僅適用於分析市場交易，而且也適用於分析政治交易。奧爾森認為，運用科斯定理分析政治問題應慎重。因為通過科斯定理或科斯交易來分析問題，得不出無效率的結果。不管是通過市場交易，還是政治交易，社會肯定會達到一種有效率狀態。在這種狀態下，不使一個人的境況變壞，就不能使另一個人的境況變好。交易達不成是因為達成交易沒有效率；既然交易能夠達成，這種交易就一定有效率的。奧爾森認為，這只不過是一種理想的烏托邦。現實生活中，無效率的情況大量存在。例如，富裕國家與貧窮國家。相對於富裕國家來講，貧窮國家之所以貧窮是由於這些國家的交易成本太高，但是，富裕國家的人並不比貧窮國家的人更善於討價還價和達成交易。過高的交易成本無法解釋貧窮國家更加貧窮的原因。另一種更加沒有效率的情況是霍布斯(Thomas Hobbes)的無政府狀態。在這種社會中，人們的生活傾向於「孤獨、貧困、卑污、殘忍和短壽」，許多人通過盜竊或掠奪生活而不生產。那麼他們為甚麼不通過討價還價而達到一種更有效率的狀態呢？因此，儘管科斯定理和交易成本理論可以很好地解釋科層制企業的特徵，但在理解政治方面

存在缺陷。奧爾森認為，要正確理解政治，不僅必須明白自願交易的收益，還必須要明白武力和強制。

囚徒困境的例子通常用來說明兩個理性個體難以達成對他們最有效率結果的原因。奧爾森認為，小團體通常能夠達成集體行動，而囚徒困境沒有抓住大團體達不成集體行動的真正原因。他認為，原因在於個體從集體行動中得到的收益太少，難以彌補其成本。按照科斯定理的邏輯，如果不存在交易成本，不管集團多麼大，都能夠達成集體行動。但是，每個個體的「搭便車」動機將限制集體行動的達成。要達成集體行動，關鍵還要通過選擇性刺激，保證個體獲得的收益大於其付出的成本。

奧爾森分析了蘇聯型共產主義國家的演進與轉型。他認為，蘇聯模式的共產主義國家在開始時能夠迅速發展有兩個原因：(1) 領導者具有廣泛性利益，有動力提高整個社會的生產率水平；(2) 領導人可以從社會中獲取更多的剩餘以提高其國際影響力。

蘇聯共產主義國家選擇高度集中計劃經濟體制並不是意識形態作用的結果，而是其領導人為了獲取更多的剩餘。斯大林選擇工業國有化和農業集體化本來與布爾什維克黨的觀點相矛盾。他是在權力穩定後才開始實行工業國有化和農業集體化的。馬克思列寧主義也沒有工業國有化和農業集體化的主張。斯大林通過工業國有化和農業集體化，獲得了對全國資源的控制權，提高了整個社會的儲蓄率和投資率，然後將這些資源用於生產資本密集型或斯大林想要的產品。為了提高儲蓄率和投資率，他採用了隱含稅收的

辦法。不徵收個人顯性所得稅，但是將正常工作時間內的工資定得很低，把正常工作時間外的工資定得很高。人們為了生存，為了得到更多收入，就必須減少閒暇，從而生產出更多社會產品。農民在集體化勞動之外還得到一小塊自留地。自留地實際上成為集體化農業之外農民的保障。通過工業國有化和農業集體化，斯大林獲取了更多的社會剩餘。在消費率大大下降的情況下，沒有導致整個社會生產的下降。

斯大林為了獲取盡可能多的資源，取消了生產要素市場、資本市場、勞動力市場，最終導致了社會生產的無效率。蘇聯社會表現出的較高經濟增長率，不是因為較高的全要素生產率，而是高投資率的結果。

在這種社會中，斯大林自己不可能處理所有問題，他必須僱用許多官員。中央為了做計劃必須採用下級提供的各種信息。在從下到上以及從上到下的信息傳遞過程中就出現了大量信息失真。上級並不清楚每個企業的生產函數。企業之間、下級之間長時間內就可能通過串謀達成集體行動。他們不是致力於更有效率的生產，不是致力於生產更多產品，而是盡可能從中央政府、從國家手中得到更多資源。這就導致了科爾奈 (Janos Kornai) 所說的「軟預算約束」。因此，共產主義體制下，各種利益集團為了自己的利益進行游說大大降低了社會效率。

由於官員之間、企業之間的秘密串謀，導致了整個社會生產的無效率，國家能夠從社會生產中獲得的資源越來越少，並最終導致了政府的巨大財政赤字。面對這一現實，中央採用發行貨幣的方式來彌

補，最終導致了嚴重的通貨膨脹。從一定意義上說，共產主義國家的崩潰或解體，不是共產主義的崩潰或解體，而是這些國家政府的崩潰或解體。

如果市場經濟、私有化能夠帶來高效率，那麼在蘇聯型共產主義社會中，最有動力私有化的應該是國有企業的經理和工人，然而實際情況表明他們反對私有化。因為蘇聯型社會的僵化已經非常嚴重，這些企業在競爭性市場中根本無法存活。私有化改革不會使他們生活得更好，反而更壞了。

奧爾森認為，中國改革成功的原因在於改革前發生的文化大革命。文化大革命消除了利益集團，為改革清除了障礙。

後共產主義國家沒有取得預期的經濟效益，而後法西斯主義國家卻取得了意想不到的經濟效益，原因何在？奧爾森認為，根本的原因在於共產主義在轉軌後沒有消除大量擅長游說而不擅長組織生產的大集團；後法西斯主義國家經過長期的戰爭消滅了所有的游說集團。

通過前面的分析，奧爾森的目的是要回答甚麼樣的市場能夠帶來經濟繁榮。在大量的貧窮落後國家中，也大量存在市場，例如，在轉軌後的蘇聯，市場無處不在；在第三世界國家，市場也同樣大量存在。僅僅存在市場並不是保證繁榮的條件。但是市場卻是繁榮不可缺少的。

奧爾森認為，能夠給市場經濟帶來繁榮的政府必須具備兩個基本條件：(1) 個人權利的有效保護及清晰界定。從以往的歷史經驗看，儘管個人權利通常是經濟發達國家才能承受的一種奢侈品，但它也是

奧爾森認為蘇聯模式的共產主義國家在開始時能夠迅速發展有兩個原因：(1) 領導者具有廣泛性利益，有動力提高整個社會的生產率水平；(2) 領導人可以從社會中獲取更多的剩餘以提高其國際影響力。馬列主義並沒有工業國有化和農業集體化的主張，斯大林則是通過工業國有化和農業集體化，獲得對全國資源的控制權。

奧爾森認為，能夠給市場經濟帶來繁榮的政府必須具備兩個基本條件：(1)個人權利的有效保護及清晰界定。惟其如此，人們才有動機進行生產、投資和從事各種互利交易。(2)一個繁榮的市場不存在對個人財產的任何掠奪。如果一個社會的財富被少數人攫取，這個社會的經濟一定沒有活力。

人們在經濟活動中，特別是在複雜交易中獲得收益必不可少的條件。只有所有的經濟當事人——無論是個人還是公司，國內的還是國外的——都有權公正有效地履行其選擇的合約時，市場經濟才能充分發揮其全部潛能。而合約能夠公正有效地履行必須以個人權利得到有效保護和清楚界定為基礎。這種個人權利並非自然賦予的，而是社會或政府設計的結果。沒有政府的保護，個人所擁有的就僅僅是資財而不可能有真正意義上的個人財產。一個社會只有能夠保護和清楚界定個人權利時，人們才有動機進行生產、投資和從事各種互利交易，社會經濟才能繁榮。(2)一個繁榮的市場不存在對個人財產的任何掠奪。在霍布斯的「原始叢林」中，在某種極權統治下，在傳統的計劃經濟中，以及在市場經濟不發達的地方，掠奪到處可見。但是在個人權利得到較好保護、經濟發達的社會中，對個人權利掠奪的情況也時有發生。這種掠奪往往是通過制訂某種有利於特殊利益集團的法律、對某些經濟事務的管制，以及通過卡特爾固定價格或工資的方式實現的。如果一個社會的財富被少數人攫取，如果一個社會的創新被窒息，如果市場價格機制的運作被扭曲，那麼這個社會的經濟一定沒有活力。這是在東西方都曾發生過的事情。當然，這兩個條件並不能完全保證出現完善的市場、社會創新的充分利用、資源的有效配置及社會財富的公正分配。但是，離開這兩個條件，社會經濟絕不可能繁榮。

但是，這兩個條件並不能保證存在完善的市場、社會收益最大化

的改革或者資源的理想配置，也不能保證一定會出現具有廣泛吸引力的收入分配。這兩個條件如果完全滿足，那麼無論如何，都足以為社會帶來繁榮。它們足以保證社會不僅有處處存在的市場，而且還有全領域的市場，包括能夠帶來外國投資的資本市場，這些市場甚至能夠從非自我實施的交易中產生收益。

在可靠的、尊重權利的民主社會中，這兩個條件很可能滿足。因為在民主社會中，制度是通過讓行政決定者擁有盡可能多的廣泛利益做出的。狹隘的特殊利益總是為少數人服務的。如果一個特殊利益集團足夠大，以至於代表了社會大多數，那麼它就成為廣泛性利益，就擁有了相對的建設性動力。但是，通常情況下，少數派很小，他們常常忽略對社會的損害。於是，他們就能影響公共政策向其產業和領域傾斜，或在它們的特定市場上聯合起來提高價格或工資。但是特殊市場上的生產者在選民中佔的比例如此小，以致於即使聰明的精英人物明白將會發生甚麼，也不能脫離這種情況。

總之，奧爾森的這一著作完全立足於微觀經濟學關於個人理性的假定，是對他前兩部著作的進一步發展。奧爾森的一個主要特點是使用淺顯的理論，解釋盡可能多的問題。《權力和繁榮》也體現了這一點：市場經濟並不一定能夠保證繁榮；但是沒有市場經濟，繁榮在長期中卻難以實現。

奧爾森這部著作的主要貢獻是深化政府在經濟增長和經濟發展中的作用。分析政府在經濟發展中的作用向來是經濟學研究的主線之一，自經濟學產生以來，關於政府

干預與經濟自由的爭論一直不斷。政府究竟能不能起作用？諾斯(D. C. North)認為，政府既是經濟增長的動力，也是經濟衰敗的原因。但是他僅把這種原因泛化為一種制度安排，泛化為既得利益集團的衝突。但就政府對經濟繁榮的影響而言，制度安排的結構如何，制度的產生與重建、制度變遷與演化如何等等，他並沒有進行深入分析。諾斯沒有分析政府在甚麼情況下起積極作用，在甚麼情況下起消極作用。奧爾森通過提出市場繁榮的兩個條

件，分析了政府在促進經濟增長、保證經濟繁榮中的作用。如果政府不具備相應的條件，可能就會對經濟繁榮起阻礙作用，甚至導致經濟衰退。從這個意義上說，他把國家興衰的理論更進了一步，增加了對政府限制或保護權利作用的分析，深化了對政府作用的認識。奧爾森從微觀經濟學的角度，從個體追求最大利益的動機出發分析政府的作用，彌補了關於政府作用的傳統理論只從政治學或宏觀經濟學角度分析而缺乏微觀基礎的缺陷。

自經濟學產生以來，關於政府干預與經濟自由的爭論一直不斷。奧爾森提出市場繁榮的兩個條件，分析了政府在促進經濟增長中的作用。如果政府不具備相應的條件，可能就會起阻礙作用。從這個意義上說，他把國家興衰的理論更進了一步，增加了對政府限制或保護權利作用的分析。

馴服偶然與數目字治理

● 劉 鋼



哈金(Ian Hacking)著，劉鋼譯：
《馴服偶然》(北京：中央編譯出版社，2000)。

加拿大著名學者哈金(Ian Hacking)在當今英語世界中頗具盛名。他的《馴服偶然》(*The Taming of Chance*)一書於1999年被「當代文庫」(Modern Library)叢書編委會評選為「本世紀英語世界最優秀的一百部非小說類作品」之一，在國際學術界影響很大。該書初版於1990年，1991年和1992年有過重印。中央編譯出版社的「新世紀學術譯叢」於2000年出版了該書的漢譯本。哈金生於1936年，1956年畢業於英屬哥倫比亞大學數學與物理學系；1958年又獲劍橋大學三一學院道德科學系學士學位；1962年獲劍橋大學文學碩士和哲學博士學位。自1982年起任加拿大多倫多大學哲學系和科學史與科學技術哲學研究所教授。哈金長期從事統計思想史的

干預與經濟自由的爭論一直不斷。政府究竟能不能起作用？諾斯(D. C. North)認為，政府既是經濟增長的動力，也是經濟衰敗的原因。但是他僅把這種原因泛化為一種制度安排，泛化為既得利益集團的衝突。但就政府對經濟繁榮的影響而言，制度安排的結構如何，制度的產生與重建、制度變遷與演化如何等等，他並沒有進行深入分析。諾斯沒有分析政府在甚麼情況下起積極作用，在甚麼情況下起消極作用。奧爾森通過提出市場繁榮的兩個條

件，分析了政府在促進經濟增長、保證經濟繁榮中的作用。如果政府不具備相應的條件，可能就會對經濟繁榮起阻礙作用，甚至導致經濟衰退。從這個意義上說，他把國家興衰的理論更進了一步，增加了對政府限制或保護權利作用的分析，深化了對政府作用的認識。奧爾森從微觀經濟學的角度，從個體追求最大利益的動機出發分析政府的作用，彌補了關於政府作用的傳統理論只從政治學或宏觀經濟學角度分析而缺乏微觀基礎的缺陷。

自經濟學產生以來，關於政府干預與經濟自由的爭論一直不斷。奧爾森提出市場繁榮的兩個條件，分析了政府在促進經濟增長中的作用。如果政府不具備相應的條件，可能就會起阻礙作用。從這個意義上說，他把國家興衰的理論更進了一步，增加了對政府限制或保護權利作用的分析。

馴服偶然與數目字治理

● 劉 鋼



哈金(Ian Hacking)著，劉鋼譯：
《馴服偶然》(北京：中央編譯出版社，2000)。

加拿大著名學者哈金(Ian Hacking)在當今英語世界中頗具盛名。他的《馴服偶然》(*The Taming of Chance*)一書於1999年被「當代文庫」(Modern Library)叢書編委會評選為「本世紀英語世界最優秀的一百部非小說類作品」之一，在國際學術界影響很大。該書初版於1990年，1991年和1992年有過重印。中央編譯出版社的「新世紀學術譯叢」於2000年出版了該書的漢譯本。哈金生於1936年，1956年畢業於英屬哥倫比亞大學數學與物理學系；1958年又獲劍橋大學三一學院道德科學系學士學位；1962年獲劍橋大學文學碩士和哲學博士學位。自1982年起任加拿大多倫多大學哲學系和科學史與科學技術哲學研究所教授。哈金長期從事統計思想史的

我們對於「現代化」的理解似乎總是一種時間的觀念，實際上，「現代化」更像是一個「模型化」的過程，因而更傾向於一個空間的觀念。在過去的三百多年間，「現代化」這個使西方人「就範」的「模子」究竟是甚麼？其奧秘何在？這便是《馴服偶然》一書所要講的。

研究，《馴服偶然》是他花費十年心血寫成的力作。

—

我國學術界對黃仁宇先生的作品和思想比較熟悉。十多年前，我參加了中國科學院組織翻譯李約瑟(Joseph Needham)《中國科學技術史》的工作，在翻檢文獻時，見到他對黃先生關於「明代的漕運」這個專題的評價，李約瑟說黃先生的研究是一切圍着數目字轉。而哈金的《馴服偶然》便是一部關於西方國家在現代化過程中如何利用數目字治理國家的書。黃先生曾頗有感慨地談到中國傳統的治國方式是「間架性的設計」，即不由它「自身做主摸索而成，乃是由政治家鳥瞰的態度裁奪」。他認為這是「超時代的政治早熟」。正如李約瑟評價朱子時所說，在沒有產生一個牛頓式的宇宙觀之前，先已產生了一個愛因斯坦式的宇宙觀。這種理念應用於社會政治方面，則出現這樣的情況，「一般政令上面冠冕堂皇，下面有名無實。結果則是中國的億萬軍民，不能在數目字上管理」。在黃先生看來，中國最大的問題在於名與實之間沒有成功地得到鏈接，也就是說，中國不能用數目字治理國家。

於是，數目字治理便成為我們必須要補上的一課。實際上，「數目字治理」就是「現代化」的一種隱喻。我們對於「現代化」的理解似乎總是一種時間的觀念。不論在英語還是漢語世界，均是如此。如中國學者何傳啟便提出人類社會的現代化過程分為四個時代、十六個階段。然而，仔細探究一下，事情好

像又不盡然。「現代化」一詞的英語是modernization。這個詞的詞根是拉丁語的modo，即「模態」的意思，所謂「模態」就是要求人們這樣做，不要那樣做等等。轉義為「模型」、「型範」、「模子」的涵義，它規範着人們的行為方式。所以說「現代化」更像是一個「模型化」的過程，因而更傾向於一個空間的觀念。那麼現代化的模型是個甚麼樣子的呢？我們說西方現代化基本上是按適應工業化大生產的「模型」安排的。中國有句成語叫做「請君入甕」，「甕」就是個有形的「模子」，而「現代化」這個「模子」卻是無形的，但是每個人卻都要服從其「邊界條件」。

確定現代化的「邊界條件」是件很複雜的事情和漫長的過程，其中涉及到管理者對國家的各種構想。但是這些構想如果不付諸實施，就只能是空想。西方的現代化始於何年何月已不可考。從「現代」(modern)一詞問世的1585年算起，大致不會出大的問題。這個年代基本也就是始於十四世紀歐洲的文藝復興年代。後來經過宗教改革、地理大發現、工業革命等階段來到後現代。「後現代」一詞始見於1949年，也就是說，西方的現代化經過了三百多年的風風雨雨已經結束了。西方社會目前處於一種「後現代狀況」。那麼在過去的三百多年間，這個使西方人「就範」的「模子」究竟是甚麼？其奧秘何在？這個話題便是哈金在《馴服偶然》一書中所要講的故事。

—
—

哈金本人將他的思想方法歸結為統計性的，因而他的世界圖景是

統計學意義下的，即非決定論意義的。哈金認為，他所持的這種思想方法或推理風格是晚近才有的，確切地說，「僅僅是1660年前後才問世的，而且直到十九世紀之前，統計的思想並沒有大的躍進」。那麼，十九世紀後西方社會究竟發生了甚麼事情？在哈金看來，西方社會發生了一場「概率性革命」(probabilistic revolution)。凡是標以「革命」的事件，總是伴有劇烈的活動，而這場概率性革命的顯著特徵便是西方社會出現了印刷數目字的「雪崩」，最終導致數千年決定論的觀念遭受「侵蝕」。決定論遭受侵蝕的結果便是社會逐漸「成為統計學意義下的了。一批類似自然定律但只與人有關的新形式的定律問世了」。

人們不禁要問，這類與人有關的新定律意義何在？新的定律「對人和世界的支配不是更少了，而是控制更強了……這便是偶然被馴服的原因所在」。這些根據概率論表述的新定律的內涵為「正常」和「偏離正常」的狀態，即我們熟知的那條高斯曲線。這便是令西方人就範的那個無形的模子。人既然可以根據這兩種狀態來表示，那麼人性這個說不清楚的概念，便逐漸被「正常人」的概念取而代之，大家不再討論啟蒙時代所遺留下的人性的問題了。這類有關社會和人的定律涉及偶然。偶然雖然在本質上是統計學意義的，卻是不容改變的，甚至是自調節的。同這些定律的集中趨勢保持一致者就是正常人，而處於兩端者(離中趨勢)則是病理學意義的人。多數人都試圖使自己成為正常人，這反過來又影響到何為正常的問題。這類偏好在原子那裏找不

到，人文科學所顯示的是物理學中尚未發現的互動效應。

吃喝拉撒睡，喜怒哀樂哭是人的自然屬性。可人是不允許像獸那樣活着的，人還有他的社會屬性。馬克思曾說，人是一切社會關係總和。那麼，作為社會關係總和的人的屬性又是通過甚麼體現出來的呢？在哈金看來，是通過統計數字。統計使一個嶄新的人問世了，其本質是由一千個數字編織而成的：

為了獲得一種精確的表現，統計研究伴隨着一個人的一生。它負責這個人的出生、洗禮、接種、中小學教育以及由此而來的成功、他的勤逸、離校，以及隨後而來的高等教育和發展；而且一旦他長大成人之後，還負責他的體格以及從戎的能力。統計學伴隨他以後的人生道路，它記錄了這個人所選擇的職業，在甚麼地方成家以及治家等；如果他從年輕時便為老年儲存了豐富的資源；他何時、在多大年齡結婚以及他娶了甚麼人為妻——不論事情是向好的方向發展還是向不好一邊滑落，統計學都將照料着他。如果他經歷過沉船、遭受過物質的、道德的或精神的毀滅，統計學也照樣記錄。統計學只有當這個人死去之後才離開他——在他死後還要確認他去世的準確年齡並記錄下他的死因。

這便是西方「卷宗社會」(dossier society)的基礎。在這樣的社會裏，利用人們日常生活所留下的各種數據，便可以掌握人的生活方式、習慣、下落、社會關係等等。因而，每個國家也都以其自己的方式在統計學上表現出來。這類關於人的系統數據採集不僅影響到對一個社會

十九世紀後西方社會發生了一場「概率性革命」，一批類似自然定律但只與人有關的新形式的定律問世了，同這些定律的集中趨勢保持一致者就是正常人。這便是令西方人就範的那個無形的模子。而作為社會關係總和的人的屬性是通過統計數字體現出來的。

的構想方式，也極其深遠地改變了我們的選擇，從擇業行為到思維方式。

三

馬克思主義經典作家曾一針見血地指出，問題不在於解釋世界，而在於改變世界。西方對社會的改變源於一種理念，即通過點查和分類可以改善(控制)有異常行為的亞人口群體。然而，並非任何數目字都能起這個作用。許多定律般的規律都與異常現象相關：自殺、犯罪、遊民、癲狂、賣淫、疾病等。由於十九世紀末雪崩般的統計數字，人的多種行為，尤其是異常行為，被列入官方的統計研究的範疇。通過研究發現，這些現象年復一年似乎具有驚人的規律。有關社會的統計定律便是從這種關於人的異常行為的研究中發現的。其目的又是甚麼呢？根據平均值和離中趨勢的數據所形成的正常人的思想，開始實施若干社會工程，以便「改造不合需求的社會階層」。正如優生學的創始人高爾頓(Francis Galton)於一百年前所說，概率定律的首要目的便是「在最具野性的混

亂之中以寧靜和完全平淡的方式實施帝王式的統治」。

道理似乎人人都懂，關鍵還要看故事是否精彩。哈金講故事的方法也不同於以往的我們熟悉的科學哲學和科學史的舊套路。他用的是法國當代哲學家福柯(Michel Foucault)的知識考古學的講法，以歷史和思想史的研究闡述其哲學思想。走進作者的世界，就好比進入一座博物館，每一章便是由各種數目字事實布置起來的展廳。沿着博物館的長廊走下去，兩廂的展廳向我們展示了西方社會發生的那場持久的、全方位的概率性革命，使我們從一個側面看清了西方社會何以呈現出今天這幅圖景的原因。

然而，「偶然」真被「馴服」了嗎？果真如此，自由意志又當何如？這個問題哈金的回答非常巧妙。所謂「馴服」是統計學意義下的，作為個體，正如他所引用的馬拉梅(Stephane Mallarme)的詩：「孤注一擲絕不會破壞偶然性」。不論當骰子是在永恆的環境下擲出的——這可以使我們靜觀宇宙的星群；或者是在完全個人偏好的環境下擲出的——這可以將我們個人的命運封緊，「偶然均湧入我們感官的每一條通道。」

然而，「偶然」真被「馴服」了嗎？果真如此，自由意志又當何如？哈金的回答非常巧妙：所謂「馴服」是統計學意義下的，作為個體，正如他所引用的馬拉梅的詩：「孤注一擲絕不會破壞偶然性」。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年1月號(總第10期)

第10期 2003.1.30

- | | | | |
|-----|---------------------------|-----|-------------------------------------|
| 蘇萍 | 近代教案中反教謠言的量化研究 | 賈豔敏 | 1966-1968屆知識青年下鄉後狀況述評——以南京市為例 |
| 何素花 | 清初士大夫的打擊婦女活動——以宗教活動為例 | 陳政成 | 狗仔隊與引人矚目的公眾人物——論香港的特區政府五年來傳媒政治和平庸管治 |
| 楊劍龍 | 狂熱年代紅衛兵情感的宣泄與記錄——讀《紅衛兵詩選》 | 周威 | 曖昧模糊的個人主義 |

特稿

追念秉明 ——在熊秉明葬禮上的講話

● 楊振寧

秉明是一位極少有的多才藝術家。他的雕塑、繪畫、詩與書法理論都將傳世。

秉明和我七十多年的友誼也是極少有的。我們有許多共同興趣。中西文化的對比，美在科學裏面與藝術裏面的異同，我們父輩中國知識份子的心情，清華園的童年，等等，等等，都是我們談話的題目。多次我們開始寫下來我們的談話，可惜都沒有完稿。

今年7月底我在倫敦參觀了討論馬蒂斯 (Henri Matisse) 與畢加索 (Pablo Picasso) 相互影響的雙人展。展覽最後引用了馬蒂斯晚年畢加索給他寫的幾句話，畢加索說我們要趕快，已沒有很多時間向彼此傾訴了。我看了抄下來立刻寄給了秉明。這封信恐怕還在他的書桌上。

近年來，秉明日益覺得時間緊迫。在80年代為吳冠中畫展寫的序中他說：



2002年7月攝於巴黎郊外梵高 (Vincent van Gogh) 墓地。左起：熊秉明、楊振寧、熊陸丙安。

2002年7月攝於熊秉明在巴黎郊外家中。



我們六十出頭了，好像老了，好像剩下的日子不多了，又好像還很年輕，才從嚴冬的凍結中跳出來，精神抖擻，對未來有重重計劃，

捲起袖口，臂膀的肌肉猶實，我曾寫信給一個在自貢翻譯西洋哲學史的老同學說：「我們這一代的話還沒有說完。」

確實沒有說完。二十多年來他寫文章、寫書法理論、寫詩、寫詩評、作畫、做雕塑、做鍛鑄。

他的文章、他的詩、他的雕塑，都是千錘百煉，敲打出來的。

在北京中國現代文學館陳列的大型魯迅頭像就是秉明的傑作。魯迅的深沉、魯迅的倔強都被他錘打出來。

秉明的《母親》是他母親的頭像，也是世界所有母親的頭像。

秉明在南京大學陳列的大型銅牛《孺子牛》深刻地塑造出了二十世紀中國知識份子的自我認識。

秉明和我是同一時代的人，同一個大時代的人。我們都有話要說。我們走了不同的道路，採用了不同的語言，但是我們要說的卻有同一底線。請看他的一首詩：

靜夜思變調

——序

大詩人的小詩，
從橡筆的毫端落出來，
像一滴偶然，
不能再小的小詩。
而它已岸然存在，
它已是我們少不了的，

在我們學母語的開始，
在我們學步走向世界的開始，
在所有的詩的開始，
在童年預言未來成年的遠行，
在故鄉預言未來遠行人的歸心，
遊子將通過童年預約的相思。

在月光裏俯仰悵望，
於是聽見自己的聲音伴着土地的召喚，
甘蔗田 棉花地 紅色的大河，
外婆家的小橋石榴……
織成一支魔笛的小曲。

甘蔗田，棉花地，紅色的土壤
是雲南省彌勒縣秉明父親和母親的
月光下的故鄉，是世界所有遊子的
故鄉。

2002年12月20日，巴黎

我的父親

● 熊有夏

1922年農曆二月初二，家父熊秉明生於南京，他是著名數學家熊慶來的二子。祖父留學法國亨利·普安卡雷學院 (Institut Henri Poincaré) 研習數學，1921年即家父出生前一年他才剛學成歸國，第一份工作是東南大學 (南京大學前身) 算學系系主任。1926年，祖父應清華大學之聘，舉家遷居北平，所以家父就在北平上學。祖父當時創設清大算學系 (後改稱數學系)，羅致多位一流數學家到清大任教，其中包括著名物理學家、諾貝爾獎得主楊振寧之父楊武之。因此家父自幼就與楊振寧相識，他們同齡，所以一起上學。

家父幼擅丹青，祖父愛將他的畫作示人。他嘗試鼓勵家父，但對於祖父的殷殷期望，家父誠惶誠恐，擔心竭盡全力也達不到要求。

1931年，祖父再度負笈亨利·普安卡雷學院攻讀博士，長子 (比家父大九歲) 留在中國當家，而當時九歲的家父則隨祖父赴法。有一件趣事是家父告訴過我幾次的。

他第一天上學時，祖父跟他說：

你要上學去。不過你要知道，這裏的小孩是講法文的，不會說中文，所以你至少要學會兩句話。如果他們問你：“Comment t'appelles-tu?” (你叫甚麼名字?)，你就要答：“Je m'appelle Ping-Ming.” (我叫秉明)。第二個他們

1932年熊秉明與父親熊慶來攝於法國。



會問的問題是：“Quel âge as-tu?”(你幾歲?)，聽到他們這樣問，你就要回答：“J'ai neuf ans.”(我九歲)。

家父學了這兩句話就上學去了，傍晚放學回家，他告訴祖父其他孩子不大和他說話，他們只問了一個問題：“Comment t'appelles-tu?”，他聽了就答：“J'ai neuf ans.”。對於沒有人想知道他的名字，家父好生失望，卻不知道原來他把兩句話搞混了，其他孩子因此就沒辦法問他另一道問題。

1931-33年間，祖父埋首撰寫博士論文，家父則在法國學校唸書，洛內(Launey)先生是家父的老師，十五年後家父在巴黎坐地鐵時又重遇他，兩人一直通信不絕，直至洛內先生辭世。去年12月，洛內先生哲嗣小洛內先生也出席了家父的葬禮。

1933年家父隨祖父取道西伯利亞鐵路返國，期間又發生一樁家父津津樂道的軼事。坐了多天火車，祖父很想知道還有多久才到達中俄國境，就問車上侍者：“Irkoutsk?”(伊爾庫茨克是最後幾個火車靠站的俄國城市之一)。侍者聽罷側着頭，把頭枕在手上，閉上眼睛，做出睡覺的樣子，然

後猛然睜開眼睛說道：“Irkoutsk!”不問而知，他的意思是：明天早上就會到達伊爾庫茨克。

因為家父兩年沒有上學，楊振寧現在比他高一班。但兩人感情還是很篤深，整天膩在一起。他們甚至辦了一份校刊，名字取自《孟子·離婁下》中的一句，叫做《赤子之心》，楊振寧負責寫文章，家父畫插圖。

之後楊振寧和家父在學術上分別踏上不同的道路，楊氏鑽研物理，家父修讀哲學，並在那時認識了顧壽觀。1944年，家父自西南聯大哲學系畢業；抗戰末期從軍，當了二十個月翻譯官。1947年，有許多學生考取公費留學歐洲，法國政府提供了四十個公費名額，其中兩個是給哲學研究的，這兩個名額剛巧由家父和顧壽觀獲得。就是這樣，家父在1947年重回法國這個他熟悉的地方學習哲學，攻讀博士。有一天，他拜訪藝術家吉蒙(Marcel Gimond)，這次見面讓他印象難忘。他跟我說，他當時目瞪口呆，心想：「真正的哲學，莫過於此！」因此他放棄攻讀哲學(這是一年之後的事)，追隨吉蒙學習藝術。之後他先後師事雅尼奧(Janniot)、查德金(Zadkine)、奧里科斯特(Auricoste)等藝術家，1950年考入國家高等藝術學院(Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts)。

1951年，家父隨吉蒙到大茅舍畫院(Académie de la Grande Chaumière)習畫，在那裏認識了家母多羅特婭·佩斯塔洛齊(Dorothea Pestalozzi)，其時家母從蘇黎世來到巴黎學習藝術。

1950年代，家父以販畫為生，收入並不穩定。1960年，他應聘到蘇黎世大學教授中文；1960-64年間，他在那裏教了兩年半書，之後又獲巴黎大

熊秉明全神貫注工作的神態。





這座水牛雕塑是熊秉明凝聚多年心血的的作品。他把全副精神灌注於其中，1972年完成後又經多次修改潤色。2002年他按原作放大，複製了一座獻給南京大學，並命名為《孺子牛》。

學東方語言文化學院教席，在該校任教直至1989年。

他在教學之餘，繪畫、雕塑創作不曾須臾間斷。他嘗言：「我想要認識自己，因此就要把自我表達出來。我從事創作，是要使潛藏於內心深處的真我得以趨於澄明。如果我不能從自己身上發掘出具體實在、可以把握的事物，我又如何去觀照外物？藝術既是問題，也是答案，應作如是觀。」

他組織了多個大小展覽，也寫詩、寫書法、冥思藝術的真諦、回首前塵、研究羅丹、思考東方與西方。他創作不綴，還認識了趙無極、吳冠中、朱德群和吳作人等畫家，並與音樂家馬孝駿（著名大提琴家馬友友之父）和作家程抱一（法蘭西學院院士）時相過從。

家父和家母在1952年結婚，育有四子。長子有瑞生於1953年，次子有夏生於1955年，三子有昂生於1958年（1977年歿），四子有真生於1966年。

1982年家父寫了一篇關於唐代書法家張旭的論文，之後升任巴黎第三大學東方語言文化學院中文系系主任。1983年家母返回瑞士，家父與陸丙安女士同居，兩人於1999年成婚。她在中國大陸和台灣組織了「熊秉明的藝術——遠行與回歸」大型巡迴展，

在1999-2000年分別於北京中國美術館、上海美術館、昆明市博物館和台北國立歷史博物館和高雄山美術館舉行。家父又為北京大學主持每周一次的書道研修班。

家父在他人生的最後歲月裏，製作了大型雕塑《孺子牛》獻給南京大學，楊振寧把這座雕塑譽為：「二十世紀中國知識份子的自我意識的象徵。」2002年，他回到法國與家人慶祝他的八十大壽，然後回南京大學參加他的雕塑揭幕儀式，並受聘為該校名譽教授；接着到北京參加清華大學為摯友楊振寧八秩華誕舉行的慶祝會，順道到北京大學主持第四次也是最後一次書道班。之後返回法國，撰寫該次書道班的講義摘要，12月3日他腦溢血病倒之前剛好完稿。家父病發後被送到距離巴黎九十公里的內穆爾（Nemours）一所醫院，留院十一天後辭世。

林立偉 譯

熊有夏 巴黎奧塞（Orsay）大學物理系畢業。曾供職法國、美國、德國的天文研究實驗室，現於蘇黎世一所高中教授物理學，並在容格研究所（C. G. Jung Institut）攻讀心理學。

令編者欣慰的是，本刊文章能激起讀者的思考。無論是對照歐盟的理念來反省中國和東亞的現狀及未來；或是談如何評價明末耶穌會士傳來的天文知識對中國科學發展的影響，以及以何種標準來評判，都是很有意思的討論。時值2003年初，本刊編輯同人祝各地作者、讀者春節快樂，也期待在新的一年更積極支持本刊。多謝！

——編者

歷史的坐標應如何定位？ ——與江曉原先生商榷

頃閱《二十一世紀》2002年10月號江曉原先生大文，文中點到賤名（註3、4）。謹略申鄙見如次。（按，註4所提原文，曾經該刊編輯大加刪節，已非原貌。全文請看拙作〈論徐光啟的哲學思想〉，載《清華大學學報》，1987年2卷1期。收入《中西文化交流史論》一書中。）

1、明末修曆所採西洋新法（儒略曆）之優於舊曆（大統曆）無待贅述，這是連封建皇朝都已認知的，否則就不會用新法代替舊法。但新法之優於舊法以及哥白尼已經在華為人所知，並不意味中國方面已經認識近代科學。這裏是兩個性質不同抑且層次不同的問題。

2、我所稱的近代科學係指經歷開普勒（Kepler）、伽利略（Galileo）以迄牛頓所完成的大業。所謂近代科學，歷史地規定了只能是指牛頓的經典體系，而不是任何別的。

三邊互動 三邊互動 三邊互動

3、中國當時面臨的歷史課題乃是近代化，而近代化最重要的契機端在於近代科學與近代思想。近代科學屬於一個系統工程，其建立尚需要有近代思想方法論與之配套（F. Bacon, R. Descartes, B. Pascal等）。耶穌會的成立是針對宗教改革的。僅僅從到了二十世紀末葉即三個半世紀之後，羅馬教廷才為伽利略平反，即可想見。當時伽利略受羅馬教廷迫害被判刑，其罪狀即是他傳播了哥白尼學說，伽利略的認罪書也承認自己犯了傳布哥白尼學說的罪行。而同時來華的耶穌會士，豈能居然傳布哥白尼學說？世界上沒有免費的午餐，聖誕老人是不會真送禮物來的。

4、當時傳教士帶來了若干新器物和新知識（對中國來說，是新的），但這些與中國近代化的大業並無實質的關係。近代化最重要的契機乃在於近代科學與近代思想的確立，不在於哥白尼的名字何時以及如何為中國所知。日心說是古希臘即已有之的，歐氏幾何也是古希臘的。當時各種所謂的「遠西奇器」亦均不出古代靜力學的範圍。

5、哥白尼並不等於近代科學，第谷（Tycho Brahe）也不等於近代科學。只有近代科學和近代思想才是當時中國之所

需，而這恰好是這批聖誕老人所沒有、而且也不可能送來的。不宜採取這樣的邏輯：哥白尼就是近代科學，傳教士提到哥白尼就是送來了近代科學。

6、中國真正的近代化以及引進近代科學與近代思想，乃是十九世紀後期的李善蘭、康、梁、嚴等一輩人。請想，正是西方殖民者開發美洲大陸之際（也是耶穌會士來華之時），土著印地安人連車輪都還不會製作。可是今天少數印地安人的子遺作為瀕危物種被保護起來，也坐上了林肯牌和卡狄拉克牌的轎車以及波音747和協和式客機了。然而，這又何補於他們整個民族悲慘的淪亡？歷史的坐標應該只能是定位在近代化上。如果不是在這裏，又能在甚麼別的地方呢？

7、遲至十九世紀之初，阮元還搞不清楚近代科學與古代科學區別何在。這表明中國科學家在西方傳教士長期蒙蔽之下那種一片惶惑、莫知所從的心情。在這一點上，阮元乃是受蒙蔽者，而不是蒙蔽者。

8、學術作為天下之公器，本是相互磋切之事。他日倘能證明當年西方傳教士確曾傳來了近代科學，我將欣然放棄我原有的觀點。

何兆武 北京
2002.11.24

從歐洲的聯合看未來中國的「統一」

在《二十一世紀》2002年11月號網絡版上，我讀到陳彥的〈歐洲悖論與歐洲的聯合〉一文，如同遇到知音。

正如作者所言，歐洲聯合「是人類歷史上以民主方式走向政治聯合的獨一無二的社會工程」，是盧梭、康德、雨果等大思想家構想的實現。歐洲聯合帶給思想家們太多太多的思考，更為我們東方當政者提供了可資借鑒的歷史事實。

源於人類實踐理性的「烏托邦」，難道真像我們一直所批判的那樣是海市蜃樓嗎？三權分立、代議選舉制是歐洲啟蒙思想家為人類設計的理想社會制度。這個制度雖然仍有缺陷，但其優點也是人類歷史曾經有過的其他制度所無法比擬的。今天，歐洲走向統一，再一次以事實說明，人類可以把自己的理性思想追求（「最後的烏托邦」）變為現實。面對這種現實，大陸還要一味死守住「歷史決定論」、死守住「中國特色」這一為自己的專制統治找托辭的思想觀念嗎？

歐洲統一的先決條件是歐盟各個國家必須遵守「民主、人權、市場經濟」，必須承認自身主權的相對性。歐洲的統一說明，「神聖不可侵犯」的傳統民族國家的主權觀不是不可以向人權讓步的。聯繫到未來中華的統一，是否不應再着眼於建立一個龐大的、由大陸當主、港澳為輔這種模式所組建的另一個具有傳統主權的民族國家？而應是在平等協商的前提下達成的、一個類似今天

歐洲統一的、主權受限的新型自由民主國家聯合體。在這個聯合體內，各成員均有自己的相對主權。今天，大陸雖然完成了港澳的回歸，但這種回歸的出發點是傳統意義的主權，即外交權和軍事上的統合，而不是真正應完成的自由統一的貨幣、法律方面的新型統一。

靈山 北京
2002.12.14

歐洲聯合、美國霸權與理想主義的重建

歐洲聯合的力量衝破了古典現實主義和新現實主義理論的框架，給不斷遭到懷疑的理想主義一份新的激情和自信。對這場變革的關注已經超越了歐洲聯合本身原有的範圍和它原初的意義。然而對這種深刻變革的理解程度卻有着很大的區別。莫蘭 (Edgar Morin) 在〈從歐洲命運共同體到全球命運共同體〉一文（《二十一世紀》，2002年10月號）中所表達的對歐洲聯合的理解和闡釋，卻是沉溺於現實主義思維、對理想主義缺乏激情和想像力的我們所難以做到的。

誠如莫蘭所說，歐洲文化具有二元邏輯，既崇尚法也崇尚力，既有民主也存在過壓迫。然而它始終有一股否定和超越的力量。這不僅是歐洲文化和精神的動力，它所產生的價值也成為非西方國家從西方國家的統治和自身體制與文化的束縛中解放出來的一種武器。它也將成為將歐洲命運共同體拓展為全球命運共同體的不竭動力。歐洲文化的這種

否定和超越的力量，連同它伴隨的理想主義，通過康德、雨果等人的思想，並得益於莫內、舒曼等人的實際推動，為人類建構起一個新的存在框架，一個新的共同體。

同一期的〈全球公共產品與美國霸權〉論述美國霸權和公共物品。在莫蘭文章的啟示下，我卻不能止步於對美國提供的公共物品的分類。我所看到的美國霸權不再只是所謂的強權和霸道，我看到了在另一邊所顯示的領導、責任、自由與理想。這裏同樣有着歐洲文化、歐洲理想主義的血脈。這些為它的霸權提供了充足的合法性，強化了它的軟實力 (soft power)。美國的霸權雖然有我們中國人所反感的霸道，但仍有其合法性基礎和生命力。它依靠的不只是物質性的權力。

東亞人還沒有從現實主義的泥潭中走出來，這一方面是歷史鑄造的結果，另一方面，卻是由於東亞文化的缺陷。東亞的一極將甚至沒有美國的霸權所擁有的合法性，有的只是物質性權力。我們不能期待一個心胸狹隘、沒有自省的日本能承擔為全球共同體的建構提供精神元素。因此，中國人應該從歐洲那裏尋找理想，從康德、雨果那裏找到一種特別的智慧與激情。惟有如此，當東亞成為多極世界的一極時，它也能體現出領導、責任、自由與理想，能成為屬於全球共同體一部分的一極。

丁松泉 北京
2002.12.11

編後語

本期以「羅爾斯與當代政治哲學」作為首欄評論文章，不僅是為了紀念一代大哲羅爾斯的辭世，而且也希望通過梳理羅爾斯對二十世紀自由主義的獨特貢獻，引發對當代政治哲學和現實問題的思考。錢永祥認為，將正義而不是權利或自由作為核心概念來表達自由主義，正是羅爾斯理論的原創性所在；羅氏以正義優先原則，重新安排了自由主義諸多基本價值之間的關係，為解決民主制度中自由與平等之間的持久緊張提供了新的理論可能。謝世民評論指出，羅爾斯的政治自由主義是一種「後啟蒙的哲學計劃」；在現代性條件下，任何啟蒙式的整全性學說都無法解決多元價值之間的分歧，也就無法為憲政民主制度提供「政治證成」的公共根據；而羅爾斯的政治自由主義，正是通過建立一套能夠獲得「交疊共識」支持的政治性正義觀，為憲政民主社會整合尋找哲學基礎。周保松則圍繞一個特定的問題：「在自由民主社會中，何種經濟不平等才具有道德正當性？」展開分析討論，他細緻比較「右派」與「左派」自由主義對此問題的不同論述，闡明了羅爾斯正義理論的優越之處，同時也指出了其內部存在的張力。

大約在十年前，英語學術界曾對中國的市民社會與公共領域有過專門的討論，但至今為止這一重要的論題難以深入進展。本期「百年中國與世界」匯集了中日韓三國學者的四篇論文，力圖在充分重視東亞本土經驗的特殊性與複雜性的基礎上，對這一研究領域的遲滯有所突破。金觀濤與劉青峰從政治文化和中西比較的角度，提出「紳士公共空間」的概念，它對應着清末民初時期公共領域的特殊形態，並分析它的結構性困境以及五四前後引進西方民主憲政失敗的原因。三谷博和金容植則分別從「公議機制」和「儒家式公論政治」的歷史和傳統，來把握日本和韓國的政治性公共空間特徵以及當代政治文化的複合性。張寅性從文化資源與制度規範兩方面，探討東亞三國的「區域性國際社會」的建構與未來發展。此外，「讀書：評論與思考」欄薛湧對日本江戶史研究的評述，揭示江戶史對現代轉型重要卻被忽視的獨特歷史經驗。

除了以上兩組文章外，本期季衛東和茹瑩圍繞「自決權」概念的理論爭議及其政治實踐展開的討論，也是一組重要而值得推薦的文章。此外，陳方正對楊振寧的心靈世界的尋訪與感悟，殘雪和王曉漁對文學作品獨特而精湛的闡釋，以及探討現象學理論與當代美術關係的述評等文章，都是不可錯過的佳作。

最後，我們很高興向讀者報告，香港中文大學哲學系的石元康教授和歷史系的梁元生教授，還有明尼蘇達大學的李金銓教授（目前在香港城市大學訪問）等三位學者，應邀從今年開始加入本刊編委會。他們和本刊同仁相熟多年，對《二十一世紀》的理念和工作不但了解，而且具有熱誠，相信必然能夠為我們添增新的力量。此外，去年12月14日，本刊編委熊秉明先生因病在巴黎逝世，本刊同仁深感哀悼；本期「特稿」刊登了他的摯友及家人的追憶文章，以紀念熊先生對本刊的支持和對中國文化的貢獻。

二十一世紀評論

「新帝國主義」的崛起？

美國新保守派與布什政府的 「新帝國大戰略」

辛奉健

美國新保守派成員幾乎都是知識份子，新保守派的產生是冷戰時期對前蘇聯的威脅和國內「新左派」對美國自由主義文化造成的極大衝擊的回擊。新保守派致力於影響美國的外交政策，主張以實力（特別是軍力）來維持美國霸權，二十世紀80年代開始對美國的內政和外交施加全面影響。

以布什 (George W. Bush) 總統為核心的共和黨政府上台以來，美國的霸權外交色彩陡然加重，單邊主義傾向表現得淋漓盡致。在布什政府反恐謀霸的過程中，「邪惡軸心論」、「新帝國主義論」和「先發制人論」相繼出籠。2002年11月，共和黨又在美國中期選舉中獲勝，參眾兩院領導權都落入共和黨之手，這更加有利於布什政府實現其建立新美國帝國的夢想。上述這一切，都與美國的新保守派重新得勢息息相關。

一 對美國新保守派歷史的簡短回顧

美國新保守派成員幾乎都是知識份子，來自以紐約為中心的美國東北部地區。他們出身自由派，二十世紀70年代後期與民主黨決裂，轉入共和黨保守派陣營，故得名「新保守派」。新保守派的產生是冷戰時期對前蘇聯的威脅和國內「新左派」對美國自由主義文化造成的極大衝擊的回擊。二十世紀80年代，支持新保守派的共和黨連續在三次大選中獲勝，新保守派壓倒新自由派，取得了美國政治思潮的支配地位，開始對美國的內政和外交施加全面影響；90年代初期新保守派遭受冷遇，1994年中期選舉後，新保守派又奪取了部分勝利，共和黨長期控制美國參眾兩院的多數席位。但在克林頓 (William J. Clinton) 政府任內，新保守派一直未能恢復里根 (Ronald Reagan) 政府時期的輝煌。在美國保守派的

整個陣營中，新保守派是最專注於影響美國外交政策的派別，也是最積極地主張以實力(特別是軍力)來維持美國霸權的派別之一。

新保守派的外交理論包括三項核心內容：(1)極度崇尚實力、尤其是軍力的作用。新保守派的最優先目標就是增加軍費，以美國超強軍力的「大棒」為後盾來改造世界。新保守派認為國際關係一直處於「一切人反對一切人的叢林狀態」，即人類良知和國際法等都是無用，弱肉強食是國際關係的本質^①。因此，只有加強軍事實力才能確保美國自身的安全。與此同時，他們卻相當輕視國際制度和多邊主義的作用。(2)主張建立美國的「全球性仁慈霸權」，實現「美國治下的和平」(Pax Americana)^②。新保守派斷言，一個處於「叢林狀態」的國際體系需要有人加以控制和管理，而美國是「唯一具有這種能力的國家」，美國應謀求全球性霸權地位。新保守派的領袖人物克里斯托爾(William Kristol)指出，「如果沒有美國的領導，世界會變得更加危險，美國不僅要對威脅與挑戰進行應對，同時需要進一步塑造一個新的世界秩序」^③，因為美國確立「仁慈的全球性霸權」是「防止世界和平和國際秩序遭到破壞的唯一可靠力量」，也將「使美國有機會按照自己的利益安排這一秩序」^④。(3)強調輸出美國式民主和價值觀。新保守派用一種相當傲慢的「美國優越論」來界定美國的霸權地位和世界地位，鼓吹依仗實力將美國的民主和價值觀強加給國際社會^⑤。新保守派強調意識形態對維持美國全球領導地位的作用，認為輸出美式民主和價值觀從長遠來說符合美國的根本利益，因為這樣做「既可以在國際競爭中搶佔道德高地」，取得輿論優勢，又能夠使「那些經過美國模式改造的國家與世界最大程度地接受美國的領導」^⑥。在新保守派看來，美國外交政策的首要目標就是要「維護和強化美國的全球霸主地位」，並借助美國的自由和公正把世界引向更加美好的未來。

新保守派的外交理論包括三項核心內容：(1)極度崇尚實力、尤其是軍力的作用。(2)主張建立美國的「全球性仁慈霸權」，實現「美國治下的和平」。(3)強調輸出美國式民主和價值觀。蘇聯解體後，新保守派在老布什和克林頓政府中都未能得勢，極為失意，但並沒有消亡。

二 新保守派在布什政府中重新得勢

美國新保守派的首次得勢是在里根總統執政時期(1981-1989年)，不少新保守派人物在這八年裏成為政府高官，如柯克帕特里克(Jeane Kirkpatrick，美國常駐聯合國大使)、艾布拉姆斯(Elliott Abrams，助理國務卿)和珀爾(Richard Perle，負責國際安全政策的助理國防部長)等^⑦。新保守派迎來了首次巔峰時刻。他們與國會山上、媒體圈內的同黨裏應外合，以《公共利益》(*The Public Interest*)和《評論雜誌》(*Commentary*)等刊物為「展台」，給美國的外交政策打上了「以實力求和平」、「美國利益至上」的深深烙印。1991年蘇聯解體後，新保守派在老布什政府、尤其是克林頓政府中都未能得勢，失去昔日的輝煌，出現「保守勢力大崩潰」的趨勢。老布什政府奉行謹慎的現實主義路線，而克林頓政府的外交政策更為強調多邊主義和相互依存，這些政策實踐都與新保守派的外交理念與主張相去甚遠。因此，二十世紀90年代是新保守派極為失意的時期。他們蔑視克林頓政府所關注的國際問題，如對索馬里等地區進行人道主義干涉，支持

設立國際刑事法庭等新的多邊機構，與「無賴國家」北朝鮮達成核框架協議並派國務卿訪問它等。他們認為，這些國際挑戰和多邊機制完全是對華盛頓行動自由的新約束，偏離了確定並對抗潛在軍事對手的首要任務^⑥。

但是，新保守派並沒有走向消亡，他們一直不斷積蓄力量，等待時機東山再起。其實早在1992年，新保守派的少壯派人物沃爾福威茨 (Paul Wolfowitz，現任美國國防部副部長) 和莉比 (Lewis Libby，現任美國副總統國家安全顧問) 就為新保守派擬訂了一項行動指南，即美國《防務政策指導》報告 (The Defense Policy Guidance) 的草案。在這份報告草案中，當時還是無名小卒的沃爾福威茨和莉比要求美國抓住海灣戰爭結束後的「單極時刻」這個「前所未有的機遇」，確立美國的「絕對霸權地位」和「美國治下的和平」^⑦。這份報告草案的具體政策建議包括：阻止任何能夠挑戰美國的全球主宰地位的敵對國家崛起，從而保持美國對「西歐、東亞、前蘇聯地區和南亞」這些關鍵性地區的控制^⑧；對涉嫌開發大規模殺傷性武器的國家採取先發制人的軍事打擊；沃爾福威茨和莉比預言美國的海外軍事干涉將成為這個世界的「一種持久不變的特徵」，卻隻字未提聯合國^⑨。

布什政府在2001年上台之後，切尼、拉姆斯菲爾德、沃爾福威茨和莉比等一大批新保守派人物進入其外交決策核心。新保守派的「靈魂人物」、「美國新世紀計劃」主席克里斯托爾坦言：「二十世紀90年代的美國如同一個成長發育中的青年，對突然長出來的一身肌肉不知所措；如今應該是好好使用自己的力量、推進自己的利益的時候了。」

布什政府在2001年上台之後，提拔切尼 (Dick Cheney，美國歷史上最具有權勢的副總統)、拉姆斯菲爾德 (Donald Rumsfeld，國防部長)、沃爾福威茨和莉比等一大批新保守派人物進入其外交決策核心，使新保守派得以着手把上文提及的《防務政策指導》報告草案的一系列建議逐項變為現實。沃爾福威茨、拉姆斯菲爾德和切尼所倚重的少數新保守派思想庫和組織，包括「美國新世紀計劃」 (The Project for the New American Century)、「美國企業研究所」 (The American Enterprise Institute)、「安全政策中心」 (The Center for Security Policy)、「傳統基金會」 (The Heritage Foundation)、「全國民主基金會」 (National Endowment for Democracy) 和「戰略與國際問題研究所」 (Center for Strategic and International Studies) 等，它們向布什政府提供了一系列以單邊主義和霸權外交為本質的政策和建議，輸送了一大批新保守派及其支持者。這些思想庫和組織的座右銘就是「以實力求和平」，要求借助強化和維持美國的軍事實力、在全球推進民主和自由來實現「美國治下的和平」的永久化。

新保守派的「靈魂人物」、「美國新世紀計劃」主席克里斯托爾坦言：「二十世紀90年代的美國如同一個成長發育中的青年，對突然長出來的一身肌肉不知所措；如今應該是好好使用自己的力量、推進自己的利益的時候了。」從1991年的海灣戰爭、1999年的科索沃戰爭到2001年的阿富汗戰爭，美國都依靠其獨步天下的軍事實力取得了勝利，這促使新保守派更堅信能夠以戰爭來征服世界；「九一一」事件的發生，也未能動搖其建立「新的羅馬帝國」的夢想。新保守派從「九一一」之後迅速發動的阿富汗戰爭中得出的結論是，美國在恐怖主義面前的脆弱性，對於美國在傳統國際事務上的控制力和霸權並無太大影響。正如新保守派學者里克斯 (Thomas E. Lakis) 所言，美國應該在目前推行帝國主義政策，「重新採取里根時期保守的、強有力的擴張主義外交政策。」^⑩

顯而易見，新保守派的外交理論，對於依靠新保守派的支持而上台、因而對新保守派言聽計從的布什政府的外交政策，有顯著的指導作用和空前的影響力。實際上，我們能夠從新保守派在布什政府上台前為控制該屆政府而發表的言論與政策建議中，找出布什政府目前實行的、未來將會出台的外交政策的指導思想甚至具體內容。在2000年布什競選總統期間，克里斯托爾（現任《標準周刊》[*The Weekly Standard*]主編）和羅伯特·卡根（Robert Kagan，現任卡內基國際和平基金會高級研究員）出版了《當前的危險：美國外交和防務政策中的危機與機遇》（*Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy*）一書，收錄了珀爾（現任美國國防部國防政策委員會主席）、沃爾福威茨、貝內特（William Bennett）、羅德曼（Peter Rodman）、艾布拉姆斯、弗雷德里克·卡根（Fredrick Kagan）等一批新保守派權威戰略家和學者撰寫的文章。書中呼籲對伊拉克、北朝鮮和伊朗採取「改變政權」的政策，提出保持「美國主宰地位」的具體建議，提議建立全球導彈防禦系統，並放棄軍備控制協議，把國防開支大幅度增至美國國內生產總值的3.5%，並且闡明了支持以色列利庫德集團的立場^③。這本書為新一屆共和黨政府勾劃了藍圖，它所提出的政策建議目前幾乎全部被布什政府變為具體的外交政策加以實施：美國對伊拉克動武已成事實；它在2002年12月正式退出《反彈道導彈條約》，布什已宣布在2004年前完成部署初步的國家導彈防禦系統；美國2003財年的國防開支為3,930億美元，已佔美國國內生產總值3.5%以上；布什政府對以色列沙龍政府的偏袒已招致全球（包括其諸多的盟國）的譴責。布什政府將該書的許多作者（如珀爾和沃爾福威茨等）納入外交政策思想庫或決策部門，並廣泛採納書中建議，顯示出新保守派繼里根總統執政以來，再次成功地控制了美國的外交政策。克里斯托爾和卡根在該書中寫道^④：

當前的國際體系並非建立在均勢的基礎之上，而是建立在美國霸權的基礎之上。國際金融機制是由美國締造，並為美國利益服務的；國際安全框架實質上是一個由美國領導的各個聯盟（如北約和美日同盟）的集合體；美國人所稱的國際「規範」，實際上是美國和西歐所倡導的原則的反映；既然目前相對平穩的國際環境是美國霸權影響力的產物，對美國霸權影響力的任何削弱，都會導致其他國家更大程度地按照自身的需要來塑造世界。中國和俄羅斯等國如果獲得機會，就會塑造一個與目前大相逕庭的國際體系。它們對國際「規範」的界定，毋庸置疑，也將與美國大相逕庭。因此，美國的霸權必須被積極主動地加以維持，正如這一霸權被積極主動地贏得一樣。

新保守派有關「積極主動地維持美國霸權」的建議，已被布什政府全盤採納並付諸行動。如果我們再把時間向後回溯一些，就能夠進一步洞悉布什政府目前推行的外交政策的源泉所在。1996年，新保守派在為共和黨候選人多爾

2000年布什競選總統期間，克里斯托爾和卡根出版《當前的危險》一書，書中呼籲對伊拉克、北朝鮮和伊朗採取「改變政權」的政策，提出保持「美國主宰地位」等具體建議。此書為新一屆共和黨政府勾劃了藍圖，它所提出的政策建議目前幾乎全部被布什政府變為具體的外交政策實施。

(Robert Dole) 助選時，卡根和克里斯托爾在發表於《外交事務》(*Foreign Affairs*) 上的〈走向新的里根式外交政策〉(“Towards A Neo-Reaganite Foreign Policy”)一文中指出，新保守派正在籌劃一項旨在使美國贏得「單極時刻」的全球性主宰地位(霸權)，並將其延長到下個世紀的新的外交政策議程，人們稱之為「新里根主義」，其主要內容是：(1) 美國應該效仿里根政府在二十世紀80年代所推行的「以實力求和平」的外交政策，以「意識形態和戰略上的主導地位」來界定美國的霸權，美國對世界事務的支配能力應遠在其他國家之上，不應該與其他大國「分享」對全球的領導權^⑥；(2) 為保持美國的全球性霸權地位，美國必須防止在歐洲、東亞和中東出現威脅其領導地位的地區性強國，必須大幅度增加國防開支，使美國軍隊強大得使其他國家被迫放棄與美國進行軍事競爭的考慮^⑦；(3) 美國要想保持當前的超強地位，必須「積極主動地在全球推廣民主、自由市場制度及對自由權力的尊重」^⑧。布什政府在2002年9月20日出台的新國家安全戰略中，公開宣稱要利用「美國目前擁有無與倫比的軍事實力和舉足輕重的經濟、政治影響力」，來實現美國式民主和自由的全球化、「推進自由市場和自由貿易」和「建立民主的基礎」的戰略目標，對照克里斯托爾和卡根所倡導的「新里根主義」，我們肯定不會再認為它們是布什政府「裝點門面」的「道具」，而是新保守派不遺餘力追求的真實目標。

早在1996年，卡根和克里斯托爾提出「新里根主義」，旨在使美國贏得「單極時刻」的全球性主宰地位，並將其延長到下個世紀的新的外交政策議程。布什政府在2002年出台的新國家安全戰略中，宣稱要利用「美國目前擁有無與倫比的軍事實力和舉足輕重的經濟、政治影響力」，來實現美國式民主和自由的全球化的戰略目標。

三 聚焦「美國新世紀計劃」

1997年春季，克里斯托爾、卡根、傑克遜(Bruce Jackson)、施密特(Gary Schmitt)等新保守派建立了「美國新世紀計劃」^⑨，由克里斯托爾擔任主席，美國「新公民計劃」(New Citizenship Project)提供資助。「美國新世紀計劃」在其網站明確提出自己的立場：美國的領導地位對美國人和整個世界都是有利的；這一領導地位「需要軍事力量、外交手段和對道義的承諾來維持」。「美國新世紀計劃」的研究領域涉及國防與國家安全、北約／歐洲事務、伊拉克／中東問題、東亞、巴爾幹地區及一些全球性熱點問題，它界定了自己致力於實現的四大目標：(1) 顯著增加國防開支以實現美國的全球責任；(2) 強化與民主盟國的合作，同時「挑戰和改變那些對美國的利益和價值觀持敵視態度的政權」；(3) 在國外推廣政治和民主自由的事業；(4) 推動能夠維護和擴展符合美國國家安全、經濟繁榮和民主價值觀的國際秩序的建立，即建立美國的全球性霸權國地位^⑩。簽名支持「美國新世紀計劃」的成立的新保守派知名人物包括沃爾福威茨、莉比、拉姆斯菲爾德、切尼、艾布拉姆斯等二十五人。

從1997年至今，「美國新世紀計劃」成員經常以致總統公開信或者發表適時聲明的形式，向共和黨和布什政府(2001年1月之後)提供了許多內部報告和建議，並且不斷在《標準周刊》、《國民評論》(*National Review*)、《評論雜誌》、

《國家利益》(*The National Interest*)、《華爾街日報》(*Wall Street Journal*)、《華盛頓時報》(*The Washington Times*)等新保守派的喉舌上，以及利用在美國國會作證、召開研討會等機會，宣傳其政策主張。其中《當前的危險：美國外交和防務政策中的危機與機遇》(該報告後來以書的形式出版)、《重新構築美國的防務》、《布什主義》、《防務及同時打贏兩場戰爭的戰略》、《對台軍售》等報告和文章，對布什政府產生了顯著而深遠的影響。

例如，為幫助布什競選總統及影響其上台後的外交政策，「美國新世紀計劃」於2000年9月公布了《重新構築美國的防務》的報告，全面闡述了新保守派的防務戰略目標。新保守派在該報告中指出，希望這份報告能夠「為維持美國霸權、阻止競爭性大國的崛起和塑造符合美國的原則和利益的國際秩序」提供藍圖。新保守派在這份報告中提出的美國防務戰略目標主要包括：(1) 研發與部署導彈防禦系統，以保護美國本土及其盟國，同時退出《反彈道導彈條約》；(2) 增加國防開支，爭取使其以每年150-200億美元的速度遞增；(3) 為有效保護美國本土，必須改造美國的核力量，制訂新的核戰略，同時研發新型核武器，以適應新的軍事行動的要求；(4) 阻止伊拉克、朝鮮和伊朗或與它們類似的國家損害美國的領導地位，脅迫美國的盟國，或者威脅美國本土；(5) 為維持「美國治下的和平」和「一個單極的二十一世紀」，美國必須完成的四大主要使命是「鞏固和擴展民主和平主導的地區」、「阻止新的大國競爭者的出現」、「控制關鍵地區(歐洲、東亞和中東)」和「積極推動美國軍隊和戰爭的轉型」；(6) 控制太空和「網絡空間」，控制太空的主導權^②。該報告總結說，為維持美國在整個二十一世紀的霸權，世界秩序必須建立在「美國軍事力量的無可匹敵的超強地位的基礎之上」^③。「美國新世紀計劃」為布什政府搖旗吶喊的另一實例是，擔任該組織執行理事的施密特及其成員道奈爾利(Tom Donnelly)不遺餘力地倡導確立「布什主義」。他們把「布什主義」歸納為三項主要內容：(1) 積極地謀求美國的全球性領導地位；(2) 對「無賴國家」(如伊拉克、伊朗和北朝鮮)實施「改變政權」的政策；(3) 在全球範圍內推進自由民主原則^④。至於布什政府在上台後是如何全面實施新保守派制訂的上述防務目標及其倡導的「布什主義」，筆者在這裏不再詳述，因為布什政府在最近兩年多來所推行的大部分外交政策，已經向新保守派遞交了一份滿意的答卷。

「美國新世紀計劃」對布什政府外交政策的空前強大的影響力，最突出地表現在伊拉克問題上。早在2002年2月7日阿富汗戰爭接近尾聲之時，「美國新世紀計劃」主席克里斯托爾在美國參議院外交關係委員會作證時，就為布什政府明確提出了下一步的行動計劃：「各位議員讓我回答『反恐戰爭的下一個目標是甚麼』這個問題，我的答案是伊拉克，我認為伊拉克應該被作為下一個目標。」^⑤今年2月，在布什政府積極備戰伊拉克、而國際反戰輿論(包括法、德、俄、中等大國的一致反對)一浪高過一浪之時，克里斯托爾與新保守派的另一重要人物卡普蘭(Lawrence F. Kaplan)迅速出版了《伊拉克戰爭：薩達姆的暴政與美國的使

早在2002年2月阿富汗戰爭接近尾聲之時，克里斯托爾就為布什政府明確提出下一步的行動計劃：「讓我回答『反恐戰爭的下一個目標是甚麼』這個問題，我的答案是伊拉克。」他後來更指出：伊拉克戰爭是「美利堅帝國確立全球性霸主地位所必須承受的負擔，是一場能夠為美國人民帶來更多安全的戰爭」。

命》(The War over Iraq: Saddam's Tyranny and America's Mission)一書，為布什政府助威打氣。克里斯托爾和卡普蘭在該書中指出，伊拉克戰爭的意義將會遠遠超出「把薩達姆趕下台和為伊拉克人民帶來幸福」，這場戰爭的意義也遠不止於「決定中東的未來和反恐戰爭的未來」；它的意義「在於美國在二十一世紀將在全球發揮何種作用，在於美國人將在何種世界上生存」。他們的結論是，伊拉克戰爭是「美利堅帝國確立全球性霸主地位所必須承受的負擔，是一場能夠為美國人民帶來更多安全的戰爭」²⁹。換句話說就是，美國必須發動伊拉克戰爭，布什政府決心一戰的策略是正確的。「美國新世紀計劃」的其他許多成員也四處發表文章或演講，論證布什政府對伊拉克開戰的正義性。這些新保守派普遍認為，對伊拉克動武不但能夠推翻薩達姆政權，使整個中東按照美國的願望實現民主化，北朝鮮和伊朗也將嚇得瑟瑟發抖從而斷絕發展核武器的一切念頭。他們還希望借助伊拉克戰爭控制波斯灣的石油和地緣政治格局，牽制日本、歐洲、中國，進而控制整個世界——而這正是布什政府的夢想。

四 新保守派的發展趨勢

珀爾既是單邊主義的倡導者，也是主張對伊拉克動武的鷹派代表人物。他協助建立了「安全政策中心」和影響力日益擴大的「猶太人國家安全研究所」。今年，在聯合國安理會審議伊拉克武器核查問題、美英有關授權對伊拉克動武的議案時，他主張美國可以拋開安理會而單方面對伊拉克動武。布什的觀點完全是珀爾建議的翻版。

除了「美國新世紀計劃」之外，能夠對布什政府的外交決策發揮至關重要的影響力的新保守派思想庫或組織，還包括「美國企業研究所」和「美國傳統基金會」等。長期以來，「美國企業研究所」一直站在呼籲對無賴國家發動先發制人的軍事打擊行動的最前沿，並指責美國及其歐洲盟國與北朝鮮、伊朗和伊拉克「修好」的所有努力都是「綏靖政策」³⁰。布什政府實質上接受了「美國企業研究所」在中東問題上推行的所有政策立場。今年2月28日，布什總統在「美國企業研究所」發表了有關後薩達姆時代的伊拉克重建計劃的演講，並專門對「美國企業研究所」向本屆政府提供二十名決策官員，以及六十年來對美國作出的巨大貢獻表示感謝³¹。布什政府也正在逐步接受「美國企業研究所」的下述觀點：對美國充當「救世主」角色和進行類似行動的堅定信念，支持以色列對付穆斯林的重要性，堅信軍事力量在一個本質上符合「霍布斯狀態」的世界上處於首要地位的觀點。儘管沒有納入官方言論，但布什政府中的新保守派也相信「美國企業研究所」關於美國與中國的衝突不可避免的觀點³²。

在「美國企業研究所」為布什政府輸送的眾多官員中，現任國防政策委員會主席珀爾最為引人注目。他既是單邊主義的倡導者，也是主張對伊拉克動武的強硬「鷹派」代表人物，他協助建立了「安全政策中心」和影響力日益擴大的「猶太人國家安全研究所」。今年1-3月，在聯合國安理會對伊拉克武器核查問題、美英有關授權對伊拉克動武的議案進行審議之時，珀爾以〈聯合國是能夠使動用武力合法化的唯一機構嗎？〉為題，公開主張美國在必要時，可以拋開聯合國安理會而單方面對伊拉克動武³³。3月6日，在法、德、俄、中等大國明確反對美英對伊拉克動武的呼聲中，布什總統在回答記者有關美國是否會在聯合國

安理會沒有明確授權的情況下對伊動武時指出：「在涉及美國安全的問題上，如果我們需要採取行動，我們將採取行動，我們不需要聯合國同意我們這樣做。……我們的確不需要任何人的許可。」²⁹ 布什的觀點完全是珀爾建議的翻版。

美伊戰爭的結局與新保守派的未來息息相關。美伊戰爭最可能的結局是，美國對伊拉克的戰爭和伊斯蘭恐怖份子對美國的戰爭相互交織、各有得失。這可能以下述形式出現：(1) 美國相對輕而易舉地贏得這場戰爭；(2) 伊斯蘭恐怖份子對美國本土發動的襲擊再次得逞。第一種情況將最大程度地強化新保守派的「美國軍事力量無所不能」和「美國建立全球性霸權是可行的」的思想；而第二種情況將最大程度地強化「為阻止伊斯蘭恐怖份子對美國的襲擊，美國必須建立全球性霸權」的思想。這兩種思想的結合，將激發新保守派投入迅速的、自認為理所當然的、大規模的、專心致志的精力來建立一個全球性美國帝國，因為他們會說服布什政府相信，實現美國的全球性霸權並非僅僅是一項政策選擇，而是一種生死攸關的必需品。伊斯蘭恐怖主義的擴張與美國新保守派建立全球性霸權的努力陷入一種不斷升級的惡性循環之中，兩者都試圖追求支配地位，世界將會見證兩者之間極具破壞性的鬥爭，而美國新保守派可能會在這場鬥爭中逐漸失去美國民眾的支持，因為美國民眾發現新保守派建立全球性霸權和追求絕對安全、絕對軍事優勢的努力，並未能為他們帶來安全，反而帶來了更多的恐懼和恐怖襲擊。

總體而言，新保守派對美國超強軍事力量的倚重程度，已經到了無以復加的地步。他們堅信，軍事實力足以使美國為所欲為、獨步天下。因此，他們把關注的重點放在捍衛美國國家利益（特別是軍事和能源問題），從而確保美國的超強軍事霸權之上。美國經濟的持續低迷，布什政府減稅計劃所帶來的鉅額預算赤字，新保守派內部對美國反恐戰線拉得過長的日益加劇的擔心，以及美國民眾對遭受新一輪恐怖襲擊的持續憂慮，正在造成新保守派內部的分裂和民眾基礎的動搖。

但是，至少在未來六年內，新保守派對美國外交政策的支配地位很可能會繼續得以保持，這是因為：(1) 美國民眾對布什政府的高支持率，可能使布什在2004年的總統競選中再次獲勝，從而使新保守派繼續像目前一樣控制美國外交政策的決策部門；(2) 2002年11月美國的中期選舉之後，支持新保守派的共和黨控制了國會參眾兩院，新保守派推行其外交政策時會更為順利，他們鞏固了布什政府中的主導力量的地位，進一步掌握了美國外交決策的主動權；(3) 美國面臨日益嚴重的恐怖主義和大規模殺傷性武器（核生化武器）威脅，美國反恐戰爭的對象和範圍進一步擴大，包括對伊拉克發動的戰爭、把防止大規模殺傷性武器放在與反恐同等重要的位置等，在此背景下，美國民眾可能繼續支持布什政府增加軍費、部署國家導彈防禦系統的政策。新保守派也會利用國內的有利形勢及其在政府和國會的強勢地位，借助他們控制的眾多媒體和刊物來廣泛推廣其外交理論，以吸引更多支持者。

新保守派很可能至少在未來六年內，仍然控制美國的外交政策。因為布什可能在2004年再次獲選總統，2002年中期選舉之後，支持新保守派的共和黨又控制了國會參眾兩院，而且美國面臨日益嚴重的恐怖主義和大規模殺傷性武器威脅，民眾可能繼續支持布什政府擴軍。

五 布什政府的「新帝國大戰略」

新保守派認為，要想實現美國的絕對霸權、絕對領導、絕對安全和絕對軍事優勢，在此基礎上建立美國的全球性霸權，就必須實施一項新的大戰略。在新保守派的推動下，布什政府上台後立即實施以「先發制人」為核心的「新帝國大戰略」^⑩，其主要內容包括以下五點：

1、維護一個單極的世界和美國的絕對霸權，不允許與美國勢均力敵的競爭對手出現。2002年6月，布什在西點軍校的演講中指出：「美國擁有，並且計劃保持無可匹敵的軍事實力，進而……使美國的對手與其進行討價還價的能力受到最大程度的限制。」新保守派認為，自二十世紀90年代以來，美國實力的增長比其他主要大國要快得多，美軍已獨步天下，目前必須使其上述優勢永遠保持下去。新保守派想要造成這樣一個既成事實：美國的優勢是如此遙遙領先，以致於其他國家甚至放棄了追趕美國的嘗試。新保守派戰略家把這種戰略稱為「無法突破」的戰略，即「美國在研發技術優勢(在機器人、衛星、精確打擊武器等等)方面進步得如此之快，以致於沒有任何國家或聯盟能夠再挑戰美國作為全球領導者、保護者和執法者的地位」^⑪。

2、對美國面臨的威脅進行重新評估，把恐怖主義和大規模殺傷性武器的擴散視為美國的頭等敵人。冷戰結束後，新保守派曾經將俄羅斯和中國視為未來的主要敵人，例如，美國1997年《四年防務評估報告》就指出，「2015年後，俄國和中國將會成為美國新的全球性對手」。但在「九一一」恐怖襲擊之後，新保守派改變了看法。他們認為，大規模殺傷性武器目前被恐怖組織用來攻擊美國的可能性越來越大，並且日益成為「無賴國家和恐怖份子勒索美國及其盟國的工具」，因此，布什政府在2002年9月和12月分別出台的《美國國家安全戰略》和《抗擊大規模殺傷性武器的國家戰略》中，把恐怖主義和大規模殺傷性武器的擴散明確界定為美國面臨的頭號威脅^⑫，要求借助全球性反恐戰爭和反擴散努力，消除它們對美國的威脅。

3、以「先發制人」為本質，要求對恐怖組織和「無賴國家」發動「先發制人」的打擊。布什政府認為，「無賴國家」和恐怖組織今後肯定會繼續對美國及其盟友發動類似於「九一一」事件的隱蔽而突然的襲擊。要想成功地阻止和應對這些「非對稱性威脅」，傳統的遏制與威懾戰略已經顯得力不從心，必須以「先發制人」戰略取而代之。2002年9月份的《美國國家安全戰略》明確指出：「如果有必要，美國會毫不猶豫地單獨採用行動，通過對無賴國家和恐怖份子採取先發制人的行動，行使美國的自衛權。」^⑬

4、重新確定「主權」的含義，隨意裁定別國主權。新保守派認為，既然恐怖組織無法被威懾住，美國必須在任何時候都作好準備，在全球各個角落採取先發制人的行動，摧毀恐怖威脅。另外，一些收留、包庇恐怖份子或者無法在自己的境內執行法律的國家，實際上也喪失了它們的主權。美國國務院政策規劃司司長哈斯(Richard Hass)最近對這一觀點進行了解釋：

布什政府相信，「無賴國家」和恐怖組織今後還會對美國發動類似於「九一一」的襲擊。新保守派認為，既然無法威懾恐怖組織，美國就必須隨時準備在全球各個角落採取先發制人的行動，摧毀恐怖威脅。他們還認為，收留、包庇恐怖份子或者無法在自己的境內執法的國家，實際上也喪失了它們的主權。

人們在本屆政府將看到一項新原則或一系列新思想的出現……可以稱之為「主權有限論」。主權是與責任相伴而生的：一個國家不能屠殺其人民，也不能以任何方式支持恐怖主義。如果一國政府未能擔負起這些責任，那麼，它就喪失了主權中的一些權利，包括在它本國領土內進行統治的權利。其他政府，包括美國，就獲得了進行干涉的權利。如果面對恐怖主義威脅，其他國家甚至擁有了進行先發制人的干涉的權利……這是自衛的一種形式。如果你認為這不是一個是否會遭受攻擊，而是何時遭受攻擊的問題，你確實可以採取先發制人的行動。

5、輕視國際準則、條約和安全合作關係。新保守派認為，「美國已經足夠強大，擁有足夠的實力和遠程投送能力來依靠自己獨斷專行」^④。他們一直深深懷疑國際準則和條約的有效性，主張美國不應該身陷於那些充滿缺陷和限制自由的國際多邊規則和機構之中。在新保守派看來，隨着反恐風險的持續增大，美國在反恐戰爭中使用武力的頻率將日益增多，那麼制裁和限制使用武力的多邊準則和協議只會成為巨大障礙，因此美國的頭等任務是消除威脅，而不是遵守國際準則。布什政府對大批國際條約和機構予以批判與拋棄，從退出《反彈道導彈條約》，拒絕簽署《京都議定書》、《禁止生物武器公約核查機制》，到拒絕參加國際刑事法庭，都反映出它對新保守派主張的貫徹。

但筆者認為，新保守派和布什政府借助這項「新帝國大戰略」構築「新羅馬帝國」的夢想，最終會由於下述三個原因而歸於失敗：第一，為所欲為的美國將面對更加敵對的國際環境，使美國更難以實現自己的利益。美國得以長期作為世界頭號國家的前提，在於它必須依靠諸多聯盟體系來維持其優勢地位，而「新帝國大戰略」必將使美國面臨被孤立的危險；第二，美國將為實施這項大戰略而付出難以承受的經濟和道義代價。雖然經濟實力使美國能夠在短期內保持顯著的軍事優勢，但直接捲入其他國家（如阿富汗和伊拉克）的內部政治糾紛，將使美國負擔過多的有形和無形代價；第三，這項大戰略將使美國無法得到其所需要的國際合作。在反恐方面，美國需要其他國家在情報、執法以及後勤方面給予合作。為實現貿易自由、全球金融穩定、制止跨國犯罪等，美國需要合作夥伴。但是，其他國家不會默許美國自封為全球安全的保護國。

這項「新帝國大戰略」是以「先發制人」為本質，而「先發制人」是以假想敵為攻擊對象，即美國只要給自己所仇視的國家貼上「心懷不軌」的標籤，就可以對其動用武力。這無異於為美國隨意侵犯別國主權、顛覆別國政府開了一張通行證，顯然不可能得到國際社會大多數國家的認可。「先發制人」的危險還在於，美國依仗其獨步天下的軍事實力，如果在今後隨心所欲地對敵人發動先發制人的軍事打擊，「可能會迫使一些敵對國千方百計地盡快獲取大規模殺傷性武器，因為只有擁有這些武器，才可能對美國產生威懾作用。」^⑤這是一種極有可能出現的安全困境。另外，一旦美國認為它可以採取「先發制人」戰略，它就無法制止其他國家加以效仿。這就意味着國際穩定秩序的喪失，如果這種局面成為現

新保守派構築「新羅馬帝國」的夢想，最終會由於下述三個原因而失敗：第一，為所欲為的美國將面對更加敵對的國際環境，使美國更難以實現自己的利益。第二，美國將為實施這項大戰略而付出難以承受的經濟和道義代價。第三，這項大戰略將使美國無法得到所需的國際合作。

實，美國也必定會深受其害。總之，這項以「先發制人」為本質的「新帝國大戰略」，將使美國在推行其外交政策時失去合作者，在國際社會陷於空前孤立，並將最終葬送其超強霸權國的地位。

美國哈佛大學肯尼迪政治學院院長納伊 (Joseph S. Nye Jr.) 警告說，「(新保守派)對霸權的追求有一種危險，即他們的外交政策總是不停地加速，沒有煞車的時候。他們只聚焦於單極和霸權，過份誇大了美國在這個不斷變化的世界中為實現其追求結果的能力之極限。」^② 歐盟外交委員會委員彭定康 (Chris Patten) 也警告說：「阿富汗戰爭也許使美國增強了一些危險的直覺，使它認為軍事力量的投送是真正安全的唯一基礎；認為美國除了自己之外可以不依靠任何人。」

德國著名學者喬菲 (Josef Joffe) 指出：「歷史告訴我們，霸權國總是自我終結。排名第二、三、四名的世界強國將會組建對抗性聯盟並策劃擊敗霸權國的計劃。這在拿破崙身上得到了應驗……。霸權招致更為龐大的反霸權力量，這是世界政治的最古老規則。」^③ 美國著名學者沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 最近以〈美國鷹墜地〉 (“The Eagle Has Crash Landed”) 為題，論述了美國霸權的不可逆轉的衰落趨勢：「從越南戰爭、巴爾幹到中東，再到『九一一』事件的一系列挑戰，已顯示出美國霸權的局限性。美國已經在經濟、軍事和意識形態上全面衰落。在今後十年裏，美國主導世界事務的能力將不斷下降」。沃勒斯坦警告說，美國目前仍在繼續四處施加傲慢無知的壓力，其狂妄自大的言行必然會產生消極後果：它強迫別國勉強同意自己的所作所為，只會招致與日俱增的憤恨；美國目前對自身信譽的揮霍速度之快，甚至超過它在二十世紀60年代對其黃金的揮霍速度，「實際的問題不是美國霸權是否正在衰落，而是美國能否找出一條體面地衰落下去、對全球及其自身的破壞性最小的道路」^④。

哈佛大學的納伊警告：「(新保守派)對霸權的追求有一種危險，即他們的外交政策總是不停地加速，沒有煞車的時候。」 歐盟外交委員會委員彭定康也說：「阿富汗戰爭也許使美國增強了一些危險的直覺，使它認為軍事力量的投送是真正安全的唯一基礎。」 德國學者喬菲指出：「霸權國總是自我終結。這在拿破崙身上曾得到了應驗。」

註釋

① David Frum, "The Righter than Newt", *The Atlantic Monthly* (March 1995): 61-84.

②⑤⑥⑦ William Kristol and Robert Kagan, "Towards A Neo-Reaganite Foreign Policy", *Foreign Affairs* 70, no. 4 (July-August 1996): 18-32; 20-21; 23-26; 27-28.

③ 〈克里斯托爾採訪錄〉，《中國時報》(台灣)，2001年6月15日。

④ Charles William Maynes, "Contending Schools", *The National Interest*, no. 63 (Spring 2001): 52.

⑤ Robert Kagan, "Democracies and Double Standards", *Commentary* 104, no. 2 (August 1997): 19-26.

⑥ William Kristol and Robert Kagan, "Foreign Policy and The Republican Future", *The Weekly Standard*, 7 September 1998.

⑦ 元簡：〈新保守派的外交思想及其在美國的影響〉，《國際問題研究》，1998年第2期，頁23。

- ⑧⑩⑫⑭ Tom Barry and Jim Lobe, "The Men Who Stole the Show", *Foreign Policy In Focus Report* (October 2002): 3; 1; 7; 7.
- ⑨⑩ Paul Wolfowitz, "Remembering the Future", *The National Interest*, no. 59 (Spring 2000): 36; 36.
- ⑫ Thomas Lekis, "Isn't An Empire? A Debate On America's Role Is Silently Going On", *The Washington Post*, 31 August 2001.
- ⑬ William Kristol and Robert Kagan, "The Present Danger", *The National Interest* (Spring 2000): 57-69.
- ⑭ William Kristol and Robert Kagan, ed., *Present Dangers: Crisis and Opportunity in American Foreign and Defense Policy* (San Francisco, Calif.: Encounter Books, 2002).
- ⑮ www.newamericancentury.org
- ⑯ www.newamericancentury.org/statements.htm
- ⑰ "Rebuilding America's Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century", A Report of the Project for the New American Century. 報告全文見：www.newamericancentury.org/publicationsreports.htm.
- ⑱ 同上"Rebuilding America's Defenses" · 頁75-76。
- ⑲ Gary Schmitt and Tom Donnelly, "The Bush Doctrine", 30 January 2002. www.newamericancentury.org.
- ⑳ Testimony of William Kristol to the Senate Foreign Relations Committee, 7 February 2002. www.newamericancentury.org.
- ㉑ Lawrence F. Kaplan and William Kristol, *The War over Iraq: Saddam's Tyranny and America's Mission* (San Francisco, Calif.: Encounter Books, 2003).
- ㉒ President George W. Bush Speaks at AEI's Annual Dinner, 28 February 2003. www.aei.org.
- ㉓ Richard Perle, "Is the UN the Only Institution That Can Legitimize Force?", *New Perspectives Quarterly* (Winter 2003).
- ㉔ usinfo.state.gov/0307bush.htm
- ㉕ 「新帝國大戰略」一詞首先由美國學者伊肯伯瑞(G. John Ikenberry)提出·詳細內容見：G. John Ikenberry, "America's Imperial Ambition", *Foreign Affairs* 81, no. 5 (September-October 2002): 44-60.
- ㉖⑳㉗ 同上Ikenberry · 頁50 ; 54 ; 57。
- ㉘ *The National Security Strategy of the United States of America*, 2002版《美國國家安全戰略》全文見：www.whitehouse.gov/nsc/nss.html ; *National Strategy to Combat Weapons of Mass Destruction*, 2002版《抗擊大規模殺傷性武器的國家戰略》全文見：www.whitehouse.gov/nsc.
- ㉙ 同上*The National Security Strategy of the United States of America* · 頁15。
- ㉚ Joseph S. Nye Jr., *The Paradox of American Power* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), 140.
- ㉛ Stephen G. Brooks and William C. Wohlforth, "American Primacy in Perspective", *Foreign Affairs* 81, no. 4 (July-August 2002): 24.
- ㉜ Immanuel Wallerstein, "The Eagle Has Crash Landed", *Foreign Policy*, no. 131 (July-August 2002): 15.

歐美關於伊拉克危機的分歧及其淵源

2002年9月12日，「九一一」事件一周年之際，美國總統布什 (George W. Bush) 以「十年的謊言與挑戰」為題向聯合國安理會公布了美國有關伊拉克違反聯合國決議的報告，將伊拉克問題正式提交到聯合國的論壇之上。自此，要不要以軍事手段解決伊拉克危機就成為國際社會討論的焦點。以法德為代表的一部分歐洲國家及絕大部分歐洲民眾持反對意見，相對則是以美英為首包括一部分東歐國家的主戰派。怎樣看待歐美在伊拉克問題上的分歧？主戰與反戰雙方各有那些理據？雙方的分歧僅僅是在處理伊拉克危機上的方法與策略之分，還是存在着更為深刻的利益與價值上的分歧？本文自然難以對所有這些問題作出回答，僅期望從目前伊拉克危機及其國際性的討論所顯示出的一些傾向性的問題出發，梳理歐美分歧的脈絡及其可能的影響。

「九一一」事件後，法國《世界報》主編哥龍巴尼在頭版寫道：「我們都是美國人」，充分表達了法國人同仇敵愾的義憤。但不到一年之後，歐洲輿論的主流聲音卻變了調門。哥龍巴尼用同一題目出了一本書，題目雖然一樣，但後面卻加了一個問號——「我們都是美國人？」，精神因而大異其趣。

首先，從現象層面上看，十分引人注目的是，從「九一一」慘案到目前，歐洲民意在對美國的態度上發生了重大轉變。「九一一」事件之後，世界震驚。作為美國的最主要同盟，歐洲對美國受到恐怖主義攻擊同病相憐。歐洲各國政府與輿論全力支持美國事後發動的反恐鬥爭。當時，法國最重要的報紙《世界報》(Le Monde) 主編哥龍巴尼 (Jean-Marie Colombani) 在頭版寫道：「我們都是美國人」，充分表達了法國人對美國遭到慘烈襲擊的同仇敵愾的義憤。然而，「九一一」事件不到一年之後，法國、德國甚至歐洲整個輿論的主流聲音卻變了調門。曾經發出過「我們都是美國人」的強音的《世界報》，如今被一些美國學者戲稱為反美報紙。而哥龍巴尼本人後來又用同一題目出了一本書，題目雖然一樣，但後面卻加了一個問號——「我們都是美國人？」，精神因而就大異其趣。

歐洲與美國的分歧表現在一系列國際問題上。在處理中東衝突問題上，美國更為支持以色列的強硬政策，而歐洲則堅持衝突只能通過政治對話獲得解決。在海牙國際刑事法庭問題上，美國站在美國主權不容侵犯的立場上，以美國

人必須具有國際司法豁免權作為認可這一法庭的條件，而歐洲人則認為海牙國際法庭是世界法制秩序的奠基條件之一，任何國家都不能超然於這一法制秩序。歐洲與美國在環保問題上也存在分歧，布什政府單方面否決《京都議定書》使歐洲一直耿耿於懷。歐美在對待轉基因產品和經濟貿易問題上也存在重大分歧。

上述分歧一些屬於歐美傳統的利益摩擦的範圍，另一些則源於歐美對國際秩序、地球生態等問題的不同態度，如海牙國際法庭及《京都議定書》。這些分歧大多由來已久，但在美國因「九一一」事件發起全球反恐行動以後，尤其是阿富汗戰爭結束以後變得日益明顯甚至激化。而在對待進攻伊拉克問題上，歐美分歧達到了前所未見的程度。

按照今年2月份全歐洲範圍內的一次民意測驗，歐盟十五國有82%的被訪者反對美國在沒有聯合國安理會授權的情況下進攻伊拉克；即使在其政府明確宣布支持伊拉克戰爭的東歐，也有75%的人反對美國對伊動武。歐盟各國甚至有54%的人對如今美國在世界範圍內的行動持否定態度。需要指出的是，與傳統的歐美政策分歧不同的是，在伊拉克問題上，民意比政府走得更遠，在法德是民意推着政府走；而在英國、西班牙等，民意同政府的調子背道而馳。元月30日，以英國為首的歐洲八國首腦共同簽署了一項公開聲明，呼籲歐洲應該在解決伊拉克危機上同美國保持一致。在這項聲明上簽字的八國首腦分屬於五個歐盟現成員國和將於2004年加入歐盟的三個國家。歐盟成員中，除了英國首相布萊爾 (Tony Blair) 外，還有西班牙首相阿斯納爾 (José Maria Aznar)、意大利總理貝盧斯科尼 (Silvio Berlusconi)、葡萄牙總理巴羅佐 (Durão Barroso) 及丹麥首相拉斯穆森 (Anders Fogh Rasmussen)。屬於東歐的三個國家領導人是捷克總統哈維爾 (Václav Havel)、波蘭總理米萊爾 (Leszek Miller) 和匈亞利總理邁傑希 (Péter Medgyessy)。然而，即使在這些國家，民意調查也顯示了民眾強烈的反戰情緒。如82%的匈亞利人、79%的丹麥人、84%的英國人、80%的西班牙人、72%的意大利人反對美國單邊進攻伊拉克。無論自己政府的立場如何，80%的歐洲人對歐洲的傳統盟國美國的一次如此重大的行動持反對態度，這在歐洲歷史上是罕見的，既非任何反美主義的情緒可以解釋，也大大超出了傳統的反對所有戰爭的和平主義者的小圈子^①。

歐美在中東衝突、海牙國際刑事法庭、《京都議定書》等問題上存在由來已久的分歧。需要指出的是，與傳統的歐美政策分歧不同的是，在伊拉克問題上，民意比政府走得更遠，在法德是民意推着政府走；而在英國、西班牙等，民意同政府的調子背道而馳。80%的歐洲人對傳統盟國美國的一次如此重大的行動持反對態度，這在歐洲歷史上是罕見的。

二

歐洲民意為甚麼如此一面倒地反對發動伊拉克戰爭？這大致可以從戰爭的合理性、法理程序、戰爭的後果等方面來分析。

到目前為止，以美英為主的主戰派的公開理據有大致三點：一、伊拉克薩達姆 (Saddam Hussein) 政權是世界上最為專制、暴烈的政權之一。這個政權不僅肆無忌憚地鎮壓國內反對派，甚至對本國的少數族群如庫爾德人和對伊斯蘭教的什葉派使用化學武器。同時，薩達姆政權也有對外發動侵略戰爭的前科，如80年代持續九年的兩伊戰爭，90年吞併科威特等。二、伊拉克擁有大規模殺傷性武器，並一再違反聯合國有關伊拉克問題決議，拒不消除此類武器。三、伊

拉克支持巴勒斯坦自殺性恐怖組織並同本拉登 (Osama bin Laden) 的「基地」組織 (al Qaeda) 有聯繫。

從反戰一方的立場來看，上述三點並不足以成為發動戰爭的理由。薩達姆政權的獨裁與專制性質，在歐洲沒有人懷疑。然而，專制是否就應該遭受武力攻擊？薩達姆政權是否當今最為危險的獨裁政權？同被美國看作是「邪惡軸心」國之一的朝鮮公開向國際社會進行核訛詐，為甚麼不應該先解決朝鮮核危機？第一次海灣戰爭之後，伊拉克一直受到國際社會制裁，美英戰機一直在伊拉克南部巡邏，其對國際社會及其鄰國的威脅已經大打折扣。同時，美國方面也沒有能夠拿出證據證明薩達姆與本拉登的聯繫。總之，歐洲公眾看不到再打一次海灣之戰的必要性和合理性。

從法理程序的角度，無論是歐洲民意還是政府其實都有共識，即堅持只有聯合國安理會才是決定在世界範圍內進行軍事行動與否的合法機構。公開發表聲明支持美國立場的歐洲八國，也認為應該由安理會最終授權打擊薩達姆政權。美國則不然，它認為一旦自己的利益受到損害甚至威脅，就有權單獨決定對伊用武。從西方陣營內部講，這是單邊主義與多邊主義的分歧。單邊主義與多邊主義之爭是大西洋兩岸的傳統爭論。二戰以來一直主導西方的美國與力圖堅持外交獨立的法國在北約內部決策程序上的爭論，就體現了這種傾向。

不過，現今的單邊與多邊爭論空前激烈，在一部分輿論看來，這在很大程度上是由於美國總統布什本人及其班子的傲慢強橫帶來的。布什從「九一一」事件以來，一直堅持一種善惡二元論的思維方法。將反恐稱作是新的十字軍東征，將伊拉克、伊朗、朝鮮稱作邪惡軸心國，斷言不支持美國就是美國的敵人等等。這種不是天使就是魔鬼、不是朋友就是敵人的簡單而又輕狂的斷言，是無法讓歐洲人接受的。法國前外長韋德里納 (Hubert Vedrine) 說得再明白不過了，他逕直將美國的邪惡軸心國觀點稱作是過於簡單化的世界觀。最近美國國防部長拉姆斯菲爾德 (Donald Rumsfeld) 將德國與法國稱為「舊歐洲」，而將支持美國立場的各國稱為「新歐洲」，也是布什善惡二元論的邏輯演繹。布什政府所提出的所謂先發制人的概念，也更加強化了美國單邊主義的霸權形象。

不過如果將此次伊拉克之戰同1991年的海灣戰爭尤其是1999年的科索沃戰爭相比，歐洲反對進行第二次海灣戰爭的原因則明顯超出了道德與程序之爭。1991年的海灣戰爭是一個比較完美的國際正義之師的個案，其實老布什總統及其盟國既持有聯合國的尚方寶劍，又具有討伐侵略的道德正義性。戰爭雖然沒有推翻薩達姆政權，但很可能正是因為戰爭適時而收，該地區迅速恢復穩定，沒有留下嚴重後患。1999年的科索沃戰爭可以說是一個程序上不合法，但具有道德正義性的戰爭。當時北約發動對科索沃的軍事干預並沒有聯合國安理會的明確授權。但是，北約出兵是為了制止塞爾維亞的種族清洗行動，戰爭導致米洛舍維奇 (Slobodan Milosevic) 政權倒台，南斯拉夫跨入民主政治，科索沃由聯合國接管，巴爾幹地區走上良性循環道路。

此次伊拉克之戰，不能說完全沒有道德上的正義性，但是正義性不充分。按照在法國、德國兩地都有重要影響的歐洲綠黨人物科恩—本迪特 (Daniel Cohn-Bendit) 的說法，需要區分獨裁政權的不同階段，當一個獨裁政權處於進攻即侵

單邊主義與多邊主義之爭是大西洋兩岸的傳統爭論。不過，現今的爭論空前激烈，很大程度上是由於布什及其班子的傲慢強橫帶來的。布什從「九一一」事件以來，一直堅持一種善惡二元論的思維方法。法國前外長韋德里納逕直將美國的邪惡軸心國觀點稱作是過於簡單化的世界觀。

略狀態時，必須予以打擊或者遏制，而當專制政權處於收縮、退卻狀態時，則應該以非武力手段解決問題。換句話說，1991年薩達姆出兵侵略科威特時，聯合國出兵干預是正當的；當年北約對前南斯拉夫進行的軍事干預，正是為了制止當年米洛舍維奇對科索沃穆斯林人發動的種族清洗，是一次地地道道的人道干預。而如今伊拉克政權並沒有主動對外出擊，對庫爾德人的鎮壓也處於收斂階段，因而，國際社會應該以外交手段解決伊拉克危機。

從地緣政治上考慮，歐洲擔憂此次伊拉克戰爭很可能只會加深中東地區的危機。美國一方面忽視對巴勒斯坦和以色列衝突的調停，一方面卻派重兵進攻伊拉克。在法國政治學界有着廣泛影響的地緣政治問題專家阿茲內 (Pierre Hassner) 甚至表示：假如再打一場海灣戰爭有利於西方與阿拉伯世界的緩和，有助於中東局勢的穩定，我可以同意進攻伊拉克；但目前看不到任何這種可能。相反，在目前的局勢下，發動一場針對伊拉克的戰爭，很可能被認為是一場由猶太教、基督教和殖民者聯合發動的攻擊穆斯林和被殖民者的戰爭。這一戰爭將激化宗教矛盾，加劇文明衝突，很可能使以伊斯蘭原教旨主義為指南的恐怖主義惡性泛濫^②。

另外，對於戰爭的目的，美國政府智庫中一些人物也有通過戰爭推翻薩達姆政權，在伊拉克建立民主，從而一舉改變中東甚至整個阿拉伯世界專制保守局面的說法。一些支持此論點的學者也援引二戰後盟國在日本及西德建立民主體制的歷史事實來論證此舉的可行性。對此歐洲包括美國學界多持懷疑態度。二戰後盟國在日本及西德建立民主制度的努力無疑是成功的，但日德當時的現狀和歷史傳統都無法與今天的伊拉克同日而語。

首先，二戰後美軍對日本的佔領及盟軍對西德的共管，有着不容置疑的道德正義性。對在二戰中犯下戰爭罪，給周邊國家乃至本國人民留下累累血債和無盡災難的戰爭發起國實行管制，不僅是德日周邊國家的意願，也獲得日德本國民意的認可。從法理程序上講，正是二戰後一系列國際機構尤其是聯合國的建立，使得世界看到了邁向一種法制秩序的可能。換句話說，德日戰後的民主建設有助於國際社會走向法制軌道，而今天布什總統發動的第二次海灣戰爭卻有損於以聯合國為主體的法制體制。

從文化傳統上看，日德現代史上都有民主傳統，民主制度在此兩國都有着自己的文化甚至制度根基，與其說是以美國為首的戰勝國從外部強加民主，倒不如說恢復民主更為確切。日本與西德的社會種群、宗教譜系也比較同質，不像伊拉克既受到伊斯蘭原教旨主義的威脅，又面臨庫爾德人的民族獨立訴求和遜尼派和什葉派之間的教派之爭的挑戰。同時，就德國的情況看，西德與東德兩種社會制度的並存，也是民主制度得以在戰後西德鞏固的重要條件。

三

美國與歐洲在文化淵源、價值體系、制度安排等基本方面有着共同性，但在經濟利益、軍事戰略上一直存在重要分歧。本文無意鋪陳歐美在經濟層面的

一些學者援引二戰後盟國在日本及西德建立民主體制的歷史，論證推翻薩達姆，在伊拉克建立民主的可行性。但日德當時的現狀和歷史傳統都無法與今天的伊拉克同日而語。德日戰後的民主建設有助國際社會走向法制軌道，而今天布什發動的第二次海灣戰爭卻有損以聯合國為主體的法制體制。

摩擦，但認為從地緣政治層面簡單回顧一下二戰後法美關係的演變，卻是對理解今天法美在聯合國安理會上的對抗大有裨益的。

戰後的法國外交是以戴高樂主義為指針的。東西方冷戰時期，戴高樂 (Charles de Gaulles) 治下的法國第五共和一方面堅定不移地站在以美國為代表的西方自由陣營一邊，一方面不為冷戰格局所束縛，尋求法國自主外交之路。1958年法國拒絕美國在法國領土上部署導彈，獨立開發核子武器；64年與中國建交；65年戴高樂在金邊講話明確反對美國發動越南戰爭；66年退出北大西洋公約組織；一直到67年譴責以色列發動第三次以阿戰爭等等，都是這一獨立外交路線的具體演繹。戴高樂所創的這一外交路線以實用主義為主導，因而靈活多變，但核心是一方面拒絕國際霸權，無論是來自蘇聯還是美國；另一方面拒絕將世界分成壁壘分明的板塊結構，無論是以意識形態還是以宗教文化來劃分。隨着戴高樂退出政治舞台和東西冷戰對峙加劇，法國的外交政策自80年代初發生了方向性的變化。密特朗 (François Mitterand) 執政伊始，採取了靠近美國的措施，如加入世界七強首腦會議等。希拉克 (Jacques Chirac) 執政後，法國返回北約，接受美國指揮北約的既成事實。然而，無論是戴高樂國內政治上的反對派密特朗，還是被稱為戴高樂精神傳人的希拉克，都是實用主義的忠實信徒。法國採取靠近美國和返回北約的政策，絕非是以放棄自主外交作為代價的。希拉克決定法國重返北約實有玩特洛伊木馬遊戲之嫌，為的是從北約內部說服歐洲國家發展歐洲自己的國防體系，最終擺脫美國的制約。然而，「九一一」之後國際反恐大潮下世界發展的趨勢，似乎正在粉碎法國眼中的世界藍圖。

冷戰結束之後，以美國為首的西方各國發動了三次重大軍事干預行動：91年海灣戰爭法國積極參與，義無反顧；99年科索沃戰爭法國力促美國參戰，凱旋而返；2001年阿富汗之戰，北約摩拳擦掌，雄心萬丈，試圖參與美國的雪恥之役。然而，此時布什上台後的美國政府已是政治保守主義的一統天下，阿富汗之戰，美國拋開北約，自取所需，僅帶上英國這個最為忠實的小夥伴，大挫了北約其他歐洲夥伴的面子。而此次伊拉克之戰醞釀之初，美國就擺出甩開北約和聯合國安理會的架式。對於法國來說，美國這種單邊主義的作法，不僅事實上已使北約成為美國一國的工具，而聯合國也可能遭受到同樣命運。從這個意義上講，法國在安理會與美國鬥法，既是在捍衛自己的民族尊嚴，也是在維護聯合國的權威。

德國此次同法國站在一起反對美國的單邊主義，是德國外交的一個新現象。德國戰後外交兩原則——同美國站在一邊和不在法美之間作選擇——都被打破。德國的這一變化有現總理施羅德 (Gerhard Schröder) 個人氣質上的原因，但最重要的是德國社會氛圍的變化：第一，五十年的戰後深刻反省，使得德國人感到卸下了歷史重負，應該在國際政治舞台上發出自己的聲音；第二，德國和平主義傳統正在捲土重來。

不過，目前歐美在解決伊拉克危機上的分歧，並不僅僅局限於外交層面。眾多觀察家指出，此次歐美分歧正在超出傳統的利益分歧，而逐漸走向某種價值分歧。而這種深層的價值分歧，如果不能得到及時修正，將會對整個世界的走向發生重大影響。

希拉克執政後法國返回北約實有玩特洛伊木馬遊戲之嫌，為的是從內部說服歐洲國家發展自己的國防體系，擺脫美國的制約。然而「九一一」之後國際反恐大潮下世界發展的趨勢，似乎正在粉碎法國的世界藍圖。法國在安理會與美國鬥法，既是在捍衛自己的民族尊嚴，也是在維護聯合國的權威。

縱觀法國近期報刊，在提到美國時以帝國、強權相稱已是司空見慣。如果誇張一些，筆者可將目前歐美在國際問題上的一系列分歧概括為歐洲主張法治，美國主張強權；歐洲主張文明對話，美國鼓吹文明衝突；歐洲強調外交斡旋，美國偏愛武力威脅；歐洲希望討論磋商，美國固執於單邊主義。進一步甚至可以說，歐洲今天已經進入所謂可持續發展和世界治理的後現代，而美國還停留在強權、實力的政治現實主義的舊時代。自然，這種概括有點漫畫性質，但並非子虛烏有。法國著名國際關係學者拉依迪 (Zaki Laïdi) 就指出，「九一一」事件之後，美國的方向同歐洲所主張的經濟治理、政治一體化的方向背道而馳。而這一發展趨勢正在使歐美的利益衝突向價值衝突的方向演進^③。

歐洲學者自然不否認，美國有着堅實的不可非議的民主制度，人權、自由這類普世價值觀在美國也深入人心。對於多數評論者來說，造成目前美國與歐洲分歧的主要原因，不是價值和制度層面的問題，而是如今沒有制衡的世界格局。美國的單邊主義是因為美國太強大。法國前外長維特林在談到文明衝突問題時就表示，「九一一」事件並沒有開啟一個時代，是由於東西冷戰的結束，才使我們進入了新時代。因為，從那時起世界失去了兩極制衡^④。

歐洲輿論對美國偏離法制秩序的擔憂不僅僅從伊拉克問題起。在歐洲看來，中東衝突遲遲得不到解決同美國偏袒以色列有直接關係。以巴衝突在以色列利庫德集團右翼領導人沙龍 (Ariel Sharon) 主政以來越演越烈，歐盟堅決譴責巴勒斯坦自殺式恐怖活動，但也強烈譴責沙龍以一個民主、法制國家之名對巴勒斯坦平民發起的進攻。以色列長期不執行任何聯合國安理會決議，在美國的庇護下，無視國際社會的批評，將自己置於國際法制秩序之外。而美國布什政府此次甩開聯合國安理會的作法，使得歐洲人擔心美國正在以色列化。

歐洲人心中的世界新秩序應該以法治和現有國際組織 (如聯合國) 為基礎，而不能以實力為準繩，這同美國目前布什政府的主導意識形態有着直接衝突。美國卡內基基金會著名國際戰略專家卡根 (Robert Kagan) 就美歐存在着這種價值分歧指出，美國同歐洲在國際秩序、地緣政治上的分歧，並非是歐洲嚮往和平而美國醉心武力。他認為，美國與歐洲看世界的不同思路，主要來自於歐洲的衰落。歐洲主張和平、對話、法治的取向並非來源於古老的傳統，而是二次世界大戰以後所產生的新傳統。十九、二十世紀的歐洲同現在的美國一樣，崇拜武力和強權，那時的歐洲各國傾軋、爭霸，以強權瓜分世界，對話、法治根本無從談起。而當時相對弱小的美國同現在的歐洲一樣，更多地主張對話和談判，以外交手段解決衝突。現在的歐洲和當時的歐洲有甚麼不同？他認為：歐洲當時具有實力，因而以強權解決問題，現在的歐洲用武力已力不從心，因而也就只好鼓吹對話。他甚至告誡歐洲人：如今歐洲可以鼓吹法治、對話，正是由於美國人為其提供了實力基礎。沒有美國人的存在，歐洲就無法抵禦來自邪惡國家的進攻，沒有美國的干預，歐洲也無法解決歐洲本土的衝突，如科索沃戰爭。按照卡根的立論，歐洲目前所唱的理想主義的、貌似高尚的田園詩般的和平頌歌，實乃是一種忘乎所以的烏托邦。

卡根認為，美國固然是從自己的現實利益出發，但歐洲何嘗不是？就拿歐洲反對美國進攻伊拉克來說吧，歐洲雖然以國際規則、多邊主義為理由，反對

眾多觀察家指出，此次歐美分歧正在超出傳統的利益分歧，而逐漸走向某種價值分歧：歐洲主張法治，美國主張強權；歐洲主張文明對話，美國鼓吹文明衝突；歐洲強調外交斡旋，美國偏愛武力威脅；歐洲希望討論磋商，美國固執於單邊主義。歐洲今天已經進入所謂可持續發展和世界治理的後現代，而美國還停留在強權、實力的政治現實主義的舊時代。

向伊拉克用兵，但實際上歐洲所害怕的，則是歐洲會成為伊斯蘭主義報復的首當其衝的目標。歐洲從過去強大的霸權國家，正在淪落為今天世界秩序重組的看客的身份。卡根以政治現實主義來論證目前歐洲與美國分歧的實質。在他看來，美國的邏輯是強者的邏輯，歐洲的邏輯是弱者的邏輯，而美國無非是繼承了歐洲的古老傳統而已^⑤。

卡根指出歐洲的國際戰略取向同其利益密切相關，這自然是真切的，但他的立論本身卻提出了一系列基本問題：當代的世界秩序同十九、二十世紀有無區別？強大並且堅持自由、民主、人權的美國對世界和平有否義務？維護世界和平的最有效方法是武力還是其他？世界現存的包括聯合國、世貿組織在內的一套制度秩序還有否意義？在美國人的世界圖景中，人權、法治、公正還佔有甚麼樣的位置？等等。

十九、二十世紀的歐洲同現在的美國一樣崇拜武力和強權。歐洲今天對和平的渴望，對法治秩序的追求，對理解對話的提倡，並非僅僅因為歐洲的衰落。歐洲對自己文化中的「惡」的反省，直接來自兩次世界大戰對歐洲的肆虐。過去歐洲的強權不能成為今天美國的強權辯護的理由。

從價值層面看，歐洲今天對和平的渴望，對法治秩序的追求，對理解對話的提倡，並非僅僅因為歐洲的衰落。歐洲對自己文化中的「惡」的反省，直接來自兩次世界大戰對歐洲的肆虐。今天的歐洲相對於美國雖然弱小，但在世界範圍內仍是強大的一極。過去歐洲的強權當然不能成為歐洲今天堅持強權邏輯的理由，同時也不能為今天美國的強權辯護。美國歷史上曾有屠殺印第安人的紀錄，今天的美國人能夠以此為榮嗎？美國以奴隸種植園起家，今天還可以為此辯護並借屍還魂嗎？站在歐美以外的民族的立場上，美國能夠為了自身利益，在世界上重演驅逐異教、種族屠殺的歷史嗎？沒有價值準則的世界是動物的世界。美國強大的主因，難道不是由於美國的憲政、民主等一套制衡系統嗎？歐洲到目前為止一直是美國最可靠的同盟，不僅僅是因為美國強大，更重要的是美國同歐洲分享同樣的價值準則和民主制度。正是從這個角度，法國一些反戰的著名學者認為，他們反對此次伊拉克之戰正是為了捍衛美國所代表的民主、自由的價值準則。法國著名評論家於利亞(Jacques Julliard)指出，如果美國在沒有聯合國安理會授權的情況下攻擊伊拉克，那無異於是對整個西方包括美國自己的犯罪，是對美國自己所代表的價值準則的摧毀性打擊^⑥。

註釋

- ① 民意指數均見法國2月13日《世界報》。
- ② 上述科恩一本迪特及阿茲內言論均引自元月1日《世界報》發表的有關訪談。
- ③ Zaki Laïdi, "L'Amérique se déploie, l'Europe se replie", *Le Monde*, 6 August 2002.
- ④ *Le Monde*, 18 July 2002.
- ⑤ 卡根此文發表於美國*Policy Review*，113期，法國*Commentaire*雜誌在2002年9月號全文轉載。
- ⑥ *Nouvel Observateur*，27 February 2003.

反戰口號與外交術語： 當前伊拉克問題的兩種敘述

皇甫芳

美英聯軍已經向伊拉克發動軍事攻擊，但戰爭的爆發並沒有終結反戰的呼聲，相關的辯論還在繼續，仍有必要對此作進一步的分析。在聯合國安理會，以美國、英國為首的「倒薩派」和以法國、德國、俄國為主的「反戰派」，就安理會是否授權對伊拉克採取軍事行動的問題，展開了激烈的外交戰。同時，西方各國（包括美國在內）民間的反戰運動正在擴散和高漲。一個有趣的觀察是，雖然安理會的「反戰派」國家和民間反戰運動有着似乎同一的目標，但兩者使用的語言卻大相逕庭。一方面是通過現代信息手段的放大作用，西方市民社會的各種聲音日益嘹亮，其中也包括缺乏實際政治經驗的稚嫩啼叫和未經提煉的粗野呼喊；另一方面是全球化趨勢使各國在政治和經濟上的交流大幅增加，並導致國際法系統的日益精緻，安理會內的外交折衝帶上了越來越濃的兩造律師法庭辯論的色彩。本文就第二次海灣戰爭所牽涉到的「石油」和所謂的「伊拉克—巴勒斯坦聯鎖」(Iraq-Palestine Linkage) 這兩個具體問題，討論民間口號和外交術語的分離，以及這一分離所潛藏的政治風險。之所以選擇這兩個問題，是因為它們被提得最多、似乎也得到最多人響應，是民間反戰運動的核心問題。

雖然安理會的「反戰派」國家和民間反戰運動有着似乎同一的目標，但兩者使用的語言卻大相逕庭。反戰集會裏最多的是「決不為石油打仗」等標語。反戰人士相信，美國亟欲推翻薩達姆是為控制伊拉克的石油。但在安理會當前的辯論裏，並沒有哪個國家提出過這樣的指摘。

一

據報刊電視的報導和本文作者親身所見，反戰集會裏最多也最醒目是沾了石油的標語，如「血比油貴」、「不是邪惡而是油」，「決不為石油打仗」，等等。舉着這些標語的反戰人士相信，美國亟欲推翻薩達姆(Saddam Hussein)是為了掠奪伊拉克的便宜能源，控制儲量佔世界第二位的伊拉克石油。但是，在安理會當前的辯論裏，並沒有哪個國家提出這樣的指摘，連阿拉伯國家敘利亞

都沒有提出過。在中國，即使是中共中央黨報《人民日報》，現在也只是在新聞報導裏借外國人之口說說這類話，並不刊登由本國人寫的就此大做文章的反美宏論。

沒有國家在安理會辯論裏提出這樣的指摘，不僅是出於外交禮儀，大概也是因為沒有哪個國家真的以為，美軍佔領伊拉克之後，就會打開輸油管猛灌美國油輪。用武力將他國的自然資源搶進國庫，不但違反國際法，甚至違反美國本國的反托拉斯法。如果布什 (George W. Bush) 總統敢這樣做，某些美國公司肯定會把聯邦政府告上法庭。將伊拉克的「烏金」搶入美國國庫的唯一合法渠道是戰爭賠款。但是，美國在第一次海灣戰爭時並沒有要求伊拉克賠款；這一次，布什總統多次宣布，伊拉克的自然資源將用來改善其主人——伊拉克人民——的福利，估計美國也不會要求戰爭賠款。

比「掠奪」含糊一點的指控是「控制」，形象的理解是美軍用槍逼着伊拉克人廉價拋售石油。不過，美國要獲得便宜石油，並不需要派二十萬大軍、打一場花費上千億的戰爭。只要聯合國不再制裁，伊拉克必然急着賣。美國一天消耗二千萬桶石油，其中一千一百萬桶靠進口。伊拉克雖然儲量高，生產能力卻只有一天二百五十萬桶，全部賣給美國也只佔美國耗油量的八分之一。美國並不依賴伊拉克的石油。伊拉克對世界市場的影響也很有限。在其產油盛期，第一次海灣戰爭之前，伊拉克要佔領科威特的一條理由，是科威特的超產影響了伊拉克的收入，而不是伊拉克有本事影響別人。而且油價過低對布什並沒有甚麼好處，他總不會願意讓德克薩斯的石油公司破產。就算經過大量投資後，伊拉克的石油產量足夠顯著影響國際油價，把油價從三十美金一桶降到二十美金一桶，美國進口每天少付一億一千萬美金，但美國採油業也每天少掙九千萬，美國經濟每天淨賺兩千萬，需要十四年才能抵回戰爭費用。當然，這是靜態的一級近似估算（比如，沒有考慮美國經濟增長、石油進口增加時的修正值），但已足夠說明，如果這一仗真是為了石油，美國肯定在幹賠本買賣。

解除伊拉克對海灣產油國家的安全威脅，確實有助穩定油價，也確實對美國的經濟有好處，同時也對世界各國——包括中國——的經濟有好處。至於中國某些反戰人士認為美國從此可以在石油上掐住中國的脖子，則是對美國的力量估計過高。在安理會沒有授權制裁中國的情況下，海灣各國充其量會說：違背美國的意願向你們出口石油，我們可能會付一些政治代價，因此售價要高一些。一些年紀較大的中國人尚能回憶60年代時蘇聯對中國的所謂「石油封鎖」，但蘇聯的供油優惠之所以能夠成為施加政治壓力的一種手段，並不是因為國際市場上買不到石油，而是因為中國當時缺乏硬通貨，只能在「社會主義陣營」內部物物交換。

可以預料，美國會盡力避免給人以「控制石油」的印象，美軍佔領伊拉克之後，會成立一個國際託管機構，管理伊拉克的石油生產和出口。這個機構裏會

美國要獲得便宜石油，並不需要派二十萬大軍、打一場花費上千億的戰爭。解除伊拉克對海灣產油國家的安全威脅，確實有助穩定油價，對世界各國經濟都有好處。至於中國某些反戰人士認為美國從此可以在石油上掐住中國的脖子，則是過高估計美國的力量。

有來自各大國和阿拉伯國家的人員。美國不會控制伊拉克的石油，但是，這個託管機構如何在國際法的制約下分配各國的利益，美國對此會有相當影響，那些不反對美國政策的國家將會得到較大的甜頭。據美國《新聞周刊》(Newsweek)報導^①，俄國總統普京(Vladimir Putin)要求美國保證油價不會降到二十美金一桶之下，以保護俄國的石油出口收入。《人民日報》駐莫斯科記者姜辛採訪了俄國科學院美國和加拿大研究所中東危機分析預測中心主任、資深中東問題專家舒米林博士^②，舒米林說：「我可以肯定，俄羅斯不會對美、英新決議草案投否決票……俄羅斯決不會為了伊拉克而犧牲與美國在『九一一』事件之後得來不易的夥伴關係。」他還說：「我們預測，俄羅斯和法國都會參加在伊拉克的戰後重建工作，這就是現在大家忙於進行『靜悄悄外交』的核心內容。」如果舒米林博士的說法可作參考，則俄國目前在安理會的「反戰」姿態，大概是因為對戰後在石油託管機構裏的地位還不甚滿意。

限於篇幅，本文不擬討論美國攻打伊拉克的真實原因，這裏只是簡單介紹一下《紐約客》雜誌(New Yorker)上一個邏輯比較自洽的回答^③。《紐約客》採訪了鷹派智囊、五角大樓國防政策主管費斯(Douglas Feith)，目前他的具體任務是負責制訂軍方的伊拉克戰後重建計劃。費斯解釋道，這一屆政府注意的是恐怖組織、流氓國家和大規模殺傷性武器這三者之間的聯繫。決不能允許恐怖組織沾手大規模殺傷性武器，而要確保這兩者之間沒有聯繫，就必須斬斷另外兩個環節：一是恐怖組織與流氓國家之間的聯繫(環節一)，二是流氓國家與大規模殺傷性武器之間的聯繫(環節二)。顛覆塔利班是給世界一個斬斷環節一的警訊；推翻薩達姆將給世界一個斬斷環節二的警訊。

費斯的論述非常乾淨，帶着數學式的簡潔，沒有甚麼薩達姆暗通本·拉登(Osama bin Laden)的證據不足的指控，也沒有伊拉克帶動阿拉伯世界民主化的理想成分。費斯是講給《紐約客》讀者聽的，對象是知識份子，他也有那位俄國專家舒米林的直率，沒有摻進那種發動群眾的漂亮話，還是值得重視的。

二

西方反戰集會裏次多的口號大概就是「自由巴勒斯坦」，但是一定不會有「自由伊拉克」的標語。很多來自穆斯林國家的移民和留學生，積極參加反戰集會，他們認為美國攻打伊拉克是「向伊斯蘭宣戰」，是「文明的衝突」，否則，同樣是不遵守安理會決議，美國為甚麼不去攻打以色列，解放巴勒斯坦？歐洲有比例遠高於美國的穆斯林人口，這樣的議論也更多，音量也更大。這就是所謂的「伊拉克—巴勒斯坦聯鎖」。

這一聯鎖的發明者，不是別人正是薩達姆。伊拉克佔領科威特之後，為了減輕壓力、分裂國際社會，薩達姆提出：如果以色列撤出巴勒斯坦，他就撤出

五角大樓國防政策主管費斯說，這一屆政府要確保大規模殺傷性武器不會落入恐怖組織手中，就必須斬斷另外兩個環節：一是恐怖組織與流氓國家之間的聯繫(環節一)，二是流氓國家與大規模殺傷性武器之間的聯繫(環節二)。顛覆塔利班斬斷了環節一；推翻薩達姆則為斬斷環節二。

科威特。從此之後，「伊拉克—巴勒斯坦聯鎖」就成了西方反戰集會的固定節目。

安理會的決議如同法庭判決，一定會指明作為該決議要求之依據的憲章條款。比如，要求伊拉克接受大規模殺傷性武器檢查的1441號決議（2002年11月8日通過），是根據《聯合國憲章》第七章採取行動；安理會解決巴勒斯坦問題的基礎242號決議（1967年11月22日通過），其依據是「所有會員國接受《聯合國憲章》，負有遵照《憲章》第二條行動之義務」。這兩個依據有甚麼區別？

第七章的標題是「對於和平之威脅、和平之破壞及侵略行為之應付辦法」，依據這一章的決議是強制性的，要求會員國在必要時採取斷交、封鎖甚至軍事手段，以執行安全理事會所決定之「應付方法」，維持或恢復國際和平及安全。而第二條在第一章「宗旨及原則」下，主要是要求「各會員國應以和平方法解決其國際爭端，避免危及國際和平、安全及正義」，依據這一條的決議是勸誡性、非強制性的。從國際法角度講，伊拉克違背1441號決議及先前的安理會決議（也都是依據《憲章》第七章），對它採取武力至少有着合法的可能性；但是，以色列如果不遵守242號決議，充其量也只能把它開除出聯合國。

伊拉克佔領科威特後，薩達姆提出以色列撤出巴勒斯坦，他就撤出科威特，形成所謂「伊拉克—巴勒斯坦聯鎖」。但要求伊拉克接受武器檢查的1441號決議，是強制性的；而安理會解決巴勒斯坦問題的基礎242號決議，是勸誡性的。兩者有實質的區別。



可以爭辯說：由於美國阻撓，安理會不可能通過針對以色列的依據《憲章》第七章的決議。其實，就算沒有美國阻撓，安理會現在也不可能這麼做了。首先是沒有哪一個大國會願意帶這個頭，出兵攻打雖小卻不弱的以色列。其次是242號及其之後的安理會關於巴勒斯坦的眾多決議，已經形成了自己的法規傳統。針對伊拉克的決議是要求伊拉克單方面接受並執行決議的條款；關於巴勒斯坦的決議，傳統上卻要求以色列和阿拉伯方面同時接受並執行。242號決議以土地換和平的兩條基本原則，第一是要求「以色列軍隊撤離其於最近衝突〔指1967年的六日戰爭〕所佔領之領土」；第二，同時也要求阿拉伯方面「終止一切交戰地位之主張或狀態，尊重並承認該地區每一國家之主權、領土完整及政治獨立，與其在安全及公認之疆界內和平生存、不受威脅及武力行為之權利」。如果阿拉伯方面不尊重以色列和平生存

之權利，則從國際法角度而言，要保證該決議所強調的「公正及持久和平」，安理會不應單方面迫使以色列撤軍。

事實上，以色列在1967年就宣布接受242號決議。當時拒絕該決議的是阿拉伯國家，拒絕理由之一竟是因為安理會第一次在正式文件裏提到了國名「以色列」。阿拉伯國家要到1973年再次戰敗後，才接受涵蓋242號決議的338號決議（1973年10月22日通過），算是間接承認了242號決議。巴勒斯坦解放組織則要遲至1988年才最後接受該決議。由於1967年的阿以衝突起源於埃及總統納塞爾（Gamal Abdel-Nasser）封鎖蒂朗海峽、禁止以色列船隻通行的魯莽行為（所以242號決議中有一條是「保證該地區國際水道之自由通航」），以色列被視為佔理的一方。以色列在自衛戰爭中進入敵方領土，不應算作侵略。如果尚未締結和約，則佔領不應被視作非法。以色列長期佔領巴勒斯坦的土地，帶來大量負面政治後果，但佔領本身並不非法。所以，當聯合國秘書長安南（Kofi Annan）在去年3月12日失言說了以色列「非法佔領」後，他的發言人要投書《紐約時報》（*New York Times*）澄清說^④，安南並不是指以色列在1967年是非法進入，而是指以色列違背了佔領者的責任，允許猶太人在佔領區建立定居點。之後，安南再也沒就以色列的佔領用過「非法」一詞。既然不是侵略後的非法佔領，《憲章》第七章就無從用起。

值得注意的是安南失言的日子：去年3月12日，當天安理會通過了1397號決議。這是美國建議並起草的在適當時機成立巴勒斯坦國的提案。聯大1947年巴勒斯坦分治決議的提法是「獨立的阿拉伯和猶太國家」，並無具體國名；1993年的奧斯陸協議所建立的是巴勒斯坦自治過渡政府，直至五年後的「最後解決方案」；1397號決議才第一次把「巴勒斯坦國」國號引入國際政治框架。而且，該決議明確聲明「歡迎並鼓勵美利堅合眾國、俄羅斯聯邦和歐洲聯盟的特使，以及聯合國特別協調員和其他方面開展外交努力」，美、俄、歐盟和聯合國「四大極」實際上同意了擔當巴勒斯坦建國的監護人。所以，安南的失言並不是反美，而是見到美國這次沒有完全站在以色列一邊時的過於興奮。但是，不管安南個人心情如何，以他的身份，在公開場合發言必須遵循國際法和國際慣例。

其實，引用《憲章》第七章在安理會是極其罕見的。薩達姆實在是缺乏國際政治眼光，居然會在冷戰結束、大國和解的時分，挑起侵略科威特的事端。覺得不必再在全球尋找代理人的美國和蘇聯，聯手施以懲治，一個團結一致的安理會，通過了依據《憲章》第七章的強制性決議。

反戰口號往往經不起國際法的考量，另一方面，這些口號所反對的一方，也不是遵守國際法的模範。雖然佔領本身並不違法，以色列允許本國公民遷入被佔領的巴勒斯坦地區，卻違反了約束戰爭行為的《日內瓦公約》——第四公約允許佔領但不允許向被佔領區域殖民。布什總統經常掛在嘴上的「政權變動」（Iraq regime change），也是違背《聯合國憲章》第二條的。不過以色列可以爭辯

反戰口號往往經不起國際法的考量，但這些口號所反對的一方，也不是遵守國際法的模範。以色列允許本國公民遷入被佔領的巴勒斯坦地區，違反了日內瓦公約；布什總統經常掛在嘴上的「政權變動」，也是違背《聯合國憲章》第二條的，而國務卿鮑威爾在安理會並不使用這種語言。

說：那些定居點只是談判的籌碼，如果和平確實有保障，他們願意逐步歸還土地。當埃及以實際行動保證了和平，以色列在1981年歸還西奈半島時，拆除了猶太定居點。對抗議的居民，軍隊用高壓水龍強行驅離。當一夥居民威脅要爆炸自殺時，軍方出動突擊隊把他們全數抓走。而用強硬手段指揮了這一拆除行動的，正是現在的鷹派總理沙龍 (Ariel Sharon)。至於布什，他也只能在白宮講講。國務卿鮑威爾 (Colin L. Powell) 和美國駐聯合國大使在安理會並不使用這種語言，還是就事論事，只談檢查和銷毀伊拉克的大規模殺傷性武器。就是布什本人，去年9月12日在聯合國大會發言時，也不敢說美國要求伊拉克「政權變動」；他只能說，如果伊拉克做到了安理會決議的要求，就可以為「在聯合國幫助下」建立一個新政府開拓前景。

三

布什班子的蠻幹與反戰民眾更情緒化的狂吼相互激蕩，可能導致安理會癱瘓，甚至戰後五十年裏建立起來的國際安全體系崩潰。不過這大概只是小概率事件。國際安全體系要求秩序與公正，秩序其實是一種程序正義，秩序高於公正。歷史經驗告訴我們，無政府比壞政府更危險。安理會內「反戰派」國家對美國的某種妥協是難以避免的。

第一次世界大戰後，美國總統威爾遜 (Woodrow Wilson) 提出了著名的「十四點和平計劃」，上來第一點就宣布，「外交必須始終在眾目睽睽之下坦誠進行」。這種發動群眾的漂亮話所經常省略的，是「睽睽眾目」之後是否有着昭昭眾腦。普通民眾很難理解國際法的細節和外交語言的微妙，最能發動他們的是非黑即白的簡單口號。如果捲入過多，特別是在歐洲，反戰民眾的口號將陷本國政府於尷尬境地：他們不能與美國妥協，這將導致國內支持率的大幅度下降；但他們也沒有美國般的實力，偶爾可以說些衝擊國際法框架的大話，順遂反戰民眾的心意。如果其他國家不能在布什班子也不得不尊重的國際法框架之內與美國達成妥協，則布什班子勢必更傾向於單邊主義，在更大程度上將他們所理解的「美國國家安全」當作外交政策的單一指導方針。而布什班子的進一步蠻幹勢必激起反戰民眾更情緒化的狂吼。蠻幹和狂吼的相互激蕩，可能導致安理會的癱瘓，甚至戰後五十年裏建立起來的國際安全體系的崩潰。

不過，這一風險大概只是小概率事件。首先是外交官們知道，在操作層面，外交是形式主義的遊戲。國際安全體系要求秩序與公正，秩序其實是一種程序正義，在外交上，當秩序與實質正義的公正有矛盾時，人們的一般選擇是秩序高於公正。而國際秩序必然反映各國力量對比的現實，只有誘使美國這一超強獨霸留在國際安全體系之內，才談得上國際政治的秩序。因此，除非美國一點面子都不給，連象徵性的讓步都要一口拒絕，安理會內「反戰派」國家對美國的某種妥協是難以避免的。

秩序高於公正，這句話其實並不像初聽那麼刺耳。在日常生活中，即使法院錯判，冤屈者仍然要遵守判決，只能通過合法渠道爭取複審。歷史經驗告訴我們，無政府比壞政府更危險。歷史上固然有重建秩序的大動盪時期，但在大部分時候，人們的實用性選擇是秩序高於公正。

這一風險大概只是小概率事件的第二個理由，是西方反戰運動可以自稱代表人類的良知，卻無法保護伊拉克人民的利益。美國攻打阿富汗時，當前反戰運動的骨幹們也是堅決反對的。但是，塔利班倒台後喀布爾民眾載歌載舞的鏡頭，看得那些自稱最關心阿富汗人民福祉的反戰骨幹神情尷尬，一時啞然。一旦盟軍進入巴格達，伊拉克民眾很可能蜂擁上街，搗毀到處都是薩達姆的巨幅畫像。到時候，那些自稱最關心伊拉克人民福祉的反戰骨幹又要看得神情尷尬，一時啞然。

第一次海灣戰爭時，記者見到很多巴格達市民爬上屋頂歡呼，大叫美國炸得好；除了共和國衛隊的幾個師，伊拉克軍隊幾乎未作有力的抵抗；伊拉克兵敗科威特後，全國五分之四的省份爆發了反對薩達姆的起義。外界很難估量專制下的民情，有趣的是，美國左傾的《紐約書評》(*New York Review of Books*)和右傾的《標準周刊》(*Weekly Standard*)最近幾乎同時刊登了對伊拉克難民的採訪^⑤，雖然《紐約書評》採訪的是身處約旦首都安曼、仍然生活在阿拉伯世界的難民，而《標準周刊》採訪的是已經居住在美國底特律郊區的難民，但結果卻是驚人地一致。(以下「難民」指在國外的伊拉克人，「伊拉克人」則指還在國內的。)兩地難民都談到，他們跟伊拉克人通電話時，後者的態度有了難以想像的變化，人們似乎不再害怕了。伊拉克人公然問：「你們甚麼時候回來(即美國甚麼時候動手)?」當難民提醒有監聽時，伊拉克人說：我們現在不怕薩達姆，我們怕的是布什只是擺樣子，最後還是沒能除掉薩達姆。絕大部分難民都表示，他們歡迎美國推翻復興社會黨政權，如果美國要回報，拿點石油好商量。但是，他們都反對美國長期佔領伊拉克。畢竟那是他們的祖國。

如果大國在安理會達成妥協，布什班子收斂一些蠻幹；薩達姆最終下台，西方反戰人士滿臉通紅卻不是因為狂吼。或許，這是所能期望的最好結局了。

西方反戰運動可以自稱代表人類的良知，卻無法保護伊拉克人民的利益。美國攻打阿富汗時，當前反戰運動的骨幹們也是堅決反對的。但是，塔利班倒台後喀布爾民眾載歌載舞的鏡頭，看得那些自稱最關心阿富汗人民福祉的反戰骨幹神情尷尬，一時啞然。

註釋

① Michal Hirsh, "Blood, Oil and Iraq", *Newsweek*, 10 March 2003.

② 〈國際社會關心的已是後薩達姆時代——俄羅斯專家分析伊拉克危機前景〉，《人民日報》，2003年3月6日。

③ Nicolas Lemann, "After Iraq", *New Yorker*, 17-24 February 2003.

④ Letter to the Editor, "A Delicate Word in the Mideast", *New York Times*, 23 March 2002.

⑤ Tim Judah, "Waiting for the War", *New York Review of Books*, 27 March 2003; Stephen F. Hays, "The Horrors of 'Peace'", *Weekly Standard*, 10 March 2003.

華北地區土地改革運動的 運作(1946-1949)

• 張 鳴

一 運動過程與動員過程

縱觀華北地區解放區的土地改革，雖然從抗戰末期已經揭開序幕，但其過程往往隨着內戰的起伏而變化，戰爭越是激烈，土改越是升溫，直到1948年3-4月間，國共兩黨勝負已判的時候，才告基本結束，土改進入平穩期。而地方土改的動員方式則以「三整三查」(訴苦動員)的形式進入軍隊，為爭取消化大批國民黨軍俘虜提供了最便捷的手段，從而大大緩解了戰爭的兵源壓力。

土地改革運動形式的暴力化取向和內容的邊緣化取向是兩個基本特徵。就其後者而言，從運動揭開序幕時起，就以最大限度地滿足農村的最貧窮階層，即以邊緣群體的利益為宗旨。其實，對於華北根據地而言，老區農村的邊緣群體的多數成員，在抗日根據地的時代，既享受負擔方面的免稅優待，又在生產運動中無所作為，基本上屬於不受歡迎的人；新區的赤貧階層，也程度不等地缺乏人望，他們之所以在土改運動中從邊緣一躍升到中心，主要是由於動員的需要。

抗戰勝利後，整個國家瀰漫着要求和平、休養生息的強烈願望。不僅如此，國共兩黨還面臨着要求它們和平相處的巨大國際壓力。雖然中共的最高領導層並沒有真的被「和平民主新階段」的幻想所迷惑，但根據地內對和平的渴望還是相當強烈的，「回家種地」的想法相當強烈，某些地區甚至已經着手復員，直到1946年內戰全面爆發以後，新兵的徵集相當困難，作為老根據地的冀中某地擴軍，不得不採取將「夠年齡的都逼了去」的辦法，結果是到區上的人「大部分都跑了」。還有的採用「抓球(鬪)」的辦法，在黨員幹部的帶動下，誰抓着了誰去^①。在這種情形下，不扭轉人們的情緒，激起根據地老百姓對國民黨蔣介石政權的敵愾心，仗就難以打贏。按一般軍事學的常識，戰爭動員是需要仇恨的，國內戰爭不同於民族戰爭，為了能與國民黨一決雌雄，原有的組織動員體制顯然

1946年內戰爆發以後，新兵徵集相當困難。在這種情形下，不激起根據地老百姓對蔣介石政權的敵愾心，中共就難以打贏國民黨。原有的組織動員體制顯然不能適應現實戰爭的需要，如果不形成兩大極端階層的對立，便不足以使處於明顯弱勢的己方取得勝利。

* 此文是壓縮稿，全文及完整註釋將刊於《二十一世紀》網絡版(www.cuhk.edu/ics/21c)，有興趣的讀者可到網上瀏覽。

不能適應現實戰爭的需要，如果不形成兩大極端階層的對立和敵視，便不足以使處於明顯弱勢的己方取得勝利。這兩極，一極是底層勞苦大眾，一極是地主階級，而國民黨蔣介石集團則是地主階級的總代表。這樣，離農民相當遠的蔣介石就通過地主階級這個中介，成了農民近在咫尺的敵人。「使農民認識到大老蔣小老蔣的聯繫，自覺地參軍參戰，打垮大老蔣的進攻。」^②所以說，如果不存在這種極端架構，也要建構出來。華北多數地方原本兩極分化就不甚嚴重，經過根據地的合理負擔與減租減息又大大地趨於階層均等化^③，如果不選擇這些邊緣群體，這兩極之間的間距就太小了，或者說根本就無法建構這必需的兩極。同時，戰爭動員需要仇恨，即所謂的敵視情緒和氛圍，而只有社會的邊緣群體才擁有最多的因遭遺棄而積累的憤恨和辛酸。事實上，發動這些最弱勢的邊緣人，才可以較為合理地建構一種階級仇恨的解釋框架（因為可能真的存在歧視和欺凌），進而形成一種敵愾的氛圍，將其他成員也捲進其中。這裏，源於列寧主義的階級鬥爭理論，就是這樣被有機地融進了某種功利性的動員操作框架之中。由於根據地原有的基層黨和政權組織的成員，在土改時已經進入社會中心多時，原來出身貧僱農的抗戰積極份子大多小有家資，更要命的是，這些基層組織成員在抗戰時期一直執行着改造那些邊緣人物的政策，與這些人結怨甚深，所以，幾乎在運動一開始，中共就毫不猶豫地選擇了拋棄原來的基層組織，直接訴諸邊緣群體，甚至不惜依靠有劣迹的「勇敢份子」，重建運動的權力架構。直到動員壓力減小，運動告一段落，才部分地恢復原來的基層組織成員的地位，與運動中湧現的新人組成新的基層政權。事實上，並不是中共有意拋棄自己的老班底，甚至也不是他們對邊緣群體有所偏愛，主要是建立動員模式必須經過這種組織的陣痛。

在這種動員框架內，土改不可能採取和平的方式，不是沒有這個實際可能性，而是和平方式與動員的目標相背離，所以不能考慮。事實上，至少在老根據地，由於多數地主已經名存實亡，對於殘餘的地主所有制似乎沒有必要如此大動干戈，發動一場「暴力革命」來消滅。而且在當時，採用和平方式對恢復根據地的生產力，以及爭取國統區中間勢力的支持都有莫大好處，這種作法也顯然對中共具有吸引力，尤其是政治協商會議以及在內戰問題上已經贏得中間勢力好感的情形下，為了鞏固統一戰線的需要，似乎更有和平土改的必要。在1946年《五四指示》發布後不久，毛澤東曾經考慮以發行土地公債的方式徵購地主的土地（贖買），但此方案並沒有實行^④。各根據地唯一在形式上實行贖買的陝甘寧邊區，中共西北局實際操作起來則是「形式上是公債徵購，內容則是退租算賬，算賬算來的是大部，徵購賣出的只是殘餘，看來是由上而下的法律辦法，實則卻是由下而上的群眾鬥爭」^⑤。看來，統一戰線的鞏固前景固然誘人，但在戰爭的壓力面前，動員需求還是壓倒一切的。

在實際的土改運動中，不僅和平贖買沒有實行（很快就被視為右傾機會主義），而且連地主主動的獻地也不被允許，非要經過鬥爭強行分配才行（雖然在政策上所謂開明地主的獻地是許可的），幾乎所有地主都要過殘酷鬥爭的關，連號為開明紳士典型的劉少白和牛友蘭等人也不能倖免，牛還被鬥死。道理很簡單，不這樣，「群眾就發動不起來」。總之，土地改革必須在激烈的暴力鬥爭中

土改不可能採取和平的方式，並不是沒有這個可能性，而是和平方式與動員的目標相背離。在實際的土改運動中，連地主主動獻地也不被允許，非要經過鬥爭強行分配才行。土地改革必須在激烈的暴力鬥爭中進行。唯有如此才能使「空氣」緊張、仇恨升級，達到動員的目的。

進行，分配土地的過程就是煽動仇恨的過程，任何導致運動向和平方向發展的可能都被禁止，唯有大規模的暴力，才能使「空氣」（當時的用語，即我們今天所謂的氛圍）緊張、仇恨升級，也才能達到動員的目的。

二 運動模式與運動劇場

動員的實現是要通過一定途徑和方式的，動員的規模越大，途徑與方式就越要超越常規。作為一個革命的黨，運動是中共推行革命的基本方式，但是像抗戰後進行的土地改革運動，以部分的自我否定的方式從事運動還是首次。在運動期間不僅原本和諧的秩序（包括統戰關係）被打碎，甚至不惜推倒自己苦心經營多年的基層組織，另起爐灶。付出如此巨大代價的目的只有一個，就是掀起一場擾動起社會所有成員的超常運動，形成具有特定「空氣」的運動劇場，實現動員。

華北地區的土地改革運動無一例外地經過艱苦的「發動群眾」的過程，群眾發動起來的標誌就是能否形成火熱鬥爭氣氛的「運動劇場」，決不是單純地將地主的土地平分便了事。如果形成不了合乎標準的運動劇場，那麼運動本身也就不合格，需要在一次次的覆查中再次發動。也許是從某些回憶錄中得出的印象，很多人認為之所以發動群眾是因為地分不下去，不過這種情況在老區基本上是不存在的，現實中更多是即使能實現和平地分地也不被允許，非得經過熱熱鬧鬧的鬥爭不可。

土地改革期間的「發動群眾」採取了一種獨特的方式，即由上級派遣工作隊（團）深入村莊，繞開根據地原有基層組織，「打破舊圈子」，逕自「訪窮」，聯絡村中最貧苦的貧僱農，或者就地啟發動員他們的「階級覺悟」，或者有組織地將他們送去培訓，造就新的運動積極份子，從而形成了「工作隊（團）——貧農團」式的運動核心。但是，並非建立了這樣一種運動模式，群眾就一定會被發動起來，窮的人不一定有威信，更不一定有能力，當中共不得不拋開新舊兩種精英開展運動時，所面臨的阻力無疑是巨大的，所以說，土改發動農民的工作必須配合以一整套程序，有時甚至不得不採取一些非常規的手段。在毛澤東身邊以「大秘」之身參加土改指導工作的陳伯達，曾經將土地改革運動所有的過程，總結為十一個步驟：第一步，調查研究，確定鬥爭綱領；第二步，派工作團（隊）下農村；第三步，下鄉的工作團要將已定之鬥爭口號公開宣傳（演講、打銅鑼、寫標語）；第四步，分頭串聯，找「真正」的貧僱農談話做工作；第五步，糾合積極份子組織核心小組（貧僱農小組），讓小組成員再分頭串聯；第六步，將串聯來的人組織起來開會，討論如何開展鬥爭分配土地以及浮財的問題，成立事實上的貧農團；第七步，以貧農團或者小組為領導核心，召開大會成立農會，建立新的、或者說運動時的基層權力架構；第八步，正式開展土改鬥爭；第九步，在鬥爭中考察積極份子，將最有鬥爭性和有辦法的吸收入黨，為進入鞏固階段（即後運動時期）恢復基層政權做準備；第十步，將有工作隊的村莊土改運動，推行擴展到周圍的村莊去，形成聯莊鬥爭；第十一步，開慶祝會和總結會，同時，將土改的積極份子變成了「幹部」◎。

土改採取獨特的「發動群眾」方式，即由上級派遣工作隊深入村莊，繞開根據地原有基層組織，逕自「訪窮」，造就新的運動積極份子，形成運動核心。這不僅打碎了原本和諧的秩序，甚至還不惜推倒自己苦心經營多年的基層組織。付出如此巨大的代價，只為掀起一場擾動社會所有成員的超常運動，形成具有特定「空氣」的運動劇場，實現動員。

這十一步最關鍵的就是工作隊發動邊緣群體，建立運動核心組織，成立或者改組農會，開鬥爭大會。其中「訴苦」是必不可少的內容。往往土改工作隊一下去，就找那些衣衫最襤褸的人和鑽最破爛的房子，千方百計激起他們對自身苦情的感覺，對新老精英的憤恨。然後就是一連串的訴苦：個別訴、小會訴、大會訴。小會訴苦往往是大會的預演，演習得熟練了，就到大會面對地主當面訴，這時往往免不了要伴隨一點暴力。訴苦是為了控訴，是製造「空氣」，形成運動劇場的必要手段和構件。用土改高潮時冀中區的土改總結報告的話來說，就是⑦：

訴苦過程由小而大，小組訴、大會訴、到處串通，反覆的訴，愈訴愈痛，愈痛愈傷，愈傷愈氣，愈氣愈起火，愈起火勁頭愈大，大家宣誓結成鞏固的陣營，浩浩蕩蕩遊行示威，燃燒着遏止不住的鬥爭怒火，理直氣壯的去找地主鬥爭，把地主打得伏伏在地。

真正把地主「打得伏伏在地」，還要靠鬥爭大會的最後一擊。凡是開得成功的大會無一例外地要經過精心的準備和布置，工作隊（團）和骨幹成員分布於群眾中間，甚麼人先發言甚麼人跟上（「誰打頭炮誰打二炮」），甚麼人負責喊口號，在甚麼時候喊，都要預先布置好。如果有人開鬥爭會時不來，就可能被指為地主的「狗腿子」，因而遭到鬥爭⑧。在鬥爭中被鬥對象戴高帽、掛牌子甚至像牛友蘭一樣被穿上鼻子拉着遊街，遭受種種人格侮辱都是不可避免的，因為就運動的組織者而言，必須盡可能多地打掉這些舊精英的「威風」（像牛友蘭這樣在根據地有身份地位的鄉紳，就更要採取非常手段），不讓這些人顏面掃地，群眾就難以發動起來，不敢面對面地開展鬥爭。在鬥爭過程中普遍存在的肉刑和亂殺現象，實際上也是群眾運動的必然產物，在「愈訴愈痛，愈痛愈傷，愈傷愈氣，愈氣愈起火，愈起火勁頭愈大」的當口，動手開打是根本無法避免的事情，甚至從某種意義上講，也是運動的組織者所希望的事情。有的時候不僅鼓勵人們開

凡是開得成功的大會無一例外地要經過精心的準備，甚麼人負責喊口號，在甚麼時候喊，都要預先布置好。在鬥爭中被鬥對象遭受種種人格侮辱是不可避免的，因為就運動的組織者而言，必須盡可能打掉這些舊精英的「威風」，不讓這些人顏面掃地，群眾就難以發動起來。



打，而且當場殺人，開膛破肚也不罕見^⑨。在競相訴苦，哭聲一片，怒吼連連，群情激憤的時候，人們情緒相互感染，不斷升溫，再有一些「勇敢份子」大膽出手，還有甚麼事情不會發生呢？這時候的人實際上都進入了一種特定的劇場，主演者的表演感染着所有的人，人人（除了被鬥者）都投入到劇情中，互相感染着、激勵着，仇恨開始疊加，憤怒自然升級。群體一致的行動，高昂的情緒賦予了表演的「正當性」，驅使人們做出平時根本無法想像的恐怖之舉，劇場效應使得參與者在不知不覺中步入了帶有血腥味的狂歡。更可怕的場景往往發生在聯村鬥爭的時候，實際的操作中，聯村鬥爭往往變成了村與村之間互相鬥，最後發展為以區和縣為單位相互「掃堂子」，甚至用上了當年日本人對付根據地的用語，搞上萬、數萬人的「聯合掃蕩」^⑩。由於沒了地緣和血緣的顧忌，往往火藥味和血腥味更足，群眾運動這時就已經變成了「運動群眾」，往往經過聯村鬥爭，群眾就真的被運動起來了（晉察冀阜平縣，搞聯村鬥爭，僅1947年5月的半個月，就殺掉130多人^⑪），但後果是造成村際的矛盾，經年難以消除，不過為了造成合適的「空氣」，也顧不得那麼多了。

當然，光訴苦情開大會而不給予物質上的實惠依然不足以動員起人們參加鬥爭，所以，滿足邊緣群體的需求，成為土改運動的一條基本原則，比起這條原則來，其他的政策（包括不能侵犯中農利益的政策原則）要顯得蒼白得多。晉冀魯豫的武安九區的土改經驗總結倒是說了句實話：「中農平均產量超過貧僱農平均產量的一倍以上，不動中農就很難填補起來，如果沒有堅強的領導，很難不再犯侵犯中農利益的錯誤。」^⑫事實上，太多過火行為的發生，與盡量滿足邊緣群體（貧僱農）需求的運動原則有直接關係。在實際的運動中，那些被發動起來的積極份子，特別是其中有過劣迹的「勇敢份子」（不是運動組織者對流氓和二流子情有獨鍾，而是那些真正的貧僱農往往很懦弱，甚至是一些老弱呆癡，根本滿足不了運動的需要），往往對浮財比對土地更感興趣。在河北饒陽的五公村，工作隊要求「窮人中最窮的人」在鬥爭對象（包括可能的對象）家門口布上警戒線，規定凡肯前往監視的人有權擁有這些人家的浮財^⑬。土改中更多的肉刑都發生在逼索「藏匿的」浮財上，如果在一個鬥爭對象身上起出了一副銀鐮子，那麼大家就幻想着在其他的鬥爭對象身上都能起出銀鐮子。到了舊精英已經被鬥倒，沒有油水可榨的時候，對中農的侵犯也就不可避免了。「鬥了地主鬥富農，鬥了富農鬥中農」，「割韭菜，割了一茬又一茬」，當時流行的這些謠諺，其實並不只是謠諺。後來中共黨史的研究者認為，土改運動最大的過火和偏向就是觸犯了中農的利益（普遍的亂打亂殺似乎倒是可以忽略不計的，大多一筆帶過）。對中農（即自耕農）的侵犯，往往是由於成分的錯劃。劃成分的來源顯然是馬克思主義階級分析理論，但是馬克思主義階級理論放在中國農村這樣的環境裏，階級概念中原來的社會和經濟內涵已然走了味，即使按運動穩定期的階級劃分，所謂地主與富農，富農與富裕中農，富裕中農與一般中農之間的區分也是不甚清晰的（實際上，土改後期的成分的確定〔糾錯以後〕，主要還是憑藉農民的感覺認識——對窮與富的基本判別），更何況在「群眾想怎麼幹就怎麼幹」的運動高潮，為了滿足「群眾」（實際是貧僱農積極份子）的要求，劃成分就無一例外地成為催化運動的一劑良方（從運動一開始，根據地的階級劃分就是脫離實際的，

更可怕的是聯村鬥爭，往往變成了村與村之間的互鬥，最後發展為以區和縣為單位相互「掃堂子」，搞上萬、數萬人的「聯合掃蕩」。由於沒了地緣和血緣的顧忌，往往火藥味和血腥味更足。晉察冀阜平縣，搞聯村鬥爭，僅1947年5月的半個月，就殺掉130多人，但後果是造成村際的矛盾，經年難以消除。

在1946年居然會以1936年的土地財富狀況來劃，所定的地主其實只是十年前的地主，與強調貧僱農路線一樣，根據地的地主階級也有了建構的因素)。

階級成分劃分尺度的混亂，某種意義上是主導者有意為之，在實際的操作中，人的財富、土地、祖先、歷史，以及態度、行為等等都成了劃分階級成分的標準，晉綏興縣後木欄杆村是土改的典型，該村劃分成分的標準就有「三代歷史」、「生活狀況」、「有無剝削」、「政治態度」等多種(直到1948年2月，戰爭動員的壓力減小之後，中共中央才出台了早在蘇維埃時期就定好的階級劃分標準)。劃誰不劃誰，怎麼劃，完全由貧農團一手包辦，上級的工作隊不僅聽之任之，甚至加以鼓勵。成分的劃分，既成了製造恐慌，驅使人們投身運動的大棒和胡蘿蔔，又是滿足積極份子的主要槓桿。在運動高潮中，普遍存在着多劃「封建」(地主富農)的偏向，光一個地主成分就有「惡霸地主」、「特務地主」、「不法地主」、「逃亡地主」、「下坡地主」、「化形地主」等等各種名目，有的地方，劃出的鬥爭對象全叫地主(雖然政策上地主富農對待有區別，但在實際運動中，都是挨鬥被剝奪)。晉綏解放區興縣後木欄杆村是晉綏土改覆查運動的典型，全村五十三戶人家，劃出了二十一戶地主富農，佔總戶數的38.84%^⑭。在這種「典型經驗」的帶動下，晉綏區定成分普遍偏高，有的地方像左權獅岩村全村180多戶，只有八戶不是「封建」。有很多村子地富比例達到60%以上，其他地方也基本達到20-30%以上，大批中農甚至貧僱農被錯劃^⑮。其他的老區像晉察冀，山東情況也差不多，地富佔到40-50%的也不在少數，而且原因就出在指導土改的綱領性文件《土地法大綱》上^⑯。在運動高潮的1947年底，在前面提到的五公村，連一直被中共肯定和提倡的，具有社會主義性質的耿長鎖的合作社，也被定為「富農組織」，社產以及成員的財產遭到沒收^⑰。多劃地富，實際上只是為了少數人多分浮財^⑱，但在滿足貧僱農需求的背後，有着製造「空氣」，運動群眾的動機存在，即使真正的貧僱農，如果對運動態度消極，同樣可能被劃成「下坡地主」，劃成分，實際上起到了驅動運動的槓桿作用。

因此，所謂運動過火的偏向，其實正是運動的主導者有意導向的結果。署着賀龍、李井泉、張稼夫等黨政軍要人大名，作為土改運動指導性文件的《晉綏邊區農會臨時委員會告農民書》(這個文件與《土地法大綱》都是土改高潮中首先要對農民宣講的)，上面竟然寫着這樣的字句：地主、富農和農民當中敵偽和地主的狗腿子，「大家要怎樣懲辦，就可以怎樣懲辦」。「僱農、貧農當中，有些人雖然有些小毛病，不能給他們戴上二流子、傻瓜、懶漢的帽子。」^⑲給「勇敢份子」摘了二流子的帽子，再放開他們的手腳，那麼普遍的恐怖和混亂恐怕是無法避免的了。事實上，不僅是晉綏一地如此，從《五四指示》發布到《土地法大綱》公布的一段時間裏，負責指導土改工作的中共負責人的所有言論傾向，都是鼓勵和依靠「群眾的自發運動」(劉少奇語)，並得到了毛澤東充分的肯定^⑳。上有所好，下必甚焉，工作隊幹部在鬥爭大會上直接跳到台上大叫：「給我打」的現象俯拾即是^㉑。

為了製造「空氣」，形成運動態勢的需要，冤枉一些人，在他們看來是必要的代價，劃成分的標準越是多元而荒唐，就越能刺激人們為了規避風險而更加瘋狂地投身運動。只要社會上兩極對立，你死我活的「階級對抗」局面在農村中

階級成分劃分尺度很混亂，有很多村子地富比例達到60%以上，大批中農甚至貧僱農被錯劃。原因就出在指導土改的《土地法大綱》上。指導土改運動的《晉綏邊區農會臨時委員會告農民書》竟然寫着這樣的字句：對地主、富農和農民當中敵偽和地主的狗腿子，「大家要怎樣懲辦，就可以怎樣懲辦」。

只要被捲進了運動鬥爭旋渦裏，只能選擇一方。彭真當時有段話說得非常到位：「農民一翻身，就會要求武裝保衛自己的勝利果實，我們應動員大批黨員和翻身農民參加解放軍，依靠他們提高我們軍隊的質量，使之成為更能打勝仗更能堅決支持土改的人民武裝。」

形成(運動中農會打殺被鬥者，而逃亡的地主組成還鄉團則以更兇殘的手段報復)，戰爭動員的目標就實現了大半。到這個時候，再糾偏也不晚。事實上，即使不糾偏，總的來說，被鬥的和鬥人的相比，還是參與鬥別人的人多，即使平時膽小怕事，在運動劇場的情景中也難免從眾(即使不被氣氛感染，也會因自我保護而參與鬥爭)。在一定範圍內，劃出的鬥爭對象越多，剩下的人參與運動的態度就越是積極，因為要用行動來證明自己的立場。只要被捲進了運動鬥爭旋渦裏，即使不是積極份子，也就有了「政治立場」，關鍵是在國共角逐中選擇了一方，而只能選擇一方。國共戰爭和土改運動交織在一起形成的農村的政治態勢就是，只要國民黨一來，多數人不僅失去了「勝利果實」，而且很可能成為報復的犧牲品。如此一來，為了保護自己的家庭，參與和支持人民解放戰爭(參軍、支前)，才成為人們的一種合理選擇，或者說剩下的唯一選擇，這樣，動員的目的也就實現了。彭真當時有段話說得非常到位：「農民一翻身，就會要求武裝保衛自己的勝利果實，我們應動員大批黨員和翻身農民參加解放軍，依靠他們提高我們軍隊的質量，使之成為更能打勝仗更能堅決支持土改的人民武裝。」^②

三 日常倫理與運動倫理

無論從哪個角度看，對於農民(即使是那些赤貧的農民)來說，土改運動也是一種超越常理之舉。如果沒有合適的道理來解釋這種不合常理的行為，那麼運動就很可能變成一小撮邊緣的「勇敢份子」為了赤裸裸的物質利益而從事的劫奪，如果是這樣的話，運動是成不了氣候的。

我們都說，指導農民行為的農村社會道德是儒家倫理，以孝道為中心的親親敬老原則，但在儒家倫理之下，還存在一種基本的日常倫理，或者說是基本的習慣法準則，即老百姓所說的「殺人償命，欠債還錢」。大體說來，農民的倫理道德結構(或者說是習慣法的規則結構)應該是三層：最底層是「殺人償命，欠債還錢」的日常倫理，上面是儒家倫理，中間則存在相對模糊的跟佛教的果報思想有點關係的良心恩報意識。這三層實際上代表着農村社會基本的行為規約，沒有這種規約，中國農村的社會運行就無法維持，或者說人們就無所措手足。儘管自清末新政以來，隨着政權的下移和地方政治的武化，原有的鄉村秩序在農村的破產中受到了很大破壞，但是農民的基本行為規約並沒有發生質的改變。在土改運動中，要想動員人們起來投身運動，首先遇到的障礙，就是這些基本規約對人們的束縛。換言之，要想讓人們，尤其是「勇敢份子」之外的人們行非常之事，必須有一套非常的道理才行；否則，儘管有政權的提倡，法律(人民法庭)的保障，人們依然會裹足不前。

在土地改革的發動階段，儘管有諸多物質利益的誘惑，根據地老百姓也經過了多年的宣傳和教育，但一下子面臨這樣一個前所未聞的場景，從前的血緣地緣情感七零八落，所有的老理都不講了，甚至欠債不需還錢，殺人不要償命了，雖然只是針對部分的人群，人們還是非常困惑。太行區平順縣的農民，在查減運動的時候，存在這樣一些思想顧慮^③：

「人生有命，富貴在天」，有福沒福是命裏注定的。

「人憑良心，虎憑山」，「惡有惡報，善有善報，假如不報，時辰不到」，地主的土地是「祖輩傳統」，動地主土地是喪「良心」。

「女人憑漢」，「桿杖憑案」，「農民憑的是地主吃飯」，地主是上等人，農民是下等人。

「狼從村上走，不傷自己人」，「不貪小利不早起」等等。

晉冀魯豫的太岳區屯留縣路村的土改工作隊總結群眾有「八大怕」和「三十二小怕」，其中就有怕「福薄命窮」，怕「情面」，怕被人家說「不講良心」，怕受神佛責難，怕「犯了王法」等等^②。這些「怕」和思想顧慮，大體上來源於我上面講的農民三個層面的行為規約，顯然，不解決這些思想顧慮，群眾就不能真正發動起來。

因此，要想發動群眾，實現動員，必須建構一種新型的運動倫理，以替代或者部分替代農村中的「老理」。給農民講一種新的道理，無疑是建構運動倫理的第一步，用土改幹部的話來說，「老理」是「地主的橫理」，而新道理則是「真理」，必須教農民用真理說倒橫理^③。於是，馬克思主義的勞動價值和剩餘價值學說，在土改運動中通俗地變成了「誰養活誰」的道理，從地裏不耕種鋤耨就不打莊稼的常理，告訴農民只有下地勞動才能換來財富。這些道理，工作隊（團）在最初的「訪窮」時就反覆講，「摸心病」，「解疙瘩」，結合同樣的赤貧戶的實際講解「誰養活誰」的道理。而後，小會講，大會講，直到積極份子可以用這種道理在鬥爭大會上跟地主「講理」，才算告一段落。

接下來就是算賬。既然只有勞動才能換來財富，那麼地主的一切就都是從農民那裏剝奪來的，也就是說，貧僱農的窮，是因為地主將本屬於貧僱農的東西無償地拿走了，不僅一輩拿，而且祖祖輩輩拿（實際上當然不可能，中國農村一向是富不出三代），按輩算，按年算，按季算，甚至按天算，早在土改運動序幕階段，晉察冀地區的一些地方「算老賬」就有算到乾隆年間的^④。這樣算下去的話，再無償地分掉鬥爭對象的土地財物，人們也就心安理得了，因為到人家屋裏拿東西，無非是將過去屬於自己的東西拿回來而已。

運動是一場革命，當然不能光講「道理」，還要揭露和彰顯地主階級的罪惡，才能「破」掉「老理」，「立」起真理，即確立運動倫理。揭露和彰顯有多種途徑，一是典型塑造法，即將地主中作惡多端的惡霸突顯出來，予以典型化敘述。各地都編輯了一批諸如《地主的罪惡》、《地主剝削農民的故事》這樣的通俗讀物，甚至編成戲劇和其他說唱文學四處演出（如《白毛女》、《血淚仇》等），以罪惡的點，代表所有舊精英的面。在鬥爭的時候，也以針對個別有劣迹地主的訴苦鬥爭來帶出所有的鬥爭對象；二是糾紛提升法，即啟發人們回憶尋找所有跟鬥爭對象之間發生的糾紛和磕絆，將所有的日常糾紛都上升到階級壓迫的高度上。經過啟發和算賬，貧僱農幾乎都能意識到過去在與鬥爭對象打交道中吃了虧，而這就是剝削和壓迫，從而反推出地主土地財富積累的不合理性，進而說明現在剝奪他們是道德的、合理的；三是迂迴歸罪法，即經過一種曲折的歸類方式，將看起來不相干的過錯與罪過，都歸結到地主階級的罪惡行為上去。比如山東諸城一些被父親賣掉的婦女，過去一直埋怨父親狠心，經過啟發教育，

土地改革發動階段，根據地老百姓突然感到，從前的血緣地緣情感七零八落，所有的老理都不講了，甚至欠債不需還錢，殺人不要償命，雖然只是針對部分的人群，人們還是非常困惑。要想發動群眾，實現動員，必須建構一種新型的運動倫理，以替代或者部分替代農村中的「老理」，必須教農民用真理說倒「地主的橫理」。

運動組織者為發動群眾而建構了超常規甚至反常規的運動倫理。但它畢竟只是一種適合於運動場景的規約，一旦離開了特定的運動場景回到日常生活中，原有的日常倫理與現在的運動倫理依然會產生矛盾和衝突，結果是農民正常生活陷入了麻煩之中。在1946年底，一部分中共幹部就已對運動造成的社會秩序破壞產生了憂慮。

意識到她們被賣，是因家庭窮，而窮則是地主剝削的結果^②。最有意思的是太行區平順縣一位婦女，她丈夫因為屢次偷盜，被幹部扣押自殺身亡，過去一直恨幹部，經過啟發，也意識到她丈夫之所以偷是因為窮，而窮根子則是因為地主階級的剝削壓迫^③。最後是揭露偽善法，此法一般用在那些一向有「善人」之名的舊精英身上，這樣的人一般多方施惠，農民對之有好感，因此就尋找他們其他方面的錯處，以言行不一來揭露其「偽善」的面目，使農民意識到，「善人」才是最兇惡的階級壓迫者。揭露與彰顯地主階級的罪惡，啟發農民的階級覺悟，給鬥爭賦予道德批判的意義，也是構建社會中的異類的過程。

最後，初步確立「窮=善美」的等式。既然富人的富是醜惡和罪惡的象徵，富人等於壞人，則作為對立面的窮人的窮，自然是善和美的化身，窮人等於好人。在幾乎所有的土改宣傳品中，富都是一種罪惡，富人統統為富不仁，行善也是偽善，意味着對窮人更大的欺騙和傷害；反過來，所有好事都是窮人幹，窮則意味着不僅道德高尚，樂於助人，還意味着富有愛國精神，勇敢堅強。運動深入以後，窮人也開始為自己的身份感到自豪了，太行區武安縣的佃戶，鬥完地主之後，「大街上背布袋的最光榮，誰問他幹啥的，他就理直氣壯地說『佃戶』！」^④到了這一步，不僅有助於打掉貧僱農多年的自卑心理，運動倫理的建設也進入了較為深層的道德自我評判的層次，使運動對傳統日常倫理的顛覆，建立在一個比較可靠的基石上。

儘管運動組織者發動群眾的技術操作，建構了一反常態的運動倫理，使得貧僱農部分地獲得了行動的正當性，但運動的展開還是部分地依賴運動喚起的物欲的提升（可以「合法」地獲取別人的財物），以及人際關係中普遍的生隙與仇恨感。運動倫理畢竟是超常規甚至是反常規的，只是一種適合於運動場景的規約，一旦離開了特定的運動場景回到日常生活中，原有的日常倫理與現在的運動倫理依然會產生矛盾和衝突，結果是農民正常生活陷入了麻煩之中。在運動中，普遍出現了生產下降，人們殺掉牲畜，大吃大喝。不僅自耕農如此，連分到勝利果實的貧僱農也如此，分光吃光一時間成為普遍的行為。事實上，接受運動倫理而導致這種後果是很正常的，人們不僅不敢追求財富，任何超出生存需求的生產行為都會受到強烈的抑制。無疑，這種狀況雖然屬於運動的代價，但對於中共來說仍然是不利的，還在1946年底查減運動期間，一部分主管根據地具體工作的中共幹部，就已經對運動造成的社會秩序破壞和生產停滯產生了憂慮^⑤。這也是為甚麼運動高潮時反覆許諾不再糾偏，最後還是要糾偏結束運動的原因。而內戰中取得的新區不土改，也是基於減少動盪，保障經濟來源的同樣目的。

儘管運動的組織者權力技術的運作是成功的，灌輸新倫理的力度不謂不大，運動倫理似乎也給了農民行動合理的說明和解釋，可是直到運動結束，依然沒能完全消除農民的不安。在發土地證的時候，農民幾乎都要求領一張跟過去一樣的，尤其是要蓋着縣政府四方大印的土地證，印章要紅，必須是四方的而且要足夠大，那種小的圓的不夠紅的土地證農民是不滿意的，他們認為：「官印又大又紅，才牢靠，有氣派。」^⑥實際上，他們所要求的無非是一張傳統意義上的「官契」，只有過去樣式的地契，才能契合他們傳統的日常倫理，也才能讓他們心安。

註釋

- ① 〈任河正×支部工作中的思想領導和群眾路線〉，載冀中區黨委宣傳部編：《群眾路線研究》(黨內，1947)，頁29、32。
- ② 〈區黨委總結新區土地改革指示繼續深入運動方向〉，載太行革命根據地史總編委會：《太行革命根據地史料叢書之五·土地問題》(太原：山西人民出版社，1987)，頁309。
- ③ 趙效民：《中國土地改革史》(北京：人民出版社，1990)；張鳴：《鄉村社會權力和文化結構的變遷》(南寧：廣西人民出版社，2001)。
- ④ 中共中央文獻研究室編：《毛澤東年譜(1893-1949)》，下卷(北京：人民出版社，1993)，頁99。
- ⑤ 西北局：《關於發動群眾徹底解決土地問題的補充指示》，1947年1月24日。
- ⑥ 陳伯達：〈群眾運動與群眾組織的一般過程與步驟〉，載中共華東中央局宣傳部：《群運手冊》(三)，頁37-42。
- ⑦⑧⑨ 註①《群眾路線研究》，頁5；16；16。
- ⑩ 參見胡開明的回憶，《中國共產黨黨史資料》(46)(北京：中央黨史出版社，1993)，頁80-81。
- ⑪⑫ 參見董志凱：《解放戰爭時期的土地改革》(北京：北京大學出版社，1987)。
- ⑬ 晉察冀局關於暫停土地覆查致晉冀區黨委電，1947年5月24日。轉引自註⑩董志凱，頁115。
- ⑭ 中共膠東區黨委宣傳部編：《土改與整黨文獻》，第2集(解放區內部資料，1948)，頁29。
- ⑮⑯ 弗里曼(Edward Friedman)等著，陶鶴山譯：《中國鄉村，社會主義國家》(北京：社會科學文獻出版社，2002)，頁139-40；141-42。
- ⑰ 〈關於興縣後木欄杆自然村成分的研究〉，中共晉綏分局編：《土改通訊》，第2期，1947年11月15日。
- ⑱ 董志凱：〈關於我國土地鬥爭中的階級劃分問題〉，《近代史研究》，1984年3期。
- ⑲ 閻洪貴：〈全國土地會議後土地改革中「左」傾錯誤發生的原因〉，《齊魯學刊》，1992年6期。
- ⑳ 西北局宣傳部編：《土地問題指南》(1947)，頁54-55。
- ㉑ 劉少奇1947年4月給晉綏區的一封信關於徹底解決土地問題的信，強調了依靠群眾的自發運動，而毛澤東在隨後的7月，對這封信寫了批語，稱讚寫得很好，很必要。見中央檔案館編：《解放戰爭時期土地改革文件選編(1945-1949)》(北京：中共中央黨校出版社，1981)，頁61-70。
- ㉒ 彭真：〈平分土地與整頓隊伍〉，註⑩中共膠東區黨委宣傳部。
- ㉓㉔㉕ 註②太行革命根據地史總編委會，頁284-85；348；285；340。
- ㉖ 參見註⑩董志凱，頁65。
- ㉗ 河北省檔案館編：《河北減租減息檔案史料選編》(石家莊：河北人民出版社，1989)，頁351。
- ㉘ 見《大眾日報》，1947年6月26日。
- ㉙ 參見賴若愚1946年11月5日的一個講話，賴強調經過歷次減租減息和現在的土改，地主的土地已經降到了平均線以下，他反對放任群眾運動，持續的運動只會造成中農富農的恐慌，秩序的震盪，否則「莫說冬季生產運動，就是明年的生產運動也一定要大受其影響，那將會造成無可彌補的損失」。註②太行革命根據地史總編委會，頁303-306。
- ㉚ 註③趙效民，頁335。

山東「老區」土地改革 與農民日常生活

• 張佩國

一 問題意識和研究策略

就土改的客觀社會歷史事實而言，我們不能否認國家權力對鄉村社會的正式制度安排，但是，這些正式制度安排理應、實際上也確實受到村落社會地方性制度的制約。這就要求研究者應從結構主義的外在視角轉向個體主義的參與式觀察，真正揭示生活在地方社會中的農民眼中的土改到底是甚麼樣子。當然，我的這一研究文本也力圖從地方性的日常敘事中發現「革命」的宏富社會歷史內涵。

就土改的客觀社會歷史事實而言，我們不能否認國家權力對鄉村社會的正式制度安排，但是，這些正式制度安排理應、實際上也確實受到村落社會地方性制度的制約。這就要求研究者以個體主義的參與式觀察，真正揭示生活在地方社會中的農民眼中的土改到底是甚麼樣子。

在以往有關土改的大部分研究文本中，充斥了「社會結構決定論」或「歷史決定論」的結構主義解釋。我們儘管可以從韓丁 (William Hinton) 的《翻身——中國一個村莊的革命紀實》(*Fanshen: A Documentary of Revolution in A Chinese Village*) 和柯魯克夫婦 (Isabel Crook, David Crook) 的《十里店——中國一個村莊的群眾運動》(*Ten Mile Inn: Mass Movement in A Chinese Village*)^①這樣的紀實文學作品中看到鮮活的人物、複雜的事件和動態的過程，但作者並無方法論個體主義的理性意識，也未能提煉出富有解釋力的理論概括。李康、方惠容關於土改的研究文本^②，再現了農民日常生活的話語表達和社會記憶，他們的觀察視角似乎較為關注國家權力和村落社會的互動，而並未從「他者」的世界再現土改作為一種革命實踐的內在邏輯。如果更多地採用社會人類學的「在地」式觀察視角，從農民日常生活的邏輯出發來認識土改發生的社會歷史空間，可能會更為全面地再現土改的實踐構造。讀者也許會注意到，我對土地改革的革命實踐作了與眾不同的界定，這是因為，在山東「老區」，抗戰時期的減租減息、反奸清算與三年內戰時期的土地改革有着割不斷的歷史聯繫，共同組成土地革命實踐的連續性整體。可以說，廣義的土改包括了許多的具體環節，如減租減息、反奸訴苦、劃成分、分浮財、支前動員等運動。將土改作為一個整體來研究，以我綿薄之學

力，則不能勝任，在一篇短短的論文裏也無法表達充分。本文只從劃成分、召開鬥爭大會和分配土地及浮財這三項土改的主要內容，來透視土改發生的社會歷史空間，但願不致割裂土改實踐的歷史連續性。本文對山東「老區」從減租減息到土地改革的社會歷史進程做歷史人類學的研究，試圖在上述問題意識層面上來再現這段歷史。

二 劃分階級成分

我雖然不太同意用國家權力和民間社會的二分法來研究土改，但它確實是一場國家權力改造鄉村社會的社會革命，與傳統社會內發性農民起義的邏輯有着巨大區別。我們當然可以聯繫當時的社會歷史背景進行歷史社會學的宏觀研究，而同時也必須清楚地看到，土改畢竟是發生在村落社區生活空間中的重大社會事件，中國共產黨政策設計的實施不可能不以農民日常生活的邏輯為基礎。階級話語對村落社會的滲透，實際上服從於村落社區的社會分化狀況和農民的日常道德觀。黃宗智認為：「關於階級鬥爭的官方建構和社會現實之間的偏離存在於多個層次。土改時的階級鬥爭的主要舞台是村莊，但真正的大地主通常都是不在村地主，他們中的許多人完全逃過了階級鬥爭。在村莊裏面，那些被作為地主和富農進行鬥爭的人中，只有一部分符合《土地改革法》的劃分標準。」而一些錯劃份子，「僅僅因為是被放逐的外來者或者是幹部的對頭，甚至僅僅因為運氣不好，……成為階級劃分標準的技術性失誤的犧牲品」^③。

村落社區的社會分化程度不高，或者說土地佔有相對分散，是土改工作隊面對的主要社會事實。由於社會分化程度不大，貧苦農民「翻身」要土地的熱情不高，用階級話語動員農民缺乏社會基礎，甚至區幹部也沒有明確的「階級鬥爭」觀念。

村落社區的社會分化程度不高，或者說土地佔有相對分散，這是土改工作隊所面對的主要社會事實，階級話語向村落社區的滲透也不能不受到制約和限制。在山東「解放區」的崑崙縣文山區柳林村，土改時，村裏成立了由十五人組成的「翻身委員會」，為了分配「鬥爭果實」，「以三畝地以上及是否落後為標準，劃分了家裏家外人。當時村幹部只知道劃分家裏家外人是為了分果實，群眾思想則是『家外人即得挨鬥爭』，至於翻身委員會，至今幹部也不知組織了幹甚麼」。由於該村社會分化程度較低，在實際分配「鬥爭果實」的過程中，實在找不出幾戶地主，於是侵犯「中農」利益也就成為必然，就連土改工作隊的成員也認為：「中農的情況較為複雜，一般的上中農對人有輕微的剝削，但超過25%其生活一般的是較為優越的，從本村看他們與地富的聯繫密切，又佔有較多的土地，在土改中如果不動他們的土地，即滿足不了下中農及一部分貧僱農的要求。」^④由於該村社會分化程度不大，貧苦農民「翻身」要土地的熱情不高，用階級話語動員農民缺乏社會基礎，甚至區幹部也沒有明確的「階級鬥爭」觀念。「在分果實搬東西的當兒，區幹部張免之（女）同志的男人李前同志來了說『這樣弄好嗎？』張即動員村幹少搬點、多留些。」^⑤

即使是土地佔有相對集中的地方，農民日常道德觀也與階級話語有着巨大差別。抗戰時期，山東莒南縣因該縣大店區大地主比較集中，就被作為減租減息運動的重點縣。中共莒南縣委在事後的總結報告中寫道^⑥：

大店群眾久在地主欺騙壓迫之下，階級覺悟是不普遍的。……因之啟發群眾階級覺悟還是最基本的問題。我們人人原來都是平等的，勞動者創造天下，沒有窮人勞動，地主就會沒得吃餓死，沒得住、穿而凍死，說明到底是「窮人養地主呢？還是地主養窮人？」地主正以「財主養窮人」的假道理來欺騙群眾，這道理不弄明白，群眾是不會起來鬥爭的。如在大店民校中，我們提出這個問題測驗了一下，結果三分之一都舉手說「地主養咱窮人，人家不給咱地種，不都餓死了嗎？」經過耐心進行上述教育後才弄明白，又都舉手說「窮人養地主」了。

可是這樣的「階級教育」太抽象，離農民的日常生活還是太遠，工作隊就用算「地瓜賬」的辦法進行教育：

雖然經過「啟發階級覺悟」的教育，真正到減租的時候，有的佃戶還偷偷到地主那裏說：「不干你事，也不干我事，都是他們讓減的。」農民日常生活的道德觀和村落社區的關係網絡仍然是「減租減息」運動的主導因素。圖為農民燒地契。

如以一畝地瓜地來算，一畝地瓜地花費（最低數）地瓜種三十元，二車糞四十元，九個工（種鋤翻刨）每工十五元，需一百三十五元，飯錢每天十元，需九十元，總共花費二百九十五元；一畝地瓜地的收穫，起地瓜一千二百斤，平分六百斤（指地主與佃戶對半分——引者註），每斤值三角五分，共值二百一十元；結果種一畝地瓜地，佃戶賠上（地主剝削）八十五元。二五減租後，多分七十五斤，雖仍然賠錢，但每畝就可多得五十一元五角，這樣就更明顯地揭露了地主的剝削關係，使佃戶恍然大悟。……經過以上的耐心教育，解決疑問，啟發覺悟，有的就馬上會跳起來，「誰不喊×他媽媽！」



經過「啟發階級覺悟」的教育，跳起來這樣喊的實際上是農民中的勇敢份子，真正到減租的時候，有的佃戶還偷偷到地主那裏說：「不干你事，也不干我事，都是他們讓減的。」^⑦農民日常生活的道德觀和村落社區的關係網絡仍然是「減租減息」運動的主導因素。與其說是國家權力改造了鄉村社會秩序，還不如說是鄉村的內部力量借助於國家權力而進行了資源和權力的再分配。下文對此還要詳細闡述。

用階級鬥爭的話語對農民進行動員，還進一步表現在階級成分的劃分上。劃階級成分與「階級覺悟」教育比起來，更具實踐性特徵，農民日常道德觀和關係網絡所起的作用更大。山東省五蓮縣是三年內戰時期的土改典型實驗縣，在1948年土改覆查過程中，全縣階級成分的劃分普遍存在着混亂現象。中共華東中央局土改工作團在總結報告中這樣寫道^⑧：

在土改覆查中，劃分階級成分缺乏正確的統一標準，它一般都不是經過群眾討論來劃分，亦不是統一地進行劃分，成分的劃分都只是幹部自己主觀的規定，在進行鬥爭時就規定誰是地主，誰是富農，在組織僱貧農時就規定誰是僱貧農。中農一般分成自地中農、翻身中農（佃中農與新中農），或是老中農、翻身中農、新中農。富裕中農許多稱為小富農。富農好多就稱為地主惡霸。地主一般分別為地主、破落地主、化形地主等。因為劃時缺乏標準，及為過左情緒所籠罩，所以毛病很多，標準不一。如在經濟上的標準，有單按地畝多少、單按自地佃地、單按生活好差，有過輕微剝削的即是地富，有過貪污偷盜等行為的即是惡霸，因經營副業生活優裕的亦作為地富看待，在窮莊裏是普遍的矮子裏拔將軍，「找不到閻王就找鬼」，許多中農被升為地富。在政治上，政治態度好壞亦作為定成分的標準，如做過壞事的，在頑方、偽方幹過事當過兵的，有特務嫌疑的，有惡霸行為的，和幹部關係壞的，階級成分就上升；關係好的及幹部積極份子本身，階級成分就下降；有的則被挾私報復，有的查三代。此外，因為文化的差異，也作為定階級成分的標準，如醫生、教師、會算會寫生活較好及其他自由職業者，有許多被認為是大肚子。有的根本不劃階級，幹部主觀上認為有錯誤的就鬥。

由此可見，劃分階級成分的實踐過程並不完全按照官方的階級話語操作，潛存於地方幹部、農民群眾的日常生活中的道德觀反而通過官方階級話語的外殼，以一種新的形式得以表達，「地主、富農、中農、貧僱農」的階級分類模式，在「上有政策、下有對策」的實踐過程中被改造成地方性話語。特別是在劃分階級成分的時候，農民雖然可以搬用官方的階級話語，但其背後起支配作用的仍是村落社會日常生活的話語和道德觀。「階級」、「剝削」等官方話語在農民的經驗世界裏沒有相應的體驗，土改工作團通過為「老百姓所喜聞樂見」的形式灌輸給農民的，僅僅是階級話語的外在符號，其真正的含義是不為農民所理解的。所以，農民會用日常生活的道德觀來評價別人的所謂「階級行為」。

階級話語的實踐相對地根植於村落社會的日常道德秩序基礎上，或者力量相對微弱，單憑階級話語去動員農民，中國共產黨是達不到改變農村的舊有土地關係和社會秩序的預期目的的，階級話語實際上是和運動策略的運用結合在一起的。

三 召開鬥爭大會

階級話語的實踐相對地根植於村落社會的日常道德秩序基礎上，或者說話語的力量相對微弱，單憑階級話語去動員農民，中國共產黨是達不到改變農村的舊有土地關係和社會秩序的預期目的的，階級話語實際上是和運動策略的運用結合在一起的。從這一意義上說，階級話語的流行也是土改實踐的有機組成部分。鬥爭大會是共產黨操作運動策略和宣傳階級話語的儀式化過程，下面通過莒南縣大店區「查減」鬥爭大會的個案描述^⑩，試圖再現作為這一國家儀式的社會場景。

中共莒南縣委將「減租減息」作為運動的首要目標，親自領導組織了兩次鬥爭大會（根據檔案資料推算，大致時間在1944年的上半年麥收前），會前先進行了調查和階級教育工作。調查進行了八天，包括會議調查、具體調查、典型調查、歷史調查、從地主口中調查。在調查研究之後，縣委和區委又進行了「誰養活誰」的階級教育，前文已有描述，結果發動起來的是農村中的勇敢份子，老實佃戶並未真正響應。就連村幹部也未能按照官方的階級話語來理解「減租減息」運動。

鬥爭大會前，縣委首先召集了全區的村幹部進行「深刻的反省」，有的檢討出被地主收買，有的心裏「可憐地主」，有的不注意小佃戶。縣委感到必須首先打通村幹部的思想。

大店東村農會長宋桂山，過去在地主家當狗腿子，前年投機到農教會裏來當會長，經常在地主大門裏跑來跑去，在地主家中吃喝，給地主送消息，群眾要鬥爭，他給地主當擋箭牌，當然也就貪污腐化，脫離群眾，沒有立場。這次醞釀查減鬥爭中，他又受地主收買，軟化群眾。階級立場不明確，與地主一桌上大吃大喝（地主往往借着辦點小事，就大請村幹部），幾乎成了大店村幹部的一種風氣，宋會長是村幹部抱粗腿的典型。

鬥爭大會前幾天，又召開了大店鎮及附近村莊群眾大會，鬥爭了宋會長，開展了內部反「抱粗腿」的鬥爭。在鬥爭會上，宋桂山承認自己數次被地主收買及自己如何「抱粗腿」、替地主說話辦事。全體會員一致要求撤換宋桂山的農會會長職務，開除他的農會會籍，並當場成立了新的東村農教會委員會。

在減租鬥爭大會前，縣委還利用青年學生情緒易激動、婦女善於動感情的特點，在青救會、兒童團、婦救會、識字班等組織開展動員工作。又把佃戶組織起來，編成佃戶小組，加強集體教育，按不同要求，組織成減租的、找工的、要錢的和追命的。在積極份子中按照鬥爭的需要，組成鐵嘴班、偵察班、算賬的、看糧食的和喊口號的。

麥收前的第一次鬥爭大會經過精心策劃終於召開了。大會是以「減租大會」的名義召開的，但縣委和區委確定這次大會的主要任務是從政治上大大削弱大店地主的威風。事先也布置過先提減租問題，再提其他。主席宣布開會意義後，雖再三強調提減租事，但第一個人發言就提出如何受地主打罵，受罰、受

中共莒南縣委將「減租減息」作為運動的首要目標，組織了兩次鬥爭大會，在減租鬥爭大會前，還利用青年學生情緒易激動、婦女善於動感情的特點，在青救會、婦救會、識字班等組織開展動員工作。又在積極份子中按照鬥爭的需要，組成鐵嘴班、偵察班、算賬的、看糧食的和喊口號的。

氣等一連串提出來。打人出名的「八老爺」莊景樓，在大會上依然頑固，檢討時說：「現在不打人了，怕手腕子痛，年紀大了也沒力氣了。」全場群眾暴怒起來，一致要求打回來。「七老爺」莊英甫戴着眼鏡走進會場，大模大樣地坐在主席的最前面，拿出筆和本子來，群眾說一條，他記一條，帽子推到後腦勺上，每一條都搶着爭辯，不多久嚇得受壓迫的人不敢發言了，甚至一個老佃戶躊躇了很久，站起來說：「七老爺，我也說幾句行不行？」嘴唇打顫了。鬥爭怒火愈燒愈烈，有人帶頭高呼：「打倒喝血鬼莊英甫！」「打倒惡霸地主莊英甫！」「窮人要翻身啦！」當男的女的、老的少的群起質問，有的要錢、要地、要命，有的質問他當漢奸，群眾要他摘下「二餅」，因為群眾最怕也最恨這代表「大地主七老爺」的眼鏡。昔日威風凜凜的七老爺，在數千群眾面前低下了頭，而且生平第一次蹲在地下了。其餘地主，如莊曉光、莊洪來、莊景良，是政府認可的所謂「開明地主」，他們向群眾講了話，表示願意減租，群眾馬上喊出「保證減租、保證交租」的口號（這也是預先策劃好的），並號召其他地主向他們學習。

鬥爭會後，有些小堂號地主說：「今天人家鬥的對呀，人家不是是地主就鬥，莊景樓一輩子哪辦點人事，人家怎不鬥他？四余莊老實人，人家怎不鬥？不是誰有地就鬥誰。」中共莒南縣委也認為，鬥爭會的矛頭大部分指向了官僚地主莊景樓、莊英甫的政治統治，減租的要求基本未提出來。縣委就此總結道：「這看出群眾對於封建經濟剝削的實質不易立即痛恨，而對於各個個人受地主無理的欺侮最為痛恨的，我們對於組織這些群眾的切身要求的發言是不夠的。」

中共莒南縣委雖然認識到這一點，但發動鬥爭大會的目的是從政治上打擊地主的「封建統治」，而且認為第一次鬥爭大會的打擊力度還很不夠，要再舉行第二次鬥爭大會，徹底摧毀以莊景樓、莊英甫為代表的舊地方政府的統治力量。不久，第二次鬥爭大會在密栗樹林裏召開了。首先慶祝退租訂合同的勝利，掌聲恆久不斷。接着，發言開始了，第一個提出來就是莊英甫。首要的罪行是貪污，如貪污壯丁費，僱一人三百元而只給一百元、二百元，貪污白麵數千斤，黃牛四頭，及辦鄉農學校每拔一名要洋八十元。此外，隨便向人民要東西而不給錢，群眾怕打不敢去要。鬥爭大會上向他要賬的當時就有百人以上。隨後，群眾又提出他當漢奸區長，領鬼子「掃蕩」，帶漢奸抓抗日人員。莊英甫起初還抵賴，經數人證明親眼看見，才閉口無言。群情激憤，當場被群眾捆綁起來送政府法辦。

大店的兩次鬥爭大會，雖然以「查減」為鬥爭的直接目標，但官方的政策設計也不得不服從於鄉村的社會秩序，打人、罵人、貪污等官僚地主的行為是具體生動的，而租佃關係的階級話語解釋卻是抽象的，並不為一般的農民所理解。正像中共莒南縣委在總結報告中所稱，鬥爭大會的根本目的在於打擊大店地主的「封建政治統治」，中國共產黨最後關心的是摧毀舊政權的合法性基礎，建立新政治權力的合法性。美國學者胡素珊 (Suzanne Pepper) 認為^⑩：

土地革命的主要任務是推翻現存的農村精英階層。至於這個村莊是否由地主統治則不是問題。主要的考慮是通過土改摧毀當地掌權者對政治和經濟的控制，這是建立新秩序的關鍵步驟。

大店的兩次鬥爭大會是經過精心策劃和組織的，作為當時莒南縣甚至整個山東「解放區」的先進典型加以推廣。即使如此，鬥爭的儀式化過程也要符合村落社會的日常道德觀和權力秩序。同時，利益驅動機制是村民集體行動的基本邏輯，這也與他們的日常生活秩序是一致的。

大店的兩次鬥爭大會是經過精心策劃和組織的，作為當時莒南縣甚至整個山東「解放區」的先進典型加以推廣（中共莒南縣委的總結報告就由中共山東分局宣傳部轉發各地研究學習）。即使如此，鬥爭的儀式化過程也要符合村落社會的日常道德觀和權力秩序。同時，利益驅動機制是村民集體行動的基本邏輯，這也與他們的日常生活秩序是一致的。

四 分土地、挖「浮財」

土改實踐構造中，土地、「浮財」的分配是以村莊權力結構的變動為前提的，反過來，村落權力秩序借財富的再分配而得以重組。誰掌握了村莊政權，誰就在財富再分配中佔有主導地位。山東「老區」的渤海區（大致相當於今煙台市轄區），在1946年的土改運動中，村幹部多得田、得好田、得近田是普遍的現象。中共渤海區黨委在一份總結報告中這樣寫道：

不少村幹自私自利，認為領導群眾翻身有功了，應該多享受些。有的村幹與軍工烈屬列為一等，多分土地，甚至個別的還採用分紅制（八分給群眾，二分歸農會，實際上為村幹掌握）。有的村幹感情自私，與自己感情好者得好地，感情壞者得壞田，自己親屬也分好地。留土地和浮財曰「農會基金」，實則為村幹掌握，留農會的牲口為村幹少數人輪流使用，同時對浮財大肆揮霍、浪費、貪污，引起群眾不滿。分配土地中留之復員田、學田等，也大部為村幹所營，群眾不得過問。

對於這些「事實」，「區黨委」用富農路線來概括^①：

正因富農路線的傾向嚴重存在，致村幹孤立，脫離群眾，引起群眾不滿，同時也易使封建勢力抓住空隙進行反攻。不可否認，不少的村幹已被封建勢力所收買，這是一個很嚴重的問題，必須引起我們高度注意。

當然，「區黨委」仍可以把這一問題解釋為統計學意義上的個別現象，並作為經驗教訓進行總結，但這並不影響土改的所謂「積極意義」。

1947年，作為中共華東局土改實驗縣的五蓮縣（當時屬濱海區），在土改覆查時，也存在着幹部多得土地的現象，中共華東局土改工作團在總結報告中列舉了種種情形：

根據高澤區的材料，一般的情況是，從「雙減」以來「公歸公、私歸私」時即得進土地的，地好地多的不少，如高澤的楊順、解清澤等即是；在覆查時當權的幹部，不少除多得土地外，還多得浮財，如趙家郭村的陳立田等即是；此外有些覆查中新起的幹部，也有只多得浮財的。……這種情形，在覆查時不能算少，至調劑前解決的也並不多。

土改實踐構造中，土地、「浮財」的分配是以村莊權力結構的變動為前提的，反過來，村落權力秩序借財富的再分配而得以重組。誰掌握了村莊政權，誰就在財富再分配中佔有主導地位。山東「老區」的渤海區，在1946年的土改運動中，村幹部多得田、得好田、得近田是普遍現象。

土改工作團認為這是村幹部的「富農路線」在作怪，因此必須進行糾正，「覆查」之後的土地調劑工作中，重點解決村幹部多得土地的問題，而「浮財」大多已經「花」了，一般只能檢討認錯了事^⑫。而對於和自己關係不好的或在運動中不積極（一般是以是否參加會議及是否積極發言為標準）的村民，村幹部一般則在分配土地和浮財時不予照顧。該縣鶉鵠崖村民李殿敖，因為脾氣不好，和村幹部有意見，覆查時村幹部說他有特務嫌疑，未補地給他，以致他家每人平均土地僅為0.53畝，而全村每人土地平均數為0.93畝^⑬。

1947年7月，五蓮縣的大茅莊村在土改覆查時，「雖然有省府工作隊和區幹部在村裏工作，但具體工作的進行卻是由劉春芳（村公安員）操縱，分等級也是他指定的。與他相好的就可以多分，他本人帶着果實屋的鑰匙，不住地去偷。對貧僱農，他說：『窮人只要分多不要好。』因此群眾個個氣憤，但不敢講話」。劉春芳還一度兼任村民兵隊長，經常在晚上以查戶口為名專門查「破鞋」。該村村民李步甫，在1947年土改覆查時五十歲，「外號『大妮』，從小無地，紮長工二十二年，46年秋天才回家，分了一點孬地，翻身不徹底，人很老實，現在還是單身漢，覺悟不高，分東西很積極，討論公益事情或工作，則不願到會，到會也不發言，一句口頭語是『咱是螃蟹過河，隨大流』」^⑭。

「挖浮財」比分土地帶有更多的日常道德因素，在土改中，因為缺乏生產資料，有些村民就不願要土地，而「浮財」則可直接用於消費，分「浮財」過程中，村民的生存倫理表現得更為強烈。大茅莊的李步甫認為自己在土改中未翻身，發牢騷說^⑮：

咱不要說翻身了，分了一牀花被還被別人硬拿去（按：被女民兵指導員弄去），分了一個大甕連家也沒到就不見了（按：支前砸破），再說咱當僱工回家來，人家給我一點地都是一級二級的孬地，翻甚麼呢？

打破舊權力秩序並不意味着新的合法性的建立，村幹部在土改中利用職權多分土地和「浮財」，只會引起村民的反感，正像土改檔案中經常出現的說法，「群眾普遍存在着不滿情緒」。那麼，土改對於中國共產黨奪取政權的意義何在呢？胡素珊認為^⑯：

「擁護」是共產黨所尋求並無疑得到了的東西，這是農民對通過重分財產獲得的看得見的物質利益的回報。但其過程卻極為複雜。黨內的批評說明，鬥爭運動和分配財產所帶來的最初的階級覺悟，並非像1946-47年間所說的那樣直接導致了與國民黨作戰所必需的各種支援。

要想透徹分析土改和支援前線的關係，還必須看到許多中間環節，這已不是本文所能解釋的了。

中國共產黨為取得全國政權，當然希望贏得「老區」農民的廣泛支持，也就是說要取得新政權的政治合法性。土改過程中的村落權力秩序的變動，並未如想像的那樣建立其真正的權力合法性，至少在村落這一層面上是如此，但土改

土改儘管不是自發的農民運動，但其發生與「土地法」的政策設計是有相當大的距離的。民眾的日常生活實踐組成了地方性知識和地方性制度，在正式的制度安排向鄉村的地方性知識滲透過程中，官方文本中「革命」的意義已逐漸讓位於民眾的日常生活世界。

對於中國共產黨的意義，也就在於這一運動摧毀了舊的村莊統治秩序，使新的村莊權力秩序基本符合中國共產黨政治動員的需要。對於土改的評價是以往的研究文本必有的項目，我不打算再做這樣的工作，我只是將其經驗層次的發生學機制做一番描述。從中看到，一項制度安排的立法學意義，實際上是服從於制度運作過程中老百姓日常生活的邏輯。土改儘管不是自發的農民運動，但其發生與「土地法」的政策設計是有相當大的距離的。民眾的日常生活實踐組成了地方性知識和地方性制度，在正式的制度安排向鄉村的地方性知識滲透過程中，官方文本中「革命」的意義已逐漸讓位於民眾的日常生活世界。而宏觀歷史社會學的宏大結構性分析，如果沒有劃分階級成分、召開鬥爭大會、分土地、挖「浮財」等土改具體環節的描述，也許其基本結論就是錯誤的。而我從農民的日常生活邏輯出發，去揭示土改發生的社會歷史空間，如此努力可能是蹩腳的，但如能使人們對該問題的認識向「歷史事實」的「彼岸」邁進一小步，也就夠了。

註釋

① 韓丁(William Hinton)著，韓偉等譯：《翻身——中國一個村莊的革命紀實》(北京：北京出版社，1980)；伊莎貝爾·柯魯克(Isabel Crook)、大衛·柯魯克(David Crook)著，安強、高建譯：《十里店——中國一個村莊的群眾運動》(北京：北京出版社，1982)。

② 李康：〈西村十五年：從革命走向革命——1938-1952，冀東村莊基層組織機制變遷〉(北京大學博士學位論文，1999)；方惠容：〈「無事件境」與生活世界中的「真實」——西村農民土地改革時期社會生活的記憶〉，載楊念群編：《空間·記憶·社會轉型——「新社會史」研究論文精選集》(上海：上海人民出版社，2001)。

③ 黃宗智：〈中國革命中的農村階級鬥爭——從土改到文革時期的表述性現實與客觀性現實〉，《國外社會學》，1998年第4-5期。

④⑤ 《崑崙縣文山區柳林村情況調查總結》，1948年9月，山東省檔案館藏檔，24-1-553-1-4。

⑥⑦ 中共莒南縣委：〈大店查減鬥爭總結〉(1944年11月5日)，載山東省檔案局、中共山東省委黨史研究室編：《山東的減租減息》(北京：中共黨史出版社，1994)，頁212-13；213、233。

⑧⑨⑩ 〈中共華東中央局土改工作團關於五蓮縣結束土改工作的總結〉(1949年3月14日)，載山東省檔案館、山東省社會科學院歷史研究所合編：《山東革命歷史檔案資料選編》，第22輯(濟南：山東人民出版社，1986)，頁240；310-12；299。

⑪ 本節所引莒南縣大店的資料均見註⑥〈大店查減鬥爭總結〉，頁200-311。

⑫⑬ 胡素珊(Suzanne Pepper)著，王海良等譯：《中國的內戰——1945-1949年的政治鬥爭》(北京：中國青年出版社，1997)，頁379。

⑭ 〈渤海區黨委為繼續貫徹土地改革對於幾個問題的指示〉(1946年12月19日)，載中共山東省委黨史研究室編著：《解放戰爭時期山東的土地改革》(濟南：山東人民出版社，1993)，頁410-11。

⑮ 《山東省大茅莊一九四八年工作總結》，山東檔案館藏檔，頁15；33。

張佩國 南京大學歷史學博士，上海大學社會學教授，主要研究二十世紀中國鄉村社會史和法律人類學。

二十年來大陸農村的 政治穩定狀況

● 蕭唐鏢

一 引 論

近二十餘年來中國農村政治穩定是否發生變化？如有變化，又是怎樣的變化？如所周知，這些問題已引起國內外學者、特別是國內學者越來越多的關注。

有研究者曾表示：中國農民鬧不起大事，農村不可能出大事，所以，農村穩定問題並不可怕^①。有學者進一步認為，由於缺乏知識份子的「加盟」，農民在近一個時期內是難以鬧起大事的^②。不過，多數研究者卻近於一致地認為農村穩定的形勢已日趨複雜、嚴峻。筆者對江西農村的 research 曾發現：自上個世紀90年代中期以來，影響農村穩定的主要因素已由過去發生在農民與農民之間的群體性事

件（械鬥），過渡為主要針對基層政府和組織的群體性事件^③。自1999年以來，在北京出版的《半月談》（內部版）連續數年對「農村穩定問題」作過集中報導和評論^④。由中共中央組織部牽頭開展的「新形勢下人民內部矛盾研究」課題的研究表明，近年來我國人民內部矛盾呈現出「群體性事件增多」、「對抗性增強」、「利益性矛盾突出」、「發展趨勢更加複雜多變」的新特點^⑤。中國行政管理學會課題組的研究也表明，「近年來，我國群體性事件越來越多，規模不斷擴大，表現形式趨於激烈，造成的後果和影響也越來越嚴重」^⑥。對於發生在農村的不穩定事件，有研究者曾作系統描述^⑦，還有人對此類事件發生與組織的機制和過程進行案例分析^⑧。

近二十餘年來中國農村政治穩定是否發生變化？筆者對江西農村的研究發現：自上世紀90年代中期以來，影響農村穩定的主要因素已由過去發生在農民與農民之間的群體性事件（械鬥），過渡為主要針對基層政府和組織的群體性事件，呈現出「群體性事件增多」、「對抗性增強」、「利益性矛盾突出」等新特點。

* 本文曾在中國人民大學國際關係學院、中山大學政治學與公共管理學院聯合主辦的「轉型中的中國政治與政治學國際學術研討會」（2002年7月，北京）上發表，並在香港中文大學中國研究服務中心作過演講，先後得到李連江、趙樹凱、郭正林、鍾揚、關信基、熊景明、王紹光、余振、裴敏欣、陳峰、于建嶸等先生的指點或教正。本文的資料主要受益於中國研究服務中心的豐富館藏。對於這些幫助，特別是對香港浸會大學和香港中文大學中國研究服務中心對筆者訪問研究的邀請，在此一併表示誠摯的感謝。

當今的「農民事件」體現了甚麼特點？有的研究發現農民抵抗的方式主要是「日常形式的抵抗」；有的認為中國農民的抗議行動明顯受到了毛主義「造反有理」的影響；還有研究者認為已出現新型的「依法抗爭」方式。但是，迄今的研究尚未能對這些年來農村穩定形勢的變化過程作出令人折服的實證研究。

那麼，當今的「農民事件」體現了甚麼特點？斯科特 (James C. Scott) 的研究發現，東南亞農民表達不滿和抵抗的方式主要是「日常形式的抵抗」^⑨。裴宜理 (Elizabeth J. Perry) 在研究中國農民的抗議行動時認為，儘管中國農民明顯受到了毛主義「造反有理」口號和共產主義革命的影響，但他們的抗爭在形式、目標和組織方面基本上還未擺脫傳統的窠臼。不過，李連江與歐博文 (Kevin J. O'Brien) 則不這樣看，他們提出：當今中國農民的抗爭雖然不乏傳統的「武力抗爭」，以及「日常形式的抗爭」方式，但也已出現新型的「依法抗爭」方式。所謂「依法抗爭」，其特點是，農民在抵制各種各樣的「土政策」和農村幹部的獨斷專行和腐敗行為時，援引有關的政策或法律條文，並經常有組織地向上級直至中央政府施加壓力，以促使政府官員遵守有關的中央政策或法律^⑩。

以上研究在較大程度上深化了對中國農村穩定問題的認識。但是，迄今的研究尚未能對這些年來農村穩定形勢的變化過程作出令人折服的實證研究。在這裏，筆者擬以農民的行動狀況為視角，研究農民和基層幹部對政府表達意見與不滿的行為方式及其變化，分析農村政治穩定形勢的變化。人們表達意見的行為即為政治參與，其方式既有「體制內參與」，如投票、競選、信訪、向領導直接提意見、檢舉、投訴、行政訴訟等，也有「體制外參與」，如拉關係、接觸、行賄、靜坐、請願、抗議、遊行、罷工、暴力衝突等。然而，鑒於當前尚缺乏這些行動的系統數據^⑪，為了方便取材的考慮，本文主要以農村的群體性衝突與信訪為例，分析農民行動的變化狀況。

二 農民行動方式的「三部曲」

(1) 農村群體性衝突的階段性變化

1990年代中後期，筆者在跟蹤研究江西農村穩定格局的變化中曾發現：自90年代中期以來，影響農村穩定的主要因素已由過去發生在農民與農民之間的群體性事件，過渡為主要針對基層政府和組織的群體性事件^⑫。

自1980年代初家庭承包經營責任制實施後，江西農村的群體性械鬥大幅增長，至90年代初達到高峰，如：1990年械鬥數量達749起，參與人數九萬人，死傷2,312人；1991年械鬥數量493起，參與人數七萬人，死傷2,216人；1992年械鬥數量103起，參與人數1.8萬人，死傷682人，1993年械鬥數量三十五起，參與人數4,300萬人，死傷七十九人。自1994年起，每年農村械鬥的數量一直維持在二十起左右。這些械鬥的突出特點是：械鬥主體均為農民，而起因多是對山林、土地、水面等資源的爭奪，或是在家庭或宗族之間的日常糾紛。為預防並調處群體性糾紛、械鬥，當時江西省各級政府投入大量人力和物力，政府近於成了「救火隊」，疲於奔命，省政府主要負責人甚至曾親往械鬥現場進行調處。

然而，自1990年中期始，在群體性械鬥事件急劇下降的同時，另一種群體性事件卻出現上升，即針對基層政府和基層幹部的群體性事件日益增多。1994年，江西省撫州地區的數個鄉鎮發生了大規模圍攻基層幹部的事件。此後，該省每年皆要發生多起圍攻基層幹部，甚至衝擊、打砸鄉縣政府的群體性事件，1999年僅第一季度

便發生了三十二起農民群體性事件。其中最典型、規模最大的為2000年「豐城『八一六』事件」^⑬：

2000年8月11日，有人把省農委編輯出版的《減負手冊》拿到豐城市的袁渡鎮政府門口銷售，引起很多人前來翻看和購買，鎮幹部發現後阻止銷售，引起爭執。此後幾天，有少數人組織串聯，並發生小規模的聚集鬧事。8月16日上午，適逢該鎮趕集，起先大約有50來人聚集在鎮政府門口，與鎮幹部對話，造成數千群眾圍觀、聲援，接着砸開鎮政府鐵門，衝入院內砸碎辦公室的玻璃，搬走各種辦公用具，追打鄉鎮幹部，與此同時，一些村幹部的家也遭到砸搶。這個鎮的衝擊波迅速蔓延到其他鄉鎮，當日，白土鎮、小港鎮、段潭鄉被砸搶；還有一些人準備衝擊石灘、張巷等鎮，在半途被武警勸回。省委主要領導親自到該市，省內武警也前來維持秩序。外電和網上做了報導，造成了很大的影響。

江西農村群體性衝突的這種變化，特別是自1990年代中期以來幹群衝突增多的現象，事實上在較程度上反映了全國農村、特別是中部地區農村的穩定狀況。如，1993年全國因農民負擔問題引發的重大惡性案件達三十多起，死傷多人。在當年檢查的十八個省（市、區）中，有十一個省發生了大規模幹群衝突等惡性事件。此後，這種事件即每年在全國不斷發生^⑭。據中央政法委員會研究室的調查，近年來國內「群體性事件的現狀與特徵」表現為：「參與人數增多，規模擴大」；「涉及範圍廣泛，工人、農民參與突出」；「行為激烈，對抗性

加劇」；「有組織傾向明顯，波及力強」^⑮。另一項研究也表明，從1997年起我國發生的群體性事件開始大幅飆升，1993年發生群體性事件8,700多起，1995年發生1.1萬多起，1997年則上升到1.5萬多起，1999年劇增3.2萬多起，而2000年1月至9月就突破了三萬起^⑯。

值得注意的是，同群眾與群眾之間的群體性械鬥事件相比，針對基層政府和基層幹部的群體性事件在行動的起因與指向上都有着根本不同。前者是發生在群眾與群眾之間的利益爭奪與衝突，後者則是發生在群眾與政府之間的利益衝突；前者是農村社區內部或社區與社區之間的利益爭奪，後者則是農村社區對國家權力及（或）其代表的抗爭。因此，如果說前者是一種「民間性衝突」，那麼，後者則是一種「政治性衝突」。

(2) 農村信訪案件的階段性變化

農村利益衝突與矛盾的焦點變化，不僅表現在群體性事件的轉換上，還表現在信訪情況的變化上。

河北省邯鄲縣、廣東省從化縣和封開縣、江西省奉新縣、以及天津市丘縣、靜海、寶坻、武清和寧河這九縣多年來的信訪統計資料（詳見表1）表明，儘管各縣提供數據的起止時間不一，但各縣來信來訪的高峰時段卻較為接近。自1970年代以來，信訪的第一個高潮一般發生在1973年前後，第二個高潮在1979年前後，第三個高潮在1984年前後，第四個高潮開始出現在1994年前後。

根據對各個時期信訪分類統計的分析，「每個時期群眾來信來訪反映較集中的問題，從而形成的主流動向，

同群眾與群眾之間的群體性械鬥事件相比，針對基層政府和基層幹部的群體性事件在行動的起因與指向上都有着根本不同。前者是農村社區內部或社區與社區之間的利益爭奪，後者則是農村社區對國家權力及（或）其代表的抗爭。因此，如果說前者是「民間性衝突」，那麼後者則是「政治性衝突」。

表1 九個縣信訪高峰的時段表

	邯鄲 1950-2000	從化 1957-85	封開 1971-94	奉新 1963-93	丘縣 1979-95	靜海 1979-95	寶坻 1979-95	武清 1979-95	寧河 1979-95
信 訪 高 峰	1957								
	1966	1960 1973-74	1972-74	1965 1972-75					
	1978-80	1979-81 1984-85	1978-79 1985-86	1978-81 1984-87	1979-80 1983-84 1986 1992-94	1979-80 1982 1993-94	1979-80 1984-86 1995	1979-81 1982-83 1988-89	1979-80 1991-92 1994-95
	1991-今								

資料來源：(1)邯鄲縣的資料來自王義豪：〈論農村社會矛盾結構對農村分層的影響〉，《社會學》(上海)，2000年第1期，頁31；(2)從化縣信訪辦公室編：《從化縣信訪簡志》(1989年2月)。(3)封開縣信訪辦公室編寫：《封開縣信訪志》(1995)，頁29、33、44-45；(4)奉新縣信訪志編纂委員會編：《奉新縣信訪志》(1994年5月)，頁42；(5)天津市地方誌編修委員會編：《天津通志：信訪志》(天津：天津社會科學院出版社，1997)，頁192。

在江西省，1997年全省群眾來信來訪中，屬於山林、土地和水利權屬糾紛的只有七十二件，而與農村基層幹部相關的達1,693件，居各類問題之首；1998年反映與農村幹部相關的來信來訪上升至2,096件。從事件頻率及其起因方面看，信訪情況與群體性事件的變化是一致的。

都基本上有一個規律，就是與當時的社會、政治背景有密切的聯繫^⑩。如在廣東從化縣，1973年春貫徹中共中央(1972)45號文件，開展落實人的政策後，申訴類信訪明顯增多。當年申訴類信訪佔信訪總數的33%，與此問題有關的組織、勞資類信訪佔總數的23%，兩類合計超過信訪總數的半數。1978年冬中共中央召開十一屆三中全會，提出撥亂反正的方針，全面落實人的政策。1979年全縣申訴類信訪佔信訪總數的42.8%，組織、勞資類信訪佔27.5%，兩類合計超過信訪總數的70%。1985年，隨着家庭承包經營體制的全面落實，農民由於對果樹承包政策不了解，對已入社的果樹權屬爭議問題大幅上升^⑪。天津市的情況也是如此：從70年代初一直到80年代初，信訪量最大的是各類申訴案。80年代中、後期，信訪量最大的是人民群眾在生產生活中的實際問題^⑫。換言之，前兩次高潮以反映歷史問題為主，後兩次高潮則以反映現實問題為主。

不過，在80年代中、後期與1994年前後出現的信訪高潮之間也有明顯的

差異。前者以家庭承包經營責任制落實過程中的問題(如權屬糾紛等)為主，後者則以幹群之間的矛盾與衝突為主。如在河北省邯鄲縣，「從1991年開始的第四次信訪高潮幾乎全部是現實矛盾。而且持續時間很長，至今已有八年，呈逐年增長態勢，尚未見到回落的兆頭」。據調查^⑬：

無論是越級上訪還是縣(市)受理的信訪中，幹群矛盾都是十分突出的。1998年邯鄲縣所受理的信訪中，關於鄉村幹部經濟問題的佔30%，關於土地糾紛的佔25%，關於社會治安的佔17%，關於增加農民負擔和涉及計劃生育的佔16%，關於企業職工工資福利問題的佔12%。

在江西省，1997年全省群眾來信來訪中，屬於山林、土地和水利權屬糾紛的只有七十二件，而與農村基層幹部相關的達1,693件，居各類問題之首；1998年反映與農村幹部相關的來信來訪則上升至2,096件。由此可見，從事件頻率及其起因方面看，信訪情況與群體性事件的變化是一致的。

信訪情況的變化，不僅表現為信訪總量及其起因的變化，而且表現為信訪方式的變化，即集體訪和越級訪增多。據統計^②：

近年來，群眾集體上訪一直呈發展和上升趨勢。2000年，全國31個省（市、區）縣級以上三級黨政部門受理的群眾集體上訪批次，分別比1995年上升2.8倍和2.6倍。2001年比上年又分別上升7.2%和11.7%。2000年，國家信訪局受理的群眾集體上訪批次和人次分別比上年上升36.8%和45.5%。2001年同比又分別上升36.4%和38.7%。群眾集體上訪增幅迅猛，佔信訪總量和上訪總量的比例越來越大。自1993年以來，全國信訪總量一直呈上升趨勢，其中信量和個體訪的量相對比較平穩，上升幅度不大，群眾集體上訪則呈較快速度的增長。從1995-2001年全國的統計數字看，集體上訪的量（人次）已佔到全國信訪總量（件、人次）的56.5%。從分年度的統計情況看，群眾集體上訪的人數佔群眾上訪總人數的比例，1998年佔59.8%，1999年佔66.3%，2000年佔71.2%，2001年佔75.6%。

再如天津市，從1994年起，舉報反映幹部為政不廉和幹群關係緊張的集體訪明顯增多，反映農村土地承包、經濟糾紛、徵地補償、基層幹部以權謀私的集體訪也佔有一定比例^③。再如河南社會科學院和省信訪局聯合調查組的調查發現：當前河南農村部分地區人心不穩，相當一部分群眾對縣鄉兩級政府不信任程度加大，大規模集體越級上訪事件逐年增多，1998年上半年集體上訪187批，24,203人，分別比1997年同期上升33.6%和449.7%^④。

(3) 對農民行動方式變化的初步分析

從上述幾節的描述可見，無論是群體性事件還是信訪事件，它們都有一個共同的邏輯起點，即矛盾與衝突均已主要表現為農民與政府（與幹部）之間的利益衝突，表現為農民為了捍衛自身利益起而與基層政府抗爭。這種追求和捍衛自身利益的行動，充分地顯示了他們作為理性人的特點。如前述豐城事件的發生，據國家財政部派員的暗訪：雖有很多原因，但「主要有少數壞人利用了農民群眾近年來收入少、負擔重的不滿情緒，煽動鬧事；同時也反映出農村和農業工作中存在許多亟待解決的問題」。事件主要發生地袁渡鎮有4.3萬人，各種人頭經費支出六百多萬元，而全鎮實際稅源僅二百萬元，收支缺口就要攤到人頭地畝上去。加上該鎮集資修公路又要向農民伸手，2000年需要農民負擔的稅費達852萬元，人均二百元。該鎮河壟村1999年752戶3,023人，稅費負擔780,694.9元，總額比1998年增長14.1%，人均負擔258.25元，畝均負擔230.36元，戶均負擔1,038.16元。此外，還要繳納一些名目不清的款項。農民在農業生產虧損的情況下再承擔這麼重的負擔，容易造成矛盾激化^⑤。

群體性事件本身的演進與農民對行動方式的選擇，呈現着遞進性邏輯。從近二十餘年間農民向政府表達意見和不滿的方式看，90年代中期以前主要是以和平的「溝通性」方式為主，如信訪（其中又以個人訪為主），即農民向政府部門反映情況（溝通），以此求得問題的解決。而自90年代中期以後，他們的行動越來越帶有「迫逼性」的特點，如大規模的、情緒激烈的集體上訪，以及集體圍攻基層組

無論是群體性事件還是信訪事件，它們都有一個共同的邏輯起點，即矛盾與衝突均已主要表現為農民與政府（與幹部）之間的利益衝突，表現為農民為了捍衛自身利益起而與基層政府抗爭。這種追求和捍衛自身利益的行動，充分地顯示了他們作為理性人的特點。

農民以行動來向政府表達自己的意見和不滿，一般首先會選擇和平的「溝通性」方式；然後才會選擇「迫逼性」方式；最後即有可能實施「敵視性」行動。筆者稱之為農民表達意見方式的「三部曲」。如果說第一步屬於制度化方式，那麼，第二步、特別是第三步則已走向非制度化方式。

織、「鬧事」的增多；與此同時，暴力圍攻、武力抗爭類的「敵視性」方式也已經出現。這表現了農民行動方式的演變趨向，即：農民如以實際行動來向政府表達自己的意見和不滿，一般首先會選擇和平的「溝通性」方式；然後才會選擇「迫逼性」方式；最後即有可能實施「敵視性」行動。筆者稱之為農民表達意見方式的「三部曲」。如今農民的行動方式已不再局限於和平的「溝通性」方式，而在向第二、第三步推進。如果說第一步屬於制度化方式，那麼，第二步、特別是第三步則已走向非制度化方式。這種變化值得警惕。

三 農民行動變化的 信念基礎

筆者以為，農民向政府表達意見方式的選擇，係以對政府權威和現行制度的信念為基礎，這反映了他們對於黨和政府的信心和價值取向。換言之，他們對政府有甚麼樣的信念和看法，就會採取相應的行動方式。當他們對上級黨政組織充分信任時，就往往採取「溝通性」行動。當他們對上級黨政組織的信任尚未完全喪失時，就有可能實施「迫逼性」行動。如果不再相信任何一級黨政組織，他們就有可能採取「敵視性」行動。農民行動與其信念之間的這種關係，得到各類案例的有力支持。

大河移民上訪的案例。應星對這個歷時數十年的上訪故事的精彩描述，為我們介紹了上訪者的行為與其信念之間的關係。

起初的上訪，是因為電站建起後，「把我們那個壩壩沖了。但上面那些人你不給他講（群眾受災），他就

找不到（不知道）。得你去講了，反映了情況，他才曉得還有個沖刷問題。」^{②⑤}這時，上訪是「溝通性」的，即：上訪者認為只是上級不知情，如果上級知情的話，就會（或有很大可能會）來解決問題，所以要將情況反映上去（上訪）。在這裏，農民對政府是滿懷着信心的。

然而，到後來，電站移民在「鬧飯吃」的事件中開始模模糊糊地意識到：「在上訪過程中，政府雖已知道了他們的問題卻不把它當回事時」，他們便繼續採取「鬧事」的辦法。「只有『鬧事』是制約政府拖延、敷衍手法的有效手段。……每當移民認為政府在處理遺留問題不夠積極，又在採取拖延敷衍手法時，他們首選的行動就是這一招，而且屢試不爽。」這種鬧法是移民最後的、可能是最有效的但也是最危險的手段。所以，他們必須小心翼翼地把握好「鬧事」的度，做到「踩線不越線」^{②⑥}。可見，到這時，他們還沒有完全喪失對上級黨政組織的信任，為此就實施「迫逼性」行動，如集體圍攻基層組織（上訪者曾圍攻地區專員及縣鄉幹部、「鬧事」），以引起上級重視並逼迫其解決問題。

而到最後，「也許在一次次希望與失望的交織中，至少在部分精英那裏，信任已經轉化成了策略」^{②⑦}。換言之，在對政府不再信任的情況下，他們就有可能發生「敵視性」行動，如策略化地進行抗拒，「以子之矛攻子之盾」。

上訪移民行動的這「三部曲」，在其他案例中也能看到。如1993年四川仁壽縣發生的農民群體性衝突事件，起初農民也曾通過上訪等形式向縣市反映問題，未果後，農民領袖張德安則通過寫「大字報」等形式來宣傳黨的政策，最後便組織農民進行抗拒。張德安曾表示：「現在是老虎成群下山，不光咬我，還咬百姓。我只有把農民



組織起來，進行自衛，正當行使黨中央、國務院賦予我們抵制5%以外不合理負擔的拒絕權。」^②這種情況，在《岳村政治》對湖南農民群體性事件的介紹中也能看到：在湖南，農民除了上訪、集體性宣傳政策、抗稅並集體攻擊基層政府外，還在跨地區地進行聯合，用農民的話即「聯網」^③。2000年11月25日，陝西器休村數百農民衝擊鎮政府、打砸派出所事件的發生，即與幹部暴力收稅、農民無處講理有關^④。

再看湖南李家灣的集體上訪案例。在這個案例中，農民對解決問題方式的爭論及其行動，也充分表明對政府的信念強烈地影響其行動方式。組織者對司法訴訟、上訪、接觸等方式的選擇，及對「用扁擔、土銃」的「鬧事」方式的放棄，正反映了其對「組織路線」的希望猶存。

1995年夏季的一個晚上，地處湖南丘陵的李家灣，全村一百多人集合在曬穀坪上，他們正在議論着村集體上訴鄉政府拖欠土地徵地款的事情。村民集會的目的是湊錢打官司。大家一致同意每個村民分攤25塊錢，並在上訪信上一連接下一百多個手印。這是為甚麼？

李家灣是個自然村，八十多戶350多人，係古嶺村十個村民小組之一。集合在曬穀場上的村民，是家家戶戶派來的代表，他們集合的目的，就是要爭回被鄉政府佔用的十萬多元徵地款。

這件事起因於1987年本隊部分土地被一家建築單位徵用。當時，鄉政府同本隊簽定了一份土地款入股合同，將本村5.6萬元的土地徵購款轉移到了鄉政府。鄉政府用從包括李家灣村在內的各村籌集的八十多萬元，加上銀行貸款，新建了一棟商業大樓。1991年經營遇到困難，鄉政府變賣了這棟大樓，得款三百萬元，其中純利一百多萬。按合同規定，本村應分得本利十萬元。但是鄉政府拒絕履行合同，把村民的錢挪為他用。在村民多次索要無果的情況下，村民開始了集體上訪和上訴的艱難旅程。為了告倒鄉政府，從1991到1995年，村裏花掉了三千多元的訴訟費、四千多元的上訪路費，耗盡了集體財力。一位上訪代表憤怒地說到，鄉政府的一位幹部態度惡劣，說甚麼：「你們這些農民老菀，想翻天了！去告吧，看你們能把老子怎麼樣！」這位上訪代表繼續說：「他們鄉政府的人，不把農民

湖南李家灣的集體上訪案例中，農民對解決問題方式的爭論及其行動，充分表明對政府的信念強烈地影響其行動方式。組織者選擇司法訴訟、上訪、接觸等方式，及放棄「用扁擔、土銃」的「鬧事」方式，正反映了其對「組織路線」的希望猶存。

一個試圖通過「溝通性」方式來解決問題的農民，一旦陷於絕望後也可能鋌而走險，走上暴力犯罪。不過，與集體性行動不同的是，這種個體性行為者最後雖然對上級政府的信念仍未喪失，但在感到通過正常方式無法解決的情況下，也會「以命相逼」，走上極端的「迫逼性」方式。

當人看，佔用了我們土地款，還要罵人。我們不把官司打贏，今後怎麼抬得起頭！」聽了隊長和上訪代表的這番話，村民群眾也窩火了起來，紛紛表示要把上告上訴進行到底。在場的農民議論紛紛，對鄉政府的橫蠻無理表示了強烈的不滿。有的農民在埋怨：「他鄉政府連法院的判決都敢不理，是不是暗中串通一氣了。」有的農民在鼓動：「他鄉政府不講道理，我用扁擔、土銃去講理。」還有的農民在開導：「算了，他鄉政府騙了我們一回，騙不了第二回，就算買個教訓。」農民的這些議論表明，如果最終感到走「組織路線」徒勞無益的話，就不會再指望黨和政府主持正義。

但上訪的組織者不想走極端，不願意為了這件事情為難鄉政府。他們說，1997年，部分村民想乘香港回歸之機「鬧事」，被村幹部勸解了。要想最終解決問題，還是應該通過政府組織，走「組織路線」為上策，「要相信群眾相信黨」。但是他們現在很為難。因為1996年，法院已經改判他們勝訴，可是法院判決執行不了，法院拿鄉政府也沒有甚麼辦法。他們便請人撰寫了一份報告，請求市領導出面主持正義。他們把這個報告複印了若干份，分別送到市裏的各級領導手中。也許，這個報告發揮了作用，市委領導指示鄉政府務必把錢退還農民，防止事態朝不利的方向發展。由此，李家灣每戶村民分到了一千多塊錢。事態得以平息^⑩。

上述這些案例表明了農民集體行為方式的變化，而下一案例則反映：一個試圖通過「溝通性」方式來解決問題的農民，一旦陷於絕望後也可能鋌而走險，走上暴力犯罪。不過，與集體性行動不同的是，這種個體性行為者最後雖然對上級政府的信念仍未喪

失，但在感到通過正常方式無法解決的情況下，也會「以命相逼」，走上極端的「迫逼性」方式，如胡文海希望能以「死人的方式」來解決問題、並查辦該案。

胡文海案例。據《南風窗》記者的採訪調查，2001年10月26日晚，在山西晉中市榆次區烏金山鎮大峪口村，一個有着三百多戶人家、一千多口人、村裏和附近有很多煤礦的村莊，發生了一起特大持槍惡性殺人致十四人死亡案，九戶人家的八男六女被殺，三人重傷。血案之殘酷令人震驚。兇犯胡文海在作法庭陳述時交代^⑪：

「2001年1月份，通過查帳，我看見這幾年他們（村幹部與企業主）大致貪了五百多萬元，想通過正當渠道告他們。」

證據在手後，他就挨家挨戶地跑，共徵集到大峪口村121名黨員、幹部和村民的簽名，然後開始了長達八個月的舉報。最早找到的是鎮負責紀檢的崔副書記。崔副書記說過兩天再去查，但卻一直不查。於是，胡文海開始越級上訪，從鎮、區、市一直到省，他循着公安、紀委兩條途徑逐級舉報。結果，八個月過去，他告了個沒結果。無論胡文海舉報到哪裏，那些舉報材料最後都被批到兩個部門處理：一是鎮紀委，二是榆次區公安局經偵大隊。鎮主管紀檢的崔副書記對他叫嚷：「你就是告到中紀委，我崔某不給你辦手續，你也沒辦法！」而區公安局經偵大隊的大隊長則以「沒有辦案經費」搪塞胡文海。胡提出自己可墊支辦案經費，該大隊長又以「人員也不夠」來敷衍。

在舉報無門、屢屢「碰灰」後，胡文海決心要用一種最古老、最血腥、最恐怖的手段來了結一切恩怨和糾紛。「四年來，我和村民多次向有關

部門檢舉反映都石沉大海，一些官老爺給盡了我們冷漠與白眼。我們到哪裏去說理呢？誰又為我們做主呢？我只有以暴制暴了。我只能自己來維護老百姓的利益了。我不能讓這些蛀蟲們再欺壓人了……實際上我每年的(炒股)收入都有四五萬，我完全可以不管這些事。但是，我不能。我的良心告訴我不能這樣做，我不能對此置之度外。我知道我將死去。如果我的死能夠引起官老爺們的注意，能夠查辦了那些貪官污吏，我將死而無憾……」

實際上，農民行動的這種信念基礎不僅體現在當今的中國農村，在東南亞農民中也同樣存在。斯科特在研究東南亞農民的反叛中，向我們介紹了相似的事件演變過程。他寫道^③：

農民表達意見和不滿的行動，最初往往採取群眾直接向當局陳述納稅苦情的形式。這些集會的形式和內容都是傳統的，並在表面上顯得平和。他們在得到將把他們的請求轉報上級當局的許諾後就會散去。但由於農民的經濟處境繼續惡化，且由於減稅似乎遙不可及，他們便轉而訴諸直接的暴力行動，直接向村莊或地區公署進發，將公署及其所有記錄一同摧毀。騷動從符合儒家傳統的溫和的請願轉變為無政府主義的暴動。這是一場絕望的造反，農民除了抵抗幾乎沒有別的選擇。

在上述東南亞案例中，農民起初對政府當局並未絕望，因而採取的是傳統的請願、陳情等形式，只是在絕望後，才採取了暴亂的方式。由此，和平的行動者變成了無政府主義的暴亂者。很顯然，這種轉變是以農民對政府的信念與期望的變化為前提的。

四 結 論

從近二十餘年間農民向政府表達意見和不滿的方式看，呈現出「三部曲」的特點：在90年代中期以前，主要以和平性的「溝通性」方式為主，而自90年代中期以後，他們的行動越來越帶有「迫逼性」的特點，與此同時，「敵視性」方式也已經出現。如今農民的行動方式已不再局限於和平的「溝通性」方式，而在向第二、第三步推進。農民對表達對政府意見方式的選擇，反映了他們對於政府的信心和價值取向的變化。當他們對上級黨政組織充分信任時，就往往採取「溝通性」行動。而當他們對上級黨政組織的信任尚未完全喪失時，就有可能實施「迫逼性」行動。如果不再相信任何一級黨政組織，他們就有可能發生「敵視性」行動。對已經並正在發生的這種變化，不可不未雨綢繆。

農民對表達對政府意見方式的選擇，反映了他們對於政府的信心和價值取向的變化。當他們對上級黨政組織充分信任時，就往往採取「溝通性」行動。而當他們對上級黨政組織的信任尚未完全喪失時，就有可能實施「迫逼性」行動。如果不再相信任何一級黨政組織，他們就有可能發生「敵視性」行動。

註釋

① 2001年12月在國內一次學術研討會期間，筆者向一位著名的農村問題專家訪談當下的農村問題時，他即發表了這樣的看法。

② 蕭功秦：〈中國社會各階層的政治態度與前景展望〉，《戰略與管理》（北京），1998年第5期。

③⑩ 蕭唐鏢：〈把農村改革、發展與穩定工作提高到一個新水平〉，「全國部分省市政策研究室調研工作研討會」（烏魯木齊）論文，1997年9月。

④ 如1999年第4期對「農村穩定問題」的調查（頁8-23）、當年第8期對「農村惡勢力問題的調查」（頁40-52）、2000年第2期對「農民領袖」的調查（頁8-31）、2001年第5期對「打黑除惡」的報告（頁4-21）、2002年第1期對「農村徵地矛盾」的報導（頁4-20）。

⑤ 中共中央組織部課題組：《中國調查報告 2000-2001：新形勢下人民內部矛盾研究》（北京：中央編譯

出版社，2001)；或《馬克思主義與現實》(北京)，2001年第2期。

⑥ 〈群體性事件研究專輯〉，《中國行政管理》(北京)，2002年增刊，頁2。值得注意的是，中央政法委研究室所組織的調查與此結論一致，詳見中央政法委員會編：《維護社會穩定調研文集》(北京：法律出版社，2001)。

⑦ 如李連江、歐博文(Kevin J. O'Brien)：〈當代中國農民的依法抗爭〉，載吳國光編：《九七效應：香港、中國與太平洋》(香港：太平洋世紀研究所，1997)，頁141-69；方江山：《非制度政治參與：以轉型期中國農民為對象的分析》(北京：人民出版社，2000)；白沙洲：《中國二等公民：當代農民考察報告》(香港：明鏡出版社，2001)。

⑧ 如于建嶸：〈利益、權威和秩序——對村民對抗基層政府的群體性事件的分析〉，《中國農村觀察》(北京)，2000年第4期；郭正林：〈當代中國農民的集體維權行動〉，《香港社會科學學報》，2001年第19期。

⑨ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985), 29-34.

⑩ 註⑦李連江、歐博文。

⑪ 正如有人承認，「可惜的是，(對農村穩定狀況)可供分析的材料極為缺乏，比如，農村不同歷史時期不穩定情況比較；甚麼時候不穩定事件比較頻繁，不穩定程度如何；農村不同職業、年齡、性別的不穩定情況；不同地域經濟、生產、生活、文化的不穩定情況等等。這些幾乎沒有系統的材料和可靠的數據。」孫津：〈中國農村穩定與否的因素分析〉，《東方文化》(廣州)，1999年第5期。

⑫⑬ 丁國光：〈解決農民增收減負問題已刻不容緩——江西豐城「8.16」事件調查〉，載張佑才主編：《財稅改革縱論：財稅改革論文及調研報告文集》(上)(北京：經濟科學出版社2001)，頁433-36。

⑭ 中組部課題組的調查也反映了這種情況，詳參註⑥。

⑮ 見註⑥中央政法委員會，頁10-11。

⑯ 公安部第四研究所「群體性事件」課題組：〈我國發生群體性事件

的調查與思考〉，《內部參閱》(《人民日報》總編室)，第31期(2001年8月10日)。

⑰⑱ 《從化縣信訪簡志》(1989)，頁28。

⑲⑳ 《天津通志：信訪志》(天津：天津社會科學院出版社，1997)，頁123；182、185。

㉑ 王義豪：〈論農村社會矛盾結構對農村分層的影響〉，《社會學》(上海)，2000年第1期，頁31。

㉒ 中國行政管理學會課題組：〈群體性突發事件研究專輯·第五章·維護社會穩定中的信訪工作〉，《中國行政管理》，2002年增刊。

㉓ 河南省社會科學院、河南省信訪局聯合調查組：〈關於當前農村社會穩定問題的調查〉，《調研世界》(北京)，1999年第1期。

㉔㉕㉖ 應星：《大河移民上訪的故事：從「討個說法」到「擺平理順」》(北京：三聯書店，2001)，頁40；373-75；408。

㉗ 見龔志偉：〈警鐘，已經敲響——四川仁壽農民「暴動」始末〉，《內參》(北京中央人民廣播電台)，1993年第20期。有關張德安的情況，還可見西烏拉帕：〈政策和法律是農民的保護神——農民張德安的減負實踐與思考〉，《中國改革》(農村版)》(北京)，2001年第1期，頁6-7。

㉘ 于建嶸：《岳村政治——轉型期中國鄉村政治結構的轉變》(北京：商務印書館，2001)，頁557。

㉙ 詳見馬銀錄：《向農民道歉：一個縣委組織部長的駐村手記》(西安：西北大學出版社，2002)；或《中國青年報》，2002年9月25日的介紹。

㉚ 註⑧郭正林。

㉛ 石破、劉志明：〈連殺14人只為「除貪官」？〉，轉自《北大三角地》網站，2002年2月27日。

㉜ 斯科特(James C. Scott)著，程立顯、劉建等譯：《農民的道義經濟學：東南亞的反叛與生存》(南京：譯林出版社，2001)，頁160-61、174、175、182-90。

蕭唐鏢 香港中文大學和香港浸會大學訪問學者，現為江西行政學院政治學系教授、主任，主要從事中國農村政治與地方治理研究。

改革時期的中國勞工運動

• 張允美

從政治學觀點來看，工會不僅具有組織勞動市場的功能，而且還是政治組織——例如政黨——發揮影響力的基礎。在資本主義社會，工會具有媒介民主主義的功能。工會不僅是個創造合理的勞動市場結構和過程的技術問題，而且是個轉換民主化和維持民主鞏固化的實際性問題。但是，在社會主義社會裏，工會被納入到國家權力結構之中，勞工運動因此淡化、甚至失去了社會運動的性質。中國工會與勞工運動也大體受到中國革命過程及其歷史性質的影響。建國初以來，國家把工會正式制度化，按國家目標賦予工會特定的職責和角色。這樣按照國家目標和政策制度化了工會結構，影響到在計劃經濟時期工人的利益表達方式。改革以後，隨着國家與工人之間契約形式的變化，個人勞動者遇到了新的資源分配機制——市場，並且在適應新機制的過程中，開始探索利益表達的多元渠道。在這些過程當中，原來被封鎖在一定空間內的個人或集體逐步擴大他們之間的橫向聯繫。

在改革時期，因為勞動者對生存權的要求與對人權以及其他基本民主權利的要求結合起來，中國的勞工運動開始具有社會運動的性質，這與大部分權威主義體制的情況相似。當然，由於中國工會制度的結構性特點，中國勞工運動不是由正式工會來組織罷工^①；儘管如此，多種形式的勞工運動仍然廣泛地展開了。目前，中國的勞工運動按照其性質、形式可分為三種類型。第一，由各級工會——以中華全國總工會（「全總」）為頂點——通過體制內機制協調或領導的各種正式活動；第二，主要由下崗、失業者等邊緣勞動者引發的各種突發性事件^②；第三，由一些地下勞工運動家領導的非正式獨立勞工運動。本文主要以下崗、失業者引發的勞動爭議為分析對象。

與一般觀點不同，本文認為，中國歷史上大規模的勞工運動並不是意外的事情。1949年以來，在百花齊放、文革、1989年天安門事件等重要時期，中國工人都發出他們自己的聲音^③。改革以後的勞工運動，與經濟

改革以後，中國的勞工運動開始具有社會運動的性質，目前可分為三類：第一，由各級工會通過體制內機制協調或領導的各種正式活動；第二，主要由下崗、失業者等邊緣勞動者引發的各種突發性事件；第三，由一些地下勞工運動家領導的非正式獨立勞工運動。

中國改革時期的勞工運動有三個高發期，即1984年企業實行經濟承包和租賃制度以後到1989年天安門事件，1993年決定市場經濟目標以後到1997年，1997年國有企業改制以後到現在。1993至2001年底，全國共立案受理勞動爭議案件68.8萬件，涉及勞動者236.8萬人。

政策和勞動政策的變化有關。由於新的勞動政策與舊制度慣性之間的摩擦，在社會主義體制下生活了幾十年的中國工人，不能一下子容忍和適應改革政策，因此發生了很多爭議。特別是90年代以來，隨着中國非國有經濟的發展，非國有經濟領域出現了空前的罷工浪潮。從勞工運動的性質、頻率、形式來看，中國改革時期的勞工運動有三個高發期，即1984年企業實行經濟承包和租賃制度以後到1989年天安門事件，1993年決定市場經濟目標以後到1997年，1997年國有企業改制以後到現在。本文主要分析1990年代中國勞工運動的特點、發展變化的情況，以及它對於政治變遷的含義。

90年代中國勞工運動的特點

從1992年開始，中國改革政策的重點，從新領域（非國有部門）的創

造，轉為建立為管理整個經濟和導入競爭的一般規則的方向。為了適應市場競爭的要求，國有企業重組的壓力越來越大。中國政府把大量裁減富餘人員看作提高國有企業效率的重要措施^④。隨着勞動關係的市場化、契約化，工人利益受侵害的情況時而出現，企業勞動爭議或衝突也呈上升趨勢。

據2002年的《中國的勞動和社會保障狀況》的白皮書，從1993年8月1日《中華人民共和國企業勞動爭議處理條例》公布至2001年底，全國各級勞動爭議仲裁委員會共立案受理勞動爭議案件68.8萬件，涉及勞動者236.8萬人^⑤。特別是1997年中國政府決定對國有企業進行改組以後，勞動爭議迅速增加。如表1所見，1998年全國各級勞動爭議仲裁委員會共立案受理勞動爭議案件，與1997年相比上升30.9%，涉及勞動者人數上升62.1%。1999年的立案受理案件數，與1998年相比上升28.3%，涉及勞動者人數上

表1 勞動仲裁委員會受理案件情況

年度	案件數 (比上年增長%)	人數 (比上年增長%)	集體爭議(比上年增長%)		
			案件數	人數	平均人數
1991	7,633	16,767	308	8,957	29.1
1992	8,150 (6.8)	17,140	548 (78)	9,100 (1.6)	16.6
1993	12,358 (51.6)	34,794	684 (24.8)	19,468 (113.9)	28.5
1994	19,098 (54.5)	77,794	1,482 (116.7)	52,637 (170.4)	35.5
1995	33,030 (72.9)	122,512	2,588 (74.6)	77,340 (46.9)	29.9
1996	47,951 (45.2)	189,120	3,150 (21.7)	92,203 (19.2)	29.3
1997	71,524 (49.2)	221,115 (16.9)	4,109 (30.4)	132,647 (43.9)	32.3
1998	93,649 (30.9)	358,531 (62.1)	6,767 (64.7)	251,268 (89.4)	37.1
1999	120,191 (28.3)	473,957 (32.2)	9,043 (33.6)	319,241 (27.1)	35.3
2000	135,206 (12.5)	422,617 (-10.8)	8,347 (-7.7)	259,445 (-18.7)	31.1
2001	155,000 (14.6)	467,000 (10.5)	9,847 (18.0)	287,000 (10.6)	29.1

資料來源：勞動部勞動關係與監察司編：《勞動爭議處理工作手冊》，第四輯（北京：中國勞動出版社，1996），頁397-402；《中國統計年鑒》1997，1998，1999，2000，2001年。2001年的資料來源於《新華網》，2002年6月11日。

升32.2%。涉及人數上升比例大大超過案件數上升比例，由此可見，集體勞動爭議逐年增加。在90年代集體勞動爭議猛增兩次，一是由於外商投資和私營企業等非國有企業集體爭議的增加而上升的，具體時間是1994-95年；二是由於國有企業改制而引起的，具體時間是1998年。從表1看，1994年集體爭議案件數與1993年相比，立案受理案件數上升116.7%，涉及勞動者人數上升170.4%^⑥。1998年集體爭議案件與1997年相比，立案受理案件數上升64.7%，涉及勞動者人數上升89.4%。特別是，1999年上半年共受理集體勞動爭議案件與1998年同期相比，受理案件上升了151%，涉及人數上升了140%^⑦。北京市1999年上半年仲裁機構受理的勞動爭議案件數是上年同期的1.87倍，其中集體勞動爭議案件數則為上年同期的4.32倍^⑧。

隨着改革開放的深化，1993年以來在外商投資企業集中的南方地區發生了空前的罷工浪潮。據統計，全國各地勞動爭議仲裁委員會立案處理的外商投資企業、私營企業的勞動爭議逐年上升，1992年為1987年的8.4倍^⑨。90年代以來，國有、集體等國有部門的勞動爭議案件數繼續下降，但外商投資、私營等非國有部門的勞動爭議案件數所佔比例繼續上升。其中，外商企業的勞動爭議規模比較大。1996年外商投資企業部門勞動爭議案件數所佔比例為21%，但參加勞動爭議的人數卻佔總數的52.5%。同年國有企業勞動爭議案件數所佔比例34.9%，但參加爭議的人數所佔比例20.6%^⑩。

從引起爭議的原因看，在非公有

制企業，尤其是在一些家庭作坊式的小企業，違反《勞動法》、《工會法》、《婦女權益保障法》的情況很普遍。主要表現是企業與職工不簽訂勞動合同，企業隨意解僱、懲罰職工，給職工的勞保福利待遇極差，甚至根本沒有，職工勞動時間過長、超時加班加點現象普遍，企業拖欠、克扣工資問題嚴重，甚至還發生個別企業將職工活活打死的事件^⑪。忽視安全生產的問題也極其嚴重，其表現為勞動條件惡劣、有毒物質污染勞動環境、勞動防護用品缺乏、安全防火措施不力；有的企業是車間、倉庫、宿舍三合一，存在事故隱患。據統計，2000年因各種事故死亡的人數達十一萬多人。主要發生在鄉鎮、私營、外資企業等非公有制企業，農民工、外來工是傷亡事故的主要受害者，佔傷亡事故總數的80%以上^⑫。此外，侵犯女工權益現象也很嚴重。據有關部門對四十家鄉鎮企業的抽樣調查，有三十五家企業辭退懷孕、生育、哺乳期的女職工，有五家企業雖然給女職工休產假，但未能執行國家規定的法定產假，而且產假期間停發工資^⑬。

1992年發生了155起職工群眾參加的罷工、怠工、集會、遊行等突發事件。其中因侵犯職工合法權力而引起的佔25%，因拖欠職工退休金和保險福利待遇而引起的佔27%。三資企業職工在職工總數中佔不到2%，而在155起事件中，發生於三資企業的就佔了10%，主要是因資方處罰和辭退工人、減低工資、削減福利、延長工時和勞動環境惡劣引起的^⑭。與1980年相比，90年代因勞動報酬、保險待遇問題引發的勞動爭議逐漸增多。以前

隨着改革開放的深化，外商投資、私營等非國有部門的勞動爭議案件數所佔比例持續上升。1993年以來在外商投資企業集中的南方地區發生了空前的罷工浪潮。涉及外商投資企業、私營企業的勞動爭議，1992年為1987年的8.4倍。非公有制企業違反勞動法規情況相當普遍，甚至發生打死職工的事件。

與90年代初中期相比，90年代末出現的大規模勞動爭議，多數是由國有企業工人發起的。這些勞動爭議的原因大致有以下幾個：第一是經濟原因，即生存危機；第二是惡劣的勞動條件和市場專制式的勞動過程；第三是企業管理層的腐敗。80%以上的職工把企業陷入困境導致自己下崗歸咎於企業領導的無能和腐敗。

的勞動爭議主要是履行勞動合同和開除除名辭退，範圍比較窄，1993年以後，個人利益和經濟利益糾紛增多，1995年有關工資和福利保險的勞動爭議比1994年增長了很多，其中，固定職工的工資和福利保險爭議案分別增加了39%和117.9%。合同制工人的工資和福利保險案分別增加了143%和117.9%^⑤。據唐山市總工會調查，1990年以來，二十六家企業共開除、除名、辭退違紀職工454名，僅發生兩起爭議；而在四十八家企業發生的爭議所佔比例為75%^⑥。

同時，由集體爭議引發的罷工事件明顯增多。1993年因勞動爭議引起的怠工、罷工244件，1994年為668件，比上一年上升173.8%。1995年為1,041件，1996年為1,016件^⑦。罷工事件往往發生在東南沿海一帶的三資和私營企業。由於集體爭議涉及人數多，其性質也激進，對社會的影響力比較大，容易引起重視。

與90年代初中期相比，90年代末出現的大規模勞動爭議，多數是由國有企業工人發起的。國有企業勞動爭議案件所佔比重上升，非國有企業、個體工商戶以及機關事業單位和其他單位的勞動爭議案件比重下降^⑧。這些勞動爭議的原因大致有以下幾個。第一是經濟原因，即生存危機，如失業、拖欠工資和養老金，以及下崗分流中方法簡單，不按政策辦事等。特別是國有企業下崗職工圍繞基本生活費的爭議增多。1999年各級勞動爭議仲裁委員會共受理下崗職工生活費爭議8,626件，佔受理案件總數的7.2%^⑨。還有，「全總」的統計數字表明，1997年來無力支付工資和養老金的國有企業數量急劇上升。1997年

「全總」在全國十五個省市對30,288名工人進行了問卷調查，有17%的人回答有被拖欠工資的經歷，拖欠時間由一到六個月不等^⑩。據統計，1999年全國拖欠工資的單位達56,000多個，涉及1,300多萬人，總額360多億元，而2000年全國拖欠工資的單位幾乎達八萬，增加了43%，總額366.9億元^⑪。關於勞動爭議的原因，根據河南省工會收集的數據，55.7%的勞動爭議是由拖欠工資和養老金造成的，37.7%的勞動爭議則是由企業破產、兼併造成的，這些企業的破產和兼併影響了工人的生活^⑫。

第二是惡劣的勞動條件和市場專制式的勞動過程。企業為取得最佳的經濟效益而侵害職工權益的現象突出。企業不按規定與職工簽訂勞動合同，強迫工人長期加班加點，不為職工提供必要的勞保設施和辦理社會保險等現象十分嚴重，有的老闆甚至任意打罵、侮辱工人。這些行為不僅嚴重侵犯職工的人身權利、政治權利和經濟利益，有的還誘發了嚴重的群體性事件，影響社會穩定。如僅在2000年，中國就先後發生了廣東省中山市某燈飾廠非法拘禁毒打工人案^⑬、山西省清徐縣垣躍暖氣片有限公司^⑭、浙江省諸暨市李字集團對工人進行監獄式管理等一系列侵權案件。深圳市龍崗鎮寶洋產業製品廠還發生了對五十六名女工進行集體搜身的惡性案件^⑮，在社會上造成了十分惡劣的影響。就全國的情況看，近年來由於企業侵害職工權益而引起的勞動爭議和勞動糾紛，總體呈上升趨勢^⑯。

第三是企業管理層的腐敗。如果管理者通過侵吞工人們賴以生存的國

有資產而發財致富²⁸，他們的不滿就會變得更加強烈。勞動者對政府少數官員專斷作風和腐敗行為強烈不滿。據上海市總工會對下崗職工的調查顯示，80%以上的職工把企業陷入困境導致自己下崗歸咎於企業領導的無能和腐敗，他們普遍對本企業的領導抱有強烈怨氣²⁹。1997年「全總」進行的問卷調查說明，接近78%的工人認為他們從改革中受益最小，85%的工人認為企業的廠長經理受益最大³⁰。有些廠長經理把企業最賺錢的業務，轉變成自己私人企業的業務，而把自己負責的國有企業搞得負債累累，最後破產倒閉³¹。

對於在市場化改革時期勞動者的社會地位和生活水平，大致有兩個極端觀點：一種觀點認為，市場經濟改革導致了國有企業工人地位下降和生活水平倒退³²。按此觀點，從「砸破鐵飯碗」、「三項制度改革」到大規模的下崗，所有這些勞動和福利制度改革，都直接影響勞動者職業保障的權利和生活水平。尤其是企業管理制度的改革，賦予了廠長經理更大的自主權，迫使勞動者服從嚴格的勞動紀律和專橫的管理者。面對資本主義生產方式必然帶來的沉重壓力和日益專橫的工廠體制，國有企業的勞動者束手無策³³；另一種觀點認為，市場化導向的管理當然對工作組織方式產生深刻影響，加重了勞動者的工作壓力，不過勞動者對市場化導向的管理制度認同程度很高，接受生產主管人員以及經理對他們提出的要求，與他們合作³⁴。不過，這兩種觀點的差異如此之大，是由於各自分析的對象企業的效率 and 行業存在很大差異。

1997年以後集體爭議上升的原因，主要在於中國政府對國有企業的改制和隨之而來的下崗政策。過去勞動者抗議都與當時政治危機有關，都在混亂的社會、政治環境中進行，並涉及到社會群體，在性質上不是單純的勞動抗議活動。然而，90年代以後的勞工運動，大都是基於勞動者本身訴求的抗議活動。在這一點上，中國勞動問題可以說已成為政治社會變動過程中的關鍵因素。因此，中國政府把勞動問題看成是對社會和政治穩定的嚴重威脅，就像最近中央政治局常務委員會舉行的會議所指出的那樣：要將它（保護弱勢群體的問題）「作為一項關係全局的重要工作」來抓。

1997年後大規模的下崗改變了勞動爭議的形式，工人們擺脫了空間制約的約束。因為下崗工人離開了工作崗位，單位控制工人的資源手段越來越減少，他們所需的資源可以通過市場獲得。因此，工人們要想發出自己的聲音，工作崗位之外的公開對抗，就成了唯一可行的方式。勞動爭議的組織性越來越強，規模和影響越來越大。其組織性突出表現在：由單個企業職工自發行動向多個企業職工的聯合行動發展。如1998年12月某市的汽車製造廠、市製革廠等二十四家國有企業的退休人員，因養老金未到位問題聯名提出集體上訪，後被市委、市政府有關部門採取措施勸服。與此同時，單個企業的群體性突發事件的規模也越來越大。1999年4月，某礦務局1995年後退休的五千名職工為落實退休待遇準備籌資集體上訪³⁵。

另外，抗議活動中的對立情緒越來越嚴重。一是與政府的對抗性增

對於在市場化改革時期勞動者的社會地位和生活水平，大致有兩種觀點：一種認為，市場經濟改革導致了國有企業工人地位和生活水平倒退。另一種認為，勞動者對市場化導向的管理制度認同程度很高。這兩種觀點如此極端，是由於各自分析的對象企業的效率 and 行業存在很大差異。

中國勞動者的組織不是以社會勢力的力量為基礎而建設的。中國工會不是在與資本組織同等位置上進行「談判」的對立性勞資關係模式，而是進行通過協調達成國家目標的友好的「協商」。因此，它負有「調整者」的功能，負責為維持協調的勞動關係而說服勞動者。

強，二是事件的破壞性增強。這種抗議空間的突破和抗議形式的暴力化，與工人的生計問題直接有關。如，企業破產、出售、轉讓、兼併等涉及企業存亡和職工命運的重大改制方案的制訂不讓工會參與，不經職工討論，不提交職代會審議。還有的搞權力入股、強迫入股、持股上崗，引起職工強烈不滿，激化矛盾，釀成事端。原長沙某木工廠、製藥廠等企業，都因兼併過程中的種種問題和兼併以後不能保證職工生活而發生群體事件。有的甚至釀成毆打企業領導、封鎖企業大門、切斷辦公樓水電等惡性事件^⑤。另外，以前工人階級的隊伍根據社會分離結構和國家的雙重政策分裂，但是下崗工人和體制外工人的共同不滿和共同要求使大多數工人聯合起來參與集體行動^⑥。加之，除工人正式組織以外，各種因經濟利益而自發形成的工人群體組織開始出現。最早出現的工人非正式組織是以地緣、親緣、血緣關係為紐帶，以農民工、外來工或具有共同基本利益的工人群眾為主體的「同鄉會」、「兄弟會」、「聯誼會」等。現在有的地方已出現突破地緣、親緣、血緣關係，跨地區、跨企業、跨行業的工人非正式組織，如「打工仔協會」、「下崗職工聯誼會」、「個體勞動者協會」等^⑦。有些地方不得承認非正式組織的存在。如廣東省雲浮六都的「外來工自治會」得到了當地政府的肯定，認為是「外來工自己管理自己的好形式」^⑧。另外，廣東一些私企的外來打工者按地域不同拉幫結派，嚴重影響企業生產。打工幫派在珠江三角洲一帶的地位和影響仍呈現出不正常的上升趨勢^⑨。

中國勞工運動的含義

中國媒體對於侵犯勞動者權益事件的報導極為有限，而且限定在個人層次的案例上。中國政府對集體的活動施加特別嚴密的控制。最近，由於國有企業的改制，以下崗勞動者為主體的大規模勞工運動頻繁發生，但是，這與非正式獨立勞工運動的聯繫並不密切。而且，中國勞動者的組織（即工會）不是以社會勢力的力量為基礎而建設的。中國工會不是在與資本組織同等位置上進行「談判」（bargaining）的對立性勞資關係模式，而是進行通過協調達成國家目標的友好「協商」（consultation）。因此，中國工會發揮着連接黨和勞動者的橋樑作用，在發生勞動爭議時，它不僅擔當代表勞動者一方的「代表者」角色，也扮演「調整者」角色，負責為維持協調的勞動關係而說服勞動者。

因此，儘管中國工人的勞動爭議對中國的社會政治穩定提出了挑戰，但是這並不意味着一場真正的勞工運動已經出現。從本質上講，中國工人的勞動爭議還是具有無組織的、個別的、分散的特徵。而且，中國勞工運動與以市民運動為背景的民主化運動缺少聯繫，此外，中國大部分知識份子對勞工運動不大關心，參與不多。

不過，從政治變遷的角度看，中國工人的抗議活動相當具有政治趨向。一是，它在市場經濟體制中能夠形成一定的社會經濟壓力，給正式工人組織工會施加一定的生存壓力，在一定程度上能使工會扮演維護工人利益的角色。二是，現在勞動爭議問題主要在經濟問題上，只有當工人把腐

敗問題與自己的生存權問題聯繫起來時，腐敗才成為抗議中的一個問題，但是，一旦腐敗成為問題，它就為原本只注重生存問題的抗議活動注入了政治內容^④。因此，改革的繼續成功進行將依賴於決策在多大程度上能體現公正，以及人們在多大程度上感到公正，獲得廣泛參與決策以及公開表達意見的權利。

註釋

① 中國對罷工權的態度也比較模糊。在1982年通過的現行憲法刪除了罷工權利後，法律對罷工採取了迴避的態度。按照中國現行的憲法，工人沒有罷工權。但與蘇聯不同，中國罷工權在1975年憲法(28條)、1978年憲法(45條)上有保障。雖然這樣的法律保障不能理解為個人的勞動拒絕權，它卻強調了政治和集體行為，但是，它也是勞動者牽制經營者的一種手段。對此，正如「全總」副主席顧大椿所說：「不給罷工權並不意味着禁止罷工或所有的罷工是非法的」，「全總」對之給出了彈性的解釋。

② 按「全總」的統計口徑，突發事件是指集體上訪(指職工三人以上到上級主管部門或工會反映問題、申訴意見、提出要求的事件)、停工、怠工、罷工(指職工三人以上因某種原因引起集體停止生產和工作，超過四小時的事件)、重大工傷事故、靜坐請願、遊行集會和惡性事件等。

③ Elizabeth J. Perry, "Labor's Battle for Political Space: The Role of Worker Associations in Contemporary China", in *Urban Spaces in Contemporary China: The Potential for Autonomy and Community in Post-Mao China*, ed. Deborah S. Davis et al. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995).

④ 中共確定建立現代企業制度的決定後，江澤民在1997年黨十五大提出，「實行鼓勵兼併、規範破產、下崗分流、減員增效和再就業工程，形成企業優勝劣汰的競爭機制。隨着企業改革深化、技術進步和經濟結構調整，人員流動和職工下崗是難以避免的。」90年代以來，中國國內有過公平與效率的爭論，但以十五大黨代會為標準，中國決定推進以效率為中心的改革方向。

⑤ 〈中國的勞動和社會保障狀況〉，《經濟日報》，2002年4月30日。

⑥ 從1993年8月起，構成集體爭議的人數由原來十人改為三人，因此，在統計上集體爭議的案件數大大增加。但無論如何，集體爭議實際上是在迅速增加。

⑦ 喬健：〈1999-2000年：世紀之交的中國職工狀況〉，載鄭宇碩等編：《海峽兩岸三地的勞資關係與勞工政策》(香港：香港城市大學當代中國研究中心、亞洲專訊研究中心、香港海峽兩岸關係研究中心，2000)，頁453。

⑧ 2000年的集體勞動爭議稍微下降，主要原因是，隨着下崗勞動者的勞動爭議上升，中國政府特別注重預防集體抗議的措施。在群體性突發事件的預防處理工作方面，各級勞動保障部門按照勞動保障部《關於做好預防處理勞動和社會保險突發事件工作的通知》的要求，加強了群體性突發事件的預防處理工作。如，全國有三十個省、自治區、直轄市勞動保障部門成立了預防處理群體性突發事件的領導班子和工作機構，建立了領導責任制，明確了預防、報告、處理工作的基本程序；部分地區加強了對重點地區、行業、企業的監控；有的地區還在企業設立了突發事件信息員。在有色、冶金、煤炭、軍工等企業主管部門形成了突發事件信息報告和處理網絡。勞動和社會保障部編：《中國勞動和社會保障年鑒 2000》(北京：中國勞動社會保障出版社，2001)，頁238。此外，中國國家通過工會組織來吸收和控制勞動者的不滿。1999年「全總」把工作重點放

在組織建設，提出「最大限度地把新建企業的職工組織到工會中，來鞏固和加強黨對工人運動的領導權」。《工人日報》，1999年12月18日。史探徑：〈中國勞動爭議情況分析和罷工立法問題探討〉，載註⑦書，頁5。

⑨ 勞動部「發展有中國特色勞動爭議處理制度」課題研究小組撰寫：〈關於我國勞動爭議處理制度的研究報告〉，載《勞動爭議處理與研究》，1993年第5、6期，頁25。

⑩ 國家統計局：《中國統計年鑒1997》（北京：中國統計出版社，1997）。

⑪⑫ 勞動部勞動力管理和監察司編：《勞動爭議處理工作手冊》，第五輯（北京：中國勞動出版社，1998），頁431。

⑬ 王嬌萍：〈安全生產，讓我們少一分沉重〉，《工人日報》，2001年3月10日。勞動者傷亡事故比較嚴重，但因此而引發勞動爭議的卻不多。這有兩個原因：一是傳統戶口制的遺產。在非公有制企業工作的勞動者，由於大多數出身農民，隨時可以離開企業回到他們所承包的責任田上去。這就決定了他們與企業的勞動關係是一種鬆散的勞動關係；二是中國勞動力市場的條件。很多勞動者即使自己的健康和勞動權益受到再大的傷害，為了不失去工作，也只好忍氣吞聲。因此，一旦發生工傷等事故，也往往接受私了的方案，這使得因勞動安全衛生原因而實際發生的勞動爭議，大大少於應當發生的。

⑭ 林朝暉、駱美全：〈小企業偏重原始積累忽視勞動權益〉，《廣州日報》，1999年10月15日。

⑮ 中華全國總工會：《走向社會主義市場經濟的中國工人階級：1992年全國工人階級隊伍狀況調查文獻資料集》（北京：中國工人出版社，1993），頁11。

⑯ 高曉岩：〈勞動爭議進入高發期〉，《工人日報》，1996年5月21日。

⑰ 勞動部勞動力管理和監察司編：《勞動爭議處理工作手冊》，第四輯（北京：中國勞動出版社，

1996），頁397-402；註⑱，頁354-56。

⑱ 勞動和社會保障部編：《中國勞動和社會保障年鑒2001》（北京：中國勞動社會保障出版社，2001），頁267。由於國有企業的改制，東北地區的勞動爭議上升。這與中國產業分布的特點有關。從行業看，東北、西北地區主要集中在煤炭、紡織、森工、軍工等國有企業，東部、東南部地區主要集中在非國有企業。1997年後國有企業的改制主要集中在舊產業集中的東北地區，因此傳統的國有企業的勞動爭議增加。

⑲ 同註⑱《中國勞動和社會保障年鑒2000》，頁238。

⑳ 中華全國總工會政策研究室編：《1997年中國職工狀況調查》（北京：西苑出版社，1999），頁1344。

㉑ 中華全國總工會政策研究室編：《中國工會統計年鑒2001》（北京：中國統計出版社，2002），頁67。

㉒ 馮同慶：〈1995-1996年職工狀況的分析與預測〉，載《工運研究》，1996年第1期，頁9。

㉓ 鄭德剛：〈誰來保護他們的權益〉，《人民日報》，2000年6月20日。

㉔ 冉樹林：〈莫讓「黑廠」毀了西部開發名聲〉，《中國青年報》，2000年5月1日。

㉕ 陳文定：〈下回搜誰的身〉，《北京青年報》，2001年8月17日。

㉖ 鄒震：〈《工會法》修改的核心是進一步突出工會的維護職能〉，載《工會理論與實踐》，2001年第6期，頁36-37。

㉗ 有關國有資產通過私有化改造方式流失的過程和類型，請參照以下文章：X. L. Ding, "The Illicit Asset Stripping of Chinese State Firms", *The China Journal*, no. 43 (January 2000); "Systemic Irregularity and Spontaneous Property Transformation in the Chinese Financial System", *The China Quarterly*, no. 163 (September 2000).

㉘ 課題組：〈社會利益的調整與職工隊伍的變化及工會作用的相關研究〉，載《上海工運研究》，2001年第1期，頁12-13。

⑳ 中華全國總工會政策研究室編：《中國工會統計年鑒 1998》（北京：中國統計出版社，1999），頁294、297。

㉑ 同註㉑X. L. Ding, “The Illicit Asset Stripping of Chinese State Firms”。

㉒ Ching Kwan Lee, “Pathways of Labor Insurgency”, in *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, ed. Elizabeth J. Perry and Selden Mark (London; New York: Routledge, 2000).

㉓ Ching Kwan Lee, “From Organized Dependence to Disorganized Despotism: Changing Labour Regimes in Chinese Factories”, *The China Quarterly*, no. 157 (March 1999); Minghua Zhao and Theo Nichols, “Management Control of Labour in State-Owned Enterprises: Cases from the Textile Industry”, *The China Journal*, no. 36 (July 1996).

㉔ 趙劍卿、戴威廉：〈市場的紀律：中國核心企業內的合作〉，載註㉔書。

㉕ 湖南省總工會課題組：〈當前職工群體性突發事件預警機制研究〉，載中華全國總工會政策研究室編：《走向社會主義市場經濟的中國工會》（北京：中國言實出版社，1999），頁348-49。

㉖ 同上，頁351。面對這種現實，勞動和社會保障部門1999年勞動爭議預防調解工作的重點，是國有企業因職工下崗等方面的勞動爭議。1999年4月26日劉雅芝在《全國勞動關係調解工作座談會上的講話》中指出，各級勞動保障部門要按照「重在源頭、重在預防、重在調解、重在基層」的原則，加強與各級工會的配合，深入企業開展靈活多樣的預防調解工作，化解矛盾，盡可能避免勞動爭議的發生。同註㉖《中國勞動和社會保障年鑒 2000》，頁117。

㉗ 例如，整個勞動力市場日益被經濟原則支配，上海本地勞動力的分層導致一些上海人的期望工資水平已與外地勞動力相近，而企業在

成本最小化的驅動下，也日益趨向按照同一的市場價格聘工。北京大學中國經濟研究中心城市勞動力市場課題組：〈上海：城市職工與農民工的分層與融合〉，《改革》，1998年第4期，頁106-107。

㉘ 柏寧湘：〈工人非正式組織：一個極需正視的社會現實〉，載註㉘書，頁212-13。由於這種自發工人群眾組織是以經濟利益為目標而形成，從某種意義上說，它們已經具有現代工會的基本屬性。據有一個報導，到1994年為止，在廣東省有約八百個地下工會。Sek Hong Ng and Malcolm Warner, *China's Trade Unions and Management* (Basingstoke, Hampshire: Macmillan Press, 1998), 56.

㉙ 黃東明：〈工會基層組織的危機〉，載中華全國總工會政策研究室編：《走向社會主義市場經濟的中國工會》（北京：中國言實出版社，1998），頁469。

㉚ 雷羽南、孫兵文：〈「打工幫派」成了企業憂患〉，《工人日報》，2001年5月30日。

㉛ 據國外信息報導，2002年3月，黑龍江省、遼寧省下崗勞動者的示威頻繁，還涉及北京地域。據消息，遼寧省420萬名國有企業勞動者中，有144萬人（即約三分之一）被解僱。在遼陽市，二萬多名勞動者要求他們的生存權，主張反腐敗，還要求釋放勞動者代表姚福信。有關中國罷工和獨立工會建設，請參考：www.icftu.org, www.democracy.org.hk, www.china-labour.org.hk, *China Labour Bulletin*等。

張允美 韓國延世大學中文系學士，漢陽大學國際學大學院中國學系碩士，北京大學政府管理學院政治系博士。著有〈中國職工代表大會制與職工參與模式的政治學分析〉等論文多篇。

中國的集體上訪： 與國家討價還價

● 曦 中

被稱為群體性事件或異常上訪的現象，每天在全國不知道要上演多少回。有人將一些集體上訪稱為起義造反，甚至將此作為預言中國崩潰的依據之一。可是對集體上訪稍加分析便能發現，極少有集體上訪挑戰當前的政權。無論是上訪者，還是政府，都將上訪看作公民的一種基本權利。

今年夏天我在中國內地作田野調查，有一天去某市政府，發現門口聚集着許多群眾。走近一看，才發現政府大門給前來集體上訪的退休工人堵住了。堵得十分輕易。兩條橫幅攤在地上，當中擺三兩塊磚頭，由一名退休工人坐於其間。其他百餘名退休工人大部分都有秩序地坐在大院裏頭。這樣一來，所有車輛都無法進出政府大院了。似乎也有公安便衣出沒，但沒有警察前來趕人，或維持秩序。信訪局趕緊派人來接談，但上訪者見不到有相當級別的領導，不願收兵。這樣一直過了四五個鐘頭，大門才重新通車。

這種被稱為群體性事件或異常上訪的現象，每天在全國不知道要上演多少回。有些比較和緩一些，有些卻要更為激烈。當前中國底層社會的喧囂，在很多人聽來，都像是千百年來每次王朝覆滅前都要出現的農民起義的回響。所以有人將一些集體上訪稱為起義造反，至少也是起義造反的前奏。甚至有人將此作為預言中國崩潰的依據之一。可是對集體上訪稍加分

析便能發現，這類事件和起義造反有極大差別。極少有集體上訪挑戰當前的政權。無論是上訪者，還是政府，都將上訪看作公民的一種基本權利。可是集體上訪又不同於一般的制度化的政治行為。它們往往伴隨着大量失序甚至是違法行為，政府也一直對此抱着警惕態度。究竟如何理解它們的性質？如何解釋它們在二十世紀90年代的大幅增加？這是本文試圖要回答的兩個問題。

合法渠道內或接近於 合法渠道內的民眾集體行為

在非民主的政權底下，普通民眾的政治資源通常極為貧乏，很少有機會參與政治。例如中國古代社會的農民，平時他們順從統治，在極其偶爾的情況下參與政治行為，要不是造反，就是革命。所以很少有人去注意了造反和革命以外的民眾政治行為，尤其是集體行為。美學者斯科特 (James C. Scott) 對此很不以為然。他

指出，除了造反和革命，老百姓還可以進行「日常方式的反抗」(everyday forms of resistance)，如怠工、溜號、偷盜等等。這些行為看似瑣屑，實則對被統治階級反抗統治階級起着不可低估的作用。可是這些只是個體層次的行為，因為他也認為民眾絕少有機會參加公開的、有組織的政治行為^①。另一美國學者奧布賴恩 (Kevin O'Brien) 主要根據對中國的研究，提出了「有理的反抗」的概念 (rightful resistance)。他指出，其實普通民眾也有可能利用官方意識形態和制度資源，以及統治階層之間的內部矛盾，在合法或接近於合法的渠道集體進行反抗^②。這一概念不僅對理解中國的集體行為很有裨益，也拓展了人們對一般性的民眾政治行為的認識。但這一概念將民眾的政治行為限定於反抗，是其局限所在。實際上，民眾通過合法或接近於合法渠道進行的集體行動，有可能是反抗，如中國農民針對負擔過重而進行的抗議；但也有可能不是反抗，而是向政府直接提出自己的要求，例如退休職工要求按時按量發放生活費，或受害者家屬要求懲治兇手。

這類合法或準合法的民眾自發集體行動，對於民眾主張自己的權益，表達自己的意願，起着如同選舉和壓力集團一樣重要的作用。在缺乏通暢的民意代表和利益疏導機制的非民主國家尤其如此。這類行為在二十世紀變得日益常見和重要，很大程度上得歸因於法律和意識形態中可供底層民眾利用的資源越來越多。上訪請願是這類行為最常見的方式之一。雖然信訪制度是中國特有，但老百姓向政府提出各種請求、意見及願望的現象，卻普遍見於各個歷史時期的各種政體類型底下。這一類行為可統稱為請

願^③。西方有諺語云：「無人可被禁止請求訴願」(no body is forbidden to hand in supplications and appeals)^④。當然，長期以來，此權利由習俗觀念來支持，而被法律承認，則是較為晚近的事。在大多數現代國家，上訪請願都在相當程度上被當作一種行政程序常規化了^⑤。集體上訪當然是上訪請願的一種類型，其區別於其他個體上訪似乎只在於參加人數較多，但實際上這就使得它們在其他方面有明顯區別。個體上訪要收到效果，主要靠以情動人，態度一般十分卑恭，各類政府對此都能容忍，在一定條件下甚至會加以鼓勵。而集體上訪像多數其他集體行動一樣，靠的是所謂WUNC，即該行動是有價值的 (worthiness)，參加者是團結的 (unity)，代表的人數是眾多的 (number)，以及決心是堅定的 (commitment)^⑥。由於這樣要給政府造成壓力，往往不受政府歡迎，而且上訪請願本身可包括其他的集體行動方式，例如當前中國的主要集體行動的方式如堵路堵橋、遊行示威、靜坐等等，往往都被當作特殊形式的集體上訪，這就可能威脅政體的存續。雖然各類政體一般都不直接認定集體上訪非法，但多以種種藉口加以限制。例如，中國政府常用的理由是，集體上訪容易被別有用心的人利用。正因如此，集體上訪並不是在任何情況下都能被民眾廣泛應用的。中國各級信訪部門在二十世紀80年代，還很少注意集體上訪。集體上訪很少被作為信訪部門的統計項目，政府報告也只在集體上訪上升勢頭突出時才予以提及。90年代集體上訪的人次則突飛猛進。根據《河南年鑒》上的數據，河南省在1988年省、市、縣各級黨委及政府共接待集體上訪23,535人次，到1998年則為486,647人次，增幅逾二十

集體上訪像多數其他集體行動一樣，靠的是所謂WUNC，即該行動是有價值的，參加者是團結的，代表的人數是眾多的，以及決心是堅定的。由於這樣要給政府造成壓力，政府多以種種藉口加以限制。中國政府常用的理由是，集體上訪容易被別有用心的人利用。

倍。集體上訪形勢成了信訪部門工作報告的重點，處理集體上訪也成了信訪系統工作的首要任務。

當前集體上訪的主要特點

在解釋這一趨勢之前，先讓我們看看90年代以來中國集體上訪的主要特點。首先，幾乎所有集體上訪都不挑戰當前政體的合法性，這一點有些類似宋江等人「不反朝廷，只反貪官」的思想。所有合法性象徵，如中國共產黨、社會主義等都不曾被攻擊。中央政府被認為是維護民眾利益的，出問題的是地方政府。許多被訪談的上訪者都說：「中央政府的政策是好的，就是下面執行走了樣。」許多其他學者的研究也揭示了這一現象^①。有人也許懷疑這只是集體上訪的一種策略，老百姓並不真的承認中央政府的合法性。可是只要分析一下中央政府、地方官僚和民眾三方的利益關係，就會發現在許多問題上，中央政府和民眾的利益是一致的。民眾的集體行動不僅基於當前政權的合法性，同時也在增進這種合法性。在上述三方博弈中，民眾與中央政府多次聯手，促使民眾對中央政府的信任進一步增加。

其次，絕大多數集體上訪都有很強的法律或政策依據。某位主管信訪的地方官員在接受訪談時說：「從前都是政府給老百姓宣講政策，現在是老百姓給我們講政策講法律。老百姓現在都懂政策，而我們又確有很多政策沒有執行。我們只能給他們講我們的困難。」我訪談的許多集體上訪的組織者或參與者，都能拿出複印的政策文件，有的收集相當齊全。電視等媒體進入千家萬戶，也給民眾打破地

方政府對政策的壟斷提供了極大便利。中央電視台的新聞聯播，尤其是大多數上訪人不願錯過的節目。至於具有公開性的法律，老百姓更容易掌握。有了政策法律依據，集體上訪不僅有效得多，也安全得多。

再次，絕大多數集體上訪的要求都十分實際。偶爾有情緒的宣泄，但目標總是十分實在的利益要求。這一點和西方國家的出於某種理念的很多社會運動不同。那些理念也許是環保、墮胎、禁槍，等等；而集體上訪要求的則是諸如發放退休金、安排工作、減輕農民負擔，等等。

最後，在集體上訪中，違反程序甚至突破法律規定的行為十分常見。這類行為被稱為「鬧」。所謂「大鬧大解決，小鬧小解決，不鬧不解決」。民眾的「鬧」有助於現代國家官僚科層制篩選真正有價值的上訪要求，因為「鬧」是要付出成本的，而往往只有確有理由的上訪人才願意不惜成本。對此中國學者應星有精闢論述^②。上訪人有種種「鬧」的辦法，如越級訪、重訪、纏訪、集體訪、異常訪等等。90年代以來，國務院和各省市自治區為規範信訪秩序，制訂信訪程序規則。但許多重要程序都被棄之一旁，如五人以上集體上訪應派不超過五名代表、不得越級上訪等規定，每日都被無數次違反而無可奈何。更讓人擔心的是，這些失序行為還在不斷再生出更多、更嚴重的失序行為，因為異常上訪等失序行為會得到優先處理，而規規矩矩的來信來訪通常石沉大海。

通過以上分析，當前的集體上訪既不是造反起義，也不是普通的參與行政程序的行為。它們更像是老百姓在承認政府合法性的前提下，與政府討價還價，以爭取自身權益。這反映

90年代以來中國集體上訪的主要特點是，首先它們都不挑戰當前政體的合法性，上訪者都說：「中央政府的政策是好的，就是下面執行走了樣。」其次，大多數上訪都有很強的法律或政策依據。再次，集體上訪的要求都十分實際。最後，違反程序甚至突破法律規定的行為很常見。因此它們更像是老百姓在承認政府合法性的前提下，與政府討價還價。

了一種新型的政府民眾關係。在社會主義中國，個體利益是很少能與所謂的國家利益和集體利益對抗的。對於國家行為、組織安排，個人不能講價錢。現在不同了，人們對於黨和政府的作為與不作為，也開始置疑、反對，甚至集體組織起來與政府討價還價。例如各地城市擴張需要大量拆遷徵地，如果補償安置不合理，拆遷戶就很有可能組織起來集體上訪。

對集體上訪猛增的一種初步解釋

對於90年代以來集體上訪大量增加這一社會現象的解釋，可以從很多不同的角度進行。顯而易見，這一現象是在改革開放進行到一定階段時出現的，據此可以假設改革開放引起的社會變遷導致了集體上訪的大量增加。很少有人對這一假設表示異議，但對於這一因果關係的發生機制就有十分不同的理解。立足於經濟關係的馬克思主義學說，強調經濟改革改變了人們的經濟關係，由此又促成相應的階級或階層意識，從而成為人們進行集體行動的基礎^⑩。涂爾幹學派強調社會變遷破壞了原有的常態，導致集體行動及犯罪等失範現象。有人據此提出「相對被剝奪」理論，根據人們對於他們在社會中相對地位下降引起的心理不平衡，解釋他們為甚麼捲入集體行動。此理論常被用來解釋中國退休及下崗工人的集體行動^⑪。另有人強調權利意識的提高促成大量集體行動^⑫。除了以上強調集體行動者心理傾向及思想意識的理論以外，有一類理論從集體行動的組織方式入手，強調原有的關係網絡或市民社會對集體行動的促成作用^⑬。此外，70年代

以來研究社會運動的「資源動員」理論，強調政治環境對集體行動的促進或抑制作用。例如，當統治集團中有內部矛盾或國家的鎮壓力量減弱時，集體行動容易發生。這一理論也被廣泛應用到解釋中國當前的集體行動上^⑭。以上各種流派的理論或多或少均有一定的解釋力。

本文無意於提出一個完整的理論模型。那是我正在進行的研究項目的目標，而遠非這篇小文篇幅所能容納。在此只闡述其中一個比較關鍵的角度，即黨政系統在中國社會的收縮，促成大量民眾參與集體上訪，與政府討價還價。如果我們分析當前最主要的集體上訪群體，如退休職工、拆遷戶、退伍軍人、殘疾人、下崗職工、農民，等等，就能發現他們有很多共同點。首先，他們都是弱勢群體。這很自然，強勢群體是不必通過集體上訪來實現自己的利益的。其次，他們中的絕大部分都是生活在體制外。從前黨政系統滲透到社會生活的各個角落，城鎮居民生活在單位內，農民則受人民公社的約束。在體制內，民眾的集體行為是被國家壟斷的。國家經常發動政治運動，人們則不被允許自發地從事集體行動。由於人們高度依賴於體制，這一規範很少被違反。改革開放以來，農民首先從人民公社體制下被解放出來，90年代單位體制也很大程度被瓦解，黨政體制退縮到黨政機關、軍隊、國有企業、公立學校等少數機構。大量民眾游離出體制後，就開始面對面地對政府。當政府行為牽涉到民眾的自身利益，民眾就開始要求對話。這種變化可從內地的防洪行動清楚看出。以前農民被要求出工修堤，不必給補償；現在則要求提供補償。在汛情緊急的時候，政府只能派遣各類黨政機

當前最主要的集體上訪群體有很多共同點。首先，他們都是弱勢群體，其次，他們中的絕大部分都生活在體制外。從前黨政系統滲透到社會生活的各個角落，國家壟斷民眾的集體行為。改革開放後，農民從人民公社體制中解放出來，90年代單位體制瓦解，黨政系統在中國社會收縮。當政府行為牽涉到民眾自身利益時，民眾就開始要求對話。

關工作人員日夜守堤，因為他們服從命令，且不要求對價。同時由於對於自發集體行動的禁忌不能再有效地約束民眾，他們就往往以集體方式維護自己的權益。對體制依賴越大的人群，越不會參與集體行動。一名信訪幹部說，同樣對單位的住房政策有意見，機關幹部就一般不會提，更不會通過聯名信，或集體上訪的方式；而負責後勤的工友就有可能集體提意見。

所以，集體上訪的大量增加，不僅是政府民眾關係改變的反映，同時也是這一組關係改變的結果。

註釋

① 參見James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press, 1976); *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

② 參見Kevin O'Brien, "Rightful Resistance", *World Politics* 49, no. 1 (October 1996): 31-56.

③ 拉丁語為Petitum/petita, petitio, 英語為petition, 德語為gravamina supplication.

④ Andreas Würigler, "Voices From Among the 'Silent Masses': Humble Petitions and Social Conflicts in Early Modern Central Europe", *International Review of Social History* 46, supplement 9 (2001): 16.

⑤ Cecilia Nubola, "Supplications between Politics and Justice: The Northern and Central Italian States in the Early Modern Age", *International Review of Social History* 46, supplement 9 (2001): 35-56.

⑥ Charles Tilly, "Social Movements as Political Struggle", draft

article for the *Encyclopedia of American Social Movements* (July 1997, unpublished).

⑦ Kevin O'Brien and Lianjiang Li, "Campaign Nostalgia in the Chinese Countryside", *Asia Survey* 39/3 (1999): 375-93; Thomas Bernstein and Xiaobo Lu, "Taxation without Representation: Peasants, the Central and the Local States in Reform China", *The China Quarterly*, no. 163 (September 2000): 742-63.

⑧ 應星：《大河移民上訪的故事：從「討個說法」到「擺平理順」》（北京：三聯書店，2001）。

⑨ Ching Kwan Lee, "From the Specter of Mao to the Spirit of the Law: Labor Insurgency in China", *Theory and Society* 31, no. 2 (April 2002): 189-228.

⑩ Marc Blecher, "Hegemony and Workers' Politics in China", *The China Quarterly*, no. 170 (June 2002).

⑪ Minxin Pei, "Rights and Resistance: The Changing Contexts of the Dissident Movement", in *Chinese Society: Change, Conflict, and Resistance*, ed. Elizabeth J. Perry and Mark Selden (London and New York: Routledge, 2000).

⑫ 參見Sidney G. Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (New York: Cambridge University Press, 1998); Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Dingxin Zhao, *The Power of Tiananmen* (Chicago: University of Chicago Press, 2000).

⑬ 例如註②O'Brien；註⑦Bernstein and Lu。

曦 中 1993年獲上海華東政法學院法學士學位，1998年獲北京大學憲法學碩士學位，現為美國哥倫比亞大學政治學博士候選人。

「異托邦」：宋莊藝術家群落

● 李公明

一 從圓明園到宋莊

1995年11月，北京圓明園藝術村在經過一段時間的清理、遣散之後，終於被取締了。這一事件迫使曾聚居這裏的藝術家星散四方，更重要的是，它似乎向藝術家表明了當時的藝術生產體制毫不留情地遏制民間職業化團體的任何發展趨勢的態度。評論家和藝術媒體普遍認為這是一次民間文化抗爭的挫敗，而且其消亡是必然的①。

然而，其實早在圓明園藝術村被高壓清理之前，部分藝術村村民已經開始遷移。根據栗憲庭的回憶，在1993-94年，方力鈞、王音、楊茂源、張惠平等人就一起商量離開圓明園的計劃，原因主要是在藝術村成為新聞熱點以後，藝術家失去了安寧的生活與工作環境②。澄清這一簡單的事實並非毫不重要，它說明藝術家從圓明園遷移到宋莊的最初、最真實的動因。

宋莊的出現也有點偶然性。張惠平有一個學生是宋莊人，因而知道那裏由於不少農民進城幹活，村裏有很多空院落。

宋莊鎮位於北京以東約二十公里的通縣(現改名為通州區)，有宋莊、小堡、大興莊、辛店、喇嘛莊、北寺、小楊莊、白廟、邢各莊等自然村。來自各地的藝術家除了住在這些村莊以外，還有一些住在通州城的濱河小區。住村裏農家院和住城裏樓房，當然是兩種不同的生活環境，但是從藝術家本身以及互相之間的聯繫來說，這都可以看作是廣義上的「宋莊」藝術家群落。這些藝術家基本上都有着出自美術院校的教育背景，許多人也曾在體制內有過職業，他們在這裏生活、創作，也為市場銷售而作畫。據統計，聚居在宋莊的藝術家前



王音

後有120多人，到目前為止應該說是國內最大規模的、在國家體制以外的藝術家群落。

從圓明園到宋莊，或者從全國各地來到宋莊，有兩個最直接、最現實的理由。一是從體制中游離出來的自由藝術家比較自然地會被京城的藝術氛圍和種種機會吸引，而聚居於京城某處正是最好的選擇；二是在此地買或租農民的房子較便宜，對於尚未成名的青年藝術家來說，這是生存下去的必然要求。當然，當年最早從圓明園搬到宋莊的藝術家中有些人已成了富豪，他們對宋莊的留戀可能更多是由於對閒適生活的適應。

藝術家們自己對於選擇遷居宋莊這一事實的解釋比較客觀，對於目前生活在宋莊的狀況基本上也是比較滿意的。許多藝術家在自述中都對於宋莊的清新空氣、自然環境、可愛的農家小院、藝術家朋友的相互溝通、藝術創作的自由氛圍，甚至在這裏安居育兒的安逸、閒適等等狀況表示極大的認同。畫家嚴宇說：

家有熱炕，老人和孩子，外加鳥、雞、兔子和狗，不僅祖孫三代相濡以沫，而且人和動物和睦相處，日子過得寧靜，安逸。我則像一個鄉村地主，很滿足地看着自己的房子一天天建設得舒適起來，院子一點點變得漂亮起來，兒子一天天成長起來，日子一天天變得紅火起來。

藝術家王強的概括是：

社會條件也算成熟了，宋莊地區的藝術家在此也有七年左右了，藝術家都

好起來了，全村民一起生活也正常了，社會一天天好起來。

難怪青年學者汪民安來到這裏的時候會感到一種震動，被那裏的平靜、閒適和安逸所震動。

這種狀況和心態與圓明園藝術村有明顯的不同。當年的漂泊、詭秘、反常、憤世嫉俗等波希米亞式的精神氣質即便不能說已經蕩然無存，起碼也是得到了極大的調整。「我們為了我們的藝術信念扛起我們的愛情、信仰、歡樂、悲傷、痛苦、成功失敗、死亡去漂泊！我們為了我們的靈魂和思想的實現流浪在故鄉的土地上！」出自《圓明園藝術村自由藝術家宣言》的這些文字如果出現在今天的宋莊，大概會顯得有點不合時宜。

對於宋莊與圓明園的區別，栗憲庭的看法比較客觀：

如同米勒 (Jean Françoise Millet) 他們居住在巴比松的小村子一樣，宋莊的藝術家同樣過着一種正常的以畫畫為職業的生活。相比之下，整個圓明園時期更像一個事件。

但是，宋莊畢竟不是藝術家的世外桃源，一切殘酷的市場法則、藝術圈名利場邏輯在這裏依然存在。當然，生存的殘酷性在圓明園時期便早已存在，只不過那時似乎由於還籠罩着一層共享的悲壯而浪漫的反抗詩意，使內部分化的殘酷性不太彰顯。到了宋莊時期，由於中國社會結構的分化更為懸殊，以成功、財富和享樂為社會分層的現象獲得了合法性，不少藝術家在相對小康的平靜日子中會更感受

到對名聲和財富的焦灼渴望，一種平庸的陰影和失落感會不時從瓜棚下蔓延到他們的心田上。

這恐怕是從圓明園到宋莊在精神氣質上的一大差異。「全世界的眼光都看見／黃風中升起漂泊的旗幟／全世界的眼光都看見／廢墟中一片新的輝煌……」圓明園詩人的悲歌已化入宋莊田園的蟲吟蟬鳴之中，以社會的角度來看或許是一種進步，以藝術生產的職業化發展來講也是一種進步。但真正的藝術之神是否更願意翱翔在風雨蒼茫的黃昏？

許多來到宋莊的藝術家一開始總要面對各種挑戰，除了經濟上的壓力以外，人與人之間的溝通、情感上的交流也不會是很輕鬆的事情。雖然不少藝術家都認為來這裏主要原因之一是可以認識很多朋友，甚至像劉楓樺那樣認為來這裏可以滿足有朋友、找樂子的需求，但也有或許不是個別的藝術家要面對因「朋友」而產生的心靈上的壓抑：

雖然我非常想去結識別的畫家，但我知道人與人之間的距離，何況自己很窮。不知道為甚麼，雖然我也非常想和人交往，但我不善交往，也很害怕和人交往。……有很多次騎車到小堡村路過栗憲庭先生和方力鈞先生的家門口，很想去敲開門，進去，哪怕看一看就走。我知道他們都是邯鄲同鄉，以前常聽朋友提到過。同時也知道他們都是很出名的名人。但同鄉只不過是同鄉，我和他們之間是很遙遠的世界。我應該做的是擺脫生活的困境，畫好自己的畫。於是我帶着矛盾和痛苦的心情回到了自己的地方。

畫家吳德武這段自述所反映的心態不一定很普遍，但很真實。它可能比地理空間上的遷移更能揭示出從圓明園到宋莊的變化。

二 「異托邦」中的生存方式與藝術生產

雖然宋莊的藝術家是從各地匯集而來，而且人員的流動性也比較大，但從嚴格意義上說，他們已經不是真正的文化遊牧者。按照德勒茲 (Gilles Deleuze) 的說法，真正的文化遊牧者必定是一切政治權力和商業誘惑的編碼系統的解碼者，是像尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 一樣進行永不妥協的決裂和顛覆。更為深刻的是，他認為真正的遊牧者不一定是遷移者；相反的是，他們不動，但不斷逃避定居者的編碼，防止任何暴君體制的內在復興^③。

宋莊藝術家群落的發展更像是一個重新編碼的過程。

首先具有象徵意義的是它頂戴着的類似中國當代藝術的麥加的光環。由於它的圓明園前史和早期聚居者在當代藝術中的名聲，很多藝術家衝着「當代」而來，其中不能排除被它吸引的真正原因是認為它比別處更容易成名。這裏已經隱含着身份編碼、等級編碼的精神元素。

然後是殘酷的市場法則對藝術家的收編。藝術評論家黃篤的看法一針見血：

事實上，宋莊的所有藝術家並非像普通人想像的那樣富有，他們早已經分化，只有極少的人很富有，大多

數人都比較窮困。但是，這裏存在着身份等級基於貧富之別，具體體現在賣畫狀況。即便他們有人參加國際和國內大型展覽，衡量他們的仍是最終獲得了金錢的數量。這已成為區分地位身份的重要標準。

宋莊常富有「金錢」藝術的晴雨表的功能特點。

在經歷過90年代初以來的藝術市場化啟蒙的藝術家和批評家看來，指出這種現象當然並不意味着要拒斥這種當代藝術的現實邏輯，更不意味着要繼續宣揚梵高 (Vincent van Gogh) 的神話，只是希望指認出在官僚體制化以外，市場化的編碼力量的無處不在與無所不摧。

但是，作為一種藝術家的生存方式，尤其是在中國當下整個藝術體制並沒有實現身份平等、機會均等、資源共享的語境中，宋莊藝術家群落的存在畢竟有着不可低估的意義。正如弗萊 (Northrop Frye) 所說，「誰若想要得到自由，要釋放出創作能量，那麼，從現行社會體制中抽身則是必要的第一步。」^④他們的自由不僅僅表現在身份上沒有了體制內的種種束縛，而且也表現在心靈上的海闊天空。儘管我們不得不指出在其間適生活中潛藏着精神萎頓，但他們畢竟走出了嚮往自由、釋放能量的第一步。

栗憲庭認為沒有必要在文化上和藝術上拔高藝術家聚集的現象，但他對於宋莊藝術家群落的生存方式還是大為褒揚的：

其實，藝術家把職業化的生活方式作為聚集的目的，這本身就是一種了不起的文化現象，它意味着作為一個藝術家決

定走自由和獨立的生活道路，儘管這種自由和獨立不能保證其藝術品格的自由和獨立，但生存方式會給藝術創造帶來影響，而且整體的看藝術家的職業化趨勢，必將對中國的文化管理體制起到不可估量的影響。從這種意義上看，圓明園是宣言，宋莊是試驗。

其實從90年代以來，由於一些很簡單的現實條件——比如藝術教育生產規模的急劇擴大、體制內藝術人才的容納量十分有限、與藝術相關的種種經濟行業的勃興等等，藝術家的自由、獨立趨勢本身已是社會走向市場化的必然結果。從全國不少大城市的次中心或邊緣社區都不同規模地出現了藝術家聚居或工作室匯集一處的情況來看，宋莊藝術家群落也只能說是一個縮影。更何況，對不少藝術家來說，被拋棄在體制外的痛苦與決心「走自己的路」的壯懷至少是緊密相聯的。「宣言」或「試驗」云云，說說而已。

如何從文化模式的角度考量以宋莊為代表的中國藝術家群落生存方式，是值得和需要深入探討的問題。

我想或許可以挪用並受到啟發的一個個案是貝恩斯 (Sally Banes) 對於格林尼治村的研究。貝恩斯在闡述「作為神話般另類空間」的格林尼治村與美國現代文化的關係時，從一開始就引述了福柯 (Michel Foucault) 在其論文〈另類空間〉(“Of Other Spaces”) 中創造的術語：「異托邦」(Heterotopias)——一個具有特殊穿透力的術語。它的含義是「類似於反場所的某種東西，一種有效地實現了的烏托邦，在這裏……文化中所能找到的所有其他真實的場所，都同時表現着、競爭着、轉化着」；「異托邦」是

一個既反映社會、有對抗社會的真實空間（而烏托邦則是虛構的、非真實的），它既偏離正常場所，同時又可以穿行於其中；它既向四方滲透，又使自己保持孤立。福柯認為，在我們的現代文化中，「異托邦」既有幻想性，也有補償性^⑥。

可以說，宋莊藝術家群落也具有某種「異托邦」的性質。它既有反體制的衝動與相應的價值關懷，同時也懷有對體制下社會現實的認同；它既縱情於個體幻想，也不缺乏對現實補償的渴望；在自由與秩序、漂泊與安居、國際與鄉土、都市與農村、藝術與商業等等價值維度之間，它一直在蜿蜒而行。

至少到目前為止，作為藝術家的一種生存與生產方式，宋莊是真實而有效的——這也正是「異托邦」的特徵之一。

三 藝術圖像中的價值關懷

雖然也有魚龍混雜的狀況，宋莊畢竟匯集了不少當代中國很有才華的藝術家，他們在此地創作的一些作品注定是要進入歷史的。只有藝術作品才是藝術家最好的代言人。

像方力鈞這樣著名的藝術家已經不需要再說甚麼了，他的「光頭」已成

為中國90年代最富有象徵意味的普世圖像。

從題材的角度來看，對人民幣或其他貨幣的敏感和思考是村裏不少藝術家所熱衷的。如王強比較早就創作的貨幣系列，已經被評論家看作是對國際資本的共謀性的揭露；劉楓樺的《一分硬幣》、《壹佰圓》、劉崢的《人民幣壹角》、《人民幣伍角》和楊衛的《中國人民銀行》（系列）等等，都是從不同角度使每個人最熟悉的印刷品陌生化起來，從而使我們對其物的屬性產生從未有過的感覺。



劉楓樺：《一分硬幣》
（1996），不鏽鋼，
200×20 cm。



楊衛：《中國人民銀行》
（系列）（1997），布面
油畫，182×145 cm。



劉崢：《人民幣伍角》
（2000），布、珠子，
133×53 cm。



姚俊忠

令人思考的作品很多都具有某些相關聯的圖式或題材特徵。如岳敏君的《諾亞方舟》和陳秋池的《盛開的花》，可以列入方力鈞一類的系譜，成為了以欲望與玩世的形式出現的蘊涵有悲愴意味的時代肖像。

尹坤的《主流生活》以粗俗的紅、光、亮語言和在冠冕堂皇的主流人物背後一不小心跑出來的「非主流」（其實正在成為了主流）圖像，開始了對人性和人的歷史性的解讀過程。姚俊忠的《交叉》則是國際政治中政治主流生活的縮影，在這裏，「交叉」獲得了最豐富的意義和最合法的身份。

說到身份問題，很有意思的一件作品是劉國強的《協奏曲——大團結萬歲》。這件作品明顯針對少數族裔的趨同化而言，在民族大團結的話語之下，民族的身份問題顯然已經不再重要，這也是一種典型的重新編碼。

在我們的精神經歷中，「廣場」是一個很牢固的情結。石立峰的《大廣場》直接撥動起集體記憶中最敏感的神經，一熱一冷，或狼奔豕突，或殘骸滿地，歷史鏡頭的回放使人感到恍如隔世。同樣以「廣場」為背景的《我們的精神家園》（劉瑾）更多了一點反

諷的、自由自在的心態，更形象地昭示出「新新一代」具有自己的解決方式。伊德爾的《典型風景》在小方格裏濃縮了的一部「主流物品史」（城樓、花籃、燈籠等等），正是恢復集體記憶的物—人關係的有力旁證。

宋莊的藝術圖像中流露的價值關懷，主要體現為對人的關懷。從作品的某種意義上看，宋莊的美學與左翼思想仍相互關聯，這應該是一個比較吸引研究者的課題。

註釋

① 參見金逸農：〈1995藝術村大逃亡透視〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年2月號。

② 栗憲庭：〈只是想住農家小院〉，見王強主編：《宋莊——藝術家群落》一書。以下凡引自該書的文字材料和圖片資料，皆不另註。另外需要說明的是，本文作者已獲得該書主編授權使用該書的文字材料和圖片，在此表示衷心的感謝。

③ 參見德勒茲（Gilles Deleuze）著，汪澄譯：〈游牧思想〉，載《今日先鋒》，第9期（天津：天津社會科學院出版社，2000）。

④ 弗萊（Northrop Frye）著，盛寧譯：《現代百年》（香港：牛津大學出版社，1998），頁53。

⑤ 參見貝恩斯（Sally Banes）著，華明等譯：《1963年的格林尼治村——先鋒派表演和歡樂的身體》（桂林：廣西師範大學出版，2001），頁1。

李公明 廣州美術學院教授，美術學系主任。著有《廣東美術史》、《奴役與抗爭——科學與藝術的對話》等。

源自東方的科學？

——中國式「自斷」的表現形式

• 朗宓榭 (Michael Lackner)

傳統的文化比較，往往是跨區域、跨時間展開的。這種比較通常從少數幾個減約為「主要表徵」的特點出發，而進行比較的人自恃中立，比較的結果在他看來自然是客觀的。比較是一種人類學的常量：在新環境及陌生人互為作用的時候，每一個人都在不由自主地比較。不幸的是，個體的比較和文化比較一樣，都很少能夠擺脫利益的左右：不是要「證明」自己的平等的或更高的價值，就是要克服和超越現存的自卑感。

文化轉承的理論，其區別在於其一不是把文化視為一成不變的「本質」，其二是把具體的「交匯史」作為研究的對象。這些交匯史是實實在在的，而不僅僅是在文化比較學者的頭腦中演繹的。同時這些交匯史又可以用來分析某種文化內在的變革的潛力。當然人們可以指責某些文化轉承的研究最終還是用唯本質的方式以文化狀態的「之前」和「之後」、即「起源神話」為出發點的，而這樣不免就重蹈文化比較的覆轍了。要避免這一困境，唯一的辦法是，我們把文化理解為漫長的「交融」的結果，更多地去關注文化的交融，而不是把注意力放在某種文化所謂的原先「純粹性」上面。下文我試圖以十九世紀中國為例來具體展示傳統的文化比較的弊端，以期促進學界對文化轉承研究的進一步探討。

一 虛構的交匯史

十九世紀90年代，在中國學者及處於形成過程中的知識份子中間，某種觀念甚為流行。據這種觀念，西方科學概無例外地源自中國，種種傳說由是誕

* 英文self-assertion或德文Selbstbehauptung這個概念在本文中暫且譯為「自斷」。這常常指社會或個人處於弱勢中的某種偏激的行為，因為處於弱勢、被誤解或覺得遭到誤解，而奮起抗爭。但這種感情失衡下的抗爭常不免有失尺度、意氣用事、乃至強詞奪理。關於「自斷」課題的研究曾得到德國科隆圖森基金會(Fritz-Thyssen Stiftung, Köln)的資助，筆者在此謹表謝意。

生。根據這些臆傳，這些知識或器物，不是由前往西方的中國人所攜往和傳播，就是西方人竊自中國^①。

這裏涉及到一種廣泛存在的本族原生神話 (Autochthonie-Mythen) 的現象。這類神話在人類歷史的不同時期和眾多地域都為人所知，它們往往與這麼一種觀念聯繫在一起，即面對一種新的超強力量、一種似乎對自身不容置疑的地位構成威脅的形式，必須作出某種斷言。比如1550年，歐洲早期最偉大的東方學家之一伯斯泰 (Guillaume Postel) 與居住於今天戈蘭高地的德魯森人 (Drusen) 相遇。伯斯泰是歐洲嚴謹學術傳統塑造出來的學者，他雖然不能完全找到理解德魯森人的神秘學說的真確之途，然而，總還是了然於他們的存在的。儘管伯斯泰本人恰恰處身於尋找非歐古典文明甚或是反歐的古典文明之途中，但是他並沒有去尋找德魯森人之獨立的族源和學說，而是提出了這樣的命題：即德魯森人乃高盧的克爾特巫師 (Druiden) 的後裔^②。又如瓦爾德克 (J. F. M. Waldeck) 在瑪雅廢墟被發現時相信，瑪雅文明有某種希臘源頭^③。而十七至十八世紀，派往中國的法國布道團的所謂「索隱派」(Figuristen)，則假設了一種隱伏於中國經典背後的、完整地包含了基督教救贖和信仰真理的「原始文本」(Urtext)。在一種「保存原迹」(Spurensicherung) 的意義上他們展開了系統化的非語境化工作，以期鉤玄索秘，讓這種原始文本重見天日^④。類似這樣觀念的例子不勝枚舉。印度相應例子是，將原子彈的發明導回吠陀時代，諾貝爾文學獎獲得者內保爾 (V. S. Naipaul) 在他的不少作品中作了有關的描述。它們的共性在於一種比較的認識活動。這種獨特的比較，是建構於這麼一種基礎之上的，即「他者」只有在原本是「家珍」的前提下，才成為可以寬容的對象。從某種意義上講，這種新的現象通過普遍主義的「短路式」聯結得以馴化，而這種聯結永遠只是自我指涉的。同時，即使存在那種也許充滿善意的普遍主義的意向，新事物和他者有時候因人為建構的時間先後上的依賴關係，而被剝奪了其天然的權利。

然而，當新的他者突然號稱一直隸屬其中的同時，自家舊有的事物本身也會相應發生變化，這一點迄今為止還沒有引起人們足夠的關注。在尋求自斷的過程中，投向傳統的視線是絕對可以受人左右的，這方面，中國可算是一個相當意味深長的例證。正因為人們斷言所有科學自始都源於中國，所以中國傳統的最後並未留下甚麼原本的東西，中國因此可以某種程度上沒有負擔地——也許太無負擔了，如同一張白紙，毛澤東後來隨意揮灑的白紙——進入現代。

通過將外來之物納於私庫的方式來尋找文化自性的嘗試，這種無所不在的現象，在中國也一樣有其先行者。如後漢的編年史和《三國志》的評注都引用了一個眾所周知的傳說，即老子完成了《道德經》之後西行並教化當地的夷蠻。按照這個觀點，這些教誨的成果便不外是佛教。就其本質而言，不外是老子思想的傳播的結果。諸如老子化胡 (化身於胡且化胡) 之類的斷言，既在尋求獲得中國士大夫階層更包容的宗教接納作熱身準備的佛教護道者身上，也在高唱民族高調的代表人物那裏，都頗蒙厚愛^⑤。

自十六世紀末起，耶穌會傳教士帶入中國的不僅是一種新的宗教和對古代

經典的新的解讀方式的一種啟示，更為重要的是，他們帶給中國新的或至少是更為有效的天文學和數學知識。新的「天學」，開始的時候獲得了眾多中國士人的首肯，因為他們看到自身從兩層意義上得到強化：一方面，耶穌會士的實用知識剛好迎合了他們自身的努力，即從古代經典中汲取一個好政府所需的實用知識，這包括更為精確地計算一部更為準確的日曆、以及諸如水利知識等等。另一方面，這個勵精圖治的好政府還有一個道德層面，這一層面通過對古代經書的基督教——人文主義的解讀方式反而更顯得可圈可點起來。當然可想而知的是，基督教面臨的並不僅僅是頷首贊同。大約明代末年某種新的保守主義形成了勢力，從這種立場出發，西方人精巧的技藝已經近在咫尺地危及傳統的預卜藝術。而當時逐漸形成的反對「測度想像、求見本體」的新的釋經學追求內在性，既和西方的精技也和傳統的預卜不容。出於這一背景，那些原來曾對天文學感興趣、甚至在某種意義上將其視為重要職守的中國士大夫們，轉向了另一種解釋立場，據此立場，歐洲這方面的知識「乃西人竊自中國」。但持這種觀念的著名代表人物如黃宗羲、方以智和王錫闡都拒絕與1644年入主中國的滿清皇朝合作，保持了對業已潰敗滅亡的明王朝忠誠。

本族原生神話始終需要一股政治潮流的推動，這種神話更多的是政治辭藻而遠不是政治實踐的體現。一旦是為了讓某種較好的東西來代替某種較差的東西，那麼政治實踐便很少關注事物的本源。所以很有代表性的是，等到從最高政治峰巔上傳來權力話語，西方的天文學和數學源自中國的這個神話，才開始得到普遍的接受。尤為典型的還在於，這種權力話語是在內政的複雜性中稱述的。康熙這位本人就聽過耶穌會士的一些課程的皇帝，自登基之日始便面臨着一個反基督教的官僚派別的抵抗。這個官僚派別對佛來芒傳教士南懷仁及其他傳教士居朝廷高位始終耿耿於懷。

面對依然還亟需認真對待的潛在詆毀，即皇帝本人就是異族，所以不足為怪，這位君主於1692年以一道有關「強分新舊之法的士大夫」的詔書，迎擊這股潛流：「論者以古法今法之不同，深不知曆源。源出自中國，傳及於極西。西人守之不失，測量不已，歲歲增修，所以得其差分之精密，非有他術也。」^⑥

康熙皇帝是否了解上文提及的那些首先表述了這種假說的、對他實際上帶有敵意的明代士大夫的種種觀念，我們不得而知。但確鑿的是，受朝廷認可的激勵，汗牛充棟的種種印證「西學中源」的文字便應運而生。那一時代也許最為著名的中國數學家梅文鼎，應該是真確地了然於那些明代遺民的推測的，但是他還是興高采烈地接納皇帝的倡議並加以體系化，把這項工作視為己任。根據梅文鼎的說法，傳說中的古帝堯將他三個最富有天賦的臣子中名叫何仲的一位遣往西方，此君便在西方傳播了中國的原始知識，通過當地的居民，這些知識得到保存並得以繼續發展^⑦。鑒於歷史發展中許多不容置疑的相符之處，特別是在代數的領域，中國在時間上的優先權被眾口一詞地確立起來。由於耶穌會士曾提及，代數學源於東方（當然是他們意義上的東方），這一說法被直截了當地——並且是以錯誤的方式——作為東來法加以傳播^⑧。我們可以將這種地域概念的大而化之的作

法，視為一種在二十世紀晚期以「東方反戈一擊」的箴言下揚名的那些形式的早期模式：如果為數不少的耶穌會士忠實於「所有人類擁有一個共同起源」的嚴格觀念，向中國人解釋上帝的啟示是以同心圓的方式同時向東方和西方滲透的（以近東作為出發點），那麼梅文鼎這位辯才卻將一切倒轉，以中國替換了近東。

然而，反對的聲音也並未或缺：江永在他對西方天文學作了詳盡的分析之後提出，首先西方天文學乃西方人獨立的發現，其次它優於中國的天文學，再次它足資借鑒效法^⑨。這個反對的聲音和其他的異議共同表明，整個所謂「尋根探源」的舉措何等深重地受制於政治修辭學和意識形態，同時也表明一項拯救受傷的民族驕傲的救護工程，並非對於每一個中國人都那麼重要，因為不是每個人在其自性中都感受到威脅。

先不慮及這樣的問題：這個肇因於康熙皇帝的神話建構，是否通過西方和中國數學共同源於阿拉伯—印度文化的綜合體哺育而成，而在這個綜合體之中恰恰又可能包含了更為古老的中國文化因素。要探討的是，這個起源神話，一如康熙的表述，倒是昭顯了一些對論點的進一步發展至為重要的特性：1、時間優先性。中國是一個先於其他文化的、更為古老的文化。2、有關相應的學說和觀念從一個系統到另一個系統的真實遷移的設想，而無視兩個不同體系在各自發展過程中也可能產生相同之處。

綜上，「西學中源」這個觀念，本來有意識或無意識地建立在文化比較的基礎之上，但在比較中發現了西方的優勢之後，就進而虛構交匯的歷史，這就是所謂的人為建構的文化轉承。由此可見，尋根探源去研究文化的交匯史，努力撥開雲霧，避免意識形態的誤導，是探討文化轉承的手段和目的所在。

二 虛構的文化轉承充當鎮山法寶

設若中國的自我意識未遭到更嚴重的折辱的話，那麼我們也可以將「西學中源」的觀念作為天方夜譚存而不論^⑩。然而在十九世紀下半葉，中國經歷了鴉片戰爭的重創，在其後顯得刻不容緩的變革中，不惟是旁枝末節，而是整個傳統的知識構造都陷於動盪之中。西方咄咄逼人的強勢處處引起切膚之感：不但在那些中國原有悠久傳統的領域如兵學、醫學、製圖學，震動更大的則是這麼一種發現：像化學、物理（及光學、聲學、力學、電學）、工程學、國際法等等，作為學科在中國經典中都並無自家的根底可尋。面對這種境況，讓中國重新富強起來的呼籲，日復一日地獲得份量。對西學中源說的重新發現和訴求並不出乎人的意料，而馮桂芬在這個過程中則扮演了一個著名的角色：不僅因為他徵引《易傳》而創造了「自強」這一概念（《易傳》云：天行健，君子以自強不息），更為深遠的是，在其1861年便已殺青而一直至1885年方才完整出版的著作中，以中國早期古典社會（公元前十至七世紀）之名，譴責了他所處時代的禮崩樂析。最後，他還是重新激活了「禮失而求諸野」這一古老信念的人，並且更為鮮明地斷言：「諸夷晚出，何嘗不竊我緒餘。」^⑪如果外國人將中國優越的禮儀教化帶往

蠻荒之地，那麼中國文化的時間優先性便得到證實，繼之，外國人對中國人功業攫取之不義也就可想而知了。同樣，1861年監察御史魏慕廷上書朝廷，提到火器是金朝時期中國的發明，歐洲人不過是改良了它。因此，在對太平天國的圍剿中，可以使用這一類武器^②。

一直到十九世紀90年代中期，準確地說，一直到了對大部分中國精英份子的自我意識構成嚴重震撼的甲午戰爭中，面對慘敗於現代化日本的狀況，西學中源的觀念得到了史無前例的傳播。這一觀念自此以近乎通貨膨脹的方式波及了所有與西方知識相關的領域。古代思想家墨翟這回成了重要的參照點。他的利他主義學說、兼愛、節用、敬天、事鬼以及某種功利主義的教誨，更兼他的著作的充滿隱秘色彩的流傳史，似乎與西方學說的總體圖像有最多的平行之處。黃遵憲這位明治維新最出名的介紹者，在他著名的《日本國志》（這部著作雖然於1887年便已完成，但到了1895這一宿命之年才公開出版）中聲稱，墨子的弟子們前往西方，在那裏弘揚了民眾自治、兼愛、敬天的學說，並使當地的「器物」得以精緻化。將墨子作為西方精神之父樹立起來，這可以說鑄了一把雙刃劍，因為墨子學說中始終存在某種異教的附加色彩。王闓運，一位贊成保存傳統學問並反對改制的溫和保守派，在他的墨子註疏中簡要地評述到，將耶穌和釋迦牟尼誤作聖人加以供奉，這該算是墨子的「禮物」。

關於對中國之成就的「模仿」和「非法剽竊」的觀念，也許是由黃遵憲傳布於世的報導重新激活起來的。在黃遵憲筆下，直到他著書不久之前，日本人還在全盤地模仿中國，而對西方的模仿則是剛剛發軔的事業。至於日本人以西化為導向的改革，不過僅是對膺品的模仿而已，這個說法也許曾令人寬慰。但始終沒有得到解答的問題是，如果中國的一切本質的東西盡悉竊失，那麼在中國究竟還存留下甚麼呢？

在出版於1896年的《庸書》一書中，陳熾具體地討論了關於源於中國的西方技藝的問題。陳曾是光緒舉人，不久之後即由清廷授職於海關，由此而有機會與外國人接觸。陳熾還是可謂這一代人中最為著名的改革家康有為所創立的強學會會長，並為鄭觀應頗具影響的著作《盛世危言》作序，而為世所知。此外他還是亞當·斯密（Adam Smith）著作的首位漢譯者。他以完全傳統的方式，將中國歷史看作是一個由昔日的繁榮不斷衰退的持續過程。與保守的儒家立場看法一致，他認為秦始皇的統治及其焚書坑儒之舉，是中國歷史上遇到的最大災難。根據這場災難，他得出東學西傳的具體時間：「天惻然閔之，於其間生一孔子，憲章祖述，刪詩書、定禮樂、表綱常名教之大，以維天道，正人心。然名物象數之繁器也，而道亦寓焉。中國大亂，抱器者，無所容，轉徙而之西域。」^③換句話說，那些被繆解蛀空了的上古聖王的學說是通過孔夫子才得以重新獲得其生命力的。

由此類推，羅馬帝國在中國史書中之所以被稱為「大秦」，是因為中國工匠們來自「秦國」。陳熾在此將文明自西徂東的遷移視為文明的東方起源的證據：「彼羅馬列國，漢書之所謂大秦者，乃於秦漢之際崛興於蔥嶺之西，得先王之緒餘而已。足縱橫四海矣。」^④然而，「道」是西方終究無法參悟的，它得到的不過

是「道」散遺於「器」中的那些粗雜的餘緒。道留居於中國，這樣，粗與精、內與外的分野才得以持存。

上述對道與器關係的看法導出一個頗具影響的結論：即越是古遠的，便越美好，因為古遠者更內在、更本源。而西方人僅有完善器物之德，他們發展了外在之物。西方也許更巧緻、更精明，可「道」還是不能從西方引進。道理很簡單，因為西方提供不了任何這樣的「道」。

同樣，陳熾也持基督教乃中國某種異教學說的雜合的觀念，持這種看法的，大有人在，張自牧在《蠡測卮言》中稱天主之名見於《史記》，乃太公八神將之一云云^⑥。「道」與「器」的思辨原本於《易大傳》中的一句話。《易傳》稱：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」在此，在某種程度上當「體」(Physis，我們還可以進一步擴充，物理，Physik)作為西方完善化的基礎加以表述時，道學(Metaphysik)便留在了中國。清朝南書房行走翁同龢的一位幕賓唐振將此概括為西方人假借那些有時被與道等量齊觀的器物施展了他們的強力^⑦。

一旦西方技術最終被視為是某種中國原本的片面完善化的產物的話，那麼中國也就有理由重新掌握這些技術。「器」渴求回到故土^⑧：

閱二千載久假焉，而不能不歸也。第水陸程途逾數萬里，曠絕而無由自通。天乃益資彼以火器、電報、火輪、舟車，長驅以入中國，中國弗能禁也。天禍中國歟，實福中國也。天厭中國歟，實愛中國也。譬我有奇寶焉，遺之道路，拾遺者秘而不出，亦人之常情耳。今彼日誦我以言，日挾我以勢，若惟恐我之不受然者，我之卻之也愈堅，彼之欲歸我也愈甚。物各有主，天實為之。彼雖欲自私自秘焉，而有所不得也。我而終拒之，是逆天也。

顯而易見，陳熾隸屬於改革者行列，他企圖為國人中的保守派、一定程度上蔑視西方的某些頗有修養的士人，將現代化的苦藥裹上一層糖衣。在我看來更有意義的是，我們在此所討論的思潮和世界其他地區的情況有很多平行的現象。我想在此將援舉太平洋南部的美拉尼西亞群島的本土先知宗教——「舶來教」(Cargo-Kult)作為例證。居於這一宗教中心地位的，是一種關於亡靈回歸的信仰，白人乘着船舶，滿載極樂之鄉的豐美物品和福樂而來。這種本土宗教的編年史家蘭特那立(Vittorio Lanternari)這樣評說：由於美拉尼西亞島人對歐洲產品的工業來源一無所知，他們並不知悉整個工業的生產流程。相反，他們只是看到貨物如何從貨輪上卸下。在他們心目中，這些貨物也就變得意味深長，一如在奇迹中出現的寶藏。美拉尼西亞島人將這些寶藏歸之於一個非真實的、與白人相關的世界。由是以降，根據他們的看法，這些貨物來自於亡靈世界，由於白色在美拉尼西亞是代表死亡的顏色，來自歐洲的財富的輸送者和贊助者們，因為他們的膚色，也就成了逝者白色亡靈的化身^⑨。細枝末節盡可以千差萬別，但是在上述的兩種案例中，西方所據之物，確切地說，都是被視為本土先祖所創造的、適時地回到其更合法的所屬者手裏的東西。

三 文化轉承從虛構走向真實：新的「交匯」的誕生

西方式的全球化形式，即把握世界、命名萬物並加以分割的方式，並不一定具有韋伯 (Max Weber) 所概述的那種結果，亦即如果在某處未產生某種發現，那麼和這種發現的某種扭曲的、不和諧關係便持存於該處。但是即使我們也許不贊同韋伯這種扭曲的、不和諧關係長期存在的觀點，面對 (文明) 相遇第一階段的這一類型的不和諧音，我們還是不得不首肯他的看法。更新更好之物反正只要出自於他山，便激起我們的羨妒，這種羨妒和與之緊密相關的對他者的低估，悄聲提醒我們，我們必定有更早的擁有權。而一旦我們將他者在「我們古已有之」的藉口之下拉入我屬關係，潘多拉的盒子便打開了。

1896年，王仁俊出版了題為《格致古微》的著作^⑨，王也曾在科舉考試中金榜題名，他是俞樾的弟子。在一定意義上，俞樾可被看作是中國生態學之父，他反對對西方科技的搬用，因為按他的看法這只會導致自然資源快速枯竭。俞樾也曾稱道西方自然科學的中國根源，可在他的思想中也顯示了某種宿命論的聽天由命的色彩：西方的霸力終究不是通過反抗和採取強硬立場便可戰勝的，所以他希望的是中西之間的合流與交匯，摧毀導致疏離的障礙。他的弟子編撰了一部內容廣泛的有關中國本原的各種「新的古老知識」的流變衍繹的手冊。事實上，在很長的時期中有關自然的知識本為政藝的一個部分，並且是科舉考試的一個固定組成部分。直到十八世紀，中國官員依然絕不僅僅是個文士而已。在王仁俊身處的年代，實用知識在科舉考試中並不再佔有甚麼顯赫的地位，然而他仍然還可以回顧某種傳統。他相應地將他的著作進行了相當保守的編排：根據《四庫全書總目》之四部 (經、史、子、集)，每一部的首條都是最為著名的古代經典，如經部以《易經》、史部以司馬遷的《史記》、子部以《荀子》開篇，如是等等。由於自然知識這個概念的涵蓋面很廣，相應地收入的條目也五花八門：譬如我們能找到哲學家張載關於天的運轉方向的思辨，同樣能找到《易經》的某段注文，據此天是圓的，而地則是「地母」。所有條目都配以評注，大略如上面所言的「天圓」和「地母」的一條，地並不用「方」來描述，因為依據《易經》「地」據說早已是圓的。

王仁俊以傳統的四部編排法編撰了這部工具書，感興趣的讀者可以獲得這樣的信息：即甚麼自然知識的主題在哪一部典籍中出現過。在此作者在某種意義上是在中國古代經典中建構了某種西方科學的原始文本。這個原始文本，其基本結構依然完全遵循傳統的體系；在知識分類上，神聖的、倍享尊榮的經典始終處於中心位置。但是必須指出的一點是：王仁俊在其著作的末尾，附上了一份類似索引的綱目，借助這份綱目，讀者可以相應地依次找到下列主題：天文學、數學、地理學、軍事、醫學、化學、礦學、力學、氣象學、水利學、熱學、電學、光學、聲學、書、畫、商學、工程學、植物學以及政事。最後一項是關於「自強」的知識，如此一來這一項知識也就在科學諸門類之中，平等地獲得了一席之地。

一年以後，王仁俊這部著作被冠以《格致菁華錄》之書名出版，根據王揚宗的研究，繼起之作，內容上與原著幾無差別，實際上不過是《格致古微》的翻版而已^⑩。然而如果我們對此作的章節安排投以一瞥，倒也不無教益。這裏我們看到的是斷然的一躍：該書再也不是由中國的聖賢書來統領全作，而是將王仁俊制訂的西方科學的綱目索引轉置首位，同時，中國的經典著作在該書中則作為索引附於末尾。

由此，原始文本獲得新的統緒——一種外來的陌生的統緒。從此中國的經典著作有時候也操一種西方自然科學的語言，西方再不是通過孔夫子的眼鏡而被納入視野，恰恰相反，孔夫子現在通過某種西方的眼鏡被感受，儘管——也正因為——他被尊為中國古老科學的首要見證人。這種結果影響深遠：一種新的「交匯」由此誕生；一種文化比較，前面已經提到，一種有意識的或無意識的比較，引發了某種關於在歷史早期曾發生過所謂文化轉承的天方夜譚，其用意往往在於減輕現實的中西文化碰撞對中國文化意識的衝擊。而非常荒謬的是，從一段假想的歷史卻演繹出了上千年傳統的大換血。而這個轉折並非是假想的，而是實實在在的，對中國的近代化產生了深刻的影響。

一年之後，即1898年，兩湖總督張之洞發表了他的《勸學篇》。張之洞作為一個富有影響力的新派人物，成就了一系列的、通過掌握西方生產技術和組織方式而達成的宏大的現代工程：軍工廠、造船廠、礦山、電報、棉紡廠等等，在《會通第十三》一章中，張標舉了一系列古代經典與新學意旨交切的符契之處：化學、現代農學、礦業、工廠、新式機器、展覽會和博覽會、鐵路、現代稅制、外貿、武備學堂、專業官吏、遣派留學生出洋留學、體育、兒童遊戲、公正的司法程序、兩院制議會、新聞出版——所有這些，張之洞都在經典中找到了。當然那裏尚缺乏精確性：新式機器是以「《論語》工利其器，《書》器非求舊維新」之語、鐵路是以《大學》中「生財大道，為之者疾」^⑪之句取得其合法性的。作者在此作了限制，經典中所含的僅僅是「式與法」，依據所謂的「遷移理論」，這正是他也引證的（甚至還擴展至埃及和南美洲），這些中國傳統中的式與法正是西方後來轉化於技術中並持續不懈地加以完善的東西。張之洞在另一章節中指出，中國必須將自身的傳統作為「體」加以保存，而來自西方的種種新法作為「用」投於實用。「中學為體，西學為用」這一表述是如此家喻戶曉，直至今日還為每一個受過教育的中國人所熟知。

可時至1898年，還有甚麼東西這樣實質性地如此「中國」，可以讓人作為「體」堅守的呢？如果古代經典僅僅充作鐵路、議會、立憲和化學的資訊手段的話，那麼中國近代也就割捨了自己的歷史。這句話聽起來與我們一直的觀照方式頗為矛盾，並且事實上，中國對西方技術、科學乃至思想史的接納歷史似乎稱得上是一段史無前例的成功史。1911年前後，隨着清王朝的終結，一系列最為根本的、將中國建設為現代國家的改革也付諸實踐，翻譯西方哲學、文學、教育學的工作也開始走上正軌，外語教學也以當時世界通行的方法得以進行，技術和自然科學也在中國成功紮根。那麼，這種關於中國失去歷史的說法究竟從何談起？

不惟在中國，在其他為數眾多的非西方國家，科學技術、生活方式、尤其是世界觀和思維方式，在所有這些領域中以西方為楷模的全球化，是時至今日這些國家還必須承受的。全球化帶來的新的交匯史，同時也意味着許多非西方國家面臨着重寫歷史的轉折，這種「笛卡爾式」的轉折所帶來的傷痛，無疑也造成許多失衡現象。尤其是對於歷史傳統悠久的國家，「自斷」不僅是一種本能，也是尋求平衡點的一種無奈的手段。儘管庸俗的達爾文主義的觀念廣泛流行，依其高見，一切事物愈新愈好，在東亞，尤其是當前的中國，人們還是很樂意回溯其古老悠久的歷史的。人們非常樂意以「中國刺猥」來對抗疲於奔命、不斷地創造出現代與後現代諸種新形式的「西方兔子」，這刺猥一有新動向就大喊：我已經到了，也就是說，我早就恭候在此了，我比你到得早。每當那些對中國傳統的名相、概念或觀念顯得陌生的東西出現時，這些對抗也就隨之而至了。正是這樣，多年以來中國政府以可觀的資金資助着古人類學家的研究，他們的任務是證明中國人的祖先並非來自非洲，而是北京猿人的後裔。^①同樣可觀的財政資源投注於在中國媒介中對四大發明的世界史意義的提醒和宣傳，儘管其中最後一項發明也已是幾百年以前的事了。無疑這都是些不那麼微妙的自斷形式，用日本哲學家三島憲一的話來說，是一種「他律引導的民族中心主義」^②。但是就是在高屋建瓴的思想史領域，這樣的努力也至今依然沒有消停，即用西方的概念範疇將中國傳統與西方思想家加以比較，其目的在於證明本傳統優於西方的高明之處：據當代新儒家劉述先的觀點，先於蒂利希 (Paul Tillich) 不知多少年，孔子早就提出了「沒有上帝的信仰」的觀念^③。而牟宗三則試圖證明，早在十一世紀張載就更好地解決了康德 (Immanuel Kant) 的「智性直觀」的問題^④。同樣，十九世紀60年代太平天國的領袖已將自己定位為耶穌的天弟，他從共同的天父那裏獲得了一項新的使命。

土耳其作家帕慕克 (Orhan Pamuk) 在其於1998年出版的一部小說中，描寫了1591年奧斯曼帝國一場有關中心焦點和多元焦點的新舊繪畫之爭。小說借一位伊斯坦布爾的宮廷老畫師之口，說出了這樣的話：「一旦有人開始用別樣的方式畫一匹馬，那麼他也就開始用別樣的方式看世界了。」^⑤這種新的視角也許畫在一張看起來潔淨的白紙上，然而事實上這張白紙是一張能反覆清洗使用的羊皮紙，從中透出古舊的圖像。但是新畫派的中心焦點像一層網一樣覆蓋在舊畫派的多元焦點之上，沒有中心視角的舊畫派也就一去不復返了。

楊煦生 譯

註釋

^{①②③④} 全漢昇：〈清末的西學源出中國說〉，《嶺南學報》，第四卷第二期（1935年6月），頁57-102；57-102；70；57-102。

^② William J. Bouwsma, *Concordia Mundi: The Career and Thought of Guillaume Postel (1510-1581)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957), 144, FN10.

- ③ 關於瓦爾德克，請參見J.F.M. Waldeck, *Voyage pittoresque et archéologique dans la Province d'Yucaatan pendant les années 1834 et 1836* (Paris, 1838)。
- ④ Michael Lackner, "Jesuit Figurism", in *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), 129-49. 及 "A Figurist at Work. The Vestigia of Joseph de Prémare S.J.", in *L'Europe en Chine. Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVII et XVIII siècles*, ed. par Catherine Jami et Hubert Delahaye (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1993), 23-56 (*Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, VI.XXXIV).
- ⑤ 在全漢昇的論文中可以找到很多類似的例子。
- ⑥ 《康熙政要》卷十八引《御製文三集》，參見註①全漢昇，頁60。
- ⑦ 參見註①全漢昇一文及李兆華：〈簡評西學源於中法〉，《自然辯證法通訊》，第七卷第六期(1985)，頁45-49。
- ⑧⑨ 參見盧嘉錫總主編，席澤宗主編：《中國科學技術史——科學思想卷》(北京：科學出版社，2001)，頁489-98。
- ⑩ 康熙時代距西學中源觀的復興存在很長的時間空隙。這是一個迫切值得研究的問題。
- ⑪ 馮桂芬著，戴揚本評註：《校邠廬抗議：洋務運動的理論綱領》(鄭州：中州古籍出版社，1998)，頁197。
- ⑫⑬⑭ 陳次亮：〈自強〉，載《庸書內篇卷上》(光緒戊戌秋慎記書莊印)，頁21；21；21-22。
- ⑮ Vittorio Lanternari, *Nativismus* (Frankfurt, 1968), 318.
- ⑯ 王揚宗：〈格致古微提要〉，載林文照主編：《中國科學技術典籍通彙·綜合卷七》(鄭州：河南教育出版社，2001)，頁789-90，《格致古微》，頁791-886。
- ⑰ 同上。也請參考曾建立：〈《格致古微》與晚清「西學中源」說〉，《中州學刊》，2000年第6期，頁146-50。
- ⑱ 張之洞著，李忠興評註：《勸學篇：中體西用的強國策》(鄭州：中州古籍出版社，1998)，頁159。
- ⑲ Barry Sautman, "Myths of Descent, Racial Nationalism and Ethnic Minorities in the People's Republic of China", in *The Construction of Racial Identities in China and Japan. Historical and Contemporary Perspectives*, ed. Frank Dikötter (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 75-95; id. 2001.
- ⑳ Mishima Ken'ichi (三島憲一): "Die Schmerzen der Modernisierung als Auslöser kultureller Selbstbehauptung—zur geistigen Auseinandersetzung Japans mit dem 'Westen'", in *Überwindung der Moderne? Japan am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts*, ed. Irmela Hijiya-Kirschnerreit (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1996), 86-122.
- ㉑ 劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，載劉述先主編：《當代儒學論集：傳統與創新》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995)，頁1-32。
- ㉒ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(台北：台灣商務印書館，1971)。
- ㉓ Orhan Pamuk, *Rot ist mein Name* (German Translation) (München: Carl Hanser Verlag, 2001).

朗宓榭 (Michael Lackner) 現任德國埃爾朗根大學漢學系講座教授，前為德國格廷根大學漢學系教授和瑞士日內瓦大學漢學系講座教授。此文為上任埃爾朗根大學漢學系講座教授時所做的全校演講。

史學工地中的哲學片簡

• 張自力

一 為甚麼在法國

在法國大革命早期，醫學院隨同醫學機構一起遭到關閉；此外，長期戰亂也造成醫務人員大量傷亡和流失。為了扭轉這種情況，法國建立了新型醫學院，把外科學提高到與內科學同等重要的地位，為日後現代臨牀醫學思想的形成奠下基礎。到拿破崙戰爭結束時，「巴黎已被公認為醫學領域的麥加」。

十八世紀的法國啟蒙運動使數量眾多的醫院得以建立，醫生已認識到醫院在作為教育和提供更為集中的積累看病經驗的場所方面所具有的價值。但當時的醫院通常更兼有監護和管制的功能，「許多醫院都將病人與輕犯、乞丐、老弱者、孤兒、妓女、失業者 and 瘋子集中在一起」^①。其中最為典型的是1656年建立的法國「巴黎總醫院」。在這種情形下，有經濟條件的人「或是在自己家裏接受治療，或是去醫生的辦公室看病」^②。以醫院為基礎的醫學教育和以醫院為中心的醫學實踐並未真正建立起來。

十八世紀末的法國大革命給法國社會帶來了深刻的變革，也帶來了大規模的社會和教育試驗。由於戰爭引起的經濟和行政扶持的中斷，許多醫院負債累累；法國大革命孕育的平等主義和人權精神使得醫生作為舊的等級制度的代表遭到責難，醫學院也隨同醫學機構一起在革命早期遭到關

閉；此外，長期戰亂也造成醫務人員大量傷亡和流失。「一種醫學上的自流放任逐漸形成了」^③。為了扭轉這種情況，法國於1794年12月通過了醫學發展史上一項重要法律。根據這項法律，在巴黎、蒙彼利埃和斯特拉斯堡建立了三所新型醫學院。在這些醫學院裏，「醫科學生從接受教育的第一天起就在病牀邊學習有關疾病的知識」^④。不僅如此，新型的醫學院還富有遠見卓識地把當時尚不被重視的外科學提高到與內科學同等重要的地位，將外科思想引入了內科學，為日後基於病理解剖學的現代臨牀醫學思想的形成奠下基礎。到拿破崙戰爭結束時（1815年），「巴黎已被公認為醫學領域的麥加」^⑤。

二 福柯研究臨牀醫學的貢獻

法國在現代醫學發展史上的特殊地位為福柯 (Michel Foucault) 提供了

豐富的歷史資料。正如福柯本人所言：「我的書既不是哲學作品，也不是歷史研究；充其量只是史學工地中的哲學片簡。」在《臨牀醫學的誕生》(Naissance de la clinique)一書中，福柯以一種歷史的、批判的視角分析了從以猜想為基礎的前現代醫學向以經驗為基礎的、紮根於科學探索理性的現代醫學的轉變過程，並分析了此前一段時期內(即十八世紀末期)的醫學經驗話語，試圖揭示現代醫學經驗存在的可能條件。福柯在探尋這種可能的條件時認為「必須超出其(註：醫學經驗話語的)主題內容或邏輯模態，去考察事物與詞語尚未分離的領域……即醫學語言與其對象的聯結」^⑥。在福柯看來，症狀、語言、描述、可感知者和可見物皆為能指；與此相對應的疾病、物、被描述者、可陳述者和不可見物皆為所指。正是這種表現為「知識與病痛之間的想像聯繫」、「醫學語言與其對象的聯結」、「可見物與不可見物之間的關係」的能指與所指之間全部關係的歷史性重排，開啟了現代臨牀醫學的大門。

福柯認為，這一重新安排的過程也就是一種新的醫學目視介入的過程。這種目視不同於以往的「還原性目視」，而是一種更理性的、科學的、實證的目視。這種目視不僅僅是時間維度的，更是一種整合了人體空間分布的目視；這種目視也不僅僅是集體的、抽象分類的目視，而是一種投向具體個人的新的目視。正是這種新型的目視喚醒了理性的臨牀醫學經驗，建構了具有不可通約性的個人，組建了一種理性的「實證科學」語言。「臨牀經驗在西方歷史上第一次使具體的個人向理性的語言敞開。」^⑦因此，福柯認為臨牀醫學誕生的真正重

要性在於，「它不僅是醫學認識的深刻改造，而且改造了一種關於疾病的話語的存在可能性」^⑧。

三 不可見的可見性： 關於目視的話語

人們普遍認為，經驗是與醫學發展同在的，當人們談論醫學的時候，似乎背後總有經驗的影子。其實不然。在人類社會發展之初，醫學完全是病痛和治療方法之間的一種直接關係。人們通過最直接的感覺、甚至是本能來觀察和抵禦疾病。在這裏只有目視，沒有經驗。這種目視與本能有着天然的聯繫，是人類對於自身最初的觀察。等到人類有了言說，特別是有「書寫和秘密」之後，經驗產生了。早期的醫學也是在病人的牀邊進行的，年輕醫生在那裏獲得醫學經驗的傳授。直到公元前五世紀，古希臘的醫生將醫學經驗組織成體系，從而「引進了一個新的維度：一種知識的維度，這種知識本身不包括目視」^⑨。自此，目視退到了經驗的背後。就連歷來備受史學家重視的十八世紀的臨牀教學也「絕沒有想借助目視來發現甚麼，而僅僅是複製了示範講解的技術」^⑩。這種情形直到十九世紀才開始得到改觀。因此，莫斯卡迪(P. Moscati)說：「在希波克拉底把醫學簡化成一個體系之後，觀察就被拋棄了，而哲學則被引入醫學。」^⑪

隨着1794年富克魯瓦(Comte Antoine-François de Fourcroy)向國民公會提交的一份關於建立新型醫學院的報告獲得通過，一種不同於十八世紀「經驗式」臨牀教學的新的臨牀教學誕生了。這種新的臨牀教學是對自由

福柯在《臨牀醫學的誕生》一書中，以一種歷史的、批判的視角分析了從以猜想為基礎的前現代醫學向以經驗為基礎的、紮根於科學探索理性的現代醫學的轉變過程；並分析了十八世紀末期的醫學經驗，試圖揭示現代醫學經驗存在的可能條件。

醫學觀念的重新建構，是一種「目視式」的臨牀教學。在這裏，目視恢復了應有的地位，醫學脫離了猜測和主觀臆斷，脫離了神秘主義和狹隘的經驗主義，成為一門實證的科學。

值得注意的是，醫學目視的這種表面形式上的回歸並不意味着向原點的倒退，醫學目視也在以一種新的方式形成。目視的主體不再是任意的，而是「被賦予了特權的」、「得到某種制度支持的」醫生。同時，目視的結構和計算特性也獲得了很大的解放。在這種情況下，「疾病自動呈現給這種目視並構建這種目視」^⑩。

正如我們所看到的，投射在疾病和病人身上的目視並不都是相同的。有兩種迥然不同的目視戲劇般地同時存在着。一種是先於一切外來干預的忠實的、純粹的目視。這種目視永遠是自由的、開放的，它所投射的領域也因而變得澄明和「可見」了。另一種目視則是「用一整套邏輯鎧甲裝備起來的」^⑪，它從一開始就遮住了純真的目光。然而對於疾病而言，只有沉默的、克制的目視才是最有效的目視。這種沉默不僅是一切理論和想像的沉默，也是一切言說的沉默。「在這種雙重沉默之餘，被觀看的事物最終能被聽到，而它們之所以能被聽到，只是由於它們被看到。」^⑫這種沉默並不意味着完全的被動和無能為力，它不同於十八世紀末醫學分類學家那種「園丁式」的還原性目視；相反它是主動的、分析的。對於這種目視，福柯有一段精闢的文字^⑬：

因此，我們可以初步地把這種臨牀目視定義為由一種運作邏輯維持的感知行動；它具有分析功能，因為它能重現(事物)構成的發生過程；但是，它

沒有施加任何干預，因為這種發生過程完全是事物本身處於原始沉默狀態時所使用的語言句法。觀察的目光和它所感知的事物是通過同一個邏各斯(Logos)來傳遞的，這種邏各斯既是事物整體的發生過程，又是目視的運作邏輯。

屍體解剖並不是十九世紀才有的新景觀。只是將疾病的「實體」與病人的肉體準確疊合、將人體自身暴露給自由的目視，才是一件歷史的事實。當人們把注意力投向病理領域，投向人體自身的時候，一個重要的領域——病理解剖學領域開放了。從此，醫學感知從對疾病本質的無止境的猜測中走了出來，從糾纏不清的症狀分類中走了出來。「一個明顯可見的領域向目視敞開了。」^⑭

歷史學家在研究醫學發展史的時候，不約而同地賦予了病理解剖學重要的地位，把它與新的醫學精神的出現緊密聯繫在一起，甚至奠定了後者的基本要素。病理解剖學在醫學認識的最後階段出現，卻似乎為整個醫學知識提供了實證性的原則。對此，福柯提出了與以往歷史學家不同的解釋。福柯認為，造成病理解剖學在最後才被人們接受的原因並不在於人們古老的信仰和對死亡的本能的恐懼；而恰恰是舊的臨牀醫學思想本身。「正是在這裏，而不是在古老記憶的糾纏中，存在着壓制之處。」^⑮

與此相聯繫的是，醫學目視在此也經歷了兩個重要的轉變。十八世紀的醫學目視關注的是疾病的症狀和與時間相伴隨的演變，這種關注是外在於人體內部器官的、表面的目視，「它對原因和位置不感興趣，它感興趣的是歷史」^⑯；與此不同的是，這種

歷史學家把病理解剖學與新醫學精神的出現緊密聯繫在一起。病理解剖學在醫學認識的最後階段出現，似乎為整個醫學知識提供了實證性的原則。福柯認為，造成病理解剖學在最後才被人們接受的原因，並不在於人們古老的信仰和對死亡的本能恐懼；而恰恰是舊臨牀醫學思想本身。

與病理解剖學密切相連的代表十九世紀現代臨牀醫學的新型目視關注的是地理、而不是歷史。它穿越了濃密的肉體，「前進到另一面，在身體的隱秘之處確認出疾病」^⑨。這裏關注的是形狀、大小、位置和方向，而不是時間。另一個重要的轉變在於，目視不再關注分類、相似性和「本質」，它關注的是一個個相對獨立的、實實在在的器官，關注的是疾病在身體上的定位。「新的醫學感知最終承擔起確定定位圖像的任務，病灶的觀念最終取代了疾病物種的觀念」^⑩。於是，構築在這種目視和由此建立的醫學經驗基礎上的現代臨牀醫學擺脫了僵化的疾病分類和機械的植物學還原模式的束縛，迎來了時間與空間、歷史與地理在醫學領域的首次對話。

關於目視的最後一次轉變發生在知覺領域內。這一次轉變同樣建立在病理解剖學被廣泛接受的基礎上。被現代臨牀醫學視為當然的四大感知手段——視、觸、叩、聽，並不是同時被引入醫學領域的，它們之間的整合也只出現在現代醫學目視產生之後。當奧恩布魯格(Leopold Auenbrugger)(註：叩診法的發明者)用手指叩擊一個發出實音的胸廓的時候，當拉埃內克(René Laënnec)(註：聽診器的發明者)用自製的聽診器傾聽一個顫抖的心音的時候，有一種目視不知不覺地潛入了他們的聽覺，他們「看到」了肺部的積液和心臟的肥大。在此，醫學目視被賦予了一種「多重知覺結構」，它已遠遠超出了「目視」這個詞本身所包含的內容。「這種目視在觸摸、聆聽，而且在觀看」^⑪。但是，這種整合並不是隨時可以發生的，也不是簡單的添加。這一切源於對屍體的感悟和對病理解剖學的認知。

耳朵和手不過是在死亡將可見物的明晰存在揭示出來之前的臨時替代性器官……不過是提前宣布了屍體解剖所代表的那種目視的勝利。

……一個絕對的、具有徹底的整合功能的目視，能夠支配和建立全部的知覺經驗。正是這種目視把視覺、聽覺和觸覺都感受不到的東西構成一個主宰的統一體。當醫生使用他的所有感官進行觀察時，另外有一隻眼睛直逼事物的基本可見性；雖然各個感官被迫面對的是生命的透明現象，但醫生本人則借此毫不含糊地直接考慮死亡的明確實體……這種結構支配着臨牀解剖學以及所有派生出來的醫學。它的原則就是不可見的可見性^⑫。

四 對現代性的批判

對現代性的批判幾乎是福柯所有著作中一貫的主題。在《臨牀醫學的誕生》中，福柯指出：「現代醫療診斷不再是醫生個人主觀意識的產物，而是受制於一套現代醫療話語結構和規則，它們是一切現代診斷可能性的條件。」^⑬福柯對法國大革命頂峰時期醫學的發展與政府的監控之間激烈的論爭、尤其是「流行病委員會事件」的分析，集中地表明了這一點。

以控制流行病的蔓延為由，法國政府於1776年在凡爾賽設立了「動物流行病委員會」。作為日後法國皇家醫學學會的前身，流行病委員會從建立之初就抹上了濃重的政治色彩。「提供信息、監督和控制，確定醫學的政治地位，建構國家層次的醫學意識」^⑭——這正是皇家醫學學會建立的根源，也是它與醫學院之間無法克服的矛盾的根源。為了爭取一個自由的

以控制流行病的蔓延為由，法國於1776年設立了「動物流行病委員會」。作為日後法國皇家醫學學會的前身，流行病委員會從建立之初就抹上了濃重的政治色彩。「提供信息、監督和控制，確定醫學的政治地位，建構國家層次的醫學意識」，這也是它與醫學院之間無法克服的矛盾的根源。

國家意志不僅在社會空間領域以絕對的力量優勢戰勝了古老醫學，而且摧毀了古老醫學封閉的認識空間，創造了一種新型的醫學經驗。臨牀醫學的誕生可以解釋成它來自於某種醫學體制的需要，這種醫學體制使對於全民健康的監控成為可能。

醫學空間，醫學院進行了為期三個月的罷工。福柯借用當時普遍的看法，一針見血地指出了二者的對壘：「一個是有政治靠山的現代機構，另一個是古老而自我封閉的機構」^⑳。這儼然是一場舉着現代和理性旗號的現代制度對醫學的粗暴干涉。其結果自然是不言而喻的：在政府高壓之下，罷工失敗了。獲得勝利的流行病委員會於兩年後轉變為法國皇家醫學學會。新的學會「不再僅限於聚集專門研究集體性疾病現象的醫生；它變成關於疾病現象的集體意識的官方機構，這種意識同時在經驗層次和知識層次，在民族的空間和世界的空間裏發揮作用」^㉑。

國家意志不僅在社會空間領域以絕對的力量優勢戰勝了古老醫學，而且摧毀了古老醫學封閉的認識空間，創造了一種新型的醫學經驗。「……十八世紀的論著、制度、格言、疾病分類學等等把醫學知識封閉在一個限定的空間裏。……對於分類學者來說，醫學認識的基本活動就是建立『坐標』。」^㉒而在新的醫學經驗形式中，「百科全書方式被對常見而又經常修正的信息的追求所取代。由此人們所要做的是對事件及其決定因素進行總括，而不是用一種體系把知識封閉起來」^㉓。在這個意義上，「流行病委員會事件」無疑具有了某種突破的價值。從這個觀點看，臨牀醫學的誕生可以解釋成它來自於某種醫學體制的需要，這種醫學體制使對於全民健康的監控成為可能。在此，「福柯考察了一種新的醫學知識模式的形成和國民健康的監控中心這二者的兩種體制前提的匯合，新的醫學知識即現代臨牀醫學，國民健康監控中心的形式即新的教學醫院」^㉔。

因此，福柯認為，與文明、進步等字眼相連的現代醫院同樣蘊涵着令人窒息的力量。在文明出現之前，人們只有最簡單、最基本的疾病。「它是孤立存在的，不受任何干擾，也沒有經過醫學的加工，顯示了自身本質如同植物葉脈的有序脈絡。」^㉕隨着現代資本主義的發展，隨着越來越多的現代醫院的產生，隨着個人身處的社會空間的日益繁複，健康在逐漸衰退，疾病變得越來越多樣化。鑒於這種觀點，福柯對法國大革命早期關閉醫院和醫學院，取消醫學學會和委員會，建構完全開放的、透明的、毫無障礙的醫學經驗場域的做法給予了積極的評價。在福柯看來，「福利和控制中介對社會領域的監督和干預，較之從直接的政治支配關係中解放出來的經濟而言，是現代社會更為基本的特徵」^㉖。

在大多數思想家看來，與孕育臨牀醫學的那種話語結構相比，臨牀醫學本身始終與光亮和自由的主題有着更緊密的聯繫，而事實上這些主題卻一直迴避它。……在強調這種把臨牀醫學的興旺與科學、政治和經濟方面的自由主義聯繫在一起的歷史觀的優越性時，人們忘記了在許多年間阻礙臨牀醫學形成的恰恰是這種意識形態主題^㉗。

五 醫學觀念的考古學

《臨牀醫學的誕生》一書完成於1963年。正如丟斯(Peter Dews)所言：「福柯傾向於將一個普遍性的歷史論斷濃縮為一個特定機構的出現。」^㉘福柯不僅著有《臨牀醫學的誕

生》，就連他最著名的著作——《規訓與懲罰》(*Surveiller et punir: naissance de la prison*)也使用了「監獄的誕生」這樣的副標題。1960年代的福柯正着迷於由他本人開創的「知識考古學」的工作，這一點在《臨牀醫學的誕生》一書的副標題——「醫學觀念的考古學」——中得以體現。眾所周知，知識考古學關注的是話語及其內在結構。福柯在《臨牀醫學的誕生》一書的前言中就已宣稱：「本書的寫作不是為了一種醫學形式而反對另一種醫學形式，也不是反對醫學而偏向一種醫學的缺失。如同我的其他作品一樣，它是一種結構研究，這種研究着手從密集的話語中清理出它的歷史條件。」^⑭因此，從這個意義上講，稱該書是一本「帶有明顯結構主義色彩」^⑮的著作似乎也就變得可以理解了。但是，知識考古學並不同於結構主義。顯然，福柯本人也意識到了這一點。在此後所著的《知識考古學》(*L'archéologie du savoir*)一書中，福柯承認：「在《臨牀醫學的誕生》一書中，我多次試圖使用結構分析，但使用這種分析可能會迴避想提出來的問題的特殊性和考古學特有的層次」^⑯。

正如許多學者所注意到的，福柯的著作大多具有「片面的傾向」：猶如他對現代性的批判，只注意到了理性化所具有的壓迫形式，卻未能指出現代性的任何進步方面^⑰。與福柯最著名的「關於現代權力的後現代分析」中對權力、制度、規戒結構的重視相比，《臨牀醫學的誕生》無疑更關注對知識和話語的分析。雖然這裏也涉及了關於現代制度對醫學的壓制和粗暴干涉的批判，但是，「一種較為妥適的分析最終必然要去更直接地關注

實踐和制度，以便把話語放置到它的整個社會背景和政治背景中進行考察」^⑱。這大概正是日後福柯轉向系譜學研究的原因。

註釋

①②③④⑤ 拜納姆(William F. Bynum)著，曹珍芬譯：《十九世紀醫學科學史》(上海：復旦大學出版社，2000)。

⑥⑦⑧⑨ 福柯(Michel Foucault)著，劉北成譯：《臨牀醫學的誕生》(南京：譯林出版社，2001)，前言。

⑩⑪ 《臨牀醫學的誕生》，第四章。

⑫ 《臨牀醫學的誕生》，第五章。

⑬⑭⑮ 《臨牀醫學的誕生》，第七章。

⑯ 《臨牀醫學的誕生》，第六章。

⑰⑱⑲⑳ 《臨牀醫學的誕生》，第八章。

㉑㉒ 《臨牀醫學的誕生》，第九章。

㉓㉔ 《臨牀醫學的誕生》，第一章。

㉕㉖㉗㉘ 《臨牀醫學的誕生》，第二章。

㉙㉚㉛ 丟斯(Peter Dews)著，王民安譯：〈福柯論權力和主體性〉(“Power and Subjectivity in Foucault”)，《美術館》網站(www.gd-art.com/moa)，總第一期(2001)。

㉜ 《臨牀醫學的誕生》，第三章。

㉝㉞ 謝強：〈福柯篇〉，載涂紀亮編：《當代西方著名哲學家評傳》(第九卷)(濟南：山東人民出版社，1996)。

㉟㊱ 貝斯特(Steven Best)、凱爾納(Douglas Kellner)著，張志斌譯：《後現代理論——批判性的質疑》(北京：中央編譯出版社，2001)，第二章。

福柯宣稱：「寫作《臨牀醫學的誕生》不是為了一種醫學形式而反對另一種醫學形式，也不是反對醫學而偏向一種醫學的缺失。如同我的其他作品一樣，它是一種結構研究，這種研究着手從密集的話語中清理出它的歷史條件。」

張自力 1996年浙江大學醫學院臨牀醫學本科畢業。現為上海復旦大學新聞與傳播學院碩士研究生。

薩特與造反理性觀

• 于奇智

在西方思想史上，薩特是為數不多的幾位把文學和哲學結合得最好的思想家之一，在文學和哲學兩大領域都獲得了巨大成功。薩特一生有關「政治」的著述，並不亞於他的文學創作和哲學書寫。他追尋着「政治」與「理性」間的關係，《造反有理》便是這一追尋的理論成果。

本文試圖站在法國「五月風暴」之後的社會背景乃至目前國際政治形勢之下，以對話錄《造反有理》(On a raison de se révolter) 為重點，分析薩特 (Jean-Paul Sartre) 的政治哲學思想，其中心論題是「造反」與「理性」及其內在關聯。本文不求全面，但會重點闡述以薩特為代表的法國左翼知識份子參政論政的社會影響和歷史意義，探討法國知識份子如何推行一個爭自由、反壓制、持正義、向善心的社會政治主體的經驗。

—

在西方思想史上，薩特是為數不多的幾位把文學和哲學結合得最好的思想家之一，在文學和哲學這兩大領域都獲得了巨大的成功。本來，他對政治漠不關心，但政治卻始終與每個人相關，衝擊着每個人的生活，薩特自不例外。

縱觀薩特一生及其著述，其中有關「政治」的，並不亞於他的文學創作

和哲學書寫。政治既是一種生活體驗，又是一種寫作訓練，更是一次自由冒險。他熱衷於遊行、訪談，支持1968年學生運動，和福柯 (Michel Foucault) 等人一起為政治自由和政治正義而冒險。試圖通過「政治介入」把「自我」他化。在這一介入過程中，薩特追尋着「政治」與「理性」間的關係，《造反有理》便是這一追尋的理論成果。

作為社會活動家，薩特的政治興趣絕非是枝節性的，因為這改變了他關於「知識份子及其作用」的看法，他本人也對法國乃至整個西方社會有極大影響。薩特從戎，做戰俘，參與抵抗運動，支持學生運動，參加保衛移民遊行，會見前蘇聯異端份子，發表政論、演講及訪談……對於政治，經歷了從漠不關心到比較主動，更而日益積極活躍的過程。這個過程使薩特得以「脫胎換骨」，努力地自我否定，使他認識到知識份子在造反中成長為知識份子。這為知識份子設計了新形象。這一新形象與傳統知識份子大相逕庭，薩特的立場不再是無產階級，而是大眾。

* 此文是壓縮稿，全文及完整註釋將刊於《二十一世紀》網絡版 (www.cuhk.edu/ics/21c)，有興趣的讀者可到網上瀏覽。

薩特認為，社會成員應該為某種突發性暴力(如造反、暴動、反叛)辯護，甚至加入暴力運動之中，以改變歷史，破壞歷史目標，進而達到完全的道德自由。哲學上的「他人即地獄」強化了政治上的「反抗」。

薩特將「造反」(révolte)與「理性」(raison)聯繫起來，造反與理性之間的關係是政治與理性之間的關係的進一步深化和具體化。他主張「造反有理」。造反是發動反抗行動，這一行動是為了實現造反意圖。造反要求造反者理智地運用和控制造反權(pouvoir de révolte)，有理由有道理地進行，這就是造反理性。造反是一種行動，因此，造反理性就是行動理性或實踐理性。

造反者反對王權，反抗暴君暴行，反對陋習、壓迫、暴政、不公、恐怖，抵抗侵略和非正義戰爭。如果不把握造反的尺度，就會走向極端：反一切。當某個社會進入「造反時期」，造反者必須樹立「造反精神」。造反就是同屈從、順從、服從、屈服、歸順、因循守舊、順從大流及其觀念作鬥爭。

二

《造反有理》是一對話集中的一次對談，並作為一系列對談的總題，發表於1974年，由伽利瑪(Gallimard)出版社出版。在這些談話中，薩特主要講述自己的政治生涯，力圖闡述1968年以來左翼思想狀況，以及他與政治的關係。在他看來，參政有理。政治生活是一種你不找它它卻總是上門找你的東西。一個人要想真正擺脫政治，幾乎是不可能的。《造反有理》

這次對談，是在1972年12月進行的，與薩特對談的有維克多(Pierre Victor)和加維(Philippe Gavi)。我們在閱讀《造反有理》和與之相關的另一篇文章“Qu'est-ce qui fait qu'un petit bourgeois ou un ouvrier se révolter?”(〈甚麼東西使小資產階級或者工人造反?〉)(1973年1月)的時候，發現薩特在對話中顯得不那麼主動，好像被維克多和加維牽着鼻子走。

在道德倫理的起源問題上，維克多固持猶太教立場。這顯然與薩特相對立。但在雙方爭論中，維克多是勝者。薩特招維克多作學術秘書，是為了幫助自己探索政治哲學思想。結果適得其反，維克多變本加厲，使薩特讓步和投降，進而使他放下手中的思想，特別是體現在《辯證理性批判》(*Critique de la raison dialectique*)中的博愛觀。這是薩特不會答應的。

薩特處於甚麼地位?加入左翼後又如何介入其核心?他在當時根本無法具體地設想和實現，自己好像表面上處於維克多和加維的左翼中心，但實際上不是。維克多和加維圍繞在薩特身邊，實則是更好地借薩特的名位(被視為青年精神領袖)，實行自己的意圖，迷惑公眾。關於造反，薩特發表演說、表達觀點，就是重述預先安排好的言論和主張。在法國60、70年代的風暴環境中，薩特與維克多、加維等人確定建立了策略聯盟或論說勢力關係。

我們在討論「造反有理」這一問題時，儘管不全然是關於薩特本人的思想，維克多和加維僅僅是薩特的「同謀替身」，但由於薩特始終處於「介入狀態」，因此，還是應把薩特、維克多和加維的「話」作為整體來考慮。

薩特在《造反有理》中，主要講述自己的政治生涯，力圖闡述1968年以來左翼思想狀況，以及他與政治的關係。在他看來，參政有理。政治生活是一種你不找它它卻總是上門找你的東西。一個人要想真正擺脫政治，幾乎是不可能的。

造反意味着破壞舊秩序，意味着災難，意味着社會原結構的失敗，使社會暫時處於混亂狀態，甚至使社會走向破敗。混亂則會令人不安、慌亂。人們生活在這種環境中是不幸的、悲慘的。為了改變這一狀況，必須起來造反。這是道德良心的指引和使命的召喚。

從有關資料表明，薩特在1970年至1973年間受法國無產階級左翼影響，並把自己看成是其中的一位代表。《造反有理》這本談話錄更是薩特在「無產階級左翼」中經歷的有力見證。他的言論和觀點無疑是左翼的。在《造反有理》這次訪談中一開始，薩特就說①：

對你們來說，當然是實踐先於理論。理論如果存在，則據實踐而產生——完全合理的思想，我們都以某種方式擁有這一思想——但是實踐本身包含某一思想。重要的是行動，行動自身則被思想作為推論的基礎。於是，我們想知道你們如何在一定時機預見某項活動。你們的目的是甚麼，你們怎樣構思口號、設計標語，就一定的活動而言，你們的戰略觀和策略觀是甚麼——我們選擇其中任何一個。你們如何隨着十分特殊的活動從你們在某個地方沒有行動的時刻轉入你們行動的時刻。

薩特一開始就給維克多、加維提出「實踐」、「行動」、「活動」、「理論」、「思想」主題，這些字眼及其相互關係，把讀者引向複雜的社會、政治、制度、經濟、文化等領域。「造反」這一反抗行動不僅僅是理論問題，更重要的是實踐。薩特把「行動自身」(acte lui-même) 視為「造反論」的「根據」。造反的預見、目的、口號、戰略觀、策略觀等，是造反的基本問題。「實踐」高於「本本」。理論與實踐的本質是甚麼？它們之間的相互關係究竟是甚麼？

維克多接着說②：

首先知道這種毛主義思想何以誕生，似乎是重要的。嚴格意義上的毛運

動，在破壞的基礎上出現於1968年秋。這種破壞不僅僅是共產主義青年聯合會(馬列主義的)這個組織的破壞，而且是整個意識形態體系的破壞……1968年5月10日以後，在「馬列主義」陣營，我看到了意識形態災難。

意識形態災難是甚麼？薩特接着提出的這一問題觸及了問題的實質。

這就是重建時代的思想和看到法國當時通行的思想。重建意味着決裂與解構，時興的思想意味着傳統思想的破敗和傳統信仰的危機、新思潮的誕生和新信仰的確立。

1967年以來，知識份子，特別是大學生，往往以唯一的方式破壞大學：與知識份子傳統決裂，與大學決裂，與工農相結合。但無產階級左翼知識份子還沒有對大學的「特殊實踐」進行思考。知識份子應當與生產者結成聯盟。當時的左翼知識份子受到某股意識形態潮流的制約，但在60年代共產主義運動危機中得到鍛煉。在阿爾及利亞戰爭結束時，社會秩序嚴重混亂，法國也如此。反混亂，是為了還社會於秩序之中，還民眾於穩定之中。

造反意味着對舊秩序的破壞，意味着災難(désastre)，意味着社會原結構的失敗，使社會暫時處於混亂狀態(désarroi)，甚至使社會走向破敗。混亂就會令人不安、慌亂。人們生活在這種環境中是不幸的、悲慘的。為了改變這一狀況，必須起來造反。這是道德良心的指引和使命的召喚。

恰恰在1968年「五月風暴」前夕，法國思潮也表現在兩個方面：與大學和研究機構決裂，這是積極的一面；

與強加於大學生和工人的正統理論體系信仰和某些馬克思主義知識份子信仰決裂，這是消極的一面。這表明當時的法國人處於極其深刻的信仰危機之中。決裂是一次分娩式的陣痛，意味着在舊關係的鏈條上劈開了一個口子。它們原有的關係中本來就存在着斷裂點，這一斷裂點正是決裂的突破口。大學生和工人希望尋找新的信仰，試圖得到信仰自由，不是被動接受強加給他們的一切正統信仰，而是主動積極地自由選擇新的信仰。自由選擇是擺脫正統信仰的開始，也是解放的開始。維克多一幫左翼知識份子與其他知識份子不同，他們並不迴避信仰危機的發生。信仰危機標明人們懷疑已有的主張、理論、學說、準則、宗教等思想，人們對政府持懷疑態度，對政府投不信任票，試圖擺脫強加於他們身上的各種主張、理論等，反對政府，解除政府的壓迫和束縛。造反的任務就是擺脫危機，獲得自由。信仰危機必然產生波紋效應：經濟危機、政治危機、文化危機、社會危機，等等。在他們看來，「五月風暴」正是這種信仰危機的深刻體現。1968年5月10日後，馬列主義共產主義青年聯合會宣布解散，其成員被分散到此前成立的「行動委員會」(Comités d'action)。5月13日，全法總罷工宣告開始。大有山雨欲來風滿樓之勢，人們根本無暇思考所發生的一切。

三

「五月風暴」之後，維克多等人建立了無產階級左翼，以捍衛從「五月風暴」所取得的成果。左翼思想顯然

與「五月風暴」這一事件有關。他認為，這一事件的基礎是法國專制馬克思主義的破滅。法國專制馬克思主義表現為兩種形式：修正主義與傳統馬列主義(經過修改的)。法國這場大規模群眾運動與法國共產黨及其馬克思思想相對立^③。對立意味着距離，意味着對立者與對立者之間不和，導致搏鬥、衝突、爭端。搏鬥、衝突、爭端往往表現為心理、精神、理論、言論、武裝、利害、管轄權(職權和權限)等方面。這就是對立的範圍。對立雙方處於完全不同的兩端，一方總是以強力對抗另一方。對立不僅體現為物質的，而且體現為精神的；不僅體現為人的，而且體現為物的；不僅體現為政治的，而且體現為經濟的；不僅體現為個體的，而且體現為普遍的。對立意味着合力的喪失。合力是一致的動力，一旦喪失就使固有的聯盟破碎。合力的喪失使協調關係趨向矛盾，使形勢動盪不安。

法國共產黨患了嚴重的「偏執狂」。任何專制只要對準廣大公眾，都會遭受反對。專制是一種權力，代表國家元首的意志。國家元首行使權力往往是獨斷而專橫的。為了保證專橫權力的順利行使，必須依靠一個絕對專制的政體。如果這種專制體制成了一國主體政治並成為鞏固的統治模式，那麼，該國必奉行絕對專制主義。這就是專制的權威性。造反理論的功能在於否認專制權威性的依據，造反實踐的作用在於破壞專制權威的基礎，從而使造反者不堪忍受的獨裁者政體得以最大限度地毀滅。造反是改天換日的希望。「五月風暴」份子的「做」建構了思想與實踐的關係。維克多強烈抨擊了工會的「打入內部」這一

恰恰在1968年「五月風暴」前夕，法國思潮也表現在兩個方面：與大學和研究機構決裂，這是積極的一面；與強加於大學生和工人的正統理論體系信仰和某些馬克思主義知識份子信仰決裂，這是消極的一面。1968年5月10日後，馬列主義共產主義青年聯合會宣布解散。

愚蠢辦法。在「五月風暴」的洗禮下，工人階級學會了思考，提高了覺悟並促使和引導他人思考。工人必須為自身利益和合法權利而鬥爭。這種生死攸關的鬥爭必須和代表他們利益的知識份子的鬥爭理論相結合，才能取得勝利。

獨裁壓制猶如一場「褐色瘟疫」，意味着暴行。獨裁者必然對異己份子和人民實行鐵腕統治和殘酷鎮壓（比如前智利獨裁者皮諾切特 [Augusto Pinochet] 的暴政）。時至今日，還有不少人丟掉了歷史，居然把起碼的政治正義作為假民主、假人權、假人道的政治交易。這是血腥獨裁的復活。儘管皮氏獲釋回國，然而還是一個永遠的罪犯。更有甚者，醜惡的新納粹興起，其勢頭並不亞於老納粹。英國歷史學家歐文 (David Irving) 在《希特勒的戰爭》(Hitler's War) 一書中公然否認希特勒屠殺猶太人的史實，並把他捧為「理想主義者」，企圖重新界定納粹，為之賦予「合法性」④。從現實上看，歐洲大地上存在着具有極強政治影響力的種種極右勢力，比如法國的極右翼政黨國民陣線、德國的極右政黨、意大利的極右政黨全國聯盟、比利時的佛蘭芒集團、瑞士的極端保守黨人民黨、奧地利的極右派自由黨，不勝枚舉。這些勢力十分猖狂，納粹的幽靈尚在。這充分表明反納粹的使命遠遠沒有完成。

哪裏有壓制，哪裏就有反抗和鬥爭的實踐、聲音與理論。壓制有時是血腥的。壓制是應當遭到反對的，因為它是一種邪惡而令人恐怖的血腥力量，意味着受壓制者喪失尊嚴、自由、財產、居所等等。造反者為了擺脫這種力量，捍衛自由、民主、善

良、安寧、鎮靜，必須無畏地反抗壓制，重新顯示人性的最大威力。壓制別的存在者的存在者是不能得到尊重和自由的。壓制本身也是一種克制力量，也可以被克制，這依賴於反壓制的壓制力量。造反者站在正義的立場上遣責和平息非正義的壓制力量。反壓制是一場政治鬥爭。

在法國60年代的思潮裏，反壓制行動在理論上得以系統化。1968年以後，無產階級左翼的思想是為解放群眾、實踐思想提供理論指導。被壓迫者的社會運動需要思想指引。毛澤東思想正好包含了當時法國運動中造反者的要求，正是他們尋求的思想，植根於法國政治現象中。法國毛主義出現了。解放 (libérer) 就是把被壓迫者從專制之下解救出來，使他們擺脫傳統思想障礙，釋放群眾運動的力量。實踐和實踐思想閃現於法國馬克思主義知識份子心中。造反者應該解決從被壓迫者的社會實踐內部反對奴役體系的造反手段問題。為了解放，被壓迫者必須造反。求解放就是脫壓制、爭自由。就1968年法國學生運動而言，解放就意味着打破陳舊而奴化的政治標準體系。學生喊出“Grappin nazi”（「格拉潘是納粹份子」）的口號。

誰是真正的造反對象？是各行各業的「頭頭」？不是，不是，而是人為的體制和制度，比如剝削制度、教育制度、政治制度、經濟制度、軍事制度、文化制度、種族制度、婚姻制度、性欲制度、欲望制度……這些體制成為人們（工人、學生、知識份子、百姓）的壓抑性壟斷體系。壟斷體制擴展到了日常生活和非日常生活的各個領域，完全成為人們的對立力

法國60年代思潮，反壓制行動在理論上得以系統化。毛澤東思想正好包含了當時法國運動中造反者的要求，正是他們尋求的思想，植根於法國政治現象中。法國毛主義出現了。實踐和實踐思想閃現於法國馬克思主義知識份子心中。就1968年法國學生運動而言，解放就意味着打破陳舊而奴化的政治標準體系。

量。我們把這種現象稱作「體制異化」。壓抑性壟斷體制是專制或獨裁的一種表現形式，它與民眾是水火不容的。因此，衝突必生，暴力必發。

四

如何擺脫壟斷體制而獲得自由？在尋找走出舊體制獲得自由的道路之前，必須落實到理論問題上。1960年代，西方出了個毛主義，可謂「二十世紀西方盛景」。毛主義被法國人引進，很快使法國激進運動毛化（或者當時政治境遇下的一種中國化）。這為法國激進運動的深入發展鋪墊了道路。法國毛主義就是反等級制度的毛主義 (maoïsme antihiérarchique)，它「就被壓迫力量的本質，就個人、文化、政治的錯綜複雜以及解放鬥爭的標準提出了基本問題」^⑥。薩特、列斐伏爾 (Henri Lefebvre)、阿爾都塞 (Louis Althusser)、福柯等都與毛主義有過密切關係。法國左翼勢力極強，不僅表現在國內政治、經濟等領域，而且表現在對外軍事控制方面，比如，1956年至1962年間，法國人企圖把阿爾及利亞劃入自己的版圖，並以戰爭途徑來達到這一目的。

阿爾及利亞戰爭導致了法國第四共和國的垮台和戴高樂 (Charles de Gaulle) 領導的第五共和國的誕生 (更加危險的獨裁出現)，還成為激進的青年運動和反戰運動的主導因素。戴高樂政府更加殘酷地以武力鎮壓反戰示威和對付教育問題。實行專制的目的是更加嚴格控制制度的內在結構，維護政權的合法性和權威性。造反就是擺脫和拒斥這種專制的限制和控

制，達到自治，獲得自由，爭取控制權和自由權。如何才能實現自治呢？這是一個具體的行動問題。維克多指出^⑦：

殺害小頭目或者監禁幹部，這給工人思想提供了一種手段，為了他們在社會實踐中同奴役制度作鬥爭……人們應該包容一切獨斷馬克思主義變體。工人思想，如同堤內之水，蓄積於等級制度裏，這種思想閃現於造反之中……造反產生新思想。我們的工作在於使就奴役制度而言的不規則成為新的規則，使邊緣行為成為中心行為。在政治宣傳中，顛覆活動是重要的。

對抗性制度是一股強力，而爭取自治和自由的造反行動分散且軟弱無力。造反者的對手總是很強大，他們擁有軍隊、政權、機構，佔據了社會各領域。毛澤東通過人民戰爭來解決政權問題 (槍桿子裏面出政權)。這大大啟發了法國的造反者，他們必須最廣泛地聯合工人和學生，在1968年「五月風暴」中喊出了「敢想敢說敢做」的口號。科恩—本迪特 (Daniel Cohn-Bendit) 是學生運動的領袖 (著名的「紅色丹尼爾」)，他和無政府主義者佔據支配地位。這表明，不僅有造反的行動，而且有造反的思想，還樹立榜樣。監禁火車站站長、工廠老闆、大學校長、大學區區長等。對當局來說，監禁是非法的，造反是違法行為，造反者必然遭到鎮壓和監禁。這裏存在監禁與反監禁、抗拒與反抗、造反與反造反、反抗與反反抗的對抗性問題，它們形成兩大勢力的對立，劃定了有理與無理、合法與

1960年代，西方出了個毛主義。可謂「二十世紀西方盛景」。毛主義被法國人引進，為法國激進運動的深入發展鋪墊了道路。毛澤東通過人民戰爭來解決政權問題，大大啟發了法國的造反者，他們必須最廣泛地聯合工人和學生，在1968年「五月風暴」中喊出了「敢想敢說敢做」的口號。

薩特的問題是，造反與理性之間究竟有何聯繫？如何運用造反權？有理造反，是一種革命行動，造反必須聽從於理性，受理智控制和指揮，還允許人們議論、爭辯、思考。作為造反者的旁觀者，應當擁有足夠的評判力，能夠從眾多的造反行動中辨別出哪些是理性造反，哪些是非理性造反。真正的理性可能阻止反動的造反。

非法的邊界。事實上，統治當局對內奴役，對外擴張，這才是真正的非法行動和犯罪行為，必然引起被壓迫者和被殖民者的反抗。這充分表明理性與合法性在被壓迫者和被殖民者一方。

在造反過程中，造反者必須付出巨大代價，必須參與有理造反。造反的目標就是砸碎舊的等級制度，維護和堅持等級制度的人也是造反所指向的目標。砸碎等級制度及其權威人物、強大勢力就是被壓迫者與奴役制度進行生死鬥爭，鬥爭具有階級性且必然付諸武力。一切鬥爭對象都是鬥爭者的對立面。只有消滅對立面，生存權問題才能得到解決。在鬥爭過程中，造反者與被造反者之間相互作用、相互影響，雙方的力量對比也是變動的，雙方的思想、觀點、立場也是對立的，因此，除了造反行動的較量外，還存在着造反思想的較量。造反者的思想在造反行動中必然顯現出來，並指導着造反行動。造反者與專制、壓制、等級制度及其權威人物的鬥爭是正義的。正義的造反，是好得很，而不是糟得很，人們是會堅決支持的。因此，造反有理。有理造反行動是新的造反思想的源泉。造反是對舊的政治力量、奴役制度、體制結構的破壞，必然引起社會動盪，發生流血事件。

1972年2月25日，前雷諾汽車廠工人、無產階級左翼毛主義份子奧維尼 (Pierre Overney) 被開除之後，仍回到工廠門口，與同伴一起向工人散發小冊子，與工廠安全部門的頭兒特拉莫尼 (Jean-Antoine Tramoni) 發生爭吵，特拉莫尼開槍打死了他。這一事件激起了工人的反抗。不少工人因反

槍殺事件而被開除，但仍回廠呼籲工人起來造反，遭到保安人員攻擊。對此，毛主義份子十分不滿，不僅抗議，而且把矛頭指向政府的高級官員，比如比朗古爾 (Renault-Billancourt) 最重要的人事官員諾格雷特 (Robert Nogrette) 被他們監禁在一秘密處所。他們還關押工廠老闆，並讓老闆妥協。政府當然會施加壓力，造反者也會提出一些釋放被監禁者的交換條件。雙方互相退讓，被監禁者會得到釋放，被開除的工人也會恢復工作。

監禁和釋放都是有條件的。此起彼伏的運動表明，監禁、釋放、再監禁、再釋放，是一個循環往復的過程。被監禁者因監禁而失去人身自由，因釋放而恢復人身自由。監禁和釋放對被監禁者必然產生不同的身心感受。監禁和釋放都與工廠的工人和老闆之間的衝突和矛盾相關，使工人和老闆之間在利益、權利和義務上達到相對平衡。工廠是工人和老闆發生衝突和矛盾的直接場所和環境，是衝突和矛盾的舞台。衝突和矛盾的結果是老闆被趕下舞台，或者工人被趕下舞台，或者兩敗俱傷，然後互相妥協退讓。

五

甚麼是造反？誰是造反者？造反者如何造反？造反者為甚麼造反？薩特的核心問題是，造反與理性之間究竟有何聯繫？如何運用造反權？有理造反，是一種革命行動，絕非莫名其妙，關於造反之言也非胡言亂語。革命是造反的升級。無理造反，無異於無理取鬧，便是反革命行動。造反與理性之間建立的關係，表明造反與理

性共存 (coprésence, coexistence)，既然如此，造反必須聽從於理性，受理智控制和指揮，還允許人們議論、爭辯、思考。我們作為造反者的旁觀者，應當擁有足夠的評判力，能夠從眾多的造反行動中辨別出哪些是理性造反，哪些是非理性造反，還要區別真正的理性和虛假的理性。只有那些具有真正理性的造反，才值得我們擁護和支持。如同反對一切非正義的戰爭一樣，我們還要反對那些盜理性之名的所謂造反。真正的理性可能阻止反動的造反。虛假的理性具有欺騙性，理當遭到懷疑和批判。

薩特強調真正的理性與正義的造反相結合，這對我們今天思考同類的歷史現象和現實狀況具有啟發意義。就造反而言，有法國的造反、美國的造反、英國的造反、中國的造反……不勝枚舉。造反在時間上也存在着種種類型：過去的造反、現在的造反和將來的造反。造反還因民族不同而各異。可見，造反不是一個單一含義上的概念，而是一個複雜概念，也是一個令人膽戰心驚的概念。我們反思造反，必須弄清造反的語境、背景、環境、範圍以及性質，也必須界定造反，不然難以弄清楚「甚麼是造反？」這個基本問題。在中國現代史上，出現了「打倒一切」、「破壞一切」、「否定一切」、「革命無罪、造反有理」等災難性現象——十年浩劫。這裏的「造反有理」的「理」已經演變成「扭曲的理」，即「虛假的理性」，亦即「無法無天」、「至高無上的理」、「最高指示」。這種理必定無視國家法律、文化遺產和社會公德。在這種理性支配下的造反只能是非正義的造反，即非理性造反。這種造反盜用了理性之

名，行非理性之實，必然帶來巨大災難。如果造反者進行非理性造反，必產生野蠻後果和國家災難，並且當其人性盡失，就會蛻變成獸。

非理性的造反者必定是瘋狂的群氓。今天的中國知識份子應當有能力對十年浩劫時代的非理性造反進行深刻反思而成為其闡釋者。然而，當時的知識份子只能成為這種造反的犧牲品，為甚麼不能為自己的尊嚴和人民的正義而據「理」力爭？為甚麼不能像薩特他們那樣為理性辯護？因為中國紅衛兵的非理性造反或野蠻性武力行動憑藉報章雜誌的「大黑體字」和「最高指示」佔了絕對優勢，因為真正的國家法律、文化遺產和社會公德被「野蠻性破壞性造反」這個高於一切的「歪理」所取代，因為科學、民主、自由的空氣蕩然無存並且缺乏薩特等人所具有的理論道說環境，因為當時的整個中國完全處於絕對非理性或絕對不講理的時代。在這個時代，各種媒介充斥着「大批判語言」（或者我們今天叫做的「文革語言」），這種語言無疑將本已相當野蠻的行徑推向所謂的「合法地位」，而堅持正義的知識份子根本無法讓他人聽見自己的聲音，無力反思與闡釋這種非理性造反。他們想講的真正的理性不可能抵抗身強力壯的紅衛兵的武力，反而被迫順應這一可怖的潮流，否則等待着當右派、被抄家、遭下放、挨批鬥、蹲牛棚、坐監獄。當然，當時也的確有不少正義勇士為堅持真理而戰鬥過，但與紅衛兵的力量相比，畢竟顯得過於脆弱了。說理的力量遠在動武的力量之下，武力到底是硬的東西。

可喜的是，歷史現象總是交替發生着的，中國的非理性造反時代結束

在文革十年浩劫中，出現了「打倒一切」、「破壞一切」、「否定一切」等災難性現象。「造反有理」的「理」已經演變成「扭曲的理」，這種理必定無視國家法律、文化遺產和社會公德；非理性的造反者必定是瘋狂的群氓。今天的中國知識份子應當有能力對十年浩劫時代的非理性造反進行深刻反思。

近三十年了。中國自文革結束之日起就迎來了科學、民主、自由的春天。今天的中國知識份子，特別是那些親歷過這個時代的知識份子，完全可能成為這個時代和當下現實的反思者與闡釋者。除了我們自己的思想判斷力之外，薩特等西方思想家的政治哲學也可成為我們批判地借鑒的理論資源。

只有符合正義的造反才是公正的行動，否則就是不公正的行動。真有理、毅力、力量，構成「做（造反）」的基礎，造反才能成為正義的「做（行動）」，這樣的造反才好得很，而不是糟得很，這樣的造反才是正確而有價值的。在這種情況下，如果我們不造反，就是非正義的。有理造反，是正義與真理的基礎和根據。沒有理由去造反，沒有毅力去造反，沒有力量去造反，則構成「不做（不造反）」的基礎，「不做（不造反）」才是符合正義的選擇，才是正確而有價值的；相反，造反便是無理取鬧，就會很糟。無理造反，是非正義和謬誤的基礎和根據。

在正義的造反與非正義的造反的相互參照中，我們會弄明是非、曲直、可否、真假、善惡、美醜。如何選擇是否參加造反或正確地反思造反，並不是容易明朗的，因此，對於發生着的造反，必須首先尋找其起因和理由，進而選擇是否同意和堅持造反。總之，要敢於且善於使用我們的理性和造反權，才能獲得造反的勝利和正確的社會後果。

我們要善於控制造反，這是造反的節制或適中問題。所謂節制就是使造反適度地發生、進行、收場。不過份造反，只能適度造反。這便是理性。做甚麼都不能過度，過度就不德

而罪。「行善積德過了頭，常人就應稱為瘋子，君子就應稱為小人。」賀拉斯 (Horace) 這樣定義「節制」。一切正當的造反一旦過份進行就必然受到譴責。有節制的造反，才能把造反控制在理性和正義的範圍，造反者才可配稱為「常人」、「君子」、「理性者」、「正義者」。過份造反有百害而無一益，造反者作為常人、君子、理性者、正義者，應當懂得有害與無害、有益與無益的限度。否則，有害現象就會肆意損害民意。總之，別超越理性。這正是造反者在政治生活中必須遵守的內心的道德律令。

法國知識份子極大關注社會和政治事務，是法國人獨特敏性的典型反映。薩特的造反觀與1968年「五月風暴」和法國左翼密切相關，正是這種典型反映的自然延續。

註釋

①②③④ Philippe Gavi, Jean-Paul Sartre, Pierre Victor, *On a raison de se révolter: discussions* (Paris: Gallimard, 1974), 147; 147-48; 150; 153-54.

④ 參見趙俊傑：〈與納粹的戰爭仍在進行〉，《南方周末》，2000年4月21日，第3版。

⑤ 菲爾茲 (A. Belden Fields) 著，張振成譯：〈法國的毛主義〉，載王逢振主編：《六十年代》(天津：天津社會科學院出版社，2000)，頁114。

如何選擇是否參加造反或正確地反思造反，並不是容易明朗的，因此，對於發生着的造反，必須首先尋找其起因和理由，進而選擇是否同意和堅持造反。總之，要敢於且善於使用我們的理性和造反權，才能獲得造反的勝利和正確的社會後果。

于奇智 法國普羅旺斯大學哲學博士，現為華南師範大學政法學院哲學所教授。

園林植物與中國文化認同

• 葉曉青

近年來，在中國研究領域，有無統一的中國文化認同是一個受到注意的問題。一般國外學者趨向於認為並無統一的中國文化認同；國內學者雖不直接回答這個問題，但區域研究的繁榮使地區差異性及中國文化的多元性得到足夠強調。

當十九世紀歐洲植物採集者終於有機會進入中國北方時，他們極其失望，因為他們在苗圃或花園看到的植物，跟在廣州、澳門見到的沒有差別。他們納悶：為甚麼中國人要選擇種植與本地自然條件全不相應的花木呢？

中國文化異乎尋常地重視植物的文化象徵，從兩千多年前的《詩經》開始，即把植物當成文化符號、比喻。在漫長的歷史中，植物一直是文學（主要是詩歌）中不可缺少的主題，人們通過文學來「認識」植物。這篇文章旨在探討植物作為文化象徵到底是如何產生，如何成為個人情感的、人格的甚至政治的表達方式，以及外來植物是否參與這一過程。

一 花木的文化象徵與選擇

園林植物的象徵大致可分為以下四類。

(1) 以花木作為季節象徵。如以竹、蘭、菊和梅代表四季的花中四君子；或是依花開季節，按月排列「花月令」。「花月令」最早見於據說是傳自夏代的曆書《夏小正》，以後歷代都有不同排法，但都以當令花木作象徵，如正月梅花，二月杏花，三月桃花，四月薔薇，五月榴花，六月荷花，七月葵花，八月桂花，九月菊花，十月芙蓉，十一月山茶，十二月臘梅。

《夏小正》將不按季節開放的花木看作不祥之兆，後世繼續將這類反常視為妖異之象。關於景物的描寫也往往因此固定成式，如桃紅柳綠便是固定的春天景色，少了便不成其為春。

(2) 以植物為象徵，比喻人的道德、人格或外貌。如從《詩經》開始，桃李用來比喻青春年少，嬌豔美好，「桃之夭夭，灼灼其華」。唐時更有「人

中國文化異乎尋常地重視植物的文化象徵，從兩千多年前的《詩經》開始，即把植物當成文化符號、比喻。本文旨在探討植物作為文化象徵到底是如何產生，如何成為個人情感的、人格的甚至政治的表達方式，以及外來植物是否參與這一過程。

* 此文是壓縮稿，全文及完整註釋將刊於《二十一世紀》網絡版(www.cuhk.edu/ics/21c)，有興趣的讀者可到網上瀏覽。

花木是傳統文人甚至政治人物向外界傳達資訊的方式。一個人失意做隱士或抗議世道混濁，他一定會種植菊、梅、竹、蘭一類代表清高、純潔的花木，絕不會選擇像牡丹這樣象徵世俗成功的花木。

面桃花」之說法。眾所周知，蘭、竹、菊、梅、荷等均代表道德操行的高尚。

(3) 植物成為情緒象徵或人生感歎。如唐以後梧桐與愁的聯繫；以夏天才開的石榴花比喻生不逢時、錯失機遇；陶淵明也以木堇的朝開暮落比喻人生的短促、無常：「采采榮木（木堇），結根於茲，晨耀其華，夕已喪之，人生若寄，憔悴有時。」

(4) 植物也用來作吉祥象徵，如桃子為長壽象徵，石榴多子，牡丹為富貴。以前富貴人家都在庭院中種玉蘭、海棠、牡丹，取「玉堂富貴」的好吉兆。連皇家也如此，頤和園樂壽堂前的玉蘭還是乾隆從南方移來的。

文人往往將花木比作「客」或「友」，如蘇東坡有「梅寒而香，竹瘦而壽，石醜而文，是為三益之友」之說。宋明清學者文人均有將各種花人格化的比喻：蘭為靜友，竹為直友，蓮為淨友，松為高友，菊為節友，梅為清友。又有牡丹為貴客，梅為清客，蘭為幽客，等等。擇友取善，所以選擇花木也不可不考慮每種花木的象徵，植物的觀賞價值反而成為次要的了。康熙在造承德避暑山莊時為強調選擇花木的重要，不知為甚麼引了晉代大將軍張天錫的自辯：「於山莊之中，玩賞芝蘭，則生於自愛德行，褒獎臣下德行之心；看到松、竹，則想到人貴有骨氣，保持清廉節操。」

花木是傳統文人甚至政治人物向外界傳達資訊的方式。一個人失意做隱士或抗議世道混濁，他一定會種植菊、梅、竹、蘭一類代表清高、純潔的花木，絕不會選擇像牡丹這樣象徵世俗成功的花木。陶淵明隱居種菊自然廣為人知，即使近代也不乏這類例子。近代北京園林中以收集菊花著名的契園就是一例。契園主人劉文嘉（1884-1962）日本留學歸來後參加了清

代末次科舉，中「舉人」，授七品京官，分配至黑龍江管理財政。辛亥革命後任新政府財政司官員，北洋政府時又出任管理鹽政稅務官。為拒絕與日本人合作，辭官隱居種菊。中華人民共和國成立後，毛澤東、朱德等中共領導人多次參觀這個花園，並為此題詞、賦詩。1960年劉將契園送給國家（文革中，花園荒廢，現在此處已成徐悲鴻紀念館）。種菊、賞菊都是某種政治表態。朱德在1949年後退出黨內權力之爭，他以愛蘭、種蘭出名，所到之處都要尋蘭、賞蘭，常常爬山越嶺挖蘭花。即使在政治風暴的廬山會議期間，他仍上山去挖蘭花。蘭與菊的人格象徵類似，朱德對菊也特有鍾情，他每年去契園賞菊，還送給園主人他自己種的兩盆蘭花，配上詩。詩中稱他的蘭是「幽蘭」。1961年中山公園觀蘭花展後，朱德題詩：「幽蘭吐秀喬林下，仍自盤根眾草旁。縱使無人見欣賞，依然得地自含芳。」朱德之愛蘭不僅是觀賞愛好，也帶有明確個人表白，因而他幸運地逃脫了歷次政治鬥爭。張學良被軟禁後在台灣也種蘭花，他的花園就叫「蘭園」，其中名蘭就達數百盆。

花木的人格化使得文人認同某種花木。如失意、感歎生不逢時、官運不濟，會以石榴自比。隋末監察御史孔紹安在唐高宗即位後去投奔，得正五品。另一原先同樣等級的隋官投奔早些，得了從三品官位。孔紹安在待宴時應詔作詩，借詠石榴，歎自己沒有及時趕上機遇：「只為來時晚，開花不及春。」牡丹成為富貴象徵是唐以後的事。雖然《詩經·鄭風·溱洧》提到芍藥：「贈之以芍藥」，但歷來只重視其藥用價值。牡丹一詞出現晚得多，按李約瑟（Joseph Needham）的說法，最早記載牡丹的，是四世紀《計倪子》一書，但將之視為藥用植物，不久又

被收入無名作者的《神農本草經》。牡丹作為觀賞植物栽種，約始於南北朝時代。牡丹傳入唐長安以後，極為風行，價格昂貴，成為富人專利。白居易從關心百姓疾苦立場出發，不能趕這個時髦。他寫《買花》一詩，抨擊富人以相等於十戶中等人家稅款的價格去買一盆深色牡丹：「有一田舍翁，偶來買花處。低頭獨長歎，此歎無人喻：一叢深色花，十戶中人賦。」另在《牡丹芳》的結尾說：「我願暫求造化力，減卻牡丹嬌豔色；少回卿士愛花心，同似吾君憂稼穡。」北宋理學家周敦頤並不是隱士，做着官，但為了與世俗撇清，也在《愛蓮說》中表示不喜愛象徵富貴與榮華的牡丹。

由於花木對人格形象、個人表達如此重要，使得那些沒有象徵意義的花木不受重視。十九世紀歐洲植物採集家抱怨中國園藝的保守，他們不明白為甚麼中國的野生植物資源那麼豐富，但花園植物種類卻那麼少。

中國傳到歐洲的植物中，最著名的可以算玫瑰和茶花了。但這兩種在西方如此重要的花在中國卻沒有重要的文化象徵。在1789年英國班克斯（Joseph Banks）爵士將中國的月季介紹到歐洲之前，歐洲的玫瑰品種都是一年開一次花的。今天歐洲的玫瑰都來自中國引進的月季。張大千1954年在巴西買下地產，花園中原有兩千多叢各色玫瑰，但他認為玫瑰不是「中國花木」，命人全部拔掉，改種海棠、梅、芙蓉、牡丹等「中國植物」。

但偶爾也有例外，紫藤大概是最好的例子。紫藤下垂的花穗實在美麗，它的裝飾性不是其他花木所能代替，因而江南園林、皇家花園、私人住宅普遍種植。然除偶見於詩詞或因其可食性而被收入救荒書外，中國文人對紫藤相當沉默，這與它在日本的地地位形成鮮明對比。紫藤在日本的地

位可以說僅次於櫻花。此外，爬藤攀援類植物在中國文化中具有貶義，這最早見於《詩經·周南·樛木》，其中以「南有樛木，葛藟纍（累）之」、「葛藟荒之」、「葛藟綦之」形容樹木由於掛滿了趨炎附勢的藤類植物而被壓彎了腰。《詩經·王風·葛》中也以葛來比喻無依無靠、不能自立的乞兒「謂他人父」、「謂他人母」、「謂他人昆」來乞討。白居易自稱讀《漢書》列傳後，有感於形形色色奸佞害國殃民，遂作《八木詩》，其中有斥攀援植物：「托根附樹身，開花寄樹梢。自謂得其勢，無因有動搖。一旦樹摧倒，獨立暫飄搖。」白居易似乎是道德標準上最循規蹈矩的，他寫了一首《紫藤》，將它比作諂媚小人：「藤花紫蒙茸，藤葉清扶疏。誰謂好顏色，而為害有餘。……豈知纏樹木，千夫力不如。先柔後為害，有似諛佞徒。附着君權勢，君迷不肯誅。又如妖婦人，綢繆蠱其夫；奇邪壞人室，夫惑不能除。」然而，李白卻寫過一首低調讚美紫藤的詩：「紫藤掛雲木，花蔓宜陽春。密葉隱歌鳥，香風留美人。」

如今西方的紫藤主要是中國與日本的品種：中國紫藤粗壯茂密；日本紫藤花穗纖細但下垂更長。中國紫藤最早是在1816年從廣州傳到英國，到了1840年種在英國的一棵紫藤已長達55米，覆蓋了167平方米的牆。參觀者絡繹不絕，熱烈讚歎它的美麗，甚至這棵紫藤的花穗、花朵數目都被記錄下來。西方人非常奇怪像紫藤如此美麗的花木在中國文學中竟沒有地位。

二 象徵的變遷與多元

文化象徵在歷史上也會有變化，有時是幾個著名詩人的詩句創造了新

由於花木對人格形象、個人表達如此重要，使得那些沒有象徵意義的花木不受重視。十九世紀歐洲植物採集家抱怨中國園藝的保守，他們不明白為甚麼中國的野生植物資源那麼豐富，但花園植物種類卻那麼少。

歷史上文化象徵也會有變化，有時是幾個著名詩人的詩句創造了新象徵。當詩句廣泛流傳後，新象徵隨之深入人心。自古梧桐為尊貴樹，由於李煜《相見歡》和李清照《聲聲慢》兩闕著名的詞，將梧桐與秋愁固定在一起並廣為傳誦，從此梧桐便成了秋雨、愁思的象徵。

的象徵，當詩句被廣泛流傳後，新象徵隨之深入人心。如梧桐，讀過宋詞、元曲的人不可避免地會將梧桐與秋愁聯繫起來。然而這卻不是梧桐最初的象徵。自古梧桐為尊貴樹，《莊子》中稱「鳳凰非梧桐不棲」。《詩經·大雅·卷阿》中有：「鳳凰鳴矣，於彼高岡。梧桐生矣，於彼朝陽。萋萋萋萋，雍雍喈喈。」以鳳凰鳴於高岡，梧桐生於高岡，適當朝陽，而鳳凰棲止於梧桐之上比喻群賢雲集於明君周圍，後來就以梧桐引鳳來讚譽帝王的德政。自滿得意的乾隆就非常珍惜宮內梧桐。當中南海瀛台的雙桐書屋前的一棵梧桐樹死去，他還為此作了好幾首詩，其中有讚美梧桐的「鷓鴣不敢棲」和惋惜的「認巢好鳥徘徊去」之句，並馬上命人補種一棵梧桐，改雙桐書屋為補桐書屋。後來溥儀也是在補桐書屋接受莊士敦 (Reginald Johnston) 的外國教育。

漢朝時將白楊與死亡、墓地的悲哀相連也為後人繼承。陶淵明輓歌三首中也有「荒草何茫茫，白楊亦蕭蕭」之句。唐代管理宮殿事務的梁脩仁聽契苾何力背誦的古詩「白楊多悲風，蕭蕭愁殺人」，驚悟白楊的不吉利象徵，立即拔去白楊改種梧桐。可見在唐初梧桐完全沒有愁的意思。唐詩中的梧桐也多半與鳳、琴聯繫，著名詩句有李商隱《重過聖女祠》中的「桐花萬里丹山路，雛鳳清於老鳳聲」。白居易寫過頌揚梧桐的《答〈桐花〉》，其中有「截為天子琴，刻作古人形。……受君歲月功，不獨資生成；為君長高枝，鳳凰上頭鳴。一鳴君萬歲，壽如山不傾。再鳴萬人泰，泰階為之平」。雖然詩的本意是發懷才不遇的牢騷，但用的盡是梧桐的高貴象徵。但梧桐畢竟具有與白楊類似的特點，葉大，稍有風雨聲便嘩嘩作響，將梧桐與雨聲聯繫起來似乎是早晚之事。《長恨歌》中已有

「春風桃李花開日，秋雨梧桐落葉時」之詩句；溫庭筠《更漏子》中也有「梧桐樹，三更雨，不道離情正苦；一葉葉，一聲聲，空階滴到明。」將梧桐與秋愁固定在一起並廣為傳誦的還是由於李煜和李清照的詞。李煜《相見歡》有「無言獨上西樓，月如鉤，寂寞梧桐深院鎖清秋。剪不斷，理還亂，是離愁，別是一般滋味在心頭」。李清照的《聲聲慢》：「尋尋覓覓，冷冷清清，淒淒慘慘戚戚。……梧桐更兼細雨，到黃昏點點滴滴。這次第，怎一個愁字了得！」有了這兩闕如此著名的詞，梧桐從此便成了秋雨、愁思的象徵，到了元曲便更程式化了。白楊的多悲風反倒少為人提了。

荷花是另一種有多元象徵的植物。荷花又叫芙蓉、菡萏。《詩經·陳風·澤陂》中已將它比作美女，「彼澤之陂，有蒲菡萏。有美一人，碩大且儼。寤寐無為，輾轉伏枕。」白居易《長恨歌》中的「芙蓉如面柳如眉」更是著名。但是當東漢佛教傳入中國後，荷花又是佛教重要象徵，佛便是坐在荷花上。這種情況下，芙蓉的「名」不能用來作佛教的象徵。本來荷花各部分都有不同名稱，花是菡萏，葉是蕸，果實為蓮，根稱藕。蓮(蓮蓬)本來專指果實，採集蓮子的工作通常由年輕女子承擔。紅花綠葉中穿梭的少女成了畫家、詩人喜愛的主題，他們不厭其煩地作各種採蓮曲、採蓮圖。最廣為人知的採蓮曲當為漢樂府《相和曲》：「江南可採蓮，蓮葉何田田，魚戲蓮葉間。魚戲蓮葉東，魚戲蓮葉西，魚戲蓮葉南，魚戲蓮葉北。」李白的《採蓮曲》是：「若耶溪傍採蓮女，笑隔荷花共人語。日照新妝水底明，風飄香袂空中舉。」王昌齡《採蓮曲》為：「荷葉羅裙一色裁，芙蓉向臉兩邊開。亂入池中看不見，聞歌始覺有人來。」在這些詩中，蓮都是指蓮蓬，但是為

了使佛教象徵與荷花的美女象徵分開，凡與佛教有關時，荷花便稱蓮花。佛的座為「蓮花寶座」，佛教的理想世界為「青蓮世界」——雖然現實中並無青色蓮花。魏晉南北朝正史中屢有蓮花出現與佛法的記載，如三國時魏明帝打算禁佛教毀寺廟，一印度和尚以金盤盛水於殿前，投下一顆舍利子，水中忽然湧起一朵五色蓮花，明帝大驚，感歎說：「要不是真有此靈異，怎能出此奇迹？」於是便改變態度。荷花也是佛教八寶之一，八寶為：法螺、法輪、寶傘、白蓋、蓮花、寶瓶、金魚、盤長。清代宮中佛堂供器即為此八寶，現存故宮珍寶館。荷花也是佛教藝術中重要的裝飾圖案，這在敦煌藝術中處處可見。

同一植物往往也被賦予不同名以代表不同象徵。不但佛教用蓮，引伸出去凡要讚荷花高潔時，也用蓮而不用芙蓉。周敦頤的《愛蓮說》與其說是讚花，不如說是自我人格的表白：

晉陶淵明獨愛菊；自李唐以來，世人甚愛牡丹；予獨愛蓮之出淤泥而不染，濯清漣而不妖，中通外直，不蔓不枝，香遠益清，亭亭淨植，可遠觀而不可褻玩焉。

自這篇《愛蓮說》之後，蓮的出淤泥而不染成了人格高潔、不同流合污的象徵。所以對道學家來說，荷花便是「花中君子」，而要讚美欣賞女性的清新嬌豔便是「出水芙蓉」。在民間吉祥圖中，荷花被廣泛應用，如「連(蓮)年有餘(魚)」的年畫或剪紙，以一枝荷花作「一品清廉(青蓮)」，以吹笙的童子與蓮花、蓮蓬作「連生貴子」圖，以荷花蓮蓬與藕作「因和得偶」作和氣得佳偶，慶良緣佳偶；又以兩朵蓮花開在同一梗上作「並蒂同心」圖祝夫妻和諧、同心協力、百年好合。又以叢生

蓮花喻「本固枝榮」，寓實業根基牢固，興旺發達。常用來賀商店開張。諸如此類，舉不勝舉。

三 外來植物能否成為文化象徵

雖然花木的象徵符號並非一成不變，有的象徵形成還很晚，但外來植物始終沒有成為中國文化的重要象徵。石榴也許是唯一的例外。石榴原產地為波斯(伊朗)，一般認為是張騫從西域引入，李約瑟卻認為，石榴雖然自三世紀初已為中國人熟悉，但由張騫傳入的證據並不充分。姑勿論石榴是否由張騫在126年傳入中國，但它在漢代就很受歡迎卻是事實，漢武帝修上林苑時就曾植石榴十棵。唐朝時外來植物更多，一些是由進貢而來，還有就是居住長安的外國人也種家鄉花木，而唐朝又有追求新奇舶來品的時尚，石榴作為奇花異果在唐朝自然受青睞。楊貴妃親手在華清宮北側種上石榴，她也喜用石榴花作服裝圖案，石榴裙典故據說也是由此而來。即便如此，石榴在中國文化的象徵意義主要還是在它的果實多子，用以比喻子孫，而不像以上提到的本土植物承載道德、美學的文化象徵。

中國人對花木的態度，一方面用來以物比人，托物興詞；另一方面又極其實用，這種實用態度使得外來植物雖未成為重要文化象徵，卻很快被接受並成為日常生活方式的一部分。觀賞植物的食用性、藥用性在中國人是理所當然的事，還有一些植物，如桃、茱萸等還具有辟邪的作用。如石榴為各類醫書收入，它的皮、果、花均有藥用，子(果)可醒酒、止瀉、治腹痛；皮可「治筋骨風，腰腿不遂，行步攀急疼痛……卒病耳聾……」；石榴

雖然花木的象徵符號並非一成不變，有的象徵形成還很晚，但外來植物始終沒有成為中國文化的重要象徵。石榴也許是唯一的例外。它在中國文化的象徵意義主要還是在它的果實多子，用以比喻子孫，而不像以上提到的本土植物承載道德、美學的文化象徵。

中國人對花木的態度，一方面用來以物比人，托物興詞；另一方面又極其實用。觀賞植物的多用性是一項中國傳統，這使得外來植物雖不具有較高文化象徵，但因其實用性而很快被廣泛種植。中國園藝書除教人如何照顧花木，還告訴讀者花木每部分的藥用性。

花可治出血等等。《救荒本草》這類書就是收錄可食用植物，以備荒年救人。事實上，《救荒本草》為明太祖朱元璋的第五子朱橚所作，他在1378年被封為周定王，一生主要興趣便是編這本書。該書於1406年出版，收錄了414種植物，其中276種是以前書籍中從未記載的新物種。他不但汲取前人留下的經驗，從鄉間農夫處收集植物，自己在住處開闢專種救荒植物的「圃」，種了超過四百多種的植物，召了畫工，精確地畫出各種植物各部分的圖，以便人們準確地辨認植物。

以1987年經園藝界與各界評選出的「中國傳統十大名花」為例：梅、牡丹、菊花、蘭花、月季、杜鵑花、山茶花、荷花、桂花、水仙，十種花內沒有一種不是可供食用或藥用的，其中大多數還可多用。又如紫藤不但可作救荒食物，也是做點心的材料，北京特產「藤蘿餅」、「藤蘿糕」便以紫藤花瓣和麵、糖做成（北京稱紫藤為「藤蘿」）。中國人對食用花卉習以為常，而現代西方人則將觀賞植物與食用蔬菜分得較清。

茉莉花三世紀從波斯傳來後，到唐時在南方已普遍種植。古人稱它為「狎客」、「遠客」。中國人不但用它做香料，還做成茉莉花茶。李時珍《本草綱目》便有以花「蒸細取液，作面脂頭澤，長髮潤燥香肌，亦入茗湯」。而它的根混在酒內服則有麻醉、止痛的作用。到了現代，茉莉功用越來越多，可以做魚、煮銀耳，藥用也比《本草綱目》所列多得多。鬱金香原產地中海、土耳其，何時傳入中國已不清楚，但李時珍《本草綱目》中已有記載，顯見比傳入荷蘭要早。它主治「蠱野諸毒，心腹間惡氣鬼疰，鴉鵲等一切臭。入諸香藥用」。中美洲的雞蛋花（Frangipani），十六世紀時由西班牙人傳到馬尼拉，然後傳播到亞洲各地，

它在中國也很受歡迎，尤其在寺廟更普遍種植。據說雞蛋花瓣可用來泡茶，也具藥性。更令人驚訝的是，引進歷史更短的「新潮」花卉也被標上種種藥用。如大麗花「全草可入藥」，根有清涼解毒、消腫功效；蟹爪蘭可治瘡疥腫毒等等。

不論如何，觀賞植物的多用性是一項中國傳統，這使得外來植物雖不具有較高文化象徵，但因其實用性而很快被廣泛種植。中國園藝書除教人如何照顧花木，還告訴讀者花木每部分的藥用性。

外來植物難以進入文化象徵系統，也並非中國獨有。中國蘭花自宋代傳入日本後也深受喜愛，視為高雅花卉。君子蘭（Clivia）原是南非植物，1828年引入歐洲，1854年傳入日本。滿洲國時期日本人將君子蘭送給溥儀，稱為「金色友誼蘭」（the Golden Friendship Orchid）。1934年被幾何圖案化（stylized）的君子蘭正式作為滿洲國的象徵。1935年4月溥儀訪問日本時，君子蘭又被正式作為滿洲國皇帝紋章圖案。

日本人贈送君子蘭以及顯然在日本人授意下或是溥儀在主動取悅日本人的心理支配下，將君子蘭代替傳統中國皇帝的龍的形象，均含有深刻政治意義。各種資料對君子蘭傳入長春的時間也說法不一，連長春市政府出的地方史也語焉不詳，這就令人不解了：「（君子蘭）本世紀30年代由日本引自長春，當時僅為偽滿宮廷及官宦宅邸觀賞栽培。長春解放後，君子蘭從宮廷流入民間，逐漸發展起來。」看來，官方與民間對君子蘭傳入中國的政治背景都不清楚。

滿洲國失敗後，君子蘭的確流入民間，長春成了中國培植君子蘭的基地。80年代，長春掀起了瘋狂的君子蘭潮流，價格達飆升至數以十萬元計

的令人難以置信的程度。張辛欣曾寫報告文學《瘋狂的君子蘭》描寫這種狂熱。1984年長春市第八屆人大常委會十四次會議正式選定君子蘭為長春市市花，並作為國家禮品贈送給外國領導人；長春市政府還把君子蘭作為市禮品贈送給人民大會堂。在中國花卉市場上，君子蘭屬昂貴花木。可君子蘭在西方卻是易活普通的植物，通常種在街道邊、家庭車道旁或花園角落，只是一種點綴植物。君子蘭之所以在中國特別受到寵愛，我認為與它的名字有關。這個名使它與傳統象徵聯繫起來，躋身於名貴花卉行列。

中國人在給外來植物取名時往往借用本土花木的名，這樣固然可以喚起文化上的認同與親切感，但也造成混亂（定名的混亂當然不限於外來花木）。如Fuchsia叫吊鐘海棠，但它與海棠完全無關。Merigold叫萬壽菊，也與菊無關。墨西哥來的仙人掌科的令箭荷花也同樣與荷花風馬牛不相及。

四 結束語

總而言之，中國人對園林植物的態度是象徵意義遠重於觀賞價值。觀賞趣味可以是個人的，而象徵符號則是文化的，因而也是群體的，個人沒有改變象徵符號的自由。只要受中國文化影響的人，都被這種集體的表達方式約束。前面提到的契苾何力為西域人（契苾原為部落名，後成為姓，如今說來當是土耳其部落之一），為唐太宗立下許多戰功，成為唐代軍事重臣。他顯然深受漢文化影響，所以也會這樣看植物。80年代末，為表彰李約瑟對中國科技史的貢獻，劍橋大學決定建立李約瑟研究所，參與籌建的著名漢學家一致建議並親手種植了竹

子。對於李約瑟一生的追求與貢獻，似乎唯有竹子才能相配。

魯迅曾嘲笑上海租界閻老種了幾盆菊花便假冒風雅學陶淵明的「採菊東籬下，悠然見南山」了。但另一方面，無論是假冒還是附庸風雅，不可否認的是，風雅在很大程度上被程式化了。象徵符號傳達的資訊是固定的，你希望向外界傳達甚麼樣的資訊，希望塑造甚麼樣的人格形象，都有早已規定了的模式可仿。當然，被程式化的並非只有花木，生活方式的許多方面都如此，只不過花木是其中非常重要的部分。

當中國人尋找植物的實用價值時，其發現之早、搜集之廣往往使現代學者驚訝。無論朱橚的《救荒本草》還是李時珍的《本草綱目》，在植物學上的貢獻都超過當時歐洲學者，但當選擇園林植物時便受集體表達方式的制約，完全沒有「求全」的要求。與此相反，西方園藝界則竭盡全力收集新品種，他們選擇園林植物的標準也很「客觀」——就植物論植物，或取其花，或取其葉，或取其香味。然而中國的情況近年也在改變，西洋花卉，尤其是一年生的球根類花卉大量引進、形成時髦，這不但在改變中國傳統園林的景觀——大片大片一色花卉，整齊、開闊的布局代替傳統園林曲徑通幽——也無法預料對中國傳統花木觀在長期有何影響。

葉曉青 現任澳大利亞麥克理大學亞洲系高級講師。主要研究領域有中國科技史—醫學史、中國近代社會史，尤其是十九世紀上海史。目前研究項目為清代宮廷與戲劇。主要出版物有 *The Dianshizhai Pictorial: Shanghai Urban Life 1884-1898*。

中國人對園林植物的態度是象徵意義遠重於觀賞價值。觀賞趣味可以是個人的，而象徵符號則是文化的。當中國人尋找植物的實用價值時，其發現之早、搜集之廣往往使現代學者驚訝。但當選擇園林植物時便受集體表達方式的制約，完全沒有「求全」的要求。

豈一個「行政吸納政治」了得？

● 談火生

隨着社會經濟發展而來的政治參與要求的膨脹，在改革中的中國是真實存在的，80年代的政治熱情和90年代熱鬧一時的村民自治實踐就是明證；同樣，缺乏足夠的制度化渠道滿足參與要求將會導致政治不穩定的問題也是真實存在的，八九事件就是明證。問題是，90年代的中國為甚麼就能跳出魔咒？

《二十一世紀》雜誌在2002年6月和8月號先後發表了吳國光、卞悟和康曉光三篇頗有分量的文章，對十餘年中國的改革及其前景作了富有啟發性的分析。與卞悟和吳國光的悲觀預期不同，康曉光借助金耀基「行政吸納政治」的分析模式對90年代中國大陸政治發展與政治穩定作了獨特的分析，並依此對中國改革的前景作出了樂觀的估計。雜誌在2002年的最後一期又發表了蕭瀚、蕭濱、吳增定三位先生的評論文章，這一組文章從不同的角度，借助不同的理論資源，為我們反思改革提供了借鑒，其中吳增定〈行政的歸行政，政治的歸政治〉一文尤有啟發。

吳先生所評論的是前述康曉光的〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉一文，應該說，康文提出的問題十分重要，即：如何理解近十年的中國經驗？無疑，中國改革的經驗有其獨特性，但如何理解這種獨特性，卻是仁者見仁，智者見智。首先是如何界定這種經驗的獨特性，是否像康先生說的那樣，90年代的中國大陸並沒有像某些現代化論者所預言的那樣出現政

治動盪加劇，而是比80年代更加穩定就完了？我們是否應該追問，這種政治穩定是一種甚麼性質的政治穩定？它是否也出現了那些現代化論者所強調的，隨着社會經濟發展而來的政治參與要求的膨脹？如果是，它是否也面臨着現代化論者所擔心的，政治發展落後而無法提供足夠的制度化渠道來滿足參與要求而會導致政治不穩定的問題？實際上，隨着社會經濟發展而來的政治參與要求的膨脹，在改革中的中國是真實存在的。80年代的政治熱情和90年代熱鬧一時的村民自治實踐就是明證。同樣，缺乏足夠的制度化渠道滿足參與要求將會導致政治不穩定的問題也是真實存在的，八九事件就是明證。看來，現代化論者的擔憂並不是像康先生所說的那樣對中國經驗毫無解釋力。

問題是，90年代的中國為甚麼就能跳出現代化論者的魔咒？按康先生的解釋，那主要是因為「90年代的大陸政治表現出金耀基所謂『行政吸納政治』的基本特徵」，即由行政系統承擔政治的功能，從而抑制並消解經濟精英和社會大眾的政治意識和參與衝

動。具體而言，首先由權威政府或政治精英壟斷一切政治決策，其次是最大程度地滿足包括經濟精英和知識精英在內的其他社會精英的經濟利益或需求，最後通過「諮詢」等方式安撫或平息非精英大眾的不滿和反抗。通過這一過程，賦予了統治權力以合法性，從而一個鬆弛但整合的政治社會得以建立。當然，這一整合得益於經濟的持續增長，「行政吸納政治」之所以能夠重建政治權威，是因為它創造了某種「政績的合法性」。

的確，90年代以來，大陸政治模式表現出低度政治參與與高經濟增長相結合的特點，但我們要問，這種以拋棄整個「非精英」大眾群體為代價的低度政治參與的做法，單純依靠經濟的增長和所謂「政績的合法性」是否能保證政治權威的重建？是否就能塑造整個國家和民族的政治認同 (political identity)？康對此問題似乎未予考慮。事實上，不僅被拋入社會底層的「非精英」大眾很難產生認同感，就是被吸納進去的政治精英和經濟精英也不見得就有強烈的認同感。君不見，某些早已通過各種途徑攫取了大量社會財富的政治精英和經濟精英，已經在想方設法弄一本外國護照揣在兜裏，隨時準備逃離險境？在他們的眼中，中國似乎是一艘隨時可能沉沒的巨輪，他們中的一部分人已未雨綢繆，將資產向國外轉移。儘管資本外逃是一種地下經濟活動，我們無法準確統計其數目，但據一些民間金融機構估計，1997-99年累計資本外逃近一千億美元；而據官方機構的估計也高達530億美元。即便是依據官方正式認可的後一個資料，兩年間中國的資本外逃從老百姓的身上挖走了1998年整個國民生產總值的5.5%，挖走了

1998年北京國民生產總值的兩倍，挖走了1998年整個河北省的國民生產總值，挖走了1998年東三省國民生產總值的一半多！2000年中國資本外逃總額已達480億美元，超過了當年外商對華投資的407億美元，超出比例高達17.9%！面對無數失學的兒童、上千萬下崗的職工、三千萬尚無力吃飽穿暖的農民兄弟，我們的資本外逃的規模和力度卻正呈現出加速發展的趨勢，你能說這些政治精英和經濟精英們對國家和民族有認同感嗎？

也許，正是因為只有政治精英和經濟精英才最為清楚，他們手中的財富是如何在一種極不公正的環境中，以種種不公正的手段積聚起來的；也只有他們才最為清楚，這種不公正的社會資源分配方式會帶來甚麼樣的可怕後果。這正應了吳增定所說的，經濟的持續增長絕對不可能自發地導致政治的穩定，相反卻孕育着國家與社會分離以及政治離心化的極端危險。更何況，任何經濟都不可能永遠超常增長，一旦出現經濟增長速度放慢甚至停滯和倒退（經濟危機），這根最後的救命稻草可能也保不住，後果將不堪設想。那時許多原先被高速增長掩蓋着的矛盾就會爆發出來，會像卞悟所告誡的那樣，形成我們在印尼「蘇哈托繁榮」之後看到的「危機激發的遲來之民主」。我們不能不看到穩定背後潛藏的危機。事實上，正如蕭功秦所指出的，與低度政治參與相伴而行的是結構性腐敗和高度的兩極分化，這樣一種結果在今日的中國已十分明顯。如果我們無視這一事實，仍像康先生那樣，天真地以為在權威主義體制下，在一個除了政府之外再沒有其他「有用的」政治設置的社會中，行政吸納政治或政治行政化也許是唯一可

經濟的持續增長絕對不可能自發地導致政治的穩定，相反卻孕育着國家與社會分離以及政治離心化的極端危險。更何況，任何經濟都不可能永遠超常增長，一旦出現經濟增長速度放慢甚至停滯和倒退，許多原先被掩蓋着的矛盾就會爆發出來，後果將不堪設想。

在黨政不分的中國，黨權控制着立法、行政和司法權，超越於法律之上，於是立法不可能按照正當程序產生、司法不獨立、政府資訊不公開、行政行為飛揚跋扈、大眾輿論被官方壟斷。「行政吸納政治」對今日的中國仍有啟發意義，但要是拿它做救命稻草，最後恐怕只有等着淹死的份。

行的政治整合機制，仍將「非精英」的大眾排除在政治之外，任腐敗和嚴重的社會不公正一日重似一日地發展下去，我看這潛藏着危機的政治穩定是不可能持久的。

幅員遼闊的中國不是彈丸之地的香港，香港基本是一個工商社會，中國則不僅地區差異大、民族關係複雜，而且地緣政治和國際政治環境也十分險惡。連康先生自己都承認，改革以來，我們的社會結構發生了「天翻地覆」的變化，這種「天翻地覆」的社會結構變化對政治和社會穩定構成嚴峻挑戰。一方面，統治者必須學習與新興的社會精英和平共處，解決全新的政治整合問題；另一方面，統治者又必須面對失落者的不滿與反抗。作為「城市社會」的香港，可以通過將經濟精英吸納到決策層而成功地建立一個以精英共識為骨幹的政治體 (elite-consensual polity) (金耀基語)，但中國大陸能通過「行政吸納政治」在全體，哪怕是大部分社會成員中達成共識嗎？香港是法治社會，康先生也清楚地知道，香港有法治、廉潔並高效率的文官系統、高度的社會自由（言論、出版、新聞、結社、遊行示威、建黨等自由）、高水準的社會福利（全民公費醫療、面向低收入階層的政府住房計劃和各種援助方案），這些正是香港可以通過「行政吸納政治」來建立共識的前提。而後極權時代的中國大陸顯然離法治社會還有很長一段距離。季衛東曾尖銳地指出：中共的「依法治國」實際包含了兩個前提條件：一是黨的領導地位是先驗的，在憲法、法律制訂之前就已經確立；二是所謂的黨在「憲法和法律範圍內活動」是為了「從制度上和法律上保證黨的基本路線和基本方針的貫徹

實施，保證黨始終發揮總攬全局、協調各方的領導核心作用」，黨是享有「治外法權」的。在黨政不分的中國，黨權同時控制着立法權、行政權和司法權，超越於法律之上，於是立法不可能按照正當程序產生、司法不具獨立品格、政府資訊不公開、行政行為飛揚跋扈、大眾輿論被官方壟斷。

僅此數端，我們就不能簡單地將香港經驗搬到中國。更何況，金耀基本人對其「行政吸納政治模式」本身還是保持着高度的警覺，他清楚地意識到其理論限度，「只有在一個政治層很小，政治化很低的社會中，精英的整合才能構成政府合法性的充分條件。一旦當社會經歷了快速的都市化，特別是前述的『社會遊動』後，則政治化提高，原來屬於『非政治層』的義皇上人都將進入『政治層』，從而，『精英的整合』將漸漸無力，而必須更通過『精英與大眾的整合』(亦即政治民主化)才能獲致一安定的政治體系。」他進一步斷言：「香港今天的政治合法性問題已不能純可從『精英整合』的途徑加以適應了。」那麼，面對中國這樣一個曾經高度政治化、今天仍保持着很強的政治傳統的社會，又豈是一個「行政吸納政治」了得？

不過，「行政吸納政治」對今日的中國仍是有啟發意義的，因為「行政吸納政治」的精義在於通過拓寬溝通渠道，強化認同、達成共識、重建政治合法性，而這正是我們政治改革的題中應有之義，但要是拿它做救命稻草，最後恐怕只有等着淹死的份。

談火生 中國人民大學國際關係學院
2002級博士生

隨筆·觀察

中國結：新世紀的國家圖騰

● 張 閱

如同黃昏的蝙蝠，無數中國結在新世紀中國的上空飄蕩，在它紅色翼翅的卵翼下，官民商學兵團結一致，親密無間。這是一個好兆頭！它預示了一個世紀的太平氣象。

一件普通的民間工藝品，在一夜之間飛黃騰達，成為整個國家的象徵物，聽上去像是一個童話。正如中世紀阿拉伯傳說中所說的那樣：一天，哈里發遇見了快樂健康的窮漢，窮漢穿有一雙草鞋，哈里發認定窮漢的快樂和健康來自他的草鞋，於是用自己的靴子換了窮漢的草鞋。哈里發穿上草鞋，並下令全國軍民都如法仿效，以保國泰民安。他還將大量草鞋送給來訪的友好鄰邦，希望彼此能夠和睦相處。此後，草鞋開始成為這個國家的聖物，並被送進國家寺院裏供奉。國家從此歌舞昇平，百姓安居樂業，夫妻恩愛直至白髮千古。

追求童話式效果，正是我們這個時代的文化的一大特徵。政治強人通過某種神秘的政策修改，魔法般地使國家變了模樣。如今，一覺醒來，滿世界都是中國結以及與之相配套的、帶有今日慶典風格的唐裝，感覺上彷彿

到了一個古老的童話國度。與之相呼應的，則是哈利·波特(Harry Potter)的魔法學校剛剛開學。

一切都是那麼奇妙！

究竟是中國結被符咒化而成為國家象徵物，還是中國結就是符咒本身，將帶來某種神秘的國運變化？這至今依然令人費解。考察國家象徵符號在不同時代的變化，也許能從中找到蛛絲馬迹。

一 向日葵

向日葵是1960-70年代，也就是文革期間國家主義象徵體系中的核心象徵，近乎國家圖騰。

在傳統的中國文化體系中，向日葵並無特別之處。它不同於與人們日常物質生活密切相關的麥子、高粱之類植物果實有較高的實用價值；也不同於梅、蘭、菊、竹等觀賞類花草植物，這些是傳統知識份子文化精神的象徵，有着高度的文化象喻功能。儘管向日葵集花與果於一體，但它無論是食用功能還是觀賞功能均較弱；在



向日葵圖案組合

中國人的生活中，它是一種幾乎可以被忽略的植物。

向日葵能夠成為國家圖騰式的事物，這完全取決於其獨特的生物形態與國家意識形態之間的媾合關係。圓盤狀的花冠隨着太陽移動的軌迹而旋轉，始終朝向太陽。向日葵的這一生物性狀的意義在於，它首先暗示了太陽的存在，其存在價值指向外在的太陽，或者說，其本質由太陽這一外部事物所規定。

眾所周知，在文革期間，太陽有着特殊的政治含義，是國家最高政治領袖特有的象徵。政治領袖以「紅太陽」自居，廣大人民群眾則相當於地上萬物。紅太陽光芒普照，民眾因領承這一恩惠方得以生存。著名的革命「聖詠」《大海航行靠舵手》就唱出了這一情況。

出於對革命領袖崇拜的需要，向日葵很快就被高度符號化了，由一種用途不廣的普通作物昇華為國家圖騰符號。革命巫術使我們看見了一塊九百六十萬平方公里的葵花地，那裏盛開着各種各樣的葵花。這個民族的藝術智慧和創造精神都集中在這些千變萬化的葵花圖案上。

與此相匹配的是大量「忠」字符號。這一字符的結構及其功能與葵花圖案有着驚人的巧合。民眾的心臟外化為向日葵，永遠朝向領袖。

從使用頻率、字型變化及其功能方面看，「忠」字符號與傳統文化中的「福」、「壽」、「喜」等字符極為相似，而葵花圖案則接近於傳統文化中的蓮花、蝙蝠等文化象徵符號。由此可見文革時期的國家文化精神與傳統的民間法術文化之間的相似性。

在革命巫術的法力消失後，向日葵的神秘功能也隨即消失殆盡，復原為普通植物，為人民提供炒貨原料和食用油原料，在新世紀則進一步墮落為小資飾品。曾經作為革命對象的小資階層對向日葵之類植物的需要，與革命無關，其巫術功能也不那麼明顯。將風乾的向日葵（以及蘆葦、艾草之類）帶回室內，這更像是一個隱喻：來自野外而又被風乾了的植物，可以較為完好而持久地保存大自然的氣息。這一點暗示着這一階層人群的

各種「忠」字圖案變體





向日葵及忠字圖案與
傳統的吉祥圖案(壽)
之間的相似性

生活趣味——對大自然的親近，儘管它們只是大自然一個枯燥、乾癟的殘餘。

無論如何，向日葵的文化功能已然由國家精神的象徵符號，蛻變為民眾日常的精神消費品，這一轉變，正好暗合了整個時代的精神變化。

二 原子模型

1980年代國家主義的象徵符號是原子模型圖。原子模型顯然不是中國文化的傳統事物，它與現代科學有關，象徵着科學技術及與之相關的現代化理念。通過電子圍繞着原子核運行的軌跡圖，物質的內在結構昭然若揭。對物質本質的認知，是現代科學的最大夢想。在五四新文化運動時期，「科學」(賽因斯、賽先生)作為一種意識形態進入中國，最初只是啟蒙知識份子的文化符號，後來在中國經過了漫長的歷程，終於在1980年代充分國家主義化了，成為國家意識形態的理論支柱和價值來源。任何事物只要經科學驗證，便可獲得充分的合法性。而在特定的條件下，「反科學」可能會成為一種罪名。

文革後的1980年代，「科學」成為

國家主義的核心詞。科技知識在國家知識體系中擁有至高無上的霸權地位，被看作是通向真理的必由之路。科技理性在國家意識形態中的壓倒性地位，必然地引向科技崇拜。科學代替了傳統的儒學或毛思想，擁有了「國家宗教」的地位。當時確立的國家傳播媒體——中央電視台的徽標，就是將其英文名稱的縮寫巧妙地變形為一原子模型的圖案。科技進步的現代化理想，向公眾提出了強國富民的承諾。我們可以在1980年代的科普圖書和科幻文藝作品中，看到被誇張了的科技進步所帶來的未來世界景象。科技甚至被描述成一種法力無邊、近乎巫術的東西。



原子模型圖(左)，中國中央電視台徽標(右)。

由科技進步所刺激起來的烏托邦想像，甚至還有一個並不太遙遠的期限——2000年。經歷過80年代的人，應該還記得「2000年」這個詞彙所具有的神奇魅力，它幾乎就是古老的「天堂」、「黃金世界」以及「共產主義社會」的同義詞，但它又比這些名詞更實際、更具蠱惑性，因為它給人的感覺是具體的、可操作的。這個「具體

的烏托邦」的設計者並不只是給人們一個空洞的、對未來世界的承諾，而是同時提供了實踐的具體途徑和技術條件，那就是「科技進步」。而且在短時期內，公眾確實能夠迅速而又切實地感覺到科技給日常生活帶來的好處。公眾的信仰建立，往往需要可顯示的「奇迹」來支撐。

然而，對這個有限的「巫術」，人們很快就失去了興趣。公眾對科技「巫術」的好奇心也是有限的，「四化」理想的科幻小說的吸引力甚至不如懷古夢幻的武俠小說。

在知識份子那裏，原子模型圖所提示的關於現代性的想像，卻另有一番意義，即關於「人的主體性」的暗示。一如向日葵圖案，在原子模型圖中也有一個旋轉物——電子。電子圍繞着原子核旋轉，形成圓環狀圖案。但這種旋轉跟向日葵朝向外在於自身的太陽旋轉有所不同，它是事物內部結構中的自我運動，內在地揭示了宏觀世界的運動規則。原子模型的圖案是自足的、自我論證和自我完成的，暗示着事物自足的內在世界——一個小宇宙。

根據現代科技理性所揭示的物質運動規律，物質自身的自主運動被賦予了某種主體性的功能。這一點乃是1980年代知識界的主體性哲學的邏輯前提，主體性哲學則是科學理性主義的哲學形態。這種建立在科學理性前提下的主體性哲學，使得80年代中國知識份子找到了一個共同認同的精神價值體系。在意識形態意義上，主體性哲學與共產黨官方哲學之間有着尖銳衝突，80年代以來屢次的思想整肅行動均與此有關。但在認識論和邏輯學意義上，二者卻有一些根本性的一致。

以科學這一相對抽象的知識體系作為國家意識形態的核心，得到了以知識為安身立命之本的知識份子的認同，但很難成為民間和公眾的集體無意識符號。很少人會將此抽象的形式像供奉向日葵那樣布置在居室裏，它只能是在公共場合中的一個國家圖騰。

儘管科學符號在國家意識形態體系中被視為具有鎮邪功能的「法器」，但在公眾日常生活中，原子模型所代表的科技理性尚缺乏足夠法力來鎮祛非理性的邪魔蠱惑；它不斷遭到民間傳統巫術的衝擊。如果說，文革的迷信和狂熱是一種國家主義化了的精神巫術的話，那麼，在文革後期這種精神巫術的國家性被消解之後，人們所固有的宗教情緒則以民間巫術的方式得以宣泄。民間傳統的巫術迷狂，以歇斯底里間歇性發作的方式，不斷挑戰國家科技理性。大到半宗教色彩的各類氣功，小到商品傳銷，無不表現出其巫術色彩。

三 中國結

在整個1990年代，國家意識形態始終沒有找到恰如其分的象徵物，這在某種程度上也可以看作是90年代國家意識形態的混亂和無特徵狀態的表徵。直到中國結出現，這一難題才得到初步的解決。至於這樣一種繩結是如何由民間工藝演變成國家節日慶典場合的裝飾物，則尚難闡明。但有一點卻很清楚：國家意識形態所要徵用的，是中國結對「連結」的暗示及其有關「吉祥」的象徵性。與此相關的還有一些附加物：唐裝和各種中式服飾，以及大紅燈籠等。這些相關事物系列



中國結

共同構成了新的國家主義象徵體系中的重要部分。

用一根紅色繩子編結而成的環狀繩結圖案，多為菱形，有形狀多樣的變體。這個來自民間傳統的結繩工藝，有可能是中國古代民間文化中的卍字符號的變體，象徵着福祉、吉祥和如意。繩子可以用來記事，也可以用來縛人，而它盤結起來，卻變成了迷人的結，讓人們遺忘了它本有的其他功能。

中國結的另一意義在於，國家意識形態認同了民間對吉祥、喜慶的世俗要求。文革期間，這種民間習俗可能因為其與封建文化之間的聯繫而被禁止；在80年代，則可能因為其與現代科學精神無關而不被提倡。現在，國家意識形態體系不僅認可了這一民間習俗，而且進一步徵用它為國家節日慶典場合的吉祥物。

中國結的迷宮式結構和糾結、變化、令人迷惑的風格，在一定程度上顯示了東方古老文化的神秘主義特徵，其喜慶吉祥的象徵意義，則包含着民間文化中的巫術理念。國家意識形態對古老的民間巫術的挪用，也可看作人們有關「國運」方面的焦慮。

找到中國結來作為國家主義文化的象徵物，這一迹象表明，國家意識形態終於逐步放棄了帶有強制性的、刻意製造出來的文化理念（如向日葵

所象徵的宗教理念），也部分地放棄了抽象的、堅硬的、非人性化的科技文化理念，轉而開始向世俗的民間傳統文化尋找其合法性的基礎。國家意識形態正在更新，古老的民間傳統文化正在國家主義化。這也可以看作是國家意識形態徵用民間文化和傳統文化的努力已經獲得了成功。民間與官方終於在「民族—國家」語境中達成和解，這兩種壁壘分明的意識形態終於找到了互相認同的可靠中介物，從此開始歡渡它們企盼已久的蜜月。

不過，這種國家意識形態的合法性基礎僅僅是象徵性的，它停留在精神安慰和心理暗示的水平上，滿足國民的節慶心理（對喜慶和吉祥的心理需求）。它只是一種吉祥物，一種節日飾品，可以用來裝點一下日常生活的貧困和灰色，實際上與公民社會的公共制度和日常生活無關。

值得關注的是，以文化上的民族主義來整合業已崩潰的國家理性，顯然刺激了中國人根深柢固的大國夢想和文化帝國主義心理。並且，這一夢想不僅是屬於中國大陸的，它同時也能夠得到整個華人世界的普遍認同。在此之前，「東亞儒家文化圈」國家和地區的經濟騰飛和文化復興為這一夢想提供了強有力的刺激源。在資本與

春節期間，民眾踴躍購買中國結。



權力的雙重誘惑下，「新儒家」的文化夢想正在變成新國家主義的政治實踐。

毫無疑問，中國結所代表的「民族—國家」理性，顯然比向日葵所代表的政治理性和原子模型所代表的科技理性，具有更為深厚的民族文化淵源和更為廣泛的認同基礎。民族主義為國家意識形態打下新的強心針，新國家主義意識形態藉此謀求自身合法性的依據。

四 國家主義美學符號

三種不同種屬的象徵物，分別象徵着國家主義意識形態的三個不同階段：國家主義的神話階段、國家主義的巫術階段、國家主義的節慶階段。由狂熱的神話祭祀儀式，到講究實際功效的、帶有巫術色彩的技術崇拜，到討吉利、誇張喜慶的節日慶典狂歡，或者說，由神秘悲劇，到理性正劇，到荒誕喜劇，國家主義意識形態魔術般地完成了它的「三級跳」。

至此，問題並沒有結束。我更感興趣的是：上述三種文化符號在形態和傳播過程中的相關性。這些文化符號在美學生產上的特徵和含義，比它們所指涉的象徵意義更為重要。這些不同時代和不同意義的象徵物，在美學形態和傳播方式上，表現出令人驚訝的相似性。

帝國意識形態高度成熟，而其美學形態則嚴重衰老、僵化。由此可見，國家主義在美學上的惰性更大。國家主義意識形態可以改變其精神內容及其相應的象徵物，但很難改變其美學形態。一種呆板的、千篇一律的美學結構和工藝，根深柢固地盤踞在國家的無意識結構中，構成了國家主

義的文化和美學「本能」，支配着國家主義的想像。這一點，顯示出了國家主義在美學上的低能，進而也是文化想像力的貧乏和美學造型能力的萎縮。美學無能是國家主義的精神疾病最典型的症狀。

這一美學症狀，使國家主義意識形態變得有點滑稽。重複，是喜劇性的基本要素之一。從幾種象徵物的形狀構成可以看出，國家美學造型工藝就像是患上了「強迫症」，不斷重複着單一、刻板的行為，彷彿馬戲團的小丑，不斷表演單一的動作引人發笑。然而，無論表演甚麼故事，劇情也可以改變，但其紅鼻子和花格外衣卻一如既往。憑着這一鮮明的性格和身份標誌，人們得以輕易識別出其小丑身份。同樣，儘管文化象徵物歷經三變，其大同小異的美學形態卻暴露出國家主義文化精神的真實面目。

更為有力的佐證是，國家電視台批量生產的、表現宮廷生活和帝王形象的歷史劇。帝王一改其流氓兼屠夫的嘴臉，扮演起正劇英雄或喜劇小丑來。而這些作品恰好迎合了官方與民眾共同的美學嗜好。

節慶盛典的喜慶氛圍，裝點着新世紀的文化，民族文化精神以一種喜劇的方式得以還魂。民族文化復興看上去更像是一幕過份誇張的滑稽戲。在此狂歡式文化語境下，中國結不可避免地成了文化慶典儀式中一個至關重要的道具。

張 閱 1981年畢業於江西省九江醫專。1995年畢業於華東師範大學，文學博士，現任上海師範大學中文系副教授；著有文學評論集《內部的風景》。

田野研究與本土學術

——對兩部村莊政治研究著作討論的綜述與思考

• 易 辰



自《岳村政治》和《村治變遷中的權威與秩序》兩部研究二十世紀中國村莊政治的新作出版以來，書評和網評不斷，充分肯定兩書採用的田野研究方法及作者追求社會科學本土化的努力。兩位作者力圖通過田野研究，以獲取本來是常識卻又被日漸遮蔽了的中國經驗。

于建嵘：《岳村政治——轉型期中國鄉村政治結構的變遷》（北京：商務印書館，2001）。

《岳村政治》和《村治變遷中的權威與秩序》是近來學界和媒體較為關注的兩部研究二十世紀中國村莊政治的新作，自兩書出版以來，書評和網評不斷，近期，北京大學「北大在線」網站又組織召開了「中國農村社會狀況與研究方法——兼評《岳村政治》及《村治變遷中的權



吳毅：《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》（北京：中國社會科學出版社，2002）。

威與秩序」學術研討會，邀請北京大學、中國社會科學院、中國人民大學、《中國社會科學》、《社會學研究》、《中國改革》、《南風窗》等單位的專家學者評論兩書。在這些評論與討論中，學界對兩書所採用的田野研究方法及作者所追求的社會科學本土化的努力給予了充分肯

定。為了將由兩書所引發的討論推向深入，本文特對相關討論進行綜述，以期得到進一步的呼應。

走進田野 返回常識

近二十年來，國內研究中國農村社會與政治轉型的著述甚多，而《岳村政治》和《村治變遷中的權威與秩序》（以下分別簡稱《岳村》和《雙村》）只是兩部村史，它們分別研究了湖南省岳北地區岳村和四川省川東地區雙村的二十世紀百年歷史。兩部小小的村莊歷史之所以能夠引起學界和公眾的注意，一個十分重要的原因在於它們所採用的研究方法和文本表述方式。

誠如兩書作者于建嶸和吳毅的博士論文指導教師徐勇所說，它們是以政治社會學和政治人類學所強調的田野工作為基礎，分別「由外向內、由國家到鄉村社會，由縣到鄉，再到村」和「由內向外，由鄉土社會到國家，由村莊到鄉，再至縣」，以完整地展示二十世紀的中國政治是怎樣一步步將底層村莊結構化於國家政治體系之內，又是如何對村莊社會的權威與秩序進行更迭和重新塑造的^①。

應該說，同樣的主題並非完全無人涉及，但主要以被調查者的口述資料為重要依據來完成這項研究的，目前在國內的確比較少見。作者何以會如此勞神費力地去從事這一工作？難道僅僅就是為了展示出作為歷史之另一層面的底層社會史嗎？不能說他們沒有這方面的打算（見後文的分析），然而，他們這樣做卻又有更深的立意，那就是力圖通過田野研究，以獲取本來是常識卻又被日漸遮蔽了的中國經驗^②。

在近年來關於學術本土化的討論中，作為學術研究基礎的中國經驗究竟是甚麼，已經引起人們的討論。隨着對現代性的重新審視，人們逐漸自覺到過去幾十年來被視為當然事實的所謂歷史和經驗（指按照現代化視角和理論框架建構與書寫的那種中國歷史和經驗），原來卻已經在歐風美雨不經意的「浸淫」之下發生了某種走樣，或者說已經不自覺地按照西方的現代化框架被形塑成為某種被嵌格在人類社會發展（其實是西方社會發展）某一階段上的整齊劃一的編年史^③；結果，中國的歷史與經驗被異化為西方化的中國歷史與經驗，中國的問題也便成為西方化的中國問題，而我們的一些研究者卻又以這樣的一些「歷史」、「經驗」和「問題」為依據，去爬梳和提煉理論。於是，許多所謂的「中國研究」，實際上也就成為證明某種人類從過去走向未來的大一統普遍歷史和世界觀的一部分，並進而反向性地再回過頭來指導我們對歷史與現實的認識。

這樣做的結果，在幫助我們梳理出某種知識的秩序時，卻又不經意地造成了更多的無序和文不對題，以至於《雙村》的作者進入田野之後，發出「究竟是實踐落後於理論，還是理論與現實存在着距離，進而我們所具有的理論本身是否也可能存在問題」的疑惑與反思^④。而兩書作者為解答疑惑所採取的方式就是走進田野，在盡可能摒除西化式「有色眼鏡」的遮蔽之後，重新「發現」真正屬於我們自己的歷史、生活和問題，即如一些評論者所說，「讓農民自己說話」，「從鄉村研究鄉村」和「以農民的眼光看待農村」^⑤。於是，這裏的所謂「田野」，既可指作者所擁有的研究場域，卻

在近年來關於學術本土化的討論中，中國經驗究竟是甚麼，已經引起人們的討論，人們逐漸自覺到過去被視為當然事實的所謂歷史和經驗，原來卻已經在歐風美雨不經意的「浸淫」之下發生了某種走樣；結果，中國的歷史與經驗被異化為西方化的中國歷史與經驗，中國的問題也便成為西方化的中國問題。

吳淼認為，以實地調查為研究起點，幾乎成為主流研究路徑，但也出現了另外的問題：一是偽實證，即研究者在實證調查中不恰當地裁剪和取捨事實，調查對象以片面的面相呈現給讀者；二是研究者對描述的對象缺乏一種整體的視野和超拔於具體事實的理論關懷。

又已經不是單指農村；這裏的所謂「讓農民自己說話」、「從鄉村研究鄉村」，既可以指研究對象在作者心目中的重要地位，卻又已經不是單指農村和農民問題的研究；這裏的所謂「以農民的眼光看待農村」，既可以指作者所持有的研究視角，卻也已經不是局限於對作為歷史經歷者的農民生活和文化的理解與闡釋，而是具有更為廣泛意義的，如柯文(Paul A. Cohen)所強調的那種對中國問題的研究應該走向「從中國研究中國」的態度和立場^⑥，走向中國主位——一種在揚棄了傳統中國中心觀和西方中心主義之後的中國主位。

「這是一個重要的自覺」^⑦，這一自覺對於作者能夠真正通過「走進田野」去「返回常識」是十分重要的；結果，誠如評論者所說，兩書作者注意到^⑧：

當前中國學術界對中國現實乃至歷史的研究中，因為缺乏經驗常識，或這種經驗常識被「西方理論」的遮蔽，而成為有問題的研究。就農村研究來說，學術界的農村是理論的農村，並不是真正現實的農村。這種與現實脫離的農村及其理論對於理解更不用說是改造現實，是有些力不從心了。要真正做好農村研究以及其他關於中國的研究，就必須回到常識，回到個案，回到農村和中國經驗中來，對農村和中國當下的狀況與處境作出理解，在中國問題和農村問題的語境中建構理論。

評論者進一步討論了如何才能有效地進入田野與返回常識的問題。例如，關於實證研究，吳淼在〈從鄉村政治研究到鄉村政治學〉一文中認為，「以實地調查為研究起

點，並用第一手資料為素材來表述農村政治現實幾乎成為主流研究路徑，泛道德和學院式的研究方法之市場日趨萎縮」。但是，也出現了另外的問題^⑨：

一是偽實證，即研究者以習得的成套理論和強烈的價值偏好為眼鏡，在實證調查中不恰當地裁剪和取捨事實，不僅使實證材料成了先入為主的理論之奴婢，還使調查對象以片面的面相呈現給讀者；二是實證主義(當然不是哲學意義上的)，即研究者對描述的對象缺乏一種整體的視野和超拔於具體事實的理論關懷，不能以理性的思維對材料進行學術整理和表述。

就此，他肯定《岳村》所做的探索，認為作者在調查中既摒棄了先入為主、以個人價值偏好取代客觀事實的做法，又沒有被經驗事實和感性材料所迷惑，而是以嚴密的理論工具對田野調查資料進行知識性思維和學術加工，努力實現田野調查與理論研究的對接。

另一論者在談及《雙村》作者在為自己所設定的「理解者」立場時，也充分肯定「理解」是躲避「城市知識份子／普通農民、城市／農村、大理論／小敘事、西方／東方、中心／邊緣」這些「前者的強勢及其對後者的遮蔽的一個可行的理路」，指出作者堅持「鄉村主位、農民主位」，「讓鄉村社會自身的歷史和話語從陳迹中顯現出來，從而既挑戰了既有的、自上而下的解釋邏輯的合法性和自洽性，又和緩了『理解者』與『被理解者』之間的生活經驗和認識邏輯的緊張」^⑩，從而給我們重新爬梳中國的學術研究提供了有益的借鑒。

小歷史和大歷史

評論者認為，兩書分別通過岳村和雙村這樣兩個代表二十世紀中國鄉村衝突型和常態型村莊類型的微觀而具象的村莊社區小歷史的敘述和分析，深化了人們對中國從傳統到現代的社會大轉型中鄉村社會自身變遷歷程和軌迹的認識，在較為成功地實踐其通過田野研究返回中國經驗常識這一學術關懷的同時，也豐富與活化了二十世紀中國鄉村政治的圖像，改變了我們對一些所謂當然「歷史事實」的認識，進而有助於重建此一時期的大歷史。

對既有歷史和理論的反思與重建，並不是僅僅有一個本土化的理念與立場就得以解決的，它同時需要與之相適應的技術。對此，海外中國農村研究專家黃宗智在討論如何克服有關中國研究中所存在着的規範認識危機時就說過^①：

從方法的角度看，微觀的社會研究特別有助於擺脫既有的規範信念，如果研究只是局限於宏觀或量的分析，很難免套用既有理論和信念。然而，緊密的微觀層面的信息，尤其是從人類學方法研究得來的第一手資料和感性認識，使我們有可能得出不同於既有規範認識的想法，使我們有可能把平日的認識方法——從既有概念到實證——顛倒過來，認識到悖論的事實。……基於同樣的原因，地方史研究也是有用的方法。在對一種因素或一組因素的宏觀研究中，我們很難對不同因素間的假定聯繫提出本質性的疑問，而地方史研究通常檢閱了一個特定地區的「全部歷史」，從而有可能對不

同因素間的關係提出新鮮的問題，避免把某一歷史過程中發生的一些聯繫套用到另一歷史過程中去。

兩書作者對此有清醒認識，吳毅在「北大在線」組織的研討會上就說：

要通過村莊的田野研究實現理解大歷史的關懷，必須梳理出擺在我們面前的三種「歷史」的嚴格區別，即(1)史家筆下的大歷史與社區微觀歷史的關係是甚麼？(2)作為一種意識形態的歷史神話是如何被形構成被研究對象自身的社會記憶的？即國家政治文化是如何進入農民身體的？(3)如果有可能剝離意識形態對社區記憶的影響，有無可能還原或者盡可能去重構作為歷史經歷者所經歷的小歷史？因為這才是田野研究真正的價值所在。

而他在一篇回憶雙村調查的田野札記中也說^②：

我想要盡可能忠實地記錄下雙村人在跌宕起伏的二十世紀百年政治變遷中留下的足跡，再現他們被歷史前行的巨輪所碾壓出來的生命印迹，我知道這些不起眼的印迹無法進入由史家建構的宏觀歷史的大視野，它們只會作為經歷者的記憶而暫存，然後隨着他們的離去而消逝，然而我卻想要穿透歷史大話語的迷霧，盡力去展現底層蒼生在這場社會大變局中那即使是如螻蛄般的精彩和悲淒，這些底層的精彩與悲淒與偉人們所書寫的歷史相比十分渺小，卻是真正屬於雙村人自己的政治歷史。

也許正是得益於這種對村莊社區小歷史的梳理和分析，兩書才有可能較為成功地實現對大歷史話語

吳毅說：必須梳理三種「歷史」的嚴格區別，即(1)史家筆下的大歷史與社區微觀歷史的關係是甚麼？(2)作為一種意識形態的歷史神話，即國家政治文化是如何進入農民身體的？(3)有無可能還原或者盡可能去重構作為歷史經歷者所經歷的小歷史？

《岳村》運用「城市與鄉村的二元政治結構理論」的分析，論證了農村政治經濟結構變遷背後的經濟和文化根源。作者認為隨着國家對鄉村經濟依賴性的減弱和市場經濟的發展，國家行政權力將逐漸退出鄉村政治領域。

的挑戰。周泉指出，《岳村》從國家與社會的互動切入，通過對湖南省一個典型的衝突型村莊濃墨重彩地描寫，論證了農村政治經濟結構變遷背後的經濟和文化根源^⑧。張行健認為，《岳村》深入探討了我國近一百年來的農村政治結構，描述和分析了歷史和現實的農民反抗情景、形式和原因^⑨。張曉山認為，《岳村》運用「城市與鄉村的二元政治結構理論」的分析，得出隨着國家對鄉村經濟依賴性的減弱和市場經濟的發展，國家行政權力將逐漸退出鄉村政治領域的結論，是一個具有重大理論和實踐意義的命題，在當前「三農」問題日益突出，農村開展稅費改革，並輔之以精簡鄉鎮機構，適當撤併鄉鎮等措施之時，深入探討這一問題就更為重要^⑩。

榮敬本則認為，《雙村》通過對影響二十世紀中國村落社會變遷與轉型的基本變量現代性、國家和地方性知識這三者之間複雜博弈關係的清理和展示，對新時期重構國家和地方性之間的競賽制度和秩序的啟發，是該書特別有價值的地方。榮敬本還認為該書對土地承包制度的討論也十分有意義。他說：作者認為土地承包制這種土地分配方式帶有村社制的特點，具有明顯的過渡性質，「這是否可以對馬克思主義關於村社制度的長期爭論作出新的貢獻，這是我們予以希望的」^⑪。張鳴認為，《雙村》通過對微觀村莊社區歷史的深入挖掘，對「後革命」時期村莊政治的形成和延續，尤其是對土改、中國國家與農民的關係、農民的公私意識與集體化的動力、當代農民的歷史意識積澱及新時期國家對鄉村改造的成效與局限等一系列「現時農村社會共性的問題」，都

提出了相當深而且透的見解^⑫。蕭斌認為，閱讀《雙村》使我們得以知道，「眼下正在展開的鄉村政治的現實片斷，實際上並非一段無根無由的『新歷史』，而是既往一百多年村莊治理變遷史的延續，它所面臨的問題，它所形成的話語，也是歷史上類似問題與話語的再造」^⑬。劉義強認為，「走進農民的日常生活，聽懂農民的生活邏輯，理解一個微型村落百年變遷的權威與秩序形貌，是不是可以讓我們有更多的底氣應對強勢話語權力，為中國鄉土經驗和可能的話語構建探索一個可以安放的空間？」而正是在《雙村》作者所設定的「理解者」的眼中，「一些宏大話語，諸如『國家政權建設』、『國家與社會』，還有我們僵硬的二十世紀現代化的歷史陳述，都不小心露出了尾巴」。因此，「作者對於雙村百年變遷的體驗和感悟，其結果絕非尋找一個真實的村莊故事，而是尋找村莊內外知識的相遇」^⑭。

的確，正是在以小歷史，即以作為經歷者的歷史去反思已經成為一種意識形態的宏大歷史這一點上，評論者都認為兩書做出了極有價值的探索。這種探索不僅有助於理解二十世紀中國鄉村歷史本身的多面性和複雜性，似乎也是當前一條值得大力提倡的學術路徑，尤其是當整個中國的社會理論被宏大話語霸佔着的時候，作為一種社會科學的文本表述方式，個案調查這樣的小敘事具有極其重要的作用。

重建中國的經驗與理論

對兩書的評論還涉及到應該如何重塑中國社會科學研究的問題。

在「北大在線」組織的研討會上，北京大學謝慶奎認為，要想形成對中國切實有用的學術，就必須從中國實際出發，而不是從西方理論出發，通過對中國社會的實地研究來提升中國的學術水平。就此而言，田野調查方法的啟示意義並非只限於農村研究。例如，要想形成對中國有用的社會與政治理論，應該提倡學者有必要走進相關研究的實際社會場域，在實踐中思考甚麼是真正的學術問題，只有首先解決這個問題，所謂解釋中國社會的理論才能呼之欲出。

北京大學徐湘林反思了當下一些學者言必稱西方，僅止於以解釋西學為滿足和以研究西學成名為榮的做法。他認為，這種現象對於學者個人而言無可厚非，但若成為一種佔據學術界的主流現象，則對中國現代化的實踐和學術思想的發展不利。他以國內政治學研究為例，指出中國政治學的理論來源有兩個：一個是科學社會主義理論，它在方法論價值方面的批判力與讚頌力同樣強大，但有時候也會面臨解釋困惑，處理不好的話，也可能存在教條化傾向；另一個是當代的西方理論，這些理論是西方社會幾百年政治經驗的總結，並不是可以不加置疑就運用於中國的。西方學者早已意識到他們的理論並不具有普適性，因此他們重視對地方性知識和異文化的研究，以增進學術的反思性。但國內研究者在運用這些理論時卻缺乏反思的警醒與自覺。因此，他認為從紮實的田野工作出發認識本土社會與反思理論十分必要。

諸多評論也涉及到兩書所存在的不足以及田野研究應該如何進一步深化。北大研討會上，中國社科院樊平認為，《岳村》在如何解決大事件、大理論與村莊自身歷史與經驗的

關係方面，尚是需要進一步探討的問題。也就是說，個案研究的首要功能是反映與揭示鮮活的生活，在生活中提升與抽離出理論，而非用現存的理論框架去搜索與裁減材料，如果對此沒有自覺，勢必影響到個案本身的價值。而《雙村》在關注社區變遷與宏觀社會—歷史的交融時如何凸顯焦點性事件，如何進一步處理好個案表達與一般性理論之間的關係，也是需要進一步探討的。

中國人民大學張鳴認為，在歷史史料和文獻的引用與證明上，《岳村》似還有需要斟酌之處；否則，難以保證研究的真實性。而《雙村》在將社區人民的真實生活歷程與心態剝離出意識形態化的大歷史，重建作為事件經歷者的小歷史方面，也存在着可以進一步挖掘的地方。針對歷時性縱深研究的長處與局限，中國社科院折曉葉認為，從縱向方面追尋歷史發展的線索，可以較好地再現傳統在現代化變遷過程中的延續，但也容易忽略對橫斷面的研究。因此，在運用縱向歷時研究方法的同時，也應該注意對橫斷面的研究，注意歷史傳統在橫斷面的社會場景中的展現，研究它們在一定場景中是如何被激活的，人們又是如何對傳統因素進行利用和再生產的。現代化過程是一個現代性與傳統相互交融的過程，農民的生活和觀念不是在一天之內發生改變的，個案研究就是要盡力去展現這一複雜的過程。

《社會學研究》編輯部張宛麗也提醒學界，中國社會科學的本土化是一個長期的過程，如果切入的研究目標和手段太明確，本土化目標與所使用的工具之間可能會產生某種張力，因此，學者進入研究時必須彌合目的與工具之間的緊張，處理

兩書也存在若干不足。《岳村》在如何解決大事件、大理論與村莊自身歷史與經驗的關係方面，在歷史史料和文獻的引用與證明上，似還有需要斟酌之處；而《雙村》在將社區人民的真實生活歷程與心態剝離出意識形態化的大歷史，重建作為事件經歷者的小歷史方面，也存在着可以進一步挖掘的地方。

即使是有強烈的回到常識意識、站在農民和農村主位來閱讀村莊社會的學者，也常常會在離開村莊經驗時，不自覺地再度陷入大話語的陷阱。畢竟歷史不可能完全割斷，西方的大理論也不可能完全拋棄，由此足見學術本土化的努力是一個長期和艱辛的過程。

好本土化努力與所採用工具之間的關係。而針對目前田野研究中所存在着的研究者自身的社會關懷與學術關懷的緊張，北京大學張靜指出，研究者要自覺兩者的關係，要注意到兩種關懷所持立場與使用話語的不同；但是，無論是一個做政策研究的學者，還是一個以學術關懷為己任的學者，都要注意傾聽對方的聲音，理解和尊重對方的立場，並從對方的看法中獲取對自己有益的影響，只有這樣才能夠做到相互推進，否則可能是找不到自己的立場和方向^⑩。

一些評論文章還強調了大話語在學術研究中所具有的強勢滲透與慣性以及兩書作者在這方面所遭遇的困惑與兩難。他們指出，即使是有強烈的回到常識意識、站在農民和農村主位來閱讀村莊社會的學者，也常常會在離開村莊經驗時，不自覺地再度陷入大話語的陷阱。這些困惑不僅是兩書作者的，可能也是我們這一代學者都會遭遇的，畢竟歷史不可能完全割斷，西方的大理論也不可能完全拋棄，由此足見學術本土化的努力是一個長期和艱辛的過程^⑪。

註釋

① 徐勇：〈鄉村社會變遷與權威、秩序的建構——對兩部鄉村政治研究著作的評價和思考〉，《中國農村觀察》，2002年4期。

②⑦⑧ 賀雪峰：〈理論要返回常識〉，《中國改革報》，2002年6月17日。

③ 楊震林：〈現代化的反思：來自村落社會的求證——評吳毅著《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》〉，《天津社會科學》，2002年6期。

④ 吳毅：《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》

（北京：中國社會科學出版社，2002），頁377。

⑤ 周泉：〈讓農民自己說話〉，《南方周末》，2002年4月25日；項繼權：〈從鄉村研究鄉村——評《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》〉，《開放時代》，2002年4期；黃輝祥：〈以農民的眼光看待農民——讀吳毅著《村治變遷中的權威與秩序》〉，《社會科學報》，2002年8月8日。

⑥ 參見柯文（Paul A. Cohen）著，林同奇譯：《在中國發現歷史——中國中心觀在美國的興起》（北京：中華書局，1989）。

⑨ 吳淼：〈從鄉村政治研究到鄉村政治學〉，《中國圖書商報》，2002年5月30日。

⑩⑪ 劉義強：〈「理解者」眼中的鄉村故事與鄉土經驗〉，北京大學《中國學術城》網站，2002年6月。

⑫ 黃宗智：〈中國研究的規範認識危機〉，載氏著：《長江三角洲小農家庭與鄉村發展》（北京：中華書局，2000），附錄部分。

⑬ 吳毅：〈記述村莊的政治〉，未刊稿。

⑭ 註⑤周泉。

⑮ 張行健：〈為生民立命——《岳村政治》讀後〉，《工人日報》，2002年6月7日。

⑯ 張曉山：〈鄉鎮體制改革之路〉，《中華讀書報》，2002年6月5日。

⑰ 榮敬本：〈現代性、國家和地方性三者的博弈關係——評吳毅著《村治變遷中的權威與秩序——20世紀川東雙村的表達》〉，《中華讀書報》，2002年7月3日。

⑱ 張鳴：〈「後革命」之後的困境〉，《書城》，2002年7期。

⑲ 蕭斌：〈對「三農」問題的歷史解讀〉，《社會主義研究》，2003年1期。

⑳ 以上凡註明作者單位的評論均為在「北大在線」研討會上的發言。

㉑ 參見前引項繼權、賀雪峰、劉義強諸文。另外，受本文主題所限，尚有一些評論文章和研討會發言的內容沒有述及，特此說明。

傳統與轉變

——讀《中國城市消費革命》

● 鄭紅娥



Deborah S. Davis, ed., *The Consumer Revolution in Urban China* (Berkeley: University of California Press, 2000).

自從1978年改革開放以來，隨着社會主義市場經濟的發展，在中國發生了一場遍及各個領域的消費

革命。不少中外學者對這次消費革命作了精闢的論述，其中對當今中國經濟消費領域作了全新的、系統的、紀實的研究，填補了該領域研究不足的，當數《中國城市消費革命》(*The Consumer Revolution in Urban China*)一書的出版^①。該書的主要內容來自1997年在耶魯大學召開的「中國消費文化」理論研討會。會上除有像戴慧思(Deborah S. Davis)、趙文詞(Richard Madsen)等著名的中國研究專家外，還有其他來自不同院校和系別的中國研究學者參加。本書由十四篇學術論文組成，大部分論文建立在對中國各大城市如上海、西安、南京、北京、深圳等地的生活方式進行人類學、人種志考察及社會學調查的基礎上，論證嚴謹，說理透徹。儘管各位作者的研究視角、理論側重點不同，但有一點是相同的，即在方法論上大多採取了個人主義的研究方法，通過論述消費者個體的變革(主體性的重新界定，消費者行為

《中國城市消費革命》對當今中國經濟消費領域作了全新的、系統的、紀實的研究。本書的重大意義是看到了消費的變革不僅是消費物品質和量的變化，而且是消費者的價值觀念、生活取向的變革，更是社會結構、社會關係的變化。

* 本文得到了周曉虹教授、成伯清副教授的悉心指導，在此向他們表示衷心感謝。

改革前的中國，國家幾乎控制着全部社會資源，個人生存和發展的各種條件無不由國家掌握，並根據每個人的政治表現由國家賦予。居民過着一種「大眾消費」模式的生活，這種坐享其成、不願擴大再生產的消費觀念，至今還是束縛經濟發展的思想障礙。

方式的變化)以及消費者互動方式的變化，來說明國家與社會之間的新型關係，揭示消費變革現象背後深層的社會文化根源。本書的重大意義是看到了消費的變革不僅是消費物品質和量的變化，而且是消費者的價值觀念、生活取向的變革，更是社會結構、社會關係的變化。

一

在毛澤東時代，儘管人們翻身做主人，獲得了前所未有的解放和自由，但是由於社會主義建設是一項全新的事業，沒有有效經驗以供參考，「只能摸着石頭過河」。由於毛澤東意志主導全中國以及意識形態僵化，導致改革前的中國是一個中央高度集權下的「重集體本位，疏個人本位」的倫理型社會。這種倫理型社會是一個整體性、同質性社會，也有學者稱之為「總體性社會」。在這種社會中，國家幾乎控制着全部社會資源，個人生存和發展的各種條件，如基本生活品、身份的合法性、就業、教育、社會地位和權利等，無不由國家掌握，並根據每個人的政治表現由國家賦予，任何個人或團體的任何自覺或不自覺控制社會資源的意圖、嘗試，都被視為對國家權威的挑戰，從而遭到批判和鬥爭^②。

正如《中國城市消費革命》一書所講到的，在這種高度集權和計劃經濟的體制下，國家對各種生產進行控制並且通過再分配體制分配社會財富，許多商品退出了流通領域。在整個社會的消費結構中，公共消費佔主導地位，居民個人的消

費則被忽視，甚至被壓抑。計劃分配和低水平的私人消費導致了消費和收入的平均主義，居民過着一種「大眾消費」模式的生活，如穿着同一種衣服，吃着同一種食物，享有同樣的休閒活動。盧漢龍認為這種大眾化的消費模式在思想意識形態上也是明顯的。「在計劃經濟體制下，個人不允許擁有生產性的物質，對消費商品的擁有成為個人財富的主要形式。」^③這種坐享其成、不願擴大再生產的消費觀念，至今還是禁錮中國人頭腦、束縛經濟發展的思想障礙。

1978年的改革開放政策開始打破國家和各級行政權力對資源的控制權，通過引入市場經濟，使市場成為配置資源、分配利潤的主要手段。儘管從全國整體來看，國家仍是社會資源的主要控制者，各級行政權力在個人生存與發展方面佔有舉足輕重的地位，事實上，社會已成為控制資源的有力的、潛在的力量，它可以發展獨立於國家的物質生產和社會交往活動，提供影響個人生存與發展的領域與機會。因此經過十幾年的改革，這個整體性、同質性的社會已經受到巨大衝擊，開始發生深刻的變化。居民收入的變化十分迅速，除通貨膨脹外，從1978年到1990年，人均收入成倍增長，從1990年到1994年增長了30%，城市居民的儲蓄從1978年的1.85億，到1990年增長到62.5億，1994年增長到192億。而消費品如洗衣機和電冰箱，以前為少數有着特殊關係的人所擁有，現在成為日常用品；一系列以前靠外國進口的產品現在成為中國各大城市經銷的普遍用品……^④。正如戴慧思在引

言中所論述的，「在不到十年的時間裏，成千上萬的人們獲得了新的傳播方式，新的社會話語詞彙和通過新建的商業零售店獲得了新的閒暇方式，因此可以毫不誇張地說這真是一場消費的革命」^⑤。

本書各章分別從住房、兒童消費、服裝、食物市場、麥當勞、迪斯科舞廳、情感熱線等各個方面，考察了中國人生活方式和消費觀念的變化。如維克(Ann Veeck)在〈市場的振興〉(“The Revitalization of the Marketplace: Food Markets of Nanjing”)中認為，食物一直以來是分析身份、角色關係和社會儀式的主要手段，他通過對南京食物市場的調查發現，南京居民在購物上投入大量時間和金錢，是為了滿足全家人的營養以及維繫家庭親密關係，而這種購物準則是不會改變的。弗雷澤(David Fraser)的〈對綠洲的投資〉(“Inventing Oasis: Luxury Housing Advertisements and Reconfiguring Domestic Space in Shanghai”)一文指出，關注家庭生活是上海社會發生轉變的一個指標，而購買私人住房則是創造美好家庭生活方式的第一步。通過對上海不動產廣告的分析，作者認為購房不僅僅是出於經濟上的考慮，而是為了擁有更幽靜、溫馨的家庭環境和具有更多的私人空間和「排外」感。同樣，吉勒特(Marris Gillette)在〈婚紗——西安回族的新娘〉(“What's in a Dress? Brides in the Hui Quarter of Xi'an”)一文中對婚紗消費進行了研究，考察不同的人賦予婚紗的不同意義，發現花在服裝上的消費，愈來愈成為人們重新定義自身、表達對現代性認同以及創造個

人想像的一環。除此以外，歐文(Kathleen Erwin)在〈電話的溝通與心靈的交流：家庭價值、性和上海諮詢熱線的政治〉(“Heart-to-Heart, Phone-to-Phone: Family Values, Sexuality, and the Politics of Shanghai's Advice Hotlines”)一文中，分析了聽眾致電廣播節目和諮詢熱線中所使用的社會話語，發現社會話語在相當大程度上得到了解放。人們能就從前被視為「忌諱」的話題如愛、性、家庭進行討論，從而「說明人們獲得了在過去通過控制或懲罰的舊式作法不能得到的最大的個人自由和社會空間」^⑥。

趙文詞在後記中高度評價了這場消費革命，認為這是繼1949年政治解放以來的第二次解放，並且具體分析了消費革命給個人帶來的四種自由：首先，消費革命給人們帶來了免除饑荒和政治混亂的消極自由；其次，人們享有了消費選擇的積極自由；再次，人們享有了表達的自由；最後，這種自由還表現在人們享有私人生活的權利上。趙文詞既看到了消費革命最終是「人的革命」，又看到了這場消費革命所具有的劃時代意義。消費已不再僅僅作為生產的「附庸」，而是日益獨立開來，發揮着啟動經濟、穩定社會等愈來愈重要的作用。它已不再停留於滿足人的自然需求上，而是日漸發揮着張揚個性、完善自我的作用，成為「人性」不可缺少的一部分。

由此可見，消費革命不僅帶來了經濟的增長、社會生活水平的提高，更帶來了在新的歷史形式下，人們尋求富足生活的新自由。它真正把現代化的「要義」放在人的需求

現今的消費革命是繼1949年政治解放以來的第二次解放，具有劃時代的意義。消費已不再僅僅作為生產的「附庸」，而是日益獨立開來，發揮着啟動經濟、穩定社會等愈來愈重要的作用。它日漸發揮着張揚個性、完善自我的作用，成為「人性」不可缺少的一部分。

和發展上，從而宣告了中國現代化的順利起航，標誌着中國正進入一個「新的世紀」。

二

《中國城市消費革命》一書對中國城市消費變革的論述是在國家—社會的研究框架中進行的。依循哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的「國家—公共領域—市民社會」三層結構論，本書在質疑中國消費革命能否滋生和培育「公共領域」的同時，也論述中國消費革命在變化了的國家和社會關係中的「特有」表現。

儘管對哈貝馬斯的「公共領域」的理解存在分歧，但大多數撰稿人認為不能在市場經濟和市民社會之間建立簡單的因果關係。雖然自1978年以來，國家從很多領域撤退，讓社會成為控制資源的有力的、潛在的力量，但這並不意味着民主國家、市民社會的出現。國家只是表面上撤退或從一些不危及其利益的領域中撤退，實際上國家採取了另外一種形式如建立一種新的權力結構來實現對社會的「監控」。

旺克 (David L. Wank) 在〈香煙以及在中國商業網絡中實行的控制〉(“Cigarettes and Domination in Chinese Business Networks: Institutional Change during the Market Transition”) 一文中談到國家和社會的關係時，對以維克托·尼 (Victor Nee) 為主要代表的三種觀點進行了反駁。他認為這三種觀點都假定在經濟的自治和社會關係的轉變中存在積極的一致性。維克托·尼認為

市場經濟會導致國家行政權力的下降，從而削弱具有毛澤東時代特徵的國家和社會的邊界，實現社會整合。旺克認為建立在市場分配基礎上的商品流通是鑲嵌在各種形式的聯繫中，即包括企業家之間的水平聯繫，官員和企業家之間商業化的「顧客主義」聯繫以及企業主和「新」勞動階級之間的「勞力規訓」的關係等。因此，經濟分配的自治和社會的整合並沒有導致行政權力的下降；相反，在企業主和官員之間建立了一種「共生」關係。旺克運用制度分析的方法認為⑦：

在中國再分配經濟體制下，以市場為基礎的消費變革的結果應該被歸為社會關係網絡的變化，而不是國家和社會關係的改變。這種同正在崛起的中產階級的消費行為相關的制度的改變可以發生在一個民主或專制主義的背景中，這有助於解釋中國是在一黨專政的專制主義背景下迅速實行市場化的。

同樣，克勞思 (Richard Kraus) 在〈南京公園中的公共紀念物和私人樂趣〉(“Public Monuments and Private Pleasures in the Parks of Nanjing: A Tango in the Ruins of the Ming Emperor's Palace”) 一文中認為，在反映個人興趣和觀點的公共領域和有助於保護和提升個人政治權利的市民社會之間不存在一致性。他不同意哈貝馬斯對公共領域的理解⑧，反而認為任何社會都存在公共領域，中國也不例外，但他得出了同旺克相反的結論：由於中國共產黨把其合法性建立在提高消費商品的成功上，通過放棄更多的

雖然自1978年以來國家從很多領域撤退，使社會成為控制資源的有力的、潛在力量，但這並不意味着民主國家、市民社會的出現。國家只是表面上撤退或從一些不危及其利益的領域中撤退，實際上國家採取了另外一種形式如建立一種新的權力結構來「監控」社會。

社會空間給個人佔用，並且通過允許中國居民無窮佔有社會資源的欲望合法化，而無意識地減少了政黨的影響力和合法性。

由於國家和市民社會這對範疇是來自於西方的文化概念，它植根於西方的歷史實踐和心智結構。當把這對範疇移植於發展中國家的實踐時，便會出現許多理解上的偏差。在西方人士看來，國家和市民社會是作為兩股討價還價的力量，似乎兩者存在着對立的關係。中國的特殊國情決定中國市民社會的培育只能是在國家領導下進行，這就出現了兩方面的情况：一方面國家必須從社會領域中退出，讓社會力量得以滋生和壯大，使社會成為一個強社會，而不是弱社會；另一方面，國家必須加強對社會的滲透力，以更好地動員人們進行市民社會的培育，使國家成為一個強國家，而不是弱國家。這似乎是一個悖論。在處理這個悖論上，存在着不少理解上的分歧。有的學者認為由於國家從社會大部分領域撤退，使得國家的能力在減弱，如克勞思。有的則認為由於國家採取了新的形式加強對社會的滲透，國家仍然是一個專制國家，如旺克。

邁可·曼(Michael Mann)的國家權力觀為解決這一悖論提供了分析的思路^②：

(邁可·曼)區分了兩個層面的國家權力，其一是國家的專制權力(despotic power)，即國家精英可以在不必與市民社會各集團進行例行化、制度化討價還價的前提下自行行動的範圍；其二是國家的基礎性權力(infrastructure power)，即國家

能力，它指的是國家事實上滲透市民社會，在其統治的領域內有效貫徹其政治決策的能力。根據這兩種權力強弱的狀況，邁可·曼對歷史上以及現實中的國家作了分類，歸納出四種理想類型：其一，兩種權力均弱型，如西歐中世紀的封建國家；其二，強專制權力弱基礎性權力型，如中華帝國、羅馬帝國等傳統帝國；其三，弱專制權力強基礎性權力型，如西方近代以來的官僚制國家；其四，兩種權力均強型，當代的集權主義國家如中國即屬此類。

由此可見，集權的政府與強政府不是等同的概念，集權的政府，即享有寬泛權力的政府，完全可能是一個在能力上比較軟弱的政府。中國完全可以一方面簡政放權，讓各部門「自行其事」為市民社會的培育創設條件；一方面加強中央政府的權力，提高中央權威對社會的控制，以此推進中國的現代化事業。歐文在一定程度上正好說明了國家對社會滲透能力的增強。但不可否認的是，政治民主化進程對迅速推進現代化的中國而言仍任重道遠。

正是在這樣一種國家和社會的分析框架下，《中國城市消費革命》一書認為這場消費革命是不徹底的。儘管市場經濟的發揮減少了官僚機構的再分配權力，工作單位的影響力開始下降；然而，在這個轉型時期，再分配的權力仍舊存在，並以決定性方式影響消費。其中最明顯的例子是企業的成員利用職務之便，把集體的資源用於私人或個人消費，即「公款消費」。除此之外，由於國家在資源分配上仍舊發揮着重要作用，而市場體制的健

集權的政府與強政府不是等同的概念。集權政府，即享有寬泛權力的政府，完全可能是一個在能力上比較軟弱的政府。中國一方面簡政放權，讓各部門「自行其事」，另一方面又加強中央權威對社會的控制。這正好說明國家對社會滲透能力的增強，政治民主化進程對中國而言仍任重道遠。

自建國以來，在中國現代化過程中存在着兩種類型的發展主義：第一種存在於改革開放以前，是一種片面、盲目地強調生產和積累，抑制消費的發展主義；第二種存在於改革開放之後，它把西方發展經驗普遍化為全球的「通用真理」，忽視了特定的、本土的文化與社群脈絡。

全，市場所需的信任關係沒有建立起來，使得私人企業通常求助於國家官僚體制中的個人關係來尋求保護和獲取稀缺資源。這就出現了如黃宗智所說的在國家、市場之外的「第三領域」的形成，並為個人和企業的「社會資本」作用的發揮提供了廣闊的社會空間。對奢侈品的消費正好起到了這種中介作用。《中國城市消費革命》一書通過對炫耀性商品如保齡球、香煙等消費的論述，說明了國家政府官員、私人企業主和國營企業管理者之間如何互動來獲取各自所需的資源的情況。通過對社會資本的論述，本書認為國家和市場的界線有時是可以逾越的，商業精英依靠從國家代理人中獲得的特殊的「優待」來發展事業。在這個過程中，國家被「殖民化」，公共資源遭到破壞。以上提出的問題的確發人深思。

三

趙文詞在後記中指出，任何自由都是相對的，有自由必有限制。中國的這場消費革命也是如此。在指出伴隨消費革命而來的限制的基礎上，他認為在消費革命中潛伏着四種威脅：第一，關於國營企業的命運問題；第二，關於城市「新貴」的問題；第三，傳統價值和工具理性的二律背反問題；第四，中國是否會像美國那樣出現反消費主義的運動。本人認為以上幾個問題都可歸為一個最根本的問題，即消費主義、發展主義和中國傳統文化的關係問題。能否解決好這個問題是中國實現現代化的關鍵所在。

對於發展主義的困境問題，國內外不少學者對之進行了批判。發展主義是一種提倡數量、忽視質量；注重經濟指標、忽略人文價值；損耗資源、破壞生態的發展觀。自建國以來，在中國現代化過程中存在着兩種類型的發展主義：第一種類型存在於改革開放以前，這是一種片面、盲目地強調生產和積累，抑制消費的發展主義；第二種類型存在於改革開放之後，由於受西方的影響，它把西方發展經驗普遍化為全球的「通用真理」，忽視了特定的、本土的文化與社群脈絡，注定是片面、畸形的。伴隨着市場經濟的啟動，這種發展主義在中國的登陸是不爭的事實，如片面強調經濟的發展，導致社會精神文明建設滑坡；一味追求功利，使得傳統社會倫理道德喪失等。

消費主義在中國的蔓延並不是和發展主義同步進行的，嚴格說來，只是到了90年代初期的繁榮以後，消費主義才作為一種價值取向和日常實踐，在中華大地上開始四處蔓延^⑩。注重生產、忽視消費的發展主義與強調消費、疏於生產的消費主義是衝突的。在中國，發展主義與消費主義的表現是相互交織、相互矛盾的。一方面一些「新富」為享受發展的成果，常常通過炫耀性消費來顯示其「出人頭地」；另一方面「自80年代中後期，就不斷有人鼓吹『高消費』，認為這是刺激經濟發展的動力之一，則為許多人縱情消費提供了崇高的理由」^⑪。激發人欲、追求功利的發展主義，鋪張浪費、炫耀身份的消費主義與講求倫理、黜奢崇儉的中國傳統文化無疑是有矛盾的。中國在現代化過

程中應該如何處理好三者的關係，從而獲取社會發展的動力之源呢？

盧漢龍〈在一個平等主義的社會中建立小康社會〉（“To Be Relatively Comfortable in an Egalitarian Society”）一文似乎為以上問題提供了答案。盧漢龍在這篇論文中分析了毛澤東時代的「共產主義」構想和後毛澤東時代的「小康社會」的規劃與傳統文化如《禮記》的淵源關係，並且論述了不同社會理念下不同的消費模式和生存態勢。他認為在毛澤東時代裏，以毛為首的領導人把傳統關於「大同」社會的理想和毛所描繪的理想共產主義社會混同起來。但是當毛澤東的共產主義社會實踐使社會各方面陷入蕭條、癱瘓狀態時，鄧小平開始了在倫理上被認為是低於「大同」社會的「小康社會」的規劃，在這個社會中，家庭的利益是至高無上的，但社會存在着不平等，政府則通過法律來管理人民。

盧漢龍認為中國是在一個有着濃郁的平等主義取向的社會中開始「小康社會」的規劃的，而「小康」的社會理念具有重要的政治經濟學意義。一方面小康社會的淵源來自於儒家經典《禮記》，很容易引起人們對傳統文化的認同，另外小康社會奉行的準則如社會不平等、社會分層的不可避免以及運用法律和規章制度對社會經濟生活進行管理等，都是與市場經濟的運行規律「暗合」的。盧漢龍的論述在一定意義上解釋了中國如何結合本民族的文化傳統而走上一條充滿希望的現代化道路，但是盧漢龍既沒有完全解釋清楚毛澤東和鄧小平各自的社會主義實踐和傳統文化的關係，而

把鄧的「小康社會」構想和《禮記》作簡單對比亦有失偏頗（畢竟兩者是不同的時代的產物），另外，他也沒有說清楚小康社會之所以能夠整合社會主義成分和市場經濟以促進經濟發展的內在理路。

馬克思認為社會再生產過程包括生產、交換、分配和消費四個環節。生產是起點，消費是終點。生產居於主導地位，起支配作用。生產決定消費的方式和動力，消費對生產起反作用。消費不僅有經濟上的依據，而且有社會學上的意義，一定程度的消費反映出一定程度的生產力狀況，折射出不同時代的發展狀況和社會風貌。馬克思把消費資料分為三類：生存資料、享受資料、發展資料。通過對三類消費品的劃分，馬克思從一定側面上揭示了人的三大本質需要，並且通過對人的這三類需要的滿足程度來衡量社會的發展水平和民主狀況。隨着科技進步和物質生產進入後工業化的時代，經濟與生產愈來愈依賴於消費者，受消費者所指引。由於消費直接取得人對物質和精神需求的滿足，因此消費已不是一般的經濟環節，而是推動經濟與社會向前發展的動力^⑩。

由於受自給自足的小農經濟束縛，中國傳統社會傾向於以社會關係的透明性作為對富足社會的追求。儒家經典如《禮記》通過對天下為公、天下一家構想的描繪，純粹強調社會關係的透明性，以表達人們對一種倫理型的理想社會的訴求。薩林斯 (Marshall D. Sahlins) 說過，貧困並不在財富的量少，也不在於簡單地理解為目的與手段的關

毛澤東時代把傳統「大同」社會的理想和毛所描繪的共產主義社會混同起來，使社會各方面陷入蕭條、癱瘓狀態。鄧小平開始了在倫理上被認為是低於「大同」社會的「小康社會」的規劃，在這個社會中，家庭的利益是至高無上的，但社會存在着不平等，政府則通過法律來管理人民。

每個人都能獲得充足的生存資料、享受資料和發展資料，都能獲得個人充分發展的工具和手段，這是現代化的應有主題，也是每個國家實現現代化的動力之源和衡量其自身文明程度和先進水平的標準。發展主義、消費主義在中國引發的問題，是值得我們進一步研究的。

係，歸根結柢它是一種人與人之間的關係^⑩。以此就不難理解中國在自給自足的小農經濟下知足常樂的古訓，社會主義信念在中國的深入人心，以及西方資本主義國家在商品經濟的基礎上攫取超額利潤的貪婪（西方人傾向於以物質豐裕作為對自由社會的訴求，托克維爾 [Alexis de Tocqueville] 曾對此進行批判）。

如果說，在自給自足的小農經濟下，由於生產力發展水平的限制，強調社會關係的透明度和互補性足以使當時的人感到社會豐盛而不是貧困，那麼當世界大勢、現代化的潮流已經打破知足常樂、民風淳厚的農業社會時，就需要建構一種發展經濟、刺激需求、確保公平的新社會。每個人都能獲得充足的生存資料、享受資料和發展資料，都能獲得個人充分發展的工具和手段，這是現代化的應有主題，也是每個國家實現現代化的動力之源和衡量其自身文明程度和先進水平的標準。

鄧小平審時度勢地實現了這種轉變。他高瞻遠矚地開始了對社會主義本質的重新認識，實現了對社會主義的定義由倫理本位向生產力本位的轉變，使社會主義現代化建設以前所未有的速度前進。由此我們可以看出後毛澤東時代社會主義建設的鮮明特色：第一，引進市場經濟體制，豐富商品市場，開放社會途徑，為每個人的發展和完善自身提供各種有利條件；第二，立足傳統，始終保持社會關係的透明性，力求在社會結構上體現社會公正，減少貧富不公，但並不像盧漢龍所分析的那樣簡單地回到傳統，

而是對傳統的「否定之否定」。因此不難看到，中國正以嶄新的面目為全世界所矚目。但是發展主義、消費主義在中國引發的問題，是值得我們進一步研究的。

註釋

①⑫ 戴慧思 (Deborah S. Davis)、盧漢龍：〈消費文化與消費革命〉，《社會學研究》(北京)，2001年第5期，頁117；117-18。

② 陳晏清主編：《當代中國社會轉型論》(太原：山西教育出版社，1998)，頁107。

③④⑤⑥⑦ Deborah S. Davis, ed., *The Consumer Revolution in Urban China* (Berkeley: University of California Press, 2000), 130; 1-2; 2; 13; 286.

⑧ 克勞思 (Richard Kraus) 在這一章中認為西方對中國公共領域的討論經常把兩個獨立的概念即公共領域和市民社會混合。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 更是把公共領域同市民社會緊密聯繫起來。克勞思認為中國學者不必採用哈貝馬斯的定義，因為所有的社會都有一個公共領域。

⑨ 李強：〈國家能力與國家權力的悖論〉，載張靜主編：《國家與社會》(杭州：浙江人民出版社，1998)，頁18。

⑩⑪ 成伯清：〈消費主義離我們有多遠〉，《江蘇行政學院學報》，2001年第2期，頁75；75。

⑬ 波德里亞 (Jean Baudrillard) 著，劉成富、全志鋼譯：《消費社會》(南京：南京大學出版社，2000)，頁56。

鄭紅娥 湖南教育學院法學學士、碩士，現為南京大學社會學系博士研究生。

一個神話的誕生與破滅

● 董國強



弗里曼 (Edward Friedman)、畢克偉 (Paul G. Pickowicz)、賽爾登 (Mark Selden) 著，陶鶴山譯：《中國鄉村，社會主義國家》(北京：社會科學文獻出版社，2002)。

《中國鄉村，社會主義國家》是由麥迪遜—威斯康辛大學政治學教授弗里曼 (Edward Friedman)、加州大學聖地亞哥分校歷史學教授畢克

偉 (Paul G. Pickowicz)、紐約賓漢姆頓大學社會學教授賽爾登 (Mark Selden) 共同撰著的一部關於現代中國農村問題研究的學術論著。該書英文版於1991年由美國耶魯大學出版社出版，面世後立即在美國學界引起強烈反響，並獲得1993年度約瑟夫·列文森獎 (Joseph Levenson Prize)。它的中文版由南京大學陶鶴山翻譯，於2002年3月出版發行。

這本書按照西方學界的範式，以河北省饒陽縣五公村為主要研究個案，綜合運用歷史學、政治學和社會學等不同學科的理論與方法，考察和再現1935-60年間中國華北農村社會生活的實況，並對中共政權在上述時段內改造農村的努力及其成效作出歷史的評價。

與我們所熟知的國內學界的相關研究成果相比，該書的特色首先反映在它收集和使用資料方面。它的資料來源除了1930-60年代的各種國內報刊和1980年代以後公開發表的中共中央文件彙編之外，還包括：(1) 五公村合作社老會計所保存的1940-70年代的原始帳本；(2) 饒陽縣檔案館館藏資料 (包括當

《中國鄉村，社會主義國家》按照西方學界的範式，以河北省饒陽縣五公村為主要研究個案，綜合運用歷史學、政治學和社會學等不同學科的理論與方法，考察和再現1935-60年間中國華北農村社會生活的實況，並對中共政權在上述時段內改造農村的努力及其成效作出歷史的評價。

國民黨政權未能遏止清末以來廣大農村地區經濟破產、社會崩潰的趨勢。抗戰爆發後又放棄抵抗，使華北淪為敵佔區。華北民眾對國民黨政權的失望和反感使得農民擁護共產黨。但在1946年頒布兩個土改文件後，黨與農民之間的矛盾，以及農村內部的再次發生分裂，並在1950年代的農村改造運動中達到頂點。

地幹部向上級匯報的黨內秘密報告)；(3) 河北省檔案館館藏相關資料；(4) 北京國家圖書館、檔案館館藏相關資料；(5) 台灣檔案館收藏的民國時期華北農村的大量資料；(6) 作者與當地農民和基層幹部的訪談記錄；(7) 作者與具有當地生活與工作經歷的外地幹部、作家、記者、藝術家等的訪談記錄。其中特別值得一提的是最後兩類資料。在1978-91的近十三年時間裏，作者先後十八次分赴饒陽和其他地區，田野作業時間累計超過數千小時。從總體上看，各種類型和來源的材料之間相互印證，構成一個體系完整、論證周密、內在聯繫極強的論據邏輯鏈，全面地向人們展現了那段歷史，尤其是被國內主流話語所屏蔽的那段歷史的另一面向。

本書的中心內容之一是探討抗戰時期中共政權在華北農村根據地的合法性問題。作者在簡要地回顧了晚清以來中國農村社會變遷的歷史之後指出：國民黨政權建立以後，並未實現對廣大農村的有效統治，也未能遏止清末以來廣大農村地區經濟破產、社會崩潰的趨勢。抗戰爆發以後，國民黨又放棄抵抗，退出華北地區，使之淪為敵佔區。華北民眾對國民黨政權的失望和反感為中共在當地的存在和發展提供了一定的心理空間。其次，廣大農民擁護共產黨和八路軍還出於民族主義情緒的感召。再者，抗戰時期中共在政治上已經十分成熟，它在根據地推行的統戰政策緩解了農村內部的階級分化與對立；同時它所推行的「減租減息」政策和農村

稅制改革也確實體現了「公平」、「正義」原則。雖然根據地農村的賦稅負擔在總量上大體與國民黨統治時期持平，但是由於分攤原則的改變使窮人受益較多，因而在相當程度上緩解了農村中的貧富懸殊。書中說：「稅制改革政策在沒有引起新的破裂的情況下，修復了鄉村中很多似乎遭到破壞的裂痕。……統一戰線把相互敵視、有時桀驁不馴的宗族和社會團體凝聚在一起，進行抗日」，這是中共成功之處。結果，在廣大的華北農村，不但許多貧苦農民積極投身中共領導的抗戰事業，許多出生富裕家庭的知識青年也被融入革命的洪流。

作者指出，黨與農民之間的矛盾，以及農村內部的再次分裂，主要發生在1946年《五四指示》和1947年《土地法大綱》頒布之後，並在1950年代的農村改造運動中達到頂點。以五公村和饒陽縣的情況看，《土地法大綱》對農村社會狀況和階級關係的判斷與實際情況是不相符的，它沒有注意到1938-42年間華北根據地農村稅制改革所帶來的土地所有關係的積極變化。(作者將這些變化稱作「靜悄悄的革命」。他們認為華北根據地實行的「統一稅制」和「累進稅制」極大地抑制了土地所有權的集中，初步實現了根據地農村的普遍的中農化。這種自然的漸進變動較之後來的「流血土改」更有利於農村社會關係的調整和農村經濟的發展。)在農村家庭貧富鴻溝日趨平緩的情況下強調所謂「階級」分野，人為地製造農村社會的再次分裂，破壞了中共在抗戰時期經過巨大努力才逐漸恢復的農

村團結和穩定。另外，土改時階級劃分的主觀隨意性實際上刺激助長了農民狹隘的報復心理和落後的宗族意識，這對中共奪取全國政權的現實政治目標頗有助益，但從中國農村現代化的長遠目標看則適得其反。到50年代實施集體化時，廣大農民與新政權的關係已經由早先的利益共同體轉變為利益截然相對的矛盾兩極。毛澤東時代中國的工業化和綜合國力的增強，在很大程度上是以犧牲農村和農民利益為代價的。

本書的另一個中心內容是深入探討了中國農村社會主義改造運動的緣起、過程和成效。作者並未從西方主流意識形態出發，根本否定社會主義改造運動的善良初衷。他們認為五公村早期的互助合作並不完全是教條主義的產物。或者說，某些黨員幹部的教條主義理念和熱情與農民的自發願望在特定的歷史條件下發生重合。就最初參加互助合作的耿長鎖等四戶農民而言，其最直接的動因是1943年的旱災和饑荒。互助合作發展生產，是這些貧困農民除了逃荒討飯之外，擺脫饑餓與死亡威脅的唯一理性選擇。而當地中共政權各級幹部對耿長鎖合作社的扶持與資助，儘管初衷帶有教條主義的色彩，但也都清楚地意識到農民的利益，注意迎合農民的願望。他們都強調在互助合作過程中應堅持「個人私有制」和「自願互利」原則，強調要以經濟效益為中心，鼓勵合作社生產經營的自主性與多元化，認同社員之間按照傳統習俗和市場導向自願達成的有關土地、牲畜、資金、勞力等多位一體

的收益分配方案。結果最早加入耿長鎖社的幾戶農民家庭團結一心，共同奮鬥，迅速脫貧致富。互助合作生產方式對貧苦農民產生極大的吸引力，黨的號召得到農民的積極響應。

然而，抗戰勝利以後，隨着中共政權影響力的日益擴大，外來力量對五公村互助合作實踐的干預也日益加強。教條主義主導着中共農村政策的基本走向，耿長鎖合作社的自主經營受到嚴重干擾，上級派來的工作組從教條主義觀念出發，對合作社內部的經營方針、分配制度、領導層人事安排進行干預，從根本上顛覆了早期互助合作實踐中自然形成的自願互利、民主協商機制，「黨的領導」與「群眾路線」發生衝突，幾次造成社員對合作社領導者的嚴重的信任危機。其次，1950年代合作社運動高潮時期，合作社規模的無序擴展和「只准進不准出」的強制做法，也使得在原先的小型、自願辦社模式中可以避免的許多矛盾無法避免，又無法解決。分配制度的「大鍋飯」無法激發廣大農民的生產熱情，集體經濟收益不斷下滑，合作社自身的內聚力受到嚴重侵蝕。第三，各級幹部出於教條主義的理念和統制經濟的需要，主觀地把農民的個人利益與國家、社會利益對立起來，忽略了中國農村家庭傳統收入來源的多重結構特徵，沒有意識到市場實際上是農村經濟與國民經濟之間、農民群體與社會其他階層之間的一個自然紐帶，限制農業合作社的多種經營，強行禁止農村的集市貿易，結果加劇了農村的封閉狀態，堵死了

到50年代實施集體化時，各級幹部主觀地把農民的個人利益與國家、社會利益對立起來，限制農業合作社的多種經營，強行禁止農村的集市貿易，結果加劇了農村的封閉狀態。毛澤東時代中國的工業化和綜合國力的增強，在很大程度上是以犧牲農村和農民利益為代價的。

合作化運動與公社化運動的成效與它的初衷相差甚遠：它沒有實現發展生產的既定目標，也沒有消滅中國社會的貧困。「共同富裕」的初衷導致了「共同貧困」的結局。廣大農民因強制性的社會分工而面臨生存危機，這直接導致了「大躍進」以後全國農村的大饑荒，餓死農民數以千萬計。

農民發家致富的道路，阻礙了農村經濟的發展。第四，在農村生產力自身發展受到各種因素限制的同時，國家又無力在廣大農村建立普遍的社會福利保障制度，許多關於「社會主義」的美好承諾最終無法實現。當廣大農民因上述國民經濟結構性調整和強制性的社會分工而面臨生存危機時，除了少數被作為典型的單位和個人之外，他們既得不到國家的保護，又不能實施有效的自救。這直接導致了「大躍進」以後全國農村的大饑荒，餓死的農民數以千萬計。

書中列舉的許多材料表明，共產黨與農民的蜜月在1950年代全國合作化運動開始時即宣告終結。合作化運動中耿長鎖社社員與外來勢力（工作組）之間的張力，實際上反映了一種新型的國家與社會關係。不過，由於耿長鎖社是老區互助合作的先進典型，他們與國家和政府之間的關係還具有一些特殊的性質。社員對新體制的不滿情緒，最終因在發展中受到各級政府的種種特殊照顧（如許多預算外的無償的資金、物資和人力支援，以及在貸款、農資供應、負擔減免、饑荒時的糧食秘密返銷等方面的優先性考慮）而得到某種程度的緩解。在合作化與公社化的幾次嚴重危機中，他們都因種種特殊照顧而比較輕易地渡過難關。五公村的集體化得以維繫。但是，依靠輸血來維持的典型不具有任何推廣的價值，這個簡單的常識性判斷，卻為最高當局者所忽略。集體化以後的耿長鎖社實際成為政府以高昂代價維持着的一個虛幻的政治神話。從全國範圍

看，1950年代的合作化運動與公社化運動表面上轟轟烈烈，取得了巨大勝利。但是事後冷靜盤點，這場社會主義改造運動的成效與它的初衷相差甚遠。最突出的兩點是：第一，它沒有實現發展生產的既定目標，反而使中國的經濟長期處於停滯和困頓之中。第二，它沒有消滅中國農村和全社會的貧困。「共同富裕」的初衷導致了「共同貧困」的結局，這是社會主義在中國的悲劇。

從該書的內容看，在某種意義上，毛澤東用「階級鬥爭」理論解釋中國社會主義時期的社會矛盾並不為過，但是他沒有意識到：新中國前三十年間的階級分化和階級鬥爭絕不是歷史上的階級關係的延續或殘餘，而是長期的經濟貧困和新體制的結構性缺陷所製造出來的新的歷史因素。以饒陽縣和五公村為例，如果要講新社會的階級分野與以前有甚麼不同，局部地看是舊社會階級關係的報復性顛倒，表現為作為舊精英的李氏家族的敗落和過去處於權力邊緣的耿、喬、張、徐氏家族勢力的崛起。但是從更廣泛的視野看，前三十年間中國社會幹群之間、城鄉之間、地區之間、村莊之間、家庭之間的貧富懸殊主要是由政治特權造成的。新體制無法有效地解決社會經濟發展與社會消費需求之間的巨大逆差，無法真正實現「共同富裕」，因而那些掌握權力的個人或集團必然要利用手中權力為自己謀取各種利益和特權。只有犧牲大多數社會公眾的利益才能保障少數人的特權。社會財富的嚴重匱乏和國家權力的失範是新剝削

階級產生的社會基礎。因此，反覆批鬥「黑五類」而不觸及國家政治體制和經濟體制的變革，只能短暫地轉移廣大群眾的視線，暫時緩解來自底層的不滿情緒，而不能從根本上實現社會主義所倡導的公平、正義、民主的理想目標。

本書的中心人物耿長鎖作為一個「農民政治家」，在新體制建立和鞏固的過程中日益顯現出鮮明的雙重人格特徵。他在合作化早期所表現出的堅韌毅力、犧牲精神和典型的農民式的生存智慧，的確令人感佩。這些優秀的個人品格在廣大農村基層幹部中實屬罕見。但五公村和其他地方集體化的歷史也說明，中國農村的現代化僅憑這樣一些個

人素質是遠遠不夠的。沒有文化的農民政治家的視野畢竟有限，同時，農村中傳統的宗族勢力和宗法觀念對基層鄉村政治的影響也不可低估。這些傳統的劣根性與所謂「階級意識」和派性鬥爭相結合，後果是十分可怕的。同樣地，書中所描述的毛澤東時代中共政權的社會動員能力也給人深刻的印象。它在中國歷史上是空前絕後的。但是歷史的實踐表明，這種巨大的能動力量既可能達成進步的政治目標，也可能導致巨大的社會災難。因此，如何理性地運用這種社會動員能力，使之與科學、民主的決策機制有效地結合起來，是政治家面臨的重要問題。

書中所描述的毛澤東時代中共政權的社會動員能力也給人深刻的印象。歷史的實踐表明，這種巨大的能動力量既可能達成進步的政治目標，也可能導致巨大的社會災難。如何理性地運用這種社會動員能力，使之與科學、民主的決策機制有效地結合起來，是政治家面臨的重要問題。

頗具深度的中共創立史研究

- 田子渝



石川禎浩：《中國共產黨成立史》
(東京：岩波書店，2001)。

頗具深度的中共 創立史研究

- 田子渝

石川禎浩：《中國共產黨成立史》

階級產生的社會基礎。因此，反覆批鬥「黑五類」而不觸及國家政治體制和經濟體制的變革，只能短暫地轉移廣大群眾的視線，暫時緩解來自底層的不滿情緒，而不能從根本上實現社會主義所倡導的公平、正義、民主的理想目標。

本書的中心人物耿長鎖作為一個「農民政治家」，在新體制建立和鞏固的過程中日益顯現出鮮明的雙重人格特徵。他在合作化早期所表現出的堅韌毅力、犧牲精神和典型的農民式的生存智慧，的確令人感佩。這些優秀的個人品格在廣大農村基層幹部中實屬罕見。但五公村和其他地方集體化的歷史也說明，中國農村的現代化僅憑這樣一些個

人素質是遠遠不夠的。沒有文化的農民政治家的視野畢竟有限，同時，農村中傳統的宗族勢力和宗法觀念對基層鄉村政治的影響也不可低估。這些傳統的劣根性與所謂「階級意識」和派性鬥爭相結合，後果是十分可怕的。同樣地，書中所描述的毛澤東時代中共政權的社會動員能力也給人深刻的印象。它在中國歷史上是空前絕後的。但是歷史的實踐表明，這種巨大的能動力量既可能達成進步的政治目標，也可能導致巨大的社會災難。因此，如何理性地運用這種社會動員能力，使之與科學、民主的決策機制有效地結合起來，是政治家面臨的重要問題。

書中所描述的毛澤東時代中共政權的社會動員能力也給人深刻的印象。歷史的實踐表明，這種巨大的能動力量既可能達成進步的政治目標，也可能導致巨大的社會災難。如何理性地運用這種社會動員能力，使之與科學、民主的決策機制有效地結合起來，是政治家面臨的重要問題。

頗具深度的中共創立史研究

● 田子渝



石川禎浩：《中國共產黨成立史》
(東京：岩波書店，2001)。

中國共產黨創建史歷來是中國大陸中共黨史學界和中國現代史高度重視的領域，同時也是國外中國史學界的顯學，在過去幾十年中取得了令人注目的成就。在中共成立八十周年前夕，日本岩波書店出版了京都大學人文科學研究所副教授石川禎浩所著的《中國共產黨成立

中共創建史是海外中共黨史和現代史研究的一個熱點，前蘇聯學者由於在資料方面得天獨厚，起步最早。日本學者在中國早期馬克思主義傳播史和中共日本共產主義小組研究方面，走在各國同行的前面。美國學者在這方面執西方學界之牛耳，其中以費正清和韋慕庭為主要代表人物。

史》(以下簡稱《成立史》)。該書出版後，在海外獲得好評，也引起大陸學者的重視。多年來筆者一直關注石川的學術研究，並有幸成為最早閱讀《成立史》的中國讀者之一。研讀後，有幾點體會：

第一，《成立史》是海外第一本全面透視中共創建史的專著。中共創建史是海外中共黨史和現代史研究的一個熱點，前蘇聯學者由於在資料(共產國際資料)方面得天獨厚的條件，起步最早，中國共產黨還在幼年時期，就有文章和著作進行研究。新中國成立後，其成果格外引人注目。日本學者在中國早期馬克思主義傳播史和中共日本共產主義小組研究方面，走在各國同行的前面，其成果已被大陸學者所引用。美國學者在這方面執西方學界之牛耳，其中以費正清(John King Fairbank)和韋慕庭(C. Martin Wilbur)為主要代表人物，與建黨有關的著作，前者主要有《劍橋中華民國史》(*The Cambridge History of China*)和《偉大的中國革命》(*The Great Chinese Revolution*)，後者主要有《共產主義運動在中國》(*The Communist Movement in China*)。前兩本書不能說是中國共產黨創建史的專著，而是有關中國現代史(革命史)的著作，建黨是其中重要的部分。《共產主義運動在中國》是陳公博1924年在美國哥倫比亞大學寫的碩士論文，韋慕庭在發表這份珍貴資料時，寫了長篇緒言，對若干事實作了考證和研究。邁斯納(Maurice Meisner)的《李大釗和中國馬克思主義的起源》(*Li Tachao and the Origins of Chinese Marxism*)，在海

外有較大的影響，但它的着重點是馬克思主義在中國的傳播，且是個案(李大釗)研究，當然也不能算作中共創建史的專著。此外還有些專門史，往往側重點不同，因此無法全面、客觀地反映中共創建史，限於篇幅就不一一列舉。台灣方面雖然有不少從事中國近現代史研究的專家，但長期以來出於政治需要和偏見(所謂敵情研究)，以及資料的限制，其研究「踟躕不前，不敢稍越雷池一步」，因此無法將中共黨史的作品看成是學術研究。台北中央研究院近代史研究所研究員陳永發的著作《中國共產革命七十年》修訂版是一次突破，作者花了十多年的時間搜集資料和研究，雖然基本論點和史料尚有不少可商榷之處，但陳著不失為一部重要中共黨史著作。該書第一章「知識份子搞革命」就是講中共創建史，除觀點有獨到之處外，史料大部分還是利用他人的研究新成果。

石川的《成立史》與以上著作的不同就在於它是中共創建史的專著，全書共529頁，總字數日文約四十萬字，分五章：「序章」、「馬克思主義在中國的傳播」、「蘇俄」、「共產國際與中國共產主義運動的開端」、「中國共產黨的創建活動和中國共產黨第一次全國代表大會」。附錄有三篇資料：「中日社會主義文獻翻譯對照表」、「中國社會主義書籍目錄」和「施存統在日本警視廳的供詞」。此外還有「書籍、雜誌索引」、「事件索引」和「人名索引」。作者從思想傳播和建黨實踐活動兩個方面，力求全面、公允和客觀地透視中國共產黨的創建史。

第二，窮搜史料，極大地豐富了中共創建史。中共創建史至今仍是研究難度很大的領域，且歧義紛出，主要原因在於原始資料十分匱乏。有關中共「一大」的中文資料一份也沒有，現在人們看到的幾份相關資料來自兩個方面，一是1957年蘇共中央將共產國際中共代表團的一批檔案交給中共中央，其中有中國共產黨第一次代表大會的文件和北京、廣州等地共產主義小組的報告；一是1924年陳公博在美國所做的碩士論文。顯然僅靠這些資料是很不夠的。

為此石川不遺餘力地搜集資料，且有着十分優越的條件。他於1984-86年在北京大學學習，中文修養不俗，通英文。在留學期間，以及在日本京都大學攻讀研究生時，石川就以中共創建史為研究題目。十多年來，他僕僕於中日之間，勤奮地從故紙堆中尋找資料。他的資料主要來自三個方面，一是中國大陸，這是他資料的主要搜集地。他十分細心地從五四時期的《申報》、《晨報》、《少年中國》、《共產黨》等報刊，以及國內主要圖書館和中國革命博物館、中共一大會址紀念館等機構，搜集了大量原始資料。他長期密切注意大陸這方面的學術動態和資料的公布，有些在國外很難看到的資料，如中央檔案館和各省檔案館合編的《革命歷史文件彙集》，甚至像《武漢黨史》這類發行量很少的內部刊物，他都涉獵過。

二是日本。日本與中共的創建關係密切，這主要在兩個方面：一是日本成為馬克思主義傳播到中國

的主要橋樑；二是日本共產主義者與中國早期馬克思主義者有密切的關係，日本是中共日本小組的產地。對於第一方面，即理論傳播，日本學者經過多年的研究努力，取得了令人注目的成就。石川在前人的研究基礎上，將這個課題研究向前推進。他將馬克思主義在中國早期出版的著作一一臚列，特別標明每本著作的現收藏地，並對它的版本和相關問題進行考證。然後他又將其中由日文轉譯的母本列出，形成了極有價值的「中日社會主義文獻翻譯對照表」，從而將馬克思列寧主義早期在中國傳播時，日本社會科學界在其中所起的媒介作用，較完整地展現在讀者面前。這份資料和該書的「中國社會主義書籍目錄」，是目前我所能夠看到的國內外最詳細的一份有關馬克思列寧主義在中國早期傳播的目錄索引，堪為進行本專題研究的首選資料。關於後一方面，即中共建黨的實踐活動，特別是中共日本小組的活動，由於資料的嚴重不足，中國大陸的有關研究幾乎是一片空白。國內權威著作《共產主義小組》中的「旅日共產主義小組」專題，也只有三份當事人的回憶材料。當事人施存統和周佛海在日本與日本社會主義者有聯繫，引起日本警視廳的監視。這些情況在日本外務省外交史料館的有關文獻中有所記載。石川將其公布，從而使這段八十多年前的中共日本共產主義小組的活動顯露出來，填補了這段歷史空白。

三是聯共(布)和共產國際的資料。眾所周知，中共創建與聯共、

石川著作中極有價值的是「中日社會主義文獻翻譯對照表」，將馬克思列寧主義早期在中國傳播時，日本社會科學界在其中所起的媒介作用展現出來；還公布了日本警視廳監視施存統和周佛海在日本與日本社會主義者聯繫的檔案，從而顯露八十多年前的中共日本共產主義小組的活動。

石川從世界的角度考察中共創建史。他指出，在共產國際與中國革命者建立聯繫之初，江亢虎的「中國社會黨」和姚作賓的「共產黨」曾與共產國際及日本、朝鮮等遠東國家的共產主義者有聯繫；石川又注意到《新青年》第八卷第一期以後的封面圖案是模仿美國社會黨黨徽，而共產國際來華代表魏金斯基也曾參加該黨。

共產國際的關係十分密切，但長期以來這方面的資料所付闕如。1993年以後，俄羅斯國家檔案陸續開放，其中關於聯共(布)和共產國際與中共創建相關的資料，對中共創建史研究具有很高的學術價值。在搜集資料方面，石川在日本自有比中國大陸更加優越的條件，使他能夠充分地利用這些珍貴史料。他還聯繫了俄羅斯學者，獲得了《共產國際遠東書記處通訊》等在國內目前還無法看到的資料，使《成立史》建立在更加可靠的資料基礎上。

論從史出，史料是歷史研究的基礎和生命。《成立史》資料十分豐富，其中僅「參考資料」便達二十九頁，文獻近六百份，從而使著作奠定在紮實的史料基礎上。

第三，尋求新的研究方法，力求反映出一部完整的中共創建史。據不完全的統計，上個世紀90年代以來，中國大陸出版了五六本有關創建史的專著，但離「完整歷史」還有相當一段距離。其主要原因有兩點：史料和觀念需要充實和解放。大陸的研究長期以來將注意力放在個案研究上，而沒有將當事人置於特定的歷史環境中考察，是以這些當事人後來的地位來論評中共創建史。這樣就很難恢復歷史的真實。例證之一就是包慧僧是不是中共一大代表的爭論，如果包換成毛澤東，可能就不會有爭論了。石川從世界的角度來考察這段歷史，側重點在對中共建立與蘇俄、共產國際的關係作了全面的詮釋，取得了一些新突破。如在共產國際與中國革命者建立聯繫之初，共產國際並非一開始就定格於李大釗、陳獨秀

等領導的共產主義小組，還有江亢虎的「中國社會黨」和姚作賓的「共產黨」(亦稱「大同黨」)等，雖然他們的黨很快就從政治舞台上消失，但他們曾與共產國際及日本、朝鮮等遠東國家的共產主義者有聯繫，因此研究中國早期共產主義運動，不應該將他們排除在研究視野之外。又如石川注意到《新青年》第八卷第一期(即上海共產主義小組將它作為自己的刊物之時)以後的封面圖案原是美國社會黨黨徽的模仿，他通過考察共產國際來華代表魏金斯基(Gregory Voitinsky)的經歷，發現他曾參加美國社會黨，並通過一些事例提出美國也是中國傳播馬克思列寧主義和蘇俄情況的渠道。這個結論體現出石川不囿於傳統與不斷創新的勇氣，其見解延長了人們研究的視線。再如他通過對《晨報》的閱讀，提出了《晨報》在1919年4月開闢的「馬克思研究」為「宣告五四時期介紹馬克思主義的大幕開啟」，而不是傳統的《新青年》。同時他考證李大釗著名的〈我的馬克思主義觀〉「幾乎承襲了河上肇的觀點」，而使李大釗了解並接受河上肇觀點的是《晨報》駐東京的特派記者陳溥賢，因此這位被歷史塵埃封存的人物，被石川挖掘出來了。石川的探索被大陸學者所採納，唐寶林主編的《馬克思主義在中國100年》指出，中國早期傳播馬克思主義方面有着特殊貢獻的人物為北京一李二陳(即李大釗、陳溥賢、陳啟修)，上海的二李二陳(即李達、李漢俊、陳獨秀、陳望道)，以及廣東的楊匏安。這個名單基本上反映了那個時代傳播馬克

思主義的絢爛畫面。日本學者評論：「本書的考證密度實在令人驚歎，已達到他人不能企及的程度。」迄今為止，它「不但在日本國內，而且在世界上，是最有深度、最真切的一部中共創立史專著。有很多中共官方的一般說法無疑會受到很大的挑戰」。

《成立史》在研究方法上主要採用「中外法」（橫向比較研究），這取得了相當的成功，但歷史從來是複雜、連續和立體的，尤其是中共創建史，僅用「中外法」是不夠的，還需要用「古今法」（縱向比較研究），這正是《成立史》的缺憾。由於這個缺憾，《成立史》基本沒有涉及中共為甚麼會在二十世紀初的中國誕生這個根本性的話題。將外來因素（蘇俄、共產國際）視為中共成立的決定性因素的觀點，在海外十分流行，這是將複雜歷史簡單化。馬克思主義在中國之所以傳播和中國共產黨的誕生，當然與蘇俄和共產國際有着密切關係，但起到決定性作用的是內因，即共產主義運動之所以會於二十世紀初在神州大地上出現，並很快形成澎湃之勢，從根本上講，是近代中華民族解放運動和無產階級革命運動蓬勃發展的必然結果。換句話說，中共的產生是近代中國政治、經濟、文化等各種關係和矛盾劇烈運動和衝撞的產物。

《成立史》基本上沒有脫離海外「外因決定論」的舊窠，認為中共成立史是在各方面接受了國際性的契機而發展起來的，因此將書名定為「成立史」而不是「創立史」。筆者對此不敢苟同。中共是中國歷史上出現的第一個（也是唯一一個）無產階

級政黨，它的誕生，成為近代中國發生巨變的里程碑，因此無論從中文的詞義，還是從中國近代史的發展來看，「創立」比「成立」更準確地復原了中共歷史。

為了使「外因決定論」成立，石川還對「南陳北李相約建黨說」提出質疑。他指出這個在中國大陸幾成定論的說法來自高一涵的回憶。回憶錄固然重要，但不能作為寫史的主要依據，治史者「需要紮實的資料鑒別能力和嚴肅的考訂工作」，「多發掘、多利用確鑿的第一手史料，堅持回到歷史現場的原則」。據此他提出二點疑問：一是關於中共建黨這樣重要的大事，僅憑一個人的回憶，而沒有其他文獻資料來證明就作結論是輕率的；二是提出這個說法者並不是事情的親歷者，而且當時他遠在日本，因此就令人對其真實性產生懷疑。筆者十分認同石川對「口述歷史」的原則立場，對他的質疑也覺得有可取之處，但對他通過對「南陳北李相約建黨說」的質疑而來論證「外因決定論」則不以為然。如前所言，中共的誕生決不是偶然的，是中國近代救亡運動發展的結果，因此必然有文獻資料留下來。首先馬克思主義在五四運動前夕就已開始在中國傳播，這一點石川作了大量研究，其本身就說明中共建立的思想基礎已經奠定。五四運動前後湧現出中國第一批共產主義者，為中共創立提供了物質條件。1919年9月5-7日，已經傾向馬克思主義的李漢俊在上海《民國日報》副刊「覺悟」上翻譯了日本社會主義者山川菊容的〈世界思潮之方向〉一文後，寫了一個「附言」，

石川還對「南陳北李相約建黨說」提出質疑。他指出這個說法來自高一涵的回憶，不能作為寫史的主要依據。當時高一涵尚遠在日本，並不是事情的親歷者，因此就令人對其真實性產生懷疑。史料證明，至少在共產國際代表來華前六個月，就有人在考慮建立無產階級政黨的問題。

上面鮮明地表明自己是無產階級一份子，「人家叫我做民黨叫革命黨，我應該在這一點有切實的打算」。李漢俊所說的「民黨」、「革命黨」，根據他翻譯的文章和「附言」的內容來看，指的是無產階級政黨應該是清楚的。這個史料證明，至少在共產國際代表來華前六個月，就有先進的中國人在考慮建立無產階級政黨的問題。

一部權威性的中共創建史，理應在中國大陸產生。近二十年來，中國大陸出版了多部中共創建史的專著，它們各有特色，亦各有不足，現在《成立史》給我們提供了一個重要的參考航標，只要我們進一步開闊視野，廣泛吸收海內外最新史料和研究成果，相信這樣的扛鼎之作在中國大陸產生的時間不會太久了。

1930年代中國政治的非凡透視

● 徐有威

「藍衣社」的真實名字是三民主義力行社，它是黃埔軍校一些學生在蔣介石的耳提面命下，於1932年3月在南京秘密成立的國民黨內的政治團體。力行社因其豐富的理論主張和眾多的實踐活動，尤因其活動的神秘感而名聞遐邇，事實上，它已經在無形中影響着整個中國社會。



鄧元忠：《國民黨核心組織真相——力行社、復興社暨所謂「藍衣社」的演變與成長》（台北：聯經出版事業公司，2000）。

1930年代是中國風雲際會的時代，一個叫「藍衣社」的名字曾經流傳於大江南北乃至海外，其餘波至今仍在中外回蕩不已。「藍衣社」的真實名字是三民主義力行社（簡稱力行社），它是黃埔軍校一些學生在過去的校長、當時的國民政府軍事委員會委員長蔣介石的耳提面命下，於1932年3月在南京秘密成立的國民黨內的政治團體。從1932-38年的六年時間中，力行社因其豐富的理論主張和眾多的實踐活動，尤因其活動的神秘感而名聞遐邇，而這一組織事實上已經在無形中影響着整個中國社會。但是，面對來自外界的無論善意或者惡意的流言，力行社自始至終保持高度緘默，在某種程度上，這種無聲的回答更加強化了組織的神秘感，這種

上面鮮明地表明自己是無產階級一份子，「人家叫我做民黨叫革命黨，我應該在這一點有切實的打算」。李漢俊所說的「民黨」、「革命黨」，根據他翻譯的文章和「附言」的內容來看，指的是無產階級政黨應該是清楚的。這個史料證明，至少在共產國際代表來華前六個月，就有先進的中國人在考慮建立無產階級政黨的問題。

一部權威性的中共創建史，理應在中國大陸產生。近二十年來，中國大陸出版了多部中共創建史的專著，它們各有特色，亦各有不足，現在《成立史》給我們提供了一個重要的參考航標，只要我們進一步開闊視野，廣泛吸收海內外最新史料和研究成果，相信這樣的扛鼎之作在中國大陸產生的時間不會太久了。

1930年代中國政治的非凡透視

● 徐有威

「藍衣社」的真實名字是三民主義力行社，它是黃埔軍校一些學生在蔣介石的耳提面命下，於1932年3月在南京秘密成立的國民黨內的政治團體。力行社因其豐富的理論主張和眾多的實踐活動，尤因其活動的神秘感而名聞遐邇，事實上，它已經在無形中影響着整個中國社會。



鄧元忠：《國民黨核心組織真相——力行社、復興社暨所謂「藍衣社」的演變與成長》（台北：聯經出版事業公司，2000）。

1930年代是中國風雲際會的時代，一個叫「藍衣社」的名字曾經流傳於大江南北乃至海外，其餘波至今仍在中外回蕩不已。「藍衣社」的真實名字是三民主義力行社（簡稱力行社），它是黃埔軍校一些學生在過去的校長、當時的國民政府軍事委員會委員長蔣介石的耳提面命下，於1932年3月在南京秘密成立的國民黨內的政治團體。從1932-38年的六年時間中，力行社因其豐富的理論主張和眾多的實踐活動，尤因其活動的神秘感而名聞遐邇，而這一組織事實上已經在無形中影響着整個中國社會。但是，面對來自外界的無論善意或者惡意的流言，力行社自始至終保持高度緘默，在某種程度上，這種無聲的回答更加強化了組織的神秘感，這種

狀況直到整整四十年後的1972年才有所改變。

1972年3月，英國倫敦大學亞非學院主辦的最具權威性的中國問題雜誌之一《中國季刊》(*The China Quarterly*)春季號，發表了時任美國伊利諾大學香檳城分校歷史系副教授易勞逸(Lloyd E. Eastman)撰寫的〈國民黨中國的法西斯主義：藍衣社〉(“Fascism in Kuomintang China: The Blue Shirts”)一文。三個多月後，時在美國紐約馬里斯特學院執教的鄧元忠教授將此文送給其父親、力行社創始人之一鄧文儀一讀，鄧文儀讀完後又轉送給另一位力行社創始人干國勳。他們看了以後「非常生氣」，認為易勞逸之文「侮辱」了蔣介石領導的國民革命運動，而該文稱力行社為法西斯組織更是「莫須有的謬謬」。

在此之前不久，鄧文儀已經開始勸說鄧元忠撰寫一本有關力行社的著作，從此鄧元忠開始了長達十二年的準備和撰寫工作。在撰寫過程中，鄧文儀、干國勳和滕傑等力行社成員給予了全力支持。一批昔日力行社的主要幹部如鄧文儀、干國勳和蕭贊育等，紛紛發表回憶文章，為深入研究力行社史提供了大量珍貴史料，同時也為此研究論著的出版鋪平了道路。鄧元忠在台灣、美國等地先後採訪了五十六位力行社、復興社成員以及有關知情者，以他們的口述和珍藏史籍為主要史料來源，同時輔以大量中外史籍作為背景及旁證，進行了認真的全面研究。據稱此項研究工作是得到蔣介石的默認才能順利進行的，由此可見1970年代台灣政治氣氛之

一斑。十二年後的1984年，鄧元忠已經從美國返回台灣擔任師範大學歷史系主任兼教授，其長達702頁的《三民主義力行社史》由台北的實踐出版社出版。出版之時，在台灣昔日力行社社員和復興社社員曾專門為此開了兩場推銷會，到場者前後達一百三四十人之多。又過了十六年，台北聯經出版事業公司於2000年出版了此書的582頁的修訂版——《國民黨核心組織真相——力行社、復興社暨所謂「藍衣社」的演變與成長》。

鄧元忠的著作全面展現了力行社的發生和發展的完整過程。他認為，力行社在民國史上的意義可以從三個角度得出結論：(一)從力行社對蔣介石事業發展的關係和意義看，力行社的組成是當時蔣介石統一國家的需要，同時也符合蔣介石「一切策略應在公開與秘密的配合下進行」的策略。隨着抗戰的開始以及力行社「發展到過於龐大，而失去其以暗配明的作用」，它在1938年被解散是可以理解的；從力行社的角度看，它強調擁護蔣介石，而且事實上建立了蔣介石「在全國人心目中的至高權威和信仰中心」。(二)從力行社與國民黨的發展關係上看，在1930年代左右，「國民黨的組織鬆懈，革命精神渙散」，力行社的出現「刺激了國民黨原來的組織，使其積極整頓，相互競爭」，故而力行社在蔣介石的領導下，「完成了有理想，有實力之護黨救國的工作」。(三)從中國現代化的過程看，力行社負責和參與了安內攘外運動、國民經濟建設運動、國民軍訓運動和新生活運動等

力行社的組成符合了蔣介石「一切策略應在公開與秘密的配合下進行」的策略。它強調擁護蔣介石，而且事實上建立了蔣介石「在全國人心目中的至高權威和信仰中心」。力行社又負責和參與了安內攘外、國民經濟建設、國民軍訓和新生活等運動。隨着抗戰的開始，它在1938年被解散。

研究力行社史最重要的前提是史料的整理和使用。海峽兩岸的檔案館多少保存了一些有關資料；力行社成員的家屬也保存了一些密不示人的資料。在日後世界範圍的史學界內，凡是有關力行社和中國法西斯主義問題的研究，無不將此書作為必讀和必加引用的讀物。

1930年代的重要運動，特別使當時青年的國民意識明顯增強，對國家處境的認識由懷疑進至諒解。這些都是力行社在民國史上的成就（頁527-29）。鄧元忠的這些結論，是基於其來自國民黨黨史委員會的檔案資料得出的，有着八十多種中文、英文和日文圖書資料作為背景及旁證，尤其上述獨家「專賣」的來自力行社成員的珍貴口述史料、私藏或未刊的文字資料，更大大增加了此書的權威性。由此，鄧元忠筆下的力行社引起了世界各地同行的高度重視，自然是順理成章的事情了。

事實上，從1984年此書的初版面世後，曾是鄧元忠批評對象的易勞逸也對此書的成就表示敬佩，他專門撰文介紹了這一新著：「這項工作是台灣現已出版的有關國民黨統治時期史學研究最客觀的研究成果之一」，實為「30年代中國政治的非凡透視」。他還根據鄧元忠的研究成果，修正了一些自己原有的觀點；台灣學界也認為該書「實為五十年來有系統、據事實而撰寫的唯一的一本《力行社史》」，「無論如何，著者的研究總算已是圓滿的初步成果了」。在日後世界範圍的史學界內，凡是有關力行社和中國法西斯主義問題的研究，無不將此書作為必讀和必加引用的讀物。正如為此書作跋的陸寶千教授所稱，此書誠為「揭開力行社面紗的開山之作」，因為「此書性質上是一部『力行社志』。以後如有人要研究力行社，必須依此書為基礎，猶如有人要研究中國上古史，必須先讀《左傳》」（頁578）。同時，此書也得到了廣

大讀者的關注，這更是值得作者欣慰的（頁558）。當然，這與此書的研究對象有關，也是作者辛勤努力的結果。

此書的「自序」和作為「附錄」的〈撰寫《國民黨核心組織真相》背後點滴〉一文，詳細地介紹了作者撰寫此書的來龍去脈和背後一些內幕故事，這對於讀者了解此書的價值有極大作用，是讀者所應必讀的。然而，此書是1984年版的再版，從那時以來世界各地的有關力行社的研究有了不少進展，但是此書並沒有充分引用，這無疑令人感到遺憾。另外，此書在許多方面的論述主要依靠力行社成員的回憶等，這樣只能做到點到為止，無法進一步充分論述。這可能是作者撰寫此書時所能接觸的史料有限所致。例如，作者只是利用力行社刊物在《申報》和《中央日報》上的廣告目錄，來幫助闡述力行社的各項主張。如果有條件、有可能詳細閱讀這些出版物的具體內容；如果更多關注中國大陸近三十年來各類新的出版物，那麼研究結果自然會更加出色。

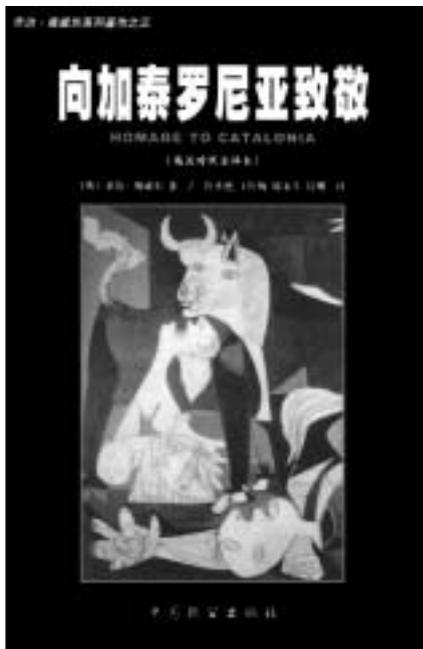
其實，作者對於這個問題也是非常清楚的。力行社史是一個大有可為的題目，但是最重要的前提是史料的整理和使用。鄧元忠在〈撰寫《國民黨核心組織真相》背後點滴〉中，專門用一節篇幅提及了這問題（頁570-72）。據筆者所知，有關力行社的檔案資料，在海峽兩岸的檔案館多少都能夠找到一些，但是這和檔案保存和管理者的觀念有關，不是學者所能夠控制的；同時，據說力行社成員的家屬還保存

了一些密不示人的珍貴資料；而力行社當年在各地的出版物更是不勝枚舉，其中一些已經製作成微卷供學者研究；當時世界各國對於力行社的不少觀察和記錄，也都默默地躺在各國的圖書館中，它們既是對力行社活動的旁觀記錄，也反映了外國人對於中國現代史的評價，這

是值得研究者參考的另一角度。我們完全可以作出以下斷言：只要有決心和毅力，或許還需要一些好運，那麼在鄧元忠此書的基礎上，進一步深化力行社史的研究，同時由此作為突破口開拓1930年代乃至二十世紀上半葉中國政治的研究，前景都是一片光明的。

為了正義和真實

● 孫傳釗



奧威爾 (George Orwell) 著，許卉豔等譯：《向加泰羅尼亞致敬》（北京：中國致公出版社，2002）。

繼《動物莊園》和《一九八四》以後，這幾年國內翻譯、出版了不少奧威爾 (George Orwell) 的著作，如《奧威爾書信集》、《奧威爾經典文集》等。昆德拉 (Milan Kundera) 與眾人的視角相反，曾經在《被背叛的遺囑》中表示不喜歡奧威爾的作品，他認為，奧威爾的小說把一個現實無情地縮減為它的純政治的方面，所以，「且不說它的意圖，本身也是專制精神，宣傳精神之一種」（頁207）。昆德拉的觀點源於奔達 (Julien Benda)，源於奔達那本警世的再印（版）了幾十次的《知識份子的背叛》(La Trahison des Clercs) 的理想：小說作為文學藝術的一種，應該和現實保持一定的距離，追求人類普遍的價值。然而，我想，奔達在書中也承認了，現代社會使得追求超越地上意識的形而上學的專門的精神工作者

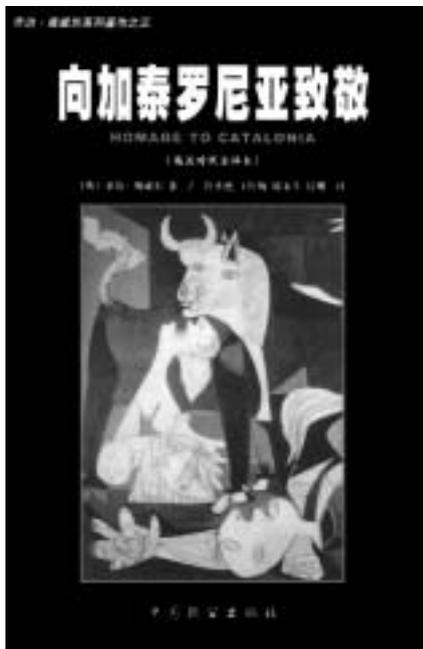
奧威爾至少還是個理想主義者，追求正義與真實這兩點他都努力去做了，而促成他拋棄幻想中的社會主義的，是他身歷其境的西班牙內戰。《向加泰羅尼亞致敬》記敘了西班牙內戰時期及以後奧威爾的人生和思想的軌迹。

了一些密不示人的珍貴資料；而力行社當年在各地的出版物更是不勝枚舉，其中一些已經製作成微卷供學者研究；當時世界各國對於力行社的不少觀察和記錄，也都默默地躺在各國的圖書館中，它們既是對力行社活動的旁觀記錄，也反映了外國人對於中國現代史的評價，這

是值得研究者參考的另一角度。我們完全可以作出以下斷言：只要有決心和毅力，或許還需要一些好運，那麼在鄧元忠此書的基礎上，進一步深化力行社史的研究，同時由此作為突破口開拓1930年代乃至二十世紀上半葉中國政治的研究，前景都是一片光明的。

為了正義和真實

● 孫傳釗



奧威爾 (George Orwell) 著，許卉豔等譯：《向加泰羅尼亞致敬》（北京：中國致公出版社，2002）。

繼《動物莊園》和《一九八四》以後，這幾年國內翻譯、出版了不少奧威爾 (George Orwell) 的著作，如《奧威爾書信集》、《奧威爾經典文集》等。昆德拉 (Milan Kundera) 與眾人的視角相反，曾經在《被背叛的遺囑》中表示不喜歡奧威爾的作品，他認為，奧威爾的小說把一個現實無情地縮減為它的純政治的方面，所以，「且不說它的意圖，本身也是專制精神，宣傳精神之一種」（頁207）。昆德拉的觀點源於奔達 (Julien Benda)，源於奔達那本警世的再印（版）了幾十次的《知識份子的背叛》(La Trahison des Clercs) 的理想：小說作為文學藝術的一種，應該和現實保持一定的距離，追求人類普遍的價值。然而，我想，奔達在書中也承認了，現代社會使得追求超越地上意識的形而上學的專門的精神工作者

奧威爾至少還是個理想主義者，追求正義與真實這兩點他都努力去做了，而促成他拋棄幻想中的社會主義的，是他身歷其境的西班牙內戰。《向加泰羅尼亞致敬》記敘了西班牙內戰時期及以後奧威爾的人生和思想的軌迹。

當奧威爾發現除了他加入的民兵團之外還有多得令人眼花繚亂的政黨和工會時，他只感到一種由字母縮寫命名的黨團組織多得氾濫成災，卻無意搞懂它們之間的區別。他在最終被追捕逃離西班牙時，才發現自己加入的民兵團是統一工黨的而不是社會主義同盟的。「這兩套字母的區別真大啊！」

(clericus，聖職者)失去了生存條件，但是，至少要保持的道德底線是必須追求正義和真實。所以，我還是喜歡奧威爾，至少他還是個理想主義者，追求正義與真實這兩點他都努力去做了。奧威爾最初也是想去探索奔達主張的那種具有普遍價值的東西——正義和真實，而促成他拋棄幻想中的社會主義的，卻是他身歷其境的西班牙內戰。

不久前，奧威爾一部重要作品《向加泰羅尼亞致敬》的中文版問世。筆者曾經讀到一位中國讀者寫的評論，他認為奧威爾未曾在極權主義制度的社會中生活過，卻能寫出《動物莊園》和《一九八四》這樣揭露、剖析極權主義的寓言小說，實屬難得。其實這一評價只能說「一知半解」，因為，奧威爾雖然沒有在極權主義體制下生活過，卻在西班牙內戰中經歷過極權主義的政治恐怖，那段短暫的經歷給他留下了不可磨滅的印象，成為他人生的轉折點，也成為他對極權主義體制抱有極大關注的文學生涯的新起點。《向加泰羅尼亞致敬》作為一部回憶錄，記敘了西班牙內戰時期及以後奧威爾的人生和思想軌跡，是研究奧威爾必讀不可的材料。對於在西班牙的經歷，不僅許多歐美的奧威爾研究者如是說，奧威爾自己也是這麼評價的：「這段時間是我生命中的一個過渡期，它不同於以往的以及未來的任何經歷，我所得到的也是其他途徑學不到的」（頁81）。

奧威爾去西班牙時已經三十出頭了，是個理想主義者，在政治上依然十分單純。因此，當踏上西班牙的土地，一位記者告訴他，這場戰爭像其他戰爭一樣是個騙局，他並沒太在意。他「來西班牙本是想

寫些新聞報導」，更主要的是「法西斯總得有人去阻止它！」他到西班牙後很快就加入了屬於「統一工黨」(P.O.U.M)的民兵團，這是因為他「一到巴塞羅那就見到了《獨立工黨報》」的偶然緣故。初到西班牙的他「不僅對政治局勢不感興趣而且對此毫無覺察」。有人問他為甚麼加入民兵團，回答是：「與法西斯作鬥爭。」倘若人家再追問他為甚麼而戰，他會回答：「為了共同的利益」。所以，當他發現除了他加入的民兵團之外還有多得令人眼花繚亂的政黨和工會時，他只是簡單地感到一種由字母縮寫命名的黨團組織多得氾濫成災，卻無意搞懂它們之間的區別。他迷惑不解地問：「我們難道不全是社會主義者嗎？」或者用「為了生存而鬥爭的人們就應該有各自不同的政黨」（頁36），或者用「黨內鬥爭令人討厭甚至令人憎惡，但對我來說卻像是家庭內部矛盾」來作自我辯解。幾個月後，當他「在巴塞羅那暴亂中躲閃共產黨的機槍時」，「最終被後面攻上來的人民警衛隊追捕而逃離西班牙時」，才發現「(他)加入的民兵團是統一工黨的而不是社會主義同盟(P.S.U.C)的。這兩套字母的區別真大啊！」（頁37）

1936年底與新婚妻子抵達工人階級掌權的巴塞羅那時，從英國來的奧威爾感到震驚：每幢建築物都被工人階級佔領了，掛滿了政黨或團體的旗幟；幾乎每座教堂都被毀掉；每家商店和餐館都掛出了牌子表示已經集體化，甚至擦皮鞋為生的人也被集體化了；侍者和售貨員的禮貌言辭都消失了，沒有人說「長官」或「先生」或者甚至「您」等等（頁2）。這樣的「革命」景象，在整

整三十年後的中國上海的馬路上非常相似地重演了一遍——就筆者少年時代的經歷所見——這恐怕是奧威爾絕對沒有想到過的。但是，對於還是理想主義者的他，「所有這一切無不令人感到奇怪和感動」，並且，他「很快地意識到這是一種值得為之奮鬥的事業」。即使後來民兵團的生活困苦、危險，但是，那種烏托邦主義對奧威爾也有極大吸引力。劫後餘生的他在書中幾處流露了這種情感，他寫道：「在阿拉貢，你就是數以萬計的人中的一員，儘管他們大多數都不是工人，他們有着相同的生活水準，相互之間平等。從理論上講，這是一種完美的平等相處。人們覺得這是社會主義的前奏，我指的是縈繞在人們大腦中的社會主義的印象。許多文明生活中的正常動機——勢力、拜金、敬畏權力，等等——已經不復存在」。雖然，這些深深地吸引着他，但他也意識到了「它只是全球巨大遊戲中短暫的一幕」（頁82）。

從今天的西班牙內戰史研究成果來看，奧威爾加入民兵團的那天，莫斯科已經決定了數月後統一工黨及其所屬的民兵和工會的命運。斯大林在西班牙的角逐對象不僅有佛朗哥 (Francisco Franco) 背後的德國和意大利，還有和他同樣在西班牙爭取利益的英國，所以，斯大林通過提供武器、組織國際縱隊等手段增強蘇聯對馬德里政府的影響和控制，使得情報、安全、警察系統脫離內務部管轄，並直接聽命於莫斯科派來的伯格烏的代表。1936年9月22日斯大林給拉爾戈·卡瓦列羅 (Francisco Largo Caballero) 總理的信中就要求西班牙政府通過減稅解決農民問題，結束無政府

主義者及其工會組織控制局勢的現狀——「過剩」的「工人階級革命」正是實現這個目標的絆腳石。如何踢開這些絆腳石 (包括當時的拉爾戈·卡瓦列羅總理) 只是一個時間問題。1937年5月政府製造了巴塞羅那電信大樓事件，6月15日嫁禍於統一工黨，稱事件係該黨的托派、法西斯間諜所為，由此宣布取締統一工黨，開始大肆搜捕該黨黨員和民兵。這種清洗是同年蘇聯國內大清洗的延伸。奧威爾許多與他一同出生入死的反法西斯戰友被捕入獄，有的被槍斃了，有的乾脆失蹤了。這對他來說確實是刻骨銘心的噩夢。

羅素 (Bertrand Russell) 稱：「作為『時代的良心』，奧威爾當之無愧」。在《向加泰羅尼亞致敬》的字裏行間可以讀到奧威爾個人的良知。在統一工黨被宣布為非法政黨、法西斯份子後，「統一工黨的民兵所能夠做到的不是躲起來就是坐牢」。被子彈打穿喉嚨、胳膊又負傷的奧威爾為了逃避警察的追蹤，五天裏只睡在大街上、廢棄的教堂和防空洞裏。然而，半年後他回憶當時情景時，好幾次用懺悔的口氣寫道：大多數民兵都加入了統一工黨，「我自己從未加入任何政黨——因為這一點，當後來統一工黨被鎮壓時，我感到很過意不去」（頁55），「而遇事我只想逃避——也許有點不太高尚」，「我主要是出自一種自私的動機。我急切地盼望離開這裏；遠離這個可怕的充滿政治懷疑和憎恨氣氛的地方」（頁153）。其實，且不說奧威爾僥倖逃回英國不久即馬上着手寫這本書，為那些邊在阿拉貢前線與佛朗哥叛軍作戰，獻出熱血、自由乃至生命，邊在後方被法西斯份子殘酷

西班牙政府取締統一工黨後大肆搜捕該黨黨員和民兵，這種清洗是同年蘇聯國內大清洗的延伸。奧威爾許多與他一同出生入死的反法西斯戰友被捕入獄，有的被槍斃了，有的乾脆失蹤了。這對他來說確實是刻骨銘心的噩夢。在《向加泰羅尼亞致敬》的字裏行間可以讀到奧威爾的良知。

奧威爾開始關心政治體制問題，由此預示了他將與斯大林的極權主義最終決裂。他憑直覺感到：以西班牙的傳統和國民性只可能建立專制的獨裁政權。他又指出，當時各國的斯大林主義者都捏造事實中傷敵人，但追隨莫斯科的英國共產黨只能用非常含糊的用詞製造謊言，這是民主體制遏止謊言的結果。

鎮壓的民兵們伸張正義，講述歷史真相；在離開西班牙前夕，他更不顧個人安危前往軍隊指揮部，為營救他所屬民兵團的團長、那位無辜的比利時反法西斯志願者柯普(Georges Kopp)少校作最後努力。那時連統一工黨黨員也不是的奧威爾，甚至可能只因其因病退伍民兵的身份而隨時被抓進監獄。

在《向加泰羅尼亞致敬》中也可看到，經歷了不尋常的遭遇後，奧威爾開始關心政治體制問題，由此預示了他將與斯大林的極權主義最終決裂。比如，他憑直覺感到：以西班牙的傳統和國民性很難建立一個高效率的極權主義政治體制，只可能建立專制的獨裁政權。又如，儘管在西班牙遭受了如此不幸，他執筆寫這部回憶錄時，已經看到了德意志法西斯有更加直接的威脅，並把斯大林體制與日益甚囂塵上的法西斯作了權衡比較：「如果我們能把佛朗哥和他的國外僱傭兵趕

進海裏，即使西班牙政府自己出現令人窒息的獨裁統治，……這可能使世界局勢大大改觀，單就這個目的而言這場戰爭就值得一贏」(頁140)。再如，當時各國的斯大林主義者都通過媒體捏造事實，中傷政治敵人已經不是新鮮事，譬如把非莫斯科系統的、與佛朗哥叛軍作戰的社會主義者稱為托洛茨基、法西斯份子、蓋世太保的間諜等等。但是，追隨莫斯科的英國共產黨就只能用非常含糊的用詞製造謊言。奧威爾指出，這是民主體制遏止謊言的結果，「英國共產黨的新聞媒體領教過誹謗法的厲害，並從中汲取了一些深刻教訓。在一個事實可能得到確認的國家卻沒有這樣做，足以證明這些事實是謊言」(頁137)。

最後一提，可能出版社匆忙要推出新書，未經細校，該中譯本雖文字流暢，有兩處意似有誤，但無傷大雅。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年2月號、3月號

第11期 2003.2.28

- 傅 玄 從復刊後的《觀察》看中國自由主義知識份子的命運
- 文 暉 試論「戰國策派」的文化特質
- 畢新偉 驚鴻一瞥——《大公報》(1902-1912)與女權
- 張百慶 「為人」與「懂事」——從一個華北鄉村的社區研究看中國法治之「本土資源」
- 崔效輝 參與式發展理論與「鄉村建設」——參與式發展理論中的本土來源與貢獻
- 竇 康 從「第三種人」到「第三種人」集團——中國現代文學史上的「第三種人」之演變
- 凌 燕 變革中的中國電視體制矛盾與話語衝突

第12期 2003.3.31

- 黃瑞成 「神聖瘋狂」
- 沈志華 蘇聯對「大躍進」和人民公社的反應及其結果——關於中蘇分裂緣起的進一步思考
- 林曉光 朝鮮停戰談判：蘇聯的作用、朝鮮的因素與中國的政策
- 朱聽昌、黎翔 從相互依存的角度看冷戰後中美關係的發展
- 朱毓朝 回首五十年的《中美外交密辛》——美國對華外交官的口述回憶錄
- 潘惠祥 晚年孫中山
- 白春超 古典主義與現代中國文學
- 潘 瑛 血色芳華紅牡丹——對小說《紅牡丹》中的隱喻與象徵的解讀

三邊互動

三邊互動

三邊互動

本期四篇讀者來函，或對本刊去年「反思改革二十年」一組文章各抒己見，或針對科技興國、宗教信仰問題有感而發，都顯示出對中國未來發展方向的關切。也可以看出，國內不少讀者只能閱讀本刊網絡版。請各地讀者注意，從今年起，上海外文圖書公司可為各地機構和個人代辦本刊訂閱（請參閱第162頁廣告），希望各地讀者大力支持。《二十一世紀》印刷版的文章也因此將不會即時在網絡版貼出。

——編者

長遠政治穩定靠的是甚麼

《二十一世紀》2002年8月號康曉光〈90年代中國大陸政治穩定性研究〉一文和12月號吳增定的商榷文章〈行政的歸行政，政治的歸政治〉，都對中國何以獲得政治穩定提出了見解，我對此有些不同看法。

康先生所用的「行政吸納政治」概念背後是「權力支配一切」的邏輯，這就意味着行政權—警察權的支配性。也就是說，作為「政治」的民眾參與、公民意願表達是受到行政權—警察權限制的，亦即個體權利

並沒有得到制度化的保障，賦予公民以有限權利，只是國家政權為實現政治穩定而採取的權宜之計。這樣，康文對「行政吸納政治」於政治穩定所起作用——在香港案例中所得到的經驗——的樂觀態度，就很值得討論了。畢竟，香港早已因其特殊的歷史境遇和地理特徵，擁有成熟的市場規則、法制和文官系統。所以，香港可以沒有民主，但有自由與法治——西方的遊戲規則可以對香港起到強大監控作用！但套用於中國大陸則為大謬。

吳文對康文的「行政吸納政治」概念提出質疑，認為這個概念實質包含着「政治行政化」和「行政政治化」兩重含義：前者意味着國家與社會分離、脫節，國家權威被社會架空；後者則是國家權力通過為社會提供經濟實利而重構權威。在此，吳文似乎沒有理解國家權力與社會、公民權利之間的分立、互相制衡的關係，以為社會的獨立必會架空國家權威。正因為如此，吳文才沒有認識到：社會政治性的缺失，即公民權利非制度化落實、社會不能組織化地與國家權力對話，才是長期政治穩定的最大威脅！這也使他後來為

中國開出的以民主塑造「國家認同感」和「政治德性」的處方無所定位而流於無效。因為民主只有作為分離的國家權力與公民、社會權利的溝通制度時才能有效！

當代中國的市場化改革是由國家倡導、自上而下進行的，即市場在其本源上就有政治權力的烙印。何清漣就曾直言中國市場化就是「權力市場化」的過程，楊小凱也明言「政府官員和私有企業之間的保護人和被保護人的關係是私有經濟在中國得以存在的根本前提」。可以確認，以市場為核心的社會經濟領域尚沒有在中國大陸獲得自主地位。「行政吸納政治」只會強化市場、社會對國家權力的依附性，導致社會資源分配的不公，從而加大政治動盪的潛流。

中國必須通過建構民主與憲政保障公民個人權利，才能取得長遠的政治穩定，維護市場經濟的健康發展。也只有國家與社會出現分離，社會得以組織化後，公民才能有序地通過民主途徑，參與公共事務討論和公共政策制定，「國家認同感」與「政治德性」才可以落實於制度層面。

賴建華 廣州

2003.2.19

改革的停滯與出路

在《二十一世紀》2002年12月號上，蕭濱教授的〈改革的停滯與自由主義的兩種調子〉一文提出，目前中國的改

革實際上是處於停滯期，思想界古典自由主義與現代自由主義兩種調子能夠相互補充、彼此制約、良性配合，為中國的進一步改革提供思想資源。

蕭文認為，說改革目前處於停滯更妥帖。「既然是停滯，那隨着變革力量的驅動，改革也可能再度進行。」而「在中國思想界放大自由主義的聲音，就是避免改革繼續停滯下去的一個重要途徑。」蕭文選擇了「自由主義」的出路，但什麼是自由主義？蕭文認為，自由主義是「在(憲)法(主)治之下，建立政府權力的內部制衡結構和確立政府權力的外部約束邊界」。「古典自由主義的基調是平等的自由權利及其憲政民主的制度保障。」「現代自由主義的要義是平等與公正及其相應的制度保障。」我認為，在我國目前的情況下，這兩方面的互相補充有着現實意義。一方面，我國不必按照一種直線進化論進行變革；另一方面，經濟改革已帶來社會的經濟分化，以及由此而形成的地位分化，有必要提供機會平等、建立社會保障體制。

然而，誠如文中所描繪的改革背景，繼續改革也面臨着困難。經濟改革形成的既得利益集團與弱勢群體對繼續改革的目標和方向並不一致，學術思想界的認識與改革實踐也存在着落差。但是，思想界對政治改革實踐的作用是否被思想界自身誇大了？

畢競悅 北京
2003.2.12

立法加大科研投入，捨此諾獎沒戲

拜讀了貴刊曹聰的〈中國科學界的諾貝爾獎情結〉(2002年12月號)一文，感觸良深。尤其是看到上海科學家王育竹先生在鐳射冷卻捕捉原子領域，雖然早在二十世紀70年代末就已取得了領先國外同行五到十年的頂尖成就，但終因經費短缺、實驗設備簡陋等原因，直至1993年才最終完成有關實驗，導致論文發表比國外同行晚了十個月，與諾獎失之交臂，不禁為之扼腕。

與其他領域相比，我們在科研經費的投入相形見绌。按說，中國經濟在經歷了二十年的持續穩定增長之後，應該可以投入較多資金到教育和研究開發中，可令筆者難以理解的是，我們迄今依然是世界上研發費用佔GDP比例最低的國家之一，而投入到基礎研究的佔科研經費的比例就少得更加可憐！

不用說世界教育、科技的第一大國美國如何，現僅僅比較一下東鄰日本的情況。日本在二戰後實行「科技立國」戰略，國家以法律形式規定了科研經費在GDP構成中的比例。近年來，由於日本經濟陷入結構性不景氣，但卻始終嚴格的貫徹和實施這條「鐵律」，維持日本經濟在激烈的競爭中技術上端的地位。去年，島津製作所為日本貢獻了一位年僅42歲就摘取諾貝爾化學獎桂冠的化工工程師，成為日本不景氣時代的英雄。可以說，一家公司就能夠製造一個「上班族諾獎獲得者」，靠的正是這種雷打

不動的對研發巨大投入的政策。

所以，從立法上保障科研投入，並在操作層面上確保貫徹、實施，不但能多留住幾個人才，而且也有利於中國科技事業的發展。否則的話，中國本土科學家摘取諾獎桂冠，終不過是一個美夢而已。

劉樺 北京

2003.2.13

文化內捲化和民間信仰

《二十一世紀》2002年8月號(網絡版)再次登載了張小軍的〈理解中國鄉村內捲化的機制〉(原刊1998年2月號)，文章寫得甚好，不過也反映了作者對於中國目前民間信仰的了解略有不足。

文中以兩個農民基督徒為例，說明農村的「文化內捲化」，所述兩位農民基督徒認為「人的照片都是偶像」，以及她們明知是錯誤仍要賣畫像，都不符合基督教教義。作者對這些農民基督徒淡淡嘲諷一番了事。其實這兩個基督徒在信仰上的偏差與她們在民間長期受到壓制，得不到正確的教導有關。這兩個基督徒沒有參加中國官辦的「三自教會」，她們是在中國最底層堅持信仰自由、政教分離的信仰者。五十年來，這些信仰者默默堅持信仰的獨立性與超越性，他們為此受迫害但從不為此而抗議，更沒有採用暴力。在政教分離的意義上，這些基督徒也可視為「新政治文化」建設的參與者。

江登興 北京

2002.12.3

編後語

戰爭煙雲正在伊拉克瀰漫。本期辛本健綜述當前對美國新保守政治勢力的研究，介紹該派理論和重要團體、成員；他們如何幾經起落，在「九一一」事件後集結於布什政府中，成為直接參與美國外交決策的重要勢力；美國新保守派主張的「新帝國大戰略」，使國際秩序籠罩在不祥的陰影之中。陳彥探討「老歐洲國家」與美國在處理伊拉克危機中的嚴重分歧，這些分歧雖有地緣政治與經濟利益等現實原因，但更深層的裂痕在於價值理念衝突。法、德等歐陸國家傾向於以不同文明間的對話和在國際組織主導下，維持冷戰後的世界秩序；美國則崇尚以實力與強制手段建構單極的全球霸權。針對當前譴責美國「為石油而戰」與「對伊拉克和以色列實施雙重標準」這兩種最為盛行的民間反戰口號，皇甫茹在解析國際組織的有關法規條文及和事件相關的數據後指出，這些反戰敘述實際上並不準確，因此也就沒有成為正式外交論辯中的理據。

鑒於大陸經濟快速增長和社會嚴重貧富分化，本期另一個重點是「當代中國社會底層狀況研究」，關注社會底層群體的不滿與抗爭所引致的政治穩定問題。蕭唐鏢指出，1990年代以來農民的抗爭行為主要是依據有關法規和政策，但由於切身利益仍得不到保障，令其規模逐漸擴大，反抗方式也發生了由「溝通性」向「迫逼性」的轉變。張允美則探討當前中國勞工運動的階段、規模和特點。他認為現有工會框架無法代表工人利益、處理勞工糾紛，因而下崗職工轉向體制外的抗爭形式。曦中研究近年來數量激增的集體上訪事件，指出這些行為既非反政府，也不是體制性的政治參與，而是與政府的討價還價。

二十世紀中葉，在根據地和老區推行的土地改革運動，不但對國共決戰的勝敗至關重要，也影響到新中國建立後在全國推行的土改運動。但這一重大歷史課題長期被忽視，因此本期兩篇論文就顯得格外重要。張鳴的研究側重於分析老區土改運動的運作模式，組織者如何通過營造「運動劇場」、建構反常的「運動倫理」，使邊緣群體運用暴力的清算獲得正當性，從而為戰爭動員奠定群眾基礎。張佩國則分析了土改運動是如何利用各種方式去克服階級鬥爭話語與農民日常生活和倫理之間的衝突，達到動員群眾的目的。兩篇文章都指出，當時老區的階級分化已不那麼尖銳，但仍要強行貫徹土改綱領，造成了包括對中農、甚至共產黨前期依靠對象的鬥爭擴大化現象。而董國強介紹近年來美國學者相關研究的書評，可以與這兩篇論文參照閱讀。

除以上三組文章外，朗宓樹對中國近代吸收西方科學觀念過程中「自斷情結」的疏理和闡釋；李公明就北京民間藝術群落從圓明園遷居宋莊後的文化心理剖析；以及鄭紅娥介紹美國學者對中國城市消費革命及其影響的研究，都既富有啟發性，也生動可讀，是我們特別要向讀者推薦的。

二十一世紀評論

傳媒與公共領域

政治經濟學的悖論：中港台 傳媒與民主變革的交光互影

李金銓

英美的媒介政治經濟學通常漠視比較研究，這些理論架構來自先進的富裕國家，無法解釋第三世界複雜而曲折的經驗。學界假設媒介必須服務、提倡並參與民主，其實媒介可以增進民主，也可以破壞民主。媒介與民主的關係論爭不休，常取決於用甚麼規範標準和在哪一個社會脈絡中看民主。

全球化的步伐隨冷戰結束而奔騰躍進，前蘇聯集團的政體紛紛崩解，亞洲、拉丁美洲各威權政體發生戲劇性的轉變，全世界媒介研究蓬勃發展，顯示以西方為中心的媒介研究必須重新定位。英美的媒介政治經濟學通常漠視比較研究，這些理論架構來自工業先進和政治穩定的富裕國家，無法解釋第三世界複雜而曲折的經驗。學界假設媒介必須服務、提倡並參與民主，其實媒介可以增進民主，也可以破壞民主。人類社會從來沒有完美的民主，將來也不會出現。不同的社會理論建構不同的民主想像。媒介與民主的關係論爭不休，常取決於用甚麼規範性的標準和在哪一個社會脈絡中看民主。達爾格倫 (Peter Dahlgren) ①站在後現代的角聲稱：在西方國家人們對宏觀的代議民主已失去興趣，他們遠離以國家、國會、政黨為長期認同的政治，投注到日常生活中的身份認同，這種微觀政治的特徵是以階級、性別和種族差異建立短暫的聯盟。此外，論者說：在穩定的民主國家裏，媒介日趨瑣碎，向商業壓力低頭，製造無知，讓大眾滋生失落感。我贊同薩伊德 (Edward W. Said) 的觀點：「在非西方，現代性 (modernity) 方興未艾，對那些被傳統與正統束縛的文化來說仍是巨大的挑戰。」②《共產黨宣言》說：「幫助資產階級拉下封建主義的武器，正被用來對抗資產階級本身。」這說明了現代性在西方和非西方有不同的解放潛能。如謂西方人厭棄代議政治，「非西方」人飽受國家暴力壓迫，追求代議政治而不可得；西方人無懼喪失代議權，否則後現代者歌頌「生活方式的政治」有何積極意義？他們主張的「全民主」，假如沒有堅實的自由制度為基礎，恐怕只是空中樓閣罷了。

西方批判派學者質疑人們安於現狀：為甚麼不多反抗一點？人們要反抗的，我想不應是代議民主本身，而是代議民主的不足。西方批判派學者站在西歐和北美自由民主 (Liberal democracy) 或社會民主 (Social democracy) 社會的邊緣地位，向權力中心的意理霸權作出挑戰。他們追求理想的「第三條道路」，反抗資本主義的剝削，又反抗列寧主義的獨裁。其中最吸引人的莫過於哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 提出的「公共領域」。柯倫 (James Curran) ③用這個概念設計了一套民主的藍圖，兼容並蓄民間、專業、社會市場和私人企業各領域的媒介。凱里 (James Carey) 從杜威 (John Dewey) 的實踐主義提倡「重獲公共生活」④，所謂「公共生活」在歷史可能沒有存在過，但這個概念可以刺激我們想像：除了成為現狀的俘虜，還有哪些「可能的政治」？冷戰結束，列寧主義破產，資本主義成為全球化的驅動力，吉登斯 (Anthony Giddens) 從自由左派建構以社會民主為基礎的新「第三條道路」⑤，企圖跨越代議民主的限制，並把民主從政治延伸到經濟和文化領域。柯倫在一篇關於媒介與民主的宏文裏，呼籲讓自由派的概念「安息」，因為舊理念「與當代現實沒有太大關係」⑥。在我看來，他的呼籲只會讓自由主義的觀點「早夭」，而不得「安息」。哈林 (Daniel Hallin) 指出，「新自由主義的勝利表示自由派觀點漸失意義。」⑦但非西方國家多半沒有自由制度，媒介受獨裁控制，大家習以為常。癡肥症和厭食症是富人的問題，窮人病在營養不良。在自由民主國家剖析自由派的神話陳義過高，和在專制國家摧殘自由多元的價值 (例如抹煞新聞自由是資產階級的自由)，完全是兩回事。本文旨在援引中港台媒介的實據，來闡釋政治經濟的複雜悖論。

冷戰結束，列寧主義破產，吉登斯從自由左派建構以社會民主為基礎的新「第三條道路」，企圖跨越代議民主的限制，並把民主從政治延伸到經濟和文化領域。非西方國家多半沒有自由制度，媒介受獨裁控制。在自由民主國家剖析自由派的神話陳義過高，和在專制國家摧殘自由多元的價值，完全是兩回事。

一 媒介政治經濟學的兩種取徑

我曾經比較自由多元主義和激進馬克思主義的媒介政治經濟學⑧，它們刻畫兩個不同的政治圖像，對媒介的民主潛能有殊異的期待。表1綜述一個對比的「理想型」(ideal types)，刻意放大差異以便觀察，但在推衍時謹慎為要。縱觀歷史，早期資本主義從封建主義解放出來，自由派理論支持「負責任的資本主義」(responsible capitalism)，反對專制王權踐踏個人主權。激進派企圖從晚期資本主義解放出來，站在理想化的社會民主立場，批評資本主義社會的資本累積漫無止境，財富分配不公。兩派觀點都是現代性的一部分：自由派強調自由，激進派鼓吹平等。激進派解放先進資本主義的民主國家，自由派解放大部分受封建主義和專制主義統治的國家。這裏僅以粗筆描繪兩派的異同，無法細緻討論內部的差異。

激進馬克思主義者⑨從上往下看，我稱之為「經濟的」政治經濟學 (“economic” political economy)。他們抱持激進的人文主義理想，居高臨下，批判自由資本主義的市場背叛民主的理想，特別是「軍事與工業複合體」肆無忌憚地追逐經濟利益，製造文化霸權，導致「不完全的解放」和資源分配失衡，以至於扭曲「公共領

表1 媒介政治經濟學的兩個取徑

	自由多元主義	激進馬克思主義
政治綱要	現實的、實用的和注重實效的政治；支持「負責任的資本主義」。	理想主義，批判資本主義，支持各式的社會主義。
政治經濟學的类型	「政治的」政治經濟學	「經濟的」政治經濟學
適用的地區	「晚生的發展中國家」和第三世界國家，主要處於威權統治下。	發達資本主義國家，推行自由民主或社會民主。
政權的角色	首要的。塑造經濟和媒介政策，威脅媒介自由。	次要的和從生的。
市場的角色	提倡多樣性，抵消專斷政權的權力。	資本積累和集中限制媒介多元，並產生傳播資訊分配的失衡。
媒介專業主義	提倡媒介多元和自主，「可信度的信條」。	「策略性儀式」，強化既定秩序；媒介專業人員在表達公眾聲音時專斷粗暴。

資料來源：Chin-Chuan Lee, "Chinese Communication: Prisms, Trajectories, and Modes of Understanding", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000), 27.

激進馬克思主義抱持激進的人文主義理想，批判自由資本主義的市場背叛民主的理想，特別是「軍事與工業複合體」肆無忌憚地追逐經濟利益，製造文化霸權。這個批評鞭辟入裏，但對國家角色的解釋往往失之片面。激進派學者批評多元主義者太注重國家與媒介的關係，而忽視資本主義私有化對傳播工具的影響。

域」。這個批評鞭辟入裏，但對國家角色的解釋往往失之片面，而且一筆帶過。激進派學者批評多元主義者太注重國家與媒介的關係，而忽視資本主義私有化對傳播工具的影響。他們何嘗不是把國家的角色邊緣化？究其原因西方自由國家的政權對媒介的管制不像專制暴力那麼赤裸裸，何況在法律和制度上還保障媒介自由。激進派馬克思主義談到國家政權時立場迥異：工具派學者^⑩認為國家權力逕自為大公司的利益服務，國家與資本同牀同夢；其他人認為國家與資本也有緊張的一面，國家是民主鬥爭的中心場域，只有國家足以挑戰大公司的利益，只有國家才能促成社會財富的公平再分配。為此，後者鼓吹國家應該站在公共利益的立場，矯正市場對公共表述所產生的扭曲，例如湯普森 (John B. Thompson) 主張國家干預媒介的產權秩序，以營造「管制的多元」(regulated pluralism)^⑪。莫斯科 (Vincent Mosco) 呼籲批判派學者要分析國家如何干預傳播工業的市場化、私有化和國際化^⑫。

無論如何，激進派學者始終未曾嚴肅分析過「專制政權」。耶魯大學媒介法學者費斯 (Own Fiss)^⑬認為政權與民主亦敵亦友，政權補充市場的缺陷，卻不能取代市場的力量。但我敢斷言，開發滯後的國家由專制政權全面支配政經和文化資源，根本是民主的敵人，不可能是朋友；它們不僅掌握關鍵的新聞喉舌，建立整套新聞檢查和政治高壓的制度，並收編私有媒介到侍從關係去，支配甚至壟斷媒介賴以生存的政經資源。有的激進派學者 (如許勒 [Herbert I. Schiller]) 提倡以前蘇聯、中國 (文革時期)、古巴那樣粗暴的列寧主義取代剝削性的世界資本主義。這些專制統治如今已一一破產，這種先入為主的全稱命題碰到處理細緻的政治問題，實在無濟於事。

激進馬克思主義者從根本上批評資本主義。媒介專業主義孕育於資本主義的邏輯，他們認為這是一套為現有體制服務的意識形態神話。施萊辛格 (Philip Schlesinger) 指出，媒介專業主義的前提是深信現有的自由民主秩序，其根深柢固到了不言自明的地步^④。換言之，唯有凍結社會制度的基本假設，才可以談客觀、平衡這些專業技術的問題；一旦質疑第一層次的假設，專業主義必將失去立足點。塔克曼 (Gaye Tuchman) 認為^⑤，媒介專業主義建造「策略性的儀式」(strategic ritual)，幫助媒介維持一種客觀的假象，其實整個新聞網都環繞着合法的機構，新聞節奏跟官僚機構的運轉同聲共氣，以致支配性的觀點瀰漫於主流媒介，抹煞甚至消滅社會上的異見。媒介長期的意識形態效果，就是葛蘭西 (Antonio Gramsci) 說的製造社會同意基礎，從而建立文化「霸權」。激進派抨擊，客觀報導拒絕審查權力與特權的基本結構。凱里^⑥譴責媒介專業主義賦予專業人士太多權力，以致公眾從政治的「參與者」淪為「旁觀者」，此說糅合了對傑斐遜式民主的緬懷以及對哈貝馬斯式民主的憧憬。激進派知識批判的火力強勁，但對新聞實踐影響微弱。

另外一面的多元主義者從下向上看，建構各種圖像和概念 (如媒介專業主義、意見市場、制衡)，用以對抗國家暴力的機制，我稱之為「政治的」政治經濟學 (“political” political economy)。自由派的言詞講實效，不追求浪漫，卻給各種群眾抗爭和解放運動 (包括民族、種族、性別、階級) 帶來希望，並賦其以正當性。當代中國的學生運動，從1919年的五四運動到1989年的六四運動，無不以「民主、自由、科學和人權」為訴求。免於國家政權直接蹂躪的市場秩序，當然比各種貴族式的、寡頭式的、獨裁式的政權更自由更解放。

激進馬克思主義抨擊媒介專業主義，自由多元主義則視之為一種理想，促進意見的多元，鼓舞媒介去制衡權力結構。自由派的政治是可能的 (possible) 政治，不在建造理想的道德王國，而承認人類的不完美性，提倡溫和改良，懷疑任何宏大的設計，反對大規模狂風暴雨式推翻整個既有秩序。從台灣、南韓、墨西哥、南非以及南美這些例子來看，市場競爭的確有助於擴大自由表達的空間。即令中國大陸，媒介在非政治領域的言論尺度也寬多了。媒介專業主義與自由民主的原則一脈相承，從未幻想政治的烏托邦，但在新聞實踐上畢竟建立了堅實的記錄。美國的媒介多元主義深植於一套恆久價值，溯及十九世紀和二十世紀之交的「進步運動」，媒介揭發政權腐敗和財團濫權不遺餘力^⑦。「客觀性的信條」為媒介創造空間，也為弱勢團體提供防衛的武器。

這兩種政治經濟學的取徑不能放諸四海而皆準，在本體論不分先後，否則不但忽略政經與全球脈絡的重大差異，也犯了懷特海 (Alfred North Whitehead) 所說的「具體情境錯置的謬誤」(fallacy of misplaced concreteness)。它們代表現代社會生活中兩種不同而相關的歷史情境。我要重述兩個論點：第一，「政治的」政治經濟學可以用來分析威權媒介，而「經濟的」政治經濟學可以用來分析資本主義民主的媒介；第二，在許多轉型的制度裏，不管是從威權轉向民主統治，或從民主轉向威權統治，兩個取徑都可能不安而矛盾地並存。華人社會處

自由多元主義則視媒介專業主義為一種理想，促進意見的多元，鼓舞媒介去制衡權力結構。自由派提倡溫和改良，它的政治是可能的政治，不在建造理想的道德王國。媒介專業主義與自由民主的原則一脈相承，從未幻想政治的烏托邦，但在新聞實踐上畢竟建立了堅實的記錄。

在大轉型的前沿，給觀察媒介與民主化提供了生動活潑的社會實驗室：儘管（也可能正因為）中國大陸的媒介歷經政治高壓，二十多年來媒介在國家資本主義中生猛而扭曲地發展；台灣歷經了混亂、曲折而動人的民主化進程與媒介變化；香港媒介似乎熬過了主權轉換的風浪。我的關注點集中在媒介與民主間的錯綜關係，本文希望帶進中國大陸、香港和台灣的個案研究，探討媒介政治經濟學的兩種理論取向。

二 中國大陸：經濟自由化與政治控制

自由多元學派聲稱，資本主義市場培養相對獨立於國家控制的社會領域，市場是民主的必要條件，但未必是充分條件。這個命題可以分兩點來闡述：第一，歷史上，沒有市場化基礎的民主，未之有也；第二，市場化未必導致民主的實踐，但從西班牙到智利，從匈牙利到俄國，媒介的確「加劇了威權主義的崩潰」^⑩；台灣的媒介結合社會運動，更如虎添翼。某些國家以媒介自由化為手段，政權為了取得其他政治目的而不得不然；在智利，媒介自由化卻是「皮諾切（Augusto Pinochet）政府對自由市場經濟的承諾所產生的意外副產品」^⑪。中國領袖最羨慕新加坡那個「沒有民主的資本主義」。中國在政府控制下發展市場機能，當然談不上民主，卻導致了消極的自由化，其特徵是沒有了文革式漫天遍海的群眾動員，我稱之為「降低動員的自由化」（demobilized liberalization），它比毛澤東專政時期有三大不同^⑫：

首先，中國的媒介自由仍居世界之末，但其媒介制度已經從全權主義轉變成為具有國家資本主義特色的威權主義；政治與經濟兩條脈絡若即若離，市場既和國家的權力相糾葛，又試圖與之分離。政治控制與市場自由化的矛盾降低了經濟、文化的政治化程度，給媒介創造若干喘息的空間。雖然國家政權仍然高度威權而武斷，干擾民間生活，但已必須因應市場自由化所帶來或隱或顯的各種因素，不能像文革時期一味靠「抓革命」來「促生產」。媒介是市場的得益者，沒有理由反對黨國的意識形態；在政治領域它們當然是黨國的喉舌，而在非政治領域，市場自由化也擴大了媒介免於政府干預的「消極自由」^⑬。只要與黨國統治地位無涉，媒介開始有相對的自主性，程度雖然遠遠不夠，但比起文革時期卻有天壤之別。媒介促進政治變化的「積極自由」仍低得令人扼腕，而政治邏輯與經濟邏輯的鐘擺勢必造成意識形態的矛盾、派系的鬥爭和政策的反覆。

其次，市場日漸多元，為了爭取受眾，媒介競相在新聞風格和市場策略上推陳出新，作大膽甚至冒進的嘗試，但受制於政治風向而搖擺不定^⑭。媒介為黨服務，還是為市場服務？沿海城市的大眾化媒介受惠，與內陸媒介的差距愈拉愈大。1970年代黨國媒介籠罩一切，1980年代當紅的是逃避政治的軟性晚報，1990年代得寵的是貼近日常生活的都市報。都市報新興，資金雄厚，乃拜賜於都市居民收入日豐，廣告迅速成長。媒介在新聞方式和內容方面都必須滿足市

中國領袖最羨慕新加坡那個「沒有民主的資本主義」，媒介自由仍居世界之末，媒介制度已經轉變成為具有國家資本主義特色的威權主義。政治控制與市場自由化的矛盾降低了經濟、文化的政治化程度，給媒介創造若干喘息的空間。只要與黨國統治地位無涉，媒介開始有相對的自主性，但媒介促進政治變化的「積極自由」仍低得令人扼腕。

場的需要，但無論怎麼試，總盡量避免踩意識形態的地雷。沿海和內陸省份媒介的差距拉大當然不是好事，黨報的式微卻未必是壞事。

1980年代多項調查研究顯示，受到胡耀邦和趙紫陽政治改革氣氛的鼓舞，許多記者自詡扮演「看門狗」的角色，以制衡政府的濫權和腐敗。經過1989年的天安門鎮壓，媒介放棄了活躍的政治角色，不敢逾越政治雷池半步，轉而投入商業化的汪洋大海，盡量撈取商業利潤。總編輯們坦承患了精神分裂症，報紙前幾頁支持計劃經濟，中間幾頁提倡混合經濟，剩下的就鼓吹市場經濟了。記者們對於有償新聞已習以為常。有人說市場化是媒介腐敗之源，我卻首先要歸咎於威權政體與失序市場肆無忌憚的勾結。當局像痙攣似的，想到了才下令打擊一下，當然毫無成效。媒介的腐化和有償新聞散布各階層，黨的宣傳幹部也是整個腐敗場景的一環，道德不比別人更優越。

第三，何舟形容以市場為導向的黨國媒介以「資本主義身體」戴一張「社會主義的臉」²³，身心分裂。他說，媒介從原先的黨國喉舌轉變成為「黨的公關公司」，其任務不在洗腦，而在維護黨的正面形象和正當性。從許多研究調查拼湊的總體印象得知，縱然記者們仍帶有濃厚的國家主義與精英傾向，不過愈來愈少人會自認是黨的宣傳員，愈來愈多人以資訊的提供者自居²⁴。在這種背景下，揭露腐敗和違規的「樣板」可以為媒介帶來尊敬、聲望和利益。有時個別領導會默默鼓勵調查報導，以對付無處不在的官僚主義；但絕大多數矛頭還是針對低級官僚，不敢觸及位高權重者²⁵。市場意識為媒介孕育了新節目和新種類，敏銳把握一些公眾熱衷的議題（如消費、環保以及其他社會議題）。消費和環保意識抬頭，表面上沒有直接威脅黨國，但如果台灣的經驗可資借鏡，經過長期潛移默化，它們卻可能培植政治公民權之所繫的權利與義務觀念。

媒介不再鼓吹宏大的政治改革了。一家都市報的總編輯向我坦承，他的政策就是「只拍蒼蠅，不打老虎」。連拍蒼蠅都得冒風險，蒼蠅背後的老虎可能會反撲，責怪媒介揭露其下屬劣行是和他們過不去。我們在外面覺得這些事平淡無奇，但在中國走出這一步卻廣為受眾歡迎，使少數報紙的發行與廣告激增。從1980年代後半期的高峰撤退以後，媒介專業主義一直委頓不前，黨國仍然隨時可以掐死它的苗頭，特別是當局自認陷入敵對力量的包圍、或權力高層派系鬥爭如火如荼時尤然。

黨國控制的市場化媒介面臨很大的限制。政府進退維谷，一方面釋放經濟的能量，以作為正當性的主要來源；另一方面將市場化納入官方的軌道。說起來，黨國進行經濟改革原是迫不得已的，絕無意破壞自身的權威，而是在文革和天安門鎮壓以後，只有經濟改革才能於崩潰邊緣挽回它的正當性。「有中國特色的社會主義市場經濟」就是「有獨裁特色的國家資本主義」，私人不許擁有媒介，個個記者都是國家僱員。話說回來，經濟改革需要更多和更好的資訊，以改善管理、財政和科技的基礎結構，與僵硬的國家意識形態並不相容。宏觀的經濟政策變化所孕育的媒介生態是利弊兼具的混合體：一方面借社會主義之名，行資本主義之實，雖離民主化尚遠，卻提升了在非政治領域的消極自由；

總編輯們坦承患了精神分裂症，報紙前幾頁支持計劃經濟，中間幾頁提倡混合經濟，剩下的就鼓吹市場經濟了。何舟形容以市場為導向的黨國媒介以「資本主義身體」戴一張「社會主義的臉」。市場意識為媒介孕育了新節目和新種類，消費和環保意識抬頭，表面上沒有直接威脅黨國，但經過長期潛移默化，它們卻可能培植政治公民權之所繫的權利與義務觀念。

但媒介並未培育民主的公民意識和核心價值(如公共意見和制衡)。最後，媒介的試驗流於短視，易受政治風向左右。

媒介集團化把黨跟市場的矛盾演繹得淋漓盡致。為了在進入世界貿易組織以後抵禦外資的激烈競爭，黨國糾集了一群財力雄厚的核心機關報，像一隻海綿吸收那些不賺錢、混亂又不聽話的小媒介，組建各種媒介集團，但它們大抵是長官意志和行政命令的產物。當局以前猛批西方的傳媒集團，現在所為何來？官方說西方媒介集團由「腐敗的資本家」所控制，而中國的媒介集團受黨直接領導。其實，媒介集團讓黨國振振有詞擺脫對媒介的財政負擔，也讓核心機關媒介從接管和兼併中獲利。報團以黨為靠山，一心一意獲取巨大的財政利益，但顯然低效、浪費而且官僚氣息濃厚。黨國畢竟要尊重資本的營運，或吸納，或利用，或妥協之，再也不能像文革時期那樣赤裸裸地鎮壓，也算默認黨國的權力有時而窮。

本文不擬辯論自由的民主或大眾的民主應該成為中國終極目標，而是要評估這兩個政治經濟學的取徑和經驗證據有多吻合。提倡大眾式民主的人必須證明西方激進批判派足以解釋中國的問題，反之亦然。趙月枝追述1970年代末爭取的主要是大眾式的民主，1980年末知識份子和學生追求帶有精英色彩的自由民主，而到1990年代新興資本主義則剝奪了農民和工人的媒介話語權^⑥。她說，有些改革者擁抱自由的民主，以圍堵普羅大眾的聲音。我對她犀利的分析沒有異議，但對於中國新左派的言詞卻有點看法。他們認為今天中國媒介的首要問題不是國家政權壓制人民，而是全球資本主義的支配力量及其所伴生的商業文化，也就是盲目的市場崇拜促使新聞實踐偏離大眾民主^⑦。中國的新左派受到後馬克思主義、後現代、後殖民、後結構批判理論的影響，認為市場與民主(或言論自由)沒有必然的關係。他們應和西方的批評者說，市場導致了「民主的失落」以及公共領域的危機。中國沒有民主，沒有哈貝馬斯的「公共領域」，不知以市場為導向的媒介如何腐蝕掉本來就不存在的東西？(哈貝馬斯在2001年春天訪問中國，批評中國新左派急於建構反帝的論述，誤用他的理論來為國家民族主義和獨裁傾向辯護。)歸根結柢，這些激進派學者認為大眾的民主比自由的民主更勝一籌，但他們的論述承襲了破產的毛澤東主義烏托邦。他們的理論如欲立足，先得把如何實現這些激進的目標講個明白。以全球化的論述來看，激進派學者似乎把「國家與全球化」的軸心傾斜到全球化那邊，嚴重忽略了國家這邊的因素，甚至與毛澤東在革命年代提出的「反帝、反封」的雙反原則背道而馳。今天中國新左派反帝比反封還熱衷。

中國緊鑼密鼓全面「入世」，會為國內媒介的政治經濟帶來巨大而不可預測的挑戰。外國主要的媒介集團多年來一直在積極開拓與中國高層領導的關係，虎視眈眈，環伺在側，隨時想進軍中國市場。如果中國市場打開以後，外資最可能攻堅的是極具潛力的電信業或某些媒介經營領域(如廣告業)，但政權絕不會將其言論要塞拱手交給外資或是私資。壟斷使媒介的盈利高達一般企業的雙倍，這個意識形態和經濟最後的「禁果」，黨絕不會輕易交給挑戰者。

中國新左派認為今天中國媒介的首要問題不是國家政權壓制人民，而是全球資本主義的支配力量及其所伴生的商業文化，促使新聞實踐偏離大眾民主。他們應和西方的批評者說，市場導致了「民主的失落」以及公共領域的危機。這些激進派學者認為大眾的民主比自由的民主更勝一籌，但他們的論述承襲了破產的毛澤東主義烏托邦。

三 台灣：在民主變革的前前後後

台灣和南韓媒介在右翼資本主義專制政權統治下爭取自由，激進馬克思主義似乎無力解釋這個鬥爭的過程。台灣從1949到1986年戒嚴時期，媒介受制於寡頭結構的政治生態。國家政權與少數精英結成侍從結構，寡頭統治源自政治壟斷，而非靠資本在「自由」市場的累積。解除戒嚴使新聞檢查告終，固然是了不起的成就；但以前受壓制的市場能量，卻反過來壓抑財力較弱的新生聲音，嚴重遠離民主理想。台灣的新自由主義(neoliberal)國家機器與資本互相滲透，關係愈形錯綜複雜，這時激進派的觀點開始有解釋力，供我們檢驗資本集中如何限制媒介多元。這並不意味多元主義觀點已失去意義²⁰。

台灣當局當年以戒嚴為名，鎮壓大眾參與；聲稱政治穩定是經濟發展的前提，反共必須有統一的領導。媒介是國家意識形態的機器。當局壟斷黨、政、軍的「三結合」，控制龐大的言論喉舌，並吸納私營媒介為意理輔助機構。如同拉丁美洲的「官僚威權政權」，台灣的國家政權也一手拋胡蘿蔔一手揮大棒，私人關係是侍從結構的潤滑劑，關係互惠但不平等；當局嚴禁媒介與其他社團或工會建立橫向聯盟。敢向權力結構挑戰者，則必備遭迫害。

威權黨國容忍林茨(Juan Linz)²¹所說的「有限的多元」，媒介在政治上的限制很嚴，在非政治領域則有相當的自主權，這是典型的「國家統合主義」。台灣的威權政體，如斯坦尼蘭德(Martin Staniland)²²所敘述的，「組織政治表達，但並不巨細無遺或全面決定它的內容」。對國家意識形態的挑戰主要來自邊緣的另類媒介，特別是70年代的黨外雜誌，以及90年代的有線電視。戒嚴期間歷經三十七年的報禁，停止發放報紙和電視台營運的新執照，但當局低估小媒介(黨外雜誌和有線電視)的顛覆力量，它們只在生存的邊緣徘徊，不惹當局操心，不料後來與方興未艾的政治運動結盟，共同生猛對抗強大的國家機器。它們跟新聞檢查官捉迷藏，公開挑戰官定的「真理」，啟迪民智，動員群眾支持反對派候選人，最後還灌輸運動團體內部的敵愾同仇。

在體制內，《中國時報》站在國民黨開明派那邊，《聯合報》支持黨內保守派。解嚴後，國民黨內部權力結構分裂，為媒介提供了一絲喘息的空間。儘管主流媒介大抵上支持既有秩序，卻大力提倡民主價值(如公眾的知情權、制衡、憲政)，間接試探官方的底線，又營造文化氣氛，催化民主轉型的水到渠成。尤其是《中國時報》不畏橫逆，突破封鎖，毅然刊登警備總部圍剿陶百川的事件，以及報導民進黨成立的消息，阻止民主化的逆轉。有趣的是，在戒嚴時期，許多自由派記者紛紛投稿黨外雜誌，批評和揭露政權的陰暗面。不管政治運動還是大小媒介，莫不深受美國理想化的自由民主概念和實際的人權運動所鼓舞。

解嚴以後，國庫不再通黨庫，黨國媒介斷了津貼而迅趨式微。政治景觀丕變，國民黨內部分裂，反對黨合法化；主流媒介作為社會的「指標」，為了維繫其本身的正當性，必須如實反映權力結構變化的動態，因此出現了比以前寬廣的聲音。可惜其視野仍然局限於選舉政治、派系鬥爭、族群衝突和反共統獨這

台灣當局壟斷黨、政、軍的「三結合」，控制龐大的言論喉舌，並吸納私營媒介為意理輔助機構。對國家意識形態的挑戰主要來自邊緣的另類媒介，特別是70年代的黨外雜誌，以及90年代的有線電視。它們只在生存的邊緣徘徊，不惹當局操心，不料後來與政治運動結盟，共同對抗強大的國家機器。

些狹隘的議題，很少觸及一般勞工的情況。國家認同懸而未決。解嚴後商業資本勢力不斷抬頭，逐漸與國家建立新的聯盟，反對黨在2000年第一次扳倒國民黨而執政。自由派的政治開始冒頭，當然比威權統治好得太多了，但它的缺陷也開始暴露，激進派的觀點於是登場。

解嚴以後，二百多家報紙趕着進入市場，卻只有二十五家能夠生存，其他盡遭淘汰，其中《自由時報》不惜殺雞取卵，藉着自殺式的價格戰以及隨贈在市場上立足。90年代報紙廣告殺出一個意想不到的競爭對手——有線電視。報禁解除多年，國家政權仍牢牢壟斷電視不放，反對勢力接二連三抗議而罔效，只好不顧禁令，公然非法播放粗糙的有線電視。後來海外衛星信號溢播進來，給捉襟見肘的有線電視增加了許多免費頻道，吸走不少政府控制的電視網觀眾。接着發生一連串事件：美國要求台灣阻止有線電視網侵犯其智慧財產權，包括電影、音樂和錄影帶，否則將以關稅制裁台灣的進口。國民黨政府盡可不睬反對黨的抗議，卻不能敷衍來自其保護國的壓力，於是加速立法，將二百五十家非法而粗糙的有線電台合法化，並放鬆了外國進口節目的限額，這引起了有識之士對文化自主的憂慮。台灣的規模經濟有限，最後由兩家經營媒介的商業集團瓜分全島的有線電視。2001年以來台灣經濟惡化，與中國大陸的關係持續緊張，又適逢全球市場不景，媒介經營困難。2003年5月《蘋果日報》在台創刊，更將重寫遊戲規則，媒介齊向庸俗化和瑣碎化邁進。解嚴以來，民主轉型鬥爭不懈，在媒介領域的確看到國家與資本的互動複雜而多變。

港英在殖民統治時期維持了一個自由的媒介秩序。1990年代，媒介支持港英姍姍來遲的有限度民主政制改革，但這正是中國當局所憎惡的。香港的政權變化激發深沉的疑慮和焦急。主權轉移引起媒介兩種反民主的傾向，一是所有權的改變和集團化，二是新聞的自我檢查以及道德淪喪。

四 香港：自由媒介秩序的喪失？

港英在殖民統治時期維持了一個自由 (liberal) 的媒介秩序。它明知無法排除「中國因素」，於是退而控制遊戲的規則，讓親中和親台勢力出版報紙互打擂台。香港媒介涵蓋整個意識形態的光譜，盡可放心攻擊北京和台北，但不能攻擊港英政權；直到1980年代初中英談判香港前途時，英國和港英政府才成為媒介批判的對象^⑩。媒介大體支持「以主權換治權」的主張，只是惱怒英國在談判中節節潰敗，一再失信。到了1990年代，媒介再度支持英國臨去秋波、姍姍來遲的有限度民主政制改革，但這正是中國當局所憎惡的。香港是逃離共產革命的大量政經難民棲身之地，政權變化激發民眾深沉的疑慮和焦急，以致資金外逃，大量中產專業人士移民國外。主權轉移引起媒介兩種反民主的傾向，一是所有權的改變和集團化，二是新聞的自我檢查以及道德淪喪^⑪。

第一個反民主的傾向是所有權的改變和集團化。整個新聞的光譜大量減縮了：親台報紙覺得前途茫茫，紛紛自動關門大吉；親中資本家購買了批判性政論雜誌，不旋踵間把它們關掉。主流報紙在1980年代末期開始上市，用以分散政治不明朗所帶來的財政風險；其中好幾家貿然投資房地產而大蝕其本，另一些試圖跟大陸媒介建立商業夥伴而鎩羽而歸，還有一些通過上市聚集厚資，在

擁擠的市場大量購買媒介。此外，國際資本家（如默多克 [Rupert Murdoch]）和海外華裔資本家（《南華早報》的郭鶴年和《明報》的張曉卿）紛紛購入香港主要媒介，他們在大陸的投資可觀，還千方百計開拓那邊的市場。他們屬下的媒介能否恪守言論自主？局面如此動盪，資金外流還來不及，黎智英卻挾重金入市，於1995年創辦《蘋果日報》，裹挾着性和暴力這兩大「法寶」，接連爆發好幾輪割喉的價格戰。惡性競爭致使好幾家財力薄弱的家庭式報紙雜誌倒閉，成千的媒介工作者失業。《蘋果日報》和《東方日報》佔領七成的報紙市場，報導風格和市場策略引得媒介爭相仿效。許多主流媒介的市場地位下降，甚至被併購，買方通常與北京當局有密切的私人、商業或政治關係。鳳凰衛視開播時，默多克信誓旦旦要用先進的傳播科技擊敗極權政體，結果跟大陸資本愈黏愈緊；別說默多克多年來一直開拓與北京高層領導人的親密關係，犧牲新聞原則在所不惜，大陸資本不但進駐鳳凰衛視，更擁有亞洲電視。另一家無線電視台也小心翼翼，不敢激怒北京。

第二個反民主傾向是記者的自我檢查以及新聞道德的沉淪。為了怕新政權對媒介造成真實的或想像的危害，媒介自我檢查言論。媒介再也不能靠港英政府的絕緣而逃避中國的壓力，北京明白警告香港不許變為「顛覆祖國的基地」。北京有巨大的資源進行獎懲：它可以控制新聞來源，決定給不給誰報導的機會；也可以在商機上提攜某些媒介老闆，特別是中資在港的勢力愈來愈大，可以拿廣告費對特定媒介進行邀寵；北京可以給某些媒介老闆政治地位，讓他們接近政治

國際資本家如默多克、《南華早報》的郭鶴年和《明報》的張曉卿紛紛購入香港主要媒介，買方通常與北京當局有密切的私人、商業或政治關係。大陸資本不但進駐鳳凰衛視，更擁有亞洲電視。另一家無線電視台也小心翼翼，不敢激怒北京。北京明白警告香港不許變為「顛覆祖國的基地」，又有巨大的資源進行獎懲。



權勢人物³³。許多企業大亨、媒介老闆和知名記者都被收編，有人沾沾自喜，有人表裏不一，有人謙恭臣服。調查研究顯示，大部分記者在理念上贊成西方客觀的專業規範，但在日常工作卻頗有顧忌，不敢批評中國當局³⁴。有些媒介機構採取不專業甚至是違反專業精神的做法，例如為敏感話題設框架，轉換社論的語氣和立場，停用某些敢言的記者和專欄作家，為的就是怕激怒北京。

以往所謂的「專業報紙」政治上膽小，言論閃爍。聳動性的報紙對政治不感興趣，以渲染性和暴力為能事，販賣這些東西不止政治安全，而且商業獲利；北京當局縱然不喜歡，也樂於裝聾作啞，任其發展。聳動性的報紙罔顧商業道德，偽造故事，侵犯隱私，並且無理取鬧，騷擾批評它們的人。非政治化、聳動化和小報化的傾向無處不在。儘管民眾有時怒吼，政府不時威脅要立法管制，但聳動性報紙不但在市場上得意，還使得「專業性的報紙」（特別是《明報》）迫於商業壓力向低級趣味低頭。與自我檢查大相逕庭的是《蘋果日報》，它出於商業考慮，故意激發香港社會潛在的反中情緒。

通常，自由媒介秩序受到危險時，自由多元 (liberal-pluralist) 的觀點才會跟着凸顯。媒介專業主義建立「可信度的信條」(creed of credibility)，使媒介能在資本市場裏維護正當性。即使證據確鑿，沒有媒介老闆和從業人士願意承認自我檢查。話說回來，雖然媒介有自我檢查的趨向，畢竟沒有淪落為北京的玩物，政策報導的透明度仍高。媒介發展出一套「策略性的儀式」(在這裏我把塔克曼³⁵提出的概念重賦新意)，來阻擋權力結構加諸它們的壓力。所謂「策略性的儀式」是媒介利用公眾利益或社會所認同的價值為名，發展出一套論述方式，以增進自身言論的空間。媒介如何維護專業自主，而又避開政治風險，這是一種防禦性的姿態，並不浪漫，但假如沒有專業意識，情況會更悲慘。

我在另文列舉了三個策略性儀式³⁶。第一，媒介訴諸新聞的平衡原則，把各種不同意見（無論支持或反對北京）並列；第二，社論與專欄作家分道揚鑣，社論避免觸犯北京，言詞閃爍溫吞，但有些專欄作家卻在內頁嚴厲批評北京，例如《明報》副刊專欄擺出左中右平衡的形式，政治利益和商業利益的矛盾於焉獲得辯證的統一；第三，新聞敘述方式趨於溫和，鈍化批評的稜角，盡量以事實取代意見，陳述時採用圓滑的及條件式的語句。政權遞嬗以後，媒介不再將矛頭對準北京，轉而批評北京任命的特區行政長官。當香港的利益與北京所持的立場相悖時，媒介可以用「一國兩制」護身，對北京比平時批判嚴格一點。當然「一國」是媒介不容質疑的。金錢與權力的互動將決定香港自由媒介秩序的前途。

五 餘 論

本文根據中台港三個華人社會的經驗，說明自由多元主義與激進馬克思主義的觀點如何互動，着眼點在媒介的政治經濟及其解放和民主的潛能。我提出了兩個論點：第一，自由多元主義主要批判的是國家政權，可以用來解釋威權

許多媒介老闆和知名記者都被收編。大部分記者在理念上贊成客觀的專業規範，但在日常工作卻頗有顧忌，不敢批評中國當局。雖然媒介有自我檢查的趨向，畢竟沒有淪落為北京的玩物，政策報導的透明度仍高。媒介如何維護專業自主，而又避開政治風險，這是一種防禦性的姿態，並不浪漫，但假如沒有專業意識，情況會更悲慘。

的第三世界國家和前共產國家；而激進的馬克思主義集中於批判資本，可以用來分析自由資本主義民主國家的媒介。自由多元主義似乎適合解釋戒嚴時期的台灣媒介，受威權政府威脅的香港媒介，在某個程度也解釋得了中國大陸市場化的威權媒介。中國的新左派不強調中國國家政權的鎮壓，而強調全球資本主義結構的強制力量，因此把國家與全球化的天平向全球化傾斜，我看是片面的說詞。

第二，在轉型制度中，這兩個觀點不安而矛盾糾纏共存在一起。在這三個華人社會，台灣率先完成了缺陷的民主轉型，媒介一如在其他新自由主義的國家可以批判執政當局及其領導人，但對私人資本比較寬厚。換言之，代議民主的相對勝利致使自由多元主義的觀點略失意義(然而其意義仍然是可觀的)，這時引入激進馬克思主義，可以解釋媒介集團化如何限制表達的空間。相對之下，在香港，當自由媒介的秩序和成熟的資本主義受到威脅，人們對於媒介專業主義和自由的關注也登上了議程。中國大陸的新聞媒介仍受嚴厲控制，比前共產波蘭(當時國家控制的媒介必須跟反對派的團結工會以及教會媒介競爭)或戈爾巴喬夫(Mikhail Gorbachev)開放改革時期的蘇聯有過之而無不及。當今中國媒介的集團化是國家政權指揮棒下的合奏，但政府畢竟必須和它所製造的市場力量協商。

我們仍有四個問題懸而未決。第一，從中港台獲取的證據能夠概括到甚麼地步？我們還得做許許多多的比較研究才會有較清晰的線索，但前蘇聯也許是個比較的對象。戈爾巴喬夫推行政治改革，解除中央集權的共產黨機制，引進一些脆弱的代議政治和新聞自由，但終因經濟失敗，自由機構並未真正生根，最後全盤崩潰；媒介失去經濟依靠，十多年來陷入官僚主義、腐敗和外國併吞的泥淖中。鄧小平的中國採取相反的途徑，先以市場化阻止急劇的政治變化，中國媒介的轉型是不是比前蘇聯順暢些呢？

第二個問題，冷戰結束以後，這兩個取徑是不是仍有意義？我相信，不論在知識論上或在政治上，它們對資本主義及其媒介的基本看法與冷戰無關。冷戰結束，這個世界還有許多地方不自由，自由派對國家政權的批評仍饒富深意。西方激進馬克思主義學者所批評的是市場對媒介的扭曲，而不是辯護蘇聯的媒介控制和濫權。針對前共產國家媒介日趨商業化和集團化，為老精英分子和西方跨國公司聯手兼併，馬克思主義的批評應該是擲地有聲的。

第三個問題，全球性與民族性如何互動？全球結構為國內媒介帶來機會和壓力。跨國公司和國際組織權力愈來愈大，國家和資本的互動漸漸搬上國際舞台。香港和台灣希望世界媒介盯住中國，以約束它的行為。中國日漸嵌入全球化的資本主義制度，也會給媒介結構和角色帶來巨變。中港台之間的政經與媒介互動值得更進一步研究。

最後，本文提出了一正一反的觀點，尚須在更高的抽象層次提出一個「合」的看法，辯證分析國家與資本相輔相成的關係。國家對資本一方面促進，一方面阻撓。市場跟國家政權討價還價，同時又削弱國家政權的力量；國家政權倚

對比中台港三地，台灣率先完成了有缺陷的民主轉型，媒介可以批判政府及領導人，對私人資本也較寬厚。在香港，當自由媒介的秩序和成熟資本主義受到威脅，人們則更加關注媒介專業主義和自由。大陸的新聞媒介仍受嚴厲控制，當今媒介的集團化是國家政權指揮棒下的合奏，但政府畢竟必須和它所製造的市場力量協商。

在美國，大部分人反對政府過度干預媒介，一隻「看不見的手」幫助媒介逃脫政府的控制，卻也使媒介受制於商業利益的瘋狂邏輯，引發扭曲的競爭。在中國大陸，黨國一手培育的市場力量對媒介產生了壓力，同時又削弱了黨的權威。

重市場，又壓制市場。就算在民主國家，政府還是可以用市場來約束特定的媒介組織，遑論一般威權國家？在美國，大部分人反對政府過度干預媒介，一隻「看不見的手」幫助媒介逃脫政府的控制，卻也使媒介受制於商業利益的瘋狂邏輯，引發扭曲的競爭。在中國大陸，黨國一手培育的市場力量對媒介產生了壓力，同時又削弱了黨的權威。在台灣和香港，國家和資本的交叉關係愈來愈不確定：台灣的國家政權結構重組，國民黨失敗迫使媒介的政治經濟再洗盤；香港的政經變化產生了反民主的傾向，表現在媒介的集團化和新聞道德的淪亡，但媒介以專業化為名，保持某種程度的自主性和公信力。這篇文章雖還沒有發展出整合的觀點，但希望能夠引導對未來的思考。

註釋

① Peter Dahlgren, "Media, Citizenship, and Civic Culture", in *Mass Media and Society*, ed. James Curran and Michael Gurevitch (London: Arnold, 2000), 310-28.

② Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 329.

③⑥ James Curran, "Mass Media and Democracy: A Reappraisal", in *Mass Media and Society*, 82-117.

④⑩ James Carey, "The Press, Public Opinion, and Public Discourse: On the Edge of the Postmodern", in *James Carey: A Critical Reader*, ed. Eve Stryker Munson and Catherine A. Warren (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 228-260.

⑤ Anthony Giddens, *Beyond Left and Right* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994)

⑦ Daniel Hallin, "Media, Political Power, and Democratization in Mexico", in *De-Westernizing Media Studies*, ed. James Curran and Myung-jin Park (London: Routledge, 2000), 97-110.

⑧ Chin-Chuan Lee, "Chinese Communication: Prisms, Trajectories, and Modes of Understanding", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000), 26-36.

⑨ Nicholas Garnham, *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information* (London: Sage, 1990); Peter Golding and Graham Murdock, eds., *The Political Economy of the Media*, 2 vols. (Brookfield, VT: Edward Elgar, 1997); Vincent Mosco, *The Political Economy of Communication: Rethinking and Renewal* (London: Sage, 1996); Herbert I. Schiller, *Mass Communications and American Empire*, 2d ed. (Boulder, CO: Westview, 1992).

⑩ 如註⑨Schiller: Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent* (New York: Pantheon Books, 1988).

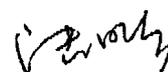
⑪ John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture: Critical Social Theory in the Era of Mass Communication* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).

⑫ 見註⑨Mosco, 頁202-203。

- ⑬ Owen M. Fiss, *Liberalism Divided* (Boulder, CO: Westview, 1996).
- ⑭ Philip Schlesinger, *Putting "Reality" Together* (Beverly Hills, CA: Sage, 1979).
- ⑮⑯ Gaye Tuchman, *Making News: A Study in the Construction of Reality* (New York: Free Press, 1978).
- ⑰ Herbert Gans, *Deciding What's News* (New York: Pantheon Books, 1979).
- ⑱⑲ Richard Gunther and Anthony Mughan, eds., *Democracy and the Media: A Comparative Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2000), 25; 13-14.
- ⑳㉑ Chin-Chuan Lee, "China's Journalism: The Emancipatory Potential of Social Theory", *Journalism Studies* 1, no. 4 (November 2000): 559-75.
- ㉒ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).
- ㉓ Zhongdang Pan, "Improving Reform Activities: The Changing Reality of Journalistic Practice in China", in *Power, Money, and Media*, 68-112.
- ㉔ Zhou He, "Chinese Communist Party Press in a Tug of War: A Political Economy Analysis of the *Shenzhen Special Zone Daily*", in *Power, Money and Media*, 112-51.
- ㉕ Chin-Chuan Lee, "Servant of the Party or the Market?: Journalists and Media in China", in *Media Occupations and Professions*, ed. Jeremy Tunstall (Oxford: Oxford University Press, 2001), 240-52.
- ㉖ Yuezhi Zhao, "Watchdogs on Party Leashes? Contexts and Implications of Investigative Journalism in Post-Deng China", *Journalism Studies* 1, no.4 (November 2000): 577-97.
- ㉗ Yuezhi Zhao, "Media and Elusive Democracy in China", *Javnost/The Public* 8, no. 2 (2001): 1-44.
- ㉘ Chin-Chuan Lee, "State, Capital, and Media: The Case of Taiwan", in *De-Westernizing Media Studies*, 124-38.
- ㉙ Juan Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", in *Handbook of Political Science*, vol. 3, ed. Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (Reading, MA: Addison-Wesley, 1974), 175-411.
- ㉚ Martin Staniland, *What Is Political Economy?: A Study of Social Theory and Underdevelopment* (New Haven: Yale University Press, 1985), 75.
- ㉛⑳ Joseph Man Chan and Chin-Chuan Lee, *Mass Media and Political Transition: The Hong Kong's Press in China's Orbit* (New York: Guilford Press, 1991).
- ㉜㉝ Chin-Chuan Lee, "The Paradox of Political Economy: Media Structure, Press Freedom, and Regime Change in Hong Kong", in *Power, Money, and Media*, 288-336.
- ㉞ Chin-Chuan Lee, "Press Self-Censorship and Political Transition in Hong Kong", *Harvard International Journal of Press/Politics* 3, no. 2 (Spring 1998): 55-73.

李金銓 美國明尼蘇達大學新聞與大眾傳播學院教授。曾任香港中文大學新聞與傳播系講座教授(1994-98)。現任香港城市大學傳播學講座教授。

權力與新聞生產過程



如果我們把新聞生產視為一種社會過程，那麼，其中一個非常重要的研究路徑，就是分析新聞生產過程當中的權力實踐，這種權力實踐主要通過信息傳播的所有參與者和新聞機構組織內部實現^①。基於此，本文將關注的重點放在中國社會轉型過程中新聞生產領域的制約／影響因素及其相互關係。與以往常規的研究不同，本文並不主要進行制度分析，相反，研究重點在於通過深入細緻地描述媒體的新聞生產實踐過程，來考察其中種種權力關係的非正式和動態的特徵。

從理論上說，這個關乎媒介控制的權力實踐問題是十分寬泛的。塔克曼 (Gaye Tuchman) 認為新聞生產依賴於將新聞專業理念內化為編輯部內部日常運作的常規行為，而外部的媒介控制力量則往往來自政府、大企業等相關組織^②。也有相當一些學者研究新聞記者與消息來源之間的權力關係^③，或者媒介的意識形態控制^④。

那麼，在如此豐富的已有研究基礎上，本文為甚麼要研究與中國社會轉型相關聯的新聞生產過程中的權力實踐？90年代末英國相關的媒介與文化學者曾着力描述社會轉型中媒介的制約力量，認為政治家、商人、媒介組織的所有者和他們的僱員均在新聞生產過程中起到不同程度的制約／影響作用^⑤。由於這類研究大多更接近媒介與社會的制度分析，因此新聞生產過程中一個很重要的因素，即權力實踐本身，卻往往不經意地被忽略掉了。對於中國現階段的新聞生產環境而言，由於社會轉型期的中國媒介正處在巨大的變動過程當中，媒介的雙重性質和功能導致新聞生產中宣傳導向與市場效益之間的矛盾突出，新聞價值標準模糊不清，編輯部的運作規則缺少制度化保障，新聞從業者個體與新聞媒介組織的身份認同渙散^⑥。以上種種因素造就了當前中國新聞生產過程中，宣傳政策、媒介組織運作邏輯、消息來源及其他社會力量與新聞從業者自身的權

中國媒介正處在巨大的變動過程中，媒介的雙重性質和功能導致新聞生產中宣傳導向與市場效益之間的矛盾突出，新聞價值標準模糊不清，編輯部的運作缺少制度化保障，新聞從業者的身份認同渙散。這造就了當前中國新聞生產過程中，宣傳政策、媒介組織運作邏輯、消息來源及其他社會力量與新聞從業者自身的權力博弈。

力博弈。我們在這裏面對的是一個開放的問題，即考量這些權力實踐和權力關係究竟是一般意義上的轉型社會的臨時特徵，還是中國社會的固有特徵？

本文採取的是社會學家稱為「過程—事件分析」的研究策略^⑦。選擇這樣的研究策略的理由之一，是中國新聞業在社會轉型過程中的高度不確定性以及其中非正式因素的作用，即被有關學者概括為「臨場發揮」的特徵^⑧。只有將研究的着眼點放在微觀的動態的實踐行為（而非宏觀的結構）之上——正是這些流動的「微小實踐」^⑨構成社會生活的基礎和重大歷史場景的社會過程，我們才能超越因果關係的傳統視野，理解和解釋新聞實踐活動中具有不確定性的權力關係的「深層遊戲」（deep play）邏輯，並將「支配的微觀結構加以理論化」^⑩。

本文從宣傳管理、媒介組織、消息來源三個方面來分析新聞生產過程中的權力實踐，從中透視這些權力實踐形態與社會轉型特徵和中國社會形態的關係。與西方新聞業不同，包括新聞生產在內的中國媒體改革的一切微觀實踐過程，都是在宣傳管理的控制機制之下展開的，因此，這個領域的權力實踐行為，構成了我們研究的第一個層次；由於媒介組織是新聞生產的具體實踐單元，而其中最能夠體現媒介組織內部權力關係的場域，就是通過「新聞判斷」來建構作為新聞業共同標準的專業邏輯，於是我們把這個場域作為研究的第二個層次；第三個層次是關涉新聞生產實踐過程中資源與利益分配的媒介組織與消息來源的關係；這三個層次體現出新聞生產過程中權力實踐的動態的微妙情景。

文中使用的所有資料，均來自2000-2001年作者、合作研究者和研究助理在京滬粵等地不同媒介的參與觀察，包括田野日記和深度訪談記錄^⑪。與「過程—事件分析」的研究策略相一致，這些田野調查資料把研究對象轉化為動態敘事的故事文本，並構成對當前中國新聞生產實踐與社會轉型關係的厚重描述。

一 宣傳管理：權力行使的互動系統

儘管不同的研究取向都有可能在各自的理論架構下使用「權力」、「控制」或「影響力」這樣的概念，但是，在我們的分析框架裏，只有將權力視為一種具有較高同一性的概念，才有可能在涵蓋不同層面社會影響因素的同時，指涉當今中國社會轉型的動態特徵——歸根結柢，通過新聞生產的實踐活動，考察權力是如何被接受、軟化或抵制的。因此我們沿用科利佐娃（Olessia Koltsova）對當代俄國的新聞實踐進行研究時採用的分析框架^⑫：1、權力是實踐活動本身，其特徵在於「行使」（exercised）多過「控制」（possessed）；2、權力不單意味着單一的壓制，而且是可以生產的^⑬。

以此為起點，我們把作為實踐活動本身的權力視作新聞活動的生產和約束機制。在這裏，新聞產品的生產過程被簡約為一個互動系統，其中某些資源足以改變整個新聞生產實踐活動的情狀和走勢。

與西方新聞業不同，中國媒體改革的一切微觀實踐過程，都是在宣傳管理的控制機制之下展開的。在我們的分析框架裏，只有將權力視為一種具有較高同一性的概念，才有可能在涵蓋不同層面社會影響因素的同時，指涉當今中國社會轉型的動態特徵——歸根結柢，通過新聞生產的實踐活動，考察權力是如何被接受、軟化或抵制的。

宣傳管理在中國新聞生產實踐活動中，就是這個互動系統中權力行使和運用的重要場域。宣傳管理中的權力是通過新聞生產的主體的實踐而得以表達、實現的。

美國社會學家布里德 (Warren Breed) 在關於編輯部內部的社會控制機制的研究中，揭示了新聞生產的權力行使方式^⑭。其中很重要的是，來自業務上司的權力行使過程，使得具有專業規範特性的社會控制得以實現。而在中國現有的新聞體制下，行政命令往往代替了以新聞專業主義為基礎的社會控制機制^⑮。一個實例是新聞審稿。儘管實際操作中審稿通常由編輯部的新聞主管進行，但最終如何定奪一篇報導能否刊載或播發的所謂終審權，則視題材而定。在某中央級媒體，遇有重大題材，往往部門主任審完了，還要主管新聞的副總編和總編審，有時候，「還得中宣部、公安部、高檢、高法等部門合審，有些特殊題材，涉及特殊人物，甚至可能驚動副總理、總理、政治局常委」^⑯。

由此可見，作為媒介的直接管理者，來自宣傳部門和其他行政管理部門的權力，構築了邊界明確清晰的新聞生產的有形控制空間。除了針對具體事件的「宣傳通知」、相關的審稿制度和由宣傳管理部門直接下達宣傳任務等外，還包括各種並不一定見諸文本但在新聞機構內部盡人皆知的邊界，比如，對批評報導的行政級別的限制，對新聞媒介異地監督的限制，等等。面對這個有邊界的控制空間，一般的媒介會盡量採取退讓的辦法。筆者曾對某城市新聞界十多名中層幹部和資深記者進行訪談，他們對於這類新聞生產中有形的權力控制空間，都持大致相近的看法，即盡可能以退讓的姿態應對：「不管你是想實現自己的專業追求，還是想掙錢，學會避開宣傳政策的雷區，都是必須掌握的基本功」^⑰。一位媒介學者認為這種退讓的態度與新聞機構的人事制度有關，因為所有新聞媒介的領導幹部都是由上級宣傳管理部門任免，因此在新聞生產過程中，無論是專業訴求還是市場訴求，一旦遭遇宣傳制約的瓶頸，媒介主管「首先想到的是自己的烏紗帽」，退讓自然就是唯一的選擇^⑱。

值得關注的是，在新聞生產的權力行使過程中，媒介組織常常會感受到一種無形的控制空間。這一無形的控制是由宣傳制約當中的意識形態、行政命令、社會關係和人情等複雜因素交織而成。調控這個無形空間的是社會學家稱之為「非正式」的制度，它與表達在法律、規章、宣傳紀律中的「正式」制度有相互補充、相互抵觸的依存和張力關係^⑲。在某個以輿論監督著稱的新聞部門，一位實習生問部門某主任，為甚麼對××地方的批評很少涉及，主任回答這個地方「一是×書記的家鄉，二是本媒體×領導的家鄉，自然反映得少一點」；實習生再問，難道會有這樣的規定嗎？主任笑答：「這都是心照不宣的事」^⑳。一位記者抱怨，「問題是沒有哪個記者能記住這麼多無形的條條框框。」他說他一年中，有過兩次因為批評報導惹惱主管領導而導致總編、副總編、部門編輯和他本人都要寫檢討的情況。他說：「這種事兒讓我更加聰明、膽小和本份。如果再犯錯誤，那一定是我沒想到，而不是別的。」^㉑

在中國現有的新聞體制下，行政命令往往代替了以新聞專業主義為基礎的社會控制機制。遇有重大題材，有時候，「還得中宣部、公安部、高檢、高法等部門合審，有些特殊題材，涉及特殊人物，甚至可能驚動副總理、總理、政治局常委」。因此對新聞界幹部和編輯記者來說，「學會避開宣傳政策的雷區，都是必須掌握的基本功」。

但這並不意味着宣傳管理一路暢通，或者媒介在宣傳管理的控制空間內一味退讓。「上有政策，下有對策」一向是當今中國社會各個領域規避、軟化和抵禦上級政令的有效方式，媒介行業也不例外。由於媒介自身經濟訴求在市場競爭中顯得越來越強烈，而太多來自宣傳部門的要求，無疑會大大制約媒介的市場能力，因此，一些媒介就會採取相應的變通辦法。在一個黨委機關報內部，有人總結「在一個集團裏把不同報紙分割，母報對上，子報對下；在一張報紙上把版面分割，一部分版面對上，另一部分版面對下」，以此來做到所謂的「兩老滿意」^②。

這一類的變通方式，是十分有效的規避手段，既不冒任何抗拒宣傳管理的風險，完成自上而下的宣傳任務，又最大限度地保護了媒介自身的利益，儘管所謂的利益包括專業訴求和市場訴求兩個不同的、有時甚至是相互抵觸的層面。

規避對無形空間的宣傳制約有效，並不意味着媒介在面對有清晰邊界的宣傳控制的有形空間時就完全無所作為。事實上，打「擦邊球」的情況在各個媒介內部都時有發生。某媒介的一位宣傳主管在訪談中告訴我們，在接到主管部門的各種「通知」時，寧願自己在審稿時嚴格把關，也不願意層層傳達，因為「怕太多限制了編輯記者的採寫新聞的主觀能動性」^③。

必須注意到，有時候主動與宣傳需要掛鉤，也是拓展業務能力和尋求市場賣點的有效途徑。一位多產的報社資深記者告訴我們，他的訣竅是要懂得在版面十分緊張、內部競爭很激烈的情況下，充分利用各種宣傳需要發稿，「要靈活地利用這節那日寫自己想寫的東西」，比如，在六一兒童節時寫一組關於兒童玩具市場的問題報導，「有時候，應景文章做得好，事半功倍」^④。

「上有政策，下有對策」是中國社會各個領域規避、軟化和抵禦上級政令的有效方式，媒介行業也不例外。在一個黨委機關報內部，有人總結「在一個集團裏把不同報紙分割，母報對上，子報對下；在一張報紙上把版面分割，一部分版面對上，另一部分版面對下」，以此來做到所謂的「兩老滿意」。

二 媒介組織：「新聞判斷」作為權力實踐中心

在新聞機構內部，新聞生產的過程具體表現為記者編輯和各種資源的權力互動過程。在這個過程中，「新聞判斷」是權力互動的目標和結果。事實上，「新聞判斷」即是從業者對於新聞信息是否值得報導的評估，其核心在於「共識」^⑤。「共識」不是天然形成的，而是源自包括新聞專業訓練以及在新聞從業實踐中的專業控制在內的職業社會化過程。在布里德的研究當中，編輯部內的權力關係，體現在新聞生產過程中，資深、地位高的編輯會在業務指導、指示中，將組織的價值取向傳遞給每一個新手，而每個新手又都有專業的和物質的動因而遵從組織內成文或不成文的規定、規範和標準。布里德所揭示的實際是一個體制內權力運作的常態^⑥，這種常態是形成「共識」的重要前提。

那麼，在中國現階段，編輯部的內部權力運作，卻遠遠不是布里德所描述的「常態」，更多的時候，權力互動是以非制度化的方式體現出來。造成這種局

面的一個重要前提條件是，新聞改革質疑甚至打破了一些原有的成規，但新的遊戲規則卻仍在建構之中。在這種新舊共處的情況下，在以「摸着石頭過河」的改革探索中，「共識」不具有靜態的實在，而是滲透在實踐的運動過程之中。以下一個實例可以充分說明「新聞判斷」是如何通過權力互動在編輯部內部形成「共識」，以及在不同的情景下又是如何飄忽不定。在某電視台新聞欄目內部，每天播出前一小時，部主任、幾位製片人和當班編輯審片，會在一起討論片子，其他編輯有空也會在旁邊聽，多聽幾次，大體可以揣摩出一些道道。但是，當不同製片人的「新聞判斷」無法達成共識，編輯們就無所適從。一個製片人當班時，要聞特別多，「除了政治局常委的事一樣不少以外，他還喜歡把他認為特別重要的時政內容加進去」。另一個製片人則不然，總爭取把要聞做得越簡潔越好。他認為「要聞不是重要的新聞，而是要人的新聞，因為不值得多報但又不能不報，所以用三言兩語來處理」^⑦。

「新聞判斷」的基礎是由行業內部共同的專業經驗日復一日培養出來的新聞價值共識。一位電台新聞部主任在談到記者與主管部門在新聞觀念上的矛盾衝突時，毫不猶豫地說：「沒甚麼可協調的，聽領導的」；可又說：「但長期聽領導的會讓記者喪失動力，變得沒有自己的想法。」這裏所顯示的矛盾正是「共識」的匱缺。

這種情形也存在於其他新聞機構之內。更重要的是，「新聞判斷」的基礎是由行業內部共同的專業經驗日復一日培養出來的新聞價值共識，而它的背後，則是一整套影響媒介秩序新聞價值觀與新聞社會功能的外在因素。其中宣傳控制、專業控制和以市場訴求為目標的商業控制之間的權力關係，以及在媒介組織內部的權力實踐中的矛盾，也越來越凸顯出來。一位曾在海外主流媒介工作的省級電台新聞部主任認為，新聞判斷的標準首先是受眾關心的程度，他覺得他工作中最重要的兩件事是「了解我的聽眾和怎樣開拓這個聽眾市場」。但他同時也認為「媒介對社會是有責任的」，有些新聞類節目儘管賠錢，但他覺得「有助於樹立媒體和新聞節目的社會形象」。當談到記者與主管部門在新聞觀念上的矛盾衝突時，他毫不猶豫地說：「沒甚麼可協調的，聽領導的」，可又說：「但長期聽領導的會讓記者喪失動力，變得沒有自己的想法。」^⑧這裏所顯示的矛盾正是「共識」的匱缺，也是在改革過程中無法產生「共識」的窘境。

缺乏「新聞判斷」的共識，常常給編輯部內的新入行者帶來極大困擾。某城市一條文化街商家生意清淡，某報一位實習生想就文化與商業之間的平衡寫一篇分析文章，與某編輯商量，這位編輯說：「你可以去採訪一下，我本人對文化街並不看好，當初某些領導拍腦袋想出這個主意來，下面只能跟着叫好。」但另一位編輯「一聽就搖頭」，他告誡：「文化街是市裏×領導看着建起來的，你寫批評性報導，誰敢給你見報？」實習生寫完稿子讓部主任看，主任說：「市政府定的項目怎麼好批評？」建議她去問另外一位「對這種東西比較熟悉」的記者。結果那位記者認為改改可以發掉，「現在甚麼事兒都扯到×領導！其實不過是文化街開放時去剪了個彩嘛。沒事，我跟他很熟的」，又補充道：「是跟他夫人很熟」^⑨。一位資深記者認為，能適應具體的環境，包括適應不同的新聞判斷標準，才算是好記者，「要不然，連記者都幹不成，更別說『好』了。」因為「在這個單位、這種情況下你這麼寫，可能會是好記者；在那個單位、那種情況下你這麼寫，就可能通不過」^⑩。

三 消息來源：利益和資源的衝突、協商與互換

在媒介與社會學者眼中，消息來源是媒介一項功能性的需求。一般來講，新聞記者與消息來源的關係充滿着利益衝突與協商，因為消息來源在為記者提供消息的同時，既可能為自身利益服務，又可能是一種操縱媒介的行為^⑩。這亦是新聞生產在另一不同層面上的權力實踐關係。

然而，在中國的新聞生產過程中，這類權力實踐關係要比西方商業媒介複雜和微妙得多。

首先，相當一部分消息來源就是媒介的直接主管部門。最典型的莫過於宣傳部門直接下達的報導任務。

其次是有重要領導參加的各種黨政和商業活動，尤其是會議新聞，只要有比較重要的黨政領導出席，就能夠發稿，而且還可以上很重要的版面。但報導黨政領導的講話，是必須慎而重之的。一位實習生參加一個商業會議，當地領導出席並講話。這位實習生寫稿時老編輯提醒他，領導講話內容一定要讓會議主辦方提供，並送相關部門審過，切不可只依據自己在會場上記下來的筆記。因為「沒有送審，誰敢隨便發稿？如果出了問題，市委責怪下來，誰負責？！」^⑪

另外，在政府職能和社會各種保障機制不健全不完善的情形下，新聞媒介往往被受眾看成類似於政府的信訪部門。每天接到大量群眾來信來電，大多是要要求媒體介入以解決那些政府職能部門長久無法解決的問題。中央電視台一個著名的輿論監督欄目，每天會接到上百封觀眾來信，但這其中「大概能作為新聞選題的只有兩到四個」，除了反映的事情太小，或者缺乏時效性以外，更重要的問題是，每當該欄目播出一個批評性節目，大量反映類似問題的信件和電話就會接踵而來，而同類題材在短期內重複報導的可能性微乎其微。對於一些敏感地區或敏感問題，一般會告訴對方：「我們會把您反映的情況向領導匯報，但能不能做節目是要有一定程序的。」^⑫一家地方電台的新聞欄目，每天都會把聽眾反映問題的來電記錄下來，轉到有關部門，該欄目的編輯說：「老百姓打電話來，就是希望我們去報導，認為只要我們去了，問題就解決了一半。可我們畢竟不能代替政府，我們有自己的報導需要，也面臨各種限制，老百姓對我們這種做法很失望，甚至有人打電話來說，你們如果播不了沒關係，你們只要來個記者，採訪一下，問問情況，他們就會怕，我們就有指望了。但我們唯一能做的，只是把這些事反映給相關的部門去處理。」^⑬這種利益衝突是媒介和作為消息來源的受眾之間最明顯的矛盾。

其他媒介已經報導的內容也是重要的新聞來源。這種情況在新聞界很普遍。從表面上看，這無非是媒介在議程設置過程中的相互炒作，但也有部分從業者持完全不同的看法，認為尤其是針對批評性報導而言，別的媒介報導過的題材，「觸雷的可能性相對比較小，風險也小」^⑭。還有就是如果一個比較敏感的

在媒介與社會學者眼中，消息來源是媒介一項功能性的需求。新聞記者與消息來源的關係充滿着利益衝突與協商，因為消息來源在為記者提供消息的同時，既可能為自身利益服務，又可能是一種操縱媒介的行為。在中國，相當一部分消息來源就是媒介的直接主管部門。最典型的莫過於宣傳部門直接下達的報導任務。

新聞由幾家媒體互為消息來源，都報導了，那麼，即使冒犯了甚麼人或機構，被追究的程度也會相應減輕，「法不責眾嘛，這是中國社會民間最實用的智慧」，一位記者如是說^③。這是一種典型的利益協商，從新聞從業者的職業群體認同中得到正當化的保護。

和市場化程度比較高的媒體不同，一些記者還習慣於「每天很大部分時間在辦公室，等有關單位的簡報、來稿、邀請函」。這一類消息來源對自身利益的保護性很強，記者為發稿而受到的壓力也比較大。如北京某報應邀採訪一個海外企業的投資洽談會，記者就被告知「不能提問題，不能說壞，因為是統一規定」^④。

記者與消息來源的關係或曰「交情」在報導中的作用是非常微妙的，尤其是那種帶有廣告嫌疑的報導。一般來說，對於有軟廣告之嫌的報導，媒體的新聞主管往往會在審稿時指出，並要求修改，而且不太容易發到好的版面。但如果消息來源和主管領導有私交，則另當別論。一位黨報工業交通部記者帶一位實習生去參加某連鎖超市的簽字儀式，實習生問：這種新聞價值不大而且有替該超市宣傳之嫌的報導如何才能發稿？記者說：「沒事，這活動是咱報社老總幫忙策劃的，稿子肯定可以在很好的位置發出來。」儘管整個活動十分沉悶，次日稿子還是在顯著版面上刊出^⑤。獨家新聞的報導也常常有賴於記者和消息來源的交情。在某著名黨報內部實行對獨家新聞的獎勵政策後，一位年輕記者向資深記者討教如何才能抓到獨家新聞，資深記者笑着說：「這可得靠關係。」他說他剛發的一條「市中心將開闢新綠地，數十家門面會搬遷」的獨家新聞，就是市商委的朋友給他透露的，否則，「沒有關係，誰會來通知你。」這家報紙的關係稿在平時並不多，而且新聞主管在編前會上也總是三令五申，但仔細觀察會發現，關係稿雖數量不多，但也會見報。有記者認為，「如果不發些這類稿件，『關係』就難以穩固和加深；而『關係』不穩不深，以後人家有獨家新聞也不會給你。」^⑥

反過來，有時候記者站在媒介與社會公共性的立場，也會從不同的利益視點想問題。北京某報記者在報導風沙時，就想過是不是可以把災情報得嚴重一點，損失報得大一點，「這樣政府會給（受災地區）一些補貼。」^⑦

國際性的大型活動，有時候也是凸顯新聞地位和提升經濟效益的重要消息來源。比如，2000年美國亞洲協會年會在上海召開時，由於有亞太地區政界經濟界的大腕參加，當地某電視台的財經報導節目決定在三天會議期間做特別報導，增加四分鐘的專題，下午六點播出的「財經報導」的廣告由平時的四十五秒增加到一分四十五秒；晚上十點二十五分的「夜間財經」廣告也從平時的十五秒增加到五十秒。甚至，平日被普通編輯記者視為無奈之舉的會議活動，也因人因事因地而異，成為求之不得的消息來源。一位責編知道朱鎔基總理將出席該會議並講話後，興奮地說：「朱總理的講話一定會拉動收視率上升」^⑧。這樣的資源轉換在很多情景下都會以不同形式體現出來。

網絡新聞也是消息來源之一，但很多時候，對於比較正統的媒體來說，是否發稿並不能以網絡新聞為準，但網絡新聞可以作為背景補充。中歐世貿談判

有軟廣告之嫌的報導一般即使能刊登也不大容易發到好的版面，但消息來源和主管領導有私交則另當別論。此外，獨家新聞常常有賴於記者和消息來源的交情。一位資深記者說，抓獨家新聞得靠關係。「沒有關係，誰會來通知你。」反過來，有時候記者站在媒介與社會公共性的立場，也會從不同的利益視點想問題。

簽字時，新浪網率先報導，但沒有新華社稿子是不能發稿的。某電視台終於在主打綜合新聞開播前等到新華社的英文稿，但只有兩句話，製片人遂決定把新浪網提供的一些背景加進去，以使得內容更豐富^⑥。這可以被看成是另一種利益協商關係。

四 簡短的結論

我們在上述三個層面的討論中看到，轉型社會最基本的問題——缺少價值中心、缺少共識、各種利益衝突之凸顯等等，在新聞生產的權力實踐過程中清楚呈現出來，並表現為不同的權力行使形態；而在整個新聞生產活動中，作為中國媒介特殊的生態要素，宣傳管理因素在其中起到重要的作用。但是，我們也必須看到，作為轉型期的媒介實踐，在新聞生產的權力糾葛中，制度化的因素只是其中的一小部分。事實上，許多非常規、非正式的影響因素的作用是不可小覷的。我們在這裏所看到的，不僅是宣傳管理、商業需要和專業訴求的簡單的相互矛盾，也看到其中的權力和由權力支配的資源是可以相互轉化的。這是一個流動的、現在每天每時仍然有可能不斷變化的過程，在這個過程當中，我們考察的各種權力關係，不是靜態、一成不變的，而是在不斷消解、不斷建構和彼此消長的。這應該是中國媒介改革在今天最值得關注的所謂微小實踐的特徵。

作為轉型期的媒介實踐，在新聞生產的權力糾葛中，制度化的因素只是其中的一小部分，許多非常規、非正式的影響因素的作用是不可小覷的。在權力和由權力支配的資源相互轉化的過程當中，可看到各種權力關係不是靜態、一成不變的，而是在不斷消解、不斷建構和彼此消長的。

註釋

① Warren Breed, "Social Control in the Newsroom", *Social Force* 33 (1955): 326-35; Herbert J. Gans, *Deciding What's News* (New York: Vintage Books, 1979).

② Gaye Tuchman, *Making News* (New York: The Free Press, 1980).

③ Bernard Roshco, *Newsmaking* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975); Robert K. Manoff and Michael Schudson, *Reading the News* (New York: Pantheon Books, 1986); Richard V. Ericson, Patricia M. Baranek, Janet B. L. Chan, *Negotiating Control: A Study of News Sources* (Toronto: University of Toronto Press, 1989).

④ Glasgow University Media Group, *Bad News* (London: Routledge and Kegan Paul, 1976).

⑤ Colin Sparks and Anna Reading, *Communism, Capitalism and the Mass Media* (London: Sage, 1998).

⑥ 李良榮：〈十五年來新聞改革的回顧與展望〉，《新聞大學》（上海），1995年春季號；Yuezhi Zhao, *Media, Market, and Democracy in China: Between the Party Line and the Bottom Line* (Chicago, IL: University of Illinois Press, 1998)；陳懷林：〈九十年代中國傳媒的制度演變〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研

究所) · 1999年6月號；Chin-Chuan Lee, ed., *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China* (Chicago, IL: Northwestern University Press, 2000)；陸曄、潘忠黨：〈成名的想像：中國社會轉型過程中新聞從業者的專業主義話語建構〉，《新聞學研究》(台北)，第七十一期(2002)。

⑦⑩ 孫立平：〈「過程—事件分析」與當代中國國家——農民關係的實踐形態〉，載胡續冬、馬驊編：《思想的碎片》(武漢：長江文藝出版社，2001)。

⑧ 潘忠黨：〈中國大陸新聞改革過程中象徵資源之替換形態〉，《新聞學研究》(台北)，第五十四期(1997)。

⑨ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

⑪ 本文的資料來自「中國媒介改革實踐研究」項目。該項目使用的是香港大學資助委員會給潘忠黨教授、陳韜文教授提供的研究基金，以及香港中文大學社會科學院為作者提供的博士後研究基金。另外，中國人民大學和復旦大學的研究生也以研究助理的身份參與了該項目田野調查和部分深度訪談的執行。在此一併表示感謝！

⑫ Olessia Koltsova, "News Production in Contemporary Russia", *European Journal of Communication* 16, no. 3 (2001).

⑬ 同註⑨de Certeau；Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977).

⑭⑲ 同註①Breed。

⑮ 同註⑥陸曄、潘忠黨。

⑯ 《田野日記》，中央××媒體××部門，2000年4月。

⑰ 某城市新聞媒介訪談，2000年2月至2001年2月。

⑱ ××大學新聞學院訪談，2002年5月。

⑲ 同註⑥陳懷林。

⑳ 《田野日記》，××媒體××部門，2000年4月。

㉑ 《田野日記》，××報，2000年5月。

㉒ 《田野日記》，××報業集團，2000年7月。

㉓ ××媒介訪談，2000年2月至2001年2月。

㉔ 《田野日記》，××日報，2000年5月。

㉕⑳ 同註③Roshco。

㉖ 《田野日記》，××電視台××欄目，2000年4-6月。

㉗ 《田野日記》，××電台，2000年6-8月。

㉘ 《田野日記》，××報，2000年5-6月。

㉙ 《田野日記》，××報，2000年6月。

㉚⑳ 《田野日記》，××報社，2000年6月。

㉛ 《田野日記》，中央電視台××欄目，2000年3月。

㉜ 某電台訪談，2000年7月。

㉝⑳⑳ 《田野日記》，××日報，2000年5-6月。

㉞ 某新聞機構訪談，2000年8月。

㉟ 《田野日記》，××報社，2000年5月。

㊱⑳ 《田野日記》，××電視台，2000年5月。

陸曄 復旦大學新聞學院教授，信息與傳播研究中心傳播媒介與社會研究所所長。

中國媒體商業化與 公共領域變遷

● 麥康勉
(Barrett McCormick)

「公共領域」概念的興起往往與哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 對「公共領域轉型」的研究相聯，由於該研究所針對的背景是歐洲社會，許多學者認為這個概念不適用於中國的特殊背景，以此來探討中國問題也就頗有爭議^①。但這種見解並不完全令人信服。首先，公共領域完全可以在廣義上界定為社會公眾所接觸的觀念和信息。由此觀之，所有現代社會都具有某種形態的公共領域^②。其次，如果更嚴格地以「開放與理性」等理想化特徵來界定公共領域，那麼這個概念不只不適用於中國，對西方社會也很難成立。認為這些標準是西方所獨有的社會特質而與東方無關，是對「西方」不加批判的膚淺認識。實際上，沒有任何一個西方社會曾有過哈貝馬斯所謂的「清晰交往」的理想化公共領域，因而他的論述在西方也備受質疑^③。然而，以理想化的形態來思考和追求公共領域仍然有其重要意義。誠如楊美惠指出，以這些術語來研究中國，也許提供了一種新的方式來促進我們思考和實現某些重要的社會價值^④。本文試圖探討的核心問題是，中國傳媒改革中的商業化趨勢對公共領域產生了怎樣的影響？應當如何估價這種影響？傳媒的商業化能否為知識份子和市民創造更多的可能空間來討論公共事務？

在世界各國的學術界和知識份子的討論中，傳媒商業化的問題一直受到廣泛而複雜的批評與爭論，這至少可以追溯到兩次大戰期間的本雅明 (Walter Benjamin) ^⑤。無論在左翼或右翼的學者當中，都有許多人對商業傳媒及大眾文化的影響持質疑態度^⑥。文化批判主義者聲稱，商業傳媒只關心利潤，趨向於製造娛樂而不是理性的批判性論述。唯物主義論者則強調傳媒與資本主義的制度性關聯，指出大公司控制下的傳媒不可能在公共討論中扮演獨立和批判的角色^⑦。而這些論點也同時遭到了來自左右兩派的強烈反駁。例如，一些左派學者指出，對大眾文化的批判暴露出精英主義對大眾品味的輕蔑^⑧。也有其他論者認為，公司制度下的傳媒並沒有使批判性評論啞然無聲，也沒有喪失內容的多元化^⑨。

如果以「開放與理性」等理想化特徵來界定公共領域，那麼許多學者認為「公共領域」概念不適用於中國。實際上，以這些術語來研究中國，也許提供了一種新的方式來促進我們思考某些重要的社會價值，如中國傳媒改革中的商業化趨勢對公共領域產生了怎樣的影響？能否為知識份子和市民創造更多來討論公共事務的空間？

中國知識份子對於商業化懷着類似的憂慮。在1990年代中期，有超過三十家報刊雜誌曾開闢專題或者系列討論，話題包括「人文精神的失落」、「知識份子的邊緣化」，以及「後現代熱」等等^⑩。他們尤其擔憂的是，市場導向的傳媒將使知識份子的聲音逐漸邊緣化，他們所關注的人文精神和民主價值也將被商業大潮所淹沒。的確，中國知識份子有充分理由懷有這種擔憂。但由於中國社會與政治歷史的特殊性，這些擔憂還應當被置於自身的獨特語境中審慎地予以檢討。本文將概括性地回顧分析過去二十年間中國傳媒的變化，包括商業化驅動下出現的一些次生性趨勢，諸如傳媒的多元化、新技術的引進和全球化等。本文的結論認為，雖然傳媒的商業化並非靈丹妙藥，但與改革前在意識形態壟斷下所塑造的等級政治文化相比，它能夠為開放和理性的公共領域造就更好的條件和發展前景。

文化大革命的經歷表明，知識份子在政治迫害來臨時大多難逃厄運。1980年代的改革吸引了許多知識份子，他們以重新闡釋政治領導的言論來支持官方改革派；知識份子政治上的自主性似乎增強了，公共領域也似乎出現令人樂觀的前景。但是，獨立知識份子與現存體制結盟的改革方案在1989年以失敗告終。

一 中國「國情」與傳媒改革

在討論傳媒商業化的問題中，關注本地的特殊背景尤為重要。中國現存的傳媒理念和制度設計仍然具有「宏大文化規劃」的傳統，這是改革前歷史的深刻遺痕。如林培瑞 (Perry Link) 指出，「它們是一個宏大試驗的一個部分。這個實驗基於這樣一個前提：即人類有意識的設計可以塑造新的、更好的社會生活模式。」^⑪伴隨着計劃經濟，有計劃地重新塑造人性的規劃為造就一個龐大的文化等級體制播下了種子。在這個文化規劃體制中，經濟和商業利益完全服從於意識形態和政治的考量。但正像科爾奈 (Janos Kornai) 等經濟學家所指出的，計劃經濟制度造就了一系列反常的激勵，往往會導致出乎意料的結果，從而最終挫敗計劃者的意圖^⑫。在文化規劃方面也有類似的情況。1980年代早期由潘曉引發的關於「人生意義危機」的討論，就是意識形態計劃遭到如是命運的一個例子^⑬。

儘管在實踐中，文化規劃的結果常常出人意料也令人不滿，但它似乎許諾了知識份子在社會影響力和自主性方面的特權，因而對知識份子有着強大的吸引力。文化規劃的方案在中國形成了一整套制度，那些被納入體制等級結構中的知識份子雖然免受商業化的衝擊和制約，卻無法逃脫政治上的干預和禁錮。中國文化大革命的經歷表明，知識份子在政治迫害來臨時大多難逃厄運。而在1980年代的改革中，一種新的可能吸引了許多中國知識份子，那就是在體制內參與改革，這既能夠增強知識份子政治上的自主性，也無需犧牲經濟上的自立。他們將政治領導的言論予以重新闡釋來支持官方改革派的方案，當時的公共領域似乎出現了令人樂觀的前景。許多著名的知識份子復出，意識形態的控制日漸放鬆，外國文化和觀念也可以輸入中國，這些發展都令人鼓舞。但是，眾所周知，獨立知識份子與現存體制結盟的改革方案在1989年以失敗告終。

由此可見，中國傳媒的商業化起始於一個特殊類型的公共領域：先前完全被官方壟斷所控制，爾後知識份子加入體制內的改革也終於流產。這種特殊的「國情」與其他許多國家的背景有較大差異，構成了自身獨特的起點，也導致了不同的制度發展軌跡，因此，傳媒的商業化對中國公共領域的影響也產生了不同的影響。

中國傳媒的商業化在鄧小平1992年南巡之後尤為顯著。但在很大程度上，1980年代的改革已經為後來的商業化埋下了重要伏筆。當時最重要的一項改革措施，是傳媒機構從行政單位變成企業化管理的事業單位（所謂「事業單位，企業管理」）^⑭。傳媒機構轉型為自負盈虧的單位，國家的行政補助逐漸減少，這給傳媒機構帶來壓力，迫使它們生產具有市場銷路的产品。許多傳媒採納了目標和配額制度，把壓力轉嫁到僱員身上。不少傳媒最終成功，獲利甚豐。例如，到2000年為止，中央電視台的廣告收入超過六億美元。而國家撥給的補助只具有象徵意義，不過是為了表明國家仍然是中央電視台的主人而已^⑮。

廣告業的恢復在這一過程中扮演了關鍵角色。文革後的第一個電視廣告（一種飲料）於1979年在上海電視中播出，觀眾大感意外，紛紛打電話到電視台詢問是否出了差錯^⑯。此後，眾多的報刊雜誌開始經營廣告業務，使廣告業蓬勃興起。據韋伯（Ian Weber）統計，中國廣告消費在1990年達到25億人民幣，到2000年則飆升至1,856億。其中，電視和報紙成了廣告收入的大頭^⑰。廣告業的復興使中國傳媒走向市場，又反過來促進了廣告消費，廣告與傳媒的這種互動作用加速了傳媒的商業化趨勢。

傳媒的放權或分散化（decentralization）管理也是改革的一個重要方面。1983年出台的「四級電視台」政策使眾多傳媒獲得了更高的自主權^⑱。改革之前新華書店壟斷圖書發行的局面也被打破。1990年代中期開始，私營書店的店主或書商可以擁有分布廣泛的圖書發行網絡，其發行速度和效率可能遠勝於新華書店。改革也為中國人直接接觸國際傳媒提供了更多機會。比如，1995年中國對國外影片的進口條例作出重大修改，在與國外出口商實行分成票房收入的條件下，每年可以進口十部電影，從而推動了國外電影大片在中國的展映市場^⑲。

二 傳媒體制與內容的多樣化

中國傳媒的商業化產生了一些重要的次生後果，首先是傳媒的多樣化。傳媒產量獲得了驚人的增長。例如，1990年出版的雜誌數量是1978年的六倍以上，而從1990年到1999年則又增加了40%。每份雜誌的篇幅及發行量也都大幅提升。電視台的數量則從1983年的52家增加到1990年的509家，到1999年更多達943家^⑳。無庸置疑，容量的擴大增強了多樣化的趨勢。但問題是：這在多大程度創造了一個更為開放和更有包容性的公共討論空間？對此，我們可以從傳媒所有制的多樣化和傳媒內容的多樣化這兩個方面予以考察。

1980年代改革為後來的商業化埋下重要伏筆。當時最重要的一項改革措施，是傳媒機構從行政單位變成企業化管理的事業單位，需要自負盈虧，這給傳媒機構帶來壓力。不少傳媒最終成功，獲利甚豐。到2000年為止，中央電視台的廣告收入超過六億美元。而國家補助只不過是為了表明國家仍然是中央電視台的主人而已。

曾經主導中國公共領域的官方政治新聞，如今比例大大下降。因為具有商業價值，那些諸如體育、名人趣聞、生活方式和時尚休閒等「軟新聞」，頗為盛行。中國傳媒中「軟性內容」的增加，標誌着國家權力功能的重要變化。中國人已經有更多的閒暇來安排和設計自己的身份認同和個人興趣。它是形成自主性公共領域的重要前提。

如今，中國傳媒所有制結構的確呈現出多元化趨勢，但程度仍然有限。例如，私營公司可以生產電視節目，並經由廣告商代理發行，但只能由國家所有的電視台播出。同樣，私人企業家可以發行圖書，但只有官方國有的出版社才可以合法出版圖書。期刊所有制也受到類似的限制。也就是說，在內容生產和發行領域方面已經有一些鬆動的空間，但在出版權和廣播權方面仍然有嚴格的控制。雖然傳媒機構採取了企業化的經營管理，但依然屬於「事業單位」，這意味着上級政府和黨組織仍然在僱傭或解僱成員、允許或禁止內容的出版或播映等方面擁有決定權。儘管如此，商業化背景下出現的許多「變通」操作，的確形成了某種意義上的體制多元化。就期刊而言，許多機構把傳媒的所有權當作其收入的重要來源，而且能對市場需求作出反應。這使產權所有機構和期刊的實際操作之間的關係變得微妙，正如期刊的所謂「掛靠」操作模式所體現的那樣，正式允許的所有制和非正式默認的所有制之間的界限變得曖昧不清。在圖書出版中也有類似的情況，出版社和私營企業家在營銷領域中的協作為書商提供了新的空間。書商由此可以推薦書稿，參與編輯過程，從而承擔許多出版社的職能，以至於可以通過「買賣書號」方式來變相地從事出版活動。

內容方面的多樣化比較複雜。與過去相比，曾經主導中國公共領域的官方政治新聞，如今比例大大下降。雖然黨的機關報紙，即「官方喉舌」，依然按指令刊登大量政治新聞（如領導的講話、官方會議報導等等），但其相對數量已大大減少，影響力也大大衰落。因為機關報沒有多少市場需求，大多只能通過官方指令在工作單位流通，而其他報紙的發行則主要通過家庭訂閱和報亭銷售而日益活躍。因此，有論者指出：「中國讀者和觀眾普遍認為，大報沉悶而小報熱銷；報紙的頭版讓人興趣索然，但娛樂和周末板塊卻生動活潑；主導報刊和官方電視節目呆板，而附屬的出版物和娛樂性內容卻富有激發性。」^②那些諸如體育、名人趣聞、生活方式和時尚休閒等「軟新聞」，因為具有商業價值，在政治上也容易過關，因此頗為盛行，這與其他許多國家的情況區別不大。

但問題在於，這類「軟新聞」並不能為市民的政治參與和公共討論提供有意義的幫助。正如斯帕克斯（Colin Sparks）所言：對許多人來說，了解曼徹斯特聯隊的競賽紀錄，要比了解一個不引人注目的議會在生育問題上的投票記錄有意思得多，但這並不是說體育知識更加重要。任何一種民主理論，即便是精英民主理論，都要求大眾具有起碼的關於政治核心問題的知識，這是具體實現民主制度的必要條件。而小報新聞或庸俗化的新聞不能給觀眾或讀者提供實踐公民權利的必要知識^③。儘管存在種種缺失，我們仍然要在中國特殊的政治語境中認識商業化傳媒的特殊意義。實際上，中國傳媒中「軟性內容」的增加，標誌着國家權力功能的重要變化。

在商業化之前，國家主導的「塑造新的更好的社會生活」的宏大試驗是國家權力的驚人擴張，包括對私人領域的吞併。而後毛澤東時代的改革則開啟了一種轉型，鄒讜教授稱之為「歷史分水嶺」^④，此後，國家開始放棄了許多原有的權力職能，從私人和許多社會領域中退出。在這個意義上，以大眾文化為導向的傳媒的增長，特別是當傳媒受到市場而不是政治驅動的時候，它既是社會自主

性增強的標誌，也對此起着重要的推動作用。中國人現在已經有更多的閒暇和空間來安排和設計自己的身份認同和個人興趣。從婦女雜誌到體育雜誌等各種範圍的軟性傳媒，為這些個人規劃提供了有效資源。雖然如斯帕克斯上文所述，這絕不等於出現了一個自主的公共領域，但我認為它是形成自主性公共領域的重要前提。

除了軟性內容的盛行之外，傳媒在商業化改革中也出現了許多受市場歡迎的「輿論監督」內容。例如，「深度調查」類的報導受到大量讀者和觀眾青睞，當然，學者對其監督功能的性質有不同評價。趙月枝認為，「通過傳統傳媒管理機制，黨的領導能夠制訂傳媒的日程安排，指示傳媒的監督方向和目標。」^②她進一步指出，大多數調查性報導所針對的只是個別低級官員的權力濫用，而不是國家的重大體制和政策。她由此認為，所謂「輿論監督」的新聞並不能發出有效的反對聲音。而李小萍則積極肯定了著名的調查性節目《焦點訪談》。她認為，平均每天2-2.5億觀眾收看這個節目，顯示了它重要的公眾影響力。她贊同蕭功秦的觀點，即「除了那些直接或間接與國家安全或公共秩序有關的問題，政治控制的領域在逐步縮小」^③。

對於多樣化而言，有些公共領域的邊緣性報刊也值得關注。所謂「邊緣性」是指那些編輯政策甘冒一定政治風險，或者發行量相對較小的報刊。當然，類似於「打擦邊球」等冒險策略因為缺乏制度保障，往往經不起政治干預。官方可以推遲或暫停其出版，或者更換編輯主管和干預編輯政策。干預的決定通常在幕後作出，也很少在事後加以說明，當事人也沒有申述的權利。這種干預往往導致投資者的經濟虧損，也會對傳媒主管的仕途造成嚴重後果。儘管這在傳媒界已為人所熟知，但依然有一系列報刊採用這種邊緣性操作。例如《南方周末》的策略使其獲得了相當大的社會影響，也擁有很高的發行量和鉅額廣告收入。雖然其成功不具有體制的保障，也不能證明一個自主性公共領域的存在，但的確有助於推動多樣化的公共言論。

總之，中國傳媒的商業化在有限的程度上增加了傳媒的多樣性，但在政治敏感的話題領域中，批評性言論仍然沒有多少空間。現有的所有權結構表明，官方依然有能力在特定政治問題上組織大規模的宣傳運動。邊緣性報刊或許能發表一些批判性言論，但經常用詞晦澀、委婉，而且影響有限。在另一方面，大眾的確比以前擁有更多的空間來選擇自己信息消費的內容，具有更多的文化資源來建構私人領域的生活。

雖然傳媒出現了許多受市場歡迎的「輿論監督」內容，例如「深度調查」類的報導、著名的調查性節目《焦點訪談》，受到大量讀者和觀眾青睞，平均每天有2-2.5億觀眾收看這個節目；但所謂「輿論監督」的新聞並不能發出有效的反對聲音，在政治敏感的話題領域中批評性言論仍然沒有多少空間。

三 新技術與全球化的影響

在中國傳媒改革中，電視、互聯網和音像製品（CD、VCD和DVD）等新型傳播技術的興起，推動了中國公共領域的多元化發展，但其意義也受到制度背景和使用者的興趣的制約。電視在1978年的中國還只有少量觀眾，但到1990年已經成為中國的主導傳媒。電視的發展強化了私人領域的自主性，它的作用與許多

傳媒理論的預測相反。如阿多諾 (Theodor W. Adorno) 和霍克海默爾 (Max Horkheimer) 曾認為，廣播傳媒和法西斯主義的興起存在關聯，因為廣播傳媒創造了一個從當權者到大眾的單向交流渠道^②。而在中國情況有些相反，當電視日益普及之後，收看電視節目最終成為家庭領域的私人活動，這使中國民眾的社會傳播模式發生改變，得以由從前的 (諸如「政治學習」等) 強迫性的公共參與，變成謹慎的個人化消費。這無疑為中國人提供了更大的自主權來選擇傳媒，也提供了更自由的解讀傳媒內容的可能^③。

1996年互聯網技術開始引入中國，雖然目前還遠未普及，但正在以驚人的速度發展。中國官方積極支持互聯網的發展，把它看作實現現代化的一個工具，但也壟斷着如地下光纜等網絡的基礎設施，私營企業沒有獨立的網絡基礎資源。同時，官方制訂了嚴格的內容發布規則，例如在新聞報導方面，只允許互聯網的內容供應者 (ICP) 發表已在官方報紙上刊登的內容。即便如此，由於互聯網獨特的技術性質，還是為中國網民提供了更快捷地獲取多種信息的渠道，以及更開放的參與公共討論的平台。互聯網的「橫向連通」結構使信息封鎖較為困難，網民通常總是有辦法繞開封鎖，獲得從盜版音樂到政治異端意見等被查禁的信息。低成本和相對便利的信息發送方式使私人可以借互聯網把信息廣為散布。但另一方面，網絡上流通的信息也完全可以被監視。比如，在聊天室和論壇中發表「壞貼子」可以受到監控，甚至法律制裁。互聯網企業也可能像傳媒單位一樣受到指令和制裁。政府對具有「敏感信息」的網頁實施的封鎖也有一定成效。特別是這種控制採取了高技術手段，例如近來使用的packet-sniff軟件，它能攔截含有特定詞彙組合的電郵或者網頁。蔡斯 (Michael Chase) 和馬爾韋農 (James Mulvenon) 在最近一項調查中發現，沒有任何異議團體能夠通過互聯網對中國政府構成挑戰^④。因此，早先那種認為互聯網技術將會顛覆一切等級體制的預言，現在看來只是烏托邦式的幻象^⑤。

當然，就互聯網功能的評價而言，公共討論的範圍和質量比是否對政府構成挑戰是更為重要的標準。就此而言，互聯網作為傳媒仍然存在着許多限制。首先，儘管互聯網發展迅速，網絡用戶仍以高收入和高教育水平的群體為主，其中主要是單身男性^⑥。其次，在中國也和其他國家類似，大量參與論壇 (布告欄) 和聊天室的匿名發言，質量參差不齊，許多言論既不理性也不文明。但無論如何，互聯網正使中國的公共領域變得更加開放和包容。白傑明 (Geremie Barmé) 和戴維斯 (Gloria Davies) 指出，在有關「長江讀書獎」的爭論中，許多中國知識份子發現互聯網是一個更為開放的場所，熱烈地參與了網上討論^⑦。雖然他們在結論中指出，這些網上討論帶有許多「文人相輕」的傳統陋習，也還遠不是一個自主的公共領域，但我認為，類似「長江讀書獎」的討論，是朝向更加開放、包容和理性的公共領域進展的重要標誌。總之，新傳媒技術的引進對中國公共領域產生了重要影響。當然，技術的影響不是決定論式的，也沒有使制度環境發生根本性的變化。但技術自身的特性使得制度在與傳媒實踐的互動之中產生了新的可能，從而導致了漸進性的卻也是重要的進展。

新型傳媒互聯網仍然受到許多限制，但它促使中國的公共領域變得更加開放和包容。在有關「長江讀書獎」的爭論中，許多知識份子發現互聯網是一個更為開放的場所，熱烈參與網上討論。雖然這些網上討論尚帶有「文人相輕」的陋習，也還遠不是一個自主的公共領域，但我認為，它是朝向更加開放、包容和理性的公共領域進展的重要標誌。

最後，中國傳媒的商業化促進了不同形式的全球化趨勢。就中國電視而言，由於頻道數量急劇增加，需要大量進口電視節目來填補播映時間的空缺。而中國各大電影院每年都上映一定數量的進口電影以保障票房收入。市場上流通着不計其數的國外音像製品，其中大部分是盜版光碟。而外國雜誌的中文版也逐漸在大陸發行。在互聯網的使用中，有證據顯示較高比例的中國用戶瀏覽中國之外的網址²⁰。此外，一些跨國傳媒企業，包括美國在線、時代華納、默多克 (Rupert Murdoch) 的新聞公司和德國企業貝塔斯曼 (Bertelsmann) 等，都已經有限度地進入中國市場。在中國加入世界貿易組織之後，傳媒的全球化趨勢將會更加盛行。

許多全球化的批評者認為，傳媒的全球化會使本土文化的生產衰亡。這種擔心並非空穴來風。首先，主要的信息都由國外進口，那麼本土的公共領域的理性討論就無從談起。其次，跨國傳媒公司在商業競爭中處於強勢，可能形成對本土市場的壟斷和文化霸權。例如，在包括中國在內的許多國家中，好萊塢的產品主導了電影市場²¹。的確，跨國傳媒企業的動機並不指向建設一個理性的公共空間。默多克的新聞公司就是一個例子。默多克在許多國家都遭到了批評。他野心勃勃地獲得傳媒資產，導致了傳媒所有權的高度集中，同時為了盈利通常製造轟動性的庸俗新聞，而不惜放棄新聞應有的道義立場。例如，當初默多克從香港大亨李嘉誠手中購買了衛星電視後曾宣稱，極權體制不可能抵擋現代通信技術所保障的消費者自主性²²。但後來他很快發現，中國當局能夠通過各種強制手段來抵制衛星電視之類的現代技術的開放性。於是，為了其傳媒能夠進入中國大陸盈利，默多克向中國官方做出許多「友好讓步」，包括從衛星電視節目中刪除中國官方敏感的英國廣播公司 (BBC) 節目，把《南華早報》出售給馬來西亞企業家郭鶴年，而後者在接手後就解僱幾位聲譽卓著的記者，「軟化」了有關中國的新聞報導。默多克所建立的鳳凰衛視，在新聞報導方面迅速快捷，並製作了豐富的娛樂節目，因而比中央電視台更能吸引觀眾。但其新聞和編輯政策極力弱化批評性，避免觸犯中共當局²³。這使默多克得以與中國大陸保持良好的合作關係，近來在廣東省獲得了利潤豐厚的有線電視市場。

當然，在抨擊全球化弊端的同時，我們也不應當忽視它對文化變遷複雜和多面的影響，特別是傳媒全球化對於不同文化語境 (如對加拿大和北朝鮮) 可能會產生非常不同的意義。因為同一個文本或文化事件，在不同的語境中會獲得不同的意義闡述。例如，閻雲翔指出，與美國人相比，中國人對於麥當勞的理解就很不相同。在許多中國人的感覺中，麥當勞是一種更為昂貴、時髦和國際性的消費²⁴。類似的，駱思典 (Stanley Rosen) 發現，在中國駐貝爾格萊德大使館被轟炸之後，許多中國年輕人傾向於接受中國傳媒的報導，而那些可以直接接觸國外傳媒的人，如果感到國內外傳媒對事件有不同的解釋，會傾向於排斥國外的報導，將其視作外國政府編造的謊言²⁵。由此看來，全球化雖然使國外傳媒進入中國，卻並不意味着將導致西方文化的壟斷與霸權，也不意味着中國正在成為國外文化入侵的犧牲品。實際上，國外傳媒企業總是要剪裁它們所生產的

許多批評者認為，傳媒的全球化會使本土文化的生產衰亡。跨國傳媒鉅子默多克，當初從香港大亨李嘉誠手中購買了衛星電視後曾宣稱，極權體制不可能抵擋現代通信技術所保障的消費者自主性。但他很快發現，中國當局能夠通過各種強制手段來抵制衛星電視之類的現代技術的開放性，於是便向中國官方做出許多「友好讓步」。

內容，以適應當地的需求。而在全球化的衝擊下，中國國內的文化封閉和管制可能逐步放鬆，中國自身的傳媒和文化產業就極有可能獲得更強的競爭力。

四 結 論

中國傳媒的商業化表明：通過有意識的文化設計來塑造新型社會生活模式的宏大試驗已經發生了根本性的動搖。在消費社會中，知識份子陷入了某種內在的困境。市場和思想之間的關係是複雜曖昧的，大眾文化產業可能是另一種形式的腐敗和專制。

中國傳媒的商業化表明：通過有意識的文化設計來塑造新型社會生活模式的宏大試驗已經發生了根本性的動搖。對於許多知識份子來說，放棄這個文化設計工程似乎是有損其地位。在一個由政治統制的世界中，至少在表面上，觀念和操縱觀念的知識份子顯得格外重要。而在消費社會中，知識份子陷入了某種內在的困境。市場和思想之間的關係是複雜曖昧的，大眾文化產業也需要創造性的理念和才能，並回之以豐厚報酬，但它趨向於以經濟標準而非藝術和智性的品格來評價文化生產。對於迷戀於後一種標準的人們，市場所造成的體驗可能是另一種形式的腐敗和專制。

如今，信息、觀念和權力依然在中國社會中流通，但其方式已經受到了市場的深刻影響。這個轉型創造了一個相對自主的私人生活領域，同時又是複雜和多面的，蘊含着各種可能性的後果。其中的一種可能是，消費將成為中國公共傳媒的中心話語。傳媒既是消費對象，自身也在促進更多的消費。在這種環境下，各種意識形態依然在傳播，但私人領域越強大，那些缺乏大眾感召力的觀念就越難以贏得公眾。與此同時，許多論者指出，民族主義這一意識形態在中國傳媒中仍然有很大市場^①。許多國家的歷史也表明，高度集中的國家權力以及對公共領域的政治控制，可以與消費主義、民族主義的意識形態以及市場導向的公共領域長期共存、並行不悖。總之，傳媒市場的迅速發展產生了日益增長的、至少對某些人來說是可資利用的資源。而傳媒市場最顯著的特徵是其任意性和無序性。這意味着任何人都很難完全控制中國傳媒的未來。與商業化之前由國家所壟斷的傳媒相比，中國傳媒在持續、複雜而多面的變化中，更有希望出現一個更為開放、更具包容和更為理性的公共領域。

蔣狄青 譯

註釋

① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

② Richard Kraus, "Public Monument and Private Pleasures in the Parks of Nanjing: A Tango in the Ruins of the Ming Emperor's Palace", in *The Consumer Revolution in Urban China*, ed. Deborah S. Davis (Berkeley: University of California Press, 2000), 287-311.

- ③ John B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Cambridge: Polity Press, 1995), 71-75.
- ④ Mayfair Mei-hui Yang, "Introduction", in *Spaces of Their Own: Women's Public Sphere in Transnational China*, ed. Mayfair Mei-hui Yang (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 1-31.
- ⑤ 參見Walter Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction" (1935). Available at http://pixels.filmtv.ucla.edu/gallery/web/julian_scaff/benjamin/benjamin.html.
- ⑥ 有關左派對商業化負面效應的評價，見Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Continuum Publishing Co., 1972). 保守派對於相同問題的看法，見Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death: Public Discourse in the Age of Show Business* (New York: Viking Penguin, 1985).
- ⑦ Edward S. Herman and Robert W. McChesney, *The Global Media: The New Missionaries of Corporate Capitalism* (Washington: Cassell, 1997).
- ⑧ Mark Poster, *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context* (Cambridge: Polity Press, 1990).
- ⑨ Benjamin Compaine, "Global Media", *Foreign Policy*, no. 133 (November/December 2002): 20-28.
- ⑩ 發起討論的刊物包括聲譽卓著的《讀書》、《文藝批評》、《新華文摘》、《中國社會科學》、《哲學研究》、《人民日報》、《文匯報》和《光明日報》等。參與者包括具有影響力的作家和學者，如張承志、王蒙、張賢亮、趙毅衡和陳平原等。
- ⑪ Perry Link, *The Uses of Literature: Life in the Socialist Chinese Literary System* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000), 3.
- ⑫ Janos Kornai, *Economics of Shortage* (New York: North-Holland Publishing Co., 1980).
- ⑬ Pan Xiao, "What Exactly is the Meaning of Life?", *Chinese Education* 14, no. 1 (Spring 1981).
- ⑭ 見Yuezhi Zhao, *Media, Market, and Democracy in China: Between the Party Line and the Bottom Line* (Urbana: University of Illinois Press, 1998), 52-54.
- ⑮ Chin-Chuan Lee, "Chinese Communication: Prisms, Trajectories, and Modes of Understanding", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000), 9.
- ⑯ Liu Qing, "The Political Economy of Media Reform" (unpublished paper, 2002).
- ⑰ Ian Weber, "Reconfiguring Chinese Propaganda and Control Modalities: A Case Study of Shanghai's Television System", *Journal of Contemporary China* 11, no. 30 (February 2002): 59.
- ⑱ 見Daniel C. Lynch, *After the Propaganda State: Media, Politics and "Thought Work" in Reformed China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 31-32.
- ⑲ 參見Yingchi Chu, "The Consumption of Cinema in Contemporary China", in *Media in China: Consumption, Content and Crisis*, ed. Stephanie Hemelryk Donald, Michael Keane and Yin Hong (London: RoutledgeCurzon, 2002), 43-66.
- ⑳ Ran Wei, "China's Television in the Era of Marketisation", in *Television in Contemporary Asia*, ed. David French and Michael Richards (London: Sage Publications, 2000), 327.
- ㉑ Eric Kit-Wai Ma, "Rethinking Media Studies: The Case of China", in *De-Westernizing Media Studies*, ed. James Curran and Myung-Jin Park (New York: Routledge, 2000), 21-34.

- ⑳ Colin Sparks, "Introduction: The Panic over Tabloid News", in *Tabloid Tales: Global Debates over Media Standards*, ed. Colin Sparks and John Tulloch (New York: Routledge, 2000), 28. 另外也有學者對中國小報做了出色的研究，並得出類似結論，見Yuezhi Zhao, "The Rich, the Laid-off, and the Criminal in Tabloid Tales: Read All About It!", in *Popular China: Unofficial Culture in a Globalizing Society*, ed. Perry Link, Richard Madsen and Paul G. Pickowicz (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002), 111-35.
- ㉑ 參見Tang Tsou, "Back from the Brink of Revolutionary — 'Feudal' Totalitarianism", in *State and Society in Contemporary China*, ed. Victor Nee and David Mazingo (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 53-88.
- ㉒ Yuezhi Zhao, "Watchdogs on Party Leashes? Contexts and Implications of Investigative Journalism in Post-Deng China", *Journalism Studies* 1, no. 4 (November 2000): 587.
- ㉓ Li Xiaoping, "'Focus' (Jiaodian Fangtan) and the Changes in the Chinese Television Industry", *Journal of Contemporary China* 11, no. 30 (February 2002): 17-34.
- ㉔ 參見註㉑Adorno and Horkheimer。
- ㉕ Barrett L. McCormick and Qing Liu, "Globalization and the Chinese Media: Technologies, Content, Commerce and the Prospects for the Public Sphere", in *Chinese Media, Global Contexts*, ed. Chin-Chuan Lee (New York: RoutledgeCurzon, 2003).
- ㉖ Michael Chase and James Mulvenon, *You've Got Dissent! Chinese Dissident Use of the Internet and Beijing's Counter-Strategies* (Santa Monica, CA: Rand Corporation, 2002).
- ㉗ 見Howard Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1993).
- ㉘㉙ Guo Liang and Bu Wei, "Internet Use in China — A Comparative Analysis", in *China's Digital Dream: The Impact of the Internet on Chinese Society*, ed. Zhang Junhua and Martin Woesler (Bochum, Germany: University Press Bochum, 2002), 71-94.
- ㉚ Geremie R. Barmé and Gloria Davies, "Have We Been Noticed Yet? — Intellectual Contestation and the Chinese Web", in *Chinese Intellectuals between the Market and the State*, ed. Merle Goldman and Gu Xin (forthcoming).
- ㉛ 有關最近的解釋，參見Allen J. Scott, "Hollywood in the Era of Globalization", at Yale Global Online, 29 November 2002 (<http://yaleglobal.yale.edu>).
- ㉜ Rupert Murdoch, "The Consumer is in the Saddle, Driving the Telecommunications Industry", *The Times*, 2 September 1993.
- ㉝ Barrett McCormick and Liu Qing, "Alternate Medias" (unpublished paper).
- ㉞ Yunxiang Yan, "McDonald's in Beijing: The Localization of Americana", in *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, ed. James L. Watson (Stanford: Stanford University Press, 1997), 39-76.
- ㉟ Stanely Rosen, "Chinese Media and Youth: Attitudes Toward Nationalism and Internationalism", in *Chinese Media, Global Contexts*.
- ㊱ Wanning Sun, "Semiotic Over — Determination or 'Indoctrainment': Television, Citizenship, and the Olympic Games", in *Media in China*, 20. 也可參見Geremie Barmé, "CCP™ & ADCULT PRC", *The China Journal*, no. 41 (1999): 1-23.

俄羅斯媒體與政府角色

吳非

1991年12月27日俄羅斯聯邦的人民代表大會^①與最高蘇維埃^②審理通過新的《大眾傳播法》，最後經俄羅斯聯邦新任總統葉利欽(Boris Yeltsin)簽字生效。俄羅斯傳媒法的制訂，基本上延續了葉利欽在前蘇聯時期對於新聞傳播改革的基本構想，該法不但奠定了俄羅斯聯邦今後新聞媒體發展的基調，而且聯邦政府更加強調憲法保障人民思想與言論自由的責任^③。當時俄羅斯聯邦政府主要是為了強調現在俄羅斯聯邦與整個蘇聯的各種具體區別。

一 媒體獲得自由但失去資金來源

《俄羅斯媒體法》屬於聯邦法的一部分，在俄羅斯政治體制轉形期中，該法的頒布在某種程度上促進了俄羅斯聯邦內新聞傳播事業的蓬勃發展，但也導致政權、媒體與經濟改革之間產生了不可協調的新矛盾。表面上看，聯邦內的新聞檢查制度取消了，國家不再直接監管媒體，但實際上中央政府與企業都可以以股份的形式直接參與經營與管理媒體事業。而媒體發展急需龐大資金，如前獨立電視台總經理基辛廖夫(Yevgeni Kisenleov)曾在總結節目中說明，該電視台一年的運作經費為二至三億美元，私有制下發展起來的新型銀行家正好擁有媒體所需的資金。大企業經理人與銀行寡頭對於媒體的經營與管理，取代了蘇聯時期中央政府對媒體的操控，大眾傳播媒體開始以商業經營形式影響並重新塑造社會輿論，這樣國家在執行與制訂對內、對外與經濟發展的政策時，媒體便以商業取向及背後的財團來監督政府政策的執行，這使得政府在處理與媒體的關係時，經常陷入法律與經濟現實的兩難窘境。

按照頒布的媒體法，除了國家通訊社「伊塔—塔斯社」與《俄羅斯報》由中央預算補助之外，其他媒體都需自負盈虧，這意味着今後大部分媒體產業不再由政府直接補助。沒有政府奧援與財團支持的媒體基本上已經失去生存空間，這其中之主要原因是：在前蘇聯轉型期後，俄羅斯媒體並沒有形成一支直接面對

《俄羅斯媒體法》的頒布導致政權、媒體與經濟改革之間產生了新的矛盾。表面上新聞檢查制度取消了，國家不再直接監管媒體，但實際上中央政府與企業都可以以股份的形式直接經營與管理媒體事業，而由於媒體發展急需龐大資金，大企業經理人與銀行寡頭對於媒體的經營與管理，取代了蘇聯時期中央政府對媒體的操控。

市場競爭的經營管理團隊，在90年代初期，俄羅斯的媒體人往往不知如何與廣告市場打交道。表面上看，政府不再補貼媒體使政府減輕了經濟負擔，但後果是葉利欽總統經常直接面對來自媒體人的不信任感，因為在媒體人最需要政府的時候，政府卻拋棄了他們。

在前蘇聯解體之前，就已有專業評論性報紙存在，例如《獨立報》。儘管該報在90年代初期銷量不高，但由於其政治評論切中時弊，故影響深遠。前蘇聯解體之後，金融寡頭別列佐夫斯基 (Boris Berezovsky) 馬上注入大量資金到《獨立報》，之後該報總編特里吉亞科夫 (Vidali Tlegiyakov) 與編輯們寫出的文章經常讓政府頭痛不已，現在《獨立報》已經成為俄國知識份子的主要消息來源。1992年俄前總理蓋達爾 (Yegor Gaidar) 為使經濟制度迅速向市場經濟轉軌，實施休克療法，導致盧布大幅貶值，紙張變得異常昂貴，報紙的訂閱陷入停滯狀態。不過，自從普京 (Vladimir Putin) 執政後，國家已經控制了九成以上的印刷廠，這使政府有足夠資金來執行媒體商業化與國家化的政策，並穩定印刷品價格。

《俄羅斯媒體法》同時賦予政府一道撒手鐮——停止媒體經營事業的權力，這使得俄羅斯媒體的發展與政府在某些方面達成默契。葉利欽執政期間並沒有屬於自己的政黨，因此他當時要依靠金融工業集團的支持，以抗衡俄共的強大勢力，如此逐漸形成魚幫水、水幫魚的利益共同體，媒體這時也形成分別圍繞在政府與金融工業集團兩邊的兩個派別。普京上台後逐漸擺脫金融工業集團與媒體大亨的政策綁架，政策制訂多由國會第二大黨團結黨護航，其他黨如右翼聯盟、自民黨、無黨籍議員也大都支持政府，2002年前夕，杜馬第二、三大黨「團結黨」與「祖國全俄羅斯黨」結盟合併，更確定了今後國會將更順暢地執行總統的政策。此時，媒體逐漸修改了尖銳批評政府政策與為寡頭護航的策略，對於政府的政策進行兩分法的分析，即國家政策內外有別。基本上，媒體對於政府執行的國內政策，會以專業與國家兩種角度切入，進行分析報導與建設性的批評，對於外交政策則完全以國家安全的角度進行報導與分析。

《俄羅斯媒體法》賦予政府一道撒手鐮——停止媒體經營事業的權力，這使得俄國媒體的發展與政府在某些方面達成默契。葉利欽執政期間，媒體圍繞政府與金融工業集團形成兩個派別。普京上台後逐漸擺脫金融工業集團與媒體大亨的政策綁架，媒體逐漸修改了尖銳批評政府政策與為寡頭護航的策略。

二 媒體成為政府與社會和睦的潤滑劑

莫斯科大學新聞系系主任扎蘇爾斯基 (Yassen Zassoursky) 認為，在前蘇聯解體後近十年的俄羅斯媒體發展過程中，國家、社會、立法系統還沒有形成一個理想的互動關係，在此，扎蘇爾斯基更加強調公民社會的作用。他認為理想的公民社會對國家發生的任何意外事件都會泰然處之，並不斷與政府進行有效的合作，使政府的改革能不斷進行下去^④。

扎蘇爾斯基擔任新聞系系主任近三十年，很多媒體人都是他的學生。他在課堂中提到，90年代改革初期，由於蓋達爾與左派的激烈鬥爭，社會多數人的利益受到重大打擊，媒體人因而產生了不信任政府的心態。切爾諾梅爾金 (Viktor Chernomyrdin) 就任總理後，總統葉利欽開始在左右兩派之間採取妥協，

因而在重大經濟與政治改革當中，幾乎看不到葉利欽的任何改革主張，他本人的政見基本上是通過總理間接表達出來的。政策在執行過程中的不徹底性自然而然表露無遺，最後人民再次承擔政策失誤的後果，長期動盪、左右搖擺的政策無法使人民對政府產生信任，俄國公民社會自然也無法有效建立起來。

在普通俄羅斯人的思維中，國家等同於政府或警察一類行政機關，這使得俄羅斯人對於國家的理解相當有限與片面，媒體在行使監督權時，也有被人民誤解為有濫用權力的傾向。

扎蘇爾斯基認為，具有法治化或制度化的電視台最有利於俄羅斯電視媒體的發展^⑤。如何建立法治化的媒體，仍然是擺在現任總統普京面前的問題，過去前蘇聯是依靠媒體扮演政黨的喉舌，統一各族人民的思想，這對於當時的經濟發展具有正面且積極的意義。在前蘇聯領導人勃列日涅夫 (Leonid Brezhnev) 宣布蘇聯已經進入社會主義發展高級階段之後，媒體如何在改革的道路上繼續發揮喉舌的作用，成為當時新聞界研究的主要課題，但前蘇聯總書記戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 卻沒有嚴把這一適用於前蘇聯各個政治時期的政治理念，媒體最終成為分裂國家的重要因素。

在經濟建設過程中，媒體如何與政府相處？這是俄羅斯媒體人現在經常思考的問題。媒體是作為第四權來監督國家政府，還是成為政府的喉舌？對此普京的具體行動是：在國家的重大問題上堅持媒體為政府服務的原則，但對於一些具體的經濟改革措施，媒體原則上可以參與進來。扎蘇爾斯基認為法國媒體的發展值得參考，事實顯示，葉利欽在執政後期基本上採用了一些法國模式，如建立國家所有的「文化電視台」及加強「全俄羅斯廣播電視委員」對各大電視台的監控。然而，與法國媒體相比，現時俄國政府所做的還相當膚淺^⑥。

迄今為止，法國的廣播電視體制基本為國家所有、政府控制及企業融資三種形式相結合。在第四共和與第五共和時期，法國的廣播電視台常被人稱為國家的工具，但這為戰後法國的經濟穩定與國家管理正常化立下了汗馬功勞。在80年代，法國在擺脫戰後的陰影與左右派激烈鬥爭的局面之後，廣播電視體制發生了劇烈變化。現在，法國的廣播電視台所有制形式與國家政治左右的基本情況，與俄羅斯媒體的現狀有着驚人的相似。

法國的廣播電視早期屬於公營和私營相結合的混合體制，最初廣播與電視系統的播出需要依靠部隊的無線電視系統與郵電系統的配合，法國政府其實早在一次世界大戰之前就已經開始從埃菲爾鐵塔播出節目。1919年，法國政府將管理無線電話的責任交給郵電部，第一座真正的廣播電台是第一次世界大戰後由廣播設備製造公司 (CSF) 設立的，1920年廣播設備製造公司的子公司——無線電公司領取營業執照，開辦電台，哈瓦斯通訊社投入了部分資本，業餘無線電愛好者開始付費點播。

1945-70年期間，法國進入了第四、第五共和國時期，廣播電視體制開始採用政治訓導的方式。在剛解放不久的法國，所有私營電台都被撤銷，1945年11月，政府發布命令，建立法國唯一的公共廣播電視機構——法國廣播電視局 (RTF)，

在俄羅斯人的思維中，國家等同於政府或警察一類行政機關。在進行經濟建設的過程中，媒體如何與政府相處？是作為第四權來監督國家政府，還是成為政府的喉舌？對此，普京的具體行動是：在國家的重大問題上堅持媒體為政府服務的原則，但對於一些具體的經濟改革措施，媒體原則上可以參與。

法國廣播電視台的台長由政府內閣任命，並向情報信息部長述職。根據民法的規定，從事國內的廣播電視服務，廣播電視台的撥款來自於議會表決。

1958年戴高樂(Charles de Gaulle)上台執政之後，法國廣播電視的發展形勢基本上確定下來，戴高樂對廣播電視下達的第一個決定就是：在情報部門下設立廣播電視局^⑦。這基本上確定了廣播電視的發展必須接受國家管理這一基本方向。戴高樂認為：廣播電視對政府非常重要，它是政治鬥爭中永不乾涸的源泉。戴高樂非常重視廣播電視，他曾經為了準備電視演播而進行一次又一次的排練，他在面對鏡頭時，還精心挑選電視記者及攝影記者，當然這與戴高樂的反對派掌握大部分印刷媒體有相當的關係。

在蓬皮杜(George Pompidou)時代，法國廣播電視開始多元化，密特朗(François Mitterand)執政後開始出現真正意義上的多元化。1969年就任總統的蓬皮杜認為，改革廣播電視是重要和迫切的。他最初採取了一種平衡政策，傾向於讓技術部門去管理廣播電視，並撤銷了情報部門。這基本上屬於蓬皮杜的一些緩靖政策。1972年，情報部再次建立起來，新的法國廣播電視公司(ORTF)又再次列為政府管理的範圍。

1981年，社會黨在選舉中獲勝，密特朗擔任總統，同年他批准了一份建議進一步分離政府與媒體的報告，根據這一建議，從國家的不同機構挑選出九名成員組成高等委員會，具有監督預算及規範所有廣播電視經營者的權力。這項決定的缺點在於：許多親政府的認識也被塞進廣播電視的高級位置。80年代，法國在經濟發展上有一明顯的共識，就是國家經濟發展必須同新技術掛鉤，法國人認為也只有這樣才能在同日本的競爭中領先。密特朗在這方面是真正的行家，早在1950年代他任職情報部長時就通過決定：提高法國國內電視台的發射質量，使電視掃描線達到819條。該決定鼓舞了當時工程師們科研開發的激情，但不好的後續效應卻是：過高的發射質量變相阻止了法國電視輸出國外，同時國內電視的價格也變相提高了。1981年之後，法國除了政府控制的三個電視網之外，又增加了一個半公共的付費電視超級頻道(這一頻道又稱為「新頻道」、兩個商業性的電視網和數百家獨立的私營電視台——其中許多是非法電視台，後來才得到批准。

法國官員在執行廣播電視改革的同時，還堅持廣播電視須維護法蘭西語言和文化的獨立與特權地位。在法國的積極倡議之下，歐共體決定今後歐洲的有線電視要有65%的節目來自於歐洲。

1982年由專家組成的委員會提出報告並通過了《視聽傳播法》，制訂該法的基本理念是：法國政府控制媒體的基本大方向不變，但政府與媒體之間更多地表現為一種公關性質的關係，媒體這時成為政府與社會及公民之間溝通的最佳、最有效渠道。

法國在戴高樂時期成立的廣播電視局與後來葉利欽組織成立的全俄羅斯廣播電視委員有異曲同工之妙。1991年8月21日，俄羅斯總統葉利欽頒布《關於俄羅斯聯邦大眾媒體的命令》，該法令把前蘇聯廣播電視公司和全蘇第二電視頻道

法國的廣播電視早期屬於公私營相結合的混合體制。戴高樂上台後，對廣播電視下達的第一個決定就是：在情報部門下設立廣播電視局。他認為：廣播電視對政府非常重要，是政治鬥爭中永不乾涸的源泉。在蓬皮杜時代法國廣播電視開始多元化，密特朗執政後才開始出現真正意義上的多元化。

移交全俄羅斯廣播電視委員會管理，該委員會當初成立的使命，是為了突顯俄羅斯聯邦在蘇聯的突出地位。

全俄羅斯廣播電視委員會成立的宗旨在於^②：

1、建立統一的技術製作系統，防止廣播電視台各自為政，影響整個俄羅斯廣播電視業的技術提升。俄羅斯作為歷史悠久的大國，媒體應堅持國家利益至上，並保留俄羅斯固有的優秀傳統，而不能堅持商業贏利為節目的最終趨向。

2、協調政府與媒體間的關係。現在俄羅斯國家電視台、文化電視台、俄羅斯廣播、馬雅可電台、奧爾菲電台、俄羅斯之聲電台基本上已經成為政府執行政策的喉舌，俄羅斯的地方廣播電視台經常出現一個地方只有一個廣播電台、一個電視台的尷尬現象，政府要通過全俄羅斯廣播電視委員來加強地方廣播電視台的建設。

3、委員會有義務建立新聞資源的統一應用。委員會鼓勵各電視台盡量使用俄羅斯通訊社的評論與新聞，以節省俄羅斯有限的資源。

4、在技術改造方面要盡量統一標準，以便於國家現代化的進程。

5、委員會應當為廣告技術的改造與發展提供更好的外部環境。電視台、廣告商與國家的各個部門應互相協調，以提高廣告的運營效率。

全俄廣播電視委員會成立的目的在於：委員會基本執行政府對於媒體的整體垂直性的結構管理，主要控制全俄廣播與電視節目的製作與發射。因為該委員會控制着全俄羅斯唯一的電視發射塔——奧斯坦丁電視塔以及各地的轉播站及衛星系統，各廣播電視台在節目製作好之後都會自覺地接受委員會的新聞審查。

1998年，在俄羅斯發生金融危機之前，5月8日，總統葉利欽下達關於如何加強國家控制電子媒體的總統令，同時白宮下達有關調整國家電子媒體運作的政府令。這兩個文件主要集中體現一個思路，就是成立國家形式的「控股公司」，其目的在於以一種半政府、半商業的形式控制電子媒體，但由於8月底俄羅斯發生金融危機，這一調整媒體管理形式的改革計劃並沒有完全施行。這個思路後來在普京執政時期得到更加確實的落實，而普京的手段更為隱蔽，普京在每家電視台與新聞社的周圍鼓勵與支持成立一些小的新聞社，或親普京的新聞媒介單位，這樣，一旦電視或報紙有任何反普京的言論，馬上就會有很多平面媒體發出大量相關新聞，那麼對於政府的負面新聞就會淹沒在整個信息海洋之中，這是以柔性手段來控制反對言論。

法國在戴高樂時期成立的廣播電視局與後來俄羅斯總統葉利欽組織成立的全俄羅斯廣播電視委員有異曲同工之妙。該委員會的使命是為了突出俄羅斯聯邦在蘇聯的突出地位。1991年8月21日，葉利欽頒布法令把前蘇聯廣播電視公司和全蘇第二電視頻道移交全俄羅斯廣播電視委員會管理。

三 人治大於法制

恰好在蘇聯解體前夕，《俄羅斯出版法》問世，曾經是前蘇聯出版部部長的費多托夫 (Mikhail Fedotov) 認為：葉利欽對於大眾傳播媒體的態度可以說是家

長式的，確切地說是父親式，當然這種態度不是一下子形成的。葉利欽本人受的是前蘇聯制度的教育，並接受了帶有舊官僚式的新聞觀念，即新聞就是集體鼓動者、集體宣傳者和集體組織者；作為黨的幹部，他非常清楚新聞記者是黨的助手，他擔任蘇共莫斯科市委書記時，對報界的態度是由他決定刊登甚麼，而且只能登他認為重要的東西。費多托夫是前蘇聯《出版和其他大眾傳播新聞媒體法》的創始者之一，該法律承認新聞工作團體有成立媒體公司的權利，並宣布每個編輯部都是獨立法人，這意味着新聞傳播媒體已經獲得部分自由的權利，但該法律的缺點在於沒有明確規範新聞媒體在經濟發展中應負的義務和如何利用來自國外的投資，以及國家如何管理媒體的金融運作。

葉利欽對於大眾傳播媒體的態度，確切地說是父親式的。葉利欽受的是前蘇聯制度的教育，並接受了帶有舊官僚式的新聞觀念，即新聞就是集體鼓動者、集體宣傳者和集體組織者；他擔任蘇共莫斯科市委書記時，對報界的態度是由他決定刊登甚麼，而且只能登他認為重要的東西。

費多托夫在回憶中講到：在那個時期，中央政府為減少州和邊疆區報紙的影響，出版部說服葉利欽，有必要建立幾十種可以馬上在一些毗鄰的自治區或州發行的報紙，同時，出版部應與新聞工作者團體，在某些情況下與其他組織一起，充當報紙的合創者。但許多報紙在創立初期由於時間太倉促，沒有制訂商業計劃與市場調查，結果在一兩年之後便消失得無影無蹤。事實表明，在經濟改革期間，許多媒體在資金管理上茫無頭緒，只會完成上級委派的政治任務，但管理上的鬆散與自由性，卻使這些政治任務無法完成。

1990年，葉利欽媒體改革的總顧問波爾托拉寧(Bortolalin)在名為《辦人民的電視》的文件中提到：為了適應民主改革，俄羅斯需要建立一個完全新型的電視公司……這裏的涵義既大膽又簡單，就是要與人們熟悉的蘇聯國家電視台競爭。葉利欽積極採納了這一建議，並在兩次電視採訪中解釋道：它應當是另一種電視，它應當維護社會的利益，批評政府，並公開報導政府及最高層官員的事件^⑨。葉利欽一直認為報刊、電視對於自己的忠誠是某種客觀事實，是對他在1991年8月所作的貢獻的自然回報，但葉利欽不信任一些有影響力的著名記者，認為「他們曾經為戈爾巴喬夫賣過力，疑心重重和『記性好』明顯害了葉利欽，但他無法克服」^⑩。

1991年8月之前，在民主派中間經常聽到這樣的議論：把電視、廣播、報紙給我們，我們就能提高人們對改革的支持度。八月政變失敗之後，大眾新聞媒體充滿了民主主義的奢侈安樂和被勝利沖昏頭腦的情緒。1993年3月20日葉利欽簽署了第377號《關於保障新聞穩定和對電視廣播要求》的總統令，總統令對於新聞市場、自由觀點、新聞平衡、職業責任、電子生態、信息保護等分別提出具體要求，當中還強調：大眾新聞媒體和權力機關在其相互關係中應遵守《大眾新聞媒體和人權宣言》(歐洲委員會憲法大會70年第428號決議)、廣播電視管理原則(歐洲委員會議會大會1975年第748號建議)、大眾新聞媒體與議會關係原則(歐洲委員會議會大會1984年第820號決議)。這一總統令反映了葉利欽與最高蘇維埃之間就着電視問題的激烈鬥爭，加強了電子媒體的獨立法律基礎。

1993年，葉利欽支持的記者保護基金會主席西門諾夫(Aleksei Simonov)開辦大眾新聞法律學校，該校招收的是法學專業的學生，學校各系還有日間部與

夜間部之分。該校的特色之一就是沒有大眾新聞法學科，學校主管是當時已經成為總統助理的巴圖林(Yuri Baturin)。該校位於記者保護基金會所在大樓旁邊，部分資金來自美國記者基金會，學生還經常可以免費到美國實習。

西門諾夫在2000年於聖彼得堡舉行的、名為「公民控制」的國際會議上清楚表明：國家電視台在俄羅斯存在是完全無意義的。西門諾夫的觀點基本上代表了美國媒體對俄羅斯的完全滲透，因為除美國之音外，美國其他媒體皆為美國各個財團所有。可以看出，西門諾夫的出發點是為了維護記者的基本自由權利。2000年8月，俄羅斯核潛艇庫爾斯克號在巴倫支海峽意外沉沒，西方與俄羅斯圍繞救援行動暗暗較勁，當時俄國媒體對此也進行了全面報導，筆者專門採訪了西門諾夫，從採訪中我們發現，西門諾夫基本上代表着大多數新聞媒體人的思路^①。西門諾夫認為在經濟改革之後，俄國媒體已經出現一個專業媒體人階層。

四 俄羅斯專業媒體人與寡頭

1994年，金融寡頭別列佐夫斯基通過葉利欽身邊的人，說服葉氏簽署改變俄國社會電視台(ORTV)股份結構的命令。儘管公司法規定國家在公司的資本結構中佔有51%的絕對優勢，但政府還是變相失去了對公共電視台的控制，因為別氏可以藉着配股方案和股東大會通過的各項具有決定性的決議改變股份結構。

伴隨着政治鬥爭的信息戰浪潮不斷推進，以及私營媒體帝國之間無休止的鬥爭，1997年總統葉利欽把俄羅斯最大的私營企業與銀行家們請到克里姆林宮，要求他們停止在廣播電視節目中相互誣衊造謠的行為。事後葉利欽在回憶錄《總統馬拉松》(*Prezidentskii Marafon*)一書中提到，前蘇聯時期的媒體由中央控制，現在已經轉型為直接受商業寡頭控制，這意味着國家及總統失去了對媒體的直接控制，總統與政府對人民的影響力必須借助寡頭才能充分發揮。基本上葉利欽的個性是：只要不受到過份進攻，或他自己及其政權並非處於極為不利的境況時，他總採取觀望的態度，這也說明其在總統任內這幾年間為甚麼不反對大眾新聞的自由化。

另一金融寡頭古辛斯基(Vladimir Gusinsky)在1996年之後已經擁有的媒體涵蓋電視、廣播、報紙及雜誌，「獨立電視」與「獨立電視衛星台」是古辛斯基媒體帝國的標誌，「回聲廣播電台」則以其犀利的實時分析贏得莫斯科市周圍廣大地區居民的喜愛。《七日電視周刊》與《今日報》也是古辛斯基重點培養的對象，這是因為古辛斯基電視媒體的影響力一般只及烏拉爾山脈以西的地區，即俄羅斯聯邦的歐洲區，而「回聲電台」為調頻立體聲電台，覆蓋範圍一般在莫斯科的周邊地區；相較之下，報紙的行銷通路卻可遍及整個聯邦，而且俄羅斯人有閱報的習慣，因此報紙的影響要遠大於其他媒體。

1997年葉利欽把俄羅斯最大的私營企業與銀行家們請到克里姆林宮，要求他們停止在廣播電視節目中相互誣衊造謠的行為。事後葉利欽在回憶錄中提到，媒體現在已經轉型為直接受商業寡頭控制，這意味着國家及總統失去了對媒體的直接控制，總統與政府對人民的影響力必須借助寡頭才能充分發揮。

別氏的經營思維是通過控制媒體以獲取政治利益，別氏主要控制俄國第一大電視台社會電視台、政論報紙《獨立報》、百年歷史的《火炬》雜誌及與美國媒體合資的第六電視台。1996年12月之前，別氏只擁有社會電視台的4-5%股份，別氏主要是通過旗下伏爾加汽車集團的融資來控制社會電視台的。

在1996年葉利欽贏得大選之後，古辛斯基行事還十分低調，很少在大媒體上曝光，但從後來事態的發展上看，古氏對於俄羅斯的影響的性質與別列佐夫斯基是完全不同的。古辛斯基對於其在俄羅斯的媒體投資沒有太大的安全感，因而在俄投資的同時，還把大量資本移到英屬直布羅陀與塞浦路斯。俄羅斯檢察署事後加以調查，發現古氏與美國的猶太集團及以色列有密切聯繫，後來「俄羅斯國家電視台」報導古辛斯基還持有以色列護照。對普京政府而言，古辛斯基的投資方式與媒體的經營管理已經威脅到俄羅斯的國家安全。

1997年1月27日，古辛斯基成為橋媒體的總經理，擁有橋媒體的70%股份，其餘則由橋媒體三大媒體專業人——馬拉申科 (Igor Malashenko)、基辛廖夫、達布拉耶夫 (Dabulaev) 及部分小股東持有。

古辛斯基的這種媒體經營方式，成功為俄羅斯媒體培養出一批專業媒體人，這批專業媒體人的特點是以美國式的新聞理論為基礎，其管理更加強調德國式的團結，在對外政策上以反戰為主，注重政府的民主建設，缺乏與政府同甘共苦的精神，當政府遇到困難時，這些專業媒體人經常表現出清高與中立的立場，馬上與政府劃清界限。

1993年獨立電視台剛誕生時只有兩個節目：半小時新聞節目〈今日〉與基辛廖夫主持的〈總結周評〉；1994年古辛斯基開始對獨立電視融資，同年《今日報》編輯把自己的股份賣給古辛斯基；95年橋銀行開始投資「回聲電台」；96年古辛斯基成功為葉利欽進行了總統大選之後，獨立電視台取得了第四頻道。原來獨立電視台是與俄羅斯教育電視台共同分享第四頻道，96年之前的獨立電視台只有三大王牌節目，它們分別是〈今日新聞〉、〈今日人報導〉、〈總結周評〉，其他時間一般只播放一些經過粗略翻譯的美國電影，收看效果非常差，常常在聽到俄語的同時，也聽到聲音很大的英語，而且沒有附加任何字幕，前蘇聯的電影基本上已經看不到了。97年，獨立電視台的觀眾已升到一百萬之譜，同年成立的獨立衛星電視台已經吸引了三萬多個家庭，這些家庭主要集中在莫斯科、彼得堡、葉卡捷琳堡等地。98年，古辛斯基還有意發射價值1.3億美金的電視轉播衛星，屆時獨立衛星電視台將會有五十個以上的電視頻道。

在這段發展期間，古辛斯基並非完全不干預政治，因為古辛斯基對於沒有政治回報的活動不感興趣，他的任何行動基本上都是能獲得利益的。97年，獨立電視台詳細報導了卡拉斯納亞爾斯克鋁廠的股權之爭，認為這場股權之爭實際上是原來的領導與所謂馬匪進行的鬥爭，後來葉利欽在輿論壓力下，對所謂的馬匪進行了整肅。其實當時俄羅斯百姓對於馬匪的了解僅限於新聞報導，並沒有真正見過所謂的馬匪，也不了解馬匪經濟的真正含義。不可否認，在俄羅

金融寡頭古辛斯基為俄羅斯媒體培養出一批專業媒體人，這類媒體人的特點是以美國式的新聞理論為基礎，其管理更加強調德國式的團結。這些媒體人在對外政策上以反戰為主，注重政府的民主建設，缺乏與政府同甘共苦的精神，當政府遇到困難時，經常表現出清高與中立的立場，馬上與政府劃清界限。

斯經濟當中確實存在所謂的影子經濟，鋁廠股權之爭實際上是原國營經理人與俄經改受益人之間的鬥爭。

1996年底在古辛斯基與別列佐夫斯基周圍形成了一個新的階層，就是俄羅斯媒體專業人。其實這一階層的形成並非偶然，在92年前蘇聯解體之後，葉利欽執行的經濟改革就一直為人詬病，蓋達爾的莽撞和切爾諾梅爾金的舊官僚氣息都是葉利欽不能原諒的，前蘇聯遺留下來的舊媒體人基本上是以一種開放的思維與舊式的報導方式來記錄這段歷史，葉利欽急需一批能夠理解自己改革的媒體人，儘管這批媒體人不太聽話，但葉利欽認為他能控制住這些人，因而無論是平面媒體的產權轉移還是電視媒體的成立，葉利欽都在立法上大開方便之門，比如按照葉利欽頒發的媒體管理條例，成立雜誌僅需時一星期，報紙要一個月時間審批，電視台則需要三個月。

前蘇聯遺留下的老媒體人基本上在96年之前已經盡數退出媒體報導一線，除了現在還活躍於社會電視台的符拉基米爾—鮑斯那 (Bozna) 外，人們原來熟悉〈七日節目〉中的吉哈米羅娃 (Jihamilova)、〈半夜前後〉的茅洽諾娃 (Mochalova) 等等已經不見了。

五 俄羅斯傳媒的國家化與專業化

2000年5月份，古辛斯基被檢調機關依法逮捕，數月之後他與另一名呼風喚雨的媒體大亨別列佐夫斯基分別流亡西班牙與法國。這引起俄羅斯媒體與外國學者的廣泛注意，作為第四權的媒體究竟應向何處發展？總統普京將以何種方式來經營兩名大亨留下來的媒體？畢竟古辛斯基所領導的獨立電視台是全俄國最賺錢的電視台，另外旗下的莫斯科回聲電台也是俄羅斯歐洲區最有聲望的政治電台。

這次普京在國情咨文透露出這樣的政治信息：俄羅斯政府將要從葉利欽時代的各自為政，逐漸轉型為一個有效率、具遠見的行政團隊，這支團隊為垂直結構管理，有別於前蘇聯僵硬的垂直管理。近期宣傳部長列辛 (Mikhail Lesin) 對媒體的整頓，基本上是普京落實行政改革的重要組成部分，但這次整頓卻引起俄羅斯精英階層的廣泛注意，精英階層現在更加在意普京是否會重拾嚴格的新聞檢查制度，進而損及精英階層的政治與經濟利益。

從現今普京所採取的政策來看，在執行層面上還算平和。首先，普京大體上沿襲了古辛斯基讓媒體專業人士管理電視台的老辦法，基本上保證了媒體不會成為國家經濟的負擔。俄羅斯國家天然氣工業總公司接手獨立電視台之後，沒有派駐大量公司內部人員進入電視台；反之，進入電視台的都是俄羅斯國家電視台的業務骨幹及從獨立電視台離隊的記者與主持人。現任獨立電視台第一副總經理庫里利斯基科夫 (Kulisjikov) 是其中之一，他1996年任獨立電台〈今日焦點〉的主持人，同時也主持整點新聞，2000年成為獨立電台的副經理，但因與古辛斯基理念不合而於10月離職。

普京透露：俄羅斯改革將要從葉利欽時代的各自為政逐漸轉型為一個有效率、具遠見的行政團隊。他大體上沿襲讓媒體專業人士管理電視台的老辦法，基本上保證了媒體不會成為國家經濟的負擔。其次，普京還加強了中央媒體對周圍地區的輻射作用。迄今為止，許多俄國媒體人對普京的媒體改革路線還保持高度的懷疑與反對。

其次，普京還加強了中央媒體對周圍地區的輻射作用。自前蘇聯解體以來，俄羅斯地區媒體的發展基本上處於失控狀態，由於媒體高投入的特性，中央級財團很少光顧地方媒體，這使得地方媒體成為各州州長喉舌，在地方報紙上首先看到的，會是地方首長的講話。今年國家杜馬通過的預算當中，向地方廣播電視局的撥款已經升至9,000萬美元，幾乎是去年的一倍，這樣基本上會恢復中央對地方媒體的直接管理。

迄今為止，許多俄國媒體人對普京的媒體改革路線還保持高度的懷疑與反對。前獨立電視台總經理、現任第六電視台總經理基辛廖夫就在自己主持的節目中反覆指出普京媒體政策的獨裁傾向。這場媒體改革爭論的焦點，在於普京以媒體專業化為手段，在法制的基礎上實現媒體為國家服務的宗旨，普京的理由就是俄羅斯現時還很虛弱，國家需要集中力量進行建設，使國家上下形成一個有效率的機體。基辛廖夫則更加強調現今媒體專業化是實現媒體作為第四權的必要保障。

這場爭執的另外一個焦點是，基辛廖夫掌控的第六電視台幾乎集中了俄羅斯電視界的所有新聞精英，造成宣傳部長列辛在執行國家宣傳計劃時總有一種力不從心之感。當然這不可否認也與列辛本人的能力有關，列辛出身軍人家，畢業於俄羅斯建築工程學院熱力能源系，直到1987年才開始接觸媒體，1996年葉利欽大選時他才開始顯露才華，當時主要負責選舉的文宣工作。許多俄羅斯媒體人都抱怨列辛在執行國家政策時，許多表現都像一個工程師或政客。

現在第六電視台主要由兩部分組成，一部分是由俄羅斯最大的石油公司魯克石油總裁阿列克佩羅夫 (Vagit Alekperov) 控制着的40%左右股份；另一部分就是由基辛廖夫成立的非盈利性組織「媒體—社會智能」掌握，儘管「媒體—社會智能」佔有的第六電台股份非常少，但他卻牢牢地團結了第六電台的大部分記者。在這場媒體鬥爭中阿列克佩羅夫基本上持旁觀的態度。

宣傳部長列辛最近利用手段使第六電視台陷入危機之中，他首先想方設法迫使第六電台的一個小股東（佔7.8%股份）「國際統一機械工廠」退出股份，同時列辛以新近在杜馬中通過的有關媒體的法案，迫使「媒體—社會智能」退出第六電台。列辛對第六電台所採取的強勢行動，反映出俄羅斯媒體一個存在已久的問題，這就是畢業於莫斯科大學、及後在媒體工作的「理論派」與半路出家的「國家派」在媒體發展上的鬥爭，「理論派」基本上沿襲莫大新聞系的思路，強調媒體作為第四權的職能作用，「國家派」則更加注重國家領導的施政方針。

從媒體的表面炒作來看，普京與基辛廖夫的爭執似乎已經很激烈了，其實這至多算是內部問題，與寡頭問題有着本質的區別，直至現今基辛廖夫還是總統重要智庫外交與國防政策委員會的委員。該委員會成立於1992年，是由著名政治家、企業家、國家公務員及強力部門官員組成的非政府組織，曾經參與制訂《俄羅斯戰略》、《俄羅斯戰略—2》、《俄羅斯戰略—3》等重要的戰略報告。

俄羅斯媒體有一個存在已久的問題，這就是由莫斯科大學畢業的「理論派」與半路出家的「國家派」在媒體發展上的爭鬥，理論派強調媒體作為第四權的職能作用，國家派則更加注重國家領導的施政方針。媒體人現在面臨的是來自兩個階層的爭鬥，一個是特權階層，另一個就是現在還可自由表達意見的階層。

俄羅斯著名新聞評論家芝維列夫 (Zvilev) 在接受媒體採訪時一語點破：媒體人現在所面臨的不是黑與白的問題，而是來自兩個階層的爭鬥，一個是特權階層，另一個就是現在還可自由表達意見的階層。

看來普京在這場媒體整頓當中還會堅持一切以法律為優先的原則，任何大國的發展一般都需要一定的延續性，因而普京的政策一般都會延續葉利欽所制訂的法律，普京會在媒體的專業化與國家化之間有一定的取捨，而媒體法制化是他必走之路。

註釋

- ① 1993年9月21日，俄羅斯聯邦總統葉利欽宣布終止俄羅斯聯邦人民代表大會與最高蘇維埃的立法與監督職能，停止召開人民代表大會會議。1993年10月8日，俄羅斯中央官方報紙《俄羅斯報》公布了《1993年俄羅斯聯邦聯邦會議國家杜馬選舉條例》，按照該條例的規定，1993年12月17日俄羅斯聯邦選舉產生了首屆國家杜馬。1993年12月25日俄羅斯聯邦現行憲法公布生效後，按照俄羅斯聯邦憲法規定，1995年6月通過了《俄羅斯聯邦聯邦會議國家杜馬代表選舉法》，第二屆聯邦會議國家杜馬代表於1995年12月17日選舉產生，以後各屆國家杜馬代表也將按法規定直接選舉產生。
- ② 1993年10月8日，俄羅斯中央官方報紙《俄羅斯報》公布了《1993年俄羅斯聯邦聯邦會議聯邦委員會選舉條例》，1993年12月首屆聯邦委員會按規定選舉產生。1995年12月，按照憲法規定通過了《俄羅斯聯邦聯邦會議聯邦委員會組成程序》，第二屆與以後各屆聯邦委員會將由八十九個聯邦主體各派兩名代表組成。
- ③ 俄羅斯聯邦憲法第二十九條。請參閱 *Правовое Поле Журналиста* (記者法律總覽) (Moscow: Славянский Диалог (斯拉夫對話出版社), 1997), 95。
- ④ Yassen Zassoursky, “Представляют ли российские СМИ угрозу для общества” (俄羅斯媒體是否對於社會構成威脅), *Русский Журнал* (俄羅斯記者雜誌), January 1998。
- ⑤ 2000年9月30日-10月1日，「公民控制」(Гражданский Контроль) 座談會，會議地點：聖彼得堡，協作單位：國際傳媒學院(奧地利)、美國駐聖彼得堡領事館、波羅的海媒體中心。
- ⑥ 2000年9月30日-10月1日，「公民控制」座談會。
- ⑦ Euromedia Research Group, *The Media in Western Europe. The Euromedia Handbook* (London: Sage Publications, 1992)。
- ⑧ 國家杜馬政治信息聯繫委員會主席菲尼克 (O. A. Finiko) 與全俄羅斯廣播電視委員會主席什維德科夫 (M. E. Sveidkov) 於1999年4月6日共同發表的聲明。
- ⑨ O. Babov, *Тревожные сны царской свиты* (沙皇侍從驚醒) (Moscow: Издательство Совершенный Секрет [完全機密出版社], 2000), 101-102。
- ⑩ 格·薩塔羅夫 (G. Satalov) 等著，高增訓等譯，葉軍等校：《葉利欽時代》(北京：東方出版社，2002)，頁607-608。
- ⑪ 吳非：〈俄傳媒如何看庫爾斯克號事件？——訪記者保護基金會主席西門諾夫〉，《聯合早報》，天下事版，2000年8月26日。

吳非 莫斯科國立大學社會傳播學博士，現任廈門大學新聞傳播系副教授、復旦大學新聞學院博士後研究(俄羅斯傳媒)、福建新聞學會常務理事、前蘇聯、俄羅斯傳播研究中心主任。

從《解放軍報》(1956–1969) 看「階級鬥爭」一詞的傳播

• 錢 鋼

一 紅色政治詞語的勃興

作為毛澤東「繼續革命」理論的支柱，「階級鬥爭學說」對中國影響至深。在文化大革命前和文革中的十餘年間，「階級鬥爭」一詞的傳播迅速升溫。筆者以《解放軍報》^①為基本材料，參證相關背景，研究「階級鬥爭」一詞自1956年到1969年的傳播。

中國媒體和西方媒體大相逕庭，二十世紀後半葉尤其如此。按西方新聞史的分類，這一時期中國既沒有「商業報」，也沒有「黨派報」。中國有一個結構嚴謹的宣傳系統，黨報是其主要構成部分。這個系統有獨特的政治詞典，近百個如「階級鬥爭」這樣的紅色政治詞語^②，曾經憑藉體制的力量而被廣泛傳播，不僅形成獨特的文化景觀，更長期左右眾多人的思維和行為方式。

筆者使用《解放軍報》全文檢索系統^③，分析1956年到1969年的《解放軍報》中「階級鬥爭」一詞的使用實況，以每一年《解放軍報》使用該詞的文章篇數作

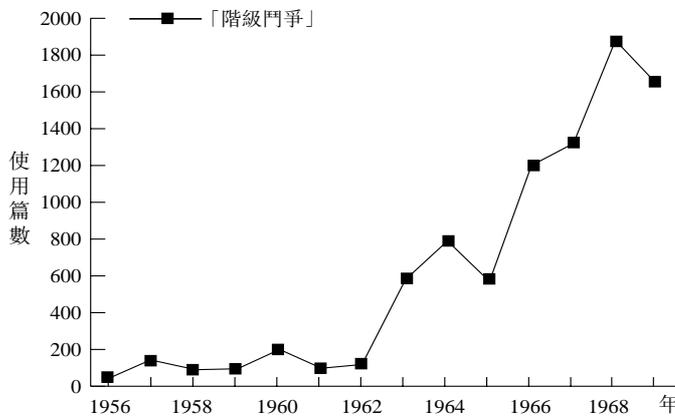


圖1 《解放軍報》「階級鬥爭」一詞使用頻度曲線

為傳播強度指數，得出1956年至1969年「階級鬥爭」一詞的傳播強度變動曲線如圖1。

「階級鬥爭」一詞傳播的第一次升溫是在1957年，第二次是在1960年；1961年是一個低谷；1963年和1964年大幅度增高；

中國有一個結構嚴謹的宣傳系統，黨報是其主要構成部分。這個系統有獨特的政治詞典，近百個如「階級鬥爭」這樣的紅色政治詞語，曾經憑藉體制的力量而被廣泛傳播，不僅形成獨特的文化景觀，更長期左右眾多人的思維和行為方式。

* 本文的寫作得到香港大學新聞與傳播研究中心、香港中文大學中國研究服務中心、上海大學和平與發展研究中心的支持，謹致謝忱。

1965年滑落；接着是1966、1967、1968的連續躍升。《解放軍報》在其創刊的1956年共刊登文章6,912篇，其中使用了「階級鬥爭」一詞的有48篇。十二年後的1968年，全年文章總數少於1956年(5,811篇)，使用「階級鬥爭」一詞的文章總數卻達1,881篇，為1956年的40倍，而使用篇數佔全年文章總數的比率是1956年的46倍。

黨報研究是中共黨史研究的重要一翼。本文作為「紅色政治詞語的勃興和流變」課題中的一個個案研究，試圖從新聞史的角度，參與對文革起源的政治史探索。筆者將以《解放軍報》為依據，分析「階級鬥爭理論」如何通過傳播，轉為使用頻度極高的社會語言，從而加入政治進程。

二 中國版「全民國家」說曇花一現

《解放軍報》於1956年創刊，當年中共召開了第八次全國代表大會。這次大會前後，報紙對「階級鬥爭」一詞的使用，有過一次短暫的調整。此前，「階級鬥爭」一詞多半出現在一些有關農業合作化運動和社會主義改造的報導中(例如以富農份子毒死合作社耕牛證明階級鬥爭尖銳複雜)，但是「八大」提出：隨着社會主義改造完成，國內階級關係發生了根本的變化。劉少奇代表中央所做的政治報告稱④：

外國帝國主義的工具——官僚買辦資產階級已經在中國大陸上消滅了。
封建地主階級，除開個別地區以外，也已經消滅了。富農階級也正在消滅中。原來剝削農民的地主和富農，正在被改造成為自食其力的新人。
民族資產階級份子正處在由剝削者變為勞動者的轉變過程中。
廣大的農民和其他個體勞動者，已經變為社會主義的集體勞動者。
工人階級已經成為國家的領導階級。它的隊伍擴大了，它的覺悟程度和文化技術水平大大提高了。
知識界也已經改變了原來的面貌，組成了一支為社會主義服務的隊伍。
國內各民族已經組成一個團結友好的民族大家庭。

「八大」政治報告是毛澤東主持起草的⑤。「八大」期間，毛澤東在同意大利共產黨代表團的談話中說，當蘇聯的階級鬥爭已經沒有或很少，人民已經要求用和平的方法來保護生產力，而不是通過階級鬥爭來解放生產力的時候，斯大林思想上卻沒有認識到這一點，還要繼續進行以往那樣的階級鬥爭，這就是他犯錯誤的根源⑥。

9月27日通過的「八大」關於政治報告的決議，宣布「我國的無產階級同資產階級之間的矛盾已經基本上解決」，決議稱⑦：

我們國內的主要矛盾，已經是人民對於建立先進的工業國的要求同落後的農業國的現實之間的矛盾，已經是人民對於經濟文化迅速發展的需要同當

1956年，中共召開了第八次全國代表大會。此前，「階級鬥爭」一詞多半出現在一些有關農業合作化運動和社會主義改造的報導中，但是「八大」提出：隨着社會主義改造完成，國內階級關係發生了根本的變化。「八大」政治報告宣布「我國的無產階級同資產階級之間的矛盾已經基本上解決」。

前經濟文化不能滿足人民需要的狀況之間的矛盾。這一矛盾的實質，在我國社會主義制度已經建立的情況下，也就是先進的社會主義制度同落後的社會生產力之間的矛盾。

但是「八大」結束後僅三天，毛澤東就在天安門上對劉少奇說：「八大」關於我國基本矛盾的提法不正確^⑧。「八大」閉幕不久，東歐發生「波匈事件」。事件平息後中共中央召開八屆二中全會，毛說：「東歐一些國家的基本問題就是階級鬥爭沒有搞好，……現在自食其果，火燒到自己頭上來了」^⑨。

不過媒體對於「階級鬥爭」的提法，一段時間內仍然與「八大」政治決議中「大規模的階級鬥爭基本上結束了」的提法一致。例如，直到1957年夏「反右」前夕，北京市市長彭真在慶祝「五一」國際勞動節的大會上仍然說^⑩：

國內的大規模的群眾性階級鬥爭已經基本結束。社會的關係已經發生了根本的變化，人們的思想意識也在隨着變化。我們將按照毛主席在最高國務會議上的指示，貫徹執行百花齊放、百家爭鳴和長期共存、互相監督的方針，正確地處理人民內部的矛盾，更好地調動一切積極的力量，使我們更加順利地完成變落後的農業國為先進的社會主義工業國的偉大任務。

毛澤東2月27日在最高國務會議上的講話，給在場聽眾的強烈印象是溫和與開放。但「反右」開始後，這篇講話經毛「根據當時記錄加以整理，並且作了若干補充」後以〈關於正確處理人民內部矛盾的問題〉為名見諸報端，它的大篇幅修改令許多聽過講話的人驚詫。他這樣論述階級鬥爭^⑪：

在我國，雖然社會主義改造，在所有制方面說來，已經基本完成，革命時期的大規模的急風暴雨式的群眾階級鬥爭已經基本結束，但是，被推翻的地主買辦階級的殘餘還是存在，資產階級還是存在，小資產階級剛剛在改造。階級鬥爭並沒有結束。無產階級和資產階級之間的階級鬥爭，各派政治力量之間的階級鬥爭，無產階級和資產階級之間在意識形態方面的階級鬥爭，還是長時期的，曲折的，有時甚至是很激烈的。

在「反右」運動中，毛澤東以《人民日報》社論名義發表他所寫的〈文匯報的資產階級方向應當批判〉，公開宣稱一段時間的溫和與開放是鬥爭的策略^⑫：

其目的是讓魑魅魍魎，牛鬼蛇神「大鳴大放」，讓毒草大長特長，使人民看見，大吃一驚，原來世界上還有這些東西，以便動手殲滅這些醜類。就是說，共產黨看出了資產階級與無產階級這一場階級鬥爭是不可避免的。

毛澤東親自策動的「反右」，向社會昭示「階級鬥爭不可避免」。1957年10月9日，他在中共八屆三中全會上更明確地否定「八大」決議，斷言：「無產階級和

「八大」結束後僅三天，毛澤東就認為「八大」關於我國基本矛盾的提法不正確。不過媒體對於「階級鬥爭」的提法，一段時間內仍然與「八大」政治決議一致。其後毛澤東親自策動「反右」，向社會昭示「階級鬥爭不可避免」。1957年10月，他在中共八屆三中全會上更明確地否定「八大」決議，斷言：「無產階級和資產階級的矛盾，社會主義道路和資本主義道路的矛盾，毫無疑問，是當前我國社會的主要矛盾。」

資產階級的矛盾，社會主義道路和資本主義道路的矛盾，毫無疑問，這是當前我國社會的主要矛盾。」^③同一個會議上，鄧小平的報告提到「所有制的改變並不等於社會主義革命的完成，更不等於階級鬥爭的熄滅」，這是《解放軍報》第一次使用(反)「階級鬥爭的熄滅」的提法。次年初，《解放軍報》一篇社論批判「右派份子」——解放軍總政治部文化部長陳沂「公然宣傳階級鬥爭熄滅論」^④，從媒體語言上說，這是十年之後文革中對「階級鬥爭熄滅論」鋪天蓋地的批判的源頭。

1958年和1959年，《解放軍報》對「階級鬥爭」一詞的傳播強度小於1957年。這一時期大潮陡漲的熱門詞彙是「大躍進」、「人民公社」、「總路線」。不過這些詞彙和「階級鬥爭」依然有密切關係。1959年年底開始對「右傾機會主義」展開批判，《解放軍報》把「保衛總路線」稱為「一場嚴重的階級鬥爭」。

1960年，「階級鬥爭」在《解放軍報》的使用篇數比上年翻了一番。經歷「八大」後的短暫調整，到1960年它的傳播已居於強勢地位。

從媒體的表現看，曾經有過的「調整」本身是脆弱的。社會主要矛盾是「先進的社會主義制度同落後的社會生產力之間的矛盾」的提法，不但詰屈聱牙，而且邏輯勉強，決不似毛澤東對「階級鬥爭」的強調那樣鮮明，也不像赫魯曉夫(Nikita Khrushchev)的「全民國家」、「全民黨」那樣率直。「大規模的群眾性階級鬥爭已經基本結束」的提法，有繁複的限定，而且強調的重點通常是：「雖然基本結束」但「階級矛盾依然存在」。與此同時，從戰爭時期帶來的「階級覺悟」、「階級立場」、「階級感情」、「階級仇恨」、「階級敵人」等習慣用語，在《解放軍報》等黨報則依然常用。某些鼓動發展生產力的新詞(如「大躍進」)轟鳴一時，但並不意味着「革命主調」轉向了「建設主調」。媒體常常提醒人們，「建設」本身就是「鬥爭」——兩個階級、兩種社會制度誰戰勝誰的鬥爭。根深柢固的政治文化和領導集團自身的猶疑，為「階級鬥爭」理念在短暫調整後的強勢回歸留下了通道。

1958和1959年，《解放軍報》的熱門詞彙是「大躍進」、「人民公社」、「總路線」。但這類鼓動發展生產力的轟鳴一時的新詞，並不意味着「革命主調」轉向了「建設主調」。到1960年「階級鬥爭」的傳播已居於強勢地位。媒體常常提醒人們，「建設」本身就是「鬥爭」——兩個階級、兩種社會制度誰戰勝誰的鬥爭。

三 「階級鬥爭，一抓就靈」

大躍進遭受嚴重挫折之後，中共提出「調整，鞏固，充實，提高」作為調整政策的方針。《解放軍報》上紅色政治詞語的傳播強度曲線(圖2)，和政治氣候發生對應：1961年，「階級鬥爭」、「資本主義」、「興無滅資」、「無產階級專政」等詞彙的強度都落到了低谷——不只是上述詞語，包括「政治掛帥」、「和平演變」、「資本主義復辟」、「偉大領袖毛主席」，甚至頭版頭條上「毛主席」的字樣，在1961年和1962年都進入「小冰河期」。然而上述「紅詞」又同時在1963年後一起「止跌回升」。

新聞媒體顯然不可能被規定其使用具體詞彙的篇數，但在特定政治氛圍下，媒體掌控者的「導向」、作者和編者微妙的自我調控，最終在報紙版面上留下「階級鬥爭」等紅色詞語的傳播軌迹；使我們得以在歷史的大尺度上，窺見混沌中潛藏的有序。

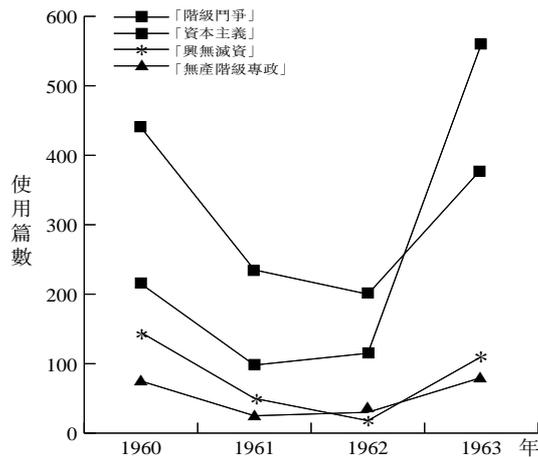


圖2 「階級鬥爭」及相關詞彙使用頻度曲線

毛澤東是運用政治語言發動群眾的大師。在黨報上，各級幹部的語言千篇一律，惟獨毛的語言常常汪洋恣肆。許多由他創作的有關「階級鬥爭」的「警句」，在這一時期廣為流傳：「年年講，月月講，天天講」、「階級鬥爭一抓就靈」、「以階級鬥爭為綱」、「千萬不要忘記階級鬥爭」。

話，反擊1961年以來中央對「大躍進」的「調整」。中央高層不但沒有抵制毛，劉少奇還發表講話支持毛對階級鬥爭的判斷。會議議程完全被改變^⑮。

9月24日毛澤東在八屆十中全會的開幕會上講話，其中一段文字，即後來作為「黨的基本路線」的完整表述^⑯：

社會主義社會是一個相當長的歷史階段。在社會主義這個歷史階段中，還存在着階級、階級矛盾和階級鬥爭，存在着社會主義同資本主義兩條道路的鬥爭，存在着資本主義復辟的危險性。要認識這種鬥爭的長期性和複雜性。要提高警惕。要進行社會主義教育。要正確理解和處理階級矛盾和階級鬥爭問題，正確區別和處理敵我矛盾和人民內部矛盾。不然的話，我們這樣的社會主義國家，就會走向反面，就會變質，就會出現復辟。我們從現在起，必須年年講，月月講，天天講，使我們對這個問題，有比較清醒的認識，有一條馬克思列寧主義的路線。

八屆十中全會後，「階級鬥爭」的口號隨處可聞。毛澤東是運用政治語言發動群眾的大師。在黨報上，各級幹部的語言千篇一律，惟獨毛的語言常常汪洋恣肆。許多由他創作的有關「階級鬥爭」的「警句」，在這一時期廣為流傳：

1、「年年講，月月講，天天講」：出自毛澤東在八屆十中全會上的講話。原話是：對階級鬥爭，「我們從現在起，就必須年年講，月月講，天天講，開大會講，開黨代會講，開全會講，開一次會就講」^⑰。這個說法第一次在《解放軍報》露面，是在1963年12月9日該報第四版的〈階級教育要經常化〉一文中：

階級教育隨着階級鬥爭的起伏，有時要進行大規模的教育運動，更多的則是要進行細水長流的經常性教育。必須要天天講、月月講、年年講……。

2、「階級鬥爭一抓就靈」：1963年2月毛澤東在中共中央工作會議上所說^⑱。1963年10月9日，《解放軍報》轉載《人民日報》論深入開展學習雷鋒的社論，首次

使用該說法；社論稱，勝利地進行階級鬥爭是發展社會主義經濟建設和文化科學事業的保證，「我們所說的『階級鬥爭一抓就靈』，也就是這個意思」。

3、「以階級鬥爭為綱」：1964年9月19日，《解放軍報》第二版發表題為〈高舉毛澤東思想的偉大紅旗，從勝利走向更大勝利！〉的慶祝中華人民共和國成立十五周年連隊講話材料。號召遵照黨中央和毛主席的指示，把以階級鬥爭為綱的社會主義教育運動進行到底。這是該說法第一次在《解放軍報》出現。

4、「千萬不要忘記階級鬥爭」：出自毛澤東對八屆十中全會公報的親筆修改：他在列舉階級鬥爭種種表現後寫道：「在這些情況下，階級鬥爭是不可避免的。這是馬克思列寧主義早就闡明了一條歷史規律，我們千萬不要忘記。」^⑩從此，「千萬不要忘記」一語風靡全國。一齣轟動一時的話劇便以此為劇名。《千萬不要忘記》（後改編為電影）刻畫了青年工人丁少純的形象。他出身工人家庭，可是小業主出身的岳母——姚母決要按照她的「資產階級的人生觀」來改造女婿。《解放軍報》曾刊登《千萬不要忘記》台詞集錦^⑪，劇中的「正面人物」批評毫無警惕的丁少純不知不覺受到資產階級思想的侵害：

你以為把你母親一送走，你們就保險了？不，你們想得太簡單了！這不是你母親一個人的問題，這是一種舊社會的頑固勢力，像你母親這樣的母親，這樣的岳母，這樣的大姑、二姨、三叔、四舅，這樣的老親、故友、街坊、鄰居，不是到處都有嗎？他們那些有毒的舊思想，就像散布在空氣裏的病菌一樣，無孔不入，常常在你不知不覺之間損害你的思想健康。黨要把你們培養成無產階級的接班人，可是他們，有意無意地總要把你們培養成資產階級的接班人。這就是一種階級鬥爭啊！這種階級鬥爭，沒有槍聲，沒有炮聲，常常在說說笑笑之間就進行着。這是一種不容易看得清楚的階級鬥爭，可是我們必須學會看清它！這是一種容易被人忘記的階級鬥爭，可是我們千萬不要忘記！

和《千萬不要忘記》立意相似並曾風靡一時的戲劇還有《霓虹燈下的哨兵》、《奪印》、《箭桿河邊》等。它們的生活氣息濃郁，語言生動（不少台詞不脛而走），甚至表演精湛，成功地圖解了「階級鬥爭理論」。

1963年，中蘇論戰。6月14日，中共中央覆信蘇共中央，提出「關於國際共產主義運動總路線的建議」，蘇共中央很快以「給蘇聯各級黨組織和全體共產黨的公開信」的方式回擊中共，其中指責中共「對階級和階級鬥爭有着奇特概念」^⑫：

他們教導我們說，在蘇聯的社會中還存在着敵對的階級，因此也還存在着無產階級專政的必要性。這是一些甚麼階級呢？從中共中央的信件中可以了解，這是「資產階級食客、寄生蟲、投機倒把者、騙子、懶漢、流氓、盜竊國庫者」。

不用說，中國同志對階級和階級鬥爭有着奇特概念。從甚麼時候起這些寄生份子被認為是階級呢？是甚麼階級呢？是懶漢階級還是流氓階級，是盜竊國庫者階級還是寄生蟲階級呢？罪犯在任何社會中也不構成一定的

1963年中蘇論戰時中共中央覆信蘇共中央，提出「關於國際共產主義運動總路線的建議」，蘇共中央很快回擊中共：「中國同志對階級和階級鬥爭有着奇特概念。從甚麼時候起這些寄生份子被認為是階級呢？罪犯在任何社會中也不構成一定的階級。當然，這些份子在社會主義社會中也不構成階級。這是資本主義殘餘的表現。」

階級。這是小學生都知道的。當然，這些份子在社會主義社會中也不構成階級。這是資本主義殘餘的表現。

在毛澤東親自主持下，中共中央先後以九篇長篇評論反駁蘇共中央的公開信，史稱「九評」。「九評」的寫作，標誌毛澤東「無產階級專政下繼續革命」理論孕育成形的重要階段。其中第九篇——〈赫魯曉夫的假共產主義及其在世界歷史上的教訓〉，概括了毛澤東關於反修防修的十五條基本論述。下列論述階級鬥爭的文字完全是毛重新改寫的②：

社會主義社會是一個很長的歷史階段。社會主義社會還存在着階級和階級鬥爭，存在着社會主義和資本主義這兩條道路的鬥爭。單有在經濟戰線上（在生產資料所有制上）的社會主義革命，是不夠的，並且是不鞏固的。必須還有一個政治戰線上和一個思想戰線上的徹底的社會主義革命。在政治思想領域內，社會主義同資本主義之間誰勝誰負的鬥爭，需要一個很長的時間才能解決。幾十年內是不行的，需要一百年到幾百年的時間才能成功③。

1964年，「階級鬥爭」一詞的傳播達到空前的熱度。共青團中央總書記胡耀邦的報告十八次使用「階級鬥爭」一詞。文革之初就被打倒的彭真大聲呼籲：「如果不好好抓階級鬥爭，也可能出修正主義。」在文革開始前的三年中，中共大批領導和各級幹部都捲入了「階級鬥爭」的喧騰潮聲，不知道毛的「階級鬥爭」將陷他們於滅頂之災。

1964年，「階級鬥爭」一詞的傳播達到空前的熱度，以階級鬥爭為綱的輿論框架已然矗立。6月11日，中國共產主義青年團召開第九次全國代表大會。團中央總書記胡耀邦的報告十八次使用「階級鬥爭」一詞。胡耀邦說④：

無產階級和資產階級爭奪青年的鬥爭，是社會主義時期階級鬥爭的一個重要方面。無產階級要求青年革命化，要求青年不但要接生產鬥爭之班，而且要接階級鬥爭之班，粉碎資本主義復辟的一切可能性。……

文革發動之初就被當做「反革命修正主義份子」打倒的彭真，1964年7月在京劇現代戲觀摩演出大會上講話，大聲呼籲抓階級鬥爭⑤：

同志們！不要以為我們這裏不會出修正主義。如果不好好抓階級鬥爭，抓社會主義教育，也可能出修正主義。

在文革開始前的三年中，中共大批領導和各級幹部都捲入了「階級鬥爭」的喧騰潮聲。特別是1964年「四清」運動全面開始後，劉少奇甚至對此不無發揮。他們順從毛澤東的權威，不知禍之將至——毛澤東的「階級鬥爭」將陷他們於滅頂之災。

四 從「階級鬥爭」到「路線鬥爭」

文革爆發的1966年，「階級鬥爭」一詞在《解放軍報》的傳播強度，由1965年的538次升至1966年的1,204次。連篇累牘的「社論」——《解放軍報》、《人民日報》

和《紅旗》雜誌的「社論」或「評論員文章」——見諸報端。1966年，《解放軍報》有四十八篇本報社論和三十篇轉載的《人民日報》社論使用「階級鬥爭」一詞。

《解放軍報》在文革的醞釀和發動期中扮演了特殊的角色。1965年11月29日，在《文匯報》發表姚文元〈評新編歷史劇《海瑞罷官》〉後，《解放軍報》率先轉載此文，並在編者按中號召進行階級鬥爭。1966年4月18日，《解放軍報》發表〈積極參加社會主義文化大革命〉的社論，披露了江青要求林彪「委託」她召開的「部隊文藝工作座談會」的會議紀要，射出了文革的信號彈。1966年5月8日，《解放軍報》發表署名「高炬」的文章〈向反黨反社會主義的黑線開火〉，批判《燕山夜話》、《三家村札記》以及發表這些作品的北京市報刊^②。這是《解放軍報》不但遵從林彪的指示而且直接受命於江青、更直接介入政治鬥爭的開始。

1966年5月27日，《解放軍報》第一版最上方出現了引自林彪原話的通欄標語：「我們要念念不忘階級鬥爭，念念不忘無產階級專政，念念不忘突出政治，念念不忘高舉毛澤東思想偉大紅旗」。1966年，《解放軍報》十五次出現這條通欄特大標語，有九十二篇文章使用「念念不忘階級鬥爭」。「四個念念不忘」遂迅速流行。

《解放軍報》具有特殊的「號召力」和「殺傷力」。八屆十一中全會閉幕後，《解放軍報》上有這樣的強硬語句^③：

我們中國人民解放軍，是毛主席親手締造的軍隊，是黨的最馴服的工具，是無產階級專政的最重要的支柱。我們最聽黨的話，最聽毛主席的話。毛主席叫我們幹啥，我們就幹啥，毛主席指向哪裏，我們就打到哪裏！我們最堅決地響應毛主席的號召，和全國人民一起，積極參加文化大革命，橫掃一切牛鬼蛇神！我們堅決保衛這場文化大革命！階級敵人膽敢破壞、反對文化大革命，我們的槍桿子決不答應！我們的刺刀決不答應！我們的飛機、大炮、軍艦決不答應！

文革最初給社會的信號是：「階級鬥爭」的鋒芒指向「反動的資產階級知識份子」和代表「四舊」的「牛鬼蛇神」。但是人們很快就知道，文革要打倒的是「黨內走資本主義道路的當權派」，而最大的「走資派」是國家主席劉少奇。

從1962年以來，毛澤東逐步擴展了「階級鬥爭」一詞的內涵。如果說，「八屆十中全會」後隨處可見這樣的宣傳畫：一個怒目圓睜的挎槍戰士，捉住一隻從黑色衣袖裏露出的握匕首的手（《不要忘記階級鬥爭》，華克雄作）^④；一個老農讓戴紅領巾的孩子看地主的變天帳和窮人的血衣（《階級鬥爭記心頭》，王天雍作）^⑤；那麼，社會主義教育運動開始後，人們愈來愈多地聽到毛把鬥爭的鋒芒指向「官僚主義者階級」和「走資本主義道路的當權派」。1964年12月12日，毛澤東對陳正人在洛陽拖拉機廠蹲點的報告批示：「官僚主義者階級與工人階級和貧下中農是兩個尖銳對立的階級。」

但直到1966年文革爆發初期，《解放軍報》上「階級鬥爭」一詞的使用，尚未出現明顯的語義轉換。就讀者接受到的概念而言，「階級鬥爭」的對象仍是傳統意義的「階級敵人」（例如上面的引文提到的「階級敵人」，是不可能包括劉少奇

《解放軍報》在文革的醞釀和發動期中扮演了特殊的角色，該報上「階級鬥爭」一詞的使用，尚未出現明顯的語義轉換，仍指傳統意義的「階級敵人」，是不可能包括劉少奇的。但是人們很快就知道，文革要打倒的是「黨內走資本主義道路的當權派」，而最大的「走資派」是國家主席劉少奇。

的)。毛澤東發動文革，「炮打司令部」，即使對擁護「階級鬥爭理論」的共產黨和解放軍內的多數人來說，也都是突如其來的。

1967年元旦，《人民日報》和《紅旗》雜誌發表社論，稱這一年「將是全國全面展開階級鬥爭的一年」。在毛澤東向劉少奇發起攻擊的1966年到1968年，《解放軍報》上「階級鬥爭」一詞的傳播強度大幅增加。在當時的語境下，另一些和「階級鬥爭」一詞語義相近的紅色詞彙——「修正主義」、「走資本主義道路的當權派」（含「走資派」；圖3簡稱「走資派」）和「路線鬥爭」的傳播強度則更快速躡升。從1966年到1968年，上述四個詞中「階級鬥爭」的增幅為0.56倍，「修正主義」的增幅為2.03倍，「走資派」的增幅為9.83倍，「路線鬥爭」的增長幅度為19.49倍。

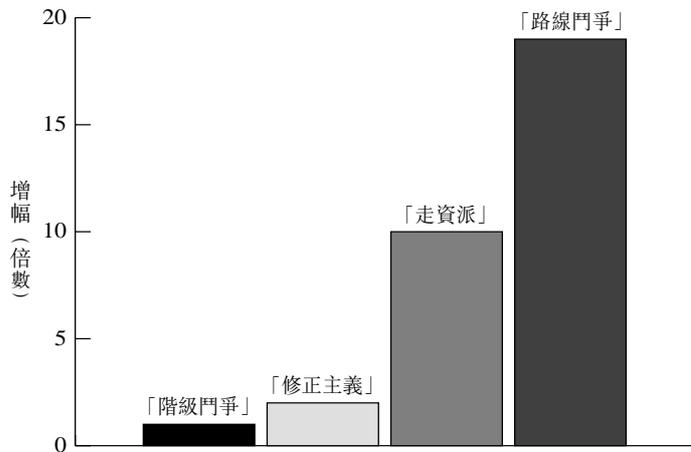


圖3 《解放軍報》「階級鬥爭」及相關政治詞彙的使用增幅

在毛澤東向劉少奇發起攻擊的1966年到1968年，《解放軍報》上的「階級鬥爭」一詞的傳播強度大幅增加，和「階級鬥爭」一詞語義相近的紅色詞彙也快速躡升。由此可見，「階級鬥爭」的語義發生深刻變化：階級鬥爭=路線鬥爭=(反)修正主義=批判走資本主義道路的當權派=打倒劉少奇。

這些紅詞彼此印證，使「階級鬥爭」的語義發生深刻變化。它們向受眾傳遞了明確的政治公式：階級鬥爭=路線鬥爭=(反)修正主義=批判走資本主義道路的當權派=打倒劉少奇。

對劉少奇的批判迅速升級。僅以《解放軍報》批判劉少奇「階級鬥爭熄滅論」的文章為例：1967年，100篇；1968年，310篇；1969年，313篇。

1967年第5期《紅旗》雜誌發表了戚本禹的長文〈愛國主義還是賣國主義？——評反動影片《清宮秘史》〉。這篇經毛澤東審閱和批准發表的文章質問劉少奇^⑩：

為甚麼你要在社會主義三大改造完成以後，竭力宣揚階級鬥爭熄滅論，積極主張階級合作，取消階級鬥爭？

為甚麼你要在三年困難時期，與國內外牛鬼蛇神遙相呼應，惡毒攻擊三面紅旗，鼓吹「三自一包」、「三和一少」的修正主義路線？

為甚麼你要在1962年還重新出版過去那種不要革命，不要階級鬥爭，不要奪取政權，不要無產階級專政，反對馬克思列寧主義，反對毛澤東思想，宣揚腐朽的資產階級世界觀，宣揚反動的資產階級唯心主義哲學的、欺人之談的大毒草《論修養》？

……答案只有一個：你根本不是甚麼「老革命」！你是假革命、反革命，你就是睡在我們身邊的赫魯曉夫！

從下面這篇報導的片段中，可以看到對劉少奇的「階級鬥爭」，已經如何深入軍營^②：

投彈場上豎着一個草人，上面掛着畫有劉少奇醜惡嘴臉的漫畫。同志們怒火燃燒，紛紛以黨的八屆擴大的十二中全會公報為武器，狠批大叛徒、大內奸、大工賊劉少奇所散布的「階級鬥爭熄滅論」。……

……投彈前的批判會結束了，排長發出投彈開始的口令，只見顆顆手榴彈帶着革命戰士的滿腔仇恨，狠狠地打在劉少奇這個黑靶上。

這篇題為〈投彈場上狠批「階級鬥爭熄滅論」〉的報導發表於中共「九大」召開前夕。從1956年的「八大」，到1969年的「九大」，「階級鬥爭」一詞在中國完成了階段性的演變。

綜合觀察媒體對「階級鬥爭」的傳播和它的歷史背景，可以看出：

1、在1950和60年代的中國，作為社會語言的「階級鬥爭」和其他若干紅色詞語一樣，它們的廣泛傳播源於領袖的威權。它在不同時期的定義由毛澤東確定，它諸多極易傳播的個性化說法，本身就是毛的「原創」。「階級鬥爭」一類的紅色政治詞語是不容置疑的。體制賦予毛澤東一言九鼎的話語權力，進行直接訴諸民眾的政治動員或是思想控制。「階級鬥爭」等詞語的傳播方式是體制所決定的。

2、被廣泛使用的「階級鬥爭」一詞，在傳播中名實分離，日益脫離原義。事實上，對它的使用，是對社會危機的總體解釋和反應。建國後毛澤東一直在尋找超常規高速發展的道路，而政治鬥爭是他的引擎。當激進的內外政策激化內外矛盾，「階級鬥爭」一詞的傳播便獲得強硬的理由。各種社會矛盾、利益衝突、乃至黨內政爭和國際爭端，都成為「階級鬥爭」存在的證據。例如，60年代初存在的基層幹部「多吃多佔」、與群眾關係緊張的問題，就大背景而言，首先是因為「大躍進」造成的嚴重物資匱乏。但毛澤東和劉少奇都把它定義為「階級鬥爭」。

3、對「階級鬥爭」一詞的使用如此廣泛和持久，使它不僅在特定的年代成為「套話」，而且成為許多人的思維框架。儘管政潮起伏，「階級鬥爭」一詞的語義不斷發生變異，但「階級鬥爭」的說法歷久不變，「黨、政、軍、民、學」仍在長期使用，面對因時而異的對象：劉少奇是「階級敵人」，林彪是「階級敵人」，「四人幫」也是「階級敵人」。

「階級鬥爭」一詞的強勢傳播，是通過黨、軍隊的有組織的力量共同達成的。為傳播「階級鬥爭」等大批「紅詞」，《解放軍報》一馬當先，形成軍隊媒體介入國務、黨務的罕見現象。文革初期，《解放軍報》的兩位副總編輯奉毛澤東之命，分別接管《人民日報》和新華社，但旋即倒台。當「階級鬥爭」不斷深入，《解放軍報》也在劫難逃。毛澤東和江青的女兒肖力進入《解放軍報》，順之者昌，逆之者亡，先後有六十多名編輯和記者遭到拘禁、毆打，一些人被投入監獄。他們的命運和無數為「階級鬥爭」付出鮮血和生命的中國人的命運一樣。

《解放軍報》以自己的命運為「階級鬥爭」一詞做了詮釋。

「階級鬥爭」一詞的強勢傳播，是通過黨、軍隊的有組織的力量共同達成的。為傳播「階級鬥爭」等大批「紅詞」，《解放軍報》形成軍隊媒體介入國務、黨務的罕見現象。當「階級鬥爭」不斷深入，《解放軍報》也在劫難逃，先後有六十多名編輯和記者遭到拘禁、毆打和入獄，與無數為「階級鬥爭」付出鮮血和生命的中國人遭遇同一命運。

註釋

- ① 創刊於1956年的中共中央軍委機關報《解放軍報》，文革中曾和《人民日報》、《紅旗》雜誌並稱「兩報一刊」，是毛澤東號令天下的喉舌。它從1960年以後日益受到毛的青睞，成為傳播毛澤東思想最重要的陣地。毛澤東在1964年為《解放軍報》題寫報名，還為其理論專欄「思想戰線」題字。文革中，毛澤東、江青的26歲女兒肖力（李訥）奪取《解放軍報》的領導權，直接控制該報一年六個月。毛澤東甚至親自批復過肖力關於《解放軍報》宣傳要點的報告，命《人民日報》參照。
- ② 這一批「紅詞」包括「破私立公」、「和平演變」、「突出政治」、「高舉毛澤東思想偉大紅旗」等。
- ③ 《解放軍報》社、湖南電子音像出版社、湖南金太陽音像有限公司1997年5月聯合製作出版發行。
- ④ 《解放軍報》，1956年9月17日，第一版。
- ⑤⑥ 中共中央文獻研究室編：《劉少奇傳》（北京：中央文獻出版社，1998），頁793；915。
- ⑥⑦⑧ 叢進：《曲折發展的歲月》（鄭州：河南人民出版社，1996），頁15；516；533。
- ⑦ 《解放軍報》，1956年9月28日，第一版。
- ⑧ 王光美等：《你所不知道的劉少奇》（鄭州：河南人民出版社，2000），頁1。
- ⑨⑩ 吳冷西：《十年論戰：1956-1966中蘇關係回憶錄》（北京：中央文獻出版社，1999），頁61；784。
- ⑩ 《解放軍報》，1957年5月2日，第一版。引文中的黑體字是筆者所標出的，下同。
- ⑪ 《解放軍報》，1957年6月19日，第一版。毛澤東自己曾說過，包括上面這一段文字在內的第八節「關於百花齊放、百家爭鳴、長期共存、互相監督」，有過「重要的修改」。見中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第六冊（北京：中央文獻出版社，1990），頁359。
- ⑫ 《解放軍報》，1957年7月2日，第一版。
- ⑬ 李晨主編：《中華人民共和國實錄》，第二卷（上）（長春：吉林人民出版社，1994），頁104。
- ⑭ 《解放軍報》，1958年3月1日，第一版。
- ⑮ 《解放軍報》，1969年4月28日，第一版。
- ⑯ 中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第十冊（北京：中央文獻出版社，1996），頁197-98。
- ⑰ 《解放軍報》，1964年3月21日，第四版。
- ⑱ 《解放軍報》，1963年7月20日，第二版。
- ⑲ 《解放軍報》，1964年7月14日，第一版。
- ⑳ 《解放軍報》，1964年7月7日，第二版。
- ㉑ 《解放軍報》，1964年8月1日，第二版。
- ㉒ 《解放軍報》原總編室主任宋群對筆者回憶，文革中江青曾對紅衛兵說，高炬的文章是她寫的。
- ㉓ 《解放軍報》，1966年8月2日，第三版。
- ㉔ 《解放軍報》，1964年9月3日，第四版。
- ㉕ 《解放軍報》，1965年6月1日，第四版。
- ㉖ 《解放軍報》，1967年4月1日，第一版。
- ㉗ 《解放軍報》，1968年11月10日，第二版。

錢 鋼 報告文學作家，《南方周末》報前常務副主編。1969年參加中國人民解放軍，1979年任《解放軍報》記者。主要著作有《唐山大地震》、《海葬——大清國北洋海軍成軍100周年祭》、與耿慶國共同主編《二十世紀中國重災百錄》等。

對「階級」理論 傳入中國的歷史考察

• 黃冬姪

一 問題的提出

翻開上個世紀的歷史，以「階級鬥爭」為中心的歷史敘事毋庸置疑地成為最重要、影響最深的敘事模式。首先它作為一種宏大敘事規定了歷史當事人活動的範圍、問題和出路。雖然在這個敘事中的歷史現場，任何遊戲者都可以通過改變遊戲規則來增加或維持他們的資本，進而增加或維持他們的權力，但是他們競爭的基礎卻是統一在對「以階級鬥爭為中心的現實和歷史敘事」的「場域」之內。這種對革命史敘事的承認，對階級關係和階級鬥爭解釋方式的承認，構成了布迪厄 (Pierre Bourdieu) 所說的「遊戲者之間的共謀」，形成了他們競爭的基礎。在這個「共謀」的舞台搭建好以後，階級身份和階級話語的闡釋權成為一種真正重要的資本，遊戲者就是在這個問題「共謀」的基礎上不斷爭奪這些資本及其帶來的權力，同時又在階級鬥爭敘事本身造成的困境中徘徊和尋找出路，譜寫着歷史。

當「階級鬥爭」成為國家話語後，知識與權力的共謀則使「階級」理論成為歷史重構的標準。如果說任何歷史都是現代史，那麼，這樣的歷史重構對於現實中的人們的首要意義，即在於它使「現在」得到了相應的規定，也為「現在」提供了合法性來源。它「可以在主要方面從社會群眾的記憶獲得指導性動力，但也可以顯著地塑造這種社會記憶」^①。正是在它塑造了社會記憶的意義上來說，它塑造了對於民眾來說「真實」的歷史，塑造了對歷史的評判標準，更重要的是它也鑄造了民眾對「現在」的體驗和評判準則。

從這個意義來說，考察階級理論如何傳入中國是一個不可迴避的問題。但是，主流歷史敘事卻在認定「一切歷史都是階級鬥爭的歷史」的真理而構建了一個完整的革命史敘事之後，在1978年後斷然以「社會主要矛盾的轉變」為理由，將之棄於故紙堆中。這兩個極端都在根本上忽視了「階級」理論作為一種外來的話語體系，在歷史的現場，人們何以接受又如何解讀它？他們忽視了階級理論在中國人視野中的演變過程，而正是對這個歷史過程進行考察，才能使我們進一步認識「階級理論的中國化」及其給中共實踐帶來的困境，才能理解這種文化限制之下的知識何以能編織一張不可逃遁的權力之網，深深影響了人們的抉擇和出路。

以「階級鬥爭」為中心的歷史敘事成為最重要、影響最深的敘事模式。在這個敘事中的歷史現場，階級身份和階級話語的闡釋權成為每位遊戲者的重要資本，可以增加或維持他們的權力。這種對革命史敘事的承認，對階級關係和階級鬥爭解釋方式的承認，構成了布迪厄所說的「遊戲者之間的共謀」，成為他們競爭的基礎。

但是，對階級理論的反思目前卻處於尷尬的局面。我們在反思建國初期一些重大失誤和文革這樣長期、重大的錯誤而批判階級鬥爭理論時，往往喪失了對歷史的「同情」，以「藐視」的姿態對待上個世紀初期中共黨人的抉擇，而未嘗進一步探討階級鬥爭理論何以演變成一種文化不自覺，以及這種文化不自覺在歷史和現實中的後果；另一方面，更重要的是，缺乏對階級理論的思考使我們在唾棄它的同時，不顧一切地擁抱以「主要矛盾轉移」為線索的主流歷史敘事塑造的對「現在」的規定，由此喪失了對現實的根本反思能力。當今的階級理論似乎又成了為弱勢和邊緣群體吶喊的求訴對象，它本身並沒有得到應有的審視。所以，無論從哪個意義上來說，進一步反思階級理論都有着重大的理論和現實意義。

全面審視階級鬥爭理論是一項龐大工程。本文只是試圖做一個初步的探討：對「階級鬥爭」做一個知識考古，並將之限於1927年以前。因為本文將證明，在1927年前後，中共的一整套以「階級鬥爭」為線的宏大敘事已基本形成，在此之後，在中共內部，幾乎所有的重大問題都必須放在這個視野中討論，成為其政策合法性的支撐，成為其遊戲的基本規則。同時，本文也故意忽略民間對「階級」理論的解讀，但是，這並不意味着這個問題不重要，只是本文由於研究所限，不得不將此問題局限於最先接觸「階級」理論的知識界。這些都是在文章開頭必須指出的。

本文對「階級鬥爭」做一個知識考古，證明在1927年前後，中共的一整套以「階級鬥爭」為線的宏大敘事已基本形成；在此之後，在中共內部，幾乎所有的重大問題都必須放在這個視野中討論，成為其政策合法性的支撐，成為其遊戲的基本規則。

二 旨在社會和諧的階級視野

對於二十世紀初的中國人來說，「階級」和「階級鬥爭」無異是全然新鮮的名詞。據語言學家考證，它們屬於日本人用古代漢語原有的詞去「意譯」歐美語言的詞，再由漢族人根據這些日本外來詞改造而成的現代漢語外來詞。在古漢語中「階級」出自《三國志·吳志·顧譚傳》^②：

「臣聞有國有家者，必明嫡庶其端，異尊卑之禮，使高下有差，階級逾逸。」謂官位之有等如階之有級。

《辭源》中引漢王符《潛夫論·班祿》：

上下大小，貴賤親疏，皆有等威，階級衰殺，各足祿〔保〕其爵位。

也是相似的意思，它強調的是「禮」中的「份」，各人各守其份，各歸其職，「如階之有級」則世事有序，政治安寧，社會和諧。

當「階級」和「階級鬥爭」在二十世紀重新回到中國人的視野和思維中時，它卻已不是一個「各守其份」的概念了。它首先是作為西方偉大思想家馬克思的理論和概念而出現的，它帶來的是西方時興的新鮮知識。對於當時的國人來說，探討這些知識不僅是為尋求「真理」，更是為尋求一些外來資源以助他們理解其身處的環境，藉此擺脫現實的困境。因此，在「引進」這些新知識、新概念的時候，在翻譯、闡釋它們時，那些闡釋者、翻譯者是在場的，從

這個意義上來說，任何外來的知識從一開始就已經有了一個「中國化」的歷程。

特別重要的是，許多今天我們看來不言自明的概念、範疇、正誤，在當時並不是黑白分明的。歷史對於當時的人們是未知的，需要不斷理解與探索，許多概念和理論並不那麼截然對立，它們的邊界在最初也許是模糊不清的。本文欲從這個角度對「階級」的傳入作初步的分析。

(1) 從「個體競爭」到「階級競爭」

1902年4月由上海廣智書局出版、日本社會主義研究會會長村井知至著、羅大維翻譯的《社會主義》，是第一部比較系統地介紹馬克思生平及其學說的譯著。書中除了在論述社會主義之本領時有一小段涉及到「階級」以外，其餘再難發現對階級問題的闡述；相反，該書通篇有一個主旨貫穿，即比較社會主義與個人主義，指出個人主義在於競爭，在於個人私利，在於分裂，而社會主義以社會為單位，以協力動，以仁愛正義為歸依。這個思路在1902年11月出版的幸德秋水著、趙必振譯的《廣長舌》中也得到了充分體現。論述中的「個體競爭」、「適者」、「以競爭動」等字眼明顯帶有達爾文社會進化論的色彩。可以說，在馬克思主義傳入中國初期，中國知識界首先要問的可能就是馬克思主義與達爾文文化社會進化論有甚麼區別與聯繫。

1902年的中國知識界相當熱衷於達爾文社會進化論。1898年出版的嚴譯《天演論》，正如胡適回憶的那樣，早已風靡整個知識界，甚而還成了中學讀本，「物競天擇，適者生存」被帶入了中國人的視野。嚴復把其斯賓塞式的歷史進步觀直接傾注於譯著中，創造了一種非同於自私自利的個人觀。

1903年2月15日《譯書彙編》第2年第11號中，馬君武作為最早闡釋馬克思主義的中國人即發表了〈社會主義與進化論比較〉，文中指出：「馬氏嘗謂階級競爭為歷史之鑰，馬氏之徒，遂謂是實與達爾文言物競之合。」只不過「達氏以為物種競爭最宜者存，社會黨以為人群當共同和親，利益共享」。

在對「個人主義」（達爾文社會進化論的「個人主義」）和社會主義的比較中，一方面這些論述似乎可以把「階級競爭」與個人競爭理解為性質相同的概念及現象，在確立了「個人競爭與社會進步」這一相關性後，也就可以接受有促進社會進步作用的「階級競爭」；同時，這些論述似乎還表明社會主義帶來的不僅是達爾文社會進化論的物競天擇，它還有一種「和諧」。正如上述論述中一再提到的「利益共享」、「一視同仁」、「協和」、「仁愛正義」、「平等」，這種關注也許可以解釋為甚麼“class struggle”最初並不是翻譯為含有暴力意味的「階級鬥爭」，而是類於「個體競爭」的「階級競爭」，並且這個「階級競爭」在相當程度上也被淡化了。

(2) 從「國家」到「社會」——經濟平等與階級和諧

在嚴復看來，西方有機體最終達到富強的能力貯藏於個人的能力之中，個人以其體智德的潛在能力促進整個社會的進步。嚴復對個人的承認是建立在「個人競爭」到「社會」進步之上的，他以國富民強、強國抗辱的「天然」正當性來支持

1903年馬君武闡釋馬克思主義的〈社會主義與進化論比較〉一文指出：「馬氏嘗謂階級競爭為歷史之鑰，馬氏之徒，遂謂是實與達爾文言物競之合。」只不過「達氏以為物種競爭最宜者存，社會黨以為人群當共同和親，利益共享」。確立了「個人競爭與社會進步」這一相關性後，也就可以接受有促進社會進步作用的「階級競爭」了。

這種「公」的正當性。這種「天然正當性」正是一個新的環境限定，這種環境限定根源於當時士大夫階層深切感受到的危機，其「新」則在於在此以前它是不成立的；我們可以看到「公」在晚清以前並不具有「國富民強、強國抗辱」的內涵。

社會主義傳入後，「公」的內涵又進一步變化，可以說「公」由「中西」、「內外」對立中的「中」、「內」轉變為「中」、「內」本身內部的「大多數」。外部危機的淡化，新思潮可接受性的上升，對西方生產方式的分配方式弊端的強調，使人們轉而注意內部的利益分化問題，關注內部的「和諧」狀況，這種對內部「階級」分化的關注，在更大程度上其實是在少數與多數之間否定少數的一般性的利己主義，而謀求全體相互的共同利益。

可是，雖然這種構圖中隱含着革命的邏輯，但這種關注的轉變在最初並不是帶來了對階級鬥爭的強調，而是對一種建立在「物競天擇、適者生存」理解之上的「階級競爭」的和諧化理解。「社會主義」作為馬克思主義的一部分首先傳播進來，並以其「社會」作為和諧有機體的吸引力，博得了時人對馬克思主義的最初認可。「階級」理論在其中扮演了十分有意思的角色，即：

一方面，它使關注點從「國富民強」轉到了一種不是很明確的「階級的分化」上來。「不明確」是指「階級」在相當長一段時期內只是「貧」、「富」的指代，梁啟超在1904年2月14日《新民叢報》中的〈中國之社會主義〉就指出，馬克思、拉薩爾(Ferdinand Lassalle)的「此等言論，頗聳聽聞，雖然，吾中國固夙有之」^③，於是，打破階級分化在中國是早已有過，即井田制和王莽改制。這種「不明確」也表現在「工人階級」和「無產階級」。這兩個譯詞是很晚才出現的，之前一直用「資本者」、「勞動者」、「平民」、「貧民」等等來作為階級的譯詞，從而突出社會內部的經濟「平等」問題。直到1906年，宋教仁在發表於《民報》(6月26日)的〈萬國社會黨大會略史〉中還認為社會分成兩大階級，「即富紳 (bourgeois) 與平民 (proletariat) 之二種也」^④。

另一方面，這種對「階級」分化的關注和對「經濟不平等」的強調，卻又奇妙地與一種「社會和諧觀」相結合，它強調的恰恰不是與「階級」隨帶而來的「階級鬥爭」，而是整體協動的概念。這種和諧觀也沒有繼續追問怎樣達到社會整體協調，沒有繼續追問是以階級鬥爭還是其他手段去尋求社會有機體的和諧。相反，它內含着這樣的邏輯：追求的既是和諧，怎可想像反而得以暴力推毀現存秩序去達到？所以，它在一定程度上必然帶來對暴力的抵制。

(3) 革命的種子：公私觀的轉變

1906年11月15日，廖仲愷以淵實為署名，在《民報》第九號發表名為〈無政府主義與社會主義〉的文章，文中指出^⑤：

社會主義無論在於何國，均服從法律，維持政府，尊重生命，為政治的運動。無政府主義者則不論至於何國，均輕蔑政治，破壞法律，傾覆政府，戕賊生命，攪亂平和。

當時無政府主義在中國極為興盛，許多革命者在回憶中均提到當時深受無政府主義影響。而這時的「社會主義」在與「無政府主義」的論爭中反對「無政府主義」

梁啟超在1904年的〈中國之社會主義〉一文中指出，馬克思、拉薩爾的「此等言論，頗聳聽聞，雖然，吾中國固夙有之」，即井田制和王莽改制。「工人階級」和「無產階級」兩個譯詞很晚才出現，之前一直用「資本者」、「勞動者」、「平民」、「貧民」等等。直到1906年，宋教仁還認為社會分成兩大階級，「即富紳與平民之二種也」。

的一個很大的理由，即在於無政府主義聚眾滋事，崇尚暴力，擾亂秩序和平。這與上文指出的對階級理論和諧化的理解是一致的。正是基於此，在這場論戰中，無政府主義才因崇尚暴力而被反對。

當時，無政府主義者對於「社會主義」的批判主要在於⑥：

天下之物為天下之人所有。故吾人苟盡其應分之力於衣食住之產出時，即有受其應分分配之權利。而其分配必須以人民之名行之，若有以宗教之名，國家之名者，均無當也。

正如劉師培在〈歐洲社會主義與無政府主義異同考〉中指出的：「既有政府，則必上有統治之人，下有分配之機關，均背於平等之旨。故由社會主義擴張之必達無政府主義之一境。」而「社會主義，欲借國家之力，以均平財產者也，然亦易為國家所利用」⑦。

這裏又涉及馬克思主義傳入後的一些新概念，如「公有」、「國有」、「社會所有」。上文談到，對「社會主義」及階級問題的社會和諧化理解，是基於關注點由國富民強到經濟平等主義的轉變。這種經濟平等主義不僅與達爾文進化論的「公私」觀有了重大差別，而且它實際上創造了一種不同於傳統「公私」觀的「公」，這種差別非常重要的一方面即在於其重新產生的「公有」、「國有」的概念。

這種「公有」、「國有」的公私觀與傳統的均平觀有很大不同。通過確立更明確的公共性象徵——「國家」，它具有了更明確的至上的合法性。

正是由於「大多數」、「全體的共同利益」、「國有」、「公有」和後來的「階級」等概念逐漸被賦予了至上的象徵性的合法性，擁有這種象徵資源的人就擁有它們的合法性所帶來的至上權力。這種權力的運用與最初階級理論和諧化的理解之間產生了內在的張力，正如溝口雄三指出的⑧：

公是多數者、國民全體等意，所謂私是少數者、專制者意——在上述論說中，這一構圖是十分清楚的。中國的革命正是在這一構圖中，將少數者、專制者作為個人、私來斥責的，將多數者、人民全體的利益作為「公」來標舉而推進的「公」革命。

這樣，近代公私觀中的革命因素大大突顯了出來，「階級鬥爭」被推向歷史的前台。

三 五四精神視野下的「階級」理論及其嬗變

五四運動以倡導「民主」、「科學」留名於史，這一時期對於憲政、人權、自由主義、個人主義等問題的討論是相當豐富和深刻的；另一方面，五四後期馬克思主義廣泛傳播，更奠定了它在革命史敘事中的地位。

歷史似乎在這一刻斷裂了，一個全新的思想領域向我們展現。當馬克思主義在十月革命後再一次以前所未有的浪潮湧向知識界時，經歷了五四新思潮洗禮的人又如何審視和理解它呢？

隨着馬克思主義的傳入，「公有」、「國有」、「社會所有」等新概念也傳播開了。這樣，對「社會主義」及階級問題的理解，也發生了由國富民強到經濟平等主義的轉變。這種「公有」、「國有」的公私觀與傳統的均平觀有很大不同，它確立公共性象徵的「國家」，具有更明確的至上的合法性。

(1) 李大釗：民主精神與階級鬥爭

如果晚清知識階層理解馬克思主義的主要思想資源是進化論，那麼五四一代人則是在「民主」、「科學」兩大口號的指引下把目光投向馬克思主義的。高舉民主科學大旗後的中國知識界，何以許多傑出學者和大批知識青年紛紛接受了階級鬥爭理論？考察這個問題是很有必要的。可以說，從自由主義、個人主義的文化氛圍轉向革命的理論，並不是一種突然的決裂和皈依。恰恰應注意的是：人們如何在原有的思想背景中完成這種轉變；這種轉變何以發生；它與原有思想資源又有着甚麼樣的連續性。這些才是問題的關鍵。從這個角度來說，考察李大釗這位五四時期馬克思主義傳播的旗手在階級理論上的立場，應是很有意思的。

1917年，李大釗指出：革命即使能推翻固有之暴政也不足取。兩年後，他的觀點卻發生了微妙的變化，指出階級對立的出現乃是因為「一個社會團體依生產手段的獨佔，掠奪他人的餘工餘值的原故」。所以，他明確贊成「工人政治」，認為要實現真正的民主，只有通過階級鬥爭反對虛假的「平民政治」。

1917年10月15日，李大釗在〈暴力與政治〉中表示：對任公關於革命不能產生良政的觀點表示「最宜欽仰」。他還指出：革命即使能推翻固有之暴政也不足取^⑨。在〈我的馬克思主義觀〉（1919年5月10日）中，李大釗更指出：「社會主義倫理的觀念，就是互助、博愛」，「只因有階級競爭的經濟現象」的破壞，所以才不能實現^⑩。

然而，在1919年7月6日《每周評論》第29號上的〈階級競爭與互助〉中，李大釗的觀點卻發生了微妙變化，他指出：階級，就是指經濟上利益相反的階級，階級對立的出現乃是因為「一個社會團體依生產手段的獨佔，掠奪他人的餘工餘值的原故」^⑪，這樣，「一階級的運動改造，一階級反對改造，遂以造成階級競爭的形勢」。所以，李大釗明確表示贊成這種反抗被掠奪的「階級競爭」。

如何理解李大釗的這種轉變？何以有「革命」和「階級競爭」的必要？何以要從「平民政治」過渡到「工人政治」？

在1920年的〈社會主義與社會運動〉中，李大釗指出社會主義須將現今制度完全改革，因而與「平民主義」位於反對的地位。但另一方面，「反對實行的手段，各不相同，並不一定就必須是劇烈革命者；有謂漸漸進行的改革達到目的，用平和手段者」。即對「平民政治」的反對並不一定是暴力和激進的。在1921年12月15-17日的〈由平民政治到工人政治〉中，李大釗又指出：「德謨克拉西與社會主義，在精神上亦復相同，真正的德謨克拉西，其目的在廢除統治與服從的關係。」這種社會主義與民主政治的一致性在1922年的〈平民政治與工人政治〉中再次被強調。

在1923年1月的〈平民主義〉中，李大釗進一步指出：「平民政治」不在以多數強制少數，而在問題發生時，人人得以自由公平的態度，為充分的理論，詳確的商榷，求一個共同的認可。這些都是值得肯定的。但是他認為現在的「平民政治」所用的「人民」很含混，它「把半數的婦女排出於人民以外，並把大多數的無產階級的男子排出於人民以外，而卻借用『人民』的名義，以欺人」，因而它只能是「中產階級的平民政治」，而議會制度等是徹底虛偽的，是中產階級的德謨克拉西，所以李大釗認為，正如列寧指出的，變革自然不可能在這種虛偽的中產階級平民政治中實現，而要經過「工人政治」即一種勞工階級的「嚴重狀態」的「統治（rule）」才能過渡，以最終實現「真正的」「平民政治」^⑫。「工人政治」正是因為「平民政治」被中產階級用爛了而別立的新名詞，只有通過階級鬥爭反對資產階級虛假的「平民政治」，才能實現真正的民主。李大釗在許多文章中反覆提出這些觀點。

在此之上，李大釗進一步區分「前史」和「真歷史」，並將兩者統一起來。他指出：「他（馬克思）的階級競爭說，不過是把他的經濟史觀應用於人類歷史的前史一段，不是通用於人類歷史的全體。」所以，階級競爭的歷史只是前史，「人類真歷史的第一天當與互助的經濟組織同時肇啟」。

李大釗的這種認識，使對階級理論和諧化的理解中的階級和諧與劫富濟貧的內在矛盾初步彰顯出來了。一方面，李大釗仍是溫和的學者型馬克思主義者，他推崇社會主義的民主政治，傾向於從「互助和愛」的方面理解和接受社會主義。但另一方面，不同於十月革命以前的馬克思主義的闡釋者，他開始正視如何達到社會主義互助和愛之狀態的問題。十月革命之勝利分明地顯示了「階級競爭」之力量，所以他採取了妥協的姿態，即引用馬克思「前史」和「真歷史」的概念把歷史一分為二，既保存了其和諧互助的社會主義理想，又給予了「階級競爭」以手段性的合法性。

同時，李大釗在〈我的馬克思主義觀〉中指出，馬克思主義中存在一對矛盾衝突，即唯物史觀與階級競爭學說，他認為馬克思沒有指出到底誰是真正的歷史動力，也就是說誰決定了歷史的方向：是經濟力量還是階級鬥爭？李大釗的結論是：「我們可以拿團體行動、法律、財產法三個聯續的法則，補足階級競爭的法則，不能拿他們推翻馬氏唯物史觀的主體。」^⑬

(2) 階級鬥爭與階級劃分——革命話語的初步構造

如果說李大釗作為在五四後期高舉馬克思主義的第一人，對「階級競爭」保持了溫和的贊成態度的話，那麼陳獨秀這個「民主」與「科學」口號的始創者在20年代的態度則激烈得多。

1921年，陳獨秀在〈社會主義批評〉中批判了德國社會民主黨人，指出共產主義主張的是「階級戰爭」而不是「勞資攜手」，主張「無產階級專政」而不是「民主政治」^⑭。這裏，陳獨秀採用了一個十分激烈的詞——「階級戰爭」，而不是「階級鬥爭」。同時，他直接否定了「民主政治」，代之以「無產階級專政」。恰恰在這一點上，雖然李大釗也提出了「工人政治」即「無產階級專政」，但李大釗反覆指出這只是為了最終達到「真正的民主政治」，創造真的歷史。

這時一個突出而有意思的例子是，黨的機關刊物《先驅》曾在1922年刊登多篇文章，比較無政府主義與共產主義。前文曾提到，二十世紀最初幾年人們不接受無政府主義在於它擾亂秩序，社會主義則關注社會和諧。這時的情況則大大改變了，杜重遠在〈共產主義與無政府主義〉中認為：「共產主義的終極目的是『國家全部機器在將來與古物並列』，可見是與無政府主義一樣了。」那麼差別在哪兒呢？他認為在於共產主義不光有革命的理想，更知道革命的現實，用「強權的行為」，依靠「武裝力量」才能打翻反動的統治，而無政府主義則不知道這個^⑮。《先驅》第二期（1922年2月5日）一篇署名凱旋的文章〈共產主義者所應取的態度〉還高呼^⑯：

我們的唯一反對者就是專講進化 (evolution) 不講革命 (revolution) 的，冒着社會主義的招牌，緩和階級鬥爭以使資本家間接收利益的人們，就是基爾特社會主義者。

陳獨秀指出共產主義主張的是「階級戰爭」而不是「勞資攜手」，並直接否定了「民主政治」，代之以「無產階級專政」。恰恰在這一點上，雖然李大釗認為「工人政治」即「無產階級專政」，但他反覆指出「工人政治」只是為了最終達到「真正的民主政治」，這反映出他對「階級競爭」保持了溫和的贊成態度。

作者號召：

革命第一個條件，是「犧牲」，我不入地獄，誰入地獄？

對「階級鬥爭」的態度後來還成為「敵我」劃分的重要標準。瞿秋白在1925年發表的〈中國國民革命與戴季陶主義〉中指出，戴季陶抹殺階級鬥爭，實際上是想以「激發」資本家仁愛的性能和「知識階級」（智勇兼備以行仁政）的忠誠，來替農工民眾革命。瞿秋白認為這不但是純粹的空想主義，而且是要暗示工農民眾停止自己的鬥爭，聽憑上等階級的指使。反對階級鬥爭是當時一大批資產階級知識份子反對社會主義和共產黨的原因，而也正是這種反對，使他們站在了革命的對立面。

不僅「階級鬥爭」被提到了日程上來，而且歷史愈來愈需要人們對中國現實中「階級」的劃定及相互關係的界定作出回答。陳獨秀在1922年的《嚮導》周報第二期發表的〈造國論〉中指出^⑦：

中國產業之發達還沒有到使階級壯大而顯然分裂的程度，所以無產階級革命的時期尚未成熟，只有兩階級聯合的國民革命 (National Revolution) 的時期是已經成熟了。

既然中國的階級分化還沒達到「顯然分裂的程度」，那國民黨何以是資產階級的政黨呢？實際上，這時還沒有這個提法。在同期的《嚮導》周報上，陳獨秀還發表了〈國民黨是甚麼〉這篇文章，指出^⑧：

國民黨是一個代表國民運動的革命黨，不是代表哪一個階級的政黨；因為他的黨綱所要求乃是國民的一般利益，不是哪一個階級的特殊利益。

這裏不應該把陳獨秀的提法當作為了國共合作而尋找的托詞，這時的陳獨秀的確沒有將國民黨完全定性為資產階級政黨。國共合作是在已明確了國民黨是資產階級政黨後達成的黨內合作，在1923年的〈資產階級的革命與革命的資產階級〉中，陳獨秀已經指出國民黨應擔負起資產階級民主革命的重擔。

可見，這時即使共產黨明確了黨的最低最高綱領，但對於具體運用於中國社會的階級劃分還是不明確的。誰是「資產階級」及其政黨並沒有清晰的界定，「反對軍閥」與「反對帝國主義」口號的提出，在一定程度上還沿襲了上文提到的出於對「少數」與「大多數」、「貧」與「富」、「專制者」與「大眾」這些對立的思路劃分。

但是革命的形勢是緊迫的，如何區分敵友成為革命的重大問題，民主革命與社會主義革命的關係問題日漸突出，並且糾纏不清，社會各階級分析成為革命的首要問題。

在〈資產階級的革命與革命的資產階級〉一文，陳獨秀號召中國國民黨「統率革命的資產階級，聯合革命的無產階級，實現資產階級的民主革命」。在這篇文章中，陳獨秀主要論證了辛亥革命是一場資產階級民主革命，以區別於原以為的「民族革命」。但資產階級民主革命問題提出來了，自然資產階級與無產階級的關係問題也就隨之而來。於是圍繞與國民黨合作的問題，資產階級民主革命

1922年，陳獨秀認為中國產業之發達還沒有到使階級壯大而顯然分裂的程度，他指出：「國民黨是一個代表國民運動的革命黨，不是代表哪一個階級的政黨；因為他的黨綱所要求乃是國民的一般利益，不是哪一個階級的特殊利益。」國民黨應擔負起資產階級民主革命的重擔。

與社會主義革命的關係、資產階級與無產階級的領導權問題等等成為中共黨內長期爭執不下的問題。

在同一篇文章中，陳獨秀把資產階級分為三個部分：革命的資產階級、非革命的資產階級和反革命的資產階級，並認為國民黨對他們的態度應相應是聯合、提攜和打倒。1923年陳獨秀又發表了〈中國國民革命與社會各階級〉，再分析中國社會的階級狀況。這種階級分析雖然與後來毛澤東的〈中國社會各階級分析〉有許多不同，但思路卻是一致的，即革命首先要分清左中右，通過階級身份和左中右來判定敵友。這時的陳獨秀表現出來的精神氣質，已經與五四時期倡導民主寬容精神時有了很大的轉變。

在張國燾的《我的回憶》中，不管張國燾對具體的人和事的基本態度、觀點是否屬實，但可以看出的是在處理國共合作的許多問題時，往往存在一個明顯的緊張狀況，即處於事件中的人常常需要針對具體的問題尋求解決方案，但同時任何一個解決辦法又不得不成為階級立場的標誌，所以階級性與靈活性之間存在着內在的張力。隨着「右傾機會主義」、「投降主義」、「左傾冒險主義」等等錯誤路線的界定，階級性顯然超過了靈活性而具有了無上的正當性。同時到極致時，任何靈活性的需要也不得不在階級性上尋求合理性的支撐。當然在日常政治生活中是不可能沒有靈活性的，只是一旦需要，階級性可以隨時以其合法性壓倒靈活性，使其成為批判的對象。

這一點在蕭邦奇筆下的沈定一身上得到了很好的體現。蕭邦奇在書中寫到：「令人扼腕而又頗具諷刺意味的是，沈定一的遇刺似乎是因為他被同一個黨在同一時間裏既被視為太激進，又視為太反動。」^⑩正是因為個體在選擇時是「具體情況具體分析」的，但是一旦任何選擇都被認為是具有階級身份內涵的行為時，個體的階級身份就壓倒了活生生的個人的歷史思考與抉擇，而在歷史的一頁上則會出現「不知他是好人還是壞人」的疑惑。

陳獨秀把資產階級分為三個部分：革命的資產階級、非革命的資產階級和反革命的資產階級，並認為國民黨對他們的態度也應該相應是聯合、提攜和打倒。革命首先要分清左中右，通過階級身份和左中右來判定敵友。此時陳獨秀表現出來的精神氣質，已經與五四時期倡導民主寬容精神有了很大的轉變。

四 階級話語——公共性與權力

我們回到馬克思最早對「階級」和「階級鬥爭」的闡述。馬克思《資本論》(*Kapital*) 第三卷(1894年10月4日)「階級」一章指出，僱傭工人、資本家和土地所有者，形成了建立在資本主義生產方式基礎上的現代社會的三大階級^⑪。三者分別對應於古典經濟學中的三個生產要素：土地、資本和勞動。「甚麼事情形成階級？」這裏手稿中斷，因而馬克思並未給我們明確的定義。對於熟知的「階級」的明確定義是列寧給出的：「所謂階級，就是這樣一些集團，由於它們在一定社會經濟結構中所處的地位不同，其中一個集團能夠佔有另一個集團的勞動。」^⑫

馬克思在《德意志意識形態》(*Deutsche Ideologie*)中指出，雖然「單純的個人所以組成階級只是因為他們必須進行共同的鬥爭來反對某一另外的階級；在其他方面，他們本身就是相互敵對的競爭者」^⑬。「單獨的個人並不『總是』以他所從屬的階級為轉移，這是很『可能的』。」^⑭他反覆指出這些事實並不足以影響階級鬥爭，「個人隸屬於一定階級這一現象，在那個除了反對統治階級以外不需要維護任何特殊的階級利益的階級還沒有形成之前，是不可能消滅的。」^⑮任何個人不是作為個人而是作為階級的成員而處於社會關係中的。雖然「對於各個個人

來說，出發點總是他們自己，當然是在一定歷史條件和關係中的個人，而不是思想家們所理解的『純粹的』個人，然而「在歷史發展進程中，在每一個人的個人生活同他的屈從於某一勞動部門和與之相關的各種條件的生活之間有了差別，——這正是由於在分工條件下社會關係必然變成某種獨立的東西」^②。

因此，馬克思在回應桑喬 (George Sand) 所說的階級利益有可能脫離個人而以其普遍利益的形式與真正的個人發生矛盾，並且以其為理想的神聖的利益的姿態出現，決定和管制個人的這種現象時指出，這種現象的產生恰恰正是在於「在一定的，當然不以意志為轉移的生產方式內，總有某些異己的，不僅不以分散的個人而且也不以他們的總和為轉移的實際力量統治着人們」。

但是，馬克思認為，只有到了資本主義社會生產力如此發達，使得階級分化如此明顯和簡單地分裂為兩大對立的階級——資產階級和無產階級之後，伴隨着革命的發生，階級利益才逐漸突顯以致於為一階級所自覺，這種階級自覺不是人為的，馬克思一再強調它是「不以……為轉移」的，它是客觀事實。這也正如馬克思在批判費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 時的一個基本觀點，即無產階級不是由先覺者從思想上可以解放的；相反，它是大生產發展的「客觀」結果，沒有人能解放無產者，除了他們自己。

反之，如果這個「階級利益」是由某些人界定，「階級身份」由某些人決定，問題就出來了。正如張東蓀指出的^③：

普通人對於公的必以為是較私的為可靠。其實情形卻正相反。雖不是公的比私的來得不可靠，不可信。而卻是愈是私的愈近於自然的或本然的；而愈是公的便愈為「造成者」。

「造成」的「公」是不同於西方現代以來市場社會的「公域」的，後者首先承認的是「私」，正是「私」的個體具有的公共相關性才形成了「公」。如果政府以大多數人的名義而進行的行為，侵害了憲法賦予個體的權利，那麼這時這個「大多數」並不一定是「公」，而「個體的權利」才具有公共性，正是每一個體「私」的權利產生了公共的權利要求。而如果說這種「造成」的「公」在上文提到的「和諧」的社會主義觀中得到了某種溫和的處理，那當它與日益分化對立的階級和階級鬥爭觀結合時，它就帶來了災難。黨內許多人在當時就已注意到這個問題。瞿秋白在〈中國革命中之共產黨黨內問題〉中提醒全黨不要出現像布哈林 (Nikolai I. Bukharin) 指出的情況：

國家者階級的也，故政治者，階級專政也，階級者，服從黨之指導也，故階級專政即黨的專政也，黨者黨部指導也，故即黨部專政也，黨部者由某委書記負責也，故即書記專政也。

1940年陳獨秀在〈我的根本意見〉中也反省到^④：

民主主義並非和資本主義及資產階級是不可分離的。無產政黨若因反對資產階級及資本主義，遂並民主主義而亦反對之，即令各國所謂「無產階級革命」出現了，而沒有民主制做官僚制之消毒劑，也只是世界上出現了一些史大林式的官僚政權……所謂「無產階級獨裁」，根本沒有這樣東西，即黨的獨裁，結果也只能是領袖獨裁。

張東蓀指出，愈是私的愈近於自然的或本然的；而愈是公的便愈為「造成者」。「造成」的「公」是不同於西方現代以來市場社會的「公域」的，後者首先承認的是「私」，正是「私」的個體具有的公共相關性才形成了「公」。這種「造成」的「公」與日益分化對立的階級和階級鬥爭觀結合時，就會帶來災難。

如上文指出，五四前無政府主義反對社會主義的一個重要理由，是它認為有人會以國家之名行之而盜竊了人民的利益。所以它主張「把嬰兒和洗澡水一塊潑掉」，打破整個國家機器，這在今天聽起來相當荒謬，但一個有意思的現象是，它的思路與後來資產階級知識份子對社會主義的批評是相當相似的，即他們強調「假……名」行之，如假「人民」之名以行之，假「國家」之名，假「最大多數之最大幸福」之名，假「階級」之名。

胡適在〈我們走哪條路？〉中提出了反對階級的理由，即²⁸：

那些號稱有主張的革命者，喊來喊去，也只是抓住幾個抽象名詞在那裏變戲法。有一班人天天對我們說：「中國革命的對象是封建階級。」又有一班人天天說：「中國革命的對象是封建勢力。」……那麼，這個革命的對象——封建勢力——究竟是甚麼東西呢？去年《大公報》上登着一位天津市黨部的某先生的演說，說封建勢力是軍閥，是官僚，是留學生。去年某省黨部提出一個剷除封建勢力的計劃，裏面所舉的封建勢力包括一切把持包辦以及含有佔有性的東西，故祠堂、同鄉會、同學會都是封建勢力。

所以，胡適提出階級革命只不過是一直在造「抽象」的革命對象。

儘管在當時有這麼多反對意見，但是，對於中共來說，這恰恰是越加強調了「階級」理論的重要性，當在此問題上的立場成為敵友的重大分野時，就可以斷定否認階級和階級鬥爭的人不是無產階級的代表，他們的任何反思和質疑都可以被納入階級話語體系中，將之消融掉，世界就在這樣一個宏大敘事下被統一起來了。而在中共內部，我們將發現國共合作時期相對豐富的各種社會政策，在1927年以後就完全被籠罩在革命話語的宏大體系之下，以此來構成任何社會、政治和經濟政策的憑藉。

五 結 論

張東蓀說不抽象的便不能成為公共的，公共的乃是「造成」的，抽象的又必是「符號」的，而其所以能成為「符號」的緣故，就是因為這些樣態能喚起人們的行為。每個符號是一個定型，而文化是有定型的行動²⁹。

本文即是從歷史的角度考察「階級」和「階級鬥爭」作為一種新鮮的知識在中國的文化境遇下的演變，同時也試圖分析中國背景如何造成了抽象化的「公」，這種抽象的公私觀又在何種程度上與新鮮的階級理論相作用，造成兩者各自的演變。

本文顯示了階級和階級鬥爭理論在中國知識界的理解中一步步激烈化的演變，在我看來，這種階級性最終確立其至上的合法性，為階級鬥爭提供了正當性和合理性，深遠影響中國共產黨幾十年的發展歷程。

在本文的考察中，原有的思想資源、生存處境造成了新知的遭遇語境，在這個語境中，它得到不斷的審視與疏理，並最終成為中共宏大敘事首要的思想資源訴求，在以後的半個世紀裏被不斷地修正與傳播，鑄造了中國人看世界的窗口。

「階級鬥爭」作為一種新鮮的知識，在中國知識界的理解中一步步激烈地演變，最終確立了階級性至上的合法性，為階級鬥爭提供了正當性和合理性。1927年以後，階級理論最終成為了中共宏大敘事首要的思想資源訴求，在以後的半個世紀裏被不斷地修正與傳播，鑄造了中國人看世界的窗口。

在本文的分析中，一方面這種情況的造成有可能會使個人或集團因為享有這種象徵資源而使其權力的膨脹合法化；另一方面我們也應看到，這種情形的出現固然有國家權力與知識的共謀，甚至使它成為權力鬥爭的工具，但在中國革命史上，我們不可否認，革命者的犧牲精神和理想氣概顯示出一種真正的信仰。我想這恰恰是不可用權力鬥爭來抹殺掉的，它們顯示的正是一種文化取向帶來的價值抉擇。

這些正是本文力圖展現的。

註釋

- ① 康納頓(Paul Connerton)著，納日碧力戈譯：《社會如何記憶》(上海：上海人民出版社，2000)，頁10。
- ② 高名凱、劉正談：《現代漢語外來詞研究》(北京：文字改革出版社，1958)，「階級」條目。
- ③ 梁啟超：〈中國之社會主義〉，轉引自高軍等編：《五四運動前馬克思主義在中國的介紹與傳播》(長沙：湖南人民出版社，1986)，頁217。(以下簡稱《介紹與傳播》)
- ④ 宋教仁：〈萬國社會黨大會略史〉，轉引自《介紹與傳播》，頁243。
- ⑤ 淵實(廖仲愷)：〈無政府主義與社會主義〉，《民報》，第九號，轉引自《介紹與傳播》，頁272。
- ⑥ 轉引自註⑤淵實文，見《介紹與傳播》，頁273。
- ⑦ 申叔(劉師培)：〈歐洲社會主義與無政府主義異同考〉，《天義》，第六卷，轉引自《介紹與傳播》，頁284。
- ⑧ 溝口雄三著，趙士林譯：《中國的思想》(北京：中國社會科學出版社，1995)，頁60。
- ⑨ 李大釗：〈暴力與政治〉，《太平洋》，第一卷第七號，轉引自劉軍寧主編：《北大傳統與近代中國：自由主義的先聲》(北京：中國人事出版社，1998)，頁347-57。
- ⑩⑬ 李大釗：〈我的馬克思主義觀〉，轉引自《介紹與傳播》，頁222；215、223、227。
- ⑪⑫ 高瑞泉選編：《向着新的理想社會：李大釗文選》(上海：上海遠東出版社，1995)，頁195、209；323、407、397。
- ⑭⑰⑱⑳ 吳曉明編選：《德賽二先生與社會主義：陳獨秀文選》(上海：上海遠東出版社，1994)，頁175；197；199-200；402。
- ㉑ 杜重遠：〈共產主義與無政府主義〉，《先驅》，第一期，轉引自《介紹與傳播》，頁410。
- ㉒ 凱旋：〈共產主義者應採取的態度〉，轉引自《介紹與傳播》，頁412。
- ㉓ 蕭邦奇(Keith Schoppa)著，周武彪譯：《血路：革命中國的沈定一(玄廬)傳奇》(南京：江蘇人民出版社，1999)，頁242。
- ㉔ 馬克思：《馬克思恩格斯全集》，第25卷(北京：人民出版社，1974)，頁1000。
- ㉕ 列寧：〈偉大的創舉〉，《列寧全集》，第29卷(北京：人民出版社，1956)，頁383。
- ㉖ 馬克思：《馬克思恩格斯全集》，第3卷(北京：人民出版社，1960)，頁619。
- ㉗ 馬克思：〈道德化的批判和批判化的道德〉，載《馬克思恩格斯全集》，第4卷(北京：人民出版社，1958)，頁344。
- ㉘㉙ 馬克思：〈德意志意識形態〉，載《馬克思恩格斯全集》，第3卷，頁85-86；86。
- ㉚㉛ 張耀南編：《知識與文化：張東蓀文化論著輯要》(北京：中國廣播電視出版社，1995)，頁225；225。
- ㉜ 註⑩劉軍寧主編：《北大傳統與近代中國：自由主義的先聲》，頁342、343-44。

黃冬姪 女，1978年生，中國人民大學中共黨史系碩士；現為中國人民大學科學研處行政人員。

「民族」：一個來自日本的誤會

• 王 柯

二十世紀初年，中國思想史上的最重大事件，莫過於民族主義的傳入。即使在時隔一百年後的今天，民族主義仍對中國有着強烈的影響。

當年，在滿清統治的王朝基礎上議論建設新中國，理論上首先要解決的當然是如何處理「國家」與「民族」之間關係的問題，這是民族主義進入中國的思想原點。檢討中國早年民族主義思想時脫離了這一原點，不僅會誤解先哲們當年打造民族主義之本意，更會看不清一百年來民族主義給中國帶來的利弊，尤其是無法正確回答民族主義在今天帶來的現實問題。

一 「民族主義立國」與「民族建國主義」

中國最早使用「民族主義」一詞的應是梁啟超先生。1901年，他在〈國家思想變遷異同論〉中根據德國政治學者伯倫知理 (Johann Caspar Bluntschli) 的國家學說指出，世界在十八世紀末至十九世紀開始進入民族主義和民族帝國主義的時代，到了十九世紀末至二十世紀更邁進民族帝國主義和帝國主義的時代。梁啟超覺察到民族主義思想在建設近代國家中的重要意義，他形象地比喻道：「凡國而未經過民族主義之階段者，不得謂之為國；譬諸人然，民族主義者，自胚胎以至成童所比不可缺之材料也。」民族主義「猶未胚胎」的中國，想要抵抗已進入到民族帝國主義和帝國主義階段的歐美列強的侵略，只有加速培養「民族主義」：「知他人以帝國主義來侵之可畏，而速養成我所固有之民族主義以抵制之。」^①從這些表述中可以看出，梁啟超之所以注意到民族主義，是出於考慮中國如何才能夠在弱肉強食的國際政治中生存下去的目的。

在梁啟超民族主義的視野裏，並非沒有國內的民族問題。1902年4月，他在致康有為的信中說道^②：

今日民族主義最發達之時代，非有此精神，決不能立國，弟子誓焦舌禿筆以倡之，決不能棄去者也。而所以喚起民族精神者，勢不得不攻滿洲。日本以討幕為最適宜之主義，中國以討滿為最適宜之主義。

中國最早使用「民族主義」一詞的應是梁啟超。他認為想要抵抗歐美列強的侵略，只有加速培養國民的「民族主義」：「知他人以帝國主義來侵之可畏，而速養成我所固有之民族主義以抵制之。」他之所以注意到民族主義，是出於考慮中國如何才能夠在弱肉強食的國際政治中生存下去的目的。

梁啟超清楚地表明了一種「以民族主義立國」的思想，值得注意的是他將「討滿」與「討幕」相提並列，這就說明其民族主義的目標是在中國推翻清王朝，而並非從中國驅除其他民族。

但是在梁啟超之後，更多的思想家從國內政治的角度注意民族主義。發表於1903年3月《浙江潮》第一期上的〈民族主義論〉，對民族主義下過這樣一個註解：「合同種異異種，以建一民族的國家，是曰民族主義。」^③由於他們民族主義的視線集中在國內政治上，於是便發現了作為文化共同體的「民族」向政治共同體的「國家」過渡的必然邏輯，民族主義更被具體為建立民族國家的「民族建國主義」^④：

民族之所由生，生於心理上道德與感情之集合。因道德與感情之集合，而興起政治組織之傾向；因政治組織之傾向，而民族建國主義乃星回日薄於大陸之上。……今欲存支那者，不可不集合支那民族以自相提攜、自相固着，集合皇漢民族以自相提攜、自相固着，不可不言民族建國主義。

在中國國內政治的層次上區別「民族」，當然只有漢族或非漢民族；提倡民族建國主義，當然就是建設一個漢民族的民族國家。流行於這一時期的復仇說、光復說、獨立說、黃帝子孫說等民族主義諸說，其實質都是民族建國主義。民族建國主義，其實是主張以革命形式推翻清朝統治的革命家的共同思想特徵。

無論是民族主義立國，還是民族建國主義，都圍繞着「民族」與「國民」二詞大做文章。這說明，二者都認為中國想要強大就必須走建設國民國家(nation state)的道路，而在他們理解的國民國家的理論框架上，「國民」與「民族」之間具有相輔相成的關係。

國民國家是與君主專制(absolute monarchy)相對應的概念，國民國家理論的核心，是人民支配國家主權，即主權在民；因此，國民國家的主體不是政府，而是「國民」，作為集合體的「國民」對國家有權利有義務，作為獨立人格的「國民」互相之間自由平等。對於「國民」概念，中國近代的許多思想家都有着相當正確的理解。例如，1901年6月出版的《國民報》第二期中有〈說國民〉一文如此解釋國民^⑤：

何謂國民？天使吾為民而吾能盡其為民者也。何謂奴隸？天使吾為民而卒不成其為民者也。故奴隸無權利，而國民有權利；奴隸無責任，而國民有責任；奴隸甘壓制，而國民喜自由；奴隸尚尊卑，而國民言平等；奴隸好依傍，而國民尚獨立。

近代以來世界各國之所以競相建設國民國家，就是因為可以通過這個過程使民眾不僅具有「參預國政之權利」，而且知道「一國之事即一人之事，一人之事即一國之事」^⑥，從而增強民眾的國家意識，因之達到增強國力的目的。所以，梁啟超云：「國家所最渴需者，為國民資格。」^⑦鼓吹革命者亦云：「夫立國於地球之上者，無國民則亡，有國民則強。」^⑧在當時的思想家中，「中國自開國以來，未嘗有國民」^⑨，則成為一種共識。

在梁啟超之後，更多的思想家從國內政治的角度注意民族主義。他們發現了作為文化共同體的「民族」向政治共同體的「國家」過渡的必然邏輯，民族主義更被具體為建立民族國家的「民族建國主義」。無論是民族主義立國，還是民族建國主義，都認為中國想要強大就必須走建設國民國家的道路。

所謂「中國無國民」，指中國民眾既沒有獨立人格上的自由和平等，更沒有對於國家之權利。梁啟超以此為近代民族主義發生之原因^⑩：

(盧梭等)平權派之言曰：人權者出於天授者也，故人人皆有自主之權，人人皆平等；國家者，由人民之合意結契約而成立者也，故人民當有無限之權，而政府不可不順從民意，是即民族主義之原動力也。

梁啟超顯然沒有解釋清楚「民意」與「民族主義」之間的互動關係，而提倡民族建國主義的革命家卻能夠明確指出中國無國民的原因在於清朝的民族政權性質。例如，汪精衛認為，在清朝對中國260年間的「貴族政治」體制下，「滿族漢族其權利義務之不相同」^⑪，「一公權之不平等，二私權之不平等」^⑫。

民族建國主義者普遍認為不平等的產生與「民族」有關。因為民族不同，所以利益不同，故多民族國家的統治者不能讓各個民族都享有平等權利：「政府者，所以為國民謀公益者也，所以拒他民族之妨我民族之權利者也。」^⑬因此，被壓迫民族要取得平等的地位，就要有自己的民族國家。1905年當時緊緊追隨孫中山先生左右的汪精衛，就曾在《民報》第一期發表〈民族的國民〉，大聲疾呼：「吾願我民族實行民族主義，以一民族為一國民。」^⑭

總之，民族建國主義者常常將「國民」與「民族」合二為一。楊度說：「國民云者，對外族而言之也。」^⑮從這種甚至不惜以區別或委棄「異族」的行為中可以看出，所謂的民族建國主義，不過是誤解「國民」必須以「民族」甚至是「種族」為基礎，因而為了打造「國民」而提倡的一種削足適履式的民族主義^⑯。

提倡以民族主義立國的梁啟超，則不以驅除異族為建設國民的唯一途徑，認為一國之中的民族是否不同，與是否實現民主政治兩者之間沒有必然聯繫。為此他曾對民族建國主義提出質問：「排滿者以其為滿人而排之乎？抑以其為惡政府而排之乎？」梁啟超反對只有建立漢族民族國家才能挽救中國的說法，提出^⑰：

自今以往，中國而亡則已，中國而不亡則此後所以對於世界者，勢不得不取帝國政略，合漢合滿合蒙合回合苗合藏，組成一大民族。

梁啟超在這裏所提的「帝國」，是他依據德國政治學者的國家學說提出的一種民族主義高級形態，所以「合漢合滿合蒙合回合苗合藏」的「大民族」，就是他心目中「國民」的最理想形態。梁啟超之所以能夠「發現」一國之內可以存在着兩種不同層次上的「民族」（尤其是與國家同方圓的「大民族」），說明他也相信必須在「民族」的基礎上打造「國民」。

可以說，民族建國主義更加注意民族的內涵，而民族主義立國論更加注意民族的外延。儘管二者就民族的理解不同，然而可以看出，其實雙方的民族主義理論在構造以及最終目標上有着驚人的相似之處：都主張以民族主義喚起國民，都主張以民族為基礎打造國民，而最終的目標都是要實現一個「民族」與「國民」一致的國家。這個國家，正是英語中的nation state，它從「國民」的角度翻譯就是「國民國家」，從「民族」的角度翻譯就是「民族國家」。按照國民國家理論的思想框架，將「民族」與「國民」的概念聯繫在一起，正是中國近代民族主義興起的重要標誌。

民族建國主義注意民族的內涵；而民族主義立國論注意民族的外延。儘管二者對民族的理解不同，然而雙方都主張以民族主義喚起國民，都主張以民族為基礎打造國民，最終的目標都是要實現一個「民族」與「國民」一致的國家。將「民族」與「國民」的概念聯繫在一起，正是中國近代民族主義興起的重要標誌。

二 日製漢詞「民族」的深層意義

二十世紀初年中國思想家關於民族主義的文章，幾乎無一例外都誕生於日本。決不偶然的Made in Japan by Chinese (由中國人於日本製造) 的現象，說明中國與近代「國民」概念發生聯繫的近代民族主義的誕生，與日本的近代思想有着密切關聯。

日語中的「民族」一詞來自於英語的nation。在日本自由民權運動(1874-90)早期的政治小說中，Assemblée Nationale (國民議會)，就被譯為「民族會議」；然而，除此以外，有一項研究指出^⑩：

在明治前半期中，幾乎看不到「民族」一詞出現……「日本人」一詞也首先意味着日本國政府統治下之「民」，「國民」一詞作為nation的譯文使用，也只是被當成一種應該形成的存在。用一句話來說就是：明治前期還沒有形成今天的日本人日常使用的「民族」的概念。

Nation之所以既可以譯為「民族」，又可以譯為「國民」，是因為它從詞根上看具有政治與文化的雙重內涵。近代意義的nation最早產生於法國革命時期。法語中的nation，首先指由信奉自由、平等、博愛理念的人共同組織起來的政治共同體，民族和文化意識只是第二次元上的問題。

也就是說，日本人首先是從「國民」的角度開始接受英語中nation的概念，然後又從「民族」的角度對nation進行了再認識。

Nation之所以既可以譯為「民族」，又可以譯為「國民」，是因為它從詞根上看具有政治與文化的雙重內涵；然而，從個人與政治共同體關係的角度來看，近代以前的nation，充其量不過是「國人」，而不是「國民」。近代意義上的nation，最早產生於法國革命時期。1789年法蘭西第三等級跳過路易十六獨自召開「國民議會」，公布人權宣言，所以法語中的nation，首先指由信奉自由、平等、博愛理念的人共同組織起來的政治共同體，民族和文化意識只是第二次元上的問題。但在德國以及中東歐國家構建國民國家的過程中，nation被視為一個具有共同人權、語言、宗教、文化、歷史起源特徵的單位。

德語中類似英語nation的詞彙叫volk。Volk在近代以前只是對軍士和社會下層民眾集團的蔑稱，在十八世紀末以後建設國民國家的過程中，與法國革命理念中提出的nation的內涵恰恰相反，volk變成了一個更近似於「民族」、首先指以共同語言為基礎而歷史形成的具有自我特徵的文化共同體的概念。而法國在革命以前不僅不存在這一意義上的nation，甚至不存在一個成為nation基礎的全國通用語言，今天的法語在當時不過是一種方言。

西歐與中東歐因為國情不同而採取了不同的nation形成方式。一般說來，中東歐以血緣為媒介，西歐以地緣為單位；中東歐重文化，西歐重政治。因此中東歐的nation更接近「民族」，西歐的nation更接近「國民」(公民)。然而，各個國家的nation的成立，都與近代國家(state)、市民或公民(citizen)、共同語(the common language)等概念的形有密切關係，所以不論是nation或volk，最終都成了「具有共同民族性的國民」或「具有共同國民性的民族」。但是應該注意的是，他們之所以能夠順利形成nation的最主要原因，還在於選擇了一條適合於自己的道路。試想如果法國走從文化共同體到政治共同體的道路，德國走從政治共同體到文化共同體的道路，那麼可能就不會有今天的法國與德國。

日本人開始意識到nation的概念，與十九世紀下半期遭遇西方列強有關。「佩里(Matthew C. Perry)來航」以來，為了對抗歐美列強的軍事威脅，日本人

意識到打破封建的幕藩體制和身份制，將全國各個階層的人民結合成一個同質的、具有共同歸屬意識的nation的重要性——「迅速建立一個與國家相關的nation」^⑩，這就是明治維新的實質。

日語中原本沒有可以同時表達nation的政治共同體(即「國民」)和文化共同體(即「民族」)這一雙重意義的詞彙^⑪。日本近代史上nation意識的形成過程，實際上可以分為「國民」與「民族」兩個階段。

第一階段基本上與在國民國家構想、民眾政治參加等問題上和政府相對抗的自由民權運動(1874年始)同期。在這一時期，人們比較重視政治的側面，所以當時的nation意識實際上是「國民」。雖然明治政府追求德國模式建設國民國家，從服從國家的意義上強調「國民」^⑫；然而受到法國革命「天賦人權論」影響的自由民權運動，卻從自由、平等的意義上強調「國民」。福澤諭吉1874年的《勸學篇》(《學問のすすめ》)指出：「日本只有政府，沒有國民」；「按照福澤諭吉的說法，明治國家別無其他，只是在追求作為『政府的玩偶』的『國民』」^⑬。1887年《國民之友》創刊，該雜誌使「國民」一詞開始在日語中廣泛使用並固定下來。創刊人德富蘇峰(1863-1957)曾明言刊名來自美國雜誌*Nation*，當時正是自由民權運動的退潮期，他從民主主義的角度高度評價了明治初期以來的製造國民的運動^⑭。

第二階段與反對表面化和形式化的歐化主義、主張維護發揚日本優秀傳統的國粹主義運動(1888年始)同時開始。在這一時期，因為國粹主義雜誌《日本人》和報紙《日本》的宣傳，廣大日本人開始從「民族文化」的角度再次發現nation^⑮。國粹主義認為國粹是一種源於獨自歷史和文化傳統的事實存在，作為它的具體體現，提出了「民族」的概念。國粹主義的實質，就是希望通過「民族」概念，強調日本國民具有別於他國的共同歷史和文化傳統、日本是一個以共同的歷史文化為基礎構建起來的政治共同體，以達到強化日本國民的愛國主義精神的目的^⑯。所以國粹主義一般又被稱為日本主義。

國粹主義的代表人物為志賀重昂(1863-1927)、陸羯南(1857-1907)、三宅雪嶺(1860-1945)等人。志賀重昂1888年4月在《日本人》的發刊詞中直言國粹就是nationality(國民性、民族性)，他在《日本人》第二期上進而解釋道^⑰：

這裏所說的國粹，就是順應日本國土中萬物自然的感化及化學反應，因此受胎、出生、成長、發達，於大和民族中千古遺傳、醇化下來保存至今的東西。

陸羯南於1889年創辦報紙《日本》，他也說道^⑱：

同為人類，但人類有白人黑人之別、黑人黃人之別。黃黑白之中還有各種國家的各種民族。各種民族和各種國家都有自己的特有的歷史、特有的性格、特有的利害、特有的風俗、特有的領土。

可以看出，由國粹主義者傳播開來的「民族」，其實就是作為政治共同體的「日本國民」之「民」與作為文化、血緣共同體的「大和民族」之「族」的結合；他們之所以提起「民族」，就是為了從文化和血緣的側面更加強調日本nation的一體性。換而言之，「民族」一詞之所以能夠在日本這樣一個民族成份單純的國家裏產生並流行，就是因為它可以強化日本國民中「一個國家就是一個民族」的思想。

日本近代史上nation意識的形成過程可以分為兩個階段：第一階段與自由民權運動同期，人們比較重視政治側面，所以當時的nation意識實際上是「國民」；第二階段與國粹主義運動同時開始。國粹主義通過「民族」概念，強調日本國民具有別於他國的共同歷史和文化傳統，強化日本國民中「一個國家就是一個民族」的思想。

三 日本國粹主義下近代中國的「民族」理解

從中國近代民族主義思想家都是在國民國家理論的思想框架上認識「民族」這一點上可以知道，中文的「民族」一詞，就是在近代借自於「同文」之國的日本。

最近有人指出，中文裏出現「民族」一詞的歷史，至少可以上溯到1837年中國境內第一份期刊——《東西洋考每月統記傳》(1833-37年，普魯士傳教士郭士立[Karl Gützlaff]主編)九月號上〈約書亞降迦南國〉一文中的「昔以色列民族如行陸路渡約耳但河」^②。然而，無論從文章涉及對象的存在年代來看，還是從文章自身表達的意義來看，這裏的民族都沒有「國民」的內涵。也許是一種先驗論的設想：「民族」一詞當時之所以沒有普及，是不是因為沒有與「國民」思想發生聯繫有關？因為當時的中文即使沒有「民族」一詞，也能通過其他手法表達該文中通過「民族」所表達的概念。

又有人說，中文中具有「國民」意義的「民族」一詞，出現在戊戌變法失敗以後梁啟超亡命以及大量留學生登陸日本之前的1896年。該年1月的《強學報》第二期〈論回部諸國何以削弱〉中有云：「夫國之易治者，莫如君權之獨擅也，莫如民族之順命也，而竟受制於英法之議院，有識者可以思矣。」^③但是將這個「民族」作為一個詞彙有牽強之處，如果考慮當時奧斯曼帝國以及其他伊斯蘭教國家的內部構造，更能感到它可能表達了「臣民」與「部族」兩個概念。即使該文的確將「民族」當作了一個名詞，也知道它運用得並不純熟，其原因很可能在於它是一個日製漢詞，就像文中的「有識者」那樣。

1896年8月9日創刊的《時務報》中也陸續出現「民族」一詞^④。有人以它為「民族」由日本傳入中國的證明^⑤。然而論者都沒有注意到這樣一個事實：《時務報》中出現「民族」一詞的文章，大多刊登於從8月29日第3卷起開闢的「東文報譯」一欄，該欄專門登載日本報刊譯文，而負責為該欄目尋找原稿並譯成中文的，一直是一位「中東文兼精」、名叫古城貞吉的日本人^⑥。所以說《時務報》中的「民族」，可能還算不上是中國製造。

毫無疑問，正是因為「同文」的緣故，使中國人在十九世紀末接觸並開始接受日製漢詞「民族」^⑦。然而，「民族」一詞開始普及並在中文中固定下來，還是要等到與「國民」概念結合之時。從〈民族主義之教育〉一文可以知道，中國近代思想家之所以能夠不覺彘扭地主動接收「民族」一詞，不僅因為漢字相同，而且是因為與日本的近代民族主義思想產生了共鳴。

值得注意的是，中國近代思想家開始大舉登陸日本之日，正是日本國粹主義流行之時，一些日後成為民族主義思想家的人物，許多都與日本國粹主義者有過實際的接觸。例如，1898年2月3日，當時的眾議院議員犬養毅特意寫信給陸羯南，託他代自己照顧上年8月來日本的孫中山^⑧：

持呈函之平山周氏現與孫逸仙氏同寓一處。……弟刻下臥病中，諸事不能兼顧。與神鞭君磋商結果，務請吾兄代為照顧彼等一切。

1898年10月17日梁啟超亡命日本，他在26及27日就與志賀重昂連續兩天見面，筆談如何通過日本「助我皇上復權」^⑨。可以想像，通過這些交往，中國思想家對志賀重昂、陸羯南的國粹主義必定有所了解，此後也會注目於他們的思想動向。

毫無疑問，正是因為「同文」的緣故，使中國人在十九世紀末接觸並開始接受日製漢詞「民族」。然而，「民族」一詞開始普及並在中文中固定下來，還是要等到與「國民」概念結合之時。中國近代思想家之所以能夠主動地接收了「民族」一詞，不僅因為漢字相同，而且是因為與日本的近代民族主義思想產生了共鳴。

尤其是經歷了戊戌變法失敗的梁啟超，為了尋求救國真理，一到日本就開始努力汲取各種新的社會科學知識。他在〈三十自述〉中如此回憶自己初渡日本時的情景：「戊戌九月至日本，十月與橫濱商界諸同志，謀設《清議報》，自此居日本東京者一年，稍能讀東文，思想為之一變。」^⑥這裏提到的農曆九、十月間，正是他接觸日本國粹主義首領志賀重昂的時期。

正是通過國粹主義的階段，以「民族」一詞在日語中得到普及為標誌，日本社會才完成了「一個國家就是一個民族」的思想建構；也正是在這個時期，中國近代思想家來到日本，並且與日本國粹主義者有了直接的思想交流。這一點，在解釋中國近代民族主義思想家之所以追求一個民族一個國家、以及孫中山之所以要在中國實現一個漢族的「民族國家」的問題上，具有不可忽視的重要意義。

四 日本的「單一民族國家」神話與中國的「民族國家」思想

國粹主義雖然批判政府不顧日本實際盲目歐化，但是在強調天皇萬世一系及日本國家體制的優秀及永久性上，它與「國體論」一脈相承，在攻擊天賦人權論上比「國權論」毫不遜色。這種以國家為根本、將天皇制作為日本精神真髓的國粹主義，實際上是受到了德國近代民族主義和國家主義的強烈影響。因為德國與日本同為君主立憲制，所以對於「國體論」和「國權論」來說，比起西歐的市民社會，德國的近代思想更具有吸引力^⑦。

更加注意德國等中東歐國家的近代思想，也是中國近代民族主義思想家在日本文學時期留下的共同思想軌跡。例如，楊度1902年就曾說道^⑧：

十九世紀，實為民族國家發生最盛之時代。其民族不同者，則獨立為一國，如意大利之獨立，希臘、羅馬尼亞之獨立是也；民族同一也，則結合為一國，如德意志聯邦，意大利統一也。

楊度所說的「民族國家」就是nation state。中國近代的民族主義思想家，能夠在言及中東歐的國民國家形成時將nation理解為「民族」，與日本國粹主義者和國體論積極推崇德國式的近代化有關^⑨。

說到德國的近代民族主義和國家主義思想對日本的影響，就要提及兩位著名的國體論者——加藤弘之（1836-1916）與穗積八束（1860-1912）。加藤弘之還是鼓吹國家形成必須植根於民族文化，以民族為基礎的鼻祖。

（加藤弘之）在明治前期已經開始使用「族民」、「民種」、「種族」、「國民」等名稱來表達今天的「民族」才是國家形成主體的意思。認為明治國家也應該像德國和意大利的國家統一過程一樣，認為國家的形成必須植根於『民族』的傳統與文化，必須以獨自的「民族」的力量為前提的思想^⑩。

他按照達爾文進化論描述了一個民族的世界，認為民族的能力來源於各民族對於自身民族特性的自覺和發展，只有具有政治能力的民族才可以建設自己的國家。

加藤弘之的思想給後來到日本的中國思想家以很大的刺激。例如1903年3月《大陸》第四期上的〈中國之改造〉一文，其中有「無組織機關之能力之民族則必不

日本著名國體論者加藤弘之強調，國家形成必須以民族為基礎。他按照達爾文進化論描述了一個民族的世界，認為民族的能力來源於各民族對於自身民族特性的自覺和發展，只有具有政治能力的民族才可以建設自己的國家。梁啟超關於國民與民族之間關係的思想基本接受了加藤的觀點。

中國的民族建國主義者和民族主義建國論者，原本都希望通過「民族主義」喚起「國民」、以「民族」為基礎打造「國民國家」，但在具體的實踐上卻將最終目的變為尋找和打造「民族」和「民族國家」。發生這種倒錯的原因，就在於日製漢詞「民族」給「同文」之國的人造成了這樣一種印象：打造「民族」就是打造「國民」，就是構建近代的「國民國家」。

能組織國家，亦不能成國民之資格」一語^④，可以說與加藤弘之的民族思想如出一轍。加藤弘之主要是通過翻譯立足於國家主義的德國政治學家伯倫知理的文章表達自己的觀點。看梁啟超1901年所著〈國家思想變遷異同論〉和1903年所著〈政治學大家伯倫知理之學說〉就可以知道，他基本上是參照了加藤所譯。從〈政治學大家伯倫知理之學說〉中的「論國民與民族之差別關係」一節更可以知道，他關於國民與民族之間關係的思想基本接受了加藤的觀點。

除了加藤弘之之外，留學德國五年、回國成為「明治法學界之重鎮」的穗積八束的名字也經常出現在梁啟超的著作中^⑤。梁在日本很重視法制研究，1899年他剛到日本就寫下了〈各國憲法異同論〉、〈立憲法議〉等文章，1902年的〈答某君德國日本裁抑民權事〉一文，背景中日本延期實施民法的主角就是穗積八束。他在1904年的〈中國法理學發達史論〉及〈論中國成文法編制之沿革得失〉、1905年的〈開明專制論〉中數次提及穗積八束及其兄穗積陳重^⑥。甚至有人攻擊說，梁啟超關於議會政治的論說不過是照抄穗積八束的文章而已^⑦。

近代日本尤其在法制史上受到了德國的影響。1892年，穗積八束將「國體」與「民族」結合起來進行闡述，他強調日本之所以實現了國家和社會的團結，是因為君主（天皇）萬世一系沒有變易；而能夠做到天皇萬世一系，就是因為天皇為「民族的宗家」，所有日本人為同一個祖先之後，同奉一個「祖先教」，同為一個「民族」^⑧。穗積八束認為，「愛國公同的精神」才是國家與憲法的基礎，而這種精神產生於「我們民族同族同血類」^⑨。從二十世紀初年中國的黃帝說、漢種說等等民族主義思想中，我們都可以看到這種「同祖同族」的血統論民族說的影子。

到了1902年穗積八束進而將民族、國民和國家三者合一，主張國家就是「具有一定的土地、一定的民族、以及具有最高主權進行統治的團體」^⑩。以「民族」等同「國民」、代替「國民」的觀點雖然妨礙了日本民主主義的進步，然而近代日本的民族概念，依據德國學者的學說變成一種血緣共同體的概念，並且通過國體論滲透到國民之中^⑪，國粹主義、尤其是加藤弘之、穗積八束的思想使日本人更加相信日本是「單一民族國家」的神話^⑫。

無論是中國民族建國主義者設想「一個民族為一個國家」而主張排斥異族，還是梁啟超等民族主義建國論者設想「一個國家為一個民族」而提倡同化異族，實質上他們都是在尋找一個「單一民族國家」。「顧國民云者，以國家為民族之範圍。」^⑬他們在總體的理論上原本希望通過「民族主義」喚起「國民」、以「民族」為基礎打造「國民國家」，但在具體的實踐上卻將最終目的變為尋找和打造「民族」和「民族國家」。

發生這種倒錯的原因，就在於二十世紀初年日製漢詞「民族」給「同文」之國的人造成了這樣一種印象：打造「民族」就是打造「國民」，就是構建近代的「國民國家」。關於這一點，孫中山先生日後的《三民主義·民族主義》篇仍可以看作是最好的註解：

哪遜(nation)這一個字有兩種解釋：一是民族，一是國家。……一個團體，由於王道自然力結合而成的就是民族，由於霸道人為結合而成的便是國家。

日本在第二次世界大戰時期出版的《新民族論》主張^⑭：

美利堅只有國民而沒有民族，德意志只有民族而沒有統一國民；……唯有我日本理想地將民族與國家、文化與政治完全一致地結合在一起。

從這種盲目的優越感中可以看出，直到二戰結束之前，日本人將建立在血緣基礎上的文化共同體與政治共同體完全等同，按照「一個民族一個國家」的框架來理解國民國家。

直到今天，大多數日本人對於「民族」概念的認識實際上仍然極為抽象。這是因為出於偶然，日本人生活在一個與他國交往被限制的島國之上，這裏從古代就在無意識中形成了國家與民族幾乎重合的一種環境，所以許多日本人都單純地相信日本是一個「單一民族國家」，都以為「日本人」就是使用「日本語」的「日本民族」（或稱「大和民族」）^⑤。對於生活在這種特殊環境中的大多數日本人來說，以血緣為基礎的文化共同體的民族＝國民，乃是一種天經地義的自然事實。正是在這種思維邏輯的背景下，產生了日製漢詞的「民族」。

可是世界上絕大多數國家都是多民族國家，如果按照文化共同體等於政治共同體、民族等於國家的邏輯，無數國家只能無休止地分裂下去。對於中國來說，接受日製漢詞「民族」的錯誤，不僅僅在於「民族」過份強調了nation的血緣和文化屬性，更在於由日本人在「單一民族國家」的背景上解釋nation文化屬性的行為，給中國的近代思想留下了「一個民族就是一個主權國家」以及「相同的國民必須具有相同的文化背景」的烙印。

登陸日本的中國近代民族主義思想家，因為只有救中國的熱情而沒有深入了解日本的欲望，就在不知道日本是在強調了nation為「國民」之後才強調nation是「民族」這段歷史的情況下，便憑藉對日本的一知半解，囫圇吞棗般地吸收了「民族」的理論。梁啟超儘管有其超人的地方，看出保全國家不分裂就要走先國家、後民族的道路，可是因為也拘泥於「民族國家」，以至於到頭來連「民族」究竟是文化的共同體還是政治的共同體都沒有說清。

五 結語：告別「民族」

經過十年論戰，新生的中華民國給國家與民族之間的關係開了一個「五族共和」的處方。事實上，就是在當時，這也不是每個民族主義思想家都能甘心接受的結論。孫中山先生就明確擺出自己是漢族領袖的姿勢^⑥：

中華民國軍政府大總統孫，為布告大漢同胞事：……此必我黃帝列聖在天之靈，佑助我同胞，故能成此興漢之奇功，……唾手燕雲，復仇報國，直抵黃龍府，與同胞痛飲策勳，建立共和國，使異族帖耳俯首。

中華民國元首透過悲壯歷史抒發出的心聲，原來是一個漢族領袖對漢族「民族國家」的執着追求。

由於受到近代國民國家就是由一個民族單獨構成的「民族國家」的影響，許多政治家都在理論上首先通過強調民族來構築他的國家理論。例如，孫中山的《三民主義》、蔣介石的《中國之命運》，其原因應該是他們認為近代國民國家就是民族國家。孫中山先生贊同「五族共和」不過是權宜之計，包括袁世凱，其實都計劃實行強制性的民族同化^⑦；蔣介石也宣稱中國只有一個民族，其他都是宗族。自從民族主義傳入中國以來，中國國家的民族主義目標，實際上變成如何打造一個單一民族國家。

日本人生活在一個與他國交往被限制的島國之上，對他們來說，以血緣為基礎的文化共同體的民族＝國民，是天經地義的自然事實。而對於是多民族國家的中國來說，接受日製漢詞「民族」的錯誤，在於這種由日本解釋的nation給中國近代思想留下了「一個民族就是一個主權國家」的烙印，這就為追求「民族國家」的中國留下無窮後患。

然而中國因追求「民族國家」，卻為自身留下無窮後患。因為以日本國粹主義運動和國體論為背景產生的日製漢詞「民族」，首先讓人們更加意識到它是一個建立在血緣基礎上的文化共同體的概念。孫中山先生當初追求「一個民族一個國家」，後來卻不得不改口說中國一個「國家」中存在兩種「民族」（中華民族、漢族等五族）的故事，就是這種意識與中國多民族國家現實發生衝突的真實寫照；其次是因為「民族」原是從翻譯nation而來，這一點也會授人以分裂中國的藉口。讓我們這樣設想：如果當初不借用日製漢詞「民族」的概念，而接受法國革命的nation概念——即一種政治共同體的概念以及以這種政治共同體為基礎形成的文化共同體概念，並以其他術語另外表示類似漢族、滿族、蒙古族、回族和藏族那樣的以血緣為基礎的文化共同體的概念，那麼還有沒有日後的作繭自縛？

即使「民族」的原產國日本，日後也走到了尷尬地步。作為對國家主義歷史的反省，日本在戰後忌諱使用「民族」^⑤。當日本再次走進國際社會面對世界各國多為多民族社會現實的時候，日本學者就開始不斷發現「民族」的弊病。有人公言：「在先人們將這個詞譯為『民族』時，就播下了令我們今天煩惱的意義混亂的種子。」因為「民族」可以被賦予多重的意義^⑥：

作為民族學或文化人類學術語的民族，與在歷史學和政治學的場合講述的民族，或者現實世界中發生種種問題的民族，互相之間出現相當大的脫節。同樣一個「民族」，其概念明顯不一。

人類學者使用的「民族」，是一種注視文化的概念，而在歷史學及政治學的領域內，「民族」變成一種政治的單位。這種語義的分歧致使日本學界出現這樣的奇妙現象：許多學者為了不使人們認為成為自己敘述對象的「民族」是「只要想成為『主權國家的國民』就應該實現的一種人類集團」^⑦，不得不反過來用ethnic group、ethnicity、ethnic minority等英語詞彙解釋或代替日製漢詞的「民族」。

世界沒有向「一個民族一個國家」的發展方向，多民族國家反倒逐漸成為世界上的普遍現象。試問，在全球化逐漸成為趨勢的今天，是否也到了該探討這樣一個問題的時候：國民國家，是否真的能夠體現人的本性，是否真的代表着世界的發展方向？是否真的能夠給人類帶來和平、安寧、繁榮和幸福？

如果當初不借用日製漢詞「民族」的概念，而接受法國革命的nation概念——即一種政治共同體的概念以及以這種政治共同體為基礎形成的文化共同體概念，並以其他術語另外表示類似漢族、滿族等以血緣為基礎的文化共同體的概念，那麼還有沒有日後的作繭自縛？

註釋

①⑩ 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉（1901），載《飲冰室合集·文集之六》（上海：中華書局，1941），頁22。

② 〈與夫子大人書〉（光緒二十八年四月），收入丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983），頁286。

③ 余一：〈民族主義論〉，《浙江潮》，第一期（1903年2月）。

④⑩⑪ 〈民族主義之教育——此篇據日本高材世雄所論而增益之〉，《遊學譯編》，第十期（1903年9月），頁2；1-2；1。

⑤⑥⑨ 〈說國民〉，《國民報》，第二期（1901年6月10日），頁8；9；15。

⑦⑬ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說·節二·論國民與民族之差別及其關係〉，載《飲冰室合集·文集之十三》，頁74；76。

⑧ 〈論中國之前途及國民應盡之責任〉，《湖北學生界》，第三期（1903年3月）。

⑩⑫ 汪精衛：〈民族的國民〉（二），《民報》，第二號（1906年1月），頁4；4。

⑬⑮ 楊度：〈《遊學譯編》敘〉，《遊學譯編》，第一期（1902年11月），頁10；6。

- ⑭ 汪精衛：〈民族的國民〉，《民報》，第一號(1905年11月)，頁31。
- ⑮ 安田浩：〈近代日本における「民族」觀念の形成——國民・臣民・民族〉，《思想と現代》，第31號(1992年9月)，頁65。
- ⑯⑰⑱⑲ 尹健次：《民族幻想の蹉跎：日本人の自己像》(東京：岩波書店，1994)，頁22；36；43-44；19。
- ⑳㉑ 內堀基光：〈民族の意味論〉，載青木保等編：《民族の生成と論理》，「岩波講座・文化人類學」，第五卷(東京：岩波書店，1997)，頁5；3。
- ㉒㉓ 谷川稔：《國民國家とナショナリズム》(東京：山川出版社，1999)，頁6-7。
- ㉔㉕ 山內昌之：〈ネーションとは何か〉，載井上俊等編：《民族・國家・エスニシティ》，「岩波講座・現代社會學」，第二十四卷(東京：岩波書店，1996)，頁12；9。
- ㉖ 同註⑮安田浩，頁66；註⑲尹健次，頁39。
- ㉗㉘ 〈世界的理想と國民的觀念〉(1890)。轉引自註⑮安田浩，頁66。
- ㉙ 志賀重昂：〈《日本人》の抱懷する處の旨義を告白す〉，《日本人》，第二號(1888年4月)。
- ㉚ 方維規：〈論近代思想史上的「民族」、「Nation」與「中國」〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，2002年4月號。
- ㉛㉜ 韓錦春、李毅夫：〈漢文「民族」一詞的出現及其初期使用情況〉，《民族研究》(北京)，1984年第2期，頁37；39。
- ㉝ 《時務報》，第十一冊〈土耳其論〉(1896年10月22日)，第十四冊〈俄將論中國財政〉(1896年12月15日)。
- ㉞ 沈國威等：《歐化國家を目指せ：情報發信基地としての19世紀日本——日本新聞の中國語訳を通してみた近代日中語彙交流》(松下國際財團研究助成「研究成果報告書」，1998)，頁3-4。
- ㉟ 註㉞韓錦春、李毅夫，頁39；彭英明：〈關於我國民族概念歷史的初步考察——兼談對斯大林民族定義的辯證理解〉，《民族研究》，1985年第二期。
- ㊱ 李吉奎：《孫中山與日本》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁34。
- ㊲ 註㉟丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》，頁159-60。
- ㊳ 梁啟超：〈三十自述〉，載《飲冰室合集·文集之十一》，頁18。
- ㊴ 雨塵子：〈近代歐人之三大主義〉，《新民叢報》，第二十八期(1903年3月)。
- ㊵ 關曠野：《民族とは何か》(東京：講談社，2001)，頁15、213。
- ㊶ 註㉟山內昌之，頁11；註⑲尹健次，頁42。
- ㊷ 〈中國之改造〉，《大陸》，第四期(1903年3月)。
- ㊸ 張灝著，崔志海、葛夫平譯：《梁啟超與中國思想的過渡，1890-1907》(南京：江蘇人民出版社，1993)，頁102。
- ㊹ 見《飲冰室合集·文集之十五、十六、十七》。
- ㊺ 梁啟超：〈答某報第四號對於新民叢報之駁論〉，載《飲冰室合集·文集之十八》。
- ㊻ 〈家制と國體〉(1892)，轉引自註⑮安田浩，頁67。
- ㊼ 〈憲法の精神〉(1900)，轉引自註⑮安田浩，頁69。
- ㊽ 〈我憲法の特質〉(1902)，轉引自註⑮安田浩，頁69。
- ㊾ 小熊英二：《單一民族神話の起源：〈日本人〉の自畫像の系譜》(東京：新曜社，1995)，頁50-58。
- ㊿ 蘆谷瑞世：《新民族論》(東京：教材社，1941)，頁123。
- ㊽㉑ 21世紀研究會編：《民族の世界地圖》(東京：文藝春秋，2000)，頁16-17。
- ㊽㉒ 孫中山：〈臨時大總統布告全國同胞書〉(民國元年元旦)，載張其昀主編：《國父全書》(台北：國防研究院，1970)，頁446-47。
- ㊽㉓ 王德勝：〈北洋軍閥對蒙政策幾個問題的初析〉，載《內蒙古近代史論叢》，第三輯(1987)，頁65。

王 柯 1956年生，1982年畢業於中央民族學院，1994年畢業於日本東京大學研究生院；現為日本神戶大學國際文化學部教授。主要著作有《東土耳其斯坦共和國研究——中國的民族與伊斯蘭問題》、《民族與國家——中國多民族統一國家思想的系譜》等。

中國大陸獨立製作紀錄片的生長空間

● 崔衛平

1991年底，在張元位於西單的家裏，張元、吳文光、段錦川、蔣樾、溫普林、時間、郝智強、李小山等人有過一次聚會，討論過「獨立製作」的概念和含義。李小山後來回憶道^①：

獨立的概念實際就是兩條，一條是獨立操作，一條是獨立思想。我要表達的東西不受他人干擾，但你要想做到這一點，你必須獨立操作，不好拿別人的錢。

他並說：「這主要是吳文光的觀點，別人補充。」

至此，獨立製作的紀錄片已經出了一個成果——吳文光的《流浪北京》，這部片子在1990年完成，翌年參展香港國際電影節並由此走向日本山形國際紀錄片電影節；此時張元

也完成了他的處女作——也是獨立製作劇情片的第一部作品——《媽媽》，此片在1990年獲法國南特三大洲電影節評委會獎和公眾獎。由此看來，中國大陸獨立製作的紀錄片和劇情片幾乎於同

期出現。這年，溫普林、段錦川、蔣樾、畢鑿鋒在西藏拍了一大堆還沒有來得及完全剪的素材。

就最基本的含義而言，「獨立製作」的「獨立」意味着非官方機構製作；然而，在極具「變數」的中國大陸，也會有極個別意外的情況發生。因此，段錦川在2001年發表的〈獨立製作：我的生存方式〉一文中，將「獨立性的精神」作為「紀錄片最本質的追求之一」^②。

第一階段：1990-93年起步

獨立製作紀錄片的出現，從根子上通向自70年代以來民間先鋒藝術的小小傳統。這裏主要是指民間美術、民間詩歌的傳統，源頭可以追溯至1979年的「星星畫展」，芒克、北島創辦的《今天》雜誌甚至更早。衝破既有的意識形態框架、尋求非主流聲音、展現個性、標新立異，到80年代中後期，已經在一個不小的圈子內蔚然成風。漸漸地，扔掉鐵飯碗，脫離舊體制，被愈來愈多的人證明是一條雖充



吳文光：《流浪北京》

* 感謝張獻民先生提供張獻民、張亞璿未出版著作《一個人的影像》中的部分內容。

滿艱辛但卻可行的道路。在這個「獨立」行進的行列中，從事電影及戲劇的人起步稍晚一點，因為這兩種藝術形式涉及到資金、器材、人員、場地等多種因素，這些都不是個人能夠輕而易舉得到的。但路終歸是人走出來的，處於同一個環境的大風氣影響之下，影像方面開始有人蠢蠢欲動。1987年，中央美術學院美術史系畢業生溫普林辭掉北京第二外國語學院的工作，開始從事先鋒藝術的拍攝。1988年4月，即將從中央戲曲學院畢業的蔣樾（學了四年京劇劇本寫作）和溫普林各自掏了二百塊錢，開始拍攝一部叫做《大地震》的東西，內容是關於當時先鋒美術界的騷動，行為藝術家張明偉要在唐山做大地震十二周年紀念，《大地震》因而得名。他們還拍了後來出現在吳文光的《流浪北京》中的其他人。1989年春節期間在中國美術館舉辦的「現代藝術大展」，不僅在美術界而且在北京城內外引起不小轟動，有人在現場洗腳、賣魚、撒避孕套，還開了槍，當時蔣樾也在場拍攝。至於拍的是甚麼，拍出來可能是甚麼，他自己並不清楚。對於年輕一代人來說，紀錄片的概念比其他任何概念出現得要晚。

吳文光生於1956年，1982年雲南大學中文系畢業，教了幾年書後在雲南電視台工作，後借調到北京，參加中央電視台海外中心的一個拍攝計劃——《中國人》。與《中國人》一道列為計劃的還有《望長城》和《天安門》兩部片，這套節目最初是為建國四十周年而拍的獻禮片，由於是由海外中心製作用於對外宣傳，口徑上可以鬆一些，意識形態的色彩可以淡一些。他後來用在《流浪北京》中的主要人物牟森的素材，開始是為《中國人》拍攝的，時間應該在1988年下半年。吳文

光在雲南時處於一個先鋒詩歌的小團體之中，他的大學同學、朋友、詩人于堅在一首流傳很廣的詩《尚義街六號》裏這樣形容吳文光和他的住所：

尚義街六號

法國式的黃房子

老吳的褲子晾在二樓

喊一聲胯下就鑽出戴眼睛的老吳……

 茶水是老吳的，電錶是老吳的，

 地板是老吳的，鄰居是老吳的……

 老吳的筆躲在抽桌裏，

很少露面

于堅是80年代貫穿不只一份民間詩刊的重要作者。

可以說，民間先鋒藝術賦予了這些獨立製作紀錄片最早的想像力。《流浪北京》的拍攝對象是五位放棄原籍來北京尋求藝術夢的人——像吳文光自己，他們來自雲南、四川、黑龍江等地，分別從事寫作（張慈）、攝影（高波）、戲劇（牟森）、繪畫（張大力、張夏平）。但是，獨立製作紀錄片的真正出現，和另外一個更大、更為深廣的社會大事件有關，這就是八九民運，它是獨立製作紀錄片精神上的着落點。

就整個社會而言，八九民運意味着統一的意識形態的終結。在此之前，哪怕是改革的意識形態，諸如「撥亂反正」、「四個現代化」，作為一個民族整體的神話，是得到全社會普遍認同的。在這個神話的周圍，藝術家也沉浸在其他五花八門的神話之中。而八九民運之後，統一的意識形態神話不存在了，不管是來自知識階層還是來自官方，縱然如何努力，都不可能重新拼湊起統一的意識形態神話圖景。這種情況會讓一些人文知識份子感到失落，但對於紀錄片工作者

來說，正是一個具有無限可能的生長點。這使得他們能夠真正以獨立之身、自由之眼去觀察和認識生活，擺脫雲山霧罩般的各種神話的牽制。

1989年春天，已經畢業並到了北影廠報到的蔣樾回到母校的絕食學生當中，他採取的是最決絕的方式：絕食絕水。他是十二個人中最後被送進醫院的人之一。他後來回憶道，躺在廣場四天，頭腦裏想了很多事情，很想和政府對話、溝通，同時也意識到有哪兒不對頭，感覺到這樣一種爭取民主的方式有問題。開槍之後知道「一種烏托邦式的理想消失了」^③。這意味着對包括自身在內的先鋒／精英份子的行為方式的反省。他的這些思考，完整地體現在他1995年完成的作品



蔣樾：《彼岸》

《彼岸》之中。該片紀錄了一個民間「戲劇車間」從興起到消亡的短暫過程。戲劇導演牟森用詩人于堅根據高行健《彼岸》改編的同名劇本，召集了幾十個由外地來北京尋夢的青年，排練四個月，在電影學院演出七場，場場爆滿。演出之後，演員把牟森團團圍住，撫摩他的臉和頭，把他高高地抬起。牟森對他們說：「我們在建立一個戲劇車間，從此我們生活在一起、工作在一起。」然而牟森後來沒有找到錢，他把年輕人痛罵一頓，說：「你們為甚麼指望我？」這個「戲劇車間」就此解散了，年青人尋夢的理想遭到重創。有人回到家鄉仍然不服氣，演出自己的話劇《一隻飛過天堂的小鳥》，並請了牟森來看。整齣戲是對牟森的模仿，用了一些先鋒手段和先鋒台詞，在寒風中觀看的父老鄉親表情漠然。蔣樾後來形容《彼岸》前半部分那種濃郁的激動氛圍很像「六四」，而後半部分則是烏托邦

理想的破滅，人們感到茫然和不知所終。

此時，段錦川埋頭在西藏已好幾年了。1984年段錦川在北京廣播學院畢業，學的是文藝編輯，在學校裏沒有受過任何拍攝紀錄片的訓練，畢業論文寫的是〈瑞典的自然主義戲劇〉。段錦川自願報名「援藏」，之後在西藏電視台工作，那兒專業人手少，給了這位畢業不久的大學生很多動手的機會。1990年他在西藏認識了吳文光，看到《流浪北京》之後受到不小觸動，覺得自己應該關注這樣的東西。1991年溫普林和蔣樾去西藏拍片，段錦川也幫着拍。翌年他定居北京，在一大堆素材中剪出了《青樸》。1993年香港電影節去北京選片，結果選中《青樸》，該片副標題為「苦修者的聖地」。在談及拍紀錄片走過的路程時，段錦川說^④：

六四以後肯定是對這些文化人有一個巨大的打擊，才促使很多人脫離那個體制去思考一些問題，脫離那個體制試圖去表達一些自己的看法，這個是肯定的。

談到1994年和張元合作拍攝《廣場》，段錦川又說^⑤：

在廣場上發生的和我們現實生活最近的歷史事件就是「六四」了，我們採用雨景來表達了，如果說有甚麼遺憾的話，那就是雨下得不夠。

吳文光最早參與拍攝的《中國人》最終因為「六四」而流產。但是，他1990年於昆明老家借來的機房裏剪出的《流浪北京》，就給所有看到的人帶來驚奇。《流浪北京》是中國新紀錄片的開山之作，由它形成另外一個傳

第二階段：1993-97年 嘗試和體制的合作

統。這部影片1992年參展日本山形電影節，吳文光因此成為參加國外大型紀錄片電影節的第一人。他從日本帶回來日本紀錄片大師小川紳介與美國紀錄片大師懷斯曼 (Frederick Wiseman) 的作品，對於本文前面提到的那些將要為中國獨立製作紀錄片挑大樑的人來說，真可謂大開眼界。

經過一段時間的醞釀和積累，獨立製作紀錄片開始登台亮相，那是在1993年。是年有六部中國紀錄片參展日本山形電影節，即吳文光的《1966，我的紅衛兵生活》、時間的《我畢業了》、郝智強的《大樹鄉》，其餘三部來自西藏：蔣樾《天主教在西藏》、段錦川《青樸》、溫普林《喇嘛》，後來幾年內成為紀錄片領軍人物的人大都在此了。除了吳文光的《1966，我的紅衛兵生活》獲小川紳介獎之外，別都沒有獲獎。但參展本身，即意味着這些人在幾乎不知道自己做的正是紀錄片的情況下產生的作品得到肯定，這無疑是巨大的鼓舞。

由時間導演製作的《我畢業了》，完成於1992年，是關於1987、88級畢業生畢業前夕的精神狀態和悲苦心情。這兩屆學生參加了八九民運，他們懷着理想主義氣質，有同學死在長安街上。畢業對他們來說意味着理想主義旗幟落地，孤獨一人是難以支撐的。看過這部片子的人都說拍得盪氣迴腸。

吳文光的《1966：我的紅衛兵時代》訪問了包括徐友漁、田壯壯在內的五位當年的老紅衛兵。這些訪問分成：「長在紅旗下」、「加入紅衛兵」、「拿筆做刀槍」、「見到毛主席」、「砸爛舊世界」、「建立新世界」、「回到92年」等部分，並且將當時的一支女子搖滾樂隊「眼鏡蛇」的排演穿插其中。

1993年，當獨立製作紀錄片最初的能量釋放之後，問題也隨之暴露出來。最大的問題是資金不足。借着熱情可以做一兩部，但不能長此以往。參加國際電影節，即使獲獎了，有限的錢也不足以進入下一步運轉。相較於劇情片，獨立製作的紀錄片更難籌集資金。還有拍攝身份的問題。關於影像及其產生，一般人們頭腦中將其和權力運作聯繫在一起。如果去拍片，人家便會問你：「甚麼單位的？為甚麼要拍我？」紀錄片要求拍真人真事，受被拍攝對象的限制。結果有一段時間，紀錄片製作人之間互相拍，吳文光拍牟森、牟森拍吳文光，之後他們自己也覺得沒有意思。身份的問題，還關係到如何接觸更加廣泛的社會。

這兩個障礙，在體制之內是不成為問題的。

就在這時候，大陸電視體制本身正在謀求變化。1991年底，由中央電視台和日本東京廣播公司 (TBS) 合作拍攝的大型電視紀錄片《望長城》首播，取得很大成功，其中所運用的紀實手法——長鏡頭、跟拍等——對於體制內工作的電視人是巨大的衝擊，這個節目大受歡迎也使得很多人躍躍欲試。上海電視台於1992年開辦「紀錄片編輯室」欄目，一時間收視率直線上升。1993年，中央電視台實行「製片人」制度，在給出欄目的固定時間內，允許做五分鐘的廣告，廣告收入一部分上繳電視台，另一部分用於製作經費。這種製片人承包制擴大了製片人的自主權。此時《生活空間》的製片人為盧望平，即《流浪北京》的攝影及後來和蔣樾拍煤礦的那位，他很

快請蔣樾來拍短紀錄片。1993年6月13日，《生活空間》播出蔣樾拍攝的《東方三峽》，內容是關於一些老頭在什刹海游泳。此片有力的紀實風格令人耳目一新，在當時屬於另類，引起很多人模仿。這年10月，《生活空間》正式改版，從一個定位為教人如何伺候花鳥魚蟲的欄目改為「講述老百姓自己的故事」，在很大程度上，可以說，蔣樾為《生活空間》最初尋找自己的定位發揮了很大的作用。不久後他又拍了《上班》，是關於一個女工每天早晨四點五十分起牀，五點半出門，七點半到達上班地點，路上要花兩個小時。這樣一群普普通通的人們進入電視，在觀眾中引起很大反響。1991年和蔣樾一起去西藏的畢鑿鋒也來到《生活空間》工作，1993年10月播出的《一家人和一個孩子》的故事，由畢鑿鋒拍攝，現任《生活空間》製片人陳虹聲稱，自己是在幫助剪輯這部片子時才了解到這種「紀錄片」風格的美學意義。從此，製片人一直讓畢鑿鋒



段錦川：《八廓南街16號》

當老師，指導新來的年輕人拍片。蔣樾先後為《生活空間》製作了三十多條這樣的短紀錄片。與此同時，他在拍攝自己的作品《彼岸》，這花了他十萬塊錢，欠下許多債，很長時間才得以還清。為電視台拍片一方面可以「養」自己的紀錄片，另一方面，這些在民間「滾」過的人，其視角、手法在體制內部造成了衝擊。

1994年段錦川和張元在天安門拍攝《廣場》。那時候他已經系統地看過懷斯曼的作品，懷斯曼幾十年如一日，將鏡頭對準公共領域中的權力運作，這很對段錦川的胃口。他看過懷斯曼的《中央公園》(Central Park)，就

想到拿它和天安門廣場比較，拍一個內容上不同的東西。他把這個想法和張元談了，兩人說動手就動手。這部作品是這些紀錄片中唯一用膠片拍的，35厘米的攝影機，黑白色彩，給人感覺所有畫面上總有一層淡淡的霧，有點像預言，有點像夢境，在這個似霧非霧的地方，蘊含着無數日常的和歷史的激情及疲憊。這部作品在香港電影節放映時，不知為甚麼不許注明作者國籍，拿到國際上後，得了一大堆獎。

此時，《望長城》的總製片人魏斌要為西藏自治區成立三十周年製作獻禮片，計劃中有兩套片子：一套是反映西藏自治區成立以來取得的巨大成就，另一套是關於西藏的日常生活，後者其實是為紀錄片開的一個口子。經過一再比較、分析之後，段錦川決定拍拉薩的一個居委會，這是人們的日常生活和政治生活的交叉點，在這裏，政治不再是抽象的，而是通過一個個具體案件而存在和滲透的。「八廓南街16號」是拉薩市中心居民委員會所在地，同名紀錄片《八廓南街16號》展示了這個居委會的日常工作：調解家庭鄰里糾紛、幫貧扶困、審問小偷、組織人們到拉薩廣場開群眾大會、上黨課、入黨宣誓等等，全片沒有解說詞和採訪，其冷峻、客觀的風格，留下了許多可供觀者思索和產生歧義理解的空間。這部影片的誕生，體現了大陸獨立製作紀錄片的完全成熟和自覺，標誌着一個前所未有的高度。該片獲得法國真實電影節大獎，這是大陸製作紀錄片第一次取得這麼高的榮譽。嚴格來說，這部片子不是「獨立製作」，它是由中央電視台和西藏電視台共同出資，對此，段錦川有這樣的解釋◎：

在我的意識裏，我很清楚自己拍甚麼樣的東西，比如我用甚麼樣的角度和立場來詮釋主題，自己會分得很清楚。如果拍片時我大部分能夠有很大的自主，我會把這樣的東西叫做我的作品，反之則是我為別人做的……。

對於某些抱着教條主義指令的人來說，這是難以理解的。

獨立製作人和電視台合作的高峰是1997年。1996年底，為了迎接世紀之交，中央電視台想拍一套和這個主題相適應的片子，取名為《時代寫真》，蔣樾、段錦川以獨立製作人的身份參加了。這套片子允許較長的製作期，有較高的預算，由參加拍攝的人自己報選題，通過就拍，不給具體的限制。結果拍出了一套水平比較整齊的片子，有段錦川的《沉船》，內容關於1997年有人為了愛國主義教育，花了大量人力物力打撈甲午戰爭時期被日軍擊沉的鄧世昌所乘之艦「致遠號」；蔣樾的《三峽的故事》，內容為三峽民居拆遷在即，分別住在河對岸的一對年輕夫婦的故事；雲南電視台盧望平的《黨支部》，是關於一個雲南信教地區，當地黨支部和基督教會之間的微妙關係；寧夏電視台康健寧的《公安分局》，描述一個公安分局的日常運作；四川經濟台梁碧波的《三節草》，是關於一個四川姑娘嫁到彝族、當了土司夫人的風風雨雨；中央電視台陳曉卿的《大哥大·桑塔納·破小樹》，描繪致富人群的生活；雲南電視台郝躍駿《最後的馬幫》，則屬於影視人類學作品。

對許多人來說難以理解的是：與體制的合作怎麼可能？在體制內、計劃內拍的東西可信任度如何？這個體制有多大的空間容忍這些人、而他們在體制內要作出多大的犧牲？這些問

題非常有意思，涉及到這個後期極權主義體制本身如何運轉和延續，而不是「獨立製作紀錄片」這個題目所要解決的，這裏試圖就已經涉及到的具體情況作一點解釋。

一、稍前提到的八九民運造成的「統一的意識形態」圖景不復存在，官方和民間從利益到思想的各種分離和分裂，不僅體現在體制之外，而且也體現在體制內部——即便在體制之內的人也不相信這個體制所編造的神話，不信任為了維護這個神話的一系列習慣的做法，裂縫顯而易見，打擦邊球的現象時有發生。在這個意義上，用「縫隙」的說法似乎更能夠解釋像《生活空間》這樣的欄目一度出現的情況，而不是用簡單的「市場加國家意識形態」的公式來套。

二、不可能是「整板一塊」的體制，在甚麼情況下有可能出現對於他們來說是另類的東西？這完全取決於偶然，這個偶然因素即是個人的因素，即某個環境中有這麼一個人，或者幾個人，他們各有一些不同的稟賦、興趣、愛好，哪怕某個人擁有好大喜功這樣的性格，總之就能網開一面，造出一個小環境來。比如說，有某領導知道凡大電視台就應該有好紀錄片撐着，那麼他就可能在任期之內支持紀錄片。如果換一個領導，情況就變了。這裏沒有甚麼固定的語法可以遵循，這也許是「中國特色」的一部分。

可以舉一個更加極端的例子。如果要介紹新紀錄片的成就，有一個人是不應忽視的，那就是康健寧（1956年生），他與別人合作的第一部片子《沙與海》，是中國紀錄片第一次在國外獲獎——1990年「亞廣聯」獎。如果按照段錦川的從「獨立精神」上來劃分，康健寧的片子《陰陽》（1994）、《公安分局》（1997）、《當兵》（2000）完全應

該屬於「獨立製片」，同樣代表了當代中國紀錄片的最高成果。但此人一直在電視台工作，目前已經官至寧夏電視台副台長，他這樣談論他的工作環境⑦：

寧夏現任及前任台長對我的工作都很支持，現任台長在日本留學一年，非常支持我的工作。

如果要研究這種體制的後期運作，這種現象非常有意思。

但說到底，這種合作是非常有限的。即使是處於精神分裂的現存體制，它的目標決定了它接受異數（另類）的能力極為有限，它的意識形態性質本質上是抵制紀錄片的，它的裂縫也不足以保證富有意義的東西持續出現，總體上不可能持續發展。1997年花了幾百萬製作的《時代寫真》，在中央電視台審片時，一律沒有通過。有地方台播出其中一些片子（《三節草》在四川台播出、康健寧的《公安局》做成五個十分鐘的節目在寧夏台播出），但《三峽的故事》、《沉船》這兩個獨立製作完全沒有播出，《黨支部》也不可能播出。實際上，儘管段錦川的《八廓南街16號》獲了大獎，也始終沒有播出。1997年美國著名紀錄片導演懷斯曼來到中國，特地向李鐵映提到這部優秀作品，但仍然沒有給它帶來好運氣。逐漸地，中央電視台的「講述老百姓的故事」在最初的熱情和能量釋放之後，也變得愈來愈程式

化，失去了活力。創作人員在和體制的一再磨合、衝突中感到疲憊和失去新意。

在這期間另外一部重要的獨立製作作品是李紅的《回到鳳凰橋》，內容是

關於在北京做小時工的女孩的生活，尤其是其中一位正逢婚嫁年齡的女孩的內心和情感生活。除了在北京拍攝，導演和攝影還去了女孩的家鄉——安徽一個叫做「鳳凰」的地方。女孩的母親離了婚，片中講述了不同時代的母女擁有不同卻正可以對照的完整故事。導演李紅1990年畢業於廣播學院電視系，畢業後為日本放送協會（NHK，重要的紀錄片頻道）工作兩年，積累了拍攝紀錄片的經驗。1994年拍這個題材時，她已經在中央電視台工作。她聲稱自己拍這部片子的過程像是過着雙重生活，白天在電視台工作，晚上鑽進這些打工女孩極為狹窄的小屋。該片在日本山形電影節獲小川紳介獎，為美國紐約現代藝術館收藏，2000年3月台灣公共電視台轉播。《回到鳳凰橋》也是首部被國外電視台買下的中國獨立製作紀錄片，開創了國外電視台購買大陸獨立製作紀錄片的先河。

客觀地說，這期間紀錄片的成果不僅僅是獨立製作人的，離開一些電視台人員的努力和他們的作品，這個圖表將十分不完整。除了剛才提到的康健寧之外，還有一個人叫孫增田，他在中央電視台社教部工作，拍了一些很好的片子——《最後的山神》、《神鹿啊，我們的神鹿》，題材多與少數民族生活有關，人文內涵非常豐富。

1998年段錦川、蔣樾成立自己的影視公司，名為「北京川林樾影視公司」。

第三階段： 1999-2002年異軍突起

這個階段最大的不同是：隨着新技術數碼攝像機即DV及非線剪輯系統的出現，獨立製作的隊伍中一下子

李紅：《回到鳳凰橋》



湧進一大批新生力量，出現了所謂「一個人的影像」，從拍攝、導演、剪輯乃至配音樂、上字幕都可以由一個人完成。

1999年出現的兩部DV作品是吳文光的《江湖》和楊荔納的《老頭》。在沉寂了幾年之後，老將吳文光深入一個叫做「遠大歌舞團」的流浪劇團，以田野調查的精神，跟着這些人天南海北地四處流浪，拍攝了這個沒有經過任何專業訓練、以演唱通俗歌曲為主的民間演出團體。他們並非歐洲傳統上的「吉普賽人」，而是夢想有朝一日能賺到大錢回家鄉的農村青年男女。他們從一個地方到另外一個地方，每日出發，卻看不到前景，希望十分渺茫。

《老頭》堪稱一個小小的「DV神話」。導演楊荔納本為話劇演員，1996年搬進北京清塔小區，望見在牆根下曬太陽的一群退休老人，覺得他們很美，於是拿起了攝影機把他們紀錄下來。此前她並沒有受過任何拍攝訓練，開拍前幾天由別人教她動手調光圈。用一部SONY「傻瓜機器」堅持拍攝了兩年半之久，積累了大量素材，楊荔納終於在自己的電腦上把它們剪輯了出來。儘管技巧還不太純熟，但這部「新手上路」的作品，擁有一流的紀錄片品質，贏得了業內業外的高度讚許。該片2000年獲法國真實電影節評委會獎、日本山形電影節「亞洲新浪潮優秀獎」。



楊荔納：《老頭》

2000年，杜海濱、朱傳明完成了《鐵路沿線》、《北京彈匠》。杜海濱是在手持家庭攝影機為一部劇情片踩外景地時，發現了這群在寶雞鐵路沿線靠變賣廢品及偷盜為生的人，最小的年僅九歲。無家可歸的原因是多方面的：打工被騙、遺失身份證、父母離異等。這些被阻隔在主流社會及主流媒體之外的人，在攝影機前開口講述自己的故事，具有很大的吸引力。朱傳明在一個深秋的傍晚，注意到搭在路邊的一個窩棚，農村青年唐振鋒就藏身於其中，他給城裏人彈棉花。有時他也會想起考上大學的那些同學，發現昔日的同學如今處在完全不同的世界之中。在一個下大雪的日子，他仍然熱情地帶着哥嫂、侄子去天安門照相、遊玩，在別人面前盡量不流露自己的悲傷。這兩部片子的導演同為北京電影學院攝影學院圖片專業2000年畢業生，幾乎是用同一部機器拍攝了這兩部作品，同年參展日本山形電影節，其中《北京彈匠》獲「亞洲新浪潮優秀獎」。2001年，這兩位好朋友的新作為《高樓下面》（杜海濱）、《群眾演員》（朱傳明），前者關於兩位在物業打工的進城農民；後者關於一年到頭漂遊在北京電影製片廠大門口附近的人，他們試圖遇上一個被發現的機會，在某部電視劇或電影中扮演一個角色。

2000年8月，北京民間電影團體「實踐社」（以電影學院學生、畢業生為主體）發展出一個分支——「DV紀錄小組」，這個小組的口號是：「堅持



杜海濱、朱傳明：
《鐵路沿線》

杜海濱、朱傳明：
《北京彈匠》

電影思考的權利，推動映像民間化表達。」具體來說，也就是一些手持DV的人不定期在一起交換經驗，活動內容主要有兩項：第一、觀看紀錄片大師的影片，老將吳文光會給年輕朋友放從小川紳介到懷斯曼等大師的作品；第二、互相觀看對方的作品。除了看別人的成片，還看別人未經剪輯的素材，對如何成片、有何不足提出自己的意見。2000年8月26日下午，小組在黃亭子酒吧第一次開會，參加者有十來人，有北京的也有外地經過的；這是一個人員不固定的鬆散小組。大家見面時，在介紹自己的同時也介紹自己的機器。隨着民間影像力量湧現、DV作品增多，及至2001年9月下旬，北京電影學院導演系和《南方周末》報社出面組織了「首屆獨立影像節」，地點在電影學院，連續放映幾天，這是DV作品的第一次集中亮相，約有五十部長短不一、水平也參差不齊的作品與觀眾見面。

除了上面提到的，1999年以來出現的重要DV紀錄片作品還有：

一、《雪落伊犁》(馮雷導演)。該片拍攝了一個想當歌唱家的哈薩克小姑娘一天的生活：梳頭、洗碗、餵羊、和小羊嬉戲、學習祈禱的儀式、

馮雷：《雪落伊犁》



借着陽光將一個髮卡在牆上弄出閃爍的光芒等。該片獲2000年法國真實電影節伊文思獎，真實電影節給這部三十分鐘的短片評語是：「像詩一樣表達了一種超越時空的意境。」馮雷2001年完成的新作《島》，將住在海邊的人和沙漠中生存的人並置在一起，有着較多的哲學思考，雖然略顯晦澀，但有着許多新的生長點。



王兵：《鐵西區》

二、《鐵西區》(王兵導演)。自1999年，王兵開始深入東北大型國有企業所在地瀋陽鐵西區，這個曾經在國民經濟中扮演重要角色的地方，如今破敗不堪，工人在相當惡劣的環境中生活和勉強地生產，看不到希望和出路。這部由DV製作的個人影像，提供了紀錄社會重大變革的另外一種可能性。這部片子目前仍在剪輯中，2002年其五個小時的初剪版本曾參加柏林電影節青年論壇「聚焦中國」專題展映。

三、《食指》(蔣志導演)。內容關於曾經影響了一代人、如今仍住在精神病院的詩人郭路生。蔣志除了到精神病院訪談郭路生外，還採訪了與他同時代人的詩人林莽、曉青等，並對郭路生的重要作品《瘋狗》做了形象化的詮釋。蔣志以該片獲得由CCAA評審的中國當代藝術獎。

四、《北京的風很大》(睢安奇導演)。睢拿着話筒問機器前的每一個人：「你覺得北京的風大嗎？」片子紀錄了他們的回答和種種反應：驚訝、遲疑、憤怒。片比1：1，第五十屆(2000)柏林國際電影節青年論壇正式作品。

五、《公共場所》(賈璋柯導演)。這位令人注目的故事片新銳導演也拿起DV機器，拍攝了人們在許多公共場所下的狀態：火車站，汽車站、候車廳、舞廳、卡拉OK、檯球廳、早冰場、茶樓等。

六、《城鄉結合部》(張戰慶導演)。張戰慶是拿着一份《南方周末》找到拍攝地點的，報紙登載了北京附近一所民工子弟學校面臨被取消的困境的消息。影片拍攝了一個在地鐵開機動車的民工的女兒，她來北京很長時間了，卻沒有去過天安門。該片參展2002年法國真實電影節。

七、《不快樂的不只一個》(王芬導演)。身為女兒的導演拿起攝像機面對經常吵架的父母，請他們分別談自己的生活到底在哪裏出了問題。該片參展2001年日本山形電影節。

八、《紙飛機》(趙亮導演)。有關吸毒者，紀錄了他們和周圍環境的種種緊張關係。

九、《自由的邊緣》(孫志強導演)。有關在北京郊區東北旺、樹村一帶活動的搖滾樂隊。

十、《我不要你管》(胡庶導演)。有關三陪小姐的感情生活。

十一、《今年冬天》(仲華導演)。有關四個退伍軍人退伍前的心態和各自要完成的一件事情。

十二、《盒子》(英未未導演)。有關一對女同性戀者。

DV作品開拓了新的富有意義的空間：一、拓寬了對社會底層、邊緣人群的關注，從目前出現的作品來看，它們的內容主要是對城市邊緣人的關注——各種打工的民工、流浪兒、退休的老人、搖滾樂隊、吸毒者、同性戀者、三陪小姐等，這些處在人們視線之外的人群，得到了從未有過的紀錄。人們仍然用「真實」來讚許這些作品。對於官方意識形態來說，DV作品所展示的真實仍然具有衝擊力。二、絕大多數DV作者和電視台沒有甚麼關係，不在電視台從事職業性的拍攝、採訪工作，而是另有自己的工作，在工作之餘拿起機器，

因此目的不是那麼功利，看待人和事物時，更多地是從生活出發，也容易對於拍攝對象具有一種同情的理解，對他們環境、內心的了解比較深入，影片中作為個體的人的形象比較飽滿，能夠抓住很多掉在生活縫隙中的東西。三、到目前為止，大陸社會對影像的控制仍然是最嚴的，有些東西可以寫在書上，但拍成電影或電視則不行。與此相伴隨，影像這個東西對一般人來說還是有很大的神秘感。DV作品的出現，對於破除影像的神秘感及其背後的權力崇拜，以及促進影像的民主化，起了相當的作用。

如果從「生長空間」來看，DV製作者最大的有利條件就是正在變化的中國現實，他們貼着這個地面生長。在這個飛速旋轉的地面可拍的東西太多了。同時，大眾媒體的禁忌仍然太多。處於這種張力之中，他們的潛力、能量、可生長的空間相當可觀。但是，就小環境而言，情況很難令人樂觀。紀錄片獨立製作人1993年遇到的問題，今天依舊存在。資金來源、拍攝身份、傳播渠道基本上沒有改善。在這些個人製作的DV作品之中，筆者目前所知唯一賣出的就是《老頭》，以十二萬法郎賣給法國一家電視台，其餘都是個人背着。說起來DV的機器雖然便宜，但其中仍然有人沒有自己的機器。杜海濱的第二部作品《高樓下面》是由一家公司給他提供拍攝機器和磁帶，條件是版權歸這家公司所有。傳播渠道也是重要問題。大陸沒有紀錄片的市場，據筆者所知，僅有杜海濱的《鐵路沿線》，由他搞搖滾樂的朋友顏峻出資，製成VCD放在萬聖書園賣，據說也不是賣的特別好，單張作品又沒有宣傳。所拍的這些東西如何被人看到？在一個很小的範圍之內。北京先後有幾個酒吧放映

這些東西——「雕刻時光」、「黃亭子50號」、「盒子」、「藏酷」，四川有一家「白夜」酒吧，這些地方不定期放映這些作品，眼下還沒有被禁止。其餘就是朋友之間互相傳着看。稍前提到的去年由北京電影學院和《南方周末》報社合辦的「首屆獨立影像節」，最終沒有如期完結，中途被來自某方面的指示明令停止。拍攝身份的問題仍然存在，這限制了DV作者進一步廣闊和深入地瞭解社會。還有一個工藝的問題。某些DV作品在畫質和收音效果方面有待改善。如果拍出來的東西主要是給人看的，那麼畫面和聲音的效果仍然是重要的，不能因為使用DV就發明出另外一套規則要求來。

段錦川：《拎起大舌頭》



寧瀛：《希望之路》

DV作者會不會再度向電視台發展、再度謀求和體制的某種合作，像1993年獨立製作人那樣轉向？目前看來這不太可能。國內電視台的氣氛不如前幾年，其紀錄片頻道在最初的浪頭過去之後，已經開始萎縮。其次，這些人的精神面貌和電視台的要求距離更大，在銜接上更為困難。拍《陰陽》的康健寧在拍這部片子的同時，也在給電視台拍《一個優秀的共產黨員》，

兩部取向迥異的片子的拍攝地點是在同一個縣。而讓現在的年輕人去拍「一個優秀的共產黨員」，困難則比較大。

總的來說，DV紀錄片的前景仍然曖昧不明，並不是所有技術方面的進步都必然導致新時代的降臨。

包括DV在內的獨立製作紀錄片的另外一個生長辦法是向外發展。今年

5月完成的兩部獨立製作：段錦川的《拎起大舌頭》(有關東北一個叫做翻身村的村民選舉)和蔣樾的《幸福生活》(有關鐵路「春運」)，都是「預賣」給包括英國廣播公司(BBC)在內的六家國外電視台的，預付資金是中央電視台製作費用的八十倍。中央電視台一個三十分鐘的節目，製作費為六萬人民幣，「八十倍」聽起來是天文數字。故事片導演寧瀛用DV製作的《希望之路》(有關四川農民去新疆摘棉花的一趟列車，獲2002年法國真實電影節大獎)也是由國外基金會出資。然而給外國人做也會有一定的問題，有可能不合他們的口味，有時還要犧牲掉一部分只有中國人才能明白的艱澀的東西，那些晦澀堅硬的東西需要觀眾自己擁有一個堅強的胃，而不是等別人消化好了再提供給他們。段錦川在回答《南方周末》的訪談中說到，會有愈來愈多外國電視台到中國來找人才。據說《鐵西區》目前已經被英國廣播公司看中了。

2002年6-8月於香港中文大學

註釋

① 呂新雨：〈被發現的女性視角——關於紀錄片《回到鳳凰橋》訪李紅、李曉山〉，《今天》，2001年秋季號，頁53。

②⑤⑥ 段錦川：〈獨立製作：我的生活方式〉，《今天》，2001年秋季號，頁61；54；125。

③④⑦ 王慰慈：《記錄與探索——與大陸紀錄片工作者的世紀對話》(台灣：遠流出版事業股份有限公司，2000)，頁160-61；148；228。

崔衛平 北京電影學院教授

我們的都市，我們的英雄

• 文潔華

香港著名攝影師梁家泰先生的近作，展示了在他鏡頭下呈現的、我們的都市裏一些「英雄」的面相。影像說明了的，比英雄們自己的片言片語更為豐富。

關於都市和它的英雄，往常是偏見居多，特別是對於現代的想像而言。您也曾聽過波德萊爾 (Charles Baudelaire) 在他的詩作裏說「眾生糜集的城市」，艾略特 (T. S. Eliot) 在《荒原》裏說「沒有實體的城市」吧；然後是弗萊 (Northrop Frye) 連串生動的描述，他說城市像「一條瀕臨死亡的巨龍，體內有無數螞蟻，不斷吸入污濁的空氣，又排出烏黑的溺水；以一座座碩大的鋼骨水泥的墓碑，將廣袤無垠，肥沃美麗的田野覆蓋」。他們所說的，其實是現代都市化了的城市 (看弗萊談狄更斯，說他如何把都市視如癌病，摧毀了農村和傳統的城市便很清楚)。

我們生活於其中的，工業化以後的都市，跟世界其他許多都市一樣，同樣碰上地域規模過度發展、人口過度稠密、交通擁擠、人浮於事、公共服務短缺和環境惡化等種種問題；還有現代論述裏經常提及的人際間的陌生疏離，以及當代濫調的價值多元等等。關於現代工業化的都市性，便跟舊俗民社會 (Folk Society) 二元對立起來。都市被認為非人際的、異質性

的、世俗的；俗民社會是重人際的、同質的與神聖的。都市充滿爭端，俗民社會寧靜滿足。但簡單的對立說得多了，便總會有研究者站起來平正地說：世上的城市有許多不同的種類，開端不同，功能也不一樣。有些城市起首時不過是個儀式性的中心，因而總有個向心性的廣場；後來隨着貿易或侵略者入侵，城市才自然地向世俗社會轉化……。因此，關於城市的情況，難以用劃一的標準來了解。

可是，我們的時代特徵又是難以否認的，我們生活於其中的都市，每時每刻也在呈現着這些特徵。例如當有人要求刻骨銘心的時候，耳濡目染的，卻確實是一片過眼雲煙的景象。兒時認識的一間酒店，還未去過便聞說拆卸了，原地一座新的商場屹起；以為那兒的店舖千篇一律，但往往在您剛能確認以後，便又明日黃花。「都市是流行時尚的過山車。」

無法預料，突速急變的特徵甚至已經被投射到人群裏。說都市人煙稠密，我們認識的人其實很有限，真正能交心的少之又少。都市人只在同一個族群的內部裏相親相愛，一到更大的鄰里的範圍，卻又不知所措。平常活潑開朗的人走進滿是陌生人的電梯間，會立時緘默起來，眼睛望地，沉着呼吸。我們都本能反應地要在四周劃出一個透明但密不通風的屏障來。

* 承蒙梁家泰先生允准發表其攝影作品並提供高解析度圖像，本刊在此謹致謝意。

「都市人迴避陌生人，因為陌生人都是無法預料的。」

據說，都市人的寂寞，和與之成正比的對愛的渴望都是不得已的。那份渴求走出透明屏障的熱望，如果不是寄意在那一兩位流行情歌填詞人的文字裏，便是在各式各樣的網絡上。但更多人寄愛於工作。這個都市的繁忙，原來就是男女老幼們寂寞的化身。高度的勞動分工，集約式的生產服務，層級性的人事關係，流動性的身份變化，不斷轉型的技術結構，契約式的忠誠與期望，還有被時鐘控制着的約會與協作……。每逢察見這些，都會不期然想起與之對峙着的愛與孤獨來。

難怪總有「反都市情結」，出現在一個一個活生人的選擇裏。總有人不斷逃離都市，在圍邊演唱歎調，在離島塗鴉，在熱鬧的酒吧裏夜遊。鏡頭下的都市人物，無論身在何方，或四周有沒有圍繞着他們的人；也不論他們在積極地演說夢話，抑或在默默耕耘，那情景總是奇異地滲發着霍珀(Edward Hopper)的油畫《夜鷹》的味道。「都市情結和反都市情結，可以同時糾纏在同一個人身上，難分難解。」

據說每個都市都會產生一種只屬於其自身特點的文化。香港這塊總面積原約1,066平方公里，只有四分一面積適宜人類聚居的地區，在百年間因轉口經濟以及後來的高度工業化，促生了它的都市化歷史；然後是通訊設備、勞動力供應、生產轉型和龐大的商品市場；然後是大量的排污物，畸型的填海發展，以及生活在其上的形形色色的煩燥……。在這個都市，人們飲茶飯聚時，說話的聲量會自然地提高，語速不安驚人。我們表現得聰明自負，其實不斷在掩飾自己的脆弱。

「城市的建立是因為人要過上好和方便的日子。」(亞里士多德語)原是這般簡單，但我們都知道真正促生這樣的都市的，是我們的欲望；而它的鏡子，又在映照我們的不滿足。都市在惆悵，又同時在施展魅力。

有說都市人是上帝和機器的混血兒，因此他們都不安份，矛盾重重。如果有人要活得純正一點，便會把他們的矛盾分給別人。因此一個都市總是人才薈萃，聚集了各路英雄。這些豪傑縱使互不相識，也會在「神交」中不自覺地協奏交流着、與都市謀共存。登上英雄榜的條件，只在態度，不在業績和財富。他們都是積極份子，自覺地與時代相處，奮鬥不息。他們會思考這都市正在發生着甚麼事情，還可有哪些生存的條件；然後努力去明白自己應可做些甚麼，可以繼續生活，維持自尊。

梁家泰鏡頭下的都市英雄，都在以一個面相展示着上述的都市態度。他們包括在小公園裏義務教授氣功，鼓勵人心平氣和的商人；以「名牌」聲線，廣受失明人士喜愛的廣播人；還有榮獲狗隻成就大獎的狗醫生……。我最愛鏡頭下那位付出一輩子勞力，口裏不說自己的名字，只說「我兒子是芝加哥大學博士」的父親。他使我想起某個早上，一位工友進入我的辦公室清理廢紙，她邊作邊說：「我的女兒昨天在曼徹斯特拿了醫學博士。」但我還未知道她的名字。

都市的重建，便緊緊於這些匿名的英雄；他們的欲望和愛，他們活着的態度。

文潔華 香港中文大學哲學博士，現任香港浸會大學人文學科課程主任，宗教及哲學系副教授。

和光同塵 以觀其曠妙

寂兮寥兮 混沌之初開

美國太空總署 (NASA) 在2月中揭露了，用最新、最先進的MAP (Microwave Anisotropy Probe) 探測器所錄得之「宇宙微波背景」(CMB) 各向異性分布詳圖(左面彩頁頂上) ①。它對宇宙起源研究意義之重大，是無與倫比的。在1965年無意中發現的2.73°宇宙微波，是宇宙混沌初開時大爆炸所產生之高 γ 射線在宇宙膨脹後的殘餘，亦是大爆炸曾經發生之最有力證據。迄1992年我們進一步發現，宇宙微波強度在天空不同方向並非均勻，而是有極其細微(約 10^{-5})的無序變化，這反映了宇宙形成時由於量子擾動(Quantum Fluctuation)效應而產生的物質分布之不均，此亦即其後物質之所以會在重力作用下凝聚成星雲和星辰之端倪。所以，微波背景的各向異性分布圖，實在隱藏了宇宙進化過程和結構的基本資料。三年前我們已曾報導用高空汽球探測這分布圖的成果②；半年前南極地面微波干涉探測儀更初次發現了宇宙微波在1°弧度範圍內的偏振③。但太空總署這一趟的MAP數據則是歷來最詳盡精確的，由之可以推斷：宇宙的年齡是 1.37×10^{10} 年；宇宙膨脹速度與前此哈勃太空望遠鏡通過觀察遠方超新星而測定的完全一致；甚至某些巨型星之形成可能先於星雲。在二十世紀，由於宇宙膨脹和微波背景的發現，宇宙學誕生了，但它基本上只是理論家馳騁想像的樂園；現在，由於上列詳圖的測定，它無疑會朝實證方向發展，而行將融入天文物理學的主流了。

璀璨的星體爆炸

去年哈勃太空望遠鏡拍攝到了距離估計在6 kpc (千秒差，約 10^{21} cm) 以上的變星V838

Monocerotis爆炸奇景(左面彩頁 a-d) ④。它與新星或超新星不同，因為並無向外投射質體之外殼，而只是膨脹和發射強光，所以是嶄新而尚未完全了解的現象。照片中所見具有多重結構的外殼，實由星體所發的光脈衝撞擊其四周塵層而引起之「光迴響」(light echo) 產生，其機制有似雷鳴在雲層中引起的迴響。因此，在球殼中央的星體本身仍然清晰可見。

萬物並作 微妙玄通之可觀

現代科學在十七世紀的出現，是和人類觀察能力之伸延分不開的：望遠鏡哺育了天文學和物理學，顯微鏡則哺育了生物學。在過去三四百年間，形形色色的特殊顯微技術，可以說是和生物學同步前進。近二十年來，還有非常重要的一個新進展，即能夠令個別生物分子發出不同光彩的所謂「間接免疫螢光技術」(Indirect Immunofluorescence, IMF)，它為我們打開了一個絢爛繽紛的微觀世界，使我們不但能夠觀察細胞的大體結構，而且還可以清楚分辨它裏面各種不同的分子，甚至像看電影一樣，直接在最細微的層次目擊諸如細胞分裂以及神經軸突生長那樣的生理過程。封三彩頁所刊登的，就是利用這技術所拍攝的一些珍貴圖片⑤。

① Charles Seife, *Science* 299, 991 (14 February 2003).

② 《二十一世紀》，第60期(2000年8月號)，頁118。

③ Matias Zaldarriaga, *Nature* 420, 747 (19/26 December 2003).

④ Howard E. Bond et al., *Nature* 422, 405 (27 March 2003).

⑤ 見*Science* 300 (4 April 2003)的“Biological Imaging”專輯，特別是C. Rieder和A. Khodjakov(頁91-96)的文章，以及M. Beckman(頁76-77)的介紹。

修西底德的回憶

——初讀《波羅奔尼撒戰爭史》

● 林國華

獻給2003年春天那些死去的和活着的

當帝國斜陽的時候，一種奇怪的哲學文體——「安慰文」(consolatio)，在羅馬城悄悄流行起來。哲學家發明了這種文體，因此它又叫做「哲學的安慰」。尼錄(Nero)皇帝的老師塞涅卡(Lucius Annaeus Seneca)精通這種安慰的技藝，寫了很多這種文章，後來自殺了。那個混亂的年代消失以後，這種文體也就漸漸看不到了。也有一些零星書卷流傳下來，比如鮑依修斯(Boethius)那部撫慰了很多人的名篇。據說他參加了古代那場最慘烈的文明衝突，被殺害之後，人們把他叫做「最後的羅馬人」。在這之前八百年，在雅典，在同樣的夕陽下，一個叫修西底德(Thucydides)的將軍在流亡的閒暇中用一種叫做「歷史」的文體寫下了他對那個混亂年代的回憶。據說，在那部書裏，人們找不到安慰，修西底德便難過地對他們說^①：

「歷史」本是「記憶」的女兒，她不事安慰，她本身也是不慰的，因為她不知道來世的事情。

* 本文所涉修西底德文本的引述採用北京商務印書館謝德風先生中譯本。部分句段根據霍布斯(Thomas Hobbes)的英譯作了調整，個別單字據希臘原文改譯。

一 雅典的瘟疫

公元前五世紀下半葉，一場瘟疫在非洲的埃塞俄比亞降臨。它通過地中海的商旅悄悄流傳到埃及、利比亞、波斯之西的愛奧尼亞，最後在前430年的春天到了雅典並驟然暴發。那時，雅典的宿敵斯巴達正兵臨雅典城下，舉世聞名的波羅奔尼撒戰爭剛剛進入第二個年頭。深受自然和人事的雙重窘迫，雅典的末日似乎要來了。很多人想起了斯巴達人在戰爭伊始從德而菲神廟求得的那個可怕的神諭：斯巴達人問神是否可以和雅典人作戰，神回答說可以，並且說祂將保佑他們，不管他們是否向神祈禱，勝利終將屬於斯巴達。雅典的老人憂心如焚地說，雅典的覆亡是神注定了的。

那場瘟疫很可怕。斯巴達的圍城士兵發現雅典人忽然築起了無數新墳，詫異之下詢問雅典的逃兵才知道瘟疫正在城內肆虐。斯巴達國王阿基達馬斯(Archidamus)命令馬上撤兵，

當帝國斜陽的時候，一種奇怪的哲學文體——「安慰文」，在羅馬城悄悄流行起來。在雅典，一個叫修西底德的將軍在流亡的閒暇中用一種叫做「歷史」的文體寫下了他對那個混亂年代的回憶。他說：『『歷史』本是『記憶』的女兒，她不事安慰，她本身也是不慰的，因為她不知道來世的事情。』

波羅奔尼撒戰爭暫告停止，被死亡籠罩的雅典城更加顯得孤單無助。

城裏死了很多人，連雅典的「第一公民」、民主領袖伯利克里(Pericles)也未幸免於難。然而，有一個人奇迹般的活了下來，他後來用筆把記憶中的這場滅頂瘟疫寫下來，傳給了後人。這個人就是後來率軍遠征安菲古城的雅典將軍修西底德。

在修西底德的筆觸中，我們至今仍然能感受到他對雅典瘟疫的痛苦和冷峻的回憶。感謝他的回憶，我們也才有了那一段歷史。修西底德難過地回憶說，在那場瘟疫裏，醫生束手無策，因為他們不知道瘟疫的來源，不知道醫治的辦法。醫生大批地死去，因為他們和病人接觸最多。雅典城曾經一度雲集的哲人、學人、詩人、藝人一下子都看不見了。在瘟疫中，所有人類的知識、雄辯、技藝、聰明、謀略一概都沒有用處。連「宗教」這人類所能臻至的最高技藝也不例外：看到被病痛所苦的親人在祈禱中相繼死去的時候，人們便拋棄了神，決心沒有信仰地等待死亡。而深諳世事的哲人蘇格拉底早早終止了對話，退出廣場，搖身一變，混進了雅典國民軍隊，終得以活過瘟疫；據說後來他當了逃兵，才又活過了那場更加可怕的波羅奔尼撒戰爭。

瘟疫的慘狀幾乎使修西底德沒有勇氣繼續寫下去。他悲傷地說：「這場瘟疫不是人類的文字所能描述的。」我能想見他擲筆長歎的樣子。修西底德一度避而不提那死去的和將要死去的人類，而竟是轉身去紀錄死人屍體旁的野獸：「吃人肉的鳥獸一旦嚐了屍體就必然死去，所有食肉的鳥類因此在雅典絕迹。」修西底德後來提到了三種野獸：狗、羊、蒼蠅。他說：

狗提供了觀察疫情的最好機會，因為它們是和人住在一起的；

由於看護病人而染病的人像羊群一樣成群死去；

在炎熱的初夏，流動在城裏的鄉下人擁擠在空氣不流通的茅屋裏，他們像蒼蠅一樣地死去。

修西底德似乎在絕望地暗示，他不能通過文字，而只能通過野獸來認識這場瘟疫。文字是出於人類的技藝，它代表着文明。然而在這裏，我們看到，與文字隱隱對峙的是狗、羊、蒼蠅。修西底德默默地告誡後人：文字是屬人的，它無法去摹寫那非人的事情；正如文明是脆弱的，它不能阻止人類在極限情境中再度野蠻。

人的再度野蠻意味着人不再是人。在對雅典城裏的野獸的回憶中，修西底德暗示了瘟疫是怎樣使人不再是人的。然而，這只是身體意義上的非人化、野蠻化。讓修西底德更為沉痛的是雅典人的靈魂的野蠻化。他看到，瘟疫消滅的不只是雅典人的身體，它更摧殘了雅典人的靈魂德性，掩埋在人性深處的脆弱、自私、和邪惡乘機復出。修西底德這樣回憶道：

由於瘟疫的緣故，雅典開始有了空前的違法亂紀。人們看見幸運女神是這樣的變幻莫測，富人們突然死亡，而他們的財富卻落在一些一文不名的混蛋手裏。因此，雅典人現在公開地挺而走險，大行放縱之事。在過去，這種行為人們常常是小心翼翼地隱蔽起來的。人們決定迅速揮霍掉他們的金錢，以追求快樂，因為金錢和生命都同樣是那麼短暫。至於榮譽，沒有人遵守它的規則，因為能不能活到享受光榮的名號的將來是很有問題的。人們相信，好的東西只是那些暫時的快樂和一切使人能夠得到這種快樂的東西。對神法的畏懼和

在瘟疫中，所有人類的知識、雄辯、技藝、聰明、謀略一概都沒有用處。連「宗教」這人類所能臻至的最高技藝也不例外。深諳世事的哲人蘇格拉底早早終止了對話，退出廣場，搖身一變，混進了雅典國民軍隊，終得以活過瘟疫；據說後來他當了逃兵，才又活過了那場更加可怕的波羅奔尼撒戰爭。

對人法的服從不再有了。關於神明，人們認為敬不敬神是一樣的，因為他們目睹了好人和壞人平等地一同死去。至於人為的律法，沒有一個人能夠預料到他活到受審判和處罰的日子。每個人反而覺得，瘟疫已經向他們宣布了一個更為沉重的判決。他們想，在這個判決執行之前，尋覓一些人生的快樂，這是他們的權利，它是自然的、正當的。

死亡面前的「平等」！從死亡裏誕生的「權利」！我想，後世的大哲人霍布斯 (Thomas Hobbes) 在構思其威風凜凜的「利維坦」(Leviathan) 從而為現代政治思考立下一塊冰冷的基石的時候，他必在修西底德痛苦的瘟疫回憶中找到了魔鬼般的靈感。然而，對於霍布斯，現代世界的瘟疫又是甚麼呢？

在滲透着末世死亡氣息的「平等」和「權利」的呻吟聲中，修西底德記下的是雅典人對人法和神法的遺忘和蔑視。我們知道，使人成為人的正是人法和神法：前者保證了人的政治本性 (梭倫、柏拉圖、亞里士多德)，而後者則把人從獸群裏分離出來，放到高處 (荷馬、荷西俄德、伊思庫羅斯)。修西底德說：

這場災難有如此壓倒的力量，人們陷於絕望中，對人法和神法不再關心。昔日遵守的喪葬儀式不再遵守了。許多人缺乏埋葬所必需的物品，因為他們已經埋葬了很多死去的親人。因此，他們採取了最可恥的方式來對待新逝的親人。他們跑到別人已經搭好的火葬堆前，把他們的死去的親人拋在上面，然後點火焚燒。或者，他們發現另一個火葬堆正在燃燒的時候，就把他們的親人扔在別人的屍體上，然後匆匆跑開。

從雅典人可恥的葬禮的回憶中，我們看到，在希望終結的地方不再有

虔敬；而虔敬終結的時刻也就是人再度野蠻的時刻了。

在這個世界上，如果有甚麼東西最能深刻地表明人之為人的「人性」，那麼那個東西就是詩人荷馬曾經用以結束其特洛伊戰爭敘事的東西：葬禮^②。葬禮定義了人世的最後邊界：神是不死的；獸雖必死但卻死而不埋；只有人必死且必埋。這是一個藏在荷馬史詩中的古老訊息，它在後來以虔敬和正義而聞世的羅馬人的拉丁語言裏得到了淋漓盡致的表達：「人」(humanus) 和「黃土」(humus)、「掩埋」(humare)、以及「該埋的」(humandus) 共屬同一字源^③。在人世的黃土地上，如果人法刻下的是「正義」，神法刻下的是「虔敬」，那麼，那些忘記了人法和神法的人已然走進了瘟疫的暗影裏；縱然在身體上他還活着，但他的靈魂已經死去。

就這樣，修西底德的回憶告訴我們，有一種比摧殘身體的瘟疫更可怕的瘟疫，那就是摧殘靈魂的瘟疫；正如有一種比身體性的野蠻更可恥的野蠻，那就是靈魂的野蠻。靈魂的野蠻，這種對人法和神法的蔑視，深植於人的靈魂的深處，它對文明的人世構成永恆的挑戰。然而，總會有一些人在療救被瘟疫所摧殘的身體，那就是醫生；也總會有些人在療救被野蠻化的靈魂，那就是政治家 (politicus) ^④。在人法和神法織就的「羅網」中保持住人的文明身位，這就是政治家的技藝和使命 (柏拉圖)。

雅典政治領袖伯利克里在其生前最後一次演說中重申了政治家的使命。當時，瘟疫退去了，伯羅奔尼撒戰爭硝煙又起。活下來的雅典人不得不面對戰爭。哲人又出沒在廣場上，傳播着古怪危險的生活教條。而大病初癒的雅典人心灰意懶、無心戀戰，

在這個世界上，如果有甚麼事最能深刻地表明人之為人的「人性」，那就是詩人荷馬用以結束其特洛伊戰爭敘事的東西：葬禮。葬禮定義了人世的最後邊界：神是不死的；獸雖必死但卻死而不埋；只有人必死且必埋。修西底德的回憶告訴我們，有一種比身體性的野蠻更可恥的野蠻，那就是靈魂的野蠻。

民主政體的所有缺陷和醜陋都暴露了出來。雅典海軍大將特米斯托克利(Themistocles)創下的帝國文明基業在伯利克里手中岌岌可危。在伯利克里這次最後的演說中，他像多年以後尼西阿斯(Nicias)在敘拉古城下面對潰敗如喪家犬的雅典遠征軍所發表的最後一次演講一樣，要求雅典人與神和解、與城邦和解，守住希望，守住文明，守住雅典帝國的莊嚴：

雅典政治領袖伯利克里在其生前最後一次演說中要求雅典人守住希望，守住文明，守住雅典帝國的莊嚴。瘟疫後的第二年(前329)，伯利克里與世長辭。雅典城群龍無首，整個國家陷入在修西底德看來比「外侮」更可恥的「內爭」之中。「內爭」，正是國家的「致死瘟疫」！

雅典人！我現在和過去一樣，沒有改變。改變的是你們。我知道你們怨天尤人的原因，但我認為，你們這樣做是不正義的。我的意見是這樣的：個人在國家順利前進時所得到的利益比個人得到滿足而國家正在走下坡路的時候所得到的利益要多。一個人在私生活中無論怎樣富裕，如果他的國家被破壞了的話，他也一定會被捲入普遍的毀滅中；但是只要國家安全，個人有更多的機會從其不幸的私生活中恢復過來。如果一個人有選擇的自由，能夠安靜地生活下去的話，那麼，進行戰爭是絕對愚蠢的。但是如果被迫而選擇，不是在屈服中成為奴隸就是冒險以求生存的話，那麼，我寧願選擇冒險而不是屈服。你們應當維持雅典帝國的莊嚴。如果你們不同時擔當起帝國的責任，你們就不能再享受帝國的特權了。你們不要以為我們戰爭的目的僅僅是為了享受自由或遭受奴役的問題；戰爭還牽涉到帝國的喪失以及管理這個帝國所引起的仇恨與危險。在突然的恐慌中，儘管有些對政治漠不關心的人認為放棄這個帝國是一件好的和高尚的事情，但問題是，你們已經不可能放棄這個帝國了。事實上，你們是依靠暴力來維持這個帝國的。所以，昔日取得這個帝國或許是錯誤的，但現在放棄這個帝國則是危險的。主張放棄帝國，並且蠱惑公民們採納他們的主張的人，將很快葬送這個帝國；他們自己可以孤獨地活着，但是，如果帝

國沒有了，我們的生活方式也就沒有了，雅典也就沒有了，雅典人也就沒有了。雅典人！你們不該悲傷，不該怨天尤人，不該被那些政治冷淡的哲人和鼓動家牽着鼻子走進歧途。這些人比剛剛過去的瘟疫還可怕。瘟疫奪走的只是我們雅典公民的身體，但這些人將毀掉我們的公民德性，從而使雅典文明趨於真正的滅亡。這些人表面上生活在孤獨和自足之中，但其實他們的生存完全建立在雅典公民對城邦的保護之上。在一個被敵人控制的城邦裏，這些人可以安穩的做奴隸，但在管理着一個帝國文明的雅典，這些人只是毫無用處的寄生蟲。雅典人！馴順地接受神明賜予的災難，勇敢地抵抗敵人！這是雅典人的古老習慣和德性，它是正義的。無論對城邦還是對個人，它都是真正的力量。記住，你們是一個偉大城邦的公民！

瘟疫後的第二年(前329)，雅典「第一公民」伯利克里與世長辭。斯巴達國王阿基達馬斯再度舉兵，橫穿科林斯地峽，進犯雅典郊野阿提卡。而雅典城群龍無首，個人野心瀾漫朝野，兩百年前大立法者梭倫創立的民主政體似乎蛻變成了最糟糕的政體形態：亂民之治。整個國家陷入在修西底德看來比「外侮」更可恥的「內爭」之中。「內爭」，這被所有經典政治思想家視為政治共同體的痼疾的東西，在十六世紀被「胡革諾」宗派內戰折磨得苦不堪言的的大法學家博丹(Jean Bodin)眼裏正是國家的「致死瘟疫」(pestilentia capitalis)！

二 瘟疫前的日子： 帝國考古

來自非洲的瘟疫終於在雅典平息下去了。修西底德繼續把他的歷史寫

了下去。可以明顯感到，他的筆觸突然變得像悲劇詩人那樣多少有些愴然。瘟疫改變了雅典，被改變了的雅典又改變了修西底德的記憶。

瘟疫爆發之前，帝國初創，雅典的繁榮和強盛使得同樣懷有帝國野心的科林斯人嫉妒的尖叫。對於那個黃金時代的雅典，修西底德給我們留下了一份珍貴的回憶。為了記錄這份回憶，修西底德採用了極端寧靜的筆法，一種連十九世紀德國古典學究都無可挑剔的筆法：考古。在這項從容不迫的考古中，修西底德回憶了在希臘波斯戰爭末年，雅典把來自入侵希臘世界的波斯帝國的「外侮」轉化為有利的條件，從而在與近鄰斯巴達的「內爭」中取得勝利，繼而在征服了二十餘座城邦後，終於成了大半個希臘世界的主人。只是在對帝國的創建者特米斯托克利回億中，修西底德的筆鋒似乎隱隱有些顫動。修西底德回億說：「特米斯托克利深知，如果雅典想成為一個帝國的話，必須首先把它變成一個海上的民族。」對此，修西底德一度中斷敘述，歎道：「真的，他是第一個敢於對雅典人說，他們的將來是在大海上的！」後來，修西底德讓特米斯托克利這個忠告一再回響在雅典後世政治家的記憶和言說中，直到雅典海軍在西西里島全軍覆沒。雅典民眾後來放逐了帝國國父特米斯托克利，修西底德平靜但入微地回億了這位偉人不應得的命運。與修西底德的平靜相對，後來的柏拉圖曾借蘇格拉底之口大罵雅典民眾「忘恩負義」^⑥。身為政治家的修西底德之所以冷然不動或許是因為他深知那些飽嚙民主甜頭的雅典人並非「忘恩負義」，而是他們太愛平等了；由於對平等過度的愛，他們懼怕偉大。正是

在這愛與怕的激情中，雅典人才放逐了偉大的特米斯托克利，哪怕他是他們的恩人。與修西底德洞察城邦的「習俗正義」相對，柏拉圖也許在哲人的「自然正義」的神話裏浸淫得太久了。這與其說是一種神聖的瘋狂，不如說是一種少年式的愛欲。

特米斯托克利遠走異鄉，客死波斯。修西底德情不自禁，寫下了他的歷史開篇以來第一份悼念：

真的，特米斯托克利向世人顯示了他是一個極富天才的人。他是超凡的。他比任何人都值得我們欽佩。對於那些當場必須解決而不容長時間討論的事情，他用不着事先研究或事後考慮，只憑藉他的天賦智慧就能得到正確的答案。在估計將來可能產生的結果時，他的預測永遠比任何人可靠。任何他熟悉的問題，他都可以完美地表述；對於他本行以外的問題，他也同樣可以提出很好的意見。他擁有一種驚人的力量，可以看透未來，看出其結果好壞的可能性。由於天才的力量和行動的迅速，他能夠在最恰當的時候作出最恰當的反應。這一點，遠非他人所能及。他是希臘世界最偉大的人。

「最偉大的人」死了。修西底德的悼念誘使我們推想，特米斯托克利之後的時代不再是一個偉大的時代。修西底德含而不露，我們便無從證實這個推想的真偽。但是，有一點很清楚，悼念之後，修西底德的「帝國考古」戛然而止。在這之後，在瘟疫和戰爭中，雅典的故事將成為一場悲劇。悲劇需要一種悲劇的筆法。從「考古」到「悲劇」，與其說修西底德確證了「史」和「詩」的古老親緣，不如說他震攝於日後雅典這座悲情城市，不免有些惶然了。

身為政治家的修西底德深知那些飽嚙民主甜頭的雅典人並非「忘恩負義」，而是他們太愛平等了；由於對平等過度的愛，他們懼怕偉大。正是在這愛與怕的激情中，雅典人才放逐了偉大的特米斯托克利，哪怕他是他們的恩人。特米斯托克利遠走異鄉，客死波斯。「最偉大的人」死了。特米斯托克利之後的時代不再是一個偉大的時代。

三 瘟疫後的日子：民主、德行、愛欲

雅典的悲劇始於波羅奔尼撒戰爭。戰爭伊始，斯巴達人從德爾菲神廟求得的那個神諭以及從有着「祭司國度」之稱的神秘埃及流傳過來的瘟疫給這場悲劇蒙上一層命運的影子。帝國基業的繼承人伯利克里在瘟疫中適時地早死。他留給雅典人的三篇演說不久就成了被背叛的遺囑^⑥。戰爭的日子很漫長，然而修西底德似乎暗暗遵從着悲劇家的「三一律」^⑦，漫長的日子在他的筆下飛快地滑過。密提林的暴動、科西拉的革命、派羅斯的幸運、底里安的敗績、尼西阿斯條約、彌羅斯對話等如水一般一幕幕上演，轉眼間就到了戰爭的第十七個年頭，該是遠征西西里的時候了，而伯利克里此時謝世也有十五個春秋了。悲劇的高潮 (peripeteia) 也該到了，這次遠征將永遠改寫雅典人的命運。

西西里遠征是特米斯托克利之後雅典帝國欲望的一次最高表達，它以失敗告終。發動遠征的雅典青年將軍亞西比德 (Alcibiades) 稟有特米斯托克利式的天賦、氣質和領袖魅力，為哲人蘇格拉底所愛戀。據說，遠征軍出發前夕，亞西比德在一次通宵酒會上聆聽了蘇格拉底借女先知狄娥提瑪之口所講述的關於愛欲的悲喜劇的故事^⑧。酒醒之後，亞西比德衝入大海，愛欲勃勃地踏上了遠征的路。

這次注定失敗的遠征因此將成為一場愛欲的悲劇。喜劇的缺場使得愛欲的生活似乎殘掉了一半。後世的柏拉圖思考良久，得出了答案：愛欲在人世裏注定是場悲劇，因為神早已隱退了^⑨。看來，柏拉圖只不過重複了老邁的荷馬^⑩。再後來，通過對雅典城的建造者特修斯的身世考古，普魯

塔克 (Plutarch) 以史家身份表述了同樣的發現，並進一步得出了一個頗為聳人的結論：雅典的存在是有違神法的^⑪。和大多數對人類言語深懷狐疑的史家一樣，普魯塔克沒有多說甚麼，但他的深意不難尋索：雅典是座「太人性」的城邦，它太信賴人的智慧、言語、技藝、德性和韜略，以至於屢屢僭越自然的限度，並蔑視喜怒無常的幸運女神^⑫。普魯塔克的考古多少令人回想起虔敬的斯巴達人得到的那個預言了雅典滅亡的神諭。修西底德遺憾地說，對於那個神諭，只有一些雅典的老人才感到憂心忡忡。

年輕的亞西比德在出征前的辯論中發表了一篇演說，言語中過渡的愛欲似乎並沒有驚聳修西底德的敘述。在這篇演說中，亞西比德雖是初露鋒芒，但已經鋒芒畢露^⑬：

雅典人，我比別人更有權利做你們的將軍，我無愧於這個職務。一個人自視很高，而不把別人放在和他平等的地位上，這是正義的。因為當一個人窮困的時候，不也是沒有人來和他共患難嗎？我們失敗的時候，又有誰曾經關切過我們？根據同樣的原則，如果有人被成功者所鄙視，他應該學會忍耐。在一個人以平等的地位對待每一個人之前，他是不能要求別人以平等的地位對待自己的。我知道這類人，這是一類在所有方面都一枝獨秀的人。然而在他們活着的時候卻不得人心，他們的平輩人尤其認不出他的偉大，儘管偉大就在這些人眼前。但是，你們會發現，到了後世，等到他死了很久以後，就是和他毫無關係的人也自稱是他的親戚；你們會發現他的國家不再把他當成一個外人或名譽不好的人，而是自豪地把他當成偉大的同胞。這就是我的志向！正是因為這個志向，我的私生活受到你們的指責，但問題在於，你們中間是否有任何人在處理國事

波羅奔尼撒戰伊始，斯巴達人從德爾菲神廟求得的那個神諭以及從神秘埃及流傳過來的瘟疫給這場悲劇蒙上一層命運的影子。後世的柏拉圖認為：愛欲在人世裏注定是場悲劇，因為神早已隱退了。普魯塔克表述了同樣的發現：雅典的存在是有違神法的，雅典是座「太人性」的城邦，它太信賴人的智慧、言語、技藝、德性和韜略，以至於蔑視喜怒無常的幸運女神。

上勝過我的？關於這次遠征，這就是我的意見：沒有誰，也沒有合理的論據，能夠證明我們不應該去援助我們在西西里的同盟國。我們必須援助，必須派出遠征軍。勇敢地援助一切請求援助的人，不管他們是希臘人，還是非希臘人。這就是我們雅典取得帝國的技藝，這也是所有帝國的技藝。如果我們不肯行動，或者在援助的時候有種族的區別，那麼，我們根本不可能擴張我們的帝國，甚至完全葬送我們既有的帝國^⑭。一個人不但要在受敵人攻擊的時候抵抗佔優勢的強國，以捍衛他自己；而且還要首先採取手段，把敵人的進犯消滅於搖籃中。雅典人，你們應該記住，我們已經到了這樣一個階段，就是我們不得不不停地謀劃新的征服，為的是保持住我們已經所擁有的。因為，如果別人不是在我們的統治下，我們自己則有陷入被別人統治的危險。你們對於安寧生活的意見不應該和其他國家的人民一樣，這也是不可能的，因為你們是帝國的子民，除非你們改變你們的生活方式而去採用和其他人一樣的生活方式，那就是被奴役。另外，你們也要記住，城邦也是和其他任何東西一樣，如果長期處於靜止狀態，它各方面的技藝和德性會變得陳舊不堪，它自身也必然會萎縮死亡；但是在戰鬥中，它會經常取得新的經驗，更慣於以行動而不是言辭來保衛自己。一句話，我認為一個本性是變動不居的城邦，如果改變它的性質而使得它處於閒散狀態的話，它會很快滅亡。人們所能擁有的最安全的選擇就是接受他們已經有了的性格和制度，盡可能按照這種性格和制度生活下去。

可以看到，在亞西比德這篇飛揚跋扈的政治演說中，修西底德小心翼翼地保存了其中閃爍不定的伯利克里冷峻的影子。年輕的亞西比德其實並不年輕。天生的帝國靈魂使得他近乎本能地「回憶」起古老幾如前世的關於

帝國的知識和技藝。這似乎是一種無法傳授的知識，一種不能習得的技藝，一種逾越千載也只有少數人才能接近的知識和技藝；它就像女先知狄娥提瑪所秘密傳授的哲人的愛欲技藝一樣，曾經被羅馬國父的先祖深深到底藏進了地獄盡頭^⑮。

由於稟有這種古老的知識和技藝，花言巧語、跳蕩不拘的青年亞西比德在實際行動中其實「老謀」得令人聳然。這種「老謀」使得他在日後的流亡生涯裏曾以一人之力秘密操縱了雅典、斯巴達、波斯和遠征愛奧尼亞的雅典軍隊四大勢力；而且，他雖然身居愛奧尼亞，卻親手導演了千里之外的雅典政治改革，最終在被瘟疫、戰爭、內訌折磨得奄奄待斃的雅典城建立了一套自伯利克里以來「最好的政體」。亞西比德的「老謀」也體現在他為西西里遠征提出的卓爾不群的作戰計劃中：先禮後兵，通過說服手段，收買散居西西里的小邦國，從而瓦解其整體實力，最後以武力征服在西西里居於領袖地位的敘拉古。自負的亞西比德顯然是企圖把戰場變成談判桌，以屬人的技藝（言辭）克服乃至取代神聖不犯的自然（戰爭）！這是典型的雅典風格。亞西比德這個過了度的雅典人就像小頑童伊卡路斯（Icarus）身負父親戴德勒斯（Daedalus）製作的蠟翅飛向太陽一樣，從死去的父輩們那裏秘密繼承了有違自然的帝國技藝，然而，他飛得太高，離大地太遠，離神明太近。盲眼詩人荷馬遵從繆斯女神們的旨意，曾作長歌以傳達天神宙斯的警誡：那些離神太近的英雄必將受苦和毀滅^⑯！多少有些遺憾的是，亞西比德似乎深深地惑於蘇格拉底的「愛欲」教導，而蘇格拉底偏偏早已放逐了那個老邁不堪的盲眼詩人^⑰。

青年亞西比德在實際行動中其實「老謀」得令人聳然。這種「老謀」使得他在日後的流亡生涯裏曾以一人之力秘密操縱了雅典、斯巴達、波斯和遠征愛奧尼亞的雅典軍隊四大勢力；而且，他雖然身居愛奧尼亞，卻親手導演了千里之外的雅典政治改革，最終在被瘟疫、戰爭、內訌折磨得奄奄待斃的雅典城建立了一套自伯利克里以來「最好的政體」。

愛平等怕僭主的雅典人下令召回遠征軍中的亞西比德接受公審，罪名是「瀆神」。他在回國中途，竟投奔到雅典死敵斯巴達那裏去了，並就自己的流亡發表了一篇「申辯」說：「我所愛的雅典不是現在這個迫害我的雅典，而是那個我曾經在其中安享公民權的雅典。真正愛國的人不是那些當他們被不正義地放逐而不還擊的人，而是那些不顧一切努力試圖恢復正義的人。」

雅典遠征軍到達西西里的時候正是一年中的春天。到了秋天，愛平等怕僭主的雅典人終於下令召回亞西比德接受公審，罪名是「瀆神」。老奸巨猾的亞西比德在回國中途溜之大吉，後來獨自一人，揚帆過海，竟投奔到雅典死敵斯巴達那裏去了。他替久戰不勝的斯巴達人謀劃了致使雅典軍隊一敗塗地的戰術，並就自己的流亡在斯巴達宮廷發表了一篇「申辯」。同樣身處流亡歲月的修西底德將這篇頗有派頭的「申辯」全文照錄：

斯巴達人！過去和現在一樣，總有一類人常常領導民眾走入邪惡的道路。放逐我的正是這一類人，因為我是整個國家的領袖，他們對我深懷恐懼。我的原則是保全這個政體，它是祖先傳下來的。在這種政體下，我們雅典人達到了最偉大和最自由的地步。至於民主政治，稍微有點政治常識的人都會知道，這究竟是甚麼東西，而我不比任何人缺乏常識。真的，我有足夠的理由攻擊民主政治；但是，對於這種連一般人都認為是愚蠢的政體，我沒有甚麼新東西可說。雖然我過去有愛國的美名，但是現在我要幫助它的死敵盡量進攻它。我請求你們斯巴達人不要因此就認為我是一個惡棍；你們也不應該認為這只是一個流亡者的激情，因而懷疑我的觀點。我的放逐是由於那些放逐我的人的邪惡。我所愛的雅典不是現在這個迫害我的雅典，而是那個我曾經在其中安享公民權的雅典。我現在幫助你們進攻的國家已經不再是我的國家；我要盡力恢復我過去的国家。真正愛國的人不是那些當他們被不正義地放逐而不還擊的人，而是那些不顧一切努力試圖恢復正義的人。

一貫蓄而不發的修西底德對這篇「申辯」照舊不作評論。然而，他應該料到，這似乎是不經意中記載下來的

「申辯」足足震盪和困惑了西方兩千多年的神經。和許多人一樣，作為讀者，我無力探查這份「申辯」的累世美名和臭名背後的究竟；然而，有一點，我想我應該記得：亞西比德是雅典哲人蘇格拉底的愛侶，蘇格拉底也被亞西比德奉為天神^⑩。蘇格拉底在瘟疫和戰爭中苟且偷生，據說是奉了神的召喚；神要他活下去，只是為了讓他在某一時刻到市場上向雅典民眾發表一篇「申辯」之後再死。據說，在那篇申辯裏，蘇格拉底提到並讚揚了一種超越城邦之外的生活；雅典人感到這種生活冒犯了他們的神和律法，而蘇格拉底說，奉行這種生活的人其實是民眾的大恩人。

在斯巴達宮廷裏，亞西比德交代了他此次遠征西西里的全部軍事計劃：

我們航往西西里的目的是首先征服西西里人，然後跨過海峽征服意大利半島的希臘人；之後，我們準備西進進攻非洲的迦太基帝國以及富裕的迦太基城本身。然後，我們將揮師越過地中海到伊伯里亞（今天的法國），在那裏，我們將招募當地大批蠻族軍隊，然後協同我們在西方已經獲得的希臘軍隊回兵圍攻你們斯巴達。

細心的人不難認出，這項雄心勃勃的軍事藍圖是羅馬式的。它旨在把地中海變成雅典的內湖。如果它成功了，也就不可能再有後世的羅馬了。

亞西比德流亡了，另一位將領拉馬卡斯 (Lamachus) 戰死。只剩下尼西阿斯孤身一人在固若金湯的敘拉古城下勉力支撐，無非是等待滅亡罷了。尼西阿斯是個老人，他反對這次遠征。遠征之前他以老人的口吻發表演說抨擊亞西比德的少年輕狂，勸勉飽

受瘟疫和戰爭之苦的雅典人休養生息，不要用既有的東西冒險去換取不可靠的偉大希望。在雅典，據說大家都知道，尼西阿斯是一個尚德行、敬神明的好人。他對幸運女神藏在「希望」裏的笑臉懷有深深的狐疑。因此，他習慣於不去希望^⑨。後世亦莊亦諧的歷史家普魯塔克考證說，尼西阿斯之所以敬拜神明是因為他想祈求神明保護他在羅立溫的一座大銀礦^⑩。我們無從得知這項考證的確切度，我們只知道，尼西阿斯的財富是名聲遠揚的。這個名聲後來間接導致了他的死亡。

西西里遠征是亞西比德用花言巧語向雅典人兜售的一個偉大希望；和所有種類的「偉大」一樣，它偉大得過了度。亞西比德流亡以後，這項偉大的希望工程落在了最不善於希望的尼西阿斯老邁的肩膀上。尼西阿斯倍感無助，只得操起他經營銀礦的手段，頻頻求神問卜。尼西阿斯似乎昏了頭，竟然不明白一個再簡單不過的道理：帝國不是銀礦！與舉重若輕的亞西比德執意要把戰場變成「談判桌」相對，尼西阿斯卻執意要把戰場變成「祭神壇」。兩人都離開「自然」太遠了。他們都可謂是雅典城的「異類」：亞西比德是一個過了度的雅典人，而尼西阿斯根本就不配作雅典人！

本來打算征戰於山海之間的雅典遠征軍在敘拉古城下全軍覆沒。修西底德對那次覆沒的回憶據說為希臘文學貢獻了最「崇高」(kalos)的一段篇章：

雅典人決定從陸地上退卻。這是一個悲慘的場面。他們不僅喪失了他們所有的戰艦，而且沒有實現他們巨大的希望，反而使自己和雅典本土同時處於毀滅的危險。當他們離開軍營的時候，他們眼裏看到的是悲慘的景象，心裏想到的是悲慘的思

想。死者裸露戰場，沒有埋葬。當任何人看見自己的戰友躺在死屍中的時候，他心裏就充滿悲傷和恐怖。被遺棄的病號和傷員比未埋的死者更為可憐；他們比死者更加令殘存下來的生者感到痛苦；他們請求撤退的士兵帶他們一起走，對他們的親戚朋友大聲哭嚎；他們抱着行將離開的戰友們的脖子，盡力跟在這些人後面跑；當他們跑不動而不得不停下來時，他們只能一再向天哭喊，高聲哀號。他們的懇求和悲傷使所有人感到軟弱無助；全軍都以淚洗面，心中感到無限悲傷。然而，他們所遭受的痛苦是眼淚所無法表達的；他們擔心，在無法預測的未來，還有更大的痛苦在等着他們；所以，即使身處一個敵人的國土，他們也覺得戀戀不捨！同時，他們感到羞愧和恥辱。真的，他們就像從一個圍城裏湧出來的難民，而不是來攻克別人的城邦的。他們記得他們在出征西西里時是多麼驕傲、多麼豪華，而結果卻如此恥辱、如此落魄！沒有哪個希臘軍隊曾經遭受過這樣的慘敗。他們本是來奴役他人的，而現在，他們卻因為遭受着被他人奴役的危險而落荒而逃。他們曾經是在祈禱和凱歌中起航遠征，而現在，起程回國的時候到處都是詛咒和埋怨。讓他們感到更加難過的是，他們是從陸地上敗退，而不是在大海上行軍。

我們看到，在修西底德的回憶裏，再次出現「沒有埋葬」的屍體。這是令人痛苦的回憶。它遙遙對應着十七年前瘟疫下的雅典人對親人屍體的野蠻虐待。十七年後，敘拉古城下，絕望的雅典人再度野蠻。此時的尼西阿斯終於明白了「希望」的意義：他必須使眼前這群野蠻人看到希望的影子，從而把他們重新扶回到人的位置；要做到這一點，他所擁有的唯一力量就是他曾經大肆抨擊的、被亞西比德「濫用」的「言語」：

在修西底德的回憶裏，再次出現「沒有埋葬」的屍體：死者裸露戰場，沒有埋葬。當任何人看見自己的戰友躺在死屍中的時候，他心裏就充滿悲傷和恐怖。然而，他們所遭受的痛苦是眼淚所無法表達的。他們本是來奴役他人的，而現在，他們卻因為遭受着被他人奴役的危險而落荒而逃。

尼西阿斯在生前最後的政治演說裏，三次提到要建立「城邦」，演說重複了十六年前伯利克里「遺囑」裏的主題。他可能永遠不能明白或接受一個道理：任何「城邦」的創立皆始於不正義，「起源」因而都是骯髒的！他總結了自己的正義和虔敬的德行，並堅信神明終究會眷顧有德行的人。

雅典人！你們應當滿懷希望。不要因為過去的災難或者現在這不應得的痛苦而譴責自己。看看我，在私人生活方面，我認為沒有任何人比我幸福，但是我也和這裏最卑賤的人一樣，身陷同樣的危險。但是，我終身敬拜神明，如我所應當的；我對待他人的行為是正義的、無可指責的。因為這個緣故，我對未來仍然懷有希望。我們的敵人所享受的幸運已經足夠了。如果在我們遠征伊始，神明對我們發怒的話，那麼，現在他們的懲罰已經夠多了。在我們之前，其他人也進攻過他的鄰人，他們做了一般人都會做的事情之後所遭受到的痛苦也沒有超過一般人所能忍受的。所以，現在我們希望神明對我們要仁慈一些，這是合理的，因為現在我們的痛苦值得神明的憐惜而不再是他們的嫉妒。雅典人！你們應該知道，我們還有四萬人活着，無論我們到甚麼地方停下來都將是一個龐大的城邦。這次退兵，你們要注意安全和秩序，你們每個人心中都應當只有一個念頭：無論在甚麼地方，當我們被迫作戰的時候，如果勝利，我們就得到了一個要塞、一個城邦、一個國家！士兵們！你們要勇敢，我們雅典人會重建雅典的偉大勢力。雖然現在傾覆了，但是你們應該記住：建立城邦的不是那些沒有人的城牆和船艦，而是人！

這是尼西阿斯生前的最後一次政治演說。他認同了希望的救贖意義，但也暗示了希望的幻影品質。演說重複了十六年前伯利克里「遺囑」裏的主題：與神和解、與城邦和解、守住希望、守住文明、守住雅典帝國的莊嚴。修西底德顯然覺得這已經太遲了。他說：「當伯利克里滿懷希望地預言雅典可以戰勝斯巴達的時候，雅典的實力是雄厚的。」希望背後原來是實力。

在這次同樣是遺書一般的演說中，我們看到，尼西阿斯總結了自己

的正義和虔敬的德行，並堅信神明終究會眷顧有德行的人。和那個彌羅斯島上的人一樣，尼西阿斯腦子裏也藏着一種相同的、令人不耐煩的、古老的神義論思想。

演說裏，尼西阿斯三次提到了「城邦」。早在遠征伊始，他就很清楚，這次遠征絕非一次常規的軍事行動，而是「在遠離雅典本土的敵人的國土上面憑空建造一座新城」。建城(founding)需要建城者(founder)，建城者就是一國之父，而國父則是身懷特殊魄力的卓絕之士。可是，在雅典的政治家裏，尼西阿斯可能是最不具備「國父」品質的一個人。尼西阿斯是個正義的人、敬神的人，他極似冤死在希臘英雄戴奧墨德斯手下的透特拉斯之子阿克敘羅斯^②；他可能永遠都無法明白或接受一個事實：國父的品質就是該隱的品質(《舊約·創世記》)、羅穆路的品質(普魯塔克：《羅穆路傳》)。他也可能永遠都不能明白或接受一個道理：任何「城邦」的創立皆始於不正義，「起源」因而都是骯髒的！因此，在他三度以「城邦」之名提醒雅典人守住帝國文明的時候，他對自己正義德行的絮說聽起來矛盾重重、刺耳難當^③！

尼西阿斯被殺之後，修西底德追加了一篇只有一句話的悼念：

尼西阿斯被殺死了，在所有的希臘人裏，他最不應該得到這樣悲慘的下場，因為他終其一生都嚴格地從事於德行的探究和實踐。

這篇如墓志銘一樣的悼念驚悚了幾乎所有修西底德的讀者。很多人為尼西阿斯的正義德行和悲慘下場而痛哭流涕，以至於弄濕了修西底德的書頁。修西底德一定會對這麼多淚水感到訝異，因為他本來無意於這般濫情，他

只不過想說出一個很普通的道理：帝國的事業和正義的德行原本是無關的；問題並不是尼西阿斯不該死，而是他本不該去西西里，甚至本不該做雅典人。對於這個道理，十七世紀炮製了威風八面的「利維坦」的政治哲學家霍布斯肯定很清楚。他曾經親手把修西底德的歷史翻譯成中古英文。在他的譯本裏，頗具「國父」氣象的霍布斯竟然一聲不響地把尼西阿斯的這句「墓志銘」給刪掉了！霍布斯的這個舉動讓十八世紀的法國人盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 感到很不安。他耗費莫大心力寫了一本小書，叫做《論人類不平等的起源和基礎》(*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*)。在那本書裏，據說盧梭探究了人類世界的苦難，並以含淚的同情講述了一個足以讓霍布斯倍感困惑的故事：「起源」不是骯髒的，「起源」是乾淨的。霍布斯如果讀到盧梭的書會不會像他刪除尼西阿斯的「墓志銘」一樣把它扔進廢紙簍，我們已經無從得知了。我們只知道，盧梭那本書是對羅馬詩人盧克萊修 (Titus Lucretius Carus) 《物性論》(*De rerum natura*) 第五卷「人類文明發展史」的篡改，而在《物性論》裏，詩人盧克萊修用伊壁鳩魯 (Epicurus) 的戀世語言講述了歷史家修西底德對雅典瘟疫的末世回憶。

四 伯利克里的悼念

西西里遠征在最高程度上表達了雅典的悲情。對於這場悲劇，有人因循亞里士多德的悲劇理論，試圖找出其中的「悲劇過失」(hamartia)。不少人找到了，有的說是亞西比德的「愛欲」，有的說是尼西阿斯的「正義」。

對於此類要麼是道學家、要麼是所謂「現實主義者」的紛說，歷史家修西底德一定不屑一顧。他的答案早已藏在他為伯利克里撰寫的悼念裏了：

真的，在他(伯利克里)主持國政的整個和平日子裏，他英明地領導國家，保衛它的安全。雅典的全盛時代正是他的統治時期。但是，在他的一些繼承人中，私人野心和私人利益的爭鬥引發了危害雅典以及同盟國安全的政策。其所以會出現這樣的狀況，是因為伯利克里的地位、他的賢明、他的廉潔。他尊重雅典人的自由，但同時又能夠成功地控制他們不至於走上歧途。是他領導他們，而不是他們領導他。所以，雅典雖然在名義上是民主政體，但事實上，權力是掌握在第一公民伯利克里手中的。但是，伯利克里的繼承人彼此卻不是平等的，而每個人都想居於首要地位，所以，他們採取攏絡民眾的手段，結果他們就喪失了對城邦的政治公務的實際領導權。在一個治理着一個帝國的大城邦中，這樣的狀況自然會引起許多過失。西西里遠征就是這類過失之一。西西里遠征本身並不存在過失，它不是一個判斷上的過失，尤其當我們考慮到我們所要對付的是我們雅典人的敵人。表現在遠征上的這個過失在於雅典國內沒有給予海外的軍隊以適當的支援；由於他們忙於個人的陰謀，以圖獲得對民眾的領導權，他們讓這個遠征軍失掉了它的生命力。雅典城內的不和導致國家政策紊亂。內爭最終毀滅了他們自己，毀滅了遠征軍，毀滅了雅典的帝國文明。

對於西西里遠征這場悲劇，有人試圖找出其中的「悲劇過失」。有的說是亞西比德的「愛欲」，有的說是尼西阿斯的「正義」。修西底德說的再明白不過：恰恰相反，「正義」和「愛欲」是任何一個城邦和文明得以存在和伸展的東西；導致了雅典悲劇的「過失」是「第一公民」伯利克里去世後的雅典「民主」。

修西底德說的再明白不過，尼西阿斯的「正義」和亞西比德的「愛欲」均不構成雅典悲劇的過失。恰恰相反，「正義」和「愛欲」是任何一個城邦和文明得以存在和伸展的東西。導致了雅典悲劇的「過失」是「第一公民」伯利克里去世後的雅典「民主」。這不是真正

的民主，這是比「外侮」更可恥的「內訌」，一種國家共同體的致死瘟疫。在這個意義上，雅典的「瘟疫」從來不曾退去。斯巴達人求得的那個神諭是應該應驗的，因為雅典之亡於「瘟疫」符合自然！

雅典人太愛平等了。這種過度的愛欲背後是對偉大事務的過度的怕。是怕，而不是愛，使得渺小的雅典人承受不起亞西比德用花言巧語向他們兜售的偉大希望。是怕，而不是愛，最終葬送了偉大的雅典。

可能正是在這裏，在對伯利克里及其帝國事業的悼念裏，已入風燭之年的史家修西底德和曾經酒後狂舞的哲人蘇格拉底²³結下了隱秘的親緣。蘇格拉底的學生的學生亞里士多德同樣對偉大的事物抱有無限的「愛欲」，以至於他竟然讓「愛欲」這個字出現在他最偉大的一部探究最偉大的事物的書裏的第一句話裏（《形而上學》[*Metaphysics*]）。這種愛欲促使他對雅典的民主政體實施了一次「考古」，這可謂是一次「民主考古」，它多少令人想到修西底德的那次「帝國考古」²⁴。考古報告讓亞里士多德感到失望，因為他發現：民主是政治家德性（statesmanship）的敵人²⁵。據說，亞里士多德後來對城邦裏的政體探究和建設喪失了興趣；他說，那只不過是「家政」，只不過是尼西阿斯的銀礦，它不夠偉大，因為它本性注定就是不偉大的；更重要的是，如果一味迷戀於它，就喪失了對它的邊界的感知，就喪失了對邊界外面的東西的感知，那樣的話，連尼西阿斯的銀礦也可能保不住了。後來，亞里士多德離開了雅典，投奔亞歷山大去了²⁶。

在對那場大瘟疫的記述中，修西底德這樣回憶了一些劫後餘生的雅典人：他們活了下來，但卻完全喪失了

記憶，他們不知道他們自己是誰。瘟疫之後的波羅奔尼撒戰爭持續了二十五年。戰爭最終以雅典城牆的倒塌而草草結束，雅典帝國國父特米斯托克利的偉業終於成了煙雲過眼，被徹底遺忘。雅典人不再知道自己是雅典人，不再知道自己是特米斯托克利的子孫。他們喪失了記憶，喪失了對自我的認識。我想，修西底德或許是以「瘟疫」類比於「戰爭」，在自然秩序裏給無常的人事立下一個永恆的照壁，以此向後人暗示了一個未曾言明的觀察：「第一公民」伯利克里的死剝奪了全體雅典人的記憶。換言之，偉大的民主本來該是一個偉人做主的政體。梭倫的立法²⁷、特米斯托克利的海洋戰略、伯利克里的葬禮演說、亞里士多德的「比較政治學」考古、以及修西底德的史家記憶，這所有的一切都重複了這個不是秘密的民主秘密。

亞里士多德說，他在雅典搞的那項「民主考古」的報告是普世性的，它適用於所有文明裏的政治體，因為所有政治體在本性上或隱或顯都是「雅典性的」、「民主性的」²⁸。這個報告傳達了一個令人不安的訊息：既然「民主」是一切政治體的本性（*eidos*），既然「民主」以「政治家德性」為天敵並因此成為一種深嵌在政治肌體裏的悲劇性的「過失」（*hamartia*），那麼，「政治的動物們」不是注定要生活在一場悲劇中了嗎？這確是一個令人不安的訊息，但並不值得奇怪。柏拉圖不是早就說過，城邦裏的生活本就是悲劇性的嗎？立法者的任務注定不是為城邦編製喜劇，而是比悲劇作家的悲劇更像悲劇的悲劇²⁹。

修西底德的回憶始於寧靜的帝國「考古」，終於不寧靜的愛欲「悲劇」。不慰的歷史難道竟也為幾度殘陽中的人世立法麼？

雅典人太愛平等了。這種過度的愛欲背後是對偉大事務的過度的怕。是怕，而不是愛，最終葬送了偉大的雅典。亞里士多德對雅典的民主政體實施了一次「考古」，他發現既然「民主」是一切政治體的本性，既然「民主」以「政治家德性」為天敵，那麼，「政治的動物們」不是注定要生活在一場悲劇中了嗎？

附錄之一：盧梭(1712-78)論「安逸」

對於我們所見到的那些文藝繁榮的時代，我們讚美得太多了，但並未深究這些文明隱藏着的目的，並未考慮它們的不幸效果：“Itaque apud imperitos humanitas vocabatur, quum pars servitutis esset” (愚人們稱之為文化〈人道〉的，其實已經是奴役的開始)……一個詩人的年金有十萬鎊，這並不足以證明他所處的時代就是一切時代中最美好的時代。應該少去注意那些表面的安逸 (repos) 和首領們的安寧，而是更多地注意整個民族的幸福，尤其是在那些人口最多的國家裏。冰雹可以毀壞若干州縣，但卻極少能造成飢饉。騷動和內戰固然大大嚇壞了首領，但並不會給人民造成真正的不幸。當人們在爭論應該由誰來虐待人民的時候，人民甚至於還能鬆一口氣。唯有人民的恆常(的靜止)狀態，才會產生它們的「繁榮」或者說真正的災難；唯有當全體都在羈軛之下被壓碎了的時候，這時全體才會毀滅；唯有在這個時候，首領們才能任意地摧殘人民，“ubi solitudinem faciunt pacem appellant” (當他們把〔國土〕淪為廢墟的時候，他們便說那就是和平)。當權貴們的紛爭激盪着法蘭西王國的時候，當巴黎副主教袖懷匕首去出席議會的時候，這並沒有妨礙法國人民在一種真正而自由的安逸之中享受幸福並且繁殖人口。往昔的希臘是在最殘酷的戰爭中繁盛起來的……公民們的德行、風尚與獨立之加強國家的作用要超過一切爭端之削弱國家的作用。有一點震盪倒會使人們的靈魂富於活力；而真正能使一個種族繁盛的，與其說是和平，倒不如說是自由。(《社會契約論》[*Du contrat social*]，譯文採用何兆武中文本〔北京：商務印書館，1980〕，

第三卷，第九章。個別詞據法文原文略有改動。)

附錄之二：塔西陀 (Cornelius Tacitus, circa A.D. 55-?) 論羅馬在不列顛的「文化」統治

由於前任羅馬總督們的疏忽或粗暴 (intolerantia)，(不列顛) 在和平的日子和戰時的日子同樣可怕。在第二年的冬季裏，(阿古利可拉) 實施了一些善後的措施。為了使一群分散的、野蠻而好戰的居民能夠由於舒適 (per voluptates) 而安於平靜的閒暇 (quieti et otio)，阿古利可拉對於修蓋廟宇、公共場所以及住宅都予以私人的鼓勵和公家的協助。他獎勵那些勤勤懇懇的，痛斥那些游手好閒的。因此，居民不在是被迫服役，而是以自動的競爭來響應他的鼓勵了。他以羅馬人的自由學術 (liberalibus artibus) 來教化當地酋長的兒子們。他不喜歡高盧人 (身體上的) 操勞 (studiis Gallorum)，而對不列顛人 (腦力上的) 的聰慧 (ingenia Britannorum) 表示特別的嘉許。因此，這些從來不接受拉丁語的居民現在居然也學起羅馬人滔滔不絕的辭令來了。他們逐漸被一些使人墮落的器物如花廳、浴池、風雅的宴會等所迷惑。所有這一切正是他們被奴役的方式，而他們卻愚蠢地把它們稱做「文化」(humanitas)。(《阿古利可拉傳》[*Agricola*]，譯文採用馬雍、傅正元中譯本〔北京：商務印書館，1959〕，第二十一節。個別字句據拉丁原文略有改正。)

附錄之三：柏拉圖 (circa 428-347 B.C.) 論「悲劇」與「立法」

至於那些所謂「肅穆的詩人」，也就是說，那些悲劇詩人，假定某個時候他們中間的某些人來到我們的城邦裏問我們一些這樣的問題：

陌生人，我們可以經常拜訪你們的城邦和你們的土地嗎？我們可以帶上我們的詩歌一起來嗎？對這類事情，你們是怎麼決定的呢？

我們應該用甚麼樣的回答給這些神人 (divine men) 才算正確呢？在我看來，應該是這樣的：「最高貴的外鄉人，」我們這樣說，「我們自己也是詩人，我們已經盡我們最大的能力創作了最好的和最高貴的悲劇；從任何方面看，我們 (城邦的) 整個政治體的創立就是對最高貴和最好的生活方式的模仿，我們認為，它真的是最真實的悲劇。看，你們是 (悲劇) 詩人，我們同樣也是 (悲劇) 詩人；作為最高貴的戲劇的製作者和演出者，我們是你們的對手；我們希望，這種最高貴的戲劇只有真正的法律才能使它臻於完美。」(《法律篇》[*Nomoi*]，第七卷，817a-817d。譯文據潘格爾 [Thomas L. Pangle] 英譯本轉譯。)

註釋

- ① 比較西塞羅 (Marcus Tullius Cicero) 的《論善惡的目的》(*De finibus bonorum et malorum*) 第5卷第19節與司馬遷的《報任安書》(錄於《昭明文選》或《漢書·司馬遷傳》)。
- ② 「他們就是這樣為馴馬的赫克托爾舉行葬禮。」(荷馬[Homer]：《伊利亞特》[*Iliad*]，XXIV，804。)
- ③ 維柯 (Giambattista Vico)：《新科學》(*Principi di una scienza nuova*)，第337、536節；比較西塞羅 (Marcus Tullius Cicero)：《法律篇》(*De legibus*)，第二卷，第十六節。比較柏拉圖《美尼西努篇》(*Menexenus*) 238b以下和希羅多德 (Herodotus) 《歷史》(*Historiae*) 第2卷第82-90節。
- ④ 柏拉圖：《法律篇》(*Nomoi*)，650b；對照《高爾吉亞篇》(*Gorgias*)。
- ⑤ 柏拉圖：《高爾吉亞篇》(*Gorgias*)，518c-519b。在討

論立法者的精神時，孟德斯鳩 (Montesquieu) 說：「柏拉圖對雅典人民的暴政感到義憤 (indignation)」，從而暗示柏拉圖由於受制於一己的激情而不再是一位稱職的立法者。馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 在他的《佛羅倫薩史》(*Istorie Fiorentine*) 裏把義憤歸結為一種平民的激情、弱者的激情，其實質因而是弱者對強者的嫉恨。而在荷西俄德 (Hesiod) 的《工作與時日》(*Erga kai hemera*) 中，義憤 (Nemesis) 是伴護正義女神 (Dike) 巡查人間的可怕的侍女，因而被柏拉圖正式寫進他的《法律篇》，成為法律的德性。修西底德在其《戰爭史》中固執地把義憤或理性化了的義憤 (即正義) 處理成弱者的修辭。這多少讓我們想到斯賓諾莎和尼采對「道德」的蔑視。柏拉圖在《高爾吉亞篇》裏通過對卡里克勒的人物塑造，最經典地表述了這種對「正義」或「道德」的蔑視，並通過蘇格拉底對卡里克勒的無情批判表達了柏拉圖自己對蔑視「正義」者的深刻蔑視。但問題是，卡里克勒和柏拉圖都聲稱各自的立場符合「自然正義」！而窮究自然物理的大哲人德謨克利特 (Democritus) 則說，“Physeis to archein oikeion to kressoni” (強者統治是合乎自然的)。《殘篇》(DK版)。比較色諾芬 (Xenophon)：《回憶蘇格拉底》(*Memorabilia*)，第1卷第2章第60節，第4卷第2章第2、35節，第4卷第3章第3-9、12節。

⑥ 伯利克里的三篇演說分別涉及戰略籌劃、雅典的讚美、自我申辯；它們恰好暗合亞里士多德在《修辭學》裏對對修辭的三種分類：政治修辭、禮讚修辭、法庭修辭。三種修辭分有不同性質、體式、意圖、聽眾；因此，伯利克里的三篇演說需分別對待。參亞里士多德：《修辭學》(*Rhetorica*)，1358a35-1369b33。

⑦ 亞里士多德：《詩學》(*De poetica*)，1450b20-1452a20。

⑧ 柏拉圖：《宴飲篇》(*Symposium*)，198a-212c。

⑨ 柏拉圖：《法律篇》(*Nomoi*)。

⑩⑪ 荷馬：《伊利亞特》，V 907-909、VI 1-4；VI 12-19。

⑫ 普魯塔克 (Plutarch)：《特修斯傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Thesus*)。

⑫ 比較科林斯使節在第一屆斯巴達會議上對雅典人的「技藝性」的品格的發言和《聖經·創世記》11：15「巴別塔」一節中關於「言語」、「匠人」、和「城」的暗示。

⑬ 參照本文附錄之一、二。

⑭ 參希臘悲劇作家歐里彼得斯(Euripides)的《赫拉克里德》(*Heracleidae*)，第197-202、243-46、305-307、329-32行。比較伯利克里「葬禮演說」中對雅典政體的「慷慨」(eleutheria)品質的論說和馬基雅維里(Niccolo Machiavelli)《君主論》(*Il principe*)第16章「論慷慨和吝嗇」。參亞里士多德：《尼克馬哥倫理學》(*Nicomachean ethics*) 1119b22-1122a17。孟德斯鳩在《羅馬盛衰原因論》(*considérations sur les causes de la Grandeur des Romains et de leur décadence*)第6章就羅馬的帝國管理技藝給出了相同的判斷：“c’était ... une ancienne costume des Romains, d’accorder toujours leur secours à quiconque venait l’implorer.”

⑮ 參維吉爾(Virgil)：《埃涅阿斯記》(*Aeneid*)，VI 840以下；比較聖奧古斯丁(St. Augustine)：《上帝城》(*De civitate dei*)，第一卷，序言。

⑯ 荷馬：《伊利亞特》；參James Redfield, *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago: University of Chicago Press, 1975)。Seth Benardete, “Homeric Heroes: A Commentary on Iliad”, Ph.D. dissertation of Committee on Social Thought (University of Chicago, 1955)。

⑰ 柏拉圖：《理想國》(*Politeia*)，588b-608b。

⑱ 伯利克里的三次演說暗示：哲學和帝國是雅典愛欲的最自然的和最高貴的目的，因為二者皆謀求不朽。後世的柏拉圖在《宴飲篇》中回顧了這個主題。

⑲ 關於「青年」和「老年」的不同德性、二者的衝突以及其政治意義，亞里士多德在《修辭學》第二卷第十二章和第十三章有詳細討論。西塞羅(Marcus Tullius Cicero)的《論老年》(*Cato maior de senectute*)值得參考。比較馬基雅維里《君主論》(*Il principe*)第25章，培根(Francis Bacon)《論文集》(*Essays*)第42章

「論青年與老年」，以及蒙田(Michel de Montaigne)《文集》(*Essais*)第1卷第57節「論年齡」。

⑳ 普魯塔克(Plutarch)：《尼西阿斯傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Nikias*)。

㉑ 該隱殺亞伯而建以諾城；羅穆路殺雷穆斯而建羅馬城。建城必以流血為根基，伯利克里的最後一次演說和亞西比德的第一次演說都坦承了雅典帝國的暴力起源。關於這一主題，最經典的希臘文獻是荷西俄德(Hesiod)的《神譜》(*Theogonia*)和荷馬《奧德塞》(*Odyssey*)最後一卷。參施特勞斯(Leo Strauss)：《耶路撒冷與雅典》，收入 *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought* (Albany: State University of New York Press, 1997)。

㉒ 色諾芬(Xenophon)：《回憶蘇格拉底》(*Memorabilia*)。

㉓ 參亞里士多德：《雅典政制》(*Athenaion politeia*)；P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* (Oxford: Clarendon Press, 1993)。

㉔ 參亞里士多德：《政治學》(*Politics*)，第三卷。

㉕ 「亞里士多德對亞歷山大大帝懷着一種激情」，孟德斯鳩《論法的精神》(*De l’Esprit des Lois*)第6部第29卷第19節如是說。此處的語境是「立法者的精神」，孟德斯鳩顯然在提示讀者關於立法和愛欲的關係問題。這個問題是古典性的，是柏拉圖式的。

㉖ 參普魯塔克(Plutarch)：《梭倫傳》(*Ploutarchou Bioi paralleloi: Solon*)；M. L. West, *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati* (《希臘哀歌與長短格殘篇集》)，「梭倫」部。

㉗ 參亞里士多德：《政治學》(*Politics*)，1295b20以下和1284a3以下。

㉘ 參本文附錄之三：柏拉圖論「悲劇」與「立法」。

清末上海公共租界的鼠疫風潮

• 傅懷鋒

1910年底的上海以公共租界為中心爆發了一場鼠疫風潮。與那些劇烈的變動相比，這場風潮在當時的中國實在太小了。但是事件的大小並不同於事件的複雜程度。

秩序是反映社會政治、經濟和日常生活有序性的基本範疇。眾所周知，上海公共租界的秩序是按照西方模式建構的，實行三權分立的制度，由納稅人會議、工部局及會審公廨分別行使立法、行政以及司法的權力，外國人在這些機構中起着決定性的作用。他們在市政建設、管理上更為現代化，但是如果漠視民間已有的隱性風俗秩序，這種秩序就無異於沙地建屋。兩種異質文化平靜的表面下是一片潛流暗湧，一個偶然的事件便足以打破缺口，導致社會失序。突然發生的鼠疫便扮演了這一角色，它引發了公共租界顯性秩序與隱性秩序間的衝突，進而通過各種力量的博弈，走向秩序的重建。

鼠疫風潮的發展與原因初探

有關鼠疫的消息最早見諸1910年9月28日工部局董事會會議紀錄，10月

5日董事會會議上也有相關的討論，但此時只是對鼠疫發現地——怡和打包倉庫的檢疫。此後就再無相關的記載，直至《申報》1910年10月31日的報導。就是在這篇幅不大的報導（僅151字）中，隱隱透出一種不祥的味道。「制度影響政治生活，因為它們給定了行為人的身份、權利和戰略」^①。按照租界的制度設計，由工部局之衛生處負責公共衛生行政^②。由於在濱北阿拉白司脫路發現一人死於鼠疫，工部局連日派西員帶同華人到該路及附近的甘肅、開封、七浦等路按戶檢查，但是在檢疫過程中，「在通達事理者，固知工部局此舉係鄭重衛生起見，並不為異。惟無知婦女則已不免恐慌，所幸該西員皆通華語，出言頗為溫和，舉止亦有規則，故被查之家事後尚無異議」^③。檢疫工作進一步開展，工部局西醫「連日帶同傳話人在界內挨戶調查，如有此等瘟症，即便代為醫救」^④。至11月4日，又在北山西路燧利柴炭店一帶發現疫病，工部局檢查日趨嚴格^⑤：

或有偶患他疾面色黃瘦者，衛生員即令送入醫院療治，居民益起恐慌，昨

上海公共租界按照西方模式建構秩序，實行三權分立，由納稅人會議、工部局及會審公廨分別行使立法、行政以及司法的權力。這種由外國人控制的制度，漠視民間已有的隱性風俗秩序。1910年底爆發的一場鼠疫，便引發了公共租界顯性秩序與隱性秩序間的衝突，要通過各種力量的博弈，才走向秩序的重建。

日下午四時，第四段衛生員查至開封路，各小孩圍聚而觀，幾起風潮……

事態逐步擴大，謠言蜂起，如工部局捉人是需要用人身合藥，捉黃面捉大腹者，捉小孩強種牛痘等^⑥。在此推波助瀾之下，整件事情由恐慌走向騷亂^⑦：

工部局管理清道西人至北山西路泰安里等處調查垃圾，該處居民亦疑為查驗鼠疫群起反抗。

公共公廨差夥同總巡捕房中西包探，因查案需要經西華德路，當地居民懷疑是工部局西醫查驗鼠疫：

一時以訛傳訛，哄動多人，竟將該差夥及二百零五號西捕等毆傷^⑧；

衛生西員至嘉興路哈爾濱路等處調查，人家小孩如有未種牛痘者，勸往醫院施種，奈愚魯小民群起疑惑，一時麋聚數百人，躍躍欲試^⑨；

工部局之藥水車推過蓬路武昌路轉角處，忽有流氓多人捏造謠言，謂車係裝運小孩者，一時哄集數百人，將車夫唐阿狗等四人揪住肆毆。唐受重傷，車被擊損^⑩；

城廟內外亦因查驗鼠疫事，謠言蜂起，人心惶惑，無論茶坊酒肆莫不談論此事^⑪。

工部局派出大量警力彈壓，導致騷亂了各處店鋪閉市。「惟內虹口外虹口各店鋪已驚惶異常，一律閉市」^⑫；「當時該處附近各店及菜場各小販均暫行收市」^⑬；「於是表倫路濱至匯三捕房一帶，各店鋪一律罷市，以防擾累」^⑭。同時「英美兩界居民紛紛攜帶行李手抱小孩乘坐車輛……竄入法界，或至城內，或上輪船」^⑮，以避滋擾。

本文開篇就指出租界社會中顯性秩序和隱性秩序共存的現象，如果沒

有此次鼠疫風潮，遲早也會有另一事件為兩者的衝突打開缺口。檢疫作為對顯性秩序的維持，造成了對隱性秩序的擾亂，其表現就是引起社會失序的謠言風潮。

心理危機是社會失序所引起的直接反應，它不是孤立的個人心理危機，而是普遍的社會心理危機。謠言蜂起便是其社會表現。縱觀此次風潮，謠言包括用人身合藥、捉黃面捉大腹者入院，捉小孩種牛痘等，其中尤以後兩者為甚。謠言是在「事情重大但有關消息很少或已處於混亂之中的情況下出現的現象」^⑯。它表達了人們對事實真相的渴望。因此針對捉小孩種牛痘的謠言，工部局於1910年11月17-28日在《申報》報端連續刊載示諭加以澄清，同時又有人專門著文闢謠^⑰。

鼠疫風潮中的聚眾行為是社會失序在人們社會行為上的反映^⑱：

聚眾行為的特點是參與集體行動的個人臨時聚集在一起。他們之間互不相識，處於匿名狀態，但又直接地面對面接觸，以情緒、意見反應為基礎，因而極易感情衝動。

作為行動主體的民眾是在風潮中處於不利地位的人群，他們是被檢查的對象，是遭受損失的人，同時還要面對鼠疫可能產生的嚴重後果。在前述的心理危機下，鼠疫風潮自然地從個人越軌行為走向聚眾行為，而一直以來存在的民族間的對立情緒，就構成了風潮的社會條件。

制度是秩序的保障，但它又為歷史所構建，是路徑依賴的。因此鼠疫風潮不僅僅是租界內顯性秩序與隱性秩序間單純的衝突，還是中西文化的一次衝突。

十四世紀，歐洲鼠疫流行造成大量人口死亡，促使西方世界從種族延

心理危機是社會失序所引起的直接反應，它不是孤立的個人心理危機，而是普遍的社會心理危機。謠言蜂起便是其社會表現。縱觀此次風潮，謠言包括用人身合藥、捉黃面捉大腹者入院，捉小孩種牛痘等。謠言是在「事情重大但有關消息很少或已處於混亂之中的情況下出現的現象」，它表達了人們對事實真相的渴望。

鼠疫風潮也是中西文化的衝突。西方進入工業社會後，形成了一整套防治疫病的制度。然而，中國歷來並無醫院的設施，有病只能在家調養；「吾國鼠疫一病，今始發生，而吾同胞於公眾衛生又向未措意。故一聞有人焉代為強迫療治，則陡起驚疑而指為騷擾，其實狃於舊習，昧而不自知耳」。

續的角度出發考慮對疫病的防治。進入工業社會後，面對工業發達帶來的個人失敗與社會解組，以及社會價值的變遷，「人們需要社會提供安全保障，以滿足各層次的需要」^⑩。這最終促成了西方社會福利行政的發達，在疫病防治上形成一整套制度。

中國歷來是農業社會，社會組織以家族為單位，傳統中國並無醫院的設施，有病請大夫到家診治把脈，開方子，抓藥煎服，只要在家調養，無須開刀住院；甚而有染病者以自家祖傳秘方醫治而不勞動大夫大駕，「故歷來每值時疫流行，多任患者之自由就醫，而未嘗有一機關焉施強迫之制裁，代為療治」^⑪，「吾國鼠疫一病，今始發生，而吾同胞於公眾衛生又向未措意。故一聞有人焉代為強迫療治，則陡起驚疑而指為騷擾，其實狃於舊習，昧而不自知耳」^⑫。

鼠疫風潮的再發展 與原因再探

由鼠疫風潮引發的社會失序，向租界提出了重新構序的問題。租界社會中各集團從變化的社會環境中獲得



輸入，再經過對各種控制手段的選擇，輸出結果以對那個環境作出反應，通過各方博弈完成秩序的重建。

截至1910年11月11日，工部局所實行的控制手段大致有四種：

(1) 武力 工部局以自身所能控制的警力驅散或彈壓聚眾人群：

特頒緊急命令，召集各國團練，荷槍排隊，周遊各馬路示威。工部局各處水龍間亦均警備一切，以防不測，公廨竇獄員亦派通班警役在廨保護^⑬；

當即傳諭各捕房捕頭，各帶手槍，督同西印各捕，肩荷洋槍，四出稽查，並飭馳往肇事處彈壓^⑭；

昨日英美各捕房均有西印各捕荷槍守護，禁人出入^⑮；

派出馬巡及巡邏隊偵捕隊等，到場彈壓^⑯；

會議認為，捕房可暫時顯示一下武力，並指示萬國商團列隊通過虹口北區^⑰。

(2) 輿論 工部局或通過告示、或通過傳單、或通過報章宣傳鼠疫的危害以及檢疫的重要性，以消弭謠言。

會議通過決定，由衛生官將鼠疫發病實況的詳細日報通知報界^⑱；

董事會同意由重要華人組成一個委員會，作演講，散發傳單，以及用其他類似方法向華人解釋為何利用目前採取的防疫措施及其必要性^⑲。

(3) 司法 通過司法機關制裁阻撓檢疫之人，以達到懲一儆百的目的。陳樹卿、葛永生「判各罰洋五元充公，葛永生並着交保，以後毋許阻查」^⑳；由於11月11日的滋事行為，趙阿四、鍾阿青「判各枷示一月，期滿再押西牢二年」^㉑；王阿生「先行枷示兩禮拜，期滿再押西牢半年」^㉒等。

(4)立法 通過對衛生檢疫加以法制化達到社會控制的目的。在鼠疫發生後不久的工部局董事會會議上(11月9日)，檢疫章程就被提交會議並獲得了通過。

工部局從西方的經驗出發，希望通過立法，賦予檢疫章程效力，通過法律規範人的行為，並輔以行政、司法及輿論的手段來實現社會控制。在這裏，顯性秩序在其維持上表現出歷史的惰性，對中西文化差異的忽略導致了鼠疫風潮的進一步發展。

檢疫章程規定^②：

1、醫生須將一切傳染病人住址及同居人報告衛生處。

2、一切傳染病人均須遷至工部局衛生處防疫醫院。

3、傳染病人遷出之物須經工部局藥水除疫，傳染病人不得充任能傳染疾病的工作。

4、無論何人，生六月以上均種牛痘，由工部局進行細查。

5、無論何屋，滿四十方尺只可住一人。

6、染疫而死者須先知照衛生處，一切殮葬均由衛生處指點不能亂動。

7、傳染疫氣的房屋一律拆去等。同時作了違反章程的處罰規定。從章程上可見，規定幾乎牽涉到所有居住在租界的人，涉及生活的很多方面。如果說第1、5、7條只是對人們利益上的觸動，那麼第4、6條已經是對文化習俗的觸動了。

上海紳商很早就注意到檢疫章程可能引發的問題。早在11月4日，商務總會已經在會議上提出了針對章程的四項建議：

1、新的附則只可用於疫病，不得用於其他疾病。

2、由於疫病檢查非常容易引起騷亂，因此若有華人患了像是傳染病的急病，須立即報告單獨為華人開設

的醫院，該院的華人醫生一定要進行調查。

3、如果經此調查後發現確是疫病，則必須立即將該傳染病人送往由中國獨自開設的醫院治療。如果此後死亡，諸如殯葬準備之類的所有事項都得按照中國習慣安排，這樣就顧及了人們的感情。

4、至於滅鼠等要求，須按下列方法由居民自己實施^③：

- 甲、普遍養貓；
- 乙、廣泛使用捕鼠夾；
- 丙、堵塞所有鼠洞；
- 丁、廣泛使用消毒劑。

然而，由於一直以來租界內的各項權力均為西人所掌握，上海紳商在爭取權力方面一直無處着力。在11月11日《申報》上公布的〈滬北同人公函〉中，紳商援引了香港鼠疫防治作為前例，希望由華人醫生進行疫症的檢查與治療，提出^④：

容與工部局商酌，在適中之地設立醫所，凡我華人患此疫症者可進行醫治共保平安。

但是工部局並沒有對此表態。直至風潮逐步走向高潮，紳商的權力表達終於找到一個可依託的力量，從而使風潮從民眾與租界當局的對立走向權力的爭取，改變了風潮的性質。

在虹口騷亂當晚，工部局就此事召開了董事局特別會議，會議決定在11月15日舉行虹口居民特別會議。對工部局董事而言，此次會議的目的是「散發解說預防鼠疫方法和譴責騷亂的公告及傳單」^⑤，「11月15日的華人會議一開始就準備將它作為一個機會，向鼠疫傳染區的居民解釋衛生處所採取的辦法」^⑥，「開會之宗旨為演講防疫辦法，並望得到通達事理而有聲勢之中國人，同力進行起見」^⑦，因

工部局的檢疫規定不單觸動了租界居民的利益、更觸動了他們的文化習俗。上海紳商很早就注意到它可能引發的問題，但工部局並沒有對紳商就檢疫章程的建議表態。直至風潮逐步走向高潮，紳商的權力表達終於找到一個可依託的力量，從而使風潮從民眾與租界當局的對立走向權力的爭取，改變了風潮的性質。

而14日晚，工部局首先會晤了華人報館的記者，將次日會議的宗旨、防疫辦法並檢疫章程預先知會各報，希望借重華人報界的影響以助其恢復社會秩序^⑳。

與此同時，工部局在大馬路會議廳召開納稅西人特別會議，將擬定的檢疫章程交議，在此次會議上擔文律師認為檢疫章程中所列傳染病範圍過廣必將引起居民驚擾，提出應以鼠疫為限。皮亞士在會上所言「吾人不能聽令疫症亡吾居民，亦不能通過能使吾居民自亡之章程」^㉑，也許更能體現當時多數西人的心理。此項提議獲得多數通過。但是他們對當時狀況估計仍然不足，或者說忽視了紳商對權力的要求。

11月15日，虹口居民特別會議召開，但是這次會議「最後卻成了一個關心租界福利的知名華人的大會」^㉒，其結果完全超出了工部局的預料，工部局事後也承認「和解和安排顯得不足，會議的目的易引起誤解」^㉓。當時除了會場附近聚集的數千人外，人們還在陸續趕來，面對這一局面，中西商董商議後決定會議延期，但在沒有得到任何明確的說法前，人們顯然不願就此退去。這時沈仲禮登台提出「自請西醫設鼠疫醫院醫治華人，華人小孩種痘亦聽居民自由，並由觀察擔承，工部局不再干涉」^㉔。由此可見，雖然雙方可能有過商酌，但事前並未就此建議達成任何共識。從事後文獻考察我們可以印證這一點^㉕：

目前的華人態度已使總董相信，除非領事團如前幾次那樣部署軍隊進駐，否則租界沒有力量違背華人官員和紳士的意願而實施嚴格的防疫措施。

人群進一步要求由華醫治病，沈仲禮答允後，眾人才逐漸散去。

這次會議更重要的意義在於使工部局認識到紳商的力量：

他(總董)認為，唯一可以合作的團體是商務總會，在已公布的11月13日各公所簽署的信函中，該商會會長列於名單之首^㉖。

會議決定在答覆本地同業會館的來信時，要求任命一個小型的華人委員會和工部局的特別委員會會談，早日全面討論鼠疫問題；常務委員會主席將組建這一特別委員會^㉗。

我們可以從11月18日召開的特別會議的名單上進一步印證這一點^㉘：

周晉鏞(商務總會會長)、邵卿鐸(副會長)、溫宗堯(廣肇公所)、鍾文耀(滬寧鐵路)、沈敦和(中國通商銀行)、虞洽卿(四明公所)、蘇葆笙(洋布公會)、陳頤壽(銀錢公所)、許恭卓(絲業公會)、楊信之(縲絲廠)、田資民(紗業公所)、王月之(山東同鄉會)、祝蘭舫(錫金公所)、欽納·湯姆森(洋貨會)。

從以上出席人員的身份背景可見，所有受邀參加特別會議的都是商界人士，顯見工部局對紳商人士的力量有了一種新的認識，看到了他們在平息風潮中可能產生的重要作用。

沈仲禮在會上提出的建議，涵蓋了11月4日商務總會會議四條建議的基本內容，而11月18日特別會議討論的基礎也正是商務總會會議上匯集的四條建議。目的是「能夠採取一些在工部局衛生官看來有效而又不會引起華人居民反對的措施」^㉙。我們可以斷言，如果沒有群眾力量的介入，以商務總會為代表的紳商的建議不會引起工部局的重視。正是借重人民的力量，紳商得以表達自己對權力的要求。

11月15日，工部局召開虹口居民特別會議，這次會議「最後卻成了一個關心租界福利的知名華人的大會」。當時有數千人在會場附近聚集，在沒有得到明確的說法前不願退去。最後，人群要求由華醫治病，獲得答允後才逐漸散去。這次會議使工部局重新認識紳商人士的力量，看到了他們在平息風潮中可能產生的重要作用。

商務總會四點建議中第2、3條成為雙方爭論的焦點，工部局並不甘心就此放棄對租界內鼠疫檢查、防治的權力，因此在會議上「衛生官指出，由於工部局設有華人隔離醫院，且裝備良好，因此在他看來再建造類似的醫院似無必要」^④；「另一方面，衛生官認為此建議（第2項建議中規定的報告制度）可能會被證明是效果不好的，不可能代替搜尋方法」^⑤；「其間提出由商務總會和工部局雙方指定的經訓練過的華人醫生成對進行搜尋工作，但是這一計劃被衛生官否決，他說這樣的華人靠不住並且易受壓制，結果封鎖了消息」^⑥。但是衛生官最後只能作出讓步，「既然它（華人開設的醫院）符合華人委員會的願望，就沒有理由反對」^⑦；而對於第二點「鑒於下層華人的意見目前正處於激昂狀況，應作出讓步」^⑧。

至此事情終於告一段落，對下層民眾而言，也許重點在於不捉小孩強種牛痘，由華人自己實施檢疫；對紳商而言卻是關乎主權問題。11月24日《申報》刊載了旅滬寧波同鄉會的〈謹告應受檢查鼠疫界內之華人書〉，希望租界華人「仰酬華董之千辛萬苦爭回自行檢查之權」^⑨。11月26日《申報》更將市民積穢不治的行為指為自願放棄主權。

文化上的差距意味着人們對於種種相同的符號有着各自不同的解讀。鼠疫讓所有人感到害怕，但不同的社會群體會將這一事件中的不同成分重新組合，使其適應於各自的文化觀、價值觀。這種不同的解讀取決於人們不同的社會角色、文化背景和生活經歷。鼠疫中人們不同的反應表達了不同特定群體的需要。

民眾長期以來一直對西人的恐懼甚而仇視，加之文化價值上的墮距，成為風潮的力量淵源。

官方對租界這一區域內可能涉及到的種種複雜關係以及與這種複雜關係的交涉可能帶有一種「天生」的恐懼，他們對租界內事務的處理避之唯恐不及，造成了鼠疫風潮中官方力量的缺失，誠如《申報》上所言：「我國之民氣誠足對懦弱之官場而自豪矣」^⑩。

紳商在官方權力隱退後中國權利代表缺席的情況下，及時把握機會，擴展自己的權利，引導了鼠疫風潮的新走向。

西方列強在謀求自己權力的維持甚而擴展的過程中，發現不得不顧及人們的情緒，為了將民眾的排外情緒控制在一個合理範圍內，不得不和紳商妥協。

正是在幾方力量的博弈之下，鼠疫風潮下的租界完成了其秩序的重構，在一種新的權力框架下，顯性秩序和隱性秩序維持着脆弱的平衡。

小 結

最後，讓我們將視野從鼠疫事件擴展到中國的現代化進程。不難發現，中國現代化道路正像此次事件一樣，是多方力量博弈的結果。所謂顯性秩序和隱性秩序無非是中西文化的所指。現代化的確是中國前進的一個方向，但是以槍炮為後盾的現代化的強制植入無異於對中國傳統文化的強姦，在這種形勢下，以義和團為典型的中國文化的反彈自然是可以理解的。正如布萊克（Cyril E. Black）所言^⑪：

傳統價值模式是社會凝聚的基礎，而採用新知識又必須改變傳統價值體系。對社會的生存來說，必須在這兩者之間保持微妙的平衡。……這是一個令人深思的問題，但有一點是基本

西方列強在謀求自己權力的維持甚而擴展的過程中，為了將民眾的排外情緒控制在一個合理範圍內，不得不與紳商妥協。正是在幾方力量的博弈下，鼠疫風潮下的租界完成了其秩序的重構，在一種新的權力框架下，顯性秩序和隱性秩序維持着脆弱的平衡。中國現代化道路正像此次事件一樣，是多方力量博弈的結果。

的，即領導者維持這一平衡的能力至關重要。

因此，中國歷史上的精英對中西文化的調和就成了決定中國現代化走向的力量，但長久以來，中國精英未能認清何者才是可資依賴的力量。以立憲運動為分野，他們逐步由依賴政府轉向依賴群眾，而此次鼠疫風潮正可以作為印證。正是對群眾力量的發現使中國在現代化的博弈中走出了自己的道路，並繼續在這條路上走下去。

註釋

① 帕特南(Robert D. Putnam)著，王列、賴海榕譯：《使民主運轉起來——現代意大利的公民傳統》(南昌：江西人民出版社，2001)，頁7。

② 參見徐公肅、丘瑾璋：〈制度的解剖與觀察〉，收入《上海公共租界史稿》(上海：上海人民出版社，1980)，頁132-33。

③ 〈工部局檢查疫症〉，《申報》，1910年10月31日，第2張第3版。

④ 〈月夾核瘟傳染可慮〉，《申報》，1910年11月3日，第2張第3版。

⑤ 〈查驗鼠疫之恐慌〉，《申報》，1910年11月9日，第2張第3版。

⑥ 參見〈為檢疫問題敬告滬上同胞〉，《申報》，1910年11月16日，第1張第2版。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳ 〈租界查驗鼠疫之大風潮〉，《申報》，1910年11月12日，第2張第2、3版。

㉑ 羅斯諾(Ralph L. Rosenow)、費恩(Gary Alan Fine)著，唐暉等譯：《流言》(北京：國際文化出版公司，1990)。

㉒ 比如註⑥：〈誤信捉小孩之謠言可以悟矣〉，《申報》，1910年11月18日，第2張第5版。

㉓ 邢建國、汪青松、吳鵬森：《秩序論》(北京：人民出版社，1993)，頁64。

㉔ 林萬億、蔡漢賢：《中外社會福利行政比較研究》(台北：中華文化復興運動推行委員會主編，中央文物供應社發行，1984)，頁10。

㉕ 〈工部局果能徇華商之請耶〉，《申報》，1910年11月15日，第2張第5版。

㉖ 〈敬告住居租界之華人〉，《申報》，1910年11月16日，第2張第4、5版。

㉗㉘ 上海市檔案館編：《工部局董事會會議錄》，第十七冊(上海：上海古籍出版社，2001)，「1910年11月11日特別會議」，頁693-94。

㉙㉚ 註㉗，「1910年11月9日會議」，頁693。

㉛ 〈妨害公共衛生之處罰〉，《申報》，1910年11月9日，第2張第3版。

㉜ 〈訊究滋事華人〉，《申報》，1910年11月18日，第2張第2版。

㉝ 〈再訊滋事華人〉，《申報》，1910年11月19日，第2張第2版。

㉞ 參見〈三誌租界查驗鼠疫之大恐慌〉，《申報》，1910年11月14日，第2張第2、3版。〈詳譯工部局預擬檢疫章程〉，《申報》，1910年11月15日，第2張第3版。

㉟㊱㊲㊳㊴㊵ 註㉞，「1910年11月18日特別會議」，頁695-96。

㊶ 〈滬北同人公函〉，《申報》，1910年11月11日，第2張第4版。

㊷㊸㊹㊺㊻㊼ 註㉞，「1910年11月16日會議」，頁694-95。

㊽㊾ 〈工部局對於總辦對於檢疫之宣言〉，《申報》，1910年11月15日，第2張第2版。

㊿ 〈補記納稅人會議防疫情形〉，《申報》，1910年11月16日，第2張第3版。

㉑ 〈會議防疫問題之中止〉，《申報》，1910年11月16日，第2張第2版。

㉒ 〈謹告應受檢查鼠疫界內之華人書〉，《申報》，1910年11月24日，第2張後幅第3版。

㉓ 〈中西紳董議決檢疫事宜之捷報〉，《申報》，1910年11月19日，第2張第2版。

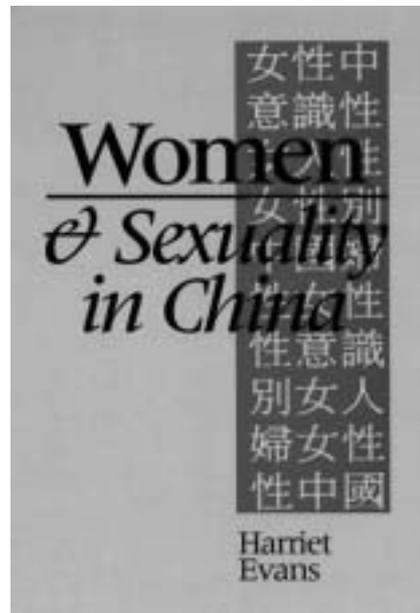
㉔ 布萊克(Cyril E. Black)著，段小光譯：《現代化的動力》(成都：四川人民出版社，1988)。

傅懷鋒 浙江大學中國近現代史研究所碩士生，主要從事近代中國社會變遷的研究。

性的社會屬性、國家利用及其他 ——析《中國的婦女與性》

• 趙 芳

埃文斯針對中國自1949年以來出版的大量涉及「性」的文章和特別是表現婦女的「性」觀念的報刊著作，分析文革前後女性的性活動、性取向、女性地位、婚姻、生殖以及多元的性關係等，為婦女在「性」的背景和關係中的責任和特徵勾畫出輪廓。



Harriet Evans, *Women and Sexuality in China: Dominant Discourses of Female Sexuality and Gender Since 1949* (Cambridge: Polity Press, 1997).

埃文斯 (Harriet Evans) 是倫敦威斯敏斯特大學民主研究中心高級講師，從事中國研究，先後受教於倫敦大學亞非學院、英國哥倫比亞

大學、北京語言學院和北京大學，《中國的婦女與性》(*Women and Sexuality in China: Dominant Discourses of Female Sexuality and Gender Since 1949*) 是她最近的研究成果之一，本書分析了中國自1949年以來出版的涉及「性」的大量文章以及一些表現婦女的「性」的可視的手法，以便檢驗與「女性」一詞相聯繫的「性別」(gender) 所包含的各種社會意義(引自該書頁4；下文只標頁碼者均引自該書)。該書所分析的材料包括從50年代起中國編輯出版的期刊，如《大眾醫學》、《中國青年》、《中國婦女》等，還有普及性知識的小冊子，以及全國、地方及省級報紙(主要是《人民日報》、《光明日報》、《工人日報》等)，更包括改革開放後中國出版的大量性學研究成果，如吳階平、劉達臨、潘綏銘、李銀河等人的著作。該書主要採用比較分析法，通過對上述文本內容的比較，分析文革前後女性的性活動、性取向、女性地位、婚姻、生殖以及多元的性關係等，為婦女在「性」的背景和關係中的責任

和特徵畫出輪廓。同時，對於這些在革命和改革時期裏涉及性的文本，作者也闡明了它們所表現出來的張力、反差和繼承性。在分析的過程中，明顯貫穿着作者自己的西方個體自由主義的方法論。

一

許多學者認為，1949年至1980年間，「性」在中國是一個禁止觸及的主題(頁1)。但作者發現，從1950年到1953年，隨着新婚姻法的頒布，不少雜誌有大量篇幅討論性愛主題。直到60年代早期，仍有大量涉及性的出版物面世，並為80年代早期討論的假設、視角和參數建立了知識的基礎(頁1-2)。埃文斯認為，對於中國人的性取向，文革前只有由政黨定義的單一標準，它將社會定位的優先性普遍化和絕對化，強化了政黨對性領域進行道德控制和干涉的理念及實踐，使得屬於私人興趣和私人關切的「性」受到黨國(the party-state)權力的侵犯。

(1) 國家對公共信息渠道的一體化控制

從上個世紀50年代到70年代，黨國將所有的信息傳播渠道，如新聞傳播媒介、教育、醫療等都整合於行政系統之下，表現出令人驚異的一體化特徵。編輯部的主要成員與黨員身份合而為一，社論主筆或多或少就是政治監督的同義詞。被公諸於眾的「性」的信息，取決於「甚麼對公眾及公共教育是合適的」的編輯的或政治的標準。

通過決定「公共論道」的參數和內容，以及通過使特定態度和實踐合法化，相應的行政部門開始成為性行為的意識形態和道德的監督者(頁11-12)。

出版物的主要內容和限制要和中央政策一致，這些政策以意識形態作參數，並在黨的指示、官方報告和報紙社論中被清晰地傳達出來。它也通過檢查制度來排除有潛在威脅的材料。因此，雖然各色人等參加了討論，但一些公眾關注的問題，如束胸、手淫等，如果得不到國家政策和意識形態的支持，只會偶爾出現(頁12)。

80年代以來，婦女青年雜誌數量有了巨大的增長，在一種瀰漫着政治犬儒主義的氛圍中，年輕的城市居民把官氣十足的雜誌看作是老一輩實現政治控制的工具而不加理睬。政府的控制從原來掌握預算權變成相關的指導，編輯和出版商開始回應市場的需要(頁13)。大量愛情故事、性感圖片、黃色材料在官方雜誌刊出，似乎是作為改革的紅利而對年輕人性欲滿足的保證(頁82)，同時也藉此聚集資金，維持其他與之矛盾的、但由官方明確支持的嚴肅雜誌的出版(頁83)。

(2) 婦女及其生活成為政治和道德的表現符碼

官方發起的婦女解放運動，將女性發展的問題從父權制家庭的隱性控制中轉移出去，使女孩們開始獲得新時代賦予的機會(頁80)。它希望結束婦女屈從於家庭和組織利益的社會性別史，使婦女的生活形態成為政治的另一種表現符碼

一般認為，在1949至1980年間的中國，「性」是一個禁忌題材。但埃文斯發現，從1950到60年代早期，不少雜誌採用大量篇幅討論性愛主題。但她認為文革前只有由政黨定義的單一標準，使得屬於私人興趣的「性」受到黨國權力的侵犯。80年代以來，婦女青年雜誌數量有巨大增長，大量愛情故事、性感圖片、黃色材料在官方雜誌刊出。

文革期間，婦女表現在髮型和服裝方面的即使最輕微的性別興趣，都被認為是意識形態領域的不健康意識。全別性別口味都被強迫成了單一的樣式和顏色，女性成為一種機器人。將女性外表去女性化，使之趨同於男性的服裝標準，從而形成某種性的同一，似乎就是社會主義的理想。

(an political agenda, 頁19)。這是私人意識和無意識領域被國家極權主義入侵滲透的表現(頁80)。

共產黨從儒家學說中繼承了道德控制和干涉的實踐經驗，承擔了維護婦女道德標準的重要功能。婦女對「性」的自我否定，實際上被當作衡量性行為和道德的標準。女性的所有性表現都必須被控制，以阻止家庭和社會的混亂。雖然共產黨的許多文章都譴責了一些認為女性「性」表現危險的觀念，但婦女作為性道德和責任的首要目標和代理人的觀點，卻在許多文本中繼續起作用(頁21-22)。這導致整個文革期間，婦女表現在髮型和服裝方面的即使最輕微的性別興趣，都被認為是意識形態領域的不健康意識。整個性別口味都被強迫成了單一的樣式和顏色，女性成為了一種機器人。將女性外表去女性化，使之趨同於男性的服裝標準，從而形成某種性的同一，似乎就是社會主義的理想(頁2)。因此婦女本身、婦女的生活乃至婦女的身體都作為道



德、意識和政治的外化而被隱喻地使用。

然而，官方關於性別平等的華麗詞藻與女性生活經驗之間的矛盾，卻不會因此而被抹殺(頁32)。比如遺棄女嬰、家庭暴力、拐賣婦女或強迫生育等現象普遍存在(頁31)，即使在改革後的今天，仍然有針對女性的種種不幸事件，更有強姦、性暴力、賣淫和隨之而來的性傳染病對女性的摧殘(頁160-82)。

(3) 性教育的一元化標準和二元對立的固化思維

50年代的性教育雖然缺乏公共的講壇，也不具有學校教育的系統形式，但在醫學專家的參與下，與其他如文學、電影等非系統的建構形式仍有區別。國家威權控制下的性教育，有着保衛國家未來身心健康的明確目標(頁40)，力圖將男女青少年對「性」的關注引導到對知識、政治、社會的關注之上，從而為科學、道德利益和社會秩序的重建服務(頁58)。

這決定了性教育的內容。50年代，出版物如果刊登有關月經、手淫等現象的文章，會被認為是向傳統的性道德挑戰，是違反禁忌的，有可能將青少年自然的性興趣擴大到另一端積極的性願望(頁35)。即使在80年代，討論手淫或婚前性行為這類「病態」或「道德墮落」的表現，仍然被認為是道德上的冒犯而激起保守派的極大反感。在官方反對「精神污染」的行動中，從西方引進的、與資產階級理念相聯繫的髮型、時尚等性興趣的表現符碼也再一次受到譴責(頁36)。

整個性領域由一種剛性的規則 (rigid code) 所支配，它建立在「正確」與「錯誤」、「正常」與「反常」的高度選擇和人為教導的基礎上 (頁7)。它是以性行為和性意識能被同質地分為「錯」與「對」為出發點的 (頁57)。「正確」意味着性實踐的單一模式，即一夫一妻制。除此之外的性愛，如獨身、同性戀、手淫，則是反常、病態和道德墮落 (頁52)。

到80年代後期，性教育在國家教育機構的主辦下得以系統地陳述和傳播，它同樣具有明確服務於道德和意識形態的原則，並得到醫學專家和國家的支持。由於它將性的生物屬性和社會屬性加以「科學地」合法化的混同 (即生理意義，從而社會意義上的女柔弱男剛強)，因而對於形成性別的依附性關係有着顯著的影響 (頁55)。

(4) 國家系統對性認同的介入和建構

文革前，愛情和婚姻同樣被認為是社會、政治和道德的領域。它浪漫的甚或性欲的經驗描述話語已被取消，身體的吸引、激情和對被愛的渴望，由於太接近資產階級意識形態的危險邊緣，而不被允許作精細的刻畫 (頁91)。集體主義者盜用了愛情，將之用於意識形態的目的，並幾乎沒留下任何可以用於其他演繹形式的可能性；在選擇配偶的層級標準中，政治和社會標準處於頭等重要的地位。由於個人只是「革命的螺絲釘」，導致婚姻也不是私人事務，而是革命的細胞，是社會整體利益重要性的表現。

這使人的性行為不但被加以道德評判，而且嚴格限定只有一種性行為才符合道德倫理，即：夫妻之間的，而且——雖然沒有明言——是以生殖為目的的性行為。生育承擔着為國家提供「社會主義接班人」的重大社會道德責任，而不只是作為衡量當事人小家庭幸福的指標。因此，性與生殖在早期討論中只有概念上的區別，兩者被認為是自然合一的。挑戰女性生殖角色的性行為被普遍地認為是不道德和反自然的，這就解釋了社會對同性戀及其他一切非以生殖為目的的性行為的反感 (頁51-52)。正是由於對「性」道德一元化的人為設定，導致對個人的性取向採取非此即彼的二元對立思維，並以此為基礎，對其道德品質作武斷定性的批評和人身攻擊。這種觀點甚至在改革時期也沒有質的改變。

二

埃文斯準確地把握了中國社會在三十年的歷史跨度中，私與公這兩種力量此消彼長的關係，她在個體自由觀念的主導下，作出了鞭辟入裏的分析。托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 對於權力的擴張性有精闢論述，他認為，民主帶來的普遍平等使人有承認社會權力而鄙視個人權利的傾向，這將導致國家權力超出原有領域，並以前所未有的速度、力度和獨立性擴張到原先個人擁有的自主領域，從而成為包辦個人生活所有方面的主人^①。

生育承擔着為國家提供「社會主義接班人」的重大社會道德責任，而不只是作為衡量當事人小家庭幸福的指標。因此，性與生殖在早期討論中只有概念上的區別。挑戰女性生殖角色的性行為被普遍地認為是不道德和反自然的，這就解釋了社會對同性戀及其他一切非以生殖為目的的性行為的反感。

古代中國一邊高唱「大道之行、天下為公」，一邊行「以天下私一人」之實。這導致在古代中國，普通社會成員能夠完全自主支配的社會空間幾近於無，私生活的所有細節都由「禮」這一國家統治教化理念加以整肅。這可以說是以國家權力取代私人權利最極端的表現。

按這種思路推理，權力的擴張性將不能導致個人自由的建構。這種個體的自由建構認同個人的自我認識和創造性，認同個人經驗的純粹個人意義和瞬間的片面價值。但由於中國集體主義取向對私人領域的侵犯，導致只能形成「概念化的個人」，即個人只在部分的意義和表面的層次上成為個人，因而是殘缺不全的。個人不擁有對自己的私人生活加以自由處置的完整權利，不能自由決定自己的思維內容及其取捨，當然就更不具有按自己的意志和意識行動的權利。這樣就會導致個人的分裂。

個人的分裂既指個人與自我的分裂，形成人在現實妥協下的虛偽性，對集體原則變通的權宜性，或接受政黨的集體主義原則，導致個人無可救藥的概念化；又指個人與個人之間的分裂，包括同性之間及異性之間的分裂，它使個人反對個人的戰爭有了最高的政治理念依據，並公然上升為群體之間的行為（文革就是其極端表現）。它使男性壓迫女性的群體歷史性行為，在男性主導的女性解放過程中又獲得了新時期國家歷史任務的支持，婦女被解放而進入公共生活領域之後，男性仍然可以隱蔽地繼續貫徹壓迫原私人領域的「體制」。

但是，對一種歷史現象的分析絕對需要將其置於當時的歷史中作過程性的考察，而不能只作單向的因果分析。就此而言，大加撻伐50年代的集權主義擴張並不完全公平。如果一種社會歷史現象必須按照自身連續的邏輯來演繹，而不能按照人為願望成就一個理想類型，

即歷史現象有其無法逾越的主客觀條件；那麼，在這個意義上它就是正當合理的。

(1) 農業社會意識形態的歷史根源

中國傳統的思想意識中，「崇公抑私」一直是主導價值，大公無私是最高的道德生活境界。「公則天下平矣」^②，「凡立公所以去私也」^③。這準確地表明了幾千年道德教化的核心，使個體心理具有牢固的集體主義公權力意識。與此同時，這也是傳統社會的「私」的最高境界。由某一位個人作為公共之「天」的人格代表，代行其全權。從此「天下萬物」的產權不再虛置。作為「大公」之天的具體和合法的代理人，「家天下」使公與私這對立的兩極完全重合。

古代中國一邊高唱「大道之行也天下為公」，一邊行「以天下私一人」之實。這導致在古代中國，普通社會成員能夠完全自主支配的社會空間幾近於無，私生活的所有細節都由「禮」這一國家統治教化理念加以整肅，並由政治權力系統作支撐工具。這可以說是以國家權力取代私人權利最極端的表現。可是它在農業生產方式下卻一直「合理」地存在了幾千年。

古代中國社會成員沒有公共生活，沒有一個領域是在人格平等的前提下，由社會成員自主平等地參與組織建立的，所有「公共」領域全是專制的政治生活領域。個人從來不能決定自己的命運，各級「集體」從宗族到州府衙門、直至皇帝的整個政治體系都對個人擁有生殺予奪的權力，但這種現象被認為是國

家權力維護社會共同利益所必需的，同樣延續了幾千年。這使得每一個成員都習慣了無主體性的平等，都習慣了不能自己代表自己，而要一個高高在上的人來代表自己。並且當國家出現相似的統治機制時，人民就能從歷史中獲得這種「侵權」統治的合理性根據。只要其賴以維繫的經濟基礎不改變，幾次政治革命又怎能改變得了這種主體狀態？

(2) 現實制度的成功激勵

制度激勵是指通過社會結構的制度性安排，通過分配社會資源的特定方式，引導社會成員向制度性安排所指向的價值目標發展。

諾斯 (Douglass C. North) 認為，現有制度的合法性只有經由人們的觀念認同才能鞏固和說明。如果公民在觀念裏相信了制度的合理性，那麼，即使從個人成本收益的角度看並不合算，人們也不會違背這個制度。因此憑觀念意識，維持現存制度的成本會降低。制度一旦形成，就會獨立地運作下去，即所謂「路徑依賴」。因此，不同的制度安排必然會使其增長機制內生出某種資源配置偏好，進而影響經濟增長。所以要成功地實現制度激勵，需要兩項條件：一是制度所實際指向的價值目標須符合觀念預設；二是必須擁有社會資源。

帕森斯 (Talcott Parsons) 也持相似的觀點，他認為國家的權威最終存在於價值共意之中，即：人們在道德上支持國家的合法權力，國家才得以實施有約束力的權力統治④。

中國本土缺乏民主與法治文化的支持，不可能產生人民權利意識，並建立以平權為基礎的契約國家。中國之所以最終建立起社會主義公有制，是因為人民有幾千年對集體淹沒個人的大公無私加以認同的心理基礎，從家天下到國天下，老百姓並不難實現心理轉換；同時，佔主導地位的農業生產方式一以貫之地為集體主義的政治理念和制度提供經濟基礎的支撐。所以在不變的經濟基礎上建立的政治體制有很多相似性：在國家體制外沒有個人可以憑藉生存和與公權力抗衡的資源；因此，每個個體都必須依賴政治系統的供給，導致他們完全被納入體制內，並受到國家權力的完全控制；每個個體都建立起身份等級制。前者是階級身份等級制，後者是幹部身份等級制，但二者都來源於國家權力體系的人為編制，並經由暴力機器的保障而被賦予合理性；個體都具有相同的價值理念，如「官本位」意識，都認同集體利益優先於個人利益；政治系統運轉都依靠行政官員執掌權力的藝術，因而國家命運全繫於他們的德行，所以都需要神化政治領袖或曰個人崇拜以不斷純化國民意識，等等。建立在相同經濟基礎上的政治體制有太多的相似性，因此正像「家天下」的反人民性一樣，表明了一大二公體制由於缺乏民主的內涵，最終揭示了它被改革的命運。

(3) 個人行動的外溢性特徵

明白了以上兩點，就不難理解中國國民「性」活動的意識形態

中國之所以最終建立起社會主義公有制，是因為人民有幾千年認同集體淹沒個人的大公無私的心理基礎，從家天下到國天下，老百姓並不難實現心理轉換；同時農業生產方式一直支撐集體主義政治制度，所以在不變的經濟基礎上建立的政治體制有很多相似性。

隨着改革開放，多元文化價值觀衝擊，法制不斷完善，中國民眾愈來愈具有維護個體權利的意識，「性」領域的「泛道德化」已經復歸正常水平，性與生殖目的的捆綁已經剝離，注重婚姻質量取代了家族延續的核心功能。

目的。個人和社會只是同一事物的兩個方面，既然任何一個個體都完全不能脫離社會來考慮，反之亦是，那麼將兩者分裂並置於對立的位置上就是極為錯誤的做法。

任何個體行為都具有外部性，都會將其行為的後果外溢到與之建立交往關係的其他個體上，也就是說，擴散到「社會」上，只不過影響的社會組成元素有多少之分。由此，任何人做任何事都必須預先評估這種外部性。這其實就是社會責任感。生殖行為亦如是，而且更由於生殖行為的結果是社會再生產的基本元素，所以就更加需要事先評估。因此，我不贊同埃文斯認為國家計生政策剝奪了婦女生育權的看法（頁156-60）。我甚至頗為欣賞國家動員一切社會組織，如單位、學校、街道、居委會、生產隊等來大張旗鼓地宣傳婚姻法的做法（頁17）。實際上，國家與市民社會既然有着重疊的控制／活動範圍，也有着同樣的作用對象／活動主體，那麼二者之交錯影響就是必然的。一個政權對市民社會的動員、組織程度反而說明了它的工作效率。當然這也和那時市民社會的發育不足，缺乏民間社團的自治組織有關。

但是，生產方式的延續性決定了國民傳統意識的延續性，當中包括很多封建糟粕，即使知識階層和幹部權力階層也不能免俗。這就導致政策制訂、輿論宣傳和民眾理解中不自覺地延續了封建傳統觀念。隨着改革開放、多元文化價值觀衝擊、法制不斷完善，中國民眾愈來愈具有維護個體權利的意識，公權

力對私人領域的干預和影響已被尊重個人權利的民主意識所代替。「性」領域的「泛道德化」已經復歸正常水平，性與生殖目的的捆綁已經剝離，注重婚姻質量取代了家族延續的核心功能。由於婚戀道德標準趨於多元化，一些如同居、婚外戀等反主流文化的婚戀形式業已出現，傳統婚戀模式和家庭的穩固性都開始受到挑戰。

總之，「擇偶標準階級化、愛情理想革命化、婚姻關係政治化」^⑤的婚戀模式已成為歷史。但市場經濟確立了新的價值觀，主導的經濟原則又開始侵蝕婚戀領地，這樣會令現實社會的愛情和婚姻永遠不是純潔的領地。

註釋

① 見托克維爾(Alexis de Tocqueville)著，董果良譯：《論美國的民主》(上、下卷)(北京：商務印書館，1988)。

② 《呂氏春秋·貴公》，引自劉澤華主編：《中國傳統政治哲學與社會整合》(北京：中國社會科學出版社，2000)，頁251。

③ 《慎子·威德》，同註②書，頁251。

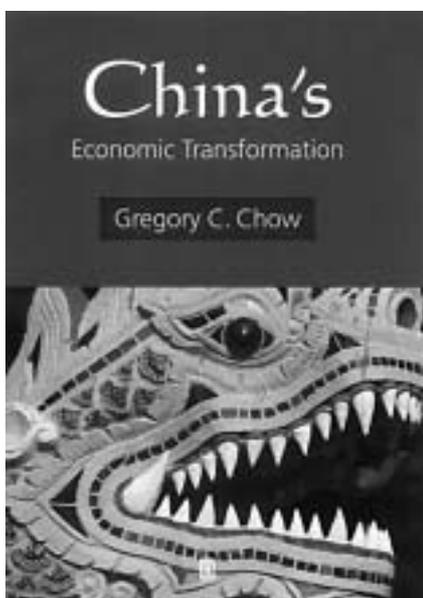
④ 轉引自汪和建：《邁向中國的新經濟社會學——交易秩序的結構研究》(北京：中央編譯局，1999)，頁389。

⑤ 徐安琪、葉文振：《中國婚姻質量研究》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁9-10。

趙芳 南京大學社會學系2001級
博士

可貴的視角

● 王則柯



Gregory C. Chow, *China's Economic Transformation* (Oxford: Blackwell, 2002).

十八年前，美國普林斯頓大學鄒至莊教授的《中國經濟》(*The Chinese Economy*)，以現代經濟學的理論和方法分析計劃經濟的中國，讓人耳目一新。不久前，鄒教授專論中國經濟的第二本著作《中國經濟轉型》(*China's Economic*

Transformation) 由Blackwell出版社出版，其中譯版也即將面世，由中國人民大學出版社出版。在一個全景式的引言之後，全書分五大部分，凡二十二章。第一部分是歷史背景和總論，第二部分是宏觀經濟分析，第三部分是經濟發展論題，第四部分是具體部門分析，第五部分是經濟體制研究。

一 人口問題

筆者最感興趣的，是關於人口政策和關於經濟學教育的兩章。在題為「直到1990年代中期的經濟改革」的第三章，鄒教授把較大的人口數量和較高的人力資本列為中國經濟改革成功的重要原因。所謂較高的人力資本，一個很重要的因素，是中國比較徹底地實行計劃經濟只有二十多年，所以農民還記得如何運作私人農業，這和蘇聯曾經在長達大半個世紀的歷史時期裏實行嚴格的計劃經濟很不相同。記得斯蒂格利茨 (Joseph E. Stiglitz) 1992年

鄒至莊把較大的人口數量和較高的人力資本列為中國經濟改革成功的重要原因。所謂較高的人力資本，一個很重要的因素，是中國農民還記得如何運作私人農業，這和蘇聯曾經在長達大半個世紀的歷史時期裏實行嚴格的計劃經濟很不相同。

《中國經濟轉型》談到現代經濟學教育在中國迅速進步時說，「主要的動力是負責經濟學教育和研究的官員採納現代經濟學的願望和決心」，「只要給予機會，中國的學者和學生會如飢似渴地學習現代經濟學」。對於第二句，我們感同身受；對於第一句，我們的感覺卻有點兒不同。

訪問中山大學的時候，也有類似的觀點。至於比較積極地評價人口數量大的經濟作用，就筆者有限的閱歷所及，真是前所未聞。的確，一些朋友基於中國人口是美國五倍的事實，曾經慨歎如果中國人口也像美國那麼少，那麼每個人擁有的空間和資源就會增加五倍，工作條件和生活環境也會像美國那麼好。這些歎息者只知道人會消費，忘記了人也工作，更不了解消費對經濟發展的貢獻。

在這樣的鋪墊之下，標題「人口」的第十一章，以計量經濟的方法得出「是經濟力量而不是政府政策更能顯著地降低出生率」的結論。這是很有啟發性的觀察。鄒教授強調用數據說話。中國的出生率在1957-80年期間的下降和在1987年以後的連續下降，都是鄒上述結論的重要支持。我們相信，隨着經濟發展和社會進步，出生率在未來一定還會持續下降，而且這種進一步的演進，的確不能再歸結於政策的因素。但是我們還是難以設想，如果沒有過去二十年比較嚴厲的人口政策，今天中國的人口問題會是甚麼樣子。長遠而言，是經濟力量而不是政府政策更能顯著地降低出生率，不過在一個非常的歷史時段，比較嚴厲的人口政策，還是很有必要。

鄒教授指出，嚴厲的人口政策侵犯了中國人民的自由，損害了中國人民的尊嚴。這一尖銳評論，很值得我們深思。包括人口問題和憲政問題在內，人們常說我們「別無

選擇」，理由是中國的國情嚴峻。現在看來，是不是真的「別無選擇」，也許需要重新思考。

二 經濟學教育現代化

關於中國經濟學教育現代化的論述，是鄒教授新著的一個亮點。

鄒教授在談到現代經濟學教育在中國的迅速進步時說，「主要的動力是負責經濟學教育和研究的官員採納現代經濟學的願望和決心」，「只要給予機會，中國的學者和學生會如飢似渴地學習現代經濟學」（頁358）。這裏，筆者引了鄒教授的兩句話。對於第二句，我們絕對感同身受；對於第一句，我們的感覺卻有點兒不同。長期在底層致力於經濟學教育的現代化，除了2001年有點突然地（並不專門為經濟學教育）鼓勵使用國外原版的先進教材以外，我們真是很難想起有甚麼自上至下直達底層的推動，有利於中國的經濟學教育與國際接軌。反而，我們長期面臨的，是如何應付有沒有堅持「馬克思主義經濟學」的檢查，如何應付「接軌課程」在分量上超過「堅持課程」的批評。雖然鄧小平曾題詞「教育要面向世界、面向未來、面向現代化」，從而接軌的努力還能夠慘澹經營，但是負責經濟學教育和研究的官員的上述願望和決心，在從上而下到達基層的時候，竟然完全變了樣，這給人們研究中央集權的教育制度的運作，提供了很有價值的

例子。中央集權的一個特性，是無論怎麼做都給你規定得十分周詳。無論你和最上層的（也許非常開明的）官員認可的做法有所不同，還是你和直接負責你的教學和研究的下層官員的意見有所偏離，日子都不會好過。這種制度的後果，現在還可以看到。當前，博士學位授權點和所謂一級學科博士學位授權點，是一項壓倒一切的指標。恰恰在這些關節上，經濟學教育現代化做得不那麼出色的學校，反而要甚麼有甚麼，而獲得鄒教授好評的學校，不少都被擠到邊緣。

三 視角不同最可貴

作為一名經濟學教師，筆者的感受是，出版繁榮對於中國經濟學教育現代化的貢獻，不在負責官員的良好願望和行政決心之下。

出版繁榮，是中國改革開放進程中一種很有意思的現象。一方面，從上而下的控制真是很嚴，關心可謂過度。甚麼不可以說，甚麼不可以評論，甚至甚麼不要報導，甚麼必須迴避，頻繁細緻得讓人感歎負責的官員怎麼能不累。但是另一方面，繁榮畢竟還是繁榮，哪怕是看起來只有手指縫那麼大的天地，以國人的智慧，也能抓住它，成就新的增長點，做出有聲有色推動社會進步的貢獻。

學術出版繁榮對於經濟學教育現代化的貢獻，尤其值得書寫。作為這個繁榮的重要部分，世界主流

經濟學各種著作，得以大量引進出版，這就為學校師生提供了選擇。國家教委有關部門審定的作為改革開放標誌的財經類專業核心課程教學大綱，論定「微觀經濟學的中心思想」和「宏觀經濟學的核心內容」都「已經被證實是錯誤的」。但是只要能夠看到現代經濟學的這些著作，已經珍惜個人思考能力的學子，仍然會作出判斷，並不理會教學大綱的苦心告誡。

按照「馬克思主義的精髓是實事求是」的標準，所謂「堅持馬克思主義」的經濟學課程，因為在很多關鍵部位不科學，常常不能自圓其說，所以根本就不是馬克思主義理應實事求是的東西。俗語說，是騾子是馬，拉出來遛遛。「堅持馬克思主義」的經濟學課程，常常不敢面對學生的質疑。相反，現代經濟學的道理，貼合人們每天的生活經驗，貼合國家經濟體制改革和經濟起飛的進程，對渴望真知的學子，具有巨大的親和力。現代經濟學的科學性，是這種親和力的基石。十多年來，追求真知和科學的教師和學生，就是憑着這樣的底氣，與上頭下來的種種導向、誘惑和規範抗爭。

記得1999年在北京某次國際學術會議以後，錢穎一教授在一個小範圍的會晤中談到他的一則觀察，大意是：十多年來，中國財經部門官員的現代經濟學素養已經提高了許多，特別是金融部門的官員；但是大學的情況，卻很難令人滿意。我同意這個觀察。究其原

出版的繁榮，使世界主流經濟學的各種著作大量引進出版，為學校師生提供了多種選擇。那些「堅持馬克思主義」的經濟學課程，常常不敢面對學生的質疑。相反，現代經濟學的道理，貼合人們每天的生活經驗，具有巨大的親和力。

為甚麼那麼開明的官員在上面負責經濟學教育和研究，下面推進經濟學教育現代化的努力還是困難重重？問題應該出自中央集權的教育體制。制度慣性和官僚主義行為是中國國有和非國有部門有效運作的障礙，它曾經也是經濟學教育現代化的障礙。

因，除了由於大學裏經濟學學得比較好的就流動到財經特別是金融部門以外，更加重要的因素是，大學的經濟學教育和研究的大環境，還在上述也許好心的中央集權控制之下。

鄒至莊教授作為當事人，他關於「負責經濟學教育和研究的官員採納現代經濟學的願望和決心」的敘述是真實的；我們在下面為了推進經濟學教育現代化，需要與上頭下來的種種導向、誘惑和規範抗爭，也是事實。按照過去僵化的思維，這二者之間應該有個孰是孰非的問題。好在現在人們已經不那麼弱智了。不同的視角，得到不同的觀察，這就是差異的來由。為甚麼開明的官員在上面負責經濟學教育和研究，下面推進經濟學教育現代化的努力還是困難重重？問題應該出自中央集權的教育體制。正如鄒教授一再強調的（例如頁381），制度慣性和官僚主義行為是中國國有和非國有部門有效運作的障礙。我體會，它曾經也是經濟學教育現代化的障礙。

說到這裏，有必要指出，上面討論的是直到1999和2000年的情況。最近兩三年，中國經濟學教育現代化則是往好的方面有了很大的變化。這種積極變化是多種因素多種力量作用的結果。畢竟，世界潮流浩浩蕩蕩。目前的情況，正如鄒教授所準確指出那樣，一些大學在經濟學教育現代化方面之所以走得比較慢，主要困難在於資源不足和難以找到合格的教師。

四 對現實和對理論的把握

閱讀《中國經濟轉型》，除了全書鮮明的樂觀基調以外，另一個深刻的感受，是作者對現實和理論的準確把握。例如，在談到中國經濟學教育的巨大進步時，鄒教授一方面告訴世界，中國的大學教育已經引入許多現代經濟學課程，另一方面也提醒外界，相同名稱的課程內容可能相差很遠。情況確實是這樣。大學裏名為「信息經濟學」的課程卻主要講授系統哲學，或者講授信息技術信息經濟，甚至講授圖書編目信息管理，就是現成的例子。鄒教授經常能夠從比較積極的角度看待事物，他首先指出這也許未必不好，因為它標誌教學的一種自由，接着指出這主要反映教師欠缺把握課程內容的能力。這些都是準確的分析。筆者希望補充一點，那就是在目前的大環境下，一些人不忍濫用時髦的課程名稱。

還有一點，就是在鄒教授筆下，主流經濟學「新古典」方法的深刻分析和推導，可以只用人們的日常語言展開。這是十分難得的。典型的例子是勞動供給分析（頁197-99），大家在微觀經濟學課堂上利用方程或者曲線演示了不知多少次，但是恐怕沒有多少人可以像鄒教授那樣，只用日常語言就能準確地介紹給非經濟學專業的讀者。該書的一些章節，其理論和方法依託是經濟計量學，然而，讀者並沒有看到多少公式和方程。鄒教授行文的功力，使這本專著具有很好的可讀性。

反潮流的觀念史

● 嚴兆軍



伯林 (Isaiah Berlin) 著，馮克利譯：《反潮流：觀念史論文集》（南京：譯林出版社，2002）。

當代著名哲學家泰勒 (Charles Taylor) 在其研究黑格爾 (G. W. F. Hegel) 哲學的鴻篇巨制《黑格爾》(Hegel) 的「前言與致謝」中首先感謝了伯林 (Isaiah Berlin)，「他審閱了本書部分手稿，他的淵博學識，他對黑格爾得以產生出來的整個德意志思想和感傷情懷的理解，使我受

益良多」。然而很清楚的事實是，伯林對於黑格爾式的決定論哲學一向深惡痛絕，他欣賞的是那些勇敢地、公開地跟佔統治地位的理性體系作鬥爭的思想家。但恰恰是這樣一種看似矛盾的態度，更能代表伯林堅持的立場——多元主義（從價值多元主義到文化多元主義），除了泰勒，格雷 (John Gray) 和早前去世的羅爾斯 (John Rawls) 也坦承深受伯林影響。當這些戰後最重要的政治哲學家 and 自由主義思想家在某種意義上將其視為先驅時，伯林作為當代思想大師的地位漸漸得到了確認。

與十八世紀以來的西方大多數書齋學者不同，伯林是一位面向公眾的思想家，他的思想產生於對話，充滿了即興發揮。這體現在他的一系列演講中。在這些演講中，伯林向我們展示了作為思想大師的語言魅力：信手拈來的妙語和靈光一閃的思想火花——當然這種魅力與他的思想方式和生活態度是分不開的。作為思想家，有人的生活屬於思想傳記，有人的思想屬於生活傳記；前者的代表是康德 (Immanuel Kant)，而伯林顯然是後一類思想

伯林是面向公眾的思想家，他的思想產生於對話，充滿了即興發揮。他的一系列演講向我們展示了他的語言魅力：信手拈來的妙語和靈光一閃的思想火花。《反潮流：觀念史論文集》頗能體現伯林的理論興趣和思想方式。

在「反潮流」思想群體中，如維柯否定了作為西方傳統核心的自然法學說，鼓吹文化的獨特性與多樣性。哈曼堅持所有真理都是特殊的而非普遍的，又譴責理性主義和唯科學主義用分析歪曲了實在。這就構成了對於啟蒙運動最為核心的一元論理性主義學說的深刻批判。

家的典型。這種思想方式和生活態度也決定了伯林一生幾乎沒有甚麼大部頭的作品，真正得到流傳的是一些論文集。《反潮流：觀念史論文集》(以下簡稱為《反潮流》)是很重要的一本，頗能體現伯林的理論興趣和思想方式。

《反潮流》收錄了十三篇伯林討論現代思想史上偉大「異見者」的重要論文。這些「反潮流者」包括：馬基雅維利(Niccolo Machiavelli)、維柯(Giambattista Vico)、孟德斯鳩(Charles de Secondat Montesquieu)、哈曼(Johann G. Hamann)、赫爾岑(Alexander Herzen)、赫斯(Moses Hess)和索雷爾(Georges Sorel)等。伯林生動地揭示出這些被忽略和被誤解的思想家的真正創見，指出這些「反潮流者」的思想至今仍在挑戰着傳統的智慧，但他們的貢獻卻不為人們所理解。伯林通過對這些「反潮流」先輩思想的發掘，捍衛了生活多樣性的理想和自由寬容的觀念。這種捍衛是在兩個層面上達成的：其一，伯林的選擇本身就已經表明了他的多元主義立場；另外就是在這種論述裏貫徹始終的寬容和精確。

在收入《反潮流》的十三篇文章裏，第一篇〈反啟蒙運動〉可以看作一個導論性質的宣言。這篇文章質疑了啟蒙運動的一個核心信念：「所有時代所有人的終極目標，其實是一樣的」，「一組普遍而不變的原則支配着世界」，並且「這些規律是真實的是可以獲知的」(頁3、4)。在伯林看來，「反啟蒙」先驅維柯是首先向這些公認的啟蒙觀念作出挑戰的，他否定了自亞里士多德

以來一直作為西方傳統核心的自然法學說，宣揚人類社會在一個特定發展階段的所有活動和表現都具有一種獨特風格的觀點，鼓吹一種文化獨特性的思想並進而堅持文化的多樣性。這樣就在自然科學和人文研究之間劃了一道明確的界限，前者研究的是從「外部」觀察相對不變的物質世界的性質，而後者則用同情的眼光，從「內部」觀察社會的演化。這就構成了對於啟蒙運動最為核心的一元論理性主義學說的深刻批判。在這場被伯林稱為「反啟蒙」的運動裏，另一個重要人物是哈曼。如果說維柯只想撼動他那個時代啟蒙運動的支柱，哈曼則是要摧毀它們。哈曼堅持的信念是：所有真理都是特殊的而非普遍的。這種對於以普遍性和整體性為主要特徵的理性主義體系的否定，甚至讓人想到二十世紀後結構主義者羅蘭·巴特(Roland Barthes)的著名問題：「從某種意義上說，為甚麼就不能為每一種物體都建立一門新科學呢？建立一種適用於個體的、不再適用於整體的學說呢？」(《明亮的房間——攝影筆記》[*La Chambre Claire: Note sur la Photographie*])哈曼還譴責理性主義和唯科學主義用分析歪曲了實在，他的這個思想在赫爾德(Johann G. Herder)、雅各比(Friedrich H. Jacobi)和默澤爾(Justus Moser)那裏得到了繼承。在伯林看來，正是這一「反潮流」思想群體的努力構成了對啟蒙運動最為深刻的質疑。

由赫爾德肇其端的三種重要觀念之一的「民族主義」，是伯林討論

赫斯、馬克思和狄斯累利 (Benjamin Disraeli) 的文章的中心線索。在〈狄斯累利、馬克思及對認同的追求〉中，伯林將有着猶太血統的狄斯累利和馬克思的努力歸結為對一個以傳統、語言、習俗、共同歷史記憶為根基的單一群體或文化認同的追求，正是這種認同才使他們達到了充分自我實現的信念。較之馬克思和狄斯累利強烈的創造性和支配欲，溫和誠實的赫斯是另一類人的代表。〈赫斯的生平與觀點〉着力展現的就是赫斯在觀察事實上的獨具慧眼，當然還有一種神經質的歪曲。「民族主義」也成了另一文章的題目，該文的副標題是「往昔的被忽視和今日的威力」，這清楚表明了伯林的意圖，它觸及十九世紀政治思想和預言中一個最令人不解的問題，即未能正確評估民族主義在塑造當今世界局面中的重要作用。和前面的兩篇文章一樣，這也是一篇線索清晰的論述觀念史的傑作。伯林在〈孟德斯鳩〉中認為，孟德斯鳩思想裏最重要的是貫穿其全部著作的懷疑主義特點，以及他對一切為大規模變革所做的全面而簡單的計劃缺少熱情的想法。至於對索雷爾的興趣，則在於他堅決反對西方社會和政治學說中的兩個關鍵信條：通過知識得到拯救的希臘信條和歷史神正論的猶太——基督教信條（喬治·索雷爾）。他們共同的懷疑主義傾向預示了伯林對於兩個在他看來更為重要的思想家的考察：馬基雅維利和赫爾岑。〈馬基雅維利的原創性〉使人們意識到這一點：「無論他（馬基雅維利）本人

怎麼想，他是多元主義的創立者之一」，因為他的二元論思想為多元主義的誕生提供了可能。在〈赫爾岑和他的回憶錄〉中，我們看到了最接近於發出激進多元主義先聲的面孔。伯林本人在連篇累牘的文章和著述中深入細緻地予以辯護和闡述的，也正是這種多元主義。

在討論威爾第 (Giuseppe Verdi) 的〈威爾第的「素樸」〉中，伯林用源於席勒 (Friedrich Schiller) 對素樸藝術家和感傷藝術家的劃分來解釋威爾第，認為他是最後一位偉大的「素樸」藝術家——至少在音樂世界裏是如此。但威爾第與「反潮流」似乎沒有甚麼關係，伯林本人也承認：「威爾第就是個跟時代非常合拍的人」，「威爾第不是反潮流的，我把論述他的文章放在那個論文集裏也許不恰當」（《伯林談話錄》[*Conversations with Isaiah Berlin*]），但威爾第卻是赫爾德「歸屬」理想——這個不斷出現在伯林著作中的主題——的一個最值得紀念的生動事例。

在〈反潮流〉中，伯林的全部寫作都是從非教條的觀點出發，不是給定任何確定無疑的答案，而是提出一些初步的、有着深刻意味的懸而未決的問題，這些問題並非只具理論意義和歷史價值，它們也還處於今天人們關切範圍的前列。通過向讀者揭示其全神貫注的某些持久不斷的哲學問題，伯林推動了一個獨特的且越來越重要的研究領域的進展——觀念史研究。觀念史是個比較新的研究領域，從起源上大概可以追溯到十八世紀下半葉，它的

「民族主義」是伯林討論赫斯、馬克思和狄斯累利的中心線索。他將狄斯累利和馬克思的努力歸結為對一個以傳統、語言、習俗、共同歷史記憶為根基的單一群體或文化認同的追求。〈民族主義〉一文則觸及十九世紀政治思想和預言中一個最令人不解的問題，即未能正確評估民族主義在塑造當今世界局面中的重要作用。

伯林的研究可以稱為「反潮流」的觀念史，他關注的是一系列持異議的思想家對在西方處於中心位置的理性主義和科學傳統的反叛。許多現代思想運動和感情，都是來自這些「反潮流」的觀念，尤其是浪漫主義、民族主義、相對主義、多元主義和許多唯意志論的流派，以及存在主義。

地位在今天仍然有待承認。豪舍爾 (Roger Hausheer) 在本書的序言裏對觀念史有這樣的界定：「觀念史力求找出 (當然不限於此) 一種文明或文化在漫長的精神變遷中某些中心概念的產生和發展過程，再現在某個既定時代和文化中人們對自身及其活動的看法」(頁5)；它「能夠提供給我們的，是對基本概念模式之起源的認識，以及這些模式給世界帶來的變化」(頁13)；它的「核心關注點是『了解你自己』這一古老格言向群體的歷史整體、文明或文化的廣泛延伸，個體的自我便包含在它們中間，在很大程度上是它們的產物。它尤其關心向我們說明我們是誰，我們是甚麼，我們經歷了哪些階段和十分曲折的道路才變成現在這個樣子」(頁13)。

正如書名所示，伯林的研究可以稱為「反潮流」的觀念史，他關注的是一系列持異議的思想家對在西方處於中心位置的理性主義和科學傳統的反叛。正是這一股強大的「反潮流」運動帶來了人們觀念的急劇變化：許多現代思想運動和感情，都是來自這些真正改變了世界的「反潮流」的觀念，尤其是浪漫主義、民族主義、相對主義、多元主義和許多唯意志論的流派，以及存在主義這個它在二十世紀的最新表現。從某種意義上甚至可以說，是這些「反潮流」的觀念和科學、理性主義的傳統一起奠定了現代的觀念，而後現代理論則更多地繼承了前者的精神來反思後者造成的種種後果。通過他的研究工作，伯林向我們宣示，在人類歷史上沒有絕對

的價值，而且，由於充滿着堅信最終絕對真理存在的信念，使得人類歷史與眾多悲劇性後果相伴。伯林一生最重要的工作之一，就在於審視為甚麼獨創性的、書齋式的哲學或社會思想，用於改造人類現實時，會導致災難性的結果。通過反思這些觀念並暴露出它們的殘酷本性，伯林以此形成的是一種關於觀念的觀念，他的論述和洞見有助於我們對形成當代歷史的各種事件和概念建立一種富有批判性的看法。通過對於「反潮流」思想家的研究，伯林確立了他的「多元主義」立場，這種立場在思潮眾多的二十世紀脫穎而出；而他對民族主義的論斷在今天全球化的視野下仍然具有不可忽視的重要性。

伯林的學術興趣、思想立場和生活態度與傳統的思想家相比顯然是個「異類」，倒也可以算是「反潮流」運動在二十世紀的一個代表。他不喜歡黑格爾式的決定論哲學家，卻欣賞觀念史上的非主流思想家，他沒有大量體系化的著作，充分體現其思想的多半是在公眾場合的演講和談話。這些演講和談話一旦被集中在一起，就是關於觀念史研究的極好範例：既清晰明白又滿懷同情，而且彬彬有禮。也正是在這些自由的言說中，伯林的思想立場和生活態度親切地呈現在讀者面前：充滿懷疑精神和諷刺意味，不偏不倚並且無拘無束。正是這樣的立場和態度，為觀念史這個全新的研究領域贏得了越來越多的認可和尊重，而伯林的這種努力在《反潮流》中得到了集中的體現。

思想史該如何書寫？

● 成 慶



杜贊奇 (Prasenjit Duara) 著，王憲明等譯：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》(北京：社會科學文獻出版社，2003)。

繼《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》一書在大陸面世後，杜贊奇 (Prasenjit Duara) 的《從民族國家拯救歷史》(1995年英文版) 也終於翻譯成中文出版。如果說《文化、權力與國家》主要還是採取社會史的研究進路的話，那麼後者則實際上已經進入了思想史的層面，強調不同的歷史敘述者在

民族國家背景下對話語的爭奪和利用，最終如何建構出他們所期望的各種現代概念(如反宗教、革命、市民社會、聯邦主義等)。

傳統中國政治思想史的敘述方式一般是以某種宏大的概念體系為基礎，並且相信這些概念恰當地概括了中國現代政治思想的演變過程。比如革命與立憲、啟蒙與救亡等等，都佔據了傳統敘述的核心部分。但是這種對思想史的描述是不是清晰和自明的呢？這些概念背後的意義是不是確定和穩定的呢？杜贊奇對此的回答是把「民族」這一現代概念放在他的批判視野當中，反對啟蒙歷史中的線形發展觀，並且把這一概念放在「詞語」的層面上，分析它如何在不同的敘述者口中被表達成不同的意義。

杜贊奇提出一個複線的歷史觀 (bifurcated history)，以反對線形歷史觀 (linear history)。所謂複線的歷史觀就是他認為歷史並非直線進化的，而是歷史表述根據當下的需求，從過去和當下尋找自己的意義支持，不同的歷史表述之間有衝突，但是最後取得優勢的歷史話語會反過來影響人們對此的認知。杜氏認為，從中國現代史關於民族的不同敘述中可以看出，哪些歷史散佚了，哪些又被人們重新利用起來。

應該說，杜贊奇在此書中的幾個個案分析表現平平，對史料文本

杜贊奇把「民族」這一現代概念放在他的批判視野中，分析它如何在不同的敘述者口中被表達成不同的意義；強調不同的歷史敘述者在民族國家背景下對話語的爭奪和利用，最終如何建構出他們所期望的各種現代概念。

波考克出於對傳統西方政治思想史研究範式的不滿，提出「政治論述的歷史」，主張將文本重新放置在歷史的情境中，並認為作者是在對語言的不斷取捨和運用中充分展現其意圖和其歷史角色的。杜贊奇的敘述模式基本是依照上述論述模式展開的，這種研究範式用於中國歷史研究算是一次創新。

利用的不足也充分暴露出來，但是他在書中傳遞出來的問題卻有着重要的歷史方法論意義。

如前敘述，傳統中國政治思想史研究的一般方法忽略了概念本身意義的不穩定性，不大去考察語言背後的社會歷史情境，這樣往往會導致敘述中意義的僵化和呆板，無法表現出思想演變的多樣性和靈活性。當然這一問題不僅是中國思想史研究所面臨的，最近二三十年，歐美政治思想史領域中對彼此的爭論也相當激烈，以斯金納(Quentin Skinner)和鄧恩(John Dunn)為代表的劍橋學派和出身於劍橋的美國學者波考克(John G. A. Pocock)，就對傳統的西方政治思想史研究範式提出嚴厲批評。他們的批評有三個重點，一是認為文本本身並無其自足性和完整性，政治思想演變的歷史中也並不存在某種穩定的真理詮釋。二是反對那些預設西方政治思想有自我的理念傳統，並且可以從不同時期的作者中挖掘出這一理念的演變過程。第三則是反對那種消極的社會、政治、經濟對政治思想的能動論，強調作者個人的經驗與抉擇。應該說，在這三方面的批評中，前兩方面在中國近現代政治思想史研究中尚無過份顯現，這主要是因為中國政治思想在近現代發生巨大的斷裂，古代經典文本的穩定意義遭到顛覆，而轉換為一套西化的政治思想敘述。第三方面批評的問題在中國表現則十分明顯，一個自然是西方實證主義思想的興起的間接緣故，再者就是馬克思的經典歷史唯物論的敘述對中國現代思想的巨大影響。我們往往過份強調政治思想是社會反映的影像特點，而忽略了作者在歷史敘述中的主觀意圖所表現的作用。

波考克出於對傳統西方政治思想史研究範式的不滿，提出以「政治論述的歷史」(the history of political discourse)一詞說明一般所指稱的「政治思想史」。所謂「政治論述的歷史」就是主張將文本重新放置在歷史的情境中，從而讓作者和其活動的空間實現互動。尤其讓人注意的是，他們都非常注重語言的作用，認為作者是在對語言的不斷取捨和運用中充分展現其意圖和其歷史角色的，並且能夠從另一個角度洞察出政治「語言」的意義是如何不斷發展的。

在《從民族國家拯救歷史》中我們可以清晰地看到，杜贊奇的敘述模式基本是依照上述的論述模式展開的，這背後自然有一個「語言學轉向」的大背景，但是將這種研究範式用於中國歷史研究則算是一次創新。姑且不談本書暴露的種種缺陷，在一些個案的研究方面，這種範式還是顯現出相當的說服力。

比如杜贊奇在分析陳炯明和孫中山之間的矛盾時說，雖然陳炯明也是一個民族主義者，但是他堅持聯省自治的建國方案，這與孫中山以及革命人士的中央集權式的建國理想顯然出現衝突，因此陳在這場話語權的爭奪中落在下風，被描述成一個反革命、反對統一的地方軍閥，其致力於地方自治的建國理想卻被遮蔽了。在這一個案中，如果僅僅從孫中山和陳獨秀等人的文本出發，我們很難發現這些利用舊式語言來闡述「民族主義」這一進步概念的作者，實際上只是動用了道德霸權敘述壓倒了陳炯明這一武夫的建設理想。難怪胡適也出面抗議：「我們並不是替陳炯明辯護；陳派的軍人這一次趕走孫文的行為，也許可以有攻擊的地方，但我們反對那些人抬出『悖主』、『犯上』、『叛

逆』等等舊道德的死屍來作攻擊陳炯明的武器。」杜贊奇分析道，陳獨秀因為反對地方自治的建國之路，從而在這場反對陳炯明的筆仗中常以「破壞統一」等陳舊詞語對他進行道德上的指控，而陳獨秀之所以要對陳炯明口誅筆伐的深層原因，則是由於陳炯明沒有響應革命的號召。於是聯省自治的民主目標被陳獨秀等人置換成民族國家的目標，陳炯明自然也就成為歷史的阻礙者。

在這一場政治思想的角力中，如果我們僅僅從類似進步—落後等等的二元概念來分析，那麼得到的將是非常簡化的歷史圖景——誰順應了歷史趨勢，誰成為舊社會的衛道者。我們無法洞察出背後被掩蓋的話語權力關係，甚至可能會極大地歪曲歷史。也正是從這一角度，我們只有從每個參與者的敘述中努力觀察他所處在的社會背景、他的意圖以及他如何使用其「語言」，才可以充分展現歷史背後的複雜性。

一般的中國現代政治思想史的主要研究對象，要麼集中在某個事件

或者個人，要麼集中在某一股思潮和一場思想運動上，前者往往缺乏整體的視角，後者則往往流於對思潮作籠統的概括，無法還原其在歷史情境中的複雜斑駁。因此我認為，杜著的最大成就就在於給中國的歷史研究引入了新的研究視角和思考維度。

李猛在對杜著的書評〈拯救誰的歷史？〉中引用華北農村的口述史得出結論說，歷史其實是分層的，村莊精英的歷史記憶和底層百姓的歷史記憶是不同的，無法以一種歷史敘述攬括全部。李猛並以此批評杜氏的複線歷史觀。但是我認為，這一批評對於《從民族國家拯救歷史》而言並非恰當，一是本書和《文化、權力與國家》的研究對象本身就有不同；另外則是本書主要的研究文本基本上屬於精英敘述，全書也主要強調精英是如何利用各種敘述結構達到自己理念建構的意圖，而非在一個社會裏進行整體性的分析，從而也就迴避了所謂「村莊的宮廷史」的問題，儘管這一維度非常重要。

如果僅僅從孫中山和陳獨秀等人的文本出發，很難發現這些利用舊式語言來闡述「民族主義」的作者，實際上只是使用道德霸權敘述來壓倒陳炯明的建設理想。杜贊奇分析道，陳獨秀對陳炯明口誅筆伐的深層原因，是由於陳炯明沒有響應革命的號召。聯省自治的民主目標被陳獨秀等人置換成民族國家的目標，陳炯明也就成為歷史的阻礙者。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年4月號、5月號

- | | | | |
|-------------|--------------------------------------|-----------------|-----------------------------------------------------------------|
| 第13期 | 2003.4.30 | 第14期 | 2003.5.31 |
| 牛銘實 | 患難相恤：論中國民間的自治與扶貧 | 何素花 | 清初社會秩序重整理念與對世風的批評——以江南為例 |
| 田湘波 | 1949年以來國內外關於中國國民黨黨治理論和制度的研究 | 魏飛 | 從貴陽教案的處理看晚清外交 |
| 歐陽曙 | 南京國民政府與革命根據地婚姻家庭法制比較研究 | 楊劍龍 | 論新時期小說中的基督宗教 |
| 馮筱才 | 民初江浙地區的责任群體及其嬗變 | 宋耕 | 元雜劇改編與意識形態——兼談「宏觀文學史」的思考 |
| 李學武 | 成長於新世界誕生之初——1950至1970年代少兒讀本中「成長」模式考察 | 唐小林 | 超越性虧空：郁達夫出世心態的文化審理 |
| 李剛 | 毛澤東和1971年《全國教育工作會議紀要》 | Gunter Schubert | Becoming Engaged?—The European Union and Cross-Strait Relations |
| 李恭忠 | 開放的紀念性：中山陵建築精神溯源 | 胡逢瑛 | 中國新聞改革的國家利益取向 |
| 何立慧 | 許子東：《當代小說與集體記憶——敘述文革》 | 雲國強、呂品 | 以SARS疫情為例看傳媒與政府的關係 |
| | | 李增剛 | 新制度經濟學前沿 |

特稿

弘毅之士，任重道遠

● 資中筠

李慎之先生的逝世，在國境內外引起的反應之迅速和強烈、惋惜之痛切，為近年來德高望重的老人、名人逝世所少見。這是來自一種思想和精神的感召力，同時也出自對他的境遇的同情和不平。與他生前有所交往的各輩人等對他的稱呼不一，我一開始就稱他為「老李」，生前如此，本文也不再改口。他倒下得太快，去得太突然。直到今天我總是無法想像他已永遠離去。

老李的平生遭遇在他那一輩的有理想、有思想的知識份子老革命中頗為典型：少壯慷慨悲歌，滿懷救國之志，投身革命，為實現自由、民主、共產主義理想（當時在他們心目中這幾項並不矛盾）；革命勝利初期被委以重任，意氣風發準備一遂平生志；然後就是一連串的打擊，有早有晚（有人在延安時期就經歷了政治審查的煉獄）；然後劫後餘生迎來改革開放新時期，在不同程度上重新擔起一定的職務，又是癡心不改，再次鞠躬盡瘁。不過此後二十年的風雨中各人

的情況、取向就大不相同了。老李的貶抑從1957年反右開始，直到1979年復出，但在1989年的風波中又未能倖免。所以從1949年起到他於2003年齋志而歿，正常工作的時間先後加起來只有十八年，以共和國五十四年計，還不到三分之一。能不長使英雄淚滿襟？這種生命的浪費當然不只是他個人的，也是我們民族悲劇的一部分。

聽他家人說老李在醫院中直到最後不能開口之前，還通過電話與朋友討論世界大事，以至於大家對他的康復一度估計比較樂觀。這是完全可以想像的，不這樣，就不是李慎之了。我在4月上旬從外地回京聞訊趕到醫院看他時，他已進了監護室，從此再沒能開口。據說此時他腦子還是清楚的，只是不能說話。由於一切來得突然，他沒有留下遺言，最後一刻他在想甚麼，永遠無人知道了。

但是他平生一直在想甚麼，卻是昭然若日月的，概括起來就是中華民族的前途。毋庸贅言，老李是堅決擁護開放改革的。他在新的一輪「啟蒙」

中站在思想前沿。世人皆知他上反專制主義，下反奴隸主義，倡導民主、自由，認為國人「啟蒙」遠未完成，並以此為己任。有人奉之為「自由主義」帶頭人，有人責以「全盤西化論」。知之罪之，他的文章俱在，不必我來置喙。我個人體會到他氣質的另一面卻是非常「中國的」。他有深厚的國學底蘊，給他個人的道德、文章兩方面都提供了豐富的資源。他基本上是繼承了「經世致用」、以天下為己任的傳統，有兼濟天下之志，而決不甘心獨善其身，無論「窮」、「達」，都是如此。

在政治思想上他強烈主張平等自由，而在個人修養、待人接物方面，卻有許多「舊道德」的規範和底線，許多已經成風之事，在他看來屬於「君子不為也」。他曾告訴我，在剛被打成「右派」時，內心極為痛苦，幾乎不敢聽他最喜歡的貝多芬的《命運》交響曲，因為那主旋律分明是在說「不要檢討，不要檢討」！最後他卻是用的孟子的「動心忍性」，達到一種自我克制。他不止一次提到「動心忍性」，大概他委屈不得伸張的時候居多，這是在高壓之下可以動用的一種道德倫理的資源。後來他看穿了各種在「革命正統」的名義下實際禍國殃民的荒謬政治，忽然悟出：以他們的這種標準，我就是「右派」，從此涇渭分明，也就心安理得，不再痛苦了。他主張平等，但是在日常生活中又頗重「長幼有序」（不是指官位級別），在有比他年資長者在場時，我很少見他旁若無人高談闊論。這是一種本能的修養。他對人的第一印象很看重「談吐儒雅」，彬彬有禮。當然有時他也承認看走眼，因為有的談吐儒雅者其實文化修養並不高，情操也不一定儒

雅。順便說一句，他不是詩人，也不常以詩示人，但我偶然見過他寫的舊詩，驚異於其格律之嚴謹，風格之典雅，方知他這方面也有相當造詣，也就難怪他提起有些號稱會寫詩的高官時常常搖頭了。他喜歡引的一段《論語》是：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！」從他一生的行藏可以看到這段話已經溶入他的精神。

他也曾有過居廟堂之上的經歷。在他前八年後十年短短的兩次「出仕」期間，曾經三次隨國務院最高領導出訪，起過高級謀士的作用。尤其是第二個階段，在對外關係、對台工作方面他離最高決策圈是相當近的，而且曾參與十二大政治工作報告中有關外交方面的起草。他確實有中國知識份子的「雖九死其猶未悔」的精神，但在那個時候並沒有屈子的悲壯情緒，也不是孔子的「知其不可而為之」，基本上是樂觀的。在當時的政治空前開明的氣氛下，他的見解、學識剛好得其所，本以為是可以大有作為的。

1980年以後他調到社科院，奉命創辦中國社科院美國研究所，隨後任社科院副院長，主管「國際片」的八個研究所。在那段期間，他基本上述而不作。他自己說對美國所「情有獨鍾」，但他又常說他其實興趣不在專門研究美國。建美國所是他復出後凝聚很大心血辦的第一件事，同時他的復出是由於改革開放帶來的機遇。可以想見他辦美國所決不單純是為了學術探索，而是與推動改革開放，促進現代化相聯繫的。美國對於他來說，並不只是一個國家，而是一種符號，代表着一種價值體系，一種參照系。同時他又反對把美國研究定位於為政府寫對策報告，而提倡對美國本身各

個方面作科學的、客觀的、深入的學術研究。我在馮友蘭先生的著作中發現哲學家是「全民族的智囊」之說，就在〈中國的美國研究〉一文中借用了這句話，認為同樣適用於美國研究。此文登載於《美國研究》創刊號。老李對這一提法頗為讚賞，後來在很多場合提倡。從他後來的實踐來看，他不愧為民族的智囊，當然其範圍遠遠超過美國研究，這也就是他所說的興趣並不在於研究美國。

1989年天安門事件是一個轉折點。關於他那時的言行有許多傳說，不少是穿鑿附會。例如說他曾與學生一道上街到北京市委門前喊口號之類。這決不是事實。這不僅是一個細節的誤傳，我認為是對他為人的一個誤解。他的確不贊成戒嚴，更反對武力鎮壓，但是他從理論上對街頭政治有自己的看法。以他當時的實際職責，也決不可能去上街喊口號。相反，當時社科院多位領導都不在北京，他剛好留守在家，本着一貫高度的責任感，以保衛社科院，維持秩序為己任，一層樓一層樓地巡視。老李的文人氣使他不同於一般的「老黨員」，他的表達方式是「語不驚人死不休」，因此常常以言獲罪；但是他在行動上決不是魯莽漢（他在自述中說自己是「膽小鬼」，當然又是誇張修辭，指行動謹慎則是符合事實的）。他在工作中有關政策問題的掌握從來中規中矩，我除了學術工作外，在對外交流，特別是對美、對台工作這一面與他接觸較多，他從來沒有出過格，犯過甚麼「外事紀律」。有的只是比較靈活、藝術，重常識而反教條，能以識見服人，從不使人感到與言無味。他對1989年的風波的態度和情緒實際上代表當時大多數，有人比他激

烈得多。由於他對人很少戒備，許多私下隨口說的話，運動一來處處都是話柄。「六四」以後，他在社科院領導層中為重點批判對象（那時的委婉語叫「反思」），一名原來對他常套近乎、尊敬有加的行政部門負責人，轉變了立場，參加了老李的反思會後表示不滿，說他檢討還掉書袋，用的成語典故人家都不懂。我不知其詳，但可以想見老李決不是故意「掉書袋」，是他自然的表達方式，而且用的典故也不見得太生僻。這個細節給我印象很深，因為那種氛圍我太能體會了，每當強調「階級鬥爭」時，讀過些書的人一開口就令某些人反感。就是他那篇著名的〈風雨蒼黃五十年〉，據我了解，原本也不是為發表的，而是自己發自肺腑的感言，應該與日記差不多，只不過印出來給幾個朋友看看。不知怎地上了網，引起了意想不到的後果：一方面，他再次在體制內被打入另冊，進一步遭封殺；另一方面卻在海內外贏得了空前廣泛的聲譽。這是絕大的諷刺。

我在寫〈平戎策與種樹書〉一文（收入拙著《讀書人的出世與入世》）時，常常想到他。他更像辛棄疾和李白，而不像陶淵明。但是畢竟時代不同了，不必哀歎「卻將萬字平戎策，換得東家種樹書」。他退居書齋筆耕不輟，卻不同於悠遊林下以辭賦自遣。因為他可以放眼全球，從這個高度看人類命運，民族興亡，他的讀者遍及朝野。近半個世紀中他逆境多於順境，但是從另一方面看，與廟堂絕緣，處江湖之遠，倒能作更深層次的觀察與思考，他的本色，他的學養可能得到真正的發揮，特別是最後十年，應該說是他思想最閃光的時期。其一貫的追求老而彌堅，想得更深、

更透徹，從心態上義無反顧，在時間上也有了更適宜的條件，潛心寫作，留下了可以傳世的文字。實際上他「在野」的十年中接觸面之廣，影響之大遠超過「在位」之時，這是任何禁令都無法封殺的。可惜天不假以年，使他言猶未盡。

當然老李更多是繼承了五四以來對科學、民主的追求。這些見諸文字是大量的，但還有一些是沒有形成文字的即興之論。他在社科院時經常就一個話題即興發揮，或長或短，有時演變為長篇大論；他有教無類，對各種水平各種年齡的人都一樣開講。那時他心目中的研究所可能有點像古代的書院。他退下來以後大約聽到他的宏論的圈子更廣了，包括電話談話。可惜沒有錄音也沒有記錄，其中有許多思想的火花和他親身經歷的有獨特意義的故事，還有許多警句，如水銀瀉地，無法收集。聽眾大概都各取所需，每人在記憶中留住一點，或無形中化為自己的思想營養。

我個人有幸在上個世紀80年代（大約是1982年）在赴美的飛機上第一次巧遇老李，而且恰好座位相鄰。當時都是素昧平生，我孤陋寡聞，竟也不曾聞其大名，社科院有美國所也是那次才知道的。他知道我在國際問題研究所研究美國，就單刀直入滔滔不絕地談起對各種問題的見解，許多看法在當時十分新穎。對於一個萍水相逢的人如此坦率，沒有戒備，使我吃驚，他完全不打官腔的獨特的語言也使我感到清新之感。後來體會到這就是他作風的「特色」，也是少有的本色。那一席談似乎在我長久受到禁錮的腦子裏吹過一陣清風。隨後他把我「挖」來到美國所，我從此得以在他領導下工作，以及兩人都退休以後繼續交往

共二十年。這二十年中他對具體問題的看法並非一成不變，我們也並非在所有的問題上看法完全一致，但是我最初的印象始終如一：襟懷坦蕩，議論橫生。總是單刀直入，很少拐彎抹角。時常一語驚人，發人之所未發。他的思想財富當然是屬於眾人的。對我個人而言，可以毫不誇張地說，他在關鍵時刻對我的點撥起了「再啟蒙」的作用。他是第一個從不跟我說「要好好改造思想」的領導。相反，他在對我有些了解之後，曾對我說，你應該相信自己決不會不愛國，決不會「立場不穩」，你只要把你所想的寫出來，就是好文章。那是改革開放初期，對於習慣於戴着鐐銬跳舞的我真有豁然開朗之感。我終於擺脫從大學畢業前夕就開始的永遠改造不好的原罪感，得以回歸常識，回歸自我，進入今天的境界，這是受惠於他的。

當然受惠的不止我一個。他沒有研究員、博導之類頭銜，也沒有正式帶過研究生；但是許多人都稱他為自己的導師。他沒有自己固定的專業，卻推動了許多人的專業研究。人們可以同意或不同意他的某些觀點，但是他憂國憂民的赤誠，追求真理的執着，至死靡它。這樣一個人，有滿懷救國之志，強國之策而無所用；無「越軌」之行而有超常之見，卻屢屢以言獲罪，時至二十一世紀的中國仍未能免遭「誅心」，受到一種頗有中國特色的軟性封殺，可勝浩歎！說明我們要在精神上實現真正現代化任重而道遠，還需要多少「弘毅之士」為之奮鬥。

資中筠 中國社會科學院美國研究所前所長

從陳獨秀到顧準和李慎之

● 袁偉時

一 激進與自由的雙面人 ——陳獨秀

李慎之先生(1923-2003)仙逝，一個嚴肅的問題需要人們作出認真回答：李先生從二十世紀90年代起成為中國自由思想的代表意味着甚麼？愚意以為要回答這個問題，首先必須對二十世紀世界和中國思想發展的全局有比較清晰的了解。

簡單地說，自由、民主、法治思想與極權主義的生死搏鬥，是牽動二十世紀人類思潮和歷史發展的基本線索。後者利用了現存制度的社會不平等和國家不平等。於是，以消滅社會不平等為旗幟，寫下了蘇聯七十四年的血腥歷史。以消滅國家不平等為職志的東方各國民族解放運動，則在許多國家程度不等地加上兩種作料：所謂「畢其功於一役」的形形色色的社會主義；以民族特點為藉口營造專制體系。

中國의思想和歷史發展是這個大格局下的一個重要拳擊場。搏鬥雙方的分歧不在要不要一個獨立的中國——消滅國家不平等，而在要一個甚麼樣的中國：是現代主流文化指引的自由、民主、法治的中國，還是另闢捷徑，「畢其功於一役」的中國？簡單地說，依然是現代主流文化與極端思潮之間的搏鬥。其中一個承先啟後的關鍵人物是陳獨秀。

陳獨秀在二十世紀中國史上佔有重要的一席，是由三件事決定的：

1、他繼承嚴復、梁啟超等第一代啟蒙思想家的未竟事業，發動了以自由主義為指導思想的新文化運動，為現代世界主流文化在中國生根清路障建立了永恆的功勳。

2、進入20年代後，他成了激進的極端思潮的代表。

從領導創建共產黨到成了極端主義小組——中國托派的領袖，其所作所為可以歸結為一句話：嘗試把除

* 經作者同意，此為本刊編輯室的壓縮稿，原文八千字。

社會民主主義之外的馬克思主義三大流派中的兩個(列寧主義和托洛斯基主義)應用到中國。而這兩大流派的共同特點，是誇大現代社會政治、經濟運行的基本架構的缺陷，把發展過程中的參與面不足和分配不盡合理，說成是它們應予徹底摧毀的理由；從而抹煞了社會管理的歷史經驗。用陳獨秀的話來說是：「甚麼民主政治，甚麼代議政治，都是些資本家為自己階級設立的，與勞動階級無關。」是「欺騙勞動者的」①。「法律是強權的護符，特殊勢力是民權的仇敵，代議員是欺騙者，決不能代表公眾的意見。」②於是，他所嚮往和鼓吹的「革命」，不是維護和加強民主、法治，擴大人類自由，而是告別主流文化，建立嶄新的「人間天堂」。

3、從抗日戰爭爆發後，逐步告別激進主義，向現代主流文化回歸。

隨着政治實踐的進展，特別是蘇聯政權殘暴本質的暴露，他逐步認識到，托派「這樣一個關門主義的極左派小集團……當然沒有發展的希望；假使能夠發展，反而是中國革命運動的障礙」③，「所謂『無產階級專裁』根本沒有這個東西，即黨的獨裁，結果也只能是領袖獨裁，任何獨裁制度都和殘暴、蒙蔽、欺騙、貪污、腐化的官僚政治是不能分離的。」因此，他斷言：「『無產階級民主』不是一個空洞名詞，其具體內容也和資產階級民主同樣要求一切公民都有集會、結社、言論、出版、罷工之自由。特別重要的是反對黨派之自由，沒有這些，議會或蘇維埃同樣一文不值。」④二十世紀30年代末、40年代初，中國許多著名文化人(如郭沫若、茅盾)和大批熱血青年把蘇聯看作理想世界的化身和中國的明天，在這種情況下，

陳獨秀的這些言論可謂石破天驚的棒喝！

從1903年5月組織安徽愛國會算起，至1942年5月離開人間，陳獨秀三十九年的輝煌歲月，是分別以激進和自由為標誌的雙面人。這兩面是二十世紀中國思潮變遷的側影。他在自己生命最後幾年回歸現代主流文化的大徹大悟，則開啟了三十年後中國馬克思列寧主義者覺醒的端倪。作為這個覺醒過程先後飄揚的兩面旗幟，還有顧準和李慎之。

二 顧準、李慎之倡導市場經濟和民主政治

從思想上看，顧準和李慎之是同齡人。1949年人民共和國成立，一個三十四歲，一個二十六歲，都是年輕的老共產黨員。1956、57年間，他們同在北京並不相識，卻分別提出兩個事關歷史發展全局的重大問題：市場經濟和民主政治。

顧準的基本思想是：「從全部國民經濟生活上說，不讓價值規律既調節流通，又調節生產，結果必將割裂生產與消費之間的聯繫，因而將發生有害的結果。」他認為應該「使勞動者的物質報酬與企業贏虧發生程度極為緊密的聯繫，使價格成為調節生產的主要工具」。一定不能忘記「價值規律在客觀上是制約着經濟計劃的」⑤。透過當時歷史條件下必然帶有的烙印和語言，實質是要求把市場作為整個國民經濟運行的基本機制，推動我國經濟向現代經濟靠攏。正如著名經濟學家吳敬璉所說：當時在中國，「只有顧準鮮明地提出讓價格的自發漲落、即真正的市場規律來調節生產。所

以，顧準是中國經濟學界提出在社會主義條件下實行市場經濟理論的第一人。」^⑥

這時李慎之提出的是政治制度問題。李先生回憶當年情景時寫道^⑦：

當毛主席看到波匈大亂而派秘書林克到新華社來向王飛和我徵求意見的時候，我們就大談蘇聯東歐出問題的根本原因就在於沒有在革命勝利後建立起一個民主制度。冷西同志（當時任新華社社長、列席中共中央政治局會議的吳冷西）向我說過，「毛主席說我們現在還是在訓政時期」，我就向林克說：「請毛主席除了經濟建設的五年計劃之外，還要制定一個還政於民的五年計劃」；冷西還向我說過：「毛主席說我們現在實行的是愚民政策」，我就說「我們也要開放新聞自由」；「小學中學都要設立公民課或者憲法課，新中國每一個公民都要清楚自己的權利與義務」；冷西又告訴我「毛主席說我們的問題不止是官僚主義，而且是專制主義」，我就說「我們應當實行大民主」，「應當建立憲法法院」。

同一時候，顧準也在思考「民主社會主義」或「社會主義民主主義」問題。稍後他清晰地說明：「第一個問題是政治—哲學問題。」「最不重要問題才是社會主義經濟問題。」一個必須正視的政治問題是恐怖主義。「羅伯斯比爾式的恐怖主義是夭折的，社會主義的羅伯斯比爾主義並沒有夭折。法國大革命造成了一個拿破崙，社會主義造成了斯大林與毛澤東。」^⑧到了70年代，他終於徹底清算了導致暴政的「直接民主」，毫不含

糊地指出：「奢望甚麼人民當家作主，要不是空洞的理想，就會淪入假民主之名實行獨裁的人的擁護者之列。」「兩黨制的議會政治的真正意義，是兩個都可以執政的政治集團，依靠各自的政綱，在群眾中間競爭取得選票……這是唯一行得通的辦法。」^⑨

無論顧準還是李慎之，在1950年代都還是真誠的共產黨員，1956年蘇共二十大揭開斯大林殘暴統治的真相，是他們思想發展的轉折點。他們在驚醒後渴望與自己血肉相連的中國共產黨和毛澤東接納他們善意的建議，走上健康發展的道路，避免重蹈蘇聯的覆轍。他們冷靜地考慮中國的現實，終其一生都沒有組建反對勢力圖謀推翻中國共產黨。他們是作為傑出的思想家在現代中國歷史上佔有崇高地位的。

顧準作為殉難者早已寂寞地離開人間。儘管有些權勢者仍然視之為異端，越來越多的中國知識份子卻深知：他的文章是他用血淚寫下的中國人苦難根源追尋錄；咀嚼他的思想遺產，就是繼承歷史智慧，銘記刻骨錐心的教訓。

現在，積極倡導中國應該進行政治體制改革的李慎之也離開我們了。中國人更不應忘記，經濟、文化和社會生活方方面面的瘋狂，歸根到底是由於政治上的獨裁專制。可悲的是這個關乎中國國運的關鍵問題至今仍未得到妥善解決，乃至李慎之不得不在1999年重新提醒中國的黨和國家領導人：「『資本主義可以搞議會民主，社會主義也可以搞議會民主』，給中國的政治改革打開一個新局面。」（〈風雨蒼黃五十年〉）

三 尋求民主與專制的 歷史淵源

顧準和李慎之這對雙子星座出現在東方地平線上並不是偶然的。除了客觀環境外，他們自身的思想路徑也有許多足以啟迪後來者的特點。

他們都在古今中西上下幾千年的歷史中反覆比較求索，從中西歷史差異中尋求民主與專制的歷史淵源。一致肯定專制是東方社會發展的必然結果，自由、民主、法治則是西方社會各種歷史因緣際會的產物。顧準認為自治城市、法治、民主、個人權利這一套「只能產生於航海、商業、殖民的民族中」，「城市及其自治，是中國歷史上所絕對不會發生的，甚至是東正教文明的俄羅斯沙皇統治下所不允許存在的。」^⑩李慎之先生則痛斥倡導中國傳統文化和所謂亞洲價值可以「為萬世開太平」等虛驕之氣，就是察覺如此「對全人類的（也就是全球的）主流文化（市場經濟、民主、法制）故意唱反調，因而有阻礙中國現代化的危險」^⑪。所謂中國可以從內部自然產生出資本主義，有些人津津樂道的所謂資本主義萌芽，其實是片面看待一些經濟現象，而忽視了資本主義是經濟、政治、法權和文化等因素的綜合體系，沒有經濟自由和法治就不可能有資本主義的現代化。

李先生有機會觀察了中國改革開放的過程，新的環境推動着他思考一些新的重大問題。

第一是對全球化的分析和對阻礙中國融入全球化進程的種種藉口的批判，特別是對所謂亞洲價值的批判。

李先生熱愛中國傳統文化並有深厚的學養。記得第一次見到李先生，是在90年代初中國文化書院在泉州舉

行的「中國傳統文化與現代化」的討論會上，晚上去拜會他，他直截了當說：「辯證唯物主義和歷史唯物主義那一套很多人不信了」，應該重新探討哲學問題。他於92、93年間寫就的〈辨同異合東西〉和〈中國哲學的精神〉，體現着他在這一領域的探索成果。他在1995年9月13日一封給我的來信中寫道：「作為一個中國人，我天然地認為中國哲學最符合未來的全球價值，比如『道』的概念就比『神』的概念更好。」

李先生清醒地看到，全球化不是田園牧歌，必然伴隨着血與火及其他污穢，但這是無法抗拒和有利人類長遠發展的歷史潮流。他深知根本沒有甚麼統一的亞洲價值，中國必須吸收人類文明的共同成果，拒絕東方主義一類叫囂。

與他發表〈全球化與中國文化〉、〈亞洲價值與全球價值〉等宏文的同时，1995年5月31日在給我的手教中，他語重心長地指出：

在目前的中國，最需要的是要有真正懂得中國的弱點與缺點而又真正向外國學習的人，取人之長補己之短，老老實實，學他幾十年，中國是會有希望的，僅僅是自以為是地逞英雄充好漢，只能給我們苦難深重的民族再添苦難。

這些話絕非無的放矢。他寫道：

現在學術界刮起一股東方主義，反後殖民主義之風。其維護中國文化之志可敬可佩，但是奇怪的是：一，這些愛國志士對中國文化的知識之貧乏，令人吃驚。像我這樣七十幾歲的老人完全可以認為他們還比不上六十年前的中學生。二，他們用的「話語」完全是西方「後現代化」的話語，為我這樣

的人難以了解。這樣他們在思想以至語言上都已首先「自我殖民地化」了，卻還要義憤填膺地反殖民化，這是當今學術界最為奇妙的景觀之一。

與此同時，李先生嚴肅指出：「東亞文化（姑且以中國的儒教文化為代表）、南亞文化（姑且以印度的印度教文化為代表）、西亞—中亞—北非文化（姑且以阿拉伯的伊斯蘭文化為代表）。三者大不相同，其差別實不亞於中國與西方的差別。」^⑩侈談亞洲價值不啻自欺欺人。

第二，他適時地在中國大地公開舉起自由主義的大旗。在中國特殊環境下，衝破禁錮需要極大的勇氣和令人折服的人格魅力。李先生適應歷史潮流，把80年代以來已經廣泛傳播的自由主義從思想潛流變為公開合法的公眾話語，把這面大旗舉了起來。

他說：「經濟市場化已成為全球性的潮流，自由和自由主義也越來越成為一種全球性的價值。」企盼「發軔於北京大學的自由主義傳統在今天的復興，一定會把一個自由的中國帶入一個全球化的世界，而且為世界造福增光」。在他看來^⑪：

自由主義可以是一種政治學說，可以是一種經濟思想，也可以是一種社會哲學。它可以是一種社會制度，更是一種生活態度。只有社會多數人基本上都具備了這樣的生活態度，也就是正確的公民意識，這個社會才可以算是一個現代化的社會，這個國家才可以成為一個法治國家。

因此，近年來他一再大聲疾呼，要認真研究顧準，要重新啟蒙，要進行公民教育。

第三，揭露歷史真相，清算專制主義。正如哈耶克（Friedrich A. Hayek）所指出：「政治輿論一向、並將永遠與人們對歷史事件的看法緊密相關。」^⑫因此，揭露歷史真相，粉碎專制統治者及其爪牙刻意製造的歷史神話，成了中國回歸現代主流文化的重要一環。如果說顧準是在中西歷史的對比中清算中國專制主義的老根，那麼，80年代以後，人們則直接從對反右、大躍進、文革三大災難的控訴開始，揭露專制統治的罪惡，為回歸主流文化奠定思想基礎。在這一影響深遠的揭穿謊言、披露真相的刨根活動中，李慎之先生的〈一段公案的由來〉和〈毛主席是甚麼時候引蛇出洞的？〉，以其翔實的史料和入木三分的分析有其特殊意義。

四 顧李兩人的同和異

一個必須回答的問題是：為甚麼恰好是顧準和李慎之先後在共產黨內舉起自由主義的大旗？竊以為有兩個不容忽視的因素：一是兩人都生性耿直。須知他們都是由於多次對權勢說不，而鑄造了自己的苦難和輝煌。更重要的是第二個因素：他們都是中國共產黨內受過自由、民主洗禮的知識份子黨員，並且有機會繼續接觸外來先進思想。他們年輕時是滿腔熱血、志在救國救民的理想主義者，因不滿國民黨、蔣介石的獨裁專制和對外軟弱而參加共產黨。經過重重挫折後發現自己參與締造的竟然也是一個專制體系，理想破滅後的苦痛催促他們奮起。不過，光是受苦還不足於造就一個思想家，還要有新鮮的思想養料，而在新華社國際部工作的李慎之恰恰

站在眺望外部世界的窗口上。顧準1955、56年間在中央黨校學習和其後的歲月裏，在接受思想灌輸的同時，居然從縫隙中找到了外來先進思想的養料。

1975年顧準是在淒風苦雨中孤獨地告別人世的，連兒女都不願或不敢見他最後一面；其主要著作在他逝世二十年後才在中國知識階層中廣泛傳播。這體現了在文革時期「全面專政」的恐怖氣氛和思想鉗制下，知識階層在奴役狀態下的奴隸心態。1970年代末開始的思想解放，是以馬克思主義的「實踐是檢驗真理的唯一標準」為基本口號的，在此之前的張志新等人也是在馬克思主義範圍內奮起反抗的。當時中國大陸的自由主義者屈指可數，顧準是冰雪世界中屹立的孤峰。

畢竟二十八年過去了，時移勢遷，李慎之和顧準的處境已有很大不同。中國知識階層的思想解放是以文革和六四兩大歷史事件為契機的。他們分別成了兩個階段的重要標記。

六四後中國的思潮已經起了巨大變化。一大批出生入死的老革命的思想，不願再受僵死的教條束縛；李先生就是其中的傑出代表，知識結構嶄新的知識階層已經崛起。李先生晚年揮筆寫下〈風雨蒼黃五十年〉，立即傳遍海內外，千百萬中國人默默反覆吟誦。從李先生病危一直到逝世以後，許多人用各種形式表達自己的悲痛和敬意。李慎之是層巒疊翠中的高山，是號召人們不屈不撓追尋真正的現代化的號角和旗幟。高山仰止！安息吧，李先生！再過二十年，當您百年冥壽到來時，回望神州，必然看到滿眼都是挺直了腰杆的現代自由公民！

註釋

- ① 陳獨秀：〈《共產黨》月刊短言〉，載《陳獨秀文章選編》(中)(北京：三聯書店，1984)，頁50。
- ② 陳獨秀：〈五四運動的精神是甚麼？〉，載《陳獨秀文章選編》(上)，頁518。
- ③ 陳獨秀：〈給托洛斯基的信〉，載張永通、劉傳學編：《後期的陳獨秀及其文章選編》(成都：四川人民出版社，1980)，頁183。
- ④ 陳獨秀：〈我的根本意見〉，載《後期的陳獨秀及其文章選編》，頁204-205。
- ⑤ 顧準：〈試論社會主義制度下的商品生產和價值規律〉，載《顧準文集》(貴陽：貴州人民出版社，1994)，頁50、33、45。
- ⑥ 邢小群：〈我與顧準的交往——吳敬璉訪談錄〉，載陳敏之、丁東編：《顧準日記》(北京：經濟日報出版社，1997)，頁430。
- ⑦ 李慎之：〈一段公案的由來〉，載李慎之、何家棟：《中國的道路》(廣州：南方日報出版社，2000)，頁339。
- ⑧ 陳敏之、顧南九編：《顧準日記》(北京：中國青年出版社，2002)，頁100-102。
- ⑨ 顧準：〈直接民主與「議會清談館」〉，載《顧準文集》，頁368、364。
- ⑩ 顧準：〈資本的原始積累和資本主義發展〉，載《顧準文集》，頁314、316。
- ⑪ 李慎之：〈全球化與中國文化〉，載《中國的道路》，頁39。
- ⑫ 李慎之：〈關於文化問題的一些思考〉，載《中國的道路》，頁78。
- ⑬ 李慎之：〈弘揚北大的自由主義傳統〉，載《中國的道路》，頁245。
- ⑭ 哈耶克(Friedrich A. Hayek)編，秋風譯：《資本主義與歷史學家》(長春：吉林人民出版社，2003)，頁1。

「常識」與「傲慢」

——評曹長青、仲維光對李慎之、顧準的批評

● 朱學勤

李慎之先生去世後，官方報刊發表一簡短的消息，除此之外，沉默至今。與此同時，民間網站哀思不斷，追思如潮。僅我個人所見，慎公去世不過廿日，網上追思已逾百篇，從患難與共的同輩學人，到素昧平生的邊遠讀者，甚至剛離國門的留學生，每天都有新的悼文出現。這是大陸思想界沉寂十四年來所罕見，亦是當今大陸從傳媒角度可以觀察的分裂之一：一個公開發言的「喉舌」中國，多半為虛擬，而另一虛擬的「網絡」中國，則反顯真實。

既是真實，則不可能保持一致，惟其如此，方顯其價值。如曹長青在肯定李慎之三大貢獻的同時，提出其「三大局限」；仲維光評價李慎之和顧準生前「只有社會政治價值，卻無學術思想價值」。前者還認為，有如此三大局限的李慎之被公認為「中國自由派知識份子的領軍人物」，說明國內自由派知識份子的「滑稽與可憐」；後者也認為對李慎之的追思，說明「中國的知識界出了問題」。應該承認，慎之非聖，如仲維光所言，僅一「過渡人物」耳，沒有理由將其神化。只要是理性批評，都在正常之列。曹、仲兩位都生活在海外，以我有限閱歷，這些看法在部分海外人士或留學生中，可能還擁有一定程度的共鳴。故作此文，以求教於各方同道。

曹氏列舉三大局限為：諫士情結；理論上否定共產主義意識形態，但對

個人早期參加這一意識形態的傳播沒有懺悔；鮮見他對個人自由、個體價值重要性的闡述，把社會穩定看得比個人自由更重要。這三項批評，後兩項恐難成立。從目前可見的李慎之生前形迹以及後人對他的回憶，與曹氏批評相反，慎之晚年恰恰是突破了這兩大局限，才贏得了那麼廣泛的尊敬。第一項批評則牽涉到一個較為複雜的現象，所謂「諫士」情結，可以討論。

慎之晚年交誼中，是有一些中共黨內民主前輩。他們資歷深厚，德高望重，擁有民間愛戴。雖如此，或形格勢禁，或認識不一，縱有諫言，亦不越軌。他們在思想行為上都存有這樣那樣的拘謹自律，並不是甚麼重大秘密，須待海外人突然揭示，境內人方恍然大悟。相反，一個值得海外人士深思的問題是：這些前輩的「諫士心態」世人皆知，為甚麼卻不妨礙他們至今擁有那樣廣泛的感召力？有一言一文出，必奔走相告，爭相傳誦，而不是越走越窄，從眾日戚？我以為，這裏埋伏着多重歷史「糾葛」，須小心對待：二十世紀中國的黨文化，從孫中山以俄為師建立黨國制肇始，這一歷史脈絡必須從頭疏浚；黨國制、黨文化越到下游，越顯現其僵化、腐敗、乃至專制，至今日，已危如累卵，不改革，斷無出路；但在其上游，當年參與這一過程的民主前輩，如「一·二九」一代，並不是出於私心

私欲，而是懷抱民主自由的獻身熱忱而來，或趨延安，或奔紅岩；早年那份理想追求與道義參與，確實被利用被誤導，但也與社會生活中其他高尚衝動血脈相通；到晚年，蟄伏於心靈底層的理想熱忱重新點燃，直面黨國制、黨文化之腐敗，呼籲政體改革，才發生這一代人所特有的「思痛錄」和公開直諫。一位朋友總結這一現象，十分準確地稱之為「兩頭真」（見楊繼繩悼念慎之先生文）。此時之忠諫對象，是「救黨」，也是「救國」，但更是「救民」，尤其是最後一點，既與他們早年理想相通，也與當今「民心、民意」相連。「兩頭真」之出現，是中國當代歷史的「大不幸」，卻也是中國當代社會政治生活裏的「大幸」，幸虧他們出現，中國社會政治生活的民主化，才能在最為困難的時候敞開言路，同時，為後來者留下道義資源。而民主事業所需要的「支援意識」（博蘭尼[Michael Polanyi]語），不僅是學理，還應是道義，後者遠比前者重要，理應珍惜，以利接續。

至於慎之本人有無「諫士心態」，以「藕斷絲連」喻之，庶幾近乎。所謂「藕斷」，是指他個人早已突破此類自限，思想上「剝肉還母，剔骨還父」，行動上「決不在刺刀下做官」，當為明證。所謂「絲連」，是指他晚年還是保持着與這些黨內同輩的私人交誼，並拉着他們一起走。據高建國追思文章，老人早餐常以啃麻花代之。在這樣的經濟境況中，他居然省下三百五十元給「諫士老朋友」送《顧準全集》，以「支援」他們的民主「意識」，如此高誼厚德，在今天的年輕一代，已十分罕見。慎之先生與前輩「諫士老朋友」的思想交往，非我輩所能取代。後人應從中體會甚麼是民主事業所需要的「支援意識」，甚麼是歷史積層下的道義資源，而不是道一聲「諫士心態」，棄之如敝帚。至於由此苛責，再引出進一步苛

求：所有那些「諫士心態」都應該「退黨」，「如果幾萬、幾十萬共產黨員知識份子都退出了這個黨，其摧毀這個黨統治的意義是非常重大的」，其實並無意義。如此「道德傲慢」，只不過是「錯置具體感的謬誤」，無意中以海外環境之特殊，迫人從己。這種唯我獨「革」的心態，「形右實左」，折射出革命文化的反向拷貝，其危害之烈，內耗不已，恐已超過「諫士心態」。

說藕斷絲連，還可再入一層。就慎之個人而言，一直有一個問題折磨着他晚年。他曾經不止一次問我：「這個體制究竟是剛性的，不可改變的？還是有彈性，可以漸進改變？倘若是前者，就只能看着一場革命來推翻，玉石俱焚，生靈塗炭，我們束手無策；倘若是後者，我們責無旁貸，還有苦心呼籲，爭取漸進改革的餘地。」（大意）他不僅僅是問我，肯定還問過其他人，包括上述前輩。凡在大陸生活者，牢騷、不滿，甚至唾罵，無人無日不有之，真要定心一問，幾乎所有人都無法回答這一問題。十四年來，這是決定每一個人根本態度的第一問題，經慎之一問，豁然顯現，卻又崢嶸逼人。第一次他問我，大約是1999年上半年。第二次隔了半年在北京見他，他居然沒有忘記上一次談話在哪裏結束，重又問起。我只能說：此為「天問」，無解，主動權不在我們這裏。那一次他沉吟良久，接下來有一番議論，我至今記憶深刻：

如果這個體制真是剛性的，那麼我們就真該承認鄧小平想在了我們的前頭？鄧的六四情結恐怕恰恰在於，他已經認定這一結構是剛性的，一碰就垮，所謂「水庫的最後一道堤壩」，眾人都還以為衝擊的是第一道堤壩，讓步餘地還很大，他卻可能意識到：這是學生腔，所謂第一道堤壩，從內裏看，其實就是最後一道堤壩，故而才敢冒天下之大不韙，動用軍隊把學生鎮壓

下去！直到今天，無論是鎮壓者，還是被鎮壓者，包括那些因執行六四決策而背上民間罵名的人，都沒有認真想過鄧為何不惜一世英名，動用那樣鐵血手段？難道他連這一點政治上的加減法都不懂？笑話！但是，如果我們真承認這一邏輯，那還談甚麼和平改革，漸進演變？那就等着革命動盪，天下大亂好了！

此後他不再追問，但我深信此一問題始終縈繞在他心中，直至去世。

歷史不乏如此時代：危機四伏，險情不斷，一個火花能點起燎原烈火，但也會如一段漫長的濕柴，總是冒煙，卻不燃燒。如此時代不是以「時」計，而是以「代」計，多少代人就在看似燃燒卻是冒煙的時代，「漚爛」了自己的才華、生命。就我個人「對革命態度」而言，儘管冒煙的時代是「漚爛」精英才士的時代，但為普通百姓計，我還是堅持認為：較好的革命是較小的革命，最好的革命是不革命、乃至反革命，而最壞的革命，恰恰是近代歷史連綿不斷的「大革命」。當代中國，前一場大革命結束，「出埃及」不久，社會不公新又冒煙，「奴隸們開始懷念埃及的肉鍋」，不革命則罷，倘若革命，多半是第二場「大革命」，將剛剛開始的轉折毀於一旦，玉石俱焚。如此時代，只能以社會代價為念，動心忍性，不間斷地批判，不間斷地提醒。革命不到最後關頭，不輕言革命，改革不到最後關頭，不放棄改革。多年前我提出，縱使十年不將軍，亦無一日不拱卒，當然可以商榷，然而韋伯 (Max Weber) 所言「責任倫理」，而不是「意圖倫理」，置於此時此勢，大抵也只能如此？我與慎之曾多次交換這一看法，若置身海外，多半很難體會。1999年深秋，老人孤燈獨坐，寫作〈風雨蒼黃五十年〉，其用心良苦，多半也是出於「責任倫理」，而不是「意圖倫理」。時逾四年，是否可以這樣說：如此直呼最高當局的「勸諫」文字，既是「將」軍，也

是「拱卒」，是多方面的合二而一？其一，就行文風格而言，一步到位，直呼其名，為十四年來所僅見，這是「將」軍，不是低聲嘟囔，而是大喝一聲「將」！但就文章意圖而言，還是在呼喚改革，而不是革命，只是此次是逼進了九宮格裏去「拱卒」，這才發生驚心動魄的後果。其二，他本人深入禁區去「將」軍，也是逼着對方去「拱卒」，逼「將」行「拱卒」之舉：「中國的改革時機不是成熟，而是爛熟」，你趕緊改革，不改革，死路一條！如此多重合一，既是慎公個人哀衷，也是境內大多數有識之士之共識，豈能一言以蔽之，曰：「諫士心態」？

上述「心態」之另一面，則可與李澤厚「告別革命」相比。世界多誤認自由主義者在大陸與李澤厚一樣，只是「告別革命」，殊不知兩者有根本區別：後者「告別革命」，是以消極的態度坐等消極自由，而李慎之的「避免革命」則是以積極態度，力爭「消極自由」。李澤厚開列一個社會發展四階段線性進步論，認同當下市場經濟，卻拒絕現實批判，在消極狀態中坐等「消極自由」，民主也好，自由也罷，俱會在第四階段自然出現。如此「告別革命」，思想上劃清了與二十世紀革命文化的界限，有正面價值，但在實踐層面又折射出十四年來瀰漫在部分知識人士的犬儒心態，縮頭避禍。而李慎之「避免革命」，則不惜以身家性命抗爭，以爭取改革而非革命的前景。兩種態度貌合神離，相差何止以道里計？有此區別，方能發生兩種精神境界：李慎之以老邁之軀，破「禁」探「雷」，其鬥士檄文，篇篇都是撼人心魄的霹靂文字，而李澤厚則只能從「告別革命」走向「浮生論學」，以那樣的輕薄文字，自我了結。此李非彼李，豈可同日語？

仲維光之批評，比上述「道德傲慢」有深度。前一篇「當代中國無大師」，論西方漢學界瀰漫着左翼文化，漢語

功底淺，經濟資源多，反而能吸引大陸學術潮流趨附；而國內左翼思潮自20、30年代左翼文學始，源遠流長，盤根錯節，老「左」護之，新「左」愛之，一直得不到徹底清理；境內境外合流，表面上造成開放以來國際交流的熱鬧氣氛，而這樣的歡樂接軌在陳寅恪這樣的大師前，則暴露出「可笑的自大與可鄙的猥瑣」。這一批評剔膚見骨，相見恨晚。但在同一作者後一篇文章裏，論「過渡人物顧準和李慎之的貢獻究竟在哪裏？」，卻以自己在海外所接觸的所謂西方「學術訓練」為標準，貶境內思想前驅的歷史地位，自相矛盾，流露出另一種「知識傲慢」。

仲氏評顧準與李慎之：

我認為他（李慎之）多年從事政治和社會工作，在思想，尤其是學術思想上，基本上是外行。八九年後他的積極影響還是在政治和社會上。這點他和顧準非常類似。……在學術思想領域中，顧準的那本書應該說基本上是沒有甚麼價值。如果把顧準的書翻譯成西方文字，會讓這裏的學界哭笑不得。……顧準涉及的文獻都不過通俗讀物，對於「治史」和作學術研究的人，如果限於這些資料，那麼只能說明自己還沒有完全進門。

維光此論差矣！李慎之生前有一句話說得再明白不過：「我是沒有一襲學者華袞的」，準確地說，他不是「沒有」，而是「不屑」，非不能也，不為也。這個先後參與毛、周、鄧三代高層外交活動的「外事」元老，後又分管中國最高科研機關「外事」的「副院長」，早已超脫那些趨之若鶩、一驚一咋的學術「外事」。曾經滄海難為水，其視野所及、內在追求，早已不是「這裏」「那裏」的學界，更不是某一院牆之內的學術頭銜，其精神境界豈是一席大學終身職能夠容納？

至於顧準當年，黑暗如磐，一燈如豆，是在思想的隧道中單兵掘進到與當代自由主義思想可以對話的程

度。相比海耶克（Friedrich A. Hayek）40年代於西方知識界普遍向左轉之狂潮中閉門寫作，前者研究的是如何「從奴役走向自由」，後者研究的是如何防止「從自由通向奴役」，異曲同工，相反相成，對人類如何擺脫同一類極權誘惑，作出了同等價值的思想貢獻。如果考慮兩人所處環境不啻天壤之別，那麼前者得到的尊敬，還應該超過後者。即使海耶克再世，只要他還具有正常的判斷能力，他也一定尊敬而不是輕薄他的中國同道。

維光兄抓住「過渡時代」，這是準確的。但輕視這類時代的「社會政治層面之常識」，提及學院裏的「精深學理」而沾沾自喜，則期期以為不可。如此，我們是否可討論一個基本史實：所有在今日歐美學院能精研細習的自由主義學理，是否大多從歐美「過渡時代」「社會政治層面」之「常識」而來？若無當年之「常識」，有無今日之「學理」？洛克（John Locke）《政府論》（*Two Treatises of Government*），就職業言，僅一私人醫生耳，業餘寫作而已；彌爾（John Stuart Mill）《論自由》（*On Liberty*），卻是一自學成才，拒入學院門牆一步；潘恩（Thomas Paine）寫作《常識》（*Common Sense*），這是真正的「常識」了，而墊在他筆下的豈是甚麼大學講義，只是一面北美民兵行軍鼓的鼓面！一部自由主義發展史，是當時當地於各式「鼓面」上的「常識」節節敲打出來的？還是鼙鼓聲歇，端賴學院裏的教授生涯，皓首窮經，事後解釋出來的？我們不僅不能否認而且應該學習這些「事後解釋學」，但首先不能忘記那些「鼓面」上的「常識」，是那些「社會政治層面」上的常識，與其他方向上來的其他因素結合在一起，依次澆鑄歐美民主的憲政平台，轉瞬間，「過渡」完成，方流入大學講堂，精研細考，這才有博士論文後的漫長註釋，教授飯碗裏的職業米粒。在這一意義上說，如果思想

史與學術史可以並稱，後者也只是前者的事後註解。知事知理者，知其源流，知理不知事者，則自陷「事後之明」，竊喜於一朝一夕一孔之見。今日大陸「社會政治」，誠如維光兄所言，處於歐美此前「過渡時代」。這樣的時代是「滛人」的，這樣的時代也是光榮的：歷史在召喚，沒有「洛克」，就有「潘恩」，而此時此地的「洛克」、「潘恩」卻正如海外之前人，都是在此時此地的「鼓面」上寫「常識」，在陋室中爭「自由」！人事有代謝，「過渡」當完成，總有一天，我們也會有自己的「羅爾斯」(John Rawls)，自己的「諾齊克」(Robert Nozick)。但是，中國的「羅爾斯」與「諾齊克」倘不是夏蟲語冰，豈能站在前人的肩膀上，集後來之牙慧，譏既往之「常識」，拾西人「事後之學」，笑同胞之「過渡」！

三十四年前，一代自由主義鬥士殷海光在台灣去世，類似譏評在彼岸已經出現。殷氏弟子林毓生悼亡文章中寫道^①：

任何人如要在學術上有重大成就，都必須有一種不顧一切，專心研究的能力。在今天苦難的中國社會裏，一個人如能如此專心，必須相當的自私。……殷先生經常處在道德忿怒與純理追求的兩極所造成「緊張」的心情中，自然不易獲致重大的學術成就。事實上，學問對他不是目的，在強烈的道德熱情呼喚之下，他不可能為學問而學問。以殷先生之天賦與為學之誠篤，如能稍減其對社會的關切，在一個學術空氣流通的地方，積十年之力是不難有重大成就的。易言之，他之所以在學術上沒有獲致原創成就，正是因為道德成就過高的緣故。

兩種境界孰高孰低，在愛因斯坦看來，則本來分明，無需爭論。借悼念居里夫人，愛因斯坦明確說^②：

第一流人物對於時代和歷史進程的意義，在其道德方面，也許比單純的才智成就方面還要大。即使是後者，它們取決於品格的程度，也遠超過通常所認為的那樣。

這是否就是我們翹首以待的「大師胸懷」？退一步說，林氏上述所論，也已經將學術成就與道德成就之間的消長分析到位。遺憾的是，三十多年後，殷氏弟子的自由主義傳人卻還是難以擺脫海外時風之通弊。他們大多有留洋之資歷，確可彌補當年殷氏知識追求之遺憾，卻逐漸淡化乃師之實踐擔當，以「知識傲慢」挑剔本土民主進程之曲折，或自我隔離陷於失語，或嫁接於「新左」，掉頭他去。如此蛻變，則反而坐實當年屑小對乃師之譏評，可痛可惜。時風所及，彼岸之失誤，此岸有重燃之勢，如仲維光前文總結自由主義在大陸的歷史失敗，原因之一是前輩知識份子「人格蒼白」，而一旦真正面對自己同一時代人的道義擔當，則又以「知識傲慢」而挑剔之，甚至是「隔岸」挑剔。中國的曲折與艱難，難免思想史上的某一環節在兩岸先後重現，如上述「網絡中國」追悼文中，已有青年朋友將李慎之晚年喻為殷氏晚年。稍待時日，倘有《李慎之紀念文集》出，彼岸殷氏弟子觀之，當會似曾相識？此亦大不幸，亦為大幸。自由主義奮鬥史走到今天，兩岸都在「過渡時代」，我們都是「過渡人物」。但我還是希望，經驗需繼承，教訓當避免，只是其積極部分在大陸接續，而非消極層面在大陸重演。

2003年5月11日 上海

註釋

① 林毓生：〈殷海光先生終生奮鬥的永恆意義〉，載《殷海光紀念集》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1990），頁133-35。

② 轉引自顧淑林：〈遲到的理解〉，載陳敏之、丁東編：《顧準日記》（北京：經濟日報出版社，1997），頁420。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

今年5月，已有超過三十萬人次閱讀本刊網頁（www.cuhk.edu.hk/ics/21c），令編輯室同仁深感欣慰。鑒於本刊來稿數量大增、質量不斷提高，編輯室從去年4月起在本刊網頁上開設網絡版月刊，它也包括部分印刷版文章。今年，遵照大多數刊物的做法，本刊印刷版文章不再即時上網。我們希望那些過去由本刊網頁閱讀《二十一世紀》的熱心讀者，可以通過我們的代理機構（見頁162、163廣告）訂閱本刊。另一方面，我們也將逐步改進本刊網頁，特別是「網上三邊互動」，使編者、作者和讀者之間及時互動起來。請各地讀者積極參與、支持我們。

——編者

何謂「大歷史」、「小歷史」和「西方」、「本土」之分野？

貴刊今年4月號易辰的〈田野研究與本土學術〉一文，是討論兩部村莊政治研究的重要著述，也涉及到某些論者提出的「小歷史」與「大歷史」和「本

土」與「西方」的分野。但筆者對其中某些論述不敢苟同。

第一，微觀實證研究的内容通常被研究者加以時空的限制。每個微觀實證研究的成果都是一種「小歷史」的展現。但如果研究者不能詳細地闡明其選題的背景和意義，不能總結與歸納出這個個案與其他相類事物的共性與個性特徵，其研究成果就不能算是上乘。如果他能夠做到上述各點，就無所謂「小歷史」與「大歷史」的分野。

第二，思想與學術是沒有國界的。每一部成功的著述都會建立起一種新的範式，但「典範」是不可以簡單重複的。「典範」的意義主要體現在它們所創立的那些新的研究範疇，以及相應的發掘與整理研究材料的方法。衡量一項研究成果水平高低的一個永恆不變的標準，是其「觀點」、「結論」與「材料」三者之間的內在邏輯關係。如果我們根據題材和內容，將某個研究成果做「本土」和「西方」的分類，是可以理解的。但是如果從觀點、方法和結論上着眼去劃分，就顯得莫名其妙。那些個性化、

新穎獨到、不可取代的研究成果，本來就無所謂「本土」與「西方」的分野。換言之，只要我們的研究有充分事實依據，就不必刻意借助西方經典的裝飾來提高自己的身價，也不必刻意標新立異來顯示所謂「本土性」。

這裏涉及的問題，與其說是「小歷史」與「大歷史」、「本土」與「西方」的分野，不如說是「理論性」與「客觀主義」和「教條主義」的分野。我所理解的「理論性」，是建立在客觀材料基礎之上的對研究對象的一種獨立的、個性化的系統認知建構。與之相對，「客觀主義」的弊病在於僅僅滿足於羅列事實與材料，而缺乏必要的分析、歸納與詮釋，結果是「只見樹木，不見森林」；而「教條主義」的弊病，則在於常常脫離具體的事實和材料，錯誤地將抽象的經典結論作為自己認知建構的柱石。

文中許多論者提到的關於中國近現代歷史「宏大敘事」的缺失，並不全在「宏大敘事」體例本身，而在於長期以來滲透於其中的那些強烈的意識形態色彩和主觀主義、教條主義傾向。如果單就研究的範疇與敘述的體例而言，「新」與「舊」並無絕對的優劣高下之分，因為它們研究的範疇並不相同。因此，我們所能做到的，就是盡量克服主觀懸想與臆斷，忠實記錄我們所觀察到的一切，使觀點與結論完全建立在事實的基礎之上。從這個意義上講，「微觀實證研究」的大敵不一定

是「宏大敘事」，而很可能是「客觀主義」和「偽實證」主義。

董國強 南京
2003.5.9

只有建設強健民族國家， 才能超越國家民族

一個不致力於形成某種超國家民族認同的人類世界，肯定不會有希望。莫蘭在〈從歐洲命運共同體到全球命運共同體〉(2002年10月號)一文中，談到他對歐洲形成命運共同體的觀察與思考。歐洲確實是在對自身歷史的反思中超越了過去的那種對立循環的，兩次毀滅性世界大戰使近代歐洲的三個特性：世俗化、否定性和歐洲問題性(莫蘭的總結)，轉向了對自身歷史與未來的新思考；其成果就是1945年後，一個新歐洲出現在人類世界——這個歐洲意識到，歐洲人的命運是共同的，要防範民族絞殺主義(納粹主義)與極權主義東山再起，歐洲別無選擇，只有聯合起來，走向相互依存。

邁向更高程度的聯合，業已成為歐洲歷史進行到今天後不可改變的意志。這一過程當然意味着，傳統的民族國家絕對主權觀念及其實踐已經不再暢行於當下的歐洲社會。那麼，今天的歐洲是否如一些論者所想像的那樣，基於聯邦或邦聯的歐洲認同已經大於基於現代民主制度和主權原則的國家民族認同了呢？陳彥在介紹馬涅特(Paul Magnette)《歐洲、國家與民主》的文章〈歐洲悖論

與歐洲聯合〉裏(均見去年10月號)，提到馬涅特的觀察：「歐洲聯合進程啟動時期其實也是歐洲各民族國家加強時期」，「歐洲各國在打造歐洲共同體的同時，也加強了各自民族國家的分量」。馬涅特認為這乃是一個悖論，的確確，歐洲命運共同體及歐洲國家的彼此主權讓渡，程度也顯著提高了。

一種真正有力的國際主義的理想和信仰，只會建築在現代民族國家的高度成熟之上，否則沒有可能。過往人類生活中基督教與伊斯蘭教的普世主義情懷，沒能產生出「四海之內皆兄弟」的世界主義社會，二十世紀的共產主義試驗，也沒能結出超國家認同的豐碩之果，則從反面說明了悖論中的人類經歷。

當代中國可以從歐洲經驗中所得出的啟發不外是：在推進民主正當性的過程中強化國家民族認同，使中國真正成為現代成熟的民族國家；同時對東亞國家和國家組織如韓國、日本與東盟等，應樂見其成於它們獨立自主提升國家能力。在此前提下，一個漸漸相互讓渡主權的東亞才是可以想像的，一個走向一體化的東亞才是可以想像的，一個無戰爭威脅的東亞才是可以想像的。

程亞文 北京
2003.5.8

誰的諾貝爾獎情結？

讀了曹聰的〈中國科學界的諾貝爾獎情結〉(2002年12月號)一文後，我為作者在文中提出的諸多頗有見地的分析喝

彩。但是，我對該文題目的說法卻有點疑慮。諾貝爾獎情結究竟是誰的情結？至少對所謂「『中國科學界』的諾貝爾獎情結」不能苟同。文章自始至終談論和舉例的只是「自然科學」，因此在這個意義上，用「中國自然科學界的諾貝爾獎情結」為題才算合適。

在大陸，歷來有不把人文科學和社會科學當作科學的「光榮」傳統，所謂「臭文人」就專指從事後兩種科學教學與研究的人，因此就有了今天在大陸只有「科學院士」和「工程院士」的現象。更為明顯的另一個例證就是「科技官僚」當道。這些人可能在短期內能讓大陸呈現出繁榮的表象，但是為了維護自己的既得政治利益，對從長遠來說對大陸最需要的政治改革、民主與法治建設卻採取能拖則拖的態度。但願「科技官僚」治國的局面由此能開始改變一下。

作者雖然在文中提到，但卻沒有展開的，就是北京對不同諾貝爾獎得主所持的截然相反的態度。北京一方面把華裔諾貝爾物理學獎和化學獎得主視為座上客；另一方面對僅有的兩位諾貝爾和平獎和文學獎得主卻大加撻伐，視為仇敵。從這種讓人難以理解和接受的反差來看，諾貝爾獎情結究竟是誰的情結？我認為，這既不是中國科學界的情結，也不是中國科學家的情結(「中國科學家對奪取諾貝爾獎沒有太多的衝動」——文章原文)，而是政黨留名的情結和狹隘民族主義糾纏在一起的死結。

靈山 北京
2003.3.25

編後語

SARS疫情向世界蔓延，再次暴露出大陸傳媒體制的弊端，而本期「傳媒與公共領域」討論中國傳媒改革問題的四篇文章，也就顯得非常適時了。1990年代以來，大陸、香港和台灣發生了不同形式的社會及政治轉型，李金銓用自由多元主義和激進馬克思主義兩種傳媒政治經濟學，比較三地的傳媒變化和生存策略，清理「語境錯置」的謬誤；給出一幅傳媒與政治變革的交光互影動態圖畫。陸曄則從當前大陸的宣傳管理、新聞判斷和消息來源三個微觀層次，分析新聞生產過程中的權力實踐形態和發展趨向。儘管西方學界早已深刻反省傳媒商業化的種種流弊，但麥康勉認為在中國國情下，商業化所促成的媒體多元化以及國際化等趨勢，對塑造公共領域正在發揮積極作用。吳非一文是研究從葉利欽到普京時代，俄羅斯政府對媒體的政策和控制的變化及互動，為中國傳媒的研究提供了重要參照。

本期「百年中國與世界」三篇論文，分別以關鍵詞研究的方式，探討了「民族」、「階級」和「階級鬥爭」這三個支配二十世紀中國政治生活的最重要觀念。王柯細緻梳理出十九世紀末二十世紀初“Nation”這一概念從歐洲經由日本引入中國的「跨國傳播」歷史。他指出，中國在接受日製漢詞「民族」時，對日本文化和歷史所賦予該詞的片面強調「單一民族、單一主權國家」的內涵未有警覺，從而為追求建立「民族國家」的二十世紀中國留下無窮後患。黃冬姬則考察了1927年之前「階級」概念在中國知識界的引入與激進化的歷史；錢鋼以全文檢索為工具，使用計量與歷史事件結合的方法，分析1956-69年間從中共八大到文革高潮時期，「階級鬥爭」一詞在《解放軍報》上的使用頻度變化，這種變化和黨內路線鬥爭、政治運動的關係，以及這一詞彙的強勢傳播過程。今年4月李慎之先生在北京病逝，本刊以特稿方式邀請資中筠、袁偉時和朱學勤撰稿，紀念與緬懷慎之先生，探討他對當代中國政治文化建設的思想貢獻與精神遺產。

古今中外，瘟疫和戰爭都代表着衝擊人類生活秩序的兩種自然和政治力量。林國華解讀西底德的史學經典，重現兩千多年前波羅奔尼撒戰爭期間雅典大瘟疫的恐怖和慘況，以及在瘟疫和戰爭中希臘哲人對制度和人的生命意義和價值的思考。傅懷鋒考察了1910年在上海公共租界爆發的、引起民眾恐慌的鼠疫風潮，分析中西兩種制度和文化在疫情危機中的互動與社會秩序重建過程。此外，崔衛平描繪出當代大陸獨立製作人如何艱辛地開拓民間影像運動，紀錄社會底層生活實況。而文潔華則解讀香港著名攝影家梁家泰的作品，揭示了香港無數「匿名英雄」以沉默而尊嚴的態度面對現代都市的困擾，打造了根植於民間的「香港精神」。正因為有這種成熟的市民力量和專業精神，在SARS襲港時，才能展現出香港都市的臨危不懼、奉獻社會的精神品格。由春至夏，瘟疫瀰漫又似乎將消弭，這也許正是中國人反省自身的最佳時期。瘟疫中，最能見到人性中、自身文化以及制度中最弱、最醜陋以及最值得珍惜的東西。

二十一世紀評論

中國鄉鎮政治的危機

中國鄉鎮政府往何處去？

吳理財

一 中國大陸鄉鎮政府之困局

中國大陸鄉鎮政府似乎是因為農民負擔、村民自治和鄉鎮債務等問題才成為近年來學界關注的一個焦點，其實，它自1980年代初重建以來^①，就一直被一些問題困擾着。最初主要是「條塊分割」問題，隨後是鄉鎮機構膨脹問題，以及村民自治對鄉鎮政府傳統權威的挑戰問題，接下來是加重農民負擔問題，與之相隨的是農村稅費改革及鄉鎮財政困乏等問題。

中國大陸鄉鎮政府自1980年代初重建以來，就一直被一些問題困擾着。最初主要是「條塊分割」問題，隨後是鄉鎮機構膨脹問題，以及村民自治對鄉鎮政府傳統權威的挑戰問題，接下來是加重農民負擔問題，與之相隨的是農村稅費改革及鄉鎮財政困境等問題。

(1)「條塊分割」問題。所謂「條塊分割」問題，實際上是鄉鎮政府與縣級政府職能部門設在鄉鎮的「七站八所」之間「管理」關係不順的問題。儘管在不同時期設在鄉鎮的站所名稱、形式、數量不盡相同，但基本上有利可圖的站所一般都是由縣直部門直接管理，或者以其為主導、由鄉鎮政府輔助管理；無利可圖的站所則被視為「包袱」甩給鄉鎮政府管理，並由鄉鎮財政供養。例如，財政、工商、稅務、公安、司法、土地、水電、信用社、交通等站所基本上由「條條」管理；文化、廣播、衛生院、中小學、農技等事業單位基本上下放給鄉鎮政府管理。如此一來，那些設在鄉鎮、由上級主管部門直接管理的站所，勢必會在相當程度上瓜分和肢解鄉鎮政府的大部分權能，同時又與鄉鎮政府爭奪鄉村資源，特別是財稅資源，使鄉鎮政府在「權、能、利」三個方面皆不能成為一級完備、統一、效能的政府，無法有效領導和管理本區域內政治、經濟、教育、科學、文化和社會等各項事業。

* 本文是作者在香港中文大學中國研究服務中心訪問研究(2002年12月)的一項成果。謹此，作者要特別感謝中國研究服務中心關信基教授、熊景明女士的邀請，以及中心全體職員對作者提供的熱忱服務和力所能及的支持。本文曾在中國研究服務中心2002年12月17日午餐會上交流過，得到熊景明、李芝蘭、蕭今、楊念群、喬健、王家平等與會學者的批評指正，特此致謝。

(2) **鄉鎮機構膨脹問題**。鄉鎮機構的膨脹，主要發生在1980年代中後期。隨着農村家庭責任制的推行以及人民公社體制的瓦解，那時候的村級組織趨於癱瘓和半癱瘓，習慣於行政控制的鄉鎮政府組織，為了因應鄉村基層組織這一變化，以及出於實際的社會管理、稅費徵收、計劃生產和實施家庭計劃生育的需要，最初的反應（無論是自覺或者不自覺的）幾乎無一例外是增加人員、擴充機構。在這種情況下，這一時期的鄉鎮出現了機構和人員膨脹的現象。鄉鎮政府從最初「政社分開」時的黨委、政府「兩套班子」很快擴大為「五套班子」甚至「六套班子」，它們分別是鄉鎮黨委、政府、人大（主席團）、紀委、人武部和一些地區成立的鄉鎮政協（聯絡組），以及一些經濟發達地區成立的鄉鎮經濟組織。同時，鄉鎮政府原來設置的一些部門助理員到此時也分別演化為相應的專門機構，它們要麼成為鄉鎮政府的內設機構，即專職辦公室（如民政、計生、企業辦公室等）、委員會（如農經委、教委等）或站、所（如統計站、經管站、財政所等），要麼成為鄉鎮政府的下屬單位，屬於所謂的「七站八所」之類機構（如公安派出所、司法所、土管所、稅務所、工商所、城建所、電管站、計劃生育服務站等站所），改由上級主管部門管理，這些新設的機構不少為自收自支單位，其工作人員也相應增加，大多為鄉鎮自行聘用（非國家編制人員）。據國家統計局等十一個部委對全國1,020個有代表性鄉鎮的抽樣調查，每個鄉鎮黨政內設機構為十六個，平均人員為158人，超過正常編制的二至三倍；平均每個鄉鎮下屬單位為十九個，其人員達290餘人，嚴重超編。因此，依靠收費度日或直接向農民攤派、榨取，往往是確保這些新增機構日常運轉的主要手段。

(3) **村民自治對鄉鎮政府傳統權威的挑戰**。1988年以後，「村民自治」漸次在中國大陸村一級得以推行。村民自治制度在一定程度上重新界定了國家與鄉村社會的關係，從而形成了所謂「鄉政村治」的政治格局。由於「鄉政」的權力來源、權力結構和管理體制並沒有隨着村民自治的推行、發展而進行適應性改革，使「鄉政」與「村治」之間的關係處於一種體制性緊張乃至衝突狀態；尤其是村級直接民主選舉，激發了鄉村人民的民主意識和訴求，他們基於自身經濟利益、政治權利等方面的考量，要求改變鄉鎮政府傳統的權威來源方式，將民主直選擴大到鄉鎮一級，進一步開放鄉鎮政治，並實際地參與到鄉村治理的諸項事務。

(4) **農民負擔問題**。「撤社建鄉」以後，農民負擔問題日漸暴露出來，進入1990年代以後，農民負擔問題愈演愈烈，成為中國大陸農村最引人注目的焦點問題之一。在對加重農民負擔的撻伐中，鄉鎮政府一時成為眾矢之的。客觀地說，鄉鎮政府對於加重農民負擔的確負有一定的責任，但未必就是「罪魁禍首」。如前所述，在「條塊分割」的體制下，其實有相當一部分從農民身上汲取的經濟資源（包括各種稅費、攤派），是通過「條條」被上級政府部門所拿走。另一方面，則通過所謂的逐級「財政包乾」以及隨後實行的偏重失衡的分稅制（加之政府間自上而下的壓力型支配式政治體制的配合），直接抽取鄉鎮財政，自下而上地流向上級政府^②。

早在1985年10月31日，中共中央、國務院就發出了《關於制止向農民亂派款、亂收費的通知》（中發〔1985〕21號）。該通知說：

1991年起農民負擔約佔上年人均純收入的13%，已經遠遠超過5%的控制線。鄉鎮政府成為加重農民負擔的眾矢之的，但其未必就是「罪魁禍首」。其實從農民身上汲取的經濟資源，一是通過「條條」被上級政府部門拿走，二是通過所謂的逐級「財政包乾」以及偏重失衡的分稅制，直接抽取鄉鎮財政，自下而上地流向上級政府。

近幾年來，黨中央、國務院三令五申，要求切實減輕農民負擔，但是大部分地方農民負擔仍然不斷增加。農民依法納稅和合理上交集體提留是必要的，現在的問題是，除此以外，還要交納各種攤派款項。有些地方攤派項目達幾十種，人均負擔十幾元、幾十元。同時還有各種名目的亂收費、亂罰款、亂集資，遠遠超過農民的負擔能力。

到了1990年，各種向農民徵收的項目已達149項之多。1991年農民負擔約佔上年人均純收入的13%，已經遠遠超過5%的控制線。此後，雖然國家加大了對農民負擔的治理、整頓力度，但問題始終未有明顯好轉^③。

(5) 農村稅費改革與鄉鎮財政困乏問題。農村稅費改革於2000年首先在安徽全省進行試點，隨後又先後在江蘇、湖北和浙江等二十個省份全面展開。據最新報導，目前試點地區的農業人口已達6.2億，約佔全國農業人口總數的3/4；試點地區減負幅度一般在30%以上（個別地區達到40%以上），農民得到的好處預計在三百億元以上^④。由此可以反觀過去農民被剝奪的情況。

國家通過賦予農民一定的自治權，重新贏得了農民對國家政策的服從和對國家義務的遵守。在推行村民自治中，國家將鄉鎮政府推向農民的反對者一邊。但是，鄉村關係實際上只是自上而下，是支配式政府間關係鏈條的一個環節而已，換言之，這種支配式政府間體制決定了鄉與村之間衝突的必然性。

表面上，農村稅費改革似乎是為了整治日益氾濫的農村「三亂」問題而進行的減輕農民負擔、讓民休養生息之舉，實則是挽救1980年代中後期以來「國家」在鄉村社會日漸加深的治理危機。從這個意義上說，農村稅費改革與其說是農村分配關係和經濟利益的調整，毋寧說是國家合法性在鄉村社會重建的一種嘗試和努力（能否取得實際效果還有待觀察）。這種努力，主要是通過這樣兩個途徑達成的：一是取消一些不合理的收費項目，將另一些收費項目併入農業稅收中一併徵收，從而將農民負擔降低並控制（或固定）在某一可以接受的範圍之內，農民由於獲得實際的經濟利益（實惠）而增進了對「國家」的信任和擁護；二是取消鄉鎮財政的非預算收入，將鄉鎮財政的收支納入預算管理。在隨後的改革中，又將鄉村教師的工資收歸縣財政統一發放，並對鄉鎮財政實行「統管」。這些措施的良苦用心顯而易見，說白了就是規範和約束鄉鎮政府的行為，以免他們向農民亂收費、亂集資和亂攤派。很顯然，鄉鎮政府淪為這場改革的犧牲品或代罪羔羊——因為無論是基層民眾還是某些上層政府官員，乃至一些學者，都將農民負擔問題歸咎於鄉鎮政府。

其實，在中國大陸農村地區推行村民自治，也出於一種國家重建的目的。實行村民自治以後，國家通過賦予農民一定的自治權，即通過所謂的民主選舉、民主管理、民主決策和民主監督以及村務公開，重新贏得農民對國家政策的服從和對國家義務的遵守。國家在農民的心目中樹立了權威，農民則把不滿和憤懣宣洩在一些「粗暴」的鄉村幹部身上，常常指責他們違背國家的政策和法律。在推行村民自治中，國家同樣地將鄉鎮政府推向農民的反對者一邊。從目前村民自治的發展來看，鄉村之間的支配性關係的確是村民自治發展的主要障礙。今年媒體大肆炒作的「潛江事件」，也反映了這一點^⑤。但是，鄉村關係實際上只是自上而下，是支配式政府間關係鏈條的一個環節而已，換言之，只要鄉鎮政府仍然是支配性政治體系的一部分，這種支配式政府間體制便決定了鄉村之間衝突的必然性。

再回到農村稅費改革這個問題上來。農村稅費改革在減輕農民負擔的同時，勢必會減少鄉村財政的收入，特別是鄉鎮財政的收入，並因此導致鄉鎮財政收支的缺口問題。與此同時，鄉鎮財政原來遺留下來的巨大債務問題也將無法化解。換言之，鄉鎮財政將長期面臨嚴重的收支缺口和債務壓力。農村稅費改革以後（2000年），安徽省農業兩稅（農業稅和農業特產稅）及附加是37.61億元，比改革前的49.25億元（包括改革前的農業稅、特產稅、鄉統籌和村提留中的公益金、管理費）減少了11.64億元，再加上被取消的屠宰稅和農村教育集資5.26億元，全省鄉村兩級政策內減少財力就達16.90億元。其中，鄉鎮財政減收13.96億元，平均每個鄉鎮減少收入75.46萬元。雖然目前的轉移支付填補了鄉鎮85%的政策內減收，但是，在稅費改革之前，鄉鎮財政除了政策內的收入以外，還有政策外的收入。農村稅費改革幾乎完全取消了鄉鎮財政的政策外收入，因此，安徽省鄉鎮實際減少收入遠遠大於75.46萬元。有人估計，安徽省平均每個鄉鎮因為農村稅費改革至少減收90萬元。而在農村稅費改革之前，根據安徽省財政部門的調查，全省鄉鎮一級財政原來就平均負債達303萬元。這也就是說，農村稅費改革對鄉鎮財政而言不啻為「雪上加霜」。

根據國家農業部1999年的一項全面清查，截至1998年底，全國鄉村兩級的實際債務達到3,259億元，其中鄉級債務高達1,776億元，平均每個鄉鎮負債408萬元。而且，最近幾年這一負債情況有增無減^⑥。背負如此高額的債務，在農村稅費改革的剛性約束下，鄉鎮財政的困境（或危機）勢必引發對鄉鎮政府的新一波合法性危機。實際上，鄉鎮政府始終處在「兩難」的困境之中。即：為了生產和供給鄉村公共品，就不得不加重農民負擔，因為依據現有的分稅制和縣鄉財政體制，鄉鎮財政的制度內收入十分有限，而且其主體稅源都是一些數額小、分散的和難以徵收的稅種；如果不加重農民負擔，就不能生產、供給基本的鄉村公共品，以滿足廣大鄉村人民日益增長的公共需求。在這兩難之中，鄉鎮政府面臨着雙重的合法性挑戰：一方面，如果不能生產和供給最起碼的鄉村公共品，以滿足鄉村人民基本的公共需求，鄉鎮政府的存在價值就會被質疑；另一方面，如果為了生產和供給基本的鄉村公共品而加重農民負擔，超出了農民接受的界限，鄉鎮政府的合法性同樣會大打折扣。農村稅費改革雖然減輕了農民負擔，但同時卻又將鄉鎮政府推向了另一種合法性危機之中，由於它受財力所限和規範化財政的剛性束縛，不可能有效生產和供給鄉村公共品以滿足鄉村人民日益增長的公共需要^⑦。

總而言之，自1980年代初重建以來的二十年間，中國大陸鄉鎮政府始終被一些問題所困擾着，走過了一段不平凡的道路。這同時也說明，對於鄉鎮政府如何重建（或改革）至今都未找到一條切實可行的路徑。

其實，有些問題並非中國大陸鄉鎮政府重建以後才出現的。例如農民負擔問題至少可以追溯至農業實行集體化的時候。事實上，在人民公社時期農民負擔要比現今嚴重得多。有學者指出，人民公社時期農民負擔與上年農民純收入的比例最高達35.2%（1970年），最低也有20%（1962年），一般在25%左右，而且，這些數據尚未將那一時期極為嚴重的工農業產品「剪刀差」和大量無償調用

截至1998年底，全國鄉村兩級的實際債務達到3,259億元，其中鄉級債務高達1,776億元，平均每個鄉鎮負債408萬元。如果不加重農民負擔，就不能生產、供給基本的鄉村公共品；農民負擔超出了農民接受的界限，這兩種情況都在打擊鄉鎮政府的合法性。鄉鎮政府處在「兩難」的困境之中。

農業勞動力計算在內^⑧。只是在那時，這些極為嚴重的農民負擔是通過農村基層集體組織隱蔽徵收的，被人民公社制度所掩蓋。隨着農村土地「大包乾」的普遍推行以及人民公社制度的最終破產，農民負擔問題與農民逐漸產生了直接的利益關聯。一開始，農民尚沉浸在家庭承包經營的欣喜之中，而且，農民的實際收入相對於過去確有極大的提高，農民對負擔問題尚未來得及深刻體會；然而，到了1980年代中後期，農業發展進入徘徊期，農業增產不增收，農民負擔問題才日形突出。特別是進入1990年代中後期，鄉鎮企業普遍不景氣，使鄉鎮財政收入不得不倚賴對農民的直接徵收（在欠發達和不發達的農業地區更是如此），加重農民負擔似乎有一種無法遏止之勢，農民也因此怨聲載道，並開始動搖對農村基層政府的合法性認同。

對於長期困擾中國大陸鄉鎮政府的問題，人們提出以下幾種改革思路：有人主張加強鄉鎮政府的建設，將它建設為一級完備（或完全）的農村基層政府組織；有人主張虛化鄉鎮政府，將之改為縣級政府的派出機構，實行「縣政、鄉派」；還有人主張撤銷鄉鎮政府，實行（類似於村民自治那樣的）社區性「鄉鎮自治」。

這些長期困擾中國大陸鄉鎮政府的問題，為甚麼在最近二十年間才凸現出來呢？原因主要有兩個方面^⑨：有些問題（如農民負擔問題）被人民公社體制所遮蔽；另一方面，在人民公社體制中，「公社」本身並非這一體制的重心，眾所周知，人民公社體制的重心在於生產大隊和生產隊——即所謂「三級所有、隊為基礎」。當時的「公社」實際上只起到國家「代言人」的角色，起「上傳下達」之作用，因而，它本身也迴避了一些問題。然而，一旦它成為最基層的一級政府以後（特別是推行村民自治以後），原來被遮蔽和迴避的一些問題勢必會「擺到桌面上來」。

二 中國大陸鄉鎮政府何去何從：目前的幾種改革思路

針對上述那些問題，人們基於各種原因，提出了各種改革思路：他們要麼主張加強鄉鎮政府的建設，將它建設為一級完備（或完全）的農村基層政府組織；要麼主張虛化鄉鎮政府，將之改為縣級政府的派出機構，實行「縣政、鄉派」^⑩；要麼主張撤銷鄉鎮政府，實行（類似於村民自治那樣的）社區性「鄉鎮自治」^⑪。

起初，有鑒於「條塊分割」體制瓜分或肢解了鄉鎮政府的權能，不少人主張應該加強鄉鎮政府的建設，將縣級政府設在鄉鎮的機構下放給鄉鎮政府管理，使之成為一個完備的政府組織。後來，另有一些學者認為，鄉鎮政府既不能成為一級完全的政府組織，倒不如將之改為縣級政府的派出機構，在鄉鎮設立「鄉公所」或「鎮公所」。甚至有個別人因此主張乾脆撤銷鄉鎮政府，實行「鄉鎮自治」。

實行村民自治以後，基於村民自治的發展對鄉鎮政府傳統權威的挑戰，人們對於鄉鎮政府的建設或改革又是歧見紛紜：有人認為，「鄉政村治」是中國特有的農村政治模式，它是新的歷史時期治理農村的最好政治模式^⑫，主張「加強鄉政，完善村治」；有人則認為「鄉政村治」這一治理結構隨着市場化、現代化和民主化的發展，其不適應性愈來愈明顯，而主張「縣政、鄉派與村治」，以實現鄉村治理的結構性轉換^⑬；有的主張將「鄉政」下沉到原行政村一級，將「村治」局限在自然村之內^⑭；有的主張實行「鄉治、村政、社有」^⑮；也有人主張村委會準政權化，賦予村委會一定的行政強制權，使村委會具有一定程度的政權性

質和地位^⑥；同時，也有人主張從「鄉鎮長直選」開始，實行「鄉鎮自治式民主」改革^⑦；還有人主張在村民自治的基礎上，實行「鄉鎮自治」或「鄉（鎮）民自治」，將國家的基層政權單位進一步收縮到縣一級^⑧。如此眾多的歧見，也不外乎加強農村政權建設、實行「鄉派」或「鄉鎮自治」三種改革路徑。

然而，在鄉鎮機構膨脹、農民負擔增加和鄉鎮財政危機等問題上，人們對於中國大陸鄉鎮政府何去何從似乎又趨向一致，即實行「鄉派」或者「鄉鎮自治」，幾乎沒有人主張要加強鄉鎮政府的建設，因為他們基本上都將鄉鎮機構膨脹、農民負擔和鄉鎮財政困乏等問題歸咎於鄉鎮政府本身，認定鄉鎮政府是這些問題（特別是農民負擔問題）的始作俑者。例如，有人就認為，中國大陸鄉鎮政府形同「三要政府」^⑨，「養了不少不該養的人，收了不少不該收的錢，做了不少不該做的事」，已經沒有必要再設立為一級政府，因而主張撤銷鄉鎮政府。

事實上，農民負擔問題，（歷史地來看）並非單純是鄉鎮政府與農民之間利益分配不公的問題，而是從更深層次上反映了「國家」與農民之間的一種剝奪與被剝奪的關係。即使撤銷了鄉鎮政府，未必就能從根本上改變這種剝奪與被剝奪的關係。根據有關資料，自1950-78年間，國家通過工農業產品「剪刀差」從農民身上隱蔽性獲取5,100億元，通過農業稅收從農民身上直接徵收978億元，而同期國家財政對農業的支出為1,577億元，也就是說，國家從農民身上淨提取4,500億元；1979-94年間，國家通過工農業產品「剪刀差」又取得收入15,000億元，通過農業稅收獲取1,755億元，同期對農業的各項支出為3,769億元，國家淨提取12,986億元；1994-2000年間，農民交納的稅金和各項費用為9,733億元，國家向農業投入5,986億元^⑩。從農民負擔這一角度，主張撤銷鄉鎮政府或實行「鄉派」者，其潛在的前提似乎是：鄉鎮政府是加重農民負擔的「萬惡之源」，只要撤銷了鄉鎮政府就能從根本上解決農民負擔問題——這種想法，未免過於簡單、天真！

同樣地，針對鄉鎮財政問題，有許多學者認為撤銷鄉鎮政府、實行「鄉派」或者撤銷鄉鎮財政，就能解決問題。他們開出的「藥方」仍然沒有擺脫這種簡單的思維方式和「頭痛醫頭」的窠臼。客觀而言，鄉鎮財政之所以陷入困境，特別是在發展鄉鎮企業上形成的債務，固然與鄉鎮政府有關，但是在相當程度上，鄉鎮財政的問題是由於政府間財稅體制現有的偏重失衡所造成的^⑪。

一些人之所以在農民負擔、鄉鎮財政這樣的問題上出現簡單的思維定式，主要是由於他們將分析問題的視域局限於鄉鎮政府本身，而忽視了上下級政府間權力結構、財稅體制等更為根本的制度性因素的影響作用。因此其改革思路難免有諸多疏漏之處。

主張撤銷鄉鎮政府或實行「鄉派」者，其潛在的前提似乎是：只要撤銷了鄉鎮政府就能根本解決農民負擔問題。這種想法未免過於簡單！事實上，農民負擔問題並非單純是鄉鎮政府與農民之間利益分配不公的問題，而是從更深層次上反映了「國家」與農民之間的一種剝奪與被剝奪的關係。

三 對當前幾種改革思路的簡單評價和省思

關於加強鄉鎮政府建設：首先我認為它完全不合時宜，鄉鎮政府根本沒有必要建設成為一級「完全」（或完備）的政府組織，它在許多方面都不應與其上的政府組織相提並論，也沒有必要仿效上級政府組織來建構鄉鎮政府。提倡加強

鄉鎮政府建設，是對鄉鎮政府重建的一個惡劣誤導。作為最基層的一級政府組織，鄉鎮政府必須建構在中國鄉村社會的具體現實以及國家在農村基層政權建設的歷史傳統的基礎之上。

首先，鄉鎮幹部絕大部分都出身農村，他們的父母、親人甚至自己在進入鄉鎮工作以前就是農民，其中還有不少鄉鎮幹部是土生土長的，無論在天然情感上還是在實際交往中，他們都與農民結成了紛繁複雜的關係，因而，他們與其上的各級政府的「官僚」都不相同——他們往往會考慮農民的切身利益（當然也不排除基於自身利益的考量），或保留、或變通、或阻撓國家的某些政策和法令。更為重要的是，鄉鎮政府與其上的任何一級政府組織都不相同，他們直接面對鄉民而治。這種面對面的治理形式，決定了鄉鎮政府必須擺脫衙門式（或科層制）官僚作風和冷峻的政權面孔，保持較高的親民性。換言之，像鄉鎮政府這樣的鄉村基層組織，其權威（或合法性）必須建構在鄉村「權力的文化網絡」（culture nexus of power）之上，而且，一個在農民間口碑不錯的鄉鎮政府，其權威或合法性也主要是來源於鄉村的地方文化網絡²²。

我認為鄉鎮政府沒有必要建設成為一級或完備的政府組織，也沒有必要仿效上級政府組織來建構鄉鎮政府。提倡加強鄉鎮政府建設，是對鄉鎮政府重建的一個惡劣誤導。在傳統中國社會中，鄉鎮組織始終沒有實現「官僚化」。即使在人民公社這種高度集中的支配型體制中，鄉鎮組織的「官僚化」（或「國家化」）也未能如願以償。

再從歷史上來看，各種皇權都曾試圖在鄉鎮建立自己的政權機構，並致力於鄉鎮組織的「官僚化」（或「國家化」）²³，將其納入自上而下的官僚支配體制之中，以此來貫徹皇權（或國家）的意志，對鄉村社會進行直接控制和行政管理。然而，在傳統中國社會中，由於各種主客觀原因，鄉鎮組織始終沒有實現「官僚化」，儘管其間鄉鎮組織有各種不同的名稱、形式的變化，卻一直保持着「亦官亦民」或「半官半民」的雙重屬性。進入近代，全權式國家主義逐漸興盛，「國家」以各種不同的形式、從不同的路向對鄉村民間社會進行滲透、延伸或侵吞，到了二十世紀中葉，這種全能國家主義的擴張達到了頂峰，例如中國1958年的全面公社化就是這種全能國家主義擴張的一個典型。然而，即使在人民公社這種高度集中的支配型體制中，鄉鎮組織的「官僚化」（或「國家化」）也未能如願以償，達致理想之狀態，以致國家不得不通過諸如「三反」、「四清」、「社教」等經常性政治運動來清除「異己」份子²⁴，以確保國家意志在鄉村社會的貫徹與執行。為甚麼呢？僅此就值得人們去檢視和反思。如果再考慮到統治成本問題，鄉鎮一級更沒有必要建設成為一級完全的政府組織。

關於實行「鄉派」和「鄉鎮自治」：我認為它們一是不可行，二是不可取。從「國家」這一角度而言，是否設立鄉鎮政府，主要取決於兩個因素：一是是否有利於政權的穩定、維護「國家」對鄉村社會的統治；二是是否有利於「國家」從鄉村社會汲取資源。首先，建立鄉鎮政府有利於政權的穩定。由於鄉鎮政府處於「國家」與鄉村民間社會的居間地位，它在國家與基層民眾之間扮演着其他組織無可替代的作用——它是調整二者力量的一個極其重要的平衡器，亦是二者博弈的一個主要場域，甚至是二者衝突的一個不可置換的緩衝區。一旦實行「鄉派」或者撤銷鄉鎮政府，「國家」與基層民眾之間就缺少必要的調節、緩衝和磨合的「中介」組織（機制），二者之間不可避免的矛盾或衝突勢必會處於「短兵相接」的狀態之中。一旦發生這種情況，就較難解決彼此的矛盾或衝突。然而，鄉鎮政府卻能在一定意義上扮演介於「國家」與基層民眾之間的「中介」角色，對於緩

解、調節國家與基層民眾的關係起着不可替代的作用。也正因為如此，鄉鎮政府有時候就成為一種必要的「犧牲品」——基層民眾將不滿撒在鄉鎮政府頭上，而國家則可以置身事外，處於一種超然的地位上。前面我們也已提到，對農民負擔問題的處理，鄉鎮政府在某種意義上就是「國家」的代罪羔羊。

我們在農村調查時，也向一些基層官員提起過「撤銷鄉鎮政府，實行鄉鎮自治」，他們基本上是持反對意見的，其主要理由是「不便管理」。所謂「不便管理」，說簡單一點，就是「不便控制」。當初，在推行村民自治時，基層幹部反對的一個主要理由就是「擔心失控」，況乎實行「鄉鎮自治」也！再從建國以來鄉村組織的變遷來看，也是不可能撤銷鄉鎮政府或者實行「鄉鎮自治」的。過去實行「小鄉制」，因為不便「管理」，於是又在縣、鄉之間設立了「區」的建制；後來，「撤區併鄉」以後，有些地方（如湖北、廣東等地農村）發現鄉鎮的規模過大，「管不過來」，於是又在鄉鎮以下（鄉、村之間）設立「管理區」、「片」等層級。由此看來，是不可能撤銷鄉鎮這一層級政府的。更為重要的是，現有的鄉鎮政府體制，便於「國家」從鄉村社會汲取資源。

再從鄉村民主這一視角來看，實行「鄉派」很顯然不利於鄉村自治式民主的發展，因為，作為縣政府的派出機構，鄉鎮公所更加具有「官僚化」性格，也就是說，它完全是代表「國家」利益的，以「國家」的意旨是從。實行「鄉派」也不利於生產或提供鄉村社區地方性公共品或公共服務，因為從公共品的生產和供給角度而言，政府的層級越低，越符合社區地方性需要。一旦實行「鄉派」，縣級政府往往只會考慮全縣的「平衡」，而不會顧及鄉村社區的地方性特別公共需求。而且，更糟糕的可能是，在目前的體制下，縣級政府更有興趣將公共資源投入到「縣城」（或市政）的建設和一些「形象工程」、「政績工程」之上，而根本不顧及人民的公共需求。

至於實行「鄉鎮自治」，至少在現階段是不利於「國家」的利益，因為它不便於國家對鄉村社會的行政管理和社會控制，也不利於從鄉村社會提取資源。更為重要的是，它本身缺乏自治的基礎條件：一是當前的村民自治還不足以發展為更高層級的社區自治形式，即使村民自治本身還存在許多問題沒有解決好；二是在一個範圍較大的鄉鎮範圍內實行「自治」，具有許多難以克服的實際困難，首先是鄉村人民之間不甚了解，因為鄉鎮社會不同於村莊社會，村莊社會是一個「熟人社會」，大家彼此「心肝也了然」。有許多人以美國「鄉鎮自治」為例，認為在中國也可以推行「鄉鎮自治」。其實，美國的鄉鎮規模相當小，其人口也不過於中國的一個村莊。因此，「鄉鎮自治」至少在目前而言是一個善良、可愛的想法而已。

關於實行「鄉派」和「鄉鎮自治」：我認為它們一是不可行，二是不可取。由於鄉鎮政府處於「國家」與鄉村民間社會的居間地位，它是調整國家與基層民眾之間的一個極其重要的平衡器，一個不可置換的緩衝區。一旦撤銷鄉鎮政府，「國家」與基層民眾之間的矛盾或衝突勢必會處於「短兵相接」的狀態之中。

四 「鄉政自治」：一條可行的改革之路

那麼，中國大陸鄉鎮政府應該何去何從？我認為，中國大陸鄉鎮政府目前的困境，主要是由兩個方面的原因造成：一是它沒有與歷史上中國鄉村社會基

層組織的發展很好地銜接；二是它沒有「與時俱進」地適應農村改革以來鄉村社會、經濟、政治轉型和發展的需要，進行適應性改革。

首先，鄉鎮政府的建設不能簡單地割斷歷史，應該遵從歷史發展的內在規律(或「潛規則」)。目前中國大陸鄉鎮政府的困局，在一定程度上應該歸咎於1949年以後中國大陸鄉鎮政權建設粗暴地打斷了歷史本來的既有發展脈絡。在歷史上，鄉鎮組織始終在「官」、「民」兩個極端構成的譜系之間變換，無論在任何皇權制度下，鄉鎮組織始終都不是純粹的「官僚」組織或「民間組織」，那種認為皇權在鄉村社會「是掛名的，是無為的」或者鄉村社會是自治的想法都是虛妄的，這樣的社會在歷史上從來不曾有過。雖然近代以降，「國家」權力加劇了對鄉村社會的擴張，但是，在1949年以前，各種近代「國家」政權基本上都沒有改變鄉鎮組織「半官半民」或「亦官亦民」的性質。直到1949年以後，才在鄉鎮一級正式設立了國家政權組織，甚至將政權組織直接延伸到村莊社會之中，徹底摧毀了鄉鎮組織的「官」、「民」二重性。這種情況，在人民公社體制下達到了它的極至狀態。

人民公社制度最終還是坍塌了。1980年代初期雖然撤銷了人民公社並重建了鄉鎮政府，但是其基本的建設思路仍然沒有改變，在相當程度上承續了人民公社體制一貫的國家主義路線，沒有主動適應大陸鄉村社會、經濟和政治轉型的要求。

鄉村社會、經濟和政治的轉型主要肇始於家庭責任制的推行。家庭責任制的實行，不僅是經營方式的改變，它首先促進了非農經濟的發展和農民的分化，形成新的利益主體和階層結構，同時，鄉村社會的流動性和異質性也逐漸增強。這些經濟、社會的變化，必然促使鄉村政治隨之變遷，一是有多種利益要求通過政治渠道進行表達，相應地就必須建構多元的、參與式鄉村政治，而不是通過自上而下的任命單向地建構農村基層政府；二是要求鄉村政治更加開放、平等；三是在社會、經濟和政治之間建立一種民主合作的關係，而不是政治單方面控制或吸納社會、經濟的關係。隨後的市場化改革更進一步地推動和加劇了鄉村政治民主化轉型的進程——它不但要求政治與社會之間進行分權，而且要求政治從經濟中退出，主要由市場對資源進行配置。中國大陸鄉村社會、經濟和政治的一系列變遷，勢必要求新時期的鄉鎮政府進行相應的改革。

然而，當前的一些改革思路，要麼不能跳出「國家化」的思維定式，主張加強鄉鎮政權建設；要麼基於「鄉村自治」的美好理想，主張鄉鎮組織「去國家化」或「民間化」。其實，這兩個極端的想法，既不符合中國鄉村社會組織傳統的發展邏輯，也不符合當今社會基層政府治理變遷的要求。因此，本人主張，突破上述兩種極端化思維方式或單向視角，從「國家」與「民間社會」之外的「第三領域」(third realm)的維度來重新分析中國大陸鄉鎮政府問題，規劃中國大陸鄉鎮政府改革的方向和路徑。

「第三領域」是黃宗智提出來的，他認為「第三領域」是國家與社會共同作用，並且雙方都參與其間的一個特殊領域，在這個領域中，「單純從社會組織或國家權能出發，都無法領會其內涵」；「我們可以討論國家或者社會或者兩者一

目前中國大陸鄉鎮政府的困局，在一定程度上是由於1949年以後大陸鄉鎮政權建設粗暴地摧毀了鄉鎮組織歷史上既有的「官」、「民」二重性。當前的改革思路尚未能跳出「國家化」的思維定式，要麼主張加強鄉鎮政權建設；要麼基於「鄉村自治」的美好理想，主張鄉鎮組織「去國家化」或「民間化」。

起對第三領域的影響，但卻不會造成這一區域將消融到國家裏或社會裏或者同時消融到國家與社會裏的錯覺。我們將把第三領域看作具有超出國家與社會之影響的自身特性和自身邏輯的存在」^②。如果我們把鄉鎮政府視為「第三領域」的一部分，對於鄉鎮組織的雙重屬性就比較容易理解，並在「國家化」和「民間化」之外找尋到有別於二者的第三條改革之路——「鄉政自治」，即實行鄉鎮長直選、重新配置鄉鎮政府的權力，建立和擴大鄉鎮政府與鄉村社會新型的多元的民主合作機制，擴展鄉村人民民主參與鄉鎮政治的管道，使之有足夠政治權力參與到鄉鎮政府的選舉、決策、監督、治理等諸多層面和各種事務當中，使國家與鄉村民間社會在鄉鎮社區治理中達成全面、積極和有效的合作。

「鄉政自治」與(完全的)「鄉鎮自治」(township autonomy)是兩種截然不同的概念。前者是在鄉鎮政府維持國家政權組織的基本前提下，增強鄉鎮政府的自主性，徹底改變它依附於縣政的狀況，使之真正成為鄉鎮社區有效治理的主體單位；後者則是取消鄉鎮政府的國家(政權)屬性，將它變成完全的社會自治組織。前者是一種制度內的增量民主改革；後者則是一種制度外的改革方式。前者重在國家與社會的相融和合作；後者則是對國家主義(準確的說是全能國家主義)的一種反動，主張社會自治力量的擴張。因此，對於前者而言，國家與社會可以實現可欲的雙贏或互強；對於後者而言，國家與社會之間只能存在「你進我退、彼強此弱」式零和博弈格局。

所謂「鄉政自治」，簡言之，就是將鄉鎮政府改革為「官民合作」組織。「官民合作」與「亦官亦民」(或「半官半民」)表面看來似乎沒有甚麼區別，其實主張「官民合作」並非簡單地回復到傳統社會中去，也不是簡單地、粗暴地割斷歷史；而是一方面要合理汲取傳統社會的基層管理資源，另一方面要順應現代社會、經濟和政治發展的要求而有所創新和進步。

從本質上而言，「官民合作」與「亦官亦民」(或「半官半民」)還是有着根本性的分野：「亦官亦民」或「半官半民」究其實質是一種「紳治」方式，它之所以呈現出「亦官亦民」或「半官半民」的特徵，主要是由「紳權」的兩面性決定的；而「官民合作」則是一種現代政府治理形式，它主張政府與社會全面的、積極的、多元的民主合作，主張鄉村人民民主參與社區治理，而不是由政府單方面控制、管理和支配鄉村人民。

本人主張，從「國家」與「民間社會」之外的「第三領域」找尋第三條改革之路，這就是「鄉政自治」。「鄉政自治」與「鄉鎮自治」是兩種截然不同的概念。「鄉政自治」，可以實現國家與社會的雙贏或互強；而「鄉鎮自治」使國家與社會之間只能存在「你進我退、彼強此弱」式零和博弈格局。簡言之，「鄉政自治」，就是將鄉鎮政府改革為「官民合作」的基層組織。

註釋

① 1983年10月12日，中共中央、國務院聯合發出《關於實行政社分開建立鄉政府的通知》，要求「把政社分開，建立鄉政府。同時，按鄉建立鄉黨委，並根據生產的需要和群眾的意願逐步建立經濟組織。要盡快改變黨不管黨、政不管政和政企不分的狀況」。自此以後，全國普遍恢復重建了鄉鎮政府。

② 關於鄉鎮財政與農民負擔之間關係的討論，請進一步參見拙作：〈農村稅費改革與「鄉政」角色轉換〉，《經濟社會體制比較》，2001年第5期。

③ 關於農民負擔問題的詳細分析，建議參見俞德鵬：〈農民負擔問題的社會和法律分析〉，《二十一世紀》(香港中文文學·中國文化研究所)，2001年2月號。

- ④ 參見〈農村稅費改革試點獲突破性進展，試點地區農民減負幅度在30%以上〉，「中國農村研究網」(www.ccrs.org.cn/big%5Cnscsfsgsd.htm)。
- ⑤ 關於「潛江事件」的評述，請參見拙作：〈當前鄉村民主發展的主要問題及其原因——以「潛江現象」為案例的分析〉，未刊稿。
- ⑥ 賀軍偉：〈鄉村債務問題的現狀、成因及對策〉，《經濟要參》，2002年第45期。
- ⑦ 參見拙作：〈農村稅費改革對鄉鎮財政的影響及其後果——以安徽省為例〉，載《二十一世紀》網絡版第5期(www.cuhk.edu.hk/21c/index2.htm)。
- ⑧ 參見林萬龍：〈鄉村社區公共產品的制度外籌資：歷史、現狀及改革〉，《中國農村經濟》，2002年第7期。
- ⑨ 當然，除了文中論述的兩個主要原因外，還與農村經濟改革以來，農村經濟的發展、社會的變遷、政治的轉型等一系列變革有關，尤其是農民階層的分化、素質的整體提升、民主意識的覺醒和公民權利的訴求等因素的影響。
- ⑩ 徐勇曾有專文論述「縣政、鄉派」，參見徐勇：〈縣政、鄉派、村治：鄉村治理的結構性轉換〉，《江蘇社會科學》，2002年第2期。「鄉派論」得到許多學者認同，成為時下一種主流意見。不過，在「縣政鄉派」的總體意見下，也有一些不同的觀點，例如徐增陽等主張實行「鎮政鄉派」，參見徐增陽、黃輝祥：〈財政壓力與制度變遷——論農村稅費改革背景下的鄉鎮政府改革〉，《中國農村經濟》，2002年第9期。
- ⑪ 參見鄭法：〈農村改革與公共權力的劃分〉，《戰略與管理》，2000年第4期；于建嶸：〈鄉鎮自治：根據和路徑〉，《戰略與管理》，2002年第6期；周紹金：〈鄉鎮政府存在質疑及國家基層政權構建設想〉，轉自香港中文大學中國研究服務中心(www.usc.cuhk.edu.hk/wk.asp)；綦彥臣：〈鄉鎮政權結束的政治博弈與農村政治新戰略〉，中國村民自治信息網(www.chinarural.org)。
- ⑫ 對此論述較多的是華中師範大學中國農村問題研究中心張厚安教授。
- ⑬ 參見註⑩徐勇。
- ⑭ 參見中共湖北省委組織部、湖北省社會經濟調查隊課題組：〈村級管理方式研究〉，《中國農村經濟》，1997年第8期。
- ⑮ 參見沈延生：〈村政的興衰與重建〉，《戰略與管理》，1999年第6期。
- ⑯ 曾軍：〈村委會準政權化設想初探〉，《社會主義研究》，1997年第5期。
- ⑰ 李凡、壽慧生、彭宗超、蕭立輝：《創新與發展——鄉鎮長選舉制度改革》(北京：東方出版社，2000)，頁49。
- ⑱ 參見註⑩鄭法、于建嶸、周紹金、綦彥臣等文。
- ⑲ 白沙洲：〈中國鄉鎮政府形同「三要政府」〉，「多維周刊」(www.chinesenewsweek.com/109/ChinaAffairs/8930.html)。
- ⑳ 參見陳光焱：〈論農村稅費改革的定律約束和取向選擇——兼評所謂「黃宗義定律」〉，《財政研究》，2002年第8期。
- ㉑ 關於鄉鎮財稅體制的分析，可進一步參見註⑩拙文。
- ㉒㉓ 參見杜贊奇(Duara Prasenjit)著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》(南京：江蘇人民出版社，1994)，頁13、33。
- ㉔ 參見黃樹民著，素蘭、納日碧力戈譯：《林村的故事——1949年後的中國農村變革》(北京：三聯書店，2002)。
- ㉕ 黃宗智：〈中國的「公共領域」與「市民社會」？——國家與社會間的第三領域〉，載鄧正來、亞歷山大(Jeffrey C. Alexander)編：《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》(北京：中央編譯出版社，2002)，頁429-30。

吳理財 華中農業大學社會科學系畢業，曾在農村基層政府工作，現任安徽省社會科學院社會學助理研究員。

二十餘年來大陸的鄉村建設 與治理：觀察與反思



對近年來中國大陸鄉鎮政府乃至鄉村建設所發生的變化、特別是目前的鄉村形勢，應作怎樣的研判和評估？鄉村到底遇到了一些甚麼問題？其要害是甚麼？產生這些問題的根子又在哪裏？這已成為當今中國研究中人們日益關注和廣泛爭論的問題。如陸學藝先生認為「現在的農民問題是就業問題」^①，有人則說是「農民過多的問題」^②，還有人說「農民問題的實質是人權問題」^③，見仁見智，紛爭不已。在此，筆者擬根據個人觀察，並結合其他資料，對這些問題作些初步分析。

近年來中國大陸鄉村到底遇到了一些甚麼問題？其要害是甚麼？產生這些問題的根子又在哪裏？見仁見智，紛爭不已。筆者認為問題主要有：農民生活貧困化以致出現舉家、舉村外遷的情況；鄉村財政困難，鄉政府瀕臨破產；鄉村工作難度的增加，以致普遍啟用「狠人」、「惡人」來治理鄉村；國家與農民之間利益衝突日益加劇。

一 近二十餘年來大陸鄉村出現的變局

2000年李昌平「上書」國家總理後，有朋友曾對我「發難」：「像農村這種情況，你們這些省委政策研究室官員、『主流的』調研人員^④為甚麼不清楚？如果清楚的話，又為甚麼不反映?!」事實上，對上個世紀90年代中後期以來農村出現的「變局」，本人在1998年及其前的調查中都早有發現，並一一如實寫成報告^⑤，按程序上報本省的決策者，可是，卻依「紀律」不曾越級報告或向社會公開發表。概括而言，本人在江西農村曾調查發現的問題主要有：

農民生活貧困化，負擔加重，以致出現舉家、舉村「外遷」的情況；

鄉村財政困難、債務加重，鄉政府瀕臨破產，「空殼村」變成「債務村」，以致鄉村組織難以為繼、幹部心態失衡、隊伍難穩；

鄉村工作難度的階段性加重，以致普遍啟用「有勢力、能鎮得住地盤」的「強人」乃至「狠人」、「惡人」來治理鄉村，所謂「以惡治惡」、「以狠治刁（刁民）」的問題；

* 本文係江西行政學院「江西農村基層組織問題及對策研究」課題的成果。

國家與農民之間利益衝突日益加劇，以致圍攻、衝擊基層政府和基層幹部的群體性事件頻頻發生。

鑒此，筆者主張用「農村衰敗」、「治理危機」的說法來表示近年來的農村狀況^⑥。問題在於：來自江西農村的結論是不是特例？實際上，也有學者持此議^⑦，但不幸的是，從其他學者對中西部其他省份的調查看，鄉村危機並不僅僅發生在江西，而同樣出現在中西部其他省區。如應星調查的重慶鄉村^⑧，馬銀錄筆下的陝西鄉村^⑨，李昌平工作過的湖北鄉村^⑩，曹錦清「採風」過的河南鄉村^⑪，于建嶸書中的湖南鄉村^⑫，何建明眼中的山西鄉村^⑬，莫不如此。也就是說，近些年來，這種情況已是中部地區的普遍問題，這些地區的農村已進入各種問題並發、且相互交錯的時期，農村形勢已進入較為嚴重的危機時期。

在近二十餘年間，農村被關注的焦點問題交錯出現，除了吳理財在本刊論文中所分析的「條塊分割」問題、鄉鎮機構膨脹問題、農民負擔問題、費稅改革和鄉鎮財政困境等問題^⑭外，還有農產品賣難與農民收入增長停滯問題、農村勞動力轉移與農民就業問題、農村人才外流與枯竭問題、小城鎮建設與農村城市化問題、土地問題^⑮、穩定問題^⑯等。

那麼，農村形勢的變化過程又是如何呢？依據筆者在江西農村的調查與分析，從體制變遷、鄉村幹部的工作感受和農民生活的變化三種視角看，農村形勢均經歷了三個階段的變化^⑰。即如下表1所示，從第一階段到第二階段過渡的時點在1985年至1986年間，而第三個階段的到來在1994年至1996年前後。

表1 對改革以來鄉村建設的多視角分段

評價視角	第一階段	第二階段	第三階段
體制變遷的視角	1985年前大變動時期	1986-93年鞏固時期	1994年以來深化時期
鄉村幹部的視角	1986年前高權威時期	1987-93年權威較高時期	1994年以來權威失落時期
對農民生活觀察的視角	1985年前黃金時期	1986-95年徘徊時期	1996年以來困難時期

這種階段性變化，曾是多位鄉鎮幹部向筆者訴說的話題。1998年9月，九江市一位鄉書記用苦澀的表情跟我說：這些年鄉裏是「財政增長，幹部遭殃」。同年，我到撫州市某縣一條條件最好的鄉（能及時足額兌現教師、幹部的工資），書記告訴我：近幾年財稅任務的缺口都用其他資金墊上，今年缺口近一百萬，還可對付過去，明年、後年怎麼辦啦？！1999年11月，我到撫州市某鄉，遇到了1998年曾碰到過的一位書記，他十分無奈地訴說：鄉裏已有一年多未發幹部工資了，他已多次請求縣裏將他調回縣裏部門去，只要能發工資，其他甚麼都可以不要。2000年9月，某鄉的書記、鄉長都問我：「現在鄉里的路還能走多遠？！」下面，再錄兩位曾長期任鄉鎮主要負責人的言語：

從體制變遷、鄉村幹部的工作感受和農民生活的變化三種視角看，近二十餘年間的農村形勢均經歷了三個階段的變化。大致說來，由1985年前的黃金時期到1996年陷入困難時期。1998年九江市一位鄉書記跟我說：這些年鄉裏是「財政增長，幹部遭殃」。2000年某鄉的書記、鄉長都問我：「現在鄉里的路還能走多遠？！」

贛州市鄉書記A (2000年)：

原來我們工作很有勁，現在就沒勁。我是1960年出生的，當了八年鄉黨委書記，上任時才三十一二歲。現在鄉里工作真沒意思，越搞越沒勁。1990年到1993年在鎮當副書記，那時調整農業產業結構等等，雷厲風行，政府有權威，老表會聽。即使是強迫性搞的大規模活動，也可以搞成功。這是1993年以前的情況。當時，各鄉之間的情況差不多，雖然有差別，但不至於像現在這樣借錢過日子。當時鄉鎮的日子還能過得下去，工資能發得出。此外，還能辦一些事業，每年我們還能得到一些獎勵。在財政調整(即分稅制改革)後，絕大部分要上交。這個時候日子就很難過。這一方面是因為財稅壓力大了。另一方面，也是因為農民思想越來越活躍了。中央和上級對農民負擔強調的多，在新聞媒體反覆宣傳。這個時候，老表的想法就與基層政府不一致了。慢慢地，政府就沒有威信了。特別是從1998年開始，老表的對抗性行為表現的十分明顯。我實在是都不想再幹了，幹鄉里工作就像啞巴吃黃連說不出個滋味。

上饒市鄉書記B (1998年)：

應當說，自1987年以後，農村狀況發生了很大變化，工作難度很大。1983年以前的農村工作，老的一套我沒親歷，但還是了解它是怎麼做的。1983-86年幾年是黃金時期，提留、統籌不要你去收，90%的農民會自動交來。1987年以後農民的權利與義務矛盾逐漸尖銳起來，糧食開始緊張起來，農村工作中的第一個矛盾就是催糧，所以撬倉扒糧是一個普遍現象。

筆者曾困惑的是，在90年代中期以來的數年間，究竟是甚麼在支撐着鄉鎮的運轉？經調查發現，從財政角度看，為了完成連年不斷上漲的財稅任務，在1994、95、96這幾年，鄉裏原有積累的，就用積累墊上；沒有積累的，就將企業上交的管理費、農民上交的統籌費一起墊上；再不行的，就向銀行貸款、借債來度日。1997年後，多數鄉鎮原有的「家底」被掏了個乾淨，但是，上級下達的財稅任務的缺口卻越來越大，銀行開始了市場化、商業化運作，再也難以輕易地貸款、舉債。為此，鄉幹部或向私人舉借，或用房產證等向銀行抵押貸款，或將集體林場、房產等能賣的都賣掉。膽子大的，便以種種名目搞「三亂」，亂收費、亂攤派、亂罰款。換言之，便是以「挪用」、「貸款」、「舉債」、「變賣」、「亂收費」等方式取得維持政府運轉的資財。其最終的承受者即為鄉村民眾，也就是說，是廣大農民在支撐着基層政府和組織的運轉^⑩。來自土地的收入已越來越難以填補日益增加的稅費負擔，農民只好靠「打工」所得來交納之，或舉家「外逃」，或群起抗爭，引發群體性事件。這就是近幾年來江西(及中部地區)鄉村工作中普遍出現的圖像。

筆者主張用「農村衰敗」、「治理危機」的說法來描述近年來的農村狀況，多數鄉鎮原有的「家底」被掏了個乾淨，但是，上級下達的財稅任務的缺口卻越來越大。為此，鄉幹部或向私人舉借，或用房產證等向銀行抵押貸款，或變賣集體林場、房產等。膽子大的，便以種種名目搞，亂收費、亂攤派、亂罰款。其最終的承受者卻為鄉村民眾。

「農村稅費改革」對鄉村建設有着怎樣的影響？據筆者了解，感到「工作更便捷了」與「工作更難了」的鄉鎮數目大體相當。雖然多數地方農民負擔已有程度不同的減輕，但也有些地方並未減輕，甚至還有所加重。「農村稅費改革」對鄉村建設的影響並不令人樂觀。圖為安徽農民從鄉稅改為辦領農民負擔監督卡。



值得關注的是，自新世紀以來正式推行的「農村稅費改革」對鄉村建設有着怎樣的影響？在正式推行之前，人們普遍的預期是雙重的：一方面，由於收入減少，鄉村政府與組織的日子會越來越難過；另一方面，由於稅費免減，農民負擔會降低。這種情況，在最早試行此改革的安徽農村曾一度得到印證。但從目前的情勢看，其影響要複雜得多。據筆者近期對江西百餘個鄉鎮黨委書記和農民的接觸了解，就稅費改革對鄉鎮工作的影響而言，除了少部分鄉鎮感到「沒甚麼變化」外，感到「工作更便捷了」與「工作更難了」的鄉鎮數目大體相當，其中的變數在於獲得財政轉移支付量的多寡。就村來說，在稅費改革後，由於連帶而來的「村財鄉管」，受到了鄉鎮更緊的控制，自主空間更小了。而就村民負擔而言，雖然多數地方已有程度不同的減輕，但也有些地方負擔並未減輕，甚至還有所加重。另據《農民日報》記者在安徽、江蘇農村的調查，兩地在稅費改革一兩年後，農民負擔也出現了「反彈現象」^⑩。因此，「農村稅費改革」對鄉村建設的影響並不令人樂觀。

二 是鄉鎮政府的問題還是其他方面的問題？

造成農村形勢日益惡化的根子究竟在哪裏？人們常常將其歸咎於鄉鎮政府和基層幹部，如鄉鎮政府職能滯後，機構與人員膨脹，幹部腐敗、水平差。比如，何清漣曾提出：「農村為甚麼要亂收費？雖然地方政府經常以補充民辦教育經費等作為增加稅費的堂皇藉口，實際上主要原因之一是要供養鄉鎮幹部。」^⑪這種從鄉村來解釋鄉村的分析，其視野受限，在方法論上有值得推敲之處。筆者以為，鄉村政府與組織雖然是造成農村問題的重要原因，但並不是其根子所在，真正的深層原因另有其他。

一是客觀環境，包括市場化的影響，農村經濟中科技含量與生產效率的低下等。如農民增收，實際上已面臨越來越嚴峻的客觀困難^⑳：1、小規模家庭生產沒有規模效應；2、鄉鎮企業的困難^㉑；3、外出就業(打工)的機會飽和，特別是「最近的十餘年來未長工資，儘管國家職工的工資在不斷地得到調高」^㉒；4、土地耕作效益遞減，生產效率低下；5、農產品提價已無空間。這些因素對中西部地區農村的影響是巨大的。

二是「城鄉分治、挖鄉補城」的二元性體制^㉓。對這種體制，杜潤生在呼籲「給農民國民待遇」中，曾從自由遷移、受教育、社會保障、稅負、醫療衛生、就業、土地制度、貸款、鄉村自治等十個方面的「制度慣性」做過分析^㉔。熊景明、溫鐵軍等學者在「『農民需求』座談會」的討論中，對長期以來自上而下、偏向城市的制度安排和「計劃變遷」，如基層組織建設、金融、糧食政策、教育、醫療衛生、文化娛樂等，對農村、農民的負面影響，作了極其深刻的討論^㉕。農民企業家孫大午則以個人切身的體會提出，「中國農村的實質是權力和資本對農民勞動的限制和剝奪，農民的自由勞動權力的喪失。」由於「國家利益部門化，部門利益法制化、私有化」，銀行、信用社、工商局、土地局、水利局、衛生局、畜牧局等部門是壓在農民身上的「八座大山」，「在很大程度上限制和管制着農民的勞動」^㉖。筆者也曾從城鄉隔離的發展體制、公共財政、幹部體制、行政管理體制、以經濟發展為先導的政策、及輿論宣傳對鄉村建設與治理的影響，作過詳細論述^㉗，此不細述。

值得指出的是，90年代中期以來農村形勢的急劇惡化，在很大程度上與「分稅制」改革及相關的配套改革滯後有關。1994年推行的「分稅制」政策，一方面提高了農業的稅負水平，加重了農民負擔。據國家稅務總局研究所朱廣俊等人的研究，1994年稅收制度改革後，只有第一產業的稅負水平是上升的，第二、第三產業的稅負水平都是下降的，特別是第二產業的稅負水平下降更快。農業產出佔國民生產總值的比重雖然在下降，但農業稅費收入在國家財政收入中的比重卻顯著提高^㉘。另一方面，更嚴重的是，它建立起以「吸管」和「噴灌」為特徵的公共財政^㉙，將財力層層向上集中，越在上層越富足，但在支出上卻是逐級向下滲透，越是下級得到的財力越小。加之各級政府之間的職能和事權並未理順，鄉鎮政府承擔了諸多本屬中央政府和上級政府的事權，如為義務教育、民兵訓練、國防優撫「買單」等，以及轉移支付的不規範^㉚，使得廣大鄉村、特別是中西部地區的鄉村普遍出現因財政危機而引發的多重困境。

三是農民地位的喪失、尤其是農民自組織的缺失。農民的低組織化，令他們難以通過正常管道表達和捍衛自身的意見和利益，使得他們在國家的決策和行政過程中處於十分不利的劣勢地位^㉛。

四是集權性的政治體制。在大陸政治系統中，鄉村層面的體制是整個宏觀體制的基層「細胞」，與宏觀體制有着同構性。鄉村政治體制的特點集中表現在集權性，從縱向而言，是自上而下的授權，民眾權利缺位，致使基層幹部「對上負責充分，對下負責不足」；從橫向而言，在黨委、人代會與政府，黨支部、村

90年代中期以來農村形勢急劇惡化。鄉村政府與組織雖是造成農村問題的重要原因，但並不是根子所在。筆者以為真正的深層原因主要是：市場化的影響；「城鄉分治、挖鄉補城」的二元性體制；「分稅制」改革及相關的配套改革滯後；農民地位的喪失、尤其是農民自己組織的缺失，使得他們在國家的決策和行政過程中處於劣勢地位。

民會議(代表會議)與村委會的權力關係中，權力高度集中於黨，黨內權力又高度集中於黨委會、再集中於書記個人³⁹。鄉村基層的弄虛作假，鄉鎮企業與農民負擔過重，鄉村內部管理中的混亂，鄉鎮幹部中的腐敗現象等看似「純鄉村」自致的問題，之所以屢禁不止、屢禁屢犯，實際上就與體制缺陷有着重大關係。比如，為人們所痛詬的鄉鎮機構與幹部膨脹問題，若作深入分析⁴⁰，則能發現：其一，鄉鎮機構與人員的設置與安排，更多是上級的要求，並非是鄉鎮自身的行為；其二，在鄉鎮增加的「幹部」中，其主要成分實際上是教師隊伍而非機關幹部；其三，在鄉鎮幹部(含教師)的開支中，政府之間的事權關係並未理順，鄉鎮政府承擔了主要責任。即出現所謂「上面開口子，下面拿票子」的不正常現象。

綜上所述，筆者以為，上個世紀90年代中期以來鄉村形勢的變化，除了客觀環境變化的影響外，真正的根子在於宏觀制度與體制設計上的失當，特別是90年代以來推行的若干政策的失當(如分稅制改革、金融政策、糧食流通體制改革)，它們對鄉村建設帶來了極其嚴重的負面後果。

三 要害的問題：主導鄉村建設與發展理念的滯後

在此，我們應當追問：國家的宏觀體制與政策為甚麼會有上述的失當？這樣的失當究竟說明了甚麼？這就牽涉到有關鄉村社會的組織、建設與發展的理念問題。實際上，在實踐操作的背後，總是蘊涵着深層的價值取向和理念，比如：如何理解政府與社會、民眾在鄉村發展中各自的角色及功能；如何理解民眾與集體、政府之間的權利與義務關係；如何理解國家建設與社會發展的目標、及其相互之間的關係。對這些關係的不同判斷和選擇，必然會決定出不同的實踐方式和路向。如果我們從以下維度作分析，那麼，鄉村社會的組織與建設就可能呈現不同的路向：

從國家與社會、政府與民眾在鄉村建設中的角色與地位看，有可能形成國家與政府主導、或社會與民眾主導的模式，出現國家與政府至上、或社會與民眾至上的視角，或者混合模式。

從管制與自治、集權與民主在鄉村建設中的目標與手段看，有可能出現偏重管制與集權的手段和目標選擇、或偏重自治與民主的手段和目標選擇。

從效率與公正、穩定與發展在鄉村建設中的目標選擇看，有可能出現這樣的選擇：為了確保全社會發展的效率與穩定局面，而犧牲鄉村的公正和發展；反之亦然。

眾所周知，中國大陸鄉村體制的根本性轉變只是近百年內的事情。近代以前的二千多年間，大陸鄉村體制一直是在東方帝國相對封閉的體系中自我徘徊，只是從清末民初，才開始轉向與近現代世界發展潮流相趨近的體系。按照上述維度來反思和評價中國大陸的鄉村建設，人們發現⁴¹：近百年來鄉村體制的變遷，雖然交織着國家權力強化與社會自主力量成長的矛盾性發展，但佔主流

近百年來鄉村體制的變遷，雖然交織着國家權力強化與社會自主力量成長的矛盾性發展，但佔主流的依然是前者。這反映了現代化過程中國家整合社會、強化控制、提高從基層提取各種資源的能力的種種需要，而沒有同時強調制約國家權力、維護和保障公民權利。因此，完全有可能將基層政權的民主自治性質拋棄不顧。

的依然是前者，體現着國家權力的影響日益強大的趨勢。鄉村體制已從傳統的民間組織轉變為正式、半正式的官僚組織，成為國家權力在基層的分支，其科層化、正規化、行政化和滲透力得到前所未有的強化。這一趨勢，反映了現代化過程中國家加強自我建設的種種需要，如整合社會、強化控制，提高從基層提取各種資源的能力。而支配與指導鄉村體制改革的價值理念始終是工具主義，即僅僅將它作為強化國家權力、控制力的手段，作為一種新的、更為有效的治理工具而已，而沒有同時強調其制約國家權力、維護和保障公民權利的內在價值。因此，一旦國家權力感到不再需要，就完全有可能將基層政權的民主自治性質拋棄不顧。

換言之，在國內對鄉村社會的組織與建設中，十分鮮明地體現出國家主導、政府至上，以致強化政府管制與中央集權的價值理念；相反，對社會的權力及其功能，對民眾的角色及其權利，對社會力量的成長與壯大，卻始終未能放在應有的位置。而且，在近五十餘年來的實踐中，在國家發展的宏觀政策選擇上，長期推行着「趕超戰略」，為了確保全社會發展的效率與穩定局面，不惜犧牲鄉村的發展和利益。筆者以為，這種理論和理念上的缺陷與不足，正是導致多年來鄉村社會的自組織化受限、建設成效有限的深層原因。

不幸的是，近年來國內鄉村建設中推行的一些新政策，仍然未能擺脫傳統的路徑依賴和制約。如1994年推行的分稅制改革，體現的是對中央集權的推崇、對中央能力的迷戀，而忽視了各級政府之間權力關係的平衡，特別是忽視基層政府和社會的自主性。1998年推行的糧食流通體制改革，更是一種對政府能力和計劃手段高度迷戀和推崇，同時將「財政包袱」甩給農民，讓農民和農村來承受改革之苦的非公正設計。正如白南生所言：「從過程來講，整個事情的發動顯然不是從農民的角度出發，但是它的結果是由農民來承受。」^⑥即使是對村民自治和基層民主建設，國家也多是從工具主義來理解，體現的是實用理性而非價值理性^⑦。

目前正在農村推行的稅費改革與鄉鎮機構改革如能成功，對緩解鄉村困境確實會有助益。然而，筆者對其前景卻持十分謹慎乃至悲觀的態度，如無理念與策略上的及時調整，這些改革就極可能會以失敗告終，難逃以往多次反覆的機構改革和鄉村建設活動一樣的命運。因為，現在推行的稅費改革和機構改革，同以往機構改革和鄉村建設活動的價值理念仍是一致的，即：由政府自上而下推開，對在甚麼時間、以甚麼方式、達到甚麼目標等問題，都是由政府「說了算」，而與之息息相關的農民根本沒有決策的建議權、參與權，他們的權利與角色被忽視。如在稅費改革中，包括計稅面積、計稅產量及定稅標準等重大問題，也全部是由縣、鄉政府單方面確定，以致普遍出現「以支定收」（而不是按實際收入）等情況。這種問題並不僅僅出現在江西農村，如有研究者通過對江蘇省興化市九十五個農戶的調查也發現：農村稅費改革後，被提高了的農業稅率完全不是農民的合理負擔水平，如農業稅率高於「非一般納稅人」的工商企業，加之「計稅價格不變」、「攤稅入畝」，其政策取向並沒有真正達到使「耕者有其利」的目的^⑧。前述《農民日報》記者對皖蘇兩省稅費改革後農民負擔反彈的調查，則

現在鄉村社會的組織與建設中，十分鮮明地體現出國家主導、政府至上，以致強化政府管制與中央集權的價值理念；而對民眾的角色及其權利，對社會力量的成長與壯大，卻始終未能放在應有的位置。甚至為了確保全社會發展的效率與穩定局面，不惜犧牲鄉村的發展和利益。

直接反映了這種改革模式的缺陷^⑩。這是一種奇怪的改革「模式」：本應被改革的「當事方」(政府)卻來全權決定與操作改革，本應是改革主體的另一「當事方」(民眾)卻無法進行必要的參與和監督，其前景如何可想而知。由此，我們就能理解：近些年來諸多「減輕農民負擔」、鄉村建設的舉措，為甚麼會見效甚微乃至有違初衷或徹底失敗。主導鄉村社會的組織、建設與治理的價值理念滯後才是真正要害的問題，它決定和規定着宏觀體制與政策的走向。

四 結論與建議

總結全文可見，所謂農村問題(或三農問題)，實際上是超大的農村社會應如何組織和管理的問題；是按民主、法治方式還是按集權、人治方式來組織和建設的問題；是如何處理國家與社會、政府與民眾關係的問題。就此而言，鄉村建設並不僅僅是鄉村社會自身的問題，同時也是國家建設的問題。

與發達國家相比，中國大陸在現代鄉村治理實踐上歷時還較短暫，致使經驗的積累嚴重不足。其後果不僅反映在1949年以來鄉村建設的曲折實踐上，也反映在現行鄉村體制的實際運作中，更反映在對鄉村治理與發展明顯不利的宏觀體制與政策上。一言以蔽之，所謂鄉村問題，其實質正是宏觀體制設計及其價值取向的問題。近十年來鄉村形勢的惡化，正是宏觀體制與政策及其價值理念存在問題。這種宏觀體制與政策及其背後的價值取向，已明顯不適應於當前和今後的鄉村建設與治理。因此，如欲解決鄉村問題，就不能不「直搗黃龍」，謀求從體制安排及其價值轉換上解決問題，從根子上解決問題。

如何設計和提出科學的政策建議？筆者以為，應當同時做到「四個着眼於」：一是着眼於宏觀，體現系統、全面的考量；二是着眼於造福民眾、社會，體現對公平、正義的追求和關懷；三是着眼於發展與進步，體現歷史、時代發展的趨向，而不流於反動；四是着眼於實際，體現可操作性，而不致流為「天方夜譚」。反觀近年來研究者環繞鄉村建設的種種設計與對策的爭論，即可見其局限所在。對此，多位學者已有精彩討論^⑪。限於篇幅，在此不再細議，現僅提出以下幾點原則性的意見^⑫。

首要的問題是，應有科學的理論和價值理念作指導。應按科學、民主和憲政的原則來設計並重組鄉村政權與組織，而不應片面地「為了加強而加強」，以免落入傳統的、單純強化國家權力控制的建設方式。

其次，應按地方自治原則逐步推進鄉村基層政權與組織建設。從總體上來說，民主自治是國家政權建設的潮流和趨向，實行地方自治應是地方治理的基本方向。對鄉鎮政府和政治改革的設計，應當不悖於此原則。不論是在村一級、還是在鄉鎮層面乃至縣市層面的政治設計和建設，無論是自治抑或非自治，都應當達到這樣的目標：被配置權力的各種組織和機構既能有效率地運行，又能相互平衡，有着嚴密的自我制約機制；當地民眾對鄉村政府與組織的

所謂三農問題，實際上是超大的農村社會應如何組織和管理的問題；是按民主、法治方式還是按集權、人治方式來組織和建設的問題；是如何處理國家與社會、政府與民眾關係的問題。就此而言，鄉村建設並不僅僅是鄉村社會自身的問題，同時也是國家建設的問題。應當着眼於宏觀全面的考量，並體現公平、正義原則和可操作性，來解決鄉村問題。

行為應有足夠控制的管道與能力。具體的制度安排可以是多元性的，而未必要「一刀切」。比如，在村一級，核心的權力機構既可以是村民會議，也可以是村民代表會議。鄉、村的「行政首腦」既可以由民眾直選，也可以由代表會議選舉，還可以由代表會議「任命」或「聘任」（如美國村鎮的「經理制」），或者由代表會議所內設的委員會來承擔（如英國）。鄉鎮如實行自治或「縣派」，則縣市人民代表和縣市長也應當同時實行民眾直選。此外，重要的還有處理好黨政關係，鼓勵、支持成立農會等民間組織等問題。應切實推進中共黨內民主建設，建立黨委、黨支部對黨代會、黨員會議負責的制度，使後者真正成為鄉村黨組織的最高權力機關，改一屆一會制為每年兩會或四會制，實行民主選舉，建立黨委、支部對黨代會、黨員會議負責、接受其監督的制度。

再次，應解除制約農村發展的各種「制度籬笆」，還農民以公民待遇，對弱勢農業給予必要的扶持。如改革國家宏觀體制，包括改革條塊關係、財政制度、行政管理制度等等，以真正賦予鄉村能相對自主、獨立發展的空間。只有在宏觀體制變革的背景下，所謂的地方自治，包括村民自治^⑥、或鄉鎮自治乃至縣市自治，才會有真正的實質性意義。

無疑，對體制改革的探討應當大膽而充分，對體制改革的設計應當系統而全面。只有這樣，具體的實踐操作才可能有計劃、有步驟地穩步推進。在這方面，地方政府和民間社會更多的是能做探討工作，或在局部進行探索和實驗（如近年的鄉鎮長直選）。從全局、從根本上解決問題，其主動權及能力都在中央政府。如何適時地、有計劃地推進系列改革，這是擺在本屆中央政府面前的緊要問題。

實行地方自治應是地方治理的基本方向。不論是在村一級、還是在鄉鎮乃至縣市層面的政治設計和建設，無論是自治抑或非自治，都應當達到這樣的目標：被配置權力的各種組織和機構既能有效率地運行，又能相互平衡，有着嚴密的自我制約機制；當地民眾對鄉村政府與組織的行為應有足夠控制的管道與能力。

註釋

① 陸學藝主編：《當代中國社會階層研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁193；溫鐵軍、黃平等也持此論。見溫鐵軍：〈21世紀的中國仍然是小農經濟？〉，「世紀中國」（www.cc.org.cn）；黃平：〈不平衡發展格局下的農村困境〉，「土柏諮詢網」（www.pen123.net.cn）。

② 張德元：〈不要把「三農」問題的討論意識形態化〉，「政治學研究網」（www.pssw.net），2003年5月。

③ 楊光：〈三農問題再解析〉，「農友」（www.nongyou.org），2003年5月。

④ 筆者在1989-2001年間服務於江西省委政策研究室。

⑤ 這些報告已被原樣收進筆者即將出版的新著《轉型中的中國鄉村建設》（西安：西北大學出版社，2003）一書。

⑥ 筆者近年發表的作品，如《多維視角中的村民直選》（北京：中國社會科學出版社，2001）、《村治中的宗族》（上海：上海書店出版社，2001）、〈宏觀體制與政策對鄉村建設與治理的不利影響〉，《福建省委黨校學報》（福州），2003年第3期，提供了諸多相關案例和分析。

⑦ 在2002年10月由華中師範大學中國農村問題研究中心舉辦的「公共財政與鄉村治理學術研討會」（武漢）上，來自東部地區如浙江、廣東等省的學者即持此見。

- ⑧ 應星：《大河移民上訪的故事：從「討個說法」到「擺平理順」》（北京：三聯書店，2001）。
- ⑨ 馬銀錄：《向農民道歉：一個縣委組織部長的駐村手記》（西安：西北大學出版社，2002）。
- ⑩ 李昌平：《我向總理說實話》（北京：光明日報出版社，2001）。
- ⑪ 曹錦清：《黃河邊的中國：一個學者對鄉村社會的觀察與思考》（上海：上海文藝出版社，2000）。
- ⑫ 于建嶸：《岳村政治：轉型期中國鄉村政治結構的變遷》（北京：商務印書館，2001）。
- ⑬ 何建明：《根本利益》（北京：作家出版社，2002）。
- ⑭ 近年有關中國大陸鄉村債務和財政困難的公開資料、論文已多，除了吳理財在本刊文中所列之外，有代表性的還可見：韓俊、謝揚對河南、江西和湖北三個縣的調查〈中國縣鄉公共財政現狀：問題與影響〉，「中國農村研究網」(www.ccrs.org.cn)，2003年5月；「鄉鎮財政赤字與債務研究」課題組：〈鄉鎮財政赤字與債務研究報告〉，《經濟研究參考》（北京），2002年第78期；賈康、白景明：〈縣鄉財政解困與財政體制創新〉，《經濟研究》（北京），2002年第2期；賀雪峰、王習明：〈村級債務的成因與危害——對湖北J市調查〉，《管理世界》（北京），2002年3期；及筆者對江西農村的調查（見註⑥〈宏觀體制與政策對鄉村建設與治理的不利影響〉）。
- ⑮ 在80年代，這一問題主要表現為土地承包政策的穩定問題，但自90年代中期以來農民對土地是「既愛又恨」，大批撿荒。熊景明在〈農村土地政策的決策程序與決策原則〉一文中介紹了近年來不同地區農民對土地政策的不同態度，載《中國農村研究》，2001年卷，轉自「中國研究論文庫」(www.usc.cuhk/wk.asp)，2003年5月。
- ⑯ 有關農村穩定問題，可參筆者的近作：〈二十年來中國農村的政治穩定狀況〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2003年4月號。
- ⑰ 詳見筆者在〈轉型中的鄉村建設——過程、機制與政策分析〉，《中國農村觀察》（北京，2003年待刊稿）中的論述。
- ⑱ 正如張玉林所說，上面的高壓最終被「轉嫁到小農身上」，小農被作為了鄉鎮幹部的「墊背」。見其文：〈呼喚農村的政權革命——從根本上改善國家、基層政權與農民的關係〉，「中國農村研究網」，2003年5月。
- ⑲ 見〈蘇皖稅費改革後農民負擔反彈現象透視〉，轉自「中國農村研究網」，2003年5月。
- ⑳ 何清漣、程曉農：〈已走到盡頭的小農經濟——關於中國農村、農民與農業的對話〉，《當代中國研究》，2001年第3期（總第74期），轉自「中國農村研究網」，2003年5月。
- ㉑ 蕭唐鏢：《轉型中的中國鄉村建設》，第19章。
- ㉒ 據林毅夫介紹，從1997年起鄉鎮企業發展滑坡，1998、1999年農村工業從業人員淨減1,000萬人左右。見〈「三農」問題與我國農村的未來發展〉，「北京大學中國經濟研究中心」網頁(www.ccer.pku.edu.cn)，2002年6月。
- ㉓ 註①陸學藝，頁181。
- ㉔ 陸學藝先生稱之為「城鄉分割、一國兩策」的二元社會結構，見〈農村發展新階段的新形勢和新任務〉，《中國農村經濟》（北京），2000年第6期。筆者以為，「城鄉分治，挖鄉補城」似比「城鄉分割、一國兩策」更能體現這種二元體制的特點。
- ㉕ 杜潤生：〈給農民國民待遇〉，「農友」，2001年5月。
- ㉖ 熊景明、溫鐵軍、黃平、白南生、楊團、蕭今等：〈錯位：農民需求與制度供給之間的矛盾——「農民需求」座談會紀要〉，《開放時代》（廣州），2002年第2期。
- ㉗ 孫大午：〈與杜潤生先生談話紀要〉、〈小康社會與農村的現實、發展的難點〉、〈解決三農問題——建議出台〈鄉村臨時法〉〉、〈解讀「三農問題」〉，「兼談中國的希望——在北京大學、中國農業大學的演講」，均載「中國農村研究網」，2003年5月。實際

上，溫鐵軍也曾分析「部門壟斷體制對農民組織發育的制約」，見熊景明、溫鐵軍等，前引文。

⑳ 蕭唐鏢：〈國家、鄉村社會與村民自治——村民自治中鄉村社會的心態與行為研究及其他〉，北京大學社會學系：「中國農村基層組織建設與可持續發展國際學術研討會」論文（北京，1999年7月），載王漢生、楊善華主編：《農村基層政權運行與村民自治》（北京：中國社會科學出版社，2001）；註㉔〈宏觀體制與政策對鄉村建設與治理的不利影響〉。

㉑ 轉自朱鋼等著：《聚焦中國農村財政》（太原：山西經濟出版社，2000），頁68。

㉒ 筆者在〈宏觀體制與政策對鄉村建設與治理的不利影響〉一文中詳細分析財政的這種特點。

㉓ 王紹光在〈中國財政轉移支付的政治邏輯〉（《戰略與管理》〔北京〕，2002年第3期）中提出，越富的地區，人口密度越高的地區，人均財政轉移支付越高。那些經濟不發達的省份，依賴人口比例越高的地區，得到的人均財政轉移支付反而越低。公正性考慮在中央與省之間的財政轉移支付過程中作用甚微。

㉔ 關於農民組織化的討論，可參杜潤生：〈我們欠農民太多〉，載㉕李昌平，〈序一〉；白沙洲：《中國二等公民——當代農民考察報告》（加拿大：明鏡出版社，2001）。

㉕ 有關鄉村政治體制的分析，可參張靜：〈農村基層政權研究的有關問題〉，《中國書評》（香港），1996年5月號（總第10期），或「中國村民自治信息網」（www.chinarural.org），2003年4月；李慷：〈鄉鎮政府〉，載熊景明主編：《進入二十一世紀的中國農村》（北京：光明日報出版社，2000）；蕭唐鏢：〈中國鄉村社會的治理與鄉制變遷〉，《寧波市委黨校學報》（寧波），2002年第5期；沈延生：〈中國鄉治的回顧與展望〉，《戰略與管理》（北京），2003年第1期。

㉖ 有關鄉鎮幹部增加情況的詳細分析，可參註㉗蕭唐鏢：〈宏觀體制與政策對鄉村建設與治理的不利影響〉。

㉗ 對基層體制變遷的價值取向的分析，可參張靜：《基層政權：鄉村制度諸問題》（杭州：浙江人民出版社，2000）；註㉘蕭唐鏢：〈中國鄉村社會的治理與鄉制變遷〉。

㉘ 熊景明、溫鐵軍等，前引文。在此座談會上，溫鐵軍、黃平等入也就糧食政策問題做了精彩分析。

㉙ 對大陸村民自治的價值理念的分析，可參柯丹青（Daniel Kelliher）：〈中國國內關於村民自治的爭論〉，香港中文大學中國研究服務中心、香港浸會大學政府與國際研究系：「中國大陸第二屆村級組織建設學術研討會」論文（2001年3月），原載 *The China Journal*, no. 37 (1997): 63-86.

㉚ 馬關寶、周祥松：〈農村稅費改革提高農業稅率政策的不合理〉，《調研世界》（北京），2003年第4期，頁35-36。

㉛ 朱守銀、黨國英等學者在華中師範大學中國農村問題研究中心舉辦的「公共財政與鄉村治理學術研討會」（武漢，2002年10月）上也表示了這種擔心，並提出：在一些地方亂收費、搭車收費和層層加碼的問題已經出現。

㉜ 值得關注的相關建議或評論，可參吳理財發表在本刊上的論文；杜潤生：〈給農民國民待遇〉；郭書田、陸學藝：〈解決「三農」問題的十條建議〉，「中國農村研究網」，2003年5月，原載《中國經濟時報》；註㉝何清漣、程曉農；註㉞楊光；註㉟沈延生。

㉟ 筆者更詳細的意見，可見蕭唐鏢：《轉型中的中國鄉村建設》。

㊱ 對宏觀體制與政策對村民自治的制約與影響，可參註㊲筆者的另作：〈國家、鄉村社會與村民自治——村民自治中鄉村社會的心態和行為研究及其他〉。

蕭唐鏢 香港中文大學、香港浸會大學訪問學者，現為江西行政學院政治學系教授、主任，主要從事中國農村政治與地方治理研究。

鄉鎮政權的再認識及改造

張五林

鄉鎮政權：從違法行政到「合法性」危機

自1980年代後期開始，中國農村就處於一種走向混亂和無序的下滑局面^①，到90年代後期更演化成一場政治、經濟和社會的綜合性危機：農民收入的停滯、減少和「負擔」的居高不下^②；黑惡勢力的橫行以及比城市社會更令人擔憂的治安；鄉村政權的全面負債以及幾乎變成「維持會」般的窘困；越來越多的農民上訪及其與基層政權之間的暴力衝突，等等，「農村中國」這些無季節性的社會景觀，令人感到「全面建設小康社會」的艱難。

農村危機的幾乎每一個方面都與基層政權的「違法行政」有關。鄉鎮政權為了完成國家任務或自己的「政績工程」、而「逼農致富」，侵犯農民的生產和經營自主權；以種種名目亂攤派、亂收費、亂罰款，侵犯農民的財產權和經濟利益；以種種方式干擾村民自治，侵犯農民的民主權利；動用專政手段對付不服從或敢於反抗上述一切施政行為的人。

造成農村綜合性危機的原因錯綜複雜，比如具有濃厚城市偏向的國家對農民和農村的掠奪性政策，作為「未組織群體」的農民遭受無序的市場的衝擊，在迅猛的城市化浪潮中農民的進一步邊緣化，農村土地、資金和技術（人才）的短缺及流失，等等，對這些因素加以系統分析顯然非本篇所能及。但初步的考察可以看到：農村危機的幾乎每一個方面都與基層政權特別是鄉鎮政權的「違法行政」有關。問題要麼是違法行政引起的，要麼是被違法行政加劇了。

若將新聞媒體幾乎每天都會提供的大量案例加以分析，就會發現，鄉鎮政權的違法行政雖然有着些微的地域差異乃至「時代特徵」（對應於國家政策的變化），但就80年代末以來的總體情況而言，基本上可以概括為以下幾種：（1）為了完成國家的任務或自己的「政績工程」、「形象工程」而「逼農致富」，侵犯農民的生產和經營自主權，從而給農民和農村經濟造成巨大損失^③；（2）以種種名目亂攤派、亂收費、亂罰款，直接剝奪、侵犯農民的財產權和經濟利益；（3）以種種方式干擾村民自治，撤換民選的村委會主任，侵犯農民的民主權利^④；（4）動用專政手段對不服從或敢於反抗上述一切施政行為的人「繩之以法」，甚或僱用地痞流氓搞「以毒攻毒」。至於那些虛報浮誇、貪污受賄之類，由於往往不是以公開的「行政」的名義進行，則不在所舉之列。總之，違法行政既包括「政」（即目的，如「計劃生育」）合法但「行」（即手段和過程）違法，也包括兩者都違法。

民眾出自親身經歷甚至「生死體驗」的言說或「牢騷」，以及官方的可能並不那麼精確的調查，都揭示出鄉鎮政權違法行政的普遍性。出自「新民謠」的「要糧要錢要人命、防火防盜防幹部」這句經典對聯在農村的廣為流行，90年代中期以來每年數千起的農民「暴動」或「鬧事」事件，以及信訪部門的高級官員關於信訪案件中「三個80%」的說法^⑤，都證明了這一點。而當種種違法行為累積到相當普遍和嚴重，而非僅僅是「個別現象」的時候，它的危害就不止於官方語彙中所謂損害「黨和政府的形象」或「黨和人民群眾」的關係，而是成為加重農民生存的艱難、剝奪農民的利益乃至生命、引發或加劇鄉村社會混亂的不穩定的根源，鄉鎮幹部則成了中央政府眼裏的「麻煩製造者」。「今天的鄉長和村長，還不如當年的保長」，這句出自一位1949年入黨的蘇北農村老人的喟歎，顯示着鄉鎮政權至少在民眾心中已經成為農民的異己力量，它本身的存在已經面臨着嚴峻的合法性危機。正如在王朝時代所不斷演繹的那樣，這造成了它在農民心目中的「不義」性和不可容忍性，從而成為廣泛的被告和反叛的對象。從這一角度而言，有學者謂三農問題的核心是政治危機的觀點是合乎實情的^⑥。

扭曲的權力結構：「壓力型體制」與壓力的向下轉移

上述分析表明，關於鄉鎮政權成為農民與國家或「外部世界」的「中介」，乃至稱之為「企業家」的既有結論或期待都是與事實相反的，甚至關於「尋租者」這一有關鄉村幹部的功能和角色的定位，也難以充分反映出鄉鎮政權及其箇中人的本質。不迴避「價值判斷」的確切結論應該是：鄉鎮政權已經成為帶有掠奪性和破壞性的暴力裝置，它所發揮的是中國兩千餘年專制史上反覆上演的「官逼民反」這幕新編歷史劇的導演的功能。

當然，將上述危機完全歸咎於鄉鎮政權或以書記和鄉鎮長為「核心」的鄉鎮幹部是不公平的。正如許多鄉鎮幹部所抱怨的那樣，他們往往是「替罪羊」。

由於鄉鎮政權是國家政權的末端組織，它更多地體現為國家特別是縣級政權的執行者，是一種職、責、權不均衡的「不完全政府」。又由於國家政策更多的是從農村汲取而不是給予，表現出濃厚的城市偏向和工業偏向，因此，也就先天決定了鄉鎮政府這個國家政權在農村社會的基層據點的本質和行為特徵。這正是今日之鄉鎮政權和「鄉官」們遭遇抵抗、陷於窘境的最大原因。

一些學者在考察農村政權和政治過程的時候，將決定着鄉鎮政權運行的自上而下的政治和行政體制概括為「壓力型體制」。它的直接表現就是上級政府特別是縣(市)所出台的形形色色的「目標責任制」乃至「一票否決制」。在這種體制下，鄉鎮幹部只能是被動而尷尬的，基本上沒有自主權和主動性，也沒有與上級政府討價還價的能力。它只能「上情下達」，甚至起不到「下情上達」的作用，更談不上保護它治下的農民的利益。把握這一特徵異常重要，它提醒我們，在看到目前的基層政權具有「官逼民反」的歷史傳統的時候，必須注意到在鄉村「惡

「要糧要錢要人命、防火防盜防幹部」這句經典對聯，在農村的廣為流行。90年代中期以來每年數千起的農民「暴動」或「鬧事」事件，以及信訪部門的高級官員關於信訪案件中「三個80%」的說法，都證明了鄉鎮政權違法行政的普遍性。一位蘇北老農喟歎：「今天的鄉長和村長，還不如當年的保長。」顯示鄉鎮政權在民眾心中已經成為農民的異己力量。

政]普遍化的過程中「官逼官惡」的制度性一面。但與此同時，也不應該忘記與此相關的下述問題。

第一，造成這種「壓力型」體制的根源，是鄉級政權的定位和「任官」制度本身，以及作為其必然結果的「向上負責」。儘管有種種形式上的選舉或民主監督機制，但從根本上說，鄉鎮政權主導者的權力來源依然普遍是縣級政權或其中的「一把手」、「老大」，鄉鎮幹部的職位是由縣委或者其職能部門組織部授予的。既然權力是由上級授予的，那麼上級給予下級「壓力」——不管這種壓力是否合理——也就不足為奇，而鄉官們接受這種壓力也算是付出的必要代價而已。

第二，「壓力型」體制所產生的壓力並不只反映在公開的行政事務上，上級決定下級命運的評價體系和幹部制度，還在鄉鎮官員個人的升遷和權力變化上施加着無形「壓力」。為了取得良好的評價和獲得升遷，下級鄉鎮幹部除了要製造出制度評價所需要的「政績」之外，還必須進行「一把手」的個人評價——誰都明白它在當代中國的絕對重要性——所需要的「感情」投資。而後者就足以造成鄉鎮主要官員與縣級主要官員的人身依附和連帶關係，乃至產生河南省盧氏縣（國家級貧困縣）縣委書記杜保乾被逮捕之後，其下屬十九個鄉鎮的黨委書記全部被「雙規」的那種令人叫「絕」的現象^⑦。

第三，處於壓力型體制之下的鄉鎮幹部感受到上面的高壓，卻仍然「樂此不疲」、不願意離官出走或「反抗」（像李昌平之類有勇氣的鄉官實在是少數）的原因在於，「壓力」並不是只作用到鄉鎮幹部身上，壓力是可以轉移和釋放的——轉移和釋放到其治下的小農身上。而且必須看到一個事實，他們所承受的壓力是有回報的，即如果「任務」完成得好或者說「壓力」轉移得好，在仕途上是會得到升遷的。與此相對，作為「墊背」被壓在最低層的小農，可就幾乎是被壓傷甚至壓碎了的。所有的代價以及「補償」都是由小農付出的。

指出上述幾點還不足以解釋中國農村權力關係和運行特徵的全部。大量的農民「鬧事」或集體上訪所反映的事實是，鄉鎮幹部並不只是被動地承受並轉移來自「國家」特別是縣級政權的壓力，他們本身實際上也在不斷地製造着壓力。從直接的搜刮到各種各樣的「政績工程」，他們所幹的「擾民」之事以及由此給農民造成的壓力，可能並不亞於「國家」的所為。就普遍的意義而言，雖然前述「違法行政」經常體現為一種赤裸裸的暴力，但是他們基本上並沒有為此付出理應付出的代價。他們的去向總是帶有規律性的：「拍拍屁股走人」，要麼高升，要麼平調，官位一般總是能夠保住的。這也許是「壓力型體制」必備的對於體制內「自家人」的一種激勵機制或保護機制。

改革的關鍵：讓「反農民」的權力變成「為農民」的權力

基於上述分析，對已經異化了的鄉鎮政權進行根本改造已經成為不可迴避的歷史和現實需求。至於改造的方向，像目前僅僅出於減輕財政壓力和農民負

一些學者將決定着鄉鎮政權運行的自上而下的政治和行政體制概括為「壓力型體制」。由於鄉鎮政權主導者的權力來源普遍依然是縣級政權，上級給予下級「壓力」也就不足為奇。鄉鎮幹部將上面的高壓轉移到其治下的小農身上，處於最低層的小農可就幾乎是被壓傷甚至壓碎了。



改造鎮政權已成為不可迴避的歷史和現實需求。至於改造的方向，像目前僅為減輕財政壓力和農民負擔而推行的精簡鄉鎮機構或「撤鄉併鎮」是遠遠不夠的。目前，村級行政已由村民自治實行。圖為村民投票選舉村委會主任的情況。

擔的目的而推行的精簡鄉鎮機構或「撤鄉併鎮」是遠遠不夠的^⑩；如一些學者所建議的撤銷鄉鎮政府、將其變成縣政權的派出機構的方案也有着先天缺陷^⑪；至於有學者提出的「鄉政自治」（即在保留鄉鎮政府作為政權組織的情況下，實行鄉鎮長的直接選舉）的主張^⑫，也不能徹底解決鄉鎮政權本身所面臨和帶來的問題。改造必須是革命性的——讓鄉鎮權力由對上負責改成對下負責，由「反農民」的權力變成「為農民」的權力。其具體的制度形式就是「鄉鎮自治」^⑬。

實行鄉鎮自治就是要撤銷鄉鎮作為國家基層政權的政府的建制，而改以在原區域內設立鄉鎮自治體，作為獨立的行政法人。鄉鎮範圍內的成員實行自我組織、自我管理和自主行政。它與正在推行的村民自治一道，構成較為完整的鄉村自治體系。

關於推行鄉鎮自治的具體內容和辦法，無疑需要專文加以論證，這裏只對其應遵循的原則做一個概括性的提示。第一，設立由區域內民眾直接選舉的鄉鎮自治委員會（主任或鄉鎮長），作為執行機構；選舉鄉（鎮）民代表大會，作為審議和監督機構；現有鄉鎮黨委的規模和建制應縮小，不參與具體的決策和執行，而是通過鄉（鎮）民代表大會發揮其專職的監督作用和「糾偏」功能，以真正維護區域內民眾的利益來贏得支持。第二，國家通過法律和法規而不是政策乃至某級領導的個人意見來規範鄉鎮自治體的行為，縣級政權對鄉鎮和村兩級自

我認為應讓鄉鎮權力由對上負責改成對下負責，由「反農民」的權力變成「為農民」的權力。其具體的制度形式就是「鄉鎮自治」，撤銷鄉鎮作為國家基層政權的政府的建制，設立鄉鎮自治體，作為獨立的行政法人。鄉鎮範圍內的成員實行自我組織、自我管理和自主行政。它與正在推行的村民自治一起，構成較為完整的鄉村自治體系。

治體的影響主要限於監督法律和法規的執行情況；按照事權和財權相匹配的原則，劃分鄉鎮自治體與縣，以及與村級自治組織的職權範圍和財源；鄉鎮自治體不對上負責，只對法律和所轄區域的民眾負責；它與村級自治組織也無命令—服從關係，而是互不干涉、各施其政、各負其責。第三，依照本區域的實際需要和財源情況設置相應的機構和職位，具體設置則由當地的鄉（鎮）民代表大會最終決定；現有的縣政權的分支或派出機關只保留司法、公安、稅務、工商等，直接隸屬於其上級機關（鄉鎮自治體不參與其業務的實施），餘者則撤銷或合併，或交由鄉鎮自治體或市場辦理。

推行鄉鎮自治，可以理順鄉鎮與國家尤其是與縣級政權的關係，改善它與所轄區域民眾的關係。在這一格局下，鄉鎮不再是縣的下級，無需對縣級政權乃至「縣太爺」個人負責，無需承受來自上面的壓力，只需在法律規定的範圍內結合本區域的實情和需要決策行政。而鄉鎮長的權力不再由上級政府或者組織部門授予，也就避免了向其「進貢」或「買官」而與縣級官僚一道腐敗的現實需要。縣級政權難以干涉鄉鎮的事務，也有助於縣的依法行政。另一方面，由於鄉鎮長的權力來自於所轄區域的民眾，是真正的民選公職人員，因此必須對下負責。這無疑可以減少基層「官民」之間的摩擦和糾紛，有利於農村社會的穩定。同時，它所負有的必須保護轄區民眾的利益不受政府或其他組織侵犯的義務，也有助於提高農村社會內部的凝聚力，促進區域內的整合。

需要說明的是，上述變革將是一場真正的政權革命^①。它的意義和作用將不亞於人民公社體制的解體和土地承包制度的實行。當然，由於它涉及到許多利益，特別是涉及到執政黨在農村的絕對領導地位這根敏感的神經，所面對的阻力也將不亞於70年代末的那場「第二次革命」。這就需要最高決策層拿出開展「第三次革命」的魄力和勇氣。否則，恐怕也就只能繼續面對着中國農村的巨大危機。

註釋

① 中國農村在1980年代中後期的「由治到亂」主要與國家的掠奪性政策及作為其執行者的基層權力組織有關，筆者在《轉換期的中國國家與農民（1978-1998）》（東京：農林統計協會，2001）一書中對此有較全面的考察。

② 稅費改革只是在部分地區暫時減輕了農民負擔，而改革後負擔反彈的案例近期則屢屢見諸報端，如2003年4月24日《南方農村報》的報導〈稅費改革形同兒戲——湖北蕪春縣涉農亂收費調查一二三四五〉。這表明，如果不從源頭上解決問題，所謂「黃宗義定律」的再現將難以避免。

③ 1995年發生在江蘇省徐州市T鄉的強制「種桑」案提供了一個典型案例：黨委書記通過發動小學生拔掉農民的棉花、麥苗等手段，強制全鄉農民植桑一萬畝（佔耕地的三分之一），但劣質的桑苗和市場蠶絲價格的跌落導致這項「富民」計劃失敗，全鄉農民由此損失380萬元，人均150元。

④ 據報導，在「全國村民自治模範市」湖北省潛江市，自1999年9月第四屆村委會換屆選舉以來，被鄉鎮組織及個人違規撤換的民選村主任多達187人，佔總數

(329人)的57%。見涂名：〈2002年·三農·熱點備忘——第二篇章：草根民主〉，《中國改革·農村版》，2002年第6期。

⑤ 「上訪者80%是農民，80%的問題發生在基層，80%是基層不作為所致」。見桂曉琦：〈民告官，十年之變〉，《中國改革·農村版》，2002年第2期。

⑥ 于建嶸：〈中國農村的政治危機：表現、根源和對策〉，「中國農村研究網」(www.ccrs.org.cn)。

⑦ 相關報導見2001年12月19日《中國青年報》。該案說明，在目前的政治和行政制度下，鄉鎮幹部已經與縣級領導結成「腐敗共同體」。要強調的是，在共同腐敗的背後，鄉官對縣官的行賄實際上意味着農村資源的流失，這是尚未被學術界注意到的與國家的掠奪並行的一種資源轉移方式。

⑧ 行政干預下強行的「撤鄉併鎮」在很多地方並未達到預期目的，仍以前述T鄉與其鄰鄉G鄉的合併為例，由於前者併了後者，且屬「小吃大」，G鄉的幹部便帶領農民去徐州市集體上訪，結果是「上級」將新鎮長撤職，而G鄉的機構和人馬則基本未動，變化的只是鄉政府的招牌換成了「辦事處」。

⑨ 徐勇：〈縣政、鄉派、村治：鄉村治理的結構性轉換〉，見「世紀中國」(www.cc.org.cn)。徐主張改鄉為縣的派出機構，設縣長委任的鄉長，鄉財政由縣開支，鄉的主要職能一是完成政府任務，二是指導村民自治活動。該方案可能有助於縮減財政開支，但無法避免鄉鎮繼續只「對上」而不「對下」負責。

⑩ 吳理財：〈中國大陸鄉鎮政府往何處去？〉(本刊本期論文)。此案可能解決鄉鎮長「對下」負責的問題，但不能避免「對上」負責和消除「壓力型體制」的弊端，因為鄉鎮還是國家政權的基層組織，躲避不了上級的干預。而「對下」和「對上」都負責只能使鄉鎮處於夾縫中，結局可能是「兩面不討好」。四川省遂寧市步雲橋鄉的第一位直選鄉長已經遭遇着這種尷尬。見唐建光：〈四川步雲 直選縣長連任〉，《中國改革·農村版》，2002年第3期。

⑪ 已有多位學者論及「鄉鎮自治」問題，如鄭法：〈農村改革與公共權力的劃分〉；于建嶸：〈鄉鎮自治：根據和路徑——以二十世紀鄉鎮體制變遷為視野〉(分別載於《戰略與管理》2000年第4期和2002年第6期)。筆者在2001年9月也曾在〈呼喚鄉村的政權革命——從根本上解決國家、基層政權與農民的關係〉一文(應某刊物之約但因故未刊)中加以論述。本文是對該文的修改和擴展。

⑫ 有學者(同註⑩)以不便於國家對鄉村社會的管理控制和資源提取、國家需要鄉鎮政府這個必要的「犧牲品」(作為國家與農民之間的緩衝或「中介」)等為理由，反對實行鄉鎮自治，並認為缺乏自治的基礎條件：村民自治本身有許多問題沒有解決好，還不足以發展為更高層級的社區自治形式；鄉鎮社會不同於村莊這個「熟人社會」，具有許多難以克服的實際困難。筆者的見解是：一，「國家」對農村社會的管理、控制和資源「提取」——如徵稅、兵役、人口控制等可以通過法律規範來進行。二，國家所需要的「犧牲品」犧牲掉的不僅僅是鄉鎮政府的合法性，還有國家和農民的利益。因此，這種「中介」不是調節和改善了國家與農民間的關係，而是破壞了二者間的關係，因此必須取消。三，至於自治的「基礎性條件」，我認為，村民自治未成功的主要原因在於鄉鎮的干涉，因此也才需要鄉鎮自治，由此可以免除上面的壓力和將壓力向村轉移，從而達到鄉鎮和村的良性互動。說到只有在「熟人社會」才可自治，則沒有理論和事實根據，以日本為例，中央政府以下的都、道、府、縣和市、町、村(後二者的規模大致相當於中國的鎮和鄉)都不是「熟人社會」，但卻都定位於「自治體」，且效果很好，並沒有出現因為彼此不了解而存在「許多難以解決的困難」。

變動中的中國歷史研究視角

• 柯 文 (Paul A. Cohen)

我始終認為，根據中國人自己的經驗而非西方人的想法去重構中國歷史，是至為重要的。隨着二次大戰後中國研究在美國興起，西方中心觀的缺失越覺明顯。在我的第一部著作《中國與基督教》最後一章裏，預告了我下一步的計劃：用批判的眼光檢討戰後近代中國研究中的「西方衝擊—中國回應」的研究取向。

最近，應英國出版社RoutledgeCurzon的邀請，在我過去差不多半個世紀的學術生涯發表的文章裏^①，挑選出一部分，準備出版一部論文集。這是一次很奇妙的經驗。首先，我重新閱讀我某些塵封已久的文章，它們提醒我在治學的歷程中，曾經走過怎樣的路，身處過甚麼地方，如今回想起來，有些文章讓我感到快慰，有些卻不然。其次，這次經驗給我一個機會，讓我當我自己的歷史家，在自己的寫作生涯中，找出一些一開始便存在的主題，也找到一些在半路中途才出現的這樣或那樣的想法。換句話說，這次編輯的工作幫助我了解自己的思想經歷了甚麼轉變，同時也明白自己始終保持不變的想法是甚麼。

本文是這部選集的導言。儘管我大部分的學術研究都集中在十九、二十世紀的歷史，因此也無可避免地探討着中國與西方的互動（或者是中國與一個備受西方影響的日本的互動），但我始終堅持的，是我探究中國內部的決心。也就是說，我始終認為，根據中國人自己的經驗而非西方人的想法去重構中國歷史，是至為重要的。簡言之，我希望擺脫歐洲或西方中心先入為主的假設來審視中國的過去。我的第一部著作《中國與基督教：傳教運動與中國排外主義的發展》(*China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism*)，便是體現這種想法一個早期的嘗試。在該書的前言中，我開宗明義地說，我不會走過去研究中國傳教團的路子。過去這方面的研究，實際上研究的是「傳教團的歷史，而非中國的歷史」。隨着二次大戰後中國研究在美國興起，西方中心觀的缺失越覺明顯，人們開始提倡一種新的研究視角——我的導師費正清 (John K. Fairbank) 是倡導這種方法的先鋒之一——也就是說，應該「更注意理解和評價基督傳教團在中國歷史所扮演的角色」^②。我在《中國與基督教》一書中採取的正是這種方法。

* 作者謹在此感謝中山大學歷史系程美寶教授將本文譯成中文。英文原文是作者今年即將出版的一部個人論文集的序言，書名為*China Unbound: Evolving Perspectives on the Chinese Past* (London: RoutledgeCurzon, 2003)。

自從踏出這一步後，我日後的路子注定是漫長而曲折的。在《中國與基督教》一書的最後一章裏，我預告了我下一步的計劃：用批判的眼光檢閱「西方衝擊—中國回應」的研究取向（這也是和費正清關係密切的）。這種研究取向對美國在戰後一二十年間研究十九世紀的中國有重大影響。我這樣寫道^③：

當代研究中國歷史的學生，往往過於重視西方衝擊與中國回應的過程，而忽略了從另一個方向審視中國衝擊—西方回應的過程。傳教士到達中國時，碰到不少沮喪的遭遇與仇恨的眼光，這是他們來中國之前難以想像的。結果是他們不知不覺地被轉化成一個「外國」的傳教士。他們警覺到這種蛻變，加上他們對中國的情況本來就不滿意……都深刻地影響着他們在中國的情景中怎樣作出回應。

換句話說，「西方衝擊—中國回應」的研究取向簡單地假設十九世紀的中西文化交流是單向的，都是由西向東的^④。

幾年後，我寫了一篇文章，仔細地、有系統地檢視「衝擊—回應」論，企圖找出這種研究取向背後的前提。除了剛才所說的中西交流是從西到東的單向流動的假設外，我還指出這種研究取向的其他問題。首先是「每論及『西方衝擊』時，人們總會忽略西方本身難以名狀、矛盾重重的本質」。我的另一位老師史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 也強有力地批判過這個問題。他認為，雖然大部分西方歷史學家大抵都明白自己對「非西方」社會的認識非常膚淺，但他們卻把西方視為十分熟悉的老家。史華慈提出警告說^⑤：

當我們把注意力轉回現代的西方，便會發現，那幅看起來好像很清晰的西方圖像突然消失了。我們醒覺到，即使十九和二十世紀最聰明的人，對於應該如何掌握現代西方的發展的內涵，意見也極為分歧……我們毫無疑問對西方「認識」得比較多（多於我們對非西方社會的認識），但西方到底是怎樣，仍然是充滿疑問的。

更有甚者，即使是所謂「現代的西方」，也是隨着時間而變化無常的。鴉片戰爭時中國所面對的西方和十九世紀末深遠影響中國知識界和政治生活的那個西方，都同屬一個「現代的西方」，但兩個「西方」的差異相當大，這種差異常常被研究中國的西方歷史學家忽略。

「衝擊—回應」論的另一個問題是，研究者往往忽略了十九世紀的中國尚有與西方衝擊無關或關係甚少的其他方面。這種研究取向往往毫不懷疑地假設這段與西方有關的中國歷史，是基於中國要回應西方衝擊的結果，而事實上，這些回應（無論受到多少西方的影響）常常是針對內部的動力而作出的。最後，大抵由於「衝擊—回應」論強調「有意識的回應」，因此，這種研究方法傾向於注意知識、文化和心理學的歷史解釋，而忽略了社會、政治和經濟的因素^⑥。雖然，相較於早期完全忽略中國人的想法和行動的研究取向，「衝擊—回應」論已大有進步，但它所刻劃的十九世紀的中國，仍然是一幅不完整的、不必要地不平衡和扭曲的圖像^⑦。

「西方衝擊—中國回應」的研究取向，簡單地假設十九世紀的中西文化是由西向東的單向交流。可是，每論及「西方衝擊」時，人們總會忽略西方本身也是矛盾重重的。史華慈警告：「西方到底是怎樣，仍然是充滿疑問的」。另外「衝擊—回應」論亦忽略了十九世紀中國尚有與西方衝擊無關或關係甚少的其他方面。這些回應常常是針對內部的動力而作出的。

我在1984年出版了《在中國發現歷史》一書分別探討了三種觀念架構所表現的西方中心觀的偏見，即「衝擊—回應」的研究取向、現代化的研究取向，還有「帝國主義—革命」的研究取向，統稱為「中國中心觀」。不過，我在這裏要提出一個近年來因為最新的學術發展而出現的問題——即「中國中心觀」潛在的局限。

「衝擊—回應」論也有一個內在的傾向，就是將中國在十九世紀發生的變遷，全部都和西方衝擊拉上關係。這或多或少地構成了50和60年代歐美學者的研究眼光，當他們審視最近幾百年的中國歷史時，便否定了有意義的內在變遷的可能性。雖然直到80年代初期我才更全面地檢視這種研究取向，但我很清楚，我在70年代初期以王韜這位晚清改革家和先鋒報人為主題的研究，已經標誌着我漸漸向尋找中國內部的變革動力的方向發展^⑧。王韜終其一生，就是要跟與變革有關的複雜的問題戰鬥，在了解王韜的過程中，我自己也要面對這些問題的挑戰。《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》(*Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China*)一書分為四部分，在每部分的前奏中，我討論到幾個與王韜有關的變革問題：改良與革命的關係、世代變遷與歷史變遷的分別、以內部的觀點為基準量度社會變遷、「傳統」與「現代」的複雜關係、器物之變與價值觀念之變的對立、十九與二十世紀中國的變遷的地域文化源流等等。我後來也發現自己在討論這些課題時，還是會不知不覺地過份強調西方影響的重要性，並以之為量度晚清變革的重要基準——雖然我對「衝擊—回應」論也開始提出疑問^⑨。這種殘留下來的影響，特別是它們與王韜一書的最後一部分的關係，我已經在1994年出版的中譯本中討論到了。

我對於西方中心觀的不滿，在我有關王韜的研究中已經有所預示，到了70年代末，我開始全面批判這種研究觀點對戰後美國學術的影響。結果是我在1984年出版了《在中國發現歷史：中國中心觀在美國的興起》(*Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*)一書，開首三章就分別探討了三種觀念架構所表現的西方中心觀的偏見，即「衝擊—回應」的研究取向、現代化(或「傳統—現代」)的研究取向，還有帝國主義(或更貼切的說法是「帝國主義—革命」)的研究取向。我在該書的最後一章裏，對美國學界提出一種新的研究取向——與其說這是一種單一的、有清楚定義的研究取向，不如說是各種不同的研究方法的特色的集合——我稱之為「中國中心觀」(China-centred)。這種新的研究取向約在1970年左右出現，我認為，它為了糾正西方中心的偏見，走了一段漫長的道路。由於《在中國發現歷史》一書已譯成中文並多次再版，我就不打算詳述其內容了。不過，我在這裏要提出一個近年來因為最新的學術發展而出現的問題——即「中國中心觀」潛在的局限。

「中國中心觀」最核心的特徵在於，採取這種觀點的研究者極力嘗試從中國歷史的觀點出發——密切注意中國歷史的軌迹和中國人對自身問題的看法——而不僅從西方歷史的期望的觀點出發，去理解中國歷史。這並不意味着研究者漠視外在的影響，對於把非中國的理論啟發和方法策略應用到中國現實的做法，也不會排斥，甚至會十分支持——只要這些理論和方法讓人警覺到狹隘的(往往也是西方中心的)偏見的危險。

今天，我不會改變這種說法的任何部分。我認為，有無數的中國歷史課題還是適合和應該採取「中國中心觀」的研究取向^⑩。不過，有些課題則不一定直接適用。近來有好幾個研究範疇，儘管毫無疑問與中國歷史有關，但更適合依循其他途徑探討。一方面，由於這些研究範疇所引出的問題(例如要回應世界歷史的課題)本質上須要作出一般性的比較；另一方面，由於這些問題把中國置於東

亞或亞洲地區系統的一部分來考察，或由於在處理中國歷史的課題時，這些課題其實在原則上關係到超越於中國歷史的問題，又或者是由於這些問題所注意的是中國境內的非漢人群體的行為和思想（包括自我觀感），又或者是這些問題主要的興趣在於中國人移居海外的情況等等。所有這些課題——無疑還有很多——都質疑「中國歷史」的界限何在，甚至在某些例子中，「中國」這個詞的意思本身就是疑問的對象。無可避免地，這些新問題的提出，都或多或少地反映了「中國中心觀」的局限。

對於研究中國的歷史學家（當然也包括其他歷史學家）來說，近年來最有趣也最具影響力的比較歷史著作莫過於王國斌的《轉變中的中國：歷史變遷與歐洲經驗的局限》（*China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience*）和彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的《大分岔：歐洲、中國及現代世界經濟的發展》（*The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy*）^①。這兩部著作嘗試處理西方在過去兩三個世紀崛起這個棘手的課題，不過，王國斌和彭慕蘭有明顯的差別：彭慕蘭對經濟發展的問題特別感興趣，而王國斌則花更多篇幅探討國家形成和民眾抗爭等課題^②。此外，正如作者本人說明的，彭慕蘭更強調的是「全球的整合和相互的影響，並更多地把歐洲和中國以外的地方也納入討論」^③，而王國斌則更關心歐洲和中國的比較。不過，兩位學者的共通之處遠比他們的分別重要。最值得我們注意的是，他們都不約而同地認為，過去西方人隨便拿歐洲和其他地方比較，實際上提出了一套錯誤的問題。他們被十九世紀歐洲中心的社會理論所約束，假設歐洲變遷的軌迹是常態，如果在歐洲發生的工業革命沒有在其他地方諸如中國發生，接下來的問題就是中國到底出了甚麼問題。

王國斌和彭慕蘭都企圖正面地與這種研究方法抗衡，堅持雙向和相互的比較方法是必需的^④。兩位學者都擺脫了歐洲中心的前設，在他們考察十八世紀後半期歐洲和中國的經濟情況時（彭慕蘭對於歐洲、中國、印度和日本等地的研究，都是分析了當地的一部分情況），二人有許多可資並列之處。王說：「十八世紀的歐洲與同時期的中國的共同之處多於其與十九、二十世紀的歐洲的共同之處。」彭慕蘭也提出了類似的觀點，只是更細緻地描述地方上的差異。考察了十八世紀中期的歷史，彭慕蘭認為^⑤：

舊世界散布着好幾個核心區域——長江三角洲、關東平原、英國、荷蘭和古吉拉特——彼此有着共同的特徵，這些特徵在這些地區鄰近的大陸和次大陸都是找不到的（例如，相對自由的市場、數量眾多的手工業、高度商品化的農業）。

鑒於當時部分歐洲地區和部分亞洲地區有着這麼相近的經濟條件，王國斌和彭慕蘭接下來要處理的關鍵問題，就再不是亞洲出了甚麼問題，而是1800年後歐洲——先是英國，然後是歐洲其他核心地區——為甚麼會出現那麼極端的經濟變遷，這些變遷又為甚麼沒有出現在即使是發展程度最高的亞洲地區。雖然兩位學者在回應這個問題時，都同意英國的技術創新和使用新的能源（煤）是最關

如果把中國置於東亞或亞洲地區系統的一部分來考察，又或者關注中國境內的非漢人群體的行為和思想或中國人移居海外的情況等等，所有這些課題都質疑「中國歷史」的界限何在。這些新問題或多或少地反映了「中國中心觀」的局限。近年來最有趣也最具影響力的莫過於王國斌和彭慕蘭的研究。他們堅持雙向和相互的比較方法是必需的。

鍵的因素，但王國斌也特別強調變動中的歐洲政治經濟所出現的某些結構性特徵所發揮的解放作用；而彭慕蘭提出的解釋，則更着重歐洲之外的因素，尤其是歐洲參加了新的貿易體系，和新世界及其資源帶來的意外收穫^⑩。

儘管王國斌曾經表明，他這本著作「主要是一本有關中國歷史的書，其次才是一本有關歐洲歷史的書」^⑪；儘管在處理中國歷史時，王小心翼翼地避免給歐洲歷史的觀點引導，我自己的觀點卻是：王國斌這本書主要講的並不是中國。於我來說，王這本書最值得稱道的價值，是它謹慎地建構和發揮了一套新鮮而不偏不倚的方法來進行比較歷史的研究。這套方法沒有偏執於世界上任何一個地方的歷史軌道，因而使我們得以泯除偏見，就任何一個地方的歷史都可以提出問題。在彭慕蘭的研究中，就整體的方法而言，沒有那麼着重比較（儘管他要比較的空間領域比王遼闊），而把焦點集中在十八世紀中期以後歐洲和東亞各自走上不同的經濟軌道的問題上。雖然彭慕蘭企圖展示「一旦我們把中國從『歐洲的反面』這個角色解放出來，中國的發展看起來便覺煥然一新……一旦我們看到歐洲的經濟和那些我們過去以為與歐洲不同的地方的經濟其實有許多相同之處，歐洲的歷史看起來也會煥然一新」^⑫，但彭慕蘭的首要目標，是尋求一種新的眼光，回答現代的世界經濟如何產生的問題。因此，同王國斌一樣，彭慕蘭雖然花了許多篇幅討論中國，也力求寫好中國的部分，但他最終感到興趣的課題是超越了中國歷史的。

王國斌說：「十八世紀的歐洲與同時期的中國的共同之處多於其與十九、二十世紀的歐洲的共同之處。」彭慕蘭也提出了類似的觀點。而日本經濟史學家濱下武志認為，東亞是一個有自己的歷史過程組合和霸權結構的區域。這個區域之所以「進入近代階段，是因為以中國為中心的朝貢制度內在的機制推動所致」。

上述的學術研究主要關心的是世界歷史，稱之為「中國中心」的研究取向似乎是很不恰當的。至於那些把中國看成是更廣闊的地區系統的一個部分的研究，情況似乎也大同小異。作為個別的國家與世界之間的類目，區域有其自己的歷史韻律，也因此須要從一個以區域為中心的眼光審視（這是從事區域研究的人告訴我們的）。例如，日本經濟史學家濱下武志^⑬便呼籲我們應該「把東亞看成是一個有自己的霸權結構的、經過一個歷史過程組合而成的區域來理解」。這個區域之所以「進入近代階段，並不是由於歐洲勢力的來臨，而是因為傳統的、以中國為中心的朝貢制度內在的機制推動所致」^⑭。數個世紀以前中國開啟的朝貢制度，形成了一個鬆散的政治整合系統，涵蓋了亞洲和東南亞。朝貢制度不僅包含兩個國家（中國與朝貢國）的關係，在某些時候更包含着一個像衛星似的朝貢關係——曾幾何時，越南向老撾和高麗索取朝貢，而向中國朝貢的國家也派遣朝貢團到日本，琉球的國王在清朝／德川年代，也分別與江戶（東京）和北京有朝貢關係——從而在整個地區形成了一個複雜的網絡關係。

濱下武志也指出，亞洲地區系統另一個明顯的特徵是經濟活動。在亞洲和東南亞，發展出一個商業關係的網絡（通常在本質上是多邊的），與朝貢制度並行；這個網絡，也與中國商人在東南亞的商業滲透和從華南地區到東南亞工作的工人關係密切。「朝貢貨物和『禮品』的關係，實質上是一種賣和買的關係。」商品的價格「多少是由北京的市場價格決定的」。濱下武志認為，事實上，從晚明開始，「構成整個複雜的朝貢貿易體系的基礎，是由中國的價格結構決定的；而朝貢貿易區也形成了一個整合的『白銀區』，使用白銀為貿易的結算中介。這個朝貢貿易系統之所以能夠運作，是因為對中國之外的地方的貨品『需求』甚殷，而中國國內與國外的貨品價格有所差別」^⑮（也許值得注意的是，濱下武志

對區域經濟整合的重視，顯示出他的分析與費正清和其他學者早期對「朝貢體系」的看法已相去甚遠²⁸）。

雖然中國絕對是濱下武志的區域中心研究取向的一個重要組成部分（事實上，他經常使用「中國中心」[Sinocentric]這個詞彙），但從上述的討論可知，中國中心的研究取向並不足以理解他所勾畫的亞洲區域系統²⁹。這在他另一部分的分析裏可以得到進一步的證明。他在這一部分提出，在亞洲，海洋和陸地同樣是歷史活動重要的落腳點和決定因素，應得到同樣的重視。雖然我們習慣把亞洲看成是一堆陸地單位的集成，但我們也不妨將之視為一系列互相關聯的「海洋區域」，從亞洲的東北部一直延伸至大洋州。濱下武志認為，一旦我們採取這種以海洋為中心的地理觀念，便比較容易明白為甚麼亞洲內部的政治關係在過去幾個世紀以來會有這樣的發展³⁰：

處於每個海洋區域的邊沿的國家、區域和城市……既接近得足以互為影響，但也有相當的距離，以致不可能進一步融合為一個整體。在這個意義上，自主權構成一個重要的條件，建立起一種鬆散的政治整合形式，即朝貢制度。

面對一些更直接和廣泛地關係到中國歷史的研究，「中國中心觀」是否一種恰當或完備的研究取向，也再一次被質疑。其中一個很好的例子是我在1997年出版的《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》(*History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth*)。在這部著作的大部分篇幅中，我花了很大力氣意圖進入1900年春夏之交的義和團和其他居住在華北平原的中國人的世界，從這個角度看，我用的可以說是中國中心的研究方法。不過，我對在當時參與這件事件的非中國人的思想、感覺和行為也很感興趣，並且不時指出中國和外國雙方共同之處，雖然這部分的分析所佔篇幅較少。我這樣的處理，提出了另一個研究取向，這是一個更着重以人為中心多於是一個以中國為中心的研究取向。

最後，也是最重要的一點，我由始至終都清楚表明的是，我這本著作的主要目的是探討一系列與歷史寫作有關的不同課題，「於這宗浩大的工程而言，義和團只扮演一個陪襯的角色」³¹。這種做法有別於一般歷史研究的程序。在這類研究中（不但是中國歷史的研究，其他亦然），作者在結論部分把他的研究置於一個更廣泛的參考框架來定位，以便加強其研究的意義和重要性；這樣的做法並不少見。在《歷史三調》中，我一開始便提出較大的問題。儘管我把義和團視為一個擴大的個案研究，我在結論部分也說明，義和團和我有興趣探討的大課題，並沒有必然的或獨一無二的關係。許多其他世界史的插曲，也可以用來達到同樣的目的。我這本書的主要目的不是要講中國歷史，而是從更寬闊的角度探討歷史寫作的一般性問題，而這個目的並不與「中國中心觀」有關。

有關非漢人群體的研究，也是「中國中心觀」的分析方法表現較弱的一個範疇；這類研究正以不同的方式進行。近年來，一些份外優秀的美國歷史學家，為研究清帝國的滿洲特性的問題注入新血。他們研究的課題包括：滿洲人的身

我在1997年出版的《歷史三調：作為事件、經歷和神話的義和團》一書中，力圖進入1900年的義和團和其他華北居民的世界，從而探討一系列與歷史寫作有關的不同課題。義和團在我有興趣探討的大課題中只扮演陪襯的角色。該書主要的目的不是要講中國歷史，而是從更寬闊的角度探討歷史寫作的問題。

份認同(文化和/或族群)、清帝國邊疆的特性、滿洲統治的多元性及其對清帝國管轄的運作的貢獻、重要的滿洲制度(特別是八旗制度)、滿洲人對二十世紀的民族主義的貢獻等等²⁸。這些學者除利用漢文資料外，還輔以滿文資料，反對過去認為滿洲人很大程度上被「漢人的世界秩序」吸納和同化的看法。正如其中一位學者所言：「滿洲人的特性所發揮的影響，貫穿着有清一代。」²⁹有些學者甚至用「清中心」和「滿洲中心」等概念去突出這個差別³⁰。他們不是說滿洲人不是中國歷史的一部分，而是說如果我們從滿洲人的角度去審視中華帝國時期最後幾個世紀的歷史，會看見與過去很不相同的景象。從漢人的角度看滿洲人所扮演的角色——即我們習慣的同化和漢化模式——和用歐洲中心的角度看中國歷史而導致的歪曲可說是如出一轍。

如果滿洲人的特性對有清一代發揮了很大的影響，其中一個主要(雖然不是唯一)的理由是，清朝是一個征服的皇朝，它把中國以至整個亞洲內陸，都在這個時候納入它的統治之下，情況和其他非漢族的群體諸如中國的穆斯林大不相同。中國中心的研究取向是否適用於研究中國的穆斯林，也是值得提出疑問的。不過，由於過去幾個世紀穆斯林在中國的經歷和滿族很不一樣，由此而產生的研究取向的問題也不大相同。其中一個差別是，儘管個別的穆斯林在不同的時代(例如元代)曾經在中國出任過高官，但他們從來沒有像滿族和蒙古族般，以一個群體的形式統治過中國。另一個差異是穆斯林過去和現在都在不同的程度上與伊斯蘭教掛鉤，而伊斯蘭教並非源出中國，且具有世界性的影響。

正如杜磊(Dru C. Gladney)和李普曼(Jonathan N. Lipman)指出³¹，中國不同地區的穆斯林(甚至是居於同一省份的穆斯林)是千差萬別的。例如，許多目前在新疆(直到十八世紀納入清帝國的統治之前，新疆仍處於中國的版圖之外)的維吾爾族，雖然居住在一個在政治意義上屬於中國的地方，卻不懂說漢語，在文化和宗教上，他們認同北方的中亞國家的穆斯林，多於認同漢族。其他分散在中國版圖內不同地方的穆斯林，在中國累世久居，講着不同的中國方言，在生活很多方面，已經和非穆斯林的中國人無法區分。簡單來說，在最近幾個世紀裏，有些人在中國可以以不同的方式同時做中國人和穆斯林，很難宣稱自己有一個「統一的『民族意識』」，儘管50年代時中華人民共和國曾經嘗試過這樣做³²。

鑒於中國穆斯林有多元的特性，至少在理論上我們可以這樣說，如果用中國中心的取向來研究新疆講突厥語的維吾爾族會引起很多誤導的話³³，把這種研究取向應用在同化較深的中國穆斯林身上，應該是比較恰當的。這種研究取向的其中一個特色，就是把中國分成許多細小的、更容易處理的空間單位，以便能夠對一系列的地方差異(包括宗教、族群和社會差異)，進行更具體而細微的考察，應付中國人世界的多元性與複雜性³⁴。不過，結果顯示，即使在研究講漢語的穆斯林時，採取中國中心的取向還是會產生不少問題。李普曼有關十九、二十世紀甘肅某地的穆斯林的研究，精彩地展示了這個問題的複雜性。十九、二十世紀時，甘肅的政治中心和以漢人為主的經濟生活中心是省會蘭州。不過，由於蘭州處於兩個不同的穆斯林地區的邊緣——一個在寧夏附近，另一個以河洲為中心——從穆斯林的角度看，蘭州又成為一個邊沿地區。相反地，位

杜磊和李普曼指出，中國不同地區的穆斯林是千差萬別的。新疆的維吾爾族在文化和宗教上，認同北方的中亞國家的穆斯林；其他分散在中國版圖內的穆斯林講着不同的中國方言，生活已經和非穆斯林的中國人無法區分。把中國中心的研究取向應用在同化較深的中國穆斯林，理論上是比較恰當的。

於蘭州西南六十英里左右的河洲，雖然對穆斯林（十九世紀時，穆斯林人口佔該地區人口的一半）來說是主要的商業和宗教中心，但「在任何中國中心的地圖上，它都是邊緣的邊緣」。換句話說，從中國中心出發呈現出來的景象，往往會忽略了在甘肅的穆斯林眼中至為重要的社會、經濟和宗教活動的地點。此外，從中國中心出發的圖像，還有可能抹平了該省穆斯林社區之間的千差萬別，而正如李普曼清楚展示，甘肅省不同地區的穆斯林的社會和職業地位差別很大（相對國家來說，也扮演著不同的角色），他們之間有時會發生暴力衝突，即使對宗教虔誠的問題，在本質和程度上也有很大的分歧³³。

有關滿族和穆斯林的新研究，與近年學者對中國的民族問題的關注大有關係。這部分是由於中國邊疆地區漢族和少數民族之間的衝突，部分因為全球對多民族多族群問題的興趣和敏感度大增，學者對這個問題的關注在他們有關維吾爾族、蒙古、西藏、彝族和其他族群的研究中表露無遺³⁴。這些研究挑戰「中國性」這個過去被認為是清楚明白的、毫無疑問的命題，迫使我們重新思考「中國性」的意義，也自然對「中國中心觀」的研究取向表示質疑。

如果中國中心的研究取向並不是處理中國境內的非漢族社群的觀點和經驗的最佳分析工具，它也不一定適合於研究那些已經移居海外的華人——這是另一個近年引起不少學者關心的課題。海外中國移民是一個非常複雜的課題，近年學者才剛剛開始就這個課題發展出一些新的概念工具³⁵。海外中國移民的某些特色，是從中國境內移民廣義的（也是已有的）模式推導出來的，研究者若把注意力集中在移居過程中的「推動」因素的話，「中國中心觀」對地區特性和差異的敏感，對這樣的研究就具有潛在的價值。不過，即使在這個階段，我們也碰到問題了。在十九及二十世紀，不論是華南或華北，地方窮困和社會騷亂都是非常普遍的現象，然而，海外移民大多來自福建和廣東某些地方，而很少來自華北。其中一個主要的理由是福建和廣東地區與不少南方的通商口岸特別是英國殖民地香港，長年以來已建立起一個十分成熟的華人網絡。這些「中間地帶」（in-between places）——借用洗玉儀一個十分貼切的詞彙——成為了運轉或交流的集散地，使人、貨物、匯款甚至死人骸骨得以向四面八方穿梭往來，在華南的鄉村與全球不同的地方之間運轉流通。通過這些網絡，移民成為華南地區某些家庭（甚至在某些例子是整個鄉村和宗族）可資利用的一種主要的經濟手段³⁶，也是上述的區域和全球體系一個重要的組成部分。

以中國中心的研究取向作為唯一的或主要的方法去探討這樣的移民過程，成效當然十分有限。最明顯的理由是，中國以外的地區其實也有許多聯繫。一旦華人在爪哇、加州、利馬，或是比勒陀利亞定居，不論是暫時還是永久的；即使中國的社會和歷史陳述對他們來說仍然是根深柢固，他們其實也會被整合到印尼、美洲、秘魯和南非的歷史中去。他們要適應不同地方和不同時間的環境——孔復禮（Philip A. Kuhn）用「歷史生態學」（historical ecology）一詞來概括這個過程——這個過程很難用單一的民族或文化視角來掌握³⁷。然而，即使我們提出須要以不同的地方為出發點去理解海外華人的活動，但這也只反映了「中國中心觀」的部分問題。麥基翁（Adam McKeown）極有說服力地指出，如果我們想更全面地理解中國海外移民，我們必須在以民族為中心（例如中國中心、美國中

中國邊疆地區漢族和少數民族之間的衝突的研究挑戰「中國性」這個過去被認為是毫無疑問的命題，也自然質疑「中國中心觀」的研究取向，而且它也不一定適合於研究那些已經移居海外的華人。中國移民過程很難用單一的民族或文化視角去掌握。麥基翁指出，我們在以民族為中心的視角上，加上一套更著重人口流動和散播的觀點，才能更全面地理解中國海外移民。

心、印尼中心等等)的視角上，加上另一套觀點。這套觀點更着重人口流動和散播，「注意那些把地區性的參照體系聯繫起來的全球性聯繫、網絡、活動和意識」^⑩。換句話說，移民不僅關係到推拉因素，或者只和派送地點和接收地點有關，我們也要把移民視為一個過程來理解——這個過程包括在那些發展得頗為成熟的通道上往來流動的活動，因此，這種過程實際上從根本處顛覆了習以為常的國家邊界的觀念^⑪。

上述提到的幾個研究主題，從不同方面向「中國中心觀」提出疑問，在某些例子裏，可能須要放棄這種研究取向，但在更多的情況下，其實須要與其他的研究取向互為配合。我在二十年前首次講述中國中心的研究取向時——我得馬上補充，那時候，從我的角度看，我所做的不過是明確地提出一套其他研究者已經開始使用的研究方法，我認為這套方法對美國的中國研究來說是恰當和有益的——我刻意地把這套方法和有關中國的過去的研究聯繫起來。事實上，《在中國發現歷史》一書介紹這種方法的那一章的題目正是「走向以中國為中心的中國歷史」。只要歷史學家選擇題目的範圍是明確地、毫不含糊地處於中國的環境的(包括政治、社會、經濟、知識和文化的環境)——即使近年出現了許多新的學術發展，這在中國歷史研究中仍佔優勢——我認為，中國中心的研究取向仍然大有作為。可是，當我們把研究興趣轉移到上文列舉的幾個範疇時，問題就出現了。也就是說，把中國與跨國的過程聯繫起來(移民、現代經濟體系的出現、亞洲地域體系的演變)，或關係到一些一般性的學術問題(用多元的方法研究過去，進行比較歷史的研究)，或把中國從一個物質空間轉變為其他概念(目前流行的用語是非領域化或去領域化 [deterritorialization]^⑫)，或質疑「中國」一詞的意思(中國的非漢人族群和移居海外的漢人的自我觀感)^⑬，如此種種，都會把中國從其中心地位拖離(或稱為「去中心化」[decenter])。

上述的研究方向，儘管對狹義的中國中心研究取向提出疑問，但卻對廣義的中國歷史研究貢獻良多，其中包括：這些研究方向把過去數個世紀中國人或西方人在「中國」周圍築起的人工圍牆移走了；它們顛覆了用狹隘的眼光對中國歷史作出的詮釋(中國和西方歷史家都有份推波助瀾的)；它們豐富了我們對不同時間不同地方的「中國人」的意義的理解；它們有助我們用更不偏不倚(較少先入為主)的眼光，把中國和世界其他地方作比較；總的來說，它們打破了毫無準則和誤導的「東」「西」之別，削弱了西方長期以來把中國視為本質上「離奇古怪」的「他者」的看法，讓西方研究者有可能盡量不再把中國(包括它的各個民族及其文化)看成是充滿異國風情的典型，而是一個有人性、通人情的地方。

讓我在最後一點上加加以發揮，因為這在我自己的研究中變得愈來愈重要。對於西方過於誇大中國與西方的文化差別的立場，我愈來愈感到懷疑，這種立場往往(雖然並非一成不變)根源於西方中心的觀點。不論研究甚麼課題，我都會認真對待文化這個問題。我從來沒有否認中國和西方的文化傳統有重大差別。不過，我同時也相信，那些過份強調雙方的文化差別的歷史研究方法，很容易產生不幸的扭曲。其中一種扭曲的形式是「文化本質論」(cultural essentialization)——把某個文化極端地化約為某些價值觀或特色，並相信其他文化不可能經驗同樣的價值觀或特色。近日印度經濟學家阿馬蒂亞·森 (Amartya

只要歷史學家選題的範圍處於中國政治、社會、經濟、知識和文化的環境，中國中心的研究取向仍然大有作為。可是，把中國與跨國的過程聯繫起來，或把中國從一個物質空間轉變為其他概念，或質疑「中國」一詞的意思，都會把中國從其中心地位拖離，可稱之為「去中心化」。

Sen) 便有力地指出，長期以來把東方視為專制和把西方視為開放與容忍的典型，使我們難以想像印度和中國的歷史有可能具備容忍和自由的傳統，而西方的過去也有可能存在着明顯的專制主義。然而，真實的歷史記錄面對這些習以為常的看法卻溜走了。森認為，其實，「當論及開放和容忍等課題時」，更合理的做法是更重視思想內涵，而不要過份強調文化和地域。他說：「把亞里士多德和阿育王 (Ashoka) 歸為一類；把柏拉圖、奧古斯丁 (Augustine) 和柯迭耶 (Kautilya) 歸為另一類。」^④

過份強調中國與西方的文化差異——直至數十年前，美國的歷史學界一般都是如此——會使西方歷史學家傾向於低估中國變革的能力，並鼓吹把中國的過去看成是靜止不變的。我最初提出中國中心的研究取向時，就發現這種研究取向的其中一個較重要的附帶成分是，在建構有關中國近代 (我主要指十九和二十世紀) 的問題時，着眼點漸漸從文化轉移到歷史。在50和60年代期間，當「衝擊—回應」和「傳統—現代」範式在美國學界如日中天時，大量的歷史解釋都集中在討論中國「傳統」社會和本質——當然，還有中國的社會文化如何與西方 (或日本) 不同。有關中國與西方衝突的研究——費正清的《中國沿海的貿易與外交：條約港口的開放》(*Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports*) 與拙作《中國與基督教》——雖然給政治、經濟、社會、制度和其他因素留下了不少篇幅，但還是傾向將文化差異和誤解 (主要是有關態度和價值觀的) 視為衝突的根本源頭^⑤。同樣地，有關中國在晚清推行工業化失敗的經典性研究 (費維愷 [Albert Feuerwerker])、把中國無法回應西方的挑戰的情況與日本比較 (費正清，賴蕭爾 [Edwin O. Reischauer]，克雷格 [Albert M. Craig])、認為中國這儒家之國的現代化努力是徒勞無功的見解 (芮瑪麗 [Mary C. Wright])，以及中國社會無法自行發展出一個「有科學氣質的社會」的主張 (列文森 [Joseph R. Levenson]) 等，這類極有影響的美國學者的著作都特別強調中國社會和文化的特殊性質^⑥。

這種特別重視社會和文化因素的現象，是當時流行的學術範式的一個自然的副產品。當時的學術範式以社會文化差異為中心，從社會和文化差異的角度，比較中國與西方，並解釋中國的情況。我認為，中國中心研究取向之所以從一個歷史而非文化的角度去建構中國的過去，是因為它比較的並不是一個文化和另一個文化 (中國與西方)，而是同一個文化前後的差異。前一種比較，更着重文化的穩定的、持續的特質——文化的「內在本質」——提倡把過去視為靜止不動；後一種比較，強調同一個文化在不同時間的差異，表現了對過去一種更有彈性、更着重變遷的看法，文化作為一種解釋性的因素退居幕後，而歷史——或對歷史過程高度的敏感——則被推到前台去了^⑦。

當歷史學家嘗試了解其他文化的人群時，過份強調文化差異，不但使我們難以掌握文化性格複雜和互相矛盾的元素，教我們難以理解文化所經歷過的變遷；同時，我們也可能會忽略了某文化群體의思想和行為往往反映了跨文化的、人類與生俱來的特性，與世界上其他文化群體의思想和行為有許多相同之處，彼此互相呼應。我認為，如果我們要對中國的過去有一個更全面、更細緻、眼光更廣闊的認識，我們在探討文化差異的同時，必須注意人類社會有許多共通

過份強調中西文化差別的歷史研究方法，很容易產生扭曲，把某個文化極端地化約為某些價值觀或特色，並相信其他文化不可能有同樣的經驗。歷史學家過份強調文化差異，不但難以掌握文化性格複雜和互相矛盾的元素，也難以理解文化所經歷過的變遷，同時忽略了不同文化群體의思想和行為有許多互相呼應的相同之處。

的方面^④。這是其中一個有效的辦法，讓我們突破西方和中國的歷史學家以不同理由、不同方式為中國和中國歷史設定界限的做法。

雖然我早在1967年發表有關王韜的論文中，便提到中西文化交匯和共鳴之處及其反映人類基本心理傾向的可能性^⑤，不過，一直到《歷史三調》這本以義和團為主題的著作面世，我才真正地把這個想法充分發揮。在這本著作中，為了把義和團的思想和行為變得更「自然化」和「人性化」，我經常求助於跨文化比較，並且盡量把中國「他者」的範圍擴大至西方以外，把非洲以至世界其他地方都包括在內。在這本書裏，我談到1900年春夏之交，義和團活動處於最高潮的時候，在華北地區出現的謠言與大規模的歇斯底里的現象，就是這種嘗試的其中一個例子。當時，最廣泛流傳的謠言是指控外國人和基督徒在村子裏的水井下毒。據當時一個西方人說，在水井下毒是中國人對基督徒最常見的指控，也是造成中國人對基督徒表現出愚昧的憤恨態度的主要理由^⑥。

以上的例子，最教我們感到興趣的是這種歇斯底里背後的內容。為甚麼「集體毒害」特別是「在公用食水裏下毒」，會是當時的中國人對外國人最常見的指控？如果我們接受謠言傳達信息和謠言會像流行病般傳播，特別是在社會出現危機和集體憂慮時提供重要的象徵性資料的說法，其中一個回答上述問題的方法，就是在謠言引起的恐慌和謠言發生的語境之間尋找聯繫。比如說，人們對拐帶的恐慌，在中國和世界其他地方都由來已久，大家共同關心的焦點是兒童的安全。正如英文“kidnap”這個詞所暗示，兒童經常被認為是拐帶的主要受害者。在發生戰爭、天災或瘟疫的時候，集體中毒的謠言，是對這類危機一個最恰當的象徵性反應，因為它意味着全體社會成員都有可能受害。

其他社會的例子也證明了我這個假設：羅馬時代的基督徒和在中世紀黑死病爆發(1348年)時的猶太人，都被指在水井下毒或遭到其他類似的指控；1832年巴黎爆發流行性霍亂時，有謠傳說城市裏的麵包、蔬菜、牛奶和食水被撒了毒粉；第一次世界大戰期間，所有交戰國都流傳着敵方特務在食水裏下毒的謠傳^⑦；1923年9月1日，東京發生大地震，烈火蔓延，在不足幾小時內，便有謠言說朝鮮裔人士和社會主義者縱火、策劃叛變和在水井下毒^⑧；抗日戰爭前夕，1937年的報紙也有指控漢奸在上海的食水裏下毒的報導^⑨；60年代後期，在尼日利亞的內部衝突中，比夫拉也充斥着集體下毒的謠言^⑩。

在許多這些例子裏，謠言都以外人(或外人派遣的特務)為目標，他們往往被指控企圖殲滅正在流傳該謠言的社會，或至少被認為是有這種企圖。這種情況和中國發生義和團事件十分類似。正如那些認為基督徒挑戰中國神明的權威是導致1900年春夏之際華北發生旱災的說法一樣，那些指控外國人及為他們服務的中國人在華北的食水裏下毒的謠言，也把外人刻劃成剝奪中國人生存的基本需要的象徵。在水井下毒的謠言，實際上體現了當時普通人首要的集體恐慌——對死亡的恐懼^⑪。

2001年夏天，我曾以「讓義和團變得人性化」為題演說^⑫。在該次以西方聽眾為主的演講中，我這個題目顯得不可思議和有點挑釁的味道；我主要討論的也是過份強調文化差異所造成的問題。讓我重申那次演講的一些論點來總結本文。我的看法是，文化一方面是一面三稜鏡，給我們折射出某群體의思想和行

我在研究義和團時試圖把他們의思想和行為求助於跨文化比較。最教我們感到興趣的，為甚麼「集體毒害」特別是「在公用食水裏下毒」，會是當時的中國人對基督徒最常見的指控？其實羅馬時代的基督徒和在中世紀黑死病爆發時的猶太人，都遭到在水井下毒或其他的指控。這類謠言實際上體現了當時普通人首要的集體恐慌——對死亡的恐懼。

為；但另一方面，文化也有可能使一個群體與另一個群體變得疏遠，從而把對方典型化、滑稽化和神話化。鑒於在整個二十世紀裏，不論在中國還是在西方，義和團都經歷了這樣的一個過程，我在該次演講中，花了更大的篇幅，企圖在一個比較歷史和比較文化的情景中，突出義和團和其他人的共同之處，多於強調彼此的差別。我並不是要否認他們的文化特徵（當然也不是把他們視為天使），我希望做到的，是把他們從一開始便縈繞着他們的扭曲和非人性化的形象中拯救出來。

我深深相信，我這個觀點不但適用於審視義和團，也適合用來研究中國歷史和在過去多個世紀裏創造這個歷史和經歷這個歷史的人，這是在本文開始提到的我希望在自己的選集裏達到的目的。在那部選集中，我挑選的文章涵蓋了不同種類的題材，除了王韜、美國的中國歷史研究、與歷史寫作有關的一般性討論、義和團外，還包括民族主義、改革、民間宗教、歷史分期的連續性等問題。儘管具體的主題不同，但我最終的希望卻始終如一，我相信，這也是大多數研究中國的西方學者的共同願望——把中國歷史從神秘的煙幕中拯救出來，從狹隘的眼光所造成的框框裏釋放出來，使生活在中國境內的人的歷史經驗，對西方人民顯得更容易理解、更有意義，甚至更重要。

程美寶 譯

文化一方面是一面三稜鏡，給我們折射出某群體의思想和行為；但另一方面，文化也有可能使一個群體與另一個群體變得疏遠，從而把對方典型化、滑稽化和神話化。在整個二十世紀裏，不論在中國還是在西方，義和團都經歷了這樣的一個過程。

註釋

① 我的第一篇論文發表於1957年，當時我是哈佛大學的研究生。文章題目是“Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard”，*Papers on China* 11 (1957): 29-62。譯者按：本文所引用的多部英文論著雖已出版中文譯本，但為免讀者混淆，譯文註釋列舉的全部書目詳情，均按照作者引用的英文版為準。

② Paul A. Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism, 1860-1870* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), vii；另參見John K. Fairbank, “Patterns Behind the Tientsin Massacre”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20, no. 3/4 (December 1957): 480-511。

③ Cohen, *China and Christianity*, 264-65。

④ 當然，十八世紀的情況與十九世紀以後是不可同日而語的。在十八世紀甚或以前，中國對歐洲的哲學思想、裝飾藝術和經濟等各方面均發揮了重大的影響，這是人所共知的。

⑤ Paul A. Cohen, “Ch’ing China: Confrontation with the West, 1850-1900”, in *Modern East Asia: Essays in Interpretation*, ed. James B. Crowley (New York: Harcourt, Brace & World, 1970), 29-30；史華慈引文出自Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 1-2。

⑥ 這在費正清 (John K. Fairbank) 影響較大的著作更顯而易見，特別是他與鄧嗣禹合著的 *China’s Response to the West: A Documentary Survey, 1839-1923* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954)，以及他的 *The United States and China*, 4th ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979) 論及十九世紀的部分。

⑦ Cohen, “Ch’ing China”, 29-61及 *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York: Columbia University Press, 1984), 9-55提出的修正。

⑧ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T’ao and Reform in*

Late Ch'ing China (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974)；中譯本名為《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》(南京：江蘇人民出版社，1994)。

⑨ 我在《在傳統與現代性之間：王韜與晚清改革》一書表現的思路，仍然在「衝擊—回應」論和對這種觀點提出的質疑之間徘徊。每個學者在不斷完善自己的學術思維的過程中，難免不時出現矛盾或張力，這在拙著《在中國發現歷史》英文版的初版前言中已經論及，見 *Discovering History in China*, xii.

⑩ 80年代後期及90年代早期(即《在中國發現歷史》發表之後)，出現了不少採取「中國中心觀」的著作，例子見拙文〈《在中國發現歷史》新序〉，《歷史研究》，1996年第6期，頁97-98。

⑪ R. Bin Wong, *China Transformed: Historical Change and the Limits of European Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1997); Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000). 王國斌和彭慕蘭的論著最近成為《美國歷史評論》(*American Historical Review*)一個熱門的話題，見 Kenneth Pomeranz, "Political Economy and Ecology on the Eve of Industrialization: Europe, China, and the Global Conjuncture", *American Historical Review* 107, no. 2 (April 2002): 425-46; R. Bin Wong, "The Search for European Differences and Domination in the Early Modern World: A View from Asia", *ibid.*, 447-69. 對彭著較全面的評論，參見 Philip C. C. Huang, "Development or Involution in Eighteenth-Century Britain and China? A Review of Kenneth Pomeranz's *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*", *Journal of Asian Studies* 61, no. 2 (May 2002): 501-38及 Robert Brenner and Christopher Isett, "England's Divergence from China's Yangzi Delta: Property Relations, Microeconomics, and Patterns of Development", *ibid.*, 609-62. 彭慕蘭對黃忠智的回應，可見於他在同一期《亞洲研究雜誌》(*Journal of Asian Studies*)發表的 "Beyond the East-West Binary: Resituating Development Paths in the Eighteenth-Century World" 一文，*ibid.*, 539-90.

⑫ 必須指出的是，雖然我在這裏沒有詳細論述這些課題，但它們在王國斌一書佔據十分重要的位置，也是他分析數個世紀以來中國與歐洲經濟發展的脈絡的主要構成部分。

⑬⑭ Pomeranz, *The Great Divergence*, 8 n.13; 25-26.

⑮ Wong, *China Transformed*, 282; Pomeranz, *The Great Divergence*, 8-10.

⑯ Wong, *China Transformed*, 17; Pomeranz, *The Great Divergence*, 7-8 (並見頁70、107、112-13、165)。彭慕蘭和王國斌分別在他們的著作的首兩章裏，討論了工業革命前夕亞洲和歐洲經濟相似之處。

⑰ 王國斌和彭慕蘭在此問題上的差別，實際上比我這裏的綜述複雜得多。例如，雖然兩者都強調煤的重要性，彭慕蘭更強調的事實是，較諸中國而言，歐洲特別是英國蘊藏了大量煤礦，又靠近發達的水路交通網絡，且商業經濟繁盛，技巧精良的工匠亦相對集中。見 *The Great Divergence*, 59-68。有關王國斌和彭慕蘭早期在處理「宏觀歷史」的課題上的差別，最有見地的論述要數弗蘭克 (Andre Gunder Frank) 的 *ReOrient: Global Economy in the Asian Age* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998)；另參見 Gale Stokes, "The Fate of Human Societies: A Review of Recent Macrohistories", *American Historical Review* 106, no. 2 (April 2001): 508-25 及同一作者的 "Why the West? The Unsettled Question of Europe's Ascendancy", *Lingua Franca: The Review of Academic Life* 11, no. 8 (November 2001): 30-38。

⑱ Wong, *China Transformed*, 8.

⑲ 我這裏集中討論濱下武志的著作，部分是由於他寬宏深審的歷史眼光。必須指出的是，其他學者如薛爾頓 (Mark Selden) 和阿銳基 (Giovanni Arrighi)，都把亞洲視為一個系統進行研究。

⑳ Takeshi Hamashita, "The Intra-regional System in East Asia in Modern Times", in *Network Power: Japan and Asia*, ed. Peter J. Katzenstein and Takashi Shiraiishi (Ithaca: Cornell University Press, 1997), 113.

㉑ Takeshi Hamashita, "The Tribute Trade System and Modern Asia", in

Japanese Industrialization and the Asian Economy, ed. A. J. H. Latham and Heita Kawakatsu (London: Routledge, 1994), 92-97 (引文見頁96-97)。

⑳ 費正清對朝貢體系的理解，在其許多著作中都有所體現，例如他早期與鄧嗣禹合著的“On the Ch'ing Tributary System”，*Harvard Journal of Asiatic Studies* 6, no. 2 (June 1941): 135-246，以及後來編撰的*The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。近年，何偉亞 (James L. Hevia) 的*Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham: Duke University Press, 1995) 批評早期研究者對朝貢體系的理解，頗有見地，見該書頁9-15。

㉑ 正如我在*Discovering History in China* (頁196) 中明確指出，「中國中心觀」(China-centred) 的研究取向絕對不能等同於「中國中心」(Sinocentrism) 的概念，後者背後所指涉的是以中國為中心的世界 (或濱下武志所言的區域)。

㉒ Takeshi Hamashita, “The Intra-regional System in East Asia in Modern Times”, 115. 濱下武志在另一篇文章裏，進一步發揮他以海洋為中心理解亞洲區域系統的觀點，見Takeshi Hamashita, “Overseas Chinese Networks in the Asian Historical Regional System, 1700-1900”，收入張啟雄主編：《「二十世紀的中國與世界」論文選集》，第一卷 (台北：中央研究院近代史研究所，2001)，頁143-64。

㉓ Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience, and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997), xiv.

㉔ 史景遷 (Jonathan D. Spence)，弗萊徹 (Joseph F. Fletcher) 和白冰菊 (Beatrice S. Bartlett) 可說是較早嘗試從一個嶄新的角度理解清代滿洲人的經驗的其中幾個外國學者。近十多年有關這個課題的英文論著有 Pamela Kyle Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990)，同一作者的 *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999)；Mark C. Elliott, *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2001)；James A. Millward, *Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998)；Evelyn S. Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998)；Edward J. M. Rhoads, *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928* (Seattle: University of Washington Press, 2000)。最近已出版了兩篇書評，對其中四位作者的論著 (歐立德 [Elliott]、羅斯基 [Rawski]、路康路 [Rhoads] 以及柯嬌燕 [Crossley] 的 *A Translucent Mirror*) 作出了甚有見地的評論，見 R. Kent Guy, “Who Were the Manchus? A Review Essay”，*Journal of Asian Studies* 61, no. 1 (February 2002): 151-64 及 Sudipta Sen, “The New Frontiers of Manchu China and the Historiography of Asian Empires: A Review Essay”，*ibid.*, 165-77。此外，羅斯基在其 “Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History”，*Journal of Asian Studies* 55, no. 4 (November 1996): 829-50 一文中，也從概念和方法上重新思考清代的歷史意義，何炳棣不久對此作出了回應，見 Ping-ti Ho, “In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's ‘Reenvisioning the Qing’”，*ibid.*, 57, no. 1 (February 1998): 123-55。

㉕ Elliott, *The Manchu Way*, 34.

㉖ Rawski, “Reenvisioning the Qing”，832-33；Elliott, *The Manchu Way*, 28, 34；Millward, *Beyond the Pass*, 13-15.

㉗ Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1996)；Jonathan N. Lipman, *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China* (Seattle: University of Washington Press, 1997).

㉘ Jonathan N. Lipman, “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identity in Modern China”，in *Remapping China: Fissures in Historical Terrain*, ed. Gail Hershatter et al. (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996), 109；又見同書頁100。

李普曼 (Jonathan N. Lipman) 在這篇文章及 *Familiar Strangers* 一書裏，採取了“Sino-Muslim”這個用詞。

③① 維吾爾族是中國第二大的穆斯林群體，據1990年的人口統計數字顯示，當時中國的維吾爾族人口為七百二十萬。同中國最大的穆斯林群體回族散居各地的情況不一樣，差不多百分之百的維吾爾族人都住在新疆的維吾爾族自治區，見Gladney, *Muslim Chinese*, 20, 29.

③②④⑤ Cohen, *Discovering History in China*, 161-72; 189-90.

③③ Lipman, “Hyphenated Chinese”, 100-102 (引文出自頁101)；從不同族群的角度出發所產生不同的「中心—邊緣」的地理觀，在Milward, *Beyond the Pass*, 10-12中有所論及。據杜磊 (Dru C. Gladney) 觀察，穆斯林社群的暴力衝突往往在穆斯林社群內部不同派系或不同族群之間發生，多於屬穆斯林與非穆斯林群體間的矛盾，見Gladney, *Muslim Chinese*, viii.

③④ 這類研究著作多不勝數，例如：Stevan Harrell, ed., *Perspectives on the Yi of Southwest China* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 2001); Harrell, *Ways of Being Ethnic in Southwest China* (Seattle: University of Washington Press, 2001); Uradyn E. Bulag, *Nationalism and Hybridity in Mongolia* (Oxford: Clarendon Press, 1998)，其中第六和第八章特別值得一讀；Bulag, *The Mongols at China's Edge: History and the Politics of National Unity* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2002); Melvyn C. Goldstein, *A History of Modern Tibet, 1913-1951: The Demise of the Lamaist State* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1989); Goldstein, “The Dragon and the Snow Lion: The Tibet Question in the 20th Century”, in *China Briefing 1990*, ed. Anthony J. Kane (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990), 129-67; Tsering Shakya, *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet Since 1947* (London: Pimlico, 1999); Gardner Bovingdon, “The History of the History of Xinjiang”, *Twentieth-Century China* 26, no. 2 (April 2001): 95-139.

③⑤ 這方面的論著數量甚為可觀，我不敢說自己對全部俱瞭如指掌，在這裏僅列舉與本文討論有關者，其中包括Adam McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas, 1842-1949”, *Journal of Asian Studies* 58, no. 2 (May 1999): 306-37; Philip A. Kuhn, “Toward an Historical Ecology of Chinese Migration”，會議論文（2001年，未刊稿）；以及冼玉儀的研究，特別是她對香港在華人離散移居的歷史過程中所發揮的作用的探討。

③⑥ Elizabeth Sinn, “In-Between Places: The Key Role of Localities of Transit in Chinese Migration”，paper presented at the Association for Asian Studies annual meeting, Washington D.C., April 6, 2002；另參見McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas”，314-15, 319-21.

③⑦ Kuhn, “Toward an Historical Ecology of Chinese Migration”。有關東南亞的華裔人士如何使用各種「過去」來營造他們新的身份認同，見Wang Gungwu, “Ethnic Chinese: The Past in Their Future”，paper presented at conference on “International Relations and Cultural Transformation of Ethnic Chinese”，Manila, November 26-28, 1998.

③⑧ McKeown, “Conceptualizing Chinese Diasporas”，307, 331.

③⑨ 華人離散移居的情況，當然只是近數個世紀以來大規模的移民現象之一，其他有類似情況的群體尚有印度人、非洲人和阿美尼亞人。

④⑩ 華人離散移居的現象，包含了好幾種去領域化 (deterritorialization) 的形式，其中一個較特殊的例子是杜維明提出的「文化中國」的說法。就具體內容而言，「文化中國」指的是一系列人們認為可以客觀定義的「中國人」的價值觀、行為模式和傳統；換一個較主觀的角度來說，這些價值觀、行為模式和傳統，也是讓人們感到自己是「中國人」的憑藉。作為一種策略或手段，「文化中國」這個命題讓離鄉別井的中國人毋須居住在稱為「中國」的地理或政治範圍內，也可以談論、塑造甚至界定中國和「中國性」(Chineseness) 的意義。見Tu Wei-ming, “Cultural China: The Periphery as the Center”，*Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 120, no. 2 (Spring 1991): 1-32; Paul A. Cohen, “Cultural China: Some Definitional Issues”，*Philosophy East and West* 43, no. 3 (July 1993): 557-63.

- ④ 就行政或政治邊界來說，一個新疆的維吾爾族人或青海的藏人，固然毫無疑問是居住在中國的國土上，不過，他們卻不一定認同中國文化。相反，一個新近移居美國加州的華人，儘管不再在叫做中國的政治空間裏居住，卻很可能會繼續認為自己屬於中國文化的一部分。
- ⑤ 儘管阿馬蒂亞·森(Amartya Sen)沒有使用「文化本質論」的說法，但他在“East and West: The Reach of Reason”，*The New York Review of Books* 47, no. 12 (July 20, 2000): 33-38(引文出自頁36)一文中，質疑文化領域(cultural boundary)、文化失調(cultural disharmony)和文化特殊性(cultural specificity)等主張。
- ⑥ 費正清在其*Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports, 1842-1854* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953)一書中，一開始便把「中國回應西方衝擊」論，置於過去中國人對蠻夷的看法和態度的脈絡來分析，見該書第一章。在拙著*China and Christianity*中(頁264)，我明確地把傳教士給中國官員製造的政治問題歸結為「實質上衍生的，背後所關懷的是更大的中西文化衝突的問題」。
- ⑦ Albert Feuerwerker, *China's Early Industrialization: Sheng Hsuan-huai (1844-1916) and Mandarin Enterprise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958); John K. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton-Mifflin, 1965); Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: The T'ung-chih Restoration, 1862-1874*, rev. ed. (New York: Atheneum, 1965); Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate*, vol. 1, *The Problem of Intellectual Continuity* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1958), 3.
- ⑧ 這裏必須指出的是，並非所有歷史學家都接受不同文化的人群具有共同的人性的看法。謝和耐(Jacques Gernet)有關明末清初中西文化衝突的研究，堪稱見解精闢，但他也認為西方傳教士在中國「發現自己身處於一個人性大不相同的地方」，見其*China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 247。綜觀全書，謝和耐隱約地在提倡一種語言決定論，使任何有意義的跨文化理解都似乎變得不可行，這種看法在該書的結論部分尤覺明顯。我對此書的評論，詳見*Harvard Journal of Asiatic Studies* 47, no. 2 (December 1987): 674-83。
- ⑨ Paul A. Cohen, “Wang T'ao's Perspective on a Changing World”, in *Approaches to Modern Chinese History*, ed. Albert Feuerwerker, Rhoads Murphey, and Mary C. Wright (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1967), 158-62.
- ⑩ Arthur H. Smith, *China in Convulsion*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1901), 2: 659-60.
- ⑪ 這些例子全部出自Richard D. Loewenberg, “Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis”, *Journal of Criminal Psychopathology* 5 (July 1943): 131-42.
- ⑫ Andrew Gordon, *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1991), 177.
- ⑬ Loewenberg, “Rumors of Mass Poisoning in Times of Crisis”, 133-34。另一篇發自上海、刊登在一份日文報章的報導，說中國人在撤離上海之前，在水井裏放了細菌，見勒文貝格(Richard D. Loewenberg)文，頁135。
- ⑭ Nwokocha K. U. Nkpa, “Rumors of Mass Poisoning in Biafra”, *Public Opinion Quarterly* 41, no. 3 (Fall 1977): 332-46.
- ⑮ 有關水井下毒的謠言恐慌的討論，詳見拙著*History in Three Keys*, 167-72。
- ⑯ 該文在2001年6月22-24日於倫敦亞非研究學院(School of Oriental and African Studies)舉辦的一個名為“1900: The Boxers, China, and the World”的學術會議上發表。

「新民主主義社會論」的歷史命運

• 于光遠

—

「新民主主義社會論」是我概括出來的一個名詞。「新民主主義論」這個名詞是大家很熟悉的，毛澤東那篇文章用的就是這個名詞。當然，「新民主主義論」與《新民主主義論》兩者不是同一個概念，前者是一種觀點、一種學說、一種理論，後者是一本書的名稱。我以為，毛澤東的「新民主主義論」有兩個組成部分，一個是「新民主主義革命論」，還有一個是「新民主主義社會論」。「新民主主義革命論」說的是關於中國民主主義革命的馬克思主義的理論，這個理論與列寧關於民主主義革命的理論一脈相承；而「新民主主義社會論」則是關於中國新民主主義革命勝利後有可能建立起來的新社會的馬克思主義的理論。這兩者當然是密不可分的，新民主主義社會是新民主主義革命的產兒，講新民主主義革命就要講革命的目標——建立新民主主義社會；講新民主主義社會就要講它的來源——新民主主義革命，因為新民主主義革命是新民主主義社會的母親。因此，它們是統一的新民主主義論的兩個組成部分。

但是，長期以來，人們沒有注意甚至沒有區分這個理論有這樣兩個組成部分，而把它們混為一談。而且，人們更多注意的是毛澤東在《新民主主義論》中關於革命的論述，卻忽略了其中關於新民主主義社會的論述。忽略的原因，我以為首先在於毛澤東本人。儘管新民主主義社會論是他提出並且加以闡述的理論，但是他沒有提出「新民主主義社會論」的概念，更重要的是，他在革命完結之後不久就拋棄了這個理論，並且指責和批判其他堅持這個理論的中共領導人（如劉少奇、周恩來），使得這個理論不僅沒有能夠一以貫之地付諸實施，甚至提及「鞏固新民主主義制度」都成為一種罪名。拋棄新民主主義社會論的結果，導致了中國社會二十餘年動盪不已，停滯不前。因此，追溯新民主主義社會論從提出到被拋棄的命運，對於反思當代中國的歷史是很有必要的。

毛澤東的「新民主主義論」由「新民主主義革命論」和「新民主主義社會論」兩個部分組成。前者說的是中國民主主義革命的馬克思主義的理論，與列寧關於民主主義革命的理論一脈相承；後者則是中國新民主主義革命勝利後有可能建立起來的新社會的馬克思主義理論。但是長期以來，人們把它們混為一談。

二

《新民主主義論》原是1940年1月毛澤東在延安舉行的陝甘寧邊區文化協會第一次代表大會上發表的講演稿^①，後來經過整理，全文發表在延安出版的《中國文化》創刊號上，不久出了單行本。

《新民主主義論》明確指出革命勝利後的社會是「新民主主義社會」。毛澤東說：「這個中國革命的第一階段……其社會性質是新式的資產階級民主主義的革命」^②，這個革命「決不是也不能建立中國資產階級專政的資本主義的社會，而是要建立以中國無產階級為首領的中國各個革命階級聯合專政的新民主主義的社會」^③。「新民主主義社會」這個概念，使《新民主主義論》不僅包括關於新民主主義革命的內容，而且包括關於革命勝利後建立起來的新社會的內容，因而使「新民主主義論」成為一個既包括「新民主主義革命論」又包括「新民主主義社會論」的完整理論。應該指出，在這裏概括出來的「新民主主義社會」這個概念應該包括這樣一層意思：那就是它是一個相當長的歷史階段，因為一個社會形態決不會是很短時間的。換句話說，在中國新民主主義革命勝利後那種「一方面有資本主義因素的發展，又一方面有社會主義因素的發展」的局面，將是一個相當長歷史時期的現象。

《新民主主義論》不僅使用了「新民主主義社會」這樣一個概念，還較為具體地指出了這個社會的政治、經濟和文化。毛澤東特別重視這個社會的政治方面，在《新民主主義論》中，他把「新民主主義的政治」放在「新民主主義經濟」之前去講。毛澤東把這個社會稱之為「新民主主義的社會」或「獨立的民主主義的社會」，即用「民主」這樣一個政治範疇來做一個社會形態的名稱，也充分說明他特別重視這個社會的政治方面^④。這部著作講了新民主主義政治的特徵——既不是資產階級專政，也不是無產階級專政，而是上面說的「以中國無產階級為首領的中國各個革命階級聯合專政」^⑤。對「新民主主義經濟」，他指出的是^⑥：

大銀行、大工業、大商業，歸這個共和國的國家所有。……在無產階級領導下的新民主主義共和國的國營經濟是社會主義的性質，是整個國民經濟的領導力量，但這個共和國並不沒收其他資本主義的私有財產，並不禁止「不能操縱國民生計」的資本主義生產的發展。

毛澤東對「新民主主義文化」下的定義是：「無產階級領導的人民大眾的反帝反封建的文化」^⑦，也就是「民族的科學的大眾的文化」。

毛澤東在《新民主主義論》中講的許多話，是馬克思主義文獻中已經講過的。比如，關於殖民地半殖民地社會中的革命屬於資產階級民主主義的性質；關於民主主義革命的任務沒有完成的國家中的無產階級，必須把民主主義革命作為自己推進社會主義革命的第一步；關於革命不應該停頓，在民主主義革命勝利之後，必須繼續為社會主義革命的勝利而奮鬥；關於無產階級要爭取堅持民主主義革命的領導權，等等，馬克思、恩格斯就講了不少，列寧則講得更多、更具體。在這裏我不想大量引證，以免過多地佔用讀者的時間。

1940年1月毛澤東發表《新民主主義論》，明確指出革命勝利後的社會是「新民主主義社會」。毛澤東用「民主」這樣一個政治範疇來做一個社會形態的名稱，說明他當時特別重視這個社會的政治方面，指出它既不是資產階級專政，也不是無產階級專政，而是「以中國無產階級為首領的中國各個革命階級聯合專政」。

到1945年黨的七大，毛澤東把「新民主主義論」寫進大會政治報告《論聯合政府》之中，正式成為了黨的綱領。它在內容上比《新民主主義論》更進一步，比如：明確地表示完全同意孫中山在工商業問題上的主張；強調在「新民主主義制度的任務」中應該包括「保障廣大人民能夠自由發展其在共同生活中的個性，和有益於國民生計的私人資本主義經濟」。

但是，毛提出的「新民主主義社會」，是在他以前的馬克思主義著作沒有講過的重要觀點，可以說是他的獨創。馬克思主義者根據生產方式的演變，把人類社會以往發展的歷史概括為這樣一個基本的序列，那就是：原始公社的——奴隸佔有制度的——封建制度的——資本主義制度的社會^⑧。馬克思、恩格斯創立的科學社會主義，還根據對資本主義社會的科學研究指出：在資本主義社會之後還有一個新的社會形態——社會主義制度的社會。這裏講的五種社會經濟形態，是人類社會發展史中的基本社會經濟形態。在每種社會經濟形態之中還有比較小的發展階段。比如在資本主義這種社會經濟形態中，就劃出了壟斷前資本主義和壟斷資本主義這樣的階段。此外，在前後兩種基本的社會經濟形態之間，還可以有「過渡性質」的社會經濟形態。這樣兩類社會經濟形態（即比較小的社會發展階段和過渡性的社會發展階段）都是非基本的社會經濟形態。我們還看到，還存在因為具體的歷史條件，在某個地區、某個民族聚居地形成的某幾種基本社會形態的結合物，我們也應該把它們看作非基本的社會經濟形態。中國殖民地半殖民地半封建社會就屬於這一類非基本的社會經濟形態。總之，關於人類社會經濟形態本身就具有許多複雜的情況。當然，五種基本的社會經濟形態的說法是很重要的，因為它可以為分析判斷事實上存在着的、或者將要存在的許許多多社會經濟形態，提供一個理論框架。但是我們決不能把對社會經濟形態的看法簡單化了。人類社會發展的歷史中出現的社會經濟形態總是具體的，對它須要作具體的研究。毛澤東大膽提出的「新民主主義社會」，就是人類歷史上有可能出現的一種具體的社會經濟形態。應該承認，這樣一種見解是卓越的。

三

《新民主主義論》雖然就其內容來說屬於綱領性質，而且發表之後其中的論述為黨所接受，但它在1940年發表時還是以毛澤東的演講、著作的形式出現的。到了1945年黨的第七次全國代表大會，毛澤東把它寫進自己代表中央委員會向大會所作的政治報告（即《論聯合政府》）之中，作為黨的一般綱領中的最低綱領提出的時候，它就正式成為了黨的綱領。在這個政治報告中，對於建立新民主主義社會的綱領有很長的一段文字。它寫得很明確，而且在內容上比《新民主主義論》更進一步。比如：

(1) 明確地表示完全同意孫中山在工商業問題上的主張。孫中山的主張是：凡是「有獨佔的性質，或規模過大為私人之力所不能辦者，如銀行、鐵道、航路之屬，由國家經營管理之」，用這樣的辦法來「使私有資本制度不能操縱國民之生計」^⑨。

(2) 強調在「新民主主義制度的任務」中應該包括「保障廣大人民能夠自由發展其在共同生活中的個性，能夠自由發展那些不是『操縱國民生計』而是有益於國民生計的私人資本主義經濟」^⑩。在《新民主主義論》中還沒有使用「自由發展」的字樣。

(3) 講了新民主主義社會的經濟中包括的三個組成部分，排列的次序是：國家經營、私人經營和合作社經營。對國家經營講了一個條件是：「這個國家經營

的所謂國家，一定要不是『少數人所得而私』的國家，一定要是『為一般平民所共有』的新民主主義的國家」^⑩（1953年出版《毛澤東選集》時，這一句改為：這個國家「一定要是在無產階級領導下而『為一般平民所共有』的新民主主義的國家」。姑勿論這樣的修改是否比原來的內容更正確，《論聯合政府》是黨代表大會討論通過的黨的重要文獻，未經黨代表大會便做修改是完全不應該的。《毛澤東選集》編輯出版時這樣做，使得人們根據它來研究歷史時必須去作考證，而這種考證又不是很容易做的。除了這一處修改外，還有其他重要的修改。下面筆者還將隨時指出）。

（4）明確地指出^⑪：

只有經過民主主義，才能到達社會主義，這是馬克思主義的天經地義。而在中國，為民主主義奮鬥的時間還是長期的。沒有一個新民主主義的聯合統一的國家，沒有新民主主義的國家經濟的發展，沒有私人資本主義經濟和合作社經濟的發展，沒有民族的科學的大眾的文化即新民主主義文化的發展，沒有幾萬萬人民的個性的解放和個性的發展，一句話，沒有一個新式的資產階級性質的徹底的民主革命（《毛澤東選集》出版時，在「新式」兩字前加上「由共產黨領導的」七個字——引者註），要想在殖民地半殖民地半封建的廢墟上建立起社會主義社會來，那只是完全的空想。

這裏強調了為民主主義奮鬥的長期性，強調了不能「在殖民地半殖民地半封建的廢墟上建立起社會主義社會來」。

（5）強調共產黨人「不但不怕資本主義，反而提倡它的發展（《毛澤東選集》出版時，在「反而」兩字後加上「在一定的條件下」七個字——引者註）」，因為「拿發展資本主義去代替外國帝國主義和本國封建主義的壓迫，不但是一個進步，而且是一個不可避免的過程（《毛澤東選集》出版時，把「發展資本主義」改為「資本主義的某種發展」——引者註）。它不但有利於資產階級，同時也有利於無產階級（《毛澤東選集》出版時，在「有利於無產階級」後加上「或者說更有利於無產階級」十一個字——引者註）。現在的中國是多了一個外國的帝國主義和一個本國的封建主義，而不是多了一個本國的資本主義，相反地，我們的資本主義是太少了。說也奇怪，有些中國資產階級代言人不敢正面地提出發展資本主義的主張，而要轉彎抹角地來說這個問題。另外有些人，則甚至一口否認中國應該讓資本主義有一個廣大的發展（《毛澤東選集》出版時，把「廣大」兩字改為「必要」——引者註），而說甚麼一下就可以到達社會主義社會，甚麼要將三民主義和社會主義「畢其功於一役」。很明顯地，這類現象，有些是反映着中國民族資產階級的軟弱性，有些則是大地主大資產階級對於民眾的欺騙手段。我們共產黨人根據自己對於馬克思主義的社會發展規律的認識，明確地知道，在中國的條件下，在新民主主義的國家制度下，除了國家自己的經濟、勞動人民的個體經濟和合作社經濟之外，一定要讓私人資本主義經濟獲得廣大發展的便利（《毛澤東選集》出版時，把「獲得廣大發展」改為「在不能操縱國民生計的範圍內獲得發展」——引者註），才能有益於社會的向前發展。」^⑫

1953年出版《毛澤東選集》時，對《論聯合政府》作了多處重要修改。如把「為一般平民所共有的新民主主義的國家」這一句改為：這個國家「一定要是在無產階級領導下而『為一般平民所共有』的新民主主義的國家」。又如強調共產黨人「不但不怕資本主義，反而提倡它的發展」，《毛澤東選集》出版時，在「反而」兩字後加上「在一定的條件下」。

毛澤東提出新民主主義社會論之後，中共其他領導人也在對未來的新民主主義社會加以闡釋。就我手邊的材料來看，劉少奇在1948年9月寫的〈論新民主主義的經濟與合作社〉，就是一篇重要的相關文章。在文章中，劉少奇一方面肯定了發展私人資本主義，一方面又具體地講了私人資本主義經濟和社會主義經濟之間的競爭（他用的是「競爭」這個字眼），要求我們有清醒的頭腦，要求制服投機商業，要求社會主義者善於經營管理經濟，善於同資本主義經濟進行和平競爭，並且指出，否則「我們就會要失敗，無產階級對於國家的領導權就要被推翻」^⑭，而如果善於做那樣的事，「新民主主義的經濟就能一直發展下去」^⑮。

張聞天也在1948年9月為中共中央東北局寫了一個報告交到黨中央。這個報告提出了新社會經濟構成的五種成分，即國營經濟、合作社經濟、國家資本主義經濟、私人資本主義經濟、小商品經濟。其中有一種經濟成分是劉少奇文章中沒有提到的，那就是「國家資本主義」。張聞天在報告中說：「這種經濟形式，在東北已經開始出現，而且以後還會發展。」^⑯他認為：「在新民主主義經濟中，它（指國家資本主義——引者註）應該成為私人資本主義發展中的有利的方向」^⑰。有研究者說這個提綱受到黨中央領導層的高度重視，毛澤東、周恩來都對它作了肯定的批示。劉少奇給有關同志的信和11月6日中共中央給東北局的電報，還提出準備將此件所提出的主張作為全國解放區經濟建設的方針。對新社會經濟結構作這樣的分析，到那時為止，只有張聞天寫的這個報告和上述劉少奇那篇文章是最完全、最詳細和準確的。

毛澤東提出新民主主義社會論之後，劉少奇、張聞天也在1948年9月分別撰文闡釋新民主主義經濟形式。毛澤東在1949年中共七屆二中全會提到：「中國還存在着兩種基本的矛盾。第一種是國內的，即工人階級和資產階級的矛盾。第二種是國外的，即中國和帝國主義國家的矛盾。」這是從「新民主主義社會論」向列寧在俄國提出的「無產階級專政論」靠攏的苗頭。

四

1949年3月舉行中共七屆二中全會，毛澤東作了著名的報告。總的說毛澤東的報告與《新民主主義論》和《論聯合政府》是一致的，而且寫得更具體和給人以很快可以實行的感覺，因為它是以一個即將執政者的姿態說的話。但是我又感到七屆二中全會出現了一個離開新民主主義社會論，而向列寧在俄國提出的從資本主義向社會主義過渡時期理論靠攏的苗頭。毛的報告中講了在《新民主主義論》中沒有講過的觀點，寫進了關於基本矛盾的一段話^⑱：

中國革命在全國勝利，並且解決了土地問題以後，中國還存在着兩種基本的矛盾。第一種是國內的，即工人階級和資產階級的矛盾。第二種是國外的，即中國和帝國主義國家的矛盾。

當資產階級和工人階級的矛盾在我國上升為基本矛盾和主要矛盾時，黨在《新民主主義論》和《論聯合政府》中規定的政策路線就會改變。因此，我認為這個報告有這樣一種兩重性：一方面貫徹新民主主義社會論的觀點，並且使它更加具體化了；另一方面又有放棄新民主主義社會論的苗頭，或開始做放棄新民主主義社會論的準備。

七屆二中全會是一個可以這樣執行也可以那樣執行的會議。這一點當時人們看不清楚，可是後來就明白了。當時像我這樣比較重視理論而且在中央機關

工作的人，也十分明白這句話的重要。但是當時我並沒有深思這句話與新民主主義論之間的矛盾。而且我以為，即便是毛澤東和劉少奇本人，也未必理解這是一個從「新民主主義社會論」向列寧在俄國提出的「無產階級專政論」靠攏的苗頭。從劉少奇在會上發表的言論來看，他是二中全會上的主要人物之一。劉少奇也講資產階級和無產階級這個基本矛盾，而且講得不少，但他設想的從新民主主義社會向社會主義社會轉變的時間比較長遠，認為這個轉變是逐漸實現的。劉少奇的這種想法既可從1948年9月到1949年3月二中全會這段時間內他所寫所講的那些話中看出，也可以從1949年4月到5月這段時間內，他去天津考察和指導的一系列講話中看得很清楚。

當時天津是中國第二大工商業城市。1949年4月間劉少奇去天津時，這個城市解放近三個月了。資本家中普遍出現了一種觀望情緒，延遲開工復業。結果是工業資本萎縮，大量游資轉入投機商業。一些幹部群眾則以為解放了，舊社會遺留下來的問題都能一下子得到解決；有些工廠工人甚至要求平分工廠財產。這使天津的經濟遇到了很大困難。天津黨委對具體執行有關私人資本的政策也缺少辦法。經過調查後，劉少奇把所遇到的問題歸納為資本主義工業與原料供應者（主要是農民）之間、資本主義商業與消費者之間、工業投資與商業投資之間這樣幾對矛盾，注意到了資本家的顧慮和幹部職工中的「左」傾情緒。他作了多次講話，中心精神是公私兼顧、勞資兩利，講公私、勞資、城鄉、內外這「四面八方」，也就是宣傳「新民主主義社會」、「新民主主義經濟」的思想。他多次說明黨允許有利於國計民生的私人資本主義經濟的存在和發展。劉少奇不迴避講「剝削」這兩個字，講了資本主義的工商業當然存在剝削勞動者的事實，講了資本主義制度、剝削制度今天還不能廢除；在中國目前的條件下，私人資本主義的若干發展是進步的，對於國民經濟是有利的，對中國是有利的，對工人也是有利的；劉說：「資本家是剝削工人的，但是他的剝削方式是資本主義的不是封建主義的，今天我們不反對，而且要發展。」他對工商界人士還講「現在私人資本是有積極作用的，必須充分發揮」，說「今天中國的資本主義是在青年時代，正是發揮它的歷史作用，積極作用和建立功勞的時候，（工商界）應趕緊努力，不要錯過」。

中華人民共和國成立後不久，1951年2月中共中央召開政治局擴大會議，通過了一個《決議要點》，提出了「三年準備，十年建設」的方針。隨後劉少奇在好幾個場合講何時採取社會主義步驟的問題，指出這至少是十年二十年後才能提出的問題，要防止「左」傾冒險主義。他把以上的這個建設階段稱之為「新民主主義的建設階段」。3月份，他在黨的第一次全國組織工作會議上提出，中國共產黨「現在為鞏固新民主主義制度而鬥爭，在將來要為轉變到社會主義制度而鬥爭，最後要為實現共產主義制度而鬥爭」^⑩。7月5日劉少奇還在中南海春藕齋向馬列學院的學員作了名為「中國共產黨今後的歷史任務」的報告。他說，中國有五種經濟成分，這「五種社會經濟成分及其相互關係，在建設過程中將要逐步地引起變化。五種經濟都會有發展，也要使它們都有發展，它們的基本關係不會有大的變化」^⑪。還說：「上述情形是整個新民主主義階段中的情形。這段時間，估計至少十年，多則十五年，二十年。」^⑫這裏講的十年、十五年、二十年是從三年準備之後的1952年算起，也就是1962年、1967年、1972年。從這個報告，

1951年2月中共中央召開政治局擴大會議，提出「三年準備，十年建設」的方針。7月5日劉少奇在「中國共產黨今後的歷史任務」的報告中說：「整個新民主主義階段中的情形。這段時間，估計至少十年，多則十五年，二十年。」但劉的這個思想沒有得到毛澤東支持，中國以後走的是另外一條路。

我們不僅可以看出劉少奇對新民主主義這個發展階段需要有多長時間的估計和設想，也可以看出他估量這個時間的依據。〈中國共產黨今後的歷史任務〉可以視作劉少奇提出關於新民主主義建設時期的一個完整綱領。但是它並沒有成為中國共產黨的指導思想，而只是他寫的一篇文章，而且可以說這是他關於「新民主主義社會論」寫的最後一篇文章。劉少奇的這個思想沒有得到毛澤東的支持，中國以後走的是另外一條路。

五

1951年4月，山西省委寫了題為《把老區的互助組織提高一步》的報告給中共中央華北局和中共中央。報告認為，應當逐步地動搖、削弱，直至否定私有基礎。而劉少奇不同意山西省委的意見，並說應批評山西省委的報告。但是毛澤東明確支持山西省委的意見，並與劉少奇談話。這次談話後，可以說就開始放棄了「新民主主義社會論」。

從「新民主主義社會論」歷史命運的角度來說，1951年7月或8月發生了一件大事。這年4月17日，山西省委寫了一個題為《把老區的互助組織提高一步》的報告給中共中央華北局和中共中央。報告認為，隨着農村經濟的恢復與發展，農民自發力量是發展了的，它不是向着我們所要求的現代化和集體化的方向發展，而是向着富農的方向發展。這就是互助組發生渙散現象的最根本的原因。省委主張，「對於私有基礎，不應該是鞏固的方針，而應當是逐步地動搖它、削弱它，直至否定它」^②。據當時華北局第一書記薄一波回憶，在這之前，華北局對省委的這些觀點已有所了解，華北局的同志和山西省委和長治地委的同志早就各自表示不同的看法，並把這種不同意見向劉少奇彙報過。劉少奇也不同意山西省委的意見，並說在收到山西省委的報告後應予以批評^③。

7月3日，劉少奇對山西省委的報告作了批示^④：

在土地改革以後的農村中，在經濟發展中，農民的自發勢力和階級分化已開始表現出來了。黨內已經有一些同志對這種自發勢力和階級分化表示害怕，並且企圖去加以阻止或避免。他們幻想用勞動互助組和供銷合作社的辦法去達到阻止或避免此種趨勢的目的。已有人提出了這樣的意見：應該逐步地動搖、削弱直至否定私有基礎，把農業生產互助組織提高到農業生產合作社，以此作為新因素，去「戰勝農民的自發因素」。這是一種錯誤的、危險的、空想的農業社會主義思想。

他還說：「山西省委的這個文件，就是表現這種思想的一個例子。」

但是，毛澤東卻明確支持山西省委的意見。他在同劉少奇的談話中，批評了互助組不能生長為農業生產合作社的觀點和現階段不能動搖私有基礎的觀點。他說，既然西方資本主義在其發展過程中有一個工場手工業階段，即尚未採用蒸汽動力機械、而依靠工場分工以形成新生產力的階段，則中國的合作社，依靠統一經營形成新生產力，去動搖私有基礎，也是可行的。不論毛澤東所持的理由和提出的主張在理論上和實踐上是否站得住腳，這次談話後，「新民主主義社會論」可以說就開始被放棄了。

在這之後毛澤東着手推進農業互助合作的事情，命陳伯達起草《中共中央關於農業互助合作的決議》。到這年10月，這個決議(草案)的起草已經初步完成。

這時中共中央東北局向中央送交了一個關於東北農業生產互助合作運動的報告。東北局第一書記高崗主張根據群眾的自願和需要，對生產互助合作加以積極扶助與發展，並提出要逐步把農業互助合作由低級引向較為高級的形式。這正是毛要陳伯達起草的那個決議(草案)所主張的。毛認為東北局所提出的方針正確，決定把東北局的這份報告印成小冊子發往各中央局、分局和各省市委和中央黨政各部門，還把中央已經起草有關決議(草案)且不久可以發出的信息告訴了東北局。這個文件在1951年12月15日正式印發，毛澤東要求「一切已經完成了土地改革的地區都要解釋和實行」，並且「當作一件大事去做」^⑤。

毛澤東批評劉少奇並且自己來做這件事，當然會有這樣的一個目的，即要通過實踐證明他主張的辦法是正確的，而劉少奇曾經發表過的言論是錯誤的，因此他是很認真也很慎重地進行這個工作的。

六

1952年1月開始反對資本家行賄、偷稅漏稅、盜騙國家財產、偷工減料、盜竊經濟情報的運動。「五反」運動是建國後工人階級同資產階級間的一次較量，它給了資本主義沉重的打擊，實際上是對資本主義工商業採取的一個有力的社會主義步驟。雖然黨聲明對資本主義經濟和民族資產階級的政策沒有任何變化，但資本家卻別有一番感受。

從政策上講，「五反」運動同「新民主主義社會論」沒有關係。在任何社會制度下，都有合法不合法的問題。但是當時國家法律不健全，「五反」運動採取了階級鬥爭性質的政治運動方式進行。就實際影響來說，它就同「新民主主義社會論」發生關係了。「五反」不僅是一場經濟鬥爭，本質上更是運用黨和群眾的政治力量對資產階級進行的旨在殺資產階級的威風，大大削弱資本主義的地位，大大樹立社會主義國家對資本主義經濟實行管理的權威的政治鬥爭。運動的作法很像打仗，毛澤東是這場戰爭的總指揮，坐鎮北京，掌握敵情，下達指標，計算戰果，讓整個資產階級和與資本家有關係的黨員和社會人士膽戰心驚。表面上看沒有改變黨的政策，實質上已經不再堅持允許資本主義有一定程度發展的新民主主義政策。運動的進程基本上如毛澤東預計的那樣，由於打得狠，資產階級驚恐不安，不少工廠商店停工、停業、半停業，國營企業也受到衝擊，一些經濟部門幾乎停頓，基建項目紛紛下馬，許多地區生產下降，市場萎縮，稅收減少。

趁着「五反」運動高潮的勢頭，毛澤東提出了向社會主義過渡的問題。1952年9月，他在中共中央書記處會議上提出，十年到十五年基本上完成社會主義改造，不是十年以後才開始向社會主義過渡。6月，中共中央政治局會議討論，形成過渡時期總路線的完整表述。9月公布的國慶四周年口號中宣布了這條總路線。12月底，中共中央又批發了中央宣傳部擬定的《關於黨在過渡時期總路線的學習和宣傳提綱》。這個提綱詳細闡述過渡時期的總路線。在審定和修改這份文件時，毛寫了如下一段話^⑥：

1952年的「五反」運動表面上與「新民主主義社會論」沒有關係。但就實際影響來說，「五反」本質上更是運用黨和群眾的政治力量進行的旨在殺資產階級威風，樹立社會主義國家對資本主義經濟實行管理的權威的政治鬥爭；已經不再堅持允許資本主義有一定程度發展的新民主主義政策了。

從中華人民共和國成立，到社會主義改造基本完成，這是一個過渡時期。黨在這個過渡時期的總路線和總任務，是要在一個相當長的時期內，逐步實現國家的社會主義工業化，並逐步實現國家對農業、對手工業和對資本主義工商業的社會主義改造。這條總路線是照耀我們各項工作的燈塔，各項工作離開它，就要犯右傾或「左」傾的錯誤。

我是這個提綱的起草人之一。據我所知，這個提綱的第一部分是屬於理論性的部分，毛對這一部分修改也較多。從此，農業、手工業和資本主義工商業的改造就正式提上日程，並且逐步加快了步伐。

貫徹過渡時期總路線的過程中，發生了一件大事，這就是1955年下半年批判中共中央農村工作部部長鄧子恢。1955年春，中共中央農村工作部提出計劃：到1956年秋收前，農業合作社從經過整頓保留的六十五萬個，發展到一百萬個。毛澤東視察南方後回京，認為一百萬個少了一些，主張增加到一百三十萬個。鄧子恢不贊成修改計劃，認為合作社不宜發展過快，要求不能過急。毛澤東認為鄧子恢和農村工作部的思想右了，對農村合作化不積極。7月31日中共中央召集省、市、自治區黨委書記會議，毛澤東作了〈關於農業合作化問題〉的長篇報告，嚴厲批評鄧子恢，指責鄧是「小腳女人」。我在中央宣傳部聽了詳細傳達，也「學習」了這個報告，留下的印象很深，特別是報告中開頭所講的印象更深^②：

在全國農村中，新的社會主義群眾運動的高潮就要到來。我們的某些同志卻像一個小腳女人，東搖西擺地在那裏走路，老是埋怨旁人說：走快了，走快了。過多的評頭品足，不適當的埋怨，無窮的憂慮，數不盡的清規和戒律，以為這是指導農村中社會主義群眾運動的正確方針。

否，這不是正確的方針，這是錯誤的方針。

1955年10月中共七屆六中全會召開，全會的第一個議程就是討論關於農業合作化的決議。為這個全會做準備，除了起草決議草案外，毛澤東還着手編輯《中國農村的社會主義高潮》一書，用報紙上有關合作化的報導說話，並且親自寫了兩篇序言和104篇按語，以此說服那些不接受他的想法的人。他說^②：

在我們黨內，對於這個總路線的提法和時間的規定，從表面上看，大家都是同意的，但是在實際上是不同意見的。這種不同意見，在目前，主要地表現在關於農業的社會主義改造即農業合作化的問題上。

從1953年到1956年，用三年多一點時間，採取若干步驟，中國就完成了對生產資料私有制的社會主義改造任務。1955年3月21日，毛澤東在中國共產黨全國代表會議講話，明確地說^②：

中央委員會根據列寧關於過渡時期的學說，總結了中華人民共和國成立以來的經驗，在我國國民經濟恢復階段將要結束的時候，即1952年，提出了黨在過渡時期的總路線。

1952年，毛澤東提出向社會主義過渡的問題，要十年到十五年基本上完成社會主義改造。1955年，毛澤東嚴厲批評要求合作社不能發展過急的鄧子恢。從1953年到1956年，用三年多一點時間，中國就完成了對生產資料私有制的社會主義改造任務。毛在中國實行消滅資本主義，推進社會主義，可以說，毛澤東徹底放棄了「新民主主義社會論」。

因此在1952年到1956年過渡時期總任務完成後這一段，中國共產黨的實踐所依據的不再是「新民主主義社會論」，而是在「列寧關於過渡時期的學說」基礎上的毛澤東的過渡時期的思想。毛在中國實行消滅資本主義，推進社會主義，展開社會主義和資本主義之間的基本矛盾，連語言大都也是用列寧的；同時毛又有自己的一套，因此他能做到列寧提出、然而在俄國不能做到的那個地步。到了這個時候，可以說，毛澤東徹底放棄了「新民主主義社會論」，而中國的「過渡時期」也已經接近尾聲。

七

1956年，中國宣布進入了社會主義。這是建國以後對生產資料私有制進行一系列社會主義改造的結果。在1956年，中國是一個單一所有制的社會主義國家。這種社會主義所有制結構不適合中國社會生產力狀況，對社會生產力的發展不能起到很好的促進作用。這樣的社會主義未必比發達的新民主主義社會先進。

1956年的中國社會是怎樣的一個社會主義社會呢？生產力水平這麼低，生產水平也並不真正先進，只好把它看作母腹中未發育成熟、先天不足的社會主義「早產兒」。早產兒如果得到精心護理，也有可能成長為健康的兒童。可是對它的護理又極為不當。那些年，給這個「早產兒」吃了一服又一服「虎狼藥」。1957年開展反右派鬥爭，不是去建設，而是提出要進行政治戰線和思想戰線上的社會主義革命。1958年搞總路線、「大躍進」和人民公社化運動，完全不顧主客觀力量，不顧社會發展的規律，使中國人民遭受極大損失。1959年廬山會議，發動批判彭德懷和「反右傾」的鬥爭。隨後又是大規模的所謂農村和城市的「社會主義教育運動」，最後終於發動長達十年之久的「文化大革命」。如果說從1957年反右派鬥爭到1976年10月粉碎「四人幫」前的二十年時間內的社會主義還是社會主義的話，那就是一個經濟停滯、政治動盪、文化落後、人民窮困的「社會主義社會」。我把這個階段稱之為社會主義初級階段的起始階段。這是一個具有非常特殊規定性的階段。把這個階段僅僅說成是社會主義的「早產兒」已經不夠了。「早產兒」只能說明它出世前的情況，不能說明它「成長」的情況。在那二十年中，它已經成為社會主義的「畸形兒」，而且是十分孱弱、面臨夭折的「畸形兒」。至於新民主主義社會論，早就沒有人再提到它了。

1978年12月，中共十一屆三中全會實現了中國歷史的深刻轉折，中國進入了一個新時期。這樣一個轉折，引起人們重新思考中國所處社會階段的問題。1979年，蘇紹智、馮蘭瑞兩位理論工作者從理論上提出問題，認為當前中國社會是「不發達的社會主義社會」，沒有達到馬克思在《歌達綱領批判》中稱之為共產主義第一階段、列寧在《國家與革命》中稱之為社會主義社會的水平。有人指責蘇、馮否認中國是社會主義社會，從政治上施加壓力。1980年至1981年，起草建國以來黨的若干歷史問題決議時，我站在了蘇、馮兩位學者方面，同主持決議起草工作的胡喬木爭論，堅持要把中國處在社會主義初級階段的判斷寫進

如果說從1957年反右派鬥爭到1976年粉碎「四人幫」前的二十年中國還是社會主義的話，那就是一個經濟停滯、政治動盪、文化落後、人民窮困的「社會主義社會」。這個階段是社會主義的「畸形兒」，而且是十分孱弱、面臨夭折的「畸形兒」。至於新民主主義社會論，早就沒有人再提了。1978年12月，中共十一屆三中全會實現了中國歷史的深刻轉折，中國進入一個新時期。

1982年9月中共十二大報告說到：「我國的社會主義社會現在還處在初級發展階段，物質文明還不發達。」這樣寫，還是由於我的提議並得到胡耀邦同意的結果。十三大後，人們才又想起「新民主主義社會論」來。其實，不論「新民主主義社會論」還是「從資本主義社會到社會主義社會的過渡時期」，今天都已經離開我們很遠很遠了。但是歷史的教訓是一定要記取的。

決議，反對在決議裏寫進批判他們提出階段問題的語言。不過，我認為說中國處在社會主義初級階段比說處在不發達的社會主義更好。我主張，中央應該肯定中國還處在社會主義初級階段，一定要承認討論社會主義發展階段問題的重要意義。經過尖銳的爭論，才在決議中寫到：「儘管我們的社會主義制度還是處於初級的階段，但是毫無疑問，我國已經建立了社會主義制度，進入了社會主義社會，任何否認這個基本事實的觀點都是錯誤的。」這才算是中共中央的文件中第一次出現了「社會主義初級階段」的概念。但我不滿意這個結果，因為這裏的「儘管我們的社會主義制度還是處於初級的階段」一句話，是作為批判「任何否認」中國已經建立了社會主義制度、進入了社會主義社會的觀點的陪襯物寫进去的。而把從1957年到1978年那個經濟停滯、政治動盪、文化落後、人民窮困的社會稱做「社會主義社會」，對我來說是很勉強的講法。

1982年9月中共十二大報告，在論述「努力建設高度的社會主義精神文明」這個問題時說到：「我國的社會主義社會現在還處在初級發展階段，物質文明還不發達。」這樣寫，還是由於我的提議並得到胡耀邦同意的結果。當然，那一次沒有發生任何爭論。1986年中共十二屆六中全會通過的關於社會主義精神文明建設的決議，進一步指出：

我國還處在社會主義的初級階段，不但必須實行按勞分配，發展社會主義的商品經濟和競爭，而且在相當長歷史時期內，在公有制為主體的前提下發展多種經濟成分，在共同富裕的目標下鼓勵一部分人先富起來。

這樣才把社會主義初級階段的判斷，作為指導解決實際問題的理論觀點。1987年10月，中共十三大報告以社會主義初級階段立論，第一次闡述社會主義初級階段，指出正確認識這一點是建設有中國特色的社會主義的首要問題，系統形成了黨在社會主義初級階段的基本路線和建設與改革的基本綱領。

十三大後，人們才又想起「新民主主義社會論」來。其實，不論「新民主主義社會論」還是「從資本主義社會到社會主義社會的過渡時期」，今天都已經離開我們很遠很遠了。但是歷史的教訓是一定要記取的。

註釋

① 這個講演原題是〈新民主主義的政治與新民主主義的文化〉，發表於1940年2月15日在延安出版的《中國文化》雜誌創刊號。同年2月20日延安出版的《解放》第98、99期合刊再次刊登此文，並改為現題。這個演講雖然是在文化界作的，文章也是在文化刊物上發表的，但實際上它已經大大超出了文化的範圍，而被賦予了豐富的政治內容。

②③④⑤⑥⑦ 毛澤東：〈新民主主義論〉，載《毛澤東選集》，第二卷（北京：人民出版社，1991），頁671；672；672；678；698。

④ 有些研究者對毛澤東使用「新民主主義社會」這個名稱有意見，認為一個社會不能用政治範疇來命名。這個說法當然是有道理的。但是這個名稱是毛澤東當時使用

的。當時沒有展開過使用這個名稱是否妥當的討論。現在已經用了多年了，我認為沒有必要更改。

⑧ 在這裏我採用了斯大林在《辯證唯物主義與歷史唯物主義》這部著作中的說法。以前有一個說法，把人類社會歷史發展的這五個基本階段說成是「原始共產主義社會——奴隸社會——封建社會——資本主義社會——社會主義社會」。這個說法沒有斯大林的說法準確，因為原始社會是一個沒有財產、沒有財產觀念的社會，說「原始共產主義社會」不妥。馬克思也沒有這麼說過。「奴隸社會」也不如「奴隸佔有制度社會」準確，至於資本主義社會之後的那個社會，也有人說是共產主義社會。如果要把資本主義社會後的社會稱做共產主義社會也可以，但應該準確地稱之為「社會共產主義社會」。

⑨⑩⑪⑫⑬ 毛澤東：〈論聯合政府〉，載《毛澤東選集》，第三卷（北京：人民出版社，1991），頁1057；1058；1058；1060；1060-61。

⑭⑮ 劉少奇：〈論新民主主義的經濟與合作社〉，載中共中央文獻研究室、中華全國供銷合作社總社合編：《劉少奇論合作社經濟》（北京：中國財政經濟出版社，1987），頁7；7。

⑯⑰ 《張聞天選集》（北京：人民出版社，1985），頁406；407。

⑱ 毛澤東：〈在中國共產黨第七屆中央委員會第二次全體會議上的報告〉，載《毛澤東選集》，第四卷（北京：人民出版社，1991），頁1433。

⑲ 劉少奇：〈共產黨員標準的八項條件〉，載《劉少奇選集》，下卷（北京：人民出版社，1985），頁62。

⑳㉑ 劉少奇：〈中國共產黨今後的歷史任務〉，載中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁368-69；370。

㉒ 中共山西省委：〈把老區的互助組織提高一步〉，載《建國以來重要文獻選編》，第二冊，頁354。

㉓ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，上卷（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁185-87。

㉔ 劉少奇：〈劉少奇對中共山西省委《把老區的互助組織提高一步》的批語〉，載《建國以來重要文獻選編》，第二冊，頁350。

㉕ 毛澤東：〈中央關於印發農業生產互助合作決議草案的通知〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1988），頁578。

㉖ 毛澤東：〈對過渡時期總路線宣傳提綱的批語和修改〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第四冊（北京：中央文獻出版社，1990），頁405。

㉗ 毛澤東：〈關於農業合作化問題〉，載《毛澤東選集》，第五卷（北京：人民出版社，1977），頁168。

㉘ 毛澤東：〈《中國農村的社會主義高潮》的序言〉，載《毛澤東選集》，第五卷，頁218。

㉙ 毛澤東：〈在中國共產黨全國代表會議上的講話〉，載《毛澤東選集》，第五卷，頁138。

于光遠 1915年生；1936年清華大學物理系畢業；1935年參加「一二九」運動；1949年後，歷任中共中央宣傳部理論處副處長、科學處處長，中共中央科學小組成員、國家科委副主任、中國社會科學院副院長、中共中央顧問委員會委員。于光遠先生也是國內外的著名學者，在經濟學、哲學、社會學、教育學、政治學等諸多領域，著述等身。近十多年來，他撰寫了不少有關中共黨史、當代中國歷史和歷史人物的研究和回憶性著作，主要有：《從「新民主主義社會論」到「社會主義初級階段論」》、《我親歷的那次歷史轉折》等等。

高崗事件與中共高層在鞏固 新民主主義秩序上的分歧

• 林蘊暉

一 《楊尚昆日記》披露的信息

1935年1月，中共中央在貴州省遵義縣城舉行擴大的政治局會議，毛澤東由此進入中共中央核心決策圈以後，從1938年9月召開的六屆六中全會到毛逝世前1975年1月召開的十屆二中全會，除1954年2月舉行的七屆四中全會和十屆二中全會外，毛澤東從未缺席。十屆二中全會，毛澤東在長沙因病缺席，全會由周恩來主持；而毛澤東在七屆四中全會缺席的理由，當年發表的全會公報稱：「毛澤東同志因在休假期間沒有出席全會」。

1954年2月舉行的中共七屆四中全會，是以解決高崗、饒漱石篡奪黨內最高權力的事件為主題召開的中央委員會全體會議。對事關黨內高層的這一重大事件，毛澤東以休假的理由缺席，使對中共黨史稍有了解的人都感到難以理解。2001年出版的《楊尚昆日記》對解開這一歷史謎團似有所幫助。

眾所周知，中共七屆四中全會，是以解決高崗、饒漱石篡奪黨內最高權力的事件為主題召開的中央委員會全體會議。對事關黨內高層的這一重大事件，毛澤東以休假的理由缺席，使對中共黨史稍有了解的人都感到難以理解。2001年9月，由中央文獻出版社出版的《楊尚昆日記》披露的信息，對解開這一歷史謎團似有所幫助，現抄錄於後（引文中下加橫線的字體為筆者按原註所加）^①：

1月28日（以下是楊尚昆在另外幾頁紙上所記的1月28日毛澤東同他談話的內容）

(1) 文件政治局基本通過，各中央局一人，軍委副主席，來電和信印發全會各同志。

組一委員會審查意見，作若干修改，交政治局，不要沖淡了中心。

凱（豐）、楊（尚昆）、小平。

不一定所有意見都加上，要加了有益。

可成為另外決議。

修改經過，由楊給以說明。

(2) 文件應交Юдин（俄文人名，即尤金）、報告、決議（登黨刊）。

自我批評，交？登？

請考慮。準備登、交，在必要時。

對尤金是否說內容？說就要泄密。

會後考慮，書記處或說，或不說，或另一次說，同我們黨是息息相關的。看情況急否，即三種可能情況。

「衝」：

1. 幾位主要同志不衝，可保證。
2. 到會人不衝，事先招呼好，這可以。
3. 他(指高崗)攻彭真，不要緊，可解決。
4. 他攻劉，自己拉開，牽涉多人(可能不大，但準備着)，則會期拉長，開小會，報告主席，甚至需主回處理。

極力避免此種可能，是可以避免的。

談話的方針：

聽他說，避免「對質」。

按決議精神「自我檢討」。

對具體事實不深究，講到別人，暫不深問。

應作檢討，一次不好，二次可說；這次不好，以後還可說。

全會方針：

照主指示，只作正面說明，說話人不要太多，開兩天。

不對任何同志展開具體批評，高(崗)之目的在於「過關」。先打招呼是可以達到「和平會議」的。

「無改悔之心，有蒙混之意」(陳毅)。

19日，信送來，交劉(少奇)，劉約周(恩來)、陳(雲)、小(鄧小平)、彭(真)、李(富春)談話。

四個方案：

1. 去杭——不好處理。
2. 主回——也不好處理。
3. 由主指定書記處談話，組織，目前太重，也不好處理。
4. 主指定劉、周與談，小平可參加，陳(雲)不參加為好。

具體提議：如主同意第一方法，則請回高，並告劉周：來信已轉，不必來，委託甚麼人談。

招呼——可以不發生問題。

準備有人衝，可以避免。

攻勢——也不要緊，力求避免主回。

全會完後，請鄧(小平)、羅(瑞卿)立即動身，需要10天。20號前二讀黨章(應為憲法——引者註)。立即看材料，法國、美國。

2月底以前政治局定(陳[伯達]、喬[胡喬木]同志)。

3月1號 討論，由劉、周、鄧(小平)負責，3月份內開會，把人找齊，3月內完，4月1日交(政治顧問身份)，劉、鄧、鄧(子恢)、伯達(伯達可解釋)交蘇共中央徵求意見，5月1日公布。

新民主國家是否交？總路線文件應交。

由恩來召集談話。

(3)會議3天為好，必要4天，看情況。

方針：堅持、正面批評，「懲、救」。

爭取：逐步改變，改變環境，決議後就會改變，造成不利其陰謀活動的環境，增強教育、說服力量；給一條路讓他走，有好路可走，就不走絕路了，當作一種可能性來爭取。

(4) 薄(一波)亦要作批評(財經錯誤)。

林楓應講。

彭(真)、薄(一波)、林(楓)重點應放在自我批評上，分配人幫助。對林，由陳(雲)、李(富春)；薄，小平幫助。

他力免不衝，自己是不願擴大的，如向彭真攻，讓其攻下去，也可以過去。自己避開，說不清楚。擴大，開小會；請主回，極力避免。

其目的在過關。

小平可以參加。

上述談話的背景是，1954年1月21日楊尚昆由北京到杭州，捎來了1月19日高崗寫給毛澤東的信，高要求來杭州，當面與毛商討在四中全會上檢討一事。從毛與楊的談話內容看，主要涉及以下幾層意思：

一是對高崗要來杭州與毛面商一事如何回應，談話提出了四個應對方案，即：1、讓高崗來杭州，不好處理；2、毛澤東回北京，也不好處理；3、由毛澤東指定書記處與高崗談話；4、具體指定劉少奇、周恩來與高崗談，鄧小平可參加，陳雲不參加為好。如毛澤東同意，則請楊尚昆回覆高崗，來信已轉，不必來，毛澤東已委託甚麼人與之談話。並告訴劉少奇、周恩來。

二是與高崗談話的方針：聽高崗自己說，避免「對質」；按決議精神，只作「自我檢討」；對具體事實不深究，講到別人，暫不深問；檢討一次不好，可作二次，這次不好，以後還可說。

三是對高崗或與會人員是否會在四中全會上「衝」(發動攻擊)作了預測：1、幾位主要同志(指劉少奇、周恩來、陳雲)不衝，可保證；2、到會人，事先招呼好，可以不衝；3、高崗攻擊彭真，不要緊，可解決；4、高崗攻擊劉少奇，他自己把問題扯開，牽涉很多人(這種可能性不大，但準備着)，這樣會期就得拉長，或開小會，甚至需要毛澤東親自回京處理。應極力避免此種可能，是可以避免的。

四是四中全會開會的方針：只作正面說明，會上說話的人不要太多，會議開三天為好，必要四天，看情況而定。會上不對任何同志展開具體批評，高崗的目的在於「過關」。先給大家打招呼，是可以達到「和平會議」的目的。方針是：堅持正面批評，「懲前毖後、治病救人」。爭取高崗逐步改變，決議通過後環境就會改變，造成不利其陰謀活動的環境；給一條路讓他走，有好路可走，就不走絕路了，當作一種可能性來爭取。

彭真、薄一波、林楓重點應放在自我批評上。林楓，由陳雲、李富春給予幫助，薄一波，由鄧小平幫助。

所有這些都是圍繞一個中心——達到「和平會議」，極力避免毛澤東回京處理。

中共黨內發生像高崗如此明目張膽地要拱倒中央核心中的第二、三把手的事，此前是絕無僅有的。對這樣的重大事件，毛澤東作為第一把手為何極力採取迴避姿態？顯然事出有因。首先是與毛澤東對劉少奇、周恩來在建設新民主主義這個根本問題上的嚴重不滿，並公開進行批評和組織處置有關。

二 高崗發難與毛、劉分歧

中共黨內發生像高崗如此明目張膽地要拱倒中央核心中第二、三把手的事，此前是絕無僅有的。對這樣的重大事件，毛澤東作為第一把手為何極力採

取迴避姿態？顯然事出有因。首先是與毛澤東對劉少奇、周恩來在建設新民主主義這個根本問題上的嚴重不滿，並公開進行批評和組織處置有關。

經過新民主主義革命，在奪取全國勝利以後，建立一個新民主主義的新中國，這個新民主主義社會將是一個很長的歷史階段，當時估計是二三十年，然後再採取向社會主義過渡的嚴重步驟。這是從1948年9月中共中央政治局會議到1949年制訂《共同綱領》期間，中共中央領導人的共識。但對於劉少奇1949年在天津與資本家談話說，在建設新民主主義經濟的過程中，資本主義的剝削對社會的發展是有功勞的；1950年，當東北局提出黨員發展成富農怎麼辦時，劉少奇指出：「認為黨員便不能有剝削，是一種教條主義的思想。」^②東北即使有一萬黨員發展成富農也不可怕，這個問題提得早了；1951年，劉少奇又明確指出，黨在現階段的任務，是為「鞏固新民主主義社會制度而鬥爭」；同年，劉少奇批評中共山西省委提出組織合作社以動搖、削弱直至否定農民的個體私有制的主張，「是一種錯誤的、危險的、空想的農業社會主義思想」；1952年底，薄一波主持的政務院財政部制訂的新稅制，取消了對合作社經濟的優待，薄在《人民日報》社論中又寫上了「公私納稅一律平等」的話，新稅制經政務院批准頒布執行後又引起物價風波等，毛澤東都是極不滿意的。

薄一波在《若干重大決策與事件的回顧》中說，高崗在收到劉少奇1950年1月關於東北富農黨員的談話紀錄後，「在北京面交毛主席，毛主席批給陳伯達看，對少奇同志談話的不滿形於顏色」^③。1951年7月，劉少奇在黨內公開批評山西省委的意見是「空想的農業社會主義思想」後，毛澤東隨即明確表示，他支持山西省委的意見。

對新稅制問題，毛澤東不但尖銳批評，而且上綱為「資產階級思想在黨內的反映」；指責政務院犯了「分散主義錯誤」。進而採取了一系列組織措施：1953年3月10日，中共中央頒布《中央關於加強中央人民政府系統各部門向中央請示報告制度及加強中央對於政府工作領導的決定（草案）》，決定撤銷以周恩來為書記的中央人民政府黨組幹事會；5月15日，以政務院名義發出《關於中央人民政府所屬各財經部門的工作領導的通知》，決定將政務院所屬的重工業部、一機部、二機部、燃料工業部、建築工程部、地質部、輕工業部和紡織部，劃歸國家計劃委員會主席高崗領導。

5月19日，毛澤東要中共中央辦公廳主任楊尚昆檢查1952年8月1日至1953年5月5日用中央和軍委名義發出的電報和文件，是否有及有多少未經他看過的，把結果向他報告。毛強調指出：「過去數次中央會議決議不經我看，擅自發出，是錯誤的，是破壞紀律的。」^④這無疑是對實際主持中央日常工作的劉少奇的嚴厲指責。

6月15日，毛澤東在中央政治局擴大會議上提出黨在過渡時期總路線的同時，把「確立新民主主義社會秩序」等作為黨內的右傾思想進行批判。

這一切，不能不被高崗認為是毛對劉、周的不信任。

另一方面，1951年，高崗得知毛澤東表態支持山西省委關於互助合作的意見後，隨即讓秘書編造了一個關於東北農村生產互助運動的報告給毛澤東，於10月14日上送中央。毛澤東看了高崗的報告後十分讚賞，於17日批給劉少奇、周恩來、朱德、陳雲、彭真、陳伯達、胡喬木、楊尚昆，並批示說^⑤：

1951年，劉少奇批評中共山西省委提出組織合作社以動搖、削弱直至否定農民的個體私有制的主張，「是一種錯誤的、危險的、空想的農業社會主義思想」。毛澤東隨即明確表示，他支持山西省委的意見。高崗得知毛表態支持後，隨即讓秘書編造了一個關於東北農村生產互助運動的報告給毛澤東，令毛十分讚賞。

此件請閱，閱後請尚昆印成一個小冊子，分送各中央局、分局、各省市區黨委。同時發給中央各部門、中央政府各黨組、此次到中央會議各同志及到全國委員會的各共產黨員。

毛還代中央起草了一個批語：「中央認為高崗同志在這個報告中所提出的方針是正確的」，要求各地仿效執行^⑥。1953年，在批判新稅制的「錯誤」，撤銷中央人民政府黨組幹事會的同時，調整了政務院領導的分工，周恩來除應負總責外，只具體分管外事口，然後又把政務院八個工業部的財經大權劃給了國家計委主席高崗管轄。這種政治的貶褒、降升，對高崗來說，不能不認為含有弦外之音。

三 財經會議的「火」是毛點燃的

在全國財經會議上，高崗直接引用劉少奇的一些觀點批評薄一波的錯誤，搞「批薄射劉」一套，並暗指劉少奇、周恩來都有自己的「圈圈」和「攤攤」。毛澤東除說過「不能把華北的幾個同志說成宗派」外，其他並未表態。只是會議溫度居高不下，才把在外地的陳雲和鄧小平請回來轉圈。

現在沒有證據說明高崗拱倒劉、周的活動有毛澤東的授意，但高崗從1953年夏季召開的全國財經會議期間，到秋天南下游說，散布劉少奇已不為毛澤東所重視。毛主席打算讓劉少奇搞「議會」（人大常委會），周恩來當部長會議主席，由他（高崗）來搞政治局等，也很難說完全是空穴來風。財經會議上這把「火」就是毛澤東點起來的

1953年夏季，中共中央召開的全國財經會議，批判薄一波在新稅制問題上的「錯誤」，實際上成了會議的主題。指定薄一波在大會上作檢討的是毛澤東。據《周恩來年譜》記載，7月11日，「向毛澤東彙報全國財經會議進行情況。鑒於一個月來一些與會者對新稅制意見比較多等原因，毛澤東指示舉行領導小組擴大會議，讓薄一波在會上作公開檢討」。7月13-25日，根據毛澤東11日指示精神，周恩來「主持九次全國財經會議領導小組擴大會議。13日，薄一波作關於財政、金融、貿易政策和工作的檢查。14日起，與會代表對薄一波進行批評與幫助。高崗、饒漱石借機鼓動別人猛烈攻擊薄一波，使其成為『桌面鬥爭』的集中目標，會議氣氛從此緊張起來」^⑦。高崗在發言中，借批評薄一波的錯誤，直接引用劉少奇關於資本主義剝削、富農黨員、批評山西省委的農業社會主義思想等一些觀點進行批判，搞「批薄射劉」一套，並暗指劉少奇、周恩來都有自己的「圈圈」和「攤攤」。對所有這些，毛澤東除說過「不能把華北的幾個同志說成宗派」^⑧外，其他並未表態。只是會議溫度居高不下，周恩來難以為會議做結論，毛澤東才讓周把在外地的陳雲和鄧小平請回來轉圈。8月12日，毛澤東到會講話，嚴厲批評^⑨：

新稅制發展下去，勢必離開馬克思列寧主義，離開黨在過渡時期的總路線，向資本主義發展。……薄一波的錯誤，是資產階級思想的反映。它有利於資本主義，不利於社會主義和半社會主義，違背了七屆二中全會的決議。

毛澤東再次尖銳批評了所謂的「分散主義」。全國財經會議後，劉少奇於11月約陳雲一起到高崗處，向高崗做自我批評，而高竟未有任何表示^⑩。若無一定的政治壓力，劉少奇沒有必要去登門檢討；高崗若不摸底數，豈敢對劉少奇如此無禮。這表明，高崗在全國財經會議以後多方進行活動，顯然與毛當時的政治態度是有關的。

可以用來證明的是，事隔十幾年以後，在毛澤東親自發動和領導的「文化大

革命」開始不久，當年高崗攻擊劉少奇的這些「炮彈」又被重新搬了出來。1967年3月，中央文化革命小組成員戚本禹在〈愛國主義還是賣國主義？〉的批判文章中，大肆攻擊1949年劉少奇在天津與資本家的談話，誣衊劉少奇是「為在中國發展資本主義而奔走呼號」；1969年4月，在中國共產黨第九次全國代表大會上，竟然把劉少奇關於和平民主新階段的講話和天津講話作為「修正主義」的罪行，寫進了中央委員會的政治報告。與之同時，彭真、薄一波等曾被高崗說成是劉少奇圈圈的人——同時在白區工作過的人也統統被打倒。這顯然不是巧合，而是有其潛在的必然聯繫。

四 出於無奈把高崗端了出來

高崗自恃腰板硬，對劉少奇登門檢討不予理睬，但終究還是缺少黨內鬥爭的經驗而走了「火」。這就是高崗除向職位比他低的人做了封官許願外，為了爭取陳雲、鄧小平的支持，竟然公開與陳雲說甚麼：「搞幾個副主席，你一個，我一個。」^⑩高崗這種非組織活動一旦被拿到桌面上來，顯然就站不住腳。因此，當陳雲、鄧小平將高崗這種非組織活動向毛澤東報告以後，毛澤東就不得不考慮利弊得失了。

正是在這種情況下，毛澤東不得不把高崗端了出來。這就是1953年12月19日，毛澤東召陳雲、鄧小平談話，並指派陳雲到上海、杭州、廣州、武漢，向當地大區、中央局、中央分局負責同志通報高崗反對劉少奇、分裂黨的問題^⑪。24日，毛在中央政治局會議上說：「北京有兩個司令部」^⑫，並提議起草增強黨的團結的決議。這時，高崗才走了神，覺得事情嚴重了。為了安全過「關」，只得要求面見毛澤東。

本來，毛澤東提出搞一個增強黨的團結的文件時，並未建議召開中央全會的事。1954年1月7日，毛澤東在對劉少奇送來的決定草案作了修改以後，給劉和書記處寫了一封信^⑬。信中建議：「此決議似宜召開一次中央全會通過，以示慎重。」時間以在一月下旬為宜。關於四中全會的方針，毛澤東明確交代，討論加強黨內團結問題的決議時，不要對任何人開展批評：「應盡可能做到只作正面說明，不對任何同志展開批評。」這說明，毛對高崗問題的基本意圖是「保」高過關。與之同時，毛又敲打劉少奇一棒，在同一天單獨給劉的信中，要他也在全會上作檢討^⑭。以求得全局上的政治平衡。

在接到高崗19日的來信後，毛澤東於1月22日給劉少奇電報，再次重申^⑮：

關於四中全會開會的方針，除文件表示者外，對任何同志的自我批評均表歡迎，但應盡可能避免對任何同志展開批評，以便等候犯錯誤同志的覺悟。這後一點我在1月7日致你和書記處各同志的信中已說到了。如你們同意這個方針，就請你們據此和到會同志事先商談。

對高崗要求來杭州面商一事，毛把球踢給了劉少奇。毛並在電報中說：「全會開會在即，高崗同志不宜來此，他所要商量的問題，請你和恩來同志或再加小平同志和他商量就可以了。」

高崗為了爭取陳雲、鄧小平的支持，竟然公開與陳雲說甚麼：「搞幾個副主席，你一個，我一個。」當陳、鄧將高崗這種非組織活動向毛澤東報告以後，毛就不得不考慮利弊得失了。1953年12月24日，毛在中央政治局會議上說：「北京有兩個司令部」，並提議起草增強黨的團結的決議。這時，高崗才走了神，覺得事情嚴重了。

毛澤東既然決定「保」高崗過關，又極力迴避與高見面，看似矛盾，實際又是統一的。因為高崗攻劉少奇、周恩來的問題，在政治上毛與高是一致的，毛是否要「倒」劉、周，不便妄加猜測，但進行「敲打」完全是事實。高的行動雖難說有毛直接授意，但是否一點瓜葛也沒有？

既然決定「保」高過關，又極力迴避與高見面，看似矛盾，實際又是統一的。因為，高攻劉、周的問題，在政治上毛與高是一致的，毛是否要「倒」劉、周，不便妄加猜測，但進行「敲打」完全是事實。高的行動雖難說有毛直接授意，但是否一點瓜葛也沒有？毛在與楊尚昆談話前曾對高崗一事提出過這樣一個問題：是否對某同志若干個別錯誤的談論曾發生錯覺？在中共黨內的最高層，由誰與高崗「談論」過「某同志若干個別錯誤」，能使高崗「發生錯覺」，因而引發出一場拱倒劉、周的非常行動呢？想必這就是避免「主回」的謎底。

可見，《楊尚昆日記》記載的：「避免對質，對具體事實不深究，講到別人，暫不深問。力求避免主回。」其中確有難言之隱。

1954年2月6日至10日，由劉少奇主持的七屆四中全會的進程，總體上是按毛澤東事先的指示進行的。稍有不同的是：會議開了五天（毛最初指示二天，後改為三四天）；發言者有四十四人（毛原意「說話人不要太多」）；對高崗進行了不點名的批評（毛原意不開展批評）。與毛原來指示相反的是，在四中全會結束後，中央書記處決定立即分別召開高崗、饒漱石問題座談會，對證有關反對劉、周的活動事實，改變了毛澤東原來不讓搞對質、不加深究的指示。如此重大的改變，若不是毛澤東本人的意見，劉少奇和周恩來是絕不會擅自作主的。那麼，是甚麼緣故促使毛澤東改變初衷了呢？這是須要進一步考證的歷史之謎。

註釋

- ① 楊尚昆：《楊尚昆日記》（上）（北京：中央文獻出版社，2001），頁100-103。
- ② 中共中央文獻研究室編：《劉少奇論新中國經濟建設》（北京：中央文獻出版社，1993），頁155。
- ③ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，上卷（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁198。
- ④ 毛澤東：〈關於用中央名義發文件、電報問題的信和批語〉，載中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第四冊（北京：中央文獻出版社，1990），頁229-30。
- ⑤⑥ 毛澤東：〈關於轉發東北農村生產合作互助運動報告的批語〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第二冊（北京：中央文獻出版社，1988），頁476；476-77。
- ⑦ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜，1949-1976》，上卷（北京：中央文獻出版社，1997），頁314。
- ⑧⑩⑪⑫ 中共中央文獻研究室編：《陳雲年譜：1905-1995》，中卷（北京：中央文獻出版社，2000），頁170；189；192；191。
- ⑨ 毛澤東：〈反對黨內的資產階級思想〉，載《毛澤東選集》，第五卷（北京：人民出版社，1977），頁90、92。
- ⑬ 毛澤東：〈在中國共產黨全國代表會議上的講話〉，載《毛澤東選集》，第五卷，頁147。
- ⑭⑮ 毛澤東：〈關於建議召開七屆四中全會問題給劉少奇等的信〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第四冊，頁432-33。
- ⑯ 毛澤東：〈關於高崗來信和七屆四中全會的開會方針問題給劉少奇的電報〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第四冊，頁440-41。

林蘊暉 1992年退休前為中國人民解放軍國防大學黨史黨建政工教研室教授。近著有：《走出誤區——我觀共和國之路》。

經濟因素對中國村民自治 發展的影響

● 牛銘實

一 經濟因素的影響

自1988年《中華人民共和國村民委員會組織法(試行)》開始施行以來，中國村委會選舉經過試點、示範和試行的漫長過程。1998年，全國人大通過經修訂的《中華人民共和國村民委員會組織法》，明確規定村民委員會直接選舉的程序和原則，增加了村民代表會制度等條款，使村民自治進入了全面推進的新階段。

由於村委會是村級經濟資源的支配者，也是村級公共事務的管理者，為了保護從經濟改革中獲得的利益，村民是熱衷於村委會選舉的。但從一些片面的實際經驗來看，經濟發展水平的高低，似乎與選舉質量的好壞沒有直接關係。許多農村經濟薄弱的縣，如黑龍江省的青岡縣和山西省的河曲縣，都是全國有名的貧困縣，但這兩個縣卻又是全國的村民自治示範縣。原因是這些縣雖然窮，但村務管理、村教育、村幹部工資的每一分錢

都要靠村民上繳的提留來支付，村民自然會很關切村委會的選舉。反之，有些經濟發達的地區，推動村民自治卻比較晚。但近幾年來，村委會選舉開始推行後，村裏競爭又很激烈。這不是因為在比較富的地區村民不關心選舉，而是可能與村經濟的所有制結構和產業結構有關。

在土地家庭承包後，在一些經濟發達的村，村裏還擁有雄厚的集體經濟收入可供支配，村民對這部分收入還有很強的依賴性，但這部分經濟收入不是通過提留由農民上繳形成的，而是在農村行政化管理體制下形成的。行政化管理體制還有自己賴以存在的物質基礎，有在農村實行行政化管理的經濟手段。在這些地方進行村委會民主選舉，就容易遇到舊體制的抵抗，而村民由於對這部分收入的依賴，也難以提出民主選舉的要求。然而，如果當地上級政府積極推動選舉，這些村的村民在村集體經濟支配權的誘惑下，是有意願積極參與選舉

由於村委會是村級經濟資源的支配者，也是村級公共事務的管理者，為了保護從經濟改革中獲得的利益，村民熱衷於村委會選舉。但經濟發展水平的高低，似乎與選舉質量的好壞沒有直接關係。有些縣雖然窮，但村民很關切村委會的選舉。反之，有些經濟發達的地區，推動村民自治卻比較晚。

歐博文在福建調查了六個村，提出了一個經濟發展對村民自治推動的假設：村民自治在富村容易實施，在窮村難以推動。但羅倫斯在河北趙縣北王村的調查發現，窮村不一定辦不好選舉。正因為北王村是窮村，村經濟不發達，村領導不稱職，鄉鎮領導決定試試民主選舉產生的村領導能不能改變現狀。

的。廣東省在1998年底和1999年初舉行第一屆村委會選舉時，許多村競爭激烈，即是一例。

另外一種可能是，隨着農村經濟改革的深入，對村集體企業通過股份制等形式改制後，行政化的管理組織失去了支配這些收入的權利，村民由對村集體收入的依賴轉變為要求對這部分收入進行支配與管理。在這種情形下，村委會選舉不但為村民所關注，而且競選也進行得十分激烈。1999年江蘇省的村委會選舉的激烈程度即是一例。

雖然上述說法都有一定的道理，但整體來看，經濟發展和選舉質量之間是否有特定關聯呢？美國學術界有許多學者深入研究了這個問題，但得到的結果卻非常不一致。歐博文(Kevin O'Brien)提出的假設是，村民自治在富村容易實施，在窮村難以推動^①；羅倫斯(Susan Lawrence)則認為窮村不一定就辦不好選舉^②。高亭亭(Amy Epstein)^③、史天健^④、戴慕珍(Jean C. Oi)^⑤則認為，窮村和富村都不利於村民自治的發展，反而是中等經濟水平的村比較能推展村民自治^⑥。

為了進一步了解經濟因素對中國村民自治推展的影響，在下一節，我先檢驗上述學者專家的論述，以了解為甚麼他們得到不同的結論。在第二節，我用一套在1998年收集的數據來求證。

二 文獻考證

歐博文於1992年夏到福建實地調查了六個村，根據他的觀察，「以集

體經濟為主的富村，村幹部和村民比較能接受村民自治這種制度安排」^⑦，因為富村的幹部認為他們給村裏帶來了財富，比較不擔心選舉落選，而且通過選舉產生的村幹部，在治村上有更多的自主權。一般村民由於關心村集體企業的資源是否會被濫用，自然比較積極參與村委會選舉。反之，在窮村由於村幹部沒有很好的待遇，也沒有集體企業可讓他們分得好處，當幹部只是吃力不討好的差事，因此，一般村民都不願意參選村幹部。另外，在窮村，既然村委會對村民的經濟利益沒有很大影響，村民參與選舉的意願也不高。歐博文根據他的觀察，提出了一個經濟發展對村民自治推動的假設：村民自治在富村容易實施，在窮村難以推動。由於歐博文的假設來自福建幾個村的經驗，這個假設是否能反映全國的情況，尚需進一步求證。

羅倫斯於1992年10月到河北趙縣北王村進行蹲點調查，她發現窮村不一定辦不好選舉^⑧。正因為北王村是窮村，村經濟不發達，村領導不稱職，鄉鎮領導決定試試民主選舉產生的村領導能不能有所作為，改變現狀。因此，羅倫斯的研究對歐博文的假設提供了一個反例。

高亭亭、史天健和戴慕珍三位學者都認為，富村不利於推動村民自治，主要原因是富村的幹部能利用他們所控制的資源對村民威脅利誘；另外，富村一般都能完成國家交代的徵糧收款任務，因此，鄉鎮幹部也不積極推動差額選舉來替換現有的村幹部。他們三位的結論一致，但所用的資料性質不同。

高亭亭的分析以省為單位，她的結論參考了許多民政部官員的意見。

然而，如果我們比較各省選舉質量與各省的人均所得，就會發現這兩個變數間沒有顯著的關聯(見表1)⑩；人均所得接近的省，村委會選舉的素質卻可能差別很大。因此，除了經濟因素外，顯然還有別的因素影響村委會選舉的素質。

史天健的分析是根據一套1993年搜集的全國調查數據，他的調查總共有325個村。這套數據有每個村是

否進行差額選舉的資料，但是沒有個別村的村人均所得的數據。因此，在他的分析中，史天健用縣人均所得來替代村人均所得。然而，同一個縣內，各村人均所得的差異可能很大。以福建省漳平縣1997年的人均所得為例，171個村的平均所得是人民幣2,317元，但最低的村只有421元，而最高的村達到3,350元，相差達八倍之多。因此，史天健研究的是一個

表1 1998年各省選舉質量與經濟發展比較

	選舉質量		經濟發展	
	加權得分	得分排名	人均所得	所得排名
吉林	2.19	1	2,384	10
遼寧	2.09	2	2,580	7
新疆	2.06	3	1,600	23
福建	1.99	4	2,946	6
四川	1.93	5	1,789	21
貴州	1.90	6	1,334	27
河北	1.89	7	2,405	9
江蘇	1.88	8	3,377	5
北京	1.87	9	3,952	2
重慶	1.78	10	1,720	22
內蒙古	1.75	11	1,981	16
黑龍江	1.75	12	2,253	11
甘肅	1.55	13	1,393	25
河南	1.54	14	1,864	18
山東	1.53	15	2,453	8
江西	1.50	16	2,048	14
天津	1.45	17	3,396	4
陝西	1.40	18	1,406	24
山西	1.35	19	1,859	20
湖北	1.31	20	2,172	12
浙江	1.29	21	3,815	3
湖南	1.11	22	2,065	13
雲南	1.11	23	1,387	26
上海	1.10	24	5,407	1
海南	0.98	25	2,018	15
安徽	0.97	26	1,863	19
廣西	0.96	27	1,972	17

註：人均所得據1998年各地農村居民家庭平均每人純收入，單位是人民幣元。見《中國統計年鑒1999》(北京：中國統計出版社，1999)，頁339。

從幾項研究中可以歸結三點經驗。第一，必須先確定分析的層次是省、縣、鄉鎮或村。分析的層次不同，得到的結論彼此間就不能評比。第二，小樣本的個案研究和大樣本的隨機抽樣調查研究結果，彼此是可以互補的。第三，大樣本調查研究結果，如果統計模型設計不周延，樣本再大也不一定能得到正確的結論。

縣的經濟發展水平對該縣所在村的村民自治素質的影響，而不是一個村的經濟發展對該村的村民自治開展的關係。

1996年戴慕珍和羅澤爾 (Scott Rozelle) 在中國八省215個村進行了面訪問卷調查^⑩。他們發現有村辦企業的村，辦差額選舉的可能性比較低。另外，村人均所得越高，差額選舉的可能性也越高，但在特別富的村，辦差額選舉的可能性則不升反降。戴慕珍的研究數據是以村為單位，但他們是在1996年進行調查，而有些村卻是在1993或1994年辦選舉的，因為在統計分析時不能用1995年的村人均所得來解釋1993或1994年的選舉結果，結果，戴慕珍他們的分析是用1988年的村人均所得。然而，1988年時的窮村或中等收入的村，到了1993年可能變成了富村，當時的富村可能變成了窮村。另外，由於中國大約有75萬個村，215個村的全國樣本，抽樣誤差度偏高，使統計分析結果的可信度打了折扣。基於這兩點原因，戴慕珍和羅澤爾的結論也需要進一步驗證。

從上述的幾份研究，我們可以歸結三點經驗。第一，要研究經濟發展和村民自治之間的關係，必須先確定分析的層次是省、縣、鄉鎮或村。也就是說，在設計研究計劃時，必須先決定，我們想要了解的是經濟因素對各省村民自治的發展的影響，還是對縣、鄉鎮或村的影響。在上述幾篇文章中，高亭亭研究的是省的經濟發展對各省推動村自治的影響，史天健研究的是縣的經濟發展對村的自治的影響，戴慕珍和羅澤爾關注的是村的經濟對村自治的影響。無論研究是以省、縣、鄉鎮或村為對象，

都是很有意義的，但如果分析的層次不同，得到的結論彼此間是不能評比的。

第二，小樣本的個案研究和大樣本的隨機抽樣調查研究結果，彼此是可以互補的。因為，個案研究可以幫助我們大膽地提出假設，而大樣本的調查研究幫助我們小心求證。歐博文根據他的個案研究，提出了經濟發展高低和村民自治好壞成正比的假設。羅倫斯的個案研究對歐博文的假設提出了一個反例，史天健和戴慕珍則用大樣本調查研究來求證歐博文的假設。

第三，從方法學而言，根據大樣本隨機抽樣的調查得到的研究結果，比較有普遍性，但如果統計模型設計不周延，樣本再大也不一定能對研究的問題得到正確的結論。史天健和戴慕珍和羅澤爾的研究雖然用的樣本比較大，但他們在統計分析時，沒有將其他可能影響村民自治的因素與經濟發展這個變數區隔開，這樣的統計結果是需要進一步求證的。

除了經濟因素外，還有甚麼因素可能影響村民自治的推展？很多學者都同意村民自治的推動主要是政治考量，是由上而下借着行政力量，而非由下而上隨着經濟發展逐步推廣開的^⑪。1998年在香港舉辦的一次中國大陸村級組織建設研討會中，與會專家學者也認為，村委會選舉是否民主主要取決於政治因素或宗族因素，與經濟發展程度沒有必然關係^⑫。現將當年的記錄摘錄於下：

因為村委會選舉在相當大程度上是一項由政府主導的政治改革。組織法貫徹不力，主要阻力來自縣級、鄉級領導幹部。

有的村宗族與村委會選舉沒有明顯的關係，當選的村委會主任往往是村裏的單門獨戶。第二種情況是宗族組織發達的地方，農民的組織程度高，鄉鎮政府難以操縱選舉，因而村委會選舉搞得比較民主。第三種觀察認為宗族組織對於村委會民主選舉有消極影響，具體表現是大家族壟斷村主任職位，小家族的人往往無力競爭而不積極參預選舉。

村委會選舉是新生事物，廣大村民不熟識公平自由的選舉程序。農村基層幹部對於如何組織選舉也不甚了了。因此，開展有關村委會選舉的法律宣傳，選舉程序的培訓，對於保證選舉的公平自由至關重要。

因此，在探討經濟發展對村委會選舉的影響時，必須將政治因素和宗族因素起的作用與之區隔開。

以江蘇省太倉市和金湖縣為例，兩縣貧富有別，但村民自治的素質卻沒有差別。太倉市要比金湖縣富裕（兩地1997年的縣人均所得分別是4,274元和2,956元），然而，在村委會選舉素質方面，兩縣則沒有甚麼不同：太倉市1997年的村委會選舉，全市所有的村一律採用等額選舉；金湖縣1996年的村委會選舉，只有一個鄉內的村採用了差額選舉，其他所有的村都是等額選舉。這兩個縣市等額選舉比率高的原因是因為當地縣市政府在針對該次村委會換屆選舉的一份指導性文件裏指出，「最後確定的候選人名單應等於應選人數」。

這個例子說明了無論經濟發展程度如何，政治因素有時壓倒經濟因素。因此，要了解經濟發展和村民自治間的關係，必須先將政治因素對村民自治的影響區隔開，因為一個村的

村民自治之所以辦得不好，可能是因為該村所在的鄉，或所在的縣，或所在的省，因為政治因素沒有推動村民自治，而不是因為受經濟發展高低的原因。

但要設計一套研究方法來區隔這些因素，則不是那麼容易。因為我們在設計研究計劃時，如果希望分析的層次是村的經濟發展與村民自治間的關係，則須將省、縣、鄉鎮這三級政府對推動選舉與否的政治考慮，與村的經濟因素區隔開。但是我們卻不清楚省、縣、鄉鎮各級幹部對推動村委會選舉與否的態度是受甚麼因素影響。政治因素的背後可能仍是經濟考慮，也有可能是黨政間的矛盾，或是因為他們對辦選舉沒有經驗。即使能區隔出各種不同的因素，進行問卷調查時所需的樣本要非常大，不是一般研究項目的經費能負荷的。

為了能盡量將政治因素和經濟因素區隔開，一個變通的辦法是進行地區研究，而不用全國的樣本。因為，如果我們研究的是同一個縣內的村，在解釋該縣內的村與村之間的差別時，則不用擔心它們之間的差別是不是因為個別村所在的省或縣沒有積極推動村民自治造成的^③。基於此一考慮，在下一節，我以個別縣市內的村的村民自治資料，來探討經濟發展與村民自治間的關係。

三 八縣調查結果分析

1998年我在中國八個縣市收集了各縣市有關村民自治的資料，這八個縣市是：福建省南靖和漳平、江蘇省太倉和金湖、遼寧省開原和遼中、山西省臨猗、河北省寬城，共有2,142個

要了解經濟發展和村民自治間的關係，必須先將政治因素對村民自治的影響區隔開。但這並不是那麼容易的，因為我們不清楚省、縣、鄉鎮各級幹部對推動村委會選舉與否的態度是受甚麼因素影響。政治因素的背後可能仍是經濟考慮，也有可能是黨政間的矛盾，或是因為他們對辦選舉沒有經驗。

表2 1998年八縣調查結果基本情況對照表

項目(單位)	福建省 南靖縣	福建省 漳平市	江蘇省 太倉市	江蘇省 金湖縣	山西省 臨猗縣	河北省 寬城縣	遼寧省 開原市	遼寧省 遼中縣
行政村(個)	186	178	322	257	373	206	384	236
村人口：均值(人)	1,615	1,217	1,037	1,017	1,310	967	1,283	1,470
1988年村人均收入(元)	552	645	1191	624	477	335	563	598
1997年人均收入(元)	2,892	2,331	4,274	2,956	2,033	1,594	2,190	2,641
人均收入增長倍數	5.45	4.57	4	4.99	4.87	5.85	4.85	6.06
村財收入：均值(萬元)	21	8.9	29.4	15.6	8.0	5.3	15.7	43.7
村財支出：均值(萬元)	16.8	8.1	26.6	13.3	7.1	4.9	10.7	30.9
第一大姓佔村人口比例(%)	69.5	60	22.7	29.0	42.4	36.3	23.8	28.0
第二大姓佔村人口比例(%)	19.1	20	15.2	17.4	22.6	20.9	16.5	17.4
村主任得票率(%)	81	65.3	91	83.7	80.3	76.2	75.9	79.3
有秘密投票間(%)	100	99.4	—	—	80.0	4.4	0.6	28.0
村主任差額選舉的比例(%)	25.6	89.9	0	4.3	55.7	74.9	66.9	95.8
村主任連任的比率(%)	36.3	24.0	59.6	40.5	45.1	27.2	36.1	56.4
主任兼任支書(%)	3.5	1.8	2.7	16.7	1.9	0.5	19.2	5.1
村主任黨員的比率(%)	88.9	40.8	83.6	84.1	69.5	69.9	73.3	94.5
村民代表會議主持人：								
由黨支書主持的比例(%)	11.1	1.3	1.2	0.8	60.6	92.2	76.5	1.3
由村主任主持的比例(%)	88.3	98.7	98.8	98.1	35.1	7.4	22.9	98.7
全年開會超過四次的比例(%)	49.1	67.5	29.3	44.7	65.7	62.2	35.8	43.6

註：選舉年份除了開原是1998，金湖是1996，其他六個縣都是1997。其他數據項目都是1997年，除非特別註明。

為了能盡量將政治因素和經濟因素區隔開，一個變通的辦法是不用全國的樣本。因為，對同一個縣內的村，在解釋村與村之間的差別時，則不用擔心它們之間的差別是不是因為個別村所在的省或縣沒有積極推動村民自治造成的。而要探討一個村的經濟發展是否會影響該村的村民自治素質，首先要定義清楚經濟發展和村民自治這兩個觀念。

村，調查數據包括各村的基本經濟指標和村民自治的主要變量(見表2)。由於江蘇的金湖和太倉兩縣採用差額選舉的村寥寥無幾，遼寧省遼中縣等額選舉的村也太少，無法用統計分析來歸結這三個縣裏的村的經濟發展和村民自治的關係。其餘的五個縣，差額選舉的比率都在25%之上，可以用統計分析來驗證村的經濟發展和村民自治間的關係。

要探討一個村的經濟發展是否會影響該村的村民自治素質，首先要定義清楚經濟發展和村民自治這兩個觀念。在本文，我用下列幾個變數來代表經濟發展這個概念：(1) 村人均收入均值(元)，(2) 集體企業僱用的勞動人口佔村人口比率，(3) 個體企業

僱用的勞動人口佔村人口比率。關於村民自治的素質，在史天健^⑨和戴慕珍^⑩的研究中，他們用村主任的候選人數是等額或差額這個指標來測量村民自治的素質。雖然等額選舉可能是因為現任村主任實力太強，無人願和他競爭，並非選舉不民主；同樣的，差額選舉可能只是一個形式，並非真民主，但在沒有更好的替代方案前，這是一個大家比較能接受的指標。在本文，村主任候選人是否差額以村的選票上候選人的人數來判定。沒有附上選票的村，以填寫候選人的姓名人數為準。另外，為了能將經濟因素和宗族因素區隔開，在統計模型中，我還加了一個自變項——第一大姓佔村人口的比例(%)。家族和村民自治間

表3 村主任差額選舉與否的決定因素

項目(單位)	福建省 南靖縣	福建省 漳平市	山西省 臨猗縣	河北省 寬城縣	遼寧省 開原市
固定值	— 2.61** (0.99)	2.64** (.86)	-1.16** (.33)	.36 (.28)	.04 (.32)
村人均收入(千元)	.64** (.28)	-.41 (.31)	.38** (.14)	.12 (.11)	.22* (.13)
集體企業佔村人口比率	-8.68* (5.30)	1.39 (7.35)	-2.29 (5.73)	.53 (2.03)	.67 (1.88)
個體企業佔村人口比率	-.79 (5.30)	.25 (7.35)	4.40** (5.73)	-.08 (2.03)	-.98 (1.88)
第一大姓佔村人口比例(%)	.37 (.54)	-.77 (.58)	0.96** (.36)	.28 (0.59)	-.20 (0.59)

估計值顯著度：* p<.10，** p<.05。

一個可能的關係是，如果第一大姓佔村人口的比率高，大家族比較有可能壟斷村主任職位，使得小家族的人無力競爭而不積極參與選舉^⑥。

一個村的經濟發展或宗族勢力是否影響村主任選舉的候選人數？表3總結了這五個縣的資料分析。在所有的變數中，村人均收入對村主任差額選舉有比較明顯的影響：在福建南靖、山西臨猗和遼寧開原三地，村人均收入越高，一個村越可能採用差額選舉。這個統計結果肯定了歐博文的假設，但與史天健^⑦和戴慕珍^⑧的研究結果相左。集體企業勞動人口率這個變數和差額選舉之間只有在南靖有明顯的關聯：集體企業勞動人口率越高，差額選舉的可能性越低。另

外的兩個變數——個體企業勞動人口率和第一大姓比率——只有在山西臨猗起作用，在其他四縣市都沒有影響。

從這五個縣的統計結果來看，在幾個經濟因素中，只有村人均收入這個變項對一個村是否舉行差額選舉有比較明顯、正面的關係。但這個結果，將來如果有機會的話，須要進一步驗證。原因是，在統計分析時，仍然有許多政治因素沒有與經濟因素區隔開。以山西省臨猗縣為例，1995年即被民政部評定為村民自治示範縣，但在同一個縣內的鄉鎮，貫徹村委會組織法的力度有很大的不同。二十個鄉鎮中，有的全鄉都是差額選舉，也有全鄉都是等額選舉的(見表4)。既

我用下列幾個變數來代表經濟發展這個概念：(1)村人均收入均值(元)，(2)集體企業僱用的勞動人口佔村人口比率，(3)個體企業僱用的勞動人口佔村人口比率。從統計結果來看，在幾個經濟因素中，只有村人均收入這個變項對一個村是否舉行差額選舉有比較明顯、正面的關係。

表4 山西臨猗各鄉鎮村委會選舉差額選舉的村的數目

鄉鎮代號	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
等額選舉	25	18	18	7	15	9	8	12	26	10
差額選舉	0	1	2	2	3	3	3	4	5	9
鄉鎮代號	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
等額選舉	9	3	1	1	1	0	0	0	0	0
差額選舉	13	8	9	11	27	8	12	24	36	25

某些鄉鎮的幹部決定了村委會選舉必須是等額或差額，這些鄉鎮內的村的經濟發展水平和結構，便不一定能影響該村是否採用差額選舉。另外，以差額選舉這個標準來衡量一個村的選舉是否符合民主程序，也是需要改進的。差額選舉只是民主程序的一部分，我們還應要求候選人的提名和確定這兩個步驟符合民主程序。

然在這些鄉鎮，鄉鎮幹部決定了村委會選舉必須是等額或差額，這些鄉鎮內的村的經濟發展水平和結構，便不一定能影響該村是否採用差額選舉。因此，上表關於臨猗的統計分析的可信度則要打些折扣。

另外，以差額選舉這個標準來衡量一個村的選舉是否符合民主程序，也是需要改進的。差額選舉只是民主程序的一部分，我們同時還應要求候選人的提名和確定這兩個步驟符合民主程序。河北省寬城縣152個差額選舉的村中，有四十二個村的候選人是由鄉鎮領導確定產生的。在這個情況下，只要求差額選舉是不能正確衡量一個村的選舉是否民主。即使能克服這個困難，我們面臨的另外一個難題是測量村委會選舉的實質意義。如果黨支書是村裏第一把手，研究經濟因素是否影響村委會選舉，又多了一層要考慮的政治因素。

對於中國村民自治的發展，我們另外關心的問題是：在差額選舉的村，村主任候選人間的競爭激不激烈？選舉競爭的激烈程度和一個村的經濟水平和經濟結構又是否有關聯^⑨？

表5羅列了這五個縣差額選舉村主任的得票率。在福建的兩個縣市，競爭程度明顯的要比其他幾個縣市高。尤其是漳平市，幾乎有五成的村的村主任得票在60%以下。但在臨猗縣和寬城縣，這個比率只有兩成。

至於為甚麼縣與縣之間村主任得票率會有這麼大的差別，是值得進一步研究的，但由於縣的樣本有限，在下文中，我只討論在同一個縣內的村，其經濟發展水平和經濟結構是否對村主任得票率有顯著的影響。另外，由於村主任候選人產生的辦法不同，在統計分析時，我也同時了解不同的候選人確定辦法對得票率有無影響。五縣的統計結果綜合整理如下(表6)。

從表6，我們得到的一個比較清晰的結論是：在福建省南靖縣、漳平市和遼寧省開原市三個縣市，集體企業發達的村，村主任得票率會比較高。這也許是因為，集體企業發達的村，村幹部比較有能力動員選民，而選民也希望能選出有能力的候選人來經營管理村集體企業。其他的經濟因素，人均所得只有在開原，對村主任得票率有比較顯著、正面的影響；個

表5 差額選舉村主任得票率

得票率	福建省 南靖縣	福建省 漳平市	山西省 臨猗縣	河北省 寬城縣	遼寧省 開原市
<60%	31%	49%	20%	21%	30%
<70%	40%	30%	19%	17%	17%
<80%	5%	9%	18%	29%	15%
<90%	12%	4%	17%	14%	15%
<100%	12%	8%	27%	18%	23%
1997平均 % (SD)	68% (14%)	64% (13%)	77% (16%)	74% (14%)	73% (17%)
1994平均 % (SD)	69% (19%)	64% (14%)	84% (14%)	81% (11%)	80% (15%)

表6 村主任得票率的決定因素

項目(單位)	福建省 南靖縣	福建省 漳平市	山西省 臨猗縣	河北省 寬城縣	遼寧省 開原市
固定值	.80** (.27)	.60** (.11)	.72** (.07)	.71** (.05)	.60** (.067)
村人均收入(千元)	-.028 (.061)	-.02 (.023)	-.01 (.03)	.005 (.013)	.042** (.021)
集體企業勞動人口 佔村人口比率	2.04* (1.23)	1.53** (0.63)	-1.23 (1.09)	.06 (.21)	.62* (0.37)
個體企業勞動人口 佔村人口比率	.023 (.66)	-.09 (0.26)	-.37 (.29)	.23 (0.22)	-.092 (0.41)
第一大姓佔村人口 比例(%)	-.16 (.12)	.08 (.05)	.12** (.06)	.003 (.010)	.035 (.092)
預選產生	.046 (.15)	.03 (.09)	-.097* (.06)	.034 (.048)	-.048 (.053)
村民代表會決定	-.034 (.18)	-.02 (.02)	.03 (.04)	-.004 (.045)	.055 (.039)
黨或鄉鎮領導決定	# (.04)	# (.043)	.02 (.041)	-.001	.025

估計值顯著度：* $p < .10$ ，** $p < .05$ ，#：沒有村用這個方法確定候選人。

體企業勞動人口率則在五個縣市都沒有影響。在候選人確定辦法中，只有在山西省臨猗縣對村主任得票率有顯著、負面的影響。

四 結 論

為甚麼我們那麼難對經濟因素與村民自治間的關係下個定論？主要原因是在中國大部分地區，村民自治不是自發性的，而是由中共中央和地方政策灌輸、指導下啟動的^①。也就是說，政治因素是啟動村民自治的主要力量，經濟因素至多扮演推動的力量。在這個情況下，如何將政治因素區隔開，以便研究經濟因素對村民自治的影響，需要克服許多技術上的困難。在本文，我提出的一個辦法是將研究範圍縮小，在縣市或在鄉鎮範圍

內進行研究，以便區隔一些可能的政治因素。

在縣市範圍內研究經濟因素對村民自治的影響，本文得到兩個比較突出的結論。第一，村人均所得越高的村，越有可能進行差額選舉。第二，集體企業越發達的村，村主任得票率也越高。在此必須說明的是，這兩個結論並不是在五個縣市普遍存在的現象。因此，其正確性需要在以後的研究中進一步驗證。

在中國大部分地區，村民自治不是自發性的，而是由中共中央和地方政策灌輸、指導下啟動的。也就是說，政治因素是啟動村民自治的主要力量，經濟因素至多扮演推動的力量。在這個情況下，如何將政治因素區隔開，以便研究經濟因素對村民自治的影響，是需要克服許多技術上的困難。

註釋

①② Kevin J. O'Brien, "Implementing Political Reform in China's Villages", *Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 32 (July 1994): 33-59.

②⑧ Susan V. Lawrence, "Democracy, Chinese Style", *Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 32 (July 1994): 61-68.

③ Amy B. Epstein, "Village Elections in China: Experimenting with Democracy", in *China's Economic Future: Challenge to U.S. Policy—Study Papers* (Washington, D.C.: U.S. Congress, Joint Economic Committee, 1996).

④⑭ Tianjian Shi, "Economic Development and Village Elections in Rural China", *Journal of Contemporary China* 8, no. 22 (November 1999): 425-42.

⑤ Jean C. Oi, "Economic Development, Stability and Democratic Village Self-Governance", in *China Review 1996*, ed. Maurice Brosseau, Suzanne Pepper and Tsang Shu-ki (Hong Kong: Chinese University Press, 1996); Jean C. Oi and Scott Rozelle, "Elections and Power: The Locus of Decision Making in Chinese Villages", *The China Quarterly*, no. 162 (June 2000): 313-39.

⑥ 同樣的，中國國內的學者對這個問題也沒有定論，各方的論點可參看李連江、熊景明：〈從政府主導的村民自治邁向民主選舉：中國大陸村級組織建設研討會綜述〉(www.future-china.org.tw/spcl_rpt/vpm/pf_871008.htm)。

⑨ 關於選舉質量的測量，請參考Emerson M. S. Niou, "Village Elections: Roots of Democratization in China", in *How Asia Votes*, ed. John Fu-sheng Hsieh and David Newman (New York: Chatham House, 2001).

⑩ 同註⑤Oi and Rozelle。

⑪ 同註③；Lianjiang Li and Kevin J. O'Brien, "The Struggle over Village Elections", in *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*, ed. Roderick MacFarquhar and Merle

Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999)；

註①：Daniel Kelliher, "The Chinese Debate Over Self-Government", *China Journal* 37 (January 1997): 84-86；Tianjian Shi, "Village Committee Elections in China: Institutional Tactics for Democracy", *World Politics* 51, no. 3 (April 1999): 385-412；Anne F. Thurston, *Muddling toward Democracy: Political Change in Grassroots China* (Washington, D. C.: United States Institute of Peace, 1998), chaps. 3 and 4；王振耀、白鋼、王仲田：《中國村民自治前沿》(北京：中國社會科學出版社，2000)；Yongnian Zheng, "Local Democracy, National Building and the Model of Chinese Political Development: A Realistic Evaluation of Chinese Democratization", *Modern China Studies*, no. 2 (1997)。

⑫ 同註⑥李連江和熊景明。

⑬ 但鄉鎮這一級的政治因素還是無法區隔開。

⑭⑮ 同註⑤Oi。

⑯ 何包鋼也嘗試將「經濟發展」和「村民自治」做更具操作性的界定。見Baogang He, "Political Economy of Village Committee Election in Zhejiang", East Asian Institute, National University of Singapore, working paper, #85, December 2001。

⑰ 同註⑭Tianjian Shi。

⑱ 另一個值得研究的問題是村民的投票率是否與經濟因素有關。但由於在中國各地的村委會選舉，代投是普遍被允許的。因此，很難以村民的投票率來測量村民參與的意願和動機。

⑳ 同註⑰王振耀等。

景觀：中國山水畫與 西方風景畫的比較研究 I

• 幽 蘭 (Yolaine Escande)

一 導論：何謂「景觀」

「景觀」並非普遍的觀念：很多文明沒有創造出形容「景觀」的詞彙。據著名景觀思想專家、經常往返日本的法國地理學家貝爾凱 (Augustin Berque) 說，歷史上只有兩種文明創造出「景觀」文化，即中國魏晉時代及歐洲文藝復興時代。

貝爾凱為「景觀」下了定義，認為「景觀社會」必須滿足四個標準^①：一，「景觀」的語言表現：一個或多個指涉「景觀」的詞彙；二，「景觀」的文學表現：欣賞「景觀」的文章或詩詞；三，「景觀」的繪畫表現：以「景觀」為主題的繪畫；四，「景觀」的園林表現：非耕作園林。不少社會具備這四個標準中之一部分，然而，沒有完全滿足這四個標準，就不能算是真正的「景觀社會」。

其實，在出現「景觀」觀念的文明中，「景觀」觀念也並非自古以來便自然而然存在的。古代中國和漢代的詩歌，如《楚辭》或《山川頌》，非常重視對大自然細緻的描繪，但是這多是為了比喻德性或作為襯托。大自然並非頌歌的主題和內容，而僅僅是道德或人情的喻體。同樣，在古希臘文學羅馬詩歌和繪畫中，如忒奧克里托斯 (Théocrite) 的牧歌式田園詩，或意大利早期的繪畫，描繪的多是古典神話或聖經故事，大自然只是作為頌歌環境的襯托。自然景物只限作為主題的「附屬」，其拉丁文即為「附屬的」(parerga) (見圖1)。

古希臘文學和龐貝城 (Pompéi) 壁畫所描繪的自然環境和田園，皆寄寓了作者對於故事或人物的感情。作品中的一地一河反映作者的理想或幻想，這些想像又多以文學和詩歌中的

* 此文內容與我近年來研究的繪畫理論和試驗中的「景觀」問題有關。1997年，我有機會參與籌備在法國國家博物館舉行、題為「風景與崇高問題」的繪畫展覽；2000年和2002年又參加了第二和第三屆「深圳國際水墨雙年展」，兩次展覽的題目均為「水墨與都市」。在籌備展覽和參加畫展期間，我發現「景觀」、「風景」問題並非單純的繪畫題目，也非單純的繪畫形象，而是涉及一種特別的世界觀以及整個複雜的哲學思想。本文即為此思想及世界觀的介紹和感想。



圖1 龐貝城壁畫，約公元90年，那不勒斯國家考古博物館。此種壁畫雖然看來為「風景」內容，繪畫也很仔細，但尚未名為「風景」，而是稱作「幻想之地」。壁畫畫法和結構已有很明顯的框子。

神話美地為參考，因而並非純粹客觀景物的描繪。維吉爾 (Virgile，約70-19) 的《埃涅阿斯紀》(*Enéide*)，奧維德 (Ovide，公元前43至公元後17-18) 的《變形記》(*Métamorphoses*)，賀拉斯 (Horace，65-8) 的《詩學》(*Art Poétique*)，其中描寫的景物皆為作者幻想或理想中的才能和心情的比喻，故事與人物都是衍意。同期的羅馬繪畫中，景物同樣是心情的比喻。這些並不能算是「景觀」觀念。

中國的博山爐 (圖2) 和宮殿園林也不屬於「景觀」觀念。在中國古代文學中，人物與大自然並非獨立的，兩者互相表意。人與世界不能二分，因而不存在個人觀念，而人又根本離不開社會與政權上的階級制度。因此，在中國古代和漢代的文學中，大自然

和自然景物一直與人、社會、政治相聯。

在歐洲，經歷十五至十六世紀轉折「發明」風景，「景觀」觀念似乎與進入現代性、獨立的主體、獨特的視覺相關。「風景」的發明起初大概與新大陸的發現有關，然後，十六至十七世紀，經歷了哥白尼 (Copernic) 革命，新的世界觀於焉產生：世界為事物，它同時是無限大 (牛頓1671年發明望遠鏡) 和無限小 (顯微鏡發明於十七世紀)。反而在中國，「山水」的出現並不牽涉現代性或獨立主體，它與一個全新的概念同時產生，即人為個人，人為自身尋找解脫，再也不服務國家的思想。而且，這些人 (像竹林七賢) 不順從對大自然力量的集體附屬，而着重於自然帶來的愉悅。他們為自然本身看重自然，而並不囿於昔者的道德觀。



圖2 漢代博山爐，巴黎基梅博物館藏。

以上扼要指出中國與歐洲文化對待自然的一些不同特點，這些特點源自兩者繪畫傳統裏的不同選擇。以下首先討論兩種文化中指涉「景觀」詞彙之出現及其起源，這有助理解「景觀」觀念在不同文化中的意義；繼而討論風景畫於歐洲出現的原因和特點，及其與自然和文化之關係；然後探討中國山水畫如何產生跟歐洲風景畫完全不同的繪畫特點——其與山和高尚的關係。此研究將以對照宋代畫家、理論家郭熙的畫卷和文章為基礎。最後進一步分析歐洲與中國藝術家使用的繪畫手段，並論述山水畫及風景畫於現代性的作用。

關於中國山水畫的中文著述佳作頗多，相反，分析早期歐洲風景畫的中文著作卻所付闕如^②，因此，本文將着重談論西方風景畫出現的原因。本文並非要以兩種文化的繪畫史來比較兩個傳統，而是列舉特定時段的具體例子來說明兩種不同的繪畫特點，在分析時也刻意不按時序，並且忽略兩個傳統互相影響的可能性。我將以繪畫作品的對照和觀念的轉移展開討論，並且介紹和分析藝術家如何利用觀念和技法工具，來解決「風景」和「山水」畫法中的困難。須知繪畫「風景」和「山水」與繪畫其他題目如人物或事物完全不同，無論在中國還是在歐洲，「風景」畫和「山水」畫都有一個很重要的共同點：兩者皆非直接描摹大自然之景象，而是對大自然的理解；換言之，畫家選擇並勾畫一些景象，再把它重組成一個美學上的、智性的、想像的整體。因此，「風景」畫和「山水」畫本來就不可能是對大自然的模仿，而一定是對所謂的「自然」的重構。

二 指涉「景觀」觀念的詞彙

西方人所稱的「風景」，在每種西方語言中僅用一個單字表示，即法文 *paysage*，意大利文 *paisaggio*，英文 *landscape*，荷蘭文及德文 *landschaft*。然而，指涉「景觀」觀念所包含的各種意義的中文詞彙就有十多個，如「山水」、「山川」、「風景」、「風光」、「景色」、「景物」、「丘壑」、「山色」、「山光」、「景致」、「景觀」（根據各詞出現的年代排列）。一種語言用以指涉同一現實的詞彙越多，這種現實對於這個文化就越重要。

「風景」(*paysage*) 一字起源於十六世紀初法國的繪畫語言，之後其他歐洲國家也開始使用此字^③。此字與描繪有關，而非用來表達感覺的詞彙。後來歐洲人也開始用 *paysage* 來指對真實「風景」的感覺。中國的「山水」在成為文學及繪畫概念之前，原是用來描述地形的詞彙。四世紀末，「山水」開始見於中國繪畫語言，同時，其他表達來自感覺的「景觀」觀念的詞語也相繼出現，如「風光」、「景物」等。

繪畫上的 *paysage* 在十五世紀上半葉出現於弗蘭德爾斯（即荷蘭），但最初並不稱為 *paysage*（見圖3）。北歐使用的 *landschaft* 一詞，意思為「地區（國）的面積」。Paysage 的詞源 *pays* 是指「地區（國家）」，後綴 *-age* 表示「傾向於」（譬如法文 *voler* 的意思是「飛」，*volage* 是傾向於飛，指不專一），也表示「使用、行為」（譬如「陰影」名詞是 *ombre*，動詞 *ombrage* 表示使成為陰影）。據古法文及現代法文字典，*paysage* 是「可以一眼衡量地區（國）的面積」。在這個觀念中，人的視覺把



圖3 凡埃克 (Jan Van Eyck, 約1390-1441)：《施洗者聖約翰誕生之彌撒：施洗者聖約翰之誕生》(Messe pour la nativité de Saint Jean-Baptiste: la naissance de Saint Jean-Baptiste)，載《貝利公爵極美日課經》(Les très belles heures du Duc de Berry)，十五世紀初。此圖主要內容為聖經故事，但風景位置極大，人物極小，與此前的繪畫人物最大、自然背景少而細小、室內景物多相反，而人物與周圍環境(水、樹木、城堡)的比例已控制得相當好。

地區構成為一組，讓它成為所謂的「風景」，在這一意義裏，視覺起着主要的作用。在歐洲，無論是在繪畫上的paysage還是現實的「風景」中，建築物的作用也是主要的：建築物顯示目光的投向，「風景」也就處於目光的方向。

中國山水畫自始即與歐洲的「風景」畫paysage不同。山水不但指「山」和「水」，也蘊涵中國傳統中「景觀」的豐富概念。山水觀念為人對大自然固有價值的意見，它來自長期對農業傳統原始力量(山和水川)的重視。歐洲的paysage則出自城市人的目光④，歐洲構思的以城市生活和成為paysage的田野所形成的對比，在古代中國是沒有的。中國傳統構思的是田野、田園和山水的對比⑤。「山水」的意義和paysage(風景)的意義不同：「山水」沒有制訂視覺的優越，更沒有制訂唯一視點。「山水」並不是「可以一眼衡量

地區(國)的面積」，而是代表天體演化統一的明確形式(山和水)。同樣，「風景」及「風光」也並非地區面積，它們富有詩意，是自然景物(風和光)給遊者的印象⑥。中國「山水」、「風光」及「風景」的意義概括了人的所有感覺，並不是唯一視覺。

然而，今天中文裏表示西方式「景觀」的詞語是「風景」。繪畫「風景」的油畫是「風景畫」，「山水畫」則是以中國傳統水墨材料繪畫的畫。筆者認為，當代中國採用源自日本的「風景」一詞⑦，其實並不恰當。中國所謂的「風景」和西方式的paysage是兩回事。這個翻譯上的問題會引起觀念上、理論上和繪畫史上的誤會。當代中文也有「景觀」一詞，何不就用這個比較切合西文原意的詞語翻譯paysage？當然，最好還是不要翻譯了；中文的「山水」一詞同樣根本無法譯成法文，只好翻作「山和水」的意義。

三 歐洲「風景」繪畫的來源

繪畫的paysage出現於弗蘭德爾斯(見彩頁二下)，它源自城市人的眼光：城市畫家到田野去而發現有田野，老勃魯蓋爾(Pieter Bruegel)的情況就是如此。地區(國)(pays)在此變成景觀(paysage)。於歐洲傳統裏，直到十八世紀，大自然仍限制於田野，屬於上帝的世界，聖經故事也就能置放在北歐的「景觀」裏。田野雖與城市相對，但它屬於上帝，是有文化的世界。田野之外的山和遙遠的森林卻是沒有文明的，是可怕的、惡壞的、誘惑的、邪念的、巨獸的世界。田野之外者象徵野蠻、惡壞、怪物、誘惑，此處未可知也未受控制，遙遠的山即是可怕之地。歐洲傳統因為怕山而疏遠山，直至十七世紀末，歐洲人才開始喜歡山。

中國無山即無山水。西方第一次真正畫出一座可以辨認的山(除了在羅馬第一世紀的一個例子之外^②)是在十五世紀。最古老的寫實畫、韋茨(Konrad Witz)的木版油畫《捕魚神迹》(*La pêche miraculeuse*, 1444)繪畫了日內瓦湖後的阿爾卑斯山(見彩頁四上)。到了十八世紀，山變成崇高的最好比喻。

根據羅歇(Alain Roger)的研究^③，歐洲繪畫史上的獨立風景畫，其來源之一是十五世紀意大利文藝復興期間創造的畫中之「窗戶」(veduta)。這扇窗戶把視野引向畫外。在繪畫史上，歐洲的「風景」就是把這扇畫面裏的小窗戶擴大為整個畫面。參考弗萊芒畫師(Maître de Flémalle，即康平[Robert Campin]，約1375-1444)的作品(見彩頁三右下、封三)，就能發現兩者的直接聯繫。然而，歐洲文藝復興時期的小窗戶，也把歐洲風景畫囿限於封閉

式的畫框內，風景畫多為橫向展開。反觀中國山水畫，很多都沒有框限，或橫向或垂直地開放在觀者眼前。

在畫面上大面積地描繪「風景」的油畫，始於帕蒂尼爾(Joachim Patinir, 1475?-1524?)。在他的聖經故事作品中，人物很小，「風景」則幾乎佔盡所有位置(見彩頁三左下)。此後，「古典」「風景」油畫以符合一種畫裏的構成來取景。據阿爾貝蒂(Leone Battista Alberti, 1404-1472)的《畫論》(*Della Pittura*)，畫是「打開可以觀察歷史的窗戶」，意思是：畫並非觀察宇宙的窗戶，而是觀察一種參考修辭結構的窗戶。好的史畫(historia)通過修辭結構的手段，能夠賦予觀者愉悅，凝聚觀者目光。這種畫能夠改變觀者觀看的方式。

四 「風景」在歐洲出現的社會、經濟、政策的原因

「風景」畫與城市關係密切。在歐洲風景畫史上，當「風景」一詞仍未發明，已經出現還不能稱為「風景畫」的風景畫，這些畫與當時的城市政策、經濟與社會安定有直接關係。譬如洛倫采蒂(Ambrogio Lorenzetti, 1280-1348)的壁畫《善政與惡政的寓言》(*Allégories du bon et du mauvais gouvernements*)，繪畫出城市及其周圍妥善規劃的田野(見彩頁三上)。這幅壁畫佔據了錫耶納市(Siena)市政大廳的四面牆壁，這座大廳正是決定城市及郊區地區政策之處。

在《善政與惡政的寓言》中，城市以及有條不紊的田野代表着好的政策，畫中遠處的山則是未被制服的、沒有文明的、可怕的未知地區。畫中

的城市及城牆由幾何線條繪畫，沒有曲線，表示這是文明之處。田野屬於城市制度下的區域，是肥沃的、可以到達的，所以也用幾何線條繪畫。田野以外，在兩個城市之間的無人居住之處，這裏是邊境，是沙漠或野外地區，這種地區則用曲線來繪畫。田野以外是荒野、怪物、邪念、惡壞之境，即可怕的山及遙遠之處，這裏呈現的不規則形狀，與城市的理想幾何線條相對。

壁畫中的幾何線條也代表上帝。上帝按自己的形象創造人，畫中城市及其中建築物皆象徵上帝的秩序。幾何的城市構築起容納被造者的天堂（見彩頁四下），與野外荒涼的沙漠、魔王佔領的地區、撒旦居住的歪曲之處相對。至於田野，它屬於城市的建築和規則。在歐洲各種語言中，「耕田」或「田野」與「文化」皆是同一個字。

城市與不屬於人類的遙遠之處相對，遙遠之處則象徵邪惡之境，這也體現在貝利尼 (Giovanni Bellini, 1425?-1516) 的油畫《聖安托尼拜訪隱士聖保羅》(Saint Antoine rendant visite à l'ermite Saint Paul) 中。聖安托尼拜訪聖保羅後就遇到可怕的巨獸，畫中近景是神聖之處，遠景為井然的田野。在畫的右方，聖人走下台階時碰到半人馬巨獸 (centaure)，這裏是離開城市最遠之處，這遙遠處是未知的、可怕的，都有惡魔。

註釋

① 見Augustin Berque, *Les raisons du paysage. De la chine antique aux environnements de synthèse* (Paris: Hazan, 1995), 34-35.

② 其實用歐洲語言介紹風景畫的近著也付諸闕如，但有不少二十世紀50、60年代出版的著述，如貢布

里希 (Ernst Gombrich) 的 *L'Ecologie des images*, trans. A. Lévêque (Paris: Flammarion, 1983), 尤其頁15-43 “La théorie artistique de la Renaissance et l'essor du paysage”, 或克拉克 (Kenneth Clark) 的 *Landscape into Art* 等書。

③ 見Catherine Franceschi, “Du mot paysage et de ses équivalents dans cinq langues européennes”, in *Les enjeux du paysage*, dir. Michel Collot (Bruxelles: Ousia, 1998), 75-111.

④ Alain Roger, *Court traité du paysage* (Paris: Gallimard, 1997), 27, 65.

⑤ 代表田園詩和思想的是陶潛，代表山水思想和詩的就是謝靈運。見 J. D. Frodsham, *The Murmuring Stream, the Life and Works of the Chinese Poet Hsieh Ling-yun (385-433)*, Duke of K'ang-Lo, 2 vols. (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1967), 1:87; Charles Yim-tze Kwong, *Tao Qian and the Chinese Poetic Tradition. The Quest for Cultural Identity* (Ann Arbor, Mich.: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1994), 頁127-28、133、139-46關於田園詩，頁150-51關於山水詩。

⑥ 唐李周翰解釋「風光」曰：「風本無光，草上有光色，風吹動之，如風之有光也。」

⑦ 這種說法來自日本，中國人二十世紀初開始借用。當時留學日本的中國藝術家開始接觸西方藝術，利用日本人翻譯的西方觀念，並把日本人翻譯的西方著作轉譯成中文。

⑧ 譬如龐貝城壁畫：《百年古房》(Maison du centenaire) 中塗上陰影的三座三角形的山。

⑨ 同註④Alain Roger。

幽蘭 (Yolaine Escande) 法國漢學家，曾師從熊秉明、葉醉白研習中國書畫。現為法國高等社會科學研究院—國家科學研究中心藝術與語言研究中心研究員。

日籍前解放軍官兵 的民間寫作

• 董炳月

一 邊緣人的記憶與敘述

「日籍解放軍官兵」這個特殊群體是抗日戰爭結束後在東北地區形成的。1945年8月15日日本投降，傀儡政權「滿洲國」隨之解體。共產黨部隊進駐東北之後，某些滯留東北的日本殘兵和日本民間人士由於種種原因加入了中國人民解放軍（即八路軍、東北民主聯軍）。根據在日本國內活動的「回想四野會」會長中村義光（1923- ）從日本厚生省（相當於中國的民政部）得到的資料，1953年和1958年，滯留中國的日本人兩次大批回國，七千餘名歸國者中參加過中國人民解放軍的有四千名左右。

日籍解放軍官兵是一個典型的「邊緣群體」。就日本與中國的關係而言，甲午戰爭之後五十年間加害與被害的關係簡單、清晰地將兩國民眾劃分為兩個對立的群體，同時將兩國民眾高度「國民化」。在這個「國民」對立的大背景上，日籍解放軍官兵的位置顯然有些曖昧並且有些尷尬。就人口數量而言，當時中國的人口約四億，日本的人口約七千萬，在這兩個大數字的夾縫中，四千這個數字很小。

不過，儘管是一個小小的邊緣性群體，但他們作為「特殊國民」經歷了身份的巨大轉換——由日本人（或日軍士兵）經過「滿洲國國民」這一過渡，成為中國人民解放軍的一員。這種外在的身份轉化過程中包含的內在精神緊張，集中了近代以來東北亞社會的諸種複雜性，具有獨特的認識價值。

可惜，由於身份的「邊緣性」，當他們離開中國的時候，其人生經歷作為一種特殊的歷史記憶就受到抑制。日本人素有「記錄癖」，不少日籍解放軍官兵在中國軍隊中戰鬥、生活的時候寫了日記，但他們返回日本的時候，中國政府從日本的社會狀況和他們的處境考慮，請他們將日記以及軍功章等物品留下，甚至對他們帶回國的照片進行特別處理——比如剪掉照片上的一些敏感題字等等。1972年中日關係正常化之後，中村義光多次給周恩來寫信，並與大陸政府的駐日機構交涉，希望中國將那些軍功章、紀念章等物品交還給日籍前解放軍官兵，但那些東西已經下落不明。這種「抑制」無疑會影響他們晚年的回憶錄寫作。今村匡平（1921-94）當過七年解放軍軍醫，曾經冒着彈雨在戰場上搶

1945年日本投降，共產黨部隊進駐東北。約有四千名滯留東北的日本殘兵和日本民間人士由於種種原因加入了中國人民解放軍。儘管他們是一個小小的邊緣性群體，但他們作為「特殊國民」經歷了身份的巨大轉換。在這種身份轉化過程中包含的內在精神緊張，集中了近代以來東北亞社會的諸種複雜性。

救傷員、清點犧牲者的遺體，身上沾滿鮮血。他在1967年寫成的《在紅星下》（《赤い星の下で》）的序言中說：

從軍期間的日記是廣錄見聞，但回國時被沒收。寫作該書是憑記憶和回國後做的零散筆記。

2002年4月，筆者在東京見到曾經擔任軍醫和護士為解放軍服務七年的相原協（1917- ）、相原慶子（1927- ）夫婦，他們也談及回國時日記被沒收。同樣是由於身份的「邊緣性」，這一群體難以進入正統的歷史敘述。在日本社會他們自然被主流社會和歷史學者所漠視，即使在中國，了解他們的人也不多。就筆者所見，寫及他們的中國歷史著作僅有近年出版的《第四野戰軍衛生工作史》^①。

使他們從迷茫的歷史煙塵中浮現出來的，是他們的自述。

今年4、5月間，筆者在東京採訪某些日籍前解放軍官兵，傾聽他們的自述，並且收集到十多種回憶錄。這些回憶錄大部分寫在80年代之後，這是因為20年代出生的日籍解放軍官兵在80年代大都到了「定年退休」、回憶往事的年齡。而且，隨着80年代以來中國實施改革開放政策，中日交流日益頻繁，這些當年在中國度過青春時代的人舊地重遊、撫今追昔，開始把回憶付諸筆墨。

他們的著述活動屬於典型的「民間寫作」。這裏所謂的「民間寫作」是相對於官方寫作（以及與此存在共謀關係的學院派寫作）而言的，可以從創作動機、出版形態等方面界定。就職業而言，日籍前解放軍官兵既非「史官」，亦非大學、研究機構的歷史學者，無論從建立國家意識形態的角度來說，還是從學術研究的角度來

說，他們都沒有敘述歷史的權力，也不承擔敘述歷史的責任。筆者結識的日籍前解放軍官兵大都是醫護人員、公司職員，或者小業主、公務員。促使他們拿起筆來的，是源於他們獨特人生經歷的內在衝動，其回憶錄寫作的出發點是撰寫「個人史」。他們企圖通過寫作把自己的歷史當做一種「遺產」留給自己的後代，同時幫助日本人認識歷史、推動中日關係的發展。原解放軍衛生工作者橫山甲子藏（1924- ）在自傳《流轉之青春——中國人民解放戰爭從軍記》^②「後記」中說了一段很有代表性的話：

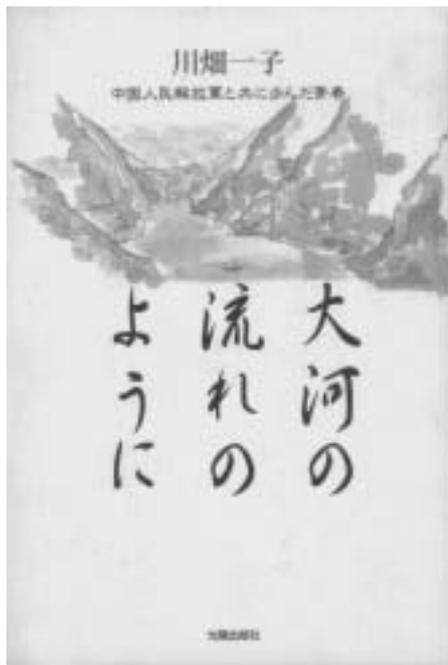
記憶屬於一代，記錄傳至末代。我有兩個兒子，但我沒有任何遺產能夠留給他們。不過，我想把作為父親青春時代的人生軌跡當做僅有的遺產留下來。如果某一天兒孫們打開這本書，能夠記起先輩的生活情形，一代一代都能領會其中的意義，把日中友好之燈接過來、傳下去，我會感到無上欣喜。

中村義光、幅敬信（1924- ）等人在自傳或自述中都表達了類似的願望。換言之，回憶錄寫作對他們來說是一種「內在需求」而不是一種「工作」。他們設定的讀者對象也不像官方寫作、學院派寫作所設定的那樣龐大。這種寫

下圖是日籍前解放軍官兵與中日戰友合照（左起：加藤典二、今村匡平、呂競擇）。這些日籍前解放軍官兵通過寫作把自己的歷史當做「遺產」留給後代：「如果某一天兒孫們打開這本書，能夠記起先輩的生活情形，領會其中的意義，把日中友好之燈傳下去，我會感到無上欣喜。」本文中書影都是這些回憶錄封面。



今村匡平之女川手敏江提供



作動機及其著者自身的邊緣性，決定了其著述出版形態的民間性。筆者蒐集的同類著述大都是個人印行，有的印刷和裝訂都比較粗糙。即使是正式出版者，出版社也大都名不見經傳。在出版資本主義對「話語權」的壟斷之中，同類著作未能進入日本的大眾傳播系統。耐人尋味的是，這些與中國具有特殊關係的日本人的自述也很少被翻譯為中文。就筆者所見，同類著述中有較多中文翻譯的是今村匡平的幾本著作，但出版社也是「邊緣性」的——比如廣西人民出版社和中國農民出版社等等。川畑一子(1931-)的《像大河的流水一樣》(《大河の流れるように》)③雖然被翻譯為中譯本《大江東流》，2000年由天津社會科學院出版社出版，但印數只有兩千冊。

二 視角與風景

歷史寫作是將曾經發生過的事情文字化。將數十年(甚至數百、數千年)間發生的事情轉換為一冊(或若干

冊)印刷品，自然要省略許多東西。因此，綜合與概括成為眾多歷史著作基本的文體特徵。從這個角度說，正統的歷史敘述行為本身具有「反歷史」的性質。它省略(甚至捨棄)了眾多社會成員的生活實況與生活細節，而個人生活在細節之中，生命是由細節構成的。

在這方面，民間寫作可以補充正統的歷史敘述。一個人無論在社會上怎樣被邊緣化、怎樣渺小，他在其自傳中都是當仁不讓的主人公。他們敘述的是個人的生活經歷、見聞感受，展現的是原生的、故事性的生活形態。這樣，回到歷史中的個人成為回到歷史的有效途徑之一。與制度化的出版系統的疏離，也使民間寫作能夠擺脫社會主流意識形態的束縛，自由地敘述「一切歷史」。野史有時比正史更真實，就是由於這個原因。如果敘述者具有不平凡的人生經歷，其敘述則將展現出不平凡的歷史內容。

日籍前解放軍官兵的歷史敘述，就生動地展示了戰後初期東北社會殘酷的社會現實和人生百態。

日本投降前後的滿洲地區是一個權力交錯的地方。這裏有蘇聯紅軍、國民黨、共產黨、殘留的日本人、朝鮮人等各種勢力，還有五花八門的地方武裝。權力的交錯時而造成局部的權力真空。在這種混亂的環境中，日本「開拓民」和日本殘兵們承受着蘇聯紅軍的進攻和當地中國人理所當然的復仇，同時也被「祖國日本」拋棄，淪為「棄民」。他們的命運比日本本土的日本人更悲慘。當時相原慶子在東北的日本難民診療所救助難民，她對當時日本難民的慘狀記憶猶新：許多人從山裏逃出來，東西被搶光，形同乞丐。有的婦女正來例假，披着麻袋，幾近赤裸，任由經血黏在腿上。許多

回憶錄寫作對於日籍前解放軍官兵來說是一種「內在需求」而不是一種「工作」。他們設定的讀者對象也不像官方寫作、學院派寫作所設定的那樣龐大。這種寫作動機及其著者自身的邊緣性，決定了其著述出版形態的民間性。在出版業被資本主義市場壟斷下，這類著作尚未能進入日本大眾傳播系統。



嬰幼兒被走投無路的父母摔死扔進水井，屍體幾乎將水井填滿……。橋口傑的「終戰回憶錄」——《難忘的大地·第一部·慟哭的滿洲》④，則記錄了他親歷的蘇軍進攻和在滿日本人的逃難。橋口傑1927年生於九州島宮崎縣；1941年4月參加滿洲義勇隊開拓團前往中國東北，當時只有十四歲；1944年1月被編入特殊部隊滿洲第603特警大隊，日本戰敗後被蘇軍俘獲，其後又參加謝文東（座山雕的原型）的土匪組織；1946年8月參加解放軍。《慟哭的滿洲》寫及1945年8月9日蘇軍開始進攻之後，日本人從安東（現在的丹東）逃難的情形：雨中，「開拓民」帶着少量衣物離開駐地，沿着泥濘的道路逃亡，人哭馬叫，一片混亂。而關東軍的軍用卡車、馬車卻從人群中衝過。「閃開閃開，軍人優先」，軍人叫嚷着搶先逃走。日本難民中有四千餘名婦幼和老弱病殘，他們就是在成為「棄民」之後被蘇軍殺害。事情發生在8月20日前後，大約六千五百名日本人從饒河、密山到達勃利附近的「佐渡開拓地」。一架蘇軍飛機因為機械故障迫降在這裏，日本人上前圍

觀，飛機上的蘇軍士兵擔心受襲，開槍射擊，最後被日本人打死。明明知道蘇軍會來報復，但六千多人中的兩千餘名日本兵和少年義勇軍還是遵照命令前往牡丹江，丟下一群婦幼和老弱病殘。次日晨，駐紮在七台河的蘇軍炮兵開始炮擊這群日本人，隨即趕來的蘇軍士兵用衝鋒槍掃射，約四千五百名日本人中僅百餘人倖存。日本戰敗一年後的1946年8月，十九歲的橋口傑獨自徒步二百公里，調查在滿日本人遺址，在一個黃昏來到慘劇發生地——荒草之中白骨纍纍，西方的地平線上是巨大的落日，夕陽輝映下的白骨似乎也在燃燒……。

不過，戰敗國的國民在逃難時依然殘害中國人。成岡睦美在〈為了那場戰爭中的死者〉⑤一文中即有類似的記述。1943年，年僅十五歲的成岡參加滿蒙開拓青年義勇軍到了黑龍江的勃利，立志當農民。1945年8月9日蘇軍攻過來的時候，他正在田裏收割大麥。八百餘名開拓團員在蘇軍戰車的轟鳴聲和炮擊中逃亡。在高粱地裏，他親眼看到在炮擊中受傷的日本孕婦早產死去，看到同伴在炸彈的爆炸聲中消失，煙塵落定之後地上是殘缺不全的屍體和散落的內臟……。四散奔逃之後成岡身邊只剩下三個人，後來與百餘名持有武器的日本殘兵同行。9月中旬，這群飢腸轆轆的日本人走出山林發現一片農田，田裏三名中國農民正在收割小豆。他們大叫着衝進田裏，將三名農民捆綁起來，搶了小豆，回到林中用白鐵盆煮了吃。日落時分準備宿營之前，成岡親眼看到日本老兵用軍刀將兩名中國農民的腦袋砍落，鮮血四濺，一名農民僥倖逃走……。

此外，中村義光在〈遙遠的八月十五日〉和〈與八路軍同行〉⑥中，記述了1945年8月15日日本宣布投降後，

日本投降前後的滿洲，是一個權力交錯地區。這裏有蘇聯紅軍、國民黨、共產黨以及殘留的日本人、朝鮮人等各種勢力。在這種混亂的環境中，日本「開拓民」和日本殘兵承受着蘇聯紅軍的進攻和中國人的復仇，同時也被「祖國日本」拋棄，淪為「棄民」。敘述者具有不平凡的人生經歷，展現出不平凡的歷史內容。

他和同部隊的日本兵因為不願向蘇軍投降而單獨逃往日本，受阻之後加入地方的土匪組織，直至1946年春天被解放軍部隊收編。幅敬信在「自述」⑦中寫到他所在的部隊不知道日本投降，8月15日之後依然在小興安嶺的山裏流竄，從山裏出來又參加親日的地方武裝「光復軍」等等。

在這種異常的生活狀態之中，他們當中有一些人進入了解放軍部隊。其參軍動因大致可以分為三類：第一類是為了生活，比如中村義光在他所屬的地方武裝被解放軍收編的時候，為了生活也留在解放軍部隊。第二類是因為有特殊技能被徵用。幅敬信就是因為會使用擲彈筒，所以被八路軍從戰俘收容所直接編入解放軍戰鬥部隊。他的戰友舞田岩男（現居京都）原為日軍重機槍手，也是和他一起被八路軍從戰俘收容所徵用，編入機槍連。今村匡平熟悉醫療技術，所以被解放軍從戰俘營徵用，由日軍軍醫變為解放軍軍醫。第三類是從民間徵用的日本人。這類人中多為醫護人員，比如相原夫婦、二森範子（1929- ）。在日籍解放軍官兵中佔很大比例的日籍女護士，大都是從民間徵用的。川畑一子和《青春時代的代價——參加中國的解放戰爭》⑧一書的作者本間雅子（1924- ），都是在入伍之後才開始學習看護技術。

日本人參加解放軍部隊的動因大致可以分為三類：第一類是為了生活；第二類是因為有特殊技能被徵用；第三類是從民間徵用的日本人。下圖為建國初期日籍解放軍醫護人員和中國戰友的合照（攝於江西第66陸軍醫院。左起：潘志高、川畑一子、王毓秀、齊藤妙子、岡晴之）。



川畑一子提供

顯然，日本投降、「滿洲國」崩潰之後，部分滯留東北的日本人作為「滿洲國」的一種特殊歷史遺產被中國共產黨繼承。在共產黨打敗國民黨、奪取政權的過程中，這份「遺產」發揮了重要作用。不少日籍解放軍官兵直接參加了戰鬥。根據今村匡平《在紅星下》的記述，1946年春夏之交國民黨軍隊向共產黨部隊進攻之初，在拉法附近遭八路軍部隊沉重打擊，被迫退回老爺嶺山中。而這些勇敢作戰的八路軍，實際是剛剛穿上八路軍軍裝的日本戰俘。幅敬信在四平攻城戰和錦州戰役中都英勇作戰，立下戰功，受到所屬部隊嘉獎。1993年，中國人民解放軍總政治部還向他頒發了特製的「八·一」紀念章。更多的人是在後勤部門和醫療衛生部門竭誠服務。據相關資料，某些解放軍野戰醫院的專業人員有八成以上是日本人，缺少了他們，戰地醫療工作幾乎難以開展。中村義光則在解放軍部隊當會計，在動盪的軍旅生活中把所在部隊的財務工作做得井井有條。

新中國沒有忘記日籍解放軍官兵的貢獻。1956年6月27日，周恩來在中南海接見日本友人的時候說⑨：

我們很感謝一部分日本人，他們在解放戰爭時期，作為醫生、護士、技術人員參加了解放戰爭，這些更增強了我們與日本人民締結友好關係的信心。日本的軍國主義確實是殘酷的，但是協助我們的日本人民有很多。

1999年中華人民共和國成立五十周年慶典的時候，相原協等人還獲邀登上天安門廣場的觀禮台。

這些人在參加解放軍之前本來是作為日本侵略中國的工具進入中國、與中國人為敵，而在參加解放軍之

後，他們的對立面依然是中國人（雖然是部分中國人）。面對這一事實，固有的「國家」、「民族」概念變得蒼白無力。實際上，「內戰」本身已經將民族意義上的「中國」解構。在「日本人幫助共產黨軍隊與國民黨軍隊作戰」這種組合中，「國家」與「民族」之上的價值出現了，解放戰爭也因此具有「國際主義」色彩。實際上，解放戰爭時期從東北南下的第四野戰軍中不僅有日本人，也有許多朝鮮人。這在中村義光的《與八路軍同行》一書有較為詳細的記載。

日籍前解放軍官兵的歷史敘述就是這樣展示了一個鮮為人知的世界，補充了「大歷史」的空檔，揭示了歷史的豐富性與複雜性。

三 精神世界的重建

隨着命運和人生際遇的變化，日籍解放軍官兵的世界觀和國家認同感也發生了變化。這變化在縱向上與他們的人生歷程重疊在一起並與不同的時期相對應，在橫向上則與他們對日本軍國主義非人本質的認識、與他們對解放軍的了解聯繫在一起。

在日籍前解放軍官兵的自述中，「奔走」是一種具有象徵性的生活形態。這「奔走」可以大致分為三個階段：

第一階段是從日本到「滿洲國」。當時日本人去滿洲，大都是從日本本島南端、與九州島隔海峽相望的下關附近乘船到朝鮮半島東南端的釜山，然後乘火車縱貫朝鮮半島，過了鴨綠江進入滿洲。本間雅子的自傳和二森範子的《與龍之子共生》^⑩、岡晴之（1929- ）的《青春萬里》^⑪，都寫及這個漫長的旅程。

第二階段是日本戰敗後的逃亡。橋口傑、成岡陸美、中村義光等人都經歷了這個階段。

第三階段則是參加解放軍之後隨軍入關南下，進行為期數年的超長途行軍，走遍大半個中國。作為第三階段的小插曲，還有參軍初期起因於誤解和隔膜的逃跑。中村義光參軍初期，因為隨軍的一位日本同伴被槍斃，他擔心自己會遭受同樣的不幸，便與另外兩位日籍士兵一起逃走，但被抓回。本間雅子被八路軍強制徵用後總想回日本，便趁部隊的野戰醫院從朝鮮境內撤回中國的機會逃走，但因為路途艱難又主動回來了。她的自傳《青春時代的代價》生動地描寫了逃跑的過程。

就這樣，日籍前解放軍官兵從日本「奔走」到滿洲，「奔走」在逃亡的路上，「奔走」到中國的南方，直到50年代「奔走」回日本，起點變為終點，完成一個輪迴。在某種意義上，這是一群「奔走的國民」。也許是基於這種對空間轉換的深刻體驗，他們的自傳的書名中才總是有「移動」的意象——岡晴之的自傳叫做《青春萬里》，橫山甲子藏的自傳叫做《流轉之青春》，川畑一子的自傳叫做《像大河的流水一樣》。

在「奔走」的第一階段，這些日本兵、「軍國少年」、「軍國少女」作為日本侵略政策的工具，作為日本軍國政府海外擴張的共謀者進入「滿洲國」，因此懷有自覺的「日本人意識」。事實上，根據當時日本的國籍法，即使在進入「滿洲國」之後，他們在法律上依然是「日本人」^⑫。就像「滿洲國」是日本的傀儡一樣，「滿洲國國民」的身份對於他們來說也僅僅是「傀儡性」的身份。這一事實從國民的層面反證了「滿洲國」的傀儡本質。「滿洲國」的虛幻性不僅在於外部的被動性——在制

在日籍前解放軍官兵的自述中，「奔走」是一種具有象徵性的生活形態。這「奔走」可以大致分為三個階段：第一階段是從日本到「滿洲國」；第二階段是日本戰敗後的逃亡；第三階段是參加解放軍之後隨軍入關南下，走遍大半個中國。他們直到50年代才「奔走」回日本，起點變為終點，完成一個輪迴。他們可說是一群「奔走的國民」。

當過日本兵又當解放軍的幅敬信說：「日本軍隊打人，上級強制下級。八路軍不一樣，那是上級愛護下級、下級尊重上級！」這種認識不僅使日籍前解放軍官兵成為日本軍國主義的批判者，甚至使一些人在思想轉變之後加入中國共產黨。他們在解放軍部隊中形成的世界觀影響了許多回國官兵的後半生。

度的層面上它是一個「強制性的共同體」，從內部而言，國民也沒有進入、甚至排斥共同的「國家想像」，因而僅是「被動性國民」。東北的許多日本人如是，在東北抗日的中國人亦如是。在滿日本人的「日本人意識」和在「滿洲國」的領地內英勇抗日的楊靖宇等人的「中國人意識」，從不同的角度同樣證明着「滿洲國民」的虛幻性。

進入「奔走」的第二個階段（逃亡）之後，他們雖然嚮往着故國日本，但帶有軍國主義色彩的「日本意識」已經崩潰。成為「棄民」、成為國家殖民國策犧牲品之後的悲慘遭遇使他們認識到日本軍國主義的「非人性」。這裏有「階級意識覺醒」的成分。相原慶子對筆者談起當年的日本難民時明言：關東軍利用手裏掌握的鐵路等交通工具逕自逃走，丟下老百姓不管了。橋口傑的《慟哭的滿洲》一書不僅寫及「皇軍」逃跑時對難民見死不救，還記錄了當地日本軍人、警察、官員的家屬如何在平民不知情的情況下事先撤離。「棄民」悲慘逃亡的事實，從「國民」的層面上暴露了日本軍國主義的罪惡，並且觸發了對「國家」的懷疑，成為現代日本和平主義思想的資源之一。日本著名存在主義作家安部公房（1924-93）的「無國籍思想」即與此有關，他的名作之一《野獸逃往故鄉》^⑬的主人公就是從「滿洲國」出逃的日本人。

在「奔走」的第三階段——隨解放軍部隊戰鬥、生活的過程中，他們學習馬列主義、毛澤東思想，接受憶苦思甜教育，許多人的思想發生了根本性轉變。共產黨部隊的平等、人道也使他們認識到日本軍隊的「非人」本質。橋口傑的《「戰爭體驗傾聽會」之記錄》^⑭，寫及日本軍隊殘酷的等級制度和非人的訓練方式導致士兵在戰場上從背後槍擊長官的事件。當過日本

兵又當解放軍的幅敬信這樣表達他對兩種部隊的認識：「日本軍隊，打人，上級強制下級。八路軍不一樣，那是上級愛護下級、下級尊重上級！」這種認識不僅使他們成為日本軍國主義的批判者，甚至使一些人在思想轉變之後加入了中國共產黨。野田明就是一例。根據他在《我走過的路》^⑮一文中的敘述，他生於1929年，1943年十四歲時參加滿蒙開拓青少年義勇軍到黑龍江的珠河，日本戰敗後當過蘇軍的俘虜，在中國農民家中當過苦力，1946年十七歲時參加解放軍，被編入東北軍區第一縱隊獨立二師三團一營機槍連。其後身經百戰，數次負傷。經歷了整風學習、土地改革運動、馬列主義學習之後，1948年初加入中國共產黨。由於調防、行軍，轉黨手續不完備，在同年夏秋之間吉林大綏河鎮一帶的戰鬥中他第二次入黨。他當初參加解放軍的動機只是想了解解放軍之所以強大的秘密，因為1944年6月他被馬踢傷後在日軍大連陸軍醫院住院時，聽日本傷兵說過「八路軍紀律嚴格，非常強大」。

在解放軍部隊中建立起來的世界觀影響了許多日籍解放軍官兵的後半生。今村匡平1953年回國後，長期在長野縣的山區從事醫療活動，獲得了地方政府和民眾的讚譽。至於為甚麼能夠這樣做，1986年《在紅星下》被翻譯為中文的時候，他在中文版後記中明言^⑯：

這難道不是我在偉大的八路軍、人民解放軍中學到的「醫療是為了人民、必須為人民服務」的思想的實踐結果嗎？

川畑一子從解放軍退伍後曾被送進北京郊外的「人民大學」（並非現在的中國人民大學）讀了四年書，學習科學

社會主義。1958年回國後，她在資本主義社會的日本依然保持解放軍時代的優良傳統，在地方小鎮努力從事社會公益事業。川畑在推廣養老金制度方面成績卓著，1984年榮獲日本厚生大臣的表彰。她在自傳的結尾處說：

我之所以能夠在任何環境下，都努力做好自己的每一件事，以百折不撓的精神不斷進取，其根本則在於我從中國人民解放軍中學到的那種「為人民服務」的精神，那精神已經融進我的血液中。我再一次體會到，「為人民服務」的精神無論應用於何處都會成功。

這種表達幾乎是今村匡平那段話的翻版。

日本戰敗後滯留東北的日本人都急於回國，只好用抽籤的方式決定誰被八路軍徵用，1929年出生的溝脅千年女士不巧抽中了，於是迫不得已參加八路軍當護士。溝脅在軍中學習馬列主義、劉少奇的《論黨》等思想之後，中國竟成了她「思想的故鄉」。隨軍南下後，她在醫院裏愛上了入院療養的中國軍人、共產黨員杜江群，受其影響，共產主義信念更加堅定。由於種種原因二人未能結婚，但溝脅1955年回國的時候與杜江群約定了三件事：第一，一定加入共產黨；第二，永遠置身於日本民眾之中；第三，一定返回中國。她回到日本之後很快取得護士資格，在「全日本民主醫療聯合會」的京都上賀茂診療所工作，並在那裏加入了日本共產黨，為平民階層服務至今。那個醫療聯合會本來就是為救助日本的貧苦百姓而組織的，宗旨是「為人民服務」、「為無產階級服務」，當時有許多因為反對美軍在朝鮮半島開戰而被開除公職的日本共產黨員和民主人士都參加了。

中村義光、幅敬信等人，現在都在扶助從中國返回日本的「殘留孤兒」及其後代。一位名叫柳邦男的老先生於日本戰敗後在山西參加八路軍，1958年回國，現居京都。他在自家院子裏種菜吃，並對筆者說這是「發揚老八路自力更生的傳統」。

二十世紀馬列主義在亞洲的傳播給東方社會帶來了深刻變化。日籍解放軍官兵的思想歷程，正是探討這種傳播及其實踐形式的好標本。他們의思想和實踐顯然構成了「東馬」（東方馬克思主義）的一部分。日本共產黨與中國共產黨同樣成立於20年代初（日共的生日是1922年7月15日），曾經在反法西斯鬥爭和共產主義運動中密切合作。儘管1966年發生的中共對日共的「干涉事件」使兩黨關係陷入低潮，但60年代末日本「全共鬥」（類似中國紅衛兵的組織）的活動依然具有鮮明的「毛澤東色彩」。如果說「全共鬥」體現了中共影響激進的一面，日籍前解放軍官兵則以其對底層人士的同情體現了中共影響溫和的一面。

獨特的人生經歷改變了日籍前解放軍官兵的人生觀與世界觀，也使他們的國家認同感發生了變化。曾經有過的「日本人優越感」被克服，「與龍之子共生」成為一種寶貴的人生價值。晚年的川畑一子明言自己「身在日本、心繫中國」。筆者所認識的許多日籍解放軍官兵都把來中國稱作「回娘家」，而且「回娘家」一詞完全用漢語發音。這個表達帶有幾分溫馨的鄉村情調，意味着他們青少年時期所受的日本軍國主義思想影響已被徹底消除，甚至「日本國」都成了「婆家」，他們不過是嫁到日本的「中國女兒」。日本護照和「回娘家」的並存，意味着「國家」之外的標準的建立，或者說他們已經變為「無國籍群體」。

二十世紀馬列主義在亞洲的傳播給東方社會帶來了深刻變化。日籍解放軍官兵的思想歷程，正是探討這種傳播及其實踐形式的好標本。如果說日本受文革影響的「全共鬥」體現了中共影響激進的一面，那麼日籍前解放軍官兵則以其對底層人士的同情體現了中共影響溫和的一面。

四 平民視角與歷史認識

日籍前解放軍官兵的歷史敘述作為一種「民間寫作」，不僅在歷史事實的層面上補充了正統的歷史敘述，更值得注意的是，在價值觀的層面上，其平民意識也補充了官方寫作以及與此存在共謀關係的學院派寫作，甚至具有修正和顛覆的功能。將他們的敘述與日本的「新歷史教科書」結合起來看，這種顛覆功能越發顯著。

2001年夏天，由「新歷史教科書編纂會」（其成員主要是「自由主義史觀研究會」的成員）編輯、扶桑社出版的中學歷史教科書在日本文部科學省的相關審查中「檢定合格」，近二十年來日本與中韓各國由於歷史認識問題產生的衝突達到白熱化，波及到政界與學界、政府與民間。旅日中國學者專門編輯出版了《斬決「新歷史教科書」》^⑩；韓國人舉行大規模的抗議活動；以諾貝爾文學獎得主大江健三郎、著名作家加藤周一、東京大學教授小森陽一等人為首的有良知的日本知識份子也開展了「新歷史教科書」批判運動。具有諷刺意味的是，由於「新歷史教科書編纂會」常常在史實的層面上拙劣地「編纂歷史」，反駁方也不得不重複一些本來沒有必要重複的史實，因此對話有時候停留在很淺的層次上。

不過，從國家意識形態的角度看，漏洞百出的「新歷史教科書」倒是用誇張的形式暴露了「歷史敘述」的本質。歷史並不僅僅是曾經發生的事實，而是一種被記憶、被認知的過去，因此歷史永遠具有主觀性和相對性。揭示歷史書寫本質的，往往不是史書中真實的部分，而是不真實的部分。湯因比 (Arnold J. Toynbee) 在《歷史研究》(A Study of History) 中指出^⑪：

無論在任何時代、任何社會，歷史研究都同其他社會活動一樣，受到在特定的時間和地點佔據主導地位的思想傾向的控制。

直接、全面控制歷史敘述的，是國家意識形態。基辛格 (Henry Kissinger) 說得坦率：「歷史就是國家的記錄。」到目前為止，正統的歷史敘述大都是在「民族—國家」的框架之內進行的。「民族—國家」不僅成為歷史敘述的背景，歷史敘述本身也往往成為強化「民族—國家」意識的手段。統治者希望用歷史記述來闡釋現實自我的合法性並超越現實自我的有限性，以「青史留名」。當歷史敘述和其他社會科學研究一樣成為國民國家建設之手段的時候，被篡改幾乎是「歷史」的宿命，歷史學因此轉換為政治學、甚至轉換為神學。「新歷史教科書編纂會」曾經把來自國外的抗議斥責為「內政干涉」，這斥責不僅對日本學者的批判「失效」，而且暴露了他們把歷史問題「行政化」的非學術態度及其歷史著述行為的「工具性」。如果我們注意到日本是在戰後經濟發展達到頂峰的1982年前後開始修改歷史教科書，就會明白以經濟實力為基礎的國家實力怎樣介入歷史敘述。在實力方面佔有絕對優勢或者已經獲得實利的情況下，歷史認識問題甚至是可有可無的。美國在日本列島修建了許多軍事基地，俄羅斯至今佔領着日本的北方四島，因此他們並不像中韓各國人士這樣關心日本的歷史教科書和參拜靖國神社。

所以，日本的「新歷史教科書」問題實際具有兩個層面。顯而易見的是對歷史事實的篡改，而篡改背後是潛在的「國家—民族」框架支配的歷史敘述規則。雖然明目張膽篡改歷史事實的行為不多見，但那個規則卻同樣潛

正統的歷史敘述往往成為強化「民族—國家」意識的手段。因此日籍前解放軍官兵的「民間寫作」，不僅在歷史事實的層面上補充了正統的歷史敘述，更值得注意的是，其平民意識也具有修正和顛覆官方寫作的功能。對照日本的「新歷史教科書」來看，這種顛覆功能越發顯著。

藏在其他國家的歷史敘述之中。就中國而言，眾所周知的是建國後的現代史長期漠視國民黨軍隊在抗日戰爭中的巨大貢獻。《關於黨的若干歷史問題的決議》的宣布，證明中國的歷史認識曾經有過問題。日本右翼學者因為歷史教科書問題受到中國方面批判的時候，在《產經新聞》上連續發表文章，反唇相譏指出中國不同時期的歷史教科書對同一歷史事件敘述的矛盾（比如有關斯大林、蘇聯的部分）。面對類似的指責，中國學者往往只能沉默。

這樣，在顯見的史實層面上對日本教科書的批判只能是部分有效的，更有效批判應當指向其背後的「國家敘述」邏輯。正是在這個層面上，「民間敘述」有了特殊意義。「階級」作為一個族群劃分的尺度與「國家」這一尺度形成了交叉，即使在同一個國家之內，人也有等級之分（與此相對應歷史書寫者也有等級之分）。「民間敘述」之所以具有解構「國家敘事」的功能，是因為在歷史過程中國家與個人並不總是「利益共同體」。在這個意義上，馬克斯主義的階級論觀點永遠具有生命力，階級可以成為超越「國家」、實現「國際主義」的工具。

前述日籍前解放軍官兵對滿洲殘留日本人慘況的記述，就是從平民的角度證明日本軍國主義的罪惡。由於他們知道自己最初是作為日本殖民政策的工具進入滿洲、清楚自己兼具加害者與被害者的雙重身份，因此他們對自己災難的描述具有從內部批判日本殖民主義的功能，而不至於充當某些日本人把「日本」打扮成單純受害者的藉口。橋口傑、成岡睦美等人的記述都強調了日本「武裝移民」者的軍隊

性質、寫及開拓團搶奪中國農民的田地。歷史對於他們來說是一種切身體驗，而不像在某些日本歷史學家和政治家那裏，僅是一種外在的認識對象，因此他們作為歷史當事人的敘述更有說服力。他們的敘述摧毀了那種從「精英史觀」、「天皇中心史觀」出發編造的歷史圖景。

關於「新歷史教科書」，《歷史教科書問題何在》（《歷史教科書何が問題か：徹底検証Q&A》）^⑨一書的「前言」指出：

這是一種立足於國家精英視角的歷史敘述，歷史上被支配者，被歧視、被侵略的人們的觀點與行動，只在極小的比重上被承認。

確實如此。當西尾幹二、藤岡信勝等人從「皇國史觀」出發「編纂歷史」的時候，完全漠視了「民間」、漠視了日本戰敗前後包括「在滿日本人」在內的日本民眾的悲慘命運。這種漠視與日本戰敗時日本軍國政府對「滿洲開拓民」的拋棄具有同構關係。就是說，那些不幸的「在滿日本人」被日本遺棄兩次：第一次是在歷史進行的過程中，第二次是在日本右翼學者敘述歷史的時候。在這個意義上，所謂「自由主

日籍前解放軍官兵回國後成立了許多小組，回憶在中國的戰鬥生活，推動中日關係的發展。例如，回想四野會、九江會、桓仁會、長白會、長城會等。回想四野會成立於1970年，成員多為當年參加中國人民解放軍第四野戰軍者。這是1982年回想四野會成員集會時的合影。第二排右五為中村義光，右七為橫山甲子藏，右上角為成岡睦美。



成岡睦美提供

1989年成立的「富士講述會」，組織親歷戰爭災難的日本老人向中小學生、社會各界講述戰爭與日本軍國主義的罪惡。從民族主義、軍國主義到和平主義、人道主義——這是日籍前解放軍官兵共有的思想脈絡。儘管其聲音微弱，未能進入大眾傳播系統，但他們還是在日本社會裏頑強地敘述着自己的歷史，發出自己的聲音。

義史觀」和當年日本軍國主義的殖民政策一樣，具有反人民的性質，包含着「國家」之外的道德問題。眾多「國民」肉體和心靈的苦難是「滿洲國」的遺產之一，這份遺產本應成為歷史學家的思想資源，但日本的右翼歷史學家卻加以拒絕。

從民族主義、軍國主義到和平主義、人道主義——這是日籍前解放軍官兵共有的思想脈絡。儘管聲音微弱，未能進入大眾傳播系統，但他們還是在日本社會頑強地敘述着自己的歷史，發出自己的聲音。在這方面，橋口傑的做法值得關注。為了擴大影響力，橋口傑於1989年發起成立「富士講述會」，組織親歷戰爭災難的日本老人向中小學生、社會各界講述戰爭的罪惡，並將講演稿、交流內容印刷成冊，贈送給學校、圖書館、政府機構等公共設施。「富士講述會」日語寫作「富士の語り部」，「語り部」本來是日本古代以講述傳說、典故為世襲職業的部族，家住富士山南麓富士市的橋口傑，把「富士」與「語り部」組合在一起作為講述日本軍國主義罪惡的民間組織的名稱，是意味深長的。日本社會能夠在何種程度上了解和接受他們的歷史敘述，已經成為認識日本社會性質的一個尺度。

註釋

- ① 《第四野戰軍衛生工作史》（北京：人民軍醫出版社，2000）。
- ② 橫山甲子藏：《流轉の青春——中國人民解放戰爭從軍記》（日本長野縣：個人印刷，1986）。
- ③ 川畑一子：《大河の流れのように》（東京：光陽出版社，1999）。
- ④ 橋口傑：《忘れ難き大地・第一部・慟哭の満洲》（日本静岡縣：個人印刷，2001）。

⑤ 成岡睦美：〈あの戦争の死者のため〉，《産経新聞》，1996年6月11日。

⑥ 中村義光の兩篇文章均收入氏著：《藤井の雜記》（日本山梨縣：個人印刷，1984）。

⑦ 幅敬信寄給筆者的打印稿，2002年4月。

⑧ 本間雅子：《若き日の代償——中國の解放戦争に参加して》（日本山口縣：個人印刷，1991）。

⑨ 引自《第四野戰軍衛生工作史》。

⑩ 二森範子：《龍の子と生きて》（日本：こうち書房，1995）。

⑪ 岡晴之：《青春萬里》（日本德島縣：德島出版，1988）。

⑫ 參閱水口春喜：《大いなる幻影：滿州・建國大學》（東京：光陽出版社，1998），第三章所引武藤富男的文章。

⑬ 安部公房：《けものたちは故郷をめざす》（東京：講談社，1957）。

⑭ 橋口傑：《「戦争体験傾聴會」之記録》（日本静岡縣：個人印刷，2002）。

⑮ 野田明：〈私の辿つた道〉，收入《中國・回娘家》（日本静岡縣：個人印刷，2002）。

⑯ 中譯本名為《在中國的奇遇》（南寧：廣西人民出版社，1987）。

⑰ 王智新等編著：《「つくる會」の歴史教科書を斬る》（東京：日本僑報社，2001）。該書是直接出版日文版，並受到日本民間人士的資助和中國駐日使館的支持，在日本社會有一定影響力。

⑱ 湯因比（Arnold J. Toynbee）著，劉北成、郭子凌譯：《歷史研究》「修訂插圖本」（上海：上海人民出版社，2000），第一章，「歷史思想的相對性」。

⑲ 小森陽一、坂本義和、安丸良夫合編：《歷史教科書何が問題か：徹底検証Q&A》（東京：岩波書店，2001）。

董炳月 江蘇睢寧人，1960年生；1998年以論文〈從新村到「大東亞戰爭」〉（日文）獲東京大學文學博士學位。現任職中國社會科學院文學研究所。

紳士與苗民對 基督教文化的不同態度

• 游建西

一 對苗族、紳士與基督 (新)教三者行為的看法

苗族在近代歡迎和接受基督教文化，是一件具有近代意義的事件。一種文化是否被接受，應該是接受者對當時文化發展趨勢的判斷和把握的表現，是一個民族在文化比較中，清楚自己命運漸而又了解世界進程的內在需要。福澤諭吉形容美國人在嘉永年間(1848-54年)到達日本時，「西洋文明讓日本人之視聽為之一震」^①。何以會震？乃是日本人發現自己與西洋文明差距甚大之震，這「一震」說明日本人有一定的內省功夫，亦算是一種覺悟。福澤諭吉大大讚賞這種覺悟，把它看成是日本有希望的徵兆^②。

可是，同樣的問題，中國很多人就不像福澤諭吉那樣，看作是苗族有內省、有覺悟的表現。反之，這件事在當時卻遭到主流文化的代表階層——「紳士」的強烈反對與阻撓，不僅如此，這些在社會上體面的紳士(劣紳)，還勾結官府和利用社會流氓

製造「教案」，將溫和的文化傳播與交流活動，搞得非常麻煩，有時甚至很恐怖。從1895年開始，苗族在接受基督(新)教傳教後，先後遭到滿清官衙、鄉紳、民國政府、民國學者和官員不同程度的反對。表面看來，這件事是紳士反對苗族接受基督教文化引起的，帶有歧視苗族文化的意味，其實仔細考察下來會發現，近代中國社會的文化精英「紳士階層」，在當時已經成為維護舊封建傳統勢力，阻礙中國文化進步的保守力量。因此，就當時紳士階層的封建保守本性而言，不是說只反對苗族接受基督教文化，換了是其他民族，也會遭到反對，甚至包括漢族自身。紳士階層是一大群人^③，新政時期保守的估計，全國約有八九百萬人，可以看出這是人數眾多的一個階層。

貴州文化水平和經濟水平相對較低，按初小以上文化素質和從事市政、警察、教育、團練等職業來推測當時的紳士人數，估計全省亦有二十七八萬^④，這亦不算少數。這一

從1895年開始，接受基督教傳教的苗族，先後遭到滿清官衙、鄉紳、民國政府、民國學者和官員不同程度的歧視和反對。表面看來，這帶有歧視苗族文化的意味，其實仔細考察就會發現，近代中國社會的文化精英「紳士階層」，在當時已經成為維護舊封建傳統勢力，阻礙中國文化進步的保守力量。

貴州紳士階層的行為方式和思維方式所代表的是近代中國文化。他們保守、封建、懦弱，不但不能像近代日本人那樣，奮勇追上當時強勢的西方文化，反而不分青紅皂白地敵視西方文化，這清楚表明由這些人所代表的「文化和行為」，已經成為中國文化汲取外來文明和文化的阻力。

大群人表現出來的行為方式和思維方式所代表的是近代的中國文化，在一個區域內亦是如此。他們保守、封建、懦弱，不但不能像近代日本人那樣^⑤，奮勇追上當時強勢的西方文化，反而不分青紅皂白地敵視西方文化，在面對基督(新)教傳播近代新式教育、近代醫學和科技的情況下，仍持反對態度。這就清楚地表明，由這些人所代表的「文化和行為」，已經成為中國文化汲取外來文明和文化的阻力。雖然當時在紳士階層中亦有為中華民族圖強求富的精英份子，但他們畢竟是少數，大多數紳士都是糊塗昏庸之輩。當然，這不等於說苗族當時有多麼高明和自覺的眼光，而亦要注意到苗族當時接受基督(新)教文化的時代特殊性和局限性。應該看到的是，這是當時的一種歷史進程，當中不同階層和不同文化包括不同民族，均會按照他們自己的文化軌跡、文化特點以及不同的生存命運走出不同的道路。本文揭示這一問題，無非是想從另一個側面，探討近代社會文化轉型中反映在跨文化傳播和交流中的具有重要學術意義的問題。

比較有特殊意義且又經常讓人思考的問題是，西方基督教進入中國傳教並非總是順利的，而且應該說不順利的時候居多。滿清時期，順治時代是比較理想和順利的時代，康熙時代是插花式的好壞都有。1895年左右，基督(新)教在貴州傳教就不太順利，當時西太后垂簾聽政，她敵視西教，搞得基督教在漢人區域不受歡迎。似乎基督教在貴州漢人區域從來就沒有順利過^⑥，關於這一點後面還會談到。不順利的時期和不理想的地方都被基督(新)教同時碰到，經過一段時

期的努力仍無收穫，於是新教決定暫時放棄漢人區域，轉向苗人相對集中的區域傳教^⑦。新教的這一決定是有風險和代價的，這意味着新教可能將在較長的一段時間會失掉在漢人區域傳教的機會。不過從不多的史料記載上看來，傳教士好像已經考慮過這一問題^⑧。苗族當時在滿清官府和紳士眼裏是一群不安份的人，可以說從清前期開始，清廷將苗族視為假想敵進行剿殺，約二百年來戰事不斷，直到同治年間才基本停下來^⑨。這就是說傳教士進入苗族較集中的區域傳教，與苗族結合必然會刺激紳士，增加其憂患意識。尤其是傳教士先後選擇了貴州黔東南的旁海^⑩和黔西北的石門坎^⑪作為傳教地點，這就更容易引起官府和紳士的不安，因為這兩地一度是苗族反對清廷的根據地。傳教士在這兩地傳教，對官府和紳士來說意味着出現了不安定的因素，而在當時和平的情況下官府倒還是其次，主要是紳士會有較大的不安定。在紳士看來，基督教傳教士同苗族接觸是百弊而無一利的，所以紳士不僅緊張而且極為反對。那麼這件事對於苗族、傳教士和紳士這三者，究竟有哪些利弊得失呢？

二 社會與經濟秩序調整所呈現的利弊得失

傳教士的判斷沒有錯，他們進入苗族相對集中的區域後，得到了苗族的歡迎。傳教士克拉克(Samuel R. Clarke)稱這類區域為「部落」。傳教士看到不斷有苗人來聽他們講「福音」，為此激動和興奮，竭盡全力傳教。由此，原有的社會秩序開始產生變化，

傳教點先後由旁海、等堆、葛布、安順等地發展到石門坎，而且還在不斷發展。也就是說從貴州黔東南到黔中的安順，再又到黔西北，甚至將雲南的一些點也連了起來，差不多是將直徑三百多公里的大片區域連成一線。入教的苗人從數人、數十人、數百人、數千人到數萬人。僅僅是石門坎這一個較大的點，就有六萬多教徒^⑫。按照基督(新)教教規，沒有受洗禮和參加聖餐會的不算教徒。就這個點的正規教徒就佔了苗族當時總人口的6%^⑬左右，且不說受到影響的人數會有多少^⑭。傳教士的事業得到了體現，這是所有到貴州苗族區域傳教的傳教士所追求的事業。這段時間到苗族部落的傳教士，主要來自「基督教內地會」^⑮和「基督教循道公會」^⑯，這兩個組織以遵守基督教原教旨著稱，傳教士以獻身基督教事業為榮，以能吃苦耐勞為上帝布道為高尚品德操守。

苗族歡迎基督(新)教最直接的原因是，苗族在抗清戰爭失敗後，土地被沒收，清政府迫使戰敗的苗族為奴隸^⑰。直到辛亥革命成功之前，貴州黔東南、黔西北大部分地方的苗族還是漢族地主階級和彝族地主階級的奴隸^⑱和佃農，長期被分散在不同姓氏的鄉紳、地主和土目^⑲的家裏，殘酷的剝削和壓迫使他們喘不過氣來。民國時期有學者在知道苗族的實際情況後評論道：「苗族在官家的宰制下，生活比歐洲黑暗時代的奴隸的生活有過之無不及」^⑳。由此可看出，當時苗族的主要矛盾對象是國內的腐朽政府、鄉紳和地主階級。

在這種情況下，基督教用宗教活動、儀式、新式教育、科技活動、醫療治病等一系列新式文化行為與方

式，將苗族從彼此孤立痛苦的狀態中聯繫和整合起來，這必然贏得苗族的歡迎和響應。基督教本身是從苦難中掙扎出來的，本質上是解放主義者，恩格斯曾經科學地總結過這一特性^㉑。

由此，對苗族來說基督教傳入產生三點至關重要的變化：第一，在同傳教士的接觸中，觀念上產生出文明意識。當然，首先是樸素的文明意識，在地域空間的遠近認識上，知道在遙遠的大洋彼岸，還有具有文明秩序的國家，知道人生而有權，人有高貴意識和尊嚴。為此，苗族將能加入基督(新)教，看作是向人權、尊嚴和文明的接近和靠攏。不少人在受洗禮後激動地稱這種接納為一種具有物質含義的實在的「得了、得了」^㉒。第二，由文明意識的生起，產生出自我保護、自我尊重這種最初的「法律」意識。中國的封建歷史是個長期沒有「公民法」的歷史，紳士權勢極大，不但處理一些政治、經濟和社會問題，而且在非常情況下可以要某人的「命」。對於苗民奴隸和佃農就更不用說了，鄉紳有生殺予奪的大權，儘管滿清法律沒有賦予鄉紳這種特權，但事實上一些劣紳在利用其他特權時^㉓，將這類惡劣行徑套上了這種權利。貴州鄉紳多數「養有民團，在許多山頭上都有堡壘和要塞」^㉔，特殊情況下可以「命令民團搶劫他們(苗民)的家，趕走他們的馬匹和牲口」^㉕。傳教士認為「這個地方無法無天」^㉖。其他的人身侵犯、經濟掠奪、政治排斥等等都只是小事。苗民加入基督(新)教後，每遇遭受殘酷私刑、財產被鄉紳侵佔時就會找傳教士傾訴，知道傳教士在官府面前說話「有分量」，所受委屈可以找一個地方討公道。第三，經常聚

苗族在抗清戰爭失敗後，被迫為奴，殘酷的剝削和壓迫使他們喘不過氣來。在這種情況下，基督教用宗教活動、儀式、新式教育、科技活動、醫療治病等一系列新式文化行為與方式，將苗族從彼此孤立痛苦的狀態中聯繫和整合起來，這必然贏得苗族的歡迎和響應。

會，更新價值觀，同時增強苗族的團結意識。每到禮拜日，成百上千的苗民聚集在一起，有不少地方，當教堂還沒有修起的時候，苗民就聚集在山坡上做禮拜^⑦。他們見面會互相詢問所學「聖經、英文、漢文、新編苗文、新式課文」^⑧等等各種情況，從互相比學中重建價值觀。

鄉紳眼見這些變化，心裏既擔憂又害怕，知道一種對他們長期穩定有利的秩序正在改變，這種改變必然會危及他們的經濟和政治利益，這其中有兩點是鄉紳最不安的：一是苗民經常成百上千的聚會，讓他們感到害怕；二是有些入教苗民拒絕向地主交酒租，進而鄉紳害怕連佃戶契約金和年租都不交了。酒租一項在當地較特殊，這是鄉紳自己的規定，按人頭交納，一年一人交約合一兩銀子的酒稅。有的地主「領地中有六十個苗民村寨」^⑨，這種村寨一年就要收取近一千多兩白銀，鄉紳收不到銀子，其經濟損失可想而知。因此，鄉紳就經濟一項的考慮也會將傳教士恨得個要死^⑩。

三 道德與政治秩序調整所呈現的利弊得失

基督(新)教在傳教的同時，大力興辦新式教育、近代醫院和其他近代科技事業，這是新教的一大特點。而新式教育和專業化傳播既是基督(新)教傳教成功的關鍵，也是消解中國舊式政治與道德秩序的重要文化因素。因此，對紳士是極不利的。貴州的新教同其他地區的新教一樣，都是在傳教的同時辦起了新式教育和近代醫院。據傳教士柏格理(Samuel Pollard)

的日記反映，約1915年左右，黔西北的石門坎教區，差不多辦起了「約七十座教堂，五十所教會學校，兩個醫院」^⑪。學校主要是小學，分初級部和高級部。傳教與辦學這兩件事連在一起，對當地鄉紳的刺激非常大。「擔心苗民學得過多，亂了規矩，將苗民教壞了」^⑫。為此，多次「十幾個地方的鄉紳、地主糾集在一起要殺死傳教士柏格理」^⑬。鄉紳為甚麼會這樣？大概有這麼一些複雜感受和複雜認識，而這些感受和認識又都同切身利益有密切聯繫。

首先，紳士的身份是靠封建道德秩序和政治特權來維繫的，而這種身份的獲得跟「讀書」，即學而優則仕是緊密聯繫在一起的。滿清時期的上層紳士和下層紳士的身份確立，主要靠讀書，「上層紳士是貢生、舉人、進士及官員。下層紳士包括各類生員，監生和例貢生」^⑭。由讀書一途取得紳士資格不是一件容易的事，再又因為這一途同光宗耀祖、榮華富貴等實質性的社會地位、政治地位、經濟利益緊緊連在一起，如此更顯可貴。新式教育則不同，讀書主要是求知，以準確認知客觀世界為目的，以後的成就感主要靠個人掌握的知識能否為社會作出實質貢獻而獲得。但是在紳士舊腦筋裏不會這樣認識，總之是把讀書一事同「道統」、「治統」、「教化」、「同化」等等特殊的政治概念、身份概念聯在一起來看的。

其次，在貴州的紳士階層中有一種較固定而又惡劣的看法，即滿清時期的貴州，多數時候是不准苗民讀書的，關於這一點，當地鄉紳都知道且記得十分清楚。即便是允許少數苗民讀書，也是為了統治的需要。一看不合適的時候就立即取消。如康熙

基督教在傳教的同時，大力興辦新式教育、近代醫院。約1915年左右，僅在黔西北的石門坎教區，就差不多辦起了「約七十座教堂，五十所教會學校，兩個醫院」。傳教與辦學這兩件事連在一起，對當地鄉紳的刺激非常大。他們「擔心苗民學得過多，亂了規矩，將苗民教壞了」。

二十一年為苗民設義學，稱為「熏陶性情，變化其醜類」^⑳。但是到了乾隆十六年，清廷擔心「苗地遍立社學，……無知愚苗，開其智巧，將必奸詐百出，請密飭地方官，……徐行裁汰」^㉑。如此裁汰一百多年後，即同治年間(1875年)才又逐漸恢復，這次恢復僅距基督(新)教到苗區傳教二十年的時間。傳教士到了貴州居然大張旗鼓教苗民讀書，這在鄉紳眼裏非但匪夷所思，且堅持認為有不可告人之目的。

再其次，由認為有不可告人之目的這一認識，推出又一種嚴重的看法，即跟所謂「謀反」、「叛亂」有關的說法，再具體一點的就是「外國傳教士提供槍枝彈藥給苗民，苗族要造反」^㉒之類的看法。令人詫異的是這種看法是清末鄉紳和民國初期的紳士、政客、官員、學紳(學者)共同的想法。清末「旁海教案」和民初「石門坎教案」都反映了這一問題。其實這是子虛烏有的，從史料來看，多半屬相互製造緊張，不是你嚇我，就是我嚇你，還有就是嚇官嚇民，抑或還有自己嚇自己的，情形十分複雜。那麼這些紳士何以會這樣呢？問題的複雜性也正在這裏。可以說，清末紳士的不安同民初紳士的擔憂有本質上的不同。清末鄉紳看見大量苗民集聚在外國傳教士身邊，苗族的行為和覺悟正在威脅鄉紳的政治和經濟利益，這種與切身利益相關的不安是真實的。不過更多的也還是借官家歷史上的說法警示自己，與此同時也還有向官府瞎咋呼的成分，也有的是為鄉紳自己亂殺傳教士和無辜苗民找開脫罪證的托詞^㉓。而民國紳士，首先是一些學紳，即學者，見到如此多的教會學校，也是十分不安地著文批判、奔走

呼籲，希望民國貴州省政府、民國政府干預，這就有些讓人費解了。而且出現許多怪誕議論，認為「苗民文化低陋，腦筋簡單，便於利用」^㉔。對苗族接受基督教和西式教育，抱以哀憐，認為「花苗信奉耶穌教，本來篤信鬼神，怎禁得他威逼誘利的功夫」^㉕，「英牧煽動，苗民無人可憐，只知耶穌，不知自己係哪國人……這樣的民族，被利誘他們出賣祖國當漢奸」^㉖，「這一區的苗胞，差不多百分之五六十已經為英人所化，此誠為我民族團結之一大阻力」^㉗，如此等等。議論的用詞可以說不是實事求是的，心情也是極其複雜的、文化、民族和政治等因素攪合在一起。這種議論就多數屬於學紳製造緊張空氣嚇政府。為甚麼呢？因為新式教育不應該對民國學紳有危及「切身利益」的問題，這樣嚇政府的唯一好處就是學紳可以在政府那裏獲得政治資本和學術資本。就是說，民初紳士在面對新式教育問題上，不僅毫無損失，反倒可以利用這種事創造有利於己的資本。因此，清末鄉紳同民初紳士的擔憂和不安是根本不同的。而值得深思的另一點是，民國政府就那麼蠢嗎？肯定不是這樣的，民國政府同中國歷史上的所有皇權政府一樣，有時候是樂得有人來嚇一嚇，尤其是有學紳這樣能夠唬弄人的人出來嚇一下，可以因勢利導，從中獲利。

四 貴州鄉紳反對基督教的區域特殊性與歷史原因

貴州是一個地理封閉的高原山區，通常的說法是，「交通壅塞，信息不靈」，尤其在近代以前都是如

民國紳士見到教會學校遍立，十分不安地著文批判。他們認為「花苗信奉耶穌教，本來篤信鬼神，怎禁得他威逼誘利的功夫」，「英牧煽動，苗民不知自己係哪國人」，「這一區的苗胞，差不多百分之五六十已經為英人所化，此誠為我民族團結之一大阻力」。

傳教士克拉克在他的《在中國西南部落中》提到，他們之所以選擇在黔西北和黔東南地區苗族傳教，是考慮到該地一般人不怎麼去區分天主教和基督教。西方傳教士在貴州留下兩種印象，一是被朝廷早就禁止過的天主教，一是與太平軍有關的新教。於是邪教和匪的形象，在貴州就是西方傳教士的形象。

此。政府的政策和政令，在執行和停止上都要比其他省慢一段時間，這是它同其他省區最大的不同。有保障的政令都是如此，其他事可想而知。據史料記載，基督教約在乾隆年間(約1772年)進入貴州^⑳，這顯然比沿海、中原和皇權所在地要晚很多年。當時還主要是天主教，一進貴州就被當地官紳稱為邪教，全稱為「天主教」^㉑。這說明過去順治、康熙對天主教有好印象的事，貴州不一定知道。這樣，在有清一代，貴州的主流社會較早地就對基督教有了不好的看法。以後到了咸豐年間(約1859年)，太平軍失利，石達開部撤避貴州，多在苗族聚居區域活動，這又留下不好的印象。《穆宗實錄》中道：「貴州青溪一帶逆苗，在寨頭、塘沖等處，議欲竄犯楚界。粵西石逆竄至慶遠府屬裏苗地方」^㉒。太平軍天王洪秀全在起義前曾受基督(新)教重大影響^㉓，這一點清政府十分清楚，這大概也是清政府一直對新教不放心的地方。而苗族在有清一代大部分時間都在同清政府打仗，因此石達開部撤避貴州並接近苗族，自然是十分敏感的事。而事實上石達開是這樣做的，以石達開的才智，恐怕未到貴州就知道苗族與清政府的不和，有意利用貴州這一特殊情況暫作「潛龍之伏」，如此，可以在黔、川、滇、楚再建根據地。咸同年間是貴州黔東南地區和黔西北地區的苗族起義最頻繁的年份，對敢於反清的太平軍，苗族當然是歡迎和接納的^㉔。

這樣，新教的影子較早地就附着在苗族身上。這雖是一種很間接的影響，但不能說一點都沒有。有關苗族這方面的情況，傳教士克拉克在他的《在中國西南部落中》(Among the

Tribes in South-west China) 間接地提到，他們之所以選擇在黔西北和黔東南的苗族傳教，也考慮到這一因素^㉕。天主教和基督(新)教，一般人不怎麼去區分它，而且又是在貴州那麼封閉的省區，懂得區分的人就更少。如此，在貴州發生的教案及所形成的影響，主要是針對一個統一的概念而來的，即「西方傳教士」。那麼西方傳教士在貴州肯定留下兩種印象，一是被朝廷早就禁止過的天主教，一是與太平軍有關的新教，而太平軍是滿清咸同年間恨之入骨的「匪」，於是邪教和匪的形象，在貴州就是西方傳教士的形象。因此，一些貴州教案，如咸同年間貴州提督田興恕亂殺天主教傳教士的案件^㉖，當朝廷追訴此事時，貴州官紳、民眾還向朝廷請願，要求保護和留住這個「好官」^㉗。同治皇帝詔諭中也說道：「收到法國公使哥士耆交來抄單，所言貴州情形及百姓稟留田興恕，……」^㉘與此同時，貴州地方官，包括朝廷派往貴州調查「教案」的一品大員勞崇光及其他官員也為田興恕說好話開脫，奏給同治皇帝的密片中道^㉙：

田興恕因上年傳教人乘轎遊街，冠服怪異，眾情駭然，幾有不能相容之勢，該提督稍加威嚇，以定人心，並未不准其在黔行教，亦無凌辱教民之事。即戴鹿芝等之擅殺，亦由於眾怒難拂，不能歸咎於該提臣一人。

田興恕反天主教的行為得到上上下下的袒護，朝廷沒有按法國人的要求立即收捕田興恕，而是將其調往四川，這樣做，一是可以暫時避開法國的囉嗦，同治皇帝稱為「嘵嘵不已」^㉚。二是清廷估計石達開要逃往四川，田

興恕向來打仗勇敢，對洋教不手軟，而由黔入川這一路，又正好是石達開必經之路，所謂「調勁兵或諮商田興恕調派兵勇會合兜擊，務令該逆不得闖入川疆」^④，正是這個意思。就這樣，田興恕這邊放棄反天主教，那邊又去剿伐受過新教影響的太平軍和「苗匪」^⑤。

田興恕果然得人心，當他同意調往四川，貴州地方首腦巡撫駱秉章在深感可惜的同時，竟將貴州「剿辦苗、教的全權，交由田興恕」^⑥。他在上交同治皇帝的奏摺上寫道^⑦：

貴州提督田興恕咨稱情願帶兵赴四川剿賊，……該省紳民因聞田興恕赴川之信，攀留甚切。……因思貴州苗、教各匪雖漸就削平，亦未便遽易生手，惟田興恕以本省專閫大員辦理本省軍務，事權本屬專一，所有欽差大臣關防，即着田興恕自行恭繳，……將貴州各股餘匪迅速殄滅，以副委任。

僅由這幾段關於田興恕的文字，可以看到天主教和基督(新)教在貴州地方官紳中的印象，而苗族與之合作，自然在情感上有異樣感覺。這些印象和感覺，恐怕也是以後反對苗族接受新教的前因和潛在因素。

五 結 語

對近代西方基督教進入中國，有一種看法，即認為基督教是伴隨西方帝國主義的侵入到中國來的，當時又利用「治外法權」這一特殊權力傳教，文化侵略的意味較濃。這些年來大部分研究近代史的中西方學者在看這一

問題時，已經能用一種辨證的，但同時是正面和肯定的眼光看待基督教的文化傳播行為。這在著者看來是很有必要的，應該說西方產生基督教文化乃是西方文化的內省產物。它長期以來宣揚博愛、自由，而且發展新式教育、近代醫學和近代科技，這些都十分值得注意和重視，這些內容對人類來說是屬於溫和而有益的文化，當西方文化激進的因素膨脹時，基督教文化起到調節和抑制作用，這也是值得研究的。

中國是多民族、文化多元的國家，對文化的包容和吸納並使其更健康的發展，努力了很多朝代，已經有了不少成熟的看法和做法，這是值得高興的，中華民族的團結和強大說明了這一點。

明清時期，皇權政府為了鞏固自己的封建統治，有意培植社會上的紳士特權階層，以為這樣可以保證皇家統治千秋萬代不變，結果明清兩朝都錯了。錯誤的關鍵是在封建、保守、封閉和嚴重的排外上，皇權政府利用這樣一個階層不僅沒有保護好自己，反而成了社會發展的包袱，最後影響到中國的發展。紳士反對基督教的同時又反對苗族接受基督教文化，這只是中國紳士階層在近代眾多反映中的一個側面，而著者對這個側面的研究也僅僅是開始，相信問題不少。再一點著者要慎重說明的，而且是不得不再次說明的，這就是在近代中國，反帝反封建是文化主題，但是近代貴州由於地處內陸封閉的山區，帝國主義的炮艦影響不像沿海那麼大，而且當時苗族的主要矛盾對象是腐朽政府和地主紳士，這一特殊性構成了這一研究的特性，希望各位方家理解並給予批評指正。

明清時期，皇權政府為了鞏固封建統治，有意培植社會上的紳士特權階層，結果這個封建、保守、封閉和嚴重的排外的階層成了社會發展的包袱，最後影響到中國的發展。紳士反對基督教的同時又反對苗族接受基督教文化，這只是中國紳士階層在近代眾多社會行動中的一個側面。

註釋

①② 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995），序言，頁1。

③ 西方學者和中國學者對紳士都有一些粗略的界定，有人認為紳士「指的是致仕或暫時丟官的官員，以及地方上的文人。」（費正清[John K. Fairbank]編，中國社會科學院歷史研究所編譯室譯：《劍橋中國晚清史（上）》〔北京：中國社會科學出版社，1993〕，頁616。）有的則認為紳士還包括「教師、賦閒紳士和官吏」。（崔瑞德[Denis Twitchett]、魯惟一[Michael Loewe]編，楊品泉等譯：《劍橋中國秦漢史》〔北京：中國社會科學出版社，1992〕，頁74。）而張仲禮和陳志讓都將紳士分為上層紳士和下層紳士。張仲禮認為「一般持紳士身份必須具有某種官職、功名、學品或學銜。」（張仲禮著，李榮昌譯：《中國紳士——關於其在19世紀中國社會中作用的研究》〔上海：上海社會科學出版社，1998〕，頁4。）陳志讓認為在新政時期，上層紳士約佔全國人口的0.42%（陳志讓：《軍紳政權》〔香港：三聯書店，1979〕，頁11。）而按姜濤：《中國近代人口史》〔杭州：浙江人民出版社，1993〕的統計，約一百七十多萬人。陳的這個統計和說法是按照當時省諮議局選舉資格來劃分的，大致情況是：「那這些人必須具有中學畢業或同等學歷，有功名，五品以上的軍人或七品以上的文官、有不動產或資本五千元以上。」這些人多數住在城市。而住在縣城和鄉里的中下層紳士當時約佔「全國人口的百分之二（按姜濤統計，約八百四十多萬人）」他們在那裏佔據縣衙的各單位和各部門，同時也佔據鄉鎮一級的單位。這些單位和部門計有吏、戶、禮、兵、刑、工六房，此外加上鹽房、倉房、承發房。以及縣、鄉的實業、教育、警察、團練、市政、商會、農會等單位。

④ 參見貴州省檔案館，貴州省人口學會等單位編：《貴州近代經濟史資料選輯（上）》（成都：四川省社會科學院出版社，1987），第一至七章。

⑤ 梁啟超、蔣廷黻均持這種觀

點，參見梁啟超：《飲冰室合集》（北京：中華書局，1989）；蔣廷黻：《中國近代史》（長沙：嶽麓書社，1999）。

⑥ 乾隆三十七年天主教進入貴州婺川縣，當地官員、鄉紳將傳習天主教視為犯法，遂抓捕天主教徒釀成教案。之後嘉慶年間在思州府、同治年間在貴陽青岩等地都發生過著名的教案。參見中國科學院民族研究所貴州少數民族社會歷史調查組、中國科學院貴州分院民族研究所編：《清實錄·貴州資料輯要》（貴陽：貴州人民出版社，1964），頁1209-11。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 參見克拉克（Samuel R. Clarke）著，蘇大龍譯，姜永興校注，貴州省民族研究所編：《在中國西南部落中》（貴陽：貴州省民族研究所，1985），頁33；33；33；34；50；45；48、56；64；44。

⑰ 參見中國第一歷史檔案館，中國人民大學清史研究所，貴州省檔案館合編：《清代前期苗族起義檔案史料彙編》（北京：光明日報出版社，1987），上、中、下三冊。

⑱ 旁海鎮位於貴州黔東南清平縣，該地可以說是苗族起義的中心地點。傳教士選擇此地以後，遭到漢族紳士的強烈反對，終於在光緒二十四年釀成震驚中外的教案，史稱「旁海教案」。參見中國第一歷史檔案館，福建師範大學歷史系合編：《清末教案 2》（北京：中華書局，1998），頁822。

⑲ 石門坎在貴州黔西北威寧縣，這一帶也是苗族咸同年間起義的重要地點。民國前期因傳教士大辦新式教育，引起民國政府高度緊張和重視，蔣介石親自插手處理此事，也是震驚中外。

⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗ 肯德爾（Elliot Kendall）原輯，東人達譯，貴州省畢節地區民族事務委員會編：《柏格理日記》（貴州省畢節地區民族事務委員會，1991），頁1；1；152；135；152；145、147；1、214；147。

㉘ 當時苗族人口數參見註④書，頁114。

⑭ 經常會有沒有受過洗禮的苗民自稱基督教徒，因此受影響的人數之多無法統計。參見註⑦克拉克，頁55。

⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ 參見註⑥《清實錄·貴州資料輯要》，頁462；1201；1209；1209；1004；991-1022；1017；1220；1220；1220；1220；1006-1007；1049；1049。

⑲ 土目——彝族地主。

⑳㉑㉒ 管承澤：〈貴州石門坎苗民的見聞與感想〉，載《民國年間苗族論文集》（貴陽：貴州省民族研究所，1983），頁253；253；253。

㉓ 參見恩格斯：〈論早期基督教的歷史〉，載《馬克思恩格斯全集》，第二十二卷（北京：人民出版社，1965），頁525。

㉔ 毛澤東認為鄉紳在社會上要體現出三種權力，即政權、族權和神權。這三種權力在鄉里體現在鄉紳身上簡直不得了。參見毛澤東：〈湖南農民運動考察報告〉，載《毛澤東選集》，第一集（北京：人民出版社，1964），頁33。張仲禮在他的研究中發現，紳士可以自由見官，見官時可以不下跪。紳士的稱呼是「老爺」。紳士有特定的飾物、衣着和帽子，上層紳士的帽子是金頂，下層紳士的帽子是銀頂。紳士犯法可以不上刑。知縣無權革去紳士的身份。法律保護紳士免受平民冒犯，如冒犯將嚴懲。訴訟中平民不得指名紳士出庭作證。紳士免服徭役，無需納丁稅。貴州苗族集中的地方為了鼓勵紳士管理好苗民，如黎平府規定，「凡生員之家，一應大下差役概行永免」。參見註③張仲禮：《中國紳士——關於其在19世紀中國社會中作用的研究》，第五節。

㉕ 苗民村寨的計算方法較難，因戶數大小不等，有的幾戶，大的上千戶。因此取一個大概算法，即按平均一村十戶計，一戶五口之家，六十個村寨約三千人，壯丁千人計約千兩銀。參見註④《柏格理日記》，頁129、141；再參見註⑥《清實錄·貴州資料輯要》，頁357徭役節。

㉖ 註③張仲禮：《中國紳士——關於其在19世紀中國社會中作用的研

究》，頁7-18。生員、貢生、舉人、進士必須是出身清白家庭的子弟，方可參加考試進取，這在當時稱為「正途」，而花錢捐納則可獲得監生和例貢生的下層紳士身份，這在當時稱作「異途」，這其中的監生，如在京城國子監就讀，身份也比較高。其實無論是正途還是異途都不容易，不靠用功就要靠花錢，而且用功者又還必須是家庭出身清白者才行，否則無效。如此才有資格去爭取世人羨慕的所謂功名富貴。

㉗ 貴州省地方志編纂委員會編：《貴州省志·教育志》（貴陽：貴州人民出版社，1990），頁454。

㉘ 參見註⑩《清末教案2》，頁822，光緒二十四年，貴州巡撫王毓藻奏摺，謂苗民起意謀反，傳教士明鑒光、教徒苗民潘壽山被潰匪所殺。

㉙ 陳國均：〈石門坎的苗民教育〉，載註②《民國年間苗族論文集》，頁251。

㉚ 邱紀鳳：〈滇黔邊境苗胞教育之研究〉，載註②《民國年間苗族論文集》，頁230。

㉛ 參見註③費正清編：《劍橋中國晚清史（上）》，頁645。

㉜ 咸同年間貴州黔東南的苗民領袖張秀眉起義和黔西北的苗民領袖陶三春、陶新春起義，當時這兩支起義隊伍對清廷打擊甚大，曾調七省兵力圍剿，以後戰事一直打了二十五年。克拉克等傳教士到貴州苗族地區傳教研究過這一情況。這次苗民起義在清廷的奏摺中有清楚反映，參見增田貢：《皇朝政典舉要》（台北：華文書局，1969），頁151。

㉝ 《清實錄》中，有關咸同年間的奏摺，差不多均將苗族稱為「苗匪」。這可看出當時清廷對苗族十分恐懼，亦是壓迫過甚的結果。

游建西 1982年畢業於貴州財經學院，1996年獲華中師範大學歷史學博士學位。現為深圳大學文學院副教授。主要論著有《近代貴州苗族社會的文化變遷（1895-1945）》。

人工智能的新範式： 行為主義學派的理論和實踐

• 李建會

一 經典人工智能面臨挑戰

機器能夠思考嗎？1950年著名的計算機專家圖靈 (A. M. Turing) 在《心靈》 (*Mind*) 雜誌上發表了一篇劃時代的論文：〈計算機器和智能〉 (“Computing Machinery and Intelligence”)。在這篇論文中，圖靈認為，機器能不能思考的問題，應當用機器能否通過他設計的著名的「圖靈測試」的問題來代替。如果機器能通過這個測試，就可以說機器具有思維。

圖靈在這篇文章中的豐富想像和博學引起了人們對機器智能的極大興趣。1956年，十位數學家 and 邏輯學家在美國達特茅斯學院舉辦學術討論會，他們的目標是確定智能的特性原則上可以用機器來模擬。與會人員中有麥卡錫 (John McCarthy)、明斯基 (Marvin Minsky)、西蒙 (Herbert Simon) 和紐厄爾 (Allen Newell)。這四個人後來奠定了人工智能這門交叉學科的基石。

明斯基把人工智能定義為「讓機器作本需要人的智能才能夠做到的事情的一門科學」，也有人認為人工智能的目標是建造有用的智能系統並通過它們來理解人的智能。計算機誕生初期，主要被用來幫助人們進行數值計算，在這方面，計算機表現出卓越的能力。與此同時，人們也開始嘗試用計算機做下棋、翻譯語言和定理證明等智能行為。1976年，美國伊利諾斯大學的阿佩爾 (Kenneth Appel) 用了1,200小時，在三台計算機上做出了二百億個邏輯判斷，終於證明了百多年來人們一直想證明的四色定理。這一成果引起了轟動，它說明在專門領域內，計算機的運算能力遠遠超越了人類。在這樣的背景下，70年代後人工智能的研究從理論轉向應用，出現了專家系統和知識工程兩大熱點。

70年代專家系統發展起來，如西蒙的學生費根鮑姆 (Edward A. Feigenbaum) 與諾貝爾獎得主、遺傳學家萊德伯格 (Joshua Lederberg) 合作研製的，可以作質譜分析來確定未知有機化合物結構的ENDRAL系統，斯坦福大學研究的醫療諮

詢系統MYCIN，匹茲堡大學研製的疾病診斷系統INTERNIST等。它們利用專門的知識庫、相互關係和專門範疇的推理規則完成各自的工作。

由於專家系統的知識都是由人事先整理後輸入計算機的，所以工作量非常巨大。這樣，知識的獲取就成為開發專家系統的瓶頸。計算機還遠沒有人類自我歸納學習的能力，對高層次的智能雖已有近似專家的水平，但模擬低層次的智能如聽覺、視覺信息的識別還不如三歲小孩，對許多下意識的常識推理、不確定的知識和直覺思維更是無能為力。在這種背景下，知識工程應運而生。知識工程就是在把人類知識整體與計算機結合的基礎上，研究知識的結構、分類、預測、存取、獲得、傳輸、轉換、管理、利用、增殖、學習和表示等問題。

然而，到了80年代，人工智能及與其相關的機器人製造遇到了前所未有的困難。人們發現，用單純程序的形式表達人類專家所具備的知識，遠比想像中要困難得多。當然這並不是說專家系統停止了工作，但比預期的要少得多，並且往往都是在一些不太複雜的領域。

與人工智能相關的機器人製造的進展，也沒有像最初想像的那麼迅速。1966年，明斯基和他在麻省理工(MIT)的同事認為，他們能夠在一年內搞清楚視覺的工作機制，然而並沒有成功。為了簡化這個問題，他們轉而試驗設計可以用模塊搭建房屋或塔樓的機器人。但這個「微模塊世界」的研究同樣不順利。機器人的視覺系統在辨別玩具模塊時表現不佳；馬達控制程序無法精確地放置玩具模塊；機器人放置物體時顯得非常笨拙。

麻省理工的研究者認識到，智能遠遠不像他們最初想像的那麼簡單。「與期望的相反，微世界研究方法沒有導向對一般智力問題的漸進解決。」^①

面對這些困難，一些專家認為，這主要與計算機的能力有關。他們相信，隨着功能更強大的計算機出現，計算機的智能將達到和超越人類。

另外一些專家則認為，傳統人工智能和機器人研究的方法存在着根本的缺陷。要想獲得新的發展，必須有全新的研究思路。恰在這時，人工生命的研究興起，為機器人研究提供了全新的思維方式。

二 行為主義學派的興起

傳統的人工智能研究和機器人製造採取的是自上而下的研究方法，即研究者先確定一個複雜的高層認知任務，接着把這個任務分解為一系列子任務，然後構造實現這些任務的完整系統。這種研究事先要把相關知識存儲起來，然後利用計算機的大容量存儲能力和快速計算能力對相關知識進行處理。所以，這種研究又被稱為「以知識為基礎的研究」。傳統的人工智能在一些專門領域取得了成功，比如在下棋方面，「深藍」已經能夠戰勝國際象棋大師。但是「深藍」下棋與人類下棋非常不同。人類象棋大師很多時候靠直覺移動棋子，而「深藍」依靠的則是它快速的計算能力，從成千上萬的可能走法中搜索並挑選出一種。因

此，以知識為基礎的人工智能系統的智能，跟動物和人類智能的意義並不相同。人類的智能，甚至動物在對外界環境反應過程中表現出來的智能，要比已有的機器人靈活和自然得多。所以，一些機器人專家開始考慮向自然界的生物學習。

從生物進化的角度看，人的智能並不是突然出現的，而是經歷了一系列的中間發展階段。這種發展可以從很多動物身上看出來。一些機器人專家認為，對這些較低層的生物智能的認識，可以幫助我們認識人類較高層次的思想是怎麼組織的。因此，與傳統的人工智能研究相反，新的方法採取自下而上的研究策略，把注意力集中在處在現實世界中可以自主地執行各種任務的物理系統，比如移動機器人上。

威爾遜 (S. W. Wilson) 是較早進入這個領域的研究者之一。威爾遜認為，智能與生物體對生存的需求緊密相關。正是生存的動力不斷界定自然界中的不同問題，從而使生物產生多樣性。所以，只有從複製動物的智能開始，才能達到最終複製人類的智能。威爾遜把主要目標定在製造能夠躲避危險、尋找食物、能用動物的方式應付環境的機器人。威爾遜把他的人造生物取名“Animat”。他主持召開了數次關於Animat的國際研討會，Animat一詞很快就在人工智能和人工生命領域流行開來。

布魯克斯 (Rodney Brooks) 也是從80年代初期開始以全新的眼光來看待人工智能和機器人研究的學者。他在研究過程中發現，傳統的邏輯程序在機器人的導航方面顯得非常緩慢和笨拙。傳統的機器人研究先假設真實的世界是靜止的，當我們把這個靜止的世界中的所有問題都解決了，再回到動態世界中研究它。但布魯克斯一開始就假設世界是動態的，這樣就可避免陷入無止境的運算中。他的目標是製造能夠處理變化多端的日常事務的移動式機器人，一開始關注的就是機器人的行為。布魯克斯認為，為了真實地檢驗智能觀念，重要的是建構完整的、能夠在動態環境中使用真實的感官和外界發生相互作用的機器人。對外部世界進行完全表徵的內部模型，即傳統的人工智能模型，一方面很難建立起來，另一方面對機器人的行為並不必要。

基於這樣的認識，布魯克斯認為，新的研究應當強調以下幾個方面^②：

(1) **現場化**。機器人被放置在現實世界中，它們不處理抽象的描述，而是直接對其所處的外部世界作出反應。(2) **實體化**。機器人具有身體，用身體直接感受動態的外部世界。(3) **智能化**。這些機器人看上去應當表現出智能，但是智能並不只是來自它的計算引擎，而且也來自環境世界的情景、感應器內的信號轉換以及機器人和環境的相互作用的情況。(4) **突現性**。機器人與其環境之間動態的相互作用，以及機器人各部分之間的動態的相互作用，可以突現出令人驚異的結構和功能。智能就是突現出來的一種結果。

80年代中後期興起的這種新的人工智能研究思路，有人把它稱為「自主行動主體研究」(Autonomous Agent Research)，也有人稱之為「行為主義學派的AI」或「自下而上的AI」，以區別於經典的「基於知識的AI」，或「自上而下的AI」。也就

是在這時，蘭頓 (Christopher G. Langton) 發起了首屆人工生命的國際研討會，宣布一門新的學科——人工生命的誕生，其最終目標是建立具有智能的人工生命。但人工生命不是直接走向智能，而是先從研究低層生命開始。某種低層生命構件的存在提示我們尋找解決智能問題的新方法，從而有計劃、邏輯地取代其他方法。可以看出，蘭頓的感覺和威爾遜、布魯克斯等人通過研究相對簡單的生物行為，使機器人先具有低層次的智能的思想極為相似。正由於此，基於行為的人工智能研究與人工生命融合在一起。

三 行為主義學派的理論

由於傳統人工智能集中在「推理」上，在建造機器人時，採取的是「感覺—建模—計劃—行動」(sense-model-plan-act) 框架。早期的機器人都被放置在簡單的人工世界中，它們感覺這個世界，然後思考它，努力建立關於這個世界的二維或三維的模型。接着，它們根據這些模型做出計劃，並通過這種計劃使機器人產生獲得特定目標的行為。

然而，布魯克斯認為，機器人從感覺到行動完全不必如此複雜，只需要兩個步驟就可以：感覺，然後行動。機器人感覺到某種東西，然後對這種感覺作出反應。如何把這種思想變為現實呢？布魯克斯把機器人的不同行為看作是緊密交織在一起的類似模塊化的東西。機器人在給定時刻根據它的感官接受的信息的不同，選擇適當的行為。本質上，機器人的行為類似一個巨大的有限狀態自動機。關於機器人的環境和當前狀態的信息將根據規則得到處理，這些規則並行地運行，而機器人的行為則從這些運行可能導致的一系列持續的活動中突現出來。運用這些新的觀念，新的機器人可以放棄傳統人工智能範式所要求的那些複雜的計劃、映射 (mapping) 和認知等內容。新的機器人具有許多在適當時候能夠觸發其行為的模塊層。模塊層最頂端的行為模塊可能是「探索」(explore) 模塊；靠它下面的是「行走」模塊；接着可能是一組更低層次的由腿部感官輸入決定的行為。與傳統自上而下的運作不同，布魯克斯的機器人從最低層開始向上活動。

由於這些過程允許一種行為包容控制另外一種行為，比如，利用低層次的行為讓機器人應付外部世界，利用高層行為讓機器人尋求目標，因此，布魯克斯把他的理論框架稱為「包容結構」。包容結構與傳統人工智能的中心控制模式完全不同，具有如下幾個特點：(1) 沒有關於外部世界的中心模型的位置；(2) 機器人的知覺、中心處理和制動系統緊密聯繫在一起；(3) 通過在已有的網絡中增加更多新的行為網絡，可以增強系統的能力；(4) 層次與層次之間沒有高低之分；各種行為並行起作用。布魯克斯認為，這種包容結構可以避免傳統人工智能研究框架的認知瓶頸，並且可以利用它建造能夠突現出複雜結構的行為。利用這種包容結構，就有可能建造越來越聰明的機器人，包括人類水平的智力。

四 行為主義學派的實踐

布魯克斯以及他的實驗室的研究人員利用這種包容結構設計了多個機器人，其中最早的是「艾倫」(Allen)。艾倫共有三個行為層。第一層用於避開障礙物，第二層用於隨機遊動，第三層用於朝遠距離移動。艾倫可以沿着牆走，可以識別門口，但由於它的程序是在LISP機器上運行的，所以，艾倫並沒有成為完全自主的機器人。

利用布魯克斯的包容結構製造的第二個機器人叫做「赫伯特」(Herbert) (根據人工智能先驅赫伯特·西蒙的名字命名)。赫伯特的包容結構由二十四個鬆散連接的八比特處理器運行，裝配有三十個幫助它躲避障礙物的紅外線感應器。它依靠一個以激光為基礎的視覺系統辨別物體，還有一隻用於抓東西的機械手。它可以根據從感應器獲得的信息在實驗室中走動，可以沿着牆走，可以躲避障礙物，也可以從地上撿起蘇打罐。

最能體現布魯克斯機器人製造思想的是「根格斯」(Genghis)。根格斯是類似螳螂的六條腿「機器人」。它的身體裝有計算機芯片的金屬底盤；腿帶有橡膠套的金屬棒；頭上有一排六個像燈一樣的感應器；從它的胸部突出來兩個硬的像鬍鬚一樣的電線。根格斯之所以如此命名，是因為它可以踩踏在別的物體上行走。雖然根格斯的六條腿可以協調一致向前走動，但它的每條腿都是獨立控制的。每條腿都被賦予幾種簡單的行為規則，以便在不同情況下知道應當怎樣移動。

在基本的行走行為被創造出來以後，布魯克斯等人又開始為根格斯添加更多感應器和行為層。其中一些感應器監控根格斯晃動時身體傾斜的角度，另一些則測量腿在擺動中的力度大小。根格斯利用從這些感應器蒐集的信息，又產生出一些新的行為，可以幫助它走得更好。在添加新的行為時，研究者並沒有對原來的行為作甚麼修改。新的行為只是在條件需要的時候覆蓋在基本的行為上。

根格斯的這種包容結構大大增強了它的能力，不僅可以在平坦的地面上行走，而且可以在高低不平的地面甚至斜坡上行走，還可以翻越像電話號碼本那樣的障礙物。在這個過程中，沒有人「告訴」根格斯在遇到像電話號碼本、斜坡等特殊情況時，應當怎樣移動，但它遇到這些情況時可以很有效地找到解決問題的方法。根格斯的這些看似有智能的活動，實際上是從各種沒有智能的活動中突現出來的。所以，根格斯的行為鮮明地體現了布魯克斯一個重要的設計思想：複雜的智能行為是從簡單的規則中「突現」出來的。根格斯從1990年一直到1997年，都是麻省理工移動機器人實驗室的明星，後來被有更好行為表現的機器動物阿提拉(Attila)代替。

五 邁向人的智能

布魯克斯也遭到一些堅持傳統研究方法的人工智能學者的反對。這些人論辯說，布魯克斯所做的工作只不過是表明，模擬低等生物的智能是容易的，但

這種模擬與人的智能是不相關的。布魯克斯及其追隨者給自己設定了較低的標準，因此，他們取得一些沒有令人失望的結果並不令人驚異。這些人的言外之意就是說，傳統人工智能研究沒有進一步取得矚目的成就，是因為研究者設定的目標太高。面對這種挑戰，布魯克斯開始思考運用他的方法製造類人機器人。他最新的研究項目「考格」(Cog) 就是迎接這種挑戰的嘗試。

與機器昆蟲類似，考格的智能在直接與外部世界相互作用中表現。所不同的是，考格具有類似人的外表。布魯克斯的一個假設是：類人智能需要機器人與外部世界有類似人的相互作用。首先，我們的身體形態對表徵我們的內在思想和我們的語言是至關重要的。如果我們要製造一個具有人的智能的機器人，那麼它就需要擁有類似人的身體，以便能夠發展類似人類的表徵。不過，因為機器人的身體只能是人體的粗略近似，所以一定要注意把握住人類身體的本質方面，而不是人體無關緊要的方面。其次，製造具有人類外觀的機器人，人們就可以更自然地以人的方式與這樣的機器人互動。布魯克斯等人已經觀察到，只要類人機器人發出一點點類似人的信號，人們就會自然地進入到好像它就是人的互動模式。

迄今為止，考格裝配有軀幹、胳膊、脖子以及具有眼睛和耳朵的頭部。軀幹被放在一個能讓它盡可能轉動的座架上。身體主要裝有為胳膊提供動力的齒輪和隨動系統。身體和胳膊用橡膠皮膚覆蓋着。橡膠皮膚上裝有感應器，這樣可以讓考格知道它的身體在幹甚麼。考格的脖子可以轉動，這可以使它看到它所感興趣的東西。它的兩個眼睛可以協調地移動，也可以伸縮和變焦。它的頭部運用了一種與人類相似的可以自動使頭部保持平衡的前庭系統。考格也有一個大腦，但與傳統的人工智能研究者運用的單一序列處理器不同，考格運用多個並行的處理器。人的大腦工作起來就類似一個並行計算機，因為它在同一時間能夠處理很多不同感官的信息。考格大腦的並行處理器將幫助它協調各個獨立的組成部分的活動。脖子、頭和眼睛的協調運動要求它有相當的並行處理能力，不同的感覺系統也要求有自己不同的處理系統。這與我們人類的感知覺系統是平行的。布魯克斯說，「我們從這種感覺水平開始建造類人機器人，所有的智能將建立在對感覺信息或從感覺中衍生出來的信息的計算的基礎上。」^③

考格的研究仍在進行，它還沒有腿，不能自由移動。也許是意識到複製人類智能的困難，布魯克斯說，他並不打算讓考格具有成人水平的智能，要是能夠達到類似兩歲兒童的智能就可以了。這是不是又降低了自己的標準了呢？這次布魯克斯能成功嗎？

支持中心控制範式的一些人工智能建造者希望看到布魯克斯的失敗，因為這可以說明布魯克斯的研究方法存在根本的缺陷。布魯克斯所在的人工智能實驗室的開創者明斯基就曾指出，布魯克斯拒絕讓他的機器人結合傳統的人工智能程序的控制能力來處理諸如時間或物理實體這樣的抽象範疇，這無疑使他的機器人毫無使用價值。也有人認為，布魯克斯的研究太瑣碎。「倒退到二十世紀50年代，反射性行為能幫助機器人避免撞到牆上，但我們現在需要的是高層次的智能，是使機器人在遇到十字路口時能做出向左轉或向右轉決定的智能。」^④

布魯克斯本人則認為，只有時間可以告訴人們哪種方法是正確的。他說，「我是正確的還是錯誤的將是一個經驗問題。」^⑤如果布魯克斯進一步取得成功，那麼就從經驗上證明布魯克斯方法的可行；反之如果他失敗了，那麼就從經驗上說明其方法存在缺陷。最終的判斷我們還須等待。但從目前來看，布魯克斯在機器人研究上取得的成就超過了傳統的AI模式。現在他是麻省理工人工智能實驗室的主任，而不僅僅是「移動機器人實驗室」的主任，這從一個方面反映了人工生命視野下的人工智能研究已經成為這個領域的主流學派之一。

參考文獻

- Rodney Brooks, "Intelligence without Reason", MIT AI Memo no. 1293 (1991).
- Rodney Brooks, "The Relationship between Matter and Life", *Nature* 409, no. 6818 (18 January 2001): 409-11.
- Rodney Brooks and Lynn Andrea Stein, "Building Brains for Bodies", MIT AI Memo no. 1439 (1993).
- Daniel Crevier, *AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence* (New York: Basic Books, 1993).
- C. G. Langton, "Artificial Life", in *Artificial Life*, Volume VI of SFI Studies in the Sciences of Complexity, ed. Christopher G. Langton (Redwood City, Calif.: Addison-Wesley, 1989).
- Steven Levy, *Artificial Life: A Report from the Frontier Where Computers Meet Biology* (New York: Vintage Books, 1992).
- The Cog Shop Website: www.ai.mit.edu/projects/cog.
- The MIT AI Lab Mobot Group: www.ai.mit.edu/projects/mobile-robots/robots.html.
- A. M. Turing, "Computing Machinery and Intelligence", *Mind* 59, no. 236 (October 1950): 433-60.
- Mark Ward, *Virtual Organism: The Startling Word of Artificial Life* (New York: Thomas Dunne Books, 1999).
- 弗里德曼 (David Freedman) 著，張陌等譯：《製腦者：創造堪與人腦匹敵的智能》(北京：三聯書店，2001)。

註釋

- ① Daniel Crevier, *AI: The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence* (New York: Basic Books, 1993), 114。
- ② Rodney Brooks, "Intelligence without Reason", MIT AI Memo no. 1293 (1991).
- ③ Rodney Brooks and Lynn Andrea Stein, "Building Brains for Bodies", MIT AI Memo no. 1439 (1993), 4。
- ④ 轉引自弗里德曼 (David Freedman) 著，張陌等譯：《製腦者：創造堪與人腦匹敵的智能》(北京：三聯書店，2001)，頁20。
- ⑤ 轉引自Mark Ward, *Virtual Organism: The Startling World of Artificial Life* (New York: Thomas Dunne Books, 1999), 167。

激情與利益：被誤解的關係

● 強世功

市場經濟在中國的發展導致了追求效率和利益與傳統道德觀念的衝突，這種衝突引發了學術界關於「經濟學要不要道德」的爭論，而且這種爭論以不同的方式向不同的方向轉化。一方面，經濟學要不要道德的爭論涉及到經濟學堅持的價值中立的科學方法論，這意味着實證科學所堅持的「事實與價值的分離」究竟是不是可能的；另一方面，一個隱含的問題就是，如果說價值中立的科學方法論是不可能的，那麼所謂的堅持價值中立不過是為既得利益辯護，由此，科學方法論之爭就轉化為意識形態之爭，成為倡導經濟自由與倡導社會公正之間的衝突，成為自由主義和所謂的新左派的衝突。正是這種科學方法之爭的意識形態化，使得人們在匆匆忙忙的政治立場表態中，忽略了這種表面上敵對的立場在學理上的內在關聯。這樣的關聯恰恰構成了韋伯 (Max Weber) 的《新教倫理與資本主義精神》(The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism) 的內在主題：追求經濟利益的商業行為不再是可恥的，而是構

成了資本主義精神的道德上無可挑剔的一項「天職」。由此導致的問題是：傳統道德上一直受到強烈批判的利益追逐，如何成為道德上值得稱讚的行為？赫斯曼 (Albert O. Hirschman) 的《激情與利益：資本主義勝利前的政治主張》(The Passions and the Interests: Political Argument for Capitalism before Its Triumph) 一書正是為了解決「為甚麼商業、銀行以及類似的賺錢追求，在過去中世紀一直被譴責和蔑視為貪婪和愛財，而在近代的某一個時刻成為榮耀的事情？」這一問題^①這無疑是理解西方近代資本主義的興起以及中國當下學術或政治爭論的一個關鍵。

一

從古希臘哲學以來，對財富的追逐就一直受到來自哲學的批評。蘇格拉底對「靈魂」與「身體」劃分，就意味着追逐財富僅僅是為了滿足身體的需要，而無法關注靈魂。正是對主張功利主義或享樂主義的智者學派的批

市場經濟在中國的發展引發了學術界「經濟學要不要道德」的爭論。倡導經濟自由與倡導社會公正之間的衝突，成為自由主義和所謂新左派爭論的焦點。但人們往往忽略了這種表面上敵對的立場，在學理上是有內在關聯的。傳統道德上一直受到強烈批判的利益追逐，如何在近代的某一個時刻成為榮耀的事情？這一問題也是理解中國當下政治爭論的一個關鍵。

近代思想家對「激情」的態度發生了一個根本性的轉變，即不是「壓制」激情，而是「利用」激情，將激情的破壞性力量轉化為建設性的力量。這種「利用激情」的思路，成為了十九世紀的自由主義的信條和構築經濟體系的關鍵。也正是市場機制的發明，使得國家處在「守夜人」的位置上實現了「爛熟的治理」。

判，蘇格拉底引導人們在理性的基礎上過一種「自然正當」的善好的生活，而與理性相對的「激情」就是誘引人們背離自然正當的主要力量^②。亞里士多德之所以讚賞法治而反對人治就是因為「法律是沒有激情的理性」。中世紀的奧古斯丁 (St. Augustine) 強化了這一思路，他認為導致人類墮落的三種主要原罪就是：對金錢的欲望、對權力的欲望與對性的欲望。因此，如何壓制或者摒棄人身上的激情和欲望，不僅是追求自然正當的善好的倫理生活所要求的，而且是與這種倫理生活相聯繫的善好的政治所要求的，由此導致了古典時期政治生活的道德化。在亞里士多德的理論中，經濟屬於「家政」的私人領域的範疇，它必然要服從倫理的公共政治生活的要求。



然而，這種道德化的政治生活在近代面臨着挑戰，這種挑戰首先來自馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli)。從馬基雅維里以來，區分「事實」與「規範」(「價值」)的科學方法論從自然科學中迅速延伸到政治科學和倫理科學中。霍布斯 (Thomas Hobbes) 就是要將政治學建立在伽利略 (Galileo Galilei) 的物理學上，斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza) 的倫理學將人的行為和欲望當作物理現象來研究，從而批評「不是將人設想為他們是的样子而是他們可能像的样子」的哲學家。正如維柯 (Giambattista Vico) 所說：「哲學將人看作是他應當是的样子，因此他只對少數想生活在柏拉圖的理想國中而不想將自己拋在羅慕路斯 (Romulus) 的渣滓中的人有用。立法考慮的是他所是的人，並試圖使他在人類社會發揮好的作用。」^③面對政治科學和倫理科學的實證科學化，一直受到理性壓制的「激情」處在尷尬的境地中，一方面，實證科學中不可能忽略「激情」作為「事實」的存在，尤其是「激情」是一種不能忽視的強大力量，即使在奧古斯丁那裏，當他講到「對權力的欲望」(libido dominandi) 的時候，由於這種欲望與追求讚美和榮耀的欲望聯繫在一起，因此給予一定的肯定。另一方面，思想家必須面對「激情」的破壞力量，面對幾個世紀以來政治哲學中對激情的貶抑。

正是面對「激情」的強大力量與可能的破壞之間的矛盾，近代思想家對「激情」的態度發生了一個根本性的轉變，即不是「壓制」激情，而是「利用」激情，將激情的破壞性力量轉化為建設性的力量。在這個將「激情」轉化為「德性」的努力中，孟德維爾 (Bernard Mandeville) 在《蜜蜂的寓言》(The

Fable of the Bees) 中指出將「私人的邪惡」轉化為「公共的好處」的必須條件是「高超的政治家的嫻熟的治理」。但是，這裏所說的治理並不是早期的警察國家或者後來的福利國家對社會生活的全面治理，而是一個放任自流的無為而治。這恰恰是亞當·斯密 (Adam Smith) 的「看不見的手」的思路：試圖通過市場將激情中對財富的欲望轉化為一種公共福利或者道德。這種「利用激情」的思路，成為了十九世紀自由主義的信條和構築經濟體系的關鍵。也正是市場機制的發明，使得國家處在「守夜人」的位置上實現了這種「嫻熟的治理」。這不能不說是一種奇蹟。正如帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 所言，人類的偉大就在於從貪婪的欲望中找到一種絕妙的安排，一種如此美麗的秩序④。而維柯的說法是⑤：

從兇殘、貪財和野心這三種邪惡中，社會創造了民族的安全、商業和政治，並由此導致共和國的力量、福利和政治；從這三種肯定會摧毀人類的強大邪惡中，社會由此導致了公民幸福的出現。這個原則證明了神祐的存在：通過神祐可以理解的法律，完全醉心於追求私人效用的人們的激情被轉化為使人們可以生活在人類社會中的公民秩序。

在此，值得我們注意的是維柯所說的「神祐」。赫斯曼認為古典時期和近代時期對「激情」分別採取「壓制」和「利用」的不同策略，這種說法實際上忽略了一個重要的問題，那就是這種「利用」是如何成為可能的？「壓制」或者「利用」人類的激情，由此實現一個善好的社會秩序或者可能生活方式，是古典時期和近代的類似追求。問題

的關鍵在於採用甚麼樣的技術或者通過甚麼樣的途徑實現這種目的？如果說在古希臘城邦的公共政治生活就是實現這一目的的最佳途徑，在中世紀信仰和啟示是實現這種目的的重要途徑，那麼在近代，類似的目標是不是通過維柯所說的「神祐」來實現的呢？對「激情的利用」是不是「證明了神祐的存在」？是不是證明了「上帝創造秩序的奇蹟」？如果說現代政治理論建立在對神啟秩序的否定和堅持實證科學的立場上，它必須找到取代「神祐」和「奇蹟」的、可以證實的、通過利用激情建立社會秩序的途徑。這種途徑一方面就是亞當·斯密所說的「市場」，另一方面就是近代思想家的「社會契約論」。

儘管赫斯曼反覆提到「看不見的手」，但是，他並沒有理解「市場」的發現或者發明對於現代政治生活的重大意義，更沒有看到所謂的市場和社會契約論的內在關聯：在上帝維持的秩序消失之後，人如何憑藉自己的力量來創造一種秩序，而在人的構成中，只有「激情」或者「欲望」(libido) 才具有足夠力量來構建一個現代的國家。因此，在現代自然權利的理論中，激情成為通過自然權利建構政治秩序的最主要的力量，霍布斯認為「怕死」是人類激情中最主要的力量，它是構成自然權利的主要源泉。但是，激情又是一種摧毀性的力量，在沒有城邦這樣的公共生活或者上帝來約束的時候，激情必須在自身中找到約束自己的力量，以激情制約激情不過是人自己來約束自己的激情，而不是通過外在的城邦或者上帝的力量來約束激情，由此，現代社會的秩序完全是建立在人的行動之上的，徹底拋棄了維柯和帕斯卡爾身上最後的神學色彩。

古典時代人間的政治秩序是對上帝之城的模仿，因而不需要證明的；而現代政治秩序是人為的，因此需要證明。社會契約論就成為啟蒙思想家構建現代政治法律秩序的邏輯基礎；並通過社會契約論推演出自由主義的政治秩序：憲政和法治。通過社會契約還將人民的「眾意」轉化為「公意」，從而使現代政治秩序獲得道德上的合法性力量。

社會契約的重要性不僅在於找到利用激情的有效途徑：在一個人的自然權利與他人相同的自然權利的相互協調中形成了政治法律秩序；更主要使得它成為證明現代政治法律秩序之合法性的唯一有效途徑。古典時代的政治秩序是不需要證明的，城邦是自然的存在，人間的政治秩序是對上帝之城的模仿，而現代政治秩序是人為的，因此就需要證明。這種證明的有效性來自自然科學方法的有效性，即邏輯的有效性。因此，社會契約論就成為啟蒙思想家構建現代政治法律秩序的邏輯基礎，通過社會契約來推演出自由主義的政治秩序：憲政和法治，而且通過社會契約將人民的「眾意」(the will of all) 轉化為「公意」(the general will)，從而使現代政治秩序獲得道德上的合法性力量。

二

既要利用激情的力量來建構秩序，又要防止激情的破壞力量，解決這種兩難的關鍵就在於如何區分對社會有益的激情和對社會有害的激情。霍布斯區分了馴服了的激情和有待馴服的激情，社會契約只有在趨向平和的激情征服了欲望的激情之後才是可能的。當然，這實際上是一勞永逸地解決激情問題。但是，對於更多的思想家來說，激情問題是一種每天都要面臨的問題。於是，在思想家看來，「利益」就成為區分激情的標準甚至馴服激情的工具。當然，這裏利益並不是我們今天單純的物質利益，而是「由人的所有渴望組成的總和，是指追求這些渴望所採取的方式中的反思和計算的要素」^⑥。

因此，當馬基雅維里從傳統的道德中解放了人的激情的時候，具有諷刺意味的是，他馬上給君主賦予新的道德義務，那就是依照利益而不是激情行事。在當時許許多多的告誡君王的小冊子中，著名的羅昂(Henri, duc de Rohan)的《論基督教世界的君王和國家的利益》(*On the Interest of Princes and States of Christendom*)指出^⑦：

在國家事務中，君主決不能讓自己受到雜亂的欲望的引導，這些欲望常常使我們採取力所不及的行動，也不能讓自己受到狂暴的激情的引導，這些激情一旦控制了我們就會被煽動起來。……而是僅僅由理性指導的我們的利益來引導，理性是一定是我們行動的準則。

由此，「利益」成為一種「合理的自愛」，它與道德一起來馴服激情。起初，利益僅僅是出於對君王的勸阻，它考慮的是國家的利益，但是很快利益成為一種針對個人或群體的行動的術語，在當時的思想家看來，「利益」是指「那些帶來便利的欲望，正是這些欲望使我們生活豐裕並生活下去」，擁有財富成為「追求利益所尊重的激情」。很快，利益成為物質利益的代名詞，在亞當·斯密那裏就成了「改善生活條件的欲望」。

總之，利益不僅成為解決激情的工具，而且很快就成為一種思考問題的「範式」，「利益不會撒謊」的格言發展為「利益統治着世界」。愛爾維修(Claude Adrien Helvétius)明確宣布：「如同物理世界由運動的法則來統治，道德的宇宙由利益的法則來統治。」^⑧於是，利益似乎不再是為了控制或者抵消激情而發明的工具，而是支配宇

在思想家看來，「利益」成為區分激情的標準甚至馴服激情的工具。這裏，利益是「由人的所有渴望組成的總和，是指追求這些渴望所採取的方式中的反思和計算的要素」。利益在亞當·斯密那裏就成了「改善生活條件的欲望」。總之，利益很快就成為一種思考問題的「範式」，由「利益不會撒謊」的格言發展為「利益統治着世界」。

宙的獨立法則。利益統治的世界的兩個最大的特徵就在於「可預期性」和「一貫連續性」。可預期性尤其表現在商業中，但是，這種可預期性在政治中依然受到了懷疑，尤其是當時對權力(激情)的任性和無規律性的批評不絕於耳。問題關鍵在於商業社會中利益引導的可預期的完美生活如何不受來自君主任性(激情)的干預？

在這個問題上，赫斯曼着重考察了從孟德斯鳩(Charles Montesquieu)到斯圖爾特(Sir James Steuart)再到米勒(John Millar)的一條理論線索。在孟德斯鳩那裏，商業技術的發展似乎自動地塑造了君主的治理手法，赫斯曼尤其分析了孟德斯鳩在討論商業在歐洲出現時所表達的常常被人們忽視的思想：匯票的出現使得財富以一種看不見的方式流轉^⑩：

通過匯票這種手段，商業可以避開暴行，並在各地維持下來，因為富商的財富是看不見的，這些財富可以不露痕迹地轉移到任何地方。……由此，正是由於統治者的貪婪才出現了另一種發明，這種發明多少使得商業擺脫了君主權力的干預。從此，統治者被迫以一種比他們打算的更為明智的方式進行治理，正是由於這些事件，使得主權者激烈的和突然的任性舉動已經證明是缺乏效率的，而且只有善好的治理才能為君主帶來繁榮。我們正在開始治癒馬基雅維里主義，並且日復一日漸漸好起來。樞密院中需要更大的中庸，我們曾經稱之為妙計的東西，在今天看來除了激起恐怖，不過是草率行事而已。

而在斯圖爾特那裏，經濟系統如同一個複雜、精妙而且脆弱的「手錶」，因

此，他要求君主採用「溫和的、更有規律的管理計劃」。在赫斯曼看來^⑪：

孟德斯鳩和斯圖爾特都相信商業和工業的擴展將會消除主權者任性的極權的決策。他們的推理如果不同的話，那也是類似的。孟德斯鳩的結論依賴於這樣的情形：其中由於具體的新型的金融制度的興起，國家被很大程度上被剝奪了曾經隨心所欲地攫取財產和貶抑流通的傳統權力。對於斯圖爾特而言，毋寧說是「現代經濟系統」的複雜性和脆弱性導致任性的決定和干預是不可想像的，因為它們是代價高昂並具有摧毀性。

赫斯曼的這條分析思路在無意中觸及到了馬基雅維里開啟的現代政治中「國家理性」(reason of state)的重要主題，福柯(Michel Foucault)稱之為「治理的藝術」或者「治理術」(governmentality)。在〈治理術〉一文中，福柯對治理理性的起源作了精湛的分析。我們看到在十七、十八世紀，公共福利和人口安全等等一系列問題成為國家關心的重要對象，由此導致國家的治理從基督教的牧領權力發展為圍繞國家理性的治理術。在這個過程中，國家的治理與主權法律密切關聯。一方面，國家的治理並不依賴法律進行，而是開拓了新的領域，比如經濟學從原來的家政問題轉化為國家問題，統計學是針對人口的治理，政治經濟學更是國家治理的科學；但另一方面，社會契約論和主權法律又構成了治理的普遍原則，治理又要圍繞法律展開。由此形成法律—主權—治理的三角關係^⑫。但是，赫斯曼的分析思路顯然不是治理理性的思路，在他對米勒的分析中，我們看

在十七、十八世紀，國家的治理從基督教的牧領權力發展為圍繞國家理性的治理術。在這個過程中，國家的治理與主權法律密切關聯。一方面，國家的治理並不依賴法律進行，而是開拓了新的領域；但另一方面，社會契約論和主權法律又構成了治理的普遍原則，治理圍繞法律展開。由此形成法律—主權—治理的三角關係。

在孟德斯鳩和斯圖爾特看來，解決君主任性干預經濟生活的問題，在憲政法治中已經找到了出路。憲政法治的主題依然和如何對待激情有關，這就是近代理論中除了對激情採取壓制和利用之外的第三條道路：用激情來抵消激情。在整個十八世紀，相反的激情相互制衡，以惡制惡來推動社會進步的思想在知識界已經很普遍。

到尤其強調商業化導致人們前所未有的群體聯合，他們的反抗與機器生產協調一致，因此，他認為米勒「發現了一個重要而可靠的機制，將保證君主的激情不會殃及公共利益和擴展經濟的需要。在這個意義上，他的思想完善了孟德斯鳩和斯圖爾特的思想」^②。

儘管赫斯曼與國家理性的主題失之交臂，直奔公民社會的主題，在公民社會的民主運動中尋找解決君主任性干預經濟生活的難題，但是，在他分析的孟德斯鳩和斯圖爾特的思想中，已經包含了解決這一問題的不同思路，這就是現代政治的另一個重要主題：「自然公法」或者「憲政法治」的主題。孟德斯鳩的三權分立學說就不用說了，即使斯圖爾特也指出：「我所說的政府僅僅是指系統地按照憲法行事的政府，並且是由一般的法律所引導的政府，但我提到君主的時候，我指的是他們的樞密院」^③。甚至米勒關注公民運動也是看到了群盲「在憲法上的角色」^④。換句話說，在孟德斯鳩和斯圖爾特看來，解決君主任性干預經濟生活的問題無須在米勒的公民社會中去尋找，他們在憲政法治中已經找到了出路。

須要注意的是，憲政法治的主題依然和如何對待激情有關，這就是近代理論中除了對激情採取壓制和利用之外的第三條道路：用激情來抵消激情。這種思路首先表現在培根 (Francis Bacon) 的思想中，他認為在道德和公民事務中，「讓情感 (affection) 與情感相對抗，讓它們彼此相互掌管對方」，斯賓諾莎的倫理學中有一個命題就是：「一個情感只有被另一種相反的並且更強烈的情感才能加以約束和取消」。在休謨 (David Hume) 的著作中，我們也看到他以此作為社會起源的起點^⑤：

沒有激情能夠控制追求利益的情感，能控制它的，就只有這種情感本身，辦法是改變其方向。只要我們稍微想一下，這種方向的改變必然會發生的。因為很顯然，通過限制比通過給予自由更能讓激情獲得滿足，而且就保存一個社會而言，比起在孤獨和孤寂的條件中，我們在獲得激情中所得到的成就會更大。

在整個十八世紀，相反的激情相互制衡，以以惡制惡來推動社會進步的思想在知識界已經很普遍。愛國的狂熱主義受到了鼓勵，因為它是控制宗教信仰的制衡力量。用霍爾巴赫 (Baron d'Holbach) 的話說^⑥：

激情真正的制衡力量是激情，我們決不是要摧毀它們，相反是要指導它們：讓我們用對社會有益的激情來抵消對社會有害的激情。理性……不過是選擇我們出於的幸福考慮而必須遵從的那些激情。

我們在將孟德斯鳩的三權分立學說發展為制約平衡的聯邦黨人那裏，也會看到所謂的分權制衡不過是由於「野心必須用野心來對抗」^⑦。

三

利益成為區分有益的激情和有害的激情的標準，但是，更重要的是利益成為馴服激情的工具。商業活動的重要性就在於馴服了有害的激情，培養了有益的情感。孟德斯鳩在《論法的精神》中專門討論了商業的發展是如何促進道德情感的，……甚至，「民主就建立在商業的基礎上」^⑧：

商業的精神帶來了這樣的一些精神：節儉、經濟、中庸、工作、智慧、平和、秩序和規律性。由此，只要這些精神盛行，它所造就的富裕就不會有任何壞的後果。

正是商業所造就的「平靜的激情」，即英國和蘇格蘭道德哲學家所說推崇的「自然情感」，使得市場經濟秩序在前社會契約的狀態中，或者在前政治狀態中，才能夠實現。埃利亞斯 (Norbert Elias) 將現代社會的進程稱之為「文明化的進程」^⑨，正是這種文明化的力量解決了社會契約中的霍布斯困境，即作為「狼」的人如何可能進入社會契約而成為國家的公民。也就是說，只有在經過文明化馴服「不自然的情感」之後，使人們欲望成為亞當·斯密所謂的「一般說來是平靜的、冷靜的欲望」，政治秩序才是可能的。

如果說經濟利益的驅動培養了現代政治秩序所需要的「商業精神」，塑造了參與到社會秩序中的公民品格，改變了主權者的治理技術，這僅僅意味着以追求利益為目標的市場秩序為現代政治秩序提供了一個形式要件，現代政治秩序還必須要有自己的實質要件，這個要件就是自然權利。如前所述，現代政治秩序源於「怕死」這種最強烈的激情，正是這種激情的力量導致現代政治秩序不再是給公民強加義務，而是保護他們的權利，圍繞如何維持生命而發展起來一套權利，其中財產權是最重要的一項權利。在這裏，我們發現概念上的重要轉化，利益或者財產由一種實際的有形的財富轉化為一種無形的主張和要求，轉化成法律上的權利，由此導致人的具體身體和財富與人的抽象權利的分離。而麥克弗森 (C. B. Macpherson) 所謂的

「擁有的個人主義」(possessive individualism) 正是克服這種分離的努力：個體是自由的，他們是自己的能力的所有者，是因其存在而獲得的東西的所有者^⑩。洛克 (John Locke) 關於財產與勞動的論述，正是為了將財產從一個人們支配的對象、從導致人墮落的根源提升到與人的存在和人的尊嚴不可分割的地位上來。這種努力最終體現在「人的自然的、不可分離的和神聖的權利」這種人權學說中，這一學說又是通過法律在現實生活中為現代政治秩序提供了實質要素，現代政治秩序保護的不是具體的財產或者利益，而是法律上的財產權以及其他種種權利。

正如韋伯將複式記賬法的會計制度作為促進資本主義理性化的一個重要技術環節，孟德斯鳩也將匯票作為促進君主採取審慎中庸、避免任性的政治治理的重要技術環節。但是，對於商業經濟至關重要的匯票技術又是如何可能的呢？事實上，斯賓諾莎就曾經提出實現國家財產權制度，取消私人的不動產所有權，由此取消爭紛，實現安定團結；但是，他和孟德斯鳩、亞當·斯密一樣鼓勵個人擁有不動產的所有權，因為它有助於建立個人之間相互義務的網絡。可見，他們對不動產的壓制和對動產的鼓勵並不是所謂的反映了農業地主或商業資本家的不同利益，實際上他們依然關心的是自發的經濟秩序如何成為可能這樣的問題。但是，如果沒有私人的不動產制度，那麼他們所鼓勵的動產經濟也是無法發展起來的。如果市場上賺來的金錢不能置房產、不能買土地、不能建廠房的時候，商業資本主義也就不可能發展起來了。因此，孟德斯鳩所特別關注的「匯票」技術實際上與一套財產權制度是聯繫在一起

商業活動的重要性就在於馴服了有害的激情，培養了有益的情感，甚至「民主就建立在商業的基礎上」。正是商業所造就的「平靜的激情」，即英國和蘇格蘭道德哲學家所說推崇的「自然情感」，使得市場經濟秩序在前社會契約的狀態中，或者在前政治狀態中，才能夠實現。

基於怕死保命的現代政治已經喪失了古典政治中對自然正當的善好生活的追求。托克維爾對市場導致的夷平化或民主化的後果深表疑慮：我們正在喪失一種偉大的公民品格。商業利益的追求實際上無法培養偉大的公民，卻往往為專制打開了大門，因為人們僅僅關心自己的利益，而不去參加公共政治事務。

的。財產權制度是「看不見的手」所引導的市場秩序和「看得見的手」所引導的政治秩序之間的邊界。維持市場秩序的私有財產制度就成為社會契約的前提條件，從某種意義上講，支持市場秩序的私有財產權制度成為支持社會契約的自然權利學說的核心。正是通過權利這個環節，自發的市場秩序和人為建構的政治秩序之間，「自然公法」與「自然私法」之間才建立起內在的關聯。如果說現代政治秩序是需要證明的，那麼這種邏輯證明之所以可能是由於它建立在無需證明的基礎之上，正如牛頓將物質運動的第一推動力留給了上帝，基於社會契約的政治理論將現代政治秩序的第一推動力留給了自然權利，而自然權利是「不證自明的」，是「造物主所賦予的」。

儘管自然權利的理論提升了利益的地位，但是，這並不意味着利益可以促進美德或者善好的生活，從古典的義務本位的政治轉向現代的權利本位的政治，意味着現代政治不僅不受道德的約束，而且將道德生活排除在自己的範圍之外。在道德意義上，人權理論對利益的提升不過是在否定意義或者消極意義上的。賺錢並不是被看作積極的東西，而是「無害」的東西^②：

對經濟活動的蔑視導致這樣的信念（儘管大量的事實表明還有相反的信念）：在任何人類努力的領域中，經濟活動不可能有很大的潛能，它們不可能導致大規模的善也不能導致大規模的惡。在人們追求限制危害與恐怖的時代裏，人們習慣於彼此制約，因此，商業和經濟的活動被善意的加以看待，不是因為它們是值得尊敬的，相反，任何對商業和經濟活動的偏好都表達了一種遠離（災難性的）偉大的

欲望，並由此表現出持續不斷的輕蔑。從某種意義上說，資本主義的勝利與許多的現代專制君主的勝利一樣，很大程度上是歸因於廣泛流行的拒絕嚴肅對待偉大的問題，或者拒不相信能夠現實偉大的構想或者成就。

這意味着基於怕死保命的現代政治已經喪失了古典政治中對自然正當的善好生活的追求，這實際上是人為建構的政治秩序的必然結果。沒有上帝引導的生活只能是「低調的德性」的倫理生活，採取事實與規範相區分的現代政治最終導致我們喪失了追問甚麼是善好的或者自然正當的生活的能力，我們只能生活在喪失偉大和高尚的平庸生活之中。

因此，托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 對市場導致的夷平化或民主化的後果深表疑慮：我們正在喪失一種偉大的公民品格^②。商業利益的追求實際上無法培養偉大的公民，卻往往為專制打開了大門，因為人們僅僅關心自己的利益，而不去參加公共政治事務。「這種用利益取代激情作為人類行動的指導原則的社會安排，具有負面的效果就是：扼殺了公民精神，並因此打開了通往專制的大門。」^③因為，「如果一個民族要求他們的政府維持秩序，則他們在內心深處已經是奴隸，即已成為自己財富的奴隸，而將要統治他們的人不久也就可能出現了。」^④而現代社會導致的「專家沒有靈魂，縱欲者沒有心肝」在韋伯的《新教倫理與資本主義精神》結尾達到了悲劇性的高潮。因此，如何恢復古典的德性倫理，如何恢復古典的偉大公民精神，成為現代政治所面臨的重要主題。當盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 迷戀於教育以期恢復原初的自然情感

時，當托克維爾念念不忘英國的貴族制和美國的鄉鎮自治時，我們似乎在美國的公民不服從運動中看到了「以靈魂來對抗暴力」的努力，在民權運動中看到了「為權利而鬥爭」的神聖事業。也許正是這些偉大的公民和品格的力量，使得哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在憲政和法律中看到了將已經分離的「規範」與「事實」重新聯結起來的希望。

四

激情與利益、抵制與利用、自然公法與自然私法、國家理性與公民社會、自然權利與社會契約，赫斯曼的這本小書無疑觸及到了現代政治秩序中的幾乎所有的關鍵性主題，然而遺憾的是，赫斯曼差不多忽略了幾乎所有涉及法律問題的主題：社會契約、自然公法 (憲政) 和自然私法 (自然權利)。因此，在他的書中我們看不到市場秩序與政治秩序是如何在保護自然權利的社會契約中聯結在一起的，捍衛財產權利的市場自由與公民社會中追求社會正義是如何在憲政的框架中聯結在一起的，經濟政治的理性化與個人倫理生活的理性化又是如何在公民社會的憲政運動中聯繫在一起的。同樣，在中國的思想界也發現了類似的現象：當爭論經濟學要不要道德的時候，我們不知道在現代社會中法律是如何對待道德的；當自由主義與新左派就市場自由與社會公正展開爭論的時候，很少人指出我們如何在憲政和法律的框架下來重新理解這樣的問題，而這些理論上的白熱化爭論與法律界推動的司法改革彷彿沒有任何聯繫。在整個爭論中，法律問題的

缺場和法學家的缺場，一方面暴露了法學在技術化過程中體現出的幼稚，另一方面暴露了學科體制所導致的專業知識壁壘。但更主要的是暴露了中國知識份子的倫理生活的墮落：學問如何不惜借助意識形態成為知識場域中爭奪霸權的途徑，而不是成為追求真理、擔當民族命運的一項「天職」。

在中國的思想界，當爭論經濟學要不要道德的時候，我們並不知道在現代社會中法律是如何對待道德的；當自由主義與新左派就市場自由與社會公正展開爭論的時候，也很少人指出我們如何在憲政和法律的框架下來重新理解這樣的問題。在整個爭論中，法律問題的缺場和法學家的缺場，暴露了學科體制所導致的專業知識壁壘和中國知識份子倫理生活的墮落。

註釋

①③④⑤⑥⑦⑧⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1977), 9; 14; 16; 17; 32; 34; 43; 87; 93; 84; 93; 25; 27; 58-59; 125.

② Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), chap. 4.

⑳⑲ 孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 著，張雁深譯：《論法的精神》(北京：商務印書館，1984)，第21章第20節；第5章第7節。

㉑ 福柯 (Michel Foucault) 著，趙曉力譯：〈治理術〉，《社會理論論壇》，總第四期 (1998)。

㉒ 程達如譯：《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館 1980)，第51節。

㉓ 埃利亞斯 (Norbert Elias) 著，袁志英譯：《文明的進程》(北京：三聯書店，1999)。

㉔ C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

㉕ 托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著，馮棠譯：《舊制度與大革命》(北京：商務印書館，1992)。

㉖ 托克維爾著，董果良譯：《論美國的民主》(下) (北京：商務印書館，1988)，第二部分，第十四章。

強世功 1967年生，北京大學法學院副教授。

如何紀念「過渡人物」： 敬覆朱學勤先生

● 錢永祥

在《二十一世紀》今年6月號(總第七十七期)上，朱學勤先生發表了〈「常識」與「傲慢」——評曹長青、仲維光對李慎之、顧準的批評〉一文。文章結束前，有如下一段文字：

(殷海光先生去世)三十多年後，殷氏弟子的自由主義傳人卻還是難以擺脫海外時風之通弊。他們大多有留洋之資歷，確可彌補當年殷氏知識追求之遺憾，卻逐漸淡化乃師之實踐擔當，以「知識傲慢」挑剔本土民主進程之曲折，或自我隔離陷於失語，或嫁接於「新左」，掉頭他去。如此之蛻變，則反而坐實當年宵小對乃師之譏評，可痛可惜。時風所及，彼岸之失誤，此岸有重燃之勢……。

筆者目前在「彼岸」擔任殷海光基金會董事長一職，雖然本身不能算是殷氏弟子(或者弟子的傳人)，但是基金會開宗明義，宗旨即在「紀念殷海光先生闡揚自由主義與民主制度的貢獻」，的確有責任傳遞殷先生的自由主義薪火於今日、於海內外。故即使朱先生的指責突兀而苛刻，仍不能不令我有所反省、檢討。

不過，朱先生的文章有其更一般性的意義，那就是帶出了一個基本的課題：殷海光、李慎之以及其他類似的「過渡時代的人物」(這似乎是仲維光先生的用詞)，後來者應該如何評價、如何繼承？誠如朱先生所言，挑剔這類人物身上的諸多限制，不僅忽視了歷史環境對個人視野、成就的先天羈絆作用，而且顯得輕浮傲慢。關於殷海光先生在學問方面的限制、以及在道德方面的成就，林毓生先生的評論鞭辟入裏，朱先生文中已經摘引，於此不須贅詞。關於殷海光先生的自由主義應該如何繼承，我個人則另有一些想法，分別涉及對殷先生斯人的領會、以及對自由主義之歷史性格的理解，願意在此用有限篇幅勉力陳述，或許可以解除朱先生的部分指責。

表面上看，在台灣過去三十多年間的演變中，殷海光已經變成了一個不甚相干的歷史人物。今天，台灣很少有人讀他的著作；年輕一代裏的大多數，不曾聽過他的名字。十年、二十年以後，顧準、李慎之在中國大陸的遭遇會是甚麼光景，我不敢逆料。不過，我身在殷海光基金會，出於工作需要，不能不自問：「對今天的台

朱學勤的文章帶出了一個基本的課題：殷海光、李慎之以及其他類似的「過渡時代的人物」，後來者應該如何評價、如何繼承？誠如朱先生所言，挑剔這類人物身上的諸多限制，不僅忽視了歷史環境對個人視野、成就的先天羈絆作用，而且顯得輕浮傲慢。

灣社會，殷海光究竟還有甚麼意義？」針對顧、李先生的遺產，朱先生也終將不免追問同樣的問題。我必須強調，回答這個問題，絕對不是已去者的責任，而是後來者的承諾。既然你企圖維繫一份歷史典範、有心建立一個傳統，你就有職責說清楚，這個典範含有甚麼猶未磨滅的內容、這股傳統具有甚麼洞視問題的活力，是令人必須尊重、正視的？如果這些說不清楚，那麼面對時代的淡忘冷落，又有甚麼可以抱怨的呢？

那麼，殷海光在今天真的不相干了嗎？為着回答這個問題，我想強調一個難免引起爭議的看法：在中文世界裏，所謂自由主義，內容上大概僅有「反對不民主」這項訴求稍具形貌，此外乏善可陳；當年是如此，到今天恐怕改善並不多。中國大陸的情況不談。台灣在擺脫了黨國威權體制之後，既有的有關自由社會與民主體制的論述，一夕之間萎靡不振，充份說明了中文自由主義本身的貧乏。試問，在其他早有民主制度的國家，自由主義不是依舊在發揮批評與開放、進步的作用嗎？台灣十幾年來的民主化，雖然有值得珍惜的進步，但在好幾個關鍵的方面，從憲政體制、法律主治、社會公平，到集體性的價值與個人價值的衝突，到政府與媒體的關係，到文化的自主發展、族群的社會合作等等，新興政治勢力都已經另有盤算。面對這種局面，僅以「反對不民主」自恃的自由主義，當然秋扇見捐：當統治者業已掌握住了——甚至可以隨需要的尺寸操作生產——「民選」意義下的民主正當性，視野如此短淺的自由主義，又能代表社會提出甚麼相對的批評與訴求呢？

殷海光不曾在這個層次意識到中文自由主義的限制。不過，穿越他一

生取捨借用過的各種思想立場、學術觀點，探索他自己都不一定有機會洞察的內裏，你會感受到，在反威權之外，他畢竟還擁有更深、更廣的一層關懷，假以發展的機會，是足以揭示一片真正屬於自由主義的視野的。殷先生的人格力量所在，乃是敢於揭發「個人尊嚴」這項終極價值，對抗各種壓迫、侮辱，各種庸俗、無聊的勢力與趨勢。為了維繫個人尊嚴、為了給人的尊嚴找到妥當的概念表述與制度支撐，他一直在認真、努力地思考、寫作和生活。由於資源和經驗的匱乏，他的努力並沒有得到預期的成果。不過說來吊詭，他追求尊嚴而未成功的過程，本身正是尊嚴的高度實現。無論如何，殷先生的例子說明，若是不忘自由主義的根源關懷原本就在維護個人尊嚴，能將尊嚴聯繫到社會、文化、政治各個層面上個人所遭受的系統性的壓迫與扭曲，進一步追問該如何批判與消除這些壓迫，自由主義的潛在豐富內容，才可望顯露頭緒。我認為，一旦從這種關懷、這種問題意識出發，摸索自由主義在今天的意義，殷先生的典範會恢復活力，中文自由主義的思考傳統，也會走出幼稚階段，開始成長。

在這種問題意識的映照之下，前引朱先生所指責的一些現象，或許竟應該看作有意義的正面發展。例如所謂「挑剔本土民主進程之曲折」：其實對台灣政黨輪替以後的政治走向加以批判，不僅是自由主義本來即應擔負的責任，也有助於自由主義的政治思考（而不僅是反威權的政治思考）在中文世界找到自己的問題和位置。又例如所謂「嫁接於新左」：雖然我不明白朱先生的確實意思，不過，掌握自由主義在歷史上曾經如何吸納各種受壓迫者——宗教壓迫、身份壓迫、階級

在中文世界裏，所謂自由主義，內容上大概僅有「反對不民主」這項訴求稍具形貌，此外乏善可陳；當年如此，到今天恐怕改善並不多。殷海光先生敢於揭發「個人尊嚴」，將尊嚴聯繫到社會、文化、政治各個層面上個人所遭受的系統性的壓迫與扭曲，進一步追問該如何批判與消除這些壓迫。我認為，一旦從這種問題意識出發，摸索自由主義在今天的意義，殷先生的典範就會恢復活力。

政治思考者要面對的應該是問題，而不是宗派。自由主義有沒有生機，對今天的社會是否還相干，有沒有能力為社會開拓前景、為受壓迫受侮辱的人們提供希望，其實要看它有沒有能力善用廣泛的資源，介入社會各方面爭議，提供有原則的（而非僅是策略性的）建議。

壓迫、性別壓迫、種族壓迫、極權官僚壓迫等等——求解放、求平等的訴求，其中包括了廣泛的進步運動針對資本主義提出的檢討與糾正，當然是重建自由主義論述時，至為要緊的理知與實踐工作。

這種對自由主義的期待，意思不啻是說：政治思考者要面對的應該是問題，而不是宗派。他應該敏感地察覺問題的存在，以問題為導向，從普遍性的價值意識出發，學着對於社會的重大、根本動向有所掌握、澄清、陳述。這時候他所關心的，當然不是思想資源的門派來歷，而是這些資源對於指認和處理問題，能發揮多大的

效用。我認為，自由主義有沒有生機，對今天的社會是否還相干，有沒有能力為社會開拓前景、為受壓迫受侮辱的人們提供希望，其實要看它有沒有能力善用廣泛的資源，介入社會各方面的爭議，面對這個時代裏擾人的各種議題，提供有原則的（而非僅是策略性的）建議。這是我對自己的期許。我猜想，這也比較接近殷先生當初的志業所在。

錢永祥 台北中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

對朗宓榭的回應

● 劉述先

讀到《二十一世紀》今年4月號（總第七十六期）朗宓榭 [Michael Lackner] 的文章〈源自東方的科學？——中國式「自斷」的表現形式〉（楊煦生譯），覺得很有意思。他有一些睿識，也指出了一個值得作進一步探究的方向，但因概念層次缺少一些必要的分疏，不免有了瑕疵，特別是他提到了我的名字，對於新儒家和我的思想有所誤解，故在此作一簡短的回應。

首先我也認為文化在不斷發展的過程中。由於古代文明分別在相對獨立的情況下發展，各自展現了不同的特色，而有了西方、印度、中國等等

的差別。今日無疑是西方科技商業文明席捲世界佔有主導地位的情勢。一個文化接觸異文化，很自然地首先會經歷「格義」的階段，然後才会有比較相應的理解，最後才會到達有效地吸收、消融、交集的地步。特別是面對強勢異文化的衝擊，不免會啟動某種自我防衛的機制，這也是人情之常，不足為異。

就中國吸收外來文化的經驗來看，首先是受到源自印度的佛教文化的挑戰。但佛家是出世法，並未動搖傳統中國文化的根本，世間的禮儀仍然是儒家那一套。《老子化胡經》則只能

政治思考者要面對的應該是問題，而不是宗派。自由主義有沒有生機，對今天的社會是否還相干，有沒有能力為社會開拓前景、為受壓迫受侮辱的人們提供希望，其實要看它有沒有能力善用廣泛的資源，介入社會各方面爭議，提供有原則的(而非僅是策略性的)建議。

壓迫、性別壓迫、種族壓迫、極權官僚壓迫等等——求解放、求平等的訴求，其中包括了廣泛的進步運動針對資本主義提出的檢討與糾正，當然是重建自由主義論述時，至為要緊的理知與實踐工作。

這種對自由主義的期待，意思不啻是說：政治思考者要面對的應該是問題，而不是宗派。他應該敏感地察覺問題的存在，以問題為導向，從普遍性的價值意識出發，學着對於社會的重大、根本動向有所掌握、澄清、陳述。這時候他所關心的，當然不是思想資源的門派來歷，而是這些資源對於指認和處理問題，能發揮多大的

效用。我認為，自由主義有沒有生機，對今天的社會是否還相干，有沒有能力為社會開拓前景、為受壓迫受侮辱的人們提供希望，其實要看它有沒有能力善用廣泛的資源，介入社會各方面的爭議，面對這個時代裏擾人的各種議題，提供有原則的(而非僅是策略性的)建議。這是我對自己的期許。我猜想，這也比較接近殷先生當初的志業所在。

錢永祥 台北中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

對朗宓榭的回應

● 劉述先

讀到《二十一世紀》今年4月號(總第七十六期)朗宓榭[Michael Lackner]的文章〈源自東方的科學?——中國式「自斷」的表現形式〉(楊煦生譯),覺得很有意思。他有一些睿識,也指出了一個值得作進一步探究的方向,但因概念層次缺少一些必要的分疏,不免有了瑕疵,特別是他提到了我的名字,對於新儒家和我的思想有所誤解,故在此作一簡短的回應。

首先我也認為文化在不斷發展的過程中。由於古代文明分別在相對獨立的情況下發展,各自展現了不同的特色,而有了西方、印度、中國等等

的差別。今日無疑是西方科技商業文明席捲世界佔有主導地位的情勢。一個文化接觸異文化,很自然地首先會經歷「格義」的階段,然後才会有比較相應的理解,最後才會到達有效地吸收、消融、交集的地步。特別是面對強勢異文化的衝擊,不免會啟動某種自我防衛的機制,這也是人情之常,不足為異。

就中國吸收外來文化的經驗來看,首先是受到源自印度的佛教文化的挑戰。但佛家是出世法,並未動搖傳統中國文化的根本,世間的禮儀仍然是儒家那一套。《老子化胡經》則只能

當作笑話看待。晚明儒者與耶穌會教士接觸，對學術交流有積極的意義。那時中西科學的差距不大，明末「西學中源」說流行，方以智、黃宗羲、梅文鼎都相信這樣的說法，他們有他們的理由，雖然並不是正確的理由，也沒有因此妨礙他們涉獵西學。而清廷閉關是由於非學術的原因。到了清末，西化成為不可阻擋的潮流，張之洞的「中學為體、西學為用」很快就破產，因為中西學術各有體用。而科舉廢，教育很快就有徹底的改變。余英時曾經指出，中國知識份子如嚴復、梁啟超並未排拒西學。一次大戰，西方文明本身暴露巨大的破洞，於是馬列的革命思想與新儒學復興有了共同的溫牀。

我們這一代從小就受西方式教育。我在上海，小學三年級就學英文，初中三角用的是原文課本，壓根兒沒有一個念頭以為這些是不適宜於中國學童學習的東西。新儒家的代表人物，如朗文提到的牟宗三深入研究西方，特別是康德 (Immanuel Kant) 哲學。他坦承中國文化有嚴重不足處，要開拓「學統」、「政統」，就必須吸納西方的科學、民主。但西方文化也有其限制，康德囿於其耶教背景，以為只有上帝才能有「智的直覺」(楊譯「智性直觀」非牟氏用語)，否定人可以有「智的直覺」。而宋明儒學自張載以來，即有「天道性命相貫通」的睿識，給予創造性的闡釋，可以發展出一比康德更好的哲學。牟提出了一套哲學的看法，朗如以為不妥，可以提出哲學上的駁斥。但他只強調牟以十一世紀的張載更好地解決了康德的「智的直覺」的問題。下文緊接着說，「同樣，十九世紀60年代太平天國的領袖已將自己定位為耶穌的天弟，他從共同的天父那裏獲得了一項新的使命。」不

知是怎樣的「同樣」法？請恕我魯鈍，還沒法理解向來思想推理精審嚴格的德國學者這種跳躍式的推論！

牟宗三對自己著述的形容是「古今無兩」，有人會不滿他這樣的態度，但至少這不是朗文所標示的「古亦有之」的態度。而牟有時似乎還流露出「一種護教的心態，把這應用到我身上，就更不相宜了。朗文說：

就是在高屋建瓴的思想史領域，這樣的努力也至今依然沒有消停，即用西方的概念範疇將中國傳統與西方思想家加以比較，其目的在於證明本傳統優於西方的高明之處：據當代新儒家劉述先的觀點，先於蒂利希 (Paul Tillich，我譯田立克) 不知多少年，孔子早就提出了「沒有上帝的信仰」的觀念。

對我的觀點作這樣的解讀不免令我感到錯愕，因為我從來沒有說過孔子提出「沒有上帝的信仰」的觀念。註二十四謂出處見我的文章〈由當代西方宗教思想如何面對現代問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，我把文章找出來從頭到尾看了一遍，也找不到這樣的辭語。我的觀點是，孔子對人格神的信仰減弱，凸出的是對無言、默運、生生不已天道的信仰。這不是田立克思想可以範圍的。而文章的指向與朗文剛好背道而馳。我寫這篇文章的命意是，宗教雖嚮往「永恆」，也一樣要面對「現代化」的問題。而到了所謂進步的現代，宗教並沒有被消滅掉，但其信息必須通過創造性的闡釋才有當代的意涵。基督教和儒家一類的精神傳統要面對相同的處境，由基督教神學現代化的努力，我們可以得到借鏡，發掘出傳統中本有的資源，作出創造性的闡釋，幫助我們找到安

一個文化接觸異文化，很自然地首先會經歷「格義」的階段，然後才會有比較相應的理解，最後才會到達有效地吸收、消融、交集的地步。特別是面對強勢異文化的衝擊，不免會啟動某種自我防衛的機制，這也是人情之常。余英時指出，中國知識份子並未排拒西學。一次大戰，西方文明本身暴露巨大的破洞，於是馬列的革命思想與新儒學復興有了共同的溫牀。

朗文說：「據當代新儒家劉述先的觀點，先於蒂利希不知多少年，孔子早就提出了「沒有上帝的信仰」的觀念。」對我的觀點作這樣的解讀不免令我感到錯愕，因為我從來沒有說過孔子提出「沒有上帝的信仰」的觀念。朗君似乎也有必要超越自己的「成見」，不要對一些不同角度的議論作出過度的解讀罷！

身立命之道。對於我來說，「古已有之」並沒有甚麼意義，我也不認為，凡是中國的一定就是好的。事實上我那篇文章的結語是：

人必生於一個傳統之中，而傳統對我們的作用有雙面性：既給與我們教育，也給與我們繫縛。對於傳統所開創的睿識，我們必須不斷給與解釋與再解釋 (reinterpretation)，賦與其現代的意義；對於傳統的限制，我們卻必須加以突破，而加以改造 (reconstruction)。中國傳統有豐富的資源，也有巨大的限制。

事實上不只中國，強勢的西方傳統一樣有巨大的限制，其錯誤的偏向會導致更大的惡果，所以更需要加以省察與批判。難道建基於非西方的前現代的睿識對當代西方提出批評就是向自己臉上貼金嗎？當代西方不該自己好好反省一下，這樣的批判是否合理呢？而且近年來我致力於推廣全球倫

理與宗教對話，預設了一個「多元」架構，而這是現代文明的產物，決非「古已有之」。朗君似乎也有必要超越自己的「成見」(prejudice)，不要對一些不同角度的議論作出過度的解讀罷！而我那篇文章根本不屬於思想史領域，討論的也不是科學層面的問題，似乎也該不辯而明罷！

最後，“Self-assertion”(或德文：Selbstbehauptung)不可譯為「自斷」，而只能譯為「自我肯定」。在中文裏只有武俠小說裏有「自斷經脈」的說法，還沒見過「自斷」作「自我肯定」解的。某種程度的「自我肯定」是有必要的，難道一定要人云亦云，俯仰由人才算開放嗎？立足本位，放眼世界才是最合理的態度。

2003年5月18日於

中央研究院中國文哲研究所

劉述先 台灣中央研究院中國文哲研究所研究講座

誰在誤讀誰

● 任東來

朱毓朝的〈回首五十年的《中美外交密辛》——美國對華外交官的口述回憶錄〉(《二十一世紀》網絡版，2003年3月號)，讓我重新翻閱編者唐耐性(Nancy B. Tucker)兩年前在南京送我的這本書。書中，1949年《中美關係白皮書》主要起草者麥爾比(John

Melby)的回憶和感歎，多少有些歷史嘲諷的味道。《白皮書》的發表本來是典型的落井下石之舉，它發表在蔣介石集團垮台之際，通篇揭露蔣介石的腐敗無能，客觀上突出中國革命勝利的不可避免性，力圖推卸美國政府對蔣介石失敗的責任。此舉開啟了二戰

朗文說：「據當代新儒家劉述先的觀點，先於蒂利希不知多少年，孔子早就提出了「沒有上帝的信仰」的觀念。」對我的觀點作這樣的解讀不免令我感到錯愕，因為我從來沒有說過孔子提出「沒有上帝的信仰」的觀念。朗君似乎也有必要超越自己的「成見」，不要對一些不同角度的議論作出過度的解讀罷！

身立命之道。對於我來說，「古已有之」並沒有甚麼意義，我也不認為，凡是中國的一定就是好的。事實上我那篇文章的結語是：

人必生於一個傳統之中，而傳統對我們的作用有雙面性：既給與我們教育，也給與我們繫縛。對於傳統所開創的睿識，我們必須不斷給與解釋與再解釋 (reinterpretation)，賦與其現代的意義；對於傳統的限制，我們卻必須加以突破，而加以改造 (reconstruction)。中國傳統有豐富的資源，也有巨大的限制。

事實上不只中國，強勢的西方傳統一樣有巨大的限制，其錯誤的偏向會導致更大的惡果，所以更需要加以省察與批判。難道建基於非西方的前現代的睿識對當代西方提出批評就是向自己臉上貼金嗎？當代西方不該自己好好反省一下，這樣的批判是否合理呢？而且近年來我致力於推廣全球倫

理與宗教對話，預設了一個「多元」架構，而這是現代文明的產物，決非「古已有之」。朗君似乎也有必要超越自己的「成見」(prejudice)，不要對一些不同角度的議論作出過度的解讀罷！而我那篇文章根本不屬於思想史領域，討論的也不是科學層面的問題，似乎也該不辯而明罷！

最後，“Self-assertion”(或德文：Selbstbehauptung)不可譯為「自斷」，而只能譯為「自我肯定」。在中文裏只有武俠小說裏有「自斷經脈」的說法，還沒見過「自斷」作「自我肯定」解的。某種程度的「自我肯定」是有必要的，難道一定要人云亦云，俯仰由人才算開放嗎？立足本位，放眼世界才是最合理的態度。

2003年5月18日於

中央研究院中國文哲研究所

劉述先 台灣中央研究院中國文哲研究所研究講座

誰在誤讀誰

● 任東來

朱毓朝的〈回首五十年的《中美外交密辛》——美國對華外交官的口述回憶錄〉(《二十一世紀》網絡版，2003年3月號)，讓我重新翻閱編者唐耐性(Nancy B. Tucker)兩年前在南京送我的這本書。書中，1949年《中美關係白皮書》主要起草者麥爾比(John

Melby)的回憶和感歎，多少有些歷史嘲諷的味道。《白皮書》的發表本來是典型的落井下石之舉，它發表在蔣介石集團垮台之際，通篇揭露蔣介石的腐敗無能，客觀上突出中國革命勝利的不可避免性，力圖推卸美國政府對蔣介石失敗的責任。此舉開啟了二戰

後美國政府見風使舵，背信棄義，放棄其第三世界獨裁者老朋友的先河。因此，《白皮書》受到美國的「中國幫」（即美國的援外援華集團和支持蔣介石的國會議員，也就是後來的台灣幫）猛烈抨擊，也就不足為奇了。

面對「中國幫」的抨擊，麥爾比心裏想，這一得罪蔣介石及其美國追隨者的舉動，多少應該得到中共的認可吧，「或許他們會喜歡」。但毛澤東撰寫的幾篇《新華日報》社論，以《白皮書》為靶子對美國對華政策的批判和冷嘲熱諷，卻讓麥爾比感到一種被誤讀的苦惱。要知道，為《白皮書》的撰寫，麥爾比花費了無數心血：「從3月到8月，我們每天工作18個小時」^①。看來，麥爾比還夠不上一個中國通，如果他仔細研讀毛澤東的評論，就會發現，不是毛澤東誤讀了《白皮書》（實際上，他根本就沒有讀，下面會專門談到），而是麥爾比誤讀了毛澤東。毛澤東炮轟《白皮書》，完全是醉翁之意。

說起來的確有些奇怪，正在忙於指揮百萬大軍「追窮寇」的毛澤東，居然會對相當專業化的、在一定程度上是美國國內政治鬥爭產物（防止在野的共和黨在中國問題上抓民主黨政府的小辮子）的《白皮書》表現出如此大的興趣！在他的直接過問下，新華社在1949年8月12日到9月19日連續發表了六篇評論，猛烈地批評《白皮書》。其中除了〈無可奈何的自供狀〉（8月12日）外，其餘五篇〈丟掉幻想，準備鬥爭〉（8月14日）、〈別了，司徒雷登〉（8月18日）、〈為甚麼要討論白皮書〉（8月28日）、〈「友誼」，還是侵略？〉（8月30日）和〈唯心歷史觀的破產〉（9月19日）都是毛澤東親自撰寫的。

實際上這裏有兩個非常有趣的問題，一是，毛澤東是否看過《白皮書》的全文和主要部分？從來沒有人問這個問題，包括專門研究這一時期的歷史學家。我也只是在寫作這一評論時才臨時想到這一問題。從時間上來看，毛澤東顯然不可能看到《白皮書》。《白皮書》8月5日才在華盛頓出版，而毛澤東的評論主要寫於8月中下旬，就當時的交通條件而言，毛澤東根本不可能得到原書。即便得到了原書，他手下的翻譯人員也來不及翻譯，因為《白皮書》厚厚一本，總計1,054頁，譯成中文至少在一百萬字以上。它的第一部分是編者的歷史概述，第二部分則是與概述相匹配的原始文件。因此，可以百分之百地確定（從毛澤東評論的引文中也可以判定），毛澤東看到的只是美國國務卿艾奇遜（Dean Acheson）就《白皮書》發表，給總統杜魯門（Harry Truman）的公開信，該信由美國的通訊社第一時間發表，同時附在《白皮書》上，作為一個序言和導論。所以，嚴格說來，毛澤東評的不是《白皮書》，而是艾奇遜就《白皮書》發表寫給杜魯門的信！

二是，是甚麼觸動了毛澤東的神經，以至於他在沒有看到原書的情況下，在極端繁忙的戰爭狀態下，不惜抽出寶貴時間來猛烈抨擊美國的對華政策？自然，這與毛澤東十分痛恨美國支持其敵人蔣介石集團有關。但他比誰都清楚，他大罵美國人的話，是不會有多少美國人聽到或在意的，實際上，他的目的非常清楚，是典型的「項莊舞劍意在沛公」，批的是美國，針對的卻是那些對美國存有幻想的自由主義者，也就是艾奇遜信中的「民主個人主義者」。艾奇遜在信中稱：

毛澤東評的不是《白皮書》，而是艾奇遜就《白皮書》發表寫給杜魯門的信！這與毛澤東痛恨美國支持其敵人蔣介石集團有關。但他比誰都清楚，他大罵美國人的話，是不會有多少美國人聽到或在意的，實際上他的目的非常清楚，批的是美國，針對的卻是那些對美國存有幻想的自由主義者，也就是艾奇遜信中的「民主個人主義者」。

毛澤東猛烈抨擊美國對華政策的《白皮書》，把中國的自由派推上了沒有任何選擇的絕境：或者跟我走，或者成為美國的「走狗」。在近代中國，沒有人敢擔當足以致人於死地且遺臭萬年的「賣國」惡名。毛澤東便在「愛國」的旗幟下，制服了中國殘餘的自由派。

「中國悠久的文明和她的民主個人主義終於會再顯身手，中國終於會擺脫外國的羈絆。對於中國目前和將來一切朝着這個目標的發展，我認為都應當得到我們的鼓勵」^②。這一段話，讓毛澤東看到了羞辱中國自由派的極好機會。「那些近視的思想糊塗的自由主義或民主個人主義的中國人聽着，艾奇遜在給你們上課了，艾奇遜是你們的好教員。你們所設想的美國的仁義道德，已被艾奇遜一掃而空。不是嗎？你們能在《白皮書》和艾奇遜信件裏找到一絲一毫的仁義道德嗎？」^③

在毛澤東這一咄咄逼人的解讀面前，那些同樣沒有來得及看《白皮書》的、還留在中國大陸的自由派，當然只有繳槍投降這一條路了，儘管他們當中的絕大多數人從1946年《中美商約》後，就再也沒有設想過美國的「仁義道德」，只是覺得美國還不至於壞到要中國亡國亡種。現在，根據毛澤東的解讀和暗示，他們已經自覺不自覺地認為自己就是中國的「民主個人主義者」，且已淪為美國爭取的、用來反對新中國的對象。為此，他們倍感羞愧難當，紛紛表示要與美國劃清界限，堅決站在中國共產黨一邊。當時民主建國會副主席黃炎培的文章就很有代表性。他站隊表態說：「『民主個人主義』一詞已經夠滑稽了，拿來侮辱我們各黨派，更不成話」。一些尚不受毛澤東「誤導」、仍然對美國抱有好感的自由派，則只好託人向美國政府打招呼，說《白皮書》的發表讓毛澤東抓住了把柄，削弱了他們在中國的影響，使他們不敢再多說話，要美國以後不要再公開支持中國的「民主份子」^④。

就這樣，借批判《白皮書》，毛澤東把中國的自由派推上了沒有任何選擇的絕境：或者跟我走，或者成為美國的「走狗」。在近代中國，沒有人敢擔當足以致人於死地且遺臭萬年的「賣國」惡名。於是，毛澤東不費一槍一彈，便在「愛國」的旗幟下，制服了中國殘餘的自由派。《毛澤東選集》的編者就指出：毛澤東對《白皮書》的「這些評論揭露了美國對華政策的帝國主義本質，批評了國內一部分資產階級知識份子對於美國帝國主義的幻想，並且對中國革命的發生和勝利的理由作了理論上的說明」^⑤。中國近現代歷史道路的紛爭終於有了「圓滿」的答案，用當時中國革命文藝家胡風的詩說：「時間開始了！」用後來美國保守主義學者福山 (Francis Fukuyama) 的話說：「歷史終結了！」

註釋

① Nancy B. Tucker, *China Confidential: American Diplomats and Sino-American Relations, 1945-1996* (New York: Columbia University Press, 2001), 62.

②⑤ 毛澤東：〈丟掉幻想，準備鬥爭〉，載《毛澤東選集》，第四卷（北京：人民出版社，1991），頁1486；1483。

③ 毛澤東：〈別了，司徒雷登〉，載《毛澤東選集》，第四卷，頁1495。

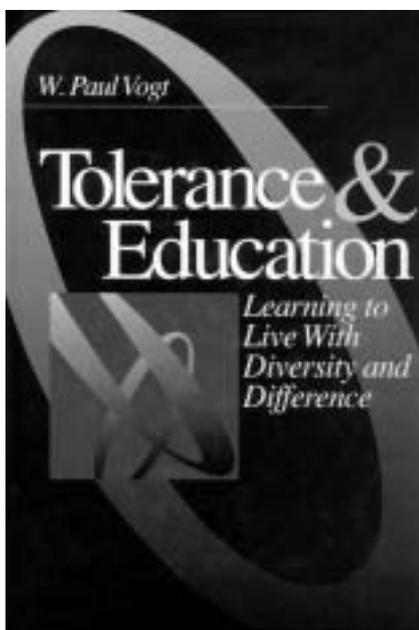
④ 轉引自資中筠：《美國對華政策的緣起和發展（1945-1950）》（重慶：重慶出版社，1987），頁233-34。

任東來 南京大學—霍普金斯大學中美文化研究中心教授

寬容、權利和法制

• 徐 賁

從寬容與權利和法制的關係來看，寬容不是一個抽象的道德原則，它是在歷史過程中逐漸發展出來的一種公共性的美德，歷史上有過的寬容觀與當今自由民主社會中的寬容雖有聯繫，但並不是同一回事。隨着權利和法制觀念在民主進程中的完善，寬容本身也會有進一步的發展。



W. Paul Vogt, *Tolerance & Education: Learning to Live with Diversity and Difference* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997).

伏格特 (W. Paul Vogt) 在《寬容和教育》(*Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*) 一書中這樣問道：甚麼是寬容？寬容可教麼？第一個問題是關鍵，因為如果我們不知道甚麼是寬容，那麼我們怎麼知道它是否

可教呢？我們甚至怎麼知道該教的又是甚麼呢？要說明寬容是甚麼並不容易，因為從不同的目的，我們可以對寬容作出不同的說明。這個目的可以是尋求人與人之間相互平安共處或相互理解，可以是籲求政府營造寬鬆社會環境或者減少對私人事務的干涉，也可以是從公民教育着眼來澄清個人權利、義務與法制的關係。伏格特在說明何為寬容時，着重的是最後這一種目的。從寬容與權利和法制的關係來看，寬容不是一個抽象的道德原則，它是在歷史過程中逐漸發展出來的一種公共性的美德，歷史上有過的寬容觀與當今自由民主社會中的寬容雖有聯繫，但並不是同一回事。同樣，隨着權利和法制觀念在民主進程中的完善，寬容本身也會有進一步的發展。伏格特對寬容的說明正是放在這樣一個歷史視野中進行的^①。

一 寬容與邪惡

寬容問題的討論最早出現在十三世紀意大利神學家阿奎那

(Thomas Aquinas)的《神學概論》(Summa Theologiae)中。早期對寬容的思考所關注的，是如何維護基督教信仰及如何對待異教邪說。阿奎那提出，真正的基督徒並不只是順從信仰，而更是以推動基督教信仰為己任。這裏有一個寬容或不寬容異教信仰的問題。阿奎那認為，只要有助於推動基督教信仰，寬容或不寬容(迫害)都可以用作策略手段。基督徒可以根據具體情況來決定嚴懲罪惡或者暫時寬容罪惡。寬容是策略，而非美德，暫時寬容罪惡是為了將來最終消滅罪惡^②。

到了十六世紀，寬容逐漸由策略轉化為美德。這個變化是在基督教內部爭論關於如何對待異教的過程中發生的。爭論的雙方雖然在需要克制異教徒這一點上相當一致，但在是否應迫害或者寬容異教徒的問題上存在着分歧。在如何對待異教徒時，不僅涉及何為「有效」手段，而且還涉及何為「正當」手段。這就使得爭論從中世紀式策略手段思考轉化為啟蒙時代的人文價值思考。雖然爭論的焦點似乎依然集中在如何克制異教徒的問題上，但手段問題卻已經涉及了正義和憐憫的關懷。例如，諸如火刑一類迫害異教徒的酷刑是否正當的壓制手段？比起酷刑，放逐是否更符合基督教精神？為挽救迷失的靈魂，宣導勸諭是否比警誡懲罰更為有效？正是由於寬容問題包含了正義和憐憫的關懷，它開始具備了現代的道德內涵。現代社會學和政治學者關於寬容問題的爭論往往涉及這樣一個問題：為了澄清該寬容和不該寬容的思想行為的曖昧不清，增強判斷的

理性、說服力、正義性或可操作性，寬容應當確立哪些群體價值原則？這裏有一個關於寬容的價值內容問題。寬容的價值內容並非是單一的，而寬容所包含的不同價值內容更可能是不一致的。這就造成了寬容的內在矛盾性。

寬容的矛盾性在十七世紀思想家洛克(John Locke)的《關於寬容的一封信》(A Letter on Toleration)中充分表現出來。洛克一方面指出寬容是有限度的，超過了某個限度，寬容即為不明智和非正義行為。他認為，基督教寬容的對象不應包括天主教和無神論者，因為天主教徒是為外國君主服務的，而無神論者則因其誓言不可信賴而不可能成為基督教徒誠信群體的成員。另一方面，洛克又把寬容當作一種己所不欲勿施於人的普遍道德原則^③：

無論是個人、教會或者甚至共同體，都無權侵犯公民權利，都不允許以宗教之名剝奪彼此的世間財產。

他認為，在宗教上不寬容他人者亦不配受到他人的寬容對待。己所不欲勿施於人的思想在洛克那個時代並未引起注意，但在今天，它成為洛克寬容思想最受重視的部分。洛克寬容觀的矛盾性對現代社會仍有意義，現代人在意識形態寬容問題上往往表現出相似的矛盾性。例如，冷戰期間，西方社會在是否讓共產黨人有公開說話權利的問題上舉棋不定；而今天，在是否讓新納粹或其他種族主義者享有言論自由的問題上也一樣。

十六世紀，寬容由策略轉化為美德。基督教內部在是否應迫害或者寬容異教徒的問題上存在分歧。爭論從中世紀式策略手段思考轉化為啟蒙時代的人文價值思考，涉及了正義和憐憫的關懷。例如火刑是否是正當的壓制手段？放逐是否比酷刑更符合基督教精神？由於寬容問題包含了正義和憐憫的關懷，它開始具備了現代的道德內涵。

十八世紀以後，政治學家開始批判寬容。米拉波說：「寬容這個字本身就是暴虐的，因為那些實行寬容的權威也可以不實行寬容。」潘恩說：「寬容是偽裝的不寬容。不寬容自以為有剝奪他人良心自由的權利，寬容自以為有對他人施捨良心自由的權利。一個是以火和柴武裝起來的教皇，另一個是出售和頒發免罪券的教皇。」

洛克思考寬容是從群體共善和自由意志的關係着眼的，這也對現代社會具有意義。在洛克的時代，人的靈魂解救是「好生活」的基本含義，這就好比許多現代人把身體健康視為「好生活」的基本含義。但是，靈魂解救是一種群體共善性的「好生活」，它要求每個人與他人共同實現這一目標；而身體健康則是一種個人性的「好生活」，它只要求每個人管好自己的事。在洛克的時代，生活秩序要求每個人充分關心他人的靈魂解救。因此，干預他人的宗教信仰，確保其向正確方向發展便成為每個成員對群體應負的責任。這和文化大革命期間，每個人有責任關注別人的思想正確差不多。

洛克主張寬容，因為他相信靈魂解救必須由個人自己去追求。國家的強迫和行政官吏的干預都只會阻礙這種個人的追求，對靈魂的解救有害無益。洛克沒想到，二百年以後，一些現代社會的思想正確或意識形態統治會從反面來印證他強調個人自由意志的合理性。例如，在文革時期的中國，監督別人的思想，幫助別人正確思想，是每個人的責任，結果弄得人人強行表態，強行覺悟，不覺悟定受懲罰。對個人思想強行干預的結果不僅是當時許多中國人以假積極和偽裝積極來鑽營取巧或謀求自保，而且在文革結束後仍長期無法改變中國社會的假面虛偽文化。不寬容不僅未能使人們的精神純潔起來，反而致命地摧殘了追求精神純潔所必不可少的自由理性。洛克從人的自由理性來看待寬容，這也正是後來十九世紀

思想家彌爾 (John Stuart Mill) 在《論自由》(On Liberty) 中提倡的那種以人的獨立主體為核心的寬容^④。

在十七、十八世紀的歷史條件下，寬容是一個宗教問題，也是一個政治問題。寬容關係到提倡寬容者的人身安危，這就是為甚麼倡導寬容的著作往往要麼匿名發表(如洛克)，要麼借托筆名(如伏爾泰 [Voltaire]) 或者在作者死後方能面世(如博丹 [Jean Bodin])。那個時候，儘管在寬容問題上出現了一些開明的意見，但反對寬容的保守意見仍佔上風。反對者把寬容看成是軟弱的表現，是一種「默許，因無法阻止而忍受或遷就」^⑤。十八世紀以後，寬容不僅受到保守思想的攻擊，而且還受到激進思想的挑戰。一些政治學家，尤其是與法國和美國革命有關係的政治學家開始批判寬容。米拉波 (Honoré de Mirabeau) 就說過^⑥：

在我看來，在某種方面，寬容這個字本身就是暴虐的，因為那些實行寬容的權威也可以不實行寬容。

潘恩 (Thomas Paine) 說得更徹底^⑦：

寬容不是不寬容的反面，而是偽裝的不寬容。寬容和不寬容都是專制。不寬容自以為有剝奪他人良心自由的權利，寬容自以為有對他人施捨良心自由的權利。一個是以火和柴武裝起來的教皇，另一個是出售和頒發免罪券的教皇。

寬容受到保守和激進兩個方面的夾擊，這種情況一直延續至今。

一方面是各種專制政治權力、原教旨宗教、民族主義和種族主義公開主張壓制和不寬容，另一方面則是左派從「陰謀論」的角度來批判和揭露寬容的偽善和為現有權力服務的意圖。後一種對寬容的批判清楚地表現在60年代西方左派代表作之一的《純粹寬容批判》(A Critique of Pure Tolerance)一書中。西方左派從批判自由民主社會秩序的偽善性出發，將寬容視為穩定資產階級秩序的統治伎倆和「掩飾可怕政治現實的偽善面具」^⑧。左派還特別指出寬容的冷漠效應：革命群眾講寬容，那就必然會容忍現有的權力結構，必然在現實面前表現為「思想懦怯」。他們強調，在權力統治方面，寬容甚至是一種直接的「壓迫」力量，「純粹」寬容做出不偏不倚的樣子，「實際上是在保護現存的統治體制」^⑨。

這種左派批評雖然有它的道理，但局限性也是相當明顯的。它是一種理想型的批判，它從某種烏托邦式的未來理想社會(社會主義、共產主義)來得出對自由民主和寬容的純負面評價。自由、民主和寬容固然不完善，或者甚至確實是在為現有的權力秩序充當門面，但試想，如果就此取消自由、民主和寬容，處於弱勢的群體和個人所受到的實際保護將會有所增加還是有所減少？自由民主所提倡的公民權利和寬容價值觀是社會弱者保護自己的武器，社會弱者是不是應當因為這些武器不夠完美而在沒有其他武器的情況下，將之完全放棄？如果說自由民主社會中的自由、民主和寬容都不過是統治者的陰謀手

段，那麼民主社會和專制暴虐社會之間的區別又是甚麼？消除這些差別對專制社會中的弱者爭取自己的權利究竟是有益還是有弊？

二 寬容與權利

早在十八世紀，激進民主思想家米拉波和潘恩就曾指出，寬容是不可靠的，寬容由權力所賜予，獨掌權力者可以寬容，也可以不寬容。在米拉波和潘恩看來，自由權利太基本、太重要，不能由少數人隨意操控，想要收回即可收回。米拉波和潘恩都強調，自由權利是公民應當無條件擁有的，不是某種權宜之計。寬容所施予的並不是真正的自由，寬容充其量不過是有缺陷的自由，並非真正的自由，「因寬容所享受的豁免只不過是某種可以收回的讓步，而不是有保障的權利」^⑩。潘恩用「良心自由」說來說明寬容和權利之間的差別，強調真正的公民自由應當把施予的寬容轉變為法律保護的權利。

但是，權利是不是就此應當或者可能代替寬容呢？實際情況並非如此簡單。寬容在當今社會和政治理論中仍具有價值，而這種價值恰體現在它與權利不能完全相互代替的關係上。從十六世紀到十九世紀，宗教寬容觀念的演變與權利觀念並沒有特別的聯繫。寬容所涉及的主要問題是，在實行壓制之前，對於異端究竟要給以多大程度的容忍。在十六世紀，對這個問題的回答是，愈少愈好。到了十九世紀，對這個問題的回答是，愈多愈好。

寬容受到保守和激進兩個方面的夾擊，一方面是各種專制政治權力公開主張壓制和不寬容，另一方面則是左派從「陰謀論」的角度來批判和揭露寬容的偽善和為現有權力服務的意圖。如果說自由民主社會中的自由、民主和寬容都不過是統治者的陰謀手段，那麼民主社會和專制暴虐社會之間的區別又是甚麼？

在受法律保障的公民自由範圍內，保障有高低程度之別，寬容是低程度的保障，權利則是高程度的保障。有些事情幾乎無須法律保護，僅屬「寬容」而已。還有的事情則非受法律保護不可，必須是不可剝奪的「權利」。不應寬容之事未必就是應當禁絕之事，只有屬於權利範圍之內的事才必須受法律保護。可以寬容的事是「做得不錯」的事，而與權利有關的事則是「做得應當」的事。嚴格地說，寬容和權利的這些差別只是程度的差別，這兩者間的界限並不總是很清楚。寬容和權利本為互補性觀念，缺少了一方，另一方則難以得到充分說明。

寬容是一種「消極自由」，而權利則是一種「積極自由」。美國憲法的《權利法案》可以說是消極自由的代表，它強調的是國家對公民的不干涉（寬容），因為公民有不受國家侵害的權利。法國人權和民權宣言則更強調積極自由，尤其是公民參與政府的權利。

寬容和權利體現不同程度的強調。權利的強調程度超過寬容。但是，有時寬容卻似乎比權利更能說明保障權利的真正意義。權利往往被設想為一種佔有形式，一種人們「擁有」的東西。權利與權利擁有者的身份（「我是誰」）有關，也就是說，因為是某人，才「擁有」某權利。例如，某人是美國人，因此擁有佩槍的權利；但他若是另一國公民，則未必有同樣的權利。因此，權利也是同等身份的人之間的平等標誌。擴大某一權利的範圍，也就是把愈來愈多的人包括在某個平等身份範圍之內。例如，投票的權利起先是男性公民的權利，在這一範圍內，男性公民是平等的，而女性公民則被排除在外。當女性公民也獲得投票權利的時候，她們獲得了與男性公民平等的身份。在西方，從十七世紀開始，權利的變化基本上都是以確定「我是誰」的平等身份為基礎的。權利被設定為一種與人

格和尊嚴有關的東西。因此，對於權利擁有者而言，權利一定是好的，不可能有「壞的權利」。

與權利相比，有關寬容的強調就要平和得多。寬容常常被看成是為某種普遍目的而作的局部犧牲，或者是某種珍貴事物（如權利）的一部分。因此，寬容是一種「消極自由」（避免做某事的自由），而權利則是一種「積極自由」（做某事的自由）^①。美國憲法的《權利法案》可以說是消極自由的代表，它強調的是國家對公民的不干涉（寬容），因為公民有不受國家侵害的權利。《權利法案》所起的是限制國家行為的作用。與美國憲法相比，法國人權和民權宣言則更強調積極自由，尤其是公民參與政府的權利。消極自由與積極自由其實並不矛盾。一方的消極自由往往意味着另一方的積極自由，反過來也是一樣。言論和集會自由是強調政府寬容的消極自由，但這種消極自由卻是積極自由的基本條件。政府不寬容，公民參與公共事務的積極自由也就必然成為空談。

儘管寬容與權利並存，但現代社會法制的重心確實是愈來愈由寬容轉向權利。從寬容向權利的轉移往往包含三重不同的、但相互有關的變化：第一重變化是側重點的變化，即在理論和實踐上都把側重點從「允許」某些自由轉變為「保護」這些自由。言論和出版自由就是一個例子。言論和出版自由之所以值得提倡，不僅是因為這表現了統治者的開明、納諫和包容，更是因為這種自由本身就是一種值得鼓勵和不容侵犯的行為（權利）。

第二重變化在於，在寬容和被寬容者之間，誰需要據理力爭的關係變了。就被寬容者而言，這是一種由「有罪推定」向「無罪推定」的轉變。寬容涉及寬容者(掌權者)和被寬容者(無權者)雙方，要麼是掌權者必須向公眾說明為甚麼對某些人的言論和行為不能寬容，要麼是無權者向掌權者提出為甚麼應當寬容的理由。當前者比後者更需向社會作出解釋的時候，寬容就變得不那麼重要了，而權利則得到了加強。例如，十八世紀以後，言論和出版自由從寬容的對象轉變為受保護的權利，政府在禁止某些言論(誹謗、誣陷)之前，必須先假定其無罪，然後再以確鑿證據證明其有罪。而在這之前，則是先假定其有罪，然後由個人以證據證明自己無罪(文革的誣告和冤案即是這種論罪程序的顯例)。當然，不管言論權利規定得多麼明確，言論和出版的自由都不是無限度的。即使在保障言論和出版自由的社會中，仍然存在着誣衊、誣陷、誹謗、侮辱、猥褻等罪過。如何定義這些罪過既標誌着官方對言論自由程度的掌握，也標誌着官方對言論的寬容程度。

第三重變化在於統治權力開始自我約束。這種自我約束並非取決於統治權力的良好意願，而是由普遍性的法律程序和權力制衡所規定。如果只講寬容，不講權利，那麼統治權力的自我約束往往是各案有別，統治者願意對誰寬容就對誰寬容，願意寬容到甚麼程度就寬容到甚麼程度。權利則與寬容不同，權利要求普遍性的權力約束。如果不能以普遍的原則，在事情發生之

前就預先確定哪些必須寬容，哪些不能寬容的話，那就根本無權利可言。一個政府將自由言論和自由出版確立為一種權利，是在知道某個出版物的具體內容之前就鄭重地保證不對之加以懲罰。當然，出版物所不能逾越的界限也是預先就已經公開規定了的。如果出版物所必須遵守的那些普遍預設規定的界限曖昧不清，或者時鬆時緊，那麼在它和行政權力打交道時，它便無法要求自己的權利，而只能仰仗後者的寬容了。任何權利都是有限制的，但這些限制必須是預設的，必須具有普遍性。如果限制權利全憑當權者變化無常的主觀意志，那麼也就根本無權利可言，剩下的至多不過是當權者施捨的寬容而已。

三 寬容與法制

上述的三重變化，從容忍到保護，從有罪推定到無罪推定，從多變的政策到穩定的憲政保障，是建立公民權利政體的條件。這些變化當然必須經歷一個逐步加強的過程，不可能一蹴而就。儘管公民社會的共存機制不斷由單純的寬容轉向充分的權利，但這並不等於充分的權利最終會完全替代寬容。這是因為，即使在權利政體中，寬容也還在發揮着重要的社會功能。不僅如此，寬容甚至還是維持權利政治必不可少的條件。在公民具有充分權利的社會中，任何一個公民都有責任尊重其他公民的這些權利。一個公民有沒有言論自由，這不僅取決於政府是否尊重和保護這一自

現代法制的重心愈來愈由寬容轉向權利。從容忍到保護，從有罪推定到無罪推定，從多變的政策到穩定的憲政保障，這三者都是寬容向權利轉移的三重變化，也是建立公民權利政體的條件。但這並不等於充分的權利最終會完全替代寬容。因為寬容還是維持權利政治必不可少的條件。

如果多數人對少數人實行不寬容，政府則往往無可治眾人之法。只有社會存在普遍的寬容文化，權利才能有充分的保障。言論自由是一種明確的權利，但自由的言論可能有利，也可能有害。堅持普遍的言論自由也是一種兩害取其輕的利弊權衡。比起放縱「壞」言論之弊來說，壓制「好」言論之弊更為嚴重，更為不可接受。

由，還取決於其他公民在聽到不中聽的言論時是否能對之寬容。如果公民不能對他人言論予以寬容，政府對公民間的不寬容行為的管理能力是有限的。如果多數人對少數人實行不寬容（如種族、階級、性別、性傾向歧視），政府則往往無可治眾人之法。只有當一個社會中存在普遍的寬容文化，權利才能在全社會中有充分的保障。

權利政體社會不能沒有寬容的另一個原因是，權利與權利間的關係有時並不一致，甚至會相互衝突。國家在介入權利衝突，解決權利糾紛時，必須權衡不同權利間的主次、重輕之分。在衡量權利主次、重輕之分時往往是兩害取其輕。法律審判的無罪設定可以說是一個例子。無罪假設增加了給無辜者定罪的難度，但也增加了給有罪者定罪的難度。法制社會之所以堅持嚴格的定罪程序，是因為冤枉好人比放走壞人更有害，更不能容忍，更不可行。讓壞人有逃脫之機於是便成為不冤枉好人所必須付出的代價。言論自由是一種明確的權利，但自由的言論可能有利，也可能有害。堅持普遍的言論自由也是一種兩害取其輕的利弊權衡。比起放縱「壞」言論之弊來說，壓制「好」言論之弊更為嚴重，更為不可接受。

把寬容和權利放在一起，而不是對立起來考慮，寬容也就獲得了更為寬廣的意義。寬容既包括人與人之間在具體事情上的容忍和原諒，也包括國家政權對所有人一視同仁的權利承諾和保護。如果說權利是一種受到充分強調的寬容，那麼寬容則是一種相對弱化的權利。公民權利一開始往往都是在爭取寬

容的過程中形成的。寬容和權利都是有所限制的，對寬容和權利的限制都可以通過法律來確定，都應當以法律面前人人平等為其前提。只有依據普遍標準的寬容才是與權利相一致的寬容，才能與權利互相配合，相得益彰。

甚麼事能寬容，甚麼事不能寬容，這些自然而然形成一套關於行為的道德法則，不成文的法則是社會的價值規範，成文的便是法律條文。以不成文價值規範之名實行的不寬容，一旦以成文法的形式規定下來，就會獲得法定合理性，成為國家迫害的手段。除了不成文的道德規範和成文的法律規定，寬容還涉及「私人」和「社會」間的層次轉換問題。私人層面上的事件（如個人隱私生活中的思想和行為），一旦追究「社會影響」，就可能受到公眾的道德譴責，或者甚至遭受國家政府權力的干涉，並受到司法的懲處。寬容問題的公共性層次上升須要「上綱上線」，須要強調某言行對他人的「傷害」。相反，寬容的公共性層次下降，則須要淡化某行為對他人的傷害效果，強調它「僅為私人行為」。強調或淡化事情的「公害效果」涉及公共和私人領域的區分。只有嚴格區分這兩個不同的領域，才能最大限度地杜絕隨意上綱上線和無限上綱上線的可能。明確區分公眾領域和私人領域，是法制社會運作的一個基本前提。即使在民主法制的社會中，公共領域和私人領域的界限仍然是一個人們不斷討論和爭論的問題。

寬容對於現代法制社會的意義在於，即便社會有某種關於「他人傷害」的共識，仍然不能單憑這一

點廢棄寬容。這是因為，人們不能單憑某種傷害原則來決定哪些傷害應予以寬容，哪些傷害不能予以寬容。按照「傷害原則」，如能證明某行為對他人造成傷害，便可不寬容這行為。可是，有的行為即使是無可爭議地傷害到了別人，也仍然必須予以寬容。例如，你寫了一本書，有人對此寫了很苛刻的評論，使你受到感情和自尊心的打擊，甚至使你的聲譽和經濟受損。這些傷害也許遠遠超過了那個人打了你一個耳光的肉體傷害。你可以不寬容那較輕的肉體傷害，但你必須寬容那較重的精神傷害。為甚麼呢？你有要求自己身體不受傷害的權利，但你並沒有要求別人不批評你的著作的權利。儘管你覺得自己的著作受批評比身體遭攻擊更受傷害，但社會卻並不能因此而出面阻止別人批評你的著作。在言論和出版自由的社會中生活是有代價的。代價之一就是個人必須容忍別人的言論自由，即使這會給他自己造成傷害，他也必須這樣做。在現代社會生活中提倡寬容，主要是就現實需要寬容而言的。社會生活是多元性的，你喜歡不喜歡都無法改變這個現實。現代生活充滿了衝突和不一致，寬容因此也就成為我們應對多元生存處境必不可少的手段。寬容為我們所提供了應對多元和衝突的較低規則。

作為低規則的寬容，它是一種中介性的，而非實質性的價值，它是實現某些實質性的基本價值（正義、自由、平等）的條件，而非最終結果。人們以實質性的基本價值來構築種種關於「好社會」的理念，而寬容則不足以支撐這一類的理

念。例如，我們可以說，「好的社會」是一個正義的、人人享有自由和平等的社會。但我們卻不能說，一個好社會只是一個寬容的社會。如果大多數人寬容非正義、不自由和不平等，這樣的社會哪裏能稱得上好社會？寬容只涉及人們相互對待不同看法的態度，但它自己卻並不是一種實質價值。寬容是讓實質性基本價值共識逐漸浮出不同看法的保證和條件，它起的是一種過程的作用。沒有寬容，不同的意見就會因衝突而導致暴力、壓制、迫害、殺戮或戰爭。沒有寬容，人們就不能和平地取得關於基本價值（或其他事情）的共識。所以，寬容的價值往往須要從反面來理解，也就是說，如果沒有寬容，那麼就一定會造成危害。

由於寬容是一種須要從反面來理解的價值，它通常被看成是一種頗為局限的、不得已而為之的人際相互關係。人們因此會問，社會群體是否能夠有一種比相互容忍更為高尚的目標呢？回答是肯定的。但是在尋求更為高尚的共同目標的過程中，人們離不開寬容。寬容首先是他們應對現實多元和衝突的唯一有效手段，並因此也成為一種起碼的社會美德。寬容所起的主要作用是設置限度。在多元社會中，人們關於基本價值觀意義的爭論，有權者對弱者的所作所為，多數人（政治、社會、道德、民族等）對少數人的所言所行，這些都須要由寬容來設置限度。寬容的限度與壓迫、專制和暴力所設置的限度是不同的。我們之所以稱寬容為美德，就是因為它可以一步步帶領人們走出習以為常的壓迫、專制和暴力。

在言論和出版自由的社會中生活，是有代價的。代價之一就是個人必須容忍別人的言論自由，即使這會給自己造成傷害。現代生活充滿了衝突和不一致，寬容因此是人們應對現實多元和衝突的唯一有效手段，並在群體尋求更為高尚的共同目標的過程中，成為一種起碼的社會美德。

羅爾斯指出，要把社會建設成為一個公正的合作性體制，必須以政治寬容為基礎。社會愈自由，就必然愈多元，也就愈需要面對多元。這樣的社會必然須要把寬容從美德提升為基本的政治原則，寬容將最終成為一種與自由、平等和正義具有同等實質價值的社會之善。

寬容不是沒有可能發生重要的性質變化的。羅爾斯 (John Rawls) 在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 一書中指出，自由、平等的公民如果要把社會建設成為一個公正的合作性體制的話，那就必須以政治寬容為其基礎。羅爾斯認為，在自由社會中，人的正常理性行為的自然趨向是愈來愈多元，而不是愈來愈不多元。即使在消除了偏見、愚昧和自私自利的理想社會中，具有理性的人仍然會在基本價值、生活理想、政治原則等問題上持有不同的意見，這是因為人的知識總是有限的，人的判斷總是承受着某種負擔 (羅爾斯稱之為「判斷的重負」[the burdens of judgement])^⑫。即使在充分自由的社會中，也不可能有一種人人認同的真理。相反地，社會愈自由，就必然愈多元，也就愈須要面對多元。這樣的社會必然須要把寬容從美德提升為基本的政治原則。寬容雖然起源於防止宗教壓迫、政治專制和社會迫害的權宜之計，但隨着社會和政治的發展，寬容將展現出另一種更為高尚的前景。寬容最終將不僅成為一種政治之善，而且也成為一種與自由、平等和正義具有同等實質價值的社會之善。

註釋

① W. Paul Vogt, *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997).

② Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II, Questions 10, 11.

③ John Locke, *A Letter on Toleration*, ed. Raymond Klibansky and J. W. Gough (Oxford: Oxford University Press, 1968), 85. 原作發表於1689年。

④ John S. Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978), 原作發表於1859年。

⑤ Elisabeth Labrousse, "Religious Toleration", in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener (New York: Scribner, 1973), 4:112-21; J. W. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), chap. 6.

⑥ Quoted in Preston T. King, *Toleration* (London: Allen & Unwin, 1976), 8.

⑦ Quoted in Bernard Crick, "Toleration and Tolerance in Theory and Practice", *Government and Opposition* 6 (1971): 144-71, 149.

⑧⑨ Robert Paul Wolff, Barrington Moore, and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), vi; 83.

⑩ Guido de Ruggiero, "Religious Freedom", in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 13, ed. Edwin R. A. Seligman and Alvin S. Johnson (New York: Macmillan, 1942), 240.

⑪ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

⑫ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 54.

道德意識與興味關懷

● 張和龍



利維斯 (F. R. Leavis) 著，袁偉譯：《偉大的傳統》(北京：三聯書店，2002)。

時下學術界的種種理論時尚不斷破壞着文本閱讀的興味，攪亂了普通讀者(也包括不少學者)對文學原著的感受力和判斷力，模糊了人們對「文學批評」的真義的理解。殊不知，歐洲各語言中的「批評」一詞在其起源語——希臘語中，原本就

是「文學的評判」的意思，包含着文本闡釋、作品欣賞、價值判斷、道德關懷、社會批評等諸多含義。英國學者利維斯 (F. R. Leavis) 的批評著作《偉大的傳統》的翻譯出版，可以看成是對大陸學界近幾年來理論譯介與出版熱潮的「反動」，也可以說是對理論話語淹沒閱讀實踐的「批評」。

利維斯常常被錯誤地冠以「反理論」的頭銜，其實他並不反對理論，而是擔心理論的氾濫會淹沒讀者對作品的親近和對藝術的敏感。面對文學史上琳瑯滿目的作家作品，建立在價值判斷和道德關懷之上的文學批評可以給讀者提供「有用的分析」和重要的甄別，讓他們直接走近那些堪與大詩人相比相埒的小說大家。為了「喚醒一種正確得當的差別意識」，利維斯從作品王國中「甄別」出幾位他所認可的真正大家：奧斯丁 (Jane Austen)、艾略特 (George Eliot)、詹姆斯 (Henry James)、康拉德 (Joseph Conrad)、勞倫斯 (D. H. Lawrence)，構造出英國小說的「偉大的傳統」——一個一以貫之的、容納「偉大經典」的文學脈絡。

利維斯的批評著作《偉大的傳統》的翻譯出版，可以看成是對大陸學界近幾年來理論譯介與出版熱潮的「反動」，也可以說是對理論話語淹沒閱讀實踐的「批評」。其實利維斯並不反對理論，只是擔心理論的氾濫會淹沒讀者對作品的親近和藝術的敏感，讓他們直接走近那些堪與大詩人相比相埒的小說大家。

奧斯丁不僅創造性地繼承了傳統，又為後來者確立了新的傳統。她對「形式」的興趣掩蓋不了對生活的關注，對「審美」價值的呈現遮擋不住強烈的道德旨趣；對生活的道德關懷構成其作品結構和情節發展的重要原則。如《愛瑪》便是一部既具備完美形式，又容納人生況味、提供道德要義的大作。

本書第一章提綱挈領，闡微發幽。所謂「偉大的傳統」，是指「英國小說的偉大之處構成其特徵屬性的那個傳統」。利維斯抑揚褒貶，指點「大家」，其標準是基於一種激發藝術活力的道德要義 (moral substance)，基於「大家」改變藝術潛能、促發人性意識、揭示生命內涵的興味關懷 (interests)。在他看來，菲爾丁 (Henry Fielding) 雖然開創了英國小說的大傳統，但《湯姆·瓊斯》(The History of Tom Jones) 的興味關懷有限，人性關懷簡單，《大偉人江奈生·魏爾德》(The History of the Late Mr. Jonathan Wild the Great) 更是「笨拙之作」，而略顯其「能耐」的只有《約瑟夫·安德魯斯》(Joseph Andrews) 了，因此菲爾丁只具備文學史意義，很難躋身於少數「大家」之列；同樣，理查遜 (Samuel Richardson) 在分析情感和道德狀態上略有所長，但《克拉麗莎》(Clarissa) 的興味關懷狹隘之極，難以恭維。於是，利維斯的第一位「大家」就落到了緊隨菲爾丁——理查遜——伯尼 (Fanny Burney) 這條文學脈絡而來的奧斯丁身上了。奧斯丁不僅創造性地繼承了傳統，又為後來者確立了新的傳統。她對「形式」的興趣掩蓋不了對生活的關注，對「審美」價值的呈現遮擋不住強烈的道德旨趣；對生活的道德關懷構成其作品結構和情節發展的重要原則，而《愛瑪》(Emma) 便是一部既具備完美形式，又容納人生況味、提供道德要義的大作了。利維斯捨常規俗見而獨鍾《愛瑪》，其眼光獨到自不待言，遺憾的是，對於

這樣一位小說大家，他卻沒有單列一章進行專門論述。

奧斯丁的「後繼者」當屬對她推崇備至的艾略特了。在本書的第二章中，利維斯專門探討艾略特的作品，其篇幅佔全書三分之一強。他從艾略特的「道德關懷之癖」入手，對其小說作品進行深入淺出的重要甄別和批評解讀，並試圖歸納出連貫一致的總體評價。在他看來，艾略特的藝術活力來自於對道德問題細膩而強烈的關注。她的早期作品儘管預示着一位偉大小說家的誕生，但只有《織工馬南》(Silas Marner) 中的道德意圖令人感動。中期作品中，《羅慕拉》(Romola) 如詹姆斯所說「是從她的道德意識中演變而來的」，小說家對政治、社會、經濟以及文明的複雜走向表現出了強烈的興趣。隨後利維斯又對艾略特的傑作《米德爾馬契》(Middlemarch) 進行了詳察細析，認為這部小說極其成功地表現了人性的主題，充分反映了作者成熟的創造天才；而艾略特的最後一部作品《丹尼爾·狄隆達》(Daniel Deronda) 不僅體現了她對人的道德本質的深刻洞見，也展示出其興味關懷的本質和傾向。於是，在利維斯的眼裏，艾略特比「缺乏道德與人性內涵」的福樓拜 (Gustave Flaubert) 更偉大，其偉大之處直逼托爾斯泰 (Leo Tolstoy) 的《安娜·卡列尼娜》(Anna Karenina)。托氏的現實力度「來源於一種強烈的對於人性的道德關懷」，而艾略特最優秀的作品就「有一種托爾斯泰式的深邃和現實力度」。可以看出，利

維斯對艾略特偏愛有加，禮讚備至，其深入透徹的研究與充滿激情的評析盡顯一位批評家的真誠和坦蕩。需要指出的是，利維斯並不是要描摹一幅刻板的「道德家」的肖像，而是要揭示艾略特作為「大藝術家」、「小說大家」的內在本質；他所提煉的「道德要義」也不是簡單的是非判斷，更不是懲惡揚善的說教，而是一把浸透着人性關懷和社會批判的文學標尺。

奧斯丁的另一位「後繼者」詹姆斯完全認同艾略特主題中的「道德要義」。在討論詹姆斯小說時，利維斯專門界定了構成「偉大傳統」之根本要素之一——「興味關懷」的含義。所謂「興味關懷」指的是種種深刻的關注——既具有個人問題的迫切性，又讓人感覺是超越個人意義之外的道德問題。利維斯發前人所未見，將詹姆斯廣受好評的《專使》(*The Ambassadors*) 排除在優秀作品之列，極力推崇其早期作品《淑女肖像》(*The Portrait of a Lady*) 和《波士頓人》(*The Bostonians*)，因為這兩部小說交織着種種以個人問題和道德旨趣為內涵的「興味關懷」。就此而言，利維斯確實抓住了詹姆斯小說創作的關鍵和內核。在《淑女肖像》的序言中，詹姆斯說過：「一部藝術品的『道德』意義如何，完全取決於創造過程中所感受到的相關生活之多少。」晚期的詹姆斯一味追求文風上的隱晦曲折、複雜細膩，從而喪失了鮮活、敏銳的生活感受力，也喪失了「道德觸覺上的準確性」，無法給人性以更加强烈而嚴肅的關注。利維斯將詹姆斯列入英國傳統也許會有爭議，

其對「後期詹姆斯」的貶斥也頗有值得商榷之處。

接下來的大家康拉德也是「偉大的傳統」之重要「一員」，但利維斯認為必須強調他的「外來性」，因為他選擇英語進行創作就是看中其鮮明特色以及它與道德傳統之關聯。與奧斯丁、艾略特和詹姆斯一樣，康拉德對生活抱有嚴肅而濃厚的興趣，對藝術「形式」和技巧懷有強烈的興味；像他這樣的創新天才不僅對時代具有非凡的感受力，而且能夠準確把握精神世界裏的風雲變幻，同時又不曾像蕭伯納 (Bernard Shaw)、威爾斯 (H. G. Wells) 和赫胥黎 (Aldous Huxley) 那樣變成各種社會運動的「先鋒」。與康拉德相比，狄更斯 (Charles Dickens) 明顯缺乏深沉的社會責任感和持久的嚴肅性，這位維多利亞時期最受歡迎的小說家頂多是個「娛樂高手」(《艱難時世》[*Hard Times*] 除外)，而哈代 (Thomas Hardy) 和梅瑞狄斯 (George Meredith) 等人的「深刻哲理思考」更是盛名之下其實難符。在討論康拉德的小說時，利維斯將著名的《黑暗的心靈》(*Heart of Darkness*) 看成是「次要作品」，因為在他看來，康拉德原本是要揭示人性之深邃與精神之恐怖，渲染人類靈魂種種無法言傳的潛能所具備的震撼效果，但「不可想像」、「不可思議」、「無法形容」等形容詞的濫用卻造成了抑制而非渲染的實際效果。於是在利維斯的「經典」中，《諾斯特羅莫》(*Nostromo*) 和《特務》(*The Secret Agent*) 就成了兩部超一流的英語小說，前者通過具有道德意味的布局探討了道理想

利維斯將康拉德著名的《黑暗的心靈》看成是「次要作品」，因為在他看來，康拉德原本是要揭示人性之深邃與精神之恐怖，渲染人類靈魂種種無法言傳的潛能所具備的震撼效果，但「不可想像」、「不可思議」、「無法形容」等形容詞的濫用，卻造成了抑制而非渲染的效果。

利維斯以道德要義和興味關懷為基準，點評了兩百多年來的英國小說，試圖梳理出一個更容易讓人理解的連貫的傳統。大段大段的引文加上見微知著的分析也許會讓不熟悉英國小說的讀者無所適從，但是對一些憑藉二手材料空發無邊宏論的「文學史家」和「理論家」來說卻不無啟示。

想主義與「物質利益」關係的主題，後者則以複雜的道德關懷作為指導原則，探討了對立的道德觀點在反諷的作用下發生互動的主題。當下學界對康拉德的批評早已汗牛充棟，利維斯的觀點也算是一家之言吧。

康拉德之後，能夠歸於偉大傳統之下的大家還有勞倫斯。他的「人物塑造」和心理分析小說容易為傳統熏陶下的讀者所欣賞，但是勞倫斯並不滿足於《兒子與情人》(*Sons and Lovers*) 所取得的成就，於是在「形式」、手法和技巧上進行大膽而激進的創新，他的創新動力源自他對生活所抱有的至為嚴肅而迫切的興味關懷，其作品的內在精神就在於「必須為生活和成長說話」。在有限的篇幅裏，利維斯還不失時機地抨擊了喬伊斯 (James Joyce)，認為《尤利西斯》(*Ulysses*) 根本算不上甚麼新開端，而是一條死胡同。在《偉大的傳統》中，利維斯對勞倫斯着墨不多，在談到後期作品《虹》(*The Rainbow*) 和《戀愛中的女人》(*Women in Love*) 時頗有微詞，但仍然認為它們是「天才之作」。為了避免草率批評而暴露自己的「愚笨」和「習慣性盲見」，利維斯匆忙收場，意猶未盡，不過在後來的批評著作中，他非常自信地斷言：單是這兩部小說就「足可以讓勞倫斯位忝英國最偉大的作家之列」(F. R. Leavis, *D. H. Lawrence: Novelist* [London: Penguin Books, 1955], 173)。

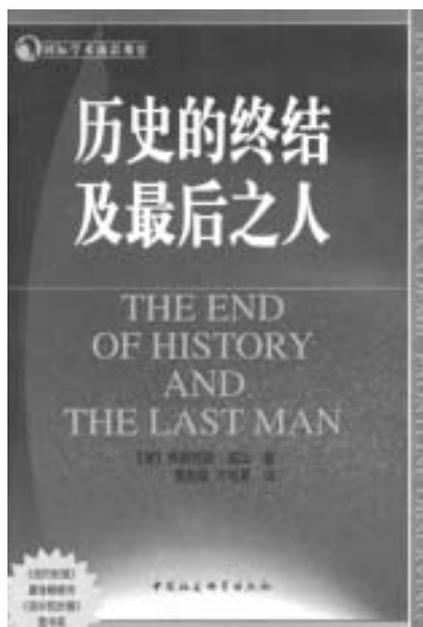
利維斯以道德要義和興味關懷為基準，點評了兩百多年來的英國小說，試圖梳理出一個更容易讓人理解的連貫的傳統。大段大段的引

文加上見微知著的分析也許會讓不熟悉英國小說的讀者無所適從，但是對一些憑藉二手材料空發無邊宏論的「文學史家」和「理論家」來說卻不無啟示。不過，《偉大的傳統》也並非無可挑剔，比如奧斯丁和勞倫斯兩位「大家」竟無專章論述(《小說家勞倫斯》的出版彌補了一個缺憾)，對喬伊斯、福樓拜等人的非議也未必妥當，對狄更斯失之苛刻(儘管利維斯夫婦後來出版合著《小說家狄更斯》)，一味強調道德要義卻忽略對「形式之美」的深度挖掘，無法超越時代的「唯道德論」嫌疑，等等。

中譯本的序言由大陸知名學者陸建德來寫再適合不過了。陸建德專治英國文學，在利維斯執教過的劍橋大學潛學數年，他的序言是不可錯過的精彩導讀，其中對利維斯道德態度的剖析尤為精闢。最後須要指出的是，本書譯者雖然向陸建德「及時討教」過，但中譯本讀起來仍有幾分拗口，比不上原作的曉暢。客觀地說，譯作是下過一番工夫的，但斟酌的空間仍然巨大，例如這一句就有點彘扭：「人人都有一個吐故納新的肺活量，一種面對生活的虔誠虛懷，以及一種明顯的道德熱誠。」相比之下，另一位學者的處理要直白一些：「他們都有體驗生活的巨大能量，都對生活持有一種崇敬而開放的態度，都明顯有着一種強烈的道德意識。」(參見殷企平等著：《英國小說批評史》[上海：上海外語教育出版社，2001]，頁214。)須知，這一句可是利維斯「偉大的傳統」的核心所在。

在歷史終結之處

● 丁松泉



福山 (Francis Fukuyama) 著，黃勝強等譯：《歷史的終結及最後之人》(北京：中國社會科學出版社，2003)。

在我們面前呈現的，有三種不同的歷史：其一是自然或人類社會的客觀進程，即通常意義上的歷史；其二是司馬遷和希羅多德 (Herodotus)、修西底德 (Thucydides) 的歷史，那是對前者的記載和闡釋，它不只是純客觀性的東西，而是主客體的交融。還有另一種歷史——康德 (Immanuel Kant)、黑格爾 (G. W. F. Hegel) 所稱的普遍的歷史，是「自由意識的進步」，是人人企求自由的過程 (康

德)。福山 (Francis Fukuyama) 在《歷史的終結及最後之人》所「終結」的，就是這種意義上的歷史。

福山對歷史「終結」，主要始於對黑格爾的詮釋。黑格爾認為真正能使人感到滿足的並不是豐富的物質，而是對其地位和尊嚴的認可。經由美國革命和法國革命，那驅動歷史車輪的欲望——為獲得認可而進行鬥爭——現在已經在一個實現了普遍和互相認可的社會中得到了滿足，以「為獲得認可而鬥爭」開端的歷史，就因為這種認可的實現和滿足而走到了盡頭。

黑格爾認為，人類自由的載體是現代立憲制國家，也即自由民主國家，人類的世界普遍史只不過是自我意識的覺醒，即人逐漸走向完全理性，並在自己管理自己的自由國家中知道如何表達理性本身。福山告訴我們，黑格爾是主張自由的哲學家，他認為歷史的全部過程會於所有政治和社會制度都實現之日走到終點。黑格爾的偉大詮釋者柯耶夫 (Alexandre Kojève) 認為，自由民主制度一勞永逸地解決了認可的問題，堅定地斷言歷史已經終結。就連右翼哲學家尼采 (Friedrich Nietzsche) 也相信，自由民主國家最典型的公民是「最後之人」。借助於黑格爾和柯耶夫，福山斷言，自由民主制度以獲得平等認可的理性欲望取代了獲得比別人更偉大的認可的非理性欲望。他指出，「如果

福山談的歷史「終結」，主要始於對黑格爾的詮釋。黑格爾認為真正使人感到滿足的是對其地位和尊嚴的認可。經由美國革命和法國革命，以「為獲得認可而鬥爭」開端的歷史，就因為這種認可的實現和滿足而走到了盡頭。

沒有經歷過納粹主義、斯大林主義及其在不同形態各相關國家的生活，沒有親眼看見或體驗右翼獨裁倒台和柏林牆倒塌，就沒有「終結論」顯示生命力的空間。自由主義的一個悖論是，它的價值和生命力只有在人類經歷了專制主義對人類尊嚴與價值的毀滅性打擊後才得以體現。

人類社會經過數世紀發展都朝着自由民主這個唯一的社會政治組織形式演變或聚集，如果自由民主是唯一的最佳選擇，並且如果生活在自由民主制度下的人民對他們的生活沒表示根本的不滿，我們就可以說這場對話得出了一個最後的決定性結論，歷史主義哲學家會不得不接受自由民主制度的優越性和終結性。」(頁154)

在此書中文版出版前，中國大陸學者從英文版引入了福山的論斷，更確切地說開展了對福山歷史終結論的批判。那種批判不值得在此探討，而從那些批判性的文章中，我以為只是福山「終結」了歷史。當我真正閱讀福山後，才發覺黑格爾、柯耶夫早就終結了歷史，福山只是對他們作了更廣泛的詮釋。但何以只是福山的「終結」引起了如此關注和爭論呢？我以為，這是因為經由二十世紀右翼獨裁和左右翼專制主義的盛衰歷程，人們不再以狐疑的目光看待「終結」，而是從現實中感覺到這種「終結」的實在性和必然性，從而使「終結」說能引起更廣泛的共鳴以至更深刻的震撼。沒有經歷過納粹主義、斯大林主義及其在各相關國家的不同形態的呈現，沒有親身看見或體驗右翼獨裁的倒台和柏林牆的倒塌，就沒有「終結論」顯示生命力的空間。自由主義的一個悖論是，它的價值和生命力只有在人類經歷了專制主義對人類尊嚴與價值的毀滅性打擊後才能體現出來。福山的學術幸運也就在此。

二十世紀的政治危機導致幾千萬人被屠殺，幾億人被迫生活在更野蠻的奴隸制度下；而思想危機則使自由民主制度一度喪失了捍衛自己的理論基礎。福山認為，二十世紀的戰爭與革命更意識形態化，因

此比過去更為極端。蘇聯和中國的革命與納粹在二戰期間的征服，以一種誇張的形式再現了十六世紀宗教戰爭所具有的野蠻，那種戰爭所危及的不僅是土地和資源，還包括全體人民的價值體系和生活方式。二十世紀是顯示獨裁主義和專制主義危機並最終走向崩潰的世紀，福山用兩個章節來闡述強權國家的致命弱點，這是本書最引人入勝和具啟發性的地方。福山指出，自由民主國家因為需要保障一定範圍的個人權利，而明顯地削弱了國家的權力，因而被視作弱國。相反，「專制制度不論是右翼還是左翼都曾尋求使用國家權力去剝奪公民的私人領域，並對其進行控制，以達到不同的目的：或是擴充軍事力量，或是推行平均主義的社會秩序，或是實現快速經濟增長。個人自由支配的領域所失去的權利，只能在國家利益的層面上得到彌補」(頁17)。福山指出，其實我們錯誤地估計了專制制度自我永存的能力，這些強國最有可能被摧毀的致命弱點，是其政治制度不具有合法性，即意識形態層面上的危機。

福山指出，二十世紀最大的陰謀，是企圖建立一個連續的、右翼的、非民主的並且不平等的合法性原則，這就是法西斯主義。法西斯主義始終認為合法性的終極源泉是種族或民族，而由於納粹所信奉的日耳曼種族的優越性必須通過與其他文化衝突才能得到肯定，因此，戰爭是必然的。希特勒把他對合法性的尋求建立在統治世界的許諾之上，但法西斯主義一直受着內在矛盾的困擾。當它需要用戰爭來顯示其合法性力量時，軍國主義本性的暴露、戰爭的殘酷性與失敗又使納粹失去了感召力。如果希特勒獲得

了勝利，全世界處於日耳曼民族帝國統治之下，法西斯不再需要通過戰爭和征服來證實其民族的優越性時，它自身又便失去了存在的內在理由。福山認為，由於法西斯主義過份強調軍國主義和戰爭，必然會與國際體系發生自我毀滅式的衝突，結果自從二戰結束以來，法西斯主義就一直構不成自由民主制度的真正的意識形態對手。

納粹崩潰後，右翼中取代自由民主制度的是一些持久穩固但實質上未成系統的軍人獨裁集團。它們僅限於維持一定的社會秩序，它們沒有法西斯主義或共產主義那樣的一套國家學說與合法性理論來從理論上支持其永久的獨裁統治。他們中的所有人都不得不接受民主和民權的原理，並且以各種藉口認為他們的國家尚不具備民主的條件。由於缺乏合法性的內在源泉，一旦這些政權實現自己的有限目標如恢復秩序、結束經濟動盪等，右翼獨裁者就會發現他們不再有理由繼續掌管政權，並且喪失自信。拉美和歐洲的右翼獨裁者感到必須通過同意選舉來給自己罩上至少是一種民主的光環。或者他們不得不借助於操縱選舉，如北洋時期曹錕賄選。這些獨裁者或借助於一時掌握的武力，或得益於一時的社會動盪與危機維持統治，但往往曇花一現，甚至等不到人亡即「政」息了。因此，右翼獨裁的終結和走向自由民主相對比較容易。

福山認為，以蘇聯和納粹德國為標誌的專制主義不同於十九世紀傳統的獨裁主義，那種獨裁從不企圖改造「文明社會」——社會私人利益領域，而只是企圖控制這樣的社會。相反，專制主義試圖完全摧毀文明社會，尋求對其公民生活實行

完全的控制。從1917年布爾什維克奪取政權開始，蘇維埃國家就系統地攻擊了俄羅斯社會所有潛在的與專制主義相競爭的組織。專制主義國家還希望通過控制新聞媒體、教育和政治宣傳來改變人的信仰和價值結構，來重塑蘇維埃人自己，這種控制擴展到人類最隱私的、最親密的關係，包括家庭關係。它不僅剝奪新蘇維埃人的自由，而且使他們害怕自由，甘願受到保護，並在即使沒有別人強迫時，也認為戴在他身上的枷鎖是對他的愛護，以此建立其合法性。但是，這種不可一世的專制主義也存在致命的弱點，它不僅體現為經濟危機，更體現為整個制度的合法性危機。福山指出，經濟上的失敗只是蘇聯體制一系列失敗中的一環，那些失敗導致了信仰體系的加速崩潰，並使社會基礎結構的脆弱點暴露無遺。它最根本的失敗是在控制思想方面的失敗，對它感到憤怒的不僅是制度的受害者，而且也是它的受益者，如葉利欽(Boris Yeltsin)和謝瓦爾德納澤(Eduard Shevardnadze)等。藉着恐怖進行長期有效統治是不可能的，在那種狀態下，即使是斯大林接班人赫魯曉夫(Nikita Sergeevich Khrushchev)，也體會到斯大林眼睛奇怪的一瞥會為一個政治局委員帶來大難臨頭的恐懼，這使得這個體系中的高層和其他受益者也无法忍受那樣的生活。一旦恐怖有所鬆懈，信仰體系就會失控。福山指出，1989年後，共產主義的概念發生了很大的轉變。它過去曾自封是一種比自由民主制度更高級、更先進的文明形態，此後卻與相對的政治和經濟落後聯繫在一起。它已經不再產生一種充滿活力並且具有號召力的思想。那些稱為共產主義者的人們

以蘇聯和納粹德國為標誌的專制主義試圖完全摧毀文明社會，尋求對其公民生活實行完全的控制。但是，這種不可一世的專制主義也存在致命的弱點：它不僅體現為經濟危機，更體現為整個制度的合法性危機。1989年後，共產主義與相對的政治和經濟落後聯繫在一起，它已經不再產生一種充滿活力並且具有號召力的思想。

以往的歷史是處在民主自由與外在專制的鬥爭之中，「後歷史」的人類將在民主自由制度的框架內，面對自身的矛盾而需要進行鬥爭。人不是上帝，可以超越有限與自由的矛盾與辯證運動。那麼，後歷史的人類是否將為着某種超越而鬥爭呢？

正處在尷尬的境地，他們發現自己正在捍衛着過時的社會秩序。這樣，共產主義對自由民主制度形成的意識形態威脅現在已經結束了。尚沒有一種更好的制度可以超越自由民主制度下人們對它的認可。

福山用了較多篇幅闡釋歷史終結後的「最後的人」及其生存狀況，不過在筆者看來這顯得繁瑣和乏力。福山注意到了「最後的人」所面臨的自由與平等的問題，以及生活在沒有鬥爭的世俗中的某些無聊，一如1968年法國學生的舉動，對於仍在為獲得認可而鬥爭的尚在歷史中的國家的人們來說，頗覺不可思議。人類還面臨着文化豐富性與多樣性的喪失的問題。福山沒能提示後歷史社會的實質性問題。

因此，在被福山終結的地方，我們開始追問後歷史的社會中人類的困惑與希望。如果我們認可福山對歷史的終結，那也是意味着人類獲得認可的鬥爭的完成。人類還面臨着新的問題，也許得開啟一種新的歷史。蒂里希 (Paul Tillich) 認為，「人是有限的自由」，人的存在就是有限與自由的辯證運動。既然如此，在歷史被「終結」的地方，人類要開始一輪新的進程，以往的歷史是處在民主自由與外在專制的鬥爭之中，「後歷史」的人類將在民主自由制度的框架內，面對自身的矛盾而需要進行鬥爭。人不是上帝，可以超越有限與自由的矛盾與辯證運動。那麼，後歷史的人類是否將為着某種超越而鬥爭呢？

作為意識形態與烏托邦的 新古典經濟學

● 盧周來



斯蒂格利茨 (Joseph. E. Stiglitz) 著，周立群、韓亮、余文波譯：
《社會主義向何處去：經濟體制轉型的理論與證據》(長春：吉林人民出版社，1998)。

斯蒂格利茨 (Joseph E. Stiglitz) 的《社會主義向何處去：經濟體制轉型的理論與證據》，是作者在1990年4月於瑞典斯德哥爾摩經濟學院維克塞爾論壇所作的系列講座基礎之上，擴充而成的一部專著。

以往的歷史是處在民主自由與外在專制的鬥爭之中，「後歷史」的人類將在民主自由制度的框架內，面對自身的矛盾而需要進行鬥爭。人不是上帝，可以超越有限與自由的矛盾與辯證運動。那麼，後歷史的人類是否將為着某種超越而鬥爭呢？

正處在尷尬的境地，他們發現自己正在捍衛着過時的社會秩序。這樣，共產主義對自由民主制度形成的意識形態威脅現在已經結束了。尚沒有一種更好的制度可以超越自由民主制度下人們對它的認可。

福山用了較多篇幅闡釋歷史終結後的「最後的人」及其生存狀況，不過在筆者看來這顯得繁瑣和乏力。福山注意到了「最後的人」所面臨的自由與平等的問題，以及生活在沒有鬥爭的世俗中的某些無聊，一如1968年法國學生的舉動，對於仍在為獲得認可而鬥爭的尚在歷史中的國家的人們來說，頗覺不可思議。人類還面臨着文化豐富性與多樣性的喪失的問題。福山沒能提示後歷史社會的實質性問題。

因此，在被福山終結的地方，我們開始追問後歷史的社會中人類的困惑與希望。如果我們認可福山對歷史的終結，那也是意味着人類獲得認可的鬥爭的完成。人類還面臨着新的問題，也許得開啟一種新的歷史。蒂里希 (Paul Tillich) 認為，「人是有限的自由」，人的存在就是有限與自由的辯證運動。既然如此，在歷史被「終結」的地方，人類要開始一輪新的進程，以往的歷史是處在民主自由與外在專制的鬥爭之中，「後歷史」的人類將在民主自由制度的框架內，面對自身的矛盾而需要進行鬥爭。人不是上帝，可以超越有限與自由的矛盾與辯證運動。那麼，後歷史的人類是否將為着某種超越而鬥爭呢？

作為意識形態與烏托邦的 新古典經濟學

- 盧周來



斯蒂格利茨 (Joseph. E. Stiglitz) 著，周立群、韓亮、余文波譯：《社會主義向何處去：經濟體制轉型的理論與證據》(長春：吉林人民出版社，1998)。

斯蒂格利茨 (Joseph E. Stiglitz) 的《社會主義向何處去：經濟體制轉型的理論與證據》，是作者在1990年4月於瑞典斯德哥爾摩經濟學院維克塞爾論壇所作的系列講座基礎之上，擴充而成的一部專著。

眾所周知，二十世紀80年代末90年代初，是人類社會大轉折的時間段。前社會主義國家的解體與轉向，使得新古典主義經濟學享有的榮譽達到了歷史的巔峰。於是，與「歷史終結論」相對應，經濟學也彷彿走到了終結處：以論證「自由市場制度是世界上唯一有效率的制度」為核心內容的新古典經濟學，一時之間也大有成為經濟學領域「唯一」之勢。因此，斯蒂格利茨的聲音此時顯得突兀而另類，他似乎扮演了另一個「終結者」的角色：即「經濟學終結論」的終結者。在東西方學者跨越界限團結到「華盛頓共識」的門下，並不免有些誇張地狂歡之時，斯蒂格利茨就像一隻夜梟尖叫着掠過，以其對新古典經濟學的最系統最全面的批評表明：經濟學新的分裂已經開始。

在斯蒂格利茨對新古典經濟學的批評中，我最看重的莫過於他指出了這樣一個事實：在新古典經濟學批判馬克思主義經濟學是「意識形態」與「烏托邦」的時候，它本身也具有了「意識形態」與「烏托邦」的性質。

曼海姆 (Karl Mannheim) 在其名著《意識形態與烏托邦》(*Ideology and Utopia*) 中首先區分了兩種「意識形態」，即意識形態的「特殊概念」與「總體概念」。前者是指「被看作對某一狀況真實性的偽裝」，但卻區別於謊言，因為這種偽裝由起初的有意識或半意識，最後發展到了無意識，自己被偽裝後的觀點給說服了。所謂意識形態的「總體概念」，則是指某個被歷史地決定了

的社會階層以不同於其他階層的思維範式進行思維。但無論是前者還是後者，共同點就是「向自己歪曲人類存在的基本事實，其方法是將它們神化、浪漫化或理想化」。通過斯蒂格利茨對新古典經濟學的分析，我們完全可以看出新古典經濟學作為「意識形態」是如何扭曲了現實經濟世界的。

我們知道，新古典經濟學的全部觀點都建立在一個基本假設下，即信息完全化，即經濟人能夠免費獲得所有的信息。在信息完全化的假設下，新古典經濟學得出了市場能夠完全出清的結論，並在此結論的基礎之上，提出了福利經濟學兩大定律。現實經濟世界卻與新古典經濟學所構造的那個完美高效的自由競爭世界恰好相反：有太多的買者找不着賣者，有太多的賣者在尋找買者；市場完全出清與市場無法出清相比較，幾乎成為了不可能發生的「小概率事件」。新古典經濟學如此背離現實經濟世界，原因就在於其關於信息完全化的假設。一旦將這個虛幻的假設推翻，將經濟學研究回歸到更反映現實世界的「信息不完備」前提之下，新古典經濟學所有的結論都得改寫。這就是斯蒂格利茨在書中指出：「新古典經濟學關於標準信息假設方面的輕微變動，將徹底改變標準新古典理論的所有重要結論，因此這個理論最終是站不住腳的。」斯蒂格利茨在信息不完全的基礎之上，推翻了包括市場出清以及福利經濟學兩大定律在內的幾乎全部新古典經濟學結論。

與「歷史終結論」相對應，經濟學也彷彿走到了終結處：以論證「自由市場制度是世界上唯一有效率的制度」為核心內容的新古典經濟學，也大有成為經濟學領域「唯一」之勢。在新古典經濟學批判馬克思主義經濟學是「意識形態」與「烏托邦」的時候，它本身也具有了「意識形態」與「烏托邦」的性質。

新古典經濟學的發展過程恰與「意識形態」產生的過程相吻合。曼海姆曾經揭示出，某一觀點與陳述之所以會上升到「意識形態」，是由敵對雙方的思想衝突造成的。馬歇爾、庇古等人所奠基的新古典經濟學，就是為了對抗當時馬克思主義經濟學而產生的。

僅僅指出新古典經濟學對現實世界的扭曲不足以證明其是意識形態，因為有意識的扭曲就是說謊；但我們確又不能認為新古典經濟學家在有意識地說謊。相反，我們發現，由信息完全化假設，到完全競爭性市場理論的提出，再到「瓦爾拉斯均衡」(Walras' Equilibrium)以及「阿羅—德布魯定律」(Arrow-Debreu Theorem)的證明，最後到「帕累托 (Pareto) 境界」的描述，新古典經濟學家一步步完成了「斯密 (Adam Smith) 之手」的論證。這一過程的完備與自恰，以及對數學及其他無價值判斷的科學工具的應用，足以使新古典經濟學家以及後來在他們的引導下進入他們的邏輯世界的所有後世經濟學家，都不能不被這一體系之精緻和圓滿所折服，此時誰還會想起如此精緻而圓滿的體系竟然是建立在子虛烏有的「信息完全化」假設之上的呢？

還需要指出的是，新古典經濟學的發展過程恰與「意識形態」產生的過程相吻合。曼海姆曾經揭示出，某一觀點與陳述之所以會上升到「意識形態」，是敵對雙方的思想衝突造成的。十九世紀60、70年代，由薩伊 (Jean-Baptiste Say)、馬歇爾 (Alfred Marshall)、庇古 (A. C. Pigou) 等人所奠基的新古典經濟學，就是為了對抗當時馬克思主義經濟學而產生的；二十世紀30年代是左翼經濟學的黃金歲月，甚至連凱恩斯主義經濟學也受到左翼經濟學影響而有「淡紅色」之嫌，於是才有米塞斯 (Ludwig von Mises)、哈耶克 (Friedrich von Hayek) 等經濟學家

在與形形色色的左翼經濟學進行論戰，捍衛並完善了新古典經濟學；二十世紀70年代中期至80年代初期，正是以蘇聯為首的社會主義陣營凱歌猛進的時代，為進一步與左翼經濟學分庭抗禮，以弗里德曼 (Milton Friedman) 為代表的「貨幣學派」、以拉弗 (Arthur B. Laffer) 等為首的「供給學派」以及以盧卡斯 (Robert Lucas) 為代表的「理性預期學派」，在鬥爭中再度將新古典經濟學推進。可見，新古典經濟學天然地與左翼經濟學對抗着，也正是在不斷升級的衝突中，新古典經濟學一步步完成了由一般陳述與觀點向「意識形態」的躍遷。

在點出新古典經濟學的「意識形態」性質之外，斯蒂格利茨還揭示了這一學說的「烏托邦」性質。

對於「烏托邦」這一概念，曼海姆同樣區分了兩種「烏托邦」。前一種是我們常識中關於烏托邦的觀念，即「經典烏托邦」，它指強行推行原則上不能實現的關於某種秩序的思想。曼海姆的意義在於指出了另外一種烏托邦的概念，即由「保守主義導致的烏托邦」或者稱「保守型烏托邦」，這種烏托邦思想僅承認「托邦」(現存秩序)的合理性，而把「托邦」之外的一切可能性視為不可能實現的「烏托邦」。在斯蒂格利茨的書中，新古典經濟學恰同時具備了這兩種「烏托邦」特性。

典型的資本主義本身具有演進的特徵，因而新古典經濟學對於老牌資本主義國家的影響其實並不大。這點就連身為自由主義經濟學家的斯蒂格勒 (George J. Stigler) 都

承認。在《作為布道者的經濟學家》(The Economist as Preacher)一書中，斯蒂格勒說，自由主義經濟學家鼓吹「有限政府」，而具有反諷意味的是，美國政府財政佔GDP比例恰在一個據說奉行自由主義經濟學的里根(Ronald Reagan)政府那裏上升得更快；自由主義經濟學家批評公正妨礙了效率，但西方政府財政中用於社會保障的支出也在不斷上升，連里根總統也堅持不會取消羅斯福(Franklin D. Roosevelt)總統編織的「社會安全網」，相反，弗里德曼等人的「負所得稅計劃」受到政府的嘲笑。因此，斯蒂格勒自嘲地說，自由主義經濟學家似乎顯得有些「反智」。

然而，新古典經濟學的「經典烏托邦」性質，在前社會主義國家經濟轉軌時期表現得淋漓盡致。一些自由主義經濟學家由學院走向政壇，以新古典經濟學中的標準模型為藍圖，向轉軌國家強行推行以激進私有化為核心的各種改革方案。由於這些方案本身與轉軌國家的現實並不切合，最後導致了前蘇聯與東歐國家十幾年的持續衰退。尤其在俄羅斯，一個理想中的自由市場秩序並沒有建成，俄羅斯至今也未被國際社會承認是市場經濟國家，相反，一個幾乎以各種潛規則以及黑社會網絡主導的經濟秩序倒填補了制度空缺。對此，斯蒂格利茨在書中批評道：「許多轉軌國家正處於災難困苦之中，在我看來，標準經濟模型對此應負部分責任。」他還在書中逐一反駁了新古典經濟學在轉軌國家推行的包括「產權改革」在內的種種「神話」。

斯蒂格利茨在書中花了大量篇幅批評蘭格(Oskar Lange)等提出的「市場社會主義模型」。在斯蒂格利茨看來，最能體現新古典經濟學與馬克思主義經濟學在「意識形態」與「烏托邦」上共性的，莫過於「市場社會主義模式」與新古典模型的同源性。蘭格的「市場社會主義模型」並不是市場經濟，其要義在於「政府模擬市場運用價格槓桿對資源進行配置」，而這一構想竟就來源於新古典經濟學中關於「瓦爾拉斯均衡」的論證。在論證「瓦爾拉斯均衡」中，新古典經濟學家引入了一個「假想的拍賣者」，這位拍賣者報出一組價格，如果在這組價格下，市場供求不一致，他就修正報價，直到市場供求關係一致為止。新古典經濟學之所以引入這位「假想的拍賣者」，就是為了說明，儘管會經過不斷的調整與試錯，總存在一組價格使市場達到供求一致的均衡狀態。蘭格在「市場社會主義模型」中，僅僅是將「假想的拍賣者」的角色實體化，並定位給了政府，即用政府的計劃機構取代了瓦爾拉斯「拍賣者」的反覆競拍。所以，斯蒂格利茨說：「如果經濟中的新古典模型是正確的，那麼市場社會主義則會成功；同樣的道理，如果經濟中的新古典模型是正確的，那麼中央計劃經濟所遇到的問題應比實際情況少得多。」不幸的是，市場社會主義與中央計劃經濟都證明有「意識形態」與「烏托邦」的性質，因而，作為同源性的「新古典經濟學」也具有同樣的性質。

斯蒂格利茨在書中研究了轉軌

新古典經濟學的「經典烏托邦」性質，在前社會主義國家經濟轉軌時期表現得淋漓盡致。一些自由主義經濟學家由學院走向政壇，以新古典經濟學中的標準模型為藍圖，向轉軌國家強行推行以激進私有化為核心的各種改革方案，最後導致了前蘇聯與東歐國家近十幾年的持續衰退。

當下的中國也處於轉軌時期，一個值得注意的現象是，大陸主流經濟學界在拋棄了舊的「意識形態」與「烏托邦」的同時，似乎也正在接受或構建一個以新古典經濟學為核心的新的「意識形態」與「烏托邦」。

國家所面臨的種種問題。當下的中國也處於轉軌時期，一個值得注意的現象是，大陸主流經濟學界在拋棄了舊的「意識形態」與「烏托邦」的同時，似乎也正在接受或構建一個以新古典經濟學為核心的新的「意識形態」與「烏托邦」。此時一讀斯蒂格利茨這本書，意義自不待言。

最後，我想鄭重推薦斯蒂格利茨在書中寫下的一段話，因為在我看來，這段話具有警醒的意義：

左派思潮與右派思潮之間也有某種共通性，即這兩者都被宗教般的狂熱所驅動，而非理性分析。當這種思潮在排斥馬克思主義思想的同時，他們吸收了自由市場思想。正如在蘇聯，儘管人們未必讀了多少弗里德曼的著作，但卻將他視為最偉大的經濟學家，僅僅就因為他是一種思想的象徵，而這種思想正是他們追求的另一種可供選擇的信仰體系。

重建現代音樂美學之基石

- 李起敏



蔡仲德：《中國音樂美學史》（北京：人民音樂出版社，1995）。



于潤洋：《現代西方音樂哲學導論》（長沙：湖南教育出版社，2000）。

當下的中國也處於轉軌時期，一個值得注意的現象是，大陸主流經濟學界在拋棄了舊的「意識形態」與「烏托邦」的同時，似乎也正在接受或構建一個以新古典經濟學為核心的新的「意識形態」與「烏托邦」。

國家所面臨的種種問題。當下的中國也處於轉軌時期，一個值得注意的現象是，大陸主流經濟學界在拋棄了舊的「意識形態」與「烏托邦」的同時，似乎也正在接受或構建一個以新古典經濟學為核心的新的「意識形態」與「烏托邦」。此時一讀斯蒂格利茨這本書，意義自不待言。

最後，我想鄭重推薦斯蒂格利茨在書中寫下的一段話，因為在我看來，這段話具有警醒的意義：

左派思潮與右派思潮之間也有某種共通性，即這兩者都被宗教般的狂熱所驅動，而非理性分析。當這種思潮在排斥馬克思主義思想的同時，他們吸收了自由市場思想。正如在蘇聯，儘管人們未必讀了多少弗里德曼的著作，但卻將他視為最偉大的經濟學家，僅僅就因為他是一種思想的象徵，而這種思想正是他們追求的另一種可供選擇的信仰體系。

重建現代音樂美學之基石

- 李起敏



蔡仲德：《中國音樂美學史》（北京：人民音樂出版社，1995）。



于潤洋：《現代西方音樂哲學導論》（長沙：湖南教育出版社，2000）。

我在《中國百年樂論選·序言》中談到對中西美學大系的比較研究和歷史觀照時，曾提到具有里程碑意義的兩本著作，一本是《中國音樂美學史》，一本是《現代西方音樂哲學導論》。

1995年蔡仲德發表了《中國音樂美學史》，2000年于潤洋發表了《現代西方音樂哲學導論》。這兩本書無疑為音樂美學研究——尤其中西音樂美學的比較研究——提供了支點與秩序。一本原意不在消解現代西方音樂哲學，卻無意中消解了西方現代哲學神話；另一本重述中國音樂美學典故，並研精剔粕，將古代散見的音樂美學思想科學地昇華，並系統化體系化了。

《現代西方音樂哲學導論》使人想起赫胥黎(Thomas Henry Huxley)。赫氏在牛津大學那篇著名的講演〈進化與倫理〉(“Evolution and Ethics”)，在出版時加上了一篇「導論」(Prolegomena)，並戲言：「如果有人認為我增添到大廈上去的這個新建築物顯得過於巨大，我只能這樣去辯解：古代建築師的慣例是經常把內殿設計成為廟宇最小的部分。」于潤洋這本洋洋四十二萬字的「導論」，與赫胥黎的「導論」不同，它是對現代西方音樂哲學這座宏大的「廟宇」解構、檢驗、分析、鑒定之後重新建構起來的獨立建築。如其後記中所說：

它的目的在於通過對西方音樂思想發展的整體脈絡和內涵的了解，在

更高的層次上深化對整個西方音樂文化的認識。而最終的目的，還是在於通過對西方學術界對音樂本質問題的各種看法的清理和反思，使得我們能夠在一種審慎和批判的前提下，使這些有關的思想資料為我們所借鑒……。

我們也曾片面地吸收借鑒過這些思想，卻是太功利，太偏狹。至於借鑒甚麼，誰來借鑒，選擇的權利，俱在官方而不在民間，在「需要」而不在學術。

音樂哲學就是音樂美學，只是音樂哲學的外延較寬，既包含音樂美的問題，更涵蓋一系列更為寬泛的音樂藝術本質的問題。事實上，《導論》涉及到的現代西方音樂哲學思潮，有關音樂美的篇幅不多，主要探討的卻是從哲學視野來審視有關音樂本質的理論問題。它包括了形式——自律論音樂哲學的確立和演進；現象學原理引入音樂哲學的嘗試；釋義學對音樂哲學的影響和啟示；語義符號理論向音樂哲學的滲透；音樂哲學中的心理學傾向；社會學視野中的音樂哲學；音樂哲學中運用馬克思主義原理的嘗試，等等。作者對於這些音樂思想的歷史淵源、發展歷程、理論價值及其對音樂的影響、在音樂藝術中的體現、對音樂美學學科的貢獻、它們的局限性以及產生缺陷的原因、面臨的問題，進行了微觀審視和宏觀考察。這種條貫理析的研究，突破了一般「導論」的線性思維，它所展示的現代西方音樂哲學是一幅網絡

音樂哲學就是音樂美學。《導論》探討的是從哲學視野來審視有關音樂本質的理論問題，包括自律論音樂哲學的確立和演進；現象學原理引入音樂哲學的嘗試；釋義學對音樂哲學的影響和啟示；語義符號理論向音樂哲學的滲透；等等。

要建立音樂美學新體系，必須正確對待東西方音樂美學思想，指出二者的差異不在民族性，而在時代性。學習西方經驗，首要者是引進其先進思想以建立先進的音樂美學，根本改造中國音樂，使之由「禮的附庸」、「道的工具」變為獨立的藝術、「上界的語言」，使之獲得新的生命，得以自由發展。

化的圖景，猶如在歷史進程中互動的星系。

智慧比知識積累更可貴，知識的本質是開放的，思潮的本質也是開放的。思想是流變的、非預設性的、不定型的、自指示或自相關的，因為一旦定型，就成了教條，就被制度化了，官僚化了，就阻斷了其他可能的思想。所以哲學就是用語言把思想盤活，讓思想自身難測，讓其有更多的接口。高屋建瓴式的重新思考，是《導論》的起點也是落腳點。概覽現代西方音樂哲學，不僅僅是要構建一個宏大敘事的框架，也並非以國內慣常的簡化手段給諸家貼上標識，再設一道屏障。音樂美學在國內作為年輕的學科，從一開始就有着尖銳的問題意識，這些問題，我們在現代西方音樂哲學思想中會找到借鑒，于先生的這本書就是最好的回答。

蔡仲德的《中國音樂美學史》，是第一部對中國音樂美學全面系統地研究總結的劃時代之作。它為豐富而散亂的中國音樂美學思想探源溯流引渠入海，對貫穿中國音樂美學史中的主要思潮與基本問題作了科學的疏理、演繹、洞察與闡發。書中研究表明，一部中國音樂美學史始終在討論情與德（禮）的關係、聲與度的關係、欲與道的關係、悲與美的關係、樂與政的關係、古與今（雅與鄭）的關係，並指出中國古代音樂美學思想的特徵：受禮制約，追求人際關係；以「中和」—「淡和」為準則，以平和恬淡為美；不離天人關係的統一；多從哲學、

倫理、政治出發論述音樂，注重研究音樂的外部關係，強調音樂與政治的聯繫、音樂的社會功能與教化作用，而較少深入音樂的內部，對音樂自身的規律、音樂的特殊性、音樂的美感作用和審美娛樂作用重視不夠，研究不夠；再就是早熟而後期發展緩慢……這一切最後歸結為，要通過徹底揚棄改造傳統音樂美學思想，打破其體系，吸收其合理的因素，批判其禮樂思想，使音樂得到解放，重新成為人民的心聲，從而建立現代音樂美學新體系。

要建立音樂美學新體系，必須正確對待東西方音樂美學思想，指出二者的差異不在民族性，而在時代性。由於複雜的歷史原因，造成中國現代音樂美學的停滯；缺乏像西方那樣豐富多彩的音樂哲學的推盪。學習西方經驗，如青主所主張，首要者不是利用其方法，吸收其技巧，而是引進其先進思想以建立先進的音樂美學，根本改造中國音樂，使之由「禮的附庸」、「道的工具」變為獨立的藝術、「上界的語言」，使之獲得新的生命，得以自由發展。不是「中體西用」，也不是「西體中用」，而是新體新用，即現代化之體，現代化之用，因為體用本不可分。

此外，《中國音樂美學史》的作者始終關注音樂美學在尋找音樂的本質時必不可少的研究課題：音樂藝術發展與社會文化發展的關係，也就是在更高層次上研究自律與他律的關係。當音樂美學試圖回答

「音樂是甚麼」的時候，它同時也就把自己的特殊問題跟整個藝術哲學所要回答的普遍問題「藝術是甚麼」貫通了起來，從而提供從音樂中發現整個藝術的本質的可能性。開放的視野和解放的思維，是當代學者的素質特徵，也是《中國音樂美學史》作者的思維特徵。正如人們評價陳寅恪時說的，他那些精彩的觀點，是無法僅僅從客觀的史料中必然推演出來的，其間滲透着這位文化人的憂患意識和對歷史的大識見。這種大識見，是有着深厚的世界觀和哲學信念作為其指導思想的。「在史中求史證」是陳寅恪信守的法則，也是蔡仲德信守的法則。文如其人，人如其文，書中傾注着作者的生命，對音樂、對文化、對宇宙、對人生的哲學思考，對人本主義投入的徹底關注，也不乏對政治文化和意識形態的兩面作用保持更多的警惕。顯然，此書的問世，必將有助於中國音樂美學的現代化。

應該說，《現代西方音樂哲學導論》和《中國音樂美學史》為我們重建音樂美學提供了兩塊可貴的基石。重建音樂美學的任務和回答音樂美學的當代問題，必須以對國內外傳統音樂美學及其基本問題的徹底了解為前提，當代問題的根子是生在傳統問題之中的。檢驗一個歷史的斷定，始終意味着追溯源泉。前瞻性思考的真理性往往即深藏於對往昔的回顧之中。中外現代音樂，不是現代人發明出來的，而是孕育在古典音樂衰頹的母體中。詩

人維吉爾 (Virgil) 有一句詩說：「一個民族經典的過去，也就是它的真正的未來。」

西方現代哲學思潮是主流派思潮。西方哲學的一個突出特點是對自律性的研究，注意分析傳統哲學到現代哲學的演進脈絡和嬗變機制。我們缺少哲學上的體悟，學術停留在形而下的「致用」層面，遠離着玄想，亦缺乏深情遠致的傳達。西方音樂美學與中國音樂美學相較，一個總是變動不居，思潮與思潮，流派與流派互動，呈現的是生機是發展的圖景；一個卻總以不變應萬變，以漸變為敷衍，以霸權對異己，以正統壓民間，呈現的是雪擁藍關馬不前的局面。

上個世紀我們既缺乏像嵇康〈聲無哀樂論〉那樣的驚世之作，也不見像漢斯立克 (Eduard Hanslick) 那樣獨樹風標的音樂家及其《論音樂之美——音樂美學的修改提案》(1854) 那樣的學理性的曠代之作。我們缺乏完善的音樂美學體系，亦不曾對於既成的音樂美學有過徹底修改的願望和勇氣。知識霸權的惡習容不得異己，迫使美學思想單一化，使理論喪失活力，最後連理性也喪失殆盡。因此，我們的音樂理論不曾在自律論與他律論的論辯中發展和派生出錯綜複雜的實踐課題，尤其自律論及其分支「絕對音樂思想」不曾得到平等地研究，比起它在西方對其他藝術種類的創作和審美方式乃至總的藝術哲學所產生的直接或間接的影響來，不能不說是一種世紀的遺憾。如果說，十

西方音樂美學與中國音樂美學相較，一個總是變動不居，思潮與思潮，流派與流派互動，呈現的是生機是發展的圖景；一個卻總以不變應萬變，以漸變為敷衍，以霸權對異己，以正統壓民間，呈現的是雪擁藍關馬不前的局面。

人類畢竟是一個天生的共同體，只要相互尊重，文化的差異就不應成為衝突的原因，只有被政治毒化的意識形態才是衝突的根源。當一切以真理為旋轉的軸心，當一切以寬容為處世的準繩，當一切以人類的福祉和進步為出發點的時候，當藝術與心靈對話的時候，面對世界，音樂會貢獻一種靈犀。

九世紀歐洲音樂兩種學理的論爭促進了歐洲音樂的大發展，那麼，二十世紀它在中國音樂界的重演，由於否定了絕對音樂思想的合法性，否定了音樂本身的絕對性和獨立性，因而歷史地造成了標題音樂的大氾濫以及淺陋化的流行病，先是以「革命音樂」的形態，後是以「通俗音樂」的形態，以鋪天蓋地的標題和歌曲，以功利主義為標榜，淹沒了絕對音樂發展之路，致使音樂本體的異化接近了臨界點，音樂經歷了一個沒有思想的時代。好在，改革開放以來，一個新的紀元已經開始。

世界所追求的是和而不同，不同而和；音樂文化的交流代表着各

民族溝通的願望，一種極端豐富多彩的、消失了國家與民族界限的音樂文化，雖難能至，而心嚮往之。登山之路不一（此為不同），而望巔之月相同——萬山之月，乃一月也（此為和）。人類畢竟是一個天生的共同體，只要相互尊重，文化的差異就不應成為衝突的原因，只有被政治毒化的意識形態才是衝突的根源。當一切以真理為旋轉的軸心，當一切以寬容為處世的準繩，當一切以人類的福祉和進步為出發點的時候，當藝術與心靈對話的時候，面對世界，音樂會貢獻一種靈犀。這是我讀過《中國音樂美學史》和《現代西方音樂哲學導論》後的一絲欣慰。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年6月號、7月號

第15期 2003.6.30

- 潘國靈 商品經濟大潮下當代大陸知識份子的邊緣化
- 張鳴 動員結構與運動模式——華北地區土地改革運動的政治運作(1946-1949) (原文版本)
- 張學強 山東省莒南縣的拔地鬥爭——抗日戰爭時期減租減息運動中的一個特例分析
- 冉小平 從書寫身體到身體書寫——二十世紀九十年代新生代女作家創作漫論
- 臧一冰 中國民歌中的性話語表達
- 梁振華 世俗時代文學空間再拓展——兼論《百年文學與市民文化》
- 盛邦和 美國佔領與日本戰後「民主改革」
- 岳永逸 村落廟會傳說的情境分析

第16期 2003.7.31

- 祝彥 論陳獨秀肯定—否定—否定之否定的思想軌跡
- 劉長林 科玄論戰：中國早期的一次現代性與後現代性論爭
- 張泉 張愛玲「文化漢奸」論質疑——兼談傅雷、柯靈的張愛玲論
- 李明潔 轉型期社會階層重構的語言學再現——以漢語泛尊稱的社會分層為例
- 何立慧 老舍為甚麼及怎樣寫《小坡的生日》
- 龐大鵬 論俄羅斯政體的形成及其特點
- 恒沙 現代化意志的歷史想像——對近年大陸歷史題材電視劇的思考
- 方欽 道德倫理的經濟學探尋

三邊互動

三邊互動

三邊互動

針對4月號「當代中國社會低層狀況研究」中蕭唐鏢和張允美的文章，有兩位讀者作出評點，對農民抗爭升級以及改革時期勞工運動的特點，提出各自見解。此外，對6月號「傳媒與公共領域」也有及時呼應。我們不僅期待各地讀者評論已刊出的文章，也歡迎評論本刊辦刊特色和問題，提出更有意義選題的建設。

——編者

農民抗爭行動「三部曲」的體制性原因

蕭唐鏢先生在〈二十年來大陸農村的政治穩定狀況〉一文中獨具匠心地探討了農民向政府表達意見和不滿的行為方式及其演變趨向，研究表明，大陸農民向政府表達意見和不滿的方式漸次從「溝通性」、「迫逼性」向「敵視性」方向變化，構成農民行動的「三部曲」。這種變化趨向，揭開了中國大陸農村社會潛伏着深層次的治理性危機！

在現有的政治體制下，大陸農民正常的政治參與渠道非常狹窄，所謂人大代表「選舉」往往徒具形式，政府官員的選

舉更是一場沒有民意基礎的「表演」。雖然農民還可以通過信訪、檢舉、投訴甚至依法抗爭等所謂「體制內參與」方式來表達意見和訴求，但往往很難得到期望的結果。如此一來，農民最終就不得不採取「體制外」的方式乃至「敵視性」行動來表達極度的不滿和憤懣。

不難看出，造成農民抗爭行動「三部曲」的原因在於農村基層治理體制的不合理。目前農村的基層治理體制在相當程度上仍然延續着中共建政、尤其是人民公社制度的支配性特點，農民只是作為一種「群眾」概念而存在，一切黨和政府的方針、政策都是建立在這種「群眾」和「群眾路線」之上的。誠如鄒讜先生所辨明的那樣，與「公民」概念相反，「群眾」概念的出發點，在於把個人看成屬於社會各個部分的個人；他們並不擁有真正的法律或公民權利；「群眾」和「群眾路線」的概念只重視在政治行動中積極參與並履行義務，而不是積極主動地要求實現自身的各種政治權利。建立在這種「群眾」和「群眾路線」理念基礎上的農村治理體制，不允許農民像「公民」那樣參與「政治市場」的

競爭，即使最開明的選舉（例如一些地方實行的「公選」或「兩推一選」）也只是在走「群眾路線」、擴大「群眾基礎」而已，黨始終控制着選舉的關鍵環節。

很顯然，這種體制是不符合民主發展潮流的。中國大陸最近一二十年間的村民自治發展表明民主進步是不可逆轉的，如果繼續維持原來的農村基層管理體制，而不進行適應性政治改革，農村社會勢必會陷入全面的治理危機之中！農民行動「三部曲」將會在更大範圍內、更深層次上，更加頻繁地發生。我認為，要消弭這場危機，不但國家要逐步開放「政治市場」，允許農民參加基層「政治市場」的正常競爭，還應該允許農民建立自己的組織，並建立有效的民主機制來參與政治。

野夫 武漢

2003.6.24

中國勞工運動的去從

在建國後相當長一段時期中，一度流行「工人老大哥」的說法，顯示出工人在中國享受了大部分知識份子和農民所難以企及的社會榮耀和物質生活保障。改革開放，尤其是90年代體制轉型以來，成千上萬捧「鐵飯碗」的工人或下崗失業，或忍受微薄甚至沒有養老金的退休生活，一下子淪為城市社會的「弱勢群體」。同時，大批農民進城做了「農民工人」，成為遭到無情剝削的廉

價勞動力。於是，在大陸沉寂多年的勞工運動天然地獲得了穩固的階級基礎和存在理據。張允美的〈改革時期的中國勞工運動〉一文對1990年代中國勞工運動的分析，正是建立在這一大背景的基礎上。

目前在中國的勞工運動其實有着兩個主體：一是原國有企事業單位下崗失業工人和退休工人，主要集中在如東北這樣的老工業基地；一是在非國有企業中打工的「民工」，主要集中在如東南沿海非國有經濟發達的地區。而〈改革〉一文作者以下崗、失業者引發的勞動爭議為分析對象，僅僅將關注的焦點集中在這些邊緣勞動者引發的各種突發性事件上，忽略了主體不同，不滿和反抗的對象就不同，運動特點和規模也會不同。如東北的「工運」與東南沿海「打工仔」們的結會活動顯然存在着差異。此外，〈改革〉一文在理論的反思也明顯不足，因此在分析勞工運動的含義如運動的政治趨向和對政治變遷的意義時，顯得較為單薄。其實這一部分存在着巨大的思考和探索空間。例如，就當下中國勞工運動的政治意義而言，它與二十世紀上半葉共產黨領導的勞工運動有何區別和聯繫？與歐美發達資本主義國家早期的勞工運動有何差別？在以市場經濟為主導的中國特色社會主義中，階級鬥爭的理論對於我們觀照勞工運動與當代政治現實之間的聯繫有無意義？隨着中國城市化步伐加快，大量湧入城市的農民工的文化素質提高，勞工運動會

不會發生某種質的變化？會不會出現新型的「工農聯盟」——城市工人與農民工的結合？

當然，也許是置身局外慧眼旁觀的緣故，〈改革〉一文作者對當下中國勞工態勢的把握，對勞動爭議的原因分析、對組織化暴力化傾向的憂慮，都給人留下了深刻印象。

和氣 上海

2003.6.24

媒體和法治：衝突與限制

陸曄的〈權力與新聞生產過程〉（《二十一世紀》2003年6月號）一文，為媒體和權力配置的研究提供了全新的視野，文章在結尾處引出另外一個重要問題：怎樣使制度化的因素在整個新聞生產過程中起到主導的作用？

媒體在人類政治文明中所具有的作用相當複雜，在動態的微妙關係中，有時很可能失衡。一方面，如果對媒體的限制過多，肯定會導致媒體監督功能不能正常發揮。另一方面，如果對媒體的制約過少，媒體則有可能因為約束減少而濫用權力。要解決這個兩難問題，就應該發揮法律的作用。法治化的一個方面就是讓媒體在法律的框架下盡可能地服務於社會而不是損害社會。要達到這樣的目的，就必須首先有正面的規定，保護媒體及其從業人員的合法權利。我國憲法規定了公民享有言論自由的權利，但缺少具體的制度來完善這一總括性規定，這就可能造成一個不利後果——媒體在實際運作過程中找不到切實的法律依據來維護自己，而啟動違

憲審查程序又非常困難，這就是陸文中分析媒體退讓策略的根本原因。從反面來看，言論自由也有其弊端，不受新聞審查控制的言論，注定會帶來資訊的混亂。一個很流行的表達方式是「資訊就是力量」。媒體控制了大量種類不同的資訊，確實因此而具有巨大的權力。如果不能對此加以有效的規範，那麼利用媒體侵犯他人隱私和其他權益的行為將不受控制。這些問題的解決又回到了法治的軌道上。賦予受害人獲得救濟的權利和路徑，以期平衡。

法律制度是媒體良好運作的前提，而法治（良好法律的良好運行）是解決媒體兩難困境的關鍵。這不僅在中國，即使放眼世界範圍來看，也是一個共同的問題。托克維爾說過：「給新聞以自由是極端的民主，而限制這種自由便會迅速滑入極端的屈從。為了能夠享受出版自由提供的莫大好處，必須忍受它所造成的不可避免的痛苦。」如何在享受好處的同時將必須承受的痛苦減到最小，我們最後一條道路就是求助於法治。

曹怡平 重慶

2003.6.26

致歉

由於我們工作的疏忽，本刊今年6月號封面目錄中缺漏了〈清末上海公共租界的鼠疫風潮〉作者傅懷鋒先生的名字，謹向作者和讀者深致歉意。

——編者

編後語

在過去二十多年中，中國經濟和社會生活形態的鉅變，對二十一世紀世界格局產生了目前尚不可估量的重大影響。眾所周知，這場鉅變是從農村改革開始和推動的，農村改革的成功也是中國經濟高速發展和社會穩定的基礎。但是，從90年代中期以後，日趨嚴重的三農問題已令舉國不安。如果單從經濟方面着眼，已不足以解決農村問題。在本期「中國鄉鎮政治的危機」專題評論中，吳理財、蕭唐標和張玉林三位專家分析指出，造成農民負擔日益沉重、抗爭升級與鄉鎮和村莊兩級機構債台高築、幾近崩潰的原因，正在於農村基層政治組織的結構性弊病。他們認為，只有即時推行鄉鎮政治改革，才能解決「挖鄉補城」、城鄉對立，以及鄉鎮政權掠奪式的違法行政等問題。至於改革是採取強化鄉鎮政權，還是民間化的鄉村自治，再或是官民合作的「鄉政自治」這三種不同模式，則是大可討論的。如果中央政府再不主動地盡快改革國家宏觀體制，積極主導鄉鎮政治改革，中國農村就會由社會發展和穩定的基礎變為引發社會危機的定時炸彈。牛銘實在「經濟、社會與傳媒」欄分析經濟因素對村民自治影響一文，則可以與這組文章配合起來讀。

以提出「中國中心觀」而聞名的柯文教授，評介近年來海外中國研究的新視角。他指出，區域研究、民族問題等新課題都在質疑「中國歷史」的界限何在。于光遠和林蘊暉二文探討毛澤東提出、修改以及很快放棄新民主主義的歷史，披露了很多重要史料。本期佳作尚有董炳月介紹日籍前解放軍官兵回國後的民間寫作和生動回憶；強世功評介西方政治學著作，質疑當前新左和自由派爭論中法律問題的缺場以及倫理生活的墮落；游建西分析傳教士在貴州苗族地區的傳教活動；徐賁談作為現代社會公共美德的寬容與法制的關係；李建會介紹在人工智慧能研究中行為主義學派的新範式等。此外，「批評與回應」欄這期有錢永祥、劉述先和任東來三篇文章，分別對朱學勤、朗宓榭和朱毓朝的文章提出商榷意見或進一步補充，這對促進兩岸或不同文化間的對話十分有益。特別需要推薦的是幽蘭一文，她從哲學的高度考察中西風景畫特點，試圖回答在眾多文明中為甚麼只有中國魏晉和西方文藝復興才創造出「景觀」文化。由於文章長、圖片多，該文將連載刊出。

最後要向各位報告的是，編完本期剛好是本刊創刊十三年。在過去十三年中，初期編輯室人員流動頻繁，以後相對穩定了將近十年。然而，從去年夏天余國良先生離職開始，到今年7月底為止，由於種種原因，劉擎先生、關小春小姐和邱玉明小姐等三位同事相繼離開編輯室。劉擎幹練多才，辦網頁和編刊得心應手；玉明隨和任勞，從我們創刊開始，就一直埋頭處理瑣碎事務；溫和文靜的小春，聰慧敬業，挑起編輯和行政重擔不知不覺已經九個寒暑了。他們對本刊都做出了傑出貢獻，也與編輯室同仁結下深厚感情。從8月開始，他們的工作分別由陳煒舜先生、陳美真小姐和黃庭鈺小姐接任。這三位新同事，與三年前加入「世紀中國」網頁及本刊工作的岑國良先生，都是二十多歲的年輕人，年輕人代表未來和希望，他們無疑會為二十一世紀的《二十一世紀》帶來朝氣和新面貌。

二十一世紀評論

國家與公共知識份子

生活世界與日本公共 哲學思考

金春品

一 前言

明治時代的日本是以西方近代知識文化為基礎，開始近代國家體制建設的。為人們所熟知的十七世紀英國哲學家培根 (Francis Bacon) 的名言「知識就是力量」就直接點明了這種知識的本質。福澤諭吉所說的要與西方文明國家進退與共的日本，轉眼間已成為稱雄東亞的「大國」。1885年他在〈脫亞論〉一文中說到：

我們沒有時間來等待我們的鄰國在文明開化後一起共同振興亞洲。應該盡快地擺脫這些落伍的國家，去和西方文明國家進退與共。對待支那、朝鮮，不必因為是鄰國而給予特別關照，而是應該用同西方人一樣強硬的方式去和他們打交道。跟惡友交往將難逃惡名。我們應該從思想和情感深處和這些東亞惡友徹底決裂。

〈脫亞論〉發表後約四十年，孫中山1924年在談〈大亞細亞主義〉的演講中，尖銳地向日本國民提出了是做「霸道的走狗」還是「王道的干城」的問題。他指出，「我們學習西方文化不是為了去壓迫和奴役人民，而只是為了正當的防衛才使用這些有用的知識」；而「大亞細亞主義就是一個文化問題。大亞細亞主義的提出就是為了復興以仁義道德為文化核心的亞洲傳統文明，並且以這種王道文明的力

1885年福澤諭吉在〈脫亞論〉中說，應該從思想和情感深處和東亞惡友徹底決裂。孫中山1924年在談〈大亞細亞主義〉的演講中，尖銳地向日本國民提出了是做「霸道的走狗」還是「王道的干城」的問題。他指出，大亞細亞主義的提出就是為了復興以仁義道德為文化核心的亞洲傳統文明。

* 本文是對我與東京大學校長佐佐木毅先生共同主編，由東京大學出版會2002年出版的十卷本《公共哲學》的有關內容所做的概述。

量抵抗以霸道文化為核心的西方文明」。他呼籲日本人要「認真考慮、慎重抉擇」，指出應該走仁義道德的大道。今天，日本社會又一次走到了歷史抉擇的岔道口上，非常有必要再一次傾聽孫中山在上一個世紀裏發自肺腑的、對日本民族的呼喚；有必要將從明治維新開始一直持續發展至今的知識文化本質好好反省一番，研究一下當今日本的言論裏何處有「仁」、「義」、「德」。

日本正面臨着哲學上的轉捩點，需要在新哲學的指導下重建知識。近代知識體系裏具有的封閉性、功利性、支配性等特徵，產生了知識私有化、專門化、獨白化等等異化現象。總之，知識的墮落涵蓋從教育單位到政治、文化、大眾傳媒等各個不同層面。我將這種傲慢不遜、唯我獨尊的知識（權力模式），象徵性地概括為「專門知」（被專業化了的知識）。

從1998年4月起，我們用了整整四年半的時間，圍繞「公共哲學」這個主題，反覆進行了涉及不同學科的深入討論，總共達四十多次。在此期間，我對於包括我自己在內的知識份子所患的「宿疾」深感震驚。被稱為知識份子的精英們，嫻熟地運用經過精心修辭的專門術語和職業語言，陶醉在只有少數人能夠理解的語言符號和與日常生活無緣的知識會話和交流之中。在創造新知識的過程中，公共哲學的討論會經常徘徊在專業化知識、職業化知識討論那種鑽牛角尖的遊戲裏。那麼，究竟哪裏才是我們應該前進的方向呢？我認為應該是「公共知」。

「公共知」是一種甚麼樣的知識形態呢？「公共知」是一種紮根於生活現場，強調對話協調、能夠容納各種不同意見和文化傳統的知識形態。「公共知」也是一種能夠隨時解答日常生活所提出的各種疑難問題，在生活現場與知識文化中間架起交流的橋樑，以互為媒介為目的的知識形態。「公共知」完全區別於傳統的支配性知識和功利性知識，是一種「共感性」知識，同時也是以社會公德與社會良知為基礎的知識。所以，我們也將「公共知」稱為「良識」。所謂「共感性」知識，就是普通人在日常語境裏可以相互理解、相互溝通的知識。

我對於包括我自己在內的知識份子所患的「宿疾」深感震驚。被稱為知識份子的精英們，嫻熟地運用經過精心修辭的專門術語和職業語言，陶醉在只有少數人能夠理解的語言符號和與日常生活無緣的知識會話和交流之中；徘徊在專業化知識、職業化知識討論那種鑽牛角尖的遊戲裏。那麼，究竟哪裏才是我們應該前進的方向呢？

二 知識份子或「公共良識人」

自明治維新以來，日本學習西方搞現代化建設，既享受了現代化所帶來的繁華與榮耀，也飽嚙了挫折與艱辛。現代化促進了知識的解放，而被解放了的知識突破了封建社會的停滯迷茫，使閉關鎖國的德川幕府政治體制迅速解體，對日本社會各階層的文化啟蒙作出了重要貢獻。現代化的歷史功績是值得高度評價的。但是從那時起，真正認識到現代化理念不能夠無條件地作為一種普世價值的知識份子並不多。明治年代至今一百多年的時代變遷中，那些注意到現代化所帶來的負面影響，懷疑現代化理念所代表的普世價值的人們，或是因為反抗瘋狂的時代而殞命，或是被時代所忽視乃至銷聲匿迹。這些「超越時代的志士仁人」往往逸出視界而被我們忽略。我願意將這些出於社會良心而敢於反抗潮流的人物尊之為「公共良識人」。

所謂「公共良識人」並不同於知識份子。在存在着多樣化思想意識的「生活世界」與不斷地朝同質化、全球化、獨斷化方向發展的現代「制度世界」之間，分歧正在急速擴大。這樣的制度世界及其秩序的信奉者，正是與我們所說的與「公共良識人」截然相反的人物。那些勇敢地反抗時代的潮流、正視「生活世界」在理論與實踐上的意義、和人們一起努力恢復生活世界的本來面貌、德才兼備的領袖，才有資格被稱之為二十一世紀上半葉的「公共良識人」。

如果對日本社會的文化傳統進行反省，就會發現知識體系和道德體系裏的獨白式的、唯我獨尊的傾向十分嚴重。一元化、獨白式的精神構造與差異化、多樣化的時代特徵大相扞格。這種非對話型的、獨白式的意識形態和精神心理構造也存在於整個東亞地區的知識界，其傾向與近代西方的知識構造有着不可分割的密切關聯。

近現代日本與西歐、美國一樣，建立在科學性、技術性和經濟性計算理性基礎上的知識佔主導地位。這種知識是以非對話形式（獨白式）為其特徵的。尊奉自以為是、傲慢不可一世的科學、經濟至上主義的那些人，不去關心、也不想回答「生活世界」裏人們的切身要求和願望。長期以來，由於生態倫理的墮落和生態美學的衰頹，日本的生活世界已經陷入深刻的危機狀態。現代國家與企業的權利機構在運作中經常會出現非倫理狀態。無視民眾痛癢的權力至上主義和利潤至上主義，肆無忌憚地破壞了市民社會的健全性。他們在科學客觀性與經濟合理性的大義名分下，在「專業化知識」的領域裏，對知識的正當性把持着意義和價值解釋的壟斷權。更為可悲的是，一部分知識份子無條件地崇尚和鼓吹這種理論與政策，使他們失去了進行理論批判的思考能力和識別是非善惡的倫理思辨能力，無法對生活世界的困境進行有系統的認真思考並採取有效的對策。這種缺乏自我批判、變革精神以及無視民眾的傲慢作風，妨礙和推遲了知識構造的革新與再建。

日本社會裏有着「沉默是金、雄辯是銀」的文化傳統。這一社會傳統跟儒家學派的「剛毅木訥近仁」（《論語·子路》）的人格理想相通，卻又有着閉關鎖國、拒絕對話、獨善其身等消極傾向，具有父權性、停滯性、宿命性等特徵。它不容易產生自主自律的思想方式，不僅不容易在討論、辯論、爭論時接受與自己不同的意見和他人的主張，還認為爭論是破壞共同體和睦狀態的消極行為。

除了這種獨白式傾向外，日本社會對進行批判性思考的個人、組織、團體及其運動有着根深柢固的排斥和抵觸意識；對現行體制進行批判的知識份子也不受歡迎。歷史上儒家傳統意識，尊敬那些被政府僱傭的、順從權力意志的學者文人，這種心態至今還有着極大影響。那些順從政府的御用學者的知識，只是培根所提倡的被教條化了的近代「知識」，是尊奉經濟合理化的「知識」。這種知識是脫離了「生活世界」和「生活者」的專業知識。

健全的制度世界之形成，有待於充滿感性和感情的生活世界之形成，有待於認識論和價值論體系的變革和健全發展。因此，有必要對現在日本社會佔主導地位的知識系統作根本性的革新，使之轉變為以生態倫理的良心與生態美學的感性為基礎的「公共知」（良識）。

由於近現代日本建立在科學性和計算理性基礎上的知識佔主導地位，生態倫理和生態美學衰頹，日本的生活世界已經陷入深刻的危機狀態。無視民眾痛癢的權力至上主義和利潤至上主義，肆無忌憚地破壞了市民社會的健全性。更為可悲的是，一部分知識份子失去了識別是非善惡的倫理思辨能力，無法對生活世界的困境進行有系統的認真思考並採取有效的對策。

日本屬於東亞地區的漢字文化圈，漢字文化構成了日本日常生活文化的重要組成部分。東亞地區的社會歷史認同、文化傳統、生活習慣與漢字文化有着不可分割和相互依存的緊密關係。在此，我建議超越東亞地區那些被固定和被膠着化了的地理、政治、經濟範圍內的傳統認知時空，設定一個對話交流的空間，在共同討論的基礎上一起創造有良識的「公共知」。我認為可以把東亞看作這樣一個區域：它與世界其他地區相互深入交流，同時也保持本身的獨立性。

我認為時代要求現代知識從與德性分離的狀態，向「作為德性的知識」轉變；具體地說這是從只重視技術、創造物質財富的知識體系，向重視生命、心理、倫理的良識 (*sensus communis*) 的轉變。各國憂慮東亞地區知識體系現狀的知識份子中，許多人都願意為知識體系的重構作出貢獻，成為這種哲學思想革新的原動力。我想，東亞地區作為良識理性生生不息的「對話性時空間」，一定不會辜負世人對它的期待，將在知識範式的變革中發揮重要作用。

三 「公」、「私」和「公共」

在談知識體系之前，我認為有必要梳理一下「公」、「私」和「公共」的概念。

「公」的領域向所有人開放，是所有人都可以使用的。與之相反，「私」的領域基本上限定於特定的人、集團和組織，是對外部世界封閉的空間。而「共」的領域是由某個地方的所有人共同享有，代表着該地方所有人共同利益的空間。「公」與「私」在傳統上是對立與相反的一組概念。但是，「公」與「共」組合為「公共」這一概念後，作為一種新的媒介體可以在「公」與「私」之間達成一種中介關係。缺乏「公」的意識，「共」的概念存在着排他、歧視等危險；而如不與「共」聯在一起，「公」則可能只是一種前提、形式和框架而已。因此「公」與「共」這兩者有必要聯合起來組成一個完整的概念。

人們在解釋「公」的時候，往往把它跟政府及行政部門的限制、管理原則和功能等聯在一起。另一方面，有時也把普通市民相互合作的團體中的行為規範及其空間視為「公」的領域。政府行政部門所代表的「公」與公民團體所追求的「公」必須區分開來。我把後者稱為「公共」，以區別於一般意義上對「公」的概念的規定。

「公共」是由「公」與「共」兩個漢字合成的新理念。可以把「公共」看做是從原來的「公」與「私」的兩極對立的構造轉換成相輔相成、生生化育的三維構造。有了「公共」這個理念作為媒介，就不會出現「公」和「私」之間任何一方壓制另一方的問題，二者遂能相輔相成，並互為媒介。從這個意義上說，「公共」理念作為「中間物」(媒介物)起着非常重要的協調作用。

日本的政府行政部門很長一段時間裏提倡「滅私奉公」的口號，具體地說就是必須為了「公」(國家的繁榮、富強，民族的榮耀等)否定「私」(個人的財產、利

日本的政府行政部門長期提倡「滅私奉公」。這已經在日本的精神傳統上留下深深的烙印。作為對「滅私奉公」這個口號的反動和否定，日本社會又出現了個人利益至上主義的泛濫。如果把原來的「公」與「私」的兩極對立的構造轉換成相輔相成、生生化育的「公共」理念，就不會出現「公」和「私」之間任何一方壓制另一方的問題。

益、幸福)。這已經在日本的精神傳統上留下深深的烙印。作為對「滅私奉公」這個口號的反動和否定，日本社會出現了個人利益至上主義的泛濫。這就是當今社會倫理道德淪喪的思想背景。

「公」與「私」的這種錯綜複雜、盤根錯節的關係，導致了在解釋「公」的概念時出現巨大的混亂和誤解。只有重新開掘「公」的概念的道德理念和倫理規範，才有可能從根本上解決問題。今天我們提倡的「公共哲學」，正是要從哲學的立場上尋求倫理道德的新的理念規範，從而形成「公共知」。我把病入膏肓的「公」和「私」的知識主體分別命名為「公知」和「私知」。

「公知」這種力量以支配為目的，通過政府行政機關以及公家的統治機關將其支配法律化制度化。而「私知」則傾向於追求物質利益，因此又可以稱其為「功利知」。「公共知」則是一種的新的知識形態，又被稱為「共感知」，富有生命體所具備的適應性與柔軟性，是一種強調對話、反映多數人的意識和感情的知識形態。

四 「公知」、「私知」和「公共知」

這裏所說的「公知」與「私知」並不僅僅存在於日本的思想構造中，其實它們就是主導近現代西方文明的支配性知識體系。現代社會的病癥就在於這種「公知私知複合體」的知識形態，成為使國家、產業和國防複合體合理化、正當化的理論基礎。如今國家、產業和國防的複合體在「全球化」的口號之下，變成了縱橫天下、所向披靡的權力怪獸。

「公知」的起源可以追溯到英國哲學家培根。這種力量以支配為目的，通過政府行政機關以及公家的統治機關將其支配法律化、制度化。對「公知」來說，「他者」是競爭對手，是敵對的關係。從本質上說，「公知」並不關心日常生活中的普通人，並不重視自然生命的存在。這種傲慢的權力，喜歡用獨斷的方式向世界強行推銷自己的價值判斷，不允許有疑問和反對的聲音。另一方面「公知」又對歷史的認識冠以「國民的」、「正式記憶」等正當化的標誌。對「公知」來說，「他者」僅僅是同化與吸收的物件，所以不斷通過行政制度加強對「他者」的管理。

而「私知」則傾向於追求物質利益，因此又可以稱其為「功利知」。作為「私知」特徵的科學萬能主義和經濟至上主義，靠計算理性獲得承認並被進一步強化，成為眾人的信仰。「私知」的特徵是對「他者」漠不關心，抱着「與己無關」的態度，對未來世代缺乏歷史責任感，不願意去回答多樣化的、多元的生活世界所提出的問題。此外，「私知」往往陶醉於對個人的自我發現、自我認識的紀錄，沉溺於作為身體記憶的歷史認識中，具有重視自我保存、對財產與知識有獨佔欲望的特徵。

「公共知」則是一種的新的知識形態，又被稱為「共感知」，富有生命體所具備的適應性與柔軟性，是一種強調對話、反映多數人的意識和感情的知識形態。「公共知」與國家、企業所建造鞏固起來的那些權力裝置形成鮮明對比，它是通過「世界—地域型」(glocal = global and local) 公民的合作網絡而生生不息的。「公共知」基於對「他者」的關心，重視解答來自生活領域的各種實際問題，成為

表1 從支配現代社會的知識形態到實踐性公共知(良識)的範式轉變

支配現代社會的知識形態		新生的知識形態
<ul style="list-style-type: none"> • 公知、私知複合體 • 獨白型的、一元化的知識 • 在國家、企業的權力體制的支持下不斷擴展 		<ul style="list-style-type: none"> • 新的生生化育的公共知 • 對話型的、多元化的知識通過「世界—地域型」公民的協動網絡而不斷獲得更新
公知(知識=權力=支配知)	私知(知識=利益=功利知)	公共知(知識=德=共感知)
<ul style="list-style-type: none"> • 獲得政府、行政機關等的認可而被制度化 • 對他者抱有敵意 • 對多樣化的生活領域裏的需求反應不敏銳、不關心 • 世界規模的獨白化、一元化 • 國民自我發現的紀錄以及作為正式記憶的歷史認識 • 同化吸收的傾向 • 行政、管理型「制度知識」 	<ul style="list-style-type: none"> • 通過以科學萬能主義、經濟至上主義為特徵的計算理性紮根，並不斷被強化 • 對他者沒有責任心 • 對多樣化的生活領域裏的需求缺乏有效的對策 • 內向性的獨白化，一元化 • 個人自我發現的紀錄以及作為身體記憶的歷史認識 • 目的在於自我保存 • 為技術，蓄財服務的「功能知識」 	<ul style="list-style-type: none"> • 與日常生活實踐相適應，致力於知識的不斷更新 • 對他者有着深切的關懷與責任感 • 對多樣化的生活領域裏的需求十分重視回應 • 「世界—地域型」的對話、多元化 • 自我與他者交流的紀錄作為共感記憶的歷史認識 • 謀求互為媒介 • 提倡生命繼承生生不息的「共福知識」

我們生命中每一刻的行為都可能成為將來世代的遺產，所以必須以謹慎的態度選擇未來的前進方向。今天我們的每一個選擇都會直接或間接地決定將來世代的選擇，對這一問題重要性的認識，構成了人們開始在良心與良心之間對話的原點。

以社會良心為基礎的「責任」主體。站在與「公知」、「私知」不同的立場上，「公共知」的歷史觀是以自我與他者相結合的證言與共同感受、共同記憶為特徵的。「公共知」是在時空中全方位開放的知識形態，是一種以提倡生生化育的生態倫理、引導人類走向共同幸福的知識形態，因此也可以稱為「公共良識」。表1給出了現代知識形態與我們所提倡的「公共知」——也即「良識」——的差別。

五 歷史與未來

當代的人們不但繼承了過去時代的歷史遺產，也背負着過去時代遺留下來的巨大債務，承擔着償還債務的義務和責任。歷史遺產作為一種歷史的記憶，包含着必須珍惜和揚棄的正反兩個方面的內容。因為我們生命中每一刻的行為都可能成為將來世代的遺產，所以必須以謹慎的態度選擇未來的前進方向。今天我們的每一個選擇都會直接或間接地決定將來世代的選擇，對這一問題重要性的認識，構成了人們開始在良心與良心之間對話的原點。

在日本有深遠影響力的中國明代哲學家王陽明，曾在《傳習錄·答羅整庵少宰書》說：

夫道，天下之公道也；學，天下之公學也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。天下之公也，公言之而已矣。

王氏為了使墮落成「公知私知複合體」道具的儒學再生，為面向普通民眾的「公共知」，毅然決然地捍衛知識的公共性（天下之公），而開創了平民化的心學。其事跡一直使我心向神往。王陽明重構儒學知識體系的激情，挑戰僵化思想的大無畏精神，堪為所有具備公共意識的知識份子之表率。今天要將缺乏生活感受的「專門知」改造成富有人性味的「公共知」，使其成為具有實踐精神的公共良識，就有必要學習王陽明的那種熱愛真理、決不妥協的精神。

目前在日本佔主導地位的「專門知」的本質特徵就是促進知識的私有化，在理論上點綴「權力」與「利益」這兩大社會價值規範，為鞏固與擴大國家、企業的權力服務。而公共哲學所提倡的「公共知」則是一種知識與道德相結合、紮根於「德性」、「知德合一」的知識體系。把「專門知」轉變為「公共知」，是公共哲學在重構知識體系時所設定的目標之一。

目前在日本社會佔主導地位的「專門知」的本質特徵就是促進知識的私有化，在理論上點綴「權力」與「利益」這兩大社會價值規範，為鞏固與擴大國家、企業的權力服務。而公共哲學所提倡的「公共知」則是一種知識與道德相結合、紮根於「德性」、「知德合一」的知識體系。把「專門知」轉變為「公共知」，是公共哲學在重構知識體系時所設定的目標之一。當年王陽明就是通過開放式的對話方式來反對知識的私有化，提倡以「公共財產、公共道德、公共善」的「天下之公」為核心內容的「公共知」。

「公共知」的核心是生態倫理良心和生態美學感性，它必須能夠回應並解答日常生活世界所提出的問題。「公共知」的知識體系只能是實踐的，它的目的並不是為促進國家強盛或者增加企業利益服務，而是為充實和提高生活世界作出貢獻。「公共知」是一種強調對話方式和提倡生生化育的生態倫理的知識體系。

而「公共知」所具有的這種「生命的生生化育、世代繼承」的倫理觀，表現在東亞地區的知識與道德傳統裏，則是「仁」的理念佔有至高無上的位置。從「仁」的字形來分析，「仁」是從兩個人之間的親密的對話關係產生「生命的生生化育、世代繼承」的合作過程。「仁」與萬物生生的「德」（蘊藏在生命、心理、倫理、宇宙裏的善的潛能）也是聯繫在一起的。在宇宙生命迴圈中孕育新生命的「德」，不僅是每一個人所具有的本能與本質，還與社會整體相關、引起公共關心。它既是為人直接間接協同參與其形成的「公共善」，也是參加大宇宙的生命過程的終極幸福（公共幸福）。作為最高德性的「仁」，是為地球上所有人的幸福而開闢道路之「公共知」的基礎和原動力。公共哲學必須是恢復知識與道德的相互關聯性的哲學。

以往，在國家欽定的歷史中充滿大量的抹殺與捏造。殖民者與被殖民者都有過以「公」的名義捏造和塗改歷史的經驗，帝國主義以及戰爭所造成的災難與悲劇的歷史，更是大量地被篡改。在東亞地區，由於少數人的政治操作主導了

結束殖民統治後的民族和解過程，使得這一民族和解的努力始終處於挫折與怨恨的惡性循環之中，使這個地區希望國家與民族和解的人民無數次地嚐到失望的苦果。人們仍不能正視與自己相關的歷史，缺乏正視和反省自身的勇氣；非僅如此，能正視自己給別人帶來的傷害、以及自己一方所造成的悲劇的人也不多。可以說我們這些現代人還未真正下定決心去清算歷史的負面遺產，並在此基礎上面向未來。為了滿足國家與民族虛妄的尊嚴，以自己的好惡選擇歷史「事實」，盡可能忘卻不利於自己的部分，將有疑問的歷史事實埋沒在日常生活的長河裏。

有人認為歷史是一種自我發現和認識的紀錄，也是一種確認自性 (identity) 的作業；我則認為應該是一種「自我與他者相遇的記錄」，是「在對話裏共同創作的故事」。在這個軟權力將成為主流的新世紀裏，我們應該一起來創造出與之相稱、給人們帶來希望、信賴和幸福的故事。設立超國家共同體是一件十分困難的工作，但為了在國與國、民族與民族、文化與文化之間架起相互溝通的橋樑，就有必要堅持通過對話來尋找共同的立場。通過對話共振這種共同努力，開闢出通向跨國界的「公共知」的途徑。確立有共同感受的歷史記憶，達成對近代歷史的共同認識，這是我們這個時代的呼喚。

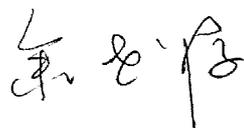
為了讓二十一世紀能在以良識為基礎的自由對話的時空中健全發展，有必要在被公開認可了的歷史資料的基礎上，繼續搜集公正的歷史記憶。這種公正的歷史記憶，必須通過那些願意面向未來、作為「世界—地域型」公民的人們組成的「對話協作共同體」不斷去努力積累。在此特別要注意的是，無論在甚麼樣的情況下，都要設法避免國家的政治權力介入到這一重要的歷史工程中來。

我們的時代，要求對知識規範與社會規範進行根本性變革。這種變革要將創造物質和機械的知識能力 (知識—權力—支配知) 轉換為提倡「生命的生生化育、世代繼承」的生態倫理的良識 (知識—道德—共感知)；將獨白型的一元化的社會改造成對話型的多元化社會。如果說，近代創造型的知識給人類社會帶來了物質進步和方便的話，提倡「生命的生生化育、世代繼承」的良識則更加關注生命與生活質量的提高。這種以參與萬物生生的協動過程為宗旨的知識體系，重視倫理，並以對生態美的感受性作為自己的基礎。它還是在近代支配型知識體制所造成的危機裏，守護人類「生活領域」自由發展的大智慧。這就是「公共哲學」在二十一世紀的意義。

吳端 譯

以往，在國家欽定的歷史中充滿大量的抹殺與捏造。帝國主義以及戰爭所造成的災難與悲劇的歷史，更是大量地被篡改。在東亞地區，由於少數人的政治操作主導了結束殖民統治後的民族和解過程，使得這一民族和解的努力始終處於挫折與怨恨的惡性循環之中。我們的時代，要求將獨白型的一元化的社會改造成對話型的多元化社會。

知識自覺與現代轉型



質疑漢語知識的合法性並不是自今日開始，但今天的討論可能會更為複雜，也更難以形成共識。比如，新左派的當下意義有多大，它在中國的發展過程裏起到甚麼樣的作用？自由主義將要化中國，還是中國仍會化自由主義？再比如，中共的知識體系，官學系統是如何與世界知識發生聯繫的，又是如何通過新聞體制、出版體制、教育體制、學術體制對中國學人或知識份子施加影響的？漢語知識的當代傳承者在多大程度上對官學有着自覺的拒斥，學術規範性的倡導是否是一條構建漢語知識的正當道路？最後，漢語知識的當代狀況在多大程度上超越了後發民族國家的知識狀況，而與世界知識「接軌」？這些問題事關漢語知識如何確立其自身在中國的合法性，本文不可能回答全部，只是就如何評價它們在當下中國的意義而作出一點嘗試，以就教於方家和同志。

新左派在中國的發展過程裏起到甚麼樣的作用？自由主義將要化中國，還是中國仍會化自由主義？漢語知識的當代傳承者在多大程度上對官學有着自覺的拒斥？學術規範性的倡導是否是一條構建漢語知識的正當道路？漢語知識的當代狀況在多大程度上超越了後發民族國家的知識狀況？這些問題事關漢語知識如何確立其自身在中國的合法性。

談論中國知識人的問題，需要對漢語知識的現代變遷做一簡單概括。1840年西方人叩關而入，數千年未有之變局沉重打擊了中國知識人的自信和自尊。大量西方知識被傳播、引進，以救亡圖存。對文明的比較、知識的反思，中國知識人最初是停留在粗淺的層面上。一切都需要面對西方列強的存在這一嚴酷事實，使得漢語知識存在的功用從育萬民、淳風俗，參天地之機、開萬世太平一變而為啟蒙救亡、保國保種，其任務在於把數萬萬中國人結成一體，讓個體成員能夠為國家盡責任義務。打破天朝大國美夢的是西方的堅船利炮、是資本，因此，中國人要求漢語知識能夠富國強兵，這一要求隨即成為任何知識體系在中國生存傳承的第一原則。雖然新文化運動等知識運動聲稱「人的解放」，但其落腳點卻也在國家的獨立和強大。所以，漢語知識在中國現代化過程中自始就充當着意識形態的功用。

在1949年中共建國確立了民族國家的基本框架之後，漢語知識裏有關人的豐富內容很快為中共的意識形態消解，漢語知識為歡呼、禮讚中國擺脫半殖民半封建社會，接受了更為直接的意識形態說教。「新中國把我從鬼變成成人」，這種自豪或感恩使得社會成員對現代知識的運用退回到傳統社會，知識成了教化、宣傳的工具：國民是孩子般的子民，他們沒有知識的自覺，因而也不是知識的主體。對於知識，他們只能懵懵懂懂地表示信或不信，知識的世界於他們而言是異己的，既不是他們的表達，也不是對他們生活的闡釋；國家更類似自然狀態裏眾人偶然的聚集，沒有確定的目標和穩定的規則。

改革開放一度使中國備受世界知識的關注。中國人首先被假設為知道好歹的乖孩子，他們相信終有一天中國人會像發達國家那樣，像美國人那樣生活，等等，這一假定成為漢語知識的某種「律令」，不過，新「律令」與舊「原則」並無本質不同。漢語知識的意識形態特性並未削弱，反而得到了加強。由於此時的西方世界多表現為民主政治、市場經濟、多元文化，中國知識人也就要要求漢語知識能夠解答中國的民主化難題，漢語知識再度發揮起啟蒙、批判的作用，從而與中共國家政權構成了相當緊張的關係。

但這種緊張關係隨着中共的國家資本主義化而得到了部分緩解，更重要的是，冷戰的結束，使得西方國家的力量再度如其殖民擴張時期一樣咄咄逼人，「知識的自負」使得自由主義的理念從政策層面退出，在此情況下，對現代性的反思成了世界知識體系裏的一個引人矚目、但多少帶有經院味道的課題，這個

改革開放一度使中國備受世界知識的關注。由於此時的西方世界多表現為民主政治、市場經濟、多元文化，中國知識人也就要要求漢語知識能夠解答中國的民主化難題，漢語知識再度發揮起啟蒙、批判的作用，從而與中共國家政權構成了相當緊張的關係。這種緊張關係隨着中共的國家資本主義化而得到了部分緩解。



不無重大的課題為部分後發國家的知識份子所心折，並造就了他們想望地方知識翻身解放的光榮夢想。於此同時，中國改革開放的成就和挫敗也為知識人反思現代性提供了契機，現代性的悖論成了漢語知識界最具審美情懷的命題。這種種因素，使得漢語知識表現出空前的繁榮。

顯然，漢語知識因一直以世界知識為鵠的而失去了與中國現實的血肉聯繫，真實地表達國民生存的知識少有出現，知識在中國仍然是由少數人書寫享用，由某種中心源頭發布，層層傳遞後以宣傳品的性質達至國民。這一基本模式使寫實主義、為底層寫作、私人寫作、鄉土寫作等等命題，都能成為知識人的高貴口號並以此邀功傲世；而三農問題、收容遣送問題、民工問題等等中國社會生活中的禁區也能被突破，成為知識人新的名利場。而所謂微小敘事卻沉溺於日常生活的細節，與個體生命的普遍權利和自我覺悟無關。從而，漢語知識的繁榮至今沒能創生出任何一種有說服力的關於中國人的現代生存的總體性解釋。只是借助於當代西方世界知識的觀念體系，例如現代化、自由民主，等等，我們才能意識到漢語知識的可能任務。正是從這個角度看，我認為，中國的知識生產仍停留在前現代階段。

我認為，中國的知識生產仍停留在前現代階段。官學仍主宰了漢語知識的基本空間，而非官學領域的自由主義、新左派、民族主義等思潮學派很少進入社會生活的公共領域。他們對中國問題的闡釋，也是為了印證其理論的正確性；他們的對抗和內部分裂，不過是為了加強對自己理論純潔性的追求，這使他們更脫離中國人的生活。

二

發達國家知識世界的繁榮表現在方方面面：在生產生活資料、學術思想、娛樂文化、政治經濟等方面，都有着日新月異的人物事件，中國卻像其他後發國家一樣只有圈內的熱鬧。

官學仍主宰了漢語知識的基本空間，而這一話語體系，因其專注於粉飾現實，它對政治和社會的描述是扭曲和不真實的，其存在的功用或許只在於為分析和窺測中國政治變化的人提供一點隱隱約約的信息。在非官學領域，中國出現了自由主義、新左派、民族主義、國學等思潮學派，但這些知識很少進入中國社會生活的公共領域，更不用說這些知識是否表達了中國國民對現代轉型的前提要求。從總的方面來看，這些思潮學派仍然是新時代的意識形態，他們的出發點在於追求符合某種教義或者原則的國家形態和社會生活，他們以自己的理論為根據要求中國做出相應的變革，他們對中國問題的闡釋，對中國處境的描述，也是為了呼應或者印證其理論的正確性，這些思潮學派之間的對抗和內部分裂，使得他們必須不斷地爭奪信眾、清理門戶，這種局面更加強了他們對自己理論純潔性的追求，也使他們更脫離中國人的生活。

苛刻地說，他們如同寓言中摸象的盲人，因自己手持的工具不同，而只能看到大象的不同部位，一旦失去了手中的工具或者看到了大象的其他部分，他們將手足無措。更為坦白地說：這種知識對於中國社會是如此奢侈、精英化和

體制化，因為它不是城市貧民的知識，不是農民的知識，不是大學生的知識，不是商人的知識，不是社區的知識，不是打工者的知識，不是公務員的知識。它們在中國的存在沒有根基，沒有民眾的認可追隨，因此這些民間知識就很容易被政府駕馭、利用。如《讀書》曾是自由主義知識份子的大本營，但中共對體制資源進行一次調整，它就變成了新左派的陣地；網絡曾是民族主義者的天堂，但中共政策的變化或者網絡管理條例的出台，民族主義者就只能信守沉默是金的古訓，伺機等待狂歡的機會；學院被稱作知識的淨土，但官學的資源集聚工作卻能夠強制整頓學院的知識隊伍。

考察漢語知識的百年變遷，最有意思的問題是漢語知識為甚麼未能完成現代轉型，卻總是表現出越來越浮躁的病症。我認為：歸根結柢，這些問題在於漢語知識的現代轉型的意識形態特性，這種知識的意識形態又特別地表現在對世界知識的參照上。漢語知識的變化始終盯着世界知識，盯着先發國家，從而在其轉向中國社會乃至國家政治制度時，總是表現出令人哭笑不得的曲折機心。當西方以列強面目出現時，中國知識人就要求富國強兵；當西方的自由主義對社會主義取得勝利時，中國知識人就要求民主轉型；當美國新保守主義抬頭時，中國知識人就在民族主義之外苦思冥想第三條道路。在現代轉型的關鍵時刻，西方知識人的眼光始終盯着國家、政權、體制外的國民，關注他們的生存權利，關注他們的發展空間。而中國的知識人總是眼光游移不定，且多半盯着國家政權，等待國家變革的恩典。

三

與先發國家革命時代的知識人一樣，所有後發國家成熟的知識人都有着獨立的心態，他們盯着本國的政權，而言說的對象卻是廣大國民。印度的甘地 (Mohandas Gandhi) 是從印度教裏理解非暴力的革命意義，南非的曼德拉 (Nelson Mandela) 是從古老的非洲哲學裏吸取寬忍的靈感，捷克的哈威爾 (Vaclav Havel) 是從西方文明主流裏提供說真話的力量，他們沒有任何權宜、謀略，徑直地與本國不公正的政治制度短兵相接。在中國的現代史上，這種知識人的成熟狀態只有五四前後等少數時期存在過，但也很快分裂。

歷史經驗表明：現代轉型的關鍵在於爭取個人自由，爭取個體生命在國家、社會意義上的普遍權利，但中國知識份子卻從各自的處境和信仰中理解這種革命的意義。自由主義到了中國也就分裂成哲學層面的自由主義、政治層面的自由主義。當胡適等自由主義的中國傳人不無曖昧地談論與政府的合作時，個人主義的魯迅明確地表示自己仍是中國生活裏的奴隸，清末是奴隸，到了民國還是奴隸，到了左聯還是奴隸，這種對中國人生活狀態的清醒認識並不為後來的知識人所知，當他們在今天為自由主義立言而千方百計地要把魯迅逐出中

漢語知識的變化始終盯着世界知識，盯着先發國家；當西方以列強面目出現時，中國知識人就要求富國強兵；當西方的自由主義對社會主義取得勝利時，中國知識人就要求民主轉型；當美國新保守主義抬頭時，中國知識人就在民族主義之外苦思冥想第三條道路。中國的知識人總是眼光游移不定，且多半盯着國家政權，等待國家變革的恩典。

國讀書人的聖殿時，中國的自由主義已經裂變為經濟層面的自由主義、神學層面的自由主義、社會層面的自由主義。

實際上，這種知識分裂的情形在中國一再出現，而漢語知識在當代現代轉型中的成果令人驚異地可憐，它從可參照的世界知識那裏盜火播下龍種，卻只是收獲了跳蚤。例如，僅僅過了十幾年，那些激動過一代的經典、天才作家、大師、詩人、學者、思想巨子就從漢語知識領域裏消失了，因此，不必奇怪，曾經影響過一代人的薩特(Jean Paul Sartre)、海德格爾(Martin Heidegger)、帕森斯(Talcott Parsons)、弗洛伊德(Sigmund Freud)等等西方知識大師已經從當代漢語知識的演進裏消失，新的一代人用德里達(Jacques Derrida)、福柯(Michel Foucault)、羅爾斯(John Rawls)、斯特勞斯(Leo Strauss)等來挑戰上一代人的知識不足，而新一代人的個別人，在他重新發現了薩特、海德格爾，以之應對中國問題時，又像當初一代人一樣感到新鮮。

在中國的軸心時代，就有過一次知識反思的大分裂。不過，在那一次，孔老莊墨韓等諸子並沒有世界知識可以參照，他們面對「周文疲弊」，而提供了不同的解答，儒道的經典作家是從人生的角度上想辦法，法家學派則從政治經濟的制度安排上想辦法，因此，他們雖然分裂，卻從不同的層面為中國人提供了生存的哲學，當秦漢帝國建立之時，這些知識的創造者就在社會及其個體那裏獲得了長久的呼應。中國的傳統知識在倫理領域、善的領域、死亡的思辨、生命的信仰、美的界說等方面都有着相當親切宜人的解釋，但在今天，中國既失去了知識對人的理性支持，又喪失了知識對人的安慰作用。

當代漢語知識多元而搖擺不定、豐富而支離破碎。如莊子所說，「寡能備於天地之美，稱神明之容」。自然，這些話語也是難以包容的，「百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂」。人類文明的歷史其實已經把這種天地之美、神明之容的理想化為現實，那就是自由，人類個體生命的至上權利，生生之為大德。但由於怯懦，由於自私，由於盲目，很少有人站出來，為這種天地之美作證。

在我看來，真正的當代漢語只有一個：中國必須唾棄一切專制制度。在中國生活，我們得運用、爭取並保衛我們的權利，我們不做前現代國家裏任人擺布的孩子，我們不能做書本裏的蟲子，我們做孩子、裝孫子太久了，我們有成人的權利。我們有走動權(遷居自由)、我們有思想權(生命自由)、我們有說話權(言論出版自由)、我們有交友權(集會結社自由)。只有如此，才能在現代文明世界裏成就我們中國人的天地大德。

現代轉型的關鍵在於爭取個人自由，爭取個體生命在國家、社會意義上的普遍權利，但中國知識份子卻從各自的處境和信仰中理解自由的意義。自由主義到了中國也就分裂成哲學層面的自由主義、政治層面的自由主義，以至今天已經裂變為經濟層面的自由主義、神學層面的自由主義。

論蘇聯的持不同政見運動

侯 艾 君

提起蘇聯的持不同政見者，一般人立刻會想到索爾仁尼琴 (Aleksandr I. Solzhenitsyn)、薩哈羅夫 (Andrei Sakharov)、麥德維傑夫 (Roy A. Medvedev) 等當年的政治明星、反抗蘇聯政府的「英雄」，但對於另一些人來說，他們的聲音和面貌可能早已湮沒在歷史的塵垢中了。他們到底是些甚麼人？他們的主張是甚麼？這是長期以來沒有得到學術界充分重視的問題。早於二十世紀70年代西方已有人研究這一問題；但在俄羅斯(包括蘇聯時期)，由於種種原因這一課題的研究要到1991年以後才真正沒有了人為障礙。麥德維傑夫等人也曾將蘇聯政府對待持不同政見者的政策以及持不同政見運動的文獻加以編輯、整理和發表。他們本身既是持不同政見者，又是此運動的研究者，他們的研究成果是人們了解這段歷史的重要途徑。1984年，移居美國的原蘇聯持不同政見者阿列克謝耶娃 (Lyudmila Alekseeva) 運用大量原始資料撰成《蘇聯持不同政見史》(История инакомыслия в СССР) 一書，是迄今有關這一問題最有分量的著作。此外，曾經也是持不同政見者的丹尼爾 (Yulii Daniel) 和西尼亞夫斯基 (Andrei Sinyavsky) 也為這一問題的研究做出了重要的貢獻。蘇聯解體以後，許多俄羅斯學者開始研究這一學術問題，也取得一定的成果。

長期以來，蘇聯持不同政見者的主張沒有得到充分重視。蘇聯解體以後，許多俄羅斯學者開始研究這一學術問題，也取得一定的成果。今天慣用的「持不同政見者」是不折不扣的政治術語，但它並非嚴格的政治學術語。甚至人們公認的持不同政見者，如薩哈羅夫，就認為自己不是「持不同政見者」，而是「自由思想者」。

一 術語「持不同政見者」

「持不同政見者」在英語中叫做dissident，俄語叫做диссидент。該詞源自拉丁文dissidens，涵義是「脫離國教者」。該稱謂最初只具有宗教教派的意義，很大程度上等同於「異端」、「歧見者」。蘇聯出版的《現代俄語標準語詞典》對之的解釋是：「不信仰該國所認可的宗教的人」^①。1972年版的《蘇聯大百科全書》中則簡略地寫道：диссидент指「中世紀西歐諸國的所有叛教者(背叛天主教者)，教會

認為其為異教徒；以及宗教改革以後，不贊成在本國佔統治地位的信仰（天主教或新教）的基督教徒」^②。而在1983年出版的《蘇聯百科詞典》中，則只說是「在國教為天主教或新教的國家中，不贊成國教的基督教徒」^③。1978年投奔美國的蘇聯外交官、前聯合國副秘書長謝甫琴科（Arkady N. Shevchenko）也寫道：「持不同政見者一詞歷來只有宗教含義，而沒有政治含義，近來它指的是有不同想法的人，或和我想法不同的人。這是一種把薩哈羅夫、索爾仁尼琴和布科夫斯基（Vladimir Bukovsky）之類的人物都包括在內的含糊其詞的辦法^④。今天我們慣用的「持不同政見者」則是一個不折不扣的政治術語（而非嚴格意義上的政治學術語），甚至那些人們公認的持不同政見者也不大認同這個稱謂：例如，薩哈羅夫就認為自己不是持不同政見者，而是自由思想者。

在西方的出版物中，「持不同政見者」是指那些反抗政治體制的反對者：「個人主要是用宣揚人權和民主政治的方式加入對政府權力體制的非暴力形式的反抗。爭取人權和言論自由的持不同政見運動基本上是與抗議蘇聯東歐的共產主義體制相關聯的」^⑤。這一定義失之狹窄，相較之下，俄羅斯當前出版的辭書對蘇聯的持不同政見者所下的定義，似乎更接近歷史事實：「蘇聯持不同政見者是對那些公開反對政府的行動或者表現出其他為政府所不容的社會積極性的蘇聯公民而採用的一個術語」^⑥。

持不同政見者是否在任何時代、任何國家都存在？有人認為是從來就有，而且是與人類的存在相始終的。廣義來說這是正確的，但實際上持不同政見者往往產生於權威主義體制之下（如70年代韓國的金大中、金泳三），人民在沒有政治資源與政權對抗的情況下，只能訴諸社會輿論來對政府施加壓力，為自己爭取更多權利。從這一意義來說，持不同政見者是特定歷史時期的現象。

如果說西班牙的巴斯克人、加拿大的魁北克人、英國的愛爾蘭人也表現出某種反對主流文化或主流意識形態的傾向，那麼，持不同政見者可以說遍見於全球。但在西方學界以及新聞媒體中，「持不同政見者」往往特指蘇聯、東歐社會主義國家，以及亞洲、非洲、拉丁美洲某些國家的特定社會政治現象。在西方社會中，反對政府的力量可以組成反對黨進行合法的政治活動，而在蘇聯，要想參與政治只能參加一個黨——蘇聯共產黨，因而持不同政見者只能從事非法活動。有幾個特徵是各地持不同政見運動共有的：一、反對政府或反對主流社會的意識形態，游離於主流文化以外；二、多採用非暴力的手段表達政見；三、多數出現於集權社會。

蘇聯的持不同政見運動產生原因究竟為何？有人強調了其歷史原因：「說到持不同政見者，必須說的是，前蘇聯的持不同政見現象的獨特之處有其一定的傳統與根源」^⑦。也有人認為：「蘇聯經濟的衰退現象，蘇共遠非熱愛和平的外交政策，以及受到自上而下的控制的科學與文化的停滯，這一切反映在社會意識中，乃是政治解凍年代出現的諸如持不同政見運動這樣的獨特社會現象的根源。」^⑧實際上這種社會政治現象是由歷史和現實條件共同決定的。持不同政見運動的參加者中，有斯大林冤獄的受害者、有在二十世紀30到50年代被流放民

在西方學界以及新聞媒體中，「持不同政見者」往往特指蘇聯、東歐社會主義國家，以及亞洲、非洲、拉丁美洲某些國家的特定社會政治現象。有幾個特徵，是各地持不同政見運動共有的：一、反對政府或反對主流社會的意識形態，游離於主流文化以外；二、多採用非暴力的手段表達政見；三、多數出現於集權社會。

族的民族主義者、有遭到壓制的宗教派別、有正在成長中的公民社會，等等。他們受到壓制，怨憤和不滿沒有正常渠道宣泄，因此鬱積起來；而斯大林去世之後，赫魯曉夫 (Nikita S. Khrushchev) 在政治、經濟、思想文化諸領域推行所謂「非斯大林化」改革。這種「解凍」使得從前被壓制的思想和感情更生，許多社會矛盾被釋放出來。

今天看來，赫魯曉夫的改革意義重大，它使蘇聯人民從個人崇拜的思想桎梏下解放出來。但是，他的改革是有限度的，在解凍的同時，蘇聯政府仍舊力圖控制意識形態。比較典型的是帕斯捷爾納克 (Boris L. Pasternak) 案件。著名作家帕斯捷爾納克將自己的小說《日瓦戈醫生》(Доктор Живаго) 拿到國外發表，並憑這部小說獲得1958年諾貝爾文學獎，這引起蘇聯政府的惱怒。帕斯捷爾納克被迫在《真理報》(Правда) 上發表聲明，指責西方將其小說用於政治目的。但蘇聯政府仍不滿意，因為他將作品拿到西方出版的做法，打破了政府對資訊的壟斷和對外部世界聯繫的封鎖。1958年10月，蘇聯作協決定開除帕斯捷爾納克出黨，這當然是在政府壓力之下做出的。這一事件的象徵意義在於：它向知識份子表明，他們無力對抗來自政府的壓力。

蘇聯的持不同政見運動始於何時？學者對此有不同說法。有人認為是從1953年斯大林逝世後開始；還有人認為是1957年赫魯曉夫「解凍」之後開始；也有人以1960年發生在蘇聯社會的政治事件為標誌^②。實際上，應該是在赫魯曉夫推行政治、文學、藝術等方面的改革——即「解凍」以後；此前只是一些零零碎碎、影響極為有限的個人反對活動，稱不上是一種運動。

蘇聯的持不同政見運動始於何時？學者對此有不同說法。有人認為是從1953年斯大林逝世後開始；也有人以1960年發生在蘇聯社會的政治事件為標誌。實際上，應該是在赫魯曉夫推行政治、文學、藝術等方面的改革——即「解凍」以後；此前只是一些零零碎碎、影響極為有限的個人反對活動，稱不上是一種運動。

二 運動的各個派別

蘇聯持不同政見者，大致可以分為以麥德維傑夫為代表的體制內反對派，以及以薩哈羅夫等人為代表的反對體制的反對派。但這個劃分方法較為籠統，如果稍微詳細地加以劃分，則大致包括以下幾類：

1、民族主義運動。這些民族多半在二十世紀30年代到50年代受到蘇聯政府的鎮壓、流放以及其他不公正待遇：如克里木韃靼人、猶太人、日爾曼人、烏克蘭人、格魯吉亞人、亞美尼亞人等等。他們渴望恢復被剝奪的民族權利。他們的鬥爭形式主要是書信運動、抗議運動、示威遊行、集會等，以此尋求國際社會在道義和政治上的支持。此外，較鮮為人知的是俄羅斯的民族運動。俄羅斯的民族運動主要是想恢復東正教在俄羅斯社會和精神生活中的重要作用。實際上，在許多俄羅斯人心目中，能夠代表俄羅斯民族精神的是傳統的東正教。而這些運動的宗旨就在於使東正教世俗化，從而擺脫馬克思主義的束縛。他們認為，馬克思主義是從西方傳入的意識形態，它毀滅了俄羅斯的傳統文化及其在社會中的整合作用。他們要求復活帝俄時期的關於俄羅斯的獨特發展道路的思想：即東正教、專制制度、國民性三位一體的思想，恢復村社傳統，與猶太

共濟會陰謀作鬥爭，等等。他們的代表人物是費季索夫 (Fetisov)、索爾仁尼琴等人。

2、宗教運動。蘇聯時期的宗教政策幾經變化。1917年以後，蘇聯實行政教分離，宗教自由得到充分保障。1929年，蘇聯政府通過了關於宗教崇拜的決議，實際上採取了完全根除宗教的政策。衛國戰爭開始後，當局釋放願意與政府合作的宗教人士，但是決心將其馴服，使其為政治服務。儘管受到種種限制，但是宗教集團還是在一定程度上得到復興。在運動中，最活躍的是福音派的洗禮教派基督徒、五十日派 (因聖經故事而得名)、耶穌再生論派教徒、東正教徒等等。他們的活動主要是追求信仰自由，反對官方迫害，並要求自由移民。這些人的民族成分主要是俄羅斯人和烏克蘭人。他們的活動與蘇聯和國際維權組織的活動緊密地結合在一起。

3、維權運動。維權運動的名稱不一而足，包括「民主運動」、「自由運動」、「公民反抗運動」、「爭取人權運動」等等。這是蘇聯持不同政見運動中最為核心的派別，存在時間也最長。而且維權派提倡西方自由民主思想，其主張主要是要求維護人的權利和要求政府遵守法律。正如一位俄羅斯學者所指出的那樣，要求遵守法律在蘇聯條件下是「革命性」的，因為這就等於要求蘇聯政府改變制度^⑩。

維權運動唯一認可的活動方式是運用和平手段與政府合作。他們有自己的出版物《時事紀聞》(Хроника событий)，由麥德維傑夫等人主編，定期通報最新的國內外社會政治動態。在其存在將近十五年的時間裏，所達到的目標和效果主要是：他們的倡議和號召在國內外得到傳播，他們的口號和主張為別的派別所接受；此外，他們的活動使得國際社會對於蘇聯的人權狀況有了更多了解，並贏得了國際輿論的支持。

4、爭取社會經濟權利運動。也有人稱之為「工人運動」或「獨立工會運動」，實際上都不夠確切。在這些運動中並不單單只有工人參加，甚至工人在其中不佔據多數。在這一領域的鬥爭在1978年前後開始，遠遠晚於宗教運動、民族主義運動以及維權運動。其主張是要求保護勞動者的權利，實現國際標準的社會保障水平，取消對殘疾人的勞動歧視，等等。此前在二十世紀60年代初期曾經有過一些罷工，但都不是為爭取社會經濟權利，而且當時多半不為人知。80年代，波羅的海三國以及基輔相繼爆發工人罷工，要求恢復原有工資水平，補發獎金。該運動在很大程度上受到波蘭團結工會運動的影響和鼓舞，並受到維權組織的支援。莫斯科赫爾辛基小組最先發表了有關爭取社會經濟權利運動的文件，而且從1978年以後，爭取社會經濟權利的主題在該小組的文獻中佔據重要地位。勞動者行業間自由聯合會是該運動的主要組織之一。運動的影響雖然不大，但反映了以工人為主體的蘇聯勞動者的教育水平及權利意識的提高。

5、反戰運動。和平主義 (pacifism) 起源於基督教的「勿以暴力抗惡」的思想。而俄國的和平主義可以追溯到十九世紀末的托爾斯泰 (Leo Tolstoy)。此後，

維權運動是蘇聯持不同政見運動中最為核心的派別，他們有自己的出版物《時事紀聞》，存在時間也最長。維權派提倡西方自由民主思想，其主張主要是要求維護人的權利和要求政府遵守法律。正如一位俄羅斯學者所指出的那樣，在蘇聯條件下，要求遵守法律是「革命性」的，因為這就等於要求蘇聯政府改變制度。

該運動在第一次和第二次世界大戰期間有所高漲。在赫魯曉夫「解凍」之後，和平主義運動繼續發展。以薩哈羅夫、卡皮查 (Pyotr L. Kapitsa) 等人為首的參與研製核武器的物理學家，抗議蘇聯恢復核試。此外，還有許多人文知識份子加入反對軍備競賽，他們被稱作「六十年代人」。在二十世紀70、80年代，俄羅斯十月革命前後的著名僧侶、和平鬥士西路安 (Silouan the Athonite) 的和平思想極大地影響了宗教界的知識份子，從而使東正教會成為以後重要的反戰力量。反暴力、反軍國主義、反軍備競賽、反軍事入侵是和平主義組織的主題。1968年蘇聯入侵捷克斯洛伐克以及1979年入侵阿富汗都在國內引起較大的反戰運動。1982年「信任」團體建立，提倡美蘇之間建立信任，希望結束冷戰。之後，和平主義運動與人權組織的活動更緊密地結合起來，甚至直到二十世紀90年代都一直存在^①。

6、社會主義者。赫魯曉夫在蘇共二十大的報告以及對斯大林的一些暴行的揭露，引起了許多人、尤其是共產黨員的震動，並在他們中間形成了政治上的反對派。他們並不要求推翻蘇聯的體制，但是對於社會主義有不同的理解和認識，並批評蘇聯的社會主義建設及其制度，希望建立真正的社會主義。他們的口號是「民主社會主義」。他們也被稱為「持不同政見的社會主義者」。他們中的著名代表人物有：格里戈連科 (Pyotr Grigorenko)、奧爾羅夫 (Yuri Orlov)、布科夫斯基等。按照本身就是社會主義者的麥德維傑夫的觀點，黨內民主派的社會成分包括在二十大和二十二大以後的黨內年輕領導幹部，支持者則有來自科研領域的知識份子、經濟學家、哲學家、社會學家、歷史學家，甚至那些從流放地和斯大林的監獄中回來的布爾什維克。他們建立了一些主要由青年組成的半地下活動組織，撰寫了許多修養深厚的馬克思主義著作，並在一些地方散發傳單等等。該派具有鮮明的民主色彩。

此外，還有一些極端反民主派別，如沙文主義、法西斯主義等派別。礙於其性質，這些派別很難得到發展，影響也很小。

在運動中，持不同政見者採用了獨特的「薩米茲達特」(самиздат，我國學者將之譯為「地下出版物」或「獨立出版物」)和「塔米茲達特」(тамиздат)的方式傳播思想，交流和分享資訊。許多人以為「薩米茲達特」全是地下出版物，是與非法的地下活動相聯繫的。但是近期的研究表明，情形完全不是如此。首先，直到二十世紀60年代中期「薩米茲達特」才變成顯著的社會現象，此前的「薩米茲達特」是很少見的；第二，大部分「薩米茲達特」都是合法的^②。「薩米茲達特」是蘇聯嚴格的文化審查制度造成的獨特社會現象。它的機制是這樣的：作者用打字機將自己的作品列印若干份，然後將複製品分發給熟人和朋友，如果他們覺得有價值或感興趣，就繼續複製分發給其他人。這樣，一些在蘇聯不能公開出版的作品，就在一定範圍內得以發表並流傳。

由於「薩米茲達特」有着這樣那樣的缺陷，人們在實踐的過程中就設法將其改進。有人將這些出版物交給西方記者或出版社，在國外合法出版後再運回蘇

在蘇聯嚴格的文化審查制度下，持不同政見者採用了「薩米茲達特」的方式傳播思想和分享資訊。其機制是作者將自己的作品打字並列印，分發給熟人和朋友，如果他們感興趣，就繼續複製散發。後來有人將出版物交給西方記者或出版社，在國外合法出版後再運回蘇聯。1957年帕斯捷爾納克在義大利出版《日瓦戈醫生》，就是先河。

聯，從而成為「塔米茲達特」。1957年帕斯捷爾納克將《日瓦戈醫生》拿到義大利出版，就是這方面的先河，此後很多人紛紛仿效。「塔米茲達特」是文學上成名的捷徑，但是這也就給了鎮壓運動者以口實，給持不同政見者加上「叛國者」的罪名。

對於這些持不同政見者，蘇聯政府進行了嚴酷的鎮壓。克格勃第五局專責偵破和鎮壓持不同政見者的組織。最新公布的材料表明，1966年之前，蘇聯政府對持不同政見者的鎮壓較為謹慎和輕微，但1966年以後，蘇聯政府感到原來的立法對於鎮壓運動顯得力不從心，因此考慮加強立法來對付不斷高漲的示威和其他活動，並主張對散發傳單這樣的行為處以刑事處罰^⑩。克格勃還對一些運動的積極份子採用了包括所謂「精神病療法」在內的措施。

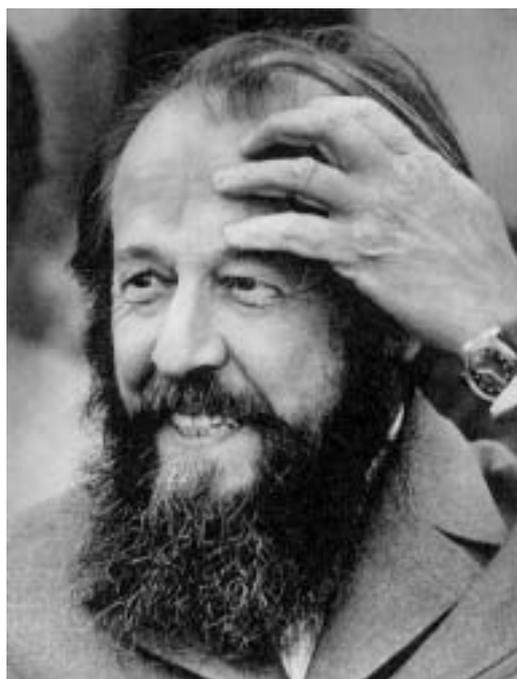
三 運動的階段及其特徵

為了研究的便利，我們不妨將運動作一分期。許多學者對這方面的看法既有區別，也有許多一致之處。第一個階段：從1956年到1965年，被稱作醞釀時期。這一時期的標誌性政治事件就是1953年斯大林的去世，這就使得斯大林時期被壓抑在冰層下的思想和感情開始萌動，也為新上台的赫魯曉夫進行改革提供了現實的可能性。在這一時期，在嚴酷的政治壓抑和禁錮下潛藏着暗流。1956年赫魯曉夫的「解凍」，其非斯大林化的改革舉措大大解放了人們的思想。

第二個階段：從1965年到1972年是運動的形成時期。1965年12月5日是蘇聯的憲法日。為了抗議國家安全機關逮捕迫害作家丹尼爾和西尼亞夫斯基，著名

詩人葉賽寧—沃爾平 (Aleksandr Yesenin-Volpin) 組織了示威遊行，要求公開審判兩位作家，還布科夫斯基以自由。這是蘇聯國內自二十世紀20年代以後的首次示威遊行，被認為是維權運動的開端，因為它首次提出了維護人權的口號。這一時期的特點是：發起了為捍衛蘇聯人權而進行的「書信運動」；建立了第一批維權派小組和團體、第一批從物質上幫助政治犯的基金會；蘇聯知識界開始積極關注國外發生的事件，對蘇聯社會在赫魯曉夫改革之後又走向倒退（一般稱做「再斯大林化」），社會抗議增多；薩哈羅

1965年12月5日，為了抗議國家安全機關逮捕迫害作家丹尼爾和西尼亞夫斯基，詩人葉賽寧—沃爾平組織自二十世紀20年代以後蘇聯首次示威遊行，提出維護人權的口號，被認為是維權運動的開端。薩哈羅夫的著作《對進步、和平共處和思想自由的思考》，以及索爾仁尼琴(圖)的諾貝爾文學獎得獎演說的發表，形成了以他們為首的流派的綱領。



夫的著作《對進步、和平共處和思想自由的思考》(*Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе*)，以及索爾仁尼琴的諾貝爾文學獎得獎演說的發表，形成了以他們為首的流派的綱領。1969年，第一個公開的協會「蘇聯人權捍衛倡導小組」成立。大規模運動於焉開始。在這一時期，運動範圍覆蓋全國，運動的社會成分也包括不同階層：工人、軍人、作家、藝術家、科技工作者，甚至政治上一般較為保守的農民——國營農場的工人。在這一時期，政府也加強了國家安全部門的職能，第五局成為專門監視持不同政見者的機構。政府還改變並加強法制，在俄羅斯聯邦刑法以及各加盟共和國刑法中，加入了190條第一款和第三款有關特別危險的國家犯罪：「系統地以口頭形式散布抨擊蘇聯國家和社會制度的明知虛假的謊言」以及「組織和積極參加集團活動，粗暴破壞社會秩序」這樣的條文；另一方面，蘇聯政府還設法切斷持不同政見者同國外的聯繫。

第三階段：1973年到1974年。這一時期是持不同政見運動遭到極大困難甚至是某種危機的時期。由於蘇聯政府加強了鎮壓，大舉逮捕持不同政見者，許多小組和團體被破獲，運動幾乎難以為繼。政府還在一些城市進行了大規模搜捕，搜索和查抄了各地的「薩米茲達特」。

第四階段：1974年到1975年。這一時期，蘇聯的持不同政見運動受到廣泛的國際認可，得到國外聲援。「國際特赦組織」(Amnesty International) 在蘇聯設立分部。索爾仁尼琴被迫遷居國外，薩哈羅夫獲諾貝爾和平獎，《時事紀聞》也恢復發行。

第五階段：1976年到1981年，通常被稱作「赫爾辛基小組」階段。在這一時期，蘇聯簽署了《赫爾辛基協定》(*Helsinki Accords*)，這成為瀕臨崩潰的維權運動重新活躍的標誌。在蘇聯建立了以奧爾羅夫為首的「莫斯科協助執行赫爾辛基協議小組」(「莫斯科赫爾辛基小組」)。小組的主要活動是收集和分析關於破壞赫爾辛基協議條款以及簽約國有關其報導的資料。這是一個極為重要的團體，它的建立使得政府對持不同政見者採取行動時有所顧慮。更重要的是，莫斯科赫爾辛基小組同起初互不相干的民族宗教運動建立了聯繫，壯大了聲勢。1976年底到1977年初在民族運動的基礎上建立了烏克蘭、立陶宛、格魯吉亞、亞美尼亞的赫爾辛基小組。1977年還在莫斯科赫爾辛基小組之下設立了「為政治目的而運用精神病療法監督委員會」。由於反對派人數增加，並有聯合起來的趨勢，蘇聯政府就加大了壓制的力度。1977年2月，奧爾羅夫和魯登科(Mykola Rudenko)被捕，引起國外抗議。1979年蘇軍出兵阿富汗之後，政府更漠視世界輿論。在這年，薩哈羅夫因反戰而被流放到與外界隔絕的高爾基城。期待着獲釋的持不同政見者再次被投入監牢。對持不同政見者的判決也更為嚴厲，動輒判以十到十五年徒刑。對這些政治犯的監視也更加嚴密。政府的嚴厲措施取得了效果，由於五百多位領袖在短時期內被逮捕，運動一時群龍無首。許多反對派精神領袖被迫移居國外，知識界也變得一片寂靜。

1974年到1975年，蘇聯的持不同政見運動受到廣泛的國際認可聲援。1976年到1981年，蘇聯簽署了《赫爾辛基協定》，成為維權運動重新活躍的標誌。同時，蘇聯政府也加大了壓制的力度。1977年，奧爾羅夫和魯登科被捕；1979年蘇軍出兵阿富汗，薩哈羅夫因反戰而被流放。由於五百多位領袖在短時期內被逮捕，運動一時群龍無首。

四 持不同政見運動的歷史意義及其影響

蘇聯的持不同政見運動存在，貫穿赫魯曉夫執政後期到勃列日涅夫 (Leonid Brezhnev) 當政的整個時期，直到戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 改革前夕。形形色色的持不同政見運動，是蘇聯社會高度集中、一致的社會表層下的一股潛流，表明蘇聯社會生活各個領域存在着問題與危機，是預示蘇聯盛極而衰的徵兆。蘇聯的持不同政見運動是俄羅斯自由主義在當代的餘緒和迴響。

十九世紀初，發端於歐洲的自由主義已經哺育了俄國的一代知識份子：拉吉舍夫 (Aleksandr Radishev)、十二月黨人等等。1861年後，在沙皇政府推動的改革下，自由主義呈現不斷上升的趨勢，並在1917年的「二月革命」中達到了頂峰——「二月革命」標誌着自由主義的勝利，但卻曇花一現，又被新的、更激進的革命推翻。從此以後，自由主義就退出了俄國政治舞台，但其影響並未消失。在布爾什維克掌握政權的最初幾年，俄羅斯還保留着諸如社會革命黨這樣的政治派別，他們甚至還具有某種政治反對派的色彩；但是由於布爾什維克的容忍有限，它們還是從政治生活中消失了，布爾什維克成了全國唯一的合法政黨。在斯大林時期的高壓之下，反對意見和不同聲音表面上似乎銷聲匿迹，但是到政策相對溫和的時候，人民的各種意見就會在不同程度上表達出來。

持不同政見運動在一定程度上受到西方影響。這首先是因為那些思想較為活躍和開放的科技人員、作家、藝術家等等，他們更能接受西方社會的思想文化，感受到蘇聯與先進西方國家之間的差距。逃到美國的蘇聯外交官謝甫琴科在回憶錄寫到了蘇聯對人民的宣傳與實際情況差別之大^⑭：

也許使我印象最深的是報紙、雜誌、書籍、電視和廣播提供了內容豐富、數量極多的形形色色的材料。我還發現我能在出售國際書刊的書攤上買到《真理報》和各種蘇聯期刊。我們曾被告知，美國封鎖有關我國的情況，因為它不想讓美國人知道我們蘇聯生活得更好。

正如俄羅斯十七世紀出現的分裂派宗教運動，蘇聯的持不同政見者是蘇聯意識形態方面的分裂派。加入持不同政見運動的既有作家、藝術家、科技人員，也包括大學生、工人以及軍人，而知識份子往往是這些運動的核心。別爾嘉耶夫 (Nikolai Berdiaev) 說過：俄國知識份子精神上的哥薩克。而本世紀初俄國自由主義知識份子司徒盧威 (Pyotr Struve) 也曾經有一段精彩的論述^⑮：

普加喬夫起義是哥薩克領導人民下層反對國家的最後一次嘗試。隨着這一嘗試的失敗，作為一個帶給人民群眾以無政府主義和反國家思潮的成分，哥薩克就退出了政治舞台。俄羅斯生活中的另一新成分成熟，無論它在社會生活和日常生活中如何不類似於哥薩克，但它在政治意義上卻代替了哥薩克，是他的歷史繼承人。這一成分就是知識份子。

十九世紀初，俄國出現了受歐洲自由主義哺育的一代知識份子。1861年後，自由主義呈現不斷上升的趨勢，並在1917年的「二月革命」中達到了頂峰，但卻很快被更激進的革命推翻。在布爾什維克掌握政權的最初幾年，還保留着諸如社會革命黨這樣的政治派別，但是由於布爾什維克的容忍有限，它們還是從政治生活中消失了。

有人從持不同政見者從事一些秘密、違法的地下活動這一特徵出發，認為持不同政見者像沙皇時期的民粹派、布爾什維克、社會革命黨一樣，是革命家。依照俄羅斯經典作家對知識份子的定義，知識份子幾乎等於革命者，那麼在這個意義上，蘇聯的知識份子群體正是這樣的革命家群體。他們關注祖國乃至全人類的前途與命運，並願意為之承擔苦難。在與政權之間實力懸殊的對抗中，他們付出了沉重代價：許多人被迫移居國外，或被流放、監禁，或被送到精神病療養院。

在持不同政見者集團中，宗教集團以及民族主義傳播、散布的乃是上世紀末或者本世紀初活躍在俄羅斯思想界的宗教哲學家以及當代流亡國外的僑民思想家如別爾嘉耶夫等人的作品與思想。這些思想家代表了俄羅斯文化的傳播、延續與發展，並且具有自由主義的色彩。身處西方的俄僑知識份子則在1917年之後的很長時期裏（通常認為，從1917年到蘇聯解體前，共有三代俄國流亡知識份子：分別為1917年以後、二戰以後以及70年代以後三個時期；而最後一個時期則多數為持不同政見者的流亡者），在文學、藝術、哲學等方面取得了巨大成就，無疑是對蘇聯社會的莫大諷刺。蘇聯政府的文藝政策排斥了那些不合政治標準的文學藝術，對文化實行禁錮和壓制；而那些「秘密文學」和其作者則在某程度上保持了自己的創造力，發揮自己的才華。我們可以舉出一長串耀眼的名字，他們分別活躍在1917年以後的不同時期：哲學家如弗蘭克（Semyon Frank）、斯特本（Fedor A. Stepun）、基斯加科夫斯基（Bogdan A. Kistiakovsky）、別爾嘉耶夫、舍斯托夫（Lev Shestov）等等；文學家如納博科夫（Vladimir Nabokov，美國小說家）、特羅亞（Henri Troyat，法國科學院院士）、蒲寧（Ivan Bunin，1933年諾貝爾文學獎得主）、以及第三代流亡者的代表人物索爾仁尼琴等等，藝術家則以斯特拉文斯基（Igor Stravinsky）、拉赫瑪尼諾夫（Sergei Rachmaninov）等人為代表。1967年，布爾加科夫（Mikhail A. Bulgakov）的名作《大師與瑪格麗特》（*Мастер и Маргарита*）在完稿近三十年後首次在蘇聯出版，立即引起轟動。作家巴烏斯托夫斯基（Konstantin Paustovsky）發出遺憾的抱怨^⑥：

一些微不足道的書籍（在蘇聯）被當成是傑作，而優秀的作品卻被束之高閣，直到寫出這些作品二十五年之後才重見天日。這種損失是無法彌補的。假如像普拉東諾夫和布林加科夫這些作家的作品，寫完後就能和讀者見面的話，那麼，我們所有人的思想就會比現在不知豐富多少倍了。

實際上，正是那些僑居國外的俄羅斯知識份子的創作活動，與蘇聯國內一些正直的知識份子的地下創作活動，豐富了俄羅斯的思想文化，使因革命導致出現分層和斷裂的俄羅斯思想文化得以延續和發展。這些私下傳播的思想是二十世紀80年代後期以來俄羅斯人民的重要精神資源，並為以後反對蘇共的活動提供了一定的群眾基礎。可以說，甚至早在戈爾巴喬夫改革之前，意識形態已經難以維持其在精神生活領域的壟斷地位。正是戈爾巴喬夫的改革使得持不同政見者的那些口號和主張合法化，因此在很大程度上，戈爾巴喬夫的改革只是對日益強大的

蘇聯的持不同政見者是蘇聯意識形態的分裂派。加入持不同政見運動的既有作家、藝術家、科技人員，也包括大學生、工人以及軍人。別爾嘉耶夫說過：俄國知識份子精神上的哥薩克。依照俄羅斯經典作家的定義，知識份子幾乎等於革命者。那麼，在這個意義上，蘇聯的知識份子群體正是這樣的革命家群體。他們在與政權之間的對抗中，付出了沉重代價。

思潮的迎合和回應，從而也如1861年前後的沙皇政府的政治體制改革一樣，戈爾巴喬夫及其支持者們又身不由己地走上了「官方自由主義」的老路。有人認為，隨着改革的到來，持不同政見運動已經結束，變成了當代的維權運動^⑦。

和其他思潮或運動的發展一樣，蘇聯持不同政見運動的參加者也流品不一。他們當中有人熱衷於權力；有人則只是因為不能從社會獲取想要的事物而心生不滿；有的人缺乏操守；有的人受名利心驅使，熱衷於同西方媒體聯繫，幻想能在一夜間成為薩哈羅夫、索爾仁尼琴那樣的英雄。這樣的社會成員在任何時代都不是社會的有益成分。著名法官卡明斯卡婭 (Kamenskaya) 曾經參加過許多重大政治案件的審訊，她曾經寫道^⑧：

和其他思潮或運動的發展一樣，蘇聯持不同政見運動的參加者也流品不一。著名法官卡明斯卡婭曾經寫道：「我有機會遇到那些因參加持不同政見運動而在後來很有名氣的人。有時候我覺得，他們中的某些人太沉迷於政治鬥爭的熱情之中。當我想到，如果突然之間發生了他們掌握政權的事情，這是我所不情願的。」

現在已經習見的術語диссидент，инакомыслящий在當時只是受到公認。在那些年代，我有機會遇到那些因參加持不同政見運動而在後來很有名氣的人。……

有時候我覺得，他們中的某些人太沉迷於政治鬥爭的熱情之中。在同他們談話時，我能明顯地感覺到，他們在爭取表達自己的意見的自由的同時，對別人的意見和信仰不夠寬容，他們缺乏必要的約束，不夠慎重地支配那些同情他們的人們的命運。

……他們當然是一些可敬而且很勇敢的人，但是當我想到，如果突然之間發生了他們掌握政權的事情，這是我所不情願的。

持不同政見運動是一場公民運動，其追求的方向和目標多半是西方式的民主政治制度。這可以從後來俄羅斯的制度演變中看出。1994年，在俄羅斯聯邦最高委員會主席哈斯布拉托夫 (Ruslan Khasbulatov) 的主持之下，俄國國家杜馬通過一項議案，聲稱：「在蘇聯政權的歲月裏，有千千萬萬的人們成為極權主義國家崩潰的犧牲品，他們因為政治和宗教信仰而遭到鎮壓。」^⑨該法律的目的是在於「為那些在1917年10月25日（西曆11月7日）以後在俄羅斯聯邦境內的所有政治鎮壓的犧牲者平反，恢復其公民權，消除政權崩潰帶來的其他後果，並保證在目前就盡力為他們的物質和道義損失做出賠償」^⑩；其中當然包括為那些持不同政見者平反。這種政治評價在很大程度上當然是對蘇聯共產黨的否定，同時也打擊了以久加諾夫 (Gennady Zyuganov) 為首的俄羅斯共產黨；但是另一方面，它也從法律上肯定了持不同政見運動是一種正當的活動和要求，它在很大程度上也得到俄國社會的認同，因為它與對新制度的認同聯繫在一起。

持不同政見運動不單是一段歷史，還是今天俄羅斯社會的政治現實：今天活躍於俄羅斯的人權組織就是接過了持不同政見運動的旗幟。1994年，當俄羅斯聯邦對車臣用兵正如火如荼的時候，人權組織就成立了名為「士兵母親」的組織，反對戰爭，並救助在戰爭中失去親人的苦難家庭。

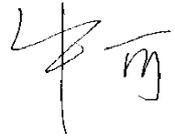
對於蘇聯持不同政見運動的研究來說，依舊有許多問題沒有弄清楚：例如，至今沒有人對蘇聯持不同政見運動的參加者做過社會學分析。在資料方

面，一方面是大量的文獻在不斷發表：包括學術著作、原始檔案材料、散文、隨筆、持不同政見者的回憶錄等等；但另一方面，蘇聯政府對當時國內形勢所做的判斷、對策以及秘密指示，國家安全部門中有關持不同政見者及其他政治犯的檔案至今仍未徹底開放，這就為歷史學家的研究帶來極大困難和不便。有人開玩笑說：安德羅波夫 (Yuri V. Andropov) 是有關蘇聯國家安全與持不同政見運動的第一位史學家。是的，許多歷史學家求之不得的研究資料，仍舊平靜地躺在一些絕密檔案館的角落裏。而且，直到今天，在俄羅斯這樣的國家裏，對於歷史的評價，要公布哪些檔案，其取捨仍舊取決於政治上的需要。因而，要徹底、全面、客觀地研究這一問題又談何容易。

註釋

- ① *Словарь современного русского литературного языка, Москва-Ленинград* (Москва: Наука, 1954), 8:809.
- ② *Советская большая энциклопедия* (Москва: Советская Энциклопедия, 1972), 8:313.
- ③ *Советский энциклопедический словарь* (Москва: Советская Энциклопедия, 1983), 396.
- ④⑩ 謝甫琴科 (Аркадий Н. Шевченко) 著，王觀聲等譯：《與莫斯科決裂》(北京：世界知識出版社，1986)，頁15；103。
- ⑤ Seymour Martin Lipset, ed., *The Encyclopedia of Democracy* (Washington, D.C.: Congressional Quarterly, 1995), 2:361.
- ⑥ 電子出版物，*Универсальная энциклопедия, "Диссиденты в СССР"* 詞條，www.yandex.ru。
- ⑦ А. Н. Сахаров, *Россия в 20 веке. Историки мира спорят* (Москва: Аст, 1994), 615.
- ⑧⑫ А. В. Савельев, "Политическое своеобразие диссидентского движения в СССР 50-х—70-х годов", *Вопросы истории*, no. 4 (1998): 109; 111.
- ⑨ Н. Верг, *История советского государства: 1900-1991* (Москва: Весь мир, Инфра-М., 2000), 410.
- ⑭ Людмила Алексеева, *История инакомыслия в СССР* (Вильнюс-Москва: Весть-Вимо, 1992), 191.
- ⑮ Т. А. Павлова, "Историческая судьба российского пацифизма", *Вопросы истории*, no. 8 (1999).
- ⑯ 電子出版物，新公布蘇共中央絕密檔「蘇共中央行政機關部門副主任薩文金 (Савенкин) 信件」，見www.yandex.ru，頁24。
- ⑰ И. Новиковал, И. Н. Сиземская, *Интеллигенция, власть, народ* (Москва: Наука, 1993), 191.
- ⑱ 馬克·斯洛寧 (Марк Слоним) 著，浦立民、劉鋒譯：《蘇維埃俄羅斯文學》(上海：上海譯文出版社，1983)，頁370。
- ⑲ 電子出版物：*В каждом доме интеллигента есть самиздаты*, www.yandex.ru。
- ⑳ Ю. Н. Афанасьев, *Советская историография* (Москва: РГГУ, 1996), 403.
- ㉑ Н. Бугай, А. Н. Козонис, *Реабилитация народов России* (Москва: ИНСАН, 2000), 95.

國家安全體制與美國冷戰 知識份子



在先後由二戰和冷戰所塑造的特定的制度結構中，一群美國社會科學家廣泛深入地介入了政治權力和國家政策，建立了自由民主政治中罕見的知識和權力的高度共生關係；這種特定情形的制度和政治條件可以從「國家安全體制」這個概念出發加以闡發，而這些社會科學家可稱為「冷戰知識份子」。

十九世紀後期，社會知識通過學科分化和進入大學而形成專業化、制度化的科際體系。在這個「社會科學」形成的知識運動中，社會知識領域確立了科學主義的信念，相應地經歷了一個根本性的「去政治化」(de-politicization) 過程，即力求擺脫價值／道德判斷、棄置對政策問題的關注、脫離政治權力領域的過程。新生的各門社會科學和政治決策之間、知識份子(特別是大學知識份子)和權力階層之間發生了深刻的疏離。根據一種廣泛的世俗化現代性觀念，知識和權力的分離是更廣泛的社會分化——即各社會領域取得相對獨立地位的過程——的結果，也是現代社會政治生活應然的常態。然而，人們也發現，現代社會思想／社會科學與民族國家政治之間廣泛而深刻的相互影響其實從未中斷，知識和權力之間具有強固的制度性共生關係，而且歷史在不斷地塑造和再造着知識和權力關係的具體形態。

知識社會學的核心問題——即知識和權力的複雜互動和張力關係問題——的研究已被許多其他學科和領域引入。在新冷戰國際史運動中，科學和意識形態在國際鬥爭中的影響也受到更多的關注。在這個基本問題意識之下，本文要考察的是發生在二十世紀中葉美國的一種情形：在冷戰的特定歷史情境下，在先後由二戰和冷戰所塑造的特定的制度結構中，一群社會科學家廣泛深入地介入了政治權力和國家政策，建立了自由民主政治中罕見的知識和權力的高度共生關係，建立了社會科學家和政治權力階層在理念、目標和行動上的高度一致性。這種特定情形的制度和政治條件可以從「國家安全體制」(National Security State) 這個概念出發加以闡發，而這些社會科學家可以被稱為「冷戰知識份子」(cold war intellectuals)。

* 因篇幅所限，本文有刪節，全文及完整註釋將刊於《二十一世紀》網絡版(www.cuhk.edu.hk/ics/21c)。

一

「國家安全體制」是一個並未得到廣泛運用的術語，但這個概念其實有着重要的分析和啟發價值，能夠標示和凸顯戰後美國政府體制、特別是其對外政策的制度機制的基本特性。就其最初和最基本的含義而言，「國家安全體制」指的是經過第二次世界大戰和戰後初期美國政府機構的重組，特別是通過1947年《國家安全法》的實施，形成的與對外政策相關的聯邦政府官僚機構的總體。這一國家制度設施的理念基礎是內涵比「外交」和「國防」都更廣泛的「國家安全」觀念，基本目標是以總統和國家安全委員會為核心，在政府內政治、軍事、外交、內政、經濟、情報等各職能部門之間實現政策制訂的集中統籌和全面協調。與「國家安全體制」形成過程相伴隨的是「帝王式總統制」(imperial presidency)，特別是總統在對外事務上的權力擴張，情報部門政策影響力的上升，以及常規外交職能部門(國務院)實際影響力的下降^①。

戰爭具有塑造政治和社會制度的巨大力量，「國家安全體制」的許多要素正是起源於二戰期間的全面動員。在二戰以前，與其國家政策的孤立主義特性相適應，美國聯邦政府的職能總體上偏重於內政，外交和防務機構的規模都維持在很低的水平，而且這兩個部門之間缺乏充分的協調和合作。作為一場「現代全民戰爭」和美國歷史上規模空前的「總體戰」，二戰不僅決定性地改變了美國外交國防政策的基本內容和風格，最終使美國徹底擺脫孤立主義而確立了全球主義的對外政策體系，而且對政策制訂的組織形式和制度結構產生了劇烈而深遠的影響。戰爭要求在軍事上對廣泛和複雜的戰爭行動實施高度集中化的運籌和計劃，要求克服各軍事部門和官僚機構的本位主義，要求軍事、外交和政治諸領域政策和行動的密切協調。戰爭要求在國內進行經濟動員，來為軍事行動提高物質保障。戰爭還要求科學和智力資源的動員，實施各種綜合性的研究、開發活動。戰爭極大地提升了情報的收集和分析工作的地位，並促使情報活動由純粹軍事性質的戰場戰術形態，向高端的、更具綜合性質的戰略情報模式轉換。而社會學家在戰爭中膨脹起來的「情報共同體」(intelligence community)中發現了貢獻專業知識的廣闊空間。繼受大蕭條衝擊、聯邦政府在新政期間迅速擴大規模及其經濟和社會職能之後，美國的政府體制和國防體制又在因應這種全面戰爭挑戰的過程中發生新的擴張。羅斯福(Franklin Roosevelt)及時擴充了總統在外交和防務決策上的權力，增進其對政策的統籌協調能力，相應地在機構和程序上採取了一些特殊和臨時的行政安排。後文將顯示，二戰中美國政府和軍方的目標、活動和制度安排，對美國的社會科學生態和運作產生了深遠影響。

戰後迅速展開的冷戰使戰時旨在強化部門協調和整合的組織安排獲得了繼續存在下去的條件，而且以更正式和制度化的方式被固定下來。在其中起了關鍵作用的是1945年9月由艾伯斯塔特(Ferdinand Eberstadt)主持的研究小組提交的題為「陸軍部和海軍部的整合以及戰後的國家安全組織」的報告。艾伯斯塔特報告追溯了二戰中美國在軍事政策和組織方面的基本經驗，指出美國傳統的政府

「國家安全體制」的許多要素正是起源於二戰期間的全面動員。作為一場「現代全民戰爭」和美國歷史上規模空前的「總體戰」，二戰不僅決定性地改變了美國外交國防政策的基本內容和風格，而且對政策制訂的組織形式和制度結構產生了深遠影響。而社會學家在戰爭中膨脹起來的「情報共同體」中發現了貢獻專業知識的廣闊空間。

官僚體制無法適應當前規模和深度的對外政策活動，在軍事政策與政治活動、外交活動和經濟活動的協調統籌方面，在動員和結合科學研究方面，在情報的有效處理方面，在民眾動員、物資採購、後勤保障以及軍事教育和訓練方面都存在嚴重不足。報告的着眼點實際上在於美國政府如何建立合理的整體性對外政策體制的問題，作為結論明確提出「在國家安全方面實現整個組織結構的一體化」即建立單一的國家安全體制的綱領性主張。

艾伯斯塔特報告為戰後美國的國家安全體制設計了藍圖，而這個藍圖符合美國對其全球角色的新定位，符合日益明顯地浮現出的遏制共產主義的冷戰戰略目標，也符合執政的民主黨強化和擴大國家職能、建立「大政府」的政治理念。艾伯斯塔特報告得到政府上下的廣泛支持。1949年12月19日，杜魯門 (Harry Truman) 在就任總統後向國會提交的第一份咨文中，就接納了艾伯斯塔特報告的主要內容^②。到1946年初，大多數政策制訂者「都感到應該把對外政策、軍事資源以及國內經濟資源更緊密地結合在一起」，而且已經在為此而採取行動。1947年國會通過旨在「確定與國家安全有關的政策和手段的統一體制以及各部、局、政府的職能」的《國家安全法》，將戰時成立的「國務院—海軍部—陸軍部協調委員會」改組為國家安全委員會，建立國防部和參謀長聯席會議，並建立直屬國家安全委員會的中央情報局。

1945年9月由艾伯斯塔特提交的「陸軍部和海軍部的整合以及戰後的國家安全組織」報告，為戰後美國國家安全體制設計了藍圖。它強調指出，鑒於美國在當代世界的特殊地位及面臨的危險，美國應該做出持久的準備，建立「一個敏銳的、運轉順暢的和高效率的機器」，以運用全部政治、軍事和經濟資源來應付未來可能遭到的進攻。

1947年的《國家安全法》全面貫徹了艾伯斯塔特報告的精神，確立了戰後國家安全體制的組織制度框架。它不僅是對戰時經驗的總結，而且也是為適應當時業已展開的冷戰而做出的制度安排。國家安全委員會是這種新組織體制的核心，其法定職能是「就涉及國家安全事務的國內政策、對外政策和軍事政策諸方面的統籌協調向總統提出建議」，促進政策程序和組織的協調，並就長期政策進行規劃。中央情報局是獨立的政府機構，並通過國家安全委員會直接對總統負責，它的建立，改變了此前政府和軍方各有其獨立分散的情報來源的局面，並提高了情報工作在決策程序中的地位，也加強了總統對情報工作的集中領導。由此延伸出來的直接後果是：造就了一個強大的情報界，並加強了其與社會科學家群體的聯繫。

國家安全體制不僅是一種強調部門間政策統籌協調和組織一體化的政府組織制度形式。其創建者還有着更深刻廣泛的目標，即：為了贏得已經展開的全球冷戰而對美國全社會中各個領域、各種形式的力量和資源實施全面深入的動員和統籌。由艾伯斯塔特的報告確立、作為美國對外政策的新核心的「國家安全」概念，綜合了外交、國防、內部安全等方面的內容，成為一個具有廣泛包容性和內在擴張性的概念。報告稱：「與第一次世界大戰和第二次世界大戰時（美國）承擔的責任和義務相比，『國家安全』這一用語在內容和範圍上的變化是明顯的」，而戰後美國「已經極大地擴展了自身的國際責任，反映出我們現在的國家安全觀念是以世界安全的概念為基礎的。」它還強調指出，鑒於美國在當代世界的特殊地位及其所面臨的危險，美國應該做出持久的準備，建立「一個敏銳的、運轉順暢的和高效率的機器」，以使全部政治、軍事和經濟資源都可以被用來應

付未來任何可能遭到的進攻^③。實際上在艾伯斯塔特報告中得以確立的國家安全理念不僅反映在新建立的政府組織體制中，也體現在美國冷戰的總體戰略、政策和行為的方方面面。1950年的國家安全委員會第68號文件 (NSC68) 是美國冷戰的綱領性文件，它號召建立一個舉國冷戰體制：「比以往預期的速度更快地積累政治的、經濟的和軍事的力量……是唯一與實現我們的根本目標的步驟相一致的路線。」杜魯門後來寫道，NSC68「意味着一種和平時期的巨大的軍事努力。它意味着將我們的預算增加兩到三倍，意味着高稅收，意味着實施各種經濟管制。它意味着我們和平時期行事方式的巨大改變」。^④

「行事方式的巨大改變」當然不僅僅涉及美國聯邦政府的官僚機構和軍隊。為冷戰而進行的動員涉及到美國社會的諸多領域，從而在相當程度上改變了美國政治、經濟和社會生活的性狀。杜魯門沒有提到、但為後來的許多研究不斷證實的是，美國教育體制和包括社會科學在內的科學研究體制和生態也受到冷戰的重新塑造。任何政府體制都會以制度和非制度的方式將其觸角伸向更廣泛的社會領域。無論在理念上還是在實際的運作中，國家安全體制都遠遠超出了單純的政府制度的範圍。要全面深入地理解美國冷戰的政治學和社會學，要理解冷戰的國內政治的和制度的基礎，特別是要達成本文的目的——即說明社會科學家與國家政治建立聯繫的方式和途徑以及社會學家在冷戰政治中的作用，那麼僅考察政府體制是不夠的。通過上文和下文的論述我們應該能同意這樣的做法，即在不失其應有之義的基礎上對這個概念進行合理的擴展，即由一個政府政治學概念轉換成一個政治社會學概念，用來指稱戰後美國建立的全面動員和協調國內政治、經濟、軍事資源以及意識形態和知識資源的舉國冷戰體制。

為冷戰而進行的動員涉及到美國社會的諸多領域，美國教育體制和包括社會科學在內的科學研究體制和生態也被冷戰重新塑造。任何政府體制都會以制度和非制度的方式將其觸角伸向更廣泛的社會領域。國家安全體制遠遠超出了單純的政府制度的範圍。二戰後冷戰知識份子的出現，可以說是美國國家特性的歷史展開的結果。

二

二戰後冷戰知識份子的出現，與美國歷史有深刻淵源，可以說這是美國國家特性歷史展開的結果。相對於歐洲而言，美國學術受到獨特的美國式功利主義和實用主義的影響，不喜抽象哲理思辯和宏大理論，向來有很強烈的現世精神，更關注現實生活和政治問題。十九世紀末二十世紀初是美國社會科學形成獨立體系和世界地位的關鍵時期，而當時適逢進步主義運動聲勢浩大地展開，在反對保守主義且具有強烈科學主義思想和社會批判意識的社會科學家和政治家中，出現了將社會科學的技術手段引入政府政策制訂、解決社會實際問題的自覺意識，形成最初的「科技治國」(technocracy) 思潮。而這種思潮成為美國社會科學中具有鮮明美國特性的組成部分。1890年代，威斯康辛大學校長巴斯克姆 (John Bascom) 倡導大學專家通過與政府部門進行合作來實現科學服務於國家的「威斯康辛觀點」(the Wisconsin idea)，以該校經濟、政治和歷史學院為基地，率領一群社會科學家對這種主張加以身體力行和宣傳推廣。1900年，著名進步主義政治家拉福萊特 (Robert M. La Follete) 當選威斯康辛州州長，向威斯

康辛大學的學者大開參與州政之門，以至於時人誇張地稱其為「一所統治着一個州的大學」。進步主義運動中興起了廣泛的社會調查運動，其主旨是探索用專門化的科學知識和方法達成社會改良的目標。進步主義運動在「社會知識與社會行動之間」生成了「一種富有創意的結合」，為美國形態的社會科學確立了一個重要的傳統^⑥。

但是，存在於美國的社會科學和政府權力之間基本的制度和意識形態上的疏離，並未因進步主義運動而終結。在大蕭條以前，社會科學的學術活動和學術制度基本上仍在按照自身的邏輯演進，而沒有受到國家政治的明顯影響。當時對美國社會科學發展產生最重要影響的一個事實是，大學逐漸成了學術生活的中心制度，社會科學研究的其他傳統載體的地位相對衰落，形成了大學壟斷社會科學知識生產和專業人才繁殖的局面，乃有「大學之外無學術生活」或「大學之外無知識份子」之說。而大學制度發展的一個伴隨物和必然結果就是學術的繼續深入分化和制度化，不同系科內部形成獨立的專業文化和話語形態。這對知識份子參與專業和學術以外的事務是一個有力的制約。獲得學術地位的熱望、對方法論和理論的強調，以及對科學精神的追求都傾向於把社會科學家限制在大學範圍內。也正是在這一時期，植根於大學、追求「純」科學傳統的德國社會科學對美國的影響十分巨大。自進步主義運動以來，社會科學家中固然有涉入政府事務者，如參加政府委員會，向政府機構提供諮詢。但總體上這些都是零星和例外的情況。西爾斯(Edward Shils)說：「瀰漫在美國各大學的認為政治不乾淨的流行觀點中，威爾遜(Woodrow Wilson)作為政治學教授和美國總統是一個偉大的例外。」^⑦這種態度實際上也是進步主義運動中參加改革活動的知識份子的普遍觀點，對他們來說，「改善政治等於消滅政治」的城市管理運動。總的看來，專業社會科學家對掌權者持懷疑、輕蔑和懼而遠之的心態。對進步主義運動中參與社會改革的知識份子來說，介入社會政治事務的主要方式是提供知識技術和進行社會政治批判，而不是與政治家建立共同思想和行動基礎。同樣重要的是，政府和大學之間幾乎沒有任何相互聯繫的正式制度機制。

大蕭條和二戰是美國歷史上空前嚴峻的兩大危機，它們在根本上改變了國家和社會科學的關係。羅斯福總統組建和倚重作為白宮幕僚的「智囊團」(brain trust)。對此當時的觀察家評論道^⑧：

「智囊團」的影響完全蓋過內閣。人們都知道它對總統有着更大的影響。……它把教授們從各學府中招來，而教授們把內閣成員擠到一旁，使他們只充當部門領導和高級職員的角色。日常行政事務你不妨找內閣成員，但對涉及政策和高層政治的事，你得和教授們商量着辦。

羅斯福新設了一些行政機構，並建立了各種總統委員會，而充斥於這些機構中的除了工程師之外就是以經濟學家為主的社會科學家了。新政使作為「消費者」的政府對作為生產者的社會科學家提出新的需求，產生了實施社會科學家所熱

大蕭條和二戰是美國歷史上空前嚴峻的兩大危機，它們在根本上改變了國家和社會科學的關係。羅斯福總統組建和倚重作為白宮幕僚的「智囊團」。當時的觀察家指出，「智囊團」的影響完全蓋過內閣：它把教授們從各學府中招來，而教授們把內閣成員擠到一旁，使他們只充當部門領導和高級職員的角色。凡涉及政策和高層政治的事，你得和教授們商量着辦。

衷的「社會工程」的機會。而社會科學家也由此對其在政策和政治中的作用也有了新的估計，他們欣然看到「某種更廣泛的體制需要它們。」^⑧

新政所開啟的社會科學家大規模參與政府事務的趨勢，在二戰中得到進一步加強，而且這種參與的範圍顯著地擴大到軍事、情報和外交領域。政府在戰爭緊急狀態下進行的動員幾乎是無所不包的，「人們模模糊糊地感覺到，為了贏得總體戰，各種類型的頭腦，甚至學院型的頭腦，都是必需的。」^⑨自然科學家和工程師在武器研發中確立了新的重大作用和顯赫地位，形成了「大科學」的模式及政府組織和贊助科學研究的例制。一位曾在陸軍情報部充當領導人的社會科學家回憶道，社會科學家「像他們的自然科學界同事一樣，也希望在問題涉及其專業領域時能出謀獻策」^⑩。

總體戰的確也需要社會科學家，儘管其程度不如對自然科學家和工程師的需求之甚。戰略情報局 (OSS) 下屬的研究分析處 (Research and Analysis Branch) 在哈佛大學人類學家蘭傑 (William Langer) 主持下招集社會科學家組成團隊，就敵方的後勤和經濟系統、戰略轟炸的目標選擇和效益評估、國內軍工生產的規劃和組織等方面的問題進行研究。戰後冷戰知識份子中的許多著名人物，如歷史學家施萊辛格 (Arthur Schlesinger, Jr.) 和經濟學家羅斯托 (Walt W. Rostow) 等都曾參與其事。美國第一個地區研究機構遠東學會即由戰略情報局於1943年建立。陸軍情報局 (OWI) 海外部則專門從事海外宣傳和心理戰的研究。這裏的心理學家、人類學家、語言學家和記者從事的研究包括軍隊士氣、敵國和盟國的民意狀況以及達成有效宣傳的手段，乃至於一種更具綜合性的「國家性格研究」 (National Character Studies)。國家性格研究中最著名的成果、人類學家本尼迪克特 (Ruth Benedict) 的《菊花與刀》 (*Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*)，就是基於其在陸軍情報局時對日本文化的研究。社會科學家大規模進入政府特別是軍隊，心理學家、社會學家、人類學家、外交史學家和國際法專家佔據了傳統上由職業軍人和外交官佔據的位置。而政府和軍隊裏的學者又把他們在大學裏的同事和學生帶進來，致使其中的許多機構實際上成了大學之外的新的社會科學研究平台。許多社會科學家從此成為在政府和學界之間「進進出出的人」 (academic/government in and outers)，通過他們政府和學界之間建立了穩定而且不斷擴展的紐帶。在鉅額財政支持之下，社會科學家也開始建立自己的「大科學」。來自政府的財政支持使得以前反對接受政府經費的私立大學領導人也開始改變態度，因為割斷戰時和聯邦政府建立起來的聯繫，恢復戰前狀態的思想已經不太現實了。

在福利國家和國家安全體制的生成過程中，美國聯邦政府開闢了新的活動空間，而這又增加了社會科學家研究工作的領域和介入政府活動的領域。新政福利國家和國家安全體制可以分別表示戰後美國國家體制對內和對外的兩個基本方面，而社會科學在國家體制中新地位和作用正是當時美國政治生活中的重要變化趨勢。社會科學形成了對政府的高度依賴，連接大學和政府的制度機制和人脈紐帶也建立起來了。政府政策及其對社會科學的動員影響了許多社會

戰略情報局下屬的研究分析處在哈佛大學人類學家蘭傑主持下招集社會科學家組成團隊。國家性格研究中最著名的成果《菊花與刀》，就是基於其在陸軍情報局時對日本文化的研究。社會科學家、心理學家、社會學家、人類學家、外交史和國際法專家佔據了職業軍人和外交官的位置。許多社會科學家從此成為在政府和學界之間「進進出出的人」。

科學家的研究興趣和方向，創生了新的研究論題、研究領域和研究形態，甚至可以毫不誇張地說，二戰重新塑造了社會科學的科際體系和整體生態。同樣重要的是，許多社會科學家建立了對美國的世界作用的全新認識，確立了對美國國家目標的穩固認同，相應地對自身在國家政治和政策制訂中的地位和作用的想法發生了決定性的轉變。冷戰時期許多主要的社會科學家的政治思想、意識形態取向、行動風格和工作習慣是在這一段時期內形成的。冷戰知識份子因冷戰而得名，但其作為一個歷史現象的發生卻是在此前的美國歷史當中。

三

本文認為，社會科學研究與國家安全體制的制度性共生關係是觀察和把握冷戰知識份子的一個集中、切近和有效的途徑。作為舉國冷戰體制的國家安全體制的建立，意味着一個「國家官僚—軍事—工業—科學複合體」的形成，而戰後美國的科研體制，在很大程度上正是國家安全體制的延伸制度體系。實際上，戰後建立國家安全體制的過程，也是在二戰經驗的基礎上建立政府動員和利用社會科學的複雜制度機制的過程。美國戰後科研體制突出的變化首先在於國家的大規模介入及其在管理上實施一定程度的集中化。但是與其國家政治體制的基本特性相一致的是，戰後美國科研體制又具有某種「分散多元」(fragmented and pluralized)的特徵^⑩，政府對社會科學支持、動員和利用是通過多種制度設施和複雜的機制進行的。

情報和軍事機構對社會科學的大規模支持和利用開始得最早，態度也最為積極。1946年7月，在籌組統一的情報體系的過程中，當局者即明確提出「統籌利用非官方社會科學研究」^⑪，並宣稱：「……在經濟學、科學、生物學、地理學、社會學等」許多領域中，「國家安全要求基礎研究和分析活動以集中統一的方式進行，以服務於中央情報當局屬下的各情報機構。」^⑫而1946年到1950年，海軍研究局 (the Office of Navy Research) 實際上一度成了「聯邦政府資助學院科學研究的主要聯邦政府機構」。正是通過海軍研究局的運作，聯邦政府形成了一整套贊助大學研究的管理機制，而且既資助「純粹為了增長知識」的研究工作，又扶植「具有潛在應用價值」的項目。

國家安全體制以各種方式和途徑動員私人機構 (特別是私立大學) 和資源服務於冷戰的國家目標。在政府對社會科學的直接資助中，行政性研究合同 (administrative research contract) 是主要方式，成為「獨特的動員社會資源以服務國家需要的美國體制的核心」^⑬。貌似「非集中化」的政府合同體系使得美國的政府和科學界的動員和聯繫體制更加便捷有效^⑭：

當政府需要將這個國家最傑出的科學家納入戰爭計劃時，與其將個別科學家延攬為政府僱員，不如與既存的企業和機構合作，這樣做事情會好辦得多，而且省卻了許多全職僱用關係帶來的麻煩。……合同體系使得政府研

美國戰後科研體制突出的變化，首先在於國家的大規模介入及管理上的集中化，但也具有某種「分散多元」的特徵。行政性研究合同是政府直接資助社會科學的主要方式。貌似「非集中化」的政府合同體系使得美國政府與科學界的動員和聯繫體制更加便捷有效，而用不着政府部門的官樣文章，也不用顧忌人員限額。

究工作也可能在私人部門中進行，而用不着政府部門的官樣文章，也不用顧忌人員限額，但是卻有更長期的保障。……這種制度……給了聯邦政府以更大的靈活性和創造性。

通過與政府簽訂的合同，「意識形態攻勢」、「心理戰」、「政治戰」、「低烈度戰爭」、「特徵戰爭」、「心智競爭」、「發展研究」、「民族國家建構」等課題和政府資金一起進入大學，由此引致與政府項目有關的研究中心紛紛成立。空軍和中央情報局最先扶助了哈佛大學、哥倫比亞大學和麻省理工學院的俄國研究中心，其後政府合同又在各大學催生了一大批亞洲和中東的地區研究機構。其中一個突出的例子是，1950年開始的一個大規模心理戰研究計劃——「特洛伊計劃」(Project Troy) 直接導致了麻省理工學院國際研究中心 (CENIS) 的建立。

冷戰的確是二十世紀社會科學史中隱秘的一章^⑥：

在某些情況下，國家安全機構的介入對學術領域的發展演變——也就是說，對學術制度的建立、文本、方法論和知識本體這些被認為是學術事業的基本要素的東西——是具有決定性意義的。

十分明顯和重要的情況是，政府吸納和利用社會科學的制度化安排，成為戰後社會科學自身制度化的重要動力和內容。戰後美國社會科學發展的基本趨勢即跨學科研究和「大社會科學」的形態即與政府的作用密切相關。現在已經十分清楚的是，在冷戰前期，大型社會科學研究經費大部分來自美國軍事、情報和宣傳機構，而政府推動社會科學的目的，是資助那些與國家安全有關的內容廣泛的各種研究。很大程度上是基於政府項目的派生效應，1945年以後興起了諸如發展研究 (development studies)、地區研究 (area studies)、溝通研究 (communication research) 和行動研究 (operation research) 等主要的跨學科研究領域。

戰後初期也是私人公益基金對社會科學特別是國際研究的贊助迅速膨脹的時期。洛克菲勒財團一向熱衷於此，到1951年對國際研究的投入已超過六百萬美元。1946年卡內基基金會新任總裁約瑟夫斯 (Devereux C. Josephs) 宣布要確立新宗旨，即幫助美國「在國際事務中變得更明智並建立更成熟的情緒」，次年開始資助十多所大學的國際研究。1947年老亨利·福特 (Henry Ford) 去世後，亨利·福特二世 (Henry Ford II) 扭轉了福特基金會先前的「反智主義」。1950年蘭德公司主席蓋瑟 (H. Rowan Gaither) 主持下的一個委員會，向福特基金董事會提交了題為「福特基金會政策和計劃的研究報告」(即「蓋瑟報告」)，最終使該基金會確立了大規模資助社會科學研究的工作目標^⑦。致力於贊助社會科學事業的私人公益機構在整體上成了舉國冷戰體制的一個方面，也成了將社會科學研究引向冷戰目標和公共政策事務的重要渠道。

在國家安全體制之下，在共同的冷戰國家政治目標之下，在大學、私人公益基金與國家官僚機構、軍隊之間，結成一個以各部分之間穩定的制度聯繫和

冷戰的確是二十世紀社會科學史中隱秘的一章，在某些情況下，國家安全機構的介入對學術領域的發展演變是具有決定性意義的。在國家安全體制之下，共同的冷戰國家政治目標，把大學、私人公益基金與國家官僚機構、軍隊，結成一個以各部分之間穩定的制度聯繫和頻繁密切的人員交流為特徵的龐大聯盟。

所謂「冷戰知識份子」，可以被簡單定義為高度認同冷戰的國家目標、自覺、積極介入冷戰意識形態塑造的「公共知識份子」。他們的生成和存在，正反映了美國社會科學界在冷戰前期的主流政治觀點。冷戰知識份子現象符合美國的國家特性，符合缺乏激進主義的社會思想土壤、而又沒有真正的保守主義傳統的美國式自由主義的歷史演變趨勢。

頻繁密切的人員交流為突出特徵的龐大聯盟。在這個聯盟中，許多社會科學家建立了自己專業研究工作之知識和政策的雙重導向，力求使自己的科研產品具有超越學術專業領域之外的「公共知識」品質。當時美國社會中對社會科學的科學屬性和政策效用尚存懷疑和輕視，對此，社會科學家堅持認為客觀的社會分析能夠提供用以改造美國和世界的重要工具，並為自己研究領域的實用價值進行論證和游說。美國社會科學的領袖人物帕森斯(Talcott Parsons)親自出面指出，社會科學研究是一種服務於國家政治目標的「資源」；問題已經不在於是否要進行社會科學研究，「而在於如何對其加以利用和發展。那些仍在討論科學地對社會生活進行研究是否可能的人已遠遠落後於時代。」^⑩而作為最具有代表性的冷戰知識份子的羅斯托則在政治和學術的雙重生涯中致力於「以一種高度互動的方式」將「歷史學、發展理論和政策」結合起來^⑪。社會科學家中之出現一個強有力的冷戰知識份子群體，不僅是國家權力動員社會科學參與冷戰的結果，也是已經在長期思想史運動和長期國家危機中政治化了的社會科學家自我動員的結果。對政策和政治的參與和貫注，對國家政治目標的高度認同，對權力階層的自覺輔佐，正是冷戰知識份子精神和行為的最基本特徵。

不難理解，冷戰知識份子的生成，與十九世紀末以來西方「新的國家形式」(或可曰「管理型國家」)形成、現代科層制和「科技政治」深化發展的長期趨勢有深刻關聯，也是社會科學的學術化論說與社會建制之間的交互作用深化發展的結果，反映了二十世紀在民族國家政治、意識形態和社會科學之間密切而複雜互動。同時，冷戰知識份子群體又是一種具有鮮明美國歷史特性的知識社會學現象，它深深植根於這個國家的政治史、思想史和國際關係史之中。在相當程度上，冷戰知識份子代表了二十世紀美國歷史變遷中的一些關鍵要素，是美國對自第一次世界大戰以來本國乃至整個資本主義世界對其面臨的長期內外危機所做出的反應的一個重要組成部分，是在激蕩的國內和世界歷史風雲中趨向政治化的美國知識界、思想界達成相當程度的自由主義政治和意識形態共識的結果，是國家動員社會科學和社會科學家為反共和冷戰目標而進行自我動員的共同後果，是美國建立的全面動員的國家安全體制的一個歷史和制度派生物。

四

冷戰知識份子可以被簡單定義為：高度認同冷戰的國家目標、以高度自覺和積極的方式介入冷戰政治和冷戰意識形態塑造的一種特殊類型的「公共知識份子」^⑫。在二十世紀世界範圍的保守主義、自由主義和激進主義三大社會政治思潮的衝突激蕩中，在具有深刻的意識形態和社會思想根源的冷戰國際鬥爭中，美國的主流社會科學界做出了高度一致而且異常堅定的政治抉擇。冷戰知識份子的生成和存在正反映了美國社會科學界在冷戰前期的主流政治觀點。進而言之，冷戰知識份子現象符合美國的國家特性，符合缺乏激進主義

的社會思想土壤、而又沒有真正的保守主義傳統的美國式自由主義的歷史演變趨勢^①。

在美國現代自由主義的演進中，進步運動中具有強烈社會政治批判精神、與國家權力保持疏離的自由主義通過新政得以壯大，並轉換為長期執掌聯邦政府的當代民主黨自由主義。在這個過程中，總體上素有「左翼傳統」（以美國式的政治光譜看）、傾向推動社會變革的知識份子階層與權力階層逐漸趨向一致，建立了更大程度的共識，而其中又以社會科學家對民主黨自由主義的支持最為廣泛。1937年的一項調查顯示，社會科學教授中持新政派觀點的比例達84%，為各類人群中最高。1955年對大學社會科學家的調查也顯示了對民主黨極高的支持率^②。施萊辛格在1955年看到：「近數十年來自由主義似乎勢如破竹。聰明的年輕人總是自由派，而博學深思的教授們通常也都是些自由派。」^③被認為是冷戰知識份子的人當中固然有傾向於共和黨的保守主義者（如基辛格 [Henry Kissinger] 和亨廷頓 [Samuel P. Huntington]），但其主體正是自由派社會科學家。這種趨勢也正反映了從1930到70年代美國自由派處於強勢，而保守派處於相對守勢的總體趨向。常春藤名校既是自由主義的思想基地，又是盛產冷戰知識份子的淵藪，正可典型體現冷戰知識份子賴以形成和存在的社會政治和思想史情境。在1950年代初出現的麥卡錫份子，是極端保守主義對新政自由主義的一種反動、且具有反知識份子傾向，他們調查和圖謀打擊的對象中不乏冷戰知識份子，而終究對這個群體沒有造成任何實質性的損害，也正說明了冷戰知識份子在國內政治和社會思潮中實際上有着穩固的地位。美國社會和知識界的意識形態構成，向來是西方各國中最为單一的，在冷戰高潮中並沒有出現類似於法國分別以薩特 (Jean-Paul Sartre) 和阿隆 (Raymond Aron) 為首的左右兩大知識份子陣營的那種程度的分裂對峙，儘管美國也有冷戰政治的異見者和批判者。帕森斯作為美國社會科學在戰後初期的領軍人物典型地體現了美國知識份子的政治抉擇。以往帕森斯對美國社會和美國自由主義的看法中不乏批判的成分，但作為一種面對冷戰政治的自覺反應，1950年以後的帕森斯把「恢復和詳細闡發自由主義意識形態看作是它的新理論誕生的偉大道德責任」，在學術論述中呈現出「一種非常自鳴得意的自由主義」的風貌^④。

冷戰知識份子作為一個穩定群體的最終形成，或許應該以這個群體的代表人物施萊辛格一部產生了重要影響的著作為標誌。1949年，施萊辛格年僅三十二歲，但已在學界頭角崢嶸，且在二戰期間的政府部門中積累了政策經驗和人脈關係，他發表了《至關重要的中心：自由之政治》(*The Vital Center: The Politics of Freedom*) 一書^⑤。他在這部激情洋溢、筆墨酣暢的著作中宣布，經過偉大的新政運動，左翼和右翼的極端主義在美國國內政治生活中已經歷史性地失敗了，但在世界範圍內則由於共產主義集團的壯大而使「自由社會」處於持久的危機之中。他斷言，建立在對人性和人類社會的可靠洞察之上的「美國激進主義」傳統已經在新政和二戰中獲得新生和復興，將承擔起在國際和國內「維護個人自由和對經濟生活的民主控制」的歷史使命，構成領導美國和全世界對抗共產主義的強大中堅力量。

從1930到70年代美國自由派處於強勢，保守派處於守勢。常春藤名校既是自由主義的思想基地，又是盛產冷戰知識份子的淵藪，正可典型體現冷戰知識份子賴以形成和存在的社會政治和思想史情境。美國社會和知識界的意識形態構成，向來是西方各國中最为單一的，並沒有出現類似於法國的左右兩大知識份子陣營的局面。

在冷戰知識份子內部，以及他們作為一個整體與政府之間，在國際政治問題上所達成的一致，明顯地高於對國內政治問題的共識。而這種支撐美國的全球主義對外政策體系及其在冷戰中的領導地位的意識形態在美國被稱為「自由國際主義」(liberal internationalism)，其核心觀念可以表述為：美國的生存和利益與自由民主政體在美國以外的世界範圍內的存續密不可分。自二戰以來，社會科學家在總體上就是自由國際主義最堅定的論述者和倡導者，他們發動了一場針對普通國民的自由國際主義的公民教育運動，意圖是幫助美國克服對外部世界在知識上的匱乏和心態上的偏狹，敦促全體美國人認識並承擔其「世界責任」。冷戰中的自由國際主義實際上以一種極其固執的「反共主義」為核心。戰後冷戰知識份子最初的一個重要思想行動，就是離棄和批判在政治上更能代表羅斯福新政傳統、對蘇聯採取溫和態度的以華萊士 (Henry A. Wallace) 為首的民主黨派別。在冷戰展開的過程中，自由國際主義中的反共主義成分迅速促使其中的國際公正和反殖民主義成分淡化和邊緣化。自由國際主義的意識形態和對外政策理念突出地表現在冷戰知識份子的一個強大堡壘即福特基金會中，上文提到的1950年對福特基金會有重大影響的「蓋瑟報告」最為重要的作用，正是確立這個基金的自由國際主義的思想宗旨，開啟了該基金會為冷戰目標而贊助社會科學，並為開展冷戰國際主義和冷戰自由主義的國民教育而進行的各種努力²⁸。

1949年，施萊辛格發表了《至關重要的中心》一書，宣稱經過偉大的新政運動，左翼和右翼的極端主義在美國國內政治生活中已經歷史性地失敗了。他斷言，在新政和二戰中獲得新生和復興的美國，將承擔起在國際和國內「維護個人自由和對經濟生活的民主控制」的歷史使命，構成領導美國和全世界對抗共產主義的強大中堅力量。

冷戰知識份子的自由國際主義的確可以被看作美國更為久遠的歷史傳統和國家特性在冷戰歷史情境下的投射和再生。與美國式自由主義相輔相成的是美國形態的社會政治哲學中的四個潛在的假設：變化和發展是自然的和不困難的；好東西一起來；激進主義和革命是壞的；權力必須被分割而不是集中。對美國社會科學和對外政策的考察顯示：這些關於人類社會的「正常」狀態以及社會進步的正當方式的美國式觀點深深浸透到美國社會科學對外部世界的觀察和論說當中，也滲透到冷戰知識份子影響下的對外政策行為當中²⁹。在美國歷史上根深柢固的「天定命運論」(manifest destiny) 和美國式的「慈善帝國」(benevolent empire) 觀念對冷戰知識份子顯然具有某種隱蔽而又深刻的影響。冷戰知識份子傾向於在學術和政策思考中使國際和國內的界限模糊起來，對美國作為現代社會典範的意義，對美國和他們自己改變世界的能力抱有十足信心。

興起於冷戰中的「現代化理論」和「發展研究」是典型的美國式社會科學形態，也是「美國精神」(Americanism) 的科學論說形式。而正是這個主要針對第三世界的研究專業成為冷戰知識份子最為密集地存在的領地之一，也成為他們的政策影響最為明顯集中的領域。與此相關的一個重要事實是，從戰後到1960年代初美國形成了整體性的對第三世界政策，而這個政策領域正是受社會科學影響最為深重的對外政策領域。甚至可以說，是社會科學家而不是政治家在更大程度上塑造了美國對第三世界的政策。

冷戰知識份子的精神世界中同時夾雜着對自由主義前途的自信樂觀和極為深重的時代危機感。施萊辛格在1940年代末認為，他們所處的是「充滿麻煩

和焦慮的時代」，是一個「好則是轉型、壞則是大災難的時代」，「任何維護和平和自由的道路都是狹窄而危險的」，西方民主瀕臨「失敗的邊緣」。而羅斯托在1960年代依然認為「自由的事業看起來處於守勢」^⑧。在信念和危機感之下是一種知識份子特有的、精英主義色彩濃厚的使命感和行動主義，一種極富進攻性和戰鬥性的精神狀態，一種急於使自己的理論付諸實施的迫切心情。1961年，與東部學術界交誼深厚、注意延攬學界精英的肯尼迪 (John F. Kennedy) 入主白宮，許多和他一樣年輕、也和他一樣「不僅渴望佔有權力的世界，而且也渴望佔有這個世界的思想領域」的學者教授成群結隊地進入政府部門和白宮幕僚機構^⑨。

除了少數人是因為論證美國冷戰目標的正當性和參與製造冷戰的公共輿論而被算入冷戰知識份子行列之外，大多數冷戰知識份子都有或多或少、或直接或間接的政策和政治實踐經驗。這些政府和軍隊中的學者教授賦予他們所製造的情報分析、備忘錄和政策建議以濃郁的學術內涵和理性氣質，也往往不乏深遠的立意和綿長的思緒。換句話說，他們在從事政策思考時往往不就事論事，不單純從即時性對策出發而更願意從長遠歷史和政治觀點着眼，因而也更多地具備「從根本上解決問題」的思維取向。他們對因循守舊、缺乏政治責任感和歷史使命感的工商階層的「富豪統治」(plutocracy) 感到厭惡和蔑視。在某些情況下，他們介入政策制訂可能而且確乎對軍人和外交家的短期的、狹隘的觀點構成修正和制約。他們在政府中的存在無疑有助於加強政治的知識基礎，提高政策的知識含量。然而他們的思想習慣又往往是高度意識形態化的，而意識形態使他們傾向於在終極原則和具體的政策問題之間建立過於簡單化的聯繫，以簡單、「純淨」的觀念模式去觀照複雜的世界，以簡單的方案去應付複雜的問題，使信念和事實、現狀和預期、美國和外國之間的界限模糊起來。

與許多人在二戰中的軍事經歷有關，又或許與國家安全體制本身在制度和文化上強烈的軍事化特性有關，不少冷戰知識份子具有一種特別的好戰尚武之風，信奉軍事手段的政治效力。羅斯托特別強調軍人在第三世界的積極意義，認為「我們必須擺脫美國自由主義觀點對軍人政權的厭惡」。1950年代末以來，冷戰知識份子首先倡導在第三世界進行反叛亂和反游擊戰的實驗，在這個過程中，他們對軍事手段的熱衷程度，有時比軍官有過之而無不及。羅斯托以其對軍隊的尊崇而被比他更溫和一些的同事施萊辛格戲稱為「手持機關槍的切斯特·鮑爾斯 (Chester Bowles)」，而後來又由於其對戰略轟炸非同尋常的熱情而被譏為「空軍上將羅斯托」。1967年，連不少軍人都已經感到在越南的空中轟炸不可能奏效，但羅斯托則仍然是當時約翰遜 (Lyndon B. Johnson) 政府中對此信心十足的極少數文職官員之一^⑩。到1968年，對越南戰爭的悲觀情緒已在美國社會中瀰漫開來，但年輕的現代化理論家亨廷頓還是堅持表達了極為樂觀的態度。他認為「美國很可能已經在越南不期而遇地發現了對付『民族解放戰爭』的辦法」，通過將「戰略村」之類的「強行規劃的城市化和現代化」與戰爭手段結合起來，美國終將挫敗「毛澤東主義激勵的農村革命」^⑪。

美國陷入越南戰爭的進程，在很大程度上是由冷戰知識份子所推動的；而美國冷戰政治的這一最大失敗也在很多方面標示了冷戰知識份子在知識和政治方面的雙重失敗。1960年代末以後，冷戰知識份子受到新起的美國左翼的猛烈批判。在公共知識份子的整體「衰落」之前，冷戰知識份子已先行衰落了。

美國陷入越南戰爭的進程在很大程度上是為冷戰知識份子所推動的，而美國冷戰政治的這一最大失敗也在很多方面標示了冷戰知識份子在知識和政治方面的雙重失敗。1960年代末以後，越戰引起美國國內政治和學術界的重大分化，冷戰知識份子受到新起的美國左翼的猛烈批判。在波斯納 (Richard A. Posner) 所說的公共知識份子的整體「衰落」之前，冷戰知識份子已先行衰落了。

對冷戰知識份子的考察留給我們的依然是那個歷史上被一再提出的問題：在真理和權力之間、在高度專業化的學術和高度意識形態化的現代民族國家政治之間、在知識本身的價值和知識經常要延伸出的社會政治關懷之間，知識人將何以自處？

註釋

① 從政府官僚體制的角度界定「國家安全體制」的著作是：Daniel Yergin, *Shattered Peace: The Origins of the Cold War and the National Security State* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1977); Anthon Theoharis, ed., *The Truman Presidency: The Origins of the Imperial Presidency and the National Security State* (Stanfordville, N.Y.: Earl M. Coleman Enterprises, Inc., 1979)。耶金 (Daniel Yergin) 的著作對「國家安全體制」概念的傳播起了重要作用。

② Special Message to Congress, President Truman, December 19, 1945, in *The Truman Presidency*, 11-15

③ 同註①Yergin, *Shattered Peace*, 199.

④ Stephen Ambrose, *Rise to Globalism: American Foreign Policy Since 1938*, 7th Revised Edition (London: Penguin Books, 1993), 112.

⑤ Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Alfred A. Knopf, 1963), 198-204; 如恩斯 (Olivier Zunz) 著，閻循華等譯：《為甚麼20世紀是美國世紀》(北京：新華出版社，2002)，頁39-71；楊辰起：〈二十世紀美國科技治國思想述論〉(北京大學碩士研究生學位論文，1995)，頁2。

⑥ Edward A. Shils, "Social Science and Social Policy", in *Social Scientists and International Affairs: A Case For A Sociology of Social Science*, ed. Elisabeth T. Crawford and Albert D. Biderman (New York: John Wiley & Sons, Inc., 1969), 37-38.

⑦ *Literary Digest*, vol. CXV (June 3, 1933), 8, 轉引自註⑥Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life*，頁216.

⑧ 同註⑥Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life*, 217.

⑨⑩ 同註⑥Social Scientists and International Affairs, "editors' introduction", 8; 11.

⑩ Leonard W. Doob, "The Utilization of Social Scientists in the Overseas Branch of the Office of War Information", *The American Political Science Review* 21, no. 4 (August 1947): 469.

⑪⑫ Aaron L. Friedberg, "Science, the Cold War, and the American State", *Diplomatic History* 20, no.1 (Winter 1996): 108-109; 111.

⑫ 154. Memorandum From the Director of Central Intelligence (Souers) to the National Intelligence Authority, *Foreign Relations of United State (FRUS), 1945-1950, Emergence of the Intelligence Establishment*, www.state.gov/www/about_state/history/intel/145_154.html.

- ⑬ 156. Memorandum From the Director of Central Intelligence (Vandenberg) to the Intelligence Advisory Board, *FRUS, 1945-1950, Emergence of the Intelligence Establishment*, www.state.gov/www/about_state/history/intel/155_164.html.
- ⑭ Christopher Simpson, "Universities, Empire, and the Production of Knowledge: An Introduction", in *Universities and Empire: Money and Politics in the Social Sciences during the Cold War*, ed. Christopher Simpson (New York: New Press, 1998), xii.
- ⑮ Robert A. McCaughey, *International Studies and Academic Enterprise: A Chapter in the Enclosure of American Learning* (New York: Columbia University Press, 1984), 132-46.
- ⑯ 轉見Michael E. Latham, *Modernization as Ideology: American Social Science and "Nation Building" in the Kennedy Era* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2000), 48-49.
- ⑰ Walt W. Rostow, *Essays on A Half-Century: Ideas, Politics, and Action* (Boulder: Westview Press, 1988), 2.
- ⑱ 全面考察美國公共知識份子的波斯納 (Richard A. Posner) 即把冷戰知識份子看成是一種公共知識份子。參見波斯納著，徐昕譯：《公共知識份子——衰落之研究》(北京：中國政法大學出版社，2002)，頁202、242-62。
- ⑲ 關於相關問題最著名的討論，參見桑巴特 (Werner Sombart) 著，賴海榕譯：《為甚麼美國沒有社會主義》(北京：社會科學文獻出版社，2003)；Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of America Political Thought since the Revolution* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1991)。
- ⑳ 參見李普塞特 (Seymour Martin Lipset) 著，張紹宗譯：《政治人：政治的社會基礎》(上海：上海人民出版社，1997)，頁297-302。
- ㉑ Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin, 1986), 38.
- ㉒ 亞歷山大 (Jeffrey C. Alexander) 著，賈春增等譯：《社會學二十講：二戰以來的理論發展》(北京：華夏出版社，2000)，頁18、54。
- ㉓ Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Vital Center: The Politics of Freedom* (Boston: Houghton Mifflin, 1949)。
- ㉔ Gregory K. Raynor, "Engineering Social Reform: The Rise of the Ford Foundation and Cold War Liberalism, 1908-1959" (Ph.D. diss., New York University, 2000), 143-49.
- ㉕ Robert A. Packenham, *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Science* (Princeton, N.J.: Princeton University Press), 18-20.
- ㉖ 羅斯托 (Walt W. Rostow)：《從第七層樓上展望世界》(北京：商務印書館，1973)，頁12。
- ㉗ 施萊辛格 (Arthur M. Schlesinger) 著，仲宜譯：《一千天：約翰·菲·肯尼迪在白宮》(北京：三聯書店，1981)，頁134-37。
- ㉘ David Halberstam, *The Best and the Brightest* (New York: Random House, 1972), 155, 161-63. 鮑爾斯是以強烈的理想主義色彩和自由國際主義主張而聞名的民主黨政治家。
- ㉙ Samuel P. Huntington, "The Bases of Accommodation", *Foreign Affairs* 46, no. 4 (July 1968): 642-56.

聯大模式對 公共知識份子的影響

• 伊斯雷爾 (John Israel)

「以史為鑑」一直是中國知識份子的主要話題。人們相信，模範人物的思想和行為能夠起到勸導與激勵的作用。這些模範人物可以是古代的孔子，也可以是二十世紀60年代的雷鋒。行為楷模不僅要受欽佩、具影響，而且必須具有相當明顯的感召力。

人們在尋求榜樣時，主要根據其知識傾向、認同感、歷史理解力、個人境遇及其所處的社會政治環境。在當前中國，官僚資本、貪污腐敗、貧富分化與政治污濁等現象，無不令人回想起國民黨時期，而公共知識份子則很容易為40年代的先賢所激勵。抗戰期間，除了西南聯大（國立西南聯合大學或「聯大」）之外，公共知識份子在�其他任何地方都沒有扮演一個積極的角色。聯大師生的直言不諱，使該校贏得了「民主堡壘」之美譽。

本文考察了聯大知識份子能夠扮演其角色的歷史條件，並提出一些相關的問題，即聯大模式對1949年之後中國公共知識份子的影響。

在當前中國，官僚資本、貪污腐敗、貧富分化與政治污濁等現象，無不令人回想起國民黨時期，而公共知識份子則很容易為40年代的先賢所激勵。抗戰期間，除了西南聯大之外，公共知識份子在�其他任何地方都沒有扮演一個積極的角色。聯大師生的直言不諱，使該校贏得了「民主堡壘」之美譽。

一 聯大的公共知識份子

1938至1946年，北大、清華和南開在昆明組成戰時聯合大學。聯大象徵着中國學院知識份子的決心：保護中國珍貴的學術資源免受戰爭破壞、保持自由教育之明燈在日本侵略的黑暗歲月裏燃燒不息、為戰後的領導階層培養後進。和戰時其他大學相比，聯大最大特色是師生都享有超常自由，其表達的觀念，無論所涉及公共領域之廣泛性、還是所針對公共問題之重要性都說明這一點。

聯大教員在課堂以至各種論壇上都宣傳他們的觀點。同樣，學生則參與各種社團的活動，從官方發起的三青團到共產主義陣營的社團。這些社團定期邀請一些教授在晚間演講，發表學術觀點和對公共問題的看法。一些具有政治意識的教員還有自己的講壇，如「十一社」（推十合一謂之「土」）。學生和教師公開參與各種政治團體的活動，中國共產黨則通過地下支部在聯大活動。校園到處

都張貼着「大字報」。儘管學校周圍的許多茶館裏，牆上都貼着「莫談國事」之類的告示，但對一些敏感問題的討論依然熱烈。

除了為報刊撰寫文章之外，聯大教員有時也出版自己的期刊，如《近代評論》、《當代評論》及《自由論壇》等。在這些刊物中，聯大公共知識份子對許多問題展開辯論：為了戰勝日本，中國應該與西方民主國家還是與蘇聯結盟？蔣介石國民黨獨裁政權是否能改良，或應被一個更為自由民主的政府取代？聯大應與普通大學一視同仁，還是當擁有與其精英地位相應的特殊待遇？將大學遷到農村，建立兼讀制度以打破知識份子和農民間的隔閡，這些決定是否應通過？如果要使中國富強，除了全盤西化之外，還有甚麼其他可選擇的道路？

明知的知識份子極少受到意識形態桎梏。對於知識份子的定位，新儒家馮友蘭摒棄「道德楷模」的傳統觀念，而提倡「學術專家」的西方模式。賀麟拒絕以體用觀念來指導中國的經濟現代化，而贊成用韋伯 (Max Weber) 在《新教倫理與資本主義精神》(Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus) 一書中提出的研究範式。曾就讀哥倫比亞大學的自由主義者潘光旦，主張婦女的地位應表現在家庭之中，這一觀點則遭到「戰國策」派創始人、雲南大學林同濟的駁斥。

令人印象深刻的是，聯大公共知識份子始終保持着高度的寬容、文雅和互敬。錢端升主編的《今日評論》具有中間道路色彩，卻接受主張法西斯主義的尼采專家陳銓的論文。而同樣刊載過陳銓論著的右翼刊物《戰國策》，亦給沈從文留出空間，讓他作出「只有民主科學、而非英雄崇拜才能救中國」的回應。《戰國策》同時還發表中左翼教授費孝通、曾昭倫等人的論著。《今日評論》的主編錢端升則歡迎那些反對其開明專制主張的師生投稿。

對公共事務發表看法，中國傳統知識份子視之為責任，而西方自由主義者則看作是權利。不論是當做責任抑或權利，在聯大這一共同體內，所有的成員都認同公開評論公共事務的作法。聯大公共知識份子繼承了蔡元培的精神遺產，強調學術的多樣性、對異端的寬容及學術自由，也就是「兼容並蓄」。這些觀念，結晶於蔡元培時的北大，同時也成為清華和南開的共同財富。

對公共事務發表看法，中國傳統知識份子視之為責任，而西方自由主義者則看作是權利。聯大公共知識份子繼承了蔡元培的精神遺產，強調學術的多樣性、對異端的寬容及學術自由，也就是「兼容並蓄」。這些觀念，結晶於蔡元培時的北大，同時也成為清華和南開的共同財富。

二 從北大「五四」模式出發的聯大

儘管聯大公共知識份子從「五四」先驅那裏繼承了許多精神財富，但他們在諸多方面也表現出與新文化運動模式的不同之處，並進一步擴充了其內涵：

1、蔡元培式學術自由的基礎，是學術與政治的嚴格區分。在給林紓的回函中，蔡元培強調了公開表述與私人表述之不同。公開表述只涵蓋學者的專業研究範圍，而私人表述則可以包括一切話題。聯大沒有把這些限制強加給學者。事實上，一些最主要的聯大公共知識份子都在社會科學領域：張奚若、錢端升、王贛愚及羅隆基在政治學系，潘光旦與費孝通在社會學系，而伍啟元與楊西孟則在經濟學系，他們的發言並不限於自己的專業範圍。

2、在聯大組建的時候，蔡元培的學術自由主義不僅被視為北大獨有的遺產，而且為中國高等教育界廣泛接受。蔡元培關於寬容、多樣性及精英教育等原則，無論對聯大中清華、南開還是北大的教員，都是不證自明的。也許因為

聯大是抗戰的產物，來自聯大的諸多政治批評，多是在戰事推動下發表的。1945年10月，蔣介石將雲南省長龍雲免職。沒有龍雲的支持，聯大這座「民主堡壘」就顯得相當脆弱，師生備受迫害。1945年12月1日的屠殺，次年7月15日聞一多遇刺，標識出了如下的事實：在國家分裂之際，聯大的尊嚴、公共知識份子的安全保證，竟繫於一位開明的前軍閥對異見的容忍。

聯大教授習慣於自由主義，以致於他們都很少費心去清楚表達、論證這些基本原則，故現代試圖重申這些原則的人們，往往忽視了聯大。1998年，作為北大百年校慶的一環，劉軍寧編輯了《北大傳統與近代中國——自由主義的先聲》，討論了中國自由主義形成時期的北大典型人物。在該書中，幾乎所有章節涉及的時代都早於聯大，關於聯大對中國自由主義所作的貢獻，全書連一條註釋也找不到。聯大體制獨特，可謂空前絕後，與北大作為中國科學、民主、共產主義和自由主義發源地的形象頗有不同。這是許多聯大成員都講到的，也是北京的北大與聯大——北大在昆明的化身——的特色涇渭分明的原因。但是，毫無疑問，當今對聯大的歷史記憶，幾乎只限於日益縮小的老聯大畢業生群體。

3、儘管「五四」知識份子和他們在聯大的後繼者一直借鑑着傳統士人模式，作政治和道德之表率、講求氣節，但在聯大，這一點更甚於蔡元培時代的北大。在聯大，這一模式因英美學術自由與自由主義的觀念而得以加強。北大的教員有着不同背景，就各自的教育經歷而言，他們是過渡性的一代人。其中蔡元培、陳獨秀等人，都曾獲過功名。而聯大的教員儘管普遍通曉文言文，但同時也受過現代大學教育，而且大部分專職教授都是留洋歸來。和蔡元培時代的北大不同，聯大受過美式教育的人顯然佔了主導地位。

在聯大，不少教授擁有紐約、倫敦或巴黎的博士頭銜，專業的局限，使他們往往對自己學科外的問題漠不關心。而另外一些人則樂於承擔公共知識份子這一角色。由於在各自學科中的學術聲望，他們對時局所發表的聲明就擁有了格外的分量。

4、聯大是抗戰的產物。特別是在戰爭的最初幾年(1937-41)，來自聯大的諸多政治批評，多是在戰事推動下發表的。愛國的要求自然限制了憲政和民主的呼聲，並傾向國民黨一黨專政。只是在中央政府顯得無力保衛中國時(特別是1943年後)，才出現了更為激進的批評。

5、1945年10月，蔣介石將雲南省長龍雲免職，將該省納入中央政府管轄之內。在此之前，聯大公共知識份子一直享有一定程度的安全感，顧瞻前後，這種安全感在中國知識界都實屬鮮見。在聯大短暫而多事的歷史中，只發生過兩次教員續聘不成事件。其一為鴉片癮君子劉文典，另一位則是抗直的自由主義政治學家羅隆基。羅是聯大唯一因政治原因被除名的人。事實上，沒有龍雲的支持，聯大這座「民主堡壘」就顯得相當脆弱。

隨着龍雲的出局，聯大在最後一個學年(1945-46)出現了校園遭到踐蹋，師生備受迫害的情況。先是1945年12月1日的屠殺，接着是1946年7月15日聞一多的遇刺。這些悲劇標識出了這樣的事實：在國家分裂之際，聯大的尊嚴、公共知識份子的安全保證，竟繫於一位開明的前軍閥對異見的容忍。

大學為學術自由與言論自由提供的制度性保障，在討論聯大公共知識份子的模式時，不可過於強調其重要性。「民主堡壘」這一軍事性的隱喻，意味着單純思想的力量是不夠的，思想只有在強有力的防禦體系庇護下才能生存。人所共見，在這些防禦中，一個重要的組成部分就是軍閥龍雲，他對中央政府心懷不滿，所以自然成為學院裏批評當局者的盟友。但是，若非聯大形形色色、乃至相互對立的思想家對自身共同利益的自覺，龍雲的恩惠就會毫無意義。因此，對重慶當局強加於聯大的課程和考試的抗議以及開設一些有關時政的課程

的要求，不僅來自自由主義者和激進的異見者，也來自馮友蘭等國民黨專政的堅定支持者。馮認為現代中國可以在新儒家的根基上組建起來，這種觀點非常合乎蔣介石的胃口，因而蔣給了馮大量表彰與榮譽。然而，當孔祥熙責難「學術界混亂的言論」時，馮友蘭卻走到了抗議者的前列。

儘管國民黨任命的人佔據了聯大領導層的要津，但卻難以改變聯大的高度自治。當時，梅貽琦校長雖然被要求加入了國民黨，但他保衛了聯大的自由，避免了使聯大受制於黨。心理學教授、聯大三青團負責人陳雪屏和訓導長查良釗很快就融入聯大自由主義的學術文化，幾乎從來沒有嚴格執行過國民黨訓令。在陳雪屏的領導下，必修課「孫中山的三民主義」成了一系列知名教授的講座。1939年，教育部長陳立夫來到昆明，但他除了對校方貫徹教育部政策不力表示失望之外，也無能為力。

三 中共建國至文革時期的聯大模式

建立在聯大模式基礎上的教育體制，主張通識教育、思想寬容和學術自由。陳立夫等國民黨人一直想代之以一種新的教育體制：把教育資源引導到少數實用的學科上，將意識形態強加於教師與學生，以保持思想一元化。他們都徒勞無功。而解放後，中共只用了幾年時間就達到這一目標。

在考察中國學院中的知識份子時，宜將1937-57這一時期視為一個單元。審視國民黨統治的最後十二年與共產黨統治的最初八年，我們可以畫出兩個循環的圓圈。每一次都始於對執政黨的廣泛支持與領袖崇拜：1937年的蔣介石，是國家統一和抵抗帝國主義侵略的象徵；1949年的毛澤東，是中國的救星，這一形象在抗美援朝戰爭中得以加強。在這兩個時期，公共知識份子都堅信，能夠明確自己與執政黨所約定的界限；但是，由於他們對一黨專政的批評越來越沒有忌憚，以至政治精英與知識精英間的關係日見惡化。就國民黨而言，從1943年起，這種批評就開始加劇，並於40年代晚期白熱化。對於共產黨來說，批評的大門則是在1956-57年間的「百花齊放」運動中打開的。40年代中期，中國民主同盟作為這些批評的機構載體出現；在「百花齊放」運動期間，民盟和其他產生於40年代的民主黨派領導人也都在「大鳴大放」之列。在這兩個事例中，執政黨都應之以壓制。這又集中體現在40年代中期李公樸與聞一多遭暗殺和50年代後期的反右迫害。對公共知識份子政治迫害之連續性跨越了1949年，王若望的經歷就是一個象徵：70年代，他被關進了30年代曾經被關過的同一所監獄。

當然，兩個政權對公共知識份子批評的回應，也存在一些基本差別，不應忽視。國民黨是一個由不同的政治宗派組成的聯合體，其中就包括一些由公共知識份子組成的政治團體，上述的蔡元培僅僅是其中一個傑出的例子，他是國民黨員，領導中央研究院。共產黨政權內無疑也擁有一些著名知識份子，如郭沫若等。然而，共產黨在組織與意識形態上較國民黨更加一元化，受過教育的人在地位上也逐漸從屬於資深政治家與軍人。正如「反右」這一概念所意味的，通過對批評者中反革命份子的鑑別，論證鎮壓「百花齊放」運動的合法性。反右運動使共產黨竭盡全力。與之相似的是，暗殺李公樸與聞一多後，國民黨

國共兩黨執政時對公共知識份子政治迫害之連續性跨越了1949年。當然，兩個政權對公共知識份子批評的回應也有基本差別。國民黨是由不同的政治宗派組成的聯合體，而共產黨在組織與意識形態上較國民黨更加一元化。在共產黨統治的最初八年，由於公共知識份子對一黨專政的批評越來越肆無忌憚，以至政治精英與知識精英間的關係日見惡化。

使用恐怖手段來威嚇持異見知識份子的做法也昭於天下，而這些做法則由那些狂熱的激進份子來執行，他們將民主式的批評等同於對偉大領袖蔣介石的不忠。在人民共和國時期，也將批評等同於對最高領袖不忠。

1952年，中國高等教育體制的徹底改組，打破了自由的高等教育體制。在採納蘇聯的高等教育體制時，中國新領導人明顯地否棄了美國模式。業已發展成世界一流綜合大學的清華，卻被整編成為一所工科院校。其他人文類的大學或被關閉，或被解散後零星併入新的院校中去。學校的課程多局限於新興的工程技術專業領域。

聯大的知識份子，曾對陳立夫等作過英勇挑戰，而面對共產黨發起的類似變革，卻顯得相當無助。與此同時，中國高級知識份子經歷了一場思想改造運動，雖然這場運動沒能改變他們心裏所想，但卻非常有效地遏制了他們口中所說、筆下所書。那些曾經對舊秩序的瓦解起過作用的知識份子，在人民民主專政下已變得軟弱無力。在新秩序下，他們的角色是特殊的、從屬的、邊緣化的，概言之，他們是次要的。潘光旦、費孝通、錢端升及張奚若等人，其獨立社會政治批評家的身份已不復存在，同時被分隔開來，以便利用其聲望才能。而文學名流如沈從文、錢鍾書等，均只限於從事一些行政或學術的工作，而得不到鼓勵去繼續出版文學作品。

1949年後，那些曾經對舊秩序的瓦解起過作用的知識份子，在人民民主專政下已變得軟弱無力，他們的獨立社會政治批評家身份已不復存在。經過思想改造，吳宓把自己描寫成「封建地主家庭」和「歐美資本主義教育制度」的產兒。金岳霖則認識到自己起了「阻礙進步的作用」。這樣，他們也就不再能代表聯大模式的公共知識份子了。

1949年後，聯大公共知識份子的模式僅表現於對1949年前之自我的批判。50年代初期，一些令人尊敬的聯大學術楷模交代了他們在解放前的腐朽經歷、思想與文章的反動本性及錯誤的政治方向。錢端升寫道：「(我)基本上是從個人的利益出發的，是遵循資產階級的思想道路的，客觀上是為反動統治階級服務的。」他還責備自己及其他老一輩教員追隨蔡元培「思想自由」和「學術自由」的原則^①。羅常培承認自己在解放前二十餘年，「無論在教育界還是在學術界都做了傅斯年、胡適之流的偏裨部將，替反動統治階級麻痹青年」^②。吳宓則把自己描寫成「封建地主家庭」和「歐美資本主義教育制度」的產兒^③。金岳霖認識到自己起了「阻礙進步的作用」^④。對過去進行自我清算後，每個人都有了思想的新生。用羅常培的話來說：「我感謝毛主席和共產黨的正確領導，群眾的幫助，使我認識了自己許多醜惡醜惡的思想。」^⑤這些著名的學者聲明說，有了黨和人民持續不斷的支持，他們將努力不懈地為國效勞。

主流報紙通過發表這些北大—清華—聯大教授的自我批評，為他們的同事與學生樹立了榜樣。這些自我批評表明，只有努力剖析個人在解放前的身份，並最終摒棄它，資產階級知識份子才可能轉變成為有用的共和國公民。那些逃避革命並託庇於美國和台灣的人，如胡適之流，則被當作反面的典型，是不可救藥的、不思悔改的美帝國主義走狗，任何拒絕對其個人和政治面貌進行改造的人，都有可能被視為一丘之貉。

經過思想改造，人們認為這些知識份子在兩種意義上可以作為榜樣：作為以前的資產階級自由主義者，可以被當作反面教材；作為改造過了的資產階級自由主義者，現在成了對強大中央政府及其體制和價值的愛國主義支持者，他們是新時期的正面楷模。然而，批判自己的過去，並誓與「北大—聯大」時期的多元主義和學術自由思想相決裂，這些人也就不再能代表聯大模式的公共知識份子了。

對於40年代的知識份子，必須放在跨越1949年的前後二十年這一背景下來理解。在一個救國的時期，啟蒙的守護者備受懷疑，這個國家學術自由最後的呼聲日益被政治極端主義勢力所打斷。解放十年之後，聯大知識份子最廣泛堅持的那些價值，如多元主義、寬容、大學自治與學術自由等，已變得名聲掃地。只有在「百花齊放」運動的高潮期，少數傑出的聯大公共知識份子，才敢有恢復其在解放前角色的想法，並對毛澤東和共產黨提出批評。雷海宗對馬克思主義的絕對正確性提出了疑問，其他的一些人則質疑中蘇聯盟的效果、一黨專政的合法性、低教育程度的共產黨幹部凌駕於知識份子之上的合理性等。這些聲音在反右運動中被遏止，那些大鳴大放者則從學術與政治講壇上被清除。

在反右運動的清洗之前，個體知識份子和英美式的學術自由主義者作為一個群體已不再受到信任。在大躍進初期，那種認為知識份子可以充當正面表率的觀念受到了摒棄。即使是蘇聯模式的大學，也因其精英主義的主張而受到懷疑。取而代之的是一種人民大眾化的院校模式，如江西共產主義勞動大學，在那裏，通過強調創造有用價值是實現政治意識形態手段的課程，教育與生產勞動被結合起來。遙遠的聯大模式已經難以想像。60年代初，人民解放軍成為國家公共機構的模範，而軍人如雷鋒，則成為個人的榜樣。天地之間，已不再有聯大知識份子及其同道的立足之地。

在反右運動的清洗之前，個體知識份子和英美式的學術自由主義者作為一個群體已不再受到信任。在大躍進初期，那種認為知識份子可以充當正面表率的觀念受到了摒棄。60年代初，人民解放軍成為國家公共機構的模範，而軍人如雷鋒，則成為個人的榜樣。天地之間，已不再有聯大知識份子及其同道的立足之地。

四 改革時期作為典範的聯大及其知識份子

知識份子在文化大革命期間所受到的傷害是眾所周知的。在被迫害致死的聯大公共知識份子名單上，涵蓋了潘光旦、吳晗一眾人等。對於劫後餘生者來說，鄧小平在1978年以後所表達的重視知識份子的態度，給人們帶來了一股清新的氣息。在1978年之後，聯大及其公共知識份子的精神似乎又得以復蘇。

然而，情形依然相當複雜。前文已言，聯大的繁榮有賴於中國戰爭時期的半軍閥狀態。儘管過去二十餘年的改革見證了政治權力的分散，但「黨國」依然佔統治地位。雖然許多權力已經下放到了中國的高等教育機構，但大學之真正自治、校園之不容侵犯、教員之人身安全，這種聯大模式存在的條件在今天的中國還不具備。大多數已經啟動的教育改革，與其說令人想起現代教育的模式，毋寧說是回歸到國民黨時代的作法。比如清華大學，它在拓展其1952年按照蘇聯模式設置的學科範圍時，與其說是從80年代麻省理工學院那裏獲得靈感，不如說是效法40年代的聯大。

當年自由主義學者及其批評者之間對話的某些主題，在今天依然會成為問題的焦點。由於學術自由的核心信念仍為國外認同，自由主義很容易遭到孤立。啟蒙式自由主義的一個關鍵特徵，即對官方政策和絕對真理持懷疑態度，與正統觀念格格不入。40年代以來，對這一立場的不同實踐方式，將公共知識份子分成了兩種類型：一種人敢於面對當局，而另一種人則試圖在體制內活動。錢端升就是後者的典型。錢端升是老於世故的政治學家、國民黨中持改革思想的成員，作為《今日評論》的主編，他主持着公共知識份子的一個重要論壇。當撰稿人提出對三民主義意識形態應持懷疑態度時，錢氏加了一條簡短的

編者按：「懷疑第二，信仰第一」^⑥。1990年錢氏去世時，已由一個失敗的國民黨改革者轉變成為光榮的共產黨知識份子。錢端升在國民黨「黨國」時期所作的自由化努力，在1949年以後也有意識形態上的後繼者：那些宣稱支持鄧小平四項基本原則的人，卻試圖在更廣泛的意義上詮釋它們，以至於在討論一些具體問題時，實際上可以不受限制。

對所揭露的真相進行批判性地審視，這是聯大各派知識份子的一個共同特徵。這種做法在40年代曾受到國民黨右翼份子的質疑，而在1949年以後，則面臨着極左份子同樣的責難。1940年，陳立夫的親信潘公展在《中央日報》對「個人主義的自由主義」，即對知識份子的懷疑主義和思想自由發起了排山倒海般的攻擊^⑦。無獨有偶，《雲南日報》於1982年發表文章，警告學生不要盲目閱讀那些令人「思想混亂」的西方哲學著作^⑧。

1949年前的國民黨在意識形態方面對富有批判精神的知識份子進行攻擊，這種情況同樣也發生在1949年後的共產黨身上。術語的變化掩蓋了內容的相似。那些站在政治與文化排外立場上反對「資產階級自由化」的人，能從蔣介石《中國的命運》一書中看到與馬克思主義相似的主張——儘管其中沒有馬克思主義的術語。那些帶頭倡導清除「精神污染」運動的人，表面上是擔心從香港與西方所輸入色情文化的有害影響，這是他們與國民黨的主要不同。但其核心要求卻都是不加批判地絕對服從執政黨，這一文化傳統是國、共兩黨所共有的。

在共產黨統治下，危及公共知識份子命運的因素是一個始終存在的歷史記憶：正是這些公共知識份子促成國民黨統治的瓦解。中共領導人完全知道在使舊執政黨名聲掃地的過程中，思想很重要，尤其是當這些思想擁有某些公共機構（如聯大）的支持。他們很清楚，這些知識份子會帶來甚麼問題。當吳晗撰述《海瑞罷官》時，毛澤東當然記得：正是這個吳晗，曾尖銳批評明朝的裙帶風習、官場腐敗，以影射當時執政的國民黨。同樣，在1989年，北京當局採取強硬措施鎮壓學生示威時，執政者不會想不起半世紀前，他們和同學是如何通過示威抗議蔣介石對日本帝國主義的綏靖政策，並最終促使國民黨政權喪失合法性。

在80年代的中國，甚至美國的存在有時也會引起人們對40年代昆明情形的回想。1946年7月，聞一多應槍而倒，也打碎了大學師生在戰時幻想的安全感。聞一多遭暗殺後，一些持異見的聯大公共知識份子到美國領事館請求庇護，就像方勵之在四十三年之後到美國大使館尋求避難所一樣。在面對着極權國家的致命威脅時，那些珍視自己生命與自由的公共知識份子就會本能地馬上投奔最近的美國外交領地。

然而在一般的情況下，中國知識份子必須依靠一張由朋友、同學和政治庇護者所織成的關係網，為他們的公共知識份子活動提供保護。從結構上看，聯大模式最適用於當前的是，由在執政黨裏的大學人士（蔣夢麟、張伯苓，顧毓琇）或執政黨派往大學的人士（陳雪屏、查良釗）提供緩衝保護，這種保護者和保護對象的關係，也就是所謂的「後台」現象。然而，提及這些，還必須補充一點：首都政治庇護者的重要性，國民黨時期遠低於人民共和國時期。沒有龍雲在昆明保護聯大師生，單是重慶的有權有勢的朋友並不足以使他們免受國民黨法西斯份子的暴力威脅。

在共產黨統治下，危及公共知識份子命運的因素是一個始終存在這種歷史記憶：正是這些公共知識份子促成國民黨統治的瓦解。中共領導人完全知道在使舊執政黨名聲掃地的過程中，思想很重要，尤其是當這些思想擁有某些公共機構（如聯大）的支持。在一般的情況下，中國知識份子必須依靠一張由朋友、同學和政治庇護者所織成的關係網，為他們的公共知識份子活動提供保護。

聯大知識份子集低經濟、高文化地位於一身，他們以清貧為榮。當前中國知識份子之貧窮，是相對那些暴發戶及腐敗的官員而言的。但在40年代，聯大知識份子卻是絕對貧困。今天出現了一個高級知識份子中產階級，他們在富豪行列後附驥。未能夠廁身其間者，也與他們戰時昆明先輩的境況大不相同。在昆明，知識份子將清貧看成為國家事業所付出的犧牲，而今天，不名一文的知識份子無論在社會上還是在經濟上，都處於邊緣地位，遭人憐視。

今天的楷模並不是那種作為知識份子的知識份子，更不是作為社會批評家的知識份子，而是作為專業人士的知識份子。如果有一個官方認可的知識份子模範，那將是一個為了推進祖國的現代化建設而放棄西方資本主義奢華生活的學者。當然，聯大的知識份子也是從國外回來，但在輕易實現轉變的同時，總仍部分地保有一個超越國界的知識份子世界(即費正清 [John K. Fairbank] 所謂的「中國的自由黨人」)，這使他們得不到官方信任。

在80年代的自由化時期，聯大公共知識份子中具有近似榜樣地位者，除了聞一多、吳晗，還有一個在聯大時期並不特別，卻因寧可餓死也不食美國救濟糧，而獲得聲望的公共知識份子朱自清。三人以外，聯大知識份子很少被單獨提及。當然，他們還是「五四」傳統中自由學術文化的化身，是歷史的一部分；在民主與科學的聖殿中，他們備受尊崇，卻又鮮為人知。

80年代，隨着聯大校友網絡的重現，以及許多關於聯大及其師生的文集、回憶錄、傳記及自傳等的出版，西南聯大被重新帶進了中國社會的意識之中。在這些書出版之前，大多數關於解放前中國大學的論著都是偏政治性的，如學生運動、國民黨的迫害、共產黨地下組織的作用等，對於發端於北大、並在聯大達到頂點的自由教育模式，則抑揚失實。最近，我們看到一系列傑出的聯大公共知識份子的著作、以及關於他們的書籍、論文、選集。這一群體已不僅限於聞一多與吳晗，也包括了曾昭倫、潘光旦和馮友蘭等。此外，聯大畢業生對母校及師長充滿讚美的文字，更導致了一股真正的出版浪潮。

許多聯大楷模在今天受到敬重，並不僅因為其40年代的言行，而是解放後的表率行為。如陳寅恪，在聯大的年頭裏幾乎算不上是「公共知識份子」，但在文化大革命期間，以其堅決不對政治迫害低頭，而成為了公共知識份子。吳宓，聯大時期著名的怪人。解放前一直痴迷於《紅樓夢》，並鍾愛着一個名叫海倫的女人。由於他對政治事務的極端反感，以至認為聞一多是死於政治派系鬥爭，公開拒絕為聞氏遺屬捐款。90年代之前，像吳宓這種人，往往會成為譴責嘲弄的對象。但現在，很多人放棄了狹隘的政治標準，而採取一種更為寬容的態度。在過去十年左右，隨着中國社會與文化潮湧般的變化，吳宓的聲望穩固地上升，因勇敢反對「批林批孔」運動而贏得了人們的敬重。有研究者進一步指出，吳宓、聞一多同樣是愛國的，二者唯一的差別在於，聞一多的愛國主義源於中國本土的民粹主義，而吳宓則是在西方的個人主義中陶鑄而成^②。

這種對「愛國主義」的界定是寬泛的，其範圍覆蓋了聯大的絕大多數教師，從聞一多到吳宓，每一個人在其中都有其相應的地位。意味深長的是，吳宓之成為楷模，不僅是因為他堅決地反對「批林批孔」，更主要是在於其固守着一個領域，在那裏，個人可以有尊嚴地反對政治壓迫與說教者的非難。如果說聞一多代表了這樣一種範式：將內在的私人生命與外在的公共生活融為一體，並從這一傾

聯大知識份子集低經濟、高文化地位於一身，他們以清貧為榮。當前中國知識份子之貧窮，是相對那些暴發戶及腐敗的官員而言的，聯大知識份子卻是絕對貧困。今天出現了一個高級知識份子中產階級，他們在富豪行列後附驥。而不名一文的知識份子則處於邊緣地位，遭人憐視。今天的楷模並不是為社會批評家的知識份子，而是作為專業人士的知識份子。

向中獲取力量，以其詩性的靈魂來作政治之表白，直至以身相殉。那麼吳宓所代表的模式正相反，他們只是說出當代知識份子的一些需求，他們並不想去攻擊權力堡壘，只是想過一種單純的生活，遠離政治和社會強制的所謂正確性。

五 二十一世紀的聯大模式

今天，中國知識份子試圖將聯大公共知識份子樹為楷模，必將面臨着一場艱苦的戰鬥。一些聯大知識份子所信奉的理念，對於新時期來說已不合時宜。許多論爭不休的自由主義者在尋求共鳴時，往往從波普爾或哈耶克等一些外國的名字那裏獲得更大的權威性。

今天，中國知識份子無論直接或間接試圖將聯大公共知識份子樹為楷模，都必將面臨着一場艱苦的戰鬥。大多數接受過英美教育的聯大知識份子都是固執的特殊份子。一些聯大知識份子所信奉的理念，對於新時期來說已不合時宜。許多論爭不休的自由主義者在尋求共鳴時，往往從波普爾 (Karl Popper) 或哈耶克 (Friedrich A. Hayek) 等一些外國的名字 (而非張奚若、羅隆基等) 那裏獲得更大的權威性。再者，撇開抗戰時期與當前中國的一些明顯差別，兩個時期的諸多相似之處，如一黨專政、官僚資本、貪污腐敗、貧富分化及城鄉矛盾等，都具有負面作用，可能引起政治上的激烈反應。只有展現出一種非凡的政治勇氣，才可能從兩者的類似中得出合乎邏輯的結論。

然而，在西南聯大解散半個世紀後的今天，發掘出潘光旦和曾昭倫之類公共知識份子，與較少公共性的陳寅恪與吳宓等人，到底意味着甚麼呢？一個方面是，簡單透過有關人物著作的出版，可以質疑政治精英黜陟古人的特權。與「向雷鋒同志學習」的時代不同，現在通過在公共領域提供競爭模式，可讓人們去超越官方標準。

在今天中國的學術長廊上，儘管還飄蕩着聯大的游魂，但是，若要使一個作為公共知識份子之機制性模式的聯大重生，仍然是不合時宜的。

郭曉東 譯

註釋

①④ 《人民日報》，1951年11月6日；1951年11月10日。

②⑤ 《光明日報》，1952年7月8日。

③ 《大公報》(香港)，1952年8月10日。

⑥ 《今日評論》，4.14:272，1940年4月27日。

⑦ 《中央日報》，1940年5月12、13、14日。

⑧ 《雲南日報》，1982年5月7日。

⑨ 徐葆耕：〈紫色清華三則〉，《作家雜誌》，2001年第2期，轉引自《聞一多研究動態》，2002年第6期(總第26期)，頁2-4。

伊斯雷爾 (John Israel) 弗吉尼亞大學歷史學教授。其研究領域主要在中華民國史和中華人民共和國史，並關注學生和知識份子問題。主要著述有：*Student Nationalism in China, 1927-1937*、*Lianda: A Chinese University in War and Revolution*。他目前正在研究的課題是「五十五個知青」，一個對中國60年代人 (Sixties Generation) 的微觀研究。

二十世紀中國自由撰稿人

• 黃發有

在1990年代的中國，「自由撰稿人」算得上是一種時尚，甚至連許多緊抱鐵飯碗不放的人也以「大陸自由撰稿人」自居，難道戴上了「自由」的面具，寫出來的文字就脫胎換骨成了「自由寫作」？反觀二十世紀中國知識份子的心靈史，他們始終被一種身份焦慮所糾纏，他們總是渴望着轉型再生，渴望着與「舊我」一刀兩斷的「新我」的誕生。不管是昔日那種試圖擺脫自身的小資產階級「原罪」、成長為革命主體的精神顛求，還是今日以「自由」標籤來完成自我重塑的文化選擇，其本質都是一種身份政治或文化幻術。割斷「過去」與「現在」的歷史聯繫的「再生」和「斷裂」，只是自欺欺人的文化逃避，在惡性循環的身份遊戲中，「皇帝的新衣」裏藏着的依然是一些「舊靈魂」。值得注意的是，在1990年代的文化情境中，「自由撰稿人」還是一種商業標籤，是「寫手」和「槍手」的別稱。由此可見，「自由」其實是在話語權力與文化商業的夾縫中穿行的荊棘路。

「自由撰稿人」算得上是一種時尚，甚至連許多緊抱鐵飯碗不放的人也以「大陸自由撰稿人」自居。值得注意的是，在1990年代的文化情境中，「自由撰稿人」還是一種商業標籤，是「寫手」和「槍手」的別稱。由此可見，「自由」其實是在話語權力與文化商業的夾縫中穿行的荊棘路。

近代以前文人的生存，幾乎不可能擺脫對傳統官僚體制的依附。近代報刊出現以後，專業性的文藝報刊陸續誕生，近代小說創作的繁榮與傳播方式的革新密切相關。尤其在稿酬制度確立後，文化情境產生了堪稱重大的現代轉型。梁啟超1902年11月在日本橫濱創辦《新小說》，此前半個月，梁氏主編的另一刊物《新民叢報》刊登了一則〈新小說徵文啟〉，介紹即將問世的《新小說》的用稿方針並為之徵稿，且公布了《新小說》要付稿酬及稿酬標準。《月月小說》（1906）與《小說林》（1907）也都刊登了付酬啟事。《小說月報》（1910）、《禮拜六》（1914）等著名雜誌的稿酬標準更加完善，「以字計酬」、「以版納稅」在「五四」時期已經制度化。當時報刊的付酬文體尚局限於小說和戲劇，由此可見小說文體在當時受重視的程度。現代稿酬制度可謂職業作家的產床，吳趸人、李伯元和林紓都不屑於官宦之途，專心於著譯。自由獨立的經濟生活成了自由思想與獨立人格的物質基礎，它不僅催生了職業作家，而且孕育了現代自由知識份子。

經濟的自主使從事精神創造的知識階層贏得了自由的可能性，但經濟的自主絕不等於自由，物的佔有與物的奴役常常是如影隨形。如何在政治與商業的夾擊中保持人格的獨立與自由，在二十世紀中國的自由寫作中，實在是一個曠

日持久的「老問題」，而花樣不斷翻新的「新情況」只是反覆印證了「自由寫作」的「不自由」。鴛鴦蝴蝶派小說家中多報人小說家，賣文為其主要的謀生手段。但是，為生計而寫作的獨立程度總是有限的，「遊戲的消遣的金錢主義」的審美趨向顯然不是完全出於自願，應該說在很大程度上是一種迎合。張恂子一方面樂此不疲地為金錢寫作，一方面自暴自棄，他罵自己的作品為「臭腳帶」^①。宮白羽有這樣的話：「稗官無異於伶官，鬻文何殊乎鬻笑！」^②自責自貶的情緒在文字間瀰漫。「自由」在這裏僅僅是使自己成為甚麼具體出賣物的自由，在找不到別的謀生手段的情況下，他們沒有不寫作的自由。發人深省的是，在1949年以前的文化情景中，就創作群體而言，能夠始終靠寫作養活自己、無需另謀出路的只有鴛鴦蝴蝶派作家。

對於那些擁有政治抱負的作家而言，其文學觀念烙有鮮明的功利主義色彩。在政治理想受阻時，文學成了權宜之計。在1927年大革命失敗後，不少作家迫不得已地開始了職業寫作生涯。茅盾說：「1927年大革命的失敗，使我痛心，也使我悲觀……我隱居下來後，馬上面臨一個實際問題，如何維持生活？找職業是不可能的，只好重新拿起筆來，賣文為生。」^③文學僅僅是流浪的痛苦靈魂的收留所，但顯然不是理想的歸宿。丁玲在1936年底輾轉進入延安，意味着職業寫作生涯的終結。自由與服從、個人主義與集體權威的衝突將她拋入難以掙脫的漩渦之中。在艾青、何其芳、蕭軍等等由文學革命而走向革命文學的作家中間，身份轉變後的創作普遍地存在觀念大於形象的問題，個人性的「消溶」導致了獨創性的隱遁。

在魯迅的寫作生涯中，其偉大之處並非他絕不受制於「官」的威勢和「商」的羈絆，而在於他能夠最終掙脫「權」和「錢」的束縛。從1912到32年間，儘管魯迅本心不願為官，常常自嘲自己「是一個官」，但又不得不做官。從1932到36年，僅靠稿酬與版稅生活的魯迅月收入折合今人民幣都在萬元以上，1933年4月魯迅一家遷入施高塔路（今上海山陰路）大陸新村九號，過上了一生中「最穩定、富裕」的生活。僅僅在生存的角度上，「從公務員走向自由職業者」的路途就說得上是險阻重重。要使自由成為一種持之以恆的精神追求，它不僅要求自己抵抗住「錢」和「權」的外部壓力，還要求自己承受住靈魂陰影的重壓。自由從正面理解是指意志不受束縛，從反面理解就是沒有任何依靠，沒有精神歸宿，無所適從，甚至是無路可走。「自由」要求主體拒絕盲從，拒絕一切「瞞」與「騙」的精神逃路，而懷疑精神是這種「拒絕」的守護者。但是，與虛無的直面使魯迅對自己也充滿了懷疑，對自己靈魂裏的「毒氣」和「鬼氣」極端憎惡，卻又欲罷不能。

魯迅在《娜拉走後怎樣》中有這樣的話：「從事理上推想起來，娜拉或者也實在只有兩條路：不是墮落，就是回來。」^④在我個人看來，職業作家在二十世紀中國的出現，同樣像娜拉一樣，是從養育士大夫的封建舊體制中的集體出走，但是，在經濟的、政治的和人格的種種考驗面前，很多出走的人最終像《在酒樓上》中的呂緯甫那樣，「飛了一個小圈子，便又回來停在原地點」，重新自投羅網地陷入「官」的羈絆和「商」的腐蝕。就二十世紀前半期中國職業作家的走向而言，我認為其命運與人格的類型中最重要的一種是：「歸人」與「過客」。對於懷有根深柢固的歸鄉情結的中國文人而言，不做歸人而做「錯誤」的過客有多麼的艱難！對於「過客」的兇險前途，《過客》對此有着精彩的表述。魯迅正是像自己筆下的「過客」一樣破釜沉舟地上路，以走向深淵的勇氣擁抱前方的虛無之「墳」。

1949年以前，能夠始終靠寫作養活自己的只有鴛鴦蝴蝶派作家。對於那些擁有政治抱負的作家，在政治理想受阻時，文學成了權宜之計。茅盾說：「1927年大革命的失敗後，我面臨一個實際問題，如何維持生活？只好重新拿起筆來，賣文為生。」艾青、何其芳、蕭軍等人由文學革命走向革命文學的作家，隨着身份轉變，個人性、獨創性也消溶了。

二

1949年7月2日至19日，中華全國文學藝術工作者代表大會在北平召開。7月23日，中華全國文學工作者協會成立（1953年10月改稱中國作家協會）。這標誌着新中國文藝秩序的基本確立。許多聲譽卓著的作家都被委任到文藝組織、文學編輯、文學研究等相關崗位。譬如建國前已長期從事職業寫作的老舍時在美國講學，他在收到受周恩來囑託馮乃超、夏衍先後寫來的邀請信後，於1949年底扶病歸國，擔任北京市文聯主席的職務，這體現了高層領導對文藝工作的高度重視。專業寫作隊伍逐漸成為文學創作的主力軍，業餘寫作成為專業寫作的人才儲備形式，產生着重要的補充和豐富作用。職業寫作基本消失。

如果說在建國初期仍然存在職業寫作的話，那也只能算是餘聲。像以「自食其力的小市民」自居的張愛玲，1950年3月至1952年1月以「梁京」為署名，在《亦報》連載小說《十八春》和《小艾》；1952年7月她離開大陸到香港。而在上海淪陷區賣文「實實在在卻只求果腹」的蘇青，1950年在香港《上海日報》發表了三十二篇散文，1951年在幾經輾轉後入尹桂芳私營劇團「芳華越劇團」任專職編劇。還值得注意的是周作人，他從1949年11月15日開始，應邀為《亦報》寫稿，一直堅持到1952年3月15日，後因《吶喊衍義》被「腰斬」而停止，共發文908篇，其間還在《大報》發表四十三篇短文。這些文章隱約地表現了對新政權的趨同傾向。1952年8月，人民文學出版社開始向他組稿，請他翻譯希臘與日本古典文學作品，他的餘生就靠此稿酬為生。耐人尋味的是，建國初期許多作家和詩人如穆旦、豐子愷等都轉向譯事，而且像汝龍、畢修勺等翻譯家仍然繼續其自由職業生涯。蕭乾的〈改正之後〉有這樣的話：「搞翻譯，特別是譯古典作品，甚麼罪名都有洋人古人擔當。寫東西，要是出了岔子，可就得自家兜着了。」^⑥至於傅雷，在解放以後儘管擔任了一些虛職，諸如上海作家協會理事、書記處書記、上海市政協委員、《文匯報》社外編委等等，但他和巴金一樣，從未拿過國家的俸祿。另一個例外就是稱病避居的無名氏，成為游離於單位之外的無職業者。

自由撰稿人的重新出現應該是在1980年代末1990年代初的精神現實。隨着市場經濟的逐漸發育，知識份子的生存空間得到拓寬，而文化新啟蒙遭遇的精神困境以及文化精英的分化，使部分秉持自由主義立場的知識份子將眼光轉向民間，試圖在民間建構新的精神與話語空間。王朔始終如一的「作家個體戶」形象與私營經濟的出現可謂同源異流，他於1983年辭去北京醫藥公司藥品批發商店業務員的工作，靠寫作謀生。王小波在1992年4月辭去大學教職，潘軍1992年掛職停薪南下海南，韓東1992年辭去高校馬列教員的職位，余華1993年辭職，朱文1994年辭職，吳晨駿於1995年辭職，李馮1996年辭去大學教職……他們的選擇都是依靠着共同的文化語境。但是，也必須注意到，有相當數量的自由撰稿人並非出於自願，而是在體制轉軌的過程中被拋出了公職的軌道，也就是所謂的「下崗」，或是找不到合適的工作。

要討論辭職與寫作的關係，首先要討論「單位」與寫作的關係。作家的單位，有相當數量的是作家協會。韓少功說：「作家協會——除反常的情況外，通常是一些已經不大寫作的人代表所有作家向政府和社會要錢並把錢花掉。」^⑦建國後的「機關作家制」將發表了一些作品的「無產作家」請去當國家幹部，有了工

建國初期的職業寫作只能算是餘聲。張愛玲曾在《亦報》連載小說，至1952年7月赴港前止。周作人為《亦報》寫稿，到1952年因《吶喊衍義》被「腰斬」而停止。當時許多作家和詩人如穆旦、豐子愷等都轉向譯事。蕭乾有這樣的話：「搞翻譯，特別是譯古典作品，甚麼罪名都有洋人古人擔當。寫東西，要是出了岔子，可就得自家兜着了。」

資勞保，並且分配住房。由於內部激勵機制的缺乏和緊張的人際關係，原來的作家逐漸變成了「一些已經不大寫作的人」。追求獨創性的文學創作，顯然與這一群體組織對個人的權威性限制之間構成潛在的衝突。「單位」對置身其中的個人的身份限定帶來了相應的權利和待遇，這種幾乎終身不變的身份使個人不能僅憑自願而流動，就業者的權利只有在單位中才能實現，這種家長制的福利共同體代表國家對個人負擔起生老病死的無限義務。低工資政策、平均主義分配原則和對日用消費品以外的個人財產權利的否定，造成了個人在物質生活方面對單位的依賴。這樣，放棄個人的人身自由和財產權利就成了個人獲得「單位身份」的前提。在單位體制下，個人首創精神、社會組織自治權和市場機制銷聲匿迹。由於單位對其成員的權利行使代理權，這種連帶責任使個人在社會活動中只能擁有部分的權利能力和行為能力，也就是自己無法完整地代表自己。在責任不能自負的情境下，個人的表達自由必然有所顧忌，單位作為責任共同體也必然對個人形成牽制。當然，隨着政治與經濟體制的變革，1990年代的精神空間逐漸地走向多元化，在市場、傳媒、話語等各種權力的縫隙之間，自由寫作開始成為一種隱隱約約的可能。

對1990年代的自由寫作，最為明顯的壓力無疑是商業誘惑與生存壓力。影視寫作成了其重要生活來源。余華、王朔、潘軍、西飈、張人捷等一大批自由作家都將相當多的精力投入到影視寫作。王朔是市場化寫作的代表，他強調商業機制的公平、公正與客觀，認為市場機制導致了人們可以自由選擇人生理想和生活方式。

三

對於1990年代的自由寫作或曰「單位外的寫作」而言，最為明顯的壓力無疑是商業誘惑與生存壓力。在物慾橫流的年代，自由撰稿人作為群體注定是魚龍混雜，「為錢寫作」也注定是自由撰稿人的主流趨向。要在貧困的磨刀石上砥礪出自由思想與獨立人格，這種集「物質乞丐」與「精神貴族」於一身的文化理想具有鮮明的殉道精神，但無視人的生存需求，片面強調「越窮越自由」的人格模式顯然是違反人性的。市場法則打破了舊有的政治體制與意識形態的穩定結構，新的經濟秩序使個體以往被視為理所當然的固定位置不復存在，擺脫了以往大一統體制的束縛，但體制轉軌期間的自由僅僅是假像，個體在重新尋找自我定位的過程中很可能重新依附於新的權威，這就是弗洛姆(Erich Fromm)所說的「逃避自由」。因此，自由作家要面對的考驗是如何謀求生存保障的同時不淪為物質的奴隸，如何處理作品的商業價值與人文價值的衝突。

在1990年代的自由撰稿人中，大多數傾力於消費文化產品的寫作，或者乾脆成了書商，他們的目標就是從「無產者」變成「有產者」。對於寫作小說、散文、詩歌等文體的自由作家，影視寫作成了其重要的生活來源。余華、王朔、潘軍、西飈、張人捷等一大批自由作家都將相當多的精力投入到影視寫作。在1990年代的自由作家中，王朔是市場化寫作的代表，其典型意義不止是其商業方面的成功，更主要的是其「躲避崇高」的姿態和對市場化的全盤接受。他強調商業機制的公平、公正與客觀，認為市場機制導致了人們可以自由選擇人生理想和生活方式。在王朔看來，商業文明能夠消解極左意識形態和文化專制主義，代表了市民階層在經過長期貧困的壓抑之後爆發出來的畸形的物質顛求。但是，在由計劃體制向市場體制轉軌的過程中，市場與權力常常在資源配置與利益分配上相互利用，形成一種共謀關係。這種權力尋租活動在王朔小說中也

留下了蛛絲馬迹，比如《頑主》等早期作品中的主人公多是來自「大院」的幹部子弟，他們可以成天開公司、酗酒鬥毆、勾引女人，這在1980年代中後期算得上是一種「特權」。因此，王朔百般讚美市場公正的言行包含着個人的利益驅動。有意思的是，《無知者無畏》一書中的王朔已經從「受夠了知識份子的氣」⑦變為「同流合污」了⑧：

不管知識份子對我多麼排斥，強調我的知識結構、人品德行以至來歷去向和他們的雲泥之別，但是，對不起，我還是你們中的一員，至多是比較糟糕的那一種。

他的這種自豪中傳達出的情境轉移實在是耐人尋味，王朔昂首挺進「知識份子」陣營，甚至成為人人仰視的「文化中堅」，這一典型現象折射出商業文化對知識份子啟蒙精神的強大的腐蝕作用。在某種意義上，王朔遊戲式的言談真實地透露了中國知識份子的啟蒙精神與市民階層的世俗精神的嚴重隔膜，甚至是本能的抵觸。面對各種外部擠壓與內在危機，啟蒙話語在1990年代逐漸成為渙散、微弱的聲音。

1990年代啟蒙話語的困境與1980年代以來啟蒙者居高臨下、缺乏自我批判精神密切相關，而且他們沒有隨着語境的變遷作出必要的調整。王小波的意義正在於他一方面反對專橫，一方面寬容處世。在他看來，「真理在握」的自由宣言與文化專制主義只有一步之遙。在有過知青經歷的作家中，大概也只有王小波能夠跳出「青春無悔」和「青春控訴」的文化怪圈，「跳出手掌心」審視「文化大革命就是好！就是好！」的歷史鬧劇，最重要的是他不做置身事外的旁觀者，而是以自審意識批判在鬧劇中縱情演出的、盲從的自己，《黃金時代》以表面輕鬆的黑色幽默手法將被遮蔽的悲劇性揭示得淋漓盡致。應該說，王小波的「單位外」身份是真正的精神鬆綁，追求身與心的雙重自由。他對於激烈的外在呈現總是抱着懷疑與警惕，以一種經驗理性珍惜着活生生的「常識」。王小波的可貴之處，正在於爭取自己的自由的同時，也尊重別人的自由，而這種尊重絕非一種「禮賢下士」、「關懷民生」的高姿態，而是發自內心的對「個人」與「生命」的同病相憐。「時代三部曲」對於權力在虛擬的歷史、現在、未來中的運作機制進行了形象的揭示，在某種意義上它可以被認作演繹權力辯證法的「權力三部曲」。如果說啟蒙的任務是讓自由與個性深入人心，那麼試圖「設置別人的生活」的啟蒙者則從反抗權力走向了與權力的結盟。王小波小說中「現在時」的敘事者「王二」在時空轉換中陷入了錯亂：一切似乎都已經過去了（《青銅時代》），一切似乎都是無法觸及的未來（《白銀時代》），一切好像是結局又好像是開始（《黃金時代》）。在《白銀時代》中，藝術被規劃起來，畫畫的人必須領執照，寫小說的必須進公司寫作部，按照一定程式分工製造出小說。「過去時」的李靖、「未來世界」的「我舅舅」、「現在時」的王二遭逢着同樣的困境。王小波對超越時空的權力邏輯的洞察與批判真可謂入木三分。他對於自由的兩面性也有清醒認識。

相對於王小波的低調的、富有建設性的自由意識，同為自由作家的韓東、朱文的自由觀就顯得更加激進、外露，尤其表現在他們極為看重的「斷裂行為」上。韓東在「斷裂行為」中有這樣的言論⑨：

王朔遊戲式的言談真實地表露出中國知識份子的啟蒙精神與市民階層的世俗精神的嚴重隔膜。而王小波的意義正在於他一方面反對專橫，一方面寬容處世。在他看來，「真理在握」的自由宣言與文化專制主義只有一步之遙。大概也只有王小波能夠跳出「青春無悔」和「青春控訴」的文化怪圈，去審視「文化大革命就是好！就是好！」的歷史鬧劇。

在同一時間記憶裏存在着兩種水火不容的寫作。……如果他們的那叫寫作，我們就不是寫作。……斷裂，不僅是時間延續上的，更重要的在於空間，我們必須從現有的文學秩序之上斷裂開。

一刀兩斷的對抗性思維是文化專制主義的精神後遺症，隨着經濟文化的多向交融，意識形態的對抗性基礎開始呈現出一種不確定性，曾經劇烈對抗的因素不完全對立，又沒有走向一體化的整合，也就是說，你死我活的外部衝突容易陷入如魯迅所言的「無物之陣」，自以為在反對敵人，其實是在反對自己。韓東的自由姿態基本上是「肯定性」的，他在假想中脫離了現實土壤——自由與不自由共生其中的統一體，這就使他在遠離了「不自由」的同時也遠離了「自由」。因此，絕對意義的「體制外」寫作是不可能存在的，朱文在意識到與體制的悲劇性關聯時說^⑩：

多年來我雖然極不情願但是實際上還是遵循了一個作家的遊戲規則，寫一種叫做作品的東西，然後發表、結集、引人注目，與現在的文學秩序通姦……雖然眼下除了通姦下去好像沒有其他出路，但是我希望自己能銘記其中的妥協與屈辱。

韓東、朱文的小說塑造了一批被命名為「遊走者」的自傳性人物，他們類似於魯迅筆下的「娜拉」。這些精神出逃者如何擺脫「不是墮落，就是回來」的文化怪圈呢？所謂的「自由寫作」帶來的無價值感、無意義感很可能驅使作家在空虛中瘋狂地追逐一度被自己所鄙視的功名利祿。自由也只能是虛構出來的精神麻醉劑。

必須強調的是，真正的「自由」與「個人」都是一個歷史性命題，需要如魯迅筆下的「過客」那樣的堅持，而指望通過時間與空間的「斷裂」來擺脫外部束縛，這種「自由瞬間」無疑是掩耳盜鈴的文化逃避。當歷史與空間的連續性被主觀地「否定」時，這種行為的唯一現實後果只能是主體的自我分裂，自由也只能是虛構出來的精神麻醉劑。

韓東、朱文的小說塑造了一批被命名為「遊走者」的自傳性人物，而我個人則稱之為「逃走者」，因為他們還遠沒有從容、清高、自由到足以「遊走」的程度。值得注意的是，主體自我的脆弱性是消解自由的另一種力量，這種內部危機甚至比金錢、秩序等外部束縛更能瓦解作家的自由意志。韓東、朱文筆下的「逃走者」類似於魯迅《娜拉出走以後怎樣》中所說的「娜拉」，這些精神出逃者如何擺脫「不是墮落，就是回來」的文化怪圈呢？當自由異化成孤獨、虛無與冷漠時，人就產生了「逃避自由」的衝動。所謂的「自由寫作」帶來的無價值感、無意義感很可能驅使作家在空虛中瘋狂地追逐一度被自己所鄙視的功名利祿，而且現實中確實不乏其例。我並不像許多研究者那樣，對眼下的「自由寫作」充滿了樂觀的期待，只能說1990年代至今的職業寫作才剛剛起步，真正的自由還需要經歷內外交困的重重考驗。

四

隨着體制轉軌與市場化進程的推進，在二十一世紀的文學發展中，自由寫作將成為普遍的文化理念。在西方社會，自由撰稿人是指不隸屬於任何機構、不以代言人身份而以個人立場發言的寫作者，而那些與傳媒簽約的寫作人不在此列，因為他必須根據互惠的原則履行合約所規定的義務。春風文藝出版社在

創出「布老虎」品牌後，於1998年與被稱為「大陸瓊瑤」的女作家嚴麗霞簽定合同，邀請她為該社的第一個簽約作家。這種簽約作家在二十一世紀應當會逐漸普及。從發展的眼光看，商業合約對作家的束縛將越來越明朗化。像現在流行的「度身定制」的寫作方式，即作家根據出版商或其他機構的要求違背自己的初衷進行創作，這和自由寫作理念顯然是背道而馳的。

在1990年代，自由寫作表現出一種行為藝術的特徵，即強調這種行為過程的意義，卻拒絕追問自由作家的作品是否體現了自由精神。真正的自由寫作的最起碼也最核心的向度，就是保證自我不致於變成某種目的之工具。陳寅恪有這樣的詩句：「自由共道文人筆，最是文人不自由。」阿多爾諾(Theodor Adorno)更認為「思想是不自由的」：「沒有強制的要素就根本不可能有思維。正像自由和思想的對立對思維來說是不可清除掉的一樣，自由和思想的對立也是不能被思維清除掉的。毋寧說，這種對立要求思維進行自我反思。」^⑩一輩子自食其力的巴金在〈論「創作自由」〉中認為「創作自由不是天賜的，是爭取來的」，強調作家必須學會在「不自由」中「自由」^⑪。面對自由意志與外部世界、社會文化之間的緊張狀態，主體必須具有像魯迅那樣的自我批判與自我解剖精神。因此，自由寫作作為文學的存在形式的真正意義在於，作家們通過自己的自由實踐開拓出更廣闊的文化空間，也就是承擔起如魯迅所言的「歷史中間物」的任務，不斷地衝決不自由的樊籠，不斷地進行自我批判，通過艱苦卓絕的努力，使自由成為一種公共財富。

在1990年代，自由寫作表現出一種行為藝術的特徵，即強調這種行為過程的意義，卻拒絕追問自由作家的作品是否體現了自由精神。自由寫作的真正意義在於，作家們承擔起如魯迅所言的「歷史中間物」的任務，不斷地衝決不自由的樊籠，不斷地自我批判，通過艱苦卓絕的努力，使自由成為一種公共財富。

註釋

- ① 張恂子：〈隋宮春色·自序〉（上海：文業書局，1929）。
- ② 轉引自范伯群主編：《中國近現代通俗文學史》，上卷（南京：江蘇教育出版社，2000），頁651。
- ③ 茅盾：《茅盾回憶錄》，見孫中田、查國華編：《茅盾研究資料》，上冊（北京：中國社會科學出版社，1983），頁385-86。
- ④ 《魯迅全集》，第一卷（北京：人民文學出版社，1981），頁159。
- ⑤ 蕭乾：〈改正之後〉，載《中國知識份子悲歡錄》（廣州：花城出版社，1993），頁656。
- ⑥ 轉引自曹鵬、張立憲編著：《沒有單位的記者——怎樣當自由撰稿人》（北京：光明日報出版社，1997），頁35。
- ⑦ 王朔：〈王朔自白〉，《文藝爭鳴》，1993年第1期。
- ⑧ 王朔：《無知者無畏》（瀋陽：春風文藝出版社，2000），頁7。
- ⑨ 韓東：〈備忘：有關「斷裂」行為的問題回答〉，《北京文學》，1998年第10期。
- ⑩ 朱文：〈我想說些甚麼〉，《嶺南文化時報》，1998年6月30日。
- ⑪ 阿多爾諾(Theodor W. Adorno)著，張峰譯：《否定的辯證法》（重慶：重慶出版社，1993），頁229。
- ⑫ 巴金：《巴金六十年文選》（上海：上海文藝出版社，1986），頁345-46。

黃發有 1969年生。1999年獲得復旦大學文學博士學位，現為山東大學中文系教授。著作有《準個體時代的寫作——二十世紀90年代中國小說研究》、《詩性的燃燒——張承志論》和隨筆集《客家漫步》等。

在應然與實然之間

——愛因斯坦傳記四種讀後

• 陳方正

二十世紀是個變幻莫測的時代，叱咤風雲的偉大領袖相繼離開神壇，不可思議的鉅額財富一夜間化為烏有，傲視王侯的財經鉅子銀鐐入獄，更不要說巨無霸帝國的萬里江山一朝冰消瓦解。世界舞台上彷彿就只有歌星、球星、明星永不倒下，永遠用他們粗獷原始的聲音，健碩敏捷的肢體，和所營造的無盡災難、殺戮或者諧趣場面，來燃亮我們索然乏味的人生。

一 摩西與牛頓之後

不過，也不盡然。世紀之初，甫及弱冠之年，即以無與倫比的天才橫空出世，為人類對大自然理解翻開嶄新一頁的，不正有愛因斯坦其人嗎？其飄揚如獅子鬃的滿頭白髮，頑皮而又困惑表情下所透射的深邃、敏銳目光，其儼如浮士德沉思於凌亂不堪書齋中的神氣，難道不是早已經成為大眾熟悉、喜愛而又歷久不衰的形象，乃至人類文化意識中的固有部分了嗎？當然，相對論和量子

論的精彩只有專家才能夠真正欣賞，造成愛氏頭上神秘光環的，到底是他空前絕後的發現，是原子彈爆炸所造成的心理震撼，還是他深入人心的飄逸哲人形象，沒有人能夠說得清楚。很可能是三者互為因果，相為表裏，兼而有之吧？從此看來，《時代雜誌》捨邱吉爾、羅斯福、甘地等風雲人物而推尊愛氏為「世紀第一人」(Person of the Century) ①，是既符合大眾潛在觀念，亦復反映睿智卓識的。畢竟，無論今日抑或千載而下，像他這樣能夠成為人類漫長文明史上屹立不可動搖的里程碑，能夠令我們毫無保留地為之自豪的自然奧秘探索者，可能是絕無僅有的。

橫空出世之前：在瑞士亞勞(Aarau)中學畢業時，1896。



當然，英雄崇拜的時代已經過去，即使對於愛氏那樣的偉人，我們所需要的，也還是探討、分析、了解、刻畫，而不再是稱道、頌揚、崇拜。不過，就科學貢獻而言，這其實並沒有多少爭議：愛氏的成就和偏執，都是「如日月之蝕」，昭昭在人耳目的^②。如所周知，他畢生的大發現是作為瑞士專利局職員時提出的狹義相對論(1905)，以及作為柏林大學物理學講座教授時提出的廣義相對論(1915-16)。前者修正了牛頓運動定律，為質能互變以及高能粒子的運動和反應之研究敞開大門，後者修正了牛頓萬有引力定律，為黑洞、重力波、宇宙學的研究奠定基礎，而兩者都徹底改變了人類對時間和空間的觀念。毫無疑問，這是愛因斯坦無與倫比的劃時代貢獻。

除此之外，他對當時正在開展的微觀世界探索，特別是光子觀念和草創時期(1905-25)量子論的開拓，也作出了許多決定性重大貢獻，和普朗克(Max Planck)、玻爾(Niels Bohr)並稱量子力學三位前驅。然而，跟着出現的量子力學放棄傳統因果關係而代之以統計規律，這是他所無法接受的。他堅決認為，這只能視為過渡理論，而絕非自然的底蘊，因此，從20年代中葉開始，即致力於發掘量子力學的內在矛盾和尋找替代理論。這工作以及較早開始的，建立「統一場論」以整合重力場與電磁場的努力，決定了他後半生自外於物理學主流的孤獨道路。令人嘆息的是，曾經如此眷顧愛因斯坦的命運之神卻在他達到生命巔峰之際悄然離他而去：那些新探索至終歸於徒勞，兩個宏願都未能得償。

在這「天才之偏執」上面，他倒是和大家公認唯一可以與他相提並論的另一位科學巨人牛頓有幾分相像：後者發明了微積分，卻不肯公之於世，乃至不願意在其鉅著《自然哲學之數學原理》中公開發明，而仍然眷戀嚴謹的古希臘幾何證題方法。至於他對量子力學但開風氣而並不樂觀其成，甚至終身拒絕接受其原理的矛盾態度，更不免令人想起他的遠祖——猶太民族的創始元勳，以大無畏精神帶領以色列人出埃及，但由於得罪了耶和華，卻注定只能望迦南美地興歎，至死也不得渡約旦河的摩西。不過，比起這些顯赫的前人來，愛因斯坦幸運得多了。他不但有機會訪問耶路撒冷，接受特拉維夫榮譽市民稱號，生前更得目睹以色列重新建國。牛頓碰到了萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz)那樣強勁的對手，來與之苦苦爭奪微積分發明權數十年不休^③；而愛恩斯坦所碰到的，卻是推誠服善，公正大方地將重力場方程式發明權獨歸之於他的數學大師希爾伯特(David Hilbert)^④，以及與他切磋論學達二十餘年之久，「和而不同」的謙謙君子玻爾。

二 時間所開拓的空間

甲 奠基之作：上主之奧妙

愛因斯坦更幸運的是，到垂暮之年還碰到像派斯(Abraham Pais)那樣年青有為，對他心存敬愛的後輩物理學者、同事，亦是後來時相過從的忘年之交。派

斯有志於當代科學史^⑥，經常留心觀察他的言行，仔細研究他的事蹟和著作，在他逝世之後更花了將近三十年功夫，為他寫出像《上主之奧妙：愛因斯坦的科學與生平》^⑦那麼一本詳盡、嚴謹、客觀的科學傳記。通過大量科學論文、原始文獻、往來書信和其他資料的研究，派斯仔細地追尋、分析了愛氏每一項主要工作的淵源、背景、發展歷程和意義，從而為之在二十世紀現代物理學湧現的大背景中定位。雖然愛因斯坦的盛名遠在20年代即已經牢牢奠定，但也還是因為有了這樣一本經得起推敲，可以垂之久遠的科學史經典之作，我們才可以很放心地說，他的成就昭昭在人耳目，了解、評價他的成就和貢獻並不那麼困難。

不過，派斯這一本經典之作雖然結構清晰，文筆流暢，基本上卻是為專業學者撰寫，缺乏相當理論背景的讀者，對於其大部分論述可能感到困難。嚴格地說，這是以論述愛因斯坦各項科學發現為主幹的專業物理學史，另闢少量章節（僅佔全書篇幅約五分之一）旁及其事蹟、家庭、交往、學術文化（特別是哲學）興趣、政治取態等題材，而並不是以愛氏本人為主體，將其生平、科學工作與時代加以整合的那種普及科學傳記。例如，它沒有觸及歐洲特別是德國的科學傳統，沒有描述當代其他重要科學家（雖然書後附有與愛氏合作者小傳），更沒有提供相關科學題材的介紹，而這些背景是一般科學傳記不會省略的；此外，大概為了避免與正文的註釋重複，它也欠缺統一的愛氏科學著作編年目錄。當然，本書的專業和學術目標決定了它的結構、內容、風格：它之缺少歷史文化氣息和向度，完全無損於其價值，許多物理學者和科學史家所感到興趣的，也正就是這樣一部專業科學發展史。而沒有這樣一部專著作為基礎，更全面的科學傳記或者個人傳記恐怕也難以下筆。

乙 時光距離所開拓的空間

況且，無論怎麼樣的一本或者幾本愛氏傳記，都還是不足夠的：愛因斯坦已經帶上近乎神秘的光環，其本質已不復止於偉大科學家，而有超凡入聖的味道了。這不僅反映於他生前所經常受到的英雄凱旋式盛大歡迎，更見之於所謂「愛因斯坦文匯」（Einsteiniana），即與他個人有關的各種傳記、故事、語錄、檔案等出版物，這些目前已經達到四五百種以上，遠遠超過具有巨大魅力、傳奇事蹟或者廣泛國際聲望的同時期其他學者，如居里夫人（Marie Curie）、奧本海默（Julius R. Oppenheimer）、費曼（Richard P. Feynman）、羅素（Bertrand Russell）等人了^⑧。那也就是說，其生命中每一向度，每一細節，都會引起世人的強烈好奇和興趣，從而獲得特殊意義——他這個人已經成為獨特歷史現象了。因此，即使撇開普及性的各種小冊子不論，也還得有許多從不同角度出發，以不同風格、方式撰寫的傳記，才可能把愛因斯坦這個現象充分呈現出來。近十年間出現的三本傳記，即派斯第二本關於愛氏的著作《愛因斯坦住在這裏》^⑨，布萊恩（Denis Brian）的《愛因斯坦傳》^⑩，以及利文生（Thomas Levenson）的《愛因斯坦在柏林》^⑪，正好反映這樣的需要；同時，也反映了時光距離所開拓的歷史空間。

這空間的出現，是由80年代一連串變化和發展造成的。首先，愛因斯坦的私人秘書兼管家杜卡斯 (Helen Dukas) 和多年好友內森 (Otto Nathan) 先後於1982和1987年去世。作為愛氏的遺囑執行者兼檔案負責人，他們更以他的公眾形象守護神自任，在愛氏逝世 (1955) 後數十年間忠誠不渝。這兩位守護神的離去，在道義、法理和實際上消除了愛因斯坦研究者在工作 and 出版上的許多障礙。其次，是愛因斯坦全部文件檔案 (包括由杜卡斯在愛氏身後從全世界搜羅而得者) 依照他的遺願於1982年全部移交希伯萊大學，副本則分別收藏於普林斯頓大學以及波士頓大學，從而成為學術界公器。最後，則是在舒爾曼 (Robert Schulmann) 主持的愛氏研究計劃推動下，施塔赫爾 (John Stachel) 等人主編的《愛因斯坦全集》從1987年開始陸續出版，迄今已經有八大卷面世，雖然覆蓋的時段只到20年代初為止，但亦已大大豐富我們對愛因斯坦創造力和生命力最旺盛的前半生的了解^①。在這些基本變化影響下，愛因斯坦研究的禁區頓然消失，有關出版紛紛面世，是再也自然不過的事情。

這其中最早的，便是《上主之奧妙》，其出版和杜卡斯去世在同一年。那也許並非全然巧合，因為派斯雖然極其尊重和感激杜卡斯，但對她似乎亦頗有顧忌。這本傳記裏面措詞審慎的一些片段，已經暗示愛氏還有不為公眾所知的一面^②。跟着，由於愛氏孫女依芙蓮 (Evelyn Einstein) 的協助，愛因斯坦青少年時代 (1897-1903，相當於他18-24歲) 與其同學、情人，也是首任妻子米列娃 (Mileva Marić) 的五十餘封情書在1986年被發現^③。這些前此完全不為人知的信札非常開放、率直，它們初度揭開了愛氏尚無藉藉名時候的內心世界，特別是他求職到處碰壁之餘仍然能夠維持樂觀、自信、豪放，而對前沿物理問題廢寢忘餐的鑽研亦未嘗少輟^④。不過，真正讓人感到驚訝的，卻還是青年愛因斯坦毫無掩抑宣之於筆墨的熾熱感情，以及他曾經在1902年初和米列娃誕下一個迄今下落不明的私生女兒萊瑟兒 (Lieserl) 這一前此罕為人知的事實。這和他作為一位昂首天外、飄然出塵的哲人形象大相逕庭：它可以說是理想化、公式化愛因斯坦的消解之開始。

丙 蒙太奇式的剪影集

由於上述這些變化，從80年代中期開始，「愛因斯坦文匯」就不斷擴大，迅即成為兩溪渚崖之間不辨牛馬的滾滾洪流。前述三本傳記其實不過是就手頭所見而言，並非系統選擇的結果，但其風格、旨趣迥異，大致上也代表了三種不同類型的傳記。

如作者自謂，派斯的《住在這裏》是《上主之奧妙》的姊妹篇，目的在於「帶領公眾接近愛因斯坦其人」。這本相當於別傳、別錄的集子 (作者稱之為“Collection of Essays”) 一方面以個人耳聞目擊的事件、印象，以及大量出版物、檔案資料為素材，分門別類地從個人關係、交往、大眾信件拾趣、宗教與哲學思想、政治立場、傳媒形象等角度，來拼合一幅蒙太奇式的愛因斯坦剪影集和面面觀；

另一方面，則寓作者觀感、判斷於選材和詮釋、旁白之中。表面上，它和通俗的愛因斯坦語錄、散記不無相似，但細讀則知其不然。這不但因為作者在資料的搜集和整理上花了巨大功夫，在編排、取捨上別具心思，更由於他仔細觀察晚年愛因斯坦頗有心得，所以下筆矜慎簡約，勾勒渲點之餘，時有畫龍點睛之妙。

此書以愛氏一個人的眾多故事、言談來刻畫他的精神面貌，一千五百年前的《世說新語》則採摭眾多人物的嘉言懿行，來刻畫一個時代的風尚，兩者表面上風馬牛不相及，但倘若說兩者的意念、結構有不謀而合，一脈暗通之處，無疑也是觀察此書的有趣角度。像《世說》一樣，它不囿於複雜架構或固定觀點，便於讀者各取所需，隨意翻覽，但卻也不免因此令人感到淺嘗輒止，意猶未足。當然，作者採取這種鬆散結構是有道理的：愛氏材料浩如煙海，雖然搜集多年，遺漏缺失在所難免；更何況作者並非專業史家，對於一般性史料的梳理、分析、整合、重構不見得有興趣。所以他揚長避短，很明智地沒有作撰寫全傳的嘗試。

丁 迎合大眾的商業製作

布萊恩厚達五百多頁的全傳，則是專業作家高效率地製造的產品：詳盡、正規、可讀，然而缺乏節奏、生氣、見解，當然更談不上味道、神韻和靈魂。它有似連鎖飯店的酒菜：中規中矩，然而千篇一律，沒有特色，更缺乏刺激、驚喜。例如，此書從頭到尾嚴格按照時序進行，每一章都繫以年份和傳主歲數，就予人以單調、枯燥、機械化之感，也注定了其行文為諸多瑣碎事件所決定，因而缺彈性來處理專門題材，例如德國的文化與政治傳統，愛因斯坦對量子力學、對猶太民族和文化的態度，等等。而沒有了這些解釋、烘托、點染，作者筆下的愛因斯坦自不免缺乏生氣、深度和意義，而淪為平面、單線條的連環圖。

更嚴重的問題是：作者對相關科學題材顯然沒有最起碼的了解，因此只能東拼西湊、斷章取義，以致錯誤連篇，令人不忍卒睹，亦復忍俊不禁。例如，談到狹義相對論的時候，作者居然把「人在宇宙中的相對位置決定了他的觀點」這樣可笑的話放在愛因斯坦口中；又謂愛氏用火車乘客無法辨別鄰車是靜止抑或行走來闡明所謂「相對運動的假象本質」，從而「摧毀牛頓的絕對空間」，以及單獨用電訊必須以光的有限速度傳遞這一點，來闡明沒有絕對的「此刻」觀念，等等。這些幼稚不堪的「解釋」顯明，作者根本沒有弄明白狹義相對論中最基本的「參照系統」(reference system)有何意義^⑥。他腦子裏面那些模糊零碎的想法、印象，和一個被通俗科學演講弄迷糊了的學生，可以說毫無分別。作者對於愛因斯坦第一個大發現的敘述和理解如此荒誕，對其他科學題材的表述如何也就可以思過半矣。

總括來說，無論從重構愛因斯坦其人的生平和面貌，或者從描述、介紹他科學工作和貢獻的角度來看，這書的表現都令人十分失望。不過，也得承認，

它的確為一般讀者提供了一本相當詳細、完整，充滿有趣細節，大體上可讀的事蹟實錄，這無疑也滿足了某種市場需求。韋利出版社 (John Wiley & Sons) 之所以於1996年推出這樣一本作品，也許與下面兩點不無關係：第一，在1992-94年間，有足足三本涉及愛因斯坦私生活的書籍出版^⑥，它們無疑引起了大眾對這個題材的強烈興趣；第二，此書作者在序言之中反覆強調，愛因斯坦檔案已經開放，這是揭露他「生活隱蔽部分的一面，即他對女人的手法」^⑦的時候了。所以，猜想此書是為了迎合商機而快速製造出來，大概不會離事實太遠吧？

三 體圓用神之作

甲 拒絕融合的兩個主題

至於利文生花了足足九年心血寫出來的《愛因斯坦在柏林》一書，卻令我們感到，愛因斯坦與德國恰像一對彼此之間具有強大吸引力，然而性格極不相容的冤家：1914年初他接受隆重禮聘赴柏林大學出任教授，是受到其作為世界物理學中心的無可抗拒吸引力；1932年底他離開德國赴新大陸定居，則是由於再也無法忍受納粹的氣燄和霸道，更且生命已經受到嚴重威脅。所以，兩者的合與分，都有其內在邏輯，不得不然，而且，也有王爾德所謂「男女以誤會而結合，以了解而分散」的味道。不過，由於愛因斯坦和德國各自具有極其強烈的性格，以及十分豐富的經歷與內涵，所以這本傳記雖然在結構、行文上煞費苦心，卻仍然未能把這兩個富有吸引力的主題完全融為一體。我們在此著作中看到的，仍然是並行發展（雖然亦時時纏繞糾結）的兩個主題，各自所佔篇幅和重要性也大致相當。這不免讓人覺得，本書改名為《愛因斯坦和柏林》也許更為恰當，甚至分拆為並行的兩卷亦無不可。

不過，這卻無損於本書的價值和吸引力：讀者可能不太習慣讓思緒來回擺動於兩個迥然不同的題目，譬如說，廣義相對論的發現和第一次大戰的膠著狀態（第五章），或者愛因斯坦之成為世界名人和德國的建築和藝術新風格（第十四章），但肯定亦會為這種奇異和不協調的對比、反差而感到新鮮、吸引。說到底，現實世界本來就沒有明顯主題，也往往充斥了矛盾、混亂、不協調。所以，把愛因斯坦的事業、生活和20年代柏林這個像萬花筒一樣紛亂、瞬息萬變的背景交錯並列，可能正是了解他和他世界的絕佳門徑。無論如何，兩者的並列也的確有其內在的歷史意義：1914年是愛因斯坦事業上升至巔峰前的轉捩點，也是德意志帝國走向戰爭和覆滅的起點；1932年則是威瑪共和國氣數已盡，德國迅速墮向深淵，愛因斯坦翻開生命新一頁之時。

以了解而分散：納粹德國慶祝愛氏被掃下孟德爾松 (Erich Mendelsohn) 設計，位於波茨坦的前衛建築物「愛因斯坦塔」的漫畫。



在其間的十八年，愛因斯坦完成了畢生大業——廣義相對論，從而震驚世界，贏得無與倫比的國際聲望，理所當然地成為物理學界盟主；到了20年代中葉，在他和玻爾、普朗克等人的孕育下，量子力學出現，第二次科學革命基本完成。這可以說是愛因斯坦和威瑪德國的日中時刻了：1924-25年三篇有關量子統計學的文章標誌着他對物理學重大貢獻的結束；1926年戈培爾 (Joseph Göbbels) 把納粹運動帶到柏林，則是威瑪政府崩潰的先兆。自茲以往，愛因斯坦將要為他的名氣、和平主義，以及猶太身份而消耗越來越多的生命，更要為他對傳統因果關係的執着，而逐漸成為物理學界的獨行者。20年代中期，是愛因斯坦與德國，與量子力學，「以了解而分散」的開始。

乙 重構疊合的生命高潮

以這樣的整體觀為骨架，以愛因斯坦和威瑪德國各個面相為血肉，來重構兩者大致疊合的生命高潮，是利文生這部富有想像力著作的野心。由於他在資料的搜集、研究、整合，以及文本的結構、撰述上，顯然都花了十分堅實細緻的工夫^⑧，所以整體而言，這個不尋常，也頗為大膽的計畫，是相當成功的。他不但通過大量細節，刻畫了一個生動而我們大部分人前所不知的愛因斯坦，而且，也很耐心地為讀者闡釋愛氏的各項物理發現——包括其日後發展。例如，作者不但對狹義和廣義相對論以及相關的宇宙論都作了清楚、詳細的解釋，而且居然提到廣義相對論「宇宙項」的歷史，包括它和近幾年宇宙膨脹速度新發現的關係，那委實令人刮目相看^⑨。此外，對於譬如說一次大戰的起因和爆發過程，或者威瑪共和國的出現，納粹的興起，乃至赫西 (Herman Hesse) 和雷馬克 (Erich Remarque) 這些作家、羅厄 (Ludwig Mies van der Rohe) 和格羅皮厄斯 (Walter Gropius) 這些前衛建築師，以及20年代柏林的著名裸體表演等等，書中也都有細緻描述和觀察。雖然這些令人入迷的題材與愛因斯坦並無直接關係，但它們生動地重構了愛因斯坦的世界，的時代，則無可置疑。

不過，利文生始終是作家而非科學家或者歷史學家，他搜集了大量材料，也消化得頗為徹底，但學養終有不足。例如，他將第一次大戰的責任完全歸於德奧方面，參考書目中諸如費 (Sidney B. Fay) 和蘭格 (William Langer) 在這方面的經典之作^⑩均付諸闕如，自不免予人以片面和偏頗之感；又例如，討論愛氏的統一場論時，他提到60、70年代的新發展，特別是「電弱作用」，卻不知道更重要的規範場論和「標準模型」，反而去討論未有實證基礎的「超弦理論」，也未免令人惋惜。其實，這是稍事瀏覽有關科普書籍即可輕易避免的問題^⑪。

丙 史料與構想之間的張力

當然，這類小瑕無掩大瑜，更何況，專家即使願意為一般讀者執筆，也往往僅措意於學理之精確或者新義之發揮，而無暇顧及布局和文采。所以，對行

外讀者而言，專業作家仍有無可取代的功能。在此，我們可以舉出一個例子來說明這點。歷史學家克里斯蒂安松 (John R. Christianson) 的《在第谷的島上》^②是一部結構略如《愛因斯坦在柏林》的第谷 (Tycho Brahe) 傳，其重心在於展示這位上承哥白尼，下開刻卜勒的十六世紀天文學家，如何以大貴族身份獲得丹麥王室慷慨贊助，而在Hven這個荒闕小島上建立世界上第一所大規模的專業天文觀測研究中心。這同樣是個一般讀者所不熟悉、所想像不到的世界，作者也同樣有意為我們介紹當時的政治、社會、風俗、習慣，以及歐洲的學界動態，從而編織一個引人入勝的故事。這個目標大體上是達到了，然而，由於作者沒有在行文和布局刻意下工夫，又捨不得放棄許多資料性細節，其神采、生動比之利文生的著作，卻顯得頗為遜色了。

誠然，對學術著作來說，細節和準確性可能更重要，但平衡點何在，卻永遠難以確定——說到底，歷史撰述不能只是檔案註釋、資料彙編，或者專題論文集（雖然這些都需要），而還得是史家消化資料之後，憑其學養、判斷和想像而重構的人物、事件、世界。所以，其描繪、剪裁、佈局乃至詮釋、按語同樣是作品的不可分割部分。由於作者精力、著作篇幅都有實際限制，所以一本史傳在資料（即其份量、精確、全面性）和構想（即其結構與表達）這兩個向度的要求之間，也就是在傳統觀念所謂質與文，內容與形式之間，永遠存有內在緊張。這種緊張的消解，其初往往繫於對同一重要題材有多種不同著作出現——以迄該領域成熟，能綜合前人成績並找到最佳平衡點的大才出現。《史記》之傳誦千古，且以其史學和文學兩方面的價值並稱，正是此演變過程的最佳說明。章學誠在《文史通義·書教》中稱之為「體圓用神」可謂深得其意——但很可惜，大概為了盡量抬高史學地位以抗衡經學^③，他卻又說它紹法《尚書》、《春秋》等「上古神聖之制作」，以《尚書》為「於史也，可謂天之至矣」，那就未免迂腐牽強，混淆源頭與典範了。其實，《史記》的出現，正是國史從檔案型記載轉變為史家個人撰述，從唯資料向度轉變為資料與構想兩個向度並重的突破與蛻變^④。

不過，這些不免是題外話了。我們所要在此說明的，只不過是下面這一點而已：就愛因斯坦那麼一個大題目而言，目前出現的許多傳記各有其優劣短長，但這些可能都還只是奠基性工作而已，一本真正全面、精彩，令人歎服（英文所謂“majestic”）的愛因斯坦傳之出現，可能還需經過漫長歲月的累積、醞釀，並有待於能集合所需學問、史識、文才於一身，亦復有志於此事業的大師之出世吧？

四 尋找愛因斯坦其人

相對論號稱難懂，愛因斯坦戲言全世界只有十二個半人真正了解，這話居然也喧騰一時。其實，不唯今日，即在當時，能明瞭、應用、甚至發展此理論的學者，亦何慮千百。科學的特點正在於其邏輯性強，智力正常者原則上都可

以通達。所以，相對論一旦發表，就成為人人得而研究、議論的客觀事物，並無神秘可言。反而是在這個理論背後的愛因斯坦，到底是何許人也，卻並不那麼清楚明白，還有待專家發掘、研究、撰文、立傳，為我們拉開圍繞這不世出天才的重重帷幕。不過，由於人文現象的獨特複雜性，愛因斯坦猶如雲霧籠罩的大山，其整體面貌恐怕永遠不會呈現。我們所能夠希望窺見的，也許只不過是在陰晴四時，從四方八面遠近不同距離觀望所得的許多不同面相而已。

甲 大眾傳媒上的天皇巨星

前述三本傳記為我們捕捉了好些這樣的面相，其中最令人意想不到的，倒還不是愛因斯坦的家庭和個人生活——雖然那的確有許多令人驚訝的披露——；也並不是他和同時代哲人、詩人、科學家、政治家的交往——那些自有更專門和詳盡的記載、論述^②——卻反而是我們今日可能已經有點淡忘的愛因斯坦公共形象和立場。這佔了《住在這裏》足足一半篇幅^③，在其他兩本傳記也有大量記載。



在開蓬車上接受紐約大街群眾熱烈歡迎的天皇巨星，1921。

首先值得注意的是：以無線電通訊、廣播以及電影的普及為標誌的大眾傳媒時代，是在第一次世界大戰結束之後拉開序幕；而愛因斯坦轟動世界，從著名科學家蛻變為家喻戶曉的名人，準確的說是在1919年11月，即廣義相對論有關星光為太陽所屈折的預測被英國遠赴南非的日蝕觀測隊證實，並且為皇家學會確認之後^④。這驚人的時間重合雖然至今似乎尚未引起研究者注意，但看來不能夠歸之於湊巧。無論如何，說來不無滑稽：愛因斯坦正是大眾傳媒時代的第一顆「天皇巨星」^⑤！不但他所到之處動輒為之舉行狂歡式的盛大遊行，吸引萬人空巷爭睹風采，而且上自國君、首相、各界行尊、名流，下至大眾市民、青



Photo courtesy of United Press International

地位和氣派：和戲劇家蕭伯納(右1)以及銀行鉅子羅富齊(右二)在倫敦豪華酒店的盛筵上，1930。

年、婦孺，莫不以能夠往還交接，甚或僅得其片言隻字為榮，至於報章、雜誌、電台以顯著篇幅報導其行蹤和一言一動，不斷就各種與物理無關的問題(例如死刑應否廢除、火星有無生物之類)要求他發表意見，就更不在話下了。

而且，他是完全切合「名人」的嚴格意義：即大眾為之傾倒、瘋狂，已經與他的學問、成就、才華全然不相干，而純粹就是由於他的名氣本身！這虛名蛻變為客觀現實，甚至不復受名人意志控制的現象，在今日自屬司空見慣，不足為奇，在當日卻是新生事物。當然，他的盛名自有其神秘根源和獨立動力^⑨，而不同於基本倚賴傳媒的名氣。所以，在《城市之光》(City Lights)首映禮上，卓別靈不無委屈地對愛因斯坦說：「他們歡呼你，是因為不了解你；歡呼我，是因為了解我。」^⑩的確，對大多數人而言，卓別靈是滑稽、親切，因此可愛的；愛因斯坦則是發現了常人全然無法理解的宇宙奧秘者，有類於古代能溝通天人之際的大巫師、聖徒、觀星隱士，自然令人景仰乃至敬畏^⑪。

其實，愛因斯坦生性坦率，經常保持保持童心和天籟。他既為名氣帶來的麻煩而苦惱，但又的確喜愛由是而得以享受的地位、氣派和特權，所以很快就以他那敏銳的觸角，學會了虛與委蛇，應付、逗樂傳媒，乃至為自己塑造神秘、超然物外、與世無爭形象的手法。當然，對他來說，這些都只是生命筵席中的醒胃酒和甜點，無傷大雅亦無關宏旨，更絕對不至於溺陷其中。

受敬畏的與可愛的：和夫人愛莎(右)與卓別靈(中)一同出席「城市之光」首映禮，1931。



乙 雖千萬人吾往矣

另一方面，和不少人的印象相反，愛因斯坦絕非畏首畏尾的學究，而是愛憎分明，有強烈個性的諤諤之士。他從不遲疑運用自己的地位和影響力來發揮往往極為不合時宜的政治見解和主張，並且能夠以極大勇氣和幽默感面對由此而引起的揶揄和攻擊——包括對相對論以及他個人學術成就、種族、居心、政治立場等各方面的攻擊。當然，這些攻擊、謾罵對他的名氣絲毫無損，那可以說是他地位穩固、超然的反映吧。

他在第一次大戰期間，已經是德國科學界絕少幾個敢於公開反對軍國主義的著名學者，在戰後更全力宣揚和平主義和國際主義，不遺餘力。此外，他從不掩飾自己的猶太血統，以及對猶太民族的同情和認同，甚至慨然應允與後來成為以色列首任總統的韋茲曼 (Chaim Weizmann) 一同周遊美國，為計畫中的希伯萊大學籌款，然後更進而公開支持猶太復國主義 (Zionism)。在威瑪政府的猶太血統外長拉特諾 (Walter Rathenau) 遭受暗殺之後，他的生命同樣受到威脅。然而，他不為所動，直到1932年底納粹登台前夕，才拋棄家園赴美定居^②。

流亡新大陸之後，他並沒有安靜下來。在二次大戰山雨欲來風滿樓之際，他兩度致函羅斯福總統敦促製造原子彈，然而這並沒有收效，「曼哈頓計劃」之展開完全是由於其他原因。在戰後，他主張核子軍備國際化以及建立世界政府；為赦免盜取原子彈情報的間諜富克斯 (Klaus Fuchs) 和羅森堡夫婦 (Julius and Ethel Rosenberg) 而作強烈呼籲；更為奧本海默事件作了極其憤世嫉俗的表態。這些不安份、不合時宜的高姿態言論引來右派報章和議員的憤慨和大事攻擊自是意料中事。其實，遠從40年代初開始，聯邦調查局就已經認定他與共產黨必有牽連，一直在暗中調查他了。所以，他可以說從未停止在政治邊緣為自己的理想、見解而呼籲、奮鬥^③。

然而，他雖然有頭腦，有見解，更有無可比擬的聲望和道義力量，卻毫無實際政治影響。這並不足怪，因為，在大眾化和高度專業化的現代世界，個人成就、名氣、道德感召再也無從直接轉化為實質政治力量了。畢竟，愛氏並非政治家，他的呼籲、主張雖然擲地有聲，能贏得大眾欽佩和響應，卻未必經過深入探索或全盤考慮。例如，在一戰以後他主張全面拒服兵役以及單方面裁軍，到二戰前夕則呼籲整軍經武，敦促製造原子彈，以制裁納粹；屆二戰結束時，卻又為曾經致函羅斯福而深感後悔了。同樣，對美國、以色列，乃至希伯萊大學，他也都經過了從熱情擁抱到無言失望乃至公開批評的轉變。

他與同時代其他名人諸如羅素、蕭伯納、羅曼羅蘭等，經常就反戰、反核、國際和平等問題共同發表宣言，然而也從無實際成果可言。這較之獻身政治運動而成大業的甘地、曼德拉，相去自然不可以道里計，而揆諸往日偉人可

以集學者、詩人、聖者、主教、政治家於一身，則更是今非昔比，不可同日而語。所以，愛因斯坦很明智地婉拒繼韋茲曼出任以色列總統，從而令發邀的古理安 (David Ben-Gurion) 總理鬆一口氣，因為「假如他接受，我們就麻煩了！」^④不過，以其直爽和愛憎分明的性格來說，他今日倘若仍然在世，對於中東局面又將何以為辭呢？恐怕也只有沉默吧。



© Mrs Alan Richards. Photo courtesy of the Archives, Institute of Advanced Study, Princeton

沒有給他找麻煩：在家中後院和居里安合照。

丙 哪一個都無所謂

科學是公共和客觀的，傳媒形象和政治立場雖然不一定客觀，也還是公共的。但在公共的愛因斯坦後面，又是怎麼樣一個人呢？當他從公眾的注視躲開，從真理的追求暫歇時，是怎麼樣子的呢？出於對他的敬仰、尊重，知道內情的杜卡斯和內森，對此諱莫如深，那很自然；但為賢者諱並非西方傳統，所以80年代中葉他的檔案、情書披露以來，眾多研究者、傳記作家在這問題上發掘資料，大做文章，亦同樣正常。

而此中的確大有文章可做，因為愛因斯坦有令人完全意想不到的一面。例如，原來他並不是個長日浸淫於奧妙哲理，不切實際的人。事實上，曾經在專利局工作的他不但對技術應用頗感興趣，還親自動手做實驗，得過好幾項發明專利，更曾經和朋友發展出實用的，在二戰期間對潛艇導航極為重要的慣性羅盤，並且因此從一家德國軍火商收取過相當數目的專利稅^⑤。

至於上文提到的，他曾經和米列娃誕下私生女兒之事，那只不過是冰山一角而已；甚至他婚後日益冷淡的態度終於導致離婚，那也不算甚麼，早已經廣為人知了。真正意想不到的，是離婚後他不但和悉心照顧他起居飲食的表姊（亦是堂姊）愛莎 (Elsa Einstein-Löwenthal) 相好，卻同時又和她與前夫所生的第一個女兒，年華雙十的伊利斯 (Ilse Löwenthal) 發展親密關係——更不可思議的是，到認真談論婚嫁的時候，他的態度居然是：哪一個都無所謂，由她們自己去決定吧！結果，在經過痛苦考慮和掙扎後，伊利斯毅然決定退出競爭，這才終於讓母親愛莎如願以償，成為愛因斯坦第二任妻子^⑥。愛莎由是成了照顧愛因斯坦，為他管家的人——當然，也因此獲得夫人名銜，以及與他共享地位、尊榮的權利。她對這一切非常在乎，非常滿意，但是，很快就發現，代價不菲。這位偉人的書齋和工作不容打擾，其衣着、起居、習慣不受拘束，自不待言；真

正令她難堪的，則是他視家庭為桎梏、為「荒誕制度」的態度，以及他和一連串女性，包括許多仰慕者、追求者，例如繼伊利斯之後作為他秘書的奈曼 (Betty Neumann)、伶星萊巴哈 (Margarethe Lebach)、被懷疑為俄國間諜的哥寧高娃 (Margarita Konenkova) 等的半公開親密關係；除此之外，他不時顯露的冰冷態度，以及粗魯、暴虐，無法控制的脾氣，自然也不是容易忍受的^⑦。

對於這些令人吃驚的私生活形象，愛因斯坦並非沒有自知之明：他不止一趟坦承自己在家庭上完全失敗，甚至也自覺無法建立穩定和長期的密切人際關係——然而，他並不為這些問題感到需要負責，或者有任何內疚^⑧。另一方面，他在物理同行圈子裏以及少數私人朋友間，是表現得十分和善、慷慨、富有幽默感的——雖然也永遠維持心理上的「自留地」，不容旁人跨越雷池半步，以避免內心受到干擾。

毫無疑問，這些在過去十年間披露的細節破壞了愛氏的完美形象，但其實也只不過是把他從偶像還原為有血有肉、活生生的人而已。而從人的角度看來，這一切並沒有甚麼特別或者新鮮。長久以來，西方一眾文學家、詩人、藝術家的浪漫作風和怪異脾氣，是被視為理所當然，無需掩飾的；即就學者而言，如所周知，從哲學家羅素、艾耶 (Alfred J. Ayer)，到物理學家薛定諤 (Erwin Schrödinger)、費曼，其感情和性生活之多姿多彩，都不見得比愛因斯坦遜色。然而，愛因斯坦畢竟和他們不一樣。他無與倫比、不可動搖的獨特地位，使得我們有興趣，甚至有必要追問：他這座大山，難道只有探索真理的、講求實際的、面向公眾的、面對同行朋儕的、私下對親人密友的各種不同面貌嗎？整體和本質的愛因斯坦到底是否存在？存在的話，又到底在哪裏？

五 在應然與實然之間

粗略地看，這好像並不是十分困難的問題。對愛因斯坦觀察入微的派斯在《上主之奧妙》的序言中宣稱：「倘若必須用一句話來概括愛因斯坦，那麼我會說，他是我所知道最自由的人。」^⑨這是極其重要的提示。自由的嚮往與理念——當然，還得加上超卓的天賦智力，似乎的確可以解釋，他為何敢於挑戰千百年來相傳不替的時空觀念，以及兩百年來被奉為圭臬的牛頓力學，從而獨創出像相對論那樣不可思議而又完全合乎自然的哲理；也可以讓我們了解，他對傳媒的嘻笑怒罵，揮灑自如，以及對重大公共問題那種「雖千萬人，吾往矣」的氣概，都是其來有自；甚至，也可以說明，他之游心於發明的樂趣，或者寄懷於男女相悅，乃至態度失之粗暴，也都不過是凝神竭智、苦思冥想之餘，尋求性情之調劑、解放，或者輕忽俗禮的表現而已。換而言之，他的創造力、道德勇氣，以及脫略形迹，似乎都可以歸之於自由的追求，而這也就是他的本質所在。

但問題並沒有那麼簡單，因為倘若自由加上超人稟賦的確是了解愛因斯坦的關鍵，那麼我們將如何了解和他同時代，並且具有相近文化背景的其他傑出

歐陸科學家，諸如普朗克、希爾伯、玻爾、薛定諤、海森堡 (Werner Heisenberg) 呢？他們同樣有過人稟賦，同樣在物理、數學領域作出革命性重大貢獻，然而在生活作風上卻全部與愛氏大相逕庭：非常保守、穩重——只有薛定諤是顯著例外。就政治立場而言，倘若愛因斯坦是代表自由的一極，則海森堡是認同國家、民族整體目標的另一極，玻爾、希爾伯特接近前者，普朗克則站在中間，但他們全部遠遠不及愛因斯坦之態度鮮明與活躍，薛定諤更是個畏縮而沒有堅定立場的人^⑩。所以，以自由為愛氏本質的觀點表面上雖然有吸引力，卻未必經得起深究和仔細驗證。

當然，我們很可以把他們之間的差別歸之於愛氏的倔強個性、猶太血統、早年經歷(他在德國、意大利、瑞士三個不同國家度過青少年時期)、中年以後如日中天的國際聲望等等。但是，這樣一來，也就不啻放棄，乃至否定，通過某些基本特點或者理念來了解愛因斯坦的可能性，而將他歸為眾多環境因素的產物。也就是說，他之所以為這樣的奇異、獨特的一個人，並無其深層原因或者「應然」，而只是在此環境下，通過無數偶然機緣而產生的「實然」而已。倘若如此，那麼所謂「整體與本質的愛因斯坦」，自然就沒有意義，我們也殊不必浪費精力，去追尋他劃時代發現與他的公眾形象、政治見解、私生活等等之間的關係了。這樣卑之無甚高論的觀點雖然平凡，大體上卻可以為許多人，包括不少歷史學家接受。因為，對他們來說，歷史所應當追求的，是確切不移的「真實」，而非建構於假設、理論之上的「真理」。歷史的本質是實然，而非應然。

但是，這貌似平實的觀點同樣有問題。誠然，也許我們的確沒有必要追尋科學家的「整體」，因為他們的工作、成就具有非常特殊的性質，與他們的性格、品德、文化修養等個人因素未必有密切關係。然而，這觀點就人文學者如胡適、加繆 (Albert Camus)、海德格 (Martin Heidegger)，或者政治、宗教領袖如孫中山、甘地、馬丁·路德·金 (Martin Luther King, Jr.) 而言，顯然都不能成立：無論這一類人物的生命歷程實際上受了多少隨機和環境因素影響，我們還是會認為他們的事業和個人品格不可分割，所以有必要了解他們的「整體」，而這正是一本優良傳記的應有功能。愛因斯坦既然不只是科學家，更是改變人類意識的巨人，那麼毫無疑問，也必須歸入這後一類人物。而更根本的則是，上文已經提到，資訊與構想兩者的要求之間經常存有張力，也就是說，死的檔案與資料必有待於史家的詮釋與重構，方才能夠成為活的、有意義的歷史，傳記尤其如此。而顯然，倘若要求史家或者傳記作家放棄基本假設和理論，也就是不再運用其想像能力，那麼這詮釋與重構便成為不可能。

有必要了解他們的整體：愛氏在邱吉爾(左)家中後院，1933。



在這一點上，歷史與自然科學其實頗有相通之處。如所周知，觀測自然現象所得的數據、資料雖然真實，但其本身並無意義，而必須和人構想出來的理論、規律印證、結合，方才成為其科學。就簡單系統例如太陽系而言，這結合表現為高度緊密和邏輯性的關係，也就是說，可以從規律直接推算、預測現象。但就複雜系統如生物、地球而言，則現象和規律之間的關係就微妙得多：一方面我們仍然有充分理由和信心，繼續用同樣的自然規律來了解像基因庫、地球構造、大氣環流這些現象；另一方面，我們卻又不再可能根據基本規律來全面和精確地推算、預測這些現象。那也就是說，由於系統的複雜性，規律和現象兩者變為相對獨立，它們之間的關係也變得間接、模糊了——然而，兩者仍然同樣重要，仍然有因果性的結合，否則即不復成為其科學。

至於對更為複雜得多的人文學科例如歷史而言，現象和資料就表現為更獨立和不可化約；而且，確切不移的基本規律迄今還沒有發現——也很可能永遠不會發現。不過，即使沒有完全可靠的基本規律作為基礎，我們還是必須運用理性和經驗才能了解歷史現象，才能看到它的意義。這就是柯林武德(R. G. Collingwood)所謂歷史的「先驗想像」(*a priori imagination*)，它表現於史料的選擇、重構和批判，從而「賦予歷史敘述或者描述以連續性」，令史家得以在心目中重構「過去的圖像」。所以，他認為，「基於記憶和權威的歷史」，亦即僅僅包括檔案和資料的歷史，是「顯然破產」而不能成立的^⑥。這樣，無論就自然科學或者人文學科領域而言，在資訊與構想之間，現象與規律之間，實然與應然之間，永遠存在張力，如何求得結合二者的平衡點，始終是關鍵所在，也是學者得以發揮創造力的地方。

最後，還是讓我們回到愛因斯坦本人吧。他一生奮鬥的大目標，從青年時代苦心孤詣的探索，以至暮年萬牛迴首之力所不能動搖的踽踽獨行，從反對軍國主義，以至呼籲核武國際化，無疑都可以歸之於對理性的服膺與追求。也就是說，他是以理性力量來震撼世界。然而，十分弔詭的是，他終其一生卻也從未能擺脫不服從理性的「實然」之困擾。相對論出現之初即受到不少猛烈攻擊，論點就是：它只不過是憑想像和不必要觀念而建構的虛幻理論，而並非有關諸如電磁波和重力等現象的如實解釋^⑦。以研究高壓現象而獲得諾貝爾物理學獎的布里奇曼(P. W. Bridgman)基本上即持此觀點，前後歷三十餘年(1927-59)未曾完全改變^⑧。對於這些攻擊、批評，愛因斯坦自可置諸不理，但他晚年的孤獨，不也正是因為堅持其心目中的理性，因為拒絕接受微觀世界的本質具有隨機性嗎？在這位偉人逝去將近半個世紀之後的今天，量子力學的地位已經不可動搖，而混沌現象的發現，則使得傳統的純樸因果關係即使在宏觀世界也必須修改了。所以，我們只能說，應然與實然之間既有千絲萬縷關係，亦永遠存在難以完全泯滅的界線。至於愛因斯坦那頑強信念所堅持的應然，至終會不會以意想不到的方式來否定今天大家所已經接受的實然，那就只能夠等待仍然隱藏在濃霧之中的未來來決定了。

註釋

- ① Cover Story, *Time Magazine* 154, no. 26 (31 December 1999).
- ② 這只是就大眾和學界的公論而言，實際上反對、攻擊愛氏的人頗多。詳見下註④、⑭、⑳、㉑。
- ③ 有關牛頓對微積分學的矛盾態度，以及他與萊布尼茲（其後演變為支持兩人的學派）爭奪微積分發明權的公案，見Niccolo Guicciardini, *Reading the Principia: The Debate on Newton's Mathematical Methods* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)，特別是頁3-12的綜述。
- ④ 廣義相對論的基本意念由愛因斯坦在1915年夏天於哥廷根大學的六次演講中提出，希爾伯特聽到後對之發生強烈興趣，當年11月兩人同時發現了形式相同的重力場方程式，其後希爾伯特承認愛氏的發明權。見Abraham Pais, *Subtle is the Lord: The Science and the Life of Albert Einstein* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 257-61，中譯本為：派依斯著，方在慶等譯：《上帝難以捉摸：愛因斯坦的科學與生活》（廣州：廣東教育出版社，1998）；以及Constance Reid, *Hilbert* (New York: Springer-Verlag, 1996), 140-42。
- ⑤ 除了註④及⑥提到的兩本愛因斯坦傳記以外，派斯尚有下列多種科學史著作：*Inward Bound: Of Matter and Forces in the Physical World* (Oxford: Clarendon Press, 1986); *Niels Bohr's Times: In Physics, Philosophy and Polity* (Oxford: Clarendon Press, 1991); "Paul Dirac: Aspects of His Life and Work", in *Paul Dirac: The Man and His Work*, ed. Peter Goddard (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); *The Genius of Science: A Portrait Gallery of Twentieth-Century Physicists* (Oxford: Oxford University Press, 2000)。
- ⑥ 同註④ *Subtle is the Lord*。
- ⑦ 這主要是從檢索圖書館目錄和諸如亞瑪遜網上書商 (www.amazon.com) 目錄所得到的粗略估計。
- ⑧ Abraham Pais, *Einstein Lived Here* (Oxford: Clarendon Press, 1994)；中譯本為：派斯著，戈革等譯：《一個時代的神話：愛因斯坦的一生》（上海：東方出版中心，1998）。
- ⑨ Denis Brian, *Einstein: A Life* (New York: John Wiley, 1996)；中譯本為：布萊恩著，鄧德祥、陳瑞清譯：《愛因斯坦》，兩卷（台北：天下文化出版股份有限公司，1998）。
- ⑩ Thomas Levenson, *Einstein in Berlin* (New York: Bantam Books, 2003)。
- ⑪ John Stachel et al., ed., *The Collected Papers of Albert Einstein*, 8 vols. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987-1998)；中譯本為：趙中立主譯：《愛因斯坦全集》（長沙：湖南科學技術出版社，2002），目前已出版五卷。
- ⑫ 在敘述愛因斯坦年青時代的第三章末了，派斯強調，就此章而言，「普林斯頓大學的愛因斯坦檔案和杜卡斯的指導當然是最重要的」（原書頁48）；在談到愛因斯坦的再婚時，他一再用愛氏自己的話來說明，他對第二任夫人感情冷淡，對婚姻也並不十分在乎，然後加了下列按語：「愛因斯坦這樣坦率多於寬厚地（"with more frankness than grace"）談論他的家庭，並非唯一的一趟」（原書頁301-302）。
- ⑬ 這些情書原文絕大部份包括在《全集》第一卷出版，英譯單行本為Jürgen Renn and Robert Schulmann, eds., *Albert Einstein/Mileva Marić: The Love Letters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992)；中譯本為：雷恩、舒曼合編，童元方譯：《情書：愛因斯坦與米列娃》（台北：天下遠見出版股份有限公司，2000）。
- ⑭ 最近甚至有人提出，狹義相對論並非完全是青年愛因斯坦一個人的功勞，他首任妻子米列娃經常與他論學探究，可能也有貢獻。但這說法已經完全為學界所否定。見 *Einstein, A Life*, 433-35。
- ⑮ *Einstein, A Life*, 60-68；更不可思議的是，作者連那著名的質量和能量相當關係 $E=mc^2$ 也沒有在此作任何說明、解釋，只是在後文方才略為提起此方程式。
- ⑯ 除了上文提到的《情書》（1992）和《住在這裏》（1994）之外，還有Roger Highfield and Paul Carter, *The Private Lives of Albert Einstein* (London: Faber & Faber, Ltd., 1993)。

- ⑰ “One aspect of Einstein’s life that has been hidden is his way with women.” *Einstein, A Life*, x.
- ⑱ 作者在1996年以撰述和製片者身份，完成了一輯由英國廣播公司(BBC)出版的兩小時愛因斯坦生平影片。他為此所作的準備工作，無疑與本書有密切關係。
- ⑲ *Einstein in Berlin*, 133-37, 394.
- ⑳ Sidney B. Fay, *The Origins of the World War* (New York: MacMillan Co., 1929); William L. Langer, *European Alliances and Alignments* (New York: Knopf, 1950), *The Diplomacy of Imperialism* (New York: Knopf, 1950).
- ㉑ *Einstein in Berlin*, 285-86；相關科普著作如A. Zee, *Fearful Symmetry: The Search for Beauty in Modern Physics* (New York: MacMillan, 1986)。
- ㉒ John R. Christianson, *On Tycho’s Island: Tycho Brahe, Science, and Culture in the Sixteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- ㉓ 有關章學誠「六經皆史」說的背景與意義，見余英時：《論戴震與章學誠》(台北：東大圖書公司，1996)，特別是第五章的討論。
- ㉔ 當然，《春秋》寓道德褒貶於敘事；但是，單純就文本而言，則其尚未脫離檔案形態的限制是很清楚的。
- ㉕ 例如：Paul A. Schilpp, ed., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* (La Salle, Ill.: Open Court, 1970); A. P. French, ed., *Einstein: A Centenary Volume* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).
- ㉖ *Einstein Lived Here*, chap. 11, 137-274.
- ㉗ 這過程的詳細描述見*Einstein in Berlin*, 211-29.
- ㉘ 見*Einstein Lived Here*, 138-39；在此派斯同時說明，1895年發明 X光的倫琴(Conrad Röntgen)是第一位廣泛受報紙報導的科學家，不過那是在電訊普及亦即所謂大眾傳媒出現以前；並見*Einstein, A Life*, chap. 15; *Einstein in Berlin*, 218-31.
- ㉙ 這動力的本質人言人殊，見*Einstein Lived Here*, 148-50; *Einstein in Berlin*, 226-29.
- ㉚ *Einstein, A Life*, 214.
- ㉛ 例如，見*Einstein Lived Here*, 186-87.
- ㉜ *Einstein in Berlin*, 240-50, 256-57, 263-70, 421-27; *Einstein Lived Here*, 242-52; *Einstein, A Life*, 347-73.
- ㉝ *Einstein Lived Here*, 217-19, 236-42; *Einstein, A Life*, 374-81, 404-22.
- ㉞㉟㊱ *Einstein in Berlin*, 428; 348-49; 210, 306-11, 429.
- ㊲ 敘述和討論這經歷最詳細的是*Einstein in Berlin*, 145-57。
- ㊳ 派斯對此有深入觀察，見*Einstein Lived Here*, 20-21, 25-26；並見*Einstein in Berlin*, 156-57; 381-84。
- ㊴ *Subtle is the Lord*, vii.
- ㊵ Walter Moore, *Schrödinger: Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)。有關其感情生活者，見頁271-75、294、404-14；有關其政治態度者，見頁337-46。
- ㊶ R. G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Oxford University Press, 1994), 234-47。但柯林武德的觀點過份強調歷史學家的自主性，而忽略歷史本身的公共性，因此他要嚴格劃分歷史與自然科學的界線，這是我們所不能贊同的。對他這種唯心史觀傾向，余英時在前引《論戴震與章學誠》頁298亦有論及。
- ㊷ 這主要是基於以下兩個觀點：(a) 狹義相對論的許多(但並非全部)方程式並非由愛因斯坦推導出來，他的貢獻只不過是提出革命性新觀念來解釋它們；(b) 廣義相對論當時只有極少間接實驗證據支持。
- ㊸ 布里奇曼對相對論基本方法與觀念的質疑見以下文獻：P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (1927; reprint, New York: MacMillan, 1960), 163-66; “Einstein’s Theories and the Operational Point of View”, in *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, 335-54; *A Sophisticate’s Primer of Relativity* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1962), 160-64。

景觀：中國山水畫與 西方風景畫的比較研究 II

• 幽 蘭 (Yolaine Escande)

五 「風景」在歐洲出現的 宗教、地理學原因

風景畫發源於北歐，它象徵着承蒙上帝恩澤的世界。在南歐，意大利雖未建構出風景畫理論，卻一直有以自然物（尤其是石頭，見圖1、彩頁三上）來象徵聖母瑪利亞的傳統：這事實上已具備了風景畫的所有條件。因此，聖母像對於意大利風景畫的發展十分重要。在意大利，聖母逐漸變成風景畫的一部分，有了風景，聖母才有意義；而相形之下，在不信奉聖母的新教地區——北歐，這種現象卻並未出現。不少當代風景畫的專家，如羅歇 (Alain Roger) 等，認為風景畫的發明與歐洲的非宗教化有關。可是，無論是意大利把自然物與聖母、耶穌連接起來，抑或北歐把風景畫成上帝的世界，這兩種風景畫產生的主要條件，都證明風景畫裏的世界並不是非宗教化的。

歐洲人發現新大陸的同時，也發現了野蠻——荒遠之處，探索者所發

現的新地區，都是野蠻之地。歐洲諸語言中，「野蠻」一詞，即源自拉丁文中的「森林」。這與中國傳統十分不同：在中國，大自然與文明相連接，田野與人有關。自漢代至宋代，中國的文明不倚重於都市發展，而多半是靠農村，直至宋代才開始有大型商業都市出現^①。



圖1 杜契奧 (Duccio, 約1255-1318/19)：《聖母祭壇後的裝飾屏》(局部) (Panneau de la Vierge, détail)，木版上油畫 (約1308-1311)，錫耶納市大教堂。在此畫中，自然物(石頭，樹木)都象徵耶穌和聖母，並非可怕的事物。



圖2 凡埃克 (Jan Van Eyck, 約1390-1441) :
《羅林大臣之聖母像》(La Vierge du chancelier
Rollin), 巴黎羅浮宮藏。

歐洲風景畫出現的另外一種原因，大概是它與科學發展有着深刻關係：風景畫的出現，關係到丈量、測量和對未知之處的認識。所以，風景畫與地圖繪製術是同時發展的。參考羅浮宮所藏凡埃克 (Jan Van Eyck, 約1390-1441) 的《羅林大臣之聖母像》(La Vierge du chancelier Rollin)，可看到十五世紀時，人們探索世界的宏願：人像後景與室內景直接連接起來 (見圖2)。弗朗切斯卡 (Piero della Francesca, 約1416-1492) 的《烏爾比諾公爵夫婦像》(Portraits du duc et de la duchesse d'Urbino) 同樣顯示了對土地的控制、丈量和認識，也展現出在人像後面清楚描畫土地的重要性 (見彩頁二右上)。

隨着歐洲人發現新的地區，荒遠之地逐漸變得有意義、有吸引力。舉例而言，喬爾喬涅 (Giorgione, 約1477-1510) 就在作品中把未被征服的地區畫成近景。因此西方風景畫專家認為，第一張純粹而獨立的風景畫是喬爾喬涅的《暴風雨》(La Tempête) (見

彩頁三下)。在此作品中，都市是從森林的角度來觀照的，因而觀照者的位置——所謂「野蠻之地」，在這裏非但不是可怕之處，其題目和內容更是天堂性 (arcadien) 的。

但在十七世紀，風景畫一直被視為次要題材。這題材本身也有各種分畫題，如「田野」、「天堂」等等。在古典油畫中，圖畫的目的是為了留住目光，古典風景畫帶來了吸引目光的愉悅。因為具有這種能力，所以風景畫的地位高於雕塑。

六 對比：風景畫與建築物、「自然」與「文化」

歐洲風景畫中的建築物是有其重要作用的。畫中建築物的毀壞，往往是一種心理的投射。譬如卡爾利耶里 (Alberto Carlieri, 約1672—約1720) 的《自水中獲救的摩西》(Moïse sauvé des eaux) 中 (見圖3)，相對於危險的大自然，建築物表示人類救贖的存在。換言之，建築物代表着城市，並與大自然形成對比。這點又與中國思想大異其趣。歐洲風景畫的傳統思想認為，要是人決定直接對抗大自然，其結果當是遇到生命危險、乃至於被消滅。對令人生畏的大自然或風景畫作品進行觀照，而引起恐懼的崇高情感，這種情感既破壞了主體無法解脫的「美」的安靜愉悅，又引起一種有特色的樂趣。因而十八世紀歐洲哲學家如狄德羅 (Denis Diderot, 1713-1784) 就認為藝術超越了死亡和虛無，所以比自然更有價值。這與董其昌 (1555-1636) 的看法很不同；董其昌曰：「以境之奇



圖3 卡爾利耶里 (Alberto Carlieri, 約1672-約1720)：《自水中獲救的摩西》(Moïse sauvé des eaux)，畫布油畫(約1713)，尚貝里美術博物館。此畫有趣之處，在於雕塑人像(而非人物)處在重要位置。它把人物與建築物聯接起來。畫面結構使觀者的目光隨着人物和雕像右顧的姿態，從右下方方向左上方看去。然後，觀者會發現大自然的偉大：人物之小，樹木之大，再加上天空之動態，都有點令人心生畏敬。此畫因而能引發崇高情感。

怪論，則畫不如山水，以筆墨之精妙論，則山水決不如畫。」^②以為畫和山水各有其特點及價值。

每種文化都有獨特的「大自然」觀念。歐洲語言中，「自然」一詞的根源，無論是拉丁文的 *natura* 還是希臘文的 *phusis*，意義皆為「創生的力量」。漢語中則有兩個同義的詞語：「自然」與「天然」。古希臘的哲學家把物質世界 (*phusis*) 與人類慣例 (*thesis*) 和法律 (*normos*) 二者區分開來，以解決自然主義的問題。「自然主義」與「上帝造化」相對。他們把物質世界與其所謂「文化」相對比：「文化」即人為的構思和慣例。然而，中國思想把人類置於「自然」觀念之內，因此中國和歐洲建構

的「自然」觀念基本上完全不同。其一，中國的「自然」非物理空間，也非自然主義觀念的表述；中國的「自然」和「天然」既非泛神論式，也非無神論式。其二，中國的「自然」與文化並不對立，中國的「文化」也屬於自然的表現。

中國早期的典籍在提出大自然的概念時，有其使用的功利意義和目標。但至少而言，人和自然之間的關係是積極的：自然世界象徵着人世之善。道德觀的好處在於，大自然漸漸變得不可怕了，還成為儒、道二家的道德表現，因而有積極的好處。非僅自然能給人愉悅^③，而且「樂」還為孔子重視目的之一：「知者不如好之者，好之者不如樂之者」^④。自然世

界故而變成玄學和清高之源泉。此種追求與儒家道德觀和道家超脫思想有深刻的關係。漢代讖緯盛行，隱逸山林的求仙方士甚多。而朝廷也想利用他們來鞏固政權。因此在中國社會，無論道家還是儒家都開始重視隱士。這點很重要：創造「景觀」的觀者就是漢末接近隱士的文人，或住在山林裏的學者，他們在山環水繞的環境中獲得愉悅。至於在歐洲，當彼特拉克(Pétrarque, 1304-1374)在旺度山上欣賞優美的景觀時，翻開聖奧古斯丁(Saint Augustin, 354-430)的《懺悔錄》(Confessions)，偶然讀到：「人人都去欣賞山巔之美、海洋之浩大、星星之運轉，然而卻放棄了自己。」^⑤對於欣賞周圍世界而對個人道德修養漠不關心的人，聖奧古斯丁作出了批評，他認為這種人不愛神。彼特拉克因此再也不耽於欣賞世界，而去禁慾修行。於是，歐洲等待了一個世紀，才創造了「風景」觀。

七 中國的山與高尚感

中國的景觀文化首先與山有關。對於仙人居所(即崑崙山)、以及那些教化故事描繪的背景，是中國山水畫的源泉。山水是最適合教導的地方，並最契合聖賢的精神，因此漸漸就獲得聖賢一樣的精神價值，而且很早就和道德態度相繫聯。仙人是否「山」上的人？大概是因為人在天和地之中間，所以要負責詮釋、溝通天地。就天地之溝通而言，關鍵不僅在於人，也在於山。包括孔子在內的中國聖賢都愛遊山：空山成為賢人精神之隱

喻。登山就等於體察宇宙性的經驗：佛道的觀念認為登山時自山頂顧盼，會使人心情平靜，遺世獨立，並感受到無限。人在登山時，就能體驗仙人的感覺。因此，山為人提供了一個會合古代聖賢精神的場所。此外，山也最能明顯呈現出中國人的宇宙論、陰陽變化的思想，故中國山水畫中，山之高首先代表精神之高尚。中國早期的山水畫論，如晉代顧愷之(345?-406?)〈畫雲台山記〉和宗炳(344-405)〈畫山水序〉二文中，宗教和神秘性的意味頗濃。其後，文人之於山水畫，就逐漸傾向精神的追求。晉代王徽(415-443)於〈敘畫〉中把書寫、線條、筆墨與精神修養聯繫在一起。須知在歐洲，風景畫從宗教畫的題材中獨立出來，已經是十六世紀上半葉的事。在中國，山是隱居之處、入境觀內之處、體會天人合一之處。通過登山的過程，人就能體驗空間和時間的無限感。

承前所言，本文目的並非介紹中國山水文化發展的原因，此方面的中文著作已經很多^⑥。中國山水文化的出現，有政治(士人在亂世遠離廟堂，避居山中)、社會(社會態度重視隱士)、經濟(生活困難)、哲學(玄學的發展)、科學(數學、植物學、地理學及機械學的進步)、宗教(佛教和道教的結合)等各種原因。這些原因導致個人找尋解脫，不為國家服務，並因追求自身的愉悅而重視大自然。但是，我要從中國偉大的山水畫史中，選取一個十分具代表性的個案——宋代的郭熙(十一世紀)。郭熙不但有山水畫傳世(見封三)，保存至今的還有關於山水理論的文章。他在《林泉高致》中介紹了「三遠」構思：

山有三遠，自山下而仰山巔，謂之高遠；自山前而窺山後，謂之深遠；自近山而望遠山，謂之平遠。高遠之色清明，深遠之色重晦；平遠之色有明有晦。高遠之勢突兀，深遠之意重疊，平遠之意沖融而縹緲渺渺。

此「三遠」決非透視觀點的三種鏡頭（不少西方人是這樣理解郭熙的「三遠」論）。「三遠」法中，固然有空間構成法的作用，不少中國畫史專家已就這方面作過介紹和研究^⑦。但一般不為西方人所注意的是，「三遠」法是畫家的三種觀照歷程，而這三種歷程，觀者是能同樣體驗的。「仰」、「窺」、「望」者的觀照點是主要的，它們並非唯一的視點。也就是說，遊者或觀者在登山的過程中，由三個不同的地方去看山。首先，未開始登山時，山位於游者面前，非常高大，他須「仰」視；觀者初次見到郭熙《早春圖》時，同樣需要仰首。次者，開始登山後，回頭遠望，但因觀照點猶未全面，心裏也還不清楚，所以「深遠之色重晦」。「深遠」之義並非指畫中的凹陷感，而是游者里程中的一個階段；至於觀者，山水畫在他面前展開後，他即開始目遊畫面，「重晦」之色不但是畫面上水墨色重之處，更是游者的精神狀態——「深」即渾淪。最後，游者已到山頂，望着周圍，這個觀照點之下的景觀是顯得「平」坦的；而觀者則能對面前懸掛的整幅作品一目了然。因為登山的過程中，觀照點不斷變化，因而是有限的、相對的。然而，這些相對的觀照點又僅以人（遊者和觀者）為準。由於觀者能取得幾個不同的觀照點，並通過記憶來將這些觀照點總括，所以山水畫能使觀者超越空間與時間的限制，令他能成為山水

的一部分，與山水合一。通過《早春圖》的描述，可知山水畫能引發觀者自身登山的記憶，重新體驗山中的經歷。

橫卷的情況也一樣。如黃公望（1269-1358）《富春山居圖》，也運用了郭熙「三遠」法，但他用比較適合橫卷的「闊遠」來代替直卷的「深遠」^⑧。「三遠」法使時間進入了空間藝術，並同時以人的存在為中心，故世界一直在此中心周圍組成。人因而能超脫時間壓力，並找到自己在宇宙中的位置：因為觀者能於山水小宇宙找到不同觀照物的位置，所以他能用類比法找到觀照物於大宇宙（天）中的位置。郭熙的「三遠」不是三種在畫面上的鏡頭，而是精神範圍內的開放觀念——即聖賢在登山時的精神狀態。山水畫家早已將「遠」的含義與莊子的理想關聯起來^⑨。因而「三遠」的意義也更為豐富：「高」即是難以達到，「深」即是逍遙之遊，「平」即是平淡、容易。「三遠」等於精神上的三個發展階段。在聖賢的道路歷程上，要遺世獨立，通過感官長期與山水天地交融，才能達到「天人合一」的境界。觀者這種游於畫中的經歷並非使之達到畫外的超脫，而是令他能覺悟梅洛-龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）所謂「抓不到的存在」（insaisissable immanence）^⑩。如果能像看地圖一般，一眼在畫中體察到整個「景觀」，這當然會令觀者有權力感、乃至無限感。如文藝復興時期的風景畫中，往外開的小窗戶就能引發觀者的這種經驗。相對而言，如郭熙《早春圖》和黃公望《富春山居圖》，在山水畫中引入時間因素，則能使觀者暢遊畫中，並感到「遠」、無限大、無限高、無限長，像聖賢高尚的精神境界一樣。

中國文人的精神、態度，與歐洲浪漫主義藝術家對大自然的態度，西方人不時會相提並論。弗雷德里希(Caspar David Friedrich, 1774-1840)可視作典型。他是唯一平生專畫風景畫的歐洲藝術家。他半數的風景畫作都畫有正在看風景的人物，而大部分人物都是畫其背面的。他筆下的人物就介於觀者和風景之間(見彩頁二右下)。然而，畫中人物數目多時，相互之間都毫無關係，各人看着各人的方向。在弗雷德里希所畫的大自然面前，人是孤單的、無法與別人溝通的。弗雷德里希虔信上帝。在他的風景畫裏，人物並非與自然相結合，而是觀察浪漫主義者的理想，代表着上帝和超越人世的無限。但是浪漫主義者不屬於大自然，他統治和控制着自然，卻與自然有無法拉近的距離。因此，弗雷德里希風景畫中的畫景，顯得固定在宗教性和絕對性的時間之中。這種絕對性，等於是看着自然而出神。弗雷德里希的風景畫表現出人類的一種宗教性缺陷，即人無法變成絕對者——上帝。弗雷德里希畫中那些只畫背面的人物好像在等待着。他是在逝世前十年左右才開始畫一些無人物的風景畫。看弗雷德里希的風景畫，觀者只有一個視點，而且其視點要越過介於畫面中間的人物。這些人物擋住了觀者的體驗，觀者不僅不能在風景裏作逍遙之遊，而且通過此種視點，會感受到與畫中人物、乃至於藝術家相同的缺陷和不安。弗雷德里希的畫作是他探求無限的成果之一，但他的方式卻妨礙了觀者追求高尚感的慾望和傾向。

通過中國山水畫與弗雷德里希風景畫的參詳，可以進一步印證前文關於「自然」和「文化」的對比：在傳統中

國，二者你中有我、我中有你，並不對立；而在西方，人類只可從旁觀照自然、控制自然，卻不能與之融為一體。故此，儘管歐洲人在十七世紀末以後對山的態度轉惡為愛，但始終未能如中國人那樣，把山之高等同於高尚的精神境界，並在山水畫中寄寓對高尚的追求和融會。

註釋

① 見Jacques Gernet, *L'intelligence de la Chine, le social et le mental* (Paris: Gallimard, 1994), 21-30.

② 見董其昌：〈畫旨〉，載俞劍華：《中國畫論類編》(北京：中國古典藝術出版社，1957)，頁720。

③ 見《論語·雍也》「子曰：智者樂水仁者樂山」章、〈先進〉「子路曾皙冉有公西華侍坐」章。

④ 見《論語·雍也》。

⑤ 見Saint Augustin, *Confessions*, 2 vols. (Paris: Les Belles Lettres, 1994-1996), X, 8, 15.

⑥ 如陳傳席：《中國山水畫史》(南京：江蘇美術出版社，1988)，便值得參考。

⑦ 見鄧喬彬：《中國繪畫思想史》(貴陽：貴州人民出版社，2001)，頁488-89。

⑧ 見黃公望：〈寫山水訣〉，載《中國畫論類編》，頁696。

⑨ 見徐復觀：《中國藝術精神》(台北：台灣學生書局，1992)，頁342-47；陳傳席：《中國山水畫史》，頁234。

⑩ 見Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), 87.

幽蘭(Yolaine Escande) 法國漢學家，曾師從熊秉明、葉醉白研習中國書畫。現為法國高等社會科學研究院—國家科學研究中心藝術與語言研究中心研究員。

赤腳醫生與合作醫療制度

——浙江省富陽縣個案研究

● 方小平

赤腳醫生與合作醫療制度是1960和70年代中國農村實行的醫療衛生制度，一直備受廣泛讚譽。它被認為是「從我國實際情況出發，解決八億農民看病吃藥問題的成功經驗」^①；被譽為「成功的衛生革命」^②；也有學者認為「文革時也是衛生的最好時期之一」^③。

在中國二元社會體制中，城鄉之間的醫療衛生資源相差巨大，因此，赤腳醫生與合作醫療制度也是中國農民依靠自身力量、以互助合作的方式所享受到的微薄醫療服務。本文試從中國二元社會體制的視角出發，以浙江省富陽縣為研究個案，運用地方檔案與文獻，梳理和分析1949至83年中國農村醫療衛生體制的變遷，對比城鄉差距，評述赤腳醫生與合作醫療制度的產生、推行、發展和瓦解的過程，分析該制度成功與失敗的因素，評價它的作用和意義^④。

一

新中國成立之初，醫療衛生資源匱乏，而且城鄉之間差距懸殊，城市和農村平均每千名人口中分別有0.63張及0.05張醫院牀位，分別有專業衛生技術人員1.87人及0.73人^⑤。農村缺醫少藥，寄生蟲病、傳染病和地方病流行。當時的聯合國救濟總署稱之為世界上「最大的、最棘手的公共衛生問題」^⑥。新中國政府面臨着如何在衛生資源匱乏與經濟水平極低的情況下解決龐大農村人口的醫療衛生問題。

鑒於醫療衛生資源有限，1952和53年，政務院相繼頒布實施《關於實行公費醫療預防的指示》和《勞動保險條例》向全國各級人民政府、黨派、工青婦等團體、各種工作隊以及文化、教育、衛生等事業單位的國家工

新中國成立之初，醫療衛生資源匱乏，農村缺醫少藥，傳染病流行。當時的聯合國救濟總署稱之為世界上「最大的、最棘手的公共衛生問題」。1952年，政務院向全國國家工作人員提供公費醫療。對廣大農民的醫療衛生，則實行自費看病的辦法。從此，城鄉醫療衛生資源相去懸殊的現象，長期成為中國二元社會福利保障制度的基本特點。

* 本文在寫作過程中得到了美國巴特勒大學(Butler University)韓孝容助理教授、南京大學高華教授、計秋風教授、陳紅民教授、朱寶琴教授、中共中央編譯局俞可平教授、北京師範大學陳寶良教授、浙江大學羅衛東教授、新加坡國立大學克蘭西(Gregory K. Clancey)助理教授、劉宏副教授、鄭永年高級研究員、黃堅立副教授、何包鋼高級研究員、朋友與博士、蔡永順助理教授、澳洲塔斯馬尼亞大學(Univesity of Tasmania)高默波教授等人的指導，謹此致謝。

大躍進運動開始以後，全國形成了比較完整的農村醫療衛生體系。一些地方開始實行人民公社社員集體合作醫療制度：每年由社員交納一定的保健費，公社、生產隊的公益金補助一部分，社員看病只交部分掛號費和藥費。許多地方在人民公社「看病吃飯不要錢」的供給制影響下，甚至開始實行免費醫療。

作人員和革命殘廢軍人提供公費醫療，向廠礦企業職工提供勞保醫療^⑦。對於在中國人口中佔絕大多數的廣大農民的醫療衛生工作，根據第一、二次全國衛生工作會議提出的面向工農兵、預防為主、團結中西醫、衛生工作與群眾工作相結合的衛生工作方針，除了為消滅天花、傷寒等急、烈性傳染病而實行全民性計劃免疫免費制度之外，基本上採取依靠群眾路線，依靠群眾辦醫，實行農民自費看病的辦法^⑧。從此城鎮居民享有國家醫療保障、農民沒有國家醫療保障的現象，長期成為中國二元社會福利保障制度的基本特點。

以浙江省富陽縣為例，1952年10月，富陽縣開始實施公費醫療和勞保醫療制度，服務對象為富陽縣國家機關與全民所有制事業機構的工作人員、長期撫恤的二等以上殘廢軍人，以及糧食局、縣政府招待所等單位員工共1,199人，佔全縣總人口的0.005%^⑨。

對於農村的醫療衛生，建國初期，國家首先在縣一級投資建立衛生院，在縣以下農村，將原先的個體中西醫組織成聯合診所，農民到聯合診所自費看病^⑩。同時運用群眾運動的方式大力開展愛國衛生運動，改善農村衛生環境；以低成本的勞動力，大規模投入地方病、流行病和傳染病的防治工作。在農業合作化運動中，農業生產合作社開始興辦保健站，由經過十天至半個月左右培訓的保健員宣傳衛生政策，協助衛生部門開展預防接種，為社員提供傷口包紮和急救之類的簡單醫療服務^⑪。聯合診所則仍然是農村的主要醫療機構。從1952年開始，在浙江省富陽縣開業的個體中西醫陸續組成聯合診所。農業合作化運

動中，富陽縣衛生院舉辦保健員訓練班，教授外傷急救和宣傳衛生的知識，訓練班為期十五天，為國營農場、農業生產合作社培訓保健員五十一名。到1956年，共有農業社保健員305名，聯合診所三十六個^⑫。

1958年，大躍進運動開始以後，國家在縣設人民醫院；在公社將聯合診所、農業社保健站和區衛生所合併成人民公社衛生院，由公社經營管理；在大隊設保健室，生產隊配保健員、接生員和保育員，這樣形成了一個比較完整的農村醫療衛生體系^⑬。一些地方還借鑑根據地時期的衛生保健合作社和農業合作化時期個別地方的經驗，開始實行人民公社社員集體合作醫療制度：每年由社員交納一定的保健費，公社、生產隊的公益金補助一部分，社員看病只交部分掛號費和藥費^⑭。這種醫療制度是1968年以後中國農村合作醫療制度的雛型。許多地方在人民公社「看病吃飯不要錢」的供給制影響下，甚至開始實行免費醫療。富陽縣也不例外，1958年，縣委發出了《關於鄉鄉辦醫院，社社辦保健站的指示》，全縣二十三個公社全部實行了合作醫療制度，社員可以報銷五成的醫藥費^⑮。

1959年11月，衛生部在山西省稷山縣召開全國農村衛生現場工作會議，認為這種新型的集體保健醫療制度不僅是依靠群眾自己解決自己問題的好辦法，而且是將來逐步邁向全體社員免費醫療的良好過渡形式，同時也指出「誰看病，誰出錢」是當前大部分地區採取的主要形式^⑯。次年，《中共中央關於衛生工作的指示》進一步指出：根據目前的情況，以實行人民公社社員集體保健醫療制度為宜，並強調只有極少數經濟富裕的人民公社

仍可繼續實行社辦公費醫療的辦法，但不要忙於推廣^①。然而在大躍進運動中，實行合作醫療或免費醫療更多的是出於高漲的政治熱情，而沒有考慮到當時當地的經濟水平，加上沒有一套完善的管理制度，因而很難有效地推行。

在隨後的經濟調整中，縣、區衛生院重新由國家投資；人民公社衛生院、生產大隊保健室，由集體經濟負責；同時削減生產大隊保健室和生產隊衛生人員，從人民公社衛生院中重新分出聯合診所，採取「看病收費、獨立核算，自負盈虧，民主管理」的原則，並以此作為農村衛生組織的主要形式^②。集體合作醫療制度也不再繼續推廣和實施。在富陽縣，聯合診所再次成為農村主要醫療機構，直到1968年。

但是這次調整過多地削減了大隊保健室和生產隊「三員」，並且國家對縣以下醫療衛生單位的投資幾近於無^③。與此相比，從1960到63年，全國衛生事業經費支出總額為31.8億元，其中公費醫療經費支出為十億元以上，佔總支出的31.4%^④。1964年，在衛生技術人員分佈上，69%的全國高級衛生技術人員在城市，31%在縣以及縣以下的農村，其中縣以下僅佔10%；中級衛生技術人員中，城市佔57%，農村佔43%，其中縣以下農村僅佔27%^⑤，而1964年的農村人口佔全國總人口的81.6%^⑥。

1965年初，衛生部門為配合四清運動，組織城市巡迴醫療隊下鄉為農民治病，結合生產開展群眾愛國衛生運動，進行計劃生育的宣傳指導，為生產大隊培訓不脫產衛生員和接生員，提高農村基層衛生員的業務水平，每次一到三個月^⑦。然而，這種

短期的城市下鄉巡迴醫療隊不能從根本上改變農村缺醫少藥、城鄉之間醫療衛生資源差距懸殊的狀況：1965年，城市平均每千人所得的醫院牀位以及專業衛生技術人員數目，分別是農村的7.4倍和3.7倍^⑧。而農村人口是城市人口的4.6倍^⑨。

同年6月26日，毛澤東在和身邊的工作人員談話中措辭嚴厲地說^⑩：

告訴衛生部，衛生部的工作只給全國人口的百分之十五服務，而這百分之十五中主要還是老爺。廣大農民得不到醫療。一無醫，二無藥。衛生部不是人民的衛生部，改成城市衛生部或城市老爺衛生部好了……把醫療衛生工作的重點放到農村去嘛！

毛澤東的講話在一定程度上客觀地指出了城鄉間醫療衛生的巨大差距，對以後的醫療衛生工作有重要影響，這是農村醫療衛生體制的轉折點^⑪。此後，組織城市巡迴醫療隊下鄉和培訓農村半農半醫衛生員成為農村衛生工作的中心任務^⑫。這些農村半農半醫衛生員就是赤腳醫生的前身。在富陽縣，從1965年12月至翌年，全縣共培訓生產隊衛生員743名^⑬。

1965年，城市平均每千人所得的醫院牀位以及專業衛生技術人員數目，分別是農村的7.4倍和3.7倍。而農村人口是城市人口的4.6倍。毛澤東措辭嚴厲地說：「告訴衛生部，衛生部的工作只給全國人口的百分之十五服務。廣大農民得不到醫療。衛生部不是人民的衛生部，改成城市衛生部或城市老爺衛生部好了。」



1968年夏天，《文匯報》記者到上海川沙縣江鎮公社採訪，並發表了《關於上海郊縣赤腳醫生發展狀況的調查報告》，稱江鎮公社的半農半醫衛生員「不拿工資，幫助種地，亦工亦農，赤腳行醫」，並第一次提出了「赤腳醫生」這一名詞^⑧。9月14日，《人民日報》轉載了《文匯報》的調查報告，題為〈從「赤腳醫生」的成長看醫學教育革命的方向〉^⑨。從此以後，農村的半農半醫衛生員被稱為「赤腳醫生」。12月5日《人民日報》又發表了〈深受貧下中農歡迎的合作醫療制度〉的文章，介紹了湖北省長陽縣樂園公社實行合作醫療制度的做法^⑩。此後，赤腳醫生和合作醫療在文化大革命中成為社會主義的新生事物，被迅速推廣至全國各地。

1968年9月，浙江省富陽縣三山公社三聯大隊在全縣率先實行合作醫療制度。次年10月，縣革命委員會在三山公社三聯大隊召開富陽縣農村衛生革命現場會，到會二百餘人。會後，全縣農村掀起了大辦合作醫療的熱潮^⑪。

富陽縣農村實施合作醫療的具體辦法是：由生產大隊設合作醫療站，社員代表、大隊幹部和赤腳醫生組成大隊合作醫療管理委員會，由赤腳醫生主持。合作醫療經費由大隊、生產隊、社員個人三方面集資：各社員每年交五角至三元的保健費；生產隊和大隊每年按參加合作醫療的人數，從社隊公益金中提取每人一元，每年籌集一次，以大隊為核算單位，社員在合作醫療站就診時，根據各隊經濟條件按一定比例減免醫藥費：一般為二

至五成，富裕的大隊五成以上，慢性病的醫藥費一般只報銷五成，因不正當行為（如打架）致病和擅自外出就醫所花醫藥費不予報銷^⑫。在生產大隊合作醫療站之上的公社衛生所和縣人民醫院負責培訓和指導赤腳醫生，並開設門診接收生產隊合作醫療站轉來的病人。這樣形成了比較完備的縣、公社、大隊三級醫療衛生體系。

1969年，富陽縣各生產隊中原先的保健員、衛生員、接生員經培訓後成為赤腳醫生，以後從貧下中農子女和下鄉知青中選拔政治思想好，熱愛衛生工作，有小學或中學文化程度的男女青年當赤腳醫生，使一般生產大隊有三名以上赤腳醫生為社員服務。他們負責簡單治療、轉診病人、預防接種、計劃生育、傳染病管理與血吸蟲病防治。各大隊均設一名女赤腳醫生負責產婦產前護理和接生。赤腳醫生的勞動按工分算，以不低於同等勞力的大隊幹部為準。他們每年接受初訓、複訓，培訓時間為一到三個月，以《赤腳醫生手冊》為教材^⑬。這樣，三級醫療衛生體系、赤腳醫生與合作醫療構成了當時中國農村醫療衛生的三大支柱。

赤腳醫生和合作醫療制度在當時得以推行，最重要的是國家通過「三級所有，隊為基礎」的人民公社制，建立縣、公社、大隊三級醫療衛生網。而且，在文化大革命中，它被認為「是醫療衛生戰線上的一場大革命，是毛澤東思想佔領農村醫療衛生陣地的偉大勝利」^⑭。是否實行農村赤腳醫生與合作醫療制度被看作是農村衛生戰線上兩個階級、兩條路線的鬥爭，各級政府從政治上對此高度重視。

1968年夏天，《文匯報》記者到上海川沙縣江鎮公社採訪，並發表調查報告，第一次提出了「赤腳醫生」這一名詞。在文化大革命中，赤腳醫生和合作醫療制度被認為「是醫療衛生戰線上的一場大革命，是毛澤東思想佔領農村醫療衛生陣地的偉大勝利」。是否實行農村赤腳醫生與合作醫療制度被看作是農村衛生戰線上兩個階級、兩條路線的鬥爭。

其次，採用低成本的方法。一方面，提倡「以預防為主」的方針，由赤腳醫生向生產隊社員宣傳各種衛生知識，開展愛國衛生運動，實行「兩管」、「五改」（管水、管糞；改良水井、改良廁所、改良畜廄、改良爐灶、改良環境），通過低成本的預防來降低發病率；另一方面，提倡「自力更生，勤儉辦醫」的原則，重視中醫和中草藥，提倡「一根針，一把草，一雙手」（針灸、中草藥、推拿）。以漁山公社為例，該社組織赤腳醫生向老藥農學習草藥治病的方法，社隊組織採藥隊上山採藥，並設立中草藥配方部，加工藥材，用中草藥可以醫治五十七種常見病^⑳。這些做法解決了藥品來源問題，符合當時的農村經濟條件，使赤腳醫生和合作醫療制度能夠在低經濟水平下得以實施。

第三，國家對農村醫療衛生的投資，確保面向農村的中西成藥和醫療器械的生產供應與質量，並幾次降低供應農村的藥品價格，並派遣城市醫療隊下鄉培養赤腳醫生。1969年，富陽縣革命委員會發出通知：凡經濟收入歸集體所有的大隊保健站（室）和生產大隊不脫產衛生員（保健員）所需的藥品（含中成藥和西藥）一律按批發價供應^㉑。1972年1月，杭州市衛生局革命委員會發出《關於市屬醫療衛生單位醫務人員下放農村的意見的通知》^㉒。同年，杭州市四所市屬醫院派出近百名醫務人員到富陽縣的縣、區兩級醫療單位工作，大大充實了全縣醫療衛生隊伍^㉓。城市醫務人員被下放到農村，他們自身的利益受到了嚴重損害，然而從客觀效果上來說，他們對於培養農村衛生人員、改善農村醫療衛生狀況起了重要作用。

這三個因素也是1968年以後的農村合作醫療制度與大躍進時期社員集體合作醫療不同之處^㉔。然而，在赤腳醫生與合作醫療制度被當作社會主義新生事物大張旗鼓地宣傳與推廣的同時，它也暴露了各方面存在的嚴重問題：

首先，從合作醫療基金方面來看，合作醫療基金來自社員交納的保健費和社隊公益金，它們與各生產大隊的經濟條件密切相關，是該制度能否得以推行的關鍵。一般來說，經濟條件較好的生產大隊實行的就會好些，反之則很難實施；同時，合作醫療基金的統籌面向生產大隊，統籌面小，造成基金不足，但是在當時的政治形勢下，一些地方不顧實際經濟條件和農民是否自願，採取行政命令的辦法推行合作醫療制度，片面追求減免率和報銷比例一刀切，使得原本有限的合作醫療基金很快被花光；再則，由於缺乏一套完整有效的合作醫療基金財務管理制度，賬目混亂、挪用基金的現象時有發生，導致基金入不敷出，藥品買不進，社員外出看病的醫藥費也付不出^㉕。

其次，從赤腳醫生方面來看，他們從一開始就因為沒有受過嚴格的醫學訓練，導致醫療水平普遍很低，再加上文革時期一再強調赤腳醫生參加集體生產勞動，提倡「扛起鋤頭能種田，背起藥箱能治病」^㉖，使他們不能有效地提高業務水平。另一方面，由於他們在生產隊中的待遇優於一般社員，所以社隊幹部在挑選人員時任人唯親，頻繁撤換赤腳醫生，導致他們的整體醫療水平很低^㉗。

從社員方面來看，首先，社員能夠承受一般傷風感冒之類的小病的治療費用，不能承受的是大病的治

赤腳醫生沒有受過嚴格的醫學訓練，導致醫療水平普遍很低，再加上文革時期一再強調赤腳醫生參加集體生產勞動，使他們不能有效地提高業務水平。另一方面，由於他們在生產隊中的待遇優於一般社員，所以社隊幹部在挑選人員時任人唯親，頻繁撤換赤腳醫生，導致他們的整體醫療水平很低。

合作醫療只能減免社員治療小病的費用，支付大病的費用則無能為力，故此，社員認為合作醫療的作用不大；其次，社員懷疑中草藥的藥效，總感到土方、草藥難治病。同時，各生產大隊還普遍發生幹部優先享受轉診和用西藥的現象，於是社員的積極性被挫傷。大隊因而難以從社員那裏繼續籌集到合作醫療基金，影響了合作醫療的發展。

療費用，但是由於基金少，合作醫療一般只能減免社員治療小病的費用，支付大病的費用則無能為力，故此，社員認為合作醫療的作用不大；其次，社員懷疑中草藥的藥效，總感到土方、草藥難治病。勤功大隊合作醫療站在推廣使用中草藥時，有的社員說：「草藥能夠治好病，天下沒有死的人。」有的說：「豬草怎麼能醫治人的病呢？」有的社員則乾脆把從大隊合作醫療站配來的中草藥一包包地拋在路邊^⑤，社員「不進醫院不安心，不打針不放心，不吃西藥不放心」^⑥，但生產大隊合作醫療站顯然不能滿足這些要求；同時，各生產大隊還普遍發生幹部和社員同樣交費，但是幹部優先享受轉診和用西藥的現象，於是社員的積極性被挫傷。因而在合作醫療推行一兩年以後，大隊就難以從社員那裏繼續籌集到合作醫療基金，從而影響了合作醫療的發展^⑦。

這些因素導致赤腳醫生和合作醫療制度在實行了兩三年之後陸續停辦。到1973年，富陽縣僅有7.6%的大隊還繼續實行合作醫療。因而，儘管

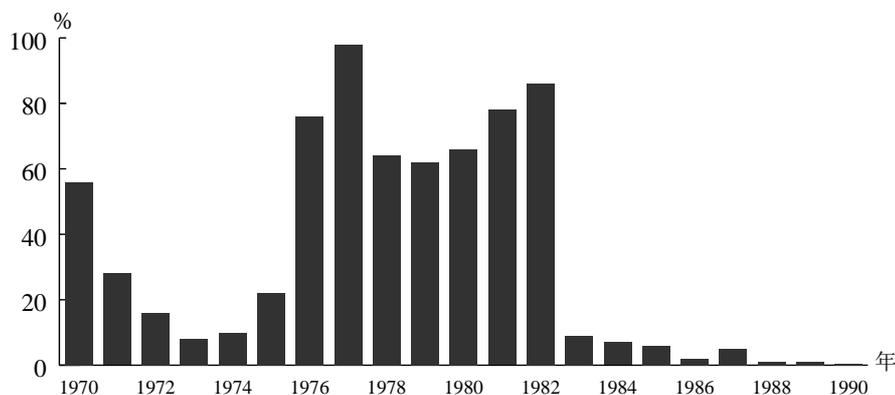
在文革時期，全國大張旗鼓地宣傳赤腳醫生與合作醫療制度，但是富陽縣的赤腳醫生與合作醫療制度並未能有效推行，這種現象也同樣存在於其他地方^⑧。

三

浙江省富陽縣農村赤腳醫生與合作醫療制度在1973年跌入低谷後，從1976年開始逐漸恢復，一直持續發展至1982年。儘管這一時期的農村社會政治經濟體制正處於大變革之際，但是各級政府針對初期赤腳醫生與合作醫療制度很快垮台的現象作出了符合實際情況的調整和改革，令該制度重新獲得較佳的成效。

1975年12月，富陽縣革命委員會在上官公社召開全縣衛生工作會議，重點討論農村合作醫療和赤腳醫生隊伍的鞏固和發展問題，會議提出合作醫療應該群眾辦，群眾管，發動和依靠群眾；堅持自力更生，勤儉辦醫的原則，大搞中草藥運動；建立健全必要的制度，嚴格手續，加強管理，杜

表1 1970-90年浙江省富陽縣農村實行合作醫療的行政村佔行政村總數百分比



資料來源：徐元根主編：《富陽縣衛生誌》（北京：中國醫藥科技出版社，1991），頁90。

絕貪污和浪費，提高赤腳醫生業務水平⁴⁹。

1976年，浙江省富陽縣實施合作醫療頗見成效。據統計，全縣共有590個生產大隊，其中451個大隊實行合作醫療制，醫藥費全報的二十個，報銷一半的267個，報銷一半以上的154個，中藥費全報而西藥費不報的十個。全縣合作醫療經費收支平衡以及收大於支的大隊合作醫療站為總數的81.1%。

1977年在浙江省赤腳醫生、合作醫療代表大會召開以後，富陽縣召開合作醫療、赤腳醫生工作座談會，重點討論了赤腳醫生的勞動報酬、中草藥使用、財務和藥品管理制度⁵⁰。年底，全縣有96.6%的行政村實行了合作醫療，是有最多行政村實行合作醫療的一年。

與此同時，富陽縣赤腳醫生隊伍沒有出現大起落，從1972年開始基本上呈持續增長態勢，1977年人數達到高峰，以後基本保持在1,200名左右，其中會接生的女赤腳醫生人數持續增長。

1978年底，農村經濟改革開始，國家對合作醫療與赤腳醫生制度進行相應的鞏固和改革。1978年12月，衛生部頒布《農村人民公社衛生院暫行條例(草案)》以整頓和建設人民公社衛生院，把鞏固和發展農村合作醫療、提高赤腳醫生的業務水平作為人民公社衛生院的主要工作⁵¹。1979年，浙江省根據衛生部、農業部、財政部、國家醫藥管理總局、全國供銷合作總社聯合頒布的《農村合作醫療管理章程(試行草案)》，制訂了《浙江省農村合作醫療管理辦法(試行)》，對合作醫療的舉辦形式、任務、基金和財務管理制度、赤腳醫生的培訓與業務要

求、中草藥的種植訂出更符合實際情況的規定⁵²。

為鞏固和改革合作醫療制度，國家着手提高赤腳醫生的業務水平。1979年富陽縣開始考核赤腳醫生，考核內容包括赤腳醫生必須掌握的基本技能(如注射、人工呼吸、預防接種、消毒隔離、飲水消毒、疫情報告等)和常見病、多發病的防治、急診處理的能力，向考核合格的赤腳醫生頒發「赤腳醫生證」，同時清退考核不合格者⁵³。1981年，在赤腳醫生考核發證的基礎上，富陽縣開始鄉村醫生考核發證工作。同年，該縣赤腳醫生參加杭州市衛生局組織的考核，有856人獲得鄉村醫生證書⁵⁴。

儘管赤腳醫生與合作醫療制度仍有一些問題，但總的來說，這一時期的富陽縣赤腳醫生與合作醫療制度是走在良性發展軌道之上。然而，1983年人民公社解體打斷了這一進程，使之既失去了運行的行政組織依託，也失去集體經濟的支撐。如表1所示，1983年，浙江省富陽縣實行合作醫療的生產大隊佔總數的比例從1982年的84%驟降到8.7%，以後逐年下降，到1990年，僅有0.8%的生產大隊(行政村)實行合作醫療⁵⁵。隨着合作醫療制度終止運作，赤腳醫生隊伍也隨之瓦解。在富陽縣，一部分經過考核成為鄉村醫生的赤腳醫生承包經營原來的合作醫療站或者自己集資籌建私人診所，有的則放棄行醫開始務農或經商⁵⁶。

赤腳醫生和合作醫療制度的瓦解使農村基層醫療衛生組織陷入癱瘓，國家失去了基層的衛生人員，農民失去了基本的醫療保障，醫藥費成為一項農民難以承受的開支，許多農民家庭因而陷入貧困，許多農民「小病拖，

1983年人民公社解體，合作醫療制度和赤腳醫生隊伍也隨之瓦解。國家失去了基層的衛生人員，農民失去了基本的醫療保障，醫藥費成為農民難以承受的開支，許多農民家庭因而陷入貧困，「小病拖，大病扛，重病等着見閻王」，農村醫療衛生狀況惡化。

大病扛，重病等着見閻王」，農村醫療衛生狀況惡化^⑤。

四

作為特定歷史時期的產物，赤腳醫生與合作醫療制度是中國農民在衛生資源匱乏且分配嚴重不公的情況下的一種創造。這種農民依靠自身力量所創造的互助合作性質的醫療保障制度，改善了農村醫療衛生狀況，使農民享受到一些微薄的醫療服務。

然而，與同時期國家機關、事業單位工作人員以及廠礦企業職工所享受到的公費醫療與勞保醫療相比，農民通過合作醫療所獲得的醫療服務是微不足道的。比較1968至83年富陽縣農村合作醫療和公費醫療人均支出，可以發現兩者之間的巨大差距，而且這種差距呈不斷擴大的態勢。富陽縣人均公費醫療支出從1968年的三十二元增長到1983年的七十元。同期，富陽縣農村合作醫療人均支出為四元，這人均四元的合作醫療基金包括社員個人每年所交的五角至三元的保健費，剩下的一元是從社員集體勞動

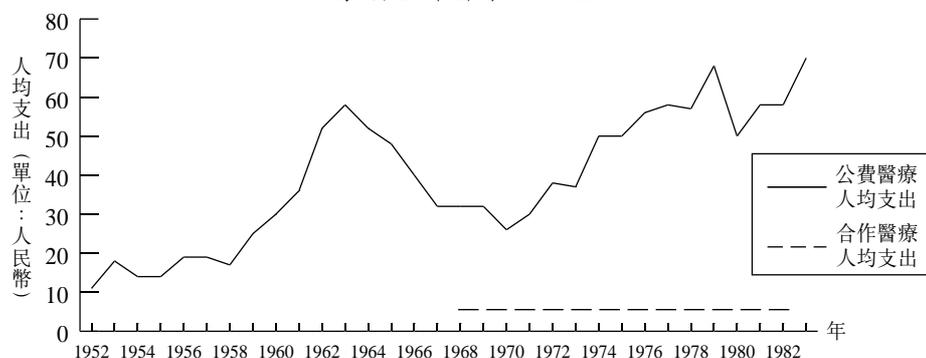
所創造出來的社隊公益金中提取的。因而農村合作醫療完全是農民依靠自身力量，通過互助合作的方式所享受到的。公費醫療則是由國家免費供給的。

而且公費醫療經費支出佔衛生事業經費的比例一直很高。1968至83年，富陽縣衛生事業經費財政撥款包括縣區醫療機構、鄉鎮醫療機構、衛生防疫、婦幼保健、藥政、科研醫教、村級衛生事業補助、貧病減免、公費醫療、計劃生育等十一個項目，但是僅公費醫療一項就佔衛生事業經費的23.6%^⑥。然而在這十四年中，全縣享受公費醫療人數佔總人口的比例僅僅在0.006%至0.01%之間^⑦。

富陽縣城鄉之間的醫療衛生差距只是全國的一個縮影。由於缺乏同期的全國公費醫療支出數據，以最能說明醫療衛生資源狀況的平均每千人口醫院牀位數目與專業衛生技術人員數目為例，從1965到83年，中國城鄉間醫療衛生資源差距懸殊，城市仍然集中了大部分的醫療衛生資源。理論上，農民患病後可以到城市醫院就醫，從而享用城市醫療衛生資源；然而，受經濟和交通條件的約束，當時

赤腳醫生與合作醫療制度使農民享受到一些微薄的醫療服務。與同時期國家機關、事業單位工作人員以及廠礦企業職工所享受到的公費醫療與勞保醫療相比，所獲得的醫療服務是微不足道的。1968至83年，富陽縣全縣享受公費醫療人數佔總人口的比例僅僅在0.006%至0.01%之間。富陽縣城鄉之間的醫療衛生差距只是全國的一個縮影。

表2 1952-83年富陽縣公費醫療人均支出與1968-83年富陽縣農村合作醫療人均支出



資料來源：《富陽縣衛生誌》，頁90；〈1952年至1990年富陽縣享受公費醫療人數和經費支出數〉，載《富陽縣衛生誌》，頁89。

表3 1949-83年全國城市與農村平均每千人口醫院牀位數目

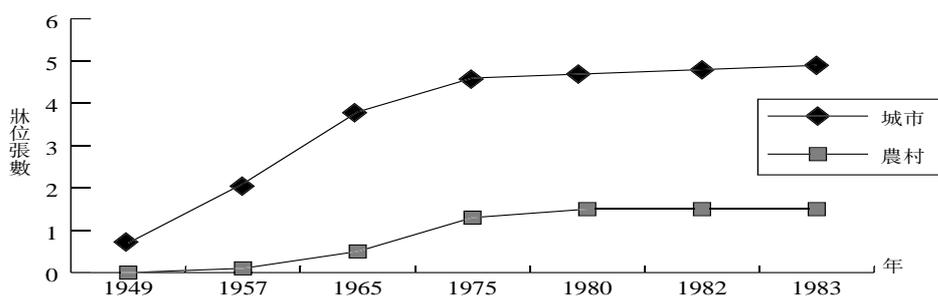
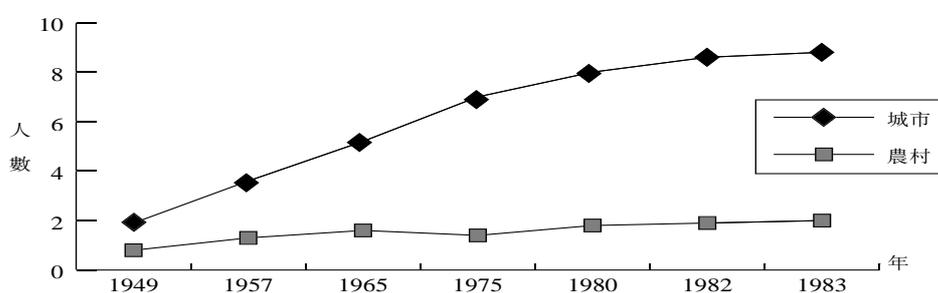


表4 1949-83年全國城市與農村平均每千人口專業衛生技術人員數目



資料來源：《1983年中國衛生年鑒》(北京：人民衛生出版社，1984)，頁54；《1984年中國衛生年鑒》，頁18；《1985年中國衛生年鑒》，頁40。

的農民到城市醫院求醫是相當困難的。

因而，從1949到83年，不同時期內中國農村醫療衛生體制的變遷是在二元社會體制中城鄉之間醫療衛生資源存在巨大差距的背景下進行的。同時，農村醫療衛生政策的施行也依賴於國家權力對農村基層社會實施了前所未有的深入和有效控制。赤腳醫生與合作醫療制度使農民在中國二元社會體制的大背景下，依賴於國家對基層社會的控制和完善的行政組織，依靠自身力量通過互助合作的方式獲得了一些微薄的醫療服務。70年代末和80年代初的農村經濟改革和人民公社解體使國家對農村社會的控制變得鬆動，農村從而獲得較多的發展空間，但是國家沒有建立相應的、有效的農村基層組織負責原先由生產大隊

承擔的公共事務，因而赤腳醫生與合作醫療制度也隨之頃刻瓦解，農民失去了原先所享受到的微薄醫療服務，但是在二元社會體制中的城鄉醫療衛生差距仍然長期存在，並且在市場經濟改革中不斷擴大，中國農民的醫療衛生直到現在仍然是一個亟待解決的問題。

人民公社解體以後，國家沒有建立相應的農村基層組織負責原先由生產大隊承擔的公共事務。赤腳醫生與合作醫療制度頃刻瓦解，農民失去了原先所享受到的微薄醫療服務。城鄉醫療衛生差距在市場經濟改革中不斷擴大，農民的醫療衛生直到現在仍然是一個亟待解決的問題。

註釋

① 〈錢信忠同志在全國衛生局長會議上的總結講話(摘要)〉(1980年1月)，載《中國衛生年鑑》編輯委員會編：《1983年中國衛生年鑑》(北京：人民衛生出版社，1984)，頁39。

② 世界銀行中蒙局環境、人力資源和城市發展業務處：《中國：衛生模式轉變中的長遠問題與對策》(北京：中國財政經濟出版社，1994)，頁17。

③ 高默波：〈書寫歷史：《高家村》〉，《讀書》，2001年第1期，頁15。

④ 關於相關問題的最新論述，參見陸學藝主編：《內發的村莊》（北京：社會科學文獻出版社，2001）；Kim Taylor, "The History of the Barefoot Doctors" (Master's Thesis, University of Cambridge, 1994).

⑤②④ 〈全國平均每千人口醫院牀位數及專業衛生技術人員數〉，載註①《1983年中國衛生年鑑》，頁54。

⑥ Robert L. Felt, "The Modern History of Chinese Medicine, Part Two" (www.paradigm-pubs.com/MediaCenter/Background/ModHis2.htm).

⑦ 中共中央文獻研究室編：《建國以來重要文獻選編》，第三冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁241；勞動人事部政策研究室編：《中華人民共和國勞動法規選編》（北京：勞動人事出版社，1988），頁393。

⑧ 《當代中國》叢書編輯部編：《當代中國的衛生事業》（上）（北京：中國社會科學出版社，1986），頁5-6；《當代中國的衛生事業》（下）（北京：中國社會科學出版社，1986），頁8。

⑨ 徐元根主編：《富陽縣衛生誌》（北京：中國醫藥科技出版社，1991），頁87-91；杭州市地方誌編纂委員會編：《杭州市誌》（北京：中華書局，1995），頁416。

⑩ 註⑧《當代中國的衛生事業》（下），頁6。

⑪ 浙江省衛生廳：《關於國營農場、農業生產合作社保健員訓練指示、課本和部分縣的總結》（1954），浙江省檔案館，卷號J165-4-100。

⑫⑬⑭⑮⑯ 註⑨《富陽縣衛生誌》，頁269-70、248；72；16；90；46；17。

⑰ 浙江省衛生廳：《關於當前農村基層衛生組織體制調整及有關問題的意見》（1961），浙江省檔案館，卷號J165-11-18。

⑱ 浙江省衛生廳：《全國農村衛生工作稷山現場會議資料彙編及本省

參加會議材料》（1959），浙江省檔案館，卷號J165-9-49；張自寬、朱子會、王書城、張朝陽：〈關於我國農村合作醫療保健制度的回顧性研究〉，《中國農村衛生事業管理》，1994年第6期，頁5。

⑲ 註⑨《富陽縣衛生誌》，頁12、72；王文治主編：《富陽縣誌》（杭州：浙江人民出版社，1993），頁60。

⑳ 同註⑱《全國農村衛生工作稷山現場會議資料彙編及本省參加會議材料》。

㉑ 〈中共中央關於衛生工作的指示〉，載註⑦《建國以來重要文獻選編》，第十三冊（北京：中央文獻出版社，1996），頁93。

㉒ 浙江省衛生廳：《上級轉發外省關於農村公社醫療保健組織規定的通知》（1961），浙江省檔案館，卷號J165-11-050。

㉓ 全國衛生廳局長會議：《一九六三年衛生基本建設計劃安排情況》（1962年12月），江蘇省檔案館，卷號3119-783-901。

㉔ 〈衛生部黨組關於改進公費醫療的報告〉（1964年10月），載註⑦《建國以來重要文獻選編》，第十九冊（北京：中央文獻出版社，1998），頁284。

㉕ 〈衛生部黨委關於把衛生工作重點放到農村的報告〉（1965年9月），載註⑦《建國以來重要文獻選編》，第二十冊（北京：中央文獻出版社，1998），頁527。

㉖②③ 中國社會科學院人口研究中心《中國人口年鑑》編輯部編：《1985年中國人口年鑑》（北京：中國社會科學出版社，1986），頁811；811。

㉗ 浙江省人民委員會：《浙江省人民委員會關於醫療隊下鄉工作有關事項的通知》（1965年3月），浙江省檔案館，卷號J165-15-67。

㉘ 浙江省杭州市革委會：《貫徹毛主席「六·二六」光輝指示宣傳提綱》（1971年12月），浙江省淳安縣檔案館，卷號30-2-100-46。

㉙ 李志綏認為毛澤東在1964年下令中央衛生部撤銷保健局，高級幹部不准有專任醫生，取消保健工

作，因為毛得知劉少奇患了肺結核，參見李志綏：《毛澤東私人醫生回憶錄》（台北：時報文化出版企業有限公司，1994），頁399-400。林克等人認為毛澤東主要是着眼於醫療工作要面向廣大人民群眾，參見林克、徐濤、吳旭君：《歷史的真實：毛澤東身邊工作人員的證言》（香港：利文出版社，1995），頁211-15。

⑳ 浙江省衛生廳：《當前各地培訓農村衛生人員情況的彙報》（1965），浙江省檔案館，卷號J165-15-126。

㉑ 葛子長：〈中國第一個「女赤腳醫生」的曲折人生〉，《貴州文史天地》，2001年第2期，頁33。

㉒ 《人民日報》，1968年9月14日。

㉓ 《人民日報》，1968年12月5日。

㉔ 註⑨《富陽縣衛生誌》，頁70；對富陽赤腳醫生的訪談，2001年8月。

㉕④⑥ 中共富陽縣委：《批轉縣衛生局黨支部〈關於漁山公社鞏固和發展合作醫療的調查報告〉》（1972年5月），富陽縣檔案館，卷號1-5-39。

㉖ 杭州市革命委員會：《批轉市衛生局革委會〈關於醫務人員下放農村的意見的報告〉》，淳安縣檔案館，卷號105-54。

㉗ 轉診制度也是1968年農村合作醫療不同於大躍進時期社員集體合作醫療之處。

㉘ 中共富陽縣委：《縣政工組在全縣衛生、計劃生育工作會議上的總結講話》（1976年4月），富陽縣檔案館，卷號1-5-186。

㉙ 對村民和赤腳醫生的訪談，2001年8月。

㉚ 中共富陽縣委：《關於上官公社鞏固發展合作醫療的調查報告》（1980），富陽縣檔案館，卷號1-5-289。

㉛ 對村民的訪談，2001年8月。

㉜ 安徽鳳陽縣1969年開始試點，1971年全縣所有生產大隊都實行了合作醫療，但到了1973年底，只有15.8%的生產大隊實行合作醫療。參見朱玲：〈政府與農村基本醫療保健保障制度選擇〉，《中國社會科學》，2000年第4期，頁91。

㉝ 註⑨《富陽縣衛生誌》，頁17；中共富陽縣委：《關於加強領導，鞏

固發展合作醫療的意見》（1975），富陽縣檔案館，卷號1-5-172。

㉞ 中共富陽縣委：《批轉縣衛生局黨委〈全縣合作醫療、赤腳醫生工作座談會議情況報告〉》（1977），富陽縣檔案館，卷號1-5-510。

㉟ 衛生部：《全國農村人民公社衛生院暫行條例（草案）》（1978年12月），浙江省淳安縣檔案館，卷號30-2-3-155。

㊱ 浙江省衛生局：《浙江省農村合作醫療管理辦法（試行）》（1979年11月），淳安縣檔案館，卷號30-2-3-155。

㊲ 浙江省衛生局：《關於對農村赤腳醫生進行考核發證的通知》（1979年10月），富陽縣檔案館，卷號74-1-19。

㊳ 註⑨《富陽縣衛生誌》，頁73；杭州市衛生局：《關於認真做好鄉村醫生考試考核工作具體意見的通知》（1980），淳安縣檔案館，卷號30-2-4-232-6。

㊴ 〈1970至1990年富陽縣合作醫療數〉，載註⑨《富陽縣衛生誌》，頁90。

㊵ 該縣情況與雲南麗江地區虎泉村相似，參見Sydney D. White, "From 'Barefoot Doctor' to 'Village Doctor' in Tiger Springs Village: A Case Study of Rural Health Care Transformations in Socialist China", *Human Organization* 57, no. 4 (Winter 1998).

㊶ 王延中：〈試論國家在農村醫療衛生保障中的作用〉，《戰略與管理》，2001年第3期，頁15-24。

㊷ 〈1955-1990年富陽縣衛生事業經費財政撥款數〉，載註⑨《富陽縣衛生誌》，頁76。

㊸ 〈1952-1990年富陽縣享受公費醫療人數和經費支出數〉，載註⑨《富陽縣衛生誌》，頁89；〈市屬各縣年末人口變動情況〉，《杭州市誌》，頁416。

日本「聖人觀」中孔子地位的兩難

● 韓東育

受中國傳統的影響，孔子是聖人的說法，在日本的中世甚至近世早期，一直是不刊之論。但是，到了近世中後期，日本人的這一觀念開始動搖。動搖的現實背景，是江戶時代蓬勃興起的與儒家理想國迥然相異的商業利益社會；而動搖的理論背景，則是江戶思想界對以儒學正統自居的程朱理學所表現出的深刻懷疑甚至否定思潮。於是，作為儒家創始人的孔子，還能不能繼續高居聖人之位的問題，便成為思想界、特別是日本「古學派」思想之集大成者——徂徠學派的重要話題。

認為孔子能不能稱聖的經典根據，來自《禮記·樂記》：「作者之謂聖，述者之謂明。明、聖者，述、作之謂也。」由於孔子也曾自稱「述而不作」，所以，這便成為孔子不是聖人的自我注腳。在荻生徂徠看來，孔子作為聖人，的確是不太合乎標準，至少是不完整的。本來，「聖者，作者之稱也」^①。可是，「至於子思，推孔子之謂聖，而孔子無制作之迹」^②。這就給「孔子為聖」的命題造成了事實和邏輯上的語塞。這一局面的出

現，開始讓徂徠左右為難：「孔子，我不敢謂之聖人也，亦不敢謂之非聖人也……孔子雖非作者，是特未得位耳。得位則能作。」^③就是說，按照嚴格的定義來講，孔子雖不能被稱為聖人，但孔子不能稱聖，只是由於未當其時和未當其位，而不是說他沒有制作的能力。這樣，便不好說孔子就絕對不能被稱為聖人——徂徠陷入了兩難之境^④：

夫孔子之德至矣。然使無宰我子貢有若子思之言，則吾未敢謂之聖人也。……夫我以吾所見，定其為聖人，僭已。僭則吾豈敢？我姑以眾人之言，定其為聖人，無特操者已。無特操則吾豈敢？雖然，古聖人之道藉孔子以傳焉。使無孔子，則道之亡久矣。千歲之下，道終不屬諸先王，而屬諸孔子。則我亦見其賢於堯舜也已。蓋孔子之前無孔子，孔子之後無孔子。吾非聖人，何以能定其名乎？故且比諸古作者，以聖人命之耳。

徂徠的無奈態度，是因為「教」本來是與「位」相伴的、與政治實踐相密結的東西，而孔子的「不幸」也剛好在於他只是從事學問的「儒」：「夫聖人之教，

孔子是聖人的說法，在日本的中世甚至近世早期，一直是不刊之論。但是，到了近世中後期，日本人的這一觀念開始動搖。動搖的現實背景，是江戶時代蓬勃興起的與儒家理想國迥然相異的商業利益社會；而動搖的理論背景，則是江戶思想界對以儒學正統自居的程朱理學所表現出的深刻懷疑甚至否定思潮。

具有濃重思孟色彩的朱子學性理說之所以遭到詰難，是因為它所代表的儒學正統性給日本學界留下了這樣的印象，即「聖門之學，無非論心者也」。而訛為「聖門之學」之主要特徵的心性之學，則恰與江戶中後期興起於商業利益社會中的、以事實判斷和務實好利為原則的「人情論」，適相對壘。

必得其位而後大行於天下。若夫子，得其位則亦當如三代聖王也已。……故夫子之為儒者，可謂聖人之不幸也。」然而，他也認為，孔子學問中的內向部分，被後儒拿來大肆張揚，這是謬解。而伊藤仁齋置孔子於堯舜之上的做法，就更是大謬不然^⑤：

其教唯被之學者而已矣，庸何能得使民不惑於所從焉乎？此仁齋之所以獨是孔子，悉非三代聖王，而破碎經傳以立門戶者，豈不陋乎！

與徂徠有密切書信往來並受到過徂徠重大影響的屈景山（一作崛景山），在談到孔子聖人論時，亦表現出類似的狐疑^⑥：

「所云聖人之名，大體皆謂古以德治天下之天子。稱無位之人為聖人者，僅限孔子一人也」、「《禮記》亦言：『作者之謂聖』。所謂作者乃一代天子也，作天下禮樂、教民、正風俗者也。非天子不可為禮樂也。」

所謂孔學中的「內向」部分，是指被思孟程朱發展至極致的心、性、理學說。先秦儒典中記載孔子有關「心」「性」論的，並不多見。孔子談「心」，凡一見，還是孟子代言者，即：「孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（《孟子·告子上》）至於言「性」，則《論語》中僅一見，即：「性相近也，習相遠也。」（《論語·陽貨》）所以，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）但孟子卻把孔子言之即止的心性論，極端化為「盡心→知性→知天」模式；而朱熹「理→形而上→道→未發→靜→性」系列與「氣→形而下→器→已發→動→情」這兩大

概念體系所凸顯的，則是「性」與「情」的對立。由於「性」中含具「天理」，因而朱熹把它視為絕對的「善」；也由於「情」代表「慾」，於是在朱熹眼裏便成了絕對的「惡」。朱子學的人性論體系，大體可作如是觀。

具有濃重思孟色彩的朱子學性理說之所以遭到詰難，是因為它所代表的儒學正統性給日本學界留下了這樣的印象，即「聖門之學，無非論心者也」^⑦、「如徂徠所述」，「儒家者流」的「道的概念，……始說於子思、孟子。其言說千言萬語，而終不脫『以性為本』的正統性」^⑧。而訛為「聖門之學」之主要特徵的心性之學，則恰與江戶中後期興起於商業利益社會中的、以事實判斷和務實好利為原則的「人情論」，適相對壘。無論是伊藤仁齋的「隨於土地，合於人情」，還是荻生徂徠的「故今行禮而求合人情」等主張和感慨，其現實根源，均無法脫卻江戶社會所發生的巨大變化。由於江戶時代是日本商品經濟的大發展時期，所以，「町」一級組織，作為日本早期近代化的「毛坯」，幾乎凝結了社會發展論的主要原則以及這些原則在日後伸展的全部可能性。其中所通行無礙的首要和最基本原則，就是利益原則。在這裏，儒家的內在道德提倡遭到禁止，而外在的利益追逐和法度嚴守，卻獲得了最高的重視。這一特徵，較集中地體現在元祿時代（1688-1704）和享保時代（1716-1736），尤其是前者^⑨。在這種情況下，打着孔門正統旗號的性、理論說教，自然引起了人們的普遍反感。惟其如此，孔子便容易被視為「萬惡之源」。荻生徂徠說：「仁義禮智，自思孟發之。」^⑩「自仲尼不得其位也，其平生與門弟子所講論，率多自修之言。及後大儒君子，亦多詳內而略外，則流風所弊，後學者陋隘之見。」^⑪他還特別強調

指出：「孟子以前亦言性，孔子之時既然。」^⑩這話可能是受了古學派先驅伊藤仁齋的啟示，因為他認為，「彼（指荀子——引者註）蓋觀《論語》專主教，而不言性，而遂為此一偏之說。殊不知孔子雖不明言性之善，然性善自在其中矣。」^⑪

徂徠反對宋儒的理由，至少有以下五點。第一是將「仁」內在化為「愛之理」「心之德」；第二是「以仁為性」；第三是以「性」來變化「氣質」；第四是於「心」上求「仁人」；第五是以「修身」為「仁」之本。然而，徂徠之所以如此反對宋儒的上述，從根本上講，是因為以上充滿唯心、主觀色彩的全部理論，與徂徠依「人情論」而形成的「氣質不變」這一唯物而客觀的學說，完全相反^⑫。而且徂徠認為，在這個重大的原則面前，宋儒和思孟自不待言，連聖人孔子恐亦難辭其咎，難脫其責。他之所以在孔子是否應該稱聖的問題上態度游移、不知所云，原因當在這裏。

反對「以心治心」，是整個徂徠學的一貫輿論。徂徠雖然在孔子的聖人問題上狐疑不已，但他的弟子太宰春台，卻在「心」的問題上開始「拉」孔子，並以為論辯時的權威。他認為，「先王之道，不務治心也。孔子特語心之居無定處爾。夫人心者，善動之物也。……聖人明知心之不可治，故不教人治心也。然則聖人果弗治心乎？曰：聖人未始不治心，而不必治耳。」^⑬同時，在日本人為發展論開闢理論通道時，孔子亦成了一面擋箭牌：「以富國強兵為霸術者，後世腐儒之妄說也。自堯舜以來至於孔子之教，聖人治天下之道，罔非富國強兵！」^⑭

然而，當對孔子的「拉」，顯得對社會發展作用不大時，徂門的後來弟子，又開始了對孔子的徹底打擊的過程。徂徠的孫弟子海保青陵說^⑮：

先王之禮樂刑政，美則美矣，而於今無用。不啻閒餘之談，童子玩具也！

甚者當被蘭學者桂川甫周大罵「儒者盡蠢物也……足下乃大蠢物也」後，竟翻然悔悟曰：

鶴（青陵自稱——引者註）心豁然開悟……縱孔子之言，倘與理相悖，亦僅值二百匹；凡夫之語，倘不悖其理，乃值千匹^⑯！

利者，不可棄者也。民者，不可愛者也。治世而棄利，非天理者也。甚愛民者，非天理者也。動亂之世，孟子所云合天理也。然當今之世，而准於孔孟救無道之論，豈不惜乎^⑰！

二

在中國儒家的輿論世界中，經過「智慧化」「政治化」和「神秘化」的人為過程，聖人變成了具有廣泛意義的價值標準化身，也轉化成了最高精神境界的化身^⑱。由於「作者之謂聖」中「作者」之所「作」，是直接用於管理的政治經濟制度、社會秩序和權力系統，因此，作為政治家的「作者」所能提供給人的，也只能是在實際生產生活當中具有可操作性的規矩和準繩。其具象而非抽象、務實而非務虛等特徵，與形而上意義的「精神境界」，畢竟還是兩碼事。所以，稱堯舜禹湯文武周公為聖人，歷史上並無異議。然而，聖人之所以後來從政治家演變為精神領袖和思想家，與孔子的成聖過程密不可分。孔子不是「作者」，這一點即便在中國，亦不乏相關議論。只是，人們的議論方式很特別，即孔子本人和孔門弟子每每以政治理想的抒發言論和遺憾與願望口吻來表達之。孔子「文王既沒，文不在茲乎？」（《論語·子罕》）的豪言，透露的便是其欲以文

反對「以心治心」，是整個徂徠學的一貫輿論。宋儒的充滿唯心、主觀色彩的理論，與徂徠依「人情論」而形成的「氣質不變」這一唯物而客觀的學說，完全相反。而且徂徠認為，在這個重大的原則面前，宋儒和思孟自不待言，連聖人孔子恐亦難辭其咎。徂門的後來弟子，又開始了對孔子的徹底打擊的過程。

劉澤華先生指出，孔子沒有當上王，無論如何是儒家的一大遺憾。後來的儒生為了填補心靈的不平衡，均試圖把孔子列入「王」的行列。如「素王」云者是也。孔子被稱為「聖人」，是因為他乃「六經」的整理者和傳承者。堯舜禹湯文武周公這些「作者」的「制作」遺迹，的確是經由孔子之手而流傳後世、「遺澤千古」的。

王繼承者的身份來施展政治抱負的雄心；他的弟子則把乃師置於堯舜之上，認為「孔子賢於堯舜遠矣」（《孟子·公孫丑上》）。儒家信徒公孟乾脆認為，孔子本來就應該是天子（《墨子·公孟》）。這種想稱帝稱王的想法日後幾成儒者的習慣，所以孟子也曾一度自播：「夫未欲平治天下。如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也！」（《孟子·公孫丑下》）清代曾靜甚至說：「皇帝合該是我學中儒者做，不該把世路上英雄做。」所以他認為，孔子、孟子、二程、朱熹、呂留良等都應該做皇帝（《知新錄》）。劉澤華先生指出，孔子沒有當上王，無論如何是儒家的一大遺憾。後來的儒生為了填補心靈的不平衡，均試圖把孔子列入「王」的行列。如「素王」云者是也。這種遺憾和願望，到了清季，已被解決得無以復加。山東曲阜孔子墓墓碑所刻「大成至聖文宣王」者，至高地體現了後世人對他的追封。

孔子被稱為「聖人」，是因為他乃「六經」的整理者和傳承者。堯舜禹湯文武周公這些「作者」的「制作」遺迹，的確是經由孔子之手而流傳後世、「遺澤千古」的。這恐怕也是人們以「孔子之前，非孔子無以顯；孔子之後，非孔子無以明」來譬況孔子承前啟後地位的原因。然而，孔子之所以最終無法成為真正的「王」——一個嚴格意義上的「聖人」，完全是由於他充其量不過是一名教師。韋伯（Max Weber）的邏輯是：無論如何，使人成為傑出學者或學院教師的那些素質，並不是在生活實踐的領域，或更具體地說，只有在政治領域裏，才能造就領袖人物的素質。如果一個人也具備後面這些素質，那純粹是出自運氣。如果教師感到他被期待着利用這些素質，那會是一種極為堪憂的局面。如果聽任所有的學院老師在課堂上扮演

領袖的角色，情況將更為嚴重。因為大多數以領袖自居的人，往往是最不具備這種角色能力的人。最重要的是，不管他們是不是領袖，他們的位置根本沒有為他們提供就此做出自我證明的機會。孔子本為教師，「運氣」曾使他得以把自己的所學一度用於政治實踐。大司寇的官位也不可謂低。可是齊國策劃的一場政治陰謀，使魯君的做法與孔子的學術理想發生了激烈衝突。於是對自身價值觀的固守使他只能回到本職，攜徒轉徙，顛沛流離，並把再度被重用的希望投向別國的國君。結果亦如人們所熟知的那樣，除了教徒授業的誨人不倦和韋編三絕的古籍留連外，孔子是以不如意的心境了其殘生的。古今學者之所以稱孔子時即已有了「心性學」端倪，實際上透露出的是這樣一種邏輯，即孔子身為教師，既然想做自己做不來的事，也只能用心來揣摩，來解釋。但是，理性的觀念與事實之間，畢竟是有距離的。這種距離，有時甚至是河漢懸隔。後學孟子之所以會「迂遠而闕於事情」，並不奇怪。然而如此教學的結果，卻使以往直接關乎國家治理和國計民生的事務之理——「物理」，開始逐步讓位給供學者追求精神滿足與自娛的道德理想——「道理」。幾乎所有的中國傳統政治家，都將歷史上的那些「作者」當作自身經世濟民的最高目標來模仿和效法。但是，由於「作者」的言行和政治理念，是通過孔子的整理才傳諸後世的，因此，其中的相當成分，都不免帶有濃重的孔子本人的揣度色彩和發揮內容。這一點，從孔子對「未之逮也」的「大同之世」僅憑「有志」的願望便敢於濃彩重抹的大段描述中，可略窺一斑（《禮記·禮運》）。於是，政治家的聖人信仰，便容易在不自覺間染上孔子「聖人觀」的明顯痕迹。由於孔子及其弟

子都知道聖人首先應該是政治人，所以「學而優則仕」（孔子）和「始乎為士而終乎為聖人」（荀子），便成為儒者一門難以改變的政治理想和人生追求；而在孔子思想的影響下，政治家不但要做政治上的「王」，更想成為道德上的「聖」。似乎覺得只有這樣，他的影響才能無遠弗屆，無微不至，讓人既口服，又心服。「聖王」概念的形成（《左傳·桓公六年》），無疑是政治操作與道德教化的「合金」。然而，就「合金」物的成分比例而言，道德教化的部分隨着時間的推移開始明顯加大。歷史上，孔子的再傳弟子段干木對於魏文侯，據說便發揮過這種價值轉換的功能。就道理而言，魏文侯附庸風雅的唯一理由，是因為在他的心目中，「勢不若德尊，財不若義高」（《淮南子·修務訓》）。習染既久，中國古代便自然催生了「道、王二系」、「道高於君」和「道的形而上內容遠遠超過了君主」等獨特的政治思維，而且這種思維至於宋儒乃臻於高峰^②。該轉變的直接誘因，是北宋王安石變法的失敗。余英時認為，這一失敗，對近世儒家外王一面的體用之學構成了一大挫折。於是，南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面。一般地說，「經世致用」的觀念漫漫地淡泊了，講學論道代替了從政問俗^③。而作為經典上的標誌，則是朱子《四書》體系的完成並成為科舉考試的最高標準。在政治和教化這一「偏正結構」中，政治的務實主義本質顯然在輿論上已位居下陳，而「無事袖手談心性」的道德說教，反成了高貴清雅的象徵。韋伯發現^④：

中國的士大夫是……在遠古語言的不朽經典方面訓練有素並科考過關的文人。各位讀一下李鴻章的日記就會發現，他最引為自豪的，就是自己的詩賦和出色的書法。這個階層，利用取法乎中國

古代而發展出來的一套規矩，決定着整個中國的命運。如果當年的人文主義者（指西歐範圍內——引者註）哪怕有稍許的機會得到類似的影響力，我們的命運也許會和中國差不多。

韋伯同中國士大夫以「詩化境界」代替「實在世界」行為羞與為伍的表白，使人們在一定程度上理解余英時先生的以下感慨成為可能^⑤：

今天無疑又是一個「儒門淡泊，收拾不住」的局面，然而問題的關鍵已不復在於心性修養，而實在於客觀認知的精神如何挺立。因此我深信，現代儒學的新機運只有向它的「道問學」的舊傳統去尋求才有着落；目前似乎還不是「接着宋、明理學講」的時候。

這類遲來而未晚的「關心『形而下』」提倡^⑥，凸顯的不過是柏拉圖「哲學家＝王」這一類似於中國古代「內聖外王」命題的反命題：「聖人不一定有機會成為實際政治的領袖。就實際的政治說，他大概一定是沒有機會的」^⑦，其歸結點乃在於「政教分離」而不是「合一」。

三

應該說，明清實學時分，國人對「聖人」所當追求的目標，開始有了新的詮釋，上述由「尊德性」到「道問學」的轉移，體現了這一傾向。儘管如此，人們對待該轉移說的態度，卻往往是低調的。章學誠就斷「不肯說浙東和浙西的不同在於一個偏重『尊德性』，一個偏重『道問學』，雖然他明明知道這是朱陸異同的傳統分野」^⑧。然而，一個重要的現象是，孔子作為聖人的地位，卻沒有因此而發生甚麼動搖。戊戌變法中的《孔子改制考》，與當代新儒家「內聖開出新外王」的命題，實無本質上的差別；而尊「孔教」

孔子及其弟子都知道聖人首先應該是政治人，政治家不但要做政治上的「王」，更想成為道德上的「聖」。習染既久，中國古代便自然催生了「道、王二系」、「道高於君」和「道的形而上內容遠遠超過了君主」等獨特的政治思維，而且這種思維至於宋儒乃臻於高峰。南宋以下，儒學的重點轉到了內聖一面。

日本近代化的成功在很大程度上受益於「脫儒」運動。徂徠不但與程朱對決，而且思孟並詆。時至明治，福澤諭吉參照日本近代化改革的社會實際，還說：「理論家的學說（哲學）和政治家的事業（政治）是有很大的區別的。後世的學者，切不可根據孔孟之道尋求政治途徑。」

為「國教」的國民精神提倡^⑩，則注定了「秀才造反，三年不成」這一可以預知的結局——一個不懂得如何去破的人，其實也不懂得如何去立。中國近代自改革運動中的孔子形象，與日本江戶時代孔聖人地位的游移，就大的文化背景而言，已發生了意義深刻的差別。日本對聖人孔子的逆反，起始於對以儒學正統自居的朱子學的否定。其實，徂徠對朱子學的認識，並非僅限於朱子學本身。他是把朱子學放在整個中國思想史的發展進程中來觀察的。在他看來，朱子學並不是突然出現的理論流派，它根源於先秦時期的儒家，特別是與思孟學派間有着極深的淵源關係。因此，要從根本上摧毀其影響，就需要對思孟學派進行批判乃至否定。實際上，徂徠的矛頭走向，早已被他的老師林鳳岡不幸言中。據載^⑪：

一日鳳岡過柳澤侯，侯使徂徠伴接。鳳岡謂曰：「聞汝近倡異說以駁程朱。駁程朱猶恕之，然其駁程朱者，乃駁思孟之漸也。至駁思孟則吾決不少假之」。徂徠頓首拜謝。

後來的事實表明，徂徠不但與程朱對決，而且思孟並詆。他的「孔子非聖人論」的提出，在當時的日本已決非偶然。而這一理論，對明治時期的思想家可謂影響甚大。本來，江戶思想家實不乏想徹底否定孔子者，只因礙於尚屬強大的尊孔輿論，乃不敢直抒胸臆，赤臂登場。徂徠表面所言之「孔子不幸」云者，流露出的正是這樣一種複雜而微妙的心理。丸山真男也不得不把類似的表述視為徂徠論說的「巧妙處」^⑫。然而時至明治，思想界則徹底揭去了這層保護色，開始直言孔子不可能得位、也不可能制作之迹的道理。福澤諭吉指出^⑬：

後世的學者……說孔子不過時，孟子也是如此。……那末，所謂「時」是指甚麼呢？是否說，周朝諸侯如果能任用孔孟，委託國政，天下必然大治，而沒有重用他，這是諸侯的罪過呢？……如果說「不過時」就是不合兩三個人的「心意」，那末所謂「時」，難道就是由三個人的心意形成的嗎？假使周朝諸侯，偶然重用孔孟，……果然就能像今日的學者所想像那樣，完成千載一遇的大功而成大業嗎？所謂「時」，和兩三個人的願望沒有甚麼差別嗎？所謂「不過時」，就是指英雄豪傑的願望和人君的願望互相矛盾的意思想嗎？依我看來，完全不是這樣。孔孟之未被任用，不是周朝諸侯的罪過，而是另有使諸侯不能任用他的原因。……這個原因是甚麼呢？就是「時勢」，當時人民的「風氣」，也就是當時人民普遍賦有的「智德」水平。

照之於日本近代化改革的社會實際，他還叮囑欲為改革作理論先導的思想家說^⑭：

理論家的學說（哲學）和政治家的事業（政治）是有很大的區別的。後世的學者，切不可根據孔孟之道尋求政治途徑。

孔子是不是聖人另當別論，但孔子所固有的崇高地位在江戶日本的動搖，卻是不容小視的事實。由孔子傳承下來的聖人制作之迹中固然有孔子個人的價值附加，但無論怎樣，孔子的敘事還不至於全無憑依。可是，近世以來日本思想界對孔子的微詞，似乎已波及到三代之學，並暗含了某種在根源上屏棄和超越中國文化的用意。古學思想家伊藤東涯，曾披露過這一信息：「三代聖人之道，變為今日之學……而今日之學，不復與古之

學同矣。」^⑥倘按照朱謙之的說法，荻生徂徠隱約間甚至已端出了「自我作聖」的姿態^⑦。它至少表明，在中國人觀念中萬古不易的孔聖人乃至三代思想當中，已經明確地顯出了其與早期近代化和近代化觀念相牴牾、相衝突的成分。當我們了解到日本近代化的成功在很大程度上受益於「脫儒」運動的時候^⑧，日本「聖人觀」中有關孔子地位的兩難性爭論，便應該成為中國的研究者需要關注的重要問題，而不應有意迴避。

註釋

①④ 荻生徂徠：〈辨名上〉，載《荻生徂徠》，「日本思想大系」36（東京：岩波書店，1973），頁216；217。

② 荻生徂徠：〈辨道〉，載上書，頁201。

③ 荻生徂徠：《萱園七筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷（東京：河出書房新社，1973），頁548。

⑤⑩ 荻生徂徠：《萱園隨筆》，同上，頁469；463。

⑥⑬ 《日本經濟大典》（東京：啟明社，1929），第十七卷，頁344；第9卷，頁490。

⑦ 國民精神文化研究所編：《學論二編》，《松宮觀山集》，第二卷（東京：東京第一書房，1987），頁86。

⑧ 子安宣邦：《事件としての徂徠學》（東京：青土社，1990），頁282。

⑨⑭ 參見拙作：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003），序章；第2章。

⑩ 荻生徂徠：《萱園三筆》，《荻生徂徠全集》，第一卷，頁513。

⑫ 荻生徂徠：《萱園八筆》，同上，頁562。

⑬ 伊藤仁齋：〈荀子性惡論〉，載《古學先生文集》，卷之二，《伊藤仁齋·伊藤東涯》，「日本思想大系」33（東京：岩波書店，1971），頁275。

⑮ 荻生徂徠：〈內外教辨〉，載《斥非附錄》，「日本思想大系」37（東京：岩波書店，1972），頁423。

⑰ 海保青陵：《萬屋談》，《海保青陵全集》（東京：八千代出版株式會社，1976），頁395。

⑱ 海保青陵：《天王談》，同上，頁511-12。

⑲ 《稽古談》，卷之一，同上，頁5。

⑳ 參見王文亮：《中國聖人論》（北京：中國社會科學出版社，1993），「序章」。

㉑㉒ 參見劉澤華：《中國的王權主義》（上海：上海人民出版社，2000），頁443-53；396-408。

㉓ 參見孟繼新：《曲阜觀覽》（濟寧：濟寧地區出版社，1984）。

㉔㉕ 參見韋伯（Max Weber）著，馮克利譯：《學術與政治：韋伯的兩篇演說》（北京：三聯書店，1998），頁42；73。

㉖㉗㉘ 參見余英時：《論戴震與章學誠》（北京：三聯書店，2000），頁338；9；351。

㉙ 參見拙稿：〈遲來而未晚〉，《讀書》（北京），2000年第1期。

㉚ 馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1996），頁8。

㉛ 康有為說：「無教者，謂之禽獸；無道者，謂之野人。道、教何從？從聖人。聖人何從？從孔子。」見康有為：《春秋董氏學》，《康有為全集》（二）（上海：上海古籍出版社，1990），頁628。

㉜ 原念齋：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，1928），頁37。

㉝ 參見丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1998），頁103。

㉞㉟ 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1997），頁50；53。

㊱ 伊藤東涯：〈古今學變序〉，載《日本倫理彙編》，第五冊（東京：育成會，1903），頁216。

㊲ 朱謙之：《日本的古學及陽明學》（北京：人民出版社，2000），頁156。

㊳ 參見拙稿：〈從「脫儒入法」到「脫亞入歐」〉，《讀書》（北京），2001年第3期。

韓東育 1962年生，東京大學博士，東北師範大學歷史系教授，系主任。

王船山對中國政治文化的省察

• 謝茂松

本文以船山的《讀四書大全說》等四部經史著作為中心，結合船山本人的政治經驗加以考量，證明其經驗是內在而不是外在於他的史論的，他如何從自己刻骨銘心的經驗出發去省察中國兩千年的文化社會，其中充滿着面對歷史困境而無法脫困的緊張性。由此，作者還提出今天重建中國政治學如何成為可能的問題。

就王船山對中國從秦到明成熟的政治文化的思考，錢穆有一卓識：「觀其最後著作《讀通鑑論》，《宋論》兩書，今人皆以史論目之，不知其乃一部政治學通論。於歷代政治上之大得大失，以及出仕者之大志大節所在，闡發無遺。」（《略論中國政治學》），殊為可惜的是他只是點出了兩書乃「政治學通論」這一極富啟示性的問題，而沒有進一步深論。本文希望往前推進，以船山的經學著作《讀四書大全說》、《周易內傳》與史論《讀通鑑論》、《宋論》為中心，思考他對於身處歷史中人對政治運作的要求，人對於制度的運用，由此提出今天重建中國政治學如何成為可能的問題。

本文還將把船山的經史著作放置於船山自己的政治經驗中加以考量，船山的經驗與其史論是不能剝離的共生關係，他是從自己刻骨銘心的經驗出發去省察中國兩千年的文化社會，但最終又能走出自己的經驗而能更為開闊、持重地省察長時段歷史。所以

說船山的經驗是內在而不是外在於他的史論的，其中充滿着面對歷史困境而無法脫困的緊張性。以下是前後緊密關聯的五個問題。

一 天理在歷史中曲折展開

朱子以至高、超絕的天理否定三代以下歷史，認為三代以下漢唐無足觀，這就使得天理與具體的歷史分成了兩截。天理只是空懸的，從而無法解釋三代以下的歷史。船山提出理勢合一的歷史觀，就把天理與人情事勢打成一片。這實是對朱子、陳亮的綜合，理學對歷史的解釋最終得以完成。

船山認為兩漢、唐、宋、明的開國者都是「繼天立極」者而大有功於生民，認為唐高祖以德收天下，發人所未發。世人都以唐之得天下歸功於李世民，獨船山對唐高祖李淵一再遲回而不遽起、慎之又慎的行為、心念作了細緻的解釋：

唐之取天下，遲回以起，若不足以爭天下之先，而天時人事適與之應以底於成。高祖意念之深，誠不可及也。……然而高祖猶慎之又慎，遲回而不遽起。故秦王之陰結豪傑，高祖不知也。非不知也，王勇於有為，而高祖堅忍自持，姑且聽之，而以靜鎮之也。不貪天方動之機，不乘人妄動之氣，則天與人交應之而不違。……高祖慎重之心，持之固，養之深，為能順天之理，契人之情，放道以行，有以折群雄之躁妄，綏民志於來蘇，故能折筮以御臬尤，而繫國於芑桑之固，非秦王之所可及也。……有唐三百載之祚，高祖一念之慎為之。則湯、武必行法以俟命，其靜審天人之幾者，亦可髣髴遇之矣。（《讀通鑑論》卷二十一）

沒有船山之分析，人們會誤以李世民為奪天之功，以力與小智為成敗得失興亡之關鍵。於是世人皆逞力而為，不知其不明道、不得道而終不能功成名遂。船山之卓識揭示出歷史運行之最精微處，也即「究天人之際」的「際」之所在。「有唐三百載之祚，高祖一念之慎為之」表明唐得天下依然如三代一樣是靠德行，只不過天理的展開更為曲折而已，船山的工作就是揭示出這一曲折。船山對此所下的精微斷語讓人明白，國運長久實取決於知時、蘊涵智慧的德行。這才是歷史需要最終探索的天理。如此人們才能相信在歷史中依德行能得天下，並能持守天下而長久。天理並非虛言，中國歷史是有其一以貫之的大道的，它並沒有在三代以後斷裂，而是天理的呈現具有了新的形式，天理在曲折中漸漸地展開。

由此我們可以明白中國文化作為唯一的連續性的原生道文化的原由所在，如此我們才能與古人心有所通，對成敗、興亡有憂世之心，因為我們本身就是長久歷史所造就的。不管承認與否、意識與否，歷史都內在於我們，我們每個人身上都承載着歷史。

船山所做工作的意義是深遠的。缺少船山這一環工作，天理就變得高懸，無法落實於歷史中而難盡為人所信。無法理解三代歷史與以後歷史的連續性，這樣表彰國史只能到三代為止，以下的歷史都是不正的。宋儒懸得過高的歷史觀恰恰是反歷史的，它無法解釋天理如何能夠在歷史中展開。只有在歷史的勢中呈現的天理才讓人對於天理有具體的如生活一樣的實感，只有理與勢打成一片的歷史觀才能使我們能夠真正進入歷史，理解歷史的意義何在，理解最終天理在現實中的實現。從而對歷史本身會形成一種信念。從這點來說，船山是對宋儒的絕大超越。他解決了連續性地理解國史的疑難處，使得以理學解釋歷史變得可能，也使我們得以理解解釋歷史的工作的重要性，這在今日尤為迫切。

二 船山歷史觀與其經學詮釋

船山對宋儒歷史解釋的突破在於其經學詮釋。「四書」是理學道統所在。

如同朱子對《論語》的詮釋既堅持程頤的《論語》說，又對他說得落空處加以克服，船山對「四書」作出了新的

宋儒懸得過高的歷史觀是反歷史的，它無法解釋天理如何能夠在歷史中曲折展開。只有在歷史的勢中呈現的天理才讓人對於天理有具體的如生活一樣的實感，只有理與勢打成一片的歷史觀，才能使我們能夠真正進入歷史，理解歷史的意義何在，理解最終天理在現實中的實現。

船山(圖)批評朱子貶抑孔門弟子太過。他肯定干祿之學，顯示了船山對現實社會政治秩序的肯定。他對宋儒以來所言「堯舜事業猶一點浮雲」而不假事功之舉作出調整，談到干祿之學的變化與其合理性。



詮釋，對朱子也是既堅守，又去除其過高處，宋明之理經朱子到船山而變得切實。

經學詮釋與歷史解釋的結合是回到中國原來經史不分的學術思想脈絡中，此方式所蘊含的空間與活力，有可能為突破哲學與史學各自的困境而尋找到新的可能性。

船山批評程頤「其說規模甚大，卻空闊，令人無入手處，以視聖人之言深切警省、動人於微者遠矣。」（《讀四書大全說》卷七），又指出：「聖人且就一時一事說去，自止至善。」（同上），「一時一事說去」正在

於「動人於微者」。船山對宋明儒空講「仁」、「萬物一體」、「人人皆能成賢成聖」過高的倡言帶來的荒遠失實作出調整，而講分殊，講理的落實處，所以船山要在具體人事中講《論語》。錢穆認為全部《論語》都為討論具體的實人實事所包括了，儒家思想主要是在具體的人和事，宋明儒言義理，其實也只緊扣具體的人和事來討論其義理之所在（《孔子與〈論語〉》）。「一時一事說去」與《讀通鑑論》、《宋論》在勢中講理，分析人物在具體時勢中的行為選擇是有其內在一致性的。

在講具體分殊之下，船山對朱子在《集注》中貶抑孔門弟子太過之舉提出批評：

《論語》一書，先儒每有藥病之說。聖人之語，自如元氣流行，人得之以為人，物得之以為物，性命各正，而裁者自培，傾者自覆。……且病之著者，如子張學干祿，子貢方人，夫子固急欲療之矣，乃曰「祿在其中」，曰「賜也賢乎哉」，亦終不謂祿之汙人，而人之不可方也。言祿汙人則廢君臣之義；言人不可方則是非之性拂矣。（《讀四書大全說》卷四）

每個人各正其性命，不是執一至高難及的理要求人。對於干祿之學的肯定，顯示了船山對現實社會政治秩序的肯定。更重要的是他也是對宋儒以來所言「堯舜事業猶一點浮雲」而不假事功之舉作出調整。他還從歷史積累與延續的角度談到干祿之學的變化與其合理性。

船山對理學作出了調整，而重新對政治作了非常積極的肯定。船山就

個人的修身成德極講切實，有下手處，對於為政也是如此，所以船山在政治中極重政治智慧。船山指出「正」本身對於政治是遠遠不夠的，於「桓公正而不譎」的闡釋則對「奉一正以急正夫物」之舉加於澄清：

德無不正，而正不足以盡德之十一。故《易》屢曰「貞凶」。貞者，正而能固，乃足以干事，而凶或隨之。則正者德之郭郭，而不足以與其精蘊，明矣。故曰「正而不譎」，則已知其於治道之大端不失而已疏也。君子之以其道應天下之事，初不恃一正而無憂。是故義必精，仁必熟，聰明審知而必神武之不殺，然後盡天德、王道之微，而非孤奉名義之可以裁物而止，斯文王之所以為「文」也。桓公則唯其所秉者正，遂奉一正以急正夫物，是以隘不可大，迫不可久。（《讀四書大全說》卷六）

船山對為政之切實處明辨入微，發人所未發。船山辯駁所謂為政必先去弊之論：

朱子謂「聖人為政，一年之間，想見以前不好底事都革得盡」，不如南軒所謂「三年之所成者，即其期月所立之規模」，為深見王道施行之次第也。儒者任天下事，有一大病，將平日許多悲天憫人之心，因乘權得位，便如鬱火之發於陶，迫為更改，只此便近私意，而國體民命，已受其剝落矣。……今人粗心，說「害不除，利不可興」者，都使一往之氣。天下大器，自非褊衷所能任。（同前）

船山在《讀四書大全說》中重一時一事、重政治參與與政治實踐的智慧，貫穿於《讀通鑑論》、《宋論》之始終。船山經學與史學所具有內在的一致性正在於此。

《周易》是理學更精微的天人之道、外王經世之道之所在，朱子、王陽明都有在困境中讀《易》、占《易》的體驗，從而明進退，如何在複雜的政治情境中自處。對《周易》的詮釋也成為理學的重心所在。

船山整個易學的入手點是觀卦，這也是理解船山政治學的一條中心線索。船山在《周易內傳》總綱性的〈周易內傳發例〉中說：「夫之自隆武丙戊，始有志於讀《易》。戊子，避戎於蓮花峰，益講求之。初得觀卦之義，服膺其理，以出入於險阻而自靖。」觀卦的卦像是四陰在下，進逼在上之二陽，陽為君子，陰為小人，這正是南明的政局。《周易內傳》詮釋觀卦說：

可觀之謂「觀」，以儀象示人，而為人所觀也。闕門懸法之樓曰觀，此卦有其象焉。可瞻而不可玩，飭於己而不瀆於人之謂也。此四卦四陰浸長，二陽將消，而九五不失其尊以臨乎下。於斯時也，抑之而不能，避之而不可，唯居高而不自媿，正位以俯待之，則群陰瞻望尊嚴而不敢逼。……陽之僅存於位，而以俯臨乎陰；人君於民情紛起之際，君子於小人群起之日，中國當夷狄方張之時，皆唯自立規範，不期感化，而自不敢異志。若其不然，競與相爭，褻與相暱，自失其可觀之德威，未有不反為其所凌者也。

《讀四書大全說》中重一時一事、重政治參與與政治實踐的智慧，貫穿於《讀通鑑論》、《宋論》之始終。船山經學與史學所具有內在的一致性正在於此。《周易》是理學更精微的天人之道、外王經世之道之所在，船山整個易學的入手點是觀卦，這也是理解船山政治學的一條中心線索。

觀卦內容是關於置身於群小當道的複雜政局中，如何自處，如何不激發矛盾，穩妥地轉變政治，「確然端己而有威可畏」，而後「可使方長之陰潛消其侵陵而樂觀其令儀」。

船山《周易內傳》講求對世間事物複雜性的判斷與行為的選擇，〈發例〉說：

《易》之難知者，三陰三陽相雜之卦，此所謂險阻也。咸、恆、損、益之旨，微矣。隨、蠱、噬嗑、賁、困、井、鼎、革、豐、旅、節、渙，於象於德，尤為隱而難知。……蓋陰陽相半，以遞相乘，乃天化之流行於物理人事者，不能皆如泰、否之秩然成章；而聖人觀其變與象以窮萬變之理，自非可以論簡易之道論險阻也。

船山承認事物的複雜性是自然狀態，正是於此尤需人的判斷、選擇，不同的選擇有不同的結果，即《周易》所說「吉凶悔吝」。《周易》是體「天人之理」之學，天道下貫於人道，就是外王經世之道，要在複雜的社會政治中作出最佳的行為選擇，此即政治智慧。

《論語》是立大本，講常道、正道，但常中也有變；《周易》說變易，極盡精微之能事，但變中有不變，也就是常道、正道。《論語》是基本，《周易》是高深而又講落實，高明而中庸，能行能久。船山的兩部經學著作相互配置，共同體現外王之道，重政治實踐的智慧與對具體人事的體察，這與他的史學，即《讀通鑑論》、《宋論》是一致的。船山對宋儒經學詮釋有所突破，而後又對宋儒歷史解釋有所突破。

三 船山對中國政治文化的思考及其現實意義

船山早年38歲所作《黃書》，後期64歲所作《噩夢》，是從制度層面全面反省明亡的經驗教訓。而到他臨終前73歲所完成的《讀通鑑論》、《宋論》則由制度而更多轉向到對創設制度的用心、身處制度中的人、運用制度的人之關注，「運用之妙，存乎一心」成為政治的極則。思考實際的政治操作所需要的品格、能力變得至關重要。船山也由激進到持重，在長時段歷史省察中具有更開闊而曲折的判斷。這一研究是在政治制度、政治思想之外的另一研究空間，這可以稱為政治文化的研究，其中包含歷史中長久積澱而成的政治思維與行為方式等。只有健康的政治文化才能培養出具有真正政治能力的人。這一研究可能會使對中國政治的研究進入到更精微的層面。中國傳統政治的保障在於一整套延續並富於靈活性的制度，也在於教化以及讀史的智慧所養成的歷史經驗與政治經驗。對中國政治的研究進入精微的條件在於必須進入複雜的歷史之中，思考歷史中的人如何面對時勢、困境、問題以及當事人所不能逃避而必須承襲的歷史遺產，這當中自然也包括種種在歷史中形成並變動的政治社會制度。如此所呈現出的是人、思想、制度、歷史多種因素共同作用的舞台，這就不是單一的制度史、思想史、心態史研究所能達到的，當然對這種研究實際操作的難度要先行有所估計。

「社稷之臣」、「大臣」是船山史論中的一個關鍵提法，船山認為大臣是天下之所恃。船山又在具體的歷史中

船山認為，對「社稷之臣」、「大臣」的要求是正、持重、優裕從容、深謀遠慮、有器識、知時而能守先待後、不急於求成。船山在具體的歷史中嚴格辨析誰允為大臣，誰不足為社稷之臣。他認為東漢朱雋、盧植、王允都稱不上大臣，唯傅燮為大臣。歷史上三國顧雍、東晉王導、唐狄仁傑才是「社稷之臣」。

嚴格辨析誰允為大臣，誰不足為社稷之臣。常識認同的名臣，包括《資治通鑑》所推重的，並不全被船山所認同，例如船山認為東漢朱儁、盧植、王允都稱不上大臣，唯傅燮允為大臣。船山所認為的允為大臣者在歷史中數量是不多的。如三國顧雍、東晉王導、唐狄仁傑。正是「社稷之臣」這一船山獨特的提法以及這一提法在不同歷史情境中的落實，可能可以進入到船山對中國政治文化省察的核心處。

船山認為忠臣光有忠是不夠的，「忠臣志士善保其忠貞者，尤不可以無識；苟無其識，則易動而不謀其終」（《讀通鑑論》卷十三）。船山所說「社稷之臣」、「大臣」的要求是正、持重、優裕從容、深謀遠慮、有器識、知時而能守先待後、不急於求成。對於歷史之勢是漸漸化解於無形，「張弛不迫」，「從容調御」，「潛移默化」（同上，卷十二、卷七），而不是激發矛盾，一激一反原為救弊，反而因不斷糾偏動盪而使國家元氣大傷。船山對國史中的一激一反作出了嚴厲的批評。

社稷之臣立國規模弘遠，不急一時而忘無窮禍局，與之相對的還有幾種類型的臣子、士人：直諫之臣、清高之士、功名之士、意氣之士、游士。直諫之臣只是以激進的態度，以儒家絕對道義來批評當政而不計後果，不考慮實際的政治操作與建設性的工作。船山說「直諫之臣易得，而憂國之臣未易有也」（同上，卷十）。清高之士以逃避政治為尚，影響風氣，使士不為國用，終使國無人可用，而國所以恃者在有人。功名之士則只計一時得失，「急於行志而識不

遠」（同上，卷十三），即使一時成功，終不保善終。意氣之士、偏人、躁人，如明海瑞、宋包拯忿疾一時，求快一時人心，而激人心爭鬥不息，戾氣生而風俗壞。游士則為一己私利而游說人君不擇手段，毀壞綱常名教，其對風俗的破壞更為持久，常在數十年乃至數百年。船山所着眼的政治效果是長時段的，所以游士最為船山所深惡痛絕。在與幾類臣子、士人相比較中，社稷之臣殊為難得。

在船山那裏，國家政治由宋明儒的「格君心非」而轉到對三公、群臣與士多層次的要求。君權不動之下，在君與民之間的中間層面具有很大的政治活動空間，士的資源成為政治調整的動力所在。船山說「能用人可以無敵於天下」（同上，卷十），即使君不正失德，臣依然可以作調整，挽國家於不墜。士階層的责任變得更為重大，對士整體的要求也更高，有德還需有器識、遠略，這也意味着到船山這裏，對中國政治的思考更為成熟，改變政治就並不只有唯一向上一條通路了。

社稷之臣不是脫離歷史而存在的。只有進入具體歷史的複雜變化中，才能理解身處時代的種種複雜問題是如何產生的。只有進入以往連續的歷史，進入士人們具體的生活、社會、政治經驗，才知道面對歷史上相似的處境當如何自處。船山完全把社稷之臣放到歷史之中加以考量，要求知「時」、有「通識」。船山說：

經國之遠圖，存乎通識。通識者，通乎事之所由始，弊之所由生、害之所由去，利之所由成，可以廣恩，可以制宜，可以止奸，可以裕國，而咸無

在船山那裏，國家政治由宋明儒的「格君心非」而轉到對三公、群臣與士多層次的要求。君權不動之下，在君與民之間的中間層面具有很大的政治活動空間，士的資源成為政治調整的動力所在。士階層的责任變得更為重大，要求他們有德之外還需有器識、遠略。

不允。於是乎而有獨斷。有通識而成其獨斷，一旦毅然行之，大駭乎流俗。(同上，卷二十二)

對於政治的操作必須把事情放在歷史脈絡中考量，知其所由始而後才談得上興利除弊，而且處事情的方式不是激進、躁急的，而是立足於長久，轉化於不覺中。所以政治不專恃用心之善、思想之深刻，而在分寸、時機的把握，政治能力其實也是分寸感。時未至、機未張而誇大事情的危險，先自亂陣腳，徒激亂生；時已逝則錯失良機，兩者都是失敗的政治。

政治變成了「歷史中的政治」，政治操作首先要有對歷史通觀與細微雙重的考慮，這在中國傳統政治裏是順理成章的，在當代政治裏卻變得陌生了，不過最晚在毛澤東那裏，這種在歷史中的政治的傳統還是延續的。

政治在船山那裏很大程度上就轉化為對於歷史的承擔，於是就有他在《讀通鑑論》、《宋論》中對中國一千八百年政治史長時段的思考。只有在這一層面上才能理解錢穆所說二書乃一部「政治學通論」的蘊含所在。船山的史論一方面注重長時段，另一方面又極為重視一時的事件對千百年後的影響，這也就是具體政治操作的複雜性，不同選擇帶來不同的結果，又會影響此後的歷史進程，不斷層層累積，身在歷史中人自己的責任與選擇就變得至關重要。船山對政治史的思考是想重新在學與治、道統與治統之間恢復應有的關係。

船山所建構的中國政治史是連續與中斷、中斷中延續的整體的大歷史。中國歷史不是停滯的，也不是碎片，裏面充滿着問題、變化與張力。

人與制度充滿張力，制度不斷在調整，問題不斷被克服，又產生新的問題，歷史中斷又延續。船山的史論有助於從新的角度理解中國歷史性質、分期的問題，歷史的分期不是馬克思主義史學幾種社會的遞進，也不是上古、中古、近世式的劃分，中國有其內在的歷史線索與動力。

船山在《讀通鑑論·敘論一》中說：

推其所以然之由，辨其不盡然之實，均於善而醇疵分，均於惡而輕重別，因其時，度其勢，察其心，窮其效。

船山進入了歷史最精微處，辨析之精微才能使我們真正進入真實而充滿張力的歷史——長時段與一時一事的一體化。

四 船山史論與明代政治經驗之間

船山史論中的判斷與其本人刻骨銘心的政治經驗之間具有血肉般的關聯。理解船山的政治經驗，從他所推重與反對的人出發是一路徑。船山《永曆實錄》中的輔臣嚴起恆、瞿式耜為船山所推重者，也是大臣之選。船山記嚴起恆在時局動盪中與民休息，興教化，「清慎端和」，「不妄依附」，這些足以讓人聯想起船山史論中「社稷大臣」之選。佞幸王化澄、宦者馬吉翔為船山所忿疾者，正是他們使得永曆南明政治回天無力、終不可為。這是無法脫困的歷史困境，船山是困境中的思想家。他把對南明政治的反省貫注於他的史論中，晚明民族、流民、士氣、黨爭、崇禎行申、韓政

船山對政治史的思考是想重新在學與治、道統與治統之間恢復應有的關係。船山所建構的中國政治史是連續與中斷、中斷中延續的整體的大歷史。中國歷史不是停滯的，也不是碎片，其間充滿着問題、變化與張力，中國有其內在的歷史線索與發展動力。

術，以及廢三公、衛所制、臺諫合一、復古等明代制度的問題都曲折地影響到他對歷史的思考。船山把晚明的問題溯源至整個明代，又往上推至宋代，更而往上至整個近二千年歷史的省察。他的思考既內在於他的經驗，同時又在晚年超越了自己經驗的限制。

船山的經驗不止是史論的背景，而與之充滿着張力。除《永曆實錄》中的嚴起恆、瞿式耜，《籙史》中所記的船山好友孝廉夏汝弼也為船山所表彰，他在明亡後毀服微行，潛入深山，飢困而逝。這與船山在《讀通鑑論》表彰亂世中守名節之士而不致史闕無聞的精神是一致的。《永曆實錄》、《籙史》中這幾類人物類型還有本文尚未揭示的其他類人物所構成的船山的複雜經驗，其實在深處影響了他在《讀通鑑論》、《宋論》對人事的選擇與判斷。船山在《讀通鑑論·敘論四》中說：

設身於古之時勢，為己之所躬逢；研慮於古之謀為，為己之所身任。取古人宗社之安危，代為之憂患，而己之去危以即安者在矣。

這與他的實際政治經驗實不可分。船山身邊的人所形成的生活經驗最大地影響了他對歷史的判斷。船山即使在遁入荒山中時，也是有如夏汝弼一樣的友人的。晚清羅正均的《船山師友記》為更細緻地重建船山的生活史提供了幫助。

個人身世的生活史與思想史實是血肉相連，第三與第四個問題實為一體，要放到一起，在互動中加以考察。

五 船山學作為問題、整體如何可能成立

朱子學、陽明學影響了中國近世社會的全面建制。船山學應被看作朱子學、陽明學之後全面影響中國社會政治進程的整體思想資源。三者之間其實是連續而又不斷克服、調整前面問題的大的整體。朱子學、陽明學、船山學實是對宋明以來長時段社會變遷的應對。人們容易接受顧炎武、黃宗羲激進的說法，其實船山的思考遠比他們深入而重要，船山是考察中國近世變遷不能迴避的一個點。把船山放置在這樣的線索中才能理解船山去世百多年後，其學何以為晚清曾國藩、郭嵩燾、左宗棠，維新派譚嗣同、梁啟超，革命黨章太炎，共產黨人何叔衡、毛澤東以不同的方式所運用。這一方面說明思想與社會的接受及建制之間有後置的距離。更重要的是船山所提出的問題還未解決，船山學還處於未完成狀態，所以會被一次次提起。船山學需要作為一問題來提出。將船山學放在長時段中可能會發現，朱子學、陽明學轉變了中國文化的氣質，船山學是在這之後轉變中國文化氣質者，這一進程遠未結束。將船山學納入中國近世史中來時，中國整體的歷史、中國內在道路可能會逐漸揭明。此外，船山對兩千年中國政治史的省察所提供的豐厚資源，可以為今日重建中國的政治學提供巨大可能性。

船山學應被看作朱子學、陽明學之後全面影響中國社會政治進程的整體思想資源。船山去世百多年後，其學在晚清曾國藩、郭嵩燾、左宗棠，維新派譚嗣同、梁啟超，革命黨章太炎，共產黨人何叔衡、毛澤東那裏得到不同方式的運用。

謝茂松 1970年生。1995年獲北京大學中文系文學碩士，同年留校供職。研究興趣為經學、經學史與思想史。

共同體、刊物、系科的分權制衡

——初論文科評審之倫理—司法規範

● 陸興華

本文試圖從研究者共同體、專業刊物和系科司法分權的角度，對中國大學學術場中的學術評審制度建設，提出一些粗淺看法，以求學界進一步的追證。

現下，中國的學術刊物忙於經營學術權、利交易，為一點微不足道的「位租」而置自身的代表性、正當性、名聲於不顧。「一級刊物」包裝出「一流學者」，「一流學者」又包養「一級刊物」；而那些作出真正貢獻的學者反倒很可能被「一級刊物」排擠扼殺。「一流學者」與「一級刊物」共同製造着「學術繁榮」，認真誠實的學術卻得不到討論、傳播和推進。

目前的學術刊物經營普遍帶有下列弊端：首先是鼓勵學術權威或學霸搞一言堂。一兩個編輯控制雜誌，偏護或打擊親疏不同的作者，只選擇小圈子裏認同的觀點，狂妄地認為一個國家的思想和文化就是由一兩個主編控制和主持着，思想和學術界被視為是其豢養或整飭的對象。其次是霸佔學術產品，阻撓學術產品的深加工或向前拓展，忘了自己只是學術生產的一個平台。第三是搞無謂的競爭，把

不同性質的論文當作參加同一競賽的選手，為與別的刊物競爭，將正常的學術論爭庸俗化。第四是鼓勵學術再生產中的消費主義。發表一次，就折算一次利潤，縱容有的作者將一次研究或一個主題分幾次來套發。結果使大學系科純粹以發表次數來衡量學者，等等。

當學者被問及為甚麼要在明知是很腐敗的「一級刊物」上投機發表時，他們往往都表示無奈，暗示自己其實是有能力執行另一套真正符合自己學術理想的寫作方案的，但終因急於做前者，而一直沒有功夫嘗試後者。於是，在一個出版權被國家嚴格控制的學術體制裏，每一個學者都被腐敗的學術刊物勒索、拉下水。它使每一個學者都不乾不淨地成為一種不公正機制的同謀，都是受害者、怨恨者，但又都浸淫於其中，快感於其中。在腐敗的專業刊物左右的學科裏，每一個學者都體驗着比極權、專制更腐敗的腐敗。

作為學術生產組織者的大學，如今都在不遺餘力地號召人人到一級刊物、國際刊物上發表文章。可到頭來

目前的學術刊物普遍帶有下列弊端：首先是鼓勵學術權威或學霸搞一言堂；一兩個編輯控制雜誌，偏護或打擊親疏不同的作者；其次是霸佔學術產品，忘了自己只是學術生產的一個平台；第三是搞無謂的競爭，將正常的學術論爭庸俗化；第四是鼓勵學術再生產中的消費主義。

大家在寫的，大多仍只不過是手冊、摘要、理論和思想描紅、潤色和發揮、學科教義灌輸、詞彙選、評述、小型局部百科全書、文獻彙編、觀點選輯、學位考試論文、授課教案、標準答案、格言彙編、易讀易記的名家觀點的編織，等等。

中國學術出版、學術評價、學術評獎和授職的腐敗，終於使我們認識到，學術不光會受到外來力量的傷害，也會受到它自己的傷害。由於沒有任何學術司法—倫理的制度保障，中國的學術公信力，至少是文科的，恐怕已喪失殆盡。

倘若沒有學術共同體的基本司法—倫理前提、市場規則、社會監督等等的保證，沒有學術權力的分立和相互制衡，學術體制本身就很容易被學術象徵資本和權力資本加以壟斷經營，阻礙嚴謹的學術創新，喪失對學術成果的公正的鑒別和評價能力，使學術生產者陷於權、利的「關係學」裏。在腐敗的學術環境裏，「一級刊物」總會淪為如製售假文憑和假發票一樣的經營機構。

所以，我認為從長遠來看，學術共同體如果要捍衛自己的聲譽、利益，要真正推進學術研究，首先就必須制止這種不良制度保護下的學術評審和分紅中的腐敗；而「一級刊物」更應首先考慮自己用以立命的聲譽問題；學術共同體也應設立相應的機構和制度來識別和清除偽劣著作、製假製偽的研究者。學術共同體的評審制度建設，其實是一種自我保護，是公共利益的需要，學術當權者和學術受壓迫者同樣都需要它，我們的下一代學人更需要它。

從學術生產者方面來說，我認為，專業學術刊物和一般的出版權力的壟斷和分贓，根源於大學民主的缺失。制止這種學術權力的自我冊封和

癌化，部署研究者共同體、刊物、系科之間的司法分權和監督，是當代中國學術界最迫切的自救任務。為了改革我們的大學，尤其是改革大學文科研究中的生產關係，重構大學研究的評審制度，我認為，必須盡快落實系科成員晉升和聘任中學術水平考核的民主化問題。像七人通訊評審委員會、學校或系科特邀評估小組、系科內的學術評估委員會、大學對更換主要學術領導時的系科的託管、嚴格的商議和投票程序等等最原始的學術民主程序，必須開始於當下。

在現階段，為了學科內的民主建設，在最小學術共同體內就實現學術公正，各系科應當爭取自己的學術評審和用人權的獨立，建立有自己特色的學術評審機制和傳統。比如說：為了使評審節省成本和高效，可讓每一個晉升者和應聘者拿出自己認為最好的三個學術作品或三項研究來^①，由系學術委員會審讀、評議投票後排序，並將這種做法一貫地落實到其全部評審中。在中國大學整體民主程序缺失的情況下，拉關係之類的事或許會敗壞這樣的程序，但我們只能從這樣的程序開始努力。況且，任何民主建設也從來不是在萬全的計劃下開始的。

接下來，我們要討論評價文科研究者的主要指標和原則應當如何確定這一問題。學術寫作是評價一個文科從業者的主要指標，但我們知道學術寫作本身是分為許多層次的。我認為，一個完整的考評指標既應堅持學術寫作的硬標準，也應參考其餘的學術業績層次。

文科從業者一般同時是作者、知識份子和教員。如以學術寫作來衡量，我們就應堅持將其當「作者」，將其研究當作品，最終將其研究和研究結果當文本^②。上面三個角色不應混

學術共同體倘若沒有倫理前提、市場規則、社會監督等等的保證，沒有學術權力的分立和相互制衡，學術體制本身就很容易被學術象徵資本和權力資本加以壟斷經營，使學術生產者陷於權、利的「關係學」裏。從長遠來看，要真正推進學術研究，就應成立相應的機構和制度來識別和清除偽劣著作、造假製偽的研究者。

淆。而一個「研究作者」的學術生產又可分為研究（搜求或求證）、寫作、理論、思想、話語、和知識這幾個生產層次。我們應選擇哪個層面來評價其學術產品？這本身就是一個值得探討的大問題。

其實，評價標準也是有層次的：自審標準（方法論、認識論自我反思），共同體標準、專家委員會標準、官方或行政標準，等等。在標準重疊的情況下，我認為應堅持權力下放，讓系科內的最小研究共同體或其評審機構根據本學科特有的「研究邏輯」和「實踐原則」^⑤，來作出他們認為公正的評價。因為只有研究者共同體成員「才知道、要求、依賴、利用這種生產、成就、識別或證明其研究程序和發現的、對一切實踐目的都理性地充分的反思性」。因為所有研究者都必須「假設一種共同的主體間交往世界」，無私地服從於一個「具備資質」的研究者共同體，這是一種無名的集體成員資格，其成員都服從於程序手冊中的規範^④。最好的規範就是研究者之間的交互主體性的自我倫理監控和論爭式的相互制衡。

而且，我們知道，在真實的研究中，一篇論文的重要性是在研究者共同體裏，在同行的真刀真槍的交鋒中，在學術研究最前沿、目前也最敏感的論題針對性（topicality）上被感應到、因時因地地被評判的。學術刊物和大學並不是對這種寫作和研究的唯一裁判機構，終審法庭應當是學術共同體及其機構代表，也就是系科。大學作為學術孵養場和學術生產車間的真正作用，其實仍是因緣際會，是一種交匯，決不是當下學術管理者和學霸眼裏的生產流水線。學術刊物也只是同行角力的擂台，不是榮譽和證書的頒發機構。涂爾幹（Emile Durkheim）稱學術寫作和教育灌輸脫鉤的中世紀大

學為「真正的教育系統」，大學寫作和學者立說不是機構性的，在他眼裏也不應跟大學直接掛鉤。學術評價是評價學者個人，而不是大學^⑥。

與涂爾幹類似，韋伯（Max Weber）認為，大學作為教育機構是要培養一班終身投入的專業人員，像公務員構成的官僚機構一樣，他們的訓練、被徵用和事業發展，受着一個根據專業（如國內外其他大學的同專業）分類的團體或機構的自我管轄的約束，而這班人也總是實用主義（形式理性）地成功壟斷住某一時代合法地去灌輸一種文化的手段（如同在由等級化的、可交換的個人組成的官僚機構中一樣，考試、研究和論文只是給某一種技巧冊封，給予某些預先為其準備好的位置的入口許可，為保證其形式理性而使它代代相承）^⑥。所以，社會必須像謹防官僚主義那樣去防止這種機構惰性，去對付和彌補學術當權者和機構必然的硬化和僵化，對於其生產的學術產品，應有來自類似學術產品消費者協會那樣的終端監督，以此來預防和清算其瀆職和腐敗^⑦。如此看來，學術共同體或系科權利的自我維護是社會和教育系統本身必須忍受的次惡。

在目前中國的學術司法體制和學術倫理環境下，實現對大學學術權力的監督和約束，其難度不亞於政治改革，不亞於在一個普遍腐敗的環境裏養成清正的政治風氣。因為學術權力總是打着比現實政治更欺人的旗號，更善於自我合法化，更難通過原則與章程的改變來整治，而且它手裏握着強大的象徵和文化資本來自我投資、自我豁免。所以對學術權力的制衡，其所需的規範與防範策略裏所涉及的技術，可能需比對抗人性之自私與貪婪的政治技術更周密與鋒利才行。

在目前中國的學術司法體制和學術倫理環境下，實現對大學學術權力的監督和約束，其難度不亞於政治改革，不亞於在一個普遍腐敗的環境裏養成清正的政治風氣。其所需的規範與防範策略裏所涉及的技术，可能需要比對抗人性之自私與貪婪的政治技術更周密與鋒利才行。

為了建立良好的學術評審外部環境，各學科或全國性的協會必須成立像陪審團或仲裁委員會那樣的有合理迴避制度的機構，通過對分檔的學術產品的不記名投票，來終極地替各學術機構判定一個學者的著述質量，也為一些在學霸橫行下的學術暴力受害者主持公道。當然，這可能仍會導致導師和學部委員封殺某個被孤立的學者，但畢竟他們由此也將被迫接受更多的公開監督。總之，學科、專業協會、系科內的學術評定加上學術專業刊物的客觀公正的報導，這是整治中國當前大學學術腐敗，開始在中國從未實現過的大學民主的唯一途徑。

下面再來探討學術刊物應如何作出相應的改革。在官僚機構一樣的學術共同體裏，學術刊物本應是其進行自我交流、自我傳播、自我參照、自我規範的業內展示平台；學術刊物本應成為研究者個人擺脫學術權力壓迫和盤剝的第三空間，是學科實行自我管理、自我監督的公共區域，既是學術民主的保護地，也是對付學霸和學術騙子的照妖鏡。要實現這些功能，筆者認為，學術刊物必須在以下四個方面接受新的原則或者有所改進：

首先是公開，面向所有作者，包括對邊緣人士和業外人士的公開。編輯過程只是反映了本學科前沿的實地決策，是一種有待考驗的戰略舉動，編輯部時刻受到該學科生產第一線實踐的制約。每一篇被選中的論文都將披甲上陣，有可能登上新高，也可能遺憾終身。學術刊物如足夠謙虛，都應自稱「報導」，因為它們只是一個各種話語主體進行交往和論爭的平台，一個向各方公開、開放的中介機構。

其次是接受某個研究者、論爭者共同體的整體制約。學術人都需要受眾，而對於他們研究作品的最有益的聽眾，往往是其競爭對手或宿敵。有

的著作是為共同體全體成員寫的，有的卻只是為一個小圈子的人寫的，有的簡直就是為某個對手或敵人寫的，因為只有這個人才最在乎你的寫作與思想。

再次是播散。刊物像衛星一樣將學科內的各種重要動態和成果傳播給每一個研究者，研究信息的充分傳播才能保證學科的自我參照和自我交流的不斷深化，研究的集體效率才會改善。系科內的學術規範其實也是間接依仗刊物這樣的公共界面來落實和鞏固的，其學術民管理，也在這一過程中得到強化。刊物不光播散信息，也向同業人士播散着學術實踐的規則和範型。一本優秀的學術刊物幾乎同時也是在指導業內人士如何來做研究，是一個時期內的學術實踐理性的結晶。

最後是積累。學術刊物應當將最新的研究成果、論爭最激烈的學術言述刊布於同行同業的視野，這樣一方面可以高效地促進學科內的自我參照和自我交流，另一方面也明確勘定了已有的學術觀點，明確了作者的貢獻，既保護了學術人的研究積極性，也使得後續的學術探討有明確的源頭、對象和積累，最終被銘寫到這一學科當前的集體無意識中。

福柯 (Michel Foucault) 在〈甚麼是作者？〉中說到，一個時代有太多的知識和觀念，語言過於繁雜和精細，其實是它的不幸。知識和學術再生產的不平衡，過剩下的淤積和僵化，反而會傷及民族的精神元氣。學術生產關係與學術生產之間的配置不合理，會阻塞一個時代思想和文化的代謝。撇開人為的因素來看，每一時代都彷彿在通過努力將自己的思想和理論意識濃縮到一些對自己最切身的觀念和詞語上，來自然地淘汰大量造成文化和思想淤積的枝蔓寫作。

福柯說，一個時代有太多的知識和觀念，語言過於繁雜和精細，其實是它的不幸。知識和學術再生產的不平衡，過剩下的閱積和僵化，反而會傷及民族的精神元氣。學術生產關係與學術生產之間的配置的不合理，會阻塞一個時代的思想和文化的代謝。

學術刊物上的論文，甚或是那種振臂一呼應者眾的學術大作，在我們的時代精神和思想成長歷程裏，實際也只是一個短暫的過渡。一個時代的有代表性的精神和思想話語，最終都會被收編到一些漸漸走向主導的話語集合裏，被重新銘寫到一些新形成的知識體上。被文科寫作不斷解構着的學術刊物，應以充分的無名和無權作為自己的功業。

其中的一個途徑，就是淘煉和推舉出像馬克思和弗洛伊德(Sigmund Freud)這樣的「作者」，他們的優點倒不在於其思想成份本身多麼地貴重，而在於他們的一些核心話語彷彿像磁石一樣，能吸附某一時代那些枝蔓、破碎的話語，或蕩滌其他的有害話語^⑩。

從這個意義上說，學術刊物上的論文，甚或是那種振臂一呼應者眾的學術大作，在我們的時代精神和思想成長歷程裏，實際也只是一個短暫的過渡。論文和書都是這種過渡的形式。一個時代的有代表性的精神和思想話語，最終——雖然不是通過有意識的安排——都會被收編到一些漸漸走向主導的話語集合裏，被重新銘寫到一些新形成的知識體上。一級刊物上的論文也是這樣等待被收編，被重新銘寫的。這麼看來，我們實際上應該將學術刊物當作一個生產工地倉庫，一個知識交易現場，在其中，人人既是顧客又是賣主。將在這個專業市場裏擁有一個攤位看作是學術成就之保障，是我們時代學術人的扭曲認識。

利奧塔(Jean-François Lyotard)對當代理論寫作的要求，我認為也應當是對文科寫作的要求：讓作者的身體遭受各種動量；讓作者既成為一種女性式的傳導(ductilité)和多型(polymorphism)的結合，又努力去尋求事業、責任、認同，將意識、權力、知識、男性化的分析落實到當前、此地。理論寫作者必須「充分地無名」，努力達到無權(impouvoir)，能夠將自己插入各種不穩定秩序中^⑪。如此，被文科寫作不斷解構着的學術刊物，最後也只能以這種充分的無名和無權為自己的功業。對從政治專制權力延伸出來的學術專制權力的閹割，必須由閹割學術刊物的專制權力始，由系科學術評審之自治來強化。

註釋

① 李贄云：「夫學問之道，一言可蔽。卷若積至二十，篇或累至數十，能無贅乎？」學問融貫，溫故知新，要在「根於心，發於言，自時出而不可窮，自然不厭而文且理」。見李贄：〈龍溪先生文鈔序〉，載《李氏焚書·卷之三》(北京：北京出版社據明刊本影印，2000)。

② Roland Barthes, "Ecrivains, intellectuels, professeurs", in *Œuvres complètes*, Tome 2 (Paris: Seuil, 1993), 1194-1210.

③ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, trans. Peter Collier (Cambridge: Polity, 1988), 7, 19.

④ Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity, 1996), 8, 275; Karl-Otto Apel, *From a Transcendental-Semiotic Point of View*, ed. Marianna Papastephanou (Manchester: Manchester University Press, 1998), 73, 84, 197.

⑤ Emile Durkheim, *The Evolution of Educational Thought*, trans. Peter Collins (London: Routledge & Kegan Paul, 1977), 75.

⑥ Max Weber, *Essays in Sociology*, trans. Hans Geth and Wright Mills (London: Routledge & Kegan Paul, 1948), 240.

⑦ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, trans. Richard Nice (London: Sage, 1993), 41.

⑧ Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1994), 801-10; Louis Althusser, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1979, c1970), 16.

⑨ Jean-François Lyotard, *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993), 254-62.

陸興華 曾任職於浙江大學批評理論研究所，現為英國威爾斯大學英文系博士研究生，主要從事文學制度、文學再生產方面的研究。

全球化時代的文化悖論： 多樣性還是單一性

• 張旭東

傑姆遜 (Fredric Jameson) 的主要論點之一是，後現代說到底就是「經濟變成了文化，文化變成了經濟」^①。在我看來，這是傑姆遜的後現代話語的認識論和政治核心。傑姆遜的後現代話語在他的主要著作《後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯》(*Postmodernism, or, The Culture Logic of Late Capitalism*) 的標題中已經具體化和通俗化了。這個辯證的語式是一個豐富的思想傳統——尤其是法蘭克福學派——的浪尖。我們對它已經耳熟能詳，以至於在作出各種各樣的評論時，經常忽略了傑姆遜的辯證法所要求的必要分析步驟和最終的政治哲學評價。傑姆遜的方案並沒有在後現代遊戲式的無差異表層上將文化與經濟融合起來，也沒有採用全球化之類的通用標籤來進行歷史情景分析。傑姆遜堅持認為，我們必須格外留心包括經濟和文化、市場和力比多、基於生活方式的消費及其對「主體性」的意識形態表達在內的各種結構分化的力

量，毫不含糊地將經濟因素擺在首位，並且同樣毫不含糊地強調對文化的意識形態理解，將文化看成是一種具有顯著歷史性、同時在歷史上又具有全新品質的資本主義活動方式。

一 晚期資本主義的一體性與排他性

毫無疑問，在將後現代和全球性當作自明的東西相提並論之前，必須首先尋繹其歷史基質。那個按後現代主義和全球化思路構想出來的物質、社會和政治世界究竟由哪些因素構成呢？事實上，研究後現代主義和全球化的學者，尤其是從事文學和文化研究的學者甚至不願提及這些構成因素，這僅僅表明了意識形態—文化氛圍的濃厚質密。例如，人們不再感到有必要從通訊或信息技術之類的更平淡的視野去研究後現代性和全球化的條件；事實上，正是通訊或信息技術

傑姆遜認為，我們必須格外留心包括經濟和文化、市場和力比多、基於生活方式的消費及其對「主體性」的意識形態表達在內的各種結構分化的力量，毫不含糊地將經濟因素擺在首位，並且同樣毫不含糊地強調對文化的意識形態理解，將文化看成是一種具有顯著歷史性、同時在歷史上又具有全新品質的資本主義活動方式。

* 此文為作者在2001年10月於加拿大曼尼托巴大學(University of Manitoba)召開的「全球化時代的文化生產與消費」國際學術討論會上發表的主題演講(keynote speech)。英文稿即將刊登於美國《文化批判》(*Cultural Critique*)雜誌，2003年冬季號。

「全球空間」的日常經驗有賴於——取決於——與整個系統的徹底認同；任何人都不能偏離這個系統，否則他／她就會被拋在機器和技術（以及它們所提供的安全感和認同感）這個「巨大的架座」之外。

使現代商業、金融和交易的模式發生了轉變，儘管結果很不平衡，轉變的方式也十分有限。但是，正如傑姆遜指出的，所有這些技術轉變都要以「商業決策」這種精明的邏輯為基礎。「商業決策」並不是甚麼新玩意兒，它與資本主義一樣古老。資本主義發展長期處於不平衡的狀態，在許多情況下，這種不平衡還在進一步加劇。在當今世界上，財富和權力空前集中。於是，後現代和全球性就變成了市場的自我確認。以消費主義為媒介，市場是按自由、多樣性、多元性和普遍性來理解的。就此而言，若欲了解作為意識形態的後現代主義和全球化，就必須考慮到如下問題：兩者是如何在西方都市中心和西方以外的其他鏡像城市生產出日常生活的？在這方面，我們所說的後現代全球性或全球化後現代性不過是指一種被徹底納入資本主義生產和消費系統的生活方式的普遍性、相同性和標準化。支撐着這個世界的，是我們這些生活在第一世界中的人視為理所當然的管理和服務的效率和便利。毫無疑問，即便將這個「全球空間」稱為「不連續的連續性」或「分散的同質性」，那也是一種委婉說法，因為這個「全球空間」的日常經驗有賴於——取決於——與整個系統的徹底認同；任何人都不能偏離這個系統，否則他／她就會被拋在機器和技術（以及它們所提供的安全感和認同感）這個「巨大的架座」（gigantic enframing）（海德格爾 [Martin Heidegger]）之外。

商業和意識形態的邏各斯、形象、象徵對日常世界的滲透、商品的力比多化和性慾化、商業社會的道德—政治價值使生活世界與文化世界、私人領域和公共領域幾乎毫釐不爽地重疊在一起，因為這兩個世界和領域在

舊的民族國家語境中已經失去了意義和相互聯繫。蓋爾納 (Ernest Gellner) 曾經從社會學—哲學的觀點出發區分了近代的兩種視野：「個人主義—原子式的」和「浪漫—有機的」^②。如果說這種區分在今天的語境下還有某種使用價值的話，那就在於，這種兩分法——蓋爾納正確地認為，其影響遍及於一切民族情景中的一切政治立場——可以幫助我們認識到，現代知識社會學和文化政治學的深陷的斷層線已經發生了戲劇性的位移。在後冷戰時代，啟蒙和普遍理性的那種「個人主義—原子式的」視野幾乎已經吸納了一種「浪漫—有機的」、溫暖而又模糊的意識，對共同體、人群和文化有了某種感覺。這種新的普遍主義—個人主義的視野並不是靠挑戰和顛覆那些未經批判地建基於習俗和傳統之上的世界觀、並通過論證而產生出理性協商的知識和倫理。相反，它將自己當作地地道道的文化。如果有人對其缺乏反思的狀態提出質疑，它就驚詫不已。贊同「個人主義—原子式」觀點的人有時不得不論證他們的立場是超越歷史的，是「文明」本身。每當這個時候，如同傳統的「浪漫—有機的」人一樣，他們都會感到惱怒、驚駭和憤憤不平，他們想不出這還有甚麼需要論證的。換句話說，新普遍主義話語——後現代主義和全球化話語是其最關鍵的範疇——認為它所反映的不是一種生活形式，而是人類本質和存在本身。

毫無疑問，晚期資產階級社會的這種政治本體論最好從形式和理性的層面上——也就是說，用自由主義—普遍主義或個人主義—原子式的反本質、反文化的語言——加以論證。就此而言，羅爾斯 (John Rawls) 關於政治自由主義的構想從各方面來看都比

哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的方案更徹底、更自信、更現實化。即便僅僅因為哈貝馬斯沒有將韋伯(Max Weber)的幽靈從他的哲學運思中徹底清除出去，這位交往理性的始作俑者就只能在透明理性的稀薄空氣中建構他的方案。哈貝馬斯乞靈於康德(Immanuel Kant)，羅爾斯則在一個多元的世界中提出了「交疊共識」論，以此作為羅馬法的現代等價物。德國人最終又一次為「世界歷史民族」(馬克思、韋伯)從政治或法學的層面上介入的活動提供了一個蒼白的哲學註腳，儘管這裏涉及到的歷史和地緣政治情況完全不同^③。

具有諷刺意味的是，對羅爾斯的更可信、也更令人不安的挑戰來自羅蒂(Richard Rorty)。羅蒂一直都在抨擊美國學界的左派，指責他們缺乏愛國心^④。如果羅蒂只是為美國沙文主義提供了又一種說法，那也就不必理會他了，但實際上，羅蒂試圖復興更為傳統的新政或社會改革政策。他提醒自己的同胞，美國在實質民主(財富分配等等)方面仍是一個很不平等的國家，美國的理想尚未「實現」。羅蒂認為，羅爾斯關於自由民主程序的哲學表述在抽象的層面上真是美妙之極，就連特權階層、超級富裕階層、保守人士對它也不會感到有甚麼問題。這一評論可謂切中要害。不僅如此，有趣的是，羅蒂對美國民族主義的訴求始終是一把雙刃劍：它的矛頭一方面指向國內政治中的社會不平等，另一方面又指向新興的「國際超級階層」。這個新階層正是威脅着美國政體的全球化勢力。(在羅蒂的《實現我們的國家》[*Achieving Our Country*]這本書中，有一個比喻透露出相當敏銳的觀察力：橫越大陸的班機的前排座位坐着商界精英，坐在飛機尾部的

是一大幫趕赴各種國際會議的學界人士。)羅蒂的觀點很值得注意，因為他揭示了自由民主的普遍主義的一個內部裂隙：像羅蒂那樣的一批人對任何從政治上或思想上追求超越美國憲法的開放歷史視野的努力一般都不抱同情，甚至採取敵視的態度；因此，對他們來說，與自由民主體制的內部問題作鬥爭的唯一方式就是從更為古老、經典的民族政治模式中尋找靈感，重新喚起民族國家的理念或理想主義。不過，羅蒂復興美國民族主義的努力只能放在經濟、政治、文化領域的跨國流動和衝突的全球語境中來加以審視。從這個觀點來看，羅蒂的方案最終難免流於玩世不恭和平庸乏味，這一點可能是他自己所不願意承認的。換句話說，由於美國軍事和經濟力量獨步全球，由於制度化的全球不平等和等級結構，由於美國的利益按其本性就是全球性的，因此，鞏固美國的民族政治和民族意識形態，使它們達成實質的(而非抽象的或程序的)同質化，就應該成為我們的頭等大事。美國人和潛在的美國人在其直接的地方性、獨特性和偏狹性方面已經並且瞬息間就達到了普遍的水平。對他們來說，羅蒂從哲學上將美國的理念與人類歷史的烏托邦理想接通，確實達到了一定程度的具體性。只有在這個基礎上，我們才能理解他對傑姆遜的古怪指責：他說傑姆遜的著作缺乏足夠的烏托邦衝動。

美國人和潛在的美國人在其直接的地方性、獨特性和偏狹性方面已經並且瞬息間就達到了普遍的水平。對他們來說，羅蒂從哲學上將美國的理念與人類歷史的烏托邦理想接通，確實達到了一定程度的具體性。

二 民族國家和民族文化主體的困境

建基於消費概念之上的晚期資產階級的主體性概念與其在經濟、社會、政治中的普遍性幾乎完全重合起

在新自由經濟的時代，所有國家都被捲入一場充滿怨恨的激烈爭吵，其焦點是，在全球市場的「看不見的手」面前，「誰比誰更過剩」；新殖民主義在國際貨幣基金組織的貸款中，在美國的電視節目中，在北約的軍事行動中獲得了生動的表現。

來了，這可以部分地解釋後現代／全球視野模糊不清的狀態。在這種視野中，民族國家，連同其引出的一切正當的和不正當的暴力要求和文化要求，幾乎已經杳無蹤影了。現在，需要更多地從歷史的視角去描述民族國家在這種境況中的作用。鑒於資本主義與國家權力之間存在着歷史的相互依存關係，最近幾十年的變化主要在於這種關係的範圍（以及美國政體的發展，按照傑姆遜的說法，這導致了美國與世界上其他民族國家之間的深刻的不對稱），而不在於這種關係本身^⑤。誠然，全球資本主義需要全球性的政體形式來提供「法律和秩序」，以及更廣泛的意識形態合法化。但是，這種新興的全球體制按其本性就是一種不道德、不人道的政體形式，因為它並不準備將基本的公民權和人權擴及於傳統民族國家疆域以外的臣民，甚至連一點表示都沒有。因此，可以說，雙重標準是西方新干預主義的內在品質，誰也沒有法律或政治上的根據「讓統治階級說話算數」，而這正是激進知識份子在挑戰自由資產階級國家的現狀時採取的傳統政治策略（布洛赫 [Ernst Bloch] 在《自然法與人的尊嚴》[*Naturrecht und menschliche Würde*] 中提供了這種激進民主立場在現代的最後表述之一）。

另一方面，民族國家不僅為非西方世界的許多民族和共同體提供了唯一有意義的保護，使其免於跨國公司的操縱，免於專橫的西方通過各類經濟和文化代理人而實施的跨領土國家權力的支配，而且還為特定民族情景中的政治參與和行動提供了唯一切實的舞台。考慮到這種現實情況，如果抽象地、非歷史地抨擊民族國家、民族主權、民族文化和政治生活等理

念，那就確然無疑地透露出一種明顯的美國中心主義和歐洲中心主義立場，一種普遍一個人主義的信仰和意識形態。一旦採取這樣一種立場，對後現代／全球化主體性的確認遲早就會變成對西方的自由和民主理念的重新確認。正如前面討論過的，最後一點不過是一個特殊共同體的浪漫文化主義的現代翻版而已，其普遍要求遲早會變成罩着一層薄薄面紗的沙文主義和種族主義。

在新自由經濟的時代，所有的國家、甚至所有的大陸都被捲入一場你死我活的競爭或「充滿怨恨的激烈爭吵」（傑姆遜語），其焦點是，在全球市場的「看不見的手」面前，「誰比誰更過剩」（阿銳基 [Giovanni Arrighi] 語）^⑥；新殖民主義在國際貨幣基金組織的貸款中，在美國的電視節目中，在北約的軍事行動中獲得了生動的表現。具有諷刺意味的是，在這樣一個時代，非西方社會的「傳統文化」也進入了以新興波波族（波希米亞資產階級 [Bohemian bourgeoisie] 為特徵的西方大都市的消費場景。「波希米亞資產階級」這個詞語出自新保守主義陣營的布魯克斯 (David Brooks)，頗能顯示他的機敏和睿智。從社會學的角度來看，這是一個值得注意的意象，因為它突現了一些新的模式：在建構「新的（國際）上層階級」的過程中，以90年代迅速崛起的美國高技術和時裝市鎮（索霍區、帕洛阿爾托、阿斯彭等等）為引力中心，金融資本與文化資本融匯在一起。作者細緻入微地描述了90年代瑜珈功修煉者、騎小輪摩托車飛奔者、文化反叛者、對性持開明態度者、政治正確的維護者、具有健康和環境意識者、專業人士，對他們表現出過份的欽佩，頗有討好之

嫌。從這些人身上，我們可以看出，60年代以及自歐洲浪漫主義以來的全部精神資源已經被一個新的消費概念——毋寧說消費行為——馴化了，吸納了。這種消費概念或消費行為植根於經濟與文化的相互滲透（植根於美國大學與公司文化的新型英才教育、文化與金融資本擁有者的聯姻等等，從社會學角度看，所有這些都構成了《天堂裏的波波族》[*Bobos in Paradise—The New American Upper Class and How They Got There*]這本書十分有趣的方面），兩者都同時被理解成資本和身體：在波波族身上，在他們那種立足於消費和文化之上的對個人自由和社會尊嚴的新感覺中，資本已經變成了身體，反之亦然⑦。

有必要趕緊補充一句：所有這些意識形態概念（自由、多樣性、多元性和普遍性）都過份受制於消費主義，因此，在涉及到現代資產階級主體性概念的理解或自我理解時，它們從根本上具有力比多的性質。我們也可以說，這個特殊的主體性概念已經與其早期的——經典的或現代主義的——資產階級淵源發生了分離，兩者之間隔着一道歷史的裂痕。這一裂痕產生出關於後現代主義的批判話語，並以一种無情的歷史邏輯決定了，現代西方與資產階級革命的普遍理念之間的連續性不過是一種懷舊的、感傷的虛構。於是，我們可以發現，後現代主義和全球化的慶典式的意識形態話語與韋伯使一個解魅的世界理性化的努力處在同一個結構位置上。事實上，韋伯通過其比較宗教社會學（儒教、佛教、印度教等等）將基督教生活世界的毀滅投射到了東方（海德格爾曾接受《明鏡報》(*Spiegel*)記者的採訪，在這次著名的或臭名昭著的訪談中，

海德格爾說，不能指望通過比如說東方的道家思想或神秘主義來拯救西方，拯救之道就在爆發危機的地方。這是對韋伯問題的姍姍來遲的、卻更加誠實的回答）；與此同時，他又要求建立一個願意並能夠在海外貿易和殖民擴張中與英法兩國競爭的「政治上成熟的」——亦即理性化的、自由民主的——德國⑧。作為民族主義者的韋伯為德意志帝國憂心忡忡，作為理性主義者的韋伯又為普遍的現代性勞神費心，這兩個韋伯有一種內在的、令人不安的衝突，而在美國版的（帕森斯式的）作為社會科學家的韋伯身上，人們很難面對韋伯的這種困境。但是，若要從歷史的和文化政治的層面上理解我們的時代，除了必須面對德里達（Jacques Derrida）所認為的馬克思的幽靈之外，還必須面對韋伯的幽靈。韋伯的理性化方案所蘊含的文化政治悖論在韋伯死後，也就是說，在後現代／全球化意識形態中才獲得解決，這也許再合適不過了。後現代／全球化意識形態使文化和經濟徹底地倒在普遍性這個新的一致性平面上，這就是傑姆遜所說的「壓抑的多元性」⑨。

三 普世主義文化的 政治哲學悖論

這種壓抑的多元性通常仍被禮讚為一種多樣化的、流動的、創造性的和解放的力量。不過，我們不妨審視一下它那隱藏在包容性背後的排他性、隱藏在平等背後的不平等、隱藏在多樣性和異質性背後的意識形態同質性。換句話說，有必要檢討一下自由普遍主義的隱含假定和原則。這種

現代資產階級主體性概念已經與其早期的資產階級淵源發生了分離，兩者之間隔着一道歷史的裂痕。這一裂痕以一種無情的歷史邏輯，決定了現代西方與資產階級革命的普遍理念之間的連續性，不過是一種懷舊的、感傷的虛構。

普遍主義歷史地植根於作為人類生活的自律領域的政治的概念之中。在這方面，只要讀讀施米特 (Carl Schmitt) 的相關著述就足夠了。施米特討論了作為普遍性的政治框架的自由民主體制的內在悖論和脆弱性。在《議會民主制的危機》(*The Crisis of Parliamentary Democracy*，德文原題是 *Die geistgeschichtliche Lage der heutigen Parlamentarismus*〔當今議會制的思想史狀況〕) 中，施米特寫道（這是在二十世紀20年代初）^⑩：

在表面政治平等的條件下，另外一個領域以實質不平等佔優勢的領域（在今天，例如經濟領域）將支配政治。……無論在甚麼地方，只要不偏不倚的平等概念在缺乏不平等這個必要的關聯概念的條件下實際地控制了一個人類生活領域，這個領域就失去了它的本質，而被另外一個受不平等無情地支配的領域弄得黯然失色。

施米特接着寫道^⑪：

只要是人，就享有平等；但這不是民主，而是一種自由主義；不是政體形式，而是個人主義—人道主義的倫理觀和世界觀。近代的大眾民主立足於這兩者的雜亂的組合。

在這裏，施米特將自由主義與倫理觀和世界觀（在施米特寫作的特殊德國語境中，倫理觀和世界觀兩者指的是某種也許可稱之為基於文化的民族意識形態的東西）相關聯。除此而外，還有一點也非常有趣：施米特在自由主義與民主之間打進了一個楔子，將「個人主義—人道主義」的特徵歸屬於前者（自由主義），以便主要按同

質性來界定後者（民主）。盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 的「公意」概念表明，「一個真正國家的存在條件是，人民必須具有高度的同質性，以至於從根本上達到了全體一致。」^⑫

施米特進而指出：「一切實際的民主都建基於這樣一個原則之上：只有平起平坐的人之間才有平等；不能平起平坐的人之間絕沒有平等。」^⑬他又說，「如同公意一樣，要麼存在着全體一致，要麼就不存在全體一致」，因此，「（社會）契約的存在與否毫無意義」^⑭（施米特的意思是說，後者只是一個自由主義的幻想，而不是民主制度的運作方式；民主制度靠的是排斥異質因素，形成共識）。儘管施米特有一種政治機會主義傾向，但他充分承認，社會正朝着更自由、更民主的方向邁進，這種空前未有的趨勢是普遍的、不可逆轉的。就歷史判斷而言，施米特和托克維爾 (Alexis Tocqueville) 實際上沒有太大的區別。在一個全球化和後現代主義的時代，對我們的批判思考更有用的是施米特的一些獨特思路。他區分了政治的各種要素和範疇，因而對那些據認為超越了政治的東西達到了更具歷史性的理解。他寫道^⑮：

在政治領域，當人們互相面對時，他們並不是甚麼抽象物，而是在政治上有利害關係、受政治制約的人，是公民、統治者或被統治者、政治同盟或對手——因此，不管怎麼說，這裏涉及到一系列政治範疇。在政治領域，一個人不可能將政治的東西抽取出來，只留下人的普遍平等。經濟領域的情況亦復如此：人不是被設想成人本身，而是被設想成生產者、消費者等等；換言之，這是按特殊的經濟範疇來設想人。

施米特在自由主義與民主之間打進了一個楔子，將「個人主義—人道主義」的特徵歸屬於自由主義，以便主要按同質性來界定民主。盧梭的「公意」概念表明，「一個真正國家的存在條件是，人民必須具有高度的同質性，以至於從根本上達到了全體一致。」

正是透過政治這面無情的鏡子，施米特抓住了黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 「具體思維」的根本歷史內核。在《政治的概念》(Begriff der Politischen) 中，施米特以令人折服的思想睿智評論道^⑥：

量變轉化為質變這個經常被人引用的命題具有十足的政治含義，它表達了這樣一個認識：從一切領域都可以到達政治這個點，隨之而來的是人類群體的質的新強度。這個命題的實際運用主要是在經濟領域，但到了十九世紀，它便開始產生出致命的後果。……迄今為止一直處於非政治或事實層面上的東西現在具有了政治性。當它達到一定的數量時，比如說經濟財產就變成了明顯的社會權力 (說得更準確一些，政治權力)，財產 (propriété) 變成了權力 (pouvoir)。原先只是受經濟驅動的階級對立，現在變成了敵對群體的階級鬥爭。

這樣，施米特的範疇和要素思想就提供了一個有助於闡明歷史和階級意識的產生的辯證概念。這也許就是盧卡奇 (Gyorgy Lukacs) 和本雅明 (Walter Benjamin) 高度評價他的原因，儘管晚年的盧卡奇在其巨著《理性的毀滅》(Zerstörung der Vernunft) 中指出，施米特的理論運思預示了，歐洲帝國主義秩序將在納粹的手中瓦解；透過施米特，可以發現納粹與顛覆了歐洲封建主義的早期資產階級革命的相似性。但是，在某種程度上，必須承認，受價值驅動的鬥爭的最激烈的形式或「生活形式」的衝突具有價值中立的性質：施米特所說的政治最終建立在敵友區分的基礎之上。巧合的是，毛澤東正是運用這對範疇開始了他對

中國社會的分析，提出了強有力的關於中國革命的理論。

四 「帝國」及其敵人

經過了里根 (Ronald Reagan) — 撒切爾 (Margaret Thatcher) 的私有化十年，又經過了冷戰結束後的「世界新秩序」的十年，後現代主義和全球化已經很難被看成是自由民主框架內的一種抽象的、價值中立的和非政治的普遍性了。在這期間，美國在海灣、巴爾幹和反恐的無國界空間發動或領導了三次戰爭。這說明，後現代主義和全球化的時代並沒有擺脫「人類群體的 (突然) 強化」，而是發揮着槓桿的作用，將各種各樣的衝突推到前台，儘管這些衝突有其傳統的限制條件，要受制於地方、民族、地域的隔絕、靜止和惰性。如果說一個全球帝國正在形成，它也更多地形成於晚期資產階級的夢幻之鄉，用文明的標尺徹底排斥他者，確保自我的絕對自由和安全。這個全球帝國被假定具有空間的總體性和時間的無限性；它將自己看成是一種並非支配着特殊的社會群體或人類群體、而是「直接支配着人性」(內格里 [Antonio Negri] 和哈特 [Michael Hardt] 語) 的文明。這些想法與其說符合資本主義生產和消費的擴張 (實際上，即便在最發達的資本主義社會中，這種擴張也很不平衡)，還不如說符合以經濟與文化、特殊與普遍的交會為基礎的晚期資產階級主體性這個全新的概念^⑦。從這種觀點來看，也許有某種辦法可以矯正內格里和哈特在《帝國》(Empire) 中提出的一個在別的條件下無法質疑、因而也就無關宏旨的口號：「根本沒有甚麼

如果說一個全球帝國正在形成，它也更多地形成於晚期資產階級的夢幻之鄉，用文明的標尺徹底排斥他者，確保自我的絕對自由和安全。這個全球帝國將自己看成是「直接支配着人性」的文明。這些想法符合以經濟與文化、特殊與普遍的交會為基礎的晚期資產階級主體性的全新概念。

追求和平的衝動確實觸及到「我們的生活方式」的一切文明—霸權秩序的一個根本特徵。從中國的萬里長城到美國的國家彈道防禦系統，都透露出這種絕對安全的幻想。《共產黨宣言》有一段精彩的文字，說萬裏長城被「資產階級的廉價商品」象徵性地「擊垮」了。其實，根本等不到這個時候，歷史上游牧部落已經一再突破了這道防線。

外部」(這是對帝國來說的。這個全球帝國混合了後現代主義和全球化，由於左派對全球烏托邦持有一種唯意志論和非歷史的看法，因此，與實際存在的資本主義體制基於不可靠的理由所宣稱的相比，它就是一個更規範的概念構成物)。在消費自由、日常生活生產的均質化、同質化的空間裏，政治經濟學變成了力比多經濟學。只要「內部」由這種情況所決定，就可以採取各種各樣的方式、按照被排斥在帝國的同質化國家之外的因素來清晰地界定「外部」。換句話說，「內部」與「外部」的這種修辭性的二項對立(或者說，將「外部」從「內部」的位置上清除出去)只有從政治的角度來理解才有意義。但是，一旦從政治的角度來理解這種二項對立，也就是說，一旦「人類群體的強化」——突然的、而又是歷史的——達到了政治的水平，內部與外部的兩分法就像敵友的對立一樣昭然若揭和不可避免了。只要看看美國媒體將文化變成政治的手腕，只要看看公眾對「九一一」恐怖襲擊的反應，這一點就再清楚不過了。

在這方面，後現代主義和全球化似乎是按與自由民主制相同的政治邏輯運作的：第一，它們需要同質性；第二，如果有必要的話，它們還要清除或根除異質性。「後現代」和「全球性」這兩個詞標誌着文化變成政治的歷史時刻，與此同時，「文化變成政治」也必須被理解成「政治變成文化」。如果說——正如傑姆遜指出的——「美國生活方式」提供了一種「文化的」同質性，並且使這種同質性超越了經濟不均等或政治不平等(實質性平等)，從而成功地控制了階級鬥爭，那麼，後現代和全球化時代顯然就是美國化的時代。這種美國化規模更大，但同樣沒有甚麼均等可言^⑧。但是，即便

在考慮這個將全球後現代性視為全球美國化的規範概念時，我們也必須找到政治上有意義的方法來解釋差異、抗拒之類的傳統的和現實的阻力，批判地、但又不失同情地分析它們對異質性——而不僅僅是對「可供選擇的方案」——的要求，分析其在政治上和文化政治上所採取的自我肯定姿態，最終對這些立場和意識形態在真正的全球政治——以反認同、反標準化的身份建構為特徵——中的有用性作出策略性評估。這些立場和意識形態是建構任何一個關於更好的社會制度的有意義概念時必須利用的資源，而不是迅速跳到完全按西方的各種政治立場來界定的全球烏托邦的累贅或障礙。

《帝國》一書提出的一個比較有說服力的論點就是，這種新的政治動物不想打仗，而是想維持和平。但是，如果從施米特的一個思想出發來理解這個論點，就能夠進一步增強它的力量。施米特認為，對同質化的「我們」概念的任何極權式建構都自覺或不自覺地建基於一個虛假的、非歷史的和不可企及的幻想之上：即我們的生活方式、我們的存在的「絕對安全」。追求和平的衝動確實觸及到「我們的生活方式」的一切文明—霸權秩序的一個根本特徵。從中國的萬里長城到美國的國家彈道防禦系統，都透露出這種絕對安全的幻想。《共產黨宣言》(*Manifest der kommunistischen Partei*)有一段精彩的文字，說萬裏長城被「資產階級的廉價商品」象徵性地「擊垮」了。其實，根本等不到這個時候，歷史上游牧部落已經一再突破了這道防線。但是，中國人又一再象徵性地或以其他形式重建長城。正如施米特告訴我們的，絕對安全本身建基於敵人的概念之上，而所謂的敵人是遭到否定的他者。長城巍然屹立，象

微性地否定了敵人作為人的存在，但實際上又暗中承認了這個被否定的、非人化的敵人從外部和內部對我們的康樂和福祉構成的實實在在的威脅。世貿中心雙子座的轟然坍塌給曼哈頓的空中輪廓線留下了一個「缺口」，這是何等的令人毛髮倒豎，它似乎每天都在提醒紐約人，用一道長城來保衛自己的絕對安全，已經越來越不可能了，但又越來越有必要。我們見過各式各樣的長城：現代化和現代性、那種認為財富和權力能夠提供安全、保護、蔭庇的古典觀念（作為殖民主義和帝國主義時代的殘餘物）、地理距離和分隔。曾幾何時，這一切都變得弱不禁風而又遙不可及。溯其緣由，一方面，這個世界上確有那麼一些人把生命看得比其他「價值」更重（我們只能名之為「邪惡」），另一方面，通常意義上的全球化和後現代過程本身亦難辭其咎。

在這種特殊的意義上，我們也許會承認，全球化和後現代主義作為一種意識形態話語，不過代表着構造一個同質概念的又一次嘗試。這個概念並不被用來再現人類狀況，而是被用來駕馭人類狀況。這個駕馭過程假借了自由、多樣性和多元性的名義，也就是說，它所採取的手段是構造和生產主體性以及人性概念本身。在這個意義上，德勒茲 (Gilles Deleuze) 關於肯定性、內部分化和同一的多元——所有這些概念都與黑格爾的二項對立、辯證矛盾等經典概念針鋒相對——的哲學思考很可能成為意識形態和文化政治論辯的新的哲學基礎，因為它一方面為自由民主意識形態的文化主義的自我理解提供了機會，另一方面又為其批評者提供了機會。這些批評者堅持社會系統和文化系統的某些仍處於有關「甚麼是人性」的同質化文化政

治觀念之外——在這個特殊的意義上，仍處於自由民主意識形態建基於其上的晚期資產階級政體的政治權力的控制範圍之外——的持久價值。隨着不同人類群體在某個特定層次上（也就是說，在全世界的一個特定階層內部）的溝通和互動的日益增多，以必要的、隱蔽的政治凝聚力和同質性為基礎的排斥必須根據文明和人性本身的極端排他性來加以界定。即便恐怖主義或伊斯蘭原教旨主義不存在，它們也會被創造出來。伊拉克人、塞爾維亞人，在某種程度上還包括中國人，已經處在這樣的位置上。此外還有非洲大陸，那裏的情況更為隱蔽，這個地區如此徹底地脫離了人們的視線，難道這個現象本身不可怕嗎？在這方面，也同樣沒有甚麼讓人感到新鮮的；而且施米特也同樣可以為我們提供一些現成的教益。在《政治的概念》的結尾，施米特指出（這是在1932年）^⑩：

戰爭受到譴責，但處決、制裁、討伐、絞刑、國家警察、確保和平的措施依然存在。於是，對手不再被稱為敵人，而是被稱為擾亂和平者，並因此而被打入不齒於人類的敗類之列。為保護或擴大經濟權力而進行的戰爭以宣傳為輔翼，必然變成一場十字軍東征，變成人類的最後一場戰爭。這一點隱含於倫理與經濟的兩極性中：這種兩極性具有驚人的系統性和融貫性。但是，這個據說是非政治的——甚至明顯是反政治的——系統服務於現存的或新出現的敵友分類，根本無法逃脫政治的邏輯。

但是，如果我們發現政治在現代（後現代）變成了某種非政治的、文化的、倫理的、力比多的或文明的東

世貿中心雙子座的轟然坍塌給曼哈頓的空中輪廓線留下一個「缺口」，這是何等的令人毛髮倒豎。它似乎每天都在提醒紐約人，用一道長城來保衛自己的絕對安全，已經越來越不可能，但又越來越有必要。

如果說盧梭、施米特和毛澤東有甚麼共同性的話，那就在於這樣一種直覺：為國家政治提供了終極正當性的人民「公意」基本上是一個通過教育塑造、培養的問題。因此，教育按其本性就先於民主，並且在這個特殊的意義上具有獨裁的性質。

西，我們就應該期待着看到文化變成了政治的、社會的、策略的、經濟的和特殊的東西。如果盧梭、施米特和毛澤東有甚麼共同性的話，那就在於這樣一個直覺：為國家政治——當然也包括政府本身——提供了終極正當性的人民「公意」基本上是一個通過教育塑造、培養的問題。換句話說，公意是受到國家認可或在政治上受到認可的教育的结果，而教育的功能是要為國家／政府的正當化服務。因此，教育按其本性就先於民主，並且在這個特殊的意義上具有獨裁的性質。如果說國王（主權者）是對非常情況作出決斷的人，獨裁者就是教育者，是了解人民意願的人。我認為，現在可以回到傑姆遜所說的「壓抑的多元性」問題上來了。它使下述常識具有了實質性內容：在全球資本主義及其後現代文化的語境中，說到底，支配人民意願的是資本主義生產和消費的邏輯。這種利他主義的特殊的現代——或全球化／後現代——新花樣是，鑒於文化變成了經濟，經濟變成了文化，鑒於資本與身體的相互滲透，決定一種隱含地而又必然地具有政治性、並且先於普遍性概念的教育的內容的主權者乃是市場本身。

劉鋒 譯

註釋

①⑤⑥⑨⑩ Fredric Jameson, "Notes on Globalization as a Philosophical Issue", in *The Cultures of Globalization*, ed. Fredric Jameson and Masao Miyoshi (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 54-77; 58; 65; 71-72; 74.

② Ernest Gellner, *Language and Solitude* (Cambridge and New York: University of Cambridge Press, 1998), 3-13.

③ 羅爾斯與哈貝馬斯之間的辯論，見John Rawls, "Reply to Habermas", in *Political Liberalism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press), 327-434; Jürgen Habermas, "Political Liberalism: A Debate with John Rawls", in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999), 49-104.

④ Cf. Richard Rorty, *Achieving Our Country* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998). 關於羅蒂這本書的思路的中文評論，參見張旭東：〈知識份子與民族理想〉，《讀書》，2000年10月號，頁24-33。

⑦ Cf. David Brooks, *Bobos in Paradise—The New American Upper Class and How They Got There* (New York: Simon and Schuster, 2000).

⑧ Max Weber, "Suffrage and Democracy in Germany", in *Weber: Political Writings*, ed. Peter Lassman and Ronald Speirs (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1994), 24-25.

⑩⑪⑫⑬⑭⑮ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001), 13; 13; 13; 9; 14; 11.

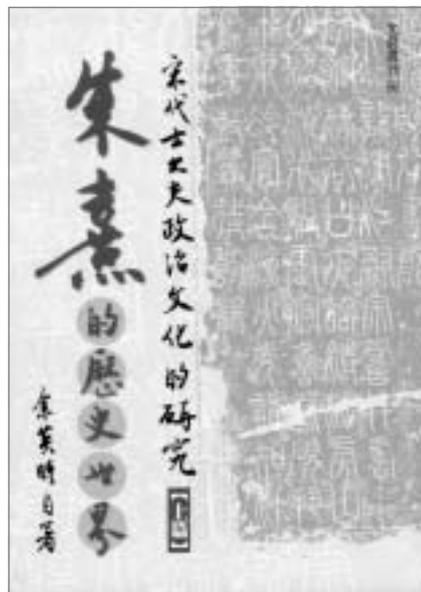
⑯⑰ Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 62; 79.

⑱ Antonio Negri and Michael Hardt, *Empire* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), xiv-xv.

張旭東 1965年生，上海華東師範大學紫江講座教授（兼職），紐約大學東亞系、比較文學系副教授。中文著作包括《幻想的秩序——批評理論與現代中國文學話語》。英文著作包括 *Chinese Modernism in the Era of Reforms, Postmodernism and China*（與德利克 [Arif Dirlik] 合編）、*Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China*（編著）。

從「思想世界」到「歷史世界」 ——余英時《朱熹的歷史世界》述評

● 陳 來



余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，上、下篇（台北：允晨文化實業股份有限公司，2003）。

三年前，聞知余英時先生正在撰寫有關朱熹的歷史世界的著作，而且已經完成十餘萬字，頗有驚喜之感。然而數年之間，未見出版，中心期盼甚切。今年夏天，此書終於出版，題名為《朱熹的歷史世

界——宋代士大夫政治文化的研究》，全書上下兩冊，共計一千餘頁，可謂鴻篇巨制。余先生是著名史學大家，而我個人曾就朱熹思想和宋代道學的研究下過一些功夫，故余先生此書對我的吸引，是可以想見的。我收到此書後，細讀一遍，獲益不少。此書在朱子研究方面已屬第一流造詣，在宋史研究領域更具有不同尋常的意義，在其所關聯的儒學研究、道學史研究、士大夫文化研究諸方面，皆別開生面，創獲實多。因此本書的內容及其主要論點，亟須介紹給學界，以促進相關的研究和引起進一步的討論。由於本書尚未在大陸出版，所以我的這篇介紹和述評略為詳細；又由於余先生書中對各部分內容往往都有清楚的說明，故我的敘述中難免有「尋章摘句」的地方，這是先要說明的。

一 朱子的「歷史世界」

讀過余著之後，很自然地聯想起錢穆先生的鉅作《朱子新學案》。

錢先生新亞退休之時，已年近七十，復積四年之力，作成《朱子新學案》。余先生早年學於錢氏門下，在普林斯頓大學退休後，也是以近七十之年，經三四年的功夫，完成《朱熹的歷史世界》。這兩部書的寫作各有不同的因緣，本無交涉；而其同為退休後的力作，又皆以朱子為中心，此種相似令人稱奇。不過，雖然錢、余皆為史學大家，《朱子新學案》和《朱熹的歷史世界》也都以朱子為中心，但是二書的主題是全然不同的。簡單說來，錢著的注意力仍在朱子的學術、思想的世界，余著的關注則在朱子的政治、歷史的世界，這一分別是耐人尋味的。

這一分別正是余著與傳統朱子研究的致力不同處，對歷史世界的關注正是余著對於當代朱熹研究的新拓展。朱熹研究一向以哲學、思想的取徑為主流，這當然是因為朱熹的思想體系龐大，朱熹亦以思想家著稱於當時後世。在這個意義上說，朱熹研究，學者一貫重視其「思想世界」。余先生此書名為「朱熹的歷史世界」，自然亦以朱熹為其中心視點，但此書則把研究的注意力轉向朱熹所生活、所參與的「歷史世界」，這不僅在「知人論世」（特別是「論世」）的方面深化了我們對朱熹的理解，更在其歷史研究方面開了新的境界。無疑，相對於長期以來對朱熹的「哲學研究」而言，本書對於朱熹的「史學研究」，使得朱熹研究的格局變得更為合理。

此書所謂「歷史世界」的含義甚廣，就朱熹個人而言，此一歷史世

界並非只是外在於朱熹個人的時代背景，而且是他所參與其中的生活世界；這一「歷史世界」又不是指朱熹的全部個人生活史，而主要是指朱熹生活所在的政治世界，即他的政治交往、政治關係、政治活動；同時，又指與朱熹相關聯的國家政治生活與政治文化，在時間上則特別關注於十二世紀最後二十年。這個領域的研究顯然是以前朱熹研究者所忽視的。還應當指出，此一歷史世界並不是與思想無關的行動集合，所以歷史世界的研究並非與思想全然無關，在這個意義上，毋寧說作者在提供朱熹歷史世界的廣闊背景的同時，亦欲通過對歷史世界的敘述，突顯出朱熹的政治關切、政治主張、政治理想，一句話，突顯朱熹的政治文化觀念，進而呈現當時士大夫群體的政治文化。

這樣一種研究自然不可避免地涉入於政治史的領域，但由於本書以理學宗師朱熹為中心，故與一般宋代政治史研究不同，即作者所關注者並非政治史的全部，而是與理學知識份子密切關聯的政治史的世界。理學有其學術文化的形態，所以作者自序開篇說：「本書是關於宋代文化史與政治史的綜合研究，尤其注重二者之間的互動關係。」文化史即指宋代理學的發展和變化，政治史則着意於權力世界的結構和運作，互動即二者的糾結關聯。慶元前期對於以朱熹為首的道學群的「黨禁」是這種糾結的最集中的體現，而本書之所以始終留意於十二世紀最後二十年，既是以慶元黨禁的發生為終點向前追溯的結果，而且也是因為在此二十年間的

朱熹研究，學者一貫重視其「思想世界」。但余書則把研究注意力轉向其生活、參與的「歷史世界」。此一歷史世界是朱熹所參與的生活世界，又是其生活所在的政治世界，也指與其相關聯的國家政治生活與政治文化。作者通過對歷史世界的敘述，突顯朱熹的政治文化觀念，進而呈現當時士大夫群體的政治文化。

長期以來，人們往往將道學或理學理解為專講心性理氣的內聖之學，余先生並不否認理學以內聖之學顯其特色，但認為理學內聖的目的仍在人間合理秩序的建立，而這一以「合理的人間秩序的重建」乃是整個宋代儒學的目標。因此，要了解理學和外王的關係，就要把理學重新「放回」宋代儒學的整體來理解。

政治起伏實皆與道學有密切的關聯。由於本書是以朱熹為中心，但不限於朱熹，故其論道學與政治的關係，廣泛涉及南宋的理學群體與政治的交涉，這也是頗為與眾不同的。文化史和政治史領域有別，一般學者難以兩兼其功，惟有思想研究的背景而又深具史學多方面造詣和深厚功力的學人如余先生者，才能加以貫通，這也是我們特別關注此書的原因。

就與朱熹相關聯的國家政治生活和政治文化而言，這一政治的歷史世界在本書是以北宋為其開始，以呈現其時間性的。從結構上說，本書可視為三部分，上篇的緒說、上篇一至七章、下篇八至十二章。上篇的緒說長達十餘萬言，主題是早期道學史的政治文化研究，上篇各章通論北宋至南宋前期的政治文化，下篇各章是孝宗光宗時期理學與權力世界複雜互動的專題研究。為甚麼在論朱熹的歷史世界的著作中要大量深入北宋的歷史與文化？作者對此有清楚說明，即朱熹所經歷的世界並不是從他出生的一刻才開始的，這一歷史世界的起源與形成必須上溯至北宋。在這一點上，也可以說作者正是刻意從北宋的歷史發展和政治文化演進來呈現朱熹生活其中的世界及其對朱熹的影響；反過來，也可以說作者正是欲以朱熹中心視點，力圖呈現宋代士大夫政治文化的整體面貌。這兩方面可以說互為映照。的確，歷史世界在狹義上本指朱熹所經歷的政治和學術的歷史環境，但無論就學術史還是政治史而言，朱熹生活其中而受之影響的歷史世界都非憑空而

起，都是延承着北宋的學術和政治遺產。因此，北宋的學術史（主要是道學史）和政治史（以熙寧變法為中心）亦構成了朱熹歷史世界的一部分，而北宋道學與政治文化的研究自然成為本書的重要部分。

二 「秩序重建」的主軸： 宋代的儒學與道學

據作者觀察，長期以來，人們往往將道學或理學理解為專講心性理氣的內聖之學，在這種理解中，講求「推明治道」的外王之學雖與理學並非全不相干，但在理學中處於邊緣的地位。作者並不否認理學以內聖之學顯其特色，但認為理學內聖的目的仍在人間合理秩序的建立，而這一以「合理的人間秩序的重建」乃是整個宋代儒學的目標。因此要了解理學和外王的關係，就要把理學重新「放回」宋代儒學的整體來理解，而不是把理學從儒學中「抽離」出來，只研究其特色。這一點，在方法上是很有意義的。

作者認為，北宋儒學的發展以古文運動為第一階段，成熟於慶曆時期。這一時期以「回向三代」的外王理想為主導觀念，並成為士大夫的共識。熙寧變法為第二階段，以王安石新學為主流，此時士大夫開始在三代的理想號召下提出對於政治社會文化的大規模革新的要求，促成了神宗熙寧變法。第三階段為道學興起，道學要求社會改革以道德性命之學為基礎。這三個階段並非截然相分，而是有所重合，則自不待言。

余先生對北宋儒學和早期道學史的研究，其立論的特色不在其有關階段的劃分，而在以政治文化的角度觀察北宋儒學與早期道學的演進。他首先指出，在北宋儒學的發展中，士大夫的政治主體意識的發展令人矚目。一、二兩階段的「以天下為己任」「同治天下」的理想塑造了宋代士大夫的政治文化，影響深遠。從慶曆到熙寧，「以天下為己任」已經成為士的集體意識，並且深刻影響到南宋的理學士大夫。他認為，在北宋儒學的第一階段，其學術形態為「經學」，這一時期的儒學注重對於六經的解釋，而這些解釋基本上是「治道取向」的，也就是外王取向的，即研治六經的智慧目的是要導向合理的政治社會秩序，故其重心在修身齊家治國平天下。在北宋儒學的第二階段，由於第一階段三代理想已「言」之已久，便逼出了第二階段「行」的開展，即從理想轉入以周禮致太平的外王實踐。就第三階段產生的道學而言，其重心在正心誠意致知格物，其最後成就固然在形上學和心性學，但在王安石變法初期，道學也同樣是以重建政治社會的秩序為主要關懷，故能參與變法。這表明王安石的改革不僅與第一階段的胡瑗、孫復的治道理想同多於異，而且與第三階段道學的外王理想相合，故道學必須被看作北宋儒學整體動向的一個構成部分。作者強調，古文運動、變法改革、道學興起，三者貫穿着同一主線，即儒家所要求的重建合理的人間秩序。重建秩序屬於外王，故此說認為治國平天下的外王理想是

北宋儒學的主軸，道學亦不能自外於此。

余先生強調，他的出發點和目的，是避免把道學作為一個自足的系統，而強調道學是儒學整體的一部分，應從宋代儒學史的整體性格和發展中來理解道學。他指出，不僅早期道學受北宋儒學對外王治道關懷的重大影響，宋初以來的儒學隨時代的躍動而產生的一些現象，實與道學的發生有關，而以前治學術史者多不注意。如王安石越過韓愈，直承孟子，這實與理學的抱負一致，而開風氣之先。關於北宋儒學的演進，本書提出，北宋儒學復興之初，古文運動的領導者已根據他們理想中的上古三代發出重建秩序的呼聲，這一呼聲的原動力則是長期戰亂下的民間期待文治秩序的迫切心理。初期儒學大體偏重於外王的政治秩序方面，對道德性命的內聖之說則涉及未深。但至王安石時代，內聖與外王必須結合的意識已經出現，王氏以道德性命之說為內聖，又以周禮致太平實踐其外王理想。王氏的內聖外王相結合的系統之完成和流傳尚早理學一步。王安石時代文化的這些現象表明，新學和道學同是因應時代超越古文運動的要求，顯示了二者是同一儒學思想的產物。在這個意義上，王安石強調外王必須以內聖為精神基礎的思想，既是王安石對宋代儒家政治文化的一個重要貢獻，也參與了道學的興起。這個判斷並非降低了道學發生的意義，作者指出，由於王安石的道德性命內聖學中不辨儒釋，假借於佛書太多，故初期道學必須以王氏新學為批判目標而發明、

余先生強調，古文運動、變法改革、道學興起，三者貫穿着同一主線，即儒家所要求的重建合理的人間秩序。重建秩序屬於外王，故此說認為外王理想是北宋儒學的主軸，道學亦不能自外於此。但要避免把道學作為一個自足的系統，而強調道學是儒學整體的一部分，應從宋代儒學史的整體性格和發展中來理解道學。

發揚儒家自己的內聖學。所以嚴格地說，儒家道德性命的系統建構是道學的特有貢獻，在北宋儒學史具有劃時代的意義。(上篇，頁153)與眾不同的是，他提出，初期道學家如張載、二程的最大關懷非他，即是古文運動、變法運動以來的北宋儒家所共同追求的秩序重建；但是面對新學的挑戰，他們為自己規定了一項偉大的使命：為宋初以來儒家追求的理想秩序奠定一個永恆的精神基礎。(上篇，頁157)

在這個基本觀察下，余先生着重提出，王安石與神宗的遇合，王安石得君的經歷，對包括朱熹在內的南宋理學家仍發生着莫大的精神激勵，支配着南宋理學家的政治期望，致使他們熱烈參與了孝宗末年的改革部署。也就是說，淳熙紹熙時代的理學家的政治文化仍然延續着慶曆熙寧時代儒學的政治文化，在這個意義上，朱熹的時代可稱為「後王安石時代」。

在有關早期道學與政治文化和皇權的關聯方面，余先生於此亦有其整全之見。一方面他指出，北宋科舉省試以《中庸》《大學》出題，皇帝賜新科進士《中庸》《大學》，都是直接推動道學興起的因素，以此顯示出政治史對學術史的影響。但另一方面，他也指出，宋代皇室可謂佛教世家，皇帝多信仰佛教，此一背景對於理學史的研究相當重要；皇帝崇佛、士大夫好禪，這是宋代政治文化一基本特徵，北宋道學家之辟佛的性質和起因，必須由此為起點來理解。這意味着，道學的反佛及老，又是針對於當時政治文化的批判和對於政治文化的矯正。

三 道學文獻的「政治解讀」

人們一般認為儒學包涵「內聖」和「外王」兩部分。很明顯，本書以宋代士大夫政治文化為研究對象，而政治文化在傳統儒學中不屬於「內聖」而屬於「外王」。本書的所有着眼點，一言以蔽之，即以重視「外王」的慧眼觀察其對象。在這個意義上，「政治文化」也構成了作者獨到的詮釋視野，而由於這一詮釋和解讀視野的轉換與建立，使得從前思想史學者耳熟能詳的道學觀念與道學文獻，被煥然揭示出政治的意義，得到了新的理解。我仔細檢視了作者的這些解讀，覺得這些理解是合理的，有說服力的，此種研究方法，值得重視。以下試舉數例，以見其創獲。

一般認為，道學的「道統」觀念是指以十六字心傳為內容的儒家內聖之學的傳統，而朱熹的〈中庸章句序〉則是此種內聖道統觀的典型表達。余先生經過細緻分析和解讀，發現在朱熹的〈中庸序〉裏，「道統」和「道學」是有所不同的，即以堯舜至文武為「道統」之傳，而以孔顏曾孟為「道學」之宗，道統和道學被劃分為兩個歷史階段。二者的不同在於，上古聖王至周公是道統的時代，其特徵是內聖外王合一；而周公以後內聖與外王分裂，孔子開創道學，專注於道體和內聖的學問。因此朱子筆下的道統觀念，外王是其中重要部分，黃乾以後理學的內聖道統說則把朱熹的道統觀念變成了道學之統的概念，消解了其中外王的一面。余先生此說強調朱

王安石與神宗的遇合，對南宋理學家仍發生着莫大的精神激勵，支配着南宋理學家的政治期望，致使他們熱烈參與了孝宗末年的改革部署。也就是說，淳熙紹熙時代的理學家的政治文化仍然延續着慶曆熙寧時代儒學的政治文化，在這個意義上，朱熹的時代可稱為「後王安石時代」。

熹「道統」觀念的外王涵義，發前人所未發。

張載的〈西銘〉是道學的經典文獻，依余先生的詮釋，〈西銘〉的中心意旨是發揚士的「承當」精神，即北宋士大夫以天下為己任的意識，此種意識在〈西銘〉中更加拓展，放大為以宇宙為己任。此外，從這個角度來理解，陸九淵的「宇宙內事是己分內事」也不能僅像哲學史的詮釋從唯心論的角度去了解，也應當被理解為同一種士大夫的承當意識的體現。這種從士大夫的政治文化意識出發的解釋，決不是牽強的。關於〈西銘〉的思想，現代學者有一種批評，認為張載把宇宙宗法化。但余先生指出，這種宗法化的結果，從政治意識來看，君主和一切人因同出於「父天母地」而變成「兄弟」，因此所謂的宗法化包含着以此種方式削減君主絕對權威的意義，縮短了君與臣的距離。由於在〈西銘〉的結構中，君主只是宗子，臣民成為旁親兄弟，君與相之間獲得新的安頓，而傳統「三綱」中的「君為臣綱」將發生根本的改變，這顯示出理學在中國政治思想史上的開創精神，可視為以此種曲折的方式對君為臣綱的觀念提出了挑戰。余先生的這些詮釋與已有的哲學思想史解釋並無衝突，可以並行不悖，而這些新的解釋確實富有啟發意義，也相當重要。這也說明，由不同的問題意識所形成的詮釋眼光，會使得文獻以前被忽視的面相在新的詮釋眼光透射下被彰明出來。

又如，張載曾評論二程兄弟：「昔嘗謂伯淳優於正叔，今見之果然，其救世之志甚誠切。」此語治

理學者皆很熟悉，但多注意「伯淳優於正叔」的比較，而余先生則着重抉發其「救世之志誠切」，認為這顯示出道學創始人對「天下國家」的深切關懷。又如文彥博對神宗言皇帝應當「與士大夫治天下」，余先生更拈出程頤《經說》中「與之同治天下」一句，指出其與文彥博語貫穿同一精神，從而認為「君臣同治」與「君為臣綱」之間有着不可跨越的鴻溝，指出這是宋代理學對傳統儒家政治思想的重大修改。這一類的例子還有不少，余先生由此提出，道學對「為己」「自得」的強調其實只是道學的起點，而道學的終極目標是變天下無道為天下有道，內聖是基礎，外王是目的。

朱熹與陳亮的王霸義利之辯，是思想史上人多熟知的一幕，一般都作為歷史哲學或歷史觀來研究和分析。余先生則引陳傅良對朱陳二說所可能引出的政治後果的判斷，來分析其中所可能包涵的政治意涵的向度，即陳亮之說足以導致「上無兢畏之君」，而朱熹之說則可能開啟「下有覬覦之臣」。余先生認為，陳傅良這一關於「驕君與亂臣」的觀察，將朱熹陳亮二說的政治意義充分發揮出來了，「由此可知在當時的儒家政治思想的脈絡中，陳說實為君權張目，是比較保守的；朱說約束君權，反而是比較激進的。」（上篇，頁48）他還指出，〈中庸序〉和朱熹答陳亮書的共同基調是用「道」來範圍「勢」，以「道」批判「勢」，引「勢」入於「道」，這既是「理學在中國儒學史上具有突破性的成就」，也是「宋代士大夫政治文化的一個組成部分」。（上篇，頁53）陳傅良之說亦為研究者所知，但以

張載、陸九淵的思想應當被理解為士大夫的承當意識的體現，至於二程兄弟，余先生則着重抉發其「救世之志誠切」，認為這顯示出道學創始人對「天下國家」的深切關懷。這是宋代理學對傳統儒家政治思想的重大修改。道學對「為己」「自得」的強調其實只是道學的起點，而道學的終極目標是變天下無道為天下有道，內聖是基礎，外王是目的。

余先生發現了宋代政治史中「國是」的特別意義，它作為宋代政治文化的獨特現象，始終和黨爭、黨禁等重大政治事件互相糾纏。余先生此書對已有的宋代儒學「轉向內在」說提出挑戰。他說：「熙寧變法的挫折也許為這一內向轉變提供了一個歷史的契機。……但我們又怎樣理解大批理學家在孝光寧三朝權力世界異常活躍這一現象？」

往學者皆未注意由此發掘其政治意義，本書這一分析從一個新的意義上探討了朱陳之辯的意義。

最後是關於「皇極」的例子。朱子有《皇極辯》，陸象山有《皇極講義》，但以前人們多不注意這些皇極之論的政治背景，如哲學史家一般將此討論置於朱陸之爭中來加分析。余先生則揭示出，「皇極」代表淳熙中和紹熙初皇帝與官僚集團的政治路線，有其鮮明的政治意義，朱熹的皇極說是他對當時政治路線的直接批判。揭示這一點，對於重新理解理學的皇極之辯大有裨益。另照余先生的解釋，在朱熹看來，如果「皇極」依傳統的訓詁解釋為「大中」，則承認君主對臣下的進退有自由操縱之權；只有把它解釋為王者之身為下民的標準，皇極才能一變而成為對人君修身以立政的要求。

本書對理學上述文獻的解讀和發明，對於重新理解宋代理學在政治思想史上的意義，具有重要的示範意義。難得的是，作者雖然在政治解讀方面多所發明，但並非以此為唯一正確的取徑，正如作者在緒說中所說：「我僅僅強調理學系統中有必須通過政治解讀才能澄清的部分，但並不是將全部理學都化約為政治問題」。

四 「轉向內在」說的挑戰

在宋代政治史研究中，相權、黨爭都是老話題，而余先生的一個重要收穫，是在梳理相權、黨爭的同時，發現了宋代政治史中「國是」的特別意義。據本書的研究，「國是」一詞本出自《新序》，但在神宗以

後，已經成為宋代政治生活中的一個重要範疇，君權和相權的具體施行都須有「國是」提供其合法性，而一朝的國是既定，便不能任意改變。余先生稱此為「國是的法度化」。法度化的「國是」即現代政治生活所謂政治路線，它作為宋代政治文化的獨特現象，始終和黨爭、黨禁等重大政治事件互相糾纏。朱熹和他的父親都曾受其禍，朱熹對「國是」的分析和論斷最具代表性，故作者說：「如果我們說，不通過『國是』便無法徹底認識朱熹的歷史世界，那也不算太誇張」（上篇，頁340）。作者的此一抉發，也是很有意義的。

余先生此書更對已有的宋代儒學「轉向內在」說提出挑戰。現代史學家有一種觀點，認為王安石變法失敗後，理學家不再對政治社會事物抱樂觀的態度，而普遍認為外部世界是極難改造的，在內在的精神世界取得進步以前，外部世界無法獲得更新的內在力量。於是理學把精神從政治社會的關切中分離出來，從熱切渴望全面改革外部政治世界的立場轉向了內在的精神世界。所不同的是，有的學者認為這一轉向發生於王安石變法之後，有的學者認為是在南宋秦檜當政以後。無論如何，「轉向內在」說已成為宋代政治史和文化史研究的一個有影響的典範。

余先生亦面對於此，他說：

在我們通常的理解中，理學家因專情於內聖之學的建立，對實際政治似乎抱着一種可即可離的意態。就宋代儒學史而言，南宋理學的興盛也好像標誌着一種內向的發展趨勢。熙寧變法的挫折也許為這一內

向轉變提供了一個歷史的契機。……我自己過去也相信這至少是一個可以接受的歷史解釋，但是在研究了南宋理學家的政治活動之後，我卻不禁發生一個重大的疑問：如果上述的看法可信，我們又怎樣理解大批理學家在孝光寧三朝權力世界異常活躍這一現象？（下篇，頁26）

在朱熹的著述中有大量的政治性文獻，如朱熹的文集中有一部分書信題為「論時事出處」，所謂時事是指政情變化，出處是指士大夫因應政治形勢的仕進守退之節，這些文獻以往朱子研究者很少利用。事實上，在朱子的論學書信中也常常論及時事出處，但這些內容往往也被學者所忽略。此外朱子還有相當數量的封事、奏札等，反映了他的政治主張和要求。不僅朱子的文集如此，其他理學家的文集亦如此。余先生則充分利用了這些文獻，加以細緻的研究，結果發現，朱熹對政治十分關注，他在淳熙末至慶元初，政治參與也很活躍。不僅朱熹是如此，朱熹同時的理學士大夫皆是如此，如作者詳細敘述了陸象山對「輪對」的重視和其「義難阿世非忘世」的心態，並指出朱張呂陸無不如此，理學士大夫對面見皇帝奏對的重視體現了他們對改良政治的關切。在本書的敘述中理學士大夫對當時的政治的高度關注被突顯出來，與從前人們所理解的理學家的面貌很不相同。由此作者認為，從突出士大夫作為政治主體和以秩序重建的外王為目的而言，朱熹與南宋理學群體仍自覺或不自覺的以王安石為楷模，而不是完全轉向無關外王的內聖世界。

因此，根據余先生的分析，得君行道仍是南宋理學士大夫的崇高理想，政治關懷仍對理學士大夫具有重要意義，所以他們不僅把自己作為文化主體，也把自己作為政治主體，發揮其政治的主動性。即對朱熹而言，內聖與外王的結構關係是「論本末，修身為本；論輕重，天下國家為重」；而朱陸的異同，異在內聖，同在外王。也就是說，不管道學有何特色，不管道學內部有何分歧，道學不論是整體還是個人，都作為儒學的一分子而分享着宋代儒學的政治文化和理念。

據余先生觀察，事實上，在朱熹逝世前二三十年間，理學家作為一個士大夫集團在政治上形成了一股舉足輕重的力量，他們的政治取向是不滿現狀，要求改變「國是」，以打破因循苟且的局面，他們具有濃厚的理想主義傾向，而且顯然沒有自限為文化的主體。本書給我們提供的孝、光兩朝理學士大夫積極參與政治革新的圖像無疑對南宋儒學「轉向內在」說構成了根本的挑戰。在這個意義上，本書不僅別開生面，提供了宋代文化史與政治史的交叉研究，而且本書所提出的王安石時代與後王安石時代的政治文化的連續性，也為理解宋代政治、文化的發展提供了新的典範。

五 重建「遺失的環節」

現在讓我們轉到南宋政治史。在這一主題上，本書的基本分析框架是關注理學士大夫、官僚集團、皇權力量三者的互動，欲觀察在此中互動之中士大夫的政治主動性。

余先生發現在朱熹逝世前二三十年間，理學家作為一個士大夫集團在政治上形成了一股舉足輕重的力量。他們的政治取向是不滿現狀，要求改變「國是」，以打破因循苟且的局面，他們具有濃厚的理想主義傾向，而且顯然沒有自限為文化的主體。本書提供了宋代文化史與政治史的交叉研究，為理解宋代政治、文化的發展提供了新的典範。

理學士大夫的政治主動性往往基於士大夫與皇帝之間形成感召的關係。慶元黨禁以前，理學家已經進入權力世界，並與政敵展開了激烈的權力角逐。慶元黨禁的本質是官僚集團利用皇權力量把理學集團排斥出權力世界。作者關於權力世界三者互動（皇權、官僚、理學）的這一分析模式，對重新理解歷史的諸多複雜現象亦提供了一個新的視角。

根據本書所述，理學士大夫的政治主動性往往對應於「得君行道」的嚮往和判斷，換言之，這種政治主動性是基於士大夫與皇帝之間形成感召的關係而得以發揚。本書作者在仔細研究了十二世紀最後二十年的歷史後發現，理學士大夫在這一時期政治上的活躍是和孝宗末年的新政部署有直接關係。其大致結論是：淳熙十四年高宗死後，孝宗的北伐衝動重被燃起，於是部署了一次大規模的改革行動；為了改變淳熙以來因循苟且的安靜局面，他任命新相，並引入包括朱熹在內的大批理學士大夫進入中樞以為羽翼，圖謀為北伐大計作內政的準備；然而這一與理學派士大夫的結盟，將更改淳熙以來的政治路線（國是），更勢必引起權力的重組，故激起了淳熙後期一直主政的官僚集團的恐懼和反抗，從而釀成了持續十幾年的政海波瀾，最終導致了慶元黨禁作為結局，宋代儒家的政治文化也因此耗盡了它的全部活力。

在本書所敘述的這段歷史中，不僅可看到理學家期待「得君行道」的積極政治活動，可看到他們強烈的政治黨性和勇往直前的政治拼爭，更可清楚看到皇權、官僚、理學的複雜互動，從而突顯和展現出朱熹的歷史世界的生動圖景。作者認為，由於改革方案未及實行而政局發生戲劇性改變，即光宗即位不久精神失常，又不久孝宗亦死，光宗內禪寧宗，孝宗的部署和理學士大夫的活動皆未在官方文書留下記載，從而使得這一段歷史成為「遺失的環節」，而作者的用力正是要以艱苦的史學工作努力發現和重建南宋中期政治史的這一「遺失的環

節」。為此，作者對宋代文集、史乘、筆記等第一手資料遍加搜求，考證辨別、參伍分析，鉤沉索隱，其用力之深，大大超出了一般研究朱熹和道學史的學者，作者所得出的結論發人之所未發，也都有其史料的根據。

作者的上述觀察和結論使得他對已有的關於慶元黨禁的看法提出了否定。傳統的看法認為慶元黨禁是官僚集團迫害知識份子，或政治權威迫害本與政治無關的知識份子。本書則認為，實際上理學家在這一時期已經進入權力世界，並與政敵展開了激烈的權力角逐。因此，慶元黨禁的本質是官僚集團利用皇權力量把理學集團排斥出權力世界。官僚集團的構成也是士大夫，但與理學集團具有不同的政治取向；而官僚集團排斥理學士大夫的根本原因是權力而不是思想，反道學和禁偽學只是官僚集團的一個方便的藉口。（下篇，頁320）作者對此段南宋政治史的研究和結論必將刺激起這一領域今後的進一步研究，成為南宋政治文化史研究的新動力。而作者關於權力世界三者互動（皇權、官僚、理學）的這一分析模式，對重新理解歷史的諸多複雜現象亦提供了一個新的視角。

作者對此段歷史的挖掘、重建、解釋，展開於下篇全冊的複雜論證，我們在這裏自難盡表，讀者可按之原書細細驗證。其中值得特別拈出的，是其對孝宗、光宗的心路歷程和不尋常的行為，都借助了「心理史」的方法以解釋之，以揭示其認同危機和心理衝突，用補傳統考證的不足；此部分敘述亦頗引人入勝，尤可見其史學方法的不拘一

格。這裏還要指出的是，在這部分論述中作者還提出一些有意義的論點，如指出朱熹政敵口中的「道學」與學術思想史上的「道學」是不同的概念。反道學派口中的「道學」是一個政治概念，意為「道學朋黨」，指與官僚集團對立的、以朱熹為精神領袖的、外延甚廣的政治勢力。而學術史上的「道學」在當時主要指朱熹、張栻一派的性理之學。又如指出朱熹門人的活動方式在乾道淳熙之交已在士大夫中引起反感，他們自負矜己的態度往往使得官僚集團難以容忍，於是使得即使對朱熹、張栻很為尊重的儒家士大夫也對「道學」二字深抱懷疑的態度，這些也都在不同程度上成為後來道學之禁的因緣。作者的這些論斷都言之有據，也是以前學者所多未注意的。作者對官僚集團的思維方式和行動方式的理想型分析，既系統深入，又精彩細緻。尤當指出，作者對史料廣徵博引，考證精當，具見功力，這是其一貫風格，可不待言；而其運用之細，往往頗具慧眼，如淳熙末宰相周必大的日記《思陵錄》，作者詳加利用，以說明本當時政治中樞的複雜情勢，讀之令人信服。又如《朱子年譜》雖清人王懋竑用力最深，但本書作者為還原當時政治情勢，往往參比《舊譜》為說，亦一特色。

朱子的研究，歷史學者往往視為禁途。二十世紀宋史研究的大家，對朱熹與南宋道學往往避而不談。已故著名宋史大家鄧廣銘先生對於孝、光、寧三朝史料、詩文十分精熟，曾有學者問他，在研究了

陳亮、辛棄疾等人之後，是否有計劃研究朱熹，他不無自嘲地說「朱熹學問大，研究不了」。鄧先生對朱熹的看法固然頗受陳亮的英雄主義影響，但歷史學者對朱熹研究多有意迴避，由此亦可見一斑。事實上，對於歷史學者，面對朱熹如何找到適宜的研究方向，始終是一個挑戰。另一方面，近二十年來，宋史的研究，對於社會史、文化史的研究日益興盛，對政治史的興趣明顯減低；晚近對孝宗、光宗兩朝的政治史研究尤少，且多以宋金和戰為中心，迄無突破。今余英時先生以朱熹為中心，遍考第一手史料為其基礎，又以大家手眼，高屋建瓴，作為此書，將學術史政治史貫通研究，並且提出宋代政治文化解釋的新典範，在宋史與宋學研究領域可謂別開生面，貢獻良多。

最後我想提及的是，我在讀此書的時候，往往聯想起余先生的《論戴震與章學誠》、《方以智晚節考》、《陳寅恪晚年詩文釋證》等書，在我個人看來，就本書的用力與成就來說，絕不在前述余先生幾種名著之下，甚至是有過之的。本書的出版不僅是對朱熹研究的新的推進與深化，也必然對今後南宋政治史特別是孝、光兩朝的政治文化史研究起一推動的作用。

陳來 北京大學哲學系教授，著有《朱子哲學研究》、《朱子書信編年考證》、《宋明理學》、《古代宗教與倫理》、《中國近世思想史研究》等多種。

對於歷史學者，面對朱熹如何找到適宜的研究方向，始終是一個挑戰。近二十年來，對宋代政治史的興趣明顯減低。余先生以朱熹為中心，遍考第一手史料為其基礎，又以大家手眼，高屋建瓴，作為此書，將學術史政治史貫通研究，並且提出宋代政治文化解釋的新典範，在宋史與宋學研究領域可謂別開生面，貢獻良多。

想像的異邦，飄忽的照準

● 劉 寧

日本社會的「中國認識」並不是一個線性發展的簡單過程。戰後初期，由於戰敗和美國的軍事佔領，日本國民普遍陷入文化自卑意識之中，充滿了對於中國式社會變革的憧憬。這一時期的中國問題研究由於「日本為何戰敗，中國為何勝利」的問題意識過於強烈和功利，具有「見樹不見林」的片面性。



諸葛蔚東：《戰後日本輿論、學界與中國》（北京：中國社會科學出版社，2003）。

二十世紀50年代後才隨着「中國」這個稱謂的定型而發展起來的「中國學」，像曾經於二次大戰以前和戰爭期間在日本社會存在過的「支那學」一樣，基本上仍然處於日本「國策研究」的延長線上。並且，就「以學術服務國家」的學術功利性而言，後者絲毫不遜前者（由竹內

好、武田太淳等人於1934年創立的「中國文學研究會」迴避了「支那」而選擇了「中國」的說法，在當時是一個極其特殊的例外），這在某種意義上，類似於當代中國知識份子的現代化、現代性研究。這是筆者閱讀《戰後日本輿論、學界與中國》一書後得到的最大感受。

該書作者敏感而精心地選擇社會輿論為切入點，通過對不同時期的傳媒視角、有代表性的聲音及學者的研究個案進行分析，探討輿論與日本人的中國認識的形成背景，以具體事例描畫了一幅戰後日本知識人之中國觀的變遷曲線。

就像百年來中國知識份子對西方的關注，特別是近二十年來對現代化理論的研究無時無刻不與國內的社會思想狀況息息相關一樣，我們也完全可以說：

日本學術界所從事的並非是單純的學術研究，學者們試圖通過對新中國的分析，探求出一條全新的社會變革道路。戰後日本的學者對中國研究表現出了極大的熱情，這自然與當時日本的社會思想狀況有着密切的關聯，這種社會基礎在一定程度上促成了戰後日本中國認識的形成。

而這種日本社會的「中國認識」並不是一個線性發展的簡單過程，它不但融入了日本知識人對於近代日本的反省和批判，而且，日本國內的經濟發展狀況和世界局勢，特別是日美關係的影響幾乎在它的每一個階段都投下了很深的影子，甚至在相當大的程度上決定了坐標的指向。

戰後初期，由於戰敗和美國的軍事佔領，日本國民普遍陷入失落感和文化自卑意識之中。

日本知識份子有一種通過對中國研究的解讀來表明自己社會變革的理想和方向的傾向……歸結起來，戰後一個時期內的中國研究在很大程度上多是出於對於日本近代的批判。

充滿了對於中國式社會變革的憧憬。但是公平地看，即使後來沒有遭到學術界的清算，這一時期的中國問題研究也有「見樹不見林」之虞，這一方面是由於其所抱有的「日本為何戰敗，中國為何勝利」的問題意識過於強烈和功利；另一方面也由於冷戰初期中日官方、民間交流之不暢，日本學者的「中國認識」很大程度上囿於中共的對外宣傳和對新中國人民昂揚、樂觀、向上的「整體印象」。典型者如貝塚茂樹在1954年10月，應邀參加中華人民共和國成立五周年慶典後，寫下的對革命領袖毛澤東的印象：高大、莊重、樸素、坦誠——「好像電影中的人物」，令人想到詩人胡風在同一時期寫的詩——《時間開始了》。

從50年代末期到60年代，社會主義陣營內部出現的分裂，極大地動搖了日本知識份子曾擁有的社會變革理念。當時的社會輿論使不少知識份子開始從不同的角度來審視蘇聯式的社會主義，「是日本知識份子意識形態變化的一個先兆」。在對當時的社會輿論和中國問題專家研究的狀況進行了一番考察之後，作者指出：

與我國對中國革命與共產國際的研究相比，日本知識份子的研究是超前的，它們在50年代末期，就已指出了在中國革命的戰略問題上中國共產黨和共產國際的分歧，以往的許多定論和觀點也就此被推翻了。自然，這一現象與其受美國的中國學影響有着很大的關係。

如果說戰後初期，日本知識份子對美國學界基於某種警惕還保持着相當距離的話，那麼，到50年代末期以降，由於冷戰威脅的加劇，他們則開始逐漸認同美國的意識形態，日美知識界從觀念上日益接近。並且，伴隨着日本經濟的高速成長，尤其是「安保鬥爭」之後，日本學界迎來了一個意識形態色彩逐漸淡化的時代。正是在這種情況下，以竹內好為代表的、通過肯定中國的社會革命來批判日本的近代化的觀點遭到了清算，學界的主流思想又重新回到了日本成功地實現了近代化，中國依然落後的既有的認識論軌道上。不知是幸或不幸，60年代以後，中日之間的經濟發展差距日益拉大，似乎也「驗證」了這種主流思想的「正確」，與此同時，

社會主義陣營內部在50年代末到60年代出現分裂，極大地動搖了日本知識份子曾擁有的社會變革理念。隨着冷戰威脅加劇，並且，伴隨着日本經濟的高速成長，他們開始逐漸認同美國的意識形態。正是在這種情況下，以竹內好為代表的、通過肯定中國的社會革命來批判日本的近代化的觀點也遭到了清算。

1972年9月，中日建交；1978年8月，《中日和平友好條約》簽署，中日之間出現「化干戈為玉帛」的短暫蜜月期。「文革」結束後，「重新評價日本的近代化」的思潮開始在學界蔓延。到1997年日本國民「對中國沒有親近感」的佔51%，2002年8月回答「中國不能信賴」的人數第一次超過了認為「中國可以信賴」的人數。

中國社會無序論以及質疑中國能否實現现代化的不信任觀點隨之抬頭。這種狀況一直持續到70年代初，中國對美、日謀求戰略接近之前。

1972年9月，中日建交；1978年8月，《中日和平友好條約》簽署。「化干戈為玉帛」的短暫蜜月終難掩蓋由於意識形態差異和經濟發展不平衡而造成的巨大鴻溝。隨着「文革」結束，原來深藏於中國社會暗處的一些極端封建性的東西，如等級觀念、血統論等開始曝光，中國政治經濟上存在的問題也日益浮現。大約也就是從這時起，一批對中國抱有截然不同的問題意識和明顯的叛逆精神的學者開始登上學術舞台，一種基於經濟建設的成功、帶有明顯功利色彩的「重新評價日本的近代化」的思潮開始在學界蔓延。

如果日本後來沒有遭遇一場貫穿整個90年代的「泡沫經濟」及其所帶來的長期停滯的話，進而言之，如果沒有發生在同一時期的中國經濟的持續穩定增長的話，那麼，這場對日本的近代化進行「重新評價」的社會思潮究竟會如何發展，把日本人的「中國認識」引向何方真的很難說。而在1997年——中日邦交正常化二十五周年時，由日本首相府主持的輿論調查結果顯示：在日本國民中，「對中國沒有親近感」的佔51%，「這一現象在戰後日本是從未出現過的」；而在邦交正常化三十周年的2002年8月，由《讀賣新聞》社進行的調查表明：回答「中國不能信賴」的人數第一次超過了認為「中國可以信賴」的人數，持「中國

的軍力有可能威脅日本的安全」觀點的人則達70%。

誠如作者所說：

戰後日本的中國認識始終是與日本的政治、經濟和社會狀況相關聯的，這也是戰後日本的中國認識不斷發生變化的原因，此外，由歷史原因所造成的中日關係的獨特性以及「雖近實遠」的中日間文化上的差異也是不可忽視的原因。

說穿了，存在於日本學界和輿論中的所謂「中國認識」，只是一種以自身的戰略目標為基軸、可隨時調整的對於中華民族和中國社會狀況的預設而已。雖然有時不乏「驚人」的發現，有時則充滿精緻、翔實的數據，但基本的前提更多地是基於一種對於異邦的想像，其目的則是為了替自身的戰略目標尋找參照，核實的照準。然而，遺憾的是，這個被想像的異邦時而災難深重、命途多舛，時而高歌猛進、勢如破竹，雲裏霧裏，有時連自己都摸不着頭腦，其作為「坐標」、「參照物」之靠不住便可想而知了。

「為了更好地理解戰後日本人的中國認識，也就有必要把歷史上的中國觀與其中國的研究放在前面加以探討。」作者正是通過這種對日本學界和輿論界「中國認識」的爬梳，為我們提供了一個反省和思考歷史，特別是更加深刻地認識日本和日本人的絕好視角。

但是，應該指出的是，本書雖名為《戰後日本輿論、學界與中國》，但作者的考察重心實際上還

是放在「學界」上，對於「民眾思想」這個處於學界之外、然而卻是「輿論」的重要一極的關注明顯不足，似乎只是在全書最後的「尾章」中點到為止。事實上，在戰後日本，對社會世相、民眾思想的研究蔚然成風，研究的理論、方法和有價值的成果也頗多。尤其是進入60年代以後，經濟的高速成長使日本進入富裕社會，一般民眾的生活水準大大提高，乃至有「一億中流」的說法，意思是所有國民都成為了「中產階級」。「中流意識」的普遍化及日本社會特有的社會分層的不明顯，使得以往的理论難以對日本的社會現實做出合理的解釋，從而，日本社會的「輿論」也發生了很大變化，這

又反過來影響了日本學界的理論和研究方法。

正如從文化學和文化社會學的角度出發，市井小民在「文化」中佔據的位置可以和文化泰斗不相上下一樣，在日本這樣的現代民主國家，普通民眾影響輿論的成分一點都不少，甚至可能更多。否則，就難以理解日本社會所特有的「右翼」、「保守」、「改憲」等社會現象的成因。同樣的，包括今天在島國正被熱炒不已的否定侵略歷史的「自由史觀」、旨在使日本過渡為政治、軍事大國的「普通國家」論，以及「中國威脅論」在內的所有「輿論」，也絕對少不了日本普通民眾的參與（絕對不是甚麼「一小撮」）。

在日本這樣的現代民主國家，普通民眾影響輿論的成分一點都不少，甚至可能更多。今天在島國正被熱炒不已的否定侵略歷史的「自由史觀」、旨在使日本過渡為政治、軍事大國的「普通國家」論，以及包括「中國威脅論」在內的所有「輿論」，也絕對少不了日本普通民眾的參與。

日本的公共哲學運動

● 山脇直司



佐佐木毅、金泰昌編：「公共哲學」，十卷本（東京：東京大學出版會，2001-2002）。

公共哲學 (public philosophy) 一詞產生於二戰後的美國。李普曼 (Walter Lippman) 於1955年發表了《公共哲學》(The Public Philosophy) 一書，不僅批判了當時蘇聯的列寧主義，同時還批判了美國的大眾化社會及放任式自由主義 (Libertarianism)。他呼籲通過陶冶人們的

是放在「學界」上，對於「民眾思想」這個處於學界之外、然而卻是「輿論」的重要一極的關注明顯不足，似乎只是在全書最後的「尾章」中點到為止。事實上，在戰後日本，對社會世相、民眾思想的研究蔚然成風，研究的理論、方法和有價值的成果也頗多。尤其是進入60年代以後，經濟的高速成長使日本進入富裕社會，一般民眾的生活水準大大提高，乃至有「一億中流」的說法，意思是所有國民都成為了「中產階級」。「中流意識」的普遍化及日本社會特有的社會分層的不明顯，使得以往的理论難以對日本的社會現實做出合理的解釋，從而，日本社會的「輿論」也發生了很大變化，這

又反過來影響了日本學界的理論和研究方法。

正如從文化學和文化社會學的角度出發，市井小民在「文化」中佔據的位置可以和文化泰斗不相上下一樣，在日本這樣的現代民主國家，普通民眾影響輿論的成分一點都不少，甚至可能更多。否則，就難以理解日本社會所特有的「右翼」、「保守」、「改憲」等社會現象的成因。同樣的，包括今天在島國正被熱炒不已的否定侵略歷史的「自由史觀」、旨在使日本過渡為政治、軍事大國的「普通國家」論，以及「中國威脅論」在內的所有「輿論」，也絕對少不了日本普通民眾的參與（絕對不是甚麼「一小撮」）。

在日本這樣的現代民主國家，普通民眾影響輿論的成分一點都不少，甚至可能更多。今天在島國正被熱炒不已的否定侵略歷史的「自由史觀」、旨在使日本過渡為政治、軍事大國的「普通國家」論，以及包括「中國威脅論」在內的所有「輿論」，也絕對少不了日本普通民眾的參與。

日本的公共哲學運動

● 山脇直司



佐佐木毅、金泰昌編：「公共哲學」，十卷本（東京：東京大學出版會，2001-2002）。

公共哲學 (public philosophy) 一詞產生於二戰後的美國。李普曼 (Walter Lippman) 於1955年發表了《公共哲學》(The Public Philosophy) 一書，不僅批判了當時蘇聯的列寧主義，同時還批判了美國的大眾化社會及放任式自由主義 (Libertarianism)。他呼籲通過陶冶人們的

近年來在日本興起的公共哲學，是一種創造新理論的學術運動。這一系列「學問的結構改革」，其矛頭就是對準學術界缺乏橫向聯繫、嚴重自我封閉的現象，目的就在於打破阻礙學術發展的畸形專業體制。它是以公共性這一基本概念為基礎，以建立靠各科學問協同解決人類面臨的問題的「後專業主義」為目標。

公共精神來重建自由民主主義，且把這樣的思想稱為公共哲學。在他之後，公共哲學這個詞不太見用，一直到了上世紀80年代，薩利文(William Sullivan)才使用該詞來批判自由主義哲學過份重視個人權利而忽視社會紐帶，並建議通過恢復托克維爾(Alexis de Tocqueville)曾經研究過的、以「地區」而非國家為單位的團體的公共精神，來重鑄美國國民的道德和社會紐帶。此外，貝拉(Robert Bellah)與薩利文等人一起撰寫了《心靈的習慣》(*Habits of the Heart*)一書，在書中批判了以追求個人利益的人的行為為研究對象的各門社會科學，提倡重視「人的自然本性」和「文化傳統」等、「作為公共哲學的社會科學」。

除美國外，如阿倫特(Hannah Arendt)和哈貝馬斯(Jürgen Habermas)這兩位德國思想家也提出了新的公共性理論。在1958年出版的《人的條件》(*The Human Condition*)中，阿倫特取範於古希臘城邦政治，將公共性定義為同時具備「獨特性」和「共同性」的人們通過「語言活動」而形成的向「萬人開示的世界」。她批評現代社會因私有財產制度及市場經濟的發達而喪失了這種公共性，呼籲將其恢復。此外，站在現代啟蒙主義立場上的哈貝馬斯在於1961年發表的《公共領域的結構轉換》(*Strukturwandel der Öffentlichkeit*)中，探討了近代歐洲的公共性問題。他從十八世紀對抗國家和宮廷的輿論中發現了當時公共性的存在，勾勒出市民公共性對抗國家公共性的模式。他還指出，

十九世紀以來，隨着國家行政機構日益龐大和貨幣經濟系統的發展，建立在上述公共性基礎上的輿論之形成變得越來越困難。他在該書第二版(1990年)中把輿論形成的場所定義為「建立在自由意志基礎上，作為非國家、非經濟性聯合體的市民社會」。

近年來在日本興起的公共哲學，雖然受到上述思潮的影響，但突破了上述思潮裏歐美中心主義的偏頗和局限，是一種創造新理論的學術運動。由東京大學出版會出版的十卷本「公共哲學」就是基於這樣的理念而編輯的。這套書由東京大學現任校長佐佐木毅和將來世代綜合研究所所長金泰昌共同主編，由日本具有代表性的政治學家、社會學家、思想史家和哲學家等擔任編委，內容以多學科交叉為特色。

在第一卷《公與私的思想史》中，以西歐、中國、伊斯蘭世界、日本和印度為對象，主要由這些領域的權威從比較思想史的角度，就公私問題進行討論。第二卷《公與私的社會科學》圍繞政治學、社會學及經濟學各領域中的公私觀的異同展開涉及多學科的討論。第三卷《日本的公與私》，從歷史角度重新審視日本公私觀念的原型及其變遷，並就現代有關公共性的學說展開詳賅的討論。第四卷《歐美的公與私》以英、法、德、美等現代歐美國家為對象，探討其以國家為中心的公共性向以市民為中心的公共性之轉變是如何完成的；且重點討論了向類似歐盟那樣的超國家公共性組織轉換的可能性等問題。第五

卷《國家和個人和公共性》，在承認二十世紀各國於民族統一性原則、總動員體制、意識形態政治、全能主義體制等方面有差異存在的前提下，專家學者圍繞今後應該如何思考國家和個人的關係展開議論。第六卷《從經濟的角度看公私問題》的主要內容，是由具有代表性的日本經濟學家圍繞是否可以通過國家介入和控制私人利益來實現公共善，以及應該如何看待日本的經濟問題等進行了討論。在第七卷《中間團體開拓的公共性》中，以具有代表性的日本社會學家為主的論著，圍繞介於國家和個人之間的家庭、町內會（町是日本城市中的街區，類似於中國的巷、衚衕；町內會則是在町裏成立的地區居民自治組織）、小區（community）、新的志願者組織、非營利組織（NPO）、非政府組織（NGO）等新舊中間團體在日本能否開拓出新的公共性進行了探討。第八卷《科學技術和公共性》，主要由科學家、技術人員和制訂有關政策的官員討論科學技術中的公私問題，以及人類能否控制既給人類帶來巨大好處、同時卻又有有可能導致人類滅亡的科學技術的問題。在第九卷《地球環境與公共性》中，則由各個領域的專家學者討論在單個國家無法解決地球環境問題的今天，如何重新建立環境倫理、生命倫理和環境公共性。最後一卷《二十一世紀公共哲學的地平》中，來自不同領域的專家學者討論了綜合性地思考哲學、政治、經濟和其他社會現象的學問——公共哲學——所關心的問題及問題的現狀。

「公共哲學」在討論問題時選擇了綜合性、多學科的角度，超越了歐美中心主義和政治哲學中心主義等局限。但這只是個開端。在本系列中未討論的問題，比如關於公共知識份子、地方自治、領袖素質、法律、城市、醫療、組織經營、教育、文化、娛樂、宗教等等，將陸續在由東京大學出版會出版的《公共世界》系列中加以討論。此外，東京大學出版會已開始陸續出版公共哲學叢書單行本。我和政治哲學家小林正彌教授把這一系列活動稱之為「學問的結構改革」，其矛頭就是對準以前丸山真男所批評過的學術界缺乏橫向聯繫、嚴重自我封閉的現象，目的就在於打破阻礙學術發展的畸形專業體制。它是以公共性這一基本概念為基礎，以建立起靠各科學間協同解決人類面臨的各種問題的「後專業主義」為目標的一種運動。

公共哲學的活動並沒有局限在日本國內。將來世代綜合研究所和京都論壇至今已在世界各地的學府和機構召開過國際學術會議。自前年9月以來，在京都舉行了三次名為「國際·區域公共哲學京都會議」的國際會議，就「民主主義」和「國際資本主義」等議題進行了討論。去年12月，東京大學主辦了名為「東亞公共知識的創造——過去·現在·未來」的國際研討會。進入二十一世紀後，不穩定的全球化正不斷深入。正是在這樣的形勢之下，東京大學邀請了中、韓、美、澳具有代表性的學者，一起來總結二十世紀的教訓，探討東亞地

十九世紀中葉以後，中、韓、日知識份子殫精竭慮輸入歐洲思想，但卻並未促進當時的相互交流。福澤諭吉的文明論既呼籲日本人成為現代國民，又把當時西方列強作為日本模仿的文明模式，顯得自相矛盾。日本雖也出現過要與中國知識份子積極交流的動向，但隨着偽滿洲國的建立，日本進一步推行帝國主義政策，使得這種交流失去實質意義。

二次大戰後，中、韓、日各自處於完全不同的政治形勢。日本確實實現了奇迹般的經濟騰飛，但我們不能忘記日本的騰飛是由韓戰和越戰帶來的特別需求所支撐的。日本戰後的繁榮，可以說是在不關心東亞的情況下實現的。其結果造成對戰爭的反省不夠，乃至政治家的狂言。這些都導致東亞學者間的交流比日本和歐洲各國之間的要落後得多。

區應該發揮的獨特知識作用，並希望促進大家對共有歷史的認識，一同探討「當下的問題」，思考「未來的方向」，創造出在這樣的意義上的「公共知識」。

我們在討論東亞公共知識的問題時，需考慮「殖民主義」和「國民國家之相剋」這些十九世紀中葉以後的歷史狀況。的確，從那時開始，中、韓、日知識份子殫精竭慮輸入歐洲思想。中國的嚴復、梁啟超，韓國的俞吉濬，日本的福澤諭吉等人都在這項事業上留下了不朽英名。然而，各國同時對西洋思想的引進，卻並未促進當時的相互交流。日本啟蒙思想家福澤諭吉呼籲日本的每一個國民打破封建思想束縛，培養獨立的精神，建設獨立的國民國家。他曾經一度支持過韓國的金玉均領導的開化運動；可是在該運動遭受挫折以後，卻提倡「脫亞入歐」，晚年又傾向國權論，很典型地顯現了當時日本知識份子的局限性。福澤的文明論既呼籲日本人成為現代國民，又把當時西方列強作為日本模仿的文明模式，顯得自相矛盾。辛亥革命後，日本雖也出現過要跟中國知識份子積極進行交流的動向，但隨着偽滿洲國的建立，日本進一步推行帝國主義政策，使得那樣的交流失去實質意義。此外，日本1910年吞併了韓國，傲慢地犯下了殖民統治的錯誤。

二次大戰以日本戰敗而告終。戰後，中、韓、日各自處於完全不同的政治形勢之下。具體地說，經歷了巨變後的中國，1949年成立了

中華人民共和國。其後又度過了文革等艱難時期，一直到現在實行改革開放政策。朝鮮半島在擺脫日本的殖民統治之後，爆發了內戰。戰爭導致的民族分離狀態一直持續到現在。而日本則在美國的保護下，實現了經濟繁榮和一國和平主義。就日本而言，戰後國民力爭趕超歐美，這可以說是全體國民的共同目標。日本的確實現了奇迹般的經濟騰飛，但我們不能忘記日本繁榮背後別國的悲慘歷史——日本的騰飛是由韓戰和越戰帶來的特別需求所支撐的。日本戰後的繁榮，可以說是在不關心東亞的情況下實現的。其結果造成對戰爭的反省不夠，不時可以聽到日本人有關歷史認識的不負責任的言行、乃至政治家的狂言。這些都阻礙了日本跟中、韓發展友好關係，導致東亞學者間的交流比日本和歐洲各國之間的要落後得多。

現在中、韓、日似乎都進口了不少歐美的公共哲學。比如除了阿倫特和哈貝馬斯之外，羅爾斯(John Rawls)和泰勒(Charles Taylor)等人的公共哲學在中、韓、日社會科學家間已是耳熟能詳。然而，這些思想家在歐美的環境下形成的公共哲學對其他各國的現實究竟有多大效果？還有，跟他們的學說不同的東亞式公共哲學是否可能？這些問題依然等待我們去解答。特別是在當今不穩定的全球化時代，不僅新自由主義掛帥，而且在經濟學等社會科學領域裏，美國的知識範式逐漸開始支配東亞的大學，這些都是不可忽視的問題。當然，並不是說民

族主義、民族中心主義的文化價值觀可以取而代之。我們認為，為了對抗美國的知識霸權，今後東亞的知識份子應該在多樣化的區域性（地域性和現場性）基礎上，一起來討論如何創造跟我們的未來密切相關、重視世代繼承的公共知識。通

過這樣的活動，對「九一一」事件後變得日益顯著的、美國在國際政治領域中的單邊主義，東亞公共哲學應該是可以起到防波堤的作用的。

王前 譯

盎格魯—撒克遜民族的精神傾向

● 程亞文



馬修·阿諾德 (Matthew Arnold) 著，韓敏中譯：《文化與無政府狀態——政治與社會批評》（北京：三聯書店，2002）。

阿諾德 (Matthew Arnold) 這位十九世紀的英國文化論者，是當代美國漢學家艾愷 (Guy Alitto) 筆下的「現代化的反對者」，他的這本作於一個半世紀前的《文化與無政府狀態——政治與社會批評》，雖年代已久，然而書中對十九世紀英國社會發展所作的文化思考，汪洋自恣，機鋒橫逸，至今讀來仍蕩人心魄，餘味悠長。阿諾德是如何「反現代化」的呢？這自然能引起讀者的閱讀興趣，不過，這位文化論者對當時英美文化中宗教精神的觀察研究，卻更引起了我的關注。後者無疑也有着強大的歷史穿透力，特別是在「九一一」事件、阿富汗戰爭與伊拉克戰爭先後發生的陰晦場景下，他的一些論述，幾可視作「歷史的先聲」，仍極富啟示性。

阿諾德這位美國漢學家艾愷筆下的「現代化的反對者」，他的《文化與無政府狀態》雖寫於一個半世紀之前，但今天讀來仍蕩人心魄。他對當時英美文化中宗教精神的觀察研究，有着強大的歷史穿透力，特別是在「九一一」事件、阿富汗戰爭與伊拉克戰爭先後發生的陰晦場景下，他的一些論述，可視作「歷史的先聲」，仍極富啟示性。

族主義、民族中心主義的文化價值觀可以取而代之。我們認為，為了對抗美國的知識霸權，今後東亞的知識份子應該在多樣化的區域性（地域性和現場性）基礎上，一起來討論如何創造跟我們的未來密切相關、重視世代繼承的公共知識。通

過這樣的活動，對「九一一」事件後變得日益顯著的、美國在國際政治領域中的單邊主義，東亞公共哲學應該是可以起到防波堤的作用的。

王前 譯

盎格魯—撒克遜民族的精神傾向

● 程亞文



馬修·阿諾德 (Matthew Arnold) 著，韓敏中譯：《文化與無政府狀態——政治與社會批評》（北京：三聯書店，2002）。

阿諾德 (Matthew Arnold) 這位十九世紀的英國文化論者，是當代美國漢學家艾愷 (Guy Alitto) 筆下的「現代化的反對者」，他的這本作於一個半世紀前的《文化與無政府狀態——政治與社會批評》，雖年代已久，然而書中對十九世紀英國社會發展所作的文化思考，汪洋自恣，機鋒橫逸，至今讀來仍蕩人心魄，餘味悠長。阿諾德是如何「反現代化」的呢？這自然能引起讀者的閱讀興趣，不過，這位文化論者對當時英美文化中宗教精神的觀察研究，卻更引起了我的關注。後者無疑也有着強大的歷史穿透力，特別是在「九一一」事件、阿富汗戰爭與伊拉克戰爭先後發生的陰晦場景下，他的一些論述，幾可視作「歷史的先聲」，仍極富啟示性。

阿諾德這位美國漢學家艾愷筆下的「現代化的反對者」，他的《文化與無政府狀態》雖寫於一個半世紀之前，但今天讀來仍蕩人心魄。他對當時英美文化中宗教精神的觀察研究，有着強大的歷史穿透力，特別是在「九一一」事件、阿富汗戰爭與伊拉克戰爭先後發生的陰晦場景下，他的一些論述，可視作「歷史的先聲」，仍極富啟示性。

希臘精神代表着智性、理性和反思能力；希伯來精神代表着激情、狂放與行為的虔誠。歐洲文化的歷史，就是這兩種文化精神不停碰撞、彼此取代更迭的歷史。阿諾德認為，實現「文化、人性整體的和諧、全面發展的完美」，就要在希伯來和希臘這兩種文化精神之間尋求均衡。而當時的英美社會所存在的問題，就在於希伯來精神過於旺盛而希臘精神處處受壓。

一 兩種文化精神

在《文化與無政府狀態》一書中，阿諾德延拓了德國詩人海涅(Heinrich Heine)的思路，把歐洲文化解讀成兩種精神和力量的化合：

那種驅向行動的能量，至高無上的責任感、自我克制和勤奮，得到了最亮的光就勇往直前的熱忱——所有這些都可看成為一種力。那種驅向思想——作為正確行動之基礎的思想——的智慧，那種對於隨着人的發展而形成的、新的變化着的思想組合的敏感，欲徹底弄懂這些思想並作出完美調適的不可遏制的衝動——這些可看成為另一種力。在某種意義上我們可將這種股力量看成對抗的力量(倒並非其本質使然，而是因為它們在人身上和歷史中呈現出對立)，可將它們看成是瓜分了大千世界的對抗勢力。最顯著最輝煌地展示了這兩種力的兩個民族可以用來為之命名，我們可分別稱之為希伯來精神和希臘精神……世界本應在這兩極之間取得均衡，只是事實上從來不曾做到過。

在阿諾德眼中，希臘精神代表着智性、理性和反思能力，澄澈的頭腦、自由的思維是希臘式的追求，它的主導思想是意識的自發性，強調全面透徹地了解人的職責的由來根據，確保不將黑暗當成了光。希伯來精神強調秩序、規則、既定的道德信條，代表着激情、狂放與行為的虔誠，它的主導是嚴正

的良知，注重順服，力主勤勉地履行職責，看到大的亮光就奮力向前。正如對猶太教的篤信與執着，構成了希伯來民族的根本特性一樣，歐洲文化中的希伯來精神，所塗抹的是宗教的底色。在阿諾德看來，歐洲文化的歷史，就是這兩種文化精神不停碰撞、彼此取代更迭的歷史。在兩千多年前希臘人的文化創造曾經光芒四溢，歐洲因希臘人及其文化的存在才可言歐洲文化；而到公元一世紀前後，基督教的興起最終壓倒了希臘的阿波羅之神，希伯來精神成為了當時世界上的支配力量，歐洲人此後是在基督教的大發展中前進；而始於十五世紀的文藝復興，則是在對基督教的質疑中，又一次迎來了希臘文化的再度輝煌，希臘精神使歐洲人從蒙昧的中世紀得到了解脫。

二 英美社會的清教主義

有希伯來精神的社會是幸福的，自由、繁榮、秩序與道德心、正義感都由此而來，這是阿諾德的觀念；一個希伯來精神取得了絕對地位的社會又是不幸的，價值、信仰的絕對化，是罪惡的重要來源，這也是阿諾德的觀念。在阿諾德的心目中，實現「文化、人性整體的和諧、全面發展的完美」，重要的是在希伯來和希臘這兩種文化精神之間尋求均衡。希伯來精神對上帝的信仰，可以鑄造人類崇高的理想和道德心，而希臘精神的

反省自覺，則可以抑制人類走向衝動與莽撞、消解宗教化後的無知無覺。然而，與他所設想的「理想的文化」相對照，令他遺憾的是，當時的英美社會，文化上所存在的問題，恰恰就在於文化精神失衡，希伯來精神過於旺盛而希臘精神處處受壓。

十五世紀文藝復興的興起，無疑是希臘精神的復興，不過，不久之後宗教改革運動的突起，也使歐洲湧起了另一種潮流，那就是清教主義。阿諾德敏銳地觀察到，「要回到基督教初創時期的那種熱忱和真誠」的宗教改革運動，「無疑是文藝復興的希伯來後嗣，是文藝復興那熾烈的激情、而不是其理智的產物」，這種斜刺裏冒出的新教思潮、即被稱作為清教主義的東西，作為支流也深刻影響了歐洲人。歐洲該何去何從？阿諾德發現他的國家是走在了與希臘精神相背離的道路上，「英國人是新教的忠誠子弟，他們對文藝復興的了解主要來自其從屬的次要的一面，即宗教改革運動」，「我們的民族仍然具有強烈的希伯來特性（這正是其力量所在）：自信、堅執、專注。清教精神便是這種傾向性的體現」，「二百年來，人類前進的大潮一直奔向認識自我和世界、看清事物真相、以及意識的自發性；而對我國的大部分人、尤其是社會中堅來說，一絲不苟的嚴厲的道德心成為其主要的衝動。他們在錯誤的時刻將次要當成了主要，以對待次要問題的態度對待頭等大事」，「它大大地左右了我們的歷史進程」。

英國是這樣，作為英國人後裔的美利堅民族又如何呢？阿諾德同樣察識精到：

美國幾乎沒有野蠻人，也不大有群氓，除此以外便和我們一樣。也就是說，國家的大多數都是非利士人；但那裏的非利士人比我們更加活躍，他們沒有野蠻人的壓力和虛假典範，更可以放開手腳，為所欲為了。我們發現，英國非利士人最強壯、最活躍的部分是奉行清教和希伯來精神的中產階級，正是這種希伯來化的傾向使他們離開了文化的全面的發展。同樣，人人知道美國人來自英國中產階級，他們將後者的偏頗也搬到美國去了，只會十分狹隘地看待人的精神領域和那不可少的一件事……我指的是，當美國人的精神振奮起來、付諸行動時，他們喚起的一般只是宗教那一面，而且還是狹隘意義上的宗教。社會改革者到摩西或聖保羅那裏找教義，他們根本不知道還能從其他地方得到指引。

美國真的如前總統尼克松 (Richard Nixon) 所說，是「一個上帝管轄下的國家」嗎？最初踏上北美大地、後來成為新起的美利堅民族奠基者的那些人，是從歐洲飄洋過海去的清教徒；第一次世界大戰爆發後卸任的老羅斯福 (Theodore Roosevelt) 總統曾組織一支軍隊，他鼓舞士兵的口號，「基督教士兵，拿起武器」，就充滿了宗教情感；布什 (George W. Bush) 總統在一年前訪問中國的時候，也對清華大學的學生說，美國人98%都

阿諾德指出，美國人來自英國中產階級，他們將後者的偏頗（希伯來化的傾向）也搬到美國去了，當美國人的精神振奮起來、付諸行動時，他們一般只喚起是宗教那一面，而且還是狹隘意義上的宗教。社會改革者到摩西或聖保羅那裏找教義，他們根本不知道還能從其他地方得到指引。

「文化欣喜地、發自內心地贊譽那高尚宏偉的宗教意識，卻不能將宗教意識當作精神生活的全部」，阿諾德提醒人們注意基於希伯來精神的道德自信可能給世界帶來的恐怖。沒有反思的道德不是道德。

信教，他無法想像沒有宗教信仰人該怎麼來生活。

三 上帝製造的禍端

在世俗社會的表像下，隱藏着一根宗教神經。雖然十九世紀的美國詩哲愛默生 (Ralph Waldo Emerson)——一位被譽為「美國精神」代言人的人，曾大力主張新起的美利堅國家擺脫「舊歐洲」的影響，但從「舊歐洲」跑到北美大地的清教徒及其清教主義，看來的確如阿諾德所說，還是支配了「美國精神」。這一點直到今天還並沒有多大改變。

希伯來精神的過度興盛，對於人類生活來說意味着甚麼呢？新教改革與新教倫理的出現，誕生了韋伯 (Max Weber) 所說的「資本主義精神」，但與此同時，新興的清教主義——「一股強烈崇尚希伯來精神的力量」，也給人類生活帶來了新的煩惱。阿諾德對此洞若觀火，他說：

清教徒面臨的最大危險，在於自以為掌握了那知會他 *unum necessarium*——不可少的一件事——的標準。至於這條標準究竟是甚麼，知會他的又是甚麼事，他的腦子裏只有很粗糙的線條，但他已十分滿足了，覺得自己甚麼都懂了，從今以後只需幹起來就行了。於是，在自信自滿的危險狀態下，他便放開手腳，讓屬於普遍自我的本能力量大行其道。

美國是一個宗教化國度，我們能如一些論者所說的那樣，簡單地

認為「九一一」事件真是一起「世俗主義與宗教主義」、或者說「世俗社會與宗教社會」的衝突嗎？布什在「九一一」事件後說要對恐怖主義份子發動一場新的「十字軍東征」，五角大樓馬上就把軍事行動的代號定名為「無限正義」——當然後來又取消了，這些下意識的說法與行為，都反映了流淌在美利堅民族內心的希伯來精神和清教主義傳統。對宗教的誠摯，它真如這個年輕的民族所相信的那樣，只是一個好的精神存在嗎？應該讓那些印第安人後裔來作評價。十八、十九乃至二十世紀美國白人對印第安人的種族滅絕，都是在上帝的名義下進行的，美國白人長久以來認為這也是一種「正義」，但是覺醒了的印第安人後裔現在要求重寫美國史，弱勢者的痛苦和呻吟沒有為正統的美國史教科書所記載，這不僅是不公平，也是美利堅民族的「恥辱」。

沒有宗教的民族是可憐的，宗教的熱忱是我們得以擺脫恐懼、憂慮、悲傷的重要途徑，是我們從卑微中開拓出的偉大希望之鄉；只有宗教的民族則是不幸的，那由信仰所激發出來的巨大衝力，由於絕對化、不能受到任何懷疑力量的消解，最終只會擊傷我們自身。長久以來，我們所存身的這個世界，也一直在為這兩件事而煩惱着：沒有宗教和過度宗教化。人類社會在這兩個極端無止境地擺動，給我們帶來了深重的苦難。

「文化欣喜地、發自內心地贊譽那高尚宏偉的宗教意識，卻不能將宗教意識當作精神生活的全部」，

阿諾德提醒人們注意基於希伯來精神的道德自信可能給世界帶來的恐怖。沒有反思的道德不是道德，哈耶克 (Friedrich A. Hayek) —— 這位奧地利經濟學家、自由秩序的主張者，半世紀前言之切切地的一句話，也值得人們好好體味：

必須理解到，現在世界上許多最有害力量的根源往往不是壞人，而是高尚的理想主義者，特別是，那些極權主義殘暴行為與原則是由一些可尊敬的和心地善良的學者們奠定基礎的，他們從來不承認自己種下的惡果。

中國早期現代化進程中一個海歸者的足跡

● 閻小波



張禮恆：《從西方到東方——伍廷芳與中國近代社會的演進》（北京：商務印書館，2002）。

對中國這樣一個古老的大陸型國家來說，在通向現代化的進程中，客觀上給海歸派留下了一定的活動空間。但海歸派在多大程度上能有所作為，不獨取決於時代所留空間的大小，還要看其能否在現代性與民族性之間、個人與國家之間找到一個交合點。在中國現代化的進程中，海歸者不絕於途，他們雖非個個有雄才大略，但均抱入世的精神，為國運、民瘼而奔走呼號，然而在歷史的大舞台上成為悲劇人物的卻不在少數。「中國留學生之父」容闈，因封閉保守的傳統文化，導致他以「悲劇」收場（石霓：《觀念與悲劇——晚清留美幼童命運剖析》〔上海：上海人民出版社，2000〕）；在傳統與現代性之間，深受外來觀念影響的王韜「在更為廣

在中國現代化的進程中，海歸者不絕於途，但他們在多大程度上能有所作為，不獨取決於時代所留空間的大小，還要看其能否在現代性與民族性之間、個人與國家之間找到一個交合點。海歸者在中國現代化的歷史大舞台上成為悲劇人物的不在少數，如「中國留學生之父」容闈，因封閉保守的傳統文化，以「悲劇」收場。

阿諾德提醒人們注意基於希伯來精神的道德自信可能給世界帶來的恐怖。沒有反思的道德不是道德，哈耶克 (Friedrich A. Hayek) —— 這位奧地利經濟學家、自由秩序的主張者，半世紀前言之切切地的一句話，也值得人們好好體味：

必須理解到，現在世界上許多最有害力量的根源往往不是壞人，而是高尚的理想主義者，特別是，那些極權主義殘暴行為與原則是由一些可尊敬的和心地善良的學者們奠定基礎的，他們從來不承認自己種下的惡果。

中國早期現代化進程中一個海歸者的足跡

● 閻小波



張禮恆：《從西方到東方——伍廷芳與中國近代社會的演進》（北京：商務印書館，2002）。

對中國這樣一個古老的大陸型國家來說，在通向現代化的進程中，客觀上給海歸派留下了一定的活動空間。但海歸派在多大程度上能有所作為，不獨取決於時代所留空間的大小，還要看其能否在現代性與民族性之間、個人與國家之間找到一個交合點。在中國現代化的進程中，海歸者不絕於途，他們雖非個個有雄才大略，但均抱入世的精神，為國運、民瘼而奔走呼號，然而在歷史的大舞台上成為悲劇人物的卻不在少數。「中國留學生之父」容闈，因封閉保守的傳統文化，導致他以「悲劇」收場（石霓：《觀念與悲劇——晚清留美幼童命運剖析》〔上海：上海人民出版社，2000〕）；在傳統與現代性之間，深受外來觀念影響的王韜「在更為廣

在中國現代化的進程中，海歸者不絕於途，但他們在多大程度上能有所作為，不獨取決於時代所留空間的大小，還要看其能否在現代性與民族性之間、個人與國家之間找到一個交合點。海歸者在中國現代化的歷史大舞台上成為悲劇人物的不在少數，如「中國留學生之父」容闈，因封閉保守的傳統文化，以「悲劇」收場。

伍廷芳作為沿海文化的產兒，在從東方到西方、又從西方到東方的人生道路上時刻感受到這種文化衝突，但並未使他陷於苦悶而無法自拔，也沒有像其他「邊緣人」那樣要麼回歸傳統、要麼因個人價值與現實世界間的緊張關係或淪為現實政治的犧牲品，或避走他鄉。

大的中華世界中居於極端邊緣和十分脆弱的地位」(柯文[Paul A. Cohen]著，雷頤、羅檢秋譯：《在傳統與現代性之間——王韜與晚清改革》[南京：江蘇人民出版社，1995]，「序言」)；有「西學聖人」之稱的嚴復，在尋求富強的道路上，最後十年卻「背離西方退回傳統」(史華茲：《尋求富強——嚴復與西方》[南京：江蘇人民出版社，1989])；張禮恆博士的新作《從西方到東方——伍廷芳與中國近代中國社會的演進》向讀者展示了伍廷芳這位海歸者所走過的一段與眾不同的心路歷程。

西方漢學家很早就意識到中國沿海與內地的差異，柯文稱其為「中國近代史上一個未曾研究的巨大的研究課題」。以世界的眼光看，西方列強不斷衝擊中國；以中國的眼光觀之，沿海不斷地衝擊着內地。研究這兩種衝擊都離不開對文化邊緣人群體的分析。伍廷芳作為沿海文化的產兒，在從東方到西方、又從西方到東方的人生道路上時刻感受到這種文化衝突，但中西文化及綜合國力的巨大落差，並未使他陷於苦悶而無法自拔，也沒有像其他「邊緣人」那樣要麼回歸傳統、要麼因個人價值與現實世界間的緊張關係或淪為現實政治的犧牲品，或避走他鄉。

伍氏生於南洋，長於廣州、學於香港，後又取得英國林肯法學院博士學位。1877年返港，先後成為第一位華人大律師、立法局的首位華人議員。以伍氏的教育背景、學養、風範，若繼續在港謀發展，定能成為港島的華人領袖。但改寫了香港華人歷史的伍廷芳，不可能打

破港島的華洋畛域。伍氏在一樁華洋之間訴訟案的失敗，與其說是使作為辯護律師的他對西方價值發生了信仰危機，不如說是使他更為真切地感受到個人命運與民族興衰之間的內在聯繫。

伍廷芳走到了人生的十字路口。在駐英公使郭嵩燾、駐美公使陳蘭彬、直隸總督李鴻章競相羅聘之際，伍氏於1882離港北上，入李鴻章麾下，襄辦洋務。在伍氏長達十四年的幕僚生涯中，參與了李鴻章經手的所有重大外交及興辦洋務的活動，深得李氏信任與賞識。隨着其活動空間擴大，特別是政績斐然，一個邊緣人正越來越接近權力中心。甲午戰敗向被視為李鴻章一生中最大的敗筆，然而，介入中日馬關談判，並出任「換約大臣」的伍廷芳升遷的勢頭未減，旋即赴美出任公使(1896-1902)，其間為保護華僑、維護國權做出了重大貢獻；1903年回國後，他先後任修律大臣、外務部右侍郎等要職，為推進中國法制現代化及改善中國的國際形象殫精竭慮，成為朝中不可多得的通才。

奇怪的是，仕清二十八年的伍廷芳並未成為大清王朝的殉葬品。武昌起義爆發後，革命黨人邀銷差居滬的伍廷芳出任滬軍都督府外交總長，他主持與北方代表唐紹儀旨在終結大清王朝的南北議和，並以和平方式終結了他曾為之效力的大清王朝。

以外交見長於晚清政壇的伍廷芳，在孫中山的新內閣中並未被委以外長的重任，孫中山任其為司法總長，而外長一職給了年僅三十一歲、在外交上尚無建樹的留美博士

王寵惠。伍氏對此雖然不滿，但仍從大局出發，並動員廣東商團資助臨時政府。在司法總長任內，為改善中國的國際形象，伍氏堅持司法獨立，並圍繞兩起命案同居功自傲的滬軍都督陳其美展開了長達三個月的「權法之辯」，開啟了近代中國法律至上、「權」必須讓位於「法」的先例。因有此芥蒂，做人辦事一向堅持原則的伍廷芳其後一度疏遠革命黨人自在情理之中。

遠離政治旋渦的伍廷芳並不隱瞞自己的政見。1913年他對革命黨人的「二次革命」表示異議，並公開反對袁氏稱帝及張勳復辟。在對北洋政權失去信心之際，伍氏再度選擇孫中山，1917年出任中華民國軍政府外交總長，1922年伍氏在廣東省長任內走完了八十年的人生旅程。

伍氏與中國近代史相伴的一生，雖不能說是波瀾壯闊，但其政治上由邊緣走向核心的上升之勢始終未改，這在文化邊緣人群體中並不多見。其緣故正是該書作者探求的要旨。作者以傳主的經歷為主線，以中國近代社會的轉型為背景，將其放在近代東西文明碰撞、交流的宏大視野中，全面考察、分析了伍廷芳的歷史功過、是非得失，提出伍廷芳走過了一條從東方到西方，再從西方到東方的心路歷程，演奏了一首雙重變奏曲，從而部分修正以往西方漢學家以西方為中心的「衝擊—反應模式」。

從東方到西方，就文化邊緣人來說是一個離異傳統的過程；就近代中國而言則是面向世界、回應西方的過程。這固然是文化邊緣人及近代中國歷史的主脈，但並不是唯

一的或排他的。就傳主的歷程而言，的確還有一個從西方到東方的過程，但與前一個過程相比可能顯得更加曲折艱難，且不為學界所關注。因為這既不是簡單的對傳統文化的認同和對西方文化的揚棄，而是一個既不失自我又能找到中西方文化交合點的過程。

伍氏不像梁啟超等人那樣，在少年時代打下了堅實的國學基礎，他是通過小說、史鑑等來接受傳統文化，正如作者所言，這「為他接受西學教育提供了一個不壞的基點，便於對異質文化的認同」。伍氏從十四歲起便接受正規的西式教育，對傳統文化的離異從此開始。從英國返港後，身為西化知識精英的他，畢竟生活在華人圈內，從此開始了他從西方到東方的歷程。

作者將1882年伍氏仕清前稱為其人生中的落筆階段，他說：

在其知識學養中，西學明顯多於中學、開放性強於封閉性、世界性勝於民族性。西學知識鋪墊了影響其終生的思想根基，鑄就了其文化邊緣人的本質特徵。……比照西方模式，改造中國社會，成為伍廷芳終生不渝的政治理念。

在其後的仕清二十八年裏是其人生的運筆階段。作者對之有如下描述：

〔伍廷芳〕懷着實踐其政治抱負的宏大理想，以一個文化邊緣人的角色，新型官員的身份，從事薦西學、築鐵路、辦外交、改法制等實踐活動，且取得了斐然的成就。此階段，既是伍廷芳在晚清政壇初顯

伍廷芳從十四歲起便接受正規西式教育，從此開始對傳統文化的離異。從英國返港後，他開始了從西方到東方的歷程。伍氏從文化邊緣人的視角，對中西文明的優劣進行全面的比較。其政治主張是通過漸進改良，創建一個崇尚司法獨立的資產階級共和國。這就是他雖有幾十年的洋務生涯，但不能稱其為洋務派的根源所在。

崢嶸的時期，又是伍廷芳向傳統文化回歸的時期。

此間，伍氏還從一個文化邊緣人的視角，對中西文明的優劣進行了全面的比較。他以逸出傳統文化始，以高揚傳統文化止，但其逸出與高揚既非嚴復式的，更非辜鴻銘式的，又非孫中山式的，而是：

以西洋文明為參照系，以救亡圖存為急要，反思甄別中國傳統文化的優與劣，既充分肯定傳統文化在中華民族數千年繁衍昌盛史上的重要作用，始終不渝地堅持民族文化的精華、特色必須固守。同時又從「長時段性」的發展觀出發，主張傳統文化的弘揚與剔除，必須以能否拯救民族的危亡為前提，以是否與人類文明的總體發展趨勢相契合作標準。

表現在政治理念上即是主張通過漸進改良的方式，創建一個崇尚司法獨立的資產階級共和國。這就是他雖有幾十年的洋務生涯，但不能稱其為洋務派，雖在經歷上有極大的相似性，但其中西文明觀卻與辜鴻銘迥然不同，雖也嚮往資產階級民主共和國，但在實踐手段上卻同孫中山革命黨人存有歧異的根源所在。民初十二年是其人生的收筆階段。清政府的愚頑、時代大潮的湧動，促成了伍廷芳思想的巨變，使其思想跨越了改良、立憲的樊籬，邁向了革命、共和的大道，實現了其思想的第二次飛躍。在辛亥革命以後的十年間，伍廷芳思想雖有一段相當長時間的起伏、波動，但實現共和民主的理念始終未變，且愈

益堅定。至於一度疏離孫中山革命黨人，親近南北軍閥，此正是文化邊緣人特質的顯現，即試圖在多邊力的選擇取舍中，實現其終生未改的政治理念——建立一個公平、正義、尊法的民主共和國。而事實上，伍廷芳正是在這種比較、甄別中，拋棄了南北軍閥，心悅誠服地皈依於孫中山革命黨人的旗幟下，直至生命結束，實現了其思想的第三次飛躍，達到了文化邊緣人在近代中國的最高峰。

伍氏的從西方到東方的人生旅程給人們留下了甚麼啟示呢？作者在結語中提出發人深省的三點：一是文明價值的兩重性——殊別價值與普世價值；中國文明重建的原則——民族性與世界性的和諧統一；孤獨與前驅——社會轉型期中的文化邊緣人。在該書的最後，作者很有見地的提出：

在近代東西兩大文明碰撞、裂變中孕生的文化邊緣人，其價值與地位在歷史的「長時段性」中愈益彰著。從某種意義上講，中國近代化史就是一部由文化邊緣人擔綱的歷史。伍廷芳等文化邊緣人代表了不同階段和不同時期中國社會的整體走向，昭示着近代中國的演進趨勢。百餘年來的歷史表明，傳統社會對文化邊緣人的排拒與吸納，決定着中國近代化的艱難與順利；文化邊緣人數目的多寡與中國近代化的程度恰成正比。

凡此對當代中國的文化邊緣人（海歸派）及中國的現代化事業來說，當不無啟示。

伍廷芳等文化邊緣人代表了不同階段和不同時期中國社會的整體走向，昭示着近代中國的演進趨勢。清政府的愚頑、時代大潮的湧動，促成了伍廷芳思想的巨變，使其思想跨越了改良、立憲的樊籬，邁向了革命、共和的大道。

重新書寫中國古代哲學的傳統

● 蕭國鋒



陳贇：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》（上海：復旦大學出版社，2002）。

對於自己的傳統，二十世紀中國人走過了一條從激進反叛到同情理解的道路，但正如殷海光晚年所說：「對於中國的歷史、社會、文化的認知，尚是一大片未曾開拓的處女地。」陳贇先生的《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》一書則為中國傳統的重新書寫開啟了一個良好的端緒。

陳書雖以王夫之哲學為選題，但並不滿足於對船山哲學的詮釋，構成其深層關注的是重新理解中國思想傳統的問題。其批判的矛頭所向，正是二十世紀形成的關於中國思想的現代正統圖像。這一圖像把宋明儒學理解為中國文化最高成就，它在現代新儒家以及陳寅恪、湯用彤、陳榮捷等人那裏，獲得了明確的表達。由於這種把宋明理學與心學作為古代思想傳統典範的「想像的圖景」，中國思想傳統或是被理解為內在心性之學，或是被理解為個體所追求的精神境界，世界與存在的深度就因此被化約為心性的深度，這在很大程度上遮蔽了中國思想作為一種政治哲學與生活哲學的可能性。歷史地看，這種把存在的探詢奠定在心性之學的地基上的思考，在宋明得以形成，與先秦漢唐思想比較而言，它才真正意味着方向性的歧出。作者要求我們在先秦傳統與宋明傳統之間作出比較，由此而去探詢中國智慧的原初精神與形態。而對船山哲學的敘述，也正圍繞着這一點展開。

依作者之見，從先秦到宋明的思想變遷，是幽玄意識的逐步衰退。所謂幽玄意識在本體論—認識

陳贇的《回歸真實的存在》一書批判的矛頭所向，是二十世紀形成的關於中國思想的現代正統圖像。這一圖像把宋明儒學理解為中國文化最高成就。由於這種「想像的圖景」，中國思想傳統或是被理解為內在心性之學，或是被理解為個體所追求的精神境界，這在很大程度上遮蔽了中國思想作為政治哲學與生活哲學的可能性。

先秦漢唐與宋明傳統的差異可以從人文中心語詞的差異上加以理解，前者是以「道」為中心詞的人文，後者是以「理」為中心詞的人文；在前者中，身體與行動構成了中心課題，而後者的中心問題則是心與理的關係。由此，導致了以行為中心的人文與以知為中心的人文的種種差異。

論的意義上表達的是：世界與自我總是有不可知、不可見的那一個向度，不能被清晰地意識；在倫理學一本體論的意義上，它展示的是存在的黑暗面，存在中本有的「黑暗，悲哀，有限和欠缺」。對世界的幽玄意識就是主體對自身有限性的意識。在先秦漢唐，幽玄意識把人的有限性確立為本體論的真正基礎。在對世界的理解上，老子所謂的「玄」、《周易》所謂的「陰陽」與「幽明」、揚雄的《太玄》等等，都提供了一個不可測度、未決性的世界觀與秩序觀；在認識論上，幽玄意識表現在對於「知有所止」也即人的認識限度的強烈關注；在天人關係上，幽玄意識表現在繼天、配天、參天的敘述中，其實質是主體不可能與天道合一，而是在對於天道的參與、推進中才將自身提升到人性的水平上去，換言之，參天、繼天、配天的實踐所導致的首先是人道從天道中的解放與獨立，只有在這一獨立的基礎上，才有天人之間存有連續性的話題；幽玄意識在倫理學上的表現是，性善論在先秦漢唐從來也沒有成為主流觀念，相反，對於人性的黑暗面及其轉化提升的關注，構成了真正的思考。

但是，作者在宋明思想傳統中發現的則是另一情形。先秦漢唐與宋明傳統的差異可以從人文中心語詞的差異上加以理解，前者是以「道」為中心詞的人文，後者是以「理」為中心詞的人文；在前者中，身體與行動構成了中心課題，而後者的中心問題則是心與理的關係。由此，導致了以行為中心的人文與以知為中心的人文的種種差異。在

以理為中心的人文中，產生的是那種「性即道」、「心即理」的哲學意識，它表達了這樣一種觀念，人可以完全認識、徹底體現天道，它鼓勵的是在未來某個時刻證明存在的信念，在此不難發現幽玄意識的衰退。正是後者導致了宋明人積極追求的「同天法道」的天人觀。如果說先秦繼天、繼道的天人觀的根本在於正視天與人、主體與實體的差異，並把這種差異作為天人觀的基礎，那麼，同天法道的天人觀則意在消除、泯滅這種差異，「天人本無二，不必言合」，天與人、實體與主體的同一被視為根本性的，而任何分化都被理解為後起性的。這就導致了如下的觀念，人只有從天道實體那裏才能獲得存在的價值與意義。如此一來，實體或天道，就成為高踞在人及其世界之外的意義授予者，一切價值的創造者，說到底，它無非是形而上學的絕對本源。對於形而上學絕對本源的迷戀，成為宋明世界觀的一個總體性特點。它導致了陳亮所憂心的只在本體上求究竟、因此「百事不理」的現象。與此相應，在宋明，性善論被確定為人性論的主流觀念，它確信人性在本然的意義上是善的，個人可以憑藉自己的力量恢復這種本然的善的存在狀態。在這種對於人性的理解中，暗含着如下的觀念，人從出生的時候，就遠離了原初的存在狀態，就承擔着現實的惡，而道德修養就是從現實的不完滿復歸本然狀態。作者在此發現的是人的有限性意識的遺忘。

作者認為，在宋明傳統中真正起決定作用的，是萬法歸一的形而

上學模式，在這種形而上學的框架中，在先秦本來是交互性模式的形上、形下之辨，到了宋明被放置在了主從性的邏輯中。這種形而上學的主從邏輯在宋明系統中具有一般性的意義，貴理賤氣、貴理一賤分殊、貴上賤下、貴體賤用、貴理賤慾、貴性賤情等等正是宋明思想的特徵。這種形而上學的邏輯總是把思想引向世界之外、之旁或之先的意識。

與這種形而上學意識相應的是，個人的實現與完善被放置在了單個人與絕對本源的直接關聯上。人性的生成被理解為內在於主體的絕對本源在個人身上發現與呈露的過程，而人性結構中內蘊着的這種普遍性本質又被視為人所共有的類本質。這樣，在宋明思想中，個人作為絕對本源的承載者與分有者，就擁有共同的本質。換言之，在這種形而上學的人性結構中，人人皆具的類性佔據着中心位置，而那種人與人相區分的個體性，則不可能進入宋明思想的視野。這樣，人的完善被視為類本質的實現，被放置在人禽之辨（我它之辨）而不是我你之辨的語境中。與此相應的是，一方面，個人與絕對本源發生關聯的過程被構想為主體對於絕對本源的孤獨體驗，主體返回自身的道路就成為孤獨的自律主體在自己那裏發現類性本質的過程，而事物與世界都是在自我的經驗中得以被主體構造起來的；另一方面，人的本性被作了先驗的理解，它成為絕對本源在主體身上發見的形式，於是，它的實現被構想為先驗本性的復歸。這種先驗的複性模式一再要求把時

間性與歷史性因素排除，因為後者一再地把主體導向有限性，而不是形而上學的普遍性。對前一方面起主導作用的，是那種出離世界（出世）的意識，它本質上是對人的存在的世界性維度的褫奪，而後者則意味着時間與歷史的退隱。

作者認為，先秦傳統所展現的思想方向，不能從形而上學模式來理解，在後宋明時代的語境中，可把它理解為一種後形而上學的視域。在這一視域中，成為中心問題的是「通幽明之故」，也即隱（不可見）、顯（可見）之間的溝通。隱顯之間的關涉，乃是生活世界的本性。生活就是在當下活動中與不可見者（歷史與未來）溝通的過程，這種溝通構成了人生在世的牽掛性。這樣，人性就被放置在世界性與時間性這兩個維度上。由此出發，作者對於船山哲學、對於中國思想的原初形態，作出了頗為獨特且具有相當深度的哲學詮釋。在詮釋過程中，「幽明」、「天地之間」、「時光」與「光陰」、「生命」、「生活」等等一系列漢語語詞的哲學意義得以發掘，漢語本身的深度與思想性也顯現出來。事實上，構成全書出發點的乃是隱顯與有無的區分。當漢語說「×在，×不在」時，並不是說「×『不存在』，×是『無』」，而只是說，×不在這裏，也即是在當前的隱匿。這一現象中沉澱着漢語思想的隱顯模式：不是把「在」與「不在」經驗為「有」與「無」，而是把它經驗為「隱」與「顯」。如果說，隱顯的模式把我們導向世界本身，那麼，有無的模式總是導向尋求世界之最終根據的態度，導向在世界之外、之

作者對於船山哲學、對於中國思想的原初形態，作出了頗為獨特且具有相當深度的哲學詮釋。在詮釋過程中，「幽明」、「天地之間」、「時光」、「生命」、「生活」等漢語語詞的哲學意義得以發掘，漢語本身的深度與思想性也顯現出來。事實上，構成全書出發點的乃是隱顯與有無的區分。

上或之旁的意識。作者顯然認為，有無模式在中國思想中的主題化，恰恰意味着中國原初智慧形態的退隱。作者的這一創造性的區分為中國哲學、中國思想傳統的自我理解開拓了一條嶄新的道路。

從總體上看，陳書雖是對王船山哲學的研究，但是，它似乎並不僅僅滿足於哲學史的興趣，而是試圖以哲學史的方式說哲學。二十世紀對船山哲學的解讀，以侯外廬先生為代表，其特點是在馬克思主義框架內解釋船山，其後馮契先生、蕭萐父先生等，都遵循這一思路。而陳書則從有無之辨中，發展出一套形而上學的獨特批判，這一批判背後隱含着中國傳統的深厚資源。全書新穎別致而又富有深度，例如

謂之與之謂的區分，有無與隱顯的差異，萬法歸一與理一分殊所代表的不同趨向，同天法道與繼天繼道所代表的天人關係的不同類型，船山哲學中的時間性與世界性等等論述，都顯示了一種思想的洞察力，並把這種對於中國思想傳統的總體性把握，投射到每一個細節。所以，在讀這部著作的時候，獲得的往往不是那種清晰明快的分析快感，而是一種立體性的感受：語詞本身就是展開了的思想，而觀念與觀念之間，總是彼此洞達穿透，歷史的敘說中總是折射着現代的關懷，以至於，讀此書就如同置身於中國古典的園林建築，隔窗相望，由此而感受到整個建築不斷延展的深度。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年8月號、9月號

第17期 2003.8.30

- 劉練軍 評價與反思：晚清溫州維新知識群體
- 陳 鵬 甲午前夕《申報》輿論中的日俄觀
- 武增鋒、韓春英 試論梁鼎芬與張之洞的關係
- 蘇 萍 晚清民族主義性話語
- 代 迅 民粹主義與中國現代文藝思潮
- 朱崇科 「去中國性」：警醒、迷思及其他——以王潤華和黃錦樹的相關論述為中心
- 于奇智 薩特的造反理性觀(原文版本)
- 蕭 武 全球化語境下的中國憲政
- 秦鐵錚 法學家的現實主義挑戰
- 靳樹鵬 我看普列漢諾夫的政治遺囑
- 嚴兆軍 另一種小說傳統的變奏——從米蘭·昆德拉《雅克和他的主人》說起
- 皮學軍 學者的真實與苦澀——讀《靜如文存》品「評文紀事」

第18期 2003.9.30

- 董國強 論「問題與主義」之爭前後的李大釗思想
- 段懷清 胡適與梅光迪：分歧是怎樣成為思想障礙的？
- 梁家貴 江青：1937年底—1949年
- 林榮基 革命樣板戲《智取威虎山》的再現與文化認同
- 何立慧 樣板戲與文革政治話語
- 羅 明 李叔同文藝審美教育觀發微
- 李慶四 從SARS衝擊看中國政府的危機公關
- 劉永謀 SARS與中國知識份子
- 田湘波 關於訓政前期中國國民黨地方黨政關係問題的探討
- 張允美 理順與衝突——中國工會與黨、國家的關係
- 沈 奇 重涉：典律的生成——當前新詩問題的幾點思考
- 潘靈劍 穆旦詩歌——滴穿時間黑血
- 王金玉 《道德經》與現代文明

三邊互動

三邊互動

三邊互動

春去秋來，因SARS肆虐而推遲的各項活動，都擠在秋天舉行了。10月中旬，為慶祝香港中文大學成立四十周年、當代中國文化研究中心成立十周年，中心將主辦「思想史上的個人、社會與國家」研討會。本刊自創刊十三年來，各欄目發表不少重頭文章，引起學術文化界廣泛關注；而在「三邊互動」這個為讀者、作者和編者提供說「私房話」的最小的欄目中，各地讀者熱心地評點文章，提出建議和批評，也是對本刊的積極支持。

——編者

政治與審美之間

林國華的〈修西底德的回憶——初讀《波羅奔尼撒戰爭史》〉（《二十一世紀》2003年6月號）重點剖析的「政治瘟疫」，就是雅典的直接民主制。正像非到生死關頭，個人不會意識到自己的非政治性一樣，只有在戰爭的緊要關頭，這種政體的危機才全面暴露。人人有權等於人人無權，完全平等（至少在理論上）的眾人之上如果沒有一個駕馭者，則城邦就是

一片混亂。所以修西底德說：「雅典雖然在名義上是民主政體，但事實上，權力是掌握在第一公民伯利克里手中的。」在此之前，導致雅典城邦繁榮的希波戰爭之所以勝利，原因就在於「偉大的」特米斯托克利的一句指示：雅典人的將來是在海上。可見，雅典的命運實際上取決於一兩個「偉人」。但酷愛民主的希臘人又不歡迎「偉人」，他們十分害怕偉大的事務。波羅奔尼撒戰爭以失敗告終，民主制才是古希臘的政治瘟疫，它最終葬送了雅典帝國。

古希臘人畢竟為許多時代的人所不及。柏拉圖曾說過：「從任何方面看，我們的（城邦的）整個政治體的創立就是對最高貴的和最好的生活的模仿，我們認為，它真的是最真實的悲劇。」希臘人害怕「偉大」，但他們從事了一個偉大的政治實驗：讓個人屈從於整體的權力，沒有個人權利，沒有私生活，沒有種種角落和瑣屑，城邦的一切事務都在廣場的光天朗日之下決定，這在見慣了私慾膨脹和陰謀政治的今人看來，不正是一種「偉大」麼？所以，柏拉圖說雅典政治

實踐是一出真正的悲劇，所以拜倫一往深情：你毀滅了，然而偉大！

政治上的瘟疫卻是審美上的偉大，這就是古希臘。黑格爾在討論希臘藝術時指出，古典時代的特點是個性與整體性的統一，也即個人與城邦的統一。這一特點使古希臘成為最適合藝術發展的「一般世界情況」。沒有人會懷疑古希臘藝術的偉大，而這一點，又與古希臘沒有近代意義上的個人自由有關。從而，我們既不能眩惑於古希臘的藝術而無條件地禮讚她的民主，也不能因其沒有現代人的自由而對她的藝術有任何輕薄之辭。分別使用政治與審美的不同視角，可能是我們閱讀古希臘的最好方式。

讀罷林文，我想到的另一個問題是，可能正是雅典文明具有永恆的藝術魅力，後世的極權主義者似乎從中悟到了政治審美化的妙處，大眾參與、人人當家作主、廣場集會、遠景藍圖、宏大儀式、偉大領袖等等，古希臘的政治瘟疫其實並未離現代人遠去。

單世聯 廣州

2003.8.29

與「名正言順」無關

王柯先生的〈「民族」：一個來自日本的誤會〉（《二十一世紀》2003年6月號）一文，認為把日本作為鏡子，可以看到中國民族主義扭曲的面孔。

為甚麼王柯先生把日本當作鏡子，而不是西方？王柯先

生在文章中回答說的，二十世紀初年中國思想家關於民族主義的文章，幾乎無一例外都誕生於日本。我們知道，日本先於我們從英法德等先進國家吸收西方文化，當中國要走向現代化時，據近代先賢的觀察，最為接近中國的是日本和德國，尤其是日本，所以師從日本。所以鏈環關係應該是這樣的：英法—德國—日本—中國，那麼日本是這個鏈裏中國之前的最後一環。儘管中國與日本之間有着較為親密的文化親緣關係，按照王柯先生的觀察，中國學習日本，產生了變異，而在日本與德國之間，與英法之間，文化差異更大，日本學習德國，乃至英法，不會產生更大的差異嗎？

從中日之間「民族」的概念來區分，對於看清民族主義問題，我認為意義不大。這是受傳統中的「名正言順」的思想影響。概念實際上是不可定義的，也是不可辨析的。對「民族」概念進行區分和辨析，從來只會是導致混亂，沒有一次達成共識。

我認為比較好的參照系應該是英國。從表面看起來，英國好像沒有經歷過德國、日本和中國這樣的民族和國家之間、族民和公民之間的衝突，但實際上，在霍布斯那個時代哲人的思想裏，可以看出這些衝突是存在的。

王柯先生所說的中國民族主義扭曲的面孔，與其文章結尾提出多元主義對抗民族主義，這二者之間並沒有足夠的邏輯關係。中國民族主義扭曲

的面孔，只能說中國民族主義錯了，而無法質疑其他國家的民族主義。既然沒有辦法認為其他國家的民族主義也是扭曲的，那麼拿多元主義來轟擊民族主義，靶子到底是扭曲的中國民族主義，還是可能沒有被扭曲的其他國家的民族主義？

王柯先生的文章，不能排除隱含着這樣一個判斷，就是認為真正的民族主義必須移植自外來的文明，例如是日本。這更是危險得多的問題。

陳永苗 福州

2003.8.19

不能忽略鄉村社會自身的因素

貴刊8月號蕭唐鏢〈二十餘年來大陸的鄉村建設與治理：觀察與反思〉一文，對中國農村的問題作了整體研究，提出了總體的解決方案。在享受文章的氣勢和酣暢之餘，仍有一些疑問和思考，欲就教於作者和讀者。

第一，當我們立足於從整體上理解鄉村困境的成因時，立足鄉村自身的解釋是否就不需要了？如作者所說的農村嚴峻形勢，在各地的表現並不一樣，即使在中西部各省，也有很不同的面貌。比如時下成為熱點的農民抗爭，有的地方農民行動的主流可能是消極的撿荒和出走，有的地方則是組織化的反抗，而這些在蕭文中是一起列舉的，但其實在現實生活中多不集中表現在一個地方。

第二，作者提出「如欲解決鄉村問題，就不能不『直搗黃龍』，謀求從體制安排及其

價值轉換上解決問題」。這已成為學術界很多人的共識。「直搗黃龍」說來容易，但現實是否有這樣運作的空間？這種立足在鄉村之外試圖「從根子上解決問題」的說法，可能恰恰忽略了鄉村之外更深更廣的國情。如果現存的忽視三農的利益和權力結構有其很難撼動的現實基礎，甚至某些部分有基於中國城鄉實際的合理性，那麼提出這樣的方案可能就會流於空想。

第三，對鄉村建設的關注和討論是好的，但是，太大程度上修改「鄉村建設」原有的含義仍不免讓人擔心。上個世紀20、30年代鄉村建設的首創者晏陽初、梁漱溟等是想發掘鄉村社會內力的建設鄉村派，如果我們對今天「三農」問題困境的宏觀背景有更為切實的理解，也應看到這種解決思路仍然有其重要的生命力，起碼有着極強的啟發性。如果把解決農村問題的所有努力都納入「鄉村建設」的旗下，可能並不利於問題的理解和解決。

當鄉村建設仍有立足鄉村自身的必要時，對鄉村本身的理解，無論對於那些致力於從鄉村外部解決鄉村問題的人，或是致力於從鄉村社會內部解決鄉村社會問題的人來說，都是不能迴避的主題。畢竟，在外部的重壓下，鄉村的反應也並不是如模子刻出的一樣那麼一致，而當我們帶着良好的願望，在鄉村推行啟發內力的鄉村建設時，也並不是總會見效。這時，起決定作用的解釋因素無疑是鄉村社會自身的因素。

全志輝 北京

2003.8.23

編後語

冷戰結束十餘年來，全球化大行其道。令人憂慮的是，各國知識生產大多脫離本國的生活世界，失去公共話題的社會也正在喪失批判精神。本期首欄「國家與公共知識份子」的專題討論和多篇文章，正是針對這一現象有感而發。

金泰昌尖銳批評當代日本知識精英「陶醉在只有少數人能夠理解的語言符號和與日常生活無緣的知識會話中」，喪失了識別是非善惡的能力。他認為，現代知識如要改變與德性分離的狀態，就應該實現向以生態倫理和生態美學為核心的「公共知」的轉化。余世存認為，當前中國的知識生產仍停留在前現代階段，只有彰顯個體生命價值、通過政治變革才能扭轉這種現狀。回顧冷戰期間，在美蘇這兩個殊死搏鬥的國家中，知識份子與國家政治的關係又是怎樣的呢？侯艾君考察了前蘇聯持不同政見者的由來、派別以及他們對國家政治和文化生活的影響；牛可則研究形成於二戰時期的「國家安全體制」是如何重塑美國的教育和社會科學建制，分析冷戰知識份子的形成、作為和精神特徵。此外，與「國家與公共知識份子」主題相關的文章，本期其他欄目還有數篇，如伊斯雷爾評述抗日戰爭期間西南聯大的「公共知識份子」群體，以及他們在國共兩黨專政統治下的命運；黃發有一文指出二十世紀中國的自由撰稿人，時至今日仍缺乏自由意志，走不出「不是墮落，就是回來」怪圈；陸興華嚴厲針砭當前中國的學術腐敗，倡言實現學術共同體、刊物、系科的分權制衡；山脇直司評介「公共哲學」系列書籍和日本公共哲學運動的處境，等等。參照閱讀之餘，不妨思考一下牛可一文提出的如下問題：在高度專業化的學術和高度意識形態化的現代民族國家政治之間，在知識價值和社會關懷之間，「知識人將何以自處？」

探討儒家政治文化是本期另一重點。韓東育分析指出，江戶時代的徂徠學派針對孔子地位而提出「非聖脫儒」，是出於日本追求現代化、摒棄超越中國文化的用意。無論是謝茂松解讀王船山的經、史著作，還是蕭國峰評介陳賢研究船山哲學的新著，都突出了船山省察中國政治史的思想成果對近代中國思想發展是有重要意義的。而陳來在為余英時新著《朱熹的歷史世界》寫的長篇書評中指出，該書不僅有力挑戰宋代儒學「轉向內在」的舊說，也生動地呈現出朱熹和當時士大夫群體生活世界的政治生態和政治文化。除眾多佳作外，我們還特別推介陳方正一文。作者精讀四部愛因斯坦傳記，引領讀者在被譽為二十世紀第一人的愛因斯坦的科學業績和豐富精神世界之間穿行，最後提出如何在應然和實然之間「尋找愛因斯坦其人」，的確發人深思。

最後，需要向各位報告，今年中國教育部對全國高校人文社會科學項目結項論文的要求，均明確必須在CSSCI(中文社會科學引文索引)收錄期刊上發表的論文方被認可；而本刊已正式列入CSSCI，本刊將一如既往地為各地學者提供發表研究成果和文化討論的園地。

二十一世紀評論

憲政的理論與實踐

憲政的規範結構 ——對兩個法律隱喻的辨析



真正的憲法必定銘記在人民的心上。

——盧峻

一 引言

在維持憲法恆久性的意義上，立憲活動其實意味着某種瞬間的特權——制訂憲法的人的意志可以等同於全民公意。換言之，民約憲法的理想實際上只不過建立在一次性投票的基礎上，對於沒有參加表決的未來公民，憲法的正當化機制並不是社會契約的締結，其最高效力來源於歷史的強制，憲法等於作為政治體制的結構。

眾所周知，在現代法律體系中，憲法屬於根本規範，具有最高效力。與此相關，設立違憲審查制度的主要目的，就是發現和廢除任何抵觸憲法的低階法律，以及法規、條例、規章、決議、命令等等。但是，作為萬法定盤星的憲法本身也是需要修正的，並非永恆的絕對真理。既然如此，就不能排除可能出現以下事態：即使憲法條文，也會在某種場合、某種程度上出現效力相對化或者效力變異。這樣的事態不斷向人們提出以下問題：憲法最高效力的基礎究竟何在？修憲的根據和條件又是甚麼？

學識淵博而富於洞察力的政治學家兼憲法學家施米特 (Carl Schmitt) 說過^①：

所謂法律，在議會制立法國家意味着此一時彼一時的議會多數派的時不時的議決，在直接民主制國家意味着此一時彼一時的公民多數派的時不時的意志。民主主義的多數原理的歸結包括：第一、隨時性，第二、單純多數——即百分之五十一的多數。

與一般性的法律不同，憲法的制訂和修改都受到更嚴格限制，因此不能採取單純多數的方式議決，也不能隨時變更。在維持憲法恆久性的意義上，立憲活動其實意味着某種瞬間的特權——參與憲法制訂的人的意志可以等同於全民的公意。換言之，民約憲法的理想實際上只不過建立在一次性投票的基礎上，

* 本文初稿〈憲政的新範式〉，未經作者授權亦被他刊使用，現刊出的是經作者授權本刊並更改標題的定稿，特此說明。

對於沒有參加表決的未來公民，憲法的正當化機制並不是社會契約的締結，其最高效力來源於歷史的強制，憲法 (Constitution) 等於作為政治體制的結構 (constitution)。而如果要維持憲法的契約論或者合意論的構成，那就必須為此在一定程度上承認憲法也是可變的。

在這裏存在着非常深刻的悖論^②。真要徹底貫徹憲法的契約性的話，恐怕在觀念上應該假定每天都得就憲法內容進行投票^③，至少也得每過二十五年 (世代之間的平均間隔) 進行一次重新取信於民的程序，但這顯然是不可能的，也會造成把正義還原為每個人的主觀體驗的荒謬結局。反過來，如果從避免憲法秩序不安定化之類問題的現實需要以及制度上的可操作性出發，那就不得不引進一個超越於時間的主體，把它作為民意代表。這就是抽象化的「人民」或者「民族國家」，或者施米特所呼喚的具有決斷力的個人「主權者」，而在本質上都只能略等於作為一定命運社群之歸宿的政治體制。在那裏，國家契約論就很容易變質成一個美妙的神話或童話，憲法的正當性根據不得不帶有先驗的、超越的色彩。民主政治體制可以在相當程度上揚棄其中的矛盾，但為了避免現狀的專制，還是要在憲法秩序的安定性上付出相當的代價，還是無法解決那個最高效力從何說起的難題。

實際上，我們碰到的是憲政的永恆悖論：沒有法律就沒有自由，而法律本身就是對自由的限制^④；從民主自治的角度來看，法治很有可能被認為是沒有意義的口號 (例如吉爾摩 [Grant Gilmore] 在 1974 年的講演中就發表過這樣過激的見解)，但如果沒有法治，民主的航船就很容易被群眾的激情潮流所顛覆 (例如托克維爾 [Alexis de Tocqueville] 早就在其名著《美國的民主制》[*Democracy in America*] 中把職業法律家群體理解為阻止民主政治脫軌的防線)。儘管這樣的悖論是永恆的，似乎無解，但討論諸如此類的永恆悖論並不是沒有意義的清談，因為對有關問題狀況的反覆追問和梳理以及思想交鋒，是確定國家秩序構成原理以及憲法學基本範式的必要前提。憲政改革要達到預定目標，既應該務實，也應該務虛。在這裏讓我們進行一點為了務實的務虛。

本文以比較法治秩序的等級結構與循環結構為出發點，試圖克服「文化是宿命」等通俗觀念，通過對立憲主義本質的重新認識，以及對現有資源和條件重新進行最優化組合，探索出一種在社會網絡化程度極其顯著的中國如何重訂社會契約、有效推行憲政的基本思路。在這一方面，當代歐洲有代表性的法社會學者盧曼 (Niklas Luhmann) 和憲法學者勒文施泰因 (Karl Loewenstein) 分別從不同角度提供了範式轉型的支點和中介環節，借助有關理論的線索，我們當會找到建構新程序主義憲法秩序的主軸以及制度設計的初步框架。

真要徹底貫徹憲法的契約性的話，恐怕在觀念上應該假定每天都得就憲法內容進行投票，但這顯然是不可能的。反過來，如果從避免憲法秩序不安定化之類問題出發，那就不得不引進一個超越於時間的主體，把它作為民意代表。這就是抽象化的「人民」或者「民族國家」，或者施米特所呼喚的具有決斷力的個人「主權者」。

二 外部根據、等級性以及循環

一般而言，歐美各國的現代法治秩序 (特別是憲政體制) 主要是以普世不朽的「自然法」觀念為價值根源的。更準確地說，在那裏，存在着如下超越性假

定：實在的正義 (positive justice) 來源於自然的正義 (natural justice)，而憲政正義 (constitutional justice) 必須包含以上兩個方面，使國家法秩序與自然法秩序保持協調一致。因而自然法也可以被理解為存在於國家法的外部作為檢驗國家法是否符合正義的尺度。在這樣的涵義體系裏，正義帶有神聖色彩，是一種超越於此世的理想。雖然亞里士多德在《政治學》(Politics) 中把正義界定為一國人民相互間的紐帶，強調合法正義的重要性，至少把正義的某種形式與群眾的多樣化狀況和存在條件聯繫在一起，但他最大的貢獻卻被認為是提出了作為「超越成文法律的正義」的衡平概念^⑥。

現代法治的構成原理似乎是以效力的等級性為基礎的，呈現出以作為「理論意義上的憲法」的「根本規範」為頂點的「金字塔」型結構。中國的傳統恰恰相反：權力結構是高度集中的，而規範體系的形態則與「太極圖」頗類似，在不同性質的矛盾的解決方式之間，始終存在着複雜的相互作用和相互轉化的動態。

外在的自然法與國家法內部之間當然需要有連接點。這就是社會契約的假定及其現實的表現形態——憲法。因而具體法律規範的正當性判斷，就可以在相當程度上被轉換成根據憲政正義所進行的合憲性判斷，外部根據與內部根據在這個頂點上合二為一了。在這種邏輯的延長線上，對自然法的理論考察以及國家形而上學的觀念都可以被省略掉，被化解為某種根本性的規範，並據此形成實證主義的法學體系。其結果，現代法治的構成原理似乎是以效力的等級性為基礎的，呈現出憲法行政法學大師凱爾森 (Hans Kelsen) 所描述的那樣：以作為「理論意義上的憲法」的「根本規範」為頂點的「金字塔」型結構——雖然凱爾森本人並不把根本規範理解為國家實在法的一部分，而只是把它當作一種必要的邏輯前提、一種「擬制的規範」，或者說是一種實在化的超實在規範^⑦。不過，需要指出的是，與一般人對純粹法學的印象不同，其實凱爾森對規範等級結構的理解比理論上的典型表述更複雜，未必拘泥於金字塔的表面圖式。關於這樣深層次的命題，我們在後半部分還要涉及，這裏點到為止。另一方面，凱爾森的規範主義憲法學 (不承認超越於法律之上的主權者) 與施米特的決斷主義憲法學 (承認超越於法律之上的主權者) ^⑧之間存在着根本不同，前者在強調議會民主制 (立法權) 的同時，也注重司法權、行政權的自主裁量和規範創造，並在容許解釋多元化的前提下考慮唯一正確解釋的執行問題，因此決不否定三權分立而制衡的機制。總之，從憲政設計的角度來看，上述表面上的特徵也不妨概括為「國家權力結構多元化，法律規範體系一元化」的公式。

從外觀上稍加比較就可以發現，中國的傳統恰恰相反：權力結構是高度集中的，而規範體系的形態則與既家喻戶曉又高深莫測的陰陽兩儀「太極圖」頗類似，在德與刑、禮儀與律令、政策與法規以及其他兩類不同性質的矛盾的解決方式之間，始終存在着複雜的相互作用和相互轉化的動態，建立在情、理、法這三種不同規範之上的公共秩序的構成原理是以周而復始、物極必反的循環性為基礎的^⑨。作為正當性判斷標準的「道」，不是國家法之外的超越力量，而是體現為內部循環運動中的「非常道」——「反者道之動」這一句話就把道與自然法之間的本質差異表述得淋漓盡致。在《老子》的思想中，道意味着「上德」、「循行」、「無為」，往往表現為以物極必反的轉折點、個別性承認的累積，以及社會輿論鼎沸等方式對國家的強制力進行限制。即使儒家所推行的先是存德於禮、繼而以禮入法的政治改革，也並沒有改變周流四虛的意思，只是在這種宏觀的反覆

運動中強化了人際互動關係的微觀驅動裝置而已。至於法家，一方面主張「道生法」，另一方面又強調「理定而後可得法」、理化「無常操」，思路也大致相同^⑧。

清末的憲政運動似乎對上述「三權分立」與「三法分立」、等級性與循環性之間的區別缺乏透徹理解，導致人們大都沒有真正跳出中國傳統的「權力一元化，規範多元化」思路，也未能發現在既定條件與改革的目標模式之間進行結構性連接和轉換的可能性，結果不是盲目地接受「大權統於朝廷，庶政公諸輿論」（語出1906年9月1日《預備立憲詔》）即為憲政的官方定義，就是激進地號召立即改換統治者，以直接民選的總統來代替君主行使統一的實權^⑨。當時朝野各派大都忽視了憲法的本質在於一種特殊的規範整合結構、體制以及處理政治問題的公正程序，而不僅僅是強權歸誰、輿論傾向哪一方的問題^⑩。雖然也有人懂得「帝權太重、內政不修」的弊端，但清末變法的思路仍然不出釐定官職、行政分工，並沒有涉及作為憲法秩序基礎的政治上的分權制衡，恰恰相反，卻更進一步強調「尤貴劃一」^⑪。

直到1920年代才開始出現真正透徹理解現代憲政真諦的有識之士。例如王世杰和錢端升指出現代憲法的實質是「規定國家根本的組織」^⑫，即結構和體制。他們還發現中國傳統法律秩序的主要特徵如下^⑬：

一切法律既由君主制訂，則一切法律之效力相等，當然成為一種自然的結果。所以就法律的效力言，中國法律歷來並無等級可言；例如唐六典與唐刑律，明會典與明刑律，清會典與清刑律，俱是效力相同，不生統屬關係。

儘管三權分立的思潮已經影響到制度設計，具體表現為孫中山的五權憲法理論，但是主持立法大業的胡漢民在1928年提出的《訓政大綱案》中，還是把孫中山的「以黨治國」設想提到建國方針的高度，特別強調「以黨統一、以黨訓政」^⑭。即使後來的「五五憲草」（1936年5月5日公布）也是名為權能分治，實則「萬能政府」、總統專制，國家的組織結構高度集權化，但憲法的最高效力以及規範體系的整合性卻始終沒有獲得必要的保障。可以說，這樣的概念誤解以及其他各種前提條件，注定了中國在二十世紀的立憲和行憲必然以失敗告終。在今天我們重新考慮推行憲政之際，應該重新認識中國與歐美之間在國家、社會以及法律制度方面的陰錯陽差，以免重蹈歷史的覆轍。

清末的憲政運動似乎對「三權分立」與「三法分立」、等級性與循環性之間的區別缺乏透徹理解，導致人們未能跳出中國傳統的「權力一元化，規範多元化」思路；結果不是盲目地接受「大權統於朝廷，庶政公諸輿論」即為憲政的官方定義，就是激進地號召立即改換統治者，以直接民選的總統來代替君主行使統一的實權。

三 在規範與事實之間的反思

需要指出，把「金字塔」與「太極圖」所隱喻的關於法治秩序的不同範式揭示出來後，也許會給中國法學界造成更大的困惑、更多的煩惱。既然兩者之間在構成原理上有這麼大的懸殊，如果不徹底改造其中的一方甚或雙方，要推行憲政豈非緣木求魚？！針對這樣的疑慮，我們不妨以根本規範的根據為線索，重新

認識現代法治秩序的本質以及中國社會結構轉換的可能性，尋找憲政體制與文化傳統、現行制度之間的適當結合點，並在反覆試錯過程中不斷改進各種新舊因素的排列構成，乃至達到組合最優化的程度。

在宣揚憲法尊嚴時應該留意的是，憲政的靈魂其實並非依附在單純的強制力上，而是寄宿在規範的正當化機制之中。儘管施米特強調不同國體具有不同的正當性根據，例如在君主立憲制下，國王享有制訂憲法的權力，基於血統、身份、傳統、習慣的權威佔據優勢；而在民主共和制下，憲法的效力必須取決於人民的意志^⑩，但是，由於新憲法的正當性並非來源於舊憲法或現存的根本規範，所以隨着社會的合理化、平等化的進展，民主制逐步普及全世界，憲法的正當性也越來越受到社會公意或者個人權利的制約^⑪。以此為背景，當然不能無條件地強調憲法的最高效力和強制作用。根本規範之所以成其為根本規範，必須具有一定的正當性根據。從基於民意的正當性這個視角來看，自然法以及能夠表現為公民訴求的自然權（人權）就是這種根據的核心。

自然法時代存在着一個默示的假設，這就是對造物主第一推動力的承認，能從外部觀察世界的只有諸神，正義的根源就是這種具超越性的神力。但到了自然權時代，個人作為自律的主體而重新定位，一方面仍然屬於此世秩序，另一方面卻儼然是諸神共同體的成員，也能夠把此世秩序作為觀察的對象。

然而，從自然法到自然權，中間還是發生了思維方式上的微妙變化^⑫。自然法時代存在着一個默示的假設，這就是對造物主或者上帝第一推動力的承認，能從外部觀察世界的只有諸神，正義的根源就是這種具超越性的神力。但到了自然權（或者笛卡爾 [Rene Descartes] 之後的自然法）時代，個人作為自律的主體而重新定位，一方面仍然屬於此世秩序，另一方面卻儼然是諸神共同體的成員，也能夠把此世秩序作為觀察的對象——雖然未必人人都一身二任，但具備認知能力而從事外部觀察者（例如科學家、知識份子、客觀中立的職業法律家群體，以及具有主體自覺和責任感的公民等）實際上也就儼然享有「替天行道」的特權。

因此，在恩格斯和考茨基 (Karl Kautsky) 所指出的「法學世界觀」取代「神學世界觀」^⑬之後，特別是被隱蔽的外部觀察者之類的特權地位也隨之動搖之後，當為 (Sollen) 與實存 (Sein)、規範問題與事實問題的嚴格區分，以及社會功能的分化就具有更關鍵意義。表面上看，凱爾森的純粹法學正是以這樣的二項對立圖式為前提，把複雜的社會生活以及無序化的各種契機排除在規範世界之外，把觀察和理解的作業排斥在規範和價值判斷之外，才確立了法律體系的金字塔型等級結構。但是，這樣的區分卻並沒有充分解釋作為一種事實而存在的法律現象本身的認知性以及正當性等方面的問題，不能適當處理規範與事實之間的相互關係。

盧曼在凱爾森的思路繼續前進，似乎發現了在規範與事實的邊緣上存在的「曲徑通幽」的門扇，即法律體系的自我指涉、自我塑造式的反思機制^⑭。在他看來，法固然呈現出封閉型等級結構，但卻有啟闢自如的靈巧之處，即具有以封閉結構為前提的開放性——用他自己的話來說，「在規範層次是封閉的，在認知層面是開放的」^⑮。也就是通過實踐理性來正確把握外部環境的事實性變化及其影響，並把這些認識都被轉化成系統內部的因素來消化處理，並對變化了的規範關係進行相應的調整和改變^⑯。因此，我們可以得出這樣的結論：面對外部環境的複雜性，系統也不得不具有多層多樣的複合性——這也就是所謂「只有以多樣性才能消

除多樣性」的阿什比法則 (Ashby's Law)。根據我的理解，在事實問題與規範問題之間的反思化過程不斷反覆，當為／實存的二項對立就會化解到無限循環的網絡回路之中，並表現為「法律規範的根據就是把法律作為規範的根據」這樣的循環論證過程，結果，封閉型等級結構被轉化成某種錯綜複雜的多元階層結構 (tangled hierarchies)，甚至像是似乎沒有頂點和層次的、「反者道之動」那樣的流體。因此，我認為盧曼的法社會學理論其實可以被看做「金字塔」與「太極圖」的媒介或中轉站，能夠提供在這兩種完全不同的秩序構成原理之間互相溝通的線索和津梁。

四 憲政的本質是試錯的制度化

以反思機制為基礎而形成的循環式構成原理，意味着規範的正確性和妥當性是由試行過程決定的，是暫時的、可變的。因而盧曼把正義的概念表述為「法律系統的適當的複雜性 (adequate complexity)」^②，頗有那麼一點兒「道法自然」、「維恍維惚」、「非常道」的趣味。與此相關，法律是否符合正義也需要在社會實踐中根據事實反覆進行檢驗和調整，這樣的思維模式顯然與牛頓力學、歐幾里得幾何學那樣的決定論以及公理體系大異其趣。問題是這種循環的秩序觀能否與憲政設計相洽？我的回答是肯定的，但有一定的保留條件。

雖然從規範效力等級的外觀上看，憲政和法治的體制好像一座巍然聳立的金字塔，但它其實是或者說可以轉化成一個動態系統。

正如憲法學家勒文施泰因在《比較憲法論序說》中明確指出的那樣，憲政民主對人類最終狀態（筆者註：應該包括歷史終結、終極真理之類的神話在內）持懷疑態度，而力圖在不斷的社會經濟實驗中，通過試錯過程來發現法治以及保障人權的更好方式^③。因此，在憲政擁護者看來，制度安排歸根結底是具有某種暫行性，始終存在着改善的餘地。當然，這並不意味着勒文施泰因否定憲法的適當剛性和安定性，以及其作為根本規範的最高效力，反而提倡某種朝令夕改的任意態度。這不是他的目的。勒文施泰因要強調的是，立憲沒有盡善盡美的目標模式，行憲也不可能一勞永逸；憲法文本不僅是可以修改的，而且也應該根據社會發展的需要而不斷修改或解釋。在這層意義上，憲政體制在本質上也處於不斷生成和重構的循環性動態之中，與中國傳統的「太極圖」式秩序觀或者現代的法律試行制度或多或少有相通之處。

但是，從這樣的動態觀點來理解憲政，必須把程序公正作為構成原理的基礎，不許法律的宣示者「亂說亂動」，即採取新程序主義憲政觀——這就是我的保留條件。

如果說在自然法的時代，規範的正當化是把上帝、造物主或者諸神共同體作為以不變應萬變的原點 (the unmoving mover) 或終極價值，那麼也不妨認為進入自然權時代之後，特別是在社會變遷日益加速的當今世界，程序網絡 (更準確地說，是把個人按照一定的角色定義進行編排，以便進行合理而公正的公共選

憲法學家勒文施泰因指出，憲政民主對人類最終狀態持懷疑態度，而力圖在不斷的社會經濟實驗中，通過試錯過程來發現法治以及保障人權的更好方式。他要強調的是，立憲沒有盡善盡美的目標模式，行憲也不可能一勞永逸；憲法文本不僅是可以修改的，而且也應該根據社會發展的需要而不斷修改或解釋。

擇的法律程序系統) 逐步取代上帝成為判斷法律的正確性的根據。如果說自然法是外部根據，那麼程序就是具有反思性、超越性的內部根據²⁰。如果說社會正義更多地強調公道 (equity)，那麼憲法正義則更多地強調公正 (fairness)。這樣的特徵可以從現代社會的修憲動議能否通過完全取決於程序安排、根本規範的效力由違憲審查程序來保障等現象上看得很清楚。修憲動議—議決規則—規則合憲性的審查—司法規則—司法規則遵從立法—立法遵從議決規則—修憲動議，如此等等周而復始，這顯然是一種循環動態。也不妨簡化問題狀況直截了當地說，程序的結構性特徵就是作為交涉和溝通的互動關係的一種新式「圓道」。

固然，提供了審議和決定的程序性條件並沒有解決實質內容的問題，作為結果的法律判斷還有賴於某種共同體或者民族國家的一般性合意或者歷史傳統，所以程序不是萬能的。但程序越來越成為最基本的價值根據，並反過來對實質內容本身也施加深遠的影響，這確實是當代世界的普遍趨勢，中國也不例外，甚至可以說由於中國社會結構的渾沌網絡化程度極高，比其他國家具有更迫切的需求。

當前中國面臨的關鍵問題是：根據現行制度，唯有作為立法機關的全國人大常委會才享有憲法解釋權。立法機關當然只有採取補充或改變憲法文本的抽象方式來行使憲法解釋權，這難免帶有某些解釋性修改的色彩。所以，在中國現行制度下區分憲法的修改和解釋是多大沒有意義的，至少很難明確劃出兩者界線。

五 憲法解釋和憲法改正的區別

從周而復始的動態的角度來理解憲政體制，值得一提的是日本研究憲法和行政法的著名學者美濃部達吉對耶利內克 (Georg Jellinek) 的「憲法變遷」概念的再定義²¹。他修正了耶利內克在政治與法律之間關係方面的悲觀論，反過來積極肯定國家權力的非正式行為在一定條件下的法源性以及憲法解釋的正當性，提出了憲法規範更新和發展的三階段公式，即：(1) 憲法條文喪失實效；(2) 憲法規範力發生異常 (該條文以外的事實具有實效)；(3) 憲法變遷，包括在現行文本框架內的解釋以及突破條文的憲法修正案這兩種方法²²。人們通常所說的憲法變遷主要是通過憲法解釋 (包括判例宗旨的闡述評論在內) 的變化來實現的，只有在這樣的微調機制不能解決問題時，才不得不以改變成文的方式來修正憲法條款。一方面，從憲法解釋的角度來看，憲政是生生不息的；另一方面，從憲法文本改訂的角度來看，憲政應該更具有穩定性、恆久性——正是在這一動一靜之間、在暫行與持續的交替過程中，社會漸臻大治。

但當前中國所面臨的關鍵問題是：根據現行制度，最高人民法院以及各級人民法院均無權解釋憲法，唯有作為立法機關的全國人大常委會才享有憲法解釋權。立法機關怎麼解釋？它當然只有採取補充或改變憲法文本的抽象方式來行使憲法解釋權，這樣的憲法解釋以及對法律、法規的內容進行限定的合憲性法律解釋，即使在最嚴謹的場合也難免帶有某些解釋性修改的色彩²³。所以我們不得不承認，在中國現行制度下區分憲法修改和憲法解釋基本上是沒有意義的，至少很難在兩者當中劃出明確的界線。因而考慮在法院之外通過立法機關的憲法解釋來不斷推動憲法變遷，也基本上是沒有意義的。

既然憲法的發展實際上只剩下修改憲法這一條獨木橋，那麼全國人大常委會就難免會在文本僵硬與修正案頻仍之間進退失據，於是修憲成習而流於輕率的現象也就帶有一定的必然性。由此可見，即使僅僅為了滿足具體落實憲法內容的要求，也有必要承認法院在審理具體案件中解釋憲法、運用憲法的權力，進而可以推論司法審查制度的關鍵性。對於缺乏外部根據和「金字塔」式法律觀的中國社會，司法機構對多層多樣成根莖狀的法規進行違憲審查的程序，更是推行憲政的首要條件。在這裏，對甚麼是根本規範的根據之類的關於「頂點」的問題的回答，實際上在很大程度上取決於通過處理具體案件的實踐適當進行憲法解釋，以及對法律規範的合憲化解釋這一反覆的程序。

由此可見，按照憲法動態學的觀點，作為法治秩序的等級性結構的頂點的根本規範，其正當性根據就存在於「實踐是檢驗真理的唯一標準」的著名命題之中，或者說在循環性的過程之中。這樣的狀況設定有賴於一個關鍵性的制度安排，這就是合憲性審查的程序。換言之，只有圍繞違憲問題的反覆互動過程，才能把憲法的最高效力與正當化機制耦合成為一個整合的結構，一個生生不息、充滿活力的憲政體制。

實際上，就連金字塔型法律系統論的創始者凱爾森本人，也並沒有停留在僅僅固執憲法秩序的實體性規範的等級結構。與施米特相反，凱爾森承認分權制衡（它將合乎邏輯地導致多元互動的格局和循環性調整）的必要性，認為捍衛憲法的主體不應該是總統，而必須為合憲性審查機構，所以他在1920年制訂奧地利憲法之際始終堅持設立憲法法院，並在其中擔任法官至1929年。儘管凱爾森設計的模式屬於集權化的合憲性審查，與美國的分權模式形成鮮明對照，然而，對於憲法法院而言，制約法律和法規的憲法內容本身也是可變的、可選擇性的，在這樣的意義上，凱爾森對憲法秩序的內在矛盾和複雜性有着非常清醒的認識。他說^②：

限制立法的憲法規範的意義，在於妥當的法律不僅僅是只有按照憲法直接規定的方式才能成立，而且還能按照立法機關本身所規定的方式成立。憲法授權立法機關不僅可以根據與憲法直接規定的程序有所不同的程序來創設一般性規範，而且還可以賦予一般性規範以不同於憲法直接規定的內容的其他內容。憲法規範只不過是顯示由憲法所設定的兩種可能性當中的一種而已。另一種可能性，由憲法設定為：對於立法機關作為法律發布的規範是否是憲法意義上的法律的問題的決定權，授予立法機關之外的某一機關。因而限制立法的憲法上的各種規定具有選擇性規定的性質。憲法包括對立法的直接性限制和間接性限制這兩個方面，立法機關在這兩者之間進行選擇。

顯然，在這裏憲法秩序呈現出的並不是「金字塔」型的圖景，而更接近陰陽兩儀「太極圖」那樣的動態格局。凱爾森本人的論述再次證明：雖然憲法的等級性最高效力對於限制權力具有重要意義，必須始終堅持這樣的理論假定或者說

按照憲法動態學的觀點，作為法治秩序的等級性結構的頂點的根本規範，其正當性根據就存在於「實踐是檢驗真理的唯一標準」的著名命題之中，或者說在循環性的過程之中。這樣的狀況設定有賴於一個關鍵性的制度安排，這就是合憲性審查的程序。

規範性現實，但實際上更關鍵的倒是合憲性審查制度以及在程序網絡中的選擇以及圍繞這種循環性選擇的互動關係。

六 從矛盾論到法治對抗軸

綜上所述，如果從反思理性和程序網絡的角度來理解憲政體制，就會發現法治秩序構成原理上的等級性與循環性之間的區別是可以揚棄的，按照新程序主義的憲法學範式在中國建構民主法治國並非痴人說夢。儘管如此，我們還有必要進一步考察不同類型的循環動態之間的差異以及相互轉化的條件。

在某種意義上不妨大膽地指出：現代中國的《矛盾論》等政治哲理（從社會學的角度來看，它不同於秩序的合意模式，而屬於一種特殊的糾紛模式），其實也是對傳統的「太極圖」以及陰陽互動的思維方式的批判性繼承和發揮；實際上，毛澤東所強調的兩類不同性質的矛盾及其轉化的機制，在一定程度上有可能使等級性的官僚科層制和規範體系增加許多橫向互動、討價還價以及階級鬥爭的變數，把循環性編織到等級性之中^⑩。在這樣的思想基礎上進行憲政改革，能否找到若干有力的槓桿可資利用？雖然有關的情形十分複雜，何況《矛盾論》中表現出來的臨機應變的政策性思維方式，與法治秩序的建構或多或少有所牴牾，但我認為如果就事論事、探討法學理論問題，回答基本上還是肯定的。例如矛盾的普遍性和相互轉化的哲學命題，在一定程度上可以通過批判和重新詮釋，為設置民主憲政中所需要的對抗軸提供某種有利的契機。只是我們必須清醒認識兩者之間的本質差異，不能過份誇大「解釋性轉換」（interpretative turn）的作用。

一般而言，處在巨變中的社會總是需要新思維，從而勢必激發出各種觀點之間的碰撞，以及不同政治派別的分化改組。在思想交鋒的過程中，各種黨團和輿論界往往要形成某種新的政治對抗軸，圍繞它開展百家爭鳴，從而達成全民共識或者集團之間的均衡。對於民主的憲法秩序而言，適度的內部張力是必要的，沒有政治對抗軸就無法進行真正的競選，也難以調動自由化的個人及廣大群眾對公共事務的興趣和支持。實際上，隨着合憲性審查和政治改革被正式提上議事日程，持續了很久的「不爭論」、「萬馬齊喑」的時代即將閉幕。在這樣的情形下，究竟應該使哪種矛盾構成政治的基本對抗軸，能否避免爭論熱點的誤導和偏激化？這都是值得預先思考的問題。

從憲法學的角度來看，對抗軸主要體現為法治精神與公民抵抗權之間的張力，如果沒有類似的張力，如果缺乏對暴政或國家非法的抵抗的前提條件，憲政秩序就無從建構、也難以維持下去。我認為，只有把法治秩序的建構與對抗議、異議、抵制等的適當處理這兩個方面結合起來，才能形成完整的現代國家的圖像。關鍵在於明確這樣一種認識：抵抗權在本質上是保障社會正義和憲法的重要手段之一，而並非意味着對體制或結構的破壞——對這一點當然也會存在不同的看法^⑪。按照現代憲法學的主流觀點，所謂抵抗權是指在國家權力嚴重

現代中國的《矛盾論》等政治哲理，其實也是對陰陽互動的太極圖思維方式的批判性繼承和發揮。實際上，毛澤東所強調的兩類不同性質的矛盾及其轉化機制，在一定程度上有可能使等級性的官僚科層制和規範體系增加許多橫向互動、討價還價以及階級鬥爭的變數，把循環性編織到等級性之中。

侵犯個人尊嚴、存在惡性違憲行為或違憲現象的場合，公民如果不能通過其他合法的救濟手段來確保個人的尊嚴以及自由和權利，有權採取拒絕履行實在法上的義務的方式來進行抵抗。這種抵抗既包括消極的不服從，也包括積極的反抗性鬥爭；既包括日常性的異議表達，也包括例外的非常手段；既包括實在法上的救濟，也包括自然法上的訴求^②。

根據德沃金 (Ronald Dworkin) 的說法，公民不服從運動所體現的抵抗，是根據公民良心自由的原則進行的、有理有節的非暴力公共行為，甚至在許多場合還屬於一種不合法但卻合乎道德的權利主張^③。毫無疑問，在那裏存在着制訂規範與突破規範兩種勢力間的矛盾，但矛盾的發生、轉化以及解決，基本上都不應該脫離憲政的基本制度框架。當然，在憲政體制一勞永逸、完美無缺的假定狀態下，公民抵抗權是沒有必要也不可能發生的；承認抵抗權就等於承認實在法秩序中有可能出現不公和違憲，也等於承認憲政體制本身並非終極真理，而須通過試錯過程逐步改進之，而違背行為可以成為憲法自我革新的參照指標和驅動裝置。在這個意義上，抵抗權確實會在某種程度上促進對現狀的異議或抵制。但實際上抵抗權的存在，無論如何都不是對憲政的否定，反而是立憲精神具有旺盛生命力的表現。其實，也只有憲政體制才能從抵抗權的高度來承認並發揮公民異議和不服從運動的積極作用。甚至可以說，如果沒有抵抗權或者類似的在一定限度內許可異議和違背的制度裝置，法律規範體系的反思機制，以及在生生不息的循環性動態中維持正義的安排，就勢必分崩離析。

還需要指出的是，從實在法的觀點來看，抵抗權並非無庸置疑的公理。既然抵抗權的矛頭指向國家規範秩序，在通常的狀況下很難得到議會和法院的支持，所以始終有人主張抵抗權不具有實在法學上的意義、抵抗權能否合法化並不是一個真問題，等等^④。在歐美各國，公民抵抗權運動在1960年代達到高潮之後就日漸消沉，現在甚至有些名存實亡的樣子。儘管如此，從保障人權的日常和非常需要的觀點來看，從防止國家權力失控的政治學觀點來看，要主張抵抗權業已消亡恐怕還為時過早。對於現階段的中國而言，更重要也更困難的，是如何確定法治與抵抗之間關係的限度，以及達成適當均衡的制度性條件。

根據德沃金的說法，公民不服從運動所體現的抵抗，是根據公民良心自由的原則、有理有節的非暴力公共行為，屬於一種不合法但卻合乎道德的權利主張。承認抵抗權就等於承認憲政體制本身並非終極真理，只有通過試錯過程逐步改進之，而違背行為可以成為憲法自我革新的參照指標和驅動裝置。

七 圍繞抵抗權的程序安排

眾所周知，抵抗權思想的萌芽早在孟子革命論、薩里斯伯利 (John of Salisbury) 的基督教反暴政論、美國獨立宣言、法國人權宣言等經典文獻中就已經出現。但過去許多憲法學者始終認為，人民對暴政和惡法的鬥爭乃至革命只是極端的自衛手段，是一種不能制度化的超國家性權利。在承認外部根據的歐美思想傳統中，這樣的理解並無大礙。然而，隨着正當性判斷的立足點從彼世轉向此世，如何為國家體制設定妥當而有效的內部根據、如何在法律規範的框架下處理抗議和違背等現象就是題中應有之意。

第二次世界大戰結束之後，對納粹主義和殖民主義統治的批判和否定提供了轉折的契機，導致抵抗權的制度化、實定化，成為法律規範體系的內部根據。有的國家(例如德意志聯邦共和國)開始在憲法中明確規定抵抗權，而更多的國家制訂了具備足以抗衡立法權的效力的人權法典，或者加入了兩個國際人權公約。在其他部門法領域中則表現為刑法上的正當防衛權和拒絕作證權、民法和家族法上的自我決定權、勞動法上的團結權、集體交涉權、罷工權等等。抵抗權的發展軌迹是：從自然法意義上的外部根據，演變成在自然權意義上的作為主權者的個人訴求的機會，再轉化為法律體系內部的一般性規範，進而逐步發展成一套可以援用法律條文來主張和行使的基本人權或者政治權利^⑥。

二戰結束後，抵抗權被制度化為法律規範體系的內部根據。按照法治精神，任何個人都必須遵循國家的實在法規範，但抵抗權思想卻承認公民在確信法律或者政府的命令、政策有違社會共有的正義價值時，有權拒絕服從並要求變更有關規則。從民主政治角度看，抵抗權可能造成在投票結果安定化和內在化方面的兩難困境。

顯而易見，這樣的制度安排是包含着矛盾、張力甚至自我否定契機的。按照法治的精神，任何個人和團體都必須遵循國家的實在法規範，但抵抗權思想卻承認公民個人在確信法律或者政府的命令、政策有違社會共有的正義價值時，有權拒絕服從並要求變更有關規則。在個人行為的層面，這意味着少數者或弱勢群體對多數者或強勢群體的正式決定的挑戰。從民主政治的角度看，抵抗權也可能造成在投票結果安定化和內在化方面的兩難困境。當這種少數者或弱勢群體的異議表達產生巨大影響，並形成相當規模的群眾抵抗運動時，對社會秩序和現行體制當然會構成威脅。

那麼，究竟應該怎樣看待和處理上述問題？在這方面，羅爾斯(John Rawls)的正義理論非常富有啟示性。他認為，多數者決定的規則僅僅體現了一種「不完全的程序正義」，是有局限性的。換言之，公民投票作為民主程序是有缺陷的，立法無論獲得多高的支持率也只是正義的近似值。因此，在這個意義上對公民的守法要求也就不能太絕對化。基於這種認識，可以得出如下推論：由於多數派儘管擁有制訂規則的憲政權利，但卻並不一定代表真理和正義，由於遵法義務不得不具有某種程度的相對性，所以作為選民的個人所提出來的異議應該得到充分尊重，所以按照民主程序得出的關於法律的共識，也只不過是在求同存異的過程中達成的重疊性合意而已^⑦。在這裏，羅爾斯觀點的精妙之處是：一方面可以有效反駁那種以法律實證主義的不足之處為根據來否定程序正義觀的淺薄意見，另一方面可以在動態的「反思性均衡」中兼顧實證法的規範性和抵抗權的正當性。在他看來，憲法學關於抵抗權的討論只涉及政治原理，即自由而平等的個人之間進行社會協調的基礎條件^⑧。

然而憲法的規範性畢竟在很大程度上取決於社會中不同階級、階層、集團以及各種群體的政治力量對比關係，在很多場合妥協的意義更甚於反思的意義。甚至也可以說憲政程序在相當程度上可以歸結到妥協，更確切地說，是制度性妥協^⑨。現代憲法規範的出現本身就是歷史妥協的產物；而民主政治實際上也就是妥協的藝術。妥協當然也伴隨着理性的反思化，但尤其與寬容、包涵、互讓、雙贏等行為方式以及社會心理結構相聯繫。因此，一部既高標理想又切合實際的好憲法，不僅必須精緻整合，同時也應該具有適當的容忍度，或者說

是在某種程度上對脫軌行為、非正式的違背現象等等的「許可範圍」。也就是保留一定的回旋空間，以接納未來可能出現的各種變化。

這種「許可範圍」值得在制訂憲法、特別是設計合憲性審查程序時給予格外關注。實際上，人們在討論合憲性審查時提出的如何對待「良性違憲」^⑩現象的問題，也可以基本上化解到「許可範圍」之中，在那裏，既無所謂合憲性，也無所謂違憲性，至少是可以有合憲化解釋的一些用武之地。因而我們在考慮制度時，實際上只須首先適當劃定「許可範圍」，然後再審查涉訟現象是否超出了這樣的範圍，而不必為違憲行為是惡性或良性之類的複雜判斷所困擾，陷入自相矛盾的泥潭而不能自拔。換言之，凡是違憲都必須受到審查和糾正，無所謂良性惡性之分，但對在灰色地帶出現的邊際現象是否違憲等問題，則應該根據憲法認定「許可範圍」的各種規範和程序來進行具體的分析和判斷。

至於「許可範圍」如何確定，這基本上可以歸結為一個在國家權力與個人權利以及各種人權相互之間協調整合的憲法解釋的程序性、技術性問題。請回顧一下制度變遷的歷史，試想像一下法理演繹的邏輯，任何順應民意、合乎正義的經濟改革措施所導致的法律刷新，無論是完全的個人所有，還是充分的契約自由，雖然可能或多或少暫時受到現行憲法序言中的某些意識形態話語的形格勢禁，但怎麼會與憲政精神發生衝突呢？怎麼會與憲法正文中規定的公民基本權利發生衝突呢？實際上，經得起論證和實踐檢驗的憲法解釋以及憲法修正，都可以把所謂「良性違憲」中的「違憲」剔除，而只留下現行憲法的「良性」，所以在中國，真正的改革者根本沒有「違憲」之虞。

八 結 語

本文的出發點是切實保障憲法作為根本規範的效力，為此探討了在網絡化程度極高的中國社會，怎樣定位法律效力的金字塔型結構等問題。在這個過程可以發現這樣的意外事實：憲政秩序的本質與其說是等級性的，毋寧說是循環性的，在制度形態上主要表現為在分權制衡的機制中的互動關係以及民主程序。即使作為憲法具有最高效力的標誌的合憲性審查制度，雖然有集權模式和分權模式的不同區分，但歸根結柢都是把一種循環性過程作為憲法正當性的基礎。

這樣的發現昭示我們，在中國推行憲政不僅是必要的，而且是可能的，成功關鍵在於憲法的程序理論。與此相關，特別值得注意的是，德沃金關於建構性解釋的整合化機制的分析、羅爾斯關於反思性均衡的描述，都與盧曼的反思機制的設想有異曲同工之妙，都傾向於把循環性而不是「金字塔」式的等級性作為合乎社會正義的法治秩序的構成原理，從而為憲法學確立新的基本範式提供了豐腴的思想根源，也為中國在「太極圖」式的法文化背景下改造國家權力結構、確立憲政體制提供了極其重要的啟示。

更令人興奮而又耐人尋味的是，德意志聯邦共和國在1968年6月24日通過的第十七次憲法修正案，增加了第20條第4項規定，即所有德國人對企圖破壞和廢

一部既高標理想又切合實際的好憲法，應該在某種程度上具有對脫軌行為、非正式的違背現象等等的「許可範圍」。實際上，經得起論證和實踐檢驗的憲法解釋以及憲法修正，都可以把所謂「良性違憲」中的「違憲」剔除，而只留下現行憲法的「良性」，所以在中國，真正的改革者根本沒有「違憲」之虞。

除憲法秩序的任何人都享有抵抗的權利，除非其他合法的救濟手段尚未窮盡。本來抵抗權被理解為一種基本人權，但是在德國基本法中卻被定位為憲法保障的手段之一，規定在統治機構的基本原則之中，並且抵抗的對象也不限定為公共權力，而是針對違反憲法的「任何人」。這等於為盧曼、羅爾斯們在理論上的抽象建構提供了實在法規範上的具體註腳，也有助於消除國人的疑慮。

合憲性審查和抵抗權，把這兩者結合在一起的制度安排意味着甚麼？答曰：其目的是要求人民把國家理解為一種均衡體，讓憲政體制總是處於運動之中，處於社會成員不斷締造的共同努力之中。只有這樣才能真正實現「道洽政治、澤潤生民」（《尚書·畢命》）的理想，才能完成現代法治秩序的建構。

註釋

① C. シュミット (Carl Schmitt) 著，田中浩、原田武雄譯：《合法性と正當性》（東京：未來社，1983），頁56。

② 在中國，從漢代高祖「與父老約法三章耳」和賈誼對「刀筆筐篋不知大體」發出慨嘆的故事上，這樣的悖論已經可以略見端倪。錢穆在《政學私言》（台北：台灣商務印書館，1996）中提到的關於「契約政權」與「信託政權」的分類（頁121），也在某種程度上暗示了兩種不同的國家觀及其夾縫裏的憲法學悖論。

③ 魯南 (Joseph Ernest Renan) 在1882年說過一句名言：「國家即日常的人民投票」（見E. ルナン等著，鶴飼哲ほか譯：《國民とは何か》〔東京：インスクリプト，1997〕，頁1），是泛指合法性承認的不斷維持，並不意味着每天都嚴格執行憲政層面的表決程序。不過，中國基層自治和鄉規民約中的「小憲法」現象，在理想狀態下，在力爭全體一致同意的設計原理上，似乎頗有那麼一點把不可能真正實現的、作為日常性投票的立憲活動加以制度化的架勢，饒有趣味。

④ 鮑桑葵 (Bernard Bosanquet) 曾經試圖通過法律自由與政治自由的概念區分來解決邏輯層面的矛盾，見他的代表作《關於國家的哲學理論》（汪淑鈞譯〔北京：商務印書館，1995〕），頁152。但仍然存在著這兩種自由相反相成的悖論。

⑤ 參閱G. ヒューズ (G. Hughes) ほか著，森村進、石山文彦譯：《法思想の層位學》（東京：平凡社，1986），頁126以下。

⑥ 詳見凱爾森 (Hans Kelsen) 著，沈宗靈譯：《法與國家的一般理論》（北京：中國大百科全書出版社，1996）和橫田喜三郎譯：《純粹法學》（東京：岩波書店，1935），參閱新正幸：《純粹法學と憲法理論》（東京：日本評論社，1992）。僅就憲法體系內部而言，也存在着清宮四郎所指出的諸如根本規範、改正規範以及普通規範的效力等級關係，據小林直樹：《憲法秩序の理論》（東京：東京大學出版會，1986），頁172。關於根本規範的概念，C. シュミット著，阿部照哉、村上義弘譯：《憲法論》（東京：みすず書房，1974），頁60-63有非常精闢的說明。

⑦ 施米特的一元化政治憲法觀的典型是他在1931年發表的論文〈向全體國家的轉換〉，見古賀敬太、佐野誠編：《カール・シュミット時事論文集——ヴァイマル・ナチズム期の憲法・政治論議》（東京：風行社，2000），頁96-113。

⑧ 關於這樣的循環性的、非等級性的法律秩序模式的法社會史學分析，詳見拙著《超近代の法——中國法秩序の深層構造》（京都：ミネルヴァ書房，1999），第一部各章。

⑨ 參閱李澤厚：《中國古代思想史論》（北京：人民出版社，1986），頁77-105；龐樸：《一分為三——中國傳統思想考釋》（深圳：海天出版社，1995），頁92-100、140以下、240-69。

⑩ 據荊知仁：《中國立憲史》(台北：聯經出版事業公司，1984)，頁180記述民國初期的憲政認識也無甚進步，「因為三民主義之於當時，只有『排滿』之口號，極為簡明切要，易獲人心，於是大家以為只要清室退位，天下即告大定，至於立憲建設的大道理，則初非人人可得而知。由於這個關係，所以當武昌事起，袁世凱受清廷之命組織全權內閣，集軍政大權於一身之際，黨人以為……如果能使袁氏贊助共和，則推翻清廷，當易如反掌」。

⑪ 這樣的問題在《天壇憲草》上表現得十分明顯。例如為了掣肘袁世凱，在第1條僅規定國體為「統一民主國」，並不明示主權所在、也不限制政府權力，並在第111條規定這樣的國體還不得成為改憲的議題，如此一來既開了因人制憲立法的先例，也封死了任何可以留作圓轉的空間；雖然採取了三權分立的制度設計，但國會兩院的區分沒有實質意義，只不過多一次審議手續而已，且在兩院之上設立國會委員會，疊牀架屋；憲法解釋和修改的程序規則極其嚴苛，表面上為世界最剛性的憲法，實際上卻由於無法運作而被棄若弊屣。

⑫ 見韋慶遠等合著：《清末憲政史》(北京：中國人民大學出版社，1993)，頁147以下。參閱註⑩荊知仁：《中國立憲史》，第一篇。

⑬⑭ 王世杰、錢端升：《比較憲法》(北京：中國政法大學出版社，1997)，頁3；14。

⑮ 周聿峨、陳紅民：《胡漢民》(廣州：廣東人民出版社，1994)，頁216-18。

⑯⑰ 同註⑮シュミット：《憲法論》，頁112；113。

⑱ 關於這種微妙變化的精闢扼要的分析，見羅伊德(Dennis Lloyd)著，張茂柏譯：《法律的理念》(台北：聯經出版事業公司，1984)，頁61-84。

⑲ 詳見恩格斯、考茨基：《法律家社會主義》，載《馬克思恩格斯全集》，第21卷(北京：人民出版社，1979)。

⑳ 關於這樣的自我指涉、自我塑造式的反思機制的基本原理，參閱N. ルーマン(Niklas Luhmann)著，土方昭譯：《反省のメカニズム》，載《社會システムのメタ理論——社會學的啟蒙》(東京：新泉社，1984)，頁78以下以及土方透譯：《法の社會學的觀察》(京都：ミネルヴァ書房，2000)。

㉑ N. ルーマン著，中野敏男譯：《法の統一性》，《歴史と社會第14號・ゲルマニスティクの最前線》(東京：リブレポート，1993)，頁201。

㉒ 參閱註㉑N. ルーマン：《法の社會學觀察》，頁73以下。

㉓ 轉引自青山治城：《人間と社會——システム論的正義論をめぐって》，載土方透編：《ルーマン——未るべき知》(東京：勁草書房，1990年)243頁。參閱註㉑盧曼：《法の社會學觀察》，頁61。

㉔ K.レーヴェンシュタイン(Karl Loewenstein)著，佐藤幸治、平松毅譯：《比較憲法論序說》(東京：世界思想社，1972)，頁134。

㉕ 詳見拙稿《法律程序的意義——對中國法制建設的另一種思考》，《中國社會科學》，1993年第1期，收在筆者文集《法治秩序的建構》(北京：中國政法大學出版社，1999)之中。

㉖ 耶利內克對「憲法變遷」的著名定義是：「所謂憲法變遷，是指在未必具有引起變遷的意圖或意識的狀態下，由事實所引起的憲法條文的變更」。他的本意是要強調法律在權力和政治面前的無力性，這種觀點也與他承認反復出現的事實具有規範力(例如習俗)那樣的規範認識有關。關於耶利內克的觀點，詳見粕谷友介：《わが國における憲法變遷論の批判的考察(1)》，《上智法學論集》，第19卷第1號(1975)，頁5以下。「憲法變遷」概念的來龍去脈在小林直樹：《憲法秩序の理論》(同註㉖)第4章也有詳細分析。在國內，關於憲法變遷的代表性文獻可以舉出郭道輝：《憲法的演變與修改》，載憲法比較研究課題組編：《憲法比較研究文集》，第二卷(北京：中國民主法制出版社，1993)，頁76以下。

㉗ 美濃部達吉的憲法變遷論，詳見註㉖粕谷論文，頁21-30。

㉔ 需要注意的是，憲法解釋與合憲解釋(法律解釋)都有可能導致迴避對違憲現象進行判斷的傾向，但未必不利於實現公民的基本權利。如果這樣的解釋技術運用得適當，可以很好地兼顧法制統一和人權保障這兩個方面。但是在學理上，對於是否應該承認對法律甚至憲法的解釋性修改，存在着意見對立。

㉕ 轉引自樋口陽一：《轉換期の憲法？》(東京：敬文堂，1996)，頁194-95。原文的出處是H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, 2. Aufl., Wien, Reanz Deutiche, S. 277. 關於凱爾森與合憲性審查制度的關係，詳見樋口著作的第IV章第2節。

㉖ 例如，金耀基在〈中共「反科層的組織模型」：歷史的與比較的分析〉，《香港中文大學學報》，第2卷第1期(1974)，頁111-13所分析的國家權力機關內部的「角色輪替」(role rotation)或「角色轉換」(role shifting)以及倒金字塔型的「團體的決策結構」(group decision-making structure)等現象，還有同一作者在〈中國的行政現代化〉一文中提到的「過份的組織化」(over-organization)與「不足的組織化」(under-organization)的問題，見氏著：《中國現代化與知識分子》(台北：時報文化出版企業有限公司，1988)，頁102。參閱湯森(James R. Townsend)、沃馬克(Brantly Womack)著，顧速、董方譯：《中國政治》(南京：江蘇人民出版社，1995)，頁147-56。

㉗ 例如天野和夫：《抵抗權の合法性》(京都：法律文化社，1973)把對現行體制的全面拒絕也作為抵抗權的一部分(頁116)。他還指出，馬克思主義的抵抗權概念中包含非合法的抵抗、對憲政體制的顛覆在內(頁81-82)。

㉘ 參閱田畑忍：《憲法と抵抗權》(京都：三和書房，1967)；天野和夫：《抵抗權の合法性》(見註㉗)；初宿正典：〈抵抗權論の史的考察序説〉，《法學論叢》，第94卷1號(1973)；樋口陽一：《近代立憲主義と現代國家》(東京：勁草書房，1973)論述抵抗權的部分；蘆部信喜：《憲法學 I 憲法總論》(東京：有斐閣，1992)，頁61-62；杜鋼建：〈抵抗權理論比較研究〉，載憲法比較研究課題組編：《憲法比較研究文集》，第一卷(南京：南京大學出版社，1993)，頁241以下。

㉙ Cf. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, rev. ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), 206ff.

㉚ 例如，芹澤齊：〈近代立憲主義と「抵抗權」問題〉，載《現代國家と憲法の原理》(東京：有斐閣，1983)。

㉛ 參閱日本法哲學會編：《抵抗權》(東京：有斐閣，1960)；田畑忍：《憲法と抵抗權》(同註㉘)；K. F. ベルトラム(Karl Friedrich Bertram)著，內田耕作譯：《ドイツ憲法と抵抗權》(東京：御茶の水書房，1981)；小林直樹：《法・道德・抵抗權》(東京：日本評論社，1988)；堀豐彦：《デモクラシーと抵抗權》(東京：東京大學出版會，1988)。

㉜ See John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), Part II, Sec. 59; 384-85.

㉝ 參閱拙稿〈憲法的妥協性〉，《當代中國研究》，第55期(1995)，收在筆者文集《憲政新論——全球化時代的法與社會變遷》(北京：北京大學出版社，2002)，頁175以下。

㉞ 郝鐵川：〈論良性違憲〉，《法學研究》，1996年第4期。從守住形式合憲的底線這一視角對良性違憲擁護論的批評，見童之偉：《法權與憲政》(濟南：山東人民出版社，2001)，頁598-612。另外還有通過「革命憲法」、「改革憲法」以及「憲政憲法」的類型論來擺脫困境的嘗試，見夏勇：〈中國憲法改革的幾個基本理論問題〉，《中國社會科學》，2003年第2期。

權力、責任與憲政： 兼論轉軌中政府的大小問題



一 關於「最好政府」的考證與傑弗遜—梅遜共識

「最好的政府是管事最少的政府」，這句名言歷來被認為是古典自由主義「小政府大社會」、「守夜人國家」等主張的經典表述。但如此有名的話最早出自何人？這卻是思想史上長期沒有解決的問題。

人們明確知道的是十九世紀美國思想家梭羅 (Henry David Thoreau) 有過更為極端的表述。他於1849年出版的名著《論公民的不服從》(Civil Disobedience) 宣稱：人們都說最好的政府是管事最少的政府，但其實還應徹底一點，「最好的政府是根本不管事的政府」。可見在梭羅時代前一句名言已經廣泛流傳。而美國歷屆總統中，明確宣布這句話作為執政理念而且有據可查的，我所知最早的是第二十二屆總統、共和黨人哈里森 (Benjamin Harrison, 1889-93年在任) ①。當然，無論梭羅還是哈里森都不是這種說法的創始者。

至今為止，英語世界最普遍的說法是：此話出自美國開國元勳傑弗遜 (Thomas Jefferson)。從學術專著到一般讀物，這種說法十分流行②。而中文著作中稱引這句「傑弗遜名言」的更是比比皆是。但是現存的各種傑弗遜文集與書信中都找不到這段話。專門以搜集傑弗遜文字為務的美國傑弗遜遺產協會以及弗吉尼亞大學阿德爾曼圖書館傑弗遜電子資源庫中也檢索不到這段話。

1999年，傑弗遜遺產協會主席科茨 (Eyer Robert Coates) 鑒於查詢此話的人之多，特在網上發表答帖，指出「幾乎可以肯定」傑弗遜沒有講過這句話乃至類似的話。除了現存傑弗遜文獻中查不到此言之外，科茨認為此話也不符合傑弗遜關於政治與政府問題的一貫思想。他特地引出傑弗遜1788年致史密斯 (Samuel Smith) 的信，傑弗遜在信中說：「我們現在正搖擺於太大的與太小的政府之間。但是鐘擺最終將會停止在中間位置上。」科茨說：如果傑弗遜認為最好的政府就

「最好的政府是管事最少的政府」，這句名言歷來被認為是古典自由主義「小政府大社會」、「守夜人國家」等主張的經典表述。一般認為此話出自美國開國元勳傑弗遜。但在現存的各種傑弗遜著述中都找不到這段話，有人也認為此話不符合傑弗遜關於政治與政府問題的一貫思想。

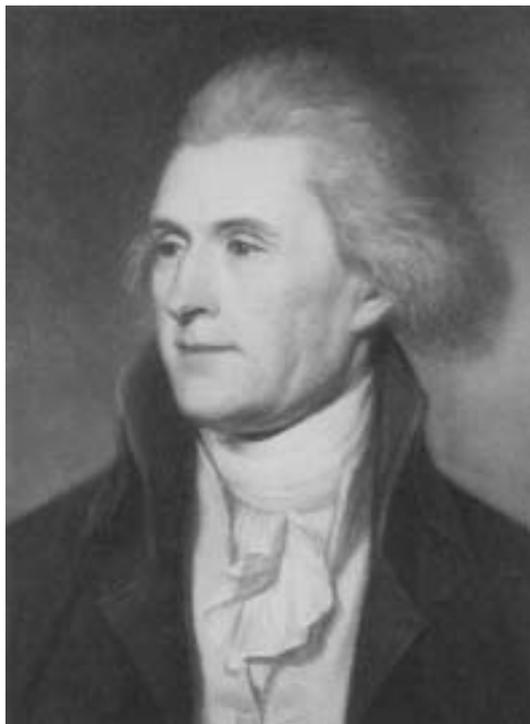
* 本文是壓縮稿，全文將會在2004年《二十一世紀》網絡版刊出。

是最小的政府，他怎麼會認為政府還有「太小」之說？科茨認為，從其一貫思想看，如果傑弗遜要以一句話來定義「最好的政府」，那只能是「最好的政府就是最遵從民意的政府」^③。不久，科茨又寫了兩篇論文〈偽造的傑弗遜引文〉（“Spurious Jefferson Quotes”）和〈最好的政府是……〉（“That Government Is Best ...”），收入他主編的《傑弗遜主張：以傑弗遜作品為基礎解說當今的社會與政治問題》（*The Jeffersonian Perspective: Commentary on Today's Social and Political Issues Based on the Writings of Thomas Jefferson*）一書。科茨在此二文中引述了傑弗遜強調政府責任的許多言論，並總結說：「最小的政府最好」的說法過份集中地關注那作為一種體制化權力的政府，但傑弗遜的政府思想則是關注作為順從人民意願的服務者職能，武斷地讓政府「管得最少」未必有助於它更好地履行職責。

科茨指出傑弗遜沒有講過那句話，這看來是對的——畢竟無人能舉出傑弗遜說此話的出處。科茨還考證出「最好的政府是管事最少的政府」最早是十九世紀前期著名的政論家、傑弗遜的崇拜者、《美國雜誌與民主評論》（*United States Magazine and Democratic Review*）的撰稿人歐蘇利文（John O'Sullivan）於1837年講的，也正是這個歐蘇利文最先把這句話歸之於傑弗遜。這個考證也沒有遇到質疑。但問題在於：即便這句話是歐蘇利文而非傑弗遜最先講的，畢竟歐蘇利文是個當時公認的「傑弗遜主義者」，他那句話即便不是傑弗遜的原話，至少也是他歸納出來並自以為屬於傑弗遜的思想。那麼傑弗遜是否確有類似的思想？科茨對此的否認就大有爭議了。

眾所周知，美國建國之初以漢密爾頓（Alexander Hamilton）為首的聯邦黨人與以傑弗遜為首的民主派進行的那場曠日持久、影響深遠的論戰，正是以要不要一個強大的聯邦政府為爭論焦點的。雙方態度鮮明：漢密爾頓要，而傑弗遜不要。論戰中傑弗遜關於政府（尤其是中央——聯邦政府）權力太大會威脅公民權利與人民自由的言論可謂比比皆是。並不是科茨徵引的「鐘擺論」可以抵消的。「小政府」論畢竟不是無政府主義，盡量限制政府權力也並非完全不要政府。而既有政府，必然會有一定規模的機構。從機構角度講政府不能「太小」，與政治哲學意義上講「小政府」即限制政府權力也未必是矛盾的。而正是在後一意義上，傑弗遜的確講過一些極端的話，著名的如「寧可無政府而有報紙

雖然傑弗遜（圖）沒有講過「最好的政府管得最少」，但有學者指出，這句話的確反映傑弗遜的思想：政府正當的管理職能應當被嚴格局限於保護公民那些基本的自然平等權利和維護社會秩序，其他公益領域應當讓民間本着志願者原則與自由原則實行自治。



要一個強大的聯邦政府為爭論焦點的。雙方態度鮮明：漢密爾頓要，而傑弗遜不要。論戰中傑弗遜關於政府（尤其是中央——聯邦政府）權力太大會威脅公民權利與人民自由的言論可謂比比皆是。並不是科茨徵引的「鐘擺論」可以抵消的。「小政府」論畢竟不是無政府主義，盡量限制政府權力也並非完全不要政府。而既有政府，必然會有一定規模的機構。從機構角度講政府不能「太小」，與政治哲學意義上講「小政府」即限制政府權力也未必是矛盾的。而正是在後一意義上，傑弗遜的確講過一些極端的話，著名的如「寧可無政府而有報紙

(指自由輿論)，不可有政府而無報紙」等。與傑弗遜同屬民主派的一些人對政府權力的消極評價更是著名。如潘恩(Thomas Paine)在《常識》(*Common Sense*)中說：「政府在最好的情況下也只是必要的惡，而在最壞的情況下它完全不可忍受」。

於是針對科茨的說法，美國的古典自由主義(美國式的「保守主義」)思想界提出了反駁。著名保守主義思想庫——加圖研究所研究員多恩(James A. Dorn)寫了〈政府地位的上升與道德的墮落〉(“*The Rise of Government and the Decline of Morality*”)一文，在引證了傑弗遜有關「好政府的哲學」之後他指出，傑弗遜民主的思想在十九世紀正是被歐蘇利文、梭羅等人所吸收和弘揚。「最好的政府管得最少」雖然由歐蘇利文首言，但的確反映傑弗遜的思想：政府正當的管理職能應當被嚴格局限於保護公民那些基本的自然平等權利和維護社會秩序，其他公益領域應當讓民間本着「志願者原則」與「自由原則」實行自治^④。在我國，著名傑弗遜研究專家和傑弗遜文獻中譯者劉緒貽教授也認為，傑弗遜雖然未必講過那句原話，但顯然有類似的思想。這不僅基於他在國內與聯邦黨人對立的反中央集權態度，而且出於他長期旅歐使歐，對當時歐洲無論傳統封建政府還是「革命的」法國政府濫用權力的惡果都深有體會，因此決心不讓美國重蹈覆轍^⑤。

與古典自由派的辯駁相反，科茨的觀點立即引起美國與「保守主義」對峙的「新政自由主義」(在歐洲常被認為類似社會民主主義)思想界的共鳴。事實上長期以來，「新政自由主義」一直有一種「傑弗遜困惑」。因為在傳統上傑弗遜與漢密爾頓通常被認為分別傾向於下層民眾和上層精英，分別體現了美國二元政治中的「左」與「右」、民主(或自由民主)與保守(或自由保守)兩支傳統。但是二十世紀美國出現以羅斯福(Franklin D. Roosevelt)新政為路標的「自由主義轉向」後，自認為繼承傑弗遜平民傾向的新政自由主義所主張的福利國家政策，卻與傑弗遜反聯邦黨人時表現的「小政府」主張產生嚴重的緊張。

推行新政的羅斯福總統本人就陷於此種困惑之中。羅斯福早年就是一個傑弗遜崇拜者和漢密爾頓批評者。1925年11月，他曾就鮑爾斯(Claude Bowers)寫的《傑弗遜與漢密爾頓》(*Jefferson and Hamilton*)一書在紐約《世界》(*World*)雜誌發表評論說：漢密爾頓擁有高度組織化的財富、顯赫出身、商界與傳媒勢力支持，而傑弗遜「只能指望那分散的、無經驗的、難以接觸更難以組織的勞動群眾」。然而「如果漢密爾頓贏了，公眾能有甚麼可高興的？」而今天「我所擔心的是，在一又四分之一個世紀過去後，(與傑弗遜)相同主張的力量沒有再次動員起來」，「我們今天有許多漢密爾頓，但是視野所及，能有一個傑弗遜嗎？」^⑥

然而，正是這位以傑弗遜傳人自詡的羅斯福，執政後他那「為窮人謀利益」的新政恰恰是以傑弗遜當年極不喜歡的「強國家」方式推行的。在新政中他曾發表著名的「麥迪遜廣場演說」，嚴厲抨擊自由放任政策：「全國因政府充耳不聞、視若無睹、無所事事而吃了十二年苦頭。人民看着政府，然而政府掉過臉去。……今天，某些強大勢力企圖恢復那樣的政府，以及它關於最好的政府就是甚麼都不管，一切不操心的政府的理論。」^⑦這裏羅斯福把當時普遍認為是傑

羅斯福早年就是一個傑弗遜崇拜者和漢密爾頓批評者。然而，羅斯福「為窮人謀利益」的新政，恰恰是以傑弗遜當年極不喜歡的「強國家」方式推行的。他在著名的「麥迪遜廣場演說」中嚴厲抨擊自由放任政策，把當時普遍認為是傑弗遜主張的「最好政府論」幾乎罵了個狗血淋頭，這對於他這樣一個傑弗遜崇拜者而言應當說是十分尷尬的事。

弗遜主張的「最好政府論」幾乎罵了個狗血淋頭，這對於他這樣一個傑弗遜崇拜者而言應當說是十分尷尬的事。

因此不難理解，當科茨證明傑弗遜並未主張過「最好的政府最不管事」，並恰恰強調政府對人民的責任時，羅斯福的支持者是多麼滿意。事實上，科茨本人就是個傑弗遜—羅斯福主義者。他的這一考證並非只出於學術興趣，這從其書名的副標題「以傑弗遜作品為基礎解說當今的社會與政治問題」就可以看出。

不過，假如傑弗遜確實認為政府的權力應當受到最嚴格的限制——簡單化地說可以表述為：最好的政府是權力最小的政府。那麼這是否意味着他必然主張政府對其委託者人民甚麼責任都不必負？或者說：傑弗遜認為「最好的政府就是最不負責任的政府」嗎？當然不。早在當年新政時代羅斯福支持者陷於「傑弗遜困惑」的時候，著名新政自由主義者、專欄作家與政論家李普曼 (Walter Lippmann) 就指出：「最好的政府是管制最少的政府，這完全正確；但同樣正確的是：最好的政府也是提供服務最多的政府。」^⑩其實，如果撇開那句原話而就傑弗遜的思想論，可以說如今雙方的解釋都是有根據的：傑弗遜既如古典自由主義者所說的那樣，堅決主張限制、縮小政府權力以維護人民的自由，也如新政自由主義者所說的那樣，堅決主張重視、強調政府有不可推卸的重大責任為人民提供「公僕」服務。換言之，所謂政府或國家的「大小」可以從兩個意義來談，這兩個意義是不能混淆的：傑弗遜主張權力意義上的「小政府」，但同時主張責任意義上的「大政府」。多恩與科茨各自從一個意義上對此都作了成功的證明。但他們以今天的問題意識去套十八世紀的前人，於是陷入了一場「雞同鴨講」的爭論。

其實當年不僅傑弗遜主張好政府應當有「小權力、大責任」，與聯邦黨人對立的他們那個「民主派」^⑪中人也大都如此。即使人們普遍把「小政府」理論歸之於傑弗遜，但從沒有人把傑弗遜的同鄉兼同事、另一位美國開國思想家和弗吉尼亞人梅遜 (George Mason) 關於「最好政府」的說法看成是對傑弗遜的反駁：梅遜撰寫、弗吉尼亞議會於1776年6月12日通過的《弗吉尼亞權利法案》稱：「在所有各種形式的政府當中，最好的政府是能夠提供最大幸福和安全的政府。」

在傑弗遜因為使歐未能參加制憲會議時，梅遜是在這一會議上反對聯邦黨人的主要「民主派」代表。他與傑弗遜的立場是一致的。顯然，梅遜講的「大政府」是對國民的「幸福和安全」承擔「最大」責任的政府，而不是擁有無限「最大權力」的政府，正如傑弗遜講的「小政府」是權力最有限的政府，而不是最不負責的政府一樣。在限制政府權力、重視公民權利方面，梅遜與傑弗遜並無分歧，因此他的《權利法案》緊接上面那段話就說：「當發現任何政府不適合或違反這些宗旨時，社會的大多數人享有不容置疑、不可剝奪和不能取消的權利，得以公認為最有助於大眾利益的方式，改革、變換或廢黜政府。」

可見傑弗遜與梅遜的共識實質上可以表述為：「最好的政府」是權力最小而責任最大的政府。亦即從限制公民自由方面來說是「小政府」，而從提供公共服務來說是「大政府」。

若就傑弗遜的思想論，他既堅決主張限制政府權力以維護人民的自由，也堅決主張重視、強調政府有不可推卸的重大責任為人民提供公僕服務。梅遜講的「大政府」是對國民的幸福和安全承擔最大責任的政府，而不是擁有無限最大權力的政府。傑弗遜與梅遜的共識可以表述為：「最好的政府」是權力最小、而責任最大的政府。

二 「次好政府」與「最壞政府」： 憲政與前憲政下的不同「問題」

但是這種「傑弗遜—梅遜共識」所追求的好政府可能存在嗎？常識告訴我們：一個完全沒有權力的政府事實上無法對任何公共服務承擔責任。又要馬兒跑，又要馬兒不吃草，世上不可能有這等好事。在《獨立宣言》與《權利法案》的時代，傑弗遜與梅遜等美國先哲的「問題意識」在於擺脫英國殖民統治當局的強權而爭取自由，他們既指責英國人濫用強權損害北美人民的自由，也指責英國人不負責任，未保障北美人民的福利，因此他們可以同時提出政府權力最小化與政府責任最大化的訴求。而這樣的訴求與其說是傾向「大政府」或「小政府」，毋寧說首先是傾向憲政政府；與其說是追求「自由放任」或「福利國家」，毋寧說首先是追求民主國家。

從制度安排的「經濟人預設」^⑩出發，可以認為在任何「文化」中，如果沒有制約條件，統治者都可能趨向於權力盡可能大，直至予取予求；而責任^⑪盡可能小，乃至不聞不問。而被統治者則相反，他們都希望兼享最大自由與最大福利保障，因此要求統治者權力盡可能小而責任盡可能大。一方面，統治者希望沒有甚麼事情是他不能做的，同時沒有甚麼事情是他必須做的。另一方面，對老百姓來說，理想的統治者必須按他們的意願做盡量多的事，同時不能違背他們的意願做任何事。這樣，統治者與被統治者雙方就權力與責任、或曰權利與義務達成協議或契約就成為必要。這個契約要規定政府必須做甚麼（即規定政府的責任），為此被統治者授予其相應的權力。同時更要規定政府不能做甚麼，被統治者有哪些統治者不能剝奪的權利。這樣一種契約安排，就是所謂的憲政。憲政的目的就是要使政府的權力與責任相對應，這種權力必須為被統治者所授予。而授予的唯一目的就是要政府能夠向被統治者負責。在憲政原則下無條件的權力（無論是王權還是「多數人權力」）沒有合法性。而「無代表不納稅」、對民而言無權利不應有義務，對國而言無服務不應有權力，則成為共識。

另一方面，「被統治者」包括各種各樣的利益群體，他們所希望由政府服務通常很不相同。例如富人也許更希望政府能夠保護財產，而窮人可能希望政府提供更多福利，等等。因此政府究竟要對社會提供甚麼服務、承擔那些責任，要有一種機制來決定。一般地說，由於每個人都是、並且只是他自身利益的最佳評價者，社會最大利益的評價就只能以自由表達—多數決定的方式進行。或者更確切地說，自由表達—多數決定對社會最大利益的偏離最小。這就是所謂的民主。

因此憲政與民主可以說是兩回事：前者追求權責對應，後者追求多數決定。前者講的是權力運用的規則，而後者講的是權力的來源。歷史上曾經有過無憲政的「民主」，也曾經有過無民主的「憲政」，於是今天也就有了憲政與民主哪個更重要的爭論。但是歷史又表明這兩者實際上是互為依存的：無民主則憲政原則不能貫徹到底，無憲政則民主機制更會走向反面。沒有民主的「憲政」，

「傑弗遜—梅遜共識」所追求的好政府可能存在嗎？常識告訴我們：一個完全沒有權力的政府無法對任何公共服務承擔責任。這樣，統治者與被統治者雙方就權力與責任、或曰權利與義務達成契約。這樣的契約安排就是所謂憲政。在憲政原則下，無條件的權力沒有合法性。

例如中世紀作為憲政雛形的「大憲章」或貴族憲政，只能使統治權力對一部分（通常是少部分）被統治者負責；而沒有憲政的「民主」例如雅各賓式的「大民主」則常常導致「多數人權力的」不負責任濫用，到頭來也損害多數人自身。人類社會經過長時期的「試錯」，民主與憲政都逐漸成熟而融會為現代的憲政民主或曰民主憲政。

但是今天人們對任何憲政民主國家——從瑞典到美國——仍有許多批評，這是理所當然的。憲政民主即便成熟到今天的程度，它的「理想性」仍然有限：憲政政府不是也不可能是權力極小責任極大的「最好政府」。同時憲政政府也仍然是各種各樣的：在憲政民主之下，公民打算授予他們的「公僕」哪些權力以便要求後者承擔哪些責任？是授與政府更多的權力以便要求它承擔更大的責任、為社會提供盡量多的福利與保障；還是授與政府很小的權力，因而也就無法要求政府承擔甚麼福利責任？便成為一個引起爭議的問題。——這實際上是一個關於甚麼是「次好政府」的問題：是權大責亦大的政府好呢，還是權小責亦小的政府好？在不同的國家，乃至同一國家的不同時期，人們對這一問題給予了不同的答案。經過二十世紀初的「進步主義」、30年代的「新政」和60年代的民權立法，美國實際上趨向於梅遜式的「最多服務的政府」。到了80年代出現「里根政策」，又強調堅持傑弗遜式的「最少用權的政府」。兩者形成「自由主義」與「保守主義」的對峙。

憲政民主即便成熟到今天的程度，它的「理想性」仍然有限：憲政政府不是也不可能是權力極小、責任極大的「最好政府」。啟蒙時代以來，人們關於「國家」問題上的理論探討與實踐努力如果說有甚麼公認的成就，只在於它揭示了甚麼是「最壞的政府」：那就是權力最大而責任最小的政府。這樣的政府今天已經日薄西山。

而在歐洲，類似的對峙則被稱作「社會主義」（即瑞典式的社會民主主義，不是共產主義）與「自由主義」的分歧。這種分歧集中體現為「福利國家」還是「自由放任」的選擇——前者似乎是「大政府」，國家被授與較大權力來履行提供公共福利的責任；後者則是「小政府」，國家權力小責任也小。冷戰結束之初曾有人認為後者已經成為最後的選擇，是為「歷史的終結」。但是這樣的說法後來不斷被顯示出是過於武斷了。如今「福利國家」的危機雖然嚴重，「自由放任」的問題也還不少。而那種「既非自由放任又非福利國家」的「第三條道路」究竟如何走，也還遠未見分曉。

事實上，由於人對於自由的追求（對束縛的排拒）與對安全的追求（對風險的排拒）同樣出於天性，而且儘管今天自由主義者與社會民主主義者存在着包括明確劃分「群己權界」、群域民主己域自由、以及多數基本領域的群己界分已有定論這「三大共識」，但是人類生活中的一些領域到底屬於群域還是己域，是「邊界游移，情景決定」的，不可能有固定的劃法^②。因此人類永遠會有「左右派」。人類的「終極選擇」是甚麼，乃至可不可能出現「終極選擇」，實可懷疑。在「政府」問題上，權力極小責任極大的「最好政府」從未實現，而在權責對應基礎上，甚麼是「次好政府」——是權責都較大的政府（例如社會民主政府），還是權責都較小的政府（例如古典自由政府）也未必能夠有公認的結論。

不過歷史雖然並未「終結」，但歷史畢竟在「進步」。人類憲政的歷史，乃至啟蒙時代以來三百年人們關於「國家」問題上的理論探討與實踐努力如果說有甚麼公認的成就，那不在於它實現了「最好政府」，也不在於它分辨出了「次好政

府」，而只在於它揭示了甚麼是「最壞的政府」：那就是權力最大而責任最小的政府。這樣的政府過去曾在東方與西方十分流行，今天它已經日薄西山——在一些地方它已被歷史淘汰，在另一些地方它的合法性資源也日漸衰微了。

但過去的時代並非如此。

我們知道十八世紀時自由主義是在新舊大陸同時興起的，而且應當說美洲自由主義的源頭還是歐洲自由主義。但「最好的政府最不管事」的想法卻只出自美國的傑弗遜、歐蘇利文、梭羅、哈里遜等人，十八世紀的歐洲自由主義思想家強調權力制衡、治權民授、限權分權的言論很多，但沒有人像美國人那樣談論「小政府」。為甚麼？

我看主要的一個原因是：在已經實現治權民授、權責對應的美國，沒有人會設想很少承擔公共服務責任的政府還能擁有很大權力來剝削和禁錮人民。可是在十八世紀絕大多數國家仍是專制制度而非民主制度、「家天下」而非「公天下」的歐洲，國家機器在很大程度上還是為統治者私人或小集團服務的，在公共服務領域「最不管事」的政府同時卻擁有強權來汲取民脂民膏、侵犯國民自由，並不是甚麼奇怪的事情。在這種「既非福利國家又無自由放任」的狀態下，單純強調「不管事」並不一定意味着自由主義者心目中的「最好政府」——正如那時「管事最多」的政府也未必是社會主義者心目中的「最好政府」一樣（請想想馬克思對「重商主義」、對俾斯麥體制的憎惡）。專制政府是權力不受制約的政府，同時也往往是對人民不負責任的政府，因此在專制條件下，政府推卸責任並不必然意味着放棄權力或接受對其權力的約束，政府很少提供公共服務也不意味着它不會最大程度地弄權自肥。換言之，在這種情況下責任意義上的「小政府」與權力意義上的「大政府」是完全可以同一的。

而在這種情況下，不分權責的「大小政府之爭」就不會有甚麼意義。相反，限制國家權力的自由主義要求與強化國家責任的社會民主要求在這個時代是可以一致的。這正是今天多恩那樣的古典自由派與科茨那樣的新政民主派都可以祖述於傑弗遜的根據。道理很明顯：既然有責無權的政府可欲而不可得，有權無責的政府可能而不可得，則人們可以爭論的就是政府權大責亦大好呢，還是權小責亦小好。但是這兩者都以權責對應為前提，而能夠權責對應的政府就是憲政民主政府。因此在憲政民主之前的專制時代這種爭論就無法成為「真問題」。在統治者權既不受限、責亦不可問的情況下，只有先以憲政消除了權大責小的「最差政府」之弊，甚麼是「次好政府」的爭論才有了現實意義。這就如安徒生童話中的那個國王只有確實穿上了新衣，這衣服好不好看才能成為真問題一樣。

今天「右」如美國，「左」如瑞典，都在民主憲政的基礎上實現了權責對應——雖然相對而言前者權小責亦小，後者權大責亦大。於是人們不分權責地爭論「大政府」還是「小政府」，或褒瑞貶美，或褒美貶瑞，也就有了某種合理性。

可是如前所言，這種爭論如果放到傑弗遜的時代，就容易造成混亂。當時的「兩黨政治」中傑弗遜是「左派」，但他卻主張權力意義上的「小政府」，這使羅

專制政府是權力不受制約的政府，是對人民不負責任的政府。因此在專制條件下，政府推卸責任並不必然意味着放棄權力或接受對其權力的約束，政府很少提供公共服務也不意味着它不會最大程度地弄權自肥。在這種情況下，責任意義上的「小政府」與權力意義上的「大政府」完全可以是一體的。

斯福時代的「左派」感到尷尬。其實這算甚麼？當年比傑弗遜更「左」的人不也更主張「小政府」乃至寧可更偏向「自由放任」嗎？馬克思主張社會主義，可從來不主張國家主義。他高度評價主張「自由放任」的重農主義而蔑視主張「國家干預」的重商主義，高度評價魁奈 (François Quesnay)、亞當·斯密 (Adam Smith) 而鄙視柯爾貝 (Jean-Baptiste Colbert)、李斯特 (Frederich List)。列寧鼓吹「美國式道路」而反對「普魯士道路」。不都是這樣嗎？傑弗遜時代的「自由左派」反對「大政府」，而羅斯福時代的「自由左派」主張加強「國家干預」，這不是因為羅斯福比傑弗遜更聰明或者更高尚，而就是因為羅斯福時代的憲政民主已經比傑弗遜時代成熟多了，因而不再可能出現權大責小的聚斂政府。脫離這一點而僅僅因為羅斯福比傑弗遜更時髦更新潮更前沿，就在憲政民主程度還不如傑弗遜甚至不如俾斯麥的時代「強化國家干預」，那就不是甚麼「自由左派」，而是比漢密爾頓、比托利黨甚至比柯爾貝都更「右」，與其說像羅斯福，不如說像俾斯麥、像重商主義者甚或更等而下之了。

反過來說，在專制條件下把國家不負責任說成是「自由主義小政府」，就像把同樣條件下政府擁有無限權力說成是「福利國家」一樣荒唐。而把專制條件下統治者既有無限權力又不負甚麼責任，或者說是擁有「社會主義式的權力」卻只負「自由主義式的責任」這樣一種病態，說成是「超越了社會主義與自由主義兩者」的「第三條道路」，那就更加荒唐。如果真有甚麼「超越」這兩者的更高的「主義」，那恐怕應該是只有「自由主義的權力」卻要負起「社會主義的責任」才對。這也就是作為「傑弗遜—梅遜共識」的「最好的政府權力最小而責任最大」。如前所述，當年他們的這一理想並未實現，現在多數發達國家倒是的確自由與福利都更發展了，但也還遠遠談不上實現了那一共識。也許這個共識根本就是烏托邦。不過大概要算一種「有益無害的烏托邦」，對它「取法乎上，僅得乎中」也是社會之福，起碼它不會造成社會之禍。它比那種一說「社會主義」就只要不受制約的權力、一講「自由主義」就只推卸政府責任的做法都可取得多。

在憲政民主程度還不如俾斯麥的時代主張「強化國家干預」，那就不是甚麼「自由左派」；而把專制條件下統治者既有無限權力又不負甚麼責任，說成是超越了社會主義與自由主義兩者的第三條道路，那就更加荒唐。所謂「超越」這兩者的更高「主義」，恐怕是只有「自由主義的權力」卻要負起「社會主義的責任」。

三 轉軌時期的限權問責與憲政問題

要之，在迄今為止的人類探求所及範圍內，最好政府是不可能有的，次好政府（憲政前提下權責均大的社會民主政府，還是權責均小的古典自由政府）是難以確定的。我們可以確定的是：甚麼是最壞的政府？那就是權力極大而責任極小的政府。無論自由主義者還是社會主義者，在他們能夠進行有意義的爭論之前，首先要做、也首先能做的是消除、改變這樣的政府。當然，不是說這時自由主義與社會民主就沒有區別。但是，以推卸政府責任來偷換對政府限權這樣一種「偽自由主義」與真自由主義之別、和以強化政府權力來偷換向政府問責這樣一種「偽社會民主」與真社會民主之別，恐怕更為重要。今天西方許多論者根本不會面對這種問題，他們的古典自由主義似乎只有「福利國家」（或社會民主

主義)這一個敵人。只要國家不負責福利，他們就認為是「自由化」了。反過來在他們的對立面即所謂左派中，也有不少人眼中只有自由主義這一個釘子，只要有貧富分化，他們就認為是「自由競爭」所造成：一旦國家弄權限制自由，他們就認為這是基於公共責任。這種邏輯下無論左右的許多人已經把契約國家當成既成的事實自明的前提，往往直接以責任之大來證明權力之大，或者反過來以責任之小證明權力之小。這樣的邏輯在當今西方憲政制度的背景下可以理解，但用到別處就要出大問題。

中國傳統政治哲學中缺少權力—責任(權利—義務)關係和契約國家的清晰論述(當然至少在儒家中，某些因素還是有的)。西學中本來倒不乏這些內容，但西方國家既已通過憲政民主解決了權責對應問題，不分權責地論「大、小」對於他們中的許多人來講，就成了邏輯上雖不嚴謹、但實踐中並無大害的語言習慣^③。可是本來權責關係就稀裏糊塗的國人如果接過他們的這種語言去討論「他們的問題」，就會產生大弊。把歷史上的「國責不下縣」說成是「國權不下縣」，還只是學術之弊，以下這些說法就是現實之弊了：

今年非典流行期間，以自由主義者自詡的王怡先生在網上發表文章，批評要求國家為非典病人承擔醫療費的主張。他宣稱政府沒有責任負擔這種醫藥費，而且如果要求政府對此負責，就等於「將政府擺在了一個全能政府的地位。你嚴厲要求它負上很多的責任，也就是大方地授予他無限的權力。」看來他認為當今那種不受制約的權力是「要求它負上很多責任」的公民「大方地授予」的，只要人民不「要求」政府，讓它不負責任、不管人民死活，它自然就沒有權力了！昔人有「直把杭州作汴州」之句，王怡則大概有點「錯把中國當瑞典」了。而另一方面，自詡左派(「自由左派」)的王紹光先生居然也有完全同樣的「錯認」。雖然他的立場好像與王怡相反：王怡討厭瑞典，而王紹光似乎喜歡瑞典(或者喜歡羅斯福等)，所以他大力鼓吹要強化國家權勢，增強政府對全國財源的「汲取能力」。他似乎認為統治者對人民不負責任，就是因為它「汲取」民脂民膏的權力太小，只要它權大無邊，放手「汲取」，人民自然就有了「福利國家」^④。但是兩位先生都沒有看看歷史：在並無憲政基礎的時代，擴大朝廷的「汲取」權力只是產生了秦始皇而不是羅斯福。反之，不負責任不問民間疾苦百姓死活的皇上不是更像里根(Ronald Reagan)、撒切爾夫人(Margaret Thatcher)，而是更像那個當百姓紛紛餓死時質問他們「何不食肉糜」的晉惠帝。

實際上，在非憲政條件下「無福利即自由」之說與「有強權即福利」之說同一邏輯而且同樣荒謬。此種邏輯如能成立，那麼全民公費醫療的瑞典就應當被視為最極權的法西斯國家，而沒有任何公共衛生責任的「雍正王朝」該是天字第一號民主政府了。而使問題變得更荒謬的是：王怡批評的人還並非主張「福利國家」，也不是要求普及公費醫療，他們只是鑒於惡性傳染病患者作為傳染源無權自由選擇就醫與否，甚至人身自由也已受到非常限制，他已不可能自我負責，而社會與國家已經對他行使着非常權力，當然也就必須對他承擔責任。即使假定最極端的自由放任論者會否定一切福利保障乃至主張「餓死活該」(這往往是左

王紹光鼓吹增強政府對全國財源的「汲取能力」，這樣人民自然就有了「福利國家」。而以自由主義者自詡的王怡卻批評要求國家為非典病人承擔醫療費的主張，似乎認為只要政府不負責任、不管人民死活，它自然就沒有權力了！實際上，在非憲政條件下「無福利即自由」之說與「有強權即福利」之說，同一邏輯而且同樣荒謬。

派攻擊自由主義的口實，實際上幾乎沒有這樣的自由主義者)，他們恐怕也不會否認非典這類患者應該得到全額公費醫療。因為「餓死」涉及的是本人，而惡性傳染源涉及公眾，這種治療已經不是福利保障問題，而是公共安全問題，因此難免具有強制性。而公眾與政府有甚麼理由強迫一個本身已遭不幸的患者自己承擔公共安全費用？其實，讓政府不負責任地不作為，與讓政府不負責任地胡作非為本來就是一回事。王怡如果不主張讓傳染源自由擴散又不要求政府為其付帳，那就是讓政府強制他自掏腰包，這不是最嚴重地破壞自由主義原則嗎？

與這種顛倒權責的論點方向相反而邏輯相同的，是那種國家主義的主張。例如：本來意義上的「義務教育」原是指國家承擔提供免費教育的義務、公民享受免費教育的權利。但國內現在有人卻把它理解為：政府有權強制公民出錢接受指定的教育，卻並無義務提供足夠的教育經費，公民有義務接受政府指定的教育，卻沒有享受免費教育的權利。以致一些傳媒常出現權力機關援引《義務教育法》迫使某公民出錢送子上學之類的「官逼民智」報導^⑤。實際上，如果我們公共財政真的負擔不起，政府的免費義務少些也就罷了，權利義務倒過來的那種官有權民有責的「官逼民智」不論有甚麼實行的理由，說它是「義務教育」都是不通的。

另一個例子是所謂「土地福利化」的提法。有人提出土地福利化意味着必須按「反私有化」的方向調整土地關係，因為「社會保障在任何國家都是不能私有化」的。因而農民的土地處置權應當弱化，政府有權限制農民轉讓土地、取消「三十年不變」的承包權而改為更頻繁的定期重分等等。這種看法也是權責顛倒的。無論我們在經濟上是否贊成「土地私有化」，它與「社會保障制度」不應當有甚麼關係。這裏姑且不論傳統的福利國家理念受到的質疑和當代不少國家的「社會保障市場化」改革的是非，僅從傳統的社會保障概念而論，所謂「社會保障不能私有化」的說法若能成立，其含意顯然是指提供保障的義務不能「私有化」，而決不是指享受保障的權利不能私有化。道理很簡單：所謂社會保障，是指社會（以政府、社區、企業或其他社會組織形式為代表）承擔義務，向公民提供養老、醫療、失業等保障。對於被保障者而言，享受保障則是他本人的（亦即「私有」而非公家的）權利。儘管在許多情況下，被保障者可能也有部分義務（如在政府、企業、個人三方統籌的保障制度下必須交納的強制保險金），但這只能是提供保障的社會組織承擔義務的補充。如果提供保障的全部義務都只由被保障者自己承擔，社會組織不承擔義務而只對被保障者行使強制權力「逼其自保」，這樣一種狀態就根本不能叫做社會保障。舉例而言，公費醫療是社會保障，而官府強制百姓自己掏錢看病（哪怕是出於好意）就不是社會保障。「土地福利化」正是這樣一種情況：它假定政府、社區、企業等等並不向農民提供甚麼，而是由農民耕作自己的土地來給自己提供「保障」，「社會」要做的只是行使權力禁止農民自由處置土地以強制農民承擔「保障」自己的義務。應當說，這種把「保障」不是看作政府的義務、公民的權利，而是看作政府的權力、公民的義務的做法即使有理由存在，它也不能稱之為任何意義上的「社會保障」。正如「官逼民智」也許有某種理由，但它與「義務教育」無關一樣。「官逼民自保」也決不是「社會保障」。「社

目前有所謂「土地福利化」的提法，主張土地是政府讓農戶自己保障自己的手段，令人誤以為農民已經具有「另類的」社會保障，從而取消了建立農村社會保障體系的任務，這是自欺欺人。因為，如果提供保障的全部義務都只由被保障者自己承擔，社會組織不承擔義務而只對被保障者行使強制權力「逼其自保」，根本不能叫做社會保障。

會保障不能私有化」就是說政府或「社會」不能把自己的義務推卸給農民（農戶），而「土地福利化」等於是政府讓農戶自己保障自己，這就已經把保障義務「私有化」（而且是強制私有化）了，這還談得上甚麼「不能私有化」呢？

我國如今仍然是不發達國家，社會保障網尚不能惠及多數農民，實事求是承認這一點並不丟人。如果自欺欺人地把事情說成是：我們沒有「國家福利」，但有「土地福利」，卻可能使人誤以為我們的農民已經具有了「另類的」社會保障，從而取消了建立農村社會保障體系的任務。這無疑是有害的。

在西方，傳統上左派喜歡強調義務教育、社會保障等等，而右派可能不以為然，但在權利義務（或權力責任）顛倒的情況下把單向的強制當成保障，則是左右都不會犯的「底線」性質的誤解。當人家的左、右派在爭論政府的義務有多大時，我們乾脆將權利與義務顛倒過來。人家左派主張政府必須多出錢供百姓受教育，右派認為不必出那麼多錢。而我們有些人則認為政府可以把百姓抓起來逼其出錢受指定的教育。人家左派主張公家出錢為百姓辦醫療、養老等等，右派認為公家包不了這許多，而我們有些人則認為公家可以把農民的土地控制起來令其耕田終老，以使農民進城貢獻青春後不許留在城裏給公家添亂。這類主張不管有無「現實的」道理，與人家的「左右之爭」究竟有何關係？強迫陷入絕境的弱勢者支付本應政府負責的公共安全費用，這難道僅僅是在拒絕「福利國家」？街頭公審貧困學生家長，這難道僅僅是在反對「自由放任」？不解決這些「真問題」，不實現共同的底線，我們有甚麼資格妄稱「左」「右」、標榜這種或那種現代文明中的「主義」呢？

四 「尺蠖效應」與「天平效應」： 兩種截然不同的「左右互動」

出現這類問題的根本原因，就在於我們缺少一個治權民授、權責對應的機制，即憲政民主機制，「自由放任」與「福利國家」共同以為基礎的機制。沒有這樣一種機制，權力太大責任太小的國家就不可避免。這樣的國家可能一直「左」着，或者一直「右」着。前者如我國文革時，後者如蘇哈托（Suharto）、皮諾切特（Augusto Pinochet）時代的印尼與智利，兩者都會造成積弊。

而第三種情況是：在不受制約的權力之下一會兒「左」，一會兒「右」：同樣依託專制強權，先以「左」的名義搶劫，再以「右」的名義分贓。以「社會主義」為名化平民之私為「公」，以「市場經濟」為名化「公」為權貴之私。「國有部門」在「左右循環」中成為「原始積累之泵」：以不受制約的權力為強大的馬達，一頭把老百姓的私產泵進國庫，一頭又把國庫的東西泵進權貴的私囊。這可比「資本主義」條件下富人在市場上通過交換「私對私」地兼併窮人要「高效」得多了！我把這稱之為「尺蠖」效應：你看那尺蠖一會兒收縮，一會兒放直，可是無論收與放都只朝着一個方向——有利於權勢者而坑了百姓的方向。正像俗語所說：一個蘿蔔兩頭切，左右都是他得。

我們有些人則認為政府可以把百姓抓起來逼其出錢受指定的教育，這難道僅僅是在拒絕「福利國家」？街頭公審貧困學生家長，這難道僅僅是在反對「自由放任」？不解決這些真問題，我們有甚麼資格妄稱「左」「右」、標榜這種或那種現代文明中的「主義」呢？出現這類問題的根本原因，就在於我們缺少治權民授、權責對應的憲政民主機制。

這樣的「左右之爭」有甚麼意思呢？我既不認同這樣的「左派」，也不認同這樣的「右派」。我甚至也不願意自詡為介於它們兩者之間兩頭討巧的「中間派」。

但是，在另一種情況下，我是既可以接受「左派」，也可以接受「右派」的：在憲政民主條件下，「左」有左的道理，「右」有右的好處。而一會兒左，一會兒右，更是正常並且有益的現象。「左」的時候福利、平等和社會保障受到重視，國民可以真正享受到「社會主義優越性」。但是左過了頭，競爭不足效率不高，選民又會推「右」派上台，自由競爭，鼓勵投資，提升效率，社會得以真正獲得「自由主義的生命力」。待到競爭過了頭，貧富分化大，選民又回過頭選左派。反正不管誰上台都是民意使然，左派再怎麼「國家干預」也只是盡福利之責，不至於任意沒收百姓財產。而右派再怎麼「自由放任」也只是讓老百姓各顯其能，不會「放任」貪官污吏橫行霸道。這樣的「左右循環」我也好有一比，謂之「天平」效應：那天平的兩端晃晃悠悠，但都是在一個公平的支點附近左右擺動。天平因此在許多文化中成為公正的象徵。

因此真正的問題不在於「左」還是「右」，而在於是「尺蠖效應」中的左右呢，還是「天平效應」中的左右？而這兩種效應之區別，就在於專制威權，還是憲政民主。今天的中國，左派抱怨公共資產被盜竊，右派批評私有財產受侵犯。其實在一個「權力捉弄財產」的社會裏，無論公產私產都是權力刀俎下的魚肉。人們常說憲政民主國家私有財產是不可侵犯的，其實在這些國家，公共財產受到的保護也比我們這裏嚴密得多。福利國家瑞典的公共財力堪稱雄厚，自由市場美國的私人財富也很驚人，但無論瑞典還是美國，公私財富的比例也許不同，但公產私產同樣是不可侵犯的^⑥。

而在專制時代，就像北宋後期那樣，王安石主張國家統制，而司馬光主張自由放任，兩「黨」也是你上我下，輪流得寵了好幾個回合。可是雙方都不是受權於民，而且弄權無制約，儘管理論上好像雙方都很高尚：王安石說是要「摧制兼併，均濟貧乏」，似乎頗有「社會主義」的味道。而司馬光主張「國家不與民爭利」，似乎很有「自由主義」丰采。不幸的是實行下來，王黨的「國家統制」嚴厲地束縛了「阡陌閭巷之賤人」的經濟發展，而馬黨的「自由放任」則使「官品形勢之家」得以放手聚斂。王得勢則朝廷禁網遍地，民無所措其手足，馬得勢則貪官污吏橫行，民無所逃其削刻。國家的「自由放任」只能放出無數土皇帝與土圍子，卻放不出一個中產階級，而國家的經濟統制也只會「與民爭利」，卻統不出個社會保障。王安石搞不成「福利國家」，正如司馬光搞不成「自由市場」，而這兩種政策輪番上場到後來都加劇了王朝的治理危機，北宋也就在「尺蠖」的一放一縮中走向危機，最終在危機中滅亡。

在這種情況下，你讓我選擇做王黨？司馬黨？騎牆黨？得了吧，我誰也不選。因為我是人，又不是尺蠖。

另一類「左右」又怎麼樣呢？一位朋友在周遊美國與北歐一圈回來後發表見解說：美國的「自由主義」只講個人自由、公民權利，忽視了社會平等，不利於保護弱者。而瑞典的「社會主義」只講社會平等、福利保障，忽視了個人自由，

真正的問題不在於「左」還是「右」，而在於是專制威權，還是憲政民主。今天的中國，左派抱怨公共資產被盜竊，右派批評私有財產受侵犯。其實在一個「權力捉弄財產」的社會裏，無論公產私產都是權力刀俎下的魚肉。根本的問題在於：如果這樣「低調」的自由與社會保障對於我們尚且是奢望，又何談美國式的高調自由或者瑞典式的高調平等？

不利於發揮效率。我們都不能學。聽完高論後我對他說：是的，我也同意無論瑞典的福利還是美國的自由，我們今天恐怕都還搞不了。不過您說美國的個人自由太過份，那麼美國的社會保障如何？不會也「過份」吧？您說瑞典的社會福利太過份，那麼瑞典的個人自由如何？不會也「過份」吧？當代美國的社會保障體系已經相當發達。那裏有聯邦財政負擔的、覆蓋全國統一標準的養老保險，有聯邦與州兩級財政共同負擔的失業保險、老年援助與兒童援助，還有體現「矯正正義」、具有道德補償性質的對黑人、印第安人等歷史上曾經遭受不公正對待族群和其他弱勢群體的特別幫助。二十世紀80年代以來美國的社會保障開支通常佔到GDP的13%左右，雖然達不到瑞典式的「從搖籃到墳墓」，但其最低生活保障功能是十分健全的，更不用說他們還有發達的非政府組織、志願公益部門來參與社會保障了。

同樣，除了高額累進稅對個人資本積累形成的限制外，瑞典的企業在市場上的自由空間還是受到法治保障的。那裏的老闆可能不敢惹工會，但用不着害怕當官的，更不會擔心八九十個「公章」與「大蓋帽」都來吃你的「唐僧肉」。而憲政制度下當今瑞典的公民政治自由更是可圈可點，起碼不在其他發達國家之下。

那麼我們呢？我們的公民自由趕不上美國，但是我們的社會保障能達到美國的水平嗎？我們的福利制度趕不上瑞典，但是我們的公民自由能有瑞典的程度嗎？如果美國的「自由過份」我們學不了，學學它的社會保障如何？如果瑞典的「平等過份」我們學不了，學學它的公民自由如何？據說美國的社會保障與瑞典的公民自由水平都「太低」，經常出國的您老兄可能已經不稀罕這麼「低調」的社會保障與公民自由了，但是如果您不是只盯着「國際前沿」而是能夠多關注我們自己的問題，您可能會發現這些「低調」的東西對一般老百姓還是非常有用的。而根本的問題在於：如果這樣「低調」的自由與社會保障對於我們尚且是奢望，又何談美國式的高調自由或者瑞典式的高調平等，甚或介於美瑞之間的「中庸」程度的自由平等，乃至「超越」美瑞之上的更高自由與更高平等？

註釋

① 原話為：“To govern best is to govern least”。見www.jeannepasero.com/bh23.html

② 筆者於2002年底曾經在網上用google搜索引擎檢索least government及jefferson，共有184個英文網頁，絕大多數都提到傑弗遜講過上述「最小政府」的話。但是沒有一篇註明出處。

③ www.geocities.com/Athens/7842/archives/quote017.htm

④ James A. Dorn, “The Rise of Government and the Decline of Morality” (www.cato.org/pubs/catosletters/cl-12.pdf).

⑤ 劉緒貽致楊玉聖函。筆者感謝楊玉聖先生代向劉緒貽先生請教以及劉緒貽先生同意筆者參考他的寶貴意見。

⑥ Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Age of Roosevelt*, vol. 1, *The Crisis of the Old Order, 1919-1933* (Boston: Houghton Mifflin, 1957), 104.

⑦ www.fdrlibrary.marist.edu/od2ndst.html (羅斯福總統圖書館網站)

⑧ Charles Forcey, *The Crossroads of Liberalism: Croly, Weyl, Lippmann, and the Progressive Era, 1900-1925* (London: Oxford University Press, 1972), 139.

⑨ 人們常常把傑弗遜時代的民主共和黨人與聯邦黨人相區別，並稱之為民主派，這裏加引號只是因為其實聯邦黨人也不能說是反民主的專制者。

⑩ 作為邏輯預設的「經濟人」並非事實判斷更非價值判斷，因此既不能以統治者大善大德的「事實」、也不能以「經濟人」是否可欲的價值批判來質疑，它與某種「文化」是否相信「性惡論」也無關。參見秦暉：〈「經濟人」與道德的底線〉，《南方周末》，2002年3月29日。

⑪ 這裏所謂責任是指統治者必須對被統治者負責，必須提供後者所要求的服務而言，也就是所謂的「公僕」義務。我國近代憲政實踐中所謂的「責任內閣」、「責任政府」即指此而言。如譚嗣同曰：「君也者，為民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以為辦民事之資也。如此而事猶不辦，事不辦而易其人，亦天下之通義也。」（《仁學》之三十一）顯然這與統治者主觀自許、自行解釋的「偉大理想」、「歷史使命」之類不是一回事。曾有人說當年餓死幾千萬人是在「履行工業化的歷史責任」。這正如說中世紀宗教法庭把人燒死，是要拯救死者的靈魂、為死者負責一樣。按這種邏輯，權力與責任將無法區分，天下也將沒有不負責任一說。筆者所謂政府責任顯然與此種邏輯無關。

⑫ 參見秦暉、楊支柱：〈「群己權界」三原則與特定情境下的公域／私域之分——關於公民權、共同底線與「低調社會民主」的討論〉，見「學而思」網站（www.wtyzy.net）。

⑬ 例如：在那裏不管你同意還是反對「最小政府」論，你至少不會把傑弗遜、梭羅的上述主張理解成：最好的政府就是根本不管事卻又甚麼都想要的政府。因為憲政制度已經排除了這種政府存在的可能。同樣，反對羅斯福的人會論證政府責任過大是不合適的，但不會指責羅斯福想弄權自肥。

⑭ 王紹光先生在主張政府擴權時的確常以政府承擔的責任作為理由，但他從不談有甚麼機制可以保證權責對應。過去他不談憲政，但曾主張要一個「強大的民主國家」，然而後來他在《南風窗》撰文說，由於「民主」往往使人想到西方那一套，他現在已不想講甚麼「民主國家」了。而現今政府的「汲取能力」儘管仍未達到王先生設計的標準，比當年他提出「能力報告」時無疑是強大得多。而正如王先生自己近來多次指證的那樣，中國的貧富差距與社會不公平在這些年間不是下降而是急劇上升。他以此作為「汲取能力」還應進一步提高的理由。但是他沒有解釋迄今「汲取能力」與社會不公何以同步上升，此後這種同步又何以不會繼續？儘管如此，筆者對王紹光先生追求「福利國家」的目標不持異議，如同對王怡先生追求「自由放任」的目標也不持異議一樣。但是如果兩位王先生不是對美國或瑞典，而是對中國談問題的話，那麼王紹光先生多談問責而少談擴權，王怡先生多談限權而少談卸責，才有利於實現兩位各自的目標吧？

⑮ 如2001年11月1日《南方周末》頭版新聞：〈街頭公審輟學孩子家長〉講述的貴州安龍縣平樂鄉故事，該鄉多個農民因貧困交不起學費等原因而子女輟學，結果司法部門擇趕集日「在大街上開庭」對他們進行「示眾性的『公審』」。

⑯ 所謂公產不可侵犯，是說公產不能違背公意地被某些人私佔私吞；經由公共選擇程序的「民主私有化」當然不能說是「侵犯公產」。這正如任何保護私產的法治國家都只是禁止把私產強行充公，而不會禁止若干公民自願集資形成公共財產一樣。

美國制憲者心目中的個人、 社會與國家



如果從1908年清末的《欽定憲法大綱》算起，迄今為止中國的立憲實踐已有近百年的歷史。然而，近百年的歷史經驗充分表明，立憲雖也不易，行憲政卻更為艱難。行憲政之難當然主要難在實踐，不過也與立憲設計本身有着內在的關聯。因為不同的立憲設計可能具有根本對立的出發點和截然相異的設立原理，而不同的立憲設計在一定程度上可能導致完全不同的實踐後果。從這一角度來看，立憲設計者心目中的考量單位、政治理念和價值取向對立憲設計及其行憲實踐的影響就不可低估。基於這一思路，本文以美國1787年立憲設計的主要參與者——「普布利烏斯」(Publius) (《聯邦黨人文集》[*The Federalist: A Commentary on the Constitution of the United States*]的作者) 為論述對象，通過考察「普布利烏斯」心目中的個人、社會和國家之理念，分析這些理念對他們進行立憲設計的影響，以展示立憲設計者心目中的這些理念及其價值取向與立憲設計的內在關聯性，以期為當代中國的立憲選擇提供某種思想資源。

本文以美國1787年立憲設計的主要參與者「普布利烏斯」為論述對象，通過考察其心目中的個人、社會和國家之理念，分析這些理念對他們進行立憲設計的影響，以展示立憲設計者心目中的這些理念及其價值取向與立憲設計的內在關聯性，以期為當代中國的立憲選擇提供某種思想資源。

一 個人：絕非天使，但享有權利

我們關注的第一個問題是，作為美國立憲設計的主要參與者，「普布利烏斯」心目中的個人理念如何影響或者制約了他們對憲法規則的設計與選擇？為了解答這一問題，我們先分析個人在「普布利烏斯」立憲設計中居於何種地位。

根據當代美國著名政治學家奧斯特羅姆 (Vincent Ostrom) 的研究，個人在「普布利烏斯」的立憲設計中是最基本的考慮單位和立憲設計的出發點。那麼，「普布利烏斯」為甚麼選擇個人而非集體 (作為個人之集合) 作為立憲設計的最基本考慮單位？

「普布利烏斯」作出如此選擇的緣由直接來自於他們對邦聯體制的政治經驗。他們發現，美國獨立戰爭後建立的邦聯體制在設計上有一個最基本的錯

誤，這就是它的「立法原則是各邦或各邦政府的共同的或集體的權能為單位，而不是以它們包含的各個個人為單位。」^①在「普布利烏斯」看來，這樣的設計思路「顯然是與政府的觀念不相容的」，因為「政府意味着有權制訂法律」^②。有權制訂法律的政府為了維護法律的尊嚴，必須對不守法的行為進行處罰，並且必須將這種處罰直接應用於個人。這意味着「一個有效的政府必須實施應用於個人的規則。」^③據此，立憲設計所構建的政府「必須能直接說明每個個人的希望和恐懼」^④，必須使政府的權威達到「政府的唯一真正的對象——公民個人的身上」^⑤。顯然，如果不以個人而是以集體本身作為立憲設計的出發點，就不可能建立一個對個人乃至對社會富有權威的有效政府。

對於「普布利烏斯」來說，立憲設計不僅要構建一個將權威擴展至公民個人的有效政府，同時也要建立一個政府官員的權力受到規則約束的有限政府。要設計一套針對政府體制的有效的約束性規則，就必須考慮直接掌握、操作政府權力的個人。《聯邦黨人文集》有一個著名命題：人不是天使；但另一方面人卻是權利的主體。

然而，對於「普布利烏斯」來說，立憲設計不僅要構建一個將權威擴展至公民個人的有效政府，同時也要建立一個政府官員的權力受到規則約束的有限政府，換言之，要「建立一種規則體系，在其中統治者本身就要遵守可實施的法律規則」^⑥。在設計這樣一些約束性規則的時候，同樣需要把個人而非集體作為立憲設計最基本的考慮單位。這是因為，一方面，政治生活「可以看作是一種遊戲，那裏個人追求與規則體系相關的選擇」^⑦。不同的規則體系會導致個人作出不同的選擇，由此將產生完全不同的後果。另一方面，「政府體制是由人構成的，而人本身應該恰當地被看作單個的個人。」^⑧這樣，規範政府體制的規則不同，政府體制中的個人所進行的行為選擇就不同。所以，要設計一套針對政府體制的有效的約束性規則，就必須考慮直接掌握、操作政府權力的個人：究竟依靠一些甚麼樣的規則才有可能限制每一個政府官員的權力，使其不獨斷專行？顯然，如果不以個人而是以集體本身作為立憲設計的出發點，就不可能建立這樣的規則體系。

現在的問題是，既然個人在「普布利烏斯」的立憲設計中是最基本的考慮單位，那麼，在他們的心目中，個人究竟是甚麼？換句話說，他們具有一種甚麼樣的個人理念？

說到「普布利烏斯」心目中的個人理念，我們必須首先提到他們在《聯邦黨人文集》（以下簡稱《文集》）中喜歡使用的、體現他們對人性的悲觀估計和不信任的一個著名命題：人不是天使。在此判斷中，人既指個人，也指群體。因此，在他們的心目中，個人絕非天使。這不僅意味着「一個人就是自私自利的原子」^⑨，他會努力追求自己的利益，而且意味着個人往往「野心勃勃、存心報仇而且貪得無厭」^⑩。

不過，「個人絕非天使」只是「普布利烏斯」心目中個人理念的一個方面，與此並立的另一方面是個人享有權利。換言之，在「普布利烏斯」看來，個人雖非天使，卻是一個權利主體。在《文集》中，「普布利烏斯」雖然對個人權利缺乏系統的理论闡釋，但作為美國憲法設計的重要參與者，他們顯然奉行一種權利理論，「這就是《獨立宣言》（*The Declaration of Independence*）中精練表達的那套理論……『人人生而平等，造物主賦予他們一些不可轉讓的權利，諸如生命權、自由權和追求幸福的權利。』」^⑪在《文集》中，「普布利烏斯」不僅多次提到權利概念，而且視之為不可剝奪的自然權利（*natural rights*）^⑫。

總之，「普布利烏斯」心目中的個人理念乃是一體兩面：個人絕非天使，但卻享有不可剝奪的正當權利。作為一種複合式的個人理念，它如何影響或者制約了「普布利烏斯」對憲法規則的設計與選擇？我們將之分析為以下三個方面：

其一，確立立憲設計的基本前提：建立穩定的有權威的政府。

一方面，個人不是天使的理念為「普布利烏斯」確立立憲設計的基本前提——建立政府組織提供了堅實的人性依據。因為，既然個人不是天使，那麼，個人在追求私利的時候，就可能損害他人的利益。為了防止個人與個人之間的相互傷害，對個人行為就必須進行約束：「如果沒有約束，人的情感就不會聽從理智和正義的指揮。」^⑬然而，要實施對個人的約束，就必須建立制訂和執行約束規則的權力組織。同時，既然個人不是天使，那麼，個人儘管是個人利益的最佳判斷者，但個人「並不是涉及自身利益的其他人利益的適當判斷者」^⑭。這樣，當個人之間的利益發生衝突的時候，就需要引入一個裁決利益糾紛、平息利益衝突的第三方作為公共權威。因此，個人不是天使決定了必須擺脫無政府狀態，必須建立作為公共權威組織的政府：「政府本身若不是對人性的最大恥辱，又是甚麼呢？如果人都是天使，就不需要政府了。」^⑮

另一方面，個人不是天使的理念還為「普布利烏斯」在立憲設計中選擇一個穩定而富有權威的政府給出了充分的理由。因為，既然個人不是天使，那麼，作為被統治者的個人也就不是天使。這樣，「在組織一個人統治人的政府時，最大的困難在於必須首先使政府能管理被統治者。」^⑯如果缺乏有效的政府管理，或者說政府不能通過控制社會來提供保障人們基本生活的安全與秩序，那麼，在並非天使的個人之間必然出現霍布斯 (Thomas Hobbes) 所揭示的人與人之間相互侵害、甚至自相殘殺的局面。正是為了避免這種局面的出現，建立一個穩定、強大而且富有權威的政府，使政府能有效地管理被統治者，就成為立憲設計中的首要任務，而建立這樣的政府要求在立憲設計中對政府進行充分的授權。

由此出發，「普布利烏斯」極力主張在美國憲法中設計或者選擇一系列賦予全國政府充分權力的授權規則，並且對政府官員任期作出精心安排，以避免由於選舉過於頻繁或者任期太短所引起的政府的不穩定。從美國憲法的有關係款（如第一條第八款對聯邦議會的授權規則、第一條第三款對參議員任期以及改選的規則）中，我們可以發現「普布利烏斯」的主張如何得到了落實。

其二，奠定立憲設計的總體方向：建立權力有限的政府。

既然個人不是天使，那麼，掌握權力的個人當然也不是天使。據此，立憲設計者就必須：(1) 在立憲設計的假設上，假定每一個執掌權力的人都可能成為無賴、不值得信任：「對所有掌權的人，都應該加以某種程度的不信任。」^⑰ (2) 在設計目標上，尋求限制權力：「如果是天使統治人，就不需要對政府有任何外來的或內在的控制了。」^⑱ (3) 在設計思路，採用「以惡制惡」的原則：「防禦規定必須與攻擊的危險相稱。野心必須用野心來對抗。」^⑲

正是根據這三項彼此內在關聯、依次層層遞進的立憲設計要求，作為美國立憲設計主要參與者的「普布利烏斯」極力主張設計和挑選一系列限制和控制政府權力的憲法規則：如分權性規則（把政府內部的權力結構劃分為幾個相對獨

「普布利烏斯」的個人理念如何影響制約其對憲法規則的設計與選擇？那就是確立了以下三方面基本共識：其一，確立立憲設計的基本前提：建立穩定的有權威的政府；其二，奠定立憲設計的總體方向：建立權力有限的政府。其三，明確立憲設計的根本目的是保障公民個人的基本權利。

立、且彼此制約的部門)、限權性規則(設置政府權力的邊界)等。由此,我們不僅可以明瞭為甚麼美國憲法中會出現諸如三權分立和限制國會立法權等規則,而且可以發現從「普布利烏斯」的個人理念(個人絕非天使),到立憲設計規範(如上述三項要求),再到美國憲法規則的設計、選擇的內在邏輯理路。

其三,明確立憲設計的根本目的:保障公民個人的基本權利。

就理論邏輯而言,「普布利烏斯」既然把個人視為享有不可剝奪之權利的主體,並且以個人作為立憲設計最基本的考慮單位,那麼,他們就必須把保障公民個人的基本權利作為其立憲設計的根本目的。由此,我們可以理解為甚麼他們明確宣告:「在一個自由政府裏,保障公民權利一定要和保障宗教權利一樣。」^②

不僅如此。「普布利烏斯」既然以保障公民個人的基本權利作為立憲設計的根本目的,那麼,實現這一目的就必然要求在憲法中確立公民個人的憲法性特權,而「這不是由權利法案界定,就是由限制政府權威的條款界定」^③。這意味着必須把確認、保障公民權利的權利法案或限制政府權力的限權性規則引入憲法之中,使之成為憲法中不可或缺的組成部分。從這一角度來看,公民「權利法案」最終以憲法修正案的形式進入美國憲法,不能僅僅目為制憲者迫於各種壓力的結果^④,同時也應該視之為理論邏輯發展的必然。換言之,儘管「普布利烏斯」當年振振有辭地拒絕把公民「權利法案」納入1787年的美國憲法,但如果按照其個人作為權利主體的理念,公民「權利法案」成為憲法的一部分也是一件自然的事情,因為這與其有關個人作為權利主體的理念不僅不衝突,相反在精神實質上完全一致。在此意義上,我們也許能理解「普布利烏斯」的這種論斷:「憲法本身在一切合理和意義上以及一切實際的目的上,即為一種人權法案。」^⑤

「普布利烏斯」既然以保障公民個人的基本權利作為立憲設計的根本目的,那麼,實現這一目的就必然要求在憲法中確立公民個人的憲法性特權。從這一角度來看,公民「權利法案」最終以憲法修正案的形式進入美國憲法,不能僅僅視為制憲者迫於各種壓力的結果,同時也應該視之為理論邏輯發展的必然。

二 社會:利益分化中的多元並存格局

我們關注的第二個問題是,作為美國立憲設計的主要參與者,「普布利烏斯」心目中的社會理念如何影響或者制約了他們對憲法規則的設計與選擇?我們的分析不妨從他們對社會的基本判斷開始。

在「普布利烏斯」的視野裏,社會其實是由許許多多各不相同的利益主體所組成的。換言之,社會是利益主體聚集的場所。之所以如此,是因為人的利益彼此各異,才能各有高下,意見紛繁不一,特別是由於財產權的劃分,導致「社會劃分為不同的利益集團和黨派」。

在「普布利烏斯」看來,社會不僅是利益集團和黨派拉幫結派、結黨營私的場所,而且也是它們互相傾軋、彼此衝突的戰場。因此,在社會中不可避免地會產生黨爭現象:「黨爭就是一些公民,不論是全體公民中的多數或者少數,團結在一起,被某種共同情感或利益所驅使,反對其他公民的權利,或者反對共同體持久的和集體的利益。」^⑥

這種黨派之爭的危害極為巨大，必須予以消除或者抑制。然而，如果要從根源上消除它，可以採取的措施無非是取消自由和強求一律。這是因為，一方面黨爭之出現與自由緊密相關，「自由於黨爭，如同空氣於火，是一種離開它就會立刻窒息的養料」^{②6}；另一方面，黨爭之出現與人的多樣化內在相連，人的多種多樣的利益、願望、意見促使社會劃分為不同的利益集團和黨派，從而導致黨派之爭。因而，從根本上說，「黨爭的潛在原因，就這樣深植於人性之中。」^{②7}這樣，無論通過扼殺自由、還是禁止多元來消除黨爭的危害，都是愚蠢的作為，而非理性的選擇。這就表明「黨爭的原因不能排除，只能用控制其結果的方式才能求得解決」^{②8}。

在控制黨爭的後果方面，現代政府扮演着相當重要的角色。因為「調節各種各樣互相傾軋的利益，構成了現代立法的主要任務」^{②9}。這意味着具有立法功能的政府可以依靠其立法行為來調節、平衡社會中各種利益集團和黨派之間的利益紛爭，從而控制黨爭的負面後果。然而，不幸的是，這種調節行為本身會「把黨派精神和結黨營私帶入政府的必要的和日常的運作之中」^{③0}。換句話說，掌握公共權力（包括立法權）的政府極有可能成為黨派之爭的主戰場。

由此產生了「普布利烏斯」在立憲設計中必須加以解決的一個大問題：如何避免政府被黨派操縱、壟斷？或者說在社會的利益衝突、黨派之爭中如何保持政府的獨立性，從而使之成為一種相對中立的利益調節機構而不被黨派之爭、結黨營私所毀滅？這是為共和國進行立憲設計必須解決的問題，因為「在共和國裏極其重要的是，不僅要保護社會防止統治者的壓迫，而且要保護社會中一部分人反對另一部分人的不公」^{③1}。顯然，在立憲設計中，設計或選擇一種甚麼樣的政府形式對於能否實現這種目標至關重要。

根據「普布利烏斯」的看法，解決這一問題需要區分構成黨派的人數是少數還是多數兩種情形：

(1) 如果一個黨派是由少數所構成，共和原則可以提供補救辦法，這就是讓多數人用正規投票的方式來擊敗其陰險企圖^{③2}。這意味着採取一種由多數人統治的民眾政府的形式，借助少數服從多數的投票規則，就可以避免人數不佔多數的黨派對政府的操縱和控制。這是用多數來約束少數。

(2) 如果一個黨派所包括的是多數，那麼，一種由多數人統治的民眾政府的形式則可能「使公共利益和其他公民的權利成為其統治激情或者利益的犧牲品」^{③3}。這意味着民眾政府有可能被佔多數的黨派所操控和壟斷，以致成為多數人壓迫少數人的工具。在這種情形之下，問題的關鍵就是如何既「保護公共利益和私人權利免遭這種黨派的威脅，同時保持民眾政府的精神和形式」^{③4}。換言之，如何既採取民眾政府的形式，又避免民眾政府成為多數人壓迫少數人的工具？

「普布利烏斯」解決這一問題的辦法是將民眾政府區分為（純粹）民主與共和兩種形式：「在民主政體下，人民會合在一起，親自管理政府；在共和政府下，他們通過代表和代理人組織和管理政府。」^{③5}如果用現代政治理論的術語來表達，前者是直接民主（麥迪遜[James Madison]稱之為「純粹民主」），後者乃是間接

掌握公共權力的政府極有可能成為黨派之爭的主戰場。如何避免政府被黨派操縱？在制度設計中這就要考慮到，政府的功能不僅要保護社會防止統治者的壓迫，而且要保護社會中一部分人反對另一部分人的不公。在立憲設計中，就是將民眾政府區分為（純粹）民主與共和兩種形式。

民主或者說代議制政府。那麼，哪一種政府形式——（純粹）民主，還是共和——有助於避免民眾政府成為多數人壓迫少數人的工具？

「普布利烏斯」斷定（純粹）民主這種政府形式不能制止或者避免多數人對少數人的壓迫。這是因為，（純粹）民主作為一種直接民主，它體現為公民直接管理政府，它只能在一個地理範圍狹小和人口規模很小的地區實行。在這種條件下，社會中的大多數人會很容易勾結、串通，形成共同的利益或情感，從而糾集起來結合成為多數派，損害少數人的權益。這即是說，在立憲設計中，不能選擇（純粹）民主的政府形式，因為它太容易被佔多數的黨派所挾持和控制。

「普布利烏斯」斷定（純粹）民主這種政府形式不能制止多數人對少數人的壓迫，確信共和政體的政府形式在控制派別鬥爭的負面後果等諸多方面優於（純粹）民主政體。因此，明智的選擇是共和政體而不是（純粹）民主政體。但是如何避免寡頭傾向及某一派別輕易地支配其他利益群體？「普布利烏斯」認為，還必須憑藉一種共和政府的治理結構，即複合共和。

共和政府與（純粹）民主完全不同：一是政府委託給由多數公民選舉出來的少數公民。由此在公民與政府之間形成一種委託—代理關係，大多數公民不是政府權力的直接操作者。這樣，經過由人民選舉產生的人民代表這個中介環節的過濾，「公眾的意見得到提煉和擴大」，其結果是：一方面，「由人民代表發出的公眾呼聲，要比人民自己為此集會，和親自提出意見更能符合公共利益。」^⑤另一方面，由於公民不直接管理政府、操作政府權力，避免了使民眾政府處處腐敗的不治之症——「不安定、不公正和帶進國民會議的混亂狀態」^⑥，因而降低了大多數人勾結起來直接操縱政府的可能性。二是共和政府所能管轄的公民人數較多，其治理範圍可以擴展到廣大的區域。這一點尤其重要，因為它大大增加了一個居於多數的黨派挾持、操縱政府的難度，從而使多數人壓迫少數人不太容易實現：「把範圍擴大，就可包羅種類更多的黨派和利益集團；全體中的多數有侵犯其他公民權利的共同動機可能性也就越小了。」^⑦

這就是說，在共和政府廣大的治理範圍內，可以容納眾多的黨派和利益集團，這就為它們之間的競爭製造了一個相互制約、彼此牽制的環境——政治市場。在這種競爭性的政治環境或者政治市場裏，黨派之間勾結、串通的成本比較高昂，以致不太容易形成一個居於多數的黨派挾持、操縱政府的局面。由此，政府也就有可能保持某種程度的獨立性和中立性。而且，在共和政府廣大的治理範圍內，社會制約政府的力量也往往更為強大：「在一個大型社會裏，人民的自然力量與政府的人為力量比較起來，要比小型社會裏的自然力量大，當然也就更有能力與政府建立暴政的企圖進行鬥爭了。」^⑧

基於上述理由，「普布利烏斯」確信，共和政體這種政府形式在控制派別鬥爭的負面後果等諸多方面確有優於（純粹）民主政體之處。因此，對於美國的立憲設計而言，明智的選擇是共和政體而不是（純粹）民主政體。

不過，由於其適用於廣闊的治理範圍，共和政府的形式雖然相對於（純粹）民主政體有助於減少一個居於多數的黨派挾持、操縱政府的可能性，但是，「如果在整個國家只創建了一個單一的政府權威中心，規模原則所固有的寡頭傾向就會使一個派別輕易地支配其他利益群體。」^⑨這意味着在一個單一權威中心的格局之下，即使採取共和政府的形式，一個居於多數的黨派挾持、操縱政府的可能性仍然很大。因此，僅僅依靠共和政府廣大的治理範圍是不夠的，還必須憑藉一種共和政府的治理結構。「普布利烏斯」稱之為複合共和^⑩：

在一個單一的共和制裏，人民交出的一切權力是交給一個政府執行的，而且把政府劃分為不同的部門以防篡奪。在美國的複合共和制裏，人民交出的權力首先分給兩種不同的政府，然後把政府分得的那部分權力再分給幾個分立的部門。因此，人民的權力就有了雙重的保障。兩種政府將互相控制，同時各政府又使自己控制自己。

在複合共和政府的治理結構中，不僅存在着由人民分別委託授權、同時內部又分權制約的兩級政府(全國性政府和區域性政府)，而且各個政府單元之間權力劃界、自治運作、相互競爭、彼此制約。在這種治理結構下，一個即使居於多數的黨派要挾持、操縱、壟斷所有的政府單元(比如一個全國政府和幾十個州政府)，其難度之大、成本之高，以致使之幾乎成為不可能。

把複合共和的立憲設計思路具體落實到憲法規則的設計、選擇上，其結果就是美國憲法中這樣一些規則：關於眾議院議員的選舉規則(第一條第二款)、關於參議院議員的選舉規則(第一條第三款以及後來的憲法修正案第十七條)、關於總統的選舉規則(第二條第一款)、確保邦政府為共和政府的規則(憲法第四條第四款規定「聯邦向聯邦內的每一個邦保證建立一個共和形式的政府」)以及全國政府內部權力分立的規則和有關全國政府和邦政府分權的規則。

綜合以上分析，我們可以清楚地發現，「普布利烏斯」心目中的社會理念(社會乃黨派與利益集團紛爭的場所)如何影響或制約了他們對美國的立憲規則的設計與選擇。在很大意義上，美國憲法中複合共和的制度設計與「普布利烏斯」對社會(尤其是社會中的黨派與黨爭)的把握與判斷有着緊密的關聯。

三 國家：人民的共同體與區域的聯合體

我們關注的第三個問題是，「普布利烏斯」心目中的國家理念如何影響或者制約了他們對憲法規則的設計與選擇？

根據對《文集》的解讀，我們發現「普布利烏斯」心目中的國家理念可以概括為以下兩個方面：

(1) 把國家視為人民的共同體

在《文集》(尤其在第二篇)中，「普布利烏斯」分別使用country和nation這兩個語詞來指稱「國家」：country是就「國家」概念的領土與地理意義而言，nation則主要指「國家」概念中的由人民構成的共同體。基於這種共同體的國家概念，「普布利烏斯」在論及美國作為一個國家的時候，一方面涉及了三個基本的要素——領土(country)、人民(people)和獨立(independence)，另一方面則強調維護國家的獨立、統一和安全。因此，在「普布利烏斯」的視野中，國家乃是集領土、人民和主權於一體的共同體，人民是國家這一共同體的主人，因而，所謂國家的獨立、統一、安全，與人民的自由、團結和幸福是一致。這樣，通過維護這種共同體的獨立、統一、安全以保障人民的自由、團結和幸福，就是建立國家這種共同體的目的所在。

在複合共和政府的治理結構中，不僅存在着由人民分別委託授權、同時內部又有分權制約，包括全國性政府和區域性政府之間和各個政府單元之間權力劃界、自治運作、相互競爭。把複合共和的立憲設計思路具體落實到憲法規則的設計上，則是明確訂立了全國政府內部權力分立的規則和有關全國政府和邦政府分權的規則。

(2) 將國家作為區域的聯合體

在「普布利烏斯」的心目中，國家不僅是人民的共同體，而且可以是一種區域（邦或州）的聯合體。問題是，「普布利烏斯」為甚麼會形成這種區域聯合體的理念？可以從兩個方面加以分析：

一方面，區域聯合體的理念來自於美國立憲選擇的歷史實踐。在1787年6月28日的費城制憲會議上，「普布利烏斯」中的麥迪遜明確指出制憲者必須在兩個極端之間進行選擇，第三種選擇是不存在的^④：

總之，擺在我們面前的出路，無非兩個極端，要麼，十三個邦徹底分開，要麼，完美結合。若徹底分開，十三個邦將成為個獨立的國家，各服從自己的法律，不過是國法。若完美結合，十三個邦將成為一個完整的共和國內的郡縣，服從一部共同的法律。

在「普布利烏斯」視野中，國家乃是集領土、人民和主權於一體的共同體，通過維護這種共同體的獨立、統一、安全以保障人民的自由、團結和幸福，就是建立國家共同體的目的所在。此外，國家不僅是人民的共同體，而且可以是一種區域（邦或州）的聯合體。這種區域聯合體的理念既來自於美國立憲選擇的歷史實踐，也來自孟德斯鳩的構想。

如果拒絕分裂，將十三個邦整合為統一的國家，那麼，這樣的國家在事實上就是若干個區域或者說邦的聯合體。在此意義上，「普布利烏斯」關於國家作為區域聯合體的理念不過是對這一事實的描述而已。

另一方面，這種區域聯合體的理念也並非沒有理論根源，它來自孟德斯鳩（Charles Montesquieu）的構想。在《文集》第九篇中，「普布利烏斯」曾大段摘引孟氏的有關論述，比如「聯邦共和國就是幾個社會成員聯合而成的新社會，這個社會還可以因其他新成員的加入而擴大，直到他們的力量能夠為這個聯合體提供保障的程度為止」^⑤正是根據孟氏這種聯合體的構想，「普布利烏斯」主張國家可以是「『一些社會的集合體』或者是兩者或者更多的邦」的聯合^⑥。

現在的問題是，「普布利烏斯」的上述國家理念如何影響或者制約了他們對憲法規則的設計與選擇？我們可以分別從以下兩個方面來進行觀察：

一方面，既然國家被「普布利烏斯」視為人民的共同體，那麼，為了實現人民的自由、團結和幸福，就必須確保國家的獨立、統一和安全。在立憲設計上，這不僅要求建立一個統一的全國政府，而且必須通過立憲設計使全國政府：(1) 獲得相應的足夠的權力：「在適於託付這些國民利益的地方，同時也應該給予相應的權力。」^⑦ (2) 具有巨大的能力：「政府的能力，對於防禦國內外威脅，對於迅速而有效地執行成為一個良好政府的定義的組成部分的法律是必不可少的。」^⑧ (3) 保持穩定：「政府的穩定，對於國家的聲望和與它分不開的利益，以及對於作為文明社會中主要幸福的人民思想上的安定和信任，都是必不可少的。」^⑨

如果把上述對立憲設計的原則要求具體落實為對憲法規則的設計和選擇，那就意味着必須制訂一系列賦予全國政府的立法、行政和司法權力的規則，通過這些授權性的規則使全國政府獲得充分的權威。這點可以從美國憲法的第一、二、三條的相關款項（比如第一條第八款授予聯邦議會的立法權力達十八項之多）中得到印證。

另一方面，既然國家也被「普布利烏斯」定位為區域聯合體，那麼，如何確保聯合體內部的聯合、團結、穩定和實現聯合體成員的自主、自治，就是立憲

設計必須考慮的缺一不可的兩大基本目標。實現前一目標要求立憲設計授予全國政府相應的充分權力，但同時也需要確立其權力邊界，以便為區域性政府如邦或州留出自治的權力空間；落實後一目標則要求把憲法未授予全國政府的權力保留給各個區域性政府，但同時也要禁止區域性政府越權進入全國政府的權力範圍。在立憲設計上，這就要求在全國政府和區域性政府之間進行權力劃分，用「普布利烏斯」的話說，就是「標出全國政府和州政府的權力的適當界線」^⑦。如果把這種分權的原則要求具體落實為對憲法規則的設計和選擇，那就需要在立憲設計中既有針對全國政府權力的授權規則和限權規則，同時也有針對區域性政府權力的保留性和限權性規則。在美國憲法中，前者體現在第一條第八款（授權性規則，由此授予聯邦議會十八項明確權力）和第九款（限權性規則，由此明確禁止聯邦議會施行八項權力），後者集中體現在憲法修正案第十條（此為保留性規則，因為該修正案明確規定「憲法未授予聯邦的權力，憲法未禁止給予各邦的權力，保留給各邦，或者保留給人民。」）和憲法第一條第十款（限權性規則，由此明確禁止各邦施行三項權力）。

上述觀察與分析表明，「普布利烏斯」的雙重國家理念（國家作為共同體與聯合體）直接影響和制約了他們對美國的立憲規則的設計與選擇。換言之，美國的憲法直接打上了「普布利烏斯」國家理念的烙印。

既然國家被「普布利烏斯」定位為區域聯合體，那麼，如何確保聯合體內部的團結、穩定和實現聯合體成員的自主、自治，就成為立憲設計必須考慮的兩大目標。如果把分權的原則具體落實為對憲法規則的設計和選擇，就需要在立憲設計中既有針對全國政府權力的授權規則和限權規則，同時也有針對區域性政府權力的保留性和限權性規則。

註釋

①②④⑤⑩⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 漢密爾頓 (Alexander Hamilton)、傑伊 (John Jay)、麥迪遜 (James Madison) 著，程逢如等譯：《聯邦黨人文集》（北京：商務印書館，1995），頁73；75；80；74；190；23；75；77；264；264；264；264；266；430；45；46；46；48；47；266；48；48；48；66；49；45；50；139；265-66；44；117；180；180；180。（譯文或據英文本有所改動）

③⑥⑦⑧⑩⑲ 奧斯特羅姆 (Vincent Ostrom) 著，毛壽龍譯：《複合共和制的政治理論》（上海：上海三聯書店，1999），頁35；55；54；54；152-53；100。

⑨ 霍夫施塔特 (Richard Hofstadter) 著，崔永祿等譯：《美國政治傳統及其締造者》（北京：商務印書館，1994），頁7。

⑩ 亨金 (Louis Henkin) 著，鄭戈等譯：《憲政與權利——美國憲法的域外影響》（北京：三聯書店，1996），〈導論〉，頁3。

⑫ 當然，在《文集》中，「普布利烏斯」對個人作為權利主體的確認是不徹底的，這集中表現在對奴隸的看法上。對此本註釋曾有六百多字的批評性分析，現因篇幅所限而省略。

⑬⑭⑮ 麥迪遜 (James Madison) 著，尹宣譯：《美國制憲會議記錄辯論》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003），頁310；866註釋2；231。

⑯ 孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 著，張雁深譯：《論法的精神》（上）（北京：商務印書館，1982），頁130，參見註①《聯邦黨人文集》，頁42。

革命、土匪與地域社會

——井岡山的星星之火

• 孫 江

楔子：袁文才、王佐之死

曾經活躍於井岡山地區的土匪首領袁文才和王佐，有着獨特的人生經歷。1928年毛澤東率領的中央紅軍進入井岡山地區後，袁、王的土匪武裝被改編和吸收，袁、王二人為中國共產黨(以下簡稱中共)史上第一個革命根據地井岡山根據地的建設做出了巨大貢獻。然而，距袁、王部隊改編僅僅兩年，1930年2月中旬，彭德懷率領的紅五軍和中共江西省永新縣、寧岡縣委員會主要成員密議，以開會為名將袁、王從部隊誘出，在2月23日凌晨突襲二人下榻的旅館。袁文才當場中彈身亡，王佐聽到槍聲後慌忙出逃，黑暗中不慎落河溺斃^①。

事發後一個月，1930年3月29日，中共贛西南委員會召開了第一次代表大會，以事後追認的方式對處死袁文才和王佐一事做出決議。與會代表一致認為：袁、王反對分田(土地再分配)，反對蘇維埃政權建設，並與茶陵縣靖衛團(又稱挨戶團)相勾結，挑起事端，意欲危害紅色政權^②。4月27日，紅五軍軍事委員滕代遠在向中共中央提出的報告中亦稱，袁文才和王佐「土匪之性不改萬分之一」，應絕大多數民眾和中共地方組織的要求將二人擊斃^③。袁、王一案由此被定性。袁、王冤案的平反昭雪則是幾十年後的事情。

由於袁、王二人奇特的命運以及二人在中共革命歷史上所佔據的重要位置，這一事件吸引了不少中外研究者的關注，至今已有大量研究論著問世^④。其中尤其值得注目的是中共寧岡縣委員會的〈關於錯殺袁文才、王佐的調查報告〉。作者在細緻的事實調查的基礎上闡述了事件的過程，將事件的原因主要歸結為以下三點：(1) 中共黨內的「左傾」路線；(2) 井岡山地區土籍和客籍的對立；(3) 袁、王部隊的不良習性。〈報告〉還認為，彭德懷率領的紅五軍對事件也負有一定責任^⑤。

本文的目的不在於探討袁、王被殺事件的經過和二人的死因，而是通過二人「土匪—紅軍將領—革命家」的奇特生涯，揭示中共革命的地域特徵、以及中

1928年，毛澤東率領中央紅軍進入井岡山地區，當地的袁文才、王佐土匪武裝被改編和吸收，二人為根據地建設做出了巨大貢獻。然而事隔兩年，彭德懷的紅五軍將袁、王誘出擊斃；十年後二人又獲平反昭雪。探討袁、王「土匪—紅軍將領—革命家」的奇特生涯，對揭示中共黨內意識形態鬥爭和地域社會關係，是很有意味的。

共黨內意識形態鬥爭和地域社會原有的社會對立之關係，進而試圖將革命這一堪稱二十世紀中國歷史上最重要的事件置於地方性語境中，對其進行社會史的再考察。

一 尋找革命的載體：土匪與紅槍會

1927年4月蔣介石發動「四一二政變」，中共革命勢力受到重創，為了反擊國民黨的軍事獨裁，中共選擇了軍事對抗，革命重心開始由城市轉向農村。這樣，土匪和紅槍會等農村地區的民間武裝勢力，就成為中共尋找革命載體時不可忽視的存在。

1927年7月，中共中央在給地方黨組織的指示中，強調北方的紅槍會、大刀會和南方的三點會匪是民眾動員工作的對象^⑥。8月3日，在關於秋收暴動的行動大綱中，規定要聯絡包括土匪、會黨在內的所有農村武裝力量舉行暴動^⑦。在數日後的「八七會議」上，中共又重申了聯合以貧農為中心的包括失業農民、會黨等勢力的方針^⑧。可見，中共把流氓無產者和會黨定位為農村社會的邊緣性存在，視其為潛在革命力量，從此，對土匪、會黨等的工作成為中共在秋收起義以及其後的蘇維埃根據地建設中的重要內容。

最早開始執行中共中央方針的是中共湖南省委員會。8月9日，中共中央指示湖南省委要擴大黨的組織，並大量吸收參加秋收起義的人員，即使是會匪，只要具有革命傾向，就應該大量吸收進黨內^⑨。8月23日，中共中央進一步指示，在邊界的西部地區準備組織土匪、農民武裝，當湖北省的部隊進入該地區後舉行大規模暴動^⑩。8月29日，中共中央做出〈兩湖暴動計劃決議案〉，提出了利用土匪、會黨的具體方法：把土匪置於農民協會或革命委員會的領導之下，使之作為暴動的輔助力量，在暴動成功後將其改編和吸收^⑪。10月5日，中共湖南省委員會對下屬的黨組織發出關於組織暴動的指示，進一步明確了中共中央的方針。湖南省委指示的大意如下：應該和土匪、會黨密切合作。在所有展開活動的地區與會黨聯絡，宣傳土地革命以求得他們的幫助。把沒收的土豪劣紳的財產分給他們，允許他們自己組織農民協會。共產黨方面的人可以加入土匪組織，並使土匪加入黨的組織，最後在土匪組織中建立起與其他黨的支部不相接觸的特別支部^⑫。

1927年秋收起義之際，中共非常重視土匪和會黨，為了推動起義的成功甚至視其為革命性的力量。但是，就中共的階級革命理論而言，土匪和流氓無產者並不是革命階級，會黨組織的原理也不符合中共的意識形態要求。為了消弭中共革命意識形態和中共土匪政策之間的緊張，1928年6-7月在莫斯科召開的中共第六次代表大會（以下簡稱「六大」），從無產階級（工農）革命的立場出發，批判秋收暴動是缺乏民眾動員基礎的軍事冒險，並修正了以往利用會黨和土匪的政策。「六大」決議案中關於紅軍和土匪的關係問題有幾點值得注意：與土匪或者類似團體的聯合只限於武裝起義以前，武裝起義後應該迅速解除其武裝，並對其嚴厲鎮壓，這是維持地方秩序和防止反革命首領復辟的有效手段。應該把

1927年蔣介石發動「四一二政變」，中共革命勢力受到重創，為了在軍事上與國民黨對抗，中共革命重心由城市轉向農村。土匪和紅槍會等農村地區的民間武裝勢力，就成為中共尋找革命載體時不可忽視的存在。但是按中共階級革命理論，土匪和流氓無產者並不是革命階級，會黨組織的原理也不符合中共的意識形態要求。

土匪首領視為反革命首領，即使他們在武裝起義時有功，也應將其全部消滅^④。相反，在關於紅槍會、大刀會等農民武裝問題上，「六大」決議指出，應該聯合這些組織，利用一般會眾和首領之間的矛盾對立，使其組織解體，改編並吸收其武裝到紅軍裏。決議還指出，對於紅槍會等帶有宗教迷信色彩的農民武裝，在以民主化的口號展開工作、吸引紅槍會群眾的同時，要暴露其首領的行為，把首領從群眾中孤立出去。堅持把紅槍會武裝改編為紅軍的做法，如果紅槍會武裝在對敵作戰之際嚴守紀律並忠於新政權，則可以保留其長期存在^⑤。

不難看到，在對流氓無產者與農民問題上，中共的方針是區別對待：對於由前者構成的土匪，在利用其武裝力量進行暴動後即將其肅清鎮壓，而對由後者構成的紅槍會則採取了改造和吸收的方針。「六大」決議案從莫斯科傳到中國國內後，在各蘇維埃根據地引起了大小不等的震蕩。在一部分根據地，中共的土匪政策由於和地域社會原本存在的社會矛盾糾纏在一起，最終發展成意識形態名義下的族群復仇。井岡山根據地就是典型例子。

二 「土客」對立與貧富矛盾：井岡山地區的社會特徵

井岡山位於湖南省和江西省交界的羅霄山脈中部，因作為毛澤東革命的發祥地，而在二十世紀中國的歷史上倍受矚目。包括寧岡、永新、遂川等縣在內的井岡山地區，歷來是土匪出沒之區。關於該地區的社會關係，毛澤東在1928年11月〈井岡山前委對中央的報告〉裏是這樣分析的：在湖南省和江西省交界之地，60%以上的土地握於地主之手，農民佔有的土地在40%以下。在江西省，土地尤為集中的地區是遂川縣，大約80%的土地屬於地主。永新縣次之，地主掌握了約70%的土地。寧岡縣等地雖然自耕農不少，但是地主佔有的土地仍然很多，約為60%^⑥。井岡山地區遠離湖南、江西兩省的政治中心，地方宗族勢力具有強大的社會影響力，地區性的貧富矛盾往往為族群對立所掩蓋，其中「土籍」和「客籍」——土著民和移住民——的對立最為激烈。居住在平地的土著民在經濟上相對比較富裕，而住在山地的移住民則多貧困，因而為匪者甚眾。在這份調查報告中，毛澤東對於「土籍」與「客籍」的對立論述道：這兒的土著民和數百年前從北方移居而來的移住民之間存在很大嫌隙，積怨甚深，故而時常發生激烈爭鬥。移住民的分布從福建和廣東交界，沿着湖南和江西兩省的邊界，直到湖北省南部，人數約為數百萬人。移住民以山地為居所，遭到佔有平地的土著民壓迫，在政治上沒有任何權利^⑦。

對於井岡山地區土著民和移住民的對立問題，1929年2月一度佔領井岡山根據地的國民黨何健部隊的兩個師長，則提出了與毛澤東的報告相反的看法。他們認為，井岡山地區的民眾分為「土籍」和「客籍」，「土民勤耕自食，客籍狡黠好亂，袁文才王佐兩匪即其尤者，此輩客民似宜遷之他方」^⑧。

毛澤東紅軍和何健部隊屬於兩軍對立的集團，在井岡山地區的利益歸屬也根本相異，自然對井岡山社會有截然不同的認識。關於井岡山地區土著民和移住民關係的第三種意見，可以從1931年8月30日刊載在《江西民國日報》上的一篇

1928年6-7月在莫斯科召開的中共「六大」決議案中提出武裝起義後應該迅速解除土匪武裝，並對其嚴厲鎮壓，這是維持地方秩序和防止反革命首領復辟的有效手段。但在井岡山根據地，中共的土匪政策由於和地域社會原本存在的種種矛盾糾纏在一起，最終發展成為在意識形態名義下的族群復仇。

論述寧岡「土籍」與「客籍」的文章中窺見一二。據出身於寧岡縣的文章作者石鑿稱，寧岡的土著民和移住民對立可以上溯到明末，寧岡縣原屬永新縣，明末改為永寧縣，成為獨立的行政單位，民國成立後始改稱寧岡縣。本來居住在永新縣的都是「本籍」，後來從廣東、福建移居而來的民眾成為「客籍」，他們使用故地的方言，移住民和土著民在交往中產生的矛盾不斷深化，進而發展為互相對立。石鑿繼續說道^⑩：

久之禍亂相尋，仇讎相目，加以本籍人數較多，故操縣政者亦多。於是客籍人夙懷故恨，誓不戴天。每當國家凋瘵之秋，附亂旋起，攻城攻鄉，必盡殺本籍以為快，並能聯合附近數邑之客族，飲毛踐血，固結團會。

在此，應該注意的是，移住民為了對抗土著民而歃血結盟之事，這種方式必然也會為土著民所使用，以便對抗移住民，歷史上華南地區是以天地會為代表的會黨活躍的地方，在宗族械鬥時，經常可以看到天地會歃血為盟的儀式。

通過上述觀察，我們基本上可以確知井岡山地區存在着兩種社會矛盾：土著民和移住民的對立以及貧富之間的對立。限於資料，我們還不十分清楚它們展開的形式及其相互關係，但是從下文論述中可以看到，族群矛盾致使貧富矛盾呈現為複雜的樣態，並不像上述觀察者所說的土匪都由移住民構成，成為土匪的人既有土著民出身者，也有移住民出身者，至於蒙受土匪危害的則「不論土客」^⑪。這就是說，在既往的「土籍」與「客籍」對立之外，由貧富差距而產生的對立也非常明顯。袁文才和王佐是當時井岡山地區遠近聞名的十幾個土匪的典型，他們的身世也反映了這一特點^⑫。

袁文才(1898-1930)，別名選山，又曰選三，是寧岡縣茅坪馬源村出生的移住民後代。幼年時期，袁斷斷續續地上過村塾。他的家庭曾經蒙受土著民地主的壓迫。1917年，袁的妻子為劣紳謝冠南的兒子搶走，這件事加深了他對土著民／地主的仇恨。1921年，袁考入了永新的禾川中學，因父親病故，後被迫輟學。1923年，袁和本地土匪胡亞春(移主民)結拜為兄弟，加入胡率領的土匪集團「馬刀隊」。袁能讀會寫，長於謀略，不幾年便取胡而代之，成為「馬刀隊」首領。

王佐(1898-1930)，別名王雲輝，字南斗，出生在江西省遂川縣下莊村貧困農家。王佐的父親是土著民，母親范氏則是移住民^⑬。王自幼失怙，被寄養在母親的伯父——移住民的家裏。十五歲那年，王開始學習裁縫技術，兼及拳法。1923年，王佐和井岡山土匪首領——移住民朱孔陽(廣東人)相識，做了朱的「水客」(密探)。翌年，王佐離開朱，獨立組織土匪武裝，很快成了井岡山地區遠近知名的土匪。1925年，王佐的土匪部隊一度被遂川縣保衛團改編，但是他很快又返回了綠林。其後，王與袁文才相識，結拜為兄弟。

可見，在土著民和移住民激烈對立的寧岡縣長大的袁文才，作為移住民土匪的領袖，他是通過聯合當地的移住民土匪組織自己的部隊攻擊土著民地主的。王佐的故鄉遂川縣隔着井岡山和寧岡縣接壤，這裏土著民和移住民的對立不如寧岡縣激烈。王佐出生在土、客籍混雜的家庭，他的土匪武裝族群色彩也不那麼明顯，據說他常常聯合當地的王、羅、李、郭諸家族一起行動^⑭。我們還

井岡山地區存在着兩種社會矛盾。土著民和移住民的對立以及貧富之間的對立。族群矛盾致使貧富矛盾呈現為複雜的樣態，土匪並非都是由移住民構成，成為土匪的人既有土著民出身者，也有移住民出身者，至於蒙受土匪危害的則「不論土客」。在「土籍」與「客籍」對立之外，由貧富差距而產生的對立也非常明顯。

不清楚這幾個家族的具體情況，但是從王佐的父親是土著民看，大概可以說「王」姓家族不是移住民。因此，與王佐相比，袁文才的經歷和土匪武裝比較深刻地反映了井岡山地區土著民和移住民的對立，正因為如此，在井岡山革命化的過程中，袁文才的行為帶有、或者說被賦予了強烈的族群色彩，這成為袁文才較王佐更為永新縣和寧岡縣土著民出身的中共幹部怨恨的原因所在。

三 「土籍的黨、客籍的槍」：革命化的井岡山

其時，寧岡縣和永新縣的中共黨員以土著民佔大多數。土著民經濟上比較富裕，其子弟比之移住民的子弟更容易得到受教育的機會。一部分土著民的子弟在長沙、吉安、南昌等大城市學習期間受到共產主義思想影響，參加了共產黨組織，他們返回故鄉後便開展農民運動。關於宗族在井岡山地區中共組織內的影響，毛澤東指出，該地區的社會組織到處都是同姓同族組織。從村子裏的黨組織構成看，大多數都是由同姓黨員組成的一個細胞，細胞會議彷彿同族會議^⑳。中共湘贛邊界特委書記楊克敏在提交中共中央的報告中也說道，邊區如強征人夫般地招收黨員，往往一個村有一個黨支部，支部開會的時候，簡直就是在開家族會議。蘇維埃組織也一樣。這是邊界工作難以展開的主要原因^㉑。也就是說，中共借助宗族勢力擴大了黨組織，宗族勢力反過來又阻礙了黨的進一步發展。在以宗族勢力為基礎建立的黨組織中，我們還不甚清楚土著民與移住民所佔的比重，楊克敏的報告稱，中共寧岡縣黨委管轄的四個地區中，有三個在平地，一個在山地^㉒。就此而言，可以說，平地的土著民佔了大半，這種情況應驗了後來流傳的「土籍的黨，客籍的槍」的傳言。

在寧岡縣，最先向袁文才示好的是中共幹部土著民出身的龍超清。龍超清家境富裕，其父係江西省議會議長。龍在南昌就讀時受國民革命的影響加入了共產黨，其後返回故鄉寧岡從事發展黨組織的活動，首先在家鄉組織「文明社」，和代表地主利益的當地「新民社」對峙。龍利用父親的影響力，勸說縣長沈清源和當地駐軍軍閥部隊的營長劉漢濤把袁文才的土匪部隊改編成縣保衛團。1925年9月，袁以不交武器為條件接受了改編，就任縣總保衛團團總，率三十人餘人駐紮在茅坪。

1926年7月，乘國民革命政府的北伐軍進入湖南、江西之機，袁文才在龍超清的授意下，於寧岡縣起兵回應北伐軍，趕走縣長，設立寧岡縣行政委員會。龍任主席，袁為農民自衛軍總指揮。袁部隊以打倒軍閥、貪官污吏、土豪劣紳為口號，數次擊退地主武裝的進攻。是年末，袁文才在龍的介紹下加入了共產黨。翌年，國共合作破裂後，袁文才返回井岡山，重新開始土匪生活。關於井岡山地區中共與土匪的結合，毛澤東在前述報告中說道：對前年（1926年）和去年的國民革命，移住民表示歡迎，認為終於可以重見天日了。但是，革命失敗後，移住民依然和從前一樣遭受土著民的壓迫。從前年到去年，寧岡縣的土著民革命派和移住民結合後，接受共產黨的指導，推翻了土著豪紳的統治，掌握了全縣政權^㉓。

中共寧岡縣黨委管轄的四個地區中，有三個在平地，一個在山地。中共黨員之所以在土著民佔大多數，是因為他們經濟比較富裕，其子弟在城市學習期間受共產主義思想影響而加入共產黨。關於井岡山地區中共與土匪的結合，毛澤東在一個報告中說道：對前年（1926年）和去年的國民革命，移住民表示歡迎，認為終於可以重見天日了。

龍超清與袁文才之所以能夠超越土著民和移住民的對立結合起來，蓋因二者都有打倒地支配的共同目標。但是，二人的結合並沒有改變地方社會存在的固有矛盾。毛澤東率領的紅軍進入井岡山後，隨着革命政權的建立和擴大，地方社會的土著民和移住民的歷史對立內化為革命政權內部的路線鬥爭，曾經聯手交好的龍、袁反目成仇。龍竟成為把袁推向死路的一個重要因素，這是後話。

秋收起義失敗後的1927年9月，毛澤東率七八百人的紅軍部隊退至江西省永新縣境內，在三灣村進行了著名的「三灣改編」，把構成複雜的農民軍隊改造為置於中共統一指揮下的軍隊。與此同時，毛澤東為了將革命據點設立在易守難攻的井岡山，展開拉攏袁文才和王佐土匪武裝的工作。袁文才對於毛紅軍的到來起初十分警戒，將部隊帶到茅坪的崇山峻嶺裏。但是，毛為表示對袁沒有惡意，贈給袁一百枝來福槍，還幫助袁訓練部隊。進而，毛澤東通過袁文才接近王佐，送給王七十枝來福槍。為了進一步取得袁、王的信任，毛派幹部何長工到王的土匪部隊裏幫助王，還消滅了王佐的宿敵地主尹道一的民團，通過這些細緻的工作，終於消除了王佐對紅軍的疑慮。1928年2月，袁文才和王佐的土匪部隊接受紅軍改編，成為紅軍第一軍第一師第二團（同年6月，改為紅四軍第三十二團），袁、王分別擔任團長、副團長之職。這個改編在中共革命歷史上具有重大意義，以此為契機，井岡山成為中共革命向全國擴散「星星之火」的發祥地。

綜合各方面的資料可以看到，在改編袁文才、王佐部隊過程中，中共寧岡縣、永新縣委員會的作用極其有限。寧岡縣委員會書記龍超清僅僅是作為袁文才方面的代表和毛澤東接觸的。袁文才、王佐最終決定接受紅軍的改編，除了上述中共方面的細緻工作外，還同毛澤東個人的領袖魅力分不開。王佐非常欽佩毛的學問，袁文才曾說只服從毛委員的命令。在有關袁文才和王佐的資料裏，充滿了這類回憶和記述。應該注意的是，在幾乎所有業已意識形態話語化了的資料裏，都忽略了一個重要細節，即袁文才、王佐的土匪部隊在被改編後，仍然襲襲了原來的內部結構，持有一定範圍自由行動的特權。1965年5月，當毛澤東重上井岡山時，望着青山依舊、故人不在的崇山峻嶺，曾向隨行的汪東興等人講述了這個細節^②。

井岡山地區盤踞着大小不等的各種土匪集團，它們各有地盤，常常聲氣相通。可以推知，袁文才、王佐土匪武裝被紅軍收編，在井岡山的土匪群落中引起了巨大震動，加速了土匪群落的分化整合，大量土匪武裝——大多是移住民——被改編吸收到革命軍隊裏，從而形成了「土籍的黨，客籍的槍」的革命化井岡山的新格局。袁、王指揮的第三十二團的士兵絕大多數都是移住民子弟，掌握着寧岡縣的軍事權。與此相對，中共寧岡縣委員會的成員基本上都是土著民子弟。在井岡山蘇維埃政權建設過程中，這種格局對井岡山固有的土著民和移住民對立產生了怎樣的作用呢？或者反過來說，土著民和移住民的對立在革命化的井岡山又呈現出怎樣的樣態呢？〈關於錯殺袁文才、王佐的調查報告〉談到三件事情，從一個側面可以看到土著民和移住民的對立在革命展開過程中被激化。第一、圍繞人事權的對立。寧岡縣勞農兵政府的第一任主席是土著民

王佐非常欽佩毛的學問，袁文才曾說只服從毛委員的命令。袁、王土匪武裝被紅軍收編後促使井岡山土匪群落的分化整合，大量土匪武裝被改編到革命軍隊裏。袁、王指揮的第三十二團的士兵絕大多數都是移住民子弟，掌握着寧岡縣的軍事權；而中共寧岡縣委員會的成員基本上都是土著民子弟，從而形成了「土籍的黨，客籍的槍」的革命化井岡山的新格局。

土著民和移住民的對立，在革命過程中被激化。以往由土著民包攬的縣政權，如今卻要與移住民共享權力。1928年，在革命鬥爭籠罩下的族群利益爭奪中，掌握兵權的「客籍」佔了上風，掌握黨權的「土籍」暫居下風。莫斯科召開的中共「六大」鎮壓土匪決議，歷時半年傳達到井岡山時，土著民的「黨」終於有了向移住民的「槍」發難的機會。

出身的文根宗，文任期結束後，移住民出生的甘金皇繼任主席之職。但是，一個月後，土著民佔多數的黨委員會以甘知識水平低為由將其罷免。第二、圍繞「打土豪」的對立。寧岡縣農民協會決定以八個土豪為鬥爭對象，其中土著民六名，移住民二名。對此，土著民出身的黨員深為不滿。第三、燒毀巽峰書院事件。寧岡縣土著民與移住民積怨甚深，各自的子弟在不同的學校上學，巽峰書院係土著民子弟學校，袁文才以該書院係土豪劣紳的大本營而將其一把火燒盡，這激發了龍超清等土著民出身黨員的不滿。

上述三個事件各有不同的意義。人事權之爭涉及革命化後井岡山土著民和移住民的政治利益分配問題，以往由土著民一手包攬的縣政權，如今移住民不僅走進了新政權，而且還要與土著民共享權力。土著民幹部以甘金皇知識水平低，缺乏領導能力而將其罷免，不無道理，但是由於涉及到土著民和移住民微妙的權力分配問題，這件事轉化為舊有的土著民和移住民的矛盾對立。「打土豪」是蘇維埃革命吸引貧苦民眾的最有效手段，按照井岡山土著民富裕者居多、移住民貧窮者甚眾的舊有的格局，不難想像土著民出身的地主居多。農民協會決定先打哪家土豪，自然有一定的客觀依據，可是土著民對於這一決定的解讀是不同的，他們對土豪人數比例的執着表明，他們要把革命鬥爭納入到舊有的族群關係平衡之中。燒毀書院堪稱最有象徵意義的事件，袁文才的行動被解釋為摧毀了土著民的文化象徵。應該承認，如果以革命的價值取向為參照，三個事件的發生都具有一定的合理性，但事件背後不僅浮動着族群矛盾的影子，而且不同族群對事件的解讀也不相同，他們不單單是在「階級」利益的範疇裏進行革命，還是在固有的族群利害關係上來把握革命鬥爭方向的。

如此一來，井岡山的革命化在深化，革命化的井岡山族群矛盾也在激化。上述事件都發生在1928年這一年。在革命鬥爭籠罩下的族群利益爭奪中，掌握兵權的「客籍」佔了上風，掌握黨權的「土籍」暫居下風，如果沒有外來力量的干擾，這種局面肯定還會持續下去，這顯然不是土著民黨員幹部所期待的，他們在等待着對移住民——掌握兵權的「客籍」——泄憤的一天。1929年1月，在相距萬里之遙的莫斯科召開的中共「六大」決議，歷時半年終於傳達到了偏僻的南部中國山區井岡山，土著民的「黨」終於有了向移住民的「槍」發難的機會了。

四 意識形態鬥爭與「土客」對立：袁文才、王佐之死的背後

在「六大」決議傳達到井岡山時，井岡山革命根據地的最初反應是怎樣的呢？還是先看看根據地紅軍的構成吧。其時，紅軍由四支力量組成：(1) 秋收起義失敗後毛澤東的部隊；(2) 由袁文才、王佐等當地土匪改編而來的部隊；(3) 朱德、陳毅南昌起義失敗後的部隊；(4) 1928年12月從湖南省平江、瀏陽來到井岡山的彭德懷、滕代遠的紅五軍。(1)、(2) 在毛澤東改編袁、王土匪武裝後併成井岡山最初的紅軍武裝，1928年4月和朱德、陳毅部隊合併後改稱為紅四軍。紅五軍則是晚到的紅軍部隊。據前引毛澤東的回憶可知，井岡山一下子聚集了這麼多紅軍部隊，在糧食供給和居住安排上發生了困難，兩支紅軍部隊

的大小衝突不斷^②。其實，紅四軍與紅五軍之間的矛盾似乎並不僅限於此，在革命路線上還存在着很大分歧。圍繞「六大」決議，紅五軍和紅四軍意見相左，紅五軍明顯站在地方黨組織——土著民的一方。

如前所述，「六大」決議含有處決紅軍中土匪的內容，當決議傳達到井岡山時，土匪出身的袁文才和王佐首當其衝。紅軍將領對於如何看待和執行中共中央的指示意見分歧。紅五軍和中共永新縣、寧岡縣委員會力主按照決議指示立即除去袁、王，而紅四軍的毛澤東認為袁和王都是共產黨員，而且為中共井岡山根據地的建設做出了巨大貢獻，竭力反對。1月4日，瞞着袁、王，紅四軍、紅五軍的幹部與中共寧岡、永新縣委員會召開了聯合會議，參加者有毛澤東、朱德、陳毅、彭德懷、譚振林、陳正人、永新縣委員會書記王懷、寧岡縣委員會書記龍超清等，在處分袁、王問題上激烈論戰。據陳正人事後回憶，王懷和龍超清是袁、王的宿敵，力主處死二人^③。陳正人作為當事人，他的回憶是很重要的線索，但是，他說龍超清、王懷與袁、王是「宿敵」，則有一辯之必要。龍超清和袁文才早在國民革命時期就已經相識合作，是袁文才的入黨介紹人，最初毛動員袁文才的時候，龍超清還一度充當過袁方的代表。二人交惡應該是在井岡山革命化之後，特別是袁燒毀書院事件之後。王懷和王佐也不是「宿敵」，因為1927年袁、王曾經從監獄中將王懷救出。因此，確切地說，王懷和袁、王對立的激化也是在1928年以後。會議討論的結果，據滕代遠的報告稱，紅軍的主要負責人主張處死袁、王，但是在毛澤東的說服下，最後對袁文才、王佐持寬容態度的意見始佔多數。

毛澤東的意見是他對蘇維埃革命的地方性特徵理解的產物。在井岡山革命根據地建設中，正如袁文才對毛澤東佩服得五體投地一樣，他對移住民出身、亦武亦文的袁文才也不無欣賞之處。1929年2月，毛澤東率紅四軍主力部隊離開井岡山之時，特地將袁、王一體的袁文才單獨叫出，以參謀長之職令其同行，而將王佐的三十二團留下，和彭德懷部隊一起留守井岡山，這不能不說暗含了保護袁文才之意。然而，袁文才命合當絕，當紅四軍行軍抵達湖南省南部的途中，能讀會寫的袁文才偶然看到了「六大」決議，可以想見袁文才所受到的震動，自然對要將自己置於死地的革命產生懷疑，於是思鄉心切、本來就不願意離開故土的袁文才悄悄離開部隊，溜回井岡山。何長工得知袁回井岡山後，和王佐一起說服袁回到紅軍，從此袁和王又一起擔當指揮三十二團的工作。

然而，死神正在接近袁、王。渾然不知的袁、王沒有充分估計到，在朱德、毛澤東部隊離開井岡山後，井岡山的力量格局已經發生了根本變化。寧岡縣、永新縣委員會、彭德懷紅五軍以及中共中央派遣的視察員彭清泉，在殺袁、王一事上意見一致無二。一個秘密處死袁、王的計劃業已形成。

1929年2月25日，前引楊克敏報告稱袁、王出身土匪，「非常狡猾」，小資產階級意識非常濃厚，主張立刻將二人處死。他認為，「我們與他們的利益衝突，終究是要爆發的。如果不及時早早加緊（對）他們群眾的奪取，不獨現在阻礙工作，而前途是很危險的」^④。同年5-8月間，湘贛邊區特別委員會書記鄧乾元在談到土匪問題時也說道^⑤：

「六大」決議含有處決紅軍中土匪的內容，渾然不知的袁、王沒有充分估計到，在朱德、毛澤東部隊離開後，井岡山的力量格局已經發生根本變化。彭德懷紅五軍以及中央視察員彭清泉，在殺袁、王一事上意見一致。1929年2月，楊克敏報告稱袁、王出身土匪，「非常狡猾」，小資產階級意識非常濃厚，主張立刻處死二人。

是以危害邊界的第一個勢力就是土匪。本來邊界的政權就不是真正的共產黨領導的政權，而是與土匪合作的聯合政權。現在土匪問題更加嚴重，袁、王對我們處處懷恨，袁有另找出路脫離我們的象徵，王在袁的影響下，亦與我們關係日趨惡化。過去對土匪的緩衝政策，現在已是不能再用。

而紅五軍的彭德懷雖然一度服從毛澤東的意見，同意不殺袁、王，但並不代表他贊成毛的意見^②。彭德懷政治上失勢後，毛澤東在重上井岡山回憶當年的情形時說道：「這次重上井岡山，往事都想起來了。……我們軍隊裏也不那麼純，軍隊裏也有派咄。」「大大小小的事沒有斷過，井岡山鬧過……」^③。毛的話雖然可以泛指井岡山革命政權內部的矛盾，顯然具體所指的就是彭德懷。意味深長的是，彭德懷在口述的回憶錄裏，則把殺害袁文才、王佐的責任，盡皆推到了時任湘贛邊區特別委員會書記朱昌偕和秘書長陳正人身上^④。可是，從1930年2月23日袁、王被騙出受襲擊的具體情況看，紅五軍軍長彭德懷在殺害袁、王一事上握有重要的決定權，至少沒有彭德懷紅五軍的參與，寧岡縣和永新縣委員會的負責人斷不敢對袁、王二人下手。

當然，在處死袁、王問題上，中共永新縣和寧岡縣委員會的土著民幹部的作用不可小視，袁、王之死和他們的鼓動策劃密不可分。據陳正人說，「袁文才個人英雄主義很嚴重，自己有點見解，個性也比較固執，有點看不起寧岡當時的縣委書記龍超清和永新縣委書記王懷，因此他們之間有些矛盾」^⑤。陳正人作為當事人，按照彭德懷的說法他對袁、王之死也負有一定的責任，不過他的證言提到謀殺袁、王帶有排斥移住民的色彩則是可信的。和陳持同樣意見的還有主張殺害袁、王的中共贛西南特別委員會幹部劉作撫，他也指出事件背後有排斥「客籍」的色彩^⑥。另一個證人中共幹部陳伯鈞證言道^⑦：

寧岡的土客籍鬥爭很尖銳，土籍把客籍逼到山邊，土籍也有部分很進步的人，如縣委書記龍超清、團委書記蕭子南，鬥爭堅決。袁文才掌握了武器，他們有些不相信袁文才，他們之間有鬥爭，這是舊社會遺留下來的。

置袁文才和王佐於死地後，紅五軍為了收攬人心，發給袁、王部下每人五元錢，將二人的部隊解散和改編。然而，當獲知了袁、王之死的真相後，袁、王的部下重新結集起來，袁文才的部下謝角銘組織保衛團，投靠國民黨，成為積極反對共產黨的力量，王佐的弟弟則重新佔領了井岡山。曾經孕育了中共革命的星星之火不復存在，直到中共革命取得全國勝利為止，井岡山始終為反對共產黨的勢力所控制。

五 結語：革命的社會史詮釋

可以看到，土匪出身的中共黨員、紅軍將校袁文才、王佐之所以被地方黨組織和紅五軍所殺害，不能單純地從黨內意識形態鬥爭上加以說明。二人之死的背後，還同井岡山地方社會固有的對立——土著民勢力和移住民勢力的對

殺了袁文才和王佐後，紅五軍想收攬人心。然而，袁、王的部下在獲知了二人之死的真相後，重新結集起來。袁文才的部下謝角銘組織保衛團投靠國民黨，王佐的弟弟則重新佔領了井岡山。曾經孕育了中共武裝革命的星星之火不復存在，直到中共革命取得全國勝利為止，井岡山始終為反對共產黨的勢力所控制。

立——有着密切關係。意識形態鬥爭和族群對立不是平行的兩組矛盾，在井岡山地區革命化的過程中，原有的族群對立內化到中共地方黨組織之中，並以黨內鬥爭的形式表現了出來。

中國革命日漸遠去，當回首二十世紀中國革命的歷史時，學界形成了兩種觀點，一種是以情感拒絕為表徵的「告別革命」的態度，一種是以理性反思為取向的「再闡釋」。在我看來，這兩種觀點均沒有跳出以往的解釋框架，即按照業已概念化、模式化的革命理論來思考中國革命的實踐。本文試圖將「革命」納入到中國社會複雜的地方性語境裏，對其進行社會史的詮釋，通過把革命還原到地方性的語境，揭示了圍繞中國革命的兩個重要問題，具體而言如下：

第一、革命與地方性語境的關係問題。蘇維埃革命根據地是中共走向武裝鬥爭的最初嘗試，以往在論述這段歷史、乃至整個革命史時，論者傾向於從黨內意識形態的「左」、「右」對立上來做闡釋，這不失為一種解讀方法。但是，如果把革命實踐放到地方性語境裏來審視，我們發現對革命的解釋很難用一種單一的模式來概括。圍繞井岡山袁、王事件的意識形態鬥爭和地域社會的矛盾關係就證明了這一點。

在革命根據地的創建過程中，就中共與流氓無產者（土匪）的關係而言，值得注意的是地方文本（根據地關於土匪的方針）和中央文本（「六大」關於土匪的決議）之間存在着不相一致之處。在中共黨內，農民出身的毛澤東非常重視尋找和培養革命的載體，是最積極地評價土匪、會黨「革命性」的一員^⑧。早在國共合作時期，毛澤東就指出這類人有勇敢奮鬥精神，如果予以適當的指導能夠成為革命力量，他甚至把農村社會各種流氓無產者也視為貧農階級，稱之為革命的先驅^⑨。失去土地的流氓無產者能夠成為中共革命載體的預斷，在秋收起義後的蘇維埃運動中得到了證明。據日本學者穴戶寬的統計，紅軍士兵的階級成份除貧農和勞動者之外，存在眾多的流氓和土匪出身者，在極個別的部隊裏，其比例甚至高達22%（紅一軍）和32%（紅二軍）^⑩。從1930年10月毛澤東對江西省興國縣的調查可知，毛區分的九類流氓無產者一般都歡迎革命，不但沒有一個人反對革命，其中還有十人當上了共產黨區、鄉政權的領導，一個人成了游擊隊的指揮^⑪。因為流氓無產者的政治態度和根據意識形態要求所制訂的革命策略存在距離，各個蘇維埃根據地對「六大」土匪決議的執行也不盡一樣，比如蘇維埃運動蓬勃開展的鄂豫蘇維埃根據地，在第一次代表會議上提出的〈軍事問題決議案〉明言，動員一般土匪會眾反對其首領，在動員土匪組織參加土地革命後，對土匪首領，除非必要的時候對其進行拘捕，不能處死土匪首領^⑫。而在中共鄂西蘇維埃根據地第二次代表會議上，大會批判了以往對土匪「完全信賴」和「完全排斥」的兩個極端，聲言必須動員所有漢流（哥老會）、土匪組織的會眾^⑬，即使對於兵變士兵，也不要將其視為兵痞，而應視其為可以聯合的民眾^⑭。中共的中央文本和地方文本的差異表明，兩個文本產生的語境有所不同，前者是高高在上的最高指導部（背後是蘇聯和共產國際）根據意識形態要求制訂的革命實踐指南，而後者則在中央文本和革命現實（地方性語境）之間的緊張中產生，從而與前者有所區別。在如何處分袁、王問題上，井岡山革命根據地內部發生的分歧表明，左右地方性文本的語境因人因時因地、甚而因為固有的社會矛盾關係而發生了

中國革命日漸遠去，當回首二十世紀中國革命歷史時，學界形成了兩種觀點，一種是以情感拒絕為表徵的「告別革命」，一種是以理性反思為取向的「再闡釋」。這兩種觀點均是按照業已概念化、模式化的理論來思考中國革命的實踐。在我看來，應該把革命還原到地方性的語境，揭示那些圍繞中國革命的更細緻複雜的重要問題。

根本不同的變化。我們在解讀各種革命文本時，如果不將文本置於地方性的語境裏，則很可能得出抽象的、與事實根本相反的結論。

第二、「革命階級」邊界的模糊問題。一旦把革命文本置於地方性語境裏，便不難發現區分革命／反革命的「階級」的邊界開始模糊，革命的概念、模式在革命實踐中發生了很大的變異。比如在流氓無產者能否成為革命階級問題上，中共的解釋是互相矛盾的。按照經濟地位來認識流氓無產者，無疑它是受壓迫的階級，理所當然具有革命的傾向。但是，被納入到「階級」這個意識形態裝置裏的流氓無產者對革命的態度是多樣的，很難一言以蔽之，有的確實走上了革命，有的則走向了反革命。

鄂豫皖根據地在1930年2月成立後，同年9月，中共鄂豫皖中央分局在批判了以往排斥、鎮壓青紅幫、流氓、土匪政策的同時，對一些蘇維埃根據地、游擊隊、中共基層幹部中哥老會、流氓、土匪出身者所佔比例過高一事也表示了擔憂，指示要按照這些人的階級出身、政治立場、以及對群眾的態度這三個標準重新估價這類人，以便決定是否允許這類人在根據地生存^④。無疑，這種政策的調適乃是擔憂以追求利益為目的的土匪習性會損害蘇維埃根據地和中共軍隊的純潔性。土匪加入紅軍後，確實有些例子證明土匪的散漫習性造成了很大問題，對此，一貫強調可以將「流氓無產者」轉化為革命力量的毛澤東也表達了與以往相反的觀點。1930年6月，紅四軍前敵委員會和中共贛西特別委員會召開聯合會議，針對紅軍內部的流氓、土匪問題做出決議案。決議案認為，流氓通常是指土匪、盜賊、兵痞等三十種類的人，其人數約為二千萬人，佔全國總人口的5%左右。流氓的特徵為(1)脫離生產；(2)沒有固定職業，以欺詐行騙、搶劫掠奪為能事；(3)生活上沒有紀律，等等，指出青紅幫、三點會、哥老會、紅槍會、在理會等皆為流氓團體，其組織散漫且缺乏統一性，一般都具有反革命的性格。決議結論認為，不僅要肅清流氓組織的首領，必要時還要肅清一部分乃至全部會眾^⑤。毛澤東領導的紅四軍在土匪、「流氓無產者」政策上的轉換，與其說是執行了「六大」決議的產物，毋寧說紅軍意識到吸收了大量土匪、流氓無產者後，反過來使紅四軍自身有失去革命性的危險。

總之，在土匪、流氓問題上，中共的政策往往在意識形態與現實之間搖擺不定，很難歸結為一種模式。一般而言，中共對蘇維埃內部的土匪採取的是肅清政策，而在國民黨支配的地區，按照地方性政治力學的遊戲規則要求，中共一般採取的方針是促使土匪內部分裂，將會眾改編為中共領導下的游擊隊^⑥。甚至，當中共勢力弱小、來自外部的壓力增大之時，紅軍還採取了與土匪為伍的更為靈活的行動方式^⑦。在這裏，中共不但遭遇了自己所設置的區分「階級」標準和以「階級」來認知中國社會的困境，從而不得不在其政治實踐中模糊「革命階級」的邊界，而且中共組織本身的「革命性」也受到了自我的質疑。在密謀誅殺袁文才和王佐問題上，那種指責毛澤東時代的井岡山革命政權「是一種特殊情形的奇怪組織，亦是一種會匪式的組織」^⑧的言論，正說明了這一點。

從上個世紀最後十年開始，歐美的社會史研究發生了根本變化，其中一個就是被中國社會史拋棄不問的政治史研究回到了社會史家的視野裏。社會史關注政治史並不是要端起這碗被忽略的冷飯來咀嚼，而是因為在接受後現代洗禮之後的

我們在解讀各種革命文本時，若不將文本置於地方性的語境中，則很可能得出抽象的、與事實相反的結論。而一旦把革命文本置於地方性語境裏，便不難發現區分革命／反革命的「階級」的邊界開始模糊，革命的概念、模式在革命實踐中發生了很大變異。比如在流氓無產者能否成為革命階級問題上，中共的解釋是互相矛盾的。

新社會史認識到，在權力／知識互相包容的關係下，政治幾乎和所有社會史問題相關聯^⑤。從本文的上述爬梳不難看到，袁、王事件的意義遠遠地超出了個人命運悲劇和黨內政治鬥爭的範疇，涉及怎樣認識中國革命所依託的社會語境的問題。以該事件為切口，本文通過把「階級」消解在地方性語境裏的方式，嘗試了一種重新詮釋中國革命的可能性。就中國社會史研究而言，地方性的敘述在打破了業已僵化的、結構的、整體的研究範式之後，為自己撈起了一方嶄新的天空。

註釋

①⑤ 中共江西省寧岡縣委黨史資料徵集領導小組辦公室：〈關於錯殺袁文才、王佐的調查報告〉，載中共中央黨史資料徵集委員會徵集研究室編：《中共黨史資料專題研究集·第二次國內革命戰爭時期(二)》(北京：中共黨史資料出版社，1988)，頁223；229-33。

② 〈贛西南特委通告〉(1930年4月9日)，載江西省檔案館、中共江西省委黨校黨史教研室選編：《中央革命根據地資料選編》，中冊(南昌：江西人民出版社，1982)，頁191。

③ 《紅五軍滕代遠報告》(上海，1930年4月27日)。

④ 中文著述中比較重要的有如下三種：(1)張俠、李海量：《湘贛邊秋收起義研究》(南昌：江西人民出版社，1987)；(2)余伯流、夏道漢：《井岡山革命根據地研究》(南昌：江西人民出版社，1987)；(3)黃仲芳、李春祥：《王佐將軍傳》(北京：解放軍出版社，1991)。日本學者有代表性的研究有以下兩種：穴戶寬：《中國紅軍史》(東京：河出書房新社，1970)。今井駿：《土匪と革命——王佐小伝》(《人文論集 靜岡大學人文學部社會學科言語文化學科研究報告》，No. 45-1，1994年7月)。英語圈的著述可參見Phil Billingsley, *Bandits in Republican China* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 258-59; Gregor Benton, *Mountain Fires: The Red Army's The Three-Year War in South China, 1934-1938* (Berkeley: University of California Press, 1992), 383。

⑥ 〈中央通告農字第九號——目前農民運動總策略〉(1927年7月20日)，載中共中央檔案館編：《中共中央文件選集》，第三冊(北京：中共中央黨校出版社，1989)，頁220-21。

⑦ 〈中央關於湘鄂粵贛四省農民秋收暴動大綱〉(1927年8月3日)，同上書，頁295。

⑧ 〈最近農民鬥爭的決議案〉(1927年8月23日)，同上書，頁297。

⑨ 〈中央致湖南省委信〉(1927年8月9日)，同上書，頁308-309。

⑩ 〈中央覆湖南省委函〉(1927年8月23日)，同上書，頁351。

⑪ 〈兩湖暴動計劃決議案〉(1927年8月29日)，同上書，頁366。

⑫ 〈湘省目前農民運動(農民暴動)行動綱領〉(1927年10月5日)，中央檔案館編：《秋收起義》(北京：中央黨校出版社，1982)，頁106。

⑬⑭ 〈蘇維埃政權的組織問題決議案〉(1928年7月10日)，前揭《中共中央文件選集》，第四冊，頁399；400。

⑮⑯⑰ 毛澤東：〈井岡山前委對中央的報告〉，載竹內實監修：《毛澤東集》2(東京：北望社，1971)，頁46；54-55；55。

⑱ 〈永除井岡匪患之設計〉，《上海民國日報》，1929年2月25日。

⑲⑳ 石鑿：〈寧岡歷年來慘遭棄禍之真相〉(一)，《江西民國日報》，1931年8月30日。

㉑ 關於袁文才、王佐的論述主要引用了如下中共黨史資料，陳培均、吳直雄：〈袁文才〉，載中共黨史人物研究會編：《中共黨史人物傳》，第二卷(西安：陝西人民出版社，1981)；李春祥：〈袁文才〉，載星火燎原編輯部編：《解放軍將領傳》，第六集(北京：解放軍出版社，1988)；劉曉農、陳培均、宋俊生：〈王佐〉，前揭《中共黨史人物傳》，第七卷(西安：陝西人民出版社，1983)。另外還參照了國民黨方面的《江西民國日報》刊載的兩則記事：(1)退隱者敘：〈寧岡匪共蹂躪記〉，《江西民國

- 日報》，1931年8月15日、16日、17日；(2)石鑿：〈寧岡歷年來慘遭棄禍之真相〉(一)，《江西民國日報》，1931年8月30日、31日、9月1日。
- ⑲ 關於王佐的身世歷來就有土著民和移住民兩種說法。王佐、袁文才部隊的中共黨代表何長工稱王佐係土著民。參見何長工：《難忘歲月》(北京：人民出版社，1986)，頁53。和王佐相識的中共幹部、遂川縣出身的陳正人則稱王佐家是移住民。參見陳正人：〈毛澤東同志創建井岡山革命根據地的偉大實踐〉，《江西文史資料》，第一輯(南昌：江西人民出版社，1980)，頁37。
- ⑳ 見註④黃仲芳、李春祥，頁91-92。
- ㉑ 楊克敏：〈關於湘贛蘇區情況的綜合報告〉(1929年2月25日)，載註②書，上冊，頁14；44。
- ㉒ 毛澤東：〈井岡山的鬥爭〉，載註②書，頁118。
- ㉓ ⑳㉑ 《汪東興日記》(北京：中國社會科學出版社，1993)，頁220、227；221；232。
- ㉔ ㉕ 見註②陳正人，頁39；38。
- ㉖ 同註②《中央革命根據地史料選編》，上冊，頁50-51；江西省檔案館編：《井岡山革命根據地史料選編》(南昌：江西人民出版社，1986)，頁140-41。
- ㉗ 前揭《井岡山革命根據地史料選編》，頁161。
- ㉘ 彭德懷在失勢後口述的回憶錄裏，對於自己在處死袁文才、王佐問題上的態度沒有觸及。參閱《彭德懷自述》(北京：人民出版社，1981)，頁115。
- ㉙ 同註②《彭德懷自述》，頁144。
- ㉚ 〈贛西南劉作撫同志給中央的綜合性報告〉(1930年7月22日)，載註②書，上冊，頁228。
- ㉛ 見註④張俠、李海量，頁287。
- ㉜ Stuart Schram, "Mao Tse-tung and Secret Societies", *The China Quarterly*, no. 27 (July-September 1966).
- ㉝ 李維漢：《回憶與研究》(上)(北京：中共黨史資料出版社，1986)，頁101。
- ㉞ 見註④穴戶寬，頁336。
- ㉟ 毛澤東：〈興國調查〉，載《毛澤東農村調查文集》(北京：人民出版社，1982)，頁230-33。
- ㊱ 〈鄂豫邊第一次全區代表大會軍事問題決議案〉(1929年12月2日)，載中央檔案館、湖北省檔案館、河南省檔案館、安徽省檔案館編：《鄂豫皖蘇區革命歷史文件彙集》甲(2)，(武漢：湖北人民出版社，1987)，頁37。
- ㊲ 〈中共鄂西第二次代表大會關於漢流土匪活動決議案〉(1929年12月)，載中央檔案館、湖北省檔案館、湖南省檔案館編：《湘鄂西蘇區革命歷史文件彙集》甲(4)(武漢：湖北人民出版社，1987)，頁235-36。
- ㊳ 〈中共鄂西第二次代表大會關於兵變問題決議(草案)〉(1929年12月)，同上書，頁248。
- ㊴ 〈鄂豫皖中央分局通告第十三號——對青紅幫、小馬子、流氓、土匪的策略〉(1931年9月20日)，前揭《鄂豫皖蘇區革命歷史文件彙集》甲(1)，頁296-98。
- ㊵ 〈流氓問題〉(1930年6月)，載註②書，中冊，頁512。
- ㊶ 湖南省、湖北省、四川省、貴州省檔案館、湖南省湘西土家族苗族自治州黨史辦公室編：《湘鄂川黔根據地歷史文獻彙編(1934-1936)》(長沙：湖南人民出版社，1984)，頁297-98。
- ㊷ 〈中共福州中心市委關於巡視連江工作報告〉(1933年11月10日)，載中央檔案館、福建省檔案館編：《福建革命歷史文件彙集》(13)(福州：福建人民出版社，1987)，頁152-53。
- ㊸ 見註②《井岡山革命根據地史料選編》，頁157。
- ㊹ Roger Chartier, "Le monde comme représentation", in *Annales ESC*, no. 6 (1989): 1507.

中共組織紀律 在山東抗日根據地的實施

● 李里峰

中國共產黨是在列寧主義建黨原則之下建立起來的意識形態政黨，能否對黨員進行有效的控制、保證黨員對組織的忠誠，是關係到黨的凝聚力、戰鬥力乃至生死存亡的大事。中共從一開始就制訂了一系列的組織紀律及相應的懲戒措施，以從制度上對黨員進行嚴格控制。紀律的有與無及其執行的緊與鬆、成效的大與小，是國共兩黨組織形態上的一個重要差異。正如黨的領導人陳雲所說，黨的紀律是保障黨的意志、行動和組織統一的重要手段，是革命勝利的重要條件^①。本文以山東抗日根據地為中心，着重對組織紀律的實施情況進行了深入考察，藉以揭示戰時中共對黨員實施控制的一個面相。

中共從一開始就制訂了一系列的組織紀律及相應的懲戒措施，以從制度上對黨員進行嚴格控制。紀律的有與無及其執行的緊與鬆、成效的大與小，是國共兩黨組織形態上的一個重要差異。本文以山東抗日根據地為中心，揭示戰時中共對黨員實施控制的一個面相。

一 處分黨員的人數和類型

根據山東分局和各級黨組織的工作報告，抗戰期間共產黨對紀律的執行情況是相當嚴厲的，這體現在：其一，處分人數多；其二，處分程度重。表1係將區委到地委範圍不等的幾組統計數字整理合併而成，大致反映了戰時山東黨組織紀律的執行情況。戰時各級組織工作報告中的相關統計雖多，卻大多零散而不完整。此表係由數種不同的統計資料匯集整理而成，匯集的基本原則是凡地區和時間有所重合者一律不重複計入，而是盡量選取覆蓋地區廣、統計時間長的數字。即便如此，從統計時限也可以看到，統計數字是極不完全的，例如清河區1942年之後、膠東區1943年之後的數字均缺，尤其是濱海和魯南兩個大區，竟未找到一組較大範圍的統計。據此推測，表中受處分黨員總數的統計，或許尚不足抗戰期間整個山東根據地實際受處分黨員人數的一半。即以表中統計而論，受處分的黨員人數也是一個驚人龐大的數字。整個山東分局的黨員數目，1940年4月不過11萬人^②，到抗戰後期的1944年初亦不足14萬人^③。就以1944年的數字計算，受處分人數(16,421人)也佔到了山東黨員總數(136,391人)

表1 山東各區受處分黨員統計

		一般處分				清除出黨				合計
		縮短 黨齡	警告	留黨 查看	降為 候補	停止 關係	說服 退黨	開除 黨籍	永遠 開除	
膠 東	A 全區1940.6-1941底	2,147				1,120				3,267
	B 東海1941底-1942.6	877	164	30	—	174	183	161	4	1,593
	C 西海1942.7-9	—	58	1	—	86	89	74	—	308
	D 北海1944.1-6	—	46	—	15	29	—	36	—	126
魯 中	E 1941.6前	73	445	115	—	701	201	588	32	2,155
	F 1941.7-1942.12	76	812	171	—	1,193	369	2,440	107	5,168
	G 1944.6-12	—	101	—	19	193	—	634	—	947
	H 清河1940.2-1941.9	53	630	221	—	724	328	516	276	2,748
	I 湖西1941.4前	—	33	10	—	13	12	40	1	109
合 計		6,097				10,324				16,421

說明：1、「警告」含勸告、警告、嚴重警告、最後警告在內；2、清河區原統計中尚有「重新介紹入黨」84名，計算在內則清河區總數當為2,832人，全表總數當為16,505人。

資料來源：(A) (E) (I)〈中共山東分局組織部關於鞏固黨的總結〉(1942年1月)，《山東革命歷史檔案選編》，第八輯(濟南：山東人民出版社，1983)，頁112；(B)《九個月統計工作總結報告》，膠東區東海地委，山東省檔案館藏革命歷史檔案(以下簡稱「館藏檔案」)，G024-01-0209-003；(C)〈第三地委1942年7至9月統調總結〉，館藏檔案，GG024-01-0209-005；(D)〈北海地委組織部1944年上半年組織狀況調查統計表〉，館藏檔案，G024-01-0211-001；(F)〈魯中區黨委五年組織工作總結〉(1943年3月)，館藏檔案，G027-01-0020-001；(G)魯中區委組織部〈調查統計表〉，館藏檔案，G027-01-0026-001。(H)清河區黨委《鞏固黨的總結報告(1940.2-1941.9)》，館藏檔案，G025-01-0001-001。

的12%。各地區分別計算，膠東黨員總數56,494人，受處分5,294人，佔9.4%；魯中黨員總數40,729人，受處分8,270人，佔20.3%；清河黨員總數11,279人，受處分2,748人，佔24.4%。表中C組數字，即膠東區西海地委1942年7至9月受處分的黨員，都是在審查黨期間被發現問題而受處分的，審查總人數為1,275人，受處分為308人，比例亦達24.2%。由此推測，山東黨總體情形和各地平均情形，受處分黨員佔黨員總數的比例在20%左右，應該不是完全沒有根據的(若根據對受處分黨員總數的估計，即表中統計總數的兩倍計算，則在近14萬人的山東黨員數中所佔比例也為24%)。

在各種處分類型中，以各種形式清洗出黨者又佔最大的比例。在16,421名受處分黨員中，清洗出黨的為10,324人，佔總數的62.9%，受一般處分的為6,097人，佔總數的37.1%。在清洗出黨的各種形式中，又以直接開除黨籍為最多，有明確統計的數字中即佔4,489人，最為嚴厲的永遠開除也有420人。這些數字充分表明戰時黨組織執行紀律之嚴格、處分黨員的人數之多和程度之重。

表2是部分地區黨員減員情形的統計，其中調動屬於地區之間的相對減員，在絕對減員的3,926人中，黨內清洗為1,880人，佔減員總數的47.9%。如果考慮到「停止關係」分為因處分停止關係和因失去聯繫停止關係兩種情形，則黨內處分導致的減員比例會更高。這從一個側面表明了戰時中共執行紀律的嚴厲程度。

以1944年的數字計算，山東黨總體情形和各地平均情形，受處分黨員佔黨員總數的比例在20%左右。在各種處分類型中，以各種形式清洗出黨者又佔據了最大的比例。這充分表明戰時黨組織執行紀律之嚴格、處分黨員的人數之多和程度之重。

表2 黨員減員情形統計

地區和時間	1 東海地委	2 北海地委	3 西海地委	4 北海地委	5 魯中區	合計
	1941.10-42.6	1940.10-41.6	1942.7-9	1944.1-6	1944.6-12	
調往他處	185	837	541	284	4,182	6,029
清洗開除	274	602	142	114	748	1,880
停止關係	208	369	109	61	165	912
被捕	56	43	13	12	142	266
傷病亡	73	47	16	29	136	301
逃亡叛變	132	155	16	35	198	536
總計	928	2,084	837	535	5,571	9,955

說明：本表係由幾種統計數字合併而成，「合計」欄數字只是為了表明各種原因所佔的大致比例。資料來源：自左至右，五組數字分別來自東海地委〈九個月統計工作總結報告〉，館藏檔案，G024-01-0209-003；北海地委〈九個月統調工作總結〉，館藏檔案，G024-01-0209-004；西海地委〈1942年7-9月統調總結〉，館藏檔案，G024-01-0209-005；北海地委〈1944年上半年組織狀況調查統計表〉，館藏檔案，G024-01-0211-001；魯中區委組織部〈調查統計表〉，館藏檔案，G027-01-0026-001。

二 處分黨員的主要原因

對黨員受處分原因進行分析，可以幫助我們了解戰時共產黨組織中存在的主要問題和黨的關注點何在，從而對黨的組織狀況形成更深入的認識。各級黨組織關於鞏固黨、審查黨、整風的文件中，留下了查出問題的統計，尤以膠東區最多。雖然查出的問題與處理的情形並不完全重合（前者代表黨內實際存在的問題，後者反映黨在執行紀律時的關注點），但在缺乏更多關於確切處分原因統計的情況下，這些資料也可以在很大程度上幫助我們進行分析。以下是相關的幾組統計數字。

一、1940年6月至1941年底，膠東審查出叛徒26人，自首份子7人，托匪、敵探、奸細9人，階級異己份子139人，投機份子29人，同路人（尚未達到黨員要求的「同情份子」）170人，黨籍不清者434人，自由脫黨的120人，參加各種會門的1,893人，有其他黨派嫌疑者18人，貪污腐化的30人，其他違犯黨紀的110人，共2,985人④。

二、1939年10月至1942年6月，膠東審查出敵探奸細55人，新民會17人，國民黨份子22人，自首變節67人，階級異己份子231人，投機份子72人，同情者315人，自由脫黨180人，政治動搖15人，黨齡不清463人，腐化墮落違犯紀律130人，迷信團體2,543人，嫌疑份子60人，其他214人，共4,384人。原文件中註明，這是「不完全統計」，尤以「黨齡不清」與「腐化墮落違犯紀律」缺者最多⑤。

三、1941年10月至1942年6月，膠東東海地委審查出自首叛徒26人，敵探奸細45人，異己份子19人，政治動搖者15人，三番子38人，大刀會42人，黨員走私者192人，共963人⑥。

四、1940年魯西運東地委共審查出不合入黨手續的83人，組織關係問題11人，參加過其他派別7人，參加三番子5人，參加會門12人，受敵訓練並曾參加敵之某種組織1人，逃兵及逃跑者2人，共122人⑦。

對黨員受處分原因進行分析，可以幫助我們了解戰時共產黨組織中存在的主要問題和黨的關注點何在，從而對黨的組織狀況形成更深入的認識。雖然查出的問題與處理的情形並不完全重合，但在缺乏更多關於確切處分原因統計的情況下，這些資料也可以在很大程度上幫助我們進行分析。

五、1943年上半年，膠東東海地委審查出自首叛徒14人，自由脫黨88人，耶穌教8人，天主教6人，敵探奸細6人，縮短黨齡者182人，九宮教3人，先天道3人，階級異己份子12人，佛教294人，道德會9人，國民黨7人，關係不清者406人，三番子565人，上天堂9人，流氓份子26人，清理43人，聖教2人^⑧。

現將以上五組數字加以歸類，重新統計為表3。這五組數字在覆蓋地區和統計時間上均有重合，故總計欄中的數字只是為了更醒目地表示出各種問題類型所佔的比重，而不能視為統計總數。但從表3可以推斷黨組織對黨員進行處分的大致原因。

表3 部分地區審查黨員結果綜合統計

統計序號	一	二	三	四	五	總計
1 參加其他團體	1,911	2,852	80	24	906	5,773
2 黨籍問題和其他歷史問題	434	463		94	588	1,579
3 階級異己份子或同情份子	309	546	19		12	886
4 不做工作自由脫黨	120	180			88	388
5 腐化墮落	30	130	192		26	378
6 破壞黨及其嫌疑	35	115	71	1	20	242
7 動搖妥協	36	154		2		192
8 其他	110	214			43	367

說明：以上分類，「參加其他團體」包括國民黨等政治團體、大刀會等秘密結社和佛教等宗教團體；「動搖妥協」含投機份子、逃跑、自首；「破壞黨」含敵探奸細、叛徒、告密等；「腐化墮落」含生活作風上的男女關係問題和貪污、走私等經濟問題；「黨籍問題或其他歷史問題」包括黨籍不清、黨齡不清、入黨手續不全、有被捕經歷等。

按照在表3所佔比重的大小，依次敘述如下：

第一，表中「參加其他團體」一項人數最多，超過其他各種因素的總和，其中又以參加各種會門和迷信團體為主。資料顯示，山東根據地不僅普通黨員大量參加其他團體，黨內幹部尤其是支部和分區幹部，參加者也不在少數。例如膠東區五龍縣1945年統計，分區級即有43人參加各種其他團體^⑨。參加其他團體違背了「黨員政治身份唯一性」的組織紀律原則，可以推測這是導致抗戰時期山東根據地黨員受紀律處分的最主要原因。但是這種情形僅限於山東而不能推行到其他根據地和全黨，因為山東的民間宗教和迷信團體之發達向居全國之冠。

第二，其次一項為「黨籍問題和其他歷史問題」，此類問題中黨籍不清、黨齡不清為數最多，雖然沒有準確的統計，但一些報告表明，此類問題的處理方式一般不是對黨員進行處分，而是重新登記整理黨籍或者補辦各種必須的手續^⑩，因此不能視為處分黨員的主要原因。

第三，接下來是「階級異己份子或同情份子」。根據其時黨內文件的一貫所指，異己份子的稱呼主要指向黨員的階級出身和成分，即地主、富農、商人、流氓等；同情份子（同路人）的稱呼則主要指向對黨及其事業的認識程度，例如入黨動機模糊、對黨一無所知或所知甚少的農民黨員^⑪。但這種區分並不是絕對的，在確定「異己份子」時，除了階級身份之外，有時也會兼及其言行舉止，如果階級成分較高而又有其他違紀行為，則很容易更加坐實其「階級異己份子」的身份而受到比其他黨員更嚴厲的懲罰。例如平北縣委一份文件提到，在黨訓班

黨組織處分的黨員中，「參加其他團體」一項人數最多，超過其他各種因素的總和，其中又以參加各種會門和迷信團體為主。參加其他團體違背了「黨員政治身份唯一性」的組織紀律原則。但是這種情形僅限於山東而不能推行到其他根據地和全黨，因為山東的民間宗教和迷信團體之發達向居全國之冠。

受訓而不願脫離生產、並「說破壞話」影響其他黨員者，應予以警告或降為候補黨員，但如係富農則應該說服出黨^⑫。在犯同等錯誤的情況下，成分高者所受處分要重於其他黨員。儘管在很大程度上，黨的組織紀律恰恰是針對農民和小資產階級的特性而制訂的，但是在共產黨無產階級立場的支配下，階級出身和成分較高者在紀律面前明顯要低人一等。在鞏固黨和審查黨的過程中更是如此，「成分不好」本身就足以成為將黨員清洗出黨的理由。

第四，「不做工作和自由脫黨」。自由脫黨通常是黨員自己的選擇或者因為環境惡化而被迫離開組織，但黨的組織紀律中本有必須為黨工作一條，因為不做黨的工作或者工作不力而直接受到黨內處分的黨員也不在少數。例如1942年下半年東海地委處分的137名黨員中，因「不願工作」而受處分者即達54人，佔總數的39.4%^⑬。

第五，「腐化墮落」。這一項可以大致分為生活作風問題（主要是發生不正當男女關係）和經濟問題（主要是貪污、受賄和走私，有時候也包括奢侈、浪費）。從一些零星的統計數字來看，因為男女關係問題而受到處分的黨員數目似乎不在有各種經濟問題者之下。但這並不表明共產黨不重視經濟腐敗（恰恰相反，根據黨內文件反映出的態度，戰時山東黨對經濟上貪污腐化的不滿遠甚於對生活作風不檢點的反感），而是因為存在經濟問題的黨員數目少於生活作風不正的黨員，而且後者在農村群眾中更容易引起反感和指責，這也會迫使黨組織對這類問題做出處理。

第六，「破壞黨及其嫌疑」和「動搖妥協」。儘管在上表的統計中這兩類問題所佔比例最小，但這很可能是因為統計數字不完整的缺陷而造成的一種奇怪錯覺。各級黨的各種文件都明確指出，黨的組織紀律的制訂，主要目的就在於防止黨員階級意志動搖鬆懈和做出對黨不利的舉動，因為它們違背的是對黨忠實的原則，對黨的利益危害最直接最嚴重。而這樣的嚴重違紀在抗戰時期相當普遍。

三 紀律實施中的不良情形

上述分析表明，抗戰時期中共組織紀律的執行相當嚴厲，對違紀黨員的處分，對不合格黨員的清理，在很大程度上保證了黨組織的純潔性。但是從紀律實施的具體過程來看，卻存在着許多不良情形，使得執行紀律的初衷和成效受到嚴重損害。

一是處分過於隨意和嚴厲。各地組織工作報告顯示，山東黨在執行紀律的過程中「左」的傾向相當嚴重，主要體現就是「無原則的鬥爭」，處分黨員過於隨意、過於嚴厲。1943年魯中區的一份文件對這種情形作出了生動的描述^⑭：

把一些雞毛蒜皮的小事都提到所謂原則的高度，對甚麼小缺點也加上政治上的機會主義等的大帽子，不根據實際情況而橫加主觀的猜疑與估計，視同志如仇敵，變鬥爭為打擊，以為鬧得愈大愈好，鬥的愈厲害愈徹底，動不動就要開一個鬥爭大會，鬥爭不服則執行紀律……

濫用紀律、標準不定、賞罰不明常常降低了紀律的作用。上述文件即提到以下情形：一黨員因「在小組會上不發言」而被開除；南沂兩名窮苦黨員因偷生

抗戰時期中共組織紀律的執行相當嚴厲，對違紀黨員的處分，對不合格黨員的清理，在很大程度上保證了黨組織的純潔性。但是從紀律實施的具體過程來看，卻存在着許多不良情形，使得執行紀律的初衷和成效受到嚴重損害。處分過於隨意和嚴厲是其中一個主要問題。

對違紀黨員實施處分，中央和地方黨組織都規定了明確的執行程序，但在實際執行當中卻往往難以嚴格遵守。尤其是開除黨籍，這是黨組織紀律中最高的懲戒方式，理當慎重為之，而在紀律執行中卻最難以按程序進行。有的組織將黨員開除後竟不通知本人，到開會沒有得到通知時，才知道自己被開除了。

產部門東西而被開除黨籍，而一個支幹扣押兩千斤公糧僅給予警告處分；魯中某分區對犯錯誤的黨員「也不教育，先押幾天再說」；有的地方強迫違紀的黨員和幹部參軍，以此作為懲罰；膠東區東栖縣某支部，責令審查出問題的富農黨員發展兩個黨員和一個新戰士，以示懲罰^⑥。這種紀律執行的辦法，本身就是違犯黨的組織原則的。

在審查黨的過程中，更是極其隨意地使用處分手段，基本上是「不審查出錯誤則已，審查出來即要處分」。膠東區在審查黨期間，有「因掉根麵條地下而被停止關係半年」者，有「因參加三番子不敢承認而被開除黨籍」者，有「雇農因調受訓脫離不開而被勸告退黨」者^⑦。魯中區整支期間，南沂蒙清洗黨員100多人；泰山常汶支部共有黨員108人，一次即清洗25人，處分3人，共28人，佔了總數的四分之一；夏莊支部共有黨員270人，第一次審查即清洗130人，幾為黨員總數的一半^⑧。

二是不按規定程序實施處分。對違紀黨員實施處分，中央和地方黨組織都規定了明確的執行程序。中共六大黨章的規定是，應由黨的各級委員會成立特別委員會預先審查並作出決議，由黨員大會或該級黨部審定後，處分方發生效力。開除黨籍則須由該支部黨員大會通過，經黨的上級委員會批准方可生效^⑨。1940年中共中央規定，各級黨委處分黨員必須遵循以下的程序：處理之前須盡可能通知本人和有關黨員到會，聽取雙方及本人報告；對黨員處分須作出簡短明確的書面決定；不經黨委法定人數之同意，任何處分不能生效；被處分黨員或組織有權向上級控訴^⑩。

但是在實際執行當中，往往難以嚴格遵守這些程序。尤其是開除黨籍，這是黨組織紀律中最高的懲戒方式，理當慎重為之，而在紀律執行中卻最難以按程序進行。有的某一組織甚至某一個人都可以開除黨員；有的不經支部討論即開除支部黨員；有的將黨員開除後竟不通知本人，到開會沒有得到通知時，才知道自己被開除了^⑪。因為紀律執行程序不嚴格，個人代替組織而隨便斷送黨員政治生命的情形，在黨的文件中時有反映。魯中三地委兩位支書，分別在一天之中獨自開除了11名和7名黨員^⑫。膠東東海地委報告，區級幹部都可以不經批准而隨便停止關係或開除黨籍。牟平一縣在八個月中（1941年10月至1942年6月）即縮短黨齡19人，警告9人，停止關係45人，降為候補5人，勸告22人，開除42人，共計132人^⑬。魯南區在審查黨的過程中，支部委員及小組長都可以隨便開除黨員，有時並且不通知上級，有些上級組織開除黨員則不通過小組。臨沂有一婦女黨員，支部擔心她暴露秘密，就將其開除；邳縣某區一支部因環境惡化就將所有的9個婦女黨員全部開除；臨沂某分區在一次審查中即開除20餘名黨員^⑭。膠東區文登縣一分區委書記開除多名黨員；牟平某區職工會長擅自停止十餘名黨員的黨籍；黃縣一鄉支部組織委員開除23個黨員，理由是「他們都太笨了，不起作用」^⑮。據分局組織部文件，湖西豐縣洗刷的近50人中，不少是忠實可靠的黨員；清河某地因為不願參軍或不曾回答問題，支部會即被全體開除；湖西一支書開除8個黨員，其他支委都不知情；一分區書記自己解散了9個支部而未向縣委報告^⑯。招遠縣四、八區有的支部，1942年的候補黨員到1944年不予以轉正；七區的宣傳委員到某村支部去「見到有些黨員不好」，即一起停止了三個黨員的關係；四區樂格莊支部未經縣區批准，即秘密的將部分黨員停止關係^⑰。

以這樣的方式來執行黨的紀律，本身就是違犯組織紀律，對違紀黨員只能說起了純粹懲罰的作用，而絕非「懲前毖後、治病救人」的「懲戒」。它帶來的往往不是黨員改正錯誤、更好地為黨工作，而恰恰是把那些被隨意處分乃至開除的黨員推向了黨所期望的反面。

三是重處分、重鬥爭而輕教育。濱海區泲水縣1943年的報告認為，在紀律執行中的一大缺點，就是「平常教育不嚴格，臨時犯錯誤再鬥爭處分」^⑳。「只有鬥爭沒有教育」甚至「為鬥爭而鬥爭」的現象普遍存在。各級黨的組織工作報告反映出，以鬥爭和處分黨員為基本內容的鬥爭會非常頻繁，次數相當多。例如膠東區1941年的統計，區黨委召開鬥爭會9次，一地委164次（9月以前），二地委156次，三地委161次，四地委66次（支部以上），而區委組織仍認為「表現在上層較好，下層還不夠熱烈」^㉑。

開鬥爭會的大體情形是，「為了把對象打下去，不斷的布置發言人，動員證明人，鬥爭一開如同過堂，大家都氣勢洶洶，板起面孔，被鬥爭者則垂手而立，如階下囚，只能說是，不能反駁，反駁就是不誠懇不坦白，黨性不強，承認錯誤不徹底，而以啦啦隊喊口號威脅之，一個沒經過鍛煉與修養的人經過這麼一鬥是會驚心落魄的。」這樣的鬥爭「不以教育為目的，只滿足於鬥爭的痛快」，極易發生「亂鬥硬鬥死鬥」的毛病。用這種方式執行紀律，不僅達不到教育和改造的目的，反會引起鬥爭對象的反感，降低黨的威信。魯中區報告，有的幹部在鬥爭會上「看風頭不好」即「裝肚子疼跑了」，有的被連續審問了一天一夜之後憔悴的說「我情願不幹了也不受這洋罪了」，有人說「你們這樣簡直拿我當土匪了」。一地委有一婦女幹部因其丈夫有嫌疑（後考察無問題）而受牽連，先被社會部嚴厲訓斥，後召集全地委機關鬥爭大會鬥爭，致使其負氣出走。三地委則有六個黨員因害怕鬥爭「嚇的下了關東」^㉒。

正如中共山東分局所說^㉓：

一個人誰能沒有錯過？但主要在於知道錯過，而能改正錯過。對經過教育而能改正錯誤的同志不一定給他處罰，處分只是對不可挽救的份子才能使用。我們更需要了解，一個作組織工作的同志，如果不能以共產主義的精神，對犯錯誤的同志給以嚴正寬大苦口婆心的教育，使其口服心服的改正錯誤，服從黨的利益；而必須使用最後一個辦法——紀律制裁，這不但達不到我們的目的，相反的正說明了我們工作上的失敗，以及經常教育的不足。

不注意教育和防患於未然，而將紀律和處分當作控制黨員的主要甚至唯一手段，固然能夠讓黨員心存畏懼，卻也會增強黨員的逆反心理，削弱組織對其成員的親和性和黨員對組織的認同感。

四 結 論

山東抗日根據地的情形表明，抗戰期間共產黨對紀律的執行相當嚴厲，處分的人數既多，處分的程度也重。黨員受處分的原因，包括參加其他團體，階

以隨意、過嚴的方式來執行黨的紀律，本身就是違犯組織紀律的。不注意教育和防患於未然，而將紀律和處分當作控制黨員的主要手段，固然能夠讓黨員心存畏懼，卻也會增強黨員的逆反心理，削弱黨員對組織的認同感。如有的被鬥對象說「你們這樣簡直拿我當土匪了」；某地委則有六個黨員因害怕鬥爭「嚇的下了關東」。

總體而言，抗戰期間各級黨組織對紀律的執行是嚴厲而有效的，及時清理了不合格的黨員，保證了黨組織的純潔性和戰鬥力。但是在紀律執行的過程中存在一些嚴重問題和偏差，過多、過嚴、過於隨意的處分，導致黨員普遍產生悲觀失望、疑慮恐懼和抵觸情緒，給黨的組織和工作造成了負面影響。

級異己份子或同情份子，不能自覺有效地為黨工作，生活作風和經濟上腐化墮落，從事破壞黨的活動，動搖妥協等情形。總體而言，抗戰期間各級黨組織對紀律的執行是嚴厲而有效的，及時地處分了違紀黨員，將不合格的黨員及時清理出組織隊伍，在很大程度上保證了黨組織的純潔性和戰鬥力。但是在紀律執行的過程中也存在一些甚至是很嚴重的問題和偏差，主要體現在處分過於隨意和嚴厲；執行紀律不依規定的程序；重視處分懲罰鬥爭而忽略了對違紀黨員的教育。過多、過嚴、過於隨意的處分，導致了黨員中普遍產生悲觀失望、疑慮恐懼和抵觸情緒，是懲罰而不是懲戒了違紀黨員，在一定程度上反而給黨的組織和工作造成了負面影響。

註釋

- ① 陳雲：〈嚴格遵守黨的紀律〉（1940年3月19日），《陳雲文選（1926-1949）》（北京：人民出版社，1984），頁129。
- ② 〈山東工作報告〉（1940年11月），《山東革命歷史檔案選編》（以下簡稱《檔案選編》），第六輯（濟南：山東人民出版社，1983），頁123。
- ③ 〈地方黨員數目表〉（1944年2月），《檔案選編》，第十一輯，頁272。
- ④⑤ 〈中共山東分局組織部關於鞏固黨的總結〉（1942年1月），《檔案選編》，第八輯，頁112；113-16。
- ⑥⑩⑭⑮⑲ 〈抗戰五年膠東黨的組織建設〉（1943年2月），山東省檔案館藏革命歷史檔案（以下簡稱「館藏檔案」），G024-01-0256-001。
- ⑥⑩ 〈膠東區東海地委組織部九個月來（1941.10-1942.6）組織工作總結〉，館藏檔案，G024-01-0200-002。
- ⑦ 〈魯西區黨委組織統計表〉（1940年10月），館藏檔案，G052-01-0259-007。
- ⑧⑬⑲ 〈東海地委六年來組織工作總結〉（1944年7月），館藏檔案，G024-01-0203-002。
- ⑨ 〈五龍縣一年來組織工作總結〉（1945），館藏檔案，G024-01-0208-005。
- ⑫ 〈平北縣委組織科一年來組織工作總結〉（1944），館藏檔案，G024-01-0208-003。
- ⑭⑰⑳⑲ 〈魯中區黨委五年組織工作總結〉（1943年3月），館藏檔案，G027-01-0020-001。
- ⑮⑳ 膠東區委組織部：〈1941年組織工作總結報告〉，館藏檔案，G024-01-0187-001。
- ⑳ 〈中國共產黨黨章〉，載中央檔案館編：《中共中央文件選集》，第四冊（北京：中共中央黨校出版社，1989），頁468-82。
- ⑲ 〈中央關於地方黨及軍隊中黨務委員會工作的決定〉（1940年12月16日），載《中共中央文件選集》，第十二冊，頁578-80。
- ⑳⑳ 〈沭水縣二年來組織工作報告〉（1943年1月），館藏檔案，G029-01-0004-001。
- ㉓ 〈魯南區委組織工作報告〉（1943年3月），館藏檔案，G028-01-0009-001。
- ㉔ 〈抗戰六年來招遠黨的組織建設總結報告〉（1944年7月），館藏檔案，G024-01-0204-004。
- ㉕ 〈中共山東分局組織部關於處分黨員的指示〉（1942年12月），《檔案選編》，第九輯，頁203-205。

李里峰 歷史學博士，現任南開大學歷史學院博士後研究人員；主要從事中國近代政治史和社會史研究。

蘇聯對中國研製核武器的幫助與制約

• 沈志華

有關核問題的歷史——包括各大國核技術的發展、核政策和核戰略的演變以及超級大國之間的核軍備控制和禁止核試驗談判等，無疑是冷戰史研究的重大課題之一。本文要討論的是其中一個側面：1950年代蘇聯對中國研製核武器^①所採取的方針。本文使用的材料，除了中國的公開出版物外，還有一些俄國的檔案文件和當事人口述史料，而這些是很多中國研究者沒有看到或引用過的重要資料。在研讀這些史料的基礎上，筆者擬考察1950年代蘇聯對中國研製原子彈和導彈的方針及其形成的基礎、變化的原因，以求對這一課題的研究增加一點新內容。

一 赫魯曉夫開啟了中國原子能和平利用之窗

斯大林絕對沒有想到，還在蘇聯第一次核試驗之前，中共就知道莫斯科已經掌握了核技術，甚至提出了參觀核設施的要求。斯大林拒絕了劉少奇在1949年8月秘密訪蘇期間提出的這一要求，作為補償，蘇聯人請中共代表團觀看了有關核試驗的紀錄片。不僅如此，斯大林甚至表示出蘇聯可以向中國提供核保護的意願。蘇聯外交部起草的中蘇同盟條約(第二稿)信心十足地提到，當締約國的一方被迫採取軍事行動時，「另一方即盡其全力給予軍事及其他援助」。在蘇聯剛剛擁有核武器的情況下，這種說法無疑在向西方暗示：蘇聯將向中國提供核保護。如果進一步分析，斯大林或許也想以此向中國人暗示：社會主義陣營有蘇聯的核保護傘就足夠了，無須大家都去搞核武器。至於毛澤東當時如何理解斯大林的用意，不得而知。不過，中國領導人由此對原子彈有了感性認識，卻是實情。毛澤東回憶起當時的感受，曾對身邊警衛員說：「這次到蘇聯，開眼界哩！看來原子彈能嚇唬不少人。美國有了，蘇聯也有了，我們也可以搞一點嘛。」

蘇聯第一次核試驗之前，中共就知道莫斯科已經掌握了核技術。劉少奇在1949年8月秘密訪蘇期間提出參觀核設施的要求，被斯大林拒絕。斯大林表示出蘇聯可以向中國提供核保護的意願。斯大林或許想以此向中國人暗示：社會主義陣營有蘇聯的核保護傘就足夠了，無須大家都去搞核武器。

莫斯科不想讓中國人掌握進入核武庫大門的鑰匙。沒有技術來源，再加上戰爭環境以及國家財力有限等原因，中國在第一個五年計劃中不列入研製核武器。斯大林去世以後，蘇聯調整對華政策。1954年赫魯曉夫訪華，毛澤東趁機提出對原子能、核武器感興趣。赫魯曉夫最後建議，蘇聯幫助中國建立小型實驗性核反應堆，進行原子物理的科學研究和培訓技術力量。

然而，莫斯科可以向社會主義陣營的國家提供核保護^②，卻並不希望他們分享核武器的秘密，更不想讓中國人掌握進入核武庫大門的鑰匙。1952年底，即以中國著名核物理專家錢三強為首的中國科學院代表團訪蘇之前，蘇聯科學院院長涅斯梅亞諾夫(Nesmeyanov)院士向蘇共中央政治局提交了一個報告。在談到對中國科學家來訪的活動安排時，涅斯梅亞諾夫建議，只向錢三強介紹「一般性質的科研工作，而不要讓他詳細了解第一總局課題範圍內的工作」。鑒於蘇聯人民委員會下屬的第一總局正在領導着蘇聯原子能利用領域的科學研究工作、鈾加工的管理事務和原子動力裝置的建造，這一建議可以表明蘇聯此時尚無意向中國透露原子能的秘密。沒有技術來源，再加上戰爭環境以及國家財力有限等原因，中國政府決定在第一個五年計劃中不列入研製核武器的準備措施。

斯大林去世以後，蘇聯領導層接連不斷地發生激烈的權力鬥爭。赫魯曉夫為了戰勝其政治對手，積極調整對華政策，並一再討好毛澤東^③。在這種情況下，中國再次考慮研製核武器的問題。1954年10月赫魯曉夫訪華時，主動問中方還有甚麼要求，毛澤東趁此機會提出對原子能、核武器感興趣，並希望蘇聯在這方面給予幫助。赫魯曉夫對這個突如其來的問題沒有準備，稍做遲疑後他勸說毛澤東應集中力量抓經濟建設，不要搞這個耗費巨資的東西，並表示只要有蘇聯的核保護傘就行了。赫魯曉夫最後建議，由蘇聯幫助中國建立一個小型實驗性核反應堆，以進行原子物理的科學研究和培訓技術力量。

赫魯曉夫強調核試驗耗資巨大，中國國力難以承受，確屬實情。不過，莫斯科的主要憂慮並不在此。同斯大林一樣，赫魯曉夫對毛澤東領導的中國也心存疑慮。此外，赫魯曉夫還有一個不便明言的理由，即當時美蘇正在談判防止核擴散問題。實際上，早在蘇聯成功進行核試驗之前很久，美國就試圖禁止核試驗，從而壟斷核武器。1946年6月14日，美國駐聯合國原子能委員會代表團團長巴魯克(Bernard Baruch)提出一項由國際組織控制核試驗的方案，史稱「巴魯克計劃」，而蘇聯代表葛羅米柯(Andrei A. Gromyko)很快就針鋒相對地提出了蘇聯的計劃。從此，美蘇之間就開始了漫長而毫無結果的限制核武器發展的談判和爭吵。當蘇聯擁有核武器，特別是在赫魯曉夫意識到核武器對人類生存的威脅之後，莫斯科對防止核擴散的問題有了新的認識。1954年4月1日，蘇聯有關部門向赫魯曉夫提交備忘錄，報告了蘇聯著名物理學家、原子彈之父庫爾恰托夫(Igor V. Kurchatov)等人關於熱核武器的出現已經威脅到人類生存的看法：大規模使用核武器將導致交戰雙方的毀滅。核爆炸發展的速度如此之快，以至過不了多少年，核爆炸的數量將足以危及地球上所有生命的存活。這對赫魯曉夫無疑是一個震動。同年9月22日，即赫魯曉夫訪華前夕，蘇聯政府向美國遞交了備忘錄，表示願意在和平利用原子能的問題上繼續與美國政府談判。蘇聯人剛剛做此承諾後，中國就提出要自己製造原子彈，並要求蘇聯提供幫助，赫魯曉夫當然不會答應。

不過，赫魯曉夫畢竟有求於毛澤東，因此他比斯大林進了一步，答應在和平利用原子能方面幫助中國，而這項工作的開展無疑將為研製核武器奠定技術基礎。核武器與核反應堆的科學原理是一致的，而反應堆則是不爆炸的原子彈，反應堆是控制能量緩慢地釋放，用來產生動力。至少在毛澤東看來，這是

中國走向核武器研製的第一步。赫魯曉夫回國後不久，毛澤東便在10月23日與來訪的印度總理尼赫魯 (Jawaharlal Nehru) 興致勃勃地談起原子彈，並有意透露中國「正在開始研究」那個東西。

莫斯科答應提供核幫助的確令毛澤東興奮不已，恰在此前，中國地質隊又在廣西找到了鈾礦。1955年1月15日毛澤東主持召開中共中央書記處擴大會議。在聽取地質部長李四光、副部長劉杰以及中國科學院物理研究所(原子能研究所的前身)所長錢三強的匯報後，毛澤東高興地向到會人員說：「過去幾年其他事情很多，還來不及抓這件事。這件事總是要抓的。現在到時候了，該抓了。只要排上日程，認真抓一下，一定可以搞起來。」毛澤東還強調說：「現在蘇聯對我們援助，我們一定要搞好！我們自己幹，也一定能幹好！我們只要有人，又有資源，甚麼奇跡都可以創造出來！」會議通過了代號為02的核武器研製計劃。是月31日周恩來在國務院第四次全體會議上也提出：「在這方面，我們很落後，但是有蘇聯的幫助，我們有信心、有決心能夠趕上去。美國的核恐怖嚇不倒我們，我們要掌握原子彈。」國防部長彭德懷則在2月18日向毛澤東報告工作時，第一次正式提出研製和發展核武器的問題。最後，毛澤東在3月的中共全國代表會議上宣布：中國進入了「開始要鑽原子能這樣的歷史的新時期」。

赫魯曉夫回國以後，中蘇兩國政府便開始了關於在核能事業方面合作的具體談判。1955年1月17日蘇聯政府發表聲明說，為在促進和平利用原子能方面給予其他國家以科學技術和工業上的幫助，蘇聯將向中國和幾個東歐國家提供廣泛的幫助，其中包括進行實驗性反應堆和加速器的設計，供給相關設備及必要數量的可分裂物質。作為合作條件，1月20日中蘇簽署了《關於在中華人民共和國進行放射性元素的尋找、鑒定和地質勘察工作的議定書》。根據這個協定，中蘇兩國將在中國境內合作經營，進行鈾礦的普查勘探，對有工業價值的鈾礦床由中國方面組織開採，鈾礦石除滿足中國自己的發展需要外，其餘均由蘇聯收購。此後，大批蘇聯地質專家來到中國，幫助普查和勘探鈾礦。4月27日，以劉杰、錢三強為首的中國政府代表團在莫斯科與蘇聯政府簽訂了《關於為國民經濟發展需要利用原子能的協定》，確定由蘇聯幫助中國進行核物理研究以及為和平利用原子能而進行核試驗。蘇聯將在1955-56年派遣專家幫助中國設計和建造一座功率為6,500-10,000千瓦的實驗性原子反應堆，以及一個使粒子獲得12.5-25 MeV(百萬電子伏特)能量的回旋加速器，還要無償提供有關原子反應堆和加速器的科學技術資料，提供足夠維持原子反應堆運轉所需的核燃料和放射性同位素，並培訓中國的核物理專家和技術人員。

8月22日，蘇共中央主席團又批准了蘇聯高教部關於幫助中國進行和平利用原子能工作的提案：滿足中國政府的請求，幫助在北京和蘭州組織教學，培養原子能專家。是年10月，經中共中央批准，選定在北京西南遠郊坨里地區興建一座原子能科學研究基地(代號為601廠，1959年改稱401所)，並將蘇聯援建的一堆一器安置在這個基地。以索洛諾夫(Solonov)和阿里柯謝夫(Alekseev)為代表的蘇聯專家組與中國工程技術人員一道，為基地建設做出了重大貢獻。同年12月，以諾維科夫(Novikov)教授為團長的蘇聯原子能科學家代表團訪華，向中國贈送了一批有關和平利用原子能的影片和書籍。蘇聯代表團還在全國政協禮

莫斯科答應提供核幫助令毛澤東興奮不已。1955年1月15日毛澤東主持召開中共中央書記處擴大會議，向到會人員說：「現在蘇聯對我們援助，我們一定要搞好！」會議通過了代號為02的核武器研製計劃。同年3月毛澤東在中共全國代表會議上宣布：中國進入了「開始要鑽原子能這樣的歷史的新時期」。

堂舉行報告會，講授關於和平利用原子能的各項問題，周恩來及黨政軍各機關1,400多名高級幹部出席了報告會。在26日周恩來與蘇聯代表團舉行的會談中，雙方討論了《中華人民共和國1956-1967年原子能事業規劃大綱(草案)》。蘇聯科學家主動表示，蘇聯準備全面援助中國的核工業建設。

在以後兩年，蘇聯的幫助進一步擴大。1956年8月17日，兩國政府簽訂了關於蘇聯援助中國建設原子能工業的協定。協定規定，蘇聯援助中國建設一批原子能工業項目和一批進行核科學技術研究用的實驗室。在這一基礎上，11月16日，第一屆全國人大常委會第五十一次會議通過決定：設立第三機械工業部(1958年2月11日改名為第二機械工業部)，主管中國核工業的建設和發展工作。1957年3月，「三機部」制訂了第二個五年計劃，要求在1962年以前在中國建成一套完整的、小而全的核工業體系。為幫助中國的核科學研究，蘇聯派遣了稱職的專家。是年5月，沃爾比約夫(Vorbiev)率領十幾位專家來到物理研究所(此時已由科學院和「三機部」雙重領導)工作。沃爾比約夫是庫爾恰托夫最親密的助手之一，據他的中國同事反映，此人確實有很深厚的功底。沃爾比約夫專家組最初的任務是培養研究濃縮鈾和鈾方面的中國專家，並編制教學大綱，後來也負責指導反應堆的實驗。沃爾比約夫與錢三強所長建立了很好的合作關係，同周恩來總理也有過親密接觸。由於蘇聯專家的幫助，實驗性反應堆和回旋加速器相繼建成，並從重水反應堆中獲得了少量的鈾。此外，通過教學和實驗，還培養了一批中國科學技術人員。沃爾比約夫剛來時，在研究所裏只有六十位核物理方面的中國專家，而到1959年11月他離開時，這個集體的人數已經增長到六千人。時任該所負責人之一的孟戈非後來回憶說，不僅在技術問題上，而且在反應堆、核動力的研究體制建設方面，沃爾比約夫都給予了中國不少幫助。蘇聯能派出如此優秀的科學家，可見是誠心幫助中國的。

總之，由於蘇聯的幫助，中國的核武器研製工作在和平利用原子能的帷幕下於1955年初逐步展開了。

由於蘇聯的幫助，中國的核武器研製工作在和平利用原子能的帷幕下於1955年初逐步展開了。1957年，沃爾比約夫率領十幾位專家來到物理研究所工作，當時研究所裏只有六十位核物理方面的中國專家，而到1959年11月他離開時，這個集體的人數已經增長到六千人。此外，通過教學和實驗，還培養了一批中國科學技術人員。

二 蘇聯幫助中國研製核武器方針出現突破性轉變

儘管和平利用原子能可以成為研製核武器的技術基礎，但是要實現這一步跨越卻絕非易事，需要掌握從鈾分離、提純到核爆炸的一系列專門技術和工藝。美國和蘇聯跨出這一步用了五至七年，以中國當時的工業基礎和工藝技術水平，以及當時西方進行經濟技術封鎖的冷戰環境，要在同等時間裏試製出原子彈，只能依靠蘇聯的幫助。事實也是如此，中國能夠以震驚西方的速度成功爆炸原子彈，無論如何是離不開蘇聯援助的，雖然是不完全的援助。不過，莫斯科在研製核武器方面對中國的援助最初卻表現得猶豫不決。

在核武器尚處於基礎理論研究階段時，中國領導人已經開始考慮其運載工具——導彈的研製問題了。1956年1月12日彭德懷約見蘇聯軍事總顧問彼得魯舍夫斯基(Petrushevsky)時提出：中共中央政治局開會，同意在中國工業發展速度已經提高的基礎上，加快中國軍隊的現代化建設，並打算研製火箭武器，希望



蘇聯提供這方面的圖紙、資料。由於沒有得到莫斯科的指示，彼得魯舍夫斯基無法表態。1月20日彭德懷主持軍委第五十七次例行辦公會議，討論了研究和製造導彈的問題。會議決定向黨中央提出報告。彭德懷說：「目前即使蘇聯不幫助，我們也要自己研究。蘇聯幫助，我們就去學習。」與此同時，解放軍訓練總監部代部長葉劍英、副總參謀長陳賡和剛從美國歸來的導彈專家錢學森也提出了中國自行研製導彈的問題。3月14日，周恩來主持會議，聽取了錢學森關於在中國發展導彈技術的設想。會議決定，成立導彈航空科學研究方面的領導機構——國防部航空工業委員會，由聶榮臻任主任。5月10日，聶榮臻提出了《關於建立中國導彈研究工作的初步意見》。中央軍委5月26日召開會議對此進行了專題研究，周恩來在會議上指示：導彈研究可以先突破一點，不能等待一切條件具備。立即抽調力量，組織機構，培養人才。是年7月，經軍委批准，以鍾夫翔為局長的導彈管理局（國防部五局）正式成立。10月8日，以錢學森為院長的導彈研究院成立，下設十個研究室。至此，中國的導彈研究事業開始走上軌道。

與核能基礎研究不同的是，導彈研究屬於純軍事目的，又與原子彈密切相關，蘇聯在這方面自然要謹慎行事。況且，當時蘇聯正熱衷於同英美討論停止核試驗的問題。1956年7月16日，外交部長謝皮洛夫 (Sepilov) 在最高蘇維埃會議上說，原子武器的試驗性爆炸應當馬上停止進行，這對於全世界人民來說是很重要的。蘇聯建議，或者美國、蘇聯和英國政府締結一個三邊協定，其他國家隨後加入；或者通過上述政府各自發表正式聲明，保證不再進行原子武器和熱核子武器試驗。謝皮洛夫還宣布，蘇聯政府認為：有必要毫不拖延地就立即停止一切原子武器和熱核子武器的試驗和實驗性爆炸的問題，締結蘇聯、美國和英國的三國協定。1957年1月14日，蘇聯又在聯合國大會上提出了一份作為防止核擴散手段的片面禁止核試驗的提案。副外長佐林 (Zolin) 在大會上指出，擁有原子彈和氫彈的國家數量的任何增長都會使局勢複雜化。而蘇聯提案的實際結

在核武器尚處於基礎理論研究階段時，中國領導人已經開始考慮其運載工具——導彈的研製了。導彈研究屬於純軍事目的，蘇聯在這方面自然要謹慎行事。1956年9月，蘇共中央決定派專家幫助中國培養導彈人才。圖為毛澤東觀看國產戰術導彈。

果是：一個現在尚不擁有原子彈和氫彈的國家，即使已經掌握了這些武器的生產秘密，並已擁有必需的材料，她也不能有效地試驗這些武器。這個方案的提出，必然會影響到蘇聯對中國的核援助方針。

就在核工業援助協定簽字的當天，1956年8月17日，國家計委主任李富春應聶榮臻的請求，寫信給蘇聯部長會議主席布爾加寧(Bulganin)，要求蘇聯政府在建立和發展導彈事業方面向中國提供全面的技術援助，並提議中國派政府代表團去蘇聯談判。9月13日蘇共中央覆電中共中央稱：考慮到導彈技術的複雜性和中國目前缺乏幹部的情况，建議中國最好先從培養幹部開始，然後根據這方面培養專家的情况，再着手建立科學研究機構和生產企業。蘇共中央決定幫助中國培養導彈人才，將派專家到中國學校去工作和授課。已經指示蘇聯有關機構把導彈專業的教學大綱和教學計劃，以及培養幹部所需要的教具、樣品及其技術說明送給中國。從1957年的新學年開始，蘇聯高等學校將設立小組，可以接受五十名中國留學生，以便培養導彈技術方面的專家。這與中國的要求實在相差太遠，聶榮臻對此「大失所望」。

蘇聯的如此態度再次影響了中國的國防建設計劃。1956年10月17日中共中央以聶榮臻代擬的電稿覆電蘇共中央。覆電說：為了盡快培養導彈方面的幹部，除了按照蘇共中央來電的意見，中國將在1957年新學年派去五十名留學生外，還打算將一批正在蘇聯高等學校學習的中國留學生，轉到同導彈技術直接有關的專業去學習。同時，準備在中國幾個主要高等學校增設有關導彈技術的專業，希望蘇聯政府供給教學資料和教具、樣品，並派專家來華協助教學。覆電還要求派代表團赴莫斯科談判。但蘇方遲遲不予答覆。由於蘇聯態度消極，加上第二個五年計劃考慮緊縮投資，迫使中方不得不考慮減少國防建設項目。正當蘇聯談判陷入僵局時，赫魯曉夫採取非常手段制服了其對手，亟需得到各國共產黨，特別是中共的認可和支持，於是在援助中國發展核武器和導彈方面表現出積極性。

1956年，中國要求蘇聯在建立和發展導彈事業方面向中國提供全面技術援助，並提議中國派代表團去蘇聯談判。由於蘇聯態度消極，加上第二個五年計劃考慮緊縮投資，迫使中方不得不考慮減少國防建設項目。正當蘇聯談判陷入僵局時，赫魯曉夫採取非常手段制服了其對手，亟需得到各國共產黨，特別是中共的認可和支持，於是在援助中國發展核武器和導彈方面表現出積極性。

正當蘇聯談判陷入僵局的時候，同1954年的情况相似，又是蘇聯黨內鬥爭的激化導致赫魯曉夫放寬了在核援助方面對中國的限制。1957年6月蘇共中央全會指責和批判馬林科夫(Malinkov)、卡岡諾維奇(Kaganovich)、莫洛托夫(Molotov)進行非法的反黨組織活動，並把他們排除出中央領導層。這次鬥爭是繼蘇共二十大和波匈事件後，蘇聯黨內思想路線分歧又一次大暴露。赫魯曉夫採取非常手段制服了其對手之後，亟需得到各國共產黨，特別是中共的認可和支持。7月3日，即中央全會結束三天之後，蘇聯副外長巴托里切夫(Patorichev)便接見了各社會主義國家使節，蘇共中央聯絡部部長安德羅波夫(Andropov)和蘇聯對外文委主席茹可夫(Zhukov)還分別找中國使館的陳楚和張映吾參贊，通報有關蘇共中央六月全會情况。7月5日，赫魯曉夫又派米高揚(Mikoyan)專程前往中國杭州，向毛澤東和其他中共領導人詳盡介紹了蘇共六月中央全會的經過，以及赫魯曉夫同莫洛托夫等人在對內對外政策方面的分歧，其中包括赫魯曉夫反對莫洛托夫在對華態度上的一些錯誤做法。米高揚表示希望中共能支持赫魯曉夫為首的蘇共中央的立場。在此前一天，中共中央政治局連夜開會，討

論了蘇聯黨內鬥爭問題，確定的基本方針是：從承認事實，分清兩派是非觀點出發，支持新的蘇共領導機構。同時決定，第二天在《人民日報》刊登蘇共中央全會的消息和決議。因此，毛澤東聽完米高揚的情況通報後即宣布，中共中央政治局已經決定支持蘇共中央的決定。於是，赫魯曉夫投桃報李，立即在援助中國發展核武器和導彈方面表現出積極性。

鑒於原子能工業發展計劃尚未定案，需對1956年8月的原子能協定進行修改，7月18日聶榮臻再次寫報告給周恩來，希望政府出面與蘇方交涉。周恩來批示交外交部辦理。令聶榮臻感到意外的是，這一次蘇聯的反應十分迅速，20日阿爾希波夫 (Arkhipov) 便答覆願就國防新技術援助事宜約定時間面談。22日聶榮臻來到阿爾希波夫的寓所，兩人在客廳裏都顯得很高興。阿爾希波夫表示：關於國防新技術援助的問題，蘇聯政府支持中國政府的要求。蘇聯同意進行談判，並將圓滿答覆中國政府提出的任何問題。聶榮臻匯報後，毛澤東、周恩來同意由聶榮臻組織代表團赴蘇談判。

以聶榮臻、宋任窮、陳賡為首的代表團於9月7日抵莫斯科。談判從9月9日開始，分成軍事、原子、導彈、飛機、無線電五組同時進行。儘管在談判中蘇聯方面還是有一些保留，但總體說來十分友好和熱情，蘇方代表團團長、國家對外經濟聯絡委員會主席別爾烏辛 (Pervukhin) 甚至在談判中認為中方提出的有些產品型號性能已經落後了，主動建議提出更新的產品型號。9月14日蘇方提交了協定草案，別爾烏辛對聶榮臻說：這種協定在蘇聯外交史上還是第一次，因為中國是最可靠、最可信託的朋友。希望中國政府能早日定案。聶榮臻召集代表團全體成員和顧問開會時說：蘇聯政府這次的確很熱情，很誠懇，很慷慨。中國得到這些援助後，再經過自己的努力，國防物質基礎在第二個五年計劃末將躍進到一個新的科學技術水平。消息傳到國內，9月29日上午，周恩來委託彭德懷、李富春召集國防工業負責人會議進行研究。在聽取了宋任窮和張連奎的匯報後，與會者一致認為，蘇聯提出的援助項目都是中國國防所必需的，因此積極表示贊成，並同意照蘇聯提出的協定簽字，簽訂後再從各方面繼續具體商談。

10月15日，中蘇正式簽署《關於生產新式武器和軍事技術裝備以及在中國建立綜合性原子能工業的協定》(簡稱《國防新技術協定》)。協定共五章二十二條，根據協定，蘇聯將援助中國建立起綜合性原子工業；援助中國研究和生產原子彈，並提供原子彈的教學模型和圖紙資料；作為原子彈製造的關鍵環節，向中國出售用於鈾濃縮處理的工業設備，並提供氣體擴散廠初期開工所用的足夠的六氟化鈾；1959年4月前向中國交付兩個連的岸對艦導彈裝備，幫助海軍建立一支導彈部隊；幫助中國進行導彈研製和發射基地的工程設計，在1961年底前提供導彈樣品和有關技術資料，並派遣技術專家幫助仿製導彈；幫助中國設計試驗原子彈的靶場和培養有關專家等等^④。鑒於有些工業援助項目的建設規模以及向中國交付設計和設備的期限等在協定中都未作具體規定，1958年9月29日中蘇又簽訂《關於蘇聯為中國原子能工業方面提供技術援助的補充協定》(簡稱《核協定》)，其中對每個項目的規模都做了明確、具體的規定，項目設計完成期限和設備供應期限也有了大致的確認，多數項目的完成期限是1959和1960年。《國防

1957年蘇聯黨內鬥爭的激化，導致赫魯曉夫放寬在核援助方面對中國的限制。以聶榮臻為首的代表團於9月7日抵莫斯科談判，分成軍事、原子、導彈、飛機、無線電五組同時進行。9月14日蘇方提交了協定草案，蘇方代表別爾烏辛對聶榮臻說：這種協定在蘇聯外交史上還是第一次，因為中國是最可靠、最可信託的朋友。

新技術協定》和《核協定》是中蘇在核武器研製方面合作的里程碑，從此，中國的原子能工業「進入了核工業建設和研製核武器的新階段」。

三 蘇聯對中國研製核武器的幫助及其限度

在1957年底和整個1958年，蘇聯對中國原子彈和導彈研製方面的援助是正常和順利的。1958年6月蘇聯援助的實驗性重水反應堆和回旋加速器建造成功，從而顯著改善了中國核物理研究的技術裝備和條件。同時，在建造過程中培養的人才，以及在使用過程中提取的數據，不僅為中國和平利用原子能事業進一步提供了前提，也間接地為中國研製和發展核武器奠定基礎。得到消息後，毛澤東在6月21日中央軍委擴大會議上充滿信心地指出：「原子彈就是這麼大的東西，沒有那東西，有人就說你不算數。那麼好吧，我們就搞一點吧。搞一點原子彈、氫彈、洲際導彈，我看有十年功夫完全可能。」此外，蘇聯還根據協定向中國提供了幾種導彈、飛機和其他軍事裝備的實物樣品，交付了導彈、原子能等絕密技術資料，派遣了有關的技術專家來華。這些都有力地促進了中國有關方面熟悉和掌握尖端武器的研製情況及技術。聶榮臻承認，蘇聯的幫助，對中國核武器研製的起步工作發揮了很大作用，特別是在導彈研製和試驗基地建設等方面，加快了中國的前進步伐。在此基礎上，中國開始了「消化資料、研究設計和試製工作」。

在原子彈研製方面，蘇聯不僅提供設備、圖紙和技術資料，還派遣大批專家來華。1958年6月蘇聯援助的實驗性重水反應堆和回旋加速器建成，毛澤東在中央軍委擴大會議上說：「原子彈就是這麼大的東西，沒有那東西，有人就說你不算數……。搞一點原子彈、氫彈、洲際導彈，我看有十年功夫完全可能。」

在原子彈研製方面，蘇聯不僅提供設備、圖紙和技術資料，而且派遣大批專家來到中國。從工廠的選址、設計，到設備安裝、調試，特別是在幫助中國技術專家理解文獻和資料，培訓中國技術工人掌握操作技能等方面，蘇聯專家都發揮了重大作用。原「二機部」副部長袁成隆回憶說，「當年，在我國決心發展核工業生產，擁有自己的原子彈時，蘇聯對我們是支持的，先後派來二機部工作的蘇聯專家有上千名之多。」就原子彈的製作程序而言，共有六類廠（場），在蘇聯專家的幫助下，這些企業或基地於1957年底以後陸續進入設計（蘇聯專家負責初步和主工藝設計，中方負責施工和輔助設計）和施工階段，標誌着中國核武器研製工作全面鋪開。如開採礦石的鈾礦場（湖南郴縣、大浦和江西上饒），粉碎礦石、「沙裏淘金」的水冶廠（湖南衡陽），提取二氧化鈾和製作核燃料棒的核燃料廠（包頭核元件廠等），製造濃縮鈾的核擴散廠（蘭州鈾濃縮廠和酒泉原子能聯合企業等），製造原子彈的核武器研製基地（20基地），以及核實驗場（21基地）等核工業的首批主要工程項目的基礎工程和附屬工程，均於1958年5月以後陸續開工建設。同年9月，蘇聯援建的7,000千瓦重水反應堆和直徑1.2米回旋加速器移交中國，標誌着中國正在「向原子能時代躍進」。聶榮臻在移交典禮儀式上說：「原子反應堆和回旋加速器的建成，將促進我國原子能科學技術迅速發展。原子武器並不是帝國主義所能壟斷得了的。」隨後的1959年，是中國核武器大發展的一年，核燃料生產與核爆炸研製兩個系統齊頭並進，形勢喜人。

在導彈研製方面，1957年12月20日，裝有P-2型導彈及其器材的3,770次國際列車，緩緩駛進滿洲里火車站，因中蘇鐵道軌距不同，必須在滿洲里車站完成卸車、裝車的交接工作。當時在炮兵教導大隊任技術副大隊長的黃迪菲

回憶說：來自蘇聯的那趟列車，由十多節車廂組成，頭尾兩節載有蘇軍官兵，共102人。其中軍官三十七名，士兵六十五名。車上載有兩枚P-2型地對地訓練導彈，一個營的主要技術裝備，包括地面測試、發射、校正、運輸、加注等設備四十五件。當12月24日列車順利到達炮兵教導大隊駐地時，彭德懷親手解開了繫在P-2型導彈上的紅綢帶，滿含深情地對在場官兵說：「這是蘇聯老大哥過繼給我們的『兒子』，祖國把他託付給你們了，你們可要把他當作親生兒子看待呀！」幾天以後，以蓋杜柯夫 (Gaidukov) 少將為首的蘇聯專家組抵達北京，開始幫助中國進行導彈試驗靶場的勘察設計工作。

1958年1月11日，炮兵教導大隊第一期訓練班開學。P-2型導彈雖說已從蘇軍的戰鬥序列中退役，但對中國軍人來說，仍然起着不可或缺的作用。參加訓練的學員共533人，另有見習人員150名，分成二十三個專業教學組，採取按職務對口教學的方式，由蘇軍導彈營官兵直接任教。前三個月完全是接受蘇聯官兵手把手的教練，以後是自己獨立組織培訓。到1959年7月24日訓練結束，共培養了地對地導彈專業技術骨幹1,357名，為中國導彈部隊的誕生和發展奠定了堅實基礎，同時也培養了大批技術人才、教員和管理幹部。在此期間，1958年9月，在空軍建制下正式成立了導彈學校，負責培訓全軍所需地對地、地對空、岸對艦等導彈兵器的工程技術和指揮幹部。學校按照蘇聯專家的意見設立編制，並聘請古謝夫 (Gusev)、尼古拉耶夫 (Nikolaev) 等十二名專家授課。

經過與蘇聯專家的協商和談判，1958年10月6日，中國第一支地空導彈部隊在北京正式成立，代號為543部隊。11月27日和29日，蘇聯提供的四套薩姆-2地對空導彈運到北京，其中二套裝備空軍部隊，一套給五院進行仿製，一套給20基地做試驗用。前來任教的蘇聯專家共九十五人同時到達。當時負責組建導彈部隊的張伯華回憶說：蘇聯專家組來後，我們一起研究了教學大綱、計劃，按專業進行編班。12月21日，改裝訓練正式開始。為了保證蘇聯專家講課，我向空軍機關要了五十三名俄文翻譯，組成翻譯小組配合教學。參加這期訓練的有1營全體和2營、3營的營連幹部，以及機關、院校、基地等十六個單位共464人。理論訓練分十七個專業進行，兵器和操作訓練分成四類，其中實戰部隊由蘇軍導彈營負責對口包教。1959年4月經過實彈打靶考核，成績均為優秀。隨後，在靶場舉行了兵器裝備交接儀式。蘇聯專家及導彈營官兵完成訓練任務後便陸續回國了。1959年10月7日，導彈二營營長岳振華率部在北京上空一舉擊落國民黨空軍RB-57D型高空偵察機一架，開創了世界防空作戰史上用地對空導彈擊落敵機的先例，蘇聯顧問對此也十分高興。劉亞樓後來總結說：1959年這一仗，完全是按蘇聯專家教給我們的辦法打的。

不過也需要提到，從政策上講，蘇聯的核援助並非無保留的。對於這一點，來華蘇聯專家自己也深有體會。1958年蘇聯核武器設計專家來到中國前，負責派遣工作的中型機械工業部帕夫洛夫 (Pavlov) 局長告訴他們，「應該到中國同志那裏去，並向他們講述甚麼是核武器」，「他們想製造原子彈，我們應該告訴他們，怎樣製造原子彈」。但蘇聯專家講授的內容是有嚴格規定的，根據上級的要求，每一位蘇聯專家都必須圍繞着蘇聯1951年試驗成功的那顆原子彈的製造過程講述自己負責的內容。因為根據美國圖紙設計並於1949年爆炸的那顆原

在導彈研製方面，1957年12月20日，來自蘇聯的國際列車駛進滿洲里火車站。該車載有蘇軍官兵102人，兩枚P-2型地對地訓練導彈，一個營的主要技術裝備，包括地面測試、發射、校正、運輸等設備四十五件。彭德懷在解開P-2型導彈上的紅綢帶時對在場官兵說：「這是蘇聯老大哥過繼給我們的『兒子』，祖國把它託付給你們了！」

蘇聯的核援助並非無保留的。上級要求蘇聯專家只能講述蘇聯1951年試驗成功的那顆原子彈的製造及內容，而不得把比1951年更先進的設計方案告訴中國人。蘇聯當事人認為，在莫斯科允許以及專家所知的範圍內，中國人得到了他們所需要的一切。同時，一些被派到機密部門工作的蘇聯專家，由於害怕洩露秘密而感到困擾和不安。

子彈的技術已經過時了，而「蘇聯領導人又不允許把比1951年更先進的設計方案告訴中國人」。儘管如此，作為科學家，這些派往中國的蘇聯專家還是盡職盡責的。加夫里洛夫 (Gavrilov) 講解了原子彈爆炸過程的物理圖片，以及爆炸產生的衝擊波的物理現象和釋放出的物質狀況；涅金 (Negin) 講述了原子彈的製造及其結構原理——從外形直到中子點火裝置；馬斯洛夫 (Maslov) 講授了如何在彈道裝置裏安放原子彈，以及自動裝置和儀器。開始，專家們僅限於在黑板上畫出結構示意圖，因為他們沒有帶來文獻資料——根據中蘇協議，轉交文件是以後的事情。但是，當中國專家反映對講課的內容可能記錄不完全或有理解上的錯誤時，蘇聯專家便將許多講課內容抄寫給他們。總之，蘇聯當事人認為，在莫斯科允許以及專家所知道的範圍內，中國人得到了他們所需要的一切。

當然，這種界限有時是很難掌握的，一些被派到機密部門工作的蘇聯專家，由於害怕洩露秘密而感到困苦和不安。據1957年送呈中央委員會的一份報告說，幾位以教師和教育家身份被派到中國的顧問，從未被告之哪些東西可以透漏，哪些東西不該透漏。報告說由於害怕承擔洩露機密的責任，他們「注定要陷入被動，或者只說中國早已從報紙甚至從蘇聯的報導中了解到的東西」。孟戈非詳細地回憶了與原子能研究所蘇聯專家組長沃爾比約夫的一次談話，這位資深而誠懇的老專家既要嚴格保守蘇聯核潛艇的秘密，又要如實回答中國技術專家的請教，談話雙方確實都苦費了一番心思。

問題的確不是出在專家本身。蘇聯導彈專家薩韋利耶夫上校 (Colonel Saviliev) 被派往中國約一年的時間，負責培訓中國軍人使用導彈裝備。1959年秋天臨行前，他應召到莫斯科接受指示。炮兵主帥涅傑林 (Nedelin) 叮囑他，只能講授已經交付給中國的裝備，「不要顯露自己關於其他方面的知識」，必要時應當通過大使館的高頻通訊線路向國內請示，在特別的情況下可以直接與主帥聯繫。後來，在是否講授超出戰術導彈以外的內容的問題上，薩韋利耶夫與蘇聯軍事專家組長意見分歧，而不得不請示涅傑林。這位主帥指示：「對於所提及的問題不要提出任何建議。否則會自覺不自覺地洩露國家機密。不要擔心會有甚麼後果，我保護你們。」所以，聶榮臻後來的判斷是不錯的：在尖端武器方面，「蘇方對我國援助的態度，在簽訂協定時就是有所保留的，是有限度的，其基本意圖是在新式武器和科學研究上使我與他保持相當的差距。要我們仿製蘇聯的第三線甚至停了產的裝備，而不給第一線或第二線的最新裝備」。

其實，蘇聯在尖端技術上對中國有所保留是可以理解的，實際上，中國自身也是認可並實行這種「內外有別」的原則。舉出這些事例只是要說明，赫魯曉夫後來宣揚蘇聯在原子能和核武器研製方面完全滿足了中國的要求，對中國沒有秘密可言，是不符合事實的。

四 赫魯曉夫決心撕毀合同終止對中國的核援助

就在中國的核武器研製工作全面發展之時，中蘇領導人之間的政治分歧導致莫斯科延緩以至最後停止援助中國研製核武器。

1958年上半年，中蘇在核政策方面還採取了互相配合的方針，但此後雙方的政策分歧日益擴大，中國的所作所為令赫魯曉夫十分惱怒。

1958年5月9日，赫魯曉夫向禁止核試驗邁出了一大步。他在給艾森豪威爾(Dwight Eisenhower)的一封信中同意了西方的建議，即在日內瓦召開專家會議，研究為核禁試成立核查監控體系的可行性。5月30日赫魯曉夫又提交了一封信，同意美國的建議，認為英國和法國科學家可以參加專家會議，並表示波蘭和捷克斯洛伐克的科學家也要參加。赫魯曉夫還暗示應邀請中國參加會議，信中說，從印度或「其他一些特定國家」邀請專家來參加會議也許是明智的。儘管會議沒有邀請中國參加，但會議在討論建立「遍布全世界」的對核試驗的監控網時，沒有忘記把中國包括在內——會議報告提出的監控網中有八個站點位於中國大陸。

日內瓦專家會議於8月21日結束，會議公報樂觀地宣告：科學家已經發現「建立一個具有一定能力和限度而又可行和有效的監督體系，來偵察違反可能締結的全世界停止核武器試驗協定的行為，在技術上是可能辦到的」。這項驚人的進展受到全世界的歡呼。第二天，美國和英國分別就停止核武器試驗的問題發表了聲明。美國「準備迅速着手同試驗過核武器的其他國家談判一項協議，其內容是關於停止核武器試驗，並在專家報告的基礎上實際建立一個國際監督制度問題」。英國也準備進行同樣的談判，並保證從談判開始時起，「在一年內，不再繼續試驗核武器」。儘管任何人都可以看出這是美英政府在應付莫斯科，但對於赫魯曉夫來說，卻是他長期努力獲得的一點令人欣慰的功績。緩和的曙光似乎已經露出地平線。

然而，就在此時，中國軍隊開始了炮擊金門戰役，這不啻是向赫魯曉夫頭上潑了一盆冷水。如果說赫魯曉夫對於毛澤東在長波電台和聯合艦隊問題上大發雷霆尚能容忍的話^⑥，那麼中國領導人在沒有任何通氣的情況下，突然採取如此重大的軍事舉動，就不僅是無視中蘇軍事同盟的存在，而且是對以蘇聯為首的社會主義陣營的極大藐視。況且，在美英剛剛答應簽署停止核試驗協定後，蘇聯就向一位自行其是、「無法無天」的盟國提供原子彈樣品，赫魯曉夫無論如何都是有心理障礙的。無論毛澤東炮擊金門的初衷如何，有歷史學家認為，這次台海危機的主要後果之一，就是促使蘇聯領導人決定停止向中國進一步提供有關核武器的技術和設備，特別是原子彈的樣品。這種推斷有其道理。如此看來，赫魯曉夫在台海危機期間一再公開表示將為中國提供核保護傘，除了有盡社會主義陣營盟主責任，向美國示威之意，還有可能是在暗示將以此替換繼續對中國的核援助。

不過，就赫魯曉夫的個性而言，導致蘇聯暫停向中國提供核幫助的原因，很可能是台海危機中發生的另一件事情，因為它極大地傷害了赫魯曉夫的個人感情，以至赫魯曉夫在後來的回憶中常常提到這件事。在9月24日溫州地區的空戰中，國民黨空軍發射了幾枚當時很先進的美國「響尾蛇」空對空導彈，其中一枚墜地未爆。蘇聯軍事顧問得知後便報告了莫斯科，立即引起蘇聯軍方的極大興趣。但蘇方幾次索要，中方開始不予理睬，後來又推說正在研究這枚導彈，不能提供。這個答覆使赫魯曉夫非常氣憤，於是決定拒絕向中國提供本應交付

1958年夏，中國軍隊開始炮擊金門戰役。在美英剛剛答應簽署停止核試驗協定後不久，蘇聯就向一位自行其是、「無法無天」的盟國提供原子彈樣品，赫魯曉夫無論如何都是有心理障礙的。有歷史學家認為，這次台海危機的主要後果之一，就是促使蘇聯領導人決定停止向中國進一步提供有關核武器，特別是原子彈的樣品。

的研製P-12型中程彈道導彈的資料，還通過蘇聯顧問表示了對中方做法的不滿。幾個月後，當中國不得不轉交這枚已經拆卸多次的「響尾蛇」導彈時，蘇方研究人員發現缺少了一個關鍵部件——紅外線彈頭傳感器。在蘇聯人看來，這個部件或許已經丟失，或許是中方有意扣留，但無論如何，這件事情使赫魯曉夫後悔與中國簽訂了援助中國核武器研製的協定，並感到中蘇關係已經出現了深深的裂痕。為此，赫魯曉夫與中型機械工業部部長斯拉夫斯基進行商議後，決定P-12導彈等資料可以提供給中國，但「原子彈可得再考慮考慮」。儘管原子彈技術已經不是秘密，但赫魯曉夫認為中國人自己研製還需要很長時間，蘇聯是否繼續提供援助，要看中蘇關係的變化，如果情況沒有好轉，「那他們掌握原子能技術還是越晚越好」。

按照赫魯曉夫的意圖，蘇方以種種藉口拖延根據協定應向中國提供的原子彈教學模型和圖紙資料。先是要有專門的儲存倉庫，等到中國將專門的倉庫蓋好後，又提出保密條件不夠。在中國採取了相應的保密措施，蘇聯保密專家也表示滿意後，蘇方於1958年10月函覆「模型及技術資料將於11月發至中華人民共和國」。但期限已到，莫斯科還是沒有發出啟運的命令。俄羅斯報紙刊登的一則口述史料證實，準備提供給中國的原子彈樣品（即教學模型）及技術資料，早在半年前就裝在兩三節加了鉛封的車廂裏，並由警衛人員日夜守衛着。但是一直沒有接到任何命令，誰也不知道該如何處理。事情一直拖到1959年年中，最後，赫魯曉夫專門召開了一次會議，討論的結果是，決定暫不向中國提供原子彈樣品。1959年6月20日，就在中國代表團準備啟程赴蘇為此進行談判時，蘇共中央通過了給中共中央的一封信。信中提出「為不影響蘇、美、英首腦關於禁止核武器試驗條約日內瓦會議的談判，緩和國際緊張局勢，暫緩向中國提供核武器樣品和技術資料」，因為「西方國家獲悉蘇聯將核武器的樣品和設計的技術資料交給中國」，「有可能嚴重破壞社會主義國家為爭取和平和緩和國際緊張局勢所作的努力」。待兩年後，「徹底澄清西方國家對於禁止試驗核武器問題以及緩和國際緊張局勢的態度」後，再決定這一問題。蘇聯認為，這樣做不會影響中國的研製，因為「中國生產出裂變物質至少還要兩年，到時才需要核武器的技術資料」。6月26日蘇聯駐華大使館參贊蘇達里柯夫（Sudarikov）向周恩來遞交了這封信。

應該說，蘇聯這時暫停提供原子彈樣品只是一個信號，試圖以此警告中國，而並非全面斷絕在尖端武器方面援助中國。就在蘇聯決定暫緩向中國提供原子彈樣品的同時，蘇共中央書記處討論並批准了關於向中國派遣國防專業技術方面的蘇聯專家和高校教師的報告。赫魯曉夫親自簽署的蘇聯部長會議決議，責成蘇聯教育部和蘇聯國防部於1959年9月派遣六名國防專業技術的蘇聯專家和高校教師到中國國防工業的科研院所去工作，派遣期限為一至二年，其任務是培養下列專業的中國技術人員：軍事—電子—光學儀器；多級火箭的設計；水聲學設備；操控火箭的儀器的計算和構造；紅外線技術和熱力自動導向頭；坦克炮的穩定系統及高射炮瞄準隨動系統的設計；用於大能量火箭的液體燃料技術。

1958年9月24日溫州地區的空戰中，國民黨空軍發射了幾枚當時很先進的美製「響尾蛇」導彈，其中一枚墜地未爆。蘇方幾次索要下，中國雖轉交了這枚導彈，但其中缺少了關鍵的紅外線彈頭傳感器。這件事情使赫魯曉夫後悔與中國簽訂了援助中國核武器研製的協定，並感到中蘇關係已經出現了深深的裂痕。

然而，在1959年10月中蘇領導人之間發生激烈爭吵以後，蘇聯的方針越來越明朗。據1960年2月中國使館的一份報告，蘇聯對中國有關國防新技術方面的一切要求，都做出了明顯冷淡、拖延或拒絕的反應。不僅向中國提供設備和技術資料的工作緩慢下來，而且加強管制在華工作的專家。1959年12月21日，一份編號為No3766-III的報告呈交給蘇聯國家安全委員會。報告談到了拉博特諾夫(Rabotnov)院士訪問北京力學研究所的情況。在訪問期間，「中國科學家企圖從拉博特諾夫院士那裏得到有關一系列秘密問題的情報和消息，同時又不為拉博特諾夫院士提供機會，使其了解該研究所多數實驗室的情況」。報告提出了中蘇科技交流中涉及的秘密研究領域的問題，認為那些「參與秘密工作的重要的科學家和工作人員被派遣到國外去工作」後，常常違反蘇聯的保密制度。根據赫魯曉夫的指示，1960年1月8日蘇共中央書記處討論了這個問題。蘇共中央對各社會主義國家共產黨聯絡部部長安德羅波夫建議，「為確保在蘇聯科學家和高校工作人員的國際學術交流活動中保守國家機密」，應專門做出一個決議。於是，2月25日安德羅波夫、蘇共科學和大中學部部長基里林(Kirilin)以及國防工業部部長謝爾賓(Serbin)起草了蘇共中央《關於在蘇聯科學家的國際學術交流活動中確保保守國家機密》的決議文稿，並於3月16日在書記處會議上通過。決議規定，「要嚴格遵守所確定的了解秘密和絕密材料的程序，不要讓外國專家了解超出事先達成的協議範圍的秘密材料，以及現有的關於准許接觸秘密工作的保障措施」。

對於蘇聯態度的變化，聶榮臻曾在一份報告中總結說：

蘇方執行協定的態度，1958年下半年以前還是較好的，一般能按協定條文辦事，具體工作部門和辦事人員還是積極熱情、願意幫助我們解決問題的，但上面控制較嚴，絕不許越雷池半步。1958年下半年以後，控制更嚴，步步卡緊。協定已定的問題，往往節外生枝，尋找藉口，能推則推，能拖則拖。有些比較重要的問題，推說由兩國政府重行商談，但一經我政府正式提出，則又一聲不吭、置之不理。對我多次要求加快建設進度的項目、提前交付的設備，也拒不支持。協定中沒有做具體規定的問題，即強調條文文字，根本不予以考慮。

1960年7月6日，在北京核工程設計院工作的八名專家(其中六人是主任工程師)奉命提前回國；7月8日，正在蘭州鈾濃縮廠現場負責安裝工作的五名專家也突然撤離。赫魯曉夫宣布全面撤退專家以後，到8月23日，在中國核工業系統工作的233名蘇聯專家，全部撤走回國，並帶走了重要的圖紙資料。

1959年6月20日，蘇共中央通過了給中共中央的一封信，暫停提供原子彈樣品，但這只是試圖以此警告中國，而並非全面斷絕在尖端武器方面援助中國。1959年10月中蘇領導人之間發生激烈爭吵；1960年赫魯曉夫宣布全面撤退專家，8月23日在中國核工業系統工作的233名蘇聯專家全部撤走回國，並帶走了重要的圖紙資料。

五 簡短的結論

赫魯曉夫撕毀合同、撤退專家，的確給中國的核工業發展和尖端武器研製造成了極大困難。有些項目因中方未掌握設備調試技術而推遲了正式投產的時間，有些項目因設備材料供應不上而影響了整個建設進度，有些項目則因設計

蘇聯在1960年停止提供技術、設備和撤退專家的舉動，可以延緩但已經無法阻止中國的核試驗成功了。這點蘇聯人是心裏有數的。1964年10月，即在中國第一顆原子彈爆炸成功前幾天，赫魯曉夫會晤日本外相藤山愛一郎時坦率地說，中國人完全可以進行核試爆。

尚未完成而不得不從頭做起。但是，客觀地講，蘇聯的援助對於中國核工業基礎的奠定和基本框架的形成，以及原子彈和導彈的研製，還是發揮了不容忽視的作用。如果沒有中蘇在核工業方面的六個協定，以及蘇聯根據協定提供的設備、圖紙、資料和專家的幫助，中國的原子彈是不可能在1964年就試驗成功的；如果沒有蘇聯提供的地對空導彈和蘇聯專家的培訓，中國也不可能1959年10月以後就基本排除了國民黨飛機對大陸上空的肆意騷擾。如果要判斷蘇聯對中國的核援助究竟達到了甚麼程度，那麼可以說，蘇聯在1960年停止提供技術、設備和撤退專家的舉動，可以延緩但已經無法阻止中國的核試驗成功了。對於這一點，別人可能不了解，但蘇聯人自己是心裏有數的。1964年10月，即在中國第一顆原子彈爆炸成功前幾天，赫魯曉夫會晤了日本外相藤山愛一郎。談話中日本人詢問中國現在是否有能力進行核試驗，赫魯曉夫坦率地回答說，中國人完全可以進行核試爆，因為蘇聯已經提供了許多核技術和核設備，並向他們示範了如何去做這些事情。

本文的結論是：中蘇同盟，特別是在中蘇全面合作的背景下，確定了蘇聯必須在核武器方面幫助中國——提供核保護或者核技術；由於赫魯曉夫在政治上求於中共，蘇聯不斷地提高對中國核武器研製幫助的層次和力度，這是中國能在短短十年內製造出原子彈的重要原因之一；由於赫魯曉夫在內心深處對毛澤東的不信任，特別是中蘇在核戰略和核政策以及處理國際事務等方面的分歧不斷顯露，蘇聯的幫助是有限度的，且時刻都在考慮如何對中國的核武器研製有所制約。總之，1950年代蘇聯對中國研製核武器表現出一種既要給予幫助又要進行制約的複雜心態。

註釋

- ① 在嚴格的意義上，核武器僅指核彈頭，從廣義講，這個概念包括了原子彈、氫彈及其運載工具導彈（亦稱火箭、飛彈）。
- ② 俄國軍方檔案中記載，在朝鮮戰爭最危急的時候，即美國在仁川登陸成功以後，蘇軍總參謀部制定的四個可供選擇的預案之一，就是動用核武器對抗美軍。
- ③ 有關此期蘇聯黨內鬥爭的情況，北京大學現代史料研究中心編輯的《國際冷戰史研究資料》第二輯（2001年7月）刊登了數篇俄國學者的論文，極有參考價值。至於赫魯曉夫極力向中國表示友好的舉動，筆者在〈赫魯曉夫與蘇聯歸還旅順基地〉（《黨史研究資料》，2002年第9期）一文中有詳細介紹。
- ④ 在這次談判中，中方的主要要求中只有一項沒有得到滿足，即蘇聯拒絕提供有關核動力潛艇的任何技術資料。
- ⑤ 赫魯曉夫回國後，仍然批准了中國核專家參觀蘇聯核試驗場的請求，並向他們展示了一枚原子彈。蘇聯國防部還派遣第12研究所的兩位專家前往中國進行教學。

沈志華 1950年出生，中國社會科學院研究生院世界史系1979級碩士研究生，現為歷史學自由撰稿人。曾發表有關蘇聯史、中蘇關係史和朝鮮戰爭的學術論文三十餘篇；學術著述有《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》、《朝鮮戰爭揭秘》、《毛澤東、斯大林與韓戰》、《中蘇同盟與朝鮮戰爭研究（論文資料集）》等。

比較視野中的《天壇憲草》

• 嚴 泉

在民主化的轉型階段，制定憲法是民主政治建設的起始，成功制定一部民主主義憲法，常常標誌着民主之門的正式開啟。制憲活動在處於民主轉型階段的民國初年同樣引人矚目。1913年下半年，民國國會憲法起草委員會花了三個半月時間制定《中華民國憲法草案》（一般稱為《天壇憲法草案》）。然而令人遺憾的是，憲法草案的完成，不但沒有成為中國實施民主憲政的第一步，反而宣告了國會被袁世凱政府非法解散的厄運來臨。

究竟是甚麼原因導致民國早期的共和政治試驗挫敗？從過往有關國會政治失敗的探討，似乎已找到答案。通常的解釋是：袁世凱的獨裁統治扼殺了新生的民主政治，他要為此承擔最主要的責任。但是民初的制憲活動畢竟經歷了一個完整的過程，憲法起草委員會在制憲模式、理論和方法上都作出過一系列不同尋常的政治選擇。即使與1787年美國制憲、法國近現代制憲活動相比較，《天壇憲法草

案》的制定也別具特色。所以制憲活動的研究恰好是重新觀察民國初年民主轉型過程的新起點。

一 制憲模式：封閉性或開放性的選擇

1913年民國國會制憲採用法國式的國會制憲模式。這種模式完全以國會為主導，排斥其他政治利益集團的參與，明顯不同於美國式制憲會議模式的開放性特色。

1787年美國憲法的制定是各國制憲史上的經典範例。當時參與制憲會議的55名代表來自全美各州，代表不同的利益集團^①。美國人之所以沒有讓邦聯國會制憲，其實是看到了國會制憲方式的弊病。因為制憲會議不同於一般意義上的立法會議，實質上是各個利益集團參與制定憲法的政治會議。不過，美國人也不是從一開始就決定採用這種制憲模式。在各州制憲運動的初期，許多州起先也是州議會

1913年，《中華民國憲法草案》的完成，不但沒有成為中國實施民主憲政的第一步，反而宣告了國會被袁世凱政府非法解散的厄運來臨。袁氏要為扼殺新生的民主政治承擔主要責任，但民初制憲過程中，憲法起草委員會在制憲模式、理論和方法上都作出過一系列不同尋常的政治選擇，應是重新觀察研究民國初年民主轉型過程的起點。

主導制憲工作。最典型的例子是麻薩諸塞州州議會在1777年任命一個憲法起草委員會制定憲法。不料第二年憲法草案剛一出台，就遭到大多數地方拒絕，在各地的強烈反對下，憲法草案也未能在州議會通過^②。

1776年，有些美國人在討論制憲主體問題時，質疑國會作為制憲主體的正當性。麻薩諸塞州康科德鎮指出^③：

制定憲法的權力與立法權力是不同的，必須把兩種權力分開。……最高立法機關，即使有合適的能力，或是以聯合會議的方式，也不適合作為制定憲法、建立政府的機構。理由如下：首先，我們認為一部正當的憲法，是一系列原則的體系，其目的就是為了保證人民的基本權利不受暴政的侵害；其次，立法機構可以制定憲法，同樣也有權力修改憲法；第三，因為最高立法機關制定的憲法具有可變性，這樣就無法保證人民的基本權利不受到暴政的侵害。

因此該鎮認為，正確的制憲模式應該首先由各鎮自由地派出一名代表，組成制憲會議，基本上代表全州人民的意願。其次是制憲會議在完成憲法草案後，暫時休會，將草案出版，然後讓全州人民審查與評論。最後是議會將草案交給人民選擇^④。議會制憲模式在1778年失敗以後，麻州基本上改用了康科德鎮建議的模式。而且「麻薩諸塞州所創造的制憲會議受到其他美國人的廣泛稱讚，後來，美國的制憲工作都仿照麻薩諸塞州的辦法」^⑤。

與制憲會議模式相反的是憲法草案單獨由國會起草，再經過國會批准

的國會制憲模式。這種模式由於排斥國會以外的政治利益集團參與制憲，令後者的利益訴求在制憲過程中獲得很小的表達機會，他們的利益要體現在憲法草案條文中的困難也就更大了。不難看出，國會制憲模式的特點是封閉性，缺陷是制憲結果容易流於形式與空談，無法被包括政府在內的各個利益集團接受，憲法實施的可能性與持久性不強。最典型的例子是法國，二百年內總計頒行十二部憲法，平均每十六年產生一部；換言之，平均每一代人一生要經歷三次以上的憲法危機。「這一歷史現象，與美國革命一錘定音，首創1787年憲法，二百年不變，一以貫之，形成強烈反差。」^⑥其中原因之一就是大部分憲法都是由國會單方面制定，遵循議會至上的傳統，很少兼顧其他政治集團的利益。只有實行了65年之久的1875年憲法才是一個例外，當時的制憲會議議員包括共和、保皇黨各派政治集團人士，足以代表法國社會的政治力量，具有相當高的政治威望。即使這樣，這個意外的成功也付出了制憲過程歷時兩年的代價。而與法國以往國會制憲模式不同的是，1958年政府組織有關專家——一種非國會制憲模式——制定的第五共和國憲法卻是最為人們稱道的。法國被認為像1787年以來的美國那樣，終於找到一部與她的氣質、政治道德以及同現代世界發展相適應的憲法^⑦。

1912年末，民國開始討論制憲模式，一開始就是美國式與法國式的爭論。章士釗提出仿效美國1787年費城制憲會議的先例，由各省都督派遣代表組織憲法起草委員會，以制定憲法。在章的策劃下，12月22日江蘇都督程德全通電各省都督，建議^⑧：

國會制憲模式的特點是封閉性，排斥國會以外的政治利益集團參與；制憲結果容易流於形式與空談，憲法實施的持久性不強。最典型的例子是法國，二百年內總計頒行十二部憲法，平均每一代人一生要經歷三次以上的憲法危機。其中原因之一就是大部分憲法都是由國會單方面制定，很少兼顧其他政治集團的利益。

仿美國各州推舉代表之例，由各省都督各舉學高行修識宏才俊之士二人，一為本省者，一為非本省者，集為憲法起草委員會。草案既立，然後提交國會再行議決。

程的意見得到包括國民黨都督李烈鈞、胡漢民等十九省都督的支持^⑧。

關於國會制憲模式的弊端，梁啟超的看法非常有預見性。他有五個理由反對國會制憲模式：一是「國會人數太多，言龐事雜，有陷於築屋道謀之弊」；二是「國會公開集議，不易保密」；三是「宜將國中最有學識經驗之人網羅於起草員中，國會中未必盡網羅適於編纂憲法之人」；四是「宜聘請東西洋法學大家數人為顧問，以收集思廣益之效，國會若聘用外人為顧問，有失威嚴」；五是「起草員不可有絲毫黨派之意見雜乎其間，國會為政黨劇競之場，選舉委員勢不能不雜以政黨之臭味，委員會成立後，政黨分野亦終難消滅」。梁還特別談到美國經驗，建議採用制憲會議模式，另設機關起草憲法，成員包括總統、國會、政黨、地方都督議會的代表^⑨。

但是美國模式被國民黨、臨時參議院與國會堅決拒絕。國民黨議員、制憲委員張耀曾認為：「憲法制定全權，約法既付之國會，行政機關已無參事之餘地。」^⑩宋教仁也強烈批評制憲會議模式，明確指出：「憲法問題，當然屬於國會自訂，毋庸紛擾。」^⑪1913年3月，黃興在上海發表了反對都督干涉制憲的講話。國民黨刊物《國民報》、《國民》、《國民雜誌》等都聲稱擁護國會制憲，強調：「制定憲法為議院唯一之權，無論何人不得干預。」^⑫一些激烈言論甚至稱：「敢強奪國會制憲權者，請齒吾刃。」^⑬

1913年4月，美國式制憲會議模式正式被國會否決。由於國民黨籍議員在國會內佔有優勢，「憲法應由國會制定」的主張獲得勝利，政府打算由各省都督推舉的委員與政府所派的代表組織憲法起草委員會的議案被國會否決^⑭。其實在民國初年，最重要的利益集團不僅是國民黨等各黨派，袁世凱北洋政府、各地方都督更是不容忽視的政治力量，而後者在關鍵時刻還是決定民初政局走向的實力集團。因此，當時唯一切實可行的制憲方式只能是由各方利益集團派代表參加的美國式制憲會議模式。

二 制憲理論：先驗性或經驗性的選擇

與1789年法國制憲議會不同的是，民國的制憲委員在制憲過程中極少沉溺於哲學思辯，一般也不直接引用當時知識精英比較熟悉的盧梭(Jean-Jacques Rousseau)、孟德斯鳩(Charles Montesquieu)的政治理論，更多的還是談論憲政制度的基本原理、概念與各國憲法條文。此外，《天壇憲法草案》也不是過去人們所說的主要是受到法國式內閣制度理論的影響。部分條文設計的確受到了法國制憲理論的影響，同時也借鑑了不少美國、日本、巴西等國的憲政制度規定。

在憲法起草會議上，雖然有一些制憲委員習慣引用法國式內閣政治的理論，但是在一些重要問題上卻違背內閣制度的原理，忽視國外的制憲經驗，臆想出一些新花樣，自以為是地設計制度(見表1)。最明顯的例子是關於總理同意權的討論。許多委員明明知道法國內閣制度中，總統任命包

梁啟超反對國會制憲模式，建議採用制憲會議模式，另設機關起草憲法，成員包括總統、國會、政黨、地方都督議會的代表。但是美國模式被國民黨、臨時參議院與國會堅決拒絕。國民黨報刊強調：「制定憲法為議院唯一之權，無論何人不得干預。」甚至宣稱：「敢強奪國會制憲權者，請齒吾刃。」

表1 外國憲法對《天壇憲法草案》重要條款的影響

條款	主要內容	外國憲法的影響	備註
第二條	民國領土規定	普魯士憲法第一章、荷蘭憲法第一、二條、土耳其憲法第一條、俄羅斯憲法第一條、葡萄牙憲法第二條	
第二十一條	兩院制度	美國憲法第一條第一款	
第四十三條	國會不信任投票權	英國憲政制度慣例、法蘭西第三共和國憲法(《關於政權組織的法律》)第六條	
第五十六條	內閣制度	法國憲政制度慣例	
第五十九條	總統選舉	法國憲法(《關於政權組織的法律》)第二條	
第六十條	總統任期		委員個人意見
第八十一條	國務總理同意權	美國憲法第二條第二款	
第七十六條	總統解散議會權	法國憲法(《關於政權組織的法律》)第五條	有關議會表決人數規定為委員個人意見
第六十七條	總統發布緊急命令權	普魯士憲法第六十三條、日本憲法第八條、英國、法國的憲政慣例	
第九十三條	總統複議權	美國憲法第一條第七款	
第七十、七十一條	總統外交權	巴西憲法第四十八條、法國憲法(《關於政權機關間關係的法律》)第八條、第九條	
第七十四條	總統赦宥權		委員個人意見
第七十七條	彈劾總統罪名	法國憲法(《關於政權機關間關係的法律》)第十二條	
第六十二條	副總統設置	美國憲法第二條第一款	
第三十條	副總統不兼任參議院議長		委員個人意見
第六十二條	總統繼承問題	折衷美國第二條第一款、法國憲法(《關於政權組織的法律》)第七條有關規定	
第四十二條	議會彈劾國務員權		委員個人意見
第一百一十三條	憲法解釋權		委員個人意見
第九十七至一百四條	議會財政權	日本憲法第六章、法國憲法(《關於參議院組織的法律》)之第八條	
第一百八、一百九條	審計院	荷蘭憲法第一百七十九條、比利時憲法第一百一十六條	
第一百、一百一十條	憲法修正問題		折衷《臨時約法》有關規定與委員個人意見
第五章	國會委員會		起草員個人意見

資料來源：

- 1、委員個人意見，參見憲法起草委員會：《憲法起草委員會會議錄》，第1冊(1913年11月)、第2冊(1913年12月)、第3冊(1913年12月)；
- 2、法蘭西第三共和國憲法中譯文，參見樓均信等選譯：《一八七一一一九一八年的法國》(北京：商務印書館，1989)，頁8-13；美國憲法中譯文，參見伯恩斯(James M. Burns)等著，譚君久等譯：《美國式民主》(北京：中國社會科學出版社，1993)之附錄；當時的巴西、日本、普魯士、荷蘭、比利時、俄羅斯等國家的憲法內容，參見商務印書館編譯所編：《世界現行憲法》(上海：商務印書館，1913)。

括國務總理在內的國務員，手續上不必經過議會同意。但是為了建立國會至上的權威，委員會卻以調和美國與法國制度為藉口，強行規定國會的同意權^⑥。制憲委員會不僅這樣處理同意權的規定，其他重要的權力，如：議會彈劾國務員、總統解散議會、設置國會委員會、副總統是否可以兼任參議院議長、解釋憲法等一系列重要的制度設計，委員會最後的議決結果，都是根據制憲委員的個人意見，對法國內閣制度作了有利於國會權力獨大的制度修正，完整的責任內閣體制被修改得面目全非。

本來法國內閣制度的制憲理論就不同於美國，經驗性的內容較少，而先驗性的盧梭人民主權理論常常佔據核心位置，這便不利於憲政制衡功能的發揮^⑦。即使憲法起草委員會沿用法國式內閣原理，也很難確保憲政制度運作順利，更何況還進一步發揮了制憲理論的先驗性，達到了登峰造極的地步。在討論總統權責時，這一理論缺陷表現得尤其明顯。大部分制憲委員只願意給予內閣制度中總統名義元首的虛權，但是在規定總統的義務與責任時，卻又要求「虛位元首」必須履行總統制下實權總統的實責^⑧。總統的權力與責任明顯不對稱，不符合一般的憲政原則。這種錯誤的制度設計在現實中根本無法實行，不僅是袁世凱這樣的弄權人物，就連孫中山在南京臨時政府時期也不願意做有名無實的內閣制度中的大總統。

同樣，在設計總統權力結構時，美國的制憲代表更多的是借鑑過去的經驗教訓，而不是人為的不切實際地進行所謂的創造。當時的制憲代表莫里斯 (Gouverneur Morris) 就認為總統是可以被彈劾的，他的理由是：「他

(總統) 可能會被一個大勢力所賄賂，背叛人民對他的信任。」莫里斯並不是憑空捏造，他最有說服力的證據就是人們總以為英國國王不可能被賄賂，但事實上查理二世確曾接受過法國國王路易十四的賄賂^⑨。這種考慮問題的思維方式，用麥迪遜 (James Madison) 的話說就是：「凡是能找到經驗時，總是應該遵循它的指導」^⑩。

實際上，整部美國憲法的制定都是遵循理性與經驗的原則^⑪。1787年制憲代表重視的是雅典、羅馬等古代共和國以及當時英國、獨立戰爭時期美國各州憲政的經驗教訓。雖然代表身處一個「人們沉醉於哲學推測和政治理論的時代」，但是農場主和商人是講求實際的，他們當中的一些人在制憲之前也閱讀了有關歷史和政府的書籍，「但如碰到具體問題之時，他們極少能夠超越出自身的經驗和觀察

大部分民國制憲委員只願意給予內閣制度中總統名義元首的虛權，但在規定義務與責任時，又要求「虛位元首」必須履行總統制下實權總統的實責。總統權力與責任明顯不對稱。這種制度設計根本無法實行，不僅袁世凱(圖)這樣的弄權人物，就連孫中山也不願意做有名無實的大總統。



範圍」²⁰。有學者曾統計美國制憲會議中代表發言的理論部分，間接涉及到英國行政與立法部門的各有11處，涉及司法部門的沒有，涉及物件為綜合性的有13處；直接涉及到行政方面的有32處，立法方面的有47處，6處用於司法方面，26處是綜合性的。同時，制憲者也從州政體中獲取有益的經驗。一般涉及到州行政部門與司法部門的分別有4處，涉及到立法部門的有23處，另有23處是綜合性的，其中許多是關於各州之間以及州與中央權力之間的關係²¹。在著名的《聯邦黨人文集》(The Federalist Papers)中，麥迪遜、漢密爾頓(Alexander Hamilton)等人在討論聯邦制度、總統權力、國會體制時，一般不做抽象的論證，或直接引用哲學家的著作，而是經常旁徵博引古代共和國與當時歐洲各國、美國各州的政治歷史，通過剖析過去的實踐經驗，來闡述制定憲法的理論依據。他們對制度史的熟悉程度，達到令人吃驚的地步，這種思維方式、知識背景是民國的制憲委員望塵莫及的。

在制憲過程中，重視經驗知識，並不意味着拒絕理論創新。人們也意識到經驗的局限性。因此，必要的理論創新是非常重要的。但是這種創新必須建立在經驗的基礎之上。佛蘭克林(Benjamin Franklin)曾在美國制憲會議上感慨地說²²：

由於人類知識經驗的有限，缺乏政治灼見，因此不得不四處尋找榜樣，我們追溯古代歷史，考察那些被播下了解體的種子，如今已不復存在的共和國的不同形式。雖然我們仔細考察了近代整個歐洲各國，但是我們發現它們的政體沒有一個適合我們的情況。

因此，他建議制憲者必須努力探索政治智慧。這種政治智慧實際上是一種建立在歷史與經驗基礎上的政治科學，而不是一種純粹的政治哲學。

平心而論，在當時的時空環境下，民國一些制憲委員的憲政理論水平還是不錯的，具備一定的憲政常識。在委員會有關憲政學理的辯論中，很少有委員犯常識性的錯誤。畢竟當時學界(包括歐美學者)對憲政制度的研究還沒有達到現在的水準。他們不僅重視美、法、英等歐美先進國家的憲政制度，而且也關注巴西、阿根廷等南美發展中國家的憲政發展。雖然多數委員並不重視國外憲政歷史的經驗教訓，但還是有少數委員對各種制度模式的利弊有所了解。會議中曾有委員指出法國的責任內閣制度造成內閣更替頻繁，政局動盪不安。更為難得的是，會中還有幾位委員在反思民國臨時政府一年半以來的經驗教訓。然而，像美國制憲代表般具備豐富的歷史知識和深刻的理論見解，顯然是多數民國制憲委員無法比擬的。

三 制憲方法：抗爭性或妥協性的選擇

政治妥協是制憲與民主轉型成功的關鍵，這已經成為不少學者的共識²³。1787年美國制憲會議上，政治妥協貫穿了整個會議的始終，這是憲法最後制定成功的決定性因素。會議一開始，制憲代表在聯邦與州的權力劃分、總統選舉方式、議員代表比例、奴隸制等一系列重大問題上產生分歧，但是讓人欽佩的是，經過艱苦的談判，他們又在這些問題上達成了眾多歷史性妥協，包括為解決大小州在聯邦

平心而論，民國委員的憲政理論水平還是不錯的，很少犯常識性的錯誤。雖然多數委員並不重視國外憲政歷史的經驗教訓，但還是有少數委員對各種制度模式的利弊有所了解。然而，像美國制憲代表般具備豐富的歷史知識和深刻的理論見解，顯然是多數民國制憲委員無法比擬的。



1787年美國制憲會議上，政治妥協是憲法最後制定成功的決定性因素。制憲代表在聯邦與州的權力劃分、總統選舉方式等一系列重大問題上產生分歧，經過艱苦的談判，他們達成了眾多歷史性妥協，包括為解決大小州在聯邦國會中代表權問題爭議的「大妥協」。圖為制憲代表在華盛頓主持下簽署憲法。

國會中代表權問題爭議的康涅狄格妥協案（後來被稱為「大妥協」“The Great Compromise”），還有關於眾議院席位分配的妥協，即所謂「五分之三條款」，更是一項妥協的力作。它是南北雙方在奴隸制問題上的第一個重要妥協。如果沒有「五分之三條款」的妥協，後來的其他妥協是不可想像的^②。

佛蘭克林在制憲會議上對妥協推崇備至。他在提出關於國會議員比例分配主張時，曾經精彩地闡述了他的妥協理論^③：

分歧意見集中於兩點。如果採用比例代表制，小州就會提出自己的自由受到了威脅。如果採用平等投票制，大州會說它們的金錢處於危險之中。當要製作一個寬大桌子，木板的邊緣又不合適的時候，工藝家就會把桌子做得小一些，用的木板也會小一些，達到一個良

好的結合。在此，同樣理由，雙方都必須放棄他們的一些要求，以便他們能夠在相互協調的理想中攜起手來。

後來有學者在談論美國憲法的成功經驗時也中肯地指出^④：

妥協而果的憲法本身也成為一種妥協的機制。利益的多元化迫使美國社會中的各利益集團之間、部分利益集團與公共利益之間、所有利益集團與公共利益之間始終就各自利益的定義和定位進行着一種多層次的、多方位的和連續不停的「談判」。

與妥協有關的正反兩面的例子在法國制憲史上都得到了充分體現。大革命時期制憲議會的失敗原因之一，就在於制憲議會在制憲問題上的不妥協立場。其中最重要的爭執是國王否

決權的存廢問題。建立權力有限的君主制度是制憲議會的目標，因此制憲議員認為國王不能擁有絕對否決權，只能享有暫時否決權。儘管這種規定違反了美國憲法中的否決權原則，也不是國王路易十六的目的。並且在王室看來，這是強加給他們的屈辱。這樣，君主與制憲會議勢不兩立，他們的殘酷鬥爭也就在所難免^⑳。

正好與大革命時期激烈抗爭的制憲方式相反，1875年第三共和國憲法的制定成功正是保王派與共和派溫和妥協的結果。為與共和派達成妥協，保王派無可奈何地接受共和制度，把「共和國」一詞寫入憲法；為與保王派達成妥協，共和派不得不賦予總統一定的權力，參議院由間接選舉產生，並有75名終身議員。而七年的總統任期，正好是共和派要求的四年任期與保王派提議的十年任期之間的折衷辦法。如果各派不能以妥協的方法開展制憲工作，法國憲法的持久性效力只能是一個神話，難以擺脫過去多部憲法的厄運。因此，「這個七拼八湊的憲法不符合任何政黨的理想，但是它是唯一經久的憲法；法國有了一個穩定的政治制度，這還是第一次」^㉑。

令人遺憾的是，民國國會制憲委員會繼承了法國人在大革命時期的錯誤，他們拒絕與國會以外的政治勢力妥協，更願意選擇抗爭的方式。從討論制憲模式開始，他們就不願與其他政治集團分享制憲權。在制憲過程中，他們更沒有興趣聽取袁世凱、地方軍紳勢力的制憲意見。袁提出增修臨時約法的咨文後，國會還以強硬答覆，認為憲法即將議定，約法沒有增修的必要。在袁重申總統法律公布權時，國會的立場依舊，以憲法草案尚未完成，沒有開議的機會為由，拒絕

答覆。即使在「二次革命」後政治形勢非常嚴峻時，國會與起草委員會也不願意冷靜地思考妥協的必要性，更遑論考慮暫時的策略性妥協^㉒。

民國國會制憲委員會設計憲政制度時，多數委員最感興趣的，是如何盡可能地擴充國會的權力，建立「超議會制」^㉓，而不是避免立法至上，兼顧行政權威，實現行政、立法、司法權力之間的平衡與制約關係。國民黨人徐鏡心是制憲委員中堅持抗爭立場的典型人物。制憲期間，徐強烈地反對袁世凱介入制憲活動，甚至對任何批評制憲活動的言論，反應都非常激烈。徐回應有賀長雄的〈駁有賀長雄共和憲法持久策〉一文強調^㉔：

蔑視憲法起草委員會，即為蔑視國會。
蔑視國民與國會，即為蔑視國家，即為共和之蠱賊，即為國民之罪人。

在當時的制憲環境中，並不是沒有政治妥協的可能性。正如一位法國學者在總結大革命失敗經驗教訓時，曾指出在大革命走向災難之前，和平改換制度仍然是可能的^㉕。而在1922年也有學者認為1913年民國制憲運動，「其主要內容，本為議會政治與總統政治之爭論，在憲政原則上，亦甚重要，原有公平考究決定之可能性」^㉖。事實上，袁世凱政府在國會制憲前夕與進行當中，曾多次表達了願意與國會協商制憲問題的意願，而且從袁當時的政治要求來看，雙方在權力分配上互相妥協的空間是相當大的。在討論制憲模式時，袁與地方都督提議的憲法起草委員會也包括國會代表，而且同意憲法最後還由國會批准。在政府體制設計方面，袁要求的是責任內閣制度中元首擁有的總理同意權與解

民國國會制憲委員會不願與其他政治集團分享制憲權。他們拒絕與國會以外的政治勢力妥協，沒有興趣聽取袁世凱、地方軍紳勢力的制憲意見。多數委員最感興趣的，是如何盡量擴充國會權力，建立「超議會制」，而不是避免立法至上，兼顧行政權威，實現行政、立法、司法權力之間的平衡與制約關係。

散議會權，反對的是完全剝奪總統權力的「超議會制」。袁曾對楊度說：「假如他們不堅持責任內閣制，我也可以做革命黨，你也可以做革命黨」^⑥。在此前提下，袁甚至對內閣制度讓步。只要能夠保證總統的實權，袁也表示不反對內閣制。其實身為實用主義者和政治家的袁世凱，習慣於根據形勢的變化，採取包括妥協等一切政治手段，靈活地追求自己的政治目標。辛亥革命爆發後，「當革命勢力表明它們掌握了國家的時候，他（袁）承認了民國的必然性。在共和制的最初幾年，他為避免同革命領導人完全決裂而討好他們，面臨對抗就作策略上的退卻」^⑦。

四 結 論

過去有關1913年民國國會制憲活動的評論，還是主要集中在道德層面之上。評論者認為當時的制憲委員都是為了民主政治的理想而投身於制憲活動，他們的制憲工作也被描述為一次民主與獨裁的鬥爭^⑧。很少人注意到國會與制憲委員的自身利益。即使有人考慮到利益因素，也只是注意到委員各自的政黨利益。與傳統看法不同的是，我認為，真正主導制憲會議進程的恰好是國會利益至上原則。一切議題的表決結果其實都是確保憲政制度設計有利於實現國會與國會議員利益的最大化，而不僅是所謂的「民主政治理想的追求」^⑨。國會當然明白，多方政治勢力參與的制憲會議模式，最後必然平衡各方的政治利益。因此，憲法條文只能體現多元化的政治利益，而不僅是國會的單一利益。這種制憲模式並不符合國會的政治目標，它當然要堅決反對。

其實不僅是制憲模式，包括制憲工作在內的整個民初憲政建設程式都體現出這一特點。當時的憲政建設程式是從制定《臨時約法》、組建臨時參議院開始，再制定《國會組織法》，選舉國會，最後制定憲法，選舉總統，施行憲政。這是法國式的做法，而不是美國式的憲政建設程式。美國的做法是先制定憲法，然後再同時選舉總統與國會。當代法國後來也是在戴高樂 (Charles de Gaulle) 的強烈堅持下，採用了美國模式，先制定憲法，再選舉產生國會與總統。這樣至少在形式上保證了行政與立法部門的平等地位，而不是先有國會，再有憲法與總統，讓國會的地位在一開始就凌駕於行政部門之上，破壞權力之間的制衡關係。

此外，制憲委員會對先驗性制憲理論的選擇，顯然也是受到利益原則的強烈影響。制度設計上的缺失，部分原因是一些委員欠缺理論素養，不重視國外憲政的經驗教訓，沒有足夠地從經驗的角度去選擇正確的制憲理論。但是更重要的原因還是委員受到自身利益與權力慾望的驅使。在一種不受拘束的制憲環境中，任何理論上的優勢，都抵擋不住利益的誘惑。為了實現自身利益最大化的目標，所有理論爭辯的作用最後都是有限和微不足道的。正如麥迪遜曾經精彩地論述對付政府野心的唯一辦法就是「以野心對抗野心」；而遏制利益最大化的唯一辦法也是「以利益對抗利益」。只有讓各種政治利益集團參與制憲，才能有效遏制任何單一性的利益訴求。事實上，委員作出先驗性的憲政制度規劃，正是在缺乏其他利益集團的制約與平衡的環境中，任意進行有利於國會利益最大化的制度選擇的結果。

過去有關1913年民國國會制憲的評論認為，制憲委員是出於民主政治理想而投身制憲活動。但我認為，主導制憲會議進程的恰好是國會利益至上原則，而不僅是所謂的「民主政治理想的追求」。國會當然明白，多方政治勢力參與的制憲會議模式，最後必然平衡各方的政治利益。這種制憲模式並不符合國會的政治目標，它當然要堅決反對。

利益原則主導制憲工作本來非常合理，但這種利益必須是相容的，各種利益集團都可以廣泛介入制憲過程，「由此產生的憲法也必然是一個多元利益相互妥協的產物」。最後制定出的憲法基本上能夠體現各主要政治勢力的利益要求。只有這樣的憲法才有可能被多數政治精英接受、執行，並存在下去。

利益原則主導制憲工作本來是非常合理與正常的。它可以避免類似1789年法國制憲會議的那種非理性行為，也不會發生「道德理想國」的悲劇。但這種利益必須是相容的，決不能是單一與排斥的。在相容與多元化的利益原則主導下的制憲過程必然是開放的，各種利益集團都可以廣泛介入。「參與立憲的利益(或利益集團)是多元的，立憲的過程必然是一個協商和妥協的過程，由此產生的憲法也必然是一個多元利益相互妥協的產物」^⑩。最後制定出的憲法可能在理論上並不完美，但是基本上卻能夠體現各主要政治勢力的利益要求。只有這樣的憲法才有可能被多數政治精英接受、執行，並存在下去。困擾中國近百年的那種有憲法無憲政的難題，才有望最終獲得解決。

註釋

① 美國學者比爾德(Charles A. Beard)認為美國制憲會議代表主要是當時美國動產與不動產兩大利益集團的代表。參見比爾德(Charles A. Beard)著，何希齊譯：《美國憲法的經濟觀》(北京：商務印書館，1984)，頁104-106。

②③④ Robert J. Taylor, ed., *Massachusetts, Colony to Commonwealth: Documents on the Formation of Its Constitution, 1775-1780* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1972), 48-49; 37; 45-46.

⑤ 布盧姆(John M. Blum)等著，楊國標、張儒林譯：《美國的歷程》，上冊(北京：商務印書館，1995)，頁191。

⑥ 朱學勤：《道德理想國的覆滅：從盧梭到羅伯斯庇爾》(上海：上海三聯書店，1996)，頁183。

⑦ 戈德肖(Jacques Leon Godechot)：《1789年以來的法國憲法》(*Les Constitutions de la France depuis 1789*)，頁422，轉引自洪

波：《法國政治制度變遷：從大革命到第五共和國》(北京：中國社會科學出版社，1993)，頁104。

⑧ 〈程都督商權憲法草案之通電〉，《申報》，1912年12月27日。

⑨ 李烈鈞也稱：「就法理言，憲法之不應僅由國會制定者。……就政治言，憲法之不應僅由國會制定者。」(〈李都督討論憲法編纂機關電〉，《申報》，1913年1月14日)。

⑩ 梁啟超：〈專設憲法案起草機關議〉，《庸言》，第1卷第3號(1912年1月)。

⑪ 〈京城飛絮錄〉，《民立報》，1913年3月1日。

⑫ 陳旭麓主編：《宋教仁集》，下冊(北京：中華書局，1981)，頁467。

⑬ 壽朋：〈咄！咄！！咄!!! 民國之欽定憲法〉，《國民雜誌》，第1號。

⑭ 〈誓死擁護制憲權〉，《中華民報》，1913年4月23日。

⑮ 張玉法：〈民初對制憲問題的爭論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第12期(1983年6月)。

⑯ 〈憲法起草委員會第九次會議錄〉(上海圖書館館藏)。

⑰ 英國學者維爾(M. J. C. Vile)認為盧梭的政治理論是對混合和均衡政制思想的一種直接抨擊，是一種最純粹和最無法運行的權力分立學說。參見維爾著，蘇力譯：《憲政與分權》(北京：三聯書店，1997)，頁170、169。

⑱ 有關討論參見〈憲法起草委員會第十二、十三次會議錄〉(上海圖書館館藏)。

⑲ 包恩(Catherine D. Bowen)著，孫北堂譯：《制憲風雲》(台北：聯經出版事業公司，1994)，頁235。

⑳ 漢密爾頓(Alexander Hamilton)、傑伊(John Jay)、麥迪遜(James Madison)著，程逢如等譯：《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館，1995)，頁269。1922年，國會復會重新開始制憲工作時，美國駐華公使芮恩施(Paul Samuel Reinsch)也強調經驗的重要性。他曾刊文指出：「制憲時之最要條件，在認明國民之根本需要與可能性，在對於本國之現行政制與慣例有完全之智識。」(芮恩施[Paul Samuel Reinsch]著，

錢智修譯：〈中國憲法問題——由美國人見地觀察〉，《東方雜誌》，第十九卷第二十一號（1922年11月）

⑳ 有學者也認為法國成功制定1875年的憲法，是因為制憲理論與過去憲法不同，它避開了抽象的理論，而着重根據經驗和實際需要創立適當的權力機構。參見註㉑洪波，頁97。

㉑ 法侖德(Max Farrand)著，董成美譯：《美國憲法的制訂》（北京：中國人民大學出版社，1987），頁34-35。

㉒㉓ 湯普森(Kenneth W. Thompson)編，張志銘譯：《憲法的政治理論》（北京：三聯書店，1998），頁32；31-32。

㉔ 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，劉軍寧譯：《第三波——二十世紀後期的民主化浪潮》（上海：上海三聯書店，1998），頁203。

㉕㉖㉗ 王希：《原則與妥協：美國憲法的精神與實踐》（北京：北京大學出版社，2000），頁102；前言，頁7；前言，頁7。

㉘ 羅森鮑姆(Alan S. Rosenbaum)編，鄭戈、劉茂林譯：《憲政的哲學之維》（北京：三聯書店，2001），頁167。

㉙㉚ 維諾克(Michel Winock)著，侯貴信、孫昆山等譯：《法國資產階級大革命——1789年風雲錄》（北京：世界知識出版社，1989），頁290；289。

㉛ 瑟諾博司(Charles Seignobos)著，沈煉之譯：《法國史》，下冊（北京：商務印書館，1972），頁492。

㉜ 制憲期間，國會同意先選舉總統、後定憲法的做法，往往被後來的研究者視為一種妥協。其實這種做法是正常的，法蘭西第三共和國成立之初，也是先選舉總統，後制定憲法。

㉝ 「超議會制」是相對於完整意義上的議會內閣制度（責任內閣制度）。它的權力分立關係，不同於責任內閣制度的三權分立；它的權力制衡關係，也不同於責任內閣制度中的權力平衡、互相制約。實際上，它是一種畸形的、存在嚴重結構性缺陷的政治制度，並不符合憲政制度原理。作者是受到阿根廷政治學者尼諾(Carlos Santiago Nino)的啟發而

創造「超議會制」這一名詞。尼諾把阿根廷1853年憲法設計的憲政制度稱為「超總統制」，即與總統制中總統權力比較，超總統制度中的總統是一個「民選皇帝」，擁有巨大的權力。參見李帕特(Arend Lijphart)、魏斯曼(Carlos H. Waisman)編，蔡熊山等譯：《新興民主國家的憲政選擇》（台北：韋伯文化事業出版社，1999），頁200-203。

㉞ 徐鏡心：〈駁有賀長雄共和憲法持久策〉，收入中國史學會濟南分會編：《山東近代史資料》，第二分冊（濟南：山東人民出版社，1957），頁329，轉見中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《中華民國史資料叢稿·人物傳記》，第二十輯（北京：中華書局，1984）。袁世凱曾經抱怨說：「政府與政黨永遠無協商的機關，恐怕不是好事。」參見黃遠庸：〈彈劾案與新內閣〉，《遠生遺著》，卷二（上海：上海書店，1990），頁144。

㉟ 陳啟修：〈我理想中之中國國憲及省憲〉，《東方雜誌》，第十九卷第二十一號（1922年11月）。

㊱ 邱錢牧主編：《中國政黨史》（太原：山西人民出版社，1991），頁275，轉引自陳希賢：〈軍權政治的興起及中國憲政化的衰敗〉，《戰略與管理》，2000年第6期。

㊲ 費正清主編，楊品泉等譯：《劍橋中華民國史，1912-1949年》（上）（北京：中國社會科學出版社，1994），頁251。

㊳ 類似的觀點參見李學智：〈關於《天壇憲草》制定中的幾個問題〉，《歷史教學》，2001年第6期；張學繼：〈民國初年的制憲之爭〉，《近代史研究》，1994年第2期。

㊴ 這與法國大革命時期許多制憲代表的想法相似，法國制憲會議的許多代表之所以不願意給予國王否決權，主要原因也是利益考慮，他們太害怕失去立法權，所以不願意與國王分享立法權。參見註㉞維爾，頁173。

嚴 泉 上海大學文學院助教、博士
研究生。

動於九天之上的飛龍

——神州五號意味着甚麼？

• 陳方正

善守者藏於九地之下，
善攻者動於九天之上。 ——孫子兵法

中華民族以龍為象徵，歷來與龍有關的圖徽、比喻、意念、格言、教訓、傳說可說是恆河沙數，無從計量。然而，數千年來，這龍的民族卻又總只是盤旋於黃土地上，雖然也偶爾出沒於沼澤江湖，但一旦面臨真正洶湧波濤，則總是望洋興歎，越趨不前，始終不改其「在田」習性。這造就了中華文明的堅韌、博大和連綿不斷，但也從根本上限制了它的發展。改革開放以來，不知不覺整整四分之一個世紀過去，漸漸的，在歐美港口，在南極洲、北冰洋，開始出現中國油輪、貨櫃船、探測船，乃至軍艦的蹤影，雖然還說不上是蛟龍得水，積漸之勢無疑已在形成。在這個時候，經過十年的生聚教訓，慘澹經營，神州五號終於在舉世注視下一飛沖天，騰躍於九天之上，那不但令人驚訝，亦復使人振奮。可是，在歡呼、祝賀、興高采烈之餘，這一民族創舉到底意味着些甚麼？它到底是「飛龍在天」還是「亢龍有悔」之象呢？那還是須得認真思考的。

一 差距有多少？

也許，最基本也最先應該回答的問題，就是在人類騰昇太空的旅程上，中國比之於美俄兩個先進國家，到底還落後多少。簡單的答案自然是：四十年以上，因為前蘇聯的加加林 (Yuri Gargarin) 坐東方號和美國的薛佛 (Alan Shepherd) 坐水星號升空，都是在1961年春季。但這粗糙的比較並不合理，因為比起那作為人類創舉的兩艘太空船來，神州五號無疑精巧、先進得多了。1961年的水星三號、四號實際上都還沒有進入環球軌道，而只是沿着自由拋射軌跡飛行十五分鐘，在離發射點數百哩處降落而已；東方號系列太空船是單人船，早期不能「軟著陸」，而需要太空人跳傘降落，等等。

那麼，神州五號可以和哪一個時期的先進太空船相比呢？曾經在美國休士頓太空總署 (NASA) 工作二十二年之久的作家奧伯格 (James Oberge) 對它評價很

高^①，認為從其功能、結構、配套、設備等各方面判斷，神州五號可以與俄國的聯盟號(Soyuz) TM系列相提並論；近期《中國科技畫報》也報導^②，它是模仿1993年升空的聯盟TM-17號。至於運載「神五」升空的長征2F型火箭，其推動力則介乎聯盟號與美國阿波羅號的運載火箭之間(表1)。這樣說來，似乎中國又只不過落後於俄國十年左右而已。所以，奧伯格甚至

預言，中國的太空飛行力量雖然遠遠未能挑戰美國，但卻大有可能憑其經濟優勢(在2000年中國國民總產值大約為俄國4.4倍)，在十年後超越歐盟和俄國而躍居世界第二位。這種看法雖然十分中聽，但似乎過份樂觀了。

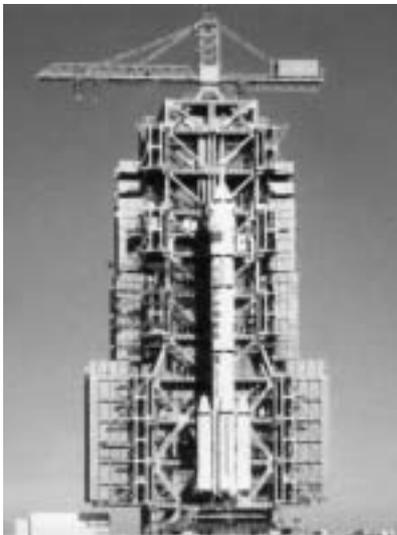


圖1 整裝待發的長征2F火箭，神州五號已經安置其上。



圖2 載聯盟TM5號昇空的Soyuz-U2火箭。

表1 蘇聯東方號火箭與長征2F火箭的比較

	長征2F	東方號
結構	二級加四個 助推火箭	二級加四個 助推火箭
長度	58.3 m	38.5 m
直徑	3.4 m (主芯) 2.3 m (助推器)	10.3 m
起飛質量	480 t	287 t
起飛動力	6,000 kN	4,000 kN
運載能力	8 t (200-350 km軌道)	4.7 t (近地) 1.8 t (650 km軌道)
應用時期	1999-	至1991年為止

t = 公噸 kN = 千牛

資料來源：《中國科技畫報》(北京)，2003年11期。

其實，只要我們稍為回顧一下過去數十年間蘇俄在發展太空力量方面所作的大量工作，便不免要對此估計持保留態度。在1986-2001漫長的十五年間，蘇俄在建造、補給、應用、維修和平號(Mir)大型太空站累積了非常豐富的經驗、能力，美國雖然由於在1969-72年間六度登陸月球而搶盡

太空鋒頭^③，但也還未能夠在這方面企及蘇俄的成就。例如，目前的國際太空站(ISS)事實上仍然以俄國為主。當然，美國在這方面之相對落後，一方面有其科技政策偏差因素，即拒絕在俄國以較現實和傳統方式累積的成果上繼續發展，而堅持另起爐灶；另一方面也還有經濟和現實考慮，即認為太空站是不急之務。但無論如何，即使神舟系列如許多報導所說的那樣，是起點高、基礎扎實的計劃，中俄之間的差距恐怕也仍然超過十年。況且，俄國的政治凝聚力和決

心正在增長，經濟上也並未繼續惡化，它全然放棄經營多年的太空事業或任其停滯不前，可能性並不大。所以，倘若說到了本世紀20年代中國有機會趕上俄國，也許是更為實際的估計。

二 追趕的策略

其次，很自然的，我們免不了要問，中國發展太空事業所採取的基本策略是怎麼樣的？在這個問題上，英國的《珍氏太空指南》(*Jane's Space Directory*)認為，「神五」並無新意，只不過是抄襲聯盟系列而已。奧伯格則看的比較客觀、細緻和全面。他提出了兩個主要論點。首先，他認為，如中國在傳媒上所坦白透露，「神五」的確以聯盟號為模型——例如，兩者都分為軌道艙、返回艙、推進艙的三段結構，其前後排列的順序也同(彩頁左下)；但是，由於價錢談不攏，中國並沒有從俄國得到多少實質性協助，只有在太空衣的製造和太空人的訓練上(彩頁左上)，是真正「以俄為師」的。除此之外，中國必須自行從頭開發、設計、製造大部分關鍵性系統，而同時也就作了相當多的改進。

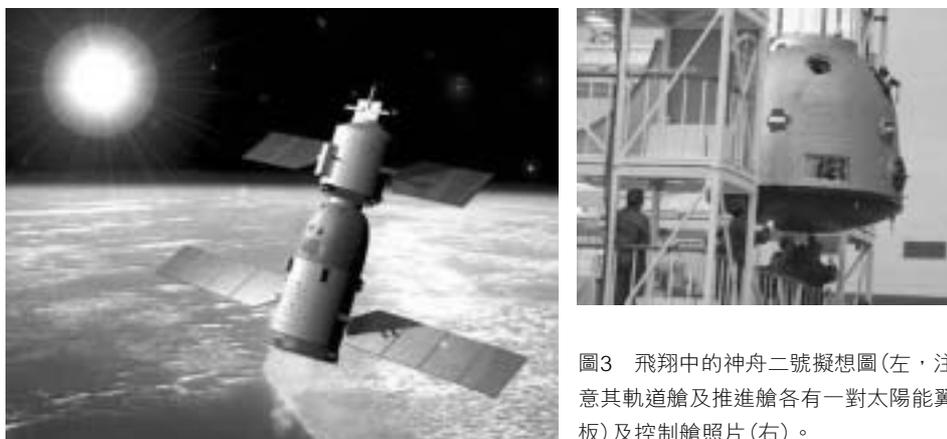


圖3 飛翔中的神舟二號擬想圖(左，注意其軌道艙及推進艙各有一對太陽能翼板)及控制艙照片(右)。

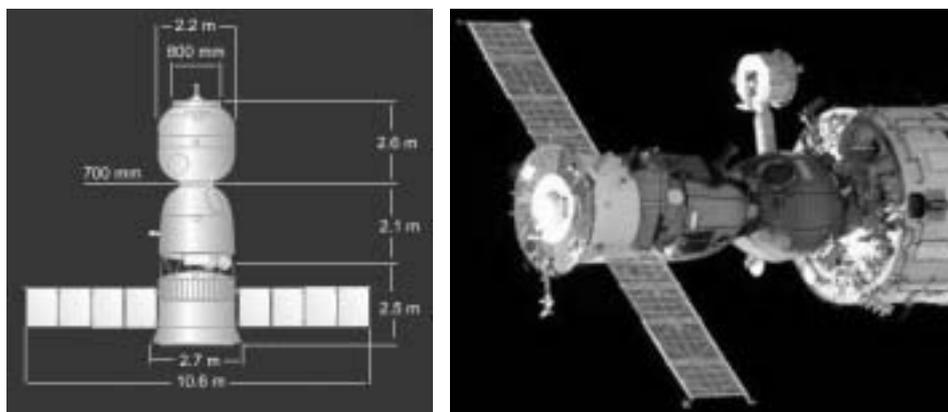


圖4 聯盟號飛船示意圖(左)及在太空飛翔時的照片。

例如，發射時附在太空船上方的「逃逸塔」（即在緊急狀況下可以將太空船拖離巨大運載火箭的快速起動小型固態火箭系統，彩頁右下），還有從發射以至返回地面整個過程中的各階段緊急應變措施，這兩者所需要的大量規劃、設計、硬件製造、測試、系統安裝等等，都是中國自己摸索出來的。此外，「神五」的體積比「聯盟」大13%，其太空艙具有自己的供電、維生和控制系統，已經可以作為貨運飛船或者太空實驗室使用，這些都要比聯盟號先進多了④。在這些開發工作上，中國很明智地參考了所有能得到的文獻，盡量利用前人經驗，沒有放過任何「站在別人肩膀上」遠望的機會⑤。

第二，奧伯格認為，中國的長期目標是完全站在西方體系以外，獨立發展自己的太空力量，包括建立長期太空站和開展登月（但很可能是無人的）計劃。中國官方的宣布與此也大體一致。「神五」的升空是過去十年穩步發展、四趟試飛的結果，為此，中國在國內建立了十多個測控站，在西南非的納米比亞（Namibia）建立了永久測控基地，又分別在日本海、南太平洋、南大西洋和印度洋派遣了四艘自己設計、建造的「遠望號」航天測量船。這在在說明，中國的航天計劃



圖5 酒泉衛星發射中心衛星鳥瞰圖，左上角為總裝大廳，右下角軌道末端為發射台。

是經過深思熟慮，而且出於堅定意志，並非一時衝動，或者為參加由美俄牽頭的國際太空站作準備那麼簡單。「神五」工作艙前面的「對接口」（docking mechanism）雖然可以和國際太空站銜接，但看來其作用還是以建立中國本身的太空站為主——因為「神五」的軌道傾角（ 42° ）與「國際站」（ 52° ）既不相同，納米比亞基地也不在該站的軌迹上。



圖6 神舟五號軌迹地圖；附圖顯示的，是中國三個太空基地所在。

中華民族向來注重承傳、因襲、逐步改進，而盡量避免標新立異：自孔老夫子以來，我們就津津樂道夏殷周三代的禮法、制度之先後相因相襲，而又各有損益。看來，這種理念和思維，也不知不覺反映於中國發展太空力量的模式：即根據自己的條件、方針和前人經驗穩步前進，不依附，不隨波逐流，也不偃苗助長，急於求成。這應該說是龜兔賽跑的追趕策略，而「神五」自始至終近乎無瑕的表現正好顯示了這策略的成功。

三 目標與意義何在？

可是，策略成功並不就代表目標正確。「神五」所帶來的真正問題是：為了甚麼？有必要嗎？對此，最普通、直接，而大部分人也都接受的答案是：為了提升國際地位和形象，增加國民自信心和凝聚力，刺激相關高科技項目的發展，藉以推動國民經濟（最明顯的例子是商業人造衛星的發射），等等。此外，軍事上的含意自也不可忽略——例如，美國的「星球大戰」計劃就曾經包括部署太空武器的構想。這許多目標有虛有實，有抽象而遙遠，也有具體切近者。但其實，它們都是密切相關聯的，底子裏都不外通過太空活動而刺激、開發、顯示高科技實力，從而產生政治、經濟動員力量。

顯然，這和古埃及建金字塔，中古西歐建大教堂有相通而非常相似之處：三者都表達了人類向無盡穹蒼飛昇的深層願望，都包含極強的科技因素。更重要的，則是它們又都牽涉到整個民族、社會的共同理念、目標，以及由之而產生的凝聚、動員和符號意義。從這一點看來，「神五」和阿波羅、聯盟系列一樣，其目標都是由實而虛，表面上「虛實相生」，實則「虛重於實」。也就是說，「虛」的，抽象的地位、形象、自信，和間接的激勵、刺激、凝聚作用，比「實」的，具體的科技成果或者軍事利益更為重要。所以，阿波羅計劃就毫無掩飾地明白宣示為美蘇競賽的產物。說到底，既曰「飛龍在天」，則其為凌虛蹈空，以實就虛之舉，殆無疑問。

不過，上述種種眾所周知，也議論紛紛多時的「虛」義恐怕尚未窮其底蘊。在我們看來，「神五」最基本、最重要的可能意義，還不在於外表的聲望、信心、激勵——雖然這些都十分重要——，而在於其內在的潛移默化，變化氣質之功。也就是說，把凡事不甚講求究竟，而又過份急功近利，崇尚實效，深以「好高騖遠」為戒的中國人，逐漸變化為一個追求精確、創新，能極目穹蒼而躍躍欲試，心嚮往之的民族，把「在田」之龍導向太空，使它變為飛龍。

四 在理想與現實之間

倘若上面的觀察不錯，那麼必須承認，神舟計劃的確是有非常深刻、長遠的意義。但不能否認，它同時也包藏了不少潛存的重大問題。首先，它的

經費當然令人關注。不過，整個神舟計劃在過去十年所花的將近二百億元人民幣，以平均年經費攤算，只及美國太空總署經費5%，還不足中國國民總產值的0.03%——美國的相應比例是0.05%。所以，即使認為此計劃還有相當部分的隱藏或者間接經費，其所佔國民總產值比例還是微乎其微：它的成功毋寧是基於其工作人員的學識、質素和勤奮、認真，而非大幅度資源揮霍所致。

從這個角度看來，基於中國還有大量極度貧困人口而批評、否定載人太空計劃，認為它並非當務之急，那是難以成立的。這種批評不但同樣可以加之於美國的太空計劃，也還可以加之於中古的大教堂、今日西方的大望遠鏡，或者任何相類的龐大非實用性公共計劃——因為，任何如中、美、俄、歐盟那樣規模的社會都不可能完全消滅貧困人口：那主要是結構性而非公共支出額度問題，有沒有太空計劃都一樣。「人活着，不是單靠麵包」，社會、民族亦然。那也許是對這類批評的唯一回答吧。

因此，在今後一二十年間，在國民經濟強勁發展的基礎上，中國太空探索隨着前人步伐穩定前進，從發射太空船以至組建太空站，從宇航員升空以至出艙在太空活動、工作，從發展進入太空的能力以至用之於科學研究，乃至登陸月球，同時，對於國人的自我意識，以及對中國在世人眼中的形象、地位，產生衝擊和基本變化，看來都是切實可期的。然而，我們又不可不緊記，這些成就雖然輝煌，雖然能鼓舞人心，其公共效應卻難以持續。金字塔和大教堂有千百年歷史，但轟轟烈烈的阿波羅登月計劃成功之後，只維持了短短三年(1969-72)就悄然結束，其後無以為繼，至今已三十年前陳迹了。它為美國帶來政治競賽勝利，而給人類留下的，主要只是月球形成過程的了解(即其為另一小行星撞擊地球，剝離其部分並且與之融合，然後進入繞地軌道而形成)，以及所謂「行星田野地質學」的發展^⑥。同樣，蘇聯從80年代中期開始發展的和平號太空站，以及今日的國際太空站，也都始終未曾找到真正的使命。中國將來也可能會面對同樣的困擾，而且，由於向來缺乏探險理念與傳統，中國人屆時的失望和反應可能特別強烈。而這種困擾還可能導致另一種不幸後果，即轉而尋求太空的軍事應用。在這方面，美國無疑已經早着先鞭，而且，無論中國本意如何，所宣示的目標如何，其太空力量之增長勢將導致太空競賽的復活，那恐怕是無從避免也無可奈何的事情。



圖7 王永志，中國載人航天工程總設計師。



圖8 戚發軔，飛船系統總設計師。

所以，「飛龍在天」固然可喜可賀，今後何以為繼卻不能不深謀遠慮。諸如太空計劃進一步擴大時所需資源當如何調配，在民眾間和國際上所萌生的矛盾心態應如何平衡，日後行將來臨的「群龍無首」亂象須如何化解，在在都是由「神五」的成功、突破所引申出來的新課題，是不能忽略，更不可掉以輕心的。

五 結 語

在近代，中國驟然受到西方猛烈衝擊，其心態、反應經歷了多次反覆變化。自1978年以來的這二十五年雖然也出現了不少風浪，但整體而言，則是個韜光養晦，踏實苦幹，謹守「潛龍勿用」原則的蟄伏之期。因此，「神五」的騰空無論從實際表現抑或象徵意義而言，都是個重大轉折點。然而，這轉折點的意義究竟為何，卻難以斷言。1957年蘇聯Sputnik人造衛星升空，這在當時看來無疑象徵人類科技新紀元的開始；但對於今日的俄國人而言，其後的發展則可謂滄海桑田，不堪回首了，而對於我們來說，亦未嘗不是可怕的殷鑑。

的確，以中國人這麼一個數千年來成長、生息、安逸於黃土地上的篤實民族，居然一朝而騰躍九霄之上，那一方面令人振奮、自豪，另一方面則難免引起疑惑、不安。這麼龐大、複雜、精確，而又雄心勃勃的神舟計劃，到底有廣泛社會基礎嗎，還只不過是和廣大民眾全然脫節的精英階層之野心表現？它所代表的精神、追求，果真有可能在短短一兩代人時間內，滲透、鼓舞和變化這龐大到不可思議地步的古老民族之心智，激起其「天行健」的精神嗎？還是仍然只會產生如觀賞煙花那樣的浮泛效果？當站到新的起點上，面對無窮可能性之時，中國人總是再三提醒自己必須如臨淵履冰，保持高度戒懼謹慎，以免「亢龍有悔」。而毫無疑問，神舟五號現在的確是把中國帶到嶄新起點之上了。

註釋

- ① James Oberg, "China's Great Leap Upward", *Scientific American* 289, no. 4 (October 2003).
- ② 《中國科技畫報》(北京)，2003年11期，頁35。
- ③ David M. Harland, *Exploring the Moon: the Apollo Expeditions* (London: Springer, 1999).
- ④ 〈最先進的逃逸塔是怎樣誕生的〉、〈讓航天員可以在任何高度逃逸〉，《中國科技畫報》(北京)，2003年11期，頁34-39。
- ⑤ 西方主流意見以及中國在《瞭望》雜誌上發表的文章，都提到了這種自覺的結合模仿與創新的態度和策略。
- ⑥ 同註③ *Exploring the Moon*, 329-33。

景觀：中國山水畫與 西方風景畫的比較研究 III

• 幽 蘭 (Yolaine Escande)

八 「風景」畫非相似畫

無論是中國還是歐洲，「風景」畫和「山水」畫都不可能只是模仿大自然，而一定是重新建構所謂的自然。眼前所見甚大，無法在布、紙上模擬，首先必須對所選擇的景觀作縮小、簡化、重新組合。南北朝時的宗炳(375-443)首先發現這個現象，他在〈畫山水序〉中說^①：

今張絹素以遠暎，則崑閬之形，可圍於方寸之內。

但宗炳所論的山是幻想中的仙人山、崑崙山，並非真實存在的^②。其後，宋代米芾(1051-1107)論道^③：

大抵牛馬人物一槩便似，山水摹皆不成。山水心匠自得處高也。

宋代董道則曰^④：

山水在於位置，其於遠近廣狹，工者增減，在其天機務得收斂眾景，發之圖素，惟不失自然。

西方風景畫也非模仿自然景觀。譬如蒙佩爾(Joos de Momper, 1564-1635)的《風景》(*Paysage*)中(彩頁四上)，只有一個視點，但畫面由三個「滑動」的體系所組成，利用大氣投影引起遠近感覺。因此，該作品並非模仿自然，三個鏡頭以三種顏色表示：赭石色顯示近景，青色表達中景，亮藍色表示遠景。歐洲多數畫家的作品中——包括帕蒂尼爾(Joachim Patinir)的(見第78期，彩頁三，下左)——都用過這種畫法。帕蒂尼爾被迪雷爾(Albrecht Dürer, 1471-1528)視為最偉大的風景畫大師，其作品既非現實主義、也非自然主義風格，而是偏向幻想性的：他筆下巨大而怪異的石英形山脈，完全不像北歐平原的風景。如果看唐代李昭道的《明皇幸蜀圖》(見彩頁二下)，畫中的山形亦明顯出於幻想。可惜的是，早期的中國山水畫大都亡佚。隋唐五代的作品極少，但我們尚可參考宋人流傳的《明皇幸蜀圖》。晉代顧愷之〈畫雲台山記〉描寫了奇石、絕澗、赫嶽、傾岩、慶雲，鮮艷

的色彩、「山高入遠」的整體結構，都和李昭道的《明皇幸蜀圖》很相似。另一方面，李作和帕蒂尼爾的油畫在畫勢上也有不少共同點：那重山複巒，使觀者產生繁複、迷惑的印象，難以引起觀者的安全感。從畫作的這種環境中，觀者大概能感受到明皇和聖哲隆 (St. Jerome) 那尋尋覓覓的不安。因此，畫中人物小，山石大而多。但二者的不同點在於，西方畫中只有唯一視點，引起對時間性的否認；而中國水墨畫中時間性則是主要的。

山水畫高卷中，由下至上的畫法是根據登山之空間、時間性的過程。山水畫手卷，譬如黃公望的《富春山居圖》，能引起觀者的目光遊覽。山水畫法中水與墨的相對，就等於哲學理念中陰與陽的相對。而且，墨黑色象徵「玄」，玄之神秘，可通過圖畫——特別是山水畫「三遠」之「平遠」方法——來開發。根據《說文》，「遠」字的詞源是「遙遠」、「玄遠」，意即距離遠，並有思想自由——可意會不可言傳的自由感之義。反觀歐洲古典風景畫，如蒙佩爾的《風景》，乃是以積累厚度而造成，其中光線的效果十分重要。唯一視點使觀者與世界產生一段距離，並獲得所謂「觀察視點」。有了「觀察視點」就無法進入畫中，和萬物合一。

沈周：《虎丘山水十二景圖》(局部)，明，畫冊，紙本水墨及設色，克利夫蘭博物館。



《虎丘劍池》

雖然中國畫與歐洲畫的技法完全不同，但藝術家在畫山水和畫風景時遇到的困難卻很相似。中國山水畫極少裝框，其目的與歐洲風景畫不同，並非要在二維空間的平面上描繪三維空間的感覺。山水畫空間建立於筆畫間的關係上，主要用水墨，而色彩一般來說則比較淡，因此山水畫不涉及繪畫地平線以及透視的問題：這類詞彙在山水畫理論本身並無提及。中國藝術家重視陰陽變化，而非設定唯一光源，西方風景畫則不然。在歐洲文藝復興和古典風景畫中，小窗戶 (veduta) 和幾何透視、建築原理的視點與畫建築物有關，也與現實的視覺知識、追求現實感有關。色彩的作用在於照明及描繪事物的材質。傳統中國繪畫，尤其山水畫，是要使觀者主動參與作品之中，得遇靈神。西方油畫凹陷，打開了三維空間；中國水墨畫現出水平面，而吸引觀者的目光，繼而作出神遊。所以，中西評價的原理和條件皆相異。譬如歐洲繪畫裏，往往將視平線設為會合的地點，視平線兩邊分別成為可見與不可見的世界，不可見者可理解為上帝之默示。所以視平線成為了繪畫構造的重點，因為它是目光的沒影點。在中國山水畫中，天地之間的聯繫就是人，人的作用即是協和萬物。此種聯繫出現於



《千佛寺塔》

人精神臥遊，因而並非由作品直接顯現給觀者：觀者要自願進入作品裏，尋求聖賢的道路，啟示才能出現在精神臥遊過程中。

西方風景畫由小窗戶直接展露出整個景觀：意大利風景畫的基本方式，則是從小窗戶漸漸放大，佔滿整個畫面。整個景觀這樣的展露，使觀者有獲得權力和操控目前景觀的感覺，並達到體驗無限的感受。歐洲文藝復興的小窗戶和風景畫為觀者展現出世界。而中國山水畫，如展子虔或郭熙卷上的時間感，卻把廣大地域的經驗呈現於觀者眼前，使他感覺到在作品裏神遊，能體會無限經驗：這種無限經驗意味着精神提升，也意味着與賢人態度的契合。無論在西方還是中國，廣大的地域經驗就隱喻着精神的高遠無限。通過無限經驗和廣大地域感，山水畫帶來了精神提升感。而歐洲風景畫則通過目光的歡愉，使觀者進入視平線，並超越自己極限，進而達到造化奧秘的境界。

九 「風景」與現代性

首先我們須強調，在中國的歷史經驗中，「現代」與「西方」有着深刻聯繫；特別是中國人的觀念中，「現代」

與「西方」幾乎同義。此聯繫十分重要。反觀西方人的觀念，「現代」只是歷史的一個階段。西方對「現代性」的定義，是相對於前一個歷史階段——即中世紀和文藝復興時期。然而在中國，「現代」的定義，幾乎就是「非中國性」。因此，超越現代性的問題恐怕是處於像日本一樣的情況，即與民族主義有關。也因此，中國的當代藝術——尤其是以傳統水墨作材料的藝術，無法抽離於中國對西方的認同要求。

在歐洲，獨立的「風景畫」與現代性同時產生，而在中國的情況就不同。西方現代性的意義不但是科學的發展，也是都市工業化及對大自然之發現、控制與征服。今日的環境保護意識起源於西方，是因為西方長久地與大自然對抗。西方現代時期過後，在當代期間，傳統「風景畫」先是消失了，然後又出現於其他藝術範圍，如攝影、電影、裝置藝術、土地或地區藝術 (Land art) 等。今日「景觀」也屬於非藝術性的範圍，如地理學、城市規劃、經濟學等。「景觀」概念與都市發展一同進化。但由於在中國傳統中，山水及風景與科學並無太大聯繫，所以一直只能作為水墨畫之主要題材而已。今日建築對於西方之作用，和過去的「古典」傳統有所不同。今日所使



《五賢堂》



《千頃雲》

用的建築，也不再是「風景」的基本因素。今日西方有都市、海洋、視聽等「景觀」。不過，歐洲的「風景」主要仍以視覺為主；而中國的「山水」則屬於感知的範圍。在中國傳統水墨畫中，在白紙上施以玄黑水墨，理論上表示着中國哲學中的有無、虛實、陰陽之變化。

在今天，以筆和水墨來畫出都市的風景或山水，就只是把二者簡化為繪畫工具，亦即放棄了水墨畫與書法之關係。其實，二十世紀的人並非每天用筆和水墨，書法已成為一種藝術，而非日常的活動。筆墨、紙墨、山水在過去都可表現哲學理論之整體，但今天由於實際情況，這個整體已經不存在。故此，都市也可以用水墨山水畫來描繪了。

因為傳統中國山水畫與文人哲學宇宙論有着深刻的關係，都市與山水田園相對，有不同的哲學內涵，所以山水畫自然不能和都市相結合。可是中國的都市是從田園而建設及發展起來的，因此在中國史上，都市就漸漸地納入了田園。明代的沈周雖然不畫都市，但他在題為《虎丘山水十二景圖》的山水畫中竟畫出了都市生活的內心經驗，即孤獨感、分層感、分隔感。虎丘距離蘇州不遠。沈周不但是畫家也是詩人，其畫冊中的虎丘顯得很平靜，可發現傳統畫法中普遍的對比：用橫線畫的牆、小路，用直線畫的樹木等。他畫出了虎丘文人一天的活動和經驗。沈周的畫中沒有商人，也沒有遊人，只有文人。他畫的內容其實是都市經驗之表現，是居於都市內的結果：分隔的空間，使畫中人物好像無法相處；他們同時有着不同的活動，互相之間卻毫無關係(如

牆壁右邊的女人看不見左邊從井裏舀水的人)；雖然人物很多，在空間上很接近，但卻沒有聚合一處(沒有群體)；人物只是偶有相遇；門戶多且顯著。因此可以說，沈周畫出一種山水畫中的新經驗。

今日的都市是當代社會演變的領土，既為人類文明之表現，又為宇宙演變之表現。中國傳統文人的文化理想乃是「天人合一」。在此觀念中，人屬於自然，人生取決於自然。但事實上，人的所有活動都在干涉自然，甚至違反自然。所以，年前深圳舉行的水墨雙年展選擇「水墨與都市」為主題，很自然會引起人們的質疑。儘管如此，今天中國的都市人口越來越多，而在中國繪畫史上，都市很少成為繪畫的題材。但是傳統山水畫中，也有作品暗示着都市經驗，如明代沈周即是；而且在明代的畫作中常常能夠看出獨立人物、孤單經驗等。當今的水墨山水畫家常會畫出各人的經驗，故山水畫像傳統經驗一樣，成了擺脫困境的方法之一。

十 結 語

雖然中國和歐洲畫家有不同文化和哲學傳統，應用的技術也不同，但卻同樣遇到用繪畫表達景觀的觀念方法問題：如何通過勾勒出一部分來描繪無限，以小見大、一鱗知味？

故此，山水畫與風景畫不能陷入大雜燴的窠臼：兩者必需建立一種比較繁富的系統，把各種自然物和建築物、色彩、光線、色調、尺寸有機地組成一體。大概正因如此，只有科

學、技術與哲學相當發達的文明，才能孕育出景觀觀念。山水畫和風景畫需要調配各種技術手段，收集並使用各類特殊的文獻。

無論在歐洲還是在中國，風景畫與山水畫都引發了一些饒有意味的矛盾。一方面，山水畫和風景畫雖然與宗教藝術完全相反，但較所有其他繪畫形式更能夠表現宗教感。中國山水畫與故事、歷史以及那些有政治內容（大部分有人像）的畫作恰成對比；歐洲風景畫則可與宗教禮拜畫相對比。然而浪漫主義風景畫和二十世紀抽象畫（如蒙德里昂[Piet Mondrian]的）對神聖藝術的替代，表示了一種結合恐懼和謙遜的懷疑文化。與故事和歷史畫完全不同，山水畫成了個人修養的方法和表現。另一方面，山水畫與風景畫既引起安全感，又引起慌亂感：安全感來自風景畫所描繪的已知世界、山水畫所描繪的天道演化；慌亂感起於無限之表現。風景畫首重對空間的準確描繪，其理想為運用科學技術（光學儀器）來實證地描繪世界。同時，這種手段導致地形限制的消失傾向：因為風景畫的三維空間顯露出宇宙論的傾向，山水畫的陰陽變化之表示也同樣畫出一種宇宙論，所以兩者都變成了無限的、超脫人世的隱喻。觀風景畫者首先通過對其所認識的世界之觀察、對日常生活境界之排遣而獲得愉悅；但在其後，風景畫中的宇宙表現傾向會引發觀者的神秘感、無知感，並使他因為失去標準而感到不安。觀山水畫者就不同，神秘感非但不會引起不安感，反而能誘發觀者去體驗畫家的心路歷程。

在繪畫上，中西方兩個傳統同樣都特別注意自然動態，如石頭質地的演變，樹木紋理的結構，風氣、瀑布、雲霧、流水的運作，達芬奇（Leonardo da Vinci）、阿爾特多佛（Albrecht Altdorfer）、康斯太勃（John Constable）、雨果（Victor Hugo）、塔爾納（Joseph Turner）等人皆對這方面深有研究。山水畫與風景畫法也有不少共同點，特別是體式方法，譬如用點筆法、間斷的線條、淡化色調以營造遠近感等。兩者之間的截然差異，是材料以及社會的價值：山水畫家是文人，同時也是詩人、書法家；而傳統風景畫家的社會地位則不高。然而，西方當代山水畫家與風景畫家經驗卻甚為相同：如何以山水和風景畫擺脫日常生活困境？

註釋

- ① 見宗炳：〈畫山水序〉，載俞劍華編著：《中國畫論類編》（北京：中國古典藝術出版社，1957），頁583。
- ② 因此，宗炳所提的「映」（暎），無涉於透視，而大概與佛教的「映徹」有關。
- ③ 見米芾：〈論山水畫〉，載《中國畫論類編》，頁653。
- ④ 見董道：〈廣川畫跋論山水畫〉，載《中國畫論類編》，頁657。

幽 蘭 (Yolaine Escande) 法國漢學家，曾師從熊秉明、葉醉白研習中國書畫。現為法國高等社會科學研究院—國家科學研究中心藝術與語言研究中心研究員。

危急時刻的大學精神

——重識蔡元培的大學理念

• 羅 崗

—

1915年，即在蔡元培入主北京大學前兩年，遠在美國留學的胡適就因為國內沒有一所「研究高深學問」的大學感到慚愧。他在康乃爾大學與英文教授亞丹(Adam)先生晤談。亞丹問：「中國有大學乎？」胡適無言以對；又問：「京師大學何如？」他只能據所聞而答。亞丹說：「如國欲保留固有之文明而造新文明，非有國家的大學不可。一國之大學，乃一國文學思想之中心，無之則所謂新文學新知識皆無所附麗。國之先務，莫大於是……」他的這番話對胡適的刺激很大，胡適在當天的日記中寫道：

吾他日能生見中國有一國家的大學可比此邦之哈佛、英國之康橋、牛津、德之柏林、法之巴黎，吾死瞑目矣。嗟夫！世安可容無大學之四百萬方里四萬萬人口之大國乎？世安可容無大學之大國乎！

第二天他還心氣難平，寫下了一段更激憤的文字：「國無海軍，不足恥也；國無陸軍，不足恥也！國無大學，無公共藏書樓，無博物院，無美

術館，乃可恥耳。我國人其洗此恥哉！」^①把公共文化事業看得比國家軍事力量重要，自然構成對當時流行的「軍國主義」和「金鐵主義」的批評，特別是將「大學」與「大國」相提並論，尤能顯出青年胡適對現代大學理念的敏感和理解。

眾所周知，現代研究型大學肇端於1810年10月成立的柏林大學。這所大學的創立與1809至1810年間擔任內政部宗教和教育司司長的洪堡特(Wilhelm von Humbolt)的教育理念密切相關，同時它也是德國社會和文化的「危機意識」的產物。早在十九世紀初葉，費希特(Johann Gottlieb Fichte)和施萊爾馬赫(Friedrich Schleiermach)等德國思想家就計劃在柏林開辦一所新型大學，而1806年10月耶拿戰役的失敗更直接促成了大學的建立。在耶拿城外拿破崙率領的法國軍隊不僅打敗普魯士人，而且關閉了耶拿和哈勒大學，皇室倉皇出逃到東普魯士的梅梅爾(Memel)。1807年8月，一個來自哈勒的前大學教師代表團請求弗里德里希·威廉三世(Friedrich Wilhelm III)在柏林重建他們的大學，國王欣然同意，規定原來撥給哈勒大學的所

1915年2月，胡適將「大學」與「大國」相提並論，構成對當時流行的「軍國主義」和「金鐵主義」的批評。當時，胡適曾在日記中感慨：「嗟夫！世安可容無大學之四百萬方里之大國乎！」又謂：「國無海軍，不足恥也；國無陸軍，不足恥也！國無大學，無公共藏書樓，無博物院，無美術館，乃可恥耳。」

費希特指出，重建國家應採取不僅能夠培訓有文化階級，而且能夠感化全體人民的國民教育制度。洪堡特把教育視為啟發國民精神的關鍵，把新人文主義的思想理念作為柏林大學的立校之本，德意志民族特有的危機意識成為民族的意義源泉。大學的建立也應該被理解為是對這種危機的一種回應方式。

有經費全部轉發給即將興辦的柏林大學。據說當時威廉三世這樣說道：「太好了！國家必須用腦力來補償物質方面所遭受的損失」^②。這不是君主的戲言，而是戰敗後的德國對未來發展的展望：作為歐洲的「欠發達國家」，她必須創造新的資源，才能夠趕上甚至超過其他發達國家，這些資源可以是物質的，但更重要是精神的；國家需要不斷挖掘新的精神潛力，她可以用精神力量來彌補物質的不足。

在《對德意志民族的演講》(*Reden an die Deutsche Nation*) (1807) 中，身為那個時代德意志最偉大哲人的費希特，以更凝練深遠的方式表達了他的危機意識，他認為德意志不僅因為一次戰敗而面臨深刻的危機，而是德意志民族精神走到了一個危機時刻，擺脫危機的當務之急就是迫切要求個體意志對於民族共同意志的服從，從而形成「大寫主體」，一勞永逸地建立新的精神秩序。費希特明確指出，重建國家的唯一道路是：要採取一種不僅能夠培訓有文化的階級，而且能夠感化全體人民的國民教育制度。在他看來，公民上學的義務與他服兵役和納稅的義務同樣重要^③。

和費希特同時代的洪堡特把教育視為啟發國民精神的關鍵，把新人文主義的思想理念作為柏林大學的立校之本，對應的正是這種如胡適所言將「大學」與「大國」聯繫起來的歷史語境。若要仔細考量，德意志民族特有的危機意識則在其中起到了相當關鍵的作用，這裏所謂的危機不是一般意義上危險和困難，而是一種特殊的歷史意識，即把人類歷史想像成不連續的歷程，把當下想像為空前絕後的災難時刻，進而構造出對奔湧而逝的歷史事件的解釋系統。「危機感」在十九世紀初的德國獲得了文化政治的含

義，「它塑造了他們對世界的看法，決定了他們的哲學思考，也主宰了他們的政治舉措」，簡言之，在很大程度上它成為德意志民族的意義源泉。大學的建立也應該被理解為是對這種危機的一種回應方式^④。

把抽象的大學理念放回到具體的歷史情境中，也許更能看清問題的癥結所在。人們一般都注重大學作為理性思考和抽象研究的場所，它不斷生產各類無涉功利的「科學知識」，卻或多或少地忽略了它還需要不斷生產符合現代民族國家標準的「合格公民」；人們一般都注重洪堡特對康德 (Immanuel Kant) 思想的服膺，認為教育的關鍵在於研修哲學等人文科學，卻或多或少地忽略了研究哲學等人文科學的目的，在於將研究者導入民族國家的基本文化價值之中，並自覺地認同這種價值。法國學者利奧塔 (Jean- François Lyotard) 在從知識及其制度——特別是高等教育制度——的歷史構成中探求合法化敘事的形式時，以洪堡特和柏林大學為例，指出當時的洪堡特教育理念和教育計劃中包含的悖論：一方面強調為科學而科學，科學機構「自我生存並且不斷自我更新，沒有任何束縛，也沒有任何確定的目的」；另一方面又要求「大學應該把自己的材料，即科學，用於『民族精神和道德的培養』。」利奧塔禁不住發問：「這樣的教育作用怎麼可能來自一種對知識的非功利性研究呢？」^⑤

洪堡特理想中的大學教育就是要把看似矛盾的兩方面統一起來，他在1810年的備忘錄中清楚地表達了自己的觀點^⑥：

國家不應把大學看成是高等古典語文學校或高等專科學校。總的來說，國家決不應指望大學同政府的眼前利益

直接聯繫起來；卻應相信大學若能完成它們的真正使命，則不僅能為政府目前的任務服務而已，還會使大學在學術上不斷提高，從而不斷地開創更廣闊的事業基地，並且使人力物力發揮更大的功用，其成效是遠非政府的近前布置所能意料的。

洪堡特是希望國家着眼於未來長遠的目標而為大學的發展提供自由的空間。但是，即使獲得了這種發展的空間，大學就擁有了自由嗎？利奧塔在《後現代狀況》(Condition Postmoderne)中深入分析了洪堡特的大學構想，他認為：「這種教育不僅要讓個人獲得知識，而且還要為知識和社會建構合法的主體」，它的核心在於通過一種「精神」(費希特稱之為「生命」)把科學原則(「『一切都來自一個本源』——與它對應的是科學活動」)、倫理理想(「『一切都歸於一個理想』——它支配倫理和社會實踐」)與道德目標(「『這個本源和這個理想合為一個觀念』——它保證科學中對真實原因的研究必然符合道德和政治生活中對公正目標的追求」)融合為一(「洪堡特還隨便補充說，這三個願望天然地屬於『德意志民族的智力特性』」)，暗示着經驗科學所包含的知識秩序不過是「精神」或「生命」的自我呈現和自我完成。它清楚地表明德國大學的原則是「把知識、社會和國家的發展建立在實現『主體的生命』(費希特稱之為『神聖的生命』，黑格爾[Georg Hegel]稱之為『精神的生命』)這一基礎上」⑦。

也許有人會覺得利奧塔的分析過於苛刻，但他的論述並不認為洪堡特的教育理念只是簡單地在大學和國家之間劃上等號，而是希望以一種更複雜的態度來處理兩者的關係。現代大

學的首要任務當然是追求普遍的、科學的、可證實的「知識」。正如德里達(Jacques Derrida)所說，十九世紀初期柏林大學的建立，以及西方各大學依照這種模式的逐步改革，乃是將一種大學理念謹慎地加以制度化。這一理念認為，大學的使命是按照萊布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz)的理性原則，對一切事物做普遍說明，就是說，預先設想一切事物都有其道理，或者更確切地用萊布尼茨的話來說，「對任何真實的命題，都可以提出道理：一切真實都可以回到理性」⑧。這種觀念的確立改寫了社會的思考習慣，它意味着世界上的一切事物不僅可以由大學來考慮和說明，而且應當由大學來加以考慮和說明，其中自然包括現代民族國家。弔詭的是，大學的這一功能並非自發產生的，而是現代國家規劃的產物——柏林大學就是洪堡特在費希特和施萊爾馬赫兩種方案中選擇的結果。與一般對「分科之學」和國家制度性實踐的聯繫的理解不同的是⑨，洪堡特的教育理念之所以被稱為「人文」的，是因為他強調了「思辨精神」(其表現形式是哲學)的「元敘事」作用。正是這種思辨的哲學重建了知識的統一性，它「把知識、社會和國家的發展建立在實現『主體的生命』這一基礎上。從這個角度看，知識首先是在自身找到合法性，正是它自己才能說出甚麼是國家，甚麼是社會。但它為了充當這一角色，必須改變自己所處的層面，即不再是關於自己的指謂(自然、社會、國家，等等)的實證知識，而成為關於這些知識的知識，即成為思辨的知識。知識用『生命』、『精神』等名稱命名的正是它自己。」⑩需要指出的是，這種將最終價值訴諸「精神」的做法，是德國浪漫主義的顯著特徵，他們對

利奧塔以洪堡特和柏林大學為例，指出當時的洪堡特教育理念和教育計劃中包含的悖論：一方面強調為科學而科學，沒有任何束縛，也沒有任何確定的目的；另一方面又要求大學應該用於民族精神和道德的培養。利奧塔禁不住發問：「這樣的教育作用怎麼可能來自一種對知識的非功利性研究呢？」

德國文化與眾不同的特性的強調就像柏林(Isaiah Berlin)描述的那樣^①：

如果我是一個德國人的話，我就會去尋找德國的長處，我會去寫德國的音樂，去對古老的德國法律進行再發現，我會去培養自己身上每一樣能夠讓我成為一個盡可能豐富、長於表達、多才多藝的完完全全的德國人的東西……那就是浪漫主義的最高理想。

這不僅源於康德以來的德國先驗論哲學的傳統，同時也表現出德國作為歐洲的後發展國家，特別具有創造「歷史」的衝動。

蔡元培的名言是：「讀書不忘救國，救國不忘讀書」。他清楚地把一種危機意識引入到教育與國家的關係中。促使他形成這種教育理念的原因，除了來自現實直接的刺激，還有就是德國經驗的啟示。一般認為，蔡元培教育思想的核心部分淵源於德國洪堡特的現代人文教育觀。

二

在一篇題為〈北大的支路〉的文章中，周作人兩次引用蔡元培的名言：「讀書不忘救國，救國不忘讀書」，別有深意地將讀書和救國作了分殊：「我姑且假定，救國、革命是北大的幹路吧，讀書就算作支路也未始不可以。」^②其中當然隱含着對當時北大學風的批評。不過更有意思的是，周作人於不經意間道破了蔡元培以及深受其影響的北大一直未曾明言的教育理念。蔡元培對「讀書」與「救國」的關係有相當的自覺，他到任北大校長後不久，在一封給朋友的信中明確表示：「苟切實從教育着手，未嘗不可使吾國轉危為安」^③，清楚地把一種危機意識引入到「教育」與「國家」的關係之中。而且促使他形成這種教育理念的原因，除了來自現實直接的刺激，還有就是德國經驗的啟示。在同一封信中蔡元培舉了費希特的例子來印證自己「教育救國」的想法，「普魯士受拿破崙蹂躪時，大學教授菲希脫

(即費希特——引者案)為數次愛國之演講，改良大學教育，卒有以救普之亡。而德意志統一之盛業(普之勝法，群歸功於小學教員，然所以有此等小學教員，高等教育之力也)亦發端於此」^④。

一般認為，蔡元培教育思想的核心部分淵源於德國洪堡特的現代人文教育觀，正如羅家倫說的，蔡元培「對於大學的觀念，深深無疑義的受了十九世紀初期建立柏林大學的馮波德(Wilhelm von Humbolt)和柏林大學那時代若干位大學者的影響。」^⑤自蔡元培入主北大，就職演講時宣稱：「大學者，研究高深學問者也」，第二年開學演講，再次強調大學為培養學者之場所，「學者當有研究學問之興趣，尤當養成學問家之人格。」特別是依據「文理二科，專屬學理；其他各科，偏重致用」的分科理念，倡導學制改革，擴充文科、理科，停辦工科、商科等，無不打下了德國大學的印迹^⑥。所以，作為當事人之一的周作人後來才會頗有感觸^⑦：

北大的學風彷彿有點迂闊似的，有些明其過不計其功的氣概，肯冒點險卻並不想獲益，這在從前的文學革命五四運動上面都可看出，而民六(1917)以來計劃溝通文理，注重學理的研究，開闢學術的領土。尤其表示得明白。別的方面的事我不大清楚，只就文科一方面來說，北大的添設德法俄日各文學系，創辦研究所，實在是很有意義，值得注意的事。有好些事情隨後來並不覺得稀奇，但在發起的當時卻很不容易，很需要些明智和勇敢。

只有在這樣的理論和實踐的歷史脈絡中，才能更深刻地顯示出蔡元培論說讀書(大學)和救國(國家)之間關

係的意義。他以讀書的名義要求學生拋棄「做官發財的思想」，鏟除「科舉時代遺留下來之劣根性」，甚至勸阻學生不要直接捲入到社會政治運動中去，自然是為了弘揚大學思辨的獨立性。但是，這種獨立性僅僅是一種純粹的知識興趣嗎？它能否依靠自身來說明自己？洪堡特將「知識、社會和國家」統一起來方案為此提供了最好的回答。不過，在蔡元培對洪堡特的接受中，國家的意義已經發生了微妙的變化，他不像洪堡特那樣把現行的政府(The State，指普魯士帝國)當作是國家(The Nation，指德意志)的當然代表，蔡元培所謂的國家更多地喻指着一個新的想像性空間，一個面向未來的目標，一個有待創造和敘述的現代民族國家。這不僅使他可以在北洋政府倒行逆施時，名正言順地宣布「國立」的北京大學和中央政府脫離關係，更重要的是，蔡元培用這種方式回應了晚清以來中國面臨的整體性文化危機。按照張灝先生對晚清社會危機的闡述：「『意義危機』(the crisis of meaning)是現代中國思想危機的一個層面」，而且是沒有獲得應有注意的層面。要解決這個危機，不能完全靠以理性化為特質和表徵的現代化^⑧。作為一位渴望用美育來創造新主體的思想者，蔡元培不單在思想層面上清楚地認識美學不是一種偏狹的學科和理論的思辨，它是現代文明生活不可或缺的一部分，其目的在於造就一種新人，一種符合現代社會需要的主體形態，最終培養有教養有文明的新國民^⑨。而且現代大學體制的建立上直接回應了這一意義的危機：既然政教倫理由於傳統政治架構的動搖，已經無法再承擔形而上的功能，那麼獲得獨立地位的「文化學術」有沒有可能重建文化的合法性，並且實現它的制度性

訴求呢？他借助對洪堡特教育理念的挪用，在北京大學的學制改革中力圖實現這種可能：通過對似乎與價值無涉的知識的追求和探索，來獲得對一個新的「民族文化價值」的敘述和重建。和洪堡特相通——哲學成了一切知識的元敘事，以至於今天和哲學全無關係的文科博士也被稱為Ph.D，也與王國維相似——在他的學科規劃中，「無用之學」的哲學理所當然地處於核心地位，蔡元培的教育改革自然是以文科特別是哲學為重點。當傅斯年來信痛陳「哲學門隸屬文科之流弊」時，他在這封信的「按語」中再次強調了哲學的領導作用，並且明確表示反對根據「科學方法」將哲學歸入理科^⑩。蔡元培着眼點不在哲學的方法論上，他相信以哲學為首的文科研究最終會導向對新的「民族文化」創造和認同。這也是他推崇《中國古代哲學史大綱》的原因，因為胡適的努力可以為「我們三千年來一半斷爛、一半龐雜的哲學界，理出一個頭緒來，給我們一種研究本國哲學史的門徑。」^⑪

同樣，國文系的創立以及相關的「國語」和「國語文學」運動也內在於這個過程。無論是運用新方法整理舊材料(重新書寫中國文學史)，還是透過新視野建構新領域(從來不登大雅之堂的小說和戲曲構成了文學系的主幹課程)；無論是在比較的框架中接納「世界文學」和「國別文學」(「歐洲文學史」乃至更為具體的國家文學如「日本文學」成為了學生研修的科目)，還是有限度地把當下文學的變化轉換為學院研究的對象(「新文學」由禮堂講演到課堂傳授，由選修課到必修課，正逐漸進入大學體制)……這一切都顯示了一種新的價值取向：文學不再僅僅關乎某個階層和某個人的修養，而是指向一個更大的民族「文化更新」和

洪堡特將「知識、社會和國家」統一起來。蔡元培所謂的國家更多地喻指着一個新的想像性空間，一個面向未來的目標，一個有待創造和敘述的現代民族國家。他借助對洪堡特教育理念的挪用，在北京大學的學制改革中力圖通過對似乎與價值無涉的知識的追求和探索，來獲得對一個新的「民族文化價值」的敘述和重建。

從洪堡特到蔡元培，他們都希望可以通過訴諸民族的最終價值來解決「大學的理想」與「國家的理想」之間的悖論，但是從價值層面轉換到制度層面，兩者之間的矛盾幾乎是不可避免的。結果只能是前者屈從於後者，國家的價值決定了個人的歸宿。

「文化復興」的計劃。所謂文學的獨立性(它的集中體現就是「藝術價值」)也必須在這個變化中予以理解。1920年6月，蔡元培在「國語講習所」發表演講，對《紅樓夢》一書的文學價值給予了極高的評價，甚至和歌德(Wolfgang von Goethe)的《浮士德》(*Der Faust*)相提並論，但最終強調的仍然是它作為「國語文學」典範的意義^②。這和他在1935年為《中國新文學大系》寫的〈總序〉中，把十五年來「新文學」的發展看作是民族文化「復興」的一種先兆，其實是一脈相承的^③。

三

儘管從洪堡特到蔡元培，他們都可以在理論意義上通過訴諸「(民族的)最終價值」想像性地解決「大學的理想」與「國家的理想」之間的悖論，但是從價值層面轉換到制度層面，兩者之間的矛盾幾乎是不可避免的：一方面是確信個人的創造性活動，另一方面又同樣深信教育制度必須在道德和行為中產生一種固定不變的正確典型。結果只能是前者屈從於後者，國家的價值決定了個人的歸宿。身為或曾經身為國家高級行政人員，洪堡特和蔡元培都清楚地意識到國家體制強大的支配性力量，所以，洪堡特力圖通過分疏國家的作用來強調它的「守夜人」角色：對國家來說，大學的繁榮局面「本來不是它所造成的、也不是它能夠造成的，也就是說，只要它干預其中，它在更大程度上總是起着妨礙作用，而且沒有它的話，事情本來絕對會好得多」，國家不得要求大學提供「任何與它直接或恰恰有關的東西」。姑且不論這些國家「不干涉」的要求只是出於洪堡特個人的理論構

想，是否能夠實現，這要打上一個大大的問號。即便可以實行，國家與大學之間的界限還是非常脆弱的，因為洪堡特對大學的整體構想依然建立在「民族國家想像」的基礎上，他表達大學獨立於國家的訴求的前提，就是一個不受國家干預的大學可以在更高的層次上滿足國家的需要，洪堡特要求國家「要從內心堅信，如果國民要實現他們的終極目標，他們也就會去實現它(指國家——引者按)的那些目標，並且是從一個高得多的高度去實現，從這個高度出發，於它所能推動的相比，可以包容多得多的東西，可以使用完全不同的力量和槓桿」。他保證，這樣的大學可以對「國民教育產生巨大的影響，可以造福於國民」^④。施萊爾馬赫也對大學與國家的關係表達了類似看法，一方面他認為國家不應把大學視為從屬於自己的機構，使其活動服從於自身的、而不是科學本身的目標，這樣只會使大學受到損害；另一方面，他又強調大學的獨立發展是就大學內部或學術活動而言，並不排除國家對大學在財政支持和法律保障等方面所應該承擔的義務^⑤。即要國家的支持，又不要國家的管制，這種對國家與大學關係的設想未免有過份理想化的成分，但也要看到在這個方案中，大學並沒有遠離國家，相反它還允諾國家如果不干涉大學內部事務的話，將會得到更豐厚的回報。我們不難發現，同樣的思考邏輯也延伸到蔡元培對讀書與救國的關係以及大學與國家關係的論述中^⑥。

但是，國家的強制性力量並不被理論規劃所限制。從普魯士帝國到法西斯德國，德國大學的歷史就是一部被國家權力不斷侵蝕、支配的歷史。而在現代中國，國家幾乎獨佔了所有的社會資源，它對大學的控制就來得

更加直接、簡單和粗暴。「五四」時期北京大學之所以可以和國家權力抗衡一二，胡適所謂「登高一呼，武夫倉皇失色」，是因為在這段特殊的政治、歷史時空中，北洋政府內有派系之爭，外有南北對峙，而導致國家能力大大下降。隨着南京政府的建立，國家對大學的控制又進一步加強，最為顯著的例子就是試圖將北京所有的大學合併起來成立「北平大學區」，進而達到取消北京大學的目的。尤為耐人尋味的是，國民政府的「大學區」計劃是由蔡元培親自設計和規劃的，現在反而成為了國家支配和改造大學的一種方式，這不僅顯示出強勢國家對所有可以利用的資源的挪用與吸納，而且更深刻地暴露了蔡元培秉持的現代大學理念內在的緊張和矛盾。

歷史地看，1800年左右在西方出現的現代研究型大學，內在地包含了自由教育與民族教育之間的緊張，一方面，以「啟蒙」和「進步」為基本理念的大學應和了資本主義理性化、世俗化和普遍化的需要，強調自身的中立和客觀，這就使得「自由教育」的理念得以成為大學的核心觀念之一；但另一方面，創建現代民族國家同樣是大學最重要的知識議程，大學必須將語言、文學、歷史、文化和地理等各方面的知識統一起來，在現代民族國家的框架下予以重新規劃，以「客觀」、「中立」和「普遍」的知識形態建構、指導和傳播民族國家的的同一性。這就是三好將夫一直強調的⑳：

從費希特到洪堡、紐曼 (Henry Newman)、阿諾德 (Arnold)，甚至維布倫 (Veblen)，大學始終被看成民族文化、國家歷史、國家認同和國家統治的一個組成部分，它的核心任務就是建構和維繫具有一致性的國家。

由於十九世紀以來，現代民族國家隨着資本主義的全球擴張也成為了一種極具影響力的普遍價值，所以「自由教育」與「民族教育」更多地顯現出相互補充、互為說明的形態，在很大程度上掩蓋了兩者的內在緊張關係。在這個歷史過程中，以柏林大學為典範的德國大學理念起到了承前啟後的關鍵作用。表面上看，以「修養」為核心的新人文主義「不但與十八世紀種種觀念勢力不相合拍，如封建制度、專制主義、城市市民階層、啟蒙主義、(啟蒙)哲學與自然科學，與十九世紀主流方向，即崛起的工業社會也不相投合」㉑。其實，正是「研究型大學」這一現代建制的出現，把中世紀大學的「修養」觀念與十八、十九世紀湧現的諸多現代價值有機地結合起來，形成了影響至今的大學理念。

二十世紀30年代，西班牙思想家加塞特 (José Ortega y Gasset) 在《大學的使命》(*Misión de la Universidad*) 一書中質疑和批判了這種大學理念。他清楚地看到了現代大學的危機植根於十九世紀沿襲下來的大學理念。譬如英國人打敗了拿破崙一世，就號稱「滑鐵盧戰役是在伊頓公學的運動場上贏得勝利的」；俾斯麥 (Otto von Bismarck) 戰勝了拿破崙三世，同樣宣揚「1870年戰爭的勝利是普魯斯校長們和德國教授們的勝利。」加塞特認為「這些陳詞濫調式的思想犯了一個根本性的錯誤」，他指出㉒：

這種思想錯誤的理由在於，它認為一個國家的偉大是因為它擁有好的學校……它把學校認定為是一種軍事力量，但這種力量是學校本身沒有也不可能有的。

加塞特並不是全面否定由洪堡特開創的現代大學理念，他只是將大學理

現代研究型大學內在地包含了自由教育與民族教育之間的緊張，一方面自由教育的理念成為大學的核心觀念之一；另一方面，創建現代民族國家同樣是大學最重要的知識議程。二十世紀30年代，西班牙思想家加塞特清楚地看到了現代大學的危機植根於十九世紀沿襲下來的大學理念。

加塞特將大學理念中隱含的矛盾以一種極端的形態呈現出來，進而希望把大學從只為國家服務的陰影中解脫，從根本上恢復中世紀以來大學就具備的啟蒙功能和世界主義的色彩。中國30年代以後有不少學者重倡民間講學之風，直接呼應了傳統教育的書院精神，同樣也應該看作是對現代大學危機的一種反應方式。

念中隱含的矛盾以一種極端的形態呈現出來，進而希望把大學從只為國家服務的陰影中解脫，從根本上恢復中世紀以來大學就具備的啟蒙功能和世界主義的色彩。這種大學的世界精神誠如劍橋的愛薛培爵士 (E. Ashby) 所言：「牛津的忠誠不再屬於英國國教教會，甚至也不僅僅屬於英國的學術體系，而是屬於整個的從中國到秘魯的大學的星群」^⑧。並非巧合的是，30年代以後有不少中國學者重倡民間講學之風，直接呼應了傳統教育的書院精神，同樣也應該看作是對現代大學危機的一種反應方式。正如斯特勞斯 (Leo Strauss) 所說，對現代性的反思常常需要從「前現代」的思想中吸取資源^⑨。

加塞特當時面對整個歐洲日趨嚴峻的「法西斯化」潮流，發表這番似乎不合時宜的言論，在另一個歷史的危機時刻，他對大學未來的命運深感憂慮。加塞特自稱為「大學的敵人」，當然不是要與大學為敵，而是期望改變大學日益專業化、科層化和國家化的面貌，他說：

把大學「啟蒙」的基本功能歸還給大學具有重要的歷史意義。大學的任務在於向人類傳授時代文化的全部內容，向人類清楚真實地展示當今個人生活必須得到闡明的巨大世界。

這種對「大學使命」和「大學精神」的呼喚，預示了從危機中誕生的現代大學理念在變化了的歷史語境中必須再次「危機化」，從而才有可能催生出某種新的可能性。如果承認今天的大學「正忙着把它自己從國家的意識形態權威轉化成一個官僚組織，一個相對自動地面向消費者的公司」^⑩。那麼我們重返蔡元培關於「國家」、「社會」與「大學」的論述，目的不僅為了走近歷史，更是為了解現實！

註釋

① 《胡適留學日記》(1915年2月20、21日)，載《胡適留學日記》，卷九(海口：海南出版社，1994)，頁2。

② 關於創辦柏林大學的詳細討論，請參見賀國慶：《德國和美國大學發達史》(北京：人民教育出版社，1998)，第五章「19世紀初德國大學改革運動和柏林大學的創辦」。

③ 參見費希特 (Johann Gottlieb Fichte) 著，梁志學等譯：《對德意志民族的演講》(瀋陽：遼寧教育出版社，2003)，特別是第二講、第三講、第九講和第十講。

④ 對德國現代思想「危機」意識的論述，請參見 Hans D. Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993)。而將「危機」和「大學」密切聯繫起來的一個典型文本，就是海德格爾1933年5月27日就任弗賴堡大學校長，發表的著名就職講演〈德國大學的自我主張〉，吳增定、林國榮譯，載《世紀中國·星期文萃》(www.cc.org.cn/wencui/030707200/0307072000.htm)。

⑤ 參見利奧塔 (Jean-François Lyotard) 著，車槿山譯：《後現代狀態——關於知識的報告》(北京：三聯書店，1997)，第九章「知識合法化的敘事」中的有關論述。

⑥ 鮑爾生 (F. Paulson) 著，滕大春等譯：《德國教育史》(北京：人民教育出版社，1986)，頁126。

⑦⑩ 見註⑤利奧塔，頁69-72；72。

⑧ Jacques Derrida, "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils", *Diacritics* (Fall 1983), 3-20.

⑨ 這種理解認為現代國家依靠的是分科的、專門的、具有可操作性的、制度化的(科學)知識實踐——無論這種知識是關於自然的知識，還是關於社會的知識。在這種知識狀況中，科學的合法性淵源於它的效能及其對國家的貢獻，而不是道德的意義。參見汪暉：〈公理世界觀及其自我瓦解〉中的論述，《戰略與管理》，1999年3期。

⑪ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: John Murry, 1990), 191.

⑫ 周作人：〈北大的支路〉，載《苦竹雜記》（長沙：嶽麓書社，1987），頁211-12。

⑬⑭ 蔡元培：〈致汪兆銘〉（1917年3月15日），載《蔡元培全集》，第三卷（杭州：浙江教育出版社，1997），頁26；26。

⑮ 轉引自陳平原：〈中國大學百年？〉，《學人》，第十三輯（南京：江蘇文藝出版社，1998）。

⑯ 蔡元培說：「竊查歐洲各國高等教育之編制，以德意志為最善。」見〈大學改制之事實及理由〉，《新青年》，三卷六號（1917年8月）。

⑰ 見註⑫周作人：〈北大的支路〉。

⑱ 參見張灝：〈新儒家與當代中國的思想危機〉和〈傳統與現代化〉，載《幽暗意識與民主傳統》（台北：聯經出版公司，1989）。更具體的論述參見他的英文著作 *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890-1911)* (Berkeley: University of California Press, 1987)。

⑲ 參見蔡元培著，高平叔編：《蔡元培美育論集》（長沙：湖南教育出版社，1986）中的有關論述。另外也請參見王斑：〈王國維「壯美」說的政治無意識〉，《學人》，第六輯（南京：江蘇文藝出版社，1994）。

⑳ 蔡元培：〈對傅斯年來函的案語〉，《北京大學日刊》，222號（1918年10月8日）。

㉑ 蔡元培：〈中國古代哲學史大綱·序〉，載胡適：《中國古代哲學史大綱》，卷上（上海：商務印書館，1918）。

㉒ 參見蔡元培：〈在國語講習所的演說〉，載《蔡子民先生言行錄》（濟南：山東人民出版社，1998）。

㉓ 蔡元培：〈中國新文學大系·總序〉，載《中國新文學大系·建設理論集》（上海：良友圖書印刷公司，1935）。

㉔ 參見洪堡特在《國家的作用》（林榮遠、馮興元譯〔北京：中國社會科學出版社，1998〕一書中對「國家」與「教育」關係的論述。

㉕ 相關論述參見陳洪捷：《德國古典大學觀及其對中國大學的影響》（北京：北京大學出版社，2002），頁48-50。

㉖ 在蔡元培的大學論述和實踐中，「大學」與「國家」的關係不僅體現在「文化」層面，也顯現在「政治」層面。關於蔡元培的「大學政治」，我會在〈憲政危機·激進民主·大學政治〉一文中另加論述。不過在這裏可以指出的是，蔡元培在北京大學的一系列教育實踐可以被理解為對「另類民主方式」的探索，它直接對應的是民國建立以來的「憲政危機」。

㉗ 三好將夫：〈「全球化」：文化與大學〉，載傑姆遜 (Fredric Jameson)、三好將夫編，馬丁譯：《全球化的文化》（南京：南京大學出版社，2002），頁211。

㉘ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866* (München: C. H. Beck, 1983), 60. 轉引自註⑳陳洪捷，頁104。

㉙ 加塞特 (José Ortega y Gasset) 著，徐小洲、陳軍譯：《大學的使命》（杭州：浙江教育出版社，2001），頁47。

㉚ 轉引自金耀基：〈大學的世界精神〉，載《大學的理念》（北京：三聯書店，2001），頁73。

㉛ 參見斯特勞斯 (Leo Strauss) 著，丁耘譯：〈現代性的三次浪潮〉，《學術思想評論》，第六輯（長春：吉林人民出版社，2002）。回到傳統並不意味着守舊，中世紀的大學當然和貴族政治密切相關，它的非功利性和非實用性也與貴族維護自身的階級地位有關。但是，作為一種「去歷史化」的大學理念，中世紀大學依然構成質疑現代大學過度「國家化」傾向的依據。

㉜ Bill Readings, "The University without Culture?" *New Literary History* 26, no. 3 (1995): 467.

羅 崗 上海華東師範大學中國現代思想文化研究所研究員，中文系副教授。

蔡元培的北大改革與 大學精神的塑造

• 應 星

大學體制是由洋務派以「自強」為目的而從國外移植進中國的一項新制度。大學作為一國最高的文化教育機構，要考慮如何保存和發揚本國文化傳統，避免淪為西方學術的附庸。蔡氏「思想自由、兼容並包」的八字方針，是北大當年改革的要害所在。北大的全面改造，為中國打開了盛況空前的學術局面。

雖然中國的高等教育源遠流長，西漢即開始設立太學、北宋起開始書院講學，但大學體制是由洋務派以「自強」為目的而從國外移植進中國的一項新制度。因此，要考察中國的大學精神，首先就要考察西方大學精神的核心——學術自由^①是如何逐漸在中國的大學體制中被培植起來的。

不過，既然中西文化在發展路向上有着相當大的差異，既然移植的目標最後要落實在「自強」上，那麼，大學作為一國最高的文化教育機構，就不可能不考慮如何吸納、保存和發揚本國文化傳統以及如何培植文化自主性的問題。因此，塑造中國大學精神的現代實踐的另一個重要面向就是如何避免淪為西方學術附庸的困境。積極引入學術自由的理念與努力追求學術獨立理想，這就是蔡元培、張伯苓和蔣夢麟、胡適、梅貽琦那兩代教育家塑造大學精神上所共同面對的兩大問題。

蔡元培在中國有「教育神」之稱，談中國大學精神的塑造，必然要從蔡元培談起。蔡元培在1917年至1923年^②

對北京大學的全面改造，為中國打開了一個氣勢宏大、盛況空前的學術局面，為塑造中國自己的大學精神和締造中國自己的學術新傳統奠定了最堅實的基礎。大家都習慣於把打開這個局面的根源歸結為蔡元培所說的「思想自由、兼容並包」。這八字方針的確是北大當年改革的要害所在。但要真正揭開蔡元培治下的北大能夠在全國開思想新風、立學術新路的奧秘，最重要的並不在於蔡元培對這八字方針的字面賦義，而在於洞悉其實際運作過程。也就是說，我們對北大當年改革的理解，不能僅僅盯住改革者宏大的教育理念和理想的制度設計，更需要關注在此過程中發生的種種事件，由此才能看到制度本身是如何想和如何做的。也正是借助具體而複雜的事件分析，我們才可能將實現學術自由的外部條件和內在限度展露出來，將學術自由與學術獨立之間的關係勾連起來。本文即以蔡元培對北大的改革為中心，對北大1949年前塑造中國大學精神的實踐過程進行一個初步的考察。

一 外部環境與蔡元培的北大改革

時下對蔡元培改革北大的研究多注目於北大的內部改造。但如果北大的改革缺乏大學自治的外部環境，則學術自由的內部建設成果就難以得到真正的保障。我們可以注意到，儘管蔡元培在當時聲望極高，但他在十年的北大校長任內曾八度請辭（1917年7月；1918年5月；1919年5月；1919年12月；1922年8月；1922年10月；1923年1月；1926年7月），前七次均發生在他實際主持北大校務的時期，平均不到一年就請辭一次。陳獨秀曾經批評蔡元培的辭職之舉只是抗議政府腐敗的消極做法，但這種說法失之簡單。蔡元培曾自述作事「必先審其可能與不可能，應為與不應為，然後定其舉止」^③。他的辭職並非輕率之舉，而是對大學與政治的關係中可能與不可能、應為與不應為的審慎考慮。他的請辭既是這些外部關係作用於大學的結果，同時又是他用以調整這些關係的基本手段。我們對塑造北大精神傳統的外部關係的研究，也許正可以從研究蔡元培的請辭這個特殊的角度着手。

1、大學與政治干預

蔡元培在1917年就任北大校長的演說中就開宗明義地宣稱：「大學者，研究高深學問者也。」這席演講雖然名為對北大學生求學宗旨的校正，實際上也提出了大學本身與政治的關係。蔡元培認為大學既然是純粹傳授和研究學問的地方，那麼，盡可能地防止政治干預就是大學實現學術自由最重要的外部基礎。

蔡元培請辭最堅決的一次是五四

運動發生後。1919年5月的這次請辭成因甚為複雜。蔡元培除了以此表示對學生運動甘負責任之外，他在出京時還專門貼了一則著名的啟事，引用「殺君馬者道旁兒」、「民亦勞止，汙可小休」來表示他的積勞生倦之意。同年6月15日，蔡元培又特地發表了一個「不肯再任北大校長的宣言」，言明他的倦意主要是來自政治對大學的橫加干預。在蔡元培看來，這種干預來自兩個方面：一個方面是行政干預，另一個方面是政治干預。所謂行政干預，指的是大學校長成為由政府任命的半個官僚，大學與教育部被處理成官僚隸屬關係，因此，大學內部的大小管理事務稍微破例，就必須呈報教育部批准。所謂政治干預，指的是大學缺乏保障思想自由的外部環境。蔡元培痛陳他絕對不能再作政府任命的大學校長，絕對不能再作不自由的大學校長。

後來由於各方的一再挽留，蔡元培才不得不答應回任校長。這次請辭風波並沒有改變大學校長由政府任命的體制，但蔡元培還是從三個途徑來盡可能地削減政治對大學的干預：

第一個途徑是蔡元培用他個人極為特殊的社會地位，來為北大在相當程度上贏得自治權。這一條實際上是在此次辭職前就一直在被運用並頗為見效的。蔡元培作為前清翰林、德國留學生、老革命黨人、民國第一任教育總長，他的這些文化、政治和歷史光環使他的大學理念和主張難以被一般的政治人物所撼動。蔡元培所痛苦的倒不是他所推行的改革受到了實際上的阻隔，而是他根本就不認同這些政治干預的正當性。為此，蔡元培還從內外的制度設計上來謀求大學的自治，這即下面的兩個途徑。

蔡元培在十年的北大校長任內曾八度請辭，陳獨秀曾經批評蔡氏辭職之舉只是抗議政府腐敗的消極做法。但蔡氏的辭職其實並非輕率，而是對大學與政治的關係中可能與不可能、應為與不應為的審慎考慮。在蔡元培看來，干預來自兩個方面：一個方面是行政干預，另一個方面是政治干預。

蔡元培堅決反對政治對大學自治的干預，但不等於政府不需要對大學有任何作為。政府最需要做的事情就是為大學提供充足經費。蔡元培和蔣夢麟等人1923年曾提出辦大學有「三要」：圖書儀器要豐富；教授待遇要優厚；學術自由要保障。另外他的遠見卓識還表現在不把辦大學最後的寶押在爭取政府的經費支持上。

第二個途徑是蔡元培在校內加快推行教授治校。在此次辭職前，蔡元培已經推行了校評議會和系教授會制度，前者是給教授代表和各科學長以校內立法和作出重大決策的權力，後者是由教授來推舉系主任、決定教務。在1919年9月回任北大校長時的演說中，他進一步提出要組織行政會議，使行政事務也採取合議制。而後蔡元培又在北大設置教務長和總務長，分管教學和事務，而這二職均以推選方式在教授中產生。這樣一來，無論政府任命甚麼樣的人來當校長，其權力已經被大大削弱，無法任意辦事。

第三個途徑是蔡元培進一步企望在外部制度上確保大學的自治。他在1922年的〈教育獨立議〉中系統地提出了他的設想，認為大學的教育事業應該完全交與教育家，保有獨立的資格，毫不受各派政黨或教會的影響。因為教育的邏輯既與政黨的邏輯不同，也與教會的邏輯相異。就教育與政黨而言，政黨求近功，而教育求遠效；就教育與教會而言，教會是保守的，而教育是自由的。因此，大學的管理就必須按照教育本身的邏輯來進行。為此，蔡元培提出了一個系統的改革方案，如大學校長由大學教授組成的委員會推選，教育部不得干涉大學內部事務，教育總長一職的任命反而必須得到大學校長組成的高等教育會議承認，等等。這個改革方案在他後來任大學院院長時得以推行。

1926年7月蔡元培因為北洋軍閥派兵搜查北大書報處和進校大肆搜捕進步人士而請辭，再次表達了他這樣的信念：獨立和自由是一所有尊嚴、有精神、有德性的大學的生命所在。只要政治對大學橫加的干預不止，他就不會願意委身在這樣的大學中。

2、大學與經濟保障

蔡元培堅決反對政治對大學自治的干預，當然不等於說不需要政府對大學有任何作為。對於國立大學來說，政府最需要做的事情就是為大學提供充足的辦學經費。如果說蔡元培上述請辭多出於擺脫不自由狀態的真誠退意的話，那麼，他1922年8月因為大學經濟保障問題而聯合北京其他七所國立大學校長的請辭就更多是以退為進的鬥爭手段了。

當時政府積欠北京國立八所大學的教育經費均在五個月以上。當校方代表到交通部索薪時還備受侮辱，而教育部也只是空言塞責，因此，蔡元培等八校校長堅持如果在開學前不發給各校三個月的經費，則一併辭職。雖然政府一再敷衍，但蔡元培等人仍堅持不鬆口。最後，政府不得不同意撥給兩個月費用，並答應在當年9月底以前再發半個月。

1923年4月，北京國立八校再次爆發欠薪危機。在索薪危機爆發後，蔡元培意識到這樣的索薪或請辭並不是解決經濟問題的根本辦法。他認為不能把辦教育的最後希望寄托在政治上尤其是瀕臨崩潰破產的政府，蔡元培自己提出的辦法是使國立八校脫離與北京當局的關係，另組董事會，由董事會來籌措資金。不過，無論是就當時的政治形勢還是民間經濟實力而言，蔡元培想使大學徹底擺脫對政府的經費依賴的努力都並不現實，但我們看到他的辦學實踐中很有遠見卓識的一點就是，不把辦大學最後的寶押在爭取政府的經費支持上。作為一個國立大學校長，當然也應該為爭取基本的或更充分的辦學經費而千方百計去努力。但是，辦學經費並不是大學

建設最關鍵的地方所在，它與塑造大學精神之間的關係更是相對外在的。

北大1949年前辦學經費最困難的有兩個時期：一個時期是從1919年到1932年7月政府頒布《整頓教育令》以前，政府時常拖欠應撥給北大的教育經費發生；另一個更為艱苦的時期是從1937年到1945年的西南聯大時期。1919年以前，教育經費基本可以勉強維持；而1932年到1937年則是教育經費不僅按時發放而且逐年增加的黃金時期。然而，北大精神的開創時期即蔡元培主校的1917年到1923年就大半處於基本教育經費無法得到保證的時期中；而辦學經費極為困難、教授生活異常清苦、辦學設備簡陋之極的西南聯大時期則是北大辦學成果最為輝煌的時期之一。蔡元培和蔣夢麟等人1923年曾提出辦大學有「三要」：圖書儀器要豐富；教授待遇要優厚；學術自由要保障^④。在這三個要素中，前兩條固然重要，但最重要的還是在於第三條——只有創造出學術自由的氛圍，才能締造出健康的大學之魂。

3、大學與學生運動

任何一所大學都可能面臨如何處理學生運動的難題，而對於社會動盪、國勢衰微、政治腐敗、風雨如晦的近現代中國來說，學生運動更成風起雲湧之勢，因此，如何擺平大學自由與學生運動之間的關係，更考驗中國大學校長的智慧。蔡元培曾經為學潮而多次請辭。我們考察他對學潮的一般態度和處理方式，可以歸納如下：事前勸阻，事中保護，事後辭職。勸阻是因為他認為學生運動與他所謂大學即研究學問之地的宗旨不合，因此他不支持學生運動。保護，是指他

本於對學生的愛護，不僅自己不對學生採取嚴厲的處分，而且還會盡力營救被捕學生領袖，並盡可能阻止政府迫害學生領袖。辭職，一方面是個人對此完全負責的表示，以保護學生和學校；另一方面則以此繼續對學生勸學。

1919年五四運動爆發後，蔡元培關於他的請辭有過多種說法，表明了他非常矛盾的心態。就對政府的說法而言，他先是因自己對學生約束無方而請辭，但隨後他又發表不肯再任北大校長的宣言，說明他實際上是因為大學無法自治，掛冠而去的。就對學生的說法而言，他一方面是接受了別人的勸說，以自己的先行辭職而換取政府對參與運動的學生的寬大或豁免，另一方面又在7月23日的〈告北大學生暨全國學生書〉中以自己的一貫立場勸戒學生，蔡元培語重心長地提醒學生：政治問題因緣複雜，今日見一問題，以為重要，進而又會看到還有比此更重要的問題，以此往復於政治問題中，則無法盡瘁學術，使大學為最高文化中心，以定中國文明前途的百年大計。學生若對於政治有特殊興趣，可以個人資格參加政治團體，不必牽涉學校。在蔡元培改造北大前，學生為升官發財而來就學，這是蔡元培要力圖改變的校風；而自五四運動以後，學生多為政治運動所吸引，這也是蔡元培所深為憂慮的。我在對清末學堂的研究中^⑤曾經指出：學堂學生的「反體制衝動」實際上是士紳慣習的一種特殊變形，獨立的教育場域無法成型，則道統與政統的張力則無法重建。五四運動中北大愛國學生的心性當然不能與北大從前抱着做官夢的老爺學生相提並論，但我們無可否認，五四運動所承接和發揚光大的「反體制衝動」與蔡元培將北大塑造

1922和23年，北京國立八校爆發欠薪危機。蔡元培提出國立八校脫離與北京當局的關係，另組董事會來籌措資金。北大1949年前辦學經費最困難的有兩個時期：從1919-32年，政府時常拖欠應撥給北大的教育經費發生；另一個更為艱苦的時期是從1937-45年的西南聯大時期。

北大在蔡元培治校時期能夠保持政府對大學的經濟支持與減少政府對大學的政治干預之間的大致平衡，能夠保持學生對參與政治運動與學術研究之間的大致平衡，能夠在相當大程度上獲得自治，幾乎都仰賴於蔡元培個人的影響力，即蔡元培的「卡里斯馬效應」。

為有獨立學統的場域的努力存在着張力。建立獨立而又厚實的學統以從根本上制衡政治，而不為政治一時所牽，這正是蔡元培之所以一貫對學生運動抱着保守態度的原因所在。

1922年10月北大因為經費短缺，要求對學生的講義進行收費，因而引發了一場校內學生風潮。蔡元培不僅以自己的氣勢震懾住了鬧事學生，最後還以辭職表示抗議。有人認為蔡元培這是小題大做，而蔡元培則認為收費問題本身事小，而學生此種放棄人格、精神墮壞的表現則是大學精神建設的大敵，不可不重視。「因為破壞的原因，起於外界的，還容易對付；起於內部的，對付較難。內部破壞的原因，在物質方面的，尚易挽回；若在精神方面，就不可救藥了。」

4、蔡元培的「卡里斯馬效應」及其後繼者

自從蔡元培將研究學理確立為大學的宗旨以來，大學在外部關係上受到三個方面的制約：政府既不時在政治上對大學自治橫加干涉，又經常不能提供辦學的基本經費；而學生則常常因為政治上的失望和對革命的熱望而投身於政治運動中。這其中最嚴重的因素是政府對大學的政治干預。如前所述，蔡元培對這些因素特別是政治干預問題力圖從這樣三個途徑來加以解決：個人影響力、校內制度建設、國家教育制度建設。在這三個途徑中，個人影響力的實際作用最為顯著；校內教授治校制度對校長權力的制衡則是不穩定的；而他想使國家從政治制度上確保大學自治的努力，則基本宣告失敗。因此，北大在蔡元培治校時期能夠保持政府對大學的經濟

支持與減少政府對大學的政治干預之間的大致平衡，能夠保持學生對參與政治運動的熱情與對學術研究的傾心之間的大致平衡，能夠在相當大程度上獲得實際上的自治，幾乎都仰賴於蔡元培個人的影響力，這即是我們所說的蔡元培的「卡里斯馬效應」。因此，我們才更明白，蔡元培這位後世所謂的「教育神」為甚麼屢用辭職來調整大學的外部關係。蔡元培本人並不是沒有意識到這種效應對於大學自治來說是脆弱的，但是他個人卻無力促使這種效應帶來制度上的革命。因此，就難免出現人去政息的情況。

在蔡元培之後長期主持北大校務的先後有蔣夢麟和胡適兩位。先就蔣夢麟來說。蔣夢麟是深得蔡元培信任的人，他長期輔佐蔡元培治校，在蔡元培名義上主校の後五年就是由他實際主持校務，1931年後又擔任北大校長一直到1945年，是北大歷史上任校長一職最長的人，對大學精神的建設有諸多重要貢獻。然而，蔣夢麟更多是一個將才而非帥才。他擅長處理具體事務，但在辦學的氣象、眼界和胸襟上要遠遜於蔡元培。比如，他被委任為北大校長後，一上任就提出「校長治校，教授治學」，使蔡元培曾努力推動的教授治校制度不復存在。

再就胡適來說。胡適是蔡元培後繼者中在大學理念與蔡元培最接近的，也是繼蔡元培之後名聲最響的北大領導人。但胡適一生在辦學實踐上更能體現他對大學自治的追求的，並不是在他的北大校長任內(1945-49)，而是在他的中國公學校長任內(1928-30)。他在主持中國公學校務時，學校不掛國民黨旗，不上總理紀念週，這在其他受所謂「黨化教育」影響日深的大學幾乎是絕無僅有。雖然他後來

被迫辭職不是因為辦學而是他個人的。一篇政論文章，但這次受挫對胡適的教育實踐還是有一定影響。固然，他在接任北大校長時提出要繼承蔡元培在北大時的自由精神，但他在北大辦學上已經很少政治上的出格行為了。他在個人操守仍堅持將教育與政治分開，多次拒絕政府要他出任要職的邀請，但是，他主持北大工作的重點已經從謀求超脫於政治干預的大學自治轉向了擺脫西方奴役的學術獨立。胡適在整個文化思想上的影響要比蔡元培廣泛得多，但他在推進北大自主辦學上的影響則不及蔡元培深遠。胡適個人以其自由主義學術大師之身在當時的中國學術界具有卡里斯馬效應，但他在北大校長任上卻並不具有蔡元培那樣的卡里斯馬效應。當然，胡適在北大自治上作為不大，也與他任期較短等因素有關。

二 北大學術自由的制度實踐

美國弗蘭克福特 (Felix Frankfort) 法官對大學的基本自由的內涵曾有一個比較經典的闡釋：「根據學術理由來自我決定：誰可以當教授；教甚麼；應該怎樣教和誰可以被准許入學。」^⑥ 本節即根據這四個方面來分析北大是如何運用學術自由的理念來建立中國自己的學術新傳統的。

1、教甚麼？

(1) 學術分立

蔡元培上任時學校仍為「學而優則仕」的傳統理念所籠罩，北大作為最高學府則被視為奔向官場的直通車或撈取錢財的終南捷徑。蔡元培來北大

後，首先將研究高深學問確定為大學的宗旨，進而又具體區分了學與術：治學者為大學，治術者為高等專門學校，「專門學校是造就人才，應社會之需要；大學則以研究高深學術滿足智識慾為目的」。在蔡元培看來，大學不是以職業教育為歸依的，它不是養成資格的場所，也不是販賣知識的地方，而是旨在培養學生研究真理的興趣和致力學術的人格。鑒於法、商的學理源於文科，醫農工各科的學理源於理科，因此，蔡元培為北大確定的發展原則就是：擴充文理，截止工科，將商科歸併入法科，並預備將法科獨立出去（最後一點未能實現）。工商法律等科最易為學生當作升官發財的階梯，北大學風最敗壞的往往也集中在這些學科。裁減、撤併這些學科對於整飭北大學風起了非常積極的作用。

(2) 文理交融

蔡元培認為哲學必根植於自然科學，而理科學者最後的假定也往往牽涉哲學。為此，蔡元培撤去了文理法三科的界限，而是設置了並立的十四個系，在系與系之間教授能夠流動，習文科者必須兼習理科的一種，而習理科者也必須兼習文科的一種。

(3) 自由選科

蔡元培為了落實他在1912年任教育總長時就在〈大學令〉中提出的「培養碩學閎材」的目標，在北大本科教育中將年級制改為選科制，並進一步實行課程改革，使學生能夠不拘於專業，而可以按照自己的興趣自由選習。全校所有本科生一年級不分系別，其課程分成兩類：一類為共同必修課，另一類選修課分為五組。後三年的課程除必修兩門外語外，其餘全部為選修課，只是需要在一個系及相關關係選修三十至四十個單位。

蔡元培上任時，傳統學而優則仕的傳統未破除，北大作為最高學府仍被視為奔向官場的直通車或撈取錢財的終南捷徑。而在蔡元培看來，大學旨在培養學生研究真理的興趣和致力學術的人格。因此，他為北大確定的發展原則就是：擴充文理，截止工科，將商科歸併入法科，並預備將法科獨立出去。

蔡元培治下的北大在課程和學制上追求貫通中西。他積極引進西方的學制和文化，但最後的目的是求得中國學術的自主發展，而不是淪為西方教育的附庸。他對中國文化的基本態度是：反對尊孔讀經，但支持整理國故。1922年創建的國學門是第一個與歐美學術抗衡的國學研究「根據地」。

(4) 中西貫通

北大在蔡元培改革前在學制上可以分為兩個階段：第一個階段是自開辦到1911年，學制主要模仿日本，但教學方針是張之洞的「中學為體、西學為用」，西學基本上是裝飾品，中學倒還有點研究院的性質；第二個階段是自1911年到1917年，中學退為裝飾品，西學的地位雖然上升，但只是處於販賣知識的狀態，而談不上研究學理；只是在形式上搬用西方的體制，但西方大學體制最核心的東西——追求真理的學術自由精神卻完全付之闕如，倒是科舉的毒魂附着在身。

而蔡元培治下的北大在課程和學制上追求的則是貫通中西。他對西方的學制和文化是積極引進的，但他的引進以學術自由為核心，其最後的目的是求得中國學術的自主發展，而不是在形式上對西方亦步亦趨，或淪為西方教育的附庸。

蔡元培的改革主要以德國大學為參照，但他很少明確援引德國大學來為自己的改革主張辯護。這是因為他對德國大學觀念的接受，重在其學術自由的基本精神，而不在其具體原則；重在消化，而不是機械搬用、為其所同化。他只是在極特殊的情況下，才會使用諸如「仿世界各大學通例」這種說法，來回擊保守派的指責。但是仿世界大學的通例並不是蔡元培改革北大的指向所在，他援引通例完全是為了解決中國自己的問題，是為了清除科舉的遺毒、急功近利的思想、學術專制主義觀念尤其是舊傳統對新思想的排斥。當時引進外來觀念被視為一種時髦，北大留學歸來的教師往往成為相應國家文化的鼓吹者，蔡元培對此深惡痛絕。他在北大積極推進研究所的建立，就是為了推

進學術獨立的進程。在蔡元培的影響下，胡適1947年在北大校長任內的一個重大舉措，就是提出了爭取學術獨立的十年計劃，主張國家集中最大的力量在十年內培植起五到十所成績最好的大學。但所謂「成績最好」，目標並不是按照世界一流大學的通行標準來改造這些大學，而是使之成為中國學術獨立的根據地^⑦。儘管這個計劃因為政局變遷而未能實現，但它讓我們看到了蔡元培和胡適那兩代真正稱得上教育家的北大校長的大氣象。

而另一方面，蔡元培對中國傳統文化的吸收和發揚也貫穿了學術自由的精神。他對中國文化的基本態度是：反對尊孔讀經，但支持整理國故。清末民初最早的國學倡導者，出發點並不在研究而在保存，以養成國民的愛國心，所以往往抱殘守缺，政治關懷明顯高於學術追求。而胡適1919年提出的「整理國故」則是要吸收歐美現代學術的方法，擴展視野，建立規範，創造出「適應新潮的國學」。這一點深為蔡元培所認同。因此，蔡元培在北大對國學建設的促進有兩個鮮明特點：一是把國學真正變成一門學問來研究；二是利用西方科學方法來研究國學。1922年1月，北京大學創建了國學門，這既是在中國現代大學中最早以歐美研究機構為模式建立起來的研究所，也是在「學術獨立」的呼聲下第一個與歐美學術抗衡的國學研究「根據地」。

2、誰來教？

教師的聘任、解聘以及受聘教師所享有的言行自由是學術自由的核心，也是蔡元培對北大改革最重要的方面，需要詳加考察。

(1) 聘任(解聘)標準

蔡元培在用人政策上說得最為詳盡的是1919年9月20日在北大第二十二學年開學式上的演說。他說：「延聘教員，不但是求有學問的，還要求於學問上很有研究的興趣，並能引起學生的研究興趣的。」^⑩這可以說就是當時北大聘任教師的三條標準：學有專長、獻身學術研究的興趣和善於引導學生的能力。這三條無疑都是從學術本身出發確定的標準，是服務於大學的宗旨——學術研究的。另外，鑒於他到任前北大學生的當官之意遠勝於向學之心的狀況，蔡元培特意對教師資格作了一項規定：「為官吏者，不得為本校專任教員」，以免學生通過官師的援引去做官。除此之外，其他任何標準都不構成蔡元培聘任教師的阻礙。蔡元培所謂的「兼容並包」政策的一個具體表現，就是在選聘教師上根本不為那些非學術的聘任標準所拘。我們以下幾方面來看一看蔡元培突破過哪些非學術的標準。

文憑。文憑可以成為辨識人才的參考要件，但並不是蔡元培選聘教師的主要標準。對於傑出的人才來說，有無相應的文憑都不構成他應聘北大教師的障礙。最典型的例子是蔡元培對僅僅中學畢業的梁漱溟的聘任。

資歷。北大教師當時並沒有等級森嚴的職稱制度。教員分為教授、講師和助教三種。教授與講師均授課，助教不授課；教授與助教為專任，而講師為兼任或特約，按講授鐘點付薪。講師並不比教授低一級，只是非專任或僅開一門選修課而已。所以，在北大上課的專任教師統稱教授。當然，在教授之間所給付的薪水還是有差別的，但這種差別主要不是因為資歷，而是因為學術水準和貢獻。

新舊。蔡元培聘任教授只問學問功力，而不問思想新舊和政治立場。他的名言是：「無論為何種學派，苟其言之成理，持之有故，尚不達自然淘汰之運命者，雖彼此相反，而悉聽其自由發展。」^⑪最典型的例子是激進派陳獨秀和保守派辜鴻銘的同時被聘。不過，我們要注意的是，蔡元培並不想把大學變成政治立場的競技場。他認為北大可以提倡學術思想流派之爭，可以容忍教師個人的政治歧見，但不應該把這種政治意見之爭引入課堂。比如他聘請辜鴻銘不是請他講政治而是請他講英國文學；他聘請劉師培也不是請他講政治而是請他講中國古典文獻。

土洋。在蔡元培那裏，人才與是否留過洋並沒有必然關係，他聘請教授只考慮其本身的學術水平，而不考慮其所受教育的土洋背景。蔡元培最早的解聘對象就是有洋學位、卻無真學問的洋教員，雖外交部企圖干預，蔡元培也堅決頂住了壓力。

私德。中國傳統文化中為學與為人不可分，師識與師德不可分。有人認為蔡元培主持北大時完全將師識與師德分離開來，只問學識不問德行。這是一種過於簡單的說法。蔡元培對此問題的完整說法是^⑫：

嫖、賭、娶妾等事，本校進德會所戒也，教員中間有喜作側艷之詩詞，以納妾、狎妓為韻事，以賭為消遣者，苟其功課不荒，並不誘學生而與之墮落，則姑聽之。夫人才至為難得，若求全責備，則學校殆難成立。且公私之間，自有天然界限。

我們從中可以看到蔡元培對待教師的三種態度：努力提倡教師都按照進德

蔡元培主政北大時聘任教師的三條標準為：學有專長、獻身學術研究的興趣和善於引導學生的能力。另外，鑒於他到任前北大學生的當官之意遠勝於向學之心的狀況，蔡氏特意規定為官吏者，不得為專任教員，以免學生通過官師的援引去做官。除此之外，其他任何標準都不構成蔡元培聘任教師的阻礙。

會的要求不斷提高自己的德行修養；寬容那些有才學、雖德行有虧但不誘學生與之墮落的教師；對於學術荒疏且引誘學生一起墮落的人，則不為學校所容。這實際上是區分了作為教師的公德和私德，其根本的分界線就在於與學生的關係。一個有學問的人在私德上存在缺陷，尚不影響他在北大的被聘任；但如果在公德上存在問題，可能就會觸及北大所賦予教師的言行自由的底線了。

(2) 聘任制的具體運作

從常識上說，關係應該是妨礙中國大學的學術聘任的主要障礙，然而，在蔡元培聘任教師的過程中，因各種關係而來的推薦人選卻恰恰是選聘教師的主要人選。那麼，蔡元培如何能夠保證建立在推薦基礎上的聘任制能夠往兼容並包的良性方向發展呢？

首先，他以開闊銳利的眼光和不拘門派的公心開創多元化的學術格局。無庸諱言，蔡元培初到北大時是以浙江同鄉和章太炎弟子為核心幕僚的，其中湯爾和與沈尹默是在用人上對蔡元培影響最大的兩個人。蔡元培雖然對一派有所借力，但他行事從不從派系利益和小圈子的角度來考慮問題，而是有着開創多元化學術格局的獨特眼光和公心。所以，太炎弟子圈在北大勢力最大，但文科學長卻是《新青年》集團的領軍人物陳獨秀。此外，蔡元培一面為非太炎弟子的舊派名家劉師培和陳漢章等保留了教習，另一面又還聘請到了非《新青年》集團的另一新派文化領袖人物——《甲寅》雜誌和《甲寅日刊》的創辦人章士釗。這樣，蔡元培就奠定了一種新學舊學交錯、土派洋派共存、留日本留歐美並重的格局。

其次，不偏聽偏信。蔡元培雖然相信他所重用的這些精英在推薦人選

上的公心，但他並不完全依賴旁人的推薦。他在耳聽後還要進行眼識，這即是對被推薦者的文章或著作進行鑒別。事實上，這才是蔡元培決定是否聘請最關鍵的步驟。比如，梁漱溟經教育總長范源廉介紹，帶着他在《東方》雜誌上發表的〈究元決疑論〉去見蔡元培時，蔡元培說已經讀過這篇文章，並因此起意請他到北大教書。後來梁漱溟離開北大推薦熊十力替代他的教習時，蔡元培也是因為此前已經讀過熊十力的《熊子真心書》並非常欣賞，因此對梁漱溟的推薦才慨然應允。蔡元培作為一位偉大的教育家，其最基本的素質就是知識非常淵博，視野非常開闊，思想嗅覺非常敏銳，因此，他能夠發現和凝聚大批一流的人才。

再次，蔡氏在工作中既群策群力，又最後把關。蔡元培作為一校之長，不可能具體負責每個教師的選聘情況。除了他所看準的學術思想領袖人物和傑出教授的聘任工作由他親自去做之外，在聘任其他教師時，主要還是依靠集體的力量，尤其是倚重教授們的共同推薦。1920年，北大在校行政會議下建立了專門的聘任委員會，負責協助校長審查將聘任的教師任職資格。

最後，蔡元培也努力推動建立終身教職體制。他在對北大教師隊伍進行改革時，並不像人們所想像的那樣激進。他所解聘的教師限於三類人：在北大蒙事的外國教員，在北大兼職的官僚，個別學問和人品都極差、影響極壞的專任教師。至於許多不夠水準的專任教授，蔡元培更多是通過順其自然（如年老退職、主動辭職）的方法來淘汰的。他對師資隊伍的要求主要是通過選聘一批全新形象的新教師體現出來的。而在重點把好了進人關

蔡元培初到北大時是以浙江同鄉和章太炎弟子為核心幕僚的，但他行事從不從派系利益和小圈子的角度來考慮問題。所以，太炎弟子圈在北大勢力最大，但文科學長卻是《新青年》的領軍人物陳獨秀。另一面又還聘請另一新派文化領袖人物——《甲寅》雜誌創辦人章士釗。這樣奠定了一種新學舊學交錯、土派洋派共存、留日本留歐美並重的格局。

以後，蔡元培又通過實際上的終身教職來使教師能夠安心從教和研究。北大當時所聘任的教授一般在第二年獲得續聘後即無任期限制。

1923年蔡元培、蔣夢麟等人參與籌辦杭州大學，也體現出在中國大學推行終身教職體制的具體設想。在由蔡元培主導、蔣夢麟執筆的〈杭州大學章程〉^①中對教職員的任期規定是：正教授（相當於今日的講座教授）任期無限；教授初任三年，續任無限期；輔教授（相當於今日的副教授）初任一年，續任三年，再續無限期；講師和助教初任一年，續任一年至三年，續聘得續任，特別講師（兼職講師）以所授科目的時間長短為標準。顯然，在這裏，終身教職的起點是定在輔教授上的，他們經過兩次評審（任職一年後和四年後）合格後即可獲得終身教職。

3、怎麼教？

(1) 研究與教學的結合

蔡元培認為理想的教師應該是既教且學，將研究與教學緊密地結合在一起。選科制的推行為教師按照自己的研究興趣和成果來開課創造了條件。教師可以隨時把他們研究的新成就充實到課程的內容裏去，也可以隨時用在講課時所發現的問題發展他的研究。教師講起課來覺得心情舒暢，不以講課為負擔；學生聽起課來也覺得生動活潑，不以聽課為負擔。

(2) 講授與自學的結合

在北大改革前，學生的學習焦點在教師的講義上。蔡元培對北大教學改革的一個重點，就是強調要減少教師講授和學生對筆記的倚重，加強學生的自學研究。胡適甚至提倡進行完全自由的教學形式，無須固定的上課

形式，而是由學生找導師，開書目，進行自由研究，質疑問難。

關於這一點改革，涉及到如何在大學體制中發揚中國文化傳統的問題。錢穆曾經這樣談到中國文化與西方文化對人不同的塑造方式。中國的書院教學講求身心修養和德操氣節；教學中以自學為主；注重因材施教，師生多情感交流。而西方大學體制重視的是知識追求；教學中以講授為主；分班按點統一授課，師生距離較遠^②。從某種意義上說，在科舉被廢時，本與科舉宗旨有所不同的中國傳統書院也一併被新式學校所取代，這多少是一個歷史的失誤。後來蔡元培也承認學校確有一些不及書院之處。但是，是在現代大學體制內融會和保留書院制的某些精神，還是在現代大學體制外發展獨立的書院，這是蔡元培、胡適、梅貽琦與章太炎、梁漱溟等人在教育路上的分歧。事實證明，在現代社會堅持走後一條路，至少因為畢業生沒有文憑而導致的出路問題，就會變得難以為繼。事實上，大學體制與書院精神並不是毫無融會之處。西方自由教育傳統與中國所謂的「眼學」（讀經典）傳統就頗有神似之處，胡適1923年也感慨中國古時的書院與英國大學的「道爾頓制」在自修研究（經典）的精神大致相同。因此，蔡元培通過在本科中推行選科制並進行強調自學讀書的教學改革，通過兼採中國書院與西方研究所之長來設立研究所，這些都是將西方大學體制與中國文化精神結合起來的良好嘗試。

(3) 不以聽課多寡論高低

為了保證大學學者的思想自由，蔡元培並不以學生聽課人數的多少來為教師的價值定位。他認為，「一種講義，聽者或數百人以至千餘人；而

蔡元培認為理想的教師應該是既教且學，強調要減少教師講授和學生對筆記的倚重，加強學生的自學研究。胡適甚至提倡進行完全自由的教學，無須固定的上課形式，而是由學生找導師，開書目，進行自由研究，質疑問難。為了保證大學學者的思想自由，蔡元培並不以學生聽課人數的多少來評判教師的價值。

今日雄心勃勃的大學改革家明裏暗裏以蔡元培自期。然而，當我們認真考察了蔡元培改革北大的這一段歷史後，會發現蔡元培改革的實踐方向與今天某些人的大學改革方向南轅北轍，蔡元培改革時的宏大氣象和長遠眼光，與今天某些人改革大學時的偏狹胸襟和功利心態構成鮮明對照。

別有一種講義，聽者或僅數人；在學術上之價值，初不以是為軒輊也。」^⑩有時候，北大用最重的待遇禮聘來某些身懷絕學的學者，一年只開一門課，每星期講一兩點鐘，只有一個學生來聽，但北大仍處之泰然。

(4) 不以考試相迫

為了使學生的焦點放在求學本身上，北大還改革了考試制度。不僅減少考試次數（一年僅一次），而且廢除了全班統一考試，只進行按照自願所選學科的考試，甚至還可以根本就不參加考試，只要你不想要那紙畢業證書。

4、誰可以來學？

在舊學制中的高等學堂撤銷後，各大學便自辦預科。蔡元培對北大預科改革的主要內容是：將預科從三年減為兩年，並分屬北大各科；課程由本科教員兼任，並進行改革。預科雖然分屬各科，但預科的共同必修課反而有所加強，只不過這些必修課並不是各專業課程的拼湊，而是跨越專業界限的通識課。只有全部完成這些通識教育，才能進入本科教育。

蔡元培在1917年到1923年對北大的改革，為塑造中國的大學精神開闢了一個宏大深遠的方向。今日雄心勃勃的大學改革家及其熱情洋溢的支持者頗喜歡拿蔡元培來說事或勵志，甚至明裏暗裏以蔡元培自期。然而，當我們認真考察了蔡元培改革北大的這一段歷史後，也許就會發現，蔡元培改革北大的實踐方向與今天某些人的大學改革方向是如何的南轅北轍，蔡元培改革北大時的宏大氣象和長遠眼光又是如何與今天某些人改革大學時的偏狹胸襟和功利心態構成鮮明對照的。

註釋

① 學術自由並不是西方大學唯一的理念，除此之外，還有學術自治、學術中立和學術責任等理念，但學術自由是最核心理念，其他理念都圍繞着學術自由而生。所以，我們用廣義的學術自由來指涉包括學術自治在內的西方大學理念。而下文所說的（中國大學的）學術獨立則與西方學界所說的學術自治不同，它特指的是非西方國家在大學制度中如何保存發揚本國文化，以及在研究教學中如何面對本土現實歷史狀況的問題。

② 蔡元培在北大校長的任職時期是從1917年到1926年，但自1923年起蔡元培就長期滯留國外，校務實際上由蔣夢麟主持。蔡元培自己在回憶中也說：「居北京大學校長的名義，十年有半；而實際在校辦事，不過五年有半。」蔡元培：〈我在北京大學的經歷〉，載《蔡元培教育論著選》（北京：人民教育出版社，1991）。

③⑧⑨⑩⑬ 高平叔編：《蔡元培全集》，第三卷（北京：中華書局，1984），頁58；344；271；271；574-55。

④⑪ 曲士培編：《蔣夢麟教育論著選》（北京：人民教育出版社，1995），頁230-31；242。

⑤ 應星：〈社會支配關係與科場場域的變遷〉，載楊念群編：《空間·記憶·社會轉型》（上海：上海人民出版社，2001），頁269-70。

⑥ 博克（Derek C. Bok）著，徐小洲、陳軍譯：《走出象牙塔》（杭州：浙江教育出版社，2001），頁41。

⑦ 姜義華編：《胡適學術文集·教育》（北京：中華書局，1998），頁166。

⑫ 錢穆：《中國現代學術論衡》（長沙：嶽麓書社，1986）。

應星 現任教於中國政法大學社會學教研室

沒有公民的民主：美國的政治悖論

• 謝 岳

《富媒體、窮民主》一書批評媒體在積聚財富的同時削弱了民主根基。美國的媒介市場被少數幾家大公司主導，它們為了追逐利潤，製作迎合受眾的非公共節目，將公民「浸泡」在娛樂世界中，公民既失去了關心公共問題的興趣，也失去了判斷是非的能力。民主政治文化在媒體高度發達的美國社會卻極度萎縮。



Robert W. McChesney, *Rich Media, Poor Democracy: Communication Politics in Dubious Times* (Urbana: University of Illinois Press, 1999).

1999年之前，麥克切斯尼 (Robert W. McChesney) 在美國傳播學界是知名度不算高的學者，在政治學界更是無名之輩，但是自從《富媒體、窮民主：不確定時代的傳播政治》 (*Rich Media, Poor*

Democracy: Communication Politics in Dubious Times) 一書出版之後，此君在學術界名聲大震。2000年，該書獲頒在美國新聞與傳播學界極具份量的莫特獎 (Frank Luther Mott-Kappa Tau Alpha Research Award)；同時，麥克切斯尼也贏得同行的讚譽，有學者甚至將他比喻為當代美國的潘恩 (Thomas Paine)，可見其著作的學術與社會影響力。

《富媒體、窮民主》是一部批評性的著作，從書名我們就能略知其主旨，它所批評的是媒體在積聚財富的同時如何削弱了民主的根基，這既是美國的問題，也是世界的問題。麥克切斯尼研究民主問題的獨到之處在於，他以媒體作為批判的「靶子」，以大量第一手資料和文獻，令人歎服地描述了媒體公司與政府如何「密謀」「陷害」民主，使民主偏離了正統意義上的多數統治原則。在他看來，美國 (包括世界其他國家) 已經形成了一個媒體／民主的悖論，這個悖論指出：作為公共機構的大眾傳媒，由於政府「鼓勵」公司聯合與集中，導致媒介市場由少數幾家大公司主導的局面，追逐利潤成為媒介公司的第一法則。媒介公司借助高科技無限放大媒體的傳播功能，它們製作迎合受眾的節目，而這些節目大多是

低級趣味的非公共節目，它們將公民「浸泡」在娛樂節目的世界中，這樣，公民既失去關心公共問題的興趣，也失去判斷是非的能力。因此，民主政治文化在媒體高度發達的美國社會卻極度萎縮，這就是作者所說的「政治疏離」(depoliticized)現象，民主也因此變成了一種「沒有公民」的政治遊戲。

依麥克切斯尼的觀點推演，媒體是一種反民主的(antidemocratic)力量。原因有二：

第一，媒體剝奪了公民的政治權利。公民權利本不應受到非政治因素干擾，憲法就是美國民主的《聖經》，它是保護公民權利最有力的武器，但是，憲法、民主制度並非一張密而不漏之網，不可能將「政治之手」完完全全地包裹起來，當這隻「看得見的手」悄悄行動時，作為「政治守門人」的媒體放棄自己的職責，聽任「政治之手」為所欲為，甚至同流合污，在這種情況下，公民權利實際上在無形之中被非政治因素(媒體)剝奪了。美國媒體在保護公民權利、遏制政治腐敗方面，曾經有值得稱道的歷史：十九世紀末期的「黑幕揭發運動」以及二十世紀黑人民權運動和「水門事件」等，都體現出美國媒體的公共精神；但是現在，媒體作為民主衛道士的角色已經輝煌不在，反而成為民主的破壞神，是政治腐敗的幫兇、社會文化的毀滅者。人們完全有理由相信，當媒體對政治腐敗的行為保持沉默，對政治文化養成不負責任的態度，退出公共領域時，民主的毀滅只是時間問題。

第二，媒體運用其巨大財力影響決策，從而使多數統治原則蛻變成少數統治原則，自由民主向極權政治轉變。媒體之所以如此富有、

具有如此之影響力，這與歷史上美國政府對待媒體的態度密切相關。

美國媒體的發展前後經歷了兩次非常重要的轉折時期，第一次是1930年代，第二次是1990年代。根據麥克切斯尼的考證，30年代是美國廣播發展的轉折點，主張廣播公共擁有的活動家與其反對派在國會的影響力旗鼓相當，但由於各種原因，反對派最終贏得勝利。1934年的《通訊法》奠定了美國廣播的歷史地位，它雖然不反對公共廣播的存在，但允許廣播私人擁有，實際上肯定了廣播的商業化發展模式，這種模式在麥克切斯尼看來種下了媒體反民主的禍根；90年代，隨着技術的進步，頻譜稀缺的問題迎刃而解，公眾掌控頻譜的理由也站不住腳了，媒介說客堂而皇之地動員國會制定新法例為媒體鬆綁，於是1996年《電信法》出籠，它允許媒體跨機構、跨行業兼併，世界五百強紛紛介入媒體行業，媒介市場逐漸形成壟斷局面。麥克切斯尼認為，聯合性媒體規模越大，公司就越富有、影響力就越大，而參與性民主的前景也就越黯淡，這是民主衰落的重要原因。當媒體世界逐漸集中到少數巨型公司手中時，它必然導致：媒體唯利是圖、玷污新聞和公共機構的正統精神。所以，麥克切斯尼斷言：「對民主而言，這是一劑毒藥。」

西方民主理論一直堅持，民主政治的鞏固與發展必須建立在牢固的市場體系之上。林德布洛姆(Charles E. Lindblom)甚至得出結論說：建立在市場體系基礎上的國家未必是民主的，但民主國家一定是建立在發達的市場體系之上的。因此，根據經典理論似乎可以推論，民主衰落與媒體財富劇增兩者之間並沒有必然聯繫；也就是說，媒體財富的增長未

美國媒體的發展經歷了兩次非常重要的轉折時期。1934年的《通訊法》允許廣播私人擁有，實際上肯定了廣播的商業化發展模式，種下了媒體反民主的禍根；1996年《電信法》出籠，允許媒體跨機構、跨行業兼併，世界五百強紛紛介入媒體行業，媒介市場逐漸形成了壟斷的局面。麥克切斯尼斷言：「對民主而言，這是一劑毒藥。」

新自由主義主要包含以下觀念：少數精英人物是政治和意識形態的主宰，因此能代表原子化公民的意願。照此推理，美國社會的重大公共事務都沒有必要進行公共辯論，少數決策者私下討價還價就是公共政策的制定過程。媒體／民主悖論表明美國社會面臨政治危機，媒體由誰控制及為誰服務這些問題無法成為公眾辯論的話題。

必導致民主的衰落，但是，如果媒體在一味追求商業利益的同時放棄公共利益，而政府對媒體的逐利行為不予以規範來保護公共言論的權利，這時民主衰落就是媒體財富增長的結果了。事實上，將這兩者勾聯起來的正是政府奉行的新自由主義(neoliberalism)政治思想。麥克切斯尼認為，新自由主義的興起是促使媒介大範圍聯合和民主政治生活崩潰的主要原因。新自由主義政策於1980年代興起，里根(Ronald Reagan)總統與戴卓爾夫人(Margaret Thatcher)是新自由主義的推行者，它是英美等資本主義國家凱恩斯主義經濟政策的替代物。在經濟方面，新自由主義強調市場的作用，保護公司的利益最大化，主張政府無為而治。它提倡政府放鬆對媒體的規制，允許媒體作最大程度的聯合。在政治方面，新自由主義假定，在經濟統治一切、政府「干預」經濟最少的情況下，社會發展才能進入佳境。總之，新自由主義主要包含以下觀念：少數精英人物是政治和意識形態的主宰，因此有能力代表那些原子化公民的意願。照此推理，美國社會中，凡是重大公共事務都沒有必要進行公共辯論，少數決策者私下討價還價就是公共政策的制定過程。1996年出台的《電信法》就是最好的腳註。

麥克切斯尼指出，媒體／民主悖論式命題有兩層含義：

第一，媒體／民主悖論表明美國社會面臨政治危機：一方面，聯合性商業媒介體系破壞民主的政治文化；另一方面，媒體由誰控制以及為誰服務這些問題無法成為公眾辯論的話題。現時在媒體支持者那裏，媒體追逐利潤、實行商業化絲毫不存在任何問題，即使有問題，

也能夠通過國家低度介入或設定規制予以解決。基於媒介和傳播的重要性，麥克切斯尼堅信：

媒體如何控制、如何建構和資助媒體問題，應該成為民主辯論的中心話題。但是，這個問題在現實社會中卻無影無蹤。這不是一個偶然現象，它首先反映了媒體聯合的經濟、政治和意識形態的力量，而且，它已經勾畫出聯合媒體挑戰者和傳播民主化的前景，這個前景更加令人擔憂。

第二，媒體／民主悖論強化了一種特殊的媒體意識形態，即媒體行為是天生受到保護的，它根本就不是一個公共辯論的問題。媒體之所以享有如此地位，與美國歷史上貫形成的觀念有關：

通訊市場強迫媒介公司「給人民想要的東西」；商業媒體是天生的民主和「美國的」體系；新聞職業精神是民主的，它保護公眾免遭新聞中邪惡力量的影響；新的通訊技術天生就是民主的，因為它們削弱了商業媒體的現存權力；最重要的是，美國憲法第一修正案授權公司和廣告商在不受公眾干預的情況下治理美國媒體。

這些觀念具有近乎神話的能量，它「剝奪了公民了解自己和管理自己生活的能力」。

麥克切斯尼的批判最尖銳之處也許在於他將矛頭瞄準了美國人引以為豪的第一修正案。他認為，時下對第一修正案所作的商業化解釋加劇了民主政治的危機。美國公民對第一修正案的憲法條款奉為圭臬，新聞自由就是直接從這一條款中演繹而來，美國歷史上多起與媒體有關的訴訟案，最高法院大多以此為依據，作出有利於媒體機構的判決，保護媒體的新聞自由權利，確

立媒體在美國社會中公共機構的地位。然而，這個對媒體和對公民都是最為重要的法律條文，現在卻為商業言論充當保護傘。商業媒體的支持者將第一修正案的適用範圍擴大至商業領域，旨在保護那些削弱公民言論自由、破壞公共機構之生存基礎的反民主行為。在許多人看來，第一修正案保護諸如廣告之類的商業言論似乎沒甚麼不當之處，相反，既然商業言論屬於言論範疇，為何不能被保護呢？麥克切斯尼指出，廣告之類的商業言論屬於契約行為，憲法的其他條款已經作了說明，勉強將第一修正案適用於商業言論，從法理上講並不成立。退一步講，即便商業言論也屬於言論，第一修正案也不應予以保護，因為這樣做的結果，一方面是褻瀆了第一修正案的神聖，將其法律地位降低至與其他修正案條款同等；另一方面，第一修正案的宗旨（保護公共問題的言論自由）偏離了「傑弗遜主義者」的理想，商業言論最終會將公共言論邊緣化，甚至取消公共問題的言論自由權。三百多年前，彌爾頓（John Milton）為爭取言論自由和宗教信仰而竭力向議會進言，美國建國前後，「傑弗遜主義者」經過無數次鬥爭將言論自由權列為憲法的第一修正案，從而確立言論自由的憲政地位。二百多年來，美國人視第一修正案為民主的基石和精髓，言論自由精神已經融入公眾的血液，成為美國社會獨特的民族傳統。但是如今，一旦第一修正案將商業言論納入自己的保護對象，民主就像一具被注入病毒的軀體開始病發直至死亡。對民主而言，商業因素「闖入」公共領域，公共問題私有化是必然趨勢，民主也就不再是多數人享有的公共產品。

也許因為麥克切斯尼對美國民主前途持悲觀的態度，因此，他是一位積極的行動主義者，他的民主左派行動方案在保守力量看來甚至有些偏激。麥克切斯尼認為：

如果我們重視民主問題，那麼重建媒介體系就顯得很有必要，因為重建之後的媒介體系將把公民大眾重新連接起來，他們才是民主的真正組成部分。

按照麥克切斯尼的設想，媒體改革方案「必須通過廣泛的政治運動來推進」，也就是媒體的結構性改革。因此，他粗略地描述了這一運動的行動方案：第一，媒體改革的第一步就是要建立切實可行的非贏利、非商業化的媒介組織；其次，建立與維持非商業、非贏利的公共廣播與電視系統；第三，增強對商業廣播涉及到公共利益時的政府規制；第四，結束最大規模的公司壟斷市場的局面，建立更富競爭性的市場，將某些媒體控制權從大公司轉移到公民消費者手中。我們從上述行動方案中可以明顯看出，麥克切斯尼的理想是要回歸到古典民主那裏，或者說，他至少是在以古典民主理論作為現實批判的坐標。

值得注意的是麥克切斯尼治學的一大特點，是在著作中大量引用美國媒體的新聞、時事評論、談話等非學術文獻，《富媒體、窮民主》集中體現了這一方法論的運用。這種方法固然違背傳統學術規範，但真實可靠的第一手資料畢竟還是有相當的說服力。這也不失為一種有價值的學術求證之術。

謝 岳 上海交通大學國際與公共事務學院政治學博士

媒體改革的第一步是建立非贏利、非商業化的媒介組織；其次，建立與維持非商業、非贏利的公共廣播與電視系統；第三，增強對商業廣播涉及到公共利益時的政府規制；第四，結束最大規模的公司壟斷市場的局面，建立一個更富競爭性的市場，將某些媒體控制權從大公司轉移到公民消費者手中。

「新法家」在叩門

——《日本近世新法家研究》及其對中國的啟示

● 宋洪兵

在近現代史上中國連遭日本重創而原因莫名，泰半是因為對東洋發生過甚麼和自己還欠缺點甚麼等諸般事實，缺乏根本了解。今日國內學界對日本思想的研究大都集中於明治維新時期，而對此前江戶時代思想的研究乏善可陳。「日本是個謎」的巨大疑團遲遲無從破解。



韓東育：《日本近世新法家研究》
(北京：中華書局，2003)。

引 言

數年前，夏衍曾在中華日本學會的一次會議中講過一段意味深長的話，大意是：中國對日本的政治、經濟和歷史各方面研究不透，關鍵就在於對日本的思想研究不

透。不知道人家在想甚麼，卻要知道人家正在做甚麼和將要做甚麼，當然也就無從深入。夏老洞燭幽隱，語出而中的。中國在整個近現代史上連遭日本重創而原因莫名，泰半是因為對東洋發生過甚麼和自己還欠缺點甚麼等諸般事實，缺乏根本性了解。時至今日，國內學界對日本思想的研究大都集中於明治維新時期，對此前江戶時代思想的研究，亦往往停留在儒家文化與日本經濟發展，以及蘭學、洋學對日本文明的衝擊等方面，其間成果縱非老生常談，卻也乏善可陳。日本近代化的自民族根據在日本近世，而近世研究的不得要領，使黃遵憲「一衣帶水，便隔十重霧」的世紀感慨很少獲得正確的響應；而夏衍「日本是個謎」的巨大疑團，亦遲遲無從破解。也許正因為如此，韓東育博士的新著《日本近世新法家研究》(以下稱韓著)的問世，才格外引人注目。該書不僅在中國的日本思想史研究領域是有意義的探索，更值得注意的是作者在闡發日本

思想史的同時作出思想反省，這對於認識和理解中日近代思想轉型的諸多怪現象，亦提供了全新的參照體系。

一 徂徠學派的「脱儒入法」

何謂「日本近世新法家」？韓著給出的定義是：「日本近世新法家」，是指以徂徠學派為代表的形成於日本江戶時代中後期的新法家流派。這一學術流派在「回到先秦」、「回到諸子」的呼聲中，以「人情論」為批判武器，對當時盛行的朱子學終極合理主義進行了有效的解構和摧毀，進而掀起了一場蔚為壯觀的「脱儒入法」思想啟蒙運動。這裏的「脱儒」，主要是指徂徠學對始於思孟、集大成於朱熹的所謂「儒家者流」的「正統」儒家學說所作的脱卻；而所謂「入法」，則是指徂徠學派在原理意義上對法家的皈依。皈依的結果，便是我們所看到的既有先秦法家特徵又區別於先秦法家的「新法家」。顯然，韓著的邏輯起點，存在於「脱儒入法」這一理論命題，而「人情論」則是這一命題的中樞所在。正如任何理論創新都無法避免固有理論體系的挑戰一樣，「新法家」命題的提出，使「脱儒說」無法不正視「儒家資本主義」說教所設置的重重壁障；而「入法論」，亦必將與日本學界流行未艾的「原型論」或「古層論」發生衝突。因此，韓著的理論魅力，最初乃存乎於上述密匪而堅牢的固有理論間所展開的學說對決和論戰中。而學說本身的最終確立，也正體現在

「脱儒入法」命題對往造舊說的超越與突破上。

對於徂徠學派，正如作者指導教師、東京大學教授黑住真先生在該書序言中所指出的那樣，不惟中國，即使在當代日本，除部分知識人外，也並非所有人都有太多的了解。然而，處於深入認識日本近代化進程的「近世」與「近代」之結合部上的徂徠學，已經成為日本思想史研究領域的重大焦點問題，卻是一個不爭的事實。日本學界曾圍繞徂徠學派的學派歸屬問題，展開過廣泛而深入的討論。韓著以前，既有觀點大體呈以下四種，即：山路愛山、井上哲次郎、岩橋遵成等人的「儒家說」；丸山真男、平石直昭的「日本近世新儒家、新道學說」；源了圓的「越儒教革命說」和尾藤正英、小島康敬、小林武等人的「法家接近說」。觀點之間的差異甚至對立，透露出徂徠學派在學派歸屬上的困難。丸山真男的徂徠論，給戰後的徂徠學研究帶來了格外大的衝擊和影響。他認為「在通常被視為近代開端的明治維新之前，日本就已然具有了近代思維與社會基盤」，這一看法具有重要的理論價值。但是，潛隱於丸山「原型論」（「古層論」）中的「日本主義」傾向，卻使他的視野有所遮蔽。一方面，丸山充分肯定了徂徠學在日本近代轉換過程中的突出作用，認為徂徠學已經具有了近代性的特質；另一方面，在徂徠學理論「祖型」問題的認識上，丸山則通過對西方功利主義學說的穿鑿附會而刻意迴避了中國先秦思想在徂徠學派形成過程中的重大理論意義。這些迹象表明，

日本近世新法家是以徂徠學派為代表的形成於日本江戶時代中後期的新法家流派，對朱子學終極合理主義進行了解構和摧毀，掀起了一場「脱儒入法」思想啟蒙運動。「脱儒」主要是指徂徠學對始於思孟、集大成於朱熹的所謂「儒家者流」的「正統」儒家學說所作的脱卻；「入法」則是指徂徠學派在原理意義上對法家的皈依。

日本學者澀澤榮一的「義利合一說」，吹響了「儒家資本主義」的號角。中國大陸亦有人鼓吹「西方沒落的文明需要中國儒學的挽救」等論調。事實上，新儒家以中世紀的「義」格現代社會的「利」正面臨尷尬的困境。韓著直陳：「儒家資本主義」本身就是一個天大的神話，是偽學說。

對徂徠學的提升，是丸山反「歐洲中心說」和強調自己為「非近代主義者」的理論需求；可一旦需要借助某種力量來排斥中國思想對日本近世所產生的影響時，中國思想的「歐洲不及論」和「非近代性說」，便迅速成為他迴避事實的理由和藉口。它幫助我們理解，為甚麼宣稱自己不是「日本主義者」或「民族主義者」的丸山，卻一定要把「徂徠的『祖型』在荀子」這一學術定論改篡為「『古學派』的登場實緣於『古層隆起』」之武斷結論的真實原因。民族情緒化的學術研究，當然無助於對徂徠學學理的探討。即便日本有學者隱約捕捉到了徂徠學派具有法家傾向的特性，但他們對徂徠學派形成過程中徂徠「唯禮是視」的儒家特性與先秦法家的邏輯關聯、後學太宰春台和海保青陵思想中鮮明的法家特質缺乏足夠認識，也未能有效把握徂徠學派如何與中國先秦法家思想連上姻緣這一關鍵命題。與此不同的是，韓著「根據徂徠本人的言說，通過對學派諸子與中國思想資源間關係的詳細梳理與深入論證，有利於澄清這些思想問題的真相。即：徂徠學派經由作者之手，首次從它與東亞思想資源的相互關聯中得到了正確的復原」（黑住真序）。這種復原體現為本書所揭示的核心命題——「日本近世新法家」。

在中國學界，以「儒家資本主義」傾向的觀點去審視日本近世思想，幾成時尚。韋伯 (Max Weber) 對中國儒教的低估和否定，從反面催生了「新儒家」的誕生；而日本學者澀澤榮一的「義利合一說」，則吹

響了「儒家資本主義」的號角。當所謂「儒教文化圈」中的日本、新加坡、馬來西亞、香港、泰國、台灣、韓國等國家和地區相繼成功走上了現代化道路時，中國大陸亦請來了「海外新儒家」，以期「返本開新」、「內聖開出新外王」。同時期的「二十一世紀應該是中國文化的世紀」、「西方沒落的文明需要中國儒學的挽救」等論調，亦大大滿足了中國人的民族虛榮心。然而，「應該」並沒有成為「現實」。正如韓著所指出的那樣，儒家的「復興」似乎並沒有提出諸如「實踐是檢驗真理的唯一標準」這樣給中國帶來巨變的命題，也沒有見到儒家倫理的再度提倡，真的在中國大陸創造出澀澤榮一筆下的現代化奇迹。相反，韓著看到的卻是中國「新儒學」在中國逐漸萎縮凋零的趨勢。陳來在日本思想史國際學術研討會上發出的「中國現在已經沒有儒家」的慨嘆，也再好不過地證明了新儒家以中世紀的「義」格現代社會的「利」所面臨的尷尬和困境。正是在這個意義上，韓著直陳：「儒家資本主義」本身就是一個天大的神話，是偽學說。因為誤解當中的所謂「儒家資本主義」龍頭——日本，其早期近代化在近世思想史中的主流表現，剛好是始末一貫的「脫儒入法」而不是其他。

二 先秦法家與徂徠學派的「人情論」

徂徠的「脫儒」思想，主要源自其對朱子學的終極合理主義的批

判。他在荀子理論啟發下而進行的「五大斬斷」，即天人相分、政教相分、聖凡相分、公私相分、物我相分，則首次把以往作為個人內在倫理規範的「道」，解釋為「治國安民」、「經世治民」的政治之道，從而使「道」由朱子學的內在規範轉而為外在憑依。「人性論」受到了無情鞭撻，而「人情論」卻獲得了傾情謳歌。他的具有明顯法家傾向的「人性非議論」和「氣質不變化」說，首次使江戶思想界從朱子學「治下」的思想禁錮中解放出來。

朱子學的「人性論」，主要源自孟子的「性善說」和荀子的「性惡論」。客觀而言，「人性論」對於甄別人與動物，人與人質量的差異，了解和接近人的內在心理結構，從哲學的角度抽象和概括人的本質特性，不失為一種積極的探求。但無論「性善」和還是「性惡」，其對人的把握尺度都表現出極強的先天預設傾向。這一傾向使二者在價值判斷與事實判斷面前，都把價值判斷奉為主臬；在闡釋人性的倫理學和政治學依據時，均從倫理學中尋找本質原因；而在道德尺度與利益尺度面前，二者又均具明顯的道德主義傾向。這裏的人性，既有先天的特徵，亦有人為的成分；既有自然性，又有非自然性。對於一心想構築囊括一切的宇宙觀和萬物一理理論體系的朱熹來說，對「人性」這一天人不明、且具有主觀隨意性概念的想定和導入，便具有了絕對的意義。不過，能夠解決一切問題的方程最終甚麼問題也解決不了，正如恩格斯當年批判費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)道德論時的一個論斷：

「它適用於一切時代、一切民族、一切情況，正因為如此，它在任何時候和任何地方都是不適用的」。

徂徠正是在洞悉朱子學的「原理主義」(人性論)、「道德主義」(善惡論)、「理想主義」(聖人論)的致命弱點後，才提出「人性非議論」的。他認為，作為朱子學「人性論」淵源的孟、荀「性善」「性惡」說，不過是「救時之論」而已。由於「性」論「非學者之所急，而聖人之所罕言」，更由於「善惡皆以心言之者也」，「理」本身也「無形」「無準」，因此，由善惡衍生而來的「理氣論」和「天理人慾說」，不過是「無用之辯」，故「置而不論可也」。徂徠「善惡皆以心言之者也」的總結，可謂癱瘓「人性論」學說的要害之語。饒有興味的是，徂徠雖然反對荀子的「性惡論」，但在政治理論上，卻成為荀子「禮論」的忠實繼承人和捍衛者。他認為，政治的根本原則，當繫於「禮」，而不是「心」，從而確立了由內在之「仁」到外在之「禮」的重大轉移。禮的優位，標誌着政治優位觀的確立；而外在規矩對內在道德的脫卻，則為公私分治、政教分離，埋下了第一塊基石。正是基於此，韓著認為，徂徠的學說酷似儒法過渡學說——荀學的「禮樂刑政論」，儘管它只體現出日本徂徠學派「脫儒入法」的初級水準，形式上亦表現為該學說的初級階段。

徂徠的弟子繼承了「人性論」的批判傳統。太宰春台認為，孟子、荀子外表的「人性論」對立並不能證明兩者有甚麼本質的不同，並將孟子「性善論」之根源——仁義禮智，

徂徠在政治理論上實繼承了荀子的「禮論」，他認為政治的根本原則當繫於「禮」，而不是「心」，標誌着政治優位觀的確立。他的具有明顯法家傾向的「人性非議論」和「氣質不變化說」，首次使江戶思想界從朱子學「治下」的思想禁錮中解放出來。

韓著認為，徂徠學派反對朱子學「人性論」的終極根據是中國先秦法家的「人情論」。法家主張大凡人者，均好利惡害，趨利避害，這就是「人情」。韓非強調：「凡治天下，必因人情。」韓非的「人情論」：是事實判斷，而非價值判斷；是政治學，而非倫理學。徂徠也講：「以利害為心，凡人之情也。」

逐個提出品判，最後得出孟子「四端」中除「惻隱之心」外，其餘都是謊言的結論，明確主張「夫人心有慾，見色則悅之，見財則慾之，賢愚所同也」，「若無此慾，則槁木死灰矣」。太宰春台對「人情」的張揚和對「人性」的貶斥，可謂不遺餘力。徂徠的孫弟子海保青陵對朱子學的「人性論」的批判則更具顛覆性。他反其道而用之，乾脆對以往的「人性」重新解釋，並且賦予這種新解釋以現實合理主義的意義，將儒家倫理思想中的主要德目均貼上「利」的標籤，使儒家的原本意旨產生了180度的大轉向。對朱子學概念的全面置換和全新詮釋，使奠基於「人性論」之上的朱子學最高哲學範疇——理，也最終被青陵現實合理主義的根本命題所取代，即：理者利也。

韓著認為，徂徠學派反對朱子學「人性論」的終極根據是中國先秦法家的「人情論」。這不單是因為中國思想史上首次嘗試以「人情論」推倒「人性論」、並建立起系統完備的「人情論」體系的，是法家集大成者韓非及其政治學，重要的還在於法家的「人情論」也是徂徠學學術體系由以最終展開的實際理論根據。徂徠之所以在政治上取荀子的「禮論」，在終極理論依據上，卻捨「人性」而直奔「人情」，一是因為荀子曾直認「人情」為「甚不美」，而更重要的則是徂徠學所亟欲尋找的「人情論」依據恰好存在於法家的學說體系中。法家的一貫輿論是，大凡人者，均好利惡害，趨利避害，這就是「人之實情」，即「人情」。在法家看來，人只要來到這個世上，就

得學會生存，就要學會如何生存得更好而不是更壞。只要這個由人所組成的社會存在一天，人「好利惡害」和「趨利避害」的「實情」，就一天也不會改變——這已成為法家諸子對人的一貫觀察標準和社會治理原則的終極依據。正因為「人情」具有「趨利避害」的特性，才使得「人情」可用，所以韓非強調：「凡治天下，必因人情。」（〈八經〉）顯然，與孟、荀的「人性論」相比，韓非「人情論」之所重，是後天，而非先天；是事實判斷，而非價值判斷；是政治學，而非倫理學；是必然，而非應然。徂徠學的「人情論」，正是在反對先驗預設原則的「原理主義」、「道德主義」和「理想主義」層面上，穿越時空，實現了與韓非子的思想對接。

可以看到，韓非說：「夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。」（〈奸劫弑臣〉）徂徠也講：「以利害為心，凡人之情也。」這種表述，反映了兩人在人情問題上的高度一致特徵，即事實判斷原則和事實肯定主義傾向。韓非「凡治天下，必因人情」的命題，則被徂徠申發為「夫識理難而循物易。況其由人情所樂者以導之哉」的理念。徂徠的高足太宰春台，不但繼承了乃師的「人性論」批判傳統，更將徂徠承自韓非的「人情論」做了體系化的鋪張。在春台的哲學中，「人情論」已經成為基礎之基礎。海保青陵對朱子學概念進行的顛覆性詮釋，則為法家的長驅直入和對儒家理論陣地的全面襲取，掃清了根本障礙。韓非有「人情好利」說，青陵則稱「理者利也」；韓非有「君臣市

道」論，青陵亦稱「自古君臣市道云也」；韓非說：「主賣官爵，臣賣智力」，青陵便稱「君役臣以知行，臣賣力而得米，君買臣，臣賣力，是買賣也。買賣者善也」；韓非主張「刑名參同」，青陵便力倡「樞密賞」。當韓非法家理論的買賣原則只通行於政治領域而青陵的言論卻顯隱必該、無所不適時，當道家的「養生主」被解釋為「皆利我」等法家概念時，海保青陵的學說，不但已「入法」而且「超法」了。

正是在「脫儒入法」的運動中，「日本近世新法家」的影像逐漸明朗和清晰，並由此奠定了邁向近代日本的東方思想基因。西方近代文明之所以能迅速與日本接軌，與日本徂徠學所發起的法家自啟蒙運動及其思想轉換工作是分不開的。這種近代性轉換，使得「日本近世新法家」既與原始法家有學脈上的聯繫，同時又有諸多不同。兩者間的不同表現為：一，原始法家是在兩千年前的農耕文明背景下提出的，故重農抑商的思想根深柢固，這使得原始法家在當時條件下無法使其認識論與實踐論實現真正的結合。「新法家」的不同，就在於太宰春台和海保青陵等人不但將買賣利益原則滲透到社會各個角落，更在實踐論上將該原則做了積極的鋪張，從而法家理論體系中的認識論與實踐論高度地結合了起來。這是「新法家」與原始法家相區別的關鍵。二，雖然原始法家與「新法家」都強調法律面前人人平等，但由於在專制統治條件下，原始法家一方面強調法治的重要，另一方面又主張加強君主集權，所以在當時追求平等

只能是一種理想。而海保青陵的「人人同格論」則近似於近代西方的平等觀念，因此可以說，他的觀點，已經完成了對原始法家「平等」理論的超越。

三 反思中國歷史與現狀

對「人性論」的批判和對「人情論」的闡揚，是徂徠學發動「脫儒入法」啟蒙運動，戰勝朱子學終極合理主義，並最終催生「日本近世新法家」最重要的理論武器。運動本身所凸顯的，其實是本源、也是本質意義上的「人的發現」。而對這一過程的清晰勾勒，亦正是韓著中最為耀眼的亮點。從中可以看出，韓氏的理論落腳點即對中國近代歷史的批判和反思。眾所周知，法家思想在中國歷來被貶斥為「慘礪少恩」的暴政統治工具，加之儒家心性命理之學的長期籠罩和畸形鋪張，致使蘊涵於法家思想資源中豐富的合理主義，屢遭輕視。然而，當「日本近世新法家」將原始法家思想成功進行近代意義上的發展論轉化等事實擺在世人面前時，我們則不能不反躬自問：中國何以沒有明晰可辨的「脫儒入法」啟蒙運動？為甚麼中國就沒有「新法家」？

其實，與日本近世相對應的時期，中國也有過「脫儒」苗頭，不過力量實在太小，始終處於邊緣化的狀態，至於「入法」，也就無從談起了。狂禪派的核心人物李卓吾曾對歷代朽儒作過「千萬世之儒皆為婦人矣」的激烈批判；張居正「法制無常，近民為要，古今異勢，便俗為

西方近代文明之所以能迅速與日本接軌，與徂徠學發起的法家自啟蒙運動及其思想轉換是分不開的。而「日本近世新法家」與原始法家間的不同為：一，原始法家重農抑商，日本新法家則將買賣利益原則滲透到社會各個角落。二，原始法家既強調法治，又主張加強君主集權，而日本的「人人同格論」則類似於近代西方平等觀念。

在與日本近世相對應的明末清初，思想界也有過「脫儒」苗頭，荀學確也有復興迹象。然而，這一時期的思想家只是在儒家內部實行局部的「外科手術」，沒有發掘出荀學中由內在的「仁」轉換為外在的「禮」，沒有對「性惡論」挖掘出具有真正普世意義的法家「人情論」，故雖經久歷年而終未能成「脫儒」之氣象。

宜」的思想直追荀子；汪中則研究並校勘了《荀子》，認為荀子才是孔子學說的真正繼承人。可以看出，雖然秦漢以來，荀學不為世人所重，但時至明末清初，荀學確也有過復興迹象。然而，與日本近世荻生徂徠對荀學研究的不同處在於，中國這一時期的思想家只是在儒家內部實行局部的「外科手術」，而並沒有發掘出荀學中由內在的「仁」轉換為外在的「禮」的本質特徵，也沒有對荀子的「性惡論」進行批判，進而挖掘出具有真正普世意義的法家「人情論」，故雖經久歷年而終未能成「脫儒」之氣象。有趣的是，當日本的荻生徂徠、太宰春台和海保青陵等人正致力於一場韓非子復興運動時，中國的盧文弨、王念孫、顧廣圻等學者卻正在對韓非子做「低調」處理。至於其後魏源「心性迂談可治天下乎」、「兼黃老申韓之所長而去其所短，斯始之為庖丁乎」的呼籲，洪亮吉要求清廷以法治國、不以個人喜怒決定人事進取等主張，妙則妙矣，卻已經是一百多年以後的事了。

「露重飛難進，風多響易沉」的無奈，令人深思。十八世紀到十九世紀零星的復興先秦現實合理主義的社會思潮，終因儒家心性之學的無所不在而未能呈燎原之勢。戊戌變法時期，改革志士的眼光只盯着日本對西方制度的引進，而很少談到江戶時代日本內部變革，特別是思想變革給日本明治維新帶來的巨大作用。值得注意的是，在國破家亡的危機時刻，中國近代改革家所選擇的思想武器除了最不實際的孔教外，還把佛教內容糅合於改革

思想中。康有為作《大同書》，就是依佛教「四諦」說，構建了一個「大同極樂的境界」。而譚嗣同的《仁學》，則以《大同書》中構設的「大同極樂世界」作為實踐的目標，並用佛教華嚴宗的教理來為其政治理想作注解。梁啟超亦寫下〈論佛教與群治〉等文章，以為佛教具有的智信、兼善、平等、普渡眾生等特徵，正可用來救國救民救心。改革者寧願在傳統文化中搜尋「厭世」的佛教理論去附會西方的近代理論，也不願意像日本近世「新法家」那樣去追尋務實的先秦法家。所以，較諸日本通過近世「新法家」的內啟蒙而使明治維新一舉成功，從而極少反覆地走上資本主義道路之情形，中國戊戌變法的悲劇結局，實際上亦應在逆料之中。

韓著中體現出來的「新法家」思想，對於當下似亦不無意義。在實行社會主義市場經濟的中國，對人的本質的發掘和公平、公正原則的真正確立，變得比以往任何時候都更加重要。時代對人文社會科學工作者提出了更大的挑戰。從「禮樂刑政」思想資源中挖掘出來的「口詩書，身禮樂，習慣成自然」的外在之「禮」和順應「人情」的「新法家」思想，可以給我們帶來許多珍貴的啟示。畢竟，在沉寂了兩千多年後，我們還是聽到了「新法家」在中國大陸的叩門聲。這或許才是韓著「遲來而未晚」言說的心音所在。

宋洪兵 男，1975年生；現為東北師範大學歷史系思想史專業碩士研究生。

解構策略下的大學

• 于奇智



杜小真、張寧主編：《德里達中國講演錄》（北京：中央編譯出版社，2003）。

2001年9月3日至19日，奠基於德國現象學的法國著名解構主義創始人德里達 (Jacques Derrida)，應北京大學、南京大學、復旦大學、香港中文大學等名校之邀，在中國進行學術訪問。講演與座談內容現由杜小真與張寧彙編成冊，其中，「寬恕：不可寬恕和不受時效約束」、「Profession的未來或無條件大學」與「關於死刑」為三次大型講演

的題目。通過對「寬恕」、「大學」、「死刑」等主題的分析，他向我們耐心而精細地展現了他的正面性肯定性解構工程及其思想力量。本文試圖把敘述與評論的焦點集中於德里達的「大學思想」，觀其解構工作之全旨和其他講演主題。

德里達晚年越來越努力用種種具體主題，諸如創新、贈與、寬恕、款待、公正、友誼、死刑、他人、大學等，來證明具有不可能性的可能性思想：事件是不可能性環境的產物，「可能性」其實產生不了「現實性」，事件不是可以預先告知的，否則，突發性公共事件早已提前具有可能性；一旦如此，人們就會採取措施防止公共事件的發生；正是因為防不勝防才產生了事件，比如，真有人預先明確告知美國政府「九一一」事件將要發生，「九一一」事件恰恰就不會發生，因為美國政府必然會有效制止。他進一步指出：「事件屬於與可能者不配卻與不可能者相配的某種『或許』。」（頁133）也就是說，事件在真實地展現其發生發展過程時，人們才意識到缺少了某種真正重要的東西，那就是事件與不可能性才具有真實的親緣關係，不可能性才是事件的親生父母。

德里達晚年越來越努力證明具有不可能性的可能性思想：事件恰恰是不可能性的產物。比如，真有人預先明確告知美國政府「九一一」事件將要發生，事件就不會發生，因為美國政府必然會有效制止。事件在真實地展現其發生發展過程時，人們才意識到缺少了某種真正重要的東西，那就是事件與不可能性具有真實的親緣關係，不可能性才是事件的親生父母。

德里達主張建立無條件獨立的大學，以公開探索不可能者的思想，並從不可能者中提取出降臨者——研究不可能者與事件之間的內在關係——這便是無條件的大學及其人文科學研究者、教授的志業與未來。可見，具有這種志業和未來的大學、人文科學、研究者和教授面臨着艱巨的任務，非解構思想莫屬。

出自不可能性的事件不是自我本身，而是外在於自我的他者，是控制自我的他者，是自我的異己。自我的決定是被動的，只有他者的決定才是主動的。問題的嚴重性在於自我往往渾然不知。如果人們要真正擺脫這種危險狀態，就必須和長期左右人們的舊觀念（如「好像」、「想像」、「幻覺」、「假象」）徹底決裂。這正是德里達解構工作幾十年的努力方向。何其難哉！這一方面必須完成這種現成的探索場（如正統大學或有條件大學）無法完成的任務。因此，德里達主張建立無條件獨立的大學，以公開探索關於不可能者的思想，並從不可能者中提取出降臨者——研究不可能者與事件之間的內在關係——這便是無條件的大學及其人文科學研究者、教授的志業與未來。可見，具有這種志業和未來的大學、人文科學、研究者和教授面臨着艱巨的任務，非解構思想莫屬。這種與機構相關的解構同德里達以往的解構是一致的。由此可見，德里達指出的大學將是甚麼，而擁有探索可能者與事件間關係的人文科學及其研究者、教授的大學曾經是甚麼。

追求真理體現為大學教授的公開信仰傳授和表述。「一個教授者對信仰的表述，不過，他好像又是請求諸位允許他對其職業習慣的不忠或背叛。」（頁107）德里達在講演一開始就透露出並承諾了他的解構信仰，向聽眾公開而直率地傳授、傳播和表述這種信仰，充當解構學家，因為解構正是這種不忠或背叛的永久性標誌。這個信號只有相當細心的傾聽者或閱讀者才能發現。人們因學術的種種虛假繁榮而還沒

有接近真理，要命的是不少人誤以為已經接近甚至掌握了真理，推進了學術和知識的進步。人們深深地受制於「好像」、「想像」、「幻覺」、「假象」，真理終究沒有如期到來。德里達看到了這個鮮為人知曉的弊端，因此，他把探索真理的大學納入他的解構思考框架內，並以profession（信仰表述、志業、職業）與勞動及其內在聯繫展開論說。這種論說自然屬於人文科學，歐洲大學模式的現代遺產與人文科學的建立完全一致，即它們都以人為中心進行建制。他在解構大學、人文科學和教授傳統的同時，繼承了它們的民主真義與科學精神：反對神學，無條件發問，無條件自由，以抵抗它們與非學術力量（經濟、政治、媒體、人情、圈子、意識形態）結盟。這是解構的理論維度。在解構的實踐方面，可以他積極參與和組建的哲學教育研究組（1975）和國際哲學學院（1983）為標誌。他不僅承諾信仰，而且實踐信仰，公開投身其中，專注於此，為之作證、奮鬥、冒險和打賭。這是一種責任和志業，即大學的責任和志業、人文科學的責任和志業、教授的責任和志業。這種責任和志業既然與信仰和承諾相關，就不同於一般意義上的責任與職業。「志業話語總是以某種方式進行的信仰表述；它在對責任的承諾中溢出純粹的科學技術知識。」（頁118）為此，我們必須擴大、改造和重釋大學、人文科學與教授等概念的內涵與外延。

在歐洲，人們長期宣稱的無條件大學實際上並不存在，即使存在，也只具名義性。儘管如此，我們還是應當在精神氣質上去追求這

種大學。我們要從非學術力量場中收復大學，並把它恢復成最純粹最原初的無條件大學，即絕對追求真理的不可能性大學。這既是收復又是解構，即正面地處理大學。最純粹的大學是這樣的大學：無條件大學絕對獨立於政治、經濟、商業、公司、集團等權力和利益機構，大學工作者，特別是處於最高層次的人才(教授)，應當自由、獨立、無條件地言說、陳述、傳授、表述、思考和寫作。

德里達在講演的尾聲說：「如果我所說的這種不可能，有一天也許降臨的話，我請諸位想像其後果，花一點時間但得加緊，因為你們不知道等待你們的究竟是甚麼。」(頁135)處於等待中的事件或事物總是出乎人們的預料之外，它們是意外的。對於未來，人們實在無法意料，既然外在於自我的他者在決定和主宰一切，而他者是一個秘密，因為他是別樣的存在。德里達關於不可能者——它在過去的人文科學形態中是個稀缺品——的解構性思想觸及到了信仰真理、學術自由、思想獨立、無條件自由、無條件獨立的內部。這對人文科學的探索提出了更高要求。解構比批判性更具批判性。德里達向一切人文學科領域開放的解構實踐就是他對信仰的公開表述、當眾發言與率性傳授。

我們中國目前的大學好像很好。工作和生活在大學之中的人對大學感到陌生，但無疑又深深地依賴於它。我們應當看到，大學一旦與不良風氣、名利觀念結盟，便無法保證它的無條件的自由、獨立、純潔與信仰。大學在培養、評價、評定和待遇人才方面扮演的角色至

關重要，但是過份依附於出版界、刊物界、形形色色的量化指標(學位點數、論著數量、獲獎級別、課題級別和數量、招生人數、創收量、業績分數和分值)。這種依附性已經嚴重阻礙了大學本身的發展、人才能力的發揮和科學知識的生成，這種情況越演越烈，尚無更正之期。這樣的大學已經成為陌生的機構，因為它與對真理的崇高追求目標越來越遠，卻向產業化進程、經濟目標、商業利益、圈子意識、名聲地位等方面無條件投降。作為學術機構的大學逐漸演變成了強大的權力機構、利益分割機構、償還投資的機構以及報酬分配機構，成為「好像大學」或「哈哈鏡式大學」。大學成為名利場或交易所(如以捐贈換名譽，以權力換位置)，各種非學術人物都可能在此分享到自己的利益。大學因此而成為他們的「股份有限公司」或「有償投資公司」。只要他欲求並不擇手段，就易如反掌。大學注定了自身無條件投降的命運，像個衣不蔽體且不設防的城堡。正如德里達明確指出：

它投降，有時出賣自己……人文科學常常是純科學或應用科學學科的抵押物，因為後者在學術界聚集了被假定可以償還的那些外來投資……那需要的不僅是一種抵抗的原則，還有抵抗的力量，即一種背離之力。無條件主權概念的解構無疑是必要的，而且正在進行當中，因為正是在那裏存在着剛剛世俗化不久的某種神學傳統。(頁111)

我們應當看到背離大學根本理念的某些現象確實存在，並且還在發生。我們對此應當有所警覺和反

大學一旦與不良風氣、名利觀念結盟，便無法保證它的無條件的自由、獨立、純潔與信仰。這樣的大學與追求真理的崇高目標越來越遠，卻向產業化進程、經濟目標、商業利益、圈子意識、名聲地位等投降。大學注定了自身無條件投降的命運，成為「好像大學」或「哈哈鏡式大學」。

大學教授以職業身份立足於所處的機構和社會，時時處處都會有無法預料的險境降臨。自我免不了降臨性險境所產生和規定的煩心雜事、人事糾紛、身心衝突。面對這種降臨性險境，自我必須為成就職業性身份所嚮往的志業而義無反顧地奮爭和奉獻。

省。建立起如德里達所說的大學：「我所說的大學是與所有的那些不承認大學原則上之獨立性而為各種經濟目的與利益服務的研究機構有所區別的。」(頁110)「原則上，大學理應總是自主的與無條件自由的，或者說追求在其制度、言論、寫作、思想中再現這種自主與自由的。」(頁117)德里達向我們發出呼籲：「這種信仰就是對大學的信仰，對明日人文科學的信仰。」(頁107)

作為大學教授與人文科學研究者的自我，以職業性身份立足於所處的機構和社會，可是這種身份所

指向的具有更高理想的志業之路並不容易，這意味着時時處處都會有險境降臨，可是無法預料。此險境作為降臨者或來臨者注定要降臨在自我的頭頂。自我無疑在勇敢地等待着險境的降臨，並且免不了降臨性險境所產生和規定的煩心雜事、人事糾紛、身心衝突。面對這種降臨性險境，自我必須為成就職業性身份所嚮往的志業而義無反顧地奮爭和奉獻。德里達現象學對大學的解構表達一定還剩下「甚麼」——大學究竟應該是甚麼？——這個作為遺產的「甚麼」有待繼續解構。

近代中國民法的變與不變

● 付海晏



黃宗智：《法典、習俗與司法實踐：清代與民國的比較》(上海：上海書店出版社，2003)。

本書是黃宗智研究中國法律、社會與文化的最新成果，他在書中提出一個非常有意思的問題，即：如何理解1949年新中國成立前二十世紀上半期中國民法 (Civil Justice) 的變與不變？

黃宗智研究視野中的「民法」並不僅僅是一般意義上的民事上的法

* 台北國史館曾品滄與上海電視台梁智勇兩位先生分別在第一時間為本人提供了黃著的英文本與中文本，在此謹表謝意。

大學教授以職業身份立足於所處的機構和社會，時時處處都會有無法預料的險境降臨。自我免不了降臨性險境所產生和規定的煩心雜事、人事糾紛、身心衝突。面對這種降臨性險境，自我必須為成就職業性身份所嚮往的志業而義無反顧地奮爭和奉獻。

省。建立起如德里達所說的大學：「我所說的大學是與所有的那些不承認大學原則上之獨立性而為各種經濟目的與利益服務的研究機構有所區別的。」(頁110)「原則上，大學理應總是自主的與無條件自由的，或者說追求在其制度、言論、寫作、思想中再現這種自主與自由的。」(頁117)德里達向我們發出呼籲：「這種信仰就是對大學的信仰，對明日人文科學的信仰。」(頁107)

作為大學教授與人文科學研究者的自我，以職業性身份立足於所處的機構和社會，可是這種身份所

指向的具有更高理想的志業之路並不容易，這意味着時時處處都會有險境降臨，可是無法預料。此險境作為降臨者或來臨者注定要降臨在自我的頭頂。自我無疑在勇敢地等待着險境的降臨，並且免不了降臨性險境所產生和規定的煩心雜事、人事糾紛、身心衝突。面對這種降臨性險境，自我必須為成就職業性身份所嚮往的志業而義無反顧地奮爭和奉獻。德里達現象學對大學的解構表達一定還剩下「甚麼」——大學究竟應該是甚麼？——這個作為遺產的「甚麼」有待繼續解構。

近代中國民法的變與不變

● 付海晏



黃宗智：《法典、習俗與司法實踐：清代與民國的比較》(上海：上海書店出版社，2003)。

本書是黃宗智研究中國法律、社會與文化的最新成果，他在書中提出一個非常有意思的問題，即：如何理解1949年新中國成立前二十世紀上半期中國民法 (Civil Justice) 的變與不變？

黃宗智研究視野中的「民法」並不僅僅是一般意義上的民事上的法

* 台北國史館曾品滄與上海電視台梁智勇兩位先生分別在第一時間為本人提供了黃著的英文本與中文本，在此謹表謝意。

典或成文法，除了法典或成文法外，它還包括了許多豐富的內容，譬如法律與習俗之間可能的背離，在法律與習俗之間斡旋的司法實踐，甚至還包括司法實踐中當事人的心態與話語，等等。如果用更精練的話來概括，我們可以這樣認為，這一詞實際上包含了三個方面的關鍵內容，即法典、習俗與司法實踐，而這一點在本書的書名中得到了明顯的體現。

黃宗智力圖通過清代與民國的比較來解釋二十世紀上半期中國民法的變與不變。黃宗智在對近代中國民法的研究中，把近代中國民法劃分為兩個時期：清代（1860-1900年）、國民黨時期（1930-1949年）。關於清代民法與過渡期近代民法的現代化，學術界已有一定的研究與認識，但是對於南京國民政府成立後於1929-1930年間頒布的《民法》，人們的成見較多。從長期基礎結構變化的觀念來看，黃宗智認為國民黨民法對近代中國更具有影響力。

雖然比較的重點在於清代與國民黨時期，但過渡期仍是比較研究中不可忽視的重要內容，因此本書第一部分對過渡期的研究成為理解清代與國民黨民法比較的背景。在對過渡期的研究中，我們看到：經過修訂的《大清刑律》中的民事有效部分，被當作民國初年的民法典延續了近二十年之久；與此同時，以新式法院系統的建立為代表的制度與行政上的持續變革，也成為此時期的重大特色。正是過渡期的變與

不變成為溝通清代與國民黨民法的重要橋樑。

首先，就比較的內容而論，黃宗智並沒有比較清代與國民黨民法的全面內容，相反他只是注重與選取了那些與社會生活關聯最大的部分，而評價的標準與依據則是司法檔案案例記載中的訴訟頻率。根據其所掌握的材料，經過仔細篩選，比較的內容就集中於以下幾方面：典、田面權、債、贍養、婦女在婚姻姦情中的抉擇。

其次，就比較的層次而論，前文已指出黃宗智視野中的民法包含了法典、習俗、司法實踐三個方面的內容，在比較清代與國民黨民法在典、田面權、債、贍養、婦女在婚姻姦情中之抉擇等五個方面的具體內容中，比較的三個層次分別是法典、習俗、司法實踐。在每一種具體內容的比較中，黃宗智首先從清代的法典、習俗、司法實踐入手，然後再過渡到國民黨民法的法典、習俗與司法實踐。

通過三個層次的深入比較，我們對清代與國民黨民法有了以下的初步認識。

就清代民法而言，無論是法典還是習俗，其內在邏輯均是父系家庭秩序與生存倫理。在父系家庭秩序下，無論是養老還是繼承均是法典與習俗中不言自明的內在邏輯。在這一秩序下，婦女是不具有自身意志的從屬物，只能具有消極的自主。在生存倫理的壓力下，清代的借債、典賣土地都不具有資本主義利潤最大化的性質，相反均是為了

從黃宗智書對過渡期的研究中看到：經過修訂的《大清刑律》中的民事有效部分，被當作民國初年的民法典延續了近二十年之久；與此同時，新式法院系統的建立及推動制度與行政上的持續變革，也成為此時期的重大特色。過渡期的變與不變成為溝通清代與國民黨民法的重要橋樑。

從1900年以來到新中國成立之前，清代民法與國民黨民法二者之間的關係既不是非此即彼的簡單選擇，也不是從傳統到現代的簡單轉變或對舊本土方式的維持，而是反對與包容、持續與根本變化並存。黃宗智提出的比較研究方法原則，是在避免「西方中心論」與「東方主義」二元對立結構的清代與民國互為觀照的比較方法。

生存，同時在法典與習俗中又都會看到對欠債者與被迫典賣土地者的同情。但是，在清代民法父系家庭秩序與生存倫理的邏輯下，法典與習俗也有分離的情況，譬如在繼承與贍養中，民間習俗的實用性遠遠比法典的意識形態重要與明顯得多。正是清代法典不斷遷就民間習俗與變化了的社會現實，因此清代民法司法實踐的重要特色，就在於清代法庭一般都是「小心翼翼地」依據法典行事，而不需要在法典與習俗之間斡旋。

經過了過渡期現代化的法律變革而形成與確立的國民黨民法，無論在法典、習俗還是司法實踐上，都與清代民法不同。國民黨民法是建立在結合西方個人主義與中國傳統家庭主義而形成新的「社會」之上的法律制度。與清代民法強調父系家庭秩序與生存倫理不同，國民黨民法的邏輯是強調資本主義原則、男女平等以及社會公正。在國民黨民法的邏輯下，法典與習俗之間發生了遠甚於清代的重大變化，一方面國民黨民法否定了習俗中田面主的權利，承認婦女無論是在繼承還是在結婚離婚中都具有獨立的個人權利；另一方面，國民黨民法承認典的習俗、限制借貸的利率、贍養的絕對義務等均體現了法典對民間習俗的承認與讓步。最終，在具體的司法實踐中，國民黨的法庭在法典與民間習俗之間斡旋從而解決不斷的司法訴訟。

在通過對清代與國民黨民法的五個主要內容進行法典、習俗與

司法實踐三個層次的比較後，我們會發現，黃宗智對在本書一開始就提出之問題作出了回答：從1900年以來到新中國成立之前，清代民法與國民黨民法這二者之間的關係不是非此即彼的簡單選擇，也非從傳統到現代的簡單轉變或對舊本土方式的簡單維持，而是反對與包容、持續與根本變化同具的關係。

探究近代中國民法的變與不變既是非常有創意的研究課題，同時又是一次艱難的苦旅。黃宗智之所以能夠克服種種困難，為我們提供一部比較令人滿意的研究成果，其成功之處除了從民法的法典、習俗、司法實踐三個概念層次以及清代與國民黨民法中持續存在的五項重要內容入手外，更重要的原因則在於他在比較方法論上的創新。

要實現本書一開始就明確提出之研究近代中國民法的變與不變的問題，就必須在比較的方法上有所突破。在具體的研究中，黃宗智鮮明地提出其比較方法的原則，是在避免「西方中心論」與「東方主義」二元對立結構基礎之上的清代與民國的互為觀照法。黃宗智的比較方法首先明確地反對「西方中心論」與「東方主義」，他認為：近代中國從清代民法到國民黨民法的轉變既非傳統封建法律向現代資本主義民法、亦非從非理性向理性、也非實體主義／工具主義者「卡地法」向韋伯式現代民法的轉變，而且明或暗地強調現代西方對非西方另類優越性的內在邏輯均是在比較研究中必

須摒棄的，取而代之的是清代與國民黨民法互為觀照的比較方法。這種比較方法的核心內容體現於以下兩點：

首先，互為觀照的比較法必須建立在對清代與國民黨民法的正確理解的基礎之上。

為實現這一點，黃宗智吸收了吉爾茨 (Clifford Geertz) 的「地方知識」(local knowledge) 與布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的「實踐邏輯」(logic of practice) 等理論，對清代與國民黨民法的法典、習俗與司法實踐進行了精細的「厚描寫」(thick descriptions)，既詳細研究法典的內容與邏輯，又研究法典與習俗之間的一致與衝突，同時又強調司法實踐的具體運作與邏輯。只有通過這種厚重的描寫，才能夠充分地展現清代與國民黨民法的「地方知識」與地方性的實踐，而這也恰恰符合近年學界漸次提倡之「內部取向」歷史觀、加強中國內在本身研究的要求。

其次，儘管清代與國民黨民法在法典、習俗與司法實踐中有各自地方性知識與實踐邏輯，但是互為觀照的比較方法不是在「西方中心論」或「東方主義」的標準下強調一方比另外一方優越，也不是力圖將二者等量齊觀，而是強調在一方的參照下更清晰地發現對方的不同與特點。正是通過這種互為觀照的比較法，我們會發現在法典、習俗與司法實踐中，清代與國民黨民法各自包含了不能用優越與否的價值標準來草率判斷的邏輯與話語。否則，我們就無法理解為何在國民黨

民法「男女平等」的原則下，婦女在婚姻姦情中的「積極自主」所得到的保護，還不如某些情況下在清代民法的「消極自主」邏輯中所得的。正是在這種互為觀照的比較法下，近代中國民法的變化與延續才得以清晰顯現。

但是，本書似乎在許多方面有進一步商榷的地方。其中一個明顯的問題便在於宏闊的歷史比較與分散、薄弱的實證資料之間有着巨大的鴻溝。比如，本書中論及民國時期民法的具體案例共有247件，但僅是來自全國的四個縣：四川宜賓（從1931到1938年有27件）、浙江樂清（從1945到1946年有35件）、江蘇吳江（從1945到1949年有57件）、河北順義（從1916到1936年有128件）。在順義縣的128件訴訟案件中，1930到1939年僅有65件。實際上，研究國民黨民法的訴訟案件僅有184件，其數量不僅遠少於清代的司法訴訟案件，也遠少於筆者所了解之湖北東部黃梅等縣的司法訴訟案件。

此外，黃宗智在使用國民黨時期的司法訴訟案件時忽視了研究時段的連續性，其使用的資料缺乏抗日戰爭時期的司法訴訟檔案。因此，抗日戰爭時期國統區民法的實踐如何？其與淪陷區民事訴訟的司法實踐有何異同？諸如此類的研究均付諸闕如。這不僅會影響我們對國民黨民法的認識，進而會不利於清代與國民黨民法的比較研究。也正是缺乏必要的連續性，致使文中某些論述不夠準確。譬如在研究抗

毋庸置疑，黃宗智的關於清代與民國民法的比較研究是近來「新法制史」研究最突出的成果之一，但本書也有可以商榷的地方。其中一個明顯的問題便在於宏闊的歷史比較與分散、薄弱的實證資料之間有着巨大的鴻溝。此外，黃宗智在使用國民黨時期的司法訴訟案件時忽視了研究時段的連續性，致使文中某些論述不夠準確。

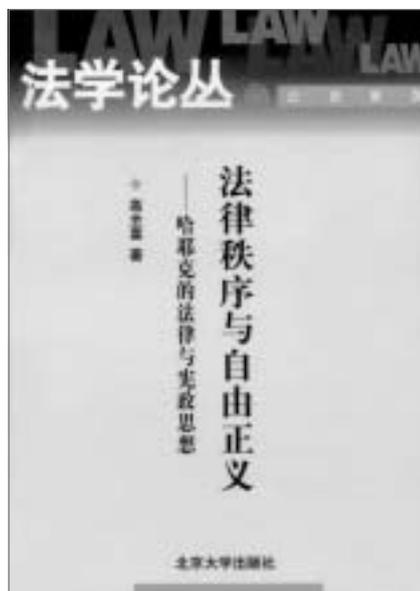
日戰爭勝利後的典價糾紛時就忽視了《復員時期辦理民事訴訟補充條例》中所規定之「公平裁量」原則。在具體的司法實踐中，這一原則經歷了由地方司法機關任意裁量到全國整齊劃一的複雜過程。

毋庸置疑，黃宗智的關於清代與國民民法的比較研究是近來「新法制史」研究最突出的成果之一，而他關於國民黨民法的研究也無疑會引起後來者的高度重視，成為新的研究成果不可跨越的基礎。

憲政的法律之維

● 聶智琪

哈耶克與其他思想家的主要不同就在於，他將政治問題提升為法律問題，並致力於憲法新模式的制度創新的研究，其理論在解決自由主義理論的價值危機方面具有獨創性。在哈耶克的理論脈絡裏，對於自由主義諸多問題的解決起着關鍵作用的，正是他獨特的法律觀。



高全喜：《法律秩序與自由正義——哈耶克的法律與憲政思想》（北京：北京大學出版社，2003）。

中國的哈耶克熱依然沒有結束，隨着哈耶克(Friedrich A. Hayek)主要著作的中譯本在國內相繼出版，有關哈耶克思想的研究也日趨深入。其間，鄧正來對哈耶克晚期提出的法律理論進行了富有價值的探究，但與此相關的哈耶克憲政思想以及哈耶克法律理論與政治理論的勾連，卻並未得到有系統的研究。直到2003年8月高全喜的專著《法律秩序與自由正義——哈耶克的法律與憲政思想》出版，我們才看到對哈耶克法律及憲政思想作系統而全面研究的著作。高全喜認為，哈耶克與其他思想家的主要不同就在於，他將政治問題提升為法律問題，並以此致力於憲法新模式的制度創新，最終信服地

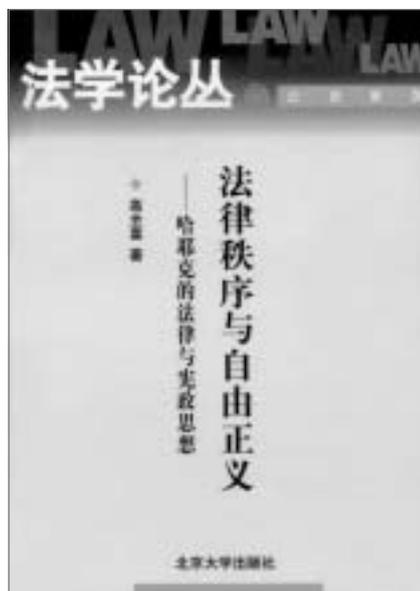
日戰爭勝利後的典價糾紛時就忽視了《復員時期辦理民事訴訟補充條例》中所規定之「公平裁量」原則。在具體的司法實踐中，這一原則經歷了由地方司法機關任意裁量到全國整齊劃一的複雜過程。

毋庸置疑，黃宗智的關於清代與國民民法的比較研究是近來「新法制史」研究最突出的成果之一，而他關於國民黨民法的研究也無疑會引起後來者的高度重視，成為新的研究成果不可跨越的基礎。

憲政的法律之維

● 聶智琪

哈耶克與其他思想家的主要不同就在於，他將政治問題提升為法律問題，並致力於憲法新模式的制度創新的研究，其理論在解決自由主義理論的價值危機方面具有獨創性。在哈耶克的理論脈絡裏，對於自由主義諸多問題的解決起着關鍵作用的，正是他獨特的法律觀。



高全喜：《法律秩序與自由正義——哈耶克的法律與憲政思想》（北京：北京大學出版社，2003）。

中國的哈耶克熱依然沒有結束，隨着哈耶克(Friedrich A. Hayek)主要著作的中譯本在國內相繼出版，有關哈耶克思想的研究也日趨深入。其間，鄧正來對哈耶克晚期提出的法律理論進行了富有價值的探究，但與此相關的哈耶克憲政思想以及哈耶克法律理論與政治理論的勾連，卻並未得到有系統的研究。直到2003年8月高全喜的專著《法律秩序與自由正義——哈耶克的法律與憲政思想》出版，我們才看到對哈耶克法律及憲政思想作系統而全面研究的著作。高全喜認為，哈耶克與其他思想家的主要不同就在於，他將政治問題提升為法律問題，並以此致力於憲法新模式的制度創新，最終信服地

證明了哈耶克理論在解決自由主義理論的價值危機方面所具有的獨創性。

作者首先深入闡釋了哈耶克晚期提出的法律理論。與其他學者不同，他認為在哈耶克理論中發揮基石性的內核作用的，既不是自生自發秩序的社會理論，也不是無知的知識論，而是法律理論。因為在哈耶克的理論脈絡裏，對於自由主義諸多問題的解決起着關鍵作用的，正是他獨特的法律觀；而在哈耶克法律理論中，正當行為規則又起着基石性作用。哈耶克認為，正當行為規則才是維護自由社會的真正法律。哈耶克對正當行為規則的發現，直接來源於他對英國普通法的研究。與大陸法相比，普通法的抽象性及其體現出的技藝理性，無疑能更好地抵禦哈耶克所一貫反對的建構理性。因此在哈耶克看來，普通法的關鍵實際上就是正當行為規則。值得指出的是，作者對哈耶克常用的、用以表達何為真正的法律的不同術語進行了一番理論考辨，認為內部規則、普通法以及私法其實大體都等同於哈耶克的正當行為規則。而其中的普通法和私法概念已經經過了哈耶克的改造以適應正當行為規則的要求。就私法而言，哈耶克把原本在羅馬法中屬於公法範疇的刑法劃入私法之列，並指出那種把私法與個人利益和公法與公共利益直接相關聯的看法極具誤導性。就普通法而言，哈耶克把原本包括公法內容的普通法轉變成等同於私法的普通法。可見來自兩大法

系的不同術語在哈耶克那裏實現了奇妙的融合。作者認為哈耶克的這種創新體現了哈耶克試圖整合大陸法與普通法的獨創性貢獻。私法和普通法的共同對立面是建構性的公法即組織規則，這種組織規則的特性就是以命令的形式表達立法機構的意志，其所關注的目標都是特定的，缺乏正當行為規則的本質屬性，因而不是真正的法律。公法在現代社會的擴張及其導致的組織秩序日益威脅着遵循正當行為規則形成的自生秩序。因此哈耶克認為有必要重申私法（普通法）之於維護一個自由社會的根本性價值。

需要提到的是，哈耶克並沒有說清楚組織秩序和自生秩序的關係，自生秩序和組織秩序似乎是截然對立的，因此早有論者質疑哈耶克所劃分的這兩種秩序是否有意義。但是作者提出了不同看法，認為在哈耶克的理論脈絡裏，私法和公法及其導致的兩種秩序之間並不存在直接衝突，哈耶克反對的只是公法至上主義及其導致的私法衰微。哈耶克實際上認為，對保障正當行為規則的實施這方面而言，公法的存在是必要的。據此作者總結道，哈耶克真正的意圖乃是為了實現「私法的公法之治」也即「普通法的法治國」，其間私法和公法能夠達成分界調適下的融合。

基於對如何實施私法的公法之治的探究，哈耶克提出了一個與西方現行憲政架構不同的新模式。因

在哈耶克的理論脈絡裏，私法和公法及其導致的兩種秩序之間並不存在直接衝突，他反對的只是公法至上主義及其導致的私法衰微。哈耶克認為，對於保障正當行為規則的實施，公法是必要的。哈耶克真正的意圖乃是為了實現「私法的公法之治」，也即「普通法的法治國」，其間私法和公法能夠達成分界調適下的融合。

哈耶克着力構建的憲法新模式，其核心的制度安排是規定兩個議會分別負責私法的頒布和公法的制訂以及設置憲法法院解決兩個議會間的權力糾紛。作者把哈耶克的憲法模式總結為「三權五層的權力架構」，其中立法、行政和司法三權分立，而憲法、純粹立法議會、政府治理議會、狹義上的政府和行政官僚機構構成權力譜系上的第一至五層。

此作者的闡釋從抽象的法律理論轉向了具體的憲政安排。作者認為哈耶克憲政思想的突出特徵在於將政治問題上升為法律問題，其憲政安排的最終目標乃是為了實施正當行為規則。根據這種獨特的法律理論，哈耶克認為當今西方的民主制度導致了公法的擴張和私法的衰微。具體而言，就是把真正的立法職能（私法的確立）和政府的治理（公法的頒布）兩種截然不同的任務賦予了同一個代議機構，由此導致議會的行為脫離正當行為規則的約束。因為民主選舉產生的議員，必然會為了討好選民而主要關注如何滿足特定利益，而不是沒有特定目的的私法的頒布，即使後者在形式上有所體現，議會就某個具體問題所作的任何決定，也會自動地使它所違反的任何先已存在的私法規則失去效力。

作者在此特別提到哈耶克晚期的憲政思想已經不滿足於對大陸式的人民民主理論的批判，而是進一步批判英美立憲民主制。這一轉變突出體現在哈耶克對古典分權學說的重新解釋。哈耶克認為，分權的真正要義在於政府的每一項強制行為都必須得到某項普遍的正當行為規則的授權，而這種普遍的正當行為規則則是由一個並不關注特定目的的機構所頒布的。如果我們把議會針對政府治理所作的命令也稱為「法律」的話，那麼這種「立法」就不是分權理論所意指的那種立法。可見即使是當今英美的立憲民主也沒有真正實現分權。基於這種對西方

民主體制的批判，為了保障私法的實施和分權理想的實現，哈耶克着力於構建一個新的憲法模式，其核心的制度安排在於實現民主權力的分立，即規定兩個獨立不同的議會分別負責私法的頒布和公法的制訂，前者稱為純粹立法議會，後者則是政府治理議會。政府治理議會所發布的任何帶有強制性的命令，都必須符合前者所頒布的正當行為規則的要求。此外，哈耶克還專門設置憲法法院用以解決兩個議會之間的權力糾紛。在哈耶克的憲法模式中，其他制度安排基本上沿襲當今西方的憲政制度，如保留狹義上的政府（即政府治理議會的執行機構）和行政官僚機構。據此作者把哈耶克的憲法模式總結為「三權五層的權力架構」，其中立法、行政和司法實現了三權分立，而憲法、純粹立法議會、政府治理議會、狹義上的政府和行政官僚機構構成權力譜系上的第一至五層。經由憲法新模式的提出，哈耶克最終完成了把政治問題提升為法律問題的過程。當然，哈耶克的憲法模式在具體設計上不無烏托邦性質，但是作者強調這種模式為自由主義在現代社會中的制度發展提供了一種新的可能性，因此具有深刻的啟示意義。

最後，作者從現代自由主義面臨的困境以及其他重要思想家所給予的應對來理解哈耶克的法律與憲政思想。自由主義的困境來源於所謂的「伯林問題」，即自由主義價值的一元性和多元性的衝突問題。在

簡要考察了伯林 (Isaiah Berlin)、施特勞斯 (Leo Strauss)、施密特 (Carl Schmitt) 和羅爾斯 (John Rawls) 等思想家的相關論述後，作者指出，哈耶克通過把政治問題轉換成法律問題，認為自由主義的危機乃在於公法對私法的壓制，從而在根本上消解了所謂的一元和多元相衝突的問題，並由此提示了一條經由憲政改革來挽救自由主義危機的獨特進路。

在《法律秩序與自由正義》一書中，作者以邏輯嚴謹的文字對哈耶克法律與憲政思想進行了全面深入的闡釋，提出了很多富有價值的見解，推進了國內學界對哈耶克思想的研究，這些長處不一而足。不過在通讀該書之後，筆者感到作者的闡述基本上是停留在為哈耶克作辯護，缺乏必要的批判性。就哈耶克晚期的法律與憲政思想而言，正如作者理解的那樣，其本質特徵乃在於把政治問題提升為法律問題。但是這種獨特進路是否簡單化了現實中法律與政治之間的複雜關係？是否有可能導致法律對政治的宰制？普通法的法治國理論是否真的已經成功解決了大陸法與普通法在當今時代的整合？這些問題無疑需要認真思考。

哈耶克根據他的法律理論，認為只要把正當行為規則的頒布職能賦予一個獨立的議會，就可以解決當今西方民主制度走向無限權力的弊病，這種觀點雖然獨特，卻可能忽視了政治生活的複雜性。我們可以想像純粹立法議會由於只負責普

遍性規則的頒布而免受特殊利益的影響，但是這依然不能保證其中的議員在民主程序中一定能按照自己心中關於何為正義的看法來決定正當行為規則的產生。公共選擇理論已經證明在民主投票的規則下，那些擺脫了特殊利益影響的法官仍可能會基於對不同案件的偏好順序相互進行交易，以換取自己最關注的某類案件能夠按自己的意見判決。從這個角度看，把哈耶克與布坎南 (James M. Buchanan) 對憲法層次改革所持的理由進行對照很有意義，前者關心的是在兩個不同的民主代議機構之間進行職能分配以實現私法之治，後者關注的是不同的民主規則本身所導致的不同結果這一事實所具有的意義。哈耶克對分權學說乃在於實施正當行為規則的闡釋，也偏離了古典思想家所要表達的政治智慧。實際上洛克 (John Locke) 尤其是孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 和聯邦黨人的分權理論包含了豐富的內容，其中權力間的制衡原則與分權原則同樣重要。因此分權理論並不像哈耶克理解的那樣要求立法與行政的絕對分開。在立法機構與行政機構之間實行權力的適當混合，反而有助保持權力結構穩定和維護政治自由。然而哈耶克憲法模式中的制度安排只注重權力的純粹分立，由此可能導致該憲政安排在政治實踐中的不穩定性，也就難以實現真正的法治。此外，哈耶克的普通法的法治國理論在整合大陸法與普通法方面也並非沒有可商榷之處。在哈耶克憲法模

哈耶克對分權學說乃在於實施正當行為規則的闡釋，偏離了古典思想家所要表達的政治智慧。實際上在孟德斯鳩和聯邦黨人的分權理論中，權力間的制衡原則與分權原則同樣重要。因此分權理論並不像哈耶克理解的那樣要求立法與行政的絕對分開。在立法機構與行政機構之間實行權力的適當混合，反而有助保持權力結構穩定和維護政治自由。

式裏，純粹立法議會擔當着正當行為規則的修改和頒布，但是普通法本身的一大特徵是法官在普通法的司法程序下來發現法律。因此哈耶克的普通法似乎缺少對程序的關注，甚至從純粹立法議會還隱約看

到大陸式的立法理性的影子。對於這些問題，我們當然不能苛求作者一一給出完滿解釋，最少作者的努力有助於我們對哈耶克思想進行更為深入的探究，尤其能讓我們更加審慎地面對其中提示的重要問題。

武鬥的結束 懷疑的開始

● 徐友漁

唐少傑這本書題為《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》，從時間維度立意，說的是百日大武鬥預示了文革中整個紅衛兵造反運動的衰落。其實，此書的內容也是空間上的濃縮，論述了這場運動的全面情況。用毛澤東時代常用的政治術語來說，就是「解剖麻雀」。「麻雀雖小，肝膽俱全」，從清華可以看到全國。



唐少傑：《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》（香港：中文大學出版社，2003）。

唐少傑這本書的題目是《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》，從時間維度立意，說的是

清華大學1968年百日大武鬥預示了文革中整個紅衛兵造反運動的衰落。其實，此書的內容也是空間上的濃縮，論述了這場運動的全面情況。用毛澤東時代常用的、由毛澤東本人提出的政治術語來說，就是「解剖麻雀」。「麻雀雖小，肝膽俱全」，從清華可以看到全國。不過，當我們這些親歷過文革的人想到威震全國的「清華井岡山」和聲名赫赫的「蒯司令」時，一定不想用麻雀這個意象。清華大學的造反派紅衛兵是虎，有威有勢，是毛澤東放出來咬劉少奇等人的猛虎；但另一方面，它又是毛澤東手中的提線木偶，毛的念頭一轉，一聲令下，「清華井岡山」和「蒯司令」這樣的龐然大物就頃刻瓦解、立即覆滅。

這本書以理性的口氣和分析的方法講述了一個悲劇，這遠遠不止是清華人的悲劇，它是文革這幕大悲劇的縮影。

式裏，純粹立法議會擔當着正當行為規則的修改和頒布，但是普通法本身的一大特徵是法官在普通法的司法程序下來發現法律。因此哈耶克的普通法似乎缺少對程序的關注，甚至從純粹立法議會還隱約看

到大陸式的立法理性的影子。對於這些問題，我們當然不能苛求作者一一給出完滿解釋，最少作者的努力有助於我們對哈耶克思想進行更為深入的探究，尤其能讓我們更加審慎地面對其中提示的重要問題。

武鬥的結束 懷疑的開始

● 徐友漁

唐少傑這本書題為《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》，從時間維度立意，說的是百日大武鬥預示了文革中整個紅衛兵造反運動的衰落。其實，此書的內容也是空間上的濃縮，論述了這場運動的全面情況。用毛澤東時代常用的政治術語來說，就是「解剖麻雀」。「麻雀雖小，肝膽俱全」，從清華可以看到全國。



唐少傑：《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》（香港：中文大學出版社，2003）。

唐少傑這本書的題目是《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》，從時間維度立意，說的是

清華大學1968年百日大武鬥預示了文革中整個紅衛兵造反運動的衰落。其實，此書的內容也是空間上的濃縮，論述了這場運動的全面情況。用毛澤東時代常用的、由毛澤東本人提出的政治術語來說，就是「解剖麻雀」。「麻雀雖小，肝膽俱全」，從清華可以看到全國。不過，當我們這些親歷過文革的人想到威震全國的「清華井岡山」和聲名赫赫的「蒯司令」時，一定不想用麻雀這個意象。清華大學的造反派紅衛兵是虎，有威有勢，是毛澤東放出來咬劉少奇等人的猛虎；但另一方面，它又是毛澤東手中的提線木偶，毛的念頭一轉，一聲令下，「清華井岡山」和「蒯司令」這樣的龐然大物就頃刻瓦解、立即覆滅。

這本書以理性的口氣和分析的方法講述了一個悲劇，這遠遠不止是清華人的悲劇，它是文革這幕大悲劇的縮影。

清華的文革歷程體現了文革的全部特徵：文革前以「階級鬥爭」為口號的政治運動，對知識份子的「改造」，使一部分人成為「階級敵人」和「牛鬼蛇神」；強有力的意識形態灌輸，學生爭當「革命接班人」的政治競爭，高級幹部子女的優越地位；單位領導以舊思維、舊方式處理文革新形勢，工作組領導運動的規範模式與直接響應毛澤東「造反」號召的學生發生衝突；在毛澤東和「中央文革小組」的強力支持下，造反派擊敗有政治背景的、以幹部子女為領導的保守派紅衛兵，並任毛和「文革小組」的驅策，在打倒劉少奇、奪「走資派」權的鬥爭中衝鋒陷陣；造反派分化為激進派和溫和派，觀點之爭和權力之爭交織在一起，最後演化為曠日持久的武鬥；在毛的親自部署下，被「工人、解放軍毛澤東思想宣傳隊」強行趕下政治舞台，昔日意氣風發的（甚至驕橫不可一世的）「革命小將」變得灰頭土臉、沮喪迷茫。

但是，清華的文革又有其特點，描述、分析這些特徵正是唐少傑《一葉知秋》一書任務之所在、價值之所在。在依我之見，值得指出的大致有以下幾點。

第一，因為劉少奇夫人王光美是清華大學工作組成員，清華的文革運動可以說是被劉遙控指揮，毛澤東要以「工作組鎮壓群眾，執行資產階級反動路線」為理由打倒劉，勢必把清華作為突破口。也正因为如此，被工作組壓制得最厲害的蒯大富才得到最高當局的關注，被樹為反工作組英雄，張春橋親自召見蒯大富，向他交底，慫恿他率

先喊出「打倒劉少奇」的口號，而「清華井岡山」也演出了轟動全國的「智擒王光美」、「批鬥王光美」的鬧劇。蒯大富成為造反派紅衛兵的重要領袖，「清華井岡山」成為王牌主力，在全國各地指揮運動，在「毛主席的戰略部署」中次次搶佔先機，和清華的文革運動一開始就與劉少奇有關這一事實密不可分。

第二，文革前蔣南翔在清華搞「政治、學習雙肩挑」、「又紅又專」，極有成效，培養了一支在原教旨主義意義上而不是在晚年毛澤東思想意義上的革命化幹部隊伍，和其他地方、其他單位的幹部大多數膽小怕事、消極觀望不同，清華的許多幹部政治積極性高，他們很早就介入運動，甚至積極介入兩派的鬥爭，因此，清華的幹部問題顯得十分突出。而由於有不少幹部當了學生組織的「黑高參」，清華的兩派鬥爭就呈現高水平、長期、複雜的態勢。

第三，「清華井岡山」是「中央文革小組」的王牌軍，而其對立面「四一四」也非弱旅，尤其是其頭領之一周泉纓寫出〈四一四思潮必勝〉，集中表達了造反派群眾組織中較溫和保守一派的政治觀點和政治綱領，被毛稱為理論家。所以，清華不但以率先打倒劉少奇和百日武鬥著名，也以「井岡山」和「四一四」兩派的思想理論鬥爭著名。

四、與清華在運動中轟轟烈烈、大出風頭相對比，清華人後來對文革的反思和批判完全乏善可陳。這初看起來是奇怪的，不少對文革知情不多、涉入不深的人，後來在反思和批判文革中起了重要作

與清華在運動中轟轟烈烈、大出風頭相對比，清華人後來對文革的反思和批判完全乏善可陳。為甚麼最投入和受打擊最厲害的人，對文革反而提不出甚麼批判性看法呢？我認為正因為捲入太深，清華人沒有從文革的恩怨中醒悟和解脫出來；另外，文革前清華強有力的政治思想教育，使清華的技術型人才難於跳出舊意識形態和政治文化的窠臼。

清華百日大武鬥既結束了紅衛兵造反運動，也開啟了這一代人對文革、對自己行動意義的反思。為甚麼這些高智商、入讀中國最好學校的年輕人，會相互廝殺得紅了眼？他們真是把對方當作敵人嗎？他們是出於信念和理想，還是出於利益而投入鬥爭的？本書力圖回答這些問題。

用，為甚麼最投入和受打擊最突然、最厲害的人，對文革反而提不出甚麼批判性看法呢？難道越了解文革的真實，越覺得文革不該批判？我認為情況並非如此，「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，大致說來，正因為捲入太深，清華人沒有從文革的恩怨（小的恩怨如兩派的派性之爭，大的恩怨如與毛派和「走資派」的關係）中醒悟和解脫出來；昔日的輝煌成了否定過去、更換觀念的負擔；也許這也算一個原因：文革前清華強有力的政治思想教育，使清華的技術型人才難於跳出舊意識形態和政治文化的窠臼。

毛澤東以強力結束清華百日大武鬥為契機，把造反派紅衛兵趕下政治舞台，也由此擺脫「放鬼容易收鬼難」的尷尬局面。但是，事情免不了有兩個方面：失勢和失寵的紅衛兵在困惑不解和怨氣沖天之餘也這樣發問：為甚麼要用我們就說「革命小將的鬥爭大方向始終正確」，不用我們就說「小將犯錯誤」？為甚麼一會兒說「路線鬥爭沒有調和的餘地」，一會兒又說「不實行大聯合就是鬧派性」？相當多的人由自己的可悲下場意識到自己不過是被利用，成了政治鬥爭的工具，開始對這場「偉大革命」的目的和性質發出疑問。

因此，清華百日大武鬥具有雙重含義：它既結束了紅衛兵造反運動，也開啟了這一代人對文革、對自己行動意義的反思；它結束的也是盲從和狂熱，毛澤東的光輝形象開始在這一代人心目中暗淡。

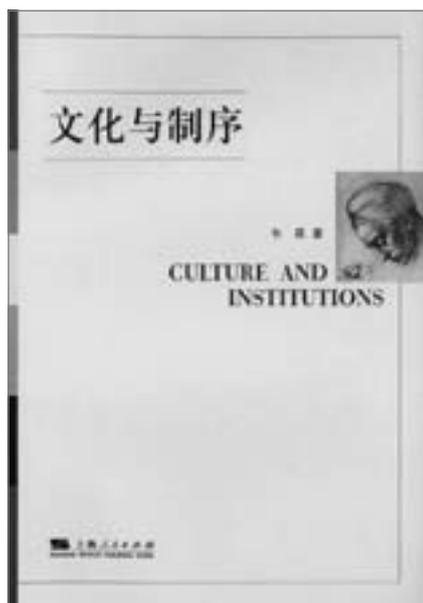
當然，人們也會對清華的百日大武鬥提出一系列問題，比如，為甚麼這些高智商、入讀中國最好學校的年輕人，會相互廝殺得紅了眼？他們真正把對方當敵人嗎？他們是出於信念和理想，還是出於利益而投入鬥爭的？

本書力圖回答這些問題，在「歷史的反思：談『紅衛兵情結』」這一節中，作者總結分析了紅衛兵的「造反有理」情結、準救世主情結、革命實用情結、泛敵意識情結、迷信領袖情結、暴力崇尚情結、血統出身情結、道德專政情結、英雄主義情結和理想至上情結。作者的努力，無論對於不了解文革而想明白文革是怎麼回事的人，還是經歷過文革、對其有所了解而想理解得更深入更全面的人，都有很大啟迪。

最後，值得一提的是，在由香港中文大學出版社出版該校中國文化研究所當代中國文化研究中心的多部學術著作中，其中就有三部是有關中國文化大革命的著作；香港中文大學出版社今年還出版了馬繼森的《外交部文革紀實》。聽說今後還會有關於文革的著作要出版，這非常令人欣慰和欽佩。文革研究在十分困難的條件下頑強而穩步地推進，中文著述在迅速擴大和發揮影響，歷史意識中斷的危險至少已不是迫在眉睫。但是，從世界範圍看，文革研究規模依然太小，不成勢頭，而在中國大陸更幾乎仍然是空白。我衷心希望有條件的學術研究機構能夠努力，促進更多中文的文革研究著作面世。

經濟學的新視角

• 方 欽



韋森：《文化與制序》（上海：上海人民出版社，2003）。

文化研究曾數度成為中國學界的熱點，到目前為止可以說仍餘熱未散；制度分析，特別是經濟學的制度分析，自「新制度經濟學」引入中國之後一直持續走紅。然而，文化與制度既是學界的熱點，亦是難點，關於二者的研究觀點紛雜，分歧亦較多，各學科之間尚還缺乏溝通和了解。

韋森的新著《文化與制序》（韋森文本中的「制序」，即經濟學界通常所譯之「制度」，institutions）為文化與制度的比較分析作出了一次跨學科的思辨、對話和交流，是有益

嘗試。本書是討論“institutions”的第三本著作，在經過政治法律與institutions、道德倫理與institutions之後，作者選擇了一個宏大艱深的主題。因為長期以來，在主流經濟學的數理模型中，文化這個變量難以把握，缺乏可操作性，通常是被當作「剩餘解釋變量」（青木昌彥語）處理，消失在隨機干擾項 μ 中。但是，撇去了文化這個變量的數理模型，其現實意義與可信度還剩多少也就成了疑問。事實上，愈來愈多的研究表明，文化對於制度的生發、型構，對於個人行為的影響，產生着非常重要甚至是基礎性的影響，捨棄文化變量的經濟模型，其實踐意義必然大打折扣。因此，國際上不少經濟學家已開始運用數學和博弈論分析工具，把文化轉為一個內生變量放入模型之中，格雷夫（Avner Greif）在其〈歷史與比較制度分析〉（“Historical and Comparative Institutional Analysis”）中所做的研究就是一例。但是，韋森在本書放棄了數學和博弈論方法——這只經濟學家的專用工具箱，而是轉由哲學、人類學、社會學的進路出發，通過大量引證、比較、分析和歸納格爾茲（Clifford Geertz）、列維—斯特勞斯（Claude Levi-Strauss）、道金斯（Richard Dawkins）等人的觀點，探討文化與制度的關係問題。但誠如作者所言，作為經濟學家其無意於僭越哲學、人類學、社會學來對

在主流經濟學的數理模型中，難以把握文化這個變量，缺乏可操作性，它通常被當作「剩餘解釋變量」處理，消失在隨機干擾項 μ 中。但是，撇去文化這個變量的數理模型，其現實意義與可信度還剩多少也就成了疑問。因此，不少經濟學家已開始把文化轉為一個內生變量放入模型之中。

韋森將制度分析與狹義的文化概念聯繫在一起，即文化為「為某一人群所共享的、社會地承傳下來的知識和意義的公共符號體系」。作者在對文化概念的剖析中發現了突破經濟學理論分析「經濟人」窠臼的可能性。「經濟人」是目前主流經濟學的核心概念，因此，對此概念的突破有可能重構整個經濟學理論大廈。

文化與制度作全面深入的專門研究，本書最終的學術追求仍在於制度的經濟學分析。

文化與制度之間存在着關係這一點應當是沒有疑問的，即使非專家學者的普通人也能意識到甚至道個一二，這就像杯牛奶咖啡那麼清晰地展現在我們的日常生活中。但是，牛奶倒進了咖啡後再想把二者理個清楚明白就不是件容易的事了。既然，文化與制度確實相關，那麼二者是甚麼關係，文化是「內生」還是「外生」於制度，二者相互影響程度如何，文化在制度的演進中起甚麼作用，制度安排又如何改變着文化：這就是這本薄薄一百五十餘頁的小冊子所關注和嘗試回答的問題。雖然，期望在本書中可以尋得這些問題的全部答案是不切實際的，但本書確實在某些方面跳出了主流經濟學的沼澤，將經濟學的視角引向了一個新的維度：這或許正是本書的意義所在。

在討論文化與制度之間的所有問題之前，首先必須了解我們所言之文化究竟為何物。韋森通過比較人類學界對於文化的廣義與狹義定義，而將制度分析與狹義的文化概念聯繫在一起，即文化「為某一人群所共享的、社會地承傳下來的知識和意義的公共符號體系」（頁21）。這一綜合了古迪納夫(Ward H. Goodenough)、列維—斯特勞斯、格爾茲以及施奈特(David M. Schneider)等人觀點的理解，揭示了文化與人類行為模式的密切關係，從而對了解作為人之行動之結果的自發演進制度與文化間複雜關係具有極為重要的意義。通過對於文化以及文化中的人的認識，文化與制度的關係變得更明晰起

來，「文化是種種社會制序的魂(spirit)，而社會制序則是一個社會中文化體系的主要載體」(頁32)。或者說，文化是社會制度的映像，而社會制度「在很大程度上是文化在社會過程中的顯化(incarnation)和體現(embodiment)」(頁46)。在對文化與制度之間初步地靜態比較與分析之後，作者再引入了「文化擬子」(cultural memes)的概念，並梳理了「文化濡化」(enculturation)和「文化播化」(cultural diffusion)，從而能夠動態地、歷史地比較文化與制度的關係，達到最終的目的：對東西方社會制度的歷史型構與演進路徑作出比較與分析。

事實上，作者在對文化概念的理解剖析中發現了將經濟學理論分析突破主流經濟學的「經濟人」窠臼的可能性。「經濟人」是目前主流經濟學所恪守的核心概念，由於這一概念在構建經濟學數理模型中有着不可替代的優越性，也是經濟學理論大廈的基石，因此，對此概念的突破一直以來被認為將會重構整個經濟學理論大廈。其實，「經濟人」概念自誕生起也不可避免地飽受質疑，畢竟現實中活生生的人絕不可能是一個單純的理性最大化的經濟人那麼簡單，這一前提假設已經越來越成為制約經濟學理論發展的瓶頸，建基於其上的理論模型也多多少少喪失了些現實意義，成為空中樓閣；但另一方面，將這一概念完全棄置不用亦是一種妄想，失去這一分析維度的經濟學，在面對紛繁蕪雜的現實經濟生活時將無從着手。然而，本書中關於狹義上的文化的理解，將人之立足點從理性的虛空中帶回到現實的文化土壤上，將過於抽象化、機械化的

「經濟人」拉回到其所處的現實文化背景之中，「沒有存在於文化之外的人，沒有獨立於文化之外的人性」（頁23）。這為未來的經濟學理論分析指出新的維度，即將「模型建構置放在人類諸社會實存的文化場景中人們的真實（包括經濟與文化）行為的理解基礎之上」（頁24）。經濟學作為人之道德倫理的實踐之學，必須重新認識現實經濟生活中的人——帶着部分理性，部分情感，生活在文化的海洋中的人。但是，這一經濟學理論發展的新方向——承認人的有限理性，將人的情感因素納入理論分析中，將文化背景帶入模型之中，是否將會再一次變成理性的新暴虐呢？將理性分析深入到理性不及的黑暗中，觸及到躲避理性的人類精神深處：人類的情感變成當代社會科學的附加物，這又是值得我們思索的施特勞斯 (Leo Strauss) 式的現代性問題。

由狹義的文化概念達至的文化與制度的關係的存續與互動仍以人為中心，以人之行動，即人的社會博弈為媒介，人生活在文化與制度的Matrix之中：哈耶克 (Friedrich A. Hayek) 與格爾茲在這裏相遇。人的社會博弈中生發制度，又受制度的指導；產生文化，又彰顯文化。這樣，從「經濟人」中解放出來的「文化人」最終還是需要被置放到社會制度的網絡結構之中，成為Matrix中的人：「作為社會化了的人、文化了的人、制序化了的人，以及作為社會制序網絡結構中的『身份一角色』，人是承載着一定意義和價值並運用符號、象徵、概念去尋求意義的動物」（頁44）。這句話與其說給人下了一個精緻的、富有詩意的定義，不如說是建構起了一個人

的形象：這就是現代社會的人，也就是福柯所說的「大寫的人」。這是韋森在本書中大量綜合了現代哲學、人類學、社會學、政治學等方面的觀點之後的自然推論，因為這就是現代社會科學一直在努力構建的人和人性。我們還無法確言「大寫的人」是否真的是現代性所塑造的畸形人，我們也還無法預見「大寫的人」是否真的將「像海邊沙灘上的一張臉」（福柯 [Michel Foucault] 語），最終被抹去，但這畢竟是我們現代社會科學理論建構中心之處存在的人。相較於似乎不近人情的「經濟人」而言，其更具有現實意義與可操作性。因此，本書為經濟學與其他社會科學之間架起了一座溝通的橋樑，賦予對人類生活世界的經濟學分析一個跨維度的空間。

人是文化發展、制度演進以及文化與制度相互作用的中心。本書藉着文化與制度的互動作用來描述、分析和比較東西方社會歷史變遷的動態過程，但韋森最終沒有得出確定的結論：社會歷史的發展似乎既非「經濟決定論」的，亦非「文化決定論」的。但是事實上確定的答案通常只具有形式上的意義，必非我們真正想要的。本書沒有給出確定的結論，但是經過對文化與制度在社會歷史變遷中的互動作用的描述和分析，卻為中國未來的社會制度變遷的走向提出了獨到的見解。中國的未來將走向何處？將如何走下去？這是眾學人最終關懷的問題，並已為此提出了大量觀點與建議。中國已經走上現代化的道路，市場經濟體制已經進入了發育成熟期，民主化進程業已啟動。但是，在此次從上至下的社會大調整與變遷中突現的種種問題也不得不

經濟學作為人之道德倫理的實踐之學，必須重新認識現實經濟生活中的人——帶着部分理性，部分情感，生活在文化的海洋中的人。但是，這一經濟學理論發展的新方向——承認人的有限理性，將人的情感因素納入理論分析中，將文化背景帶入模型之中，是否將會再一次變成理性的新暴虐呢？

中國民主化進程業已啟動，但在此次社會大調整與變遷中突現的種種問題也令人憂慮。事實上，中國社會的種種失範現象，在很大程度上是文化與制度的彼此失調的反映。也許我們可以為中國安裝「民主化」的制度，但安裝上現代法治社會的文明卻是更為困難的。

使人憂慮。事實上，中國社會變遷中出現的種種失範現象，在很大程度上是文化與制度的彼此失調的反映。在這一點上恐怕作為作家的奈保爾(V. S. Naipaul)有着更為清醒的認識，在他的代表作《河灣》(*A Bend in the River*)中就指出了在傳統非洲文化背景下隨意安裝的現代民主制度帶來的殘酷現實。這一現實至今仍如同河灣中的水葫蘆一般，在非洲和南美大陸上蔓延。任何民族、國家在正常的發展狀態下，有甚麼樣的文化必有甚麼樣的制度，反之亦然。制度必須與自身的文化傳統相互適宜，否則無論再如何先進的制度也必定腐爛在傳統的文化土壤之中，這也正是那句古訓——橘生淮南為橘，橘逾淮北為枳——之所言。中國社會的制度變遷的過程伴隨着文化的轉變，這一點已為二十餘年來的歷史所證明。但是，我們對於制度的變革或許有發言權和一定的控制權，但是文化

之舟的行駛似乎不容我們去刻意操控。因此，也許我們可以在不長的時間內為中國安裝上「民主化」的制度，而安裝上現代法治社會的文明卻是更為困難得多，這也就要求人們對中國社會的文化問題予以更多的關注。因此，就目前我國的發展而言，雖然市場經濟體制的發展進程被民主化的社會機制的欠缺所拖拽，但是卻不應照搬來一套現代西方民主制度，中國需要的是既能促成走向現代法治社會又能和變革中的中國文化背景相磨合的制度。這一尋求的過程卻也不是刻意的，其應在制度的自發演進與文化和制度的互動中生發出來。

對於長期將頭腦浸溺於數學或是博弈論的經濟學家來說，《文化與制序》或許不是一本容易閱讀的書。但是，對於眾多的對於「新制度經學」感興趣或關注於中國社會制度變遷的人來說，這是一本值得閱讀的書。

《二十一世紀》網絡版目錄

2003年10月號、11月號

第19期	2003.10.31	第20期	2003.11.29
沈宗武	論蘇聯共產黨高層權力結構的變遷與蘇聯解體	董國強	論《獨立評論》時期陳之邁的政治思想
李亞萍	書寫差異：論美華英語文學的題材局限	薛紅岩	〈從價值系統看中國文化的現代意義〉一文的幾個問題及補充
連 連	流動·網絡·新社會空間——有關「浙江村」特性的研究	曹惠英	考察過去，映射現在——文革時期知青題材與紅衛兵寫作研究
黃 波	論非政府組織與鄉村政權的關係	羅 明	苦澀心境的詩意昇華
郎友興	「草根民主」的民主意義：對村民選舉與自治制度的一次理論闡釋	張曉群	歐洲的封建專制和封建壓迫
向繼東	一九三零年代的蕭洛霍夫	牛 可	國家安全體制與美國冷戰知識份子(原文版本)
孫傳釗	朱利安·奔達是斯大林主義份子嗎？	蕭 瀚	修憲的觀念基礎
臧一冰	個人體驗與參與的歷史——一個中國人的「福澤論吉情結」	蕭 樓	村莊精英行動的場域、組織、話語與記憶——東南沿海鄉村案例研究
		潘洪鋼	傳統社會中南方少數民族婦女的社會角色——兼與漢族婦女比較

三邊互動

三邊互動

三邊互動

正在看本期大樣時，收到南京大學皮學軍同學致編者的信，尚趕得及放入本欄中。信中對編者的批評、對作者的指正，表現出該同學對《二十一世紀》的愛護。近年來，越來越多的在校博、碩士研究生閱讀並撰稿支持本刊，這是令編者十分欣慰的。推出學術新人是本刊宗旨，在如皮學軍一樣對學術認真的年輕學人的支持下，編者將努力克服各種困難，不辜負讀者的期待。這裏，先向各地作者、讀者祝新年好！

——編者

致《二十一世紀》編者的一封信

尊敬的編輯先生(女士)：

您好！我是南京大學歷史系中國近現代史專業2001級碩士研究生，自2001年9月入南大以來就很喜歡拜讀貴刊，且受益不小。但據本人觀察，近幾期《二十一世紀》的編輯質量並不高，僅以2003年10月號為例：

一、伊斯雷爾(John Israel)著，郭曉東翻譯的〈聯大模式對公共知識份子的影響〉一文，有一個很明顯的錯誤，這就是第46頁倒數第10行中關於

聞一多遇刺的時間：文中是「1946年1月15日」，同頁中編輯篩選的頁邊小字中也是同一日期，但第50頁倒數第13行中關於聞一多遇刺時間卻是「1946年7月」，兩個時間到底哪個才是正確的呢？正確時間應是1946年7月15日。看來編者沒有好好去核對。

二、筆者近日為做有關「赤腳醫生」的畢業論文，忙於搜集文獻，正好讀到10月號方小平寫的〈赤腳醫生與合作醫療制度——浙江省富陽縣個案研究〉(以下簡稱方文)一文。該文對我幫助不小，但方文史料不夠準確及全面。例如，「赤腳醫生」一詞是否如方文所說，在1968年〈從「赤腳醫生」的成長看醫學教育革命的方向〉一文發表後才出現的？從當年的報刊查看，這篇文章首先是在1968年9月10日出版的《紅旗》上發表，然後《人民日報》、《文匯報》於9月14日轉載；另外，在《建國以來毛澤東文稿》第十二冊中(頁505-506)，也有毛澤東對該調查報告的批語和修改。

據我搜集到的史料，事實上早在1965年9月5日上海《新民晚報》就刊載了何公心撰寫的〈貧下中農盛讚這個「赤腳醫

生〉——記金山縣優秀衛生員胡蓮華〉一文，是「赤腳醫生」首次在媒體出現；而「赤腳醫生」的稱呼在民眾中則產生得更早。

筆者查閱許多資料後認為，方小平出此錯誤的主要原因是在沿用葛子長的〈中國第一個「女赤腳醫生」的曲折人生〉(《貴州文史天地》，2001年第2期)的相關內容時，沒有好好去考證，這是作者的疏忽。

作為貴刊讀者，我衷心希望編者把貴刊辦得更好，使《二十一世紀》真正成為中國大陸及世界各地學者的必讀刊物。

皮學軍 南京

2003.11.21

「公共知」理念如何成為可能？

知識份子，面對無處不在、並正在全球不斷擴張的商業意識形態，應扮演何種角色，抱以何種態度應對呢？貴刊2003年10月號金泰昌的〈生活世界與日本公共哲學思考〉，可謂切中了這一問題的核心。金文對於當前日本知識精英現狀一針見血的批評，即使拿來批評其他地區的知識精英，也毫不過份。但是，金氏提倡的這種由「公知」和「私知」向以「仁」為核心理念的「公共知」的轉換，在思想和現實的層面上究竟如何得以促成？但是在日本，這種以「仁」為核心理念的「公共知」的轉換是否可能？眾所周知，在日本的傳統道德文化中，「仁」的價值排序一直擺

在次位，反而是「禮」、「忠」、「義」的價值觀念，一直為日本人所重視，至今仍對日本社會存有深遠的影響。在今天日益保守化和右傾化的日本社會，這種轉換是否可能發生，仍成疑問。從現實的層面來看，「公共知」的理念如何能在「公知」和「私知」的雙重夾擊下生存，並在社會文化中形成一定的影響力，也是一大疑問。

張望 香港
2003.10.27

「漢語知識合法性」是真問題嗎？

讀了余世存：〈知識自覺與現代轉型〉（2003年10月號）的文章，坦率的說，感覺不好。作者提出了一攬子過於宏大的題目，卻一個也沒有回答。某些已構成文章中心概念的說法究竟是甚麼意思也語焉不詳，例如「漢語知識的合法性」的說法，過多似是而非或想當然的論斷。例如，文中指為底層寫作是「邀功傲世」，三農、收容遣送、民工等問題上突破禁區的努力是知識人新的名利場，等等，這類說法是很不負責任的，對冒着風險作此努力的人不僅不公正，而且是一種侮辱。

文章不少觀點，無論學理上或事實上都很有問題。如，把在自由民主方面的理論闡釋和現實努力，說成借助「西方世界知識的觀念體系」，進而就斷言「中國的知識生產停留

在前現代階段」。如果說這是借助西方世界知識的觀念體系，他自己提出的「真正的當代漢語只有一個：中國必須唾棄一切專制制度」，不也同樣來自這個觀念體系嗎？更何況，唾棄專制制度和爭取民主自由難道不是一體兩面嗎？我感到奇怪是，難道為了貶低當代「漢語知識」，就抬高構成傳統主流文化的那些要素。所謂儒道經典、法家學派「從不同層面為中國人提供了生存的哲學」，「中國的傳統知識在倫理領域、善的領域……等方面都有相當親切宜人的解釋」，等等。如此溢美、如此溫情脈脈，用在別處的批評懷疑精神在這裏蹤跡全無。

余世存是一位很有思想很有才氣的學者，但這篇文章問題不少，我甚至不認為「漢語知識合法性」之類問題是真問題或者說是有意義的問題。

蕭雪慧 成都
2003.11.3

啟迪與困惑

陳來〈從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱熹的歷史世界》述評〉（2003年10月號）一文中可看到，余英時把朱熹這樣一個「純粹思想家」放到一個中等層次的政治史框架中去考察，在由「事件」編織的情境之網裏去尋求「思想」的動力，其「讀出」的結果是與純文本解讀不一樣的。如陳來先生所述「通過對歷史世界的敘述，突顯出朱熹的政治關切、政治主張、政治理想，一句話，突顯朱熹的政治文化觀念，進而呈現當時士大夫群體的政治文

化」。所謂「內聖外王」是個老原則。在歷史脈絡下，這一原則如何落實為政治行動和政治決策？權力世界中皇權、官僚、理學三者又究竟如何具體互動？我推斷余先生大作將會對此多有啟迪。

在未拜讀《朱熹的歷史世界》之前，愚也存有稍許來自直覺的困惑。如認為〈西銘〉「把宇宙宗法化」，由此推出「君主和一切人因同出於『父天母地』而變成『兄弟』」，因此所謂的宗法化包含着以此種方式削減君主絕對權威的意義，縮短了君與臣的距離」的結論，似乎有些費解。或許是余先生原意，也或許是陳先生解讀，僅據〈中庸章句序〉一篇，就將「道統」與「道學」分別開來，而使「周孔分裂」，真不知是否符合朱子整體思想之基本旨意？其二，經五代十國之文化融合，儒學需要一個重新整合在所必然。但這裏有政治史意義上「秩序重建」的現實需要，同時也不能忽視「知識更新」角度上的邏輯必然。中國天學計算中由於忽略「歲差」，所以每隔三五百年必會出現「曆不符象」。由是自先秦至漢以後，學術關懷自然對「天」敬之、畏之、申而論之。而自晉虞喜發現「歲差」，直到唐一行《大衍曆》才真正記入曆法。此後「曆必符象」，天學失去了神秘的意義。顯然，宋學不向「心性」轉向則再無出路。這樣看來，中國學術以先秦原儒為基礎，而在知識形態上依次呈現出漢、宋、清三大階段的傳統解釋，仍然具有相當的說服力。

蕭延中 北京
2003.10.25

編後語

百年來，從二十世紀初清末預備立憲至今，憲政始終是中國政治繞不過去的話題。不同於本刊多次側重於理論分析的憲政專題，本期的有關討論則有意識地突出了憲政在當今中國的問題癥結和制度安排的可操作性。

首欄「憲政的理論與實踐」三篇文章，選自當代中國文化研究中心10月召開的「思想史上的個人、社會與國家」研討會。季衛東先從理論上分析憲法正當性來源和憲政自身永恆性悖論：如法律對自由的保護和限制，修訂處於法律金字塔頂端的憲法的必要性和困難所在，法治與公民抵抗權之間的緊張，等等。如何克服這些問題？季衛東認為應視「憲法的本質是試錯的制度化」，並以這一新思維提出應及早建立合憲性審查制度，讓憲政體制處於社會成員不斷締造的共同努力之中，啟動中國推行憲政。秦暉在分析小政府和大政府問題的歷史與理論之後指出，在尚缺乏體現治權民授、責權對應的憲政機制的中國，思想界還沒有資格奢談是要美國式的自由、還是要瑞典式的福利，妄稱「左」「右」。蕭濱認為，美國1787年立憲經驗可以為當前中國憲政建設提供思想資源。他指出，保護個人權利、防止國家濫用權力和把國家定位為人民共同體與區域的聯合體，是美國立憲的兩大基礎；在利益分化、多元並存格局中，美國制憲者選擇了平衡各種利益的複合共和政府制。此外，嚴泉認為，民初在制定《天壇憲草》時，參與制憲者並不是出於民主理想，而是不顧多元政治利益格局、推行國會利益至上的制憲模式，導致了中國制憲的失敗；謝岳介紹麥克切斯尼獲獎的新書，該書論述美國財力雄厚的媒體如何與政府合謀，使得多數公民喪失表達能力、疏離政治，造成當代美國沒有公民的政治狀況；付海晏、聶智琪評介兩本近代中國民法和憲政問題的著作，都可以與這一專題參照閱讀。

進行中的北大教育改革，正引起學者反思大學的理念。返本溯源，本期有兩篇文章談北大精神及其奠基者蔡元培：應星側重於歷史梳理；羅崗側重於理念分析。從洪堡特到深受其影響的蔡元培，他們的大學理念是希望通過民族這一最終價值，解決大學在非功利性的知識追求和承擔國家理想之間的悖論，但這可能嗎？又如何能在制度安排上落實大學的自由教育、啟蒙功能、世界主義與國家的關係呢？也可參閱于奇智介紹解構大師德里達對大學精神的看法。孫江解析王佐、袁文才被殺案例，揭示井岡山革命根據地的土客籍矛盾與階級矛盾之間的交錯和互動，從而提出如何拓展中國革命史研究視野的新見解。

神州五號成功發射返回，飛龍是如何上天的？二十一世紀中國航天和軍工將有甚麼樣的發展和影響？我們特別向讀者推薦以下兩篇文章：陳方正對比中國、美國和前蘇聯航天事業的發展、實力和差距，並從中國國家戰略前景和民族氣質對相關問題作出評估和展望。而沈志華對蘇聯在中國研製核武器上的幫助和制約的研究，則有助於我們了解1950年代中蘇高層交往與鬥爭，如何影響中國的軍工科學建制和發展。

二十一世紀雙月刊總目

2003 第75—80期

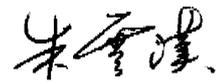
題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
二十一世紀評論			聯大模式對公共知識份子的影響	伊斯雷爾	79-44
羅爾斯與自由主義傳統	錢永祥	75-4	二十世紀中國自由撰稿人	黃發有	79-53
後啟蒙的哲學計劃：羅爾斯的政治自由主義	謝世民	75-10	革命、土匪與地域社會——井岡山的	孫 江	80-44
經濟不平等的道德基礎——從兩種自由主義	周保松	75-18	星星之火		
的觀點看			中共組織紀律在山東抗日根據地的實施	李里峰	80-57
美國新保守派與布什政府的「新帝國大戰略」	辛本健	76-4	蘇聯對中國研製核武器的幫助與制約	沈志華	80-65
歐美關於伊拉克危機的分歧及其淵源	陳 彥	76-16	政治與法律		
反戰口號與外交術語：當前伊拉克問題的	皇甫茹	76-23	自決權與憲政理論	季衛東	75-73
兩種敘述			民族自決的兩種模式：種族化與非殖民化	茹 瑩	75-84
政治經濟學的悖論：中港台傳媒與民主變革	李金銓	77-4	激情與利益：被誤解的關係	強世功	78-117
的交光互影			比較視野中的《天壇憲草》	嚴 泉	80-79
權力與新聞生產過程	陸 曄	77-18	經濟、社會與傳媒		
中國媒體商業化與公共領域變遷	麥康勉	77-27	二十年來大陸農村的政治穩定狀況	蕭唐鏢	76-51
俄羅斯媒體與政府角色	吳 非	77-37	改革時期的中國勞工運動	張允美	76-61
中國鄉鎮政府往何處去？	吳理財	78-4	中國的集體上訪：與國家討價還價	曦 中	76-70
二十餘年來大陸的鄉村建設與治理：	蕭唐鏢	78-15	中國大陸獨立製作紀錄片的生長空間	崔衛平	77-84
觀察與反思			經濟因素對中國村民自治發展的影響	牛銘實	78-69
鄉鎮政權的再認識及改造	張玉林	78-26	赤腳醫生與合作醫療制度——浙江省富陽縣	方小平	79-87
生活世界與日本公共哲學思考	金泰昌	79-4	個案研究		
知識自覺與現代轉型	余世存	79-12	景 觀		
論蘇聯的持不同政見運動	侯艾君	79-17	現象學、藝術與當代中國繪畫	蘭友利、陳焰	75-92
國家安全體制與美國冷戰知識份子	牛 可	79-28	藝術飲食與飲食藝術	張展鴻	75-101
憲政的規範結構——對兩個法律隱喻的辨析	季衛東	80-4	「異托邦」：宋莊藝術家群落	李公明	76-75
權力、責任與憲政：兼論轉軌中政府的	秦 暉	80-19	我們的都市，我們的英雄	文潔華	77-95
大小問題			景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究 I	幽 蘭	78-79
美國制憲者心目中的個人、社會與國家	蕭 濱	80-33	景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究 II	幽 蘭	79-77
百年中國與世界			景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究 III	幽 蘭	80-101
紳士公共空間在中國	金觀濤、劉青峰	75-32	科技文化		
日本「公議」機制的形成	三谷博	75-44	楊振寧的世界：在物理與對稱以外	陳方正	75-102
當代韓國政治文化的複合性	金容植	75-54	專 論		
東亞公共空間與國際社會	張寅性	75-64	源自東方的科學？——中國式「自斷」的	朗宓樹	76-85
華北地區土地改革運動的運作（1946—1949）	張 鳴	76-32	表現形式		
山東「老區」土地改革與農民日常生活	張佩國	76-42	人工智能的新範式：行為主義學派的	李建會	78-110
從《解放軍報》（1956—1969）看「階級鬥爭」	錢 鋼	77-50	理論和實踐		
一詞的傳播			在應然與實然之間——愛因斯坦傳記四種讀後	陳方正	79-60
對「階級」理論傳入中國的歷史考察	黃冬姪	77-61	動於九天之上的飛龍——神舟五號	陳方正	80-90
「民族」：一個來自日本的誤會	王 柯	77-73	意味着甚麼？		
變動中的中國歷史研究視角	柯 文	78-34			
「新民主主義社會論」的歷史命運	于光遠	78-50			
高崗事件與中共高層在鞏固新民主主義	林蘊暉	78-62			
秩序上的分歧					

題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
訊 息			書介與短評		
和光同塵 以觀其皦妙		77-101	陳蘇鎮：《漢代政治與春秋學》	江 湄	75-135
人文天地			鮑曼：《現代性與大屠殺》	郇建立	75-138
梁小斌的詩散文	殘 雪	75-108	Mancur Olson, <i>Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships</i>	李增剛	75-144
知識份子的精神症候：讀《財主底兒女們》	王曉漁	75-115	哈金：《馴服偶然》	劉 鋼	75-149
史學工地中的哲學片簡	張自力	76-96	弗里曼、畢克偉、賽爾登：《中國鄉村，社會主義國家》	董國強	76-143
薩特與造反理性觀	于奇智	76-102	石川禎浩：《中國共產黨成立史》	田子渝	76-147
園林植物與中國文化認同	葉曉青	76-111	鄧元忠：《國民黨核心組織真相——力行社、復興社暨所謂「藍衣社」的演變與成長》	徐有威	76-152
修西底德的回憶——初讀《波羅奔尼撒戰爭史》	林國華	77-103	奧威爾：《向加泰羅尼亞致敬》	孫傳釗	76-155
清末上海公共租界的鼠疫風潮	傅懷鋒	77-118	鄒至莊：《中國經濟轉型》	王則柯	77-133
日籍前解放軍官兵的民間寫作	董炳月	78-90	伯林：《反潮流：觀念史論文集》	嚴兆軍	77-137
紳士與苗民對基督教文化的不同態度	游建西	78-101	杜贊奇：《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》	成 慶	77-141
日本「聖人觀」中孔子地位的兩難	韓東育	79-99	利維斯：《偉大的傳統》	張和龍	78-143
王船山對中國政治文化的省察	謝茂松	79-106	福山：《歷史的終結及最後之人》	丁松泉	78-147
共同體、刊物、系科的分權制衡——初論文科評審之倫理—司法規範	陸興華	79-114	斯蒂格利茨：《社會主義向何處去：經濟體制轉型的理論與證據》	盧周來	78-150
全球化時代的文化悖論：多樣性還是單一性	張旭東	79-119	蔡仲德：《中國音樂美學史》	李起敏	78-154
危急時刻的大學精神——重識蔡元培的大學理念	羅 崗	80-107	于潤洋：《現代西方音樂哲學導論》		
蔡元培的北大改革與大學精神的塑造	應 星	80-116	諸葛蔚東：《戰後日本輿論、學界與中國》	劉 樟	79-140
批評與回應			佐佐木毅、金泰昌編：「公共哲學」	山脇直司	79-143
豈一個「行政吸納政治」了得？	談火生	76-118	馬修·阿諾德：《文化與無政府狀態——政治與社會批評》	程亞文	79-147
如何紀念「過渡人物」：敬覆朱學勤先生	錢永祥	78-126	張禮恆：《從西方到東方——伍廷芳與中國近代社會的演進》	閻小波	79-151
對朗宓榭的回應	劉述先	78-128	陳賢：《回歸真實的存在——王船山哲學的闡釋》	蕭國鋒	79-155
誰在誤讀誰	任東來	78-130	杜小真、張寧主編：《德里達中國講演錄》	于奇智	80-139
隨筆·觀察			黃宗智：《法典、習俗與司法實踐：清代與民國的比較》	付海晏	80-142
中國結：新世紀的國家圖騰	張 閔	76-121	高全喜：《法律秩序與自由正義——哈耶克的法律與憲政思想》	聶智琪	80-146
讀書：評論與思考			唐少傑：《一葉知秋——清華大學1968年「百日大武鬥」》	徐友漁	80-150
江戶史的意義	薛 湧	75-124	韋森：《文化與制序》	方 欽	80-153
田野研究與本土學術——對兩部村莊政治研究著作討論的綜述與思考	易 辰	76-128	特 稿		
傳統與轉變——讀《中國城市消費革命》	鄭紅娥	76-135	追念秉明——在熊秉明葬禮上的講話	楊振寧	75-153
性的社會屬性、國家利用及其他——析《中國的婦女與性》	趙 芳	77-126	我的父親	熊有夏	75-155
寬容、權利和法制	徐 賁	78-134	弘毅之士，任重道遠	資中筠	77-144
從「思想世界」到「歷史世界」——余英時《朱熹的歷史世界》述評	陳 來	79-130	從陳獨秀到顧準和李慎之	袁偉時	77-148
沒有公民的民主：美國的政治悖論	謝 岳	80-128	「常識」與「傲慢」——評曹長青、仲維光對李慎之、顧準的批評	朱學勤	77-154
「新法家」在叩門——《日本近世新法家研究》及其對中國的啟示	宋洪兵	80-132			

二十一世紀評論

港台選舉與兩岸三地政治

台灣選民的歷史抉擇



台灣即將舉行的總統大選，對於島內政局，以及中國大陸國家發展目標的優先順序，都勢必帶來深遠影響。當各方政治勢力都將台灣這場選舉的重要性抬到了極致，選戰就無可避免地演變成一場你死我活的政治鬥爭，民主競爭的基本規範與倫理必然遭到踐踏，理性的政策討論空間也必然受到嚴重壓縮，公民社會的自主也必然受到侵蝕。

許多政治觀察家均認為，台灣即將在3月20日舉行的總統大選，對於島內政局發展、兩岸關係走向，或是東亞戰略格局的變化，都勢必帶來深遠影響。這場選舉的結果，將對台灣島內延宕多年的文化認同衝突、國家定位分歧、憲政體制改革藍圖爭議，以及兩岸經貿正常化等議題上的對立，劃下一個階段性的句點。選戰結果也足以牽動中國大陸國家發展目標的優先順序，以及左右北京與華府的全盤戰略合作與競爭關係。這樣的觀察，並非全無根據。但是一個正常的民主體制是很難承受這樣的萬鈞之重。當各方政治勢力都將這場選舉的重要性抬到了極致，選戰就無可避免地演變成一場你死我活的政治鬥爭，民主競爭的基本規範與倫理必然遭到踐踏，理性的政策討論空間也必然受到嚴重壓縮，公民社會的自主也必然受到泛政治化的侵蝕。這對台灣這樣一個新興民主體制而言，是一場非常嚴酷的考驗，既考驗台灣民眾對於民主體制正當性的信念是否牢固，也考驗民主競爭機制是否仍能發揮凝聚與整合社會意志的功能。

就島內政治生態而言，這場選舉等於是四年前將陳水扁推上總統寶座那場選戰的延長賽。2000年的選舉雖然帶來台灣民主化以後的第一次正式政權輪替，並導致國民黨長期支配地位的崩解，但並未能幫助台灣的政局理出一個明確方向。過去四年來陳水扁一直無法擺脫少數總統的困局，始終未能開闢出一條明確的新中間路線。由國民黨與親民黨（泛藍陣營）主控的國會與民進黨主控的行政部門，為了爭奪政策主導權，不斷發生碰撞。藍綠兩大陣營幾乎在所有的重要政策議題上都僵持不下。藍綠陣營都寄望能經由這次選舉真正一決勝負，選舉結果將可確立究竟哪一方真正代表主流民意，究竟哪一方應該享有對於國家大政方針的主控權。

在常態民主體制下，一場總統大選本來只應該決定未來一段時間的執政地位與政策路線，在四年任期屆滿後又是一場全新的政黨競賽，任何一場選舉都不應該被當成一場生死關頭的決戰，政權來回輪替本屬民主政治的常態，沒有永遠的贏家，也沒有永遠的輸家。但是，很不幸的是，在台灣特殊的國家建構歷史脈絡下，極度不健康的政黨競爭生態裏，以及過去十二年兩岸間所積累的衝突能量已接近臨界點的情況下，這場選舉的意義的確非比尋常。島內外各種政治力量都傾向於將這場選舉視為台灣政治發展以及兩岸關係的歷史分水嶺，島內有些政治人物更將這場選戰看成生死攸關的「最後一役」。

台灣島內執着於獨立建國運動的人士，把這場選戰看成攸關着台灣本土路線存續的歷史轉關頭。他們一直擔心時間未必站在台灣這邊，隨着中國經濟崛起，實現台灣正式獨立的契機將稍縱即逝，台灣必須積極把握當前的歷史機遇。因此，如果泛綠陣營無法守住2000年選戰獲得的執政戰果，不但李登輝所倡議的2008年台灣獨立時間表無由實現，台灣建國運動辛苦積累的政治能量也將面臨嚴重的消退。他們擔心李登輝主政期開始推動的本土路線，可能在泛藍上台後出現逆轉。他們更擔心，一旦泛藍執政，必將在短期間內開啟兩岸三通這道閘門，兩岸的經濟整合趨勢將無可逆轉，台灣無形中將被吸入中國的經濟勢力範圍。同時，一旦這道經濟防線失守，也等於是在政治上與文化上門戶洞開，台灣將無法防堵中國的政治與文化力量滲入島內，「去中國化」的文化政策將功虧一簣，台灣民族主義成長所需要的政治土壤將受到嚴重破壞。所以這是一場攸關台灣獨立前景的「聖戰」。

對於泛藍陣營的堅定支持者而言，這場選戰是一場中華民國保衛戰，也是中華民國憲法的保衛戰。李登輝所推動的「台灣正名運動」，以及陳水扁所揭示的2006年「公投制憲」時間表，都意謂着他們所珍惜的國家體制與憲政體制正面臨嚴峻的存續挑戰。他們擔心，泛綠陣營的政治路線如果首度獲得過半數民意的支持，台獨理念將勢如破竹，躍升為台灣社會的主流價值；而他們主張的「憲法一中」架構，以及「一個中國，各自表述」的兩岸關係定位論述，將在台灣的輿論市場中迅速邊緣化。他們也擔心，民進黨政府上台後積極推動的「去中國化」政策，在陳水扁連任後將變本加厲。他們更擔心，陳水扁的「公投制憲」時間表會將兩岸關係帶向軍事攤牌的險境。所以這場選舉，既關係着中華民國的存續，也關係着兩岸的和與戰。

從現實的政治利益出發，藍綠陣營的領導層都有「絕不能輸」的沉重心理壓力。泛綠擔心，如果讓泛藍奪回執政寶座，國民黨將有機會重整旗鼓，就像日本的自民黨一樣，可以很快恢復其支配性政黨的優勢地位，因為泛藍在駕馭國家機器與建構社會多數支持上本來就駕輕就熟。泛綠陣營的領導層更擔心，兩岸經貿正常化後所釋放的巨大經濟機會，將讓國民黨有機會重新將大企業與地方派系的經濟利益與追求兩岸和解的大陸政策緊密聯繫起來。當這些潛在的經濟利益被調動起來後，過去民進黨長期經營的政治路線的成長空間將受到壓制，民進黨將無法擺脫其長期在野的歷史宿命。

台灣島內執着於獨立建國運動的人士，把這場選戰看成攸關着台灣本土路線存續的歷史轉關頭。對於泛藍陣營的堅定支持者而言，這場選戰是一場中華民國保衛戰。他們擔心，陳水扁的「公投制憲」時間表會將兩岸關係帶向軍事攤牌的險境。這場選舉，既關係着中華民國的存續，也關係着兩岸的和與戰。

泛藍領導層對於自己的政治前景也懷抱極深的憂慮。他們擔心泛藍絕對經不起再次的挫敗，如果無法在這次選舉奪回政權，泛藍陣營將難避免樹倒猢猻散之局。尤其是國民黨必然會再度面臨分裂危機，「台灣國民黨」與「中國國民黨」之爭將正式浮現台面，以中南部為政治基地的部分國民黨本土派成員，如果爭奪國民黨領導權不成，就可能選擇靠攏李登輝的「台聯」，或選擇與聲勢大漲的民進黨合作。一旦泛藍無法掌控立法院的多數，國民黨的大多數黨產將無法躲過查封的命運，國民黨的黨機器將無以為繼。最令泛藍領導層擔憂的是，如果民進黨繼續執政，民進黨當可順利全面掌控軍隊與情治系統、公務人員體系、司法與檢調系統、國營事業、學校與警察。同時，民進黨還可以利用行政資源，在威脅利誘之下，逐步收編地方派系，瓦解國民黨在地方基層的政治基礎。同時，民進黨政府在收編平面媒體與電子媒體上，將更加得心應手，立場傾向泛藍的媒體將難以為繼。換言之，民進黨將可佔據所有維持執政地位的戰略制高點，國民黨即使有像馬英九這樣的超人氣政治明星，也難以抗衡泛綠在天時與地利上的絕對優勢。

這場選舉的結果將對於中國大陸的「和平統一」基本方針構成前所未有的挑戰。若陳水扁連任，也就意謂着「和平統一」前景的破滅，將迫使北京領導人思考是否必須全盤修訂對台政策的基本方針。若泛藍當選，北京領導人將有機會十年來第一次不是與一個信仰台獨理念的台灣當局交手。

北京領導人在台灣大選揭曉的前夕，也難掩其內心的焦慮。因為這場選舉的結果將對於中國大陸的「和平統一」基本方針構成前所未有的挑戰，因為「和平統一」的基本前提是：台灣多數民眾不支持台灣獨立、不排斥統一。如果多數台灣民眾透過選票，讓陳水扁的「一邊一國」與「公投制憲」主張取得無庸置疑的正當性，這也就意謂着「和平統一」前景的破滅。陳水扁連任所彰顯的台灣多數民意趨向，將迫使他們思考是否必須全盤修訂對台政策的基本方針。這也意謂着，北京領導人將被迫重新考量國家目標的優先順序，縱使中共領導人仍想全力維護有利於改革開放的穩定外部環境，海峽形勢的發展卻使得這個基本發展戰略的可行性面臨嚴酷考驗。

雖然泛藍陣營領導人在選戰過程中的部分言論，也曾讓北京領導人心驚膽跳，不過北京當局仍然期盼泛藍陣營勝出，因為泛藍當選至少可以讓北京當局化解燃眉之急。泛綠落敗意謂着台灣多數民眾不支持陳水扁的「公投制憲」時間表，北京在短期內不必費力拆解台獨的引信，甚至可以將兩岸關係從軍事攤牌邊緣拉回對話與協商的軌道。泛藍當選至少意謂着「三通」在短期內實現的可能性大為增高，而且北京領導人將有機會十年來第一次不是面對一個信仰台獨理念的台灣當局，第一次與一個走務實路線的台灣當局交手。北京理解泛藍堅決反對「一國兩制」，但也相信其無意推動台灣獨立建國路線，可以讓北京對「和平統一」仍抱一線希望，甚至有機會從連續十年「反台獨鬥爭」的夢魘中蘇醒過來。

華府的決策者也意識到，這次選舉對於美國所極力維護的兩岸不統不獨之局構成一次嚴峻的挑戰。過去美國對於台灣領導人所推動漸進式台獨政策，基本上採取默許的態度，只要台北在分寸上有所拿捏，只要台灣當局的步伐在進退行止之間可以跟美國的政治與外交操作充分配合，美國並不覺得有攔阻漸進式台獨的必要，甚至認為漸進式台獨符合美國的戰略利益，因為漸進式台獨可以有效平衡台灣在經濟上過度向大陸傾斜所可能帶來的政治副作用。所以華府

從來不願公開指責，台灣的政治人物有可能為了選舉的需要而蓄意挑釁北京。當陳水扁在選戰初期首度拋出「WHO公投」議題時，美國一方面在檯面下表達關切，一方面試圖將其定位為「選舉語言」，來沖淡其政治意涵；等到陳水扁突然拋出「公投制憲」與制憲時間表時，美國已經無法以「選舉語言」視之，乃被迫啟動危機管理機制，並強力要求台北重申「四不一沒有」；等到泛藍在「公投法」表決上棄守底線，以及陳水扁宣布三二〇舉行「防禦性公投」，甚至提議就「一邊一國」進行公投時，白宮才察覺事態嚴重，因為在短短幾個月內，在沒有任何預警的情況下，台北已經連續衝破美國三道警戒線。為了亡羊補牢，布什 (George W. Bush) 乃親自披掛上陣介入台海的危機管理，並向台灣當局傳達最直接了當的警示語言。這時，連布什團隊裏原先主張圍堵中國的鷹派也開始對民進黨政府不諒解，因為他們發現漸進式台獨路線並不是一個他們可以運用自如的戰略棋子，這枚過河卒子向前衝的慣性會打亂美國的戰略布局。

華府的決策者這次終於體認到，如果任由台灣的政治人物透過民主程序汲取片面改變台海現狀的政治能量，如果繼續默許台灣的政治領導人物不斷以挑逗北京作為贏得選票的廉價手段，不但美國對於台灣安全承諾的戰略風險將大大增加，而且總有一天美國可能意外地被台灣拖下水。武力攤牌對於中共領導人而言固然是難以想像的最後手段，但對於美國而言又何嘗不是。美國從來沒有跟一個擁有核武的國家正面爆發過軍事衝突；美國雖然在先進武器上仍擁有絕對優勢，但解放軍對於美國在亞洲的軍事基地與第七艦隊的威脅能力也與日俱增；同時，由於中國大陸在全球經濟體系內的地位日益重要，西方國家對於中共進行經濟制裁，固然會重創大陸經濟，但全球供應鏈也會出現嚴重失序，世界經濟必然陷入長期衰退。所以布什政府不能允許台灣的政治人物為了選戰的需要，而將美國士兵的生命、東亞和平，以及全球經濟作為政治賭注。

當選舉的政治張力繃到如此之緊，台灣多數選民的心情是十分沉重的。因為政治人物已經將這場選戰設定成為一場世紀的豪賭，賭注包括國家定位、兩岸和戰、憲法存續、下一代的文化認同、藍綠的政治氣數，以及政治人物的身家性命。可憐的台灣選民，他們完全無法從這場政治豪賭中脫身，只能硬著頭皮選邊押注。他們大多數也沒有心理準備要在此時此刻來同時面對這許多高難度議題，來同時面對這一系列無可逆轉的抉擇。多數選民真正最關心的是：台灣何時能擺脫朝野惡鬥的政治亂象，重新找回台灣社會失落已久的自信心與方向感；他們最期盼的是政治人物能停止操弄撕裂性與歧視性的政治圖騰，務實面對當前所面臨的各項嚴肅的生存與發展挑戰。

事實上，無論3月20日哪一個陣營勝出，台灣的下一任領導人都將面對一連串棘手的民主治理難題。台灣內部在國家認同上的分裂仍將是一道無解難題。自從80年代後期台灣的國家結構出現正當性危機之後，台灣的民主體制就一直無法擺脫社會難以整合的困境，因為身份認同與政治社群想像上的分歧一直是台灣內部最具破壞性、撕裂性的矛盾，這個尖銳的矛盾阻斷社會共識、消耗內部精力、誘發政治惡鬥。90年代李登輝雖然全力打造「台灣主體意識」，並沒有

華府的決策者體認到，如果繼續默許台灣的政治領導人物不斷以挑逗北京作為贏得選票的手段，總有一天美國可能被拖下水。武力攤牌對於中共固然是難以想像的最後手段，但對於美國而言又何嘗不是。布什政府不能允許台灣的政治人物為了選戰的需要，而將美國士兵的生命、東亞和平，以及全球經濟作為政治賭注。

能真正消弭這個深層矛盾；同時，90年代後期的國族建構運動，不但帶有相當的掘苗助長成分，也並不能提出一個有國際現實基礎的國家結構改造藍圖，所以其根基並不牢固。在兩岸競爭形勢開始明顯逆轉之後，台灣民眾在政治社群想像上的分歧，又開始逐漸擴大。在台灣島上，有愈來愈多的人不但不排斥漸進式的經濟、文化與政治統合，而且認為兩岸統合是必然趨勢，也是保障台灣享有長期的安全、和平、自主與繁榮的合理安排。但也有為數可觀的群體，堅持獨立建國的理想，急欲擺脫對於「中國」的經濟依賴與文化聯繫，準備與「中國」進行長期的政治抗衡與軍備競賽；為了維護台灣能保有最終走向完全獨立的機會，他們願意付出高昂的經濟與軍事代價。在政治人物的推波助瀾下，這兩種截然不同的未來願景形成島內水火不容的兩條政治路線，也形成兩邊追隨群眾間相互的猜疑與敵視。其結果是，每選舉一次，心理裂痕就擴大一次，更增加選後社會整合與政治協商的困難。

在台灣島上，有愈來愈多的人認為兩岸統合是必然趨勢，也是保障台灣享有長期和平與繁榮的合理安排。但也有為數可觀的群體，堅持獨立建國的理想，急欲擺脫對「中國」的經濟依賴與文化聯繫。3月的總統大選以及年底的立法院選舉，將決定台灣是否能快速走出藍綠陣營對峙的僵局，以及凝聚出一個足以為台灣的航向穩定掌舵的多數聯盟。

下一任的台灣領導人也會發現，過去四年正當台灣身陷政治內耗之際，外部環境的變化腳步卻不斷加快。在兩岸同時加入世貿組織之後，台灣的多數產業均面臨門戶洞開下的生存挑戰，中國大陸的經濟競爭壓力更如排山倒海般而來。同時，在東亞的新秩序裏，台灣正面臨前所未有的邊緣化危機。「東協加三」的區域合作架構已經制度化，一個以東亞為主體的自由貿易區以及貨幣聯盟的合作框架也正在積極醞釀之中，東亞地區經濟的重心正逐漸從日本移向中國大陸。同時，北京在建構東亞區域合作體制上的主導能力與日俱增，如果台灣遲遲無法與中國大陸在政治定位問題上取得共識，將注定被排除在新興的東亞區域整合機制之外。同時，過去四年之間，當台灣內部還在為「九二共識」與「三通」議題爭論不休之際，跨國企業已經失去對台灣的興趣，紛紛過門不入；中國大陸的高科技產業更是急起直追，並對台灣的資金與人才產生強大的磁吸作用。五十萬社會菁英的出走，令台灣高科技產業與服務業的轉型與升級充滿變數，並讓台灣經濟陷入通貨緊縮陷阱的機率明顯增加。同時，在經濟成長力道大幅減弱、結構性失業居高不下，以及在企業要求減稅的壓力下，政府稅基早已遭遇嚴重侵蝕，台灣正面臨空前的財政危機。未來的領導人無可避免必須做出痛苦的政策選擇，財政窘境已經無法讓政府同時因應兩岸軍備競賽、社會福利支出、金融體系整頓的新增預算需求，以及為維持生活環境品質與國際競爭力所必需的科技、教育、環保、交通與通訊基礎建設投資。

這意謂着，台灣的民主體制正遭逢空前嚴峻的治理能量考驗。3月的總統大選以及年底的立法院選舉，是兩個重要的關卡，選舉結果將決定台灣是否能快速走出藍綠陣營對峙的僵局，是否能促成一個主流政策路線的形成，以及凝聚出一個足以為台灣的航向穩定掌舵的多數聯盟。

朱雲漢 中央研究院政治學所特聘研究員，台灣大學政治系教授。

台灣選舉中的扁式雙層 「懦夫遊戲」

劉宏 李紅

一 影響台灣選舉的四個因素及「懦夫遊戲」

正如民進黨早前預期的那樣，台灣選舉進入了「割喉戰」(cut-throat) 階段。選戰打到目前，兩個態勢基本明朗，一是藍綠兩大陣營勝負面尚未出現明顯差距，二是民進黨已在很大程度上成功主導着選舉進程。從大的方面來說，決定台灣選舉的因素共有四個，分別是(1) 各黨基本支持群體；(2) 候選人情況；(3) 選戰策略；(4) 島外因素。民進黨在第一點上稍弱於在野黨，在第二點上與在野黨不相上下，在第三點上超出在野黨，但在本來應得分的第四點上卻因陳水扁過度使用，而使自己處於不利狀態。本文將主要針對第四點進行討論。

觀察台灣島內正打得昏天黑地的2004年「總統大選」，可以發現以陳水扁為代表的民進黨面對來自國民黨、親民黨的成功整合，其尋求連任的選舉之役進行得極為艱苦。正因為如此，本次選舉的一個重要的特點就是，在2000年選舉中發揮極大殺傷力的「改革牌」、「反黑金牌」等迅速褪色，陳水扁與民進黨不惜製造衝突，大打意識形態牌，其中最具代表性的即為「統獨議題」。陳水扁和民進黨在這個議題上採取的是雙重「懦夫遊戲」策略，分別是「民進黨vs.國親聯盟」層面(在島內)與「扁政府vs.中國大陸」層面。

「懦夫遊戲」(chicken game)又被稱為「小雞遊戲」或「膽量比賽」，在大理論框架上屬於「博弈論」(game analysis)，在討論「理性威脅」時被廣泛應用^①。「懦夫遊戲」來源於兩個少年比試膽量的迦太基人的遊戲，基本內容是兩個人沿着一條公路迎面高速對駛，誰先掉頭或跳車就是懦夫。這一理論有三個組合，分別是：(1) 雙方同時掉頭，得失相同，比賽結束，可用「0」得失來表示。(2) 一方讓步而失去部分榮譽，另一方則從中獲利。(3) 雙方都不讓步，最後相撞，付出比任何一方掉頭都大得多的代價。在三個組合中結局(1)是最理性的，結局(3)是最不理性的。在實際博弈中，參與者都希望追求結局(2)，不過當雙方意識到有可能導致非理性的結局(3)時，才有可能同時作出讓步。

2004年台灣「總統」選舉的一個重要特點是，在2000年選舉中發揮極大殺傷力的「改革牌」、「反黑金牌」等迅速褪色，陳水扁不惜製造衝突，大打意識形態牌，其中最具代表性的為「統獨議題」。陳在這個議題上採取雙重「懦夫遊戲」策略，分別是「民進黨vs.國親聯盟」層面與「扁政府vs.中國大陸」層面。

在基本的理論假設中，要達到理性選項，需雙方有一定程度的默契，但威懾的目的就是要使對方相信自己是不理智，會真正進行某種冒險，進而迫使對方讓步，以贏得比賽。另外，在將這一理論應用到實際案例中的研究也發現，為樹立敢作敢為的信譽而在小事上表現強硬，會產生適得其反的效果。克勞斯 (Keith Krause) 引用鮑威爾 (Robert Powell) 的研究指出，「懦夫遊戲」進一步擴展後，產生「不完全信息」競賽，即雙方都不知道對手的決心及雙方有多大可能滑過邊緣。鮑威爾通過一系列步驟演示競賽得出的結論是：在一定條件下，決心大的一方不一定佔據優勢^②。

二 陳水扁面臨的選舉困境

今年的「總統」選舉出現了如下三個變化：第一，泛藍成功整合；第二，競爭者主客易位，民進黨從野入朝後，逐步沉淪，賠出了該黨一直引以為傲的「改革牌」、「反黑金牌」等道德牌；第三，在「統獨」和兩岸關係上進退失據。這些變化導致陳水扁不得不進行類似「懦夫遊戲」式的博弈。

在以「懦夫遊戲」分析陳水扁陣營競選策略前，需先對陳水扁的選情作出分析。與2000年相比，2004年3月的「總統」選舉出現了幾個不同的變化，導致陳水扁不得不在島內和島外兩個層面進行類似「懦夫遊戲」式的博弈。

第一個變化是國民黨和親民黨的整合。2003年2月，經過多次跌蕩起伏後，國民黨與親民黨終於「雨過天青」，達成兩黨主席連戰、宋楚瑜搭檔，泛藍共推一組候選人參加2004年「總統」選舉的協議^③。國親的合作協議同時受到新黨的支持，此後，國、親、新三個泛藍政黨進入了良性合作階段。泛藍成功整合不但拉抬了連、宋的聲勢，也給尋求連任的陳水扁帶來巨大壓力。連、宋在當時媒體所作的民意調查中以超過50%優勢領先任何民進黨配對。台灣無線衛星電視台 (TVBS) 在國親合作聲明公布後不久的民調顯示，若國親兩黨共推「連宋配」與民進黨進行一對一競爭，在民進黨三種可能的搭配「陳呂」配、「陳游 (錫瑩)」配、「陳蘇 (貞昌)」配中，連宋配分別以50% vs. 32%、52% vs. 35%、50% vs. 36%勝出。9月初美國國務院委託台灣民調機構進行的調查也顯示，42%受訪者支持泛藍，23%支持泛綠，泛藍與泛綠陣營的支持度約為2:1^④。

第二個變化是競爭者主客易位。民進黨從野入朝，這帶來兩個重要影響。首先，民進黨在接受執政的巨大資源的同時，也背負了施政無能的包袱；其次，在不斷擴展本黨勢力版圖之際，也逐步沉淪，賠出了該黨一直引以為傲的「改革牌」、「反黑金牌」等道德牌。簡言之，民進黨雖可以動用公權力和隨權力而來的龐大資源為選舉加分，卻同時丟失在2000年選舉中制勝的兩大「利器」。

第三個變化是在「統獨」和兩岸關係上進退失據。目前在台灣問題上，有關「統獨」議題的訴求基本有三類：追求台獨、維持現狀、反獨。其中維持現狀是各方在「國家定位」上最有可能達成的妥協，也可謂「最大公約數」。把台灣拉向台獨的力量主要是民進黨黨內獨派和台聯、建國黨等黨外激進獨派，同時也是陳水扁本人的「個人偏好」。支持反獨的力量主要來自國民黨、親民黨、新黨等在野黨，島外則有中國大陸。美國的立場只是「反對片面改變台海現狀」，而不是「反台獨」。在這幾個勢力中，由民進黨黨內獨派+黨外激進獨派vs.在野黨+

中國大陸進行着一場拔河比賽。從理論上講，這種比賽有兩個可能的結果：一是雙方理性地各執一端，從而在維持現狀上達到妥協；二是參與方進入非理性狀態，壓縮維持現狀的空間。陳水扁原來希望的是擴大維持現狀的支持面，不過很快就發現很難達成預期目標，最後也加入台獨方對抗反獨方。

實際情況是，如果說在2000年上台之初，陳水扁還曾有過走「新中間路線」、淡化「台獨」色彩的意圖，則此一理念非但沒有得到落實，且其存在時間也極為有限。陳水扁雖然受到來自黨內和以李登輝為代表的黨外激進「台獨」勢力的壓力，不斷向「獨」移動，但同時也受到在野黨、中國大陸等力量的牽制。儘管維持現狀的中間地帶是島內絕大多數民眾及以美國為首的國際社會的最大公約數，並在一定程度上為中國大陸接受，但陳水扁實際上沒有積極經營「新中間路線」主張，導致其在兩岸政策上的互動空間不斷被擠壓，最後不得不回歸到獨派路線。

三 扁式雙層「懦夫遊戲」

在選情不利、難以有效擴展中間支持票源的壓力下，陳水扁再次選擇回到民進黨的基本面上，操弄起最擅長的「統獨議題」，這就使陳水扁陣營的選舉策略呈現出兩個「懦夫遊戲」的特點。

陳水扁第一個「懦夫遊戲」是在島內層面與在野黨爭奪對台灣「主權獨立地位」的發言人角色，比賽場地則是「統獨」。為此，他自2002年8月提出兩岸「一邊一國」後，就一再強化這一主張，並猛烈批評在野黨的兩岸定位。2003年3月18日，陳水扁在民進黨中常會引述1999年通過的《台灣前途決議文》，稱「台灣是一個主權獨立的國家，與中華人民共和國互不隸屬」；4月1日，針對連戰表示當選後將訪問大陸一事，稱將不會是「和平之旅」，而是「投降之旅」；6月23日，在會見獨派團體時公開表示，2004年的「總統大選」是「一邊一國對一個中國」；6月27日，再度表示要在2004年3月20日或者之前，對「核四」及其他重大公共議題舉行「公民投票」；10月15日，陳提出「公投制憲」^⑤。陳水扁在「統獨」議題上不斷出擊，明顯就是為了主導競選議題和進程，避免在野黨在民生議題上發動攻擊。

扁式「懦夫遊戲」的第二個層面是對中國大陸，選擇的競賽場地仍是「統獨」。在這一層面，陳水扁的言論更為激進，甚至使用了辱罵等有違常例的手法，其目的就是要激怒中國大陸，誘使大陸作出激烈反應，從而為其選舉加分。2003年5月15日，針對中國大陸表示一直對台灣的SARS疫情給予協助一事，陳攻擊「這是無恥的謊言」；5月21日，台謀求進入世界衛生組織(WHO)提案被否決，陳聲稱「暴露中共政權的蠻橫冷酷、虛假謊言」^⑥。正是在5月受到SARS疫情衝擊和圖謀進入世界衛生組織受挫的兩大壓力下，陳水扁開始着手在兩岸關係上挑起戰火。在其親自干預下，台灣於5月底炒作了所謂「台駐世界貿易組織代表團遭矮化」和「在世衛組織被打壓」兩件事，並自6月起逐步拋出「公投」、「制憲」等主張，有意識地製造危機邊緣氛圍。

陳水扁在「懦夫遊戲」的第一個層面，是在島內與在野黨爭奪對台灣「主權獨立地位」的發言人角色，避免在野黨在民生議題上發動攻擊。第二個層面是對中國大陸，他選擇的競賽場地仍是「統獨」。在這一層面，陳的言論更為激進，其目的是要激怒中國大陸，誘使大陸作出激烈反應，從而為其選舉加分。

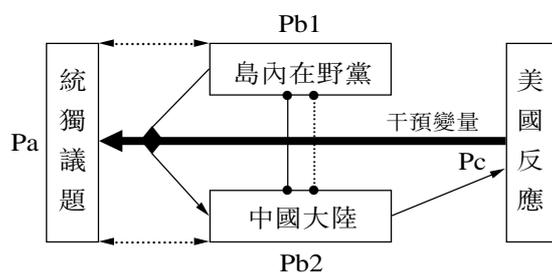


圖1 扁式「懦夫遊戲」流程

扁式「懦夫遊戲」是個多方博弈（參見圖1扁式「懦夫遊戲流程」），基本參與方是陳水扁當局和民進黨（標示為Pa），國民黨和親民黨等在野黨（標示為Pb1），中國大陸（標示為Pb2）。另外同時存在一條與扁式「懦夫遊戲」不直接相關，卻又十分關鍵的

博弈，這就是中國大陸（Pb2）與美國（Pc），並由此帶來扁式「懦夫遊戲」中關鍵性的第四組關係：台灣當局與美國，即Pa vs. Pc。從Pa vs. Pb1和Pa vs. Pb2基本架構而言，Pc可稱干預變量。

具體來說，扁式「懦夫遊戲」實際上是以同一個議題（統獨議題），分別在兩個方向（Pa vs. Pb1和Pa vs. Pb2）展開雙層博弈。在Pa vs. Pb1領域，陳水扁力圖突出他與在野黨候選人連戰、宋楚瑜在「國家認同」上的差別。而在Pa vs. Pb2領域，陳水扁則以「一邊一國」挑釁「一個中國」。同時，兩個層次博弈本來應是分別展開，平行進行（圖1中虛線箭頭），兩者沒有實質交集，也沒有試圖去建立交集。但陳水扁有意引導公眾產生Pb1與Pb2「等同」的虛假印象。受此影響，一方面，台灣朝野兩黨圍繞「中共同路人」與「扣紅帽」進行相當激烈的攻防。另一方面，也使Pb1與Pb2在某一點發生接觸，這個點就是干預變量美國（Pc）。

扁式「懦夫遊戲」是個多方博弈，基本參與方是陳水扁當局及民進黨、國、親等在野黨、中國大陸。另外同時存在中國大陸與美國的博弈。在國親兩黨、中國大陸和美國三方力量的共同作用下，陳水扁第一階段的「懦夫遊戲」基本流局。陳在「統獨」議題上的強硬也產生了反效果，這場博弈實際上又回到了「理性結局」。

四 「懦夫遊戲」的破局

在扁式「懦夫遊戲」中（圖1），共有三個關係，其中Pa vs. Pb1和Pa vs. Pb2兩個關係是真實關係，Pb1與Pb2是虛擬關係。不過，出乎陳水扁及其競選團隊意料的是，由於干預變量Pc的加入，以及Pb1和Pb2改變了應對方式，這三個關係相繼朝Pa預期之外發展。

(1) Pa vs. Pb1。在陳水扁和民進黨的一再進逼之下，在野黨突然在「公投」、「統獨」等議題上「撒把」。2003年11月中旬，國民黨和親民黨一改此前「即使落選也要擋下統獨公投」的立場，決定在「公投立法」上正面迎戰民進黨。11月13日，連戰與宋楚瑜公開表態國親全力支持「公投立法」^⑦。11月27日，國親兩黨強勢主導立法院三讀通過《公民投票法》，化解了陳水扁最大的一手牌。而國親兩黨自12月以來，也放出諸如「不排除台獨」、推動「修憲」等主張，基本不再談兩岸92年「一中共識」。這一轉變雖被陳水扁和民進黨譏諷為「拿香跟着拜」，卻也使在野黨從被動挨打中脫身。

(2) Pa vs. Pb2。這是陳水扁最寄予希望的一場競賽，陳水扁在半真半假的情況下，一再向前小步滑行，從兩岸危機中撈取選舉利益。但中國大陸在台灣問題上的底線清晰，沒有隨陳水扁當局起舞，使陳水扁未能達到炒熱兩岸議

題、激化兩岸對立的目的。不過客觀來說，如果沒有干預變量的出現，陳水扁在這一場競賽中只存在「得分多少」，而非「是否得分」的情況。

(3) Pb1 vs. Pb2。如前所述，在野黨在「統獨議題」上的轉調，以及中國大陸的回應，使這一組關係在「一個中國」原則上的結構性分歧凸顯。相應地，陳水扁的兩者合一圖謀也破產。

上述三組關係之所以朝陳水扁預期之外方向發展，關鍵是出現了一個干預變量 (Pc)，形成Pc vs. Pa第四組關係，從而導致扁式「懦夫遊戲」在競賽過程中被「交警」(美國) 強制叫停。而第四組關係得以形成，又與Pb2明確認識到美國對台灣的重大影響力，因而調整「台灣問題是中國內政，不希望國際勢力干涉」的傳統立場，積極要求Pc介入有關。值得注意的是，隨着干預變量Pc的介入，Pa vs. Pb1和Pa vs. Pb2兩組關係也匯合到Pc vs. Pa這條線上，借助Pc vs. Pa形成合力，在客觀上使三力合一，共同制約着Pa的過激言行。美國自2003年下半年來，就屢次以種種方式希望陳水扁政府自律，不要謀求改變兩岸現狀。在陳水扁充耳不聞，並繼續與在野黨和中國大陸進行冒險的「懦夫遊戲」情況下，最後不得不將反對立場升到最高層級，由布什 (George W. Bush) 總統本人親自公開表態喊卡^⑧。

在三方力量的共同作用下，陳水扁第一階段的「懦夫遊戲」基本流局。陳水扁在「統獨」議題上的強硬產生了反效果，雖然在初期對其選情一度有拉抬作用，但持續期不長。這場陳水扁雙重「懦夫遊戲」的博弈實際上又回到了「理性結局」。這體現為自2003年12月中旬起，民進黨被迫調低在「公投議題」上的聲浪，轉而在國民黨黨產和連戰家產這一新戰場上向在野黨發起衝擊。

五 對選情的潛在影響仍在

目前，陳水扁在雙重「懦夫遊戲」遇到阻力後回撤，並不表示他完全放棄拿「統獨議題」作選戰話題，是否重啟「懦夫遊戲」，以及何時啟動，仍需觀察。從選情基本面來看，近幾個月各種民調都顯示，藍綠陣營支持差縮小到五個百分點上下，而且明確表態支持藍綠陣營的比例合計一直維持在75%以上，除去對政治不關心的一群，將去投票的游離選民比例並不高。民進黨自己也評估約5%的游離選民將是決定勝負的關鍵。儘管目前所有民調和分析咸謂看好泛藍，甚至連高雄的地下賭局都以連宋贏陳呂六十萬票為注簽賭^⑨，但考慮到陳呂配12月10日才正式成軍，各輔選機器也是此後才啟動，不應小看陳呂配的後勁。

基於以上分析，可以對未來扁式「懦夫遊戲」在本次選舉中的發展前景作如下預測：鑑於《公投法》已經正式生效，且陳水扁強烈宣示在2004年3月選舉期間要辦「公投」，扁式「懦夫遊戲」仍將成為影響選舉的一條線，但在逼近投票日之際，這條線是否再次成為左右選情的主線，取決於下述兩個因素。第一，民進黨是否不得不靠其拉抬選情。如果民進黨通過主攻國民黨黨產和連宋家產議

目前，陳水扁在雙重「懦夫遊戲」遇到阻力後回撤，並不表示他已放棄拿「統獨議題」作選戰話題。在逼近投票日之際，扁式「懦夫遊戲」這條線是否再次成為左右選情的主線，取決於下述兩個因素：第一，民進黨是否不得不靠其拉抬選情；第二，美國的壓力是否足夠。

由於陳水扁過早操弄扁式「懦夫遊戲」，提前引爆手中的王牌，不僅使在野黨有足夠餘地回旋，也導致美國擔心台海局勢失控而積極干預。這也許驗證了鮑威爾研究的一個結論，即在一定條件下，決心大的一方不一定佔據優勢。

題，或其他民生議題，能成功打壓連宋聲勢，則其對統獨上的「懦夫遊戲」的興趣會大大減少。在此前提下，為了預留選後與美國布什政府的互動空間，陳水扁當局會響應美國要求，適當降低鼓吹「台獨」的聲浪。第二，美國的壓力是否足夠。第一階段的扁式「懦夫遊戲」固然與島內在野黨、中國大陸的適當回應有關，但無可否認的是，來自美國的關切、壓力是導致陳水扁當局回撤的主要原因。陳水扁當局目前仍在加強對美國的溝通，爭取美國的理解與支持，哪怕美國表達的是消極默認，則台灣當局必然會順勢利用，強攻「統獨」議題。因此，扁式「懦夫遊戲」未來如何變化，確實頗費中美兩國及台灣朝野多方的關注。不過，即使陳水扁再度炒作「統獨議題」，甚至與「二二八事件」相搭配，或者由李登輝出手（如選擇關鍵場合下跪等），製造悲情，但其殺傷力和震撼力將會遞減。

總體而言，由於陳水扁過早操弄扁式「懦夫遊戲」，提前引爆手中的王牌，不僅使在野黨有足夠餘地回旋、接球，也導致美國擔心台海局勢失控而積極干預。加以因過早操弄「懦夫遊戲」引起各方警覺，產生「免疫」作用，未來陳水扁想從中國大陸身上得分，或者以美國的支持來拉抬選情，這兩個途徑的困難都大大增加。相反，在第一波「懦夫遊戲」影響下，在野黨卻可以向島內民眾宣傳陳水扁的「麻煩製造者」與「危機製造者」角色。這也許驗證了鮑威爾研究的一個結論，即在一定條件下（台海兩岸三邊的結構性限制），決心大的一方不一定佔據優勢。

註釋

- ① 理論模式可參見斯奈德(Craig A. Snyder)等著，徐緯地等譯，封長虹校：《當代安全與戰略》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁159-60；浦野起央著，劉蘇朝譯：《國際關係理論導論》(北京：中國社會科學出版社，2000)，頁150。
- ② 同註①斯奈德等著：《當代安全與戰略》，頁162。
- ③ 該協議在2月14日以連、宋共同聲明方式發表，兩黨的協議不僅是在「選舉」上進行單項合作，還包括了以政黨聯盟方式進行內容廣泛的合作。
- ④ 《聯合報》，2003年9月5日。
- ⑤⑥ 相關發言均參見次日的台灣各大媒體。
- ⑦ 〈定調！國親支持公投立法〉，《聯合報》，2003年11月14日。
- ⑧ 布什在2003年12月與溫家寶總理共同會見記者時指出：「美國反對任何由台灣及中國片面改變現狀的決定，而台灣領導人最近的言論及行動，顯示他可能已經決定要片面改變現狀，這也是美國所反對的。」
- ⑨ 〈組頭以連宋贏60萬票開盤〉，《聯合報》，2003年12月29日。

劉 宏 北京大學東北亞研究所博士候選人

李 紅 北京大學歷史學碩士，現為中共中央黨校《中國黨政幹部論壇》雜誌社副編審。

陳水扁選舉行為之根源 及其溢出效應

丁榕

一

民主政體下政黨領袖與民意之互動可以造成難以預想的結果，尤其在轉型期或新生的民主社會中，政黨及其領袖有相對於成熟民主社會而言更為開闊的伸展空間，而由於民眾的民主質素未達成熟階段，更容易接受簡單化的觀點與政黨領袖的「摩西式」的引領，從而使其互動結果，往往令政治學者也不得不感到驚訝。台灣本次大選中政黨及其領袖的策略，政黨領袖與民意之互動結果，不僅使大小兩岸三邊的政治神經受到高度觸動，也使政治學者難以用審視成熟民主社會常用的思維去審視台灣的大選。本次大選所造成的複雜局面，其根源在台灣新生民主的社會特性，以及深諳這種民主土壤的陳水扁的選戰策略與行動。陳的行為不只影響台灣選舉，其溢出效應已波及兩岸關係的未來走勢。

陳水扁雖然在其政治生涯中始終維持較強勁的衝擊意識與態勢，但也一直保持着適度妥協的策略空間。每當民進黨內出現重大政策分歧時，他多次出面調和，從而達致妥協。1988年民進黨全國黨員代表大會上，針對姚嘉文將「台獨」納入黨章的提案，陳水扁適時介入，提出「如果中共片面和談，如果國民黨出賣台灣人民利益，如果中共統一台灣，如果國民黨在台灣不實行真正的民主憲政，則本黨主張台灣獨立」的修正案，幾個「如果」作為條件的加入，使修正案在全代會上無異議通過，成為「四·一七」決議文。1991年11月，在民進黨五全大會上，針對要將「建立主權獨立自主的台灣共和國」納入黨綱的提案，陳水扁提出修正案：「基於國民主權原理，建立主權獨立自主的台灣共和國及制定新憲法之主張，應交由台灣全體住民以公民投票方式選擇決定。」^①交由民眾選擇決定是一項明智的妥協。陳水扁上台時宣示「四不一沒有」（不宣布台獨、不更改國號、兩國論不入憲、不推動統獨公投，以及沒有廢除國統綱領與國統會問題），申明推行「新中間路線」，在拒絕「一中」的同時，又提出「統合論」。無論在「三通」、開放「戒急用忍」，直到邀請江澤民「喝茶」等問題上，仍可見其走中間路線的嘗試。因此，在選戰激烈階段，陳水扁突然大幅度地轉移，拋棄「新中間路線」，直到一再顯示挑戰中國大陸紅線的行為，其背後原因值得深究。

台灣大選所造成的複雜局面，其根源在台灣新生民主的社會特性，以及陳水扁的選戰策略與行動。陳的行為不只影響台灣選舉，其溢出效應已波及兩岸關係的未來走勢。陳水扁在其政治生涯一直保持着適度妥協的策略空間。因此，在選戰激烈階段，陳突然大幅度地轉移，一再挑戰中國大陸的紅線，其背後原因值得深究。

二

台灣政黨權力結構是促使陳水扁轉變策略的基本因素。陳借助於國民黨的分裂取勝，但泛藍陣營的重新整合使台灣政黨的權力結構明顯不利於陳水扁的連任，如果不打破這種結構，陳水扁將處於宿命般的絕望境地。2003年2月14日，連戰在情人節迎「親」後，民調顯示對泛藍的支持率大大超過對陳的支持。在傾向維持現狀的中間選民居多的情況下，若採取循序漸進的溫和選戰策略，在民進黨執政乏力、示威不斷、民怨載道的情況下，等於將政權拱手讓與泛藍，唯一辦法是打破這種政黨權力結構對選舉的制約。而打破這種制約的最有效辦法，是在統獨問題上製造衝擊。李普塞特 (Seymour M. Lipset) 認為^②：

每個政黨都有相當部分的選民認同於其他黨的價值標準，這一事實迫使每個黨的領導人當其執政時向另一黨作出讓步，而其在野時，則向其支持者提出希望得到急需的支持。

2003年泛藍陣營的重新整合，明顯不利於陳水扁的連任。民進黨若採取循序漸進的溫和選戰策略，等於將政權拱手讓與泛藍，打破這種政黨權力結構對選舉的制約的有效辦法，是在統獨問題上製造衝擊。陳拋出「一邊一國」、「公投」等議題，旨在爭取中間選民和泛藍中部分選民的支持。

向泛藍選民讓步只會有利於泛藍勢力而無力改變權力結構的制約，因此，必須採用後面的方法，雖然沒有在野，但在被取代的風險壓力下，陳不僅需要激起其基本支持者的支持，還要爭取中間選民和泛藍中部分選民的支持，這其中能夠支持陳的，就在於凸顯台灣的主體性，喚醒「台灣意識」。陳拋出「一邊一國」、「公投」等議題，喚起了泛藍陣營和中間選民中具有相同理念的人，雖然他們在其他問題上或者政黨屬性上仍屬泛藍或泛藍支持者，但隨着這種選題的熾熱化，顯示出這類議題的價值上揚和將經濟等議題的價值貶值，「形而上」對「形而下」，「高級政治」抑制「低級政治」。這有可能使這類選民倒向陳或認同陳。

台灣作為新生的民主政體，具有兩個基礎性特點，其一是，由於弱勢政權面臨巨大的民意壓力，因而不得不順應民粹，並且通過煽動「民族主義」，不僅轉移對執政的不滿，而且凝聚更多的支持力量，增添弱勢政權的合法性資源。曼斯菲爾德 (Edward D. Mansfield) 和斯奈德 (Jack Snyder) 認為，新生的民主國家被認為頗有可能捲入對外衝突之中。這是新的精英階層地位脆弱的結果，他們被迫順應民族主義的訴求以鞏固其薄弱的地位^③。國際政治中對「民主和平論」持批評意見的學者認為，快速的民主化可能會導致弱勢政權，他們不能實行有效的控制和建立政治秩序。事實上，穩定的威權政權比處於民主轉型中的政權更少傾向於誘發衝突及使衝突升級為戰爭。同樣，新生的民主國家的政治領導人可能更依賴於大眾的支持。由於缺乏制度和公民社會傳統，這些領導人往往屈服於民粹的壓力，而只強調短期的政治支持。因此，民主化常伴隨着民族主義的興起。據觀察，東歐民主化轉型中已出現了「仇恨自由」的現象。在這種狀態下，戰爭常常贏得民眾的廣泛支持。民粹主義政客可能利用外部的侵略作為強化政治支持的辦法^④。由於台灣與大陸的綜合實力特別是軍事力量上的巨大落差，台灣政客不可能挑動戰爭，但是他們完全可以採取原理相同的政策。陳水扁對大陸的挑釁和作出「踩紅線」的姿態，就顯示自身試圖借助於與外部的衝突，特別是大陸的「侵略」態勢以激起民粹的政治支持。陳水扁是弱勢總統，儘管民進黨在

2001年大選中成為立法院第一大黨，但國親組合而成的泛藍力量仍佔據多數席位，而在整個台灣社會的結構中，泛藍的基本盤又超過民進黨。弱勢政党和弱勢總統，採取了新生民主政體中政客常用的辦法，即使沒有大陸的「威脅」，在這樣一種弱勢下，陳水扁也要試圖製造外部危機以凝聚民粹和獲取更多合法性資源。從整個大選過程看，北京一直保持觀望、善意和寬容的姿態，力圖避免上次那樣成為「助選員」，但陳的行為顯示他在弱勢狀態下必須採取製造外部危機的策略和辦法。

其二是新生民主社會中，民眾民主素養之不足及民意的簡單化傾向。無庸諱言，台灣民眾的民主素養和公民意識尚待提高。台灣作為一個民主社會，其民意的成熟性和理性仍有諸多不足，尤其是南部民眾由於經濟、教育上的差距而更明顯。這種不成熟的民意特點使台灣民眾容易接受簡單化的觀點，而政客也利用這種特點，用簡單化的口號贏取他們的支持。這不僅體現在對大陸的「妖魔化」，對統一與大陸要瓜分台灣財產的錯誤連帶等荒謬宣傳上，而且體現在一些迷信行為上，突出表現在陳水扁報名參選日，民進黨一些人宣稱「天生異象」。民進黨對民眾了解甚深，以「天生異象」為陳造勢，顯示台灣民眾心理上的不足。更為突出的是，台灣政客如陳水扁可能不斷地搖擺，提出前後矛盾的選舉口號，卻依然能獲得不少支持。陳一會兒宣稱「四不一沒有」，但選舉期間又稱「四不一沒有」早已不存在；關於「公投」的內容與形式也是一變再變。如此等等，在成熟的民主社會中幾乎難以得到選民的同情、理解與支持。朝令夕改、責任推委及善變是一大忌，將失去可信度。在那樣的民主社會中，如果採用陳的策略，可能失去民眾的信任。台灣民主的這一特點，卻為陳製造和變換議題，也為他引領民眾接受簡單化的觀點，創造了民意的氛圍和基礎。

從上述台灣社會特性中引申出另一個特點，即民粹表像下的精英主導性。台灣社會和政治精英一方面受到台灣主流民意的壓力，包括前述作為弱勢總統的陳水扁在民意壓力下的一些策略與行為。但在另一方面，由於台灣民眾的民主成熟度仍處於發展階段，並且容易接受簡單化的觀點，因而台灣精英人物在引領台灣民意上具有主導性。在精英與民意的互動中，精英雖反映主流民意，但也在不斷地建構和引領民意。在成熟的民主社會中，選民的理性比較成熟，政治精英試圖引領民意的努力會受到諸多抑制，引領和重新建構民意的空間不多，除非發生「珍珠港事件」或「九一一」恐怖襲擊這樣的重大事變。但在台灣，大陸官員在某一場合的即興講話和行為，就可以被台灣精英用於建構和宣揚其「台獨」理念。在中國大陸經濟社會不斷進步的時代，台灣民眾對大陸仍有如此強烈的排斥意識且漸行漸遠，除了長期隔絕等因素外，政治精英引領民意的成功也是一個十分重要的因素。主流精英在與民意互動中所具有的主導性優勢，也是促使陳水扁採用激進選舉行為與策略的一大因素。多伊奇(Karl Deutsch)認為輿論形成過程是呈瀑布模式，輿論以多階級梯方式向下流淌，就像瀑布被一系列水潭切斷一樣。多伊奇認為，最上面的水潭由經濟和社會精英組成，接下來是政治和統治精英的水潭、大眾傳播媒介的水潭、輿論領袖的水潭，最後是人民大眾的水潭^⑥。輿論形成過程在每一層次上都有被打斷和改造的可能空

由於台灣民眾的民主成熟度仍處於發展中階段，並且容易接受簡單化的觀點，因而台灣精英人物在引領台灣民意上具有主導性。大陸官員在某一場合的即興講話和行為，就可以被台灣精英用於建構和宣揚其「台獨」理念。台灣民眾對大陸有如此強烈的排斥意識，除了長期隔絕等因素外，政治精英引領民意的成功也是重要因素。

間，各層次之間有向下的流淌、衝擊與下層對上層的向上蒸騰，但在台灣，向上蒸騰的力量不及上層精英的引領，特別是政治、傳媒精英的主導性較為突出。這種上下層的衝突、斷流、蒸騰的結果順着主流精英的意向走，而台獨意識、「一邊一國」成為具衝擊力，或上下互動的主流與靈魂。台灣媒體除《聯合報》、中廣新聞、《中央日報》外，其他媒體的「綠化」既是這種互動的結果，更因其影響力而向上影響政治精英決策，向下又引領和強化民眾的「台獨」或所謂「主體」的意識。事實上，由於陳的引領成功，導致民意的大幅度跟隨，甚至終於迫使反對黨在「公投」、「一邊一國」、「台獨」等問題上也隨其起舞，並實質性地接受其主張。立法院雖通過了泛藍版本的「公投法」，但留了一個口子，連戰從兩岸平行發展論轉向接受「一邊一國」，王金平表示「獨立也是一個選項」。確實已最終出現了陳自信地聲稱的「拿香跟我拜」狀況。民眾包括反對黨拿香跟陳拜，顯示了台灣政治中的精英主導特性。

陳水扁認為一定要造成衝突，才能迫使既得利益者讓步。在兩岸關係上，他明顯採取「衝突、妥協、進步」原則。在公投問題上先激進地觸碰大陸底線，繼而退一步，但實質上因為通過了「公投法」留下回旋空間，使他實現了進一步的目標。他實質上迫使北京未來與台北談判時，必須接受他所建構的談判平台。

台灣政治結構和台灣作為新生民主社會的上述特性，促使陳水扁放棄其性格與行為策略中妥協的一面，而張揚其個性中固有的另一面，即進攻性。陳水扁早期學業上的突出成績，使其心理、性格與行為中具有自信、狂妄和進攻性的傾向。他在擔任台北市議員時的質詢充滿攻擊性和挑釁性，而在其擔任「立委」期間，則秉持「衝突、妥協、進步」原則。他認為，既得利益者不可能輕易讓步，一定要造成衝突，多數才會知道少數力量的可貴，迫使他們讓步。他曾向當時的「國防部長」郝柏村發起挑戰並取得成功。在本次大選中，他逐步放棄「新中間路線」，改採進攻性路線，遵循的是「衝突、妥協、進步」原則，無論針對反對黨，還是北京，都採取進攻性的、激發衝突的策略。尤其在兩岸關係上，他採取的明顯是進兩步退一步的蠶食策略，抵制了「一中各表」和「九二共識」，抵制了「一國兩制」，最終走向「一邊一國」，在公投問題上先激進地觸碰大陸底線，繼而退一步，但實質上因為通過了「公投法」，並留下了回旋的空間，而使他實現了進一步的目標。他實質上迫使北京未來在與台北談判時，必須現實地接受他所建構的談判平台，除非北京決意採取武力統一而放棄和平統一的策略。

三

無論上述影響陳水扁選舉行為的根源中哪一種因素作用更大，都必須現實地看待陳的策略與行為所產生的效應，特別是對兩岸關係的影響。

從選舉本身來看，選情一度出現了有利於陳水扁的變化。國親的支持度一路下滑，陳、呂與連、宋的差距逐步縮小。由於陳引領民意，具主導優勢，對手被動跟進，使陳、呂的支持率呈上升趨勢。由於泛藍基本盤比較大，實力強，泛藍如果策略應對正確，陳未必獲勝。但從選舉行為及其效應看，陳能夠將選情從絕望性差距拼至五五波，顯示了很大的成功。

陳水扁的選舉策略與行為，促使了民意中統獨意識的大調整。台灣主體意識、台灣主權獨立意識與台灣主流價值渾然一體。統獨力量在經歷前些年相對

穩定的發展之後，經過此次選戰，已加速了力量的消長，獨派蠶食了更多的資源與空間。「一邊一國」之建構基本成形，並處於持續擴張之中。民進黨對台灣民意產生了引領與主導作用。泛藍即使勝選，與大陸談判時也將面臨強大阻力，甚至可能在兩岸關係上不得不執行陳水扁的政治遺囑，以「一邊一國」作為政策主軸。台灣各種政治力量與主流民意在統獨問題上將不再呈現截然分歧，其區別僅在於策略考慮以及具體的路徑問題。如果陳水扁贏得選舉，在形式上看對兩岸現狀未必有太大衝擊，但任何兩岸的接觸談判將很難在「一個中國」的前提或框架下進行。台灣島內將不再有明顯的統獨分歧，中國國民黨將被迫「去中國化」，真正成為本土政黨。兩岸談判必須在承認實質主權對等基礎上進行。兩岸改善關係的空間仍然會存在，陳是一個可以搖擺與妥協之人，但其談判的基點將不能建立在「九二共識」基礎上，必須尋找新的雙方可以模糊接受的灰色地帶，包括所謂的中程協議也應在考慮範圍。

經此選舉活動，由於台獨勢力對大陸的「妖魔化」和進行「主體建構」，「一國兩制」在台灣不僅沒有號召力，而且將基本上被拒絕。此一訴求無以引領台灣民意。台獨勢力接受建構主義的理論，認為觀念與認同是可以建構的。也就是說，台灣獨立意識，對台灣的「國家認同」都是可以重新建構起來的。事實上，台獨勢力通過「台灣生命共同體」、「兩國論」、「一邊一國」等，逐步在建構新的民族和國家認同，並已取得效果。台灣民眾認為自己是台灣人也是中國人的比例已大幅度下降，認為是台灣人而非中國人的比例則大幅上升。中國的和平統一面臨更大挑戰。

在正常的民主社會中，「對外關係」問題仍然是一個政策基本面的問題，競爭雙方只是宣稱自己而非對手的政策能使國家利益最大化，而在台灣，對大陸的關係卻被標籤為「愛台」與「賣台」的問題，即是否「出賣」「國家利益」的問題。可見，在台灣選舉中，由於「國家認同」和統獨問題的存在，「對外關係」，特別是兩岸關係問題，已超越了政策基本面而成為一個獨立變量。在實質解決「國家認同」和統獨問題之前，這一問題將會一再誘惑台灣政客去操縱相關議題以獲取更多政治資源。當然，其有效性也須在一定的限度內，超越了此一限度，在內外壓力下，最終可能會適得其反。

此次選戰勢將加速統獨力量的消長。泛藍即使勝選，與大陸談判時也將面臨強大阻力，甚至可能不得不執行陳水扁的政治遺囑，以「一邊一國」作為政策主軸。這是由於在台灣，對大陸的關係被標籤為「愛台」與「賣台」的問題，因此，在解決「國家認同」和統獨問題之前，這一問題將會一再誘惑台灣政客去操縱相關議題以獲取更多政治資源。

註釋

- ① 陳峰強、范玉周：《陳水扁與台灣民進黨》（北京：群眾出版社，2000），頁294。
- ② 李普塞特(Seymour M. Lipset)著，張紹宗譯：《政治人——政治的社會基礎》（上海：上海人民出版社，1997），頁11。
- ③④ Michael D. Ward and Kristian S. Gleditsch, "Democratizing for Peace", *American Political Science Review* 92, no. 1 (March 1998): 51-61.
- ⑤ 薩托利(Giovanni Sartori)著，馮克利等譯：《民主新論》（上海：東方出版社，1998），頁105。

抗衡多於順從

——選舉政治下香港與台灣對中國大陸因素的回應



一 引言

經常有論者說，香港與台灣的歷史背景差異甚大，因此對其政治尤其是民主化經驗的任何比較，並沒有深刻意義。當然，香港與台灣的歷史發展確實有很不相同的地方，但自從1980年末期以來，兩地民主化的過程中，卻不約而同地面對同一個因素的困擾：中國大陸因素。本文旨在比較兩地近幾年來在民主化過程中對中國大陸因素的回應方式，這不僅有助我們掌握中國大陸因素對兩地民主化的複雜制約作用，而且更可藉此探討人類政治行為在相近的前提下的一般運作傾向。

在香港與台灣民主化的過程中，不約而同地面對中國大陸因素。相對於港、台，中國大陸擁有極大的實力優勢，這決定了北京對香港和台灣的政策方向，是以盡量降低這兩地的政治主體性為目標。在政治堅持的同時，北京憑藉中國大陸經濟的崛起，繼續在經濟上吸納香港和台灣，以減低兩地人民對政治威迫的反彈。

二 中國大陸因素的內涵

這裏所指的中國大陸因素主要包括三點內涵：(1) 對中國政府而言，香港已在1997年完成主權回歸、實行一國兩制；而台灣問題至今尚未解決，因而一再明確宣稱擁有台灣的主權，台灣是中國不可分割的一部分。(2) 中國大陸社會的政治制度仍然相當封閉威權，香港和台灣社會的政治制度則較為開放自由。(3) 相對於香港和台灣，中國大陸擁有極大的實力優勢，即中國大陸無論在幅員、人口、軍事力量、經濟力量和綜合國力等方面，都遠優於香港和台灣。換言之，中港關係和兩岸關係均處於極為懸殊的權力不對稱 (power asymmetry) 狀況。

上述第一和第二點內涵，決定了北京政府對香港和台灣的政策方向，是以盡量降低這兩個地方的政治主體性為目標。第三點內涵，決定了北京在選擇實現有關政策目標的手段時，有採取較為高壓的單邊主義政策的可能性。這是由

於北京擁有極大的實力優勢，再加上這種實力優勢因中國大陸近年經濟高速發展而正在不斷擴大。具體而言，在經濟發展方面，北京可以並已經給予香港多種照顧和優惠，但面對香港市民的民主政治訴求，則公開鮮明地要求任何政制改革必須在已成為香港憲制基礎的《基本法》所設定的「一國兩制」框架下循序漸進，不能過於急進，否則將損害中港關係和香港的繁榮穩定。對台灣，面對陳水扁不斷推進台獨目標、「踩紅線」的挑釁言行，北京則不斷重申在必要時不惜訴諸武力，以捍衛包含台灣在內的中國主權的完整。在政治堅持的同時，北京憑藉中國大陸經濟的崛起，繼續在經濟上吸納香港和台灣，以減低兩地人民對政治威迫的反彈。

簡言之，對於中國大陸因素的挑戰，香港與台灣目前均同樣面對經濟吸納和政治威迫的交互拉扯。但須要強調指出，香港與台灣兩地民主化政治內容有着重大差異，這就是，香港已併入「一國兩制」，面對的是在「一國兩制」內實現民主化，不存在涉及主權的港獨問題；而台灣仍未併入「一國兩制」之中，尚未解決主權問題。

三 香港和台灣的回應：從順從到抗衡

根據政治理論，在結構上，當力量弱小一方在面對力量強大一方的高壓或單邊主義政策時，一般而言有兩種回應的策略，一是抗衡 (balancing)，另一是順從 (bandwagoning)。抗衡是指力量弱小一方藉着團結內部力量或透過聯盟外力的方式來抗拒力量強大一方的高壓政策；而順從則是指力量弱小一方單方面限制本身的行為，以避免和力量強大一方的核心利益相互衝突，從而維持彼此之間的相對和緩關係^①。

面對中國大陸因素，香港和台灣社會內部對抗衡和順從的策略均出現不同的、數量龐大的擁護者，並成為其社會內部分化的一個極重要政治裂隙 (political cleavage)。粗略地區分，在香港，親中派如民建聯和港進聯應屬順從派，較強調按北京政府所能接受的框架和步伐推動香港的民主發展；而民主派如民主黨和前線則屬抗衡派，他們一直義無反顧地堅持應在2007年和2008年分別普選行政長官和全體立法會。在台灣，由民進黨和台聯組成的「泛綠」陣營應屬抗衡派，致力追求突破北京設定的、以統一為前提的「一個中國」原則，確立台灣與中國大陸是兩個互不從屬的主權國家；而與之競爭對抗、以國民黨和親民黨為骨幹的「泛藍」陣營應屬順從派，他們較強調在模糊化的「一個中國」原則上與北京妥協。

值得注意的是，在近年開放性選舉的競爭壓力下，不論香港的親中派還是台灣的「泛藍」陣營，其回應中國大陸因素的策略也都開始出現日益從順從轉向抗衡的趨勢。在香港，親中派最大政黨民建聯最近已表明支持2007年普選行政長官和2008年普選全部立法會議席的原則^②；而在台灣，「泛藍」陣營於2003年

根據政治理論，力量弱小一方在面對力量強大一方的高壓或單邊主義政策，一般有抗衡或順從兩種回應策略。面對中國大陸因素，港、台社會對抗衡或順從的策略均出現數量龐大的擁護者，並成為社會內部分化的重要政治裂隙。問題是為甚麼在開放性選舉的競爭壓力下，香港和台灣的順從派分別出現了往抗衡方向的調整？

12月中旬更公開表示不會再談「九二共識、一中各表」，不會否定陳水扁提出的「一邊一國」主張，也不會排除台獨成為未來的選項^③。

現在的問題是，為甚麼在開放性選舉的競爭壓力下，香港和台灣的順從派分別出現了往抗衡方向的調整？對於這問題，研究選舉行為的理性選擇學派可為我們提供重要的理論指引。該學派指出，已決定參選的候選人必須擬定如何贏取選舉勝利的策略。在選舉過程中，候選人透過競選(campaign)，將自己的優點和所代表的價值體系推銷給選民^④。在很大程度上，候選人是主動的，而選民是被動的，他們只能在現有的選擇中做出決定。然而，所謂被動，畢竟是相對的，因為候選人必須充分評估選民的「理性需要」，而這「理性需要」，正是選民能夠在選舉過程中「反客為主」的原因^⑤。因此，在選舉過程中，關鍵在於候選人如何發掘選民的需要，從而具策略眼光地界定自己的競選策略以吸引選民。

如果選舉是候選人和選民之間的互動過程——也就是一方面候選人盡量掌握選民的「理性需要」並制定相應的競選策略吸引選民，另一方面選民則細心評估和挑選那些接近他們利益和價值立場的候選人作為他們未來的政治代表，那麼，下一個必須解答的問題便應是：為何香港和台灣的選民會不約而同地傾向接受候選人對中國大陸因素採取較具抗衡而非順從色彩的策略？

客觀而言，在強弱懸殊的雙邊政治關係中，抗衡和順從各有利弊。抗衡實力強大一方，可以維持弱小一方的自主性，但代價是必須承受與強大一方交惡的種種後果，包括軍事衝突。順從的利弊剛好相反，它意味弱小一方依據強大一方的偏好來修正自己的制度和政策，自主性遭受壓抑，但好處是不必面對與強大一方交惡的後果，有時候甚至會得到強大一方在經濟上或其他方面的回饋^⑥。

然而，正如前面所述，受到選舉政治的帶動，香港和台灣的主流民意近年均日趨選擇以抗衡而非順從的策略來回應中國因素的挑戰，迫使內部原來的順從派也不得不調整策略，以較為抗衡的方式爭取選民。這種發展趨勢多少說明，香港和台灣的選民均願意在某種程度上面對和承擔抗衡中國的風險，以盡量維護兩地的政治自主性，而為了贏取選舉，不同政治立場的候選人也只好積極回應選民的「理性需要」而採取抗衡的姿態和選舉策略。

四 香港轉向抗衡的原因

香港和台灣的選民分別願意以較為抗衡的策略回應中國因素，其實背後並不乏理性平衡的考慮。先說香港。首先，對於香港選民而言，民主已是普世價值，而《基本法》亦清楚寫明，香港特別行政區行政長官和全體立法會議員將按循序漸進的方式，最終達致由普選產生^⑦。香港市民在回歸十年後才要求普選行政長官和全體立法會議員，既有實踐普世價值的正當性，從市民的眼光看來，顯然也不違反循序漸進的原則。

在強弱懸殊的雙邊政治關係中，抗衡和順從各有利弊。受到選舉政治的帶動，香港和台灣的主流民意近年均日趨選擇以抗衡而非順從的策略來回應中國因素的挑戰，迫使順從派也以較為抗衡的方式爭取選民。這種趨勢說明，香港和台灣的選民均願意在某種程度上面對和承擔抗衡中國的風險，以盡量維護兩地的政治自主性。

其次，第一任和二任行政長官董建華均先後由北京主導下的四百人和八百人選舉團產生，但在董氏的管治下，政府施政異常混亂，香港經濟持續衰退，社會分化日趨嚴重，終至民怨沸騰，並於2003年7月1日香港回歸六周年當天爆發了超過五十萬名市民上街抗議政府的大遊行，而遊行者的其中一個重要口號，就是要求政府還政於民，推行行政和立法機關全面普選^⑧。顯而易見，現實政治的不如人意，加強了香港市民對全面推行民主政治的訴求與決心。

其三，回歸多年來，雖然香港市民向北京要求早日在香港落實全面民主政治，但事實上並未脫離《基本法》為香港民主化而設置的循序漸進原則，更沒有在民主化訴求中增加港獨的因素；而北京政府也並非原則性地反對香港推行全面民主政治，北京反對的只是過急的民主化步伐，擔心與其關係惡劣的民主派借機掌權，導致香港局勢失控。北京的態度，使得香港市民較敢於據理力爭，在《基本法》的規範下盡早和盡量實現他們的民主夢想。

其四，儘管在《基本法》的規限下香港現在只有局部民主化 (partial democracy)，包括部分立法會議席和大多數區議會議席經由地區直選產生，但這樣局部的民主化終竟為香港的政治發展打開了重要空間。一方面，為了贏取選民的支持，各選舉候選人千方百計發掘和提出貼近選民「理性需要」的政策和意見，包括透過大眾傳播媒介和群眾運動來宣揚、深化他們的種種理念及訴求。這有助整合和形成社會的主流意見，如他們對民主化的態度。另一方面，選民可透過投票去影響候選人的政策立場和篩選代表他們的政治代理人。在2003年11月23日舉行的區議會選舉，香港選民便大量地將他們的選票投給了公開支持盡快全面普選行政長官和立法會的民主派候選人，使得被諺稱為「保皇黨」（支持不得民心的董建華政府的政黨）、對民主化態度曖昧的民建聯，遭遇自1990年代初創黨以來空前的挫敗^⑨。前述民建聯轉趨明確支持2007年普選行政長官和2008年普選全部立法會議席，明顯是不欲在2004年9月舉行的立法會選舉中重蹈區議會選舉慘敗覆轍的策略轉向。於此，亦可見開放性選舉——即使是局部的——對政黨和候選人的政策立場的重大制約作用。

香港市民要求早日落實全面民主政治，事實上並未脫離《基本法》設置的循序漸進原則，更沒有增加港獨的因素；而北京政府也並非原則性地反對香港推行全面民主政治，北京反對的只是過急的民主化步伐，擔心與其關係惡劣的民主派借機掌權，導致香港局勢失控。

五 台灣轉向抗衡的原因

台灣的情況與香港頗為不同，而抗衡之心更強。首先，對相當多的台灣人而言，不論是民主化前還是民主化後，中華民國實際上是一個擁有自己軍隊、政府和完整統治權力的政治實體。更重要的是，經過十多年全面民主化的洗禮之後，中華民國政權已經脫胎換骨，完成由威權向民主政治的轉化，並與台灣社會實現一體化^⑩。影響所及，執政或在野的政黨都相當強調台灣地區的主權獨立（不論是以「中華民國在台灣」還是「台灣共和國」稱之），並指這是一個具有很大的正當性、必須獲國際社會確認的事實。對他們來說，統一反而只是未來的一個選項而已^⑪。



1990年代以來台灣各級政權先後民主化，兩岸社會政治制度的差異更為突出，從而增強了台灣偏安自保的決心。在連綿不絕的選舉過程中，那種聲稱兼具偏安自保的現實主義和所謂獨立建國理想主義的兩岸主權互不從屬的主張，自然極容易脫穎而出，企圖在政治市場中搶佔民意主流。

其次，1990年代初以來台灣各級政權的先後徹底民主化，兩岸社會政治制度的差異更為突出，從而增強了台灣偏安自保的決心^②；民主化訴求成為各種政策理念和政治價值相互競爭和整合的主要場域^③。在意識形態上，兩個中國、一中一台甚至是台灣獨立等意識也漸次明朗化。在連綿不絕的選舉過程中，那種聲稱兼具偏安自保的現實主義和所謂獨立建國理想主義的兩岸主權互不從屬的主張（如前總統李登輝的「兩國論」和現任總統陳水扁的「一邊一國論」），自然極容易脫穎而出，企圖在政治市場中搶佔民意主流，迫使傳統「統派」不斷調整跟進，否則只有面對被台灣主流社會邊緣化的命運。前述「泛藍」陣營在統獨問題上緊隨「泛綠」陣營之後的跟風轉向，所爭者不過是政黨賴以存續的選票罷了。

其三，作為台灣最重要的安全保障的美國，雖多番公開重申不支持台灣獨立，但也沒有明言反對，而且並沒有清楚界定何謂台灣獨立，加上它始終如一地堅持兩岸政治分歧必須和平解決^④，這使得台灣朝野較敢於利用美國台海政策的模糊空間和安全承諾，去推動不同形式的策略以抗衡中國。

六 結 論

然而，也必須強調，儘管香港和台灣社會在選舉政治帶動下，日趨選擇以抗衡策略回應北京的政治單邊主義，但並非毫無節制。事實上，中港關係和兩岸關係的高度不對稱性，尤其是北京擁有的巨大軍事威懾力量和中國大陸對香港和台灣兩地的經濟吸納所產生的不斷上升的利益拉力，均對香港和台灣的抗衡策略的激烈性產生了不同程度的制約。這正是香港之所以沒有否定北京為香港民主發展所定下的循序漸進原則，只是要求北京在這一原則下清楚交代香港落實全面民主政治的具體時間表^⑤；而一直主張台灣獨立的執政民進黨至今也不敢貿然公開宣布台灣獨立或更改中華民國國號，只是利用一些模糊而又具挑釁性的政治辭令或動作（如「一邊一國」主張和推動所謂「防衛性公投」）去不斷探觸北京的政治底線的原因。

無論如何，開放性選舉明顯已成為香港和台灣社會整合主流政治價值的催化劑。面對中國政府具有巨大實力優勢為後盾的政治單邊主義，香港和台灣兩

地竟不約而同地日趨傾向選擇抗衡而不是順從策略作為回應，反映出性質相近的政治結構對不同社群的政治行為所產生的類同制約作用。面對這種發展趨勢，特別是今年台灣和香港將會分別舉行總統大選和立法會選舉，對於選舉過程中將可能出現的種種變數，北京會採取甚麼樣的解讀和政策，無疑將會對兩岸三地未來政治格局的變化產生決定性影響。

儘管香港和台灣社會在選舉政治帶動下，日趨選擇以抗衡策略回應北京的政治單邊主義，但並非毫無節制。事實上，中港關係和兩岸關係的高度不對稱性，尤其是北京擁有巨大軍事威懾力量和中國大陸對港、台兩地的經濟吸納所產生的不斷上升的利益拉力，均對港、台的抗衡策略的激烈性產生了不同程度的制約。

註釋

- ① Stephen M. Walt, *The Origins of Alliances* (Ithaca: Cornell University Press, 1987); 吳玉山：《抗衡或扈從：兩岸關係新詮》(台北：正中書局，1997)，頁18-19。
- ② 《成報》，2003年12月22日，頁A12。
- ③ 《中國時報》，2003年12月16日，頁2。
- ④ Adam Przeworski, *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin American* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 20.
- ⑤ Richard G. Niemi and Herbert F. Weisberg, eds., *Controversies in Voting Behavior* (Washington, D.C.: CQ Press, 1984), 14; Herbert B. Asher, "Voting Behavior Research in the 1980s: An Examination of Some Old and New Problem Areas", in *Political Science: The State of the Discipline*, ed. Ada W. Finifter (Washington, D.C.: American Political Science Association, 1983), 364-65.
- ⑥ 同註①吳玉山：《抗衡或扈從》，頁20。
- ⑦ 一國兩制經濟研究中心：《中華人民共和國香港特別行政區基本法》(香港：一國兩制經濟研究中心，1992)，頁14-19。
- ⑧ 王家英、尹寶珊：《主要官員問責制的成效及其對香港政治發展的影響》(香港：香港中文大學香港亞太研究所，2003)，頁15。
- ⑨ 王家英：〈香港區議會選舉評析〉，《中國評論》，第72期(2003年12月)，頁43-45。
- ⑩ Timothy Ka-ying Wong, "The Impact of State Development in Taiwan on Cross-Straits Relations", *Asian Perspective* 21, no. 1 (1997): 180.
- ⑪⑫ Timothy Ka-ying Wong, "From Ethnic to Civic Nationalism: The Formation and Changing Nature of Taiwanese Identity", *Asian Perspective* 25, no. 3 (2001): 200; 190-93。
- ⑬ Timothy Ka-ying Wong and Milan Tung-wen Sun, "Democratic Theorizing in Taiwan: A Reconstruction", *Democratization* 7, no. 2 (2000): 90-91.
- ⑭ David M. Lampton, *Same Bed, Different Dreams: Managing U.S. - China Relations, 1989-2000* (Berkeley: University of California Press, 2001), 55.
- ⑮ 《基本法》只規定香港可按需要就2007年後的政治制度進行檢討，但並沒有對何時才能達至其關於香港行政機關和立法機關最終全面由普選產生的承諾作出清晰的規範和說明。

清末江浙諮議局 議員選舉的個案研究

• 傅懷鋒

二十世紀初，清政府發現除了傷筋動骨地施行憲政外，已別無他路可走。1905年，清廷向全國宣布實行「預備立憲」的基本國策；次年頒布九年預備立憲詔，這成為中國政治參與的開端。諮議局選舉就在這樣的背景下步入歷史的視野。本文以江浙諮議局議員選舉為個案，討論清末民眾的政治參與。

一 制度表達視野下的政治參與

《諮議局章程》是清末諮議局議員選舉的法律依據。章程規定，凡屬於本省籍貫並年滿25歲的男子，是本省的居民，及具備下列任何一項條件，才具備選舉資格：一、曾在本省地方辦理公益事務滿三年以上；二、曾在本國或外國中學堂畢業；三、有舉貢生員以上的出身；四、曾任實缺職官；五、在本地有五千元以上的營業資本。

諮議局的議員由選舉產生，而選舉必須由其制度保障。1908年7月，憲政編查館奏進的《諮議局章程》及《諮議局選舉章程》，是諮議局議員選舉的法律依據。《諮議局章程》^①的第二章「議員」共八條，規定選舉方法、選舉資格和被選舉資格；《諮議局選舉章程》^②則規定諮議局的選舉事宜，整個章程分為總綱、初選舉、複選舉、選舉變更、選舉訴訟、罰則、專額議員選舉方法、附條八章，共115條，基本上涵蓋了選舉的整個過程。按照《諮議局章程》規定，凡屬於本省籍貫並年滿25歲的男子，是本省的居民，及具備下列任何一項條件，才具備選舉資格：一、曾在本省地方辦理學務及其他公益事務滿三年以上，卓有成績者；二、曾在本國或外國中學堂同等或中學以上的學堂畢業的得文憑者；三、有舉貢生員以上的出身者；四、曾任實缺職官文七品或武五品以上未被參革者；五、在本地地方有五千元以上的營業資本或不動產者。凡不屬於本省籍的男子，年滿25歲，寄居本省滿十年以上，在寄居地有一萬元以上的營業資本或不動產者，亦有選舉權。被選舉權的資格則限制在年滿30歲屬本省籍或寄居本省滿十年以上的男子。這些限制分別涉及了財產、性別、年齡和教育程度等方面。從章程分析，清政府照顧的是士紳階層的參政要求：需辦理學務三年以上者，照顧了學紳的利益；辦理其他公益事務三年以上，有舉貢生員以上出身或曾任實缺職官文七品或武五品以上者的規條，則給予士紳或在籍為紳者以特權關照；在本地地方

* 本文是壓縮稿，全文及若干附錄將會在《二十一世紀》網絡版刊出。

有五千元以上的營業資本或不動產者的條文，及對於非本省籍的商人的規定又照顧了紳商的利益；同時它又給予在本國或外國中學堂同等或中學以上的學堂畢業的得文憑者以選舉權，顯然也給予新型知識份子參與的機會。這些規定暗示了清王朝想與傳統士紳重建聯繫紐帶的同時，也將資本家階層、新知識份子納入政治體系，從而達到兼顧新舊社會成員要求參政的目的。但清政府規定享有選舉權者年齡需在25歲以上，享有被選舉權者年齡要在30歲以上，同時在校生沒有選舉權和被選權，這樣就把年輕而富有變革精神的知識份子拒斥於政治參與的大門之外，由此便從制度上決定了諮議局兼具保守與進取的特性。「在這種規定之下，究有多少人合於選民的資格？其選舉的經過情形如何？」^③

參酌學額及漕糧數額，江浙兩省諮議局議員人數，江蘇121人，浙江114人，分列全國第二、三位，僅次於直隸。清政府仿效日本採用複選方式，即先由選民選出若干候選人，再由候選人互選而產生定額議員，可見初選是複式選舉的關鍵。經調查江蘇省合資格的選舉人數，寧蘇兩屬共計161,676人，其中蘇屬五府州共59,643人，寧屬共102,033人^④。據1911年清政府民政部調查，江蘇省總人口為28,235,864人，加上上海5,550,100人，總共為33,785,964人^⑤。選舉人僅佔總人口的0.48%，也就是說當時選民總數不足全省人口1/200。浙江省合資格的選舉人數為90,275^⑥，當時的總人口為21,842,565人^⑦，選舉人佔總人口的0.41%，約為全省人口的1/250。這個比例在清末各省中已經是比較高的了（參考表1）。以20歲以上人口佔全部人口的3/5計，江蘇省的選舉人不足成年人口的1/120，浙江省則為成年人口的1/150；若以男女各半論，江蘇省的選舉人不足成年男子的1/60，浙江省為成年男子的1/75，可見這只是少數人才享有的選舉權，而且由於種種原因，在政治實踐中實際參與的人更少。但這畢竟是中國歷史上第一次有一部分民眾（儘管是少數）開始擁有民主選舉的權利，這恰恰彰顯了其歷史意義。

從章程的規定來看，資產調查大幅度減少了合資格選民的數量，原因有二：一是中國人向來不願露富，因為露富意味着將來有被科重稅的可能。「而商界中轉有多人恐將來有苛派捐款等事，請為銷去姓名……」^⑧；二是人民缺少「納稅為義務，選舉為權利」的觀念，難以理解為何財產要求是一項權利資格，因而心懷疑慮。關於這一點，以下引文可作很好的註解：「隱匿資產，本吾國人之普遍性質，是以調查之時，大都秘不以告，而不知自外於公民之可恥，其甚者則有揮調查員於門外，而肆口詈辱者矣。」^⑨

如果說《諮議局章程》是關於選舉的實體權利的規定，那麼，《諮議局選舉章程》就是通過制度的安排，從選舉的程序上保障實體權利。《諮議局選舉章程》規定只要選舉人在選舉時並未請人代理，選票並非寫不依式、夾寫他事、字迹模糊，所選之人又符合被選舉資格的話，其選舉就是有效的。第六章罰則，更是通過對「以詐術獲登選舉人名冊或變更選舉人名冊者」，「以財物利誘選舉人或選舉人受財物之利誘及居中周旋說合者」，「以暴行脅迫妨害選舉人及選舉關係人者」的處罰規定，保障了選舉權的正常行使。選舉監督、監察員和管理員的設立以及《諮議局選舉章程》對其職責的規定，從制度上確保選舉人能夠按照自己的意願投票。此外，選舉人還享有知情權和監督權。章程第六十條、第七十七條明確規定，選舉監督必須公布當選人（初選當選人和複選當選人）的姓名和票

除了傳統士紳階層，清政府又給予在本國或外國中學堂畢業的得文憑者以選舉權，暗示清王朝想與傳統士紳重建聯繫紐帶的同時，也將新知識份子納入政治體系，從而達到兼顧新舊社會成員要求參政的目的。但它所設的年齡規定又把年輕而富有變革精神的知識份子拒斥於政治參與的大門之外，這便從制度上決定了諮議局兼具保守與進取的特性。

表1 諮議局選舉選民與人口比例

省別	人口總數	選民總數	百分比(%)
直隸	25,932,133	162,585	0.63
廣東	28,010,564	141,558	0.51
安徽	16,229,052	77,902	0.48
江蘇	33,785,964 (32,282,781)	161,676 (162,472)	0.48 (0.50)
廣西	8,746,747	40,284	0.46
奉天	12,133,303	52,679	0.43
山西	12,269,386	53,669	0.44
貴州	9,665,227	42,526	0.44
浙江	21,842,565 (21,440,151)	90,275 (90,275)	0.41 (0.42)
福建	15,849,296	50,034	0.32
四川	48,129,596	191,500	0.40
湖北	25,590,308	113,233	0.44
山東	30,987,853	119,549	0.39
湖南	27,390,230	100,487	0.37
陝西	10,271,096	29,055	0.28
吉林	5,580,030	15,362	0.28
黑龍江	2,028,776	4,652	0.23
甘肅	4,989,907	9,249	0.19
江西	23,987,317	—	—
河南	35,900,038	—	—
雲南	9,466,695	—	—
		平均百分比	0.40

《諮議局選舉章程》確保選舉人能夠按照自己的意願投票，選舉人享有知情權和監督權。章程規定，選舉監督必須公布當選人的姓名和票數；選舉開票時選舉人有權前往參觀，給予選舉人以監督權。選舉人還被賦予訴訟的權利，可以呈控選舉中不合章程的做法。江蘇省在章程的基礎上細化了相關規定，提高選舉的透明度。

註：表中的江蘇省的數據採自《申報》，1909年3月11日，第3張第3版、第3張第2版；12日，第3張第2版。浙江省的數據採自《時報》1909年5月13日和1913年1月23日。其他各省的數據則源自張朋園：《清季諮議局議員的選舉及其出身之分析》，載中華文化復興運動推行委員會主編：《中國近代現代史論集·第十六編·清季立憲與改制》（台北：台灣商務印書館，1986），頁348。括號內是張朋園統計江浙兩省的數據。

數；第五十一條規定選舉開票時選舉人有權前往參觀，給予選舉人以監督權。第五章選舉訴訟還賦予選舉人訴訟的權利，可以呈控選舉中不合章程的做法。由此可見，選舉人在制度上所享有的選舉權是有一定內容。應該注意的是，複式選舉的方式決定了選舉議員的人與普通選舉人相較，可以更充分地實現其權利。江蘇省在《諮議局選舉章程》的基礎上細化了相關規定，江蘇省蘇屬籌辦處訂定的《初選舉投票所細則》和《初選舉開票所辦事細則》，提高了選舉的透明度。

從章程和細則看，清末民眾政治參與具有相當的開展空間，章程和細則的具體規定，在法律上保障選舉權的同時，也在客觀上增進選舉人參與政治的信心。

二 實際操作過程中的政治參與

以上是從制度安排的角度闡發政治參與的狀況，而選舉的經過究竟如何呢？

江蘇省的121個名額中，蘇屬佔55名，寧屬佔66名。選舉調查事務所按照《諮議局章程》的規定，調查全省人民的選舉資格，編定選舉人名冊，呈本管府

廳州縣察核。然後，兩屬於1909年2月底、3月初設立投票區，並於3月11日、12日頒布選舉人名數和選舉議員的分配。3月22日開始，蘇屬各府、州進行初選舉的第一次投票。當各投票區將投票區送到開票所後，於3月25日開始，各府、州進行檢票。由於第一次選舉未能足額，各府、州在3月28日再投票。3月31日，再行開票。由於各府、州實際情況不同，有的再選足額，有的再選仍未足額，於是就有了三選、四選，乃至五選。4月15日左右，蘇屬完成初選舉，預備進行複選舉。5月3日，進行複選舉投票。5月6日，進行複選舉開票。大致於5月16日完成整個選舉過程，正式選定議員及候補議員。在這期間進行了選舉訴訟(初選舉訴訟和複選舉訴訟)的審理和判決。寧屬的初選舉和複選舉分別於4月1日和5月23日進行，除時間較蘇屬相應延遲外，選舉情況與蘇屬大致相同。

與江蘇省相比，浙江則遲至5月15日才進行初選舉，但是複選舉甚為迅速，至6月初完成，因此就完成時間來說，兩者相去不遠。當時日人井一三郎在參觀過各省諮議局後，認為辦得最好的諮議局，以「江蘇第一，浙江第二，河南第三；湖北、直隸、湖南、安徽、江西、山東諸省在伯仲之間；福建、廣東未能評定」^⑩。

由此對民眾政治參與中的各個方面做一概括。

第一，在選舉中普通民眾與精英階層表現趨向於兩個極端。士紳階層在選舉中施展各自的手腕競選。「某甲以孝廉仕於江省，聞諮議局初選舉，告假還鄉謀當選」^⑪。當時運動的方式各異，如「蘇屬某縣太史公某自諮議局選舉事，其即以己名刺，託地甲傳諭鄉人撫寫……」^⑫，「(初選舉當選之某丙)令其子四出演說，或親自赴鄉演說，請客作東道」^⑬，「其運動之法如分名片、大宴客等，皆屬數見不鮮之事」^⑭。而且選舉已經有了金錢政治的味道：「台州太平縣某，望得議員之心甚切，日前投票竟用墨幣運動，凡有投其名入匭者，每票酬洋六元，聞共費去百八十元，居然當選，可謂有志竟成矣。」^⑮「杭州複選舉，杭垣紳士熱心議員者出大力運動，探知各屬及鄉鎮所來之選舉人，均以望仙橋各客棧為公所，遣人向之關說，每票酬勞五十兩，犧牲三百金，議員即操券而得，較捐典史為猶廉也。嗚呼，此之謂議員真價值。」^⑯種種收買賄選情狀不斷見諸報端，其劇烈之程度「不有以砭之，將使選舉之尊嚴因此而褻瀆」^⑰。

相對於士紳階層的表現，民眾的表現卻是比較淡漠的。「四月十五日乃浙江初選舉投票之期，……乃省垣全市不見一片國旗，往來者雖熙熙攘攘，未聞有一人論及選舉投票之事者。」^⑱如果說民眾由於知識有限，其淡漠或可諒解，然而各學堂的學生「除有職事之數員外，餘皆結伴出城，或遊西湖，或遊拱宸橋，亦無暇問選舉事」^⑲，由此可見普通民眾對政治參與之冷漠。

與精英階層的運動狂熱相聯繫，前去參加投票的普通民眾多為動員參與的。「江蘇初選之先，運動者紛紛，至有多為之法，見好於農夫野老，使之舉彼」^⑳，而「受運動者尤盲人瞎馬，百無一知，不識選舉為何事，舉人與被舉於人為何意，徒以運動者一言之故，遂群焉從之」^㉑。因此至選舉之期，「實到之投票人，更多為人運動逼勒而來」^㉒。

第二，投票率不高。「實到人數少者四成，多者亦僅七成。」^㉓我們對蘇屬初選舉第一次投票的數據分析，正可與之相印證。除了幾個區因為數據不足，

普通民眾與精英階層在選舉中的表現趨於兩極：士紳階層在選舉中施展各自的手腕競選，而且有金錢政治的味道：「台州太平縣某，凡有投其名入匭者，每票酬洋六元，聞共費去百八十元，居然當選。」種種收買賄選情狀不斷見諸報端；民眾卻表現淡漠，各學堂的學生「結伴出城，或遊西湖，或遊拱宸橋，亦無暇問選舉事」，由此可見普通民眾對政治參與之冷漠。

選舉的投票率不高原因在於「吾民久居專制政體之下，不知權利義務之支配」。國民的政治生活中既無民主又無自由，他們根本沒有機會也沒有意識去參與政治。此外，再次投票的投票率明顯低於第一次投票率，反映選民政治參與意識不高，在他們看來，投票一次已有諸多煩勞，遑論一而再，再而三了。

難以計算外，實到選舉人與全區選舉人之百分比為54.8%。就浙江而言，寧波府的資料比較集中，因此我們單就寧波進行討論，其實到選舉人與全區選舉人的比例均在50%之上，平均百分比為68.5%。

據《申報》的分析，投票率不高的原因在於有兩部分人沒去參加投票：一是「愚民」——「彼於新世界從無聽睹，但知向來官場交涉富民，必是勸捐。今先查財產，其為勸捐無疑。雖經通人解釋，猶以為選舉其名，勸捐其實也」^{②4}；一是「介士」——「平日痛恨於官紳之朋比，新舊之衝突。束身自好不與外事，雖知憲政之理由，猶以為國民程度不到，多一作為反多一紛擾，不願置身於此種旋渦」^{②5}。

更主要的原因在於：「吾民久居專制政體之下，豐耳聒目，不知公共之利益，不知利害之關係，不知權利義務之支配。」^{②6}國民的政治生活中既無民主又無自由，他們只能被動地接受專制制度統治，根本沒有機會也沒有意識去關心政治、參與政治。

第三，一次投票足額率低，初選鄉董當選率高於城紳。無論是江蘇省還是浙江省，在初選舉投票中，第一次投票即能足額的，寥寥無幾。以江蘇省蘇屬為例，選舉中二選、三選足額的百分比最高，分別佔蘇屬37州縣的43.2%、27.0%；一選、四選、五選足額的百分比則分別為8.1%、5.4%、5.4%。數據還表明，再次投票的投票率明顯低於第一次投票率，反映選民政治參與意識不高，並未將選舉視為伸張自己的權利，在他們看來，投票一次已是諸多煩勞，遑論一而再，再而三了。

在此次選舉中，尤其是在初選舉一選中，「當先者類多鄉董，而城紳之被選者，寥寥無幾。常州錫金兩縣，當選的二十九人中，城紳僅得一人。武、陽兩縣，當選三十一人中，城紳僅得七人，他縣城紳之佔額亦總不及鄉董之多」^{②7}。根據報章的零散資料，我們得到表2的城鄉入選比例表。

我們從表2可以發現，隨著選舉次數增加，城紳的當選比例擴大，城鄉之間的差距逐步縮小。關於這一點，當時的報紙指出由於複選設在城區，投票時間又倉促，使「各鄉區之星夜來城者大多數均不及投票」^{②8}。但由於一選足額率

表2 諮議局選舉城紳與鄉董比例

縣廳	一選城鄉 人數之比	百分比 (%)	二選城鄉 人數之比	百分比 (%)	三選城鄉 人數之比	百分比 (%)
武進	3 : 13	23.1	6 : 10	60		
陽湖	4 : 15	26.7	4 : 9	44.4		
丹陽	5 : 16	31.3				
金壇	3 : 6	50				
泰州	1 : 6	16.7	4 : 8	50		
高郵	1 : 9	11.1	1 : 6	16.7		
長洲			4 : 5	80	3 : 0	—
元和			3 : 3	100	2 : 0	—
吳縣	4 : 7	57.1	3 : 2	150	2 : 0	—
清河			1 : 6	16.7		

註：表中數據分別根據《時報》1909年3月26日、3月31日、4月1日、4月3日、4月7日、4月21日的報導蒐集統計。

(指經過第一次選舉選出的議員佔定額的百分比) 通常在50%以上，這就決定了初選當選人仍以鄉董居多。由於武進縣和泰州縣均為二選足額，而兩縣關於當選者的城鄉資料又恰好完整無缺，因此給我們一定的討論基礎。我們發現最後兩者的比例仍然相差很大，初選當選人中，城紳所佔比例，武進28.1%，泰州26.3%，鄉董的比例則分別為71.9%、73.7%。「鄉董居其八九」^{②9}之論斷顯非臆測。

究其原因，傳統鄉村地區「鄉間紳衿較少，但小有功名、稍有家世、略通世故者，即為人望所歸。親誼世誼牽藤附焉，互相攀援，其勢頗為團結，選舉專注一人，故得票偏多」^{③0}；相反，「紳界、學界城中必佔多數，而各不相下，意見分歧，其勢最為渙散，此自舉甲、彼自舉乙，票數以分而見少」^{③1}，城紳又缺少自己的組織團體（據張玉法統計，辛亥革命前中國的政治類社團只有85個，僅佔社團總數的12.7%）。但鄉董在初選中的勝利，無法保證他們在複選中能夠必然當選。同時經過第一輪的篩選，雖然有運動當選者，但初選當選人的素質普遍高於普通選舉人，這部分來投票的人不再像初選選民般盲目，所謂「盲目者不來投票，來投票者決不盲目」^{③2}。這批人大多主動參與選舉，因此更關注候選人的素質，包括其德望、學識等各方面，近代以來士紳的城居化最後造就了城紳能在複選中有較大的勝出希望。

第四，教育對政治參與的影響。根據江蘇省已有的教育資料，將江蘇省各縣學齡兒童的就學率，小學教育狀況結合學校教育經費作為各縣教育情況的參數，選擇一選投票率、投票次數以及議員數目作為政治參與的參數，列成表3。

表3 江蘇省教育與投票率關係

縣	學齡兒童 就學率 (%)	校數	學生數	教育經費投入	投票率 (%)	選舉 次數	議員 當選數
上海	22.97	161	13,528	300,000-310,000	58.1	5	5
無錫	7.04	229	12,574	150,000-160,000	55.2	4	4
青浦	13.19	102	4,708	40,000-50,000	75.4	3	2
華亭	8.84	188	8,198	40,000-50,000	69.9	2	2
金山	8.83	87	3,988	30,000-40,000	71.0	2	1
奉賢	7.46	99	3,941	40,000-50,000	59.4	—	1
嘉定	7.31	101	4,148	40,000-50,000	51.2	3	2
江陰	6.95	133	7,861	50,000-60,000	39.8	3	2
鹽城	6.64	87	2,922	20,000-30,000	71.9	2	1
南匯	5.88	190	10,445	60,000-70,000	69.3	2	3
丹陽	5.06	75	3,312	30,000-40,000	64.6	2	3
崇明	4.20	158	8,781	50,000-60,000	40.9	2	3
如皋	2.61	105	5,105	80,000-90,000	69.3	2	1
東台	1.72	66	2,059	20,000-30,000	55.0	3	2
桃源	1.19	27	751	0-10,000	90.0	2	1
安東	—	30	1,022	0-10,000	91.2	2	2

註：表中學齡兒童就學率、校數、學生數及教育經費投入均採自江蘇省教育司編纂：〈江蘇省教育行政報告書（中華民國紀元前一年十月始二年七月止）〉。而投票率、選舉次數、議員當選數則採自江蘇省諮議局投票表。

初選當選人以鄉董居多，但鄉董在初選中的勝利，無法保證他們在複選中能夠必然當選。來投票的初選當選人不再像初選選民般盲目，這批人大多主動參與選舉，因此更關注候選人的素質，包括其德望、學識等各方面，近代以來士紳的城居化造就了城紳在複選中有較大的勝出希望。

從表3所列的數據來看，不難發現教育和政治參與之間可能有聯繫，但是聯繫顯然複雜和微妙得多，並非想像中那麼直觀和單純。從投票率來說，它與地區教育的關係並未呈現出正相關關係。

三 結果分析角度下的政治參與

甚囂塵上的選舉過後，當選為議員的是哪些人呢？對諮議局議員選舉結果的分析，有助於我們從另一個角度——政治參與的強度來考察當時政治參與的水平。

(1) 議員絕大多數為士紳階層

據表4的統計，江浙兩省的士紳佔議員總數的比例分別為59.2%和47.4%。總計士紳佔江浙地區議員的53.6%。張朋園統計奉天、山東、陝西、湖北及四川的資料，得到士紳所佔的比例為90.9%，更遠遠大於我們得到的結果。

據統計，士紳佔江浙地區議員總數的53.6%。張朋園統計奉天、山東、陝西、湖北及四川的資料，得到士紳所佔的比例為90.9%。可以說諮議局的成立是地方士紳正式步入權力系統的合法渠道，並借助這一渠道由鄉村社區走向全省範圍，由非正式權勢走向正式立法機構。這表明清末政治參與的擴大，很大程度上表現為紳權的擴張。

表4 江浙諮議局議員中士紳當選比例

紳士功名	省別	江蘇				浙江			
		人數	佔議員總數比例(%)			人數	佔議員總數比例(%)		
上層士紳	進士	8	6.4	49.6	59.2	4	3.5	44.7	47.4
	舉人	31	24.8			23	20.2		
	貢生	23	18.4			24	21.1		
下層士紳	生員	12	9.6	9.6		3	2.6	2.6	
其他當選人		51	40.8			60	52.6		
合計		125	100			114	100		

註：此表數據來自本人所作的江浙兩省議員出身背景表的統計。

由此可見，諮議局的成立，毋寧說正是地方士紳正式步入權力系統的合法渠道，並借助這一渠道由鄉村社區走向全省範圍，由非正式權勢走向正式立法機構，就全省的興革大事提出自己的主張。選舉結果表明了地方精英政治參與的有效性和重要性。他們的政治參與成為當時民眾政治參與的主體，代表了當時國民的政治程度，因此清末政治參與的擴大，很大程度上表現為紳權的擴張。

比較而言，浙江省的進士、生員比例遠遠小於江蘇省，貢生在其中所佔的比例最大，因此浙江省在政治參與的廣度上有向下擴大的趨勢。其中間集團也更為龐大，如果這部分人的要求得到滿足，那麼浙江省將比江蘇省更趨於穩定，但若反之，則更趨於革命。由於江蘇的議員主要集中於舉人一層，政治參與的強度要比浙江高，但其政治表現可能更趨於保守——謀求在現有體系中權利的擴張。

(2) 議員中受過新式教育者不在少數

根據現有的資料統計，江浙分別有12%及13.2%的人受過新式教育（見表5），這裏的新式教育包括留學，也包括國內新式學堂教育。然而對於這一方面的統計，尤其困難。首先在於資料不足，其次，中國社會重視傳統功名，因此一些兼有傳統功名的人往往在登記出身背景時只填寫功名資格。我們可以斷言受過新式教育的人員比例定然不止這個數字。清末留日學生中有詳細資料者江蘇有171人^⑳，江蘇省在光緒三十三年（1907）時的教育經費投入已達2,572,005兩。截至宣統元年（1909），兩屬合計共有新式學堂2,135所^㉑。光緒三十三年時，江蘇省共有新式學堂學生48,836人^㉒。而浙江省至宣統元年（1909）共設新式學堂1,940所^㉓，在教育經費的投入方面，浙江省與江蘇省不同，前者的私立學堂多於官立，民國元年（1912）以前紳商捐資興學的資金就達到219,400元，居全國第一，高出第二位的江蘇約1/4^㉔。據清國留學生會館第二次報告，至1903年在日本讀書及畢業者達122人^㉕，民國元年時期新式學堂學生有262,293人^㉖。既然受過新式教育，那麼他們多少知道何謂民權，如何行使民權。在全國大多數人渾渾噩噩的狀態下，參加選舉的是受過新式教育的少數人，當選的也是這批少數人。他們主動參與諮議局議員選舉，有利於權利義務的觀念在民眾之間產生潛移默化的影響。就新式教育的來源看，我們發現他們當中基本沒有留學歐美者，有更多人受到日本的影響。劉厚生強調「當選的議員，以主張立憲留日歸國之學生為大多數」^㉗。劉的講法正可與我們的分析互相印證。接受過新式教育的人當選，為清末的政治參與注入了新的因素，有利於提高政治參與的強度。

江浙議員中分別有12%及13.2%的人受過新式教育，但基本沒有留學歐美者，有更多人受到日本的影響。他們的當選為清末的政治參與注入了新的因素，有利於提高政治參與的強度。另外，江浙當選議員中約有30%擔任政府職官，如朝廷部門的主事、內閣中書，也有地方的州同、知縣、教諭等，其中以知縣及教諭為多。

表5 江浙兩省諮議局議員中曾受新式教育與有職銜者的統計

類別 省別	曾受新式教育者		有職銜者	
	人數	佔議員總數比例(%)	人數	佔議員總數比例(%)
江蘇	15	12	38	28.8
浙江	15	13.2	36	31.6
合計	30	12.6	74	30.9

註：此表數據來自本人所作的江浙兩省議員出身背景表的統計。

(3) 相當一部分議員有朝廷的職銜

數據分析結果顯示，江浙兩省的諮議局議員有擔任政府職官的不在少數。根據可查考的資料，江蘇有職銜者為28.8%，浙江為31.6%（見表5）。這為他們在政治參與中動員普通民眾推舉自身入選提供了權力資源。從另一方面看，他們推動了民眾的政治參與，在行動中「教育」民眾，在不自覺中提高了民眾政治參與的強度。在這些職銜中，有朝廷部門的主事、內閣中書，也有地方的州同、知縣、教諭等，但其中以知縣及教諭為多，基本上都是一些地方官吏，這就決定了他們在行為過程中必然會考慮兩個要素：首先，謀求進入中央行政體系是他們一以貫之的目標，這就決定了他們的進取心，要求政府進行變革，而諮議

局的出現為他們提供一個從地區走向省區的途徑，給予他們一條現有體制以外的上行道路，因此他們必然要在選舉中使自己當選。其次，他們已經是既得利益集團的一員，雖然他們處於這一集團的邊緣，但是既得利益的享有使他們必然在行為上趨向保守，在追求更大利益的同時，保持不失去原有的利益。因此他們選擇了在既有體制內的參與擴大。

(4) 議員多為40歲以下的士紳

從表6中，我們發現江浙地區的諮議局議員平均年齡在40-45歲之間，由於浙江省的資料比較完整，我們僅就浙江的個案展開討論。議員的年齡分布與地區的經濟和教育發展狀況有一定的聯繫。我們從表中可以看出，那些經濟教育發展較良好的地區，議員的年齡要低於那些發展較為落後的地區。張玉法在《清季的立憲團體》一書中指出「以年齡分，40-45歲者最多，35-40歲者次之，30-35歲者又次之，50歲以上者最少」^④。這一論斷放諸浙江則有失偏頗。我們的研究表明，雖然浙江議員的平均年齡為45.4歲，但是以年齡分，35-39歲與30-34歲的最多，佔42.3%。其次才是40-44歲，50-54歲、55-59歲的再次之，45-49歲的又次之，60歲以上的最少（見表7）。40歲以下的才是諮議局議員的主體，他們在這個年紀往往已經擁有一定的財富、權勢或地位，具備了當選的優勢。而與其他年齡的人比較，他們又不甘於現狀，要求在不損害其現有利益基礎上進行改革。因此，政治參與作為權力再分配的一種方式，對這部分人來說最具吸引力。

江浙地區的諮議局議員的年齡以30-39歲最多，佔42.3%。他們在這個年紀往往已經擁有一定的財富、權勢或地位，具備了當選的優勢。而與其他年齡的人比較，他們又不甘於現狀，要求在不損害其現有利益基礎上進行改革。因此，政治參與作為權力再分配的一種方式，對這部分人來說最具吸引力。

因此，政治參與作為權力再分配的一種方式，對這部分人來說最具吸引力。因此他們是最富激情的參與者，構成政治參與的主體年齡段。井一三郎稱：「(諮議局)議員大多為來自田間的讀書人……年齡在40歲左右。」^④這一論斷也許更接近我們的研究結果。

表6 浙江省各府及江蘇省諮議局議員平均年齡

省別	江蘇	浙江											
府別		杭州	嘉興	湖州	寧波	紹興	台州	金華	衢州	嚴州	溫州	處州	駐防
平均	—	43.3	39.5	42.6	43.5	40.4	45.6	43.9	48	58.8	45.6	45.7	48.3
年齡	42.1	45.4											

表7 浙江省諮議局議員各年齡段分布

年齡	30-34	35-39	40-44	45-49	50-54	55-59	60或以上
人數	24	25	19	12	14	14	8
百分比(%)	20.7	21.6	16.4	10.3	12.1	12.1	6.9

註：以上兩表數據來自本人所作的江浙兩省議員出身背景表的統計。

(5) 議員多出自經濟發達或文物阜盛之地

我們將各地區按照當選的議員人數由少到多排列，發現各府佔議員額數最多的往往是經濟發達或文物阜盛之地。如上海議員的額數佔了松江府的1/3，上海

經濟之發達自不待言，其他如通州——張謇開設的大生紗廠便設於該地，而大生紗廠是當時中國獲利最厚的紗廠，其紗錠數為66,700，佔當時全國紗錠數的14.2%，其議員額數佔通州府的3/5。在常州府佔有優勢的無錫，則是當時機器繅絲業的重地，釜數達2,562，相當發達^③。而鄞縣、會稽亦是各自所在地區的經濟中心。

四 結 論

綜合上述各點，我們不難發現，在選舉投票過程中，地方精英為自身利益所驅動，他們自然而然地推舉本階層的人選。從地域上分析，在經濟發達的地區，與新經濟力量的壯大相伴隨的是新式精英對政治參與的強烈要求，新式精英的介入使這些地區在參與強度的定性上具備了新的政治取向。但在政治參與強度的定量上，傳統地區並不弱於上述地區，傳統精英在政治訴求上雖然更趨於官權，但是這並不妨礙他們通過各種方式使自己當選。因此，他們佔據了江浙兩省諮議局議員席位的多數，選舉結果充分表明其政治參與的有效性與重要性，從這點上說，省諮議局這一層面的政治參與具有較高的強度。對於這一政治參與究竟是趨於進步還是保守的問題，由於量化的困難，我們只能從邏輯推論上做一可能性分析。權力從士紳階層的上層向中下層過渡，曾受新式教育者的出現構成了進步參數。曾受新式教育者與有職銜者會有部分重合，但後者在比例上的優勢與諮議局議員40歲左右的主體年齡段構成了保守參數。40歲以下有職銜的中下層士紳成為江浙諮議局的主體，這部分人處於進步與保守之間，政治改良是他們完美的「中庸之道」，當他們的改良訴求得不到滿足時，他們容易傾向於推翻政府，但是當政府的改革超越了他們能夠承受的範圍，他們則趨向保守。這部分人在清廷覆亡後的留存很大程度上影響了辛亥的政局。

要而言之，清末的政治參與是有限的，仍處於精英政治的階段，普通民眾多是茫然的，即使有參與也只是動員參與。從制度安排來說，《諮議局選舉章程》的各條文限定了清末的政治參與是以精英為主，而且這部分精英必然是新舊夾雜的。

在中國政治文化中，民眾和精英的取向常常是背道而馳的，民眾習慣於盡量遠離政治，而精英階層則謀求齊家治國平天下。只是清末的中國，恰恰處於劇烈變遷的時代，精英階層本身也處於蛻變的過程，他們在求變與維護既得利益的夾縫中謀求平衡，注定是新舊之間的化蝶。

但當時，普通民眾在諮議局選舉中扮演了一個牽線木偶的角色，並沒有參與的自覺。這才是清末諮議局選舉的真正內涵。中國未來的變遷是茫然而孤苦無依的群眾的覺醒，這是中國進一步變遷的方向，也是民主的靈魂所在。

當時，也有人看到這種局面，撰文指出^④：

中國積弱之最大原因，在於牢守二千年來相沿之專制政體。而不變專制政體之最大壞處，在於官吏有無上之權威，人民不獲些微參政之權利。地方

從江浙諮議局選舉來看，在經濟發達的地區，與新經濟力量的壯大相伴隨的是新式精英對政治參與的強烈要求，但傳統地區也並不弱，傳統精英在政治訴求上更趨於官權，他們佔據了江浙兩省諮議局議員席位的多數，其中40歲以下有職銜的中下層士紳成為江浙諮議局的主體，政治改良是他們完美的「中庸之道」。

一切公事，任令官吏把持顛倒、混淆黑白。而地方人民屈伏於官吏積威之下，雖至騷擾已極，而猶忍氣吞聲，曾不敢與之稍抗……。

從清末諮議局選舉開始，中國民眾有了介入政府決策的機會。清末諮議局選舉雖然有着種種不盡如人意之處，但這次選舉畢竟是數千年來的一次創舉，是中國歷史上民眾參與政治的第一次，而民國初年的省議會便是諮議局的繼承與發展。

註釋

- ① 故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》，下冊（北京：中華書局，1979），頁670-73。
- ② 孟森：〈憲政篇〉，《東方雜誌》，第5卷第7號（1908年8月21日），頁26-35。
- ③⑩⑫⑭⑮ 張朋園：〈清季諮議局議員的選舉及其出身之分析〉，載中華文化復興運動推行委員會主編：《中國近代現代史論集·第十六編·清季立憲與改制》（台北：台灣商務印書館，1986），頁347；354；367；364；363。
- ④ 〈蘇省籌辦處訂定分配選舉議員詳章〉、〈江蘇寧屬籌辦處宣布選舉人名數〉，《申報》，1909年3月11日，第3張第3版、第3張第2版；12日，第3張第2版。
- ⑤ 轉引自韋慶遠、高放、劉文源：〈論諮議局〉，載辛亥革命史研究會編：《辛亥革命史論文選（1949-1979）》，上冊（北京：三聯書店，1981），頁215。
- ⑥ 〈浙江諮議局議員分配名額〉，《時報》，1909年5月13日。
- ⑦ 〈中國最近人口一覽表〉，《時報》，1913年1月23日。
- ⑧ 〈武陽選舉調查事務所近事〉，《時報》，1908年12月18日，第3張。
- ⑨⑲⑳ 〈論蘇省初選舉〉，《中外日報》，1909年4月13日，第1張第2版。
- ⑪ 〈選舉小說〉，《時報》，1909年3月27日，第1張。
- ⑫ 〈某太史名刺〉，《申報》，1909年4月9日，第2張第4版。
- ⑬ 〈某縣初選之甲乙丙〉、〈婁縣初選記事〉，《申報》，1909年3月28日，第2張第4版。
- ⑭⑯ 《民呼日報》，1909年6月18日，第3張。
- ⑰ 《民呼日報》，1909年7月14日，第3張。
- ⑱ 〈論華婁之違法選舉〉，《申報》，1909年4月2日，第1張第3版。
- ⑲⑳ 〈初選舉投票〉，《民呼日報》，1909年6月8日，第3張。
- ㉑ 〈論諮議局初選舉〉，《時事報》，1909年3月28日，第1張。
- ㉒ 〈論江蘇初選舉之結果·上篇〉，《時報》，1909年4月13日，第1張。
- ㉓㉔ 〈論今日選舉之弊〉，《申報》，1909年3月30日，第1張第3版。
- ㉕ 〈敬告有選舉資格者〉，《時報》，1909年3月20日，第1張。
- ㉖㉗㉘ 〈敬告重選之選舉人〉，《申報》，1909年3月29日，第2張第4版。
- ㉙ 《時報》，1909年4月7日，第4張。
- ㉚ 〈金匱裘廷梁君答嚴幾道先生書〉，《申報》，1909年4月14日，第3張第2版。
- ㉛㉜㉝㉞ 王樹槐：《中國現代化的區域研究——江蘇省地區，1860-1916》（台北：中央研究院近代史研究所，1984），頁235；244；249；396。
- ㉟㊱㊲㊳ 李國祁：《中國現代化的區域研究——閩浙台地區，1860-1916》（台北：中央研究院近代史研究所，1982），頁485；483；494；500。
- ㊴ 張玉法：《清季的立憲團體》（台北：中央研究院近代史研究所，1971），頁389。
- ㊵ 〈論蘇撫政見之謬〉，《申報》，1909年4月22日，第1張第3版。

傅懷鋒 浙江大學中國近現代史研究所研究生，主要從事近代中國社會變遷的研究。

清末諮議局選舉中的資格調查

• 瞿 駿

自1906年起，從呼籲「縮短預備立憲期限」甚囂塵上到請願「速開國會」紛紛攘攘，似乎都在表明立憲已成為清末諸項新政中事關全局成敗的要政。不過無論是呼籲或請願的人士，他們都是以中央或行省一級精英為主，與地方精英和草民並沒有太大關連。將地方人士與立憲真正掛起鈎的，是各省諮議局選舉的準備工作：如四鄉宣講、張貼告示、資格調查等。若以掛鈎的緊密程度論，宣講、告示可以不聽不看，但資格調查卻近於挨家挨戶，避無可避。因此選舉資格調查作為諮議局草創的基礎工作，正可反映清廷立憲過程中地方上繁多而且複雜的面相，如能加以縷析，當能增進對清季立憲運動的整體認識。

欽定《各省諮議局章程》中有選舉、被選舉資格規定五項、不得有選舉及被選舉權規定八項、停止選舉及被選舉權規定五項、有選舉權而停止被選舉權規定一項。學界以往的研究都會涉及上述的規定，得出的結論大同小異，但這些規定究竟如何落實，卻甚少有人問津^①。正如黃宗智所揭示：清代法制在官方表達與實踐之間存在嚴重的背離^②，同樣諮議局選舉資格調查中也有種種表達與實踐間的背離。章程條款可謂繁密詳細，但與基層千差萬別的情況相比，定章的框架還是顯得小了一些^③。以至於在新舊雜糅衝突、各地差異、調查與被調查互動等各方面，資格調查也呈現出遠非定章所能包容的紛呈世態，為日後埋下了一道道伏筆。

1906年起，立憲成為清末諸項新政中事關全局成敗的要政。地方人士與立憲真正掛起鈎的，是各省諮議局選舉的準備工作：如四鄉宣講、資格調查等。欽定《各省諮議局章程》中有選舉、被選舉資格的規定，在新舊雜糅衝突、各地差異、調查與被調查互動等各方面，資格調查也呈現出遠非定章所能包容的紛呈世態。

一 繞不開的時代——新舊雜糅衝突相

長達十一年的清末新政是1949年之前中國政府實行的力度、規模、影響最大的一次全方位改革，僅從政治改革的角度出發，民主選舉各省諮議局議員，不管其限制在今日看來有多苛刻，在漫長的帝國時代總算是破天荒的頭一遭，其影響之深遠不言而喻。以規模論，諮議局選舉除台灣已割讓、新疆緩辦之

外，遍及全國各省區；以力度論，政府確已深入基層努力動員各方力量^④。如此大的規模，如此強的力度，又是一樣全新的事物，選舉與人們的傳統心理定勢、帝國時代政治參與的慣性認知難免會發生衝突雜糅，而這種衝突雜糅在資格調查時就明顯展現出來。

比如調查中財產數量是一項重要內容，以財產多寡確定有無選舉權利，各國在民主選舉發展中都經歷過這一階段，清廷初行選舉亦不可免。但另一層深意也不可忽略，在江西的調查注意事項中就提到「朝廷訂立選舉章程注重財產資格以示獎勵實業之風，洗古來重本抑末，貴士賤商之制」^⑤，可見財產調查除與選舉密切相關外，更有清末大力振興實業的背景。但這項與重要國策有關的資格調查卻與民間傳統的「財不露白」心理大起衝突，再加上很多地方殷實之戶都擔心官府藉名冊攤捐抽稅^⑥，因此抱定「閉門自守，不予外事」的宗旨消極應對，往往是「推求其詳，而其對待則彌混，或先稱及格，繼又故反其詞，或愈起疑團因而竟甘放棄」^⑦。

又如年齡資格，圍繞此項資格調查，我們可以清晰地看到帝國時代政治參與的慣性認知與選舉這一新事物的雜糅。《申報》曾報導一生員許家駒「家中財產逾兩萬金，惟年齡未合。有親串陳紳遇宸深為惜之，投票前一日陳商於管理員周二尹。二尹素無學問，於選舉章程更模糊影響，以為不妨，補入投票」^⑧。其親串「深為惜之」和管理員「以為不妨」，說明在時人眼中年齡資格作為獲得選舉權的必要條件，常常是遭到忽略的。當時很多不到二十五歲之人極可能符合擁有選舉權的各項其他規定：從「速成科畢業生遍地開花」可知，在後科舉時代獲得學堂畢業文憑並不困難；五千元財產對貴胄富戶是九牛一毛；混個文七品或武五品實任官，在捐納已成糜爛不堪之局時也易如反掌；而「辦理地方公益著有成效」這一條也可能是說有就有，說無即無^⑨。面對諮議局選舉這扇新開啟的「龍門」，二十五歲年齡限制怎能成為跨不過去的鴻溝？因此欲謀選舉權之人隱匿虛報年齡就成了順理成章之事。

為選舉權而隱匿虛報年齡的還在少數，更多人的眼睛盯着的是「被選舉權」。江蘇華婁縣參選之某甲有舉人朱卷為證，年未滿三十。「運動」後初選當選，仍不滿足，於是一面揚言：「年歲不能憑官冊」，一面又想方設法篡改選舉人名冊，將自己列入「三十以上，有被選舉權項」^⑩。如此大費周章，正所謂「爭此區區者，非在選舉權，而在被選舉權也。我舉人而人不舉我於我何益？」^⑪能成為諮議局議員，「不但我們同鄉百姓受其節制，省城裏紅頂子也要來商量商量」^⑫。以上的林林總總與輿論表達中勾勒的百姓公舉，為本地人謀福，將一省的進步時刻放在心上的議員形象相差何其遠矣，而這恰恰正是時代繞不開的真實寫照。

二 「兩個世界」與「中心／邊緣」——各地差異相

羅志田在其關於廢科舉的出色研究中，將近代中國分為「土洋兩世界」，着重分析各地區思想心態的不同步^⑬，在各地辦理諮議局中這種不同步的現象一樣存在。當時，日本人井一三郎比較過各省諮議局的情況，他認為「以江蘇第一，

各國在民主選舉發展中都經歷過以財產多寡確定有無選舉權利的階段，清廷初行選舉亦不可免。財產調查除與選舉密切相關外，更有清末大力振興實業的背景。但這項資格調查卻與民間傳統的「財不露白」心理相衝突，殷實之戶擔心官府藉名冊攤捐抽稅，因此抱定「閉門自守，不予外事」的宗旨消極應對。

浙江第二，河南第三；湖北、直隸、湖南、安徽、江西、山東諸省在伯仲之間；福建、廣東未能評定，最下的是山西省^⑭。但這種不同步是否只有「沿海地區得風氣之先，內陸地區閉塞落後」即「兩個世界」說這一條分析路徑可供討論？

應當承認，羅志田等人提出的「兩個世界」說在近代中國語境下，相當有力地解說了各地差異形成的部分原因，但首先我們不應忽視在「兩個世界」出現之前，王朝體制本身的「中心／邊緣」格局對各地的影響。此種影響在經過「西潮」衝擊尤其是科舉廢除之後，雖有所減弱，但遠還沒有灰飛煙滅。比如各省諮議局議員額數是由各省學額及漕糧之數來定多寡，這一差異明顯是固有「中心／邊緣」格局所起的作用^⑮。具體到資格調查，以地屬王朝「邊緣」的新疆為例^⑯：

鄉試向附甘肅，僅取中一名……通計改設行省以後取進僅數百名，概皆流寓名成，多返其鄉，又或充小學堂教員或充本省幕友，仍應按第七第八兩條分別停止其選舉權及被選舉權……曾任實缺職官文七品以上無人，武五品以上者不過數人，大多幼習戎行，不識文義，查第六條不得有選舉權及被選舉權。

科考取士、官員甄選數量是獲得選舉資格的先決條件，而新疆在這方面的「弱勢」顯然不是「兩個世界」造成的。

其次，各地因歷史、環境造成的差異，如行政區劃、幅員大小等，也影響資格調查。順利辦理選舉的地區，多半因其行政區劃比較合理，反之選舉區則難以被劃定，導致資格調查乃至整個選舉難以為繼。以黑龍江為例，其行政區劃就有漢旗兩套區劃並行、新舊區劃衝突等諸多尷尬之處^⑰。

山西亦有此類問題^⑱：

晉省全境惟歸化、綏遠十三廳僻在北方，佔地面積極為遼闊，人民少而散處，又皆係直隸廳無屬縣者，若遵照定章，直隸廳無屬縣，以附近之府為複選區，則附近之府若大同、朔平，遠或距千餘里，近亦數百里，往來困難，久在意計之中。且十三廳舊歸歸綏道統轄，使捨習慣之上級官廳，而附於疏遠之二府，審諸情勢，均為未洽。

比起行政區劃來，幅員大小給調查帶來的影響也不少。章程規定寄居其他府縣的人必須回原籍府縣投票，如果「本人不知函告本籍或恐所報資格未必確實，勢不得不派往調查之」。安徽辦理此事就感到十分不便。「寄居地方往往與原籍相距近則數百里，遠或一二千里，如在皖北之北赴皖南之南，（調查員）跋涉全省，勞費不貲，且亦未必周徧詳明，不過徒滋紛擾耳。」^⑲

山西雖無直接的史料證明幅員大小會影響調查，但在其預備舉行複選舉投票時，因為「南北幅員既形遼闊，山川阻越，尤礙往來」，所以酌給投票人川資，「二百里至二百五十里給銀四兩，二百五十里至三百里給銀五兩，三百里以外酌量給加」^⑳。既有投票人往返距離達三百里甚至更多者，就能夠想見當初調查時的艱辛了。

當然「兩個世界」造成的差異亦不在少數，前人研究已比較充分，限於篇幅，此處不贅。僅以最基本的「不識文義」者不得有選舉權和被選舉權條論，沿海與內陸確因教育發展水平高低而大不一樣。勞乃宣曾指出^㉑：

各省諮議局議員額數是由各省學額及漕糧之數來定多寡，另外，各地如行政區劃、幅員大小等歷史、環境造成的差異也影響資格調查。如黑龍江行政區劃就有漢旗兩套區劃並行、新舊區劃衝突等諸多尷尬之處。章程規定寄居其他府縣的人必須回原籍府縣投票，如果「本人不知函告本籍或恐所報資格未必確實，勢不得不派往調查之」。

立憲之國，必識字者乃得為公民。中國鄉民有闔村無一人識字者，或有一二識字之人，適為其村敗類，而良民轉不識字。倘比里連鄉無一人能及公民資格，何以為立憲之始基乎？

如果就江蘇等沿海地區的識字率而言，勞氏的擔心就有些多餘。據羅斯基 (Evelyn S. Rawski) 估計，中國傳統社會識字率當在四成左右。張朋園認為她估計過高，但也承認江蘇等沿海地區有兩成左右。而如果是雲貴地區，勞氏的憂慮就不無道理，其識字率據張朋園推算只有5%到6%^②。

「洋世界」與「土世界」相比，辦理資格調查的有利條件甚多，如報紙與學會的宣傳、新式教育的普及、經濟發達等，但這並不意味選舉資格調查在「洋世界」的表達與實踐就能夠有更多一致的地方，這更多地取決於人的因素。

資格調查中各種規定執行的寬嚴程度因「調查」與「被調查」者之互動而不斷變化。以調查員論，有些調查員態度認真，事無巨細俱要調查明白。另一些調查員則敷衍了事，玩忽職守，如某個目不識丁的人，卻被一調查員填入名冊，成為合格選舉人。更有徇私舞弊者把持選舉，「凡有與彼不合者，於記事簿中妄注考語」。

三 在寬嚴之間——調查被調查互動相

在資格調查中，「調查」與「被調查」者無疑是應該受到關注的。張朋園曾指出^③：

對於此空前的選舉活動，不外冷熱兩種反應。冷的人大多閃避政府的訪問，失去了參與的機會；熱的人力求條件適合，多報，頂替，時有所聞。十萬選民形形色色，不一而足。

我們須要追問：那些調查員是如何去調查的？被調查者如何應對調查？力求令自己符合條件的人，他們做了些甚麼準備？為甚麼有些人要躲避調查？

要回答上述問題，就要注意到資格調查中各種規定執行的寬嚴程度，是因「調查」與「被調查」者之互動而在不斷變化。以掌控選舉的調查員論，有些調查員態度認真，往往強調自己「方欲刻意求工，豈肯苟從簡略」，事無巨細俱要調查明白。如浙江仁錢城廂調查時，表冊內規定：「財產僅填五千元以上及合格字樣。出身僅填附、增、廩、貢、舉及某學堂畢業生字樣」。而到鄉區調查時，有的調查員卻把要求嚴格到「務將財產之種類、項目、價格及出身某年某科某處入學，補增、補廩、中舉、出貢、某省某府某學堂某時畢業，分別查詢備細，註載詳明」^④。可以想見，尚不識選舉為何物的百姓面對如此認真從事是何反應，勢必產生相當的抵觸情緒，調查難以正常推行也在情理之中。

另一些調查員則敷衍了事，玩忽職守，如「一鄉人子，佃田十餘畝，力耕自給，胼手胝足之暇，兼為販夫走卒。老屋數椽，家無長物，目不識丁字，又染煙霞癖甚深」，卻被一調查員不分青紅皂白地填入名冊，成為了合格選舉人^⑤。

更有徇私舞弊者如浙江湖州調查員孫元鼎把持選舉，「凡有與彼不合者，竟於記事簿中妄注考語，均係捏詞妨害，剝奪公權。至其合意入選之人，如賣柴裁衣之類，多認為『不動產資格』入選」^⑥；劣迹斑斑者如：「近日開陳選舉調查各員劣迹：該邑調查各員或嗜好甚深或被控有案或身家不清，幾無一人不被指摘。」^⑦

而一部分被調查人或因不甘心被剝奪選舉權，或因謀求當選，千方百計欲鑽章程的空子，令很多規定都因他們的幕後動作而淪為一紙空文，最典型的莫過於查驗吸食鴉片者。

對吸食鴉片者的資格調查一般先在查驗所進行。赴查驗所查驗之人^⑳：

一、不准挾帶代鴉片藥品丸藥及其他物件；二、在處不得接見親友，惟家人或有要事必須面晤者，檢查並無飲食品及其他物件方准敘話片時，由審查員檢查員格外認真督察，並不准其逗留；三、由所代購飯食。

但實際上，各個查驗所查驗的力度卻很不一樣。以第一條為例，應驗者會於入所前先探聽章程寬嚴程度，以確定挾帶之方針^㉑：

如最嚴者，則凡欲懷挾者用膏藥一方將生煙塗抹其上或貼之於肘腋之間，或貼之於穀道之下，總以最秘密處為要。如次嚴者，則用綢巾一方，購買莫啡藥水灑於巾上。此藥以鼻嗅之即可過癮，即被搜出亦無煙迹可尋，斷不疑及。如最寬者，其癮輕者用戒煙丸或天然丸、梅花參片等藏之挾袋即可救暫時之急。如煙癮過重非藥丸所能代者則多帶煙泡亦無礙。

吸煙者將查驗所如此分門別類「區別對待」，含混過關的就大有人在，直接導致了選舉後期不勝枚舉的吸煙與否的資格訴訟。即使查驗所混不過去，對選舉權仍未死心的「癮君子」還可以赴地方官處查驗，其中貓膩也非常之多。

如一「大日本夫子傳授法政速成科畢業生」欲成為初選當選人，「願無途之從而出，適該縣審查諮議局選舉人資格，挑剔極嚴，凡犯諮議局章程第六條第五項消極資格者，公權均被剝奪」，就挑唆該縣的吸煙士紳請縣令查驗，查驗時「有窘狀者，即以囊中粒粒煙泡私授之」^㉒。

有人「熱心」過度，亦有人冷漠處之。很多人躲避調查，除了部分是因初行選舉，不識其為何物和前揭的新舊觀念之衝突外，亦有其他緣故。最重要的有以下兩點：一為選舉環境惡劣，地方官與當地劣紳、劣衿互相勾結，「無論地方何種要政皆為所把持，公正名達者不得已，亦惟杜門，謝絕外事，甚至相戒足迹，不踐公庭」^㉓；二為選舉風氣不正。「恃蠅營狗苟之謀，希攬此權利……不揣將來之能否勝任，徒以被選當選為榮」^㉔。惡劣的環境加上歪風邪氣，很多正直之士不願蹈入混水，於是對調查能躲則躲，躲不過則或告病或請辭，不一而足。

清末諮議局選舉的資格調查，一旦進入了地方，冠冕堂皇的章程條款就不斷被增加、縮減、修改、利用，乃至擱置一旁！很多人躲避調查，除了部分是因初行選舉不識其為何物外，最重要是選舉環境惡劣，地方官與當地劣紳勾結，以及選舉風氣不正，使很多正直之士不願蹈入混水。

四 結 語

考察清末諮議局選舉資格調查的諸種面相，我們可以認定的一個基本事實是：一旦進入了「地方」，冠冕堂皇的章程條款就不斷被增加、縮減、修改、利用，乃至擱置一旁！這初步證明了清季立憲運動中有眾多深刻的「斷裂」，具體體現在中央、行省、地方各級精英對憲政的認識、投入和預期收益上；各省各縣地方官推進憲政的實際舉措和努力程度上；以及官員、精英與草民在立憲過程中持續恆久的博弈上^㉕。在以往的研究中，我們對這些「斷裂」並未加以太多的

關注：精英被冠以「立憲派」、「新士紳」等名號而被同質化；地方官的努力和舉措被「革命與改良」之爭這根主線遮蔽；官、紳、民之間細微、離散的多向度博弈則被理解為單一、垂直的壓迫。選舉資格調查只是打開了冰山之一角，在以後的諮議局選舉、地方自治風潮中，類似的問題並沒有消失。重視各種各樣的「斷裂」，摒棄某些整體性解說清末憲政的粗疏，或許才能讓我們更細緻地澄清中國立憲史研究中的問題。

註釋

① 諮議局是清末憲政最基本的內容之一，因此前人研究相當豐富，並且大部分做得非常扎實有見地。早在上世紀60、70年代，台灣中央研究院近代史研究所的許多前輩學者在這一領域就有開拓性成績。與本文最為相關的，首推張朋園所著的《立憲派與辛亥革命》一書，在該書第二章「諮議局的建立與立憲派的結合」中有專節論述諮議局選舉的各種情況：如各省的議員定額、議員的產生、選舉區的規劃、何謂複式選舉、選民數目與總人口的百分比、投票的情況、外籍人士對選舉的評價等。此外，由該所組織的「現代化區域」研究計劃中，每一本專著均設「政治的現代化」專章，其中部分涉及諮議局選舉，主要有王樹槐的江蘇省、張朋園的湖南省、張玉法的山東省等。這些研究都論述過當地的議員名額分配、選民人口與總人口的百分比、投票情況、議員出身、議案的內容和數量等問題，均是不可繞過的成果。不過正因為上述的研究是從「政治現代化」出發，他們的評價思路有時就不免把應然代替了實然，把複雜動態的歷史進程簡約為線性的發展。以選舉資格調查為例：羅列完章程條款之後，調查的具體進程總是被「跳開」，直奔「結果」，如計算合格選民人數與總人口的百分比，以說明合格選民的數量之少，而這一切源於選舉資格的苛刻規定，幾乎已經流於模式，更遺憾的是大陸學界至今總體上仍沿用台灣學者的數據和結論，無論在實證還是解說上都未有明顯突破。

② 黃宗智著，劉昶、李懷印譯：《清代的法律、社會與文化：民法的表達與實踐》（上海：上海書店出版社，2001），重版代序。

③ 黑龍江省就因其進行資格調查時所遇的諸種特殊情況而電諮憲政編查館：「一、江省廳治有兼領蒙旗地面者。該旗扎薩克、協理、梅楞、各台吉等既非本省官吏，應否有選舉權？應以何級為限？二、不識文義者不得有選舉權，至本省旗蒙人等單識滿蒙文，不識漢文者，似不得以不識文義論，應如何酌定辦法？三、各轄蔭生既准比照生員出身，辦理本省各項世職，自應一律照辦。就中如世管各佐領，分旗管轄人地，抑以世職論，抑以本省官吏論？四、本省各旗員是否在本省官吏之例，如不在其例，則旗員之現任實缺者是否應有選舉權？五、僧道不能有選舉權，本省所轄蒙人均係信崇佛教，其充當喇嘛者是否概以僧侶論？」在資格調查期間，各省與憲政館類似的往來電報不可勝數，足見調查遭遇的複雜局面。

④ 清政府對於選舉的重視可以一例說明之：江西各屬的選舉籌備工作均受到諮議局籌辦處考核，未按期填報進度或進度遲緩者，縣令必須記過處分，如宜黃縣縣令、虔南縣縣令，都因違失記大過一次。見《申報》，宣統元年三月初四日，第3張第2版。

⑤ 〈江西諮議局籌辦處編纂調查注意事項八則〉，《申報》，宣統元年二月初八日，第3張第2版。

⑥ 這種擔心既源於實行「新政」以來名目繁多的捐稅（其中既有開拓財源的合理徵收，也有大量苛捐雜稅），更來自於名冊在選舉期間真的成為勒索的依據。如「海州災賑變勸捐為勒捐，竟率據上年調查選舉人名冊，凡以五千元資本或不動產為選舉資格者，按冊追呼，勒派捐款，為數甚巨。稍不如數，則廉官箴差，追繳差擾不已，甚至押追」。見〈十月初十日議決海州災賑官紳辦理不善有礙憲政案〉，《申報》，宣統元年十月十七日，第3張第2版。

⑦ 〈浙江仁錢初選事務所報告查得有權人數量稟稿〉，《申報》，宣統元年二月十六日，第3張第2版。

- ⑧ 〈初選舉投票·溫州平陽〉，《申報》，宣統元年五月十四日，第3張第2版。
- ⑨ 浙江諮議局籌辦處曾發一通告云：「各處都董、圖董、墟長等名目不一，迭經各縣函詢，可否比照辦理公益取得選舉權？」雖然後來規定：「凡各處充當都董、圖董等名目者如無他項資格，概不能比照辦理公益，取得選舉權。」（《申報》，宣統元年二月初五日，第3張第2版），但從中至少可以看出「辦理公益」的認定是模糊的，何謂「著有成效」也無一定標準可言。
- ⑩ 〈某縣初選當選之甲乙丙〉，《申報》，宣統元年閏二月初七日，第2張第4版。
- ⑪ 〈選舉運動法三——觀音菩薩〉，《申報》，宣統元年二月初五日，第2張第4版。
- ⑫ 〈初七日婁縣重行投票紀略〉，《申報》，宣統元年閏二月初十日，第3張第2版。
- ⑬ 參見羅志田：〈科舉制的廢除和四民社會的解體〉，載氏著：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁174。
- ⑭ 井一三郎：〈諮議局開設之狀況〉，日本外務省文書（1868-1945），M.T., 1,6,1,37，轉引自張朋園：《立憲派與辛亥革命》（台灣：中央研究院近代史研究所，1969），頁23。
- ⑮ 「中心／邊緣」格局與「兩個世界」格局至少在1911年以前是並存的，其中有重合的部分，像京津、江南等在原來格局中是中心，在「兩個世界」中也相當領先。有上升的，如上海；也有下降的，如廣州；亦有基本未變的，如新疆。
- ⑯ 〈新疆舉行選舉之為難〉，《申報》，宣統元年五月初一日，第1張第4版。
- ⑰ 〈官長設立·黑龍江〉，《申報》，宣統元年正月初四日，第4張第2版。
- ⑱ 〈官長調查·山西〉（續），《申報》，宣統元年一月十二日，第3張第2版。
- ⑲ 〈蕪湖商學會呈皖撫文〉（續），《申報》，光緒三十四年十二月十五日，第3張第2版。
- ⑳ 〈預備舉行複選舉開票·山西〉，《申報》，宣統元年五月十八日，第3張第2版。
- ㉑ 勞乃宣：〈桐鄉勞先生遺稿〉，卷四，頁1，轉引自王爾敏：《近代文化生態及其變遷》（南昌：百花洲文藝出版社，2002），頁313。
- ㉒ 張朋園：《知識分子與近代中國的現代化》（南昌：百花洲文藝出版社，2002），頁215、221。
- ㉓ 張朋園：《湖南現代化的早期進展1860-1916》（長沙：嶽麓書社，2002），頁150-51。
- ㉔ 〈浙江仁錢初選事務所報告查得有權人數量稟稿〉，《申報》，宣統元年二月十六日，第3張第2版。
- ㉕ 〈五千元之選舉人〉，《申報》，宣統元年一月十二日，第2張第4版。
- ㉖ 〈初選舉訴訟·浙江湖州〉，《申報》，宣統元年六月初一日，第3張第2版。
- ㉗ 〈飭查選舉調查員劣迹〉，《申報》，宣統元年一月十九日，第2張第2版。
- ㉘ 〈官長設立·浙江〉，《申報》，宣統元年二月二十九日，第3張第2版。
- ㉙ 〈官紳新發明之挾帶〉，《申報》，宣統元年一月二十六日，第2張第4版。
- ㉚ 〈紀某縣調驗吸煙紳士事〉，《申報》，宣統元年一月二十九日，第2張第4版。
- ㉛ 〈官長設立·浙江〉，《申報》，光緒三十四年十二月十五日，第3張第2版。
- ㉜ 〈婁縣倪宇梁君辭退初選當選致劉令函〉，《申報》，宣統元年閏二月十七日，第3張第3版。
- ㉝ 關於「斷裂」的討論可參見孔飛力(Philip A. Kuhn)著，謝亮生等譯：《中華帝國晚期的叛亂及其敵人：1796-1864年的軍事化與社會結構》（北京：中國社會科學出版社，1990）；周錫瑞(Joseph Esherick)：〈辛亥革命史研究述評〉，載中國社會科學院近代史研究所《國外中國近代史研究》編輯部編：《國外中國近代史研究》，第2輯（北京：中國社會科學出版社，1981）；羅志田：〈見之於行事：中國近代史研究的可能走向〉，《歷史研究》，2002年第1期。

韓國中產階級的政治參與

1960-1990年代

• 王建平

作為社會中間層的中產階級在政治上的保守性和在社會兩極中的緩衝作用，一直以來基本沒有引起太大的異議。早在亞里士多德那裏，中產階級就是社會兩極之間的平衡力量，是社會安定的因素^①。馬克思從工人運動與階級鬥爭的角度出發，也自然而然地認為，中產階級「同資產階級作鬥爭，都是為了維護他們這種中間階級的存在，以免於滅亡。所以他們不是革命的，而是保守的」^②。二十世紀50年代，米爾斯 (C. Wright Mills) 關於美國中產階級的政治角色與政治作用的研究更認為，美國的中產階級是「一些身不由己的、隨波逐流的平衡力量」；因此，在政治鬥爭中，他們成為了「其他更有權力，更有聲勢的壓力集團的別動隊」，「他們在政治上也許很不穩定，但是卻沒有任何政治熱情」，「他們是歷史性變革的後衛」^③。米爾斯所描述的美國中產階級的政治形象似乎已經成為定論，在此前後的幾十年間不僅在理論上沒有出現分歧，在實踐中也沒有遇過新的挑戰，直到東亞尤其是韓國的中產階級出現為止。由於韓國中產階級在國內政治舞台上發揮的作用日漸重要，有關中產階級政治角色與政治作用的問題重新獲得進一步的關注與思考。

50年代，米爾斯認為美國的中產階級是「一些身不由己的、隨波逐流的平衡力量」，「他們在政治上也許很不穩定，但是卻沒有任何政治熱情」，「是歷史性變革的後衛」。他的研究成果在此前後幾十年間不僅在理論上沒有出現分歧，在實踐中也沒有遭遇新的挑戰，直到東亞尤其是韓國的中產階級出現為止。

二十世紀60至90年代是韓國經濟發展的黃金時期，隨着社會轉型加劇，中產階級應運而生，並不斷壯大。在韓國特定的歷史傳統與社會背景中，韓國中產階級具有一些與眾不同的特徵：第一、當代韓國的中產階級更多是以生活方式、地位等主觀標準而不是以財產、職業等傳統指標劃分的^④；第二、韓國中產階級很難像美國那樣，可以清楚地兩分為新中產階級與舊中產階級；第三、韓國中產階級的出現與發展，同韓國特定時期強力主導型的集權式「權威主義」國家、政府緊密相關，韓國中產階級是在向國家爭取自由、民主的互動博弈過程中形成與不斷發展的；第四、韓國中產階級主要是第一代，他們不僅由不同的部分組成，而且也是戰後社會流動現象的產物。同韓國的整個社會階級結構一樣，中產階級仍然處於演變與發展時期；第五，韓國中產階級雖然不僅指工薪

階層，但這群工薪階層卻缺乏美國甚至鄰國日本的工薪者 (salary man) 所具有的安全感與穩定性^⑥。由於韓國中產階級擁有上述這些特徵，使他們的政治參與多少有些出乎現有理論的預期，更加引人注目。

一 韓國中產階級的政治參與

事實上，在二十世紀60至90年代的三十多年裏，韓國中產階級以其特有的熱情參與了不同時期的政治運動。不少證據表明，在過去三十年韓國人民爭取民主自由的政治民主化進程中，中產階級扮演了重要角色，成為一股不可忽視的政治力量。

1960年4月，包括白領工人和小企業主在內的中產階級積極支持學生的遊行示威活動，直接導致李承晚的獨裁統治倒台。在1971年的總統選舉中，絕大多數的城市中產階級投票支持金大中，反對朴正熙違反憲法最大任期不得連續超過兩屆的規定而企圖繼續執政。不過，朴正熙仍然通過行政手段操縱公民投票修改了憲法，參與第三次選舉。儘管如此，朴正熙卻只獲得全部選票的51.2%，金大中獲43.6%。在以微弱優勢險勝金大中而逃過此劫後，朴正熙決定廢除直接總統選舉制度。1985年的總統大選中，中產階級反對集權統治的抗議活動表現得更為明顯。這次選舉中，由被壓抑幾年後剛剛恢復人權的政治老對手組成的反對黨——新民黨，在城市中產階級主要居住地區大獲全勝，給執政黨帶來不少麻煩。中產階級政治參與的最富戲劇性的事件發生在1987年6月，大量白領工人參加學生的遊行示威活動，要求修改憲法進行直接的總統選舉。這是中產階級參加的最大型反政府街頭群眾遊行示威活動，其規模和激烈程度，都要比他們曾經參加過的1960年學生遊行運動大得多。中產階級的廣泛參與改變了全斗煥統治集團的態度，也影響了美國政府對全斗煥的統治能否繼續存在下去的看法。執政黨因而感受到深重的政治危機，並在民眾的政治壓力下讓步^⑦。

這些證據清楚地表明：韓國中產階級有強烈的民主願望，並在幾個關鍵時刻對政治變革起到催化作用。其一，韓國中產階級有力的政治參與，推進了韓國的政治民主化進程。韓國保持完整的儒教倫理道德，「一方面可說是美風良俗，但另一方面卻是在政治上產生集權『權威主義』不良後果的根源」，成為「滋生權威主義的溫牀」^⑧，這使得從韓國獨立伊始李承晚執政一直到全斗煥在位期間，一直奉行集權式的「權威主義」，共和只是徒具虛名。但隨着韓國經濟現代化的步步深入，中產階級力量不斷壯大，政治民主化已成為勢不可擋的潮流。盧泰愚上台及其1987年發表歷史性的「六·二九」民主化宣言，標誌着軍人政治的終結；第六共和國的金泳三創立透明政治，重建親民形象，使韓國的政治體制發生重大改變，實現了從集權政治向民主政治的飛躍；1998年金大中當選總統，這種朝野之間的更替則使民主化得到更進一步的發展。在短短幾十年內，韓國政治文化發生了很大的改變：相對獨立於國家政權的經濟—社會力量——市民社會逐漸形成；合法性意識從權力運用到權力認同；集權主導型體制向民主主導型體制轉變^⑨。在二十世紀90年代末，「韓國中產階級比例已佔人口的六

從獨立伊始，韓國一直奉行「權威主義」，共和只是徒具虛名。但隨着經濟現代化深入，中產階級力量不斷壯大，政治民主化已成為勢不可擋的潮流。盧泰愚上台標誌着軍人政治的終結；金泳三創立透明政治，實現了從集權政治向民主政治的飛躍；1998年金大中當選總統，使民主化得到更進一步的發展。

成左右，成為社會變革運動的主要力量」^⑨。其二，韓國中產階級的政治參與，促進了韓國市民社會的形成。中產階級隊伍不斷壯大，使他們與工人階級成為市民社會的兩大力量^⑩。而從中產階級的政治參與進程看，中產階級已經走上政治舞台，進而從根本上排除獨裁體制的社會基礎，以中產階級為主要組成部分的市民社會在其形成與發展的同時，也對傳統儒教的社會、政治觀念提出挑戰，不斷衝擊韓國強國家與弱市民社會的傳統。

二 韓國中產階級的政治取向

韓國中產階級對政治現狀十分不滿。他們不滿現有的經濟和政治體制，希望現行的權力體系有顯著的變化。他們自認為改革主義者，喜歡不斷的變遷，對韓國社會發展目標有着明確想法。他們更多地表現出激進而不是保守的政治傾向。相關的幾個調查表明，他們強烈反對集權的政治體制，不滿遲滯的民主化進程以及不斷加大的貧富差距。他們對韓國經濟發展的道路不滿，對於社會發展中的利益再分配也頗有微詞。韓國中產階級的政治取向可從一些相關的調查得到更為詳盡的說明^⑪：

1987年，韓國中產階級認為經濟上的不平等是最嚴重的問題之一。2/3的受訪者同意「政府應該停止對大企業的優惠政策」，支持「那些擁有大量財富的人必須把他們的資產還給社會」的說法。由於中產階級是資本主義發展的受惠者，這種態度確實讓人始料不及。他們同樣對學生反對集權統治和知識份子的持不同政見運動表示強烈支持。

例如，1987年一個由政府進行的調查表明，中產階級受訪者認為經濟上的不平等是韓國三個最嚴重的問題之一，其餘兩個是集權的政治結構和政治領導人的腐敗^⑫。即使改進人權和收入分配的措施會引致經濟減速，仍有4/5的受訪者表示支持。此外，受訪者對富人和掌權者抱有強烈敵意，多於2/3的受訪者同意「政府應該停止對大企業的優惠政策」的說法。讓人吃驚的是，絕大多數受訪者(88%)支持「那些擁有大量財富的人必須把他們的資產還給社會」的說法。由於這些中產階級受訪者一度是資本主義發展中的受惠者，這種態度確實有些讓人始料不及。更有甚者，這些中產階級受訪者表達了對貧苦農民、工廠工人和貧民區居民的強烈同情，支持他們的抗議活動。他們同樣對學生反對集權統治的遊行和知識份子的持不同政見運動表示強烈支持。

1983年的另一個調查發現，中間階層有一種親近勞動者的強烈取向。實際上，這些發現說明中產階級受訪者比工人階級受訪者對政府壓制勞工組織的政策更加持批評態度。大約2/3的中產階級受訪者把勞工衝突的主要原因，歸咎於僱主的貪婪和政府對工人的強硬壓制，而不是工人的無理要求。

1987年，韓國出現大規模的反政府示威活動，事件帶來政治自由化的覺醒，引發了前所未有的遍布全國的勞工不安狀況。事件發生後不久，一個在漢城進行的調查發現，包括新中產階級和舊中產階級在內的受訪者，對勞工衝突和學生遊行有較高的容忍度，當中新中產階級比舊中產階級更支持這些活動。大多數受訪者表示，現在的勞資關係對工人而言是不公平的，必須加以改變，工人的權利應該得到尊重。超過四成人贊成成立勞動黨，這在保守的韓國人當中一直被視為禁忌。

這個調查還發現中產階級對韓國的機會分布持積極的觀點。大多數中產階級受訪者相信在韓國社會中，只要有能力、肯刻苦工作就能夠取得成功。毫不

奇怪，老中產階級比新中產階級對社會流動機會表示出更大的信心。儘管這些中產階級受訪者對體制持批評態度，他們仍然認為政府在解決諸如貧困、住房、醫療和教育等主要社會問題時起着重要作用。另外，在社會變遷的態度上，他們無疑是改革主義者。調查樣本中的大多數人喜歡以漸進的方式而非激進的改革來解決主要社會問題。

這些調查在邏輯上會得出韓國中產階級是非常激進、在政治取向上趨於民主的結論。但韓國中產階級是不是政治和民主轉型實踐過程中的進步政治力量呢？這個問題目前還在爭論之中。在群體態度和實際行為之間可能會有很大分別，在中產階級身上就更為可疑。即使中產階級按一致性的進步方式行動，但在它的本質與天性上仍有問題出現：他們的進步取向同工人階級一樣嗎？他們眼中的民主社會與工人階級相同嗎？

這些問題在韓國政治分析家之中產生了激烈的爭論，主要分為兩種看法：一些分析家認為韓國中產階級已經具有期望韓國政治和經濟體制發生重大變化的強烈共識，因此，他們會成為民主改革的進步力量；另一些韓國政治分析家則認為，韓國中產階級基本上是保守的群體。他們相信中產階級所展現的進步態度是膚淺而不真實的，他們懷疑中產階級作為過去經濟增長和社會穩定的受惠者，會否真正樂意放棄他們所獲得的東西。中產階級的進步行為只是表現在他們曾經受益的經濟體制保持穩定和強大的條件之下。如果中產階級被社會大變動所威脅，他們很快就會改弦更張，轉向秩序和穩定的一面^③。

中產階級能否被視為政治轉型中的進步和民主力量，這引起了韓國政治分析家和社會學家的高度重視。在韓國，中產階級作為一個正在興起的、有形的社會力量，在前所未有的政治轉型中被賦予「政治使命」，至於中產階級能否擔此重任，人們仍在拭目以待。

三 韓國中產階級的政治角色：保守抑或進步？

韓國中產階級的出現是一個具有政治和社會根源的晚近現象。事實上，單獨強調韓國中產階級的進步一面或保守一面，都不能正確界定韓國中產階級的政治角色。更為客觀或者全面的看法是承認韓國中產階級在政治上的兩面性，即他們可能是溫和的，也可能是激進的；可能是保守的，也可能是進步的，而這種政治角色的不確定性，要根據政治衝突的原因、進程和具體的情形來確定。

就韓國中產階級的意識形態傾向而言，它自然而然地分為趨於溫和、保守和進步、激進兩支方向。新中產階級部分傾向於同情工人階級，而老中產階級表現出更為保守的傾向。即使新中產階級的態度也會在集權國家和激進工人之間游移不定。如果國家和政府過於專制和保守，壓制或者鎮壓爭取民主、自由的政治運動，他們會如同在激進勞工運動中曾經表現的那樣，支持學生和工人反抗國家和政府權威；但是如果學生、工人過於激進以至破壞社會穩定，因而損害他們的既得利益的話，他們又會收回支持。因此，「要理解中產階級

韓國中產階級是不是政治和民主轉型過程中的進步政治力量？一些分析家認為韓國中產階級已經具有期望韓國政治和經濟體制發生重大變化的強烈共識，因此，他們會成為民主改革的進步力量；另一些分析家則認為他們基本上是保守的群體。如果他們被社會重大變動所威脅，很快就會改弦更張，轉向秩序和穩定的一面。

的政治行為，必須首先明確中產階級付諸行動和作出反應的時局和形勢」^④。分析中產階級要求政治自由的進步角色和處於不確定的政治轉型中的保守角色時，超越當下形勢局限的分析是很重要的。總體而言，韓國中產階級在政治上扮演「搖擺不定」或者「見風使舵」的機會主義角色，它是不穩定、不確定和情境性的。

韓國中產階級的這種特定的政治角色，有其特殊的背景和原因：第一，二戰後美國控制了韓國南部，並在教育方面作大規模投資，同時大幅度改革學校課程。這可能對戰後韓國人的價值觀念、生活方式產生一定程度的影響，可以推測，韓國中產階級的自由、民主理念不能不受此影響，這可能觸發韓國中產階級追求民主、自由的進步一面。第二，國家、政府是理解和預測韓國中產階級政治參與的關鍵變量，國家與市民社會關係緊張是提高中產階級政治參與的重要原因。在韓國，國家處於經濟和社會轉型的中心。在發展策略上，韓國的集權政府通過直接而強有力的國家干預，在塑造和重塑社會階級結構中扮演着愈來愈重要的角色，這與發達資本主義國家主要通過市場的「看不見的手」調節社會結構以促進社會流動有所分別，這就給不同階層通過影響政府決策尋求自身利益留下空間和可能，也造成國家與市民社會的關係緊張。因此，國家與政府自然而然成為階級形成的動因和政治鬥爭的目標。事實上，韓國中產階級以往的政治參與行為也大多是針對和反抗國家權力、爭取民主與自由的運動。第三，韓國中產階級的激進運動主要源於兩方面：一個是朴正熙和全斗煥軍人政權的嚴酷的集權主義，另一個是固化的階級結構。這實際上已經成為中產階級社會流動中的障礙，形成一個影響他們尋求自身利益的社會空間。與政治精英互相勾結的大資本主義小群體和大量被壓迫的工人之間的不平等的公開化，以及缺乏道德公正的資本原始積累過程，都強烈地影響韓國中產階級的政治意識。第四，同公正、平等概念一樣，民主也是一個寬泛的概念，它的特殊涵義也因不同群體在不同時間而有所分別，韓國中產階級的政治行為因此也與他們對民主的理解有關。韓國中產階級的民主概念與工人階級有顯著差異。韓國中產階級的民主主要是與美國國會代議制模式有關的自由民主。他們主要關心政治民主而不是經濟民主，他們心目中的民主，主要成分包括結束軍政統治，實行直接、自由的選舉，保障言論自由和基本的人權等等。而韓國工人階級的民主概念牽涉到更多的物質經濟權力，包括保證組織代表團，進行可以免於嚴厲打擊報復的集體行為，廢除車間的殘暴管理和其他廣泛的政治權力。這樣，我們就可以看出，韓國中產階級充當的進步力量只是特殊意義上的進步：通過給專制政權施加壓力以求政治自由化，通過提供社會基礎以求民主轉型的穩定過程。他們在政治轉型中的政治行為無論如何是「機會主義」的，他們支持那些市民、學生和工人，是因為他們希望得到更多的社會和物質利益。中產階級只是在工人階級不尋求經濟民主時才成為他們的同盟軍。第五，在劇烈的社會轉型中，不斷加劇的貧富差距、社會利益分配不公平和專制政府的貪污腐敗行為等社會問題日漸突出，不斷刺激着韓國中產階級本來就很敏感的神經。加之80年代，韓國經歷了隨經濟焦慮而產生的政治意識的高漲。這一切都構成了韓國中產階級政治參與的動因。最後，韓國儒教傳統和中產階級本身的地位焦慮

韓國中產階級主要關心政治民主而不是經濟民主，包括結束軍政統治，實行直接、自由的選舉。但他們在政治轉型中的政治行為是「機會主義」的，他們之所以支持市民、學生和工人，是希望得到更多的社會和物質利益。中產階級只是在工人階級不尋求經濟民主時才成為他們的同盟軍。

也是一個重要因素。韓國儒教傳統中的「尚文主義價值觀在反對軍事政權、確立文人政權方面起到了非常積極的作用」^⑤。韓國社會高度重視地位，也使得中產階級的政治參與成為在特殊時期為獲取資源而追求地位的新途徑，從而使他們參與政治的動機，具有明顯的韓國色彩。也正是在此意義上，「理解韓國當代中產階級及其發展的關鍵是了解韓國人追求地位的根本驅動力」^⑥。

四 中產階級政治參與的另一種模式：與米爾斯的對話

韓國中產階級的政治取向與政治參與，與米爾斯所描述的發達資本主義國家的新、舊中產階級都形成了鮮明對比。那麼，米爾斯所說的中產階級的政治特徵是否已經不適用於以韓國為典型的另一類中產階級？或者說，韓國中產階級政治上的作為是否已經完全超越了米爾斯的預測？這個問題仍然需要謹慎對待。其一，由於中產階級從一開始就是異質性群體，由利益、價值取向和思想理念等彼此各異的成分組成，而且他們在社會結構變遷中具有較大的社會流動性，因此中產階級有一種內在的不確定性和不穩定性，並自然而然地表現在他們的政治取向和政治行動之中。正如米爾斯認為的那樣^⑦：

中產階級無論是整體還是其兩翼，都沒有甚麼共同的忠誠的象徵，也沒有共同的要求和希望。各種各樣的人加入到已有的各大集團中去，以壓力為手段在政黨和國家內部進行競爭。各方的分歧還不至於嚴重到允許他們進行自己的政治鬥爭，更不用說鼓勵他們這樣做了。

在這一點上米爾斯是對的，美國中產階級表現出的政治上的不確定性與不穩定性，同樣也在韓國中產階級——政治上的機會主義者——身上表現出來。其二，米爾斯曾經斷言由於中產階級「既不團結也無機會，他們不可能成為政治性很強的獨立的集團或者形成獨立的政黨」，「新中產階級沒有任何可能形成、創立或領導任何政治運動」^⑧。韓國中產階級的政治參與似乎也證明了這種講法。雖然韓國中產階級在某種情況下會表現得較為激進，但至少到目前為止，還沒有發現韓國有哪一次政治運動的首倡者是中產階級。雖然中產階級參與過多次政治行動，但至今為止他們仍沒有形成自己的政黨。如果在這種政治衝突頻繁的社會轉型時期，韓國中產階級還沒有形成自己的政黨，那麼未來的希望就更渺茫。其三，儘管韓國中產階級表現出進步與激進的一面，但這種進步與激進並不是沒有原則和底限的，他們往往在政治運動可能進一步升級並威脅社會穩定的關鍵時刻作出讓步和妥協。這一事實表明，他們的政治熱情是有限度的，他們沒有像馬克思所言的工人階級才具有的一往直前、破舊立新的勇氣，因而在本質上他們是保守的，中產階級佔主導地位的時代只能是「後革命時代」。所以韓國中產階級仍然是維持社會穩定不可或缺的力量；這一點，與自亞里士多德起就看重的，也為米爾斯所強調的中產階級的社會穩定作用並不矛盾。

儘管韓國中產階級表現出進步與激進的一面，但並非沒有原則和底限，他們往往在政治運動可能升級並威脅社會穩定的關鍵時刻作出讓步和妥協。他們的政治熱情是有限度的，因而在本質上是保守的。中產階級佔主導地位的時代只能是「後革命時代」。所以他們仍然是維持社會穩定不可或缺的力量。

然而，由於韓國中產階級畢竟具有政治參與和政治取向上進步和激進的一面，因而，他們仍然與米爾斯的預言有所出入，或者說在一定程度上，韓國中產階級已經超越或者突破了米爾斯的斷言，這主要體現在兩方面：

其一，中產階級激進、進步的政治取向，已經使他們成為韓國社會變遷與政治舞台上一支至關重要的生力軍。這一點就可以說明米爾斯認為中產階級「沒有任何政治熱情」，「他們在社會結構中的位置以及可能採取的戰略使他們成為歷史性變革的後衛，而不是變革的倡議者和主力軍」，這一論調至少在目前的韓國中產階級身上是不能完全成立的。儘管在關鍵時刻，韓國中產階級往往可能收回他們的熱情，儘管目前韓國中產階級的政治熱情可能大多是由轉型時期的特殊時局和對專制政府的不滿所引發的被動的、有限的或者說是暫時的激情，但這也是米爾斯始料未及的。就此而言，本質保守的韓國中產階級在韓國民主化進程上無疑是有所作為的，這也是正確估價其他與韓國境況相似的後發展國家中產階級的政治作用時應該予以考慮的。

其二，在米爾斯眼中，中產階級的政治行為是完全缺乏自覺性、目的性、被動的盲目跟從行為，他認為「在政治鬥爭中，新老中產階級都成了其他更有權力、更有聲勢的壓力集團的別動隊」。「新中產階級的政治問題是，他們最可能跟在哪個集團的尾巴後面跑呢？答案是：看上去最有可能取勝的集團和運動。」^⑨這一點在韓國中產階級身上也不能成立。事實上，韓國中產階級參與政治的目的，始終是包括結束軍政統治、實行直接、自由的選舉、爭取言論自由和基本人權等等在內的政治民主，也就是說他們的政治參與是有目的、有選擇性的。同時韓國中產階級（如知識份子）在某些情況下甚至可能進行有效的政治動員，他們大力聲援工人和學生運動，力圖影響選舉，而不是「只會在他們選擇的對象贏定了之後才選擇」，這些都表明他們並不是完全消極被動的。他們的政治行為是從專制政府手中謀取更大權利的博弈行為，而當他們發現可能會出現「零和博弈」的結果時，他們會審時度勢，及時全身而退，這也是一種理性選擇行為。而中產階級的主動參與，也使得他們不只是意識形態鬥爭中的「依賴變量」，同時也可作為一個對意識形態領域施加重要影響的「獨立變量」。

因此，與其說韓國中產階級的政治取向與政治參與跟米爾斯所預測和斷言的以美國中產階級為代表的中產階級政治特徵形成對比，不如說韓國中產階級提供了中產階級的另外一種可能的表現形式。因為韓國中產階級與美國中產階級政治表現的差異，可更多地歸結於兩國發展道路、政治體制與社會轉型過程的不同；而韓美兩國中產階級的相似性，則是中產階級的構成及其在社會結構中所處地位的相同本質所決定的。可以說，韓國中產階級的產生與實踐在一定程度上說明了米爾斯原有關於中產階級的理論存在的缺陷與不足，因為米爾斯與傳統的關於中產階級的理論，實質上是以美國為代表的發達資本主義國家中產階級為立足點的。中產階級是現代化與社會轉型的產物，以美國為代表的發達資本主義中產階級無疑是在自發的、內生的現代化過程中產生的，而以韓國為代表的中產階級則是在後發的、外來式的現代化過程中產生的。韓美兩國中產階級的差別可能正是不同的現代化道路與社會轉型過程的反映。這樣，韓國

米爾斯認為中產階級「沒有任何政治熱情」，他們的政治行為是完全缺乏目的性的跟從行為。但韓國中產階級激進的政治取向已經使他們成為韓國社會變遷與政治舞台上一支生力軍。他們參與政治的目的始終是包括爭取言論自由和基本人權的政治民主。因此，韓國中產階級已經超越了米爾斯的斷言。

中產階級將完全有可能代表另外一種理想類型，另外一個極端上與美國對立的中產階級模式。而且，由於其特徵與表現尚未完全成熟和定型，因而更值得研究與關注。

塞德曼 (Steven Seidman) 認為，由於美國新中產階級政治上的保守，米爾斯預想美國將轉向一種寂靜的集權主義。在美國的社會背景中，米爾斯的「《白領》(White Collar: The American Middle Classes) 更像是對美國的一個忠告：新中產階級正在使這個國家走上一條極權主義道路」^⑩。但至少到目前為止，韓國中產階級的政治參與，使韓國政治走向與之相反的民主化道路。韓國與美國中產階級政治參與的不同，實際上應該歸於中產階級所處發展階段的不同和所依賴的社會及政治背景的不同。這些不同都足以使我們在談論中產階級的特徵時需要更加謹慎一點，更加具體一些。

以美國為代表的發達資本主義中產階級無疑是在自發的、內生的現代化過程中產生的；以韓國為代表的中產階級則是在後發的、外來式的現代化過程中產生的。兩國中產階級政治參與的不同，應該歸於中產階級所處發展階段的不同和所依賴的社會及政治背景的不同。

註釋

- ① 王岩：〈亞里士多德的政治正義觀研究〉，《政治學研究》，2003年第1期。
- ② 馬克思、恩格斯著，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局譯：《共產黨宣言》(北京：人民出版社，1963)，頁34。
- ③⑩⑪⑫⑬ 米爾斯(C. Wright Mills)著，楊小東等譯：《白領——美國的中產階級》(杭州：浙江人民出版社，1987)，頁393-94；393；394；394。
- ④ Denise Potrzeba Leet, *In Pursuit of Status: The Making of South Korea's "New" Urban Middle Class* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 1998).
- ⑤ Ezra F. Vogel, *Japan's New Middle Class: The Salary Man and His Family in a Tokyo Suburb* (Berkeley: University of California Press, 1963).
- ⑥⑩⑫⑬ Hagen Koo, "The Social and Political Character of the Korean Middle Class", in *Discovery of the Middle Classes in East Asia*, ed. Hsin-Huang Michael Hsiao (Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1993), 63-64; 59-61; 59; 65-66.
- ⑦ 朱偉奇、王夏剛、楊銳：〈韓國現代化的詮釋和反思〉，載復旦大學韓國研究中心編：《韓國研究論叢》，第九輯(北京：中國社會科學出版社，2002)，頁279。
- ⑧ 吳從環：〈困境與出路：韓國模式變遷的政治分析〉，載註⑦《韓國研究論叢》，第六輯(北京：中國社會科學出版社，2002)，頁76-77。
- ⑨ Su-Hoon Lee, "Transitional Politics of Korea, 1987-1992: Activation of Civil Society", *Pacific Affairs* 66, no. 3 (Autumn 1993): 354.
- ⑩ 崔志鷹：〈試析韓國市民社會的發展〉，《國際觀察》，2002年第4期，頁48-52。
- ⑬ Hsin-Huang Michael Hsiao, "Discovering East Asian Middle Classes: Formation, Differentiation, and Politics", in *Discovery of the Middle Classes in East Asia*, 15.
- ⑮ 朴昌根：〈論韓國人的尚文主義價值觀對韓國社會現代化的影響〉，載註⑦《韓國研究論叢》，第九輯，頁203。
- ⑯ 註④Leet, 41。
- ⑰ 塞德曼(Steven Seidman)著，劉北成等譯：《有爭議的知識：後現代時代的社會理論》(北京：中國人民大學出版社，2002)，頁112。

中外選舉制度的類別及特點

● 牛銘實

選舉制度是將個人意願匯集成整體意願的程序，是民主國家反映民意的主要機制。但中國傳統社會裏很少透過選舉來決斷事務，直到在清光緒三十四年(1908)公布的《諮議局議員選舉章程》和《城鎮鄉地方自治選舉章程》裏，才首次出現法律明文規定的選舉制度。

選舉制度雖然只是一種計票方法，但不同的制度往往會選出不同的結果。另外，一套選舉制度一經採用，據有優勢的政治勢力基於政治利益的考慮，是不希望改變現有選舉制度的。因此在選擇制度之前，必須謹慎評估各種制度的特點。下文，我將選舉分為三類：(1) 一人一職的選舉，(2) 多人同職的選舉，(3) 多人但不同職的選舉，並分別介紹一些各類適用的選舉辦法^①。為了增加本文的特色和提高讀者的興趣，我在介紹制度時，會穿插一些史料，說明有哪些制度曾經在中國使用過。

一 一人一職的選舉

一人一職的選舉，通常用於選各級行政首長。另外，有些國家如美

國、加拿大、英國的國會議員選舉，一個選區只選一名議員。這個類型有下面四種常用的選舉辦法：

1、簡單多數決制 (Plurality Rule)

在簡單多數決制下，無論多少人參加選舉，以每人得票多少為準，得票最高的候選人當選。

在中國，晚清思想家馮桂芬最早提議使用簡單多數決，他在〈復鄉職議〉一文中，建議鄉級行政人員應由「里中人」直接選出，而非由上級指派或任命。「滿百家公舉一副董，滿千家公舉一正董」，正董和副董的選舉，由「里中人各以片楮書姓名保舉一人，交公所彙核，擇其得舉最多者用之」。也就是說，得推舉票最高的候選人當選^②。

台灣、冰島、菲律賓、韓國和墨西哥的總統大選，都是採用這種選舉辦法。如果候選人只有兩位，簡單多數決是最簡易合理的。但是如果候選人超過兩位，這種選舉辦法可能選出一個不能真正代表民意的候選人。以1987年的韓國總統大選為例，盧泰愚、金泳三和金大中三位候選人實力相當。結果，鷸蚌相爭，漁翁得利，盧泰愚以36.6%當選。但是很多韓國

選舉制度是將個人意願匯集成整體意願的程序，是民主國家反映民意的主要機制。中國直到光緒三十四年公布《諮議局議員選舉章程》和《城鎮鄉地方自治選舉章程》，才首次出現法律明文規定的選舉制度。選舉制度雖然只是一種計票方法，但不同的制度往往會選出不同的結果。

* 本文「附錄」將放於本刊網上版，請參www.cuhk.edu.hk/ics/21c

人認為，大多數支持二金的選民認為盧是最不理想的人選。也就是說，無論是金泳三或金大中，兩人都比盧泰愚更能代表民意。但簡單多數決制卻選出了最不能代表民意的盧泰愚。

例一

36.6%	28.1%	27.1%
盧泰愚	金泳三	金大中
金泳三	金大中	金泳三
金大中	盧泰愚	盧泰愚

2、二輪決選制 (Plurality Rule with Runoff)

為了改正簡單多數決制的缺點，很多國家採用二輪決選制。即在第一輪投票後，如果沒有候選人得票超過一個標準(很多國家是以過半數為標準，也有以40%、60%或75%為標準的)，得票最高的兩位(也有以得票最高的三位)候選人再進行第二輪的決選。

1913年10月5日，中國公布《大總統選舉法》，採用的也是二輪決選制。《大總統選舉法》規定^③：

大總統由國會議員組織總統選舉會選舉之。……得票滿投票人數四分之三者為當選。但兩次投票無人當選時，就第二次得票較多者二名決選之，以得票過投票人數之半者為當選。

法國是採用二輪決選制比較著名的國家。自1965年以來，法國總統選舉一直採用這種辦法。在過去六次選舉中，每次都是在第二輪投票才決定勝負。除了法國，俄羅斯也是採用這種辦法的。1996年俄羅斯總統大選，競選連任的葉利欽(Boris Yeltsin)在第一輪投票僅獲得35%的選票，而共產黨候選人久加諾夫(Gennady Zyuganov)

卻得到32%的選票。得票第三高的是退休將領列別德(Aleksandr Lebed)，得到15%的選票。在第二輪投票中，由於葉利欽爭取到列別德的支持，最終以54%的得票率獲勝。除了法國和俄羅斯，芬蘭、波蘭和許多拉丁美洲國家的總統選舉都使用這種制度。

使用二輪決選制，可避免選出最差的候選人，但它卻不能保證一定會選出最理想的候選人。在例二裏，沒有候選人得票過半，因此，得票最高的兩位候選人A和B，將進行第二輪決選。由於有60%的選民支持候選人A，A當選。但是在這三位候選人中，C是最能反映民意的。因為雖然沒有任何一位候選人得票過半，但如果選民比較A和C時，有65%的選民認為C較理想；如果B和C比較，也有60%的選民認為C比B更理想。

例二

35%	40%	25%
A	B	C
C	C	A
B	A	B

3、累積投票制 (Accumulative Vote Method)

在累積投票制下，每位選民同時可投好幾張選票，他可將選票分別投給不同的候選人，也可以將選票全投給一位候選人。使用此種選舉辦法的國家很少，南非在1909年之前，曾採用這種制度近半個世紀之久。

中國在1922年11月4日公布的《京都市市長選舉規則》，採用的就是累積投票制^④：

(1) 投票用無記名投票法，每票三權，一次投足，票中書一人、二人或三人，均聽其便，其式如下：

在簡單多數決制下，得票最高的候選人當選。如果候選人超過兩位，這種選舉辦法可能選出一個不能真正代表民意的候選人。以1987年的韓國總統大選為例，盧泰愚以36.6%當選。但大多數支持金泳三和金大中的選民認為盧是最不理想的人選。也就是說，簡單多數決制選出了最不能代表民意的盧泰愚。

一、舉三人寫式

甲乙丙

二、舉二人寫式

甲甲乙

三、舉一人寫式

甲甲甲

(2) 京都市市長選舉，以得權較多數者為當選人，但當選權數不得少於總投票權數十分之一。

4、威爾氏選舉制 (Ware Rule)

威爾氏選舉制亦稱為「順位投票制」(Alternative Vote)。投票時，選民依個人喜好，將候選人從最理想到最不理想為序排列。如果沒有候選人得到過半數的第一順位票，則將得第一順位票最少的候選人剔除，將這位候選人的得票移轉給第二順位的候選人。選票會一直向下移轉，直到有候選人得票超過半數為止。自1918年以來，澳洲眾議院議員選舉就是採用這個辦法。

威爾氏選舉制和二輪決選制一樣，雖然最差的候選人無法當選，但最理想的候選人也不一定當選。我們同樣以例二為例，候選人C雖然最能反映民意，但由於他得票最少，因此他在第一輪選舉就會被淘汰。

二 多人同職的選舉

同一個選區有時會選出好幾位職位相同的候選人，例如某選區要選出幾位國會議員。考慮到這個情況，下面有五種相關的選舉辦法可供參考：

1、認可票制 (Approval Vote System)

認可票制^⑥讓選民在選票單上，任意圈選他們認可的候選人，人數不拘。投票後，視應選名額的多寡，以

候選人得的認可票高低，來決定誰當選、誰落選。

2、全額連記法 (Block Vote)

全額連記法規定，視應選名額的多寡，選民在選票單上可圈選足額的候選人。舉例來說，如果某選區要選三名代表，每位選民有三張選票，可分別投給三位候選人。

清末，清廷以地方自治作為立憲的準備，以奉天、直隸兩省為地方自治的試點。直隸在總督兼北洋大臣袁世凱的推動下，天津縣首次採用普選，選舉縣議事會。這是中國官方第一次舉辦的選舉，也是第一次採用全額連記法。縣議事會的選舉分為初選和複選兩個階段。1906年5月6至8日舉行城內初選投票。辦法是憑選舉執照換取選票，各寫所選一人投入票箱。計有合格選票5,997張、廢票427張，選出初選當選人135名。6月15日舉行複選。複選是由初選當選人互選。當天有127人投票，投票率為90%。每人投30票，共得3,810票。當選議員30名，得票最多者有200票，最少者13票^⑦。

中華人民共和國地方人大選舉，一個選區一般選二至四名代表^⑧，採用的選舉辦法也是全額連記法^⑨。另外，中國國民黨在召開第十三次全國代表大會以前，中央委員的選舉也是採行全額連記法。

全額連記法的一個缺點，是掌握多數選票的黨、派系或宗族易壟斷選舉結果，使得只佔少數的一邊完全沒有代表。舉例來說，假如某選區要選出兩名代表，而這個選區內有某個家族控制了六成選票，那麼，如果使用全額連記法，這個家族支持的兩位候選人，每位可得六成的票。因此，在全額連記法下，另外四成選民完全沒有可能選出代表他們意願的候選人。

清末，清廷以地方自治作為立憲的準備，以奉天、直隸兩省為地方自治的試點。直隸在總督兼北洋大臣袁世凱的推動下，天津縣首次採用普選選舉縣議事會。這是中國官方第一次舉辦的選舉，也是第一次採用全額連記法。所謂全額連記法，即視應選名額的多寡，選民在選票單上可圈選足額的候選人。

3、限制連記法 (Limited Vote)

為了避免多數人壟斷選舉結果，讓少數人也能表達意願，有些地方採用了限制連記法。用限制連記法，選民可圈選的票數，少於應選的名額。從十九世紀到二十世紀初，西班牙和葡萄牙曾經採用過限制連記法。另外，1868到1880年間，英國有十三個選區也曾使用此種選舉方式^⑨。

中國國民黨召開第十四次全國代表大會時，因有部分黨代表批評全額連記法容易造成當權派壟斷全局，所以自「十四全」起，中國國民黨中央委員的選舉改用二分之一限制連記法^⑩。我們可用上述全額連記法的例子，來說明限制連記法比較能保障少數團體的代表權。如果採用二分之一限制連記法，因為應選代表兩名，每個選民只能投一票。有六成票的家族，最多只能保證選上一名代表，而有四成票的少數團體，也能選上一名。

4、單記非讓渡投票制 (Single Non-Transferable Vote，簡稱SNTV)

單記非讓渡投票制是限制連記法的一種，它的特點是無論應選名額多少，每位選民只能投一票，當選人的名次以得票多寡為序。

日本自1900年起採用單記非讓渡投票制，直到1994年才停止。中國滿清政府於光緒三十四年(1908)公布的《城鎮鄉地方自治選舉章程》和《諮議局議員選舉章程》，採用的就是這套自日本引進的制度^⑪。之後，民國時期1914年公布的《立法院議員選舉法》、1947年公布的《國民大會代表選舉罷免法》和《立法院立法委員選舉罷免法》，繼續延用單記非讓渡投票制^⑫。即使台灣今天的各級民意代表選舉還是用這個辦法。

單記非讓渡投票制並不是很理想

的選舉辦法。任何政黨如果無法配票得當，或無法準確估計在一個選區內該提幾名候選人，都可能造成不理想的結果。下面，我用兩個簡單的例子來說明。

在例三中，三個候選人競爭兩個席次。根據單記非讓渡投票制，得票最高的兩位候選人(甲和丙)當選。但是，支持甲和乙的選民超過70%，然而由於選票過份集中在候選人甲，才使得丙有機會當選。如果部分支持候選人甲的選民投票給候選人乙，那麼，甲和乙則可以雙雙當選。但是在規模較大的選舉中，如何避免選票過份集中，是需要高度技巧的。

例三

50%	20%	30%
甲	乙	丙
乙	甲	乙
丙	丙	甲

在例四中，四位候選人競爭兩個席次，候選人甲和乙當選。但是，如果丙和丁中只有一位候選人出來競選，則這位候選人可以得到40%的選票，保證贏得一個席次。因此，提名人數過多，會使得選票過份分散，兩敗俱傷。

例四

30%	30%	20%	20%
甲	乙	丙	丁
乙	丙	丁	丙
丙	甲	甲	甲
丁	丁	乙	乙

以台灣使用這套辦法的經驗來看，政黨通常不確定在一個選區該提幾名候選人。提的名額多了或少了，都會造成選票的浪費。另外如何配票得當，也不容易。因此為了便於配票，

單記非讓渡投票制的特點是無論應選名額多少，每位選民只能投一票，當選人的名次以得票多寡為序。日本自1900年起採用這種投票制，直到1994年才停用。清廷於光緒三十四年公布的《城鎮鄉地方自治選舉章程》和《諮議局議員選舉章程》，就是採用這套自日本引進的制度。今天台灣的各級民意代表選舉還是用這個辦法。

政黨便和地方派系掛鉤來幫助配票，形成了台灣獨特的地方派系政治。

5、單記可讓渡投票制 (Single Transferable Vote, 簡稱STV)

單記可讓渡投票制是英國人希爾 (Thomas Wright Hill) 於十九世紀所設計，它的特點有二：(1) 如果選民支持的候選人得票過高，過剩的票可移轉到下一個順位的候選人；(2) 如果選民支持的候選人沒有當選的希望，他們的票也可以移轉到下一個順位的候選人。這樣一來，選票被浪費的可能性降低到最小。

至於候選人的得票是否過高或過低，以應選席次而定。如果應選出二席，一個候選人只要能得 $33\frac{1}{3}\%$ 的票，就能保證贏得一席；如果應選出三席，一個候選人要當選，至少要贏得25%的票；如果應選出四席，則20%是最低標準。

單記可讓渡投票制計票的辦法比較複雜，我們用例五來說明。在例五中，應選席次是兩席，一個候選人至少要得 $33\frac{1}{3}\%$ 的票才能當選。候選人A得票40%，超過 $33\frac{1}{3}\%$ ，贏得一席。過剩的 $6\frac{2}{3}\%$ 的票移轉到第二順位的候選人C的得票上，如此，C的得票由20%提高到 $26\frac{2}{3}\%$ 。剩下的三位候選人，沒有任何一位得票過標準，在這種情況下，得票最低的候選人不能繼續競爭下去，他所得的10%選票則移轉到下一順位的候選人C的得票上，如此一來，候選人C的得票超過 $33\frac{1}{3}\%$ ，贏得第二席，計票至此結束。

例五

40%	30%	20%	10%
A	B	C	D
C	C	A	C
B	D	B	B
D	A	D	A

有些選舉不僅要選出多名代表，而且代表的職位高低也不同。理想的選舉制度除了要選出最好的候選人，還要讓他們適得其所。近十年來中國農村的村委會選舉，也面臨同樣的挑戰，除了要選出三至七名幹部外，還要因應職位高低來挑選候選人。因此，不同地區發展出不同的選舉辦法來挑選村委會幹部。

三 多人但不同職的選舉

有些選舉不僅要選出多名代表，而且這些代表的職位高低也不同。理想的選舉制度除了要選出最好的候選人，還要讓這些候選人適得其所。十八世紀後期，兩位法國數學家分別提出了他們的選舉辦法——博爾達計分法和孔多塞排列法——來決定最理想的候選人排列順序。近十年來中國農村的村委會選舉，也面臨同樣的挑戰，除了要選出三至七名村委會幹部外，還要因應職位高低來挑選候選人。村主任的職責最重，副主任和委員次之，才幹高的人應擔任高的職位。這些年來中國農村不同地區，發展出不同的選舉辦法來挑選理想的村委會幹部。

1、博爾達計分法 (Borda Rule)

1770年法國數學家博爾達 (Jean Charles de Borda) 提出一套排列候選人順序的計分辦法。博爾達計分法的操作，可用例六來說明。在例六中，共有四位選民和五位候選人，選民依他們對候選人喜好的程度，將候選人從上到下排列，排列在越高位置的候選人，得分越高。候選人A共得12分，B得13分，C得9分，D得5分，E得1分。因此，根據博爾達計分法，最理想的排列順序是：B, A, C, D, E。

例六

	1	2	3	4
4	A	A	A	B
3	B	B	B	C
2	C	C	C	D
1	D	D	D	E
0	E	E	E	A

從例六可見博爾達計分法有兩個比較大的缺點：第一，很明顯候選人

A是最理想的人選，但候選人B的得分卻比A高；第二，為了讓候選人B排名第一，選民4可能故意將A排在最後一名，以壓低A的得分。

中國科舉考試的閱卷制度，與博爾達計分法有相似之處。以清代的閱卷制度為例，一份考卷通常由八位主考官批閱。讀卷官閱卷後，用○△●|×(圈、尖、點、直、叉)五等加以標識^③：

及最後總核，多推首席任之，個人隨同參加意見，大抵前列者必八人皆圈，其有加尖加點者甲第必後。

2、孔多塞排列法 (Condorcet Ranking)

孔多塞 (Marquis de Condorcet) 認為，最佳的排列順序是要盡量減少違背選民意願的可能性。在例七中，假如候選人的排列順序是 (A, C, D, B)，因為有四名選民認為A比C好 ($A >_4 C$)，($A >_4 D$)，($A >_3 B$)，($C >_3 D$)，($C >_3 B$)，($D >_3 B$)，所以，這個排列順序的孔氏積分是20。用同樣的方法，我們可計算其他排列順序的積分。結果在所有的排列順序中，(A, C, D, B)的積分最高，所以孔氏認為它是最好的組合^④。

例七

	1	2	3	4	5
A	A	A	A	C	D
C	D	D	B	B	B
D	C	C	C	A	A
B	B	B	D	D	C

3、中國村委會選舉使用的幾種選舉辦法

根據1987年公布的《村委會組織法》規定，村委會成員人數是三至七人，由村民直接選舉產生，每屆任期三年，可連選連任。由於村委會選舉包括村主任、副主任和委員三種職

位，因此各地的投票程序和計票方法樣式也很多，但大致可分為五類：

(1) 三種職位一次投票，一位候選人只能競選一項職位(見附錄1：臨猗縣角杯鄉西齊永村選票樣張)。選票上將候選人依競選職位分為主任、副主任和委員三組，選民分別在村主任、副主任和委員的候選人姓名上圈選理想的人選。一名候選人不可同時競選兩種職位。很多中國民政官員認為，這種計票法雖然程序簡單，但對落選的村主任或副主任候選人卻不公平。因為落選的村主任，也許才幹比任何一位副主任候選人都強，但他們卻沒有參選較低職位的機會。針對這個缺點，很多地方提出了下面這種變通的辦法。

(2) 三種職位，分次投票，落選高職位的候選人可競選較低的職位(見附錄2：廈門市禾山鎮高殿村選民投票須知和選票樣張)。有些地區，選民在選舉日需要投三次票——選民首先選村委會主任，接着選副主任，最後選委員。落選的村主任候選人，可列入副主任候選人名單中；落選的主任、副主任候選人可列入委員候選人名單中。有些地方，例如廈門市，投票分三天舉行。第一天選村主任，第二天選副主任，第三天選委員。也有些地區，選民先選主任、副主任，再選委員。落選的主任、副主任候選人，可以參加委員的選舉；或是先選委員，然後再從委員中選出主任、副主任。分次投票的優點，是讓有才幹但落選的主任或副主任候選人，有機會參加較低職位的選舉。但這種辦法的缺點是勞民傷財，社會成本太高。另外，那些需要選民一天內投三次票的村，在選舉日當天要臨時印選票，實施上有困難。為了降低社會成本，有些地區採用了下面的變通辦法。

1770年法國數學家博爾達提出一套排列候選人順序的計分辦法。選民依他們對候選人喜好的程度，將候選人從上到下排列，排在越高位置的候選人得分越高。這與中國科舉考試的閱卷制度有相似之處。以清代為例，一份考卷通常由八位主考官批閱，用圈、尖、點、直、叉五等加以標識，「大抵前列者必八人皆圈，其有加尖加點者甲第必後」。

中國直到清政府辦理立憲，才引進選舉制度。但是滿清被推翻後，中國政治演變成軍事實力的角逐，選舉成了表面文章。1988年大陸試行《中華人民共和國村委會組織法》後，開啟了中國民主化的另一契機，將來可能開放鄉鎮或縣級的選舉。民主不是口號，必須有健全的選舉技術和規則，民主政治才能紮紮實實地推進。

(3) 三種職位，一次投票，競選高職位的候選人同時也是低職位的候選人(見附錄3：臨猗縣西張吳鄉宏土村選票樣張)。統計得票數時，將同一候選人的低職務的得票數加上高職務的得票數，等於低職務得票總數。這種計票法有下面幾項缺點：第一，如果當選的村主任候選人也得了很多副主任的票，容易使副主任候選人得票不過半數，造成選舉失敗；第二，這種計票法容易降低選舉的競爭性。因為，高職位的候選人同時也是低職位的候選人，各項職位的候選人雖然比應選人多，但候選人總數往往只比村委會成員總數多一名，地方俗稱這種選舉為「大差額選舉」。

(4) 三種職位，一次投票，候選人同時競選三種職位(見附錄4：遼寧省新民市法哈牛鎮選票樣張)。我簡稱這種計票法為「轉讓累計法」。轉讓累計法的實際操作辦法如下：選票上只印候選人的姓名，而不標明候選人的職務。每位候選人姓名後，列有三項職務讓選民圈選。一位候選人可能得到主任、副主任和委員三種職位的選票。在計算選票時，得主任票最多的候選人當選為主任，沒有當選主任的候選人，他們的主任票數轉加到副主任的票數上。副主任的選票重新計算後，得票最高的候選人當選為副主任。沒有當選副主任的候選人，他們的副主任票數轉加到委員的票數上，根據應選委員人數，以得票最高的幾位當選之^⑤。這個選舉制度的優點是簡便易行。但如果選民對候選人意見過於分歧，選票分散，那麼，使用轉讓累計法便很容易出現候選人得票不到半數，而選民必須重新選舉。

為了解決候選人得票不過半的情況，我建議採用一種類似博爾達計分法的辦法。在計票時，如果沒有候選

人得到過半的村主任票，則可將每個候選人所得副主任和委員的票打個折扣後上加，上加之後，以得分最高的當選。主任選出後，落選的候選人可將他們所得的主任票下加到副主任票上，同樣，主任票比副主任票要更值一些。委員的計票，也可依照同樣的辦法。至於主任票、副主任票和委員票計分時各值幾分，沒有絕對公平的分數，我建議主任票一票值3分，副主任票值2分，委員票值1分。

(5) 村主任組閣制。村民先差額選舉村委會主任，接着新當選的村委會主任差額提名副主任和委員候選人，最後村民再從村主任提名的人選中，選出其他村委會成員^⑥。1992年以前，遼寧省鐵嶺市所轄九個縣、黑龍江省青岡縣、河南省項城縣及新鄭縣等地區，都採用這種制度。另外，安徽省岳西縣蓮雲鄉騰雲村和安縣邵集鄉有些村，也採用這種選舉辦法^⑦。以這種方式產生的村委會，由村主任一人承擔政治責任，這是與其他選舉方式區別最大之處。這種制度的優點，是村委會幹部都是由村主任提名，比較能搭配協調，有助於提高行政效率。它的缺點是，如果沒有一個有效的監督制衡機制，則容易造成村委會專權。

四 結 論

中國直到滿清政府辦理立憲開始，才引進選舉制度。但是滿清被推翻後，中國的政治逐步演變成軍事實力的角逐，選舉成了徒具形式的表面文章。台灣自1950年起推行地方自治，逐漸透過選舉來決定政治權力的分配。大陸1979年頒布《中華人民共和國人民代表大會和地方各級人民代

表大會選舉法》，開始有了比較規範的選舉制度。1988年試行《中華人民共和國村委會組織法》後，開啟了中國民主化的另一個契機。由於村委會選舉的成效很好，並沒有造成有些人原先顧慮的混亂和失控，因此，不久將來中國可能開放鄉鎮或縣級的選舉。在本文介紹了一些常用選舉制度的操作辦法和特性，希望能幫助大家對選舉制度有更全面的了解。民主化，是中國改革內政的必由之路。但民主不是一個口號，必須有健全的選舉技術和規則，民主政治才能紮紮實實地推進。

註釋

- ① 有關選舉制度系統性的介紹，用中文寫作的，可參考謝復生：《政黨比例代表》（台北：理論與政策雜誌社，1992）；王業立：《我國選舉制度的政治影響》（台北：五南圖書出版有限公司，1996）。
- ② 馮桂芬：〈復鄉職議〉，載《校邠廬抗議（選錄）》，轉引自中國史學會主編：《戊戌變法》，第一冊（上海：上海人民出版社，1957），頁9。
- ③④ 居伯均主編：《中國選舉法規輯覽》，第一輯（台北：中央選舉委員會，1984），頁353；626-29。
- ⑤ Steven J. Brams and Peter C. Fishburn, *Approval Voting* (Boston: Birkhser, 1983).
- ⑥ 甘厚慈輯：《北洋公牘類纂》，卷一（台北：文海出版社，1966），選舉情況引自天津自治局向袁世凱的四個呈文。袁世凱給朝廷的奏摺，也見於天津社會科學院歷史研究所編：《袁世凱奏議》，下冊（天津：天津古籍出版社，1987），頁1521-22。
- ⑦ 許崇德、皮純協編著：《選舉制度問答》（北京：群眾出版社，1980）。
- ⑧ 根據1979年的《中華人民共和國全國人民代表大會和地方各級人民代表大會選舉法》第三十七條規定：

每一選票所選的人數，多於規定應選代表人數的作廢，少於規定應選代表人數的有效。

⑨ Thomas T. Mackie and Richard Rose, *The International Almanac of Electoral History* (Washington, D.C.: Congressional Quarterly, 1991).

⑩ 同註⑨王業立。

⑪ 牛銘實：〈日本對清末中國地方自治發展的影響〉，發表於日本靜岡大學中國基層民主研討會（2002年9月）。

⑫ 以《諮議局議員選舉章程》為例，投票用無名單記法，每票只准書被選舉人一名，不得自書本人姓名（第四十五條）。當選人名次以得票多寡為序，票數同者以抽籤定之（第五十八條）。

⑬ 商衍鎰：《清代科舉考試述錄》（北京：三聯書店，1958）。

⑭ 孔氏在他的原著中對孔多塞排列法的描述有些含混，本文採用了揚（H. Peyton Young）的詮釋，見H. Peyton Young, *Equity: In Theory and Practice* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994)。

⑮ 遼寧省是唯一對轉讓累計法有詳細描述的省。1994年《遼寧省村民委員會選舉條例》第二十九條規定，在一次性投票選舉中，村民委員會委員候選人可將其獲得主任、副主任及委員的票數累計相加，計算為所得票數；副主任候選人，可將其獲得主任及副主任的票數累計相加，計算為所得票數。

⑯ 目前各地採用的村主任組閣制，規定村主任產生後再組閣，但有些地方為了省事，村主任提出內閣人選後，村委會選舉就結束了，並沒有經過選民投票認可村主任的內閣名單。一個變通辦法是先產生兩名村主任候選人，每位候選人提出他的閣員名單，正式選舉時，選民在兩組候選人中選一。這個變通辦法保留了村主任組閣制的優點，但同時簡化了選舉程序。

⑰ 辛秋水：〈村民自治與「競選組閣制」〉（研究論文，1998）。

論哈貝馬斯對科索沃戰爭和伊拉克戰爭的不同態度

● 童世駿

1999年4月，正當以美國為首的北約國家大規模轟炸南斯拉夫首都之際，哈貝馬斯發表了〈獸性與人道〉一文，不僅受到西方反戰人士的責備，也引起一些中國學者的強烈憤慨。哈貝馬斯主張超越把主權國家當作法律主體的古典「國際法」，在他看來，北約對南聯盟的干預是作為對被迫害之少數種族（以及少數宗教群體）的緊急救援而進行的。

德國哲學家、社會理論家哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 對1999年北約的科索沃戰爭和2003年美英的伊拉克戰爭都作了明確表態。兩次戰爭都是以美國為首發動的，都是在沒有聯合國授權的情況下針對一個主權國家發動的，但哈貝馬斯為前者作了辯護，對後者做出了批評。本文旨在分析哈貝馬斯的兩次表態，以期對那兩場戰爭、哈貝馬斯的國際政治理論（包括作為其基礎的批判理論傳統），以及當代國際政治的特點，都有一個更好的理解。

一

1999年4月29日，正當以美國為首的北約國家大規模轟炸主權國家南斯拉夫的首都貝爾格萊德之際，哈貝馬斯發表了一篇立刻引起廣泛爭議的文章：〈獸性與人道——一場處於法律與道德邊界上的戰爭〉。這篇文章之所以引起爭論，是因為這位據說是

繼承馬克思主義傳統的批判理論家，居然對北約在沒有聯合國授權的情況下對南動武表示贊同^①：

不管怎麼樣，科索沃人對於平等共處的要求，人們對於殘酷驅趕之不義的憤慨，確保了在西方人們對軍事干預的廣泛的、儘管有種種差別的共識。

哈貝馬斯承認，「在古典國際法的框架中，這可以看作對一個主權國家內部事務的干預，也就是說對不干涉內政原則的違反。」但是，哈貝馬斯主張超越把主權國家當作法律主體的古典「國際法」，走向把世界公民當作法律主體的世界公民社會的「世界法」，而「在一個世界公民聯合體中的直接的成員身份，也保護人們免受自己政府的任意妄為之苦」。因此，在哈貝馬斯看來，應該這樣理解北約對於南聯盟的轟炸：

北大西洋軍事同盟是在沒有安理會授權的情況下採取行動的，但它的理

由，則是這種干預是作為對一個被迫害之少數種族（以及少數宗教群體）的緊急救援而進行的。

哈貝馬斯的這種立場，不僅受到西方反戰人士的廣泛責備，而且引起一些中國學者的強烈憤慨——尤其是5月8日北約轟炸我駐南使館以後^②。這些責備和憤慨都不無道理。但是，對哈貝馬斯這樣的學者，我們即使要反對他的政治表態，似乎也要同時仔細關注他對這種表態的論證。這不僅因為只有通過這種論證，我們才能對他的表態有更確切的理解，而且因為通過對這些論據的認真分析和推敲，我們有可能使自己對眼前的世界及其各種關係獲得更好的理解——對於同樣身為學者的我們來說，針對某個政治表態做一個相反表態，還不是目的本身。

仔細考察哈貝馬斯對其觀點的論證，我們可以發現，他為北約對南戰爭所作的辯護，是在做了很多保留的情況下進行的。這些保留包括經驗的和規範的兩個方面。

在經驗方面，哈貝馬斯雖然在文章一開始提到「事實上，空襲的『外科手術般的精確』和對平民的周密保護，具有高度的合法性價值」，但文章後面的一些文字卻表明，他並沒有忽視戰爭的另一側面：

每次「附帶傷害」，每列同被炸毀的多瑙河大橋一起意外墜落河底的火車，每輛載着逃亡的阿爾巴尼亞人的拖拉機，每個塞爾維亞居住區，每個在導彈彈頭下意外地成為犧牲品的非軍事目標，其背後表現出來的不僅僅是一般意義上的戰爭的不確定性，而且是「我們的」干預一手加在良心之上的痛苦。

忽視哈貝馬斯的這些文字，更不用說忽視哈貝馬斯這篇文章寫於「五·八」炸館十天之前這個事實，當然就會對哈貝馬斯的「帝國主義」辯護士立場怒不可遏了。

但更重要的，是哈貝馬斯在為北約對南戰爭辯護時在規範方面所做的保留。哈貝馬斯總體上把北約的戰爭——尤其就北約的歐洲成員國而言——確定在人權政治而不是實力政治的範疇內，同時強調，如果對人權只做道德的理解而不做法律的理解，是有很危險的。對人權只作道德的理解，意味着對人權是否受到侵犯的判斷，是不需要經過嚴格程序做出的，而根據這種判斷做出的對策，也不具有強制的法律效力。把這種意義上的人權作為國際政治的基礎，就會使「反對邪惡」成為向敵人任意開戰的冠冕堂皇理由。因此哈貝馬斯指出：

人權不僅有其純粹的道德內容，也表現出個人權利的結構性特徵，這些權利本來就取決於在一個強制性法律秩序中獲得實證的有效性。只有到了那一天，人權在一個世界範圍的民主的法律秩序中的地位，就像基本權利在我們各民族國家的憲法中的地位一樣，我們才可以在全球層面上把這樣一個觀點當作出發點：這些法律〔權利〕的承受者同時也可以被理解為這些法律〔權利〕的制定者。

哈貝馬斯認為，在特定的法律框架之外實施人權，會造成兩個方面的問題。一方面，會出現對人權的內容的解釋問題：「當有朝一日另一個地區——比方說亞洲——的軍事聯盟也用武力推行一種人權政策，而這種人權政治的基礎是對國際法或者聯合國

哈貝馬斯把北約的戰爭確定在人權政治而不是實力政治的範疇內，同時強調，如果對人權只做道德的理解而不做法律的理解，是有很危險的。因為這意味着對人權是否受到侵犯的判斷，是不需要經過嚴格程序做出的。把這種意義上的人權作為國際政治的基礎，就會使「反對邪惡」成為向敵人任意開戰的冠冕堂皇理由。

憲章的一種完全別樣的、根本就是他們的詮釋，在這種情況下，我們說甚麼好呢？」另一方面，在特定的法律框架之外實施人權，又是一種家長主義的做法：

十九個無疑屬於民主政體的國家，儘管它們自我授權進行干預，其本身卻仍然只是爭端的一方。它們所運用的詮釋能力和決議能力，如果照章辦事的話，是只屬於一些獨立的機構的。就此而言，它們是在以家長主義方式行事。這樣的行動固然是有充分的道德理由的。但是，誰如果在行動時意識到暫時的家長主義不可避免，誰也就知道，他所使用的暴力，還不具有那種在民主的世界公民社會框架內具有合法性的法律強制的性質。道德規範，訴諸我們最好洞見的道德規範，並不像具有確定形式的法律規範那樣是可以強制執行的。

人權只有作為實證的法律才具有強制性，那麼，這種體現人權的法律如何在全球層面上產生、如何在全球層面上發生作用呢？哈貝馬斯認為，要使得國際範圍的人權成為「世界公民的權利」，也就是在全球範圍具有法律的形式，並不要求建立一個世界性政府，但「至少必需有一個功能更強正常運轉的安理會，一個有約束力的國際刑事法庭判決，以及通過世界公民的『第二層面』的代表，作為各政府代表參加的聯合國大會的補充。」也就是說，現有的國際組織、國際法和國際性公共領域，雖然已經朝世界公民權利的方向前進，但還沒有達到真正使世界公民權利法制化的目標。在這種情況下，人道干預行動的依據既不是簡單地訴諸現有的國際法，因

為並不存在這樣的國際法；也不是直接訴諸道德，其理由剛才已經講了。在哈貝馬斯看來，這時候的人道干預的依據是「國際法的道德有效性——憑藉那些現在還不存在有效的、受國際社會承認的機構來加以運用和執行的規範」。這種規範，既不是純粹的道德規範，因為它已經蘊含在現有公認的國際法當中，但也不是完全的法律規範，因為它還沒有具有典型的法律規範所具有的明確性和為人承認的強制性。這就意味着，在目前情況下實施人道干預，「必須假定似乎存在着充分建制化的世界公民狀態」（着重號為引者所加）。

哈貝馬斯的這些觀點，在像哈貝馬斯一樣主張「商談倫理學」的另一位德國哲學家阿佩爾 (Karl-Otto Apel) 看來，卻是對北約的行動施加了太多限制。阿佩爾認為，道德本身已經可以成為動武的理由。哈貝馬斯把北約干預科索沃衝突的事實上的自我授權，詮釋為對一種已經蘊含在現行國際法當中的全球性法律秩序的預期；在阿佩爾看來，儘管這種詮釋幸運地得到了安理會1999年6月10日決議的認可，但哈貝馬斯低估了道德的理由本身的效力。阿佩爾強調責任倫理、實證法和政治策略三者構成的規範性互補的秩序。從這種觀點出發，上述論證只能在以下條件下才是合理的，即不能把所謂對國際法秩序的預期，理解為已經得到了（實證的）法律的辯護，並因此而被看作是確實有必要用法律來實施的道德的一部分。也就是說^③：

我們不能說與歷史相關的政治道德的責任已經被現存的法律概念揚棄了，因此當法律缺乏的時候不再有必要插

人權只有作為實證的法律才具有強制性。哈貝馬斯認為，現有國際組織、國際法和國際性公共領域，雖然已經朝世界公民權利的方向前進，但還沒有達到真正使世界公民權利法制化的目標。在這種情況下，人道干預行動的依據既不是簡單地訴諸現有的國際法，也不是直接訴諸道德，而是國際法的道德有效性。



哈貝馬斯(圖)似乎預見到有人會把他的立場與「帝國主義」聯繫起來，所以特地討論了歐美之間戰爭動機的差異：「美國推進全球範圍內對於人權的實施，是作為一個在實力政治前提下追求此目標的世界強國的民族使命來進行的。歐盟的多數政府，則把人權政治理解為一項把國際關係加以徹底法律化的事業。」

手進來了。相反，根據我的說明，北約的有爭議的行動，即使它被看作是對全球性法律秩序的一種預期，也是下列事實的一個例證，即，在政治中，即使在後傳統的條件下，求助於責任倫理意義上的那種道德，將永遠是必要的。這種觀點是能成立的，儘管這種道德的主要功能之一，恰恰是對一種將補充道德的實證的(國際)法的負責的預期。

也就是說，阿佩爾一方面主張要最大限度地用商談來解決問題，另一方面主張要在不可避免的情況下承擔以暴易暴的風險，當然其範導性的理念同時使得交往商談的解決問題程序成為可能。從這個觀點出發，阿佩爾對北約一再表示將不出動地面部隊相當不滿。與哈貝馬斯相比，阿佩爾與「帝國主義」顯然更加接近。

哈貝馬斯似乎預見到有人會把他的立場與「帝國主義」聯繫起來，所以特地討論了歐美之間戰爭動機的差異：

在對於人權政治的理解上，美國人和歐洲人之間表現出一個很有意思的區別。美國推進全球範圍內對於人權的實施，是作為一個在實力政治前提下追求此目標的世界強國的民族使命來進行的。歐盟的多數政府，則把人權政治理解為一項把國際關係加以徹底法律化的事業，而這項事業，今天已經改變了實力政治的各種參數。

但哈貝馬斯強調，不能因為主導北約的國家——美國——的這種政治文化傳統，而把北約的對南戰爭全盤否定：

美國沿襲其與眾不同的政治傳統，扮演其以人權為工具的霸權主義的保障秩序的角色——這是一回事。通過一場實際的、儘管借助武力來解決衝突的渠道而進行從古典的實力政治向一種世界公民狀態的困難重重的過渡，並且把這種過渡理解為一個共同完成的學習過程——這是另外一回事。視野愈寬，要求的謹慎程度也就

愈高。北約的自我授權，不應成為一種慣例。

二

與1999年支持科索沃戰爭的立場形成鮮明對照的是，在2002年12月的一次訪談中，當問到「對於一觸即發的與伊拉克的戰爭，您的立場是甚麼？」的時候，哈貝馬斯回答說：「在沒有聯合國的毫不含糊的支持的情況下，美國不應該投入戰爭。」^④

這裏我們感興趣的，同樣也不是哈貝馬斯對戰爭的政治表態，而是他對於自己的政治立場所做的理論論證。在他看來，他對於兩次戰爭看似不同的表態，實際上是出於同樣的理由。當記者問他如何看待他對1999年科索沃戰爭和行將到來的美英對伊戰爭的不同態度時，哈貝馬斯回答說^⑤：

在那時(1999年——引者按)，人們已經能夠看出在辯護方式上存在着典型的民族差異。在大陸歐洲，支持干預者努力強調來自國際法的一些弱的論據，指出干預行動的意圖是促進在他們看來是從一種軟性的國際法向一種充分實行的人權政制的過渡，而美國和英國的主張干預者，則依然處於他們的自由民族主義的傳統之中。他們不是訴諸一個未來的世界主義秩序的「原則」，而滿足於強調他們的這個要求：他們自己民族的「價值」所具有的在他們看來是普遍主義的力量，應該得到國際承認。

或許可以這樣來理解哈貝馬斯的這段話：歐美之間原先就存在的思維

差異，由於伊拉克戰爭在聯合國方面得到的支持，比科索沃戰爭所得的更少，現在變成了行動差異：歐洲國家拒絕出兵，而美英兩國卻一意孤行。兩場戰爭的不同國際政治環境，把1999年還不那麼明顯的歐美之間的政治文化差異，凸現了出來。哈貝馬斯在這次訪談中說的一段話，表明在1999年的時候，他雖然提到了歐美政治文化的差異，但還沒有太重視這種差異。在談到「全歐洲——包括英國——對目前美國行政當局的政策越來越拒絕甚至憤怒」的時候，哈貝馬斯說^⑥：

或許美歐之間的一種受到系統扭曲的交往也起着作用。我想到這種可能性，是當一位美國朋友向我解釋他感到的像沃爾福威茨(Paul Wolfowitz)這樣有影響力人士的鷹派世界觀的時候。這解釋是這樣的：這些人以為自己是一些普遍主義理想的真正捍衛者。歐洲人，他們始終很容易受到反猶主義影響，則被看作是重新倒向他們在1945年以前的實力博弈的玩世不恭的現實主義，而勇敢的美國人和英國人，則為了與第二次世界大戰同樣的目標拔劍而起。從這個角度來看，只有盎格魯—薩克遜人是決心抗擊附身於「無賴」國家的「邪惡」、捍衛自由和民主的普遍價值的。如果這種解釋不僅僅是一幅諷刺畫的話，我們或許需要進行一場討論，就我們在「自由民族主義」和「世界主義」的名下加以對照的觀點的缺點和優點進行討論。

2003年5月，伊拉克戰爭以薩達姆政權被推翻而告終。但是，作為攻打伊拉克主要理由：伊拉克藏有大殺

2003年5月，伊拉克戰爭以薩達姆政權被推翻而告終。但美國找不到伊拉克藏有大殺傷力武器的證據，因此轉而從推翻獨裁、建立民主的角度來為其戰爭行為辯護。哈貝馬斯表明，即使美國的目的真的是要輸出民主和自由，她也犯了一個根本錯誤，那就是沒有看到，民主、自由並不是可以由一方分配給另一方的。

傷力武器，卻遲遲沒有找到證據予以支持。在這種情況下，美國政府越來越轉向另一個理由，從推翻獨裁、建立民主的角度來為其戰爭行為辯護。在西方(包括歐洲)，越來越多人覺得這也算是一個說得過去的理由；在有些人看來，與包括自己利益在內的「國際安全」和「反恐鬥爭」相比，「他國人民的民主自由」甚至還稱得上是一個更高尚一些的理由。正是針對這種情況，哈貝馬斯更多地致力於從理論上闡明「自由民族主義」和「世界主義」之間的差別。他設法表明，即使美國的目的真的是要輸出民主和自由，她也犯了一個根本錯誤，那就是沒有看到，民主、自由作為價值，並不是可以由一方分配給另一方的。從理論上說，這裏存在着國際政治中兩種普遍主義的差異。哈貝馬斯指出，自由民族主義的那種普遍主義，根源於一種將「自身和周圍世界都客觀化、以便將一切都置於控制之下的主體」的視角^⑦。從這種單個主體的視角出發，價值——哪怕是確實有可能贏得全球範圍普遍承認的價值——被當作可以由私人來擁有、並在全世界分配和出口的物品。這種觀點沒有看到，這些價值在全球範圍內的意義和有效性，是取決於所有人從自己的視角出發所進行的理解和同意的。哈貝馬斯寫道^⑧：

恰恰是民主和人權的那個普遍主義核心，不允許它們借助於火和劍單邊地實現。使西方受到其「基本政治價值」約束——也就是受到民主自決的程序和人權的詞彙的約束——的那個普遍的有效性主張，切不可混同於這樣一種帝國主義的主張，它把一個特定民

主國家——哪怕是歷史最久的民主國家——的生活方式和文化當作所有社會的典範。這種普遍主義是一種老牌帝國的「普遍主義」，它僅僅從它自己的世界觀的中心化的視角出發來感受超越其邊界的遙遠視域的世界。相反，現代的自我理解，則是由一種平等主義的普遍主義所塑造而成的，這種普遍主義要求的是對每個人各自的視角的非中心化。它要求我們將自己的觀點根據享有平等地位和權利的他者們的意義視角而加以相對化。

我們不妨將哈貝馬斯這裏所主張的普遍主義與美國政府及其背後的新保守主義勢力的普遍主義的區別，做一些簡單的概括。它們之間的對立，首先可以概括為世界主義的普遍主義與民族主義的普遍主義的對立，因為前者所追求的是康德式的世界範圍的「普遍法治的公民社會」，而後者的目標則是由一個霸權將自己的法律強加在全世界之上。普遍法治的公民社會預設了有關各方之間的平等的關係，因此，哈貝馬斯的世界主義的普遍主義同時也是一種「平等主義的普遍主義」，而區別於美國新保守主義所主張的那種等級主義的普遍主義——以為少數人和國家有權高高在上地向別人和別國施派像民主、自由這樣的普遍主義價值^⑨。但這裏所說的平等，並不是文化相對主義所說的那種對當下任何文化的實質性內容的有效性或正當性做不加區別的承認，而是指行動者——包括超越民族國家邊界的行動者——就涉及他們的規範和價值的意義和有效性進行討論、對話或商談時的地位平等。這樣，哈貝馬斯的「商談理論」所主張的普遍主義也可以

哈貝馬斯主張的普遍主義與美國新保守主義勢力的普遍主義之間的對立，可以概括為世界主義的普遍主義與民族主義的普遍主義的對立；前者追求康德式的普遍法治的公民社會，後者的目標則是由一個霸權將自己的法律強加在全世界之上。哈貝馬斯主張平等主義的普遍主義，有別於美國新保守主義那種等級主義的普遍主義。

稱作是「對話的普遍主義」，而與美國新保守主義所主張的「獨白的普遍主義」相對立^⑩。這種對話既包括每個行動者在選擇涉及他人的行動方案時對他人的角色和視角的虛擬的採納，也包括各方及其代表之間進行的實際的討論和磋商。針對美國新保守主義的那種普遍主義，哈貝馬斯寫道^⑪：

……非西方文化必須從他們自己的資源出發、根據他們自己的詮釋，才能襲取人權的普遍主義內容，這種內容將與當地經驗和利益建立起一種令人心悅誠服的聯繫。因此，國際關係中以多邊的方式形成集體意志，這不僅僅是諸多選擇中的一個選擇。一個霸主，哪怕是自命為普遍利益之託管者的善良霸主，從他自我選擇的孤立地位出發，也無法知道他認為是為了他人的利益去做的事情，事實上是否平等地對所有人都有利。為所有有關各方的聲音提供平等的、相互的傾聽的，是世界主義的秩序；正在進行的從國際法發展為世界主義秩序的過程，是沒有任何合理的替代的。

哈貝馬斯沒有像許多人那樣從石油資本、軍火集團與白宮和唐寧街的聯繫來譴責美英攻伊的動機。哈氏對美英決策者的主要批評是他們的思路自相矛盾，指他們誤解了自以為堅持的那個普遍主義原則的真實含義——他們沒有看到，「恰恰是民主和人權的那個普遍主義核心，不允許它們借助於火和劍單邊地實現。」

三

值得注意的是，當哈貝馬斯把歐美之間在伊拉克戰爭問題上的分歧理解為(上述意義上的)「對話的普遍主義」和「獨白的普遍主義」之間的分歧的時候，他已經把美國攻打伊拉克的舉動、乃至整個美國國家安全戰略放到規範性層面上加以理解了。也就是說，對美國的批評，已經不再像批判理論家通常會做的那樣，揭穿其普遍主義修辭背後的特殊利益，而是承認

其普遍主義的動機本身，但指出這是一種錯誤的普遍主義。在1999年的那篇文章中，哈貝馬斯就已經表示了這樣的意思：

眼前的事件表明，普遍主義的辯護決不是永遠掩蓋着沒有公開承認的利益的特殊性的。出於懷疑而揣摩動機的人們能算在對南斯拉夫之打擊頭上的帳，非常之少。全球性的經濟留給政治家的內政空間不多，所以，對他們來說，對外政治的實力運用確實提供了一種機會。但是，無論是歸之於美國的確保和擴大影響範圍的動機，還是歸之於北約的尋求角色的動機，甚至連歸之於「歐洲要塞」的預防性地抵制移民潮的動機，都無法說明為甚麼要決定進行權衡利害如此之難、風險如此之大、代價如此之高的干預行動。

四年之後，面對美英入侵伊拉克，哈貝馬斯也完全沒有像許多人那樣對美英兩國作「出於懷疑」的「揣摩動機」，沒有從石油資本、軍火集團與白宮和唐寧街的聯繫來譴責美英政府的戰爭動機，甚至也沒有太多地從戰爭造成的重大傷亡、戰後重建所面臨的重重困難的角度來譴責她們。用哈貝馬斯自己的話來說^⑫：

我們不應該把新保守主義的理論當作是一種規範犬儒主義的表現。確保勢力範圍或資源這樣的地緣戰略目標，該理論當然也是符合的，這些目標當然很可以從意識形態批判的角度來進行分析。但是這樣的常規解釋，是小看了美國斷然拋棄她一直堅持着的那些規範這件事情，這件事情直到一年半以前，還仍然是不可想像的。換句

話說，我們倒不如不去猜測動機，而認真對待這個理論的字面意義。因為，不然的話，我們就低估了一種政治上的重新定向所具有的革命性質。

也就是說，哈貝馬斯對美英決策者的主要批評，既不是他們的動機不良，也不是他們的策略不明智，而是說他們的思路自相矛盾，說他們誤解了他們自以為堅持的那個普遍主義原則的真實含義——他們沒有看到，「恰恰是民主和人權的那個普遍主義核心，不允許它們借助於火和劍單邊地實現。」^⑬

如果我們把意識形態批判理解為揭露「虛假意識」、「顛倒意識」背後的「特殊利益」的話，那麼，哈貝馬斯對美英入侵伊拉克的上述批評，就不是在進行意識形態批判。相反，我們甚至還可以說，當哈貝馬斯批評美英的戰爭決策背後的普遍主義理由是一種錯誤的普遍主義、並用一種他認為是正確的普遍主義與之對立的時候，他已經承認了對方的立場是一種普遍主義立場，承認對方並不是從特殊利益出發而採取行動的——當他這樣做的時候，人們甚至有理由說：這位批判理論家實際上又在為美英的戰爭行為辯護！在北約轟炸南聯盟的時候，哈貝馬斯為之所作的辯護，實際上包含着許多批評在內；而在美英入侵伊拉克的時候，哈貝馬斯對之所作的批評，實際上也包含着一些辯護在內。對這個現象，我們該如何解釋？

回答這個問題，要求我們對「意識形態批判」作新的理解。

意識形態總是與特殊利益聯繫在一起的，或者說意識形態之所以為「顛倒意識」、「虛假意識」，根本的原

因在於它那裏特殊利益被當作普遍的東西加以辯護。「特殊利益」之為「特殊」，當然首先是指它與社會中某個特殊集團（如階級、階層，甚至人種、性別）相聯繫的，但它的含義並不局限於此。哈貝馬斯在1960年代提出的「科學技術是一種意識形態」的命題中所說的「意識形態」，隱藏在它背後的並不是某一特殊人群（如科學家、工程師）利益的思想觀念，而是雖然屬於全人類、但只是全人類的諸種利益（“interests”，也可以譯成「旨趣」）中的一種：主體對客體的技術控制的旨趣。在哈貝馬斯看來，人類旨趣或利益總是與人類知識相關的，但在不同種類的知識背後起作用的是不同種類的人類旨趣：技術控制的旨趣（經驗—分析的科學）、歷史理解的旨趣（解釋性科學）、解放的旨趣（批判的社會理論）。科學技術之所以會成為一種「意識形態」，是因為它背後的技術控制的旨趣會從一種僅僅相關於主體和客體之間關係的旨趣，被普遍化為一種覆蓋人與人之間關係、人的自我與自身關係的旨趣，因而不僅用科學技術來處理主體與客體的關係（科學和技術的領域），而且用它來處理主體與主體之間的關係（道德和道德理論的領域）、主體與自我的關係（藝術和藝術批評的領域）。如果我們承認哈貝馬斯在60年代對科學主義和技治論進行的批判也是一種意識形態批判的話，那麼我們已經看到，意識形態批判可以採取的形式並不局限於揭穿某種觀念背後的特殊利益，而也可以是揭示某種觀念背後扭曲而片面的觀察視角。

哈貝馬斯對韋伯（Max Weber）的「工具合理化」命題的批判，也具有這

在北約轟炸南聯盟的時候，哈貝馬斯為之所作的辯護，實際上也包含着許多批評在內；而在美英入侵伊拉克的時候，哈貝馬斯對之所作的批評，實際上也包含着一些辯護在內。對這個現象，我們該如何解釋？回答這個問題，要求我們對「意識形態批判」作新的理解。

對哈貝馬斯來說，「新羅馬帝國」的根源是美國的自我中心意識。他認為歐美之間環繞伊拉克戰爭的爭論，關鍵就在美國人不像歐洲人那麼清楚地意識到，必須對價值或規範問題作主體間的理解；在與他人就價值問題或規範問題發生分歧時，必須對自己保持反思的距離；必須努力從他者的角度來看自己。只有這樣才能拒絕西方中心論。

種性質。在哈貝馬斯看來，現代化作為一個合理化過程，本來應該是一個全方位的「交往合理性」的展開過程，而「工具合理性」僅僅是其中諸多向度之一而已。但實際的現代化過程，卻確實是工具合理性片面膨脹的過程，是一個片面、有選擇的過程。因此，韋伯的「現代化即工具合理化」的命題這個本來是片面、因而是錯誤的命題，卻可以說成是一個片面的歷史過程的正確反映。批判韋伯的工具合理化命題，並不是簡單地指出其理論錯誤（用合理性的一個向度來代替合理性本身），而是從它的理論錯誤背後看出它所反映的現代化過程本身的錯誤：工具一目的合理系統（科層行政系統和市場經濟系統）對於語言交往的生活世界（文化、社會和人格）的殖民化。像對於科學主義和技治論的批判一樣，哈貝馬斯對工具合理化命題的批判不僅僅針對社會當中某一群體（行政系統的科層階級和經濟系統的資本家階級）的特殊利益或自私動機，而是把矛頭指向其影響遍及全社會的某種文化缺陷或思維障礙。

因此，用傳統的「意識形態批判」的標準來衡量，人們在很大程度上有理由指責哈貝馬斯已經離開、甚至背叛了批判理論的傳統。但是，如果我們換一種思路，如果我們調整對於「意識形態」的理解本身，如果我們不僅把意識形態理解為「虛假意識」和「顛倒意識」，而且還把它理解為「片面意識」和「扭曲意識」，那麼，我們是否可以說哈貝馬斯是要進行一種新的意識形態批判、要把批判理論推進到一個新階段呢？

回過頭來看哈貝馬斯對美英「自由民族主義」傳統的哲學批判。這種

批判也使用「帝國主義」這樣的詞彙，但這個詞現在不再是「壟斷資本主義」的代名詞，而是對應於時下不少人所說的「新羅馬帝國」，其主要特徵不再是用武力爭奪海外原料市場、產品市場和資本市場，而是企圖把一種統一的政治秩序強加在其武力所及的任何地方。對哈貝馬斯來說，這種類型的帝國主義的根源似乎不再是資本主義的經濟邏輯，而是「主體性哲學範式」的自我中心意識。反對這種類型的帝國主義，不再意味着駁斥資產階級的貪得無厭、廢除資本擴張的客觀邏輯，而意味着用「主體間性哲學範式」來消除自我中心意識，消除「一個企圖將其自身和周圍世界都客觀化、以便將一切都置於控制下的主體的」的「笛卡爾式的焦慮」^⑭。

在哈貝馬斯看來，歐美之間環繞伊拉克戰爭的爭論，關鍵就在這裏：美國人不像歐洲人那麼清楚地意識到，必須對價值問題或規範問題作主體間的理解；在與他人就價值問題或規範問題發生分歧時，必須對自己保持一種反思的距離；必須努力從他者——包括受自己傷害者——的角度來看自己。只有這樣，才能拒絕歐洲中心論（以及西方中心論）。哈貝馬斯指出，這種觀念是歐洲人從自己的歷史經歷中得到的；同時又說，恰恰是美國實用主義哲學，尤其是米德（George Herbert Mead）的哲學，給了它以很好的哲學論證^⑮：

恰恰是美國實用主義具有這樣的洞見：甚麼是對所有各方都是好的，依賴於相互採取對方的視角。現代理性法的「理性」所主張的並不是一些人們可以像物品一樣擁有、並在全世界分

配和出口的普遍「價值」。「價值」——包括那些有可能贏得全球承認的價值——並不是懸在半空的東西，而只有在特定的文化生活形式的規範秩序和實踐方式中才獲得其約束力。

總之，哈貝馬斯對1999年以來以美國為首的兩場戰爭的看似矛盾的態度，各自都包含着頗為複雜的成分；無論是贊同還是反對他的態度，都必須首先澄清這些複雜的成分，並確定在哪一點上贊同他、在哪一點上反對他。但這還不是上述討論的目的本身。關鍵在於，通過上述討論，我們可以更好地思考這樣一些問題：身處當代世界，面對錯綜複雜的國際關係和形形色色的全球問題，意識形態批判應該採取何種形式？如果我們滿足於原先的意識形態批判，我們是否已經認可了一種片面、甚至危險的思維方式？如果我們轉向一種新的、也就是哈貝馬斯所從事的那種意識形態批判，我們是否卻默認了所要批判的對象的規範地位、因而實際上是為之進行辯護？如果我們為了避免這種可能而根本撇開思維方式的問題，我們是否會因此而錯過了當前世界形勢的某些新特點、誤解了當代國際爭論的某些新議題、迴避了未來全球秩序的某種新趨勢、新危險或新希望？說到底，本文所談論的兩種意義上的意識形態批判，我們是否有必要、是否有可能把它們結合起來？

註釋

① Jürgen Habermas, "Bestialität und Humanität: Ein Krieg an der Grenze zwischen Recht und Moral", *Die Zeit*, no. 18 (1999). 下文

所引哈貝馬斯的文字，除另外註明者外，均引自本文。

② 參見張汝倫：〈哈貝馬斯和帝國主義〉，《讀書》，1999年第9期。

③ Karl-Otto Apel, "On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time: A Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict", *European Journal of Social Theory* 4, no. 1 (February 2001).

④⑤⑥ Jürgen Habermas, "Letter to America", *Nation* 275, issue 21 (16 December 2002).

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ Jürgen Habermas, "Was bedeutet der Denkmalsturz?", *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, 17 April 2003.

⑮ Grant Havers, "Romanticism and Universalism: The Case of Leo Strauss", *Dialogue and Universalism* 12, no. 6-7 (2002).

⑯ 關於哈貝馬斯的「對話的普遍主義」與美國新保守主義的「獨白的普遍主義」，以及介於兩者之間的羅爾斯(John Rawls)的「虛擬對話的普遍主義」之間的比較，參見童世駿：〈國際政治中的三種普遍主義——伊拉克戰爭以後對羅爾斯和哈貝馬斯的國際政治理論的比較〉，《華東師範大學學報》，2003年第6期。本文是對該文討論的深化。

⑰ Jürgen Habermas and Jacques Derrida, "Der 15. Februar oder: Was die Europäer verbindet. —Plädoyer für eine gemeinsame Außenpolitik —zunächst in Kerneuropa", *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, 31 May 2003.

童世駿 1958年生。1984年獲華東師範大學碩士學位，1994年獲挪威卑爾根大學博士學位，2000-2001年美國富布賴特高級訪問學者。現為華東師範大學哲學系教授，中國現代思想文化研究所研究員。

景觀

在科學與藝術之間 ——從達文西到畢加索

• 陳方正

整整一百年前，二十世紀揭開序幕的時候，世界看來很平靜，但今日回顧，則發覺其充滿鉅變的徵兆。當時放射性、X—光和電子已經發現，龐加雷的拓樸學、佛洛伊德的心理分析、普朗克的光量子理論，還有羅素悖論，都已經提出來；同時，那也是俄國「冬宮屠殺」，中國廢除科舉，以及愛因斯坦發表狹義相對論的前夕。當然，這一切可能都只是巧合，但是，也很難排除它們具有某種微妙和深刻內在關聯的可能。無論如何，在上述時刻之後三年，一位從巴塞隆那來到巴黎的年青畫家完成了一幅奇特作品，那同樣是具有開創性意義的，而且，也似乎和上述發現、變化，的確有重要關係。

一 從《亞維農少女》說起

我們所說的，就是畢加索 (Pablo Picasso) 經過一年多準備時間，和無數習作、嘗試之後，在1907年夏天畫出來的《亞維農少女》(Les Femmes d'Alger) (彩頁一)。充滿這幅大約八尺見方畫面的，是五個容貌冷漠、醜陋、怪異，姿態誇張，肢體歪斜的妓女。這幅作品當時並沒有展出，少數被招待觀賞的同行畫家和友好則反應冷淡，乃至感覺憤怒；直到三年後，它才得以和公眾見面。這幅毫無優美感覺可言，也絕不可能觸動任何高尚情操或者理想追求的作品，就是立體派藝術的先聲，也是開創現代美術風格的奠基之作，現在掛在紐約現代美術館主廳供人欣賞、景仰。

這幅名畫到底得如何「欣賞」，或者應該說「理解」呢？它的開創性、獨特性到底何在？一位藝術史家認為，這可以用解構主義觀點解釋^①：

(他的)風格和構想形式，都是對立於秩序、理性、邏輯表象，和自文藝復興以來對歐洲畫作那麼重要的西方價值表述的。畢加索對他的同輩和前驅擺出了挑

* 本文原為2003年10月底在廣州中山大學哲學系所作兩次演講的一部分，講稿整體即將在《科學文化評論》創刊號發表，此部分嗣經主要擴充及改寫，論點亦發生相當變化。

蒙和反叛姿態：用布魯姆 (Harold Bloom) 的話來說，他 (對傳統) 的抨擊來自其本人的「影響之焦慮」……畢加索令空間破裂；它不再是歐幾里德的了——就好像他在玻璃板上畫畫，然後讓它跌到地上一樣。

這段話提到了秩序、邏輯、空間，特別是歐幾里德空間。另一位藝術史家，即倫敦大學的米勒 (Arthur I. Miller)，則把科學與這幅畫作的關係說得更直接和詳細^②。在追溯這幅名畫的創作歷程和時代背景之後，他列出了其背後的十一項促成因素，其中三類屬人文性質，包括藝術因素，即前輩如塞尚 (Paul Cézanne)、修拉 (George Seurat) 的結構性繪畫之影響 (彩頁二左上)，同行如德朗 (André Derain)、馬蒂斯 (Henri Matisse) 等的前衛作品之激發；文化因素，諸如非洲藝術以及土人照片所產生的意念、法國文學和哲學 (例如馬拉美 [Stéphane Mallarmé] 和伯格森 [Henri Bergson]) 所帶來的靈感；以及個人因素，包括俄狄浦斯情結 (Oedipus Complex)、與同行的競爭、性衝動，以及由畫商所提供的經濟保障所帶來的自由。

但嶄新而起決定性作用的，則是第四類，即科技新發現所造成的觀念衝擊：

- (1) 電影所捕捉的動態：即將動態形象轉變為空間並列、重疊的形象。
- (2) 攝影：畢加索酷愛攝影，而且經常利用照片作繪畫的構圖研究。
- (3) X-光和其他有穿透能力射線的發現：其對「觀察表象以認識世界」這觀念的衝擊，並由是而產生的知識相對性，以及將人體器官或者物體重疊顯示的正當性。
- (4) 數學：畢加索通過他的好朋友普蘭斯 (Maurice Princet)，在咖啡館經常性聚會中聽到著名數學家龐加雷在其普及書籍^③中所介紹的非歐幾里德幾何與四度空間理論，特別是這抽象的數學構造如何可以通過「投影」而在二度平面表現出來。

《亞維農少女》畫作之後四五年間，是畢加索創造力空前旺盛，也是他和布拉克 (Georges Braque) 共同「探索空間」而締造「立體派」(Cubism) 的時期 (彩頁二左下、右上)。他們大量畫作的基本方向是：力求擺脫從視覺所得到的自然形象，尋求表現事物的其他形式，特別是在空間的變形、分割、移位和重組，以及由多平面組成的純幾何形式之應用^④。

其實，上述所謂「藝術因素」和新科技也有不可分割的關係，因為在此時刻，畫家之間的激烈競爭，正就是比賽吸收、利用、表現這些具有強大吸引力的，前所未見、未聞、未能想像的新事物。一個最好的例子是攝影術：自從1839年發明以來，它不但在社會上掀起熱潮，而且，正如

畢加索所攝《畫室自拍像》，1901：左邊影像清淡戴禮帽者為畢加索本人；照片中包括其多幅畫作。此為單一底片之顯影，顯示畢氏攝影技術之精湛。





狄斯德里 (A. A. Disderi) 所攝梅特涅 (Metternich) 親王及公主，1860 (右)；德加所繪《梅特涅公主》，油畫，1861 (左)。



無名者所攝《瀑布旁的三莫亞人 (Samoan)》，1888 (左)；高更所繪《神秘之水》，水彩畫，1891-93。



《藝術家與照相機》這本展覽畫冊——論文集所詳細討論和顯示，眾多畫家也競相利用作為提供 (包括從現實和古典畫作所得) 形象意念的工具、構圖試驗方法，乃至靈感的泉源，從德加 (Edgar Degas)、高更 (Paul Gauguin) 等印象派畫家以至羅丹 (Auguste Rodin)、畢加索，莫不如此^⑤。所以，該書主編科辛斯基 (Dorothy Kosinski) 認為^⑥：

在世紀之交，發展中的攝影術已經遠遠不止於高效率技術工具或者某種視覺方式或範式了；它毋寧更表現為一種思考觀感、時空等現象的方式——也就是有關心理或者感情狀況的理性觀念。

所以，二十世紀所帶來的，不但有數學革命和物理學革命，還有立體派藝術革命，和下文所將提到的其他人文領域之革命。而且，它們是密切相關的：科學新發現改變了人的世界觀、宇宙觀，而新觀點、新意念無可避免會刺激出新的藝術形式和內涵。弔詭地，這由科學所激發的運動被藝術家稱為「反實證主義」(Anti-Positivism)。在此，「實證」和康德的「直觀」被等同起來。因此，立體派可以說是走到了

十九世紀印象派的反面，而且無疑更是走到拉開近代藝術帷幕之文藝復興理念的反面。畢加索對西方藝術大傳統的反叛，並不下於哥白尼對托勒密天文學傳統，或者愛因斯坦對牛頓力學傳統的反叛。然而，西方藝術大傳統是怎麼建立起來的？它和科學又是否有關係呢？

二 重訪文藝復興

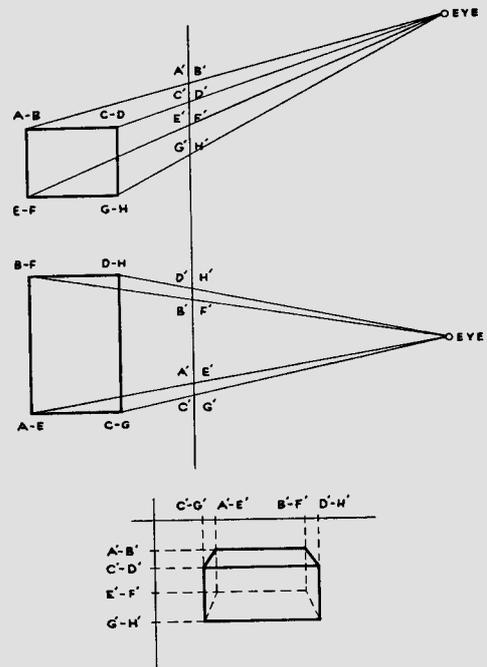
文藝復興是西方文化從出世宗教追求轉向入世人文關懷的大轉折。就藝術而言，這是從拜占庭風格轉向古代希臘、羅馬；從格式化轉向自然、逼真的表現；從狹小、靜態聖像轉向開闊、動態畫面；而最重要的中心追求就是要充分表達人——其體形、臉孔、肌膚、筋肉、舉動，和人的內心——其喜怒哀樂、思想、意念。為甚麼呢？因為人的自由、選擇、可能性沒有限制，通過「人」及其作為，就可以顯示一切高貴、光榮、美好事物和意念。與達文西同時代的哲

學家米蘭多拉 (Giovanni Pico della Mirandola) 仿效上帝對亞當這樣說：「我沒有賜你固定居所或者形象，也沒有賦予你獨特才能。……我所造的你既不屬天堂，亦不屬人間，你的生命既非有限，亦非不朽。……你可能墮落到野獸那樣卑劣，也可能由於靈魂中的理性而得以超凡入聖。」^⑦這崇高理想和無限雄心深深地吸引、激發了第一流的心靈和天才，賦予他們探險家、發現者，乃至上帝般的創造力和使命感。

但實際上怎麼樣才能夠把人的尊貴、神聖表現出來呢？藝術理論家阿爾貝蒂 (Leone Battista Alberti, 1404-72) ^⑧ 在其奠基之作《畫論》中，提出了三個層次：基礎性的，是數學層次，即視覺光學和透視法；其次，是描繪層次，即勾勒和色彩、明暗運用方法；最後，則是他稱為 *istoria* 的結構層次，即題材選擇和構圖的配合^⑨。阿爾貝蒂本人是一位建築師和數學家，但他書中有一「視覺金字塔」(Visual Pyramid) 的觀念和透視法的討論並非原創。最早通過實際研究而發現透視法秘密的，是佛羅倫斯「拱頂」(Duomo) 大教堂的總建築師布魯內萊斯基 (Filippo Brunelleschi)。

為了發現準確無誤地繪畫景像的方法，他首先在鏡子表面上描繪了其所顯示的大教堂前洗禮堂的影像；然後以直接對照原景的方法，確定這樣得到的畫面準確無誤；最後則通過數學，逐步分析畫面中的線條，從而得到了透視法的規律，亦即確定地平線和消失點的方法。這是大約1420年的事情^⑩。

他們兩人把數學、科學和文學、宗教結合於藝術的思想深深影響了整個文藝復興時代。在阿爾貝蒂之後的弗朗切斯卡 (Piero della Francesca, 1420-92) 不但是一位承先啟後的大畫家 (彩頁三下左)，同時也是重要數學家，著有《算論》、《透視法專論》、《論五種規則體》等多種專書^⑪。他不但把數學成果直接應用於其畫作，而且又深深影響了其後的達文西 (Leonardo da Vinci, 1452-1519)、丟勒 (Albrecht Dürer, 1471-1528)，以及既欽佩他，卻又剽竊他成果的數學家帕喬利 (Luca Pacioli, 1445-1514)。所以，文藝復興藝術所追求的，同樣以空間關係為最基本——亦即在平面上重造三度空間視覺效果。那也就是說，和立體派恰恰相反，它是肯定、追求、發揮視覺效果的，是「實證主義」的^⑫。



弗朗切斯卡《透視法專論》一書中以透視法描繪一正立方體之圖解。

三 科學與藝術的強烈互動

透視法成為了當時畫家所掌握的秘密和基本方法，為十五世紀中期湧現的「文藝復興人」帕喬利、達文西、丟勒、米開朗基羅 (Michelangelo Buonarroti, 1475-1564)、拉斐爾 (Raphael, 1483-1520) 等等的工作打下牢固基礎。在他們之中，

達文西是獨特的：他不但是畫家和理論家，也還是科學家、工程師、發明家。他認為，畫家並非「盲目地」跟隨自然，模仿自然，而是觀察和「理解」自然，也就是「從經驗返求理性」，才能得其奧妙——而由此所得到的理解，要超過從抽象文字觀念所得！他能夠這樣說，因為他還是個最勤奮細心的人體解剖學家——他為此而做的大量如實、逼真繪圖，為解剖學奠定了基礎，也為所有建基於觀察、描繪的早期自然科學——植物學、動物學、地質學等等開先河(彩頁三下右)⑬。此外，和他同時的阿爾貝蒂、丟勒等畫家也致力於人體比例的測量、分析、統計，為人體測計學和統計學開先河。對透視法的長期和仔細研究，特別是將空間的每一點，都以三個「直交」坐標來固定的辦法(參考上頁弗朗切斯卡書中的圖解)，很可能就是促成十七世紀投影幾何學和解析幾何學出現的重要因素⑭。

因此，在文藝復興時代，藝術和科學是密切交融，攜手前進的。然而，這個充滿旺盛生命力的潮流是怎麼樣誕生和興起的呢？如所周知，文藝復興的人文追求，是從十四世紀之初皮特拉克(Petrarch)、但丁(Dante Alighieri)、薄迦丘(Boccaccio)等人開始，而那同時也就是契馬布埃(Giovanni Cimabue, 1240-1302)、喬托(Giotto di Bondone, 1267-1337)等早期畫家的時代。至於他們之所以會受希臘和羅馬古典文藝的觸發、感動，卻是十二世紀所謂「早期文藝復興」運動的結果⑮。這一運動起源於阿代拉爾(Adelard of Bath, 1080-1160)、傑拉爾德(Gerard of Cremona, 1147-87)等翻譯家到西班牙、拜占庭等地廣為搜羅已經遺失或者被遺忘的大量古代文獻，然後將之從阿拉伯文、希臘文翻譯為拉丁文，從而激發了西歐學術的新生命。這些文獻不但包括古代哲學、文學、法律，而且也包括大量的古希臘數學和科學⑯。所以，從十三世紀之初開始，西歐科學就已經在蓬勃發展了。諸如意大利數學家費邦那奇(Leonardo Fibonacci, 1170-1240)，英國哲學家、科學家格羅斯泰特(Grosseteste, 1170-1253)、羅哲培根(Roger Bacon, 1220-92)，還有意大利波隆那醫學家、解剖學家沙利協(William Salicet, 1210-77)、盧奇(Mondino Lucci, 1275-1327)，以及法國數學家奧雷姆(Nicole Oresme, 1323-82)等一大批學者，無疑就是布魯內萊斯基、阿爾貝蒂、達文西的前驅。因此，文藝復興藝術本身，同樣是受到科學刺激而發展，然後才回過頭來影響科學本身的。

在文藝復興時代，藝術家對科學也就是「自然哲學」的認同，有最為人熟知的象徵，即拉斐爾那幅著名的《雅典學園》(*The School of Athens*, 1509-11)：在寬廣莊嚴的殿堂中央，柏拉圖和亞里士多德佔據了顯著位置，環繞兩人的是蘇格拉底、畢達哥拉斯、歐幾里德、托勒密等一大群哲人，包括拉斐爾自己(彩頁三上)。整幅畫面所顯示的認真、專注、莊嚴、清朗、崇高，以及其所表達的信心和期望，正好是那個時代精神的反映。不過，藝術創造所需要的自由和衝動，畢竟和科學研究所要求的客觀、冷靜心態並不一樣，兩者在某一程度上有其共同目標，但底子裏則是屬於不同氣質，基於不同原則的追求，所以兩者其實是大有分別的。丟勒從1508年開始着手撰寫一本數學及其藝術應用的鉅著，但沒有能夠完成；1514年他卻完成了著名的《憂鬱》(*Melencolia I*)雕版畫，其中年邁的哲

人坐在凌亂的圓球、破裂多面體和幻方圖中間托腮凝思，顯得沮喪而無奈（彩頁四左上）。這可能就是藝術和科學從熱烈擁抱、結合而轉向分道揚鑣的象徵吧？

不過，即使如此，到下一世紀，這科學、藝術和宗教的結合仍然未曾結束。奇戈里 (Lodovico Cigoli) 的《聖母升天圖》(*Assumption of the Virgin*, 1612) 所描繪的聖母腳下月球並非皎潔光整的月輪，卻是周邊起伏不平，上面滿布隕石坑的月球——而這正就是取自他摯友和合作者伽利略兩年前 (1610) 所出版的書中描繪的望遠鏡所見景象 (彩頁四右上、下)！甚至，到十七世紀中葉，科學與藝術仍然有密切但隱蔽的關係：荷蘭畫家弗美爾 (Jan Vermeer, 1632-75) 的多幅畫作最近已經被英國公開大學的斯特德曼 (Philip Steadman) 教授用透視法反過來證明，極可能都是利用暗箱 (camera obscura) 攝影原理，在與畫室相鄰的暗室中直接描繪出來^⑥。這和其前兩百年布魯內萊斯基、阿爾貝蒂的作法，可謂異曲同工，但時代已經改變，利用科技作畫已經變為秘密了。

四 普世性的喪失

十五、十六世紀的文藝復興高揚「人」的尊貴和價值，十六世紀的宗教改革回歸基督教原典，十七世紀的科學革命充分發揮理性和實驗功能，三者表面上都為顯示上帝的榮耀，發揮教義的真諦，實際上則動搖、摧毀了基督教的深厚根基，從而啟動此後兩百年間的啟蒙運動、美國獨立、法國大革命、工業革命、資本主義興起等長長一串連鎖反應，為現代世界以及消費性大眾社會的出現鋪平了道路。由是，宗教、政治與文化密切結合的機體崩潰，虔誠信仰、崇高理想、無畏探索融為一體的時代亦一去不復返，像米開朗基羅和拉斐爾那樣懾人心神的巨制遂而失去精神支柱和社會基礎。

這個轉變在以荷蘭為中心的「北方文藝復興」可以看得最清楚：如凡埃克 (Jan van Eyck, 1390-1441)、博斯 (Hieronymus Bosch, 1450-1516) 等在馬丁路德革命 (1517) 之前的畫家，其作品幾乎都仍然屬於傳統宗教題材，但從老勃魯蓋爾 (Pieter Bruegel the Elder, 1525-69) 亦即新教的時代開始，畫風即大變，轉向鄉村、狩獵、收割、婚宴等平實的民間題材 (封三上)；到十七世紀的倫勃朗 (Rembrandt van Rijn, 1606-69)，則以沉鬱的人像為主，即使仍然有部分畫作以聖經或者古典故事為題材，亦已歸於平淡樸素，無復如意大利諸大師之追求氣勢與震撼。事實上，即使在作為天主教守舊勢力堡壘的西班牙，唯一能夠將熾熱宗教精神帶入十七世紀的大師，恐怕也只有深受羅馬、威尼斯畫風熏陶的格列柯 (El Greco, 1541-1614) (封三下) 而已，比他稍後的貝拉斯克斯 (Diego Velázquez, 1599-1660) 基本上已經俗世化，十八世紀的哥雅 (Francisco de Goya, 1746-1828) 就更無論了。誠然，大革命的狂飆激流為法國畫壇注入新豪放與激情，產生了諸如德拉克羅瓦 (Eugene Delacroix, 1798-1863) 那樣的浪漫派畫家，但那也只不過是曇花一現而已。事實上，從十八世紀開始，藝術已經逐步放棄

它的普世性功能，即表現社會、時代的整體信仰和期望——因為這樣的「整體」已經破碎不復存在。

1860年代興起的印象派繪畫，正好視為西方藝術放棄普世性追求而退縮到個別性題材這漫長旅程的最後一段。畫作內容——咖啡館、公園、市民休閒耍樂、鄉村、麥田、星空等日常事物，是為人熟悉的；畫的筆觸和表現手法雖然新穎，也同樣可以為一般人所了解、感受、欣賞(封底)。在這個意義上，藝術雖然已經喪失普世性，卻仍然具有公共性——正如小說、詩歌乃至衣著、裝飾可以由於個人品味、時尚、地域而變化，但仍不失其公共性一樣。如上文所提到，觸發、啟動科學與藝術這第二次強烈互動的是攝影術。然而，比起文藝復興來，這一趟互動卻是短暫、曖昧，而且單向的：印象派畫家只是通過感覺、觀察、試驗來發展個人技巧和風格，再無復四百年前布魯內萊斯基和達文西藉着個人觀察和思考而「發現真理」的雄心壯志了。

五 從抽象到回歸具象

二十世紀初年的各種新科技進一步促成立體派出現，然而這並沒有為藝術帶來真正的出路。最基本的問題是：科學雖然可以提供數不盡的新「視角」，卻無法在「人」的目光以外為藝術提供一個觀察自然的基本原則——有長遠發展潛力，而且可以為藝術家共同接受的原則。因此，康定斯基 (Wassily Kandinsky) 在1912年發表了他劃時代，也充滿神秘主義和唯靈 (theosophic) 色彩的《論藝術精神》，對不斷翻新的科學進步表示懷疑、煩厭，譏諷高級知識份子「視任何(不可測度的)其他事物為可能有害的無稽之談——那些也就是他們昨日曾稱為經已『證明』之理論者」，並且宣稱：「從這些(實證性)原則得到的理論不能指出未來路向，那是屬於非物質領域的。……能夠帶領我們進入明日之都的精神，只能通過感覺尋找，而這就有賴於藝術家的才華了。」^⑧不過，這篇論文還不肯定藝術就是「顏色和形式」，但不久他就完全改變，認為全然抽象的藝術是可能的了。根據他1913年的回憶，轉變的關鍵是：「一個科學發現除掉了我路途上最大的障礙，那就是原子的再分割 (further division)。在我的靈魂中，原子的毀塌 (collapse) 是和全世界的毀塌相同的。……科學像是毀滅了：它最重要的基礎只是幻象，只是學者的錯誤，他們……在黑暗中茫然摸索真理，盲目地把此物錯認為彼物。」^⑨使他受到那麼大衝擊的所謂原子「分割」，自然不是原子的裂變 (fission)，而只可能是盧瑟福 (Ernest Rutherford) 在1911年基於一連串 α 粒子散射實驗結果而提出來的「核原子」 (nuclear atom) 觀念，那完全推翻了前此十多年間廣被接受的「葡萄乾布丁」模型，使科學界為之震驚^⑩。無論如何，從這時開始，康定斯基就開始轉向「非具象畫作」(彩頁二右下)。這樣，比立體派更進一步，抽象藝術的時代來臨了。

令人感到奇特的是，就在此前五年，現代音樂始祖勳伯格 (Arnold Schönberg) 在維也納開始寫作不講究曲調優美悅耳的「無調性音樂」 (atonal music)；而且，

我們得注意：他是一位有相當地位的畫家，康定斯基和他非常友好，對他的作曲理論和畫作都深感興趣，甚至引為同道。更不可思議的是，《論藝術精神》的發表，和那不勒斯史學家克羅齊 (Benedetto Croce) 樹起反對「科學史學」，爭取史學獨立的大旗也在同一年^②。這樣，在相對論和量子力學兩者的出現之間，藝術、音樂和歷史學似乎都感到了理性的壓迫，和以激進姿態起而反抗之必要。

從今日看來，這些反抗雖然好像轟轟烈烈，卻都沒有找到出路。完全摒除事物表面形象的抽象藝術是缺乏獨特基本理念，所以無法形成穩定的傳統。因此它唯有在「永遠的俄狄浦斯情結」理念之下不斷求「翻新」，從而逐步墮入各種時興與噱頭的陷阱，在商業與建制利益推動下前進。到了二十世紀60年代，經過無數次「革命」和「主義」之後，藝術終於面臨「皇帝新衣」的嚴重危機了^③。當然，有如此輝煌、深厚傳統的視覺藝術不可能就此消亡，而必然會通過各種不同途徑尋找新生命。例如，以賈克梅第 (Alberto Giacometti)、亞希加 (Avigdor Arikha)、森·山方 (Sam Szafran)、司徒立等為代表的「具象派」畫家面貌各異，其理念則不約而同都轉向形而上學，特別是現象學，而講求作為主體的畫家與作為客體的自然景物之互動^④。這可以說是藝術家在科技強大解構力量衝擊下以哲學替代宗教，來挺起他們孤寂靈魂的一種策略吧。這種策略足以維持藝術的公共性，但對於重建其普世性則全然無能為力——那是遠遠超過任何一個文化領域的時代問題了。

六 在藝術和社會之間

那麼，從文藝復興到抽象藝術，從達文西到畢加索，在藝術和科學之間的關係，到底起了甚麼基本變化呢？一個變化是很簡單，也很明顯的：在十五世紀，現代科學還未曾出現，所以藝術能走在科學前面，激發、帶領科學前進，兩者之乳水交融，是順理成章的。在二十世紀，科學已經成長，形成獨特方法和規範了，所以它反過來刺激藝術，向它提供靈感。但為甚麼藝術和科學的這一趟接觸卻是「短暫、曖昧、單向」的呢？這第二個變化的原因在哪裏？很可能，就在於藝術和現實之間的關係，起了基本變化。在文藝復興時代，藝術以人為素材，而其描繪力求其自然、逼真，甚至人的內心也要表現得淋漓盡致，為此，它發明透視法，發展解剖學，用盡一切科學手段。然而，它和現實卻仍然不同，二者之間永遠有不可逾越的鴻溝——因為它的題材必然取自宗教、神話、想像中的歷史，也就是屬於理想世界而非現實世界的：它裏面那麼生動、真實的「人」，只不過是用以建構這題材 (亦即阿爾貝蒂所謂 *istoria*) 的元素罷了。在這個意義上，藝術是創造者而非反映者、發現者。因此，無論科學如何發展，它始終是為藝術服務的。二者之乳水交融，其秘密即在於此。

到了現代，藝術已經失去文化上的創造功能——因為啟蒙運動已經「解構」了以宗教、神話、歷史符號所建構的文化，而工業革命和資本主義則構造了新的大眾消費文化。傳統藝術對此滄海桑田之鉅變的反應是：走向現實——具體

個人、日常生活和眼前景色的現實。但科學以及其產生的技術的力量卻正在於表現、發現現實：從望遠鏡、顯微鏡、攝影、電影，到X—光、紅外光、紫外光、電視、遙感探測，林林總總，無不如此。因此，不能不承認，從印象派到立體派，乃至具象派，藝術要尋找它的獨特空間，是越來越艱難了。抽象藝術可以說是「揮慧劍」砍斷戈爾迪之結 (Gordian Knot)，然而，如前所說，那並不能解決問題，只是陷入另一種困境而已。

那麼，視覺藝術難道就不再可能有寬廣前景了嗎？答案是非常明顯的，雖然並不見得能為知識份子和傳統藝術家接受：現代大眾消費社會所需要，也是資本主義體制下所能夠蓬勃生長的，是撇開了崇高理想，迎合普羅大眾官能刺激的大眾藝術——誘人廣告、性感海報、超人漫畫、暴力電影、球賽電視轉播，還有網頁和遊戲機上千變萬化，層出不窮的畫面。說來褻瀆：這一切和《雅典學園》在其最深層其實還是有相通之處，因為它們也並非「現實」，也同樣是用生動的現實元素，在所謂「夢幻工場」裏面建構、創造出來的理想世界——一個富裕、新奇、刺激，沒有責任或者物質限制，而只有歡愉和享受的伊甸園。藝術可以拋棄科學，忘記科學，卻絕對無法離開社會以及其需求、期待，它的根本問題和巨大潛力都在於此。

註釋

① Vernon H. Minor, *Art History's History* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994), 167. 所謂「影響之焦慮」(the anxiety of influence)是布魯姆論詩歌創作的一個中心觀念，意謂有才華之詩人必須能衝破前代大家藩籬方可獨樹一幟，故此必然有力求擺脫前代影響，乃至塑造後代對前代之闡釋的焦慮。

② Arthur I. Miller, *Einstein, Picasso: Space, Time and the Beauty That Causes Havoc* (New York: Basic Books, 2001), chaps 4-5. 中譯本為：方在慶、伍梅紅譯：《愛因斯坦·畢加索：空間、時間和動人心魄之美》(上海：上海科技教育出版社，2003)。

③ 前引《愛因斯坦·畢加索：空間、時間和動人心魄之美》，頁110-17，特別是其所引Henri Poincaré, *La Science et l'hypothese* (Paris: Ernest Flammarion, 1902) 一書中的話。

④ 有關這兩位畫家的合作與互動，見前引《愛因斯坦·畢加索：空間、時間和動人心魄之美》，第五章；以及何政廣主編：《勃拉克：立體派繪畫大師》(石家莊：河北教育出版社，1998)，頁24-77。有藝術評論家強調，畫作之中各部分的空間關係(而非其與三度空間中實物之關係)，即所謂「建構原理」，正是自文藝復興以來的西方藝術之根本。見R. H. Wilenski, *The Modern Movement in Art* (London: Faber and Faber, 1956)，特別是頁62、139-60。

⑤ Dorothy M. Kosinski, *The Artist and the Camera: Degas to Picasso* (Dallas, Tex.: Dallas Museum of Art, 1999). 然而，Wilenski則認為，這是藝術的墮落，見上註所引書，頁105-32。

⑥ *The Artist and the Camera*, 14.

⑦ 本文作者譯文，原文見“Giovanni Pico della Mirandola”，in *On the Dignity of Man*, trans. Charles G. Wallis (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), 4-5. 該書尚包括米蘭多拉另外兩部著作之譯文。

- ⑧ 主要文藝復興畫家和理論家的詳細傳記見Giorgio Vasari, *The Lives of the Artists*, trans. Julia C. Bondanella and Peter Bondanella (Oxford: Oxford University Press, 1991), 原書出版於1550年, 卷帙甚繁, 此為現代節譯本。
- ⑨ Leon Battista Alberti, *On Painting*, trans. John R. Spencer (New Haven: Yale University Press, 1977).
- ⑩ 文藝復興時代其實有兩種不同但相當的透視法並行。這方面歷史的詳細討論, 見Kim Veltman, *Linear Perspective and the Visual Dimensions of Science and Art* (München: Deutscher Kunstverlag, 1986), 及其相關網頁“Piero della Francesca and the Two Methods of Renaissance Perspective” (www.sumscorp.com/articles/art36.htm)。
- ⑪ 見Jeryldene M. Wood, ed., *The Cambridge Companion to Piero della Francesca* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), chaps. 6-9.
- ⑫ 文藝復興時代藝術與空間觀念的關係, 特別是透視法之重要性, 見Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (New York: Harper and Row, 1972), 118-33.
- ⑬ 西方醫學解剖始祖維薩里(Andreas Vesalius, 1514-64)的鉅著*Humani Corporis Fabrica*出版於1543年, 剛在達文西之後, 但至今還沒有找到他受達文西直接影響的確切證據。
- ⑭ Erwin Panofsky, “Artist, Scientist, Genius: Notes on the ‘Renaissance-Dämmerung’”, in *Leonardo's Writings and Theory of Art*, ed. Claire Farago (New York: Garland, 1999), 19-80.
- ⑮ Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science* (Cambridge: Harvard University Press, 1924); *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927).
- ⑯ 有關這方面的綜合論述, 參見陳方正:〈為甚麼現代科學出現於西方?〉,《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所), 1997年12月號, 頁4-17。
- ⑰ Philip Steadman, *Vermeer's Camera, Uncovering the Truth Behind the Masterpieces* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- ⑱ Wassily Kandinsky, “On the Spirit of Art” (1912), in *Kandinsky: Complete Writings on Art*, 2 vols., ed. Kenneth C. Lindsay and Peter Vergo (London: Faber and Faber, 1970), 140-41.
- ⑲ Wassily Kandinsky, “Reminiscences/Three Pictures” (1913), in *Kandinsky: Complete Writings*, 364.
- ⑳ 事實上, 盧瑟福一直等到1913年10月的Solvay Congress才初次公開討論他的新創見, 但康定斯基當時正在物理學中心的柏林, 所以他敏銳的觸角很早就得到這新發展的消息並不足為奇。
- ㉑ Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice*, trans. Douglas Ainslie (1916; reprint, New York: Russell & Russell, 1960). 根據序言, 該書係由1912-13年間出版的論文編成。
- ㉒ 這方面的討論見司徒立、金觀濤:〈當代藝術的危機——公共性之喪失〉,《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所), 1994年4月號, 頁56-64; 森·山方:〈「現代藝術的危機」是一個假問題〉,《二十一世紀》, 1995年2月號, 頁80-88; 以及下註。
- ㉓ 關於具象藝術的論述、評介, 見司徒立、金觀濤:《當代藝術危機與具像表現繪畫》(香港:中文大學出版社, 1999)。

《申報·自由談話會》

——民初政治與文學批評功能

● 陳建華

或許顯得不無突兀的是我——對於學術的熱情首先在於發現和編輯「遺失」的被忽視的文本——應當發覺自己為這些問題所左右。

蓋茨①

說起《申報·自由談》，就不得不提到現代文學史上為「典律」(canon)所排斥的「他者」及探索「另類現代性」(alternative modernities)的問題②。《申報》創辦於1872年4月，至1949年5月——上海「解放」後數月——停業。「自由談」是該報文學副刊，創始於1911年8月，也和《申報》、民國相始終。但從50年代之後，現代文學史上偶而提到《申報·自由談》，多半因為30年代初魯迅在「自由談」上發表了大量雜文，被認為是猶如擲向國民黨白色恐怖的匕首，最能代表後期魯迅的戰鬥精神。1931年，他在著名的〈上海文藝之一瞥〉的講演中，對上海灘上的「才子加流氓」即創造社及「鴛鴦蝴蝶派」等，嬉笑怒罵地極挖苦之能事，且追蹤他們的根子出在「從前」的《申報》③，意味着他對該報的副刊一向沒有好感。然而時隔不久，他開始成為「自由談」的撰稿人，因為在1932年

底，「自由談」的主編換成黎烈文之後，改弦更張，向「新文學」開放，於是「在魯迅等作家支持下，成為30年代雜文的一個主要陣地」④。

文學史一般不提1932年之前的「自由談」，即使提到也含貶意。這也跟「典律」的排斥所謂「鴛鴦蝴蝶派」有關，因為「自由談」的創辦者王鈍根，以及另外幾位主編陳蝶仙、周瘦鵑等屬於「禮拜六派」，一般視作「鴛鴦蝴蝶派」作家。近年來「鴛鴦蝴蝶派」(此處暫不論使用這一概念在學術研究中的局限性)在市場上走紅了一陣，文學史也重新作了評估⑤。儘管見摒於主流意識形態，這一派的文學和現代的「都市意識」(urban mentality)有很大關係，如果單從「純文學」的角度來看這些都市文學，似難以深入。如果不將其文學內容放到都市日常生活與民國的意識形態的境遇中加以觀察，就像魚脫離了水；反過來說，研究民國時期

「自由談」是《申報》文學副刊，創始於1911年，文學史一般不提1932年之前的「自由談」，這跟「典律」的排斥所謂「鴛鴦蝴蝶派」有關。「鴛鴦蝴蝶派」的文學和現代的「都市意識」有很大關係。研究民國時期的都市文學、印刷文化與意識形態的關係，如果忽視了「鴛鴦蝴蝶派」文學，亦會失去一大塊風水寶地。

「自由談話會」專欄，從1912年10月23日到1914年9月29日為止，由王鈍根直接主持，園地開放，以「扶掖國家，誘導社會為宗旨」。在四百餘期「自由談」中，每次刊登數則至十數則不等，片言隻語，或專題論述，無不涉及時事，二百餘位作者包括市井中各色人等，有的僅十五歲，也有數位年輕女子。

的都市文學、印刷文化與意識形態的關係，如果忽視了那些「鴛鴦蝴蝶派」文學，亦會失去一大塊風水寶地。

所謂舊派的《申報·自由談》，確實以消閒為主導，然而同今天那些包裝亮麗取媚白領的消費文學不可同日而語。從1911年到20年代末，儘管連年混戰，政府腐敗，共和政體徒具空名，然而憲政的軀殼尚存，其精神尚未完全泯滅，國事尚未淪於非紅即白、你死我活的「革命」漩渦中。《申報》作為私營企業，仍在印刷資本主義的機制中運作，表現了相對的獨立形態。其所「享有」的新聞自由即使有限，對於後繼者而言，也成為可望而難及之物，在中國現代史上亦彌足珍視。如王鈍根、周瘦鵑等，固然遵循報社的商業路線，但身為「報人」，也有一定政治立場和道德守則，在使報紙副刊發揮現代都市消閒功能的同時，時時切入社會、政治和文化的課題，同民國初期的政壇風雲、歐美摩登新潮或市井風尚息息相關。尤其是他們大多接續了晚清改革派的思想底線，對於實現民主立憲方面仍懷着夢想，所以在連續不斷的危機中，在權奸竊國、禍亂相尋、軍閥相爭、革命橫流之際，「自由談」中的言論，或直言誅伐，或冷嘲熱諷，或明或晦地傳達了某種「民意」。而王、周等人的言行及編輯方針，既同《申報》的政治傾向及其公眾輿論的操縱密切聯繫，卻也透射出他們自己的價值認同與性情趣味^⑥。然而最值得注意的，或許是在中國境遇中，「自由談」基於一個獨立商報的立場，嘗試了某種公民能夠自由言說、自由運用理性的「公共空間」，而與此同時，其中所反映的都市日常欲望與現代性之間的弔詭和抗拒，在今天的全球化風景裏，亦不乏

歷史考鏡的價值。李歐梵先生曾在那篇很有影響的〈批評空間〉的開創一文中，對「自由談」初期的「遊戲文章」的風格及其自由言說之間的關係作過精彩的分析^⑦。本文順着這一思路，集中探討民國初年「自由談」中「自由談話會」這一專欄，就其文學批評和政治的關係作粗略的勾畫，向大家討教。

一 「自由談話會」的「中立」立場

1911年8月24日「自由談」創刊，時機的選擇似順着「革命」的勢頭，數月之後對於民國的誕生表達了歡欣之情，也為自己的生命塗上了喜色。它一開始便與政治發生密切關係，而精神上接續的是晚清以來的改良立憲的傳統。遠的不說，值得一提的是在1909年初，副刊頗不尋常地突然介入時事——地方選舉。其時清廷實行「新政」，在多般磨蹭之後，終於宣布實行預備立憲。1月清廷頒布地方自治章程，3月上海縣進行初選。副刊連續刊出有關選舉的作品，如小說〈初選舉之醜歷史〉、〈選舉鑑〉等，揭露和諷刺大小鄉紳在選舉過程中不法操縱、營私舞弊的種種劣迹。其他如「清談」、「記事」、「遊戲文」、「諧著」等欄目中所發表的，也都和選舉有關，發揮了不同文類的效能。整個事件的意義，如一篇文章點到的：「此次初選舉，係數千年來第一次創舉。」這些作品所共同關注的，不光是宣泄了選民的憤慨和不滿，更強調了選舉中程序和規則的重要。如〈選舉運動法〉一文在揭露選舉事務所某人利用他的兒子、學生為他製造輿論時說：「宣講員者，宣講選舉之權利及一切

投票方法而已。至何人當選何人不當選，應聽一般公民自擇。」^⑧某種意義上這像是一次憲政的普及教育；而對選舉作出這樣及時的反應，似乎反映了副刊編者對「憲政」的熱情，但作為報紙的文學專頁，起到與民意直接溝通、交流的功能。值得注意的是，如「清談」欄〈所希望於新議員〉一文中的「記者」，在向新任議員提出一連串希望時，蘊含了這一身份的特殊意義。

這樣延續了約兩個月，到5月底，編者登了一則告讀者，說明當初中止了連載翻譯小說《潘傑小史》，是因為初選開展之後，發生了各種情況，報刊不得已捲入事態，所刊出的文章，正如〈「選舉瑣談」、〈運動新法〉種種問題，箴惡勵善，指事舉劾，亦當務之急」^⑨。如今既已「事竣」，譯文也繼續刊登，意味着這一臨時插入的特別節目告一段落。

在「新政」時期，《申報》「報屁股」版面上的文學空間漸漸擴展，類目也趨於多樣活潑，儘管如此，仍和非文學的欄目同佔一個版面，因此「自由談」的命名則意味着文學名正言順的有了自己的一塊地盤。另一層聯繫是，1907年席子佩接辦《申報》之後，為報紙作了一些改革，這回他起用其青浦同鄉王鈍根。鈍根原名晦，是桐城派古文家王鴻烈的孫子，曾在家鄉辦過《自治旬刊》，鼓吹推翻滿清，傾向民主共和^⑩。「自由談」開張，頭條欄目「遊戲文章」因襲了「遊戲文」和「諧著」，除了常設的小說、戲曲、詩詞之外，另闢了一些新欄目，如「心直口快」、「海外奇談」、「千金一笑」等，含有明顯的娛樂取向。

「自由談話會」這一專欄，從1912年10月23日開始設置，到1914年9月29日為止，維持了二年左右^⑪。由王鈍根

直接主持，園地開放，以「扶掖國家，誘導社會為宗旨」^⑫。該專欄出現在四百餘期「自由談」中，每次刊登數則至十數則不等，或片言隻語，或專題論述，無不涉及時事，共有二百餘位作者為之投稿，作者包括市井中各色人等，有的僅十五歲，也有數位年輕女子。這樣參與的廣泛性，或許編者的意圖乃在「自由談」中開一扇「言論自由」的窗口，通過某種「來者不拒」的方式給讀者提供溝通機會，對於眼下即刻發生的事情，上至政局公卿，下至時尚弊端，發表一己的感想或批評，意在反映「民意」。

作為上海的第一大報，《申報》對於市民的輿論導向起重要作用且具有代表性。在國事歷經危亡之際，該報沉浮於政治風浪中，不免游移在新舊之間，體現出複雜的政治取向。由於經營上以廣告與銷路為主，它在政治上能保持相對的獨立自主性。如趙建國提出的，辛亥革命之後，《申報》「對革命的態度由非議到同情到同盟再到中立和背棄」^⑬。的確，「自由談」的政治取向和《申報》大體上是一致的。民國伊始，它對於革命的熱情擁戴，從發表〈十不可和〉和〈北伐十宜〉兩文可以看出^⑭。主張北伐和反對南北和議，表明了對清廷或袁世凱毫不妥協的態度。所謂「遊戲文章」大多借舊文體的軀殼，而在子序所作的〈新四書〉寫道：「袁慰公譎而不正，孫中公正而不譎，褒孫抑袁，旗幟分明」^⑮。袁氏的鄙陋形像，在瑣尾的〈擬梅特涅致袁世凱書〉中，所謂「倘足下亦不明大勢，欲奮螳臂以擋車，則將來覆巢之下，安有完卵？千刀剗王莽，萬冢磔蚩尤，恐受禍之慘，更將百倍於老夫也。」^⑯借臭名昭著的梅特涅之口，着實把袁氏奚落了一番。

作為上海的第一大報，《申報》對於市民的輿論導向起重要作用且具有代表性。在國事歷經危亡之際，該報沉浮於政治風浪中，不免游移在新舊之間，體現出複雜的政治取向。辛亥革命之後，該報「對革命的態度由非議到同情到同盟再到中立和背棄」，而「自由談」的政治取向和《申報》大體上是一致的。

「自由談」作者大多對民國抱着極度的希望，結果是強烈的失望。1913年「二次革命」爆發，「自由談話會」指責孫中山等人輕啟戰端，對革命派一片咒罵聲。仲琴說：「嗚呼，今之所謂偉人，古之所謂民賊也。」考察「自由談話會」對革命態度的轉變過程，可發現無論是支持革命或偏向北京，它既不姓孫也不姓袁，貫穿始終的是一種批評功能。

然而當袁世凱反戈一擊葬送了清朝，成為民國元首和國民希望的載體，而孫中山在外蒙獨立、大借外款等一系列決策上顯示其荏弱，民眾在失望之餘，更希望出現首先能捍衛民族利益和尊嚴的強人政權。袁氏在北京就職臨時大總統後，形勢對他看好。至1913年7月，「二次革命」爆發，陳其美在上海宣言反袁並率軍攻打江南製造局失敗之後，「自由談話會」對革命派的態度急轉直下，怒詈憤斥形見於色。戰禍殃及平民，破壞市場，連日來「自由談」中各種詩文篇什描繪了市民流離失所，屍骸枕藉，穢氣薰天的慘狀，而「自由談話會」更直接咒罵那些革命「偉人」——當然指的是孫中山、黃興、陳其美等——指責他們輕啟戰端，事敗後他們自己則逃往國外，一走了之。仲琴說⑩：

今之所謂偉人，吾知之矣。得志則睥睨一切，氣焰逼人；一經失志，則主張破壞，無所不為。嗚呼，今之所謂偉人，古之所謂民賊也。

對革命派一片咒罵聲，其他所謂「偉人之所最喜者，金錢與美人。偉人之所最懼者，手槍與炸彈」等⑪，不一而足，極個別的甚至稱之為「叛黨」，要求「執政諸君，籌定方略，陳師鞠旅，速滅此輩以謝天下」⑫。那就完全在幫政府說話了。

表面上「自由談話會」跟着權勢走，屈從袁氏的淫威，但事實上並沒有背棄革命的理念。「自由談」儘管處於報末副刊，糾夾着正經和餘興，既是情緒的晴雨表，又像價值的天平，其影響固然不及正版要聞，但在意蘊與功能方面卻更為複雜。如果對「自由談話會」的「革命」態度轉變過程再作些

考察，可發現無論是支持革命或偏向北京，它既不姓孫也不姓袁，其中始終貫穿、活躍着一種批評的功能。

即使「自由談」在擁護革命，支持北伐的基調中，已經出現不協之音。對民國抱着極度的希望，結果是強烈的失望。1912年雙十節的「自由談」意味深長，慶祝聲中卻暴露了民國的迅速腐敗。在朱士龍〈祭武漢死義諸志士文〉中，更悲歎的是目下擷取革命果實者彈冠相慶、貪天之功、同室操戈的種種令人痛心的癩狀。王鈍根的漫畫〈紀念會中之紀念品〉猶如一幅黑色幽默，其中「英雄枯骨」與「民脂民膏」相映襯，也是對現實的譏刺。這一期的小說題為〈兩面觀〉，作者癡萍，通過兩人對話，說明應當對民國採取既樂觀又悲觀的態度，表明即使在慶祝的時候也不忘清醒的觀察和評估。

對黨政要人包括孫中山的指名道姓的批評，已不時出現。受「自由談」明槍暗箭最多的是滬軍都督陳其美，他慣於尋花問柳，花天酒地，被譏為「花都督」或「風流都督」。1912年10月底，「自由談話會」專欄剛啟動，刊登了一則「談話」，關於孫中山巡視各地，所在官員接待時鋪張浪費，「奢華糜麗，殆視前清之為親貴辦差者而過之。」⑬作者王鈍根，後來又寫了「滑稽小說」〈外國便桶〉，講孫氏的某次巡視，某官員發現他房裏沒有便桶，就從上海洋行購來「極精緻之外國便桶一具」。小說不光諷刺當官的溜鬚拍馬，也是諷刺孫氏的洋派作風和外交上的軟弱，所謂「先生二十餘年出亡在外，坐外國便桶已成習慣」⑭。這裏可看到「自由談話會」和其他遊戲文章之間的互動，使文學表現與評論相得益彰，王鈍根為之樹立了一個範本。

當二次革命失敗，袁氏取消國會，取締新聞自由，嚴厲鏟除異己，一步步走向獨裁時，「自由談」通過諷諭、質詢等直接或曲折方式表明其不偏不倚「中立」的言論更值得注意。在痛斥革命「偉人」之時，「自由談話會」另一方面鼓吹調和，表明同政府保持距離。劍齋說：「吾願南省諸君子，顧全民生，不作鷸蚌之持；吾願袁黎諸公，保其盛德，莫效急兔之迫。」^②同時指出袁氏鎮壓國民黨漠視法理，如良知說：「未經法庭審查，遽以治罪，固未能使其心服，亦安能取信於人民乎？」^③

9月間，批評言論集矢於張勳身上。袁世凱派他南下和革命軍交戰，他攻入南京，縱兵燒殺搶掠，所謂：「寧城人民殘遭大難，奸淫劫掠，實為歷古以來所罕有」，並揭露他「寧城克復旬餘，城中並不懸五色國旗，而張勳欲掛龍旗」^④。連日來「自由談話會」追擊不捨，其火力決不亞於前一陣大罵革命黨江南製造局之役，而且批評矛頭必然指向袁政府，豁齋在指責「項城棄寧民」時，呼籲「除暴安良，急於星火，人心將去，無託空文也」^⑤。隱晦的諷諭見諸王鈍根的遊戲文章〈東鄰悍婦傳〉，影射袁氏俯從日本，彷彿預言日後他的賣國行徑^⑥。另在〈皇帝之魔鬼〉一文裏，說袁氏不會受專制魔鬼的誘惑，企圖恢復帝制。所謂「袁氏非至愚，必不為皇帝」的話，是給他戴高帽子，但也亮起他要當皇帝的危險信號^⑦。「自由談話會」的質疑意在伸張民國法制與自由的真諦，如無邪子重伸共和的基本價值^⑧：

共和者，反乎專制之謂。在在遵從民意，以一國之民為主體者也。

陳民血說：「思想自由，言論自由，出版自由，三者人群進化之根本。」^⑨同樣，「自由談話會」中不斷出現討論議會、憲政的言論，熱望民國實踐民主憲政走上正途，尤其在4月正式國會召集至11月被袁世凱強令解散期間，這些言論針對其專制獨裁的傾向，而施之以壓力^⑩。一位叫問海的寫了十數句話，皆以「豈不快哉」作結語，表達了有關時局的普遍願望。第一句就說：「正式政府成立在即，聚全國政法名家於一堂，精研民國憲法草案，以俟兩院之參考，豈不快哉！」^⑪林星甫說^⑫：

國會者，國脈也，民命也。阻我國會之進行，即為我全體國民之讎寇，國家之公敵。

「自由談話會」有關英美等不同國體和政黨、議會制度以及中國應該依照英國模式的言論，大不了重複了一些晚清以來關於憲政制度的常談，此刻在嚴峻的現實中呼籲：「共和的教育者，在使國民理解代議制度為何物」，顯見其緊迫性^⑬。

總之，雖然「自由談」的政治傾向前後有所變化，經歷了對「革命」的愛戴和失望，但這轉變並沒有根本改變民主和共和的信念。正如孽兒所說^⑭：

《申報》者，為中立之和平派，浮躁少年觀之，惡其不主張破壞，媚上派觀之，惡其不袒護政府，然而《申報》自若也。對於循規蹈矩之國民，感情為最深。

這裏強調「中立」體現一般「國民」的「感情」，正是「自由談話會」的特色。

當二次革命失敗，袁氏取消國會，取締新聞自由，嚴厲鏟除異己，一步步走向獨裁時，「自由談」中陳民血說：「思想自由，言論自由，出版自由，三者人群進化之根本。」而王鈍根的遊戲文章〈東鄰悍婦傳〉，則影射袁氏俯從日本，彷彿預言日後他的賣國行徑。

二 「自由談話會」的「討論」性質

「自由談話會」緣自某種「討論」的需要，具有同人性質。1912年8月出現一篇滑稽小說〈神權談話會〉，很可能是陳蝶仙所作。講的是某廟中眾神悲歎世道突變，善男信女愈來愈少，於是開個「談話會」「討論討論」。結果是眾神決定走出廟門，投入社會，大多以教師為業，各展所長，如孔夫子去教國文經學，如來佛教西洋文學等^⑧。這頗似一個中國近代知識份子自覺轉型的寓言，而事實上他們的講壇是報紙，與會者無非是「自由談」的作者。自副刊見世一年有餘，已形成一群作者，似乎萌發了一種凝聚起來發揮更大效能的要求。這樣的團體意向反映在不久刊登的標題即〈自由談〉的短篇小說裏。小說劈頭問道：「自由談何為而作乎？」作者自答：「自由談之命意，無小說價值；自由談之文字，無小說價值；自由談之談話，無小說價值。」作者嘉定二我是「自由談」投稿者之一，強烈否定「自由談」的「小說價值」，目的是否定其消遣價值，而強調它的嚴肅性。其實在此前就有言及「自由談」性質的文字，早在3月間，滌骨的〈自由談中之自由談〉一文云^⑨：

自由談者，閱報之談話室也。自由談者，惡人之照妖鏡也。自由談者，文字之俱樂部也。自由談者，國人之議事廳也。自由談者，地方之宣講所也。自由談者，言論之監督官也。

現在嘉定二我將這種提升「自由談」的要求表達得更為迫切，他聲明「自由談」的作者首先是「自由思想者」。小說最後說^⑩：

自由！自由！天下幾多之罪惡假汝以行，天下幾多之人民賴汝以生。

談話！談話！記者之談話會，閱者之談話室。自由談，談者自由，不自由者毋談！毋閱！

10月23日開始設立「自由談話會」，代替了原先的〈心直口快〉專欄，但性質大不一樣。「自由談話會」從一個遊戲文類獨立出來，標舉其非遊戲性，作為批評空間得到了擴展。如果說「自由談」本來以趣味為主，如今同人們覺得有了一個直接干預現實的空間。如覺迷所指出：「『自由談話會』欄，各表所見，為時局痛下針砭。」^⑪但稿木子的「愛之切」的表述中，「自由談話會」似乎別有懷抱和性格^⑫：

夫諧文小說，資人玩賞者也。縱有班香宋艷，亦不過使讀者擊碎唾壺，雖其間嬉笑怒罵，於人心世道，未嘗無裨，然究屬側擊傍敲，不能當頭棒喝。惟「自由談話會」則不然，可以莊，可以諧，可以諷，可以勸。可以董狐直筆，可以東方滑稽。口所欲言者筆運之，言不能行者文達之。不以寒蟬貽譏，不以飛蝗畏禍。既可為時局之鑑，尤足伸言論之權。有以哉，予看《申報》，必先看「自由談」；看「自由談」，必先看「談話會」。愛之切而不覺其心之偏。

這等於同人之間的自我切磋和鼓勵的空間，也有意凸顯「自由談」的「自由」精神。它的出現並非改變副刊的文學性，相反各類遊戲文章與「自由談話會」相得益彰，更能發揮其批評效能。如針對革命黨的製造局事件和張勳的南京淫掠，各類文學創作連日出現，而「自由談話會」中對張勳或民黨

1912年3月，滌骨一文云：「自由談者，閱報之談話室也。自由談者，惡人之照妖鏡也。自由談者，文字之俱樂部也。自由談者，國人之議事廳也。自由談者，地方之宣講所也。自由談者，言論之監督官也。」後來嘉定二我聲明「自由談」的作者首先是「自由思想者」。

的厲聲譴責，不啻畫龍點睛。像瘦蝶的〈羅織大學章程〉或鈍根的打油詩〈勸人莫打落水狗〉^⑩，對照「自由談話會」中關於袁氏鎮壓民黨蔑視法律的責詢，其意義就更為明顯。

關於「自由談」的命名，李歐梵先生認為，源自於梁啟超的《飲冰室自由書》。我覺得「自由談話會」的「討論」形式也和《清議報》的英文原譯*The China Discussion*有關。它成為「自由談」的靈魂，是作者同仁互相坦露心靈的窗口、交流意見的場所。的確，其中活躍着一種「記者」的集體意識，賦予整個版面以某種精神氣象。「自由談」沒有固定的「討論」計劃，在形式上完全是自由的。有趣的是同人們零碎發表了許多有關「自由談」和「自由談話會」的文章，包括各種形式，如了青〈自由禪〉、紫塵〈談自由先生傳〉等，各聘想像，試圖形容或界定它們的特徵或兩者之間的關係，其實也是探索「自由」的真義及自我身份的體現，也常夾雜着某種自嘲的反思。

「自由談」的文風，用他們自己的話來說，是「光怪陸離」、「無奇不有」。他們競相使用種種比喻來形容「自由談」，單單如井蛙所列舉的，自由談如良師畏友、如炸彈手槍、如嬌妻愛子、名山大川、照妖寶鑑、海市蜃樓、情絲萬縷、着地水銀、如來說法等，琳琅滿目也像一個萬花筒。有意思的是，有的把「自由談」譬作「古董店」，王鈍根是「古董店經理」^⑪。的確，「自由談」古色古香，使用的是文言，遊戲文章的拿手好戲是「戲擬」古文體——從孔孟語錄、古文名篇到《西廂》、《紅樓》等等——無非經典之作。它是舊文體的博物館，也是新文體的實驗場。雅俗雜陳，不光傳統的各類體裁應有盡有，還包括時下的通

俗文體如攤簧、五更調等。更有趣的是許多新創的戲擬文體，如電報、章程、廣告、戲單、彩券等，確實是光怪陸離，無奇不有。

那末，既然「自由談話會」別創一格，作者們也特別關注它獨特的文風。一般來說，談話會只是個人直陳己見，主要是議論，和「自由談」相比，在文體表現方面似乎局限得多。如前面稿木子所說的，它可以且莊且諧，當然其作者都是遊戲文章專家，也難免「滑稽」成性。我們也應當看到，他們所表述的「中立」態度，模稜兩可，折中調和。這既是一種表述策略，卻不無自我弔詭的成分。在「光怪陸離」之中也包括「『自由談』像倒翻字紙籠種種色色」那種並不光輝的自我表述。但是我想強調的是「自由談話會」一種獨特的修辭方式，在第一人稱的表述中滲入強烈的意志，具體體現為呼籲、勸誘等口吻。這固然合乎談話會「針砭時局」的宗旨，更重要的是這些口吻為的是更有效地同民眾溝通，或本身就似乎是「民意」的體現。如王鈍根一再批評臨時政府在外蒙問題上的失策，而在「自由談話會」中用粗黑體刊出他的「快與俄國開戰」的呼號，就伴隨着這一專欄作為「民意」喉舌的特殊功能。他說：「現在吾國同胞聽得了《俄蒙協約》的消息，個個咬牙切齒，磨拳擦掌，想與俄國開戰。惟有北京國務院裏幾個人，主張讓步，不敢開戰。」又說：「其實照全國民心看起來，已有不得不開戰之勢了。」在反覆理論不得不開戰之後，最後疾聲呼籲^⑫：

同胞，同胞，快快預備着，有氣力的快快整頓精神，預備投軍殺敵。沒氣力的，快快節省用度，預備捐助軍餉。

李歐梵認為「自由談」的命名源自於梁啟超的《飲冰室自由書》。我覺得「自由談話會」的「討論」形式也和《清議報》的英文原譯*The China Discussion*有關。「自由談」的文風，用他們自己的話來說，是「光怪陸離」、「無奇不有」。相比之下，「自由談話會」只是個人直陳己見，主要是議論，在文體表現方面似乎局限得多。



「自由談話會」在多大程度上代表了「民意」？「自由談話會」的不簡單之處，在於它作為一個公共論壇的「討論」過程，從開始形成到建立，從進行到結束，都以讀者和「自由談」溝通的方式進行，有較高的透明度。「自由談」的投稿人大都是處於社會基層的小知識份子，以上海周圍為多。

以這樣類似請戰的口吻說話，作者似乎成為「民心」的代言人。

另一種較為精緻的，是個人的願望表達，如蛟門故我說：「吾願眾參兩院議員，勿負人民之託，耽延時日，揮霍金錢。」「吾願全國鐵路速通，俾商業發達。」「吾願將全國的嫖客流氓，通通逐出中國。」「吾願將各國的債款，一一還清。」^④十數條詩行般的「吾願」，頗屬於奧斯汀(J. L. Austin)所闡發的具表演性的「言說行為」(speech act)，看似事實的陳述，卻含有意願、參與、期盼的成分^⑤。當作者在言及國內外一大堆緊迫的問題時，這種願望表達的形式能激起讀者關注而誘發他們的認同，當然其中也蘊含着代表「民心」的願望。

我們不禁會問：「自由談話會」在多大程度上代表了「民意」？它沒有民意調查的根據，當時的傳媒還沒有類似的測驗機制。從這一意義上說，

「自由談話會」的不簡單之處，在於它作為一個公共論壇的「討論」過程，從開始形成到建立，從進行到結束，都以讀者和「自由談」溝通的方式進行，有較高的透明度。自1913年3月起，在投稿同人的建議下，「自由談」登刊他們的小照，陸陸續續約一年，共刊出一百三十餘位。這大約在中國現代新聞史上也是少有的。每張小照一律稱「投稿者」，附有簡歷。由他們的名與號倒可以把那些奇奇怪怪的筆名和真人對上號，此外包括年齡、籍貫、現居何處，極偶然的提及職業。舉兩例：

便便巧裝小影——錢一蟹，江蘇青浦人，年三十七，現寓上海白克路永年里四百七十二號^⑥。

投稿者施晚芳女士——施晚芳，字希玉，年十五歲，江蘇婁縣人。現住上海大東門內^⑦。

憑這些小照，除了像陳蝶仙、丁悚等少數幾位名流，在其他《禮拜六》或《遊戲雜誌》等處也能見到他們的名字，此外一般很難知道他們是做甚麼的。不過可以肯定的是，這些投稿人絕大多數屬於小知識份子，處於社會基層，散布在城鄉各地，以上海周圍為多。

「自由談話會」不時刊出投稿者的自白，說明當初如何鼓起勇氣向「自由談」投稿，卻石沉大海，在失望之際，突然見到自己的名字和稿件赫然登出，於是喜出望外躋身於作者之林。有一回刊出一段對話，丁悚諷嘲王鈍根，說他編輯「自由談」，「對於投稿，一概收入，無論好歹，來者不拒，儼然一輛垃圾馬車。」^④這些稿件無疑經過編者之手，不過至少編者試圖表明園地公開，投稿自由，機會均等，而「自由談」的作者群也確實顯示了代表讀者的廣泛基礎，具有相當的平民性和草根性。所謂「來者不拒」或許不無誇張，其實「自由談話會」也有關於投稿「規則」的討論，表明編者對來稿的取捨標準，自然意味着排斥那些不合「規則」的言論。

三 一個資產階級的公共「批評空間」

關於哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的「文學世界的公共領域」(the public sphere in the world of letters)及其與「夫妻家庭的私人領域」(the intimate sphere of the conjugal family)之關係的理論，較少在中國場景裏加以討論。哈氏認為，在十七、十八世紀的英國和法國，如咖啡館、沙龍、劇場、美術展覽廳及報紙、雜誌等成為

資產階級的「公共領域」，其間聚集着來自「私人領域」(指家庭和市場)的個人，所討論、交換的不光是有關時下的政見，形成某種與權威當局相左的「公意」，也包括文學藝術，其最重要的傳媒是新興的小說。在哈氏看來，理查森(Samuel Richardson)的小說《帕美拉》(Pamela)作為暢銷書，正適應了當時英國處於鼎盛期的「公共領域」的心理需要，開拓了「文學的私人領域」。在這部第一人稱書信體小說中，作者的內心獨白訴諸讀者公眾，與之溝通的那種啟蒙時代的普世人文價值，與「公共領域」中自由運用理性的精神息息相通。這一與社會相對獨立的私人領域成為培育資產階級主體的溫牀，從「自願、愛的社群及修養」三方面體現其自我觀照及相互分享的特徵^⑤。哈氏進一步伸論，與女主人公帕美拉的書寫的空間條件相關，隨着資產階級在經濟上佔主導地位，家庭和建築結構發生變化，當一夫一妻家庭成為基本單元，居住空間亦公私分明：客廳和起居間各司其職。在有身份的資產者家中，最富麗堂皇的是沙龍，它不屬於私室，而留作「社會」的交際場所。哈貝馬斯說^⑥：

公共領域和私人領域之間的界線延伸到家庭。私人化的個人走出各自的內室，而來到公共領域的沙龍，然而這兩種空間是完全互補的。

《申報》上的「自由談」和「自由談話會」與這一情形異曲同工。前者如起臥間，後者如沙龍，在同一屋頂之下，投稿者在那裏自由進出。他們在「自由談話會」討論政局時事和都市文化，直接發揮批評的功能，而「自由談」中的「遊戲文章」在內容上與「自由

哈貝馬斯指出，隨着資產階級在經濟上佔主導地位，當一夫一妻家庭成為基本單元，居住空間亦公私分明：有身份的資產者家中，最富麗堂皇的是沙龍，它是留作「社會」的交際場所。《申報》上的「自由談」和「自由談話會」與這一情形異曲同工。前者如起臥間，後者如沙龍，在同一屋頂之下，投稿者在那裏自由進出。

談話會」互通聲氣，但更注重文體和趣味，以陶養性情的方式分享同人之間價值的認同，培植批評的主體。那種遊戲趣味，如伊格爾頓(Terry Eagleton)論及十八世紀早期英國《旁觀者》(*Spectator*)等雜誌所代表的資產階級公共領域時說，對於貴族階級嬉笑怒罵的諷刺和道德批評在本質上是理性而保守的，「主要是一種階級強化的機能，將典律符碼化和對批評實踐的調節」，英國資產階級藉此伸展自己的權益^⑩。

如果將哈氏的含有「理想模式」的「公共領域」作為參照，「自由談話會」作為一種開創性的「批評空間」，顯出中國情境的特殊之處^⑪。事實上「自由談話會」所代表的不止是一個商報的利益，而確實以滬上資產階級一度增長的實力作後盾，其抨擊黨派政治的「中立」立場，鼓吹以法律和議會為支柱的共和立憲，都反映了這一階級政治上的要求。

「振興實業，提倡國貨」是「自由談話會」的日常話題，但突出表現了它的主動干預及其強烈程度。像前面提到的王鈍根的「快與俄國開戰」那種義和團式的情緒表達，其實傳達了民族資產階級發展本土工商的要求，蘊含着對民主權的質問。的確其中所包含其同人的共識是經濟利益壓倒一切，如熱廬〈愛國談〉云^⑫：

民國一線生機，實維大多數商家是賴，商家一遇恐慌，金融阻塞，百貨停頓，影響所及，不止商家一方面，幾惹起全國動搖之勢。

在他們的國族想像裏，民國應當兌現其共和立憲的許諾，為發展民族經濟鋪平道路。這種想像事實上極其脆

弱，卻維繫着他們「中立」的批評立場。某則「自由談話會」把孫袁之間的戰事看作「兩機關之爭鬥」，老百姓既未贊成，亦無能力可以幫忙，只能採取「中立」，把自己所遭受的損失記錄在案，將來通過議會找他們索賠。然而袁世凱隨即解散國會，這種「索賠」的想法就顯得過於樂觀和幼稚。

「自由談話會」常對滬上的商業動向作具體的批評，其作者也不諱言，如海帆說^⑬：

「自由談話會」之談話，多提倡實業之語，資本家以及商業中，不可草草讀過。如能細心研究而改良，未始非振興實業，擴充商務之指南針，望閱「自由談」者注意。

這種干預有時頗為露骨，如逯儕明指「河南路某大綢緞店，以十萬資本金，設一洋貨店於大馬路，專辦舶來呢絨羽紗綢疋等物。噫，其愚可憫，其計亦左矣」。並譏刺「捨本逐末，吾國之資本家之知識，何其淺耶」^⑭。

這種干預意向同當時以上海商團為代表的民族資產階級的勢力增長有密切關係。商團成立於1911年3月，是由幾個原先屬於市民教育性質的體操會等聯合而成的武裝團體。其領袖李平書，擔任滬上自治公所總董等要職。在隨即發生的辛亥革命期間，商團協助同盟會的陳其美攻奪清軍兵器庫江南製造局，遂使上海宣布「光復」，為革命立下了汗馬功勞。臨時政府期間，陳任滬軍都督，李任民政總長，可說是商團與革命派的蜜月時期，而商團也迅速擴展，由二十個單位組成。當袁氏就任臨時大總統、革命派一再失利後而號召「二次革命」時，商團改變態度，公開要求袁氏當局採取

「自由談話會」常批評滬上的商業動向，這同當時以上海商團為代表的民族資產階級的勢力增長有關。江浙資產階級的代表人物斡旋於孫、袁兩黨之間，企圖利用政治勢力達到他們發展自身經濟力量的目的，但他們的努力——隨同其立憲政體的幻想——迅速地破滅，「自由談話會」也成為曇花一現的景觀。

果斷措施，建立秩序。是時陳其美決定響應二次革命而策劃攻打江南製造局，尋求李平書幫助，卻遭到拒絕^⑤。

李平書背後支撐的是江浙立憲派首腦張謇——以清廷狀元、實業界領袖而在江南負一時之望。在辛亥革命期間，張倚向共和，據說李平書和陳其美合作光復上海，和張的幕後操縱不無關係。張又積極為袁世凱出謀獻策，促使袁的倒清而登上民國總統的寶座^⑥。1912年，在張謇等人的支持下，史量才從席子佩手中買下《申報》。史氏本來就和張等過往甚密，辛亥革命期間常在滬上聚集討論國事^⑦。

這其間江浙資產階級的代表人物如張謇、李平書等依違、斡旋於孫、袁兩黨之間，企圖利用政治勢力達到他們發展自身經濟力量的目的，但他們的努力——隨同其立憲政體的幻想——迅速地破滅，「自由談話會」也成為曇花一現的景觀。這與其說明中國資產階級的軟弱，不如說它的幻想被民族「革命」的大潮所吞噬，其命運亦不得不隨之同沉共浮。這一中國情境中「公共領域」的特殊性，在哈貝馬斯的理論中卻找不到答案，似乎可以結合安德森(Benedict Anderson)在《想像共同體》(Imagined Communities)一書中所論述的現代印刷資本主義和民族主義的關係來加以討論^⑧。

四 小結：「自由談話會」 一波三折

一般認為史量才接辦《申報》之後，加強了該報的「中立」色彩，「自由談話會」自然亦步亦趨。1914年，上海商團由於袁世凱一紙通令而解散，「談話會」專欄也畫上了句號。其

曇花一現，看似寄生於資產階級力量的消長，但與英法「公共領域」不同的是，它所代表的「民意」沒有議會、法律等「公民社會」的保證，並非產生於資產階級政治機制的運作過程，其自主性也受到作者們의思想和道德立場的局限，最終由於資產階級的軟弱而早夭。換言之，「自由談話會」的形成和運作有其自身的思想條件和特徵。這批投稿者由普通市民和小知識份子組成，他們成為資產階級的喉舌，和英法「公共領域」的相似性，更確切地說乃是自晚清以來的以西方民主政體為模式的「想像共同體」的敘事的延伸。

在袁氏夢想恢復帝制而肆逞淫威之時，「自由談話會」或明或暗地表達了辛亥革命的民主和自由的價值，它的獨特的「討論」方式為公民自由運用理性提供了歷史的經驗，其「中立」立場不僅標舉「議論正當」和「新聞確鑿」作為報紙傳媒的倫理準則，並堅持「民意」與政黨或政府之間的利益衝突。那些投稿人具有的民間草根性，跟《申報》的權益者及資產階級上層並非完全一致，根本上還是代表了廣大市民的利益，典型的如王鈍根在一則談話中希望紡織業「大資本家」「能忍耐數年之折本」，降低織品的價格以滿足「中等以下社會」的消費^⑨。

這些投稿人的觀念形態從自由、立憲到商戰等，和《清議報》、《新民叢報》上梁啟超的普世性論述具有密切的「互文性」(intertextuality)，畢竟也是梁氏所提出的以本土「民族主義」來對抗國際「民族帝國主義」的大波中的浪花。然而不無奇特的是，「自由談」的文風卻一反其「新文體」，與民初的小說——以徐枕亞《玉梨魂》為代表——交相輝映一種新式的古文，其間文脈交匯的契機仍值得參詳。如果

「自由談話會」的投稿者由普通市民和小知識份子組成，他們的觀念形態從自由、立憲到商戰等，和《清議報》、《新民叢報》上梁啟超的普世性論述具有密切的「互文性」，畢竟也是梁氏所提出的以本土「民族主義」來對抗國際「民族帝國主義」的大波中的浪花。

說受五四運動催生的白話文為轟轟烈烈的群眾運動開啟了大門，那末「自由談」的文體似乎意味着關閉了這扇門，而「遊戲文章」的確保留了某種傳統士風的「私人性」，這一點也是後來五四諸公所疾視如讎的。

1913年9月，在同人們的努力下，《自由雜誌》出版，力圖擴展「自由談話會」的批評空間，但僅刊出兩期便被迫停刊^⑧。1914年7月起由王鈍根發起成立「儉德會」——一個舊道德色彩濃厚的鬆散協會——作為投稿者的歸宿，似乎也是一層保護自己的煙幕。不久他離開《申報》，轉向創辦《遊戲雜誌》和《禮拜六》去了。但「談話會」這一自由討論的形式20年代初在包天笑、周瘦鵑等人的雜誌上分別有所繼續，亦是「批評空間」的餘波蕩漾，關乎民初印刷傳媒「公共領域」的興衰，這有待另文討論了。

註釋

① See Henry Louis Gates, Jr., *Loose Canons: Notes on the Culture Wars* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), xii.

② 近年來在北美學界不乏對西方中心主義或「現代性」的反思和批判，如《公共文化》(*Public Culture*)雜誌在1999年刊出「另類現代性」(alternative modernities)專號，集中討論了西方現代性之外各國(主要是第三世界)「本土現代性」的問題。其中談中國問題的收入李歐梵：〈上海摩登：回顧中國30年代的都市文化〉一文。在中國文學研究方面，探討「五四」之外現代性的有王德威對晚清小說的研究(David Der-wei Wang, *Fin-de-Siècle Splendor: Repressed Modernities of Late Qing Fiction, 1848-1911* [Stanford: Stanford University Press, 1997])；另有Denise Gimpel對民國初期

《小說月報》的研究(*Lost Voices of Modernity: A Chinese Popular Fiction Magazine in Context* [Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001])。一些國際性學術會議也作了另類現代性的專題討論，就筆者所參與的包括2001年4月在美國哥倫比亞大學召開的「反思鴛鴦蝴蝶派小說」研討會和2002年2月在俄勒岡州立大學的「反思五四運動」研討會等。

③ 所謂「上海過去的文藝，開始的是《申報》」，文中提到的是「三十年」或「六十年」前的事，那時《申報》還沒有「自由談」，但既指《申報》文藝，則非其文學副刊莫屬。見〈上海文藝之一瞥〉，載《魯迅全集》，第四卷(北京：人民文學出版社，1973)，頁276。

④ 朱棟霖、丁帆、朱曉進主編：《中國現代文學史，1917-1997》(北京：高等教育出版社，1999)，頁243。另參宋軍：《申報的興衰》(上海：上海社會科學院出版社，1996)，頁162-71。

⑤ 近年學界對於「鴛鴦蝴蝶派」的研究，最富收穫的當推范伯群主編的《中國近現代通俗文學史》(南京：江蘇教育出版社，2000)。

⑥ 近時馮並在《中國文藝副刊史》中，對「五四」前的《申報·自由談》作了專節介紹，論述了王鈍根、陳蝶仙等人的不同編輯風格，並指出「他們是一批具有現代修養與意識的副刊編輯者」。他認為「自由談」基調平和，絕不觸動時局，更談不到針砭時弊，與本文的意見不同。見《中國文藝副刊史》(北京：華文出版社，2001)，頁154-59。

⑦ 李歐梵：〈「批評空間」的開創——從《申報》「自由談」談起〉，載汪暉、余國良編：《上海：城市、社會與文化》(香港：中文大學出版社，1998)，頁151-70。

⑧ 〈選舉運動法〉，《申報》，1909年3月13日，2張4版。

⑨ 〈敬告閱《潘傑小史》者〉，《申報》，1909年5月25日，2張4版。

⑩ 參樂梅健：〈《禮拜六》派大本營的重要營造者——王鈍根評傳〉，載范伯群主編：《中國近現代通俗作家評傳叢書》(之五)(南京：南京出版社，1994)，頁212。

- ① 從1914年9月起，「自由談話會」的欄目名改成「談話會」，之後又出現「自由談之自由談」，不久也完全消失。這裏指最初出現「自由談之自由談」作為「自由談話會」欄目的告終。
- ② 《申報·自由談話會》，1913年3月16日，第10版。關於「自由談話會」的宗旨，其作者同人發表過許多文章，這裏出自張剛作為讀者的評語。
- ③ 朱英主編：《辛亥革命與近代中國社會變遷》（武昌：華中師範大學出版社，2001），頁320-51。另見馬光仁主編：《上海新聞史，1850-1949》（上海：復旦大學出版社，1996），頁417-22。
- ④ 《申報》，1911年12月26日，第8版；1912年1月30日，第8版。
- ⑤ 子序：〈新四書〉，《申報》，1912年2月29日，第8版。
- ⑥ 瑣尾：〈擬梅特涅致袁世凱書〉，《申報》，1912年1月30日，第8版。
- ⑦ 《申報·自由談話會》，1913年5月14日，第10版。
- ⑧ 《申報·自由談話會》，1913年7月4日，第13版。
- ⑨ 《申報·自由談話會》，1913年8月5日，第10版。
- ⑩ 《申報·自由談話會》，1912年10月27日，第10版。
- ⑪ 鈍根：〈外國便桶〉，《申報·自由談》，1913年1月3日，第10版。
- ⑫ 《申報·自由談話會》，1913年9月7日，第10版。
- ⑬ 《申報·自由談話會》，1913年11月19日，第13版。
- ⑭ 《申報·自由談話會》，1913年9月19日，第13版。
- ⑮ 《申報·自由談話會》，1913年9月23日，第13版。
- ⑯ 鈍根：〈東鄰悍婦傳〉，《申報》，1913年10月6日，第13版。
- ⑰ 鈍根：〈皇帝之魔鬼〉，《申報》，1913年9月1日，第10版。
- ⑱ 《申報·自由談話會》，1914年1月18日，第13版。
- ⑲ 《申報·自由談話會》，1913年11月27日，第13版。
- ⑳ 關於民國初期國會之情況，參張玉法：〈民國初年的國會（1912-1913）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第13期（1984年6月），頁83-196。
- ㉑ 《申報·自由談話會》，1913年2月23日，第10版。
- ㉒ 《申報·自由談話會》，1913年4月14日，第10版。
- ㉓ 《申報·自由談話會》，1913年6月13日，第3版。
- ㉔ 《申報·自由談話會》，1913年5月25日，第13版。
- ㉕ 蝶：〈神權談話會〉，《申報·自由談》，1912年8月10日，第9版。
- ㉖ 滌骨：〈自由談中之自由談〉，《申報·自由談》，1912年3月1日，第8版。
- ㉗ 嘉定二我：〈自由談〉，《申報·自由談》，1912年9月28日，第9版。
- ㉘ 覺迷：〈談自由談〉，《申報·自由談話會》，1913年2月25日，第10版。
- ㉙ 《申報·自由談話會》，1913年4月9日，第10版。
- ㉚ 《申報·自由談》，1913年12月8日，第14版；1913年8月27日，第10版。
- ㉛ 《申報·自由談話會》，1913年7月22日，第10版。
- ㉜ 《申報·自由談話會》，1912年11月19日，第10版。
- ㉝ 《申報·自由談話會》，1913年5月7日，第13版。
- ㉞ 參J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, 2d ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), 25-52, 94-108。另參陳嘉映：《語言哲學》（北京：北京大學出版社，2003），頁223-42。
- ㉟ 《申報·自由談》，1913年3月26日，第13版。
- ㊱ 《申報·自由談》，1913年5月28日，第13版。
- ㊲ 《申報·自由談話會》，1913年6月12日，第13版。
- ㊳㊴ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger with the assistance of Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), 43-51; 45.
- ㊵ Terry Eagleton, *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism* (London: Verso, 1991), 10.

⑤① 將哈貝馬斯的「公共空間」看作一種「理想模式」的「現代性的理論陳述」，參註⑦李歐梵：〈「批評空間」的開創〉，頁151。關於中國是否存在「公共空間」的問題，曾有過熱烈的爭論。如果辯證地對待歷史和理論之間的關係，首先涉及如何理解哈貝馬斯所提出的「公共領域」作為一個「歷史範疇」(the historical category)。哈氏認為，「公共領域」出現在十七、十八世紀英法資產階級在同貴族階級鬥爭的歷史過程中，而咖啡館、劇場、沙龍、報刊雜誌等成為公眾自由討論和運用理性的場所；它建立在家庭和市場經濟的「私人領域」的基礎上，但資產階級成功地發展了公共領域，不僅使公私之間的界限分明並使之制度化，而且自由運用的「理性」以普世「人性」的啟蒙意識為前提。然而，近時一些學者批評哈貝馬斯的灼見中包含着遮蔽，他把「公共領域」看作單一的伴隨着資產階級的發展而形成的歷史模式，而忽視了無產階級或女性的「公共領域」。在中國研究中主張存在「公共領域」的正犯了將哈氏理論單一化的缺失，盡力將中國境遇納入哈氏的範疇，過分誇大了公眾運用理性的自主性和機制性，從而模糊了公私之間的界限。另一方面認為「公共領域」不存在的，則屬於某種不同文化之間不可通約性的悲觀主義者。最近的研究表明，無論因噎廢食或削足適履都不可取。如魏斐德(Frederic Wakeman, Jr.)一面堅持區分「官」、「公」、「私」之間的疆域，一面將「公共領域」追索到晚明至晚清時期的思想和實踐潮流(Frederic Wakeman, Jr., "Boundaries of the Public Sphere in Ming and Qing China", *Daedalus* 127, no. 3 [Summer 1998]: 167-89)。汪暉、李歐梵等提出「公共空間」的概念強調中國境遇的特有表現形式，自覺地處理了理論和歷史之間的陷阱和彈性，為探討「另類」公共領域開闢新途(Wang Hui, Leo Ou-fan Lee, with Michael M. J. Fischer, "Is the Public Sphere Unspeakable in Chinese? Can Public Spaces [gonggong kongjian] Lead to Public Spheres?", *Public Culture* 6, no. 3 [1994]: 597-605)。

⑤② 熱廬：〈愛國談〉，《申報·自由談話會》，1913年6月1日，第13版。

⑤③ 《申報·自由談話會》，1913年6月19日，第10版。

⑤④ 《申報·自由談話會》，1913年1月14日，第10版。

⑤⑤ 參辛亥革命光復上海商團同志會：〈上海商團小史〉，載中國史學會編：《辛亥革命》(七)，(上海：上海人民出版社，1957)，頁86-90；傅墨正等：〈辛亥上海光復前後〉，載中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編：《辛亥革命回憶錄》，第四集(北京：中華書局，1962)，頁1-19；楊立強：〈上海商團與辛亥革命〉，載《清末民初資產階級與社會變動》(上海：上海人民出版社，2003)，頁106-37。

⑤⑥ 參章開沅：〈辛亥革命後的黃興和江浙立憲派〉，載辛亥革命史研究會編：《辛亥革命史論文選》，下冊(北京：三聯書店，1981)，頁1175-81。

⑤⑦ 參嚴獨鶴：〈辛亥革命時期上海新聞界動態〉，載《辛亥革命回憶錄》，第四集，頁78-85；宋軍：〈申報的興衰〉，頁84-94。對《申報》在辛亥革命期間的中立傾向及與史良才的關係，參朱英主編：《辛亥革命與近代中國社會變遷》，頁320-77。

⑤⑧ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London and New York: Verso, 1983). 最近藤井省三先生結合安德森「想像共同體」理論來觀察現代中國文學的問題，見藤井省三著，董炳月譯：《魯迅〈故鄉〉閱讀史——近代中國的文學空間》，(北京：新世界出版社，2002)。

⑤⑨ 《申報·自由談話會》，1913年3月11日，第10版。

⑥⑩ 湯志鈞主編：《近代上海大事記》(上海：上海辭書出版社，1989)，頁768。

陳建華 香港科技大學人文學部助理教授，專著有《「革命」的現代性——中國革命話語考論》、《中國江浙地區十四至十七世紀社會意識與文學》。

臧否清華

——來自老清華刊物中的另一種聲音

● 張玲霞

在老清華時期(1911-1949)發行的《清華周刊》、《清華副刊》、《清華文藝》等校園刊物上，很多文章在議論着清華的方方面面，有的從正面去體會她的優勢，有的從側面去發現她不盡如人意之處，也有的從反面挖掘她的缺漏。臧否互見，錘煉出獨特的清華精神。

一 自強不息的清華校風

1914年，梁啟超來清華作題為〈君子〉的演講，以「天行健，君子以自強不息」，「地勢坤，君子以厚德載物」來鼓舞激勵同學，從此「自強不息，厚德載物」成了清華校訓，也成為了清華的精神。清華，是建立在「中國四萬萬同胞以往的體面和四萬萬同胞幾十年的負擔」(梁啟超語)之上的，當時的學生，尤其是享受庚子賠款、將來要留學美國的同學，無不懷有沉重的心理負擔和對於責任的清醒意識。檢點、完善自我，批評、激

勵同伴，監督、修正校風，成了每個清華人的自覺。

王造時同學的〈清華校風的蛻化與批評〉^①，全面分析了清華三年多來的成績與失誤。他將自己入學以來的清華劃分為五個時代：一、專制時代：學生「視校長如天皇，見齋務長如閻王」，學校秩序整齊井然，其弊端在於「把學生的個性消滅無餘，養成一班做奴隸的人才」，這是機械式的被動的教育方式。二、陵夷時代：學生受「五四」運動的影響，「朝氣勃勃」，由服從的校風一變而為革命的校風，進而終於驅趕校長。三、革命時代：對於以往的校風開始懷疑，要求改革，校長離去，處於無政府狀態，然而學生很有團體觀念和自治精神，校風尚好。四、過渡時代：嚴姓校長代理事務，熱心而尊重個性，重精神而不重形式，尚學問而不尚空言。五、混亂時代：新校長執政，熱情有餘，情況生疏，舊的校風推翻無餘，新的校風無從建立，所謂青黃不接時期。作者指出，不同的時代

1914年，梁啟超來清華作題為〈君子〉的演講，從此「自強不息，厚德載物」成了清華的校訓和精神。梁氏又說清華建立在「中國四萬萬同胞以往的體面和四萬萬同胞幾十年的負擔」之上的。因此檢點、完善自我，批評、激勵同伴，監督、修正校風，成了每個清華人的自覺。

造成不同的校風：專制時代是服從的校風，陵夷時代是懷疑的校風，革命時代是破壞的校風，過渡時代是試行自治的校風，混亂時代是無治的校風。

〈清華底成敗與中國底安危〉^②是1924年梁啟超在清華的談話錄，他講了兩方面的內容：清華同學應有的根本覺悟，留學美國應注意的三件事。他說，清華學生享受的是全國父老兄弟的脂膏血汗，那麼對於全國人民就具有不可推卸的責任——給國家真正做一番事業，給社會真正謀一些福利。留美時要注意：一、立志做學科裏的第一流人物。二、針對中國的國情，有目的有鑑別地學習，學以致用，不能盲從。三、保持自己的民族尊嚴和民族精神，完善作為中國人的人格修養，為了將來服務於祖國。梁啟超認為，將來中國的安危，很大一部分成敗取決於清華人的努力，他發出這樣的呼喊：

清華學生呵！你知道你所享受的特殊機會是四萬萬同胞的脂膏所造成的麼？

清華學生呵！你知道你肩上挑的擔子是有四千年文明有四百萬里土地的國家底安存和四百兆父老兄弟姊妹底生命的幸福麼？

清華學生呵！你知道清華的成敗與中國的安危有着密切的關係麼？

賀麟的〈新同學新校風〉^③是對新同學提出的希望：首先，不要把外間的壞學風帶到清華來，諸如：政客式的學風——學校政治化，動輒糾眾暴力，搬弄是非；買辦式的學風——目光專注於金錢，不是為國家而學

問、為做人而學問，而是為飯碗而學問，求學、交友、處世都帶有營業性；教徒式的學風——教會學校不是信仰自由，而是人人信教，宗教與學問打成一片，雖未必個個當外國人的爪牙而喪失國民性，但可能性總更高些。他認為，第一種必具的新校風是刻苦自責的校風；第二種清華所不可少的就是目光遠大的校風。這兩種新校風的創立，既可以擯棄目前的弊病，又暗合舊時的道德。

一所學校的校風也就是一所學校的精神體現，它是動態的。自強不息、平實嚴謹的清華校風也不斷地被時代的發展推動着，與社會人生有了更為密切的關聯，胸襟也更為開闊。郝御風在校慶二十周年（1931）寫的〈清華之紀念〉^④中，用富有詩意的話語指出：清華因了學術的使命而生存，這是清華生命的基石。然而，在一個科學務實的社會裏，應該再給它一個心靈，「清華需要一個更開展的心靈，來配合它哲學般的環境。」確實，學校教育的成功，決不在知識的分布，而在於心力的開拓，應使每個心靈成為一切知識的主宰，而非僅主宰於知識！使嚴肅而寡恩的科學人生，得絕對的自由而美化，這樣，清華才能真正地走入現代生活的境地。

清華校風就是這樣在不斷地堅持、弘揚、充實、修正。這些臧否校風的雜文，總的來說都是有大家風範，有的也許情緒過激，有的也許觀點偏頗，但無不一腔熱忱，滿懷衷腸。正因為有如此輿論的監督，清華幾十年來的校風大致行於正軌，並且能夠與時俱進，與日同新。

當時身為學生的王造時在〈清華校風的蛻化與批評〉一文中，將自己入學以來的清華劃分為五個時代，不同的時代有不同校風：專制時代是服從的校風，陵夷時代是懷疑的校風，革命時代是破壞的校風，過渡時代是試行自治的校風，混亂時代是無治的校風。

二 德、廉、美兼備的教育理念

談到具體實施的教育，清華的方針與制度一直受到來自學生的多方面挑戰。被教育者的感受是最直接最深切的，有所謂「切膚之痛」，假如沒有開闊的胸懷，是容易流於主觀片面的。但老清華的學子沒有為個人好惡所局囿，能夠理性而體貼地為清華的教育事業出謀劃策，想方設法。當然，褒貶很分明。

第一，用積極的方法完善道德教育，反對刻板的懲罰方式。

當年的清華學生，入學時相當於進中學的年齡，各方面都沒有定型，他們不但要學習文化知識，也需要進行性情培養、人格建造，正像盧梭(Jean-Jacques Rousseau)在《愛彌兒》(Émile)中所說的，首先要讓他知道如何做人，然後才告訴他該做怎樣的人。於是，用甚麼樣的方式來塑造他們，有了爭執。

〈清華德育之回顧與今後之標準和實施〉^⑥是陳銓針對德育問題而發表的文章。他認為，大家都覺得清華的德育不完善，亟待改進，但「德育」是一個空泛的名詞，並非籠統地疾呼「注重道德」、「道德重要」就能夠解決的，更不是增設幾條管理處罰條例就可以收效的，而應找出歷來清華德育的成功與失敗的原因，研究近來教育的趨勢，求出清華學生應有的道德標準，使之有所遵循。為此，他用兩句話來概括清華德育的歷史：「五四以前，取干涉主義；五四以後，取放任主義。」他提出的中心觀點是循循善誘，積極引導，信任而不放任，鼓勵而少懲罰。他還呼籲學生努力向上，不能僅僅依賴

學校的盡責，還要潔身自好，自我完善。

假如說陳銓的雜文是以理服人的話，代中的〈我心目中的真教育〉^⑦則是以情動人。他說，我們四千年的歷史唯一僅存的碩果就是德教了，國民在不知不覺中講禮儀揖讓。近來，中華的子孫卻爭攘不休，見利忘義，這是教育不良的後果。來到清華的學子都不足十六歲，正是受教育的關鍵時期，也是人生最危險的時代：知識半開通，獸性又尚未退盡，「引他們上正路很容易，引他們入壞途更不費力」，教育的環境十分重要，教育方法選擇尤其不能馬虎：「管教」的強迫方式效率很微弱，它會引起學生的反抗。「育化」才是有效的手段，它「徐引慢導」，可以「勤學息欲，鍛身煉性」，既保持他們的「善本」，又剔除他們的「惡根」，使之一天天與德義接近。而我國現時的學校教育，無論初級還是大學，多半取嚴厲管束的手段，比如清華，「二百九十九個學生，就有那麼多管理我們的機關，壁壘森嚴，望而生畏」，收效甚微。培養學生的好習慣才是出路。

署名華的文章〈清華教育的兩層缺點〉^⑧更是直截了當地批評清華當局對學生品格訓練的忽視。「齋務處所做的是，只是消極的管理。他的責任，只是消極地監督學生不去為非，並未積極地引導學生孳孳為善」，這使得學生大都過着平庸的生活，糊塗塗塗，「全無內心的修養，全無遠大的志向。」清華教員對於學生多數只取一種「商人對於買客的態度。他們好像只為薪金而來賣學問的，在課堂中把他們的學問交清了，便算完事」。他認為，要「因人而異其教」，規勸加勉勵，這樣才能真正訓練提高學生的品格。

代中在〈我心目中的真教育〉說清華「二百九十九個學生，就有那麼多管理我們的機關，壁壘森嚴，望而生畏」，收效甚微。署名華的文章則批評清華當局「並未積極地引導學生孳孳為善」，教員對於學生多數只取一種「商人對於買客的態度。他們好像只為薪金而來賣學問的」。

清華課程的緊張歷來是有名的，朱湘這個未來的著名詩人，當時就視課程為「催命鬼」。他的〈課程上前車之鑑〉一文劈頭就大聲喝問「課程有用嗎？」他最難以忍受的是「課程將一個人的時間一齊霸佔住，使一個人的創造力無發展的機會，在這點上課程實在是罪大惡極」。何鴻烈則呼籲學生不要把自己當作「分數的孝子」、或「籠子裏面的鳥，車子前面的馬，田裏的耕牛」。

第二，提倡精神教育，培養自覺的人格，反對「奴隸式的整齊」。

幾乎從清華創辦起，就不斷聽到聲音批評它過於嚴肅機械、循規蹈矩的教育模式，一所學校不能沒有紀律，但也不能沒有精神的自由和個性發展的空間，圍繞這個問題的雜文為數不少。

何鴻烈的〈清華當局和學生應有的覺悟〉^⑧一文也反對被動、消極的教育方法，主張喚醒學生的理性和自覺，使之達到精神的滿足，進而貫徹教育的宗旨。他認為清華已有的教育方式是「因襲的，無生氣的，沒有尊敬心的」不自然的形態，「教師單只顧念考試和文憑等，把學生自然的，純潔的，或潛伏的知識欲望摧殘盡了」，把教育看作「訓練生活術」的手段，使學生從純粹功利主義的觀點去估量知識，把知識當作金錢的敲門磚或出洋的工具，而不是智慧的門徑。作者特別強調尊重和發展「真的生命」——天賦的人權與自由、人的本能和自覺、活潑的思想與舉動。他呼籲學生不要把自己當作「分數的孝子」、或「籠子裏面的鳥，車子前面的馬，田裏的耕牛」，「人一到了自覺，才會尊重自己的人格，才會自立，自助，自愛，自治」，才能夠主動承擔道義和職責，獲得精神上的進步。

朱湘以詩人的氣質特別提倡美育，他的〈精神教育〉^⑨一文認為，教育的目的有兩項：一為入世的，主應物；一為出世的，主審美。出世的教育就是精神教育。美育是精神教育必不可少的。美術教育應「選擇古今中外之名畫時常開會展覽，以引起大家審美的趣味」；音樂也應該有特別班，「一授西樂，一授國樂。國樂應聘請國內之音樂家將我國詩歌入譜，

這樣不僅我校得益，全國都要被惠呢。」文學「乃宇宙人生的真理之藝術的具體表現」，它與美術、音樂等同為人類高尚快樂之源泉。他竭力主張減少授課鐘點，印一個學生可以遵行的文學書目，請校內外名人作「文學名作講解」。如果這些美育措施能夠實行，「則清華學生塵喧遠耳，嵐翠在目，聽五音而視五色，左李杜而右荷莎，兼擷中西建築之英的勝地優游其中；然後就其所長，冥然獨往，以求達於渾圓的真理；那時精神教育可謂大功告成，我國的精神文明於是有所發揮光大的機會了。」

三 弘揚國文、中西並重的課程設置

清華課程的緊張、作業的繁重歷來是有名的，這從同學們課後去圖書館搶參考書的情景可以窺見一斑。對於學校整個課程的安排，諸如考勤的嚴格、考試的頻繁、淘汰率較高等制度提出異議的文章並不多見，但對於一些具體的科目，尤其是國文課程的設置，卻有不少批評的聲音。

這並不是說誰都認同清華的課程。朱湘這個未來的著名詩人，當時就視課程為「催命鬼」，非常不適應清華的制度。〈課程上前車之鑑〉^⑩一文就表達了他對課程設置、授課方式等的種種不滿。「課程有用嗎？」文章劈頭就大聲喝問，它的功用無非是灌輸材料、整理材料、提問材料，對於學生創造性能力的提高，課程是無能為力的。他最難以忍受的是「課程將一個人的時間一齊霸佔住，使一個人的創造力無發展的機會，在這點上課程實在是罪大惡極」。他提出改革的意

見：大一的學生已經能夠自立，聽課來去自由，到期終交自修心得的報告以作成績；各科授課鐘點應酌量減少；課堂上不要都用於問答，應注重課外材料的介紹與整理材料方法的傳授，鼓勵課外調查，將餘下時間用於國文、英文的提高。他還建議國學從史學入手，增設《資治通鑑》課程，甚至連上課時間也都有推遲的提議。不能說朱湘的意見完全出於個人的考慮，雖然他後來因為曠課過多而被取消了學籍。

同學們比較集中的意見是對國文課程提出的。清華一開始是留美預備學校，對英文的重視遠遠超過對國文的重視，不但國文課程都安排在下午，考試成績的好壞不影響學生「放洋」，就是國文教授的各方面待遇也遠不如西文教授。上有所倡，下有所為，整個校園的傳統文化氣息相當淡薄，這引起了很多具有強烈民族意識的學生的不滿。20年代上半葉的兩三年間，對這個問題有過集中的爭辯，為根本改變輕視國文的狀況起了促進作用。

1921年，聞一多在《清華周刊》上發表〈中文課堂秩序底一斑〉^①，用充滿諷刺的口吻活靈活現地描述在國文課堂上的不正常風氣，他稱之為「同類的醜態展覽」：

先生：「今天要考了。」滿堂大哄，有的罵，有的笑，強狠的開門要走，和平的講這學堂從來不興月考。好容易經先生敷衍了半天，才慢慢地坐定了。先生把題目剛寫完了，屋後一個聲音叫道：「咳，混帳嗎！出這些題哪做得完？」

文章犀利地指出：清華的中文始終難以改良，「學校怕麻煩，教員不

自愛，當然要負一定責任，恐怕罪魁禍首還是這一般負自治的盛名的學生吧！」他們在英文課堂上講誠實、人格，到了中文課堂「便把那騙洋人的假面具扯破了」，露出囂張欺詐的嘴臉來。

王造時同學是對清華國文教育問題最為憂心如焚的一個。在〈劈頭一個問題——提高清華國文程度〉^②一文中，首先揭示出清華的學生對中文教員諸多不恭敬，同時，批評校方對待中文教員招待之惡：「更是說來傷心，道來痛哭。」他痛心疾首於這樣的惡性循環：學生方面輕視國文教員——輕視國文功課——不讀國文書籍——不通祖國文字——與祖國斷絕聯繫——成為外國人；教員方面被輕視——灰心教授——潦草教授——貽誤青年——傷及社會。「我們若是不回國做事還可說，我們若是不用中國的錢還有理；既是要回國做事，又要用中國的錢，那麼老老實實，對於中文總須並重。」

同類的文章還有〈我為國文教員鳴不平〉、〈再論清華的國文問題〉、〈改良清華芻議〉等。1924年的《清華

清華一開始是留美預備學校，對英文的重視遠遠超過國文，國文教員的待遇也遠不如西文教授。王造時對清華國文教育問題憂心如焚，他批評校方對待中文教員招待之惡：「更是說來傷心，道來痛哭。」圖為1914年時清華中文部教員。



周刊》上有〈改良國學建議集成〉和〈清華學生國學調查〉，對此進行全面的總結。學生的呼籲，引起學校當局的關注，校長親自出面，作了關於減輕英文課程和加重國文課程的談話，校方也採取了具體措施。隨着國學研究院的成立，著名國學大師相繼來校工作、演講，清華的國文教學呈現出新的氣象。

四 追求民主、獨立、自由和創新

清華自1911年建校、1928年正式成為一所大學後，在二十世紀30-40年代裏，與北京大學等一起，共執中國大學發展之牛耳。在相對短暫的三十年裏，清華崛起，一躍成為當時世界著名大學的奧秘何在？今天，儘管人們有見仁見智的回答，但可以肯定的是，清華在其最初的三十年裏，尤其是在其30-40年代的二十年裏，從總體上講，把清華的建設和發展「定位」於現代大學的主旨，即不斷追求民主、獨立、自由和創新。

大學的民主是大學建設和發展的「空氣」。老清華的諸多刊物充分顯出清華校園中那種濃郁而深厚的民主氣息。不僅學生可以對學校的有關工作提出直接、中肯的批評、建議，而且學校實行的「教授會治校」等方針保障了師生共同參與學校的各項重要管理和決策。十分明顯，師生對學校的關心、呵護和熱愛決不只是體現在對學校的有關政策和措施的被動服從、一味退讓甚至阿諛奉承上，而是立於主動參與、積極批評和廣泛監督上。大學的民主與否，不只是體現並保護大多數師生的意志和利益，以及學校

的民主管理和決策，更重要的是，保護和實現少數師生的合理利益與正當要求上。例如，1931年，日後成為著名歷史學家的吳晗入學考試時文史和英語各得一百分而數學卻得零分，先被北京大學拒絕錄取，後由清華歷史系破格錄取，一時傳為佳話。

大學的獨立是大學建設和發展的「真諦」。清華由最初單純培養留美學生的學校，到中國人自己主辦的綜合性大學，再到一領全中國大學教育風氣之先的大學，這一過程既是中國近現代大學教育和大學學術趨向獨立的縮影，又是清華自身走向自立和成熟的標誌。從老清華的諸多刊物中可以看出，在二十多年的時間裏，清華逐漸擺脫了帝國主義文化侵略的禁錮，掙脫了不同軍閥對清華的文化「蠶食」，削弱了國民黨一黨獨裁的「全能主義」(totalitarianism)文化政策，並且一直把大學的獨立作為奮鬥的目標和建設的主臬。例如，從老清華的諸多刊物中反映出清華初期師生對幾任校長的候選、任命和罷免的積極干預^③，就是清華在二十世紀的八十九年歷史中絕無僅有的民主範例。

大學的自由是大學建設和發展的「精髓」。大學的自由是指在精神獨立前提下的思想自由、學術自由和創造自由，具體說來，是指從事知識創造、真理探索、學派風格確立和學者個性弘揚的自由。無數事例表明，這種自由是使大學能否真正成為現代意義上的大學的首要條件，而且這種自由往往首先意味着大學教師和學生的人格自由。在中國，在大學，這種自由有否的問題直接面臨的是與現實政治的關係問題。在老清華的諸多刊物中充分表現出對於這種自由的追求和維護，其中，許多文章以不同方式來

大學的民主是大學建設和發展的「空氣」。大學的民主與否，不只是體現並保護大多數師生的意志和利益，以及學校的民主管理和決策，更重要的是，保護和實現少數師生的合理利益。1931年，日後成為著名歷史學家的吳晗入學考試時文史和英語各得一百分而數學卻得零分，先被北大拒收，後由清華破格錄取，一時傳為佳話。

共同表明這種自由不是依附政治，不是充當政治的附庸，而是在現實政治面前保持和發揚大學教育和大學學術的主動性、批判性和創建性。又如，30-40年代，清華廣大學生對於國民黨當局推行的「黨義」課程的批評和嘲弄；潘光旦40年代關於教育不是宣傳的一系列主張和文章；西南聯大時期清華教授對於國民黨當局企圖把清華教育加以「黨化」的抵制等等，在很大程度上保證了清華大學比起其他大學來具有頗為顯著的自由特性和自由進取精神。這一點還可以從清華培養了和走出來一批非同凡響的自由主義思想家、學者的事實得以證明。

大學的創新是大學建設和發展的「本命」。沒有對知識的深化和創造，沒有對真理的發現和追求，大學的使命或功能則無從談起。清華在30-40年代之所以能夠立足於中國大學的前茅，還在於清華格外重視創新，即清華大力進行學科的建設和擴展，提攜學派的形成和紛呈，獎掖學者的探索和創造，凸顯大師的引導和影響，激勵學子的上進和深造，擴大中外學術的交流，放眼於世界著名大學的主流和經驗。清華在不到三十年的時間裏迅速成為中國數一數二並聞名於世的大學，的確是中國二十世紀教育史上的奇蹟。

毫無疑問，清華最初三十八年的經歷深深苦於國家的外禍和民族的內亂，致使清華昔日的教育輝煌和學術燦爛沒有連續不斷地保持下去。然而，清華的教育和清華的學術，源遠流長，即使經過了1952年中國大陸的大學及院系調整的挫折和1966-76年「文革」的衝擊，依然沒有乾涸，在90年代之際，開始匯湧，已成為二十一

世紀清華教育發展、清華學術創造以及清華學科建設「長河」的一個活生生的「源頭」。

註釋

- ① 王造時：〈清華校風的蛻化與批評〉，《清華周刊》，209期（1921年1月28日）。
- ② 梁啟超：〈清華底成敗與中國底安危〉，《清華周刊》，317期（1924年6月6日）。
- ③ 賀麟：〈新同學新校風〉，《清華周刊》，351期（1925年9月18日）。
- ④ 郝御風：〈清華之紀念〉，《清華周刊·二十周年校慶增刊》，1931年4月。
- ⑤ 陳銓：〈清華德育之回顧與今後之標準和實施〉，《清華周刊》，287期（1923年9月28日）。
- ⑥ 代中：〈我心目中的真教育〉，《清華周刊》，330期（1924年12月12日）。
- ⑦ 華：〈清華教育的兩層缺點〉，《清華周刊》，282期（1923年5月18日）。
- ⑧ 何鴻烈：〈清華當局和學生應有的覺悟〉，《清華周刊》，233期（1922年1月6日）。
- ⑨ 朱湘：〈精神教育〉，《清華周刊》，298期（1923年12月14日）。
- ⑩ 朱湘：〈課程上前車之鑑〉，《清華周刊》，296期（1923年11月30日）。
- ⑪ 聞一多：〈中文課堂秩序底一斑〉，《清華周刊》，214期（1921年4月1日）。
- ⑫ 王造時：〈劈頭一個問題〉，《清華周刊》，250期（1922年9月11日）。
- ⑬ 兩次「三趕校長」：第一次是1919年底至1921年6月的「驅張拒羅趕金」，即罷課趕走張煜全，拒絕羅忠誥上任，迫使金邦正辭職；第二次始於1930年，轟走軍事作風的羅家倫、拒武裝進校的喬萬選於校門外並逼其當場簽字「永不任清華校長」，師生請願趕走吳南軒。

大學的自由是大學建設和發展的「精髓」。在中國，在大學，這種自由有否的問題直接面臨的是與現實政治的關係問題。30-40年代，清華學生對於國民黨推行的「黨義」課程的批評；西南聯大時期清華教授對於國民黨企圖把清華教育加以「黨化」的抵制等等，都表現出清華有頗為顯著的自由特性和自由進取精神。

張玲霞 北京清華大學中文系副教授。

公共知識份子的社會角色

——法國的歷史與現實

• 白 夏 (Jean-Philippe Béja)

知識份子在法國的興起可以追溯到十八世紀的啟蒙運動。當時伏爾泰介入了卡拉斯事件，發表了很多文章，宣稱基於正義和公平，被控殺子而遭處決的卡拉斯必須得到平反。由於他的努力，卡拉斯事件終獲平反。這件事情可說是知識份子第一次發揮他們的作用和功能，即代表正義反對不公平的事情。

法國自1944年8月解放以來的關於知識份子的歷史與現實，是一個值得中國知識份子反思和借鑑的經驗。法國和中國知識份子關注的問題意識非常類似，雖然歷史背景有很大的差異。尤其是最近五十年，中國和法國知識份子的歷史境遇有很多共同點。

知識份子在法國的興起可以追溯到十八世紀的啟蒙運動。當時一些從事啟蒙運動的思想家自稱為哲學家 (philosophes)，最典型的是伏爾泰 (Voltaire)。他當時參與的一件事情，是公共知識份子產生和進行話語表達的標誌，這就是卡拉斯 (Calas) 事件。這是一起充分展示知識份子性格和社會角色的事件。卡拉斯是基督教徒，而在當時法國佔主導地位的是天主

教。十八世紀期間，這兩個教派矛盾很激烈，因此情況很複雜。卡拉斯的兒子想加入天主教，但突然死亡了。卡拉斯聲稱他兒子是自殺的，但警察不相信他的說法，並且認定他兒子是因為想加入天主教，所以被卡拉斯殺死的。卡拉斯因此被逮捕和處決。卡拉斯死後，他太太到處求助，想為丈夫平反。剛開始的時候，伏爾泰對此無動於衷，甚至還語帶諷刺。但是當他聽完卡拉斯太太的當面陳說後，他覺得警方的行為違反了公平的基本準則。他介入了這件事情，主要的方式是給當時的法國王妃、俄羅斯皇后、普魯士國王等名流寫信。同時他公開發表了很多文章，宣稱基於正義和公平，卡拉斯必須得到平反。由於他的努力，一年後也就是1770年，卡拉斯事件終於得到平反。這件事情可以說是知識份子第一次發揮他的作用和功能，即代表正義反對不

* 本文為白夏2003年10月30日在華東師範大學中國現代思想文化研究所的演講。唐小兵整理，已經作者本人審閱。

公平的事情，當然這個群體的社會身份還不是叫做知識份子，而是叫哲學家。

知識份子概念的真正確立是在1898年。在這一年發生了著名的德雷弗斯(Dreyfus)事件。德雷弗斯是法國軍人，具有猶太血統，被控告背叛祖國和出賣國家機密，並被當局判處徒刑。德雷弗斯是法國東部阿爾薩斯(Alsace)人，其實是一個愛國主義者。他在被審判後沒有上訴，因為他認為服從是軍人的天職。這個事件被公布後，引起了強烈的社會反響。法國作家左拉(Émile Zola)覺得這一切對德雷弗斯太不公平，認為判決其叛國罪是沒有根據的。他寫了一封給法國總統的公開信〈我控訴〉(J'Accuse)，刊登在當時的著名報紙《震旦報》(L'Aurore)上。在信裏左拉宣稱：「因為這一判決違反正義和真理，我要求給德雷弗斯平反。」這封信影響廣泛，不僅僅是知識界，連整個法國都捲入了這一事件。當時很多教授、作家等左派強烈要求重新審判德雷弗斯事件。同時，所謂的愛國主義者和民族主義者如巴雷斯(Maurice Barres)等公開表示支持軍方的決定，認為左拉是意大利血統，不可能愛國，並宣稱左派反對軍隊是叛國行為。在此期間，巴雷斯創造了「知識份子」這個名詞，當時的含義就是不愛國的左派，是一句罵人的話語。對此，左拉說：「我就是知識份子。」因此知識份子在最初是專指左派知識份子。在德雷弗斯事件中，不是議員，而是公共輿論起了關鍵作用。知識份子通過媒介形成廣泛的社會輿論，進而向政府和軍方施加壓力。這是二十世紀公共知識份子具有普遍性的行為模式，一直沒有發生根本變化。

二

1945年以後，法國知識份子的歷史分為兩個時期。第一個時期是從1945年到1980年或1985年(以薩特[Jean-Paul Sartre]或福柯[Michel Foucault]的去世為劃分標準)。這個階段是法國知識份子發展的黃金時代，當然其間也摻雜了一些曲折。1949年後右派知識份子因為曾經與納粹合作而喪失了話語權。50年代的一個焦點是阿爾及利亞事件。當時有一百多萬真正的法國人滯留在阿爾及利亞，歷史背景相當複雜。右派和一部分左派政治勢力支持法屬阿爾及利亞政權，法國共產黨也宣布雖然支持阿爾及利亞人民的解放運動，同時也維護法國的國家利益。1954年戰爭終於爆發。法國實行義務兵役制，法國軍人在阿爾及利亞殺人、審訊，為所欲為。其時，沒有一個政黨敢於干預這件事情。1960年9月，以薩特為代表的法國知識份子介入了，並且在當時的《快報》(L'Express)周刊發表了〈二一宣言〉(121人聯合簽名)，反對法屬阿爾及利亞殖民政權。他們宣布作為有良心的知識份子支持阿爾及利亞的民族解放運動，反對有着人權傳統的祖國在阿爾及利亞鎮壓人民解放鬥爭。他們要求所有當兵的法國人起來反抗軍隊的行為。當時很多年滿十八周歲按照規定必須服兵役的年輕人將義務兵役信撕毀了。很多知識份子為阿爾及利亞的人民募捐，他們常常提着箱子到處爭取捐助，因此當時的知識份子被稱為「提箱子的人」。

比較德雷弗斯事件和阿爾及利亞事件，法國公共知識份子的特點非常鮮明。首先，他們都是宣布其行為是

知識份子的概念確立於1898年。這年發生了著名的德雷弗斯事件。當時很多教授、作家等左派強烈要求重審德雷弗斯事件。同時，所謂的愛國主義者和民族主義者如巴雷斯等公開支持軍方決定，巴雷斯創造了「知識份子」這個名詞，含義是不愛國的左派，是一句罵人的話。對此，左拉說：「我就是知識份子。」

1968年底薩特和一批知識份子開始支持「毛主義」，直至讀過《古拉格群島》才發現自己誤讀了斯大林制度。1980年代以後，很多知識份子寧願留在體制外發揮影響力。他們從薩特的事件得出了深刻教訓：代表社會良心的大知識份子薩特都會因為盲從而犯下重大的歷史錯誤，知識份子不能與政治太接近。

為了捍衛真理和正義，他們代表着法國社會的良心。其次，知識份子的對象都是法國軍隊。最後，知識份子的行為都引起了強烈的社會反響，他們被指責背叛祖國，是國家的叛徒，而他們自己認為只有他們才真正代表了人權的法國，是法國的榮譽，而對方是法國的恥辱。

從1960年代初到70年代，是法國公共知識份子最激進化的時期。1968年的五月風暴的主要目的是批判資本主義，左派知識份子開始傾向於馬克思主義。曾經支持共產黨的存在主義哲學家薩特，因為其在阿爾及利亞事件中的行為而反對法國共產黨，要求真正的革命。他號召學生和公民反對現行制度。1968年底薩特和一批高級知識份子開始支持「毛主義」，也有托派支持者。《人民事業報》(*La Cause du Peuple*)兩個社長被捕以後，薩特擔任社長，政府便不再批判該報紙。可見當時著名知識份子的地位。當時知識份子的觀念發生了重大變化，由此前的發揮特殊作用轉變到認為知識份子應該成為人民的普通一員和積極份子，應該為人民服務。所以當時的薩特直接走上街頭髮傳單，知識份子以普通人的名義參與社會運動。可見知識份子的作用形式發生了變化。包括福柯、德里達(Jacques Derrida)和薩特等知識份子都在發傳單，支持革命運動。1975年法國翻譯出版了索爾仁尼琴(Aleksandr I. Solzhenitsyn)的《古拉格群島》(*Arkipelag Gulag*)，讓法國知識份子開始反省自己的行為，並且真正理解了斯大林蘇聯制度如何鎮壓人權，不讓反對勢力存在，是一種沒有自由的極權制度。薩特通過閱讀《古拉格群島》，發現他自己誤讀了斯大林制度。

越南戰爭結束後，幾十萬害怕越共迫害的「船民」(難民)流亡國外，無家可歸。法國從1974年開始實行嚴格的反移民政策。為了這個緣故，薩特登門拜訪他的老同學和「論敵」——著名的自由主義知識份子阿隆(Raymond Aron)，說服他一起聯合要求法國總統敞開法國大門，解決越南難民問題。薩特呼籲公共知識份子遠離政治，重新回到德雷弗斯時期。知識份子還是應該代表社會良心，捍衛自由的原則，維護人權傳統，而不是陷在各種主義的泥潭裏。結果他們的要求得到了實現，1975年，法國接收了二十萬難民。這是公共知識份子的巔峰，也是公共知識份子的死亡。

三

1980年代社會黨候選人獲選總統以後，公共知識份子雖然支持執政，但並不參政。社會黨要求知識份子的支持，但當時很多知識份子寧願留在體制外發揮影響力。他們從薩特的事件得出了深刻教訓：代表社會良心的大知識份子薩特都會因為盲從而犯下重大的歷史錯誤，知識份子不能與政治太接近。與此同時，公共知識份子的社會形象也急劇滑坡，社會民眾開始對知識份子不以為然。總的來說，知識份子的專業化愈來愈重要，哲學家風格的知識份子時代已經一去不復返了。這並不意味着知識份子已經不再進入公共領域，而是他們的介入方式發生了根本的變化。比如南斯拉夫問題，不是由一般的知識份子來討論，也不是由哲學家來考慮，而是由專門研究南斯拉夫問題的專家來

探討。這些專家知識份子的合法性，不是像以前來自他們所代表的大良心和大原則，也不是為了捍衛真理，而是源自科學。他們在專業之外的影響很小，但是一旦進入專業領域，就能夠對政府產生非常大的影響。

現在的法國知識份子有一個有趣的現象，就是他們愈來愈少關心法國問題，而更多地講世界各國的問題，所以報刊發表很多蘇聯專家、中國專家等的文章。比如前幾年的關於移民在法國牽涉到黑戶口的三無運動的合法化問題，就是社會學家、政治學家等各種專家，通過專業委員會發揮作用。當然一些作家、導演也發表意見，但他們的影響不如以前那麼大。所以可以說以前的知識份子是從大良心、大原則出發的公共型知識份子，他們是通過媒介製造輿論進而影響政府行為，而不是通過制度渠道等建制化的方式（比如建立政黨等）。現在法國的知識份子都是參加政府建立的專業委員會，借助報刊電視發揮其影響力。方式已經發生了重大變化。當然法國也有所謂的媒體知識份子，但他們與法國歷史上的大知識份子比較起來，是「小人」和君子的區別。

知識份子的觀念變遷與當時的政治制度、時代思潮和社會背景等元素密切相關。公共知識份子建基於原則和良心對社會和政府進行批評的時代已經一去不復返。現代民主社會的議會制度是一個基本建制，它給代表不同利益的議員一個發生衝突和尋求妥協的空間。在這個過程中，利益和原則並不是絕對統一的，而是可以發生背離的。可以說，一個擁有成熟議會制度的民主政府，也很有可能支持和踐行一條違背正義價值的道路。阿爾

及利亞事件就是明顯的例證。在這樣一個背景下，公共知識份子的話語權發生了合法性危機，其社會功能也受到了普遍懷疑，他們反對政府的話語和行為也就喪失了一個能達成普遍共識的厚實理據。

二戰結束後是社會背景相對不那麼複雜的時代，在民眾遭遇重大心理創傷的社會境遇裏，基於納粹的反猶太人等反人道的殘酷性，政府和民眾形成了歷史共識：人權是普遍和不可侵犯的原則。因此，提倡和呼籲良心和人權的公共知識份子，就成為了政治集中的公共領域的重要社會角色，知識份子的專業化尚未構成對建構公共領域的威脅。所以，在這個歷史階段，公共知識份子的典型是象徵良心和道德的哲學家，而不是技術專家。

1980年代以後，學術機構日益繁榮，高等教育迅猛發展，知識發展進一步分散化和專業化。與此相伴隨的是政治明顯地向具有專業色彩的技術科學發生變遷，競爭和博弈成了政治遊戲的關注焦點。可以說，歷史已經進入了後政治時代。公共領域日漸式微，公共知識份子普遍失語。扮演重要角色的議會重視的是專業委員會的專家和官員的意見和建議，公民的聲音和態度很難通過建制化管道被體制所採納。職是之故，公共知識份子的舞台和空間日益窄化，其實就是邊緣化。在現代社會裏，所謂民主就是公民可以通過制度渠道參與公共領域的建構，並且對政府的決策能夠參與和發揮影響力。當然相對於歷史上左拉、薩特等大知識份子的狀況，人們可以認為當下的公民政治代表了歷史進步的趨向，即從精英政治的獨白向公民政治的對話發生轉變。但問題

1980年代以後，法國知識界發展進一步分散化和專業化。與此相伴隨的是政治明顯地向具有專業色彩的技術科學發生變遷。公共領域日漸式微，公共知識份子普遍失語。在科學化和技術化的後政治時代，公共領域有淪為專家的「私人領域」的危險，這是極其可怕的發展模式，與極權政治只有一步之遙。

在共產黨領導下的社會，仍然有可能通過某種渠道發揮公共知識份子的社會功能，前蘇聯的薩哈羅夫和捷克的哈維爾提供了成功的典範。評價公共知識份子的客觀標準決不是他的知名度，而是他是否遵循內心的道德準則，對關係到公共利益的問題進行反思和批評。只有這樣，公共領域才可能得以建立。

是現在的社會「大良心」和「小良心」都沒有，公民政治成了政治擺設。換言之，在科學化和技術化的後政治時代，公共領域有淪為專家的「私人領域」的危險，這是極其可怕的發展模式，與極權政治只有一步之遙。無論是曾經有過民主歷史和沒有民主歷史的國家，在這樣的公民無法參與民主建構的社會形態裏，所謂的現代化和現代性都是一個令人懷疑的命題。

當代社會的主要困境，在於普世理念在解釋世俗社會時已經喪失了它曾經具有的有效性，眾聲喧嘩的結果就是共識的弱化和缺席。即使如此，我認為，現代民主社會必須通過制度設置的方式建立能夠保障基本權利的社會制度，人權和自由應該成為社會不證自明的基本預設，並被納入建制化過程。討論和對話應該成為形成新的知識的途徑。人性是社會的道德基石和基本原則，儘管當下的專業知識份子可能規避歷史上的公共知識份子的「胡言亂語」所造成的社會惡果，但是如果他們因為強調專業而忽視了對人性的剖析和重視，忽視對人的基本境遇的洞察和考量，那麼他們的專業的合法性就很有可能遭到來自後現代主義的解構和挑戰，因為在多元化和碎片化的現實社會，科學的真理性已經不是不容置疑的。那麼，如何通過話語方式和表述風格的轉換，使專業知識份子向公共知識份子的角色置換成為可能，這是值得知識界思考的問題。公共知識份子的需要和存在就隱喻了真正的公民社會尚未到來，當社會已經邁入理想的公民社會，即公民已經不再需要他們的代言人——公共知識份子時，公共知識份子就會退出

歷史舞台。當然這個黃金時代愈早到來愈好，也許永遠也不可能到達。因此，當下社會是需要公共知識份子的，需要他們來關注和批評違反社會正義的事件。換言之，捍衛真理和堅守正義應該是公共知識份子的職業道德。

在共產黨領導下的社會，仍然有可能通過某種渠道發揮公共知識份子的社會功能。在這方面，前蘇聯的薩哈羅夫 (Andrei Sakharov) 和捷克的哈維爾 (Václav Havel) 提供了成功的典範。作為前蘇聯極權體制的持異議者和批評者，薩哈羅夫被驅逐出到高爾基市後不許回莫斯科。戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 執政期間，他被從召回並受到歡迎。哈維爾長期以民間知識份子的身份批評政府，指責它侵犯人權和剝奪公民自由，呼籲建立尊重人權的國度。他創作的戲劇無法公演。但是他仍堅持不懈地努力。作為著名的《七七憲章》的發起人之一，哈維爾於1989年成為捷克總統。

當然，今天我所提到的都是歷史上和現實中的著名知識份子，但是我想作出說明的是，公共知識份子並不等於著名知識份子，更多的公共知識份子是名不見經傳的公民。評價公共知識份子的客觀標準決不是他的知名度，而是他是否遵循內心的道德準則，對關係到公共利益的問題進行反思和批評。只有這樣，公共領域才可能得以建立。

白 夏 (Jean-Philippe Béja) 曾任法國現代中國研究中心主任，現為法國國際關係研究中心研究員。

中文網路論壇的資訊流動

• 吳 玫

一 導 言

關於互聯網能使資訊最大範圍地在全世界流動的問題是新媒體研究的焦點之一。較早時的技術烏托邦觀點認為，互聯網作為一種最強有力的通信手段，能夠超越國家障礙，使個人發揮最大能量，並且把世界上每一角落的人們帶進一個數位化的「地球村」。然而隨着網路經濟泡沫的破滅，這種樂觀情緒也一道衰退了。目前人們常常用雙重並矛盾的術語來描述互聯網：雖然互聯網可以提高國際資訊的有效交換，但國家邊界仍具有重要意義；它有助處於社會邊緣而被忽視的個人和群體發出自己的聲音，並構建自己的政治身份，但同時，它也是培育偏執、狂熱運動和無政府主義的沃土；互聯網可以將分散在各處的人們連成網路，形成一個互動的虛擬社區，但這些所謂「線上」的虛擬關係其實卻根植於「不線上」的現實世界中，有着深刻的區域界限。它一方面可以促進政治民主化；另一方面又是控制和霸權的工具。

這種類似的二元論也可在中文網路研究中得到見證。2002年11月，中國網路用戶的數量增長到5,400萬，居全世界網路人口的第三位，國內外很多學者都試圖從多種角度來解釋這種發展動力。一些研究認為互聯網為中國的市民言論提供了虛擬的公共空間^①，它是中國人瀏覽世界景觀的視窗^②。而批評意見則認為，中國政府通過法律手段成功地將互聯網轉化為制度化的控制機器^③，有效地遮罩了大量海外網站的資訊^④。

本研究試圖通過對中文論壇的資訊流動模式的定量分析，來探討互聯網資訊流動方面的潛在能力。中文論壇是全球華人社會中最流行的網路活動之一。本研究關注的問題是：在散布世界各地的中文互聯網上，資訊是如何從一個網路論壇流入另一個論壇的。眾所周知，中國是對資訊自由流動仍採取公開謹慎態度的國家之一，並已安裝了精密的「虛擬簾幕」來遮罩不想要的資訊。本論文聚焦於以下兩個問題：一、中文論壇如何成為中國線民資訊交流的一個準新聞媒介；

較早時的技術烏托邦觀點認為，互聯網能夠超越國家障礙，把世界上每一角落的人們帶進數位化的地球村。然而隨着網路經濟泡沫的破滅，這種樂觀情緒也一道衰退了，換上了一種二元論：雖然互聯網可以提高國際資訊的有效交換，但國家邊界仍具有重要意義；互聯網一方面可促進政治民主化，另一方面又是控制和霸權的工具。

二、在中國實行資訊過濾的情況下，資訊在何種程度上能夠在全球中文論壇得到傳播。

二 資訊流動和互聯網

伯納斯李 (Tim Berners-Lee) 在設計萬維網時曾預想過，有朝一日它將成為全球資訊交流的強有力工具。它把「本地素材與全球」連在一起，並穿越了社會的藩籬，穿越了費用和目的的邊界^⑤。互聯網和萬維網的確將全球資訊交流的機會推廣到前所未有的程度。但是，研究表明，所謂資訊在全球和指尖的「自由流動」仍僅僅是理想而非現實。

目前流行的互聯網資訊流動研究主要側重在對全球鏈結網路的探討。多項研究發現網路資訊的分配仍然受制於國際新聞流動的不平等方式，其間美國等國家佔據了中心位置^⑥。國家邊境仍然對互聯網上的地圖有重大影響。哈拉瓦伊斯 (Alexander Halavais) 調查了四千個網站的鏈結結構，發現國家邊境仍嵌入了鏈結網路。網站最可能與同一國家的其他主機連接，而不是與越過國家邊界的站點連接。因此他認為，國家的地理邊界對於辨認網路世界中的地形仍然重要，因為這些界線實際上是社會和文化習俗的分野^⑦。

換句話說，在「真實」世界中所有常見的傳播障礙，如國籍、語言、種族、性別、社會階級、政治傾向、文化趨向等，在虛擬世界裏也仍然存在。互聯網的「全球性」本質上竟是以「地方性」和「社區性」的方式牢牢地控制着。一項關於台灣線民行為的研究表明：平均84.3%的線上時間

用於瀏覽當地站點。「……用戶繼續生活在『本地』，也就是與他／她自己相聯繫的地方，他／她的需要和願望產生的地方，他／她有歸屬感的地方」^⑧。

就資訊在互聯網上的「流動」而言，網上的資訊傳播和傳統媒介 (如印刷媒介、電視、無線電廣播) 之間存在深刻的差別。在互聯網的環境中，資訊不僅從某一個發送源發送到無差別的大量接收者手中；它也包括數百萬個體同時活躍地參與新聞生產、交換、轉發和發布的過程。一條新聞流動的過程能始於任何地方，它可以是一個電子郵箱位址、一個網頁位址 (URL)、一個鏈結，或是一個網上尋呼 (ICQ) 號碼，只要經用戶點擊、閱讀、聯接、發送、轉發、回覆、複製、黏貼、保存，它就能無限地穿梭於電子世界之中。如此而來，個體線民便開創、支撐並延續了網上的資訊流動。

因此，本文對互聯網上資訊流動的研究既不同於對傳統媒體上新聞流動的研究，後者主要集中在跨國媒體和／或國家媒體上。也不同於流行的互聯網鏈結結構研究。本研究聚焦於個體線民對資訊的選擇和傳遞；它考察的是網上社群對資訊的集體傳播處理過程，即在線民共同建構文本和意義的框架內對資訊的語境化研究^⑨。

三 作為新聞媒介的 中文網路論壇

中文網路論壇 (又稱為中文論壇或中文BBS——電子布告欄系統) 是華語社會互聯網和萬維網發展中最明顯的特徵之一^⑩。與英文互聯網上頗

伯納斯李在設計萬維網時曾預想過，有朝一日它將成為全球資訊交流的強有力工具。它把「本地素材與全球」連在一起，並穿越社會的藩籬。但哈拉瓦伊斯發現，國家的地理邊界對於辨認網路世界中的地形仍然重要。互聯網的「全球性」本質上竟是以「地方性」和「社區性」的方式牢牢地控制着。

受歡迎的新聞組 (newsgroup) 和資訊欄 (message boards) 不同的中文BBS，逐步發展成為全球華文互聯網資訊傳遞和公眾討論的獨特平台。

從技術上來看，有如下幾類BBS：如基於個人電腦的BBS，基於網路的BBS，以及在多用戶作業系統上的BBS。在中文互聯網文化中，BBS成為了一個概括性名稱，用來統指通過萬維網、遠端登錄或其他方式可到達的平台上進行的線性跟帖的討論 (threaded discussion format)。一個強大的BBS能支持兩千多位訪問者同步連接；比普通網點容量更大，可以囊括更大規模的參與活動。

2001年7月中國互聯網路資訊中心的一項調查表明：中國大約有240萬經常出入BBS的用戶^⑩。幾乎所有主要中文門戶網站和一般網站都開闢了多個網路論壇，內容涉及政治、金融、軍事、體育、電腦、健康、書籍、旅行、生活方式，以及與個人愛好和動物相關等眾多方面問題。從全球的範圍來看，估計有五萬多個中文BBS在中國、香港、台灣、新加坡、加拿大、美國、澳大利亞和其他國家和地區的伺服器上安家落戶。據監測全球中文論壇並提供了論壇帖子索引服務的新加坡Topforum網站統計，其中大約二百個BBS極為活躍並很受歡迎。

典型的中文網路論壇通常是線性跟帖討論方式的 (類似於新聞組)，而發帖人的電子郵件位址 (IPs) 則隱藏着，不公開暴露。大家所知的只是發帖人的網名。論壇由版主 (論壇的主持人) 監督並管理，他有權制定規則，監督規矩的實行，清理垃圾帖，上載或刪除帖子，與發帖人溝通，有時還有權堵封不受歡迎發帖人的IPs。

中文網路論壇是許多學術研究的對象。有些研究認為，論壇在中國引導了採集和傳遞資訊、觀點及公眾聲音的新潮流^⑪。還有些研究認為，它體現了公眾領域的一些特徵^⑫。還有一種更具批判性的觀點認為，中文論壇已經成為民族主義激烈情緒的載體，背離了互聯網促進民主的自由主義功能^⑬。

本研究假設，在某種程度上中文網路論壇已經成為一種實際意義上的新聞媒介，它的出現促進了資訊流通。資訊源可能是多樣化的，並不一定來自於由政府認可或傳統的媒介組織。換句話說，調查從以下幾個方面關注資訊的流動模式：一是論壇資訊的來源和構成；二是傳統媒體的消息如何在BBS上使用和流傳；三是來自BBS線民的帖子如何構建並進入文本，成為實際存在的新聞消息，並融入得到認可的資訊渠道，成為與權威新聞資訊渠道平行的資訊流通網路。

本研究關注的另外一點是帖子在基於各國和各地區的網路論壇間的跨界流動。中文BBS的網路是全球性的。從技術上來說，網路論壇是對所有人開放的，只要是網路所能觸及到的角落，在地球上任何一處都可登錄。即使在中國嚴密的遮罩控制下，大陸的論壇對海外用戶理論上也是開放的。中文BBS的全球性質也反映在它的歷史發展進程中。散落北美的華人移民及香港、台灣、新加坡華語社群的首創性和參與精神是中文BBS演變過程中不可或缺的部分^⑭。

但是，在當前中國政府對網上信息進行遮罩和控制的情況下，中文網路論壇上資訊的散布和交換在何種程度上是全球性的呢？在西方，特別是在美國，一些組織有目的地利用互聯

中文網路論壇的活躍，是華語社會互聯網和萬維網發展中最明顯的特徵之一。有些研究認為，論壇在中國引導了採集和傳遞資訊、觀點及公眾聲音的新潮流；另一些研究認為，它體現了公眾領域的一些特徵。還有一種更具批判性的觀點認為，中文論壇已經成為民族主義激烈情緒的載體，背離了互聯網促進民主的自由主義功能。

中文網路論壇給分散世界各地的線民提供了表達縱橫交錯的言語的環境，在那裏他們能如同身處會議室般進行即時辯論。有趣的問題是：中文論壇的跨國性對於資訊的轉遞和知識的建構有怎樣的重要意義呢？直覺和創造力會通過多樣而分散的群體參與而產生出來嗎？

網和萬維網來發送資訊到中國，所謂突破中國的「資訊防火牆」，其做法包括向國內網址群發 (mass emailing) 反共產主義電子郵件，以及為中國內地的網路用戶提供眾多的代理伺服器，以令他們越過政府封鎖，瀏覽被審查的西方網站。很多海外的中文BBS是為宣傳反共方針和宣揚民主而創辦的。這類主題的帖子有多大可能在網路論壇上得到傳播？中文BBS上是否存在傳播這些帖子並對之開展辯論的空間呢？

中文論壇的全球性也與網路環境互文語境的跨國形成有關。正如米特拉 (Ananda Mitra) 和科恩 (Elisa Cohen) 所指出的那樣，文本的含意受制於創作文本的方法^⑩：

……在美國「言論自由」環境下產生的文本可能非常不同於在更具壓制性的政體下產生的文本。但是，對讀者而言，這些萬維網上的文本可能看起來差別不大，它們的這種接近性可能創造出每一個文本都不可能單獨創造出的意義。萬維網所提供的全球連接使來自不同國家來源的混合文本可能出現，從而創造了產生意義的多種潛能。

中文BBS給分散世界各地的線民提供了表達縱橫交錯的言語的環境，在那裏他們能如同身處會議室般進行即時辯論。有趣的問題是：如果他們都像許多網路研究所證實的那樣，或多或少地基於他們當地的環境背景來解讀文本，那麼中文論壇的跨國性對於資訊的轉遞和知識的建構有怎樣的重要意義呢？它是否反映了伯納斯李對合作性網路的想像，也就是說，直覺和創造力會通過多樣而分散的群體

參與而產生出來嗎？本文對資訊流動的研究只是着眼於對這些問題做初步探討。

四 研究方法

本研究主要基於定量性的內容分析，以國內外九個「政治和時事」類中文網路論壇上二十四小時線性跟帖討論形式的帖子為分析對象。在選擇政治性中文網路論壇時，考慮到了熱門程度、地理位置、所有權和從屬關係，以及政治傾向和影響等因素。下載的內容是在2001年12月2日至3日期間隨機選擇的^⑪。（見表1）

所有帖子主要分為兩大類：主帖和回帖。主帖又可分為三小類：原創帖、轉帖和灌水帖。研究主要集中分析主帖的來源和流動路徑。

除此之外，還使用了研究知名中文網路論壇上精華帖的轉貼路徑的方法。

五 定義

主帖 (lead post) 是指在網路討論中能一步步產生階梯狀回覆的帖子。相對於其他帖子而言，它更醒目，通常包含更多資訊並且提供討論議題。因此，主帖是主要的資訊源和辯論的發起者。它們是本次分析的焦點。

回帖 (reply post) 是指跟隨在主帖之後做回答的帖子，它通常很短，比較被動並緊隨主帖之後。

根據主帖與相關論壇特定的內容特性，我把他們又分為三種類型：原創帖、轉帖、灌水帖（無內容帖子，也稱零字帖）。

表1 被調查的網路論壇目錄

序列	中文論壇	地址*	隸屬組織及政治傾向	能否從中國接入	調查時間 (2001年)
1	大家論壇	美國	多維網，以紐約為基地 傾向民主的華文新聞網 站	不能	12月1日10時17分至12月 2日10時32分 (24小時)
2	華嶽論壇	美國	最早的左翼中文論壇	可以，有時 被鎖	12月1日23時12分至12月 2日23時9分 (24小時)
3	新觀察 論壇	美國	最早的反共產主義論壇	不能	12月1日20時5分至12月 2日20時27分 (24小時)
4	世界軍事 論壇	美國	最早的中文軍事論壇， 民族主義傾向	可以，有時 被鎖	12月2日8時至12月3日 8時41分 (24小時)
5	統獨論壇	美國	傾向台獨，隸屬於 Omnitalk.com	不能	12月1日10時42分至12月 2日6時7分** (20小時)
6	世紀沙龍 論壇	中國	隸屬於cc.or.cn (政府信 息中心的合作者) 和香 港中文大學當代中國文 化研究中心的學術論壇	可以	12月1日23時18分至12月 2日23時45分 (24小時)
7	青年論壇	中國	《北京青年報》 (ynet.com)	可以	12月1日16時18分至12月 2日16時3分 (24小時)
8	發展論壇	中國	新華社	可以	12月2日21時18分至12月 2日22時15分** (1小時)
9	強國論壇	中國	隸屬《人民日報》，最受 歡迎的中文論壇	可以	12月3日21時19分至12月 3日22時27分** (1小時)

註：* 地址是指服務器所在地或是域名註冊者地址

** 由於下載帖子的技術原因，這個時間段不到24小時

原創帖是由發帖人作為原始來源發布在論壇上的帖子。判別標準是：(a) 論壇或發帖人明確標明；(b) 知名線民的發帖；(c) 根據互動的內容。一些線民很強調他們帖子的原創性，這樣可能提高自己在論壇上的知名度。一些論壇也通過建立張貼特殊帖子的論壇(例如強國論壇的深水區)或通過論壇設計布局突出原創性的帖子(例如世紀沙龍論壇)，來鼓勵網友上原創帖。每個網路論壇通常有一群核心發帖人，他們的網名眾人皆知。他們的帖子通常是原創的，並刺激其他網友跟帖和討論。

轉帖是指最先出現在其他論壇上

後又被轉貼到某一論壇上的帖子。轉帖基本上有兩個來源：一是傳統媒介如通訊社、報紙、電視網(包括它們的網站)；其次是互聯網媒介——其中包括門戶網站的新聞服務和網路論壇。轉帖的特徵是：(a) 發帖人的明確指認標誌；(b) 帖子內容中的轉貼標誌，包括記者的署名，媒體單位、網站或網路論壇的名稱等。

灌水帖(無內容帖子)是指那些只有標題沒有內容的帖子。一些論壇不允許灌水帖成為主帖(如大家論壇和華嶽論壇)；而另一些論壇則不介意，因為灌水帖可以引來更多的發帖人。

六 研究結果

(1) 網路論壇流動資訊的數量

網路論壇中帖子的總數目代表了在網路論壇流動的資訊總量。在被調查的各論壇中帖子數量有很大的不同。最不活躍的新觀察論壇在二十四小時內只有十六個帖子，而強國論壇在一小時內有311個，由此推算，它在一個十二小時的工作日內帖子的總量能到達3,732個。

表2的統計顯示了網路論壇中帖子的數量。

很明顯，海外論壇的帖子數量遠不能與強國論壇相比。本調查中的海外論壇在業內都很有名，但是它們每天的帖子數量都不及強國論壇一小時的數量。世界軍事論壇上帖量經常執海外論壇之牛耳，但它二十四小時的帖子總量只有190個，遠遠不及強國論壇一小時的帖子數。

另一方面，上帖數量與地域的關係也不是絕對的。沒有資料表明大陸論壇的上帖量一定會比海外論壇多。

在本調查中，海外論壇每天的帖子數量都不及強國論壇一小時的數量。主帖在內容上通常比回帖傳播更多的資訊；回帖更多顯示網上社區的互動性。強國論壇的回帖佔總數的70.7%，世紀沙龍65.7%。較高比例的回帖表明更高的互動性，從而顯示論壇的受歡迎程度。

青年論壇雖然與最受歡迎的北京某家日報有聯繫，但在二十四小時內只有少得可憐的二十九個帖子。

(2) 主帖和回帖：信息和互動性

主帖在內容上通常比回帖傳播更多的資訊。它們經常提供新聞、討論議題甚至煽動性的言論來刺激論壇內的辯論。相比而言，回帖往往較短，通常是即興式或者應答式的。優質回帖——意指比較長、資訊豐富、論證有力的帖子，經常會被再轉貼為主帖。回帖更多顯示網上社區的互動性。較高比例的回帖與帖子總量的關係表明更高的互動性，也因此顯示論壇的受歡迎程度。

在被調查的論壇中，強國論壇的回帖佔總數的70.7%，互動比率最高。青年論壇的回帖只有27.6%，互動性最低。其他各論壇互動性如下：世紀沙龍65.7%、華嶽61.8%、世界軍事56.8%、統獨論壇53.3%、大家論壇47.4%、新觀察31.3%。主帖和回帖的中值比率是43.2%：56.8%（世界軍事論壇）。

表2 全部帖子的數量

順序	網路論壇	帖子總數	地區	能否從中國進入
1	強國論壇*	311	中國	可以
2	世界軍事論壇	190	美國	可以，間或會被遮罩 (如國內有重大政治事件時期)
3	統獨論壇	169	美國	不可以
4	世紀沙龍論壇**	140	中國	可以
5	大家論壇	76	美國	不可以
6	華嶽論壇	34	美國	可以，間或會被遮罩
7	青年論壇	29	中國	可以
8	新觀察論壇	16	美國	不可以

註：由於發展論壇的格式設計不一樣，不包括在表中。其他論壇是把最新的主帖置於討論頁面的上部，而發展論壇不同，它是把有最新回帖的主帖置於頁面上部。因此發展論壇上顯示的1,103個帖子並不表明在這段時間內被貼在論壇上的準確數量。

* 強國論壇的帖子數是僅僅一小時內的。

** 世紀沙龍論壇有時把舊的主帖提到頁首，在解讀帖子數量時應謹慎。

(3) 論壇生產和轉播的資訊

原創帖，尤其是那些網友認真書寫且篇幅較長的帖子，不僅僅是網友貢獻的重要指標，而且對樹立一個論壇的知名度和個性特徵至關重要。知名網路論壇通常有一群核心人物不停為他們參與的特定論壇寫帖子，這些帖子被定義為是論壇生產的資訊。

原創帖佔主帖總數的比例由最高的55% (大家論壇)、54% (發展論壇)、53.8% (華嶽論壇)，到最低的15.9% (世界軍事論壇)。其他論壇依次比例為38.1% (青年論壇)、37.4% (強國論壇)、36.4% (新觀察)、34.2% (統獨論壇)、29.2% (世紀沙龍)。平均百分比是39.35%；這意味着網友的原創資訊佔大約40%的主帖內容。

轉帖反映出線民對傳統媒體和網路媒體的使用。通過對新聞報導、雜誌文章或者線民帖子進行轉貼，線民進一步傳播了來自其他媒介或者網路論壇的資訊。轉帖在主帖中所佔的百分比從70.8% (世紀沙龍論壇)、63.4% (世界軍事論壇)、61.9% (青年論壇)、54.5% (新觀察)、46.2% (華嶽論壇)、39.2% (統獨論壇)、38.0% (發展論壇)、37.5% (大家論壇)，到1.1% (強國論壇) 不等^⑧。轉帖的平均比率是45.8%，這明確顯示了網路論壇的一個重要功能——資訊傳播。

灌水帖 (NCPs) 像回帖一樣，也是互動性的標誌。他們與ICQ交流有相似之處，都是資訊短、回應式及主觀性的。多量的灌水帖顯示較活躍的網友參與程度，但是，主帖中有太多灌水帖會降低資訊的質量，並且可能阻止認真的發帖人和潛水者 (網路俗語，意為只瀏覽不發帖的線民) 的參與。不同的網路論壇對灌水帖有不同

政策。例如，大家論壇和華嶽論壇不允許灌水帖作為主帖，而強國論壇中61.5%的主帖是灌水帖。怎樣在資訊的質量和互動性之間達到平衡，這是一種選擇。

(4) 轉帖的流動形式

轉帖的來源

來自傳統大眾媒介組織 (通訊社、報紙和電視網) 的資訊組成了轉帖的大部分，從最高的83.3% (華嶽論壇、新觀察論壇)、82.7% (世界軍事論壇)、74.2% (統獨)、60% (大家)、46.2% (青年)、38.2% (世紀沙龍)，到最低的31.6% (發展論壇)。平均百分比大約是62% (未計算強國論壇)^⑨。

來自新媒體——如純互聯網新聞媒體和網路論壇——的資訊，佔轉帖的平均比例為18.3%，最高比例為30.8% (青年)，最低比例為零 (華嶽)。其他論壇比例依次為29.4% (世紀沙龍)、26.3% (發展)、20% (大家)、16.7% (新觀察)、16.1% (統獨)、7.7% (世界軍事) (未計算強國論壇)。

考慮到前面提到的轉帖平均佔主帖的45.8%，由此估計在網路論壇傳播的資訊有28.3% (約三分之一) 來自傳統媒體。

通過地域範圍看轉帖的來源也是頗有意思的。來自中國大陸的資訊肯定是中國論壇的主要來源，例如青年論壇上84.6%的轉帖源自大陸，發展論壇是78.9%，世紀沙龍44.1%。源自大陸的消息也是親中國的海外論壇轉帖的主要來源，例如華嶽論壇 (33.3%) 和世界軍事論壇 (28.8%)。

傾向台灣獨立的統獨論壇，其轉帖的最大來源是台灣，佔61.3%。在反共產主義的新觀察論壇中，來自

原創帖，尤其是那些網友認真書寫且篇幅較長的帖子，不僅僅是網友貢獻的重要指標，而且對樹立一個論壇的知名度和個性特徵至關重要。知名網路論壇通常有一群核心人物不停為他們參與的特定論壇寫帖子，這些帖子被定義為是論壇生產的資訊。轉帖則反映出線民對傳統媒體和網路媒體的使用。

通過地域範圍看轉帖的來源也是頗有意思的。來自中國大陸的資訊肯定是中國論壇的主要來源。傾向台灣獨立的統獨論壇，其轉帖的最大來源是台灣。這些結果顯示線民不是隨意轉貼任何資訊，他們只傳遞符合他們既得利益的、迎合他們觀點的、有利支持或強化他們自己立場的資訊。

香港和台灣的資訊各佔相等的比例(33.3%)。親自由主義立場的大家論壇中轉帖的主要來源是海外的華文媒體(53.3%)。

這些結果證實了1998年瓊斯(Steve Jones)在線民媒體使用研究中的發現。他指出：「用戶不僅僅『消費』新聞，而且經常對之進行批判性的分析，並作為他們自己帖子的一部分進行轉貼，用以支持他們自己的觀點。」^②線民不是隨意轉貼任何資訊，他們只傳遞符合他們既得利益的、迎合他們觀點的、有利支持或強化他們自己立場的資訊。

轉帖的路徑

為仔細檢驗轉帖活動，本研究集中於追蹤各種論壇上重現和轉發的帖子。

在調查的時間段內，總共439個主帖中，發現有十四則帖子被轉貼到不同的論壇內，其中兩個帖子出現在三個論壇上，而其餘帖子在兩個論壇內轉貼。轉貼有兩種基本情形：

(a) 同帖並同網名。在這樣的情況裏，很可能是同一線民在不同論壇上貼自己的帖子，以此來擴大自己的知名度和影響，並傳播自己觀點。

(b) 同帖卻不同網名。在這種情況中，轉帖反映出一種聯合建構並傳播資訊的集體行為。

在十四個帖子中，六個似乎屬於前一種情形，判斷根據是發帖人使用相同的網名，且在不同論壇發帖時間緊湊。同時又大多是海外華文論壇的有些知名度的網蟲，如「陸大復光」、「小螞蟻」、「超人」等等。

另外八個帖子屬於後一種情形：其中三個轉帖文章是海外華人社群中

有些名氣的專欄作家寫的，他們的文章常出現在海外傳統媒體中，如美國的美國之音和多維網站，以及新加坡的《聯合早報》；其餘五個由一般線民投稿和轉貼。

這種轉帖出現在除發展論壇和強國論壇之外的七個論壇上。這清楚表明，國內大主流媒體像新華社、《人民日報》的網路論壇對資訊的過濾系統是十分嚴格的。在海外論壇流傳的帖子幾乎不可能在這兩個論壇上出現。

然而，這種嚴密的過濾似乎只限於國家精英媒體，其他中文論壇對海外帖子採取一種相對自由的態度。青年論壇有兩個來自海外的轉帖，世紀沙龍論壇有六個。

為了更好理解全球網路論壇之間轉帖的速度，筆者也研究了2002年2月22日美國總統布什(George W. Bush)在北京清華大學發表演講這天關於此事的一則特定帖子的流向。中國媒體實況傳播了這一演講，在互聯網上也能同時收看。在13時02分，一位在美國的線民寫的名為〈我對清華學生的評論〉首先出現在強國論壇上。然後這張帖子在很多論壇內轉帖，包括：世界軍事論壇(13時24分)，士柏論壇(13時46分)，大家論壇(13時57分)，北大線上(14時32分)，東方網(15時52分)，明光網(16時04分)，中文論壇城(17時42分)，華嶽(19時34分)，全球戰略(19時40分)，Free21cn(2月23日7時17分)，《聯合早報》(2月23日10時49分)^③，這些僅是統計的一部分。在不到二十四小時內，這個帖子在全世界中文論壇被廣為轉帖，包括中國、香港、新加坡、美國甚至南非的論壇。

七 討論和結論

本文是對中文網路論壇實驗資料的一些初步分析，對全球中文網路論壇的資訊流動模式提供了一些定量性的理解。很明顯，一種資訊交流的次媒介形式正在中文網路論壇中出現。這種媒介有三種明顯的特質。

首先，網路論壇在傳統的大眾媒介之外提供了一個可選擇的資訊源。有大量資訊是在互聯網上產生並傳遞的。一般來說，來源於傳統大眾媒介的資訊佔不到論壇內容的30%。大量線民的原創帖子和轉帖才是組成了線上論壇資訊流傳的主要部分。

另外，網路論壇是一種資訊生產和傳遞的集合媒介。每個論壇都構成了一個特殊的話語社區，他們有各自的題目議程、政治傾向和辯論方式。每一個帖子都是按每個線民自己的意圖和解釋貼出和轉帖的。但是，正是這些歧異的、隨便的和甚至無政府的選擇和張貼共同創造出一種傳播渠道，在其中線民可交換資訊、展開辯論、宣傳理念、強化立場等等。因此，論壇衍生成一種新的政治討論的平台，與傳統大眾傳播媒介不同，它以分權、公眾參與和用戶匿名為基礎。

在中文論壇中版主的作用很值得注意。正是由於版主的存在，才使得中文論壇成為與新聞組完全不同的一種辯論媒體。中文論壇反映出來的從來就不是自然狀態下的上帖內容，而是經過版主選擇、組織、過濾後的內容。版主於論壇的功能，一方面類似報刊編輯的「守門人」功能。他們可以過濾刪除不合適的帖子，甚至封鎖上帖人的IPs。但另一方面，他們又具有一種小組討論主持人角色。不同論壇

的版主有不同的主持風格。在某些論壇，版主是一個可見角色，有自己的網名，會上帖、發言、問候；但在另一些論壇上，版主卻是個隱身角色，從不露面，或者一露面就是一副警告或訓斥的面孔。

第三，網路論壇是一種資訊流動的跨國媒介。但很顯然，中國主流媒體如新華社、《人民日報》主辦的核心網路論壇能夠有效地遮罩和過濾來自海外的資訊。這兩個官方媒體論壇的帖子大部分來自國內，且沒有一條來自海外的轉帖。他們同時也有一些可以引導發帖議程設置的做法，例如組織線上的嘉賓和專題訪談。

但是，其他中國論壇似乎並沒有採取類似主流媒體那樣嚴格的過濾系統。不那麼重要的媒介論壇，像青年論壇和世紀沙龍，都有來自國外的轉帖。這種模式顯然依循着中國國家資訊控制的一貫模型：媒介組織的地位越高，它對資訊的控制就越嚴。然而，在國家主流媒介看似嚴格的控制之下，仍有多種廣泛的資訊來源存在。

一個有意思的現象是，在調查時間段內，全球中文網路論壇中有一些共同的討論題目。這些話題包括：台灣的立法會議選舉中民進黨席位的增加；香港一知名傳媒公司首席執行長官偽造博士學位；寧夏一位副市長車隊導致某學生淹死；以及南京一名官員的性騷擾案。這些話題清楚表明：儘管有控制和過濾，資訊仍在國內和海外的網路論壇中往返傳播。然而，我們需要更多的資料來分析這些話題的議程是怎樣在互聯網上形成的；在構造和傳播一個眾說紛紜的議程時有哪些相關因素起了作用。

另一個值得注意的情況是，在中國主流政治中一直處於邊緣、不能登

一種資訊交流的次媒介形式正在中文網路論壇中出現，這種媒介有三種明顯的特質：首先，它在傳統的大眾媒介之外提供了一個可選擇的資訊源；另外，網路論壇是一種資訊生產和傳遞的集合媒介，衍生成一種新的政治討論的平台，以分權、公眾參與和用戶匿名為基礎；第三，網路論壇是一種資訊流動的跨國媒介。

在中國主流政治中一直處於邊緣、不能登大雅之堂的論壇帖子，正逐漸滲入主流傳媒的話語體系中。不僅是海外華人媒體經常將中文論壇上的帖子作為反映大陸民意的主要來源，大陸主流傳媒如《人民日報》的網站也開始將網友的帖子單列為一項內容突出表現在它們的網站首頁上。

大雅之堂的論壇帖子，正逐漸滲入主流傳媒的話語體系中。不僅是海外華人媒體經常將中文論壇上的帖子作為反映大陸民意的主要來源，大陸主流傳媒，如新華社、中央電視台、《人民日報》的網站也開始將網友的帖子單列為一項內容突出表現在它們的首頁上。但要了解線民的帖子在何種程度上滲入和影響了主流媒體話語系統，還需要進行更深入細緻的研究。

本研究僅僅是對中文網路論壇的一些實驗性資料的初步分析。論壇樣本的規模和資料收集的時間都不足以代表中文網路論壇的整體形勢。我們正在實施一項更大規模的研究，以便對全球中文網路論壇進行更廣泛的調查，從而更詳盡、系統和深刻地回答本研究提出的一些疑難問題。

註釋

① 唐大勇、施喆：〈虛擬社群抑或公共領域——以強國論壇「撞機事件」的討論為例〉，載鄧焯焯、李興國編：《網絡傳播與新聞媒體》（北京：北京廣播學院出版社，2001）；孟超：〈中國網絡媒體論壇的發展走向〉，《中華新聞報》，2001年6月4日，第四版。

② Guo Liang, "The Internet: China's Window to the World", *YaleGlobal Online*, 18 November 2002 (www.yaleglobal.yale.edu/article.print?id=362).

③ Lokman Tsui, "Panoptic Internet Control in China" (paper presented at the Third International Conference of the Association of Internet Researchers [AoIR 3.0], Maastricht, The Netherlands, 13-16 October 2002).

④ Jonathan Zittrain and Benjamin Edelman, "Empirical Analysis of

Internet Filtering in China" (2003) (www.cyber.law.harvard.edu/filtering/china).

⑤ Tim Berners-Lee and Mark Fischetti, *Weaving the Web: The Original Design and Ultimate Destiny of the World Wide Web by Its Inventor* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999), 164.

⑥ Andrew Gillespie and Kevin Robins, "Geographical Inequalities: The Spatial Bias of the New Communication Technologies", *Journal of Communication* 39, no. 3 (Summer 1989): 7-18; Herbert Schiller, *Mass Communications and American Empire* (Boulder: Westview Press, 1992); Herbert Schiller, "The Global Information Highway: Project for an Ungovernable World", in *Resisting the Virtual Life: The Cultural and Politics of Information*, ed. James Brook and Iain A. Boal (San Francisco: City Lights, 1995); Dan Schiller, *Digital Capitalism: Networking the Global Market System* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999); Alexander Halavais, "National Borders on the World Wide Web", *New Media and Society* 2, no. 1 (Winter 2000): 7-28; George Barnett, Joong-Hyun Shin and Han Woo Park, "The Structure of International Internet Flows" (paper presented at the Fourth International Conference of the Association of Internet Researchers [AoIR 4.0], Toronto, Canada, 16-19 October 2003).

⑦ 同註⑥ Halavais, "National Borders on the World Wide Web"。

⑧ Chun-chou Liu, Wan-wen Day, Se-wen Sun and Georgette Wang, "User Behavior and the 'Globalness' of Internet: From a Taiwan Users' Perspective", *Journal of Computer-Mediated Communication* 7, no. 2 (January 2002): 2 (www.ascusc.org/jcmc/vol7/issue2/taiwan.html).

⑨ Steve Jones, "Media Use in an Electronic Community", in *Network and Netplay*, ed. Fay Sudweeks,

Margaret L. McLaughlin and Shezaf Rafaeli (Menlo Park, Calif.: AAAI Press; Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998); Ananda Mitra, "Marginal Voices in Cyberspace", *New Media and Society* 3, no. 1 (March 2001): 29-48.

⑩ 2000年1月由台灣《天下》雜誌和新浪網共同發起的關於全球中文網路的調查表明：網路論壇是最受中國大陸網路用戶歡迎的形式。ICQ是最受香港人歡迎的網路活動，而電子時事通訊則是台灣網路用戶的最愛。約四萬名中國、台灣、香港和北美洲的線民參與了此項調查(閔大洪：〈全球化時代中文網路的價值〉，《新聞與傳播研究》，第八卷第一期(2001年1月)，頁32)。

⑪ 陳彤旭、鄧理峰：〈BBS議題的形成與衰變——對人民網強國論壇的個案研究〉，《新聞與傳播研究》，第九卷第一期(2002年1月)。

⑫ 閔大洪：〈暢說電子論壇〉，「中國新聞傳播學評論」(www.zjol.com.cn/node2/node26108/node27330/node28304/userobject7ai10465.html)。

⑬ 同註⑩唐大勇、施詒：〈虛擬社群抑或公共領域〉。

⑭ Jack Linchuan Qiu, "Chinese Nationalism on the Net: An Odd Myth with Normalcy" (paper presented at the National Communication Association Annual Convention, Atlanta, 1-4 November 2001).

⑮ 值得注意的是，北美的中國移民是最早使用互聯網傳送資訊並推進社群利益的團體之一。1989年春，當學生在北京示威遊行時，一批中國學生和學者在美國創立了第一個中文互聯網(CEI)。這個網路隨後發行了兩份互聯網雜誌週刊：《中國新聞文摘》(英文)和《華夏文摘》(中文)，1998年宣稱擁有大約十五萬位訂閱戶。其主頁當年報告每天有457,036次點擊率(Dejun Liu, "The Internet as a Mode of Civic Discourse: The Chinese Virtual Community in North America", in *Civic Discourse, Civic Society, and*

Chinese Communities, ed. Randy Kluver and John H. Powers [Stamford, Conn.: Ablex Publishing Corporation, 1999], 196-97)。在加拿大，一批中國學生和專業人士在1993年創辦了世界上第二個中文網路雜誌《楓華園》，成為另一個廣受海外華人專業人士歡迎的網路雜誌。

⑯ Ananda Mitra and Elisa Cohen, "Analyzing the Web: Directions and Challenges", in *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*, ed. Steve Jones (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1999), 190.

⑰ 請注意此處的資料是有關中文網路論壇大規模研究方案的實驗性樣本。這些樣本存在一些問題。由於下載過程中的技術原因，對大陸兩大中文論壇——強國論壇和發展論壇——只取到了一個小時的帖子，樣本規模可能太小而不能代表論壇的總體情況，而且所選取的時期代表性也不夠。所有這些缺點都會在目前進行的大規模研究方案中加以修正。

⑱ 強國論壇在這個時間段恰好進行嘉賓訪談，這是一種特殊的論壇活動，在一固定時間段讓網友與知名客人進行線上訪談，在這段時間內，與訪談話題無關的帖子將不允許張貼。這其實是由版主設置張貼議程的一種方法。因此強國論壇的這些資料並不代表強國論壇的通常上帖活動。

⑲ 此次調查強國論壇沒有從其他媒體轉載的帖子，但這並不代表一般狀況。

⑳ 同註⑱Jones, "Media Use in an Electronic Community"，頁87。

㉑ 全部換算為北京時間。

視線의 偏差

• 方維規

西方學界在談論中國問題時，出發點是認為中國不是一個開放社會，依然具有集權國家的根本特徵。因此，他們所感興趣的問題是互聯網時代西方對中國的社會文化侵蝕之速度和範圍，以及其發展趨勢。有人堅信中國發生的意識形態變化，是未能監控住的互聯網所帶來的信息而引起的後果。

中國互聯網絡信息中心調查數據表明，至2003年12月底，中國網民總數已達7,950萬。近年來，中國互聯網的發展，已經成為西方研究中國問題的焦點之一。歐美對中國互聯網的探討，究竟有甚麼特色？西方媒體對中國互聯網發展的報導，有甚麼值得注意的傾向？西方輿論界在談論中國問題的時候，是否存在視線的偏差？本文僅就西方對中國互聯網研究及新聞報導中的一個熱門話題作一簡短論述。

西方學界或輿論界在談論中國問題的時候，似乎總是忘不了波普爾 (Karl Popper) 關於「開放社會」的理論^① 和阿倫特 (Hannah Arendt) 的「集權概念」^②；這類觀念非常普遍，拿來全不費工夫。例如，在談論中國互聯網的發展與現狀時，或者討論越來越多中國人加入全球化信息社會，會帶來甚麼樣的影響或後果時，大部分西方觀察家和研究人士會自然而然地把下列觀點視為他們論述問題的出發點和基

點，就算不是直陳其意，也存在於字裏行間：

- 中國不是一個開放社會；中國依然具備集權國家的根本特徵。

他們或許還會涉及其他一些觀點，比如：

- 中國的計劃經濟體制已經破產；與那些過時的、不斷倒閉的國有企業相反，「市場經濟」(私有資本主義經濟) 具有其自身發展動力，中國向資本主義的過渡只是時間問題而已。

- 新的「消費觀念」所形成的社會文化形態，例如對流行音樂、歐美時裝、西方思潮的接受，手機熱、互聯網熱等等，只會加大民眾與國家權力之間的距離。對「美國生活方式」的崇尚，只會有助於對西方消費品和西方觀念的追求。這一切都在為政治上的自由主義以及共產黨壟斷權力的消亡作準備。換言之，假如中國共產黨無法征服資本主義，那它將被改革開放所釋放出的政治經濟及社會文化趨勢所征服。

* 本文援引的網絡媒體文章，均下載於2003年9月17日。

在這個脈絡中，西方（例如美國）政治智囊中的那些主流勢力所感興趣的問題，是互聯網時代西方對中國的社會文化侵蝕之具體速度和範圍；也就是說，長期被視為鐵板一塊的「中國公共意識」已經遭受的侵蝕，其可以觀察到的現象究竟是甚麼？發展趨勢如何？可以想像到的後果又是甚麼？這類思路和觀察的近乎天真的基本前提是：絕對不自由的中國與絕對自由的互聯網。《金融時報》（*Financial Times*）不久前發表的一篇署名文章中，便堅信中國這個社會主義國家中所發生的意識形態變化，完全是未能監控住的互聯網所帶來的信息而引起的後果^③。

這裏所說的「侵蝕」概念，並不是憑空臆想的，它是冷戰時期西方集團的主要戰略之一，今天依然存在。《今日美國報》（*USA TODAY*）於2000年3月16日發表的一篇頭版文章的副標題，便是〈網民發現了中國高牆中的裂縫〉；這篇由施米特（Julie Schmit）和懷斯曼（Paul Wiseman）撰寫、題為〈網絡尋龍〉的長文^④，通過大眾媒體傳播了西方對中國互聯網學術研究的初步成果，這也是一篇較早出現於西方報界媒體的渲染之作。文章副標題中所用的比喻，本身就很能說明問題：中國官方為了抵禦外來文化影響和侵蝕，在虛擬空間築起了一道萬里長城。而一些精明的互聯網用戶則在挖長城的牆角，並在製造裂縫，使一些不受歡迎的信息、或者那些在中國官方看來具有腐蝕性的思想得以滲透而入。不難理解，西方學界和輿論界在討論中國互聯網的時候，我們經常可以看到的一些題目便是〈人權〉、〈網絡不同政見者〉、〈虛擬空間的把門

者〉^⑤、〈中國的防火高牆〉^⑥、〈中國嚴加控制互聯網〉^⑦。或者還有一些長篇論文，比如：〈馴服巨龍——中國對互聯網的管制〉^⑧，〈互聯網在中國：大媽正在監視你——互聯網監控與中國政府〉^⑨。關於這方面的文章，或見之於報刊和電台，或見之於網絡媒體和學術刊物。當然，在「數字化自由網站」（Digital Freedom Network）或「無國界記者」（Reporters Without Borders）這類媒體中，此類文章真可謂屢見不鮮。不言而喻，大部分有關中國監控互聯網的文章出自美國。不管怎麼說，這類研究和報導相當重要，一方面我們可以更好地了解互聯網所帶來的可能性及其威力；一方面我們也可以了解中國的監控措施。

不少研究文章的論據很充分，而且提供的信息也很多。然而，假如人們一談到中國，便馬上看到一道高牆，或曰長城；還有一些西方觀察家或許覺得「長城」這個比喻已經用爛了，顯得陳腔濫調，便採用諸如「中國互聯網紅色高牆的背後」^⑩之類的標題來吸引好奇的讀者，這樣做不一定有利於消除偏見、消除意識形態的束縛，也不利於客觀觀察。「長城」或「高牆」多少屬於冷戰時期遺留下來的比喻，對這種形像和比喻的選擇，似乎很適用於證實某些西方觀察家對中國傳統鐵腕人物或封閉體制的常見看法。然而，這種觀察問題的角度，究竟是否有利於探討中國改革開放以後與外界的思想交流以及對外來思潮的接受呢？

如前所說，很有一些論述中國監控互聯網的文章提供了不少信息。不過，假如我們持客觀態度、正視現實的話，那也得贊同策克里（Sonja

大部分有關中國監控互聯網的文章出自美國，不少都論據很充分，而且提供很多信息。然而，假如人們一談到中國，便馬上看到一道高牆，或曰「長城」這類冷戰時期遺留下來的比喻，但這種觀察問題角度，究竟是否有利於探討中國改革開放以後與外界的思想交流以及對外來思潮的接受呢？

互聯網不僅提供了前所未有的獲取信息的可能性，而且因為新的技術和過濾軟件日新月異，監視控制手段也越來越多。西方如此，中國也不例外。中國官方多次公開承認：儘管多年以來精心營造一道虛擬空間的長城，然而，中國對互聯網的「調節」依然缺乏足夠經驗，一些西方國家對互聯網的監控遠比中國嚴厲得多。

Zekri)的觀點。她於2002年4月12日在《南德意志報》(Süddeutsche Zeitung)發表文章，標題為〈所有幻想都是灰色的——以中國為說：網絡為何不是萬應靈藥〉。作者指出^①：

專家們對互聯網時代民主化在所謂的無賴國家不能如願以償的擔心，遠不如對所謂文明國家正在施行的監控手段所帶來的擔憂，那些對新法西斯主義者、奸佞兒童者、恐怖份子的監控措施，同樣也侵犯着無辜者的利益。美國FBI使用的「食肉動物」監視系統，同時監視過濾着多少萬互聯網用戶的電子郵件。可是，最大的監視者，當數網絡經銷商，他們以探尋个性化的名義窺視着用戶的網上舉動。

中國政府官員曾經多次指出，西方擁有更完善的互聯網調節器；這種看法並不是沒有根據的。而且，也許作為對西方批評的諷刺性回應，中國官方也多次公開承認：多年以來，儘管中國精心營造一道虛擬空間的長城，然而，中國對互聯網的「調節」依然缺乏足夠經驗，一些西方國家對互聯網的監控遠比中國嚴厲得多。當然，這裏所說的監控，在內容上存在很大區別。

互聯網不僅提供了前所未有的獲取信息的可能性，而且因為新的技術和過濾軟件日新月異，監視、控制和檢查的可能性也越來越多。西方如此，中國也不例外。然而，由於政治體制的原因，中國似乎可以被人得心應手地用來做靶子，用來說明國家的干涉、檢查和控制。不難理解，當「雅虎中國」加入中國互聯網協會的「行業自律公約」的時候，「無

國界記者」協會總書記梅納爾 (Robert Ménard) 便隨即「義不容辭」地給雅虎總裁發了一份抗議書：〈給雅虎總裁的公開信〉^②。

中國的新聞和信息的提供者自然很明白，甚麼內容屬於「動搖體制、危害國家利益」的東西。因此，一種習慣的自律和自檢肯定是存在的，而且還有明文依據，「行業自律公約」便是一例。可是，為了保住飯碗而不得不巧妙地、不露聲色地順應大勢，一般職員對總編的附庸，對媒體所有者制訂的「編輯方針」的遵從，這些並不只是中國特色，世界各地、各種體制下大凡如此。一個有名的例子便是伊拉克戰爭期間，美國記者明星阿內特 (Peter Arnett) 被全國廣播公司 (NBC) 解僱。眾所周知的還有，「不受歡迎的」新聞帖子有時會被刪除、甚或根本發表不了，這類事情也不只是中國才有。

一種根深柢固的觀念，碰到時機，馬上會引發相應的聯想。一個典型的例子便是兩年以來西方對中國強行關閉許多網吧的報導：〈中國關閉3,300家網吧〉^③、〈上海的網吧被封〉^④、〈北京關閉所有網吧〉^⑤。很長一段時間，這類報導彷彿成了西方談論中國互聯網的唯一專題。對那些腦子裏本來就存在前面所說的意識形態觀念的讀者來說，這些醒目的標題，就足夠引起他們的聯想，把事情與政治檢查和控制聯繫起來。不少報導隻字不提事情的真正緣由，或者視之為藉口。

三年多來，網吧在中國是一個興旺的產業。很長一段時間，很多網吧屬於「黑網吧」或曰「地下網吧」，沒有營業執照，沒有安全措施或防火措施。不少網吧至今依然如此。2002年6月16日，北京黑網吧「藍極速」的一場

大火，吞噬了二十五條人命。關閉此類網吧的主要原因，是網吧缺乏安全設施，或者由於非法經營、偷稅漏稅。還有許多被關閉的網吧，原來只是另一種形式的遊樂場所或者色情窗口，並對少年學生開放，這在中國是明文禁止的。而西方不少這方面的報導，要麼不提真相，要麼不知道原委，就這樣，關閉網吧便自然而然地與政治和新聞控制聯在一起。湊巧的是，同樣在2002年夏天，德國柏林也有兩家網吧因為同樣原因被勒令關閉^⑥。可是誰也不會把此事與政治聯繫起來。

中國互聯網用戶通過網絡獲得大量新聞或體制外信息，靠關閉網吧來堵住這個渠道是不可能的。尤其是商業網站的興起，打破了前互聯網時代國家對新聞的壟斷，使新聞報導越來越及時，消息來源越來越多樣化；而且，商業網站新聞的點擊率遠勝於新聞媒體網站。2000年的一次互聯網大賽就已經顯示出，《人民日報》電子版的得票數為1,890張，而新浪得票63,918張，網易得票57,163張，搜狐得票56,147張。換言之，閱讀新浪網新聞的網民是閱讀人民網網民的三十餘倍^⑦。另有研究表明，互聯網在中國已經成為非官方信息和新聞的最重要來源^⑧。中國改革開放以後，實際生活中的「言論自由」程度，其實遠遠超出了法律許可的範圍。然而必須承認，是互聯網使信息的獲得以及信息資源的開發達到了前所未有的程度^⑨。2003年7月中國互聯網絡信息中心的調查數據亦說明了這一點。調查結果顯示，就網民上網的目的來看，獲取信息位居榜首，選擇這一上網目的的網民佔到46.9%。自發現「非典型肺炎」病例以後，用戶獲得有關「非典」信息

的來源主要是互聯網，佔50%以上，遠遠高於傳統媒體（電視：27.4%；報刊雜誌：9.9%；廣播：1.5%）。

鑑於中國互聯網的飛速發展與互聯網的輿論作用，它所帶來的社會文化衝擊和「放射」作用不可低估。另外，由於互聯網的自身結構以及海量信息，想完全控制信息渠道，幾乎是不可能的。正是鑑別和批判能力的提高，擺脫政府干預而獲得重要信息，使長期處於被動地位的中國受眾，逐漸走向信息自由的天地。另一方面，我們知道互聯網不是單行道，它也為國家的監控開了方便之門，甚至可以窺視家用電腦。「當你不在看電腦的時候，誰在看你的電腦？」這個問題到處存在——在中國如此，美國也一樣。

筆者最後想要說明的是，本文無意為中國的互聯網監控措施作辯護，而是試圖在互聯網發展的國際總體趨勢和現狀中尋找論證的依據。用意在於指出西方對中國互聯網研究中存在的視線的偏差，而這種偏差的原因，則是意識形態的作用和中國在西方的形象所造成的。所謂虛擬空間的「中國長城」，只是虛構而已；或者反過來說，網絡監視是一種世界普遍現象，區別只在於誰的技術更先進、手法更巧妙而已。

互聯網不是單行道，它也為國家的監控開了方便之門，甚至可以窺視家用電腦。「當你不在看電腦的時候，誰在看你的電腦？」這個問題到處存在——在中國如此，美國也一樣。所謂虛擬空間的「中國長城」，只是虛構而已；或者反過來說，網絡監視是一種世界普遍現象，區別只在於誰的技術更先進、手法更巧妙而已。

註釋

① 參見Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, 2 vols. (London: Routledge and K. Paul, 1962)。

② 參見Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest Books, 1973)。

③ 參見James Kyng, "China Sets Up Secret Review of Constitution", *Financial Times*, 12 June 2003 (www.taiwansecurity.org/News/2003/FT-061203.htm)。

④ Julie Schmit and Paul Wiseman, "Surfing the Dragon—Web Surfers Find Cracks in Wall of Official China", *USA TODAY*, 16 March 2000.

⑤ Jack Qiu Linchuan, "Virtual Censorship in China: Keeping the Gate between the Cyberspaces", *International Journal of Communications Law and Policy*, Issue 4 (Winter 1999/2000) (www.ijclp.org/4_2000/pdf/ijclp_webdoc_1_4_2000.pdf).

⑥ Neumann Lin, "The Great Firewall", A CPJ Briefing, 2002 (www.cpj.org/Briefings/2001/China_jan01/Great_Firewall.pdf).

⑦ Neue Zürcher Zeitung, "China verschärft die Kontrolle über das Internet: Angst vor Subversion und Pornographie", 21 February 1996 (www.nzz.ch/dossiers/dossiers1999/china50/china960221mo.html).

⑧ Philip Sohmen, "Taming the Dragon: China's Efforts to Regulate the Internet", *Stanford Journal of East Asian Affairs* 1, no. 1 (Spring 2001), vol. 1 (www.stanford.edu/group/sjeaa/journal1/china1.pdf).

⑨ Lokman Tsui, "Internet in China: Big Mama is Watching You—Internet Control and the Chinese Government" (master's thesis, University of Leiden, 2001) (www.lokman.nu/thesis/010717-thesis.pdf).

⑩ Alfred Hermida, "Behind China's Internet Red Firewall", in BBC News online (3 September 2002) (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/technology/2234154.stm>).

⑪ Sonja Zekri, "Grau ist alle Utopie. Testfall China: Warum das Netz sein Heilsversprechen nicht erfüllt", *Süddeutsche Zeitung*, 12

April 2002. 另參見ChinaByte: 〈FBI的「食肉動物」將監控無線電子郵件〉(2001年8月27日) (www.yesky.com/20010827/1415622.shtml)。

⑫ Robert Ménard, "Open letter to the Yahoo! Chairman", *Reporters Without Borders* (16 July 2002) (www.rsf.org/article.php3?id_article=2959).

⑬ Heise News, "3.300 Internet-Cafés in China geschlossen", in heise online (27 December 2002) (<http://heise.de/newsticker/result.xhtml?url=/newsticker/data/jk-27.12.02-002/default.shtml&words=China%20Internet>).

⑭ Wired News, "Shanghai Cracks Down on Net Cafes" (6 May 2002) (www.wired.com/news/politics/0,1283,52330,00.html).

⑮ CNN, "Beijing Closes All Cyber Cafes", in CNN.com (2003/02/17) (www.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/east/06/16/beijing.fire/index.html).

⑯ 參見Andreas Lober, "Spielen verboten: Berliner Polizei schließt Internet-Cafés" (www.heise.de/newsticker/data/jk-31.07.02-0081)。

⑰ 參見胡鈺: 〈新聞媒體網站的「四化」〉 (www.zjol.com.cn/node2/node58/node109/userobject7ai1444.html)。

⑱參見Jonathan J. H. Zhu and Zhou He, "Information Accessibility, User Sophistication, and Source Credibility: The Impact of the Internet on Value Orientations in Mainland China", *Journal of Computer-Mediated Communication* 7, no. 2 (January 2002) (www.ascusc.org/jcmc/vol7/issue2/china.html)。

方維規 博士，德國特里爾大學傳媒系暨漢學系研究員。

斯大林為甚麼支持朝鮮戰爭？ ——讀沈志華著《毛澤東、斯大林 與朝鮮戰爭》

● 楊奎松

沈志華的《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》一書最近在大陸公開的出版，終於使學界了解到中國學者從近年來解密的大量俄國檔案當中，對朝鮮戰爭起因找到甚麼樣的答案。朝鮮戰爭到底是怎樣爆發的？中國究竟為甚麼非要出兵不可？幾十年來，這始終是困擾着各國學者，甚至當政者的極大謎團。



沈志華：《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》（廣州：廣東人民出版社，2003）。

一

沈志華的《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》（以下簡稱《戰爭》，以下凡有引文（包括以楷體標示者）而未註明出處者，均引自此書，恕不一

一註明）一書，幾經周折，終於得以在大陸出版。這是一個讓學術界感到高興的好消息。朝鮮戰爭已經過去半個多世紀，當年曾親身參與戰爭醞釀過程的領導人都已去世。隨着冷戰結束，蘇聯解體，當年主要的介入國，包括美國和俄國的檔案大多已解密。海外研究者對此投入了極大的熱情，發表了許多成果。大陸學者也早在幾年前就發出了自己的聲音，但是，他們的成果過去卻難以在大陸公開發表。沈志華是最早在這方面達成研究成果的學者之一，本書充分展現他收集和利用俄國檔案進行研究的能力。本書的出版，終於使關心這一歷史事件的學界同仁有機會了解到中國學者從近年來解密的大量俄國檔案當中，找到了甚麼樣的答案。

《戰爭》一書着重研究朝鮮戰爭爆發和中國出兵抗美援朝決策背後的蘇聯因素問題，特別試圖說明1950年2月中蘇締結同盟，對四個月後爆發的這場戰爭起了哪些作用，而隨着戰爭進程的逆轉，這場戰爭本身又對中蘇同盟提出了怎樣

的挑戰，發生了怎樣的影響。本書雖然名叫《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》，但它其實更多地談論朝鮮戰爭，特別是中國人所說的抗美援朝戰爭的起源問題，即金日成為甚麼要發動進攻，毛澤東又為甚麼非出兵不可？在這裏面，斯大林到底起過甚麼樣的作用，扮演了怎樣的角兒？他為甚麼支持朝鮮戰爭？

朝鮮戰爭到底是怎樣爆發的？中國究竟為甚麼非要出兵不可？幾十年來，這始終是一個困擾着各國學者，甚至當政者的極大謎團。兩個主要當事國——中國和蘇聯，當年的大多數領導人對戰爭的起因，多半也是不甚了了。朝鮮戰爭是在1950年6月爆發的，僅十年之後，即1960年6月，即使是曾經參與戰爭決策討論的親歷者，對戰爭爆發的原因和中國出兵的背景，就已經說不清楚了。1960年6月22日，蘇共領導人赫魯曉夫(Nikita S. Khrushchev)與中共代表團在羅馬尼亞首都布加勒斯特舉行正式會談，雙方在許多問題上互相指責，發動朝鮮戰爭的責任問題也被赫魯曉夫翻了出來用以指責毛澤東；可是，中共代表團團長彭真對此完全否認，並且寸步不讓。

讓我們看看他們雙方當時圍繞着這個話題是怎麼爭吵的，各自的說法又是甚麼^①：

赫魯曉夫：我們在這個小範圍裏，可以講，朝鮮戰爭是北朝鮮發動的，是蘇中兩國都同意了。

彭真：不對，我們沒有同意。我參加了政治局的討論，這個問題我是知道的。

赫魯曉夫：我們也看到了文件，毛澤東是同意了。

彭真：有兩點必須說明：一、發動朝鮮戰爭，我們事先不知道；二、戰爭打起之後，你們派大使找我們中央，說蘇聯出兵不妥，斯大林想要我們來出兵。

赫魯曉夫：那個時候如果是我們這些人擔任領導，而不是斯大林的話，這場仗就打不起來了。但是，如果毛澤東不同意，斯大林也是不會那樣做的。朝鮮戰爭是斯大林和毛澤東共同決定後才發動的。

彭真：你說的不對，毛澤東同志是反對打的。毛澤東同志在莫斯科就同斯大林說過，如果戰爭打起來，那就不是南朝鮮的問題，而是美帝國主義的問題了。即不是南朝鮮能否拿到手的問題，而且是北朝鮮能否保住的問題。這樣的意見，毛澤東同志也向金日成同志談起過。朝鮮戰爭打起來以後，斯大林說，如果蘇聯出兵，就意味着世界大戰，因此才請中國出兵。因此我們才同意出兵的。我當時參加了政治局會議的討論。

赫魯曉夫：你說的是戰爭打起來以後的事，問題是發動戰爭斯大林和毛澤東是批准了的。

彭真：你說的不是事實，是造謠。我參加了討論。我們始終認為是斯大林同志同意了。金日成同志在這個問題上最有發言權。

赫魯曉夫：你比我小吧，今年多大歲數？

彭真：五十八歲。

赫魯曉夫：你比我年青，但是記憶力卻不如我。

彭真：我的記憶力很好，我記

朝鮮戰爭於1950年6月爆發，僅十年之後，即使是曾經參與戰爭決策討論的親歷者，對戰爭爆發的原因和中國出兵的背景，就已經說不清楚了。1960年6月，蘇共領導人赫魯曉夫與中共代表團在布加勒斯特會談時，赫魯曉夫就發動朝鮮戰爭的責任問題指責毛澤東；可是，中共代表團團長彭真對此完全否認，並且寸步不讓。

赫魯曉夫堅持北朝鮮發動進攻是斯大林和毛澤東共同批准的；而彭真則堅信毛是不同意的。對此，《戰爭》一書清晰指出，就「六·二五」進攻而言，從最初的策劃，到最後的實施，都是由斯大林與金日成秘密推行，中方既未被告知，更未參與其間。因此，赫魯曉夫提出這場戰爭是得到斯大林和毛批准的說法，是不能成立的。

得很清楚。因為政治局的討論，我是參加了的。我們把意見告訴了斯大林。

赫魯曉夫：事後諸葛亮，中國人就喜歡這樣。

彭真：不對，我們確實同斯大林說過。

赫魯曉夫：他是不聽別人意見的，他已經把自己變成了偶像。

彭真：我們對斯大林是不滿意的。我們有委屈……。

赫魯曉夫：(再說一遍)朝鮮戰爭是斯大林和毛澤東兩個人共同決定的。

彭真：完全不對。毛澤東同志提了意見。這一點，你可以問問當時參加過討論的其他同志，那樣你就會明白了。

赫魯曉夫：我們不要談死人了。我說，是斯大林和毛澤東的過錯。

彭真：根本不對。你們有人也參與了這件事，應該可以作證。我再一次聲明，你說的根本不對。

從當年中蘇兩國的內部討論中，我們可以清楚了解到雙方領導人都不迴避戰爭是因北朝鮮首先越過三八線這一行動而引發的事實。他們爭論的關鍵僅僅在於，到底是誰批准或者說決定發動這一進攻的。赫魯曉夫堅持這是斯大林和毛澤東共同批准或決定的；而彭真則堅信毛澤東是不同意的，甚至是反對的，強調中方對戰爭的發動事先並不知情。

對此，《戰爭》一書有相當清晰的回答：第一、具體就「六·二五」戰爭而言，從最初的策劃，到最後

的實施，都是在斯大林與金日成，即蘇聯和朝鮮之間秘密進行的，中方既未被告知，更未參與其間。因此，赫魯曉夫提出這場戰爭是得到斯大林和毛澤東批准或由他們兩人共同決定的說法，是不能成立的。第二、毛澤東並非不知道金日成有此計劃，斯大林也並非沒有就此與毛澤東通過氣。1950年5月13日金日成訪問北京，就是在斯大林的要求下，就戰爭一事來徵求毛澤東的意見的。在毛澤東託周恩來通過蘇聯駐華大使羅申(Nikolai Roshchin)向斯大林了解其真實意圖時，斯大林也明白無誤地告訴毛澤東：儘管他已同意了朝鮮人關於實現統一的建議，但是，「這個問題最終必須由中國和朝鮮同志共同解決，如果中國同志不同意，則應重新討論解決這個問題。」毫無疑問，在斯大林已經同意了朝鮮人的計劃之後，毛澤東和他的同志也沒有反對。因此，赫魯曉夫「如果毛澤東不同意，斯大林也是不會那樣做的」的說法，也不是捕風捉影的。

有時候歷史就是這樣複雜。

二

斯大林為甚麼一面背着中國人與金日成策劃統一朝鮮的戰爭，一面卻又堅持金日成必須取得中國人的同意呢？十分明顯，這是因為斯大林不能不顧及到中蘇兩國在1950年2月14日簽訂的《中蘇友好同盟互助條約》。根據約定，締約國的任何一方進入戰爭狀態，另一方都應予以有效的援助。朝鮮戰爭雖

然並不一定直接導致蘇聯進入戰爭狀態，但是，蘇聯作為朝鮮戰爭的主要策劃者、支持者和武器供應商，不能不承擔可能的風險。何況，朝鮮戰爭的任何不測，都勢必給只有一江之隔的中國帶來極大的麻煩，斯大林當然不能自行其事，而把自己的同盟者中國人完全晾在一邊。

不過，人們通常忽略了另一方面的問題，那就是，為甚麼斯大林會批准在朝鮮採取這種連信奉「武裝奪取政權，戰爭解決問題」的毛澤東當時都認為有些過於冒險的行動呢？要弄清楚這一點，我們有必要根據《戰爭》一書所做的研究和描述，看一看蘇聯戰後在朝鮮問題上的態度是怎樣變化的。若果注意到這種變化，我們就會發現，其實斯大林最初並沒有在朝鮮向美國挑戰的意圖，僅僅是因為中國革命的意外成功，再加上中蘇兩國的結盟，才導致斯大林改變他在東亞一向小心謹慎的戰略考慮。

根據《戰爭》一書的記述，1945年8月9日蘇軍大舉進入中國，並且迅速地橫掃中國東北，進入朝鮮半島。就在蘇軍受命進入朝鮮半島之際，杜魯門(Harry S. Truman)卻發來一通密電，告訴斯大林，美方主張美蘇雙方在朝鮮半島的受降區域以三八線為界。對此，斯大林非常痛快地答應下來，而他的如意算盤僅僅在於：原屬日本的千島群島和日本本土北海道也都在三八線以北，因此他要求將這兩塊地方也交由蘇軍佔領。據此，斯大林一方面下令已經越過三八線的蘇軍撤回到三八線以北地區，另一方面命令蘇

軍全力進駐日本的北海道。沒想到美國人卻不想和斯大林交易。

由於資料的限制，《戰爭》一書沒有具體解釋斯大林為何白白丟了進佔南朝鮮的機會，卻未能進駐北海道，只是提到了麥克阿瑟(Douglas MacArthur)的一句話，即：只要蘇軍有一兵一卒在北海道登陸，我就敢馬上扣押蘇聯駐日代表團全體人員。據說斯大林進駐北海道的計劃就這樣中途擱淺了。對照這個時候斯大林為控制東歐國家，不顧其與邱吉爾(Winston Churchill)簽訂的「百分百協定」(“The Percentages Agreement”)②，強硬抵制英美勢力的所作所為，蘇聯在朝鮮問題上的反應似乎並不十分符合斯大林的性格。因為，即使斯大林不願因蘇軍登陸北海道與已經佔據日本島的美軍發生衝突，他也完全可以為了報復麥克阿瑟的狂妄，不顧美國單方面提出的三八線而一舉佔領整個朝鮮半島。畢竟這個時候蘇軍完全有條件搶在美軍前面給美國人一個難堪。

斯大林為甚麼會在歐洲和在亞洲表現得迥然兩樣？其實作者在書中其他地方回答了這個問題，那就是：蘇聯的戰略重心在歐洲，對於遙遠的遠東地區，她的方針過去是，這個時候也依然是：保持守勢。既然是保持守勢，依據斯大林在1945年2月雅爾塔會議上所提出的要求，蘇聯在東北亞問題上只滿足於取得對中國東北的特殊權益，和把南庫頁島及千島群島攬入囊中。對於朝鮮半島，斯大林沒有提出任何特殊要求，準備任由美、蘇、英、中四國託管後建立一個獨

二次大戰後，蘇聯的戰略重心在歐洲，對於遠東地區，她的方針是保持守勢。蘇聯在東北亞問題上只滿足於取得對中國東北的特殊權益。對於朝鮮半島，斯大林沒有提出任何特殊要求，準備任由美、蘇、英、中四國託管後建立一個獨立的朝鮮國政府，沒有像在東歐國家那樣全力扶植共產黨人。

立的朝鮮國政府。也正因為如此，蘇軍佔領北朝鮮之後，不僅大肆拆運朝鮮北方的工廠機械以充作戰利品，而且在長達半年的時間裏任由民族主義者曹晚植擔任北朝鮮臨時權力機構的負責人，沒有像在東歐國家那樣全力扶植共產黨人。

斯大林開始全力扶植北朝鮮共產黨，與美蘇冷戰的發生有着明顯的因果聯繫。但是，正如《戰爭》一書所說明的那樣，直到1948年，美蘇在歐洲已經處於尖銳對立的狀態，而蘇聯在東北亞的政策依舊十分謹慎小心，因為他相信自己在遠東的力量完全無法與美國相抗衡。

斯大林從來沒有也不打算在朝鮮或朝鮮北方建立像東歐那樣的衛星國。因此，蘇聯首先呼籲美蘇軍隊同時撤出朝鮮半島，而後宣布蘇聯佔領軍主動撤出朝鮮北方，並承諾給予朝鮮人充分的自治權力，其程度遠遠超出了他們承諾給一些東歐國家的自治權。斯大林甚至不願意與朝鮮民主主義人民共和國建立具有聯盟性質的外交關係，也不願意為他們統一祖國的事業承擔責任，以免因此而刺激美國。

三

戰後的斯大林不願意在亞洲刺激美國，這並不是甚麼新聞。至少，許多上年紀的人都知道1945年抗日戰爭結束時，他不許毛澤東「革命」的情況；熟悉戰後中共歷史的人多少都聽說過當年八路軍趕在國民黨軍前面進入東北，卻被蘇聯紅軍趕出城市的故事。以至在不少

中共領袖的印象中，直到1949年春天，斯大林也還是因為害怕美國干預，而有過讓國共兩黨劃江而治的想法。既然如此，為甚麼到了1950年初他會突然改變態度，願意冒着與美國發生戰爭的巨大風險來支持金日成武力統一朝鮮半島的計劃呢？按照以往眾多學者的觀點，1950年1月5日和12日美國總統杜魯門和國務卿艾奇遜(Dean G. Acheson)關於美國太平洋的防禦範圍不包括朝鮮半島與台灣的说法，給了斯大林以錯誤的信息。《戰爭》一書對此提出了異議。

《戰爭》一書的解釋是，促使斯大林根本轉變對朝鮮半島問題態度的關鍵，並不是美國領導人的講話，而是《中蘇友好同盟互助條約》的簽訂。對此，書中是這樣說明的：

中國革命的勝利和中蘇同盟的建立對於斯大林改變朝鮮半島和遠東政策所發生的作用，並不完全像有些學者認為的那樣，是因為蘇聯感到其在遠東的力量得到了加強，從而有了在朝鮮半島與美國勢力抗衡並戰而勝之的把握，甚至相反，恰恰是因為中國政權的更迭和新的中蘇條約的簽訂，使斯大林感到蘇聯在遠東的利益將受到威脅或者完全喪失，從而才需要改變政策，以保證蘇聯戰後確定的遠東戰略目標繼續存在。對莫斯科來說，新中國的建立可能是一把雙刃劍：一面是蘇聯在亞洲的安全防禦地帶——這無疑會鞏固蘇聯在這一地區的權益，另一面則是這個鄰國一旦強大起來就可能對蘇聯的安全和利益造成「威

戰後的斯大林不願意在亞洲刺激美國，這並不是甚麼新聞。當年八路軍趕在國民黨軍前面進入東北，卻被蘇聯紅軍趕出城市。直到1949年春天，斯大林也還有過讓國共兩黨劃江而治的想法。但為甚麼1950年初他會突然在朝鮮半島問題上改變態度？在《戰爭》一書的作者看來，其關鍵是《中蘇友好同盟互助條約》的簽訂。

脅」。同樣，簽訂的中蘇條約對莫斯科也有雙重效應：中國與蘇聯結成同盟關係固然加強了蘇聯在亞洲的政治實力，但也迫使斯大林同意讓出他在1945年從蔣介石手中攫取的大部分政治經濟權益。

蘇聯要失去甚麼重要的權益呢？據條約規定，「蘇聯在可以預見的短短兩三年內，將失去其通過《雅爾塔協定》(The Yalta Agreement)和舊中蘇條約獲得的」可以使蘇聯通向太平洋的中國的中長鐵路和旅順這個不凍港。

斯大林完全可以預見到，在朝鮮半島爆發一場戰爭，無論其結局如何，都將保證蘇聯在遠東設定的戰略目標——獲得太平洋的出海口和不凍港。因為在戰爭勝利的情況下，蘇聯就會控制整個朝鮮半島，仁川和釜山這兩個港口將代替旅順和大連的作用。……即使戰爭失利，蘇聯仍然能夠如願以償，因為東北亞的緊張局勢會迫使中國要求蘇聯軍隊留駐旅順、大連。同時，由於中蘇雙方商定，一旦出現戰爭局面，蘇聯軍隊有權使用長春鐵路，這樣，長春鐵路自然也就繼續在蘇聯的掌握之中了。

《戰爭》一書強調斯大林的戰略考慮時，十分重視其沿襲沙皇俄國在遠東追求不凍港的歷史傳統，這種分析自有其邏輯性。無論在雅爾塔會議上，還是在出兵中國東北時，斯大林都曾直言不諱地揚言，蘇聯對日作戰的目的，就是要收回沙皇俄國在1904年日俄戰爭中喪失的權益，其中最主要的，就是要

取得通向太平洋的出海口——旅順港。

不過，結合書中附錄，即作者補充的幾篇文章，可以看出上面的表述只是作者所強調的一個方面而已。隨着研究進一步深入，作者注意到事情遠比上述解釋複雜得多。顯而易見，如果斯大林害怕中國會很快強大，他為甚麼隨後會在蘇聯還遠未能從戰爭創傷中恢復過來的情況下，為中國派出那樣多的專家，提供那樣多的援助，以幫助貧弱落後的中國建立自己的工業基礎呢③？我們要知道，斯大林並沒有對東歐那些兄弟國家如此慷慨過。而更重要的是，如果他不願意放棄中長鐵路和旅順港，他也完全可以像他初次面見毛澤東時那樣，說明廢除舊的中蘇條約可能對蘇聯帶來嚴重傷害，事實上毛澤東也知趣地接受了斯大林的這種解釋。這遠比發動一場危險的境外戰爭要容易得多。更何況最先提出蘇軍應該從旅順港撤兵的，也是斯大林，而非毛澤東。查一下1949年1月底米高揚(Anastas I. Mikoyan)在中國西柏坡與毛澤東談話的記錄，以及他與斯大林的來往電報，我們可以很清楚地看到，是中共領導人相信，蘇軍不應當過快地從旅順港撤走。甚至直到毛澤東會見斯大林時，他還在繼續提出這樣的請求。反倒是對1946年2月《雅爾塔協定》披露後中國各地爆發反蘇遊行示威情況印象深刻的斯大林，注意到中共取得政權後蘇聯若繼續駐軍旅順港，將會直接影響蘇聯乃至中共在輿論中的形象，因此一再主動表示願意撤軍。

蘇聯的地理位置決定了她一旦成為世界性的大國，勢必想要獲得太平洋上的不凍港來作為海軍基地。《戰爭》一書強調斯大林沿襲沙皇俄國在遠東追求不凍港的歷史傳統。斯大林曾揚言，蘇聯對日作戰的目的，是要收回沙俄在1904年日俄戰爭中喪失的權益。其中最主要的，就是要取得旅順港。

由於蘇聯在歐洲受到美國的壓力太大了，斯大林要另找途徑來分散美國的力量。他過去在亞洲採取緩和政策，是因為他看不出有誰在亞洲能夠幫助他，擔心出現兩面作戰的危險。現在他敢於支持朝鮮戰爭，向美國挑戰，是因為他注意到新中國能夠幫助他在亞洲牽制美國，以減輕他在歐洲和中亞的壓力。

蘇聯的地理位置決定了她一旦成為世界性的大國，勢必會千方百計地想要獲得太平洋上的不凍港來作為自由進出太平洋的海軍基地。即使在朝鮮戰爭之後，蘇聯在中國建長波電台、提議蘇中越三國建立聯合潛艇艦隊，乃至70年代從越南取得金蘭灣作海軍基地，在在都是要讓其海軍能夠自由地出入太平洋。因此，我們確實不能忽略斯大林支持朝鮮戰爭的這一層用心。但這毫無疑問不是唯一原因，甚至恐怕不是主要原因。畢竟，用戰爭來獲得或保住一個出海口，這裏面的風險和代價無論如何都太大了。何況，斯大林一向謹慎小心，精於計算，他不會看不出，萬一戰爭失利，旅順港的軍事基地將會因為整個朝鮮半島完全落入美國人手中而變得毫無價值。而且，一旦美國人站到了圖門江口，蘇聯人怕是連自己的海參崴都會成為累贅，保住一個旅順港又能有多大意義？再者，即使戰爭打贏了，誰又能保證統一後的朝鮮一定願意租讓自己的不凍港？就算當時願意，誰能保證朝鮮人一定不會像中國人那樣有一天會想要收回自己的港口呢？

四

那麼，甚麼是促使斯大林在1950年敢於支持朝鮮戰爭的主要原因呢？結合《戰爭》一書及其所附文章提供的分析，我們還可以從當時斯大林的境遇來作更進一步的探討。自從他在柏林危機中被迫退讓

後，他明顯感覺到蘇聯還沒有力量與美國在歐洲公開對抗。正是由於蘇聯在歐洲，包括在中亞，受到美國的壓力太大了，他才會想到另找途徑來分散美國的力量。他過去在亞洲採取緩和政策，不惹麻煩，是因為他看不出有誰能夠在亞洲幫助他，擔心出現兩面作戰的危險。現在他敢於策動進攻，向美國挑戰，是因為他注意到中國革命成功了，新中國能夠幫助他在亞洲牽制美國，以減輕他在歐洲和中亞的壓力。他主動讓中共來承擔指導和援助亞洲各國共產黨的責任，積極幫助中國恢復經濟和建設工業，也都是為此。

其實，《戰爭》一書也注意到斯大林對中國革命的關注和態度的變化。它沒有提到南斯拉夫共產黨人德熱拉斯 (Milovan Djilas) 關於1948年2月斯大林主動就他不適當地干預了中國革命一事進行自我批評的那段重要回憶^④，但它具體地說明了斯大林在1948年以前為了穩定亞洲局勢和保住其在東北的權益，如何寄希望於國共之間的妥協；1948年以後，他由於注意到中國革命有出乎意料的進展，又是如何不失時機地「利用一切可能的手段幫助我們的中國同志」來創建「新中國」的。

斯大林為甚麼會如此重視中國革命的勝利？第一，中國太大了，作為亞洲第一大國，她的勝利毫無疑問對太平洋對岸的美國構成巨大的打擊和不小的威脅；第二，中國的榜樣作用太誘人了，美國連中國這樣一個極具戰略價值，給予大量援助，並被視為盟友的國家也不敢

干預，它又怎會輕易干預亞洲其他國家的革命呢？如果多數亞洲國家都能像中國那樣揭竿而起，美國還有餘力來對付蘇聯嗎？

十分明顯，正是中國革命的勝利——1949年10月新中國誕生，以及幾個月之後，即1950年2月中蘇兩國正式結盟，在很大程度上改變了蘇聯與美國在遠東地區的力量對比，因而也明顯地改變了斯大林在遠東問題上一貫小心謹慎的態度。這當然不是說斯大林由此從守勢轉入了攻勢，斯大林是不會讓蘇聯冒這種風險的。但是，斯大林看起來相信可以通過中國並由中國出面去做一些讓美國人頭痛的事情。正因為如此，他才不僅不怕中國發展，反而希望幫助中國盡快發展起來，以便發揮她在亞洲的影響力，推動亞洲各國的革命，因為只有這樣才可能幫助蘇聯有效地牽制美國。

這樣的說法有沒有甚麼具體的事實來支持呢？有。最直接的例證就是1949年7月劉少奇在莫斯科訪問時，斯大林明確提出兩黨分工，亞洲各國共產黨應由中國黨來指導和幫助。讓中國黨來指導幫助亞洲黨，說透了，也就是讓中國黨運用自己的成功經驗，推動亞洲其他各國的共產黨早日走上革命的道路。

在這方面，斯大林顯得比中國黨還要熱心和着急。有兩個例子能夠充分反映這種情況：

一是1949年12月在北京召開的世界工會聯合會亞洲理事會的會議上，新中國的領導人劉少奇代表中共中央，堅持必須向亞洲各國提出武裝鬥爭的方針。包括蘇聯代表團團長在內，各國理事對此一致表示

異議，因為他們都習慣於不做刺激美國及其所在國政府的事。然而，問題提到莫斯科之後，在斯大林的干預下，劉少奇的提案竟然得到鼓勵，其報告被認為「是正確的，及時的，建議在報刊上公開發表」。

「劉少奇的發言中有甚麼使世界工會聯合會執委會的同志們害怕呢？」據蘇聯駐華臨時代辦解釋稱^⑥：

使他們害怕的首先是，他（劉少奇）號召亞洲——印度支那國家、緬甸、印度、印度尼西亞、馬來亞等國的工人階級公開進行反對帝國主義的武裝鬥爭。他指出，不同帝國主義及其傀儡——亞洲各國的政府進行武裝鬥爭，工人階級不僅不能滿足自己的政治和經濟要求，反而會被帝國主義份子及其傀儡的優勢力量所粉碎。所以他號召亞洲國家的所有工會工作者團結在工人黨的周圍，建立人民解放軍或衷心支持這些國家已有的人民解放軍。

劉少奇對世界工會聯合會執委會起草的決議表示堅決反對，因為決議輕描淡寫，毫無分量，有意迴避亞洲國家工人群眾的最關鍵問題——同亞洲國家的帝國主義份子進行武裝鬥爭問題。

世界工會聯合會執委會的同志們，其中包括路易·塞揚，看過劉少奇的草案後，對他聲明說，如果通過這一草案，那我們就得趕緊收拾行裝，從巴黎搬到莫斯科去，因為通過類似決議之後，處在帝國主義國家領土上的世界工聯任何行動都將成為不可能。號召印度支那、緬甸和其他國家的人民進行反對帝

1949年7月劉少奇訪問莫斯科，斯大林明確提出兩黨分工，亞洲各國共產黨應由中國黨來指導和幫助。斯大林希望幫助中國發展，發揮她在亞洲的影響力，運用自己的成功經驗，推動亞洲其他各國的共產黨早日走上革命的道路。因為只有這樣才可能幫助蘇聯有效地牽制美國。

斯大林並非僅僅是因為要與中國簽訂新約，旅順港幾年後可能要歸還，因而一夜之間變得激進起來。他的亞洲政策自1948年以來一直逐漸地趨向激進。1950年，他對朝鮮戰爭由否定到肯定的態度轉變，正是因為此時他徹底完成了方針性的轉變，即決定在整個亞洲推動攻勢防禦的路線。

國主義的武裝鬥爭，自己就不可能再在巴黎、倫敦和其他帝國主義的城市裏平安地住下去。

顯而易見，斯大林改變了以往的做法，支持中國黨的觀點。

二是斯大林在1950年1月突然開始不顧日本和印度兩國的具體情況，全面干預兩國共產黨的政治路線。

1月6日，共產黨情報局機關報受命公開發表〈關於日本的形勢〉的觀察員文章，批評日共某些領袖不僅沒有領導日本人民反對美帝國主義及其佔領軍的鬥爭，而且鼓吹「即使國內有美國佔領軍，日本仍可能和平地直接走到社會主義」，麻痺日本人民的革命意志^⑥。日共領導人以日共政治局的名義發表文章，為自己的方針辯解，認為共產黨情報局沒有考慮到日本的具體情況。於是斯大林動員正在莫斯科訪問的毛澤東指示中共中央機關報《人民日報》發表社論，支持情報局的觀點，批評日共領導人和平過渡的錯誤論調，強調共產黨「必須用革命的精神來教育人民」，「使人民一步一步革命化」，「向美帝國主義和日本反動勢力進行堅決的革命鬥爭」，以「結束美國佔領，結束反動統治」^⑦。

蘇中兩黨的共同干預，終於導致日本共產黨接受了情報局的意見，開始修改黨的政治路線和方針。黨的領導人紛紛轉入地下，黨的方針從主張「和平革命」轉到要開展武裝鬥爭，並且提出要建立以城市企業為根據地的城市游擊隊和以農村為根據地的山村工作隊，開展「自衛反擊戰爭」^⑧。

幾乎與此同時，情報局機關報於1月27日發表了一篇重要的編輯部文章〈殖民地與附屬民族解放運動的巨大進展〉。文章強調中國革命的經驗，聲稱^⑨：

民族解放鬥爭能夠獲得勝利的結果的一次決定性條件，就是在必要的內部條件允許的時候，在共產黨的領導之下組織人民解放軍。中國、越南、馬來亞和其他國家的例子說明了武裝鬥爭現在正成為許多殖民地與附屬民族解放運動的主要形式。

該文並點明：

印度共產黨的任務，根據中國和其他國家民族解放運動的經驗，自然應該是加強工人階級與全體農民的聯盟，為實現急迫需要的土地改革而鬥爭，並在爭取自由與國家獨立、反對壓迫他們的英、美帝國主義、反對與英、美帝國主義者合作的反動大資產階級和封建王公而進行的共同鬥爭的基礎上，團結一切願保衛印度民族獨立與自由的階級、黨派和團體。

情報局的主張也促成印度共產黨改變政治路線。印共中央改組後，明確提出了走中國革命道路的思想。

五

上面的情況清楚顯示，1950年的斯大林並非僅僅是在一個朝鮮問題上，即因為要與中國簽訂新約，旅順港幾年後可能要歸還，因而一

夜之間變得激進起來。事實上，斯大林的亞洲政策自1948年以來一直逐漸地趨向激進，從他這一年開始自我批評自己以往的態度，和採取措施加強對中國革命的支持，即可以看出來。但只是到1950年1月時，他才徹底完成了方針性的轉變，即決定在整個亞洲推動攻勢防禦的路線。斯大林對朝鮮戰爭由否定到肯定的態度轉變，正是這一方針轉變的一種表現。

為甚麼是在1950年1月，而不是在此之前，或在此之後呢？在這一點上，《戰爭》一書所強調的無疑是對的，那就是因為斯大林決定了要與中國另訂新約。在此之前，儘管斯大林對中國革命非常看好，並且自1948年起即大力給予支持，但他始終還是小心翼翼地害怕惹惱美英兩國，因而不敢公開張揚。斯大林為甚麼在亞洲問題上那麼怕他們呢？一個關鍵原因，就是《雅爾塔協定》。斯大林在毛澤東抵達莫斯科的第一天，即1949年12月16日，對毛澤東解釋為甚麼蘇聯不好與中國另訂新約時，對此講得十分明白。

斯大林說：1945年與國民黨簽訂的那個中蘇條約，是依據《雅爾塔協定》來簽訂的。而蘇聯戰後得到的千島群島、南庫頁島等，都是依據《雅爾塔協定》得來的。如果廢除中蘇舊約，另訂新約，「哪怕改動一項，都可能給美國和英國提出修改條約中涉及千島群島、南庫頁島等條款的問題提供法律上的藉口。」^⑩

而兩周之後，一直處在轉折關頭的斯大林到底把這件事想通了。

他在1950年1月1日晚，派莫洛托夫(Vyacheslav Mikhailovich Molotov)和米高揚拜見毛澤東，通知毛，他和聯共中央政治局已經決定要與新中國另訂新約了，讓《雅爾塔協定》見鬼去吧。顯然，斯大林想借助中國的力量，就必須與毛澤東訂立盟約。如果他拘泥於《雅爾塔協定》，就無法把中國變成真正意義上的盟友。事實上，同遵守那個已經被中國革命勝利弄得千瘡百孔的《雅爾塔協定》相比，斯大林與毛澤東簽約顯然對蘇聯更有益。因為從美蘇在歐洲的爭鬥可以清楚看出，冷戰在亞洲蔓延只是早晚的問題。沒有中國的幫助，蘇聯在亞洲將只能處於被動的局面。若要借助中國的力量來牽制美國，那就絕對不能太受《雅爾塔協定》的束縛。精明過人的斯大林，又怎麼會讓毛澤東快快地去，乃至心生疑忌，而不設法把毛變成自己的盟友呢？

明顯地，正是因為受到與中國關係的利益的極大誘惑，和對中國及其經驗寄予極大期望，斯大林才會下如此大的決心，決定不再理會美英的反應，與中國另訂新約，結成盟友；也正是因為與中國結成了盟友，下決心要借助中國和中國的經驗推動亞洲革命，牽制美國，斯大林才會轉而督促日本、印度以及亞洲各國的共產黨模仿中國，開展武裝革命；也正是在這種情況下，當他得知金日成再度提出想要用革命的方法來統一朝鮮半島時，他才會一改以往的拒絕態度，毫不猶豫地答應金日成的請求。

《戰爭》一書對斯大林就金日成提議的表態是這樣說明的：

斯大林想借助中國的力量，就必須與毛澤東訂立盟約。如果他拘泥於《雅爾塔協定》，就無法把中國變成真正意義上的盟友。與毛澤東簽約顯然對蘇聯更有益，因為從美蘇在歐洲的爭鬥可以清楚地看出，冷戰在亞洲蔓延只是早晚的問題。沒有中國的幫助，蘇聯在亞洲將只能處於被動的局面。

斯大林不把幫助金日成的情況透露給當時正在莫斯科的毛澤東，《戰爭》一書提出三個原因：一、考慮到中國要求蘇聯援助解放台灣，很難說服毛同意在朝鮮採取軍事行動；二、斯大林擔心局勢發生困難時毛會置身事外；三、斯大林暫時瞞着毛，最後還是會徵得毛的同意，因為他預防美國萬一千預的對策，是希望由中國軍隊直接抗衡美國的威脅。

1950年1月17日，金日成在一次宴會上激動地對蘇聯大使館參贊談到，在中國完成其解放事業後，下一個問題就是如何解放祖國南方的人民了。為了能夠實現朝鮮的統一，他最近幾乎夜不能寐。因為他上次訪問莫斯科時，曾經提到過這個問題，但斯大林告訴他要在李承晚的軍隊進攻北方時，再來對南朝鮮進行反擊。問題是李承晚一直沒有發動進攻，結果使得統一國家的事情被拖了下來。他需要再次會見斯大林，以便就人民軍解放南朝鮮的問題得到指示。蘇聯駐朝鮮大使什特科夫隨後按照聯共中央政治局原來的意見答覆了金日成，但出乎大使意料之外的是，斯大林得到他的電報後，反而於1月30日覆電表示願意幫助金日成實現計劃。

斯大林在電報裏說：

我理解金日成同志的不滿，但他想對南朝鮮採取如此重大的舉措，是需要充分準備的。這件事必須組織得不冒太大風險。如果他想同我談此事，那麼，我隨時準備接見他並同他會談。請把此事轉告金日成並且告訴他，在這件事上我準備幫助他。

不難看出，1950年1月發生了太多的情況，而所有這些出人意料的情況，都源自於斯大林從思想上突破了《雅爾塔協定》的禁錮，下決心與中國結為盟友。既然如此，以後的所有步驟，推動日本、印度搞武裝革命，答應幫助金日成統一朝鮮，其實都是斯大林開始在亞洲放開手腳後的接續動作。

六

既然斯大林決心進攻，他為甚麼不把他準備幫助金日成的情況透露給當時正在莫斯科準備與他簽訂同盟互助條約的毛澤東呢？

《戰爭》一書對此是這樣解釋的：

第一、「考慮到中國要求蘇聯援助解放台灣的同時，在莫斯科很難說服毛澤東同意在朝鮮採取軍事行動，所以在與金日成最後商定之前，不能徵求毛澤東對這一問題的意見」；

第二、斯大林還有兩點擔心：「既擔心毛澤東在事前反對莫斯科的決定，又擔心局勢發生困難時毛澤東會置身事外，不聽從莫斯科的指揮」；

第三、斯大林瞞着毛澤東是暫時的，他最後還是會徵得毛澤東的同意的。因為斯大林必須預防美國萬一千預的問題。「斯大林的對策是，如果出現這種情況，希望中國出來承擔責任，即由中國軍隊直接面對美國的威脅並與之抗衡。」

筆者對第一點解釋是基本贊同的，對第二、三兩點則認為尚需有所補充。理由如下：

一是斯大林與劉少奇就中蘇兩黨的責任問題有過分工，中國黨管亞洲國家的共產黨，蘇聯管其他各洲國家的共產黨，但有一個例外，那就是朝鮮黨基於被蘇軍佔領和管理多年的情況下，實際上仍由蘇聯黨負責。因此，就黨、政、軍、經實際的聯繫狀況，斯大林無須就朝鮮問題與中國黨具體磋商。

二是斯大林在與金日成正式磋

商和確定軍事行動方針之前，我們似乎還不好斷言他決定暫時不告訴毛澤東，一定是因為「他對毛澤東是缺乏信任的」。當毛澤東還在莫斯科時，他和金日成之間尚未有過任何具體的磋商和討論，進攻與否尚在未定之數，他這個時候不具體告訴毛澤東他的想法以及和金日成的計劃，並非不合情理。何況我們目前還沒有證據表明他們兩人在莫斯科沒有就解決朝鮮問題的辦法具體地交換過看法。《戰爭》一書也兩度肯定兩人「可能討論過朝鮮局勢」，或「談到了朝鮮問題」，只是「具體內容不詳」。既然如此，我們就沒有理由認為他們在朝鮮統一的解決方案問題上，沒有達成過一致的意見。事實上，在主張武力解決這一基本原則上，即使我們不了解他們談話的具體內容，也可以相當肯定地推斷出他們之間沒有分歧。說毛澤東會反對，至多也只是進攻的時機問題。這是因為，和斯大林的態度一樣，毛澤東也明確認為朝鮮統一問題必須通過解放戰爭的方式來解決。對於這一點，還在一年以前，他就對朝鮮人說得很明白。他甚至已經具體地提到了可能採取行動的時間：1950年初。他說：1949年不要向南朝鮮發動進攻，「類似北朝鮮進攻南方這樣的行動，只有在1950年初國際形勢有利於這一點時，才可以採取。」^①事實上到1950年春天，毛澤東也準備好與金日成討論進攻計劃的問題了。3月底朝鮮大使李淵周與毛澤東商量金日成訪華的事情時，毛澤東就明確地提出：「如果已經有了統一朝鮮的具體計劃，那麼會晤就必須秘密進行。」^②

三是涉及到斯大林應該何時向毛澤東通報這一情況時，還應當考慮到保密問題。的確，正如《戰爭》一書所指出的，「朝鮮戰爭是中蘇結成同盟關係後第一次面臨最重大的國際問題，也是對這一同盟關係最重大的考驗」，再加上朝鮮和中國的重工業基地東北地區邊界相連，斯大林沒有理由不向毛澤東通報他與金日成之間準備採取的這一重大軍事行動計劃。但問題是，我們應當了解，斯大林是一個非常謹慎且善用心計的人。不僅在事情還沒有商量出一個眉目之前，他不會輕易透露自己內心的打算，就是事情有了一些眉目，他還是會審時度勢，選擇向毛澤東通報的時機。應當說，當金日成去了莫斯科，斯大林與他敲定了要發動進攻之後，他就明確要求金日成去和毛澤東商量此事，並徵得同意，這在斯大林來說已經是冒了相當大的風險。

為甚麼這麼說？因為我們通過米高揚的回憶錄可以清楚看出，斯大林並非不相信毛澤東，但他卻不那麼相信中共中央領導集體一定不會走漏風聲。米高揚講到，1949年1月斯大林正在與毛澤東通過電報密商如何應付南京政府要求蘇美英等國出面調解國共關係一事時，美國大使司徒雷登 (John Leighton Stuart) 突然搶先一步向南京政府宣布美國拒絕充當調解人，這在克里姆林宮裏引起了強烈反響。幾乎所有人都認為，一定是中共中央內部有人泄漏了斯大林與毛澤東通電的情況。斯大林還特別要求米高揚向毛澤東轉達他對中共保密工作的高度關切。儘管毛澤東明確告訴米高揚絕不存在泄露他與斯大林電報內容的

斯大林要求金日成去和毛澤東商量統一朝鮮的問題，這在斯大林來說已經冒了相當大的風險。因為斯大林並不那麼相信中共中央領導集體一定不會走漏風聲。更何況，他這時還收到中共領導層存在嚴重親美傾向的相關報告。或許，斯大林並沒有刻意隱瞞毛；相反，他反倒是為了不使毛感到不快，預先向中方通報這一重大機密。

有學者相信斯大林是早就計劃以朝鮮戰爭來挑撥中美關係。然而，我們在文獻和史料中找不出斯大林當年曾提到美國人可能出兵干涉的任何憑據。如同《戰爭》一書所說，當這場進攻開始後，美軍大舉介入令莫斯科和平壤感到非常意外。由此看來，關於斯大林用朝鮮戰爭離間中美關係的說法，實在很值得商榷。

可能性，米高揚卻並不那麼相信毛的說法^③。更何況，斯大林這時還收到其私人代表科瓦廖夫 (Ivan V. Kovalev) 反映中共領導層情況複雜，當中存在着嚴重親美傾向的相關報告^④。注意到這些情況，我們或許有理由認為，斯大林並沒有刻意隱瞞毛澤東。相反，在他看來，他反倒是為了不使毛澤東感到不快和被動，多少有點冒險地預先向中方通報了朝鮮戰爭這一重大的軍事行動機密。

四是研究者通常容易為了解釋的合理性而把歷史上一些工於心計的領導人想像成深謀遠慮，運籌帷幄，好像凡事都早有預謀或陰險的設計，但有時候這卻未必符合事實。許多歷史事件的發生其實往往是由一些非常偶然的因素促成；許多歷史人物遠沒有我們今天想像得那樣詭計多端或遠見卓識。說斯大林在朝鮮戰爭爆發前準備好了萬一美國出兵干預，就讓中國出來承擔責任，直接與美國抗衡，可能多少有點把斯大林神化了。因為這很容易讓人產生誤解，以為作者同意那種關於說斯大林支持朝鮮戰爭是設計好了要以此來離間中美關係和把中國拖入戰爭的。而這恰恰並非作者的觀點。因為作者在書中講得很明白，斯大林在戰爭爆發前及其在戰爭計劃過程中，其實很少認真考慮美國可能進行直接干預的問題。

美國自1945年9月到1949年6月一直駐兵南朝鮮。到戰爭爆發時，仍舊在南朝鮮留駐美軍顧問團，幫助指導和訓練軍隊。就一般邏輯而言，北朝鮮發動進攻，南朝鮮一旦出現危機，以美國政府在歐洲和中東地區處處與蘇聯對抗的那種心態，當然可能出兵干預。斯大林在

最初設想朝鮮戰爭的進程時，理當考慮到美軍干涉的可能。因此，的確有學者相信斯大林是早就計劃以朝鮮戰爭來挑撥中國與美國的關係，並且希望當美軍出動時把中國人送到朝鮮去與美國人抗衡。

然而，歷史有時就是那樣吊詭。因為，正如《戰爭》一書所呈現出來的情況那樣，遍查文獻和史料，我們都找不出斯大林當年曾經提到美國人可能出兵干涉的任何憑據。金日成甚至明確講過，斯大林認為美國人不會干預。從蘇聯將軍幫助制定的那個速戰速決的北朝鮮進攻計劃，以及今天可以看到的蘇聯和朝鮮之間交換的戰前的各種情報和進行各種部署的相關文件當中，我們都看不到斯大林和朝鮮方面對美國可能的干預做過任何必要的準備。如果說斯大林曾經考慮到美國干預的問題，這幾乎是不可思議的。而這也恰恰可以說明，為甚麼金日成按照斯大林的要求，去見毛澤東之前會信心十足地表示，他不準備向中國要求任何援助。正因為如此，我們也才可以解釋，何以當這場進攻開始後，美軍大舉介入的行動，如同《戰爭》一書所說，令莫斯科和平壤都感到非常意外。斯大林甚至不知道朝鮮方面打算繼續向前推進還是決定暫停前進，他們會不會被美軍的空襲嚇壞了？而朝鮮人民軍的推進計劃也確實受到影響，部隊佔領漢城後一度停止不前。而為了繼續組織進攻，人民軍竟然在開戰一周多後不得不急急忙忙地臨時將指揮系統全面改組^⑤。了解到這些情況，那種關於斯大林刻意想用朝鮮戰爭來離間中美關係的說法，實在很值得商榷。

七

斯大林在朝鮮戰爭問題上不那麼英明，毛澤東又怎麼樣呢？就已有的史料來看，至少在談到外國可能干涉的問題上，毛澤東想的似乎要比斯大林多一些。當然，他談的也主要是日本，而非美國。《戰爭》一書詳細介紹了毛澤東的相關談話。他在1949年4月底接見朝鮮人民軍政治部主任金一時曾明確講過：美國人走了，如果朝鮮半島發生戰爭並拖下去，「日本就可能捲進來」。而美國人走，日本人也沒有來，如果北方對南方發動進攻，日本人也可能捲進來，因為「麥克阿瑟能夠迅速把日本部隊和武器調到朝鮮來」^⑥。在1950年3月底與李淵周的談話中，他甚至提出：「對於美國人，不要怕他們。美國人不會為了這樣一塊小地盤就發動第三次世界大戰。」^⑦

目前所知的毛澤東唯一提到美軍有可能干涉的談話，是在1950年5月15日毛澤東與金日成具體討論北朝鮮計劃的過程之中。毛澤東首先還是詢問日本人捲入戰爭的可能性。對此，金日成回答說：日本人不可能參戰，但也不能完全排除美國派遣兩至三萬名日本軍隊的可能。日本軍隊的參戰對戰爭進程不會有決定性影響。如果日本軍隊參戰，人民軍將會更加勇猛地戰鬥。毛澤東表示，從目前的情形看，日本確實沒有參戰的可能。但如果有兩至三萬名日本軍隊參戰，戰爭就有可能長期化。接着，毛澤東話題一轉，提出：萬一美軍參戰，中國將派兵幫助朝鮮。他說：因為蘇聯

與美國之間有關於三八線劃分的協議，不便參加戰鬥，但中國沒有這種義務，可以幫助朝鮮。金日成對此表示了婉拒，他認為，美國人不可能干預。但毛澤東仍舊表示，如果朝鮮在中國佔領台灣後再開始對南方作戰，中國就可以給朝鮮充分的幫助。而朝鮮既然已經決定現在就開始作戰，作戰是兩國的共同任務，所以中國也同意，並將提供必要的援助^⑧。

「萬一美軍參戰，中國將派兵幫助朝鮮」，毛澤東這樣說，也準備這樣去做。但從中共黨內來看，毛澤東的這一承諾，也曾經引起了相當的質疑和不安。《戰爭》一書所提到周恩來在1950年7月2日與蘇聯大使的談話內容，就或多或少地反映出中共領導人對朝鮮人不顧美國可能干預而堅持發動進攻，有頗多不滿。注意到8月初，人民軍推近釜山對馬海峽沿岸一帶，只剩下一百多平方公里的地方，硬是攻不下美軍防線時，中共中央政治局內部明顯洋溢着一種躍躍欲試的情緒。毛澤東明確講過，我們準備用志願軍的形式幫助朝鮮。周恩來更雄心勃勃地說：「要爭取勝利，一定要加上中國的因素，中國的因素加上去後，可能引起國際上的變化。」但是，等到10月初整個戰事因美軍在仁川登陸而逆轉，人民軍主力陷於全軍覆滅的險境，美韓軍隊可能迅速跨過三八線向北推進，中共中央領導人中絕大多數都明顯對毛澤東的出兵主張持保留態度了。

《戰爭》一書對於中國參戰決策過程中態度上一次次變化的解釋和前後經過的描述，不僅到位、合

斯大林在朝鮮戰爭問題上不那麼英明，毛澤東又怎麼樣呢？在談到外國可能干涉的問題上，毛澤東想的似乎要比斯大林多一些。1950年5月15日毛與金日成討論北朝鮮的計劃時，毛提出萬一美軍參戰，中國將派兵幫助朝鮮。他說：因為蘇聯與美國之間有關於三八線劃分的協議，不便參加戰鬥，但中國沒有這種義務。

理，而且相當生動、具體。作者將所掌握到的大量俄國檔案與中方的文獻及其當事人的回憶相互比照參考，將整個過程寫得細緻深入，跌宕起伏，引人入勝。作者雖然是研究蘇聯史的專家，相比全書寫斯大林及金日成的其他部分，他對中國領導人當時決策背景和心態的辯證把握，卻似乎更顯其所長。由此看來，中國人寫中國人，到底要比寫外國人更容易一些。但這種情況卻從另一個角度提醒我們，儘管目前關於朝鮮戰爭的俄國檔案已經被披露得相當多了，我們要深入到作為當年朝鮮戰爭最主要推動者的斯大林的內心世界裏去，了解其切實的想法和設計，弄清楚他究竟在哪些問題上失算及其原因，還是一件相當困難的事情。

註釋

- ① 〈赫魯曉夫與中國黨代表團談話紀錄〉(1960年6月22日)。
- ② 根據1944年10月簽訂的這份協定，蘇聯不能對東歐各國推行一黨統治，英美勢力應在這些國家中佔有大小不同的比例。
- ③ 關於蘇聯在斯大林時期即開始向中國提供大規模經濟援助的情況，在註②沈志華書所附論文中，有詳盡的介紹。
- ④ 南共領導人德熱拉斯(Milovan Djilas)和《鐵托傳》(Tito)的英文作者杰吉耶爾(Vladimir Dedijer)都具體地談到過斯大林在1948年2月的這段談話。
- ⑤ 〈謝巴耶夫關於亞洲國家工會和婦女大會事宜與劉少奇的會談備忘錄〉(1949年12月25日)。沈志華提供的中蘇關係檔案，編號SD09847。

⑥ 轉見《人民日報》，1950年1月11日，一版。

⑦ 〈日本人民解放的道路〉，《人民日報》，1950年1月17日。

⑧⑨ 孫耀文：《共產黨情報局——一個特殊的國際機構》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁317；318-20。

⑩ 〈斯大林與毛澤東會談紀錄〉(1949年12月16日)，《黨史研究資料》，1998年第5期。

⑪⑫⑬⑭ 沈志華編：《朝鮮戰爭：俄國檔案館的解密文件》(台北：中央研究院近代史研究所，2003)，頁190；336；1187，190；381。

⑮ 關於這一點可以從米高揚(Anastas I. Mikoyan)後來發現他秘密訪問西柏坡一事外界長期無人了解感到異常驚訝的情況，即可想見。列多夫斯基(Andrei Ledovsky)編著，李玉貞譯：〈米高揚的赴華秘密使命(1949年1-2月)〉，《黨的文獻》，1995年第6期，1996年第1期、第3期。

⑯ Ivan V. Kovalev, "The Stalin-Mao Dialogue", interview by Sergei N. Goncharov, *Far Eastern Affairs*, nos. 1-2 (1992).

⑰ 見〈史達林關於朝鮮戰局的指示致什特科夫電〉(1950年7月1日)、〈什特科夫關於朝鮮人民軍整編問題致史達林電〉(1950年7月4日)，收入註②《朝鮮戰爭：俄國檔案館的解密文件》，頁424、427-28。

⑱ 〈金日成南侵陰謀〉，《朝鮮日報》，1993年7月28日；韓國外交部：〈六·二五真相——俄羅斯政府公開的韓國戰爭的秘密文件〉(1994年11月)。

楊奎松 歷任中國社會科學院近代史研究所研究員、北京大學歷史系教授、華東師範大學特聘教授。

對西方政治動員理論的檢驗

● 祁玲玲



Tianjian Shi, *Political Participation in Beijing* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1997).

自二十世紀50年代，集權模式理論一直主導西方學術界對社會主義國家的認知與分析。從國家與社會的關係看，西方學界普遍認為，在集權模式下，國家和政黨完全主宰了社會力量，只有體制導向下的政治動員，政治參與不過是當權者用來構築其政治合法性的工具，不具有影響政策的實質性意義。60年代社會主義國家內部發生了變化，一些從體制內當權階層中分化出來的團體開始積極地進行利益表達，執政黨並不是像集權模式所認定的

那樣擁有絕對權力，利益集團模式 (the interest group model) 應運而生。儘管遭到挑戰，但集權模式中提及的政治動員理論的觀點——即社會主義國家公民的政治參與，往往是被動地附和體制導向——一直影響西方學界對於社會主義國家的政治參與的看法。

70年代政治參與的一般理論研究有了新突破，政治參與的概念掙脫了民主政體的框架，選舉不再被視為唯一的利益表達形式，更廣泛的渠道與手段被納入了政治參與的分析範疇之中。80年代，比亞勒 (Seweryn Bialer) 在對後斯大林時代的研究中發現了該社會中的獨特模式 (見其著作《斯大林的後繼者》 [*Stalin's Successors: Leadership, Stability, and Changes in the Soviet Union*])：蘇聯公民消極對待「高層次政治」(high politics，包括重大的社會問題、抽象的政治理念等)，卻積極參與「低層次政治」(low politics，與公民的日常生活相關的決策等)。這一發現自然引發人們追問：該模式是蘇聯特有的嗎？高低層次政治的分野在其他社會主義國家是否存在？西方政治動員理論能否適用於其他社會主義國家？研究目光很快便落到了中國身上。

然而，從純粹的政治學視角對中國改革開放以來的政治參與進行

自二十世紀50年代，集權模式理論一直主導西方學術界對社會主義國家的分析。西方學界普遍認為，在集權模式下，國家和政黨完全主宰了社會力量。但60年代社會主義國家內部發生了變化，一些從體制內當權階層中分化出來的團體開始積極地進行利益表達，利益集團模式應運而生。

華裔學者史天健從北京市八個區近千人的調研，發現北京人有很強的適應體制能力，善於利用體制不排斥的渠道，通過與黨政官員的多方面接觸，尋找到適合個人逐利而又為體制所允許的行為方式；北京人的政治活動大都在「低層次政治」的範圍，鮮有挑戰體制的行為。這一結論與比亞勒對後斯大林時代蘇聯的研究相契合。

研究，東西方學術界都相對薄弱，尤其是基於實證調查探析政治參與現狀的著作甚少。華裔學者史天健的《北京的政治參與》一書的出版，可以說填補了這一空白。該書揭示當下中國特有的政治參與方式，並在再現北京人政治參與的真實圖景的基礎上，修正了原先西方有關社會主義國家公民政治參與理論。史天健經歷過上山下鄉，恢復高考後考取北京大學，後來獲哥倫比亞大學政治學博士學位，現在任教於杜克大學政治學系。中國生活的背景與系統的西方政治學理論熏陶，使他對中國政治生活的分析能夠超越政治體系與學理分析的障礙。

1988年末至1989年初，史天健在民間機構北京社會經濟研究所的資助下，對北京市八個區的近千人展開調研。在充分考慮到被訪談者的心理取向和中國特有的政治文化因素的基礎上設計了問卷，科學的調研構築了本書分析的前提。史天健援引了韋爾巴 (Sidney Verba) 等人在《參與和政治平等》(*Participation and Political Equality: A Seven Nation Comparison*) 一書中關於政治參與的定義——「公民通過合法手段直接或間接地影響政府行為選擇的行動」，同時考慮到比較政治學中「變動概念」(traveling concept) 的缺陷，對概念作了拓展，把諸如送禮、公關等在中國極為普遍的半合法化行為也納入政治參與的範疇，參與不局限於影響政府的行為選擇，還包括所有影響政策結果的行為方式。在此基礎上，史天健詳細考察了選舉、與官員私人接觸、通過體制內渠道表示不滿、送禮形式的利益交換、罷工或消極怠工、大字報、示威遊行等近三十種北京人的政治參

與形式。數據表明，北京人參與政治的多樣性和程度遠比想像中要高：只有10%的人完全不參與政治，即使把選舉排除在外，仍然有3/4的被調查者參與到一種或多種其他形式的利益表達中。作者發現北京人有很強的適應體制能力，善於利用體制本身不排斥的渠道，通過與黨政官員的多方面接觸，尋找到適合個人逐利而又為體制所允許的行為方式；北京人的政治活動大都在「低層次政治」的範圍，鮮有挑戰體制的行為。這一結論與比亞勒對於蘇聯的研究相契合。

就選舉行為來看，按照政治動員理論，由於受到政治動員，單位作為國家控制社會的重要手段，應該擁有比分散的普通公民更高的投票率，黨員更是如此。但數據表明，單位內部職工和黨員的投票率不比普通公民高。體制的動員力量在北京選舉活動中的作用並不如預期中重要。實際上，從1979年以來中國推行有限選舉制，差額選舉的出現使得體制對於選舉的控制由直接轉為間接，即通過提名候選人來施加影響力。這使得投票人具有一定的選擇空間，換言之，選舉開始具有一定的實質性意義。早在80年代就出現了未按上級意圖選舉行政首長的事例。從與選舉相關連的競選活動來看，儘管該形式並沒有在憲法中得到肯定，也一直為當局關注，不過1988年末到1989年初的這次調研卻表明，北京人的參與要比人們想像的積極得多，等額選舉明顯遭到冷落。當北京人認定參與競選活動能夠帶來相關的利益時，他們逐利的行為便不顧忌政府的態度了。

選舉之外的其他參與更能體現北京人的這種積極態度。當常規性

的政治表達渠道被堵截後，北京人反而更積極尋求替代途徑來表達自己的利益。例如，出於對中國政治運作規則的充分了解，北京人採取重要的爭奪資源手段之一，就是通過借助於更高一級官僚的權力、建立與官僚之間的私人裙帶關係 (cronyism) 以達到目的。史天健認為，北京人並非完全消極地等待體制的轉變，而是積極參與政治過程以求得符合自身利益的改革，這是中國政治運作中不可忽視的重要變化。

作者進一步考察北京的政治參與的特徵，發現在北京人的政治行為中，集體性政治表達相當有限，但是個人通過官方認可或默許渠道的政治表達卻相當活躍。換句話說，體制有效地遏制了組織化的利益表達，卻無法阻擋個人化的政治參與。政治動員理論只能部分解釋有限的集體性政治表達的原因，卻不能給出北京人為何活躍參與「低層次政治」的答案。在史天健看來，答案需要從獨特的體制背景中尋求，作者的研究正是試圖突破這一比較政治學的困境。

從系統理論角度看來，在一個政治系統中，政治參與的影響彌散在從政治輸入、政策制定、政治輸出到反饋的政策過程中。值得注意的是，對政策的影響並不局限於政策制定的過程，在無法影響政策制定或影響失敗的情形之下，會轉入政策執行階段，這取決於具體的體制安排。一般說來，政治決策可以有兩種形式：法律或文件，在西方主要靠法律。法律的最大特徵是精確，嚴格規定了官僚在執行政策中的可為與不可為，運用法律作為政策載體，要求有獨立的司法裁判機

構和理性中立的官僚機構。當政策以法律的權威出現時，由於精確的規定，照章辦事的官僚自由裁量 and 解釋政策的空間極小，對於試圖改變政策的政治參與者來說，必然會將其影響力轉移到政策的其他過程；當博弈從政治領域轉移到法庭時，就變成了律師之間的較量，這也是試圖影響政策結果的參與者所不願意看到的；如果直接選擇違法的方式以獲取資源，嚴厲的懲罰機制使得參與者對該渠道望而卻步。因此在這樣的體制安排下，對於政策的影響必然集中到政策形成過程，這也就是我們通常所見的西方法治社會的政治參與形式。

然而，中國更多的呈現出「文件政治」(見Guoguang Wu, “Documentary Politics: Hypotheses, Process, and Case Studies”, in *Decision-Making in Deng's China: Perspective from Insiders*) 的特徵。大量政府決策以文件形式出現。文件不同於法律，可以以非公開的方式運行，文件的語言也遠不如法律精確，這就使得官員可以在極少受到社會力量挑戰的情形下擁有相當大的解釋政策的空間。同時由於司法機構缺乏真正的獨立性，政策衝突的解釋權實際掌握在權力部門的手中，這使參與者得以在政策執行階段對之施加影響。而中國特有的單位體制安排，又使得這種影響可以以個人而非集體的方式展開。在中國，與公民相關的福利部分是由單位來決定，單位掌握着很大的資源分配權力，在單位資源有限的情形下，單位成員的個人逐利就成為一場「零和博弈」。這一方面直接影響了參與形式，因為理性的經濟人顯然不會聚合起來去影響集體政策，而是理性地選擇以單

政治決策可以有兩種形式：法律或文件，在西方主要靠法律。法律的最大特徵是精確。中國更多的呈現出「文件政治」的特徵，這就使得官員可以在極少受到社會力量挑戰的情形下擁有相當大的解釋政策的空間。而中國特有的單位體制安排，使得人們對政策執行所施加的影響，可以以個人而非集體的方式展開。

史天健研究的時空雖然是十餘年前的北京，但其結論並未過時：如果國家力量不從私人生活領域中退出，如果沒有一支中立、理性的官僚隊伍出現，如果不鬆動單位體制對資源分配的控制，公民政治表達方式是很難擺脫傳統主義進入現代法治體制運作模式的。

個行動的形式去游說單位領導；另一方面，由於資源分配直接影響到公民的日常生活，加入這樣的利益爭奪幾乎成為中國人生活的一部分，公民參與政治不再要求具有理解政治運作、建構政治與私人生活的聯繫以作出理性選擇的能力。在中國的制度背景下，此類聯繫因為與個人私利直接相關而變得顯而易見，且不論各自的教育、社會經濟地位等因素。因此，中國人可以而且必須更多地以個人形式參與到「低層次政治」中來。

該書通過對實證資料的剖析，表明當今中國政治參與，無論是形式、特徵、所需的資源等都深深根植於現行體制之中，這也是作者反

覆強調切入分析中國政治參與的出發點。北京的政治參與遠比想像中積極和多樣化，這在一定程度上挑戰和矯正了西方的政治動員理論對社會主義國家公民政治參與的解說。而且此項研究對當下中國有重要的現實意義。史天健研究的時空雖然是十餘年前的北京，但其結論並未過時：如果國家力量不從私人生活領域中退出，如果沒有一支中立、理性的官僚隊伍出現，如果不鬆動單位體制對資源分配的控制，公民政治表達方式是很難擺脫傳統主義進入現代法治體制運作模式的。進一步講，經濟改革並不能天然促成這些條件的形成，我們還是期待政治改革的同步並舉。

尋訪「延安道路」的遺迹

● 董國強



賽爾登 (Mark Selden) 著，魏曉明、馮崇義譯：《革命中的中國：延安道路》(北京：社會科學文獻出版社，2002)。

賽爾登 (Mark Selden) 撰寫的《革命中的中國：延安道路》一書，是第二代西方學者關於中共黨史和近代中國革命史研究的扛鼎之作。本書的一個突出特點，是作者在探討中國共產主義運動起源和抗戰時期中共政策的戰略轉變等問題時，

史天健研究的時空雖然是十餘年前的北京，但其結論並未過時：如果國家力量不從私人生活領域中退出，如果沒有一支中立、理性的官僚隊伍出現，如果不鬆動單位體制對資源分配的控制，公民政治表達方式是很難擺脫傳統主義進入現代法治體制運作模式的。

個行動的形式去游說單位領導；另一方面，由於資源分配直接影響到公民的日常生活，加入這樣的利益爭奪幾乎成為中國人生活的一部分，公民參與政治不再要求具有理解政治運作、建構政治與私人生活的聯繫以作出理性選擇的能力。在中國的制度背景下，此類聯繫因為與個人私利直接相關而變得顯而易見，且不論各自的教育、社會經濟地位等因素。因此，中國人可以而且必須更多地以個人形式參與到「低層次政治」中來。

該書通過對實證資料的剖析，表明當今中國政治參與，無論是形式、特徵、所需的資源等都深深根植於現行體制之中，這也是作者反

覆強調切入分析中國政治參與的出發點。北京的政治參與遠比想像中積極和多樣化，這在一定程度上挑戰和矯正了西方的政治動員理論對社會主義國家公民政治參與的解說。而且此項研究對當下中國有重要的現實意義。史天健研究的時空雖然是十餘年前的北京，但其結論並未過時：如果國家力量不從私人生活領域中退出，如果沒有一支中立、理性的官僚隊伍出現，如果不鬆動單位體制對資源分配的控制，公民政治表達方式是很難擺脫傳統主義進入現代法治體制運作模式的。進一步講，經濟改革並不能天然促成這些條件的形成，我們還是期待政治改革的同步並舉。

尋訪「延安道路」的遺迹

● 董國強



賽爾登 (Mark Selden) 著，魏曉明、馮崇義譯：《革命中的中國：延安道路》(北京：社會科學文獻出版社，2002)。

賽爾登 (Mark Selden) 撰寫的《革命中的中國：延安道路》一書，是第二代西方學者關於中共黨史和近代中國革命史研究的扛鼎之作。本書的一個突出特點，是作者在探討中國共產主義運動起源和抗戰時期中共政策的戰略轉變等問題時，

自覺地摒棄了西方主流意識形態話語的種種干擾，始終緊扣當時中國社會經濟的結構性問題，以社會史的廣闊視野和嚴謹細緻的實證方法立論，創建了一種新的研究範式。它的影響從1970年代初流傳至今，實際上構成歐美學界「中國研究領域」的一種新流派。

為了挑戰當時(1960年代)西方學界頗具代表性的幾種片面觀點——如「現代化引發革命說」、「蘇聯輸入革命說」和「民族危機導致革命說」等等，作者特別選擇了地理相對蔽塞、自然生態十分惡劣、社會經濟極端落後、近代教育文化事業很不發達、抗戰期間又倖免於淪陷的陝北根據地作為研究論述的主要對象。他所依據的研究材料，部分來自美國、台灣、香港、日本等地收藏的中共檔案文獻，部分來自第一代西方中國問題觀察家的著述，部分來自革命戰爭年代中國人的大量著述——其中，他還特別提到毛澤東、費孝通等人的著作對他的影響。

本書正文共分六章。第一章概述清末民初陝北地方的社會經濟狀況，旨在揭示中國革命的社會歷史根源。作者依據大量不同來源、不同類型的史料，指出軍閥混戰、地主盤剝、苛捐雜稅、自然災害、盜匪橫行等多種因素的交互作用，導致當地自然經濟生態的破壞和傳統農村社會的解體，廣大貧苦農民走投無路，為中共領導的革命提供了乾柴烈火。第二章記敘陝北根據地的創建歷史。其中對劉志丹等人的傳奇經歷和中共黨內權力鬥爭秘聞

的描述，客觀上構成本書的一大重點。他關於劉志丹早期個人革命經歷的描述，旨在揭示中國共產黨人和中國共產主義運動的本土化特點；而以劉志丹為代表的地方游擊隊領導人與外來領導者之間的種種糾葛，本質上是基於務實的經驗理性的戰略指導思想與基於主觀意願的教條主義之間的較量。作者的研究論述表明，劉志丹等人領導創建的陝北根據地，與毛澤東等人領導創建的江西井岡山根據地，長期以來相互隔絕，獨立發展，但是他們遭遇的困難和採取的對策卻極為相似。這實際上論證了中國新民主主義革命道路的普遍意義。由此看來，1930年代中後期中共內部「本土派」取代「國際派」執掌革命的領導權，既是必然，也是合理的。

本書的主要內容是論述1940年代「延安道路」的成因、內容和意義。第三、四、五、六章便是圍繞這個主題展開的。需要特別指出的是，儘管作者坦承曾經從毛澤東等人的著述中獲得靈感，但是他關於「延安道路」的理解和詮釋，依然帶有顯著的個性化特點。

首先，在作者進行相關研究和寫作時，國際社會正處於越戰所引發的深刻危機之中。身為美國人的作者，當時所關注的重點問題並不是中國革命與國際共產主義運動的關聯。他是把中共創建的「延安道路」放在反對殖民主義的民族解放運動背景中來論述和評價的。他通過研究一個根據地的起源以及它的政治和經濟，探討一些對全國以

賽爾登的《革命中的中國》的一個突出特點，是作者在探討中國共產主義運動起源和抗戰時期中共政策的戰略轉變等問題時，自覺地摒棄了西方主流意識形態話語的種種干擾，始終緊扣當時中國社會經濟的結構性問題，以社會史的廣闊視野和嚴謹細緻的實證方法立論，創建了一種新的研究範式。

本書作者在研究和寫作本書時，國際社會正處於越戰引發的危機之中。他身為美國人，當時關注的重點並不是中國革命與國際共產主義運動的關聯，而是把「延安道路」放在反對殖民主義的民族解放運動背景中來論述和評價，想通過研究一個根據地的起源及其政治和經濟，探討一些對全國以至全世界都具有重要意義的理論與實踐問題。

至全世界都具有重要意義的理論與實踐問題。因而，他力圖通過實證研究和客觀描述，向讀者展示「延安道路」的具體內容及其表現形態，而對於由不同意識形態之爭所引發的那些抽象的理論問題——其中最著名的是所謂「馬列化」還是「化馬列」問題——則基本沒有涉及。

其次，從廣泛的社會革命和政治制度轉型的視角出發，而非從狹隘的黨內權力鬥爭的視角出發，作者拒絕將「延安整風」看作一場政治清洗運動。他認為「本土派」對「國際派」的清洗只是「延安整風」的一個微不足道的小插曲，而且這個清洗早在1939-40年間便已完成。他強調1942-44年間大張旗鼓進行的「延安整風」運動，是中共為了應付由日寇瘋狂「掃蕩」、國共軍事磨擦和根據地財政經濟危機等所引發的種種現實困難而開展的。它要解決的主要問題，是如何根據現實的需要與可能，努力調整根據地的黨政關係、黨群關係和經濟發展戰略，在殘酷的軍事進攻和經濟封鎖中求得自身的生存與發展。

作者認為：革命領導者能否在貧困而屢遭蹂躪的鄉村創造性地解決貧困、不平等和落後問題，是殖民地和半殖民地所要解決的核心問題。中共在根據地實施的普遍選舉和「三三制」政治改革，集中體現了「民主」的訴求，大大激發了民眾政治參與的熱情；精兵簡政、幹部下鄉、軍隊和機關的大生產運動，則集中體現了「平等」的訴求，不僅緩

解了根據地的財政經濟危機，而且有助於克服官僚主義、命令主義和幹部腐敗；抗戰前實行的土地改革和抗戰時期實行的減租減息、稅制改革等社會經濟政策，則集中體現了「公平」原則，為根據地經濟發展注入了新動力。他還特別指出，通過減租減息、稅制改革和互助合作等方式實施的「靜悄悄的革命」，應該被視為中共的一大創舉，它是傳統的「土地革命」方式以外實現社會經濟利益再分配的合理有效途徑。通過上述這些積極的措施，中共巧妙地實現了共產主義運動與民族解放運動和社會改造運動的對接，最大限度地吸引了中國社會各階層民眾的支持。與「國統區」和「淪陷區」相比，中共領導的各根據地政治清明、社會穩定、經濟發展、人民團結。結果，中共不但在十分不利的環境中生存下來，而且最終在全國取得勝利。

從經驗理性而非教條主義的觀念出發，作者強調中國革命道路所包含的本土特色非但不影響人們對它歷史價值的評估，相反，這正體現了中共的務實態度和非凡的創造能力。延安時期形成的「群眾路線」——如以群眾政治動員取代僵化刻板的官僚行政體制；通過自力更生、因陋就簡、加大人力資源投入等「土辦法」克服因資金、技術不足等因素造成的經濟發展障礙；通過確立人民戰爭的戰略指導思想和以游擊戰、運動戰為主要作戰手段，有效改變中共軍隊在數量上和武器裝備上的劣勢，等等——都是

「窮則思變」的產物。這些在現代化理論和正統馬列主義觀點看來不可思議的做法，卻是當時歷史條件下唯一合理的選擇。他還認為，本書所述的「延安道路」的意義是超越戰爭年代的，應該在後殖民時期的革命和建設中不斷發揚光大。

基於以上分析論述，筆者認為作者對「延安道路」的理解和詮釋十分新穎獨特。讀完該書之後，不管你是否同意作者的觀點，你都無法忽視它的存在。我認為，作者通過扎實的實證研究所做出的那些分析與評判，比起那些純粹從意識形態需要出發的膚淺、空洞抽象的看法和解說（無論頌揚還是否定「延安道路」）都更有價值，也更能經受時間的考驗。本書在初版發行二十多年後再版這個事實，就充分表明了中外學界對其學術價值的肯定。

不過，同任何一部優秀的學術著作一樣，本書也並不是完美無缺的。在該書初版寫作的過程中，作者與他同時代的許多傑出西方中國問題觀察家一樣，也受到時代和研究條件的局限。其中最主要的一點，就是他們當時無法到中國實地考察，無法確切了解建國以後許多重大歷史事件——如三大改造運動、反右運動、大躍進和文化大革命——的具體細節。因而，他們無法運用經驗和常識對他們的理論研究成果進行必要的校驗。他們的主觀善意，有時也會導致對某些歷史現象的誤讀。

關於這一點，作者自己也有着清醒的認識。

本書新版的「前言」和「後記」是本書不容忽略的重要構成。它們集中反映了作者在初版發表以後二十多年來對其核心命題和主要觀點的反思。我們在閱讀該書六章正文時所產生的一些疑問，可以在這裏找到一部分答案。

在長達三萬多字的新版「後記」中，作者特別提到「民主與專制」問題。他依據近二十多年來不斷湧現的大量相關研究成果，努力向讀者揭示「延安道路」的另一個側面。作者對「王實味案件」所做的多維度、多層面的分析，大大修正了初版關於「延安整風」的方法與效用的評估。他指出用「思想改造」的方法取代「開除」和「處決」，雖然體現了某種歷史的進步，但並未造就真正的黨內民主。黨內高度的思想統一不但是意識形態灌輸教化的結果，同時還伴隨着嚴密的組織手段和思想上、政治上的高壓威懾。在「思想改造」無法奏效的情況下，誅殺異己依然是必要手段。其次，「延安整風」並未真正按照「民主」原則理順「黨的領導」與「群眾路線」的關係。延安時期的民主主義萌芽只不過是中共所支配的群眾路線和政治動員的組成部分。廣大民眾的政治參與因缺乏制度的保障，顯得十分有限和脆弱。而在後來的歲月中，正是這種畸形的群眾路線構成中國民主政治發展的嚴重障礙。此外，以政治動員取代官僚行政體制（現代憲政法治意義上的）的弊端，在毛澤東晚年——特別是在反右運動、大躍進和文化大革命時期——

作者強調，延安時期形成的「群眾路線」、以「土辦法」克服經濟發展障礙、確立人民戰爭的戰略指導思想等等都是「窮則思變」的產物。作者對「延安道路」的理解和詮釋十分新穎獨特，但受到時代和研究條件的局限，當時無法到中國實地考察，無法確切了解建國以後許多重大歷史事件的具體細節，因而無法運用經驗和常識校驗他的理論研究成果。

的政治清洗、個人崇拜、高壓政策和操縱行為中暴露無遺。

作者最後指出：集權主義、思想專制、原教旨主義、領袖個人崇拜、運動群眾等問題代表着「延安道路」的陰暗一面，它們與我們過去強調的嚴謹務實、精誠團結、艱苦奮鬥、自我犧牲、救國救民等形象同樣真實。只不過在戰時狀態下，由於受到各種主客觀條件的制

約，「延安道路」的光明面始終佔據着主導的地位。

筆者認為，作者在新版中所作的這些修正與補充，使我們對「延安道路」的理解更全面、更豐滿、更真實。同時，它也很好地回答了以下問題：為甚麼中共大力倡導的「延安道路」，會在戰爭年代和建國以後導致兩種截然不同的結局。

評宋敘五《西漢貨幣史》

● 趙善軒

《西漢貨幣史》最大長處，在於分析西漢貨幣問題對中國經濟思想史所造成的影響。著者指出西漢貨幣政策歷次改變，形成了中國傳統貨幣思想的特殊性格。漢文帝時開放鑄錢，不依法鑄錢者大增。當時人認為放鑄使得富豪藉鑄錢致富，導致社會財富不平的惡果。



宋敘五：《西漢貨幣史》（香港：中文大學出版社，2002）。

筆者曾經在香港三聯書店1994年出版的《當代香港史學研究》一書中，看過一篇介紹秦漢史研究的文章，文中提及《西漢貨幣史初稿》一書，並將之推許為香港第二代秦漢史研究中的重要著作之一。近得知該書已經再版，故先睹為快。據該書著者（下稱著者）自言，《西漢貨幣史初稿》係由已故經濟史權威全漢昇先生所審閱及推薦，1971年經由香港中文大學出版。近年經著者重新修訂，把原來的十章增為十一章，刪去「初稿」二字，於2002年再版。正如著者所言：「本書是極少數將中國貨幣史作斷代研究的著作。」這因為「西漢是中國社會第一個政治性的統一政府，而且

的政治清洗、個人崇拜、高壓政策和操縱行為中暴露無遺。

作者最後指出：集權主義、思想專制、原教旨主義、領袖個人崇拜、運動群眾等問題代表着「延安道路」的陰暗一面，它們與我們過去強調的嚴謹務實、精誠團結、艱苦奮鬥、自我犧牲、救國救民等形象同樣真實。只不過在戰時狀態下，由於受到各種主客觀條件的制

約，「延安道路」的光明面始終佔據着主導的地位。

筆者認為，作者在新版中所作的這些修正與補充，使我們對「延安道路」的理解更全面、更豐滿、更真實。同時，它也很好地回答了以下問題：為甚麼中共大力倡導的「延安道路」，會在戰爭年代和建國以後導致兩種截然不同的結局。

評宋敘五《西漢貨幣史》

● 趙善軒

《西漢貨幣史》最大長處，在於分析西漢貨幣問題對中國經濟思想史所造成的影響。著者指出西漢貨幣政策歷次改變，形成了中國傳統貨幣思想的特殊性格。漢文帝時開放鑄錢，不依法鑄錢者大增。當時人認為放鑄使得富豪藉鑄錢致富，導致社會財富不平的惡果。



宋敘五：《西漢貨幣史》（香港：中文大學出版社，2002）。

筆者曾經在香港三聯書店1994年出版的《當代香港史學研究》一書中，看過一篇介紹秦漢史研究的文章，文中提及《西漢貨幣史初稿》一書，並將之推許為香港第二代秦漢史研究中的重要著作之一。近得知該書已經再版，故先睹為快。據該書著者（下稱著者）自言，《西漢貨幣史初稿》係由已故經濟史權威全漢昇先生所審閱及推薦，1971年經由香港中文大學出版。近年經著者重新修訂，把原來的十章增為十一章，刪去「初稿」二字，於2002年再版。正如著者所言：「本書是極少數將中國貨幣史作斷代研究的著作。」這因為「西漢是中國社會第一個政治性的統一政府，而且

又剛剛碰上中國社會進入『貨幣經濟社會』的關鍵時刻……而在西漢以後的政府，則有西漢的前例可循。故西漢政府的處境，最為困難。西漢政府，在制訂貨幣制度時，非但為當代立法，亦可說是為後世立法。」觀乎《當代香港史學研究》對本書的評論，似多出於斷代史的視野。筆者卻認為，本書最大之長處在於分析西漢貨幣問題對中國經濟思想史所造成的影響。書中確有不少創見，其中有三點筆者認為是最可取的。

第一，著者指出西漢貨幣政策歷次改變，形成了中國傳統貨幣思想的特殊性格。漢文帝時順應「自由放任」政策，政府盡量減少對人民經濟的干預限制，開放鑄錢、冶鐵、煮鹽等經濟活動。「放鑄政策」實施後，民間鑄錢盛行，雖然達到了一定的目標，但同時亦引起一些問題。因為放鑄以後，不依法鑄錢者大增。從賈誼〈諫鑄錢疏〉得知，因「曩禁鑄錢，死罪積下；今公鑄錢，黥罪積下」以及「姦錢日多，五穀不為多」之故，造成了「肆市異用，錢文大亂」（頁66）。因放鑄而造成的不良後果，使到政府財權旁落，造成政權動搖。《漢書·賈山傳》云：「錢者亡用器也，而可以易富貴。富貴者人主之操柄也；令民為之，是與人民共操柄，不可長也。」班固認為財權不可旁落，否則會動搖政權。時人又將吳、楚七國之亂，歸咎於放鑄政策（頁66）。當時人認為放鑄使到富豪藉鑄錢致富，導致社會財富不平均的惡果。

簡言之，文景時期因地方鑄幣而造成社會混亂，令武帝時不得不把鑄幣權收歸國家，從此成了中國貨幣發展的常態。本書著者能觀察到放鑄政策失敗對中國經濟思想的深遠影響，相比其他貨幣史著作以綜述史實為主，實顯得高明。

第二，「重實輕虛」的貨幣觀。著者以現代經濟理論來解釋西漢歷史發展，道出中國歷史上的主流貨幣觀念是形成於西漢時期。著者把當時的兩種貨幣觀分析成為經濟學中的「名稱主義」(Nominalism) 與「金屬主義」(Metallism)。所謂「名稱主義」，即指武帝元狩年間(公元前122至前117)造皮幣及赤側錢。著者認為此乃「名稱主義」初顯身手，但由於社會人士缺乏了解及政府推行手法不善，故最後都以失敗告終。自此以後，人們對「名稱主義」失去信心，反而更依賴金屬實物作為交易媒介，即時人所謂的「重實輕虛」。而與「重實輕虛」心態相近的「金屬主義」，這種思想在中國歷史上歷久不衰(頁120)。筆者注意到清代學者魏源(1794-1857)身處變局之世，仍以為貨幣本質應是「五行百產之精華」、「天地自然之珍」，故不信任名義貨幣，此明顯是建基於「金屬主義」之上，仍未能發展出名義貨幣的概念(趙靖：《中國經濟思想史述要》[北京：北京大學出版社，1998]，頁603)。大概如著者所言，此種思想早在西漢時期已經形成。一般研究經濟史者，往往只着重歷史事件與現象之還原，忽略深層意義的分析。而本書建築在

著者以現代經濟理論解釋西漢歷史發展，道出中國歷史上的主流貨幣觀念是形成於西漢時期。著者把當時的兩種貨幣觀分析成為經濟學中的「名稱主義」與「金屬主義」。武帝元狩年間造皮幣及赤側錢，「名稱主義」初顯身手，惜失敗告終。此後人們依賴金屬實物作為交易媒介，這種「重實輕虛」的心態相近於經濟理論中的「金屬主義」。

本書著者大量運用經濟理論，不免受到傳統史學家質疑。其實自1960年代的「新經濟史革命」以來，經濟學理論已被廣泛應用於社會經濟史研究之中，近年來在中國社會經濟史研究中亦逐漸受到重視。只要運用得宜，這種理論對於了解歷史是甚有裨益的。

史實之上，利用現代貨幣學、經濟學的理論對西漢貨幣發展作深入研究，不是僅從史料上作考證而已。

第三，「反貨幣思想」之形成。在上述背景下，中國出現了一種「反貨幣思想」，即是指人們對貨幣失去信心，進而否定貨幣存在的價值。著者同時比較了晁錯（公元前200至前154）與稍後的貢禹（公元前124至前44），認為前者主張貴五穀而賤金、玉，雖然反對當時人們過份重視貨幣的思想，但仍不否認貨幣在社會經濟生活中的地位，並不主張完全廢棄（頁103-104），而到了一百年後的貢禹則不同，他主張完全廢除貨幣，恢復實物經濟（頁104）。貢禹認為自從五銖錢通行以來，民間盜鑄錢盛行，富人因而積錢滿室，而一般平民遂「棄本逐末」。最後導致「貧民雖賜之田，猶賤賣以買，窮則起為盜賊。」故貢禹認為：

疾其末者絕其本，宜罷採珠、玉、金、銀鑄錢之官，亡復以為幣。……租稅祿賜，皆以布帛及穀，使百姓壹歸於農。（頁107）

可見，貢禹之反貨幣思想可算是走到了極端。其實貢禹與晁錯身處時間相距不過約百年，但對貨幣的理解南轅北轍，除了個人因素外，亦能代表了不同時期的思想特徵，著者認為為這種差別見證了西漢以來貨幣政策的歷次變化對社會思想造成的影響。「反貨幣思想」自西漢形成以後，一直影響着中國歷史的發展。及至十八世紀，西方貨幣已進入現

代階段，而中國的貨幣思想卻發展遲滯，很大程度上是因為中國社會長期以來存在着「反貨幣思想」之故，此為治史者不可不知。

此外，本書還值得稱道的一點，是著者對經濟制度考察的成果。著者指出了西漢貨幣政策對後世的重要影響。其一，西漢承襲先秦以來以銅鑄錢的傳統，建立銅幣鑄幣模式，一直延續至晚清。其二，漢政府排除了金銅兩本位制，建立銅錢單本位制，此亦為後世政府立下先例，對以後制訂政策有深遠影響。著者自言此等均未為前人所注意（筆者按：應為舊版1971年前），可見本書之創新。

總言之，本書論斷精闢，能刻畫出西漢貨幣政策的歷次改變，對中國傳統經濟思想的影響，可謂見人之未見。但由於著者大量運用經濟理論的關係，自不免受到較傳統的史學家質疑，其實，自從經過1960年代的「新經濟史革命」（cliometric revolution）以來，經濟學理論被廣泛應用於社會經濟史研究之中，近年來在中國社會經濟史研究中亦逐漸受到重視。只要運用得宜，這種理論對於了解歷史是甚有裨益的。另外，本書不足之處顯而易見。正如著者所言：「本書側重在問題之探究，故對敘述史實方面，力求簡明。」（頁2）但作為歷史學著作，材料運用、考證等至為重要，相對而言，本書在這方面似略為不足。而且在註釋規範、所引用書籍的版本等方面，亦未盡完善。儘管如此，仍然不損本書之價值。

知識論問題域之一窺

● 萬 丹



哈耶克 (Friedrich A. Hayek) 著，馮克利譯：《科學的反革命——理性濫用之研究》(南京：譯林出版社，2003)。

哈耶克的《科學的反革命》(*The Counter-Revolution of Science*) (下文標明頁碼之文字均引自此書中譯本)自1952年出版以來，一直因其對科學主義及極權主義的批判而在學術界享有盛名。哈耶克對於科學主義的批判，其目的在於指出：

現代文明受到的威脅，並不在於毀滅世界的非理性的狂熱；而在於建構理性主義者之濫用理性，試圖有意識地設計現代世界，從而把人類置於由他自己造成的鎖鏈之中。(見薩麗[Razeen Sally]等著，秋風譯：《哈耶克與古典自由主義》[貴陽：貴州人民出版社，2003]，頁179。)

他從知識論出發，對科學主義在社會科學領域內濫用理性的情況分為客觀主義、集體主義、歷史主義三種，一一加以駁斥，並以從法國啟蒙時代思想家到聖西門 (Comte de Saint-Simon) 到孔德 (Auguste Comte) 的觀念史回顧，考證了科學主義的淵源。並比較了孔德與黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的思想實質，發現他們的核心觀念可以用一句話來概括：「一切社會研究的核心目標，必須是建立一種包括全人類的普遍歷史學，它被理解為一幅遵循着可認知規律的人類必然發展過程的藍圖。」(頁250)

在閱讀這一經典著作時，引起筆者注意的，不僅是其不同於哈耶

哈耶克認為自然科學與社會科學的研究範圍與對象不同，這決定了這兩種科學的差異不可調和。自然科學並不重視人類的常識觀念，而社會科學研究的「事實」都是與人有關的事實，也就是說與人的觀念有關的事實。哈耶克因此反對科學主義者將自然科學研究中的客觀主義方法應用到社會科學中來。

克本人的經濟學家出身的論證角度，更有在其文本中所蘊含的眾多啟發性問題。這些問題涉及知識論、經濟學、政治哲學和觀念史等，本文集中評述其中知識論的部分。

二十世紀是世界局勢風起雲湧的時代，其中出現了人類極權主義的兩種形態——法西斯主義和斯大林主義，並造成世界範圍的大戰和冷戰。這一巨變的時代對歐洲知識界的震動很大，促使人們反思一貫以「文明」和「理性」自詡的歐洲到底怎麼了。哈耶克對科學主義的批判在這一時代背景下展開，並不令人意外，令人意外的是哈耶克在批判時的進入角度。他是從知識論開始其論述的（事實上，哈耶克在1952年還出版了有關認識論的專著《感覺秩序》[*The Sensory of Order*]）。

知識是經濟發展乃至社會發展的重要因素。對於知識能夠發揮甚麼樣的作用，有不同意見。科學主義（註：scientism，在中譯本中譯為「唯科學主義」，此處依通行的譯法）認為，人掌握知識的能力是極強的，人類可以憑藉自己掌握的知識認識和改造自然和社會。這種對人類理性的強烈信心可以追溯到法國啟蒙運動時期。由此就可以設想出存在着掌握社會規律的特殊人群甚至超級頭腦，他們完全有能力設計人類社會的未來。因為社會是按照類似自然規律的規則而運行的，特殊人群或超級頭腦可以對未來做出預言和指導，其他人只要追隨其後，幸福生活便水到渠成。把

社會規律視為自然規律來處理，是此處科學主義的意義。

哈耶克並不同意社會科學與自然科學（註：書中有時採用「科學」，所用的是狹義的「科學」，即自然科學）的相似性。他認為自然科學與社會科學的研究範圍與對象是不同的，這決定了這兩種科學不可調和的差異。認識外部實在，誠然人們要借助於感覺，但是自然科學卻要不斷破除由感覺所形成的人們對自然的常識性看法，「科學打破並取代我們的感覺性質所呈現的分類體系，這雖然不太為人熟悉，卻恰恰是科學所作的事情。」（頁10-11）自然科學家力圖在感覺分類系統之外得出另外一種分類系統，以便對自然做更精密和準確的解釋。因此自然科學家並不重視人類的常識觀念，「當科學家強調自己研究客觀事實時，他的意思是，要獨立於人們對事物的想法或行為去研究事物。人們對外部世界所持的觀點，永遠是他要予以克服的一個階段。」（頁16）社會科學則與之相反，「我們指的是他們有關自我、有關他人、有關外部世界的全部思想和信念，概言之，是指決定着他們的包括科學研究在內的全部行為的一切因素。這就是社會研究或『道德科學』所關注的領域。」（頁16）社會科學研究的「事實」都是與人有關的事實，也就是說與人的觀念有關的事實。在這裏，觀念有兩種意義，其一是構成我們打算研究的現象的觀念，其二是我們自己或我們打算解釋其行為的那些人所持的有關這些現象的觀念，它們是關於社會結

構的理論。哈耶克因此反對科學主義者將自然科學研究中的客觀主義方法應用到社會科學中來。

這裏涉及的問題是科學知識的客觀性問題。因為不依人的主觀意志而轉移，加之應用於社會各項實踐取得了可觀的收益，自然科學及其知識獲得了極高聲譽，客觀性是其中的重要內容。但是科學哲學對於自然科學的研究，卻對科學知識的客觀性提出了質疑。

科學知識的客觀性由科學方法的客觀性所保障。但就算是科學方法中看來最具客觀性的邏輯方法，也無法迴避主觀因素的存在。如歸納邏輯中的貝葉斯主義 (Bayesianism) 分為邏輯貝葉斯主義和主觀貝葉斯主義。在對事件或全稱假說或統計假說測定概率時，必須首先輸入某些概率，這些概率是先驗概率。為先驗概率尋找先天的、形而上學的或邏輯的基礎的，是邏輯貝葉斯主義；而主觀貝葉斯主義則把先驗概率僅僅看作私人的、主觀的相信度。而費伊爾阿本德 (Paul K. Feyerabend) 更是認為科學方法應是「怎麼都行」，否認只存在着規範的科學方法，並不把科學作為人類理性的最高成就。當然也有一些科學哲學家對科學方法和科學知識的客觀性做了維護，如夏佩爾 (Dudley Shapere) 等。那麼，科學知識是客觀的嗎？科學知識是可靠的嗎？客觀與可靠在科學知識中的關係如何？這些都是與科學知識客觀性有關的問題，同時也是哈耶克批判科學主義的客觀主義時所涉及的問題域。

哈耶克強調社會科學與自然科學在客觀性上的區別之後，對社會科學中的集體主義研究方法加以批判。科學主義的集體主義研究方法，即「把社會或經濟、資本主義 (作為一個既定歷史『階段』) 或特定產業、階級和國家這類整體，視為一個有着嚴格規定性的客體，我們通過視察其整體運行，能夠發現各種規律。」(頁51) 哈耶克認為不能因為存在着普遍使用的概念，就存在着這些語詞所描述的明確的既定事物；對於觀察而言，這些社會科學中的整體性概念並非是既定的，而是頭腦的建構。「社會科學並不研究『既定』整體，它的任務是通過用常見因素建構各種模式，來建立起這種整體——這種模式是對我們在現實生活中同時觀察到的眾多現象中的一部分之間的關係結構的再現。」(頁54) 關於整體的知識是不存在的，更加不用說關於整體的這種知識會為某個超級頭腦所掌握，因為「從任何意義上說，惟一能夠存在的知識，就是這些分散於不同的人中間、經常彼此不一致甚至相互衝突的觀點」(頁49)。由此，在社會科學中，或者說在研究社會時，應該堅持的視角不是整體主義的而是個人主義的。

但個人之間的差異極大，又沒有一個超級頭腦能掌握如此眾多的知識，那應該如何對個人主義的分散式知識進行研究呢？哈耶克提出了以下論證：其一，認識他人的思想是可能的。自然科學和社會科學各學科的研究對象總是事件的某一種或某一些屬性，而不是全部屬

我們該如何研究個人主義的分散式知識呢？哈耶克提出了以下論證：其一，自然科學和社會科學各學科的研究對象總是事件的某一種或某一些屬性，而不是全部屬性。同樣，在研究人的思想時也不是對其思想的每一角落都不放過。其二，在人們的意圖與行為可以相互理解的基礎上，分散式的知識完全可能構成社會性的制度。

1962年庫恩提出「不可通約性」，後更提出不可通約性就是不可翻譯性，即不同共同體的語詞之間是不可能完全對譯的。因為在不同文化中，世界觀、道德、對自然的分類方式等，都隱含在不同的語言形式中。那麼，不同文化是否可能相互理解？如果不可能，在全球化的趨勢下，文化與文化的碰撞會有怎樣的後果？

性。同樣，在研究人的思想時也不是對其思想的每一角落都不放過。「因為所謂認識頭腦不可能有別的意思，它僅僅是指認識某種和我們自己的思維有同樣運行方式的東西。……然而這是我們理解我們所說的其他人的意圖或行為意義的惟一根據；而且這肯定是我們的全部歷史知識的惟一基礎。」(頁78)其二，在人們的意圖與行為可以相互理解的基礎上，分散式的知識完全可能構成社會性的制度。當然這種構成不是某人或某階層的精心設計，「從一定意義上說，這制度雖然是人為的東西，即完全是人類行為的結果，但它們未必是人類設計的，未必是這些行為有意造成的產物。」(頁86)並且這些行為並不一定在明晰知識的指導下完成，而可能是在默會知識 (tacit knowledge) 的影響下完成的。至於構成過程及條件，哈耶克在本書中並未詳細論及(對個人行為與制度形成的更詳細論述，參見哈耶克的《個人主義與經濟秩序》[*Individualism and Economic Order*])。

對哈耶克的個人主義知識觀，我們可以進一步提出問題：認識他人的思想是否可能？中國古語有云：人同此心，心同此理。人與人能否理解看似是一個不成問題的問題。但不要忘記，早在十五、十六世紀的大航海時代，西方人已經認識到不同文化的人之間的巨大差異，即如何將新大陸的原住民及其文化收入西方的基督教文化序列之中，成為令西方人頭痛的問題。最

後的結果也只能選擇放棄這種努力。在當代，自庫恩 (Thomas S. Kuhn) 於1962年在《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*) 中提出「不可通約性」(incommensurability) 以來，其影響面遠遠超出了當初的科學哲學範圍，而進入了社會科學及人文領域。他在後期明確提出，不可通約性就是不可翻譯性 (untranslatability)，即不同共同體的語詞是不可能完全對譯的，因為其背景的世界觀是不同的。對不可通約性的討論十分熱烈，參加者如帕特南 (Hilary Putnam)、費伊爾阿本德等或擁或駁，更有伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 提出哲學解釋學，把文本原義作為一個敞開的視域，從另一方向來解決這個問題。

作為這一問題的延伸，就不僅僅是思考個人間理解的可能性，而是探尋文化間理解的可能性。在不同文化中，世界觀、道德、對自然的分類方式等，以語言的形式或明或暗地存在着。不同文化是否可能相互理解？如果可能，如何在不同文化中達到理解？如果不可能，那麼在我們這個本來是文化多元化存在的地球上，在全球化的趨勢下，文化與文化的碰撞會有怎樣的後果？……

僅從對哈耶克知識論的分析，我們就可以看出在一個思想大師的討論中所蘊含的可以開拓的理論深度和廣度是如此驚人。對於古典式學者，而非當代所常見的專家型學者，不由我們不保有一份深深的敬意。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

本期白夏在概述法國知識份子的歷史與現狀時，感慨自1980年代以後，法國的公共領域式微和公共知識份子普遍失語。在籌劃「二十一世紀評論」這一公共話題的專欄時，本刊編者深感自1990年代中期以來，中國知識界也出現同樣狀況，而且日趨嚴重。如果說，公共知識份子的標準是遵循內心的道德準則對關係到公共利益的問題反思和發表批評意見，那麼，在政治、經濟、民生、文化和生態等問題叢生的新世紀，為甚麼中國知識份子反而沒話可說了呢？針對這種現狀，難道是「無奈」兩個字就能交代的嗎？

——編者

民族國家與大學理念

貴刊2003年12月號刊登羅崗先生〈危急時刻的大學精神——重識蔡元培的大學理念〉一文，切入到民族國家與自由理念的緊張衝突這個現代性的深層困境中，在這二者的張力關係中審視現代大學理念，而不是泛泛而談所謂「學

術自由」、「教授治校」，讀畢頗受啟發。

現代民族國家是隨着資本主義的全球擴張而產生和壯大起來的。作為歐洲後發國家的德意志，其「民族性」的體驗尤為強烈。十八、十九世紀德國產生的一大批文化巨匠，亦都打上了民族精神擔綱者的烙印。然而，在民族精神與自由理念兩者皆十分匱乏的時候，似乎可以相得益彰，但是隨着其深入開展，則必會產生嚴重矛盾。在德國這樣的政府主導現代化的國家，脆弱的自由理念更是難敵強大的民族精神訴求。隨着德國經濟軍事實力的壯大，自由理念迅速凋零，「法西斯化」難以避免。德國的大學連胡塞爾、愛因斯坦這樣的大師都不能容，所謂「大學理念」、「學術自由」已成欺人之談。為當今中國學界津津樂道的蔡元培的大學理念，與洪堡特的大學理念有重要的傳承關係及相似之處。這當然有其現實原因，即近現代中國作為一個後發國家與十八、十九世紀的德意志有十分相似之處，所以德國的哲學文化極易引起中國學人的共鳴。

聯想到近來中國學界有關

大學理念的討論，我感到，雖然民族國家仍是我們目前國家形態的基本形式，而那些所謂創建中國的世界一流大學、結束中國的留學運動的亢奮之論，也着實值得我們警惕。羅文中引愛薛培爵士的話值得我們深思：「牛津的忠誠不再屬於英國國教教會，甚至也不僅僅屬於英國的學術體系，而是屬於整個的從中國到秘魯的大學的星群。」

孫樂濤 湘潭

2003.12.28

神五升空意義何在？

貴刊2003年12月號的陳方正先生〈動於九天之上的飛龍——神舟五號意味着甚麼？〉一文，參考材料不過中外科普雜誌，但卻能從歷史文化的角度估量意義，揣測前景，並用《周易》術語為讀者拆解了一套神五升空的「降龍十八掌」套路，的確別開生面。

神五升空後，英國《經濟學人》雜誌封面大書「恭喜」(Congratulations!)二字，下面緊跟着調侃了一句：「所以，不再需要援助了吧？」這裏隱含的邏輯是，貴國都富到有錢送人上天，也該不缺銀子讓地面的百姓奔小康了。在《經濟學人》作者的治國思維裏，文治應是優先於武功的。不過放到中國這種「發展中大國」的語境下，其實面臨的還是「大炮與黃油」之間的權衡取捨。「發展中」要求更多的

黃油，但「大國」要求中國不能借助其他強權，而要靠自己的武力保證和拓展其利益。用陳先生的話說，「人活着，不是單靠麵包。」《經濟學人》和中國領導人算的本是兩本帳。

由於都表現了「人類向無盡穹蒼飛昇的深層願望，都包含極強的科技因素」，陳先生將中國發射神五與古埃及建金字塔和中古西歐建大教堂相類比，這種比較是否恰當還值得商榷。金字塔與大教堂均是基於某種宗教信仰而建造的，兩者背後的「天國」與神五射入的「太空」並非一物，而相應的建築技術與具有戰略意義的航天技術恐怕也不可等量齊觀。如果硬要比附，倒不妨和十四至十八世紀西歐的航海大業作個比較。當時的大西洋、太平洋正如今日之地外空間，而從西班牙到不列顛諸國的百舸之流，也像極了當代美俄兩國的太空競技。

這就牽涉到陳先生所討論的下一個關節：神五升空意義何在？就美俄兩國多年鬥法來看，似乎正如當年的哥倫布船長，所費不貲，意義重大，功載史冊，但當下可沒有撈到多少實惠。以至陳先生不由得對神五項目下了「凌虛蹈空，以實就虛之舉」的結論。筆者近日閒翻《世界探險史》，書中故事之風險波折，當事人根本無法預料。但可以肯定的是，如若困守原地，結果必然為陳先生所說的望洋興嘆的「在田」局面。假如地外空間果真是二十一世紀的新大陸，則國人不應

再錯過這一歷史機遇，在諸強之中佔據一席之地，方不愧為「龍的傳人」。

田方萌 北京
2003.12.30

從立憲者的理念講起

蕭濱的〈美國制憲者心目中的個人、社會與國家〉(2003年12月號)一文，從立憲者個人的角度探索憲法思想和內涵，對當代中國的立憲路徑選擇及憲政實施具有重要意義。

該文還從另一個角度闡明：人類能夠通過國家公共權力的力量，來維繫社會的秩序，使社會以及人類能夠在一種秩序的框架內生存下去，這是人類政治文明發端的一個重要標誌。

普布利烏斯的個人、社會和國家理念多層面的研究，使得我們思考下列關鍵問題：政治發展的外部環境在政治文明建設中起着怎樣的作用；人類如何通過科學合理的制度安排和技術設計，提高非暴力狀態下解決政治矛盾和衝突的有效性；如何使得所有社會成員在一種文明祥和的政治狀態下互愛互信，共榮共存。人類政治生活以及未來美好政治生活的理想有共同性，這是借鑑人類一切有益文明成果以推進一國政治建設的基礎。即使是一些注意到政治文明建設中生態環境因素的思想家，也並沒有否認政治借鑑的可能性，普布利烏斯的理念則為中國的制度建設提供了可貴的借鑑。

趙銀亮 鄭州
2003.12.29

如何討論政府的大小與好壞？

許多人都是拘泥於中共一黨集權體制內來討論「政府的大小」，然而，秦暉先生的〈權力、責任與憲政：兼論轉軌中政府的大小問題〉(2003年12月號)啟發我們跳出體制的鐵籠子，去討論「大小政府」的問題。

他指出，不能撇開權利和責任去抽象地談論政府的大與小，否則只會陷入一種無謂的爭論以及對美國立國者思想的誤讀和曲解。人們最期盼的理想政府應該是一個「權力最小而責任最大的政府」，即從限制公民自由來說是「小」，從提供公共服務來說是「大」的政府。然而，我們生活其中的這個政府又是一種甚麼樣的情況呢？它提供給我們的「服務」在很大程度上仍停留在一種對權力的變相使用上。正如秦文中所提及，北京倡導的「義務教育」，在習慣了攬權和發號施令的政府體制下，最終淪為一種對沒有經濟能力送自己子女上學的父母之強制與示眾，即對人身公民權利和尊嚴的侵害。

另外，衡量政府的好壞也沒有固定標準，關鍵在於有沒有憲政民主的保障。真正的憲政民主政府會根據公共利益的需要，適時調整其權力和應向社會承擔的義務與責任。只有在憲政條件下，思想家對大小政府的討論才有意義。相反，沒有憲政民主做基礎的政府，其(權)大只會產生秦始皇，其(責)小也更不會孕育出里根和撒切爾。

靈山 北京
2003.12.29

編後語

2004年稱得上是「大選年」：從3月到7月相繼有俄羅斯、菲律賓、印尼的總統選舉，以及11月舉世關注的美國總統大選，——當然還有中國人最關心的3月份台灣總統選舉和9月份香港立法會選舉。本期「二十一世紀評論」以「港台選舉與兩岸三地政治」為專題。台灣政治學者朱雲漢分析，大選在即，藍綠兩大陣營都背負着「絕不能輸」的沉重壓力，北京領導人視選舉結果為對「和平統一」的最後考驗，美國亦目之為對其維護兩岸不統不獨現狀的挑戰；這樣，在各種政治勢力衝擊下的這場寶島選戰，無疑是考驗台灣選民智慧的歷史抉擇。劉宏、李紅嘗試用博弈論的「懦夫遊戲」來分析陳水扁如何利用「統獨議題」作為選戰策略；王家英和丁松泉則提出，儘管港台兩地政治現狀大不相同，但在選舉政治帶動下，港台不同黨派候選人都傾向於採用較激進的、抗衡中國大陸的選舉策略。因為中國大陸具有極大實力優勢，其應對策略也就成為決定未來兩岸三地政治格局的最重要因素。

與上述現實選舉議題相配合，牛銘實提綱挈領地介紹中外選舉制度歷史和不同選舉法及優缺點；清末諮議局是中國第一次實施的選舉，傅懷鋒從江浙兩省諮議局的選舉規則和結果談民眾的政治參與，瞿駿則側重於分析選舉過程中如何執行資格調查；這三篇文章為選舉政治議題提供了歷史的和比較的視野。公共知識份子和政治參與是本期另一重點話題。作為當今最有影響力的知識份子，哈貝馬斯公開支持1999年北約的科索沃戰爭，卻又反對2003年美英的伊拉克戰爭，這兩種迥然不同的立場引起了中外學者的強烈關注和批評。如何解讀哈氏這種看似矛盾的政治表態？童世駿一文恰恰是揭示他的「世界公民狀態」以及「自由民主主義」與「世界主義」之間差異的理念和論證邏輯。陳建華的研究展現了民初「鴛鴦蝴蝶派」文人如何利用《申報·自由談話會》專欄，自覺地開拓出一個開放和具批判性的公共論壇；從張玲霞一文又可以看到，聞一多、王造時等公共知識份子在就讀清華時是如何利用校園刊物來「臧否清華」，從而促進民主教育理念和學風的。另一方面，王建平分析韓國中產階級在二十世紀社會轉型時期積極的政治參與，以及祁玲玲介紹史天健新著所揭示的80年代末北京市民獨特的政治參與方式，均質疑了西方有關公民政治參與的理論。

在政治課題以外，本期佳作甚多，如楊奎松不太同意沈志華新著《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》中所說斯大林支持朝鮮戰爭的原因，他提出另一種說法；吳玫和方維規分析當代中文網路中的資訊流通；特別是陳方正一文，討論二十世紀科技快速發展對繪畫藝術創新的促進和限制，揭示當代藝術危機在於它已失去文化上的創造功能，這些都是讀者關注的有趣問題。最後，需要報告的是，在年年底年初之交，陳焯舜先生和黃庭鈺小姐找到了更適合他們特長的新職位，由黎耀強先生和關韻媚小姐接替他們在本刊的工作，我們感謝離任的同事並歡迎新同事加入本刊編輯室。

最後的士大夫，最後的豪傑

——紀念李慎之先生逝世一周年

許紀霖

慎之先生過世一年了。他的死，就像他的一生，轟轟烈烈，成為一個文化事件。凡事件中人，必是某種精神的象徵。李慎之，這位叱咤風雲的思想老人，究竟象徵着甚麼？

一年來，關於他的爭論不絕於耳。不少人將李慎之看作為中國自由主義的傳人，甚至有「梁啟超—胡適—顧準—李慎之」的自由主義道統之說^①。李慎之是一個自由主義者，這為大家所公認，但自由主義是否有道統，這本身就是一個問題。李慎之生前倒不大願意自稱「當代中國自由主義的代表」，1999年秋天他在香港訪問，應邀到香港中文大學中國文化研究所演講，那年我在那裏工作，參與接待。有聽眾問他，他當場斷然否認。至少在公眾場合，他是不太願意被簡單地化約為某種意識形態的。根據許多人的回憶，李慎之生前很喜歡自稱是「中國最後一個士大夫」。士大夫與自由主義，假如按照過去的傳統／現代的二元思維，簡直是對立的存在。哪種形象更接近李慎之呢？

死去的人物，最悲哀的命運，莫過於被某種意識形態譜系臉譜化或符號化。我猜想，智慧過人的李慎之之所以自稱不無「落伍」的「士大夫」，而非時髦的「自由主義」，可能意識到生後某種宿命。自由主義固然是其最後決斷的政治理想，但並非其人格的象徵。李慎之在精神上所擔當的，乃是從春秋戰國孔孟夫子開始，為歷代儒家仁人志士所發揚光大的士大夫傳統。

中國的士大夫精神，突出表現在天下興亡的憂患意識、士志於道的理想主義和知行合一的道德實踐。先秦以降的中國歷史，漫漫兩三千年，基本上是一個以士大夫為中心的社會。其間，雖然屢受昏君、宦官、朋黨和愚民的戕害，以道自任的士大夫始終是歷史舞台的中心人物，或喜或悲，或歌或泣，擔當的是朝代的命運、天下的責任。到晚清民初，這些士大夫搖身一變為現代知識份子，但縱然西裝革履，依然包裹着一顆士大夫的靈魂。魯迅、胡適、陳獨秀、陳寅恪……，無不如此。不過，時光到了二十世紀之末，發生了歷史性變化：

李慎之生前不大願意自稱「當代中國自由主義的代表」，很喜歡自稱是「中國最後一個士大夫」。李慎之在精神上所擔當的，乃是從春秋戰國孔孟夫子開始，為歷代儒家仁人志士所發揚光大的士大夫傳統。中國的士大夫精神，突出表現在天下興亡的憂患意識、士志於道的理想主義和知行合一的道德實踐。

隨着工商社會的崛起、意識形態的消解和知識份子的學院化、專業化，士大夫作為一個精神性群體，終於在歷史的地平線上消失了。

時間終結了。當滿街人群熙熙攘攘，皆為利往，當一代俗儒著書立說，全為稻粱謀時，李慎之在蒼茫暮色之中，發出了兀鷹般的絕唱。那個漸漸遠去的中國士大夫身影，顯得是那樣的空曠、孤獨和絕望。

一 「老派共產黨員」

在談到李慎之的時候，我們要記住，在所有其他的身份之前，他首先是一個共產黨人。

共產黨人，意味着甚麼？每當我聽到一些學生，發誓要在畢業之前，像考一張劍橋證書那樣，解決「入黨問題」的時候，我就為共產黨被逐利之徒侵蝕而感嘆。黨世俗化了，世俗得失去了理想。當年李慎之們加入共產黨的時候，注入的不是功名利祿，而是一腔豪情。從「五四」第一代老共產黨人，到「一二九」運動出身的青年幹部，其實都是一批充滿士大夫精神的理想主義者，是他們撐起了這個黨的魅力和光芒。李慎之在懷念匡亞明先生的時候說^②：

我一向以為中國共產黨所以能領導中國革命取得勝利，除了客觀環境與政治路線的原因不說，有一點是因為老一輩的共產黨人大多是頂天立地的漢子。他們的骨子裏都秉承中國文化傳統的精華：他們懷有「天下興亡，匹夫有責」的抱負；「民吾胞也，物吾與也」的襟懷；立定「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」、「無求生以害仁，有殺身以成仁」的氣節，這樣才能使他們前仆後繼，再接再厲，不達目的，決不休止。

李慎之就是這樣的共產黨人，即使後來「革命吃掉了自己的兒女」，他也不悔初衷。98年我出差北京，到他府上拜訪。我們談到了革命，談到了年青時代的選擇。我過去有一個誤解，以為當年參加革命的知識份子，都是一些成績平平的「憤青」。李慎之對我的無知簡直有點憤怒：「哪裏！當年『一二九』運動中走在最前面的，都是學校裏成績最優秀、在同學中最有威望的。那些不學無術的家伙，都去抱三青團的大腿了！」我問他：「假如時光倒退六十年，您還會堅持您原來的選擇嗎？」他垂下目光，沉思片刻，聲音低沉地回答：「當時沒有其他的選擇。我們要抗日，國民黨不抗日，共產黨要抗日；要民主，國民黨搞專制，共產黨反專制。我們是帶着自由民主解放的理想奔向共產黨的。只要你當年內心還有一點熱血、一點良知，你就不會選擇走另一條路。」

是的，當年的寶塔山下、黃河之濱，雲集的是像李慎之這樣的中華民族最優秀的青年，是那一代士大夫中的熱血精英。他們為自由民主解放的理想而來，充滿着崇高的獻身精神和烈士情懷。李慎之將這些共產黨人稱為「老派共產

李慎之在所有其他的身份之前，首先是一個共產黨人。從「五四」第一代老共產黨人，到「一二九」運動出身的青年幹部，其實都是一批充滿士大夫精神的理想主義者。他們為自由民主解放的理想而來，充滿着崇高的獻身精神和烈士情懷。他們對黨之榮辱、理想之執着，難以為後人所理喻。

黨員」^③。好一個老派！老派共產黨員，就是中共黨內的理想主義者，以弘道為己任的二十世紀士大夫。

新派共產黨員，為利祿而投黨，黨只是他們升官發財的工具；而老派共產黨員，一生恨愛，統統融化於間，他們對黨之榮辱、理想之執着，難以為後人所理喻。那是用青春的熱血和一生的苦戀所凝聚起來的情感，是容不得任何人去褻瀆和顛覆的。削肉還母，剔骨還父，是何等的刻骨銘心！

沒有這樣的刻骨銘心，也就沒有晚年的李慎之。

二 歷史理想主義

對李慎之心靈打擊最大的，莫過於「革命吃掉了自己的兒女」：理想主義被扭曲了，革命的烏托邦扮演了吃人的角色。這批「老派共產黨員」依然沒有躲過歷史上士大夫的傳統悲劇：以道而抗勢，因忠而得咎。痛定思痛，晚年的李慎之追隨顧準的身影，從理想主義走向經驗主義，從革命烏托邦走向自由主義。

不過，他難道真的從此告別了理想主義，成為休謨 (David Hume) 那樣的冷冰冰的經驗主義者？我反覆比較閱讀顧準和李慎之，發現顧準晚年之決斷，他理論上的冷峻，令他壯士斷臂，在革命之後毅然與理想主義告別。顧準是冰，但李慎之是火。火的燃燒離不開激情的燃料，而激情假如沒有理想的信念在前面召喚，又能維持幾時呢？當顧準將理想主義也歸結為經驗主義的時候，李慎之卻認為：「顧準實際上是一個上下求索，雖九死而無悔的理想主義者。因此說他放棄的是專制主義，追求的是自由主義。」^④

李慎之這裏所說的理想主義，不再是革命的烏托邦，而是他晚年發現的新真理之路——自由主義。自由主義對於李慎之來說，為甚麼無法放在經驗主義的自然演化程序之中，而要將它宣布為是一個理想主義的新世界？張灝在分析中國革命思想的百年道路時，提到在近代中國激進知識份子思想中，普遍存在着「歷史理想主義」心態^⑤：

它的最大特色是擺脫了傳統的循環史觀而接受了主要來自西方的單向直線發展史觀，認為歷史是由過去通向理想的未來做有目的性的發展。在這發展中，當前的時代是一個歷史性轉變的關頭。因此在這發展史觀的核心有一份強烈的時代感，這份時代感的最大特色，是充滿了一種特殊的危機意識。……在這種心態籠罩之下，當時知識份子的關懷自然集中在如何由悲觀的現實走向理想的未來。

李慎之對自由主義追求的背後，所透露出來的正是這種歷史理想主義的心態。從年青的時候起，他所接受和理解的時間觀是以歷史進化論為標誌的單向之流：「人類對時間的觀念迄今只能認為它是一個單向的、不可逆轉的流」^⑥，這種

晚年的李慎之追隨顧準的身影，從理想主義走向經驗主義，從革命烏托邦走向自由主義。李慎之對自由主義追求的背後，所透露出來的正是歷史理想主義的心態，相信歷史的發展是有目的的，是一個朝着符合人類理性的理想方向發展的一元單線進步的過程。

時間觀雖然與基督教傳統有關，但基本是「現代」的產物。啟蒙運動所塑造的歷史進步觀念，相信歷史的發展是有目的的，是一個朝着符合人類理性的理想方向發展的一元單線進步的過程。如果說，過去李慎之將革命烏托邦看作是歷史的終極目的話，那麼，經過痛苦的反思，晚年的李慎之重新發現了理想之光。在他看來，近二三百年的世界歷史證明了，自由主義是最好的、最具普遍性的全球價值^⑦。他將二十世紀的中國歷史，也解釋為一部志士仁人追求主流思想——自由主義理想的歷史，「中國的近代史，其實是一部自由主義的理想屢遭挫折的歷史」^⑧。在這裏，我們可以看到，當代中國的自由主義雖然是對革命烏托邦的歷史否定，但二者同時作為現代性的產物，在其背後卻有着共同的歷史預設：即啟蒙運動對歷史的目的論式的理解，相信歷史自有其客觀規律和終極目標，人們所應做的，只是在萬千迷途中發現這條通向彼岸的唯一正確的道路。這一點，恰恰與中國自由主義者所欣賞的英國經驗主義歷史觀明顯地自我矛盾。也就是說，自由主義來到中國之後，它的後設立場被重新定義，被放在一個目的論的一元單線歷史觀中重新解釋，因此也獲得了某種與革命烏托邦同構的歷史理想主義性格。

然而，李慎之並未意識到這一點，青年時代形成的啟蒙理想，促使他上下求索，尋找一條通向理想世界的「唯一正確」的歷史道路。他內心始終有一種意識形態的烏托邦激情和幻想，希冀找到那個能夠整體解決中國各種問題的一攬子的方案和主義。在經歷了一段迷茫之後，李慎之驚喜地發現了美麗新世界——自由主義。歷史理想主義的激情之火到了他生命的晚年，終於又再一次熱烈地燃燒起來。

九曲黃河終歸大海。歷史一旦重新獲得了終極目標，所有的問題在李慎之看來都變得迎刃而解、簡單明快，都可以放在自由主義的價值天平上重估。他說：「五四」的精神是甚麼？就是啟蒙，就是以理性的精神來打破幾千年來禁錮着中國人思想的專制主義與蒙昧主義。「五四」先賢的思想傾向就是三百年來早已成為世界思想主流正脈的自由主義和個人主義^⑨。這樣，對「五四」精神的本質主義式的重新解釋，為自由主義的終極價值目標作出了歷史合法性的證明。

置於這條浩浩蕩蕩的時間之河上，中國傳統文化的價值也變得明晰起來。不少朋友都有點困惑不解：90年代初李慎之還迷戀於中國哲學的「天人合一」和博大精深，為甚麼到了「五四」八十周年的時候，卻把傳統文化判決為一個簡單的專制主義？這期間的變化究竟是甚麼緣故？我以為，這與他到90年代末徹底皈依了自由主義有關，從此他判斷和思考所有問題，背後都有一個以自由主義為終極價值的歷史目的論作準繩。在單向突進的時間軸心上，一切思想都被他放在「敵我友」的關係上考量，他認定：「當前的敵人就是一個，就是在中國綿延了兩千兩百年的專制主義。」^⑩於是，他又重返「五四」，返回到「五四」時代激烈反傳統的焦灼心態之中。

不過，李慎之的反傳統，雖則激烈，並非全盤，他所痛恨的，是為皇權專制主義提供合法性的政治意識形態，其以儒家的綱常倫理為表，以法家的威權

李慎之到90年代末徹底皈依了自由主義，從此他判斷和思考所有問題，背後都有一個以自由主義為終極價值的歷史目的論作準繩。在單向突進的時間軸心上，一切思想都被他放在「敵我友」的關係上考量。他的反傳統，雖則激烈，並非全盤，他所痛恨的，是為皇權專制主義提供合法性的政治意識形態。

統治為裏，造就了一朝又一朝的專制制度和奴性人格。對傳統文化中另外一些未被政治整合的部分，他始終懷有深深的敬意。1999年末，李慎之在談到陳寅恪時，深有感嘆地說^①：

整個二十世紀，中國已經有大量的傳統文化現象衰敗失落，甚至完全銷沉歇絕。其中有許多是陳寅恪所極愛而深惜的，這也就是他所以被目為「文化遺民」的原因。尤其是國人一般認為外患日亟、國運日蹙的同治光緒年間，陳寅恪還詠嘆之為「猶是開元全盛日」，最不易為人理解。其實，以義寧陳氏之清門雅望，他從小所接觸的那些人物的雍容揖讓、文采風流確確實實是中國傳統文化最優美的精粹。我比陳先生小三十三歲，德行才情不敢比擬陳先生於萬一，然而想像當時的老輩儀型，流風餘韻，迄今不能不感到高山仰止，可望而不可即，低徊留連，不能自己，何況陳先生是從小沉潛涵泳於其間的人物。不過，恐怕陳先生萬萬沒有料到的是，在大量中國傳統文化掃地以盡的時候，其中最黑暗、最反動的專制主義卻歷世長存，而且變本加厲，最後竟發展為最野蠻的群眾專政而置陳先生於死地。

在李慎之看似激烈的言論背後，隱藏着對中國文化深深的眷戀之情。在情緒激憤之中，他對傳統的各種理性的、情感的、表層的和潛意識的看法，矛盾地混雜在一起。在他抓大問題、抓主要傾向的習慣思路指引下，傳統文化被整體主義化，被簡單地化約為專制主義，在浩浩蕩蕩的全球化大潮面前，傳統文化成為通向自由主義理想世界的歷史絆腳石。

傳統士大夫的雍容揖讓、文采風流，在李慎之一唱三嘆的筆下，是何等的典雅輝煌，令人神往！可惜的是，傳統中的那些好東西到二十世紀都衰敗失落，獨獨留下了一個最黑暗的專制主義！痛心疾首的李慎之不得不奮起反傳統，反那個如今依然在作怪的文化傳統。實際上，在他看似激烈的言論背後，隱藏着對中國文化深深的眷戀之情。愛之深，故恨之切。在情緒激憤之中，他對傳統的各種理性的、情感的、表層的和潛意識的看法，矛盾地混雜在一起，顧不上一一梳理。他無暇辨別傳統專制主義與革命的烏托邦究竟有甚麼樣的區別，傳統文化是否有現代轉化的可能。在他抓大問題、抓主要傾向的習慣思路指引下，傳統文化被整體主義化，被簡單地化約為專制主義，在浩浩蕩蕩的全球化大潮面前，傳統文化成為通向自由主義理想世界的歷史絆腳石。

當「五四」精神被化約為自由主義之後，究竟誰能代表「五四」，也成為一個必須重新估量的問題。李慎之說：六十多年來，我一直「以魯迅之是非為是非」，但到「五四」八十周年的時候，「發現魯迅還不能代表『五四』的全部，能夠比較全面地表達和代表『五四』精神的，毋寧還是胡適。」因為胡適畢生堅持的，是中國的民主、法治和憲政，特別是他表現出中國文化傳統中很少有的寬容精神。而魯迅，無非就是要求個性解放而已^②。後來，他異常沉痛地對一個青年友人說：「比較魯迅與胡適不是一個小問題，我以過來人的身份可以說我們這代人是被誤導了。」^③胡適雖然指明了自由主義的歷史方向，但從沉淪的現實到理想的未來，究竟通過甚麼樣的途徑得以實現呢？是胡適所提倡的那種點點滴滴的改良麼？顧準當年批評胡適「少談主義、多談問題」是缺少理想主義，李慎之的困境似乎也在於此：一旦將好談問題的胡適「主義化」，卻無法從胡適身上找到實現「主義」所必須有的理想主義精神，更缺乏為理想去奮鬥獻身的戰士性格。

在這一點上，作為鬥士的魯迅，對於李慎之來說魅力依舊，即使是他晚年改變了看法之後。2001年夏天，當李慎之接受採訪，被問到中國最優秀的知識份子有哪些人時，他脫口而出：「魯迅、顧準是最優秀的！」^⑭。

接下來的問題是：為甚麼晚年李慎之在理智上明明「沉痛地」意識到魯迅「誤導」了他六十年，但在情感上依然認同魯迅，而非胡適？為甚麼他的大腦和心靈會發生如此的錯位？

三 道德理想主義

張灝在分析近代中國革命思想時，特別指出：歷史理想主義被激化以後，會產生一種志士精神，這是對二十世紀中國極有影響力的人格理想。它的出發點是傳統儒家的道德理想主義，相信人是為了崇高的道德理想而活的，必須把生命無條件地奉獻出來，透過政治去實現道德理想^⑮。中國士大夫特有的這種道德理想主義的志士精神，深深地烙印在「老派共產黨員」的心頭，融化在他們的血液之中，即使到了李慎之生命的晚年，雖然道德理想的目標從革命烏托邦易幟為自由主義，他依然以早年從魯迅那裏繼承的戰士姿態，為新的理想在現實中的實現，奮不顧身地衝鋒陷陣。

在二十世紀中國歷史中，道德理想主義精神不僅屬於革命者，也屬於一部分自由主義者。張灝和林毓生都提到殷海光的自由主義之中含有強烈的道德意識。張灝認為，殷先生「一生的生命基調是他的理想主義精神，這種精神是高度的價值意識、道德勇氣和生命熱情所糅匯而成的」^⑯；林毓生也說，殷先生雖然在理論上沒有重大的建樹，但在思想上肯定了自由民主的價值，並具體地身體力行，為中國的自由民主運動賦予了道德的尊嚴^⑰。李慎之亦可作如是觀。之所以如此，乃是殷海光和李慎之都是「五四」之子，屬於後「五四」一代知識份子，而「五四」啟蒙運動無論在內容上還是精神上，都帶有儒家文化傳統特有的道德主義色彩。張灝認為「五四」具有多種兩歧性，最重要的，乃是它一方面是理性主義的，另一方面又是浪漫主義的^⑱。無論是革命者，還是部分自由主義者身上的那種強烈的道德意識，在精神源頭上，都與「五四」浪漫主義的狂飆傳統有關。

80年代的新啟蒙運動，從各種面相來說，都是「五四」的一個翻版，既是一場理性運動，又是一場狂飆運動。比較起理性，激情的成分還更佔上風。若用中國歷史上的學術脈絡梳理，可以說是又一個宋學的時代，各路人馬放言義理，高談闊論，充滿了傳統士大夫的淑世情懷。90年代以後，學界形勢巨變，從「尊德性」慢慢轉向「道問學」。思想家淡出，學問家凸出，相當一部分啟蒙者從廣場退回到學院，以考據取代義理，清學的時代到來了。雖是太平盛世，但重大義理問題並未解決，反而以更尖銳的方式表現出來。義理與考據分裂，漢宋之爭不絕於耳。一方面是借助國家體制和專業化力量，清學大興，另一方面80年代形成的啟蒙陣營也內部分化。季羨林、王元化和李慎之，這三位當代中

80年代的新啟蒙運動是「五四」的翻版，既是一場理性運動，又是一場狂飆運動。各路人馬放言義理，高談闊論，充滿了傳統士大夫的淑世情懷，可以說是又一個宋學的時代。90年代以後，學界形勢巨變，思想家淡出，學問家凸出，相當一部分啟蒙者從廣場退回到學院，以考據取代義理，清學的時代到來了。

國德高望重的學界大儒，堪作不同路向的精神象徵。季羨林作為一代國學大師、公認的清學代表，為學術而學術，為求知而求知，成為當今博學鴻儒們的為學楷模。王元化和李慎之同為啟蒙領袖，民間有「南王北李」之稱。雖然痛思之後都認準了自由主義的基本價值，但啟蒙方式頗有異趣。

王元化深感80年代學風浮躁，只問主義，不屑問題，故到90年代提出「有學術的思想和有思想的學術」，繼承的是「五四」理性主義傳統。他如同清代的戴震，義理考據並重，賦予「尊德性」以「道問學」的基礎，化啟蒙理想為深厚的學理。另一方面，王元化對啟蒙本身也開始深入反思，探索啟蒙如何自我否定，產生現代烏托邦悲劇的。他試圖通過對啟蒙心態的超越，重新捍衛啟蒙的目標。李慎之繼承的是「五四」狂飆傳統，他深感90年代士林人格萎靡，失去批判激情。為了鼓舞士氣，指點方向，他撐起自由主義的意識形態大旗，以一己之道德實踐，試圖身體力行，殺出一條通向理想世界的血路。為了更好地分清敵我，李慎之將啟蒙與專制斷然二分，猶如光明與黑暗。王元化對啟蒙思想中的複雜性和緊張感有身臨其境的體認，時而流露出理性的悲觀；李慎之對啟蒙的理解是理想化的，充滿着單純的樂觀。元化潛思，慎之熱忱，道相同而路相異。這不僅是兩位啟蒙大師的分野，也是追隨其後的啟蒙知識份子們不同的努力方向。

不過，在「五四」和80年代，啟蒙的知識探求與道德實踐是統一的，但到90年代卻逐漸分離了：學理的探求不再擁有實踐的指向，日益變成一種游離公共生活的精英知識；而道德實踐所賴以存在的意識形態旗幟，因其學理空疏，又無法獲得知識精英的認同——這樣的二難困境至今依然困擾着當代中國的啟蒙知識份子。

在這樣一個後啟蒙氛圍中，李慎之究竟具有甚麼樣的精神象徵呢？如果說90年代是一個清學盛行的時代的話，那麼，李慎之所代表的狂飆精神，是「反清復明」，竭力回到晚明的激進王學。說李慎之是一個中國士大夫，還只是籠統之言，更確切地說，無論從哪方面來看，他像一個王陽明式的一代狂士。王陽明講「致良知」，行即是知，以「狂者」自命，橫掃一切鄉愿俗風。豈止王陽明，李慎之更像一位激進的泰州學派鬥士，他正如嵇文甫所形容的泰州學派領袖王心齋：「他要做個頂天立地大丈夫，以一身撐持宇宙。他岸然以師道自處，甚至以君道自處。磊磊落落，一點嫵媚媚世之習也沒有。」^⑩

泰州學派在皇權專制高壓之下，放棄上行，轉而下傾，專注民間教化，以自己的道德實踐開社會之風氣。晚年李慎之從廟堂退身之後，傾心從事的也是大眾啟蒙和道德踐行。在他生命的最後幾年裏，希望為普通老百姓編一套公民讀本，一再說自己最大的心願就是做一個公民教育課的教員。他對精英人物，無論是政治精英還是知識精英，看來都有點失望。他力圖跨越學院的厚牆，直接面對大眾說話。李慎之像晚明和「五四」人物那樣，特別注重語言的俗白。1996年秋天，李慎之從美國回來，讀了我寄給他的評論後殖民文化思潮的文章後，給我寫了一封長信，特別提到，我在文章中用的「文本」、「語境」這些言辭，如果將它們還原為英文，「即無必要，有時還不可通」。他鄭重地寫道^⑪：

王元化繼承的是「五四」理性主義傳統。他如同清代的戴震，義理考據並重，賦予「尊德性」以「道問學」的基礎，化啟蒙理想為深厚的學理。李慎之繼承的是「五四」狂飆傳統，他撐起自由主義的意識形態大旗，以一己之道德實踐，試圖身體力行，殺出一條通向理想世界的血路。元化潛思，慎之熱忱，道相同而路相異。

我想倚老賣老向我所器重的一切青年人進一言，用人人能懂的大白話，直抒胸臆，只要你見得真，想得透就是好文章，不必學一些洋腔洋調。老實講，我也看過洋人的一些理論文章，他們的新詞還不如中國人多。我希望你們都能成為為中國的現代化奠定思想基礎的大家。而要做到這一點，還是要注意向胡適、魯迅這類大家學習寫文章。

林毓生曾經分析過胡適的自由主義立場基本是建立在常識層次上的^㉑。常識通常是經驗的，也是有道理的，是一種新意識形態或公共政治文化的話語方式，但常識通常是化約的、自信的，在學理上缺乏對問題複雜性的透徹了解和自我反思的能力。不過，90年代的中國一方面對自由主義需要在學理和實踐雙重意義上的批判性反思，但因為匱乏自由主義的制度平台和公共文化，「說大白話」式的啟蒙話語，依然有其廣泛的公共需求。特別是在「說真話」的道德實踐意義上，更是如此。李慎之在晚年的時候，特別強調「說真話」。80年代的巴金也提倡「講真話」，那是個人懺悔的驅使；李慎之的「說真話」不僅是個人良知的道德實踐，而且是重要的現實批判策略。他最欣賞哈維爾(Václav Havel)的「生活在真實之中」，將「說真話」看作是威權社會中無權者的權力和反政治的政治。在那篇為《哈維爾文集》所作的序中，他力圖走近哈維爾，了解他所不熟悉的後者思想中的存在主義理論。但在相當大的程度上，李慎之依然把哈維爾心學化了。「說真話」對於哈維爾固然出自良知的責任，但謊言之所以普遍存在，乃是現實中的人背棄了存在意義上人之責任，存在者疏離了存在。因此，哈維爾並不求助於社會解放的整體藍圖，他希冀的是人能夠重返存在，擔負起人的責任。但李慎之將哈維爾存在意義上的良知理解為王陽明心學意義上的「良知即天理」^㉒。通過這樣的「創造性」誤讀，他試圖喚起中國人的心與天相通的良知本能，建立一個不再有謊言的自由主義新世界。

假如僅僅有一套道德言辭，那還不算李慎之，事實上他像晚明的泰州學派那樣，重在踐履，即知即行。哈維爾的「說真話」所訴諸的，是公民的普遍行動，他寄希望的是公民政治。但李慎之依然相信精英人物的表率作用，相信士大夫的道德實踐力量。他在杭州時，有年青人問他：「中國的進步首先取決於甚麼力量？」他不假思索地回答：「首先是要一批大知識份子站出來，類似『五四』時期陳獨秀那樣的大知識份子出來說話！」^㉓

在他生命的最後幾年，特別是在德國中風以後，或許感覺到人生無多，李慎之常常感到特別的焦慮。他好像預感到自己可能等不到理想實現的那一刻，內心充溢着絕望和由此而來的良知衝動，迫不及待地要將真話告訴世人。他一再對人說：「我們都快八十了，都快結束了。還怕甚麼？年輕人我可以理解，他們還有事業上的追求。但我們應該多講真話。」^㉔像歷史上的海瑞、東林黨人、譚嗣同那些士大夫那樣，晚年的李慎之言辭談吐之中，流露出道德理想主義者異常強烈的烈士精神。他相信一個人的靈魂不死。宇宙是永遠進化的，而人是宇宙之心，人貴為宇宙之心^㉕。只要順應歷史潮流、宇宙法則，人心代表天理，靈魂就將獲得永恆。

李慎之在晚年的時候，特別強調「說真話」。這不僅是個人良知的道德實踐，而且是重要的現實批判策略。他試圖喚起中國人的心與天相通的良知本能，建立一個不再有謊言的自由主義新世界。他不僅僅有一套道德言辭，而是像晚明的泰州學派那樣，重在踐履，即知即行。

凡是接觸過李慎之的，都無不感到他身上的狂狷之氣。他自己也說：「我李慎之就有這樣一股二杆子氣。」他常常氣勢逼人，氣勝於理，有一股浩然之氣。浩然者，真豪傑也。不是每個時代都有豪傑，錢穆認為，只有戰國、三國、唐代和明朝的士大夫有豪傑氣。再加上「五四」知識份子，也就那麼五代豪傑。豪傑氣無法憑空產生，必須有所附麗。戰國的豪傑襲自周代貴族，三國的豪傑根基在世家門第，唐代的豪傑有佛門作底，明朝的豪傑源自王學賦予的天地之氣，而「五四」一代豪傑多從政治人物而來，有新式進化論武裝²⁰。那麼，李慎之的豪傑氣又是從何而來？

作為「五四」的精神傳人，他的豪傑氣當然有脈可尋。首先當來自「老派共產黨員」的理想主義精神。「五四」中的豪傑，後來大多皈依共產主義，將狂飆精神帶入共產黨內。即使李慎之晚年改宗自由主義，依然不失豪傑本色。他相信歷史自有其客觀潮流，宇宙自有其進化規律，只要認清了真理的方向，便掌握了歷史之舵，個人所做的一切便是為天地立心，為萬世開太平。前面說過，李慎之頗得王學遺風，事實上，他對王陽明之推崇，實為外人所難以想像。他的書齋入門處有一橫匾，上書「無聲無臭獨識時」，乃出自王陽明之語。友人見了，感嘆一聲：「好大的口氣！」又半開玩笑地對李慎之說：「夫識時者，能上窺天乎道之運行，下察人間之風雲際會，試問世上能有幾人？」李慎之聽了哈哈大笑，悄然自許²¹。

李慎之90年代初在《讀書》雜誌發表讀馮友蘭《中國哲學史》的文章，以王學的眼光批評馮：「中國哲學的主流正脈是宇宙論和與之貫通的心性論，而不是馮先生以西方邏輯方法推出來的那種本體論。」他在比較馮友蘭提出的道德境界和天地境界時，講了這麼一段很值得回味的話²²：

天地境界中人正因為其覺解更高，其所作所為也應更高於道德境界中人。「千古艱難唯一死」，古今中外多少有德有才之人就因為過不了生死關而失德敗行。而天地境界中人是不但勘破夢覺關而且勘破了生死關的，當然可以從根本上大大加強人知善的能力與行善的意志。……如果道德境界中人的行善只是出於社會責任感的話，則天地境界中人行善就應當出於「為天地立心」的自覺。用現代語言來說，就是他的思想行動都要能推動人類歷史合乎規律地發展，以順應宇宙進化的大勢。

幾年以後，李慎之破門而出，身體力行，去實踐自己所感悟的天地境界了。他從有限的生命中看破生死，參透不朽。一腔豪情，滿腹諍言，皆是「為天地立心」。當年巴金「講真話」，背後支撐他的，是人道主義的道德信念，難以穿越生死；李慎之的「說真話」，以天地境界為底蘊，士不畏死，還有甚麼不敢言的呢！

最後一個士大夫，最後一個豪傑。今日的我們，已經生活在一個不再有士大夫、不再有英雄豪傑的太平俗世。在這樣一個缺乏激情、缺乏理想精神的年代裏，有的是沽名釣譽的偽烈士、拉大旗作虎皮的學客和利欲熏心的犬儒們。即使有狂者，更多的是作秀和虛妄；縱然有豪傑，也早已失去高貴的精神底蘊，徒有草莽氣而已。

李慎之的豪傑氣首先當來自「老派共產黨員」的理想主義精神。「五四」中的豪傑，後來大多皈依共產主義，將狂飆精神帶入共產黨內。即使李慎之晚年改宗自由主義，依然不失豪傑本色，身體力行，去實踐自己所感悟的天地境界了。他從有限的生命中看破生死，參透不朽。一腔豪情，滿腹諍言，皆是「為天地立心」。

當士大夫精神和道德理想主義成為絕唱，一代狂飆運動終於謝幕的時候，支撐我們信念的，可能唯有理性——那個繼承啟蒙又超越啟蒙的反思理性。那是對慎之先生內在限制的超越，或許也是對他的最好紀念。

註釋

- ①⑩ 何家棟：〈未了的心願〉，載丁東主編：《懷念李慎之》，上冊（自印本，2003年），頁65；63。
- ② 李慎之：〈先輩儀型在——悼匡亞明先生〉，載《被革命吞吃掉的兒子——李慎之文選（續二）》（香港：明報出版社，2003），頁260-61。
- ③ 李慎之：〈一個老派共產黨員——悼念溫濟澤同志〉，載《被革命吞吃掉的兒子》，頁282-91。
- ④⑧ 李慎之：〈智慧與良心的實錄——《顧準日記》序〉，載《風雨蒼黃五十年——李慎之文選》（香港：明報出版社，2003），頁289。
- ⑤⑬ 張灝：〈中國近百年來的革命思想道路〉，載《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁296；304。
- ⑥ 李慎之：〈中國傳統文化就是專制主義〉，引自「思與文」網刊（<http://www.chinese-thought.org>）。
- ⑦ 李慎之：〈弘揚北大的自由主義傳統——《北大傳統與近代中國——自由主義的先聲》序〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁44。
- ⑨ 李慎之：〈重新點燃啟蒙的火炬〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁21-38。
- ⑪ 李慎之：〈獨立之精神，自由之思想——論作為思想家的陳寅恪〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁226。
- ⑫ 李慎之：〈回歸「五四」，學習民主——給舒蕪談魯迅、胡適和啟蒙的信〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁60-77。
- ⑬ 邵建：〈李老，請允許我用這樣的方式紀念〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁465。
- ⑭ 朱競：〈李慎之印象〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁336。
- ⑮ 張灝：〈一條沒有走完的路——為紀念先師殷海光先生逝世兩周年而作〉，《張灝自選集》，頁332。
- ⑰⑳ 林毓生：《熱烈與冷靜》（上海：上海文藝出版社，1998），頁235；206。
- ⑱ 張灝：〈重訪五四：論五四思想的兩歧性〉，載《張灝自選集》，頁252-57。
- ⑲ 稽文甫：《左派王學》（上海：開明書店，1934），頁42-43。
- ⑳ 李慎之致作者函，未刊，1996年9月。
- ㉑ 李慎之：〈無權者的權力和反政治的政治——後期極權主義時代的人生哲學〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁149-60。
- ㉒ 傅國涌：〈有的人死了，他還活着——回憶與李慎之先生的點滴交往〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁557。
- ㉓ 任不寐：〈與李慎之先生的一次對話〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁647。
- ㉔ 李鬱：〈悼念李慎之先生〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁393。
- ㉕ 錢穆：〈中國智識分子〉，載《國史新論》（台北：東大出版公司，1989），頁161-76。
- ㉖ 林孟熹：〈自許高材老更剛〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁119。
- ㉗ 李慎之：〈融貫中西，通釋古今——紀念馮友蘭先生〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁240。

告別九十年代



時間意義上的二十世紀90年代早已過去，思想史意義上的90年代將以何種方式隨着時勢變遷被告別？在代際的承繼與更替之際，時代問題將發生怎樣的轉換？本文試圖描述這個時代更替的思想史進程，指出推動經濟權利解放的90年代意識，在經歷了有限空間裏迂迴進取的漸進改革之後，必然迫近國家權力重塑和國家制度重建這一改革的核心問題，並且，圍繞這一問題，可能比以往更容易產生交叉互補的共識。

89年事件最重要的政治後果之一，便是國家權力改變了回應政治訴求的方式，一方面繼續限制政府權力、逐步確認既得經濟權利和政治權利，另一方面是加強程序建設，查處腐敗違法個案，以便處理利益交錯的「權利」衝突，容納民眾對社會公正的訴求。

一 甚麼是九十年代意識

二十世紀80年代的中國改革發端於「文革」之後的危機意識，國家機器從釋放個人與企業的自主積極性的改革開放中尋找合法性和發展的動力，以重建國家體制。到了80年代中後期，由於已經遭遇到改革本身引發的問題的挑戰，人們要同時回應改革前體制與改革後體制的問題，而社會上民主訴求和自由訴求的對立物，不僅是改革前的體制弊端，也是改革後使社會差距擴大、社會不公加劇的體制弊端。社會矛盾與思考方向都開始呈現多元態勢。

在1989年的社會運動中，提出了由國家權力出場主持正義、反腐敗反官倒、開放輿論監督等政治訴求，而國家權力方面感到這些既與其疏離又對其呼喚的訴求，包含着難以控制的因素，特別是在冷戰終結階段的全球性政治潮流中，這些訴求更容易被引導衍化成對抗性力量。因此89年事件最重要的政治後果之一，便是國家權力改變了回應這些訴求的政治戰略，一方面繼續限制政府權力、逐步確認既得經濟權利和政治權利，另一方面，與逐步確認既得權利的謹慎政治

* 本文的寫作得益於平日寫作中向諸多師友的請教，亦得益於一些師友的閱讀批評，在此不一一致謝。文章諸種不當之處，都由作者負責。

進程同步的，是加強程序建設，查處腐敗違法個案，以便處理利益交錯的「權利」衝突，容納民眾對社會公正的訴求。前一方面可以部分化解對疏離國家權力訴求的壓力，為國家權力著陸於社會民眾夯實部分基礎，後一方面可以部分回應要求國家正義出場的呼喚，避免因再次出現民眾的廣場式呼喚而引發危機。

90年代的改革，先是經濟改革單兵突進，試圖通過「讓一部分人先富起來」的制度創新，提升經濟發展的效率；接着是法治建設（另一種形式的政治改革）和政治戰略的調整（「三個代表」理論的提出），漸次處理單憑經濟政策無法解決的制度瓶頸，確認既得利益的權利地位，吸納經濟改革帶來的新生社會力量。也就是說，到90年代後期，以市場意識形態為主導的快速經濟增長，在一定程度上柔化了社會「權利」衝突和正義要求的激烈品性，使之消弭於優勝劣汰的市場規則之中；在市場競爭推動下展開的程序法治建設，則進一步消化了社會正義的激烈訴求。

這種政治生態對90年代的政治意識具有根本性的影響。

首先，專業知識份子與國家改革的「蜜月」到來，「經濟學帝國主義」與「法學帝國主義」對國家政策形成了重要影響。

先是經濟學專業知識份子迅速適應偏重經濟改革和經濟發展的國家戰略，引介經濟自由主義，使之成為主導經濟改革的主流思想，並很大程度上決定了市場改革的大方向和具體政策設計。這種知識份子與國家體制之間的「蜜月」，與80年代啟蒙思潮與國家改革的互動格局有很大不同，後者試圖要趁勢提出的是整體性的改革方案。90年代的專業知識份子也並非沒有整體改革的意識，只不過他們是順勢而為，順應國家戰略的要求，先求經濟領域內的突破。與此同時，他們也不缺乏經濟改革必然要求政治改革的主動意識，只是有待於來者。

法律知識份子在接下來的法治建設中，推進依法治國的進程，通過法制的演進來不斷確認經濟改革過程中出現的諸多成規，法律的規則性和程序性因而得到強調，以約束國家權力來保護個人權利。與「讓一部分人先富起來」的經濟改革目標相協調的是，「一部分人」比如民營企業家的權利得到了關注和彰揚。最明顯的是強調產權改革，以及在私產入憲問題上對企業家權利的主張。而知識份子對部分人的權利主張的支持，與對以往經驗中對民主的「多數人暴政」的警惕正好相互呼應，人們期望通過利益集團形成共和政治，來防止「多數人的暴政」。

專業知識份子揚棄了80年代的啟蒙意識，從本體論意義上的自由精神的啟蒙轉向對基於理性計算的自由權利的張揚^①，從席卷整個社會和大眾的啟蒙轉向重點推動先富起來的部分人的權利意識，從探詢國家政治秩序的重建轉向探詢國家治理程序的建設。

同時，專業知識份子與政府間仍然存在着緊張關係，這種緊張關係的一個表現，即在於要求政治權利與經濟權利同步突破的願望並不能得到滿足。因此專業知識份子從民間立場，繼續堅持「啟蒙」的姿態。

這種自由主義思潮相對於國家體制的若即若離狀態，實際上透露了90年代後期改革的一個基本問題：如果說執政黨通過法治建設和政治戰略的調整以容

90年代，專業知識份子與國家改革的「蜜月」到來，經濟學專業知識份子很大程度上決定了市場改革的大方向和具體政策設計。法律知識份子通過強調法律的規則性和程序性，以約束國家權力來保護個人權利。專業知識份子揚棄了80年代的啟蒙意識，從本體論意義上的自由精神的啟蒙轉向對基於理性計算的自由權利的張揚。

納經濟改革產生的權利訴求，是合乎邏輯的主動努力（沒有出現明顯的政治震蕩），也就意味着執政黨其實並不忌憚在這個方向上的政治調整和改革，那麼，為甚麼不在這一方向上進行更為激進的改革？89年之後經濟改革單兵突進的戰略設計，要迴避的政治不確定性主要是在哪些方面？政治穩定的主要壓力是來自於更為根本的權利主張（「分權制衡」等語彙的頻繁使用，顯示着專業知識份子遠期籌劃的意願）提上政治議程，還是來自於權利同等開放之後可能出現「權利」衝突，來自這種失衡社會的衝突及其所引發的對國家正義的廣場式訴求可能導致國家權力和社會的分裂？在權利的呼籲聲中，80年代的經驗並沒有得到必要的注意。

在專業知識份子的經濟改革和法治建設的籌劃中，體現出與西方接軌的不懈努力。知識份子希望以程序性技術的成熟積累，容納社會衝突，漸進地解決政治性議題，以告別全贏全輸的結局。問題在於，衝突的社會力量是否會順從而不是操縱或者僭越這套中立的程序？漸進改革要避免全贏全輸，獲得成功，平衡裝置在哪裏？

其次，在專業知識份子的經濟改革和法治建設的籌劃中，體現出與西方接軌的不懈努力。在中國加入WTO的過程中，這種努力特別明顯。儘管西方制度本身亦有差別，但並沒有妨礙人們對普世性價值與制度的構造和信賴，本土研究往往成了普遍原則如何「本土化」的討論。這種構造和信賴隱含了一個判斷，那就是：與西方接軌的現代化才能使中國長治久安。至於籌劃中的改革可能遭遇哪些帶有本土特徵的困難，全球化潮流下的方案可能有哪些缺陷，是否必然能夠得以貫徹，則落在視野之外。

再次，正是因為與西方體制接軌的經濟改革和法治建設的漸進目標有着心照不宣的判斷和理解，知識份子表現出強烈的過渡心態。這種過渡心態希望利用有限改革的空間鋪陳出一套過渡性的程序和制度，達至未曾言明但卻心照不宣的目標；希望以程序性技術的成熟積累，容納社會衝突，漸進地解決政治性議題，以告別全贏全輸的結局。儘管革命本身不一定會導致全贏全輸，但「革命」卻成為替罪羊而被否定或者遺忘；作為戰略手段的改良則被認為在走向預期中的國家制度重建目標的時候，可以避免陷入衝突的悲劇性結局。這種過渡心態的支點，就是業已建立起來的程序性制度能夠妥當安頓可能出現的社會衝突，這種衝突包括對於國家制度重建目標本身的分歧。因此問題就在於，衝突的社會力量是否會順從而不是操縱或者僭越這套中立的程序？是否會無意於建立共識，而去追求全贏全輸？或者說，漸進改革要避免全贏全輸，獲得成功，平衡裝置在哪裏？

90年代所發生的思想爭論，在部分意義上提示我們，要建立思想上的共識是相當困難的。當下政治生態變化，則開始全面呈現90年代意識的內在難題。

二 利益集團政治與九十年代意識的內在困難

「讓一部分人先富起來」的經濟改革，其中一個顯著後果就是造就了複雜的社會結構和利益衝突的地形。經歷了90年代的市場改革之後，公民的經濟權利意識大大增強並在國家制度內逐漸獲得確認，而個體權利的生長必然引發出重新塑造國家權力和國家制度的問題。這也是轉軌改革最為核心的問題。

一方面，保護個人權利需要國家權力的自我改革，以法制約束政府權力，使之不得任意侵犯公民的合法權利。另一方面，不同利益之間的衝突需要國家權力提供正義。不同利益群體的衝突從本質上說是惡與惡的衝突，部分人的權利也可能受到另一部分新生長的權利的壓制，這種「人對人是狼」的衝突發生時怎麼辦？必然會反過來邀請國家權力來裁斷它們的衝突。程序性的法律制度所提供的平台在此有着關鍵和基礎的作用，但程序性法律本身的正義性，則需要正義的國家權力來保證和提供。

權利和利益的衝突又往往和「權利」的合法化進程糾纏在一起。在目前的權利合法化過程中，最難處理的是國民經濟中佔有一定比重的非法既得資本。這些非法既得資本大多與公權力介入市場運作有關，例如官商和黑勢力等。它們往往充當着其他公民合法權利的壓制者的角色，也構成了國家權力良性發展的最大障礙。這種非法既得收入所擔負的「罪」，即使在依法保護公民的私有財產的時代，也仍然存在一個能否合法化、如何合法化的問題。一般來說，如果排除有待合法化的經營創新行為，正規經營的民營企業非法既得的成分偏小，因此，合法經營的真正的民營企業其實不會面臨所謂「原罪」的問題^②。保護所有人的合法權利，鼓勵非公有經濟積極發展，不斷吸納民間創新行為並將其合法化，並不意味着要為非法既得利益開放合法化的通道。

這樣看來，如果說正常經營的民營企業家有着讓自己合法的財產權利得到國家權力保護的強烈願望，而知識份子對權利保护的呼籲的道義資源來自於對這些民營企業家的貢獻和正義要求的認肯；那麼，如果將所有的既得利益都包括進這種權利保护的呼籲中，「誰的權利」的模糊將使國家權力被捆住手腳、蒙住眼睛：要麼這種呼籲將面臨「罪」與「非罪」的嚴峻衝突，導致國家權力及其倫理面臨難以處理的困境；要麼這種呼籲將為諸多非法既得利益開闢一條廉價的合法化道路，從而導致更嚴峻的社會價值衝突和分化，並可能埋下社會危機的種子，國家的敗壞者亦將可能掌握國家權力。

主流經濟學界和法學界對國家權力的走向問題已有重要討論，即區分「好資本主義」和「壞資本主義」，避免權貴資本主義^③。這一討論敏銳地發現部分聯繫國家權力（理論上亦強調與之疏離）的利益集團反過來影響甚至主導國家權力的進程，這隱藏着巨大的社會風險，對社會法治亦可能有巨大的破壞作用，並因此呼籲讓法治主導國家與市場。這種憂慮其實也表達了一種判斷，那就是打着「改革」旗號走向權貴化的政治調整相對容易出現，當以計劃經濟階段和改革階段的積累為基礎的存量改革耗盡資源的時候，這種失衡的政治調整很容易導致社會衝突。

90年代政治意識最大的困難就在於，在推動個人權利在國家權力之下獲得確認的議程似乎尚未過半之時，權利的衝突已經將「一個甚麼樣的國家」的問題重新推向了中心地帶：在權利衝突的地方，國家能否堅持正義？在不同的「權利」要求之前，國家權力如何確立自己的正當性？單向推進個人權利疏離國家權力的進程，已經無法回應這些問題。由於90年代政治意識更關注公民權利在國

權利和利益的衝突往往和「權利」的合法化進程糾纏在一起。在目前的權利合法化過程中，最難處理的是國民經濟中佔有一定比重的非法既得資本。這種非法既得收入所擔負的「罪」，即使在依法保護公民的私有財產的時代，也仍然存在一個能否合法化、如何合法化的問題。

家權力之下的漸進解放，關心自由的增長，難以消解對國家權力的不信任感，也就難以把注意力調整到以改革來加強國家權力的建設之上。

其中一種比較重要的意見是要避免「多數人的暴政」的重現。這體現了對國家權力的一種擔心，即在多數民意的影響下，國家權力可能肆意侵犯公民的合法權益，因此強調在大多數民意的壓力之下，更應該堅持少數人權利的不可侵犯與合乎法律程序。

如果不考慮少數人的利益的合法性問題，這種意見反映了合法致富的社會階層的呼聲，並不會招致太多批評；但如果考慮到利益本身的合法性和國家權力的正當性問題，這個意見便處於一個複雜的處境而需要回應多面的問題。因為，如果說存在「多數人的暴政」，未必不可能有「少數人的暴政」；如果說應當建設防止「多數人的暴政」的制度，也未必不應當建設防止「少數人的暴政」的制度。這兩個問題並非互相否定，水火不容，只是不同時期有所此消彼長。

聯繫避免走向「權貴資本主義」的呼籲，可以發現，隨著「讓一部分人先富起來」的制度改革的進一步推進，現實提出的重點問題其實已經突出為：如何避免「少數人」挾持國家權力，而壓抑其他群體的權利？遺忘國家權力的合理地位，以避免「多數人暴政」的方案來回應如何避免「權貴資本主義」的問題，將會自相矛盾，並導致改革反對改革、改革的負面效應斷送改革的悖論結局。

如果分析90年代末的「權貴資本主義」問題與80年代末的官倒、腐敗等問題，不難發現它們之間明顯的同源關係。但是這一改革難題的舊題與新篇，在兩個時期激起的是截然不同的社會圖景。80年代末社會運動的一個中心目標即是反對官倒腐敗，而90年代末則是權貴化潮流藉伸張財產權利和政治權利之力敷衍成勢。這種不同，深刻反映了這兩個時代改革精神的根本差異。前者啟蒙的是所有人的自由和權利，因此容易激發社會衝突，這些衝突要求在全面的視野中重建國家制度。後者追求的是以部分人的權利帶動所有人的權利，以部分人的經濟權利帶動其政治權利，並希望以此為基礎重構國家制度，社會衝突在這一過程中被延宕，但威脅可以被時刻感知，那就是到所有人的權利開始伸張之時，衝突即會出現。前者是全面考量，後者是權宜之計。

經歷了90年代的改革之後，歷史條件已經發生巨大變化。這時有必要關注國家權力本身的動向，她的主動回應方式將在很大程度上影響未來政治思考的走向。當國家權力對時代問題的判斷與方案展示出自身的特殊邏輯、在防止社會衝突方面更大力度地施加預防手段的時候，或許就是迂迴進取的90年代主流思想及其與國家權力之間的關係有所調整的時候。

三 國家制度重建與歧異思想的互補

在90年代後期，國家權力對利益集團政治和社會衝突的回應，已開始展示出複合的主動介入態勢。一方面，國家權力承認既得利益集團在一定範圍內的

80年代末社會運動的一個中心目標即是反對官倒腐敗，而90年代末則是權貴化潮流藉伸張財產權利和政治權利之力敷衍成勢。這種不同，深刻反映了這兩個時代改革精神的根本差異。前者啟蒙的是所有人的自由和權利，後者追求的是以部分人的權利帶動所有人的權利。前者是全面考量，後者是權宜之計。

權利要求，維持良好的互動；另一方面，開始強調曾被忽略或者被遺忘的權利視野，支持弱勢者的權利要求，一定程度上扭轉了以往一些政策中公權力對強勢利益無節制支持的狀況，在制度設計上開始注重處理不同權利和利益的衝突。

儘管這種主動介入是對社會衝突個案被動回應的結果，但是從處理孫志剛事件、廢除收容遣送條例，以及關注拆遷違規、修改《土地管理法》及修憲規定對徵收或徵用的土地給予補償等案例，卻不能不說是國家權力的主動願望。因此，與其說這是「公民維權」運動的勝利，不如說是國家權力自我重構的幾個信號，顯示國家權力自身的政治思考已經在進行調整。

同樣面對社會衝突的風險，國家權力的提問方向與一般知識份子是不一樣的。知識份子基於其理想中的國家政制方案，可以提出防止「多數人的暴政」的問題^④，而國家權力基於對社會穩定的追求，提出的則恐怕是如何防止「多數人的抗議」的問題。如果非法既得資本的膨脹無法遏制，而農民和工人等弱勢群體的權利無法得到公正的確認和保障，並缺乏表達自身利益訴求的渠道，社會衝突就比較容易出現。有關「權貴資本主義」的擔憂，要點也在於，國家權力的官僚系統因為深深介入市場經濟運作而可能演化為某些利益集團的代言人，從而可能使執政黨和國家權力逐漸失去以往主動界定的執政基礎——工人和農民等一般民眾——的危險。執政黨不能不重新思考自己的執政基礎在哪裏、如何去建立這種執政基礎這些問題，並調整政治戰略。

90年代末提出的「三個代表」理論，是執政黨在社會分化和利益集團衝突凸顯、利益集團與國家權力之間的矛盾開始呈現之後，為適應社會結構的變遷而作出的主動調整，它既顯示對不同階層權利的確認進程難以逆轉，也顯示無法妥協的利益衝突已經被納入黨和國家權力體制內部來處理。

世紀之交的中共十六大前後，執政黨的改革戰略出現了明顯的調整，調整的軌迹大體可以用「讓一部分人先富起來，最終達到共同富裕」這句執政黨啟動改革之時的承諾來描述。如果說，此前的改革開放「讓一部分人先富起來」了，那麼，現在要開始走向「共同富裕」的議程，只不過目前的表述是將「達到共同富裕」轉換為「全面建設小康社會」。目前執政黨在「三個代表」的理論架構中突出「執政為民」，確認和保護弱勢群體先前被壓抑的經濟權利，是在這個方向上最明顯的努力。

執政黨目前面臨的矛盾是深刻的。在經濟權利逐漸得以普遍確認的同時，非法既得利益儘管在反腐的壓力之下有所收斂，但一直在膨脹，利益衝突的頻繁發生要求國家權力提供正義。那麼，國家權力的正當性如何確立？最具現實性的問題則是，國家權力能否避免國家權力為腐敗力量（權貴化的力量）所操持和敗壞？國家權力在打擊腐敗和非法既得利益方面能否擁有強大的自我糾正力量？

如果說要以制度化的進程來實現國家權力的「代表性」，關鍵在於是為利益集團政治提供制度平台、提供政治多元主義和利益訴求的自由競爭的空間呢？還是在於通過民主制度建設，對公民的普遍權利的確認深入到政治領域，將國家權力建立於每個公民之上，讓國家權力「代表」最廣大的人民，從而制約國家

對「權貴資本主義」的擔憂要點在於，國家權力的官僚系統深深介入市場經濟運作而可能演化為某些利益集團的代言人，從而可能使執政黨和國家權力逐漸失去以往主動界定的執政基礎——工人和農民等的危險。執政黨不能不重新思考自己的執政基礎在哪裏？國家權力的正當性如何確立？

權力，確立國家權力的正當性？還是兩相協調互相補充？其中，選舉制度改革等關鍵議題如何設計方案，來達到理想的制度目標？

無論採用哪一路徑，權利進一步解放之後的制度化進程，都意味着國家權力要對自身進行全面改革。這種自我改革顯然是困難重重的。國家權力的改革籌劃處於不同方向的國家制度重建要求的拉動之中，在目前的社會利益格局之上將產生甚麼樣的改革？國家權力將有何種制度化重構？目前難以斷言。

可以斷言的是，如果對權利的全面確認和保護的進程繼續延續，在利益衝突背景下的各種改革方案必然分歧巨大，而且和90年代不同，這些分歧亦將在國家的改革方案中更多、更頻繁地反映出來。目前的民意已經是意見紛呈，主動吸納民意的國家權力不得不從社會意見衝撞以及思想論爭中獲取思想資源，尋找自己的方向。

這樣看來，儘管90年代的迂迴進取鞏固了權利與自由的視野，推進了權利的普遍解放的進程，為未來的國家制度重建提供了一個不可或缺的社會基礎和法制基礎，但是那個時代迂迴進取的政治意識在回應國家制度重建的難題時，就有些捉襟見肘了。一是偏重強調權利的解放而忽視國家制度建設的複雜性，不僅無法在權利話語之下處理非法既得利益的膨脹以及由此產生的社會衝突問題，也難以拒絕非法既得利益搭上這趟便車；二是對全球化的片面認同無法有效處理複雜的國內事務，在提供中國化的國家制度建設思路方面缺乏努力；三是無力抓住頭緒繁多的全局性問題的重心，比如較少關注國家權力重建，較多關注以權利解構國家權力，這樣也就難以具備國家制度轉軌的整全視野和長遠視野。

同樣值得注意的是80年代以及此前的歷史經驗。

改革之前，文革十年期間，失去控制和混亂不堪的群眾運動對個體權利的隨意踐踏，以及這種相互踐踏使國家最終喪失秩序的局面，說明了通過群眾的不斷革命和摧毀官僚系統來使國家權力扎根於人民的戰略的困難和失敗。

「摸着石頭過河」的改革，則以重新界定農民、工人和企業家等等個體的經濟權利開始。社會個體與國家權力相疏離的運動，使得國家權力愈來愈難以扎根於這些初具權利與自由意識的社會細胞，社會分化與衝突逐漸使國家權力面臨重構民眾基礎的難題。80年代末的廣場政治將這種困難推向了一個高峰。經歷了90年代「讓一部分人先富起來」的「效率優先，兼顧公平」的改革之後，執政黨和國家權力如何重構民眾基礎，更成為一個難題。

80年代啟蒙思潮所激起的主流意識，曾表達了對一個良好的國家權力的相對平衡的期望，即這個國家權力既要保護公民應有的權利，也要為社會提供正義，避免權力的敗壞，還要維護國家主權，拓展國家空間（所謂「球籍」問題）。這種意識對全球化也抱有比較獨立的批判態度。然而，個體與國家權力疏離的自由籲求，和對國家權力基於歷史痛感的不信任混合在一起所激蕩的對立情緒，以及隨之而來的衝突，最後湮沒了國家與公眾在重建國家制度上的理性互動。

90年代的迂迴進取的政治意識在回應國家制度重建的難題時，有些捉襟見肘：一是偏重強調權利的解放而忽視國家制度建設的複雜性；二是對全球化的片面認同無法有效處理複雜的國內事務；三是無力抓住頭緒繁多的全局性問題的重心。

今天，改革得以延續的基本動力仍然在於打造一個良好的國家權力的期望。但是今天的歷史條件已經有了很大的改變，社會失衡的加劇和利益集團政治的敷衍成型，公民權利進一步向普遍和深入的方向發展，國家權力在理論上開拓了社會協調的平台和國家制度建設的空間，都是相當重要的變化。

除此之外，國家制度重建的代際基礎也發生了重要變化。與他們的前幾代人不一樣，80年代出生的新生代對「文革」和89年事件這兩件重大事件沒有親歷的認知。因此，上幾代人的歷史敘述有必要以嚴密的邏輯來證明自己的歷史判斷與價值判斷。如果說，在一部分人那裏，「文革」與89年事件完全否定了執政黨的合法性，他們幾乎所有的政治思考都以這些創痛記憶為起點和終點，那麼，現在有必要重新為下一代人證明：如果自己的知識思考以這一情感性的判斷為基礎，比如將改革的終點瞄定為否定執政黨的合法性，這些思考是否堅實，邏輯是否成立？隨之而來的問題是，如果說改革不是最終目的，國家應該有甚麼樣的前途和目標，應該有一個甚麼樣的國家權力？在走向未來的道路上，需要甚麼樣的改革？

80年代出生的人是時間意義上的新生代，他們開始走上二十一世紀的中國舞台。他們沒有前幾代人的歷史經驗和思想包袱，而生活在改革開放持續二十多年後的新世紀。這是否意味着可能產生一種更為客觀的意識，意味着公眾與國家可以更容易就國家制度重建達成諒解，建立共識，良好互動。這也是本文標題「告別九十年代」的意蘊。當然，最後得看國家制度如何重建和國家權力如何自我改革，得看國家權力如何妥當吸納和安頓民眾和社會的願望。從目前而言，國家制度重建面臨新的困難，也具備以往所沒有的良好機遇。

未來總是在歷史中開拓出來的。告別歷史，即是在歷史的基礎上出發。在出發的時候，應該盡量發現希望之所在。

改革得以延續的基本動力仍然在於打造一個良好的國家權力的期望。但是今天的歷史條件已經有了很大的改變，國家制度重建的代際基礎也發生了重要變化。80年代出生的新生代沒有前幾代人的歷史經驗和思想包袱，這意味着公眾與國家可以更容易就國家制度重建達成諒解，建立共識，良好互動。

註釋

① 強世功：《法制與法理——國家轉型中的法律》（北京：中國政法大學出版社，2003），自序頁15。

② 這樣看來，要求豁免民企「原罪」，客觀上恐怕：一是為灰色資本開闢一條未必經得起國家法律體系考驗的路徑，二是將正常無「罪」的民營資本倒拖入有「罪」的行列。這正是某地省委、省政府2004年一號文件值得審慎看待的原因所在。參見顧則徐：〈為民營資本無罪辯護〉，載於www.guzexu.com。

③ 錢穎一、吳敬璉等經濟學者近年來接連著文呼籲關注此一問題。錢穎一：〈市場與法治〉、〈政府與法治〉等文，收入《現代經濟學與中國經濟改革》（北京：中國人民大學出版社，2003）。

④ 在2003年的瀋陽劉湧案等案例引發的社會爭論中，相當部分評論表達了對「多數人的暴政」和民意的警惕。

嚴 瑜 於世紀之交畢業於北京大學，獲文學碩士學位，現任雜誌編輯。

五四新青年群體 為何放棄「自由主義」？

——重大事件與觀念變遷互動之研究

• 金觀濤、劉青峰

一 從五四運動爆發原因講起

90年代以來，隨着中國知識精英紛紛告別革命，在一般人心目中，五四和新文化運動已成為中國現代激進主義的代名詞。但在五四運動八十五周年的今天，我們仍然認為有重新探討這一命題的必要。一方面這是因為學術界對於如何界定五四運動的性質，一直存在着分歧。另一方面我們認為如果不在該領域引進新研究方法，是不可能真正理解五四在中國現代史上的意義。

在五四運動八十五周年的今天，仍有重新探討這一命題的必要。五四是從啟蒙走向救亡的轉折點，象徵着本來只關心思想啟蒙的知識份子走上街頭過問政治。重新檢討五四運動爆發原因，蘊含着中國知識份子為何放棄自由主義的重大信息。

周策縱在他有關五四運動的奠基性著作中，將其界定為啟蒙思潮和愛國主義結合的產物，五四成為新文化運動的代名詞^①。但早在70年代就有學者指出，無論從參與者還是思想傳承上講，五四運動的爆發和當時啟蒙思潮的關係並不大^②。啟蒙價值(如科學、民主、世界主義)是1915年開始的新文化運動的主調，而觸發五四事件的是愛國主義和反帝(民族主義)，啟蒙和反帝是兩種不同的價值體系。也就是說，五四是從啟蒙走向救亡的轉折點，應該把新文化運動與五四事件明確分別開來。這樣，為甚麼會發生五四事件就具有特殊意義，因為它象徵着本來只關心思想啟蒙的知識份子走上街頭過問政治。正是基於這一重大事件的衝擊，新知識份子的主流放棄了自由主義而親和馬列主義。換言之，重新檢討五四運動爆發原因，蘊含着中國知識份子為何放棄自由主義的重大信息(如果五四知識份子早期所執着的信念真的可以稱為自由主義的話)。本文正是圍繞這一問題，以《新青年》為案例，利用數據庫新方法，探討重大事件與觀念演變之間的互動，力圖在思想史研究領域中引進一新探索。

一般說來，如要探討事件如何影響普遍觀念，首先必須明確界定導致該事件發生的原因是甚麼，然後從複雜的因果關係中闡明普遍觀念變化之邏輯。對五四運動爆發的原因，歷史學家早已作過詳盡的分析。正如呂實強教授所指出的那樣：五四運動爆發實為國人對日本侵略進逼的悲憤，特別和知識份子對巴黎和會的期盼、《凡爾賽和約》帶來的失望有着極大關係^③。將其投射到思想觀念演變領域，似乎強化了所謂救亡壓倒啟蒙的說法：正是巴黎和會這一重大事

件，使中國知識份子認識到，西方民主國家一直是自私自利地根據本國利益行事，他們所謂作為公理的普遍人權和民族自決不過是騙人的鬼話；也由於這種認識，促使中國知識份子放棄了自由主義，轉而親和馬列主義④。

毫無疑問，五四運動的起因是巴黎和會，巴黎和會確實侵犯了中國的權利；但是與十九世紀中期以來西方列強侵犯中國權利的種種不平等條約相比，這次事件並不特別嚴重。那麼為甚麼巴黎和會引起中國知識份子如此強烈的反應呢？從來，人們對某一件事的反應並不是僅僅由事件本身決定，還取決於觀念對事件的解讀。甲午後二十年間，西方列強對中國的侵略之所以不妨礙中國知識份子把西方民主國家作為效法對象，是因為他們以社會達爾文主義為公理。在社會達爾文主義的語境中，公理本來就是物競天擇、弱肉強食的代名詞，它和強權並不對立。從社會達爾文主義看來，巴黎和會的決定並沒有甚麼大不了，弱國本來就無外交，況且它似乎並沒有違背國際法規。只有對甚麼是公理的理解發了某種重大變化，巴黎和會的結果才會成為學生上街抗議以及對自由主義幻滅的原因。

實際上，早在五四運動前一年，即1918年一戰結束協約國取得勝利時，我們已看到知識份子的公理觀發生了某種微妙的變化。陳獨秀這樣論證公理與強權的關係⑤：

自從德國打了敗仗，「公理戰勝強權」這句話幾乎成了人人的口頭禪。……簡單說起來，凡合乎平等自由的，就是公理；倚仗自家強力，侵害他人平等自由的，就是強權。……這「公理戰勝強權」的結果，世界各國的人，都應該明白，無論對內對外，強權是靠不住的，公理是萬萬不能不講的了。

在「公理戰勝強權」的句子中，「公理」成為「強權」的對立物，它完全不同於新文化運動前社會達爾文主義以「物競天擇、適者生存」為內涵的公理觀。也就是說，在1919年之前，「公理」的內容已不再由社會達爾文主義所決定，只有在這樣的思想背景下，新知識份子在聽到《凡爾賽和約》的結果時，才會覺得被西方欺騙了。因此，研究新知識份子告別自由主義的原因，必須去進一步追問他們何時、為甚麼否定社會達爾文主義？人們通常認為，正是第一次世界大戰暴露了建基於社會達爾文主義價值系統的危機：一個只強調個人權利、鼓勵競爭的社會固然可以不斷發展，最後卻導致危及全球的現代民族國家之間的血腥大戰。一旦社會達爾文主義不再代表天道，甚麼是公理也就必須重新定義了。世界大戰這一重大歷史事件，不僅僅通過改變人們的觀念而影響到對《凡爾賽和約》的解釋，而且還作為一種強有力的歷史記憶，進一步衝擊中國知識份子對未來觀念的建構。因此如果我們忽略第一次世界大戰，是不可能對知識份子在1919年的觀念變遷有真正的認識。

上述分析表明，立足於歷史洪流某一時刻橫斷面作深入而細化的研究，是不可能找到該時刻普遍觀念變化的真正原因。如果說五四事件是知識份子放棄自由主義理念的轉折點，要找到新知識份子發起五四抗議的原因，除了研究對巴黎和會的反應外，還必須分析支配參與者的公理觀念。而這種公理觀念的形成則是基於更早的事件的衝擊。換言之，某一事件之所以會改變人們的普遍觀念，這是因為以前發生的歷史事件造就了這一觀念。一旦進入這一思路，分析事件對普遍觀念的衝擊，就變成一連串無窮的追問。研究者將陷入一張不斷擴大的歷史事件與觀念轉變的大網之中。為了研究某一時期普遍觀念變化的原

早在五四運動前一年，知識份子的公理觀發生了某種微妙變化，「公理」成為「強權」的對立物，「公理」的內容已不再由社會達爾文主義所決定，只有在這樣的思想背景下，巴黎和會的結果才會成為學生上街抗議以及對自由主義幻滅的原因。

並非所有事件都和普遍觀念變化有關。只有那些和人的價值追求強烈相聯以及和理想社會藍圖有關的事件，才會反反覆覆參與到觀念建構之中，這就是觀念史圖像中的事件。同一社會事實對於不同的觀念系統，可以是不同的觀念史圖像中的事件。同一群體在不同的時段，對同一事件的看法和觀念也可以有很大差異。

因，我們不得不將這一因果鏈中所有過去的事件找出來。那麼，是不是過去發生的一切都被包括在這張因果網之內，使得研究者無法着手分析呢？

我們認為，並非所有事件都和普遍觀念變化有關。只有那些和人的價值追求強烈相聯以及和理想社會藍圖有關的事件，才會反反覆覆參與到觀念建構之中。為了研究事件如何影響人們的觀念，我們必須提出一個新概念，這就是觀念史圖像中的事件。它是指該事件的參與者或觀察者在自己觀念圖像中有明確定位的事件。研究事件如何影響觀念，首先必須對歷史事實進行篩選，確定和我們研究對象有關的觀念史圖像中事件的集合。既然觀念史圖像中的事件是指那些在觀念系統中有定位的而且和人們普遍價值系統不可分離的事件，那麼它就有很強的主觀性，這就引出第二個難題：我們又如何客觀地研究它呢？

二 甚麼是觀念史圖像中的事件

我們先來回答第一個問題：如何界定觀念史圖像中的事件？早期社會學家如涂爾幹 (Émile Durkheim) 把社會事實 (social fact) 定義為不依賴於任何一個個人對它感知的客觀存在，只有這種如同物一樣的客觀存在，才是社會學研究的對象。這種研究方法曾經是社會學研究的主流。我們提出的觀念史圖像中的事件則不是這樣。簡單來說，觀念史圖像中的事件與一般社會事實有如下區別：

首先，只有當該事件的參與者、觀察者或回憶者的動機跟某種理念有關，而且他們的動機被某種共同觀念所支配時，對於這些參與者、觀察者或回憶者而言，該事件才構成某種觀念史圖像中的事件。而與之並存的當時發生過的大量事件，如天災、交通事故、運動場騷亂、市場物價波動等等，它們通常並不直接參與改變人們的觀念，故大多屬於社會事實而不是觀念史圖像中的事件。

其次，正因為導致普遍觀念改變的不是社會事實本身，而是與該事實相對應的觀念史圖像中的事件，故此同一社會事實對於不同的觀念系統，可以是不同的觀念史圖像中的事件。如朝鮮戰爭爆發是客觀事實，但對於中共、國民黨和美國，同一事件有着不同的含義，它在觀念史圖像中的定位也不同。同一群體在不同的時段，對同一事件的看法和觀念也可以有很大差異。我們不能離開觀念系統來討論觀念史圖像中的事件。

這樣一來，研究事件如何改變(或產生)觀念，我們要處理的就並非簡單的是社會學家所研究的事實，而是觀念史圖像中的事件，它是主客觀交融的產物。更重要的是，客觀事實改變人們的觀念並非如馬克思主義典範所指出的那樣，觀念只是反映事實；觀念史圖像中的事件是指事件與觀念之間的互動，即觀念的改變通常會影響人的社會行動，而新的社會行動又會變成觀念圖像中的事件，它進一步影響到剛形成的觀念系統。對於某一特定的觀念系統(它的產生和衰亡)而言，必定存在着一組觀念史圖像中的事件。我們只能根據觀念系統的結構和變遷的邏輯來界定哪些社會事實是觀念史圖像中的事件。既然很難像歷史研究注重於客觀事實那樣去研究觀念史圖像中的事件，那麼人們必然會質問：如何進行相對客觀的研究呢？

客觀地把握普遍觀念的變化的一個可行辦法，是利用當時最重要的文獻，把表達普遍觀念的關鍵詞作為分析對象和經驗基礎。如果說為了判斷某一普遍

觀念是否真的存在過，必須找到傳播觀念的語言學證據，即觀念的變化一定存在着表達該觀念詞彙或語言意義的變化。我們認為，那些作為觀念史圖像中的事件，一定是在反映觀念變化的歷史文獻中被記錄的事件。記錄得愈詳細、提及次數愈多，表明它同觀念系統的聯繫愈緊密、愈重要。正如對某種普遍觀念存在着相應的關鍵詞一樣，人們也經常對觀念史圖像中的事件進行命名。因此，如果說對那些反映普遍觀念變遷的詞彙的記載頻度和意義的統計分析，是研究觀念變化的客觀方法；那麼我們只要研究該文獻中記錄了哪些事件，特別是統計被歷史命名的事件頻度，分析它和當時普遍觀念變化的關係，也就成為客觀地研究觀念史圖像中事件的方法。自1997年起，我們就開始把數據庫中關鍵詞的統計分析用於思想史研究之中。與前幾篇用關鍵詞統計分析研究普遍觀念變化的論文不同^⑥，本文是側重於分析文獻中對事件的記錄，探討研究觀念史圖像中事件與觀念變遷互動的方法^⑦。學術界通常以新青年群體思想的變遷作為五四新知識份子放棄自由主義的典型，那麼，根據上述必須用反映普遍觀念變遷文本來界定觀念史圖像中的事件這一原則，我們則選擇了《新青年》中被記錄的事件作為研究對象。我們首先建立了《新青年》全文本的數據庫和該文本規範性意義分析的數據庫^⑧，統計該數據庫中提及的主要歷史事件，然後再分析當時人們對事件的評價及其如何與觀念互動，以勾劃事件如何影響觀念變遷的歷史圖像。

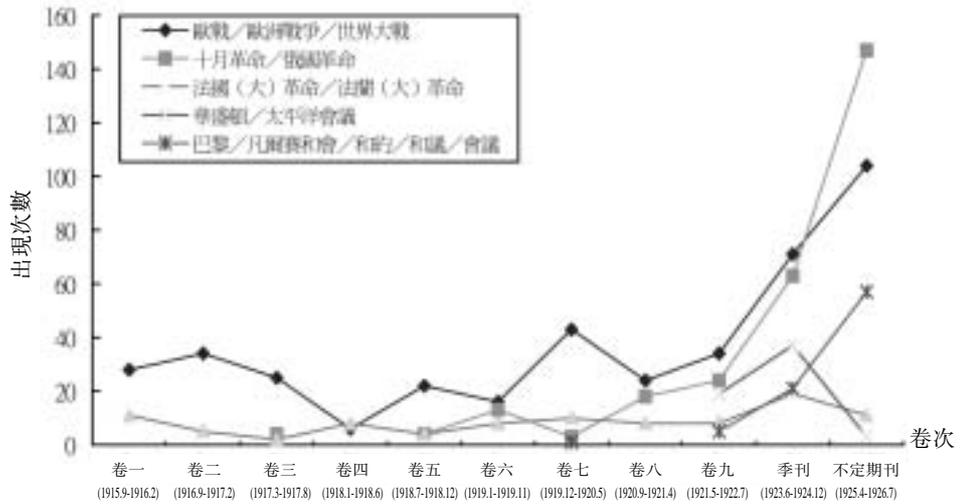
我們利用《新青年》數據庫，把文獻中提及的大小歷史事件(同一事件的不同提法，歸為同一事件)按提及的次數做出統計，得到表1^⑨。一般來說，事件被提及次數愈多，代表當時的人愈關注它。如表1所揭示的那樣，在《新青年》雜誌中「巴黎和會」被提到共84次，如果用被提及次數作為觀念史圖像中的事件重要性之指標，它佔第七位，尚有六大事件的重要性高於它。更重要的是，如果我們進一步統計這些事件在《新青年》各卷提及的次數，可以給出該事件被提及按年代的頻度分布圖。如圖1所示，在1919年這一知識份子思想轉化的關鍵年頭，「巴黎和會」出現頻度相當低；要到1921年以後，也即在新青年群體接受了馬列主義之後，「巴黎和會」才被大量提及。這說明巴黎和會的結果，雖然是誘發五四遊行的直接導火線，但如果從觀念史圖像中的事件來看，它還不能被視為推動知識份子放棄自由主義的最重要事件。巴黎和會的意義，是在中國人接受了馬克思主義意識形態中不斷被加強、深化的。既然我們承認巴黎和會是不可忽略的影響五四知識份子觀念轉化的事件，那麼，必須重視在表1中列出頻度比它

巴黎和會的結果，雖然是誘發五四遊行的直接導火線，但如果從觀念史圖像中的事件來看，它還不能被視為推動知識份子放棄自由主義的最重要事件。巴黎和會的意義，是在中國人接受了馬克思主義意識形態中不斷被加強、深化的。

表1 《新青年》中所提及的十一項大事

1. 歐戰／世界大戰／歐洲戰爭／世界戰爭	407
2. 十月革命(含俄國革命78次)	275
3. 復辟／籌安會／袁世凱稱帝	129
4. 義和團／義和拳／拳匪	124
5. 法國革命／法國大革命／法蘭西革命／法蘭西大革命	94
6. 新村運動／理想／生活／計劃／派	90
7. 巴黎和議／凡爾賽／塞平和大會議	84
8. 華盛頓會議／太平洋會議	59
9. 辛亥革命	41
10. 新文化運動	39
11. 五四運動	36

圖1 「世界大戰」、「俄國革命」、「法國革命」、「華盛頓會議」及「巴黎和會」在《新青年》各卷中的頻度分布



高的六大事件：如，第一次世界大戰(407次)、十月革命(275次)、復辟(129次)、義和團(124次)、法國大革命(94次)、新村運動(90次)，我們認為這七大事件構成了考察新青年群體觀念變化不可忽略的觀念史圖像中的事件集合。

對同一社會事實，自由主義和馬列主義可能有不同的評價，因此當普遍觀念從自由主義轉化為馬列主義時，這一類社會事件必然面臨再評價。在十月革命發生的1917年，知識份子當時對它並不特別關心。五四運動以後，十月革命才在觀念史圖像中被重新定位的。

三 事件在觀念系統轉化中的定位

由於不同的觀念系統所注重的觀念史圖像中的事件並非完全相同，某些馬列主義看重的社會事實，對於自由主義則可能是無關緊要的；而且對同一社會事實，自由主義和馬列主義中可能有不同的評價，因此當普遍觀念從自由主義轉化為馬列主義時，這一類社會事件必然面臨再評價。其後果是相應觀念史圖像中的事件出現頻度和人們對它的價值取向會發生改變。如果某些觀念史圖像中的事件對自由主義和馬列主義同樣重要，那麼當觀念系統轉化時，這類事件的頻度不會有太大變化。有些事件僅僅是觀念系統轉化的觸媒，它對於自由主義和馬列主義都不重要；這一類觀念史圖像中的事件僅僅出現在觀念系統大變革的短暫時刻，事後會消失得無影無蹤。也就是說，根據事件被提及頻度的時間分布並結合各時段對該事件的評價，我們就可以從統計上確定觀念史圖像中的事件和觀念系統轉化的關係。

表1所列《新青年》提及的十一項重要事件，按發生地點又可分為世界事件和國內事件兩大類。我們先分析一下世界事件。一般來講，人們認為「十月革命」使中國知識界轉向以俄為師，走上全面社會革命的道路。但從圖1可見，在十月革命發生的1917年，它被提及的頻度極低，這表明中國知識份子當時對它並不特別關心。對十月革命的注重發生在1919年以後甚至是20年代初，也就是五四運動以後。我們後面將會分析，十月革命是革命話語勃興之後，才在觀念史圖像中被重新定位的。因此，不能如以往那樣簡單地說「十月革命一聲炮響，給中國帶來了馬克思主義」，實際上是中國知識份子在認同了社會革命甚至是接受了馬克思主義的過程中，才對十月革命愈來愈有興趣。當然，這並不是說十月革命對中國知

識份子接受馬列主義並不重要，而是強調應該對十月革命這一觀念史圖像中的事件給出更準確的定位，這就是中國知識份子在接受(或部分接受)馬克思主義後，十月革命對中國現代觀念系統轉化的功能主要表現在它作為社會革命成功的樣板，促使列寧主義在中國的傳播和形成中國式的馬列意識形態體系。

那麼，法國大革命對觀念系統的衝擊又如何呢？圖1中「法國大革命」1915-22年間出現頻度一直變化不大，到1922年略有升高，1923年後又降至原有水平。也說是說，在整個新文化運動期間，新青年群體不論是以前認同自由主義還是以後接受馬列主義，他們對法國大革命的重視程度一直變化不大。這樣，某些學者提出的因推崇法國大革命而導致新文化運動後期激進主義興起的觀點，就顯得相當粗疏了。準確的講，法國大革命是在新文化運動一開始(甚至可以說是自戊戌以後)就被重視。在探討法國大革命對中國近現代思想的影響時，我們必須放寬歷史視野，追溯到新文化運動之前，應該把新文化運動思想作為一個整體，考察以法國大革命所代表的現代革命觀念為何會在1915年後興起，使得新文化運動思想和以前不同。

表1所列事件中，頻度最高、變化最大的是第一次世界大戰，因此，我們認為它是《新青年》雜誌觀念史圖像中最重要的事件。圖1顯示，其分布曲線有四個高峰，第一個是1916年，這時一戰正在進行中；第二個高峰是1918年，協約國獲勝，歐戰結束；第三個高峰為1920年，正值五四運動之後；第四個高峰為1923年後，這時中共已經成立，《新青年》已成為中共的機關刊物。分析這四個高峰時期對一戰的評價，可以發現存在着極大差異。1916年對世界大戰的描述和報導大多屬於中性，如高語罕在1916年談到，「現在國家在國際間之位置」，因為「輪軌發軔，交通頻繁」，造成「國際糾紛，與日俱進」，並不一定視協約國為正義，德國為邪惡；他憂慮的是「歐戰初起，波及亞東，東鄰乘隙，要索忽來」^⑩，也就是說關心一戰造成西方列強均勢破壞對中國的影響。

到1918年一戰結束時，協約國明顯已作為正義的一方，如我們在本文開始時引用陳獨秀的言論，明確指出德國戰敗意味着「公理戰勝強權」。高一涵則更為樂觀，他「徵之於最近西人輿論而可信者」，居然相信：「於是信賴民族競爭之小國家主義者又一變而神想乎人道和平之世界國家主義。歐戰告終，國際間必發生一種類似世界國家之組織，以衝破民族國家主義之範圍。」^⑪

但到1920年，高一涵完全改變了前幾年對協約國勝利可以為世界帶來人道和平的國家主義看法，他對歐戰的評價發生了大變化，他說：「到了歐戰一開……全世界的人都一個個極力發揮他的獸性，就是生平以闡明真理自命的人，和世間尊重的哲學家思想家科學家和那些講人道博愛的宗教家，都沒有一個不為自己國家曲辯，不說人家國家的壞話。」^⑫流露出對以真理自命的人的極大失望。到1923年，新青年群體則從馬列主義觀點看歐戰，從經濟決定論和階級鬥爭觀點分析歐戰對世界和中國的影響，它不僅是帝國主義之間邪惡的戰爭，而且還用對歐戰的態度來區分正確與錯誤，甚至屬於資產階級還是無產階級的劃界。

由上述分析和統計可以看到，「世界大戰」的確是當時觀念史圖像中最重要的事件。隨着一戰的發生、進行和結束，《新青年》記錄了其作者群對這一事件不斷反思、評價變化的軌跡。圖1中「世界大戰」對應的1918年、1919年和1920-21年幾個高峰，再查看相關例句(篇幅所限，未能列出例句分析表)對其作出的不同評價，正好反映了《新青年》群體思想演變的幾次轉折。

第一次世界大戰是《新青年》雜誌觀念史圖像中最重要的事件。1916年對一戰的描述和報導大多屬於中性，到1918年一戰結束時，協約國明顯已作為正義的一方。但到1920年，新青年群體認識西方標榜普遍價值時的虛偽性，流露出對以真理自命的人的極大失望。到1923年，他們則從經濟決定論和階級鬥爭觀點分析歐戰對世界和中國的影響。

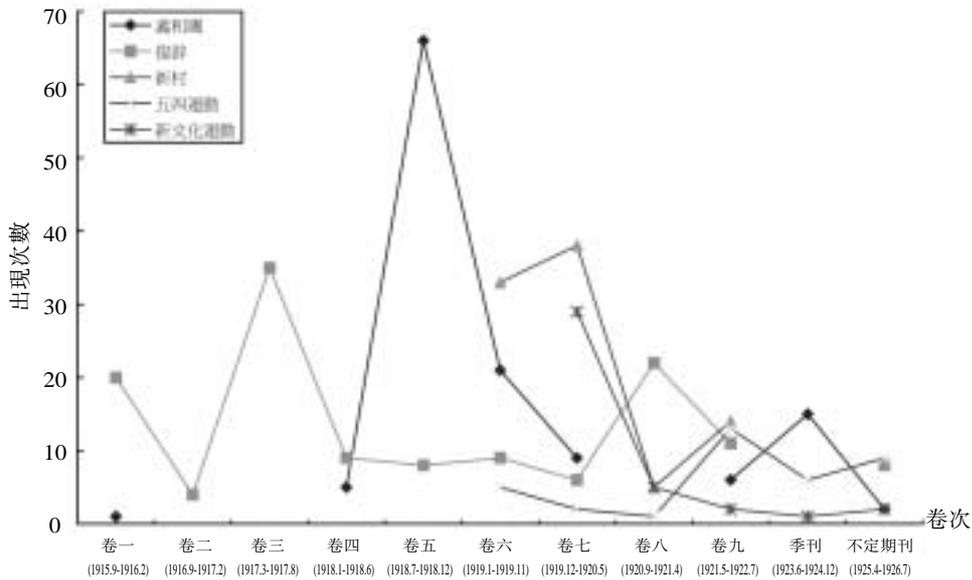
四 重大歷史事件與觀念的互動

在第一節中，我們曾簡單提到第一次世界大戰是五四時期中國知識份子否定社會達爾文主義的原因，統計分析使我們看到這一觀點並不準確。準確的講，中國知識份子否定社會達爾文主義的思潮，是在一戰爆發之後不斷反思的結果。這表明分析人們否定社會達爾文主義，除了一戰外，還必須涉及其他觀念史圖像中的事件，也就是當時發生在國內的事件。圖2為1915-26年間，《新青年》中被記載的最重要國內事件的按年代頻度統計。五四運動前，提及最多的只有復辟和義和團這兩個大事件。特別是復辟，五四前它有兩個高峰。1915年袁世凱稱帝在《新青年》第一卷也即事發時就引起強烈關注，但是在1917-18年間，「復辟」被提及的次數更多。這表明1917年張勳帶兩萬辦子軍進京復辟帝制，對知識份子思想造成更大的震撼。值得注意的是，對復辟的關注一直持續到1922年，其中1920-21年再達到高峰。也就是說，復辟事件一再在觀念系統轉化時期被反反覆覆提及，可見它對知識份子思想衝擊是多麼持久。

袁世凱復辟帝制是中國引進類似於西方共和體制失敗的象徵，張勳復辟則更加深了學習共和制失敗的挫折感，由此引發了中國現代政治思想用「民主」取代「共和」的過程。這反映了《新青年》知識群體對西方現代政治制度背後價值認識的巨變。

再分析各時段對復辟的評價，可以看到新青年群體對其持一貫的否定態度，而且他們除關注復辟事件外，還進一步尋找復辟的社會及思想基礎。在五四時期觀念系統的轉化過程中，如果說歐戰暴露了建基於社會達爾文主義之上國際秩序的虛妄，那麼，袁、張相繼復辟帝制事件則導致新知識份子懷疑民初引進的共和政治。我們曾經論證過，袁世凱復辟帝制是中國引進類似於西方共和體制失敗的象徵，它成為新文化運動爆發的直接誘因。1917年張勳復辟更加深了學習共和制失敗的挫折感，由此引發了中國現代政治思想用「民主」取代「共和」的過程^⑩。這不僅是對西方現代政治制度指稱的變化，還反映了《新青年》知識群體對西方現代政治制度背後價值認識的巨變。以陳獨秀、吳虞等人為代表，新青年群體認為儒家倫理應為復辟負責，猛烈批判在二十世紀頭十年中那種把私領域道德和公共領域道德視為互不相干的二元論觀點，由此發起新文化運動。除了儒家倫理外，社會達爾文主義也是虛君共和的政治保守主義主張的理論根據：鑑於國情，中國要穩定圖強、趕上西方，求發展求生存，就必須恢復帝制。到1918年，新青年群體對民初政治的失望、對復辟的批判，與對第一次世界大戰的反思結合起來，從此，社會達爾文主義迅速喪失其在中國思想界的霸主地位，成為批判對象。

那麼，義和團事件在觀念系統轉化中又起了甚麼作用呢？圖2顯示，它在1918年達到高峰後急驟遞減，1920年一度消失，到1921年後才被重提。應該說，在新文化運動時期，義和團事件只是一種歷史記憶。從文本上看，1918年陳獨秀重提義和團，是有關慶祝協約國勝利時看到克林德碑的報導，勾起往日的回憶。他引用羅惇融的文章，先講「義和團既藉仇教為名，指光緒帝為教主，蓋指戊戌變法，效法外洋，為帝之大罪也」，揭示出義和團是中國回應西方衝擊時反西方的意義，而後說「義和團自謂能祝槍炮不發，又能入空中指畫則火起，刀架不能傷；出則命市向東南拜」^⑪，是中國傳統文化落後愚昧的象徵。實際上，當時大多數有關義和團的議論，都有上述代表性言論的兩個要點。我們可以看到，在1918年對義和團的反思中，它與反對復辟一起如何激起全盤反傳統主義。圖2表明，義和團事件到1921-24年又再次被提及，時間正好與另外一件今日差不多已無人知曉的事件——華盛頓會議大致相同。這時，《新青年》知識群體已經

圖2 「義和團」、「復辟」、「新村」、「五四運動」和
「新文化運動」在《新青年》各卷中頻度分布

接受了馬列主義。巴黎和會與華盛頓會議都被定性為帝國主義的分贓，在這種視野下，已看不到對義和團排外和愚昧的批評，代之而起的是把義和團視為中國人民自發反抗帝國主義侵略的鬥爭。

現在，我們可以來分析五四運動和新知識份子思想轉向的關係了。如前分析，在討論二十世紀中國的社會達爾文主義思潮時，歐戰和復辟無疑是引致新知識體群觀念轉變的最主要的觀念史圖像中的事件；新知識群體對西方列強認識的觀念轉變，又促使他們對巴黎和會的結果作出5月4日那一天走向天安門廣場抗議的行動。在一系列觀念史圖像中的事件與觀念轉化的過程中，特別是在激烈的政治變動中，五四運動自身也立即變成觀念史圖像中的重大事件，馬上被賦予意義。一般說來社會事實轉化為觀念史圖像中的事件是需要經過一段時間，但「五四運動」這個詞卻幾乎是立即被使用的。1919年5月20日《晨報》就將5月4日發生的事件稱為「五四運動」，並認為它是「再造中國之元素」。人們讚揚五四學運，是因為被學生運動和群眾運動這些改造中國的力量所震撼。

五四運動最重要的直接結果，是全國學生聯合會應運而生。6月16日全國學聯在上海先施公司東亞酒樓召開會議。一下子，全國的學生組織起來了，中國出現了一支史無前例的社會改造力量。1919年10月國民黨人張煊給當時的粵軍總司令陳炯明信中寫到：「觀於北京大學數月來之舉動，我西南數十萬雄兵所不能為者，而彼能為之。」^⑨學生比兵還厲害，被冠以「丘九」的稱號。李劍農也認為：「有了長久歷史的國民黨的組織和黨員間的聯絡指揮，恐怕還不如這個新成立的全國學生聯合會組織的完密，運用的活潑靈敏。」^⑩中國頓時成為「學生運動的中國」。學生甚至被稱為學匪，市民一聽到「鬧學生」，都視為「拳變」再現，奔走相告，避之唯恐不及。當時有這樣一種說法，學生由於整天在街上鬧事，被稱為「滿口新名詞，胸無點墨」。正如羅家倫所言，當時有一種「學生萬能」的觀念，學生界奇軍突起，彷彿成為一個特殊階級，這個階級似乎甚麼都要過問^⑪。

五四運動自身立即變成觀念史圖像中的重大事件，馬上被賦予意義，被認為是「再造中國之元素」。五四運動最重要的直接結果，是全國的學生組織起來了，中國出現了一支史無前例的社會改造力量。

必須強調的是，作為觀念史圖像中事件的五四運動，對觀念系統轉化的衝擊長期被忽略。在此之前知識份子深陷於共和政治失敗和改造社會的無力感之中，而學運一發生，它的意義立刻被認識到了。正如羅家倫所說¹⁸：

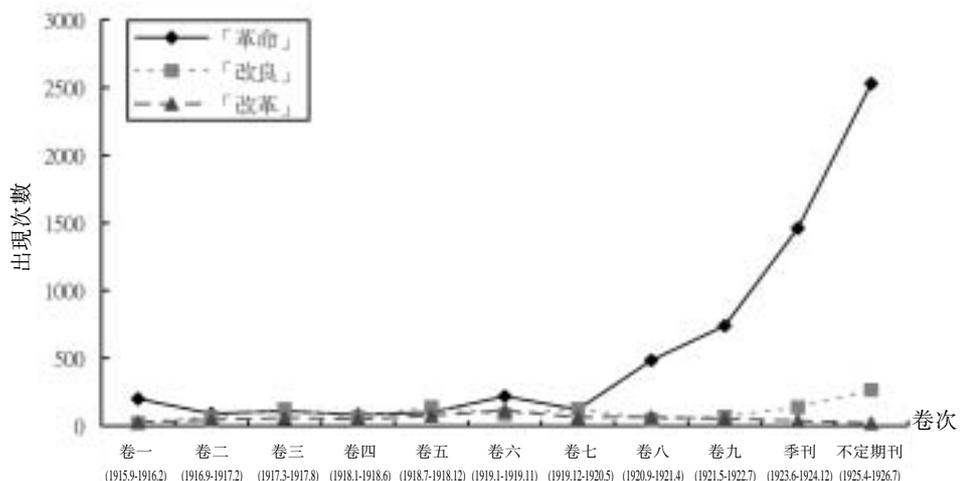
五四以前中國的社會可以說是一點沒有組織。從前這個學校的學生和那個學校的學生是一點沒有聯絡的，所有的不過是無聊的校友會，部落的同鄉會，現在居然各縣各省的學生都有聯合會……。「五四運動」的功勞就在使中國「動」！

換言之，對於所有知識份子，這一觀念史圖像中的事件都指向同一方向，這就是告別文化運動，走向政治參與。從五四運動本身的演化邏輯可以看出：一開始學生的口號是「只問外交、不問內政」，過不了幾個月，全國學運則以「外爭國權、內懲國賊」和「打倒軍閥、再造中國」為目標了。分析圖2「五四運動」和「新文化運動」被提及的頻度分布及意義，後者主要集中在1919-20年，是《新青年》作者群在反駁新文化批判者時所用；而「五四運動」則自1919年事件發生後不斷被提及，並十分清楚地將五四運動和新文化運動區別開來。

五四運動激起的政治參與意識高漲，其直接後果是革命觀念的勃興。圖3是《新青年》中「革命」及「改革」等關鍵詞的頻度分布。從中可見，直至1919年以前，「革命」使用的頻度一直相當少；正是五四以後，它以井噴之勢興起。它表明1913年二次革命失敗後知識份子告別革命情緒之逆轉，是自清朝實行預備立憲後沉寂了十幾年的革命話語的復活。我們曾經論證過，「革命」在中國傳統政治文化中是指改朝換代，它是在改革失敗、清王朝統治合法性喪失時出現，並獲得西方revolution觀念中進步和徹底改變的意義¹⁹。1919年以後革命話語勃興，是五四知識份子對共和主義改革的絕望，也是他們意識到學運和群眾運動的結合可以成為改造中國力量的表徵。1919年12月，陳獨秀就很清楚地道明這一意義²⁰：

軍人官僚政客是中國的三害……自從五四運動以來，我們中國一線光明的希望，就是許多明白有良心的人，想衝出這三害的重圍，另造一種新世界；這新世界的指南針，就是喚醒老百姓，都提起腳來同走「實行民治」這一條道路。

圖3 「革命」、「改良」、「改革」在《新青年》各卷頻度統計



對於所有知識份子，作為觀念史圖像中事件的五四運動都指向同一方向，這就是告別文化運動，走向政治參與。其直接後果是革命觀念的勃興，這代表五四知識份子對共和主義改革的絕望，也是他們意識到學運和群眾運動的結合可以成為改造中國力量的表徵。

五 宏觀結構在歷史研究中的意義

從圖2可以看到，1919年還有一件幾乎與「五四運動」同時、但比它更多被討論的事件，這就是「新村運動」。如果說一戰暴露了資本主義全球化的弊病，那麼新村運動則以烏托邦的失敗，把五四運動革命動員推向接受列寧主義。

新村運動在1919年迅速興起，是五四運動激起參與熱忱的另一種社會行動。當時周恩來在天津辦覺悟社，要尋找「人」的生活^㉑，把改造家庭、共同生活、工讀主義作為經常討論的題目^㉒。毛澤東計劃在嶽麓山下建立半耕半讀的新村^㉓。恽代英在武昌創辦利群書社，計劃建立一個完全共產的「共同生活的模型」，並稱之為「未來之夢」^㉔。工讀互助團遍及北京、上海、武昌、南京、天津、廣州、揚州等地^㉕。新村運動和工讀互助團試圖以個人組織新生活模式來影響社會。但這種訴諸個人自願的社會改良嘗試，很快就由於無法在經濟上維持而逐個宣告破產。1920年12月，陳獨秀已經用唯物主義觀點來總結新村運動的失敗，他指出，自人類有社會以來，「試問物質上精神上哪一點不是社會底產物？哪一點是純粹的個人的？」因為沒有認識到這一點，「福利耶以來之新村運動及中國工讀互助團便因此失敗了」^㉖。1921年，陳獨秀道：「前代的隱者，現代的新村運動及暗殺，都是個人主義教育結果底表現。」而新村運動者「想除去社會上惡的一部分好達到改良社會底目的，其實都是妄想」；他說：「要想改革社會，非從社會一般制度上着想不可。」^㉗可見，新村運動失敗對知識份子觀念系統的衝擊，乃是否定其個人主義以及那種自我改良式的社會再造夢想。

新村運動的失敗，使《新青年》群體認識到必須用社會革命取代社會改良，而要取得社會革命的成功，就必須改造原有鬆散的政黨及動員群眾的方式^㉘，組織列寧主義政黨，發動社會革命，徹底改造中國。事實上，正是由於對五四運動意義的認識和理解不斷強化、深入，1921-24年，在由工讀互助團演化而成的赴歐勤工儉學的學生組織中，出現了最早的中共支部。中共的成立又大大加強了十月革命和馬列主義在人們心目中的分量。這也就是我們前面提到的在1917年十月革命爆發時，《新青年》中對此事提及得並不多，只有到中共建黨、1922年以後，「十月革命」才成為這一知識群體熱切關注的焦點。在《新青年》中，提及「辛亥革命」和「俄國二月革命」的頻度幾乎是同步的；而且，它們都被視為不徹底的革命，未完成的使命應該由被即將來臨的徹底革命來實現，正如二月革命後發生十月革命那樣。五四新青年群體選擇共產革命，則意味着放棄自由主義，轉變為馬列主義的信仰和實踐者。

以上，我們通過分析《新青年》提及的一系列國際和國內重大事件是怎樣與五四新青年群體的觀念互動過程，勾勒出他們從五四運動發起者到中共建黨者、從自由主義的信奉者到馬列主義的實踐者的轉變。根據我們的分析，五四新青年群體放棄自由主義，與他們對自由主義國際秩序的幻滅、中國學習西方共和政治的失敗，以及對學生運動改造中國的期望都有直接關係。但是，如果我們把新文化運動作為一個整體來看，本文一開始提出的「五四新青年群體為何放棄自由主義」這個問題本身是否有意義也就很值得懷疑了。因為，十九世紀的自由主義一直是同社會達爾文主義緊密相聯的。如果我們的量化分析成立，早在五四運動爆發前一年，新青年知識群體已否定社會達爾文主義和共和政治，如果用這一時期的思想來代表新文化運動提倡的啟蒙價值，它是自由主義嗎？

五四新青年群體放棄自由主義，與他們對自由主義國際秩序的幻滅、中國學習西方共和政治的失敗，以及對學生運動改造中國的期望都有直接關係。但是，如果我們把新文化運動作為一個整體來看，「五四新青年群體為何放棄自由主義」這個問題本身是否有意義也就很值得懷疑了。

要真正理解新文化運動時期的思想變化，我們必須把新文化運動放到人類近現代社會變遷和中國近現代史甚至是幾千年的王朝更替中，才能對其有深入理解。觀念史圖像中的事件不僅包含着社會事件和觀念變遷互動的記錄，還是歷史變遷長程模式研究的最重要根據，注重社會思想和社會事實在互動中演化的機制。

當時知識份子對西方社會雖尚未幻滅，但他們的理想已超出西方社會本身。因此新文化運動是用大無畏的理性精神審視一切生活領域，這種精神也包含着對自由主義的反思，那麼，是否可以用信奉自由主義來概括五四前《新青年》的思想主流呢？此外，如果說馬克思主義在西方的興起，是源於十九世紀經濟自由主義支配下全球化帶來的危機，而列寧主義本質上可歸為俄國現代化過程中社會整合解體的產物，那麼，新文化運動倡導的啟蒙價值的本質又是甚麼呢？我們之所以在本文結束前要對中心論題提出懷疑，是因為感到，時至二十一世紀初，我們並沒有真正理解影響整個二十世紀中國的新文化運動。

自90年代開始，中國史學界一反80年代注重思想和宏觀研究的學風，沉入愈來愈瑣碎的細節考證之中。歷史研究的細化無疑有益於學術研究的進步，但是本案例研究表明，要真正理解新文化運動時期的思想變化，我們必須拓展自己的視野，把新文化運動放到人類近現代社會變遷和中國近現代史甚至是幾千年的王朝更替中，才能對其有深入理解。五四學生運動喚醒了原本代表王朝更替的「革命」，賦與它現代含義，並使新知識份子意識到自己可以用革命的方式建立新社會，克服中國在現代化進程中發生的社會整合危機。如果我們不把新文化運動時期的思想變遷和它之前與之後的歷史整合起來，不把中國近現代思想和世界歷史整合起來，就不可能理解五四時期的思想轉化。

布羅岱爾 (Fernand Braudel) 在他的經濟史巨著中提出了長時段的概念，但在觀念史研究中，人們由於找不到類似於地理結構、經濟發展長周期那樣可以長程影響觀念變化的因素，故一直缺乏對長時段變遷模式的興趣。我們在本文中所做的嘗試表明，觀念史圖像中的事件往往只是在觀念系統轉化中被重視、記錄和反覆提及，因此由觀念史圖像中的事件構成的歷史，組成了觀念系統演化的歷史記憶。觀念史圖像中的事件不僅包含着社會事件和觀念變遷互動的記錄，還是歷史變遷長程模式研究的最重要根據。社會事實通過觀念史圖像中的事件為中介與普遍觀念互動的機制，或許可以使我們把馬克思典範和韋伯 (Max Weber) 典範結合起來，提出社會思想和社會事實在互動中演化的新模式。

註釋

- ① 周策縱著，陳永明等譯：《五四運動史》，上冊（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁1-9。
- ② Joseph T. Chen, "The May Fourth Movement Redefined", *Modern Asian Studies* 4, no. 1 (January 1970): 63-81.
- ③ 呂實強：〈巴黎和會衝擊下國人的反應(1919)——兼論五四運動的本質〉，載張啟雄主編：《二十世紀的中國與世界論文選集》，上冊（台北：中央研究院近代史研究所，2001），頁457-97。
- ④ 這方面最早的論述可見：Benjamin I. Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1952), 7-27。
- ⑤ 陳獨秀：〈每周評論發刊詞〉，《每周評論》，1918年12月22日。
- ⑥ 金觀濤、劉青峰：〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第32期（台北，1999），頁209-60；金觀濤、劉青峰：〈從「群」到「社會」、「社會主義」——中國近代公共領域變遷的思想史研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第35期（台北，2001），頁1-66；金觀濤、劉青峰：〈天理、公理和真理——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉，《中國文化研究所學報》，新第十期（香港，2001），頁423-62；金觀濤、劉青峰：〈從「經世」到「經濟」——社會組織原則變化的思想史研究〉，《台大歷史學報》，第32期（台北，2003），頁139-89。

⑦ 有關規範性意義分析，可參見：金觀濤、劉青峰、章清：〈中國現代政治觀念形成的計量研究〉，《近代中國史研究通訊》，第28期（台北，1999），頁77-99。

⑧ 我們自1997年以來推行的一系列研究計劃如下：香港研究資助局(RGC)資助的“A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts (CUHK4001/97H)”；2002年9月開始香港研究資助局資助的新研究計劃“A Quantitative Study of China’s Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)”；特別是2002年4月香港中文大學資助的“Data Mining of the Quantitative Database of La Jeunesse: Research of the Interactions between the Changes in Political Concepts and Important Incidents during the New Culture Movement”，我們完善了《新青年》數據庫，本文寫作即以此數據庫為基礎。在此，我們對以上資助機構和參與數據整理的黃庭鈺小姐致以謝意。

⑨ 除了表1中提及的事件外，按提及多寡還有如下事件：童工、二月革命、日俄戰爭談判媾和密約、實業／工業革命／革新、文藝復興、宗教改革／革命、普法戰爭／之戰、憲法草案(含天壇憲法)、農奴解放、女權運動／女子革命／婦女革命、護國軍、十字軍、癸丑之役／革命／政變、戊戌政變／變法／變法維新、罷黜百家、日本／明治維新、中日戰爭／甲午敗／甲午之役／馬關條約、日皇加冕、馬賽大會、俄土戰爭、匈牙利革命、海牙會議、柔魯會議、共產國際大會、禁酒運動、北美／美洲獨立、英國革命；偶爾提及的有：護法之戰、遠東會議、斯托克霍摩會議、錫黑暴動、三教之爭、湯武革命、田地運動等。

⑩ 高語罕：〈青年與國家之前途〉，《新青年》，第一卷第五號(1916年1月)。

⑪ 高一涵：〈近世三大政治思想之變遷〉，《新青年》，第四卷第一號(1918年1月)。蔡元培講得更清楚：「此次世界大戰爭，協商國竟得最後勝利，可以消滅種種黑暗的主義、發展種種光明的主義、可見此次戰爭的價值了。但是我們四萬萬同胞直接加入的、除了在法國的十五萬華工、還有甚麼人！」(蔡元培：〈關於歐戰的演說三篇：(二)勞工神聖！〉，《新青年》，第五卷第五號[1918年10月])。

⑫ 高一涵：〈羅素的社會哲學〉，《新青年》，第七卷第五號(1920年4月)。

⑬ Jin Guantao and Liu Qingfeng, “From ‘Republicanism’ to ‘Democracy’: China’s Selective Adoption and Reconstruction of Modern Western Political Concepts (1840-1924)” (未刊)。

⑭ 陳獨秀：〈克林德碑〉，《新青年》，第五卷第五號(1918年10月)。

⑮ 轉引自呂芳上：《革命之再起——中國國民黨改組前對新思潮的回應》(台北：中央研究院近代史研究所，1989)，頁414。

⑯ 李劍農：《中國近百年政治史》，下冊(台北：台灣商務印書館，1974)，頁607。

⑰⑱ 羅家倫：〈一年來我們學生運動的成功失敗和將來應取的方針〉，《新潮》，第二卷第四號(1920年5月)。

⑲ 金觀濤：〈觀念起源的猜想與證明——兼評《「革命」的現代性——中國革命話語考論》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第四十二期(2003年12月)，頁125-40。

⑳ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，《新青年》，第七卷第一號(1919年12月)。

㉑ 〓《覺悟》的宣言〓，《覺悟》，第一期(1920年1月)，頁1-2。

㉒ 二八：〈三個半月的「覺悟」社〉，《覺悟》，第一期(1920年1月)，頁12。

㉓ 彭明：《五四運動史》(北京：人民出版社，1984)，頁509-10。

㉔ 代英：〈未來之夢〉，《互助》，第一期(1920年10月)。

㉕ 張允侯等：《五四時期的社團》(二)(北京：三聯書店，1979)，頁361-496。

㉖ 獨秀：〈隨感錄(一〇〇)：虛無的個人主義及任自然主義〉，《新青年》，第八卷第四號(1920年12月)。

㉗ 陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉，《新青年》，第八卷第六號(1921年4月)。

㉘ 例如可以看到這樣的論述：「直到五四運動之後，國民黨才漸漸接近民眾，接近那真正要自由的學生會，真正要平等的海員工會等等。國民黨到現今方才開始走上民主主義的路，漸漸想代表平民群眾而抗爭，行真革命；以前是浪漫的革命的政黨，首領制個人主義的義俠策略——哥老同盟會的祖傳，如此而已。現今國民黨所以能有如此的大概的傾向，也只是因為社會中實際上有了學生工人商民等的運動，——『社會的物質』已經稍有端倪。」(屈維它：〈自民主主義至社會主義〉，《新青年》(季刊)，第二號[1923年12月])。

《新青年》與中國現代性的轉向

• 張寶明

個人與社會、國家的關係，乃是思想史上的基本學術命題。對這個命題的不同回答，則是折射思想媒體或思想家價值趨向的一面鏡子。本文重點考察具有影響力的思想媒體《新青年》雜誌在個人與國家（社會）關係上的來龍去脈。

一 《新青年》初期陳獨秀的國家與個人觀

1914年陳獨秀在《甲寅雜誌》所寫的一篇憤激之詞——〈愛國心與自覺心〉，引起李大釗的回應，李以〈厭世心與自覺心〉為題，婉轉地批評陳獨秀悲觀至極的情緒：「不宜以吾民從未享有可愛之國家，遂乃自暴自棄，以儕於無國之民，自居為無建可愛之國之能力者也。」

眾所周知，1915年《青年雜誌》（後改名《新青年》）的創辦者在當時還是名不見經傳的陳獨秀。論及陳獨秀，他辦雜誌的歷史可以追溯到1904年春創辦的《安徽俗話報》，發表在該報上的〈說國家〉一文則是他關心國事民瘼的直接表達。他站在「國家」的立場上、從民族救亡出發，梳理與國家有關的關鍵詞：「土地」、「人民」、「主權」。「國亡家破」一語，集中概括了陳氏當時的心聲^①。陳獨秀怨聲連連：「那知道國家是甚麼東西，和我有甚麼關係呢？」「國家大事，與我無干。」意思是說：「大家不問國事，所以才弄到滅亡地步。」^②值得一提的是，1914年陳獨秀在協助章士釗辦《甲寅雜誌》時所寫的一篇憤激之詞——〈愛國心與自覺心〉。該文在《甲寅》付梓後，很快引起李大釗的回應，李以「厭世心與自覺心」為題作文，婉轉地批評陳獨秀悲觀至極的情緒，並以樂觀的態度告訴思想界同仁^③：

自覺之義，即在改進立國之精神，求一可愛之國家而愛之，不宜因其國家之不足愛，遂致斷念於國家而不愛，更不宜以吾民從未享有可愛之國家，遂乃自暴自棄，以儕於無國之民，自居為無建可愛之國之能力者也。

這是「輕率的樂觀和盲目悲觀」的緊張。

究竟陳獨秀那篇文章的興奮點在甚麼地方呢？原文有言曰^④：

不暇遠征，且觀域內，以吾土地之廣，惟租界居民得以安寧自由。是以辛亥京津之變，癸丑南京之役，人民咸以其地不立化夷場為憾。此非京、

津、江南人之無愛國心也，國家實不能保民而致其愛，其愛國心遂為其自覺心所排而去爾！嗚呼！國家國家！爾行爾法！吾人誠無之不為憂！有之不為喜！吾人非咒爾亡，實不禁以此自覺也。

諸如此類的「力求偏頗」的話在該文比比皆是^⑤，難怪會遭到不同方向的批評。

陳獨秀的〈我之愛國主義〉一文發表於1916年底，與〈愛國心與自覺心〉一文同處一個思想鏈條之上。作者開宗明義道：「伊古以來所謂為愛國者 (Patriot)，多指為國捐軀之烈士，其所行事，可泣可歌，此寧非吾人所服膺所崇拜？然我之愛國主義則異於是。」^⑥他在另一篇文章〈我們究竟應當不應當愛國？〉中提出的命題依然如故。陳獨秀在「感性和理性」的辯證之後，這樣從學理意義上判斷^⑦：

歐洲民族，自古列國並立，國家觀念很深，所以愛國思想成了永久的國民性。近來有一部分思想高遠的人，或是相信個人主義，或是相信世界主義，不但窺破國家是人為的不是自然的沒有價值，並且眼見耳聞許多對內對外的黑暗罪惡，都是在國家名義之下做出來的。他們既然反對國家，自然不主張愛國的了。在他們眼裏看起來，愛國就是害人的別名。所以他們把愛國殺身的志士，都當做迷妄瘋狂。

不難看出，陳獨秀的冷靜、理性透露出他並不習慣的哲人態度。還有更精彩的片段在此^⑧：

我們愛的是人民拿出愛國心抵抗被人壓迫的國家，不是政府利用人民愛國心壓迫別人的國家。我們愛的是國家為人謀幸福的國家，不是人民為國家做犧牲的國家。

這一在個人與國家關係之間給出的答案，也必然反映到《新青年》雜誌的其他文本之中。

《新青年》初期，陳獨秀關心的是社會與政府抑或國家能否保證個人才智的正常發揮，能否保障個人的自由與獨立。在社會與政府不能保證個人權益的情況下，個人就有義務和權利去標異見、抗群言，去爭取人格的平等。他直截了當地告訴國民：「國家利益，社會利益，名與個人主義相衝突，實以鞏固個人利益為本因也。」^⑨鞏固個人利益就是不為傳統世俗所束縛，「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」。這裏，陳獨秀力倡個人的自由、自主、自立與自尊，而非前代先驅標榜的團體、社會、國家或責任。他認為中國傳統社會匱乏的正是對人格的尊重，因此奴隸道德甚重。以個人主義為本位，就是要衝破社會和家庭的羅網，反對傳統的封建倫理對個人的箝制與桎梏。

陳獨秀論個人與國家關係的基調已定，他的個人本位與開放世界觀念因而緊密結合。在他的筆下，人應以理性戰勝情感，有獨立思想和判斷能力，不為當局所愚所困。他在1918年4月給錢玄同的信中說：「鄙意以為今日『國家』、『民族』、『家庭』、『婚姻』等觀念，皆野蠻時代狹隘之偏見所遺留。」^⑩耐人尋味的是，他說這話時，與胡適不以「民族主義運動」為然時的背景完全一樣：同樣是

陳獨秀認為鞏固個人利益就是不為傳統世俗所束縛，「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」。他力倡個人的自由、自主、自立與自尊。中國傳統社會匱乏的正是對人格的尊重，因此奴隸道德甚重。以個人主義為本位，就是要衝破社會和家庭的羅網，反對傳統的封建倫理對個人的箝制與桎梏。

在談論中國語言文字改革時引發的。鑑於此等觀念狹隘保守，因此有必要被「破壞」。不久他再度撰文提出將國家列為應予破壞的偶像之一^①：

國家是個甚麼？照政治學家的解釋，愈解釋愈教人糊塗。我老實說一句，國家也是一種偶像。一個國家，乃是一種或數種人民集合起來，佔據一塊土地，假定的名稱；若除去人民，單剩一塊土地，便不見國家在那裏，便不知國家是甚麼。可見國家也不過是一種騙人的偶像。

二 個人與社會關係的哲學透視

論及《新青年》雜誌及其同仁，除卻上面重點考查的主編、主筆兼主導的陳獨秀，第一個湧入我們腦際的就該數胡適了。而論及胡適，其思想火花的最耀眼處還在於他如何分析「個人與社會的關係」。在胡適看來，「社會與個人互相損害」是基本的常識，但他在兩者之間卻有着個人優先的原則^②：

社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性 (Individuality)，壓制個人自由獨立的精神；等到個人的個性都消滅了，等到自由獨立的精神都完了，社會自身也沒有生氣了，也不會進步了。

同時，在〈易卜生主義〉這篇文章裏，胡適把家庭、社會、國家對個人的摧折、腐敗、黑暗一一加以分析，從而得出如下結論：

社會、國家沒有自由獨立的人格，如同酒裏少了酒曲，麪包裏少了酵，人身上少了腦筋；那種社會、國家決沒有改良進步的希望。所以易卜生的一生目的只是要社會極力容忍，極力鼓勵斯鐸曼醫生一流的人物；要想社會上生出無數永不知足、永不滿意、敢說老實話攻擊社會腐敗情形的「國民公敵」；要想社會上有許多人都能像斯鐸曼醫生那樣宣言道：「世上最強有力的人就是那個最孤立的人！」

胡適將個人與家庭、社會、國家的關係置於對峙的層面上，反對它們「藉着『公益』的名譽去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行為」^③。

在《新青年》同仁中，除卻陳獨秀和胡適這兩位安徽同鄉名聲大震外，還有一位安徽人士高一涵也是活躍於《新青年》上的自由主義者。高是《新青年》雜誌上論述國家與個人關係最為深刻有力的一員。在〈共和國家與青年之自覺〉這篇在《新青年》上連篇累牘刊載的長文中，他旁徵博引，力述「國家」與「人民」的關係，在「各流、各系、各黨、各派」與「小己」（個人）的關係中，「即以小己主義為之基，而與犧牲主義及慈惠主義至相反背者也」^④。於是，彌爾 (John S. Mill) 論述的個人主義成為高一涵啟蒙思想的主要依據。在傳統社會裏，任何個人都可能是獨立的存在。所謂「個性」，所謂「自由」，皆被一種依附性關係「倫理」所取代。而在現代社會裏，個人的獨立自由與平等必須建立在「契約」倫理關

在胡適看來，「社會與個人互相損害」是基本的常識，「社會最愛專制，往往用強力摧折個人的個性，壓制個人自由獨立的精神。」他把家庭、社會、國家對個人的摧折、腐敗、黑暗一一加以分析，並將個人與家庭、社會、國家的關係置於對峙的層面上，反對它們「藉着『公益』的名譽去騙人錢財，害人生命，做種種無法無天的行為」。

係之上。因此，要建立個人與國家的新關係就要一改傳統的倫理關係。在另一篇文章中，高一涵這樣講述古今國家與人民之間手段與目的的反覆：「往古政治思想，以人民為國家而生；近世政治思想，以國家為人民而設。」^⑩除卻人民與個人在政治學意義上的等質，不難發現他認為個人與國家觀念是密不可分的。在另一篇論述國家觀念的文章中，他開篇便說：「國家者，非人生之歸宿，乃求得歸宿之途徑也。」在他看來，「小己」人格不能被侵害，否則會導致以下的情況^⑪：

國家職務，與小己自由之畛域，必區處條理，各適其宜。互相侵沒，皆幹懲罰。美其名曰「愛國」，乃自剝其人格，自儕於禽獸、皂隸之列。不獨自污，兼以污國。文明國家，焉用此禽獸、皂隸為？

接着，我們會論及一位非常重要的文學家兼思想家——周作人。周作人提出「改良人類的關係」，也就是說要置換個人與類群、國家以及社會的關係^⑫：

但現在還須說明，我所說的人道主義，並非世間所謂「悲天憫人」或「博施濟眾」的慈善主義，乃是一種個人主義的人間本位主義。這理由是，第一，人在人類中，正如森林中的一株樹木。森林盛了，各樹也都茂盛。但要森林盛，卻仍非靠各樹各自茂盛不可。第二，個人愛人類，就只為人類中有了我，與我相關的緣故。

周作人提出的「人間本位主義訴求」，旨在張揚人性，排斥家、國與族、類的暴力。在這一點上，他和1922年8月的郭沫若同氣相求：「我們是最厭惡團體之組織的：因為一個團體便是一種暴力，依恃人多勢眾可以無怪不作。」^⑬1922年4月，擔任了黨魁的陳獨秀與周作人之間，發生了名為「非基督教非宗教」的大同盟運動。這就是一個典型的思想公案。當陳獨秀以「請尊重弱者的自由，勿拿自由、人道主義許多禮物向強者獻媚」，向周作人等五位教授發出公開信後^⑭，周作人的回答是：「我們承認這些對於宗教的聲討，即為日後取締信仰以外的思想的第一步，所以要反對這個似乎杞憂的恐慌。」^⑮時至《語絲》周刊時期的周作人，為了凸顯「自由思想，獨立判斷」，該刊與非個性化的文學刊物針鋒相對，連「社」、「團」、「會」之類的詞彙都沒有使用。

高一涵認為傳統社會裏，任何個人都不可能是獨立的存在。而在現代社會裏，個人的獨立自由與平等必須建立在「契約」倫理關係之上。因此，要建立個人與國家的新關係就要一改傳統的倫理關係。「國家者，非人生之歸宿，乃求得歸宿之途徑也。」在他看來，「美其名曰『愛國』，乃自剝其人格，自儕於禽獸、皂隸之列」。

三 個人與國家關係思想的集束與輻射

所謂「集束」，是說社會轉型期的思想特徵在一個特點上不約而同地集體興奮，所有的思想光束都聚焦於一個點上，具有非常濃縮的思想穿透力。譬如，我們在上面已經論述的個人優於社會、國家原理即是如此。所謂「輻射」，是說思想史上的主流趨勢會在某一個時期佔據優勢和主導，但由於其主潮的形成是同聲共求的結果，因此也難免在高潮之後在不同的哲學基礎和教育背景下走向不同的思想歸途。《新青年》雜誌同仁由「同一首歌」到各種「唱法」的出現，就是由集束到輻射的過程。

在述說過個人在國家、社會的中心地位後，筆者順便指出《新青年》集束特徵的另一面：兩端砝碼之間的互補與平衡。儘管當時思想家是「大我」與「小我」、「小己」與「國家」、「個人」與「社會」、「我」與「世界」的不同名目表達出來。筆者之所以拉出這樣一個命題作為後續，其根本原因還在於有的能夠守成，有的則放棄守成，還有的不能守成（自一開始就決定其不能守成）。

還是先看看主編在個人優先性之後是怎樣強調個人有限性的。在此，我們不妨先開出陳獨秀關於「個人」與「社會」的平衡等式：「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群。」^②那意思是說，即使以個人優先，也不能讓「個人及社會、國家者」相互為害。儘管陳獨秀早於1918年前已經得出「內圖」與「外圖」的對等公式，但筆者以為他在1918年以後，才真正達到心理上的平衡。在該年2月寫的文章中，他才切實把「個人」與「社會」的互助互補關係作出合理合情的詮釋。陳獨秀一改過往抑孔孟揚尼采的言行，認為雙方都不夠全面，而「自利利他」才是完整的價值趨向^③：

總而言之，人生在世，究竟為的甚麼？究竟應該怎樣？我敢說道：個人生存的時候，當努力造成幸福、享受幸福；並且留在社會上，後來的個人也能夠享受。遞相授受，以至無窮。

作為編委的李大釗進入《新青年》之初就有着很強的平衡意識。為此，他開出的「國家與個人」處方則是：「個性的自由與共性的互助。」他在《新青年》的新生兒《新潮》上撰文指出：「方今世界大通，生活關係一天複雜似一天，那個性自由與大同團結，都是新生活上、新秩序上所不可少的。」在陳獨秀和李大釗看來，「生活關係」和「組織」關係的複雜乃是需要調適「個人」與「社會」關係的本因。在「個性自由與大同團結」價值取向的引導下，一種理想化的「聯治主義」範式出現了^④：

因為地方、國家、民族，都和個人一樣有他們的個性，這聯治主義，能夠保持他們的個性自由，不受他方的侵犯；各個地方、國家、民族間又和各個人間一樣，有他們的共性，這聯治主義又能夠完成他們的共性，結成一種平等的組織，達他們互助的目的。這個性的自由與共性的互助的界限，都是以適應他們生活的必要為標準的。

按照李大釗與陳獨秀的思想邏輯，他們就是要以「個人」與「社會」平衡互補為價值準則，建立「聯合自治」的政治模式。這便構成了陳、李從個人主義走向社會主義過程中「獨標異見」的思想火花。我們看到個人與社會的平衡不只是表現在陳獨秀和李大釗身上，這同樣見於胡適、高一涵、周作人等的思想癥候。胡適的說法是^⑤：

我這個現在的「小我」，對於那永遠不朽的「大我」的無窮過去，須負重大的責任；對於那永遠不朽的「大我」的無窮未來，也須負重大的責任。我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的「小我」，方才可以不辜負了那「大我」的無窮過去，方才可以不遺害那「大我」的無窮未來？

「內圖個性之發展，外圖貢獻於其群」——是陳獨秀關於「個人」與「社會」的平衡等式。那意思是說，即使以個人優先，也不能讓「個人及社會、國家者」相互為害。這種以「個人」與「社會」平衡互補為價值準則，建立「聯合自治」的政治模式，構成了陳、李從個人主義走向社會主義過程中「獨標異見」的思想火花。

鑑於〈易卜生主義〉一文將「各人自己充分發展」的個人主義歸為「人類功業頂高的一層」，自此學術界將兩文置於根本的對峙中。筆者以為，胡適固然有個人本位主義與社會本位主義的兩極砝碼的平衡，但這並非唯一。事實上，「大我主義」的出現並非那麼突兀。無獨有偶，高一涵的平衡觀是一以貫之的，他始終堅守「小己」與國家和社會的和諧、同一、並立，堅信它們不應相互為害。高一直格守着：「故欲定國家之蘄向，必先問國家何為而生存；又須知國家之資格，與人民之資格相對立，損其一以利其一，皆為無當。」所以「小己人格與國家資格，在法律上互相平等，逾限妄侵，顯違法紀」²⁵。個人優先，但社會馬上跟上。應該說，高一涵是中國近代思想史上一位穩健的自由主義者。與以上同仁對應，周作人在愛人先愛己之後也不敢怠慢，立刻拋出了下面的話語：「墨子說兼愛的理由，因為『己亦在人中』，便是最透徹的話。上文所謂利己而又利他，利他即是利己。」²⁶「自利利他」正是個人與社會關係相互尋求平衡的又一翻版。

綜上所述，《新青年》在個人與社會、國家之間曾一度出現過相對平穩的「平衡過渡帶」。但無庸諱言，這個平衡是短命的曇花一現式的「閃斷」。

四 個人與社會關係在思想史上的閃斷與整合

思想載體的流變是瞬息萬變的，梁啟超便曾自言他有「兩頭不到岸」以及「易質流變」的特點。其實，這何止是梁氏一個人的命運呢？即使是作為一個同仁團隊的《新青年》也不例外。這即是我所說的「閃斷」。至於「整合」，意思是說各種思想之力在平行多邊形的「矢行」與「拉動」中斜向的勢頭，這就是「整合」的結果。

就陳獨秀和李大釗當時的興奮點來看，無論哪一個國家、哪一個民族，只要革過命、流過血並且獲得了成功，那就是他們筆下追隨、歌頌、效仿的對象。至於其他甚麼所謂的「生命價值」、「慘重代價」，則完全不在計算之列：「法蘭西之革命，法蘭西國民之惡王政與教權也；美利堅之獨立，十三州人民之惡苛稅也；日本之維新，日本國民之惡德川專政也。」²⁷陳獨秀對法蘭西情有獨鍾，早在《新青年》創刊號上的〈法蘭西與近世文明〉一文中，他就將世界文明進化的一切成就全部記在法蘭西人的功勞簿上。不過這一法蘭西情結仍是建立在對國家、社會與個人關係的基礎上²⁸。在「言必稱法蘭西」的態度上，當時的輿論媒體形成了「陳唱李和」的思想格局。1916年10月1日，李大釗在〈國慶紀念〉一文中說：「法蘭西憲法，苟無法蘭西國民數十年革命之血，為之鈐印，則必等於虛文。美利堅憲法，苟無美利堅十三州市民獨立戰爭之血，為之鈐印，則必等於空白。」²⁹在陳、李那裏，政治文明，熱血鑄就。《新青年》上的〈俄羅斯革命與我國民之覺悟〉、〈庶民的勝利〉、〈Bolshevism的勝利〉都是這一思想理路的「順理」延伸。

這裏有兩個需要注解的概念：一是法蘭西情結，二是法俄思想理路的「順理」延伸。所謂「法蘭西情結」，是指陳獨秀、李大釗等人不是因俄國十月革命的影響而從英國自由主義轉向法國的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 觀念、馬克思主義乃至社會主義的。他們的思想從一開始就同時攜帶着英美自由和法國歐陸自

無論哪一個國家、哪一個民族，只要革過命、流過血並且獲得了成功，那就是陳獨秀和李大釗筆下追隨、歌頌、效仿的對象。至於其他甚麼所謂的「生命價值」、「慘重代價」，則完全不在計算之列。陳、李那裏，政治文明，熱血鑄就。《新青年》上的〈俄羅斯革命與我國民之覺悟〉、〈庶民的勝利〉、〈Bolshevism的勝利〉都是這一思想理路的「順理」延伸。

由的思想譜系，而且一直以法蘭西民族的政治文化為主調，與胡適、高一涵、周作人等同仁的思想譜系在《新青年》上互相消長、跌宕起伏、「並立而競進」^⑧。所謂「順理」延伸，是說法國革命和俄羅斯革命有共同的「血緣」基因。從盧梭到馬克思，從1789年到1917年，這是「南陳北李」都翹首期盼的^⑨：

俄國今日之革命，誠與昔者法蘭西革命同為影響於未來世紀文明之絕大變動。……十九世紀全世界之文明，如政治或社會之組織等，罔不胚胎於法蘭西革命血潮之中。二十世紀初葉以後之文明，必將起絕大之變動，其萌芽即茁發於今日俄國革命血潮之中，一如十八世紀末葉之法蘭西亦未可知。

何以個人主義的極端「本位」主張會與社會主義這一極端集體觀念打通得如此順利？在肯定無政府主義、個人本位主義、反傳統主義、反封建主義對啟蒙貢獻的同時，我們也不能不對1789年法國個人主義盛行和1911年前後中國個人主義流行所埋下的禍根作一簡要分析。儘管五四前後，「人人為我，我為人人」的「自利利他」理念十分流行並一度形成共識^⑩，但在中國思想史上的個人主義往往流於兩種也是兩個頂端的偏執：一是自私自利的狹隘的個人主義；一是自我膨脹的救贖個人主義。前者是個人的原子化，傾向於無政府狀態；後者則是個人的包辦化，傾向於權力集中的專制狀態。偏執的個人主義和極端的集體主義如同一對孿生兄弟。李大釗和陳獨秀從個人本位走向「聯治主義」、社會主義、共產主義的歷史事實頗能說明這個問題。

如同我們可以將陳獨秀、李大釗撮合在一起一樣，將胡適與高一涵捆綁在一起分析也是一個有趣的組合。就胡適而言，他的「易卜生主義」是一種「健全的個人主義」。他一方面與陳獨秀、李大釗的個人本位主義——法國唯理主義相左，另一方面與周作人、李亦民主張的唯我、為我、自我式的功利個人主義也不盡相同。我們看到，胡適將「個人自由」、「個人本位」的自由主義價值抬到至高無上的地位時，他又很快有所感悟，而且找到這種抑制個人價值「最大化」的槓桿。他在闡述其「各人自己充分發展」的思想時，已經注意到「自由」與「責任」的互動。他說：「發展個人的個性，須要有兩個條件。第一，須使個人有自由意志。第二，須使個人擔關係，負責任。」^⑪在他看來，個人意志自由，自己對自己負責任並不是完整人格的表現。在健全的社會裏，健全的人格還需要社會的信任。換言之，只有個人能負責並負起責任，才算社會真正容忍了個人的發展。「個人」與「社會」、「權利」與「責任」的「統一」構成了胡適理性成熟的標誌。這也是胡適自由主義（責任式個人主義）根源與英美經驗主義的具體體現。

與胡適受益於美國實驗主義的思想資源有別，高一涵選擇「關口前移」，直接介紹英國自由主義思想家，原汁原味地將彌爾和邊沁（Jeremy Bentham）的「實驗」、「實在」、「實利」思想（生命權、財產權）譯介到中國。早在1918年春，高一涵將彌爾思想精粹中的言論自由、出版自由介紹給讀者之際，就已經把〈樂利主義與人生〉一文中的「樂利」幸福論惠贈給《新青年》的讀者群了。值得說明的是，在胡適和高一涵的個人主義中，功利論並不佔主導^⑫。固然，我們不能否認高一涵思想體系中的盧梭以及法國傳統部分，但總的來看，他對彌爾《自由論》

中國思想史上，個人主義往往流於兩種也是兩個頂端的偏執：一是自私自利的狹隘的個人主義；一是自我膨脹的救贖個人主義。前者是個人的原子化，傾向於無政府狀態；後者則是個人的包辦化，傾向於權力集中的專制狀態。李大釗和陳獨秀從個人本位走向共產主義的歷史事實頗能說明這個問題。

(*On Liberty*) 的解讀以及對戴雪 (Albert Venn Dicey) 「英國言論自由之權利論」的分析還是與經驗主義一脈相承。他說：「中國今日思想，不要統一，只要分歧。所有的學說，不必先去信他，只要先去疑他。」^⑤這和胡適的懷疑一切、求證一切、重評一切、「不疑處有疑」的實驗主義哲學殊途同歸。

上文已論及，周作人的個人主義是一種唯我、為我的個人主義。這是一種可怕的價值一元化傾向。若要在現實中實踐這一現象，即如俄國思想家和文學家陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky) 的論斷：「人類最怕的就是選擇的自由，即怕被困在黑暗中，孤獨地去搜索他自己的路。」他們總是「希望有現成的答案」，「希望別人自動告訴自己怎樣生活」^⑥。信奉價值多元論者則沒有這種狂想的劃一心理，他們在非常躁動、瘋狂的時代也能清醒地作出富有生動意識的價值判斷。在這個意義上，權威主義、集體主義固然不能過頭，可若是個人主義論調說過了頭，其結果也並不比原有的「傳統」好多少。周作人曾「自私」地說：「各人自掃門前雪，莫管他家瓦上霜，這才真是文明社會的全象。最要緊的是提倡個人解放，凡事由個人自己負責去做，自己去解決，不要閒人在旁吆喝喊打。」^⑦周作人那執意張揚的與儒家完全對立的「拔一毛而利天下不為」之楊朱式自私行為，只能導致「因失去儒家制衡而膨脹起來的赤裸裸的『個人主義』或『利己主義』」的自然淪落結局。就周作人和《新青年》上另一位個人主義的篤信者——李亦民的思想體系而言，他們的「為我」和「利己」的功利色彩方面明顯較胡適和高一涵凸出。

周作人早年留學東瀛，深受日本文化熏陶。當然，我們無法武斷地將周作人的偏執個人主義與德意日戰爭時代的軍國主義同盟隨意打通。然而，德意志的生命哲學和尼采 (Friedrich W. Nietzsche) 的超人學說與日本文化中武士道精神之關聯也不可熟視無睹。除卻已經論及的同仁外，周作人在《新青年》上也有一位同志——李亦民。在李氏那裏，人生的唯一目的就是「自愛、自利」，而且是「人類行為之唯一原因」。他這樣評說傳統的儒家資源和楊朱學說的關係^⑧：

昔者，楊朱曾倡為我之說矣。全豹不可見。其義見之列書者，差近於性分之真，不作偽以欺天下。而孟氏斥為無君，詈為禽獸。然則所謂人者，絕不容有為我之念存於胸中。純為外物之犧牲，乃足以盡其性分乎？是大謬不然矣。

按照這一邏輯推演下去，結論也只能是：

甚矣，人情之不可遏抑。遏抑之，乃不能不走於偏宕。若決江河，沛然莫之能禦也。曷若順人性之自然，堂堂正正，以個人主義為前提，以社會之義為利益。個人之手段，必明群己之關係，然後可言合群；必明公私之權限，然後可言公益也。

該文固然不乏對英倫「經驗學派」的引證、讚賞，但其中將其同化於「利己主義為人類生活唯一之基礎」的「德國之官廳學派 (日本譯曰『官房學派』)」學說中^⑨，則已完全暴露了德日民族個人主義擠佔撒格遜民主個人主義的思想動向。

周作人的個人主義是一種唯我、為我的個人主義。他說：「各人自掃門前雪，莫管他家瓦上霜，這才真是文明社會的全象。」《新青年》上另一位個人主義的篤信者李亦民認為，人生的唯一目的就是「自愛、自利」，而且是「人類行為之唯一原因」，並將其同化於「利己主義為人類生活唯一之基礎」的「德國之官廳學派」學說中。

《新青年》早期，德人尼采和日人福澤諭吉如日中天。陳獨秀的獸性主義教育方針以及鐵血理論誘導下的軍國主義立國思想，分別是福澤諭吉和德意志民族健鬥的翻版^④。如果說起初周作人對日本文化的熱愛是建立在具有普世主義人類中心價值的基礎上，那麼李亦民對德意志（民族）戰爭精神的崇尚和追隨，則體現出借「他山之石以攻玉」的特徵。從他撰寫的〈德意志驍將麥剛森將軍〉、〈滑鐵盧古戰場〉等文對「戰功」的立意來看^⑤，「大和魂」的民族精神和尼采的超人學說、叔本華（Arthur Schopenhauer）的「自我意志」哲學構成了並行不悖的情感支柱。於此，我們可以在劉叔雅的〈軍國主義〉一文找到兩者統一的痕迹。他在〈叔本華自我意志說〉一文中對叔本華、尼采、軍國主義作了簡約的勾聯^⑥：

德意志大哲叔本華先生，天縱之資，既勇且智，集形而上學之大成（Deussen博士語也），為百世人倫之師表（R. Wagner教授語也）。康德而後，一人而已。先生之說以無生為歸，厭生憤世。然通其義，可以為天下之大勇。被之橫舍，則士知廉讓；陳之行陣，則兵樂死綏。其說一變而為尼采超人主義，再變為今日德意志軍國主義。

中國二十世紀思想史上，既沒有我們期待已久的「人格之獨立、個性之自由」的國民性，也沒有空間獨立、道德寬容的市民社會。至於國家的法治憲政格局更是千呼萬喚、猶抱琵琶。這就是我們考察早期《新青年》上的個人、社會、國家關係及其以後歷史得出的基本結論。

之後，他耿耿於懷地在一篇長文中又專論軍國主義的高尚、偉岸，並譽為「立國之根本」、「救亡之至計」，欲藉此振國家、社會之雄風^⑦。

歷史表明，即使是民主思想、自由理想最為盛行的《新青年》，也難以打消救亡心理、民族意識在知識份子身上的湧動。在某種意義上，個人主義的極端化是一種隱形的民族主義，而社會主義集體民主意識的誇大則是一種大鳴大放的民族主義。在第二次世界大戰中，日本可以有個人主義的啟蒙者向軍國主義者進獻意識形態，意大利也可以有號稱自由主義者向專制獨裁的墨索里尼（Benito Mussolini）信誓旦旦，德國更是有激越高昂的社會主義者為法西斯主義的大炮獻禮。

五 結 語

回到本題，就筆者對國家、社會與個人關係的理解，它們應呈現出一個重心不斷遞減下移的趨勢。以國家而論，它理應是以法治為本位，並不斷對社會、個人「讓權」的角色；就社會而言，它則是一個民間角色的扮演者，其上對國家形成助威之勢，下對個人抱以寬容、忍讓的心腸；涉及個人，在素質上應該是德法之才（意識）兼備。對社會厚之以德，對國家服之以法。在獲得自由權利、個人獨立的同時，也盡到自己應盡的義務和責任。進而言之，國家用平等的態度對待每一位國民，社會則以寬容的態度對待每一位公民，個人則時時要求保證自己才能的發揮並為社會和國家提供福祉。按照這個價值尺度分別對我們所論的三個關鍵詞予以對號入座，就不難發現，在中國二十世紀思想史上，既沒有我們期待已久的「人格之獨立、個性之自由」的國民性，也沒有空間獨

立、道德寬容的市民社會。至於國家的法治憲政格局更是千呼萬喚、猶抱琵琶。也許，這就是我們考察早期《新青年》上的個人、社會、國家關係及其以後歷史得出的基本結論。

註釋

- ①② 陳獨秀：〈說國家〉，《安徽俗話報》，第5期（1904年6月14日）。
- ③ 李大釗：〈厭世心與自覺心〉，《甲寅》，1卷8號（1915年8月10日）。
- ④ 陳獨秀：〈愛國心與自覺心〉，《甲寅》，1卷4號（1914年11月10日）。
- ⑤ 陳獨秀：〈給陳其昌等的信〉（1937年11月21日），收入水如編：《陳獨秀書信集》（北京：新華出版社，1987）。
- ⑥ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，《新青年》，2卷2號（1916年10月1日）。
- ⑦⑧ 陳獨秀：〈我們究竟應當不應當愛國？〉，《每周評論》，第25號（1919年6月8日）。
- ⑨⑩ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》，1卷4號（1915年12月15日）。
- ⑪ 陳獨秀：〈答錢玄同〉，《新青年》，4卷4號（1918年4月15日）。
- ⑫ 陳獨秀：〈偶像破壞論〉，《新青年》，5卷2號（1918年8月15日）。
- ⑬⑭⑮ 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，4卷6號（1918年6月15日）。
- ⑯ 高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉，《青年雜誌》，1卷2號（1915年10月15日）。
- ⑰ 高一涵：〈民約與邦本〉，《青年雜誌》，1卷3號（1915年11月15日）。
- ⑱⑲ 高一涵：〈國家非人生之歸宿論〉，《青年雜誌》，1卷4號（1915年12月15日）。
- ⑳㉑ 周作人：〈人的文學〉，《新青年》，5卷6號（1918年12月15日）。
- ㉒ 北京大學中文系中國現代文學教研室編：《文學運動史料選》，第1冊（上海：上海教育出版社，1979），頁209。
- ㉓ 《民國日報》副刊《覺悟》，1922年4月7日。
- ㉔ 《民國日報》副刊《覺悟》，1922年4月20日。
- ㉕ 陳獨秀：〈新青年〉，《新青年》，2卷1號（1916年9月1日）。
- ㉖ 陳獨秀：〈人生真義〉，《新青年》，4卷2號（1918年2月15日）。
- ㉗ 李大釗：〈聯治主義與世界組織〉，《新潮》，1卷2號（1919年2月1日）。
- ㉘ 胡適：〈不朽〉，《新青年》，6卷2號（1919年2月15日）。
- ㉙ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，1卷5號（1916年1月15日）。
- ㉚ 陳獨秀：〈法蘭西與近世文明〉，《青年雜誌》，1卷1號（1915年9月15日）。
- ㉛ 李大釗：〈國慶紀念〉，《李大釗全集》，第2卷（石家莊：河北教育出版社，1999），頁406。
- ㉜ 陳獨秀：〈俞頌華致陳獨秀〉，《新青年》，3卷1號（1917年3月1日）。
- ㉝ 李大釗：〈法俄革命之比較觀〉，《言治》季刊，第3冊（1918年7月1日）。
- ㉞ 盧克斯 (Steven Lukes) 著，閻克文譯：《個人主義》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁6-8。
- ㉟ 高一涵：〈樂利主義與人生〉，《新青年》，2卷1號（1916年9月1日）。
- ㊱ 高一涵：〈讀彌爾的《自由論》〉，《新青年》，4卷3號（1918年3月15日）。
- ㊲ 麥基 (Bryan Magee) 編，周穗明、翁寒松譯：《思想家：當代哲學的創造者們》（北京：三聯書店，1987），頁34-35。
- ㊳ 周作人：〈代快郵〉，載《談虎集》（上海：上海書店，1987）。
- ㊴㊵ 李亦民：〈人生唯一之目的〉，《青年雜誌》，1卷2號（1915年10月15日）。
- ㊶ 李亦民：〈德意志驍將麥剛森將軍〉，《青年雜誌》，1卷6號（1916年2月15日）。
- ㊷ 劉叔雅：〈叔本華自我意志說〉，《青年雜誌》，1卷4號（1915年12月15日）。
- ㊸ 劉叔雅：〈軍國主義〉，《新青年》，2卷3號（1916年11月1日）。

張寶明 南京大學歷史學博士，武漢大學歷史學博士後研究員，現任洛陽師院教授。

十九世紀中葉美國對日 人權外交的啟示

——寫在日本開國150周年之際

• 陶德民

前 言

今年3月31日，是標誌着幕末日本由「鎖國」轉向對外開放的《日美親善條約》簽訂150周年的日子。4月25日，是明治維新的先驅吉田松陰潛入來訪的美國旗艦偷渡被拒150周年的日子。近幾年來，日美兩國均有學者出書和召開學會，博物館舉辦展覽，電視台播放特別節目以紀念這些歷史性的事件。最近日本小泉政府在美國總統布什 (George W. Bush) 敦促下派兵伊拉克，也引起了各方面對近代以來日美關係種種演變的重新思考^①。

筆者在前年秋天和去年春天兩度訪問耶魯大學斯德林紀念圖書館的檔案部，並有幸在《衛三畏家族文書》中找到《日美親善條約》談判的一些原始記錄以及吉田松陰遞交美方的〈投夷書〉^②。對我來說非常有趣的是，這些文件竟有不少是用東亞的「拉丁語」即漢語寫的。因為當時美方沒有懂日語的翻譯，日方也沒有懂英語的翻譯，結果，談判是以漢語和荷蘭語為媒介來進行的。美國東印度艦隊司令官

培理 (Matthew C. Perry, 1794-1858) 將軍在1853、54年兩次遠征日本之前，先在澳門僱用了通曉漢語並略通日語的衛三畏 (Samuel W. Williams, 1812-84) 為首席翻譯，然後在上海僱用了一名荷蘭語翻譯。而日本已有千年以上的漢學傳統和近兩百年的蘭學傳統，自然不乏漢語和荷蘭語的人才。加之近世外交文書一直由所謂「林大學頭」，即世襲最高學府昌平黌之校長職位的林家當家人以漢文作成，故1853年第十代大學頭林健便受命翻譯漢文版的美國總統國書，死後則由第十一代大學頭林緯擔任1854年談判的日方首席代表。

衛三畏隨同培理訪問日本之前，已在澳門經辦一家教會印刷所達二十年，參與編輯《中國叢報》(The Chinese Repository) 並出版了《中國總論》(The Middle Kingdom)，是一個中國通。不過，他雖然可以閱讀漢文，卻無法以漢語作文，對書法也無自信，所以在1853年隨訪時僱用了他的中文老師謝某為秘書。不料謝某這個鴉片鬼本來身體虛弱，在航海途中仍然偷食鴉

今年是標誌着幕末日本由「鎖國」轉向對外開放的150周年，也是明治維新的先驅吉田松陰潛入來訪的美國旗艦偷渡被拒150周年的日子。筆者在前年秋天和去年春天兩度訪問耶魯大學斯德林紀念圖書館，有幸找到《日美親善條約》談判的一些原始記錄以及吉田松陰遞交美方的〈投夷書〉。有趣的是，這些文件竟有不少是用東亞的「拉丁語」即漢語寫的。

美國派遣艦隊率先打開日本國門，主要是出於以下幾項經濟因素。第一，為了和英國等列強爭奪亞洲市場。第二，西進運動抵達加州以後，建立太平洋航線以通向中國大陸已成為趨勢，而日本正是理想的中途站。第三，美國在太平洋上的捕鯨船不僅需要從日本補給煤炭和淡水，而且希望在發生海難事故時在日本海岸得到救援。

片，故在逗留琉球之後、抵達日本之前便去世了，把培理急得要命^③。幸好謝某死去之前已經把美國總統的國書譯完了，所以還不算誤了大事。因為培理的對日外交原本打算分兩步走：1853年先遞交國書，促使日本考慮放棄鎖國政策，並相約次年再來，以正式締交條約。1854年再訪時，衛三畏僱用了廣東南海人羅森（字向喬）為秘書。羅森在鴉片戰爭中組織過平英團，因清政府未給他記功褒獎，憤而出走香港。他曾為英國當局做秘書和翻譯，在中環一帶得了地產，並做些生意。由於他善於吟詩作文並長於書法，在日本大受歡迎，經其題辭的扇面達一千多柄，至今猶有遺存。衛三畏對他的翻譯工作以及緩解美日間緊張氣氛的親和作用也大加讚賞，倚為左右手^④。羅森訪日歸來以後，其《日本日記》英文版（衛三畏所譯）於1854年9月11日在《香港記錄周報》（*Overland Register and Price Current*）刊出，引起西方人士的極大關注，因為其中收錄了日本官員平山謙二郎致羅森的信件，透露出日本採取鎖國政策的一個原因是德川幕府恪守孔孟的「義利之辨」，認為「萬國交際之道，宜首講此義」，即「有無相通，患難相救」，而不願捲入西方的「貿易競利」，以致「人欲爭狼」而成「虎狼之交」^⑤。同年11月，日記的中文版在香港英華書院出版的月刊《遐邇貫珍》分三期連載，也備受各方矚目，因為它頗為細緻地描繪了日本開國的過程^⑥。培理在讀了日記的英文版後，認為這反映了一個有教養的中國人對其使命的理解，並把它作為附錄收入美國國會文件《培理艦隊日本遠征記》^⑦。

關於以上這些事情，筆者已另有專文討論。這裏想以《日美親善條約》

的簽訂及「吉田松陰偷渡事件」的處理為例，對當時美國的對日人權外交作一分析，以便對近代以來東西方交涉的一個重要方面重新加以認識^⑧。

一 導致《日美親善條約》的人權問題因素

十九世紀中葉是美國對外膨脹節節勝利的時期，也是美國人篤信所謂「擴張乃天命」（Manifest Destiny）的時期。一般認為，美國派遣艦隊率先打開日本國門，主要是出於以下幾項經濟上的因素。第一，鴉片戰爭以後，美國為了和英國等列強爭奪亞洲市場，企圖把美中《望廈條約》適用於日本以拓展通商範圍。第二，西進運動隨着美墨戰爭和淘金熱潮在1840年代後期抵達加州以後，建立太平洋航線以通向中國大陸已成為趨勢，而藏有煤炭的日本正是理想的中途站。第三，美國在太平洋上的捕鯨業1840年代中期達到鼎盛階段，單是在日本近海作業的捕鯨船每年不下三百艘。這些船隻不僅需要從日本補給煤炭和淡水，而且希望在發生海難事故時在日本海岸得到救援。

這些經濟上的因素當然是推動美國遠征日本的主要動機。然而不可忽視的是，與第三項因素中的海難救助相關的人權問題，以及人權問題所隱含的東西方之間宗教文化的差異問題等，在美國對日外交中也佔有相當重要的地位，並形成打開日本國門的一個突破口。1853年7月16日，在培理將軍初訪日本、遞交美國總統國書的一周之後，衛三畏曾從江戶灣給其在土耳其傳教的弟弟衛廉士（William F. Williams）寫了一封長信，其中毫不隱晦地指出^⑨：

培理告訴〔日方〕官員，他將在次年率領一支更大的艦隊，以求得到他們對所提要求的回答，即所有前來訪問或遇難流落日本海岸的美國人應得到善待，美國汽船在一個〔日本〕港口得到煤炭以及有關物資的補給。這些是我們花費巨大開支和派出強大艦隊到日本水域的表面上理由，而真正的理由是為了提高我們民族的名譽和得到稱揚我們自己的材料。在這些理由的背後並通過這些理由，存有上帝的目的，即將福音傳布給所有國家，並將神旨和責任送達這個至今為止只是在拙劣地模仿耶穌之真的民族。我十分確信，東亞各民族的鎖國政策決非根據上帝的善意安排，其政府必須在恐怖和強制之下將之改變，爾後其人民或可自由。朝鮮、中國、琉球和日本必須承認這唯一活着的和真實的上帝，他們的鎖國之牆必將為我們所撤除，而我們西方的太平洋沿岸城市正開始派出船隊前往大洋的彼岸。

應該指出，衛三畏的這一見解固然與其傳教士的立場有關，但在西方人中間決非是一種奇特的看法。近代西方人前來東亞通商貿易的物質欲求，往往是與將東亞各民族加以「改宗」和「文明化」的精神衝動交織在一起的，因為他們認為基督教是高等宗教，工業文明是高等文明，代表着真善美。而通商貿易不僅可以推銷工業產品和採購原材料，還可藉以輸出西方的生活方式、社會制度以及精神文化。

衛三畏在此提到的日本鎖國政策，具體說來，是指十七世紀中葉至十九世紀中葉德川幕府為杜絕基督教影響和獨佔對外貿易利益而採取的海禁政策。在此期間，僅允許荷蘭和中

國的民間商人來長崎一口通商，僅允許朝鮮國王和琉球國王在德川將軍換代時派遣使節來日本續修睦鄰友好關係，不許任何其他國家的人進入日本，也不許日本人渡海出國。更奇怪的是，即使是因漁船失事等漂流海外的日本人，也不問其情由而一律不許回國。從西方的人權觀念看來，這顯然是不近情理和非人道的。

1837年7月4日，美國奧立芬商社（即同孚洋行）的船隻「馬禮遜」號從澳門啟航駛向日本，試圖將七名日本難民送還他們的祖國。他們是因漁船失事分別漂流到加拿大和菲律賓之後轉來澳門的，衛三畏和郭實臘（Karl Friedrich A. Gützlaff）等在僱用他們的同時向其學習日語，並將《聖經》的有關章節譯成日語。伯駕（Peter Parker）帶了大批藥物和儀器，衛三畏為謹慎起見未帶聖經和書籍，而郭實臘則先期抵達琉球以待匯合。在衛三畏看來，這是藉以開始與日本友好交往的一個機會，不過最終目的仍在於「擴大文明和基督教」的影響。不過，他們的運氣並不好，在江戶灣以及鹿兒島灣分別遭到了炮擊，徒勞而返^⑩。這是因為德川幕府早先發布的「異國船驅逐令」仍然有效，沿海藩主對國籍不明的船隻可以進行炮擊而無須半點猶豫（這一「驅逐令」要到1842年才取消）。衛三畏等把事件真相在倫敦、紐約和廣東的報紙上揭露出來後，引起了極大的國際反響。這一事件在日本國內也引起了震動，蘭學家渡邊華山和高野長英等著書立說，批判幕府的鎖國排外政策，因而分別遭到軟禁和終身徒刑的處分。

遭遇海難流亡海外的日本漂流民命運如此，遭遇海難流落日本海岸的美國漂流民命運又如何呢？如上所

近代西方人前來東亞通商貿易的物質欲求，往往是與將東亞各民族加以「改宗」和「文明化」的精神衝動交織在一起的，因為他們認為基督教是高等宗教，工業文明是高等文明，代表着真善美。而通商貿易不僅可以推銷工業產品和採購原材料，還可藉以輸出西方的生活方式、社會制度以及精神文化。

培理將軍在美國被稱為「汽艦之父」。在接受對日外交使命前不久，他已下定「畢其功於一役」的決心。他指揮的美國東印度艦隊在1853年遠征日本時是由四艘軍艦組成，將士近一千人。次年，艦隊由九艘軍艦組成，將士近兩千人。運轉自如的巨大「黑船」兩次出現時，都對日本官民的心理造成極大衝擊。

說，到十九世紀中期為止，捕鯨業是美國的重要產業，因為當時美國照明用的蠟燭和燈盞使用鯨油，大量工業機械的潤滑也靠鯨油，鯨油和鯨骨還是銷路很好的出口原料。由於十九世紀中期美國捕鯨業的主要漁場轉至太平洋北部，光是在日本近海地區作業的捕鯨船每年就有數百艘。當時美國海軍海洋調查船的一名軍官曾形容說，「今天和此時此刻，我國捕鯨船的白帆正把太平洋染成一片白色」^①。如此眾多的捕鯨船，其中難免有失事的。由於海流的關係，在北太平洋遇難的捕鯨船往往漂流至當時稱為「蝦夷地」的北海道及其相鄰的千島列島南部一帶。「蝦夷地」當時還未開發，與日本本土的聯絡極不方便。而幕府堅持長崎一口通商的外交體制，漂流到日本最北邊的「蝦夷地」和千島的美國捕鯨船員，必須經過長途跋涉移送到最南邊的長崎交給荷蘭商館，等候定期來此的荷蘭商船帶到荷屬東印度的首府巴達維亞（今印度尼西亞首都雅加達）。途中遭到監視不說，飲食起居極不方便，加上言語不通和為期漫長，很少美國人能夠經受得住這番煎熬。

比如，1846年在堪察加遇難的「羅倫斯」號的捕鯨船員七人漂流到千島南部以後，經過十七個月才被帶到巴達維亞。又比如，1848年「拉格達」號的十五名船員集體脫逃至箱館（今北海道南部的函館），美國得知這一消息後，當即派東印度艦隊的「普列布」號駛往長崎，經過嚴厲交涉，終於由當地的荷蘭商館作為中介接回了這批船員。不過，這也費了整整十個月時間。因為兩次事件中均有人在拘留和移送途中死亡，在《紐約先驅論壇報》（*The New York Herald*）等加以宣

染報導以後，美國公眾均認為日本是野蠻國家。國會和政府也十分重視保護捕鯨船員的生命財產，企圖尋求永久解決辦法，即與日本簽訂一個友好條約，免得每次海難發生以後興師動眾派軍艦去日本接回難民。

培理將軍在美國與墨西哥的戰爭中軍功赫赫，並因為把當時世界上最新式的蒸汽動力軍艦導入美國海軍，而被稱為「汽艦之父」。在接受對日外交使命前不久，他已下定「畢其功於一役」的決心：一支足以對日本示威的強大艦隊是完成這一使命的必須條件，如果因武力不足而「計劃歸於失敗的話，我自身的屈辱且不說，開始與日本及其附屬島嶼的友好關係、解放那些苦於殘酷和絕望的監禁生活的不幸人們（指遇難的美國捕鯨船員）這一最終目標的達成將被決定性地推遲」^②。結果，他指揮的美國東印度艦隊經過大西洋和印度洋進入太平洋，在1853年遠征日本時是由四艘軍艦組成，將士近一千人。次年，艦隊由九艘軍艦組成，將士近兩千人。運轉自如的巨大「黑船」兩次出現時，都對日本官民的心理造成極大衝擊。

1854年3月上旬雙方在橫濱舉行會談，培理在標榜美國的人道主義的同時，歷數了日本的「罪狀」：「我國向來以尊重人命為第一來進行國政，所以，自己的國民且不論，即使是其他國家或向無交往的國家，見到其人民因漂流而遭遇困難時，亦竭力營救，予以厚待。而貴國則似乎從來不尊重人命，他國船隻在日本近海遇難，決不營救，靠近海岸時則炮擊防之。又有漂流至日本國者時，被像犯人一般對待，嚴加禁錮。且日本國人民漂流者，為我國人所救而企圖向（貴國）港口送還時，也決不接受，似

乎要將自己的國民拋棄一般」，簡直是「不仁之至」。若不改弦易轍，便是「寇仇之國」，美國將集結戰艦與之「決一雌雄」^⑬。日方首席代表林緯大學頭則竭力為日本的政策辯解，並表示願意就海難救助進行磋商時，培理則指出：「茲若能成此約，則本國亦無庸別臣奉急命，坐師船而到此矣」，意即條約若能談成，美國就不必在捕鯨船出事時派軍艦千里迢迢來日本救援自己的同胞了^⑭。

培理隨後遞交了以美中《望廈條約》為藍本而加以簡化了的漢文條約草案，得寸進尺地要日本同意與美國通商，林大學頭則表示，日本物產豐富，無須交易也可以自足。「交易雖為國家利益，與人命則不相關，請勿再勉強提起交易一事。」^⑮後來，在互換禮物時，美方把火車模型等贈送給日方，並邀請日方上旗艦赴宴，緩和了緊張氣氛。在3月31日簽訂的《日美親善條約》中，日本終於同意開放箱館和下田為避難港，分擔救助漂流民的費用，並給美國以最惠國待遇和十八個月後開設領事館的許可。

二 「吉田松陰偷渡事件」及其人權問題

《日美親善條約》標誌着日本與美國官方交往的開始，但並不意味着兩國人民可以自由往來。日本鎖國政策的改變，主要限於對美國船隻和遇難人員的照應。至於日本人渡海出國，當時仍屬大禁。因此，條約簽訂後不到一個月，年僅二十五歲的吉田松陰（名矩方，1830-59）及其同伴金子重輔（1831-55）趁美國艦隊仍在下田港逗留，於夜深人靜時爬上旗艦，企圖犯

禁偷渡美國，成為震驚日本全國的一樁公案。

吉田為何要偷渡美國，事件又是如何展開的呢？其實，清末維新派的黃遵憲早在《日本國志》和〈近世愛國志士歌〉中就介紹過這個有名的故事。而戊戌政變時的梁啟超搭乘日本軍艦東渡亡命後，曾作〈去國行〉，又從吉田松陰及其弟子高杉晉作的經歷中看到自己的影子，一度改名「吉田晉」以示效法^⑯。

黃遵憲〈近世愛國志士歌〉自註中的一節如下^⑰：

吉田矩方，字松陰，長門人。受兵學於佐久間象山。象山每言今日要務，當周航四海，庶不致觀人國於雲霧中。會幕府託和蘭購兵艦，象山又曰：仰給於外，不如遣人往學之為愈也。幕府不納。矩方聞之感憤。時墨艦泊浦賀港，象山實司警衛事，乃密謀夜以小舟出港近墨船，偽為漁人墜水者，墨人救之，乃因請於墨將披理，求附載。披理奇其才，以犯禁故，仍送致幕府，請勿罪。幕府錮之其藩，密書寄象山曰：知時務如先生，今之俊傑也。今之諸侯，何者可恃？神州恢復，如何下手？茫茫八洲，置身無處，丈夫死所，何處為宜？乞告我。矩方卒被刑。維新以來，長門藩士之以尊王立功者，多其門人。

《日本國志》的有關介紹中還提到，「嘗觀披理紀行書，謂矩方聰明，識天下大勢。日本罪斯人真為可惜。」^⑱由此可知，黃遵憲等在當時的條件下對「吉田松陰偷渡事件」的來龍去脈已有大體上的把握。但是百年之後的今天，日美雙方有關檔案史料的發掘和研究大有進展，加之時代感覺

在1854年簽訂的《日美親善條約》中，日本同意開放箱館和下田為避難港，分擔救助漂流民的費用，並給美國以最惠國待遇和十八個月後開設領事館的許可。這標誌着日本與美國官方交往的開始，但並不意味着兩國人民可以自由往來。日本鎖國政策的改變，主要限於對美國船隻和遇難人員的照應。至於日本人渡海出國，當時仍屬大禁。

吉田松陰〈投夷書〉
(45×24 cm)。此為
羅森抄件，收藏於耶
魯大學斯德林紀念圖
書館檔案部《衛三畏
家族文書》中。



和歷史觀的不同，再讀以上介紹就頗感不足了。

以下擬分兩點着重加以分析。

第一，吉田松陰的偷渡目的在於前赴美國學習先進軍事技術，標誌着日本的西學開始由蘭學轉向英美學，這一轉變的歷史意義不可忽視。1854年4月25日偷渡的前一天，吉田已將〈投夷書〉遞交在下田海岸散步的美國軍官。出身長州藩武士階層的吉田和金子在書中自稱「日本國江戶府書生」，並分別使用「瓜中萬二」和「市木公太」的化名，故作謙恭地表示，「生等賦稟薄弱，軀幹矮小，固自恥列士籍，未能精刀槍刺擊之技，未能講兵馬鬥爭之法，汎汎悠悠，玩愒歲月。及讀支那書，稍聞知歐羅巴米理駕風教，乃欲周遊五大洲。」可見其意在赴歐美學習先進的軍事技術。書中又對風馳電掣的「貴國大軍艦連檣來泊」表示讚嘆，並對自己困於鎖國制度無法出洋表示悲哀：

夫跛躄者之見行走者，行走者之見騎乘者，其意之歆羨如何耶。況生等終身奔走，不能出東西三十度南北二十五度之外（指日本列島的經緯度，意思是國土範圍狹小）。以是視夫駕長

風，凌巨濤，電走千萬里，鄰交五大洲者，豈特跛躄之與行走，行走之與騎乘之可譬哉。

書中所謂「及讀支那書，稍聞知歐羅巴米理駕風教，乃欲周遊五大洲」，並非虛言。例如，《海國圖志》於1851年傳入日本後，其中的〈籌海篇〉和美國部分在1854年便得到翻刻，廣為傳布。吉田和他的老師佐久間象山都讀過，對魏源「師夷之長技以制夷」的戰略深表贊同。佐久間不僅有深厚的漢學功底，也是當時日本最有名望的蘭學家。他讀了《聖武記》序言後，曾引魏源為「海外同志」，因為《聖武記》作於1842年7月，而同年11月，他自己也曾向藩主上書建議加強海防。不過，同時也應該承認，近兩百年的蘭學傳統使得日本在順應西潮衝擊時表現較為敏捷。佐久間對當時的世界形勢有深刻認識，謂「露西亞先主彼得（大帝）以荷蘭為師，遂不見劣於荷蘭。而北美人以英吉利為師，終於戰勝英吉利」^⑨。因而激勵吉田偷渡美國，並為之修改〈投夷書〉。

吉田登上美國軍艦後在紙條上寫到：「吾等欲往米利堅，君幸請之大將。」^⑩失敗後在獄中據佐久間建議

吉田松陰的偷渡目的在於前赴美國學習先進軍事技術，標誌着日本的西學開始由蘭學轉向英美學。《海國圖志》於1851年傳入日本後，吉田和他的老師佐久間象山都讀過，對魏源「師夷之長技以制夷」的戰略深表贊同。他們已經認識到蘭學本身的局限，以及借助荷蘭語譯著來了解英國、美國和俄國最新動態的局限性。

寫作《幽囚錄》，以記錄這一歷史性的偷渡事件。其中指出②：

荷蘭之學雖大行於世，至於露西亞、米利堅、英吉利的書，未聞有善讀者。現今諸國舶交至吾邦，吾邦人乃可不詳其方言乎。且技藝之流、器械之制，諸國各有新法妙思，經過荷蘭譯撰亦可以觀其概，然何若各就其國之書求之矣。今宜派遣俊才赴各國，購其國之書，求其學術，因立其人（留學歸國者）為學校師員。

這段論述表明，吉田和他的蘭學老師佐久間一樣，已經認識到蘭學本身的局限，以及借助荷蘭語譯著來了解英國、美國和俄國最新動態的局限性。

以往的研究只把1859年福澤諭吉（1835-1901）訪問橫濱時所發的一番感慨作為日本由蘭學轉向英美學的象徵。即當時橫濱開港伊始，上海和香港的英美商社紛紛來此開設分公司，掛出英語招牌。而傑出的青年蘭學家福澤來此參觀，目不識丁，大為震驚，因此下定決心轉學英語，終於成為近代日本提倡西化的主要思想家。因為有蘭學的底子，日本的英美學發展速度很快。據傳，1862年福澤在倫敦見到一位中國學者，兩人在交談中間起對方國家有多少人懂英語。當福澤告知日本有五百人左右時，那位中國學者慚愧地說，中國大約只有十一人會英語③。1868年明治維新以後，日本的英美學更有突飛猛進之勢。1872年中國派出第一批留美幼童共三十人，而日本已於前一年向歐美派出龐大的政府考察團，由岩倉具視、大久保利通、木戶孝允以及吉田松陰的學生伊藤博文等大臣率領。隨行人員中包括五十八名留學生，其中五

位是去美國留學的少女。到1873年，光是東京府一地就在公立學校之外開設了1,130所私立英語學校④。

吉田松陰提倡學習英美要比福澤諭吉早四五年，為甚麼他上述重要主張竟然被人們忘卻了呢？這主要是由於「因人廢言」的緣故。吉田在幕末的政治鬥爭中為反對幕府而鼓吹「尊王攘夷」，而在太平洋戰爭中又被當時的日本軍國主義政府描繪成反對英美的先驅，因為他鑑於鴉片戰爭和「黑船」衝擊的教訓，確實策劃過先奪取近鄰各國、然後逐個擊破列強的長遠戰略。加上他蘭學造詣尚淺，他的跨越蘭學而轉學英美的主張就不如蘭學家福澤的現身說法來得有說服力。而他在偷渡失敗後所說的一些意氣用事和文過飾非的話，至今還有人用來證明他的目的不是要偷渡美國，而是要謀刺培理將軍。其實，只要看一下他偷渡時行囊中的書籍——《孝經》、《唐詩選掌故》、《和蘭文典》和《譯鍵》——便可知道，作為一個自小接受漢學訓練，長大後擔任兵學師範、有着戰略頭腦的人，他是決不會和目光短淺的「恐怖份子」一般見識的。

第二，吉田松陰的偷渡事件給培理出了一個難題，使之在美國的「國家利益」優先還是日本偷渡者的「人權」優先的問題上大傷腦筋，前後一共經歷了三次波折。

第一次波折是關於是否收留吉田和金子兩人的問題。其實，在兩人偷渡之前，培理已從衛三畏處得知在海岸散步的軍官轉交上來的〈投夷書〉的內容，其中有如下懇切的請求：

然而吾國海禁甚嚴，外國人入內地與內地人到外國，皆在不貸之典。是以周遊之念，勃勃然往來於心胸間，而

吉田松陰提倡學習英美要比福澤早四五年，他的重要主張竟然被人們忘卻，是由於吉田在幕末的政治鬥爭中為反對幕府而鼓吹「尊王攘夷」，而在太平洋戰爭中又被當時的日本軍國主義政府描繪成反對英美的先驅，加上他蘭學造詣尚淺，他的跨越蘭學而轉學英美的主張就不如蘭學家福澤的現身說法來得有說服力。

呻吟踏跣，蓋亦有年矣。……生等熟觀稔察，深悉貴大臣各將官仁厚愛物之意，平生之念，又復觸發。今則斷然決策，將深密請託（託）假坐貴船中，潛出海外，以周遊五大洲，不復暇顧國禁也。願執事辱察鄙衷，令得成此事。生等所能，為百般使役，惟命是聽。……執事幸垂明察，許諾所請，何患尚之。惟吾國海禁未除，以事若或傳播，則生等不徒見追捕召回，勿斬立到無疑也。事或至此，則傷貴大臣各將官仁厚愛物之意亦大矣。執事願許所請，又當為生等委曲包隱，至於開帆時，以令得免勿斬之慘。若至他年自歸，則國人亦不必追窮往事也。生等言雖疏漏，意實誠確。執事願察其情，憐其意，勿為疑，勿為拒。

不過，由於《日美親善條約》剛剛簽訂，有關細則和具體辦法還有待交涉，若因收留日本的偷渡者而造成與幕府的矛盾，對培理來說會是很大的麻煩，甚至有前功盡棄的危險。所以他事先就已決定不予收留，當然也就未照吉田在〈投夷書〉附件中所指示的那樣，在夜裏派小船去岸邊的柿崎村一帶迎接兩人。待吉田等爬上旗艦後，培理本人也未露面，而是讓衛三畏去作盤問。

盤問過程中雙方時而用漢語筆談，時而用日語會話。吉田按要求在紙上寫下兩人的化名即「瓜中萬二」和「市木公太」後，衛三畏當即回到艙內拿出〈投夷書〉加以對照，確認了其身份。據吉田回顧，衛三畏告訴他們：「此事只有大將和我知道，不讓他人知曉。大將和我心誠喜歡。但是在橫濱，米利堅大將和林大學頭已就米利堅天下和日本天下之事互相約束，故難以私下承諾君之請求。應稍等待，

不久以後，米利堅人來日本，日本人來米利堅，兩國往來如同在國內一樣，其道路必將開通，其時機必將到來。且吾等在此逗留尚要三個月，並非馬上返回」，爾等可以在此期間向政府申請出國許可。吉田聽後，再次告知自己是犯禁而來，回去必受誅殺。衛三畏則回答說，現在仍是深夜，趁早回去，應當無人發現。吉田見無法說服，便要求退回〈投夷書〉，衛三畏也不許，曰「留置可也，皆讀得懂」。吉田轉而在紙條上寫下「廣東人羅森」一行字，要求與之見面。衛三畏則說，見他有何用，且現在臥牀睡覺。吉田仍不死心，以爬上旗艦後所乘小船已被風浪帶走，行囊中的文書會被扣留作為罪證，繼續苦苦相求。衛三畏勸說，已決定派小艇將你們送回岸邊，並指示艇長到各處幫助尋找你們的小船。如此周旋近兩小時後，吉田和金子兩人才在無奈和絕望之下離開了旗艦，被遣返岸邊。之後主動向當地的村長自首，隨之被政府拘捕^②。吉田再三訴諸美方的「仁厚愛物之意」即人道主義，想藉此達到偷渡美國的目的，結果歸於失敗了。

第二次波折發生在吉田偷渡的次日下午。據美國國會文件《培理艦隊日本遠征記》記載，日方派翻譯前來詢問：昨日有兩個發狂的日本人到了美國艦隊的一艘船上，到的是否旗艦，有何不軌行動？美方司令副官為包涵起見，表示並無任何事端發生，同時還向日方翻譯確認了那兩個人平安回到岸上，這才放心。培理為了將大事化小，還特意派了一個士官前去會見日方官員，在對日方的關心表示感謝的同時，指出這樣的小事並不值得調查，因為美方不會作出任何有損互信和違反條約精神的事，沒有日本政府的同意，美方不會把任何一個日

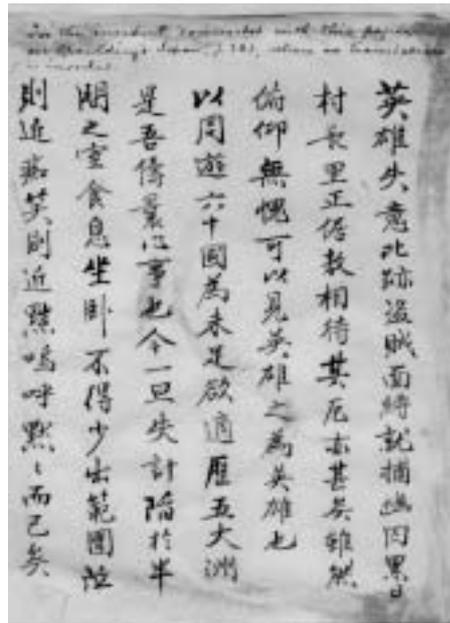
吉田松陰的偷渡事件給培理出了一個難題。由於《日美親善條約》剛剛簽訂，有關細則和具體辦法還有待交涉，若因收留日本的偷渡者而造成與幕府的矛盾，對培理來說會是很大的麻煩，所以他事先就已決定不予收留。吉田再三訴諸美方的「仁厚愛物之意」即人道主義，想藉此達到偷渡美國的目的，結果歸於失敗了。

本人帶走。其實，培理心裏是同情這兩個可憐的日本人(指吉田等)的，因為他們只是想滿足自己對海外的好奇心而已，而這種好奇心又是受到美國人來訪的刺激而形成的。儘管從日本的法律來看他們的行動是有罪的，但美國人並不認為如此。這兩個有教養的日本人為增進知識而敢於冒生命危險，表明日本這個民族是前途有望的。不過，比起這種曖昧的人道主義，培理感到更重要的是，日本政府已經對美國作了許多重大讓步，所以盡可能遵從日本國內的諸多規定是唯一實在的政策。何況這兩個日本人的偷渡動機未必如其所說，他們也有可能是日方派來試探美方的間諜^⑤。總之，在培理的心目中，佔據着優先地位的始終是對美國「國家利益」的考慮。

第三次波折發生在吉田被拘留在下田監獄時，大約在偷渡後十天左右。隨軍外科醫生等幾個美國軍官在當地散步，偶然看到吉田和金子被關在一個狹窄的木檻裏。吉田見到他們，便在一塊木板上寫了以下一段話來抒發自己的感慨。

英雄失意，比迹盜賊。面縛就捕，幽囚累日。村長里正，倨敖相待，其厄亦甚矣。雖然，俯仰無愧，可以見英雄之為英雄也。以周遊六十國為未足，欲適歷五大洲，是吾儔曩心事也。今一旦失計，陷於半間之室，食息坐臥，不得少出範圍。泣則近痴，笑則近黠。嗚呼，默默而已矣。

這裏的「六十國」是指日本的六十個州。吉田於此再度表明了擺脫鎖國體制、「周遊五大洲」的雄心壯志，並對「未敢翻身已碰頭」的監禁生活表示哀嘆。木板交給隨軍外科醫生後，轉



吉田松陰〈第二次投夷書〉(14×19cm)。此為羅森抄件，收藏於耶魯大學斯德林紀念圖書館檔案部《衛三畏家族文書》中。

到了首席翻譯衛三畏手中。培理在夜間得知這一消息以後，第二天早晨便派衛三畏和他的副官前去確認。然而不幸的是，吉田二人在那天一早已被從江戶來的官員帶走了。獄卒證實他們正是犯禁偷渡的罪人，可能會被嚴加處罰。衛三畏對木檻作了測量，其長約一點八米，寬約零點九米，高約一點四米，兩個成人關在其中不能動彈，難受程度可想而知。衛三畏由此聯想到美國印第安人用以囚禁罪人的木檻^⑥。得到這一調查報告的培理最後終於動了憐憫心，向日方交涉，希望不要處以極刑，即吉田在〈投夷書〉中和旗艦上再三說起的斬首。在得到日方關於不會導致嚴重後果的保證以後，培理心裏才稍感安慰^⑦。

吉田松陰手書的木板現在似乎已不復存在，我所發現的羅森的抄件，是被衛三畏小心翼翼地黏貼在自己的親筆日記《培理日本遠征隨行記》的封底內側，可見其十分珍視這一文書。美國國會文件《培理艦隊日本遠征記》收錄了這一文書的英譯，並視其為表現了臨難不懼和安心立命的哲人氣概的一個標本^⑧。

結語

1960年代初期擔任過肯尼迪 (John F. Kennedy) 總統特別助理的美國著名歷史學家小施萊辛格 (Arthur M. Schlesinger, Jr.) 曾經指出，美國人權外交的衝動始於1849年12月。當時，參議員卡斯 (Lewis Cass) 向參議院外交委員會提出一項動議：中止與奧地利的外交關係，以抗議其對1848年匈牙利革命的血腥鎮壓。雖然這項動議未能成功，它卻標誌着美國試圖在世界各地推進人權事業的開端。顯然，美國的人權外交在本質上是與獨立戰爭所孕育、其後又不斷完善的人權觀念密切相關的，同時也是與移民美國的各國人士為改善其出身國人權狀況所作的游說活動分不開的^②。不過，小施萊辛格的視野並不包涵當時即十九世紀中葉的東亞地區。

其實，1853、54年培理的對日交涉可以說是當時美國人權外交的典型例子，它不僅涉及保護遭遇海難的美國捕鯨船員的生命財產和避免其在滯留日本期間受到非人道待遇的問題，而且涉及漂流海外的日本漁民的歸國權利問題，以及吉田松陰這樣的偷渡未遂者在監禁期間的非人道待遇和所犯罪行的量刑等問題。其結果，不但藉此成功打開了日本國門，也促使日本反省其對內政策以及對外政策中的非人道因素。由此可見，美國在對外交往中標榜人道主義並實行「人權外交」，對改善其他國家的人權狀況是起到一定作用的。去年美國在對伊拉克進行轟炸並實施佔領體制之後，特意邀請各國記者參觀拘禁條件改善之後的巴格達監獄，以展示其人道主義，雖有粉飾其戰爭目的之嫌，卻也可以說是這種事例的一個最新版本。

不過，美國對其國民之人權和利益的重視程度一貫高於對其他國家人民之人權和利益的重視程度，當美國要在其「國家利益」和其他國家人民的「人權」之間作出選擇時，往往有以前者為優先考慮的傾向，這在吉田松陰一再告知犯禁出國有殺頭危險而其偷渡要求仍然被拒一事中有明顯的反映。況且，當美國在對日伸張其國民之人權 (包括捕鯨船員、商人、傳教士及外交官等的權利) 時，其國內仍然存在着奴隸制，即使在南北戰爭以後，猶有嚴重的種族隔離和種族歧視，可見美國本身亦有其歷史所形成的參差不齊的人權狀況，要到二十世紀中葉的民權運動 (Civil Rights Movement) 之後才得到大幅度改善。

1853、54年培理的對日交涉可以說是當時美國人權外交的典型例子。不過，美國對其國民之人權和利益的重視程度一貫高於對其他國家人民之人權和利益的重視程度，當美國要在其「國家利益」和其他國家人民的「人權」之間作出選擇時，往往以前者為優先。吉田松陰偷渡被拒事件就是明顯例子。

註釋

① John H. Schroeder, *Matthew Calbraith Perry: Antebellum Sailor and Diplomat* (Maryland: Naval Institute Press, 2001). 大江志乃夫：《ペリー艦隊大航海記》(東京：朝日新聞社，2000)；岸俊光：《ペリーの白旗——150年目の真實》(東京：毎日新聞社，2002)；井上勝生：《開國と幕末變革》(東京：講談社，2002)；三谷博：《ペリー來航》(東京：吉川弘文館，2003)；加藤祐三：《幕末外交と開國》(東京：筑摩書房，2004)。

② 見《毎日新聞》，2003年1月11日及8月8日有關報導。陶德民：〈下田密航前後における松陰の西洋認識——米國に残る「投夷書」をめぐって〉，《環》第13號(2003春季)，頁164-84；陶德民：〈下田獄における第二の「投夷書」について——松陰の覺悟に對するペリー一側の共感〉，《環》第14號(2003夏季)，頁423-30。

③ Roger Pineau編，金井圓譯：《ペリー日本遠征日記》(東京：雄松堂，1985)，頁132。

④ 王曉秋：〈近代中日文化交流的先驅者羅森〉，載《近代中日關係史研究》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁263-74；陶德民：〈黑船のもたらした広東人旋風〉，載 *Image and Identity*（神戸：神戸大學經濟經營研究所，待出版）。

⑤⑦ Francis L. Hawks, ed, *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan, Performed in the Years 1852, 1853, and 1854, Under the Command of Commodore M. C. Perry, United States Navy, by Order of the Government of the United States*, vol. II (Washington: Beverley Tucker, Senate Printer, 1857), 398-99; 395.

⑥ 最近，我的同事松浦章、內田慶市和沈國威出版了《遐邇貫珍の研究》（大阪：關西大學出版部，2004），其中包括該雜誌的完整影印、解說和索引，使用十分方便。

⑧ De-min Tao, "Reading Early U.S.-Japan Relations via a Fatal Stowaway: The Dilemmas of Yoshida Shoin's Request and Commodore Perry's Response", forthcoming in *A Symposium in Memory of the Late Marius B. Jansen* (Tokyo: The International House of Japan, 2004).

⑨⑩ Frederick W. Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams, LL.D.: Missionary, Diplomatist, Sinologue* (New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1889), 197; 93-100.

⑪⑫ 平尾信子：《黑船前夜の出会い——捕鯨船長クーパーの來航》（東京：日本放送出版協會，1994），頁148；174。

⑬⑭ 〈墨夷応接録〉，《大日本古文書・幕末外國關係文書付録之一》（東京帝國大學史料編纂掛，1913），頁538；541。

⑮ Samuel W. Williams 著，Frederick W. Williams 編，洞富雄譯：《ペリー日本遠征隨行記》（東京：雄松堂，1970），頁215註。

⑯ 郭連友：〈近代中國の吉田松

陰認識〉，玉懸博之編：《日本思想史——その普遍と特殊》（東京：ペリカン社，1997），頁437。

⑰ 黃遵憲：〈近世愛國志士歌〉，載錢仲聯箋註：《人境廬詩草箋註》，上冊（上海：上海古籍出版社，1981），頁287。

⑱ 黃遵憲：《日本國志》（上海：上海古籍出版社，2001），頁83下。

⑲ 佐久間象山：〈小寺常之助に贈る〉，載信濃教育會編：《象山全集》，下卷（東京：尚文館，1913），頁545。

⑳㉑ 吉田松陰：《回顧錄》，載《吉田松陰全集》，第七卷（東京：岩波書店，1935），頁414；415-16。

㉒ 吉田松陰：《幽囚錄》，載《吉田松陰全集》，第二卷（東京：大和書房，1973），頁49-50。

㉓ 井上清：《日本現代史》，第一卷（東京：東京大學出版會，1951），頁215。

㉔ 山本博文：《ペリー來航——歴史を動かした男たち》（東京：小學館，2003），頁195。

㉕㉖ 同註⑤，vol. I，頁421-22；422。

㉗ Samuel W. Williams, *A Journal of the Perry Expedition to Japan (1853-1854)*, ed. Frederick W. Williams (Yokohama: Kelly & Walsh, 1910) (即註④日譯本的英文原版), 181-82.

㉘ 同註⑤，vol. I，頁422-23。另參註②陶德民：〈下田獄における第二の「投夷書」について〉。

㉙ Arthur M. Schlesinger, Jr., "Human Rights and the American Tradition", chap. 5 in *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1986).

陶德民 日本關西大學文學院教授。著有《懷德堂朱子學的研究》（大阪大學出版會，1994）和《日本漢學思想史論考》（關西大學出版部，1999）。

浮出水面的北一輝

• 盛邦和

北一輝是日本現代右翼思想的總頭腦，加速日本軍國主義化的罪人。然而，北一輝竟然是「社會主義」者，一個偏袒社會底層的「左派」。不同的概念衝撞在一起，給北一輝披上神秘的色彩。如何評價北一輝，如何解釋出現在同一人身上的截然不同的思想身份。這使沉寂多年的北一輝重新浮出水面。

圓睜的半盲的眼睛，直視着日本，也覬覦着亞洲與世界，這是北一輝——日本現代右翼思想的總頭腦，「二二六」兵變的策劃者，加速日本軍國主義化的罪人。對於北一輝，人們早有蓋棺之論。然而，北一輝竟然是「社會主義」者，一個不與資本妥協，偏袒社會底層的新興左派。不同的概念衝撞在一起，給北一輝披上神秘的色彩。如何評價北一輝，如何解釋出現在同一人身上的截然不同的思想身份。這使沉寂多年的北一輝重新浮出水面。

年輕時曾是早稻田大學聽講生的北一輝，當初以自由撰稿人的身份走上社會。他眼看日本走上命運的交叉路口，落入內憂外患的激流旋渦，開始萌生「改造日本」的理念。1906年，二十四歲的北一輝「憂國」振筆，自費出版第一本著作。這就是給當時日本帶來震動的《國體論與純正社會主義》。這本書僅發行五天，就遭到查禁的命運，然而思想已經播揚。他另有《支那革命外史》與《日本改造法案大綱》等著作流傳於世。

一 「左派」立場與「底層」主義

《國體論與純正社會主義》，表面看是一部「社會主義」論著，一部批判資本主義的宣言。日本國體被設定為首選的攻擊目標。作者指出：「國體」規定的天皇具有多重性格：其一是「現人神」，是「無謬的神」（從不會犯錯誤的神）與「國民道德」的「最高典範」，然而同時又是國家元首與最高政治責任者。神聖定位規定天皇總是正確，而世俗定位又決定他難免錯誤。「天皇為神」與「天皇是元首」，發生無可避免的「二元」悖論，形成日本國體的致命要害。《明治憲法》是欽定憲法，必須絕對服從，憲法規定的國體無可質疑，天皇權威至高無上。《國體論與純正社會主義》指責憲法，議論國體，質疑神聖，這就需要政治勇氣。無怪乎言論一出，作者即被「特別高等警察」注意，被寫上黑名單。

北一輝在《國體論與純正社會主義》中披露社會底層的悲慘遭遇，對

之寄予同情與希望；他揭示財閥官僚的奸邪罪惡，對之投以鄙夷與憤怒。他立論：底層在呼號，日本在遇難，千鈞一髮的內外交加之危機，有待「社會主義」的挽救。撇開固有的成見，從《國體論與純正社會主義》，我們看到的或許僅是一個入世不深的青年路遇不平的憤世嫉俗。哪裏知道，就是這個青年人會在此後的日子裏，發出轟然巨響，成為日本現代史上法西斯的「魔王」，而這個魔王舞動「魔爪」的第一招，起因竟是出於對「底層」命運的慈悲「關懷」。

繼《國體論與純正社會主義》，北一輝又發表《日本改造法案大綱》，「社會主義」思想進一步擴充^①。打開《法案》，鼓吹底層主義的「革命」氣息撲面而來。

第一卷中有以下諸節：憲法的停止、天皇的原意、華族制廢止、普通選舉、國民自由的恢復、國家改造內閣、國家改造議會、皇室財產的國家下附。

卷二「私有財產限度」的內容關於：私有財產限度、私有財產限度超過額的國有、改造後的私有財產超過者、在鄉軍人團會議。

卷三「土地處分三則」論述以下問題：私有地限度、超過私有地限度土地的國納、土地徵集機關、將來的私有地限度超過者、徵集的民有制、都市的土地市有制。

卷四「大資本的國家統一」有以下內容：私人生產業限度、私人生產業限度超過部分的國有、資本徵集機關、改造後私人生產業限度超過者、國家的生產組織等。

卷五「勞動者的權利」則對勞動省的義務、勞動薪金、勞動時間、勞動

者的利益分配、勞動的株主制的立法、借地農業者的擁護、幼年勞動者的禁止、婦女勞動等問題表示強烈的關心。

北一輝的著作折射出「底層」關注的正義。這樣的「正義」精神大體表現為以下諸端。

一、指證日本存在着兩個基本社會階層。一個是社會上層，由軍閥、財閥與政閥組成。一個是社會底層，由工人、農民與城市貧民組成。底層大眾無資本、無權益，社會弱者悲苦無告。由此他訴諸社會人格的平等與財富分配的均等。他的思想似乎漫溢着對社會公平的追求與人類正義的張揚。他認為要解決社會底層的基本困境，建立「純正社會主義」的原則是

北一輝(圖)在《國體論與純正社會主義》中披露社會底層的悲慘遭遇，寄予同情與希望；他揭示財閥官僚的奸邪罪惡，投以鄙夷與憤怒。從此書中，我們看到的或許僅是一個入世不深的青年路遇不平的憤世嫉俗。其後北一輝又發表《日本改造法案大綱》，打開《法案》，鼓吹「底層」主義的「革命」氣息撲面而來。



北一輝曾應宋教仁之邀參加中國革命，親身經歷使他感悟中國那場革命即由「新軍」中的革命力量促成。北一輝看到，軍隊也有上層與底層的區別。軍中的上層官僚不可信用，能夠依靠的只有下級官兵。為了進行日本的「革命」，他的注意力始終集中在拿槍的大眾——低級軍官身上，而此後發動的事變也純屬軍隊的政變。

唯一可行的道路。這使人想到哈耶克(F. A. Hayek)，他年輕時也嚮往社會主義，曾將社會主義定義為「社會的公正」與人類政治經濟活動的理想方案。然而他很快就發現，「深藏在多重偽裝之下的社會主義」是「現代文明的最大威脅」。因為「社會主義」將摧毀「個人自由與責任感的基礎」，「造成社會的貧困」，更嚴重的是「(遲早)導致集權主義政府」^②。然而對北一輝來說，他要求的就是這樣的「偽裝下的社會主義」，社會的正義要求是他追求的要義，即使導致專制與自由的被剝奪也在所不惜。更何況，他政治追求的本來目的就是捨棄「虛偽的民主」，建立足以統率日本的堅強政府。

二、關於革命的對象。軍閥、財閥與政閥是社會的蠹蟲，佔有最大量的社會資源。他們壓迫社會底層，不可容忍，理應成為革命的對象。

三、革命的方法與目的。北一輝的「社會主義」將以階級戰爭與「革命」戰爭鏟除社會的蠹蟲，實施昭和維新，最終實現日本「社會主義」。

四、「革命」的力量。「革命」的基本力量是社會底層大眾，而軍隊則有希望轉化為最有活力的力量之源。這很可能是受到中國辛亥革命的啟發。北一輝曾應宋教仁之邀前往中國參加革命，親身經歷使他感悟中國那場革命即由「新軍」中的革命力量促成。北一輝看到，軍隊中也有上層與底層的區別。軍隊中的上層官僚不可信用，所得利益已使他們蛻變為腐化腐敗的蠹蟲，能夠依靠的只有軍隊中的底層——下級官兵。他要進行的「革命」是「底層的革命」。也就是從這樣的思想出發，為了進行日本的「革命」，他

的注意力始終集中在拿槍的大眾——軍隊低級軍官的身上，而此後發動的事變也純屬軍隊的政變。

五、關於亞洲主義。他說「革命的社會主義」將組合起偉大雄壯的「亞細亞聯盟」，結成「革命」的陣營，與英美帝國主義作殊死鬥爭。他的民族主義思想表現在他對亞洲主義的闡發上。他強調日本民族利益與亞洲利益緊緊無隙，日本將因亞洲的「覺醒」與「解放」獲得自身的勝利。北一輝一生的活動與大川周明密切相關，他的思想與大川周明的亞洲侵略主義如出一轍^③。

中世紀社會由兩個基本層組成：底層(農民、工人等)一政權層。至資本主義，社會層面細化為三：底層(工人、農民等)一中層(市民、中產階級)一政權層。社會由單純的二層構造，演化為複雜的三層構造，這是歷史的進步。如此狀況，給社會帶來三大「現代性」變革：一是產生「三角」支撐的嶄新政治力學；二是出現因中層(市民、中產階級)發生的「專制阻滯」。中層的阻隔，迫使「上」對「下」的管制，無法沿用中世紀肆無忌憚的「專制」形式。三是「中層」給社會帶來新的思想血液，如市場、產業、重商、民主、自由、平等思想等等。人們所注目的「現代性」理論，大體屬中層所有。市民(中層)以自由主義為標識，衝擊中世紀，贏得政權，同時也用同樣的思想建立市民政府。這樣，國家統治層日益市民化，與「中層」利益逐漸吻合一致。資本社會的根基為市民社會，其旗幟為自由主義。

面對資本社會的既定模式，人們的思想分成「左派」與「右派」。可將右派思想視為「護體制」思想，將左派思

想視為「反體制」思想。一切形形色色的「社會主義」（包括無政府主義）都站在「底層」的立場上，他們也被稱為各類「左派」。

廣而言之，標榜自己是左派的還有以下諸派別：民粹主義、民主社會主義、國家社會主義、無政府主義等等。當然還有一個另類的形左實右的「左派」——法西斯主義。從上面的意義來說，北一輝帶給社會的影響彷彿不屬右派，而屬於左派。北一輝沒有維護日本現有政權體制的打算，他要的是改造日本，並從改造國體首着先刀。他質疑天皇制度，投以不容情的批判，表現與既成體制分流的決心。

他的思想立腳點不在社會的中層與市民，依他自己表白是站在工農與城市貧民即社會基層的一邊。他對日本市場制度只有憤慨，直言如此的資本秩序，造成日本財閥暴富，民眾赤貧。他所宣揚的階級「革命理論」就是要打倒財閥，連帶掀翻一切資本主義經濟制度。從這個意義上說，北一輝似乎已經成為資本主義的敵人，財閥的敵人。

北一輝在《國體論與純正社會主義》中自稱，他所主張的既是民主主義又是社會主義。但所謂社會主義，「不是馬克思的社會主義」；「所謂民主主義，也不是盧梭的民主主義」。他聲稱自己「是一個社會民主主義者」。這是一則引人注目的材料，是北一輝關於本人政治態度的明確表態^④。既然如此，他與馬克思的社會主義已經絕緣。同時，他肯定不是自由主義。他認定資本、自由與民主聯成一氣，全然是虛偽與造作。揭破西方價值成為他的人生使命。

他也不是貨真價實的社會民主主義者，一個人的宣言往往不反映他的真實。1919年日本發生很有聲勢的民主「普選運動」，而北一輝主張廢除選舉的《改造法案》，也在這一年脫稿。他否定議會制度與政黨政治，要求「建立在國民全體的意願之上的全體政治」，即：「天皇中心的政治」。他要的是「全體主義」與「絕對主義」的政治。他要將專制作為實現日本改造的主要武器，他要的是「超國家主義」^⑤。這一切已經離開社會民主思想很遠。社會民主主義思想堅信議會萬能，不十分強調階級鬥爭，更不主張「革命戰爭」。由此，北一輝思想已經與他自認的社會民主思想錯位，顯示出撲朔迷離的異樣特質。

分析北一輝思想，讓人們想起民粹主義。當世界走入現代化的時候，許多國家都先後出現過民粹主義，英國是最早完成工業化的國家，然而在十八到十九整整兩個世紀中出現了科貝特 (William Cobbett) 等不少民粹思想家。十八世紀有法國邁斯爾 (Joseph de Maistre) 等人宣傳民粹主義，德國的赫德 (Johann Gottfried Herder) 等將本國強烈的民族主義與民粹主義結合起來，具有甚大的思想鼓動力。在東方，印度有古斯 (Aurobindo Ghose) 等思想家，中國有梁漱溟，他們的思想與民粹思想有很大的內在關聯^⑥。各國民粹思想家有所不同，但基本特徵都是宣稱自己站在「底層」的立場上，是社會底層的利益代表者與發言人，在歷史上他們扮演着窮人的「天使」，富人的「惡魔」的角色。他們對資本主義提出嚴苛批判，認為工業化給社會帶來無窮弊端，其內在缺陷是不可克服，世界走向現代化是歷史

北一輝聲稱自己是社會民主主義者，但他否定議會制度與政黨政治，要求建立「天皇中心的政治」，這一切已經離開社會民主思想很遠。他與民粹派的思想具有相近而親的特點，尤其是在反工業化、反西方化以及反社會「壓迫」方面，將民粹派反現代化性格推演到極致。

的錯誤，給社會底層帶來最大的打擊，整個社會將因分配不公、兩極分化、道德澆漓、人際關係疏離與對立等負面因素的無法逆轉的擴大而最後瓦解，進而導致人類墮落。他們美化前工業社會田園詩般的圖景，呼籲覆滅現代秩序，表達反現代化與工商化的左派底層主義的態度。北一輝與民粹派的思想具有相近而親的特點。尤其是北一輝在反工業化、反西方化以及反社會「壓迫」方面走得更遠，將民粹派反現代化性格推演到極致。他制定暴力革命與階級鬥爭的思想方案，提出動用軍隊力量「改造日本」的明晰化主張，已經跳出民粹主義普通意義上的激進主義窠臼，達到更上層樓的地步。北一輝不像民粹派，因為他更極端、更暴力、更專橫。

希特勒曾將原「德意志工人黨」，加上「民族社會主義」的概念，改名：「民族社會主義德意志工人黨」，約簡則為“Nazi-Partei”，即「納粹黨」。他打的旗號是民族、國家、社會主義。民族社會主義的德文縮寫為“Nazi”，成了德國國家社會主義即法西斯的專用符號。

哈耶克在《通向奴役之路》(*The Road to Serfdom*)一書中曾分析德國的社會主義、國家主義及民族主義的關係，指出「德國傳統中的獨裁主義、國家主義與社會主義的融合，是由桑巴特(Werner Sombart)等社會主義知識份子來完成的」，這個融合過程在第一次世界大戰期間到達頂峰^①。回望北一輝，他主張極端的「民族」，標榜超國家的「國家」，關懷最底層的「社會」，他在做着東亞桑巴特的工作，將日本的獨裁主義、國家主義與民族主義融合起來。他的工作很有

成效，取得的「成績」不亞於德國知識份子。

二 行動指針：階級論、民族論與戰爭論

北一輝強調：日本當下存在着「嚴重的階級鬥爭事實」，即國內的階級鬥爭與「地球的」(國際的)階級鬥爭。國內階級鬥爭是平民與財閥、官僚的鬥爭；「地球的」階級鬥爭是被壓迫的日本民族與歐美帝國主義的鬥爭。他反覆論證階級矛盾的現實性與其不可調和的尖銳性，而這正決定「革命戰爭」的不可避免。

北一輝的民族論是其階級論的國際引申。東亞聯盟同志會的《宣言》說白了北一輝的政治理念。同志會強調「民族主義」：明治維新做到的是「打倒封建，實現以天皇為中心的民族國家。而昭和維新則綜合與發揚東亞各民族的力量，通過最終的戰爭迎來世界維新」。他們所說的民族不僅是日本民族，而是東亞民族，將由東亞民族的崛起與抗擊歐美，實現以日本為中核的世界帝國。

顯然，從底層主義到戰爭主義，然後經由民族主義到集權主義，這樣就完成了北一輝「底層主義」的全部思想邏輯與行動進路。有兩個概念的「實行」，足可以葬送市民運動的一切成果，至少可以造成社會的倒退與中世紀的一時復辟。一個是「民族」，一個是「底層」。當民族遇到危機，社會必有緊縮，市民必有忍讓，自由必做犧牲。當底層遇到危機，自由社會也必無奈地「倒退」。發育不良的市民社會因其民族與底層危機而發生歷史倒

有兩個概念的「實行」足可葬送市民運動的一切成果。一個是「民族」，一個是「底層」。當民族遇到危機，社會必有緊縮，自由必做犧牲。當底層遇到危機，自由社會也必無奈地「倒退」。二戰前的德國已經成為市民社會，但當「民族」與「底層」成為最動人醒目的文化符號，歷史驟然倒退。當時希特勒用的口號是底層與民族。北一輝用的也是同樣的口號。

退，一點也不足為奇。二戰前的德國已經成為市民社會，但當「民族」與「底層」成為最動人醒目的文化符號，歷史驟然倒退。當時希特勒用的口號是底層與民族。北一輝用的也是同樣的口號：底層與民族。

北一輝的《支那革命外史》出版後，大川周明說：「北一輝的支那革命觀與他在中國的活動情況都在書中得到敘述」，「本書刊行的時候，吉野作造博士◎讚揚這本書是『論中國革命史的最傑出的一本書』，作者不僅對支那革命作嚴肅的批判，而且為解說支那革命，縱橫馳筆，寫到法國革命與明治維新。他古今東西的議論，提示了革命原理，具有無可比類的特色。我亦由此受益不淺。」

他說從這本書中可以看到北一輝獨到的歷史觀。例如學術界一般都對「大西鄉的西南支變」抱反對的態度，認為其性質是反動的。而北一輝卻堅持不同的態度。北一輝論西鄉事變，是對當時倒退逆流的抗議，是繼明治維新之後的「第二次革命」。正因為「革命」失敗，才導致日本腐朽官僚政治的抬頭。他反對從西歐尤其從德國輸入制度模式，認為這是「腐根結朽木」，其結果是製造一個「中世紀的日本」。為此，日本需要「第三次革命」，革命的勝利，將給日本帶來「民族的更新」◎。

北一輝在一些表述中呼籲戰爭與革命的理論。他痛恨「日本既有的和平」，這樣的和平「比戰爭更加可惡」，維持這樣的和平是一種「非德」。他斷言「人在本質上是卑劣的」，由此釀成社會的不平與骯髒。事實決定戰爭將不可免，如暴雨之清洗污垢，戰爭將還宇宙一個清潔的世界。他大聲呼

籲，一切嫌惡戰爭的想法都是錯誤的，對戰爭當抱有愛意。

他說：人在戰爭中將獲得自我療救的萬能良藥。戰爭帶來的不是恨，而是人類普遍的愛。戰爭使人類的愛得到高揚，會像課堂一樣，教育人民相互尊敬，進而獲得國家的空前團結，贏得民族的緊密團聚。「在現代，戰爭是絕對不可缺少的」，「沒有戰爭，人類將自取滅亡」，變為不潔的泥土，沉淪地獄。因而，戰爭就是「革命」，人民引頸盼望，如大旱之望雲霓。這裏北一輝所說的戰爭固然有人們通常所說的侵略戰爭的意義，其實當中包括很大的國內戰爭的意義。他表彰的西鄉事變就是國內戰爭。他要通過國內戰爭來徹底清洗「污濁」的日本社會。

他的思想與軍隊底層中固有的「革命」思想發生結合呼應的關係。西田稅(1901-37)組成以青年軍官為核心的「天劍黨」，要「以軍人為基礎」，「以《日本改造法案》為經典」，鑄成實行之劍。日本改造的思想在走向行動中。其既是一種思想，也是一個行動綱領，並有組織作它的後盾與行動的武器。

1919年，北一輝、大川周明組織「猶存社」。平沼騏一郎為會長的「國本社」有會員二十餘萬人。1923年，法西斯軍官永田鐵山、岡村寧次、小敏四郎、東條英機等糾集一批佐級幕僚軍官，成立了日軍第一個法西斯組織「二葉會」。其後，「木曜會」、「天劍黨」、「王師會」、「一夕會」、「愛國社」等法西斯軍人組織相繼出籠。1930年9月，日軍參謀本部少壯派軍官橋本欣五郎等成立了日軍最大的法西斯組織——「櫻會」。

北一輝大聲呼籲，一切嫌惡戰爭的想法都是錯誤的，對戰爭當抱有愛意。1939年，東亞聯盟同志會發表《昭和維新論》，其中已經將北一輝的戰爭論引申到所謂「最終戰爭」的理念，明顯轉向對外擴張的侵略戰爭的理論上去，指出這是一場動員全體國民的「決戰」，將延續二十年之久，最終達到「世界統一」的目的。

1939年，東亞聯盟同志會發表《昭和維新論》，其中已經將北一輝的戰爭論引申到所謂「最終戰爭」的理念上去。出現了明顯的世界戰爭理論轉向，即轉向對外擴張的侵略戰爭的理論上去，指出這是一場動員全體國民的「決戰」，將延續二十年之久，最終達到「世界統一」的目的^⑩。

北一輝籲求神鬼般籲求戰爭，一旦他的思想有人認帳求購，日本立即魔雲翻滾，戰爭果然來了。這就是以底層軍官出面，代表日本底層主義的「二二六」兵變，就是侵略亞洲的「大陸戰爭」，就是直接打擊英美的太平洋戰爭。他的戰爭既是對外的戰爭，是對英美「惡鬼」戰爭，是對英美「世界性階級壓迫」的戰爭，是對由英美「自由」精神的戰爭。他的「戰爭」也是對內的戰爭，是國內戰爭，是階級戰爭，是對財閥、政客的戰爭，是消滅市民的戰爭，是將市民社會拉向中世紀的戰爭，是搏動社會動盪的戰爭。他的戰爭是「專制」戰勝「自由」的戰爭，是要在日本、東亞乃至世界重建「統制主義」帝國的戰爭。

三 直接危害：現代化停滯與專制復辟

兵變失敗後，北一輝被天皇政府處死。然而，北一輝的思想與兵變的影響卻因為他的死而得到更大的擴散。日本的政治情況也因此發生急劇變化。

一、桀驁不馴的軍部勢力，從伏流蓄勢狀態一躍而起，成為日本政局的執牛耳者。

二、日本政黨力量轉而衰竭，馬

克思主義力量與自由主義勢力一道因為政局的激轉，備受擠壓與迫害。

三、輿論空間陡然受壓，思想的公共領域因政局的變化，被迫消失。

四、大正時代一度獲得發育機會的憲政議會制度，實質上趨於消亡。軍部上台，日本進入明治維新以來最專制的黑暗時代。

五、極具戲劇性的是北一輝與大川周明的亞洲主義大行其道，極端民族主義走上前台，侵略主義成為日本的基本國策，其最直接的結果是日本的民主主義退潮與專制主義的復辟。

東亞聯盟同志會的《宣言》提出過「統制主義」的理論，其中說：昭和維新是統制主義的革新。在近代政府的管理形式有三種：專制主義、自由主義與統制主義。「統制主義」是「自由主義與專制主義諸指導精神的綜合開顯」。《宣言》說專制的時代過去後，世界會出現自由主義，然而其缺陷日益顯現，歷史決定日本將走上「統制主義」的時代。並指出：「從專制主義到自由主義，然後到統制主義是世界發展的必然趨向。」《宣言》所說的統制，不管繞了多大的思想圈子，其本質還是對封建專制極權思想的還原與復辟。這樣的思想與北一輝的政治主張完全一致^⑪。

處死了北一輝，成全了北一輝。北一輝的生命雖然終結，但他的思想卻變成了現實。日本的集權「統制」思想因北一輝的死亡而激活。這就是發生在日本昭和時代的真實事件，一個讓後世史家驚詫不已、詭異絕倫的歷史因緣。

明治維新是一場不徹底的資產階級革命，政黨政治沒有得到充分的實

北一輝籲求神鬼般籲求戰爭，一旦有人認帳求購，日本立即魔雲翻滾，戰爭果然來了。這就是侵略亞洲的「大陸戰爭」，就是直接打擊英美的太平洋戰爭。他的戰爭既是對英美「惡鬼」戰爭，也是國內戰爭，是階級戰爭，是對財閥、政客的戰爭，是消滅市民的戰爭；是「專制」戰勝「自由」的戰爭，是要在日本、東亞乃至世界重建「統制主義」帝國的戰爭。

現，木戶孝允、大久保利通、西鄉隆盛等維新元老執掌朝政。以後又有山縣有朋、伊藤博文長期執政，議會權力十分有限，無法監督元老政治。然而日本畢竟還保持着議會與政黨政治的外殼，市民憑藉「憲政」的外殼，在做不屈不撓的權利抗爭。

大正時代，日本民主運動再次崛起，思想界出現多元趨勢，公眾領域有所開放，自由主義思想抬頭，社會主義得到發展。1911年美濃部達吉發表「天皇機關說」。1916年吉野作造在《中央公論》發表〈民主論〉，為民主運動推波助瀾。「護憲」即維護憲政運動，是大正民主運動的中心政治內容。兩次護憲運動，一次發生在1912年底，一次發生在1924至25年。首尾相結，成為大正民主運動的起訖標誌。否定「統帥權獨立」，對《明治憲法》中的「天皇大權」作民主性的解釋，成為這場運動的重要內容^⑩。明治維新時代肇始的元老政治在這個時候衰景初現，政黨政治起而代之。大正民本運動，或直稱民主運動，是日本政治現代化難得的良性契機。

然而表象之下有隱患：政黨雖從元老官僚手中暫時取得組閣權利，作為絕對主義的元老政治勢力依然在加緊活動，侵蝕着政黨政治的生存空間；日本的軍隊更是一支暗伏的政治勢力。甲午戰爭、日俄戰爭的爆發，使日本國內外矛盾日益尖銳。軍閥勢力因戰爭勝利而驕橫無理，任意解釋《明治憲法》中的「統帥權」，企圖形成「軍部獨立」體制。軍隊中盛行國粹主義、國家主義與絕對主義思潮，特有的民族使命感，讓軍隊感覺對內實行日本改造，對外爭取生存空間，是天皇賜予的神聖任務。

顯然日本出現三大政治力量：元老勢力、政黨勢力、軍閥勢力。由此，日本被迫在三大政治前途面前作出選擇：元老政治、政黨政治、軍閥政治。問題就在於，當人民還沒有來得及作出應有反應，以北一輝為精神領袖的「二二六」兵變搶先發出政治攤牌的槍聲。兵變後，日本大正時代的自由主義成果付諸東流，一切民主的努力化為泡影，強權成為真理，自由化為妖魔，政黨政治崩潰，民主道路被堵，軍部迅速登上獨裁的寶座，軍國主義體制最後完成^⑪。

四 留下的思考

我們要討論的是，為甚麼實踐北一輝「底層」思想的「二二六」兵變，居然成為引發日本軍閥上台、完成軍國主義的直接引媒？為甚麼「左派」思想會產生極右的結果？為甚麼「左派」「革命」會引出國家主義集權？為甚麼標榜「底層」的「革命」最終造成法西斯勢力的得勢？

我們還要思考的是：假如日本上世紀20-30年代思想軌跡確實依照下面的線路運行：「底層」主義鼓動—「左派」思想激揚—民族主義亢奮—「革命理論」詮釋—軍事政變實踐—集權主義實現，那麼，底層主義、民族主義、國家主義、專制主義，它們之間的關係究竟如何？留給後世的教訓究竟是甚麼？同時，極右翼的真右派是怎樣打扮成左派登場的。所謂的「左派」是怎樣打着「底層」的旗號，最後欺騙了「底層」，剝奪了「底層」。一個現代化行進中的國家中甚麼是左派？左派是怎樣形成的？左派的歷史使命

為甚麼實踐北一輝「底層」思想的「二二六」兵變，居然成為引發日本軍閥上台、完成軍國主義的直接引媒？為甚麼「左派」「革命」會引出國家主義集權？為甚麼標榜「底層」的「革命」最終造成法西斯勢力的得勢？一切偽裝的「左派」的最終政治命運與專制集權有甚麼關聯？這些課題不是歷史的，而是現實的。

究竟是甚麼？一切偽裝的「左派」的最終政治命運與專制集權有甚麼關聯？這樣的關聯是怎樣形成的？也成為重要的研究課題。這些課題不是歷史的，而是現實的。

註釋

① 大川周明曾對北一輝說，比較中國的革命，日本的革命應走在前面，催促他從中國回國。同年12月北一輝回國，並在第二年加入「猶存社」。1920年修改舊稿，改名《日本改造法案大綱》出版，給軍隊基層以極大衝擊。又參加大川周明「猶存社」，撰文猛烈抨擊政府，可見他與大川周明的關係。

②⑦ 甘布爾(Andrew Gamble)著，王曉東等譯：《自由的鐵籠——哈耶克傳》(南京：江蘇人民出版社，2002)，頁31。

③ 參考盛邦和：〈日本的亞洲主義〉，《歷史研究》，2000年第3期。

④ 近藤秀樹編：《宮崎滔天、北一輝》，「日本の名著45」(東京：中央公論社，1990)，頁396。

⑤ 橋川文三認為：我們在這裏提出了超國家主義概念。對此，戰前的日本、德國與意大利都只說民族主義與國家主義。直到戰後這樣的概念才發生變化，在國家主義的前面加上「超」的前置詞。我們無法知道最早使用超國家主義這個名詞的是誰，也許是英國或美國發明了這個詞，但可以肯定此概念的使用確將二十世紀法西斯主義的特點表達了出來。甚麼是「超」？也就是英語的“ultra”的意思，其原來的意思是「超乎尋常的、過度的與極端的」，又可以轉意為「極端主義者、極端份子、急進份子」等。因此如果我們說尋常的民族主義與國家主義並不會引起大的社會與國際危害，則「超國家主義」與「超民族主義」體現的意義就不同，與原本「國家主義」、「民族

主義」出現極大的歧義。在英語中，民族主義與國家主義是同一個詞，都是“nationalism”；這個詞又是與“internationalism”相對的。一個說的是民族主義，一個說的是國際主義。見花田清輝：〈ウルトラの意味〉，《現代日本思想大系第31卷·月報18》(1964年11月)。

⑥ 引自胡偉希：〈中國近現代的社會轉型與民粹主義〉，載李世濤主編：《知識份子立場：民族主義與轉型期中國的命運》(長春：時代文藝出版社，2000)，頁349。

⑧ 吉野作造(1878-1933)，政治學者，東京大學教授，大正初年宣傳「民本主義」(民主主義)，組織民主論爭的輿論陣地，在知識界擁有巨大影響力。由此可見自由主義有時與左派竟然也可以結成暫時的聯盟。

⑨ 竹內好編：《アジア主義》，「現代日本思想大系9」(東京：筑摩書房，1970)，頁62。

⑩⑪ 〈昭和維新論〉，載橋川文三編：《超國家主義》，「現代日本思想大系31」(東京：筑摩書房，1971)，頁386；387。

⑫ 呂萬和：《簡明日本近代史》(天津：天津人民出版社，1984)，頁240。

⑬ 應該說北一輝為日本超國家主義的完成奠定了思想的基礎。橋川文三在〈昭和超國家主義的諸相〉一文表達了以下的觀點：日本現代史上並沒有像德國與意大利那樣的明顯的「法西斯運動」，也可以說日本的超國家主義是漸進發生的，因此很難找到一個日本超國家主義誕生的契機式標誌。橋川文三：〈昭和超國家主義の諸相〉，載橋川文三編：《超國家主義》，「現代日本思想大系31」(東京：筑摩書房，1971)，頁7。

盛邦和 上海財經大學人文學院教授、博士生導師暨華東師範大學思想研究所、歷史系教授、博士生導師。

伊本·提米雅的神學哲學 與當代激進伊斯蘭主義

• 何偉業

一 前言

「九一一」紐約世界貿易中心被襲事件引起全球震驚，其後在全球各地接二連三發生的恐怖自殺式炸彈浪潮，逼使世人尋問箇中底蘊。學者從不同角度理解當代恐怖主義的誘因：有從國際關係角度探討西方霸權對伊斯蘭世界的殖民和新帝國主義延伸，有從宗教角度將世界秩序理解為伊斯蘭與基督教宿命冤仇的所謂文明衝突等等。然而，在華語或普及英語的評論中，極少深究激進伊斯蘭主義^①的神哲思想根源。縱使有提及近代激進伊斯蘭原教旨主義 (Islamic Fundamentalism) 的歷史淵源，也只是輕輕帶過或只提及十八世紀中葉往後的現代穆斯林思想家的影響，罕有對中世紀伊斯蘭神哲學者的著作給予足夠的注視和解讀。

本文嘗試從伊斯蘭思想史的角度，探討中世紀伊斯蘭漢巴里 (Hanbali) 神哲學者伊本·提米雅 (Taqi-l-Din Ahmad Ibn Taymiyya, 1263-1328) 生平背景和神哲思想，並透過闡釋其著作《反對民間宗教的鬥爭》(*Kitāb iqtidā' as-siāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm*)^② 中的主張，指出其核心思想深遠地影響十八世紀以降在沙地阿拉伯和整個阿拉伯半島的瓦哈比主義 (Wahhābīsm) 和當代類似拉登 (Osama bin Laden) 和阿蓋達組織 (al-Qaeda) 的極端反西方主張。值得指出和強調的是，伊本·提米雅的否定神哲的極端思想無疑對當代激進伊斯蘭主義有所影響，但在浩瀚長遠的伊斯蘭思想史中，這並非是唯一的主導學說。事實上，伊斯蘭思想史中學派和思想繁多，當中不乏寬容和高遠的思想。

「九一一」事件引起學者從不同角度理解當代恐怖主義的誘因，然而卻極少深究激進伊斯蘭主義的神哲思想根源。本文從伊斯蘭思想史的角度，探討中世紀伊斯蘭漢巴里神哲學者伊本·提米雅的主張，如何深遠地影響十八世紀以降在沙地阿拉伯和整個阿拉伯半島的瓦哈比主義和阿蓋達組織的極端反西方主張。

* 藉此文紀念母親何劉麗萍 (1946-2002) (箴1:8-9)。筆者感謝尤德爵士紀念研究獎學金 (2002-2003) 給予本人的研究支持、Professor James W. Morris和Dr. Greg B. Felker的指導、Professor Gayatri Chakravorty Spivak的鼓勵、Dr. Irene Eng和錢立方博士對學生的關懷、妻子平原的一貫支持。

二 伊本·提米雅的生平及時代背景

伊本·提米雅是伊斯蘭歷史中的一個著名遜尼派 (*Sunni sect*) 神學家(凱拉姆學者 [theologian of *Kalām*])^③，他激進的思想著作與其生平和時代背景有不可分割的關係。他生於米索不達米亞的敘利亞哈蘭^④，大部分時間旅居於開羅和大馬士革，最後卒於大馬士革的牢中。在其出生前，成吉思汗的孫兒旭烈兀率領蒙古大軍攻陷巴格達，盛極一時的阿巴斯王朝 (*Abbasid Dynasty, 750-1258*) 隨之土崩瓦解。在他年僅六歲時，其父親趁蒙古大軍壓境前，為逃避戰禍而舉家離開本鄉前往大馬士革棲居。明顯地，從他年幼時候起，因政治和軍事動盪所帶來的巨變就深深烙印在他的思想裏^⑤。在大馬士革，伊本·提米雅的父親是一所學校的主管人，伊本·提米雅也在同校受教育。在他父親過世那年 (1284)，伊本·提米雅接任成為該校的主管人和漢巴里學派的伊斯蘭法律教授，一年後開始在大馬士革奧瑪耶清真寺 (*Umayyad Mosque*) 教授《古蘭經》釋經學。十一年後，他被委任在大馬士革一所歷史最悠久的學校中任教。

眾所周知，有別於西方崇尚政教分離的傳統，伊斯蘭社會的宗教信仰和政治領域是互為表裏，政教合一的。法拉比 (*Abu Nasr al-Farabi, 870-950*) 依循希臘新柏拉圖思想，認為理想的國家領導人應該同時是位哲學家^⑥，以智慧引導社會前進^⑦，伊斯蘭社會的宗教信仰和政治生活有着互相緊扣而不可分割的關係；伊斯蘭的神聖法律「沙里亞」 (*al-Shar'ia*) 就是統涉伊斯蘭社會的規範和指導每個穆斯林生活行為的最高基準。在這意義

下，政治和法學理論是離不開伊斯蘭神學家或哲學家的研究範疇以外。同樣地，伊本·提米雅不單是這時代漢巴里學派的法學權威和傑出的《古蘭經》學者，更是一名政治家和異見份子。他大力鼓吹反抗蒙古人的聖戰和積極打倒一切離開《古蘭經》為本的異端思想和群體。他由於旗幟鮮明的思想立場而樹敵甚多。譬如說，他不單反對猶太和基督徒群體，縱使在伊斯蘭的學術圈中，他跟什葉派 (*Shi'ite sect*) 學者長期爭論，也在法學領域與學者就「離婚」的課題展開長期的激烈辯論，同時反對艾什爾里 (*Ash'arite Kalām*) 的理性神學、強烈抨擊希臘的理性邏輯思想、全面反對蘇非道團 (*Sufi tariqas*) 的神秘主義和一切帶有「迷信」色彩的穆斯林宗教實踐。由於他的言論激烈和富挑釁性，他曾在開羅、阿歷山大和大馬士革下牢，一生很多時間都被關在監獄裏。然而，他在獄中仍孜孜不倦地寫了極多作品，傳說他最後因不獲發寫作所需的紙筆和墨水而在大馬士革牢獄裏屈屈而終。有學者將伊本·提米雅類比為「伊斯蘭的馬丁路德」，因他敢於挑戰伊斯蘭社會中習非成是的謬誤，認為「共識」概念並非恆之不變的真理，並要糾正和改革一些違反《古蘭經》和聖訓精神的歷史、傳統和宗教權威^⑧。在專研伊斯蘭歷史的學者霍奇森 (*Marshall G. S. Hodgson*) 眼中，伊本·提米雅的觀點就像從曠野傳來的咆哮，呼喚穆斯林歸本正源^⑨。

伊本·提米雅的整套思想基調，在其著作《反對民間宗教的鬥爭》中具體無遺地表現出來。他強烈譴責任何教義、禮儀或社會的「創新」作為而背棄以穆罕默德先知為正統模楷的「遜拿」 (*sunna*)。值得注意的是，他這種

伊斯蘭社會的宗教信仰和政治生活有着不可分割的關係，政治和法學理論是離不開伊斯蘭神學家或哲學家的研究範疇。伊本·提米雅不單是漢巴里學派的法學權威和傑出的《古蘭經》學者，更是政治家和異見份子。他大力鼓吹反抗蒙古人的聖戰和積極打倒一切離開《古蘭經》為本的異端思想和群體。他敢於挑戰伊斯蘭社會中習非成是的謬誤，認為「共識」概念並非恆之不變的真理。

返回伊斯蘭文明開拓時期的歷史想像並非出於偶然。對伊本·提米雅而言，他的著作是離不開思考穆斯林所身處的時代困境：為何昔日強大的伊斯蘭文明竟然這樣式微？為何真主安拉竟會容許穆斯林落在野蠻和兇殘的蒙古人手中？

若我們將伊斯蘭這段歷史置於全球歷史的景觀上，則巴格達的淪陷對伊本·提米雅和穆斯林人民有重要的意義。從公元八至十三世紀，伊斯蘭世界經歷了兩個巨大的勢力入侵：分別是公元九世紀末後歐洲十字軍以重奪聖城耶路撒冷為名、進攻伊斯蘭世界的西部(由北非埃及至巴勒斯坦地)的宗教政治戰役，即著名的長達近二百年的十字軍東征(1095-1291)。另外就是公元十一世紀起蒙古大軍西征伊斯蘭世界的東部(由中亞到波斯、安納托利亞至巴勒斯坦為止)。蒙古大軍一舉攻佔和統治中亞，其後揮軍直指穆斯林領土，1258年巴格達淪陷，阿巴斯王朝也在同年崩潰。蒙古大軍勢如破竹，及至1260年才在巴勒斯坦被馬木路克王朝(Mamluk Dynasty)的軍隊擊退。

巴格達是伊斯蘭阿巴斯帝國的首都，阿巴斯王朝是當時的世界文明中心，其地位與遠東繁盛的中國唐宋朝代相比毫不遜色。巴格達是享有「平安之城」的美譽，大部分近東的知識份子都聚首於此地從事文化交流、翻譯著作和各種科學研究工作。就以醫療服務為例，巴格達擁有近東世界最佳的醫療科研技術和最多的醫院。另外，文獻記載巴格達城的設計是以圓形為基礎^⑩，當中含有世界中心、唯我獨尊的天朝心態。這反映伊斯蘭王朝跟其他文明帝國同樣持有普世王權的理念。在這意義上，當巴格達慘被

蒙古大軍蹂躪時，其所受的屈辱不下於其他文明古國受到外族入侵時的反應(如中國南宋晚期)。由此角度理解，當伊斯蘭阿巴斯王朝被文化水平較低的蒙古人統治時，穆斯林知識份子伊本·提米雅所表達的危機感和反抗外敵情緒就可容易理解。雖然蒙古旭烈兀所建立伊兒汗帝國往後歸信伊斯蘭教，但這不能抹殺蒙古帝國對伊斯蘭文明的傷害。如在公元十三世紀中亞撒馬爾罕的繁盛古城和清真寺被成吉思汗軍隊夷為平地，現址只餘下荒蕪一片的邊陲城郊。巴格達被襲後，大量書籍文獻被毀、知識份子被集體屠殺。事實上，蒙古軍隊在遇到被侵略城市的反抗時，就對其肆意破壞，其殘忍手段也為中國史家所共知^⑪。只有在這歷史的觀照下，我們才能充分理解當時穆斯林知識份子、哲學家或神學家對自身文化遺產或傳統所衍生的反省和爭議。

三 伊本·提米雅的《反對民間宗教的鬥爭》

有異於大部分伊斯蘭神學家對猶太人和基督徒採取寬容和接納態度，視穆斯林、猶太人和基督徒為從屬於真主啟示下的聖民，伊本·提米雅對猶太人和基督徒的敵視態度令人側目。他在其《給正確答案予那些改信基督宗教的人》(*Al-Jawab al-sahih liman baddala dina l-Masih*)^⑫中，就攻擊猶太聖典妥拉(Torah)和基督教福音書在傳遞過程中，文本已經遭到竄改。在1293年，伊本·提米雅率領鼓動壓制基督徒的運動，原因是他認為基督徒侮辱穆罕默德先知。這亦是他踏足政治生涯的重要一步，亦因這次事

巴格達淪陷對伊本·提米雅和穆斯林人民有重要意義。巴格達是伊斯蘭阿巴斯帝國的首都，是當時的世界文明中心，大部分近東的知識份子聚首於此地從事文化交流、翻譯著作和各種科研工作。當巴格達慘被蒙古大軍蹂躪時，其所受的屈辱不下於其他文明古國受到外族入侵時的反應，穆斯林知識份子伊本·提米雅所表達的危機感和反抗外敵情緒就可容易理解。

件，他首次要付出坐牢的代價。這種仇外、視不跟從伊斯蘭為非我族類的主張，在其著作《反對民間宗教的鬥爭》的開端就充分表達出來^⑬：

奉至仁至慈真主之名開始：

感謝真主為我們的宗教成為完美。真主賜福予我們，肯定伊斯蘭為我們的宗教，並命令我們尋求真主和真主的正道，這正道是真主所喜悅和祝福的；不像那些敵對真主的。真主對他們滿懷氣怒，就是那些猶太人和偏離正道的基督徒。

伊本·提米雅的宗教觀將世界劃分成敵我分明的二元領域：伊斯蘭的管治領域和異教徒所管治的戰爭領域。他認為穆斯林與非穆斯林的分別在於是否遵行「正道」，而「正道」乃是以《古蘭經》和穆罕默德聖人的模楷「遜拿」為穆斯林個人和伊斯蘭社會的規範。猶太人和基督徒並非遵行「正道」，他們也扭曲了真主的啟示，對傳統作出錯誤的詮釋或曲解。

伊本·提米雅的宣言也說明穆斯林與非穆斯林的分別在於是否遵行「正道」，而「正道」乃是以《古蘭經》和穆罕默德聖人的模楷「遜拿」為穆斯林個人和伊斯蘭社會的規範。在他眼中，猶太人和基督徒乃是不信者，並非遵行「正道」，他們也扭曲了真主的啟示，對傳統作出錯誤的詮釋或曲解。

除了反對猶太人和基督徒在教義上「偏離」以外，伊本·提米雅也認為，縱使是穆斯林，但凡離開以《古蘭經》和穆罕默德聖人「遜拿」的範圍，其他的宗教實踐也屬嚴重異端背道的行為。例如穆斯林到訪穆罕默德或其他聖人墓地前誦經的做法，是受到猶太人和基督徒的宗教節慶所誤導^⑭：

其實，樂於跟隨伊斯蘭出色的模範是需要的，因為這可以保持敬虔榜樣的活力和激發對真主的赦免、憐愛和喜悅。但轉化到訪穆聖墓地成為一項宗教節慶，是真主和穆聖所禁止的。穆斯林應避免誤入眾多的背道行為。因為效法那些奉行聖典的人（猶太人和基督徒），他們的宗教實踐是先知穆罕默德預先警告穆斯林的。

伊本·提米雅亦指出穆斯林群體不恰當的社交行為，例如他指出穆斯林不應參與其他不信者的節期或慶祝典禮，因為這些節期和集會在伊斯蘭宗教裏沒有任何根據。另外，伊本·提米雅認為穆斯林婦女是要嚴格遵守男性的監管，以確保不沾上不信者的節期。相反，假若男性順服女性，不單帶來君主帝國的腐敗，也會禍國殃民^⑮。其實，伊本·提米雅執着節期的重要性，反映他旗幟鮮明的宗教觀，將世界劃分成敵我分明的二元領域：伊斯蘭的管治領域 (*dār al-Islam*) 和異教徒所管治的戰爭領域 (*dār al-harb*)。在不信者的節期，縱使穆斯林售賣貨品給非信者也應加以嚴禁：

我們或許可以這樣說，在（不信者的）節期裏售賣貨品，其性質跟將貨品運到戰爭領域沒有甚麼分別；因為將衣裳和食物運到敵方的領土就是直接支援他們的宗教。正如我們禁止將衣裳和食物運到敵方的領土，抵制在伊斯蘭的管治領域售賣貨物給他們（不信者）豈非更加恰當^⑯。

所有新興的假期和節日均是不當的和可譴責的，不管可譴責的假期和節日是否已達致違法的程度，禁止那些奉行聖典的人（猶太人和基督徒）和非阿拉伯人所舉行的節期是因為這些節期誘使穆斯林模仿不信者。再者這些假期和節日全是創新。……最佳的溝通是藉《古蘭經》，最佳的引導是藉穆罕默德，而最糟糕的是創新，所有創新皆是錯誤^⑰。

伊本·提米雅的思想帶來一個重要的啟示，就是解釋穆斯林為何會遭遇不幸。他認為整個伊斯蘭文明危機是源於穆斯林人民離開了「正道」：

《古蘭經》和以先知穆罕默德聖人的正統模楷（「遜拿」的規範），已被引誘到「創新」的歪路上去。這背道的結果引致安拉真主發怒並懲罰他們的不順從，將穆斯林世界交予不信的蠻夷管治和施予懲戒。值得留心的是，這種果報神學的觀點，也在其他阿伯拉罕閃族的獨一神信仰中出現。例如希伯來和舊約聖經如《歷代志》即採納了果報神學的觀點來闡釋北國以色列和南國猶大亡國、流亡、被擄至巴比倫的歷史原因。果報神學的敘事手法解釋猶太人亡國和流亡全是因他們背棄了耶和華跟他們所立聖約的後果，而其他軍事國力、近東國際帝國間的關係和制度性因素，均非猶太民族興衰的主因。解決穆斯林脫離困境的方法亦不假外求，就是返回《古蘭經》和穆罕默德「遜拿」的規範。這種返回基本正統但同時反對「創新」的思想，在解釋現代穆斯林世界面對危機時仍佔有相當的分量。

四 伊本·提米雅神哲思想的影響

專研宗教史、曾是天主教修女的學者阿姆斯壯 (Karen Armstrong)，把三個同樣信仰獨一神世界宗教的原教旨主義 (猶太原教旨主義、基督教原教旨主義和伊斯蘭原教旨主義) 作為一個社會運動來考察。她指出不同原教旨主義在十九世紀以前的形成原因雖然迥異，但它們的共通處是皆對西方現代性所衍生出來的世俗主義心存恐懼和憤慨，在被世俗主義滅絕的陰影下，原教旨主義的極端性和暴力便逐步升級^⑩，例如1979年伊朗發生的伊斯蘭革命、1981年埃及總統沙達特 (Anwar Al-Sadat) 遇刺身亡、1989年

什葉派領袖霍梅尼 (Ayatollah Ruhollah Khomeini) 對印裔英國作家魯斯迪 (Salman Rushdie) 的小說《撒旦詩篇》 (The Satanic Verses) 所傳諭的伊斯蘭法令，以及2001年發生的「九一一」恐怖襲擊。阿姆斯壯指出，自十九世紀始，這些看似個別的極端教派的原教旨主義逐漸匯聚起來，並形成一股左右世界政局的力量，其宏觀發展可分成幾個階段：一、傳統宗教的權威受到現代性的挑戰 (1870-1900)，二、原教旨主義份子的孕育期 (1900-25)，三、原教旨主義成形並抗衡主流世俗文化 (1925-60)，四、原教旨主義形成更廣泛的社會基礎和開始動員群眾 (1960-74)，五、原教旨主義以宗教為旗幟和激烈的手段直接介入政治事務 (1974-79)，六、原教旨主義復興運動看似暫被鋪天蓋地的全球化樂觀潮流所淡化 (1979-99)^⑪，但當「九一一」事件發生後，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的文明衝突論不但再次燃起，原教旨主義更被認為是各文化衝突的焦點所在，激進伊斯蘭主義份子瞬即成為眾所周知的恐怖主義源頭。

原教旨主義形成一股不容忽視的社會力量，不但與近代類似民族主義的部落主義 (tribalism) 連成一線，與全球跨國資本主義分庭抗禮，更在後冷戰世界秩序中取代過往共產烏托邦的精神感召力量。學者巴伯 (Benjamin R. Barber) 理解這現象為聖戰對抗西方消費主義的世界格局^⑫。但是，伊斯蘭主義的興起不單純是一場反西方運動，穆斯林學者認為它蘊含三項特點^⑬，其目的在於去除加諸穆斯林的壓迫：一、伊斯蘭主義作為解放運動，是要掙脫從十九世紀以降西方的霸權並爭取民族自決；二、伊斯蘭主義作為抗議運動，是要宣示資本主義

伊本·提米雅的思想帶來一個重要啟示，就是解釋穆斯林為何會遭遇不幸。他認為整個伊斯蘭文明危機是源於穆斯林人民離開了「正道」，已被引誘到「創新」的歪路上去。這背道的結果引致安拉真主發怒並懲罰他們的不順從，將穆斯林世界交予不信的蠻夷管治和施予懲戒。解決穆斯林脫離困境的方法，就是返回《古蘭經》和穆罕默德「遜拿」的規範。

伊斯蘭原教旨主義被認為是各文化衝突的焦點所在，與全球跨國資本主義分庭抗禮，更在後冷戰世界秩序中取代過往共產烏托邦的精神感召力量。伊本·提米雅回歸正統的思潮不單成為極端原教旨主義的根據，並在現代伊斯蘭國家面臨社會危機時大行其道。他們認為返回伊斯蘭、以《古蘭經》「沙里亞」神聖法律和穆罕默德先知「遜拿」為本的神治王權，或許是拯救在危機中國家的正確方向。

或共產主義所造成的社會不公義；三、伊斯蘭主義作為身份認同運動，是表達穆斯林在以非穆斯林佔多數的社會中，其政治和社會權利是不應被剝奪的。總括而言，原教旨主義之所以形成，不單是回應西方現代性的挑戰，而且根本上是現代性的產物。

然而，若要明白當代激進伊斯蘭運動的興起，以及隨之萌生的恐怖主義，依循穆斯林思想史的角度來理解，就會發現類似拉登的激進思想雖然是十九世紀阿拉伯半島的瓦哈比主義的延伸，但追溯其思想根源，這類激進伊斯蘭思想是承襲了中古伊斯蘭神學家伊本·提米雅的思想影響。身為漢巴里學派宗教學者的伊本·提米雅，樹立了往後伊斯蘭知識份子積極參與政治的榜樣。事實上，在伊本·提米雅身處的時代，「哈里發」(Caliph)的實質權力和地位因蒙古人的入侵而有所動搖，而伊斯蘭教士「烏利亞」(Ulema)②在宗教和其他領域上的重要性則逐漸提高。就現代社會而言，「哈里發」的角色逐漸淡化，在1924年鄂圖曼帝國的「哈里發」更被凱末爾(Mustapha Kemal Atatürk)所廢除，相反「烏利亞」和其他穆斯林知識份子卻在現代伊斯蘭社會中有更重要的發言權。

就塑造穆斯林的世界觀而言，伊本·提米雅的思想有重要影響。他回歸正統的思潮不單成為極端原教旨主義的根據，並在現代伊斯蘭國家面臨社會危機時大行其道。就以1967年以色列和阿拉伯世界的「六日戰爭」為例，阿拉伯世界在戰後痛定思痛、反省全面失利於以色列軍的原因，並形成一種社會共識：他們認為阿拉伯世界長久以來無論是引進蘇聯的社會主義抑或是西方現代化的社會工程，均

是「創新」和離開真主安拉的錯誤道路。故此，嘗試返回伊斯蘭、以《古蘭經》「沙里亞」神聖法律和穆罕默德先知「遜拿」為本的神治王權，或許是拯救在危機中國家的正確方向。就以這段時期在埃及開始發迹的穆斯林兄弟會(Muslim Brotherhood)為例，伊斯蘭成為了解決埃及各種社會問題的靈丹妙藥，他們的經典政治口號便是：「伊斯蘭就是答案」(“Islam is the answer”)。

伊本·提米雅對現代阿拉伯半島和沙地阿拉伯廣泛盛行的瓦哈比主義和拉登的激進伊斯蘭原教旨主義有重要和明顯的影響。隨着鄂圖曼帝國日漸衰微，崇尚漢巴里學說的瓦哈比(Muhammad ibn ‘abd al-Wahhāb, 1703-1792)領導了近代阿拉伯中部波瀾壯闊的獨立運動。他曾在麥加、麥地那、大馬士革、巴士拉學習，積極鑽研伊本·提米雅的著作，並在其影響下在阿拉伯中部宣揚回歸以《古蘭經》和先知穆罕默德的改革來潔淨阿拉伯半島人民的社會工程。他的政治理念和獨立運動影響了族長沙地(Muhammad ibn Saūd, 1703-1765)。沙地因此推動所有阿拉伯部族實施回歸穆罕默德先知「遜拿」和「聖訓」的軍事行動，反對任何脫離《古蘭經》和穆罕默德的「創新」背道行為③，並以瓦哈比主義作為團結阿拉伯半島各部族的文化價值。不單如此，沙地採納瓦哈比主義為官方的意識形態，其交換條件是瓦哈比支持其政權的合法性，這就形成往後以沙地和瓦哈比的聯合猶長政權(Saūd-Wahhābī emirate, 1744-1818)。

伊本·提米雅思想的影響不只限於現代阿拉伯世界的政治意識形態，瓦哈比主義也催生了近代的激進伊斯蘭原教旨主義。拉登的宗教和政治理

念明顯受到伊本·提米雅的影響。早在「九一一」發生前，敵視猶太人和基督徒的思想就深刻地塑造了拉登的國際關係觀，例如他視美國和西方國家是猶太錫安主義者 (Jewish Zionists) 與基督徒十字軍聯盟，他們的目的是要陰謀侵略穆斯林領土。他呼籲全球穆斯林發動聖戰對付美國人。這明顯反映了伊本·提米雅的思想痕迹²⁹：

藉真主安拉的幫助，我們呼籲每個信仰真主安拉和希望透過服從安拉真主命令而獲真主獎賞的穆斯林，無論何時何地找到美國人，都要幹掉他們和搶奪他們的錢財。我們同時呼籲穆斯林的教士「烏利亞」、領袖、年青人和士兵，向屬撒旦魔鬼的美國軍隊和這妖魔的同盟發動襲擊並趕逐他們，讓他們被好好的教訓一頓。

另一方面，伊本·提米雅將世界劃分成敵我分明的二元領域，即伊斯蘭管治領域和異教徒所管治的戰爭領域。在美國展開其反恐之戰，拉登同樣以此敵我分明的世界觀呼籲巴基斯坦穆斯林選擇正確的立場，支援以伊斯蘭為陣營的阿富汗人民和反對靠攏美國的巴基斯坦政權³⁰：

世界已被分成兩個陣營：一個是以十字架為旗幟、以布什 (George W. Bush) 為首的異教徒陣營，第二個就是以伊斯蘭為旗幟。巴基斯坦政府已落在十字架為旗幟的陣營。全能的真主說：「向這班虛偽的人給他們報告快樂的消息，他們將有有嚴厲的懲罰。是的！這是給那些以不信者為友的懲罰，他們豈能從不信者處尋到榮譽？決不！所有榮譽乃是從真主而來。」支持伊斯蘭的眾人啊！這是你

們支持伊斯蘭的日子。順從真主和末日的人，你們總不能歇息。你們要堅持正確的立場和等待真主打敗虛假的力量和其支持者。

最後要強調的是，伊本·提米雅的思想仍持續地影響着當代激進穆斯林的世界觀。對於「九一一」後美國以反恐為名進行的一連串軍事行動，拉登或阿蓋達組織是從昔日伊本·提米雅視蒙古為野蠻部族侵略伊斯蘭世界的歷史景觀來理解的，當代美國政府是敵對的異教徒³¹：

你們的政府與那些苦害穆斯林的白宮罪犯聯盟，到底是為了獲得甚麼？你們的政府豈不知道白宮的罪犯是現世最大的屠夫麼？拉姆斯菲爾德 (Donald Rumsfeld)，這名越戰的屠夫殺了超過二百萬人，這還不計他所傷害的。切尼 (Richard B. Cheney) 和鮑威爾 (Colin L. Powell) 在巴格達的殺戮和破壞，比蒙古的旭烈兀有過之而無不及。

本文的要旨並非要說明激進伊斯蘭主義是伊斯蘭宗教的本質。要明白的是，伊斯蘭作為一個宣揚和平的宗教和生活方式，是應當與個別持有不同激烈政治立場的穆斯林和群體區分開來的；畢竟，很多穆斯林強調穆斯林 (Muslim) 不能等同伊斯蘭 (Islam) 的本質。本文的目的是在補充理解當代伊斯蘭原教旨主義的不足之處，大多忽略追溯其思想根源，而所指的思想根源，並非只限於十八世紀往後的原教旨主義思想和激進政治取向，中世紀時的古典伊斯蘭神學和哲學思想仍深厚地鑲嵌於現今伊斯蘭世界的文化思想底層，發揮着強大的精神力量。事實上，耶路撒冷大學歷史系的猶太

伊本·提米雅的思想仍然影響着當代激進穆斯林的世界觀。對於「九一一」後美國進行一連串以反恐為名的軍事行動，拉登或阿蓋達組織是從昔日伊本·提米雅視蒙古為野蠻部族侵略伊斯蘭世界的歷史景觀來理解的，當代美國政府是敵對的異教徒。但伊斯蘭作為一個宣揚和平的宗教和生活方式，是應當與個別持有不同激烈政治立場的穆斯林和群體區分開來的。

裔教授西凡 (Emmanuel Sivan) 在80年代觀察到，類似伊本·提米雅的中世紀阿拉伯文著作，仍在當代的阿拉伯市集 (如開羅和東耶路撒冷) 廣泛流通和閱讀^②。當然，我們不應無限放大西凡的觀點，將所有激進的恐怖份子說成是伊本·提米雅的門生，例如期刊《穆斯林世界》(*The Muslim World*) 的主編拉比 (Ibrahim M. Abu-Rabi') 就認為「九一一」的特殊性實須從嶄新和全面的角度加以剖析^③。

在今天資訊科技發達的網絡時代，這些中世紀思想著作散播的廣度和速度是前所未有的，在地域上超越中東和北非的阿拉伯世界，在時間上被更快地轉遞和閱讀。中世紀的文本被現代的虛擬空間所承載，傳統與現代在此微妙地交疊起來，而非互相排斥，這正是學者近年來所關注的伊斯蘭數碼化 (Digitizing Islam) 的跨地域趨勢^④。古舊的文化精神理念和當代的物質體制條件不單沒有互相排斥，反是兩者缺一不可。伊斯蘭的思想史和當代伊斯蘭社會在經歷全球化下的變化中，並非兩碼子不相干的事，兩者存在着動態和辯證的關係。這亦說明若要全面而仔細地理解當代激進伊斯蘭主義，非要作多向度的探究不可。

註釋

① 在伊斯蘭研究或政治學的領域內，學者大多將伊斯蘭主義 (Islamism)、伊斯蘭原教旨主義 (Islamic Fundamentalism)、政治伊斯蘭 (Political Islam) 互相同等使用，在此文也將交替使用。另外，Fundamentalism不單可稱為原教旨主義，也有譯作基要主義。本文中部分伊斯蘭學者和專有名詞的中文翻譯，是參考中國社會科學院世界

宗教研究所伊斯蘭研究室副研究員王建平博士的譯著，但部分則是由筆者翻譯或經筆者修訂。參那可爾 (Seyyed Hossein Nasr) 著，王建平譯，林長寬導讀：《伊斯蘭》(台北：麥田出版，2002)。

② Taqi-I-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *Ibn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion*. With an annotated translation of his *Kitāb iqtidā' as-siāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm*, trans. Muhannad Umar Memon (The Hague, Paris: Mouton, 1976).

③ 伊斯蘭神學的字根「凱拉姆」(*Kalām*)，其字義為談話、宗教討論。

④ 哈蘭 (Harran) 是位於現在土耳其東南部的一個城市，接壤敘利亞北部。

⑤ Antony Black, "Ibn Taymiyya (1263-1328): Shari'a Governance (al-siyasa al-shar'iyya)", in *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), 154.

⑥ Alfarabi, "The Attainment of Happiness", in *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), 58-82.

⑦ 事實上，這種思想傳統指出，伊斯蘭社會的統治者或領導人並非如外界所想那樣，是目不識丁或從戰事鬥爭中奪權的軍閥。這種新柏拉圖思想在當代伊斯蘭政治生態中並非紙上談兵。1999年筆者參與伊朗德克蘭舉行的會議 World Congress of Mulla Sadra，伊朗總理卡塔米 (Mohammad Khatami) 亦以哲學家身份在會議中發表論文，討論波斯伊斯蘭哲學家Mulla Sadra的思想貢獻。

⑧ John Alden Williams, *The Word of Islam* (Austin: University of Texas Press, 1994), 163-64.

⑨ Marshall G. S. Hodgson, "The Unity of Later Islamic History", in *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam, and World History*, edited, with an introduction and

conclusion by Edmund Burke, III (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 184.

⑩ Guy Le Strange, "The City of Mansur", chap. 2 in *Baghdad During The Abbasid Caliphate* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1990), 15-29.

⑪ Akbar Ahmed, *Living Islam: From Samarkand to Stornonway* (New York: Facts on File, 1994), 168。參黃仁宇：《中國大歷史》（北京：三聯書店，2002），頁166。

⑫ Taqi-Din Ahmad Ibn Taymiyya, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih*, ed. and trans. Thomas F. Michel (Delmar, N.Y.: Caravan, 1984).

⑬⑭⑮⑯ 同註⑩，引介，第1段；第19章，第377段；第11章，第224段；第12章，第230段；第15章，第267段。

⑰ Karen Armstrong, "Cries of Rage and Frustration", *New Statesman* 14, no. 675 (24 September 2001): 17-18.

⑱ Karen Armstrong, *The Battle for God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (London: HarperCollins, 2001).

⑳ Benjamin R. Barber, *Jihad Versus McWorld* (New York: Times Books, 1995).

㉑ Ameer Ali, "Islamism: Emancipation, Protest and Identity", *Journal of Muslim Minority Affairs* 20, no. 1 (April 2000): 11-29.

㉒ 「哈里發」(Caliph)是指承繼伊斯蘭先知的受託人、伊斯蘭王朝的管治者，而「烏利亞」(Ulema)是伊斯蘭宗教和社會中的教士。

㉓ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), 242-45。另參Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 1991), 257-58。有關瓦哈比的神學和社會思想，請參Samira Haj, "Reordering

Islamic Orthodoxy: Muhammad ibn 'Abdul Wahhāb", *The Muslim World* 92, no. 3/4 (Fall 2002): 333-70.

㉔ 這是1998年2月23日拉登發出名為「向猶太人和十字軍發動聖戰」的伊斯蘭法令(Fatwa)部分的翻譯內容。全文請參考：Marvin E. Gettleman and Stuart Schaar, ed., *The Middle East and Islamic World Reader* (New York: Grove Press, 2003), 325-27.

㉕ 這是拉登在2001年向巴基斯坦穆斯林發出的公開信，名為〈給穆斯林的信〉的部分翻譯內容。全文請參考："Letter to Muslims", *BBC News World Edition*, 1 November 2001.

㉖ 這是卡塔爾半島電視台報導有關阿蓋達組織或拉登的訊息。這聲明特別針對那些與美國聯盟的國家。全文請參考："Bin Laden's Message", *BBC News World Edition*, 12 November 2002.

㉗ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven and London: Yale University Press, 1989), ix-x.

㉘ John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (New York: Oxford University Press, 2002)。另參Ibrahim M. Abu-Rabi'的書評，*The Muslim World* 92, no. 3/4 (Fall 2002): 494-500.

㉙ Peter G. Mandaville, "Reimagining the Ummah? Information Technology and the Changing Boundaries of Political Islam", in *Islam Encountering Globalization*, ed. Ali Mohammadi (London: RoutledgeCurzon, 2002), 61-90.

何偉業 香港科技大學社會科學部博士候選人，英國埃克塞特大學阿拉伯及伊斯蘭研究所國際扶輪大使學人(2001-2002)，尤德爵士紀念研究獎學金學人(2002-2003)。

景觀

二十世紀的藝術與政治

• 高天民

一

在整個二十世紀的歷程中，藝術與政治始終保持着密切的關係，這構成了二十世紀藝術的一個顯著特徵。從二十世紀初意大利未來主義與法西斯的結合開始，藝術就在世界範圍內與政治結下了不解之緣。我們在達達主義、超現實主義和納粹國家社會主義藝術中都可以看到這一點。尤其是俄國十月革命的成功，更把世界分成了社會主義和資本主義兩大陣營，藝術也隨之成為兩大陣營進行意識形態宣傳和政治鬥爭的重要武器。這點在冷戰時期達到了白熱化，無論是美國的抽象表現主義還是蘇聯的社會主義現實主義或中國的革命現實主義，都被賦予了強烈的意識形態內涵，從而使政治成為藝術中無法擺脫和難以迴避的重要主題之一，以至直到今天這個所謂「全球化」的時代，藝術中的政治問題仍是藝術家須要時常思考和解決的關鍵問題之一，只不過它已從以往狹義的意識形態政治擴展到社會生活的各個方面，以更加具體和隱蔽的方式呈現出來。由此看來，只要人們還需要國際範圍內的文化交往，政治問題就必然作為文化競爭和國家可持

續發展的一部分，以各種各樣的方式在藝術中表現出來。

二

進入二十世紀之後，西方社會正經歷着一場前所未有的歷史轉型：由文藝復興時期建立起來的工具理性開始受人懷疑，一種頹廢、反叛和惶惑不安的情緒首先瀰漫於敏感的藝術家之中，從十九世紀末的象徵主義到以「表現」為突出特徵的印象主義、後印象主義、新印象主義和野獸主義、表現主義等，都表現出這樣一種文化趨向。然而，值得注意的是，這種文化趨向很快就與政治意識和政治選擇緊密結合在一起了，其基本出發點就是對資本主義矛盾的認知和對資本主義社會的反叛與否定。這個趨向的第一次明確而全面的展露，始自以1909年2月20日在法國《費加羅報》(*Le Figaro*)上發布第一個宣言為標誌而誕生的意大利未來主義。在這個宣言中，該運動發言人馬里內蒂(Filippo Tommaso Marinetti)極力主張一種前所未有的「革命性」的思想，強調對「革命」、「暴力」、「動感」、「機器」的

歌頌和讚美，把「勇敢、傲慢和騷亂」視為「我們時代的主流」。未來主義的這種「革命」和「破壞」的觀念，正是來自馬克思主義及社會主義的未來理想，就像意大利共產黨創始人葛蘭西 (Antonio Gramsci) 所說的①：

他們有一種明確的觀念，即在我們這個大工業的時代、工人佔城市多數的時代和充滿緊張與喧囂生活的時代，必須要有一種新的藝術、哲學、風俗和語言形式。這就是他們具有明確革命性的觀念，一種絕對馬克思主義的觀念。

也就是這樣的觀念使他們把革命的矛頭直指資本主義，並因而受到後來墨索里尼的法西斯主義和俄國社會主義的稱讚與支持。

未來主義作為一個藝術和美學運動雖然曇花一現，然而馬里內蒂期望一個以機器為美的新世界取代資本主義的舊世界的思想卻並不是孤立的，它與二十世紀初歐洲已開始普遍瀰漫的一種反叛精神相匯合，並通過第一次世界大戰的催化迅速傳播開來，最終在1916年初成立於蘇黎世的「達達派」那裏得到進一步發展。達達主義顯然接受了未來主義的革命和破壞的思想，他們把這看成是對資產階級秩序與理性的顛覆，因此，他們崇尚無理性、混亂、直覺、反系統化和一切都是可能的觀念，並在其藝術中開始嘗試「揀來品」、「現成品」、「拼貼」和拓印等後來被人們稱為「創新」的藝術手法。這種對社會的不滿和對時代的絕望，自然引起政治派別和共產主義團體的注意，他們之中許多人參加了共產黨組織的政治活動，有些人甚至加入了共產黨。就政治理想而言，其目的就是要將人民從資本主義的病態中解放出來。



首屆國際達達博覽會現場(1920年6月，柏林)

達達主義的藝術和政治抱負被隨後的超現實主義所接收。布勒東 (André Breton) 在1924年創立超現實主義時就明確規定了它的基本性質，即「純粹精神的自動主義」。這個定義既顯示出它的藝術追求，又表明了它的政治方向：以特立獨行的藝術主張反對資產階級的「美學或道德偏見」。1934年布勒東提出了超現實主義的兩個任務，一是對意識與無意識的關係的認識，另外就是採取社會行動的問題，他說②：

這種行動，按照我們的看法，在辯證唯物主義中有它的適當的方法，我們不能首先採取這種行動，因為我們認為，人類的解放是精神解放的先決條件，而且人類的解放也只能期待於無產階級革命。

對超現實主義的政治期望，促使布勒東在超現實主義期刊《超現實主義革命》(La Révolution surréaliste) 第五期(1925年10月)中宣布，超現實主義從此屬於共產主義，並隨後又專門創辦了《為革命服務的超現實主義》(La Surréalisme au service de la révolution) 雜誌。與此同時，一些超現實主義藝術家也是在這種期望下訪問了蘇聯，並受到蘇聯政府的熱烈歡迎。

畢加索 (Pablo Picasso) 十分贊同超現實主義政治綱領，並加入了西班牙共產黨，他曾經撰文寫道^③：

你認為藝術家是甚麼？一個低能兒罷了。如果他是一個畫家，那就僅僅有一雙眼睛，如果他是個音樂家，那就僅僅有一對耳朵，如果他是個詩人，那就僅僅有一具心琴，如果他是個拳擊家，那就僅僅靠他的肌肉嗎？恰恰相反，藝術家同時也是一個政治人物，他會經常關注悲歡激烈的事件，他從各個方面來做出反應。他怎麼能夠不關心別人，怎麼能夠以一種逃避現實的冷漠態度而使你自己同你的那麼豐富的生活隔離起來呢？不，繪畫並不是為了裝飾住宅而創作的。它是抵抗和打擊敵人的一個武器。

畢加索這種藝術作為武器的觀念在極力鏟除現代藝術的德國納粹那裏也得到了明確的體現。1933年希特勒及其納粹黨掌握了德國政權以後，便開始以納粹主義的世界觀和政治需要對德國的社會、文化生活進行全面的

希特勒參觀「頹廢藝術展覽會」(1937年7月，慕尼黑)



控制，並按照種族主義的原則把文化劃分為「德意志文化」和「非德意志文化」兩個部分，以推行他們所推崇的「德意志文化」。所謂「德意志文化」，簡單說就是指德意志人創造的文化成果和歌頌雅利安或日耳曼血統優越的理論和作品，以及可以用來為納粹主義服務的學科或學術流派等。因為在希特勒看來，藝術是政治的延伸，政治沒落藝術也必將墮落，反之亦然。這就需要建立為其政治服務的藝術。為此，納粹一方面開始全面清除被他們稱為「頹廢藝術」的現代主義藝術，一方面提出了「血統和土地」的命題，其目的就是利用藝術的武器，既反對帝國主義又反對布爾什維克的社會主義，建立以「德意志文化」為中心的「永恆的」藝術^④。

在這裏出現了一個有意味的現象：西方現代主義藝術從一開始就在政治上與它賴以生存的資本主義形成對立，但今天人們卻把它視為與社會主義對立的資本主義的特有藝術形式，而納粹則把資本主義和社會主義同時視為自己的敵人。二十世紀藝術（特別是現代主義藝術）的這種命運使之不可能在與政治毫無關係的情況下獨立存在。然而更有意味的是，這種矛盾性竟然在蘇聯同時表現出來。就在達達主義者在蘇黎世的伏爾泰酒館進行藝術革命的時候，在它對面的一個房間裏，列寧也正在策劃着一場即將影響世界的政治革命。這場革命以消滅資本主義和帝國主義制度為目標，試圖由此建立一個嶄新的布爾什維克的社會主義新世界，而這個目標與現代主義藝術最初的政治衝動是一致的。正是在這個共同的目標下，現代主義藝術與布爾什維克主義在蘇維埃建立之初走到一起了^⑤。從1910年

前後馬列維奇 (Kasimir Severinovich Malevich) 開始了他的「立體未來主義」之後，俄國—蘇維埃的「前衛藝術」，像輻射主義、至上主義、構成主義等，就以其革命性而著稱，其中最具影響力的是蘇維埃時期的構成主義 (故又稱「蘇維埃構成主義」)。1920年，蘇維埃前衛藝術家在「藝術文化機構」(Inkhuk) 的領導下正式提出「構成主義」的概念，他們否定了康定斯基 (Wassily Kandinsky) 的「純藝術」觀念而主張藝術應該直接為新的共產主義建設服務。他們認為以往的「純藝術」或「畫室藝術」、「實驗室藝術」必將為他們所提倡的「生產藝術」或「構成主義藝術」所取代。因此他們大都投身於具有現實意義的藝術實驗之中，以至最終打破了藝術家與工程師的界限，並得到當時蘇聯政府的大力支持，因為他們的追求與列寧的公式「電氣化+社會主義=蘇維埃」是一致的。這種追求就是要「在材料價值的構成上發揮才能，即建造有用的東西，房子、椅子、桌子、凳子等，成為哲學上的唯物主義者和政治上的馬克思主義者。他們在藝術品中看到的只有頹廢的資本主義嚮往而在共產主義的新社會中根本無用甚至有害的娛樂和消遣。」^⑥

然而斯大林上台後，這種為現實政治服務的「構成主義藝術」卻被否棄，因為在斯大林主義者看來，「構成主義藝術」不僅是一些小資產階級的個人呻吟，而且也是真正的勞動大眾所無法理解的，因此，無產階級必須建立真正屬於自己的藝術，這就是1934年蘇聯第一屆文代會上通過的「社會主義現實主義」，它主張以寫實的而非抽象的或「構成」的藝術形式，為廣大工人和農民創造能「懂」的藝



「大德意志藝術展覽會」展場一角(1937年7月，慕尼黑)

術。也正因此，社會主義開始與現代主義藝術家發生了分歧，他們認為社會主義藝術退化到了資本主義初期，因此不再具有革命性。這樣，許多蘇聯前衛藝術家被迫逐步離開了蘇聯，而在歐洲的前衛藝術家也在大失所望中開始反對蘇聯及其文藝政策。但更重要的是，現代主義藝術最終被推到了資本主義一邊，成為資本主義的專利。從1930年代起，許多現代主義藝術家在納粹迫害下移居美國，美國開始成為「保護」現代主義藝術的大本營，美國政府也開始同情和支持現代主義藝術。尤其在二戰結束前後，在意識形態的強烈對立中，美國政府敏銳地從現代主義藝術中看到了它的政治價值。關於這一點，蘇聯美術史家曾明確指出，在二戰結束之後，「美國官方宣傳很快就估計到，如果使自己的宣傳有可能與所謂先鋒派結盟，並使這種聯盟的鋒刃指向社會主義現實主義，那將會給美國官方帶來怎樣的利益。這個事實的政治意義在盟國戰勝法西斯德國之後到來的『冷戰』時期，得到了清楚的表現。」^⑦自此之後，社會主義和資本主義在藝術形式上做出了判然不同的選擇，但是其政治含義不僅沒有削弱，反而更為明確。

三

以上對西方二十世紀藝術與政治的關係做了一個極為簡單的描述，而世界範圍內的這種歷史和文化變遷，不可避免地在中國得到了或隱或顯然而卻是積極的回應。在俄國十月革命勝利之後不久，馬克思主義就作為一種學說傳到了中國，並很快成為政治行動的綱領。馬克思主義在文藝思想上向着兩個方向延伸：一方面導致了階級分析觀點的誕生，另一方面則培養了平民主義的思想。階級分析的觀點使人們看到，無產階級和勞苦大眾作為中國未來建設中的生力軍在現代社會中的重要價值及其不可替代的地位，因而打破以往貴族和資產階級對藝術的壟斷，創造一種從內容到形式都與以往判然有別的、嶄新的無產階級的或普羅大眾的藝術就勢在必行，這就是二十世紀20年代中國共產黨成立之後左翼美術的基本判斷和努力方向。平民主義的思想則被一批憂國憂民的民主資產階級知識份子繼承下來，他們從五四提倡的科學和民主精神中看到了平民化進程對中國民主和現代化建設的意義，認為唯有打破貴族和資產階級的文化與知識壟斷，培養全民的道德和理性精神，才能造就一代具有現代意識的「新民」。為此，他們不遺餘力提倡美育、開辦學校、開展藝術運動，以喚起民眾向善向智的心性。這兩種趨向在20、30年代的共同理想下，構成了中國藝術的政治傾向的獨特特徵。

但值得注意的是，儘管階級分析的觀點在30年代曾經一度以極端的方式造成文藝中泛政治化的傾向，儘管平民主義的思想最終又不得不退入精英主義和貴族主義，成為精英文藝自

我表現的一種作料，然而這兩方面卻在新中國成立之後無可選擇地走到一起，共同構成新中國文藝的基石。這個結果是由政治的統一和文藝政策的一致帶來的——在政治上以中華人民共和國的成立為標誌，而在文藝上則是以1942年毛澤東《在延安文藝座談會上的講話》中提出的「政治標準第一，藝術標準第二」為準則。但無論是階級分析的觀點還是平民主義的思想，雙方的共同目的均在於教育大眾、喚起大眾，以造就適應未來建設需要的新的大眾。因此，這種一致使兩個方面在新中國成立之初，就在一切為了群眾、一切從群眾出發的政治思想的指導下匯合在一起。王朝聞在新中國成立之初的新年畫創作運動中就這樣告誡年畫作家：由於新中國人民的政治地位已經大大提高，人民的覺悟也正在提高，其審美水平也就不會永遠停留在喜愛灶王爺或象徵發財幻想的財神之類的題材和形式上，所以「為人民服務的年畫畫家，能夠加強政治學習，加強鬥爭生活的體驗和觀察，了解群眾的思想感情，從原則上認識甚麼是新社會的群眾的願望和理想，怎樣才能使形象適當地表現他們對待各種事務的動作、姿態、表情、心理狀況及各種人物的相互關係。」^⑧從此可以看出，這裏的政治與群眾的觀點是合一的，因而也是和諧而有效的。或者說，政治只有在正確反映民意的情況下才能與藝術建立合理的關係並保證藝術的健康發展。

不幸的是，這種關係很快就被打破。1962年毛澤東在中共中央八屆十中全會上明確提出了「千萬不要忘記階級鬥爭」的口號，使階級分析的觀點借助「政治標準第一，藝術標準第二」的表述突破了先前政治與藝術

的和諧關係，上升為藝術創作和藝術評論的首要依據。在此之前，毛澤東一直關注着文藝的政治方向問題，尤其當他看到文藝界「大、洋、古」的現象盛極一時就更添擔憂，因此他把創造新的社會主義文藝視為破除資產階級思想、建立無產階級專政的重要組成部分之一，並親自開始了對文藝的干預。毛澤東的這個判斷，不僅是出於一個獨立的政權要建立與自己的完善政體相適應的意識形態的需要，也是處於孤立的冷戰氛圍中必然的政治選擇，就像此時美國政府對抽象表現主義的支持一樣，是冷戰政治的一部分。但問題在於，作為黨和國家主要領導人親自直接地干預文藝，就必然使文藝徹底意識形態化，最終使文藝成為政治的附庸和工具，文藝就不可能真正實現「百花齊放」。

在政治的強大壓力下，一切藝術問題都被意識形態化了，甚至藝術形式問題也不能倖免。由1962年至文革之前的一段政治相對寬鬆的日子裏，藝術形式問題又被一些藝術家提出來給予關注，其中版畫家王琦可以說是最熱中的一位。1962年末，王琦專門在中央美術學院和中央工藝美術學院向學生作了關於美術形式問題的報告；1963年秋，王琦又應吉林美協之邀赴長春作同樣內容的講座，他的講座後來形成了以「論藝術形式的探索」為題的三萬多字的小冊子，並在吉林美協編印的《美術參考資料》上全文發表^⑧。王琦在該文中認為，藝術形式是藝術研究的重要內容之一，而且「現在許多人對藝術形式問題十分感興趣，搞創作的人尤其迫不及待地從藝術實踐上去接觸這個問題」，但遺憾的是，「我們在過去一段時期，注意藝術的內容更多於注意藝術的形式，……對於藝術形式的

發展規律，以及有關藝術形式的一些比較重要的問題，都研究得很不夠」，尤其「令人感到遺憾的是馬克思經典作家們在這方面留下來的寶貴遺產也並不多」。可以說，「唯物主義美學家在有關藝術形式問題上所作出的努力，比起他們的對手來是不免有些遜色的」。因此，他希望通過考察十九世紀末和二十世紀初西方現代藝術，能在這方面做出一些探索。從學術的角度來說這本無可厚非，然而在一個特殊的年代裏，這顯然就大有問題了。果然，到1964年毛澤東發出對文藝的兩個批示之後，全國文聯就開始整風。這時江青也參與進來：「美院也搞起現代派啦！? 王琦此人我們不知道啊！倒要看看他的文章！」全國美協不得不組織文章嚴肅批判王琦的觀點：「這是甚麼階級的藝術觀？」文章作者從對立的兩個階級的角度，對王琦的藝術形式觀進行了九個方面的「質疑」。文章最後以階級的二分法把王琦推向了無產階級藝術的對立面，問道^⑨：

請問，王琦究竟要誘導中國的美術家走上甚麼道路、甚麼方向上去？他的藝術觀點，究竟是甚麼階級的藝術觀點？

眾所周知，對藝術的這種政治干預在文革中達到了極致。「政治標準第一，藝術標準第二」的藝術評價標準最終放棄了「藝術」，成為藝術為政治服務，甚至是為政策服務，成為配合各項政治運動的宣傳工具和手段。這樣，藝術就徹底喪失了它的獨立價值，藝術家也不得不放棄了藝術形式和個性的追求，其結果就是思想的禁錮和藝術的凋敝。

對於這種極端意識形態化的做法，在文革結束之後開始得到反思和糾正。以周揚在第四次全國文代會上

提出的以「文藝為社會主義建設服務、為人民服務」取代「文藝為政治服務」的口號為契機，1979年11月19日至21日，中國美協常務理事擴大會議上專門對政治與藝術的關係進行了座談。人們普遍同意在經過文革之後，正確認識和處理藝術與政治的關係是一個需要深入探討和認真總結的問題，但對它們的關係卻有不同的看法。有人從藝術的獨立性的角度提出，過去所提「政治標準第一，藝術標準第二」的提法不是辯證的觀點，因為「藝術作品是一個整體，政治與藝術是互相交融而不可分的，不能割裂為第一第二」。特別是因為「藝術品主要作用是娛樂，教育寓於娛樂之中，離開了藝術性，無娛樂可言，觀眾不接受，藝術就失去價值；因而如果硬是要把它分個第一第二，藝術性倒應該是第一，不然它首先就不是藝術」。但也有人承認所列事實卻不同意這樣的結論，他們堅持認為「政治第一，藝術第二」和「內容決定形式」這些基本思想不能否定^①：

從來就沒有無政治的藝術，只是有的比較明顯，有的比較隱晦，表現的方式不同而已。配合政治運動在一定的情況下也是需要的，……問題在於你所服務的政治是不是符合歷史的發展規律，是不是代表了廣大人民群眾的利益，體現了他們的理想和願望；如果是這樣，作品的政治性，就是來自生活本身，畫家發出來的就是真實的肺腑之言，而絕不是裝腔作勢的東西。

儘管最後大家以近乎折中的「兩點論」取得了「共識」，但其實在整個文藝界已經醞釀起一股反政治和反意識形態(或去政治、去意識形態)的潛流，它通過「星星美展」、「85美術運

動」，最終在「政治波普」、「玩世現實主義」、「艷俗藝術」等現象中突出而充分地表現出來。這時，人們在「藝術自律」的觀念下開始追求「純粹」的藝術，試圖成為與任何政治無涉的「純粹」的藝術家。尤其在90年代初市場經濟的催化下，許多人開始懷着這樣的美好理想聚集北京圓明園，似乎要重建自己心中的淨土。其實，人們並不懷疑這些藝術家對待藝術的真誠，而且對歷史上政治和意識形態的壓抑所帶來的後果仍記憶猶新。雖然這時的藝術已脫去了顯著的意識形態外衣，但卻採取了更為隱蔽的方式——這一點直到90年代後期許多歷史事實在中國披露之後人們才更清醒地認識到，如美國政府當年對抽象表現主義的推動和在70年代開始的對蘇聯的文化與意識形態滲透等。在這其中，市場經濟的發展是一個重要因素，因為市場的擴展必然帶來藝術家個體意識的膨脹，當這種膨脹達到一定程度時便逐步轉化為與強調集體主義和未來理想的社會主義意識形態的對立，這就是中國90年代以大眾主義美術為資源，同時又不斷批判和消解大眾主義美術的諸多藝術傾向產生的心理原因之一。然而這種心理的產生還不僅來自市場的作用，同時也與人們稱之為「後冷戰」時期的意識形態對立密不可分。尤其在90年代初中國經歷了蘇聯的解體和自身向經濟建設的轉型之後，人們的意識形態觀念大大弱化了。但實際上西方利用藝術和文化交流對中國的意識形態滲透和顛覆從未停止過。就在大批中國年輕藝術家放棄工作來到北京圓明園「畫家村」追求藝術自由的時候，西方某些利益集團也開始通過其各種代理人以購畫、訂畫和在使館辦展、邀請出國等方式來

引導這些畫家的創作，其名義就是藝術創作自由。儘管雙方對藝術創作自由觀念的認識不盡相同，但卻同時導向了對意識形態甚至對中國社會主義政體的反叛。

如此看來，在當代社會和文化情境中，藝術與政治的關係已變得更加隱蔽和複雜。它不再以意識形態的面目出現，而是滲透在文化和生活的各個方面；它也不僅僅是一種政治宣傳，而是變成觀念和文化改造的重要手段。這就是二十世紀90年代之後藝術與政治的一種新型關係，這種關係最終是以文化政治的面目表現出來的，即由以往冷戰時期的意識形態的競爭轉向文化的競爭，這是一種更深層和持久的競爭，關乎民族生存和可持續發展的問題。它在藝術中具體表現為語言的選擇、文化身份的確立、價值標準的制定和未來文化戰略的判斷等。這一切都與話語或話語權的建立有着密切聯繫，這就向當代藝術提出了一個廣義的政治觀的問題，即甚麼才是當代中國新型的文化政治？而且這種文化政治與二十世紀中國的現代性和藝術進程是一種甚麼關係？尤其大眾主義美術在其中將扮演何種角色？對這些問題的回答將對中國當代藝術的發展產生積極而深遠的影響。

註釋

① Antonio Gramsci, "Marinetti the Revolutionary?", *Ordine Nuovo* (5 January 1921), quoted in Caroline Tisdall and Angelo Bozzolla, *Futurism* (London: Thames and Hudson Ltd., 1977), 200.

②③ 轉引自里德 (Herbert Edward Read) 著，劉萍君譯：《現代繪畫簡史》(上海：上海人民美術出版社，1979)，頁74-75；90。

④ 其標誌就是1937年7月18日和19日在慕尼黑相繼開幕的「大德意志藝術展覽會」和「頹廢藝術展覽會」，這兩個展覽表明了納粹對藝術的政治取捨。

⑤ 我們在這裏一直使用「現代主義藝術」一詞而不是「現代藝術」，意在特別強調它的意識形態特徵——既是文化的也是政治的，因為「主義」(ism)本身就意味着有意識、有目的、有方向和有計劃，即「現代主義藝術」具有自己明確的文化和政治追求，這就是對資本主義文化和意識形態的革命與反叛。

⑥ "CONSTRUCTIVISM", in *The Oxford Companion to Twentieth Century Art*, ed. Harold Osborne (Oxford: Oxford University Press, 1990), 126.

⑦ 勒·雷因加德：〈抽象主義〉，載基霍米洛夫等著，王慶璠譯：《現代主義諸流派：分析與批評》(北京：中國文聯出版公司，1989)，頁242。

⑧ 王朝聞：〈學習舊年畫不應該硬套舊年畫形式〉，原載《人民美術》，第二期(1950)，轉引自《王朝聞文藝論集》，第一集(上海：上海文藝出版社，1979)，頁55。

⑨ 以下所引王文皆出自此文，王琦：〈論藝術形式的探索〉，載中國美術家協會吉林分會編：《美術參考資料》，1963年第2期，頁2。

⑩ 何溶：〈這是甚麼階級的藝術觀點？——對王琦先生《論藝術形式的探索》一文的質疑〉，《美術》，1964年第4期，頁40。此文是在中國美協為回應毛澤東對文藝界的兩個批示而成立的「理論批判組」的組織下寫出的。

⑪ 以上引文均參見〈總結經驗 繁榮創作——中國美術家協會召開常務理事擴大會議〉，《美術》，1979年12月號，頁7-9。

高天民 1961年出生，1984年畢業於南京師範大學美術系油畫專業，獲學士學位；1992年畢業於中國美院史論系歐美現代美術史專業，獲碩士學位；現為中國美術學院副教授、博士。

中國計劃經濟的起源與 資源委員會

● 程麟蓀

一 前言

1949年後中國經濟結構的一個顯著特徵就是以國營企業為主體的中央計劃經濟體系。經過二十餘年的改革，國營企業在中國經濟中仍然佔據着舉足輕重的地位，中央經濟計劃仍將在很大程度上決定中國經濟的走向^①。顯而易見，認識清楚中國計劃經濟和國營企業的起源，對於中國國營企業的改革以及整個中國經濟體制的改革都可能有所啟發。

研究中國近代史的學者普遍認為，中國在1949年後「完全採用了蘇聯的中央計劃經濟模式」^②；作為中國經濟支柱的中央計劃和國營企業制度「是從蘇聯批發而來，是30年代斯大林在俄國的發展戰略的翻版」^③。對這些學者來說，二十世紀的中國歷史可以以1949年中華人民共和國成立為界，劃分為兩個互不相干的時期，即使在論及中國歷史的繼承性時，學者們一般也往往注重於研究五千年中國歷史對當代中國社會經濟生活的影響，而很少涉及被中華人民共和國所

取代的中華民國所留下的遺產。這種狀況在研究中國近代經濟史的學者中尤為明顯。

這一在中國史學界廣為流行的觀點直到最近才受到某些學者的挑戰。日本學者西村成雄強調二十世紀中國的歷史繼承性，批判將中華人民共和國成立前後的歷史看作是「斷裂而無連續性」的錯誤觀點，指出在整個二十世紀的中國「始終有一個連綿不斷、貫穿中國政治空間的深層底流」^④。美國學者柯偉林 (William C. Kirby) 討論了國民政府尋求國際發展中國的經濟計劃及其在中國大陸和台灣留下的遺產^⑤。邊利南考察了中國國營企業制度的起源，認為「1949年後中國國營企業的所有特徵在抗日戰爭結束時就已經形成了」^⑥。另有一些學者研究了一向被認為是中國計劃經濟和國營企業的重要特徵，僅存於中國大陸的「單位」制度，並將其根源追溯到國民政府統治下的30、40年代^⑦。

筆者贊同這些學者的意見。中華人民共和國的計劃者在決定其經濟發展戰略時，並非僅僅照搬馬克思主義

某些學者認為，二十世紀的中國歷史可以以1949年中華人民共和國成立為界，劃分為兩個互不相干的時期。西村成雄則強調中國歷史的繼承性，指出在二十世紀的中國「始終有一個連綿不斷、貫穿中國政治空間的深層底流」。柯偉林認為「49年後中國國營企業的所有特徵在抗日戰爭結束時就已經形成了」。

的理論與斯大林俄國的發展模式。早在1949年中華人民共和國成立前，國民政府資源委員會已經為實施計劃經濟、發展國營企業作了十多年的努力。資源委員會在這期間所積累的經驗和教訓、所創立的企業和制度、所招募和培養的人才，都對中華人民共和國的計劃經濟和國營企業制度留下了深遠影響。

二 近代中國計劃經濟的思想起源

近代中國發展國營企業、實施計劃經濟的思想起源於孫中山的《實業計劃》。孫中山在這一系統闡述其民生主義思想的煌煌巨著中，將實施計劃經濟視為中國工業化的必由之路，將大力發展國營企業視為促進中國經濟發展的兩大支柱之一。儘管《實業計劃》一書並不是個切實可行的經濟發展計劃，而更像一個愛國者渴望中國富強的夢想^⑧，但孫中山有關實施計劃經濟、發展國營企業的思想卻給近代中國的思想界留下了持久的影響。尤其是1931年「九一八」事變後，中國民族主義的高漲使得孫中山的思想更為引人注目，也更為大多數中國人所接受。當時中國幾乎所有政黨和政治領袖、所有知識份子都一致認為，中國必須加速工業化，才能抵禦日本的進一步侵略；而要實現這一目標，就必須大力發展國家資本，實施統制經濟，即計劃經濟^⑨。

蔣介石領導下的國民政府早就宣布要繼承孫中山的遺志，發展國家資本，實施計劃經濟。蔣介石宣布「中國經濟建設之政策，應為計劃經濟，即政府根據國情與需要，將整個國家經濟如生產、交易、分配、消耗諸方

面制成彼此互相聯繫之精密計劃，以為一切經濟建設進行之方針。」^⑩

國民政府中負責經濟事務的高級官員儘管在許多問題上爭論不休，互相攻訐，但在中國工業化發展戰略的問題上卻基本上達成了共識。就連被西方學者普遍認為是中國自由資本主義「主要代言人」的國民政府財政部長宋子文也承認，「國家對經濟的干涉日漸增加，自由的不受干涉的經濟已經過時。」他要求在國民政府內創立一個「真正有效的計劃機關」，來「指導國家的生產，協調各部的活動，正確規劃出在特定的年份內每一個不同的部門應該追求的目標」^⑪。

除了國共兩黨之外，當時中國還存在着許多其他政黨或政治派別，即所謂第三種政治力量。這些小黨派既反對共產主義，也不贊同國民黨的政策，而是竭力設法尋求其他途徑，以解救中國面臨的危機。不管這些形形色色的黨派的政治思想如何大相逕庭，但在如何推進中國工業化的戰略上，卻有着與國共兩黨基本相同的主張，即發展國營企業、實施計劃經濟。

創立於1932年的中國國家社會黨強烈批評國民黨政府，呼籲建設「修正的民主政治」。在經濟問題上，該黨確認私有制，但反對自由競爭。該黨黨章主張，全國經濟必須納入一個「完整的國家計劃之中」^⑫；國家「應根據社會需要規劃工業發展步驟以滿足社會需要」，即創設一種「把原有自然的混合經濟而一變為全盤計劃的混合經濟」，由國家壟斷所有自然資源的開發，由國家直接經營礦業、發電、鐵路等企業^⑬。

中國國民黨臨時行動委員會相信，避免中國陷入國際帝國主義殖民地的唯一希望，是「在集中國家資本和

近代中國發展國營企業、實施計劃經濟的思想起源於孫中山的《實業計劃》。「九一八」事變後，幾乎所有中國政治領袖和知識份子都認為，中國必須實施計劃經濟加速工業化，才能抵禦日本侵略。就連被西方認為是中國自由資本主義主要代言人的宋子文也承認，「國家對經濟的干涉日漸增加，自由的不受干涉的經濟已經過時。」

在日本侵略迫在眉睫的時刻，中國絕大部分知識份子如吳半農、翁文灝、饒榮春、梁漱溟、胡適等均認為必須採用統制經濟或計劃經濟的模式來促進中國工業化。實施計劃經濟也成為國民政府的既定經濟政策。各政府部門紛紛提出各種各樣的經濟發展計劃，但都只是紙上談兵。這種狀況直到1936年國民政府資源委員會制訂出「重工業五年建設計劃」才出現轉變。

政府干預經濟這兩項基本原則」的基礎上「建立國家資本」^⑭。該黨黨章指出，「所有大型關鍵工業，尤其是具有壟斷性的工業均須由政府經營。」在允許中小私人企業存在的同時，政府必須運用金融機構和政策防止私人資本主義剝削^⑮。其他政治派別也有着相似的主張。革命青年同志會提出由國家控制全國經濟的方案^⑯；「主張與批評派」希望實現民主社會主義，但也要求通過擴展國營企業的辦法由國家控制全國經濟^⑰。

在日本侵略迫在眉睫的時刻，中國絕大部分知識份子一致認為，國內外形勢已不容許中國及其他不發達國家像西方發達國家那樣通過自由資本主義的道路來發展經濟。尤其是在世界經濟大蕭條後，西方國家也紛紛採取所謂的凱恩斯主義干預經濟之時，中國想要依靠私人資本主義來與其他國家競爭是完全不現實的。經濟學家吳半農說，在今天的世界上，如果仍拘泥於自由市場經濟理論，試圖走私人資本主義發展的老路，「無異於白日做夢」^⑱。著名地理學家翁文灝斷言，要加速中國工業化，必須首先制訂一套全面的、互相協調的經濟計劃^⑲。社會學家饒榮春認為，中國落後的經濟環境使得以民生主義為基礎的計劃經濟成了中國工業化的唯一希望^⑳。鄉村建設運動領袖梁漱溟也認為，中國必須在統治經濟的基礎上促進工業化，中國工業化的成功「必賴國家權力居上之意識的選擇、計劃、調度、主持而進行焉」^㉑。

簡言之，正如自由派知識份子領袖胡適所指出的那樣，採用統制經濟或計劃經濟的模式來促進中國工業化，成了當時中國「最風行的口號」^㉒。在這種情況下，發展國家資本、實施計劃經濟以加速中國工業化進程就成了

國民政府的既定經濟政策，國民政府制訂的各種經濟計劃充分反映了當時中國政治與文化精英的這一共識。

三 三十年代的「重工業五年建設計劃」

早在1928年，國民政府就提出了十年內建設十萬英里鐵路的交通建設計劃。1930年1月，實業部長孔祥熙提出了投資二億元建設發電、鋼鐵、化工和其他工廠的五年計劃。孔祥熙的後任陳公博於1932年則提出了更為雄心勃勃的計劃，要求投資十六億元在四年內建立鋼鐵冶煉，煤、鐵、石油和其他礦產開採，機械、電器及汽車製造等多種工礦企業^㉓。此外，國民政府建設委員會、全國經濟委員會、交通部、鐵道部、農林部和其他政府部門也紛紛提出各種各樣的經濟發展計劃。

然而，所有這些計劃提出後均未認真付予實施。就如宋子文所說，由於缺乏資金和統籌協調，所有這些計劃都只能是紙上談兵^㉔。但這種狀況到1936年出現了根本轉變。該年3月，國民政府資源委員會根據數年來的調查研究，分析了全國各種資源的供需狀況，制訂了一份全面的互相協調的「重工業五年建設計劃」。計劃要求投資2億7,100餘萬元，於五年內建設冶金、化工、煤炭、機械、非鐵金屬等三十一家工礦企業。計劃完成時，這些企業將達到年產煤150萬噸，鋼30萬噸，銅、鋅、鉛各5,000噸，汽油5,000萬加侖，以及其他許多重工業產品，基本滿足了當時中國對這些基本工業原材料的需求^㉕。與此前國民政府其他經濟計劃不同，在資源委員會的努力下，這一雄心勃勃的計劃並未

停留在紙上，而是在提出後不久即付諸實施。

首先，這一計劃得到了蔣介石本人的大力支持。如前所述，資源委員會的這一計劃正適應了蔣介石的思想。此外，蔣介石將資源委員會及其工業計劃視為與國民政府內其他派別競爭的一個重要工具。資源委員會成立於1932年，最初是作為蔣介石的智囊團而設立的秘密機構，直到1938年資源委員會改隸經濟部為止，蔣介石一直親自擔任該會主席^②。資源委員會的計劃如能得以實施，無疑將進一步增強蔣介石在國民政府中的勢力。

其次，在制訂計劃的同時，資源委員會即不失時機地爭取到了部分啟動資金。作為國民政府實施統制經濟的重要步驟，該計劃要求國民政府在五年內投資2億7,000餘萬元，即每年投資5,400萬元。這對當時的中國來說是一筆巨大投資。在這之前的五年裏，包括政府和私人投資在內的中國平均每年工業投資尚不到4,800萬元^③。國民政府成立後，政府預算主要用於巨額軍費開支和償還內外債本息，財政收支幾乎年年出現巨額赤字，根本沒有餘錢投資建設工礦企業。為此，資源委員會決定了「盡量利用外國資本」的原則。該會副秘書長錢昌照指出：「中國國民所得很少，每年積蓄能力有限。資本市場又沒有組織起來，要想加速度的工業化，非利用外資不可。」^④因而，計劃投資總額中，56.4%準備依靠外國信用貸款^⑤。

就在資源委員會制訂重工業建設計劃時，中德信用合作協定的實施為它們帶來了機會。早在1934年，國民政府就與德國簽訂用中國農礦產品交換德國軍火與工業設備的《中德經濟合作協定》。但這一協定遲遲未能實

施。在德國政府一再催促下，1935年12月蔣介石派資源委員會秘書長翁文灝與德國談判協定的具體實施方法。資源委員會抓住這一機會，與德國簽訂了一個切實可行的換貨方案。根據這一方案，德國允諾向中國提供一億金馬克(約1億3,500萬元)的信用貸款，供中國購買德國軍火及重工業設備；中國則以鎢、錒、桐油、生絲、豬鬃等農礦產品抵付^⑥。由於資源委員會此前已獲授權統制鎢錒等礦產品，因而得到了這筆貸款的10%用於向德國購買重工業機械設備。與此同時，國民政府財政部也宣布撥款一千萬元供資源委員會興辦重工業之用^⑦。

資金初步有所著落後，接踵而至的就是人才短缺的問題。從成立之始起，資源委員會就將人才的選拔、調查和培養視為一項重要的工作。資源委員會委員絕大部分是當時中國最為著名的企業家、銀行家、教授，以及各行各業中最權威的科學家或工程師。這些人像中國傳統的知識份子一樣，深信國難當頭，匹夫有責，願以自己的知識和技術為國效力。該會成立後不久，又招聘了一大批知名的工程技術人員擔任專員，負責特定行業的調查。在資源委員會的計劃開始實施時，這些人就理所當然地成了計劃中所擬設置的大中型廠礦的負責人。抗戰開始前，資源委員會就着手調查全國科學技術人才和各種專業人員在各地的分布狀況，並制訂了非常時期動員專門人才的規劃。當其重工業計劃啟動時，資源委員會就按圖索驥，從全國各地招募了一批相關的技術和管理人員。此外，該會在戰前已與北京大學、清華大學等國內著名大學合作，由資源委員會提供資金，在這些學校中增設該會所需要的有關專業課程；或由資源委員會設立獎學金，資

資源委員會及其工業計劃得到了蔣介石的大力支持，因為這可增強其在國民政府中的勢力。德國允諾向中國提供一億金馬克的信用貸款，以及國民政府財政部撥款使計劃資金初步有所著落。此外，從成立之始起，資源委員會就將人才的選拔、調查和培養才作為一項重要的工作。

隨着資金、人才和技術等問題的初步解決，資源委員會開始在湖南、湖北、江西等內地省份全力推進其重工業建設計劃。但抗日戰爭的戰局迅速惡化，原來遠離戰區的後方轉瞬即成前線，各項工程被迫停頓。各廠礦籌建過程也相繼受到戰事影響，或放慢工程進度，或被迫放棄。到1938年底止，資源委員會的戰前重工業建設計劃基本破產。

助優秀學生深造，畢業後由資源委員會優先錄用^⑳。通過這種辦法，資源委員會在短期即招募和培訓了一大批技術及管理人員，保證了各廠礦的籌備工作順利進行。

推行計劃需要解決的第三個問題是技術。資源委員會副秘書長錢昌照認為：「科學不是可以一蹴而就的，一切建設，需要技術，……我們時間不多，既不容我們從容研究，也不容我們隨意嘗試。我們技術不如人，就得認清事實。夜郎自大，勢必誤國。」^㉑為此，資源委員會提出了「盡量利用外國技術」的方針。各廠礦所需機械設備大部分從國外引進。中央鋼鐵廠的全部設備，包括洗煤、煉焦、熔爐、煉鋼、軋鋼、鑄造等分廠的一切設備均從德國引進。中央機器廠原擬製造飛機發動機，廠內主要設備分別購自美國和德國。電工器材廠設備則分別擇優購自美、英、法、德四國。其他如鎢鐵廠、煤煉油廠、氮氣廠等廠礦的設備也絕大部分從國外洽購^㉒。在訂購機械設備的同時，各廠一般也都注意同時引進國外先進技術。中央鋼鐵廠和鎢鐵廠在向德國訂購設備的合同中明確規定，德國廠方應提供技術合作，包括派工程師來華指導工程設計和設備安裝及接納中國技術人員赴德實習。據此協議，中央鋼鐵廠派出二十名技術人員到德國克虜伯公司各部門實習煉鐵、煉鋼、軋鋼、煉焦、耐火材料、機電和機械製造等專業，實習項目包括了煉鋼廠的全部主要生產過程^㉓。這些實習人員多數為中國留德學生，專業基礎較強，實習期間收穫很大，實習期滿回國後，這些人都成為重要技術骨幹^㉔。中央機器廠製造飛機發動機的預算中，專門撥出二十五萬美元作為技術合作的費用。中央電工器材廠則

與英國絕緣電纜公司 (British Insulated Cables Co.)、開倫德電纜公司 (Callender Cables Co.) 和亨利製造公司 (Henley Manufacturing Co.) 簽訂了為期十年的技術轉讓合同，獲得了在中國國內利用該三公司擁有的所有專利權。該廠又從美國引進了電線電纜、絕緣電纜和真空電子管的製造技術；從德國引進了電話機和交換台的製造技術，成為我國第一家全能的電線電纜生產廠^㉕。

隨着資金、人才和技術等問題的初步解決，資源委員會開始在湖南、湖北、江西等內地省份全力推進其重工業建設計劃。在1936和1937財政年度中，資源委員會籌設了中央鋼鐵廠、江西鎢鐵廠、中央電工器材廠、彭縣銅礦、湘潭煤礦、四川油礦、四川金礦、靈鄉鐵礦、水口山鉛鋅礦等二十一家企業。由於計劃較為周密，準備工作也頗為充分，各廠籌備工作均能順利進行。

然而好景不常。不久，抗日戰爭的戰局迅速惡化。原來遠離戰區的後方轉瞬即成前線，正在加緊建設的各項工程被迫停頓。江西鎢鐵廠原定1938年8月開工，到6月時，90%的廠房建築均已完工，在德國採購的部分機械設備也已運抵工地，開始安裝，中德雙方工程師對籌建工作均感滿意。但因日軍前鋒逼近江西，不得不將已裝竣的部分機器拆卸轉移，尚未運達廠區的設備則於運輸途中落入日軍之手，鎢鐵廠建設遂半途而廢。中央機器廠則千里迢迢遷至昆明；中央電工器材廠則分遷桂林、昆明兩地；中央鋼鐵廠也於1938年8月全部停工。其他各廠礦籌建過程也相繼受到戰事影響，或放慢工程進度，或被迫放棄。到1938年底止，資源委員會的戰前重工業建設計劃基本破產。

四 抗日戰爭時期的 資源委員會

資源委員會戰前重工業建設計劃的中斷並不意味着國民政府發展國營企業、實施統制經濟的構想就此壽終正寢。相反，資源委員會的努力為其進一步擴展奠定了基礎。在1938年國民政府機構大調整時，資源委員會從一個「籌劃經濟動員而兼事重工業建設之機關變為純粹之重工業建設機關」，其執掌擴大為：一、創辦及管理經營基本工業；二、開發及管理經營重要礦業；三、創辦及管理經營動力事業；四、辦理政府制訂之其他事業^⑳。此後，在後方各省大力興建各種國營廠礦就成了資源委員會抗日戰爭期間的主要工作。

現代戰爭不僅僅是軍事實力的對抗，也是經濟實力的對抗。中國後方經濟極為落後，幾乎毫無工業基礎可言。據統計，「戰前後方工廠家數、資本額、工人人數僅佔全國工業的1%」^㉑。各種工業用品幾乎完全由國外和東南沿海城市供給。抗戰期間，全國政治、經濟重心西移，沿海城市人口大量內遷，使得這些地區對工業品的需求急劇增長。與此同時，侵華日軍為迫使蔣介石投降，加緊對後方實行經濟封鎖，切斷了後方同國外及沿海城市之間的絕大部分交通要道，致使運入後方的工業品大幅減少。後方工業品供需日益失衡，軍用物資供應也極為緊張^㉒。顯然，國民政府要繼續堅持抗戰，就必須解決或至少緩和後方物資緊缺的危機。為此，國民政府提出了「抗戰建國同時並行」的綱領。根據這一綱領，資源委員會於1939年10月提出了又一個「舉辦國營工業三年計劃」，擬在1940至1942年內，投資法幣2億7,248萬元（1936年

幣值，下同），美金2,375萬元，建設鋼鐵、機械、化工、燃料、電機、發電及銅、鉛、鋅、金礦等事業。除金礦外，所有項目均由資源委員會負責經辦。計劃完成後，預計可年產鋼材4萬餘噸、煤64萬噸、汽油388萬加侖、電線5,350噸，以及其他各種產品，力爭使後方經濟增長到足以滿足後方軍事和工礦業發展的需要^㉓。

由於經費短缺、交通運輸困難及其他種種因素，資源委員會的這一計劃也未能全面實行。但整個抗戰時期，資源委員會創建和經營的企業成了後方工業的支柱。1937年抗戰開始時，資源委員會僅有正在籌建的廠礦二十四家，員工二千餘人。到1945年抗戰結束時，資源委員會已有工礦企業九十八家，其中五十七家為其獨營，其餘四十一家與其他政府機構聯營，但由資源委員會負責實際經營業務。資源委員會所屬企業員工已超過六萬人，成了後方除軍隊之外的最大僱主^㉔。

戰時工業生產於1943年達到頂峰，工業生產指數為1938年的280%。這一增長很大程度上應歸功於資源委員會的努力。儘管資源委員會的企業數目不到後方工礦企業總數的2.5%，但這些企業生產了整個後方100%的汽油、柴油、真空管、電線、銅；81%的引擎，57%的工具機，34%的電力及許多其他產品^㉕。就在國民政府威望日漸低落的同時，資源委員會及其企業活動卻受到了普遍讚揚。美國《基督教科學箴言報》（*Christian Science Monitor*）一名記者寫道：「資源委員會所屬的工礦電105個企業或即中國目前整個行政結構中，辦理最優良及最近代的一環。」^㉖

然而，受戰時條件所限，整個後方工業生產的絕對量小得可憐。以戰

抗戰期間，國民政府為緩和後方物資緊缺的危機，提出「抗戰建國同時並行」的綱領。根據這一綱領，資源委員會於1939年提出了「舉辦國營工業三年計劃」。由於種種因素，這一計劃未能全面實行。但整個抗戰時期，資源委員會創建和經營的企業成了後方工業的支柱。資源委員會及其企業活動受到了普遍的讚揚。

由資源委員會人員主導的中央設計局於1944年提出「物資建設五年計劃」。這一計劃表明，實施統制經濟與發展國營企業並非僅僅是戰時的權宜之計，而且也是中國戰後經濟建設的基礎。該計劃清楚宣稱，私營企業必須接受政府計劃的指導，或如蔣介石所說：「使人民的經濟自由與國家的經濟計劃融合為一體。」

前幣值計算，整個後方主要工業產品產值僅為1937年的12.2%^④。資源委員會所擬設立的許多廠礦因資金短缺、機械設備無法進口而被迫擱置，令資源委員會的計劃人員頗有英雄無用武之地之感。因而，在為應付戰時急需經營愈來愈多的企業的同時，資源委員會從未停止考慮戰後的全國經濟發展規劃。1941年太平洋戰爭爆發後，蔣介石就讓翁文灝和陳立夫組織了一個「國父實業計劃研究會」，討論戰後中國重建計劃。研究會包括資源委員會、兵工署、經濟部、交通部的代表，各著名大學的教授及一些私人企業家。資源委員會遞交的「戰後工業建設實施規劃」成了以後各政府部門眾多經濟建設計劃的藍本。自此以後，國民政府幾乎每個部門都擬定了各自的戰後規劃，包括農林部的「戰後農林建設五年規劃」，水利委員會的「水利建設戰後五年計劃大綱」，交通部的「交通建設五年計劃」等等。在這些計劃的基礎上，由資源委員會人員主導的中央設計局於1944年提出了包羅萬象的「物資建設五年計劃」^⑤。

該計劃首先為中國戰後經濟建設設立了三個目標，即滿足國防最低需要；建立工業化基礎和改善人民的健康和知識。計劃將全中國劃分為九大區域（東北、華北、華南、西南、西北、新疆、內蒙和青海、西康與西藏），並將整個經濟劃分為六大類，即交通、電力、礦業、工業、農業和水利。計劃為每個地區、每個經濟部門規定了五年內需要達到的生產目標及所需資金。整個計劃需要投資約220餘億元，員工約500萬名（包括約五十萬名工程技術和管理人員）。

由於國共內戰接踵而至，這一宏大規劃也從未有機會付諸實施，然而正如柯偉林所指出的，這一計劃表

明，實施統制經濟與發展國營企業並非僅僅是戰時的權宜之計，而且也是中國戰後經濟建設的基礎^⑥。該計劃清楚宣稱，中國將走「有計劃的自由經濟發展」道路^⑦。私營企業應予鼓勵，但必須接受政府計劃的指導，或如蔣介石所說：「使人民的經濟自由與國家的經濟計劃融合為一體。」^⑧

考慮到戰爭結束後，日本在華企業將由中國政府接收，抗戰期間，資源委員會就為戰後接收日偽企業作了大量準備。從1942年起，該會經濟研究室就根據其收集的日本在中國本部、東北和台灣的工礦業投資資料，制訂了戰後接收日本企業的詳細計劃^⑨。為了培養戰後經營這些企業所需人才，資源委員會在戰時就派遣了五百餘名年輕的工程技術人員到美國培訓。資源委員會在紐約設立辦事處，負責這些技術人員的培訓，並在美國為資源委員會企業購買物資，和美國公司商討戰後合作方案^⑩。

五 戰後中國的經濟建設

抗日戰爭勝利為資源委員會在更大範圍內將其經濟計劃轉變為真正的計劃經濟提供了絕佳機會。日本投降後，日本及其傀儡政權在中國擁有的二千餘家工礦企業均為中國政府接收。除了數百家食品加工之類的小型企業由私營企業招標承辦外，絕大部分主要工礦企業均交由資源委員會和其他政府部門經營。到1946年底為止，資源委員會在東北、華北、台灣和其他各地接收了總值約三十二億元的292家日本在華大中型企業，並將這些企業進一步重組合併為九十四家大型公司。這些公司共有工人二十餘萬名，技術及管理人員約三萬三千名^⑪。

根據戰後形勢的發展，資源委員會於1946年再次提出了新的「國營工業三年建設計劃」。計劃要求在三年內投資法幣九億餘元，美金5億7,600餘萬元，以修復戰時損壞的廠礦，並建設大批新廠礦，在計劃完成時能年產各種鋼材105萬噸、鋁材13,000噸、水泥125萬噸、煤3,000萬噸、糖125萬噸、硫酸52萬噸、發電設備裝機容量180萬千瓦、電動機50萬千瓦、化肥136,400噸，以及其他各種產品，使國內對這些產品的需求達到自給自足的地步^⑤。

戰爭甫結束，資源委員會就根據其計劃投入了接收和修復日偽企業的工作。該會在中國本部和台灣、東北等地接收的企業，因戰爭的破壞或缺乏電力和原材料，大部分陷於停頓狀態。資源委員會從其後方企業中抽調了大批技術及管理人員，分赴各地接收這些廠礦，並根據各地情況投入大量資金，分批修復戰時被毀的企業，力爭使這些廠礦早日恢復生產。在資源委員會員工的努力下，復產工作最初進展順利，該會在華北、華南、華中和台灣接收的企業大部分在一年內即部分修復投產。1947年資源委員會各企業生產的三十九種主要產品中，有二十二種的產量比前一年增加了100%以上。該年資源委員會企業生產了佔全國100%的石油、鎢、銻、銅和其他非鐵金屬產品、95%的機械製糖、52%的鋼和鋼材、55%的電力、51%的水泥、29%的煤炭，其他機械電工、化工等行業中的機車、貨車、電線、變壓器、化肥等產品的產量在全國也佔重要地位。而且，就生產能力而言，資源委員會企業所佔比例更大^⑥。資源委員會認為，1947年是其戰後生產的「黃金年代」^⑦。

可惜的是，這一黃金年代並未持續多久。國共內戰爆發是對資源委員會工業建設計劃最致命的打擊。首先，資源委員會戰後計劃的一個重要支柱——利用外國資本的希望，在內戰的炮火中煙消雲散。考慮到中國經濟在戰時所受的巨大損害，資源委員會把計劃中所需的大部分資金寄託於吸引外國公司，尤其是美國公司來華投資。戰爭尚未結束之前，資源委員會已開始與外國公司洽談戰後在華合作事宜。當時許多外國公司對到中國投資表示出強烈的興趣，有些更與資源委員會簽訂了初步合作的合同^⑧。但這些合作項目尚未開始，內戰就爆發了。隨着國民政府軍事、經濟形勢的日益惡化，沒有哪家外國公司敢冒險在中國投資。

爭取外資的希望破滅了，而原以為有必成把握的拆遷日本賠償物資的計劃也如鏡花水月一場空。由於日本的侵略給中國帶來巨大的生命財產損失，按照國際法慣例，戰後中國有權要求日本賠償。根據美國的建議，聯合國遠東委員會起初決定拆遷日本的軍事工業設備作為對中國和其他國家的部分賠償^⑨。資源委員會遂設立日本賠償拆遷委員會，專門從事各廠礦有關日本賠償的申請計劃及拆遷物資分配事宜^⑩，並計劃用日本賠償物資設立幾個大型造船、機械和化工企業^⑪。然而，拆遷工作開始不久，國際局勢變化使得美國改變了其亞洲政策。美國的對日政策重點從懲罰日本的侵略罪行轉為扶植日本復興，使其成為美國在亞洲的主要盟國。為此，美國駐日當局停止了拆遷日本工業設備的工作。到1948年9月止，中國總共從日本獲得了35,900餘噸的拆遷設備，價值約二千萬美元，尚不及中國戰時損失的千分之一^⑫。而資源委員

戰爭甫結束，資源委員會就投入了接收和修復日偽企業的工作。資源委員會認為，1947年是其戰後生產的黃金年代。可惜這一黃金年代並未持續多久。國共內戰爆發是對資源委員會工業建設計劃最致命的打擊，不僅利用外國資本的希望，在內戰的炮火中煙消雲散，而原以為有必成把握的拆遷日本賠償物資的計劃也落得一場空。

會以日本賠償設備建設造船、機械、化工等廠的計劃也只得不了了之。

更糟糕的是，急劇膨脹的軍費開支使得國民政府完全無力撥出足夠經費用於恢復和建設經濟。1946至1948的三年間，資源委員會總共得到財政撥款2,370萬元，僅佔其計劃投資額的1%^⑥。最後，隨着國民政府在內戰中節節敗退，共產黨軍隊佔領了愈來愈多的地區，而資源委員會在這些地區的企業也落入了共產黨之手。到1948年中，資源委員會的戰後建設計劃也完全落空了。資源委員會的領導人對國民政府徹底失望，開始準備迎接共產黨軍隊的接收。

除了重工業之外，戰後國民政府更將其實施統制經濟、發展國營企業的政策進一步擴展到了其他經濟領域。在工業方面，國民政府曾明確宣布，國家資本將集中用於發展重工業，消費品工業則留給私人經營。根據這一原則，紡織工業理所當然地屬於私營範圍。戰後，國民政府接收了佔中國紡織工業約50%的所有日本在華紡織企業。紡織業的私人企業家認為，他們在抗戰期間損失慘重，政府應將這些企業無償或低價讓售給他們經營，以補償他們的戰時損失。但新任行政院長宋子文認為，紡織工業是中國最大、最重要的近代工業部門，日本龐大的在華紡織企業只有在政府控制下才能迅速修復投產，從而為國庫帶來巨額利潤並促進整個中國經濟的發展。宋子文最初要求資源委員會接收所有日本在華紡織企業，但時任該會委員長的錢昌照不願捲入輕紡工業，拒絕了宋子文的請求^⑦。宋子文遂於1945年11月另行創設了一個新的國營企業——中國紡織建設公司，負責經營中國沿海地區和東北的八十三家日本遺留紡織企業。該公司擁有

176,300紗錠和38,400台布機，分別佔中國全部紡織業的39%和60%^⑧。

除了工業之外，根據國民政府的經濟建設原則和計劃，現代金融和交通事業也應由國家經營。在接收了日本在華資產後，國民政府控制了中國航空和鐵路運輸業的100%、近代輪運業的44%。據估計，到1947年，國營企業已擁有80%以上的中國近代製造業、礦業和交通運輸業資本，以及90%以上的現代金融業資本^⑨。因此可以毫不誇張地說，到1947年中國近代經濟的主要部分已為國家所有。

六 資源委員會對四九年後中國經濟體制的影響

儘管資源委員會本身早於1949年已宣告解散，但資源委員會的工業計劃及其計劃經濟實踐對1949年後的中國經濟留下了深刻影響。首先，資源委員會的活動進一步加深了中國精英階層將發展國營企業、實施計劃經濟視為中國經濟發展戰略的共識。如前所述，早在二十世紀30年代，幾乎所有的中國政治、文化精英已經達成了一項公識，即加速中國工業化的唯一途徑是實施計劃經濟、發展國營企業。資源委員會的經濟計劃及其創立國營企業的努力進一步加深人們的這一信念。由於中國歷史上官營事業的腐敗、低效和官僚主義等原因，大部分中國人對官營事業一向持懷疑態度。資源委員會十多年來的經濟計劃及其實踐，該會員工促進中國工業化的熱忱，以及技術及管理專家在資源委員會企業中的地位和作用，為中國國營事業提供了一幅新的畫面。連一貫尖銳批評國民政府各項政策的美國學者易勞逸 (Lloyd E. Eastman) 也認

隨着國民政府在內戰中節節敗退，共軍佔領地區中資源委員會的企業也落入了共產黨之手。到1948年中，資源委員會的戰後建設計劃也完全落空了。委員會領導人對國民政府徹底失望，開始準備迎接共軍的接收。儘管資源委員會本身早於1949年已宣告解散，但其工業計劃和計劃經濟實踐深刻影響1949年後的中國經濟。

為：「在國民政府所有經濟事業中，只有資源委員會最符合孫中山先生的重點發展重工業，促進國民經濟發展的模式。」^⑥許多工程技術專家在資源委員會企業內工作的待遇遠比在私人企業內工作為低，但他們相信，在國營企業內工作更有意義。尤其是在國難當頭時，在國營企業內工作就是為國效力。早在共產黨奪得全中國之前，許多中國知識份子、工程技術人員已經將實施計劃經濟、發展國營企業視為中國經濟發展的自然趨勢和必由途徑。毋庸置疑，中華人民共和國的經濟計劃者在制訂1949年後的經濟計劃時，不可避免地也受到中國精英階層的這種共識影響。

1949年5月共產黨軍隊佔領上海後，上海市首任市長、後任國務院副總理的陳毅對資源委員會人員配合解放軍接收資源委員會企業的行動極為滿意。在與資源委員會高級人員會面時，陳毅承認，「我們共產黨在政治軍事方面是行家，但在經濟建設方面還得依靠你們這些人。」他甚至建議將資源委員會重組為新政府下的一個部或幾個部，由資源委員會原委員長孫越崎擔任部長^⑦。雖然陳毅的這一設想並未付諸實施，但卻可以證明，中華人民共和國的高級領導人也承認在如何經營國營企業的問題上，共產黨政府與國民政府並無多大區別。

其次，早在中國的計劃者開始仿效俄國的經濟模式之前，資源委員會的經濟計劃與企業經營活動已經為1949年後中國的國營企業提供了現成的模式。被譽為在分析社會主義計劃經濟模式的學者中「最為著名，最有影響的人物」^⑧的波蘭經濟學家布魯斯（Włodzimierz Brus），曾總結傳統的社會主義計劃經濟體制中企業在組織結構、管理形式、生產任務、利潤指標等

方面的特徵^⑨。有趣的是，資源委員會所制訂的經濟計劃及其企業經營活動，與布魯斯的描述幾乎如出一轍。

首先，資源委員會保持着中央集權的管理體制。其所屬企業無論規模大小，都得服從資源委員會南京總部的命令。各企業的總經理、廠長、總工程師等最高負責人都由總部直接任命，即使企業中級技術管理人員的任命也必須得到總部批准。資源委員會所屬企業在年度預算、員工工資及福利待遇和其他重要事務上很少有發言權。所有技術管理人員的工資待遇均按總部所定的六等三十二級的標準發放。總部制訂的有關人事管理、財務會計、工資福利等規章制度，所有企業都必須嚴格遵從^⑩。

第二，資源委員會採用了垂直管理的等級體制指導所屬企業的生產。資源委員會總部內設有一個業務委員會，由該會主任委員任主席。業務委員會按行業劃分為十二個業務組，分別管理電力、煤炭、石油、金屬礦、鋼鐵、機械、電工、化工等行業。委員會每周至少開會一次，商討決定與全會有關的重要事務^⑪。業務委員會之下設有幾個專門的管理機構，管理企業眾多、業務繁忙的行業，如電業管理處、煤業總局、鋼鐵事業委員會、金屬礦業管理處等機構。這些中層管理機構根據業務委員會的決定行事，並將業務委員會的決定傳達到基層企業，負責管理、指導和監督本行業的建設、生產及運銷等業務^⑫。在這一垂直管理體制最底層是資源委員會所屬單個企業，它們的職責就是根據上級的命令組織生產。

第三，資源委員會每年制訂一個年度生產計劃，具體規定各行業及各企業當年必須生產的主要產品的產量目標，為完成這一目標需要新增、繼

1949年5月共軍佔領上海後，上海首任市長陳毅在與資源委員會人員會面時承認：「我們共產黨在政治軍事方面是行家，但在經濟建設方面還得依靠你們這些人。」他甚至建議將委員會重組為新政府下的一個部。這證明，中華人民共和國的高級領導人也承認在如何經營國營企業的問題上，共產黨政府與國民政府並無多大區別。

中國國營企業的管理體制幾乎就是資源委員會的翻版，因為90%以上的資源委員會員工並未隨國民政府遷台，而是留在大陸協助共軍接收該會所屬企業。中共中央早在1949年初就發布命令，區別對待資源委員會和國民政府其他國營企業的技術官員，設法留住這些企業的經理、工程師、技術員，並保持他們的原職原薪。

續或完成的各種項目，以及與這些產量目標相應的預算。每家企業都必須嚴格按照計劃組織生產，資源委員會則按計劃完成情況決定對企業管理人員的獎懲。

稍微熟悉1949年後中國經濟體制的人都不難看到，中國國營企業的管理體制和管理方法幾乎就是資源委員會的翻版，而二者間更為相似之處在於它們對利潤的看法。雖然資源委員會一再告誡所屬企業要按商業原則經營，並必須自負盈虧，但作為一個政府機構，對政治因素的考慮往往優先於對經濟利益的考慮。就像1949年後中國國營企業一樣，資源委員會從未將利潤視為評價其企業經營優劣的重要標準。按照資源委員會宣布的經營原則，該會經營的企業決不「與民爭利」，而必須是「為國防所必需的事業」，「在國防或經濟上有統籌之必要的事業」，「規模宏大，私人沒有力量或雖有力量因經濟上沒有把握不願去辦的事業」^②。在其十餘年的企業經營歷史上，資源委員會也確實是按照這些原則行事，集中經辦投資浩大卻很難在短期內獲利的重工業企業。

資源委員會的財務報表更清楚表明，利潤並非資源委員會計劃者心目中的重要因素。例如，1941至1945年間，資源委員會各企業共得到財政撥款3,600萬元，而同期內，各企業上繳國庫的全部利潤僅67萬元，佔其投資總額的1.86%^③。

毋庸置疑，資源委員會企業活動的上述特點不可避免地會給1949年後中國國營企業的經營活動留下深刻的影響，因為，90%以上的資源委員會員工，包括該會絕大部分高層領導人均未跟隨國民政府逃往台灣，而是留在大陸協助共產黨軍隊接收該會所屬企業^④，其中許多人還成了中華人民共和國經濟計劃機構的負責人。資源

委員會直屬於國民政府行政院，為一部級機構，該會主要負責人均有國民政府高級官員的官銜，但1949年後，中國共產黨特意將資源委員會企業人員與國民政府其他部門的官員區別開來。該會兩名前任委員長均被任命為新成立的中央財政經濟委員會計劃局——即1953年設立的中央計劃委員會的前身——的副局長。在華東工業部成立時，資源委員會副主任委員吳兆洪被任命為副部長，該部大部分負責人均為資源委員會高級領導人^⑤。

此外，在十多年從事國營企業建設的過程中，資源委員會招募了二萬二千餘名工程師、技術人員和企業管理人員，以及二十多萬名工人。中國的新領導人最初採取了明智的政策，使這些人繼續為新政權服務。早在1949年初，中國共產黨中央委員會就發布命令，要人民解放軍和新成立的各地方當局區別對待資源委員會和國民政府其他國營企業的技術官員。這些命令明確指出，要設法留住這些企業的經理、工程師、技術員，並保持他們的原職原薪^⑥。事實上，直到1957年反右運動開始之前，大部分原資源委員會的技術管理人員都保持了他們的原有職位。毫無疑問，這些人在1949年前經營資源委員會企業時所形成的思想、工作方式和所學到的經驗和教訓，在一定程度上可能要比馬克思主義理論和蘇聯模式更為深刻地影響到他們在新政權下的工作。

總而言之，計劃經濟和國營企業在中國並非肇始於1949年的新事物。資源委員會的經濟計劃及其創建國營企業的理論和實踐為50年代初中華人民共和國的經濟計劃者提供了具體的模式和基礎。中華人民共和國的領導人在制訂他們的經濟計劃時，自覺或不自覺地受到了資源委員會的經濟計劃及其計劃經濟實踐的影響。

註釋

① 據中國國家統計局最近調查，到2001年底止，全國302.6萬企業法人單位的實收資本中，國有資本佔53.1%。直到最近，國有資產監督管理委員會主任李榮融仍認為「國企無論怎麼改，國有經濟在全國經濟中的主導作用不會改變」。見「中新網」，2003年7月15日。

② Robert F. Dernberger, "The People's Republic of China at 50: The Economy", *The China Quarterly*, no. 159 (September 1999): 606-607.

③ Dwight H. Perkins, "China's Economic Policy and Performance", in *The Cambridge History of China*, vol. 15, ed. Roderick MacFarquhar and John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 475.

④ 西村成雄：〈歷史連續性與二十世紀中國的政治空間〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1998年12月號，頁39。

⑤⑥⑦ William C. Kirby, "Continuity and Change in Modern China: Economic Planning on the Mainland and on Taiwan, 1943-1958", *Australian Journal of Chinese Affairs*, no. 24 (July 1990): 121-41.

⑧ Morris L. Bian, "The Sino-Japanese War and the Formation of the State Enterprise System in China: A Case Study of the Dadukou Iron and Steel Works, 1938-1945", *Enterprise and Society* 3, no. 1 (March 2002): 80-123.

⑨ Lu Feng, "The Origins and Formation of the Unit (*Danwei*) System", *Chinese Sociology and Anthropology* 25, no. 3 (Spring 1993): 1-19; Wen-Hsin Yeh, "Corporate Space, Communal Time: Everyday Life in Shanghai's Bank of China", *American Historical Review* 100, no. 1 (February 1995): 97-122。

⑩ 在30年代裏，統制經濟一詞與計劃經濟幾乎是同義詞，參見趙曉雷：《中國工業化思想及發展戰略研究》（上海：上海社會科學院出版社，1995），頁85。

⑪⑫⑬⑭ 周進慶：《經濟問題資料彙編》（台灣：華文書局，1967），頁52；82-96；89；78。

⑮⑯ 轉引William C. Kirby, *Germany and Republican China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1984), 84; 82。

⑰ 張君勱：〈我們所要說的話〉，《再生》，第一卷第一期（1932）。

⑱⑲⑳㉑ 中國第二歷史檔案館：《中華民國史檔案資料彙編》，第五輯第一編·政治（二）（南京：江蘇古籍出版社，1994），頁935-37；848；858；997。

㉒ 彭文英：〈社會主義制度比較可通〉，《主張與批評》（上海），第四期（1932）。

㉓ 吳半農：《國營事業論》（重慶：中國文化服務社，1943），頁7。

㉔ 翁文灝：〈資源委員會事業概況〉，《資源委員會公報》，第十二卷第六期（1947年6月16日）。

㉕ 饒榮春：〈國民經濟建設的原則問題〉，《前途雜誌》，第四卷第三期（1936）。

㉖㉗㉘ 轉引自註⑨趙曉雷：《中國工業化思想及發展戰略研究》，頁85；68；68。

㉙ 胡適：《丁文江傳》（海口：海南出版社，1993），頁147。

㉚ 資源委員會：〈試擬主要重工業建設地址及經費一覽表〉、〈重工業五年計劃經費來源〉、〈重工業建設說明書〉，資源委員會檔案，藏中國第二歷史檔案館，檔號28-5965（以下簡稱「資檔」）。

㉛㉜㉝㉞㉟ 鄭友揆、程麟蓀：《舊中國的資源委員會（1932-1949）：史實與評價》（上海：上海社會科學院出版社，1991），頁18；107-13；114-15；309-11；157-66；189-94。

㊱ 許滌新、吳承明：《新民主主義革命時期的中國資本主義》（北京：人民出版社，1993），頁60。

㊲㊳㊴ 錢昌照：〈兩年半創辦重工業之經過與感想〉，《新經濟》，第二卷第一期（1939）。

㊵㊶ 資源委員會：〈德國信用借款〉，資檔，28-2232。

㊷㊸ 孫拯：〈資源委員會經過述

略》，《資源委員會月刊》，第一卷第一期，頁5；9。

③④ 程麟蓀：〈論資源委員會的對外經濟技術合作〉，《上海社會科學院季刊》，第四期(1988)。

③⑤ 資源委員會：〈關於籌建湘潭中央鋼鐵廠之契約〉，資檔，28-5965。

③⑥ 程義法：〈中央鋼鐵廠籌備概況〉，《資源委員會月刊》，第一卷第三期，頁168。

③⑦ 惲震：〈談談技術引進〉，未發表手稿(1992)。

③⑧ 吳兆洪：〈中國的自然資源與工業發展〉，載《中國年鑒》，1944-45年(英文版)，頁669。

③⑨ 朱繼青：〈通貨膨脹與產業經濟〉，《資源委員會季刊》，第五卷第四期，頁37。

③⑩ 資源委員會：〈修正國營工業三年計劃產量及資金表〉，資檔，28-5956。

③⑪ 轉引自資源委員會編：《資源通訊》，第二卷第一期，頁6-7。

③⑫ Yu-kwei Cheng, *Foreign Trade and Industrial Development of China: An Historical and Integrated Analysis through 1948* (Washington, D.C.: The University Press of Washington, D.C., 1956), 114.

③⑬ 資源委員會：〈六年來之資源委員會經濟研究室〉，《資源委員會季刊》，第五卷第四期。

③⑭⑮⑯ 資源委員會：〈復員以來資源委員會工作述要〉，油印本(1949)，頁3-11；7；37-40。

③⑰⑱ 吳兆洪：〈我所知道的資源委員會〉，手稿(1955)。

③⑲⑳ 資源委員會：〈利用日本賠償物資以供我國工業建設的意見〉，資檔，28-5751。

③㉑ 資源委員會：〈賠償委員會組織條例〉，《資源委員會公報》，第十一卷第四、五期合刊(1946年11月16日)，頁50。

③㉒ 吳半農：〈有關日本賠償歸還工作的一些史實〉，載《全國文史資料選輯》，第72輯(北京：文史資料出版社，1981)。

③㉓ 根據資源委員會編「國營工業三年建設計劃簡表」(資檔，28-5956)及註③⑲《復員以來資源委員會工作述要》第39頁計算。

③㉔ 錢昌照：〈國民黨政府資源委員會的始末〉，載《全國文史資料選輯》，第15輯，頁6。

③㉕ 中國紡織建設公司編印：《中紡公司改造總結報告》(上海，1947)。

③㉖ 吳承明：《中國資本主義與國內市場》(北京：中國社會科學出版社，1985)，頁141。

③㉗ Lloyd E. Eastman, "Nationalist China during the Nanking Decade 1927-1937", in *The Cambridge History of China*, vol. 13, ed. John K. Fairbank and Albert Feuerwerker (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 159.

③㉘ 謝佩和：〈我們堅持留在寧滬〉，載《回憶國民政府資源委員會》(北京：中國文史出版社，1988)，頁281-92。

③㉙③㉚ Michael Ellman, *Socialist Planning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 18; 18.

③㉛ 吳福元：〈資源委員會的人事管理制度〉，載註③⑲《回憶國民政府資源委員會》，頁197-208。

③㉜ 資源委員會：〈業務委員會組織規程〉，《資源委員會公報》，第十一卷第四、五期合刊(1946年11月16日)。

③㉝ 〈資源委員會鋼鐵事業管理委員會組織規程〉，《資源委員會公報》，第十二卷第五期(1947年5月16日)，頁61-62。

③㉞ 柯偉林在其〈近代中國的傳承與變遷〉(見註③⑲)一文中也提到了這一點。此外，他還提到「國民政府積累的國家資本成了中華人民共和國更為廣泛的國家壟斷的基礎。第二，1959年前中國的工業計劃重點與1949年前的資源委員會並無多大不同」。

③㉟ 范壽新：〈建國初期對官僚資本的沒收和改造〉，《黨史研究》，1984年第5期。

程麟蓀 上海社會科學院經濟學碩士，華盛頓大學歷史學博士。現為麻薩諸塞大學達特茅斯分校歷史系副教授。著有 *Banking in Modern China*，並曾發表多篇論文。

四十年代自由主義學人 理想中的經濟制度

——以《新路》周刊為例

• 衛春回

研究40年代中後期自由主義者的思想狀況，《新路》周刊是頗具代表性的重要史料。1948年3月，北平成立了一個由北大、清華、燕京大學及中央研究院的著名教授、學者組成的學術研究團體——中國社會經濟研究會，該會的唯一活動便是於5月出版了以宣傳中間路線為宗旨的《新路》周刊。與創辦較早的著名中間派雜誌《觀察》、《世紀評論》等相比，《新路》周刊是不失其特色的。從編輯和撰稿人來看，不僅有一些常在上述雜誌發表文章的知名人士，還吸收了大量三四十歲的青年學者，他們均有多年留學英美的教育背景，大都獲得了博士學位，是各學科學有專長的專家。《新路》所刊載的各類文章非常注重學理性和研究性，對一些專門問題作了相當有系統的討論，表現出強烈的問題意識和探討精神。《新路》還注意挖掘展示多種不同的觀點，為學者暢所欲言營造了寬鬆的氛圍。應該說，《新路》雖創辦甚晚，但其超然獨立的態度和頗具分量的文論，使其在眾多的中間派刊物中脫穎而出，

迅速引起了廣泛關注。當然，在國共非此即彼的激烈鬥爭中，《新路》及其同類們的處境只能是尷尬的。據中國社會經濟研究會和《新路》雜誌的創辦者錢昌照回憶：「辦了這個刊物，進步人士乃至共產黨人指責它阻撓革命，而國民黨方面認為是『反革命』言論。」①「香港方面的保守和進步輿論都對它不滿。而蔣介石則橫施壓力，先是嚴重警告，12月30日國民政府社會部又勒令其停刊。」②《新路》實際上只存在了不到一年的時間，它的命運乃是中間道路在中國特定環境下難以為繼的又一佐證。本文試圖對《新路》有關經濟制度選擇的討論作一點梳理研究，希望從一個側面展示中間道路的社會理想，同時也幫助我們恢復一段已被忘卻或扭曲的思想歷程。

一

何種經濟制度更加符合人類的生存和發展，是《新路》撰稿人極為關

1948年3月，一批著名教授、學者在北平成立了中國社會經濟研究會，該會出版了以宣傳中間路線為宗旨的《新路》周刊。但在國共非此即彼的激烈鬥爭中，《新路》的處境尷尬。據雜誌創辦者錢昌照回憶：「辦了這個刊物，進步人士乃至共產黨人指責它阻撓革命，而國民黨方面認為是『反革命』言論。」

何種經濟制度更加符合人類的生存和發展，是《新路》撰稿人極為關注的問題。他們討論最多、分歧也較大的是：與公有制相匹配的，究竟應該是計劃經濟體制還是市場價格體系。吳恩裕認為，計劃經濟是人類發展的趨勢，是符合人類本性的最優選擇。負生認為公有制與計劃經濟是社會主義建立的兩個基本條件，互為表裏不可分割。

注的問題，他們對此展開了深入細緻的探究。發表過重要文章的作者主要有著名社會學家吳景超、青年經濟學者蔣碩傑、劉大中、陳振漢、徐毓柵以及青年政治學者吳恩裕。此外，參加討論的還有經濟學者翁獨健、戴世光、藤茂桐、趙守愚，著名記者蕭乾等。

各種視角的論說首先是圍繞着所有制問題展開的。從目前掌握的材料看，幾乎所有的自由主義者對生產資料公有制都持贊同和認可的態度。在他們看來，一個合理的經濟制度應該「使社會總生產的分配盡可能趨於平均。俾使社會所有人士自一定的總生產中能獲得之滿足之總和臻於最大」^③。這種「經濟平等」的要求，只能建立在公有制的基礎之上。在此前提下，《新路》學人討論更多、分歧也較大的是：與公有制相匹配的，究竟應該是計劃經濟體制還是市場價格體系。

一部分學者主張實行計劃經濟。吳恩裕認為，計劃經濟是人類發展的趨勢，是符合人類本性的最優選擇^④：

人有個性，也有社會性。不但維持最低限度的生存，人必得和旁人合作及分工；而改進個人的生存，尤其需要高度的合作與細密的分工。這種高度的合作與分工的社會就正是所謂「計劃的」社會。因此，「計劃的」社會乃是人性的要求。這要求，在理論上可以有充分的證明；在事實上也即將逐步的證實。

吳氏強調人所具有的社會性，以及人與人之間必須實現分工與合作的現實，而能夠滿足這一事實的只能是集

體的、自覺的、有計劃的經濟體系。趙守愚也指出：「計劃經濟在今日不僅是辦法和制度，並且是推進經濟生活的公認工具」^⑤。

陳振漢從效率角度分析計劃經濟的可行性。他指出，在社會主義的計劃制度下，雖然生產因素的客觀市場不再存在，但理論上計劃當局仍能夠根據所謂價格的變數作用，把生產資源派分到各種生產事業裏去，達到與理想的價格制度媲美的效率。從實踐看，蘇聯的計劃經濟也可證明，要做到供求平衡並不是件困難的事。因此為了實現社會主義的建設與生產，計劃經濟是比價格機制更有效率的一種選擇。「如果生產資源公有，利潤動機消滅，只靠客觀的價格市場，以派分資源，配合因素，所達到的效果或遠不如有一個綜核平衡的中央機構，根據主觀的價格判斷來得圓滿。」^⑥

以負生為筆名的作者則更多地從公有制與計劃經濟的關係來探討計劃經濟的必要性。他認為公有制與計劃經濟是社會主義建立的兩個基本條件，它們互為表裏不可分割。很難想像與公有制配套的不是計劃經濟，因為「社會主義的公有公營本有兩種意義：一個是取消私產。達到這一點只要把生產公有公營即可，也許可以不必牽扯到『計劃』的問題。但是社會主義經濟的公有公營還有另外一個意義：即要取消貧富不均現象，這就非常要公道的平均的分配不可。而這種分配方法當然與生產息息相關。如果生產毫無計劃，欲求有效的公道平均的分配，如何可能？」^⑦也就是說，社會主義的落腳點在於分配，社會主義的生產之所以需要計劃，是為了在生

產方面實行照顧到全局的通盤計劃，以確保生活必需品的普遍性平均分配，否則「公有公營的意義，也喪失殆盡了」^⑧。

可以看出，幾位學者對計劃經濟的強調是各有側重的，人類分工合作的角度是最一般意義上的闡釋。對效率的比較，則明顯受到現代數理經濟學的奠基者帕羅托 (Vilfredo Pareto) 以及社會主義學者蘭格 (Oskar Lange)、泰勒 (Fred M. Taylor) 等人的影響，他們都強調科學化的計劃是可以達到與市場經濟相媲美的效果的。而分配角度的分析，更具有道德評判的意味，其中有頗多馬克思政治經濟學的痕迹。無論何種角度的論證，計劃經濟都是與公有制相配套的一種理論模式。這種具有「預先糾錯」功能的經濟模式，從理論形態上看似乎很理想，但它最大的問題是完全排除了消費者主權或更廣意義的效用主權，這正是另一部分《新路》學人反對計劃經濟的重要理由。

二

與上述不同的另一種觀點值得我們特別關注，這就是以吳景超、蔣碩傑、劉大中、春生等為代表的《新路》主流派的觀點。他們認為社會主義的目標除了取消私有財產以外，「還有『提高人民的生活程度』，『社會主義並不是要大家貧窮困苦，而是要剷除貧窮困苦，要給社會全體組成員造成豐裕和文明的生活。』」^⑨達到這一目標的理想經濟制度應該是公有制與價格機制的結合，而不是與計劃經濟的聯姻。因為與價格機制相比，計劃經

濟的弊端是明顯的，吳景超與春生將其歸結如下：

第一，計劃經濟妨害人民的消費自由。所謂消費自由是指消費者有能力影響商品的生產。「消費者選擇的自由，只有在他的選擇，可以影響到生產因素的分配時，才算是完全實現的。」^⑩在價格體系下，生產元素的配給是無形的、間接受消費者指揮的。而計劃經濟的特徵是由國家設計機關的少數人來決定生產甚麼產品，這顯然不是真正意義的消費自由。

第二，計劃經濟限制了擇業自由。在自由經濟的條件下，人民有選擇職業的自由，政府沒有任何規定防止其轉業。計劃經濟卻做不到^⑪：

在計劃經濟下，每種重要物資的生產，已由計劃決定。則生產此種物資的勞力，勢非與之相符合不可，否則計劃便無法完成。我們因此可以想像，計劃經濟是無法容許擇業完全自由的，因為在完全擇業自由的狀態之下，每一實業，或某一工廠，所能得到的勞工，其數量決不能與計劃所必需的數目相吻合。

第三，計劃經濟無法達到生產因素的合理分配。按照自由主義經濟學的原理分析，最合理的生產因素分配，只有在完全競爭的價格機制下才可以運作。而計劃經濟的情形卻與此相背^⑫：

在計劃經濟之下，對於任何生產因素（資本、勞力或土地）的利用，因為係武斷的，所以不能恰到好處。他對於生產因素的利用，可能發生兩種結果，一為利用不足……一為浪費……

反對計劃經濟的《新路》學人認為社會主義的目標除了取消私有財產以外，還有提高人民的生活程度。達到這一目標的理想經濟制度應該是公有制與價格機制的結合，而非計劃經濟。因為計劃經濟有以下弊端：第一，妨害人民的消費自由。第二，限制擇業自由。第三，無法達到生產因素的合理分配。第四，必然會產生計劃的浪費。

利用不足與浪費，對於人民的生活程度，都有不良的影響。

第四，計劃經濟必然會產生計劃的浪費。比之自由經濟，計劃經濟增加了一套從中央到地方的計劃機構，為促使各生產單位完成計劃，還必須配有一套從中央到地方的考核機構。這兩套機構的人員數目相當可觀。「假如沒有這一些人的存在，生產工作依舊可以進行，那麼國家僱傭這一些人，完全是一種浪費，對於人民，是一種不必要的負擔。」^⑩

由上可見，計劃經濟不僅完全忽略個人的喜好和特點，無法合理配置生產因素，而且增加了不必要的經濟運行成本，因而它是既無自由又無效率的。有鑑於此，社會主義與價格機制的結合便成為自然的結論。這種認識的基本前提是兩種經濟形式可以與不同的所有制組合搭配，也就是說，公有制與計劃經濟是可以分開的，兩者並沒有必然的聯繫^⑪：

在社會主義之下，可以不必有計劃經濟，而在其他主義之下，也可以有計劃經濟……所以海耶克(F. A. von Hayek)曾說過：我們可以有很少的計劃，很多的社會主義，也可以有很多的計劃，與很少的社會主義。由此可見這兩個範疇，社會主義與計劃經濟，是不必拉在一起的。

究竟如何使公有制與價格機制結合起來，持該種主張的數位撰稿人也對此做過若干設想。最重要的是在將私有財產轉變為公有財產的過程中，大的生產單位依舊維持公司的形式。公司董事會人選，一小部分由政府委

派，其餘大部分由不同社團舉出^⑫：

每一生產單位中工作的人，與該單位的董事會或董事會所指派的經理，發生契約關係，不與政府任何機關，發生契約關係，因而生產單位中的工作者，既非政府所僱傭，也不為政府所解僱。這是保證私人就業，不受政府干涉的辦法，也就是分裂政治權與經濟權的方法。

公司的生產方針，雖不以贏利為目的，但要依照政府所指示的完全競爭下的生產原則進行。至於在新投資方面，政府在徵得人民同意(通過國會的立法)下，可以利用強迫儲蓄的方法，增加資本的蓄積；也可制定一個資本的積累率，但不應規定新資本的用途：「假如政府以新資本交給銀行，而讓人民或公司出相當的利息(此項利率，必須使新投資等於新儲蓄的數量)來利用這些資本，那麼人民的消費主權還可充分行使，便非計劃經濟了。」^⑬這些具體的辦法和措施，完全是他們對公有制下市場經濟運作的一種理想化設想。

總之，這一部分的《新路》學人認為，計劃經濟與價格機制只是一種手段和方法，它可以與不同的所有制搭配。最理想的組合是公有制與價格機制相結合，實行所謂的自由主義的社會主義經濟體制。春生的總結很具代表性^⑭：

生產事業私有而有計劃，是極權主義的資本主義的經濟；生產事業公有而有計劃，是極權主義的社會主義的經濟；生產事業公有而無計劃，是自由主義的社會主義的經濟。我是贊成自

一部分《新路》學人認為，公有制與價格機制相結合是最理想的組合，實行所謂的自由主義的社會主義經濟體制。春生的總結很具代表性：「生產事業私有而有計劃，是極權主義的資本主義的經濟；生產事業公有而有計劃，是極權主義的社會主義的經濟；生產事業公有而無計劃，是自由主義的社會主義的經濟。……我們要社會主義，但不要計劃經濟。」

由主義的社會主義經濟的，因為在這種經濟之下，階級的現象取消了，貧富不均的情形改善了，奢侈與失業的對立不存在了，同時還維持着消費者選擇的自由，與勞動者就業的自由。我們應當擇善而從，所以我們要社會主義，但不要計劃經濟。

將公有制與價格機制融為一體的制度設計，在理論上和實踐中均沒有前例可循，因而具有更強烈的探索價值。

三

上面我們基本了解了自由主義者所嚮往的經濟制度，從中大致可以看出以下一些重要的思想傾向和特徵。首先，他們對社會主義抱有普遍的偏好，無論是主張計劃經濟還是提倡價格機制，其實都將實現社會主義作為一種前提予以確認。解讀這種普遍的思想傾向，需要對中國自由主義的成長歷史以及世界潮流的發展態勢做一些考察。眾所周知，二十世紀是社會主義潮流洶湧澎湃，同時傳統的自由主義面對早期資本主義的種種弊端，開始各種各樣修正的時期。「五四」時期中國引進的自由主義，便多是「修正型」的。其中具有某些社會主義色彩的修正，尤得自由主義者青睞。比如美國杜威 (John Dewey) 的民主自由主義、英國費邊式的民主社會主義、基爾特社會主義等等。中國學人之所以普遍具有社會主義情結，在筆者看來，有兩方面的重要原因。一是這種主張與中國傳統文化資源有相對容易的結合點，中國的大同學說和平等平均的民本思想源遠流長，對中國士人

形成根深柢固的影響。近代以來的各種社會主義學說最能應對這種心理，因而知識份子大多對社會主義抱有好感，即使是深受英美文化熏陶的自由主義者，也很少公開宣稱自己擁護資本主義，而將社會主義視為某種具有終極意義的社會烏托邦。另一方面，中國社會現實中政治與經濟的極端不公正，使他們深刻感受到改變現實的緊迫性。可以說，中國自由主義者對自由主義的興趣決不單純是學理上的，他們更熱衷的是解決現實社會問題，提供一個全方位的社會改造方案始終是他們的關心所在。顯然，呈現出種種弊端的資本主義及與之為伍的傳統自由主義學說，無法為中國現實境況的改進提供足夠的道德與倫理依據，而社會主義作為一種新的理論模式和時代潮流，其理想和前景都是

中國學人之所以普遍具有社會主義情結，有兩方面的原因。一是中國的大同學說和平等平均的民本思想源遠流長，而社會主義主張最能應對這種傳統心理。其次，二戰以後，英國的民主社會主義思潮和工黨執政引起國際社會廣泛注目。當時英國費邊社成員拉斯基(圖)成為中國學人仰慕的大師。



中國社會現實中政治與經濟的極端不公正，使中國自由主義者更熱衷的是解決現實社會問題。顯然，呈現出種種弊端的資本主義無法為中國現實境況的改進提供足夠的道德與倫理依據，而社會主義作為一種新的理論模式和時代潮流，其理想和前景都是充滿誘惑的。

充滿誘惑的。正是基於傳統與現實的雙重因素，中國的自由主義學人幾乎無人能跳出對社會主義理想的憧憬和讚賞。

其次，作為自由主義者，他們尤為關注當時在歐洲特別是英國流行的民主社會主義思潮，並深受其影響。二戰以後，英國的民主社會主義思潮和工黨的執政引起國際社會的廣泛注目，中國的自由主義者更是興趣盎然。當時在英國頗有影響的工黨著名理論家、費邊社成員拉斯基 (Harold J. Laski) 成為中國學人仰慕的大師。20至30年代有不少中國學子慕名到他長期執教的倫敦大學政治經濟學院 (The London School of Economics and Political Science) 學習，受業其門下。中國自由主義陣營中的若干中堅人物，如羅隆基、王造時、儲安平等均受業於該師^⑩。《新路》創辦人錢昌照1919年10月考取該院，其導師便是拉斯基^⑪。在《新路》主要撰稿者中，30年代曾就讀於該院的有龔祥瑞、吳恩裕、樓邦彥、王鐵崖、蕭乾、藤茂桐、胡寄窗、蔣碩傑等人，其中龔祥瑞、吳恩裕直接師從拉斯基，他們的畢業論文都曾得到拉斯基親自指點^⑫。由此可見，《新路》撰稿人與拉斯基和民主社會主義有着教育背景上的淵源。

當然，師承關係所反映的更深刻內容是拉斯基的主張與中國自由主義者內心渴望的契合。從大的方面說，拉斯基的思想主要是：在自由主義的基本框架內，將社會主義的平等公平原則融合進來，實行一種既保留資本主義民主制，又吸納社會主義公有制的新制度，他稱之為「計劃化民主國家」。這種政治民主與經濟民主兼而

有之的社會理想與中國自由主義者對完美社會的追求非常合拍。尤其是民主社會主義在經濟領域對自由主義的修正，使對經濟不公平深惡痛絕的中國自由主義者感到歡欣鼓舞。「只有在政治民主之外再加上對生產資料使用的社會控制以及為整個的社會利益調控經濟發展和財富分配的時候，這樣一個社會才能實現。」^⑬正是基於這種認識，在經濟制度的選擇中，他們普遍贊同生產資料的公有制，並有不少學者主張國家統制下的計劃經濟，希望通過實施公有制和計劃經濟來達到經濟平等的目的。

再次，上述經濟制度討論中，我們所發現的另一種傾向是非常耐人尋味的，這就是主張社會主義與市場經濟和價格機制結合的學者，他們的選擇顯然受到了當時並不走紅的新自由主義影響。1944年，經濟學家兼新自由主義代表人物哈耶克發表了著名的《通往奴役之路》(The Road to Serfdom)，充滿激情地抨擊了國家對市場機制自由運轉的一切限制，認為這些束縛之所以應被廢止，是因為它們同時對經濟自由和政治自由構成致命的威脅。哈耶克的矛頭直指英國工黨所號召的民主社會主義，並認為這種溫和的民主社會主義儘管出自善意，但其政策勢必導致與德國納粹相同的災難：現代奴役制。《新路》學人中具有同樣關注傾向的有蔣碩傑、吳景超、劉大中、春生等人。蔣碩傑是當時《新路》撰稿人中最年輕的，40年代在劍橋攻讀博士時，其指導教授便是哈耶克；吳景超是資深社會學家，20年代留學美國，獲芝加哥大學社會學博士學位；劉大中於40年代獲美國康乃爾大學經濟學博士學位^⑭。他們

在經濟制度的選擇中，雖然也表現出頗多的通容與折中色彩，但在公平、效率、平等、自由諸種存有緊張與矛盾的價值中，堅持效率、尤其是自由原則的不可替代性。吳景超說²³：

人類不要輕易放棄其自由。到今天為止，我們還沒有看到一個制度，其保護人民消費自由的能力，勝過價格機構。所以我不願意看到社會主義與計劃經濟聯姻，而願意它與價格機構百年偕老。

需要特別關注的是，這些自由主義學人已充分認識到經濟制度的選擇決不單純是經濟問題，而是與民主政治休戚相關，這方面他們所具有的洞察力似乎與哈耶克一脈相承。蔣碩傑在一段有關社會主義經濟與政治的分析很能說明問題²⁴：

在全面的社會主義下，生產事業盡屬國營，全國的就業人員，除極少數自由職業者外，盡屬政府之公務員和僱員。有野心的政府利用之以控制全國人事之黜陟。在集體的計劃經濟之下，則一切商品之生產與分配以及生產因素之配布，更無不在政府統治之下。如此龐大的權力如何能防止其不被濫用？英儒艾克敦(Lord Acton)嘗謂「權力必使人腐敗，絕對的權力絕對使人腐敗」。然則社會主義下政府之經濟統制大權，能不使統制當局腐化否？這是決定經濟制度時必須慎重考慮的大問題。……我們放眼看看所有過去及現在實行全面的社會主義或集體統制經濟的國家，何以都沒有健全的反對黨存在，就可以明瞭這決不是偶然的現象。健全的反對黨的存

在，亦即民主政治的存在，需要人民在政府所控制的機關之外，另有謀生及發展之途徑。

這就是說，如果政府控制了人民的飯碗，就意味着控制了人民的一切，這是非常危險的事情。實行市場經濟與價格機制，不僅是經濟制度本身的問題，也是建立民主政治的必要基礎和條件，否則「也不敢保險實行計劃經濟的國家，不出一個拿破崙或希特勒。他可以鞏固城防為名，或以保衛某種主義為名，把一國的資源，用在窮兵黷武方面。這種不幸的可能，是任何社會所不能不預防的」²⁵。所以在追求經濟平等時，萬萬不可放棄民主政治的建設，這是自由主義者選擇經濟制度時最重要的出發點之一。

《新路》學人對經濟制度的討論，折射出當時世界潮流以及中國傳統與現實狀況對他們產生的深刻影響。與早期自由主義者只關心都市知識份子的政治不自由相比，40年代中後期自由主義學人對經濟問題的關注度明顯提高，他們對經濟民主的要求切中現實社會財富分配嚴重不公正的時弊，體現了社會底層要求經濟平等的願望，表現出更強烈的社會責任感。與此相應的是如何處理經濟平等與經濟自由、經濟民主與政治民主的關係問題。應該說，在強調通容的前提下，他們表現出兩種不同的傾向，主張計劃經濟的人，更注重公平與平等原則，以至於「在兩種民主不可兼得的今日，一碗飯比一張票實惠的太多了」²⁶。而持另一種傾向的人，更強調自由的重要，或者說他們決不放棄自由與民主的價值底線，這使他們的主張帶有更多的理想色彩，在邏輯與現

《新路》學人中，蔣碩傑、吳景超等人注意到，如果政府控制了人民的飯碗，就意味着控制了人民的一切，這是非常危險的事情。蔣碩傑曾說：「社會主義下政府之經濟統制大權，能不使統制當局腐化否？這是決定經濟制度時必須慎重考慮的大問題。」

主張計劃經濟的《新路》學人，注重公平與平等原則，以至於「在兩種民主不可兼得的今日，一碗飯比一張票實惠的太多了」。持另一種傾向的人，更強調自由的重要，他們基於保障公民自由權利與民主體制而對國家統制式計劃經濟的懷疑和反對，已被事實證明是非常敏銳和有見地的。

實中也存在更多難以調和的矛盾。但無論如何，他們基於保障公民自由權利與民主體制而對國家統制式計劃經濟的懷疑和反對，已被事實證明是非常敏銳和有見地的。這些充滿探索的思想財富，對今天乃至未來現代化道路的選擇都具有重要的借鑑價值，在經歷了半個多世紀的風雨坎坷後，我們十分需要以清醒和理智的態度重新對待這份被遺忘已久的自由主義的珍貴遺產。

註釋

①②③ 錢昌照：《錢昌照回憶錄》（北京：中國文史出版社，1998），頁89；101；11。

④⑤ 蔣碩傑：〈經濟制度的選擇〉，《新路》，第一卷第三期（1948年5月29日），頁7；10。

⑥ 吳恩裕：〈由人性上證明計劃社會的必要〉，《新路》，第一卷第九期（1948年7月10日），頁12。

⑦ 趙守愚：〈經濟自由的名與實〉，《新路》，第一卷第二十一期（1948年10月2日），頁10。

⑧ 陳振漢：〈混合制度與計劃制度中間的選擇〉，《新路》，第二卷第五期（1948年12月11日），頁7。

⑨⑩ 負生：〈社會主義經濟需要計劃〉，《新路》，第一卷第十六期（1948年8月28日），頁4；5。

⑪⑫ 吳景超：〈社會主義與計劃經濟是可以分開的〉，《新路》，第二卷第五期（1948年12月11日），頁9；10。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 春生：〈社會主義的經濟不需要計劃〉，《新路》，第一卷第十六期（1948年8月28日），頁5；5；5；8；6。

⑲⑳㉑ 吳景超：〈論經濟自由——美蘇經濟制度述評之一〉，《新路》，第一卷第二十一期（1948年10月2日），頁5；11；11。

㉒ 羅隆基和王造時20年代先在美國研學政治學，後慕拉斯基之名赴英。羅隆基1925年入倫敦政治經濟學院，其導師為拉斯基。王造時1928年加入該學院作為研究員，跟拉斯基學習，研究政治思想與比較政府。儲安平是30年代去英國留學的，也拜拉斯基為師。

㉓ 文中提到的多位撰稿人均是30年代去倫敦政治經濟學院學習的，主修的專業是政治學和經濟學。其中龔祥瑞1936年入該院，拉斯基是其督導員（supervisor），指點他研究行政機關內部的民主問題。吳恩裕也於1936年入該院，從拉斯基學習政治哲學，博士論文得到拉斯基的悉心指導，拉斯基還兩次慷慨解囊，幫助吳恩裕度過經濟困難，完成學業。

㉔ 邁爾（Thomas Meyer）著，殷敘彝譯：《社會民主主義的轉型——走向21世紀的社會民主黨》（北京：北京大學出版社，2001），頁8-9。

㉕ 1939年夏歐戰爆發後，倫敦政治經濟學院奉命遷至劍橋，與劍橋大學合併上課。蔣碩傑1938年入該院，1941年本科畢業。1942年經哈耶克介紹回劍橋繼續攻讀經濟學，1945年通過哈耶克及希克斯（John Hicks）的主考口試，得博士學位。吳景超1923年夏赴美留學，入明尼蘇達大學，習社會學，1925年夏轉入芝加哥大學社會學系深造，三年後獲碩士及博士學位。劉大中1936年赴美留學，入康乃爾大學學習土木工程，獲碩士學位後改學經濟學，1940年獲該校經濟學博士學位。

㉖ 蕭乾針對劉大中〈政治民主與經濟民主〉一文的討論文字，《新路》，第一卷第十三期（1948年8月7日），頁7。

衛春回 女，祖籍山西離石。副教授，現為南京大學歷史系博士研究生，從事中國近現代史的研究。近年來在國內學術刊物上發表論文多篇，著有《張謇評傳》一書。

現代科學中的非中心化思維

• 李建會

當我們看到一個形狀規整的蜂窩時，自然地會認為蜂窩是蜂王領導工蜂建設的結果；當我們看到螞蟻整齊地排成一隊搬運食物的時候，我們會說一定有某個或多個螞蟻頭領指導着眾螞蟻的工作；當我們看到一群鳥在飛翔，通常會將最前面的鳥視為領頭鳥，其他的鳥都在聽牠的指揮；當我們看到現代城市的物質供應非常有序地進行，就會認為這一定是城市管理者制定了周密的物質供應計劃的結果。這種把在自然或社會系統中表現出來的功能或秩序歸結為某個或多個控制者控制或領導的結果的思維方式，可以稱之為中心化思維。然而，問題是：自然和人類社會中的許多有秩序的行為或活動，真的必須有某個或多個控制者控制或指揮才能達致的嗎？

一 傳統的中心化思維方式的表現和根源

中心化思維方式的產生可以說是自然的。世界上的很多現象本身事實上就是由一個控制者控制的。我們的社會本身就是一個類似於金字塔式的等級結構，一級指揮着另外一級。所有這一切導致我們認為任何事物都存在一個中心、一個明顯的源頭。這種解釋問題的方式不僅在解釋社會現象時屢見不鮮，就是在解釋自然現象時，我們也不由自主地受到這種思維模式制約。

自原始時代起，人們就在進行着這種思維。當原始人看到風雲雨電等難以理解的自然現象時，就把這些現象設想成是某個神靈手中的武器或工具；看到動植物都有複雜的結構時，就認為牠們都是某個或多個神靈設計和創造的結果。

其實，並不僅僅是神話或神學在解釋自然時採取中心控制的思維範式，科學產生以來，一些頗有建樹的科學家也擺脫不了這種思維方式的影響。就連大科學家牛頓在思考太陽系為甚麼會產生時，也免不了提出「上帝的第一推動」的

假設。到了十八世紀，博物學家發現不同的地層中有不同的生物化石，也很自然地認為這是某種外在力量作用的結果，甚至還假設上帝曾經連續多次地毀滅和創造世界。佩利 (William Paley) 還這樣說道：當你在沙灘上發現一隻手錶，你一定認為它是一個創造者製造出來的；同樣，當你看到更加複雜的動植物的身體結構時，難道你能否認牠們也有一個創造者嗎？

但即使在科學完全擺脫了神學束縛之後，同樣可以看到這種思維方式的廣泛存在。直到今天，每當我們發現宇宙、生命或自然界其他一些令人驚異的現象或規律時，我們都會情不自禁地感嘆，彷彿整個宇宙都是某個設計者設計的結果。物理學家戴森 (Freeman Dyson) 在1979年所著的《打擾宇宙》 (*Disturbing the Universe*) 一書中寫道：「當我們研究宇宙時，發現物理學與天文學上有許多對人類有利的巧合，這簡直就讓人覺得，宇宙好像預先就知道我們人類要出現似的。」數學物理學家戴維斯 (Paul Davies) 在1999年推出的《第五大奇迹》 (*The Fifth Miracle*) 一書中，對宇宙的「巧合性」作了如下評述：「如果生命是遵循必然的因果鏈條從原始湯中發展出來的，那麼自然法則就編碼了一種隱含的意義，即宇宙意志，它命令自然法則：『創造生命』然後通過生命創造其副產物，包括精神、知識、認識力等等。」甚至連無神論者霍金 (Stephen W. Hawking) 也這樣感嘆過：

宇宙幾乎是位於再次坍縮與無限膨脹的分界點上，為甚麼這麼巧呢？在大爆炸之後一秒鐘，如果宇宙的膨脹速率減小了 10^{10} 分之一，那麼宇宙僅過幾百萬年就會坍縮。但如果宇宙那時的膨脹速率增大了 10^{10} 分之一，那麼宇宙幾百萬年之後實際上將已是虛空。無論是哪種情況，宇宙的壽命都不會長得讓生命有機會演化出來。因此，我們要麼不得不信服人擇原理，要麼就必須找到一種合理的物理解釋來闡釋宇宙何以會如此。

對於科學家來說，他們可能不會真的相信「設計者」的存在，但卻為宗教家門提供了口實。坦普爾頓基金會 (John Templeton Foundation) 甚至為這類「進展」頒發獎金。戴森就曾獲得了94.5萬美元的獎金^①。

不過即使不設想「設計者」的存在，科學家也喜歡把有秩序的自然過程看作是某個或某些「中心化」因素控制或指導的結果。黏液菌研究史上一些科學家的看法為這種思維方式提供了很好的例子。在黏液菌生命週期的一定階段，黏液菌細胞會聚集成團。多年以來，科學家認為這種聚集的過程是由一種特化的黏液菌細胞指導的結果，這種細胞被稱之為「奠基者」或「引導者」。根據這種理論，每一種引導者細胞發出一種化學信號，告訴其他黏液菌細胞聚集到它的周圍，結果產生了黏液菌團。1970年，凱勒 (Evelyn Keller) 和西格爾 (Lee Segel) 提出新的解釋，表明黏液菌不需要任何中心控制的力量就可以聚集成團。但其後幾十年，很多研究者仍然認為需要某種引導者來促成黏液菌的聚集。直到二十世紀80年代，科恩 (M. Cohen) 和黑根 (P. Hagan) 作了更進一步的研

究之後，人們才逐步接受同質的黏液菌細胞不需要引導者也可以聚集成團的觀念^②。

中心控制的思維方式有多種表現形式。人們在自然或社會中觀察到模式或結構的時候，總是傾向於假設這種模式或結構是由某個指導者或某種預先存在的模式創造出來的。也就是說，他們假定模式或結構是在指導者的控制下形成的，或者假定模式或結構是由某種預先存在的種子產生的。

正如前面所說，中心控制的思維方式的產生有其現實根據。但問題是，人們在一些問題上過去幾乎完全依賴於中心控制的思維策略，非中心化的思維方式被忽視，甚至被排斥。社會是一個有着層層等級的系統，人們很容易把社會領域的一切秩序都看作是自上而下控制和計劃的結果。計劃經濟可以說是這種思維方式的典型表現，但實際上自發的市場經濟同樣可以體現出秩序。

二 現代科學新革命與非中心化思維

在二十世紀中葉以前，由於科學研究手段的限制，中心化的思維方式一直佔領着許多人的思維；從二十世紀中葉，特別是80年代以後，計算機的誕生及其在科學上的應用，使科學研究方法發生了一場新的革命，這場革命的結果誕生了許多新興學科，像混沌學、分形學、人工生命等。這些學科的一些研究結果，不僅給予以往的很多問題以全新的解答，而且使我們的思維方式發生了很多重大變化，其中之一就是非中心化思維方式的形成。

我們知道，十七世紀伽利略創建了受控實驗的科學方法，這種方法是近代科學產生和發展的主要動力。然而，現代科學的許多研究已經愈來愈涉及到複雜的系統，這些系統又涉及許多活動的主體 (agents)，它們以多種方式不斷改變自身的行為，這些行為很難用科學的舊規範進行測量和預測。幸運的是，自二十世紀中葉，特別是80年代以來，電子計算機的飛速發展，使我們擁有了一種新的工具，通過它，我們可以構造這些複雜的真實世界的矽替身。然後，我們可以利用這些矽替身，進行多種受控實驗，以建構複雜的物理、生物、認知和社會系統的新理論。因此，從二十世紀80年代開始，我們又一次「處在與伽利略時代的科學家們相近的位置上……借助於剛剛得到的可以在計算機中創建各種情形下世界的新能力，我們可以與真實的複雜系統展開大量的『假定—推測』型遊戲，再不必將系統劃分為簡單的子系統，也不必因為實驗耗資過大、過於不現實，或者過於危險而乾脆放棄實驗」^③。

一些美國科學家率先認識到計算機對科學研究的這種革命性意義，他們在新墨西哥州的聖菲建立了一個利用計算機探索複雜性問題的研究中心：聖菲研究所 (Santa Fe Institute)。聖菲研究所是一個跨學科的研究中心，自1984年成立開始，就致力於以計算機為工具研究各種複雜的自適應系統，包括一些複雜的社會系統、生物系統和行為系統等。

聖菲研究所成立的時間雖然不長，但許多新興的交叉學科都是在這裏孕育誕生的。這些學科的一系列結果使我們看到，傳統的中心化思維方式在我們認識自然和社會時並不一定總是符合實際的。

1、鳥群的群集行為需要領頭鳥嗎？

我們可能都看到過大雁南飛的情景，整齊的鳥群令我們嘆為觀止。為甚麼大雁或其他鳥類會那麼整齊地飛行呢？一般人們想到的答案是：存在一隻領頭鳥，在牠的帶領或指揮下，鳥兒集結成群。真是這樣嗎？二十世紀80年代，美國計算機專家雷諾茲 (Craig Reynolds) 通過計算機仿真實驗，得出了完全不同的結論，即我們不需要一隻領頭鳥，也能使鳥聚集成群。

簡單地說，雷諾茲的思想是這樣的：將自動的類似鳥的作用主體“Biods”植入到處是障礙物和牆的屏幕環境中，每一個Biods都遵循三個簡單的行為規則：

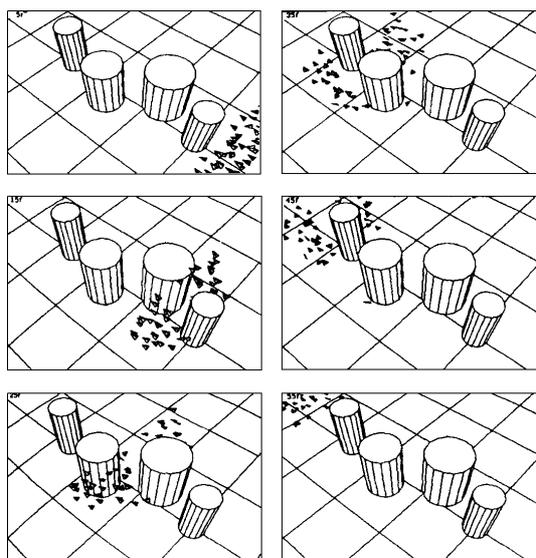


圖1 Biods根據簡單的局部規則就可以聚集成群並越過障礙物。

(1) 分隔規則：盡力與其他客體，包括其他Biods保持最小的距離；(2) 匹配規則：盡力與其他相鄰的Biods保持相同速度；(3) 聚集規則：盡力朝相鄰Biods的群的中心移動。這些規則組成Biods系統的泛基因型。這些規則中沒有一條說到「聚集成群」，它們完全是局域性的，只是針對每一個單獨的Biod所能做的和從其鄰居所能見的發出指令。但在每一次模擬實驗中，它們確實使Biods產生聚集成群的現象。雷諾茲在開始這個模擬實驗時，先將Biods隨意散置在計算機屏幕上各處，然後它們會自發地聚集成群，以一種流動的、非常自然的形式成群飛翔。有時鳥群甚至能夠分成更小的群體，從障礙物兩旁繞過，又在障礙物的另一端重新聚集成群，就好像是Biods一直有意聚集成群一樣(網上有很多Biods的Java演示，感興趣的讀者可以到網上瀏覽)。

雷諾茲的結果表明，鳥的群集這樣的複雜行為完全可以從簡單的局部規則中體現出來。儘管沒有一條規則以及其他計算機編碼明確告訴任何一個特定的Biod應該怎樣聚集成群，但它們不但能夠聚集成群，而且可以繞過障礙物，重新聚集成群。

2、白蟻清理蟻巢的行為需要蟻王指揮嗎？

動物行為學家在研究白蟻群體的行為時，發現有一種白蟻能夠將蟻巢周圍的死白蟻堆成小堆。如果人們第一天在白蟻巢周圍隨機放置許多死白蟻，第二天就會發現，死白蟻被堆成許多小堆。第三天，死白蟻被堆成幾個大堆。最後，所有死白蟻被堆成一個大堆。甚麼原因使白蟻把死白蟻堆成小堆的呢？白

蟻的行為是有意識還是無意識的？有沒有領頭的白蟻指揮其他白蟻來堆堆？1990年，德納堡 (Jean-Louis Deneubourg) 通過計算機仿真得出如下的結論：白蟻只要遵循簡單的兩條規則就可以把死白蟻堆在一起，根本不需要蟻王或領頭白蟻的指揮。這兩條規則是：如果白蟻碰上一隻死白蟻，就將牠背起來；如果牠再碰到一個死白蟻，就將所背的死白蟻放下來。

德納堡的計算機仿真實驗是在細胞自動機上進行的。在二維的細胞自動機上，每隻死白蟻佔一個方格。白蟻在每個離散的時間步只能向周圍的八個方向中的任一方向移動一格。白蟻只能感知自己當前所佔據的方格是否有死白蟻。如果所在位置有死的白蟻，就將死白蟻背起來，運到任何一個沒有死白蟻的位置放下來。當然，在搬的時候，同樣每個離散的時間步只能移動一格。仿真的最終要求是白蟻將所有的死白蟻堆在一起。

在細胞自動機的仿真環境中，我們可以將白蟻遵循的兩條基本規則進一步細化。每隻白蟻的工作流程是：(1) 一個背上沒背東西的白蟻所在的方格如果有死白蟻，那就把死白蟻背起來，然後隨機選擇一個方向移動一個方格。(2) 如果背着死白蟻的白蟻所在的方格有另一隻死白蟻，那麼就隨機選擇一個方向移動一個方格；如果該格沒有死白蟻，就把這隻死白蟻放下來；否則繼續隨機選擇一個方向移動一個方格，直到發現一個沒有死白蟻的方格而將背上的死白蟻放下來，然後隨機選擇一個方向移動一個方格。(3) 一隻白蟻如果背上沒背死白蟻，而所在的方格又沒有死白蟻，那麼，這隻白蟻就隨機選擇一個方向移動一個方格④。

在計算機仿真系統運行過程中，我們可以捕捉到一系列的圖像，從這些圖像中可以看出，開始時隨機分布的死白蟻先被堆成許許多多的小堆。慢慢地，堆變大，堆的數目變少。接下來，變成三堆、兩堆，乃至一堆。這些規則沒有直接讓白蟻把死白蟻堆成一堆，這些白蟻只是按規則和局部的情況背上或放下死白蟻，但令人驚異的整體行為最後顯現了出來。

3、螞蟻覓食行為需要領頭螞蟻嗎？

螞蟻覓食行為是動物行為學家非常感興趣的現象。動物行為學家發現，在存在多個食物源時，螞蟻總是很快集中到離蟻巢較近的食物源，然後又集中到次近的食物源，而不是平均分散到各個食物源。螞蟻的行為很有規律，彷彿真有一個蟻王或其他螞蟻的頭領在指揮着這一切。然而，人工生命的研究者通過自下而上的計算機仿真，得出了完全不同的解釋。剛開始時，每隻螞蟻只是隨

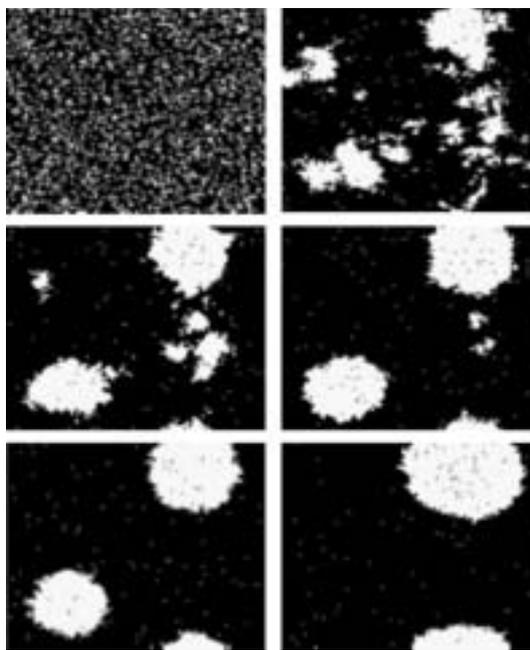


圖2 白蟻根據簡單的局部規則就可以把雜亂的死白蟻堆積成堆(由StarLogo軟件仿真)。

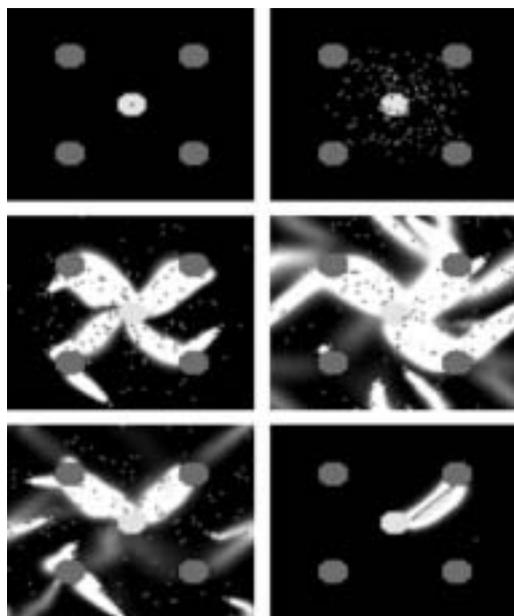


圖3 螞蟻覓食行為仿真快照。螞蟻根據簡單的局部規則集中在單一的食物源。

機地移動。一旦螞蟻發現食物，就將食物搬起，並在回巢的路上撒下激素。如果沒有發現食物，就向激素濃度比較高的方向移動。如果沒有發現食物，同時周圍激素的濃度又低於某一閾值，螞蟻就在那裏隨機游走。

採用有限狀態自動機能更方便地闡述螞蟻的行為。這個有限狀態機包含四個狀態：吸引狀態、搜索狀態、跟蹤狀態與搬運狀態。狀態轉換規則如下：

(1) 所有螞蟻的初始狀態均是搜索狀態。如果所處的位置有食物，轉入搬運狀態；如果所處位置的激素量高於低閾值，轉入吸引狀態；否則隨機游走。

(2) 對於處於吸引狀態的螞蟻，如果所處位置的激素量低於低閾值，轉入搜索狀態；如果所處位置的激素量高於高閾值，轉入跟蹤狀態；否則沿着激素量最高的方向移動。

(3) 對於處於跟蹤狀態的螞蟻，如果所處位置的激素量低於低閾值，轉入搜索狀態；如果所在位置有食物，轉入搬運狀態；否則沿着以前的方向移動。

(4) 對於處於搬運狀態的螞蟻，螞蟻將依據周圍蟻巢激素的分布回巢，然後轉入搜索狀態。

計算機仿真的結果是：開始時，所有螞蟻均處於蟻巢，接着，螞蟻只是隨機游走。一旦發現食物，它們就開始釋放激素。在仿真的初始階段，各食物源處的螞蟻都差不多。慢慢地，有些食物源沒有螞蟻光顧。接下來，螞蟻幾乎都集中到其中的兩堆食物上。最後，所有螞蟻都去搬運某一堆食物了。仿真結果與動物學家的觀察相符。這表明每隻螞蟻僅僅通過局部環境自行決定游動的方向，就可以使所有螞蟻集中到一個食物源，而不需要一個全局的引導。

三 非中心化思維的特點和意義

我們從上述研究成果可以看出，鳥的群體飛行並不是有一隻領頭鳥帶領其他鳥的結果，實際上只需每隻鳥遵循幾條簡單的規則即可。飛在最前面的鳥不過是碰巧處在那個位置。就是說，去掉這隻鳥，鳥群也不會被打散。任何單個的鳥都不知道甚麼是群集行為，群集行為只存在於我們觀察者的眼中。蜜蜂能建造出形狀規整的蜂窩，不是蜂王精心規劃的結果，也不是蜜蜂頭腦中存在一幅蜂窩的藍圖，任何單個的蜜蜂都不知到自己最終會造出甚麼樣的蜂窩，蜂窩的結構是單個蜜蜂個體行為集中在一起所呈現的結果。這種認為個體與個體之間的局部相互作用可以突現出全局的規則模式的思維方式，就是我們所說的非中心化思維方式。

非中心化思維方式主要有以下幾個明顯特點：

第一，非中心化思維方式強調的是自下而上的綜合或合成的研究策略，而不是傳統分析方法的自上而下的分析策略。

其次，非中心化思維方式的出發點是局部的個體與個體之間通過簡單規則發生相互作用，而不是一開始就把研究的重心放在整體上。也就是說，非中心化思維認為，系統整體上的複雜行為實際上是簡單的、由下而上的規則所導致的結果。

第三，非中心化思維強調，整體的行為是局部個體同時行動產生的結果，或者說，非中心化思維認為，局部的、簡單的、並行的相互作用，可以產生複雜的結構。

第四，非中心化思維方式把整體的行為看作是自下而上生成的，而不是自上而下構成的。

第五，非中心化思維認為，整體的行為是局部個體之間相互作用突現的結果。

由於非中心化思維強調局部性、簡單性、並行性，沒有中心的控制和數據，因此，這樣的系統更具有魯棒性 (robustness)，不會由於某一個或者某幾個個體的故障而影響整個問題的求解。因為具有這些優點，非中心化思維成為現代科學中一個重要的思維方式。

參考文獻

1. Mitchel Resnick, "Learning About Life", in *Artificial Life: An Overview*, ed. Christopher G. Langton (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995).
2. 周登勇：〈用複雜性科學來理解和設計智能〉(中國科學院自動化研究所博士論文，2000)。
3. 沃爾德羅普 (Mitchell M. Waldrop) 著，陳玲譯：《複雜：誕生於秩序和混沌邊緣的科學》(北京：三聯書店，1997)，頁462。
4. 金吾倫：《生成哲學》(保定：河北大學出版社，2000)。
5. Margaret A. Boden, ed., *The Philosophy of Artificial Life* (New York: Oxford University Press, 1996).

註釋

- ① Michael Shermer, "Digits and Fidgets: Is the Universe Fine-tuned for Life?", *Scientific American* (January 2003).
- ② Mitchel Resnick, "Learning about Life", in *Artificial Life: An Overview*, ed. Christopher G. Langton (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995).
- ③ 卡斯蒂 (J. L. Casti) 著，王千祥、權利寧譯：《虛實世界：計算機仿真如何改變科學的疆域》(上海：上海科技教育出版社，1998)，「序」。
- ④ 周登勇：〈用複雜性科學來理解和設計智能〉(中國科學院自動化研究所博士論文，2000)。

隨筆·觀察

自魯而胡——李慎之思想 衰變的意義與局限

● 邵 建

一

「我年輕時不能不是一個共產黨員，中年時不能不是一個右派，老年時不能不是一個自由主義者。」^①這是李慎之先生對自己八十人生簡要亦精要的概括，其中三個「不能不是」，弦弦叩擊人心，聞之者動容，味之者無極。

上述過程似乎可以作這樣的轉換：左翼青年→中年右派→老年自由主義。這是李慎之一生中的三個關節點，可以看到，從起點到終點，李慎之完成了人生中一個關鍵性的振轉，晚年的他走到了自己年青時的反面。

所以把「共產黨員」轉換為「左翼青年」，是因為李慎之的政治人生是從左翼青年起步的，他由此踏上所謂的革命道路，也由此成為共產黨員。共產黨員的身份實際上是他人第一階段或青年階段的終點，而非初始意義上的起點。

從左翼起步，李慎之的個案具有一定的代表性，那就是他（們）大都受魯迅文學的影響，在魯迅的感召下，走上了革命道路。李慎之的摯友李銳

就這樣說過：我是讀魯迅的書參加革命的，我參加革命時還沒有讀過毛澤東。他十八歲時的一首詩佐證了這一點：「路從無路而走出，魯迅文章是我師。」^②以魯為師，是那個時代進步青年的風習，李慎之自己也說，年輕時的「他只看一個人的小說，魯迅的，別的人全不看」^③。在另一個場合，李慎之又「特別提到魯迅及左聯對自己的巨大影響，當時毅然奔赴延安的年輕知識份子，大都把魯迅視為精神導師」^④。如果把「二李」的話參合印證，這些左翼青年走上政治道路，其精神資源主要就是魯迅或少不了魯迅。

饒有意味的是，李慎之們在擁戴魯迅的同時卻反對胡適。本來，胡魯都是五四新文化運動的領軍人物，出離五四後，兩人因思想主張的不同便不相往來，但他們兩人卻代表了解決中國問題的不同的努力方向：胡適堅持用英美改良式的自由主義來救治中國，魯迅解決中國問題則傾向蘇俄式的無產階級革命。當胡適認為「我們是不承認政治上有甚麼根本解決的，……只存一個『得尺進尺，得寸進寸』的希望」時^⑤，魯迅的觀點卻是

「改革最快的還是火與劍」。顯然，魯迅的話更能燃動進步青年的血。因此，1936年的胡適自知之明：「我在這十年中，明白承認青年人多數不站在我這一邊。」^⑥以李慎之的話相證，那就是「我們年輕的時候是看不起胡適的」^⑦。「胡適缺乏鬥士的激進，顯得過於君子。魯迅決不『費厄潑賴』，而胡適專講『費厄潑賴』。」^⑧儘管「在我心目中，胡適當然『也是個人物』，但是他軟弱，易妥協，同魯迅比起來，『不像一個戰士』，而且顯得『淺薄』……這些『胡不如魯』的印象本來也一直存在心裏」^⑨……

在魯迅思想的導引下，李慎之們走上了「火與劍」的革命道路，這條路在抗戰之後僅用短短幾年時間，就奇跡般地走通了，這正印證了魯迅關於「火與劍」的論述沒有錯。於是，魯迅弟子胡風在《人民日報》上高呼：「時間開始了」。然而，這開始了的時間，和過去了的時間在性質上卻具有令人吃驚的同一性。前一時間段，執政體制圍於國際國內的壓力，無論真心還是假意，都得往憲政路子上靠。按照當年孫中山手訂的中國發展三段論，從「軍政」、「訓政」到「憲政」，國民黨從20年代末結束軍政行訓政，一訓就是二十年。至40年代末，國內民主力量逼得它不得不「行憲」了，至少姿態上是這樣。可是，50年代，領袖的一句話就把時間撥回了頭：「我們現在還是在訓政時期」^⑩，而訓政的實質就是「一黨專制」。在這個自己親手參與創造的「時間」中，李慎之自己也付出了意想不到的代價，因為「大民主小民主」之類的問題，令李慎之的整個中年，在右派生涯中度過。但作為右派的李慎之，人生發生了天翻地覆的變化，在變化中他也不是沒有惶

惑、懷疑和痛苦；只是，如果從思想史角度，那種對他個人來說的根本性的思想蛻變，還沒有發生。

「剝肉還母，剔骨還父」。對早年精神之父魯迅的反思，並最終導致思想上的「剔還」，應是李慎之衰年之事了。有趣的是，如同早年崇拜魯迅就必然瞧不起胡適一樣，李慎之晚年反思魯迅時也自然伴以對胡適的再評價。胡魯對立而又胡魯不離，這是二十世紀中國思想史上殊可怪異的現象。它落在李慎之身上，其評價體系就呈現出「自魯而胡」的價值倒轉。「我是一個六十年來一直『以魯迅之是非為是非』的人，一直到前幾年才忽然有所憬悟，結果就是前年寫的那封給舒蕪的信……」^⑪，它以一種飽含理性的激情陳述了自己人生中的價值追求和轉變。針對舒蕪在中學時代就定下的「尊五四，尤尊魯迅」這六十年一貫制的人生「支點」，李慎之說：「經過一番思索，我的思想居然倒轉了過來，認為就對啟蒙精神的理解而言，魯迅未必如胡適」，「能夠比較全面地表達和代表『五四』精神的，毋寧還是胡適」^⑫。於是，一個垂垂老者，在「反省自己一生走了彎路」之後，終於有了這樣的體認：「還是胡適比魯迅高明。」^⑬

筆者願意把上述李慎之「自魯而胡」這一精神倒轉稱之為「思想衰變」。從時間一維來說，這是李慎之在思想上的「衰年變法」。從價值一維說來，所謂衰變，本指原子核由於放射出某種粒子而轉變為新核的變化；就其喻，則指李慎之在其精神元素的裂變中，由「魯迅元」向「胡適元」蛻變，從而形成新的思想放射。這個衰變過程，應因於他人生最後幾年對自由主義的提倡。自1997以來，李慎之

在中國大陸重張自由主義，這就使他無以迴避對作為自由主義代表人物胡適的評價。事實上，李慎之不久就在自己的文章中重論胡魯。應當這麼說，提倡自由主義是他重論胡魯的思想背景，而重論胡魯既是他的自由主義在思想個案上的深入，這種深入反過來又成為他抱持自由主義的重要表徵。因此，他一生中的三個階段，就其首尾言，是從左翼青年到老年自由主義；就信念角度，則由尊崇魯迅到尊崇胡適。這兩個過程相互滲透，合二為一。

二

「自魯而胡」，李慎之思想蛻變意義何在？

一如上文，無論胡適還是魯迅，都已成為一種價值選擇的符號，而胡適和魯迅所生活的時代，非但沒有過去，黨治格局之類的情形反而歷久彌深。因此，胡魯當時面對的問題，就是我們今天的問題；胡魯對那個時代所作出的不同應對，就是我們今天作出的價值選擇。是胡還是魯，這裏並非人為的二元對立，而是這兩人一個代表英美憲政式的自由主義，一個代表蘇俄無產階級專政式的社會主義，而專政和憲政，可是實實在在的對立的二元。這種對立在今天，直接就演化為前幾年「自由主義」和「新左派」的衝突。新左派宗法魯迅，他們有他們的問題關懷，也並非不重要（比如平等）；但，對「黨治」這個貫通二十世紀的「死結」，新左和它的先師一樣，不贊一辭。自由主義不然，它所賡續的是胡適道統。早在上個世紀20年代黨治之始，胡適就依託《新月》

領銜批判。今天的自由主義續承中斷幾十年之久的胡氏香火，就是要在中國大陸「結束黨治，代以法治；結束專政，代以憲政」。誰都知道，提出這樣的問題等於「批逆鱗」：它既是歷史的——最為難解；也是現實的——更為嚴峻。所有解決中國問題的其他方案，都必須在這個根本問題上率先面對。因為，這個問題不解決，其他問題無以獲致相應解決的必要條件。「這裏就是羅陀斯，就在這裏跳吧！」而李慎之，作為一個有着幾十年黨歷的老左派，對自己和這個民族所走過的幾十年彎道深入反思，世紀之末，以衰朽之軀，返身跳入這個風險與共的「羅陀斯」，並以胡適的方向為中國政治道路的方向。因此，李慎之的衰年之變，不僅於他個人是一種大勇氣和大清醒，而且對我們這個時代，也具有相當的啟示意義和示範意義。

胡適的方向就是中國政治道路的方向。李慎之在生命的最後幾年終於認識到，在解決中國問題的路徑依賴上，還是胡適比魯迅高明。他於生命結束前幾個月的一篇文章中說：「我認為一個民族最重要的創造是其政治制度，經濟、文化、國民性都由之決定（與馬克思的經濟決定論不同）。」^④這是一個極為精彩的表述。制度優先，是胡適的思路而不是魯迅的思路；這樣的表述不僅與馬克思不同，而且也分明與魯迅不同。如果說馬克思認為最重要的是經濟，魯迅則認為最重要的是「國民性」。魯迅顯然是個「國民性決定論者」，制度問題則被排除在他的視野之外。早在上個世紀20年代，離開新文化運動不久，曾經並肩的胡魯，面對當時中國問題，因其思考路徑的不同，就已分道揚鑣。那時的魯迅並沒有接觸馬克思，

始終認為解決中國問題的「第一要着，是在改變他們的精神」^⑤。這顯然是五四新文化運動的啟蒙傳統，目睹過戊戌維新、辛亥革命以及二次革命的失敗，魯迅已不相信任何政治作為。直到1925年，在寫給許廣平的信中，還是單打一地強調：「此後最要緊的是改革國民性，否則，無論是專制，是共和，是甚麼甚麼，招牌雖換，貨色照舊，全不行的。」^⑥魯迅由於否定了制度層面上的努力，使他成為一個一元主義性質的「文化(或道德)決定論者」。然而，胡適不同，五四後的胡適走的顯然是另外一條道路。他並不放棄新文化運動所形成的啟蒙傳統，而且，純粹就精神啟蒙而言，他事實上比魯迅介入更早。但五四之後，他卻把更多的精力投放在魯迅根本看不上的政治改良和政治制度的建構上，並且相應地進行政治啟蒙。自1922年胡適執筆的〈我們的政治主張〉開始，胡適終生致力於民主憲政的努力。因此，五四後胡適對政治自由主義的踐履，使他不但避免了魯迅解決中國問題的一元論(亦即獨斷論)傾向，而且就解決實際問題言，他的體制路徑較之魯迅的國民性路徑更為根本也更為關鍵。

因為在政治制度與國民性的互動關係中，正如李慎之所說，是政治制度決定國民性，而不是相反。所謂政治之「政」即公共事務，政治生活領域即人類公共事務領域，而其「制度」也者，不過是人進入這個公共領域時所制定的「遊戲規則」。只要大家養成遵守遊戲規則的習慣，就會產生行為上的慣性。習慣成自然，久而久之，庶幾也就是國民性了。魯迅言中的國民性，實為一種與生俱來的人性，而且是人性中的幽暗一面，比如魯迅一再

批評的國人的「卑劣」。卑劣並非不可以批判，但魯迅的藥方是一種道德救治，它想從根本上解決問題卻又不能解決根本問題。其實問題無須根本解決，如果有制度的堤防，卑劣你自卑劣，制度的作用，則不讓其四處泛濫。在人性層面上，西人之卑劣實不下於國人，而國人的惡性發作，是因為一個卑劣的制度在助紂。很顯然，一個說謊成性的體制肯定養成國民說謊至少是不說真話的習慣，這不是「國民性」而是「國體性」。這時，「卑劣」之類的人性批判再尖銳再深刻也沒用，有用的就是要改變這個卑劣的遊戲規則。因此，只談國民性而不談制度，是魯迅盲視所在；胡適從不反對魯迅意義上的精神啟蒙，同時尤重制度建構。相形之下，魯是偏鋒而胡更可取。今天，李慎之取法胡適，以政治制度為「玄關」，一語便道破我們這個時代由來已久的要害所在。

胡適的方向就是中國政治道路的方向。這句話的意義還有一層，即解決中國社會問題，是胡適的「和平改革」，還是魯迅的「暴力革命」。晚年李慎之對這個問題，大致完成了他的「再選擇」。一篇〈革命壓倒民主〉，尤其開頭部分實際上就是有關革命的「懺悔書」。當然，革命壓倒民主，在李慎之那裏是一種事實陳述，還沒有上升到相應的理論高度。胡適不然，當年他所以反對革命，完全是出於一種睿智的理性。他認為革命無非就是一種「社會徹底改革的主張」。這種主張不但無以通過革命實現，因為它必須經過一點一滴的社會改良才能完成，而且更在於，「一切的所謂社會徹底改革的主張，必然的要領導到政治的獨裁」，根據就是列寧自己的話：「革命是最獨裁的東西。」^⑦而獨

裁和民主勢不兩容。因此，早在上個世紀40年代，也就是李慎之為了民主跨入革命之時，胡適發表了他的〈自由主義〉，說^⑩：

我要很誠懇地指出：近代一百六七十年的歷史，很清楚的指示我們，凡主張徹底改革的人，在政治上沒有一個不走上絕對專制的路，這是很自然的，只有絕對的專制政權可以鏟除一切反對黨，消滅一切阻力，也只有絕對的專制政治可以不擇手段，不惜代價，用最殘酷的方法做到他們認為根本改革的目的。

這其實是一種警告。然而，胡適愈是誠懇，李慎之們愈是聽不進去，一個人聽到的往往是自己想要聽的東西。比如：「革命不是請客吃飯，不是作文章」，「一首詩趕不走孫傳芳，一炮就趕走了」，「在這可詛咒的地方擊退這可詛咒的時代」，「無產者失去的只是鎖鏈，得到的將是整個世界」，這些動人的文學化表述，年輕人是滿心要聽。而且還天真地認為，只要趕走了「孫傳芳」，甚麼問題不能解決呢。就這樣，李慎之這一代知識精英，抱着「社會徹底改革」的願望，一頭扎進革命懷抱，用魯迅的火與劍、用自己的青春和熱血，硬是把胡適的警告變成了活生生的現實。

晚年李慎之解甲歸胡，給我們的啟示至少有這兩樣：一是社會問題只有「一步一步的做具體改革」（胡適），不能期以火與劍式的革命。革命只解決政治權力的更迭，並不保證權力性質的轉換。另外，更要警惕「社會徹底改革」之類的「意圖倫理」，轉而強調「責任倫理」。這本是韋伯（Max Weber）的一對概念，扼其言，意圖倫理只強調動機和目的，而罔顧行為及

後果；責任倫理則相反，它不排除目的之類，卻更注重行為責任。就胡魯而言，魯迅是典型的「意圖倫理」者，他在給許廣平的信中說：「我以為只要目的是正的——這所謂正不正，又只專憑自己判斷——即可用無論甚麼手段。」^⑪而強調「責任倫理」的胡適卻「明白承認行為的結果才構成我們道德意識的責任」^⑫。因此，在魯迅，為了一個崇高的意圖則不憚「火與劍」；胡適呢，憂於未形，恐於未熾：「一個錯誤的政治或社會改造議論，卻可以引起幾百年的殺人流血。」^⑬以剛剛過去的二十世紀為例，人類的大災難、大流血，無論極右，抑或極左，從希特勒到斯大林，從毛澤東到波爾布特，那種人類最殘酷、最不恥的行徑，正是出於魯迅所謂只要我以為是正的即可用無論甚麼手段的「意圖倫理」。

三

李慎之的思想衰變，發生甚晚，皈依自由主義，也就生平最後幾年。雖說「朝聞道，夕死可矣」，然，朝夕之間，學有淺深。歷史留給慎之老人的朝夕未免過於吝嗇，儘管他倡導有力，但就其自由主義學理，顯然未達深入。落實到這裏的魯迅評價，問題便不免歧出。

從「尊五四，尤尊魯迅」，到「尊魯迅，尤尊胡適」，固然是一種知性進步。但，尊魯同時，是否知道，在另一面上，魯迅是有「毒」的。因此，這樣的表述問題夠大：「胡適畢竟是了解魯迅的，他們倆後來雖然傾向有所不同，但是，分析到最後，本質上都是中國最最珍愛自由的人。」^⑭胡魯的關鍵就在於他們的「傾向不同」，一

個傾向英美自由主義的人，和一個傾向蘇俄無產階級專政的人，還能在最後一句的「本質」上相同起來嗎？而況，真正的自由主義，從不輕言「最珍愛自由」，如果以「最」而論，在中國，最愛自由的當是「反對自由主義」的毛澤東，他的「和尚打傘，無髮（法）無天」，就是最愛自由的強硬表述。魯迅呢，愛自由的表述甚至更直接，不容置疑八個字：「惟有此我，本屬自由」^②（毛魯真是有着精神上最內在的一致）。這兩種表述，自由主義斷然不敢。自由主義在「自由」上並不比「最」，更不「最最」，「最最」本身就是極權體制常用詞彙，作為一個上下合體的會意字，「最」的本義，即「冒犯奪取」。也就是說，一個最最愛自由亦即「惟有此我，本屬自由」的人，他的自由很輕易就冒犯別人。自由是權利「由於自己」而不受障礙的狀態，而權利和權利是互相衝突的。這就要求，一個人在伸張自己的權利時必須注意不要妨礙別人，反之亦然。於是，現代社會中，人人的自由都不是「最」的自由，而是自由的限制。這個限制，就是胡適所謂：「我之自由，以他人自由為界。」^③以此為界，便也見出胡魯的差別。慎公不察，卻以自由而並論之。殊不知，魯自由非胡自由，這一籠統，便折射出先生在自由理論上的含混。

正是這種含混，又導致了下文的偏斜：「對魯迅的研究，……到現在除了可以肯定他『任個人而排眾數』、『尊個性而張精神』這一點外，作為一個文學家的無與倫比的感染力，其美學價值還很少被真正發掘出來。」^④後一點如果沒有問題，前面的問題則不可小覷。「尊個性而張精神」，推諸語境，帶有濃厚的「唯意志論」色彩，因為此時的魯迅正受尼采（Friedrich

Nietzsche）「超人」哲學的影響。這種「超人」性質的個性自由，必然發變為「任個人而排眾數」。這實際上就構成了兩種自由的對峙：個人的，還是眾數的。魯迅的選擇是前者，問題是，在魯迅那裏，作為「超人」的個人自由是有了，但平民作為「眾數」，他們的自由卻沒了。如此，倒也真的是「惟有此我，本屬自由」。這樣的自由，毛澤東的《詠蛙》詩庶幾近之：「春來我不先張口，哪個蟲兒敢作聲。」顯然，自由如果一旦像魯迅這樣「任個人」，則必然走向專制。本質上，它不是自由主義的自由，而是自由的專制主義。自由主義的自由，既是個人的自由，也是眾數的自由，是從個人走向眾數的自由。胡適認同自由主義的個人性，但這不是哪一個人，而是人人。他說：「歷史上自由主義的傾向是漸漸擴充的。先有貴族階級的爭自由，次有資產階級的爭自由，今則為無產階級的爭自由。」^⑤自由在這裏是一個擴展程序，它最終所要達致的是「眾數」，是人人。今天慎之先生從自由主義說魯迅，未加細審，便肯定魯迅自由偏至的「任個人」，這是對自由主義的誤解，也是對魯迅的錯肯。

同樣，慎之先生贊同五四的「個性解放」，但話題一轉，便直奔馬克思：「只有樹立並且遵行這些規範，人們才有可能走近馬克思、恩格斯在《共產黨宣言》裏所說的聯合體，『在那裏，每個人的自由發展是一切人的自由發展的條件。』」^⑥看來，慎之先生很認同馬恩的這個聯合體。但，這句話所顯示出來的問題的深切嚴重，當為慎之先生始料不及。請注意這裏的「每個人」和「一切人」。「每個人」是可以落實到具體的個人，「一切人」則不能，在意義上它等同於「人」或「人類」，是一個普遍概念。如果把這個

句子轉換並簡化，即：每個人的自由是全人類自由的條件。然而，自由，只能是個體的自由，卻沒有甚麼抽象意義上的人類自由。因此，馬克思的話倒過來方才合理，即一切人的自由必須落實為每個人的自由。自由主義所以重個人並對個人以上的自由三緘其口，乃因自由一旦離開個人就無所依傍，或被架空和利用。像馬克思把原本作為「目的」的個人自由置換為「條件」、另一個抽象對象（一切人、人、人類）的「條件」，這在自由主義看來既不可思議，也十分危險。「一切人的自由」是一個無底的黑洞，它反噬個人自由並導致對自由的抽象肯定和具體否定。為了人類的自由——多麼輝煌的目標，作為條件的個人自由難道不可以放棄嗎？看看那些掛馬克思「羊頭」的蘇俄之類的聯合體，哪一個不是以人類的名義，視個人自由為敝屣，踐踏之、拋棄之、剝奪之、犧牲之。

「《春秋》責備賢者。」以上，以慎之先生一篇文章中的三處表述，就其轉軌以來的思想狀況作局限分析。其所以如此，乃因上述局限是慎之先生個人，亦遠不限於其個人。胡魯問題，馬恩問題，包括這裏未能論及的五四啟蒙問題等，即使是認同自由主義價值的人，也不少是泛論可以，一到具體則問題繁出。為慎之先生晚年心儀的自由主義故，這裏不惜以慎之先生為個案，略剖二三，備以為戒。

謹此！

註釋

① 徐晉如：〈如可贖兮，人百其身〉，載丁東主編：《懷念李慎之》，下冊（自印本，2003），頁576。

② 轉引自丁東：〈李銳剪影〉，載《老照片》，第29輯（濟南：山東畫報出版社，2003），頁36。

③ 蔣泥：〈追憶李慎之先生〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁568。

④⑧ 劉曉波：〈誠實地說出常識的良知〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁512；513。

⑤ 胡適：〈這一週〉，載歐陽哲生編：《胡適文集》，卷三（北京：北京大學出版社，1998），頁401。

⑥ 〈胡適致周作人〉，載《胡適來往書信選·中》（香港：中華書局，1983），頁297。

⑦ 謝泳：〈人去思想在〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁266。

⑨⑫⑭⑯ 李慎之：〈回歸「五四」，學習民主——給舒蕪談魯迅、胡適和啟蒙的信〉，載《風雨蒼黃五十年——李慎之文選》（香港：明報出版社，2003），頁67；61；72；72；63。

⑩ 李慎之：〈「大民主」和「小民主」〉，載《風雨蒼黃五十年》，頁109。

⑪⑬ 邵建：〈李老，請允許我用這樣的方式紀念〉，載《懷念李慎之》，下冊，頁464；462。

⑰ 許良英：〈痛悼摯友、同志李慎之〉，載《懷念李慎之》，上冊，頁19。

⑱ 魯迅：〈吶喊·自序〉，載《魯迅全集》，第一卷（北京：人民文學出版社，1981），頁417。

⑲ 魯迅：《兩地書·八》，載《魯迅全集》，第十一卷，頁31。

⑳ 胡適：〈從《到奴役之路》說起〉，載《胡適文集》，卷12，頁834。

㉑ 胡適：〈自由主義〉，載《胡適文集》，卷十二，頁810。

㉒ 魯迅：《兩地書·十九》，載《魯迅全集》，第十一卷，頁68。

㉓㉔ 胡適：〈我的信仰〉，載《胡適文集》，卷一，頁21；21。

㉕ 魯迅：《墳·文化偏至論》，載《魯迅全集》，第一卷，頁51。

㉖ 胡適：〈國家主義與世界主義〉，載《大宇宙中談博愛·胡適卷》（北京：東方出版社，1998），頁28。

㉗ 胡適：《胡適日記全編》，卷四（合肥：安徽教育出版社，2001），頁239。

「愛國」與「賣國」

● 秦 暉

宋朝的時候誰是最愛國的人？岳飛！你會回答。

但我說不對。當時最「愛國」的，我以為恰恰是殺了岳飛的那個著名的昏君宋高宗趙構。

你先別瞪眼！聽我再問：宋朝的時候誰是最大的賣國賊？秦檜！你會回答。

又錯了。當時最大的賣國賊不是別人，還是那個宋高宗趙構。至於秦檜當然不是好東西，但他不過是奉趙構之命進行賣國活動的一個工具。當年給岳飛平反昭雪的是趙構的兒子（其實是養子）宋孝宗，他不能派老爹的不是，便只能把冤案的責任全推到秦檜頭上。其實正如明人文徵明那首著名的《滿江紅》所云：「量區區一檜亦何能，逢其（趙構）欲」耳！

最「愛國」的人同時又是最大的賣國賊？不是開玩笑吧？

非也。其實這是再簡單不過的常識：在民主制度下愛國與賣國當然是冰炭不可同器。但是在那個「家天下」的時代，宋朝這個「國」是誰的？當然是趙家的，即趙構的，不是岳飛的。如果趙構自己都不愛這「國」，那誰還

會去愛呢？岳飛當然十分忠君愛國。如今有人挑剔說：愛國是好的，忠君就糊塗了。這道理放在今天自然沒錯，但是在當時，這「國」又不是他岳飛的，如果他不「忠君」，犯得着去愛這個國嗎？正因為忠君，所以「忠」屋及烏，也就熱愛君之國了。

不過話說回來，別人再怎麼「忠」，最忠於君的還是君自己，最熱愛君之國的自然也是君自己。在那個「朕即國家」的時代，國之興衰存亡，於君之身家性命、切身利益可謂二位一體。對尋常百姓而言，如果不是思想境界特別高的話，「國」之易手不過是奴隸換了個主人而已。「戰爭與和平」問題之關切利害，實遠甚於「國」之存亡問題。所以老百姓反戰愛和平大概是比較普遍的，但是否「愛國」就難說了。

而對於君主就大不相同了。國家之亡對於他，是確確實實地意味着由主子變成了奴隸，「亡國奴」之說端的名副其實。看看記載北宋滅亡後徽欽二帝及其皇族家人們悲慘遭遇的那些「北狩」史料，真是血淚斑斑哪！居國失國，禍福如此，你說他怎能不「愛國」呢？昏庸如南唐李後主，亡國後

那成天「垂淚對宮娥」、「問君能有幾多愁」的詞句成為千古絕唱，沒有切膚之痛豈能寫得出來！而一般南唐百姓在多大程度上有「故國不堪回首月明中」的痛感，委實不得而知。

總而言之，「商女不知亡國恨，隔江猶唱後庭花」，那是說的老百姓。而商君——就說那個同樣昏暴的亡國之主紂王吧，還不是舉火自焚，也算是「壯烈殉國」了。誰能說商君不知亡國恨？其實對「家天下」的君主而言，愛國就是愛家，就是愛自己。昏君暴君又不是捨己為人之輩，其愛己利己之心恰恰不亞於他人，則愛自家之國又怎麼會亞於他人？

所以，昏君與明君之別在於是否善於治國，而不在於「愛」不「愛」國。暴君與賢君之別在於是否愛惜臣民，同樣不在於是否「愛國」的。諸位要說宋高宗「愛民如子」，打死了我也不信，但要說這個昏君「愛國如寶」，那我是一百個相信哪！假如金邦非要徹底亡宋，置趙構於徽欽之境，則舉南宋全國軍民血肉之軀以赴湯火而換趙家之國不亡，我想趙構先生絕對是在所不惜的。

問題在於：「愛國」最甚者就不能或不「賣國」嗎？大不然也。

首先從可能性上講，正是商品的主人，才有可能成為商品的出賣者，別人想賣還沒這個門呢。「商女不知亡國恨」，當然談不上是愛國者，但商女難道能夠成為賣國賊嗎？她有賣國之權利嗎？她有賣國之機會與條件嗎？商之為國，是商女給弄亡的，還是商君給弄亡的？對於君主來說，國家既然是朕的，朕想賣則賣矣，干卿底事？專制時代身為一國之主，賠款與敵不需要經過議會辯論，割讓領土更不需要全民公決批准，甚至乾脆不

需要公諸於眾。國人對於國事不僅無參與權，甚至沒有知情權。統治者完全可以黑箱作業，國被賣了，國人可能連知都不知道！君主以下，權臣們如秦檜者，也可以奉君之命參與賣國。而那些與君權無關的芸芸眾生，無論你愛國也罷，厭國也罷，甚至仇國恨國也罷，要講賣國，對不起，你沒權力賣，無資格賣，也不可能賣。

但是有可能未必就有動機呀！國之於君既然可愛如斯，怎麼又會有出賣她的動機呢？

其實說來也簡單：國既為君有，則君之愛國也，猶如財主愛其財，地主愛其地，資本家愛資本，牧人愛其牛羊，甚至好色主人愛其美妾，得之欣喜若狂，失之痛心疾首。其愛不可謂假，非所以偽裝而示人也。然而財主愛財，正在於其財可賣，而且價值不菲，極大之財至有「富可敵國」之說。反過來講，即國可類富，漢高祖劉邦得國後不是對老父誇耀說「某之產業，孰與仲多」嗎？明人黃宗羲則指出，那時國家如產業，君主得而私之，但「人之欲得產業，誰不如我」，所以君主們都愛之如寶，唯恐別人搶了、偷了去。是故君主愛國，亦正在於其國為一大財富，可賣之價巨矣。

國家對於君主既然為一大產業，所以只要出價合適，可愛之國還是可以賣的。甚至國之可愛，就在於國之可賣，而且可賣大價錢。

一般說來，君主失國就無法安身立命，所以君主通常是不願意把國整個兒賣了而自己去當亡國奴的（兵臨城下，不交出國就丟命，或當別論。不過嚴格地講在這種情況下這國其實是被搶去的，而不是被「賣」出去的。譬如路遇劫匪，交財換命，這不是賣財，也與那苦主「愛」不「愛」財無關，

只與他是否怕死有關)。但是，這並不等於他就不能或者說不願意「零售而不批發」地出賣部分國家利益，以換取他認為值得換的別的利益。

比如趙構先生，他當然不願落得其父兄徽欽二帝那樣的下場，所以他其實愛國愛得要命。但是假如宋軍真能如岳飛之豪言，直搗黃龍，滅此朝食，迎還二帝，你道那趙構他願意？！文徵明詞謂：「豈不念，疆圻蹙？豈不惜，徽欽辱？但徽欽既返，此身何屬！千載休談南渡錯，當時自怕中原復。」對趙構的心理刻畫得可謂入木三分！對於「疆圻蹙」、「徽欽辱」之念之惜，換言之，即趙構之「愛國」心恐怕不在任何臣民包括岳飛之下，然而這麼可愛之國必須是我的，不是別人、甚至不能是父兄的——否則「徽欽既返，此身何屬」！所以與其讓父兄重返，把國又拿回去，倒不如把國賣它一部分給金人，換得自己可以安享其餘呢。

慈禧太后有句遭人唾罵的賣國名言：「寧贈友邦，不與家奴。」其實這句話換個角度也可以看作「愛國」名言——在講這句話前不久，不正是這個慈禧才剛剛因憤恨洋人支持維新、「干涉內政」，而作出了向東西各國列強同時宣戰的空前「愛國」壯舉嗎？慈禧為甚麼「不與家奴」？倒不全是因為主子蔑視家奴，你看那趙構不是甚至「寧贈友邦，不與父兄」麼，父兄可是主子等級的，還是至親呢，趙構還是不願給，那都是「愛國」愛的呀！國家既然這麼可愛，當然是寧可賣一半給「友邦」（無論趙構還是慈禧其實都是不肯讓「友邦」整個把「國」拿走的），自己保住另一半，也不能讓「國」整個落到別人手中，不管這「別人」是「家奴」還是父兄，是同胞還是洋人。

回說南宋，其實文徵明對趙構的心理分析也許稍嫌「超前」，當時趙構擔心「徽欽既返」恐怕還在其次，紹興年間的軍事形勢遠沒有樂觀到如此程度。即使徽欽不返，「岳家軍」坐大而威脅趙家國，重演陳橋故事，如此前景也會令趙構先生不寒而慄。風波亭之冤獄，良有以也。至於這樣冤殺良將會損害本國，有利金邦，後世斥為賣國，「愛國」心切的趙構先生就顧不得那許多了。

當然，正因為這樣的「愛國」完全是基於一己之既得利益，它與維護國民利益就遠遠不是一回事。「不愛國人卻愛『國』，只愛『民族』不愛民」，就是這種「愛國主義」、「民族主義」的根本特徵，而這樣的「愛國」與「賣國」都常常成為國民的災難。慈禧當年極端「愛國」地屠殺維新派而不許洋人「干涉內政」，煽動百萬義和團上京下衛大串聯，於攻打各國使館的同時也在北京城裏胡作非為禍害百姓，這場「奉旨造反」殺的洋兵沒幾個，甚至洋教士死的也不多，而殘害的中國教民（基督徒）包括老幼婦孺何止百倍於洋人，更不用說拳民本身的死傷枕藉了。正是這個慈禧，轉眼間回過頭來又大賣其國，不但反過來大殺義和團討好洋人，還「量中華之物力，結與國之歡心」，把國人折騰得民窮財盡。這樣的「國」正如昔有詞云：「興，百姓苦；亡，百姓苦。」而這樣的統治者同樣也可以說是：「愛國」，禍百姓；「賣國」，禍百姓。

「家天下」的時代是如此，並非家天下但仍是專制主義的情形又是如何呢？可以說大致相類。但有一點不同在於：專制統治而又不能世襲，意味着既非「家天下」又非「公天下」。與民主制下不同，這樣的「國家」不是國民

的，但與傳統王朝的不同在於統治者也不認為是自家的。既然不能傳之子孫，則我死後（甚至我下台後）哪怕它洪水滔天！所以這樣的專制往往更容易趨於短期行為，更不負責任。當統治者「愛國」時，他甚至未必能如趙構、慈禧、李後主那樣把「國」當作自家的貴重財寶來愛，而很可能只是鎮壓反對派維護自己眼前利益的一種藉口。換言之，這樣的「愛國」比傳統君主的愛國可能更虛偽。

而當其賣國時，更由於反正不能傳國於子孫，賣起來更加無所顧忌，也不存在「只零售不批發」的界限，甚至把整個國家賣了換一大筆錢來享受，都是可能的。因為國既不可世襲，財產還是可以傳給自家子孫的嘛。加之如今聽說某些外國也沒有當年的金邦那麼寒冷荒涼、貧窮不堪還種族歧視，不會像當年金邦那樣虐待亡宋遺族，甚至還頗為優待「投資移民」，於是「國」就更加顯得沒有錢可愛了。偏偏這時候對外經濟開放又還十分有限，一般國民不可能參與外貿，而只有那些人可以壟斷對外交往。於是，損害國家利益，藉既無競爭、又不受監督的對外交往大發不義之財，然後把民脂民膏轉移國外投資置產，家人先移民，自己一邊繼續「原始積累」，一邊留好後路……這等等宋時趙構秦檜們沒有條件幹的、不折不扣的賣國勾當，也就盛行起來。

然而，你如果對他們進行批評抵制，那對不起，我代表「國家」，你批評我，你就是反對「國家」，也就是「賣國」！而我鎮壓了「賣國」者，當然就證明我「愛國」了。這對外交往嘛當然也就更應當由我壟斷——不讓「愛國者」壟斷，難道還讓「賣國者」插手不成？於是乎「愛國」者賣國的歷史劇不

僅仍然上演着，而且這樣的「愛國」比傳統時代可能更虛偽，這樣的「賣國」比傳統也可能更加肆無忌憚了。

要改變這種「愛國」與「賣國」的惡性循環，辦法當然也有——而且好像也只有一個，那就是要使「國」真正成為國民之國，「國家利益」真正等同於國民利益，「國家主權」也真正以國民的人權為基礎為前提。只有這樣，國民才會用不着宣傳就本能地去愛國護國，主國事者既為愛國之民所託，且為民權憲政所制，從民意而有愛國之志，受制約而無賣國之機。這樣「愛國」與「賣國」的「辯證法」才會消失，而主權與人權才都能得到維護。不久前美國攻打伊拉克，在我們這裏引起了一些愛國者的憤怒。但美伊之間的是非姑且不論，兩個明顯的事實是：伊拉克獨夫政權旬日而亡，不僅因為軍力不濟，更因為國民不支持，臣下盡離心。而民主的美國能夠「不經聯合國授權悍然開戰」並且一戰而勝，不僅因為「船堅炮利」，更由於國人愛國，民氣可恃。今天我們愛國當然是為了愛護與發展國人的權利、自由與幸福，而不是特意要與甚麼人作對，但即使只是為了與美國抗衡，僅僅「師夷長技」發展軍備，恐怕也是遠遠不夠的，「師夷長制」以推進民主憲政改革是不能迴避的事。一句話：「師夷長技以制夷」也許是個不壞的主意，「師夷長制以制夷」更絕對是個好主意。放眼時下，言愛國、言民族主義者眾，是真是假，就看你如何對待這個問題了。

秦 暉 北京清華大學人文社會科學學院教授

黎民偉的若干經歷和評價

——勘誤與質疑

● 周承人、李以莊

香港武俠電影大師張徹生前說：「治史必求實證。」^①研究黎民偉歷史功過亦應以確鑿史實為基礎。以黎民偉為代表，黎海山、黎北海三兄弟於1923年7月創辦香港民新製造影畫片公司，開香港華人電影紀元，1925年2月拍攝完成並在香港上映第一部香港長篇故事片《胭脂》。1994年初香港影界尊他為「香港電影之父」，是對這一歷史功績的致敬與肯定。他自覺地以電影作武器，為強國、教民奮鬥一生。1925年底他赴上海和李應生合辦上海民新影片公司，在當年神怪武俠盛行的烏煙瘴氣影壇中，盡力拍攝一些好的影片，為當時中國影界帶來一股清新氣息。1929年底參與羅明佑發起，並和他創建聯華影業公司，在上海／中國影壇樹起「復興國片」大旗，開影壇新風。在當時左翼文化人主導下，上海明星影片公司首開左翼電影。因左翼和進步影人的影響所及和所起的主導作用，聯華公司拍攝了一些進步的經典影片，與明星公司、藝華公司以及天一公司所拍攝的進步電影，形成中國電影黃金時期。雖然在1933年後，羅、黎主持的聯華一廠，主動接受國民黨中央宣傳部長陳立夫

宣布的「中國電影新路線」，向國民黨文化政策靠攏。黎民偉任廠長的一廠產品愈來愈遠離抗日救國熱潮，宣揚「新生活運動」，宣揚傳統的忠孝仁愛等等道德理念，導致經營失敗，但他們歷史功績不應抹殺。即使在抗日戰爭期間的困苦生活中，黎民偉仍堅持信念，拍攝一些有意義的影片，戰後還在研討先進沖印技術，他對中國／香港電影事業貢獻良多。

1993年香港對黎民偉進行歷史評價，自那以來近十年中，香港影界學者對黎民偉的研究傾注了心力，2003年9、10月紀念先生誕生110周年活動達到高峰。十年間香港出版了《黎民偉：人·時代·電影》、《香港電影之父黎民偉》(DVD)、《黎民偉日記》、《黎民偉足跡》，在香港和廣州分別舉辦了「黎民偉足跡」和「尋找黎民偉足跡」大型圖片文獻展覽，以及不同形式的座談會、講座等。影響很大，評價至高。在仔細閱讀和分析這些史料之後，本着對歷史的真誠，不得不對上述各種形式史料中不實之處作必要勘誤。有的是根據當年同代人的回憶或據史料分析而提出質疑，就教於香港電影史家。

以黎民偉為代表，黎海山、黎北海三兄弟於1923年7月創辦香港民新製造影畫片公司，開香港華人電影紀元，1925年2月拍攝完成並在香港上映第一部香港長篇故事片《胭脂》。1994年初香港影界尊他為「香港電影之父」，是對這一歷史功績的致敬與肯定。

(一) 黎民偉是「中國／香港電影之父」？「香港、中國電影的最早開拓者」嗎？②

如前所述，1994年香港影界尊黎民偉為香港電影之父，是對以他為代表的黎氏兄弟，開香港華人電影紀元歷史貢獻的敬意與肯定。但他不是中國電影之父！拉開中國電影歷史序幕，首開中國電影紀元的是遼寧瀋陽人任景豐。他在1905年於北京自己開的豐泰照相館，開拍中國京劇《定軍山》武打片段，創下中國電影紀元。2005年即為中國電影100周年。說黎民偉是「中國電影之父」，是無視歷史事實了。黎民偉是香港早期電影開拓者之一，但他不是中國電影最早開拓者。黎民偉從影時間雖然和張石川同在1913年，但張石川是承包亞細亞影戲公司，自主地連續地攝製影片，黎民偉卻在1914年後，直到1923年前，十年間忙於他事，沒有參與任何電影攝製。而張石川等從1913年組織新民影片公司，承包美國人依什爾接手的亞細亞影戲公司起，開始了中國電影拓荒時期，之後，有商務印書館活動影戲部等繼續。經過摸索和嘗試，直到1923年底，明星影片公司拍攝《孤兒救祖記》，受到觀眾歡迎，贏得高票房收入，刺激了社會對電影投資的熱情，上海電影公司如春筍般出現，標誌着中國電影走出拓荒階段，進入初創的繁榮。雖然有學者以左翼電影出現的1931年劃線，在此之前為拓荒期，那也是從意識形態角度作視野的一家之言。在拓荒時期，中國電影最早的拓荒者是張石川、鄭正秋、任彭年等等。

黎民偉是在1925年10月到上海，這時上海已有33家電影公司，年底他和李應生合辦上海民新影片公司。當

時各家公司各有各的製片主張和方針，如明星公司是「處處惟興趣是尚」；「醉心『歐化』」的是大中華百合公司；天一公司則「注重舊道德，舊倫理，發揚中華文明，力避歐化」；長城公司主張「非採用問題劇製成影片不足以移風易俗」③。據歐陽予倩回憶，當時黎民偉和李應生面對激烈競爭的市場，卻「提不出甚麼方針、任務和辦法」④，是歐陽予倩執筆寫的《民新公司成立宣言》，成為民新影片公司的方針、任務和辦法⑤。黎民偉在香港電影事業中是先驅者之一，但他到上海時，對中國電影事業來說，只可以說是一位後來的參與者，並非中國電影最早開拓者。

(二) 黎民偉是嶺南電影之父嗎？⑥

中國電影史書籍中，從來沒有所謂「嶺南電影」概念。1999年自費出版的《中國嶺南影視藝術史》，作者以研究地域文化的課題，提出所謂「嶺南電影」概念。它是否真的存在呢？

「嶺南電影」包含兩個層次，一是指自然的地理區域概念，二是指社會的文化概念，這二者之間不是必然等同。作為地域概念，「嶺南」是泛指五嶺以南廣大地區，含現在的廣東、廣西東部、海南島、港澳以及越南北部。若作為社會文化概念，越南是不同國家，不在我們研究範圍。港澳雖原屬中國廣東，但他們分別為英、葡佔據百年以上，是不同社會制度的地區，他們和兩廣文化是在不同社會制度中發展。在地理上雖同屬嶺南地區，但在社會文化上，港澳和兩廣的價值觀和文化理念均根本不同。無視這種根本差別，無視香港電影和兩廣電影百多年來在不同社會制度背景下發展的事實，牽強附會地扯在一起，

首開中國電影紀元的是遼寧瀋陽人任景豐。他在1905年於北京自己開的豐泰照相館，開拍中國京劇《定軍山》武打片段，創下中國電影紀元。說黎民偉是「中國電影之父」，是無視歷史事實了。黎民偉在香港電影事業中是先驅者之一，但對中國電影事業來說，只可以說是一位後來的參與者。

說成是一個「嶺南電影」，無論在學術上還是在電影文化上都是不科學的。香港電影就是香港電影，廣東珠江電影廠和廣西電影廠的電影產品不能與其相提並論，二者不僅價值觀、文化理念不同，甚至相悖。電影發展水平也有極大差別。怎麼能混為一談？「嶺南電影」這一命題，無論在學術上還是在電影文化概念上均不能成立。沒有這一前提，「嶺南電影之父」一說，便屬子虛烏有。

(三) 香港1913年的華美電影公司是黎民偉和布拉斯基合資創辦的嗎？⑦

不是的。黎民偉和美國人布拉斯基 (Benjamin Brasky) 合作拍攝了《莊子試妻》，問題的焦點是，他們的合作是甚麼性質？

當事人黎民偉講得最清楚，他說：「1913年(民國二年)，美國人布拉斯基和萬維沙 (Van Velzer) 君來港在九龍彌敦道成立華美公司，攝製新聞片，我那時正繼續辦着清平樂劇社」；「《莊子試妻》一片拍攝，是由我們以『人我鏡劇社』名義與華美公司訂約，凡演員、劇本以及一切服裝、布景、道具等，均由『人我鏡劇社』供給。攝影、洗印、子母片、舟車費以及膳費由華美負責。影片所有權屬於華美，而『人我鏡劇社』一次過獲得港幣幾百元的酬勞。」⑧他明明白白在講當時他們各自開辦華美公司和清平樂劇社，彼此沒有資金上的關係。黎民偉為着與布拉斯基合作拍片，特地組織有他自己和妻子嚴珊珊、四哥黎北海，以及老友羅永祥四人的「人我鏡劇社」。他所以不用有許多人參與的清平樂劇社，卻用基本是其家族加老友四個人的「人我鏡劇社」，是既與前

者區隔又便於操作有關。「人我鏡劇社」在拍攝完《莊子試妻》後，也就不存在了。從黎民偉和華美公司所訂的合約條件來看，一方是「影片所有權屬於華美」，另一方是「一次過獲得港幣幾百元的酬勞」，明明白白是一次性的僱傭性合作。如果是合股，黎民偉則是老闆之一，影片所有權不能只屬於華美(布拉斯基)的；而且黎民偉等不能只是「一次過」獲得一點報酬。並非凡合作皆是合股或合資，但是這種錯誤說法影響很大很廣。它被寫進《中國大百科全書》的「電影卷」，以及大陸新出版的電影課教材，甚至專著之中，香港的歷史專著中專論也被波及。

(四) 《莊子試妻》是香港第一部影片嗎？⑨

說《莊子試妻》是香港第一部影片的理由，一是為香港華美公司所拍，二是華美公司是黎民偉和布拉斯基合股的公司，不同於上海亞細亞影戲公司。前面已經論證了華美公司不是黎民偉與布拉斯基合股開辦的，華美和上海亞細亞影戲公司沒有甚麼不同，都是布拉斯基獨資開辦的美國公司。《偷燒鴨》和《莊子試妻》都是他在香港投資及攝影的，都是由香港人扮演，產生於香港本土。何以後者是香港電影，而前者不是？

余慕雲先生曾這樣論述美國愛迪生公司在香港拍攝的「街景」短片：「雖然它們不是香港電影公司的出品，可是它們是在香港拍攝的，內容又是香港景物，可以把它們稱為『香港電影』。」⑩基於同樣道理，1909年拍攝的《偷燒鴨》當然是香港電影。它先於《莊子試妻》產生，當然也就是香港第一部影片！

港澳和兩廣在價值觀和文化理念均根本不同。無視這種根本差別，無視香港電影和兩廣電影百多年來在不同社會制度背景下發展的事實，牽強附會地扯在一起，說成是一個「嶺南電影」，無論在學術上還是在電影文化上都是不科學的。沒有「嶺南電影」這一前提，黎民偉為「嶺南電影之父」一說，便屬子虛烏有。

羅明佑在平津等地以華北公司經營影院業，從中感悟外國人壟斷影院經營，以及國片質量低下，從而萌生「改造國片」、「復興國片」思想，並制定四點綱要、十大目標的計劃。黎民偉就成為他在製片方面最適宜的合作者。黎雖然認為計劃很好，但自己無力參加和推動這項改革，對未來沒有信心。是夫人林楚楚看好這項計劃，鼓勵他參與。

(五) 民新公司究竟有幾個？有三個嗎？^①

《黎民偉：人·時代·電影》第168頁上說：「民新舊有製片廠一在上海，一在香港，一在廣州。」在中國／香港電影歷史中，簡稱「民新」的電影公司有兩個。一個是1923年7月14日在香港成立，名為民新製造影畫片公司，另一個是1925年底在上海成立的民新影片公司。二者不僅名稱不一，成立時間不一，股東也不同，前者是由黎民偉和黎海山、黎北海為主合股成立，後者是黎民偉和李應生合股。二者沒有繼承關係，上海民新也不是香港民新遷去的。至於廣州，只是在1924年，香港民新製造影畫片公司因得不到港英當局批地，遂租下廣州西關「探花第」作拍攝場地，11月28日開拍長篇故事片《胭脂》，12月27日拍完、公映，便結束了。也就沒有甚麼「廣州民新」之說。至於1930年聯華成立時，香港根本沒有甚麼「民新」，只有黎北海和利希慎合作創辦的香港影片公司，又何來「以黎北海為主要辦事人的香港民新」？

(六) 「上海民新強於製作，弱於發行，黎民偉吸取了這個教訓，與身為戲院商發行商羅明佑合作，促成了聯華的誕生」^②。是這樣嗎？

黎民偉與李應生合辦上海民新影片公司因虧損嚴重，導致兩人分手，黎民偉已無獨自經營能力。至於民新影片公司嚴重虧損原因是多方面的，不是簡單的「弱於發行」所致。1929年約在10月間，羅明佑從北京來上海和他商談合作「復興國片」大計，方使黎民偉命運發生轉折。是羅明佑主動選擇黎民偉，而非黎民偉主動選擇羅明佑。

羅明佑與黎民偉相識於1923年

8月的北平，當時羅為真光影戲院老闆。在羅幫助下黎拍攝了梅蘭芳京劇片段。羅在平津等地以華北公司經營二十多家影院，從中痛感外國人壟斷影院經營，以及國片質量低下，造成外國在經濟和文化方面的侵略，從而萌生「改造國片」、「復興國片」思想，並制定四點綱要、十大目標的計劃。但羅明佑不熟悉製片業，當時上海是中國電影文化和製作中心，他在上海影界唯一朋友是黎民偉，遂成為他在製片方面最適宜的合作者。這是羅明佑到上海選擇黎民偉的原因和目的。羅明佑到上海時，正是黎民偉處於困境之中，他們竟夕長談，黎民偉雖然認為計劃很好，但自己無力參加和推動這項改革，對未來沒有信心。是夫人林楚楚看好這項計劃，鼓勵他參與^③。羅、黎於11月初達成合作協定，12月以華北公司名義和民新公司合作拍攝《故都春夢》（孫瑜導演，羅明佑、朱石麟編劇）。黎民偉在1929年12月28日的日記中記載了他們由上海經青島去北京，就是執行這個協定。1930年8月，以民新公司和華北公司為基礎，由黎民偉出面邀請上海的大中華百合公司、上海影片公司、友聯影片公司，經過商討，各以不同方式加入聯華。另有在上海經營印刷業的黃漪磋及黎北海的香港影片公司加入，正式組成聯華影業製片印刷有限公司。在香港的集資招股，主要也是羅明佑的社會關係，得以有何東等諸多政經要人加入董事會。10月25日在香港成立總管理處，12月27日聯華影業製片印刷有限公司在香港正式成立。

(七) 黎民偉是聯華影業公司的副總經理兼總廠廠長？^④

他只是在聯華後期及二戰後擔任過這樣職務。聯華影業公司從1930年

年底成立到1936年8月羅、黎退出，其間，因時局和經濟問題，幾經收縮、分化和改組，人事變動和任免較大較快。無論怎樣變動，黎民偉始終是聯華製片一廠廠長，或第一分廠的製片主任(即原民新影片公司)。並非如《黎民偉：人·時代·電影》一書第50頁所說：「1930年底聯華成立，他退居幕後，任副總經理兼廠長。」1935年2月聯華公司機構調整，上海設總廠，下設三個分廠。黎民偉職務有了變化。他在1935年2月18日的日記中說：「羅明佑來商聯華各廠集中辦法，並要求我負責任協理職，我力辭之，卒不獲已。」又，1935年9月16日的日記中說：「發表偉就職，乃遷廠，徐家滙三角地為總廠，一廠改為分廠。」^⑩即是說黎民偉從1935年9月16日，即聯華成立五年後才進入聯華最高層任協理，並非副總經理。同時，他仍兼聯華第一分廠製片主任，亦並非總廠製片主任^⑪。戰後的1947年，羅明佑想討回聯華在上海的產業，黎民偉在1947年8月21日的日記中說：「明佑授函委任『聯華』總廠廠長及付國幣一百五十萬元為旅費。」這只是一個空銜，為的是讓他有這樣的「頭銜」，便於在上海活動，他在上海奔波近一個月，無果而終。1947年9月12日，他在日記中說：「掛號函明佑辭『聯華』協理及廠長職。」^⑫前後不足一個月。從上述黎民偉日記的記載，他任聯華影業公司高職是有時間限的，一在聯華後期，一在二戰後，不是1930年底聯華成立時，他就是聯華公司的協理和總廠廠長。因此，對黎先生的歷史功績評估，亦應以歷史時限為據，不能籠統地說他是「總廠負責人」，將聯華的功績都歸於其名下。

(八) 影片《漁光曲》、《大路》是黎民偉(一廠)拍攝的嗎？^⑬

聯華影業公司於1930年底成立時，由北京的華北公司和上海的民新公司為基礎，與大中華百合公司、上海影片公司和香港的香港影片公司等家公司加入組成。羅明佑效法美國好萊塢獨立製片人制度，保留各廠原有實體為相對獨立的下屬各製片廠，僅更改名稱：民新公司改稱聯華製片一廠，大中華百合改稱聯華製片二廠，香港的香港影片公司改為聯華製片三廠(即聯華港廠)，上海影片公司為聯華製片四廠，對外則統稱為聯華影業公司。內部各廠製片相對獨立，取材亦自行其事。因此，聯華出品是以良莠不一、傾向不同為其特點，然而，都稱為「聯華出品」。不了解內情的人，會以為就是一個廠出的，事實上是聯華內部各廠的分別產物。《漁光曲》、《大路》都是聯華製片二廠1934年出品，與當時黎民偉主持的聯華一廠沒有關係。由於它們都冠以「聯華出品」，有人就以黎氏為「總廠負責人之一」，而將這兩部影片與其掛鉤。特別是《黎民偉：人·時代·電影》一書第82頁的編排，將《漁光曲》劇照、蔡楚生簽署的關於林楚楚轉交《漁光曲》1935年獎狀的函示，以及史東山、蔡楚生、孫瑜三位名導照片，加之聯華一廠所出《香雪海》混編，第83頁全部是一廠《神女》各種照片。這樣對開編排兩版的版面，將《漁光曲》混編在聯華一廠出品之中，又未註明它是二廠所出，人們肯定認為它是黎民偉作品。難怪廣州某些報紙將《漁光曲》說成是黎氏創作，就是這種編排方法失誤所導引的必然。第87頁上的《大路》劇照，也與黎民偉一廠出品《浪淘沙》、

聯華影業公司於1930年底成立時，羅明佑效法好萊塢的獨立製片人制度，保留各廠原有實體為相對獨立的下屬各製片廠，內部各廠製片相對獨立，取材亦自行其事。因此，聯華出品是以良莠不一、傾向不同為其特點，但都稱「聯華出品」。1933年後，羅明佑、黎民偉向國民黨文化政策靠攏，其主流產品與進步電影背道而馳。

《小天使》混編，其所導引的結果，必然是同樣結論。在長篇記錄片《香港電影之父黎民偉》(DVD)中，插入聯華二廠產品《大路》片段及《漁光曲》主題曲，觀眾必然認為是黎民偉的作品。但1934年黎氏尚未出任聯華協理，這些影片與他無關。何況1933年後，羅、黎主動接受陳立夫的「中國電影新路線」的要求，向國民黨文化政策靠攏。就在《漁光曲》、《大路》於1934年問世同時及以後，他們拍攝遠離抗日救國熱潮，宣揚傳統道德的忠孝仁愛的《人生》、《天倫》、《慈母曲》，和配合國民黨新生活運動的《國風》，其主流產品與進步電影背道而馳。

(九) 黎民偉在香港辦過演員養成所嗎？李鐵等人是他的學生嗎？^{①9}

沒有。李鐵等人也不是他的學生。在香港辦演員養成所的是黎北海，他在香港先後辦過三次演員養成所。第一次是在1928年上半年，名為香港演員養成所，黎北海是唯一導師。學生有朱普泉、許夢痕、立建嫻、麥嘯霞、薛兆榮等^{②0}。第二次是1931年4月辦「聯華演員養成所」。黎北海任所長，導師有關文清、黎北海、梁少坡、羅永祥。畢業生有李鐵、黃岱(黃楚雲)、石友于、陳武揚、胡藝星(胡戎)、唐醒圖、葉仁甫、馮潔貞、陳其銳等。第三次是1932年續辦第二屆「聯華演員養成所」，教學由薛兆榮、陳武揚負責，黎北海、關文清作輔導。學生未畢業而逢「聯華港廠」結束，已無用武之地^{②1}。正是黎北海在香港所辦三次演員養成所，為香港電影事業做了基礎性貢獻，儲備了必要的人才資源。黎北海真正是香港電影教育的鼻祖，這是無法迴避和抹殺的事實。可是，長篇記錄片《香港電影之

父黎民偉》(DVD)對白字幕本第14頁旁白卻說：「黎民偉在上海培育演員的同時，亦在香港與黎北海辦演員養成所。李鐵、石友于、唐醒圖、黃岱、胡藝星等便在這裏畢業。」這是嚴重違背歷史的。為甚麼將黎北海做的事情挪在黎民偉的名下？二十世紀80年代，聯華演員養成所還有同學會，秘書是李鐵，他從未提及他的老師中有黎民偉。

黎民偉在上海辦民新影片公司時，確曾辦過演員養成所，金焰和湯德培是其中學生。但不是在香港。

至於《黎民偉：人·時代·電影》一書第77頁，以聯華「香港分廠」標題下，談論「聯華港廠」種種，極為不該。聯華下屬廠改稱分廠，是1935年2月以後的事。以黎北海為廠長的聯華三廠，又稱「聯華港廠」，到它結束也未稱為「香港分廠」。

(十) 「聯華成立時，以黎北海為主要辦事人的香港民新，合併入聯華，成為聯華的三廠」？^{②2}

1930年12月27日聯華在香港成立前，香港根本沒有甚麼「香港民新」，只有黎北海與人合辦並任廠長的香港影片公司。黎北海正是以香港影片公司折價兩萬元加入聯華，成為聯華三廠，俗稱聯華港廠。黎北海作為聯華股東，進入聯華董事會。既無「香港民新」，何來「以黎北海為主要辦事人」？實在嚴重地違背了歷史事實。

(十一) 「1934年黎民偉與羅明佑回港，與熟悉美國市場的關文清和美國華僑趙樹榮合作謀辦海外聯華。」^{②3}

沒有這樣一回事。當事人之一關文清在其《中國銀壇外史》中，詳細講

黎北海在香港所辦三次演員養成所，為香港電影事業做了基礎性貢獻，儲備了必要的人才資源。黎北海真正是香港電影教育的鼻祖，這是無法迴避和抹殺的事實。為甚麼將黎北海做的事情挪在黎民偉的名下？黎民偉在上海辦民新影片公司時，確曾辦過演員養成所，但不是在香港。

述了海外聯華從發起到胎死腹中的經過。事情起源於1933年，羅明佑派關文清去美國考察，其間結識趙樹榮，策劃並成立大觀聲片公司，拍攝聲片《歌侶情潮》。當趙樹榮帶着《歌》片來港放映時，羅明佑在家中宴請關、趙，商談合作事宜。1934年羅明佑以國民政府實業部派「考察歐美日影業專員」名義出國，關文清陪同。羅在美國會見大觀公司股東，協議組建海外聯華和招股事宜。但羅明佑回國後，限於聯華經濟情況而改變了計劃，對公司進行改組收縮，香港的三廠撤銷。原定陳七別墅為新場地則退訂，羅還提出要關、趙到上海拍片。激怒了趙樹榮，遂決定另起爐灶在香港成立大觀公司，海外聯華胎死腹中。從頭到尾都沒有黎民偉參與。黎民偉只是在1934年2月15日的日記中，說他返港第四天曾和羅明佑去看將要作海外聯華場地之陳七的地方。現在卻說成黎民偉不僅參加商談，而且還作為主要當事人，擺在羅明佑之上，議事地點竟由美國改在香港！

(十二)「除了導演演員外，聯華培養了不少質優的電影工作者。作曲聶耳、編劇田漢……」^②

二十世紀30年代，聶耳和田漢都已經是有名的左翼文化人，和聯華有過共事的歷史。聶耳曾加入聯華，田漢則僅為聯華一廠寫過《母性之光》和《三個摩登女性》兩個劇本。寫《母性之光》時用化名陳瑜，寫《三個摩登女性》時，連化名都沒用，影片上寫的是編導卜萬蒼。能說是聯華培養了他們嗎？

史實是，當年左翼影人的行為，如柯靈所說：「借他人酒杯，澆自己

的塊壘。」用老闆的錢和設備，做自己的事情，而老闆亦樂得有影片賺錢，實為兩相情願之事。但不等於說他們和老闆之間沒有衝突、鬥爭。羅明佑就和他們發生過兩次衝突，一次是用「四國主義」代替原有製片方針，經聯華「同人會」堅決抗議，後由羅明佑自己取消。二因拍《國風》而和左翼影人發生尖銳衝突，經過雙方妥協才擺平。公孫魯在《中國電影史話》中說：「作為老闆的羅明佑、黎民偉等只有制止他們不過份超越範圍，大作大為，但無法把他們摒諸聯華之外了。」^③至於聯華製片一廠創辦初期所顯示的新文化思想氣息，那是因為由參加過「五四」和新文化運動，又在美國學習戲劇、電影的孫瑜執導了《故都春夢》、《野草閒花》所致。羅、黎在歷史上與「五四」及新文化運動基本沒有接觸，都保留較濃厚傳統道德文化觀念。他們的教化主張是在傳統道德文化範圍之內，和左翼影人主張根本不同，他們接受陳立夫要求，就是顯著一例。充其量不過是羅、黎與他們在不同利益之間，找到一個切合點罷了。

以下是幾點質疑：

一、黎民偉「年輕時曾支援過1911年黃花崗起義」；「黃花崗準備起義時，他們利用清平樂的戲箱運軍火往廣州，這是他參加革命具體的一件事。」^④

黎民偉在《失敗者之言——中國電影搖籃時代之裸姆》中說：「1911年（辛亥）農曆三月廿九日，廣州舉義失敗，許多革命同志，都匿居香港，從事各種革命宣傳工作。我也曾跟着

羅明佑、黎民偉與「五四」及新文化運動基本沒有接觸。他們的教化主張是在傳統道德文化範圍之內，和左翼影人主張根本不同。他們接受陳立夫的要求，就是顯著一例。聶耳和田漢在30年代都已經是有名的左翼文化人，和聯華有過共事的歷史，充其量不過是羅、黎與他們在不同利益之間，找到一個切合點罷了。

革命先進之士，如胡展堂、鄒海濱、陳少白、高劍父……諸先生，從事於戲劇運動，創辦清平樂（白話）劇社，暗喻掃平滿清，人民始得安樂之意，又以青天白日滿地紅國旗橫貫清平樂之字為社徽。」²⁷這裏，他明明說清平樂劇社是在黃花崗起義失敗之後成立的，社徽用了青天白日滿地紅國旗作襯底。在1911年農曆三月準備起義之前，當然沒有清平樂劇社，能有戲箱用於運軍火去廣州之事麼？

二、1929年2月18日至12月28日的日記內容何以缺失？²⁸

現在發表的《黎民偉日記》並非原文，據發表者言是刪去了與電影無關的內容。我們能看到的是已經刪節本。但令人費解的是，從1929年2月18日到1929年12月28日之間，有整整十個月另十天是空白！在這期間發生了與黎民偉電影生涯有重大關係的事。如黎民偉和李應生因民新影片公司嚴重虧損而分手，分手之後對未來作何打算？孫瑜在1929年春進民新公司，應黎民偉要求拍攝由孫瑜編／導的《風流劍客》，秋天完成和上映，卻未能解決公司的經濟問題。黎民偉怎麼考慮？更為重要的是，羅明佑正是在這期間來上海訪黎民偉，依《中國電影發展史》記載，他們是在11月初達成協定，那麼以此推算，羅明佑該在10月中下旬到上海。事關黎民偉電影事業前途問題，他能不在日記中記載？何況，公孫魯在《中國電影史話》中，以及杜雲之在《中華民國電影史》中，都記載了黎民偉與羅明佑交談中的表態語言，不會是空穴來風。當然，這十個月是黎民偉經營民新公司失敗的煎熬時刻，是失意時刻，是否因以為有損形象而諱之？

三、黎北海在1929年12月28日，與黎民偉、林楚楚、阮玲玉、黃紹芬等十人，從上海經青島去北京拍攝《故都春夢》。至1930年5月6日他乘加拿大（船名）返港。《故都春夢》在1930年7月27日試演於南京戲院。²⁹

如果按時間計算，黎北海在北京和上海有五個多月，正是《故都春夢》拍攝期間，可以說這段時間中，他在為《故都春夢》工作。他返港後一個多月，《故都春夢》在南京戲院試映。黎北海這段時間在北京和上海，為劇組做了甚麼？

從時間來說，黎北海當時正在香港辦香港影片公司，拍攝《左慈戲曹》或《客途秋恨》，他會不請自來嗎？這時聯華尚未成立，他也不是聯華成員，有必須來協助的理由和義務嗎？此時黎民偉正處於經濟拮据之時，也不可能請他來旅遊，而黎北海也不是空閒的人，很大可能是應黎民偉邀請來協助拍攝工作，而日記中卻一字未留。是原文如此還是有所刪節？

在仔細閱讀和分析、考證有關黎民偉先生史實的種種出版物之後，可以歸結為一個概念，那就是貫串始終的抑（黎北）海揚（黎民）偉指導思想，想盡辦法抬高黎民偉，包括將黎北海在香港電影事業中貢獻，挪在黎民偉名下，用以填補黎民偉在香港電影事業中無以掩飾的空白。也想盡辦法抹殺或淡化黎北海在香港電影事業中的存在和他的功績，從而造成圍繞與黎民偉有關的香港早期電影歷史的某些嚴重混亂。我們無意與黎民偉先生過不去，也無意為誰打抱不平，而是對歷史的忠實。黎民偉生前坦言自己是「失敗者」，現在被人為地抬到這麼高，甚至神化地被加上那麼多桂冠和光環，這不是

在仔細閱讀和分析、考證有關黎民偉史實的種種出版物之後，可以歸結為一個概念，那就是貫串始終的抑（黎北）海揚（黎民）偉指導思想，想盡辦法抬高黎民偉，包括將黎北海在香港電影事業中貢獻，挪在黎民偉名下。也想盡辦法抹殺或淡化黎北海在香港電影事業中的存在和他的功績，從而造成圍繞與黎民偉有關的香港早期電影歷史的某些嚴重混亂。

他的錯。但自1993年公開評價黎民偉歷史功績以來，長達十年被搞混的歷史，誤導了許多學者，造成不應有的影響，現在到了該還原的時候了。

註釋

① 張徹：《回顧香港電影三十年》（香港：三聯書店，1989），頁101。

② 香港電影資料館出版《展影》，第18期，頁2：「……見證着他成為中國／香港電影之父……」。

③⑤ 程季華主編：《中國電影發展史》，第一卷（北京：中國電影出版社，1963），第2章（頁57、76、83、92）；105。

④ 歐陽予倩：〈電影半路出家記〉，載《歐陽予倩全集》，第六卷（上海：上海文藝出版社，1990），頁358。

⑥ 見2003年11月廣州「尋找黎民偉足跡」圖文展《說明書》第4頁：「被譽為中國電影事業的拓荒者，嶺南電影之父。」

⑦ 羅卡、黎錫編著：《黎民偉：人·時代·電影》（香港：明窗出版社，1999），頁191：「1913-14年黎氏（民偉）第一次參與攝製電影，是以人我鏡劇社與布拉斯基合作，在香港開辦華美影片公司，拍攝《莊子試妻》」；同書頁195：「與布拉斯基合辦華美電影公司，拍攝《莊子試妻》」；余慕雲：《香港電影史話》，第一卷（香港：次文化有限公司，1996），頁76：「林楚楚女士又告訴我，《莊》片是黎民偉和布拉斯基合股攝製的。」

⑧⑩ 黎民偉：〈失敗者之言——中國電影搖籃時代之祿姆〉，載《黎民偉：人·時代·電影》，頁169。

⑨ 黎錫：〈黎民偉誕生百十周年有感〉，載黎錫編訂：《黎民偉日記》（香港：香港電影資料館，2003），頁2：「他粉墨登場，拍攝了香港第一部故事短片《莊子試妻》。」

⑩⑫ 余慕雲：《香港電影史話》，第一卷，頁11；167。

⑪ 同註⑩，頁168；2003年9月香港電影資料館刊行《黎民偉足跡》第(22)項：「以黎北海為主要辦事人的香港民新，合併入聯華。」

⑫⑭⑯ 長篇記錄片《香港電影之父黎民偉》DVD對白字幕本，頁12；14；8。

⑬ 程季華主編：《中國電影發展史》，第一卷，頁148；公孫魯：《中國電影史話》，第一集（香港：南天書業公司，1963），頁138；杜雲之：《中華民國電影史》（台北：行政院文化建設委員會，1988），頁140。

⑭ 羅卡、黎錫編著：《黎民偉：人·時代·電影》，頁50：「1930年底聯華成立，他退居幕後，任副總經理兼總廠廠長」；第66頁照片說明：「羅明佑任總經理兼監製，黎民偉任副總經理兼總廠廠長。」

⑮⑰⑱⑲ 黎錫編訂：《黎民偉日記》，頁20；32；15；15-16。

⑳ 《聯華年鑒》（1934-1935）（上海：聯華影業公司編譯部出版，1935）。

㉑ 《廣州日報》，2003年11月12日「要聞」版頭條：「今天是創作了《漁光曲》……電影的黎民偉110周年誕辰紀念。」

㉒ 羅卡、黎錫編著：《黎民偉：人·時代·電影》，頁77說明：「李鐵（1913-1996）是黎民偉等在香港開辦的聯華演員養成所畢業生」；頁78說明：「聯華在香港開辦的演員養成所，辦了兩屆訓練班，畢業生有後成為導演的石友宇、李鐵、黃岱；有成為製片家的胡藝星、唐醒圖；有當演員的馮潔貞、葉仁甫等。」

㉓ 余慕雲：《香港電影史話》，第二卷（香港：次文化有限公司，1997），頁21-22。

㉔⑳ 香港電影資料館刊行《黎民偉足跡》第(22)項。

㉕ 公孫魯：《中國電影史話》，第二集，頁53。

周承人 原任教於中央戲劇學院，後任珠江電影製片廠美工室主任。著有《電影美術導論》等專著。

李以莊 原任教於中山大學，1982年起自費研究香港電影。著有《電影理論初步》等專著。

現兩人正合寫《香港電影史》。

聯邦主義與歐洲的未來

——讀西登托普《民主在歐洲》

● 任軍鋒



Larry Siedentop, *Democracy in Europe* (London: Penguin Books, 2001).

歐洲五十年的一體化實踐吸引了愈來愈多人的目光。從當初的經濟共同體到當今的政治共同體——歐盟，以及新近正在討論的《歐盟憲法》草案，從公眾媒體到大學講堂，一時間，有關歐洲的政治建制以及未來走向也成為熱門話題。

在歐洲學術思想界，「歐盟問題」自然成了學者們試圖解釋和思考的重要議題之一。在眾多有關歐盟問題的論著中，牛津大學政治學教授西登托普 (Larry Siedentop) 的《民主在歐洲》(*Democracy in Europe*) 受到了格外的關注。西登托普早年曾就讀於哈佛和牛津大學。從1973年至2003年榮休，他一直在牛津大學講授政治思想史，同時兼任該校基布爾學院 (Keble College) 資深研究員。西登托普尤其擅長於十九世紀法國自由主義以及英、法自由主義政治思想的比較研究。他1994年出版的《托克維爾》(*Tocqueville*) 一書被認為是近年來西方學術思想界中有關托克維爾 (Charles Alexis de Tocqueville) 政治思想的少數有影響的著作之一^①。企鵝出版社在今年晚些時候還將推出他的新著《個人的創生：公民社會內生發展的分析史》(*Inventing the Individual: Analytical History of the Development of Civil Society from Within*)。此外，西登托普還主編有作為企鵝經典系列的基佐 (François Guizot) 的《歐洲文明史》(*The History of Civilization in Europe*)；曾與

歐洲五十年的一體化實踐吸引了愈來愈多人的目光。從當初的經濟共同體到當今的政治共同體——歐盟，以及新近正在討論的《歐盟憲法》草案，一時間，有關歐洲的政治建制以及未來走向也成為熱門話題。「歐盟問題」自然成了歐洲學術思想界試圖解釋和思考的重要議題之一。

美國聯邦體制的實踐表明，在一塊廣闊的大陸上實現自治、避免帝國式的專制統治是完全可能的。它既避免了中央政府的軟弱無能，也避免了走向聯邦集權，各州和地方政府都擁有各自相對獨立的活動空間。在經歷了兩次災難性戰爭之後，聯邦體制對歐洲的吸引力日趨強烈。

米勒 (David Miller) 教授合編有《政治理論的本質》(*The Nature of Political Theory*) 一書，該書長期以來被牛津大學指定為政治學理論專業研究生的必讀書。

與大多數學術界同行相比，西登托普並沒有甚麼鴻篇巨制，他的著作幾乎都是一兩百頁的小冊子，但他獨特的視角和深邃的洞察力總能激發讀者的進一步思考。正如作者在本書末文獻簡介中所指出的，自己寫這本書更多的是啟發性的，而不是知識性的。

從本書的標題就可以看出，作者接續的顯然是托克維爾在《民主在美國》(*Démocratie en Amérique*)^② 中的研究思路。從1789年大革命爆發到1820年代拿破崙的官僚帝國，法國始終在中央集權與革命反叛之間震蕩徘徊。既然聲勢浩大的民主革命浪潮已經使傳統世襲貴族階級土崩瓦解，「民主」社會將採用怎樣的政治組織形式以實現共同體的和平和幸福？隨着貴族自治傳統的沒落，後封建時代的歐洲只能如孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 所預見的走向帝國式的專制統治嗎？在一個沒有了貴族統治的歐洲如何保證政治自由？如何在限制中央政府集權的同時建立中央權力和地方自治之間的適當平衡？正是這些疑問使托克維爾對當時已經有五十年歷史的美利堅聯邦體制產生了濃厚興趣。

美國的聯邦體制似乎為我們提供了在民主社會實現聯邦政府與地方自治相結合的新途徑，通過中心 (聯邦) 與邊緣 (州、地方) 之間的主權分割，美國的聯邦體制代表了一種新的國家形式：它既避免了如神聖羅馬帝國那樣中央政府的軟弱無能，

也避免了走向聯邦集權，各州和地方政府都擁有各自相對獨立的活動空間。美國聯邦體制的成功改變了整個十九世紀自由憲政思想的思維路向，孟德斯鳩的「邦聯共和」傳統最終讓位於麥迪遜 (James Madison) 的「複合共和」主張。美國聯邦體制的實踐表明，在一塊廣闊的大陸上實現自治、避免帝國式的專制統治是完全可能的。作者這樣寫道：

既然大洋彼岸的「新歐洲」(這裏指「美國」——引者) 能夠建立一個聯邦國家，為甚麼「舊歐洲」不能效仿之，從而走出長期以來民族間相互敵對、戰爭不斷的旋渦？當然，在歐洲，通過聯合「實現和平的規劃」早已有之，但這些規劃始終停留在思辨的層面。到了二十世紀，這一局面才開始有了改觀。在經歷了兩次災難性戰爭(被稱為歐洲「內戰」) 之後，聯邦體制對歐洲的吸引力日趨強烈。(頁9)

一 歐洲政治語彙的貧困

1787年仲夏，來自北美十三「盟國」^③ 的五十五名代表聚集費城，討論如何挽救當時危機四伏的邦聯共同體。雖然代表們都一致支持加強中央政府的權威，建立一個更為強大的聯邦，但如何實現這一目標？由於不同地域利益和政治理念的分歧，一時間難以達成一致，使制憲會議一度處於僵持狀態。作為妥協的結果，《美利堅合眾國憲法》最終交付各「盟國」批准，期間聯邦派與反聯邦派或在報紙、小冊子上撰文，或在公開場合發表演說，就

未來聯邦體制的安排展開了激烈的辯論，歐洲政治思想的主要成果在這裏被引述或進一步發揮。其中麥迪遜、漢密爾頓 (Alexander Hamilton)、傑伊 (John Jay) 為紐約一家報紙撰寫的署名為「普布利烏斯」(Publius) 的系列文章，對各「盟國」最終批准憲法產生了重要影響。這些文章後來被編輯成《聯邦論集》(The Federalist Papers)，不僅成為美國憲法的經典闡釋文本，而且是西方政治思想史上的一部傑作④。

已經有五十多年歷史的歐洲一體化，無論從難度還是影響上都要超過當初北美十三殖民地。從最初經濟上的互惠協定到已經正式啟動的統一貨幣，歐洲向着建立一個聯邦國家的方向邁出了關鍵性的一步。本來應該激起一場無論在廣度和深度上都要超過當年北美的憲政辯論，但事實卻並非如此。對此，作者不禁提出如下疑問，「為甚麼歐洲人對他們自己的前途和命運處之泰然？這樣會帶來甚麼樣的後果？一場大辯論的缺席對剛剛進入二十一世紀的歐洲將會意味着甚麼？」(前言xi) 這正是促使作者寫這本書的主要問題，作者也試圖通過這一帶有反思性的著作，引發一場有關歐洲政治前途的辯論。

為甚麼在歐洲未能形成如合眾國立憲時期那樣廣度和深度的爭論？在作者看來，憲政辯論在歐洲的缺席首先反映了歐洲政治語彙的貧困。以所謂的「附屬性」(subsidiarity) 原則為例，由於沒有明確的權力分配標準，使得任何決策都可以被說成是該原則的體現。實際上，這一原則並沒有實質性的憲政內涵，它只不過是歐洲政治精

英隨手拿來消除人們對集權的恐懼心理的政治策略罷了。諸如聯邦主義、權力分立與相互制約、自由權利以及司法審查等涉及自由憲政體制的實質性議題並未被真正提上政治日程，「民主在歐洲」仍未完全進入那些正在迫不及待推動歐洲一體化進程的人們的視野。

在歐洲，「經濟決定論」正在主導着歐洲政治精英的話語結構，一種擬似的馬克思主義預設正在左右歐洲的輿論，認為只要經濟獲得持續增長，制度方面的問題便可迎刃而解。諸如「歐羅巴上市公司」(Europe plc)、「經濟主權」、「超級國家」、「理性化」這樣的詞彙使歐洲的政治語彙正在變質，歐洲的未來似乎是要建立一個規模空前的「超級市場」，這裏只有「消費者」，人們只有欲望和偏好，沒有以政治權利作為支撐的公民責任。歐洲的「政治階級」首先關心的是利率、財政政策、投資水平，……這種經濟語彙日益對政治語彙尤其是憲政語彙構成排拒之勢，而憲政語彙正是十八、十九世紀歐洲自由主義政治思想的主要成果，其核心在於一個政治系統中如何分散權力和權威，防止暴政。

現代民主的困境在於：我們既想做「消費者」，自己獨立處理個人事務，又要做公民，參與公共政治生活。要走出這一困境，只有將積極的公民權 (citizenship) 與公民社會以及新的政治組織規模協調起來。公民權並不意味着個人像古代城邦的公民英雄而被完全納入群體生活，新的公民權承認私人領域與公共領域分離，公共領域對公民的要求應當奉行平等自由的公正原則。

已經有五十多年歷史的歐洲一體化，本來應該激起一場無論在廣度和深度上都要超過當年北美的憲政辯論，但事實卻並非如此。這反映了經濟語彙日益對政治語彙尤其是憲政語彙構成排拒之勢，而憲政語彙的核心在於一個政治系統中如何分散權力和權威，防止暴政。

聯邦體制使人們有可能把處理共同問題的有效的中央權威同保留地方自治和地方特色結合起來。它需要一個力圖採用這種治理方式的民族具有相當的道德和智識水平。聯邦體制力圖盡可能減少強制，最大限度地提高人們服從法律的意願，以保護地方、地域以及全國的利益。

一方面通過限制國家正當活動的範圍，確定基本人權的範圍，以壯大公民社會；另一方面，通過將盡可能多的權威下移到地方或地域政府，提高國家培育公民權的能力。「如果說民族—國家的權威下移是第一步，那麼聯邦主義就是這一步驟的自然延伸。與其他國家形式相比，聯邦主義在原則上使協調公民權與公民社會、公共空間與私人空間成為可能。它能使作為自主個體的公民對自身的利益產生新的認識，使他們在不經意間走出狹隘的個人利益，經由地方和地域利益，延伸到國家利益乃至更遠。聯邦主義就是這樣錨定在不同層次的聯合體中的個人身上的。」(頁63)

二 聯邦體制及其要件

作為基本的聯邦原則，政治權威在中央和地方兩級權力系統中有較為明確的劃分，中央與地方以及地方與地方之間在法律和政治上是完全平等的，任何一方都不應該從屬於另一方。在這一點上，聯邦制度明顯區別於那種地方權威直接來源於中央政府的授予並從屬於中央政府的單一制 (unitary system)，也不同於那種中央政府由各成員單位代表組成並居於從屬地位的邦聯制 (confederation)。它毋寧是極端的中央集權與鬆散的地方分權之間的一種折中形式，它使人們有可能把處理共同問題的有效的中央權威同保留地方自治和地方特色結合起來。在聯邦體制中，權力散布在各個獨立而又相互作用的政治中心，獨立與依存、競爭與合作構成了聯邦體

制內中央政府與地方政府關係的基本特點。正如托克維爾指出的，聯邦體制在政治上結合了小國與大國各自的優點，同時避免了它們的某些缺點，既有小國的安全，也有大國的力量，利益和野心的分散在某種程度上限制了行政集權和多數暴政，因此，麥迪遜索性把美利堅國家的聯邦計劃稱為「複合共和國」。

西登托普指出：

初看上去，聯邦體制似乎是一種顯而易見而且「自然而然」的國家形式，其主要特點是在於使每一個地方、地區有足夠的權威和權力管理當地事務，與此同時使中央有足夠的權威和權力處理那些涉及總體利益的事務。其實聯邦體制是一種最為複雜、要求最高的政府形式。它需要一個力圖採用這種治理方式的民族具有相當的道德和智識水平。為何如此？因為聯邦體制力圖盡可能減少強制，最大限度地提高人們服從法律的意願，以保護地方、地域以及全國的利益。(頁94)

在聯邦體制下，民眾通常有地方、地域、國族三種身份，不同的身份往往意味着不同的權利和義務，所以，在這一體制中，管轄權限之爭時有發生(頁95)。

托克維爾並不認為十九世紀的法國能夠採用聯邦體制，在中央政府與地方省份之間實行主權分割。但美國聯邦體制中的許多方面可供法國借鑑，而美國聯邦體制的成功不僅在於聯邦憲法本身，更重要的是那些憲法外條件為這一體制的成功提供了可能。在《民主在美國》一書中，托克維爾發現至少有四個條件：地方自治傳統、共同的語言、由法律

家主導的政治階層以及共同的道德信仰。「新歐洲」具備這些條件嗎？它們是否是歐洲建立聯邦體制的必要前提？是否還有其他條件有待發現？這正是本書的出發點和要旨。

與美國立憲時期的十三殖民地相比，歐洲民族—國家擁有獨立的國家主權，以及與主權相關聯的獨立的政治文化。主權權力的強固性決定了歐盟聯邦進程的節奏，如果不顧各國民族主義情緒的反應而一味推進聯邦規劃，將很可能助長各國國內右翼政治勢力，引起他們的激進反彈，那樣，歐洲的前途將再次被罩上陰霾。地方自治傳統方面，除了德國、荷蘭、瑞士外，其他國家尤其是歐盟的主要締造國法國都在不同程度上延續的是中央集權傳統。語言方面，儘管英語在歐洲得到廣泛使用，但各國對自己的民族語言仍然相當敏感。基督教能否成為在歐洲建立道德共識的基礎，成為歐洲的團結力量，還無法確知。事實卻是，天主教與新教之間仍然存在着相當大的分歧。總之，儘管歐洲與當年的北美有着某些相似之處，但兩者之間的差距卻不可小視，這些差距正是美國聯邦體制成功的重要基礎所在。作者指出：「美國的經驗告訴我們，代議制政府要在一個大陸範圍內取得成功，取決於能否建立並鞏固一種共識文化。」（頁16）

三 共識文化及其建構

西登托普指出，共識文化主要表現為「一種主動拋棄懷疑，對立法過程的犬儒主義讓位於對法律的

信心，這樣的信心源自這樣的信念，即如果法律不能充分反映民意，就可以對之作出改變。從長遠來看，只要自治不是被社會的中心用來裝點門面，而是不同層次的真正實踐，那麼它就能促進人們對法律的信心。而那種處於另一極端的犬儒主義則認為法律只不過是精英出於自利動機而操縱的的玩偶罷了。」（頁16）共識文化是任何共同體意識的重要依據。這與歐洲許多國家長期以來形成的等級式政治文化有着明顯的差別。在等級式政治文化中，法律或公共政策被認為是專家的獨佔領域，這些「陌生人」擁有主導地方的特權，地方只是消極的服從者和政治過程的旁觀者。

在民主體制下，政治領導人至少應具有以下三種品質：對當下要求和傾向的敏感；有足夠的意志力找到在道德上和社會上都可接受的變革途徑；通過引導公共輿論建立共識的能力。這些品質不僅體現在選舉程序的具體細節之中，而且體現在一個社會公共領域的話語質量以及領導人的修辭技巧和改變公共話語的能力。「一個真正的民主的政治階級能夠盡可能消除普通公民的如下認識：即政治精英作為一個遙遠的特權集團，操縱國家機器服務於自己的利益。」（頁129）這對正處於政治一體化進程中的歐洲有着重要意義。能否創造一個歐洲範圍內的民主的政治階級或精英群體，無疑是歐洲的未來命運所繫。

作者指出，民主的政治階級或精英群體在歐洲的誕生面臨以下三個方面的考驗：首先是共同的信仰。歐盟對「民主」的承諾是其中的關鍵，這種承諾至少包括三個

儘管歐洲與當年的北美存在着某些相似之處，但兩者之間的差距卻不可小視。代議制政府要在一個大陸範圍內取得成功，取決於能否建立並鞏固一種共識文化。共識文化主要表現為對法律的信心，這樣的信心源自這樣的信念，即如果法律不能充分反映民意，就可以對之作出改變。

民主的政治階級或精英群體在歐洲的誕生面臨以下三個方面的考驗：首先是共同的信仰，歐盟對「民主」的承諾是其中的關鍵；其次是歐洲範圍的普遍主義；第三是共同的語言。歐洲一體化需要某種一貫的道德認同作為基礎，而歐洲的道德共識必須從基督教培育下的道德信仰中去尋找，正是基督教為西方自由主義提供了規範基礎。

方面：代議制政府意義上的自治、法治以及對一系列基本人權的承認；其次是歐洲範圍的普遍主義 (European cosmopolitanism)。二十世紀的兩次戰爭徹底摧毀了中世紀以降歐洲不同民族間非正式的貴族紐帶。如今，所謂的崇歐主義 (Europeanism)、歐洲戰略卻成了民族自利的「護身符」，不同民族文化在歐洲造成的裂痕從未像今天這樣顯著；第三是共同的語言。在中世紀，拉丁語是歐洲教士的共同語言，十七、十八世紀法語在一定程度上取代了拉丁語成為歐洲外交的通用語言。如今，英語可以作為歐洲的通用語言嗎？在歐盟事務中舉足輕重的法國對英語的排拒就足以使我們保持謹慎 (頁131-33)。

歐洲一體化需要某種一貫的道德認同作為基礎，新歐洲的一體化建制需要一套共同的信仰為後盾。而歐洲的道德共識必須從基督教培育下的道德信仰中去尋找，這些信仰至今仍然是歐洲公民社會和各種制度的基本支撐。正是基督教在歐洲人的道德世界引發了一場空前的革命，「上帝面前人人平等」，個人平等的道德地位最終轉化為社會地位或社會角色的平等訴求，正是基督教為現代民主提供了道德基礎。基督教將古希臘哲學中有關普遍人性的抽象思辨與猶太教中的神聖意志結合起來，在承認個人 (靈魂) 平等的同時，不斷探尋某種神聖意志，正是在這裏，作為道德載體的個人誕生了。幾百年後，個人的這種道德地位最終轉化為社會地位或社會角色，可以說，基督教的上帝觀念為個人提供了本體論前提。民

主社會正是從這裏獲得了正當性，確保每一位社會成員的「平等的自由」 (equal liberty)，尊重每個人平等的道德地位。這樣看來，基督教既是個人主義的，也是普遍主義的，二者在深層次上是一致的。這與伊斯蘭教不同，伊斯蘭教也倡導普遍主義，但它同時強調信眾對「真主」的「平等的服從」 (equal submission)，由於沒有希臘哲學和羅馬法的支撐，使得伊斯蘭教的普遍主義缺乏基督教的普遍主義的抽象性和對個人權利的尊重，因此也就沒有基督教歐洲社會結構中公共領域與私人領域、神聖與凡俗的分離。可以說，正是基督教孕育了「個人」，這一本體論奠定了西方自由價值的基礎：平等、相互責任、個人自由。基督教與西方自由主義有着深層次的聯繫，歷史地看，正是基督教為自由主義提供了規範基礎。在作者看來，如果無視這一關聯，將極大地削弱歐洲的信仰基礎和文化認同的根基，西方民主社會和代議制政府的道德根基將失去其完整性 (頁189-214)。

四 政治節制與社會多元

聯邦體制建立的前提在於形成這樣的共識：即哪些決策領域屬於中心、哪些應當保留在邊緣。這樣的共識不是幾年之內就可建立的，而是需要幾十年甚至幾代人的時間。作者指出：「聯邦體制是歐洲的正確方向。不過歐洲還未做好準備。」 (頁231) 如果歐洲的精英不顧民情而急於求成，將使歐洲面臨政

治和社會兩個層面的危險。在政治上，除德國、荷蘭外，其他歐洲國家都不具有聯邦主義傳統，貨幣聯盟的迅速推進使歐洲的公共輿論對布魯塞爾的這一舉措可能帶來的影響感到迷茫，人們普遍感到歐洲的精英在推動這一新的計劃時將公共輿論遠遠地拋在了後面。一種新的歷史決定論或歷史必然性信念開始左右歐洲精英的思維，他們滿腦子都是經濟術語，他們關心的是經濟增長，而諸如權力分散、民主責任這樣的政治價值則被拋諸腦後。這樣下去會導致一場深刻的道德和制度危機，也就是民主的危機，後者甚至可能使整個歐洲的基本認同遭到破壞。過快的政治一體化將會使歐洲政治中代表自由民主的中間力量（即中—右派和中—左派）信譽掃地，不僅會激起國內民粹主義的激烈反彈，而且可能引發帶有強烈民族主義色彩的仇外情緒與階級抵制相頡頏，左派勢力與右派勢力聯手，這必然破壞戰後歐洲來之不易的自由民主共識。

從社會層面看，二戰後年代，「中產階級」大量湧現，傳統歐洲高度層級化的社會結構發生了根本性的變化，這一社會條件的民主化使歐洲面臨的問題與美國當初所面臨的問題存在着很大程度的相似性。這也決定了戰後美國對歐洲的主導性影響。民主社會的人們由於處在共同的市場關係之中，使他們的社會境遇趨於均質。這就提出了民主歐洲社會多元性的問題。歐洲文明獨特之處在於它的多元性，即不同價值和制度的多元並存、長期競爭。歐洲社會的民主化是否會使這

種多元性遭到威脅？市場關係和商業倫理是否會破壞歐洲社會的多元傳統？歐洲社會是否最終成為美國社會在歐洲大陸的翻版？作者最後警告說，在歐洲，一種早熟的披着聯邦主義外衣的一元式超級國家（unitary superstate）將使歐洲各國不同政治文化背景下形成的複雜的社會織體和不同形式的公民精神遭到破壞。要避免這一結果的發生，聯邦主義在歐洲應當緩行。

如果歐洲的精英不顧民情而在邁向聯邦體制上急於求成，將使歐洲面臨政治和社會兩個層面的危險。在政治上，過快的政治一體化可能引發帶有強烈民族主義色彩的仇外情緒與階級抵制相頡頏，破壞戰後歐洲來之不易的自由民主共識。從社會層面看，歐洲社會的民主化是否會破壞歐洲文明的多元傳統？要避免這一結果的發生，聯邦主義在歐洲應當緩行。

註釋

① Larry Siedentop, *Tocqueville* (Past Masters) (Oxford: Oxford University Press, 1994).

② 北京商務印書館中譯本將 *Démocratie en Amérique* 譯成《論美國的民主》（董果良譯），這種譯法顯然與原書作者的意圖不符。

③ 北美獨立後，原來各殖民地遂成為「自由獨立的國家」。所以從獨立到聯邦建立，這一時期的 State 實際上就是擁有獨立主權的國家。《邦聯條款》中將北美同盟稱為「美利堅合眾國」（The United States of America），雖然這一名稱至今仍被沿用作為「美國」的國名，但它更貼近於邦聯時代的政治語境。基於此，筆者在這裏採用「盟國」這一譯法（參見任軍鋒：《地域本位與國族認同：美國政治發展中的區域結構分析》〔天津：天津人民出版社，2004〕，頁127）。

④ *Federalist Papers* 一般譯為《聯邦黨人文集》，但這樣譯很容易引起混淆。實際上，制憲會議期間的「聯邦論者」與後來的「聯邦黨」有很大差別。

任軍鋒 博士，復旦大學政治學系，牛津大學John Swire高級訪問學者。

華人社會的多元圖像

● 李明歡

《新加坡華人社會的嬗變》一書着重剖析1945至65這二十年，這是新加坡華人社會從戰前以中國為「本土」，轉向構建新加坡本土認同的年代，其結果是在新加坡本土的社會文化脈絡下發展出一整套有自身特徵的社會、經濟、政治和文化體系，這種體系雖然仍然具有中華文化母體的烙印，但已日漸淡化。



劉宏：《戰後新加坡華人社會的嬗變：本土情懷、區域網絡、全球視野》（廈門：廈門大學出版社，2003）。

一口氣讀完劉宏的新作《新加坡華人社會的嬗變》（以下簡稱《嬗變》，標明頁碼之引文均引自此書），我的第一感覺是：這部書所展示的，正是劉宏以「局外人」身份

進入新加坡後，一步步地在觀察和參與中「移情潛入」，在實實在在的認識中細細品味「本土情懷」，在反反覆覆的思考中層層解讀「區域網絡」，總之，這是劉宏在多維視野下建構新加坡華人社會立體圖景的一份獨具特色的階段性總結。恢弘的理論視野，堅實的史料基礎，縝密的邏輯架構，嚴謹的學術規範，多視角、多層面的比較與剖析，構成了本書的總體特色。

《嬗變》一書以論題為綱，空間為緯，將新加坡所處之區域和全球環境的重要影響系統地內化為新加坡的本土情懷、或曰本土策略的有機組成部分，再由之出發去回眸俯瞰滄海桑田。我以為，本書的獨到之處，正體現在作者扎實的歷史學訓練素養，使之從容地抓住了當代新加坡華人社會進程中兩個關鍵時段，作為深入剖析新加坡華人社會演變及內外動力之時空基礎。

作者着重剖析的第一個時段是從1945至1965這二十年，這是新加坡在馬來文化的汪洋大海中作為一

個獨立的民族國家脫穎而出的年代，是新加坡華人社會從戰前以中國為「本土」、以中華母國為心理情感之主要依託，轉而趨向構建新加坡本土認同的年代，其結果是在新加坡本土的「社會文化脈絡下發展出一整套有自身特徵的社會、經濟、政治和文化體系」，這種體系雖然仍然「具有中華文化母體的烙印」，但已「日漸淡化」（頁8）。眾所周知，戰後新加坡乃至東南亞華人社會總體認同的本土化轉向，是許多學者業已反覆論證過的話題，然而，本書作者不是人云亦云地泛泛談論這一歷史嬗變，而是從戰後二十年紛繁複雜的社會事件中，選擇新加坡1955年的大選為聚焦點，以新加坡中華總商會的政治角色演化為個案，圍繞新加坡中華總商會「在商而不言商」這一獨特的歷史現象展開剖析。

王廣武曾經指出：「從廣義上說，海外華人社會只分兩種人——商人和熱切成為商人的人」，那些「事業有成」的華商因而自然而然地在當地社會中扮演了不可或缺的領導角色（頁46）。如此現象在戰後初年的新加坡華人社會尤其突出。有鑑於此，本書作者以新加坡華人社會之民間精英即「華商」階層為切入點，「具體分析國家層面的政治對華人商業群體的影響，並深入探討後者的應變策略、參政格局及其後果」（頁80）。作者沒有停留於描繪華商中的幫群結構及政治勢力分野，也沒有滿足於評述華人社會如何因應形勢變化而進行策略和行動上的調整，而是通過1955年的大選

政治，透視中華總商會在政治舞台上的角逐，以映射華人社會總體政治認同的轉變。如作者所述，中華總商會自1906年成立伊始，就與政治結下不解之緣，它一直以「在商而不言商」的形象出現於新加坡和東南亞華人社會舞台。在1949年之前，它主要捲入晚清與民國時期的中國政治及抗戰勝利後的國共衝突，但是，進入50年代後，隨着中國本土及東南亞政治形勢的變化，中華總商會領導層中積極參與新加坡本地政治的思潮開始湧動，進而提出「認本邦為第一故鄉」之口號。伴隨着新加坡的政黨政治日趨成熟，中華總商會作為華人組織的政治地位也就不可避免地邊緣化了。換言之，在一個獨立的民族國家政體中，如同中華總商會這樣作為一個族群中一個階層的利益代表，其政治生命從華人社會的主導退而成為配角，成為被爭取的對象，其代表人物再也不是號令天下的領袖，而只能作為個體參與執政黨或國會，由此間接捲入政治決策之中，也就是順理成章之事了。

在走向獨立建國的新加坡社會結構中，中華總商會是國家與民眾的中介層次，通過這樣一個個案來研究國家與民眾的互動關係及特殊時代華人的政治認同轉向，無疑是極好的視角。微觀個案研究如果拘泥於個案，其意義必然有限，因此，就方法論而言，本書將新加坡中華總商會的個案研究與宏觀的社會分析有機地結合一體，顯示了作者在個案與宏觀研究相結合方面得以運用自如的功力。

王廣武曾指出：「海外華人社會只分兩種人——商人和熱切成為商人的人」。新加坡中華總商會自成立伊始，就一直以「在商而不言商」的形象出現於東南亞華人社會舞台。在1949年之前，它主要捲入晚清與民國時期的中國政治及抗戰後的國共衝突，但50年代後，總商會領導層中積極參與新加坡本地政治的思潮開始湧動，進而提出「認本邦為第一故鄉」的口號。

在自90年代以降新加坡華人社會的諸多嬗變中，網絡、市場與國家在跨國語境下之互動是焦點之一。其中，新加坡華人社會隨着歷史大環境的演變，發生從淡化與祖籍國的傳統血緣地緣紐帶關係到再續前緣，表面上看似乎是一種「回歸」，實際上乃蘊涵了當代區域網絡及全球化進程的真實特性。

作者關注的第二個重要時段是自上世紀90年代以降的十多年，其特點是具體剖析伴隨着華人區域網絡和全球化進程的勃興，新加坡華人社會為何以及如何「意外地」展現出與獨立之前的華人社會之間若隱若現的延續性，即從疏離中國網絡（包括僑鄉和國家政府的層次），轉而重新強調或重視以「中國—東南亞」作為其思維決策的基礎，乃至部分民間精英人士有意無意地以「跨國華人」自居，形成全球化時代獨特的社群追求。

進入90年代後，新加坡在經濟上的傑出成就早已有目共睹，然而，在東南亞的政治背景裏，獨立的新加坡仍然只是個「政治笑話」（李光耀語，頁11）。關於新加坡的認識、研究乃至決策，都必須既立足於新加坡，卻絕不拘泥於新加坡。正是基於對這一大背景的深刻理解，作者對90年代後新加坡華人社會的剖析，大跨度地超越了現有研究中的民族國家框架，將新加坡華人社會的變遷置於本土化趨勢、區域網絡建構和全球化影響三個重疊而交互作用，但又有自身獨立空間的進程下加以分析。劉宏早在2000年出版的《中國—東南亞學》一書中，就提出了建構與研究中國和東南亞之間的「接觸區」的理論，嘗試解構並闡釋亞洲次區域之間的互動模式及其對民族國家內部進程的影響。我以為，《嬗變》一書是作者對於其所提出的「接觸區」理論的一個實證研究個案，即將新加坡華人社會的變遷直接置於具有內在邏輯性和理論性的「接觸區」框架中進行

觀察與剖析。由於處在「亞洲車軸」的戰略地位上，新加坡既是一個民族國家，又是宏觀經濟區域的一個組成部分，通過以華人為主體的血緣關係和族群紐帶，新加坡與外部世界形成了多重多質、疏密不一的關係網絡。諸如此類的關係、紐帶、網絡，是新加坡華人社會同外在資源互動與共生的必然產物。不僅如此，作者還認為，新加坡業已成為東南亞和東亞華人社會和商業網絡的制度性中樞，因此，雖然在政治上被邊緣化，但仍然活躍於社會經濟舞台的新時期的中華總商會「具有決心、能力以及戰略上的優勢。這些實用的機構為建立並拓展各種層次的網絡的議程服務，反過來又以國家對國家、地方對地方、組織對組織以及機構對公司交流的形式出現；它們代表了當代華人跨國性的本質和特徵」（頁155）。

要而言之，在新加坡華人社會自90年代以降的諸多嬗變中，網絡、市場與國家在跨國語境下之互動是焦點之一。其中，以華商為代表的新加坡華人社會隨着歷史大環境的演變，發生從淡化與祖籍國的傳統血緣地緣紐帶關係到再續前緣，表面上看似乎是一種「回歸」，實際上絕非簡單意義上的回歸，究其實質，乃蘊涵了當代區域網絡及全球化進程的真實特性，它的深刻含義一是內在主體價值系統的與時俱進，二是外在組織網絡與群體利益的多重整合。

本書的特點在於抓住了兩個關鍵時段，然而，竊以為如果說本書

仍有甚麼令人遺憾之處的話，那就在於出現了兩個關鍵時段之間斷裂的殘缺。從1965年新加坡建國到90年代之間近四分之一世紀的時段，應當是新加坡立國後走向發展的重要年代，是新加坡經濟突飛猛進並形成自身特色的關鍵年代，因

而也是當代新加坡華人社會發展中一個承前啟後的重要階段。當然，誠如劉宏所言，這一時段由於「華人社會的運作邏輯和模式與此前大異其趣，因而需要另文專論」（頁5），我們期望劉宏能夠早日填補這一空白。

鐵屋中的肉身

● 王曉漁



敬文東：《失败的偶像：重讀魯迅》（廣州：花城出版社，2003）。

回顧百年中國，魯迅始終是一位富有爭議的文化旗手。之所以稱他為旗手，有兩重含義：第一重就是毛澤東在〈新民主主義論〉提出、在〈在延安文藝座談會上的講話〉闡述的，即魯迅是「文化革命的主將」；第二重則是指每一次思想論爭的兩方，都會借魯迅來論證自己的合法性，「挾旗手以令諸侯」。當然，旗手是一個頗具意識形態味道的稱呼，在文化工業時代，它常常被更名為「偶像」。在2003年新浪網等媒體發起的公眾調查中，魯迅以高票數當選為「二十世紀以來中國十大文化偶像人物榜」的第一名。一向希望自己文章「速朽」的他，竟然擁有了旗手和偶像的「不壞金身」，

魯迅當選「二十世紀以來中國十大文化偶像人物榜」的第一名。這對一向希望自己文章「速朽」的他來說，是不小的反諷。里爾克曾說：「羅丹在獲得榮譽之前是孤獨的。榮譽的到來，也許使他更加孤獨。因為榮譽畢竟只是積聚在一個新名字周圍的一切誤解的總和。」把主人公換成魯迅，這句話同樣成立。

仍有甚麼令人遺憾之處的話，那就在於出現了兩個關鍵時段之間斷裂的殘缺。從1965年新加坡建國到90年代之間近四分之一世紀的時段，應當是新加坡立國後走向發展的重要年代，是新加坡經濟突飛猛進並形成自身特色的關鍵年代，因

而也是當代新加坡華人社會發展中一個承前啟後的重要階段。當然，誠如劉宏所言，這一時段由於「華人社會的運作邏輯和模式與此前大異其趣，因而需要另文專論」（頁5），我們期望劉宏能夠早日填補這一空白。

鐵屋中的肉身

● 王曉漁



敬文東：《失败的偶像：重讀魯迅》（廣州：花城出版社，2003）。

回顧百年中國，魯迅始終是一位富有爭議的文化旗手。之所以稱他為旗手，有兩重含義：第一重就是毛澤東在〈新民主主義論〉提出、在〈在延安文藝座談會上的講話〉闡述的，即魯迅是「文化革命的主將」；第二重則是指每一次思想論爭的兩方，都會借魯迅來論證自己的合法性，「挾旗手以令諸侯」。當然，旗手是一個頗具意識形態味道的稱呼，在文化工業時代，它常常被更名為「偶像」。在2003年新浪網等媒體發起的公眾調查中，魯迅以高票數當選為「二十世紀以來中國十大文化偶像人物榜」的第一名。一向希望自己文章「速朽」的他，竟然擁有了旗手和偶像的「不壞金身」，

魯迅當選「二十世紀以來中國十大文化偶像人物榜」的第一名。這對一向希望自己文章「速朽」的他來說，是不小的反諷。里爾克曾說：「羅丹在獲得榮譽之前是孤獨的。榮譽的到來，也許使他更加孤獨。因為榮譽畢竟只是積聚在一個新名字周圍的一切誤解的總和。」把主人公換成魯迅，這句話同樣成立。

敬文東提出一種「肉搏的倫理學」。在這裏，「鐵屋子」不是指「黑暗的舊社會」，而是指向魯迅的身體。與其說魯迅是一個「鋼鐵戰士」，不如說充滿疾病的身體像鐵屋子一樣囚禁了他，吶喊不僅是對正義的呼喚，也是對疼痛的條件反射。不幸的身體狀況成為魯迅與時代進行激烈肉搏的主要原因之一。

這不能不說是一個不小的反諷。里爾克(Rainer Maria Rilke)曾經這樣評價羅丹(Auguste Rodin)：「羅丹在獲得榮譽之前是孤獨的。榮譽的到來，也許使他更加孤獨。因為榮譽畢竟只是積聚在一個新名字周圍的一切誤解的總和。」如果把主人公換成魯迅，這句話同樣成立。孫歌寫過一篇文章〈魯迅脫掉的衣裳〉，她反覆提出竹內好那個最基本的問題——「魯迅不在他的作品裏，他與自己作品的關係像人和脫掉的衣裳一樣存在着一個距離」。孫歌提醒我們：閱讀者必須越過那些已經成形的文本、發掘那些不可視的空間，魯迅作品僅僅是思考的起點而非抵達的目標；否則，無論是對魯迅的讚美還是詈罵，都只能面對魯迅脫下的衣裳。確實，關於魯迅的爭論絕大多數都是對「衣裳」的誤解，但是，我們如何越過迷霧般的衣裳來關注那個變幻莫測的「肉身」呢？

對於今天的研究者來說，在目光穿越魯迅脫掉的衣裳之前，還必須穿越魯迅研究者製造的重重迷霧。在專著《失敗的偶像：重讀魯迅》(以下簡稱《偶像》)中，敬文東首先描繪了一幅魯迅研究的路線圖：革命(家)的魯迅——思想(家)的魯迅——文學(家)的魯迅——痛苦的魯迅。他把這四種研究方式稱作「大魯迅研究」，即研究者主要關注魯迅身上的「宏大敘事」，在他們的描述下，全能的魯迅彷彿是一位「成功人士」。他還把那些研究者稱作「小魯迅」，他們從腔調到表情都

喜歡模仿魯迅，儘管魯迅是不可模仿的。事實上，對魯迅研究的批判並不新鮮，即使魯迅研究界也在不斷反思自己的病灶。如果《偶像》僅僅是「反彈琵琶」，它的價值非常有限，因為敬文東對魯迅研究界並不算瞭如指掌，他坦承自己曾拋開幾乎所有的魯迅研究文字。這種「拋棄」使得敬文東的言說無法與魯迅研究界對接，從而被忽略或視而不見；但他恰恰因此繞開了重重迷霧，直接透過作品的褶皺面對魯迅本身。與「小魯迅」的「大魯迅研究」不同，敬文東將自己的工作命名為「小魯迅研究」，前者試圖在自己身上克隆成功者魯迅，後者則試圖從微觀層面研究失敗者魯迅。偶像的衣裳往往金碧輝煌，肉身卻充滿內在的衝突。但值得再次提醒的是，從成功者到失敗者、從衣裳到肉身，這種對魯迅的重讀並非「謗書」兩字所能形容。敬文東無意用妖魔化魯迅的方式來消解魯迅神話，不過，如果依然有人堅持認為對魯迅的任何批評都是「誹謗魯迅」，那就不在本文的討論範圍之內了。

敬文東在自序中提到魯迅「對人生無常、虛妄、絕望的肉身體驗」，如何給文化饑荒時代的讀者提供一份難得的閱讀經驗。概覽全書，對肉搏、橫站、踹擊、跋涉、斜視、口吃、瞪眼、腸胃這些細節的分析，構成了一個充滿緊張感的飽滿的肉身。把偶像還原成肉身，恐怕與褻瀆無關，它使得一具思想標本重新恢復了呼吸。《偶像》第一章就是以「從身體說起」為標題，

敬文東選擇了被魯迅放棄的醫學(肉體)角度,來觀照這個從事文學(靈魂)事業的文化偶像。他援引了蒂里希(Paul Tillich)《文化神學》(*Theology of Culture*)中的重要觀點:正是牢牢控制了沾染了神之子鮮血和承載過神之子肉身的十字架的解釋權,基督教才有了說服徒眾的能力和底氣。通過這一理論基石,作者在形而上的「拯救」和形而下的「肉身」之間建立了聯繫,或者說他打破了那種陣線分明的形而上形而下二分法。接着,作者不僅「從身體說起」,還進一步「從疾病說起」。他援引了吳俊的判斷,即魯迅的日記幾乎是一部「疾病史」。疾病作為魯迅生命中的關鍵詞,過去的論者多把它局限於純粹的生理層面,敬文東卻提出一種「肉搏的倫理學」。在這裏,「鐵屋子」不是指「黑暗的舊社會」,而是指向魯迅的身體。與其說魯迅是一個「鋼鐵戰士」,不如說充滿疾病的身體像鐵屋子一樣囚禁了他,吶喊不僅是對正義的呼喚,也是對疼痛的條件反射。疾病面前、人人平等,不幸的身體狀況成為魯迅與時代進行激烈肉搏的主要原因之一。如果論述僅僅到此為止,雖然非常精彩卻陷入了哈克(Andrew Hacker)在《〈資本論〉和癱》(“*Capital and Carbuncles*”)中所說的傳記性閱讀,即認為「馬克思患有癱這一事實,使他在《資本論》中對資產階級發泄的諷刺更加深刻」。敬文東沒有將「肉搏的倫理學」簡化為「肉搏的病理學」,他指出前者在暗中受

到信仰的支配。魯迅的著名遺言「一個都不寬恕」,常被看作不可動搖的信仰,敬文東卻認為這是「一種純粹只剩下形式的信仰,是為信仰而信仰」,「相信一切都不足信」才是肉搏的倫理學最後的信仰。自知患有二三十年肺病、寫書時頭眩手顫、艱於起坐的魯迅,是一個徹底的懷疑主義者,懷疑自己甚至懷疑自己的懷疑,「一個都不寬恕」只不過是飲鳩止渴般的臨時藥方。相比之下,肉搏不同於自殘或謀殺,肉搏的倫理學承認肉體的重要性,而這與那些需要肉體充當犧牲的真理截然不同。

不難想像,敬文東這種冒險性的分析很容易遭到非議,人們甚至可以引用魯迅語錄來反駁他。魯迅在《〈吶喊〉自序》中曾經談到「棄醫從文」的原因:「凡是愚弱的國民,即使體格如何健全,如何茁壯,也只能做毫無意義的示眾的材料和看客,病死多少是不必以為不幸的。所以我們的第一要着,是在改變他們的精神。」《偶像》似乎背叛了「精神先於肉體」的順序,轉而強調要解救精神就得首先解救肉體。但正如孫歌所說,魯迅作品僅僅是「脫掉的衣裳」,它和作者之間有着不小的距離。語錄體或格言體的凝固文字,更是和魯迅的流動思想之間相隔萬里。事實上,不管魯迅還是敬文東,他們的分歧最多僅在於精神和肉體的排序上,誰也沒有打算否定其中任何一方。他們共同的敵人是那些「槍炮式革命」,後者試圖以精神、靈魂或正

針對部分研究者強調魯迅的「反抗哲學」,敬文東指出魯迅並沒有尋找到真正的對手,「說魯迅是戰士,無異於把無聊的戰鬥對象無限拔高了;當然,它也誇大了戰鬥過程和戰士本人的形象。」這或許說出了最為致命的秘密,魯迅並不害怕與強敵肉搏,面對「無物之陣」的反覆撲空才是失敗感的最終源頭。

《失敗的偶像》對「鐵屋中的肉身」的描述，是否等於越過那些脫掉的衣裳，直接注視魯迅本人？在內在理路上，此書對「大魯迅研究」這個假想敵缺乏同情的了解，將其視作一個堅固的整體，而沒有注意到其內部的多歧性。富有想像力的文體是本書的一大貢獻，只是它時時帶來喧賓奪主的感覺。

義的名義毀滅肉體。如果說「大魯迅研究」喜歡關注具有終極關懷的精神層面，並且陶醉於其中；敬文東則更強調作為底線倫理的肉身層面，「從身體說起」卻沒有「到身體為止」。

在討論完「肉搏的倫理學」之後，敬文東沒有順勢將魯迅帶往「戰士」這個榮譽稱號。針對部分研究者強調魯迅的「反抗哲學」，他指出魯迅並沒有尋找到真正的對手，「說魯迅是戰士，無異於把無聊的戰鬥對象無限拔高了；當然，它也誇大了戰鬥過程和戰士本人的形象。」這或許說出了最為致命的秘密，魯迅並不害怕與強敵肉搏，面對「無物之陣」的反覆撲空才是失敗感的最終源頭。《偶像》沒有將肉搏的倫理學理想化，認為它能徹底治癒魯迅的絕望，恰恰相反，作者認為絕望使得肉搏成為自戕，魯迅在缺乏節制的復仇中丟失了肉搏的倫理學的原初意義。鐵屋子裏的光線始終是黯淡的，撲空導致無方向感的掙扎，也使得魯迅不斷尋找着假想敵，作出肉搏、橫站、踹擊、跋涉、斜視等各種行動。值得注意的是，作者對這些身體細節的解讀沒有襲用「能憎才能愛」的辯證法。在描繪魯迅研究的路線圖時，敬文東特別注明，革命家的魯迅始終溶解在後面三種研究範式中。這種判斷似乎有些簡單，卻指出了「大魯迅研究」的完美主義癥候：他們無法容忍魯迅具有任何缺陷，即使承認魯迅本人也不否認皮袍下的「小」，也要把那「小」升華為「大」。「能憎

才能愛」正是革命者慣用的情感換算公式，但《偶像》卻對此作出批評：第一，憎與愛之間不具有必然的因果關係；第二，它忽略了善惡難辨、愛恨交加的中間情感形式。在論述種種身體細節時，敬文東特別表示先不要把它們上升為一種「隱喻」，而是就動作、姿勢、表情本身作出考察，研究肉搏怎麼變成自戕、橫站怎麼導致斜視、踹擊怎麼取代跋涉。以愛的名義實施憎的行為，與以精神的名義取消肉體可謂異曲同工。作者最終依然把那些肢體行動當作「隱喻」，但是他堅持遵循行動的邏輯而不是隱喻的邏輯。與其說「鐵屋中的吶喊」能夠振奮人心，不如說魯迅對吶喊的懷疑乃至絕望的肉搏更讓人擁有深入骨髓的體驗，前者很容易被模仿、後者卻很少有人能夠企及。用「鐵屋中的肉身」取代「鐵屋中的偶像」，也正是用肉身的唯一性取代理想的複製性，不僅不是全盤否定，反而是最大的尊重。

最後，我想重新回到孫歌也是竹內好的問題，《偶像》對「鐵屋中的肉身」的描述，是否等於越過那些脫掉的衣裳，直接注視魯迅本人？魯迅與他的肉搏、橫站、踹擊、跋涉、斜視、口吃、瞪眼、腸胃之間到底是甚麼關係？那些動作、姿勢、表情是否也會成為肉身的另一重衣裳？敬文東已經在書中坦承他的論述不乏矯枉過正的一方，魯迅的複雜性也使得研究者很難在一本書裏呈現出他完整的形象。但是，我還是打算在兩個方面

提出自己的不同看法。在內在理路上，《偶像》對「大魯迅研究」這個假想敵缺乏同情的了解，將其視作一個堅固的整體，而沒有注意到其內部的多歧性。事實上，關於魯迅研究的地形圖非常豐富，遠非一個單向的路線圖所能概括。在寫作文體上，《偶像》帶有鮮明的形式感，如同他在自序中所說：「一種文體就

是一種進入世界的特殊角度，就是一種世界觀。」可以說，富有想像力的文體是這本書的一大貢獻，只是它時時帶來喧賓奪主的感覺，作者的才情經常溢出魯迅作品的容器。孔子的那句話，值得我們反覆回憶：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」（《論語·雍也》）

法律進入社會學時代

● 王靜怡



布萊克 (Donald J. Black) 著，郭星華等譯：《社會學視野中的司法》（北京：法律出版社，2002）。

十年前，布萊克 (Donald J. Black) 《法律的運作行為》 (*The Behavior of Law*) 中譯本 (中國政法大學出版社，1994) 推出後，並未引起足夠反響，儘管該書1976年在美国一出版便引發了激烈討論。許多人認為，布萊克的「純粹社會學」理論為法律的科學研究做出了傑出貢獻，可視為韋伯 (Max Weber)、涂爾幹 (Émile Durkheim) 式的社會學方法論及奧斯丁 (John Austin)、凱爾森 (Hans Kelsen) 等法律實證主義之延續，其分量與法社會學創始者埃爾利希 (Eugen Ehrlich) 的《法社會學的基本原理》 (*Fundamental Principles of the Sociology of Law*) 相

中國法學面臨的主要問題是過份的法條或立法中心主義，學者普遍輕視實踐。法學是一門世俗的學科，一切法律問題從根本而言皆屬於社會問題，法學研究不能不關注社會。《社會學視野中的司法》一書給我們的啟示是：若從社會學視角來觀察司法運作，有可能突破當前中國法學研究的「瓶頸」。

提出自己的不同看法。在內在理路上，《偶像》對「大魯迅研究」這個假想敵缺乏同情的了解，將其視作一個堅固的整體，而沒有注意到其內部的多歧性。事實上，關於魯迅研究的地形圖非常豐富，遠非一個單向的路線圖所能概括。在寫作文體上，《偶像》帶有鮮明的形式感，如同他在自序中所說：「一種文體就

是一種進入世界的特殊角度，就是一種世界觀。」可以說，富有想像力的文體是這本書的一大貢獻，只是它時時帶來喧賓奪主的感覺，作者的才情經常溢出魯迅作品的容器。孔子的那句話，值得我們反覆回憶：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」（《論語·雍也》）

法律進入社會學時代

● 王靜怡



布萊克 (Donald J. Black) 著，郭星華等譯：《社會學視野中的司法》（北京：法律出版社，2002）。

十年前，布萊克 (Donald J. Black) 《法律的運作行為》 (*The Behavior of Law*) 中譯本 (中國政法大學出版社，1994) 推出後，並未引起足夠反響，儘管該書1976年在美國一出版便引發了激烈討論。許多人認為，布萊克的「純粹社會學」理論為法律的科學研究做出了傑出貢獻，可視為韋伯 (Max Weber)、涂爾幹 (Émile Durkheim) 式的社會學方法論及奧斯丁 (John Austin)、凱爾森 (Hans Kelsen) 等法律實證主義之延續，其分量與法社會學創始者埃爾利希 (Eugen Ehrlich) 的《法社會學的基本原理》 (*Fundamental Principles of the Sociology of Law*) 相

中國法學面臨的主要問題是過份的法條或立法中心主義，學者普遍輕視實踐。法學是一門世俗的學科，一切法律問題從根本而言皆屬於社會問題，法學研究不能不關注社會。《社會學視野中的司法》一書給我們的啟示是：若從社會學視角來觀察司法運作，有可能突破當前中國法學研究的「瓶頸」。

當。《社會學視野中的司法》(Sociological Justice) 中譯本出版後也幾乎未見好的書評，這與該書的學術價值及其對中國法學研究的可能影響是極不相稱的。其緣由除法學研究仍處於幼稚期、法學研究主流仍為法解釋學外，一個重要原因是「經濟學帝國主義」對法學的進入，以波斯納 (Richard A. Posner) 為代表的法經濟學成為中國當下法學交叉學科研究的主要發展方向 (儘管與「主流」法學相比也未得到足夠重視)。這樣，社會學對法學的影響便相對被埋沒。

但對中國來說，法社會學的重要性不應被忽視。中國法學面臨的主要問題是過份的法條或立法中心主義，學者普遍輕視實踐，或即便關注社會也因缺乏社會學積澱而難以有正確的描述、分析和建構。法學是一門世俗的學科，一切法律問題從根本而言皆屬於社會問題，法學研究不能不關注社會。《社會學視野中的司法》一書給我們的啟示是：若從社會學視角來觀察司法運作，有可能突破當前中國法學研究的「瓶頸」，將法學研究和司法改革的討論納入開放的社會科學之框架。

二

類似案件類似處理，不同案件不同處理，是法治的基本原則。但這一要求在司法現實中卻極難做到。為甚麼類似案件往往難以獲得類似結果？法律現實主義概括道：法律的原則——規則和原理，本身並不足以預測或解釋案件是如何判

決的 (頁3)。布萊克的分析也正是起始於這一疑問，他遵循了埃爾利希以來法社會學有關「甚麼是法律」的一個基本框架，把法律分為書面上的法與行動中的法。

在法社會學看來，影響法律運作和司法裁判的因素很多。布萊克的貢獻在於，將這些影響司法裁判的社會因素系統化、體系化，尤其是科學化——只要可能，他便會嘗試量化和預測。這種純粹社會學的框架可謂自孔德 (Auguste Comte) 創立社會學並提倡以科學方法研究社會以來，實證主義社會學的一項重要發展。《社會學視野中的司法》一書探討了各種社會因素對於法律、司法、案件的影響，主要觀點是，案件處理和糾紛解決取決於案件本身的社會結構，即案件在社會空間中的位置和方向，諸如誰控告誰？誰處理案件？誰與案件相關？誰是當事人雙方可能的支持者？這些人的社會性質構成案件的社會結構，正是由於案件社會特徵的不同才最終導致結果不同。

布萊克提出影響案件法律量的對手效應、律師效應、第三方效應。對手效應是指對手之間的社會距離和社會地位會影響案件的處理。所謂社會距離是指當事人之間、或與法官之間社會關係的親密程度，例如，糾紛發生前當事人雙方是家人、朋友、同事、鄰居還是陌生人，糾紛結束後是否希望維持雙方的關係，法官介入前與當事人是否相識等。關係距離影響到糾紛是否發生、是訴諸法律還是尋求私人解決。案件處理也與對立雙方的社會地位有關。他主張，糾紛雙

布萊克提出影響案件法律量的三種效應：對手效應、律師效應、第三方效應。對手效應是指對手之間的社會距離和社會地位對案件處理的影響。律師效應是指，律師的社會地位愈高，其當事人獲益就愈多。此外，法官、陪審員作為糾紛的第三方也影響案件處理，例如權威性高的法官會更為寬容。

方社會地位結構與法律量有直接關係，法律量的變化與等級成正比。與較高等級的人相比，較低等級的人擁有的法律量較少。律師在案件處理過程中也起重要作用。律師的社會地位愈高，其當事人獲益就愈多，律師有助於司法機構對案件的處理均質化和平等化。法官、陪審員作為糾紛的第三方也影響案件處理，例如第三方的社會地位與案件權威性呈正比，權威性低的法官較權威性高的法官更寬容，且一般不會做出完全有利於一方的判決。布氏的概括全面系統，尤其是採取了一種科學的實證主義進路，堅持價值中立，對法律現象、尤其是案件處理過程中所能量化的部分嘗試作純科學研究。比如，他在概括法律中的歧視現象——諸如財產、種族、性別、文化、組織、親密性、受尊重的歧視——基礎上，進一步研究了「歧視的量」（頁64-69）。同樣是違法，社會地位較低的人相比社會地位高的人，所受的處罰將更重；地位高的人對地位低的人犯罪時，處罰更輕，反之處罰更重。

布萊克將這種分析框架稱為「案件社會學」，這一領域的開闢「創造了另一種新的法律模式，它截然不同於那種把法律描述為條文的邏輯運用決定着案件處理結果的法學模式」（頁103-104）。法律是與社會相關的（頁104），法律的知識是由社會決定的（頁109）。現代法學區分了法律的實體維度和程序維度，而社會學便可視為法律的「第三個維度」（頁105）。當不同糾紛解決者面對案件不同的社會特徵時，

案件處理結果的不同便毫不令人驚異。法律中充滿了社會差別，法社會學這一核心發現必然會對法治理論產生極大的衝擊，儘管人們至今尚未重視。

案件社會學的研究不應淺嘗輒止於對案件不同處理結果的理解，更重要的是預測和以社會學指導案件處理，布萊克也沒有忽略解決問題的對策。比如，第一，既然案件的社會結構導致的差別和歧視不可避免，因此他提出，可通過改變案件的社會結構而改變案件處理結果。他以索馬里的「通賠群體」為例提出了法律合作社團的構想。這有助我們理解為甚麼單個個體的申訴、上訪往往毫無結果，而集體上訪在許多情形下會受到重視。我國婦聯亦可視為一個法律合作團體。第二，既然案件的社會特徵或社會信息決定案件處理結果，那麼在處理過程中若無社會信息「干擾」，則案件處理結果可能更為接近，故布氏又提出實現法律的非社會特徵化。第三，布萊克通過「基蒂·基諾維斯綜合症」(Kitty Genovese Syndrome) 揭示了現代社會對法律的過份依賴，這種依賴使法律替代物的運用愈來愈少，導致法律的差異愈來愈大，要減少差異則可減少法律本身。社會的非法律化可能是現代法制發展的一個方向，正如西方社會正在有意識地減少法律（頁94），私力救濟的作用開始得到關注（如徐昕：〈為甚麼私力救濟〉，《中國法學》，2003年第6期）。

布萊克最後闡釋了案件社會學的法理學意義，展望了一個社會學的時代，他宣告：「法律正在進入

不少人認為布萊克不過是把生活常識體系化。此外，值得討論之處還有：首先，他有關法律變化的定量分析和預測的許多命題要麼不能證偽，要麼就伴有諸多例外。第二，社會學能擺脫意識形態、個人偏見等制約嗎？第三，布氏提出的理論主要建立在歸納的基礎上，其理論建構本身還存在一些缺陷。

布萊克對法律的定量分析「看起來很美」，但在具體操作上不僅困難，而且在很多方面幾乎不可能，他只能借助間隔尺度的技術來測定數據。儘管存在一些值得商榷之處，布氏的著作還是富於啟發，擴展了法學研究的範圍，人們不再局限於法條主義的機械性、規範性研究，而更關注實踐中法律的運作和作用。

一個社會學的時代」(頁2)；「法社會學的出現不僅僅是因為學術興趣的問題，更重要的是法社會學的出現改變了法律本身」(頁103)。布氏案件社會學的進路也可能改變我國的法學研究甚至司法運作本身。

三

布萊克在美國曾引起激烈爭論，不少人甚至聲稱他不過是把生活常識體系化。在我看來，值得討論之處還有：

首先，布萊克有關法律變化的定量分析和預測的許多命題要麼不能證偽，要麼就伴有諸多例外。人們往往可舉出反例來挑戰他的命題，比如他認為法律的普遍精神有利於強者不利於弱者，但弱者在訴訟中勝出的例證比比皆是，而他所謂「普遍精神」顯然又不可能如同他自己期望得那樣「量化和預測」。

第二，對社會學的科學性的懷疑長期存在，社會學能擺脫意識形態、個人偏見等制約嗎？布萊克借助科學工具、甚至數學方法將定性問題轉化為定量分析，這種純粹的理性主義方法排除了文化、歷史、人性等規範分析要素，與規範主義的分歧極深。諾內特(Philippe Nonet)反擊道，純粹價值無涉的實證主義立場意味着在法學研究中寧要無知也不要偏見，但諸如利益、感覺、情感、興趣等「偏見」卻是法學研究所不能忽視的。實際上在韋伯看來，價值中立還有另一面，如對研究問題的選擇就受到價值觀的影響。「在討論『價值無涉的社會

學』時，把科學或者看作是完全與價值無關的，或者看作完全受價值的決定，都是錯誤的。」(默頓 [Robert K. Merton] 著，林聚任等譯：《社會研究與社會政策》[北京：三聯書店，2001]，頁76。)

第三，布萊克雖然提出了一套理論，但主要建立在歸納的基礎上，在理論建構本身還存在一些缺陷。比如，使用的語言常常模糊和不準確(如上述例證中的「普遍精神」)。他儘管提出了預測，但仍顯不足；還出現了預測利益與自身學術目標的內在矛盾：律師、當事人可根據布萊克的預測做出有利於自己的選擇，但這反而會加大案件結果的不同，導致歧視因素放大，從而與其試圖接近類似案件類似處理的目標相悖。他批判法學家的對策性、應用性、技術性研究將「科學」與政策混為一談，但在該書中卻提出、甚至建議社會學知識可為私人利用。儘管堅持觀察法律的「外在視角」有助於解決「當局者迷」的問題，但「旁觀者清」的布萊克忽視法律的「內在視角」顯然也留下了遺憾，如何適當結合、或者說與法律人的「內部視角」和平融合，共同推進法學研究，是一個值得深入探討的問題。布萊克對法律的定量分析「看起來很美」，但在具體操作上不僅存在困難，而且在很多方面幾乎不可能，他只能借助間隔尺度的技術來測定數據，而他也只是提出了這種量化技術的可能性，而尚未加以實施——也許是難以實施。若只是在相當有限的範圍內對法律現象作定量分析，將不免一葉障目或以偏概全。

儘管存在一些值得商榷之處，布氏的著作還是富於啟發，擴展了法學研究的範圍，人們不再局限於法條主義的機械性、規範性研究，而更關注實踐中法律的運作和作用。一位學者評述道，他「以最簡明、最優雅的表述為認識和預測法與社會的變化關係提供了分析的框架，

為有關法律制度的歷史學、社會學和人類學的研究奠定了概念基礎」（季衛東：《法治秩序的建構》〔北京：中國政法大學出版社，1999〕，頁359）。《社會學視野中的司法》一書，為中國法學提示了一種新的發展方向和研究進路。中國法學研究需要社會學的知識和方法。

缺席與偶在

● 陳劍瀾



張志揚：《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（上海：上海三聯書店，2003）。

在《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（以下簡稱《覓蹤》，引文凡出自此書只標明頁碼）一書中，張志揚記述了一場關於「缺席的權利」的爭論：在一次會議上，他試圖宣講這個論題時遇到質疑。反問來自兩個方向：一、「知無者是否對知有者有一種潛在的優越性？」二、「無所不在的社會網絡中個人缺得了席嗎？」更尖銳的問法是在《布拉格之戀》（*The Unbearable Lightness of Being*）裏蘇軍坦克開過布拉格大街時被提出的：「當坦克開過來的時候，你能缺席嗎？」對於前一問，張的回答是：

知無者從來都是一種為生存的抗辯。因為他沒有生存的立足點，他

張志揚在一次會議上試圖宣講「缺席的權利」這個論題時遇到質疑。反問來自兩個方向：一、「知無者是否對知有者有一種潛在的優越性？」二、「無所不在的社會網絡中個人缺得了席嗎？」更尖銳的問法是在《布拉格之戀》裏蘇軍坦克開過布拉格大街時被提出的：「當坦克開過來的時候，你能缺席嗎？」

儘管存在一些值得商榷之處，布氏的著作還是富於啟發，擴展了法學研究的範圍，人們不再局限於法條主義的機械性、規範性研究，而更關注實踐中法律的運作和作用。一位學者評述道，他「以最簡明、最優雅的表述為認識和預測法與社會的變化關係提供了分析的框架，

為有關法律制度的歷史學、社會學和人類學的研究奠定了概念基礎」（季衛東：《法治秩序的建構》〔北京：中國政法大學出版社，1999〕，頁359）。《社會學視野中的司法》一書，為中國法學提示了一種新的發展方向和研究進路。中國法學研究需要社會學的知識和方法。

缺席與偶在

● 陳劍瀾



張志揚：《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（上海：上海三聯書店，2003）。

在《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與虛無之間》（以下簡稱《覓蹤》，引文凡出自此書只標明頁碼）一書中，張志揚記述了一場關於「缺席的權利」的爭論：在一次會議上，他試圖宣講這個論題時遇到質疑。反問來自兩個方向：一、「知無者是否對知有者有一種潛在的優越性？」二、「無所不在的社會網絡中個人缺得了席嗎？」更尖銳的問法是在《布拉格之戀》（*The Unbearable Lightness of Being*）裏蘇軍坦克開過布拉格大街時被提出的：「當坦克開過來的時候，你能缺席嗎？」對於前一問，張的回答是：

知無者從來都是一種為生存的抗辯。因為他沒有生存的立足點，他

張志揚在一次會議上試圖宣講「缺席的權利」這個論題時遇到質疑。反問來自兩個方向：一、「知無者是否對知有者有一種潛在的優越性？」二、「無所不在的社會網絡中個人缺得了席嗎？」更尖銳的問法是在《布拉格之戀》裏蘇軍坦克開過布拉格大街時被提出的：「當坦克開過來的時候，你能缺席嗎？」

才問，他力圖在問中鬆動知有者的堅實，為了討回一點空隙。知無……無非是讓知有者反省有的限度而給他人同樣有限的自由。……你經歷過提心吊膽地拿着主人的有就以為是主人的奴僕的時代嗎？你沒經歷過，你不知道一無所有的有的盲從與得意洋洋多麼恐怖，否則，你不會把「無」當「有」那樣可以佔有的比較來想像知「無」的優越……（頁74）

對於後一問，他說：

「坦克開過來」，挺立着，或者軋死，或者死刑。是不是這樣回答才滿意？有人會這樣做的，但決不是一個必須如此的普遍立法……

「缺席」……本身就是對不認同的堅持。它既包含積極的抵抗、拒斥或批判，也包含消極的緘默、迴避或冷漠。我認為，這其中的任何一個選擇都是合理的，甚至等值的。……抵抗首先是個人的選擇，而且是事實的選擇，不是價值的選擇。否則，抵抗者就會根據自身的價值而高出他人並對他人擁有評價的權力。那他就落到抵抗者所要抵抗的專制中去了……

在這個意義上，抵抗者同時又是缺席者，他才真正挺身而出承擔了歷史的責任……（頁68-69）

「你經歷過……嗎？」這樣的問句更像是一個「知有者」對「知無者」的逼迫，而不是相反。也許，對於沒有作為無辜者或「有罪者」在監獄裏蒙受苦難、或者對苦難失憶的人來說，「缺席」的意義終究是晦暗不明的。在審訊室和單身囚室之間，

一個人如果不至於崩潰——背叛或瘋狂，他唯一能夠選擇的只是沉默（「缺席」）。然而，若爭執仍然限定在私人領域，雙方是可以糾纏不休的，因為要接受「知無者」對「知有者」無優越性同時必須接受「經歷過」對「沒經歷過」的優越性。如此下去只能落得一場意氣之爭，而張的所有問與答便成了真正的獨語，就像《覓蹤》被歸入「個體言說叢書」那樣。在我看，「個體言說」之謂，如果不是從特定的隱喻和反諷意義上來領會的話，則實在是個不小的誤解。這裏，「沉默」（「缺席」）顯然已超出了「經歷過」的習得，而進入了現象學視域，正如他在讀舍斯托夫（Lev Shestov）時寫下的：「我寧可沉默，也不願像你喊得喉頭噴血。」（頁172）從而爭執的真實問題在於：究竟是「權利」還是「權力」？指向的乃是對「自由」的生存論規定。

《論語》裏有「忠恕之道」：「己欲立而立人，己欲達而達人」；「己所不欲，勿施與人」。前一個是積極的原則，後一個是消極的原則。「恕」的「消極性」在於自由問題是被懸置的。基督教裏也有近似的表達：「你想人家怎樣待你，你也要怎樣待人。」「忠」的「積極性」則不同。它事先假定了「立」與「達」是人皆欲的，並且對「立」與「達」的意義保留着最終解釋權。在此，自由的維度是缺失的。現代問題於是產生出來：「己所欲，何施與人？」「己所不欲，何不施與人？」「忠恕之道」的危險固然是獨斷論和專制主義，而「現代問題」的哲學危險則是虛無主義。康德式的問題是如何為「立」與「達」正名。在康德

「坦克開過來」，挺立着，或者軋死，或者死刑。有人會這樣做的，但決不是一個必須如此的普遍立法……「缺席」本身就是對不認同的堅持。它既包含積極的抵抗、拒斥或批判。我認為，這其中的任何一個選擇都是合理的，甚至等值的。

(Immanuel Kant) 看來，「欲」與「不
欲」的界限在於「自己立法，自己遵
守」的「意志自律」，即自由。為此
康德提出一條「定言命令」：「這樣
行動：你意志的準則始終能夠同時
用作普遍立法的原則。」(康德著，
韓水法譯：《實踐理性批判》〔北
京：商務印書館，1999〕，頁31。)
這條法則在個人意志和普遍立法之
間做了雙向規定：個人意志只有在
對一切有理性的人都普遍有效時，
才是自由的；而自由一旦得到確
證，必定要求普遍服從。然而，這
個公式應用於生存領域麻煩就來
了：一、個人的意志自由如何從他
人那裏得到確證？如果自由得不到
確證是不是反證了自由的不存在？
二、如果自由在個人生存範圍內得
不到確證(甚或不存在)，外在權力
會不會僭越而頒布要求普遍服從的
「自由法則」？前者的危險仍然是虛
無主義，後者的政治危險是普魯士
軍國主義及其子嗣。無論何種情況，
現代意義上的「個人自由」都要落
空。這是張志揚的所謂「缺席」——
「既包含積極的抵抗、拒斥或批
判，也包含消極的緘默、迴避或冷
漠」——所要防禦的，也是他提出
「偶在論」的倫理學背景。在此意義
上，「『偶在性』……原則上抗拒『本
體論』和『虛無主義』的兩極化，保
留某種例外在任何規範或抽象之外
而準備着越界、置換的可能，因而
它是『存在』包括人的存在的自然
性。」(張志揚：《創傷記憶——中
國現代哲學的門檻》〔上海：上海三
聯書店，1999〕，頁3。)

在此，我就《覓蹤》中反覆出現
的兩個命題，略述張志揚所提的

「偶在論維度」對於漢語思想的針
對性。

「語言的兩不性」：語言既不能
證明本體的存在，也不能證明本體
的不存在；「獨斷決定論」和「虛無主
義」因而同樣沒有根據。結論是：

至少在「人義論」範圍內，個人的真
實性及其限度恰恰在於它天賦地應
而且能抗拒「決定論」或「虛無主義」
的兩極化，包括向兩極的僭越，
由此而確立個人的自律的自由。
(頁155-56)

此命題的起點是形而上學本體
論和虛無主義的同根性。這是張志
揚從海德格爾(Martin Heidegger) 論
尼采(Friedrich Nietzsche) 中讀得
的：「歐洲虛無主義」其實是「顛倒
的柏拉圖主義」。有了這個「無形
的教化」，「語言的兩不性」作為「偶
在論檢測機制」就可以把一切人為
的本體論命題懸置起來，「阻斷它
的他律性僭越，即防止它的普泛化
(『真理性』)，尤其要防止它的霸權
化(『權力性』)」(張志揚：《偶在論》
〔上海：上海三聯書店，2000〕，
頁38-39)，從而為「個人的真實性
及其限度」問題讓開一條路。這條路
通向哪裏呢？「個人的自律的自由」
之「確立」！為此必須跨過一個「漢
語言哲學」的「門檻」——

「苦難向文字轉換為何失重？」

這個命題本不是為了解「言不
盡意」之感，可提出者最初又確實
為這層幃布所障：「我無法欺瞞自
己，我的經歷向文字轉換時有苦於
表達的失重狀態。」(頁92) 事隔數
年，他自省道：「由於問題的提法
模糊不清，招致的各種反詰更暴露

對「創傷記憶」的現象
學分析旨在將民族的
苦難意識向個人的苦
難意識還原。1840年
以降的民族苦難被意
識為「國破家亡」的創
傷。其間，一面固然
有《黃河大合唱》這樣
集亡國滅種與保家衛
國之「創傷記憶」的絕
命之作，一面則是
「五四」啟蒙中覺醒的
「個人意識」或「個性
解放」靈光一閃即消
融於「救亡」的狂風暴
雨而轉向「革命」。

《覓蹤》是一本晦澀的書。這不僅因為作者對於文字顯一隱張力的特殊偏好以及視角的隨意切換，還因為它是思想一敘述者本人的自我理解。然而，《覓蹤》是一本要求着理解和對話的書。簡單地把它歸入「個體言說」之列，只會掩蓋作者真正的問題關切而落入「不可說」對「不能思」的遮蔽中。

了模糊不清的提法背後模糊不清的動機。也就是說，我究竟想問甚麼？」（《創傷記憶》，頁337）此問結果是《創傷記憶——中國現代哲學的門檻》的出世，而個人敘事的「言不盡意」之憾終於退回到私人領域：「那由此而應再生的初始經驗及其獨立語式卻一直隱而未顯，以至我的期待都白了頭。」（張志揚：《禁止與引誘——墨哲蘭敘事集》〔上海：上海三聯書店，1999〕，頁448。）

「苦難向文字轉換為何失重？」真正要問的是：苦難向文字轉換為何不能阻止苦難向現實重演？於是，「創傷記憶」作為連接歷史的「苦難」和現實的「苦難」以及兩者在「文字」中集結的「中介環節」被引入。這裏要解決的不是（儘管包含着）「國家」或「民族」的問題，而是「個人的真實性及其限度」問題，因此對「創傷記憶」的現象學分析旨在將民族的苦難意識向個人的苦難意識還原。還原的困難與關鍵在於破除阻止民族苦難意識激生個人苦難意識的兩大歷史鏡像（所謂「情結記憶」）——「傳統性」和「意識形態性」。「傳統性」把「個人」棄於上達「天人合一」下至「君臣父子」的跨度之間，而把「情結」固置在「國家觀念」之上。於是，1840年以降的民族苦難被意識為「國破家亡」的創傷。其間，一面固然有《黃河大合唱》這樣「集亡國滅種與保家衛國之『創傷記憶』的絕命之作」，一面則是「五四」啟蒙中覺醒的「個人意識」或「個性解放」靈光一閃即消融於「救亡」的「狂風暴雨」而轉向「革命」。「在當時，這個結論或出路，無疑是最正確的」，「但是，它同時以犧

牲『個人意識』、『個性解放』為代價，也被當做最真實的」（頁125）。接着是「意識形態性」出場。「意識形態性」把「傳統性」賴以生存的「宗法倫理國家」替換為「政治階級國家」，人的「家性」、「國性」以及貫穿其中的自然「倫理性」被代之以「階級性」。「個人」和「個人意識」再度落空。由是，在張志揚看來，造成現代漢語思想對「個人的真實性及其限度」和相應的「個人的自律的自由」問題的耽擱，而個人、民族的苦難卻在百年歷史中一再重複，特別在虛無主義大行其道的今日，「道德理想主義」與「文化保守主義」仍然在遺忘中談論着民族和人類的未來，從而「苦難向文字轉換為何失重？」的問題終於要以這樣的方式提出來：

創傷記憶為甚麼不能反省苦難的理想根源而超出苦難，從而讓個人成其為個人而拒絕參與剝奪自身的類的同謀？（頁156）

「讓個人成其為個人而拒絕參與剝奪自身的類的同謀」即是「一個偶在論者」所選擇的道路。

《覓蹤》是一本晦澀的書。這不僅因為作者對於文字顯一隱張力的特殊偏好以及視角的隨意切換，還因為它是思想一敘述者本人的自我理解（「覓蹤」），對於別人，理解的困難是雙重的。然而，《覓蹤》不是一個人的獨語，而是一本要求着理解和對話的書。簡單地把它歸入「個體言說」之列，只會掩蓋作者真正的問題關切而落入「不可說」對「不能思」的遮蔽中。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

大力扶植學術新人，是本刊宗旨之一。近年來，差不多每期都有數位正在攻讀博碩士研究學位的年輕學人在本刊發表文章，為本刊帶來新面孔、新視野、新氣象。去年本刊定為中文社會科學引文索引(CSSCI)期刊後，本刊來稿量大增，其中年輕學人的來稿佔了相當大比重。這都是可喜的現象。但我們也提請作者注意本刊稿約提出的若干原則，並盡量寫得更規範、更精練些。

——編者

台灣島，你將漂向何方？

在台灣「三二〇」大選前，拜讀了貴刊朱雲漢〈台灣選民的歷史抉擇〉(2004年2月號)一文，頗有感慨。假如台灣民眾真是基於一種理性判斷的基礎而選擇「泛綠陣營」，當然，不能一概而論，他們選擇「泛綠陣營」就是意味着選擇了「兩國論」或者「一中一台」的論調。如朱教授所言，這至少表明他們是選擇了一個極力標榜以「去中國化」道路為主要基調的政黨。這樣，台海之間即使不會馬上陷入「烽火連三月」的「熱戰」之中，也必然要面對「翰海欄杆

百丈冰」的漫長「冷戰」僵局。因為「去中國化」意味着台灣當政者為着五十年的政治分歧而拋棄五千年的共有文化，這不僅對於中華民族而言，其實對於整個世界而言，對於整個人類政治文明而言，都是一個莫大而諷刺的悲劇。

我認為，應該始終牢記：溝通的姿態往往超越溝通的內容本身，假如歷史的偏見和傷痕不能在短期內「冰消雪融」，我們為甚麼不能給歷史放一個假期呢？讓時間來悄悄消融橫互於台海之間的這一彎窄窄的海峽呢？

我曾讀過小學課本中所描繪的這個美麗迷人的寶島台灣，現在，我要問：台灣島，你究竟要漂向何方？或許，正如朱雲漢所指出的那樣，這其實不僅僅是台灣選舉政治的產物，更是台灣民眾莊嚴而審慎的歷史抉擇。

侯興國 北京

2004.2.15

從抗衡到三邊互動？

無論是贊成還是反對，正如王家英〈抗衡多於順從〉(2004年2月號)一文所明示

的，對港台民主化的複雜過程而言，「中國大陸因素」均是其不得不面對的重要問題。王文認為：在選舉政治下港台對「中國大陸因素」的回應，是「抗衡多於順從」或「日趨傾向選擇抗衡而不是順從策略」。

雖然王文對港台從順從到抗衡之轉變的分析相當可取，但是，我認為必須首先明確的是選舉政治並非即等同於民主化。因此就筆者拙見，就研究論題而言，問題的關鍵在於：一是「中國大陸因素」是如何並且在多大程度上影響了港台之民主化而非其他？二是在選舉政治下，港台對「中國大陸因素」是如何並且在多大程度上體現了「從順從趨向抗衡」的轉變？關於第一點，正如王文也明確指出的「中國大陸因素」並非反對香港的民主化步伐，同樣也並非反對台灣之民主化，它所反對的只是由民主化導致的台獨可能。關於第二點，港台對「中國大陸因素」的「抗衡」是作為民主化的重要內容、抑或僅是選舉策略，似乎應當有所深入與區別。

此外，作為「從順從到抗衡」對象的「中國大陸因素」，其本身也具有變與不變的特點，所謂變是指中國大陸因素現今也正經歷着民主化的進程，因而對港台的態度自然並非一成不變；而不變的則是在一個中國前提下對港台的主權訴求。忽然想到：如果說存在着順從與抗衡，為何不能三邊互動？

付海晏 武漢

2004.2.18

價值對事實的妥協性抗爭

讀完童世駿的長文〈論哈貝馬斯對科索沃戰爭和伊拉克戰爭的不同態度〉(2004年2月號)，我認同他對哈貝馬斯對於兩場戰爭所持立場的判斷，即，哈貝馬斯前後的立場是一致的，「哈貝馬斯是要進行一種新的意識形態批判、要把批判理論推進到一個新階段」。不過，我認為哈貝馬斯在對兩場戰爭的批評和辯護方面，理論立場一致性的背後，是哈貝馬斯的價值性的政治關懷對無情事實的抗爭，它終究只能是妥協的、選擇性的抗爭，而對現代自由資本主義民族國家的現實政治決策機構的政治選擇，將是無力的。

何以如此？人和政治秩序如何才能和諧共存的問題，恐怕是所有政治思想家探討政治問題的起點。在古典傳統中，政治和美德的必然性聯繫是不用懷疑的；但自馬基雅維里以後，倫理(價值)和政治的兩分就成為一個現實，簡言之，政治的標準降低了。然而對價值理性的關懷恰恰是一個人成其為人的前提。因此工具理性對價值理性的消解的結果，將如施特勞斯所關心的那樣：我們的世界還有沒有嚴肅的事情？人不得不生活在政治秩序中，現代性提供的秩序就是民族國家。

依筆者的看法，民族國家不僅是現代性的產物，也還是它的守護神，二者在結構上

是共生性的。由於這個關係，確如哈貝馬斯所言，現代民族國家是一個「理性的國家機器」，而且是自我關注的。工具理性和自由資本主義又是孿生的，資本具有侵略性，自由資本主義的民族國家也具有侵略性就很正常了。這意味着現代人基本上已經被非人化的秩序結構所支配，這個牢籠的確是鐵造的，人和現代政治秩序之間的矛盾是天然的結構性矛盾。

正由於現代性對人要做人這種努力的侵蝕是高度危險的，對現代民族國家政治進行反思的思想家，不得不面臨一個尷尬處境：承認現代性不可抗拒的前提，然後所作的就是盡可能地審察並試圖堵住現代性對人的存在有侵蝕危險的各個環節。也就是說，只能進行體制內的抗拒，因此它的力量注定是有限度的。盧梭以降各個時代大批思想家的努力可以說都是這種命運，我認為哈貝馬斯就是這個行列中的一員。這真是一樁悲壯的事業！

哈貝馬斯等理論家的努力，只能提醒人們對現實政治的複雜性和危險性保持足夠的警惕。戰爭這種可能涉及重組政治秩序的危險，是現代性最表象化、最集中的危險，在現代國際政治中由它造成的厄運隨時可能降臨到個體頭上。因此筆者認為，在現代國際關係問題上，增強國家的實力，也就是降低現代性對個體侵蝕危險的基礎部分，對價值普世主義的關懷過於強烈，恐怕容易麻痺自己。

袁賀 北京
2004.2.17

清華的另樣「歷史地圖」

從教育史的視角考察，對以「北大」、「清華」為首的若干高等教育個案的研究，恰恰是可能產生出學術生長點的好題目。

清華作為中國現代學統的重要源頭之一，尚未得到深入的挖掘。從這個意義上來說，〈臧否清華〉(2004年2月號)一文選擇舊清華刊物，試圖探討「清華精神」，其立意甚可嘉也。張玲霞此文挖掘出1949年之前的《清華周刊》、《清華副刊》、《清華文藝》等校園刊物中的諸種聲音，就讀於清華的學子在這些刊物上試圖「臧否互見，錘煉出獨特的清華精神」。將現代史上的重要人物還原為清華園中的學子本色，諸如王造時、賀麟、陳銓等日後文化名人，他們畢業後在中國思想文化界的縱橫馳騁，原來有其濃厚的清華思想與教育背景。可不是嘛，他們早在大學生時期，就得以「議論風發」、「馳筆慷慨」，又怎能不培養出日後銳意進取、勇於發言的「致用取向」與「參政習慣」呢？這樣一種民主、自由的寬鬆氛圍，原來正是老清華的價值所在。

由此，文末將清華「定位」於現代大學的主旨，即四要點：民主、獨立、自由和創新，並分別闡述之，其立意雖好，但在文氣上似稍嫌突兀了些，與前文之史實列舉無「水到渠成」之感，這也可能是筆者求之過奢了。

葉雋 北京
2004.2.18

編後語

今年是五四運動八十五周年，這是一個從上個世紀起至今也說不完的話題。李慎之逝世一周年之際，許紀霖撰文紀念他並指出，李慎之晚年皈依自由主義，以一己之道德實踐，撐起自由主義這面大旗，是對五四狂飆傳統的繼承，而王元化則是繼承了五四理性主義傳統。他認為，在五四和80年代，啟蒙的知識追求和道德實踐是統一的，但到90年代二者卻分離了，以致出現當今的思想困境。另有邵建一文分析李慎之由年輕時「尊五四，尤尊魯迅」，到晚年「尤尊胡適」的思想轉變。如果說，90年代中共某些知識型官員放棄馬列主義，是回歸五四自由主義傳統，那麼，金觀濤、劉青峰則要探討五四新青年群體為甚麼放棄自由主義，歷史似乎走了一個輪迴。他們嘗試引進新概念（如觀念史圖像中的事件）和研究方法，為這種關鍵性思想變化的原因尋找一個較客觀的答案。張寶明探討《新青年》雜誌同仁對國家、社會、個人三者關係的認識及思想轉變歷程。其實，在中國改革開放二十多年的今天，這三者間的關係問題也日益突出。嚴瑜正是從個體權利與國家權力關係入手，力圖廓清、梳理90年代意識及其內在難題，並希望公眾與國家間，能夠就國家權力及制度如何改革和重建這些核心問題建立起共識。

許多人認為中國近年來作為改革對象的計劃經濟和國營企業，是照搬前蘇聯的經濟體制。但程麟蓀的研究指出，1949年後中國實行的計劃經濟並非一種全新模式，抗戰期間國民政府的資源委員會無論在理論和實踐上，已為推行計劃經濟和國營企業打下良好基礎。衛春回則分析40年代一批自由主義學人，在探討什麼是適合中國的經濟制度討論中，雖然在採用計劃經濟及市場價格體系上存有分歧，但卻不約而同贊成生產資料的公有制。

本期多篇文章都具有歷史的和國際的視野。陶德民以150年前引發日本開國的《日美親善條約》以及「吉田松陰偷渡事件」為案例，展示在當時處理日美糾紛過程中，美國就奉行其延續至今的外交思想——人權外交。盛邦和生動地刻畫出日本二十世紀極端右翼思想代表人物北一輝，是如何從「左派」立場和「底層」主義，走向極端民族主義和右翼軍國主義的思想脈絡。何偉業認為，中世紀的神哲學者伊本·提米雅對以拉登為首的當代激進伊斯蘭主義有重大影響。任軍鋒介紹了西登托普的新著《民主在歐洲》，討論美國的聯邦體制與歐洲的一體化實踐及其將會遇到的問題。高天民的文章分析了二十世紀中外藝術的發展與政治糾纏不清的關係。此外，秦暉談趙構和岳飛誰「愛國」與「賣國」的問題；周承人、李以莊則通過堅實的史料考證，重新評價了黎民偉在香港早期電影事業上的貢獻，均是值得一讀的好文章。

最後需要說明的是，隨着本刊已列入中文社會科學引文索引（CSSCI），加上電子文本流通、網絡繁榮的現狀，為了維護本刊發表原創論文和文章的精神，我們修改了稿約文字，敬請作者、讀者細讀。

二十一世紀評論

中國政治改革的困境

中國的「溫和權威主義」 改革之路

● 包瑞嘉
(Richard Baum)

自從80年代初以來，中國一方面出現了生機盎然、活力四溢的經濟和社會，另一方面又繼續維持着已經不適應時代發展需要的僵化的政治體制，兩者之間的裂隙愈來愈大。這種不對稱將會嚴重阻礙中國長遠的健康發展和穩定。

自從二十世紀80年代初以來，中國逐漸發展出富有活力的市場經濟，市民社會也慢慢開始形成。但是，改革開放前的列寧主義政治制度基本上沒有受到甚麼觸動，中共繼續享有實際上不受約束的政治壟斷權，其高層領導人只對一小部分與他們一樣無需對誰負責的同僚負責。全國人大缺乏自主性和問責性，各級司法機關在財政和政治上依賴於地方當局，大眾媒體受到國家的嚴格審查和監督，政府繼續採取手段對各種社會經濟利益的組織進行控制。由此而產生的結果是，一方面出現了生機盎然、活力四溢的經濟和社會，另一方面又繼續維持着已經不適應時代發展需要的僵化的政治體制，兩者之間的裂隙愈來愈大。可以認為，這種不對稱將會嚴重阻礙中國長遠的健康發展和穩定。

中國還沒有建立起具有足夠的問責性和應答能力，以及充分透明的政治制度。在某種程度上，正是由於這個原因，中國在改革時期積累了大量的社會經濟壓力，其嚴重性被總的經濟的持續高增長率掩蓋了。這些壓力包括：不斷上升的城市失業率、不斷加劇的城鄉收入差距、廣泛蔓延的官員腐敗、起伏不定的銀行系統、艾滋病的隱現，等等。儘管中國的新領導人下決心要積極應付

* 本文曾在香港中文大學中國研究服務中心召開的「中國現況國際研討會」(2004年1月6日至7日)上宣讀，現蒙作者及主辦單位允准發表，謹致謝忱。Abridged version of Richard Baum, "Systemic Stresses and Political Choices: The Road Ahead", China Quarterly Special Issues New Series No. 4 *The New Chinese Leadership: Challenges and Opportunities after the 16th Party Congress*, edited by Yun-han Chu, Chih-cheng Lo and Ramon H. Myers (forthcoming). Copyright the School of Oriental and African Studies, translated and reproduced with permission.

這些挑戰(以及其他挑戰)，但他們運用的那套治理方法能否奏效，絕不是一目了然的①。

一方面，社會經濟在飛速變化，另一方面，政治體制改革則一直維持在最低限度之內。兩者的結合突現了中國的列寧主義體制在努力消納因經濟改革而釋放出來的各種新的社會力量和壓力時所面臨的一個核心悖論。林德布羅姆(Charles Lindblom)曾指出，列寧主義制度特別適合於自上而下地引導社會變化。也就是說，這種制度有着強健的、發育良好的「大拇指」，可以對社會施加高度集中的壓力。不過，由於同樣的原因，列寧主義制度的其他幾個「手指」則顯得虛弱，不敏感，很難精確地判定分散的社會信號，並對其作出準確反應②。林德布羅姆指出，多元化的民主國家正好相反，其大拇指相對要弱一些。因此，這些國家就不能產生集中的強制力。但是，民主國家的其他幾個「手指」非常敏感，發育良好，因而就能夠精確地判定變化中的環境刺激，並對其作出準確反應。總而言之，列寧主義制度具有優越的強力機制(mechanisms of force)，而立於市場的民主國家則具有優越的反饋機制(mechanisms of feedback)。

隨着中國社會的複雜化程度、分化程度和信息化程度的不斷提高，就需要大大增加政治感受器——「輸入制度」(input institutions)——的敏感性③。市場機制——亞當·斯密(Adam Smith)的「看不見的手」——在經濟領域裏發揮這種功能，使生產者和消費者能夠對變化的市場信號作出快速、有效的反應。但是，在政治領域裏，也日益需要一些同樣敏感的反饋機制。在民主國家中，通常是由利益集團、自由新聞業、公共輿論和競選來發揮這種功能。由於缺乏這類自主的、互相配合的輸入制度，中國的列寧主義政體仍處於嚴重不敏感和缺乏反應的狀態。實際上，它處處顯得笨手笨腳，並因此而受到損害。這種不敏感的後果在2003年「非典」流行的早期階段暴露無遺，由於政府對民眾不以誠相見，封鎖重要的流行病信息，因此，就未能採取及時有效的措施控制疫情。

為了提高政治敏感度，同時又不讓獨立的社會或政治勢力掌握政治主動權，中共採取了一系列「統一戰線」策略。從傳統上看，統一戰線機關包括全國政協，以及像全國工會和婦聯這樣的群眾組織，再加上八個受到官方承認的民主黨派。設立這些機構的目的是要通過「共同協商、互相監督」，把共產黨與那些非黨的社會經濟群體和職業群體更密切地聯繫起來。這些組織的問題在於，它們雖然將「共同協商、互相監督」掛在嘴上，但卻幾乎完全是共產黨的附庸。這些社團組織受到共產黨官員的嚴密控制和監督，很難發揮重要的、自主的輸入／反饋功能，以促進有效的治理。毫無疑問，由於中共精心培育和照顧這些組織，剔除不聽話的人，它們經常不免有「花瓶」之譏④。

就連江澤民也暗中承認，中共過去的統一戰線團體已經不能代表日益複雜化、多元化的中國社會各階層的利益了。因此，他在當政的最後幾年拼命游說，力圖擴大中共的社會經濟基礎，大談所謂的「與時俱進」。2000年2月，江澤民指出：「總結我們黨七十多年的歷史，可以得出一個重要的結論，這就是：我們黨所以贏得人民的擁護，是因為我們黨在革命、建設、改革的各個歷史時期，總能

隨着中國社會的複雜化程度、分化程度和信息化程度的不斷提高，就需要在政治領域裏增加一些敏感的反饋機制。過去的統一戰線團體已經不能代表社會各階層的利益了。「三個代表」的思想雖然允許將更為多樣的利益和觀點包容進黨內，但既不能確保一種基於充分的問責性和應答能力的治理方式，也不能使政策制定和行政管理變得更加透明。

代表着中國先進社會生產力的發展要求，代表着中國先進文化的前進方向，代表着中國最廣大人民的根本利益。」^⑤這段話相當累贅，它後來經過提煉，被重新表述為「三個代表」的思想。在中共十六大上，「三個代表」被寫進了黨章。

「三個代表」被寫進黨章，說明中共已經日益意識到，它的其他幾個社會「手指」亟待加強。不過，這只是第一步。誠然，「三個代表」的思想允許將更為多樣的利益和觀點包容進黨內，但由於缺乏相應的制度變遷，它並不能讓普通公民在共產黨面前享有更多的權利，也不一定讓中共普通黨員發出更加自主、更加真實的聲音。由於「三個代表」既不能確保一種基於充分的問責性和應答能力的治理方式，也不能使政策制定和行政管理變得更加透明，因此，要對江澤民這個很有爭議的理論作出最後定論還為時過早。江澤民已經給中共的意識形態打入了一個楔子，以後的情況怎麼發展，就要看還有甚麼具體改革措施了。

政治：貌似合理性的藝術

中國的新領導人面對各種不斷加深的斷層線，又不願看到宏觀政治改革(例如多黨制選舉、通過憲法確立權力分立的原則)造成潛在的不穩定，於是，他們所能作出的政治選擇就十分有限。政治是(或應該是)可能性的藝術，或至少是貌似合理性的藝術(the art of the plausible)。鑑於中國目前的情況，甚麼樣的政治道路是貌似合理的呢？怎樣提高國家的敏感度、問責度、應答能力和透明度，而又不威脅到政權的存在呢？

除非社會秩序發生危及系統的崩潰，中國在最近的將來不大可能在民主政治方面出現根本性突破。文革動亂、八九天安門事件、蘇聯解體等事件還留在當權者的記憶裏，因此很難指望會出現自上而下的、大膽的政治改革。在過去十幾年裏，中共政權一直擔心不穩定，因而一向採取最安全、最不具有威脅性的政治改革方案。就連看上去與這一判斷相抵觸的唯一重要改革——即廣泛實行的村級直選制度——也並不是為了推動真正意義上的民主治理，而是為了防止農民反抗巧取豪奪的腐敗地方官員(在廣大農民中間一直醞釀着這種反抗情緒)^⑥。中央政府沒有讓中國五萬個鎮實行直選，這可以證明如下猜測：直選主要是緩解緊張的機制，而不是真正的自治手段^⑦。

自從天安門事件以來，把困難「應付」過去一直是中共政權的首選政治策略。在90年代，由於外國直接投資的大量湧入，出現了經濟的高增長率，從而使這一政治策略變得可行，減弱了社會政治方面的不滿情緒。當然，也出現了一些不容忽視的問題。例如，農民抗議負擔過重，下崗工人要求支付被貪污或挪用的工資和養老金，怒不可遏的家長要求調查導致幾名小學生死亡的爆炸事件。不過，政府對所有這些問題都只是就事論事地加以解決。只要這類問題停留在局部、孤立和無組織的水平上，它們就可以由一個決心抑制社會動盪的家長式政府來加以解決。必要時，可以舉行村級選舉來清除腐敗的農村幹部，政

自從天安門事件以來，把困難「應付」過去一直是中共政權的首選政治策略。當民眾的不滿情緒只是小規模地、分散地爆發出來，這種轉移局部怨氣的策略是行之有效的。然而，到了90年代，這些弱勢群體有了現代通訊方法，它們的不滿情緒就得以調動和聚合起來，在政治上對政權所造成的潛在威脅也在逐漸增大。

府官員可以大張旗鼓地調查學校失火或煤礦倒塌的原因，政府可以掏出一筆錢來打發憤怒的工人和退休人員^⑧。

關於這一點，黎安友(Andrew Nathan)指出，中共政權「鼓勵個體而非群體的輸入」，「將老百姓的怨氣集中對準地方機構或官員」，從而「分散了對黨國可能發起的攻擊」^⑨。這樣，中共政權就在一定程度上穩住了其脆弱的民眾合法性。當民眾的不滿情緒只是小規模地、分散地爆發出來，而且憤憤不平的群體很難相互溝通時，這種轉移局部怨氣的策略是行之有效的。然而，到了90年代，情況開始發生變化。這些弱勢群體有了現代通訊方法，例如手提電話、傳呼機、個人電腦、傳真機和互聯網。於是，它們的不滿情緒就得以調動和聚合起來。隨着不滿情緒以社會化的形式在更大的規模上表達出來，它在政治上對政權所造成的潛在威脅也在逐漸增大。

鑑於社會經濟方面的不滿情緒有愈演愈烈之勢，胡錦濤上任後馬上就到革命老根據地西柏坡考察，這絕不是偶然的。這是胡錦濤在中共十六大上當選為總書記後的首次重要活動。在西柏坡，胡錦濤重申要堅持中共的傳統平等理想，發揚「艱苦奮鬥」的精神。一個月後，在農曆除夕，胡錦濤和尚未上任的溫家寶總理分別到內蒙古和山西這兩個內陸省份訪貧問苦，慰問處境艱難的農牧民和礦工。胡錦濤和溫家寶對窮困的老百姓表示了很大的同情，從而提升了他們自己(以及中共)的正直、親民、負責的公眾形象^⑩。同樣的情況還發生在2003年春「非典」肆虐的中期，儘管處理疫情的時機被延誤了，中國高層領導人仍以堅定的態度處理日益惡化的疫情，以緩解公眾日益加深的擔憂^⑪。

儘管中共領導人在公開場合對處境艱難的群眾表示同情和關心，但中國在社會經濟方面存在無數的問題，大概很難用這種家長式的、就事論事的辦法予以解決。幾個富有同情心的國家領導人不時出現在新聞照片上，讓人感到他們做了一點位高權重而不負眾望的事情，這的確也有點用處，但從根本上看，這種姿態並不能切實地代替健全的政治制度。

需要過渡到「溫和的權威主義」

當前最需要做的一件事，就是由掌權的領導人認認真真地加強社會經濟的包容和反饋制度。這樣，就需要採取一系列遠遠超出江澤民的「三個代表」和胡錦濤的「訪貧問苦」的有限目標的具體措施。這些措施包括：放鬆目前對非官方宗教、社會和職業組織的限制，擴大政治和思想寬容的範圍，增加大眾媒體和輿論工具的自主性，加強人大的代表職能，放鬆黨對政府行政活動的控制。就其本身而言，這類「溫和的權威主義」改革不會自然而然地保證政府的透明度、問責性或法治，更不會解決國家的經濟問題，但它們至少有助於加強中國先天虛弱的輸入制度，從而給它那幾個不敏感的、軟弱的「手指」注入新的活力^⑫。

當前最需要做的事，是採取一系列遠遠超出江澤民的「三個代表」和胡錦濤的「訪貧問苦」的具體措施，包括放鬆對非官方宗教、社會和職業組織的限制，擴大政治和思想寬容的範圍，增加大眾媒體和輿論工具的自主性，加強人大的代表職能，放鬆黨對政府行政活動的控制。這類「溫和的權威主義」改革雖然不能解決政治的問責制及經濟問題，但至少有助於增加活力。

80年代後期，在趙紫陽的主導下，已經開始了朝着溫和權威主義的預備性過渡。趙紫陽在中共十三大上作政治報告，勾勒了一個局部的政改方案，其要點是：黨政分開；下放權力；改革人事制度，將政治任命權減至最低限度；加強人大和群眾組織的監督；加強法治。但是，趙紫陽最激進的措施，也許是要求黨國承認不同利益集團的合法性，這是走向真正的政治多元主義的第一步。他指出，不同的群體可能有不同的利益和觀點，它們也需要有機會來交流思想。趙紫陽還進一步斷言，社會主義社會並非鐵板一塊，特殊利益不應受到忽視，對衝突的利益應加以調解^③。

趙紫陽的改革方案若被採納的話，中國原本有可能朝着緩和社會與國家之間的裂隙的方向邁出重要的第一步。遺憾的是，趙紫陽的方案因天安門事件而胎死腹中，趙本人也以「分裂黨」的罪名而被解職。此後，由於擔心中國會出現普遍的不穩定和混亂，再加上蘇聯令舉世震驚的突然解體，中共第三代領導人沒有重新提起趙紫陽關於推進政治多元化、完善政治反饋機制的方案。直到今天，中共都沒有給趙紫陽及其1987年方案平反。

趙紫陽在1987年勾勒的一系列改革措施，指出一條似乎可行的道路，可以縮小專橫的國家與先天軟弱的社會之間的裂隙，使中國朝着溫和權威主義的政治現代性方向邁出重要的一步。中共政權應趁着當前經濟形勢較好的時候主動推行制度改革，這要比等到系統陷入危機的時候再來亡羊補牢要好得多。

誠然，對混亂和不穩定的擔憂經常被當作推遲嚴肅的政治改革的主要理由，但中共第四代領導人還面臨着一個更加迫切的問題：國家權威和民眾認受性在未來會不斷受到削弱。在整個中國社會，到處都瀰漫着不斷加劇的政治犬儒主義，人們對政治採取一種疏遠的態度。經過二十五年的市場改革和理性化，中共政權的馬列主義哲學基礎受到了削弱，已經變得面目全非了。中共再也不能為中國的未來展示一幅激動人心的理想圖景了，社會中的許多群體和個人日益感到，中共在其日常生活中基本上是無關緊要的，只能讓人產生厭煩，因此，人們只要有可能就避開它，必要時也容忍它。中國的普通百姓對黨的領導人和黨的政策愈來愈不在乎，當有人問起江澤民「三個代表」的理論時，他們經常只是笑笑，轉動一下眼珠。中國社會科學院最近的一項民意調查顯示，如果給他們選擇的話，80%的調查對象都更願意直接選舉政府官員。由此可以看出，制度異化已經達到了何種程度^④。

在這種情況下，鑑於中國根本不可能發生自上而下的突然的、根本性的民主轉型（這種轉型會動搖共產黨的統治基礎），還有其他甚麼辦法呢？有沒有一種折衷的辦法，一方面加強政權的幾個制度性「手指」，令其獲得更大的自主性，另一方面又不危及系統本身的存在呢？

儘管趙紫陽在1987年勾勒的一系列改革措施既沒有得到充分闡述，也不完全具有民主性質，但它們卻指出了一條似乎可行的道路，可以縮小專橫的國家與先天軟弱的社會之間的裂隙。在這方面，我們可以認為，這些措施使中國朝着溫和權威主義的政治現代性的方向邁出了重要的第一步。

對溫和權威主義改革而言，最大的、最難以克服的障礙或許來自「政治的慣性」。在其他條件相同的情況下，如果不發生大規模的系統危機，中共第四代領導人——就如同第三代領導人一樣——完全可以選擇一條阻力最小的道路，採取一種適度的、遞增的、修修補補的方式進行改革，在盡可能小的規模上做一

些結構上的調適，把問題「應付」過去。在絕大多數情況下，「應付」都必然成為絕大多數地位穩固的掌權者的首選策略。不過，中國領導人也許不會有太多的時間繼續享受這種奢侈了。我們在前面曾討論過社會經濟和政治制度的日益加深的斷層線，有鑑於此，中國領導人也許已經沒有太多的時間了。誠然，自天安門事件以來，中國的經濟增長達到了接近兩位數的超常記錄，中共政權因此也經受住了市場化和「開放」所導致的一系列過渡期震蕩，沒有遇到嚴重的系統性危機。然而，這樣的好時光不會持續多久了。近年來，中國採取了一些權宜之策，例如受控的村級選舉、領導人的訪貧問苦、遍布全國的農村信訪局、1989年頒布的《行政訴訟法》（公民個人、而非群體可以依據該法律起訴國家行政機關）。這些措施在一定程度上緩解了政治壓力，就此而言，它們可以被認為是朝着正確方向邁出的步伐^①。不過，這些措施只是第一步，是一個「強硬的權威主義」政權對建立更強健的輸入／反饋制度的要求作出的極小的讓步。

如果經濟按合理的增長率繼續增長，中國領導人或許可以稍稍推遲必要的制度改革。不過，這一策略有兩個缺點：第一，中共政權的命運完全取決於其自身所無法操縱的全球（和地方）經濟力量；第二，愈來愈不聽話的、玩世不恭的普通民眾讓政權承擔的政治風險會進一步加劇。中共政權應趁着經濟形勢較好的時候主動推行制度改革，這要比等到系統陷入危機、「政權崩塌」成為真實的可能性（而非假設的可能性）的時候再來亡羊補牢要好得多。中國從來沒有像現在這樣迫切需要讓社會—政治「手指」變得更為敏感，列寧主義的「大拇指」有必要趁着它還有足夠的公共權威的時候放鬆自己的控制，否則一旦失去了這種權威，就是想放鬆也放鬆不了了。

自天安門事件以來，中國的經濟增長達到了接近兩位數的超常記錄，中共政權因此沒有遇到嚴重的危機。但這種好時光不會持續多久。中國從來沒有像現在這樣迫切需要讓社會—政治「手指」變得更為敏感，列寧主義的「大拇指」有必要趁着它還有足夠公共權威時放鬆控制，否則一旦失去了這種權威，就是想放鬆也放鬆不了了。

劉鋒 譯

註釋

① 這些不斷惡化的壓力對經濟和政治造成了影響。有關經濟影響的評估，參見 Charles Wolf, Jr. et al., *Fault Lines in China's Economic Terrain* (Santa Monica: The Rand Corporation, 2003)；有關政治影響的評估，參見 David Shambaugh, ed., *Is China Unstable?: Assessing the Factors* (New York: M. E. Sharpe, 2000)。

② Charles Lindblom, *Politics and Markets: The World's Political-Economic Systems* (New York: Basic Books, 1977)。

③ 關於輸入制度在中國政治現代化過程中的重要性，參見 Andrew Nathan, "Authoritarian Resilience", *Journal of Democracy* 14, no. 1 (January 2003): 13-16。

④ 關於中國統一戰線組織的本質和政治上的支持功能，參見 Lyman Van Slyke, *Enemies and Friends: The United Front in Chinese Communist History* (Stanford: Stanford University Press, 1967), 208-53。實際上，由國家贊助的社團組織根本無力保護和促進其成員的利益，關於這一點，參見 Jonathan Unger and Anita Chan, "China, Corporatism, and the East Asian Model", *The China Journal*, no. 33 (January 1995): 29-53。

⑤ 轉引自 Yu Yunyao, "Fully Strengthen Party Building in the New Era in Accordance with the Requirements of the 'Three Represents'", translated in FBIS-

CPP20010824000143 (24 August 2001). (此處的引文還原成了江澤民的原話，與英譯文稍有出入。——譯者註)

⑥ Lianjiang Li and Kevin J. O'Brien, "The Struggle over Village Elections", in *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*, ed. Merle Goldman and Roderick MacFarquhar (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 129-44.

⑦ 關於鎮級選舉的盛衰無常的歷史，參見Lianjiang Li, "The Politics of Introducing Direct Township Elections in China", *The China Quarterly*, no. 171 (September 2002): 704-23.

⑧ 根據中國社會科學院社會學研究所研究人員最近提交的一份報告，中央政府在1999年提供了總額達三十一億美元的資金用於一次性專款專用的轉帳支付，補貼給憤憤不平的城市工人，比1998年提高了差不多65%。

⑨ 同註⑧，頁15。

⑩ John Gittings, "Righting Past Wrongs", *The Guardian* (Online), 21 January 2003, www.guardian.co.uk/elsewhere/country/story/0,7792,879323,00.html; also Erik Eckholm, "China's New Leader Works to Set Himself Apart", *New York Times*, 12 January 2003.

⑪ See "China Feels Side Effects from SARS", *Washington Post*, 2 May 2003, A1.

⑫ 「溫和的權威主義」(soft authoritarianism) 這個概念最初是指亞洲四小龍實行的一種制度，它將家長式的、行政主導的政府與多元化的社會—政治包容機制結合起來。後來，裴敏欣等人用它來描述改革後的中國的一種可能的政治發展軌道。參見Minxin Pei, "China's Evolution Toward Soft-Authoritarianism", in *What If China Doesn't Democratize: Implications for War and Peace*, ed. Edward Friedman and Barret McCormick (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2000), 74-98.

⑬ 從傳統上看，列寧主義制度將公私利益的等同作為一項原則，根本否認有任何理由將兩者視為相互矛盾的。在「文革」期間，公共利益更是取得了獨尊的地位，它在毛澤東「破私立公」的口號中達到極致。趙紫陽提出要增進政治多元化，深化改革，有關這一點的分析，參見Richard Baum, *Burying Mao: Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 220-22。

⑭ 對中國公共輿論的最近趨向的分析，參見Joseph Fewsmith, "China's Domestic Agenda: Social Pressures and Public Opinion", *China Leadership Monitor*, issue 6 (Spring 2003) (www.chinaleadershipmonitor.org/20032/jf.html)。

⑮ 關於信訪局在處理農民投訴方面的作用，參見Thomas P. Bernstein and Xiabo Lü, *Taxation without Representation in Rural China* (New York: Cambridge University Press, 2003)。關於《行政訴訟法》的實施，參見Minxin Pei, "Citizens vs. Mandarins: Administrative Litigation in China", *The China Quarterly*, no. 152 (December 1997): 832-62.

包瑞嘉 (Richard Baum) 美國加州大學洛杉磯分校政治學系教授，中國研究中心主任。研究領域主要在當代中國政治及外交關係。主要著述有：*Prelude to Revolution: Mao, the Party, and the Peasant Question, 1962-1966*、*China's Four Modernizations: The New Technological Revolution、Reform and Reaction in Post-Mao China: The Road to Tiananmen*、*Burying Mao: Chinese Politics in the Age of Deng Xiaoping*。目前的研究課題包括全球化對中國政治的影響，以及海峽兩岸戰爭與和平的前景。

試論改革與「二次改革」



時間是自在和連續的，而歷史則呈現為人類活動對時間的切割^①。從所謂「新民主主義革命」，到文化大革命中的「無產階級專政下繼續革命」，再到後來的改革，中國的當代史就是這樣一個充滿斷裂的過程。本文認為，這種斷裂同樣表現在改革作為一種歷史現象本身。換句話說，70年代末期開始的中國改革，並不是一個平滑的連續過程；相反，這個過程中曾經發生了巨大的斷裂。由於這個斷裂，本文判斷：在過去的四分之一世紀中，中國進行了不是一場改革，而是兩次改革。第一次改革，起始於70年代末期，結束於1989年夏季，而第二次改革，則起始於1992年春天，大體展開並持續於90年代。簡要地說，本文提出一種「兩次改革論」，以解讀當代中國政治現實。

為甚麼說中國當代歷史上存在這樣兩次改革？兩次改革的區別何在？回答這個問題，將是本文的首要任務。進一步，我們要追問：為甚麼會出現兩次改革？兩次改革這種歷史發展的存在，對於解讀中國最近四分之一世紀的道路，具有甚麼意涵？對於展望中國的下一步發展，具有甚麼意義？回應這樣的問題，從而在論證並建構「兩次改革論」的基礎上進一步闡發它的歷史和現實啟示，是本文的另一個任務。為此，本文以下將首先對比改革與「二次改革」的不同，從而在這樣的歷史考察基礎上建構所謂的「兩次改革論」；繼而試圖闡發改革與「二次改革」的這種不同所具有的豐富政治經濟學涵義，解剖在「二次改革」中所發生的「專制資本」現象對今天中國的政治涵義。

整整兩年以前，筆者拜《二十一世紀》賜予篇幅，提出「改革終結論」^②，試圖在官方營造甚至神化的「改革話語」和民間某種一廂情願的「改革幻想」所交織的思想混沌之中，清理出某種可能更為貼近中國現實發展狀態的概念，以判斷中華民族目前所處的歷史方位。毋庸諱言，本文是「改革終結論」的延伸。它試圖還原改革的歷史發展軌迹，重新思考「改革」這一在上個世紀末期中國最為重大的歷史現象，並從中尋求理解當今中國種種令人困惑的奇怪狀態的某種鎖

本文提出「兩次改革論」，以解讀當代中國政治現實。第一次改革起始於70年代末期，結束於1989年夏季的事件。第二次改革則起始於1992年春天，展開並持續於90年代。兩次改革的區別何在？具有甚麼意義？本文試圖闡發這種不同所具有的豐富政治經濟學涵義，解剖在「二次改革」中所發生的「專制資本」現象對今天中國的政治涵義。

鑰，為中國下一步出路尋找一個可能的思考出發點。從改革，到第二次改革，再到今天改革終結之後的「後改革」，後毛時代的中國究竟走過了一條怎樣的歷史道路？這樣的歷史道路對於這個民族的前景意味着甚麼？在很大程度上，本文就是對此做出反省的一種嘗試。

一 改革與「二次改革」：不同的起源和軌迹

一般認為，中國改革開始於1978年。這一年是農曆戊午年。為了方便起見，我們不妨將之簡稱為「戊午改革」。這次改革，在本文看來，到1989年的春夏之交就結束了。由於它大體上是在80年代進行，我們也可以稱之為「80年代改革」。1989年之後，在大約三年左右的時間裏，中國的改革進程完全停頓，甚至沒有進行任何起碼的經濟改革。直到1992年春天，改革浪潮再度湧起，一直延續到上個世紀末本世紀初。早在十年之前，我已經注意到這是「第二波改革」，是應該與第一波改革有所區分的^③。經過進一步的考察，本文發現，1992年開始的改革，與70年代末發動並盛行於80年代的改革相比，具有多方面的重大不同。這些不同，足以讓我們認為這是「第二次改革」。

那麼，甚麼東西足以區分這樣兩次改革呢？至少，我們可以從以下幾個方面展開觀察。

首先，兩次改革的肇源方式不同。儘管無人否認毛之後中共改革派領導層在發動中國改革中的巨大作用，但是，時至今日，也已經無人否認，中國70年代末期的改革，事實上肇源於底層和社會。作為中國改革啟動項目的農村改革，並不是開始於任何官方改革政策的出台；相反，它首先是農民的自發動作，繼而得到改革派領導人的默許、呼應和支持，從而蔚為壯觀，形成了自下而上、上下結合、大面積地改變中國的改革潮流^④。甚至城市經濟改革（主要是企業改革），也不是在中央領導層的發動下開始，而是首先在地方層面得到當地富於改革意識的領導人支持，繼而席捲全國。同樣，70年代末的政治變革圖景，如果沒有突出「西單民主牆」，而僅僅談論十一屆三中全會和此前的中央工作會議，那也是對歷史的極大不尊重。即使是這樣的中央會議，即使是在中央改革派領導人直接主持下展開的「實踐檢驗真理標準」討論，我們看到，也不是完全由上層領導人計劃、發動和主導的。相反，中央工作會議和十一屆三中全會「七嘴八舌」，日程超出了當時領導層的控制^⑤；「實踐檢驗真理標準」討論的發軔文章，則來自一個此前名不見經傳的南京大學哲學教師的自發投稿。如此種種，在在說明，中國70年代末期改革的發源，並不是來自某個偉大領導人的英明決策，而是來自社會的自發動作，來自於在當時政治態勢下這些動作很快就得到了領導層的支持這樣一種歷史現實。

在很大程度上，1992年開始的「二次改革」，其起源方式與「戊午改革」的發動幾乎完全相反。「二次改革」僅僅是由於一個事實上仍然掌握國家最高權力的殘年老人的所謂「南巡」而起始。當然，沒有人否認，鄧小平這樣登高一呼，馬

兩次改革的肇源方式不同。儘管兩次改革的發動過程都具有上下結合的因素和背景，這種不同還是形成了強烈對比：第一次改革是自下而上肇始的，無數普通民眾扮演了創造歷史的角色；第二次改革則是皇帝一般的人物所謂「出巡」所發動的，民眾不過是被動者。

上得到了社會和地方風起雲從的反應，第二次改革的浪潮因此才會迅速席捲中國。但是，儘管兩次改革的發動過程都具有上下結合的因素和背景，這種不同還是形成了強烈對比：第一次改革是自下而上肇始的，無數普通民眾在這裏扮演了創造歷史的角色；第二次改革是皇帝一般的人物所謂「出巡」所發動的，民眾不過是被動者。我們知道，在認識事物的性質時，對於其起源方式的認知，往往具有決定性的作用^⑥。不同的母親，不同的分娩方式，不會誕生出同一個孩子。70年代末期和1992年以這樣不同的方式所產生的兩件事情，怎麼可能混為一談呢？即使它們都被稱之為「改革」，那又怎麼可能是同一場改革呢？

圍繞農民，我們還可以觀察到兩次改革的另一個重大區別，那就是農民地位和農村改革局面的不同。在80年代改革中，農民不僅扮演了改革發動者、創始者的角色，而且，他們也是改革的主要受益者之一。在70年代末、80年代初的短短幾年裏，農民的經濟、政治和社會地位通過改革而迅速提高，構成了中國改革的一個基本景觀。通過制度變革，農民迸發出高漲的生產力，創造了大量物質財富，不僅改善了他們自己自農業合作化以來即基本陷入貧困的那種非人生存狀況，而且為整個社會積累了實行持續改革的物質基礎；農民也通過制度變革而大大擺脫了對於國家的政治依附狀態，從人民公社的重重捆綁中解放出來，開始成為獨立生產的「自由人」；農民還通過這種制度變革而提高了自己的社會地位，他們所取得的經濟成就，大大有助於改變1949年以來所建立的那種制度性歧視農民的社會架構和社會心理。另一方面，具有改革精神的國家領導層，在這期間也以極大的熱情和精力關注農村、農業和農民，樂於承認並支持農民在改革和發展中的首創精神，順應時勢地把農村改革和發展引導到了中國歷史上最好的時期之一。這一切，都是第一次改革的重大特點。

儘管農村變革在80年代中期之後開始遭遇整體制度瓶頸的嚴重制約而大大放緩，但是，在90年代之前，農村改革的局面並沒有逆轉。這種逆轉僅僅發生在1989年之後。在使用暴力手段鎮壓了城市居民的大規模政治抗議運動之後，當局隨後馬上開始了一次默默的重大施政調整，把在經濟上收買城市居民作為90年代施政的政策重點，以緩解城市中的社會矛盾，穩定國家統治的中心地帶。在這個背景下，我們看到，1992年開始的「二次改革」，與農民幾乎沒有甚麼關係；如果有，那只是負面的關係。就物質層面而言，曾經在全體社會成員中一度成為「先富起來」的群體的農民，在90年代再度進入相對貧困乃至絕對貧困的狀態；就政策層面而言，我們看到，「二次改革」的基本特點之一，就是剝奪農民以支撐城市經濟的市場化和國民經濟的全球化，等於在新的歷史條件下重複毛時代剝奪農民以支撐工業化的國家經濟建設基本方針^⑦。

很明顯，從改革到「二次改革」，國家與農民之間關係的變化方向，出現了幾乎恰恰相反的發展軌跡：改革是削弱國家（the state）^⑧並解放農民，而「二次改革」是剝奪農民以支撐國家。中國仍然是一個農民的國家，雖然它正處於工業化的過程之中。在政治上，我們看到，農民問題尤其決定着中國的命運。何況，就中國人的生存狀況而言，佔人口絕大多數的農民的生存狀態決不可以忽視。因此，農民在兩次改革中的地位和處境的不同，並不是一個單純技術層面的問

從改革到「二次改革」，國家與農民之間關係的變化方向，出現了幾乎恰恰相反的發展軌跡：改革是削弱國家並解放農民，而「二次改革」是剝奪農民以支撐城市經濟的市場化和國民經濟的全球化。曾經在全體社會成員中一度成為「先富起來」的農民，在90年代再度進入相對貧困乃至絕對貧困的狀態。

題，而是關係改革實質的根本問題之一。80年代的改革和90年代的改革既然在這個根本問題上背道而馳，它們怎麼能夠說是同一場改革呢？

二 「二次改革」的神聖三角同盟：官僚、資本和知識者

在普通民眾(特別是農民)的角色與命運在「二次改革」中變得黯淡的同時，另一方面，歷史的聚光燈開始打在另外一些集團和社會群體的身上，召喚新的角色在改革場景轉換之後粉墨登場。在「二次改革」中叱吒風雲的人們，首推官僚、資本和知識者這樣三個群體。現在讓我們看一看，他們如何用自己的不同行為，界定了改革與「二次改革」的鮮明分野。

其中，官僚對於改革態度的變化和他們行為的相應變化，可以說，從改革到「二次改革」，使他們成為中國最近二十多年來角色發生最大轉折的人群。這種戲劇性的轉換，無疑也是政治上最為耐人尋味的。誰都知道，「戊午改革」的主要阻力，來自中國共產黨和中國政府的各級官員。在底層民眾與改革精英聯手推進80年代改革的時候，他們遭遇的最大困難，就是所謂「中梗阻」，也就是來自各級黨政官僚對於改革的不同形式的抵抗。一直到80年代後期，這種「中梗阻」的力量之大，以至參與經濟改革的知識精英提出甚麼「新權威主義」，主張中央主持改革的領導人以鐵腕對付各級反對改革的官僚^⑩。同樣，在政治改革的提出、討論和貫徹過程中，也是各級黨政幹部，特別是黨的各級官員，成為最大的反對力量^⑪。所謂改革是「第二次革命」，在很大程度上，就是針對這種現象及其體制化所提出來的^⑫。

然而，這些在1988年看來還頑冥不化、似乎準備用他們的花崗岩腦袋築起新的血肉長城以抵擋市場化衝擊的中共各級官僚們，到了1992年，卻幾乎一夜之間就「咸與維新」了。不錯，鄧小平「南巡」的時候，也面臨某種來自內部的抵抗或至少是冷淡，但是，這不是來自各級官僚機構的抵抗或冷淡，而僅僅是最高層幾個領導人的一時轉不過彎子。甚麼「彎子」？從不改革、反和平演變，到再次改革。這一玄機本身已經說明，1992年開始的是「二次改革」。而1992年的改革一旦開始，我們看到，它恰恰是以各級黨政官僚為基本動力。在90年代，還有任何人抱怨甚麼黨政官僚對於改革的反抗嗎？恰恰相反，我們能夠聽到和看到的，是黨政官僚對於改革的巨大熱情和積極性。他們的這種熱情和積極性，可能超過了社會上任何其他階層，甚至超過了私營企業家階層。不管這種現象背後的原因是甚麼(腐敗也好，甚麼其他東西也好)，也不管其可能的政治後果是甚麼(經濟過熱也好，社會經濟發展不均衡也好)，反正，我們可以說，僅僅官僚與改革的關係的不同，已經構成了80年代和90年代這樣兩次改革的第三個重大差別。

第四個差別表現在知識份子與國家的關係上面。這裏同樣出現了一種耐人尋味的變化，而變化的實質可以用兩句話來概括：80年代改革中，知識份子一面與國家在政治上具有張力，一面卻在改革進程中實行着與國家領導人的政治

在底層民眾與改革精英聯手推進80年代改革時，他們遭遇的最大困難，是來自各級黨政官僚對於改革的不同形式的抵抗。然而，這些在1988年看來還頑冥不化、抵擋市場化衝擊的中共各級官僚們，到了1992年，卻幾乎一夜之間就「咸與維新」了。黨政官僚對於改革的巨大熱情和積極性可能超過了社會上任何其他階層。

合作^②。90年代，知識份子作為一個群體與國家之間的那種既緊張又合作的關係，往兩個極端的方向演變而消失：在合作的一端，對大多數知識份子來說，蛻變成爲對於國家的政治依附；在緊張的一端，也就是對於另外一小部分知識份子來說，則遭遇與國家在政治上相互對立與排斥的狀態^③。這種分化，大大削弱了知識份子對於社會公共事務的影響力，因為政治依附意味着知識份子不再發出獨立的聲音，而處於被排斥狀態的知識份子，則既無可能借助國家權力影響社會，也因處在權威主義的高壓下而無能訴諸社會運動以尋求政治理想。

對比之下，80年代知識份子與國家的那種關係，一方面為知識份子參與社會公共事務提供了中國歷史上此前少見的政治通道，從而強化了知識份子的社會作用；另一方面，它也為權威主義國家內部出現不同意見形成了難得的政治和智識氛圍，從而強化了改革派領導人與社會的關聯。那個時候，國家和知識份子有共同的政治訴求，即否定文革，開放中國，改造制度，追求現代化。那是一種基於共同理想的結合。90年代以來以激進市場化與政治權威主義化相結合為特點的改革，則大大壓縮了知識份子之作為知識份子的生存空間，迫使他們或者自我改造成為市場與強權雙重結構的附庸，或者同時為市場與政治所排斥而邊緣化。前者與國家確實有利益的「共謀」，而後者則成為利益追逐場之外的犧牲。

這種「共謀」，又豈止發生在國家與知識者之間？從改革到「二次改革」，第五個巨大的不同，在於一個嶄新的社會階層的誕生和它迅速取得經濟、政治乃至話語權力這一令人矚目的現實。毫無疑問，這個階層就是資本，或者說是資本的人格代表^④。當然，80年代改革的基本內容之一，也是實行市場化，從而在很大程度上可以說是資本主義化。在這個意義上，90年代的「二次改革」，不過是在80年代改革的急速「掘進」之後的平穩「回採」。但是，改革與「二次改革」之間，就引進市場化和實行資本主義而言，所呈現的重大區別，絕不僅僅在於播種與收穫、快速推進與平穩轉型之間的差別。毋寧說，改革與「二次改革」在市場化與資本主義化的問題上，存在三個根本不同。第一是歷史現實的不同。80年代，中國面對的是國家壟斷的計劃經濟制度和國家「包下來」的社會福利制度（當然僅僅是對佔全體人口極少數的城市人口而言），引進市場並採用資本主義措施因此具有無可爭辯的積極意義；90年代則面對市場壓倒一切、資本主義鋪天蓋地的現實，這就是另外一幅歷史圖景了。第二是政治經濟關係的不同。我們看到，在80年代的改革中，儘管遭遇多種抵抗，以民主為承諾的政治改革始終具有強大動能。我們知道，民主與資本主義具有複雜的政治關係，它既可以說是對於資本主義的政治保障，也可以被認為是對於資本主義的政治制約。因此，80年代改革的走向，是在實行資本主義經濟制度的同時，建構一種適應並制衡資本主義的政治制度，從而努力促使「好」的資本主義在中國出現。90年代的「二次改革」，則一味放縱資本主義經濟上弱肉強食的因素，強力壓制資本主義所要求的法治、信用等政治、文化因素，根本放棄實行政治改革以建設民主這個對「好」的資本主義而言所必備的政治因素，導致中國資本主義畸形發展。第三是國家的意圖和政策不同。80年代改革的官方頂峰事件，是1987年的中共

80年代改革中知識份子與國家政治的關係一方面具有張力，另一方面也實行政治合作。90年代，這種既緊張又合作的關係，往兩個極端的方向演變：在合作的一端，大多數知識份子蛻變成爲對於國家的政治依附；在緊張的一端，另外一小部分則與國家在政治上相互對立與排斥。這迫使知識份子或者自我改造成為市場與強權雙重結構的附庸，或者同時為市場與政治所排斥而邊緣化。

十三大，主題是實行政治體制改革以建設民主政治；90年代改革的官方政策成果，體現在2002年的中共十六大，最為引人矚目的宣示，是資本家可以加入中國共產黨。一句話，80年代改革試圖建設「好」的資本主義，但是失敗了；90年代「二次改革」，則成功地建設了目前我們在中國所看到的這樣一種資本主義。

這種資本主義的最大特點，就是官商一體。準確地說，就是公共權力與私有資本一體。所以，「共謀」不止發生在國家與知識者之間，而更重要的是發生在國家與資本之間，知識者充其量不過是後兩者共同支使的一個小小聽差。這樣的國家與資本的共謀，甚至伸展到了國際範圍。事實上，我們也可以說，這是區分兩次改革的第六個重要指標：即在對外關係上，從改革年代的擁抱西方文明，發展到「二次改革」的擁抱國際資本。在80年代的改革過程中，我們看到，一方面是保守力量不斷發動「清除精神污染」或「反對資產階級自由化」運動，以抵禦國際文化與規範進入中國；另一方面，同時也可以清楚地看到整個民族那種亟於擁抱人類文明的熱情與嚮往。在對外關係上，改革逐步消解了毛時代閉關自守、與周邊國家在安全事務上為敵和與西方國家在意識形態上為敵的鎖國狀態，這種消解在1989年5月當時的蘇聯領導人戈爾巴喬夫(Mikhail Gorbachev)訪問北京中得到一個鮮明的體現。然而，80年代改革過程的血腥休止，為近代以來中國少有的這種對外關係蜜月畫上了句號。緊接着，就是要全力反對西方「亡我之心不死」的和平演變戰略了。然而，這畢竟是一個共產主義孤兒的世界了，除了向資本主義乞討，哪裏還能尋找奶水養活馬列孽種？鄧小平的九二改革，說到底，不過就是要借助西方資本來支撐共產主義政權的一種「過繼」戰略。所以，「二次改革」成了不惜一切代價吸引外國資本(而不一定是國際文明)的改革。共產黨和資本之間，甚至別的甚麼黨和資本之間，歷史上從來也沒有過這樣赤裸相擁的熱烈場面。

80年代改革的官方頂峰事件，是1987年的中共十三大，主題是實行政治體制改革以建設民主政治，試圖建設「好」的資本主義，但是失敗了。而目前我們在中國所看到的資本主義的最大特點，就是官商一體。國家與資本共謀，它伸展到國際範圍，不惜一切代價吸引外國資本。共產黨和資本之間，歷史上從來也沒有過這樣赤裸相擁的熱烈場面。

不過，同牀不妨異夢。西方資本主義的資本雖好，它的民主、自由卻是要不得的。這樣一來，在「二次改革」中，中國與國際社會的關係就形成了一種大體可以稱之為「兩張皮」的關係：一張皮，要喝奶續命，在經濟、技術、外交、社會等各個層面努力吸收西方資源；另一張皮，也要續命，但是那是續靈魂之命，要在政治與國家的層面保持自我。否則，喝奶把自己喝成了人家的兒子，續了命又有何用？在這樣一個試圖借助經濟、技術、外交上的對外友好，以達成政治與國家層面壓倒國際社會和西方國家的戰略目標的考量下，中國的國家就越發要進一步拉近它與國際資本的關係了。

三 為甚麼有「二次改革」？——政治經濟學的解讀

以上就起源、農民、官僚、知識者、資本，以及國際等六個方面的對比，已經可以證明：在70年代之後的短短的二十多年的時間裏，中國出現了兩次改革。就改革的起始年頭而言，它們分別是「戊午改革」和「九二改革」；就改革行進的年代而言，則不妨分別稱之為「80年代改革」和「90年代改革」；如果要借助

某個具有歷史代表性的事件作為分水嶺，那就可以說是「八九前的改革」和「八九後的改革」；如果借用某些政治人物的名字作為象徵，則分別是「鄧胡趙改革」和「鄧江朱改革」。或者，最簡單地說，就是改革與「二次改革」。

這些不同的名稱，當然只是非常表面的描述。那麼，究竟這樣兩次改革具有甚麼樣的深層歷史意涵？為甚麼會出現兩次這樣不同的改革？它們對於今天中國的發展具有甚麼樣的意義？

要回答這樣的問題，首先要關注兩次改革之間的歷史斷裂。兩次改革都是改革，甚至人們經常習焉不察地認為這是一場中間沒有發生斷裂、也並不具備本質不同的改革。這當然是因為，它們在上述不同之外，還具有重要的相同點。對本文來說，這種相同點，可以簡約為兩項：第一，兩次改革都是以引進市場化、改造原有計劃經濟體制為基本改革內容；第二，這種改造是在一黨專制的框架內進行的。正是這樣兩個「基本點」的相互衝突，導致了1989年的抗議運動，也導致了80年代改革的失敗。1989年天安門鎮壓，形成了兩次改革之間的斷裂。那是一黨專制壓倒一切的時刻。在這之後，改革停頓數年之久。

接下來的問題是：為甚麼在這數年的停頓之後，改革以那樣的方式和那樣的特點第二次興起？這個答案，同樣要從這種歷史斷裂中尋找，要從中國改革的固有特點當中來尋找。我們看到，改革的兩個基本特點雖然同樣貫穿在這樣兩次改革之中，但是，兩個特點之間的相互關係，卻在兩次改革中呈現出非常不同的狀態。簡單地說，80年代改革是試圖衝擊一黨專制框架的市場化改革，而「二次改革」則是在一黨專制框架內馴化了的改革。當然，這並不是說，90年代以來改革的社會、經濟、文化進程，最終不會衝擊一黨專制。我們僅僅是說，80年代的改革，由於它所具有的獨特起源等一系列特點，儘管不斷遭遇政治強制力量的控制，但是總是也在不斷試圖反抗這種控制，改革本身就具備強大的意圖和力量，力圖超越一黨專制的政治框架；90年代的改革卻在主觀上喪失了這種意圖。換句話說，就改革的兩個基本特點而言，在80年代，它們相互之間的關係是緊張、矛盾與衝突；在90年代，這種關係則轉變成為比較協調的、具有所謂「共謀」色彩的關係。

這種轉變不是偶然的，而是具有其深刻的歷史、政治和國際根源。第一次改革興起於全球社會主義改革的浪潮之中，它是現實社會主義在遭遇經濟社會發展的失敗之後出現政治反思的產物。在中國，它是對於毛主義專制權力肆虐及其所產生的社會經濟災難性後果的批判與超越。第二次改革則興起於一黨專制遭遇致命危機之後。在中國，這首先表現為社會反抗力量對於政治專制的抗議，繼而由於專制政治的暴力回答而導致國家產生了空前的政治合法性危機。這其實也是一場世界性危機的一部分。在蘇聯東歐，社會主義改革已經走到了極限，共產主義制度隨即土崩瓦解，曾經在斯大林主義專制下的那片廣袤土地，剎那間捲入了世界民主化浪潮的漩渦。鄧小平的九二南巡，也就是中國第二次改革的緣起，基本上就是在這樣一種內外交困的狀態中尋求經濟發展的資源來支撐政治合法性的嘗試。這個嘗試，應該說，到目前為止尚算成功。在國際政治意識形態色彩減退、全球化浪潮高漲的背景下，中國在第二次改革中出

要回答為甚麼會出現兩次這樣不同的改革？首先要關注兩次改革之間的歷史斷裂。兩次改革的共同點是，它們都是在一黨專制的框架內進行的。1989年天安門鎮壓是一黨專制壓倒一切的時刻，令改革停頓數年之久。80年代改革是試圖衝擊一黨專制框架的市場化改革，而「二次改革」則是興起於一黨專制遭遇致命危機之後，在一種內外交困的狀態中，尋求以經濟發展來支撐政治合法性的努力。

現的資本主義長足發展，不僅為專制政權提供了支撐政治統治的物質基礎和國內社會基礎，而且迎合了所謂「歷史終結」之後國際資本主義在全球化趨勢下再一次經濟擴張的勢頭。

在這個背景下來觀察，我們不妨說，在第一次改革之中，是市場經濟借助中國的國家的政治軀殼而試圖達成其政治意圖；在第二次改革中，則是中國的國家在借助市場經濟的資源以達成自己的政治目標。因此，問題的要害在於政治。我們看到，70年代末，幾乎與經濟改革發源於農村的同時，要求政治改革的呼聲也響亮地在城市居民中出現，並且明確地把改革的方向和內容界定為「第五個現代化」，也就是政治民主化^⑤。改革事業的領導人也同樣具有相當明確的政治改革意識，甚至配套的政治改革方案，儘管這些領導人的意識經常並不能得到官僚階層甚至領導階層本身的認同和支持^⑥。換句話說，儘管第一次改革其內容也主要是經濟改革，但是政治改革在這期間從來都沒有喪失其動力，經濟改革和政治改革之間的巨大張力事實上構成了第一次改革的基本特點，也種下了第一次改革失敗的基本原因。當這種動力終於超越了國家的容忍而與壟斷暴力的國家相碰撞時，悲劇幾乎必然發生，問題只在於流血與否和流血多少了。

第二次改革正是發生在這樣一場鎮壓之後。它不僅孕育於政治權威的新的集中，而且本身就是在一黨專制的政治框架壓倒了市場化的「負面」政治效應這一基本背景下興起的。在這裏，市場化改革恰恰是作為對於政治改革的替代和抵制措施而推出的。質言之，第二次改革的興起，就是中國專制政權為了避免走上蘇聯東歐道路而採取的根本對策。

四 中國在專制資本下：後改革的困境

正像老黑格爾和馬克思所喜歡說的那樣，大凡重要的思想和事件，在歷史上總會出現兩次：第一次作為悲劇，第二次作為鬧劇。中國的兩次改革也是這樣：市場化在中國的引進及其政治效果，在80年代末作為悲劇出現，那就是1989年天安門廣場的血腥鎮壓；到了90年代，市場化本身成為一場鬧劇，它與政治的關係更是讓人哭笑不得。所謂鬧劇，無非是說這裏充滿了滑稽和荒謬，而不再是悲劇時代的莊嚴和沉重。第一次改革是建設，是在艱難困苦之中的建設，其中既有開闢草萊的「破壞」，也有破土興工的混亂，更有新舊交替的失落；第二次改革全部是解構：解構體制，解構道德，解構文化，解構環境，解構一切，除了不挑戰政治體制。說到底，即使是這樣一個不被挑戰的政治體制，也同樣處在解構之中，失去其曾經刻意為之的莊嚴寶相，露出來一面猙獰兇惡、一面嬉皮笑臉的雙重鬧劇嘴臉。

猙獰兇惡的並不僅僅是專制政治，而是包括與專制政治血肉相聯的資本；同樣，嬉皮笑臉的也不僅僅是那種除了金錢一切都可以不在話下的純粹市場邏輯，同樣包括兒戲民脂民膏、民意民生並時展開流氓邏輯的專制政權。正是這種專制與資本、猙獰與嬉皮的近乎完美的結合，才是中國今日的獨特的政治

在中國的第一次改革中，是市場經濟借助國家的政治軀殼而試圖達成其政治意圖；在第二次改革中，則是國家借助市場經濟的資源以達成自己的政治目標。質言之，第二次改革的興起，就是中國專制政權為了避免走上蘇聯東歐道路而採取的根本對策，而且迎合了所謂「歷史終結」之後國際資本主義在全球化趨勢下再一次經濟擴張的勢頭。

經濟之底蘊。這已經不是70年代末期的貧窮而偽善的專制，也不再是80年代末期的騷動而蓬勃的解凍。這是一個已經擁有了金錢的專制，也有一眾已經學會了享受專制的資本。套用馬克思的話來說，那就是：資本來到中國，從頭到腳流着專制的血脈；而專制在中國苟活，則更是從裏到外借助資本的生命。一句話，如果說，第一次改革所孕育的中國，是一個市場與專制相互矛盾的中國，那麼，第二次改革所催生的中國，就是一個專制資本的中國。

必須強調的是，這是專制資本，而並非資本的專制。專制資本以專制為骨骼，以資本為血肉。儘管資本可以侵蝕專制，而專制也一定扭曲資本，但是，在「發展是硬道理」的制約下，也就是在通過經濟增長獲得政治合法性這一根本的盤算下，它們形成了共同維護專制的底盤交易。我們看到，那些僅僅批評資本的人，可以幫助專制在國際上改善名聲；那些主張放任資本的人，則可以幫助專制增加厚實的物質儲備。在左右逢源之中，還有甚麼東西可能挑戰現狀呢？

我們說這是一個近乎完美的結合，原因在於：一個是政治上的巨大力量所在，而另一個則是經濟上的巨大力量所在。這樣兩個巨大力量的結合，果然俘虜了無數曾經夢想自由或者公平的左派或右派們，為一切豔羨和讚美它的人們增加了前所未有的自信，以至大家可以高聲詠嘆「盛世」的呈現。然而，「大有大的難處」，困境也正在於這種兩個巨大力量的結合之中。這是一個捨棄了弱者的社會，而弱者的優勢在於人數；這是一個沒有制約的機制，永遠的正反饋可以使這樣一個機制自行進入瘋狂狀態；這是一個如此的「盛世」，它的崇拜者已經不復夢想任何未來，甚至於懼怕未來。而一個沒有未來的民族，難道不是正處在史無前例的困境之中嗎？

如果說，第一次改革所孕育的，是一個市場與專制相互矛盾的中國，那麼，第二次改革所催生的，就是一個專制資本的中國。在「發展是硬道理」的制約下，它們形成了共同維護專制的底盤交易。這樣兩個巨大力量的結合，為一切豔羨和讚美它的人們增加了前所未有的自信，以至大家可以高聲詠嘆「盛世」的呈現。

註釋

① 參閱David S. Landes, *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1983).

② 吳國光：〈改革的終結與歷史的接續〉，《二十一世紀》，2002年6月號（香港中文大學·中國文化研究所），頁4-13。

③ 吳國光：〈中國在第二波改革中〉，載吳國光編：《國家、市場與社會》（香港：牛津大學出版社，1995），頁1-16。

④ 凌志軍：《歷史不再徘徊：人民公社在中國的興起和失敗》（北京：人民出版社，1996）；Kate Xiao Zhou, *How the Farmers Changed China: Power of the People* (Boulder: Westview Press, 1996); Dali L. Yang, *Calamity and Reform in China: State, Rural Society, and Institutional Change since the Great Leap Famine* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Lynn T. White, III, *Unstately Power: Local Causes of China's Economic Reforms* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1998); Lynn T. White, III, *Unstately Power: Local Causes of China's Intellectual, Legal and Governmental Reforms* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1999).

⑤ 鮑彤：〈一次七嘴八舌失去控制的會議〉，載《中國的憂思》（香港：太平洋世紀出版社，2000），頁34-39。

⑥ 不必引徵達爾文(Charles Darwin)的《物種起源》(*The Origins of Species*)，僅僅看一下近代社會科學的一些名著，就可以知道研究事件起源對於了解事物性質的重要性了。例見：Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: HBJ Books, 1948/1973); Bernard Bailyn, *The Origins of American Politics* (New York: Vintage Books, 1967); Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1967/1992); Barrington Moore, Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World* (Boston: Beacon Press, 1966). 在當代中國政治研究文獻中，例見：Lucien Bianco, *Origins of the Chinese Revolution, 1915-1949* (Stanford: Stanford University Press, 1971); Roderick MacFarquhar, *The Origins of the Cultural Revolution*, 3 vols. (New York: Columbia University Press, 1974, 1983, 1997).

⑦ 陳桂棣、春桃：《中國農民調查報告》(北京：人民文學出版社，2004)。

⑧ 鑑於中文概念中「國家」涵義的含混，這裏特意標明「國家」是英文概念的the state，即中文一般所說的構成統治機器的所謂國家機構，而不是指中國作為一個國家(country)或民族(nation)。本文中，凡是把「國家」單獨作為一個名詞使用的時候，都是這種涵義，不另註明。

⑨ 參見劉軍、李林編：《新權威主義》(北京：北京經濟學院出版社，1989)。

⑩ 參見吳國光：《趙紫陽與政治改革》(香港：太平洋世紀出版社，1997)。另見Gordon White, *Riding the Tiger: The Politics of Economic Reform in Post-Mao China* (Stanford: Stanford University Press, 1993).

⑪ 鄧小平：《建設有中國特色的社會主義》(增訂本)(北京：人民出版社，1987)。另參見Harry Harding, *China's Second Revolution: Reform after Mao* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1987).

⑫ 關於80年代中國知識份子與國家之間的這種既緊張又合作的關係，以及知識份子參與改革決策的情況，英文文獻中有一些系統的研究。例見：Merle Goldman, *Sowing the Seeds of Democracy in China: Political Reform in the Deng Xiaoping Era* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994); Joseph Fewsmith, *Dilemmas of Reform in China: Political Conflict and Economic Debate* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1994); Chen Fong-ching and Jin Guantao, *From Youthful Manuscripts to River Elegy: The Chinese Popular Cultural Movement and Political Transformation, 1979-1989* (Hong Kong: Chinese University Press, 1997); Catherine H. Keyser, *Professionalizing Research in Post-Mao China: The System Reform Institute and Policy Making* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2003).

⑬ 關於90年代中國知識份子與國家的關係，可參見Joseph Fewsmith, *China Since Tiananmen: The Politics of Transition* (New York: Cambridge University Press, 2001).

⑭ 關於資本家在中國的興起及其政治意涵，參見Margaret M. Pearson, *China's New Business Elite: The Political Consequences of Economic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1997); Bruce J. Dickson, *Red Capitalists in China: The Party, Private Entrepreneurs, and Prospects for Political Change* (New York: Cambridge University Press, 2003).

⑮ 例見：Tom Hart and Torbjörn Lodén, eds., *Wei Jingsheng and the Prospects for Democracy in China* (Stockholm: Center for Pacific Area Studies, Stockholm University, 1995).

⑯ 例見：吳國光：《趙紫陽與政治改革》。

原罪意識、財產權以及 法治的道德性



一 不得不正視的兩種原罪問題

1989年在北京發生的那場震撼世界的悲劇，作為歷史事件已經過了十五度寒暑。中國政府一直試圖撫平那條痛楚的傷痕，並有意讓時間的流水逐漸沖淡集體記憶。但如此巨創，要忘卻、要彌合談何容易。這一點是鐵的現實，我們不得不正視。但同時也應該看到，有些事件在發生時驚天動地，後來卻被證明未必蘊含甚麼劃時代的歷史意義；有些事件起初並不起眼，卻很可能出乎意料地真正發揮扭轉乾坤的深遠影響。經過冷靜地考察和思索，我們最終不得不承認，驚濤駭浪之後，除了在1992年南巡講話之前一段短暫的時期外，改革開放的既定方向和航程基本上得以維持。

當然，以1989年為分水嶺，改革開放的國內外條件和實施方式的確有明顯的更改，在有些領域、有些層面也能發現不少停滯甚至倒退的跡象。例如，試圖讓政治改革與經濟改革同步進行的黨內開明派的思路被驟然打斷，個人作為人民一份子而參與全民所有制資產再分配決策的權利和發言機會基本上被一舉剝奪，改組權力結構的許多穩健的設計方案也被長期束之高閣，等等^①。其結果，是強制性的和非正式的私有化，是在這種不清不白、混沌一片的產權關係的基礎上構建市場秩序的「GDP增長獨裁」，由潛伏到顯露，進而變成了二十世紀90年代響徹大江南北的主旋律。

在這裏，一方面由赤裸裸的暴力使用鑄成了後鄧時代政權的「原罪」（這個詞有些刺眼，但沒有道義上的負疚感[guilty conscience]就很難產生反思理性，也不可能達到「有恥且格」和「分權制衡」的善治），而為了遮掩污點，有關當局只好竭力刺激並滿足人們的物欲，用實惠和期盼來換取穩定，這就在客觀上為經濟起飛提供了異常強烈的誘因和特殊條件，並進一步助長了自1978年底開始的去政治化、去意識形態化的趨勢。但另一方面，暴力與誘因的結合以及「世紀末」的氛圍，也使實權在握的一部分人更加肆無忌憚，曾經遭到學生運動指責的「官倒」們不僅沒

赤裸裸的暴力使用，鑄成了後鄧時代政權的「原罪」，而為了遮掩污點，有關當局只好竭力刺激並滿足人們的物欲，這就為經濟起飛提供了異常強烈的誘因和特殊條件。但另一方面，各種形式的貪瀆活動就蔓延開了，這就進一步放大了資本原始積累階段難免發生的新興有產者階層的道義上的「原罪」以及法律上的犯罪行為。

有收斂，反倒變本加厲。於是乎，各種形式的貪瀆活動就像乾柴烈火般蔓延開了，既在有意無意之間促成了所有制的迅速轉型，但也陡然加劇了鮮廉寡恥、冒險犯難的違法營利的傾向以及畸形的貧富懸殊。這就進一步放大了資本原始積累階段難免發生的新興有產者階層的道義上的「原罪」以及法律上的犯罪行為。

以上所說的兩種「不得不」和兩種「原罪」，就是準確理解和適當把握這十五年來中國社會變遷的基本線索，也是今後拆開政治死結、彰顯公正理念的關鍵所在。本文試圖在這樣的座標裏分析中國市場經濟秩序形成的主要機制及其缺陷，並與西歐現代資本主義勃興的經驗相比較，進而對在現有的格局中如何樹立倫理價值體系和形成法治秩序等基本問題做些初步的探討。

全民所有的資產要不要私有化，如何重新處理，怎樣的分配方案才符合社會公正原則，這些都是非常複雜的難題。但在1989年天安門事件後的非常狀態下，所有的權利訴求和異議都被「鎮住了」，本來極其敏感的物品放開，竟變得暢通無阻了；本來極其艱難的私有化改革，竟也變得舉重若輕了。僅用十年時間就已經實現了向市場經濟體制的轉型。

二 從財產權看「免費搭車」心理效應的強化和突破

從1979年正式發起的改革開放，是一場以發展國民經濟、提高群眾生活水平、擺脫長期政治鬥爭所引起的體制危機為出發點，以形成市場經濟格局為目標的現代化運動。在前十年間，各種制度性舉措都可以大致歸結到引進競爭機制上，基本上沒有超出契約關係的範疇。例如，從1980年國務院關於開展和保護社會主義競爭的暫行規定以及建立經濟特區的決定，到1986年通過《企業破產法（試行）》和鼓勵外國投資二十二條，再到1988年的物價闖關和制定《私營企業暫行條例》，這一系列動作並沒有涉及全民所有制資源的重新分配以及財產權歸屬問題。而所有制的基本構成和現有財產權的保障機制，僅憑當事人之間的契約關係以及競爭活動，是不可能確立和改變的②。

1989年天安門事件對經濟的影響，並不限於為投資提供了安定的環境，其實更根本的意義在於它歪打正着、將錯就「好」、為重新定義所有權關係掃清了各種障礙。全民所有的資產要不要私有化、採取甚麼形式重新處理、怎樣的分配方案才符合社會公正原則，這些都是非常複雜的難題，很容易引起意識形態之爭以及不同階層間的衝突。但在春夏之交猛然間「秋肅臨天下」的非常狀態下，所有的權利訴求和異議都被「鎮住了」，本來極其敏感的物品放開，竟變得暢通無阻了；本來極其艱難的私有化改革，竟也變得舉重若輕了。有些人曾經用一個半是解嘲、半是強辯的公式來概括這樣的效應，曰「官逼民富」（當然，這裏所謂「民」的範圍還有待界定）③。這樣一錘定音的結果是很快通過1993年改憲終結了計劃與市場之爭，通過1999年改憲基本上終結了公有與私有之爭，僅用十年時間就大致走完了改組所有權關係的歷程。到2001年「入世」之際，中國基本上已經實現了向市場經濟體制的轉型。

這麼說決不意味着僅憑強制手段這樣的「必要之惡」，就可以解決現代化問題。即使在高壓條件下的產權界定，也不得不採取把全民所有制改變為國家所有制、再通過法人財產權、股份制改造以及破產重組等中介裝置把國有資產轉換成私有資產的複雜步驟，不得不進行合法化、正當化處理。這麼說也不意味

着對強制性的、非正式的私有化所造成的有違公道的狀態熟視無睹，甚至否定事後矯正和救濟的「必要之善」。這麼說當然更不意味着要背叛自己的良心和社會正義的理念、冒天下之大不韙去給1989年那場本來可以避免、或可以縮小傷害的悲慘事件塗脂抹粉。不，筆者的意圖決不在此。本文要做的只不過是盡量排除情緒的影響，以便更準確地把握社會變遷的深層原理，並用理性的手術刀來解剖當前的經濟秩序，盡可能透徹地分析其內在邏輯關係以及缺陷，進而從已經鑄成的錯謬、已經付出的犧牲上吸取更多的教益。

其實，那段令人唏噓不已的經驗，在某種意義上只不過又一次證實了諾斯(Douglass C. North)的若干重要命題的相互關聯：政府的暴力潛能是建立和執行財產權的基本條件(非契約性的命題)，反抗強制的個人成本往往導致對壓抑性統治的冷漠和順從(免費搭車的命題)，因而超越於破壞、無序、求變壓力以及單純的討價還價之上的那種能突破「免費搭車」心理所造成的改革障礙的制度創新，往往來自統治者而不是人民(上層革命的命題)，等等④。1989年的政治風波雖然把抵抗和異議的個人成本增大到極限，因此也就把「免費搭車」群眾的懦性和惰性加強到極限，但卻在權力結構的內部和深層造成了大裂變，使擺脫統治危機的制度創新對當權者(至少是有理性的高層人士)而言不僅成為必要，而且也有了一定程度的現實可能。當然，把「現實的可能」轉化成「可能的現實」，還需要人民的壓力和參與。

然則更重要的是，那前前後後的中國經驗清楚地表明：一方面，政府的強制性權力雖然是為保障財產權而存在的，但它一旦擺脫法律規範和民意的羈絆，就必然會反過來恣意侵犯財產權、破壞經濟發展的機制和社會秩序——這是地地道道的「官逼民反」，而決非所謂「官逼民富」。在另一方面，儘管高壓手段可以在相當長的時期內、相當大的範圍內抑止異議和反抗，但是，當貧富懸殊超過國際平均警戒線、當腐敗開始侵蝕權力核心、當資金流失達到觸目驚心的規模時，現狀保守的成本就會大於制度創新的成本，統治集團的理性認識不得不有所調整，基於個人得失計算而「免費搭車」的社會心理也就必然隨之發生變化。正是以此為背景，中國政府從2003年初起開始調整路線，進一步強調法治、憲政、親民以及人權，其顯著標誌是2004年3月通過的憲法第四修正案以及國務院《全面推進依法行政實施綱要》，而民間對政治改革的呼籲和回應也漸次高漲起來，並在朝野之間形成了某種良性循環。何況目前的國際形勢也頗有利於超越往事和悲怨情緒的民族和解。在這樣的意義上，我們不妨說對1989年以後的十幾年進行反思和重新評價的時機正在逐步成熟。

儘管高壓手段可以在相當長的時期內、相當大的範圍內抑止異議和反抗，但是，當貧富懸殊超過國際平均警戒線、當腐敗開始侵蝕權力核心、當資金流失達到觸目驚心的規模時，統治集團的理性認識不得不有所調整。正是以此為背景，中國政府從2003年初起開始調整路線，進一步強調法治、憲政、親民以及人權，而民間對政治改革的呼籲和回應也漸次高漲起來。

三 從權力到貨幣：難免的原罪及其危險性

眾所周知，自上而下的制度創新所面臨的最大難題是如何說服既得利益階層，爭取官僚集團的支持⑤。後鄧時代有關當局的典型做法是對權力的欲望進行

分流，把其中相當大的一部分轉化成對貨幣的欲望，並在這樣的前提條件下精簡管理機構、化解抵抗勢力、擴大市民社會的空間、爭取在體制內對更徹底的經濟改革達成共識。

在90年代的中國，透過那種把帝王庭園的霸氣與暴發戶的俗氣攪合在一起的城市房地產廣告、鼓勵白領中產階層追求品牌的消費雜誌，以及地方官員們在盛宴上炫耀新款式手機時交換的葷段子，我們可以發現這樣一種話語策略：誇張貨幣的支配力，把貨幣的功能從物質需求的滿足擴大到對身份、奢侈、情感等精神需求的滿足上，甚至引伸為對整個世界的象徵性控制——因為政府機關的權限至少在制度層面畢竟是有具體邊界的，而抽象的、普遍性的貨幣的效力則可以超越地界和國界，正式或非正式地與任何物品、服務以及價值進行交換；所以，貨幣可以被理解為某種更強的權力，可以在符號意義上擁有整個世界、操作整個世界。在這種以貨幣為中介的天人合一的狀態中，精英階層的價值觀逐步發生從「有了權力就有了一切」的邏輯到「有了金錢就有了一切」的邏輯這樣非常微妙的變化，其最顯著的標誌，就是充斥報紙和電台的關於精明官員紛紛「下水」撈實惠（反面事例）或「下海」辦公司（正面事例）的新聞報導。

權錢交易、以權斂財如果得到體制上的承認甚至縱容，那就不僅不會增進結構和功能的分化以及相應的多元性；權力與貨幣相勾結、相融合甚至可能形成某種更加集權的高度一元化格局。如果不採取適當有效的紓解措施，那麼群眾的不滿必然隨着收入差距的擴大而不斷膨脹，很容易像「井噴」那樣宣泄出巨大的破壞力。

拿貨幣欲望來頂替權力欲望的策略意味着促進精英集團的分化改組，這在客觀上有助於增進社會的多元性。然而，人們立即會碰到這樣問題：「錢從何處來」？靠擺攤兒、當長途販售俏物品的「倒爺」或炒賣票券外匯的「黃牛」而發財的只能是基層的邊緣人，那樣低賤而有風險的營生，不可能吸引體制內的精英。因此，拉官員「下水」或「下海」的途徑其實只能是權錢交易、以權斂錢，既包括像行賄受賄那樣的單純瀆職行為，也包括以不同方式、在不同程度上瓜分國有資產的共謀。如果說十六世紀以後歐洲資本主義勃興的「原罪」是掠奪土著和榨取奴隸^⑥，那麼不妨說90年代中國市場經濟發展的「原罪」，就是假冒偽劣（與秦暉所謂「地痞資本主義」相對應）和巧取豪奪（與吳敬璉所謂「權貴資本主義」相對應）；如果說西洋原始積累的來源主要是殖民地，那麼不妨說中國新一輪原始積累的來源主要是公有地——包括國有土地資源和國有企業資產這兩大宗全民所有制財富；如果說老牌重商主義的經濟觀曾經與那個約翰·勞（John Law）^⑦的金融「煉金術」有着千絲萬縷的聯繫，那麼不妨說當代中國的經商熱就是把股份制改造當成了「搖錢樹」。

但是，權錢交易、以權斂財如果得到體制上的承認甚至縱容，那就不僅不會增進結構和功能的分化以及相應的多元性，甚至有可能反過來在權力與貨幣相勾結、相融合的基礎上形成某種更加集權的高度一元化格局。在這樣絕對壟斷性的裙帶資本主義發展與經濟的全球化過程同步進行並不斷互相交流的條件下，結局將更糟糕，很可能會在一定範圍內導致最不負責任的權勢集團、最缺乏慈善精神的有產階層以及最惡劣的不正當競爭環境。另外，在高壓的前提條件下全民所有的資產被轉化成私人所有物後，如果不採取適當而有效的紓解措施，那麼群眾的不滿必然隨着收入差距的擴大而不斷膨脹；只要國家的強制性

工具力有不逮或露出破綻，不滿情緒就很容易像「井噴」那樣作為破壞性力量而宣泄出來。這就是當今中國在燈紅酒綠背後隱蔽的憂鬱和危險。

四 對社會信用和擔保物的理論反思

僅從經濟的角度來看，如何說明這十五年的現象並賦予正當性，也面臨着理論上的困境。按照亞當·斯密(Adam Smith)、洛克(John Locke)以及馬克思的觀點，財富的源泉是土地和勞動，商品價值產生於需求(有用性)及其與供應之間的關係(稀少性)。中國決定資源布局和福利供應的原則一直是社會主義的「各盡所能、按勞分配」。但是，資本主義體制無法迴避的非勞動性收入(在馬克思看來這是剩餘價值的剝削)的定義問題、重商主義學說無法迴避的貨幣經濟賭城化問題，再加上放棄金本位制之後的金融資本主義體系以及市場全球化對國民經濟的深刻影響問題，等等，都在90年代一古腦兒地拋到我們面前了。

史實表明，約翰·勞在巴黎籌建票券銀行和密西西比公司時，就已經意識到需要對紙鈔的價值進行擔保，其手段包括土地以及企業的資產價值和社會信用。這意味着貨幣經濟不能與生產活動相分離的觀念。然而，這樣的制度設計仍然面臨一個最大問題，即如何防止在市場交換中引起土地和企業資產價值的泡沫化。約翰·勞的失敗就在於把貨幣從貴金屬剝離出來改為紙鈔之際未能找到使貨幣經濟穩定的適當的內在裝置。與此同時，在他的祖國英格蘭，在大科學家牛頓(Issac Newton)的直接參與之下，則進行了另一項實驗——通過黃金與白銀兩大貴金屬的兌換率調整可以導致黃金的流入和累積，並以黃金儲量為穩定貨幣價值創造條件。其結果導致了後來名聞遐邇的金本位制。這意味着貨幣經濟的穩定性除了與生產活動相聯繫之外，還需要某種內在的穩定裝置或者平衡機制，英格蘭銀行的成功在於紙鈔和票據的發行始終以黃金儲量為依據，在硬幣與「軟幣」之間保持適當的對應關係^⑧。

與此形成有趣的對照，中國的紙鈔起源於唐朝中晚期流行的「合券乃取之」的信用票據——「飛錢」，後來又出現了「變錢」、「交子」、「會子」等不同的形態，而當時擔保票據和紙鈔價值的，主要是處於貨幣經濟外部的國家政權(官營機構)或者擁有大量財富的商人(富戶聯保)^⑨。因此，在中國，貨幣經濟自始就沒有內在的制約因素，也沒有與民間生產活動緊密而有機地聯繫在一起，而更接近桑巴特(Werner Sombart)在不是從「禁欲」、而是從「解放」的角度詮釋資本主義起源時所強調的那種「猶太式資本主義」形態，或者說更接近重商主義(mercantilism)理論的境界(雖然在官方意識形態上，中國標榜的是「重農抑商」，但實際上一直推行「工商屬官」的路線)^⑩。尤其值得注意的是，中國固有的貨幣經濟始終未能在市場條件下從普遍性的經濟制度着手解決如何使價值穩定化的問題，其具體表現是傳統的幣制紛繁錯亂、賤金屬硬幣與「錢荒」與通貨膨脹之間存在着奇妙的三元並立和相乘效果、即使紙鈔票據不斷貶值也還是不傾向於以金銀來解決

雖然在官方意識形態上，中國歷代政權標榜的是「重農抑商」，但實際上一直推行「工商屬官」的路線。尤其值得注意的是，中國固有的貨幣經濟始終未能在市場條件下從普遍性的經濟制度着手解決如何使價值穩定化的問題，這種特徵也許與中國商人資本的超國家性以及華夷秩序框架內的「天下」經濟觀有因果關係。

兌換矛盾和穩定貨幣價值，常常出現外貿收入愈多貨幣經濟卻愈困窘不安的怪事，等等^①。

這種特徵也許與中國商人資本的超國家性以及華夷秩序框架內的「天下」經濟觀有因果關係，也許受到貨幣經濟的本質是魔術或遊戲（例如「抬會」、「搖會」等傳統的民間融資形式）的金融觀的影響，也許取決於對貨幣價值（來自商品與商品之間交換的人際關係）的關係主義思維方式。從當今台灣人炒股、香港人炒幣、溫州人炒房、上海人炒期貨的熱情和才具，我們可以依稀看到中國貨幣經濟與生俱來的循環性、賭博性、自組織性以及結構柔性等特徵。這樣的市場條件可以與全球化金融資本主義一拍即合，但也很容易陷入動盪。而在上述狀況設定沒有發生根本性變化的場合，能夠穩定貨幣價值的不是內在的穩定化裝置，而只有外在的國家權力，在1949年制止銀元投機是如此^②，在1997年迴避亞洲金融危機時基本上也是如此^③。

吸引外資會給中國帶來兩大難題：第一、全球化市場使得國民經濟變得更難以駕馭，它不斷瓦解由主權維持的社會價值體系以及基於互信和共識的人際關係，加深局勢的不安定——不妨稱之為「無根的資本主義」難題。第二、原始積累的資本很容易外逃，使國有財產面臨「公產私分」和「肥水出國」這樣兩次流失——不妨稱之為「缺德的資本主義」難題。

眾所周知，90年代的中國存在着企業和散戶通過批條向政府「圈地」、政府通過股票向企業和散戶「圈錢」的大規模符號互動^④，其結果，土地和企業都基本上不再足以成為貨幣價值的擔保物，至少使金融與生產之間的對應關係變得非常相對化，在有些地方甚至紊亂不堪。紙鈔以及作為準紙鈔的證券票據實際上處於自我擔保的循環論證狀態，許多價值實際上產生於價值符號與價值符號的亂倫關係，金融機制在很大程度上無非是「寅吃卯糧」——不斷把未來編織到現在之中，或者「拆西牆補東牆」——不斷把他國價值吸收到本國之中。因此，維護人民對未來的信心（期盼的結構）以及維護中國對外資的吸引力（贏利的機會）就具有非常關鍵性意義。在這裏，作為擔保物而存在的其實並不是、至少主要不是土地資源以及企業的資產價值和社會信用，而是國家政權的強制力以及來自跨國公司和外國廠商源源不斷的投資以及創匯收入。

由此可見，為了避免場地出租式經濟的發展之鏈脫節，為了維持不斷操作價值符號的「空對空」貨幣遊戲的連續性，堅持社會穩定和大力吸引外資都是不可缺少的。然而，這裏存在深刻的悖論。吸引外資的開放狀態會給中國帶來兩大難題：第一、全球化市場使得國民經濟變得更難以駕馭了，僅靠利率、稅率、匯率、貨幣發行量以及財政投資融資措施並不足以控制景氣的變動；與此同時，全球化市場還不斷瓦解由主權維持的社會價值體系以及基於互信和共識的人際關係，加深局勢的不安定程度——不妨稱之為「無根的資本主義」難題。第二、由於洗錢、境外消費等需要，原始積累的資本很容易外逃，使國有財產面臨「公產私分」和「肥水出國」這樣兩次流失——不妨稱之為「缺德的資本主義」難題。對於避免社會動盪和攜資移民的傾向而言，某種形式的封閉性有時是必要的，但這樣做的結果既會妨礙外資入境，也會阻擋洗錢後的資本回流，進而導致國民財富的永久性大幅度縮水，最終還有可能引起貨幣自我擔保的不斷循環機制的崩盤。我們正面臨這樣的兩難困境。

以上述情形為前提，中國有關當局正在力爭盡快建立和健全一整套合理的金融制度^⑤，以防止或者緩和全球化市場對國民經濟的各種衝擊，尤其是貨幣價

值變動的破壞性效果。與此同時，採取發展當地製造業、提高國內公司的技術含量和實體資產價值、形成大規模的民族產業資本市場等方式方法來為金融機制提供實在的、充分的擔保物——這類振興實業的努力正逐步見效，有些方面還取得了輝煌的成就。在上述鞏固和發展實體經濟以及健全金融制度的作業完成之前，中國政府很難輕言平反（但也不會如老僧坐定、一成不變），除非對良性互動軟着陸抱有足夠的自信。即使在政治改革方面採取較大膽的舉措，也還是必然以穩定的局面不遭到破壞為至上的前提條件。一般而言，現階段的中國政府必將不惜一切代價、不辭一切機會來竭力維持現有的穩定局面，繼續把國家的強制性權力作為市場經濟穩定的擔保物，作為外資和內資的定心丸。

但問題是過份依賴強制手段能否始終維持升平之世？政府本身能否具有或維持充分的公信力？把這樣的問題納入視野就可以發現，所謂不輕言平反的穩定路線，在兩種情形下是有可能出現例外的。即：上層的保守集團過於肆無忌憚地壓抑新生力量，使漸進式的溫和和政治改革的舉措以及爭取基層群眾支持的各種政策都沒有用武之地，因而激化了各種矛盾，造成權力系統的失靈；或者在穩定現狀之餘放任了腐敗蔓延，結果，不受制約的權力和資本的擴張使得基層社會的混亂和不滿終於突破均衡狀態的臨界點，導致社會結構的瓦解。總之，也就是穩定的自我否定。當穩定本身成為不穩定的原因時，穩定也就不再是投鼠忌器的那個「器」了，而新的穩定只有在變易中才能產生。

在鞏固和發展實體經濟以及健全金融制度的作業完成之前，中國政府很難輕言平反。即使在政治改革方面採取較大膽的舉措，也還是必然以穩定的局面不遭到破壞為至上的前提條件。現階段的中國政府必將竭力維持現有的穩定局面，繼續把國家的強制性權力作為市場經濟穩定的擔保物，作為外資和內資的定心丸。

五 治罪，免罪，還是贖罪？——在法律和倫理以及人情之間的公共選擇

穩定的自我否定已有徵兆。最典型的表現是2004年之初那個中央「一號文件」與河北「一號文件」相對峙的圖式。其中可以依稀辨認出當前政治力量對比關係的格局以及在不久的未來中國社會演變的前景。

正是為了維持社會穩定，也是為了在緩解弱勢階層的生活重負和不滿情緒的同時擴大社會基礎，新一屆國家領導人開始把關注的目光投向基層、平民以及「三農問題」。中共中央「一號文件」恢復了80年代的傳統，強調通過穩定農村而穩定全國、發展農業而發展各行各業的重要性。在某種意義上，也不妨理解為政府在理性反思的基礎上，從公開「非典」疫情、廢除違憲法規、鼓勵自薦候選開始，就已經靜悄悄地踏上了曲折的「贖罪」之旅——既是對「政府的原罪」的變相懺悔，也是對「企業的原罪」的必要救贖。

從「原罪」意識的角度來看孫志剛冤案的處理，我們發現的不僅僅是政府對一個普通青年之死的道歉、賠償、審判和懲罰兇手以及表決廢除惡法的創舉，還有個人與國家直接面對面的三種場合，或者三種制度性隱喻：收容所、審判庭以及投票箱。在收容所，是國家權力以一種特殊的戒嚴方式絕對地支配着個

人。投票箱意味着個人反過來對權力關係進行選擇、改變以及控制，作為多數的弱勢群體也有機會在一瞬間相對地轉變成強勢群體。而在審判庭，個人和少數——無論是強勢群體還是弱勢群體——都有對等的發言機會，都有可能超越政治力量對比關係而尋求中立而公正的司法救濟。因此，所謂「贖罪」之旅，也就是在政治上進行制度創新的歷程，是通過親民、維權、政治參與、司法獨立以及伸張道義的方式來化鬱戾為祥和的巡禮。

大約在同一時刻，同樣也是為了維持社會穩定，河北省政法委以及相應機關發布了題為《關於政法機關為完善社會主義市場經濟體制創造良好環境的決定》的「一號文件」^⑥。然而，這份帶有僭越和違憲嫌疑的紅頭文件卻以90年代的財產權關係變化為藉口，對司法部門發出了責令「免罪」的三十條清規戒律。規定對民營企業經營者（恐怕還得包括其關係人）創業初期的犯罪行為，已超過追訴時效的，不得啟動刑事追訴程序；在追訴期內的，要綜合考慮犯罪性質、情節、後果、悔改表現和所在企業在當前的經營狀況及發展趨勢，依法減輕、免除處罰或判處緩刑；只要法律沒有明令禁止的，就允許大膽探索，不追究法律責任；確需依法追究的，要認真徵求管理部門、所在單位及相關組織的意見，嚴格執法程序，並依法作出法律效果和經濟效果相統一的決定，云云。

有法必依、有罪當罰——這些本來是自明的道理。超過刑事追訴時效的犯罪可以免于懲罰，在現行制度上也早就是不言而喻的規矩。既然如此，河北省政法委何必要多此一舉（它有沒有這樣的權限姑且存而不論）？揣測其理由，無非如下幾點：資本的特徵是追求高利潤、低風險，因而往往表現出神經過敏；地方當局為了防止依法治國嚇跑「財神」、衝擊本地的實體經濟，不得不趕緊發布護身符。何況在私營經濟成長過程中「官倒」等違法亂紀現象太普遍，也不得不祭出「法不責眾」大旗。另外，根據《刑法》第87條和89條的規定，自1989年以來發生的重大犯罪（特別是連續性犯罪）基本上都沒有超過刑事追訴時效。由此可見，河北「一號文件」的實質就是想辦法通過把法律上的「犯罪」（criminality）轉化成道義上的「原罪」（original sin）以及涉及時效、情節等的一系列概念操作對某些人士施行恩赦，並公然承認他們的治外特權。

在歐洲，資本原始積累與絕對王政聯手揭開大航海時代的序幕之後，空間上的區隔導致殖民地的罪孽行徑與作為「宗主國」的民族國家本土的倫理秩序可以基本上相安無事，因而亞當·斯密的《國民財富論》（*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*）與《道德情操論》（*The Theory of Moral Sentiments*）也可以相得益彰。但是，中國的資本原始積累只能在國內進行，這就導致了競爭的殘酷性（「殺熟」這兩個字以及貽害嬰兒的阜陽假奶粉案就把其慘烈程度揭露得淋漓盡致）以及對社會的全面而直接的衝擊。在沒有空間區隔的地方，也許需要時間的區隔，或者制度上的區隔。因此，不妨認為河北「一號文件」第七條前段規定對民營企業經營者創業初期的犯罪行為，已超過追訴時效的，不得啟動刑事追訴程序，是想設置一個時間區隔；而後段規定在追訴期內的，要綜合考慮犯罪性質、情節、後果、悔改表現和所在企業在當前的經營狀

河北「一號文件」的實質，就是想辦法通過把法律上的「犯罪」轉化成道義上的「原罪」，並通過涉及時效、情節等的一系列概念的操作，對某些人士施行恩赦，公然承認他們的治外特權。其動機或可同情和理解，其效果卻非常糟糕——儼如官官相護的口令暗號，甚至讓人聯想到一個強勢群體向其他各階層挑戰的公開宣言。

況及發展趨勢，依法減輕、免除處罰或判處緩刑，是想設置一個制度區隔。其動機或可同情和理解，其效果卻非常糟糕——儼如官官相護的口令暗號，甚至讓人聯想到一個強勢群體向其他各階層挑戰的公開宣言。

其實，別說現行犯罪，所謂「原罪」也是不能一筆勾銷的。至今發展中國家以及有良知的知識份子仍然對殖民地統治的歷史問題進行批判，二戰期間的俘虜、勞工以及慰安婦還要繼續向侵略者提出戰爭賠償的訴訟，就是「原罪」可贖不可免的明證。至於對具體犯罪行為的免訴、免刑以及減輕懲罰，只有按照嚴格的法律程序宣布恩赦或者因超過時效而免予起訴。在中國，資本原始積累有其「近水樓台先得月」的特殊性前提條件，唯其如此，簡單化的「免罪」舉措只能造成更大的不公正、更強烈的不滿情緒。另一方面，簡單化的「治罪」舉措也有可能在不同程度上導致經濟的萎縮、社會的混亂以及歷史的倒退。

面對這樣複雜的狀況，更應該在依法懲處那些查證屬實的犯罪行為的同時，適當鼓勵各種「贖罪」行為，包括悔過自新、積極納稅、改善職工的福利待遇、熱衷於慈善事業和公益活動、通過擴大再生產以及開發性投資的方式為建立和健全本國產業資本市場作出貢獻，等等，借助將功折罪的各種誘因而逐步形成合法經營的良好秩序。但是，在河北「一號文件」裏，法律上的犯罪僅僅被轉化為道義上的「原罪」，卻既不打算「治罪」，也沒有意向鼓勵「贖罪」。這哪裏是「官逼民富」，分明是在「官逼民反」！

河北「一號文件」的出台還有一個大背景，這就是漸進式經濟改革要求拓展法律的容忍範圍、承認經濟活動的灰色地帶，甚至在一定條件下採取了正式的或非正式的突破制度性框架的方式。眾所周知，在導入市場機制和發展私人財產關係的過程中，特別是改革開放的初級階段，合法與不合法的界限有時的確是模糊不清的。在有些地方、有些部門、有些時候甚至出現了默許違法的常態化現象。雖然創造性破壞或創造性無序與犯罪行為之間畢竟存在着本質性差異，但法律約束力大幅度、大面積的相對化則是一個不爭的事實。從這個角度來解讀「一號文件」，也可以體會到「政府的原罪」與「企業的原罪」交織在一起所造成的無奈。

往好裏說，河北「一號文件」的着眼點在於中國的經濟改革靠政策優惠啟動，對在雙軌制和漸進轉型過程中的犯罪活動的處理需要在一定範圍內進行政策性思考。因為社會背景和犯罪情節千姿百態、極其複雜，所以這樣的視角並非完全沒有道理。但是，政策判斷必須與法理判斷相協調，並受法律體系自治性的限制。古諺所說的「法網恢恢、疏而不漏」，表明政策性思考只能調整「網眼」的大小並致力於罪罰相當，而決不能故意讓某些迹近「吞舟之魚」的嚴重犯罪者也成為「漏網之魚」，更不能隨便在某地對某個群體「網開一面」，否則社會正義就無從談起，國家的公信力也將受到質疑，甚至被歸類到「勾結型政府」的背德範疇之中。

徵諸其他國家的歷史經驗，例如日本在二戰之後也經歷了從「黑市交易」到高速增長的過渡期，經濟犯罪和政治腐敗的問題也很嚴重，但只有法院因證據不足而不予起訴或作出無罪判決的許多實例，卻沒有國家權力機關自我否定、

在中國，資本原始積累有其「近水樓台先得月」的特殊性前提條件，唯其如此，簡單化的「免罪」舉措只能造成更大的不公正、更強烈的不滿情緒。另一方面，簡單化的「治罪」舉措也有可能在不同程度上導致經濟的萎縮、社會的混亂以及歷史的倒退。政府應該在依法懲處那些查證屬實的犯罪行為的同時，適當鼓勵各種「贖罪」行為，逐步形成合法經營的良好秩序。

對明顯的犯罪活動也高抬貴手的做法^①。不嚴懲違法營利活動乃至經濟犯罪者，怎麼能保護守法的真正企業家？又如何形成和維持公平競爭的市場秩序？在某種意義上，甚至不妨認為普遍的「原罪」意識與針對少數人的「重典」懲罰之間的均衡機制正是經濟起飛階段的一種穩定化裝置。也許有人會把被判罪的部分財界政界人士看作僅僅是資本主義「原罪」的替罪羊，甚至把審判與立法的程序也僅僅理解為一種表面的甚至虛偽的贖罪儀式。但要淨化國家權力、淨化社會環境，這樣的程序還是必不可少的，否則只好接受血與火的洗禮。何況依法打擊經濟犯罪的重要性及其對改善投資環境、維護市場秩序的貢獻也已經得到事實的反覆證明。應該承認，在考慮對創業期間各種刑事案件是治罪還是免罪的問題時，在兼顧經濟功利與社會公正的制度安排上，上述法治主義處理方式確實很值得我們參考和借鑑。

可想而知，對於無限擴張的資本主義欲望，如果缺乏宗教精神的羈絆，而傳統的共同體內互助關係的制約又在市場全球化的衝擊下名存實亡，那麼包括職業倫理以及行政紀律在內的廣義的法治就必將顯得更加重要。這正是目前中國經濟社會的寫照。這也正是解決兩種「原罪」問題時不得不通過的安全門。但法治在中國的有效運作也還需要一個前提條件，即：政府必須嚴格自律，在守法和維持誠信方面為人民做表率。

不嚴懲違法營利活動乃至經濟犯罪者，怎麼能保護守法的真正企業家？又如何形成和維持公平競爭的市場秩序？也許有人會把被判罪的部分財界政界人士看作僅僅是資本主義「原罪」的替罪羊，甚至把審判與立法的程序也僅僅理解為一種表面的甚至虛偽的贖罪儀式。但要淨化國家權力、淨化社會環境，這樣的程序是必不可少的。

註釋

① 關於此前的政治改革計劃和舉措，參閱姜淑萍：〈鄧小平啟動政治體制改革〉，載董郁玉、施濱海編：《政治中國——面向新體制選擇的時代》（北京：今日中國出版社，1998），頁3-14；吳國光：《趙紫陽與政治改革》（香港：太平洋世紀研究所，1997）。

② 最近十餘年來，筆者在不同場合反覆強調了這個觀點。參閱季衛東：〈法律程序的意義——對中國法制建設的另一種思考〉，《中國社會科學》，1993年第1期，頁83-103；季衛東：〈網絡社會中的有限憲政革命〉（主要內容曾在上海法律與經濟研究所於2003年11月28日至30日期間召開的國際研討會「國家、社會、市場：當代中國的法律與發展」上口頭報告，在香港中文大學中國研究服務中心於2004年1月6日至7日期間召開的「當代中國現況國際研討會」上書面報告，詳細概要見www.law-thinker.com/detail.asp?id=2062）。

③ 對這種說法的介紹和批評，見秦暉：〈「官逼民富」？〉，載《問題與主義》（長春：長春出版社，1999），頁28-30。

④ 有關命題詳見諾斯（Douglass C. North）著，劉瑞華譯：《經濟史的結構與變遷》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，1995），第一篇各章，特別是第3章。

⑤ 對這個問題，李稻葵在〈官僚體制的改革理論〉一文（載吳敬璉主編：《比較》，第7輯（2003））中進行了簡明扼要的綜述和精闢分析。

⑥ 有關的史料和論著浩如煙海，其概要見米歇爾·波（Michel Beaud）著，筆賈康之、勝侯誠譯：《資本主義的世界史 1500-1995》（東京：藤原書店，1996），特別是第1章、第3章。

⑦ 約翰·勞（1671-1729）因決鬥被英國放逐後，受聘於法國王室擔任顧問，為了解決路易十四造成的財政問題而提出了設立國家特許銀行、發行紙幣的制度設計方案。為了給紙幣提供作為信用基礎的交易需求，他在設立紙幣銀行的同時，還在北美的法屬殖民地路易斯安那設立了著名的密西西比公司。他對現代經濟學的主要

貢獻是：(1)根據水的利用價值與鑽石的交換價值之間的悖論提出了「物以稀為貴」的價值稀少性理論，(2)根據金錢供應的環流原理提出了價值取決於經濟信用、信用取決於交易需求的貨幣真票據理論。他的簡歷、業績以及代表性論述見<http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/law/index.html>; <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/law/mon.txt>。馬克思在《資本論》第3卷裏對此公的評語是「騙子人格與預言者人格的有趣組合」。

⑧ 參閱佐伯啟思：《貨幣、欲望、資本主義》(東京：新書館，2000)，第3章。

⑨ 據龍登高：《中國傳統市場發展史》(北京：人民出版社，1997)，頁167-68、250-52。

⑩ 關於宋代以後、特別是明清之際中國的儒士、農民、工匠以及商人之間複雜的身份關係、地位的升降轉換以及價值觀上的演變，詳見余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》(台北：聯經出版事業公司，1987年)；參閱楊君實、杜念中主編：《儒家倫理與經濟發展》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1987)；黃紹倫編：《中國宗教倫理與現代化》(香港：商務印書館，1991)；馬敏：《官商之間——社會劇變中的近代紳商》(天津：天津人民出版社，1995)。

⑪ 這樣的問題意識，在龍登高前引書第258頁也有所表述。

⑫ 當時參與其事的元老薄一波有以下證言：「上海最初設計的鬥爭方案是以銀元制服銀元，即用經濟的辦法解決問題，集中大量銀元拿到黑市上拋售，先把價格壓低，再宣布禁止流通。這個方案試行的結果，沒有起甚麼作用。……原因是投機勢力大，不夠吃。據說，日本人佔領上海期間，市場波動，從東京一次運來五噸黃金投下去，也是以失敗告終的。後來，上海市決定組織一次嚴厲的政治打擊。……在政治打擊的基礎上，迅速實施金銀管理辦法。人民幣從此佔領了市場。」引自薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，上卷(北京：中共中央黨校出版社，1991)，頁78-79。

⑬ 當然，1993年宏觀調控以後，中國在財政和金融方面進行了合理化改革，機制開始發生根本性變化，美元本位制下的外匯儲存也發揮了穩定化裝置的功能，但起決定性作用的還是不同經濟體制的區隔性以及政府的干預行為。有關情形參閱蕭仁：〈朱鎔基談金融改革和防範金融風險〉，《鏡報月刊》，1998年6月號，頁26-28。與此同時，學者對貨幣價值的穩定性基礎的討論也逐步活躍，例如關於金融與土地資源擔保，參閱溫鐵軍：〈國際金融風波與中國的「資源資本化」〉，《戰略與管理》，1998年第1期，頁77-79；關於金融與企業生產價值擔保，參閱樊綱：〈東亞金融危機對我國的教訓：政策、制度與危機應對〉，《戰略與管理》，1998年第2期，頁55-61；關於金融與外匯儲存擔保，參閱王建：〈即將到來的美元危機——兼論我國中期階段的國際經濟政策選擇〉，《戰略與管理》，1998年第4期，頁31-37，等等。

⑭ 何清漣：《現代化的陷阱——當代中國的經濟社會問題》(北京：今日中國出版社，1998)，第1章和第2章的詳細描述可資參考。

⑮ 最近的發展集中表現為2004年2月出台的三部銀行法(包括法律修改在內)和4月出台的四項外匯管理規定。關於人民幣制與國際金融體系接軌的各種立法方案的研究也在密鑼緊鼓地進行。

⑯ 參閱秦平、凌鋒：〈河北省「一號文件」的衝擊波〉，《法制日報》，2004年2月18日。最典型的對立意見例如(蔡定劍：如此「保護」民企令人吃驚〉，《經濟參考報》，2004年2月13日；(厲以寧：「民企原罪」說法不符合實際〉，《北京娛樂信報》，2004年3月9日。

⑰ 參閱室伏哲郎：《汚職の構造》(東京：岩波書店，1981)；野村二郎：《日本の檢察——最強の權力の内側》(東京：講談社，1988)；芝原邦爾：《經濟刑法》(東京：岩波書店，2000)。

1920-1940年代莫斯科為中共 提供財政援助情況概述

● 楊奎松

中共自成立之初就不能不依靠共產國際和聯共(布)中央(以下為敘述方便，在難以區分二者的情況下，將統稱為莫斯科)定期提供的經費援助開展活動，這種情況一直延續到30年代初中共建立起南方根據地，中共中央由上海遷往中央蘇區，才有了根本性的轉變。定期獲得經費的情況雖然就此改變，但中共依據自身的實際需要，不定期地向莫斯科提出申請，進而獲得相應的財政援助的情況，卻一直延續到抗日戰爭結束前夕。來自莫斯科的這種財政援助，無疑對中共自身的發展與成長起過十分重要的作用，但是，有關這種援助的具體情況至今卻仍舊鮮為人知。本文僅對此略作考察。

中共自成立之初就依靠莫斯科定期提供的經費援助開展活動，這種情況一直延續到30年代初中共建立起南方根據地，中共中央由上海遷往中央蘇區，才有了根本性的轉變。此後，中共仍不定期地獲得莫斯科的財政援助，並一直延續到抗日戰爭結束前夕。來自莫斯科的這種財政援助，對中共自身的發展與成長起過十分重要的作用。

一 1920-23年莫斯科提供經費的情況

早在中共一大正式召開之前，即1921年7月23日以前，維經斯基(Gregori Voitinsky)就曾經為陳獨秀領導的中共上海發起組提供過經濟上的援助。關於這方面的情況，2001年第12期《百年潮》雜誌所刊載俄國學者石克強(K. V. Schevelyoff)整理的一組檔案文獻，披露了其間的一些內幕。但目前所能見到最早的較為具體的中共取得共產國際經費援助數目的資料，還是1922年6月30日陳獨秀以中共中央執委會書記的名義，給共產國際的報告。報告中明確提到：「黨費，自1921年10月起至1922年6月止，由中央機關支出17,655元；收入計國際協款16,655元，自行募捐1,000元。用途：各地方勞動運動約10,000元，整頓印刷所1,600元，刷印品3,000元，勞動大會1,000餘元，其他約2,000餘元。」^①

在這裏需要說明的是，中共一大召開於1921年7月，而陳獨秀是1921年9月前後由廣州回到上海，擔任中共第一次代表大會選舉的中央書記一職的。故陳獨秀報告的黨費收入與支出時間，是指他接手中央至中共二大召開，即從1921年10月至1922年6月的這一段時間。它並不意味着中共從1921年7月到10月之間沒有

* 本文是壓縮稿，全文將會在《二十一世紀》網絡版刊出。

黨費收入與支出。而從陳獨秀的報告中可以了解到兩點：(1) 這個時候中共的黨費收入與支出是包括黨的一般活動經費和工運經費在內的。相比之下，黨的一般活動經費的收支，僅為6,600餘元，而工運經費，亦即勞動運動方面的花費，則佔去了這時黨的全部經費的將近三分之二。(2) 這時黨的全部經費當中，自籌款數不足6%，只夠開一次「勞動大會」，絕大部分活動經費都來自於「國際協款」^②。

從中共二大召開之後，共產國際為中共提供經費的方式發生了一定的變化，由於赤色職工國際也開始為中共提供一些財政援助，中共用於工運上的開支明顯減少了。這一點在中共三大陳獨秀的政治報告中和馬林 (Hendricus Sneevliet) 檔案裏，都有明顯的反映。在馬林檔案中不僅可以看到張國燾、蔡和森、陳獨秀於1922年12月9日、1923年4月30日、5月17日、5月19日、5月20日分別簽收得到工作用款400美元、1,000墨西哥元(即當年也在中國流通的所謂「鷹洋」)、2,940港幣，及兩個3,000中國元的收條，而且可以看到赤色職工國際在1923年5月即開始與共產國際一同向中共匯款3,500美元，用於幫助中共、救濟受到中國政府迫害的同志等。故陳獨秀在三大的政治報告中所提到的經費支出，沒有提到在黨的工作中佔據最大份額的勞動運動的開支，似非偶然。報告稱：「黨的經費，幾乎完全是我們從共產國際得到的，黨員繳納的黨費很少。今年我們從共產國際得到的約有15,000，其中1,600用在這次代表會議上。經費是分發給各個小組的，同時還用在中央委員會的工作上，用在聯絡上和用在出版周刊上。」^③在這裏可以清楚地了解到：(1) 與上一年度的情況相比，黨費的支出中原先佔三分之二的勞動運動的開支幾乎不存在了。(2) 即使加上上一年度少算的8、9兩個月的收入，在中共一大至二大期間，共產國際提供的黨的月活動經費也不超過740元。而在中共二大至三大期間，共產國際提供的黨的月活動經費實際上已經達到1,250元，較上一年度有明顯的增長。

陳獨秀的報告沒有提到工運費開支的情況，並不意味着在二大至三大期間中共所從事的勞動運動已減少到無足輕重的地步，沒有單獨列項提及的必要。事實上，在1922年7月到1923年6月之間，中國的工人運動相當活躍，而北方的工人運動尤其受到中共的影響。像著名的「二七」大罷工，就發生在這個時期。儘管目前找不到赤色職工國際提供援助的具體資料，但僅在並非赤色職工國際代表的馬林的檔案中，也還是可以看到一些在陳獨秀報告中沒有提到的俄國人援助的工運費用的記載。這包括：(1) 1922年11月，蘇聯外交人民委員會全權代表越飛 (Adolf Joffe) 為唐山罷工工人提供的1,000元和準備進一步籌集的400元。(2) 1923年「二七」大罷工發生後，俄國鐵路工人捐贈給中國京漢鐵路工人受難者家屬3萬盧布。(3) 1923年3月赤色職工國際為中國召開第二次全國勞動大會提供了1,000金盧布。(4) 1923年5月莫斯科經由北京轉交中共278英鎊，要求三分之二用於組織中國的工人運動和即將召開的勞動大會。(5) 1923年5月赤色職工國際交給中共中央2,000金盧布用於幫助中國的工會組織。(6) 1923年7月莫斯科匯款1,840墨西哥元，說明用於撫恤「二七」大罷工罹難者家屬^④。

綜合這一年度共產國際提供經費的已知的情況，可以了解的是：(1) 共產國際提供經費的額度、途徑和方式都不固定，有時甚至會出現混亂。如共產國際執委會確定給中共的預算僅為每月1,000金盧布，事實上共產國際的撥款經常超過此限額，以致其代表經常會弄不清楚莫斯科寄來的錢是做甚麼用的，應該給

一大時期，中共在勞動運動方面的花費，佔去了這時黨的全部經費的將近三分之二。全部經費當中，自籌款數不足6%，絕大部分活動經費都來自於「國際協款」。中共二大召開後，共產國際為中共提供經費的方式發生變化，中共用於工運上的開支明顯減少，而共產國際提供的黨的月活動經費較上一年度有明顯的增長。

在二大至三大期間，由於各地黨員得到的生活費不一，難免會引發黨內矛盾。如湖南的黨組織「有些同志指責其他一些同志，說甚麼他們從莫斯科拿了錢而且生活得不錯，但不關心別人」。馬林在給共產國際執委會信中說，中共數百名黨員中繳納黨費的黨員不到十分之一；整個工作幾乎都是依靠外國經費……多數黨員沒有職業，所以黨同在職的工人、職員、教師等幾乎沒有聯繫。

中共多少。共產國際在華全權代表利金 (Leakin) 更抱怨說：「國外工作的撥款無論在我以前還是我在 (莫斯科) 之時都沒有完全明確的計劃」，而且數額經常變動不定。「例如，朝鮮中央得到的是：9月份6,000，11月和12月份4,000，1月份2,000，3月份1,000。在中國工作的條件下，這種波動就會造成直接有害的影響」^⑤。

(2) 由於各地黨員工作境遇不同，得到生活費的情況不一，因而難免會在黨內引發矛盾。如湖南的黨組織「大約有一半開支靠當地財源，一直在爭取自給」，得到的援款自然很少，結果那裏的「有些同志指責其他一些同志，說甚麼他們從莫斯科拿了錢而且生活得不錯，但不關心別人，等等」^⑥。(3) 由於人員增多，辦公、交通及生活開支明顯增加。根據保存在馬林檔案中的一項1922年下半年的中共月開支預算表，即不難了解到這種情況。在總計660元的勞動運動月預算中，人員工資一項已達到370元。在總計1,200元的出版宣傳費用月預算中，人員工資一項已達到610元，租房一項也達到110元。而在總計不過170元的辦公費用中，交通費一項就達到100元。由此不難看出，隨着中共組織不斷發展壯大，其經費需求也必然會相應地增長起來，從而不可避免地會與共產國際發生矛盾。馬林在中共三大結束之後，就表明了他的擔憂。他寫信告訴共產國際執委會說：「黨現有黨員420名，其中工人160名，但應指出以下情況：1、繳納黨費的黨員不到十分之一；2、因此，整個工作幾乎都是依靠外國經費；3、黨內的財政管理狀況至今不明；4、多數黨員沒有職業，所以黨同在職的工人、職員、教師等幾乎沒有聯繫。」^⑦

馬林的擔心一時難以找到解決辦法。儘管馬林就此專門在中共三大上提出過批評，並與陳獨秀等人進行過談話，但是現實的狀況一時難以改變^⑧。

二 1924-27年莫斯科提供經費的情況

1924年度共產國際提供給中共的經費數額，陳獨秀在1925年4月9日給共產國際的報告中有過具體說明。由於篇幅關係，這裏僅列出其關鍵的數字：

1924年1月至6月的預算：(一) 收入總額：800美元和10,174.93元^⑨。(二) 支出總額：300美元和9,341.366元。收支相抵尚餘520美元和833.064多元。

1924年7月至10月的預算：(一) 收入總額：14,510.0164元。(二) 支出總額：12,053.234元。收支相抵尚餘2,456.93多元。

1924年11月至12月預算：(一) 收入總額：740美元和8,242.225元。(二) 支出總額：6952.17元。收支相抵尚餘552.055多元。^⑩

陳獨秀在1925年3月給共產國際執委會的報告中曾經提到，共產國際此前批准的黨費為每月2,250元^⑪。相比之下，可知1924年度共產國際實際提供的經費要大大超過預算的數字。但由於共產國際提供的經費時常延誤，中共中央仍舊經常處於入不敷出的情況。1924年9月上旬陳獨秀在給維經斯基信中就曾對此頗多抱怨，說：「我們黨的經濟狀況很嚴重，由於經費不足許多方面工作處於荒廢狀態。我們希望您立即從共產國際和紅色工會國際給我們寄7、8、9、10月份的錢來。」^⑫在他看來：共產國際不僅不應再拖欠經費，而且應當增加原有的預算，將月費2,250元提高到月費3,650元的水平^⑬。

中共四大召開於1925年1月。在四大之後的一段時間裏，共產國際批准的中共經費預算一時間並沒有加以調整，但隨着赤色職工國際從1月份正式開始提供援助，從2月份開始工運費已單獨預算，因此整體上黨的活動經費明顯增加了。以2月兩項經費之和3,226元計算，可以看出中共所得月經費額已超過上一年度月經費的平均額了。

1925年，是中共組織發展發生重大飛躍的一年。由於中共成功領導了「五卅」運動，其影響前所未有地擴大起來，以致黨員的數量從中共四大召開時的不足千人，到1926年竟達到了上萬人，到1927年5月中共五大召開時，更達到了近六萬人的規模。從一個數百人的小組織，發展到上萬人的革命黨，共產國際原有的預算無論如何都跟不上形勢了。因此，進入1926年以後，共產國際提供給中共的經費預算，已經達到每月6,000元的水平了。即使如此，也仍然無法滿足中共組織發展的需要。1926年「三二〇」事變的發生，使得加大對中共資金援助的力度問題變得更加迫切和重要起來了。5月20日，聯共(布)中央政治局會議甚至通過了要「想方設法加強對中國共產黨的人員和資金援助」的正式決定^④。共產國際代表維經斯基對此更是再三呼籲，「堅決請求，根據中央的要求給中國黨增加預算，即從每月6,000盧布增加到14,000盧布。」^⑤

聯共(布)中央政治局的決定和維經斯基等人的呼籲發生了作用。在1927年初的帳單上我們可以發現，共產國際批准的中共經費預算已經達到了1.2萬元。赤色職工國際和青年國際還有單獨的預算幫助中國的工人運動和青年團組織。但是，隨着1926年7月北伐戰爭的開始，中共組織的發展和工作推進的需要，變得更加迅速和難以預測了。於是不僅赤色職工國際、青年國際要向中共提供工運費和青運費，農民國際和濟難國際^⑥也一度開始專項提供農運費和濟難費。再加上軍事工作的全面展開，聯共(布)還不得不委託蘇聯軍事當局設法提供兵運費。為應付頻繁出現的意外事件，共產國際還通過專項撥款給在華的共產國際代表一筆特別費。進入到1927年以後，隨着上海工人武裝起義的舉行、蔣介石發動「四一二」事變、國共關係全面破裂後中共轉入地下並在全國範圍進行武裝暴動，大小事件頻繁演出，整個經費援助的情況自然也就成了一筆糊塗帳。

下面僅據已有的資料說明共產國際為幾次重大事件提供資金的情況：

(1) 上海工人武裝起義。據上海區委檢討第二次(2月22日)武裝暴動的情況時談到，此次暴動經費約支出2,470元，實際花掉1,789元，餘671元。據特委會報告稱，為第二次武裝暴動，曾準備用3,000元活動海軍，僅花掉1,000元。在準備第三次武裝起義的過程中，據上海區委報告，曾向俄國人要求援助6,500元，俄國人同意提供7,000元；又向國民黨人提出援款要求，國民黨人則同意給罷工工人5,000元。3月5日下午已得款1.3萬元。

(2) 開辦黨校。經莫斯科批准，決定在漢口辦黨校，開辦費4.97萬元，月費預算為1.42萬元。

(3) 湖南農運。7月5日，共產國際代表同意為復興湖南農運撥款3.95萬元。

(4) 轉入地下。8月9日，鑑於白色恐怖嚴重，中共中央決定政治局委員要單獨租房居住，不可兩人同住，以免發生危險。國際代表為此撥款1,000元。

(5) 秋收暴動。8月10日，經中共中央批准，並國際代表同意，決定秋收暴動預算「至多不可超過滬鈔一萬元」。

1925年是中共組織飛躍發展的一年。由於成功領導了「五卅」運動，黨員人數從數百人發展到上萬人，共產國際原有的預算無論如何都跟不上形勢了。雖然共產國際提供給中共的經費預算已經達到每月6,000元的水平，但仍然無法滿足中共組織發展的需要。1926年「三二〇」事變的發生，使得增加對中共資金援助的問題變得更加迫切和重要。

1926年7月北伐戰爭開始後，中共組織的發展和工作推進變得更加迅速。於是，赤色職工國際、青年國際、農民國際、濟難國際，甚至蘇聯軍事當局都設法向中共提供經費。1927年「四一二」事變後國共關係全面破裂，中共轉入地下並在全國範圍進行武裝暴動。1927年8月以後，每月經共產國際聯絡局提供給中共的費用，平均應在兩萬元左右。

(6) 建立軍隊。8月11日，聯共(布)中央政治局會議決定，批准軍事總顧問加倫(Vasilii K. Blyukher)關於組織南昌暴動，然後南下佔領廣東汕頭，接運蘇聯武器，以便裝備一個軍的提議。為此，在已向蘇聯駐武漢總領事和軍事顧問加倫送款30萬美元之後，會議決定：還應「為此目的撥給15,000枝步槍、1,000萬發子彈(算在庫倫儲備物資帳上)、30挺機關槍和4門山炮，帶2,000發炮彈，總金額110萬盧布」。

(7) 為將已經送去庫倫接受過軍事或政治工作訓練的41名中國學生送往廣東，加強南昌暴動部隊的骨幹隊伍，聯共(布)中央政治局決定為把他們送回國去撥款4,000美元。

(8) 京漢粵漢鐵路罷工。9月，經中共中央批准，並國際代表同意，決定由林育南帶去給岳州以南至安源的罷工基金1,500元，岳州及其以北(漢口)的罷工基金由中央直接接濟。初步計劃：平均一個工人6元，堅持一個月。

(9) 北方暴動。10月，共產國際代表未經中央同志，單獨匯給北方局3,000美元用於組織暴動，後又寄出4,500美元。

(10) 緊急會議。11月，為召開中共中央緊急會議，共產國際代表同意中共中央所提2,000元的預算。

(11) 廣州暴動。據中共中央1928年1月16日報告稱，從1927年11月至1928年1月，總計共產國際和中共中央已為廣州暴動用去了近10萬元^⑩。

除上述重要事件的專項撥款以外，已知1927年的經費援助情況亦可扼要列舉如下：

(1) 5月26日，青年團中央書記報告稱：共產國際原定每年2.4萬元的預算已取消，青年共產國際決定每三個月提供經費7,000元。中共中央書記報告稱：黨的預算，連同特別費，只能有1.5萬元。

(2) 8月，鑑於國共關係破裂，蘇聯對國民黨的援助全面停止，中共中央反覆開會討論以後的預算問題，從最初提出總的預算每月8.2萬元，後減至4萬到5萬元，強調一定要細細地與共產國際代表核算。同時也要求黨員要自己謀生活，組織部要切實收黨費。據組織部長報告稱，自籌黨費估計或可有3,000元。

(3) 9月6日，共產國際為中共撥款17,128美元。

(4) 9月15日，中共中央組織部長報告，已與濟難國際代表商定：濟難國際每月提供兩湖地區1,500元，江蘇2,000元，廣東1,000元，北京700元，由中央轉交各地。中共中央提出，應請濟難國際每月再增加1,500美元的援助。濟難國際1928年初為1927年後3個月實際撥款1.9萬美元。

(5) 11月17日，因與共產國際代表交涉困難，中共中央決定黨費月預算仍維持1.2萬元，中央7,000，各省5,000，工運費和特別費單列。

(6) 1927年12月，中共中央又提出1928年月預算為5.5萬元。但與共產國際代表交涉談判未果。

(7) 除非正常性開支外，共產國際在1927年預算內的撥款總數為187,674元^⑪。

從以上可以了解到以下幾點：

(1) 1927年共產國際提供的黨費一項，每月平均當不超過1.2萬元。連同特別費，中共中央每月從共產國際執委會得到的款項平均在1.5萬元左右。但加上濟難費等，特別是到8月以後，每月經共產國際聯絡局提供給中共的費用，平均應在2萬元左右。

(2) 1927年幾乎整整一年中國革命的急劇動盪，造成了共產國際臨時性開支大幅增長，中共依照正常預算開支也全無可能，再加上赤色職工國際、青年共產國際、濟難國際、農民國際，以及蘇聯工農紅軍參謀部第四局等相繼介入，因此這一階段的財政收支已難有確切的統計。

(3) 由於這一年重大事件頻出，受難者眾多，故濟難國際的援助力度極大，且已形成定期撥款。

(4) 自8月以後，因國共關係破裂，中共轉入地下，形勢艱危，並成為聯共(布)和共產國際在中國的唯一援助對象，因此，中共中央對共產國際經費援助的要求也明顯提高，以致與掌控金錢的共產國際代表多次發生意見分歧。為此，雙方均對現狀表示強烈不滿。中共中央領導人明確批評說：「他們不相信中國黨」，「管錢管得非常糟」。共產國際援助中共的經費，中共中央應有權自己進行分配，而不應交給共產國際代表掌握，共產國際如果放心不下，可以派一個懂財務的人來擔任會計。但共產國際主管向中共發放款項的代表卻嚴厲批評中共中央不斷要錢的作法。他在給共產國際聯絡局局長的信中寫道：現在的情況非常不好，由於共產國際的撥款不是從一個渠道進行的，因此在中共黨內造成了極不健康的現象。「迄今為止，黨通過國際聯絡局每月收到大約2萬墨西哥元，但這項預算被認為是不完全的，中央以各種理由請求我們為這樣或那樣的事情撥給或多或少的款項。而且幾乎為每件小事都提出請求。」^⑨

自國共關係破裂，中共，對共產國際經費援助的要求也明顯提高，以致與掌控金錢的共產國際代表多次發生意見分歧。中共中央領導人明確批評說：「他們不相信中國黨」，「管錢管得非常糟」，認為自己應有權分配共產國際的援助經費，而不應交給共產國際代表掌握。但共產國際主管向中共發放款項的代表，卻嚴厲批評中共中央不斷要錢、而且幾乎為每件小事都提出請求。

三 1928-31年莫斯科提供經費的情況

1928年的情況又如何呢？在4月3日的信裏，共產國際聯絡局負責人皮亞特尼茨基(Iosif Piatnitsky)說明了上半年向中共、日共和朝共撥款的情況。在談到對中共的撥款時，他提到：第一季度應撥給他們25,641美元；第二季度每月撥給他們12,820美元。同時撥給中國共青團7,692美元作為整個上半年的經費，而青年共產國際亦資助給中國共青團10,256美元^⑩。在這裏，給中共的撥款頭兩個季度合計應為38,461美元，平均每個月約為6,410美元。給共青團頭兩個季度的經費合計為17,948美元，平均每個月約為2,991美元。

在8月10日的信裏，他說明了共產國際下半年給中共、日共、朝共撥款的情況。具體到給中共的撥款是：下半年經費128,205美元；給中國共青團第三季度3,653美元、第四季度3,666美元，及支援款5,128美元。同時依照商量好的預算，以濟難國際的名義撥給中國黨上半年的經費2.73萬美元，撥給廣州專款8,000美元，撥給廣東和漢口專款各1,000美元^⑪。給中共的撥款平均到每個月，應為21,367.5美元；給共青團的撥款平均到每個月應為2,074.5美元。而從另一則文獻中可知，1928年度濟難國際提供給中共的濟難費，上半年每月為6,000美元，7-10月每月為9,000美元，合計為7.2萬美元，加上通過在國際上開展募捐運動所募集到的5.9萬美元，僅濟難國際提供的經費在頭十個月就達到了13.1萬美元^⑫。

注意到這時美元兌中國元的比價約為50：100，可知中共上半年每月可得經費1.28萬中國元左右，下半年每月可得經費4.27萬中國元左右；共青團上半年每月可得經費5,892中國元左右，下半年每月可得經費約為4,145元。

1928年中共中央先後派代表往莫斯科，向共產國際和赤色職工國際的執委會強烈呼籲給予援助。在他們看來，正是由於經費不足，才導致近半年來黨的許多負責同志相繼被捕殺。因為當時黨中央委員每月只能得到27元，不僅不能有效地掩護自己，更無法在被捕後實施救援。聯共(布)中央政治局最終同意為中共增加撥款，折合中國元，平均每月已超過6萬元。

1928年上半年和下半年共產國際撥款數量所發生的這種變化，顯然與中共中央的反覆要求和新一屆代表大會的召開有關。已知5月和6月中共中央派往莫斯科的代表曾幾度向共產國際執委會和赤色職工國際執委會強烈呼籲給予援助，並提交了新的預算。在他們看來，正是由於經費不足，才導致近半年來黨的許多負責同志不是被逮捕，就是被槍殺。因為就連黨中央委員每月也只能得到27元，不僅不能有效地掩護自己，更無法在被捕後實施救援行動^②。由於中共中央這時提出的經費預算過於龐大，超出共產國際聯絡局權力所及，因此共產國際的反應只是迅速與濟難國際和聯共(布)政治局協商，然後通知其駐中國代表，準備再為中國黨撥款1.4萬美元，並由蘇軍參謀部第四局另撥3.5萬美元，用於救濟項目^③。然後，把中共中央所提出的那個雄心勃勃的預算送給了斯大林去決定。

斯大林沒有輕易地否定中共中央的新預算。為準備在莫斯科召開的中共第六次代表大會提供了大約10萬盧布之後，聯共(布)中央政治局根據斯大林的建議，於6月14日一次撥出9萬盧布給中共應急。共產國際因此電告中共中央稱：3個月內可增加黨費9萬元，約合4.6萬美元，濟難費三個月也可增加1.2萬元。聯共(布)中央政治局同時決定成立委員會來審查中共以往的收支情況，以便確定對中共中央所提預算的態度^④。委員會研究的結果，最終同意為中共增加6個月的預算。比較原計劃上半年撥款12.5萬盧布，聯共(布)政治局正式決定下半年給中共的經費可增至34萬盧布^⑤。折合中國元，平均每月已超過6萬元。

1928年下半年的預算沒有能夠在1929年得到繼續。由於聯共(布)成立了預算委員會，對中共以往的收支情況進行反覆審核的結果，是決定要適度削減給中共的經費。決定：「撥給205,128美元，扣留百分之三用於黨在這裏的開支和東方出版社方面可能的支出……剩198,974美元，可以分四次撥出(每三個月撥一次)。」對中國共青團1929年度預算的決定是：「每季正式預算4,120美元，一年16,408美元。此外，還將有援助款項。第一季度可以給援助款5,128美元，以下季度的援助款額另告。」^⑥由此可知中共1929年每月得款應為16,581美元，以1929年的最高兌換價，應可折合中國元約為3.68萬元；共青團每月得款約為3,080美元，折合中國元約為6,844元。比較1928年下半年平均月預算6萬元的水平，這個數字無疑對中共的觸動極大。

還在1928年12月下旬，中共中央就得知了共產國際決定削減自己經費到每月3.3萬元的消息。12月26日，中共中央為此專門致信共產國際主席團稱：中共經常費每月6萬絕不能減少，且應提供兵運費每月2.4萬元，特別費年預算也應達到100萬元^⑦。當然，中共中央也注意到自身的問題，開始嚴格進行徵收黨費的工作，要求每月收入20元以下者要交5個銅幣，30元以下者交2角錢，60元以下者交3角錢，100元以下者交5角錢，收入在100元以上者要特別徵收。同時則檢討過去經常不照預算開支，導致虧空現象嚴重的問題，決定今後嚴格照新預算開支，各省1.9萬元不變，宣傳部由2,300元壓縮為2,000元，特科由3,600元壓縮為3,000元，給共青團的補貼減少到1,000元，交通費保持4,000元，中央本身3,700元，所有領導人的生活費均減少2元，原有的娘姨費等一律取消，原住大房子的全部搬小房子。

但無論怎樣節約開支，黨的經費仍然存在很大的空缺。新任總書記向忠發不能不向共產國際執行委員會乃至斯大林本人發出呼籲。他一方面告訴共產國

際執委會說：「我們收到了關於削減我們預算每月達33,000中國貨幣單位的電報。考慮到中國的條件要求有更大一筆款項，我們打算再次申明我們的理由，請求增加預算。」另一方面則以中共中央委員會的名義寫信給斯大林，明確提出：駭人聽聞的白色恐怖遍布整個中國，我們的處境異常艱難。六大之前工作人員的損失已經相當嚴重，六大之後被殺被捕的人數更大大增加，六大新中央開始工作不到半年時間，其組成人員就有三分之一多被殺被捕。最近兩個月，包括滿洲、直隸、河南、山西、陝西、山東、湖北、福建、浙江、廣東、湖南等總共21個省的省委被國民黨摧毀，一些省委的全部工作人員都遭到殺害。基層黨組織的情況自然更加糟糕。但就在這種情況下，共產國際卻突然減少了我們的預算。「如果這樣繼續下去的話，那我們就無法開展工作了，我們在黨內的基礎會更加薄弱。」^⑳

中共中央的要求並沒有很快地得到反應。共產國際聯絡局的代表明確認為由於在撥款的操作上存在一些問題，才導致中共中央對1928年下半年預算的增加產生了誤解。他們給聯共(布)中央政治局的報告稱：中共中央多半是把去年按月撥給他們的那用於救急的46,000美元連同定期撥款的數額算在一起，當成是正常撥款了，因此才會認為今年的撥款少了。當然，他們也承認，濟難國際1929年撥給中共中央的款項比應撥給他們的少了一半，這對中共中央產生了壓力，因為幾乎每個黨多餘的錢大都是從濟難國際的錢裏挪用的^㉑。

但很明顯，凡是在中國的共產國際工作人員都不會認為1929年度共產國際提供給中共的經費是合理的。共產國際執委會遠東局代表雷利斯基(Lerisky)就坦言：他不理解共產國際執委會為甚麼要削減中共的經費。他在給共產國際執委會的信中寫道：「他們的經費是不足的。他們有18個省，走一趟要花很多錢。他們有紅軍。他們出版四個機關刊物，印製大量傳單。我們不講應由誰提供資金，他們應該弄到自己的經費，但暫時還沒有這個能力。沒有錢就會影響工作的開展。無論如何我想像不到會減少他們的預算。」^㉒

雷利斯基的質疑不僅沒有得到共產國際執委會的理解，直接參加預算委員會的皮亞特尼茨基反而明確告誡雷利斯基不要干預經費問題。然而，眼中共的經費不僅得不到增加，而且還因為貨幣貶值在進一步減少，特別是注意到共產國際聯絡局的代表為控制中共的開支，竟將每月的經費分成十次，即三天一次小額付給，雷利斯基忍不住還要向共產國際執委會提出自己的看法。他寫道：儘管指示我不應干預經費問題，「但我仍認為有義務提及這一問題。現在在當地那裏只付給中國同志3.3萬元。過去付這3.3萬時美元比價為2.2元，而現在付這筆款項時美元比價已為2.8元(2月)，換句話說，黨的預算由於貨幣貶值削減了近30%。」如果說共產國際提供的經費削減了，而且還故意要每隔幾天發放一次，這已經給中共造成了很大的壓力和損失，那麼濟難國際經費不能按時到達，所產生的影響就更加明顯了。因為，濟難國際在1929年頭三個月幾乎沒有送來一個戈比。4月之後經過長時間交涉，到後來也只收到了幾千元。8月份以後濟難國際答應寄來1.8萬元，結果一直拖到11月。11月又藉口中國的濟難會還有3萬元儲備，只給了它6,000元，12月只給了3,000元，1930年1月也只給了3,000元，2月負責撥款的代表乾脆告訴中國同志說沒有收到濟難國際的錢^㉓。

進入到1930年，隨着紅軍和農村根據地的迅速發展，共產國際開始有了新的藉口。他們明確要求中共中央設法從紅色區域通過打土豪等辦法，去獲得經

1928年12月下旬，中共中央得知共產國際決定削減援助經費為此專門致信共產國際主席團稱：一方面絕不能減少經費；另一方面，開始嚴格進行徵收黨費的工作，並檢討過去導致虧空的嚴重問題；決定今後嚴格照新預算開支，如各省1.9萬元不變，中央本身3,700元；所有領導人的生活費均減少2元，取消原有的娘姨費，原住大房子的全部搬小房子。

費。並且因為自身經濟上的問題，通知中共中央5、6兩個月將停發經費。這種情況不能不進一步引起中共中央的強烈不滿。它在5月18日再度直接寫信給斯大林和共產國際執委會主席團，提出了申訴。

在給斯大林的信中，他們在重申了經費不及時、不到位、小額撥付無法分配，以及金價上揚，繼續照跌價後的墨西哥元付款，月收入與預算相比減少30%等情況之後，明確告訴斯大林：不能指望來自蘇區的幫助，因為紅色區域提供的支持不僅不經常，而且根本不能滿足工作的迫切需要^③。

1930年夏，斯大林確定了重點發展蘇區和紅軍的方針，要求中共中央開始把工作重心向農村轉移，為此他重新關心起中共的經費問題來了。斯大林和共產國際聯絡局局長皮亞特尼茨基8月間分別會見了即將回國的中共代表周恩來，保證經費問題一定能夠得到圓滿解決。然而事實上，當周恩來於8月下旬回到上海之後，發現情況並沒有好轉。周回國後馬上就向共產國際聯絡局駐上海的全權代表馬克斯(Max)說明了上述情況，沒想到馬克斯告訴周說：經費沒有給夠，這是事實。但共產國際的經費很大程度上要靠將倉庫裏的貨物變賣換取現金才能支付，而現在倉庫裏積壓着價值14萬美元的貨物賣不出去，自然不能很快支付中共的經費。周恩來難以理解共產國際經費變成商品的這種情況，要求馬克斯設法解決這一問題，馬克斯答覆稱：「如果共產國際每個月都寄給我新的經費，即固定的月津貼，那麼我就可以支付舊的欠款。」但隨後中共中央很快就了解到，要指望馬克斯把庫存的貨物賣掉來付清拖欠的經費，短期內完全沒有指望，況且共產國際即使給馬克斯寄來了經費，他也出於生意上的需要沒有照約定拿它來如數支付給中共中央。

1930年隨着紅軍和農村根據地的迅速發展，共產國際明確要求中共中央設法通過打土豪等辦法獲得經費。這引起中共中央的強烈不滿。1930年夏，斯大林確定了重點發展蘇區和紅軍的方針，要求中共中央把工作重心向農村轉移。為此他重新關心起中共的經費問題來了，並會見了周恩來，保證經費問題一定能夠得到圓滿解決。

中共中央政治局因此不能不再度直接寫信向斯大林、莫洛托夫(Viacheslav M. Molotov)和皮亞特尼茨基投訴。它在信中告訴他們：從2月份到9月份，共產國際一共少支付給中共17.97萬墨西哥元。10月份共產國際寄來2萬美元，馬克斯卻只支付給中共中央不到1萬美元。共產國際遠東局對此也深表同情。它於10月下旬接連致信皮亞特尼茨基指責馬克斯，稱：「財政混亂在很大程度上已經造成了黨、共青團、甚至工會整個工作的混亂」，甚至使遠東局的工作也處於癱瘓狀態。周恩來——這位「很平和和深明事理的人」——如今也變得焦躁不安了。他直截了當地告訴我們：「你們在這裏自作聰明地說：請出版報紙、呼籲書，請派人到蘇區去，請組織蘇維埃代表大會等等，可是我們卻沒有一分錢，用來招待來上海辦事的人。我們失去了許多人(如在漢口的軍事工作者)，只是因為沒有錢租用住宅！」十分明顯，遠東局強烈地批評說：「中國的政治局，由於不能按期收到經費，也不知道明天是否會收到和能收到多少，就到處奔波，開始向私人借債，最後為了黨的需要經常要花工會的錢。政治局一些優秀的委員不去做政治工作，卻花費整天整天的時間咒罵我們，並為了黨的某種需要而到處找門路去弄幾個美元。」^④

因為不能按照預算支付經費而使斯大林向蘇區和紅軍大量派遣工作人員的工作受到阻礙的情況，就連按照聯共(布)中央政治局的要求前往上海就近幫助制定聯絡和指導蘇區與紅軍辦法的蘇聯軍事工作人員小組都深切地感受到了。以蓋利斯(Karl Gailis)為首的這個小組到達上海，並進行了數周的工作後，就直截了當地致電第四局負責人別爾津(Bilkin)要求匯款。蓋利斯指出：「黨的財政

狀況非常嚴峻。他們從莫斯科得到的預算不能保證完成現有任務。」要想指望紅軍把蘇區裏面一些值錢的物品拿來變成現金，在目前的條件下幾乎行不通。黨現在比任何時間都更需要錢。因為黨如果不掌握一定數量的資金，培訓人員和派遣他們去蘇區是絕對辦不到的。「在黨現有資金的情況下，只能偶爾派遣個別一些工作人員，根本談不上派遣大批工人。派遣一名工作人員需要花費200到240墨西哥元，用於購買食品、車票等花銷。」現在必須要花錢來「建立通往蘇區的固定路線、向蘇區派遣人員、寄發指示等。在這方面迄今為止都以手工作業方式進行工作。人員派去了，但是在他們出發後，誰都不了解他們的情況。他們中一部分人失蹤了，一部分人在路上耽擱好幾個月，而到達的人員也無法報告甚麼。在與護送站沒有建立固定的路線之前，軍隊的工人化、指導人員的派遣等問題，在很大程度上只能停留在紙面上。中央沒有錢，周恩來特別請求我向你（他不認識你）提出這個問題並給他們以幫助。我們局認為有必要幫助他們，因為中國人的經費狀況的確不好。他們不能經常收到從共產國際方面寄來的錢，而開支卻很大。舉例說吧，印刷所被搗毀了，要建立一個新的印刷所需要1萬墨西哥元（3,000美元）。劉雲犧牲了，主要是他沒有錢租用住宅。」在目前的情況下，「當一切勢力為了消滅我們而動員起來圍剿黨和蘇區的時候，應該通過發放一次性補助金的辦法去幫助中國人。」為了瓦解軍閥部隊、建立固定的路線和聯繫、向蘇區派遣人員等目的，至少應當匯來10萬美元作為一次性補助金^⑤。

得知這種情況後，斯大林顯然對皮亞特尼茨基的工作提出了批評。這導致皮亞特尼茨基不得不找其下屬算帳。在收到中共中央政治局和遠東局的申訴信後，他馬上寫信給在中國上海長期負責為此撥款的馬克斯，指責他自作主張地將錢投入了企業，沒有按照市場的比價向中共支付金美元，等等。這位代表也非常委屈，他抱怨說：他在中國工作了三年之久，從未聽到過皮亞特尼茨基提出甚麼意見，這意味着他過去的工作沒有問題。而把大部分的款項變成商品運到上海來，爭取將本來是用於掩護的假公司確實變成一個企業，也是皮亞特尼茨基同意的。至於沒有能夠按照預算支付給中共經費，多半也是因為莫斯科寄來的錢不夠，且明令其「每月支付1萬金美元，並把整個款額壓縮到10萬金美元」，並非他個人的作為。但無論如何，馬克斯還是逃脫不了自己的責任。由於他和聯絡局之間就整個公司的運轉問題並沒有留下任何文字上的記錄，他自知自己將會成為這種局面的犧牲品^⑥。

馬克斯被調離之後，中共得到共產國際的撥款變得順利多了。儘管共產國際依舊沒有增加對中共的經費，仍舊是每個月1.5萬美元，但再不用墨西哥元付款了，中共中央也用不着幾天一次跑去領取那些小額現金支票了。這種情況一直持續到1931年的整個上半年。在1931年6月向忠發被捕後的自供狀中，他的供詞也清楚地記述了共產國際經費沒有變動的這種情況。他寫道：「國際幫助中國共產黨每月一萬五千美金，（相當於）中國五六萬元。」^⑦值得注意的是，在1931年六屆四中全會以後，中共中央與共產國際之間由於經費問題而發生的爭論已經幾乎見不到了。這裏面有兩個原因，第一是六屆四中全會以後，整個中共的工作重心按照斯大林的要求已經發生了轉移，即六成以上的幹部和工人骨幹被派到蘇區和紅軍中去了。再加上羅章龍等工會幹部另立中央，中共發生嚴重分裂，其城市工作自然大為收縮，機構和人員都大幅減少，所需各種經費自然也

由於不能按照預算支付經費，使斯大林向蘇區和紅軍大量派遣工作人員的工作受阻，就連聯共（布）中央派往上海的蘇聯軍事小組工作人員都深切感受到了。他們致電莫斯科指出：「黨的財政狀況非常嚴峻。他們從莫斯科得到的預算不能保證完成現有任務。」為了瓦解軍閥部隊、建立固定的路線和聯繫、向蘇區派遣人員等目的，至少應當匯來10萬美元作為一次性補助金。

就相應減少了。第二是與蘇區和紅軍的聯絡線在蘇聯軍事工作人員小組的指導下建立起來之後，蘇區與中央之間的聯絡開始變得暢通起來，結果中共中央很快就從紅軍那裏得到了幾十萬銀元^⑧。這意味着，中共不再完全指望從共產國際那裏取得經費支持了。隨着1931-32年間中共中央機關接連遭到破獲，中共中央主要領導人被迫分別離開上海前往蘇區或莫斯科，中共中央最終甚至完全遷去了江西中央蘇區，來自莫斯科的這種固定的經費支持也就自然而然地中止了。

四 1936-37年莫斯科提供財政援助的情況

隨着1931-32年間中共中央機關接連遭到破獲，中共中央主要領導人被迫分別離開上海前往蘇區或莫斯科，中共中央最終甚至完全遷去了江西中央蘇區，來自莫斯科的固定經費支持也就自然而然地中止了。被停發的經費，相當部分被用來建立了一個「中國基金」。1935年，共產國際曾動用這個基金援助「中華民族革命同盟」。

定期經費援助的停止，並不意味着來自共產國際的一切形式的資金的或財政的援助從此就都沒有了。被停發的經費，相當部分被用來建立了一個「中國基金」。這個基金的建立，無疑便利了專項援助經費的提供。由於文獻資料的欠缺，目前尚無法弄清在1933-34年間除了人員培養、輸送等方面的撥款以外，這個基金發揮過怎樣的作用。1935年，共產國際動用這個基金所做的最大的舉動，似乎只有援助李濟深、陳銘樞、蔡廷鍇等人重建十九路軍的努力。當時，這些福建事變的發動者向莫斯科求援，並以「中華民族革命同盟」的名義與中共代表團展開了合作談判。在共產國際新任總書記、直接負責中國事務的季米特洛夫(Georgi Dimitrov)親自過問下，共產國際表示可以考慮按照雙方所達成的條件從中國基金中向「中華民族革命同盟」撥款。「中華民族革命同盟」這時要求的資金援助包括：提供10萬元訓練軍事幹部；提供20萬元購買兩千枝步槍；提供10萬元用於各項軍事開支；提供4萬元用於「中華民族革命同盟」的各項開支，等^⑨。但是，由於種種原因，共產國際和中共代表團的態度前後發生了很大的變化，陳銘樞等人的條件未被接受。最後，中共代表團只向「中華民族革命同盟」提供了大約2萬美元^⑩。緊接着，由於共產國際和中共代表團把統戰工作的重心轉向了南京政府，這一合作過程未能繼續下去。

在1934年夏天之後，莫斯科就與中共中央和中共在各地的武裝力量失去了聯繫。在這種情況下，向中共提供援助自然沒有可能。1936年6月16日，中共中央終於在陝北建立了一台可以用來接通與莫斯科電訊聯繫的大功率電台。在給其駐共產國際代表團王明、康生的第一封電報當中，它就迫不及待地向後者說明了自己的財政經濟情況。電報稱：紅軍已經與張學良和東北軍建立了統戰關係，並準備發動抗日反蔣的西北國防政府和抗日聯軍。但是，東北軍月餉兩百萬元全靠南京，一旦發動反蔣即完全斷絕。陝西雖然物產較豐，但供給楊虎城部三萬人尚嫌不足，甘肅人口二百萬，稅收不足十萬元，紅軍所處的陝北地區更加困難。「請你們訊問國際能否每月幫助我們三百萬元。再則向美洲華僑及各國工人募捐有希望否？財政問題之外，軍火問題也是重要的。我們希望的是飛機、重炮、子彈、步槍、高射機關槍及架橋技術等，請訊問按政治情勢所許，可能幫助我們至何種程度？」^⑪

1936年8月下旬，由於莫斯科否定了紅軍與東北軍發動抗日反蔣的西北大聯合計劃，要求中共把統戰的重心轉向南京政府，中共領導人不得不聯名電告王明轉電共產國際，陳說利害，請求援助。電稱：陝北甘北蘇區人口稀少，糧食

十分困難，非多兵久駐之地。目前陝北蘇區即已大為縮小，紅軍之財政糧食已達十分困難程度。如不能與東北軍聯合反蔣，南京國民黨一時又拒絕停止剿共，紅軍迫於生存的需要將不得不向較富庶地區發展。如此不僅將被迫放棄現有蘇區，而且將導致內戰大規模爆發。「如果蘇聯方面能答應並且做到及時的確實的替我們解決飛機大炮兩項主要的技術問題，則無論如何困難，我們決乘(黃河)結冰時節以主力西渡接近新疆與外蒙。」^②

剛一得到中共中央8月25日來電，斯大林就很快批准了軍事援助的方案。9月11日，共產國際執委會書記處直接覆電中共中央書記處稱：「同意你們佔領寧夏地區和甘肅西部的計劃，同時，堅決的指出，不能允許紅軍再向新疆方面前進，以免紅軍脫離中國主要區域。」與此同時，蘇軍開始準備經過外蒙古向中國紅軍提供將近600噸的軍事裝備和彈藥，包括1.5萬-2萬枝步槍、8門火炮、10門迫擊炮和相應數量的外國制式彈藥，要求紅軍主力經過寧夏前往綏遠定遠營方向進行接運^③。

莫斯科的來電無疑是一個讓中共中央和全體紅軍將領盼望已久的好消息。面對這幾乎是千載一時的好機會，他們以最快的速度制定寧夏戰役計劃，並於9月14日先後通知了正在北上的二、四方面軍，要求後者與紅一方面軍密切配合，共同佔領寧夏，以接取國際援助。但是，這一作戰計劃由於南京政府中央軍推進過快，在10月下旬宣告失利。紅軍三個方面軍被分隔在黃河兩岸，各自為戰，軍事形勢更形艱危。特別是因為中共中央和中央紅軍早已是靠向張學良借錢買糧以度日，如今二、四兩個方面軍又來到甘北，紅軍人數猛增一倍以上，糧食問題更難解決。而二、四兩個方面軍又來自溫暖的西南地區，部隊不僅全無過冬準備，甚至久經征戰之後，大部分戰士單衣和單鞋都已破爛不堪。甘北的冬天又來得格外早，11月初已經開始下雪，許多戰士倍受凍餓之苦，傷病者與日俱增。雖然這時求助於張學良和宋慶齡，紅軍解決了部分糧食需求，並得到了幾萬雙鞋子和一萬套冬裝，但不論糧食還是衣服，都還有一半以上的部隊沒有解決問題。故中共中央要求共產國際緊急寄送款項的心情極其迫切。這時在中共中央負總責的張聞天明確電告王明等：「請你們迅速地確實地將幫助我們的經費從天津、上海兩處交款」，「不論五萬十萬都要快」，否則，「你們多推遲一天，則紅軍的凍死餓斃即多增加一人，此非革命之福」^④。

實際上，還在9月20日，共產國際領導人就已經開會討論了對中共提供財政援助的問題。季米特洛夫為此向聯共(布)中央政治局寫了專門的報告，請求提供200萬盧布的貸款。經過聯共(布)中央政治局批准後，10月18日，共產國際就已經致電中共中央表明要從財政上來援助中共了。其電報稱：「我們準備向你們提供數目可觀的現金，以便你們能夠在國內自行購買必需的物品。」11月3日，注意到南京政府的軍隊與日偽軍將要在綏遠爆發戰爭，莫斯科在要求紅軍改向新疆接運軍事物資，並主動將援助物資的噸位提高到1,160噸的同時，也制定了專項撥款援助的計劃。11月12日，共產國際執委會書記處通過王明和陳雲電告中共中央稱：「經濟上不能按月幫助，決定對你們幫助的總數五十五萬美元，第一批送去二十五萬。你們大約在11月底可以在你們指定的上海轉款人手中收到。」^⑤對此，中共中央已急不可待了。張聞天剛過了一周即致電王明等催促說：「因為沒有現金，糧食也買不到了。請即刻經過天津付款處送一筆款子來，

1936年8月下旬，由於共產國際否定了紅軍與東北軍發動抗日反蔣的西北大聯合計劃，要求中共把統戰的重心轉向南京政府，中共領導人轉電共產國際，陳說利害，請求援助：如不能與東北軍聯合反蔣，紅軍迫於生存的需要將向較富庶地區發展，將導致內戰大規模爆發。斯大林很快批准了軍事援助的方案，蘇軍開始準備經過外蒙古向中國紅軍提供將近600噸的軍事裝備和彈藥。

1938年2月初，中共中央書記處電告共產國際書記處，提出黨在財政上的困難極端嚴重，連前線部隊開銷都不夠。因為沒有錢，缺少武器、擴軍困難不說，部隊挨餓受凍十分普遍，莫斯科應迅速提供經費援助。季米特洛夫十分重視，緊急同蘇共政治局領導人磋商，並同意援助中國共產黨50萬美元。

以救燃眉之急。我們的交通正在那裏等候。上海方面也已通知小開(指中共這時的談判代表潘漢年——引者註)準備接收。」^{④⑥}至11月底，中共中央仍未收到來自天津和上海接收到共產國際第一筆匯款的消息，張聞天更是沉不住氣了，又去電訊問王明等：「你們答應十一月底在滬交款，究竟實行了沒有？第一次交了多少？是否交給了孫夫人？我們派人於本月十五日由西安乘飛機到滬取款，決不可使落空，八九萬人靠此吃飯！」^{④⑦}

終於，來自共產國際的第一筆援款於12月初到達了上海，很快即轉送到甘北蘇區。隨後，經過共產國際總書記季米特洛夫的努力，共產國際還進一步擴大了援助的規模。據《季米特洛夫日記選編》，他在12月2日曾再度致電蘇聯政府財政人民委員會，要求在撥出200萬盧布之外，再提供50萬美元另5,000盧布給中共^{④⑧}。在與聯共(布)中央政治局反覆交涉後，共產國際執委會書記處於1937年3月2日頗為興奮地電告中共中央說：「我們為你們撥款80餘萬美元，這筆錢將送交給你們。另外，你們還能夠指望收到相同數目的另外一筆援助。只是轉交這些錢在技術上存在着極大的難度。但無論怎樣都必須確保實現這一轉交。」^{④⑨}不難看出，共產國際和蘇聯這段時間先後向紅軍承諾提供的援款數量應當在200萬美元以上，它對正處於危難中的中共和紅軍無疑有重要的幫助。

五 抗戰期間莫斯科提供財政援助的情況

抗戰期間共產國際從資金上援助中共的情況，過去最醒目的一筆是來自於關於王稼祥的回憶。回憶稱，王稼祥1938年從莫斯科回國時，曾經帶回30萬美元。經過研究者們多年的研究之後，如今這一情況已經被寫入正式出版的《王稼祥年譜》之中^{⑤⑩}。

依據現在已經公開和披露的檔案文獻資料，這樣的記錄看來還有不少。

1937年9月，潘漢年致信王明，轉達毛澤東和張聞天要求共產國際再度按月提供經費的請求。他在信中寫道：中共中央急需錢，因為有許多戰士犧牲在前線，而南京只提供了很少一點薪金。而且要把工作擴展到全國範圍去，也需要一筆數目適當的資金。因此，中共中央要求你們能夠繼續按月撥給經費^{⑤⑪}。而後，在1938年2月初，中共中央書記處又通過任弼時和王稼祥電告共產國際書記處，提出黨在財政上的困難極端嚴重，國民黨每月只發餉50萬中國元，合美元約16萬，連前線部隊開銷都不夠。因為沒有錢，缺少武器、擴軍困難不說，部隊挨餓受凍十分普遍。他們要求莫斯科迅速提供經費援助，「最好是派飛機送來」^{⑤⑫}。這時在武漢的王明、周恩來等也通過延安轉電莫斯科，要求盡快得到財政上的援助，以便為部隊購買緊缺的各種槍枝彈藥。對此，季米特洛夫給予了高度重視，緊急同蘇共政治局領導人磋商。在2月17日的日記中，他就記下了他與斯大林、莫洛托夫談話後的結果：「援助中國共產黨50萬美元。」^{⑤⑬}

兩個月後中共中央重新又提出了援助請求。這一回是前往莫斯科匯報工作的中共中央政治局委員任弼時向共產國際提交了新的求援信。信稱，目前有三批人員急需救助，一是從國民黨監獄釋放出來的近4,000政治犯，他們受盡折磨，健康狀況極差，要回到黨的隊伍中來重新工作需要治療和營養；二是數千

因傷致殘的紅軍人員；三是大批被國民黨殺害的烈士的遺屬以及當年留在蘇區失去了生存條件的紅軍親屬，以及現在在黨、政、軍工作的6,000家屬。任弼時寫道，目前黨只能保證各機關工作人員的簡單溫飽，抗戰後原定每人發一元至五元不等的補助金，也因經費匱乏經常發不出來，缺醫少藥更是家常便飯，毛澤東和朱德也不例外。因此，中國黨急需在物質上和醫療上得到蘇聯的幫助。

任弼時的求援信沒有列出要求援助的細節，只說明「隨後我們會向您提供具體的數字和資料」。莫斯科批准的援助數字還不得而知。但聯繫到7月份回國的中共代表王稼祥帶去30萬美元的援款，可以想像它或許會與這一情況有關。當然，對此也有另外一種解釋。那就是，因為任弼時這時還向季米特洛夫提出了請蘇聯向八路軍提供一些武器的要求，季米特洛夫對此的態度是：「給八路軍武器援助，這要蘇聯政府決定，不過照他的看法，假若援助了，這可能不是幫助了你們，而是害了你們。」因為這會惡化國共關係並為國民黨孤立和封鎖延安提供口實。最後，「共產國際從它的外匯中撥出三十萬美元送給中國共產黨」^⑤。

能夠看到的1938年中共中央另外一份要求援助的文件是12月30日的，那上面列舉了大量用於印刷的機器和其他各種用品的名稱。中共中央強調，這些物資對於八路軍在居民當中和在部隊裏開展文化宣傳工作是極端必要的。據當年在延安工作的人回憶，經過國民黨的同意後，蘇聯人確實把一批印刷機械送到了延安來。

在此之後的一份重要文獻是1940年2月23日的。這個時候周恩來正在莫斯科醫治臂傷並匯報工作，他顯然再度詳盡地匯報了中共在財政上所面臨的嚴重困難。季米特洛夫為此一面要求周恩來告訴中共中央，盡量動員所有國內的資源以解決困難，一面致信斯大林，附上周恩來提交的預算表，說明他贊同周恩來的說法，強調周恩來提出的預算是可信的，每個月黨的經費的缺口為58,280美元，軍隊的缺口為30萬美元，他「認為可以在1940年向中國黨提供35萬美元的援助」。據此，他要求斯大林「向有關部門下達撥款指示」。而斯大林的答覆很簡單：我很忙，「很多東西我未能讀完，請你們自行決定。我們將提供30萬美元的援助。」^⑥

1941年1月發生了震驚中外的皖南事變，莫斯科與毛澤東之間圍繞着如何對待蔣介石國民黨的問題發生了爭執。但是，由於蘇德戰爭突然爆發，應中共中央的要求，斯大林還是批准向中共提供了數目更大的一筆援款。據季米特洛夫在7月7日電告毛澤東稱：「援款(100萬美元)已獲批准，將分批寄出。」16日，季米特洛夫又寫信給莫洛托夫，說明這筆援款數額巨大，用途甚急，而由於國共關係惡化，蔣介石拒絕蘇聯飛機飛往延安，因此援款不能及時送到。他提議：「由於使中國同志盡快獲得至少是一半的援助非常重要，我們認為有必要採取非法手段用飛機經過蒙古發送經費。以前第五局的同志曾這樣成功地做過。請求您指示潘菲洛夫用這種方式組織這次行動。」^⑦

來自莫斯科的經費援助和各種物資幫助，可以說從1937年斷斷續續一直持續到抗戰結束。即使在共產國際於1943年5月22日宣告解散以後，這種情況事實上也還在繼續着。1944年1月12日的一封信顯示，季米特洛夫仍在與蘇共政治局領導人莫洛托夫和馬林科夫(Georgi Malenkov)討論向中共提供經費援助的問題。這一年的12月7日，季米特洛夫還在向聯共(布)領導人轉達中共中央的援助請求，並提議幫助中共中央5萬美元^⑧。

1941年發生了震驚中外的皖南事變，莫斯科與毛澤東之間圍繞着如何對待蔣介石國民黨的問題發生了爭執。但是，斯大林還是批准向中共提供了數目更大的一筆援款。據季米特洛夫在7月7日電告毛澤東稱：「援款(100萬美元)已獲批准，將分批寄出。」可以說，來自莫斯科的經費和各種援助，從1937年斷斷續續一直持續到抗戰結束。

註釋

- ①②③ 中央檔案館編：《中共中央文件選集》(第一冊)(北京：中共中央黨校出版社，1989)，頁47；47-55；168。
- ④ 參見中國社會科學院馬列所、近代史所合編：《馬林與第一次國共合作》(北京：光明日報出版社，1989)，頁98、151、154、168、169、173；Tony Saich, *The Origins of the First United Front in China: the Role of Sneevliet (alias Maring)* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 347。
- ⑤⑥⑧⑩⑫⑬ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國國民革命運動(1920-1925)》(北京：北京圖書館出版社，1997)，頁85；318；316；593；529；593。
- ⑦ 中國社會科學院馬列所、近代史所合編：《馬林與第一次國共合作》，頁243。
- ⑨ 在這裏總收入額與單項收入之和不完全相符，以下內容中也有類似的情況。
- ⑩ 《陳獨秀給共產國際執行委員會的報告》(1925年4月9日)。
- ⑭⑮ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國國民革命運動(1926-1927)》(上)(北京：北京圖書館出版社，1998)，頁267；303。
- ⑯ 全稱應為國際革命戰士濟難會，是用於援助各國因革命受難者及其家屬的一個國際性組織。
- ⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國蘇維埃運動(1927-1931)》(7)(北京：中央文獻出版社，2002)，頁16-19、20、71；35、396；360-62；395；525；445-46；472；493；521。
- ㉗㉘㉙㉚㉛ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國蘇維埃運動(1927-1931)》(8)，頁36；52；77、83-86；101-102；172。
- ㉜ 《中共中央給共產國際執委會主席團的信》(1928年12月26日)。
- ㉝㉞㉟㊱㊲ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國蘇維埃運動(1927-1931)》(9)，頁78-79；157；400-402；416-17、479-81；429-32。
- ㊳ 轉引自王健民：《中國共產黨史稿》，第二編(台北：正中書局，1965)，頁159-64。
- ㊴ 中共中央黨史研究室第一研究部譯：《聯共(布)、共產國際與中國蘇維埃運動(1927-1931)》(10)，頁280。
- ㊵㊶㊷ *Chinese Law and Government* 30, no. 1 (January-February 1997): 41-47; 48-50; 67.
- ㊸ 《中央書記處致王明、康生電》(1936年6月16日)。
- ㊹ 《洛甫、恩來、博古、澤東關於紅軍行動方針給王明同志電》(1936年8月25日)。
- ㊺㊻㊼㊽ 季米特洛夫(Georgi Dimitrov)著，馬細譜等譯：《季米特洛夫日記選編》(桂林：廣西師範大學出版社，2002)，頁46；48；64；107。
- ㊾ 《中央書記處致王、康、陳電》(1936年11月8日、9日)。
- ㊿ 《王、陳致中央書記處電》(1936年11月12日)。
- ① 《張聞天致王明、陳雲電》(1936年11月20日)。
- ② 《張聞天致王明、陳雲電》(1936年12月5日)。
- ③ 徐則浩編著：《王稼祥年譜(1906-1974)》(北京：中央文獻出版社，2001)，頁190。
- ④⑤ *Chinese Law and Government* 30, no. 2 (March-April 1997): 10-11; 59.
- ⑥⑦ *Russian Center for the Preservation and Study of Documents on Modern History (RPSDMH)*, 495/74/291; 495/74/317.
- ⑧ 徐則浩：《王稼祥傳》(北京：當代中國出版社，1996)，頁296-97。

楊奎松 曾任中國社會科學院近代史研究所研究員，現任北京大學歷史系教授、華東師範大學特聘教授。

中共鄉村動員1927-1928

• 黃 琨

國共分裂後，國民黨對中共的搜捕和屠殺使中共瀕臨瓦解，在極其嚴峻的局勢下，中共走上了武裝對抗的道路。雖說當時中共認為城市是革命的中心，但形勢所迫還是選擇了鄉村作為革命的嚆矢，並在以後幾年建立了根據地。回溯這段歷史時我們不禁會問：在1927-28這最初的兩年間，中共是怎樣轉入鄉村進行動員的？如何進行動員的？這些不僅是中共發展中不能迴避的問題，同時也是我們對這一時期中共的政策及策略進行分析的重要依據。

以往對這段中共歷史的研究，多着重於史實的釐清和政策上的得失，忽略了對這一過程的微觀研究^①，這一方面固然是囿於史料上的限制而很難對這一過程進行描述與分析，也有觀念上的問題：在我們以往的觀念中，在革命與貧苦農民之間構成了簡單的革命勾聯，進而只在中央政策中去尋求對歷史的解釋。實際情況是中共在鄉村的進入有一個艱難而複雜的過程，在多種因素作用下，中共的鄉村動員也並沒有我們想像中的容易成功。本文利用了大量當時各地省、特、縣委的原始文件及一些市、縣黨史資料徵集委員會組織整理的當事人的回憶資料，力求展示這一複雜的歷史過程。

國共分裂後，中共走上了武裝對抗的道路，並在以後幾年建立了農村根據地。在1927-28這最初的兩年間，中共是怎樣轉入鄉村進行動員的？如何進行動員的？實際情況是中共進入鄉村有一個艱難而複雜的過程，鄉村動員也並沒有我們想像中的容易成功。一開始，中央過高估計了農民參加革命的積極性，認為鄉村已是「一觸即發」的形勢。

一 中共的動員觀

在走上武裝反抗道路之初，對於如何引領農民走上革命道路的問題，從中央到地方黨都持樂觀態度。在各地軍閥、豪紳的殘酷壓榨下，一些地方的農民自發地起來反抗，一些農民積極參加暴動或在暴動後積極加入，這些都是事實。但中央過高估計了農民參加革命的積極性。在中央關於鄉村的分析中，農民與豪紳、軍閥的嚴重對立，必將造成農民對他們的強烈反抗，在當時「政治經濟上的危機一天天的增加」的情況下，鄉村已是「一觸即發」的形勢。所以當時中央及各省暴動大綱中主要反映的並非如何去發動群眾的問題，而是暴動的組織

問題，以及暴動成功後的土地分配和政權建設。中央認為農民運動需要無產階級政黨有系統的革命指導和組織，鑑於大革命時期對於農民的群眾暴動沒有堅決的革命指導，「這新時期中，我們的主要政策是組織民眾暴動，贊助民眾暴動」^②。顯然，剛開始時中共主要是以「組織者」的身份和心態進入鄉村的，而不是「發動者」。

為甚麼會出現如此樂觀的判斷？直接影響中央對革命形勢的判斷並認為革命形勢處於不斷高漲之中的，是各地「農民暴動自發的到處爆發」。情況是否如此？李維漢在幾十年後的回憶中指出：「當時的農民暴動，並不都是『自發的』，其中大都是黨組織領導的」，並且「其中有的還帶有強迫命令的性質」^③。這種情況當然是後來才了解到的，李作為臨時中央政治局的三個常委之一，在當時顯然也只看到了農民積極鬥爭的表面現象。各地省、特委也同樣如此，在「此起彼伏」的暴動現象與農民鬥爭的積極性之間構成了邏輯關聯，繪製了一幅鄉村鬥爭高潮的圖景，這固然是受中央論斷的影響，但也支持了中央在革命形勢上的持續判斷。

正是對農民革命情緒的樂觀估計，黨內普遍存在着將動員農民看得過於容易的心理。湖南省委認為：我們如果從分析現狀，解剖實際生活着手，去指出他們自身的利害痛苦與解脫的方法途徑，自然他們就同我們一路走了^④。這種想法現在看來很幼稚，但卻典型地反映了當時的心態。

一經接觸現實，在實際工作中的同志就發現情況並非如此簡單。參加湖南暴動的夏明翰發現，我軍所到之地農民並未起來，遠不及北伐軍到時農民的踴躍^⑤。在岳州組織幾次暴動均未成功後，何資深感到過去對「農民怎樣才可煽動起來，甚麼是他們的要求，如何鼓動廣大農民暴動？都是些紙上談兵，不十分切合實際」^⑥。在鄂西，張先梅發現農民革命時有太濃厚的懼怕、不敢動的心理^⑦。在江西也同樣如此，農民雖感覺需要鬥爭，但恐不能成功而有所畏懼^⑧。數次發動群眾未獲成功使湖南省委認識到：叫點口號，貼布告，就可以使群眾起來，這未免把群眾看成小孩子，我們一定要明白，使群眾起來，不是很容易的事^⑨。

不可否認，這一時期中央的態度發生了一些變化。「八七」緊急會議時，中央認為僅憑「耕者有其田」這一極通俗的口號，足以引起農民革命運動^⑩，而在8月23日覆湖南省委函中指示「要有適當的政治口號，調動廣大的工農窮苦民眾」^⑪。在廣州暴動與湖南暴動相繼失敗後，中央已認識到農民走上革命道路是需要一個過程的，1928年1月初，中央在致湖南省委的信中已明確指出：「應當努力去領導農民的群眾鬥爭，領導一切抗稅抗租等等鬥爭，發展這種鬥爭到武裝暴動，建立蘇維埃深入土地革命的鬥爭。」^⑫

但是中央和各地省委對鄉村動員的樂觀判斷並沒有因此而改變。湖南省委的上述通告雖然認識到存在的問題，但其着眼點並不在於說明動員工作的艱難，相反是為了說明動員群眾「也不是很難的事」。何資深也是如此，他發現湖南的農民「只是幾部分先進份子起來」，但他在給中央的報告中還是認為：「那些沒有起來的，都是在摩拳擦掌蠢蠢欲動的了。」^⑬

這時中共在鄉村動員問題上就形成了一個悖反現象：既發現農民並不積極勇敢地參加革命，又認為農民有很高的革命情緒很容易發動起來。當暴動失敗或群

中央和各地省、特委對農民革命情緒的樂觀估計，一經接觸現實，就令一些實際工作同志感到，過去對「農民怎樣才可煽動起來，甚麼是他們的要求，如何鼓動廣大農民暴動？都是些紙上談兵，不十分切合實際」。他們發現農民對革命時有懼怕心理。數次發動群眾未獲成功使湖南省委認識到：叫點口號，貼布告，就可以使群眾起來，這未免把群眾看成小孩子。

眾工作未有起色，一個通常的批評口徑是：忽視群眾工作、沒有深入發動群眾，因為只要讓群眾了解暴動的目的及主張，群眾就會積極起來參加革命的。

有一個問題不能混淆，即將農民動員看得簡單與忽視農民的動員是不同的。中央一直看重群眾的力量，強調暴動要是群眾自發性的，要依靠群眾自身的力量，反對過份依賴軍事而忽略了動員群眾。正因為中央認為只要群眾起來，「無論有多少槍枝都應立即舉行暴動」，並且「不難撲滅有數倍槍枝的敵軍」，所以強調軍事只能作為一種副力，而當暴動失敗時總是批評他們犯了軍事投機主義錯誤，忽視了發動群眾。

當時中共對中國革命的性質、對象、任務等問題的認識並不清楚。「四一二」後認為民族資產階級退出了革命，「七一五」後又認為連小資產階級上層也背叛革命了，還教條地照抄列寧1905年寫的《社會民主黨在民主革命中的兩種策略》的觀點，認為資產階級贊成革命是不徹底的，小資產階級革命具有不穩定性。這些問題上的錯誤認識勢必然影響到鄉村動員工作。

知識份子是被列入小資產階級行列的，「八七」會議組織問題決議案中，中央還沒有提出知識份子問題，但11月臨時政治局擴大會議的組織問題決議案，就明確地對知識份子與工農的革命態度進行了區分，認為領導幹部是知識份子而非工農是黨組織的主要缺點，這種組織成分是黨內機會主義出現的根源，改造的方法就是用工農份子的新幹部替換非無產階級的知識份子^⑭。黨組織的發展受這種成分論的影響非常明顯。如果說剛開始知識份子在黨內佔絕對多數，隨着黨組織注意對工農的吸收，工農份子在各地黨所佔的比例迅速上升，許多地方都達到了九成。即使如此，由於鄉村工人的缺乏，黨內仍認為工人數量不足是一大缺點。成分論在各地更是被放大，本來中央提出應吸收具有政治覺悟的勇敢積極的農民入黨，有些地方卻提出農民同志只要勇敢忠實即可無條件介紹進來，是否具有政治認識並不重要，而在有些地方連「勇敢忠實」也不強調，海、陸豐開工農兵代表大會時到會代表300人，大會結束後，加入中共者百分之九十，未加入者只是年齡太高者而已^⑮。成分論的結果造成許多黨組織發展畸形，一些地方黨開始感嘆秘書的缺乏，連寫蘇維埃政府布告的人都沒有了^⑯。

當時中共對中國革命的性質、對象、任務等問題的認識並不清楚，黨組織的發展受成分論的影響非常明顯，認為領導幹部是知識份子而非工農是黨組織的主要缺點，這種組織成分是黨內出現機會主義的根源，改造方法就是用工農份子的新幹部替換非無產階級的知識份子。成分論的結果造成許多黨組織發展畸形，一些地方黨開始感嘆秘書的缺乏，連寫蘇維埃政府布告的人都沒有了。

1928年江西、福建、廣東、湖北省中共黨組織成分統計表

省份	時間	農民	工人	知識份子	黨員總數
江西省*	1928年2月	90%	8%	2%	約4,000人
福建省**	1928年11月	95%	3%	2%	約3,000人
廣東省***	1928年10月	60%	約8%	很少	約20,000人
湖北省****	1928年10月	90%	6%	3%	約5,252人

資料來源：

*〈中共江西省委王××同志關於江西組織的談話〉(1928年2月18日)，《江西文件(1927-28)》，頁187。

**〈中共福建省委十一月份黨的組織工作報告〉(1928年12月11日)，《福建文件：省委文件(1928)》(下)，頁293-94。

***〈廣東省組織狀況一覽表〉(1928年10月11日)，《廣東文件：省委文件(1928)》(六)，頁359。

****〈湖北全省各縣組織狀況一覽表〉(1928年10月30日)，《湖北文件：省委文件(1928)》，頁596。

上述只是估計數據，當時的統計很不準確，以江西為例，本表採用的是王同志在1928年2月的數據約4,000人，而1928年1月的一份報告顯示當時江西黨員總數約有2,000人，在短短的一個月內，江西黨組織決不會擴大一倍。黨組織的成分比例亦是如此，但能顯示出一種概況。

成分論在農會的組織中也有體現。中央認為「農民運動的主要力量是貧農，他們應當是農民協會的中心」^⑦，也就是說中央不僅認為農會而且其領導機構都應主要由貧農組成，但農會的實際組織與中央的預期之間有很大的差別。在一些鄉村，中共要組織農會必須依賴鄉村精英的支持，這些精英憑既有的社會地位常常在選舉中勝出而把持了農會的領導權。在很多地區中共的動員並沒有能打破鄉村舊有的格局，打殺的也只是農民非常仇恨的極少數土劣捐棍。農會既然不能做到以貧農為主體，遑論農會的領導機構了。

為改換領導，各地紛紛提拔貧農進入農會委員會，並作了領導機關的負責同志中工農份子必須佔據多數的硬性規定。在革命的成分論下，有些縣甚至各級農會執委都由農民來充任，而知識份子只能充當農會的秘書^⑧，因為他們被認為是只能做些技術上的工作。改造的結果雖然不能進行精確的統計，但並未能讓中共滿意，因為我們能發現在後來各地的報告中仍有對農會被知識份子和豪紳所把持的批評。

二 動員的路徑與方法

國民黨的清洗和防範制約了動員人員的身份。鄉村工作充滿了危險，相對於本地人來說，外地人的危險性更大。周逸群在鄂西工作時就曾指出：「農村的社會非常簡單，不容易做秘密工作，他們往來的人，彼此都知道，外面去一個人聲音不合，便很引人注意。」^⑨鄉村社會是個熟人社會，外地人很難進入，做動員工作更是難上加難。一位福建同志提出：「以我個人的意見以為福建的工作，最重要便是需要本地人的同志。」他認為外地人工作有兩大困難：第一、人生路不熟，不能在農村長期固定地工作；第二、無法去找本地同志^⑩。但當時人才缺乏，況且中共面對的還有許多原來沒有黨組織的地區，由外地人來做工作就不可避免了。當時在福建工作的有很多是外省人，正因此，福建代表團曾向中央提出如有閩籍同志可多派幾個回去^⑪。所以，「八七」會議後在被派往各地工作的同志當中，除部分因在原地色彩太重而被派往外地，基本上都被派回了原籍工作，而中共的鄉村動員工作也大都是由這些被派回去和躲過國民黨搜捕在原地堅持鬥爭的同志進行的。

鄉村工作首先是恢復和組建被打散的黨組織和農民協會，通過它們來動員和吸納群眾開展鬥爭，雖然組建時宣傳的口號在各地大同小異，組建的路徑卻有多種。從它所依據的力量來看，我們可以分為內生型和外力型兩種。內生型是指組織者主要依靠當地各種鄉村關係形成農民的聚合，它是在鄉村既有秩序之下的秘密組織，不過在有些地方它也同鄉村既有秩序緊密結合以公開的形式

國民黨的清洗和防範制約了動員人員的身份。鄉村社會是個熟人社會，外地人很難進入，做動員工作更是難上加難。因此，中共的鄉村動員工作也大都是由一些被派回去和躲過國民黨搜捕在原地堅持鬥爭的同志進行的。組織者要依靠當地各種鄉村關係，在親友中選擇最初動員的對象，再由之擴大，這種動員既安全又很順利。

出現。內生型的組建也有多種方式，許多組織者在親友中選擇最初動員的對象，再由之擴大，這種動員既安全又很順利。弋陽縣黨組織在發展中訂立農民公約：「絕對保守秘密，不得走漏消息；利用親鄰關係，秘密發展新團」^②，從而形成弋陽縣農民協會組織發展的特點：親串親、鄰串鄰。

當時的黨員很多都是知識份子，他們利用這一條件選擇通過學校、以教員的身份進行動員。為了便於開展工作，有的在各地辦起了學校或私塾，傳播新思想新文化，更重要的是他們以學校為據點，兼辦平民夜校，在農民中進行廣泛的宣傳和秘密的組織。也有利用農民傳統的聚集方式來組建農民協會。農民協會的名義因為色彩太濃且有的地方不被許可，有些地方採取了適合當地環境和農民興趣的名稱，如農民兄弟會、互助會、拳術館、鐵血團等，這種方式更易於為農民所接受，發展速度很快。例如，江西尋烏初期利用太平天國時期「三點會」的組織形式發動群眾。

外力型是指主要依靠外部武力的幫助建立黨及農會的組織，它通常是首先打破鄉村既有秩序，然後重新構建新的鄉村權力體系，這種情況發生在建立了革命軍隊與游擊隊的周邊活動區域。中央曾經提出如果暴動不能估量到較大範圍內的勝利，應當採取游擊戰爭的方式發動農民。游擊隊有時不僅僅在本地活動，還常常充當開闢新的革命區域的角色。在湘贛邊界，毛澤東很早就採取軍隊的黨幫助地方黨發展的做法。粟裕回憶到：那時所有部隊都要做社會調查，每打到一個新區，軍隊的黨幫助建立地方黨，建立政權，主力幫助建立地方武裝，軍隊黨員、幹部還擔負就地物色、考察、培養建黨、建政骨幹^③。外力型發展速度比較快。朱德、陳毅率領南昌起義餘部在攻佔宜章縣城後，很快建立了包括各區、鄉的工農革命政權。

當時中共在動員的口號上普遍有過激的傾向，而忽視了它作為動員工具的有效性。在實踐中，「五抗」（抗租、抗債、抗糧、抗捐、抗稅）與打土豪不僅是農民革命的內容，也是動員農民的一種方法。打土豪既可以掃除革命的障礙又可以鼓動農民起來革命，是當時被普遍使用的一種方法。



內生型的發展是異常艱苦的，在當時恐怖的環境下，雖然中共提出了一系列既有秘密動員又有公開動員的方法，卻大都只能做秘密的串聯。秘密動員通常採用啟發式的談話，通過農民與地主在付出與獲得方面的強烈反差，彰顯鄉村中的不公平與不平等，增強農民對地主的憤恨，進而提出在抗租稅、打土豪、分田地等內容下的結合。

公開動員出現在鄉村革命組織具有一定的武裝力量之後，此時，「五抗」（抗租、抗債、抗糧、抗捐、抗稅）與打土豪不僅是農民革命的內容，也是動員農民的一種方法。由於各地農民所主要反感的租稅不同，一些地方根據本地的實際情況，提出了不同的鬥爭口號。但當時中共在動員的口號上普遍有過激的傾向，口號在當時被更多地賦予了政治教育、政治灌輸的任務，而忽視了它作為動員工具的有效性^④。不僅口號過低被視為一種錯誤，在實踐中也要求更高級的鬥爭形式，如廣東省委就曾對接近海、陸豐的各鄉做抗租、減租運動以及花縣沒有提出土地革命的口號作出嚴厲批評^⑤。所以，「五抗」的鬥爭在各地很快就轉變為殺土豪的游擊戰爭。

打土豪既可以掃除革命的障礙又可以鼓動農民起來革命，所以是當時被普遍使用的一種方法。湖南省委認為屠殺豪紳則農民膽子可以壯大，而爭鬥意志為之一振^⑥。在鄂西，依靠殺土豪劣紳來號召農民更是突出，以至於很少進行深刻的普遍的土地革命的宣傳^⑦。事實上，打土豪、吃大戶在鼓舞農民之外，因為可以獲得經濟上的收益，本身對農民就有一定的吸引力。在暴動的目的及意義並未為農民所理解的情況下，他們參加暴動的目的就是為了搶掠財物，所以運動中極易出現搶掠的現象。福建平和暴動中，當攻下縣城後，饒平來的隊伍即開始搶掠豪紳財物，本地農民隨之，隊伍遂大亂^⑧。在廣東陸豐，有些群眾手拿麻布袋參加暴動，存在一搶便跑的現象^⑨。

大範圍的公開宣傳出現在暴動和打土豪後。分財物的群眾大會是中共公開動員與宣傳的一個重要場所，這種大會有時還會變成群眾的訴苦大會。暴動後建立蘇維埃政府的區域，由於建立起較為完備的機構，公開宣傳的方式更為多樣，範圍也更為廣泛。蘇維埃政府頒布革命政綱、廢除債務、分配土地等條例外，發出各種布告和宣言，由各級組織負責向下傳達，使革命意識深入鄉村。如萬安在暴動前，群眾對共產黨漠不相干，沒有正確的認識與深刻的信仰；暴動發動後，黨的主張能普遍傳達到群眾中去，黨的地位在群眾中提得極高^⑩。這不僅是暴動本身帶來的效應，也有暴動後宣傳的功效。

由於有軍事力量的支撐，外力型更多地採用公開動員的方式。在湘贛邊界，毛澤東提出「集中以應付敵人、分兵以發動群眾」的原則，軍隊經常被分散到附近各地發動群眾，發展黨組織，建立革命政權。每個士兵除了有一枝槍以外，還要提一個石灰桶子，到處寫標語，打土豪，發動群眾^⑪。

打土豪也是外力型通常採用的方法，但對於外來力量，農民的接受和信任是需要一個過程的，在獲得信任後打土豪才能收到一定的功效。賀龍對打土豪運動的回憶為我們展示了一幅農民由拒絕到接受的畫面：我們打土豪的方法也簡單，搞了很多的銀元、銅元、綢緞、糧食，分給群眾，群眾不要，

分財物的群眾大會是中共公開動員與宣傳的一個重要場所，這種大會有時還會變成群眾的訴苦大會。在湘贛邊界，毛澤東提出「集中以應付敵人、分兵以發動群眾」的原則，軍隊經常被分散到附近各地發動群眾，發展黨組織，建立革命政權。每個士兵除了有一枝槍以外，還要提一個石灰桶子，到處寫標語，打土豪，發動群眾。

我們就到城外沿途撒東西，群眾才要，成千上萬的人來領東西了。我們還沿途貼標語，宣傳我們黨的口號。老百姓開頭很奇怪，說我們也是穿便衣的，和土匪一個打扮，可是不要錢，不糟踏老百姓，貼標語……所以，留下很好的印象^⑳。

打土豪具有掃清土地革命障礙的功能，為分土地做準備。分配土地是外力型主要的動員方法。湘贛邊界各縣、區、鄉都普遍設立了土地革命委員會，由當地農會委員、工農兵政府工作人員、紅軍戰士組成。分配土地一般要做好三件事：一是寫標語，宣傳革命道理，發動群眾。通過標語與宣講說明為何要打倒土豪劣紳和分田分地的道理；二是做社會調查，深入社會各階層摸底，掌握當地的土地、人口、地主剝削程度等情況，同時，因勢利導進一步向群眾進行土地革命的宣傳；三是分田地。分田地都要插上牌子，牌子上寫分到田地人的姓名和畝數，當眾燒掉地主的田契。一般是以鄉或區為單位，按人口，不分男女老幼平均分配土地，也有以勞動力為標準，能勞動的比不能勞動的多分一倍^㉑。土地鬥爭激起了農民革命的積極性，湘南在未分配土地以前，農民藏匿土豪劣紳，分配土地以後，農民不僅不藏並且看見即抓，鄉村間的械鬥也沒有了，唯恐敵人到來後不能穩定所分得的土地，都一心的去抵抗敵人^㉒。

不論在內生型還是外力型中，中共的宣傳都受到制約。首先，陷入了宣傳方法的困境。中共提出了印宣傳品、貼布告等公開宣傳的方式，但效果並不明顯，不僅當時很少地方能印出文字宣傳品，即使印出了許多農民也不認識，而口頭的宣傳雖然農民容易接受，但其影響範圍又很狹窄。其次，宣傳內容也很難與農民思想接軌。當時的中國鄉村是封閉性的，農民的交際圈普遍很小，視野狹窄，形成了他們只看重鼻子尖前的一點私利的「重私」價值觀，加上文化水平普遍很低，接受能力差，中共的宣傳很難被有效接受。如同湖南省委所說：「開口共產主義，閉口階級鬥爭，一句反對資本主義，二句主張馬克思主義——實在說宣傳這些，完全是笑話。他們一天忙衣食，哪裏管你這些不相干的事，而且未讀過書根本不懂。」^㉓其實，不僅在動員階段對農民的革命灌輸很難深入，即使在後來，對農民的革命改造也仍然是令中共頭痛的問題。

當時中國鄉村是封閉性的，農民的交際圈普遍很小，文化水平很低，中共的宣傳很難被有效接受。如同湖南省委所說：「開口共產主義，閉口階級鬥爭，一句反對資本主義，二句主張馬克思主義——實在說宣傳這些，完全是笑話。他們一天忙衣食，哪裏管你這些不相干的事，而且未讀過書根本不懂。」

三 農民與動員

是甚麼吸引了農民參加革命？按中共當時的分析是，軍閥和豪紳對農民的壓迫已到了無以復加的地步，「農業經濟的危機是一天天的增加，而有天崩地陷似的暴落的趨勢」，「各省有百分之五十至百分之八十的農民已經被這些有產階級剝削到不能一日忍受的地步」^㉔，並由此得出了農民革命的需要與積極性。農民的負擔是否已到了他們所能承受的極限？從社會學家對當時農村狀況所作的研究來看，農民的負擔在1927年前後確實加重了，但從他們所作的區域調查的

結果來說，各地甚至一縣之內農民的負擔都有很大的差別，將農民作為一個整體表述會忽略他們之間存在的差異。

也有材料表明這一時期農民生活的穩定性並沒有發生進一步的動搖。土地是農民生活中最重要的要素，穩定的租佃關係能給農民生活帶來保障，但1927年前後租佃關係並沒有發生大的變化。一項對八省九十三縣在1924-34年間鄉村租佃關係的研究表明，一年租佃契約數量略有提高，三至十年租佃契約數量沒有變化，十至二十年租約和永久租約數量則略有下降^⑦。

參加革命的農民有經濟上的渴求，但經濟上的渴求並非農民走上革命道路的充要條件。農民參加革命運動是很複雜的現象，從經濟角度來解讀農民革命情緒會存有不少缺陷。首先，在經濟地位同參加革命之間並不能形成固定的關聯。破產的農民並非只有革命這一條路可以選擇，很多破產失業的農民加入了土匪的行列，富裕的農民也並不是排斥甚至反對革命，他們有的參加了革命隊伍並扮演很重要的角色。這種分析也忽略了農民具有的自我保護心理。革命是要冒極大風險，縱使除了破產的農民之外許多貧農也同樣渴望得到土地、減租稅，但出於對革命後即將到來的猛烈報復的恐懼而使他們邁不出革命的腳步，除非革命的組織者能夠打消農民的恐懼心理，使他們能看到革命的光明前景，不然他們不會與破產的農民一樣去「鋌而走險」。更重要的是這種分析將農民參加革命運動與具有革命觀念等同起來。革命運動並非只是具有革命觀念的群眾的集合，許多人是懷着不同的目的參加革命運動，有為減租稅獲田地，有為泄私憤及宗族間的衝突，更不能排除有的為乘機獲得財物或在從眾心態下而加入。很多時候是革命的目標指向與農民的「怨恨心理」產生共振，吸引了農民起而加入。

參加革命的農民有經濟上的渴求，但經濟上的渴求並非農民走上革命道路的充要條件。許多人是懷着不同的目的參加革命運動，有為減租稅獲田地，有為泄私憤及宗族間的衝突，更不能排除有的為乘機獲得財物或在從眾心態下而加入。很多時候是革命的目標指向與農民的「怨恨心理」產生共振，吸引了農民起而加入。

民國年間，捐稅成為農民很重的負擔，杜贊奇 (Prasenjit Duara) 在對河北、山東兩省財政收入研究時發現，1916年至30年代河北省財政收入增加的主要原因是田賦之外的收入增加了，在1916-34年，山東省田賦收入增長了28%，而同時期非田賦稅收則增長了246%，省財政收入增長(特別是1919年後)的絕大部分是來自非田賦稅收的增加^⑧。其實，不僅華北如此，1926年軍閥張貞進駐閩南後，原有的捐稅一律以增加兩成收取，同時還增加了二十多種苛捐雜稅^⑨。捐稅在20、30年代超過了田賦的徵收，有的竟達二三倍之多，捐稅的增加雖然直接受害的是商人，但商人總是將負擔轉嫁給農民，所以最終受害的還是農民。從農民對捐稅的接受心理來說，由於臨時攤款的隨意性、經常性、非正規性，又最為農民所痛恨。

隨着攤款的徵收，農村社會結構發生了很大變化，在政府的壓力下，許多地方原有的對村莊的利益有保護作用的紳士領袖被迫從村政權中退出，而被從中以公謀私、以謀利為目的的「捐棍」所取代，也就是農民謂之的「土豪劣紳」^⑩。他們作為攤款的徵收者、獲利者，又與農民有直接的經常的聯繫，故他們成為農民憤恨的對象。在當時的資料中我們可以看到，農民痛恨的是視野之內的捐稅直接執行者——縣裏的官吏與「捐棍」，而不是視野之外的政府與軍閥。「打土豪」現象的普遍性和激烈性，其實也正與農民對土劣捐棍的怨恨相接榫。

是否只是處於最底層的農民參加革命？據所見到的材料來看，有不少自耕農比例較多的區域，革命組織發展得反而很快。在江西，革命組織發展很好的萬安縣是自耕農佔多數；在鄂西，江陵、石首、監利、沔陽等縣革命勢力發展很快，這幾個縣也都是自耕農佔絕大多數^④。

捐稅不僅給貧苦的農民帶來痛苦，在有些地域對於富農、自耕農甚至中小地主同樣如此。在鄂西，苛捐雜稅的擔負以富農為最重，他們同樣受豪紳的壓迫，鄂西各地富農的態度多是傾向革命的，並且在數量上要佔重要的地位^⑤。

農民是為着緩解經濟壓力而參加革命，但農民的革命要求是低調的，他們會提出自己認為是易於實現的、實用的、有時還要是合道義的要求。在覺得勢單力孤並有守本分的觀念下，平和長樂的農民在組建農民協會後提出的是減租的口號而不敢進行抗租。相對於抗租來說，由於捐稅的負擔更為沉重並為農民所痛恨，反抗成功後也不會像地租那樣在地主反攻時還須補交，因此抗捐在有些地方就更易為農民所接受。當時中共也認識到了抗捐的號召力，福建省委在指示惠安等地工作時，就曾指出煙苗捐是福建農民最痛苦的一件事，反抗煙苗捐的宣傳能極容易鼓動農民的革命情緒，並認為只有以抗捐為主要目的，才可以使廣大農民參加，農民的革命情緒才可以維持長久^⑥。

革命要冒很大的風險，農民參加革命時內心也有種安全取向，這種安全感的獲得有來自對發動者的信任。革命領導人作為鄉村中的「文化人」所取得的尊敬和信任，便利了他們的宣傳和動員，同時他們的家庭狀況也不可忽視，他們雖然很少出身於大地主家庭，但有許多是中地主、中農的家庭，或是一定影響力的家族。寧岡縣農民運動領導人龍超清的父親龍欽海曾任縣城知事、江西省參議會參議長、江西省長公署顧問、省教育會會長等職，龍欽海的女婿劉克猷也是農民運動的領導者，其父劉應岳光緒二十九年（1903）鄉試中舉、1913年任星子縣知事，在當地很有威望。萬安暴動的主要領導人曾天宇同樣如此，其父曾秀升擔任過縣商會會長，二哥曾振五1919-22年當過江西省議會的議員。在施鶴縣，非中地主以上家庭不能遣子弟到外面留學，而施鶴縣黨的同志大都是知識份子並且是武漢的學生^⑦。好的家庭出身更容易取得農民信任。興國姓氏觀念濃厚，蕭姓極有勢力，興國農民運動領導人蕭華感到這種姓氏關係有效地幫助了革命勢力的生長和發展，他認為這是興國革命運動順利發展的原因。

農民的安全感也有來自對革命群體的信賴。農會中有很多鄉村精英份子加入，還把持了農會的領導權。農會作為當時的異端組織，在許多地方同正統的鄉村組織形成了交叉。其實，大革命時期就是拉攏了許多家長來組建農會，因為很多農民依賴這些精英份子，他們帶頭農民才敢隨之，在中共動員中這種現象仍未打破。福建平和因為最初沒有家長出頭，農民不大敢和他們接近，所以中共當時就以特派員名義委任了許多家長來籌備農會^⑧。漳浦縣在剛開始組建支部時，每個支部都有一個或數個「新紳士」為中心，雖然後來提拔農民幹部來領導支部，但這些「新紳士」還是該地人民的領袖，農民對他們很信賴，他們加入農會也給農會帶來了安全感，有時也是農會壯大的重要因素。

是否只是處於最底層的農民參加革命？據所見到的材料來看，有不少自耕農比例較多的區域，革命組織發展得反而很快。在鄂西，幾個革命勢力發展很快的縣都是自耕農佔絕大多數。農民的革命要求是低調的，他們會提出自己認為是易於實現的、實用的、有時還要是合道義的要求。在覺得勢單力孤並有守本分的觀念下，平和長樂的農民在組建農會後提出的是減租的口號而不敢進行抗租。

四 政策與動員

動員工作是在中央的總策略下進行的，暴動政策的實施使動員工作遭受很大的負面影響。當時認為革命的潮流是一天一天的高漲，全國的狀況是處於直接革命的形勢，中央要求各地要以暴動為工作的中心，由各地鄉村無間斷性的各個暴動匯成農村總的暴動，於是各地不顧主客觀條件紛紛舉行暴動，許多地方為準備暴動工作而忽視了黨的工作。

這也反映了當時黨內普遍存在的一種急躁心理。金沖及曾經指出：當時對國民黨屠殺的憤怒和復仇的渴望，對一部分人動搖背叛的強烈憎恨，使他們產生一種近乎拼命的急躁的心理，容易只看到(甚至誇大)事情有利的方面，而忽略(乃至無視)事情不利的方面^④。這種急躁的心理在鄉村動員中有很明顯的體現。

急於發展組織進行暴動，出現了下達任務指標、預定發展數目的現象。為完成任務，有的濫拉濫收，這也是造成黨員素質下降的一個重要原因。平江黨以前有七萬黨員，尤其是銅鼓的一、二、三區及平江的南鄉，所有的群眾都是黨員。群眾對於蘇維埃沒有一點認識，在平江後來廣泛的所謂一萬餘人的黨員當中，當問及共產黨是甚麼東西、土地革命的意義是甚麼時，百分之五六十竟啞然不能回答^⑤。

在急於暴動的心態下，和平的鬥爭動員是不允許的。為要執行上級黨部的暴動命令及表示自己不是機會主義，只好命令群眾去幹，當命令不動時就哄騙群眾，有些地方還存在威脅群眾暴動的現象。周逸群就認為鄂西農村以往的暴動、騷動工作，大部分不是出於群眾的要求，而是造謠欺騙群眾幹的^⑥。

農民對革命的理解是淺薄的，他們更看重眼前利益的得失，即使他們知道中共是為他們謀利益，但當鬥爭失敗、損失很大時，他們會埋怨甚至怨恨中共。漳州程溪農民在中共領導下為抗捐稅與保安隊發生武裝衝突後，軍隊來清鄉，各鄉家長及許多農民都恐慌起來，他們反怨恨當日率隊的王同志，要捉拿他送官，並要他賠償損失^⑦。當時的資料大量顯示了這個問題，對中共來說，暴動的勝利與失敗使動員工作猶如兩重天。

在一系列的暴動慘遭失敗、原來群眾基礎較好的地區慘遭摧殘、群眾情緒明顯低落的情況下，中央仍沒有改變對革命形勢處於高漲之中的估計，仍沒有充分認識對農民動員工作的艱巨性。雖然系統地糾正盲動主義是在1928年4月以後，但一系列暴動的失敗還是令中央燥熱的頭腦冷靜了許多。在廣州、湖南暴動相繼失敗後，中央取消了湖北立即舉行暴動的計劃，也改變了各地可以不等主觀條件立即暴動的主張，中央開始提出：「我們必須在革命過程每一新的階段之中，很審慎的觀察一般政治情勢，估量自己的力量，認清本身的弱點，預測一切事件之趨勢，盡力保障暴動之勝利。」^⑧

在血的教訓面前，中央自己也提出了反盲動主義的問題：「不問群眾情緒的程度如何，不問黨的組織力量如何，不問黨與群眾的關係如何，一味的主張『暴動』，無往不是『暴動』，這實在是一種盲動主義傾向。」^⑨不過，我們不能就此認

急於發展組織進行暴動，出現了下達任務指標、預定發展數目的現象。但農民更看重眼前利益的得失，當鬥爭失敗、損失很大時，他們會埋怨甚至怨恨中共。在漳州，軍隊來清鄉時，各鄉家長及許多農民都恐慌起來，甚至要捉拿當日率隊的王同志送官。到1928年4月，共產國際的決議認為中國革命的第一個浪潮已經過去，中央接受了國際的意見。

為中央對盲動主義的錯誤已有了洞察，盲動主義與對形勢的判斷是並行的，中央在對後者仍持樂觀態度時，對盲動主義的糾正只能浮於表面。

這種情況延續到1928年4月，共產國際執行委員會第九次擴大會議通過的關於中國問題的決議在4月下旬傳到中共中央，至此黨內才開始在理論上對盲動主義進行系統地批判和糾正。共產國際在決議中認為中國革命的第一個浪潮已經過去，現在全國範圍內還沒有出現群眾革命運動的新高潮，這可謂是對中共最重要的一點糾正，由這一判斷出發，共產國際認為目前中共的工作重點應當是爭取千百萬工農群眾^②。中央接受了國際的意見，也將爭取群眾的工作、建立城市鄉村的群眾組織等作為了當前最重要的工作^③。不難看出，正是對群眾動員工作之艱難的承認，才能遏制急於暴動的盲動主義，它也為隨後的六大上工作方向的轉變作了思想鋪墊。但不可忽視的是，此時中央並沒有對暴動作為中心工作的問題作出改變。

我們通常認為在中央提出反盲動主義後各地才開始在思維上作出轉變，其實不然，處於第一線的地方黨對事實有着更清楚的感受，殘酷的事實和暴動失敗帶來的困頓局面，迫使一些地方黨開始較務實的工作和思考。中央反盲動主義的通告在4月30日形成，而在同日，江西省委在擬定的工作大綱中對江西的暴動局面作了新的判斷：江西目前不是總暴動的局面，目前的任務是從主觀上、客觀上充實暴動的條件以造成暴動的局面^④。平和的暴動失敗後，福建省委在給平和委員的指示中已經冷靜了許多：平和的主觀力量還很薄弱，黨在群眾中的力量也不強，所以我們在這種形勢下，還不能實現總暴動，奪取全縣政權，應繼續發動群眾漸漸造成全縣總暴動的局面^⑤。

各地與前相比要冷靜些，但仍然將暴動視為中心工作，在中央反盲動主義通告下達後亦是如此。湖北省委在8月26日發出秋暴總計劃，認為湖北的黨組織不僅可以在秋暴中恢復而且可以大大的發展，並要求各個鬥爭要向暴動中心區域發展，匯合各個鬥爭而成為總的高潮^⑥。福建省委8月份在指示閩西特委工作時認為，今後的工作不是停止暴動，而是擴大並深入暴動工作。

對局勢有了清醒的認識後，中共六大提出了工作方向的轉變問題：「工作的方向，必須堅決的從廣大範圍內直接的武裝發動轉變到加緊組織和動員群眾的日常工作的方向上來。」^⑦從直接暴動到「準備武裝暴動」、從暴動為中心到「爭取群眾是現時的總路線」，中央的這個轉變不可謂不大，也不可謂不重要。但六大並沒有對成分論思想作出改變，反而進一步提出「指導機關工人化」的要求，派去的代表強調工人化，七十五位代表中有四十一位是工人，在選舉中，三十六個中央委員有二十一一個是工人成分。

工作的轉向並沒有因六大的結束而立即開始。一系列的暴動引起國民黨更強烈的打擊，中共陷入了異常艱難的局面，全國的省委機關沒有一個不曾被破獲，交通線中斷，六大的會議精神傳達各地已是在幾月以後了。此時，各地黨雖然在不同程度上對盲動主義進行了糾正，加重了對群眾工作的關注，但工作中心仍沒有發生轉向，各地工作仍然以暴動為中心。這種情況在六大決議傳達各地後開始改變，由此，中共的鄉村道路進入了新的時期，也開始了以動員工作為中心的新一階段的鄉村動員。

對局勢有了清醒的認識後，中共六大提出了工作方向的轉變問題：「必須堅決的從廣大範圍內直接的武裝發動轉變到加緊組織和動員群眾的日常工作的方向上來。」從直接暴動到「準備武裝暴動」、從暴動為中心到「爭取群眾是現時的總路線」，這個轉變不可謂不大。由此，中共的鄉村道路進入了新的時期。

註釋

① 現今尚沒有對這一問題的專題研究。王奇生曾對1927-32年廣東省黨員、黨組織情況進行過細微、深入的考察，文章中曾部分涉及這一問題，但由於不是進行專題研究，沒有展開論述，同時，這一時期廣東省的情況也是很特殊的。見王奇生：〈黨員、黨組織與鄉村社會：廣東的中共地下黨(1927-32)〉，《近代史研究》，2002年第5期，頁1-44。

② 〈中央通告第十三號〉(1927年10月24日)，載中央檔案館編：《中共中央文件選集(1927)》(北京：中共中央黨校出版社，1989)，頁397。以下涉及中央文件都簡稱為《中央文件》。

③ 李維漢：《回憶與研究》(上)(北京：中共黨史資料出版社，1986)，頁188。

④ 〈中共湖南省委全字通告第三號〉(1927年11月2日)，《湖南革命歷史文件匯集：省委文件(1927)》(中央檔案館、湖南省檔案館，1984年4月編印)，頁262。以下涉及各省文件都用簡稱，如《湖南文件》；它們都由中央和各省檔案館合作編印。

⑤ 〈弼時報告〉(1927年9月27日)，《湖南文件：省委文件(1927)》，頁162。

⑥ 〈資深報告〉(1927年9月29日)，《湖南文件：省委文件(1927)》，頁177。

⑦ 〈張先梅關於鄂西情狀的報告〉，1928年2月，《湘鄂西文件：特委文件(1928-32)》，頁5。

⑧⑩ 〈江西工作近況〉(1928年7月3日)，《江西文件(1927-28)》，頁258；261。

⑨⑲⑳ 〈中共湖南省委宣傳部討論大綱第二號〉(1927年12月3日)，《湖南文件：省委文件(1927)》，頁423-24；424；422。

⑩⑰ 〈「八七」中央緊急會議：最近農民鬥爭的決議案〉(1927年8月7日)，《中央文件(1927)》，頁296-97；297。

⑪ 〈中央覆湖南省委函〉(1927年8月23日)，《中央文件(1927)》，頁351。

⑫⑯ 〈中央致湖南省委信〉(1928年1月初)，《中央文件(1928)》，頁53-54；45。

⑬ 〈伍桐關於湖南狀況的報告〉(1928年2月6日)，《湖南文件：省委文件(1928)》，頁11。

⑭ 〈最近組織問題的重要任務議決案〉(1927年11月14日)，《中央文件(1927)》，頁469-71。

⑮ 〈中共廣東省委給中央的報告〉(1927年11月)，《廣東文件：省委文件(1927)》，頁155-56。

⑯ 《江西文件(1927-28)》，頁275。

⑰⑱ 〈周逸群關於鄂西農村工作報告〉(1929年8月)，《湘鄂西文件：特委文件(1928-32)》，頁161；151-52。

⑳ 〈福建工作中的問題及意見〉(1928年6月)，《福建文件：省委文件(1927-28)》(上)，頁297、298。

㉑ 〈中共福建代表團的意見書〉(1928年7月)，《福建文件：省委文件(1928)》(下)，頁80。

㉒ 弋陽縣誌編纂委員會編：《弋陽縣誌》(海口：南海出版公司，1991)，頁134。

㉓ 粟裕：《粟裕戰爭回憶錄》(北京：解放軍出版社，1988)，頁71-72。

㉔ 六大後黨內才對口號有了宣傳與鼓動的區分：鼓動口號是針對群眾的急切需要、為發動鬥爭而提出的具體鬥爭口號，依據客觀情況的變化可以很快變動；宣傳口號則是為進行政治宣傳、政治灌輸的目的。

㉕ 〈中共廣東省委全體會議關於目前黨的任務及工作的方針議決案〉(1928年1月)，《廣東文件：省委文件(1928)》(一)，頁24。

㉖ 〈中共鄂西特委給湖北省委的報告〉(1928年8月17日)，《湘鄂西蘇區文件：特委文件(1928-32)》，頁20。

㉗ 〈中共平和縣臨委給省委的報告〉(1928年3月15日)，《福建文件：各縣委文件(1928-31)》，頁13。

- ⑳ 〈中共中央關於保留東江革命委員會和海陸豐蘇維埃政策問題致廣東省委信〉(1927年12月5日)，《海陸豐革命史料(1927-33)》，第二輯(廣州：廣東人民出版社，1986)，頁59。
- ㉑ 〈萬安工農鬥爭及1927年10月至1928年3月大暴動經過情形〉，1928年7月12日，〈江西文件(1927-28)〉，頁283。
- ㉒ 何長工：《何長工回憶錄》(北京：解放軍出版社，1987)，頁258。
- ㉓ 中共監利縣委黨史資料徵編委員會辦公室主編：《湘鄂西風暴——監利革命歷史回憶》(武漢：長江文藝出版社，1986)，頁36-37。
- ㉔ 江華：《追憶與思考》(杭州：浙江人民出版社，1991)，頁47-48。
- ㉕ 〈團湘南特委徐林關於湘南暴動經過的報告〉(1928年6月)，《湖南文件》(乙種本)(1927-31)，頁91。
- ㉖ 〈中國現狀與黨的任務決議案〉(1927年11月9日)，《中央文件(1927)》，頁447。
- ㉗ 國民政府統計局：〈中國租佃制度之統計分析〉，轉引自費正清(John King Fairbank)主編，章建剛等譯：《劍橋中華民國史》，第一部(上海：上海人民出版社，1991)，頁95。
- ㉘ 杜贊奇(Prasenjit Duara)著，王福明譯：《文化、權力與國家——1900-1942年的華北農村》(南京：江蘇人民出版社，1996)，頁62-63。
- ㉙ 平和縣地方誌編纂委員會編：《平和縣誌》(北京：群眾出版社，1994)，頁471。
- ㉚ 杜贊奇對「土劣」的生成有詳細的論述，可參見註⑩。當時廣東綏靖公署和軍政長官陳濟棠對此也有描述，參見陳翰笙著，馮鋒譯：《解放前的地主與農民：華南農村危機研究》(北京：中國社會科學出版社，1984)，頁79。
- ㉛ 〈萬濤給中央的報告〉(1929年8月11日)，《湘鄂西文件(1928-32)》，頁144。
- ㉜ 〈鄂西工作報告〉(1929年5月16日)，《湘鄂西文件(1928-32)》，頁138。
- ㉝ 〈中共福建省委致惠安函〉(1928年1月20日)；〈中共福建臨時省委緊急擴大會議綜合報告〉(1928年1月28日)，《福建文件：省委文件(1927-28)》(上)，頁45、83。
- ㉞ 〈中共鄂西特委及曹壯父的報告〉(1928年8月17日)，《湘鄂西文件：特委文件(1928-32)》，頁45。
- ㉟④⑤ 〈中共福建臨時省委三月份工作報告〉(1928年4月)，《福建文件：省委文件(1927-28)》(上)，頁205；213；215-16。
- ㊱ 金沖及：〈中國共產黨在革命時期三次「左」傾錯誤的比較研究〉，《黨的文獻》，2000年第2期，頁66-67。
- ㊲ 〈夏尺冰關於平銅農村黨的概況的報告〉(1928年9月5日)，《中國現代革命史資料叢刊：湘鄂贛革命根據地文獻資料》，第一輯(北京：人民出版社，1985)，頁32-33。
- ㊳ 〈中央通告第二十八號〉(1928年1月12日)，《中央文件(1928)》，頁66。
- ㊴ 〈共產國際執行委員會第九次全會關於中國問題的決議〉(1928年2月)，載中國社會科學院近代史研究所翻譯室編譯：《共產國際有關中國革命的文獻資料》，第一輯(北京：中國社會科學院出版社，1982)，頁350-51。
- ㊵ 〈中央通告第四十四號〉(1928年4月30日)，《中央文件(1928)》，頁175。
- ㊶ 〈江西工作大綱〉(1928年4月30日)，《江西文件(1927-28)》，頁232、234。
- ㊷ 〈中共湖北省委關於秋暴的總計劃〉(1928年8月26日)，《湖北文件：省委文件(1928)》，頁498、509。
- ㊸ 〈中國共產黨第六次全國代表大會政治決議案〉(1928年7月9日)，《中央文件(1928)》，頁309。

「漢奸」：想像中的 單一民族國家話語

• 王 柯

中國的民族主義思潮正在走向新的高潮。今天有人提出趕緊打「鬼子」，明天就有人喊出先要抓「漢奸」。回顧中國近代民族主義的歷史，發現有一種「攘外必先安內」式的思維邏輯：「漢奸」比「鬼子」更可恨。例如，上個世紀初，「為革命捐軀第一人」的劉道一就奮筆疾書，留下了〈驅滿酋必先殺漢奸論〉一文^①：

今日之計，救同胞而不殺首奸，是猶抱薪救火，薪不盡而火不滅也；逐滿酋而不殺漢奸，是猶隔靴搔癢，靴不啟而癢不止也。漢奸乎！漢奸乎！而可任其白日橫行而不殺乎？國人皆曰：「殺，殺，殺。」

一個「奸」字，說明了國人在人格上對「漢奸」的否定。《尚書·舜典》中有「寇賊姦宄」一句。東漢鄭玄註曰：「由內為姦，起外為宄。」^②《說文解字》中，「姦」與「奸」分別是兩個字，最早則只有「姦」而無「奸」。因「姦」俗寫為「奸」，後竟成「奸」。清代中期以前，不僅「姦」、「奸」兩字不分，而字

義也只屬淫、亂、邪、惡、詐、偽一類。當出現「漢奸」一詞以後，不僅「姦」與「奸」兩字有別，「奸」字還被加上通敵之義。

「漢奸，原指漢族的敗類，現泛指中華民族中投靠外族或外國侵略者，甘心受其奴役，出賣祖國利益的人。」^③人們甚至忘記了成為國罵之一的「漢奸」之「奸」字，與「姦」字本義之間的距離。任何概念的誕生和普及，都有其社會學上的理由和意義。漢語裏極少有字與義都發生變化的事例；「漢奸」一詞的誕生、裂變和普及，其實都與中國社會政治結構發生變化直接有關。

一 清代以前無「漢奸」？

根據《漢語大辭典》的說法，「漢奸」一詞出現在宋人王明清的《玉照新志》卷三之中：「檜既陷此，無以自存，乃日侍於漢奸戚悟室之門。」但是，查《玉照新志》以下的七種版本，就會發現該書並無「漢奸」一詞：

《說文解字》中，「姦」與「奸」分別是兩個字，最早則只有「姦」而無「奸」。清代中期以前，「姦」、「奸」兩字不分，而字義也屬同類。當出現「漢奸」一詞以後，不僅兩字有別，「奸」字還被加上通敵之義。漢語裏極少有字與義都發生變化的事例；「漢奸」一詞的誕生、裂變和普及，與中國社會政治結構發生變化直接有關。

從《史記》到《明史》都找不到「漢奸」一詞。最早的「漢奸」，出現在元代胡震《周易衍義》：「李固欲去漢姦而反遭群小之毒吝也」，此處的「漢姦」是「漢朝廷姦臣」之略稱，並無「出賣民族利益予外國外族」之意。換言之，這與建立在民族共同體意識上的「漢奸」並非同物。這說明從漢代到明代，「漢」一直沒有成為民族共同體的概念，「漢奸」之意也無法成立。

1、明萬曆十四年秦四麟抄本《玉照新志》為：「張遜於虜之左戚悟室之門。」(卷五)；

2、《宋元筆記小說大觀》汪新森、朱菊如校點本《玉照新志》為：「託迹於金之左戚悟室之門。」(卷五)；

3、尚白齋鐫陳眉公訂正秘笈二十種四十八卷第十一冊，沈士龍、沈德先、沈孚先同校本《玉照新志》為：「張遜於虜之左戚悟室之門。」(卷六)；

4、清抄本《玉照新志》為：「託迹於虜之左戚悟室之門。」(卷六)；

5、《四庫筆記小說叢書》中《玉照新志》為：「張遜於金之左戚烏舍之門。」(卷六)；

6、《叢書集成初編》王雲五主編、商務印書館1936年12月初版《玉照新志》為：「託迹於金之左戚悟室之門。」(卷五)；

7、《欽定四庫全書》中《玉照新志》卷六為：「張遜於金之左戚門。」(卷六)④。

《漢語大辭典》所列出的內容出處也與各種版本有出入。從同樣一個人名卻可以使用「悟室」與「烏舍」兩種文字表達的現象可以看出，「悟室」顯然是一個生活在漢字圈之外金朝的女真人皇親國戚，中國歷史上根本不存在「戚悟室」此人。

王明清，南宋人。《宋人傳記資料索引》記其「慶元(1195年)間寓居嘉禾，官泰州倅，有《揮塵三錄》、《玉照新志》、《投轄錄》、《清林詩話》」⑤。王明清另一代表作《揮塵錄》與《玉照新志》同為筆記體雜文，其中也大量地記述秦檜之醜惡。但是在汲古閣影宋抄本及《宋元筆記小說大觀》內的穆公校點本《揮塵錄》中，同樣沒有「漢奸」一詞。也就是說，秦檜這個中國人心目中最大的漢奸，很可能在宋代並沒有被稱作「漢奸」。

實際上，「二十四史」(中華書局版)中，從《史記》到《明史》都找不到「漢奸」一詞。筆者看到這個詞最早出現在元代胡震《周易衍義》卷六之中：

子突欲去衛朔而反遇四國之毒吝也。然志在輔正，於義何咎？李固欲去漢姦而反遭群小之毒吝也，然志在去姦，於義何咎？葛亮欲殄漢賊而反遭街亭之毒吝也，然志在殄賊，於義何咎？

李固為東漢沖帝時的太尉，沖帝死，因不附大將軍梁冀，建策立清河王被免官，桓帝即位後被捕，遂死於獄中。很明顯，此處的「漢姦」是「漢朝廷姦臣」之略稱，並無「出賣民族利益予外國外族」之意。換言之，這與建立在民族共同體意識上的「漢奸」並非同物。這種用法只是一個特例，並不是一個固定的詞彙。

這種現象說明：從漢代到明代，「漢」一直沒有成為民族共同體的概念。事實上，按照各種辭書給「漢奸」一詞所下的定義，只有在「漢」成為一個民族集團概念和符號之後，「漢奸」之意才有可能成立。

當然，是不是民族集團符號，並不取決於「漢」字後是否冠上「族」字。「漢人」、「漢民」、「漢兒」、「漢子」等詞，都有可能成為民族集團的名稱。在《史記》中可以見到「漢人」一詞：「今足下戴震主之威，挾不賞之功，歸楚，楚人不信；歸漢，漢人震恐。」⑥此處，指韓信在歸楚還是歸漢上的難題。所以，《史記》中的「漢人」，並不是民族名稱。

「漢」，最初不過是王室的符號。例如：「丁，火，漢氏之德也」⑦，說的是劉氏王朝的干支五行；「烏孫以千匹馬聘漢女」⑧，說的是漢遣宗室女江都公主與烏孫和親一事。「漢家」一詞

也在《史記》與《漢書》中頻頻出現，前者十四次，後者五十四次。如「漢家隆盛，百姓殷富」^⑨等，均指王室。

漢王朝成立以後，「漢」發展成為一個區別於周邊政治共同體的符號。例如：「單于終不肯為寇於漢邊」^⑩的「漢邊」，說的是漢王朝政治權力所達到的極地。《漢書》中有兩次出現「漢人」一詞：「(匈奴)近西羌保塞，與漢人交通」^⑪；「貳師聞宛城中新得漢人知穿井，而其內食尚多」^⑫。兩者都是政治共同體——「漢王朝」屬民之意。這從《漢書》在表達同樣意義時也使用「漢民」一詞的事例中可以得到證實：「匈奴嘗有善意，所得漢民輒奉歸之，未有犯於邊境。」^⑬

三國以後，隨着中原政權與外界接觸增加，「漢」的意義開始擴大為代表地域共同體的名稱。「雖宣孟之去翟歸晉，頽當之出胡入漢，方之此日，曾何足云。」^⑭「東西南北，如滿於天。梁禽楚獸，胡木漢草之所生焉。」^⑮胡、漢的接觸或對立，是擴大「漢」字意義的最大契機。南宋陸游的《老學庵筆記》指出：「今人謂賤丈夫曰『漢子』，蓋始於五胡亂華時。」明代陳沂的《詢芻錄》也提到：「漢武征匈奴二十餘年，馬畜孕重，墮殞疲極，聞漢兵莫不畏者，稱為『漢兒』，又曰『好漢』，自後遂為男子之稱。」「漢兒」與「漢子」兩詞發生詞義轉化的事例可以說明，即使在五胡十六國時期，「漢」還不具備鮮明的文化共同體意義。

《北史》記載了這樣一個有趣的例子^⑯：

(北魏孝文)帝曾與朝臣論海內姓地人物，戲謂(薛)聰曰：世人謂卿諸薛是蜀人，定是蜀人不？聰對曰：臣遠祖廣德，世仕漢朝，時人呼為漢。臣九

世祖永，隨劉備入蜀，時人呼為蜀。臣今事陛下，是虜非蜀也。

這裏的「蜀人」、「漢人」與「虜」三詞，與其說是文化共同體的概念，還不如說它們具有更強烈的地域共同體或政治共同體的意義。直到唐、五代及宋，「漢」字被用來表達政治共同體和地域共同體意義的狀況，一直沒有發生變化。白居易《縛戎人》詩中的「沒蕃被囚思漢土，歸漢被劫為蕃虜」，以及《舊五代史》中的「近聞漢地兵亂」^⑰，《宋史》中的「會酋豪夢末畜列率數千人入漢地二百餘里，成都大恐」^⑱等等，都可為例。

到了遼、金、元時，由於外來征服者在中國大地上建立王朝，政治共同體和地域共同體的概念已經無法區分征服者集團與被征服者集團。這時，「漢」字便開始具有清晰的文化共同體的意義。《遼史》記載^⑲：

太祖神冊六年(921)，詔正班爵。至於太宗(耶律德光)，兼制中國，官分南、北，以國制治契丹，以漢制待漢人。國制簡樸，漢制則沿名之風固存也。遼國官制，分北、南院。北面治宮帳、部族、屬國之政；南面治漢人州縣、租賦、軍馬之事。因俗而治，得其宜矣。

文化共同體意識是民族共同體意識產生的基礎。遼、金、元的統治者是外來的征服者，他們具有更強烈的民族意識。元朝將屬民分為蒙古、色目、漢及南人四種。但是，《元史》記載忽必烈提出以下的標準^⑳：

以河西、回回、畏吾兒等依各官品充萬戶府達魯花赤，同蒙古人；女直、契丹，同漢人。若女直、契丹生西北不通漢語者，同蒙古人；女直生長漢地，同漢人。

漢代以後，「漢」成為區別於周邊政治共同體的符號。三國以後，「漢」的意義開始擴大為代表地域共同體的名稱。直到唐、五代及宋，「漢」字被用來表達政治和地域共同體意義的狀況，一直沒有發生變化。到了遼、金、元時，由於外來征服者在中國建立王朝，這時，「漢」字便開始具有文化共同體的意義。

中國與周邊地區的接觸，是「漢」逐漸成為一個區別於其他政治、地域和文化共同體符號的最大契機。歷次異民族王朝的建立，更是推動「漢」成為民族共同體符號的直接動力。因為各個異民族都在統治初期以不同形式實行民族等級制度，使漢人處於民族壓迫之下。清代，「漢人」一詞的意義進一步擴展，具有民族共同體的意義。

從「漢人」與「南人」之分、女直及契丹既可「同蒙古人」又可「同漢人」來看，可以知道忽必烈界定「漢人」的標準，不是種族、而是個人屬於哪個文化共同體和地域共同體。

《明史》中出現了很多「漢人」、「漢民」、「漢語」等表示文化共同體的例子，但是「漢法」、「漢制」、「漢使」、「漢邊」等等政治共同體和地域共同體的用法更是層出不窮。限於篇幅，此處不一一舉例。總之，到了明代，由於政權回到漢人統治者手中，「漢」字反而離民族共同體名稱愈來愈遠。也就是說，儘管從《漢書》開始，「漢人」一詞就被用作區別周邊人士的共同體，然而直到《明史》為止，「漢」字一直沒有越過政治共同體、地域共同體和文化共同體的領域，而具備鮮明的民族共同體的意義。所以直到明代為止，中國社會沒有流行過「漢奸」一詞。

二 清代「漢奸」之軌迹

毫無疑問，中國與周邊地區的接觸，是「漢」逐漸成為一個區別於其他政治、地域和文化共同體符號的最大契機。其中歷史上多次異民族王朝、尤其是征服王朝的建立，更是推動「漢」成為民族共同體符號的直接動力。因為各個異民族在中國的大地上建立政權之後，都在統治初期以不同形式實行民族等級制度，使漢人處於民族壓迫之下。到清代，「漢人」的意義進一步擴展，具備了民族共同體的意義。

努爾哈赤說過^②：

我國中之漢人、蒙古，並他族類雜處於此，其或逃、或叛、或為盜賊、為姦宄者，其嚴查之。……若群心怠

慢，察之不嚴，姦人伺間而起，國之亂也由此。

由此可見努爾哈赤對漢人及蒙古等民族的歧視、甚至敵視。

順治初年，清人越過長城，佔領中國。但是清統治者對於「漢」的「非我族類」的意識並沒有馬上減弱。順治十一年(1654)，清廷禁止滿洲八旗學習漢文：「諭宗人府：朕思習漢書，入漢俗，漸忘我滿洲舊制。……着永停其習漢字，專習滿書。」^③順治十六年七月，翰林院掌院學士折庫訥上了一道密陳：「今後凡提鎮等緊要員缺，請不論滿洲、蒙古、漢軍、漢人，但選其夙嫻軍旅，精明強幹之員補授。」^④但得到的回答卻是：「俱有定例，……無庸另議。」^⑤「漢」與「滿」在法律面前也不平等^⑥：

究厥所由，奸民窩隱，是以立法不得不嚴。若謂法嚴則漢人苦，然法不嚴，則窩(藏由滿人家中逃跑之奴隸)者無忌，逃者越多，驅使何人？養生何賴？滿洲人獨不苦乎？

與元代在政治上、地域上和文化上都將中國內地人民分為「漢人」和「南人」兩種集團不同，清代即使在組織漢軍八旗時，也沒有脫離「漢」字。在清朝初年的民族等級制度中，「漢」不僅被視作文化的共同體，更被視為民族的共同體。從上述努爾哈赤到順治的言行都清楚地說明，他們是將「滿」與「漢」看作兩個相對的民族共同體。一個視其他民族共同體為對立利益集團的人，不會站在對方的立場上責難對立民族共同體中有人背叛了本民族的利益。這就是他們將漢人中的壞人只會稱為「姦宄」、「姦人」或「奸民」，而不會稱為「漢奸」的原因。

體現出民族共同體意義的「漢姦」一詞，最早出現於康熙中期。田雯在《古歡堂集·黔書》中寫道^②：

苗盜之患，起於漢姦。或為之發縱指示於中，或為之補救彌縫於外，黨援既植，心膽斯張，跋扈飛揚而不可複製。

這句說話的意思是，在清朝建立對於貴州苗族的統治體系的過程中，遇到了苗族的抵抗，而躲在幕後指使和組織抵抗的卻是漢人。

田雯，字綸霞，山東德州人，清康熙三年(1664)進士，二十六年授貴州巡撫，三十年因丁母憂去職。其《黔書》撰寫於康熙二十九年，時為貴州巡撫任上。田雯喜好標新立異，《四庫全書》總纂官紀昀曾在《古歡堂集·提要》中特地指出：

王士禎《居易錄》嘗稱《黔書》篇不一格，有似《考工記》者，有似《公》、《穀》、《檀弓》者，有似《越絕書》者，如觀偃師化人之戲。然與《長河志籍考》，實皆祖郭憲《洞冥記》、王嘉《拾遺記》之體，是亦好奇之一證。

但有一點可以肯定：當田雯處理貴州「苗人」問題時，他以「漢姦」一詞譴責部分漢人「通敵」。這說明他認為「漢」與「滿」在苗民問題上有着共同利益，反抗清朝就是損害漢人的利益。當然，這與當時田雯所處地位有關。

清朝的對「苗」政策，首先是鎮壓，其次是民族隔離^③：

(康熙三十九年)兵部議覆：……紅苗達化，參將朱紱已經剿服事竣。其善後事宜，應分設汛守，建立哨台煙

墩，並嚴禁奸民私販火藥軍械，娶苗婦女等事。

清王朝通過「苗人」的「土官土司」，對被隔離的「苗」區進行間接統治。但是一旦條件成熟，清王朝就會在「苗」區實行「改土歸流」的政策，即派遣科舉出身的官僚(流官)將「土官土司」取而代之，改間接統治為直接統治^④：

(康熙四十五年)兵部議覆：貴州巡撫陳詵疏言，……茲土苗人民，俱願改土歸流，應如所請。

清朝在南方實行「改土歸流」的政策，是為了集中精力處理北方的問題。康熙中期，清朝統治者依然將「漢人中的壞人」稱為「奸民」，這說明他們還沒有將自己定位於一個與漢人王朝完全一致的王朝。但是清朝對南方少數民族地區的統治，主要依靠漢人官僚。尤其是在「改土歸流」的政策中，有更多漢人官僚被派進苗地，「苗區」也開始推行儒學教育。儘管當時其他官僚沒有說過「漢奸」一詞，但可以肯定：「滿洲人—漢人—苗人」這一民族等級模式的出現，開始使一部分漢人官僚有「滿漢一體」的錯覺，甚至以為清朝就是漢人王朝的延續。

清代首位使用「漢奸」一詞的統治者，不是別人，正是大力標榜清王朝即中國王朝，清的統治也給「漢人」帶來巨大利益的雍正皇帝。

(雍正二年[1724]五月)然土司之敢於恣肆者，大率皆由漢奸指使。……倘申飭之後，不改前非，一經發覺，土司參革，從重究擬，漢奸立置重典，切勿姑容寬縱^⑤。

有民族共同體意義的「漢姦」一詞，最早出現於康熙中期。當時，貴州巡撫田雯處理苗人問題，並以「漢姦」一詞譴責部分漢人「通敵」。這說明他認為漢滿在苗民問題上有共同利益，反抗清朝就是損害漢人的利益。當時，「滿洲人—漢人—苗人」這一民族等級模式的出現，開始使漢人官僚以為清朝就是漢人王朝的延續。

(雍正五年)諭雲南、貴州、四川、廣西督撫、提鎮等：狎苗素稱凶悍，加以漢奸販棍，潛藏其中，引誘為惡……³⁰。

雍正還同意田雯在三十多年前提出的建議，撥湖廣五開、銅鼓兩衛屬黎平府，以減少「苗」民所佔的居民比例³¹。

中國的辭書很少提及「漢奸」一詞的詞源。日人諸橋轍次在1958年編定的巨著《大漢和辭典》卷七中說道：「漢奸，來自清代，謂漢人勾結滿清之徒。」這個解釋正符合清末劉道一式的「漢奸論」，但與「漢奸」的原義——不是勾結清王朝之漢人，卻是妨礙了清朝利益之漢人——恰恰相反。「漢奸」一詞出現的社會背景，就是「滿漢一體」意識的普及。或者是滿清統治者主張自己與漢人利害相通，或者是漢人認為滿清的利益即漢人的利益，才有可能使用「漢奸」一詞譴責他人「通敵」。

雍正時代，「漢奸」問題見於國內的民族關係。《大義覺迷錄·附錄》中有這樣一段雍正六年的朱批：「就其言論天下時勢光景、朕之用人行政，一些不知未聞之人，非是苗疆內多年漢奸，即係外洋逆黨。」³²但是到了道光年間，帝國主義的侵略讓「漢奸」走出中國國內民族關係的圈子，變成了中外國際關係上的「通敵」問題。

欽差大臣林則徐一到廣東，立即發下一道〈密拏漢奸札稿〉的指令，開門見山就說：「照得本部堂恭膺簡命來粵查辦海口事件，首在嚴拏漢奸。緣外夷鴉片之得以私售，皆由內地奸民多方勾串，以致蔓延日廣，流毒日深。」³³1841年，三元里抗英之時刊布的〈廣東義民斥告夷說帖〉稱：

「爾勾通無父無君之徒，作為漢奸，從中作亂。」³⁴「今用我國人為漢奸，非爾吠狗之能。」³⁵「爾所用漢奸，皆我天朝犯法之徒，或殺人逃走，或舞文弄弊，平日極無本事，天朝所屏棄不用者，爾乃重用之。」³⁶值得注意的是，從「無父無君」、「國人」、「天朝」、「犯法」等詞語中就可以看出，此處的「漢奸」一詞毫無種族上的意義。「漢奸」一詞使「義民」感到憤怒的，不是出賣了「漢人」的利益，而是出賣了「天朝」的利益。

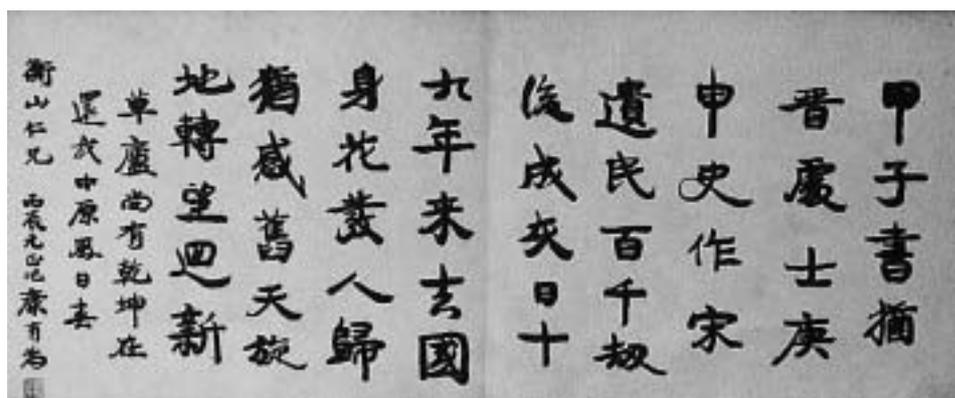
打着「扶清滅洋」旗號的義和團，在慈禧太后和剛毅等后黨大臣的支持下，攻教堂使館，殺「教民漢奸」³⁷。反對使用義和團攻擊外國使館的漢族大臣袁爽秋、許竹簣，則被慈禧太后等目為「漢奸」遭到誅殺³⁸。更有意思的是，同樣反對攻擊外國使館的滿族大臣內閣學士聯元被加上「滿族漢奸」的罪名，險遭毒手³⁹。在慈禧后黨把「漢奸」當作殺伐異己口實背後，可以看出：此處的「漢奸」，是被當作「出賣滿漢兩族共同利益、滿漢兩族之公敵」。然而幾乎與此同時，劉道一等清末民初革命派又提出了一個完全相反的「漢奸」定義。

三 從一首康有為詩看二十世紀「漢奸」之新意

劉道一開出的「漢奸」名單上，名列第一的是康有為。他提出：「殺漢奸必殺康有為、梁啟超。」所以，探討康有為的政治思想，應該最能看清清末民初革命派賦予「漢奸」一詞的新意。

筆者近日在日本發現了一幅康有為七言律詩的手迹⁴⁰：

「漢奸」一詞出現的社會背景，就是「滿漢一體」意識的普及。雍正時代，「漢奸」問題見於國內的民族關係。到了道光年間，帝國主義的侵略讓「漢奸」走出中國國內民族關係的圈子，變成了中外國際關係上的「通敵」問題。「漢奸」被當作「出賣滿漢兩族共同利益、滿漢兩族之公敵」。然而，清末民初革命派又提出了一個完全相反的「漢奸」定義。



康有為七言律詩手迹
(1916)，65×27 cm，
日本廣島安田女子大學信廣友江女士藏品。

甲子書猶晉處士，庚申史作宋遺民；
百千劫後成灰日，十九年來去國身。
花發人歸猶感舊，天旋地轉望迴新；
草廬尚有乾坤在，還我中原風日春。

這首詩不談風花雪月，也沒有婉約矜持，只是直接抒發政治理想和政治悲憤，清楚地表達了康有為當時的政治態度。

這首詩作於1916年。康詩首聯借用了兩個歷史典故^③：「甲子書猶晉處士」，說的是陶淵明不以六朝之宋為正統王朝一事^④。陶淵明的曾祖為東晉大將軍陶侃，晉亡之後他拒絕宋的徵召，隱居作處士^⑤。陶在他所有的著述上必寫年月，但義熙（東晉最後一個年號）前署年號，永初（南朝宋的第一個年號）後卻只寫干支，以此來表明他只承認東晉為正統王朝。

「庚申史作宋遺民」，說的是元末明初權衡著《庚申外史》一書，稱元順帝實為南宋恭帝趙昺之子一事^⑥。該書問世之時，經歷了八十九年的元朝已經壽終正寢，南宋亡國更是漸漸遙遠的過去。然而，權衡此說卻成為一樁歷史公案，就其真偽人們爭論了五百多年。《四庫全書總目》認為「核以事實，渺無可據」，「不過據一時流言以誣之」；而錢謙益、王國維等人卻

說此說不誣^⑦。康有為之所以借用以上兩個典故，無非是為了表達他決以舊王朝為正統，堅持做舊王朝「遺民」的心志。

1898年9月戊戌變法失敗。10月康有為流亡日本，時年四十歲。1913年康有為歸國時已經五十五歲，中國已經進入中華民國時代，而到1916年時康已經與清王朝訣別了十九年。所以頷聯和頸聯中康自述為黑髮人去，「花發人歸」；他的「去國」，說的是他當年與清王朝的訣別，而「天旋地轉望迴新」一語，當然是表達他對清王朝復辟的企盼。

結聯中康有為自比身在草廬、胸懷天下的諸葛孔明，再次表述了「還我中原」的政治理想。就在寫出該詩大約兩個月之後，康有為給袁世凱發出電報，反對袁「黃袍強加」^⑧。這說明，康有為的「還我中原」，不是要求恢復廣義的王朝制度，而是恢復具體的清王朝。

康有為絲毫沒有憎惡滿清統治的「漢族」之心。但是，從康詩可以看到這樣的奇妙現象：「晉處士」、「宋遺民」、諸葛孔明以及「還我中原」等當年康有為用以懷念清王朝、表達期待清王朝復辟心情的四個典故，其實都是今天國人用來表達「漢」民族主義感情的符號。

康有為絲毫沒有憎惡滿清統治的「漢族」之心。在康詩中，「晉處士」、「宋遺民」等典故，不僅成為他懷念由異民族而建之清王朝的表達形式，甚至連「漢」的故鄉「中原」，也成為代表清王朝的話語。這種「漢」、「中國」、「清王朝」不分的現象，在他的著作中比比皆是。由此可見，康在中國國家性質的問題上，根本沒有「漢民族」的意識和概念。

東晉國運衰於「五胡亂華」，「晉處士」指不與「胡」勢不兩立的「在野不仕有德之人」；宋滅於金、元，「宋遺民」是在異民族統治下懷念漢人王朝的人民；諸葛亮一生視「漢」為正統，視佔據「中原」的曹魏為「國賊」；「還我中原」的典故，來自於東晉名將祖逖的故事：「將本流徙部曲百餘家渡江，中流擊楫而誓曰：『祖逖不能清中原而復濟者，有大江！』」^⑤。祖逖率部渡過長江與黃河，先後擊敗匈奴系的劉曜（前趙）、石勒（後趙），收復了中原大地。中原，是中華文化和漢人故鄉。從「漢」民族主義的角度來說，漢人從異民族統治下奪回「中原」，有重要的象徵意義。但是在康詩中，不僅「晉處士」、「宋遺民」、諸葛孔明都成為他懷念由異民族而建之清朝的表達形式，甚至連「漢」的故鄉「中原」，也成為代表清王朝的話語。

這種「漢」、「中國」、「清王朝」不分的現象，在康有為的著作中比比皆是。1916年7月，康有為來到杭州陸軍同胞社演講^⑥：

至於吾國將來，與各國若何關係，則又未便說，只好說幾句老生常談：第一要愛國，第二要奉法，第三要知恥，第四要有勇。最終言人之所貴者在靈魂，身體雖死，靈魂決不死，如古之于忠肅、岳武穆、關壯繆，英靈自在天地間，即靈魂不死之說也。

如果聯想康有為在寫作此詩、講了此話後翌年在張勳復辟中的活躍表現，我們大約可以猜出這個「未便說」的意思。然而，岳飛是南宋抗擊金國的英雄，于謙是明代抗擊蒙古瓦喇的名將，關羽是緊跟劉備追求恢復「漢」之天下的義士。尤其值得注意的是岳飛，他正是女真人的死敵。如果從

「漢」民族主義的角度解釋康有為讓陸軍將士學習岳飛，就是鼓勵他們與清朝及其餘孽作戰，這顯然不是康有為的本意。

既然「漢」民族主義不是康有為的本意，那他為甚麼連心目的人格榜樣，都要推崇「漢」的「民族英雄」？從他心安理得地通過「漢」之英雄（而不是「漢」之民族英雄）來表達他對清王朝的一往情深來看，答案只有一個：他在中國國家性質的問題上，根本沒有「漢民族」的意識和概念，更遑論有排斥「漢民族」的意圖。而這一點，正是清末民初的革命派將他看成「漢奸」的根據^⑦：

甲午以後，虜廷不絕如線，而康、梁以痛哭流涕之妾態，倡偽維新之論，保皇之名。種族之歷史不通，國民之原理不曉，惟鯁鯁鼓其「開明專制」、「政治革命」之醜論，以作君王憐妾之宮怨詞，……。

可以看出，革命派之所以祭起討伐漢奸的大旗，就是為了建立一個與「漢族」一致的「國民」標準。他們判斷「漢奸」的標準，始終沒有超越「種族」主義。換言之，他們認為漢人在處理與清朝的關係上，必須導入種族主義、民族主義的觀點，否則就是「漢奸」，就是「革命」的對象：「滿人之與政府相繫者，為漢族所當排；若漢族為彼政府用，身為漢奸，則排之亦與滿人等。」^⑧

甚至連革命派也承認：他們所說的「漢奸」，其性質與「改土歸流」時期的「漢奸」、鴉片戰爭時期的「漢奸」、義和團運動中的「漢奸」都已相去甚遠：

漢人稱漢奸者有之，外人稱漢人為漢奸者亦有之。積自二千年來，傳至今

革命派之所以祭起討伐漢奸的大旗，是為了建立與「漢族」一致的「國民」標準。他們認為漢人在處理與清朝的關係上，必須導入種族主義的觀點，否則就是「漢奸」。這種「漢奸」理論，認定「只有漢族才是中國國民」。「漢」已經不再是往昔那種集政治、地域和文化共同體為一身的綜合概念，「中國」也不再具備「大一統」的政治和文化傳統。

日，漢奸名號，未有定評。故往往有視愛同類為漢奸者，涇渭不分，殊甚痛嘆！

尤其令他們感到憤懣的是，有「滿洲人」也來用「漢奸」一詞來攻擊革命派。為了擺脫這種語言的困惑，他們發明了一個「真漢奸」、「假漢奸」的說法：「所謂真漢奸者，助異種害同種之謂也。」^④「至滿洲人之所謂『漢奸者』，乃漢族中之偉人碩士，即為愛同類之故，甘心戎首，雖犧牲其身而不顧。」^⑤

清末民初革命派如此費盡心機改造「漢奸」的思想背景，就是區別「同族」與「異族」、「同類」與「異類」、「同種」與「異種」的種族主義思想和民族國家理論。這種「漢奸」理論，其實認定「中國是一個漢族國家」、「漢族等於國民」、「只有漢族才是中國國民」。在這種革命派想像的中國單一民族國家話語中，「漢」已經不再是往昔那種集政治共同體、地域共同體和文化共同體為一身的綜合概念，「中國」也不再具備「大一統」的政治和文化傳統。

四 結 論

然而，在真正實現了單一民族國家形式的國度裏，反而不會有類似「漢奸」這樣的話語。比如，日語中就沒有「日奸」或「和奸」一詞。日本人用以表達出賣民族利益者之意時，用的是「賣國奴」或「裏切者」（背叛者）一詞。朝鮮語中也沒有「朝奸」一詞，原來只用賣國奴（maegugno）。到了二十世紀，韓國人才稱李完用為賣國奴（maegugno）、親日派（chin-ilpa）或者是「民族的叛逆者」（minjog-uimban-yogja）^⑥。其中「民族的叛逆者」一詞，

又是他們從日語中引進「民族」一詞、開始學習近代日本走「民族國家」之路，但這是韓國遭到日本侵略之後才被迫「發現」的話語。單一民族國家反而沒有「漢奸」話語，是因為單一民族國家中民族與國家一致，自然沒有必要強調種族主義的意義。

換言之，只有處在現實中為多民族國家，而又不顧現實追求單一民族國家形式的民族主義思想的怪圈中，才可能出現「漢奸」式的話語，因此發生許多令人啼笑皆非之事：中國的朝鮮族，在翻譯中文作品中的「漢奸」一詞時，要麼譯為「賣國賊」，要麼照葫蘆畫瓢音譯成「朝奸」，要麼生搬硬造「漢奸」（hangan），至今沒有一個定例。蒙古語中也沒有「蒙奸」一詞。蒙古人將出賣自己民族利益的人稱為“olsaan Hodaldagqi”（賣國賊）或“olbagqi”（叛徒）。1930年代，一部分蒙古人因為相信日本會幫他們實現民族自治，而與日本勾結。這些人被中國共產黨稱為「蒙奸」^⑦，而「國民政府則用了一個更為奇妙的稱呼：「蒙古漢奸」^⑧。

清末民初革命派的「漢奸」話語，其實是他們企圖在多民族國家的母體上，人工催生一個「漢族」單一民族國家時出現的怪胎。二十世紀初革命派接受近代民族主義的目的，其實不在於確認「民族」，而在於建立一個新型的國家——「民族國家」。民族不過是手段，國家才是目的。然而，因為現實的中國不可能成為單一民族國家，「漢奸」話語最終不過是強化了本來只是手段的民族意識而已。2002年末，有人以多民族國家為由表示不宜稱岳飛為「民族英雄」。對此國人表現出來的憤怒，就是近代民族主義造成國人將自己的政治認同最終歸結在民族，而不是國家的最好寫照。

單一民族國家沒有「漢奸」話語，因為民族與國家一致，沒有必要強調種族主義的意義。只有在多民族國家中，不顧現實追求單一民族國家形式的民族主義思想才可能出現「漢奸」的話語。清末民初革命派企圖催生一個「漢族」單一民族國家。然而，因為現實的中國不可能成為單一民族國家，「漢奸」話語最終不過是強化了民族意識而已。

註釋

① 鋤非(劉道一)：〈驅滿酋必先殺漢奸論〉，《漢幟》，第1期(1907年1月)，載張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第二卷(北京：三聯書店，1978)，頁857。劉道一，衡山縣人，自號鋤非。光緒三十一年(1905)，劉在日本加入中國同盟會，任書記、幹事等職。次年被派回國，到湖南運動軍隊，重振會黨，籌劃舉事。因事泄被捕，於同年12月31日在長沙瀏陽門外就義，被孫中山稱作「為革命捐軀的第一人」。

② 參見《史記·卷一·五帝本紀第一》註解。

③ 《辭海》(上海：上海辭書出版社，1997)。

④ 以上各種抄本，承蒙中國人民大學對外語言文化學院講師徐桂梅女士幫助查找，誌此特表謝意。

⑤ 昌彼得等編：《宋人傳記資料索引》，第一冊(台北：鼎文書局，1974)，頁314。

⑥ 《史記·卷九十二·淮陰侯列傳第三十二》。

⑦ 《漢書·卷九十九中·王莽傳第六十九中》。

⑧ 《史記·卷一百二十三·大宛列傳第六十三》。

⑨ 《史記·卷五十八·梁孝王世家第二十八》。

⑩ 《史記·卷一百十·匈奴列傳第五十》。

⑪ 《漢書·卷九十四下·匈奴傳第六十四下》。

⑫ 《漢書·卷六十一·張騫李廣利傳第三十一》。另有一處與上述《史記》內容同，記蒯生勸韓信事，此不列(《漢書·卷四十五·蒯伍江息夫傳第十五》)。

⑬ 《漢書·卷七十四·魏相丙吉傳第四十四》。

⑭ 《宋書·卷七十四·列傳第三十四》。

⑮ 《南齊書·卷四十一·列傳第二十二》。

⑯ 《北史·卷三十六·列傳第二十四》。

⑰ 《舊五代史·卷一三七·外國列傳一》。

⑱ 《宋史·卷二百四十七·列傳第六·宗室四》。

⑲ 《遼史·卷四十五志·第十五百官志一·北面朝官》。

⑳ 《元史·卷十三·本紀第十三·世祖十》。

㉑ 《大清太祖高皇帝實錄·卷八》，六月丁亥。

㉒ 《大清世祖章皇帝實錄·卷八十四》，順治十一年六月丁卯。

㉓ 《大清世祖章皇帝實錄·卷一百二十七》，順治十六年七月壬辰。

㉔ 《大清世祖章皇帝實錄·卷一百二十九》，順治十六年十月癸丑。

㉕ 《大清世祖章皇帝實錄·卷九十》，順治十二年三月壬辰。

㉖ 《景印文淵閣四庫全書·集部》，別集類。

㉗ 《聖祖仁皇帝實錄·卷二百一》，康熙三十九年九月庚辰。康熙四十七年，「兵部議覆：湖廣總督郭世隆條奏防守紅苗三款。一，沿邊安設塘汛，……帶兵五十名遊巡。設有奸宄，可以即行追捕。一，舊日苗來內地生事，民往苗叢被劫。今以塘汛為界址，苗除納糧買賣外，不得擅入塘汛之內。民亦不得私出塘汛之外，違者各照例治罪，並將地方官員處分。一，內地奸民，與苗人結親，往來勾通，不可究詰。嗣後如有前弊，應斷離異，任按律治罪，永行禁止，地方有司，以坐以失察之罪。俱應如所請，從之。」

㉘ 「兵部議覆：……將平茶邑梅二司，改隸重慶，以消蠻司土廣民眾之勢。」但是此事因吳三桂反叛而停止，為了爭取土司支援清朝平叛，又一度承認了土司的權力。

㉙ 《清實錄·世宗憲皇帝實錄·卷二十》，雍正二年五月辛酉。

㉚ 《清實錄·世宗憲皇帝實錄·卷五十三》，雍正五年二月。

㉛ 王燕玉：《貴州史專題考》(修訂本)(貴陽：貴州人民出版社，1986)，頁286。

㉜ 雍正編纂，張萬鈞、薛予生編譯：《大義覺迷錄》(北京：中國城市出版社，1999)，頁394。

㉝ 〈密拏漢奸札稿〉，道光十九年正月十一日，載中山大學歷史系中國近代現代史教研組研究室編：《林則徐集·公牘》(北京：中華書局，1963)，頁47。

㉞ 楊松、鄧力羣原編，榮孟源重

編：《中國近代史資料選輯》（北京：三聯書店，1954），頁47、49。

⑳㉑ 龍顧山人：〈庚子詩鑒〉，載中國社會科學院近代史研究所《近代史資料》編輯組編：《近代史資料專刊·義和團史料》（上冊）（北京：中國社會科學出版社，1982），頁137；64。

㉒ 註㉑龍顧山人：〈庚子詩鑒〉，頁64；李超瓊：〈庚子傳信錄〉，載註㉑書，頁211。

㉓ 詩最後落款為：「衡山仁兄·丙辰元正作·康有為」。手籍寬650mm，高270mm，紙型為畫冊本對開，紙質為單宣紙。現藏日本廣島安田女子大學副教授信廣友江女士處。此次承允拍照發表，誌此謹向信廣友江女士表示衷心感謝。由於作品時間久遠，筆者最終沒有搞清此手迹寫於何地、寫給何人，以及何以流至日本。信廣友江女士為書法家，數年前購此手籍於廣島大學文學部一先生之手，該先生也是購於他人。此次信廣友江女士受筆者拜託，請該先生再找原出售之人時，方知原出售之人已經謝世，而原出售之人也非康有為贈詩之人——「衡山先生」。

㉔ 有關此兩句典故來源，曾得中國社會科學院文學研究所研究員尹虎彬先生指點，誌此謹表謝意。

㉕ 「潛弱年薄宦，不潔去就之迹，自以曾祖晉世宰輔，恥復屈身後代，自高祖王業漸隆，不復肯仕。所著文章，皆題其年月，義熙以前，則書晉氏年號，自永初以來唯云甲子而已。」（《宋書·卷九十三·列傳第五十三隱逸》。）

㉖ 「周續之，字道祖，……。時彭城劉遺民遁迹廬山，陶淵明亦不應徵命，謂之『尋陽三隱』。」（《宋書·卷九十三·列傳第五十三隱逸》。）

㉗ 元順帝出生於庚申年，因此又被稱為「庚申君」。「國初，宋江南歸附時，瀛國公幼君也，入都，自願為僧白塔寺中，已而奉詔居甘州山寺。有趙王者，因嬉遊至其寺，憐國公年老且孤，留一回回女子與之。延祐七年，女子有娠，四月十六夜，生一男子。明宗適自北方來，早行，見其寺上有龍文五彩氣，即物色得之，乃瀛國公所居室也。因問：『子之所居，得無有重寶

乎？』瀛國公曰：『無有。』因問之，則曰：『今早五更後，舍下生一男子耳。』明宗大喜，因求為子，並其母載以歸。」（任崇岳：《庚申外史箋證》〔鄭州：中州古籍出版社，1991〕，頁31。）

㉘ 同註㉑任崇岳，頁5。

㉙ 康有為：〈請袁世凱退位電〉，載湯志均編：《康有為政論集》（北京：中華書局，1981），頁933-41。

㉚ 《晉書·卷六十二·列傳第三十二》。

㉛ 康有為：〈杭垣演說紀〉，載註㉑書，頁952。

㉜ 註㉑劉道一（鋤非），頁857。橫線為本文作者所加。

㉝ 太炎（章炳麟）：〈排滿平議〉（1908），載張枏、王忍之編：《辛亥革命前十年間時論選集》，第三卷，頁51。

㉞㉟ 以上引文均引自〈漢奸辯〉，《黃帝魂》（上海，1903）（台北：中國國民黨中央委員會黨史史料委員會藏本，1968年影印初版），頁49、50；50。

㊱ 李完用是李氏朝鮮的政治家、大韓帝國首相（1907-1910年在任）。1905年，作為學部大臣簽署《乙巳保護條約》。1907年，受日本的韓國統監伊藤博文推薦任大韓帝國首相，逼迫不甘心做亡國之君的高宗皇帝讓位於皇太子。1910年，作為大韓帝國首相簽署了《日韓合併條約》。

㊲ 例如：「在蒙古民族中，廣泛的揭露日本帝國主義及其走狗漢奸、蒙奸所製造的傀儡政府的實質。」〈中共中央西北工作委員會關於抗戰中蒙古民族問題提綱〉（1940年7月中央西北工作委員會擬訂，基本上經中央書記處批准），載中共中央統戰部編：《民族問題文獻匯編（1921.7-1949.9）》（北京：中共中央黨校出版社，1991），頁665；郝維民主編：《內蒙古革命史》（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1997），頁384。

㊳ 察哈爾盟旗特派員公署編印：《蒙古漢奸自治政府成立之經過與現狀》（1944），中國第二檔案館藏。

竹內好的中國觀

• 鈴木將久

一

1945年日本戰敗後被美軍佔領，直到1952年才取得法律上的獨立。然而，這一段時期日本思想界卻相當活躍。因為當時日本從戰前法西斯式的思想壓抑下解放出來，而且冷戰格局還未確定，美軍確實給予民眾自由討論的空間，導致日本思想界出現很高的自由度。當時最基本的問題是反省戰爭；換言之，是認真反省自己所犯的歷史錯誤。當然，反省戰爭的路子很多：有的批判日本的社會結構，有的批判政府的政策，也有的批判一切戰爭行為。當時，各式各樣的反省在日本社會裏引起很重要的作用。但從今天的視野來看，這些反省顯然有一定的限度。第一，他們討論的無非是日本一國的問題。日本戰敗後被聯合軍重新界定國界，結果，戰後日本政府放棄了大部分殖民地。這個措施也影響到思想界的動向，他們放棄了殖民地問題的思考，只在日本「一國」內部考慮問題。第二，日本思想界大多是引進西方思想作為反省戰爭的資源。這本來無可厚非，但其態度的背

後透露出信仰西方思想、忽略鄰邦關係的心理。思考對亞洲的戰爭責任時，抱持某種西方中心主義的態度會遇到嚴重的問題。

竹內好則在這樣的思想空間之中，提出了非常獨特的觀點。他一貫以中國為思考的基點，專心地思考越出一國範圍之外的問題，同時避免西方中心主義的陷阱。1951年，他在《文學》雜誌的座談會上，討論戰爭期間法國的抵抗文學時提到^①：

我總覺得人們好像抱着一個願望；有一個了不起的國家法國，我們想盡量接近她，從而，人們把抵抗作為憧憬來接受，不以自己的問題來談論法國的抵抗運動。我之所以說起這樣的話，因為法國的文學介紹得全面，但中國的沒有被介紹過。法國與中國，一個是統治殖民地的國家，一個是被統治的國家，位置相反。儘管兩國都開展過同樣的抵抗運動，卻只讚美法國的抵抗運動，對中國的抵抗運動則不感興趣，這顯示出日本人對抵抗運動的態度肯定有根本性的缺點。……

1945年戰敗後，日本從戰前法西斯式的思想壓抑下解放出來，當時思想界最基本的問題是反省戰爭，大多是引進西方思想作為反省戰爭的資源，透露出信仰西方思想、忽略鄰邦關係的心理。竹內好則在這樣的思想空間之中，提出了非常獨特的觀點。他以中國為思考的基點，避免西方中心主義的陷阱。

* 承中國社會科學院文學研究所趙京華先生幫助修改本文，在此特別表示感謝。

把中國文學介紹給日本時，只有先改變日本人的心理才能正確地讀懂中國文學；反過來說，只有中國文學的介紹導致日本人的心理改變，才會有意義。

這兩段話表明了當時竹內好最根本的態度：他一方面尖銳地質疑信仰西方文化的心理狀態，另一方面試圖通過引入中國問題，改變日本思想的深層結構。他之所以能夠保持這樣獨特的態度，其根源在於他對中國，尤其是對戰時日本在中國犯下的歷史錯誤所抱的深刻反省態度。顯然，竹內好的思想課題符合當時日本思想界的主流意識，他也努力反思戰爭責任、批判日本社會結構，只是他凸出中國視野，從而得以打破佔領時期日本思想界的內部邊界。

1950年代初，竹內好出版了兩本評論集——《現代中國論》和《日本意識形態》。《現代中國論》一書專門收錄竹內好討論中國問題的文章；《日本意識形態》一書則主要討論日本知識份子的問題。竹內好認為中國問題和日本知識份子的問題有非常密切的聯繫^②：

為了從戰爭的體驗中重構自己，戰爭回來後，我有意識地重讀一遍魯迅。結果寫成了一本著作《魯迅》和收錄在《魯迅雜記》中的一些散文。從那個時候起，我開始把通過魯迅思考的問題應用於別的對象或領域，就寫了一些評論。戰後幾年中寫下來的評論文章，後來分別編成《現代中國論》和《日本意識形態》。

由此得知，這兩本著作其實表現了相同的問題意識：為了認真反省戰爭的歷史經驗，引進以魯迅為中心的中國

視野，從而試圖改變日本知識份子的思想結構。

竹內好不僅針對當時思想界的主流意識，還批判包括日本的中國學，尤其是主張把中國學和當前思想課題分開看待的學院派。在竹內好看來，中國問題和當前日本的思想課題是分不開的，因為現代日本的歷史經驗離不開中國問題，處理好日本在中國所犯的歷史錯誤，才能推動日本的發展；同時，將中國問題看待為日本的思想課題，才能開拓中國學的未來。值得注意的是，竹內好並非在理論的層次上引進中國視野，而是面對着活生生的歷史體驗，試圖介入現實的思想課題。

本文不能全面地探討竹內好的思想，但從前面的記述可以看出，討論他的中國視野，意義重大。下面，我想先討論竹內好的中國論的基本結構及其在思想界的定位，其次追溯竹內好思想的根源和演變過程，最後思考竹內好思想的邊界。現在討論50年代初竹內好的中國觀，其意義首先在於重現佔領時期日本思想界豐富的內涵；不但如此，通過這種探討，我們還可以思考處理戰爭體驗、變革戰後知識份子的另類途徑。換言之，他留給我們的最大遺產，是處理歷史體驗和知識份子立場之間的方法。雖然竹內好已經過世二十多年了，但我相信，他的思想在後冷戰的今天還未過時。

二

《現代中國論》一書收錄了九篇文章，其中最後的〈何謂近代〉一文，筆調相當抽象；相反，其他八篇都有很具體的話題。本文先看看處理具體話題的第一篇文章〈日本人的中國觀〉。

1950年代初，竹內好說：「為了從戰爭的體驗中重構自己，戰爭回來後，我有意識地重讀一遍魯迅。」藉引進以魯迅為中心的中國視野，竹內好試圖改變日本知識份子的思想結構。在他看來，現代日本的歷史經驗離不開中國問題，處理好日本在中國所犯的歷史錯誤，才能開拓中國學的未來。他留下的最大遺產，是處理歷史體驗和知識份子立場之間的方法。

1950年，日本共產黨受到批判，引起黨內路線鬥爭。對此，竹內好批評他們依靠權威、游離於日本國民基礎的態度。日共只看表面的意識形態對立，不能注意底流民族意識的看法。這反映出包括日共在內的日本思想界不能產生自己的思想。竹內好認為現代日本人沒有看透中國人民的國民意識，看錯了中國的現代性。

該文評論日本媒體對國民政府前任行政院長張群來日的報導。重要的是這篇文章的發表日期，它起先載於《展望》雜誌1949年9月號，後來收入1951年9月出版的《現代中國論》一書裏。竹內好在中華人民共和國建國的前前後後，選擇寫國民黨官員張群的訪日事件，這並不是自然的事。這時，日本大部分媒體都在追蹤中國共產黨的動向，況且竹內好本人也支持毛澤東的路線。在這樣關鍵的時期特意提起張群，竹內好當然有其用意^③：

國民政府高官張群來日，去年還有轟動媒體的新聞價值。雖然他以「個人的資格」發表講話，全文也在報紙上刊載了。今年會怎樣呢？日本報紙去年都願意聽作為權威人物的「政府高官」談講和問題、貿易問題、外交問題，甚至「中國人民的對日感情」，但今年決不會理睬張群，而只會注意毛澤東對同樣問題的看法。這種態度不但對不住張群，而且對我們也是一個不幸。因為這種依靠權威的態度——不看真理，只看發言者表面的社會地位而注意其發言——正是張群所批評的日本的癌症，也是他作為中國國民希望日本國民自己擺脫奴隸狀況的要點。

這段話非常清楚地表現了竹內好的意圖。顯然，他並沒有輕視講和問題、貿易問題、外交問題，甚至「中國人民的對日感情」；恰恰相反，他在文章中反覆強調中國人民的「國民感情」，為了準確了解中國人民的感情，更需要以不靠權威、只求真理的態度。竹內好特別痛恨意識形態先行的態度。他在這篇文章裏，以最嚴厲的態度批評日本共產黨。竹內好決不

是簡單的反共主義者，他跟一些日本共產黨人士保持着良好的人際關係，而且對日本共產黨懷抱一定的希望。但是，在他的眼裏，日本共產黨也跟其他媒體一樣犯了錯誤，這個錯誤是日本革命的致命弱點^④：

《赤旗》為甚麼犯了錯誤？我想這是因為日本共產黨只在國民黨和中國共產黨對立的層面上觀察中國革命，沒有看到底流的民族革命的能量。我想這樣的看法或許反映了日本共產黨本身游離於日本的國民基礎。但這點我不敢斷言說死。

1950年，日本共產黨被共產黨和工人黨情報局批判，引起黨內的路線鬥爭。對此，竹內好曾撰文批評他們依靠權威、游離於日本國民基礎的態度^⑤。當時，竹內好屢次批判日本共產黨，並提出兩個問題：第一，他批判日本共產黨只看表面的意識形態對立，不能注意底流民族意識的看法。這個批判引發他對日本現代性的深刻反思：日本沒有真正的思想，因為日本只能從外部借來現有的觀念，自己沒有產生自己的思想。竹內好說，包括日本共產黨在內的日本思想界不能產生自己的思想，所以不能看透中國問題的要點，錯誤地評估中國的形勢。

第二，竹內好凸出強調國民感情。50年代前半期，他提倡「國民文學」，引起了一系列的論爭。他提倡「國民文學」的原因就在於日本人沒看透的中國人民的國民感情。後來，竹內好被稱為「民族主義者」，因為他凸出「國民」概念。但值得注意的是，他認為現代日本人沒有看透中國人民的國民意識，看錯了中國的現代性，從這個基礎上凸出「國民」的重要性。顯

然，竹內好並非簡單地提倡「國民」概念，他提出的「國民」概念是跟日本人沒看透的中國人民的底流意識結合之後才出現的。換言之，他主張為了建立日本真正的「國民」意識，更需要越出日本一國的範圍，認真直面「他者」的底流意識。

《現代中國論》一書的第二篇文章〈中國的抵抗運動〉，則通過介紹林語堂的小說《京華煙雲》來正面處理中國人民的民族意識問題。這篇文章的發表日期也值得注意，該文起先載於《知性》雜誌1949年5月號，後來收錄到《現代中國論》一書裏，也就是在中華人民共和國建國前後的時期發行。抗戰時期，林語堂在美國從事抗日宣傳活動，1949年還在美國繼續寫作，他的政治立場明顯地支持蔣介石，反對毛澤東的路線。竹內好對林語堂的評價不那麼高^⑥：

總而言之，從中國文學今天的成就來看，林語堂的這篇小說不算是優秀的小說作品。相比茅盾從《子夜》走到《霜葉紅似二月花》的發展，我們不難明白這一點。有人說這篇小說表現了中國人民的思想感情，但今天的中國人民會拒絕這種看法。美國人或許喜歡看，中國人很可能不太喜歡。

竹內好指出林語堂的小說是為美國人寫的，並不是中國人自己的表現。嚴格來說，林語堂的小說是宣傳抗日的文章，不一定完全符合中國人民的感情世界。雖然如此，這時候竹內好強力推薦林語堂的小說，不但多次撰寫介紹林語堂的文章，還自己動手翻譯他的小說。他認為《京華煙雲》這篇小說「有一點接觸現代，非常明確地代表了國民感情，這就是，它顯

示出戰爭初期的抗日民族意識」^⑦，書中表現出中國的民族意識是^⑧：

林語堂小說的第四十一章和四十二章裏，幾乎所有的篇幅都寫了走私和毒品。看了這幾章，日本人的我也不得不感到作者判斷的正確；日本人本來缺少道德意識，沒有世界市民的資格。

林語堂的小說揭示了日軍在中國走私和買賣毒品的活動，更顯示了中國人民對日軍惡行的反感。竹內好看完這篇小說後承受了強烈的心理衝擊，並啟發他在道德層面上的思考。換言之，由於他看到日本媒體從來沒有報導或者不願意報導的中國人民的深層意識，這令他開始反思日本人的道德意識。顯然，他思考的道德問題與日本人的「國民」意識緊密地聯繫在一起。在他的思想裏，「國民」意識不能不聯繫到道德意識：日本人要誠懇地面對中國人民的譴責，在道德層面上反思日本的現代性，才能建立起自己的「國民」意識。

在〈中國的抵抗運動〉一文的後半部，竹內好從林語堂談到毛澤東^⑨：

毛澤東與林語堂，在意識形態上立場相反。他們各自代表中國國民的最左翼和最右翼。中國的抗日民族統一戰線連接着這兩個點。他們能夠統一起來的物質基礎，當然是作為共同利害的民族獨立。

這段話顯示了竹內好支持毛澤東路線的最根本理由。他在《現代中國論》一書中反覆強調中國共產黨具有崇高的道德意識。從現在的視野來看，他對毛澤東的評價似乎太高，這個問題還要在本文後面加以討論。在

竹內好在〈中國的抵抗運動〉談到：「毛澤東與林語堂，在意識形態上立場相反。他們各自代表中國國民的最左翼和最右翼。……他們能夠統一起來的物質基礎，當然是作為共同利害的民族獨立。」顯示了竹內好支持毛澤東路線的最根本理由。

此要確認的是，竹內好從毛澤東的思想看到改變日本知識份子的思想資源；他試圖通過反對日本媒體中通行的中國觀，介紹以毛澤東為代表的中國人民的深層意識，從而介入日本戰後的思想空間，建立起越出一國視野的「國民」意識。

三

竹內好在《現代中國論》一書中責備日本通行的中國觀時，時常批評日本人的觀念沒有變化。在他看來，戰後的日本人沒有反省戰前的中國觀，侵略中國時期的觀念一直延續到50年代。他引進中國視野來批判日本知識份子，最根本的原因，是要深刻反思戰爭，充分反思戰前日本人的中國觀，認真反思戰前日本人跟中國人的交往方式。竹內好嚴厲批評日本文學團體邀請中國詩人開的座談會時寫道^⑩：

儘管文學家與文學家相會，談論文學的問題，卻產生不出心靈碰撞的閃爍，這究竟是為甚麼？說得極端一些，我從這個座談會想到了「大東亞文學者大會」。

竹內好在此談起戰爭時期日本官方文學團體拉攏「大東亞」的文學家而召開的會議。其實，竹內好的這種態度並不是戰後才表明的，早於戰爭期間就已經萌芽，只是戰爭中他的立場沒有站穩而已。經過戰爭的折磨，他一步步磨練自己的思想，結果發展出戰後的思考。

七七事變剛剛發生之後，竹內好在1937年10月到北京留學。這是他的第一次長期逗留，並正好碰上激變的

時機。但是，他到達北京以後看到的卻不如他的想像^⑪：

我到了北京以後總是感覺逐漸地與戰爭拉開了距離。我多次反躬自問這就是現地的北京嗎？至少我所遇見的北京人，他們對於重建曾經失去的文化，可以說沒氣力，說得好聽些很冷淡。

竹內好的感覺有歷史原因。北京被日軍佔領後，不管政治家或文化人，大部分知識份子都南下了，北京成了一座空城。竹內好目睹了剛剛人去城空的北京城。當時他很可能不了解這些事由，只是感覺北京文化界的空虛狀況。竹內好的特點是，感覺北京「沒氣力」以後，就把注意力轉向自己一方。他接着寫道：「處理複雜的現象，這應該是人的首要能力。在這樣一個時代裏，孤立學問的權威才破壞得痛痛快快。」^⑫竹內好留學北京以前就對日本漢學的權威表示過強烈的不滿。目睹北京的現實後，他開始質疑包括自己在內的整個日本學界，認為日本漢學的權威無用，自己的學問也同樣無用。

竹內好在剛開戰的北京所承受的衝擊，很可能是其思想的產生根源。從此以後，他發展出幾條思想線索：第一，他開始懷疑日本侵略中國的意義，這個線索一直連續到戰後；第二，他開始避開留在北京的中國知識份子，因為他們不能代表中國文化界的中心力量；第三，他反思自己學過的知識，更深刻地批判日本學界的知識制度；第四，他尋找能夠表達中國現實的語言，他認為過去的話語沒有用，所以從零開始摸索新的話語。顯然，這些問題一時解決不了，從此以後他便陷入了思想困境。

七七事變剛剛發生之後，竹內好在1937年10月到北京留學，目睹了剛剛人去城空的北京城，感覺北京文化界的空虛狀況。竹內好的特點是，感覺北京「沒氣力」以後，就把注意力轉向自己一方。他開始質疑包括自己在內的整個日本學界，開始懷疑日本侵略中國的意義。

1941年日本對美國發動「大東亞戰爭」時，竹內好覺得以此為契機能擺脫這個困境，寫了一篇宣言性的文章〈大東亞戰爭與吾等的決意〉，赤裸裸地支持「大東亞戰爭」。從今天的視野來看，他的政治態度完全錯誤。雖然結果完全失敗，但在得出這結果之前，竹內好的思想脈絡還有值得探討的餘地。因為竹內好的思想雖然不正確，但帶有強度。這時，竹內好認真地面臨從日本侵略中國而出現的思想困境，從而希望以日本對美國開戰為轉機，改變整個戰爭的性質，更改變日本的社會結構，甚至「超克」亞洲的現代。問題是，他看不清「大東亞戰爭」與侵略中國的戰爭之間的相同性，也看不清中國人民對「大東亞戰爭」的看法。他看錯了形勢，從反面證明當時的竹內好思想混亂，同時急切地希望擺脫這個困境。總之，竹內好思想混亂的強度導致他支持日本對美國的戰爭，他在政治上的錯誤選擇，充分顯示他陷入了特別強烈的思想困境，擺脫困境的願望也非常強烈。

本文不準備深入探討〈大東亞戰爭與吾等的決意〉一文，而是想看看跟此文發表於同一期《中國文學》雜誌上的另一篇文章〈書寫支那〉。這篇文章通過批評日本文學家書寫中國的小說作品，清楚地顯示了竹內好的思想困境。他一概否定日本文人的小說作品之後，將矛頭轉向自己^⑬：

文學家把訪問支那以前早知道的事情，回國以後寫成作品，這能原諒嗎？事事都自己斷定，一點也沒有感到驚奇，都懂得很透徹，只是說明而已。……大膽地瞪支那回來的人，一個也沒有。大家都戰戰兢兢，從遠處小心地眺望。所以，看不到人的臉孔，只能看到「支那人」。這樣視力弱

的人算文學家嗎？沒有像魯迅那樣具有冷眼的人嗎？……前幾天，我喝得大醉，說出蠻不講理的話。我並不後悔自己說出罵人的話，但是，沒站在說得出罵人話的有決意的位置上，而說出蠻不講理的話，使我增添了苦惱，感到慘痛。

某種意義上，竹內好這篇文章的邏輯很混亂，不是有系統的論述。但不難發現，竹內好談論的問題其實是：包括竹內好本人在內的日本文學家，儘管運用文學的方法，還未能寫出中國的現實，換言之，日本沒有像魯迅那樣看透中國現實的文學家；同時，這篇文章又顯示竹內好的批判對象開始明確起來。他批判的不外是不接觸中國現實而自鳴得意的日本知識份子和沒找到適當思想位置的自己。顯然，這兩個批判對象緊密地聯繫在一起。

第二年，即1942年，日本官方的文學團體日本文學報國會召開大東亞文學者大會。日本文學報國會通過幾個渠道邀請竹內好和中國文學研究會參加這次大會，但竹內好堅決拒絕。這時候，他已經注意到中國人民對「大東亞戰爭」的看法，寫過：「一言以蔽之，支那人認為大東亞戰爭是支那事變的延長部分。」^⑭竹內好的批判意識更加明確了，他自然不會跟日本文學報國會合作。後來，他在一篇文章裏說明其理由^⑮：

我不認為大東亞文學者大會是政治謀略行動。但是，大會負責人不了解現實的支那的文化荒廢，結果，他們難得的好意卻產生出反面的效果，這確實很遺憾。現實的支那的文化荒廢，幾乎接近虛無，想起來就使人戰慄。不考慮對方的肉體上的痛苦，就隨便舉辦節

1941年日本對美國發動「大東亞戰爭」時，竹內好寫了一篇宣言性文章，赤裸裸地支持「大東亞戰爭」，希望改變日本的社會結構，甚至「超克」亞洲的現代。問題是，他看不清「大東亞戰爭」與侵略中國的戰爭之間的相同性，也不了解中國人民的看法。竹內好在政治上的錯誤選擇，顯示他陷入了特別強烈的思想困境，擺脫困境的願望也非常強烈。

當大部分的日本知識份子以西方理論為標準，衡量日本社會結構的時候，竹內好卻引進中國視野，質疑包括自己在內的日本知識制度。首先，他反省自己在戰爭期間不能深入中國現實，然後批判不去接觸中國現實的日本知識份子。最後，得知遠東國際軍事審判的判決之後，他開始討論現代日本的道德問題。

日性的大會，這是通情達理的日本文學家不應該做的事，我感到很可恥。

文章的前半部說明竹內好拒絕參加大東亞文學者大會的理由。更重要的是後半部，他在此為中國文化的「虛無」找到哲學性的用語表述。在這篇文章裏，他還說出一段哲學性的言詞：「勿塑造形象，而是以拒絕形象的態度使自己存活下去的文學精神。」^⑩1942到1943年，竹內好對京都大學學者提倡的世界史哲學感興趣，因而研究西田幾多郎的哲學思想。當時他有許多文章都受到西田哲學的影響，最明顯的例子是1943年所著的代表作《魯迅》。於是，竹內好通過哲學思考，逐漸地擺脫從1937年以來一直令他苦惱的思想困境，幾乎找到表達中國現實的話語。

1945年日本戰敗以後，整個日本思想界開始反省戰爭的歷史。竹內好跟一般的日本知識份子不一樣，經過戰爭期間的思想掙扎，他在哲學思考的層次上暫時找到自己的位置。所以，當大部分的日本知識份子以西方理論為標準，衡量日本社會結構的時候，竹內好卻引進中國視野，質疑包括自己在內的日本知識制度。首先，他反省戰爭期間不能深入中國現實的自己，然後批判不去接觸中國現實的日本知識份子。從這個基礎上，他尖銳地批評戰後知識份子忽略中國的態度。最後，得知遠東國際軍事審判（即「東京審判」）的判決之後，他再一次磨練自己的思想，開始討論現代日本的道德問題。在前面提過的〈中國的抵抗運動〉一文中，他反省戰爭中的自己時寫道^⑪：

從微弱地傳過來的文學的動向，我發揮了一點想像。但當時沒有手段確認

它，何況未能把握整體的關係。……現在能夠作出判斷了。細節且不談，大致上這應當是事實。讓我領會了判斷準則的，是東京審判的判決。

最近，日本社會對東京審判議論紛紛，當時竹內好自己對東京審判的態度也相當複雜。值得注意的是，他看了東京審判以後，又把矛頭轉向自己，開始反省自己的道德問題。於是，竹內好將戰爭期間的反省和東京審判的問題結合起來，思考如何確定他獨特的思想位置。

四

《現代中國論》一書的最後一篇文章〈何謂近代〉，抽象地總結前面談過的種種問題。竹內好在戰爭期間的經歷和一直延續到戰後的思想活動，都集中地表現在這篇文章之中。〈何謂近代〉一文要討論的問題很多，比如，西方現代性的性質、西方的前進與東方的後退、日本的優等生文化與中國的劣等生文化、日本的轉向文化與中國的回心文化等等。所有問題都反映了戰後竹內好對世界史哲學的理解以及通過哲學思考而重新獲得定位的中國現代性。下文將會簡單地梳理〈何謂近代〉一文的核心概念之一——「抵抗」概念的思想脈絡。

竹內好自己說，「抵抗」概念是受魯迅的啟發而想到的。顯然，「抵抗」概念的根源也在於戰爭期間的思想活動。關於魯迅的抵抗，竹內好在〈何謂近代〉一文中這樣寫道^⑫：

對我來說，認為所有的東西都可以提煉出來的合理主義的信念是可怕的。與其說是合理主義的信念，毋寧說是

使得那信念得以立足的合理主義背後所存在的某種非合理的意志的壓力是可怕的。……就在此時，我與魯迅相遇了。而我看到，魯迅以身相拼，隱忍着我所感受到的恐怖。或者毋寧說，從魯迅的抵抗之中，我得到了理解自己感覺的線索。我開始思考抵抗的問題，就是從這時開始的。

竹內好回想戰爭中的思想活動，寫下對合理主義的恐怖感。這篇文章中的「合理主義」一詞，意義相當複雜。首先，它象徵西方的現代性以及信仰西方的日本現代性；其次，它意味着西方式的知識制度，在此他對包括自己的學問在內的西方式知識制度加以深刻的批判。不僅如此，他還批判「合理主義背後所存在的某種非合理的意志的壓力」，他的批判不限於表面的制度，還深入支撐這個制度的深層結構。某種意義上，他對「合理主義」的批判，與其說表現了他戰時的思想狀態，不如說反映了他戰後的思想發展。但至少，這顯示了竹內好一直追求的核心問題。

更重要的是，文章後面的話——「我與魯迅相遇了」。竹內好敘述自己與魯迅的關係時，不寫「讀解」卻寫了「相遇」一詞。由此可見，竹內好並不是外在地解釋魯迅的文本，恰恰相反，他通過心靈的碰撞，內在地理解魯迅所面臨的困境。所以，他說「從魯迅的抵抗之中，我得到了理解自己感覺的線索」，換言之，與魯迅「相遇」之後，竹內好重新整理自己的思想，獲得了比較明確的思想課題。

竹內好通過魯迅所形成的「抵抗」概念，首先表現在1943年寫成的著作《魯迅》一書裏。竹內好寫好了《魯迅》的原稿之後，馬上應徵入伍。這本著作是由他的學友武田泰淳校對之

後，於1944年出版發行的。竹內好自己說，這本著作像他的遺書^⑨。顯然他不是著作裏描述客觀的魯迅形象，該書是他與魯迅「相遇」的成果。在《魯迅》一書裏，竹內好這樣說明自己的文學觀^⑩：

游離於政治的，不是文學；通過在政治中覓得自己的影子，然後衝破那影子，換言之，通過對於（文學自身）無力的自覺，文學才成為文學。政治是行動，因而與其對壘的也必須是行動。文學是行動，不是觀念，但是那行動卻是以行動的異己化為前提的行動。……總之，政治與文學的關係是矛盾的自我同一性。

文章最後一句「矛盾的自我同一性」，如他自己說，是西田哲學的用語，這段話明顯地受到西田哲學的影響。值得注意的是，竹內好運用西田哲學的用語獲得了獨特的文學觀：他認為文學對政治完全無力，但通過自覺到無力、不去行動的方式，文學反而發揮行動的力量。這種文學觀所界定的文學才是魯迅的文學，也是竹內好追求的文學。竹內好對「無力」和「行動」的解釋，明顯地揭示了他在1943年的心理狀況：當時他面對日本軍國主義侵略中國，又窺見與他隔離的中國的現實，自覺自己的無力，於是，他認真地尋找自己的思想位置。他在此獲得的文學觀原理一直延續到戰後。我們接着看〈何謂近代〉一文中的一段話^⑪：

奴才拒絕奴才的位置，同時拒絕解放的幻想，換言之，奴才保持着奴才的自覺繼續過奴才生活，這才是「人生最苦痛的」夢醒來的狀態。這個狀態是，無路可走但偏偏要走，或者不如

竹內好的文學觀是：「通過對於（文學自身）無力的自覺，文學才成為文學。政治是行動，因而與其對壘的也必須是行動。文學是行動，不是觀念，但是那行動卻是以行動的異己化為前提的行動。」竹內好認為文學對政治完全無力，但通過自覺到無力、不去行動的方式，文學反而發揮行動的力量。這種文學觀所界定的文學才是他追求的文學。

說，無路可走所以要走。他拒絕成為自己，同時也拒絕成為自己以外的任何東西。這就是魯迅所具有的、而且使魯迅得以成立的、「絕望」的意味。絕望，在行進於無路之路的抵抗中顯現；抵抗，作為絕望的行動化而顯現。把它作為狀態來看就是絕望，作為運動來看就是抵抗。在此沒有人道主義插足的餘地。

竹內好引用魯迅的一篇寓言來說明「抵抗」的概念：奴才自覺到自己的位置，於是不作簡單的反抗，反而發揮真正的反抗力量。這種「抵抗」不是一般意義上的抵抗，而是不簡單地行動的行動，徹底絕望的顯現。他撰文時日本正被美軍佔領。他為日本的獨立談起「抵抗」概念，換言之，他主張日本應該通過魯迅式的「抵抗」發揮真正的行動力量，爭取獨立。

這段話引用了魯迅的散文詩集《野草》中的一篇寓言〈聰明人和傻子和奴才〉，來說明「抵抗」的概念。其實，這裏表現的跟寫於1943年的《魯迅》一書幾乎一樣。他應用《魯迅》一書的文學觀，解釋奴才和主人的關係：奴才自覺到自己的位置，於是不作簡單的反抗，反而發揮真正的反抗力量。這裏的「絕望」決不是一般意義上的絕望，是對絕望的絕望，連絕望都不能做的徹底的絕望。竹內好在這個層次上形成了「抵抗」概念。顯然，他的「抵抗」也不是一般意義上的抵抗，是不簡單地行動的行動，徹底絕望的顯現。

雖然如此，《魯迅》一書與〈何謂近代〉一文在語境上的區別也很清楚。竹內好撰寫《魯迅》一書的時候面對日本向中國發動的戰爭，而撰述〈何謂近代〉一文時面對的是日本被美軍佔領的局面，時代的思想課題完全不同。他在〈何謂近代〉一文裏為日本的獨立談起「抵抗」概念，換言之，他主張日本應該通過魯迅式的「抵抗」發揮真正的行動力量，爭取自己的獨立。顯然，在竹內好的思想裏，「抵抗」概念和前面談過的「國民」概念緊密地聯繫在一起。總而言之，竹內好在戰爭期間目睹了中國活生生的實例以後，陷入了思想困境，經過深刻的自我反省和哲學思考，再配合戰後日

本的思想課題，他逐漸找到以「抵抗」和「國民」等概念為主的獨特思想位置，對現代日本的西方中心主義、一國主義的思想空間產生重要影響。

五

本文前面談過竹內好的中國觀至今還有探討的價值。但同時，不能不承認他的中國觀存在嚴重的缺陷，這就是對毛澤東的評價。竹內好屢次談起代表現代中國的三個人物：孫中山、魯迅和毛澤東。直到晚年，他對毛澤東的評價基本上沒有變化。雖然，他在1967年與武田泰淳座談時說過：「撰寫《毛澤東傳》時，我的觀察不準確。那是1951年的文章，我寫過毛澤東不會當偶像」^②，批評文革期間對毛澤東的個人崇拜，但總的來說，對毛澤東的思想幾乎沒有批評。

50年代初，竹內好高度評價毛澤東主要有兩點理由：第一，他肯定毛澤東提倡的「新民主主義」。《現代中國論》一書中寫道^③：

中華人民共和國，是除掉賣國的官僚資產階級和大地主以外，農民、工人、民族資產階級以及中間階層等種種階級的廣泛的聯合政權。所以，他們的革命不是共產主義革命，也不是社會主義革命，而是一種新民主主義革命。

竹內好相信中國共產黨不會實行獨裁，因為這是「聯合政權」。從今天的視野來看，中國共產黨的人民獨裁是歷史的事實，但50年代初，還沒全面開始土改、社會主義改造的時候，竹內好的看法尚有足夠的根據。當然，他的看法也避免不了一點偏差。竹內好認為中國共產黨代表中國人民

的感情，所以不去看中國共產黨和其他民主黨派之間的關係，導致他過高地評價「新民主主義」的民主性質。

第二個更重要的理由，是他對思想改造運動的評價。竹內好高度評價當時對中國知識份子開展的思想改造運動。1951年，他寫了毛澤東的評傳，儘管當時的史料並不充分，他卻相當深入地把握到毛澤東思想的核心問題。問題是，竹內好將他對根據地的理解擴大到思想改造運動之上²⁴：

根據地的法則都會適應一切人類活動，不管個人的或集團的。自己的內部不具備根據地的人，不能當革命人。根據地的根源是權力的奪取。所以，從事革命的個人也需要實現價值的轉換，換言之，必須完成思想改造。

竹內好在根據地理論上找到毛澤東思想的核心，然後，把根據地的「權力的奪取」大膽地轉化為個人的「價值的轉換」。顯然，「權力的奪取」和「價值的轉換」層面不同，集團和個人問題不同，戰爭中國家的出路和建國時期個人的命運更不同。竹內好很可能依靠兩個判斷提出這種看法。第一，他重視思想改造中知識份子的自願性。他在1951年的文章中這樣寫道²⁵：

我們不免發出一個疑問：學習運動，如果沒有受到法律上的強迫，也會遭受一種心理上的壓迫。我相信，肯定有心理上的壓迫，有相當沉重的壓迫。但是，漩渦之中的人對這種壓迫不覺得不快，反而充滿喜悅。

竹內好的這個判斷，當然有一定的根據。50年代初，經歷思想改造的中國知識份子寫了許多文章，顯現了他們的自願性，其中一部分還被譯成

日文。值得注意的是，這篇文章起先載於日本著名的綜合雜誌《改造》1951年7月號，然後收入《日本意識形態》一書裏。顯然，這篇文章是以日本知識份子為對象，討論日本知識份子的問題，並不是談中國問題。換言之，竹內好認為中國知識份子的思想改造運動決不是異國的事件，同時也是戰後日本知識份子自己的思想課題。

第二，他在思想改造運動上看到與自己思想相近的因素。他在說明中國思想改造運動時寫道²⁶：

思想改造的根本在於放棄自我主張。這才能走上獲得真正自我的道路。……每個人獲得真正的獨立，換言之，每個人發現整體與部分的調和。固執自我的人是失卻獨立的人，因為他的自我陷入孤立，沒有放在整體性調和裏。

這段話的邏輯跟竹內好通過哲學思考形成的觀念幾乎一樣：以放棄自我的方式反而獲得真正的自我。而且，他在此談的「獨立」與對日本知識份子提出的「抵抗」、「國民」等概念幾乎相同。由此可見，竹內好在同一層面上思考中國思想改造運動和戰後日本的思想課題。簡單地說，他希望對日本知識份子加以「思想改造」。

對思想改造運動的評價構成了竹內好思想的核心，因為他認為思想改造運動能代表中國人民的民族意識，而且思想改造運動的原理可以適用於日本知識份子。前面談過，竹內好相信中國共產黨道德意識特別崇高。在他的思想裏，中國共產黨的崇高道德意識和對思想改造運動的高度評價緊密地聯繫在一起；換言之，兩者發生了互相依靠的關係，如果一方不存在，另一方就失卻自己的根據。如

竹內好對毛澤東的評價是他的中國觀的嚴重缺陷。他肯定毛澤東提倡的「新民主主義」，相信中國共產黨不會實行獨裁。從今天的視野來看，中國共產黨的人民獨裁是歷史的事實。竹內好高度評價當時對中國知識份子開展的思想改造運動。他在思想改造運動上看到與自己思想相近的因素，他希望對日本知識份子加以「思想改造」。

今，經歷過大躍進、文革等等的大浩劫，人們不能無條件地信賴中國共產黨的道德意識，於是，竹內好思想的缺點也凸顯出來。許多日本學人批評竹內好太重視對日本思想的質疑，結果脫離中國的現實。他們批評竹內好的根據就在於這點。

當然，不能不考慮50年代初期的語境。當時很難預見中國共產黨和毛澤東的未來。至少在中國大陸，大部分人支持毛澤東，把毛澤東當作希望。

竹內好看到中國的潮流，緊貼中國的這個現實，作出判斷。竹內好一向關注中國現況和一般日本人從來不曾注意的中國的底流意識。竹內好高度評價毛澤東的根據是他對中國現實的獨特態度，我們不能簡單地從今天的視角來批評竹內好脫離中國的現實。

問題還是思想的強度。他以最大限度來估計中國現實的衝擊力，把它引進給日本思想界。這時，他所追求的與其說是思想的正確，不如說是在尋求思想的強度。值得注意的是，他尋求思想強度的時候，往往失卻政治正確性。戰爭期間支持「大東亞戰爭」是一例，過高評價毛澤東思想也是一例。他的思想裏同時存在對日本思想引起衝擊力的強度與政治錯誤的可能性，換言之，強度與錯誤的合流形成竹內好的思想。

當代亞洲的語境裏，50年代初期的思想資源幾乎都忘卻掉了。而且當代日本社會對中國現實的感受力愈來愈淺薄。現在竹內好思想的意義特別重要。但同時，也不能忽略他的思想裏面有政治錯誤的可能性。既然難免有錯誤的因素，我們就須要統統接受竹內好思想的強度與錯誤的可能性。竹內好留給我們的最大責任也許是，接受竹內好思想的精神準備，以及精神的強度。

竹內好以最大限度來估計中國現實的衝擊力。他所追求的與其說是思想的正確，不如說是在尋求思想的強度。可是，他往往失卻政治正確性，如戰爭期間支持「大東亞戰爭」、過高評價毛澤東思想。強度與錯誤的合流形成竹內好的思想。當代亞洲的語境裏，50年代初期的思想資源幾乎都忘卻掉了。竹內好留給我們的最大責任也許是，接受竹內好思想的精神準備，以及精神的強度。

註釋

① 《文學》，1951年6月號，頁467、468。

② 《現代中國論·中國新書版·あとがき》，收入飯倉照平等編：《竹內好全集》，第四卷（東京：筑摩書房，1980），頁173。

③④ 〈日本人の中國觀〉，《竹內好全集》，第四卷，頁4；6。

⑤ 請參照〈日本共產黨論〉，收錄於《日本イデオロギイ》，《竹內好全集》，第六卷。

⑥⑦⑧⑨⑩ 〈中國のレジスタンス〉，《竹內好全集》，第四卷，頁18；20；30；39；28。

⑪ 〈政治と文學の問題〉，收錄於《現代中國論》，《竹內好全集》，第四卷，頁103。

⑫⑬ 〈北京通信·一〉，《中國文學月報》，第33號（1937年12月），收入《竹內好全集》，第十四卷，頁110；111。

⑭ 〈支那を書くということ〉，《中國文學》，第80號（1942年1月），收入《竹內好全集》，第十四卷，頁281。

⑮ 〈新しい支那文化〉（1942年9月），《竹內好全集》，第十四卷，頁429。

⑯⑰ 〈現代の支那文學〉（1943），《竹內好全集》，第十四卷，頁459；461。

⑱⑲ 〈近代とは何か〉，《竹內好全集》，第四卷，頁144；156-57。

⑳ 《魯迅·創元文庫版·あとがき》，《竹內好全集》，第一卷，頁172。

㉑ 《魯迅·政治と文學》，《竹內好全集》，第一卷，頁143-44。

㉒ 《狀況的：竹內好對談集》（東京：合同出版，1970），頁291。

㉓ 《新中國の精神》，《竹內好全集》，第四卷，頁92。

㉔㉕ 《評傳·毛澤東》，《竹內好全集》，第五卷，頁313；315。

㉖ 〈中國知識人の自己改造〉，收錄於《日本イデオロギイ》，《竹內好全集》，第六卷，頁132。

鈴木將久 1967年生於東京。1997年獲東京大學文學博士學位。現任明治大學副教授。發表〈上海：媒介與語境——讀《子夜》〉等論文多篇。

美國電影中華人形象的演變

• 張英進

從現存的默片《嬌花濺血》(*Broken Blossoms*) (格里菲斯 [D. W. Griffith] 執導, 1919) 算起, 美國電影塑造華人形象已有八十五年的歷史。本文選擇六部不同時期的美國電影, 歷史地分析、解讀華人形象如何成為美國大眾文化中種族、性別與政治衝突的體現。在二十世紀初, 華人曾一度被塑造為熱愛和平、與人為善的形象, 如《嬌花濺血》, 但由於美國十九世紀末驅趕華人勞工後, 「黃禍」意識的延續, 好萊塢更熱衷於將華人想像為對白人構成威脅的「野蠻的」他者, 如《閩將軍的苦茶》(*The Bitter Tea of General Yen*) (卡普拉 [Frank R. Capra] 執導, 1933)。到了中國抗戰及歐美二戰時期, 美國宗教救世話語影響下的好萊塢及時推出了《大地》(*The Good Earth*) (富蘭克林 [Sidney Franklin] 執導, 1937) 之類的影片, 讚揚中國婦女的勤勞勇敢及對土地的「原始情感」。而冷戰時期持續不衰的東方主義想像又投射出一批如《蘇絲黃的世界》(*The World of Suzie Wong*) (奎因

[Richard Quine] 執導, 1960) 宣揚西方「白馬王子」超俗愛情、東方女子感恩獻身的神話故事。美國國內60年代起日益劇烈的種族衝突也使華人一時凸顯成「模範少數族群」, 「自願」同化於美國主流白人文化, 在銀幕上演出了歌舞昇平的輕喜劇, 如《花鼓歌舞》(*Flower Drum Song*) (羅傑斯 [Richard Rodgers] 執導, 1961)。作為難得一見反思西方中心的神話影片, 《蝴蝶君》(*M. Butterfly*) (克羅嫩貝格 [David Cronenberg] 執導, 1993) 布下性別迷陣, 揭露了西方男人的情感和身份危機, 精彩地顛覆了西方冷戰話語及東方主義的敘事模式。

美國電影中的華人形象可以作種種解讀。按學者馬凱蒂 (Gina Marchetti) 所論^①：

好萊塢利用亞洲人、美籍華人及南太平洋人作為種族的他者, 其目的是避免黑人和白人之間更直接的種族衝突, 或逃避白人對美國本土印第安人和西班牙裔人所持悔罪及仇恨交加的複雜心情。

美國電影中的華人形象可以作種種解讀。二十世紀初, 華人曾一度被塑造為熱愛和平、與人為善的形象, 如《嬌花濺血》; 二戰時期, 《大地》讚揚中國婦女的勤勞勇敢及對土地的「原始情感」; 60年代起華人一時凸顯成「模範少數族群」, 如《花鼓歌舞》。

《嬌花濺血》講述一位簡稱「黃人」的中國人離鄉背井到倫敦謀生，暗戀一位屢遭父親蹂躪的英國少女的悲劇愛情故事。導演格里菲斯強調了東方（女性式的）的溫文細膩和西方（男性式的）的蠻橫粗暴。馬凱蒂等西方學者認為黃人的自殺場景潛意識地表現了一種「戀屍情節」及視覺上的「性快感」，為影片增添欲望和幻想的空間。

馬凱蒂認為好萊塢電影的敘事運作方式是神話般的，利用多種故事模式迷惑觀眾，如：強姦模式、俘虜模式、誘惑模式、救世模式、犧牲模式、悲劇愛情模式、超俗浪漫模式及同化模式等。本文所分析的影片，都在不同程度上印證了這些好萊塢電影模式經久不衰的影響力。正因為如此，揭示了這些模式的意識形態內涵及其話語運作方式，對我們更深刻地理解好萊塢有着不可忽略的現實意義。

一 《嬌花濺血》：種族危機與性別體現

《嬌花濺血》講述一位簡稱「黃人」（亦稱「程環」）的中國人離鄉背井到倫敦謀生，暗戀一位屢遭父親蹂躪的英國少女的悲劇愛情故事。影片開頭即明確表現東西方的文化差異。黃人到中國佛寺進香，祈求遠赴他鄉後的平安，但他一出寺廟，就遇上西洋水兵聚眾鬧事街頭。東方的和平和西方的暴力一方面揭示了兩種文化的差異，另一方面又體現了種族的性別定型。踏上異域後，黃人的行為與價值取向一直呈女性化，從而與愛爾蘭拳擊手巴羅所體現的西方男性化形成二元對立：前者為文弱、溫雅의店鋪夥記，後者為粗暴、強壯的酗酒工人；前者為浪漫的夢想家，沉溺鴉片，醉心審美，後者為施虐的父親，折磨女兒露西而得快感。露西為黃人店中的東方精美物品而陶醉，黃人熱心獻出絲綢衣料，讓露西得到前所未有的「家」的溫暖。這一跨種族的戀情，威脅了西方父權中心的秩序，巴羅一怒之下鞭打露西致死。趕來營救的黃人與巴羅對峙，一槍擊斃巴羅，將露西的遺體抱回店中，放於牀上，燒香超度，然後用匕首刺心自殺而亡。

馬凱蒂指出《嬌花濺血》標題本身透露了影片中「幻想」的施虐及拜物的本質：吉什（Lillian Gish）扮演的露西像一朵嬌花，生長於貧乏之地，雖如期開放，但不可避免地被蹂躪而凋謝夭折^②。在影片中，導演格里菲斯為強調東方（女性式的）的溫文細膩和西方（男性式的）的蠻橫粗暴，將黃人的牀鋪同時塑造成一個戰場和祭壇。黃人先是在牀邊細心照料露西飽受創傷的心靈，然後在牀前盡力保衛露西不被巴羅帶回家，最終又在牀邊殉情自殺，完成了現世中不被認同的一段跨種族、跨文化情緣。由於格里菲斯在影片結尾時刻意營造香火縈繞的詩意氛圍和黃人凝視露西遺體和匕首時的跪拜姿態，馬凱蒂等西方學者認為黃人的自殺場景潛意識地表現了一種「戀屍情節」及視覺上的「性快感」，因此更為影片增添欲望和幻想的空間^③。影片對這種欲望和幻想的定位也體現在露西身上：作為一個未成年的少女，她代表了一種超越性行為的，因此成為可望而不可及的純潔女性。

正因為露西的純潔，施虐的父親成為《嬌花濺血》被抨擊的西方男性文化的掠奪形象。格里菲斯在影片中設置了兩個象徵性的「強姦」場面。第一，巴羅手持象徵「陽具」的鞭子，鞭尾從他的腰間向前垂下，正面威脅着摔倒在地、面色驚慌的露西。第二，露西為躲避父親，藏身在窄小的儲藏間門後，而巴羅怒持利器，砸開門洞，破門而入，將露西揪出毆打。兩個象徵的「強姦」場景都表明了傳統女性在西方專橫的父權制度下的悲慘境況，也體現了影片的自虐—施虐的情節結構。

從性別的角度看，黃人所代表的是另一種當時可能令西方女性所傾心的男性美德，但卻無疑是一種在西方

被視為「女性化」的男性形象。勒薩熱 (Julia Lesage) 稱黃人為「浪漫的英雄」，一個傾向自審、謙卑、文弱、被動而終究無能的善良人。格里菲斯正是利用這個美學化的形象來表達一種道德觀：「亞洲的文明及其利他的精神與歐美的非道德和粗糙相比而光彩耀眼。」^④為了提高《嬌花濺血》的美學地位，格里菲斯的影片在紐約市首映時，設計了一齣由芭蕾舞演出的序幕，因此將影片定位於貴族及中產階級才能欣賞的高級藝術品，而非當年移民眾多的紐約人花五分錢便可觀看的一般默片^⑤。

不可否認，格里菲斯美化種族間的謙讓和互容，在某種程度上是為了緩減他早年影片《國家的誕生》(The Birth of A Nation) (1915) 中對黑人歧視的描寫所造成的不良效果。這裏，《嬌花濺血》對東方文明的讚美本來為的是緩解西方社會的種族衝突，希望電影觀眾提高修養，認同高雅文化。但從電影史的角度看，格里菲斯在有意無意之間為好萊塢確定了男性華人在銀幕上的一種典型的女性化形象，從此產生深遠的影響。

二 《閩將軍的苦茶》： 性威脅與俘虜情節

當然，另一類眾所周知的好萊塢男性華人形象與黃人的成另一極端——殺人不眨眼的軍閥或土匪。在《閩將軍的苦茶》裏，專橫跋扈的閩將軍在中國目視無人，根本不把西方女傳教士玫根的善意勸導放在眼裏，當着玫根的面展示他下令集體槍殺戰俘而毫不眨眼的絕對權威。不過，《閩將軍的苦茶》轉而刻意營造閩將軍和玫根之間曖昧的情感遊戲，因此有別於早一

年發行的《上海快車》(Shanghai Express) (斯滕伯格 [Josef von Sternberg] 執導，1932)。

在《上海快車》中，同樣殺人不眨眼的革命黨首領是一位混血華人，在騎劫京滬快車後，對乘客中紅極一時的西方妓女「上海百合」(迪特里希 [Marlene Dietrich] 扮演) 垂涎三尺。為脅迫「上海百合」就範，他一方面威脅要用火鉗弄瞎英國醫生(「上海百合」以前的情人)，另一方面強迫「上海百合」同車廂的中國妓女慧菲與他過夜。《上海快車》因此融合了好萊塢的強姦模式和俘虜模式，強調了華人對西方人的性威脅。按弗洛伊德的理論，瞎眼是男性去勢的象徵，而革命黨首領用火鉗燙傷一個德國鴉片商則意味着象徵性的強暴佔有之舉。

《上海快車》的轉折點是慧菲意外地復仇殺死了強姦她的革命黨首領，從而解救了京滬快車上的「俘虜」，也完成了影片結尾處「上海百合」與英國醫生的愛情夢。在復仇一場戲裏，導演斯滕伯格以其特有的神秘場面營造，將華裔影星黃柳霜 (Anna May Wong) 扮演的慧菲的巨大身影投射到牆壁上，通過撲朔迷離的光影交錯，重現了黃柳霜自《巴格達盜賊》(The Thief of Baghdad) (沃爾什 [Raoul Walsh] 執導，1924) 之後所體現的陰險毒辣、深奧莫測的東方「龍女」或「蜘蛛女」的形象。但是，華人的性威脅一旦解除，《上海快車》即以好萊塢固有的白人之間的男女愛情大團圓結局。

回到《閩將軍的苦茶》，中國軍閥與白人女傳教士之間的愛情則難以在常規的好萊塢模式中發展。影片開頭，玫根初抵中國與她的白人未婚夫相見，不期在兵荒馬亂中落入閩將軍的行宮。與《上海快車》中的革命黨首領相反，閩將軍雖傾心玫根卻不強加

《嬌花濺血》為好萊塢確定了男性華人在銀幕上的一種典型的女性化形象。另一類恰成極端的男性華人形象是殺人不眨眼的軍閥或土匪。如《閩將軍的苦茶》和《上海快車》。《上海快車》融合了好萊塢的強姦模式和俘虜模式，強調了華人對西方人的性威脅。華人的性威脅一旦解除，即以好萊塢固有的男女愛情大團圓結局。

《閩將軍的苦茶》在一些細節上回應了《嬌花濺血》。從象徵意義來看，這兩部影片都證實了好萊塢敘事模式對華人男子至少是要象徵性「去勢」的欲望，即從銀幕上根本除去華人對西方女子的性威脅。好萊塢從此很少再編織華人男性與西方女性的愛情故事，取而代之的是西方白馬王子征服東方美女的纏綿情愛。

己意。相反，他讓玫根盡其福音傳教的義務，自由活動於行宮中，在情感遊戲之間證明了最終是誰感化了誰。由於玫根輕信閩將軍之妾，使閩將軍軍事機密外露，軍火列車被打劫一空，從此閩將軍喪盡權勢，眾叛親離。

有趣的是，隨着閩將軍權勢的削弱，他在玫根眼裏的「文明」程度則不斷增加，從一個野蠻的劊子手漸漸變成風度翩翩的紳士。閩將軍的變化在玫根的一場白日夢中充分體現出來。玫根先是夢見閩將軍以毫無浪漫色彩的遊俠形象出現，這遊俠酷似當時在好萊塢盛行（1926-52年間共出品四十六部）的偵探片系列《陳查理探長》（*Charlie Chan*）中女性化的陳查理探長，隨後閩將軍又以一副猙獰的、色情的傅滿洲的形象出現，追逐玫根不放，使她從夢中驚醒。閩將軍在玫根的夢中扮演了好萊塢假設的華人男性的兩個極端：其一，善良但女性化或無性威脅的男子，如陳查理或早期的黃人；其二，陰險野蠻的惡魔，如傅滿洲或1936-40年間影片《飛俠哥頓》（*Flash Gordon*）系列中要征服世界的華人奸臣「無情的明」（*Ming the Merciless*）。

玫根的夢既表達了好萊塢對華人男子形象二元對立的思維，也揭示了這種對立實際上來源於西方人內心的矛盾，一方面嚮往異國的奇情，另一方面又恐懼他者的威脅。與自己普通乏味的未婚夫相比，在玫根眼中的閩將軍既是性威脅又是性誘惑，等到片尾閩將軍人去財空時，玫根寧願留下來服侍閩將軍。她穿上閩將軍贈送的絲綢中裝，跪在閩將軍跟前，但一切都已太晚了，因為閩將軍此時已服毒自殺，面帶性征服異族女性勝利後的欣慰而逝，留下玫根一人在遺棄的行宮裏哀嘆人世蒼涼，命運叵測。

《閩將軍的苦茶》在一些細節上回應了《嬌花濺血》，玫根身着絲綢中裝與露西相仿，而閩將軍的自殺更與黃人相似。從象徵意義來看，這兩部影片——加上《上海快車》中革命黨首領的遇刺——都證實了好萊塢敘事模式對華人男子至少是要象徵性「去勢」的欲望，即從銀幕上根本除去華人對西方女子的性威脅。不難想像，好萊塢從此很少再編織華人男性與西方女性的愛情故事，取而代之的是西方白馬王子征服東方美女的演繹不盡的纏綿情愛（如本文第四節將述）。

三 《大地》：農婦土地與原始情感

馬凱蒂推測《閩將軍的苦茶》將中國描述成「一個任何事情都可能發生的奇異、危險、混亂的地方」，為的是轉移當年飽受經濟蕭條之害的美國觀眾的注意力^⑥。這一推測也許言過其實，但數年後《大地》對中國災荒和貧窮的渲染，的確可能給美國觀眾一種高人一等的自豪感：美國社會已經進入了現代化，而中國人卻還在水深火熱中掙扎。美國觀眾的自豪感還可以來自他們宗教救世的信仰：中國農民像美國建國初期的拓荒者一樣，本着對土地堅定不移的信念，克服天災人禍，建立屬於自己的家園。《大地》改編自在中國生長的美國傳教士後裔賽珍珠（*Pearl S. Buck*）的同名英文暢銷小說，其中的基督教關聯不言而喻。

《大地》中的中國農婦勤勞勇敢的形象，被稱為是美國電影史上的突破，一改早先刻板的華人形象（如鴉片病鬼、滑稽廚師、洗衣店員等配角，及前文所提陰險妖女和野蠻軍閥

等主角)。影片描述一位農婦歐蘭歷盡千辛萬險，生兒育女，勤儉節約，默默地幫丈夫種田持家，在荒年也堅決不肯賣地，而寧願沿途乞討到南方，維護了立家的根本，最後又為丈夫納妾安度晚年。影片結尾，歐蘭悄然病死，丈夫望着窗外的桃樹，緬懷妻子而感嘆：「歐蘭，你就是土地。」厄爾林 (Richard Oehling) 認為影片中中國農民對土地的熱愛是西方人無法想像的，只有在「原始的」中國才可以理解。厄爾林進一步指出，「《大地》使中國農民的形象變得真實可愛，成功奠定了後來40年代戰爭片中中國農民形象的塑造。」^⑦誠然，另一部改編自賽珍珠小說的影片《龍籽》(Dragon Seed) (康韋 [Jack Conway] 與比凱 [Harold S. Bucquet] 聯合執導，1944) 同樣渲染中國農民對土地的熱愛，為了不讓日兵收獲糧食，他們自願放火燒毀田園農莊，進山避難，讓兒女加入游擊隊保衛土地。

《大地》代表的形象突破與時局有着密切的關係。一方面，日本的入侵使中國成為美國的盟友；另一方面，好萊塢接受《上海快車》和《閩將軍的苦茶》等片在中國屢遭抗議而禁演的教訓，在《大地》拍攝時邀請中國官員預審劇本，到中國購買道具，又在洛杉磯動用眾多華人自願者參與攝製^⑧。雖然中國官方對完成的影片不盡如意，但雷納 (Luise Rainer) 扮演歐蘭的成功，使她榮獲當年奧斯卡的最佳女主角大獎。值得說明的是，時至40年代，好萊塢明文規定男女主角不得由少數族群人扮演，使得白人演員為「扮黃臉」而化妝得奇形怪狀，面目全非，絲毫談不上甚麼真實或美感。

但時過境遷，《大地》影響之深遠還表現在這類影片培養了幾代西方觀

眾對中國形象單一、片面的認識：中國等同鄉村、土地、民俗、農婦。可以推測，熱愛土地和勤勞勇敢的品質，不能不說是西方觀眾80年代以來偏愛中國第五代導演所代表的、類似《黃土地》(陳凱歌執導，1984) 和《紅高粱》(張藝謀執導，1987) 這些反映舊中國的「民俗電影」的潛在因素。同樣，歐蘭的執着性格也為西方觀眾認同《秋菊打官司》(張藝謀執導，1992) 和《二嫫》(周曉文執導，1994) 這類山區農婦出家門說理、求生的中國當地農村題材的電影打下堅實的基礎。當然，對好萊塢而言，這些影響已屬後話^⑨。

四 《蘇絲黃的世界》：白馬王子與超俗愛情

到了放映《蘇絲黃的世界》的60年代，「扮黃臉」現象已經結束，女主角已由華人扮演。這部東方主義色彩濃厚的愛情片描寫美國白人畫家羅伯特到香港尋求自我，愛上蘇絲黃小姐，克服種族、階級和文化的鴻溝，有情人終成眷屬。蘇絲第一次在輪渡遇見羅伯特即以不標準的英文宣稱自己是「美琳」，一位富家「處女」。羅伯特進入九龍城，街道兩側擁擠的貨攤、行人和車輛組成一幅東方主義視野中典型的雜亂無序的第三世界城市景象。這一景象令人回想起《上海快車》片頭京滬快車被北京古城的行人和動物阻擋的景象，而時隔近三十年，兩個景象都表示西方文明的視野對第三世界落後的無奈。然而無奈並不同無能，在《蘇絲黃的世界》裏，羅伯特即肩負起改變東方落後無知的責任。他在所住旅店的酒吧裏發現「美琳」原來名叫蘇絲，是當地頗負盛名的舞妓。

《大地》成功奠定了後來40年代戰爭片中中國農民形象的塑造，培養了幾代西方觀眾對中國形象單一、片面的認識：中國等同鄉村、土地、民俗、農婦。可以推測，熱愛土地和勤勞勇敢的品質，不能不說是80年代以來西方觀眾偏愛中國第五代導演所代表的、類似《黃土地》和《紅高粱》等反映舊中國的「民俗電影」的潛在因素。

《蘇絲黃的世界》讓男主角羅伯特代表西方文明的視野重新解讀「愚昧的」東方，創造出東方人所「不能理解」的「新」意義。羅伯特讓蘇絲穿上中國古裝行頭，將她裝扮成西方人想像中的「東方公主」。羅伯特追求蘇絲，表達的不僅僅是對東方美女的愛戀，更是西方帝國擴張的想像：佔有異國女人象徵性地等同於佔有異國土地，完成了西方自我的重新定位。

潑辣、迷人的蘇絲，在羅伯特面前展示自己性感的身體。為了拯救蘇絲「墮落」的靈魂，羅伯特請蘇絲作模特兒，挖掘她所體現的東方美，從而逐漸改變了她個人形象的藝術品味。

《蘇絲黃的世界》依據東方主義的典型話語模式，讓羅伯特代表西方文明的視野重新解讀「愚昧的」東方，創造出東方人所「不能理解」的「新」意義。一天，羅伯特驚訝地發現蘇絲穿了一套在街上買來的昂貴的歐式服裝，責怪她「沒有任何美感」，裝扮得像「下賤的歐洲街頭妓女」，進而將蘇絲脫個半裸，在銀幕上演了一齣脫衣舞。諷刺的是，羅伯特從來不曾為蘇絲作香港街頭妓女的中國服飾提出異議。更諷刺的是，他讓蘇絲穿上他為她購買的中國古裝行頭，將她裝扮成西方人想像中的「東方公主」。這裏，羅伯特重新「創造」東方，為的是強調自己的主體性：是他讓西方的「藝術品味」在不知自身價值的東方女性身上「體現」出來。他將作為古裝公主的蘇絲繪入畫中，從此創造出另一個比現實「更美」的蘇絲，而絲毫不顧蘇絲本人是否認同這種「美」的體現。

似乎單讓羅伯特在藝術上「拯救」蘇絲還不夠，《蘇絲黃的世界》又讓羅伯特在影片高潮時演出了英雄救美的驚心動魄場面。蘇絲與羅伯特同居後經常不辭而別，消失幾天後才重返。心懷疑惑的羅伯特跟蹤後發現原來蘇絲有個私生子，寄養在山上的貧民窟裏。適值香港大雨傾盆，山洪暴發，危及貧民窟。蘇絲為救孩子，衝破警察的阻攔，冒雨奔向山腰。羅伯特緊跟其後，在釘蓬被洪水衝垮前救出蘇絲，但孩子已不幸身亡。影片結尾時，蘇絲在廟宇燒香為孩子的亡靈超度，答應同羅伯特移居美國，因此滿足了白馬王子的心願。如果說電影中

的孩子一般代表將來，那麼蘇絲的孩子代表的便是第三世界沒有前途的將來。所以，作為第三世界貧困、落後的記憶標誌，這位無辜的私生子就在好萊塢的超俗愛情故事裏輕而易舉地一筆勾銷了，因為影片要觀眾憧憬的是蘇絲脫離第三世界後與白馬王子在西方世界的幸福前程。

其實，《蘇絲黃的世界》並不完全是一個簡單的愛情故事，而是設置了一個三角戀情節。英國富商之女凱·奧尼爾傾心羅伯特，主動出擊，令羅伯特處於被動。為解決羅伯特經濟上的拮据，凱安排羅伯特的畫到海外展售。對蘇絲的愛情挑戰，凱先是不屑一顧，信心十足，但最終情場敗北。我們該如何解釋影片所設計的凱的失敗呢？首先，馬凱蒂從女性主義批評出發，認為凱代表了二戰後受女權主義影響的能幹的「新女性」，其咄咄逼人對男性而言，是一種「象徵性去勢」的威脅。凱的情場敗北因此是對各種膚色的婦女提出的一個警告：為了吸引並保住你的男人，你必須保持男人對你的欲望^⑥。其次，羅伯特拒絕凱的愛情也許暗示了好萊塢對勢利的英國貴族傳統的批判和對「平等的」美國民主價值的認同，因此暗示美國將替代英國成為新的殖民帝國。第三，從傳統的殖民主義心態來看，羅伯特放棄凱而追求蘇絲，表達的不僅僅是對東方美女的愛戀，更是西方帝國擴張的想像：佔有異國女人象徵性地等同於佔有異國土地，佔有異國土地也意味着可能佔有異國女人及異國女人所體現的美^⑦。羅伯特正是通過這種佔有，完成了西方自我的重新定位。

西方白馬王子征服東方賢淑美女的好萊塢誘惑模式從此取代了早期曖昧的東方男子與西方女子的愛情故事，既在美學上豐富了東方主義的敘

事，又在意識形態上支持了西方的冷戰策略。同樣發生在香港的另一個超俗的愛情故事是由韓素音自傳改編的《生死戀》(Love Is a Many-Splendored Thing) (亨利·金[Henry King]執導，1955)。影片在對抗共產主義意識形態的立場至少表現在兩個細節上。其一，韓素音在新中國成立後不願回國而寧可留在香港，繼續與有婦之夫的美國情人談戀愛。其二，美國情人作為戰地記者進入朝鮮戰爭的前線而陣亡，韓素音對他的悲傷懷念，讓私人情感的淚水淹沒了朝鮮戰爭錯綜的國際政治背景。美國情人的死亡在影片前半部的超俗浪漫模式之外增加了悲劇愛情模式的感染力，而這感染力的影響在新世紀之交時、好萊塢和華裔合拍的《庭院裏的女人》(Pavilion of Women) (嚴浩執導，2001)中仍然清晰可見。同樣選擇超俗浪漫模式和悲劇愛情模式，由賽珍珠小說改編的《庭院裏的女人》描述了一位美國福音傳教士與中國江南富家婦人的婚外戀，從而在誘惑模式中又融合了基督教意味濃厚的救世模式和犧牲模式。

五 《花鼓歌舞》：移民故事與文化異同

如果說西方中心的意識形態在以上分析的電影中都以主流話語的形式出現，《花鼓歌舞》則通過華裔移民主動認同美國文化的同化模式，表現西方中心的無所不在。這部改編自暢銷百老匯歌劇的電影全部由華人扮演，通過愛情三角的價值設計和兩代移民的觀念衝突，既讚美了孝順、賢惠等傳統中國美德，又支持華人接受主流文化、享受現代文明的意願。香港在

影片中是美麗和她父親非法移民的出發地，他們躲在船艙的木桶堆裏漂洋過海來到舊金山。美麗自幼許配給他，此行正是為踐婚約。父女初到舊金山，人生地不熟，幸虧美麗靈機一動，在唐人街唱一曲花鼓歌，讓有心人帶見夫婿(一位開餐館的花花公子)。但花花公子傾心舞女琳達，而琳達又愛慕吉姆。花花公子介紹美麗到吉姆的父親家暫時居住，賢惠的美麗打動了吉姆恪守中國傳統的父親，使他有心為吉姆拉線，從而使吉姆陷入兩難的三角戀。一次吉姆與琳達驅車郊遊，琳達親吻吉姆，讓他享受「美國式的」愛情表示，但如同《蘇絲黃的世界》中的羅伯特，內向的書生吉姆在咄咄逼人的新女性面前頗不自在。

琳達代表西化的新女性，在她出浴化妝的性感歌舞場景裏充分體現出來。面對數面化妝鏡，她高歌一曲〈我欣賞做一個女孩〉，在鏡前盡情抒展自己的酥肩玉腿和柔美腰肢，還對觀眾屢送秋波。這裏，琳達不但代表西方男性心目中妖艷迷人的東方美女(所謂溫順的「中國娃娃」)，也表現年輕的華裔完全接受物質化的豪華現代生活。這種現代生活的「未來性」也出現在琳達表演的另一個場景，一個與花花公子共建小家庭的夢幻片段。豪華的建築、裝修和家具、電器渲染舒適的生活，孩子們的追逐、打鬧更增添家庭的喜慶氣氛。尤其是從電視機中破鏡而出的西部牛仔和印第安人加入孩子和父母的追逐，美國種族衝突的歷史似乎早已被人遺忘，明天就是這麼溫馨美好^②。

但現實中，花花公子和美麗的婚期已到，憂鬱的美麗雖不滿父母包辦的婚姻，卻也束手無策。無意中，她看到電視節目裏墨西哥偷渡婦女在關

西方白馬王子征服東方賢淑美女的好萊塢誘惑模式，取代了早期曖昧的東方男子與西方女子的愛情故事，既在美學上豐富了東方主義的敘事，又在意識形態上支持了西方的冷戰策略。由賽珍珠小說改編的《庭院裏的女人》，在誘惑模式中又融合了基督教意味濃厚的救世模式和犧牲模式。

鍵時刻宣布自己是非法移民而逃避包辦婚姻。第二天在婚禮上，美麗如法炮製，背出英文台詞，花花公子的母親立刻宣布婚姻無效，吉姆隨即表示願意娶美麗為妻，得到父親的准許。影片終於在吉姆和美麗、花花公子和琳達兩對婚禮、四喜臨門的氣氛中落幕。

《花鼓歌舞》不僅掩蓋了當年美國日益劇烈的種族衝突，抹煞歷史，粉飾太平，而且還設計了一個各取所需、皆大歡喜的大團圓結局。傾向中國傳統美德的吉姆和美麗與沉溺西方物質生活的花花公子和琳達終成眷屬，表示美國這個移民國家可以容納各種趣味、各種理想。這一「融合」主題在另一首歌曲〈大雜碎〉中得以展示：美國社會就像美國人發明的中國菜「大雜碎」，蔬菜、肉類樣樣都有，而且味道不錯。眾人高唱〈大雜碎〉這首歌的場合是吉姆的姑姑宣誓加入美國籍的日子，其用心不言而喻。作為美國「新發現的」模範少數族群，華裔似乎避免衝突而追求融合，因此成為好萊塢同化模式的最佳選擇。

不可否認，《花鼓歌舞》中歌舞昇平的唐人街只是好萊塢自欺欺人的掩飾。在西方主流文化裏，唐人街如同軍閥混戰時的中國，是暴力和危險的象徵。唐人街這種惡劣的形象到了80年代仍未消解。《龍年》(Year of the Dragon) (奇米諾 [Michael Cimino] 執導，1985) 即將紐約的唐人街描述成黑社會壟斷、暗殺成風地獄般的社區，唯有一位改姓「懷特」(White意指「白人」)、願為美國越戰戰敗而「復仇」的白人警探孤軍奮鬥，對唐人街開戰。受西方中心與東方主義話語的雙重鉗制，懷特先在一次餐館槍戰中「英雄救美」，但不久就強暴了美麗的華裔電視台女記者，進而肆意佔用她

的公寓進行反黑幫活動。懷特的行為再次證明「佔有異國女人即佔有異國土地」的殖民心態，只是《龍年》的異國就在紐約，而這「異國論」又進一步揭示，美國主流文化從未將唐人街視為美國本土社會的一部分。應該注意的是，80年代的美國華裔社會已漸漸成熟，華人社團聯名向好萊塢抗議影片辱華，逼使《龍年》在公映時不得不在片頭加上「純屬虛構」之類欲蓋彌彰的遁詞。

六 《蝴蝶君》：性別迷陣與身份危機

對西方中心的神話進行最徹底顛覆的影片之一是《蝴蝶君》。影片的故事在兩條重疊的線索中發展：一是冷戰時期東西方之間錯綜複雜的間諜戰，二是東方主義話語中典型的西方男子征服東方女子的愛情遊戲。這裏說「遊戲」，是因為東西方之間猶疑不定的性別—政治迷陣的最終結局，是東方仍然是謎一樣地不可思議，而西方到頭來自欺欺人，意欲征服他人卻無情解構了自己。

影片開始，法國駐北京使館外交官加利馬爾在一次音樂會上被宋麗玲演唱意大利歌劇《蝴蝶夫人》的美妙歌聲感動，愛慕之心油然而生，主動追求宋麗玲。宋麗玲不無嘲諷地提醒加利馬爾，歌劇《蝴蝶夫人》之美是西方人幻想出來的美，不一定被東方人所認同。這部歌劇讚頌一位日本女子因美軍情人離別後哀訴其思念之情，數年後發現情人已娶白人太太而痛苦不堪，殉情自殺，以完成一種堅貞不移的理想。然而，加利馬爾無法從東方主義這種刻板的單向思維中自拔，自認是一位西方男子氣十足的

《花鼓歌舞》不僅掩蓋了當年美國日益劇烈的種族衝突，抹煞歷史，粉飾太平，而且還設計了一個各取所需、皆大歡喜的大團圓結局，表示美國這個移民國家可以容納各種趣味、各種理想。片中歌舞昇平的唐人街只是好萊塢自欺欺人的掩飾。在西方主流文化裏，唐人街如同軍閥混戰時的中國，是暴力和危險的象徵。

白馬王子，理所當然地要征服才貌雙全的東方美女。加利馬爾幾經周折後如願以償，佔有了宋麗玲的身體，在文革中回法國後又驚喜地得知宋麗玲像《蝴蝶夫人》故事所述為他生了個孩子。當他們離別多年在法國重逢後，加利馬爾驚訝地發現過去的一切都是騙局，宋麗玲原來是中國間諜，兩人因此雙雙入獄。更驚人的是法庭宣布宋麗玲是位男性，醜聞公開後一時成為頭條新聞。

其實，這一聳人聽聞的間諜案取材於法國真實的故事，影片改編自黃哲倫的同名暢銷舞台劇。徹底顛覆西方中心神話的高潮設在影片結尾，此時宋麗玲被法國驅逐出境，乘機回國，而加利馬爾則在監獄裏自演一齣《蝴蝶夫人》後在極端痛苦中自殺。加利馬爾的自殺場景意韻深遠。他一邊用錄音機播放一曲哀怨的《蝴蝶夫人》，一邊以蝴蝶夫人的扮相粉墨登場，面對走廊上觀看的囚犯宣布：「我，加利馬爾，就是蝴蝶夫人。」然後用破碎的化妝鏡片自盡，而不知就裏的觀眾還在為他精彩的表演熱烈鼓掌。加利馬爾自殺表演時的誠懇自白揭示了西方想像中的東方美女最終不過是一個幻想，一個可望而不可及的概念，這個概念促使西方男子追逐幻想中的東方，最後意識到這個終生期待的幻想不在異國，而在自身的表演中！加利馬爾最精彩的自身表演也是他自我終結的時刻：他不再幻想佔有蝴蝶夫人（他原先佔有的蝴蝶夫人宋麗玲早已無情地欺騙了他），因為此時此地他自己已經成為蝴蝶夫人（一個永遠不會欺騙他的「她」）。

加利馬爾一生所竊取的間諜情報中沒有任何一條比他生命終結時所發現的事實更真實：東方主義的完美男人（白種人）和完美女人（東方人）歸根

結底都不過是西方話語製造出的幻想。周蕾因此指出，加利馬爾死心塌地地按這種幻想生活，以致走向極端而自戀自身（即自己的幻想）而死^⑩。好萊塢故事的迷惑模式在影片《蝴蝶君》中繞了一大圈後回頭顛覆了自己：西方男性（加利馬爾）—東方美女（宋麗玲）—蝴蝶夫人（宋麗玲）—蝴蝶夫人（加利馬爾）。換成性別表述，他（西方男性）所幻想的她（蝴蝶夫人）最終不過是幻想本身（他和她的一體性），西方中心內在的身份危機由此揭曉。

顯然，影片《蝴蝶君》對西方中心的顛覆是從西方男性身體（自我中心）開始做起。蘇內爾（Asuman Suner）認為，現代主義意義上的男性主體性表現在身體對自然的完全控制，一旦經歷變化、變異後身體失控，男性就因邊界的模糊或瓦解而恐慌，其主體性也瀕於崩潰，所以《蝴蝶君》不妨作為後現代的恐怖片來解讀^⑪。由此看來，加利馬爾—蝴蝶夫人二者的可互換性從根本上瓦解了東西兩方和男女性別的界限，顛覆了西方冷戰和東方主義的雙重話語，對西方觀眾造成「恐怖」效果。影片《蝴蝶君》精彩地解構了「殖民女性」（既對女性的殖民和被殖民者的女性化）這一西方話語策略，出其不意地來一個男性殖民者（西方）自身的女性化，而且將後者作為西方殖民幻想的本質。顛覆的結果是，西方中心本身是空洞乏味的，西方（男性）的主體性是危機重重的，靠幻想東方離奇、美妙的故事（如《蝴蝶君》及其他本文分析的影片）來充實自己嚮往擴張的殖民和佔有的欲望。

影片《蝴蝶君》表明，對西方而言，東方終究是不可知的。西方想像出的華人形象宋麗玲主動向西方中心交還了東方主義所要的幻想：完美

顛覆西方中心的神話最徹底的影片之一是《蝴蝶君》。影片的故事是冷戰時期東西方之間錯綜複雜的間諜戰和西方男子征服東方女子的愛情遊戲。在東西方之間猶疑不定的性別—政治迷陣中，東方仍然被表現為謎一樣地不可思議，而西方到頭來自欺欺人，意欲征服他人卻無情解構了自己。《蝴蝶君》不妨作為後現代的恐怖片來解讀。

影片《蝴蝶君》表明，西方想像出的華人形象宋麗玲是完美的女人（東方情人）和蝴蝶夫人（悲劇美），但他（她）同時也讓西方看到不願面對的冷戰事實：「背信棄義的」中國間諜和危機重重的西方主體。在好萊塢的想像中，華人就像隱藏在面具背後謎一般的東方女人，既誘人銷魂落魄又危及生命安全。

的女人（東方情人）和蝴蝶夫人（悲劇美），但他（她）同時也讓西方看到西方所不願面對的冷戰事實：「背信棄義的」中國間諜和危機重重的西方主體。宋麗玲因此同時體現了西方視野中東方的迷人（愛情）和危險（死亡），二者合力摧毀了加利馬爾（自大、自負而自欺的西方代表）。不可否認，華人形象的這種雙重性正是長期以來驅使好萊塢敘事欲望的一個動力：幻想他者，編造愛情，滿足觀眾，擴張自我。在好萊塢的想像中，華人就像隱藏在奇觀的面具背後謎一般的東方女人（華人男性因此必須女性化，從黃人到宋麗玲皆如此設計），既誘人銷魂落魄又危及生命安全。但這奇觀的面具本身也是好萊塢的虛構之一。面具背後並沒有甚麼隱藏的真實，因為這面具本身就是好萊塢的真實，或真實的好萊塢：一個奇觀的造夢機器，不停地在種族、性別與政治的交錯層面間虛構自己的故事。

註釋

①②③⑥⑩ Gina Marchetti, *Romance and the "Yellow Peril": Race, Sex, and Discursive Strategies in Hollywood Fiction* (Berkeley: University of California Press, 1993), 6; 41; 44; 49; 115-16.

④ Julia Lesage, "Artful Racism, Artful Rape: Griffith's Broken Blossoms", in *Home Is Where the Heart Is: Studies in Melodrama and the Woman's Film*, ed. Christine Gledhill (London: BFI, 1987), 239.

⑤ 參見Russell Leong, ed., *Moving the Image: Independent Asian Pacific American Media Arts* (Los Angeles: UCLA Asian American Studies Center and Visual Communications, Southern California Asian

American Studies Central, 1991), 133-43.

⑦ Richard Oehling, "The Yellow Menace: Asian Images in American Film", in *The Kaleidoscopic Lens: How Hollywood Views Ethnic Groups*, ed. Randall Miller (Englewood, N.J.: Jerome S. Ozer, 1980), 195-96.

⑧ Kevin Brownlow, "Sidney Franklin and *The Good Earth* (MGM, 1937)", *Historical Journal of Film, Radio and Television* 9, no. 1 (1989): 79-89.

⑨ 參見Yingjin Zhang, *Screening China: Critical Interventions, Cinematic Reconfigurations, and the Transnational Imaginary in Contemporary Chinese Cinema* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2002), 240-44.

⑩ 參見Ella Shohat and Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* (New York: Routledge, 1995).

⑪ 參見David Palumbo-Liu, *Asian/American: Historical Crossings of a Racial Frontier* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

⑫ Rey Chow, *Ethics after Idealism: Theory, Culture, Ethnicity, Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 23.

⑬ Asuman Suner, "Postmodern Double Cross: Reading David Cronenberg's *M. Butterfly* as a Horror Story", *Cinema Journal* 37, no. 2 (Winter 1998): 50.

張英進 美國斯坦福大學比較文學博士，現任美國加州大學聖迭哥校區文學系比較文學與中國研究教授。著作包括英文專著 *The City in Modern Chinese Literature and Film*、*Screening China* 及 *Chinese National Cinema*。

文化衫的喜劇

• 余世存

在文化和社會思潮領域，如果說上個世紀90年代初留有甚麼遺產的話，那麼沒有比文化衫更特別的了。自90年代第一個夏天起，三四年的時間裏，中國的城市裏行走着民眾的姿態。人們身著背心汗衫的前胸後背，寫印着大大小小的圖案、文字、口號。這個一時被稱為文化衫的空前的「民眾的創造」，其歷史內涵和現實意義，並不為人們自覺地認知。倒是敏感的市場很快徵用了這一創造的形式，商學結合，使得文化衫有了直接的宣傳和表達功用，直到今天，文化衫仍是人們表達其願望和訴求的工具之一。

用學者的話說，80年代是一個充滿了「宏大敘事」的年代，那是一個政治家、革命家、理論家、作家、學者、知識份子主導社會思潮的年代，那是一個中國社會有着明確的來路和去處的年代，那是一個民眾有着家國感、「我的父親母親」、「我的兄弟姐妹」；有着希望和人生意義的年代。但這個年代進入到最後一年時上演了悲劇，如同所有的悲劇毀滅的不是英雄而是歌隊一樣，這齣悲劇裏最先失聲的是那些歌唱敘事的知識群體。他們的流失是有意無意又任意的，經過90年代初的沉默，經過反抗、背叛、試探、調適，他們在90年代中後期有意無意又任意地加入了「微小敘事」的

合唱，這就是今天人們所熟悉的「眾聲喧嘩」。

因此，談論文化衫的喜劇色彩或創造意義，沒有比其歷史背景的映襯更有趣味了。文化衫確實是在整個社會無聲的狀態下登上歷史舞台的。政治家已經遠走，知識份子已經沉默，小人物走上了街頭、廣場、鬧市，他們無能把願望和訴求上升為觀念主張或標語口號，但他們有能力表達自己的生存狀態，即寫印文字圖案的文化衫本身是他們強調自己有意無聲的生活方式。

我們不能從文化衫的文字說明中強作解人，那些亦莊亦諧、涉及眾多領域的話語是不能代表人們的內心真實的。那些文字是流行歌曲、詩詞、影視、習語、旅遊、卡通等等話語或關鍵詞的混合，有對家國領袖的流行說詞，「太陽最紅，毛主席最親」、「大海航行靠舵手」；有人們的口頭禪，「跟着感覺走」、「別理我，煩着呢」、「人很善良，但老吃虧」；有流行歌曲，「世上只有媽媽好」、「好人一生平安」、「我的未來不是夢」、「來自北方的狼」；有生活用語或哲理，「當心觸電」、「不喝一杯」、「我吃蘋果你吃皮」、「天生我才必有用」、「錢非萬能，但沒錢卻是萬萬不能的」；有旅遊宣示，「摸到棒錘山能活一百三」、「我登上了南天門」，等等。但

這些文字沒有任何意義，它們或者好玩，有趣，或者是裝飾，姿態，它們不代表自己，它們只是被用來代表一個廣大的社會階層的精神，即當英雄或歌隊遭遇毀滅性悲劇的時候，他們還活着，他們得活着，而且他們要活得張揚、健康，他們要活出意義。

因此，說文化衫是民眾「自由的創造」是真正名實相符的。當歷史舞台上空落無人的時候，這些平日做慣了觀眾的人們，居然以穿著文化衫的方式完美地參與了歷史性的演出。聯想到政治家和知識份子敏感而脆弱的病症，我們有理由對這一民眾的創造表達由衷的敬意。

但在當時，文化衫上場的時候，人們卻是驚疑交織、目瞪口呆的。習慣了任一事物都有直接明瞭意義的中國人無能從文化衫的文字裏讀出意義，面對流行起來的文化衫，「別理我，煩着呢」、「跟着感覺走」、「情人一笑」，人們不知道他們在想甚麼，他們要幹甚麼。文化衫挑戰了人們的生活習慣，人們難以理解，文化衫就是生活本身，就是民眾活生生的創造。

多年來，文字之於中國人的精神有兩種關係，一類是合一性的，這種關係只有在少數人那裏才能建立起來，即中國人的精神附麗於並更新了文字；一類是引導性的，即多數中國人把文字當作生活的工具，文字引導了當下的追求，人們以名為實，因名稱義，使自己的生活具有某種「政治正確」或特別的意義。但文化衫卻是民眾發現發明的產物，它有如中國「書法」，只不過比書法更樸素更簡潔更正當。因為它是在一個民族的精神停滯下的民眾創造，它表明在一個禮失樂壞的社會裏，中國民眾具有創造

的意願和活力。在經歷過全國人民穿著清一色服裝的年代之後，在經歷過80年代的綠軍裝、白襯衫、中山裝、連衣裙等衣服之後，中國人用五花八門的文化衫為自己清教徒式的生活、為自己被代表的生活畫上了句號。

儘管文化衫的出場不為更多人理解，有心人卻發現了這一社會生活現象的特別之處。連續三四年夏天，攝影家李曉斌出沒於北京的天安門廣場、西單、王府井，為那些身著文化衫的無名人士「立此存照」，這些中年人、青年男女舉止自如、目光平靜，文化衫已經成為他們生活的一部分。透過李曉斌的攝影，我們可以想見一個時代的生機和民眾健旺的力量。

文化衫後來的遭遇是喜劇性的。它一旦進入官產學的視野，後者將其徵用為工具，它就變得精緻、有用、目的昭然起來。社會分層，人們各歸其位。民眾的創造再一次被遮蔽，民眾的聲音無由聽見，社會上演的是另外的戲劇，家庭劇、賀歲片、影視、流行音樂、大眾小說、網絡，所有這些，都以民眾的名義傾銷給了人民，都以世俗生活的力量灌輸給了人民。文化衫也不再是全民流行的時裝，不再是中國人人倫生活的慶典，民眾被強行納入到一個叫做「市場」的社會裏，文化衫不再是無情世界的感情，反而成了這個無情的市場世界的殖民手段。到今天，文化衫已經跟民眾的背心汗衫有了距離，而跟一種叫做T恤的時裝結盟，文化衫已經成為扶貧、志願、環保、保釣者的衣飾，至於民眾，我們已經無能知曉他們的喜怒哀樂。

余世存 大陸自由撰稿人

愛因斯坦對二十一世紀 理論物理學的影響

• 楊振寧

一百二十五年前愛因斯坦誕生於烏爾姆 (Ulm)。今天我受邀在此城市作關於愛因斯坦的演講，實感到非常榮幸。我很希望我能用德文來講，可是我知道，如果我這樣做，可能因為我的德文用字不當，會使你們聽起來很費力。承蒙你們同意，我將用英文來講。

愛因斯坦是二十世紀最偉大的物理學家，他和牛頓是迄今為止，世界歷史上最偉大的兩位物理學家。他的工作的特點是：深入、廣闊、豐富和堅持不懈。二十世紀基礎物理學三個偉大的概念上的革命，兩個歸功於他，而對另外一個，他也起了決定性的作用。

一 第一個革命：狹義相對論 (1905)

相對論這個名詞，並不是愛因斯坦，而是龐加萊 (Henri Poincaré, 1854-1912) 發明的。龐加萊在1905年的前一年的一次演講中講道^①：

按照相對論原則，不論是對於一個不移動的，或者是以均速運動的觀察者來說，物理現象的定律應該是相同的。因此，我們不能，也沒有任何方法可以分辨我們是否在從事這樣的運動。



圖1 1905年的愛因斯坦。時為瑞士專利局職員。那一年他提出狹義相對論，從而導致基礎物理學的革命。

* 原為2004年3月14日楊振寧在德國紀念愛因斯坦誕生一百二十五周年大會上的英文演講稿

這段說話不僅提出了「相對論」這個名詞，而且描繪出在哲學上絕對正確的、令人吃驚的洞察力。不過龐加萊並沒有了解此想法在物理學中的全部含義。在同一演講後面的段落顯示出他沒有能領悟「同時性」是相對的這個關鍵的和革命性的概念。

愛因斯坦也不是第一個寫出下面這組極為重要的變換公式的人：

$$x' = \gamma(x - vt), y' = y, z' = z$$

$$t' = \gamma\left(t - \frac{vx}{c^2}\right)$$

$$\gamma = \frac{1}{\sqrt{1 - v^2/c^2}}$$

這是洛倫茲 (Hendrik A. Lorentz, 1853-1928) 早已提出來的。這個變換曾經，至今仍是，以洛倫茲的名字命名。可是洛倫茲也沒有領悟「同時性」是相對的這個革命性的概念。他在1915年寫道^②：

我沒有成功的主要原因是我墨守只有變量 t 可被看作是真正的時間，我的局部時間 t' 最多只被認為是一個輔助的數學量。

這就是說，洛倫茲懂了相對論的數學，可是沒有懂其中的物理學，龐加萊則是懂了相對論的哲學，但也沒有懂其中的物理學。

龐加萊是當時偉大的數學家，洛倫茲則是當時偉大的理論物理學家。可是這個革命性的、反直觀的發現，即「同時性」實際上是相對的，卻有待於二十六歲的瑞士專利局職員愛因斯坦來完成。這個發現導致了物理學的革命。

這個革命還將另一個重要的概念帶進了物理學，即對稱的概念。對稱今日已成為二十世紀物理學的中心主題之一，而且肯定將引導並決定二十一世紀理論物理學的發展。在本演講的後面我們將回到這個概念。

二 第二個革命：廣義相對論 (1916)

廣義相對論是愛因斯坦卓越和深奧的創造。就其原創性和膽識而言，我相信它在物理學史中是無與倫比的。廣義相對論是由下述兩方面所推動：等效原理以及在對稱(或不變性)思想方面的有遠見的發展。關於後者，愛因斯坦在其晚年著作《自述註記》(Autobiographical Notes) 中寫道^③：

……狹義相對論(洛倫茲變換下的定律的不變性)的基本要求太窄，即必須假定，定律的不變性對於四維連續域中座標的非線性變換而言，也是相對的。

這發生在1908年。

可是要實現這個思想是艱難和緩慢的，它花了愛因斯坦八年之久。它對第一次世界大戰後的歐洲產生了巨大的衝擊，愛因斯坦因而成為全世界家喻戶曉的名字。

廣義相對論已在二十世紀、而且還將在二十一世紀產生深遠和廣泛的影響：它已導致幾何學的重要發展。它導出統一場論思想，而統一場論已成為基礎物理學中迄今尚未完全解決的主要目標之一。它還導出現代宇宙論這門學科，這門學科肯定將成為二十一世紀重要的科學領域之一。



圖2 愛因斯坦在柏林 Haberlandstraße家中

三 第三個革命：量子論 (1900-1925)

量子論是人類歷史上一次偉大的知識革命。這個革命肇始於1900年普朗克 (Max Planck, 1858-1947) 提出的大膽假設，即黑體輻射的發射和吸收是量子化的。然而這個大膽的假設以後的發展卻極其困難，而且有時看起來是沒有希望的。1953年奧本海默 (J. Robert Oppenheimer) 在他的萊斯講座中生動地描述了從1900到1927年為弄懂量子化思想的努力④：

我們對原子物理的了解，即我們稱之為原子系統的量子理論，源自世紀交替之時以及20年代時大量的綜合和解析工作。那是一個異常大膽的時代。它不是某一個人努力的結果，它包括來自許多國家的科學家的合作，……

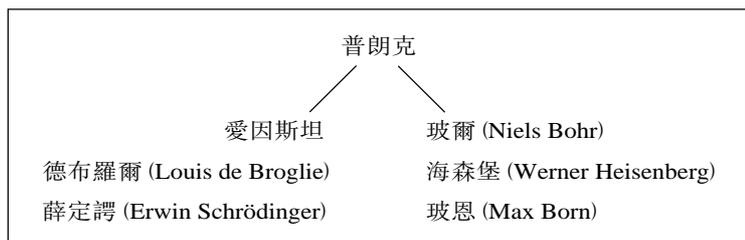


圖3 量子論發展之兩條路線，左面的路線遵循愛因斯坦關於電磁波是粒子的想法。右邊的路線遵循玻爾的原子結構量子化的想法。

1924-25年間，物理學中量子化的意義尚未被最後澄清，愛因斯坦又提出了一個大膽的思想：玻色—愛因斯坦凝聚。當時的物理學家對此都很驚詫和懷疑。而這個思想在最近幾年中卻已經成為基礎物理中最熱門的課題，並且可以指望它在未來會有神奇的用處。整個發展是愛因斯坦具有敏銳洞察力的又一個例子：他的洞察力遠遠超越他同時代的人。這是愛因斯坦天才的標誌。

藍佐斯 (Cornelius Lanczos) 在《愛因斯坦的十年 (1905-1915)》(The Einstein Decade [1905-1915]) 中曾這樣描述愛因斯坦在柏林當教授時的風格⑤：

幾乎每一個和他接觸過的人，都對他的風格的魅力留下了深刻的印象。



圖4 1922年愛因斯坦在巴黎法蘭西學院 (Collège de France) 演講

在沃爾夫 (Harry Woolf) 為慶祝1979年愛因斯坦百年壽辰而編的文集上，威格納 (Eugene P. Wigner) 寫道^⑥：

那些物理學討論會使我們認識了愛因斯坦思考的明晰，他的坦率、謙遜以及講解的技巧。

四 「着迷」於統一場論

在普林斯頓，愛因斯坦有一連串的助手。在前述沃爾夫編的文集中，愛因斯坦的助手之一霍夫曼 (Banesh Hoffmann) 這樣描述愛因斯坦和助手們的關係^⑦：

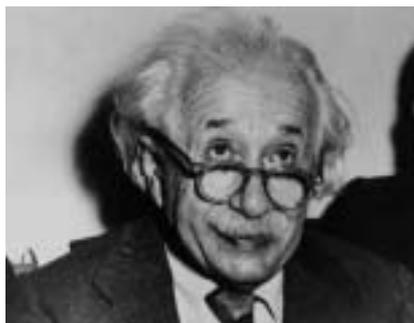
他從未對我們採用居高臨下的姿態。不論是在學術上還是在感情上，他都使我們感到非常輕鬆自在。

請允許我在這裏插進一些關於我個人的話題。1949年我到普林斯頓高等研究所時，愛因斯坦已經退休。我們這些年輕物理學家對我們領域中這位傳奇人物非常崇敬，但是很自然，我們都不敢去打擾他。不過在他對我和李政道在

1952年寫的兩篇關於相變的文章發生興趣後，曾找過我一次。那次我去了他的辦公室，在他那裏呆了一個多小時。在他面前我很拘謹，並沒有真正聽懂他主要的想法，只知道他對於李和我闡明的液—氣相變的麥克斯韋式的圖很有興趣。

我現在很懊悔從來沒有和愛因斯坦一起合影，不過1954年秋天，我為我的兒子

圖5 愛因斯坦在普林斯頓



和他拍過一張照片。那張照片是在我和米爾斯 (Robert L. Mills) 已經寫了非阿貝爾規範場那篇文章以後拍的。今天我很自然會問，如果那時我和他討論了我們這篇文章的主要思想，他會有甚麼反應：他曾對相互作用的初始原理着迷多年，也許對非阿貝爾規範場理論會有興趣。

愛因斯坦在普林斯頓主要研究統一場論。他在創立廣義相對論以後就專注於這項研究。他在這方面的努力是不成功的，而且招來了廣泛的批評，甚至嘲笑。舉例來說，拉比 (I. I. Rabi) 曾說^⑧：

回想愛因斯坦從1903或1902年到1917年的成就，那是非凡多產的，極具創造性，非常接近物理學，有驚人的洞察力。然後他去學習數學，特別是各種形式的微分幾何，他變了。

他的想法變了。他在物理學中那樣重大的創見也變了。

拉比對不對？愛因斯坦有沒有變？

為了回答這個問題，讓我們來讀一下愛因斯坦在其《自述註記》中寫的，數學怎樣會變得對他重要了^⑨：

在還是學生時我並不清楚，深奧的物理學基本原理和最複雜的數學方法的關係密切。只是在我獨立地從事科學工作多年後，我才逐漸明白這一點。

由此可見，愛因斯坦尋找「物理學基本原理」的目標並沒有變。改變的只是他探討問題的方法。創立廣義相對論的經驗告訴他^⑩：

可是創立(廣義相對論)的基本原理蘊藏於數學之中。因此，在某種意義上來說，我認為純粹推理可以掌握客觀現實，這正是古人所夢想的。

愛因斯坦的目標始終是探索「物理學的基本原理」。1899年當他還是學生時，他寫信給米列娃 (Mileva Marić，他們後來在1903年結了婚)^⑪：

亥姆霍茲的書還了，我現在仔細重看赫茲的有關電的力的傳送，因為我不懂亥姆霍茲電動力學中最少運動原則的理論。我愈來愈相信今日所提出的運動物體的電動力學與事實並不相符，我們可能可以用更簡單的方法去表示出來。

他在二十歲時已經對物理學的基本原理發生興趣。而到1905年，他所注意的這個基本原理就成為物理學偉大的革命之一：狹義相對論！

今天來評價愛因斯坦對統一場論的執着，我們可以說他確是着了迷。可是這是個多麼重要的迷，它為以後的理論研究指出了方向，它對基礎物理學的影響將深入到二十一世紀。



圖6 1954年愛因斯坦與楊振寧的長子楊光諾

更具體地講，愛因斯坦曾一再強調的下列研究方向，直到現在物理學家才真正認識它們的重要性：

(a) 物理學的幾何學化

1934年愛因斯坦在〈物理學中的空間、以太和場的問題〉（“The Problem of Space, Ether, and the Field in Physics”）一文中寫道^⑫：

存在度規—引力和電—磁兩種互相獨立的空間結構，……我們相信，這兩種場必須和一個統一的空間結構相對應。

在這裏他已經直覺地認識到電磁是一個「空間結構」。這個直覺促使韋爾 (Hermann Weyl, 1885-1955) 在1918-19年提出電磁學是一種規範理論，「規範」的意思是「量度」，是一個幾何概念。愛因斯坦當時批評這個理論是非物理的（下面我們還將回到這一點）。後來在1927-29年間，福克 (Vladimir A. Fock) 、倫敦 (Fritz London) 和韋爾本人修改了這個理論，在「規範」的指數中加了一個因子 $i = \sqrt{-1}$ ，使規範成為「相位」，從而形成了一個完美的幾何理論。

這個新的規範理論在1954年被推廣為非阿貝爾規範理論。自那時以來，非阿貝爾規範理論已經成為基本粒子物理中非常成功的標準模型的基礎。從許多方面來看，非阿貝爾規範理論是一個尚未竟全功的統一場論，部分地圓了愛因斯坦的夢。

非阿貝爾規範理論的數學基礎是一個稱為纖維叢上的聯絡的幾何結構。它和幾何學密切相關的另一個理由是它廣泛地，在基礎上用了對稱的概念。

在前面我們曾提到，愛因斯坦靠了廣泛的對稱性創立了廣義相對論。非阿貝爾規範理論也具有類似的、廣泛的對稱：用數學語言來說，廣義相對論的對稱在於正切叢，而非阿貝爾規範理論則在於以李群為基礎的叢。

對稱本來是一個純粹的幾何學概念。這個概念就這樣成為基礎物理學的基礎。我曾用「對稱支配相互作用」來描述這個發展。

(b) 自然定律的非線性化

愛因斯坦在其《自述註記》中寫道^⑬：

真正的定律不會是線性的，也不能從線性定律導出。

廣義相對論和非阿貝爾規範理論都是高度非線性的，這是高度對稱的內在要求。

(c) 場的拓撲

愛因斯坦通過兩個不同的途徑將拓撲學引入了場論。第一個途徑是在他創立宇宙學的時候，拓撲學立即作為他考慮對象的一個基本要素。第二個途徑則比較不太為人所知，那就是前面已經提過的，他對韋爾早期的規範理論所持的

異議。按照韋爾的理論，一根直尺在四維空間—時間中繞了一圈再回到原點，其長度將有改變。愛因斯坦在他給韋爾早期文章之一所寫的跋中對此提出異議：長度因此而有改變意味着不可能將直尺標準化，因此不可能有物理定律。

愛因斯坦的短跋具有愛因斯坦所特有的思考風格：直搗物理的核心。它給了韋爾的原始思想以致命的打擊。只有在前面已經提到過的，插入了因子 i ，將長度改變轉換為相位改變之後，才救活了這個思想。

上述轉換也消除了愛因斯坦原來的異議。可是相位改變是一個可以測量的量。如何測量呢？這就是由阿哈羅諾夫 (Yakir Aharonov) 和玻姆 (David Bohm) 兩人在 1959 年提出的，有名的阿哈羅諾夫—玻姆實驗 (當時他們並不知道愛因斯坦所寫的跋)。這個實驗涉及到兩股電子束流的干涉，它和愛因斯坦原來的跋中繞圈的幾何相當。這是一個很難做的實

驗，外村彰和他的共同工作者們在 1986 年左右出色地、定量地完成了這個實驗。

我要指出，這是首個實驗，證明在電磁學中，拓撲十分重要。電磁場是阿貝爾規範理論。在非阿貝爾規範理論的未來發展中，拓撲肯定將起更重要的作用。

五 愛因斯坦的反思

愛因斯坦在研究工作中非常獨立和執着。他的動力來自他對自然的強烈好奇心。在 1931 年的〈我所看到的世界〉(“The World as I See It”) 一文中，愛因斯坦清楚地透露出來了他的力量的源泉。也就是說他清楚地透露出來了愛因斯坦之所以為愛因斯坦^⑭：

我們能有的最奇妙的經驗是神秘感。是這種原始的激情孕育了真正的藝術和真正的科學。

不論是誰，如果沒有這激情，如果不再感到好奇和驚異，那就和死去了一樣，他的眼睛即失去了光明。這種神秘感，再滲入些恐懼，就形成了宗教。

認識到存在某些我們無法洞察的事物，認識到我們只了解最深的理論和最美麗的結構的皮毛，是這種認識和這種情感構成了真正的宗教信仰；在這個意義上，也只是在這個意義上，我是一個深深投入宗教的人。

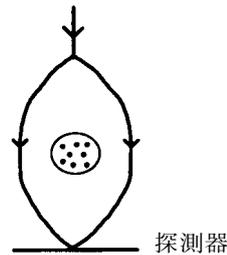


圖7 阿哈羅諾夫—玻姆實驗示意圖。中間是一線圈，其中磁力線垂直於紙面。兩邊的電子束在探測器上產生干涉線。線的位置與磁通量有關。電子束不受到任何電力或磁力。

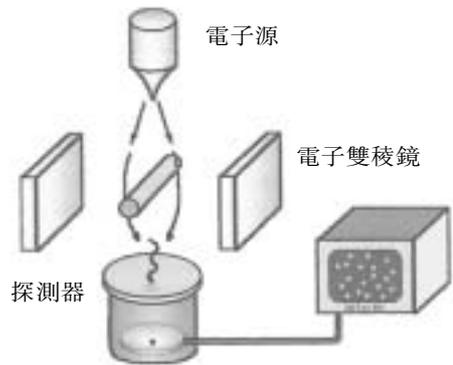


圖8 外村彰與合作者的實驗。

在另一場合，愛因斯坦強調「品性」對研究工作的重要性。在1935年一次紀念居里夫人的會上，他講道^⑮：

領袖人物的道德素質，比純粹的知識方面的成就，對於一代人和整個歷史發展進程的影響，似乎更為重要。

即使知識方面的成就，也取決於品性的崇高程度，而其所起的作用，比一般認為的要大得多。

在愛因斯坦誕生後一百二十五年，去世半個世紀的今天，他的思想依然左右着基礎物理的前沿。他不僅深深地改變了我們對於空間、時間、運動、能量、光和力這些基本概念的了解，而且還繼續以他的品性來激勵我們：獨立思考、無畏、不受拘束、富有創造力而執着。

范世藩、楊振玉 譯

註釋

① Henri Poincaré, "The Principles of Mathematical Physics", in *Physics for a New Century: Papers Presented at the 1904 St. Louis Congress*, The History of Modern Physics, vol. 5 (New York: American Institute of Physics, 1986), 284.

② Abraham Pais, *Subtle Is the Lord: The Science and the Life of Albert Einstein* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 167.

③⑨⑬ Albert Einstein, *Autobiographical Notes*, trans. Paul Arthur Schilpp (La Salle, Ill.: Open Court, 1992), 63; 15; 85.

④ J. Robert Oppenheimer, "A Science in Change", in *Science and the Common Understanding* (London: Oxford University Press, 1954), 37.

⑤ Cornelius Lanczos, "Introduction", in *The Einstein Decade (1905-1915)* (New York: Academic Press, 1974), ix.

⑥ Eugene P. Wigner, "Thirty Years of Knowing Einstein", in *Some Strangeness in the Proportion: A Centennial Symposium to Celebrate the Achievements of Albert Einstein*, ed. Harry Woolf (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1980), 461.

⑦⑧ "Working with Einstein", in *Some Strangeness in the Proportion*, 476; 485.

⑩ Albert Einstein, "On the Method of Theoretical Physics", in *Ideas and Opinions* (London: Alvin Redman, 1956), 270.

⑪ Jürgen Renn and Robert Schulmann, eds., *Albert Einstein/Mileva Marić: The Love Letters* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 10. 中譯引自童元方的譯本：《情書：愛因斯坦與米列娃》(台北：天下遠見出版股份有限公司，2000)，頁27。

⑫ Albert Einstein, "The Problem of Space, Ether, and the Field in Physics", in *Ideas and Opinions*, 285.

⑬ Albert Einstein, "The World as I See it", in *Ideas and Opinions*, 11.

⑮ Albert Einstein, "Maria Curie in Memoriam", in *Ideas and Opinions*, 76-77.

楊振寧 當代物理學大師，現任清華大學教授、香港中文大學博文講座教授。

從懲罰到權利的法律正義

• 徐 賁

自從正義問題逐漸引起中國學界關心以來，人們的注意點慢慢從分配正義擴展到法律正義。先是有希臘悲劇《安蒂戈涅》(Antigone)引發的關於「王法」和「神法」的探討，繼而又有關於「公民不服從」的思考。最近劉湧案審判事件更引起一些關於程序正義和實質正義的議論。這些思考和議論所涉及的一個共同問題就是實在法和更高法的關係，這也正是法律正義的核心問題。我在這裏擬通過海勒(Agnes Heller)、薩托里(Giovanni Sartori)和哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的有關理論，對法律正義和三種不同的更高法作一些討論。我選擇這三位政治學者是因為他們來自不同的政治經驗和政治文化背景。海勒來自經歷過斯大林式極權專制的匈牙利，薩托里來自民主自由傳統已經幾乎成為自然定式的美國，而哈貝馬斯則來自不忘納粹極權過去，但已實現民主憲政的德國。他們為我們提供了既有共同點又有明顯不同的法律正義討論，這是因為他們都面對現代社會的一些共同問題，但又特別關注一些與各自經驗社會有關的特殊問題。

一 懲罰性正義和自然法則

海勒把懲罰性正義、分配正義和正義／非正義戰爭理論並稱為現代「社會政治觀」正義的三個基本部分。法律正義只是現代社會正義的一部分，不是它的全部^①。古老的懲罰性正義指的是「以眼還眼」、「以牙還牙」或者「以血還血」的暴力報復，也可以說是一種極端意義上的公平觀念。痛苦和死亡必須公平分攤，實在沒有辦法報復的，就只能等待「因果」正義的到來。但是，很久以前，這種冤冤相報的暴力正義就已經開始被約束到某種文明秩序的道德教誨之中。例如，《舊約》中的「以眼還眼、以牙還牙」後來被解釋為並非提倡暴力，而是要將報復和懲罰限定在甚麼樣的罪得甚麼樣的報，或者誰有罪誰得報的文明尺度之內。於是，懲罰只能涉及直接有罪者，而不再涉及有罪者的家庭、部落或城邦。從報復到非報復，這是正義在人類文明史上的一個轉折。

在現代社會中，懲罰性正義的根本作用是維護社會政治秩序，而社會秩序則體現為規範和法規。當規範和

中國學界對法律正義的關心，近來開始從分配正義擴展到法律正義。這裏擬通過海勒、薩托里和哈貝馬斯三位來自不同政治文化背景的學者，討論法律正義和三種不同的更高法。海勒來自經歷過斯大林式極權專制的匈牙利，薩托里來自民主自由傳統已經幾乎成為自然定式的美國，而哈貝馬斯則來自不忘納粹極權過去，但已實現民主憲政的德國。

對於法律懲罰的目的有三種不同說法：第一是「付出代價」，第二是「嚇阻犯罪」，第三是「改造」。海勒認為只有第一種與懲罰正義有關。「嚇阻」把一些人當手段來警戒他人，這本身就缺乏道德性。「改造」本無須以懲罰為先決條件。如果改造因懲罰而發生，就仍然是一種嚇阻。若把「改造」當作懲罰的目的，則更是把改造應有的理性選擇扭曲為病態的非理性服從。

法規受到破壞時，懲罰就成為社會以這些規範或法規的名義對違反者的制裁，被制裁者因此付出「代價」。制裁行為具有維護規範和法規的正當性，能使社會正義得以伸張。現代意義上的懲罰不容「報復」。即使某些現代懲罰確實具有報復性（如株及家屬的「階級鬥爭」），它也必須以社會規範和法規的「懲罰」名義來進行。「以眼還眼、以牙還牙」是一種與現代社會懲罰正義不相符合的復仇正義。現代懲罰觀不允許「集體懲罰」（株連式懲罰）。它把行為者看成是唯一應當對其行為負責的人。這種道德個體觀可以說是現代倫理的一大進步。

懲罰犯罪並不等於就是正義。懲罰犯罪不僅涉及到實在法本身是否公正、合理和正義，還涉及到甚麼才是與正義有關的懲罰。人們一般把根據實在法以罪量刑視為正義。但是，以刑施罰的目的是甚麼呢？對這個問題的回答比以罪量刑本身更與法律正義有關。

對於法律懲罰的目的有三種不同的說法。第一是「付出代價」，第二是「嚇阻（其他人）犯罪」，第三是「改造（罪犯）」。海勒認為，在這三種目的中，只有第一種與懲罰正義有關。如果我們把人看成是自由而理性的存在，如果我們堅信人應該為他自己的行為負責，那麼我們就應當把人看成是自我完足的行為主體。如果一個人違反了社會規則，他就必須為此付出代價。一旦代價付清，罪行了卻，他也就不再有罪。這種為恢復正義而施行的懲罰可以由法律來執行，也可以由認罪者自己來執行，那就是自我懲罰^②。

「嚇阻」則不同。嚇阻把一些人當手段、當工具來警戒其他人，這本身就缺乏道德性^③。作為懲罰，嚇阻甚至可以說與正義無關。如果以先有罪後有罰，罪多重罰多重為法律正義的

原則，那麼臆測某些人將會犯罪，在罪發前就宣告會予以某某懲罰，這本身就有悖正義原則。為了達到防止效果，嚇阻性的法律往往會對現有的犯罪從重懲處，即所謂的「嚴打」，這本身也不符合公正量刑的正義原則。嚇阻甚至還會在沒有懲罰對象的情況下故意製造一些對象，從「鎮反」、「反右」到「文革」，我們所熟悉的各種政治運動所起的就是這種作用。

「改造」的法律正義性也頗成問題^④。如果懲罰指的是為罪過付出代價，而改造指的是將接受規範和法規變成自覺行為，那麼懲罰和改造之間就不存在任何直接因果關係。改造本無須以懲罰為先決條件。如果改造因懲罰而發生，那麼「改造」實質上是害怕再度發生懲罰，「改造」後「變好」實際上是一種「學乖」。這樣的改造仍然是一種嚇阻效果。以懲罰為改造手段，學習善行的動力是害怕痛苦，不是自覺為善的快樂。真正的改造應當是自覺自願的，自己看到不對，即使無外力迫使，也照樣發生價值和行為的變化。把「改造」當作懲罰的目的（如《一九八四》中溫斯頓經過101室的折磨獲得「新生」），更是徹底要把改造應有的理性選擇極度扭曲為病態的非理性服從。同樣荒唐的是，以強迫勞動來進行改造，一面說勞動光榮，一面用勞動作為懲罰，這種做法是很偽善的。人們可以問，有許多其他光榮的事可以引導罪犯改造，如入黨、提幹、升官，為甚麼不用這些光榮的事，而偏要以勞動來作為改造手段呢？

僅僅區分「刑罰」、「嚇阻」和「改造」，還只是在抽象模式的層次上討論懲罰正義。這樣的討論有一個前題，那就是，實在法已經具有正當性，並被大多數人視為正義之法。然而，在實際情況中，實在法卻並不總是具有正當性或者正義性。這是海勒

特別關心非正義實在法的出發點。海勒在討論非正義的實在法時，提出的問題非常特殊，與阿倫特 (Hannah Arendt) 在討論納粹邪惡時對極權實在法和執法人道德責任的思考極為相似。海勒提出的核心問題是，即使專制政治體制下的法律條文未必款款皆不正義，這樣的法律制度或體系本身是否具有法律正義權威？在專制制度下，服從法律是否會成為一種犯罪行為，而不服從法律反而成為一種道德之善？海勒在回答這些問題之前，首先說明她回答這些問題的兩個前題。第一，每個社會中都會同時存在正義之法和非正義之法。即使是非正義或邪惡的法律制度中也會有正義之法。第二，法律正義所涉及的正義不是預先存在、固定不變的。正義永遠是處於變化和轉變狀態中的能變正義 (dynamic justice) ⑤。

基於這兩個前題，海勒強調，具體法律條文和整體法律制度的關係完全取決於政治制度是否保障公民的公開批評權利。當我們說某法非正義時，我們是在說它「錯」。「錯」不單單是「不正確」。「錯」與「惡」有關。「非正義」是一個很強的指摘，非正義法就是我們常說的「惡法」。在一個社會裏，如果人們有權利公開批評某法為惡法，公開說明自己為甚麼認為那是惡法，那麼，一旦大多數人同意，就可以用善法來取代惡法。在這種情況下，批評者所運用的正義是能變正義，不是凝固正義。它必然要在公開的討論中形成和變化，沒有公開討論也就沒有能變正義。在允許能變正義存在的情況下，即使某法確實是惡法，它也不會使得整體法律制度成為非正義的制度。既然整體的法律制度允許人們公開批評具體的法律，而人們並不批評所有現存的法律，那就說明他們仍將其他法律視為正義之法⑥。

如果人們視某法為惡法，卻又沒有公開表示自己意見的權利，那又會是一種甚麼情況呢？在這種情況下，公民的公開批評權利被剝奪了，能變正義被壓制和封殺了，訴求正義和討論正義的程序被破壞了，正義本身也就被踐踏了。當一個法律制度踐踏正義的時候，它本身也就不可能再是正義性的了。看一個法律制度正義不正義，最重要的一點就是它允許不允許人們公開批評現有的法律。這是一種政治權利和公民權利，它本身又是由實在法所規定的。一旦公民失去了這個權利，那麼改變惡法的公正程序也就根本不再可能，這個制度也就再無正義可言。

專制體制對整個社會有深遠的危害，其中最顯著的是暴力充斥、思想貧弱和道德淪喪。既然人們不能通過正當程序來改變法律，暴力便成為謀求改變的唯一途徑。暴力總是非法的，但暴力也可以用道德權利為理由。剝奪公民權利和政黨公平競爭的專制之法本身就是一種暴力。許多人都把以暴易暴的反抗看成為合理的行為，暴力革命就是這樣發生的。中國多有革命而少見政治改善，無正義之法是一個根本原因。專制造成了法無處不在，而法學思想卻無處可尋的荒謬情形。既然所有的法，不論善惡，都受整體法律制度保護，都不允許公開批評，那麼所有的法，不分善惡，也都成為武斷強制之法。在這樣的制度中，法理和法律探索和思考當然不可能得到發展。司法體制中的人對現有法律條文唯命是從，而一般人對法則是一味懼怕。在專制制度下，法網愈森嚴，社會就愈無道德。只要「不犯法」，或者犯法而不被抓住，人們做甚麼事情都不會在乎。久而久之，便造就了一個完全道德淪喪的社會。

看一個法律制度正義不正義，最重要的就是看它允許不允許人們公開批評現有的法律。專制體制對整個社會的危害，最顯著的就是暴力充斥、思想貧弱和道德淪喪。既然人們不能通過正當程序來改變法律，暴力便成為謀求改變的唯一途徑。剝奪公民權利和政黨公平競爭的專制之法本身就是一種暴力。

批評實在法為非正義，必然要涉及以更高法為標準的問題，海勒採取的是「自然法」原則，即每個人都天生自由，都天生珍愛自己的生命，這兩條基本價值是「不容放棄」的法則。海勒對自己祖國匈牙利的極權統治有深切體會，她所說的「無辜」是指一個人之所以受到懲罰，完全是因為他是那個被專制者視為異類群體的成員，海勒稱之為「絕對暴政」。

批評實在法為非正義，必然要涉及以更高法為標準的問題。在這個更高法問題上，海勒採取的是「自然法」原則。在海勒那裏，自然法指的是每個人都天生自由，都天生珍愛自己的生命。這兩條基本價值是「不容放棄」(inalienable)的法則，我們用它們來驗視統治政權法律體制的正義性。雖然如此，海勒還指出，「當公民被自己的國家無辜奴役的時候，我們並不需要援引自然法則來將奴役判定為犯罪行為。」因為「人們一直就把這種行為視為罪行」^⑦。也就是說，現代國際社會對公民自由和珍愛生活的價值已經有了共識，並不需要不斷重申自然法則。海勒是匈牙利人，她對自己祖國的極權統治有深切體會，她所說的「無辜」是特有所指的。「無辜」是指一個人的行為和他受到的懲罰之間完全沒有直接關係，他之所以受到懲罰，完全是因為他是那個被專制者視為異類群體的成員，海勒稱之為「絕對暴政」^⑧。

從株連親族、階級成分論、種族清洗到紅色高棉式的大屠殺，專制暴政延綿不絕。海勒認為，這種暴政之法是為「企圖滅絕社會中的一部分人服務的。……從奴役到發配，再到屠殺，屠殺成為邪惡法律的必然後果。在納粹德國、斯大林的蘇聯和波爾布特的柬埔寨，這些都成為罪惡法律制度的體現」^⑨。海勒贊同亞里斯多德關於「暴君是罪犯」的說法。她進一步強調，「體現暴君意志的法也是罪惡的。」^⑩海勒不僅援引了阿倫特關於納粹法律體現元首(希特勒)意志的論說，而且同意阿倫特提出的專制制度下的個人不應執行專制法律的立場。海勒寫道：「如果法是罪惡的，那麼執法者就從正義行使者變為非正義行使者。在這種情況下，有正義意識的人就會拒絕服從專制法律。」

這種拒絕執法既符合道德原則也符合法制精神，「道德和法在這裏並不矛盾，……因為罪惡的法並不是真的法，而只是徒具法的表相而已。」^⑪

二 人民主權和政治自由

如果說海勒關心法律正義與斯大林式專制制度下的生活經驗有關，那麼薩托里對實在法和更高法的思考便明顯具有民主社會的生活經驗特徵。薩托里所着眼的是民主憲政制度下的實在法，所以基本上不存在海勒所說的「暴政意志」問題。但這不等於說，民主體制下的實在法就此自然而然地符合法的真正精神。民主體制下的實在法是按照公民共同認可的程序，並由代表民意的立法者所訂立的，因而具有程序正義性。這種程序能產生善法，也能產生惡法和劣法(極瑣碎的繁文褥節)。通過這一程序所設之法能體現「立法者的統治」，但未必能真正體現「法的統治」。真正的法的統治必須具有實質正義，而立法者的統治雖然具有程序正義，但卻未必總是具有實質正義。

在薩托里那裏，正義不是凝固的。正義雖然與「平等」這個基本的社會價值有關，但平等本身就是一個有爭議、在發展的觀念。薩托里強調的不是以某種既有的正義來指導形成實在法。他強調的是，現在的實在法愈來愈強調符合程序，以至忘卻了法的基本精神，那就是，法之所以有權威，全然依仗它與正義的內在聯繫。正義，這才是法的合法性的唯一依據。正義只能在擁有政治自由的人們不斷的共同探索中才能形成和發展。因此，探求和維護正義的根本前題就是維持公民的政治自由。法的實質正義是和政治自由價值緊緊聯繫在一起的^⑫。

為甚麼在民主制度下還需要顧慮政治自由問題呢？政治自由不是專制制度下才缺乏的嗎？薩托里所關心的民主制度下的政治自由是有針對性的。西方的分析法學和法學實證論都試圖以純粹形式來規定法，「將法等同為法的形式。」這種法的觀念使得法成為一個純粹的形式問題，不再與內容有關。它的自然結論是，「凡是有國家法 (*Rechtsstaat*) 存在的地方，都不可能再有非正義法的存在。」薩托里指出，形式主義的法學家忘記了這樣一個基本情況，談程序形式的前題必須是民主憲政國家，而政治自由才是民主憲政國家的特徵和堅持保證的公民權利^⑬。政治自由不是人天生帶來的，它是一種人為的權利，一種只能通過努力爭取和精心維持才能保有的權利。不抓緊這一點，民主制度就有蛻變為專制法治的可能，魏瑪共和國被法西斯政權所取代，便是一個歷史前例。

政治自由和公民權利並不總是被強調為一種與民主憲政相聯繫的權利。例如，在十八世紀，公民法被視為自然法，自由也被視為自然權利，人因受「公民法」的保護而自由^⑭。對於現代人來說，問題往往就出在這「公民法」上。我們要問，現有的公民法公正嗎？我們還必須問，甚麼是公民法？我們甚至還要追問，究竟甚麼是法？薩托里對這些問題的思考方法是追溯法原有的正義本源，即法的實質正義所在。他強調，現有的法和正義間的聯繫是在羅馬傳統中形成的。法是正義之法，不是苛刑惡法。正義是體現為法的正義，不是抽象的理念和主義。因此，*ius* (拉丁語中的「法」) 和 *iustum* (正義的) 是緊緊交織在一起的。在長期的歷史過程中，原先指「法」的詞，在英、法、意等西方語言中演變成指「正義」的詞，「法」和

「正確」就變成同一個意思。這種法的觀念非常重要，因為法代表的是一個群體關於正義的觀念，不是某個統治者所奉行的統治典律。法不僅指那些具有法的形式規則，而且更指某種具體的價值內容，一種與正義相匹配的品質^⑮。

法和正義交織在一起的情況，可以從歷史悠久的民間天理觀中看出。除非出現了暴君、昏君，人們一般用「天理王法」來指某種公正的社會秩序。碰到特別邪惡的人和事，人們便會仰天而問：「難道沒有天理王法了嗎？」法和正義不分的情況在近世發生了根本的變化^⑯，法不再是由全能全善的上帝或上天所賜予，而是由人所訂立。因此，在現代社會秩序中堅持正義，人們必須弄清楚法是由誰制定的，怎麼制定的，經由誰來解釋社會正義要求，等等。公民接受法治，則要求立法和司法者自己先接受法治。要做到這一點必須有制度的保證。薩托里指出，「在憲政國家裏，解決這一問題的途徑是盡量通過立法程序使得『法的形式』能把握法的內容。事實上，憲政制度的諸多設計都是為了創造某種立法條件，使得 *ius* (法) 和 *iustum* (正義) 仍然保持聯繫。」在民主憲政國家裏，人民把立法之事託付給一些由選舉所產生的人們 (議員)。他們代表的是人民，不是某個權力集團或政府。人民的代表必須向選舉人匯報，「人民並不允許那些代表人想怎麼做就怎麼做。」^⑰ 人民代表所立之法，它的正義性歸根結底來自人民主權。

以法和人民主權正義的內在聯繫來看，現今世界上許多法便不算是真正的法。薩托里寫道：「人們把任何一種國家都稱作為『憲法』國家，把任何一種統治者自說自話頒布的國家命令都稱作為『法』」，以至「暴力專制的立法不僅被稱作為法，甚至還被遵

正義只能在擁有政治自由的人們不斷的共同探索中，才能形成和發展。因此，探求和維護正義的根本前題就是維持公民的政治自由。政治自由是一種人為的權利，一種只能通過努力爭取和精心維持才能保有的權利。不抓緊這一點，民主制度就有蛻變為專制法治的可能，魏瑪共和國被法西斯政權所取代，便是一個歷史前例。

和薩托里一樣，哈貝馬斯堅持區分「法律性」和「合法性」，所不同的是，薩托里從個人政治自由來強調這一區分，而哈貝馬斯則更從整體社會秩序的權威來要求這一區分。哈氏指出，在現代國家社會中，合法性應當建立在正義性之上；現代社會秩序建立在法律秩序上，而法律秩序則主要由個人權利所構成。

奉為合理合法之法」。在西方流行的形式論或實證論法學其實正是在為這樣的惡法打開了方便之門^⑩，這是薩托里對之堅決抵制的根本原因。薩托里堅持將法律性 (legality) 與合法性 (legitimacy) 徹底分開來。他指出，在不具合法性的法律面前，人民可能有兩種自由，一種是批評它的自由，一種是絕對服從的自由，他把第一種自由稱作為 freedom from，把第二種稱作為 freedom to，「而正是這兩種不同的自由標誌了（一個國家）政治自由和政治壓迫之間的界限。」^⑪

三 人權與法律正義

和薩托里一樣，哈貝馬斯堅持區分「法律性」和「合法性」，所不同的是，薩托里從個人政治自由來強調這一區分，而哈貝馬斯則更從整體社會秩序的權威來要求這一區分。哈貝馬斯指出，「由於國家權力媒介是用法律形式建構起來的，政治秩序依靠的主要是法律的合法性。也就是說，……法律不僅要求得到實際承認，而且要求值得承認。」^⑫在國家機器有效的社會中，法律都是得到實際承認的，但卻未必都值得承認。如果只得到實際承認，而不值得承認，那就是缺乏合法性。

在現代國家社會中，合法性應當建立在正義性之上，合法性首先是對體現國家制度的社會秩序權威而言的。現代社會和傳統氏族社會不同，後者的權威是世襲的，世襲性就是其合法性，但現代社會權威的合法性則必須在制度上體現為它的法律的合法性。現代社會秩序建立在法律秩序上，而法律秩序則主要由個人權利所構成。因此，現代社會的基本成員身份是法人，即擁有法定權利的個人。

在傳統法律秩序中，法律同時也是道德。但在現代法律秩序中，法律與道德是有區分的，法律強調的是一個人做某些事的「資格」(entitlements) (即權利)，而道德強調的則是一個人做某些事的「義務」。現代社會秩序中的個人首先是法人，他的權利優先於道德，這是因為現代社會秩序堅持人人必須擁有同等的權利，但卻不堅持人人都成為同樣的道德君子^⑬。同等的權利使得不同的眾人在共同的承擔面前獲得同等的保障，這種公平性就是法制和政治正義。當然，有的法律並不以保護個人權利為目的，而只是為了保護君王或其他專制權力。即使在這種情況下，只要法同等地對待一切人，法還是會被許多人視為具有某種程度的正當性。但是，為一己權力服務的法，從性質上說是不可能同等地對待一切人的。就在它允許有的人為法所管，有的人不為法所管的時候，它也就失去了起碼的正當性。

哈貝馬斯把當代世界人權看成是比實在法更高的正義權威，因為人權明確規定了國家正義(即合法性)與個人權利的關係。現代國家正義必須表現為法律形式，而現代法律則首先必須是與人權相一致的公民權利和政治權利。哈貝馬斯將人權確定為更高法，這既不是排斥人民主權，也不是排斥自然法，而是要強調，人權比人民主權和自然法能更清楚表現程序正義和實質正義的高度一致。人權為人們不斷形成和完善正義提供了理性討論的「論壇」，讓人人能自由理性地發表意見，公民享有交際和參與的政治權利^⑭。人權同時也為這一討論提供了基本的「內在價值」(公民同等的基本權利)。人權體現的是一種超越單純「實用共識」和純粹「價值共識」對立的「理性共識」^⑮。人權使得人民主權的實用共識和古典人權的價值共識統

一起來，「民主權的原則確立了一種程序，因為這種程序的性質是民主的，所以它為合法的結果奠定了基礎。」同時，自然法強調人的生命和自由，其實就是「古典意義上的人權」，自然法古典人權「為(社會民眾)追求自己的生活目標提供了活動空間，這一人權所支持的是一種本身就具有合法性的法治」²⁹。

現代人權作為更高法，它把人民主權和自然法古典人權有機地結合在一起。它的內在價值是多方面的。國際社會關於人權的對話推動了在不同歷史階段形成的三個方面的人權。第一是安全權利，包括人身尊嚴、自由以及與此有關的政治參與和民主治理權利。第二是社會和經濟權利，保障人的基本食品、健康、教育和工作權利。第三是文化成員的健康環境等群體權利。這三種權利涉及到不同的侵權主角和不同層次上的國家責任和實在法。人權是一些保證人的尊嚴不受非法強迫的普遍要求。這些要求所體現的價值準則已經形成了由國際社會所廣泛支持的法規，其中最重要的是關於公民權利和政治權利的國際公約，關於經濟和文化權利的國際公約，關於戰爭犯罪的條約(《日內瓦公約》)，關於防止屠殺及保護弱勢群體的公約(如聯合國關於保障兒童權利和消除歧視婦女的公約)。

哈貝馬斯十分強調人權的內在價值，「人權為每個人提供全面的法律保護，也提供追求個人生活的相同機會，人權顯然是有內在價值的。不應當把人權僅僅看成是形式民主(共同意志)的工具。」³⁰哈貝馬斯還強調人權價值的人為性，這是他堅持憲政的根本出發點：「我們所理解的制憲模式，它不把人權當作一種預先設定的道德真理，人權不是被發現的，而是被建構的。」只有當人權被明確為「法

權」時，人權才成為有實質意義的權利，「很清楚，法權和道德權利是不一樣的，法權必須在政治上有束縛力。作為個人權利(或主體權利)，人權從一開始就具有法的性質，人權顧名思義就必須由立法機構制定為實在法。」³¹

人權在每個具體社會中必須對政府具有政治束縛力，否則便是空談人權。人權在每一國實在法中必須得到體現，因為人權不只是抽象的道德原則，人權本身就具有法權的性質。一個國家如果真的尊重人權，真的把人權當作人類共認的更高法，它就必須認可和制定關於普通人的公民權利和政治權利的實在法。在不民主的國家裏，法律不給公民基本人權，如自由言論、集會、結社的權利，但卻把剝奪這些權利說成是一種同樣符合人權，甚至更體現人權的精神。這種作法充分表現在哈貝馬斯所強烈批評的「亞洲價值」論中³²。他認為，如果我們不把公民看成「個人」，而是看成「法人」，也就不會受惑於「亞洲價值」關於集體壓倒個人的謬說，「法人只能在社會化(即集體化)的過程實現個人化。若要保障個人的完整性，就必須讓個人能夠自由地加入那些能轉化為社會或文化認同的社會人際關係和文化傳統。」³³換言之，在現代法制制度中，社會和文化認同不是強加於個人的，個人有選擇與之認同或不與之認同的權利。只有當個人的自主性有了保障，他才能真正成為一個社會中的法人的個體，他對社會或傳統的認同才有主體選擇的意義。

與海勒和薩托里相比，哈貝馬斯是最為強調法律正義的權利性質的。海勒較多地關心法律正義中的懲罰問題，而薩托里關心的則主要是在民主制度中立法者遮蓋法律的隱患。我們發現，海勒比較關心司法層面的問

哈貝馬斯把當代世界人權看成是比實在法更高的正義權威，因為人權明確地規定了國家正義與個人權利的關係。國際社會關於人權的對話推動了在不同歷史階段形成的三個方面的人權：第一是安全權利；第二是社會和經濟權利；第三是文化成員的健康環境等群體權利。這三種權利涉及到不同的侵權主角和不同層次上的國家責任和實在法。

在當今中國，說到法律，人們首先想到的就是低層次司法，這是因為法律還遠未成為一種彪炳正義的社會建設途徑，法律也還不代表以民主憲法和民主立法為根基的政治秩序。中國現有的實在法並非都是惡法或劣法，但在憲法和立法正義得不到保障的情況下，實在法中的惡法和劣法便不再是個別現象，而成為整個制度缺乏正義的標誌。

題，而薩托里和哈貝馬斯則分別關心立法和憲法的層面。羅爾斯(John Rawls)曾把法制區分為憲法、立法和司法這幾個高低有別的層面，「在各層次所作的決定對它以下的層次都有約束力」^②，也就是說，憲法統領立法和司法，而憲法和立法則又統領司法。我們有理由相信，沒有憲法和立法層面的正義，司法層面的正義是很難得以保證的。海勒不是不關心憲法和立法層面的正義，她要特別強調的是，非正義的司法理念和行為(如「殺雞儆猴」、集中營式的「勞動改造」、聯坐株連、法判不公，等等)，對普通人的安全生存具有最直接的傷害和威脅，因此最需關切，也最能由此引發人們對民主憲政和民主立法的強烈要求。在當今中國，說到法律，人們首先想到的就是低層次司法，這是因為法律還遠未成為一種彪炳正義的社會建設途徑，法律也還不代表以民主憲法和民主立法為根基的政治秩序。中國現有的實在法並非都是惡法或劣法，但正如海勒所指出的那樣，在憲法和立法正義得不到保障的情況下，實在法中的惡法和劣法便不再是個別現象，而成為整個制度缺乏正義的標誌。

我們還發現，在海勒、薩托里和哈貝馬斯那裏，用以衡量實在法正義性的更高法都與某種盡量廣大的「人」觀念相聯繫，其中海勒所說的「自然人」也許最容易為我們所理解。在民主政治理論和權利法學理論極為貧弱的中國社會中，人們對實行壓迫、迫害的非正義實在法的控訴和反抗，幾乎無一例外採用了與普遍人性有關的正義話語。薩托里在陳述理性、自主之人時，十分明確地把政治自由放在人性之前，這是因為政治的不自由不但會扭曲人性，甚至還能將人性變為獸性。哈貝馬斯在表述憲政共和思想

時，則更是把人規定為普遍人權的擁有者。在哈貝馬斯那裏，民主憲政的社會秩序是一種體現人權的法權秩序，它的基礎不是自然的人性，而是人為的公民和政治權利。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ Agnes Heller, *Beyond Justice* (New York: Basil Blackwell, 1989), 153; 169; 169-70; 165-66; 176; 177; 179; 179; 178; 179; 179.

⑫⑬⑭⑮⑯ Giovanni Sartori, "The Classical Issues", pt. 2 of *The Theory of Democracy Revisited* (Chatham, N.J.: Chatham House Publishers, 1987), 327; 323; 322; 322-23; 323; 328.

⑰ Charles Louis de Secondat Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, bk xxvi, chap. 20.

⑱ 參見 Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Law in Historical Perspective* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960), esp. chap. 11.

⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ Jürgen Habermas, "On Legitimation through Human Rights", in *Global Justice and Transnational Politics: Essays on the Moral and Political Challenges of Globalization*, ed. Pablo De Greiff and Giaran Cronin (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2002), 197; 198; 199; 199; 201; 206; 207-10; 210.

㉗ Derek L. Phillips, *Toward a Just Social Order* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 77.

㉘ John Rawls, "The Obligation to Obey the Law", in *Morality and the Law*, ed. Robert M. Baird and Stuart E. Rosenbaum (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1988), 129-30.

徐 賁 美國加州聖瑪麗學院英文系教授

廢除我國選舉法中的 四分之一條款

● 趙曉力

一 四分之一條款的由來

所謂四分之一條款，是指我國選舉法中規定的，在分配全國人大代表和地方各級（包括自治州、縣、自治縣和省、自治區）人大代表名額時，按照農村每一代表所代表的人口數四倍於城市每一代表所代表的人口數分配的條款。具體見《人民代表大會和地方各級人民代表大會選舉法》第十二、十四、十六條。這樣一來，農村人口在全國和地方人民代表大會中的被代表權便只有城市人口的四分之一。

比如，2002年3月15日九屆全國人大五次會議通過的《關於第十屆全國人大代表名額和選舉問題的決定》就規定：「各省、自治區、直轄市應選的第十屆全國人民代表大會代表的名額，農村按人口每九十六萬人選代表一人，城市按人口每二十四萬人選代表一人。」這種在城市和農村按不同的人口比例確定人大代表名額的做法，最早見於1953年《全國人民代表大會及地方各級人民代表大會選舉

法》。該法規定：「各省應選全國人民代表大會代表的名額；按人口每八十萬人選代表一人」，但「中央直轄市和人口在五十萬以上的省轄工業市應選全國人民代表大會代表的名額，按人口每十萬人選代表一人」。農村每一代表所代表的人口數，是城市每一代表所代表的人口數的八倍。確定省、縣人大代表名額時，農村每一代表所代表的人口數，也多於城市每一代表所代表的人口數。該法實施到「文化大革命」前夕。

「文革」後重建人民代表大會選舉制度，1979年的《全國人民代表大會及地方各級人民代表大會選舉法》分別規定了自治州、縣、自治縣和省、自治區以及全國三級人民代表大會代表的名額，按照農村每一代表所代表的人口數四倍、五倍和八倍於城市每一代表所代表的人口數的原則分配。1982、1986年修改《選舉法》都保留了這一比例規定。1995年將這三個比例，統一調整為農村每一代表所代表的人口數四倍於城市每一代表

所謂四分之一條款，是指我國選舉法中規定的，在分配全國人大代表和地方各級人大代表名額時，按照農村每一代表所代表的人口數四倍於城市每一代表所代表的人口數分配的條款。這種做法，最早見於1953年《全國人民代表大會及地方各級人民代表大會選舉法》。該法實施到「文化大革命」前夕。

* 本文得到北京大學985課題資助，特此致謝。

表1 農村每一代表所代表的人口數與城市每一代表所代表的人口數的倍數

	全國人大	省、自治區人大	自治州、縣、自治縣人大	直轄市、市、市轄區人大
1953	8	多於	多於	市人大郊區每一代表所代表的人口數，應多於市區每一代表所代表的人口數
1979	8	5	4	農村每一代表所代表的人口數，應多於市區每一代表所代表的人口數
1982	8	5	4	同上
1986	8	5	4	同上
1995	4	4	4	同上

所代表的人口數，是為四分之一條款。這五部選舉法的有關規定如表1所示。

1953年2月11日，鄧小平代表選舉法起草委員會在〈關於《中華人民共和國全國人民代表大會及地方各級人民代表大會選舉法》草案的說明〉^①中，對《選舉法》中規定城市和鄉村應選代表的不同人口比例問題做了說明。立法者承認這個不同比例的規定違反了選舉權的平等性，但符合「現實合理性」：

在選舉上不同比例的規定，就某種方面來說，是不完全平等的，但是只有這樣規定，才能真實地反映我國的現實生活，才能使全國各民族各階層在各級人民代表大會中有與其地位相當的代表，所以它不但是很合理的，而且是我們過渡到更為平等和完全平等的選舉所完全必需的。

草案規定了城市和鄉村應選代表的不同的人口比例。條文規定省每八十萬人選舉全國人民代表大會代表一人，而工業城市則每十萬人就可選舉全國人民代表大會代表一人。對省、市、縣人民代表大會代表都作了同樣性質

的規定。城市是政治、經濟、文化的中心，是工人階級所在，是工業所在，這種城市和鄉村應選代表的不同人口比例的規定，正是反映着工人階級對於國家的領導作用，同時標誌着我們國家工業化的發展方向。因此，這樣規定是完全符合於我們國家的政治制度和實際情況的，是完全必要的和完全正確的。

1979年6月26日，彭真副委員長在第五屆全國人民代表大會第二次會議上，對1979年《選舉法》草案做了說明^②，但並未涉及農村和城市按照不同人口比例確定代表名額的問題。此後選舉法的歷次修改也未說明這個問題。

二 四分之一條款與直接選舉中的選舉權平等

那麼，四分之一條款和選舉權的平等性究竟有甚麼關係呢？為了探究這一點，不妨把我國《選舉法》中的四分之一條款與美國1787年《憲法》中的五分之三條款作一比較。

1953年2月11日，鄧小平對《選舉法》中規定城市和鄉村應選代表的不同人口比例問題做了說明：「在選舉上不同比例的規定，就某種方面來說，是不完全平等的，但是……這種城市和鄉村應選代表的不同人口比例的規定，正是反映着工人階級對於國家的領導作用，同時標誌着我們國家工業化的發展方向。」

美國1787年《憲法》第一條中規定：

眾議員名額和直接稅稅額，在本聯邦可包括的各州中，按照各自人口比例進行分配。各州人口數，按自由人總數加上所有其他人口的五分之三予以確定。自由人總數包括必須服一定年限勞役的人，但不包括未被徵稅的印第安人。

這裏的「其他人口」，是指黑人奴隸。黑奴雖然按五分之三的比例計算在各州人口數內，作為在各州之間分配眾議員名額的基礎，但他們並不擁有眾議員的選舉權。美國憲法規定「眾議院由各州人民每兩年選舉產生的眾議員組成。每個州的選舉人須具備該州州議會人數最多一院選舉人所必需的資格」。選舉眾議員的選舉人，必須具備選舉各州議會人數最多的一院的選舉人所具備的資格，當時黑奴並不具備這樣的資格。

黑奴的選舉權，是在美國內戰後通過憲法第十三、十四、十五修正案後才獲得的。第十四修正案第一款規定：「所有在合眾國出生或歸化合眾國並受其管轄的人，都是合眾國的和他們居住州的公民。」第十五修正案第一款規定：「合眾國公民的選舉權，不得因種族、膚色或以前是奴隸而被合眾國或任何一州加以拒絕或限制。」在黑奴獲得公民身份和選舉權後，在計算各州人口以分配眾議員名額時，五分之三條款也同時廢除，黑人和其他人(但仍然不包括未被徵稅的印第安人)同樣對待。如果州拒絕或限制包括黑人在內的公民的選舉權，則其在眾議院的代表權，會視被限制的人數的多寡進行成比例的削減(第十四修正案第二款)。

和美國1787年《憲法》中的五分之三條款不同的是，我國《選舉法》中的

四分之一條款，並非完全否認農村人口的選舉權，而只是加以稀釋。

1953年《選舉法》規定，直接選舉僅在鄉、鎮、市轄區和不設區的市進行。這一級人大代表選舉，並不按城市農村人口以不同的比例分配代表名額。居住在同一鄉、鎮、市轄區和不設區的市內的選民，他們的選舉權應該是平等的。

1979年以後的《選舉法》把直接選舉由鄉鎮一級人大擴展到縣一級人大。《選舉法》並沒有規定鄉鎮人大選舉按不同人口比例在城鄉之間分配代表名額，至少在法律上，鄉鎮一級人大代表的選舉是普遍、直接、平等的。但在縣一級人大代表選舉中，《選舉法》規定了直接選舉中按照按不同人口比例在城鄉之間分配代表名額的問題(許多地方在鄉鎮一級人大選舉時也比照這一比例操作)。這一點帶來了城鄉公民選舉權的不平等。

比如，1995年《選舉法》規定，在舉行直選的縣鄉兩級人大(包括不設區的市、市轄區、縣、自治縣、鄉、民族鄉、鎮)，「城鎮各選區每一代表所代表的人口數應當大體相等。農村各選區每一代表所代表的人口數應當大體相等。」這表明，在縣一級人大直選過程中，在同一選區之內，每個選民的投票權是大體平等的，一人一票，每張選票的效力也大體相等；在城鎮各選區之間，和在農村各選區之間，每個選民的投票權也大體是平等的，城鎮選民之間的每張選票的效力也是大體相等的；但在一個城鎮選區和一個農村選區之間，以及在所有全部城鎮選區和全部農村選區之間，選民的選舉權卻是不平等的，一個農村選民的選舉權是一個城鎮選民的選舉權的四分之一，全部農村選民的

美國1787年《憲法》規定：黑奴按五分之三的比例計算在各州人口數內，作為在各州之間分配眾議員名額的基礎，但他們並不擁有眾議員的選舉權。黑奴是在美國內戰後才獲得選舉權的，五分之三條款也同時廢除。和美國的五分之三條款不同的是，我國《選舉法》中的四分之一條款，並非完全否認農村人口的選舉權，而只是加以稀釋。

選舉權是全部城鎮選民選舉權的四分之一。

選舉權不平等造成的結果體現在人民代表大會中，便可能是代表的多數並不代表人口的多數。城鎮選民選出的代表在人大中的比例，永遠高於城鎮人口在總人口中的比例。而且，只要城鎮人口比例超過20%，那麼城鎮選民選出的代表便在人大中超過50%，成為多數，這時候代表的多數並不代表人口的多數。而農村選民選出的代表若要成為多數，農村人口比例必須超過80%。

比如某縣有100萬人口，其人大代表人數為基數120人加上按人口數增加的代表數200人共320人^③，如果其城鎮人口為20萬，農村人口為80萬，則城鎮選出的代表為160人，和擁有80萬人口的農村選出的代表數相等。假如城鎮人口為30萬，則選出的代表為202人，已經超過擁有70萬人口的農村地區選出的代表數118人，人口的多數和代表的多數並不一致。

三 四分之一條款與間接選舉中的代表名額分配

前文指出，在縣鄉兩級人大的直選中，四分之一條款造成城鄉選民之間選舉權的不平等。但在間接選舉中，選民並不行使選舉權，四分之一條款在間接選舉中又起甚麼作用呢？

1995年《選舉法》規定：「全國人民代表大會的代表，省、自治區、直轄市、設區的市、自治州的人民代表大會的代表，由下一級人民代表大會選舉。」在這種由下一級人大進行的間接選舉中，四分之一條款和公民的選舉權沒有直接關係，它僅僅起一個在各個選舉單位之間分配代表名額的作用。

比如，1995年《選舉法》規定：「省、自治區、直轄市應選全國人民代表大會代表的名額，由全國人民代表大會常務委員會按照農村每一代表所代表的人口數四倍於城市每一代表所代表的人口數的原則分配。」這樣一來，各省、自治區、直轄市城市人口與農村人口的比例，便和其人口數一起成為決定其人大選舉多少全國人大代表的重要因素。

假設甲省和乙直轄市的人口都是1,100萬，甲省農村人口880萬，城市人口220萬，如果農村按人口每88萬人選代表1人，城市按人口每22萬人選代表1人，那麼甲省應選出全國人大代表20人；乙市農村人口220萬，城市人口880萬，則乙市應選出全國人大代表43人。這樣一來，雖然甲省和乙市的總人口數相等，但由於不同的城鄉人口比例，導致乙市參與全國人大的代表比甲省多出一倍有餘。

在分配九屆全國人大在各省、市、自治區的代表名額時，規定城市每22萬人選代表1人，農村每88萬人選代表一人。從表2可見，河南、重慶、河北、安徽、四川、湖南、浙江、貴州這些農村人口比例較大的省份，每一代表所代表的人口數，遠遠多於北京、上海、天津每一代表平均代表的人口數。而北京、上海、天津每一代表平均代表的人口數，則非常接近城市每一代表所代表的法定人數22萬人。假如沒有四分之一條款，各省市自治區的代表數均按55萬人選代表1人計算的代表數列在最後一列。由此可見，在人大代表間接選舉中，四分之一條款使得那些城市人口較多的地區，獲得較多的代表名額。

在美國憲法的歷史上，1787年《憲法》中的五分之三條款也發揮了類似作用。五分之三條款是1787年費城

四分之一條款使得中西部一些農村人口較多的省份，不能在全國人大獲得與其人口數相應的代表數額，從而不能在選舉、表決和參政、議政中充分發揮作用。三農（農村、農業、農民）問題的持續存在，城鄉差距的持續存在甚至進一步惡化，城鄉分治的局面遲遲不能打破，和這種「合法的歧視」難道沒有關係嗎？

立憲會議上北方各州和蓄奴的南方各州達成的一項妥協。但最後卻釀成了一場不得不用內戰解決的憲政危機。五分之三條款並不意味着五個黑人有三個投票權，而僅僅起着在各州之間分配眾議員名額和直接稅稅額的作用。南方的奴隸州雖然不承認黑人的選民地位，卻從蓄奴活動中獲得比北方自由州更多的眾議員名額，從而可能在眾議院中成為多數。由於在參議院各州無論人口多少代表都是兩名，自由州和蓄奴州數目相等，代表人數也相等，這樣蓄奴州只要在眾議院獲得多數，便意味着在整個立法分支獲得多數。「奴隸制」而不是「自由」將成為立法的出發點④。

我國的四分之一條款，則使得中西部一些農村人口較多的省份，不能在全國人大獲得與其人口數相應的代表數額；也使得在各省級、市級人大中，農村人口較多的地區不能獲得與其人口數相應的代表數額，從而不能在選舉、表決和參政、議政中充分發揮作用。三農（農村、農業、農民）問題的持續存在，城鄉差距的持續存在甚至進一步惡化，城鄉分治的局面遲遲不能打破，和這種「合法的歧視」難道沒有關係嗎？

四分之一條款甚至使得一些改革開放以來農村工業發展並不遜色的地區，也無法在立法機關按照和一些大城市同樣的標準獲得代表數額。拿九屆全國人大來說，毗鄰上海的江蘇、浙江，人口數分別是上海的5.3和3.4倍，而在全國人大的代表名額卻僅為上海的2.4和1.4倍。1953年《選舉法》說明中關於「城市是工業和工人階級所在」的論斷，顯然已經不能概括經濟發展的事實；因為我國工業化的進程中，一直存在農村工業和戶口意義上的農民從事工業的現象，更不要說

現在已經在珠江三角洲和長江三角洲成燎原之勢。

我國1982年《憲法》第三條規定：「全國人民代表大會和地方各級人民代表大會都由民主選舉產生，對人民負責，受人民監督。」民主選舉並不排斥

表2 九屆全國人大(1998-2003)各省人口與代表數

	總人口數 (萬)	代表數	每一代表 平均代表的 人口數(萬)	倘若廢除 四分之一條款 後的代表數
北京	1,076	47	22.9	20
天津	898	37	24.3	16
河北	6,420	110	58.4	117
山西	3,025	59	51.3	55
內蒙古	2,237	53	42.2	41
遼寧	4,033	108	37.3	73
吉林	2,550	66	38.6	46
黑龍江	3,576	96	37.3	65
上海	1,301	56	23.2	24
江蘇	6,868	137	50.1	125
浙江	4,369	78	56.0	79
安徽	5,999	103	58.2	109
福建	3,164	57	55.5	58
江西	3,938	72	54.7	72
山東	8,701	173	50.3	158
河南	9,108	154	59.1	166
湖北	5,727	116	49.4	104
湖南	6,356	111	57.3	116
廣東	6,788	147	46.2	123
廣西	4,502	85	53.0	82
海南	702	16	43.9	13
重慶	3,002	51	58.9	55
四川	8,160	142	57.5	148
貴州	3,419	61	56.0	62
雲南	3,873	86	45.0	70
西藏	235	17	13.8	4
陝西	3,431	63	54.5	62
甘肅	2,388	44	54.3	43
寧夏	512	16	32.0	9
新疆	1,637	56	29.2	30
台灣		13		
香港		36		
澳門		5		
解放軍		268		
中央分配		225		

根據蔡定劍：《中國人民代表大會制度》（北京：法律出版社，1998），頁159表計算。

間接選舉的民主性肯定低於直接選舉，因為人民不能控制不是由自己直接選出的代表。而四分之一條款的存在又使得這種民主性進一步降低，這集中表現在代表的多數和人口的多數可能不一致。如果代表的多數和人口的多數不一致，則行使立法權的這些人大所立法例的合法性將不可避免受到質疑。

間接選舉，但是，間接選舉的民主性肯定低於直接選舉，因為人民不能控制不是由自己直接選出的代表。而四分之一條款的存在又使得這種民主性進一步降低，這集中表現在代表的多數和人口的多數可能不一致。

全國人大有權制定法律，省級人大以及一部分市人大有地方性法規的立法權，如果代表的多數和人口的多數不一致，則行使立法權的這些人大所立法例的合法性將不可避免受到質疑。另外，和在直接選舉中一樣，代表的多數和人口的多數不一致，還可能出現多數代表向少數人口負責、多數人民不能監督多數代表的情況。

按照國家統計局2000年第五次人口普查的數據，大陸三十一個省、自治區、直轄市的人口中，居住在城鎮的人口45,594萬人，佔總人口的36.09%；居住在鄉村的人口80,739萬人，佔總人口的63.91%^⑤。但從表3可見，在各級人大中，間接選舉的層次愈高，農民在代表中的比例愈小，全國人大中農民代表的比例只有8%，這一方面和佔總人口近三分之二的八億農村人口形成極大反差，一方面使得全國人大和中央政府的權力不能奠基於最廣大的人民身上，對中央政府的權力基礎造成極大隱患。

四 四分之一條款與代議制民主

我國《憲法》第二條規定：「中華人民共和國的一切權力屬於人民。人民行使國家權力的機關是全國人民代表大會和地方各級人民代表大會。」第三條規定：

中華人民共和國的國家機構實行民主集中制的原則。全國人民代表大會和地方各級人民代表大會都由民主選舉產生，對人民負責，受人民監督。國家行政機關、審判機關、檢察機關都由人民代表大會產生，對它負責，受它監督。

很清楚，我國的政體是代議制民主制。國家的一切權力屬於人民，但人民並不按照直接民主的原則直接行使國家權力，而是按照民主集中制的原則間接行使權力。人民通過民主選舉產生人民代表大會，人民代表大會直接行使權力，包括立法和選舉、任命、監督行政和司法機關等。政府的集中權力來自於人民的民主權力，政府權力是人民權力的集中使用。人民遵守法律、服從政府的前提是：政府的權力是由人民授予，人民遵守法律、服從政府不是服從別人的意志，而正

表3 各級人大代表身份構成比例表(1996-1999)

		代表總數	工人(%)	農民	軍人	幹部	知識份子	歸國華僑	其他
間接選舉	全國	2,979	10.84	8.06	9.00	33.17	21.08	1.24	16.61
	省	16,755	14.01	10.47	4.66	42.8	20.95	1.02	6.09
	市	62,017	15.83	17.76	2.29	36.79	20.32	0.72	6.29
	縣	579,830	9.83	37.28	0.91	35.01	12.68	0.19	4.1
直接選舉	鄉(1996)	2,451,808	4.06	71.49		20.12		0.11	4.22
	鄉(1999)	2,423,374	3.66	71.50		20.32		0.10	4.42

資料來源：劉智等：《數據選舉：人大代表選舉統計研究》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁366。

是服從自己的意志，正是因為這一點，人民既保持了自己的自由，又能夠使權力能夠集中行使，避免由於人民直接行使權力而可能導致的混亂和無政府局面。建立法律統治的前提，是法律具有合法性 (legitimacy)；而在民主制度下，法律是否具有合法性，首先要看立法者是否得到人民的完整授權。

上文的分析表明，四分之一條款正是在人民選舉人民代表大會這一「人民授權」的關鍵環節削弱了人民民主。在實行直選的縣鄉兩級人大，由於四分之一條款的作用，因而出現代表的多數不能代表人民的多數這一情況，使得多數代表不能向多數人民負責，多數代表無法受多數人民監督。如果無法確保人民代表大會代表多數人民，那由它產生的政府機關，也就無法以多數人民的名義行使權力。人民在服從政府機關的時候，也就無法確信是在間接服從自己的意志。

縣一級人大也是產生上級人大代表的選舉單位。如果無法確保縣一級人大能夠代表多數人民，則也無法確保縣一級人大選舉出來的上一級人大代表，能夠間接代表多數人民的意志。以此類推，層層間接選舉出來市、省以及全國人大代表，更無法確保能夠代表多數人民的意志。並且，愈是高層次的人大，愈不能夠代表多數人民，這就使得愈是高層次的人大和政府，權力基礎愈是薄弱。這對於國家的長治久安是絕大的隱患。

對1953年《選舉法》的說明在為城市和鄉村應選代表採用不同人口比例辯護時說：「城市是政治、經濟、文化的中心，是工人階級所在，是工業所在，這種城市和鄉村應選代表的不同人口比例的規定，正是反映着工人階級對於國家的領導作用，同時標誌着我們國家工業化的發展方向。」應

該說，這種辯護誤解了我國代議制的民主實質。中華人民共和國建國以來的數部《憲法》都確認：中華人民共和國的一切權力屬於人民。人民代表大會和人民代表所代表的是人民，而不是任何人民居住的「地方」，不管這地方是城市還是鄉村。

美國聯邦《憲法》設計的代議制和我國不同。美國國會由參眾兩院組成，眾議院代表人民，代表名額按照各州人口數分配；參議院代表各州，各州無論人口多少都是兩個代表名額。1913年第十七修正案後，參議員也改為由各州人民直選，但參議員代表各州這一點並沒有改變。按照《聯邦黨人文集》的解釋，眾議院反映聯邦 (UNION) 的國家性 (national)，參議院反映聯邦的聯邦性 (federal) ⑥。

我國是單一制國家，各級人民代表大會都是毫無例外地代表人民，而並不代表地方。「城市是政治、經濟、文化的中心」並不當然意味着目前城市是多數人民生活的中心，相反，城市在我國之所以成為政治、經濟、文化的中心，在很大程度上正是靠着戶籍制度把多數人民排除在城市之外造成的。在多數人民無法按照自己的意願在作為政治、經濟、文化中心的城市生活的情况下，按照四倍甚至以往的八倍比例擴大城市人口的代表權，結果恰恰是各級人民代表大會雖然更多地代表城市，卻更少地代表人民。

1964年，美國最高法院在雷諾茲訴西姆斯一案 (Reynolds v. Sims, 377 U.S. 533 [1964]) 最終確定了一人一票原則。首席大法官沃倫 (Earl Warren) 寫道：

立法者代表的是人民，不是樹木和土地。立法者是選民選的，不是農場或城市選的，也不是這樣那樣的經濟利益

如果無法確保縣一級人大能夠代表多數人民，則縣一級人大選舉出來的上一級人大代表，也無法確保能夠間接代表多數人民的意志。這就使得愈是高層次的人大和政府，權力基礎愈是薄弱。中華人民共和國的人民代表大會和人民代表，所代表的是人民，而不是任何人民居住的「地方」，不管這地方是城市還是鄉村。

選的。只要我們的政府還是代議制形式的政府，只要我們的立法機關還是由人民直接選舉的政府機構，還直接代表着人民，自由而不受減損地選舉立法者的權利就仍然還是我們政治制度的基石。

對於四分之一條款我們也可以說：「立法者代表的是人民，而不是城市和鄉村。基於城鄉二元格局而對城鄉選民的選舉權作出不同比例規定，直接破壞了人民代表大會這一我們政治制度的基石。」

鄧小平曾表示，「在選舉上不同比例的規定」，最終要「過渡到更為平等和完全平等的選舉」。五十年過去了，比例問題除了從八分之一過渡到四分之一外，尚停滯不前。現在，擴大代表直選的呼聲很高，但不平等的直接選舉，將帶來代表或官員無法從多數選民那裏獲得授權的情況。所以，應該盡快廢除四分之一條款。

五 四分之一條款與人民民主的未來：更為平等和完全平等的選舉

鄧小平曾在1953年對《選舉法》草案的說明中表示，「在選舉上不同比例的規定」，最終要「過渡到更為平等和完全平等的選舉」。五十年過去了，比例問題除了在全國人大代表的選舉中從八分之一過渡到四分之一外，就停滯不前，再也沒有多大的變化。

1979年《選舉法》標誌着重建代議制人民民主的努力又一次開始。當這種努力重新開始的時候，不能忘記這種努力曾經想要達到的目標。選舉上不同比例的規定只是手段，目標仍然是更為平等和完全平等的選舉。多年的實踐表明，城鄉之間不同比例的規定，並不是達到更為平等和完全平等的選舉的可靠手段。相反，它倒使得這種不平等有固定下來的趨勢。

代議制的人民民主，應當以普遍、平等、直接、無記名的選舉為基礎。我國憲法和法律現在已經基本可以保證人大代表選舉的普遍性和無記名方式。現在，擴大代表直選甚至鄉鎮長直選的呼聲很高。但是，直接選

舉與公民的選舉權直接相關，不平等的直接選舉，將帶來代表或官員無法從多數選民那裏獲得授權的情況，使得選舉結果無法獲得最終的合法性和穩定性。所以，擴大直選和選舉平等的改革應該同時進行，這就要求盡快廢除直接選舉中的四分之一條款。

如前所述，按照四分之一條款在間接人大代表選舉過程中分配各省市地區的代表名額，帶來人大代表代表的是城市而不是人民的疑問，使得有立法權的各級人大所立法律的合法性受到質疑，和我國人民共和的國體不合，也應一併廢除。

註釋

① 「中國選舉與治理網」，www.chinaelections.org/readnews.asp?newsid=%7B26B12A4E-E6A1-4C61-885D-E72D5C172D99%7D。

② 彭真：〈關於七個法律草案的說明〉，《人民日報》，1979年7月1日，第1版。

③ 1995年《選舉法》規定：縣、自治縣、不設區的市、市轄區的代表名額基數為120名，每5,000人可以增加一名代表。

④ 參見王希：《原則與妥協》（北京：北京大學出版社，2000），第四章「奴隸制、內戰與美國憲法」。

⑤ 國家統計局：〈第五次全國人口普查公報（第1號）〉，2001年5月15日，www.stats.gov.cn/tjgb/rkpcgb/qgrkpcgb/t20020331_15434.htm。

⑥ 參見漢密爾頓（Alexander Hamilton）等著，程逢如等譯：《聯邦黨人文集》，第39篇（北京：商務印書館，1980）。

趙曉力 1971年生，北京大學法學博士，現為北京大學法學院講師。主要研究法律社會學、憲政、政治和法律哲學、網絡法等。

腐敗成因難探討

——章乃器與梁漱溟往事之一

● 章立凡

梁漱溟先生比我的父親章乃器年長四歲。父親1921年在北平郊外的北通州京兆農工銀行當會計主任時，梁已經在北京大學哲學門(系)講授印度哲學。由於從事的職業不同，雖同住古都，卻無緣相識。與梁先生同齡的毛澤東那時也在北大圖書館抄寫卡片，住在準岳丈楊懷中先生家裏，經常開門迎送這位已成名的學者，不過梁先生說對他記憶不深。

父親與梁漱老的相識，應該是在1939年重慶各在野黨派發起「統一建國同志會」(民盟的前身)時期。這年的11月下旬，「第三方面」的三黨三派負責人在重慶舉行會議，參加者有國家社會黨的羅文幹、羅隆基、胡石青；青年黨的曾琦、李璜、左舜生、余家菊；第三黨的章伯鈞、丘哲；救國會的沈鈞儒、鄒韜奮、張申府、章乃器；中華職業教育社的黃炎培、江恆源、冷燾；鄉村建設學會的梁漱溟；以及無黨派人士張瀾、光昇等人。章乃器、左舜生等起草了《統一建國同志會信約》和《簡章》。但後來父親因反對《日蘇中立條約》而退出了救國會，沒有參加民主政團同盟(民盟)

的發起，而於1945年與黃炎培、胡厥文創立了民主建國會(民建會)。梁漱老則一直參與民盟的工作，並一度擔任秘書長，直到1946年底脫離民盟。

1950年梁漱溟來到北京參加全國政協的工作，父親那時是政協的財經組組長，開始有機會共事。兩人50年代先後受到毛澤東的點名批判，但一直共事到1963年父親被撤銷全國政協委員職務為止。他們都是極有個性的人物，因堅持自己的政治見解，被視為「反動」甚至「頑固」的「反面教員」；但從個人交往上，似乎是「公誼」多於「私情」。從父親的日記和回憶錄中，我查到若干有關梁漱老的記載，特整理成文，作為對這兩位民主先驅的紀念。文中未標明出處的引文，皆源自父親的日記。

1951-52年「五反」運動期間，以工商界人士為主的民主建國會受到衝擊，統戰部曾提出「火燒工商界，打劫民建會」的口號，父親在民建會內被連續批判了八個晚上，認為他的觀點代表了資產階級的利益。過火的鬥爭造成一些企業家自殺，民族航運巨子盧作孚就是在這種形勢下離開人世

的。但在全國政協的學習座談會上，卻有人發出了不同的聲音。

盧作孚自殺的前一天(1952年2月7日)，父親在日記中記載，與會者正為「資產階級猖狂進攻」的提法爭執不下，引起爭論的人是梁漱溟。

一開始是哲學家張東蓀不陰不陽地說：「商人到社會主義都要發財。……非有徹底覺悟，資產階級即不夠朋友。」

接下來梁漱溟發言：「看到『猖狂進攻』心不安。奸商—商人—資產階級並不相等。『進攻』太誇大，說不上階級鬥爭。力子(按：指邵力子)告(訴)我不反攻無產階級政權即垮，才初步想到也可以說是階級鬥爭。」

針對認為「不要資產階級」的口號「太刺激」的觀點，政治學家鄧初民分析說：資產階級是「由革命到反動，由唯物到唯心」。帝國主義壓迫下民族資產階級有兩面性(可以革命，但不能領導)，到解放後無敵人壓迫，進步性消失了。這次資產階級「客觀上是進攻，主觀上不自覺」。他還說：「小資也是資。〔大〕資糾正了，小資也自然糾正，再不反我也要貪污。」

梁漱溟再度發言：「『進攻』的提法沒分寸，資產階級主要是工〔業〕資本家。〔用〕『侵蝕』比『進攻』好，〔對〕『進攻』可提高警惕。」他「要求人與人間相互尊重，不好〔的〕不止資產階級」，並舉范銳(旭東)、盧作孚為例，說明資產階級也有好人。

國民黨元老邵力子提出：「行賄犯能不能代表資產階級？但從理論講本質，則是對的。發財與享樂不一定壞，但其發展則損人、損公。」他認為「『進攻』不是說民族資產階級」。

工商界大老陳叔通批評梁「咬文嚼字」，認為「不法行為是從思想本質

來的，進攻是事實」，資產階級對幹部隊伍「拉出去，派進來」，是「友變為賊」。

音樂家潘懷素發言甚長，認為「三反」不能只反貪污，梁的「侵蝕性」提法不能夠說明問題。新政權建立在舊社會上，接收而未加改造。發展太快，幹部不夠，本身有弱點。他舉出新幹部的五個弱點所在：1、理論；2、政策；3、文化；4、經驗；5、人地生疏。又舉出貪污的原因；1、幹部執行政策錯誤；2、為歌功頌德所包圍，不聽朋友的話，統戰政策有偏差；3、「摸索」中中計；4、供給制思想，蠻幹到底。他認為「此四者為幹部政策錯誤」，故而「不法商人打不完」。

教育家陳其瑗對幾個運動名詞作了考據：「進攻即鬥爭；經濟有戰線。戰爭術語〔有〕『攻守同盟』、『內奸』、『俘虜』等。」

經濟專家錢昌照舉蘇聯歷史為例：「經過大掃蕩，但新經濟政策後商人仍發財」；他認為：「超過合法利潤就是進攻。階級鬥爭才能基本消滅貪污。『三反』後會有不景氣，不要怕。進攻還要來。資產階級與民族資產階級不能分。」

文史學家章士釗則引經據典：「貪污是傳統的，人性惡。去貪污是要人為功夫。『物腐而後蟲生』，人有弱點，才被貪污進攻。人人有貪污思想，靠教育才能消滅貪污。資產階級不會受影響，中間有人格高尚的人，一時被冤，後來自明。提『進攻』口號有必要。」

原國民黨桂系魁首之一的黃紹竑不同意章的提法，認為「物必蟲生而後腐」。

2月28日的座談會上，民主人士們繼續考證運動名詞。原北洋交通系

元老葉恭綽分析，報刊上提出「害群之馬」的概念，「是指資方不要因為有害群之馬而恐慌，以為沒前途」。錢昌照認為「民族資產階級中的『民族』二字有問題。只分守法與不法」。章士釗提出：「要消滅貪污必須消滅階級」，大概是因為上次的發言受到了批評，他檢討自己「錯有四：一、談政治不應談哲學；二、主觀重，不〔把〕自己放進去說『人性惡』；三、說話必須合群眾要求，所以『物腐蟲生』不應講；四、不應貽敵人口實（〔說〕政府行政策，正當商人應受屈）」。但未見梁漱溟發言的記錄。

3月6日的座談會，民革中常委吳茂蓀的發言大有火藥味。他列舉了在中央人民政府及和平大會中民主人士被起用的比例，證明統一戰線是「三大法寶」之一。當前民主人士的問題所在是「對統戰認識不夠，不接受領導，不願改造」；他提出：「資產階級猖狂近於敵人，能不能鬥爭？四敵三友^①是胡說」；「請章行老（按：章士釗字行嚴）答覆，一、『三反』是否階級鬥爭？二、是否資產階級進攻？」

此時行老的「先腐論」已正式受到批判。孫起孟在3月3日民建會的座談會上，指出「『先腐論』與資產階級進攻相結合」。於是章士釗不得不解釋說，自己「接受『三反』，但認為不夠，必須消滅資產階級」；他談到民國初年南下議員亦講價，是資產階級本質；當時即認為資產階級即貪污，故自己曾提倡「農業救國」。又引述毛主席的話說：墨子、荀子、王充是唯物的。另據《史記·五帝本紀》，饕餮即是貪污，有五千年歷史。他再度為自己辯白：「『先腐蟲生』是指一般人，不是指中共與政府。」

大概因為是有人對「扣帽子」不滿，兼具中共和民建會雙重身份的孫

起孟作出詮釋——「扣帽子」是指「不根據事實，不分析道理」。

最後梁漱溟提出兩點：「一、減少資產階級罪惡份子；二、減少進攻、反攻、鬥爭。」堅持主張「不能無分別地鬥，說話要有分寸，有分別」。

父親是這三次會議的主持人，但他沒有記錄自己的發言。

一場不大不小的風波，皆因梁漱溟老而起。對與政治運動有關的各種名詞，老先生們似乎染上了訓詁癖，不料竟引出腐敗原因究竟在政權內部還是外部的爭論，搞得眾說紛紜，莫衷一是。錢昌照的「三反」後會有不景氣的預言，沒過多久就成為現實；潘懷素關於新幹部弱點和貪污原因的分析，頗可發人深省；章士釗「物腐而後蟲生」的哲學命題，雖被指有影射之嫌，卻意味深長。

半個世紀過去，當年的資產階級已被消滅殆盡，腐敗則於今為烈。在人欲橫流的經濟大潮中，像張謇、范旭東、盧作孚這樣的「實業救國」人物，早已成為歷史化石；歸咎蒼蠅還是檢查雞蛋的古老難題，仍在時時困擾着國人……

註釋

^① 新民主主義革命時期的「三大敵人」指帝國主義、封建主義、官僚資本主義，革命陣營則是工人階級、農民階級、小資產階級和民族資產階級四個階級的聯盟。「五反」時民族資產階級淪為鬥爭對象，於是有了「四敵三友」之說。

章立凡 1950年生，中國現代文化學會理事，近代史學者。主要研究領域為北洋軍閥史、中國黨派史、中國現代化問題及知識份子問題等。

保護方言為哪般？

• 毛 翰

與推行普通話，推廣全民族共同語的大趨勢相悖，近些年來，不時聽到一些方言愛好者，包括語言學家，在那裏呼籲「保護方言」了。其理由也很堂皇。譬如，方言是文化的載體，方言本身就是文化，每一種文化都有生存和發展的權利，應該尊重文化的多元並存格局。

文革過去了，如今，文化是一個可人的字眼。從泛政治到泛文化，改變了的是時尚，改變不了的是對時尚的追逐。可是，語言的價值首先在於它用於人際交流的工具價值，而不在文化價值。人們創造和使用語言，原本只是為了交流思想情感，傳遞信息經驗。其文化意義則是衍生的，附屬的。無視方言作為現代交際工具之所短，一味強調其文化價值之所長，不免有捨本逐末、買櫝還珠之嫌。

須知，方言本是地理阻隔、交通不便以及地方割據造成人們活動半徑狹小、生活閉塞的古代社會的產物。以中國之大，方言之多，交流之困難，可能超出了許多人的想像。例如

筆者此時謀生的福建，就怎一個閩字了得！閩方言之中，至少還有五種次方言，次方言之間分歧之大，彼此猶如外語。一個福州人，與一個廈門人、建甌人、三明人、莆田人，以其各自的方言對話，相互間竟完全聽不懂對方在說甚麼。如果一個閩北男人娶了閩南女人，在家裏也只好以普通話或別的甚麼雙方通曉的語言交談。而隨着現代車船飛機、廣播電視、電話互聯網等遠距離交通、傳播、通訊工具的興盛，人們的交往圈已大為拓展，方言已愈來愈不能適應今人的交際需要，方言被普通話——一種法定的民族共同語所取代，就是不可避免的了。方言畢竟只是一個歷史範疇，完成了它的歷史使命，就應該進歷史博物館了。

方言保護主義者對方言有一種近乎信徒對宗教的崇奉情結，在他們那裏，方言的文化意義被無限誇大了，方言作為一種文化幾乎被神化了。保護方言的一個很有蠱惑力的論據，是將方言與物種相提並論，提出方言

(更不待說語種，以下多處同此)的多樣性與生物的多樣性同樣應該受到尊重和保護。因為自然界每一物種都有生存發展的權利，人間每一方言也都有生存發展的權利，生物圈裏物種的滅絕和文化圈裏方言的消亡，同樣是後果嚴重的，不可挽回的。然而，這一比擬似是而非。其「似是」在於，進化樹上同源同本的眾多生物各自朝着不同的方向進化，同一語種的眾多方言也各自朝着不同的方向演化，二者有某種可比性；其「而非」在於，生物的多樣性促成了生物之間的生存競爭和整個生物圈的繁榮，方言的多樣性卻造成了同一語種內的歧異、混亂和交流的障礙。兩種多樣性的價值恰恰相反。

如果人們習慣於以比擬立論，在人際溝通交流這個意義上，有一個比擬倒是現成的，也是非常貼切的，準確的，那就是「車同軌」。如果中國的鐵路軌道也像中國的方言一樣五花八門，各踞一方，中國的火車別說從北京開到廣州，恐怕連長沙甚至武漢都很難通過了。而鐵路軌道的五花八門，各行其是，其文化多元性的意義也是顯而易見的。準軌(標準軌距1.435米)憑甚麼那麼跋扈，不由分說，就取代了寬軌和窄軌？在我國鐵路史上曾經雄踞一方的寬軌(如沙俄建造的「中國東三省鐵路」、窄軌(如法國人主持建造的雲南昆河線)為甚麼不堅守自己的多元文化價值，而心甘情願讓所謂準軌取代，憑甚麼以它為準？君不見，某些小煤礦的自成系統的小鐵路小火車及其沿途標誌，至今還是一道另類的風景線，不無文化意味和觀光價值呢！

可以想見，當年秦始皇統一文字，在六國舊地曾經遭遇過怎樣的不

滿和抵制。可是，如果沒有當年「書同文」的強力推行，一任關東六雄乃至春秋五霸以及山頭林立的眾多封建邦國故地仕民繼續沿用其各有創意的文字，後來的中國會是怎樣的分裂和混亂！語言是文化，文字當然也是文化，難道我們也應該以保護文化多元性為由，放任這種文字的「多樣性」，而否定「書同文」的歷史功績嗎？

秦統一中國，完成了以竹簡為主要載體的中國文字的統一。可惜在這一「書同文」運動的同時，沒有有效的手段和措施(如今人擁有的廣播、電視等語音載體)完成「語同音」，使七國方言歸於一統。如果秦始皇時代早已完成了方言統一，全國人民都講一種標準的國語，那麼，兩千多年以後的今人，是否還會懷念中國方言的春秋式的多元和戰國式的亂象呢？

方言保護主義者立論的一個大前提，一個似乎不證自明的公理是，現存的方言分布格局是天然合理的，是不能更改的。但恰恰是這個大前提和公理，是令人懷疑的。試想，如果按照老子的小國寡民思想，天下人民各守一個小小村落，雞犬之聲相聞，老死不相往來，那麼，中華大地上星羅棋布的每一個村落都會有自己的一種方言，中國的方言文化一定更加絢爛多姿、豐富多彩。如果歷史上沒有那麼多的戰亂造成的人口大遷徙，如「衣冠南渡」、「湖廣填四川」，造成各地方言的融合、重組，中國今天的方言格局也一定是另外一個樣子。如果真是這樣，我們是否也要充分尊重、悉心保護其方言格局呢？(「格局」、「割據」，我以拼音打字，這兩個詞老是同時跳出來。)

告別方言的心理障礙也正是：這是我的祖先的文化遺產，我得繼承，

我不能背棄，不要問為甚麼，我沒想過。在互聯網上，見有人發出這樣的呼籲，我不禁啞然失笑：

全體閩南人(包括台灣人)覺悟起來吧！

為了我們優秀而獨特的河洛母語(ho-lo)，為了我們古老、精深、親切的閩南文化，請全體鄉親一起來講家鄉話——閩南語(河洛語、福佬話、福建話)！

甚麼寶貝文化遺產，值得你如此這般敝帚自珍！你可知道，你的祖先遺留下來的閩南話，並不是當初你的祖先的祖先遺傳下來的，而是由閩南原住民的土語，與這種土語所曾經極力抵禦、終於無法抵禦的一種外來方言(中原官話、河洛語)融合而成的。如果你是閩南原住民的後裔，你該痛恨這種遭強暴而玷污而不再本真的土語(福佬話?)；如果你是南渡移民的後裔，你該蔑視這種因混雜了很多原住民土語而異化變質的官話；如果你是原住民與中原移民的混血兒，你該為自己所操的這種不倫不類的「洋涇浜漢語」而難堪！

文化，文化，你知道你的祖先是怎樣被「文」被「化」的嗎？明朝遺民入清，曾經頑強抵制過滿清的髮式，因為那意味着亡國之恥，意味着背棄祖宗的文化，只是因為多數遺民畢竟經不起「留頭不留髮，留髮不留頭」的嚴峻考驗，才不得不忍辱偷生，從了滿人。可是二百多年後，當「驅除韃虜，恢復中華」的革命成功，到了可以剪辮子的時候，大部分中國人竟又對自己腦後的那條「豬尾巴」懷念起來，以為那就是自己的傳統「文化」呢！

方言是一個歷史範疇，世上沒有不變的方言。如果今人要忠實地沿襲明清方言，明清人要忠實地沿襲唐宋方言，唐宋人要忠實地沿襲兩漢方言(那才是漢語呀)，兩漢人要忠實地沿襲西周方言，西周人要忠實地沿襲三代以上的方言，三代以上人要忠實地沿襲太古方言……那麼最後，我們都學我們最早的祖先，都回到森林古猿那裏，學猴叫好了。然而「兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山」，還是讓我們少一點文化的纏綿，少一點返祖之幽情，輕輕鬆鬆地駛出方言的狹隘，駛入普通話的開闊和坦蕩吧。

各種方言本無高低貴賤之分。但我們不得不選定一種方言作為民族共同語。以北方話為基礎方言、以北京語音為標準的所謂普通話，是在元明清六百年定都北京的歷史中逐漸形成的，是六百年「官話」的強勢地位逐漸造成的。誠然，由於胡人不時入居塞內甚至入主中原，胡漢雜處，北方話匯入了不少胡腔胡調、胡言胡語；由於中原漢族政權和人民屢次南遷，南方話則得了古典漢語的更多真傳。南方各方言區的人們對北方話的強勢地位心存抵觸，不服氣，是可以理解的，卻也是無奈的。無視北方方言佔壓倒優勢這一現實，試圖強行改變它，只能造成更大的混亂。據說民國初年，國會裏廣東籍議員過半，曾有定廣東話為國語的議案，是孫中山以總統的威望極力勸阻才作罷的。孫先生顯然是明智的，顧全大局的，也是坦蕩無私的。北方人用不着得了便宜還賣乖，譏笑南方人的普通話難聽，把「招商引資」說成甚麼「招娼引妓」。當年如果不是南方的國父孫中山讓了你們北方的國賊袁世凱一馬，讓你們

來學粵語九音階，諒你們幾輩子都學不純正。

今天，愈是經濟發達地區的方言，愈不肯臣服於普通話。東海之濱的上海，早已不是幾百年前的那個小漁村了，曾經的十里洋場，如今的長三角老大，派頭十足，連外商來了，也不由得入鄉隨俗，趕時髦學說上海話。海峽一側的閩南話，則仗着幾個世紀不斷的東渡南下，已經統治台灣島，扎根東南亞，成為與普通話相抗衡的又一蕃邦(可笑台獨勢力還試圖以台語即閩南話作為台灣「國語」)。再往南，珠三角是粵語白話的天下，也是普通話的另一個死角，兜裏有錢，腰幹便硬，更仗着其兩處港灣做過洋人殖民地的光榮，抵制普通話也曾分外牛氣。

然而，方言保護主義者自己也知道，在今天，如果想要推翻普通話的主導地位，宣揚「復興各地方言，共同抵制普通話」，那肯定是不行的。於是他們不得已而求其次，倡導普通話與方言並存，主張人們在掌握普通話的同時，掌握至少一種方言。學會普通話是為了與人交流，學會方言則是為了傳承文化。這一主張聽似不無道理，其實很是荒唐。方言的文化價值只是其用於人際交流的工具價值的衍生物，既然普通話已足以勝任人際交流，方言的工具價值之皮猶不存，其文化價值之毛將焉附？再說，同時掌握普通話和方言談何容易。一個說方言的人很難同時說好普通話，反之亦然，因為二者難免「串味」。而我們每一個人從小到大，有太多的東西要學，自然科學、社會科學、人文、藝術、外語，還有那許多不得不學的人情世故、生存智慧和政治套話，我們還有多少精力和時間去學那作為古文

化石的方言呢？既然方言的實用價值已經被它的文物價值和收藏價值代替得差不多了，正如祖傳的算盤，出土的瓦罐，今人已不再用來算賬、盛水，那好，就讓收藏家去做方言的收藏，讓考古家去做方言的考古，至於我們這些整天忙於生計或曰忙於現代化建設的普通人，就請允許我們對古雅而高深的方言敬而遠之，只把我們將有限的精力用於學好一門尚不具有文物收藏價值卻極具實用工具價值的普通話吧。以「車同軌」為例，則又何必在準軌暢通天下的今天，多此一舉地提倡甚麼準軌與非準軌並存？如果憐惜非準軌的文物價值，不妨保留幾段實物，或者在實物拆除之前，留下一疊歷史照片，供後人觀瞻憑弔。

我們這個時代擁有了廣播、電視等強有力的語音傳媒，以普通話統一中國方言，是歷史賦予我們這幾代人的使命。我們不妨像當年推行「書同文」、「車同軌」一樣，理直氣壯地推行「語同音」，像當年消滅妨礙各地人民書面交流的「方字」一樣，消滅今天仍然妨礙各地人民口耳交流的「方音」。中國現代化的進程，也必然是作為中華民族共同語的普通話不斷普及和各地的方言不斷消亡的進程，我們只能樂觀其成，樂觀其敗。我們還有任何理由維護方言壁壘，堅持方言割據嗎？方言的消亡固然令人惋惜，可是我們除了奉上一曲輓歌，又能做些別的甚麼呢？

毛翰 湖北廣水人，1955年生。曾任西南師範大學中國新詩研究所教授，現為華僑大學中文系教授。

批評與回應

國民政府的三峽工程

● 智效民

基於那種趕超世界發達國家的迫切願望，中國有許多政治文化精英在「國」與「民」的問題上，總是更相信「國」的力量，即使是在最艱苦的戰爭年代，也要利用國家財政和國有資源去搞一些所謂利國利民的大型工程。1949年前後的兩個政府不約而同地熱衷於長江三峽水利樞紐工程，便是一個很典型的案例。

近年來，學術界在中國計劃經濟和國營企業制度的起源等問題上，有許多可貴的探索，其中，刊登於今年《二十一世紀》程麟蓀和衛春回的兩篇論文，是這類研究的最新成果。程文通過對資源委員會的考察，發現自「九一八」事變以後，人們普遍認為國內外形勢已經不容許中國像西方發達國家那樣通過自由資本主義的道路來發展經濟。也就是說，在當時的歷史條件下，中國要想依靠私人資本主義與其他國家競爭是不現實的。因此國民政府只能以「發展國家資本、實施計劃經濟」的模式來加速中國工業化的進程^①。衛文則以1948年出版的《新路》雜誌為例，介紹了該刊撰稿人圍繞公有制與私有制、計劃經濟與價格機制、經濟平等與政治民主等問題展開的討論，從一個側面反映了40年代中後期中國自由主義知識份子對民主社會主義與新自由主義的不同態度^②。

基於那種趕超世界發達國家的迫切願望，再加上所謂「效率高」、「速度快」等未必真實的理由，中國有許多政治文化精英在「國」與「民」的問題

上，總是更相信「國」的力量，即使是在最艱苦的戰爭年代，也要利用國家財政和國有資源去搞一些所謂利國利民的大型工程。相比之下，只有胡適等少數人清醒地看到：人的認識是有局限的，因此「不輕易做一件好事，正如同不輕易做一件壞事一樣」，應該是政治家恪守的一個基本理念^③。然而就是這樣一個傳統文化與現代文明相結合的政治理念，卻很難為大多數人所接受。在這方面，1949年前後的兩個政府不約而同地熱衷於長江三峽水利樞紐工程，便是一個很典型的案例。

三峽工程的籌備工作是從1944年5月開始的。當時盟軍在歐洲戰場進入反攻階段，中國抗日戰爭也勝利在望。就在這樣一個決定戰爭勝負的關鍵時刻，資源委員會副主任錢昌照邀請美國墾務局總工程師薩凡奇 (John Lucian Savage) 來我國考察長江，目的是要給戰後工業發展提供充足的電力資源。薩氏在國際上享有盛譽，來華後他首先勘察了都江堰、大渡河、長壽龍溪河等地，隨後又在水利專家黃

育賢陪同下，乘木船沿三峽順流而下。考察結束後，他認為在黃陵磯可以築壩，並撰寫《揚子江三峽計劃初步報告》，詳細論證了工程方案、工程造價、綜合效益和中美技術合作等問題。

第二年5月，經國民政府批准，三峽水力發電計劃技術研究委員會正式成立，錢昌照任主任委員，三峽工程的勘察設計進入實際運作階段。當時抗日戰爭尚未結束，為了協調並調度各方面力量，由資源委員會牽頭，會同有關部門對三峽工程的前期工作做了分工：工程勘測由資委會所屬全國水力發電工程總處負責，工程設計由美國墾務局負責，壩址鑽探由地質調查所負責，水文調查由揚子江水利委員會負責，社會和經濟調查由資源委員會負責。此外，美國方面還負責航空測量，並派高級工程師柯登(John S. Cotton)來華協助薩凡奇工作。據錢昌照回憶，到1947年4月，「各種攔河壩、電廠、船閘的比較布置，各部門工程的比較設計，已經做出；洪水量、水庫容量、航道深度等也有了初步計算。估計全部工程的主要設計圖紙和施工規範可於1948年底完成。」^④

錢昌照說，根據薩凡奇的構想，為了預防氫彈襲擊，電廠要放在水下，大壩要能夠抵擋常規武器的轟炸。大壩建成後，由於壩身不高，發電能力為1,056萬千瓦，只需要淹沒萬縣，移民三十萬。三峽工程完成後，交流電供電範圍在方圓一千公里左右，最遠可將電力送到上海。除發電以外，還要辦幾個化工廠，並兼顧航運、防洪、灌溉、都市供水、水產養殖等方面，所以他認為「這是一個多元計劃」^⑤。薩凡奇也說，這是一個好方案，長江水流一旦被控制，下游的湖泊就可以耕作，水澆地也可以擴大

四五百萬畝左右。至於該工程對生態環境的影響以及其他一系列問題，當時並沒有考慮。

方案出台後，立刻引起國內外的廣泛關注。美國《幸福》雜誌老闆來華時，曾不客氣地問：「中國有能力搞這麼大的工程嗎？」錢昌照沒有正面回答，卻說了這樣一句：「中國人是聰明的，有志氣，就要做這個大事，使中國人有自信心。」這口氣與1949年以後長期在中國內地流行的標語口號、報刊社論如出一轍。蔣介石在一次宴會上向美國朋友介紹三峽大壩時，還特意表示：「你回美後請向總統報告，大壩告成，將取名為羅斯福水壩。」^⑥與此同時，剛剛在南京復刊的《中國青年》雜誌也在第二期以〈工業中國之序幕〉為題，刊登由資委會全國水力發電總處提供的一組圖片，介紹了三峽大壩建成後的情景。從這些圖片的說明文字中，可以看出當時的工程構想和設計水平。

其一：攔河壩正視，壩頂裝鼓門形閘門九座，自動調節壩後水位，左下端道路通至左岸地下發電間，右上端為水閘，一輪船已過閘上駛，壩身設出水洞二排，可調節長江下游水位。

其二：民船通過船閘時，先進入大水櫃排列成行，用巨型起重機吊起，移至閘門上游，即將大水櫃放入水中，民船由水櫃駛出。

其三：上游吊橋已開啟，一巨輪已過閘上駛，巨型起重機停放船閘右上角。

其四：閘箱深奧，閘門矗立其中，上下游水位相差五百呎。

其五：船隻經過船閘之另一方式，四部巨型起重機橫跨閘箱，已將中山號巨輪吊起，移至閘門下游，即擬放下五百呎至下游水位^⑦。

三峽工程方案出台後，引起國內外的廣泛關注。美國《幸福》雜誌老闆來華時，曾不客氣地問：「中國有能力搞這麼大的工程嗎？」錢昌照回答：「中國人是聰明的，有志氣，就要做這個大事，使中國人有自信心。」這口氣與1949年以後長期在中國內地流行的標語口號、報刊社論如出一轍。

抗戰勝利後，資源委員會升格為部級機關，成為行政院直屬單位。錢昌照擔任該會委員長，興建三峽大壩成為他主持的一個重要水利工程。在籌備三峽工程的最初兩年裏，工程設計耗用了100多萬美元。假如再花100萬，1948年就可以施工了。就在這個時候，事情突然發生變化，主要與行政院院長宋子文辭職有關。

在這裏，有必要簡要介紹一下錢昌照這個人。錢昌照(1899-88)字乙藜，江蘇常熟人。他早年赴英國留學，就讀於倫敦政治經濟學院和牛津大學，師從拉斯基(Harold J. Laski)、韋伯(Sidney Webb)等人，深受費邊社的影響。學成回國後，他在張謇引薦下用一年時間遊歷半個中國，拜訪了張作霖、張學良、閻錫山、吳佩孚、孫傳芳等實力派人物。不久，他與沈性元結婚。沈女士是浙江嘉興人。她的大姐夫黃郛與陳其美、蔣介石關係密切，二姐夫是著名社會學家陶孟和。南京國民政府成立後，錢昌照進入政界。一開始，他是外交部長黃郛的機要秘書，不久便擔任國民政府秘書，教育部常務次長，成為蔣介石身邊的紅人。「九一八」事變後，為了開發人力物力資源，爭取專家學者和社會賢達的支持，蔣介石成立國防設計委員會，隸屬於國民政府參謀本部，實際工作由錢昌照負責。1934年，國防設計委員會改組為資源委員會，由軍事委員會領導，管理全國的工業建設。在此期間，蔣介石一直兼任委員長，翁文灝、錢昌照擔任正、副秘書長。抗戰開始後，資委會脫離軍委會改隸經濟部，主任委員由經濟部長翁文灝兼任，錢昌照任副委員長，主持日常工作。當時資委會所轄企業一百多個，是國統區重工業生產、管理的壟斷機構。

抗戰勝利後，資源委員會升格為部級機關，成為行政院的直屬單位，錢昌照擔任該會委員長，負責全面工作。當時資委會的主要任務是接管敵偽企業、調整工業布局、拆遷日本工業設備(後停止)、編製重工業建設五年計劃。在此期間，興建三峽大壩成為錢昌照主持的一個重要水利工程。

按錢昌照的說法，三峽大壩需要巨大的資金投入，是一項「知其不可為而為之」的工程。在他主持籌備三峽工程的最初兩年裏，工程設計「耗用了100多萬美元」。他估計，假如「再花100萬，1948年就可以施工」^⑧了。讓他始料不及的是，就在這個時候，事情突然發生變化。

這個變化主要與行政院院長宋子文辭職有關。1947年初，針對宋子文貪污腐敗的種種劣迹，著名學者傅斯年首先在參政會發難，隨後他又在《世紀評論》和《觀察》周刊發表〈這個樣子的宋子文非走開不可〉、〈宋子文的失敗〉和〈論豪門資本之必須鏟除〉等文章，終於迫使宋子文下台。值得注意的是，傅斯年在〈論豪門資本之必須鏟除〉中，多次提到資源委員會問題嚴重，不知這些話是否與錢昌照的自我辯解有關。因為在1946年9月，《觀察》第二期曾以〈錢昌照的擔負〉為題，刊登過一篇特約記者的通訊。文章開頭是這樣的^⑨——

「將國家資本叫作官僚資本是一種最大的污蔑」，從事創造國家資本十五年的資源委員會主任委員(引者按：即委員長)錢昌照瞪着眼睛張大了嘴說道：

「我們這些人都是決定要作一輩子的。我們這些廠礦中國(引者按：『國』字似為衍文)應當沒有勞資問題，因為彼此都是公務員，同時也一律是公僕。我們自己沒有一文錢在我們的事業中間；過去沒有將來也不會有。」……

與此同時，他還反駁了國營廠礦是在與民爭利等說法。

對於這些問題，傅斯年的看法截然不同。他在上述文章中說：宋子文所謂國家資本，除了鐵路、民航、銀

行全由國家經營外，「又有資源委員會號稱辦理一切重工業。這樣發達的國家資本，我們應該幾乎要成社會主義國家了，然而內容大大不然。糟得很多，效能二字談不到的更多。譬如兩路局、資源委員會等，你不能說他貪污。但無能和不合理的現象更普遍。推其原因，各種惡勢力支配着（自然不以孔宋為限），豪門把持着，於是乎大體上在紊亂着，荒唐着，僵凍着，腐敗着。惡勢力支配，便更滋養惡勢力，豪門把持，便是發展豪門。循環不已，照道理說，國家必糟。」傅斯年還說：宋子文「有時彷彿像是有政策的」，但其作風十分蠻橫，有「無限制的極狂蠻的支配欲，用他這支配欲，弄得天下一切物事將來都不能知道公的私的了」，因此他所謂國營，不過是「宋營」；而資委會的事業，又都是「無辦法，或非賠錢不可的」，因此他所謂國營，又「是『國賠』而已」^⑩。

至於資源委員會是否在與民爭利，胡適也有尖銳的批評。1954年胡借用朋友的話說^⑪：

中國士大夫階級中，很有人認為社會主義是今日世界大勢所趨；其中許多人受了費邊社會主義的影響，還有一部分人是拉斯基的學生。但是最重要的還是在政府任職的許多官吏，他們認為中國經濟的發展只有依賴政府，靠政府直接經營的工業礦業以及其他的企業。從前持這種主張最力的，莫過於翁文灝和錢昌照，他們所辦的資源委員會，在過去二十年之中，把持了中國的工業礦業，對於私有企業（大都是民國初年所創辦的私有企業）蠶食鯨吞，或則被其窒息而死。他們兩位（翁文灝、錢昌照）終於靠攏，反美而羨慕蘇俄，也許與他們的思想是有關係的。

這些話對於全面了解中國知識份子二十世紀上半葉的思想狀況以及他們在所謂救國和趕超世界先進水平等問題上的路徑選擇，頗有幫助。

另外，著名政治學家張慰慈和水利專家出身的沈怡對錢昌照也極為不滿。1938年底，正在資源委員會擔任購置室主任的張慰慈寫信對胡適說^⑫：

在所謂抗戰時期，決不是我們講建設的時候，因為所謂廠礦決非立時立刻可以辦得起來，等到辦了一半停止，不是前功盡棄，白費金錢？但乙藝先生一類人物只曉得海闊天空，亂吹亂唱，今天辦這樣，明天辦那樣，至於怎樣去辦，辦了以後又有怎樣影響，他們毫不計及，到了今年秋天，湖南湖北江西等處的廠礦就拆的拆，搬的搬，毀的毀，不曉得白費了多少金錢。可是經過了這樣教訓以後，他們還是不能覺悟，照樣的要買這樣，買那樣，還是大刀闊斧的去幹。但我卻不願意把有用的金錢由我的手裏白花出去，所以借了另外一個題目，打了幾個電報向資源委員會辭職。

沈怡是錢昌照的妻兄。他早年在德國專攻水利，回國後進入政界，擔任過交通部次長、大連市市長、南京特別市市長等職。晚年時他曾撰文批評錢昌照，「認為資委會的主要負責人經常吃吃喝喝，工作效率不高」。為此，錢昌照很不高興。1979年，寓居美國的沈怡得了癌症，希望與妹妹沈性元見上一面。這時，錢昌照已經是全國政協常委和全國人大常委會法制委員會委員了。據錢昌照說，沈性元赴美時，水利部託她將「三峽計劃」數據帶去，徵求哥哥的意見。當性元將數據取出時，被沈怡拒絕了。沈怡說：「當年建造黃河三門峽時，我在

傅斯年認為資源委員會無能和不合理的現象普遍，因此所謂國營，又是「國賠」而已。胡適也有尖銳的批評，認為資委會把持中國的工業礦業，對私有企業蠶食鯨吞，或則被其窒息而死。政治學家張慰慈批評錢昌照只曉得亂吹亂唱，今天辦這樣，明天辦那樣，至於怎樣去辦，辦了以後又有怎樣影響，他們毫不計及，不曉得白費了多少金錢。

宋子文下台後，錢昌照也提出辭呈，離開資源委員會，行政院就下令停止與三峽工程有關的一切活動。派到美國實習的五十名工程技術人員，回國後被迫改行；協助三峽工程的美國工程師薩凡奇，離開中國時也「難過得幾乎要哭了」。1949年7月，毛澤東會見錢昌照時說：「將來這件事還是要辦的。」

國外撰文認為幹不得，中蘇專家不聽，鬧成笑話。我又何必操心呢？」經性元反覆勸說，他才看了資料^③。

需要指出的是，錢昌照步入仕途後，一直與宋子文關係密切。他說：「我自認識宋以後，彼此之間的關係非常好。孔（引者按：指孔祥熙）、宋有矛盾時，我支持宋。當我在資委會的工作中同孔發生矛盾時，宋總是支持我的。」^④他認為，這是「我與宋自然而然相互在政治上聯結起來」的基礎。錢還說，抗日戰爭中他在蔣介石面前失寵後，「和宋子文的關係就更加緊密」了^⑤。由此可見，錢昌照是「宋營」中的核心人物。

宋子文下台後，錢昌照也提出辭呈，於1947年4月27日離開資源委員會。錢氏一走，行政院於5月10日下令停止與三峽工程有關的一切活動。為此，錢昌照痛心地说：「兩年多的調查資料和國內外設計圖紙，成噸成堆」，存放在武昌的一座新建的小屋裏面；派到美國實習兩年多的五十名工程技術人員，回國後都被迫改行；至於那位著名的美國工程師薩凡奇，離開中國時也「難過得幾乎要哭了」^⑥。

錢昌照辭職後，在宋子文資助下成立了中國社會經濟研究會，並與著名學者吳景超、劉大中等人創辦了《新路》雜誌。據說宋子文只知道有研究會，不知道有《新路》。1948年8月，錢昌照出國考察，並於第二年6月在中共地下組織的安排下回到北平。至於他們甚麼時候開始接觸以及背後的隱秘，則不得而知。

1949年7月的一個晚上，毛澤東在駐地會見錢昌照。他們談論的範圍很廣，在談到長江水利開發計劃時，錢詳細介紹了三峽工程籌備過程以後，對毛說：「國民黨政府太不像話，花了不少人力財力進行籌備，而

1947年4月底，在我離開國民黨政府不到兩個星期，就停辦了。」毛說：「將來這件事還是要辦的。」^⑦後來周恩來也向錢昌照表示，這件事「新中國一定要辦」^⑧。

註釋

① 程麟蓀：〈中國計劃經濟的起源與資源委員會〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2004年4月號，頁88-100。

② 衛春回：〈四十年代自由主義學人理想中的經濟制度〉，《二十一世紀》，2004年4月號，頁101-108。

③ 胡適：〈述艾森豪總統的兩個故事給蔣總統祝壽〉，《自由中國》，第十五卷九期，轉引自胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》，第七冊（台北：聯經出版事業公司，1984），頁2553。

④⑤⑥⑧⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 錢昌照：《錢昌照回憶錄》（北京：中國文史出版社，1998），頁81；81；82；82；161；122；88；82-83；105；82。

⑦ 資源委員會：〈工業中國之序幕〉，《中國青年》復刊第二號（南京，1947），封二。

⑧ 《觀察》，第一卷第二期（上海，1946年9月7日），頁19。

⑨ 傅斯年：〈論豪門資本之必須鏟除〉，《觀察》，第二卷第一期（上海，1947年1月3日），頁6-7。

⑩ 胡頌平編著：《胡適之先生年譜長編初稿》，第七冊，頁2374。

⑪ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適來往書信選》，中冊（香港：中華書局，1983），頁392。

智效民 1946年生於山西太原，現任山西省社會科學院研究員。近年來主要興趣在研究中國現代知識份子人格與命運。著有《心理的單間》、《思想操練》。另外，《胡適和他的朋友們》、《往事知多少》即將出版。

從《作為意識形態的現代化》談起

● 潘光哲

光緒四年郭嵩燾在倫敦讀報，得知英國「遣世爵阿伯爾寬斯木爾登赴意大利致其新君寶星」的消息後，在日記中寫道：「西洋言政教修明之國曰色維來意斯得，歐洲諸國皆名之。……歐洲各國……其視中國，亦猶三代盛時之視夷狄也。中國士大夫知此義者尚無其人，傷哉！」「色維來意斯得」，即civilized。



雷迅馬 (Michael E. Latham) 著，牛可譯：《作為意識形態的現代化：社會科學與美國對第三世界政策》(北京：中央編譯出版社，2003)。

光緒四年二月二日(1878年3月5日)，大清帝國駐英欽差大臣郭嵩燾在倫敦讀報，知道了英國「遣世爵阿伯爾寬斯木爾登赴意大利致其新君寶星」的消息，對甚麼是「寶

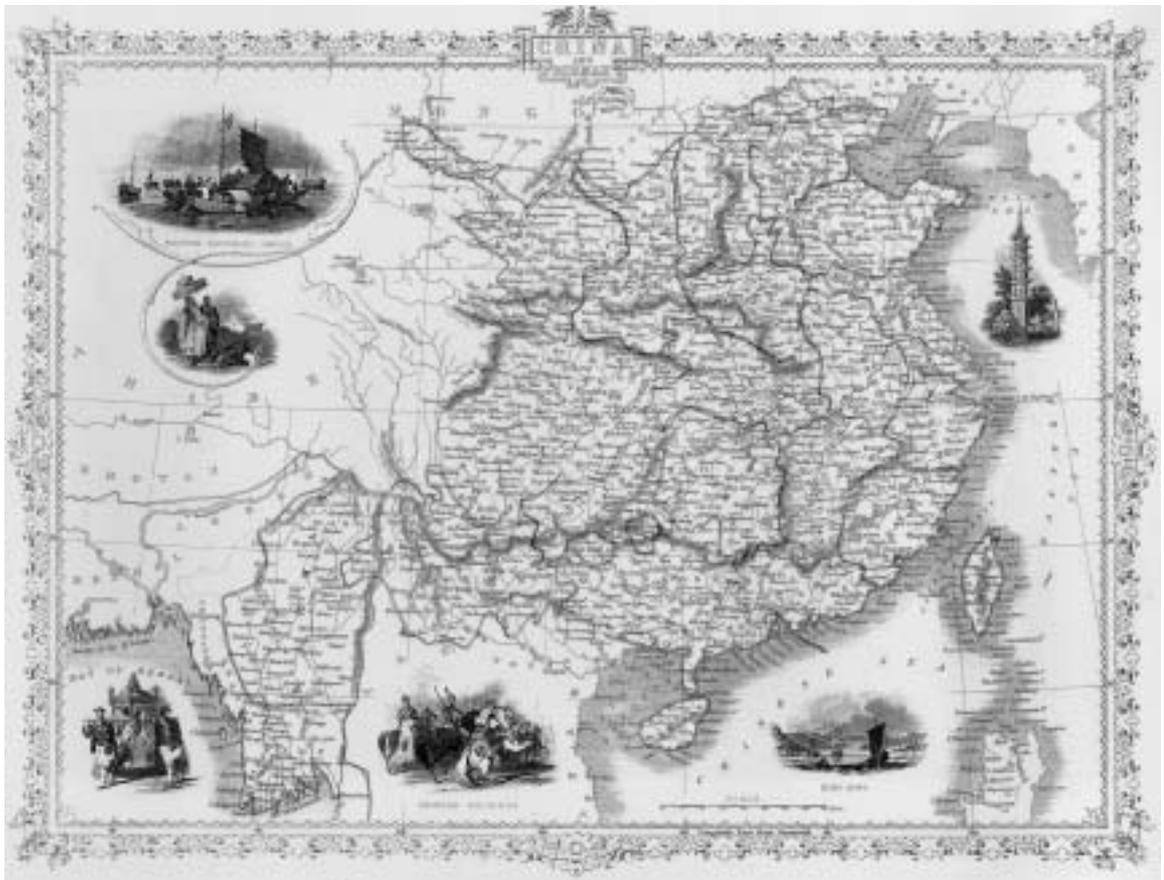
星」，他大感興趣，經過一番探問，始知曉其大概；用今天的話來說，「寶星」者，勳章也；「致寶星」，即贈勳章，是國際外交行為的共同禮儀之一。郭嵩燾弄清楚了這套禮儀格式，便聯想到英國報紙批評英國贈勳(「贈寶星」)給「波斯國主」之舉為不當的議論①：

近年波斯國主遊歷倫敦，君主亦贈以寶星。《代謨斯》新報頗訾之曰：「哈甫色維來意斯里[得]，何足以當寶星也？」蓋西洋言政教修明之國曰色維來意斯得，歐洲諸國皆名之。其餘中國及土耳其及波斯曰哈甫色維來意斯得，哈甫者，譯言得半也，意謂一半有教化，一半無之。其名阿非利加諸回國曰巴爾比里安，猶中國夷狄之稱也，西洋謂之無教化。三代以前，獨中國有教化耳，故有要服、荒服之名，一皆遠之於中國而名曰夷狄。自漢以來，中國教化日益微減，而政教風俗，歐洲各國乃獨擅其勝，其視中國，亦猶三代盛時之視夷狄也。中國士大夫知此義者尚無其人，傷哉！

「色維來意斯得」，即civilized；「哈甫色維來意斯得」，即half-civilized；「巴爾比里安」，即barbarian。以「文明」、「半文明」與「野蠻」這樣的觀念來認知人類世界，在當時的西方世界甚囂塵上，早在十九世紀初期，出生在丹麥而以法國地理學家留名於世的馬爾特—布倫 (Conrad Malte-Brun) ②，便已將這些詞彙導入地理學研究領域，在他那裏，「半文明」與「野蠻」其實是同義語；至於在十九世紀美國廣泛通用的地理教本之一：米切爾 (Samuel Augustus Mitchell) 的《現代地理體系》(System of Modern Geography, 1839年問世，至1882年間屢屢重印廣為使用) 裏，人類世界可以區分為這樣的高下階序：蒙昧、野蠻、半文明與文明開化這四個社會階段，各類

人種／族國自有其位置③。同一時段，美國人類學家摩爾根 (Lewis H. Morgan) 的名著《古代社會》(Ancient Society) ④裏，更建立了人類社會發展階段的序列史：蒙昧階段、野蠻階段及文明社會；前兩個階段又可分成三期，即初期、中期和晚期，每一期的社會狀態 (the condition of society) 則可相應地各自區分為低級、中級與高級。每一個階段都包括一種不同的文化，並代表不同的生活方式。恩格斯的《家庭、私有制和國家的起源》(The Origin of the Family, Private Property and the State) 則亦本於摩爾根，企圖承續亡友馬克思以「唯物主義的歷史研究所得出來的結論來闡述摩爾根的研究成果」的企圖 (摩爾根與恩格斯的述說，更因1930年郭沫若

美國人類學家摩爾根在其名著《古代社會》裏建立了人類社會發展階段的序列史：蒙昧階段、野蠻階段及文明社會。中國之位居「哈甫色維來意斯得」(半文明)的地位，是那個時代西方的共識。對於中國處於如是「恥辱」地位，郭嵩燾有着無限的感慨與自慚。圖為十九世紀西方人所繪的中國和緬甸地圖。



對於中國邁向「現代化」／「發展」的動力何在，各家論者思言所及，則各有巧妙。一句話，「以西方聖人之心法為心法」成為中國為自己所設定的前景藍圖；至於那些西方的概念架構是在甚麼樣的具體歷史／現實脈絡裏問世的，完全不加反省，照單全收。在今天某些熱情擁抱「後殖民論述」的論者身上，不是一樣可以看到這樣的「學術盛況」嗎？

《中國古代社會研究》的問世，而為二十世紀的中國學界所廣知^⑤。摩爾根（與馬、恩）的「工作」是十九世紀（特別是1860至1870年代）人類學家發現「原始社會」的成果之一^⑥，他們的業績所得，更為這樣的論述提供了無窮盡的素材。所以，中國之位居「哈甫色維來意斯得」的地位，是那個時代（由「科學」提供保證）西方的共識。對於中國處於如是「恥辱」地位，「歐洲各國」之「視中國」猶如「三代盛時之視夷狄也」，郭嵩燾有着無限的「感慨」與「自慚」。

當個人讀畢《作為意識形態的現代化》（*Modernization as Ideology*）此書，聯想到的就是《郭嵩燾日記》裏的這個例子。百年前的郭嵩燾，沒有理解他的「感慨」與「自慚」其實是掉進「西道中心主義」（Western logocentricity）陷阱的思想／知識資源，無可厚非；揭露那種「西道中心主義」製造的「論述與再現體制」（regimes of discourse and representation）^⑦所潛藏的知識／權力關係，至今（且永遠）猶為未竟之業。然而，即使在我們當下的思想／知識視野裏，以「蒙昧」、「野蠻」階段及「文明」這種簡易的模型來化約千樣萬態的人類社會／歷史，甚至於為之劃分高下，排出贏家／輸家的隊伍，已必定被鳴鼓而攻之。遺憾的卻是，前門驅狼，後門來虎。曾幾何時，「現代化」或「發展」卻成為我們在理解和認知世界的概念地圖上認方辨位的工具。於是，對中國來說，郭嵩燾式的感慨與自慚，就不絕如縷了，未曾「現代化」／「發展」的中國，取代了「哈甫色維來意

斯得」的中國；並各自指引了國族的前進方向：中國要步向「色維來意斯得」，中國要邁向「現代化」／「發展」。至於朝這等方向前進的動力何在，各家論者思言所及，則各有巧妙；它們的意義，還被學術工作者編織出以「啟蒙」與「救亡」這兩個「固定樂思」（the *idée fixe*）為基調的交響曲。一句話，「以西方聖人之心法為心法」成為中國（知識份子）為自己（所認知的族國）所設定的前景藍圖；至於那些西方的概念架構是在甚麼樣的具體歷史／現實脈絡裏問世的，完全不加反省，照單全收。這樣的情境，直到今天，猶未止歇，在某些熱情擁抱「後殖民論述」的論者身上，不是一樣可以看到這樣的「學術盛況」嗎？

因此，閱讀這部書，便讓我聯想到，即使我們的人文社會科學宣稱要「中國化」／「本土化」，甚至要「以彼之道，還諸彼身」（如《天龍八部》裏慕容家的「絕技」），首先就該毫不留情地面對剪不斷、理還亂的真理／知識／國家／權力之間錯綜複雜的關係的問題。如雷迅馬所揭示的，「現代化理論家」：

他們使用的語言模糊了政治判斷這個固有的問題，而他們正是以這種語言將「意識形態」隱藏在他們的方法論力量背後。理論家們試圖在科學的完整性與知識武器的製造二者之間進行調和，所以他們強調，而且也總是相信，自己和國家權力之間的關係不會影響到他們所生產的「真理」。無論是面對外國聽眾還是本國聽眾，他們都會論證說，現代性和現代化都不是政治建構的產物，

它們都是社會科學研究所揭示出來的客觀現象，它們是事實（頁80）。

亦或正如另一位也要揭開「現代化理論」神秘面紗的研究者吉爾曼（Nils Gilman）^⑧之所謂^⑨：

因此，現代化理論不僅是對第三世界正發生些甚麼的論述，而且還是美國已經是甚麼的論述。

像雷迅馬與吉爾曼從具體的歷史情境（冷戰與美國自身的思想傳統）來解剖自身的人文社會科學傳統，對台灣的學術社群的啟示至少便是：我們所承襲的人文社會科學傳統，進行知識生產的實踐活動，都必須再歷史化（rehistoricize），都要安放在它們得以降臨問世，並在我們認知／解釋世界的領域裏得到正當性，乃至積習累慣，轉化為傳達給社會公眾的那些理所當然的常識，這樣的脈絡裏，予以認識／反思。即如雷迅馬所明確指出的，現代化理論與美國歷史上源遠流長的「天命昭彰」（Manifest Destiny）觀念和帝國主義意識形態間的關聯（頁336-37）。至於他細膩講述三則具體個案（爭取進步聯盟、和平隊和越南戰爭期間的戰略村計劃）的故事，對欠缺背景知識的讀者如我而言，毋寧則是藉由這趟知識旅程而得到「現代化理論」和社會科學家是如何對美國對外政策產生影響的認識歷程。

但是，「現代化理論」在域外的「理論旅行」（traveling theory）^⑩的故事，絕對不是水到渠成。畢竟，觀念和理論從這一種文化向另一種文化的移動，在具體的知識生產過

程裏，都有錯綜複雜的際遇。在1960年美、日「交流」的「箱根會議」上，「現代化理論」的闡釋，絕對不僅是以美為尊的，還涵括着日本自身的學術傳統的實踐。當日本學者使用「封建主義」（feudalism）這個詞的時候，與會的美國學者起而斥之曰那是個既沒有精確定義又會引發憎惡與弊端的情緒字眼，而完全不曾注意到，「封建主義」一詞在日本學界的傳統與相關情境：早在1920年代，日本學界關於日本資本主義的爭論，以「勞農」派VS.「講座派」為表現，況且，當時界定中國封建主義的論爭，亦是熾熱非常^⑪。這樣的事例正提醒我們，述說「現代化理論」在域外「理論旅行」的故事，不要忽視了彼方的學術／思想淵源。

那麼，就反省台灣（與當下中國）的「現代化理論」的論述形構（discursive formation）而言，我們的認識視野，同樣應該可以更寬廣些。好比說，1960年代的殷海光，搭起來的「中國文化在近百年來遭遇西方近代西方文化之衝擊時所作反應的實際的進程」的架構是：從「器用的現代化」到「制度現代化」再到「思想現代化」^⑫。然而，潛藏在他建構己身述說的架構裏的，會不會是和「現代化理論」的知識譜系一點關係都沒有的哈耶克（Friedrich A. von Hayek）？我目前也沒有答案。但是，恕筆者淺學，詳盡疏理殷海光的思想資源，至少是漢語學界裏一片「殷海光熱」的既有成果都還未曾完全做到的事業^⑬。

真理／知識／國家／權力之間錯綜複雜的關係，都應該從具體的歷

雷迅馬明確指出了現代化理論與美國歷史上源遠流長的「天命昭彰」觀念和帝國主義意識形態間的關聯。但是，「現代化理論」在域外的「理論旅行」的故事，絕對不是水到渠成。畢竟，觀念和理論從這一種文化向另一種文化的移動，在具體的知識生產過程裏，都有錯綜複雜的際遇。

社會科學與現代國家之間的共謀互生關係，要從具體的歷史脈絡裏被揭露出來。《作為意識形態的現代化》言及羅斯托和白魯恂等社會科學工作者如何為「現代化理論」而嘔心瀝血卻聲名狼藉的脈絡，亦深具反思之功。就中國脈絡而言，社會科學與現代中國的建國大業之間的關係，就是值得投注心力的領域。

史情境出發。社會科學與現代國家 (state) 之間的共謀互生關係，要從具體的歷史脈絡裏被揭露出來^④。《作為意識形態的現代化》言及羅斯托 (Walt Whitman Rostow) 和白魯恂 (Lucian Pye) 等一流的社會科學工作者 (用牛可的話來說，這一群出類拔萃的「美國冷戰知識份子」^⑤) 如何為「現代化理論」而嘔心瀝血卻聲名狼藉的脈絡，亦深具示範啟益的反思之功。就中國脈絡而言，社會科學 (工作者) 與現代中國的建國大業 (state-building) 之間的關係，就是值得投注心力的領域^⑥。像陶孟和早在1910年代末期便開始進行社會調查，人類學者如吳文藻，經濟學家如何廉，亦各有貢獻^⑦。至於投入實際政治行列的社會科學家，如1920年代號稱「好人政府」的財政總長羅文翰；1930年代投身宦海的王世杰 (歷任教育部長等職)、蔣廷黻 (歷任行政院政務處長等職)，亦不知凡幾。社會的公眾議論，則鼓動着這樣的思維，如《國聞週報》刊出〈社會科學者應當努力〉的專論，倡言曰^⑧：

吾人丁此世界未有之變局，適逢本國長期之革命，應如何擷汲新潮鎔化中外，使中國之政治、法律、經濟、社會諸種建設與改造，別出機樞，卓然有以自立。此種工作，胥宜由社會科學家躬負責任。

書寫中國現代人文社會科學體制的「學科史」，理解它們發展的經脈流變，並且盡可能地跳脫「西道中心主義」的觀察／評估角度，展現知識／權力的毛細管關係，刻不容

緩。即如拉比諾 (Paul Rabinow) 思索人類學如何在認識論領域裏描述「他者」(other)，提出的研究策略之一，便是主張「我們需要將西方人類學化」(anthropologize the West)，要顯示它對真實的建構其實是外來的 (exotic)，要盡可能揭露那些理所當然、放諸四海皆準的思想領域 (如知識論和經濟學)，其實只是特定歷史條件下的產物，要顯示對真理的宣稱，其實是和社會實踐聯結在一起，因此在社會世界 (the social world) 裏變成了可以付諸實現的力量^⑨。亦且，念茲在茲，提醒自己掌握／生產的知識，可能促發甚麼樣的權力支配關係，或為甚麼樣的權力支配關係「搽脂抹粉」，也應是學術工作者銘刻在心，懸諸案頭的基本自律^⑩。

埃普爾比 (Joyce O. Appleby)、韓特琳 (Lynn A. Hunt) 和雅各布 (Margaret C. Jacob) 嘗謂：「二十世紀的專業歷史通常都是在『現代化』的印迹下寫成的。」^⑪誠然。惟讀竟《作為意識形態的現代化》，至少，我們對《現代化的中國》之類的著作，還該不加批判地照單全收，並且還能讓它們生生不息，世襲傳之嗎？

註釋

① 郭嵩燾：〈光緒四年二月二日日記〉(1878年3月5日)，載《郭嵩燾日記》，第三卷(長沙：湖南人民出版社，1981)，頁438-39。

② 關於馬爾特—布倫的傳記資料，見http://27.1911encyclopedia.org/M/MA/MALTE_BRUN_CONRAD.htm (2004/2/18)；惟 Susan Schulten 引據 Daniel

Calhoun, "Eyes for Jacksonian World: William C. Woodbridge and Emma Willard" 而謂馬爾特—布倫出生在荷蘭，於1800年流亡到巴黎，見Susan Schulten, *The Geographical Imagination in America, 1880-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 95；本文不詳考辨。

③ Susan Schulten, *The Geographical Imagination in America*, 94-97 (她所徵引米切爾的社會階段圖，見頁96)。

④ Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, ed. Leslie A. White (1887; reprint, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1964); 中譯：摩爾根著，楊東莼、馬雍、馬巨譯：《古代社會》(北京：商務印書館，1977)。

⑤ 相關述說，參見潘光哲：〈摩爾根、馬克思、恩格斯與郭沫若——中國馬克思主義史學理論淵源的討論〉，載《東亞近代思想與社會：李永熾教授六秩華誕祝壽論文集》(台北：月旦出版股份有限公司，1999)，頁363-409。

⑥ 參見 Adam Kuper, *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion* (London: Routledge, 1988), 42-75；本書非僅疏理如Lewis H. Morgan等早期學者的業績，亦下探二十世紀的列維—施特勞斯(Claude Lévi-Strauss)等人的思索，反省「原始社會」這個概念在人類學的發展史裏所以成為(核心)研究課題的歷程，不贅。

⑦ "Western logocentricity" 與 "regimes of discourse and representation"，均引自Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 10, 17。

⑧ 他的新書是：Nils Gilman, *Mandarins of the Future:*

Modernization Theory in Cold War America (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003)。

⑨ Nils Gilman, "Modernization Theory, the Highest Stage of American Intellectual History", in *Staging Growth: Modernization, Development, and the Global Cold War*, ed. David C. Engerman et al. (Amherst: University of Massachusetts Press, 2003), 57。

⑩ Edward W. Said, "Traveling Theory", in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 226-47；本文已有漢譯：賽義德：〈理論旅行〉，載劉少波等譯：《賽義德自選集》(北京：中國社會科學出版社，1999)，頁138-61。

⑪ 引自Victor Koschmann, "Modernization and Democratic Values: The 'Japanese Model' in the 1960s", in *Staging Growth*, 235；Koschmann還分析了參與「箱根會議」之日方學者的知識／思想背景(頁246-47)，不贅。

⑫ 殷海光：《中國文化的展望(下)》，林正弘主編：《殷海光全集》，第八冊(台北：桂冠圖書股份有限公司，1990)，頁508-30。

⑬ 至少沒有做到傅大為的兩篇成果達到的深度：傅大為：〈科學實證論述歷史的辯證——從近代西方啟蒙到台灣的殷海光〉，《台灣社會研究季刊》，第一卷第四期(1989年1月)，頁1-56；傅大為：〈由台灣思想史中的一個歷史轉折看發言權的取代與轉型：從殷海光《中國文化的展望》過渡到金耀基《從傳統到現代》〉，載《自由民主的思想與文化：紀念殷海光逝世二十周年學術研討會論文集》(台北：自立出版社，1990)，頁182-206；關於哈耶克在台灣，並可參見熊自健：〈戰後台灣的自由主義者與海耶克思想：以殷海

光、夏道平、周德偉為例〉，載宋光宇編：《台灣經驗(二)社會文化篇》(台北：東大圖書公司，1994)。

⑭ 中文簡述可參見維特羅克(Björn Wittrock)著，馮炳昆譯：〈社會科學與國家的發展：現代性問題論說的變化情況〉，載中國社會科學雜誌社編：《社會科學與公共政策》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁1-19；英文論集，不可勝數，例如：Peter Wagner, ed., *Social Sciences and Modern States: National Experiences and Theoretical Crossroads*(Cambridge: Cambridge University Press, 1991)，筆者亦捧讀是書，收益不少，蓋是書所收諸文採跨國比較觀點，除英、美等為眾所知的國家的情況外，還包括丹麥、瑞士、波蘭、日本、巴西等國的情勢，雖以背景知識不足，未必可掌握其要旨，然已發深啟，如言及巴西軍事教育裏涵括的現代科學課程，如何為當地的國家政策規擬提供人才，亦使科學為現代國家服務的理念得以深入人心，如1810年創立於里約熱內盧的皇家軍事學院及此後的演變，即是一例，而馬克思主義在巴西的傳布，亦是這種社會工程和軍事傳統(social engineering and militant tradition)的結果(見Simon Schwartzman, "Changing Roles of New Knowledge: Research Institutions and Societal Transformations in Brazil", 230-60)。

⑮ 見牛可：〈國家安全體制與美國冷戰知識份子〉，《二十一世紀》(香港中文大學·中國文化研究所)，2003年10月號，頁28-41。

⑯ 筆者涉閱所及，江勇振已有所探索：Yung-chen Chiang, *Social Engineering and the Social Sciences in China, 1919-1949*(Cambridge: Cambridge University Press, 2001)，然稍偏重於「社會工程」論與社會學領域

的情況；王晴佳對史學領域的探討，亦有可觀：Q. Edward Wang, *Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography*(Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2001)，但未措意於中國馬克思主義史學在這方面的成績的討論。

⑰ 筆者所知，如：智效民：〈陶孟和：中國社會學的奠基者〉，《學術界》，2002年第5期；王銘銘：〈民族與國家——從吳文藻的早期論述出發〉，《雲南民族學院學報》，1999年第6期、2000年第1期；徐振國：〈何廉及南開經濟學家對戰後經濟政策發展之議論〉，《東吳政治學報》，第14期(2002年3月)。

⑱ 〈社會科學者應當努力〉，《國聞週報》，第七卷第七期(1930年2月24日)；文末註「錄二月十九日天津《大公報》社評」。

⑲ Paul Rabinow, "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology", in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986), 241。

⑳ 如葉啟政謂：「社會學知識是壟斷性的權力形式」(葉啟政：《社會學和本土化》[台北：巨流圖書公司，2001]，頁41)。明白承認自己從事的行業，可能有這樣的「危險」的台灣學者，大概不多。

㉑ Joyce O. Appleby, Lynn A. Hunt, and Margaret C. Jacob, *Telling the Truth about History*(New York: W. W. Norton, 1994), 77.

上演政治活劇的大舞台

● 侯杰、姜海龍



史景遷 (Jonathan D. Spence) 著，袁霞等譯：《天安門：知識份子與中國革命》(北京：中央編譯出版社，1998)。

天安門守衛着故宮的南面通道，在中國最後一個王朝灰飛煙滅之前，皇權的神聖與威儀多是穿越此門而向莫非王土的中華之疆播揚。1912年之後，儘管皇權已成昨昔之舊事，然而在它的前面，運動、示威、遊行、集會、典禮夾雜

着血腥和棍棒，以喜劇、悲劇的方式交替上演。像一個百年大舞台，天安門搬演着近代中國歷史上一幕又一幕政治活劇。在這你方唱罷我登場的跳動人群中，最具社會良心的知識份子，為災難深重的近代中國奔走咆哮，而降臨到他們身上的災難也齊聚到這裏。

1998年被譯成中文出版的美國漢學家史景遷 (Jonathan D. Spence) 教授的名著《天安門：知識份子與中國革命》(*The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and Their Revolution, 1895-1980*) 正是借助「天安門」這一深蘊文化與政治含義的象徵，通過選取一批知識份子，如康有為、梁啟超、秋瑾、魯迅、徐志摩、瞿秋白、丁玲、老舍、聞一多等，描述他們為尋求富強中國而做出的不懈努力，描述他們的追求、選擇以及各自的人生百態。

讀一本書，是要品味它的獨特之處。《天安門》與眾不同之處當數視角的新穎、方法的精妙、見解的獨到。在以往的知識份子史中，被研究者的文本是開展研究的不二法門。一切從文本出發，從最能體現研究對象思想意識、觀點立場的文

以往的知識份子史，一切從研究文本出發。史景遷的《天安門》打破了這種舊有的範式與寫法。該書借助「天安門」這一深蘊文化與政治含義的象徵，不僅表現知識份子的前台生涯，更着力刻畫他們的「幕後軼事」，包括他們的生活、情感、困惑與無奈；描述他們為尋求富強的追求、選擇以及各自的人生百態。

在《天安門》一書裏，中國近代歷史的發展進程沒有被清晰地劃分為幾個階段。從1895年康有為登上歸國的輪船開始，到1978年北島的詩作結束。前後近百年的時間跨度，康有為、魯迅、丁玲成為貫穿全書的主線人物。他們的人生，在某種程度上成為了作者時段劃分的重要標誌。

本入手，爬梳觀點，透析主張，歸納派別，幾乎成為知識份子史研究的窠臼。一二三四歸納得頭頭是道，甲乙丙丁評論得看似有理，文章就像是一塊剪切板，隨時可以複製拼貼觀點、思想。然而，讀者卻很難看到比較深刻的東西，更看不到「人」。史景遷的《天安門》打破了這種舊有的範式與寫法。書中不僅表現知識份子的前台生涯（那些已經累積為歷史表現的，被傳統研究反覆評說的），更着力於刻畫他們的「幕後軼事」，包括他們的柴米油鹽的生活、愛恨混雜的情感、內心的困惑與無奈。這些被傳統研究視為不能登大雅之堂的瑣碎，恰恰成為作者着力使用筆墨的地方，那些看似蕪雜的描寫體現了作者的心思巧妙。寫瑣碎，絕非為瑣碎而瑣碎，瑣碎是有意義的。一方面，這些經過精心選取的瑣碎連接在一起，往往在不經意之間顛覆了以往宏大的慣常的總體認識，給人以震撼。另一方面，瑣碎的日常生活的描寫，對於每一個被研究者而言，其形象更加血肉豐滿，不再只是文本意義上的話語符號，不再只是某些僵化觀點的表達者，而是活生生的人。康有為，不僅是「公車上書」的士人首領，戊戌變法的鼓吹者，而且也是一個孝子、慈父。他積極提倡維護婦女的權益，卻又妻妾成群。他一心報國強種，卻也有貪污之嫌。文本上的那個康聖人消失了，一個生活中的康有為呈現在讀者面前。兩相比較，不難發現後者更真實！歷史學家常把對「真」的追求視為歷史學最高的價值之一，甚麼是真？在我們看來，起碼要有

兩層含義，第一，不說假話，不引用假材料，即：客觀。第二，不造假人，要把人放到歷史中去，也就是要把人放在實際生活中去加以理解，一句話，以理解的眼光去觀照人的歷史。《天安門》是理解的，所以是深刻的真。

方興未艾的新文化史學一反傳統歷史學將時間作人為切割，不再採用將歷史分割為古代、近代、現代等發展進程的整體劃分法，而是關注研究主體具體涉及的時間。因此，這類作品經常打破總體的單一歷史分期，而是揭示出每個敘述中心本身具有的獨特的時間系列，眾多不同的時間系列，構成了歷史的多元性。《天安門》一書就突出地體現了新文化史學研究中的這一特點。在這本書裏，中國近代歷史的發展進程沒有被清晰地劃分為幾個階段，宏大的歷史分期或者被忽略，或者僅僅是作為一種大背景予以展現。從1895年康有為登上歸國的輪船開始，到1978年北島的詩作結束。前後近百年的時間跨度，康有為、魯迅、丁玲成為貫穿全書的主線人物。他們的人生，在某種程度上成為了作者時段劃分的重要標誌。在此框架下，多個敘述中心交替出現。

當具體敘述某位知識份子時，為敘述的便利，時間、空間隨之一轉，處於敘述中心的人物決定着時間的跳躍與空間的轉移，直接相關的場景成為研究的核心，無直接關係的內容則是外圍。這裏面包括着時代的大背景以及其他知識份子的觀念與活動。譬如沈從文，當辛亥革命成為推翻清朝的正義之舉時，對

於生活在湘西的他而言，只是聽到一場流血屠戮的傳說，以及由此產生的恐慌。不同的知識份子之間的襯托、比較，每個人物獨特的不同背景和經歷，不僅家庭出身、所受教育、組成的婚姻家庭不盡相同，就是個人性格也是千差萬別。因而在關於進行甚麼樣的革命、以何種方式進行革命、革命的目的是甚麼等問題上，每個人物也有着不盡相同的認識和態度。這些不同與差異展現了中國近代社會發展進程中知識份子選擇的多元性與豐富性。

《天安門》一書史料的最大特色在於大膽使用了眾多文學作品，像小說、詩歌等。諸如：借助秋瑾「秋風秋雨愁煞人」的著名詩句，來揭示一個剛健的女革命者內心的無奈與壯志未酬的不甘。魯迅小說《藥》的全文引用，白描出那個時代的陰鬱、低沉和不能言說的複雜。優秀女作家丁玲的作品，則見證了其作為一個女權者和革命者艱難的選擇和終其一生的內心衝突。此外，徐志摩輕靈的詩句，聞一多憤怒的吶喊，都大大豐富了作者的論證。因為許多至為複雜的歷史現象和人物矛盾的內心狀態，是理性的分析費盡口舌也未必能澄清的現象，但是一經感性的小說、動人的詩歌的概括與還原，立刻就釋然了。使人膺服的不僅是準確的分析，還有模糊的意會也相當重要。歷史學講求精準的理解而忽視比如文學的意象性理解，其實是值得人們三思的。文學作品作為史料進入作者的視野，豐富了被研究者的形象，為接近最高境界——對歷史主體——人的深刻理解創造了條件。

誠如斯賓諾莎 (Baruch Spinoza) 所說：不悲，不笑，也不怨，只是為了解。文學作品最能表露人尤其是知識份子精神與內心的狀態，因此小說作為史料被徵用，但並非濫用，前提是精妙的分析技術以及運用的恰如其分。這些，則是一個歷史學家功力的體現。

對於魯迅的解說也頗為精彩。作者筆下的魯迅是孤獨的。他既與見證了由維新改良向革命過渡的康有為不同，又與集中體現了一個女權者和革命者雙重困惑的丁玲相異，孤獨與幻滅，不肯輕附別人的意見，似乎成為魯迅一貫的性格。能夠犀利而又入木三分地抨擊他所生活的時代，卻又與時代相去甚遠。在舉國稱頌秋瑾之際，魯迅的一句「她是被捧殺的」，清醒、不屈、敏感躍然紙上。而由看幻燈片而引發的對中國人麻木的憤怒，進而棄醫從文時，他也是孤獨的。孤獨地夾雜在一群日本人中間，他是中國人；孤獨地夾在一群麻木的看客之中，他是一個清醒者。魯迅說，他置身於一個悶得要死的鐵屋子之中，其他人都熟睡着，只有幾個驚起的清醒者，這少數的清醒者將承受深深的苦楚。清醒者的身份定位，使魯迅成為時代和社會的批判者。就像蘇格拉底成為雅典的牛虻一樣，魯迅成為他那個年代匕首一樣的牛虻，不讓別人高興，他自己也最不快活。

讀一本歷史學著作，有時需要十二分的勇氣。因為這類著作多數不是失之生澀，就是陷於深奧，要不就是索然無味。《天安門》是難得一見的反例，高深的見解與流暢的

《天安門》一書大膽使用了眾多文學作品，如借助秋瑾「秋風秋雨愁煞人」的著名詩句，來揭示一個剛健的女革命者內心的無奈與壯志未酬的不甘。許多至為複雜的歷史現象和人物矛盾的內心狀態，是理性的分析、費盡口舌也未必能澄清的現象，但一經感性的小說、動人的詩歌的概括與還原，立刻就釋然了。

表達原來並非相悖。緩和而散漫的敘述語調，娓娓道來的故事節奏，還有蒙太奇式的章節轉換，讀來順暢而舒適，就像是翻看一部歷史畫卷。當我們仍以「歷史是否是科學」為歷史哲學永恆命題之際，對於歷史學家而言，不妨將歷史視作藝術。歷史有沒有用的尷尬常常困擾歷史研究者，對於那些以實用為最高價值的人來說，歷史的確沒有價值。因為真正的歷史研究是無功利性的，是不能用於交換的。但是，對於那些執着於發現世界，熱衷於闡釋文明，並一心尋求終極價值的人來說，歷史是有意義的，至少，

它是人們擺脫當下生活枯燥、單調、千篇一律的一種選擇，是人們思維的一種美麗的鄉愁。藝術是甚麼？簡言之：不單調的美。歷史學的確是一門產生美的藝術，想想古羅馬，想想古希臘，想想秦漢唐宋，這些名詞本身就夠美。真正稱職的歷史學家必須具備藝術家的品質：他對自己從事的行當有美的理解，他有獨特的發現和思考方式，他的作品凝聚着對人、社會、世界的深層思考。《天安門》是一本好書，也是一件藝術品。

這番話說得晚了，總比不說要好。

國際政治中的不確定性與錯誤知覺

中國的政治和戰略傳統強調知彼知己，決策與戰略設計建立在對彼方的知的基礎上，這構成為中國政治和戰略思想的一大缺陷。因為在國際政治中充滿着不確定性。即使擁有現代高科技偵察手段，也無法百分之百地了解對方的全部真實意圖與行為。

● 丁松泉



傑維斯 (Robert Jervis) 著，秦亞青譯：《國際政治中的知覺與錯誤知覺》(北京：世界知識出版社，2003)。

中國的政治和戰略傳統強調知彼知己，決策與戰略設計建立在對彼方的知的基礎上，這構成為中國政治和戰略思想的一大缺陷。因為在國際政治中充滿着不確定性。即使擁有現代高科技偵察手段，也無法百分之百地了解對方的全部真實意圖與行為。事實上，正是因為國際政治中充滿不確定性和未知

表達原來並非相悖。緩和而散漫的敘述語調，娓娓道來的故事節奏，還有蒙太奇式的章節轉換，讀來順暢而舒適，就像是翻看一部歷史畫卷。當我們仍以「歷史是否是科學」為歷史哲學永恆命題之際，對於歷史學家而言，不妨將歷史視作藝術。歷史有沒有用的尷尬常常困擾歷史研究者，對於那些以實用為最高價值的人來說，歷史的確沒有價值。因為真正的歷史研究是無功利性的，是不能用於交換的。但是，對於那些執着於發現世界，熱衷於闡釋文明，並一心尋求終極價值的人來說，歷史是有意義的，至少，

它是人們擺脫當下生活枯燥、單調、千篇一律的一種選擇，是人們思維的一種美麗的鄉愁。藝術是甚麼？簡言之：不單調的美。歷史學的確是一門產生美的藝術，想想古羅馬，想想古希臘，想想秦漢唐宋，這些名詞本身就夠美。真正稱職的歷史學家必須具備藝術家的品質：他對自己從事的行當有美的理解，他有獨特的發現和思考方式，他的作品凝聚着對人、社會、世界的深層思考。《天安門》是一本好書，也是一件藝術品。

這番話說得晚了，總比不說要好。

國際政治中的不確定性與錯誤知覺

中國的政治和戰略傳統強調知彼知己，決策與戰略設計建立在對彼方的知的基礎上，這構成為中國政治和戰略思想的一大缺陷。因為在國際政治中充滿着不確定性。即使擁有現代高科技偵察手段，也無法百分之百地了解對方的全部真實意圖與行為。

● 丁松泉



傑維斯 (Robert Jervis) 著，秦亞青譯：《國際政治中的知覺與錯誤知覺》(北京：世界知識出版社，2003)。

中國的政治和戰略傳統強調知彼知己，決策與戰略設計建立在對彼方的知的基礎上，這構成為中國政治和戰略思想的一大缺陷。因為在國際政治中充滿着不確定性。即使擁有現代高科技偵察手段，也無法百分之百地了解對方的全部真實意圖與行為。事實上，正是因為國際政治中充滿不確定性和未知

性，導致了一系列國際政治中的錯誤知覺。傑維斯 (Robert Jervis) 在《國際政治中的知覺與錯誤知覺》(Perception and Misperception in International Politics) 中指出了人類常見的錯誤知覺及其原因，可以為我們的政治與戰略決策思維提供有益的補充。

在國際政治中，國家作為理性的行為體，精於理性的計算，但是，為甚麼在行為體雙方均不希望衝突的情景中，在原本可以合作的條件下，會發生衝突和爭鬥，會拒絕合作而走向戰爭？傑維斯從決策者的心理認知這一最微觀的層次入手，分析決策者心理活動對於一個國家的國際行為起到的作用，他透過錯誤知覺的形成過程尋找答案。他意識到，作為重要的決策者和政策執行人的個人作用不容忽視。對於同樣的客觀世界，不同的人會有不同的理解，同時，每個決策者均有自己的認知局限 (cognitive limitation)，所以難免出現錯誤知覺。

傑維斯發現，心理學理論中討論的幾個導致錯誤知覺的重要機制在國際政治領域同樣起到了重要的作用。錯誤知覺的生成機制主要表現在三個方面：第一是認知相符現象 (cognitive consistency)。傑維斯認為，區分理性與非理性兩種相符理論能夠更加清楚闡明心理學理論在決策領域的應用。相符性可以在很大程度上被理解為一種強烈的認知取向，即人們趨於看見他們預期看見的事物，趨於將接收的信息歸入自己原有的認識中去。當認知結構處於平衡狀態的時候，我們會感到十分愜意，我們會很快地知覺事物、記憶事物；我們對新信息的解

讀也是以維持和加強這種平衡的方式進行的。因此，當決策者接收到的信息與自己原有的認識不一致時，他們就可能對新的信息或者視而不見，或者曲解誤斷，以使其能夠與自己原有的認識一致起來。在許多情況下，決策者趨於忽略或無視來自對手的善意信號和姿態。傑維斯指出，無視與自己認識不一致的信息和將這樣的信息納入原有的認知框架之中，會使不正確的意象得以延續，使不明智的政策得以繼續。例如，美國駐華大使赫爾利 (Patrick Hurley) 制定其中國政策時，是基於這樣一種認識：中國共產黨是弱小的一方，所以只能接受蔣介石的建議。他缺乏對中共實力的準確估計，也沒有去捕捉可以導致準確結論的信息。

第二是誘發定勢 (evoked set) 的作用。傑維斯指出，人們總是根據自己的關注對象來解讀收到的信息，這種誘發定勢可能有足夠的強度，使一個人忽視那些與自己事物無關的信息，而事後才發現這些信息是值得認真注意的。如果信息發送者與信息接收者有着不同的背景，就會出現錯誤知覺。信息發送者認為是最重要的內容，信息接收者可能認為無足輕重或是不可解讀。信息發送者認為是明確無誤的內容，信息接收者可能認為是極端模稜兩可。更可怕的是，接收者會斷定信息傳達了明確的信息，可是接收者的解讀與發送者的原意恰恰相反。由於人們對新信息作出判斷的時候，受到他們接收這一信息時正在處理和考慮問題的影響，所以，重新調整人們的關注焦點是很困難的事情。

認知相符現象是錯誤知覺的生成機制之一。人們趨於看見他們預期看見的事物，當決策者接收到的信息與自己原有的認識不一致時，就可能對新的信息視而不見或曲解。例如，美國駐華大使赫爾利制定其中國政策時，是基於這樣一種認識：中國共產黨是弱小的一方，所以只能接受蔣介石的建議。他缺乏對中共實力的準確估計，也沒有去捕捉可以導致準確結論的信息。

認知失調理論認為，人們試圖證明自己的行為是正確的，他們會找許多理由來支持自己的決定。斯大林試圖使中國共產黨融入國民黨，結果這一政策完全失敗。但他仍然相信國民黨可以成為蘇聯政策的得力工具。因此他堅持認為，共產黨應該採取比較恭順的態度對待國民黨自由派。

第三種錯誤知覺來自於歷史。人們常利用過去的經驗來支持自己的偏見。傑維斯指出：「歷史類比可以使人從以往的事件中獲取洞察力，所以是理性思維的有用捷徑。但是，這樣的類比也可以遮蔽現時事件中一些不同於歷史事件的側面。」(頁225)對於二十世紀30年代張伯倫(Neville Chamberlain)的綏靖政策，美國政治家從中汲取了不同的認知。美國總統約翰遜(Lyndon Johnson)認為：「在越南投降不會(帶來)和平，因為我們從慕尼黑的希特勒那裏得到的教訓是，成功只能使人們具有更強的侵略野心」，而事實上，越南的情況與納粹德國並不相同。由於對綏靖政策的過份通則化，因而抵制國際政治中必要的妥協，往往導致不必要的後果。

傑維斯在本書的第三部分詳細分析了最常見的錯誤知覺。首先是統一性知覺。由於人們的認知取向是「將不完整的視為完整，將不統一的視為統一，將不圓滿的視為圓滿」，所以，人們往往會「過高地判斷人的性格的統一性」。進而，人們還往往高估對方內在特徵的作用，低估對方所處的環境產生的影響，結果就會認為對方具有高度的一致性。在國際關係中，決策者一般來說會過高地估計對方掌握情況和權力的程度，認為對方可以將自己的意志強加於本國政府的各個部分。另一種常見的知覺錯誤是「過高估計自己作為影響者和影響對象的重要性」。當對方的行為與行為體的預期一致的時候，他就會高估自己的政策影響對方行為的程度。美國和英國都宣稱，是自己施加的壓力使日本停止了1932年在上海的

敵對行動。誇大自我作用的一種典型表現，是認為自己瓦解了對方的邪惡意圖，而實際上對方根本沒有這樣的意圖。例如，美國和南越的官員都預計，在尼克松(Richard M. Nixon)訪華期間，越共軍隊會發動大規模進攻。後來，共產黨沒有發動進攻，他們又說，由於他們及時的轟炸才瓦解了共產黨人的進攻。同時，願望與恐懼也常常導致知覺錯誤。傑維斯指出，人們有一種強烈的認知取向，即容易看到他們預期發生的事情，更常見的一種說法是，人們看到的只是他們希望看到的事情，亦即人們總是沉迷於自己的願望思維。鄒讜認為，美國在過去五十年裏，對華政策的特徵是各種各樣「毫無根據的願望」，即是一個典型例子。恐懼也有其一定的影響，克勞塞維茨(Carl von Clausewitz)指出，在戰爭期間，「人的膽怯使他們更容易說謊和採取不誠實的做法。每個人都更容易相信壞消息而不相信好消息，這是一個通則。這在國際政治領域也很常見。」最後一種常見的錯誤知覺，則由認知失調(cognitive dissonance)造成。認知失調理論認為，人們試圖證明自己的行為是正確的，即人們需要使自己相信，他們最大限度地使用了所有可以使用或應該使用的信息，他們沒有白白浪費資源，他們的行動是可圈可點、前後一致的。他們過多地肯定自己制定的政策取得的成就，而更加淡化該政策造成的損失。他們會找到更多的理由和藉口來支持自己的決定，如果這一切仍不能消除心理不平衡現象，人們就會更加努力為自己的行為尋找合理的理由。斯大林試圖使中國共產黨

融入國民黨，結果這一政策完全失敗。但斯大林拒絕放棄自己的觀點，他仍然相信國民黨可以成為蘇聯政策的得力工具。因此，他堅持認為，中國共產黨對待國民黨自由派時，應該像過去對待蔣介石那樣，採取比較恭順的態度。

本書最大的價值在於指出了國際政治中錯誤知覺的形成機制及其表現形式，提醒人們自己對對方意圖的估計可能是錯誤的，需要更審慎。在微觀領域拓展與深耕，對於全面把握國際政治特質具有重要的學術價值。在國際政治領域，微觀視角與宏觀視角是不可或缺的。

但是，本書僅僅指出了問題，而沒有找到解決問題的辦法。對於國際政治中的錯誤知覺，如果僅僅從心理和微觀角度分析，其結果仍將可能是令人悲觀的。因為國際政治中互動中的行為體並不完全敞開自己的計謀，信息的提供並不充分，並且始終充滿着不確定性，無法真正實現「知彼知己」。同時，決策者可能接受到一大堆相互矛盾的信息，而決策者內部對這些矛盾的信息的解讀存在嚴重分歧。因此，即使行為體有意克服認知上的局限，也還是難以避免錯誤知覺的形成，或者克服了這種類型的錯誤知覺，另一種類型的錯誤知覺又悄然而至。傑維斯這一學術成果的價值在於提醒我們，國際政治決策中需要更多的審慎，更多的謙遜。

應該指出的是，國際體系、結構和國家所處的位置，對國際間的互動、對微觀層面的國際政治變化具有重要的塑造作用。因此若想真正減少錯誤知覺的形成，還需在宏觀層面上有所建樹。例如，國際機

制在增進相互了解、暢通信息、減少不確定性方面具有十分重要價值，國際機制的發展有助於減少錯誤知覺。又如在全球化時代推進社會多渠道聯繫，也有助於減少錯誤知覺，中日兩國民間存在的相互不信任和猜疑中，有相當一部分屬於錯誤知覺，就需要在宏觀的架構上，在機制和社會交往渠道上尋找更多的解決辦法。增強互信機制，可以減少不必要的誤解。從新自由主義的角度看，國際制度和國際法治體系的建設、國際政治中無政府文化的根本性改造、建立全球公民社會，乃至建立世界聯邦，才可以從根本上解決國際政治中的錯誤知覺問題。歷史上充滿猜忌與敵視的歐洲國家，由於建立了歐洲聯盟，相互了解、理解與信任得以推進，因此可以肯定地說，在歐洲聯盟政治中的錯誤知覺減到了歷史的最低點，從而使歐洲聯盟的疆域成為和平的樂土。

在國際政治的宏觀結構還沒有得到改造的情況下，在現實政治面前，注意本書提出的問題對於外交決策很有必要。中國向來注重「知」，強調「知彼知己」的同時，往往忽略了在信息不完整、信息矛盾以及充滿不確定性，同時自身也存在認知局限的情況下，可能出現的錯誤知覺。事實上，中國外交史上也不乏由於自身的錯誤知覺而造成的深刻教訓，最近沈志華所指出的中國對於蘇聯提出的「長波電台」的錯誤認知即是一個典型事例。因此，對於中國來說，這個全新的領域更有深入探討的價值，以使我們能盡可能地減少錯誤知覺，提升外交的品質與效率。

中國向來注重「知」，強調「知彼知己」的同時，往往忽略了在信息不完整、信息矛盾以及充滿不確定性，同時自身也存在認知局限的情況下，可能出現的錯誤知覺。事實上，中國外交史上也不乏由於自身的錯誤知覺而造成的深刻教訓，最近沈志華所指出的中國對於蘇聯提出的「長波電台」的錯誤認知即是一個典型事例。

痛心疾筆寫春秋

● 楊際開



柏楊的貢獻在於發現了中國史的定律：醬缸文化——只要有中國人的地方就有悲慘的內鬥。這是一個權力法則，但柏楊發現中國史將這一法則發揮到了極致：權威等於權力，權力等於能力，能力等於任意，亡國敗家都不足為惜，為政者眼下的權力才是最高目標。

柏楊：《中國人史綱》，上、下冊（北京：中國友誼出版公司，1998）。

對柏楊一生震盪最大的，莫過於從四十八歲到五十八歲這十年（1968-77）的監獄生活，而正是這十年政治犯的監獄生活，造就了一個新的中國史典範。在十年監獄生活裏，柏楊精讀了二十五史，而其中一個重要收穫，就是寫出了七十七萬字的《中國人史綱》。

我認為，柏楊的貢獻在於發現了中國史的定律：醬缸文化——只要有中國人的地方就有悲慘的內

鬥。這是一個權力法則，但柏楊發現中國史將這一法則發揮到了極致：權威等於權力，權力等於能力，能力等於任意，亡國敗家都不足為惜，為政者眼下的權力才是最高目標。

我讀史時總是探問：中國人為甚麼素來嚮往「大一統」？柏楊也不例外，他對「統一」行為總是充滿讚譽。確實，在中國歷史上無論是庶民百姓還是知識份子或是為政者，都異口同聲贊成「大一統」。庶民百姓嚮往「大一統」是出於一種和平道德，儒家學者嚮往「大一統」是一種政治神學，而為政者實行「大一統」則是以「人民」的名義來實現權力欲罷了；然而庶民百姓和儒家學者的「大一統」理想，最後總是屈從於現實的「大一統」。無限權力所到之處為爭奪財富、美女而起內訌——原來內訌與「大一統」是一對孿生子。

柏楊認為中國人能實現統一，一是由於方塊字的功勞，二是江南的開發。但使用漢字並不只是中國人的特權。號稱「富庶」的江南也只是中國整體統一構架中的構成部分。杭州人龔自珍在晚清留下了「我亦曾糜太倉粟，夜聞邪許淚滂沱」（邪許：絳夫呼號聲）和「不論鹽鐵不籌河，獨倚東南涕淚多」的詩句，這也是江南人民發自內心的一種反抗聲音。

《中國人史綱》的另一個特點是觀看中國史的「世界視域」，柏楊把中國史放在同西方史的對比中來描述，可以看到王朝交替背後的權力機制。同時，在世界史的大框架下，他又總是把日本納入視野之中，他認為，日本大規模吸收隋唐文化是其現代化的開始，並說秦始皇統一中國與日本明治維新是人類歷史上兩次最大的「魔術」，這就點出了在中國近代史上中日敵對關係中包含着互動關係的歷史真實。

柏楊對倭寇問題提出了獨到的見解。他認為引起明世宗關閉沿海市舶司(寧波、泉州、廣州)的寧波之亂「是中國明政府官員貪污和政治黑暗召來的外侮」。關於倭寇的起源，吳晗認為日本戰國大名「下面有一批武士，由於得不到土地，生活困難，於是他們就到海上搶劫，成為倭寇」。兩者各講對了一半，市舶司官員的貪污是體制使然，當時正當世界貿易體系的形成期，還沒有形成國際貿易的規則。在日本排出倭寇的背景是戰國大名時代的後期。元朝末年中國發生內亂，同時日本也進入室町幕府的南北朝內亂，兩地中央失控，周邊溶融，元末內亂與倭寇的出現彼此呼應，是對中央集權獨裁統治的一種雙向抗議，可以說是新時代的胎動。到十六世紀，明世宗採取閉關政策，倭寇益烈，而後日本走出戰國走向統一，建立中央集權，閉鎖國，有限開放乃必定之歸結。對早期的「西方衝擊」，中國與日本採取相近的回應方式說明東亞是一文明整體，因此有一致的連鎖反應。倭寇與鎖國揭示了東亞域內民間自由貿易與國家統一管理之間的波

動。我們可以把倭寇的出現看作是日本國內重新走向統一而新秩序尚未形成的一種交替模式的試行。

事實上，在中國，倭寇騷擾的地域經過「家自為戰，人自為防」的動員，已經具有了近代社會組織的某些特徵。豐臣秀吉在統一日本的過程中推出的「侵華」構想是他禁倭的根本決策。也就是說，倭寇的起因實是東亞域內彼此敵性預設的政治結構。黃仁宇認為倭寇是與中國大陸陸上權威相對抗的海上權威，而對外閉關政策則出於大陸權威的中央專制制度。陽明心學正是這一東亞文明政治結構內在緊張的意識回應。王陽明登泰山寫下「平麓遠抱滄海灣，日觀正與扶桑對」的詩句，反映了他的東亞整體觀。抗倭名將戚繼光在《撫松亭》中寫的「滄波回遠寇，極島認歸舟」，也是把倭寇的根治寄希望於日本國內秩序的重建。我們可以把戚繼光領導的抗倭戰爭看作是東亞文明內部的國際戰爭。文明內部的戰爭目的是文明本身的更新與延續。

柏楊對中國大陸權威的攻擊是多層面的，主要集中在皇帝制度以及由此派生出來的司法制度、價值觀念、風俗習慣方面，可以說是五四反傳統思想的發展。他對大陸權威下女性與兒童的生態給與了特別的關注與同情，為我們描繪出了一幅文明異化的實景：王朝交替是通過暴力，暴力的合法性是「外壓」，而靠暴力獲得的權力本身就是一種不成文的法律，權力代替法律，官僚執行權力者的意志從而耗盡了權力本身的合法性基礎，又迎來新一輪的權力交替，周而復始，中國人的心智、好惡全被捲入其中

柏楊對倭寇問題提出了獨到的見解。他認為引起明世宗關閉沿海市舶司的寧波之亂「是中國明政府官員貪污和政治黑暗召來的外侮」。這講對了一半。倭寇的起因實是東亞域內彼此敵性預設的政治結構。黃仁宇認為倭寇是與中國大陸陸上權威相對抗的海上權威。我們可以把戚繼光領導的抗倭戰爭看作是東亞文明內部的國際戰爭。

中日衝突起源於大陸威權與海上威權各自不同的安全觀。而近代中日衝突與這兩種權威回應西方衝擊的不同方式有關。在朱元璋的安全觀裏，東亞周邊國家是漢文明共同安全體系中的成員，而日本則是東亞文明的海上屏障。但日本抗議朱元璋的高壓勢姿，而在儒家「天下為公」的理念下，提出了東亞文明的新型安全秩序觀。

不能自拔。柏楊在其近著《我們要活得尊嚴》中聲稱發現了中國文化的病源：「中國人思考是兩極的，只有政治，只有金錢。」而這兩極顯然是可以「等價」置換的。中國人的生命權力在這一置換魔術中被剝奪殆盡。柏楊反思中國的參照則是東亞的「蕞爾小國」日本，他說「中日文化同源，『安史之亂』後，日本仍保持中華古文化精華，中國卻開始墜落，一直墜落到二十世紀，仍在墜落」。

中日衝突起源於大陸威權與海上威權各自不同的安全觀。而近代中日衝突與這兩種權威回應西方衝擊的不同方式有關。1860年的《中俄北京條約》與1855年的《日俄通好條約》圍繞庫頁島（日語稱樺太島）的歸屬產生了歧義。俄國授權同日本與中國談判並簽約的是同一人物——海軍中將普提雅廷（E. V. Putiatine）（參見郭以廷：《近代中國史綱》、和田春樹：《開國——日露國境交涉》（東京：日本放送出版協會，1991））。黃遵憲在《日本國志·鄰交志》對俄國覬覦樺太也有所言及。雖然1875年日俄達成了千島樺太交換條約，但十九世紀西方殖民帝國的體系價值（systemic values，熊玠用語）開始進入東亞文明的政治結構，近代中日衝突的直接遠因可以追溯到中國在1860年的《中俄北京條約》對包括庫頁島在內的烏蘇里江以東土地的割讓——中國去勢的大陸權威已不能確保東亞的版圖。日本是東亞文明在英俄南北包圍下的一個活眼。

明政府對日本的外交政策是「宜朝則來廷，不則修兵自固，倘必為寇盜，即命將徂征耳」。這就

是希望日本能修兵自固，安靖東海。明《皇朝祖訓》中把朝鮮、大小琉球、日本、越南定為十五個「不征之國」的前五個，說明在朱元璋的安全觀裏，東亞周邊國家是漢文明共同安全體系中的成員，而日本則是東亞文明的海上屏障。中國的關心是對抗來自北方的入侵：「胡戎與中國邊境密邇，累世戰爭，必選將練兵，時謹備之。」但對朱元璋的高壓勢姿，日本南朝的懷良親王上表抗議說：「乾坤浩蕩，非一主之獨權，宇宙寬洪，作諸邦以分守。蓋天下者，乃天下之天下，非一人之天下也。」日本在儒家「天下為公」的理念下，提出了東亞文明的新型安全秩序觀。這一反抗中國政治天下私有觀念的話語在十七世紀的中國政治思想中得到了回應，日本成為更新中國大陸政治觀念的文明內衝擊源。

朱元璋「雖朝實詐」的日本觀仍是以北方防禦的安全觀，把日本視為潛在的敵國。但日本作為東亞文明的主體之一，是東亞文明存亡與共的成員。東亞文明不同主體之間的互動關係共同形成了東亞的國際體系。朱元璋日本觀的兩面性出於他自己獲得政權的經歷，從「蘊玉璽於海東，請精兵於日本」以獲得反抗「外族」政權的合法性資源到平定與倭寇「勾結」的方國珍的過程中，日本由想像中的合法性資源變成了現實中實行中央集權統治的威脅。「胡惟庸案」以日本「暗通奸臣」為理由，既找到了誅殺政敵的藉口，又論證了其專制的合法性，還控制了地方社會，可謂一箭三鵰。日本成了把安全需要轉化為權力欲望的工具。這說明東亞的國際體系

結構處於構成這一結構的主體的中心位置。這樣一個東亞的國際體系結構不因朝代更替而轉化其作用。敵視日本的共有觀念埋下了東亞國際體系由內在的彈性緊張走向敵對，又從敵對走向破裂並為西方中心的國際觀念所取代的根由。

吳晗還把豐臣秀吉的大陸「侵略」構想與二十世紀的日本侵華聯繫起來看，中日關係史家汪向榮仍持這一觀點。而黃仁宇則提出了大

陸國家與海洋權威的衝突，錢穆晚年認為日本以及東亞「四小龍」的崛起說明世界資本主義的發展「豈不已轉入中國文化之體系中來？」黃從西方學院派的隘路衝出提出了「大歷史」的構想，而柏則從「游擊戰士」的觀點重新返回到了晚清東亞一體的東亞學院派思路。這說明二十世紀與二十一世紀之交，中國史開始偏離西方民族國家「我族中心主義」的敘事典範。

作為自治的言論自由

● 聶 露



米克爾約翰 (Alexander Meiklejohn) 著，侯健譯：《表達自由的法律限度》(貴陽：貴州人民出版社，2003)。

言論自由與自治的關係問題，在米克爾約翰 (Alexander Meiklejohn) 《表達自由的法律限度》(*Free Speech and Its Relation to Self-Government*，下文註明頁碼者均引自此書)一書中是這樣回答的：言論自由是絕對自由，反對以霍姆斯 (Oliver W. Holmes) 大法官「明顯及即刻的危險」原則為代表的對言論自由的法律限制。米克爾約翰的論證思路從兩條線索展開。一條線索是反駁霍姆斯的限制論，另一條線索是論證言論自由的絕對性。

關於最初的理論預設，米克爾約翰認為從一個好人，即「一個在政治活動中不僅爭取法律上的個人權利而且也熱情、積極地服務於公共福利的好人」的角度看待憲法，才能理解憲法的目的(頁55)。相

美國憲法的人性觀，可以見諸美國立憲之父的人性理念。「野心必須用野心來對抗……用這種方法來控制政府的弊病，可能是對人性的一種恥辱。但是政府本身若不是對人性的最大恥辱，又是甚麼呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使統治人，就不需要對政府有任何外來的或內在的控制了。」

結構處於構成這一結構的主體的中心位置。這樣一個東亞的國際體系結構不因朝代更替而轉化其作用。敵視日本的共有觀念埋下了東亞國際體系由內在的彈性緊張走向敵對，又從敵對走向破裂並為西方中心的國際觀念所取代的根由。

吳晗還把豐臣秀吉的大陸「侵略」構想與二十世紀的日本侵華聯繫起來看，中日關係史家汪向榮仍持這一觀點。而黃仁宇則提出了大

陸國家與海洋權威的衝突，錢穆晚年認為日本以及東亞「四小龍」的崛起說明世界資本主義的發展「豈不已轉入中國文化之體系中來？」黃從西方學院派的隘路衝出提出了「大歷史」的構想，而柏則從「游擊戰士」的觀點重新返回到了晚清東亞一體的東亞學院派思路。這說明二十世紀與二十一世紀之交，中國史開始偏離西方民族國家「我族中心主義」的敘事典範。

作為自治的言論自由

● 聶 露



米克爾約翰 (Alexander Meiklejohn) 著，侯健譯：《表達自由的法律限度》(貴陽：貴州人民出版社，2003)。

言論自由與自治的關係問題，在米克爾約翰 (Alexander Meiklejohn) 《表達自由的法律限度》(*Free Speech and Its Relation to Self-Government*，下文註明頁碼者均引自此書)一書中是這樣回答的：言論自由是絕對自由，反對以霍姆斯 (Oliver W. Holmes) 大法官「明顯及即刻的危險」原則為代表的對言論自由的法律限制。米克爾約翰的論證思路從兩條線索展開。一條線索是反駁霍姆斯的限制論，另一條線索是論證言論自由的絕對性。

關於最初的理論預設，米克爾約翰認為從一個好人，即「一個在政治活動中不僅爭取法律上的個人權利而且也熱情、積極地服務於公共福利的好人」的角度看待憲法，才能理解憲法的目的(頁55)。相

美國憲法的人性觀，可以見諸美國立憲之父的人性理念。「野心必須用野心來對抗……用這種方法來控制政府的弊病，可能是對人性的一種恥辱。但是政府本身若不是對人性的最大恥辱，又是甚麼呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使統治人，就不需要對政府有任何外來的或內在的控制了。」

根據米克爾約翰的自治概念，一個無知的公民由於無法提供明智的意見，或許將被排除在公共討論之外，或許將面臨實質上的他治。在作為自治形式之一的公共討論中，個人意志通過知識份子、明智的人來表達是否效果更好，尚無法確證；但是可以確證的是，如果個人被免除了參與討論的權利，那將無比糟糕。

反，霍姆斯法官則把壞人當成哲學研究的對象，並且樂於通過法律的懲罰調整他們的行為。

美國憲法的人性觀，可以見諸美國立憲之父的人性理念。「野心必須用野心來對抗……用這種方法來控制政府的弊病，可能是對人性的一種恥辱。但是政府本身若不是對人性的最大恥辱，又是甚麼呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果是天使統治人，就不需要對政府有任何外來的或內在的控制了。」「為甚麼要成立政府？因為人的熱衷於某種利益的感情在沒有限制的情况下是不會聽從理智和正義的指揮的。」「人有兩種愛好對人間的事務發生很大影響。這就是野心和貪心，即愛權和愛錢。」麥迪遜 (James Madison)、漢密爾頓 (Alexander Hamilton) 和富蘭克林 (Benjamin Franklin) 的人性惡假設顯著可見。而本書所暢言立憲時期的合作和獻身精神，恰是以人性惡為前提的共識和信任。這一點在美國憲政制度中多有體現。

那麼，憲法關於人性惡的預設意味着憲法將鼓勵人性的惡嗎？經驗說明預設人性的動機和形塑人性的後果絕不是前後一致的。簡言之，從好的動機出發預設人性為善，結果並不能使人性更善。人類多少次想把天堂拉到人間的努力，最終卻把人間變成了地獄。相反，法律或許可以不預設人性可能多麼好，因為法律的保護功能有限，人性的善完全可以經由法律沒有規定的廣大區域實現；然而法律絕不可以不預設人性可能多麼惡，因為法律的規範功能同樣有限，人性的惡

必須由明確的、剛性的法律規定來遏制和懲戒。作為社會激勵制度的法律，它的主要功能並不在於鼓勵善，而是通過懲罰限制惡。當然，後者對於前者的作用不言而喻。所以，作者反駁霍姆斯法官的壞人預設是誤讀美國憲法的觀點難以成立。

從好人假設出發，米克爾約翰以知識定位的自治 (self-government or self-rule) 概念反對霍姆斯的「完全競爭的個人主義」。作者提出，自治包含三個原則。一個是共同體原則，書中多處強調自治的主體是「我們」「人民」「政治共同體」「全體公民」(頁9、62-64)。言下之意，自治主體存在着統一的意志。第二個是平等原則，即在觀念領域中，無論甚麼內容的意見，無論誰的意見，都應該受到平等對待。最核心的是第三個原則：智力原則。與他治政府 (alien government) 的簡單原則相比，運用智力是自治政府的政治原則。它集中體現為，「只有社會的共同判斷和充分知識居於各種利益之上，只有判斷和知識的權威得到承認並發揮效力，政治自治才可以形成。」(頁49) 而知識的權威存在於人們自由的公共討論。因此，自由的公共討論是自治方案的唯一基石。

根據米克爾約翰的自治概念，一個無知的公民由於無法提供明智的意見，或許將被排除在公共討論之外，或許將面臨實質上的他治。這是我們要的自治嗎？從自治的本義上講，自治是每一個人自己對自己的統治。它恰恰以每一個「個別的利益」為基礎，而非由集體的、

知識的權威來定位。個人自治採取共同體的形式，不是約定俗成的前提，而是始終處於選擇之中，全賴於共同體的形式是否有利於個人的自我統治。在作為自治形式之一的公共討論中，個人意志通過知識份子、明智的人來表達是否效果更好，是無法確證的；但是可以確證的是，如果個人被免除了參與討論的權利，那是無比糟糕的。如果發言意味着自治，那麼每一個人都有權利發言，無論發言多麼不明智、多麼重複、多麼個人化。因為只有通過每一個人的發言，這個人才完成了自治的過程，才實現了自治。如果公民自然地形成了以知識為權威的言論，那也必然是經由每一個公民認同的暫時的狀況。

有必要進一步討論的是，雖然自治可謂是言論自由的理論基礎，但這並不意味着只要提出自治理論，言論自由想當然地就是絕對自由。原因之一是自治的形式不僅限於言論自由，還包含公民生活的其他所有形式。在自治的實質目標中，言論自由實現的只是一部分價值，例如發現真理、民主、個人價值（參見侯健：〈言論自由及其限度〉[www.gongfa.com/yanlunziyoujixianduhoujian.htm]）。其他形式也實現其他的價值，例如問題解決的效率、便利。這些不同的形式之間必然發生矛盾，必然也就出現一個選擇的問題。因此，從自治角度考慮，言論自由是可能被選擇的一種形式而已。原因之二是言論自由本身也面臨「觀點爆炸」的狀況。且不說公民之間的觀點可能多麼繁複，單說知識的權威也是眾

說紛紜。米克爾約翰認為自由的公共討論就是自治，而最高法院對言論自由的限制就是他治。孰不知，無論是公共討論的意見還是法官的意見，都是關於自治的不同意見。這不是自治與他治之爭，而是自治的不同觀點之間固有的爭論。

米克爾約翰提出了強有力的論據解釋為甚麼言論自由應當是絕對的。他區分了三對對應的概念：公共利益和私人利益、公共性質的自由和私人性質的自由、公言論和私言論，並且認為作為自治的言論自由保護公言論的絕對自由，不保護私言論。所謂私言論就是「與統治事務、與自治過程無關的言論」，是商業廣告、游說者、農夫、工會工人等為了自身特定利益的言論（頁82、28、62）。公言論則是「與統治事務有關、代表人們參與自治過程的言論」（頁82）。基於兩種言論與自治的關係之不同，米克爾約翰得出結論，言論自由並不保證每一個人都有機會參與討論，因為關鍵之處不是每個人都可以說話，而是每件值得說的事情都可以說出來。

然而，概念的清晰難以解答經驗的質疑：公言論和私言論能夠截然兩分嗎？米克爾約翰不僅回答Yes，還抨擊了不加區分的行為是「錯誤地給予一個人的所有物和一個人相同的尊嚴和地位」（頁45）。這句話意指言論體現一個人的尊嚴，而食品、娛樂、金錢等特定利益則是人的所有物，二者不可相提並論。但是，正如言論體現的是一個人的權利，特定利益體現的同樣是一個人的權利。財產和言論固然不同，財產固然是身外之物，可財

米克爾約翰認為作為自治的言論自由保護公言論的絕對自由，不保護私言論。所謂私言論就是「與統治事務、與自治過程無關的言論」；公言論則是「與統治事務有關、代表人們參與自治過程的言論」。他提出，關鍵之處不是每個人都可以說話，而是每件值得說的事情都可以說出來。

言論自由是一個過程，它重在討論，輕於決策，因此不得不受後者限制。具體的言論更是容易受到信息不充分、地方主義、金錢和權力等因素影響，即使在「更多的言論」中也未必有所改善。即使有充分的言論自由，其結果也不能保障正確的決策，反而可能給公共福利造成某種嚴重和直接的危害。

產權卻是公民的神聖權利，侵犯公民的財產同樣是侵犯公民的尊嚴。所以，公民為了特定利益的要求和公民的言論一樣，都應當受到憲法保護。另外，公共利益和私人利益、公共自由和私人自由密不可分。在現代社會中，任何公民的私人利益都不可避免地關涉公共規則，關於私人利益的言論均具有不同程度的公共性。公共利益無非是不特定對象的特定利益的總和，無非是私人利益的集體表述。私人利益是具體實在的，公共利益則是包含在私人利益中的延伸物。因此，即使我們欣賞概念上公言論和私言論的區分，我們能夠對經驗中的言論進行這種簡單的判斷嗎？另外，有的公民言論雖然可能是重複的，但它不僅實踐了個體自治，更反映了某種意見的強度。

更何況，言論自由是一個過程，它重在討論，輕於決策，因此不得不受後者限制。言論自由的過程永不停止、永無結論，它的意義處於不斷演化和解釋之中。具體的言論更是容易受到信息不充分、地方主義、金錢和權力等因素影響，即使在「更多的言論」中也未必有所改善。所以言論自由常常表現出片面、不充分、混亂、非理性的特徵，難以達成完整的社會思考過程，也難以為頻繁的現實決策提供這個過程。即使有充分的言論自由，其結果也不能保障正確的決策，反而可能給公共福利造成嚴重和直接的傷害（頁26）。這樣，一方面，言論自由需要更長的時間來充分進行，實現自治的一部分價值，另一方面，公共事務又必須及時有

效地解決，同樣為了實現自治的一部分價值，那麼兩者之間的矛盾能通過一味主張言論的絕對自由來消除嗎？不知是否因為考慮到這一點，儘管作者反對「明顯及即刻危險」原則，但似乎贊同布蘭代斯（Louis D. Brandeis）法官的「緊急情況」原則（頁39）。該原則強調言論自由僅被緊急情況所暫時限制，但是在以公共安全等其他利益來平衡和限制言論自由的思路下，與霍姆斯等的意見如出一轍。

綜觀全書，米克爾約翰實質上論證了知識份子的公共論壇的憲法地位，然而，真正作為自治的言論自由應當是受到自治限制的每一個人的言論自由。可惜，現實中的言論自由既非知識份子的公言論自由，更非每一個人的言論自由，而往往是統治階層的言論自由。由此，米克爾約翰的觀點在促進人民的自治事業方面舉足輕重，所以，本書英文原名為 *Free Speech and Its Relation to Self-Government*，筆者認為按照原意譯為「言論自由及其與自治的關係」似乎更符合作者的主旨。而書評所堅持的自治理念則更進一步，提出自治不僅是每一個人的言論自由，這種言論自由還需要受到自治的其他目標的約束。如果說本書討論了一個至關重要的主題，那麼書評認為有必要轉換討論的視角：對言論自由的限制究竟應該如何確定？如果公言論的絕對自由會導致現實決策遠離公共討論而獨斷專行，反過來又陷公言論於沒有意義和缺乏保護之境地，那麼如何根據自治原則限制言論自由才能最終保護言論自由？

三邊互動

三邊互動

三邊互動

5月的最後一天，編者結束了十天的台灣之行，深受「三二〇」總統大選後台灣社會撕裂狀況的衝擊。另一方面，鑒於對立日益嚴重，台北以及來自北京、上海的學者多次向我們表示，如何真實地了解對方（包括海峽兩岸及本地不同的思想派別），促進對話，深化思想，《二十一世紀》扮演着一個不可替代的角色。我們期待各地學者主動關心、支持本刊，特別是積極參與公共話題的策劃和討論，真正把本刊作為自己的言論空間。

——編者

令人着迷、令人困惑的「主義」

4月號許紀霖在紀念李慎之先生逝世一周年的長文中，提出對李慎之等歷史人物如何定性、如何評價，始終繞不開各種「主義」問題。他說「自由主義是否有道統，這本身就是一個問題」。我想，馬克思主義也存在類似的問題。那些曾經在人類歷史上產生過廣泛影響的「思想」或「主義」，都包含着一些人類共有的理想價值訴求——如真善美、自由、平等、公平、正義……等等。

馬克思和恩格斯的思想也不例外。然而遺憾的是，當他們的思想由觀念形態向現實制度形態轉變的過程中，特別是當它們從西方語境移植到東方社會的時候，有些不可或缺的價值觀念預設被有意或無意地屏蔽了，結果僅僅剩下若干細碎化了的簡單信條和政治策略。在我看來，將馬克思主義教條化，強調其意識形態的屬性，借助學術思想以外的力量建立某種「話語霸權」，認識稍有歧義便冠以反對「馬列主義、毛澤東思想」的罪名，實際上是出於某種現實政治的需要。那種做法的本質是不要思想，而不在乎你信仰的是「馬克思主義」還是「自由主義」。

李慎之等早年投身革命，源於對「主義」的真誠信仰，而其晚年對「革命烏托邦」的唾棄，並不意味着對早年理想的背叛，而是出於對中國革命實踐的反思。80年代關於「人道主義」問題的討論，有助於在馬克思主義的價值判斷與工具理性之間——也即在革命的終極目的與革命的手段方式之間——建立起一種積極健康的制衡關係，從而使革命實踐更加人性化。

我認為只有真正從人類的終極關懷出發，才能理解「理

想主義」和「經驗主義」的確切含義，才能理解為甚麼李慎之們會集「馬克思主義者」、「自由主義者」和「中國最後一個士大夫」於一身。

董國強 南京
2004.5.10

五四運動和量化研究

我們現在研究五四，其實是在研究五四的解釋史。至於真實的五四，往往被遮蔽了。金觀濤、劉青峰的〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？〉一文（2004年4月號），對原始文獻進行細緻的數據統計與分析，澄清後來因思潮轉變所造成的對歷史的種種誤解。比如說，文章提出「巴黎和會的意義，是在中國人接受了馬克思主義意識形態中不斷被加強、深化的」，以及「對十月革命的注重發生在1919年以後甚至是20年代初，也就是五四運動以後」這樣的結論。雖然以前也有學者憑藉直覺提出過類似的觀點，但相比之下，金、劉一文建立在數據分析基礎上的結論就有力得多。其他，如對「張勳復辟」與「新村運動」對觀念轉變之影響的重視，也是該文的一大亮點。

不過，最值得討論的也許是作者在文章最後對新青年群體是否信仰真正的自由主義提出懷疑，他們反問「如果我們把新文化運動作為一個整體來看，本文一開始提出的『五四新青年群體為何放棄自由主義』這個問題本身是否有意義也就很值得懷疑了。……新文

化運動倡導的啟蒙價值的本質又是甚麼呢？」這個問題具有顛覆性，既涉及到對自由主義的理解，又涉及到對五四前中國思想界的總體認識。另外，全文一個主要立論是，在二十世紀頭十年中廣泛存在過把私領域道德和公共領域道德視為互不相干的二元論觀點。這也是令人懷疑的。

王志泉 南充市
2004.4.28

告別歷史？

4月號〈告別九十年代〉一文的作者在某種意義上宣告了一個歷史時段的終結。但回頭看90年代，是否存在一個「未曾言明、但卻心照不宣的〔終極〕目標」，以至知識人「表現出強烈的過渡心態」，「希望利用有限改革的空間鋪陳出一套過渡性的程序和制度」，以最終抵達所欲目標，這是一個問題。「業已建立起來的程序性制度能否妥當安頓可能出現的社會衝突」，包括妥當安頓對不同終極目標的信仰者之間的衝突，這是另一個問題。

作者進一步問道：90年代政治意識最大的困難就在於「在權利衝突的地方，國家能否堅持正義？在不同的『權利』要求之前，國家權力如何確立自己的正當性？」這是一個霍布斯時代流傳至今的老問題。

末了，自然意義上的代際更迭是否意味着歷史意義上的直線進步，是否意味着後來者無須擔負歷史「創痛記憶」，這

本身就是一個歷史本體論問題。用洛維特的話說：「能夠從根本上產生歷史解釋的最重要的要素，就是對歷史行動所帶來的災難和不幸的體驗。」也許我們有望告別「全贏全輸」式的革命，但卻無法告別歷史行動中的惡和苦難。

楊國成 上海
2004.5.2

思維與秩序

李建會在〈現代科學中的非中心化思維〉(2004年4月號)一文中，把人類思維方式劃分為中心化與非中心化兩種。作者在文中着意的是秩序如何構建的問題，這是一個饒有趣味的問題。但作者在論證中存在一些不足。在論證中心化思維時，作者從日常生活入手，繼而轉入科學史中尋找相關例子，這是一種先給出結論再尋求證據支持的研究方法。在論證非中心化思維時，作者把計算機仿真實驗視作一場現代科學的新革命，並將實驗中的某些研究成果歸納為非中心化思維。但仿真實驗畢竟只是一種模擬實驗，與真實世界仍有極大距離，在運用其實驗結果時必須謹慎。因此，以仿真實驗結果特別是三個同質性非常高的例子(鳥群的群集行為、白蟻清理蟻巢的行為、螞蟻覓食行為)來試圖歸納非中心化思維的研究方法，是值得懷疑的。

瑕不掩瑜，該文引出了思維與秩序的重大問題。我們可以把這兩種思維方式的思路運用於檢視政治社會領域。社會秩序到底是被某一居於中心的領導者或領導集團所設計出來

的？還是由不同個體各自行動而不自覺形成的？這不僅是關涉思維方式的問題，同時也是事關政治選擇的重大問題。

林劍泉 廣州
2004.5.4

藝術與政治，二十世紀的問題？

高天民在〈二十世紀的藝術與政治〉一文中(2004年4月號)，把藝術與政治的密切關係看作二十世紀藝術特有的現象。比格爾在〈先鋒派理論〉中將西方藝術的發展概括為三個階段：宗教藝術、宮廷藝術和資產階級藝術。他提出二十世紀以來的先鋒派運動，是對十九世紀藝術自律的批判和否定，「試圖在藝術的基礎上組織一種生活實踐」。這樣看來，高文把握是準確的但並不全面。因為，藝術作為社會事實，不管它是否願意，都要與特定的社會因素(包括政治)發生關係，尤其是那些具有重大影響的社會因素。現代主義藝術運動標誌着藝術自我意識的無限擴張，它主動積極地批判社會，要作為一種社會實踐對社會進行改造。而一旦某一力量無限強大控制全社會時，藝術不可避免會淪為這種力量的依附。30年代的法西斯專制、斯大林專制和中國毛時代的政治藝術就是最明顯的表現。但是，高文把政治主要理解為專制統治，這種政治統治把藝術當作宣傳工具，是否失之於簡單化？是否專制政治消失了，藝術與政治的關係就變得更加隱蔽和複雜了呢？

楊道聖 北京
2004.4.28

編後語

1989年至今，中國經濟轉型的巨大成功與政治體制改革的踟躕不前，形成鮮明反差。為何會造成這種局面？它將引起甚麼樣的後果？未來改革方向又是甚麼？本期「中國政治改革的困境」的一組評論，就是為中國政治改革難產的原因把脈。三位學者都指出，「六四事件」和隨後的蘇東解體，是中國改革史的轉折點；GDP快速增長成為90年代主旋律，而壓制政治改革導致放縱弱肉強食的資本主義，正在催生專制資本的中國。季衛東以兩種「原罪」，即政府赤裸使用暴力的「原罪」及新興有產者在資本積累階段的「原罪」為切入點，來分析把握十五年來中國社會變遷的基本線索。吳國光則提出「兩次改革論」，他從六方面討論70年代末開始的以及1992年開始的兩次改革的區別，以證明二者性質上的不同及斷裂。包瑞嘉分析指出，中國現行政治體制下「專橫國家與先天軟弱社會」之間的極端不平衡，雖然使得政府具有優越的強權，但同時也造成反饋的敏感度和制約機制嚴重不足。三位學者也都認為，如果不利用現時較好的經濟形勢推行政治改革，那麼，將無法處理當前中國社會積壓的大量尖銳問題，從而導致社會不穩定。

與上述討論相配合，徐責評介三個不同社會文化背景的政治學者有關法律正義的理論；余世存以李曉斌90年代初文化衫攝影為題材，生動解讀六四後知識份子失語情況下民眾心理和流行文化現象；侯杰等評介史景遷的著作，該書借助「天安門」的政治象徵，描述百年來中國革命和知識份子；趙曉力則呼籲廢除中國現行選舉法中城鄉人大代表名額分配不公平的四分之一條款，以反映並保障農民利益。除以上當代議題之外，楊奎松利用近年來大量披露的前蘇聯檔案文獻，細緻地整理出共產國際和聯共(布)中央對中共從建黨初期至抗日戰爭間的財政援助情況，顯示莫斯科援助的規模和力度，是中共成功發展的重要因素。黃琨利用地方原始文獻，剖析中共在1927年與國民黨分裂後一年間，轉向鄉村發展，其採取的諸如打土豪、分土地等發動農民參與革命的經驗，成為日後中共的鄉村動員模式。

本期「人文天地」的三篇文章，均涉及中國人的身份認同和形象塑造問題。王柯以「漢奸」為關鍵詞，指出它是晚清革命派想像出來的單一民族國家的話語，與中國是多民族國家的情況自相矛盾。張英進選擇了六部二十世紀不同時期的美國電影，分析華人形象如何成為美國大眾文化中種族、性別與政治衝突的體現。繼上期介紹日本右翼北一輝，本期鈴木將久則是介紹重要左翼思想家竹內好在戰後是怎樣反思日本的知識體制，努力將中國視野引入日本知識界之中。

最後，我們要特別推薦楊振寧教授紀念愛因斯坦誕辰一百二十五年演講稿。作為當代理論物理學大師，作者深入淺出地評介愛氏對二十世紀物理學的決定性貢獻以及對二十一世紀的影響；而清晰簡潔的表達與細膩含蓄的情理，則給讀者以知性和人格魅力的享受。

二十一世紀評論

中國經濟改革的前景

二十一世紀中國經濟展望

劉遵義



劉遵義教授，廣東潮陽人，1944年生於內地，後移居香港。聖保羅男女中學畢業後負笈美國，先後取得美國史丹福大學物理及經濟學理學士、柏克萊加州大學經濟學文學碩士和哲學博士學位。自1966年起在史丹福大學經濟系任教，1976年晉升為教授，1992年出任首任李國鼎經濟發展講座教授；1992-1996年擔任史丹福大學亞太研究中心主任；1997-1999年出掌史丹福經濟政策研究所主任。今年7月1日起出任香港中文大學第六任校長。劉教授在經濟

理論、計量經濟學、經濟發展和經濟政策的研究，尤其是東亞經濟研究方面成就卓越，並對海峽兩岸的經濟發展和政策提供了精闢的見解。

劉遵義教授出版了五本專著，包括*Farmer Education and Farm Efficiency* (1982)、*The Chinese Economy in the Twenty-First Century: An Econometric Approach* (1996)、*U.S. Direct Investment in China* (2003)等，並發表一百六十餘篇論文和評論；擔任多份經濟學術期刊編輯委員會委員，世界銀行及亞洲發展銀行等多個國際金融機構顧問；榮任劍橋大學邱吉爾學院海外院士、台北中央研究院院士及中國社會科學院榮譽院士；1999年獲香港科技大學頒授榮譽社會科學博士。

7月9日，劉遵義教授於校長辦公室，就當前中國經濟形勢和發展問題，接受本刊採訪。本文根據訪問錄音整理並經劉教授審定。以下提問為劉青峰女士。

一 從沿海到內陸：經濟可以持續高速增長

問：過去二十餘年，中國經濟以每年7-8%或以上的高速增長，這樣，三十五年後中國GDP便可能與美國相當。請問，中國的經濟增長是否可能再持續二三十年？

劉遵義：從宏觀框架來看，中國經濟發展模式跟亞洲四小龍不太一樣，她們大多是比較小及出口導向型。如果要比較的話，中國的發展可以與十九世紀的美國相比。美國資源多、市場大，十九世紀的發展主要依靠內需，而不是出口。當然，一開始也有一些外資，比如英國、歐洲的去美國投資，但由於內部市場龐大，所以其後的發展基本上是以內需為主。中國大陸的發展，長遠來說大部分也主要依靠內需，而不能依靠外部市場。

第二個參照因素是亞洲的工業化。先看日本。在1955-1975年間是其經濟發展的高峰期，年增長都超過10%，接着就慢了下來。之後的台灣和南韓也經歷了相同的情況。事實上，增長速度降低是難免的，原因就是這些國家在經濟剛起步時，由於沒有太多資本，都是靠引進外資來生產。經過一段時間，資本逐漸累積起來以後，生產率就會提高。但資本累積到一定程度以後，邊際效用就開始減少，導致經濟增長率逐漸慢下來。

在東亞工業發展的過程中，某個國家開始時快速增長，但當薪酬上漲，成本增加以後，工業就會往外移。這一過程從日本開始以後，頭一站是移到香港，但香港地方很小，不久就移到台灣，接着又移到韓國，再到東南亞去，然後到了中國沿海地區。所以，亞洲的工業發展，可以說是從日本肇始，再到其他國家。

中國的情況是從沿海向內陸一個個省的發展過去。現在江蘇、浙江一帶，都有超過10%的增長率，到這些地區的增長率慢下來的時候，就輪到內陸地區快起來了。廣東的成本增加了，商人就想搬到廣西、江西這些地方去。這樣就會把一個個省帶動起來。這種發展趨勢可以持續多年。因為其他國家的成本增加，主要是由於剩餘勞動力已經用完。以中國目前的環境，廉價勞動力還有很多，沒有工資成本增加的壓力。現在中國農業生產的國民所得，大概是20-25%，卻佔用了70%的勞動力。發展到最後，要使得國民所得與勞動力的比例相當。所以，農業勞動力比例一定要降低。在發達國家，農業人口不超過1-2%。從這個角度看，我相信中國經濟高速增長一直可以持續到2035年。

亞洲的工業發展，可以說是從日本肇始，再到其他國家。中國的情況是從沿海向內陸一個個省的發展過去。現在江浙一帶都有超過10%的增長率，到這些地區的增長率慢下來的時候，就輪到內陸地區快起來了。中國目前的廉價勞動力還有很多，沒有工資成本增加的壓力，相信經濟高速增長一直可以持續到2035年。

採訪前，劉遵義教授與本刊編委及編輯會面合影。右起黎耀強、陳方正、劉遵義、劉青峰、金觀濤。



總之，要從一個大的角度來觀照。中國的發展如果只看江蘇、浙江、廣東沿海一帶省份，增長率遲早一定會下降。應該重視的是，我們要促進資本的移動，而不是人口移動，這是兩種不同的思路。讓資本及就業機會移動，而不要人口移動，這樣也會大大減少社會問題的產生。

二 觀念的轉變：以歡迎外商的態度迎接內商

問：這就是近幾年提出的西部大開發吧。你認為現在的主要問題是甚麼？

每個省都要在思想上、心態上更放開一點。當其他省份前來投資，要盡地主之誼，不要排斥，也不要剝削人家。應該搭建好一個平台，以歡迎外商的態度迎接內商。中國也應當歡迎外資，因為他們一般都有中國發展不出來的技術和優勢。如果它們經營得法，創造的就業會比中國的國有企業還好。

劉遵義：最近幾年西部大開發，興建了很多高速公路、鐵路，基礎設施已做得不錯。但最重要的一點，就是每個省都要在思想上、心態上更放開一點。當其他省份前來投資，要盡地主之誼，不要排斥，也不要剝削人家。廣東那些民營企業家，現在不一定敢到貴州去投資。因為到了那邊就不是自己的地方，如果發生甚麼事，要走都走不了。外商反而敢去內陸省份投資。因為如果出了問題，可以到北京去告狀。可是從廣東、浙江前去投資的民營企業就沒有這種後台。其實應該根據法律來辦事，一視同仁。這是一種觀念上的改變。

中國應當歡迎外資，但中國其實不怎麼需要外國的資金，中國現在的資金也很充足。但為甚麼還需要他們來呢？因為他們有技術、有市場、有自己的一套管理方式。來華投資的外資企業，一般都有中國發展不出來的技術和優勢。外資來中國投資，是因為看好中國的前景。它們在中國投資設廠，要冒很大風險。廠房設在中國，僱的都是中國人，能為中國創造就業機會。如果它們經營得法，創造的就業會比中國的國有企業還好。要是虧了，也是虧它們的錢。對中國來說，引進外資百利而無一害。所以中國應該鼓勵引進外資。

同樣地，其他省份也不應該害怕江浙、廣東的商人前去投資。這些省份應該搭建好一個平台，以歡迎外商的態度迎接內商。不要人家一來就一大堆苛捐雜稅，讓人家生意做不下去。能夠做到這點的話，資本流通就會順暢得多。

問：你說到鼓勵外資和內資到中西部投資；這些年來，經常出現投資過熱，你又怎麼看呢？

劉遵義：中國出現投資過熱的情況，主要原因是很多企業都不是用自己的錢去投資，這涉及道德風險問題。比如說，我是一家國有企業經理，一看到汽車業前景好，就搶着去做。成功的話，當然我就有好處了；做得不好，虧了也不是我的錢，所以大家一窩蜂去做。現在有不少鋼鐵廠、汽車廠的投資，都沒有經過正式的程序。第一是它們沒有中央政府的批文，第二是它們的資金大部分來自於挪用銀行的貸款，這是一個微觀管理的問題。

如果要在香港興建一幢價值十億元的大樓，要向銀行貸款，首先我自己就要拿出30%的資金，銀行再借出七億元。這三億元是要先到位的，要先給銀行。

然後銀行看打地基要多少錢，就付給承包商，蓋到第一層就付第一層的錢，蓋到第二層就付第二層的錢。基本上所有上軌道國家的貸款都是這樣做。所以十億元都用到這個項目上去。到後來，這幢樓建成後，可能市場不好，不值十億元，但最低還會值例如五億元，銀行要收回去的時候，只損失二億元，我的三億元就泡湯了。

現在中國的許多做法不是這樣。第一，我的三億元不要求我真付出來，只須說我銀行裏有三億元，拿去給他看看。其實沒有，都是借來的，過兩天我就全部拿去還給人家了。第二，銀行一看到我的三億元後，七億元就過戶給我了。我拿這七億元來幹甚麼，銀行也不管。我可以買股票，或者省委說我們要辦汽車廠，就把錢挪用到別的地方。由於這些因素，很多投資都會變成泡沫，沒有經濟效益。因為用來投資的基本上不是自己的錢。賺了是我的，虧了是你的。在這樣的情況下，好的也投資，不好的也投資，反正對自己沒有壞處，這是最大的問題。

要真正制止這種現象，就要改善微觀管理。微觀管理的好處，就是不會一刀切，不會停掉所有的項目，讓真正能上軌道的項目繼續下去。至於沒有效益的項目，投資者一想到要自己拿錢出來，又不許將銀行貸款挪用到其他項目，自然就會減少很多。

三 加入WTO之後：進出口及技術提升

問：在1998年亞洲金融危機時，中國由於尚未捲進世界市場而得以倖免，但現在中國加入WTO、逐步市場化後，國際市場如有任何波動，都可能影響中國。

劉遵義：這個要小心處理。我認為中國不需要急於開放資本完全自由流動，尤其是短期資本。長期資本就沒有所謂，中國應該很歡迎。短期資本無論流進流出，對中國都沒有太大好處，這是第一點。第二點，中國應當維持實質匯率的穩定，即扣除購買力波動之後的穩定，這樣才容易跟國外國內接軌。

現在中國的貿易也並非有很大的不平衡。因為雖然中國對美國的輸出有很大順差，但是對世界其他國家也有很大逆差，兩者可以相抵。這是由於以前如台灣、日本、香港都直接出口到美國，順差都留在這些國家和地區。現在她們都把最後工序放在中國，所以她們對中國有順差，對美國的順差就不再增加，反而會減少。中國把它們包裝一下，再運到美國去，這些賬就都算在中國頭上了。

中國對美國的出口很大一部分並不是代替美國的生產，而是代替其他國家的。比如說，美國基本上已經三四十年沒有製造鞋子了。美國輸入的鞋子，以前是由台灣出口的，現在變成由中國出口。所以這種進口並不會降低美國的就業。世界就是全球化，很難說要怪誰。

問：但Nike等跨國企業大舉進來之後，中國似乎變成了這些大企業的生產基地和生產線，變成世界工廠了。中國如何能發展具有國際競爭力的大企業和品牌？

中國出現投資過熱的情況，主要原因是很多企業都不是用自己的錢去投資，這涉及道德風險問題。賺了是我的，虧了是你的，大家一窩蜂去做，因此很多投資都會變成泡沫，沒有經濟效益。要制止這種現象，就要改善微觀管理。微觀管理的好處是不會一刀切，不會停掉所有的項目，讓真正能上軌道的項目繼續下去。

劉遵義：中國不單是世界的工廠，現在也變成世界的市場。中國跟其他亞洲國家最主要的分別，就是中國本身也是很大的市場，可以關起門來自己做，台灣就不可能。但我不主張關起門來的。

其實所有大的經濟體對外的依賴性總不會太大。大家總以為中國很依賴出口，但真正算起來，其實並不是很大。出口最主要是看增加值。中國出口貨品的增加值很低，很大的一部分是來料加工。我曾做過一個統計，中國對外的出口，進口的成分佔70%，中國創造的增加值只有30%，不算很高。比如說，中國出口一部電腦，出口價格是一千美元，實際上中國增加值不會超過五十美元。微處理器是美國的英特爾，大概是兩百美元；顯示器來自日本、台灣或南韓，一百美元。另外還有主機板是從台灣來的，記憶卡是南韓的，中國只不過是把它們拼裝起來而已。

因此，中國的出口總值雖然大，但連帶的進口總數也很大。比如說，出口佔GDP是25%，當中的增加值是30%，即是說出口當中由中國創造的GDP大概是7.5%。中國現在出口增加很快，GDP卻沒有增加得很快，因為很多都是進口的東西。7.5%其實也相當大，但如果真的沒有這部分的話，影響也不是不能承受。

問：那麼，長遠來看，中國的技術水平如何能夠提升？

劉遵義：技術水平的提升要看自己的研究和發展，不是一步就做得到的。例如在戰前，大家都覺得日本貨品很容易破損，都要用德國貨、英國貨，不會用日本貨。在戰後第一波發展中，日本最早生產出口的汽車質素都不好，很容易破爛，但最後成功了，打造出很好的品牌。現在日本汽車的品質已達到世界一流水平。這是有一個發展過程，中國也不能一步到位。

中國最主要的是鼓勵保護知識產權，一定要注意保護無形資本。這是一個觀念的改變，以前台灣也不注意保護。在美國，大部分的研發都是由企業來做，可以增加自己的競爭力。如果不保護知識產權，大家都照抄，企業投入的錢，大家都來免費享受，研發就永遠搞不上去。當然，要有一個分工，基礎研究還是要靠國家。那些稱為應用研究的，一般是由企業負責。比如高能物理研究，就要由國家做，做出來也未必即時看到有甚麼商業價值。接着就由企業負責後一階段的應用研究，這可能亦要三四十年才能看到顯著的商業成果。

四 亟需解決的問題：社會公正及社會安全網

問：這兩年大家都十分關注社會貧富分化和社會公正問題，你怎麼看呢？

劉遵義：中國現在面對的問題是：以前是大家受益的時代，但開始過去了；現在開始了互相比較的時代。最後的結果可能不是大家一樣，但最少要使多數人

中國不單是世界的工廠，現在也變成世界的市場。中國本身也是很大的市場，對出口的依賴其實並不是很大。中國的出口總值雖然大，但連帶的進口總數也很大。出口貨品的增加值也很低。中國最主要的是應鼓勵保護知識產權，一定要注意保護無形資本。這是一個觀念的改變。如果不保護知識產權，大家都照抄，研發就永遠搞不上去。

覺得社會的機會基本上還是平等。稅收方面要調整，能多付的就多付一點。反腐敗也是很重，體現出社會的公正、公平，但不需要達到完全平均。

我一直都支持中國先做兩件事情：第一是要政企脫鉤，第二是應當大幅提高政府官員的薪酬，吸引質素好的人。政企分開方面，因為在真正市場經濟，政府不應該加入競爭。政府權力是用來管治，令市場更完善。市場有很多的好處，但仍需要一些規則，這個觀念還不是太普遍。例如在美國，價格合謀是不合法的。我跟你都是賣同樣的東西，假如我們合作，壟斷起來，抬高價格，就可以多賺錢；但是這與消費者利益有衝突，政府就不允許。在外國，雖然所有的電廠都是私營的，但電力價格還是由公共來管制。沒有這種管理制度的話，市場就可能出毛病。所以有很多事情不能完全靠市場，政府不是去直接干預，但要訂立一些遊戲規則。

問：中國由計劃經濟轉型為市場經濟的過程中，很多國營企業工人下崗，生活失去保障，三農問題也日益突出。

劉遵義：是的，現在中國最需要建立一個社會安全網，把一些由國家或企業提供的公共服務社會化。以前退休後是靠企業，但市場環境大家都控制不了，大企業也有機會倒閉。因此要另外建立一個基金，這個基金不能動，等退休時候才用。這個基金不跟隨企業，企業倒閉也沒有關係，僱員轉工作也無所謂。另外，就是要把學校、醫院社會化，而不要再由企業負責，用社會稅收的辦法來營辦。安全網建立起來，教育、醫療社會化之後，就會比較安定。

至於已退休和下崗的原國營企業工人，由於從前沒有社會保障基金，只靠國家的承諾。對這些人，是要由政府拿錢出來負擔的。現在的上市公司，政府佔有70%股份，可以撥部分給社會保障基金。這不是不可解決的問題，但最重要的是要馬上決定怎麼樣往前走，總不能讓新的人去解決舊的問題。以前是沒有把錢預先留下來，總是讓現在的人賺了錢，再抽出一部分來養退休的人。但是下一代不單要負擔上一代養老金，也要負擔自己的養老。這就是一代要養兩代的問題。因此，要先把現今一代養老這部分由政府負責。所以，解決的辦法，就是新一代的按新的辦法走，用政府的資產來把遺留的問題處理掉，這樣才可以真正解決。

社會安全網的建立，現在還是有點問題。剛才我們提及要區分新舊，據我的了解，現在還是沒有區分得很清楚，很多新的錢都挪到舊的去用。這個一定要解決，絕不能拖泥帶水，不能到用的時候就沒有錢。第二個問題是安全網還未能夠全國性。如果是全國性退休養老基金的話，那麼每個人都有一個自己在中國獲統一認可的戶口，無論你是在北京工作，然後再去廣州做事；你喜歡退休後到雲南都可以，都依賴同一戶口。

農村方面，也可以慢慢納入這個系統。農民可以當作是自由職業，他有土地使用權，可以轉換，是可以累積的資產。如果到退休的時候不再耕種，就可

中國現在面對的問題是：以前是大家受益的時代，但開始過去了；現在開始了互相比較的時代。現在在中國最需要建立一個社會安全網，把一些由國家或企業提供的公共服務社會化。應設立全國性退休養老基金，每個人都有一個在中國獲統一認可的戶口，就是新一代的按這種新的辦法走；對已退休和下崗的原國營企業工人，是要由政府拿錢出來負擔，用政府的資產來處理遺留問題。

以把土地抵押。另外，幾千年來，中國農村也形成一些傳統。如台灣有不成文的風俗，在分了家之後，老年人如果有三個兒女的話，就每家住四個月。我們要想一想，如何利用這種傳統機制。這在城市比較困難，因為只有一個小孩。但可以有一點稅收上的優惠，假如我每個月給錢供養父母，可以從所得稅中扣除。所以有很多辦法，可以鼓勵一下。

五 優勢及服務：香港正變成一個中國城市

問：最後，我想問一下，香港在金融、法律、教育、體制等方面是與世界接軌的，你怎麼看今後香港對中國大陸的作用？

香港現在已逐漸變成一個中國的城市，在今後十年還有自己的優勢，如資金自由流動，法律基礎強，比較開放。香港要維持優勢，一定要提高自己的教育水平，以及英語和普通話的能力。香港在很多事情上可以作為一個試點，與中國其他城市互補，也可以向內地提供教育、醫療服務。香港絕對應該加強對大陸的研究，而且應改變過去那種放任自流，要主動一些。

劉遵義：我們應該用更大的眼光來看。香港現在已逐漸變成一個中國的城市。用美國作為例子，美國有紐約，也有華盛頓、芝加哥、洛杉磯，各有不同的角色。在中國，長江流域，上海就是龍頭；而在南中國，香港是一個很重要的城市。香港在今後十年還有自己的優勢。第一是資金進出方便，第二是法律基礎比較強，第三是比較開放，不單是經濟上開放，還有學術上、言論上。

另外，香港在很多事情上可以作為一個試點，可以與中國其他城市互補。例如，在股市方面，香港還是較上海成熟，一些保守的外國投資者可能還是比較願意在香港投資。香港現時的優勢是能夠自由兌換，對香港影響比較大的，是人民幣的自由兌換。這可能是五年到十年以後的事情，但總會有這一天。

香港要維持優勢，一定要提高自己的教育水平，以及英語和普通話的能力。以後香港的年輕人可以在香港工作，也可以適應在紐約、在上海工作。香港的特色就是把世界上一些知識、資金引進到中國，這就要求英語和普通話都一定要流利。而且，金融、物流和高科技等，都相當專業化，這就要求提升教育水準。大陸的進步很快，若香港不加快增值，大陸的成本和工資又相對都比較低，香港就會失去競爭力了。

短期而言，香港可以在旅遊業方面發展。旅遊業的好處是不需要太高技能。中期方面，香港可以向內地提供教育服務，內地學生可以來香港唸書，現在自費來讀書的人也不少。此外，可以提供醫療服務。現時大陸的醫療水平很參差，僅僅有錢而沒有人事關係，很多好的醫院也進不去。就如香港人到美國看醫生一樣，香港可以為大陸人提供醫療服務。金融方面，可以做一些理財服務。法律服務方面，由於兩地法律系統不同，就需要訓練一些懂得兩地法律系統的人才。真正開放起來，很多事情可以做。

香港絕對應該加強對大陸的研究，而且應改變過去那種放任自流，要主動一些。因為大陸與香港之間的政治、經濟相互影響太大了。中國在改革開放以前，香港經濟跟大陸經濟關係不大，回歸後是愈來愈大。很多事情都應該合作、互動才行。

從全球戰略視角 看中國當前的宏觀緊縮



由於投資增長過猛，能源、原材料、運力等供應短缺加劇，以及物價水平不斷攀升，出於對中國經濟會出現嚴重過熱的憂慮，中國政府已經出台了一系列宏觀緊縮政策，並已見到了效果，政府的宏觀調控似可以告一段落了。

實際上，我們對中國國內的經濟問題看得可能有些過於悲觀了，因為此次經濟高增長主要是被投資需求拉動的，而到2004年第一季度，投資已成為拉動經濟增長的單一因素。例如，第一季度GDP的增長率是9.8%，但進口是負差，消費增長率比經濟增長率低0.6個百分點，所以消費和出口對新增的GDP都沒有貢獻，新增GDP全部都來自於投資需求的貢獻。投資增長快的領域都是那些供給嚴重短缺的領域，隨着投資增長高峰過去，就會由新增生產能力填平供求缺口，而且這種情況正在出現。例如，鋼鐵在近兩年漲價最厲害，但據有關部門估計，今年中國的生鐵產能將增加五千萬噸，煉鋼產能將增加四千萬噸。此外，由於中國目前收入分配不平衡的矛盾仍然在發展，並至少在五年內難以依靠建立社會轉移支付制度來緩解，因此總供求格局將是不斷趨向於總供給過剩而不是總需求過剩，這就決定了不管是近期還是中期，出現嚴重通脹的可能要遠遠小於出現嚴重通縮的可能，所以對投資會持續過熱和走入嚴重通脹的擔憂是沒有根據的。

對中國經濟增長的真正約束不在內部而在外部。去年中國消耗了全球新增石油的30%、鋼材的30%、水泥的40%和全球直接投資資本的25%，全球初級產品價格的全面上漲，無疑與中國的強勁增長有直接關係。這還僅僅是開始，拿鋼鐵來說，世界工業化國家在人均GDP2,500美元水平時，人均鋼鐵蓄積量都在5噸以上，去年韓國和日本的人均鋼鐵蓄積量都是將近10噸，而中國去年鋼鐵總蓄積量只有不到20億噸，人均只有1.5噸。超過人均5噸後，一國的鋼鐵生產將進入以再生金屬循環為主，例如發達國家的煉鋼原料80%以上是廢鋼，只有15-20%是用鐵礦砂煉製，但去年中國廢鋼在煉鋼原料中只佔20%，其中六成以上的廢鋼還是靠進口。去年中國進口的鐵礦砂已經達到1.5億噸，是世界全部鐵礦砂出口的30%。按到2030年中國人口16億，人均GDP5,000美元和人均鋼鐵蓄積量7噸計算，中國的鋼鐵總蓄積量將超過百億噸，每年消費的鋼鐵將超過3億噸，消耗的鐵礦砂將超過6億噸，已經超過目前全球的可貿易量。如果考慮到中國人

中國目前經濟高增長主要是被投資需求拉動的，而總供求格局將是不斷趨向於總供給過剩而不是總需求過剩，這就決定了近期出現嚴重通脹的可能，要遠遠小於出現嚴重通縮的可能。對中國經濟增長的真正約束不在內部而在外部。去年中國消耗了全球新增石油的30%、鋼材的30%、水泥的40%和全球直接投資資本的25%。

均耕地稀少，工業化和城市化只能通過提高城市土地的容積率來實現，房屋建築消耗的鋼鐵可能會比世界平均水平高得多，還有發展出口所消耗的鋼材，年均消費的鋼鐵就可能超過4億噸。這麼大的需求量，國際市場可能支撐嗎？

比鋼鐵更嚴重的問題是石油和糧食。目前世界的全部石油產量是40億噸，據說最高可能增長到45-50億噸。目前石油的世界貿易量是16億噸，相當於全部產量的40%；如果全球產量可達到50億噸，貿易量可能增加到22-23億噸。世界工業化國家的人均石油消費是1噸以上，16億人口的中國如果也完成工業化，就要16億噸石油，但國內由於資源條件限制，最大產能目前看只能有2億噸，就是說有14億噸要靠進口，要超過全球石油可貿易量的60%，餘下的只有不到9億噸，而目前美、日、歐的石油進口總量就超過了12億噸，中國可能得到這麼多嗎？

有些人可能會奇怪，為甚麼目前中國的GDP只佔全球4%，就會對國際市場產生如此巨大的影響，而且這種影響似乎是突如其來。我認為主要有四個原因。

第一，中國以GDP衡量的總產出雖然在全球佔有的份額小，但製造業所佔的份額並不小。中國由於在改革前走了一條特殊的工業化道路，存在着嚴重的「二元結構」現象，即與同等人均收入國家相比，農村人口比重特別大，而農村人口的服務業消費大多採取「自助」方式，這就決定了中國的服務產業不發達。例如人均GDP1,000美元的國家，服務產業比重一般都在50-55%，而中國2003年只佔33.1%。所以單純比較GDP，中國的經濟規模就顯得比較小，但若比較製造業規模，中國就不小了。例如，2003年美國的GDP接近11萬億美元，中國還不到美國的13%，但在美國的GDP中製造業只佔11%，而中國卻佔到三分之一，所以，去年中國的製造業增加值折美元已達4,675億美元，而美國去年約為12,100億美元，中國已是美國的39%。

其次，發達國家由於技術先進和產品加工程度深，在工業總產值中的淨產值比率都比發展中國家高，美、日、歐等發達國家的淨總產值比率一般都在50-55%，而中國目前的平均比重還在30%，所以如果比較製造業的總產值中國就更大。與美國比較，2003年中國的製造業總產值約為1.6萬億美元，而美國約為2.4萬億美元，中國已相當於美國的三分之二。淨產值只包含了勞動者報酬、稅金、利潤和折舊，總產值中則還包含了原材料與能源的消耗，所以比較總產值規模，更能看出一國經濟增長對世界資源的需求及其影響。

第三，從90年代後期至今，世界主要發達國家的製造業增長都呈停滯或下降的趨勢。1996年美國的製造業在GDP總值中比重還超過18%，為1.34萬億美元，2003年已下降到11%，只有1.21萬億美元，是負增長。中國的工業生產同期卻呈現高速增長趨勢，在GDP中的比重從1996年的42.5%上升到2003年的45.3%。所以世界新增的工業產出中有相當大的部分集中到中國，這也是發達國家的製造業向中國大規模轉移的結果，必然會使世界製造業對世界資源的需求向中國轉移。

第四，中國長期以來都是主要靠國內資源支撐自己的發展。90年代以來，隨着經濟增長加速，國內資源開始顯露出難以滿足國內需求的勢頭。1992年中國糧食出現淨進口，1993年中國石油出現淨進口，1995年初級產品貿易出現改

目前中國的GDP只佔全球4%，卻對國際市場產生巨大的影響，主要原因是：第一，中國以GDP衡量的總產出中，製造業所佔的份額並不小。其次，中國的製造業總產值，已相當於美國的三分之二。第三，世界新增的工業產出中有相當大的部分集中到中國。第四，中國因為需求穩定增長而國內資源供應難以適應，故對世界資源做成壓力。

革以來的首次逆差，為29億美元，到2003年已擴大到380億美元。有些人指責說中國近年來大量進口能源、礦產和原材料是因為經濟增長方式太粗放，這個看法並不全面。以近年來進口增長最快的原油來說，中國每億元GDP消費的石油1990年為5.32噸，2000年為1.46噸，2003年為1.43噸，是呈下降趨勢，反映出中國的能源使用效率是在不斷提高。中國原油進口2002年為7,000萬噸，2003年為9,100萬噸，2004年頭五個月為5,000萬噸，全年進口可能要超過1.2億噸。2003年中國新增石油進口已佔全球新增供應量的35.5%，2004年第一季度已佔到55%。進口猛增也不是因為原油需求猛增，1990-2000年中國石油消費的年均增長率為6.9%，而2001-2003年為6.8%，基本上沒變化。原油進口猛增的主要原因是由於國內原油生產增長速度下降。例如80年代的石油生產年均增長率為2.67%，90年代就下降到1.67%，2001-2003年又下降到1.47%。所以，中國對世界資源的壓力，主要是因為需求穩定增長而國內資源供應難以適應帶來的。

可以毫不誇張的說，中國今後的每一步增長都會增加對世界資源的需求，而當世界日益感受到中國的需求會最終改變國際初級產品供求格局的時候，對中國的資源進口限制就不可避免的到來。中國在沒有大的國際制約的環境下發展經濟的時間，我看頂多只能持續到2010年以前，就是還有五至六年的時間，如果在這段時間裏對中國的經濟增長實行「自我約束」，就會錯失寶貴的「戰略機遇期」。

對中國經濟增長的外部制約不僅來自於國際經濟，還來自於國際政治與軍事鬥爭。冷戰已經結束了十多年，但新世紀初正開始展現出美歐對立的前景。美歐間衝突的核心是美元與歐元對世界貨幣霸權的爭奪，這場爭奪戰才剛剛開始。「九一一」以後，美國迅速以反恐為名出兵阿富汗，接着又佔領了伊拉克。跟着又與阿塞拜疆簽定軍事條約，擁有了軍事基地，隨後又策動格魯吉亞的「天鵝絨」政變，趕跑了親俄親歐的謝瓦爾德納澤 (Eduard Shevardnadze)。在巴勒斯坦，美國操縱以色列對抵抗勢力進行肉體消滅，最近又對敘利亞進行經濟制裁，逼迫敘利亞政權臣服在美國之下。美國還以反恐為名，提出要在馬六甲海峽派兵，雖然遭到印尼和馬來西亞拒絕，卻得到了新加坡的配合。至於巴基斯坦，是伊斯蘭國家中唯一支持美國反恐戰爭的國家，早已加入了美國的陣營。如果我們把這些國家用一條弧線鏈接起來就會發現，美國的這一步步安排，已經把從裏海到中東這個世界最大的石油資源區圈了起來，從而可以利用對世界主要石油資源的控制，「西壓歐盟、東控東亞」。所以美國學者克萊爾 (Michael T. Klare) 在他的新作《資源戰爭》(Resource Wars) 中說，石油對美國而言不是意味着燃料，而是意味着權力。這個石油控制圈目前還有一個缺口，就是土耳其，所以可以預言，下一步美歐對決的地點就是土耳其。歐盟可能會加快拉土耳其入歐盟的步伐，美國也會在土耳其上演有聲有色的爭奪戰。

東亞是對美國提供貿易逆差的最大地區，約佔美國全部貿易逆差的七成。美國與歐洲爭奪貨幣霸權的目的，就是為了能用美國的虛擬資產從東亞地區換取實物產品，所以美國目前的全球戰略必然是「擾亂歐洲、穩定亞洲」。陳水扁競選連任後，許多人都認為爆發台海衝突的可能性大大增加，而美國仍然會以武力支持台灣。我不這麼看，因為這不符合美國的全球戰略安排。美國為了保

中國今後的每一步增長都會增加對世界資源的需求，而當世界日益感受到中國的需求會最終改變國際初級產品供求格局的時候，對中國的資源進口限制就不可避免的到來。中國在沒有大的國際制約的環境下發展經濟的時間，頂多只能持續到2010年以前。如果在這段時間裏對中國的經濟增長實行「自我約束」，就會錯失寶貴的「戰略機遇期」。

住在東亞的物質利益，從穩定東亞的戰略要求出發，會壓制陳水扁的胡鬧。如果陳水扁真的一意孤行，硬要唱台獨的戲，美國寧肯把台灣作為禮物送給中國也不會冒與中國翻臉的風險，因為中美衝突的真正得益人不是台灣，而是歐洲。

中美之間正在呈現出愈來愈多共同戰略利益。美國需要來自中國的巨大貿易逆差支撐其經濟增長，中國則需要美國的巨大市場拉動經濟增長。2003年中美貿易逆差已達1,230億美元，而中國當年的貿易順差只有255億美元，即中國用從美國得到的美元從世界其他國家進口了急需的實物產品。所以中國是世界上享受到美元世界霸權的最大國家，這是中美關係漸行漸近的動因。

但是美國畢竟在中東和中亞石油資源區也劃了一條東向的弧線，這樣就可以在美歐衝突時利用石油利益把日本和中國綁到自己的戰車上。如果中、日不伏貼，短期乃至中期內由於石油供應短缺，就會導致經濟增長萎縮。而一旦美國與法、德、俄之間要憑軍事實力對決出誰是世界的老大，也很難說世界的石油、鐵礦和糧食的供應還會像目前這樣正常。所以，中國應對世界可能出現的惡性經濟波動及早準備對策。

從目前看，美國對全球主要石油資源實施控制的戰略還沒有完成，可能還需要兩至三年左右的時間，當然時間也可能更長一點。而一旦完成就有可能和歐盟攤牌，所以世界和平發展的時間可能只有五年左右，已經不多了。

同時，也不能排除美國在兩年內就與歐盟攤牌的前景。就在5月1日歐盟二十五國同唱「歡樂頌」的時候，全球油價已經飆升到十幾年來前所未有的水平。油價上漲並不是OPEC減少了產量，反而是在OPEC各國早已突破了產量上限的時候出現的。究其原因，又是與2001年一樣，是由於紐約期貨交易所的石油期貨交易量突然放大造成的。在歐元上漲的背景條件下，油價上漲有利於歐盟而不利於美國，美國反而在這樣的條件下，把油價打高，並且把戰略儲備油的上限從6億噸提高到7億噸。可以設想，如果美國再次在海灣地區策動一場戰爭，必然會像科索沃戰爭和去年的海灣戰爭一樣，把歐元匯價打下來，從而使歐洲受到石油供應和高油價的雙重威脅，逼歐洲臣服。

所以，我們不能認為讓中國經濟停一停沒有甚麼關係，似乎經濟調整好了，還可以像以前一樣在世界和平的環境中發展，所需要的資源還可以從世界上通過貿易和平索取。中國已進入到每增長一個百分點都需要國際資源支撐的時代，如果資源來源顯著減少甚至在一個時期內斷絕，經濟增長必然會停下來。

因此，通過宏觀緊縮讓中國經濟的增長步伐慢下來，從國內看是有道理的，從國際看就有問題了。中國已經是世界大國，凡事都得從世界的高度考慮而不能關起門來想問題。「對內過於悲觀、對外過於樂觀」的思想，顯然是缺乏從世界看中國這個高度。因此，中國不應對目前的經濟高增長進行「自我限制」，而應抓住未來幾年難得的和平發展時機，盡量加快發展步伐。面對未來趨於動盪的世界，中國的經濟規模每擴大一分，就可以增加一分安全保障。

我們不能認為讓中國經濟停一停沒有甚麼關係，因為中國已進入到每增長一個百分點都需要國際資源支撐的時代。如果資源來源顯著減少，經濟增長必然會停下來。因此通過宏觀緊縮讓中國經濟的增長步伐慢下來，從國內看是有道理的，從國際看就有問題了。中國應抓住未來幾年難得的和平發展時機，盡量加快發展步伐。

王 建 中國宏觀經濟學會常務副秘書長、研究員。曾多次參與起草黨中央、國務院的重要文件，多次在國家計委和國務院各部委獲科技進步獎。

國家社會主義之後

——中國企業改制的政治約束

● 戴慕珍
(Jean C. Oi)

一 導言

跟俄國和另一些後蘇聯時代的國家一樣，中國的私有化過程也面臨着政治約束問題。國家對私有化過程中工人失去工作的擔憂，制約着企業改制 (corporate restructuring) 和私有化的進行。政治約束不但影響到改革的速度和性質，還影響到哪些企業能夠宣布破產或出售。這些約束因素可以解釋為何會選擇某些改制形式而不選擇另一些形式；為何不關閉一些面臨困境或已經停產的企業，以及為何不把那些有買主的企業全部私有化。不過，與這些前共產主義國家不同的是，中國的政治約束因素導致了大量的公司化重組和改制，而伴隨着較低程度的私有化。

本文旨在討論中國的企業改制和私有化的模式與邏輯。其主要觀點是，對於發生在中國國有工業部門中的改革，政治因素的作用不下於經濟因素。公司化重組、改制和私有化是分別發生的、有着不同性質的過程，相互之間不存在必然的聯繫。此外，改制並不等於職工下崗。最後，由於公司化重組和改制的各種嘗試更加符合中國的國情，因此它們比私有化得到了更為普遍的運用。

二 國家主導的企業改制

我曾對參與國企改革的地方官員和工廠廠長進行訪談，在此基礎上建立了一個框架，此框架是以官僚政治和制度約束為核心，用來解釋中國企業的改制過程。在中國的企業改制中，國家及其在各級政府中承擔改革任務的代理人扮演着關鍵的角色。中國不同於俄國或東歐，它的國企私有化是一個由國家推動

跟俄國和另一些後蘇聯時代的國家一樣，中國的私有化過程也面臨着政治約束問題。國家對私有化過程中工人失去工作的擔憂，制約着企業改制和私有化的進行。政治約束不但影響到改革的速度和性質，還影響到哪些企業能夠宣布破產或出售。對於發生在中國國有工業部門中的改革，政治因素的作用不下於經濟因素。

* 本文初稿曾在香港中文大學中國研究服務中心召開的「中國現況國際研討會」(2004年1月6日至7日)上宣讀，現蒙主辦單位允准發表，謹致謝忱。

的過程。我的分析假定，這些代理人是自利和理性的，他們的行動受制於政治和經濟的約束因素。這一分析認為，對不同改革措施的政治和經濟影響的權衡，制約着企業改制的過程。在地方一級，當地官員會權衡這些改革對自己轄區的影響，最終還會權衡對他們自身的政治前途的影響。這是一個受制於現有制度和資源條件的路徑依賴過程。

工人對私有化的反應雖然只是地方在權衡改革時需要考慮的諸多因素之一，但隨着時間的推移，這個因素已經變得至關重要。工人下崗和國企關閉的數量有增無減，工人的集體行動也隨之驟增，這加劇了中共領導層對工人騷動的擔憂^①。任何地方的官員都不願看到一群怒氣沖沖的民眾，然而在中國，這種擔憂還混雜着另一個因素：若是地方上發生抗議活動，當地官員會受到處罰。工人的騷動不但影響政治穩定，說到底也會影響地方負責官員的仕途。

官僚對私有化謹小慎微的態度，還來自另一種危險，即他的對手會利用意識形態的批評佔得上風。在這種政治背景下，企業的改制和私有化過程必然受制於制度約束和官僚政治。以下幾節將會具體闡述最近的企業改制戰略，以及政治因素對它們的影響。

工人對私有化的反應是地方在權衡改革時需要考慮的諸多因素之一。工人下崗和國企關閉的數量有增無減，工人的集體行動也隨之驟增，這加劇了中共領導層對工人騷動的擔憂。工人騷動不但影響政治穩定，也會影響地方負責官員的仕途。在這種政治背景下，企業改制和私有化過程必然受制於制度約束和官僚政治。

三 企業改制的戰略

企業規模是影響改制的重要因素。國家制定的企業改制方案分為兩塊，其一針對大型企業，其二針對中小型企業。「抓大放小」的說法便反映着這種區分。人們普遍認為，這意味着國家一般而言更願意出售中小型企業，但不想出售重要的大型國企。然而，出售企業的情況在各種規模的企業中都有所發生。「抓」並不同於「賣」，它還表明國家決心採取特殊措施使這些企業擺脫困境。

(一) 改造大型國企：建立最大最優秀的企業

對於最有價值的大型企業，國家的戰略是減少直接管制，提供優惠措施使其得到最好的發展機會。具體而言，就是先對這些企業或企業的一部分實行改制，在這個過程中，企業的債務和財政負擔得以重新分布，使企業或至少其中一部分獲得更好的發展條件。一些這樣的企業被用來帶領另一些企業改善經營狀況。接着會具體討論這一過程是如何運行的。

1、為強者卸包袱：從國企剝離出來的上市公司。中國的國企既是生產單位，又是社會服務單位。大型國企普遍設有學校、醫院和託兒所，這是國家社會主義體制的核心。這種「單位體制」使得國企、甚至那些生產效益不錯的企業開支甚高。不久之前，國企才開始把自己管理的非生產性社會服務部門交給地方政府。一些最大型的國企把它們無法擺脫的服務部門改成下屬公司，規定了一段過渡期，讓其最終實現自負贏虧。國家允許這些最大型的國企緩慢地進行改革。

同時，國家也表現出把步伐邁得更大一些的意願，允許進行較為激進的改革，即使這會改變一部分國有資產的產權。採取這種方案的企業數量有限，一般僅限於計劃到股票市場上市的公司。有意思的是，漸進改革與激進改革可以發生在同一家國企之內。國家允許重要的國有全資大型企業，例如一家關鍵性的國有鋼鐵廠，用一部分國有資產成立一家更有效率的新企業，這家剝離出來的企業於是變成了部分私有企業。與一些學者早先討論過的自發或非正式的私有化形式不同，這種改制方式得到了最上層的正式批准，並且涉及最重要部門中的關鍵企業。這種成立子公司的做法，成了得到官方認可的新戰略，它使最大型的企業能夠保持活力而避免了對整個國企實行私有化。母公司仍是國有企業，一般而言還保留着部分社會服務機構，並逐漸在對它們進行改革或予以撤銷。

在這種局部私有化的過程中，新成立的子公司把最先進的設備和最具贏利能力的生產線從母公司（國企）中分離出來。故也難怪，這些剝離出來的企業具有最佳的經濟形態，擺脫了使它們得以創建的社會主義體制。債務、舊機器、退休職工、非技術工人和工廠的非生產部門仍然由母公司負擔。這些子公司由此成為上市的有限責任公司，到市場上募集資金。母公司仍是國企，但它同時也是上市公司的股東，從股份中以分紅方式取得收入。這種混合產權的形式，使本來陷入困境的國企中的贏利部門得以快速發展，讓仍是國企的母公司有時間以較慢的步調擺脫困境，消除制度後遺症。在這個過程中也會出現下崗工人，並且數量往往相當可觀，不過這些大型企業有足夠的資金與下崗工人達成協議，為他們提供一筆過的遣散費或重新安置他們。

2、減少企業債務：債轉股。國家改造大型國企的另一個重要方法是債轉股。對於被選定的大型國企，允許它們把一定比例的銀行舊債變為股份，由新成立的資產管理公司持有。這些資產管理公司是國務院在擁有企業債權的四家國有專業銀行中分別成立的，並由財政部做擔保。這種設想旨在清理大型國企的一部分債務。能夠用這種方式卸掉的債務數量有限。從理論上講，當企業狀況好轉並開始贏利時，資產管理公司可以賣掉它的股份，這使資產管理公司（從而也是國家／銀行）能夠減少現在作為股份持有的不良貸款。

企業為了參與債轉股，首先要經歷公司化的過程，使國企變成股份公司。按企業的債權銀行的數量，由一家或數家資產管理公司接收一定比例的由負債折算過來的股份。企業的另一些股份則由國家、其他企業、有時還有工人持有。在這個改制為公司的新企業的董事會中，資產管理公司擁有其席位。理論上說，資產管理公司要協助企業提升贏利能力。這些債轉股措施為國企卸掉了一部分債務，也為企業的再融資鋪平了道路。在現實的運作中，資產管理公司為了最終收回債權，往往希望債轉股企業盡早回購股份，造成了企業及地方政府的利益衝突。

3、資源和管理技能的集中：企業集團。債轉股還發揮着另一種作用：使一度不堪債務重負的企業能夠加入企業集團。企業集團是多家企業的組合，它們過去大都是獨立經營的企業^②。有些集團還擁有金融分支機構，能夠在集團內部提供短期貸款，為企業處理金融事務。

在局部私有化的過程中，新成立的子公司把最先進的設備和最具贏利能力的生產線從母公司（國企）中分離出來。這些剝離出來的企業擺脫了創建它們的社會主義體制，成為上市的有限責任公司。母公司仍是國企，同時也是上市公司的股東，從股份中以分紅方式取得收入。這種混合產權的形式，使本來陷入困境的國企中的贏利部門得以快速發展。

中國在推動國企改制的過程中，企業集團一直是一種受歡迎的公司化形式。不過在過去幾年裏，這種傾向似乎有所減退。在90年代初，已知的企業集團約有七千多家^③。組建企業集團的目的，尤其是於90年代後期建立企業集團的目的，是企圖讓一家優秀(核心)企業帶動一批較差的企業走出困境。這個核心企業可能是國企母公司中新成立的企業，也可能是現有的優秀國企。從公司治理的角度來看，理想中的核心企業是一家擁有相當經濟實力、掛牌上市的有限責任公司，它對處於困境的企業進行干預並承擔管理責任，向它們委派出新的經理和領導層，直至其經營狀況得到改觀。人們希望集團中的所有企業能夠通過吸收集團的資源與技能，改進自身的管理和技術，最終變得具有國際競爭力。

組建企業集團目的在於讓一家優秀(核心)企業帶動一批較差的企業走出困境。理想中的核心企業是一家擁有相當經濟實力、掛牌上市的有限責任公司。企業集團的優點在於核心企業的管理技能和集團獲取信息的能力，有助於較弱的企業的發展。這種策略的最重要作用在於能夠維持企業生存、為那些氣息奄奄的企業中的工人保住飯碗。

對中國企業集團素有研究的基斯特(Lisa A. Keister)指出，歷史地看，集團形成於「企業希望利用穩定的關係獲得保護的過渡或發展階段」。企業組成集團是為了獲得特權和經濟優勢^④。這種概括聽起來有一定道理，然而應當把其他背景下自願組成的集團，與仍然存在於中國的促成這種組合的強勢行政力量加以區分。最近的發展表明，國家正在利用這些集團作為下放權力和改進公司治理的方法。企業集團的優點在於核心企業的管理技能和集團獲取信息的能力，有助於較弱的企業的發展。對於中國來說，最重要的作用在於它是一種能夠維持企業生存、為那些氣息奄奄的企業中的工人保住飯碗的策略。

80年代以來，國家把企業集團作為一種組織和控制的替代形式，而不再依靠傳統的政府官僚機構。在早期案例中，企業被簡單地置於一個集團的控制之下，後者與政府部門相比變化不大。到了90年代後期，國家的權力依然突出，但是國家利用「集團」的方式變得更為複雜，組建了更加多樣化的集團。有時候，集團內的企業屬於同一個產業部門，但來自不同的行政轄區或行政主管機構；有時候，這些企業來自不同的部門，但屬於有着鬆散關係的產業。

最近組建的企業集團的一個突出特點是所有制形式的混合。企業集團被視為國企，但是集團內部的各個企業可以是股份合作制公司，它們可能是非國有公司或私有公司。企業集團對構成集團的企業持有股份。持股數量在各個企業中各有不同，既可以持股100%，也可以只持少數股份。因此，企業集團中的所謂私有公司，可能大部分或完全歸企業集團所有，這意味着從本質上說它們仍是國家所有。不同之處在於，它們是作為獨立的核算單位在市場上經營。企業集團(亦即國家)同各個企業的關係，是所有者和管理者的關係，而不是行政上上級跟下屬之間的關係。

要想對這種集團化戰略做出充分的評估，需要進行更多的研究。有案例表明，一些較弱的企業在強大的核心企業的幫助下，經營狀況開始好轉。有些集團決心讓最弱的企業倒閉。關鍵在於有一個強大的核心企業能夠承擔風險，提供管理人才，使較弱的企業走出困境，然而這種情況並非總有可能發生。有些集團已經開始瓦解。這種戰略即使獲得成功，也是有代價的。它汲取了仍然能夠自立的少數優秀企業的資源。這種策略與允許陷入困境的國企中的贏利部門組建新企業的改革思路形成了對比。

(二) 中小企業改制：地方的權衡

國企大部分都是屬於省級、市級和縣級的中小企業。這些企業跟大企業一樣，也同樣面對就業、財政和債務等問題。不同之處在於，這種負擔幾乎完全落在解決這些問題的地方政府頭上。這些中小企業沒有資格參與債轉股計劃，不過它們在改制中有着包括破產在內的更多選擇。負責改革的地方政府的問題在於如何實施這些選擇。地方政府在符合其經濟和政治需要的基礎上，設計出具有創造性的解決方案。

地方政府進行政治和經濟的權衡，以此指導它們的企業改制工作。以下幾節表明，在選擇中小型國企的不同改造方案前，要先對目前存在的就業、債務和財政問題給予明確的考慮。這些考慮有助於解釋為何選擇了這種而不是那種形式；為何有些企業被賣掉，有些企業卻沒有；為何允許一些企業宣布破產，卻不允許另一些企業這樣做。就像西方的商業戰略一樣，有時支付短期成本是着眼於長遠利益。

1、分階段的私有化。有愈來愈多的國企改制為公司，變成了非國有企業，但是私有化和非國有的程度各不相同。隨着時間的推移，國家似乎愈來愈願意放棄持多數股這種有限私有化的做法，轉而採取全面私有化的形式，把國有財產全部轉移給私人。不過仍然存在着程度上的重要差別，主要取決於地方能夠在多大程度上從這些更加自由化的政策中獲益。任何出售方式都要滿足最低條件，即如何安置私有化過程中失去工作的工人。

(1) 股份合作制。把企業出售給工人和管理層的做法被稱之為股份合作制。這種公司形式類似於俄國實行的「內部人控制」，青木昌彥等人的著作對此有過集中論述^⑤。但是有一個重要的差別。在中國，國家通常保留多數股份，只允許工人購買較小比例的股份。俄國或波蘭的經理從國家那兒得到了大多數股份，中國與此不同，只是後來才允許經理購買股份，有時也可能是多數股份。股份合作制企業的股份不能在企業之外進行交易，只允許企業的內部職工擁有股份。工人離開企業時，其股份要賣給企業。在這種情況下，企業只能從內部融資或向銀行貸款。

作為一種公司化形式的股份合作制，脫離原有產權形式的程度最小，所以引起的政治問題也最少。它不會造成新的所有者變成資本家這種危險——除了國家之外，新的所有者是管理者和工人自身。也許是由於這種股份合作制對社會主義意識形態的威脅最小，所以在早期（至少是在1995年到1996年）這種形式便得到鼓勵，也是在各地都能看到的最普遍的企業改制形式。

但是，與早先的一些有關職工持股人從股份中獲益的報導相反，到了90年代末期，這種改制方式未必都能得到工人的歡迎。有些企業，尤其是處境艱難的企業，在把股份賣給工人時遇到了麻煩。一些企業為了鼓勵工人購買股份，有時允許工人從他們並未購買、仍由國家持有的股份中分享額外的紅利。不過這些附帶股份的產權顯然仍屬於國家所有。如果工人離開公司，他們賣掉股份的所得，只能來自他們實際購買的股份，而並非他們據以獲得紅利的全部股份。

屬於省級、市級和縣級的中小企業，也同樣面對就業、財政和債務等問題，這種負擔幾乎完全落在解決這些問題的地方政府頭上。負責改革的地方政府在改制中有着包括破產在內的更多選擇，設計出具有創造性的解決方案。在選擇中小型國企的不同改造方案前，要先對目前存在的就業、債務和財政問題給予明確的考慮。

建立股份合作制企業的意圖，是希望工人和經理在成為所有者後，會更加賣力地工作，扭轉工廠的經營狀況，從而能夠償還債務。姑不論這種原則是否可行，採用這種改制方式還有着更加機會主義的考慮。股份合作制已經成了企業籌集資金的一種方法，它彌補了銀行貸款減少所造成的資金不足，尤其是那些陷入困境的國企，更加難以得到這種貸款，因為國家正在為解決不良貸款問題而對銀行進行改革。對於國企和國家來說，這成了維持工廠開工和工人就業的一種低成本方式。經常用來說服工人購買股份的一個理由是：這是他們保住飯碗的最佳方式。

在中國，破產不是一種法律或經濟行為，而是政治行為。在大多數情況下，它必須是由地方政府機構啟動和批准的措施。除非地方政府有足夠的資金為工人提供一筆過補償，不然企業是不能宣布破產的。從經濟效益看，有些企業絕對應當關閉並宣布破產，可是政府卻因牽扯到的工人太多，無法安置他們而不敢令其破產。

(2) 股份公司(有限責任公司)。與股份合作制不同，任何規模的股份公司都可以有企業之外的持股者，這可以是個人持股者，也可以是另一些企業，後者持有的股份稱為「法人股」。然而跟股份合作制一樣，在大多數情況下，地方政府仍然持有股份，而且往往持有多數股份^⑥。在股份合作制和股份公司這兩種形式中，國家的所有權表現為股份和利潤，後者以分紅的形式交給國家。

國家的產權依然模糊不清，這反映在官方統計對股份公司和股份合作制企業的分類上。它們不再被稱為國有企業，也不叫私有企業，而是出現了一個「非國有企業」的官方範疇。就此而言，國有企業大幅減少的統計數字具有欺騙性。國有全資企業的數量雖然大幅下降，然而這並不意味着脫離國有範疇的企業都變成了徹底的私有企業，即不存在國家所有權的企業。尤其是那些較大型的企業，往往仍然是部分國有的企業。

國有、非國有和私有這些範疇正在變得愈來愈模糊。公司化改制給這些過去屬於國有、大概現在仍然部分國有的公司，披上了私有公司的外衣。至少從理論上說，它們都採用了現代公司的治理原則；它們都設有董事會和監事會。然而它們在實際經營中是否作為獨立的私有企業，仍然不是十分清楚。

(3) 整體出售。與公司化改制導致的部分私有化，以及建立股份合作制企業或有限責任公司不同，在企業改制中還存在將企業整體出售的情況，即把國有資產的所有權全部轉移給私人。

在一些地區，地方政府開始把它們的國有股賣給外資。還有一些地方，例如廣東鄰近香港的幾個縣，近年來允許在地方企業中只擁有部分所有權的外商購買全部地方國有股，成為全資所有者。

地方政府很樂意出售陷入困境的國企及其相關債務。可是，由於私有化仍然受到政治限制，即使有買主，也很難達成協議並得到官方的批准。尤其是在轉移全部產權、工人可能下崗而又沒有明確安置前景的情況下，這一點表現最為明顯。價格固然是個問題，然而還有另一些相關問題，比如新的所有者承擔多少債務。最重要的是，新主人如何對待工人？這不是一個單純的經濟問題，而是有着高度敏感性的政治問題，是中共仍然自稱的社會主義制度的核心。如果允許投資者控制和經營企業，他們打算保留多少原有職工？假如他們不同意接收全部工人，那麼能夠達成何種協議，使地方政府可以為下崗工人提供可接受的一次性遣散方案？這又取決於地方政府是否有足夠的資金實施一次性遣散

方案。投資者是否有能力讓企業擺脫困境，擴大生產，給當地增加就業人數，向政府財政提供更多的稅收？這都是在同意出售前必須解決的問題。

2、減少損失向前看：破產和贈送。有關公司治理的文獻指出了破產的困難和解決債務問題時經常採用的一些辦法^⑦。有些國家不願意採用破產方式，可能是因為它效率低下，而中國則處在另一個極端，極少做出這種選擇。自80年代以來，破產就是一種合法的選擇，但是直到90年代它才偶爾得到運用，而且至今仍然只用於有選擇的案例。與另一些背景下的情況不同，這不是由於法律或經濟上的考慮，而是因為存在着政治約束。在中國，破產不是一種法律或經濟行為，而是政治行為。企業無權採取這種行動。在大多數情況下，它是由地方政府機構啟動的措施，而且必須得到地方政府的批准。先要對企業資產進行評估，在得到國有資產管理局批准後，才可出售企業償還債務。償還企業債務的順序，似乎是很少採用破產方式的一個重要原因。只有當某地對破產規則作出了修改，把工人而不是債權人放在最優先位置，這種選擇才得到了較為頻繁的運用。

除非地方政府有足夠的資金為工人提供一筆過補償，不然企業是不能宣布破產的。在同官員和工廠經理的訪談中，他們坦率承認，有些企業絕對應當關閉並宣布破產，可是政府卻不敢動它們——牽扯到的工人太多，沒有足夠的資金為他們提供一筆過補償或找出安置他們的其他辦法。

這種政治約束使一些地方政府採用不正規的方式補償工人。例如，有一家只有四十二名工人的小企業，當局打算宣布它破產。問題是政府缺少資金，無法採用令工人滿意的一筆過補償辦法來遣散他們，同時也沒有人願意購買這家工廠。最後，能夠關閉企業的唯一辦法，就是用實物來支付工人的遣散費。在這一案例中，這家貿易公司擁有沿街的鋪面房。根據就業時間的長短和職位高低，每個工人獲得了一定面積的鋪面房，他們可以出租或按自己的意願使用這些資產，並獲得利潤，但這些鋪面的所有權仍然屬於地方政府。

有些地方用破產的方式把經營不善的企業私有化，然而選定破產的企業並非都是較差的企業。有些經營狀況惡化但並未倒閉的企業也被宣布破產，因為只要價錢合理，便有投資者對它感興趣。從表面上看，這種做法符合資產流失或俄國和東歐的內部私有化的定義，不過其中有着一種更為複雜的經濟策略，只有通過觀察破產和出售之後發生的事情，才能清楚地看到它的作用。

地方政府有時以象徵性的價錢贈送國有資產。在這種情況下，企業產權或是被轉給個人所有者，或是從一家企業轉給另一家企業。例如，有個縣級市把一家汽車廠的近600萬元資產送給了北京的一家企業。有個縣級市的一家貿易公司，得到了另一個地區政府贈送的土地及其舊建築。

贈送企業怎麼會解決失業、債務和財政收入這三個問題呢？地方政府為何願意放棄它對地方國有資產的權利？贈送資產的做法，大概很容易讓人聯想到經常被人提及的「資產流失」和腐敗事例^⑧。一部分這樣的交易也許確實牽涉到腐敗，然而還有更複雜的生存戰略的考慮。地方政府對於自身的困境持有一種非常實用主義的態度：「有所失才能有所得」，或用一句流行話來說：「退而求進」。

地方政府有時以象徵性的價錢贈送國有資產。贈送資產的做法，大概很容易讓人聯想到「資產流失」和腐敗的事例。但地方政府對於自身的困境是持有一種非常實用主義的態度：「退而求進」。例如1994年有個縣級市把一家汽車廠的近600萬元資產送給了北京一家企業，到2000年，這家新企業僅地方稅一項就上繳了3,700萬元。

就拿破產來說，地方官員會仔細權衡不同選擇的得失，減少損失是為了盡快得到回報，而且從長遠看可能是最大的回報。

我們只要具體考察一下上述案例，即可明白其中的道理。被地方政府送出去的那家縣級汽車廠並未破產，而是仍在生產。原因是地方政府很清楚這家工廠已經沒有能力進一步擴張，最終只會在日益加劇的競爭中垮掉。既然了解到這種內情，該縣在1994年把近600萬元的資產「送」給了那家北京企業，它也生產汽車，而且品質更好。使這宗交易在政治上行得通的關鍵，在於明確知道新的所有者將為該縣保留這家工廠，並且僱用原有的職工。協議得到了遵守，新的所有者接過這家工廠並擴大生產，將其組建為股份合作制公司，由北京的合夥人控股。到2000年，這家新企業僅地方稅一項就上繳了3,700萬元，而原來的工廠在1994年只繳交了80萬元。此外，它的生產能力大幅擴張，也為縣政府解決了一個最讓人頭痛的當地工人就業問題。

市政府在1997年以象徵性價格把土地送給一家貿易公司的案例，也反映着類似的政治和經濟考慮。贈送的土地是已經廢棄不用的，上面只有幾座舊企業留下的建築物。它已多年不能帶來任何收入。新的所有者接過這塊土地，並且購買了當地的另一塊土地，然後在這片荒廢的土地上興建了一間大工廠。兩年後的1999年，這家新工廠向地方政府交稅超過800萬元，還為當地解決了另一個問題：它是一家食品加工廠，因此也為當地農民提供了一個市場，使他們可以把糧食賣給這家工廠。由此可見，這種贈送國有資產的辦法，既為當地工人解決了就業問題，也給農民提供了一個市場。

簡言之，地方政府在現有的政治和經濟約束下，考慮的是如何用最好的方式盡快解決自己的問題。他們盡量彌補自己的損失。如果做不到這一點，他們就減少損失，寄望於未來的增長和稅收。但是，這些交易必須有安置工人的明確辦法。顯然不難看到，有些惡劣的做法得到批准，從而造成了損失，不過就整體情況而言，與單純的資產流失或幹部腐敗是大不相同的。

四 溫和的私有化的政治邏輯

只有對私有化過程中的政治和經濟背景同時予以考慮，才能清楚地理解中國私有化戰略的邏輯。與俄國或東歐不同，中國官員不必擔心因失去選票而丟官，但是他們害怕在政治上出局。中國官員關心地方政局的穩定以及自己的仕途。地方官員的私有化努力受到的約束是，他們害怕不加管束的私有化可能導致的後果，包括造成大量下崗工人，後者現在已經開始用政治行動來表達自己的不滿。儘管需要進一步的研究，不過可以設想，隨着中國普遍出現的示威活動，與改制初期相比，現時對工人的反應有了更多的關注。這種關注無疑也影響到了決定新一代領導人的中共十六大。隨着政治局勢的穩定，矛盾可能有所減少。一些基礎性的制度比如社會保障體系的建立，有助於加快私有化的步

只有同時考慮私有化過程中的政治和經濟背景，才能清楚地理解中國私有化戰略的邏輯。這種政治和經濟因素混在一起的局面，對於公司化、改制和私有化的走勢，說到底是產權在中國的含義，有着重要意義。中國私有化的政治學也進一步提出了不同所有制形式之間的協調及其對公司治理的影響問題。

伐。由地方政府而不是單個企業為職工支付養老金和失業保險的政策，在一些地方已經出台。

這種政治和經濟因素混在一起的局面，對於公司化、改制和私有化的走勢，說到底是產權在中國的含義，有着重要意義。中國的情況證實了施萊費爾 (Andrei Shleifer) 和維什尼 (Robert W. Vishny) 的觀點：「在公司治理的過程中，政治壓力和經濟壓力同樣重要。」^⑨

私有化的政治學進一步提出了不同所有制形式之間的協調及其對公司治理的影響問題。從仍然是國有母公司中誕生的私有公司，即有限責任公司，意味着甚麼？在實踐中，母公司和子公司之間的資金流動情況如何？也許更重要的是，子公司向仍然負擔沉重的母公司的資金流動，意味着甚麼？在中國帶有政治性的私有化過程中，這些都是有待回答的問題。

註釋

① 參見Yongshun Cai, "The Resistance of Chinese Laid Off Workers in the Reform Period", *The China Quarterly*, no. 170 (June 2002): 327-44.

② 也存在着企業集團是從同一個母公司發展而來的情況。這個名稱現在被寬泛地用於不同形式的企業組合。

③ Lisa A. Keister, "Engineering Growth: Business Group Structure and Firm Performance in China's Transition Economy", *American Journal of Sociology* 104, no. 2 (September 1998): 404-40.

④ Lisa A. Keister, "Exchange Structures in Transition: Lending and Trade Relations in Chinese Business Groups", *American Sociological Review* 66, no. 3 (June 2001): 336-60.

⑤ 參見Masahiko Aoki and Hyung-Ki Kim, eds, *Corporate Governance in Transitional Economies: Insider Control and the Role of Banks* (Washington, D.C.: The World Bank, 1995) 中的各篇文章。

⑥ 即使是掛牌上市的公司，也只有一部分股份能夠進行交易。

⑦⑧ 參見Andrei Shleifer and Robert W. Vishny, "A Survey of Corporate Governance", in *Journal of Finance* 52, no. 2 (June 1997): 737-83; 771.

⑨ 例如，參見Ding Xueliang, "The Illicit Asset Stripping of Chinese State Firms", *The China Journal* 43 (January 2000): 1-28.

馮克利 譯

戴慕珍 (Jean C. Oi) 美國史丹福大學中國政治學威廉·哈斯講座教授，政治學系教授，東亞研究中心主任。研究領域主要為中國的政治經濟學問題。主要著述有 *State and Peasant in Contemporary China: The Political Economy of Village Government* (1989)、*Rural China Takes Off: Institutional Foundations of Economic Reform* (1999)，並合編 *Property Rights and Economic Reform in China* (1999)。目前的研究課題包括中國國有企業的改制，以及中國的鄉村選舉。

自由與自治

——梁啟超政治思想中的「個人」

• 楊貞德

由於梁啟超對全然不受限制的個人自由深懷疑慮，並賦予群體利益至高之地位，使得他最後不僅將政治上的個人自由與自治轉化成倫理上個人自治的問題，並且將個人的生存意義附着在群體之上。他倡導法治的重要，但把法律自治詮解為個人品格修養的延伸；他肯定個人自由與自治的價值，但無法、也無意解說或證成個人具有不可讓渡的權利。

個人的自由與自治不僅是梁啟超政治思想中兩項基本而不可分離的理念，並且具有省思中西思想別異與釐清中國近代政治思想特徵的雙重意義。第一重意義，梁啟超在1898年戊戌變法失敗後流亡日本期間^①，試圖從西方政治思想（包含社會契約論，梁氏譯為「民約論」）中擷取資源以期改造中國。如果說西方近代社會契約論是由肯定個人利益與意志（will）出發，思索如何在政治的性質與結構上闡明或體現個人自由與自治的意義^②，梁啟超則是在追求富國強兵的考慮下，反過來就所擬建置國家政治的性質與結構，考慮如何正當化（legitimize）和說明個人自由與自治的內涵和重要性。西方社會契約論在以保障個人為主旨的脈絡中，所發展出來強調個人自由與自治的立場，可能異化為戕害個人的根源^③。梁啟超從群體的利益出發，並終至提出以個人自治限定自由真義的作法，在理論上不能反對犧牲個人的要求，但也並非絕對無益於個人自由的保障。凡此種種思想之立意（或立論基礎）與其後果之間可能出現的落差與變化，一方面顯示出思想確實有其影響力，但是實際產生的影響未必盡如所期，另一方面也透露出有必要更清楚解釋個別思想（或論述）的內在結構及其意涵，從而能夠有效評估或預防它們可能帶來（或異化出）的後果。

另一重意義，梁啟超論述自由與自治的方式及其結果，具體展現出中國近代政治思想的部分特徵及其問題性。近代中國知識份子自十九世紀末期開始引進西方自由主義時，即面臨了敘述與哲學兩方面的困難。首先，他們在中國歷史中難以找到切實相符的經驗，是而無法藉由重新（或再三）敘述過去，有力地以實例或者正當化自由民主的值得追求，或者顯示實踐自由民主的具體方向。例如：梁啟超一度將西方議院與中國古制相連繫，但是未幾即在回應嚴復時坦承「生平最惡人引中國古事以證西政」^④。二者，近代中國知識份子未能發展出相應的政治哲學，往往難以從維護個人的立場，省思與批判為何必須要追求自由民主和將如何實踐自由民主^⑤。如同下文所述，梁啟超在主張個人自由與自治的過程中，曾經嘗試以個人追求自保和自利為基礎，說明自由的意義與價值。但是，由於他對全然不受限制的個人自由深懷疑慮，再加以賦予群體利益至高之

地位，最後不僅將政治上的個人自由與自治轉化成倫理上個人自治的問題，並且明確地將個人的生存意義附着在群體之上。他倡導法治的重要，但是把法律自治詮解為個人品格修養的延伸，而未能就法律的實質內容來說明法律自治的意義和實踐方法。他肯定個人自由與自治的價值，但是無法、也無意解說或證成個人具有不可讓渡 (inalienable) 的權利。

一 自由與權力

梁啟超早在流亡日本之前，即曾肯定政治自由的意義^⑥，不過當時並未就其性質與意義多所思索與討論。他在1899年8月於《清議報》上開始刊載《自由書》之後^⑦，才就西方民權思想的脈絡，從理論上直接對於自由及其相關問題有所梳理。梁氏這時的說明有兩項特色：一，以強國必先強民為前提。梁氏先前即已主張國家強弱在於全體國民之強弱，並且舉普及教育為變法改制的目標。《自由書》中再次明白揭示了「言自強於今日，以開民智為第一義」的立場，並另加入重視民力、民德和民氣的考慮。二，從提倡變法轉往敦促個人的自我精進與改造^⑧。梁氏這一可以名為「轉向自我」(turning to the self) 的方式，尤其清楚見於他責求個人在爭取自由上首先反求諸己的呼籲。

梁啟超的《自由書》中有「民權自由」是天下公理的說法，並且長篇摘錄了日人深山虎太郎「切中中國時病」的民權、共治和君權釋義。這篇見於1899年9月15日《清議報》的摘錄，強調天賦人權與制度改革。根據其中的說法，民權乃天所賦與，使人「博碩豐大，以遂厥生」的能力，而非源自於憲法律令的規定；政府的出現是因為「人心之不同，利害交錯，莫能畫一，且各有生產作業，不能親政。……於是立賢者，以為之王，以為之輔相，假之以柄，以整齊天下」；為今之計，「欲舉秦漢以來積弊，摧陷而廓清之，以舉自強維新之政，則必自恢復民權始」(頁12-13)^⑨。然而，就在同期《清議報》中，梁啟超不但指出變法與興民權只是治近因，更關鍵的是治遠因(亦即進民智、民力、民德)，並且另載《養心語錄》，表示「至誠所感，金石為開。何阻力之有焉」(頁15)。他在隨後一期《清議報》中，復以相當篇幅摘錄了日人中村正直翻譯《西國立志編》所加的各編序言，其中指出：「國所以有自主之權者，由於人民有自主之權。人民所以有自主之權者，由於其有自主之志行。」(頁16)

在緊接着的一個月內，《清議報》上出現了《自由書》中少數幾篇直接討論自由的文字。在這些文字中，梁啟超對上述提及的自由乃自然而有、自由在於個人自主之志行兩項說法有所發揮^⑩。他這時用以描述自由的脈絡類似西方社會契約論者霍布士(Thomas Hobbes)筆下的自然狀態；其中，「無所謂權利，只有權力而已。權力即權利也」(頁29)^⑪，強權與自由權其本體並非二物，「所主者在排除他力之妨礙，以得己之所欲」(頁30)。不過，梁氏直接訴諸的不是霍布士，而是天演論述^⑫。他說：「夫物競天擇優勝劣敗，此天演學之公例也。人人各務求自存則務求勝，務求勝則務為優者。」(頁23)不僅如此，梁氏更從實然競爭的角度說明「人人自由而以他人之自由為界」(頁23)的意義。根據他的解說，在這「人各相競專謀己利」的世界中，「務為優者則擴充己之自由權而不知厭足」

1899年8月梁啟超在《清議報》上開始梳理西方民權思想的脈絡。他的論述有兩項特色：一，以強國必先強民；二，從提倡變法轉往敦促個人的自我精進與改造。梁氏指出「民權自由」是天下公理，同時指出，變法與興民權只是治近因，更重要的是治遠因，亦即提昇民智、民力、民德。

(頁23)，強者伸張之線，必侵入於弱者之界，「此必至之勢」(頁24)；自由的界限因此將出現在兩力相峙而難分上下之時。然則，如何從這一實然現象中看出應然的取向？相較於霍布士之經由描述人各相競的世界，解釋主權者如何在此條件下出現並被賦予政治權力，以及政治權力因此而有之目的和界限為何的作法，梁啟超顯然另有考慮。他這時並未堅持人之相競本是自然現象(因此有其必然性)，也並未從個人追求自我保障的角度，說明政治之所以興起^⑩，而是轉往強調：在人各相競的世界中，缺乏自由的責任在於自己；若不是自己放棄，別人如何得以侵犯^⑪。換言之，梁氏主張：爭取自由須先反求諸己；「欲得自由權者，無他道焉，惟當先自求為強者而已」(頁31)。他說：

民之無權，國之無權，其罪皆在國民之放棄耳。於民賊乎何尤？於虎狼乎何尤？今之怨民賊而怒虎狼者，盍亦一旦自悟自悔而自擴張其固有之權，不授人以可侵之隙乎！(頁24-25)

相較於霍布士，梁啟超顯然並未從人各相競以及個人追求自我保障的角度，來說明政治之所以興起，而是轉往強調：爭取自由須先反求諸己；「欲得自由權者，無他道焉，惟當先自求為強者而已」。這種自強之道，包含諸多關於個人自立、自助、自重、自信、至誠、立志、養心、慧觀等等作法，這些作法本屬於中國傳統中道德修養論，帶有修己的正面意義。

更進一步地，梁氏且根據「人各相競專謀己利」的原則，依照強權之發達與否，提出一套社會發展階段論：第一界(據亂世)中，人人皆無強權；第二界(升平世)中，有人有強權，有人無強權；第三界(太平世)中，則人人有強權，而使猛大之強權變為溫和之強權(頁32)。

梁啟超這時的強調反求諸己，固然可以說是他在相信人大抵皆平等的前提下推出的接論(亦即：同為平等之人以力相峙，則能求得平衡)。但是，這並不意味他同時即以為必須將自強完全等同為追求個人權力的最大化。對於把自強意在權力之盡量擴張一說推演至極所帶有的無視社會是否因此失序、或將弱肉強食正當化的種種意涵，梁氏其實難以認同。《自由書》中的自強之道，包含諸多關於個人自立、自助、自重、自信、至誠、立志、養心、慧觀等等作法，這些作法本是中國傳統中道德修養論述的一部分，帶有修己的正面意義。儘管如此，這些主張仍然無法化解時人(乃至於梁氏自己)的疑慮。梁氏在深切意識到只是強調自由、或者以權力詮釋個人自由可能有的嚴重後果之後，開始改以其他方式說明自由的意義。

1900年春，梁啟超在一封給康有為的信中，辯解自由的意義與重要性。他一方面聲明追求自由是針對被奴隸者而非施壓者所說，另一方面則重新將自由解釋為解決中國問題和個人自我實現的條件，從而明白地在他的自由觀中加進了道德和政治上的意義與要求。首先，梁氏強調自由是開民智的基礎，於中國之生存和個人的人格上有其重要意義。他說^⑫：

中國數千年之腐敗，其禍極於今日。推其大原，皆必自奴隸性來。不除此性，中國萬不能立於世界萬國之間。而自由云者，正使人知其本性，而不受籍制於他人……。要之，言自由者無他，不過使之得全其為人之資格而已。質而論之，即不受三綱之壓制而已；不受古人之束縛而已。

第二，梁氏論述的自由不再只是個人權力的擴張，而有其內蘊和外在的限制。回應康有為的質疑，梁氏承認追求自由可能要付出代價，也可能帶來不良的結

果。他因此為自由正名與劃界，用以區分出真正的自由。他這時有兩點不同於過去的主張。其一，他提出以「自治」代替自由之名（他以為「自主」另有其義，不能以之為代替）。自治包含二義：「一者不受治於他人之義，二者真能治自己之義。」其二，梁氏重新詮釋「人人自由而以不侵人之自由為界」一說，使它從實然力力相峙的結果，變成個人為求人人自由，應該尊重與謹守的規則；亦即^⑩：

蓋若有一人侵人之自由者，則必有一人之自由被侵者，是則不可謂之人人自由；以此言自由，乃真自由，毫無流弊。

梁氏並未解釋個人如何得從各自爭利的現實達到以人人自由為目的的境地。他此刻的重點在於區隔自由與任意恣行，並進一步指出自由不僅要求自治，也要求受治於法律。他說^⑪：

蓋法律者，所以保護各人之自由，而不使互侵也。此自由之極則，即法律之精意也。

……自由與服從二者相反而相成，凡真自由未有不服從者。英人所謂人人皆治人，人人皆治於人，是也。但使有絲毫不服從法律，則必侵人自由。蓋法律者，除保護人自由權之外，無他掌也。而侵人自由者，自由界中所大戒也。故真自由者，必服從。

顯然，梁氏這時不再那般激烈地要求個人積極爭取權力。他不僅主張反求諸己、爭取自由，而且強調反躬自省、服從法律、尊重他人的自由。他開始有意識地討論自然而有的自由和人為限制之間的關係，並將逐步遠離以自由為「實行我之所願欲」^⑫的立場。

從1900年春梁啟超給康有為的信中可以看出，梁氏已不再那般激烈地要求個人積極爭取權力。他不僅主張反求諸己、爭取自由，而且強調反躬自省、服從法律、尊重他人的自由。他開始有意識地討論自然而有的自由和人為限制之間的關係，並逐步遠離以自由為「實行我之所願欲」的立場。

二 自治與法律

梁啟超於1902年2月開始在《新民叢報》連載《新民說》，其中更明確地闡釋了前述他思想中的三項基本取向：一，以解決中國問題為宗旨，取個人之自我改造為方法。二，以天演論述說明個人和國家權利（與自由）的由來，並在其中另加入應然性意義。三，區分不同的自由，以個人自治與法律下的自由作為中國當下努力的目標。除此之外，《新民說》也清楚顯現出：梁氏主張個人爭取自由，但更強調個人公德與私德的培養；他倡導個人的權利和自由，但更強調群體的重要性。

一言以蔽之，梁啟超的「新民」主張可以說是在中國傳統思維模式下求新的努力。個人之追求德行和精神上的自我改造，在形式上類同於中國傳統讀書人的自我修養，只不過這一從前對於少數社會與文化菁英的要求，現在祈能推之於大眾^⑬。《新民說》開宗明義即表示：國者「積民而成」，求其「安富尊榮」不可不講新民之道；新民是為「今日中國之第一急務」，因為中國外有帝國主義挾其民族之力來侵，必須合民族全體之力相抗^⑭，內則苟有新民則「何患無新制度，無

新政府，無新國家」(頁2)。不僅如此，《新民說》中還特意說明何以今日即有賢君相亦「愛我而莫能助」(頁3；亦見頁96)。例如，文中表示：

責望於賢君相者深，則自責望者必淺，而此責人不責己，望人不望己之惡習，即中國所以不能維新之大原。我責人人亦責我，我望人人亦望我……。新民云者，非新者一人，而新之者又一人也，則在吾民之各自新而已。孟子曰：「子力行之，亦以新子之國。」自新之謂也，新民之謂也。(頁3)

簡而言之，「新民」旨在呼籲全體國民經由自我改造參與救國的事業。它的具體方法在於「博考各國民族所以自立之道，彙擇其長者而取之，以補我之所未及」(頁6)，在於學習盎格魯撒遜人(the Anglo-Saxons)，尤其是他們有關於國民品格的理念與實踐。

(一) 權利思想和良知良能

梁啟超認為盎格魯撒遜人具有多項民族特徵，其中包括「權利之思想最強，視權利為第二之生命」(頁11)。他相信「權利思想之豐富」和「權利感情之敏銳」正是英國所以立國之大原(頁33)，並在《新民說》中列入「論權利思想」一節，細說權利與權利思想的來源與性質。經由以下的分梳可以看出，梁氏的說明中夾雜着「天演」與「良知」兩種不同且具有緊張關係的政治論述。

一者，梁啟超如同過去般以天演論述說明權利的來源與性質。他堅持權利「生於強」(頁31)、生於進取(頁36)，並接着強調：權利所以遭到侵害的責任在於自己，是以必須「人人務自強以保吾權」(頁32)，任何寄望於從仁政中獲得「一支半節之權利」者，「實含有亡國民之根性明也」(頁38)。二者，梁氏討論權利之性質的主要目的在於說明「權利思想」的內容與意涵。相較於他先前無形間在自由(或權利)生於強力的說法上加進道德的色彩，梁氏現在直接且有意地宣布權利思想是人格的問題，是道德的問題。他將「保權利」和「保生命」區分為兩件事，雖然同屬人之所以為人而必須爭取，卻是一為「形而下」生存、一為「形而上」生存的最重要條件(頁31)。形而上的權利思想(亦即保權利之本原)並且正是人之所以有別於禽獸之處^②；它不為生理上的感覺所發動或控制，也不以物質利益為目標。梁氏說：

權利思想之強弱，實為其人格之所關。……彼誤解權利之真相者，以為是不過於形骸上物質上之利益，斷斷計較焉。嘻，鄙哉。其為淺丈夫之言也。譬諸我有是物而橫奪於人，被奪者奮然抗爭於法庭。彼其所爭之目的，非在此物也，在此物之主權也。……故此等之訴訟，可謂之道德上問題，而不可謂算學上之問題。……[爭權利]目的非在得物之利益也，故權利與利益，其性質正相反對。(頁33)

權利思想既然不以物質利益為標的，也就無法直接以自保和自利(保生命之本原)等物質性追求來說明它的根源。那麼，權利思想從何而來？如果權利思想的要義在於堅持主權，則堅持主權的思想又從何源起？梁啟超雖然不主張天賦人權^②，在回答這些問題上卻明白而肯定地以權利思想為「天賦之良知良能」。

梁啟超在《新民說》中細說權利與權利思想的來源與性質時，直接且有意地宣布權利思想是人格的問題，是道德的問題。他將「保權利」和「保生命」區分為兩件事，雖然它們同屬人之所以為人而必須爭取，卻是一為「形而下」生存、一為「形而上」生存的最重要條件。

目前尚不清楚梁啟超是在甚麼樣的具體脈絡下，開始認為權利思想是為良知良能。可以確知的是，這樣的主張不僅說明權利思想來源的究竟，而且具有若干積極的功能。例如：以權利思想為良知良能，意涵它雖然未見於中國的過去，但可能出現於現在與未來，其中關鍵就在指出之所以不見於過去的原因。的確，梁氏在文中即有「孟子牛山之喻，先我言之矣」一說，並就權利思想先前之所以未見發展，提出其「或強或弱，或隱伏或漸亡，至不齊者何也？則常緣其國家之歷史政治之浸潤以為差」（頁38）。梁氏過去即已批評中國歷代政治以愚民和弱民為政策，這時更在數說導致權利思想不彰的「政府之罪」時，不僅隱然以中國政治為對象（頁38-39；58），而且明白批評傳統寬柔以教和以德報怨的主張，以為如此將使弱者愈弱，強者愈強（頁35）。除此之外，如同後述，梁氏之以權利思想為不同於追求私利的良知良能，另亦使得在權利論述下發展出來的法律自治理念具有正面的意義，並且很容易轉化為個人自治的要求。

梁啟超使用天演和良知兩種論述說明權利思想的作法，同樣見於他在說明法律之性質與意義上，並且因此留下難解的問題。梁氏在撰寫《新民說》時，顯得特別強調法律的限制意義。例如：他指出「人人自由而以不侵人之自由為界」一說「既不許侵人自由，則其不自由亦甚矣」（頁44）；「文明自由者，自由於法律之下」，服從「即為自由母」，「法律者，我所制定之，以保護我自由，而亦以箝束我自由者也」（頁45）。更進一步地，梁氏在闡釋法律的性質時，一方面運用強調「自利」與天演公例的論述，主張法律是不同勢力的展現與相互抗衡的結果，所以「有權利思想者，必以爭立法權為第一義」（頁37）。另一方面，他似乎相信多數人有了權利思想之後，法律能夠由自利而「日進於善」。用他的話說，亦即：

凡一群之有法律，無論為良為惡，而皆由操立法權之人制定之以自護其權利者也。強於權利思想之國民，其法律必屢屢變更，而日進於善。蓋其始由少數之人，出其強權以自利，其後由多數之人，復出其強權相抵制，而亦以自利。權利思想愈發達，則人人務為強者。強與強相遇，權與權相衡，於是平和善美之新法律乃成。（頁37）

可是，梁氏這時也深知新舊法律之爭，「全視乎抗戰者之力強弱以為斷，而道理之優劣不與焉」（頁37）^②。他如何能同時也肯定多數人有了權利思想後，權與權平衡所產生即是「平和善美」之新法律？他是否在當代各種進化與民主思潮的影響下，在英國的示範影響下，以為事情本當如此？還是說，他認為如果國民有了恰當的理念與精神，則他們的要求自然會「平和善美」？梁氏並未直接探究或回答這一問題。他對於法律的理解，另着重於從形式上肯定個人良知與自治的作用，以及在具體內容上主張以「利群」為原則。或也因此，他無意間迴避了法律如何而得日進於善的問題？

（二）自我治理與自我克制

梁啟超將權利思想與良知良能相連繫，不僅有助於他化解「權利、自由生於強」一說中，落入主張個人但求一己擴張和法律只是私利工具的危險，並且使他

梁啟超在闡釋法律的性質時，一方面運用強調「自利」與天演公例的論述，主張法律是不同勢力的展現與相互抗衡的結果；另一方面，他似乎相信多數人有了權利思想之後，法律能夠由自利而「日進於善」。他對於法律的理解，着重於肯定個人良知與自治的作用，以及在具體內容上主張以「利群」為原則。

得以在承認法律具有強制力時，強調法律不是外鑠，也不是一人首先制定的規範，而是出自於良知。他說：

蓋發於人人心中良知所同然，以為必如是乃適於人道，乃足保我自由而亦不侵人自由。故不待勸勉，不待逼迫，而能自置於規矩繩墨之間。若是者，謂之自治。(頁51-52)

在梁氏看來，出自人人所同有之良知的法律，「制則制矣，而不可謂之專，以其法律者出自眾人，非出自一人」(頁52)。不過，梁氏並未更具體說明，出於良知的法律將意涵哪些內容或原則；和所謂「出自眾人，非出自一人」的意義為何？

在此尤須特別注意的是，梁啟超這時已經將自治的意義從自我治理、自我統治(self-rule, self-government)正式轉變為自治之為自我限制、自我克制(self-mastery, self-control)。這項轉變的重要意義，首先反映於梁氏緊接着即將法律從政治意義上的個人自治，轉成為倫理意義上的個人自治(自制)。他指出國人當務之急在求一身之自治與求一群之自治(後者將以前者為基礎)²⁴，並表示國人將來是否能享民權自由之福，能行立憲議會分治之制，將取決於個人自治力之大小強弱。他說：

勿徒以之責望諸團體，而先以之責望諸個人。吾試先舉吾身而自治焉，試合身與身為一小群而自治焉，更合群與群為一大群而自治焉，更合大群與大群為一更大之群而自治焉，則一完全高尚之自由國、平等國、獨立國、自主國出焉矣。(頁54)

梁啟超將自治的意義從自我治理、自我統治正式轉變為自我限制、自我克制。他指出國人當務之急在求一身之自治與求一群之自治，並表示國人將來是否能享民權自由之福及能行立憲議會分治之制，將取決於個人自治力之大小強弱。他把自治的意義轉化為自制，將法律自治理解為個人的自制，忽略了解釋法律自治理念的意義與重要性。

對梁氏而言，求個人自治即在求自勝；自勝、自由與自強實為相互連繫。他堅信：「凡古來能成大事者，必其自勝之力甚強者也」(頁53)；「以己克己，謂之自勝，自勝之謂強，自勝焉，強焉，其自由何如也」(頁50)。換言之，相對於早先之着重於以自由為與他人爭勝，梁氏這時強調自由的意義在於勝過自己；要求自由，則求自強；要求自強，則求自勝；求自勝即為自治，即為自我克制；自我克制是為自由之要件。在這個前提下，《新民說》中充滿了各種敦促個人自我要求的字詞，如：自尊、自立、自愛、自任、自牧、自省、自戒、生計上之自勞、學問上之自修自進，以及其他諸多類似的用法，不一而足。

梁啟超將自治的意義轉化為自制，將法律自治理解為個人的自制，這兩項轉折的另一重要意涵在於：他因此忽略了從自我治理的觀點解釋法律自治理念的意義與重要性。在梁氏的思考脈絡中，個人自我節制將如何轉變為法律上的自治？《新民說》並未針對這方面多作討論。不過，從梁氏關於康德(Immanuel Kant)的討論看來，他重視這一問題²⁵，但是卻以一種類比關係消解了它。比較具體地說，梁氏指出自治是個人自立法自守之；「自由也，立法人也，法律也，主也，賓也，皆合為一體，無差別相」²⁶。他並進而根據這一理念，在個人與自我良心和個人與國家主權之間的關係相類對應。他說²⁷：

大抵康氏良心說與國家論者之主權說絕相類。主權者，絕對者也，無上者也，命令的，而非受命的者也。凡人民之自由皆以是為原泉。人民皆自由於國家主權所賦與之自由範圍內，而不可不服從主權。良心亦然，為絕對的，為無上的，為命令的。吾人自由之權理所以能成立者，恃良心故，恃真我故，故不可不服從良心，服從真我。服從主權，則個人對於國家之責任所從出也。服從良心，則軀殼之我對於真我之責任所從出也。

然則，若是個人自治意即服從真我，則服從國家主權時，所服從者誰？誰能代表政治上的真我？梁氏在文中提及盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 所謂「人人皆立法者皆守法者，人人皆君主皆臣從也」，和康德所言民主立憲制度「最合於最初民約之旨，且可以鞏固全國人自由平等之權理也」。只是，在如何達成這般的政治理想上，梁氏強調「惟民德與民智兩者日進於光明，可以得之」²⁰。他因此把法律自治的問題又帶回改造個人的問題上，彷彿只要有了能夠自治的個人，就能達成法律自治的結果。他並未注意到不僅法律自治在形式上以民主立憲為其實踐，民主立憲同時也必須在實質上體現法律自治的原則²⁰。

對梁啟超來說，個人自治與法律自治實是二而為一的問題；同時，眼前中國面臨的威脅，也遠比政治理論上個人自由與法律自治之間關係的真諦要來得真實與迫切。如果說康德在解釋自治的意義時，以「人自為目的」作為「人自立法」的至高律令，則梁氏在理解自治之為自制時，顯得是以利群作為他「人自立法」的根本基礎。他的法律自治主張因此很容易地從原先之以法律旨在保障個人自由，轉變為以法律作為追求群利（遂而可能箝制個人自由）的工具。他說：

夫人之性質，萬有不齊，駁雜而無紀。苟順是焉，則將橫溢亂動，相觸相閱而不可以相群，於是不可不以人為之力，設法律而制裁之。（頁51）

換言之，梁氏在看待法律的性質上，這時已經又從限制個人以求他人自由之保障，轉成限制個人以求群體之利益。他不但重申〈變法通議〉時期的說法，主張「以法律自部勒之，斯其群乃強有力」（頁73），並進而表示「不正不善之法律，猶勝於無法律」（頁78）。

（三）利群原則及其優先性

梁啟超的利群主張清楚見於他在《新民說》中對於個人自由的重新詮釋。這一重新詮釋可以說是1900年梁氏答康有為信中兩項基本立場——自由不是任意恣行，以及自由與服從乃相反相成——的延續及其轉折。如下所述，延續之處在於文中既強調自由有真、偽、全、偏、文明與野蠻之分，並且用天演論述解釋孰為國人所要追求的「完全文明真自由」（頁40）。轉折之意則指梁氏另提出以利群為原則的社會階段論。

根據梁啟超這時的說法，世界進化的階段見之於個別群體中所具有不同性質的自由；泰西之所謂自由者，在諸多重大問題上「無一役非為團體公益計，而決非一私人之放恣桀驁者，所託以藏身也」（頁45）：

對梁啟超來說，個人自治與法律自治實是二而為一的問題；而眼前中國面臨的威脅，也遠比政治理論上個人自由與法律自治之間關係的真諦要來得真實與迫切。因此梁氏在理解自治之為自制時，顯得是以利群作為「人自立法」的根本基礎。他的法律自治主張因此很容易地從原先之以法律旨在保障個人自由，轉變為以法律作為追求群利（遂而可能箝制個人自由）的工具。

自由云者，團體之自由，非個人之自由也。野蠻時代個人之自由勝，而團體之自由亡。文明時代團體之自由強，而個人之自由減。(頁45)

至於，何以「文明時代團體之自由強」？在梁氏看來，若非如此，則中國何至於落到今日的局面。他說：

使其以個人之自由為自由也，則天下享自由之福者，宜莫今日之中國人若也。紳士武斷於鄉曲，受魚肉者莫能抗也。駟商逋債而不償，受欺騙者莫能責也。(頁46)

梁啟超指出當前面臨「全球交通，列強比鄰，閉關一統之勢破」的形勢下，人「不可以不奴隸於群，不奴隸於本群，勢必至奴隸於他群」。梁氏相信社會進化和個人的生命與人格都有賴群體始得保障與發展，是而，文明世界中的個人對於群體有其應盡的義務，並應以群體之利益為優先。

更重要的，梁氏相信社會進化和個人的生命與人格都有賴群體始得保障與發展，是而，文明世界中的個人對於群體有其應盡的義務，並應以群體之利益為優先。

梁啟超早在〈變法通議〉之前就有重視群的趨向，這時更針對群己關係有所釐清。《新民說》中可以看出他主張利群是為自保自利和利群是為義務的兩種說法^⑩。在自保自利的一面，梁氏表示：「非利群則不能利己，天下之公例也。」根據他的說明，個人的能力有限，之所以貴於他物就在於能群；之所以成群則因於太平之時能夠分工相助，急難之際能夠群策群力。易言之，群或國家之立「由於不得已也，即人人自知僅恃一身之不可，而別求彼我相團結相補助相捍救相利益之道也」^⑪。此外，梁氏也指出當前面臨「全球交通，列強比鄰，閉關一統之勢破」的形勢，人「不可以不奴隸於群，不奴隸於本群，勢必至奴隸於他群」(頁78；亦見頁45-46)。如果情況誠如前述，則個人是否可以為求一己之利，而放棄所從出之群，轉為他群的一份子？對於這樣的問題，梁氏明顯持否定的態度。他相信個人「安享其本群之權利，即有當盡於其本群之義務」(頁13)。事實上，他很可能就是意識到上述問題(或疑惑)的存在，遂而表示：

雖有外國之神聖大哲，而必不願從於其主權之下，寧使全國之人流血粉身靡有孑遺，而必不肯以絲毫之權利讓於他族。(頁17)

問題是，如果個人之所以利群在求利己，則何以會在以利己為目標的追求中，推出必須犧牲一己乃至於犧牲全國之人的結論？其中道理何在？

前曾言及，梁啟超原先就以為個人生存有形而下與形而上之區分，屬於形而上生存之要件的權利思想所爭取的目標並非物質的利益。他這時則以類同於形而下與形而上生存之區別，在自利之外另提出利群是為個人義務的主張^⑫。他的論述一方面引用中國既有之社會與倫理關係為譬喻，闡述利群的應然性和其中所意涵積極作為的必要(而非只是消極不作為)，另一方面則是反過來以利群為原則，界說道德的基礎和文明的意義。

更具體地說，梁啟超在說明利群之必要時，以私人債務關係比擬群己關係。他因此得以既藉由社會上已有共識之私德來說明擬推動之公德的正當性，且明白指出利群意涵積極的行動。他說：

持束身寡過主義者，以為吾雖無益於群，亦無害於群。庸詎知無益之即為害乎。何則？群有以益我，而我無以益群，是我適群之負而不償也。夫一私人與他私人交涉，而適其所應償之負，於私德必為罪矣。謂其害之將及於他人也。而適群負者，乃反得冒善人之名。（頁13）

在這個情況下，梁氏甚且以為「群中之有業者，雖取彼無業者飲食之權利而並奪之，亦不得謂之非理」，因為這是債主對於負債者所能做的事（頁106）。債務關係之外，更能表現梁氏看法的是他以中國傳統倫理之要者——孝——比擬群己關係。梁氏相信生養於茲有所回饋乃是天經地義，並表示「人非父母無自生，非國家無自存」（頁19），稱國家之於個人「其恩與父母同」。他說：

無群無國則吾性命財產無所託，智慧能力無所附，而此身將不可以一日立於天地。故報群報國之義務，有血氣者所同具也。苟放棄此責任者，無論其私德上為善人為惡人，而皆為群與國之蝥賊。譬諸家有十子，或披剃出家，或博奕飲酒……其善惡之性質迥殊，要之不顧父母之養，為名教罪人則一也。明乎此義，則凡獨善其身以自足者，實與不孝同科。（頁14）

梁氏稍後並且明確地指出以孝比擬群己關係的另一意涵：不能說「不求父母之養我，但求父母之勿勞我」（頁107）。

在此同時，梁啟超另亦轉以利群界定道德與文明的意義，強調「道德之立，所以利群也」（頁14）。這一轉向有兩項立即的意涵：一者，他藉此除了闡述利群的正當性之外，並且回答當時中國思想界的一大難題，亦即：在相信中國傳統道德有所不足而必須改變的情況下，找出一個說明道德所以變化、所以必須變化，以及凡此變化之中有其不變原則的解釋。梁氏說：

故因其群文野之差等，而其所適宜之道德，亦往往不同，而要之以能固其群善其群進其群者為歸。……群之文野不同，則其所以為利益者不同，而其所以為道德者亦自不同。（頁14-15；底線為筆者另加）

次者，梁氏從先前之主張因為享受權利所以必須盡義務，轉為表示盡義務是所以得享權利的基礎。他說：

權利何自起？起於勝而被擇。勝何自起？起於競而獲優。優者何？亦其所盡義務之分量，有以軼於常人耳。……凡天下無論正不正之權利，當其初得之之始，必其曾盡特別之義務，而乃以相償者。（頁104）

他在後來對留日學生的發言中，更明白表示「天下惟盡義務者，為能享權利」^③。

最後，群己關係之間的一大難題是群己利益衝突時將何所適。對於這一問題，梁啟超捨己就群的答案再次顯示出利群在他心中的優先性。在他看來，

身與群較，群大身小，詘身伸群，人治之大經也。當其二者不兼之際，往往不愛己不利己不樂己，以達其愛群利群樂群之實者。（頁46；另亦見頁77）

梁啟超以利群界定道德與文明的意義，強調「道德之立，所以利群也」。這一轉向有兩項立即的意涵：一者，他藉此回答當時中國思想界的一大難題，找出一個說明道德所以變化、所以必須變化及凡變化中有其不變原則的解釋：「而要之以能固其群善其群進其群者為歸。」次者，梁氏從先前之主張因為享受權利所以必須盡義務，轉為表示盡義務是所以得享權利的基礎。

梁氏認同追求最大多數的最大幸福^⑤，並以為必要時，不僅多數的利益優先於少數(頁79)，未來與長遠的利益也優先於當下立即的利益^⑥。然則，誰能判斷如何而為利群、如何而為合於最大多數的最大幸福、如何而為未來而長遠的利益？梁啟超並未針對這些問題提出明確的看法。不過，他顯然以為要求個人為群體利益犧牲是合理而正當的。

三 結 語

1898年戊戌變法失敗之後，梁啟超在發表《自由書》和《新民說》期間，經歷了由積極強調自由的重要性到試圖兼顧自由之利弊的變化。用他的話來說，也就是他從極力推崇盧梭之說的藥性，轉往強調「藥能已病，亦能生病，且使藥症相反，則舊病未得豁，而新病且滋生，故用藥不可不慎也」^⑦。及至1903年秋，梁氏已經明白宣示：「我中國今日所最缺點而最需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等其次耳。」^⑧梁氏在這段闡釋自由的變化過程中，首先採取的是援引天演論述，從人各相競以求實行我所願欲的角度解說自由的意義，繼而則因深切體認這般解說可能帶來嚴重的後果，改以自治界定真自由，並且將原先之以自由的意義在於實行我所願欲，轉換成以自由在於自我節制。就形式而言，梁氏以個人自我之中的良知(或「真我」)，作為決定如何自我克制的根源；在具體原則方面，他主張群體利益高於個人；法律的主要功能在於追求群利，而非保障個人。

梁啟超自由論述中的個人，將以兼備私德(包含能夠行倫理上的自治)與公德(包含將個人利益臣屬於群體利益之下)，作為政治參與的基礎。這個「個人」沒有天賦而不可剝奪或讓渡的權利。他需要的是自強自勝，而不是一己的保障；他的生命意義不在自保與自利，而在實踐真我和貢獻自身於大我。他追求自勝的目標和不計個人利害的努力值得佩服。但是，從歷史後見之知看來，他在政治上顯得相當的無力。首先，以良知作為判準並追求個人的自治(特別是自我克制)，確實賦予自由比較正面的形象，並可能成為「雖千萬人吾往矣」之大無畏精神的來源。然而，這一以自我節制為基本精神的要求，在個人身上既不容易實現，更難求之於現實世界中的當權者^⑨。它必須在具有相應的政治、社會制度，以及在對於良知所示之內容和對於倫理所具有的政治意涵皆有共識的文化氛圍下，才可能發揮作用。更成問題的是，梁氏的這般主張即使得以奏效，它所發揮的實際作用很可能滑落到他難以認同的局面。例如：強調自治之為自制、以真我為價值決定的根源、以群利為終極價值之所在，這些主張在在可使既有政治勢力舉個人真我或群體利益為名，行箝制個人之實^⑩，而被箝制的個人卻難以起而質疑造成自己痛苦之權力的正當性。綜而言之，梁啟超雖然主張個人自由與自治，卻並未強調必須建立以維護個人及其利益為主旨的政治原則與秩序。在他的自由論述中，「個人」在面對以實現真我和求取群利為名的威脅或迫害時，尋不着理據作為保護自己的最後堡壘；他只能期望日後歷史還他公道，證明他所遭受所謂體現真知與群利的壓迫，其實出自欺騙的手法、錯誤的判斷、或者理性的虛妄。

梁啟超自由論述中的個人，將以兼備私德與公德，作為政治參與的基礎。這個「個人」沒有天賦而不可剝奪或讓渡的權利。他需要的是自強自勝，而不是一己的保障；生命意義在於實踐真我和貢獻自身於大我。從歷史後見之知看來，他在政治上顯得相當的無力。這一以自我節制為基本精神的要求，在個人身上既不容易實現，更難求之於現實世界中的當權者。

然則，梁啟超以個人自治限定自由的主張是否僅具有歷史的價值，而再無現實的意義？美國哲學家杜威 (John Dewey) 在面對二十世紀上半葉美國政治現況及其問題時，曾經提出「民主之為生活方式」一說，強調民主並不只是政治結構的問題，而是個人生活方式的問題；強調為了確保民主作為應付現實變化與相關問題的利器，必須在建構政治制度之外，思索個人要如何培植和運用特定的態度，俾以保障社會上自由探究與溝通的可能^①。此外，二十世紀下半葉，美國社會學家席爾斯 (Edward Shils) 也另從公民社會如何運作的角度，討論公民德行的內容及其重要性^②。在今日面臨杜威和席爾斯所見自由民主社會中新興問題的情勢下，梁啟超之藉由個人倫理自治得取自由之利並免除其弊的看法，是否有其相關性？他的主張是否得在爭取群利之外，以其他方式與自由民主論述相結合？易言之，在距離《自由書》和《新民說》的寫作已有百年之久的不同時空條件下，應如何重新思考自由民主和個人倫理要求之間的關係？在國家主義和認同政治高漲的時代，要如何在政治秩序中賦予個人自由恰當的位置和保障？在回應這些難題上，梁啟超的看法是否有其正面的意義，是否提供有力的線索？對於關心「個人」今日之命運與處境的人們，這些問題實仍有待審慎地思考。

在距離《自由書》和《新民說》的寫作已有百年之久的不同時空條件下，應如何重新思考自由民主和個人倫理要求之間的關係？杜威曾經提出「民主之為生活方式」一說，強調必須在建構政治制度之外，思索個人要如何培植和運用特定的態度，俾以保障社會上自由探究與溝通的可能。梁啟超之藉由個人倫理自治得取自由之利並免除其弊的看法，是否有其相關性？

註釋

① 本文所述梁啟超思想，係以他在戊戌變法之後及至積極參與立憲運動之前 (1898-1906) 的著作為根據。這些著作包含梁氏從理論上說明政治之性質與意義的重要嘗試，並且恰能清楚顯現出他在討論個人自由與自治時所使用的政治論述及其內在理路。

② 關於西方社會契約 (social contract) 論的內容與意涵，參見 Ernest Barker, ed., *Social Contract: Essays by Locke, Hume, Rousseau* (New York: Oxford University Press, 1962); Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。

③ 西方史家伯林 (Isaiah Berlin) 在分梳消極自由 (negative liberty) 和積極自由 (positive liberty) 時，所指出之從追求個人自由和自治走到極權政治的可能思想理路，即為著例。詳見氏著：“Two Concepts of Liberty”，in *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979), 118-72。

④ 梁啟超：〈古議院考〉，載《欽冰室合集》1 (以下簡稱《合集》) (北京：中華書局，1989年)，《文集》1，頁94；〈與嚴幼陵先生書〉，前揭書，頁108。在此值得注意的是，近代中國知識份子雖然無法直接將自由民主與中國歷史經驗相連繫，卻曾分別用不同的方式轉而藉由重述西方歷史，來正當化改造中國的必要與方向。這種歷史性思維的具體內容與相關意涵，迄今仍有待更深入的探究。

⑤ 既有相關研究，例見 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964); Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 76。

⑥ 梁啟超關於個人自由的主張可以分為兩方面討論：一是個人在歷史中行動的自由 (包含人為因素在歷史中的關鍵地位和以改變個人作為改造現狀的基礎等等)；一是個人所擁有的政治自由。兩者雖然相關，但是可以在分析上稍作區隔。本文所論基本上是以個人的政治自由為主題。文中所涉及個人在歷史中的角色，只是就其相

關於個人政治自由的部分有所說明，而非以之作為梁啟超如何看待個人與歷史之間關係的全貌。

⑦ 梁啟超自言所以取名「自由書」，是因為西方思想家彌勒(John Stuart Mill)表示「人群之進化，莫要於思想自由、言論自由、出版自由三大自由，皆備於我焉」(梁啟超：《自由書》，《合集》6，《專集》2，頁1)。不過，《自由書》事實上是他個人追求思想自由、言論自由和出版自由的嘗試，是他「每有所觸，應時援筆」或論理、或記人、或析事的札記，而不是針對「自由」這一議題所作嚴謹的論述與說明。儘管如此，其中由於確能顯示梁啟超如何試從個人的角度說明自由的意義和爭取自由的辦法，仍值得多加注意。

⑧ 梁啟超本亦重視修身養性，他只是反對將個人修身脫離更大意義的政治和社會關懷(參見Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*, 76)。至於梁氏這時何以改為強調個人自我改造的心路歷程和思想來源，則需另就他究竟如何看待改造制度和改造個人這兩種不同的取徑、他在日本的閱讀和實際經驗，以及他對於戊戌變法的反省等等，來作更詳細地檢視與說明。

⑨ 本節凡引自《自由書》部分，為免贅文，將只隨文加註頁碼。其中引自《清議報》各文除非另註，否則亦僅隨文標明它們見於《自由書》之頁碼。

⑩ 由於筆者不諳日文，無法就梁啟超的著作與日人著作之間作更詳細的比較，此處所說僅在指出梁氏思想與部分日人著作之間有不同程度的親近性(affinities)。至於梁氏這些看法的確切來源，以及他在這些日文著作中的取捨，仍有待學者就中日文相關文獻作更精確的解釋。

⑪ 梁啟超，〈論強權〉，《清議報》31(光緒二十五年九月二十一日)，頁4。

⑫ 梁啟超稍後也說：霍布士筆下的「人各相競專謀利己」也就是後來達爾文所謂的「生存競爭優勝劣敗」(氏著：〈霍布士學案〉，《合集》1，《文集》6，頁92)。

⑬ 梁啟超曾經明確指出：批評社會契約論「反於國家起原之歷史則可，謂其謬於國家成立之原理則不可」(梁啟超：〈盧梭學案〉，《合集》1，《文集》6，頁98-99；〈論政府與人民之權限〉，《合集》2，《文集》10，頁1)。不過，他未曾特別重視社會契約論之所以強調從人性出發，期能對於國家成立原理作系統性(或科學性)解釋的目的。他在援引類似社會契約論中的基本理念時，並未固守人各相競的預設，再循以逐步推論。從這一現象可以看出，梁氏之要求個人自強的立場，固然和當時中國所處形勢密切相關；但是，它背後所蘊涵相關於中西思想別異的重要意義，也值得加以探究。

⑭ 用梁啟超的話說，即是：「苟無放棄自由者，則必無侵入自由者，其罪之大原，自放棄者發之，而侵者因勢利導不得不強受之」；「苟我民不放棄其自由權，民賊孰得而侵之。苟我國不放棄其自由權，虎狼國孰得而侵之」(《自由書》，頁24)。梁氏在距此約半年以前已有「必自傀儡，然後人傀儡之一說」(《自由書》，頁43)。

⑮ 梁啟超：〈1900年4月1日致康有為〉，《梁啟超全集》，第10冊(北京：北京出版社，1999)，頁5932。這封信亦見於丁文江：《梁啟超年譜長編初稿·康批梁任公詩手蹟》，冊上(台北：世界書局，1972)，頁127-28。

⑯⑰ 梁啟超：〈1900年4月1日致康有為〉，頁5932。

⑱ 梁啟超：〈霍布士學案〉，頁89。

⑲ 梁啟超曾明白地說：「先哲之立教也，不外因材而篤與變化氣質……。一人如是，眾民亦然。」(《新民說》，《合集》6，《專集》4，頁5)

⑳ 梁啟超：《新民說》，頁4。本節凡引自《新民說》部分，將只隨文加註頁碼。

㉑ 梁啟超另有兩種「我」(《自由書》，頁46)，以及人類「高等性(Spiritual Life)」說(〈樂利主義泰斗邊沁之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁32)等等類似的區分。

㉒ 梁啟超曾說：「苟無放棄自由者，則必無侵入自由者」，「天生人而賦之以權利」(《自由書》，頁24、58)。但是，他基本上強調權利必須爭取，而不主張天賦人權(頁32、107)。

㉓ 梁啟超對於法律是否必然保護自由的質疑，亦見於他對孟德斯鳩的批評(氏著：〈法理學大家孟德斯鳩之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁24)。

㉔ 梁啟超在說明求一群之自治部分時，只是重申法律之重要，而未作進一步解釋(《新民說》，頁53-54)。

- ②⑥ 梁啟超在引介康德思想時，特別舉例「論自由與道德法律之關係」一節。見黃克武：〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第三十期（1998），頁123。
- ②⑦ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁63；62。
- ②⑧ 梁啟超：〈近世第一大哲康德之學說〉，頁64、66。亦見黃克武：〈梁啟超與康德〉，頁124-37。
- ②⑨ 如果說法律的自治包含形式上和實質上的自治，梁啟超着重的似乎是法律在形式上由國民所制定。他早先曾經指出盧梭之公意（the general will）不等於多數人之欲（〈盧梭學案〉，頁104-106），也曾談到康德之以他人為目的，不可〔只〕以他人為手段（〈近世第一大哲康德之學說〉，頁64）。但是，他對於法律在實質上如何反映出國民自治的性質——例如：如何保障基本天賦人權、如何體現人民公意、和如何區分公意與群體利益等——並未多加追究或申論。梁啟超之着重立法形式過於實質內容的態度，在他其他著作中亦可見其迹象。例如，他曾說：歐洲自然法學者謂人民宜為立法者，儒家則謂惟知人民真公意所在之人（即聖人）宜於立法；兩者一言主權在民，一言主權在君（氏著：《中國法理學發達史論》，《合集》2，《文集》15，頁62-63）。
- ③⑩ 梁啟超另亦有群乃自然之原則、人初始即具群性的說法（〈論政府與人民之權限〉，頁2），後來且以「群」和「大我」說明個人生命的意義（〈余之生死觀〉，《全集》2，《文集》17）。由於納入這些說法於本文主旨影響不大，此處不贅。關於梁啟超群觀之內在理路結構及其政治意涵，更詳細的討論見Chang Hao, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890-1907*；楊芳燕：〈情欲政治學：梁啟超的兩種愛國論及其意涵〉，載熊秉真、張壽安主編：《情欲明清——達情篇》（台北：麥田出版社，2004）。
- ③⑪ 梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，頁1。
- ③⑫ 從個人生存之意義在於求其人格發展的角度看，則義務說未必不能歸入自利說。但是，區分出單純的自保自利和履行義務以求人格之實踐與發展兩者之間的不同，將有利於更清楚看出梁啟超考慮這些問題的特徵。
- ③⑬ 梁啟超：〈敬告留學生諸君〉，《合集》2，《文集》11，頁25。
- ③⑭ 梁啟超：〈政治學學理摭言〉，《合集》2，《文集》10，頁68。
- ③⑮ 梁啟超稍後更清楚地說明這些意涵，見氏著：〈政治與人民〉，《合集》3，《文集》20，頁7-8。
- ③⑯⑰ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，《合集》2，《文集》13，頁67；69。
- ③⑱ 此中困難，例見拙著：〈胡適的自由主義與「修身」的政治觀〉，載劉述先編：《當代儒學論集：挑戰與回應》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995）。
- ③⑲ 相關討論，例見Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", 131-34, 141-45。
- ④⑩ John Dewey, "Creative Democracy—The Task before Us" (1939), in *The Later Works, 1925-1953*, vol. 14, edited by Jo Ann Boydston with Anne Sharpe as the textual editor and with an introduction by R. W. Sleeper (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988), 224-30; John J. Stuhr, "Democracy as a Way of Life", in *Philosophy and the Reconstruction of Culture: Pragmatic Essays after Dewey*, ed. John J. Stuhr (Albany: State University of New York, 1993), 37-57.
- ④⑪ Edward Shils, "The Virtue of Civility", in *The Virtue of Civility: Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society*, ed. Steven Grosby (Indianapolis: Liberty Fund, 1997), 320-55; 李強譯：〈市民社會的美德〉，載《直接民主與間接民主》（北京：三聯書店，1998），頁286-305。

「個人主義」的翻譯問題

——從嚴復談起

● 黃克武

一 前 言

在西方思想界，「個人主義」(individualism) 是自由民主思想的核心理念^①。自十九世紀末葉，個人主義(或譯為「個位主義」) 隨着自由民主思想的傳播，以「翻譯」^②的方式進入中國，造成語彙與思想的衝撞，並產生意義的嬗變。最早注意到這個議題的可能是嚴復，他不但翻譯了彌爾(John Stuart Mill) 的*On Liberty*，並指出中西思想最不相同之處是：中國人重「一道同風」與「待人及物」，西方人則在待人及物之中，「寓所以存我者也」(亦即肯定自我主體與自我實現)，由此可見中西對於群己價值的不同看法^③。但是另一方面，嚴復又說，以個人價值為中心的西方自由理念，可以和老莊、楊朱、儒、墨思想會通，他認為能自由之人則必能超越個人的利害，自由地「從道」，而兼利人己。這樣一來，群己之間沒有根本的矛盾，而自我的實現會自然導致群體理想的完成。此一闡釋充分展現個人主義進入中國語境之後產生的糾結。至五四時期，魯迅、周作人與胡適在引進西方個人主義之時，都多少產生類似的現象，在中西、群己之間徬徨，無法有效地展開「兩套文化體系間的知性對話」^④。

這種糾結的產生，或是因為對異文化的誤讀，或是出於政治意識形態所導致的曲解、挪用與批判。我們應如何看待西方個人主義話語進入近代中國之後，因翻譯工作所具有的操弄空間而產生的複雜變化呢？劉禾所撰寫的《語際書寫》一書中〈個人主義話語〉一文，或許是到目前為止最具企圖心的一篇作品^⑤。在該篇文章之中，劉禾嘗試說明個人主義如何作為一種話語策略，參與「中國近代民族國家理論的創造」，探討「它如何在被翻譯、引述、重複、爭論、也就是一次又一次地被合法化和非法化的過程中，取得其特定的歷史意義？」(頁24) ^⑥ 她用「跨語際實踐」(translingual practice) 的概念來說明：中國近代「個人主義」的

十九世紀末葉，最早注意到個人主義這個議題的可能是嚴復。他指出中西思想最不相同之處是：中國人重「一道同風」與「待人及物」，西方人則「寓所以存我者也」。但是另一方面，嚴復又說，以個人價值為中心的西方自由理念，可以和老莊、楊朱、儒、墨思想會通。這樣一來，群己之間沒有根本的矛盾，而自我的實現會自然導致群體理想的完成。

* 本文初稿曾在香港中文大學當代中國文化研究中心召開的「思想史上的個人、社會與國家研討會」(2003年10月)上宣讀。

翻譯不是一種中立、透明的，或是遠離政治及意識形態鬥爭和利益衝突的行為，相反地它正是發生這一類衝突的場所（頁29）。

劉禾強調個人主義翻譯與「民族國家的大敘事之間有某種若即若離的關係」（頁37），並注意到每一個翻譯情境的特殊性及其政治意涵。例如，她說「個人主義的問題曾是黃遵憲、嚴復、梁啟超等人構想的民族國家理論的一個組成部分」（頁38）。作者又舉杜亞泉在1916年所寫的〈個人之改造〉一文為例，在該文之中，個人主義既非儒家思想的死敵，又非社會主義的對立面，杜氏表示：「吾儕之社會主義當以個人主義發明之。孔子所謂學者為己，孟子所謂獨善其身，亦此義也。」杜氏一方面注意到個人與個性的改造，以作為政治、文化改造之基礎，但另一方面他卻將焦點從啟蒙式的個人主義轉移到個人的局限性、群己價值之關聯，以及如何以個人主義來「發明」社會主義（頁38-40）。

在此同時，另一些作者，特別是五四運動的支持者（如高一涵、胡適），卻把個人主義與儒家傳統對立起來，並強調如何將個人變成國家的公民與現代社會的成員。換言之，在反帝國主義運動的背景之下，五四時期民族國家並非個人主義的對立面，而是由「小我」上升到「大我」的一個連續性的過程^⑦。至1920年代，馬克思主義的支持者又開啟了一個新的論述方式，將個人主義視為「過時的」資產階級的意識形態，因而主張以社會主義取而代之（頁48）。劉禾藉着以上的轉折，說明個人主義在進入中國語境後所發生的變化。

簡單地說，跟隨後現代主義者對於不同語言之間不具互譯性的觀點，強調在翻譯過程之中，人們刻意地建立起語句和意義之間「假設性的對等」^⑧。因此她認為西方的individualism與中文的「個人主義」沒有一個本質性（有如雙語辭典般）的對應關係，而個人主義話語自進入中土以來，「從來就沒有過一個穩定的意義」（頁43）。她說：

任何尋找某種本質主義的，固定的「個人」及「個人主義」意義的努力都是徒然的。真正有意義的與其說是定義，不如說是圍繞「個人」，「自我」，「個人主義」等一些範疇展開的那些話語性實踐，以及這些實踐中的政治運作。（頁34）

劉禾對於澄清近代中國個人主義話語有其貢獻，亦有其限制。我們應如何研究環繞着一些透過翻譯而引進中國思想界的關鍵性觀念（如「國家」、「國民」、「社會」、各種「主義」等）？後現代主義者的觀點對思想史，尤其是其中的翻譯研究是否有意義？根據劉禾的看法，思想史是由許多歧異的、不斷變遷的觀點之互動所構成；一個社會之中並沒有有一些較固定與具有影響力的思路，例如「毛澤東的激進主義」與「中國自由主義」等。她企圖說明歷史之中唯一不變的就是變動不居以及各種各樣的權力關係。因此她沒有討論到嚴復、梁啟超與杜亞泉、高一涵、胡適等人的論述是否有連續性的一面，或有沒有共同預設。這些人的論點反而變成為各自為本身政治目的服務的一些零散想法。

由於對話語變動性的強調，對劉禾來說，在近代中國翻譯的問題之中，值得研究的不是「本質性」的語彙定義，也不是原文與譯文之間有無差距（亦即精確性或誤譯的問題），以及差距如何產生等，如筆者在《自由的所以然》一書所做的

劉禾跟隨後現代主義者對於不同語言之間不具互譯性的觀點，強調個人主義翻譯與「民族國家的大敘事之間有某種若即若離的關係」，並指其自進入中土以來「從來就沒有過一個穩定的意義」。對劉禾來說，近代中國翻譯的問題，值得研究的不是「本質性」的語彙定義，而是人們如何透過翻譯來「創造」觀念，並藉此為政治目的服務。

彌爾*On Liberty*與嚴復《群己權界論》的文本對比^⑨，而是人們如何透過翻譯來「創造」觀念，並藉此為政治目的服務^⑩。

筆者同意翻譯並非單純地像鏡子那樣映現外國的觀念，而是一個創造、再現的過程，需要注意原文與譯文兩者「雙重的文化脈絡」^⑪。然而，如果想要了解翻譯是如何創造性地將原文所無的觀念嵌入其中，以溝通雙方或自主操弄時，我們必須要探討譯文在某種程度上能否配合原文，也就是探討譯文是否精確。

精確性的問題與翻譯的政治動機兩者不一定有關係，但劉禾卻將這兩個論點結合在一起，成為該文論述的主軸。對於劉禾所強調翻譯的政治目的，我同意有其重要性，以嚴復來說，誠如史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 所述，國家主義無疑地形塑了他的翻譯計劃，而且嚴復本身的階級、性別背景 (父親為儒醫，本身任職官場卻不具科舉功名)，也扮演一定的角色^⑫。然而劉禾似乎不夠注意到，除了政治目的之外，近代中國新觀念的翻譯也受到文化取向的影響，而正是這些比較不明顯的文化因素，特別是文化傳統所形成的對群己關係的看法，需要作深入的分析。尤有進者，從文化因素的層面，可以更清楚地看到在眾聲喧嘩的背後，還有一些脈絡較清晰的思路。本文以下將會討論翻譯精確性的問題，並以嚴復為例，觀察文化因素對中國近代知識份子翻譯西方「個人主義」之影響。

二 翻譯的精確性問題

有一些後現代主義者宣稱「精確翻譯」的概念是錯誤的。不過，簡單地從「解構主義」的方法、普遍主義與相對主義之中間路線，或詮釋學的角度，並不能顯示精確翻譯的概念無法立足。然而，在語言哲學之中，的確有人主張「精確的翻譯」是奠基於一個錯誤的預設之上，亦即：甲語言之中的一個觀念和乙語言之中的一個觀念可以互譯，因此我們能夠比較或判斷兩者的異同。這個批判性的理論可以追溯到語言學家蒯因 (Willard Van Orman Quine) 的「翻譯的不確定性」(indeterminacy of translation)，此一理論雖具啟發，卻頗引起爭議，亦不適用於歷史研究^⑬。

在否定語言之間的互譯性時，蒯因的出發點並非兩個語詞背後的含意必定不同，如中文的「青蛙」與英文的“frog”，各自有不同的寓意和聯想。他是從「同義性」必然不完美，作為論述的起點^⑭。但他也認為因為文化的重疊與人類感知的共通性，翻譯不確定性在「觀察語句」方面並不適用^⑮。蒯因論點的要旨乃是不完美的同義性是一個值得注意的問題。他反對在一個物理現象 (如一個姿態、手勢或聲音，或兩者以上的結合) 與人類的「觀念」之間存在一種固定的、社會上形成的心理關聯，在此預設之下，不同的字或語句多少指涉相同的觀念，也因而能夠構成同義詞^⑯。蒯因不同意上述的想法，也反對不同語言形式因為具有固定的、相同的心理聯繫，而能指涉相同的「意義」^⑰。

對蒯因來說，此一問題甚至在相同語言之中也難以避免，而不同語言之間的翻譯，其問題更是嚴重。質言之，除了甲語言、乙語言或丙語言能各自表述之外，並不存在着超越所有語言的共同標杆，可作為對等翻譯之基礎。因此如

筆者同意翻譯並非單純地像鏡子那樣映現外國的觀念，而是一個創造、再現的過程。精確性的問題與翻譯的政治動機兩者不一定有關係，但劉禾卻將這兩個論點結合在一起。劉禾似乎不夠注意到，除了政治目的之外，近代中國新觀念的翻譯也受到文化取向的影響，特別是文化傳統所形成的對群己關係的看法的影響。

果要比較甲語句與乙語句，只有將乙語句放在甲語言或丁語言的「觀念架構」之下^⑩。換言之，在了解或翻譯外國語句時，我們不可避免採取外來的模式，強加其上。因為我們無法經由比較不同語言涵義之異同，而跨越語言的邊界。

蒯因甚至否認任何語言可以與「意義」聯繫在一起，而且任何一個語言都是在概念上各自區隔的實體。很可惜，他並沒有解釋這種各自區隔的實體是如何形成，又與喬姆斯基 (Noam Chomsky) 所謂的「普遍性的文法」(universal grammar) 有何關係^⑪。因此，對蒯因來說，在語言的變遷之中，要判定兩個語句即使是大致上同義的，都很成問題。

在此同時，蒯因也毫不猶豫地討論康德 (Immanuel Kant) 所謂「分析的真理」之概念，並假設此一觀念的意義在從德文翻譯到英文的過程之中沒有改變，他指出此一觀念背後之預設，並批評其預設之理據。在上述的討論之中，蒯因並不懷疑，這些語言學上不同的形式，很可能與康德心中本來的想法並不一致。在此，蒯因似乎違反了墨子(〈小取第四十五〉)所提出的一項重要原則：「有諸己不非諸人」。

然而，蒯因其實很了解他企圖建立一個以精確的科學方法來討論語言問題的努力，是有很多限制。他也體認到他較傾向於行為主義式的「語言習性」(speech dispositions) 的想法，而不那麼接受人文主義式的有關「意義」的概念^⑫，使他有關「翻譯的不確定性」的想法具有暫時性的、嘗試性的性格。

上述觀點的一個預設是：在理論上無法將語言和語言以外的其他世界分開來。因此對世界的認知，依賴語言之間的差異而有所不同。但是在主張語言的差異與說話者將世界表述成事物與特性的不同方式交織在一起之時，蒯因也語帶猶豫^⑬。

蒯因在思考另一個議題時也搖擺不定，亦即語言在描寫物理世界之時，是否和在描寫人文世界一樣，是一個受文化制約的「文字遊戲」，或者它能夠客觀地包括語言以外其他部分之世界的定理，因而能顯示在找尋真理上，科學方面的進步。他傾向於前者(即「文字遊戲」的想法)，但是卻又批評孔恩 (Thomas S. Kuhn) 過度傾向文化「相對主義」^⑭。在今天的哲學界，史丹福大學的羅蒂 (Richard Rorty，美國實用主義的代表，也是後現代思潮的主要理論家) 同樣擁抱「文字遊戲」說，可謂比孔恩還要孔恩，他企圖否定古往今來一切朝向知識真理追求的認識論研究方向^⑮。但是孔恩受到諾貝爾物理學獎得主溫白格 (Steven Weinberg) 的抨擊，認為他縮小了自然科學所具有的客觀的、超越文化之特色的範圍^⑯。

最重要的是，在設定他的「翻譯不確定性」的理論時，蒯因強調他只是提出一個哲學性的觀點，語言學家在從事具體的田野工作時，不必理會這樣的幻想^⑰。因此蒯因的理論顯然不適用於歷史研究。正如傅佛果 (Joshua Fogel) 在評論劉禾所編輯的一個作品 *Tokens of Exchange* 時所說的：「我們不必成為一個徹底的實證主義者，才能接受一個明顯的事實，亦即有些翻譯比另一些翻譯要好，而有一些翻譯是錯誤的。」傅佛果同時也指出劉禾在編輯該書時，有不少不夠嚴謹、精確之處^⑱。

事實上劉禾也無法避免自我矛盾，她一方面反對討論精確的翻譯，或者偵察誤譯的方法論，另一方面她也說一個文本在翻譯過程中將另一個語言的文本

蒯因在論定「翻譯的不確定性」理論時，強調他只是提出一個哲學性的觀點。這樣一來，在研究近代中國翻譯問題時，學者雖然不宜忽略民族國家論述或翻譯者本身政治立場對翻譯工作的影響，但這樣的工作不必然要懷疑文本的互譯性與翻譯的精確性。近代中國有關個人與個人主義的翻譯，其實在更多是受到文化因素的影響。

「庸俗化、漫畫化」，其中也預設了精確性的概念^②。這樣一來，在研究近代中國翻譯問題時，學者雖然不宜忽略民族國家論述或翻譯者本身政治立場對翻譯工作的影響，但這樣的工作不必然要懷疑文本的互譯性與翻譯的精確性。再者，有關「翻譯的政治學」的一面，也無法涵括翻譯工作的複雜面向，近代中國有關個人與個人主義的翻譯，其實在更多的情況之下，是受到文化因素的影響。以下將以嚴復為例，說明翻譯的落差，以及文化因素所產生的作用。

三 當儒家遇到個人主義：嚴復譯《群己權界論》

很多人都認為，嚴復於1903年所出版的《群己權界論》(彌爾 *On Liberty* 一書的翻譯)，是中文世界第一本宣揚自由主義、個人主義的翻譯作品。然而由於嚴復與彌爾在文化背景上的差異，嚴譯與原文之間有不少落差。拙著曾指出嚴復尤其不易翻譯的語彙包括：privacy (個人隱私)、taste (品味)、right (權利)，以及 legitimate self-interest (既合理又合法的自我利益) 等，均環繞着伯林 (Isaiah Berlin) 所謂「消極自由」的概念^③。同時對於 will (意志)、reason (理性)、judgment (判斷)、individual spontaneity (個人自然流露之思想與行為) 等與個人特質相關的想法，其翻譯也很模糊^④。拙見以為造成譯文與原文之差距的原因之一，是嚴復以儒家的視角來觀看西方個人主義所致。

其中尤其值得注意的，是彌爾受到德國人文主義與浪漫主義的影響，強調個人獨創性與差異性，並主張盡可能縮小個人對權威的順從，亦即使個人免於受外在干涉，而能成就其獨特性^⑤。這一點正是伯林所說的消極自由。然而在儒家傳統之中，理想的個人人格並不那麼強調原創性，而是重視每一個個體實踐人道與克服私欲的能力，成就立德、立功與立言的三不朽。在此觀念下，悠遊沉浸於一個私人空間並與他人有所不同，並非儒者的生活目標，也不是嚴復的生活目標。

下面兩段的翻譯，充分顯示嚴復將德國人文主義的個人觀轉移為一個儒家的追求道德理想的個人觀。彌爾說：

Few persons, out of Germany, even comprehend the meaning of the doctrine which Wilhelm von Humboldt, so eminent both as a savant and as a politician, made the text of a treatise — that “the end of man, or that which is prescribed by the eternal or immutable dictates of reason, and not suggested by vague and transient desires, is the highest and most harmonious development of his powers to a complete and consistent whole”; that, therefore, the object “towards which every human being must ceaselessly direct his efforts, and on which especially those who design to influence their fellow men must ever keep their eyes, is the individuality of power and development”; that for this there are two requisites, “freedom, and a variety of situations”; and that from the union of these arise “individual vigor and manifold diversity,” which combine themselves in “originality.”

彌爾強調個人獨創性與差異性，並主張盡可能縮小個人對權威的順從，亦即使個人免於受外在干涉，而能成就其獨特性。嚴譯《群己權界論》與原文之間有不少落差，原因之一是嚴復以儒家視角來觀看西方個人主義所致。儒家理想的個人人格並不那麼強調原創性，而是重視每一個個體實踐人道與克服私欲的能力，成就立德、立功與立言的三不朽。

嚴復的翻譯是㉔：

日耳曼政家渾伯樂 (William von Humboldt) 著政界論，有曰，政教之鵠，在取其民各得之天稟而修之，使各進極其高明，而成純粹雍和之全德；是故人道所力爭，而教育所常目存者，天資學力所兩相成之特色也，為此其道有二焉，曰行己自繇，曰所居各異，二者合則異撰著，異撰著則庶功興，而非常之原舉矣。渾氏之旨，世之知者，有幾人哉。

在原文中彌爾強調：人的目的是使個人的能力得到一個最高度、最和諧的發展，而成就一個完整而一致的整體，此一整體必須表現出個人活力、歧異性與原創性。彌爾所揭示的正是德國人文主義的理想。但在嚴復的翻譯之中，此一個人主義的理想卻成為「使各進極其高明，而成純粹雍和之全德」。在中文語境之中，此一高明、「雍和」之「全德」，表現出儒家天人和睦之道德形象，很難展現西方個人主義之價值。同時，彌爾所強調的個人的歧異性與原創性，在嚴復的譯筆之下變成「異撰」、「非常之原」。但是對嚴復來說，「異撰」本身不足以成為獨立的價值，必須將此一個人特色導致外在事功，亦即「異撰著則庶功興，而非常之原舉矣」，才能成為有意義的成就。此一成就自然是個人「全德」的外在展現，亦即由內聖通向外王的發展。同時，在嚴復的翻譯之中，“manifold diversity” (多種的歧異性) 並沒有清楚地被表達出來，彌爾對個人多元性的發展之強調，因而消失了。

嚴復從儒家角度所看到的個人價值反覆地出現在譯文之中。又如彌爾說：“Among the works of man, which human life is rightly employed in perfecting and beautifying, the first in importance surely is man himself.” 嚴復的翻譯則是：「今夫生人之業，所謂繼善成性以事天者，能理萬物而整齊修美之也，然其事必以修身成物為之本。」㉕

在此處彌爾強調人類整體的進步其關鍵在個人，嚴譯卻把焦點轉移到群己關係。他用源於《易·繫辭》的「繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」中「繼善成性」與《大學》、《中庸》中「修身成物」，不但導引出個人與宇宙的關係，也提示個人之價值是以修身為基礎，達成「成己……成物」的理想。在以上的翻譯之中，個人主義的觀念在儒家經典語句之下，增添了原文所沒有的儒家道德的意涵。

在此視角之下，嚴復將individual與self翻譯成「小己」，individuality譯為「小己主義」是很自然的。此一「小己」是與「國群」、「社會」對立。嚴復在《群學肄言》的〈譯餘贅語〉中表示，「小己」源於《史記》，其實與日本人所譯的「個人」類似，但嚴復不採「個人」而用「小己」，主要是因為「小己」一詞隱含了由小到大、由己到群的意涵，可以配合斯賓塞 (Herbert Spencer) 的「社會有機體論」。嚴復說㉖：

東學以一民而對於社會者稱個人，社會有社會之天職，個人有個人之天職。或謂個人名義不經見，可知中國言治之偏於國家，而不恤人人之私利，此其言似矣。然僕觀太史公言「《小雅》譏小己之得失，其流及上」。所謂小己，即

彌爾原文強調：人的目的是使個人的能力得到一個最高度、最和諧的發展，而成就一個完整而一致的整體，此一整體必須表現出個人活力、歧異性與原創性。但在嚴復的翻譯之中，此一個人主義的理想卻成為「使各進極其高明，而成純粹雍和之全德」，表現出儒家天人和睦之道德形象，很難展現西方個人主義之價值。

個人也。大抵萬物莫不有總有分，總曰「拓都」，譯言「全體」；分曰「么匿」，譯言「單位」。筆，拓都也；毫，么匿也。飯，拓都也；粒，么匿也。國，拓都也；民，么匿也。社會之變象無窮，而一一基於小己之品質。

在中國古典文獻之中，「小己」一語並不多見，除了《史記》之外，《朱子語類》也有一例^②。《朱子語類》中的用法其實更貼近嚴復的意思。上述《史記》中的這一段話在《漢書》中也曾出現，顏師古的註說：「小己者，謂卑少之人，以對上言大人耳」，由此可見這一句話的原意是指詩人諷刺上位者，小己是相對於居上位的大人。嚴復更改了此一典故，轉而用來說明群己關係之密切性。嚴復「小己」的用法，一方面在中文世界不敵日本傳入的「個人」一詞，另一方面開創出近代中國「小己、國群」與「小我、大我」的論述模式，「犧牲小我，完成大我」也在近代歷史演變之中成為日常諺語。

嚴復不但發明了「小己」、「國群」的對照，也從「小己自繇」的用法之中創造了彌爾所沒有的「國群自繇」概念。例如：彌爾說：

and that the perfection of machinery to which it has sacrificed everything will in the end avail it nothing, for want of the vital power which, in order that the machine might work more smoothly, it has preferred to banish.

嚴復在翻譯中增加了原文之中沒有的一句話（見下文劃底線部分），此句為嚴復對彌爾觀點之詮釋，表現出以個人自由為基礎來追求群體力量之提升，其中就出現了「其國全體之自繇」^③：

譬如機然，其筭絨輪桿雖精且繁，而汽微材劣，則使當大任，舉巨功，其撓折隳敗，豈待時哉。然則善為國者，不惟不忘其民之自繇也，乃輔翼勸相，求其民之克享其自繇，己乃積其民小己之自繇，以為其國全體之自繇，此其國權之尊，所以無上也。

在《法意》的翻譯與按語，以及其他的著作之中，嚴復更是大量地使用「國群自繇」的概念。例如嚴復說：「特觀吾國今處之形，則小己自繇尚非所急，而所以祛異族之侵橫，求有立於天地之間，斯真刻不容緩之事。故所急者乃國群自繇，非小己自繇也。」^④彌爾思想之中並無此一想法，對他來說自由乃個人狀態，不屬於群體。然而，在中國大約自1880年代開始，有不少人將國家比擬為個人，例如曾紀澤於1886年所撰寫〈中國先睡後醒論〉，即將中國比擬為一個暫時酣睡之人^⑤。國群自繇的概念與此一比擬應有關係，當然這也涉及嚴復出於愛國主義情懷而對國家危亡的關懷。

拙見以為：要探討嚴復對西方個人主義的翻譯，必須注意到嚴復譯文與彌爾原文之間的差異，而差異的產生，一方面固然在某種程度上來自嚴復企圖以翻譯來建構一個新的民族國家之理論，解決中國所面臨的難局，但不能忽略的是，他以中國古典語文來翻譯西方思想，以及他以由傳統思維模式而來的語彙

嚴復將individual與self翻譯成「小己」，與「國群」、「社會」對立。嚴復採用「小己」的譯法，主要是因為此詞隱含了由小到、由己到群的意涵，可以配合斯賓塞的「社會有機體論」。嚴復「小己」的用法最後不敵日本傳入的「個人」一詞，但卻開創出近代中國「小己、國群」與「小我、大我」的論述模式，「犧牲小我，完成大我」也在近代歷史演變之中成為日常用語。

介紹彌爾對群己關係的看法，都承載着一種深受文化影響的視野，因而產生對彌爾的誤讀。這樣一來，大我、小我的論述模式一方面涉及翻譯者的政治動機，另一方面也涉及文化的面向。劉禾文中所提到杜亞泉、高一涵與胡適對大我、小我問題的討論，必須放在嚴復以來所開創的以儒家思想投射、批判西方個人主義的思想軌迹來觀察。

四 代結論：嚴復與中國式「個人主義」的起源與發展

在二十世紀初期，嚴復努力地將英國傳統的自由主義、個人主義引進中國，稱他為「中國自由主義之父」可謂毫無疑義。當殷海光在追溯近代中國「自由主義的趨向」時，即從嚴復譯介彌爾《論自由》開始^⑧。然而從以上的討論可見，嚴復在翻譯彌爾思想之時，並沒有將彌爾對個人特異之點的頌揚及其相關的思路，精確清晰地表達出來。有些學者認為，這樣的缺陷使嚴復無法掌握彌爾對於個人的終極價值、自由與尊嚴的強調，並偏向集體主義。這也是主張，如果一個人的特異之點不具有最重要的意義，以及一個人無法盡可能地在最大範圍的私人領域之內盡情地發展的話，這一個人就不可能具有個人尊嚴。

這一論斷涉及個人尊嚴的意義。拙見以為，強調個人特異之點，不必然是肯定個人終極價值與自由的唯一方式。誠如墨子刻(Thomas Metzger)教授所指出的^⑨：

我們西方人必須避免假設我們所擁抱的理想是能顯示「真正的自我」(authentic self)的唯一方式。我們大多數的人所肯定的方式，是現代西方傳統所建構的自我：強調隱私；對知識問題的懷疑取向，促成了對權威角色的批判(可稱之為「認識論上的悲觀主義」)；對於感情方面有酒神精神(Dionysian)與浪漫的取向，包括盧騷、杜斯妥也夫斯基、弗洛伊德等人所深入探討的有關情感、性欲、道德、宗教等傾向之關係；強調經濟的與政治的權利；以及各種哲學，它們將個人定義為具有本體論上終極意義的個體。雖然我們極力擁抱這些觀念，但是我們很難說它們是超越文化的標準，藉此可以達到「最好的」，或「最真實的」對自我的建構。

嚴復對個人的肯定是一種儒家式的，與彌爾西方個人主義式的肯定有所不同。這種儒家式的看法認為個人的道德感是源於宇宙之中生生不已的力量(所謂「天生德於予」〔《論語·述而》〕)，道德感的培養乃是人生終極的目的，而只能經由個人的努力才能達成。此即是儒家典籍所謂的「為己」、「求諸己」、「為仁由己」等想法^⑩。此一過程一方面必須「克己」，另一方面則需要由「成己」而「成物」，這種自我實現與成就他人的結合，正是嚴復所強調的「恕」與「絜矩」的精神。對嚴復來說，西方自由精神與此種儒家的道德理想並不衝突，所以他一方面了解西方自由觀念中「所以存我」的獨特性，另一方面又表示，自由即是實現「《大學》絜矩之道」：「自入群而後，我自繇者人亦自繇，使無限制約束，便入強權世界，

二十世紀初，嚴復努力將英國傳統的自由主義、個人主義引進中國，稱他為「中國自由主義之父」可謂毫無疑義。但嚴復並沒有將彌爾對個人特異之點的頌揚及其相關思路，清晰地表達出來。他無法掌握彌爾對於個人的終極價值、自由與尊嚴的強調，並偏向集體主義。嚴復對個人的肯定是一種儒家式的，與彌爾西方個人主義式的肯定有所不同。

而相衝突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇為界，此則《大學》絮矩之道，君子所恃以平天下者矣。」^④

這樣一來，個人作為實現修齊治平理想之載體，具有崇高的價值。任何對個人實現道德主體的限制，都是錯誤的。從此一儒家觀點來看，個人不必然需要具有特異性與原創性，同時不會反對個人所具有的重要地位、個人有權享有實現道德理想的自由、政府應立法保障個人權利並設定群己權界等。

跟隨此一儒家理想，嚴復所陳述的是一種「非彌爾主義式的個人自由與尊嚴」。他一方面肯定個性的發展具有終極意義，另一方面此一自由是植根於自我由宇宙而來的道德力量，來克服自我中心，並追求人道的實現與群體的福祉。此一想法接近伯林所說的「積極自由」，也必然會將目標置於群己利益的平衡與融合。

嚴復這種對「非彌爾主義式的個人自由與尊嚴」的強調，與梁啟超在《新民說》中的想法^⑤，以及《先秦政治思想史》中所謂「個性中心之『仁的社會』」之理想非常類似。任公說^⑥：

認社會為個人而存在耶？認個人為社會而存在耶？據吾儕所信，宇宙進化之軌則，全由各個人常出其活的心力，改造其所欲至之環境，然後生活於自己所造的環境之下。儒家所謂「欲立立人、欲達達人」、「能盡其性、則能盡人之性」，全屬此旨。此為合理的生活，毫無所疑。墨法兩家之主張以機械的整齊個人使同冶一爐，同鑄一型，結果至個性盡被社會性吞滅，此吾儕所斷不能贊同者也。

或許可以說嚴復與梁啟超所代表的是「具有中國特色」的個人主義。他們所追求的理想是儒家式的成己成物、群己平衡的道德成就，並企望由個體的改善，導向群體的提升。嚴、梁對個人主義的翻譯，不只是涉及文化間的誤讀與主觀的投射，也涉及中西交融的努力，以及他們對西方以個人主義為中心之現代性的批判。

梁啟超對個人主義的翻譯也是一個複雜的議題，他的想法不但有儒家的根源，也深受佛教思想、日本學界的影響，並涉及他對個人「自由意志」的肯定^⑦。在此我們不能充分展開討論，只藉此例來說明儒家思想與個人主義在近代中國的相逢，一方面造成格格不入，另一方面也促成中西思想的調整、融合。

我們或許可以說嚴復與梁啟超所代表的是「具有中國特色」的個人主義。他們所追求的理想不是在消極自由的保障之下，個人開放的創造性與特異性，而是儒家式的成己成物、群己平衡的道德成就，追求伯林所謂的積極自由，並企望由個體的改善，導向群體的提升。嚴復、梁啟超都是在這樣的理念之下來談小己與國群或小我與大我的關係。這種源於儒家思想的小己觀念，並非像五四運動支持者或西方學者彌爾、韋伯 (Max Weber) 等人所說，是服從權威^⑧，不具批判性與超越意識的；更與集體主義南轅北轍。相反地，從當代中國學者唐君毅、牟宗三、杜維明、余英時，到西方學者墨子刻與狄百瑞 (William Theodore de Bary)，都指出儒家自我觀念是「內在超越」、「道德自主」，並具有「從道不從君」的批判意識。

因此我們可以說嚴、梁對個人主義的翻譯，不只是涉及文化間的誤讀與主觀的投射，也涉及中西交融的努力，以及他們對西方以個人主義為中心之現代性的批判。嚴、梁所代表對西方個人主義誤讀與批判交織而成的思想視野，無疑地表現出中國知識份子對西方自由民主傳統的排拒。此種排拒一直很流行，中國官方意識形態從馬克思主義角度對「資產階級自由化」的抨擊，是典型的例子。然而除了官方意識形態之外，民間的馬克思主義者、儒家人文主義者，甚

至擁抱西方自由主義的自由主義者，都指出西方個人主義過度重視個人，忽略道德秩序與社會正義。這種信念要追溯到第一次世界大戰後，中國知識份子體認到西方文化的「危機」。杜亞泉在1920年代對個人主義的反省與此密切相關。一直到今日新儒家都抱持此一觀點。此外，香港的經濟學者胡國亨、具有馬克思主義背景的李澤厚，都從類似的角度批判西方個人主義^④。這樣一來，嚴復對西方個人主義的懷疑與改造，不但為許多當代中國知識份子所共有，也開啟了結合西方現代性與儒家思想的一種可能。

近年來，張灝與金耀基更具反省意識地從新儒家思想與東亞現代經驗來思考此一問題。張灝認為新儒家重建儒學的首要任務，是將儒家具有天賦內在本性的自我概念，整合到德國人注重自我的道德發展，和康德將每一個人作為目的之觀念中。他說：「這些自由觀念所隱含的並不是五四時期那種把民主當作一種解放制度的觀念，而是把民主當作一種由道德自律的個體組成的參與型共同體的觀念。」^⑤金耀基則跟隨勃格 (Peter Berger) 所謂東亞已經出現一種「非個人主義的資本主義現代性」的說法，提出「民主的儒家」(democratically Confucian) 的政治系統，認為非個人主義的儒學可以成為民主的搭配要素，並按照民主所設定的界線來界定儒學。他所構想的「民主的儒家」的政治系統，不同於強調個人主義的自由主義的民主系統，「它珍視和尊重個人及其權利，從『共同體的』或『社會的』視角出發來對個人及其權利進行界定」。金耀基並樂觀地指出，這種形式的「亞洲民主」或許是一個足以替代「自由主義民主」的可行方案^⑥。

金耀基所謂「非個人主義的儒學」與民主搭配之後，對個人及其權利的珍視和尊重，其實和嚴復所構想的具有中國特色的個人主義相去不遠。這樣一來，從嚴復引進自由主義、個人主義之初，他所設定的批判性視野與融會中西的努力，有了延續性的發展。此一思路究竟是少數港台學者的臆想，抑或能在中國建立新文明的路程上具有指點江山的意義，值得進一步觀察。

嚴復對西方個人主義的改造，開啟了結合西方現代性與儒家思想的一種可能。金耀基提出「民主的儒家」的政治系統，認為非個人主義的儒學可以成為民主的搭配要素，「它珍視和尊重個人及其權利，從『共同體的』或『社會的』視角出發來對個人及其權利進行界定」。這其實和嚴復構想的具有中國特色的個人主義相去不遠。

註釋

- ① Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Basil Blackwell, 1973).
- ② 此處所說的翻譯是廣義的用法，也包括摘述、譯介、宣揚等活動。
- ③ 嚴復：〈論世變之亟〉，載王栻編：《嚴復集》，第一冊（北京：中華書局，1986），頁1-3。
- ④ 周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，載《新思潮與傳統：五四思想史論集》（台北：時報文化出版事業有限公司，1995），頁13-41。
- ⑤ 劉禾：〈個人主義話語〉，載《語際書寫——現代思想史寫作批判綱要》（香港：天地圖書，1997），頁23-56。該文原刊於1993年 *Positions* 之上。相關的討論亦可見 Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity—China, 1900-1937* (Berkeley: University of California Press, 1996), 77-99.
- ⑥ 此數字指〈個人主義話語〉一文的頁數，下同。
- ⑦ 劉禾注意到：「對個人範疇的思考被『小』與其潛在的高量級對應詞『大』引入一個形而上的領域……也就是說，『小』並不僅是『大』的對立面，而且是『大』的等級中的一階，是兩者之間較次要的一個……在個人被視之為小，國家被視之為大的情況下，從個人角度對國家所進行的批評不可能超越一個語言已經事先命名並規定好的

等級關係。」(頁43)。這種有本質主義之嫌的解釋只是一個面向，劉禾忽略了像嚴復、梁啟超等人，也用小己、國群與大我、小我的說法，但從儒家傳統所看到的群己關係，並不是這樣簡單的等級關係。請見下文。

⑧ Lydia H. Liu, *Translingual Practice*, xv.

⑨ 拙著：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1998)。本書亦有簡體字版(上海：上海書店出版社，2000)。

⑩ 劉禾說：「當概念從一種語言進入另一種語言時，意義與其說發生了『轉型』，不如說在後者的地域性環境中得到了(再)創造」(頁29)。很可惜劉禾沒有說明「轉型」和「創造」有何區別。

⑪ 這是借用單德興先生的說法。

⑫ 嚴復肯定資本主義，不強調平等，亦不同情下層社會的群眾運動，對女性角色的看法也很傳統。

⑬ C. F. Presley, "Quine, Willard Van Orman", in *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 54. 本節觀點承墨子刻教授指點，敬表謝意。

⑭⑮⑯ W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1953), 28; 9, 12, 22, 47-48; 61.

⑰ W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, 61-62; W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), 89.

⑱ Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key* (New York: Mentor Books, 1954), 49.

⑲ W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, 63; W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 1.

⑳ Adriana Belletti and Luigi Rizzi, "Editors' Introduction: Some Concepts and Issues in Linguistic Theory", in Noam Chomsky, *On Nature and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 11-12.

㉑㉒㉓ W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, 26-29; 87; 34.

㉔ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

㉕ Steven Weinberg, *Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001), 207-209.

㉖ Joshua A. Fogel, "'Like Kissing through a Handkerchief': Traduttore Traditore", *China Review International* 8, no. 1 (2001): 1-13.

㉗ 劉禾：〈互譯性：現代思想史寫作中的一個語言盲區〉，載《語際書寫》，頁3。

㉘ 有關伯林的消極自由(指免於受制於他人的權利保障)與積極自由(指追尋更佳之自我的自由)，見Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 118-72.

㉙ 見《自由的所以然》，第三章。

㉚ 諾夫喬伊(Arthur O. Lovejoy)很詳細地討論在德國浪漫主義傳統中對差異的崇拜，以及如何發現多樣性具有本質上的意義，見Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964), 293-314.

㉛ 穆勒(John Stuart Mill)著，嚴復譯：《群己權界論》(上海：商務印書館，1930)，頁67。「庶功興」出自漢代徐幹(170-217)的《中論·民數第二十》：「夫治平在庶功興，庶功興在事役均，事役均在民數周，民數周為國之本也。」

㉜㉝ 穆勒著，嚴復譯：《群己權界論》，頁69；134。

㉞ 嚴復：《譯餘贅語》(1903)，載斯賓塞(Herbert Spencer)著，嚴復譯：《群學肄言》(上海：商務印書館，1930)，頁2。太史公之語見《史記·司馬相如列傳》。

㉟ 黎靖德編：《朱子語類·卷六十》(北京：中華書局，1986)，頁1447。「問：『墨氏兼愛，楊氏為我。夫兼愛雖無差等，不合聖人之正道，乃是割己為人，滅去己私，猶足立教。若為我，乃小己自私之事，果何足以立教耶？』曰：『莊子數稱楊子

居之為人，恐楊氏之學，如今道流修煉之士，其保蓄神氣，雖一句話也不妄與人說，正孟子所謂拔一毛而利天下不為是也。』」

- ⑳ 孟德斯鳩(Charles Montesquieu)著，嚴復譯：《法意》(上海：商務印書館，1930)，第十七卷，頁5。
- ㉑ 轉引自李恩涵：《曾紀澤的外交》(台北：中央研究院近代史研究所，1982)，頁272-73。
- ㉒ 殷海光：《中國文化的展望》，上冊(台北：桂冠圖書股份有限公司，1981)，頁323。
- ㉓ Thomas Metzger, "Continuities between Modern and Premodern China: Some Neglected Methodological and Substantive Issues", in *Ideas Across Cultures: Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1990), 267.
- ㉔ 可參考狄百瑞(William Theodore de Bary)著，李弘祺譯：《中國的自由傳統》(香港：中文大學出版社，1983)。
- ㉕ 嚴復：〈譯凡例〉，載《群己權界論》，頁1-2。
- ㉖ 拙著：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》(台北：中央研究院近代史研究所，1994)。筆者認為：「梁氏雖然不能說是一個西方意義下的個人主義者，但他一定不是一些學者所謂的集體主義者或權威主義者。我們可以說他所強調的是『非彌爾主義式的個人自由』(non-Millsian emphasis on individual liberty)，這種個人自由仍是以保障個人為基礎，因為許多個人的理想要在安定、文明與富強的環境中才能實現，因此他的思想也肯定群體安全的重要。」(頁187-88)
- ㉗ 梁啟超：《先秦政治思想史》(台北：台灣中華書局，1973)，頁183-84。
- ㉘ 任公認為歷史文化現象的獨特性是由於個人「自由意志」在歷史中所起的作用。由於有自由意志的因素，歷史不完全受因果律的支配。任公對「自由意志」的強調顯示他對個人價值的肯定，此一概念與「國家主義」或「集體主義」有所矛盾。見梁啟超：〈研究文化史的幾個重要問題〉，載《飲冰室文集之四十》(台北：台灣中華書局，1978)，頁3；拙著：〈梁啟超與中國現代史學之追尋〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第41期(2003)，頁181-213。有關任公受佛教思想影響並批判康德對群己關係的看法，見拙著：〈梁啟超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第30期(1998)，頁138-40。
- ㉙ 彌爾在《論自由》之中即以中國制度桎梏個人的發展：「中國對我們而言就是一個值得警惕的例子……現代〔歐洲〕的輿論是採無組織的形式，而中國的教育和政治制度是採有組織的形式，但它們在本質上都要束縛個人的思想與行為，除非我們能發揮個人的個性，確實反對此一束縛，歐洲雖有光榮的歷史與基督教，仍然可能變成另一個中國。」John Stuart Mill, "On Liberty", in *Essays on Politics and Society* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 274.
- ㉚ 胡國亨：《獨共南山守中國：戳破西方文化優越的神話》(香港：中文大學出版社，1995)。李澤厚、劉再復：〈個人主義在中國的浮沉〉，《告別革命——回望二十世紀中國》(香港：天地圖書有限公司，1995)，頁159-69。
- ㉛ Hao Chang, "Intellectual Crisis of Contemporary China in Historical Perspective", in *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*, ed. Tu Wei-ming (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991), 339. 亦見金耀基：〈儒學、現代性與亞洲的民主〉，載《中國政治與文化》(香港：牛津大學出版社，1997)，頁175。
- ㉜ 金耀基：〈儒學、現代性與亞洲的民主〉，頁174-75。

黃克武 美國史丹福大學歷史學博士，台北中央研究院近代史研究所副研究員，主要研究領域為中國近代思想史，著有《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》、《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。

中國個人觀念的起源、 演變及其形態初探

• 金觀濤、劉青峰

一 中文「個人」一詞的意義及個人觀念的產生

1908年，魯迅曾這樣談「個人」一詞的傳入：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其謚，與民賊同。」^①這段話透露了兩重含義：第一、「個人」這個詞是1905年前後由外國引入；第二、當時這個詞的意義在正統士大夫心目中相當負面。中文裏，「個人」一詞古已有之，常用來指某一個特定的個體，如「我個人」、「那個人」、「幾個人」；在文學作品、特別是詩詞中較常用，是指自己所愛的人。例如陳念的名句：「個人如畫，已作中州想」，這裏的「個人」即愛人。因此，魯迅這段話的準確含義應該是：二十世紀前中國沒有現代意義上「個人」一語。那麼，甚麼是現代意義的「個人」呢？在西方政治思想中，個人 (individual) 為現代性的核心觀念。它是權利的主體，是社會組織的基本單位。因此考察個人觀念在中國的起源，就要探討「個人」是甚麼時候被視為權利主體和社會組織的基本單元，特別是它何時被用作 individual 的譯名？

我們用數據庫檢索發現，現代意義上的「個人」一詞，最早出現在1898年前後，但在1900年前它並沒有和 individual 建立明確對應關係。早在十九世紀上半葉，1830年代出版的《東西洋考每月統記傳》中，傳教士就經常用「人人自主之理」來表達西方現代個人權利觀念，但並沒使用「個人」一詞。在很長一段時間中，中國人並沒有接受西方個人觀念。例如，1885年出版的《佐治芻言》，這是第一部系統論述西方自由主義的中文譯著，原著是英國錢伯斯兄弟 (William & Robert

1908年，魯迅曾這樣談「個人」一詞的傳入：「個人一語，入中國未三四年，號稱識時之士，多引以為大話，苟被其謚，與民賊同。」這段話透露了兩重含義：第一、「個人」這個詞是1905年前後由外國引入；第二、當時這個詞的意義在正統士大夫心目中相當負面。

* 本文是2002年9月開始，由香港研究資助局 (RGC) 資助的研究計劃“A Quantitative Study of China’s Selective Absorption of Modern Western Ideas and the Origins of Certain Key Concepts (1840-1915) (CUHK4006/02H)”部分成果，初稿曾在香港中文大學當代中國文化研究中心召開的「思想史上的個人、社會與國家研討會」(2003年10月)上宣讀。黃庭鈺小姐、岑國良先生、關韻媚小姐先後協助處理數據，特此一併致謝。

Chambers) 1852年編輯出版的教育叢書之一種。《佐治芻言》一開頭在論述自主之個人如何組成社會時，individual被譯為「人」，society被譯作「會」，組織機制則譯為「自然之理」。該書多採用類似於儒學的說法：「一國之治，其原皆始於家」；而“Individual Rights and Duties”則被譯為「論人生職分中應得應為之事」^②。這說明西方個人觀念並沒有被士大夫理解。

一般認為，「個人」作為現代政治語彙，是1884年在日本定名^③，然後由日本傳入中國。姑且不論真實過程是不是這麼簡單，我們注意到中國用於翻譯individual的詞形形色色，普遍使用過的除上面提到的「人人」之外，還有「私」、「己」、「獨」和「個人」共五個詞。「人人」在中文裏主要含義是指每一個人，「獨」意義更多是「獨立」、「單獨」，這兩個詞的意義與individual都有偏差，故不可能流行。在剩下的三個詞中，「己」、「私」和「個人」一開始是同時使用的。如嚴復用「己」，梁啟超則較喜歡用「個人」來譯individual。1902年梁氏明確說「國家之主權，即在個人」，並在「個人」這個詞下註明「謂一個人也」^④。

因此，在考察西方個人觀念傳入中國時，我們面臨的第一個問題是，為甚麼在1900年後最終是使用「個人」一詞而不是其他術語與individual相對應？它在思想史上有甚麼意義？本文利用數據庫方法^⑤，通過關鍵詞頻度和意義類型分析，並結合中西思想史比較，來考察與individual相對應的「個人」一詞在中國近代思想史中的起源及演變，進而討論個人觀念在現代中國的幾種形態。在展開討論之前，我們有必要簡單而粗略回顧一下西方individual觀念的起源。

一般認為，「個人」作為現代政治語彙，是由日本傳入中國。中國用於翻譯individual的詞形形色色，除「人人」之外，還有「私」、「己」、「獨」和「個人」共五個詞。嚴復用「己」、梁啟超較喜歡用「個人」來譯individual。1902年梁氏明確說「國家之主權，即在個人」，並在「個人」這個詞下註明「謂一個人也」。

二 指涉社會組織基本單元的詞彙： 「公民」、「君子」和「個人」

Individual一詞來自拉丁文*individuus*，其本意為不可分割的；波埃修斯(Boethius)在翻譯希臘文「原子」一詞時，用它表達單一、特定的不可以進一步分割之實體^⑥。用individual這一指涉「原子」的詞彙來指涉一個人，是相當晚近的事情。研究指出，這一過程發生在十六世紀以後，即西方現代社會誕生之際^⑦。這說明，用individual來表達個人觀念，起源於尋找社會組織最小單元的過程。

眾所周知，傳統社會是由氏族聯盟、部族、家族、家庭等更小部分組成的。表面上看，只要把組成社會的各部分(如部落、家庭)進一步細分，最後一定會落實到不可以進一步分割的最小單元——一個人。但是，在西方近現代社會產生之前，並沒有把社會組織看成由一個個「個人」組成的觀念。這說明如何規定社會組織的最小單位，取決於人們心目中合理的社會組織藍圖。在不同時代，隨着人們對合理社會組織原則理解的不同，對甚麼是組成社會整體的最小單位，可以有很大差異。個人觀念的出現與西方現代社會形成的同步，揭示了個人觀念起源的第一個前提，它是人們在特定的合理社會組織原則下，尋找社會組織的最基本單位時而意識到的，即個人觀念乃是現代社會組織藍圖的一部分。

甚麼是現代社會組織藍圖？為了說明這一點，我們先來分析現代社會產生之前的種種社會組織藍圖，從而梳理出個人觀念起源的條件。古希臘社會組織

古希臘的家庭與城邦被劃分為兩個不同領域，家庭內部關係不屬於社會組織原則。相反，儒學把國家的組織原則看成是與家庭組織原則同構。儒家倫理打通了公私兩個領域的價值，並規定了尊卑的倫常等級秩序，每一個人都處於這種倫常等級網中而不能獨立出來；組成社會的是倫常等級，而不是一個個「個人」。

藍圖是城邦，組成城邦的基本單元為公民。在亞里士多德政治學中，嚴格給出了公民的定義。城邦被定義為一個政治共同體，其組織原則決定了參與這個政治共同體的人不僅是居住在本地的人，他還必須具有理性和參與政治的能力。這樣，唯有公民才具有這種能力，而婦女、兒童、奴隸因不具備理性，他們不是公民；外鄉人及沒有居所和足夠財產的人，不具備自我立足、獨立參與統治之能力，故亦不稱為公民。公民被單純地歸為參與法庭審判和行政統治的人^⑧。這樣，公民只能是合法而自足的家庭統治者，也就是家長。正如基托 (H. D. F. Kitto) 所說，古希臘「社會是家庭的聚合，每個家庭都有它自己責任重大的領袖」。他甚至將希臘式「國家」泛稱為一個由男性親屬組成的集團^⑨。

可見，根據古希臘社會組織藍圖找到的最小單位是家庭。家庭內部屬於私人領域，其組織方式不屬於古希臘城邦（或共和國）組織原則描述範圍；公民作為家庭代表參與公共活動組成城邦，意味着從私人領域步入一個和私人事務無關的政治領域。公民沒有從公共（政治）領域撤退的權利，一旦離開公共領域，公民就沒有意義。換言之，古希臘和羅馬之所以沒有或不需要個人觀念，是因為家庭內部組織在公共事務中不具正當性。以這種社會組織原則尋找最小單元時，不可能發現個人的存在。

那麼，是不是說只要家庭組織及其事務具有正當性，就可以產生個人觀念呢？問題並不是這樣簡單。如果將中國傳統社會組織藍圖和古希臘對比，可以得到個人觀念誕生條件更為準確的描繪。和古希臘社會組織藍圖類似，儒學也認為只有少數精英可以參與政治統治，他們亦有自己的名稱，這就是「君子」^⑩。但是，同樣是作為家庭家族的代表，君子與公民有極大差別。古希臘的家庭與城邦被劃分為兩個不同領域，家庭內部關係不屬於社會組織原則。相反，儒學把國家的組織原則看成是與家庭組織原則同構。家庭雖在領域上屬於非公共的部分，但儒學把孝這種屬於私領域的父子倫理關係，推廣為普遍的道德價值，它屬於「公」，也是國家組織的重要原則。既然家庭屬於儒學社會組織藍圖，為甚麼對國家的組成部分——家族的進一步劃分，找不到個人呢？關鍵在於，儒家倫理打通了公私兩個領域的價值，並規定了尊卑的倫常等級秩序，每一個人都處於這種倫常等級網中而不能獨立出來；組成社會的是倫常等級，而不是一個個「個人」。例如男子對君稱臣，對父稱子，對妻稱夫，對弟稱兄，自稱為己。每一個人只有通過倫常等級這張社會關係網，才能將自己定位。在這種結構中描述某一個人，得到的只能是特定關係的稱謂，而不可能想像存在平等而獨立的個人。反映在語言學上，中國人親戚關係的稱謂是世界各種語言中最為複雜、精密的。早在公元前二至三世紀，《爾雅·釋親》中列出宗族、母黨、妻黨及婚姻所及之親屬稱謂就有八十七個。清代梁章鉅著《稱謂錄》中，輯古今文獻中所用親屬稱謂達到一千個^⑪。

也就是說，在中國傳統社會，只有作為道德主體和倫常關係載體的人，並沒有作為權利主體和社會組織基本單元的「個人」。根據中國傳統社會的例子，我們可以得到個人觀念起源的條件，這就是社會有機體的解體，人從道德倫常關係和各種有機的社會聯繫中解放出來。從觀念史來看，這有待於現代社會組織藍圖的形成。

三 現代社會組織藍圖和自我代表的個人

現在我們可以理解，在西方，為何individual一詞指涉個人並作為政治術語的顯現，始於十七世紀，因為現代社會組織藍圖正是在這一時期成熟的。無論是笛卡兒(René Descartes)、霍布斯(Thomas Hobbes)，還是洛克(John Locke)，都把個人視為自然權利的主體，而社會無非是個人為滿足自己目的、根據契約(法律亦可以視為某種契約)形成的組織。根據現代社會契約論，尋找其基本組織單元，只能找到個人。換言之，個人如同原子一樣，作為不可進一步分割的實體，它先於社會存在。而社會契約論的出現，是各種等級制社會有機體觀念的瓦解，個人(而非群體)成為自然權利的最終主體的結果。

西方個人權利來自於自然法。但是十四世紀之前，自然法所規定的自然權利之主體並不是個人，而是處於不同等級中的「種」與「屬」。在中世紀，國家是由處於等級制中不同類型的人組成的，自然法(也包括人為法)所規定的權利義務，對社會中不同的階層是不平等的^②。中世紀的社會結構，正如韋伯(Max Weber)所指出的^③：

各式各樣的行業和社會等級是按天命注定的，其中每一種都被分派了神所期望的，或為客觀世界的規範所確定某種特定的和必不可少的職責，因此，不同的倫理義務都與人們各自的地位連在了一起。在這種理論形式中，各式各樣的職業各等級被比做一個有機生物體的組成部分。

有機體之組成單元為普遍的「種」和「屬」，將這個人和那個人區別開來的，是他所屬於「種」和「屬」的性質(共相)，而非「個人」性質。

近年的研究指出，十四世紀後唯名論思潮對經院哲學之顛覆，是「現代性的神學起源」。因為，唯名論認為唯有個體才是真實的，而經院哲學中來自亞里士多德哲學的新柏拉圖主義式的「種」和「屬」，它們作為共相，只是一個名稱，不是實在。這樣一來，將封建社會視為一個上帝設計的理性有機體也就不再成立。權利的主體亦不再屬於「種」和「屬」，而逐步落實到不可進一步分割的個人身上。吉利斯皮(Michael Allen Gillespie)曾詳細論述過這種來自唯名論的本體論個人主義(Ontological Individualism)，如何促使實驗科學之興起，並在形成個人權利和privacy等近代觀念，以及直接引發十七世紀的宗教改革等方面，對西方現代思想形成所產生的重要影響^④。

由於個人成為自然權利的最終主體，個人擁有權利和表達權利成為西方個人觀念之核心，所以西方個人觀念也可概括為自我代表的個人(The Self-Representing Individual)^⑤。為甚麼自我代表的個人觀念的確立，是與現代社會組織藍圖相聯繫的呢？因為在中西傳統社會，雖然也有各種契約，但這些契約只是輔助性的。如前所說，無論古希臘還是中國傳統社會，亞里士多德政治學或儒家倫理才是判定社會組織合理性的最終依據。隨着組成傳統社會有機體的等級、團體的解體，個人成為權利主體，而個人之間只能用契約形成社會組織。反過來也可以說，當契約被視為組成社會的根本機制，社會組織的基本單

在西方，individual一詞指涉個人並作為政治術語的顯現，始於十七世紀。無論是笛卡兒、霍布斯，還是洛克，都把個人視為自然權利的主體。個人如同原子一樣，作為不可進一步分割的實體，它先於社會存在。而社會契約論的出現，則是各種等級制社會有機體觀念的瓦解、個人成為自然權利的最終主體的結果。

元只能得到個人，而且是自我代表的個人。在社會契約論這種現代社會組織藍圖產生以前，作為有機體的社會肯定比個人更重要。只有現代社會組織藍圖的出現，個人和社會哪一個更重要才變得不確定。而個人觀念的普及則導致個人主義的興起。

所謂個人主義，是一種認為個人比社會更重要的思潮。對個人主義的態度和不同理解，直接緣於對現代社會組織藍圖的評價。斯沃茨 (Koenraad W. Swart) 指出，個人主義 (individualisme) 這一術語發明於1820年代的法國，隨着托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 著作的翻譯而進入英語世界。一開始，法國學者在使用individualisme一詞時指出，如果把個人看得比社會更重要，就會導致利己主義盛行和政治解體；因此「個人主義」在法國明顯是一貶意詞^⑥。而「個人主義」和「社會主義」、「共產主義」等詞幾乎是同時流行則表明，對自由主義社會組織藍圖的懷疑、否定，與馬克思主義、無政府主義思潮的興起有着內在聯繫。由於不同國家對自由主義社會組織藍圖有不同的理解和態度，個人主義的含義也不盡相同。盧克斯 (Steven Lukes) 曾詳細論證過十九世紀法國、德國、英國和美國個人主義觀念的巨大差異。如果說，在法國個人主義意味着一種個人利益至上對社會的傷害，那麼在德國它則充滿了浪漫主義色彩，表示了對個人主體性和創造性的高度讚揚，甚至具有尼采 (Friedrich W. Nietzsche)、叔本華 (Arthur Schopenhauer) 所主張的「超人」色彩。而在英美，經驗主義的自由主義一直是十九世紀政治思想的主流，「個人主義」一詞則具有正面的價值，代表了對自由、民主和資本主義經濟的肯定^⑦。

綜上所述，西方現代個人觀念(自我代表的個人)的起源，植根於自然權利主體的個體化和社會契約論，它是西方現代文明的特殊產物。在這一意義上，中國不存在現代個人觀念如何起源這一命題，中國文化現代個人觀念的形成，首先取決於向西方學習的過程，中國能否成功地學習西方個人觀念，也依賴於中國文化對個人權利和社會契約論這兩個基本要素的理解。

西方現代個人觀念的起源，植根於自然權利主體的個體化和社會契約論，它是西方現代文明的特殊產物。在這一意義上，中國文化中現代個人觀念的形成，首先取決於向西方學習的過程。中國能否成功地學習西方個人觀念，也依賴於中國文化對個人權利和社會契約論這兩個基本要素的理解。

四 西方個人觀念是怎樣進入中國：國家主權之個體化

只要儒家社會組織藍圖尚未解體，中國知識份子就只能用儒家倫理來理解西方現代社會組織機制。如我們在第一節中舉出的《東西洋考每月統記傳》和《佐治芻言》，雖然介紹了「人人自主之理」的個人權利觀念，但並未在士大夫中產生影響，「個人」一詞幾乎沒有在政治思想文獻中出現過。1895年甲午戰敗，隨着儒學規定的社會組織藍圖解體，十九、二十世紀之交出現了「個人」與「社會」這兩個新詞。但在1900年前它們的意義並沒有明確地對應 individual 和 society，這與當時大多數中國知識份子沒有認識社會契約論直接相關。那時，思想激進的士大夫曾設想過一種能將君王大一統政府、紳士鄉村自治和家族更有效地整合起來，使國家具有更大動員力的社會組織形態；「群」正是這種社會的代名詞。1901年清廷推行新政，1906年宣布實行預備立憲，民國初年引進西方共和制，在短短十年間中國出現全面學習西方現代制度的高潮。由個人自願形成的

組織——結社、協會和集會高度繁榮，而「社會」一詞作為結社協會之簡稱，也取代了「群」。我們發現，正是在這一過程中，中國知識份子接受了individual和society這兩個觀念；與西方類似，也是和這一時期部分接受現代社會組織藍圖（個人是權利的最終主體和社會契約論）密切相關。

我們曾在分析中國權利觀念的論文中指出，在1900年前，「權利」一詞已頻頻出現於外交和政治文獻，其意義絕大多數是指國家在政治和經濟方面的利益和自主性。也就是說，中國士大夫首先是從國家主權意識到權利的重要。1900年前一兩年，康、梁等思想家進一步認識到國家自主之權與人人自主之理的關係，反映他們這時已有了個人爭權利的觀念，但是尚無明確使用「權利」與「個人」的對應。1900年後，中國知識份子更明確認識到，如果個人或社會團體沒有爭權利和獨立自主之能力，國家又怎麼可能獨立自主？正如1901年梁啟超所說^⑩：

今世之言獨立者，或曰拒列強之干涉而獨立，或曰脫滿洲之羈軛而獨立。吾以為不患中國不為獨立之國，特患中國今無獨立之民。故今日欲言獨立，當先言個人之獨立，乃能言全體之獨立，先言道德上之獨立，乃能言形勢上之獨立。

因此，我們也可以把個人權利在中國的引進稱為國家自主性的個體化。統計表明，當時官方文件中使用「權利」一詞主要是講國家主權和自主，即權利主體為國家，但在非官方文獻中已大量談到個人權利，把個人爭權利視為建立獨立國家國民之公德。可見，在中國，現代個人觀念起源於對個人權利的肯定。我們利用「數據庫一」對非官方文獻中「個人」和「權利」兩詞在1900年至1911年做出頻度統計^⑪，得到圖1。

在1900年前，「權利」一詞大多是指國家在政治和經濟方面的利益和自主性。1900年前一兩年，康、梁等思想家認識到國家自主之權與人人自主之理的關係。1900年後，中國知識份子更明確認識到，如果個人或社會團體沒有爭權利和獨立自主之能力，國家又怎麼可能獨立自主？因此，我們可以把個人權利在中國的引進稱為國家自主性的個體化。

圖1 「個人」、「權利」兩個詞在非官方文獻中出現的頻度曲線

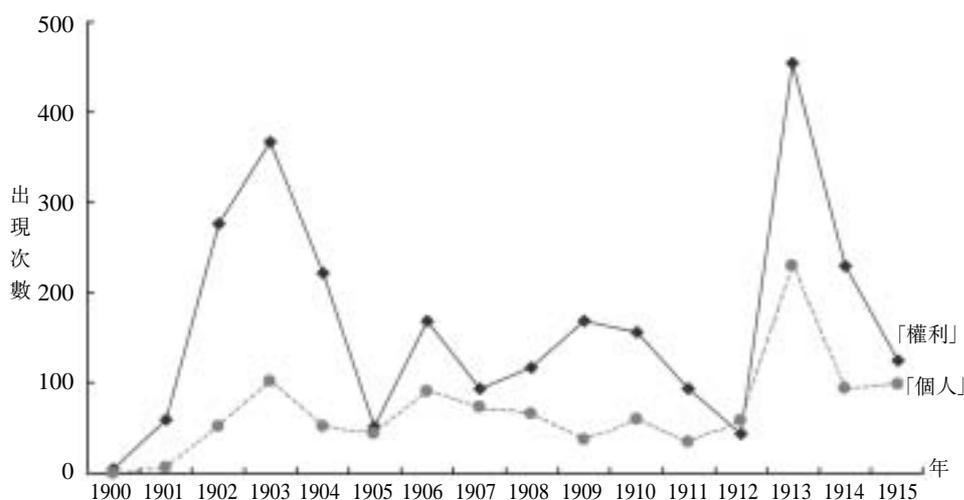


圖1中，1901年至1907年間，「權利」和「個人」兩條曲線變化趨勢有很強的相關性，這反映個人觀念和個人權利觀念的確立，幾乎是同步發生的。

為了進一步驗證是國家主權的個體化導致中國知識份子接受個人觀念，我們分析了有關個人例句中「個人」一詞的用法，發現其意義有表1所示的七種類型。第一種類型為代表「己」和「私」及本人的白話用法；第二、三種類型中「個人」一詞是權利、平等等新觀念的主體，即它用於表達個人權利和個人獨立、自由以及平等的載體；第四、五種類型是用於與社會、家庭、國家對稱，即把個人看作社會組織之單元；第六、七種用法是指個人主義和個人無政府主義。我們按年代給出每種意義出現頻度，並用+、-、○代表人們使用該意義時的價值取向(肯定、否定、中性)，得到表1。

表1 「數據庫一」中「個人」一詞意義分類統計

分類、 評價	一 個人(一己、小己、私人、本人……)			二 個人(經濟權益、政治權利)、獨立、自主、自由、法律、國家自主、主權			三 個人(倫理道德、人格)、獨立、平等			四 個人與家庭、家族並提、對稱			五 個人與群體(社會、公眾團體、政府、國家、民族、世界人類)並提、對稱			六 個人(利己)主義			七 個人無政府主義(極端、絕對自由主義、享樂主義)			合計
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	
1898		4	2			1																7
1899																						0
1900																						0
1901				1	3			2														6
1902				33	1	2	4						2	4	1	4		1				52
1903				44	6	11	8	6	2				7	5	6	4		2				101
1904		2		23	3	1	1			2			9	9				2				52
1905		1		23	5	7	3						2				1	1				43
1906		2		41	3	2	5	1	1				19	12	2	1	1					90
1907				12	17	5	10	3		1				8		4	3	6		4		73
1908		2		20	4	8	20	1					1	3			2	4			1	66
1909		2		13	14		1	3					4									37
1910				15	31	4	2	3	1				3			1						60
1911				12	14	7							1									34
1912				15	30	4	1		2				1	2	2		1					58
1913		2		14	139	20	8	17	4	2			10	1	2	4	7					230
1914		1		22	45	7	6	3		1				6		2	1					94
1915		6		50	8	15	3	1	4	1	1	1	1	4	3							98

從表1可見，1900年前「個人」的用法只限於第一種類型；與西方individual相應之個人觀念，最早約在1901出現，用於表達獨立的個人權利自主性，並且個人也很快被視為社會組織的基本單元。這說明中國個人觀念的引入和個人觀念在西方的起源類似，是與權利主體個體化以及引進西方現代社會組織藍圖是一

致的。可以說，1900年至1915年間是中國知識份子學習並力圖接受西方「自我代表之個人」觀念的時期。

那麼是否可以說，中國在清末新政(1900-11)時期，已真正接受了西方現代自我代表的個人觀念呢？我們在《中國現代思想的起源》一書及其他論文中曾經分析指出，在這一階段清廷推行新政和廣大紳士學習西方政治、經濟制度的前提，是不能損害自身的權力和利益，儒家倫理仍是清廷和紳士權力的正當性基礎；這樣，只有採中學與西學二分的二元論，把引進西方社會制度嚴格限制在儒家倫理統治領域之外²⁰。因此，「個人」、「社會」和「權利」等觀念，都是在這種中西二分二元論的意義結構中被接受的，它們只在公共領域有效，而不能進入家族、家庭等原由儒家意識形態規範的領域。這就造成了個人權利觀念在引進中國之初，就與西方現代政治思想中的個人權利觀有較大的差異。在西方，個人權利是公共領域和私人領域的普遍價值；但在中國，個人權利僅僅在個人參與公共事務(如參與政治、經濟、教育等活動)時有效，而在處理私人關係時，特別是家族內部事務，個人權利觀念與儒家倫理矛盾，兒子對父親並不能講個人權利，在親戚和朋友之間談個人權利亦是十分可笑的事。

1902年梁啟超發表的名著《新民說》，就具有十分顯明的中西二分二元論結構。梁啟超把道德分成公德和私德，儒家倫理屬私德，權利屬於公德，它們互不相干。由於每一個人必須兼備公德和私德，這樣，人也就被分成「公人」和「私人」²¹。這種把「個人」進一步區分為「公人」和「私人」，自然不是指individual可以分成更小的部分，而是指一個人在公私不同領域有兩種狀態。中國這種只適用於公共領域的個人權利觀念，無疑有別於西方「自我代表的個人」。

現在，我們可回答第一節中提出的問題了。十九、二十世紀之交有多個用於表達個人觀念的詞語，為甚麼在1900年後，最終與individual相對應的是「個人」，而不是其他詞呢？「己」和「私」是傳統社會對自己和個人利益的稱呼，它們在公和私兩個領域中通用；而當時中國的情況是，引進individual是與權利緊密結合在一起的，並且它們僅僅在公共領域中適用而不應進入私領域。這樣，用「己」和「私」來翻譯individual就不甚適當了。所以，在二十世紀初，知識份子寧可接受「個人」這個在儒學傳統政治裏不常用的詞來表達individual。

清廷推行新政和廣大紳士學習西方政治、經濟制度的前提，是不能損害自身的權力和利益，儒家倫理仍是清廷和紳士權力的正當性基礎；這樣，只有採中西學二分的二元論，把引進西方社會制度限制在儒家倫理統治領域之外。梁啟超的《新民說》就具有十分顯明的中西二分二元論結構。他把道德分成公德和私德，儒家倫理屬私德，權利屬於公德，兩者互不相干。

五 對西方現代性之重構：常識個人觀念

1900年至1915年間，這種純粹由向西方學習而引進的個人觀念，在中國現代文化中是不穩定的。由於清末新政、預備立憲到民初的共和都不能建立穩定的社會秩序，紳士公共空間實踐的失敗引發了嚴重的社會整合危機，這就導致新一代知識份子懷疑並進而否定其背後的觀念系統²²，引發新文化運動。

本文不擬討論新文化運動爆發的原因，只探討在這一運動中對各種學習而來的西方觀念的重構，是如何影響到中國當代個人觀念的形成。在新文化運動前夕，一些知識份子已經意識到中國與西方個人觀念的差異。例如，胡適在1914年6月7日的日記中寫道²³：

西人之個人主義以個人為單位，吾國之個人主義則以家族為單位，……西方之個人主義，猶養成一種獨立之人格，自助之能力，若吾國「家族的個人主義」，則私利於外，依賴於內，吾未見其善於彼也。

1915年後，新知識份子認識到儒家倫理在私領域對家庭之主宰，導致個人的自主性喪失，陳獨秀明確指出倫理的覺悟是最後的覺悟，這就使得本來僅在公共領域有效的個人觀念一下子進入家庭和私人領域。新知識份子以提倡個人獨立來反對儒家倫理。我們套用表1對「個人」一詞的意義類型，統計該詞在《新青年》雜誌各卷中不同類型用法的頻度，得到表2，可以由此探討新文化運動時期個人觀念的特點及意義演變。

表2 《新青年》中「個人」一詞意義分類統計

分類、評價	一 個人（一己、小己、私人、本人……）			二 個人（經濟權益、政治權利）、獨立、自主、自由			三 個人（倫理道德、人格）、獨立、平等			四 個人與家庭、家族並提、對稱			五 個人與群體（社會、公眾團體、政府、國家、民族、世界人類）並提、對稱			六 個人（利己主義）			七 個人無政府主義（極端、絕對自由主義、享樂主義）			八 合前二、三兩項（不能判定者）			合計			
	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-	+	○	-				
期刊、時段																												
第一卷 1915.9-1916.2	3	4	4	15			4			2	1		12	4	1	10	2					4						66
第二卷 1916.9-1917.2	9	5	7	20			16			2			27	6	5	10	1	2				2						112
第三卷 1917.3-1917.8	7	12	2	6		3	6			2	1		8	20	5	5	2					1						80
第四卷 1918.1-1918.6	30	16	5	17	2		6						27	9	6	6						4						128
第五卷 1918.7-1918.12	15	21	5	12		1	3			1	1		11	8		3												81
第六卷 1919.1-1919.11	34	46	4	25	2	2	12		1		1	3	32	26	11	5	11	8	1									224
第七卷 1919.12-1920.5	48	61	19	46	6		10	3		1		3	45	82	10	11	19	8				5						377
第八卷 1920.9-1921.4	13	47	17	34	7		10	1	5	1			13	25	25	2	3	17				6						226
第九卷 1921.5-1922.7	7	21	10	14	9	4	1	4	2			3	11	29	12			20			24							171
季刊1-4期 1923.6-1924.12	11	28	15	11	3	2	1				1		20	20	25	2	2	4				1						146
不定期1-5號 1925.4-1926.7		1	8	2						1			1	2	3			4				1						23
合計	177	262	96	202	29	12	69	8	9	9	5	9	207	231	103	54	40	63	1			24	24					1,634

* 表2的數據由戚立煌先生統計。去年8月，戚先生因意外不幸去世，特此說明，並致哀悼之意。

比較表1和表2，可以發現1915年至1917年個人觀念的主要類型，是用於表達個人權利和個人是社會組織最小最基本單元這兩種意義，這與辛亥前相同。不同的有兩方面，第一、在表1中1903年至1914年對「個人主義」的價值取向是曖昧的，否定傾向略多；而在1915年至1918年，卻基本上是肯定「個人主義」的，表明《新青年》早期毫無保留地提倡個人主義。第二、表1中用於表達權利的個人遠多於表達社會組織基本單元的個人，而在表2中兩者從相近演變為表達社會組織單位的個人居多。那麼，能不能說新文化運動早期的個人觀念比1900年至1915年間更接近西方「自我代表的個人」觀念呢？

我們曾在前面的討論中指出，中國知識份子接受個人觀念是與國家自主性的個體化、部分接受社會契約論直接相關聯的。而在新文化運動中，上面這些基礎均已動搖。共和政治的失敗，使得新知識份子對民主觀念重新定位，質疑西方代議制政治制度的有效性，主張一種讓大眾全面參與的政治制度。反映在觀念史的關鍵詞使用上，這就是「民主」取代「共和」^②。反映在社會組織藍圖上，紳士公共空間以軍閥割據收場，使得社會契約論失去吸引力。更重要的是，1914年爆發的第一次世界大戰，社會達爾文主義受到廣泛批判。過份強調個人爭權利，被認為是帝國主義發動弱肉強食戰爭的理論根據。其後果是個人權利觀念與社會達爾文主義劃清界線。除了質疑剛剛引進中國的，包括個人觀念在內的西方現代觀念之外，另一方面，我們還必須看到，新文化運動時期正是中國知識份子的常識更新的時期。新知識份子用經過科學解釋的常識代替傳統常識，形成現代常識理性。社會由個人而非倫常關係組成的觀念，正是在全盤反傳統主義思潮中成為現代常識之一。而五四後期形成的各種新觀念，都是建立在現代常識之上的。這導致現代常識理性對個人觀念的重構。

所謂現代常識理性，是指把現代科學常識和人之常情當作不容置疑的最終合理性論證基礎。在新文化運動後期，個人獨立作為現代常識，引發人們去思考個人權利能否作為一種新道德。眾所周知，道德是人人應當且能夠做到的，與個人的能力、經濟條件無關。而在現實生活中，窮苦人在經濟上不僅沒有富人那樣的權力，甚至難以獲得起碼的維生條件，這樣又如何談個人自主性？新文化運動後期，激進派新知識份子正是從個人經濟地位的不平等，質疑個人權利的道德屬性，甚至否認其具有最終的正當性，認定個人權利是虛妄的^③。

簡言之，對西方個人觀念的重構是由兩種表面上互相矛盾動力所推動：一方面新知識份子顛覆了儒家倫理是家族和個人事務的根據這一大傳統，認同個人先於社會的存在，在這方面更接近西方現代自由主義；但另一方面，在個人如何組成社會的機制上，激進新知識份子卻由於現實生活中個人權利是不可能平等的，從而否定它是社會制度正當性根據這一基本理念。這樣一來，社會契約論便喪失了基礎。中國知識份子所認同的現代社會組織藍圖也與西方自由主義拉開了距離，其後果是形成中國當代獨特的個人觀念。比較表1和表2可以發現，《新青年》中1921年後個人觀念的主要意義類型，與1900年至1915年間

新文化運動時期對西方個人觀念的重構，是由兩種表面上互相矛盾動力所推動：一方面新知識份子顛覆了儒家倫理，認同個人先於社會的存在；但另一方面，激進派拒絕承認個人權利是社會制度正當性根據這一基本理念。這樣社會契約論便喪失了基礎。中國知識份子所認同的現代社會組織藍圖也與西方自由主義拉開了距離。

個人觀念有一個結構性差別。1900年至1915年間，個人觀念意義主要由「權利的個人」與「組成群體與國家」的「個人」兩種成分組成，這意味着當時比較接近自我代表的個人觀。自1917年《新青年》第三卷開始，「個人」七種意義類型中，出現頻度最高和次高的類型是與社會、公眾、國家對舉和作為私人的個人，而1921年後的個人觀念的主要意義類型，變成作為「私人的個人」和「組成群體與國家」的個人，權利已不再是個人觀念不可缺少的成份。這正是權利個人觀念被常識個人觀念取代在語言學上的證據。它表明，新文化運動早期從西方引進的類似於自我代表的個人觀念，經本土文化消化後，終於被常識個人觀念取代了。常識個人觀念作為現代常識理性的一部分，對五四後中國當代文化之建設發揮了巨大作用。這一五四時期形成的常識個人觀念，還進一步塑造了中國獨特的常識個人主義。

六 當代中國的個人觀：意識形態的個人或建構關係的個人

與西方個人觀念相比，中國現代常識個人觀念有如下異同：相同的是，它們都把個人獨立和社會由個人組成作為不容置疑的立足點；不同的是，在中國，個人權利不再是個人觀念不可缺少的核心。一旦個人權利不是正當性基礎，獨立的個人不可能根據契約組織成社會，那麼個人又如何組成社會？從邏輯上講，與常識個人觀相應的社會組織藍圖可能有兩種形態，一種是強調個人作為道德主體的道德屬性，而國家和社會被視為是建立在認同新意識形態和新道德準則上的整體，與此相關的社會組織機制是整體主義的。另一種情況，如果拒絕用新意識形態來組織社會，社會就會被看作主要是個人靠具體的人際關係網建構起來的，這時個人是建構各種人際關係的中心。在這兩種形態中，法律和普遍規範（不同形態的契約）都退居相當次要的地位。

學術界早已注意到，新文化運動中中國知識份子推崇的個人主義，其形態與二十世紀頭十年的不同^②。而新文化運動中個人主義所認同的社會組織藍圖，又有無政府主義和自由主義兩種類型。前者把個人視為道德主體，社會是由個人組成的大道德共同體；後者在肯定個人的道德主體性的同時，強調個人對關係的建構，而社會為一由具體人際關係組成的大網。胡適正是這種自由主義式的常識個人主義的代表。胡適把個人聯繫起來的人際關係網稱為「大我」，並認為它自古以來就存在並且是不朽的^③。基於這種社會組織原則，他認為，只要好人主政，就可以改造社會。無政府主義者則主張更徹底激進的個人主義，他們把社會組織看作由獨立個人組成的道德共同體。他們所認同的社會組織藍圖，是以個人為本位、生活與道德目標一致、不需政府和法律的公社。憑藉個人的道德品性就能建立互助關係，實踐各盡所能、各取所需的理想社會。無政府主義的社會組織藍圖和基於馬列意識形態的社會組織藍圖只有一步之差，只要人們意識到它的不實際，就會迅速轉向接受新意識形態的社會組織藍圖。我們曾

新文化運動中個人主義者所認同的社會組織藍圖，有無政府主義和自由主義兩種類型。胡適是自由主義式的常識個人主義的代表。他把個人聯繫起來的人際關係網稱為「大我」，並認為它自古以來就存在並且是不朽的。而無政府主義者則主張更徹底激進的個人主義，他們把社會組織看作由獨立個人組成的道德共同體。

討論新村和工讀互助團實驗的慘敗，以及思想界開始了社會大論戰，其結果是馬列主義和三民主義壓倒無政府主義和自由主義²⁸。

1923年年底，胡適曾以該年為界，把中國思想狀況分為兩個階段。1923年前，知識份子一直浸潤在注重個性解放的思潮中，個人主義佔上風；1923年起，個人主義開始被集體主義壓倒²⁹。胡適這一論斷有無根據？表2顯示，《新青年》雜誌中「個人」一詞在1920年後明顯減少，而對「個人主義」的評價在1919年前為正面居多，1920年後則負面增加。《新青年》代表了新文化運動左傾知識份子的價值取向。我們也查閱了共產黨機關刊物《嚮導》雜誌中「個人」一詞的用法，共產黨人不僅不再提「個人主義」，在使用「個人」一詞時，其意義幾乎等同於傳統的「本人」、「私人」用法，評價以負面為主。這無疑表明，1922年秋以後，左傾和加入列寧式政黨的知識份子對「個人主義」看法已發生巨變。儘管自1923年後國共兩黨成為主導中國政治舞台的勢力，黨國模式成為壓倒一切的社會組織藍圖，但對於那些不認同黨國意識形態的知識份子，仍可以在生活作風和心態上保持常識個人主義。周作人自提倡新村失敗之後，就從積極提倡個人主義轉變為注重自我生活情趣、韻味和以「玩」為工作的心態³⁰。1930年代後，這種注重個人生存狀態的個人主義，成為很多文人知識份子逃避政治意識形態的生活方式。

綜上所述，常識個人觀念是由兩個貌似對立、但實際不可分離的層面構成。第一個層面，由於常識個人觀是論證新道德、社會制度合理性的重要基礎，根據社會由獨立個人組成這一前提，國家可以通過個人的意識形態認同而組成，其最終目的被描述為保障組成社會的絕大多數個人的長遠利益。在這一認同下，個人應該服從於意識形態目標，我們稱這種個人為意識形態化的個人。基於個人對黨派意識形態認同，中國實現社會動員，建立起黨國模式社會。由於常識個人觀缺乏獨立的個人權利和privacy的內容，沒有個人權利這一價值核心，市場經濟和民主制度在中國的正當性，只是因為它們可以有效地激發經濟發展；即它們只是在工具意義上被接受的，而不是從個人自主性這一最終價值推出。這樣，持這種常識個人觀念的中國知識份子，可以接受一黨專政甚至極權主義，只要這一切是為了絕大多數人的長遠利益。

第二個層面，我們可以稱為建構關係的個人。只有那些否定普遍規則的知識份子，才可能拒絕用新意識形態來整合社會，這種常識個人主義者把現代社會看作由私人關係組成的，並可以藉個人的努力不斷建構和拓展，建構關係網意味着個人能動地改造世界。因此，我們稱這個人為建構關係的個人。

常識個人觀念的這兩個層面貌似對立，實際上卻是互相依存、同時並存於當代中國人的意識中，每個現代中國人都可以在這兩個層面中轉換。當意識形態失去魅力，曾信奉列寧主義政黨意識形態的成員，可以很自然地變為常識個人主義者。另一方面，當中國現代常識個人主義者承認普遍規律、並臣服於意識形態和普遍道義之下，他們就會成為意識形態化的個人。但是，建構私人關係網仍存在於運作層面，其表現為把建立上下關係與橫向關係，

1922年以後，左傾和加入列寧式政黨的知識份子對「個人主義」看法已發生巨變，共產黨人在使用「個人」一詞時，評價以負面為主。儘管自1923年後，黨國模式成為整合社會的主流，但不認同黨國意識形態的知識份子，仍可以在生活作風和心態上保持常識個人主義。這種注重個人生存狀態的個人主義，成為很多文人知識份子逃避政治意識形態的生活方式。

在中國現代思想形成的二十世紀頭二十年，王船山、黃宗義、戴震、龔自珍等人的哲學和思想主張，再次被發現並受到高度重視的現象，正可說明近代傳統參與了中國現代文化的塑造。長期以來，人們多指出五四新文化運動導致中國文化傳統斷裂，而沒有重視中國近代傳統在塑造中國當代思想文化時所發揮的潛在作用。

作為個人升遷的重要手段，即建立私人關係網的個人成為意識形態化的個人的必要補充。

其實，社會學家在檢討當代中國人的個人與社會觀念與西方的差別時，已發現了我們上面所概括的常識個人觀念特徵^⑤。金耀基曾從兩個方面分析了當代中國把個人組織起來的關係網。他認為，今日中國的親密人際關係，即使在家族內部也是基於一個個具體的個人，這一點不同於日本。更重要的是，個人之間的關係不僅限於原有的親戚、朋友、熟人，而是具有建構性，通過個人關係的建構可以不斷拓展。其次，現代中國人除了重視建構私人關係外，還有一表面上看來與此完全矛盾的人際關係觀念，這就是關係的迴避主義和承認普遍主義的合理性。當代中國建構關係的個人在拓展私人關係以推動他所要達到目標的計劃時，他會十分警覺避免過份地陷於這種人情關係所帶給他的不便和阻礙。當代中國人有迴避關係和認同普遍主義的另一面^⑥，正是有了這一面保證，黨國體制、市場規則可以通行無阻。金耀基對中國當代人際關係的研究，揭示的正是常識個人觀念兩個層面之間的關係。由此我們可以理解，無論是台灣的民主化還是中國大陸的改革開放，為甚麼在社會制度層面上總是黨國和自由化並存，官式空洞的意識形態和以私人關係組織起來的民間社會和家族企業並存。

七 小 結

本文主要是討論西方現代個人觀念在中國的傳入及重構過程，以及中國現代常識個人觀的主要形態。顯而易見，這一過程存在着學習和重構兩個不同的階段。沒有學習階段，中國傳統文化不可能獨立產生現代個人觀念。緊接着的學習的階段，是中國文化對西方個人觀念的重構，其後果是形成不同於西方現代個人觀念的常識個人觀念。在某種意義上講，重構是指，在中國傳統政治文化的深層結構制約下，中國現代和當代政治觀念，有着與西方現代觀念不同的內涵。因此，常識個人主義在結構上是十分類似於中國近代傳統中常識具體主義的。我們曾通過比較胡適實驗主義和戴震哲學的同構，來討論有關問題^⑦。

本文不可能展開討論中國現代常識個人觀念中的近代傳統思想資源，只能簡單指出，西方衝擊下明末清初以來形成的中國近代傳統，制約着知識份子對西方現代思想的吸收和重構。在中國現代思想形成的二十世紀頭二十年，王船山、黃宗義、戴震、龔自珍等人的哲學和思想主張，再次被發現並受到高度重視，就可說明近代傳統參與了中國現代文化的塑造。長期以來，人們多指出五四新文化運動的全盤反傳統並導致中國文化傳統斷裂，而沒有重視並審視中國近代傳統在新文化運動中所發揮的塑造中國當代思想文化的潛在作用。我們認為，在思想史研究中，需要更自覺運用中國社會轉型的歷史經驗來檢驗西方現代化一般理論，需要以多學科和更廣泛的中外比較、歷史和思想觀念史研究為基礎，而我們對中國常識個人主義的分析，只是其中一個小命題而已。

註釋

- ① 魯迅：〈文化偏至論〉，載《魯迅全集》，第一卷（上海：復社，1938）。
- ② 傅蘭雅(John Fryer)譯，應祖錫述：《佐治芻言》（上海：上海書店出版社，2002），頁36。
- ③ 據柳父章考察，在1862年出版的《英和對譯袖珍辭書》中將individual譯為「一體」、「一物」或「獨」。令梁啟超受到啟發的中村正直之《自由之理》（1872年出版）中，將individual譯為「各個人」之同時，還有「人民個個」、「人民一個」、「自己一個」等譯法；1875年西村茂樹在《明六雜誌》上寫〈西語十二解〉時，還把individual譯為「一身之身持」，而福澤諭吉則用「人」來譯individual。柳父章認為，日本要到1884年後才用「個人」譯individual（柳父章：《翻譯語成立事情》〔東京：岩波書店，1982〕）。
- ④ 梁啟超：〈論政府與人民之權限〉，《飲冰室文集之十》，第四冊（上海：中華書局，1936），頁1。
- ⑤ 本文根據如下兩個數據庫作出有關統計：「中國近代思想史數據庫（1830-1915）」（以下簡稱「數據庫一」）和「五四時期思想史資料庫」（以下簡稱「數據庫二」）。「數據庫一」所含文獻簡目如下：
- A. 傳教士中文著譯：《萬國公法》；《佐治芻言》；《中東戰紀本末》；《泰西新史覽要》；《萬國公報文選》。
- B. 中國重要論著及官方文獻：《瀛環志略》；《鈔幣論》；《校邠廬抗議》；《弢園文錄外編》；《籌洋芻議》；《適可齋記言記行》；《易言》；《盛世危言》；《新政真詮》；《六字課齋卑議》；《西學東漸記》；《孔子改制考》；《新學偽經考》；《實理公法全書》；《仁學》；《嚴復著譯集》；《飲冰室合集》；《西學書目表》；《勸學篇》；《警世鐘》；《攘書》；《愷書》；《咸豐朝籌辦夷務始末》；《清季外交史料》；《清末籌備立憲檔案史料》。
- C. 近人選本：《戊戌變法資料叢刊》；《晚清文選》；《辛亥革命前十年間時論選集》。
- D. 近代期刊：《東西洋考每月統記傳》；《六合叢談》；《格致彙編》；《時務報》；《知新報》；《庸言》。
- 「數據庫二」：《甲寅》；《新青年》；《新潮》；《少年中國》；《每週評論》；《星期評論》；《建設》；《嚮導》；《解放與改造》；《醒獅》。
- 以上所有字數合計約為五千萬字左右。
- ⑥ 布寧(Nicholas Bunnin)、余紀元編著：《西方哲學英漢對照辭典》（北京：人民出版社，2001），頁491。
- ⑦ Edgar F. Borgatta, ed. *Encyclopedia of Sociology*, vol. 2, 2d ed. (New York: Macmillan Reference USA, 2000).
- ⑧ 亞里士多德：〈政治學〉，載苗力田主編：《亞里士多德全集》，IX（北京：中國人民大學出版社，1994），頁56。
- ⑨ 基托(H. D. F. Kitto)著，徐衛翔、黃韜譯：《希臘人》（上海：上海人民出版社，1998），頁153-54、295。
- ⑩ 在中文裏「君子」一詞有三種來源：一為統治者和貴族男子，二為有才德之人，三是妻子對丈夫之稱呼。可見「君子」在詞義上合家長、道德精英和參政之統治者三重意義為一身（《辭源》）。
- ⑪ 林美蓉在《漢語親屬稱謂的結構分析》（〔台北：稻鄉出版社，1990〕，頁292）研究過中國人的稱謂關係，發現其結構上最重要的特點是任何一種親屬稱謂人和被稱謂的人結構上的不對稱性，即在漢語中我對你如何稱呼，和你對我如何稱呼是完全不同的。這就使得每一個人在親戚稱謂關係網中都是獨特的，不可能從中抽象出平等而普遍存在的個體。
- ⑫ Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Age* (London: Mathuen and Co Ltd., 1966), 21.
- ⑬ 韋伯(Max Weber)著，劉援、王予文譯：《宗教社會學》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1993），頁298。

- ⑭ Michael Allen Gillespie, "The Theological Origins of Modernity", *Critical Review* 13, no. 1-2 (1999).
- ⑮ 同註⑦*Encyclopedia of Sociology*。二十世紀自我代表的個人觀念進一步演變成自我表述的個人，自我表述的個人觀雖對自我代表的個人觀有所發展，但個人權利仍是西方個人觀念的核心。
- ⑯ Koenraad W. Swart, "'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)", *Journal of the History of Ideas* 23, no.1 (1962).
- ⑰ Steven Lukes, *Individualism* (Oxford: Blackwell, 1973), 3-9.
- ⑱ 梁啟超：〈十種德性相反相成義〉，載《梁啟超全集》，第一冊（北京：北京出版社，1999），頁428。
- ⑲ 我們之所以選擇非官方文獻作為統計分析對象，是因為官方文獻（如外交文件）中提到的權利主體均是國家，而且極少沒有使用「個人」一詞。
- ⑳㉑ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》（香港：中文大學出版社，2000），頁227-28、234；231-36。
- ㉒ 梁啟超：《新民說》，載《飲冰室專集之四》，第三冊（上海：中華書局，1936）。
- ㉓ 胡適：〈我國之「家族的個人主義」〉，載《胡適留學日記》（一），「胡適作品集」34（台北：遠流出版事業股份有限公司，1986），頁225-27。
- ㉔ 金觀濤、劉青峰：〈從共和到民主：中國對西方近現代民主觀念的選擇性吸收和重構（1840-1924）〉（未刊）。
- ㉕ 金觀濤、劉青峰：〈近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》（台北），第三十二期（1999），頁209-60。
- ㉖ 例如，周昌龍以魯迅、周作人、胡適三人為代表，把五四個人主義分成三種基本類型。周昌龍：〈五四時期知識份子對個人主義的詮釋〉，《漢學研究》（台北），第十二卷第二期（1994），頁63-80。
- ㉗ 胡適這樣寫道：「個人一切功德罪惡，一切言語行事、無論大小好壞，一切都留下一些影響在那個『大我』之中，一一都與這個永遠的『大我』一同永遠不朽。」（胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》，第六卷第二號，頁100-104。）
- ㉘ 金觀濤、劉青峰：〈五四新青年群體為何放棄「自由主義」？——重大事件與觀念變遷互動之研究〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2004年4月號，頁24-35。
- ㉙ 胡適：《胡適的日記》，1923年12月22日（台北：遠流出版事業股份有限公司，1990）。
- ㉚ 張堂錡：〈周作人與個人主義〉，《鵝湖月刊》，第二十卷第七期。
- ㉛ 例如巴特菲爾德（Fox Butterfield）在1980年代就這樣說道：「我開始懂得，中國人在對其心理世界進行組織時採取了一種完全不同於西方人的方式。我們傾向於把人視為個體。誠然，我們也對我們所認識的人與不認識的人作出某些區分，但從根本上說，我們有一套對所有的人都適用的行為準則。……另一方面，中國人則本能地將人分成兩類：一類是他們與之已有固定關係（即中國人所謂的「關係」）的，另一類則是沒有關係的。這些關係就像一根根看不見的線，把中國人緊緊串連在一起……從更廣泛的意義上講，關係也可以解釋這個擁有十億人口的國家是如何保持其凝聚力的。」（Fox Butterfield, *China: Alive in the Bitter Sea* [London: Coronet Books, 1983], 74-75.）
- ㉜ 金耀基：〈關係和網絡的建構：一個社會學的詮釋〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1992年8月號。
- ㉝ 金觀濤、劉青峰：〈試論中國式的自由主義——胡適實驗主義和戴震哲學的比較〉，載劉青峰、岑國良編：《自由主義與中國近代傳統》（香港：中文大學出版社，2002），頁167-200。

卓越而速朽的思想家

——紀念波普爾逝世十周年

● 劉 擎

2004年9月17日是波普爾 (Karl Popper) 逝世十周年的紀念日。在二十世紀的思想家當中，波普爾的命運顯得格外悖謬：幾乎沒有人像他那樣獲得過如此顯赫的聲譽，卻又如此迅速地被人淡忘。

波普爾擁有白金漢宮授予的「爵士」(1965年)和「勳爵」(1982年)頭銜，是英國皇家協會會員，英國學術學院和美國藝術與科學院院士，去世前擁有二十所大學頒發的榮譽博士學位，著作被翻譯成四十種語言。他在學術界的社交名單幾乎是一本微型的世界名人錄，也有政界的仰慕者前來拜訪或邀請會面，其中包括德國前總理施密特 (Helmut Schmidt)，捷克前總統哈維爾 (Václav Havel) 和日本天皇。撒切爾夫人 (Margaret Thatcher) 更將波普爾和哈耶克 (Friedrich von Hayek) 視為自己的「兩位老師」。波普爾的弟子中不僅有傑出的學者如拉卡托斯 (Imre Lakatos)、費耶阿本德 (Paul Feyerabend) 和阿格西 (Joseph Agassi) 等，也有億萬富翁索羅斯 (George Soros，他為表達對導師的敬意，創辦了「開放社會」基金會 [Open Society Foundation])。在波普爾去世的時候，歐美的各種報紙發表了無數

充滿讚譽的悼念文章。毫無疑問，波普爾生前獲得了一個學者所能想像的最高的世俗榮譽。

不過，在他去世不過十年後的今天，波普爾的影響力已經明顯衰落。在歐美大學的哲學、政治理論和思想史課程中，他的著作正在被教授們從「必讀」轉到「參考閱讀」書單，甚至被忽略。即使在科學方法論的領域，「證偽主義」(falsificationism)的地位似乎也慢慢被庫恩 (Thomas Kuhn) 的「範式轉換」(Paradigm Shift) 或者費耶阿本德的「反對方法」(Against Method) 所取代。而既具諷刺意義又有象徵性的事情是，在波普爾任教長達二十三年的倫敦經濟學院，他曾用過的辦公室並沒有被改建為「波普爾紀念館」，而是變成了一個廁所。

對於容易興奮又容易疲倦的中國知識界來說，波普爾似乎已經過時很久了。中國大陸在80年代翻譯出版了他的所有重要著作(除《開放社會及其敵人》[*The Open Society and Its Enemies*]之外)，他的學說二十年前就流行過了，已毫無誘人的鮮澤。在今天應接不暇的思想盛宴中，波普爾這道過氣的「涼菜」早已被撤下，讓位於各種新鮮的「熱炒」。今天在科學哲學

在波普爾去世不過十年後，在歐美大學的哲學、政治理論和思想史課程中，他的著作正在被教授們從「必讀」轉到「參考閱讀」書單，甚至被忽略。而既具諷刺意義又有象徵性的事情是，在他任教長達二十三年的倫敦經濟學院，他曾用過的辦公室並沒有被改建為「波普爾紀念館」，而是變成了一個廁所。

專業領域之外，沒有多少人再去認真閱讀和研究波普爾。他的隻言片語雖然仍被人談及，卻往往與「右翼政治」甚至「科學至上論」相提並論。更有嚴肅的學人公開鄙薄他的工作為「二流貨色」。在我深為敬佩的兩位學長中，一位曾在行文中使用「波普爾之流」這樣的蔑稱；另一位在其論著中轉述了施特勞斯(Leo Strauss)對波普爾極端的鄙視——「不學無術而欺世盜名的典型」。如此看來，波普爾不過是學界的一名流行歌手，曾經當紅而受一時追捧，然後被迅速拋棄。

那麼，我們應當如何來紀念波普爾？這位「速朽的明星」真的有所謂「思想遺產」值得我們探討和紀念嗎？這篇文章無意對其學說作全面的回顧和評判，而是力圖表達一己之見：波普爾是一位卓越而獨特的思想家，也許，恰恰是他的卓越與獨特，才造就了他在思想史上悖謬性的命運。

一 波普爾的生平

波普爾的一生是一個化絢爛於平淡的故事。這位猶太裔思想家於1902年出生於維也納，十歲時就開始接觸馬克思主義和達爾文進化論，十七歲時曾為弗洛伊德的弟子、精神分析學家阿德勒(Alfred Adler)工作過。早年崇拜的這些思想大師後來都成為波普爾懷疑與批判的對象，唯有愛因斯坦是一個例外。1919年愛因斯坦在維也納的演講對他的一生產生了決定性的影響。

波普爾1928年在維也納大學獲得博士學位，後來與著名的「維也納小組」成員接觸。1932年完成《知識理論的兩個基本問題》(*Two Fundamental Problems of the Theory of Knowledge*)，手稿在維也納小組中傳閱。1934年在石里克(Paul Arthur Schlick)的推

薦下，手稿的壓縮版《研究的邏輯》(*Logik der Forschung*)以德文出版。其後兩年中，波普爾訪學英國，結識了哈耶克、羅素(Bertrand Russell)和伯林(Isaiah Berlin)等學者，又到哥本哈根會見了物理學家玻爾(Niels Bohr)。在反猶太主義浪潮的壓力下，波普爾計劃離開奧地利。1936年末，他向英國學術資助委員會提出申請，希望在英聯邦地區的學術機構獲得工作。他的推薦人當中包括愛因斯坦、玻爾、李約瑟(Joseph Needham)、羅素、卡爾納普(Rudolf Carnap)和摩爾(G. E. Moore)。委員會批准了他的申請，在劍橋大學為他安排了一個臨時教職，但波普爾同時獲得了新西蘭坎特伯雷大學的一個永久職位。1938年他到新西蘭任教，開始寫作《歷史決定論的貧困》(*The Poverty of Historicism*)和《開放社會及其敵人》，前者在1944年哈耶克主編的《經濟學》(*Economic Journal*)上發表，後者1945年在英國出版，使他獲得了國際聲譽。

在哈耶克的幫助下，倫敦大學經濟學院授予波普爾高級講師的職務。他1946年初抵達英國就職，教授「邏輯與科學方法」。1950年應邀訪問美國，在哈佛和普林斯頓大學演講，期間與愛因斯坦等科學家會面討論。1959年出版英文版《科學發現的邏輯》(*The Logic of Scientific Discovery*)，這是其二十五年前德文版著作的擴充。1963年出版《猜想與反駁》(*Conjectures and Refutations*)。1969年波普爾放棄在倫敦經濟學院的全職工作，專注於研究和寫作。1972年發表《客觀的知識》(*Objective Knowledge*)。1974年，由謝爾普(Paul Arthur Schilpp)主編的「在世哲學家文庫」(*Library of Living Philosophers*)發表兩卷本的《波普爾及其思想》(*The Philosophy of Karl Popper*) (上卷為自傳，後來以《無窮的

今天在科學哲學專業領域之外，沒有多少人再去認真閱讀和研究波普爾。他的隻言片語雖然仍被人談及，卻往往與「右翼政治」甚至「科學至上論」相提並論。更有嚴肅的學人公開鄙薄他的工作為「二流貨色」。波普爾是一位卓越而獨特的思想家，也許，恰恰是他的卓越與獨特，才造就了他在思想史上悖謬性的命運。

探索》[*Unended Quest*]為題單獨出版)。1977年與艾克里斯(John Eccles)合作出版《自我及其大腦》(*The Self and Its Brain*)。80年代出版的主要著作包括《實在論與科學的目的》(*Realism and the Aim of Science*)，《開放的宇宙》(*The Open Universe*)和《量子理論與物理學的分裂》(*Quantum Theory and the Schism in Physics*)。

二 作為思想家的風格與意義

在學術界，沒有一個希臘哲學和現象學的外行敢於奢談海德格爾(Martin Heidegger)，沒有一個不曾潛心研讀柏拉圖、馬基雅維里(Niccolò Machiavelli)和霍布斯(Thomas Hobbes)的學者敢於評論施特勞斯。但是，一個對愛因斯坦相對論、對當代科學基本無知的人卻可以完全自信地評判波普爾的學術工作而毫無輕率的感覺。這似乎是不可思議的。

波普爾的主要思想建築於他的知識論之上，而他在知識論方面的批評性創見則源自他對當代科學發展的深刻洞察和闡釋。在二十世紀的著名思想家中，沒有人像波普爾那樣熟悉以至於介入當代科學內部的重要辯論，並與科學家共同體之間保持如此長期和密切的聯繫。他自己曾經坦言，他許多工作實際上只是對愛因斯坦思想的一種哲學表達。那麼，為甚麼一個人文學者在理解和評價波普爾思想時，似乎不需要基本的現代科學知識而不感到困難？

在我看來，這多少是波普爾的「咎由自取」。正是他獨特的學術風格——以罕見的清晰表述深奧而複雜的思想，使其著作具有「難以閱讀但容易概括」和「論證複雜但結論明確」的特

徵。因此，人們不需要研讀他的著作，就能夠方便地將其學說概括為一些簡單的論點。這使他變得「通俗易懂」而得以流行，但同時也在流行中被簡單化、通俗化進而被曲解。在這個意義上，麥吉(Bryan Magee)的評論頗有見地，他說波普爾的清晰性「甚至掩蓋了他的深度」。波普爾的學說在獲得廣泛的傳播和影響過程中，流失了其複雜與深刻的部分，其重要意義被低估、被忽視以至被淡忘，而他自己也最終為世俗的聲譽付出了世俗的代價。

當然，「清晰」本身至多是一種優異的學術風格，絕不是所謂「一流工作」的充分條件，甚至不是其必要的條件。波普爾的批判理性主義在思想和學術上的價值究竟何在？這仍然需要進一步辨析。

從對絕對真理(以及各種決定論)的普遍至信，到對其根本性的質疑和警惕，這是二十世紀人類思想史上一個最為重大的事件。波普爾的學說，特別是他在《開放社會及其敵人》等著作中闡發的觀點，對這一歷史性的轉折做出了無可替代的重要貢獻。對於只注重波普爾某些結論要點的人來說，這個判斷當然是無稽之談。在挑戰決定論的陣營中，波普爾絕不是第一個甚至也不是最激烈的鬥士。西方思想史從前蘇格拉底開始就有着悠久的懷疑主義和不可知論的傳統，也從來沒有停止過對絕對真理觀和決定論的攻擊。波普爾所謂「無可替代的重要貢獻」何從談起？我的觀點主要依據以下三個理由。

首先，在波普爾之前，反決定論的批判聲音幾乎被科學洪流所吞沒，完全無力抵禦由「現代科學奇跡」所創造的真理神話。這主要是由於人文思想家難以進入現代科學的內部知識結構，無法對科學真理觀做出知識論上

波普爾獨特的學術風格——以罕見的清晰表述深奧而複雜的思想，使其著作具有「難以閱讀但容易概括」和「論證複雜但結論明確」的特徵。這使他變得「通俗易懂」而得以流行，但同時也在流行中被簡單化、通俗化進而被曲解。麥吉說波普爾的清晰性「甚至掩蓋了他的深度」，這一評論頗有見地。

的有力反駁，而只能從外圍發出邊緣性的異議，且主要針對的不是「科學真理」本身，而是科學與技術導致的文化與社會的「負面後果」。在公共思想界，科學奇蹟造就的絕對真理觀絲毫沒有被抑制，反而不斷走向強盛，成為支配性的意識形態。而波普爾的批判恰恰是從現代科學內部開始，甚至是從其「硬核」(hard core)——現代物理學——進入，由中心顛覆「科學定律」的絕對確證性和可靠性，然後向外拓展到歷史的、社會的和政治的種種「科學」，對各種形式的絕對主義與決定論予以清算。

其次，以往對科學真理的攻擊，主要來自非理性主義的思想傳統，無論具有怎樣的顛覆性，也仍然無法解釋科學知識的發展與科學奇蹟的「鐵的事實」。而波普爾以「猜想—反駁」的試錯機制對此提出了新的另類解釋，在肯定知識成長的有效性的同時，瓦解其絕對真理性。這是啟蒙傳統內部對絕對真理觀的一次真正的「解構」批判。在思想史的意義上，是審慎的理性對「理性的自負」的一次勝出。

最後，尤為重要的是，證偽主義學說遠不只是一個天才性的邏輯洞見。如果波普爾不具備進入複雜而深奧的科學內部知識討論的能力，那麼「科學陳述不能被證實而只可能被證偽」之類的論述只會被看作痴人說夢，成為一個笑柄，根本無力對思想史發生任何影響。波普爾反潮流的新科學觀念贏得許多自然科學家的支持和肯定。愛因斯坦早在1935年讀到德文版的《研究的邏輯》就寫信予以熱情的支持，1950年再度予以高度肯定。波普爾理論最堅定的支持者中包括了多位諾貝爾獎得主，如梅達華(Peter Medawar，他稱波普爾是「無與倫比的最偉大的科學哲學家」)、薛定鄂(Erwin Schrödinger)、玻爾、莫納德

(Jacques Monod)和艾克里斯，以及其他著名的自然科學家如邁爾(Ernst Mayr)、哈迪(Alistair Hardy)、洛倫茨(Konrad Lorenz)、蘭德(Alfred Lande)、玻姆(David Bohm)、維吉耶(Jean-Pierre Vigier)、貝爾(John Bell)、邦迪(Herman Bondi)、布里奇曼(Percy Bridgman)和加博爾(Dennis Gabor)。可以想像，如果沒有來自科學家共同體的支持，對絕對真理觀的顛覆以及對決定論的批判至多是哲學圈子內部的議論或牢騷，而不可能成為思想史的一次轉折。

在學術界，我們習慣於敬畏晦澀的學說，但我們常常忘記：正是通過極為卓越的工作，一些原本複雜的思想謎團才變得清澈起來，一些被許多晦澀的文本反覆討論的問題才獲得了可能的解決出路。波普爾正是這樣一類卓越的思想家。一個世紀前，對絕對真理與決定論的批判在公共思想界還是一個異端，而波普爾以他獨特的風格(以及近乎偏執狂一般的雄辯熱情)，推動了思想史上的一次轉折，使這種異端學說在今天甚至成為了常識。但這絕不是一個無關緊要的常識，而是改寫了人們的科學觀、歷史觀與社會演進觀的意義重大的常識。在這個意義上，波普爾可以當之無愧地躋身於一流思想家的行列。

一個世紀前，對絕對真理與決定論的批判在公共思想界還是一個異端，而波普爾以他獨特的風格，推動了思想史上的一次轉折，使這種異端學說在今天甚至成為了常識。但這絕不是一個無關緊要的常識，對於科學、歷史與社會這是意義重大的常識。在這個意義上，波普爾可以當之無愧地躋身於一流思想家的行列。

三 作為哲學家的成就

波普爾作為思想家的意義也許還比較容易澄清，但對他在哲學上的貢獻則有非常多的爭議。雖然波普爾本人傾向於將自己看作哲學家，但在專業哲學領域中他的聲譽是相當可疑的。許多人輕視他的工作，也有人根本不承認他的哲學家資格。造成這種狀況的原因很複雜。我以下的分析將

波普爾的哲學貢獻在於提出了用證偽主義，以經驗檢測的「可證偽性」，而不是「可證實性」，作為科學與非科學陳述的劃界標準，並以「問題—猜想—反駁」的「試錯機制」代替「觀察—歸納—證實」的「實證機制」，為科學知識的成長提出新的解釋。而波普爾人格傾向中的偏執與固執，可能多少影響到哲學家對他的評價。

着重指出，對波普爾哲學成就的評價是困難的，這與他的研究領域和個人風格的獨特性有關。

波普爾的學術生涯開始於對歸納問題的批評性研究，這屬於典型的知識論領域。他的證偽主義學說來自於對歸納方法作為知識成長邏輯基礎的質疑，但這並不是一個原創性的發現。休謨 (David Hume) 早在二百年前就提出「歸納問題」，羅素也曾以詼諧的方式重提 (一隻每天被主人照常餵養的雞，怎麼也「歸納」不出終有一天自己會被主人擰斷脖子)。維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) (這位波普爾一生都耿耿於懷的論敵) 在1921年出版的文體獨特的《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*) 中清晰地重述了這一點①：

歸納過程在於此：即我們採取能與我們的經驗相協調的最簡單的規律 (6.363)。可是這個過程沒有邏輯基礎，而只有心理學的基礎 (6.3631)。

所以，就歸納問題的發現而言，前有休謨提出，後有羅素和維特根斯坦等人的再論，波普爾對此毫無原創性可言。

波普爾的哲學貢獻在於對歸納問題提出了一個可能的解決方案。與維也納學派的基本思路相反，波普爾的證偽主義以經驗檢測的「可證偽性」，而不是「可證實性」作為科學與非科學陳述的劃界標準，並以「問題—猜想—反駁」的「試錯機制」代替「觀察—歸納—證實」的「實證機制」，為科學知識的成長提出新的解釋。波普爾早在30年代初就明確提出了這個想法，無疑是具有原創性的。但如何在哲學上評價這一創見是可以商榷的。也許，可資對比參照的是維也納學派的工作。

以羅素和維特根斯坦為精神領袖的維也納學派，聚集了許多極為優秀

的哲學家 and 數學家。他們曾在長達一年的時間內，逐字逐句地閱讀和討論了維特根斯坦的《邏輯哲學論》(不是一遍，而是兩遍!)，當然早就充分意識到歸納問題的困難所在。也就是說，他們和波普爾面對的是同樣的難題。但邏輯實證主義學派的主要成員仍然堅持在實證的方向上予以解決。其中，卡爾納普以概率詮釋來拯救歸納方法的路徑起初看來頗有希望，但後來遭遇到許多 (包括波普爾在內) 有力的反駁，看不到更有希望的進展前景而放棄，卡爾納普本人最終轉向語義學研究。維也納學派也因為多種原因 (特別是石里克被刺身亡) 而終於解體。

波普爾在其思想自傳《無窮的探索》中聲稱，正是他「扼殺了邏輯實證主義」，雖然他不是有意的，但還是要對當時這個重要哲學流派的破產「負有責任」。這雖然有自誇之嫌，但以下結論還是可以成立的：對於科學知識論中的歸納難題，沒有人 (包括維也納小組的成員在內) 完成了足以與波普爾證偽主義相競爭的可能的解決路徑。這在哲學上是一個重要的貢獻，雖然可能難以稱作「第一流的成就」。

波普爾人格傾向中的偏執與固執，可能多少影響到哲學家對他的評價。比如，他堅定的聲稱自己已經完全解決了二百年來困擾着哲學家的休謨難題，這個被布勞德 (C. D. Broad) 稱作「哲學的家醜」的問題。但這個自信的論斷受到許多哲學家和一些科學家質疑。特別是波普爾難以解釋為甚麼人們在日常經驗中仍然依賴歸納方法的問題 (在艾耶爾 [Alfred J. Ayer] 看來，這才是休謨難題的關鍵所在)。波普爾為此作了大量的自我辯護，包括對科學發現的心理過程與邏輯基礎做出區分。許多辯論的確帶來了理論的完善，但如果波普爾能夠更為謙遜，或許會獲得更多的肯定。

在「猜想—反駁」機制的實踐有效性問題上也是如此。拉卡托斯後來發展出的精緻證偽主義或「科學研究綱領方法論」對此做出了更好的解釋，雖然這更多的是技術性的修正和補充，而不是在哲學上另闢蹊徑，但波普爾不能容忍學生對自己的批評性繼承，最終導致他們友誼的破裂。對專業哲學家來說，或許最難以接受的是波普爾對維特根斯坦的攻擊。他傲慢地宣稱，維特根斯坦後期的研究，以及由此發展出的語言哲學完全是誤入歧途。無論如何，波普爾的人格中有着與他自己倡導的開放與寬容精神十分矛盾的獨斷特徵，以至於有人戲謔波普爾是「開放社會的敵人」。

波普爾對柏拉圖的公然冒犯可能是他失去哲學家青睞的另一個原因。他在《開放社會及其敵人》上卷中對柏拉圖的闡釋，從希臘文的翻譯細節，到具體文本段落的理解，到對柏拉圖意圖的整體把握，都受到了許多激烈的批評。希臘哲學專家萊文森 (Ronald B. Levinson) 特別發表專著《保衛柏拉圖》(*In Defense of Plato*)，全面抨擊波普爾，而波普爾在第四版中特別加了一個附錄對此予以反駁。當然，也有哲學家支持波普爾對柏拉圖的解釋。牛津大學著名分析哲學教授賴爾 (Gilbert Ryle)，自己曾發表研究柏拉圖的專著，他在《心》(*Mind*) 雜誌上發表書評指出，波普爾「對希臘史和希臘思想的研究顯然是深刻而賦有原創性的。從此對柏拉圖的解釋不再會是老生常談了」。而羅素也說，波普爾「對柏拉圖的攻擊雖然有悖於正統，但在我看來完全是成立的」。要對這樣的爭論做出恰當的評判，沒有對柏拉圖和希臘哲學深入的專門研究是不可能的。況且，懷特海 (Alfred North Whitehead) 有句名言：「整個西方哲學都是對柏拉圖的

註腳」。不同註腳之間的爭論也很難有明確的結論。但有一點事實幾乎是可以肯定的：在專業哲學的研究中，波普爾對柏拉圖以及黑格爾的闡釋不會被當作一種重要的觀點予以認真討論。

總的來說，波普爾在人文學術界最熱衷的讚賞者 (如哈耶克和伯林)，多半是「思想家」而非嚴格意義上的專業哲學家。波普爾在一次訪談中曾指出，哲學的任務是反省我們不自覺的偏見，並明確反對哲學在專業化的問題上「仿照現代科學的模式」。在現代的學科建制中，波普爾的專業身份是頗為曖昧甚至尷尬的。這也對評價波普爾的學術成就造成了一定的困難。他在倫敦經濟學院開設的「邏輯和科學方法」方面的課程甚至不設教授席位。這在當年使這位「國際知名」的高級講師晉升教授的問題都頗費周折。直到1948年 (《開放社會及其敵人》一書出版三年之後)，在哈耶克的動議下，校方同意為波普爾專門設立一個「邏輯與科學方法教授」席位，才最終解決了他的「職稱問題」。

波普爾的研究主題大多處於專業哲學與自然科學之間，尤其反映在他那些不太著名的專門性研究中。例如，在1958年威尼斯國際哲學大會上，波普爾提交的一篇論文，分析了萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz) 對笛卡兒 (René Descartes) 的批判如何影響了物理學從原子論到「法拉第一麥克斯維爾場論」的發展。這篇論文在極小的圈子裏獲得盛讚，但大多數哲學家幾乎不知所云。他與艾克里斯合作的《自我及其大腦》一書也有類似的命運。波普爾更像是萊布尼茲時代的學者，在自然科學與哲學之間的地帶展開工作。在這個意義上，他在當代是沒有多少同行的，也難以在專業哲學界獲得承認。

波普爾曾指出，哲學的任務是反省我們不自覺的偏見，並明確反對哲學在專業化的問題上「仿照現代科學的模式」。但他卻不能容忍學生對自己的批評性繼承，這與他自己倡導的開放與寬容精神十分矛盾，以至於有人戲謔波普爾才是「開放社會的敵人」。

四 對波普爾的兩個流行的誤解

對波普爾的思想有兩個流行的誤解，似乎有必要予以澄清。由於波普爾對科學與偽科學的劃界標準做了大量而細緻的解釋，有人認為他是「科學至上論」或「唯科學主義」的鼓吹者。這是一種非常初級的誤解。

在波普爾看來，科學與非科學的區別在於經驗上的可證偽性，但他堅決否認這是區分「有意義」和「無意義」的劃界標準。在這個問題上，波普爾與邏輯實證主義者有着尖銳的衝突，後者認為，只有邏輯命題和科學（經驗可檢驗的）命題才是「有意義」的。波普爾則堅持，科學與非科學之間的劃界標準絕不是「意義」的劃界標準。相反，他認為宗教、神話和形而上學等命題，雖然不是科學陳述，但它們有自身豐富的意義和價值，有些可以成為科學猜想的源頭。他甚至認為許多被他稱作「偽科學」的理論，如弗洛伊德心理學，本身可能有深刻的洞察力，而且他們的學說有可能是正確的，只是不具有可證偽性，無法在經驗上予以檢測。

在波普爾的詞典裏，「科學」不是「有意義」或「有價值」的同義詞，更不是「正確」或「真理」的同義詞。科學知識也不是人類唯一有意義的至聖事業。他強調，科學理論都只是暫時的、尚未被證偽的假設，更是否定了將科學等同於真理的迷信。所以，與那種流行的誤解恰恰相反，波普爾實際上是科學至上論和唯科學主義的最強烈的批判者。

另一個對波普爾政治立場的誤解值得更為認真的討論。哈耶克被普遍看作「右傾」的自由主義思想家，他與波普爾之間長達半個世紀的親密關係是人所共知的，他甚至在給波普爾的

書信中提及「我們的哲學」。另一位自由主義思想家伯林也曾對波普爾予以盛讚。伯林在他的《馬克思傳》(*Karl Marx: His Life and Environment*) 1963年版的序言中，稱波普爾的《開放社會及其敵人》是「一部具有罕見創造性和強有力的著作」，並認為在所有在世的學者中，波普爾對馬克思主義哲學和歷史學說做出了「最謹慎、也是最攝人的批判」。波普爾本人也的確自稱是自由主義者。這些因素都會使人們很自然地推斷，他會在政治上持「右翼立場」。這種觀點雖然不是空穴來風，但仍然有嚴重的偏差。實際上，波普爾在政治立場上與他的自由主義同伴具有相當的距離。

首先有必要指出，波普爾對馬克思主義雖然懷有偏見，但並沒有進行意識形態化的攻擊。《開放社會及其敵人》一書是從批判理性主義的角度，對馬克思主義的理論與實踐做出的分析性批判。波普爾對馬克思本人懷有很深的敬意，認為馬克思是天才哲學家，也敏銳地意識到，馬克思將自己的理論與「空想社會主義」區別開來是正當的，而且他的理論在當時的確是科學的，因為提出了大量可以被經驗事實檢測的預言。只是在波普爾看來，其中許多重要的預言已經被歷史證偽了。但他主要批判的對象是他所謂的「庸俗的馬克思主義者」，他們不管社會實踐中出現了多少與理論相悖的事實，仍然要堅持理論的教條並為此不懈地辯解。這種教條主義的自圓其說恰恰違背了科學的一個基本品質，那就是理論要勇敢地面對實踐的檢驗。這種庸俗的馬克思主義因此不再具有科學的品格。同時，波普爾也指出馬克思主義是一種歷史決定論，這將導致對社會實踐做出整體的和長遠的計劃安排。雖然當時波普爾並沒有觸及蘇聯模式的社會主義的弊端，

對波普爾的思想有兩個流行的誤解。首先，有人認為他是「科學至上論」或「唯科學主義」的鼓吹者，但實際上他強調科學理論都只是暫時的、尚未被證偽的假設，更否定了將科學等同於真理的迷信。另一個是對波普爾政治立場的誤解，人們推斷他在政治上持「右翼立場」。實際上，波普爾在政治立場上與他的自由主義同伴具有相當的距離，至少稱得上是「自由左派」。

但他所倡導的「漸進社會工程」理念，主張一種在不斷嘗試中修正錯誤的社會演進模式，對今天的社會主義實踐並不是沒有啟示意義的。

少年時期的波普爾曾是共產主義者，雖然他後來放棄了這一信念，但此後許多年仍然信奉社會主義，而至今仍對馬克思關於人類平等與自由的道德理想抱有很深的認同。他在《無窮的探索》中寫道②：

如果社會主義有可能與個人自由相結合，那麼我仍然是社會主義者。因為沒有甚麼比在一個平等的社會中過着一種樸素、簡單而自由的生活更好了。

他後來意識到自由比平等更重要，因為力求實現平等可能危及自由，但在不自由的人們中間是不會擁有平等的。在這個意義上，波普爾的確強調自由對平等的優先性，但是並不能由此推斷他持有右翼的政治立場。恰恰相反，他在很多重要問題上的觀點似乎更具有「左翼」的政治傾向。

在《開放社會及其敵人》第二卷中，波普爾明確反對極端自由主義，特別是經濟放任自由主義；激烈批判市場原教旨主義論，認為這將使富有者無限度地剝削窮人，結果將使窮人喪失自由。因此，他強烈支持國家的經濟干涉主義③：

我們必須建立保護經濟上的弱者不受強者侵犯的制度，並且通過國家權力對此加以鞏固……，這就意味着必須放棄國家不干預的原則和經濟體制不受約束的原則，如果我們希望自由得到維護，那麼我必須要求國家用有計劃的經濟干預取代不受限制的經濟自由政策，我們必須要求經濟干預主義取代資本主義。

這段引言自身是極為明確的，如果說波普爾是一個自由主義者，那麼一個

要求取代經濟資本主義的自由主義者，在我們這裏至少稱得上是「自由左派」。

五 結 語

一個深刻而清澈的思想者，一個徘徊在科學與哲學之間的學者，一個反資本主義的自由主義者，一個以偏執的風格竭力宣揚審慎與開放的雄辯者，一個享有盛名又在流行中倍受誤解的知識份子，這就是卓越而獨特的波普爾。他一生無窮的探索，最終將蘇格拉底「我一無所知」的箴言作為自己思想的墓志銘。他以最有力的方式告誡人們知識的局限性，以警惕理性自負的危險。對於二十世紀人類歷經的災難與恐怖來說，波普爾是診斷思想瘟疫的醫生。如果他的告誡已經成為今天的常識，那麼他被淡忘也正是他傑出的成就。倘若有一天，類似的瘟疫再度流行，人們才會重新想起他，並記起他的診斷。

波普爾以最有力的方式告誡人們知識的局限性，以警惕理性自負的危險。對於二十世紀人類歷經的災難與恐怖來說，波普爾是診斷思想瘟疫的醫生。如果他的告誡已經成為今天的常識，那麼他被淡忘也正是他傑出的成就。倘若有一天，類似的瘟疫再度流行，人們才會重新想起他，並記起他的診斷。

註釋

① 維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)著，郭英譯：《邏輯哲學論》(北京：商務印書館，1985)，頁93。

② 波普爾(Karl Popper)著，邱仁宗、段娟譯：《無窮的探索——思想自得》(福州：福建人民出版社，1987)，頁33-34。

③ Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath* (London: Routledge, 1973), 125.

劉 擎 曾任香港中文大學中國文化研究所副研究員、《二十一世紀》雙月刊副編輯。現任華東師範大學歷史系副教授、現代中國思想文化研究所研究員。

《和你在一起》與 不要和你在一起

• 孫隆基

我最近觀看了陳凱歌的《和你在一起》(2002)，未及終場，已辨認它是1988年西方電影《蘇薩茨卡夫人》(*Madame Sousatzka*)的中國版。兩個故事迹近雷同，意旨卻全然相反。是否可以從此中看出中西思想的差異？

《蘇薩茨卡夫人》的故事發生在倫敦：一個離了婚的年輕印度母親，把有音樂天份的兒子馬尼克(Manek)拜在蘇薩茨卡夫人門下，學鋼琴演奏，希望有朝一日功成利就。蘇薩茨卡夫人是波蘭移民，性情古怪，不易相處，也從來不見世面，一生都在家中授徒，而且總是藉口他們還不成熟把他們留住，已經造成和前一名愛徒決裂，如今又對馬尼克重施故技，但印度男孩的母親生計拮据，希望兒子早日賺錢，已顯出不耐，而男孩也經不起一名發掘新星的經紀人的誘惑，改投在另一位男鋼琴師李奧(Leo)門下，李奧曾將夫人的前一名愛徒挖走，而在他的安排下，馬尼克終於在音樂會中演出而一舉成名。

《和你在一起》則講述一個喪妻的男子劉成，一心想栽培有拉小提琴天

份的兒子劉小春，遂攜了畢生的積蓄，和兒子遷到北京，他先將兒子拜在江老師門下，但江老師性情古怪，不易相處，也不諳世故人情，他的宗旨是為藝術而藝術，但這和劉成望子成龍的心願不符，在一趟偶然的出差中，劉成親睹了一場成功的演奏會，發現了栽培後進成名的余教授，懇求他收兒子劉小春為徒，小春也只好跳槽。

兩個劇本雷同並非巧合，劇情裏都出現角色相似的年輕女子。在西方故事裏是二十歲的簡妮(Jenny)，她一心想當歌星，並因此成為經紀人的情婦，但她並無天份，經紀人只是把她玩玩。簡妮住在蘇薩茨卡夫人的樓上，馬尼克戀上了她，也很同情她被男人欺負的遭遇。中國故事裏的漂亮女子是帶風塵味的莉莉，劉小春剛抵達北京火車站就注目她送男朋友遠行，後來發現她是鄰居，兩人由此結交，小春常為莉莉被虛情假意的男朋友欺負打抱不平。

兩個故事至此分道揚鑣。劉小春當初覺得江老師很難相處，但當他父親逼他另投名師時，就開始鬧彆扭，

陳凱歌的《和你在一起》與西方電影《蘇薩茨卡夫人》，兩個故事迹近雷同，意旨卻全然相反，從此中看出中西思想的差異。

* 本文是壓縮稿，全文將在《二十一世紀》網絡版刊出。

把從小沒有離開過的小提琴典當了，折算了現金，為莉莉買了一件她嚮往已久的大衣。後來，小春跟了余教授，並搬進了他的家，余教授把他全身煥然一新，脫棄鄉下土包子氣味，並指定小春參加國際選拔賽，而不選跟了他較久的女生林雨。但就在選拔賽當晚，小春的爸爸劉成回鄉，小春就放棄了出賽，把機會讓給了嫉嫉他的林雨，當林雨在音樂廳中演出時，小春卻在火車站，為他的爸爸和送行的莉莉、江老師等人奏出了心聲，並點出整齣戲「和你在一起」的主旨。

我研究美國的「殺母文化」，曾把《蘇薩茨卡夫人》當作一個樣本：蘇薩茨卡夫人像媽媽一樣，有哺育的一面，但也有妨礙成長的一面。後者表現在她無法脫離女性偏窄的「家內空間」，並把徒弟也永遠陷在裏頭。她這樣做，其實有「心病」背景。她的鋼琴技藝也是在家裏跟母親學的，在少女時期曾有一次公開演奏，但把一排音節彈錯了，舉目望台下，與坐在前排的母親十分嚴厲的瞪視相遇，整個人就僵住，再也表演不下去，掩臉往後台奔走，回到家裏，憤怒的母親就當着她把演奏的節目單撕了，這份撕成兩半的節目單她終身保留，作為從未癒合的創傷之標記。後來她的琴藝雖然薄有名聲，但整個生涯只是在家中授徒。她一次失敗下來，就永遠呆在家裏，不再到外面闖，的確不是面對男性化「公共空間」的合理態度。

她的心病也為圈內人熟知。當她的愛徒愛德華改投李奧為師、被她變成斷絕往來戶，就有流言說她是在單戀徒弟。夫人後來解釋說：「有哪一個母親不愛戀她所創造的兒子呀？」兒子要成長，合理的態度也必然是吸取母親的哺育，並擺脫她妨礙成長的糾纏，步向成人的廣闊天地。成

長必然是「分離—個體化」(separation-individuation)。馬尼克不聽蘇薩茨卡夫人的話，在馬路上玩四輪滑板，摔傷了手，不敢去上課，偽稱生病在家，夫人帶了禮物去探病，是陀斯妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky) 的小說《罪與罰》(Crime and Punishment)，並戲稱：「你不要像拉斯科尼可夫 (Raskolnikov) 那般用斧頭砍我才好呀！」陀氏筆下的Raskolnikov，字根是俄國十七世紀與正統教會分裂的「分離份子」(Raskol)，陀氏用此名象徵小說裏的殺人犯自外於上帝之道德律。

但在《蘇薩茨卡夫人》裏，分離非但不違背上帝的道德律，而且十分符合人格成長律。當馬尼克終於硬着心腸向夫人坦白他將轉投李奧門下，夫人對此早有心理準備，但仍矜持地說：根據她的一貫原則，學生技藝未精就自行離開，以後就沒有了師徒關係。馬尼克還是把首演的節目單當作請帖寄給她，夫人收到後就把它撕了，恍如從前她媽媽撕她的節目單那一幕。但夫人還是到了音樂廳，依在門外偷看她愛徒的彈奏。馬尼克也像夫人少女時代般，心中緊張而彈漏了音符。事後他很沮喪，夫人安慰他說犯錯誤沒甚麼大不了。這正好和她媽媽從前打擊她的作風相反，她從自身的創傷中吸取了教訓，完全站在下一代的立場設想——夫人本身也「成長」了。

夫人完全不計前嫌，還妥協了原則，說她不在乎弟子跳槽，仍想和他保持友情，請他晚上到寓所來慶功，她只準備師徒二人的晚餐。到了晚上，只見馬尼克來到夫人的寓所，但卻過門不入，而是直走到三樓，找簡妮去，問她：「今天晚上我能陪你睡覺嗎？」簡妮首肯。第二天，只見男孩從三樓走下來，經過夫人的門口，仍然是過門不入，只在她門下塞進一

在《蘇薩茨卡夫人》中，蘇薩茨卡夫人像媽媽一樣，有哺育的一面，但也有妨礙成長的一面。後者表現在她無法脫離女性偏窄的「家內空間」，並把徒弟也永遠陷在裏頭。兒子要成長，必然會擺脫母親妨礙成長的糾纏，步向成人的廣闊天地。成長必然是「分離—個體化」。蘇薩茨卡夫人和馬尼克的分離十分符合人格成長律。

《和你在一起》的故事不只否定「分離一個體化」，而且不脫「說教」味道，卻也很符合中國人「不忘本」觀念。這部電影在西方好評如潮，並且得獎，或許透露對人情味的嚮往是普世的。但由一個東方故事表達出來，西方人可以從事遠距離認同。在中國，表達感情不見得完全是私人化表現，也同時是遵循另一種「文法規則」：兒子的「無私」是為了報答父親的「無私」。

封信，信中感謝她教導的一切，將畢生不忘，云云。

簡妮和馬尼克做愛的事，在現實裏恐怕不會發生。他才十五歲出頭，和未成年者發生性關係是會吃官司的。這個情節無寧是用來象徵西方「人格成長劇」中性愛乃必過之關。馬尼克首演成功後，男性雄風也初步萌芽，敢於把念頭化為行動——這是一種成人儀。電影中也暗示「媽媽」是性愛的絆腳石。夫人曾經覺察馬尼克和簡妮眉來眼去，就告誡小男孩說：簡妮這樣的女子很平凡，沒有天份，他不該為她而分神，造成師徒之間第一次衝突。

《蘇薩茨卡夫人》從頭到尾，都在散發上一代有待淘汰的訊息。電影一開始，夫人居住的那個區已被一家公司收購，將拆毀重建，因此住戶都在籌劃搬家。但夫人卻說這是她出生的地方，她絕對不搬。到劇終時，只見馬路上她的舊徒愛德華帶了一名小女孩，要拜在夫人名下學鋼琴，正所謂舊的走了，新的源源而來，夫人似乎並沒有被報廢。但是，此時，寓所周圍的起重機都在拆牆，塵土飛揚，夫人將往何處去呢？

中國故事不只否定「分離一個體化」，而且不脫「說教」味道。余教授功成利就卻情感空虛，乃上承《牧馬人》（1982）裏美國華僑許景由之系譜，而劉小春的樣板則是他在內蒙古牧馬的兒子許靈均，兒子拒絕跟爸爸回美國、繼承他的百萬家業，因為他已受了當地勞動人民的奶水。因此，不能簡單化地說《和你在一起》和《蘇薩茨卡夫人》體現中西行為的差異，必須把大陸政治化文宣傳統也考慮在內。《蘇薩茨卡夫人》裏的印度男孩也是亞洲人，夫人則來自波蘭，但編劇心目中的人格成長劇卻是西方式理想。《和你在一起》雖然有政治說教，

卻也很符合中國人「不忘本」觀念。兩部電影其實都在宣揚一種理想。

劉小春的行為顯得感情用事。如果一個人不能忘捨小學老師而拒絕升中學和大學，在現實生活裏不會有人讚賞，不論中西皆無例外。但電影可以透過幻想來迎合中國人「不忘本」、「念舊」等理想。至於《和你在一起》在西方也好評如潮，並且得獎，或許透露對人情味的嚮往是普世的，但由一個東方故事表達出來，西方人可以從事遠距離認同。

在這裏，是否可以說「不忘本」是中國人的特色？在《蘇薩茨卡夫人》的結局裏，徒弟在信中感謝她教導的一切，說將畢生不忘，以及被夫人斷絕往來的舊徒愛德華帶了一個新徒弟來見她，這已經是「不忘本」的表現。超出了這個範圍，讓夫人霸佔心理得償的話，則是讓她非理性的心病惡化，或者是徒弟自身怯於面對人生更高階段之挑戰，還用冠冕堂皇的藉口自圓其說——這不叫做「不忘本」而該稱為「固置」(fixation)。因此，問題似乎是該否讓情感淹沒理性。

然而，在中國，表達感情不見得完全是私人化表現，也同時是遵循另一種「文法規則」：劉小春的「無私」是為了報答劉成的「無私」。原來他不是劉成親生的，劉成多年前在火車站撿到一個棄嬰，身旁放了一把小提琴，他猜想親生爹娘必定希望嬰兒將來成為小提琴演奏家，於是就一心一意地去完成這個心願。一個人大半生的努力是為了完成素未謀面者的心願——如果這是一個西方故事的話，其可信度微乎其微。但中國人之作為「人」，常需透過「為了他人」來定義。

在故事裏，余教授對小春也付出過恩情。在出賽當晚，令小春奔回到他爸爸身邊去的是林雨的一番話，她

把已由余教授贖回來的小春那把小提琴取出來，說余教授隱瞞着他，等待他成名後才當禮物送給他，好讓他感恩一世。這自然是林雨的一面之詞：余教授培養小春功成名就的恩情還不夠嗎，何須使這類小動作？余教授這樣做的動機可能是讓小春不要往回頭看，好一心一意面對前途。小春覺得這樣缺乏人情味，而寧願回到爸爸和江老師那邊去，是否怯對人生更高階段的遁詞？

中國故事不會提出這個質問，因為敘事不以個體心理作分析單元，亦不強調個體人格的「性成長」。劉小春並非性未開竅的男童，他在樂譜裏貼滿半裸的模特兒照片，早被他老爸發現，但劉成悶聲不響，待到小春鬧情緒，將小提琴典當了，他才拿出罪證來指責。但它不具上一代阻滯下一代性成長之義，反而是對下一代成長的關懷。小春才十三歲，中國故事更無可能安排他和人生第一個性欲求對象做愛，只讓他把莉莉當作姐姐。

然而，用自慰填補心中欲求和付諸行動之間的差距，或把欲求昇華為柏拉圖式愛戀，在西方觀眾眼裏都不會討好。重情感而放棄事業這個母題本身，也不能說明中西思想的差異。美國電影常常提倡主角排除萬難，拋棄一切，追隨「心之催使」，往往在大庭廣眾處——機場、棒球場的中央、大街上——向心中愛慕的異性示愛。在中國故事裏，劉小春趕到火車站，在大庭廣眾示愛的對象卻是爸爸，雖然莉莉和江老師一般，因送行而作了陪客，但她到故事之末已不具性愛對象的比重。可以理解，這不是今日西方式想像的產品：因為父子關係既不相等，亦「非性化」。

在西方「個體化」人格理想指導下，理性與情感都該從「個體」基地出

發。中國人的理想是「二人化」，乃中國人社會賴以維繫的文法，有它自身的合理性。在這個邏輯底下，成人的性愛固然是二人關係，但個體永遠超脫不了自小與雙親的關係。中國思想也認為「一人」基本上是未完成狀態，因此「和你在一起」是天經地義的。從西方「個體化」立場出發，自然會歌頌浪漫化的「和你在一起」，但同時把「人我不分離」的陰暗面用放大鏡觀照。

這個愛憎雙重心理，在美國大眾文化裏有軌迹可尋。2000年以來，美國影視界又開始翻炒異性戀羅曼史，以便抵消90年代的「殺夫」和同性戀高潮，並重新樹立「爸爸」的正面形象，試圖沖淡前一時期女權控訴父親乃性侵害子女的衣冠禽獸之宣傳；總的來說，是對90年代的冷嘲潮流出現逆反。在這個總氣氛下，製造「人情味」的故事也大量出籠，甚至有點「東方化」得令人擔憂。2003年的《和你不分離》(Stuck on You)，乃一個連體人的故事，在別人眼裏殘障的兩兄弟，卻配合完美無間，幹起任何事情來，發揮的作用都是兩倍，後來動手術分開，兩人都感到變成半個人，很懷念從前的另一半。

然而，上述故事在這個種類裏絕無僅有、史無前例。在1973年的一部連體人影片《姐妹》(Sisters)裏，一名年輕女子把一名剛認識的男子帶回寓所睡了一夜，翌日早上醒來，卻持刀把他殺了。電影讓觀眾以為這是她的孿生姐妹所為。後來情節卻透露：該女的連體姐妹多年前在分割手術牀上已死去。到最後，真相大白：該女子在心理上不能承認另外一半已經割除，因此把自己心靈的一半給了她，可以說是患了人格分裂症。

美國人用連體人故事透露了對

在西方「個體化」人格理想指導下，理性與情感都該從「個體」出發。中國人的理想是「二人化」，認為「一人」基本上是未完成狀態，因此「和你在一起」是天經地義的。從西方「個體化」立場出發，自然會歌頌浪漫化的「和你在一起」，但同時用放大鏡觀照「人我不分離」的陰暗面。這種愛憎雙重心理，在美國大眾文化裏有軌迹可尋。

美國人用連體人故事透露了對「人我疆界不明朗」、「自我認同無法形成」的恐懼。在《徵求單身、白種、女性陪住》這部講述孿生姐妹故事的電影裏，甚至用消滅對方肉體道出「不要和你在一起」，其語氣迹近被害妄想。

「人我疆界不明朗」、「自我認同無法形成」的恐懼。連體人的母題極端稀少，必須舉一個孿生姐妹的故事作補充：在《徵求單身、白種、女性陪住》(Single White Female, 1992) 這部電影裏，一名女子被她的陪住黏上，對方打扮處處都要像她，凡是她的東西物件都要奪取，甚至包括男朋友，但後來又把該名男子殺了，因為不想讓男人介在她們兩者之間。原來該陪住幼年時曾有孿生姐妹，卻夭折了，因此她心理上總在找另一半，並把病態需求對象轉移到她的屋主身上，她這種霸佔性終於導向兇殺，到最後，女主角為了逃避她的侵害，和她搏鬥，把她殺了。必須用把對方肉體消滅來道出「不要和你在一起」，其語氣迹近被害妄想。

總而言之，不要把「和你在一起」視為天經地義。我的一位美國研究生法蘭克，曾發了一通奇談怪論，說一部1952年的美國電影《日當正中》(High Noon) 是在鼓吹共產主義。該故事其實是個人英雄主義的典範：一個小鎮警長在職最後一天，也是他成婚當天，獲悉他曾繩之於法的凶徒，糾合了一夥人，將於翌日前來尋仇，他原可一走了之，但覺得這樣做不是「男子漢」，已經上了路卻途中折回，他心中念着小鎮的安危，鎮上人卻無人敢幫助他，他唯有單槍匹馬面對危局，最後他的妻子還是拿了一根槍在暗地裏協助他剿敵。就是這一個情節讓我的美國高足得出「鼓吹共產主義」的結論，他說：「這不是有點像你們中國電影裏人與人之間的互助嗎。」我澄清說：「夫妻之間互相支援叫做『婚姻』，『共產主義』的定義是取消私有制。」我並且戲稱：「貴國成語說三人成群 (three is a crowd)，對你來說，二人就成了共產主義！」^①

在美國，「和你在一起」甚至可以是十足的病態。在1991年，威斯康辛州的系列殺人犯達馬 (Jeffrey Dahmer) 被捕。這個孤獨者在1978年至1991年連續殺了十五名男子，都是他同性戀的性愛搭檔，他把他們分屍，部分被他吃掉，部分遺體則被冷藏留念。他在受審時解釋說：這些受害者事後都想離開，棄他而去，他想把他們留下來陪他，才將他們吃進肚子裏。

註釋

① 他這種情形可以稱作「把常情烏托邦化之症候群」，是人生最起碼條件遭極端剝奪的情形下，把常情彼岸化。一個例子是張潔的《愛，是不能忘記的》，記她媽媽在毛澤東時代和一位有婦之夫之間產生愛情，他們從無向對方表達過，曾接觸過的時間加起來不超過二十四小時，難得地在機關大院裏碰面，又竭力地躲避着對方，令張潔發出疑問：「到了共產主義，還會不會發生這種婚姻和愛情分離着的事情呢？」另一個例子是白樺的《媽媽啊！媽媽！》，寫三年災荒期間，一位中央級作家到地方上查訪，被地方幹部矇騙，把她安排在高級賓館裏，一人用餐時，用四個雙拼盤，白米飯招待，她好奇問招待員的伙食如何，招待員騙她說差不多，令她覺得「即使差一倍，也夠得上共產主義水平了！」共產主義天堂何其微不足道哉！

孫隆基 國立台灣大學歷史系畢業，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位；曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任教於田納西州孟菲斯大學。著有《中國文化的深層結構》、《未斷奶的民族》、《歷史學家的經線：歷史心理文集》。

家、居、物、事

——繪畫札記

• 司徒立

在家繪畫家居物事，畫畫成了居家的日常生活，終日與物徘徊、親密交往、寓意於物，樂在其中。

家居是人在世中最切近自己的空間；即古人說的安身立命之所在。家居與家園同義。在當今藝術終結的時代，何處是繪畫的家園？對家園的探問就是還鄉，回返家鄉本源的意思。海德格爾 (Martin Heidegger) 說：

本源指的是一件東西從何而來，通過甚麼它是其所是，並且如其所是；使某物是甚麼及如何的那個東西，我們稱為某物的本質。物的本源乃是這東西的本質之源。

海氏從這裏開始討論藝術作品的本源。也是藝術的本源，畫家的本源。

居家是家居的動詞，唯有居家才有在家之感。

我愈來愈感到在家的寧靜。「我愛其靜，寤寐交揮。」(陶淵明)

「家居物事」之「物」是純然之物。「何謂物？」寫過《物畫論》的畫家德朗 (André Derain) 這樣提問。

「何謂物？」海德格爾曾說古語中稱為「物」的東西有聚集、招集的意

思。他以橋為例，橋架在溪水上聯結兩岸，將兩岸的風景帶給溪流，風和日麗，溪水平緩歡快地流淌，風雨大作或冰雪消融，洪水洶湧而至，沖擊橋墩，橋期候着上蒼無常多變，橋又讓人從此岸走向彼岸，讓終有一死者走到終極的另一世界，走到永恆的諸神面前。橋之為物，將天、地、神、人「四重性」聚集到自身中來。物為自己築造一個世界，詩意地栖居而成其本質顯現出來，同時返身隱匿庇護於其中。這種物的隱與顯的存在方式，其實就是自然之道。海德格爾在〈藝術作品的本源〉(“The Origin of the Work of Art”) 用來解釋藝術的真理。古老中國人也說過，「畫可通道」、「山水以形媚道」。

我開始畫在桌上那個有時用來插花的古瓶。之前，從沒有想過有一天會將它入畫。儘管它有着經過幾世幾代工匠傳承和提煉而成的幾乎完美的形式，有着由於歲月悠長而積厚流光、澄淨華滋的釉彩質地。有人說古物不宜入畫，信乎？假若繪畫只是單純模仿形而下的形質，那麼對於接近完美形質的古瓶，的確無須多此一畫。不過，繪畫再現的不是在者，而

是在者的存在，是在者如何「顯現自身」、「公開自身」。當我們說看見某物，意思就是看見它「顯現自身」，這裏「看」與「存在」是同義詞。（古希臘詞 *eidos* 和 *idea* 有「形式」、「理念」、「本質」的意思，也是派生自動詞「觀看」，*idein*。）

外頭正在下雨，屋內的光線昏暗得已經不宜工作，正感無所事事、無聊寂寞之際，偶爾看見昏暗之中，光滑的紅木桌面，泛着幽幽的光，宛如夜的池塘。桌子上的古瓶彷彿懸浮在水面上，瓶子口沿上閃着一點反光，漸趨朦朧之際僅夠照亮自身，從陰暗的遮蔽中顯現出來。記得《莊子·齊物論》中說的「滑疑之耀」的神秘之光，它對人最是誘惑。這誘惑並非來自確實不疑的顯現；恰恰相反，而是它的不確定性，不斷生成及不斷流變的存在本性。如何將看見的現象描畫下來，並遵循着柏拉圖的教示：「給不確定者以確定。」

柏拉圖認為只有穩定性和普遍性才能體現常態，才能理解和表現事物對象。「給不確定者以確定」，對此，西方傳統繪畫往往依靠某種概念、法則作為基本的前提來實現。但我的方法來自塞尚 (Paul Cézanne)，它否定上述前提，堅持在直觀之中將瓶子本身「從遮蔽中敞開的顯現」的現象，構成一種結構的形式——像水晶球，在流變不居的混沌包圍之中，是純規則性幾何結構的澄明之結晶。這是藝術作為精神秩序化的承諾。不過無論話怎麼說，我總是覺得有點意猶未盡。也許它的確表達了確定者，結構形式也可以體現整體性無盡活力，但它並不能給我們感覺到不可見之神秘，那種「此中有真意，欲說已忘言」之玄妙。

相隔不久，我又重畫了一次桌子上的古瓶。這次我嘗試「還給確定者以不確定」的描繪，儘管我懷疑這是否能夠達到的表現。

我半躺在沙發上側眼斜瞥那邊桌子上的古瓶，視點太低顯得瓶子高高在上，肅穆莊重。不過這種情景並沒有維持太久，半躺着還要側眼斜瞥本來就不是人慣常的觀看方式。試想一下踩到蕉皮將倒未倒之際看見的東西吧！這種方式看見的景象，儘管陌生卻更為本真。不過，這種側眼斜瞥的方式看見的物事會顯得恍兮惚兮，顯得流變不安、詭詐易變。同時，讓某物確切顯現的虛無空曠之境，也是某物從那裏逃之夭夭，消失隱匿的所在。對於這種無常性的「畏」，一直是我繪畫的衝動。值得注意的是，它與十七世紀荷蘭靜物畫通過華美器物、甲蟲蝴蝶、開始腐爛的水果，來象徵榮華如夢、生命苦短的 *Vanitar*「虛榮之圖」中的無常性絕不相同。後者是「一種對世俗生活境遇的徹底否定」，而前者是存在發生的本源現象。它也不同於馬拉美 (Stephane Mallarme) 詩中那個空空的瓶子，在黃昏中等待母親情人的玫瑰的想像之物。倒是更切近艾略特 (T. S. Eliot) 在《燒毀的諾頓》(“Burnt Norton”) 詩中所說：「那樣地寂靜，像中國瓶，在寂靜中永恆地動。」

問題仍得回到繪畫上來，如何才能還給確定者以不確定性？或者說，如何才能令不可見、不在場者，即海德格爾說的「真理的非真理性」的東西，在靜止的畫面上呈顯出來？有這種畫法嗎？應該將視覺逼進它無能為力進入的虛無的無何有之鄉嗎？重覆70年代「極限藝術」，那些總是「白茫茫一遍真乾淨」的水清無魚、了無生趣的「白畫」嗎？而中國傳統繪畫中本

來是「此處無聲勝有聲」的絕妙的「留白」，而今也早已變成有事無事，可說不可說，一概「留白」的現成模式、陳腔濫調。

確定與不確定，實存與虛無，隱蔽與顯現，可見與不可見，在場與不在場。總而言之，一切極端之地都是終結之地。然而，如果我們能夠做到「不住兩邊」地在這兩極之間歸去來今，將兩極之地的消息溝通轉換，就像古希臘人的祭神活動中，以及古中國人的「禮」的儀式中，所做到的天地神人交合相通。因而可以看見本來莫測而不可知的神聖，仍然作為不可知者在天穹敞開中現身那樣，我們不是可以在繪畫中「給確定者以不確定」的再現嗎？

在繪畫中，我採用稱為「抹去重畫」的方法，將畫下來的抹去，重畫，再抹去……。這「一抹」如風掃蕩一切現成之象和技術手段；這「一抹」讓在場者變成不在場者，卻保留了曾經在場的痕迹。或者說是一種「不在場的顯現」。究其底，在反反覆覆的抹去重畫之中，最重要的是，在兩極之間的空間變得「感性的豐滿」和「存在的充溢」。賈克梅第 (Alberto Giacometti) 曾經說過：「繪畫之真在於實存與虛無之間。」

離上次畫古瓶相隔半年，今天畫第三張。我之所以反覆描畫同一題材，是意圖將直觀中看見的無限豐富、無限的可能性的東西描畫下來，將豐富的「差異」聚集到一種原初的同一之存在中。同一並非單純一致的相同，它恰恰是「只在差異的實現和定位之中，同一的聚集性質才得以顯現」。差異與同一、確定與不確定，無論如何古瓶還是古瓶，繪畫終究是將古瓶在它的存在中真實地還原顯現出來。

在家的寧靜，像陳酒那樣澄清醇厚，令人沉醉。晨光從窗外進來，輕輕地落在素牆上，喚起了屋子裏光的蘇醒。「有所照亮的光的蘇醒，是一切事件中最寂靜的事件」。古瓶在光的蘇醒的澄明中寧靜顯露。在這裏，光是一種寂靜之音，它召喚物是其所是地顯現而又親密聚集到一體來。光照在瓶子的圓口上，一邊是幽幽的投影，受光那邊像一彎月亮懸掛在破曉的澄朗清冷的天穹上，那樣地寂靜。我正處身於這樣的奇妙時刻，原先的視覺發生了與聽覺的轉換——，我看着瓶口上的高光點正在輕輕地敲擊瓶子，發出清脆的瓷聲，聲音漸響，與張開的瓶口透着「OM」的轟鳴之音合在一起，聽誰說過這是「原生的聲音」。中國人也說：「空恆寂寥，物自生聽。」海德格爾說：「寂靜的轟鳴」、「寂靜之音」。可見清朝畫家石濤將「看畫」叫作「聽畫」是有道理的。德文中「聽」與「歸屬」同一詞根，似乎暗喻唯有傾聽，才是「寂靜之音」本真的應合與歸屬。

末了，關於古瓶顯現之描繪，總起來說，第一幅畫「給不確定者以確定」，傾向於事物的顯性；第二幅畫「還確定者以不確定」，傾定於事物的隱性；第三幅畫，讓其存在，如其所是，泰然處之的如實描畫。所謂「取語甚直，計思匪深，忽逢幽人，如見道心」(司空圖：《二十四詩品》)。

於是，繪畫作為本真的承諾，還原的瓶子依然是瓶子，有點「看山還是山，看水還是水」的意思吧！不過，正如歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 所言：「並非總是非得把真實體現出來，如果真實是富於靈氣地四處瀰漫，並且產生出符合一致的效果，如果真實宛若鐘聲莊重而親切地播揚在空氣中，這就夠了。」

族群認同

——「台獨」的主要動力

• 薛 力

台獨的主要動力是台灣人的族群認同。現在流行的基於自由主義、現實主義和意識形態的解釋都只說出了台灣問題的次要原因。在一定條件下，文化上的族群認同會導致對主權的追求。從這一視野，我們將很容易理解近二十年來兩岸關係的互動與台灣政局的演化，並有助預測台灣未來的政治走向。

隨着台灣執政當局由國民黨變為民進黨，台灣問題的內涵也經歷了一些變化。在兩蔣時期，爭論的是兩岸哪一方主導統一；而在李—陳時期，則是台灣鬧獨立且愈演愈烈。這時台灣獨立訴諸所謂國家認同（或曰政治認同），其基礎是台灣人的族群認同（或曰文化認同）。台灣人形成新的國家認同的標誌有二：1999年，李登輝的「兩國論」和民進黨的《台灣前途決議文》^①。

台灣人族群認同形成的過程源遠流長、原因複雜。80年代之後這一問題顯性化，在多種因素的作用下日益發展，在80、90年代演化為新的國家認同。換言之，台獨的主要動力是台灣人^②的族群認同。筆者認為，現在流行的基於自由主義、現實主義和意識形態的解釋，都只說出了台灣問題的次要原因。文化上的族群認同會表

現為政治上的訴求，在一定條件下，會導致對主權的追求。從這一視野，我們將很容易理解近二十年來兩岸關係的互動與台灣政局的演化，並有助預測台灣未來的政治走向。

日本人從1895年起統治台灣五十一年。日治時期，佔領者為了獲取長遠利益，對台灣的統治手法不同於在朝鮮等其他殖民地，而是有套經營、開發台灣的計劃。1898年兒玉源太郎任台灣總督、後藤新平任民政長官後，即改變此前對台灣人的反抗一味強力鎮壓的做法。「政治上，採取懷柔政策，召開鄉典會、揚文會，頒發紳章以籠絡地方士紳；社會政策上，『尊重舊俗』，對台灣社會固有的風俗習慣予以保留和一定的尊重，恢復保甲制度；對軍事反抗力量以『招撫』為主」^③。他們在台灣提倡日台同化、推行民選議員運動；利用當地

* 感謝清華大學國際問題研究所邢悅博士在此文寫作過程中的指點，文中不當之處由筆者負責。此文是壓縮稿，全文將在《二十一世紀》網絡版刊出。需要說明的是，運用國關理論分析台灣問題，絲毫不意味着筆者認為台灣問題是國際問題，而是希望用一種新的理論視野，加深對相關問題的認識與把握。



的士紳人物，允許台灣人創辦自己的報紙《台灣民報》。給地方士紳以尊重和禮遇，容忍部分人保留漢名、著漢裝。推廣教育，鼓勵青年學生到日本深造，致使「1942年台灣成年男女分別有54%和43%可用日語應付日常事務」^④。除了大力鼓勵日資產業到台灣發展外，「1930年起積極推進台灣的工業化進程，特別發展與軍需相關的產業(如有色金屬產業)和基礎設施(道路、橋樑、港口、機場等)」^⑤。

凡此種種，客觀上弱化、瓦解了台灣人的抵抗意識。到日本統治後期，相當部分知識份子自覺不自覺的形成了「皇民意識」，甚至出現了一批認同日本的「皇民文學」作品。陳映真對此有精妙的述評^⑥：

否定、鄙視、憎恨被殖民台灣人(中國人)的主體性，把自己改造成日本人，使自己像一個日本人那樣地生活、思考、並且像一個日本人那樣地效忠和崇敬日本天皇，終於做為日本人而效死——這就是40年代台灣皇民文學主題的真髓。

有相當多受日化教育者到政府機關工作。這一部分知識份子已經疏離中國認同，他們或傾向於認同大和民族，或像吳濁流的《亞細亞的孤兒》所宣示的：自己是被中日兩個亞洲大國拋棄的孤兒。這就為以後建構台灣的族群認同埋下了伏筆，或者說，台灣人的族群認同萌芽於日本殖民統治後期。

二戰結束，日本投降後撤離台灣，本來是強化台灣人認同中國的好時機，遺憾的是，在大陸一敗塗地的國民黨沒能利用這一時機，反而因國民黨「劫收」大員的表現激發了1947年的「二二八」事件。國民黨血腥鎮壓給台灣人造成強烈的印象：外來人都不可信，蔣介石比日本人還殘酷。這是台灣人構建自己的族群認同的一大轉折點^⑦。在國民黨接手台灣的最初幾年，台灣民眾總體生活水平也有所下降。國民黨帶去的百多萬人只佔人口少數(1946年台灣總人口為624萬，1949年增至753.8萬)，卻佔據了黨、政、軍、法各部門的絕大部分職務，尤其是中高級職務，台灣本省人極少獲得進入政府機構工作的機

日本殖民統治後期，相當部分的台灣知識份子形成了「皇民意識」。二戰結束後日本撤離台灣，可惜國民黨沒能利用這一時機強化台灣人認同中國，反而激發了「二二八」事件，國民黨鎮壓給台灣人的印象是：蔣介石比日本人還殘酷。這是台灣人構建自己的族群認同的一大轉折點。圖為「二二八」事件當天台北火車站前的騷亂情況。

1986年民進黨成立，台獨的重心轉入台灣島內，「洋獨」、「土獨」匯流。蔣經國晚年解除戒嚴，開放黨禁報禁，大量提拔本省人，推行省級以下立法司法行政三部門的選舉，這些措施既促進了台灣政治的民主化，也使得長期壓抑着的省籍矛盾表面化，因為台灣的民主化過程，相當程度上是建構在族群間的意識衝突上。

會^⑧。這無疑強化了台灣人對「外省人」的不滿。他們把1945年後到台灣去的大陸人稱為「外省豬」，即強烈彰顯了對外省人的不滿。

雖然台獨勢力在台灣島內遭到國民黨壓制，但那些在日本、美國的台灣知識份子則組織起來，通過建構族群認同來推動台獨。他們多是日本統治台灣五十年培育出來、具有「皇民意識」知識份子。由於日台經濟文化交流密切、人員大量往來，40年代台灣人旅居海外的人數以日本最多，達兩萬多人。所以早期海外台獨活動的中心在日本，其中以廖文毅、廖文奎、吳振南、史明等最為活躍。

60年代後海外台獨的重心轉到美國，其基礎是台灣留美學生、學者與移居美國的台灣中產階級。與日本的皇民化台獨不同，他們反思台獨活動的基本思想和做法，不以向美國請願的方式活動為主，而是提出建立自己的實力及獨立運動是群眾運動，甚至必須不惜流血，醞釀成立全球性「台灣獨立聯盟」。不過，他們因執行「暴力革命」路線而被美國視作暴力恐怖組織，於是調整策略，而彭明敏等人主張的「以務實、民主、合法的途徑追求台獨」路線為大多數海外台獨份子接受。他們通過遊說美國國會、動員教會力量等，在美國形成了一股相當強大的台獨支持勢力。他們針對蔣家父子的專制統治，根據美國的情況，將台獨目標包裝成追求人權、民主和自由。在台灣前途問題上採取「創造性曖昧」的策略，提出「住民自決」的主張。陳少廷等人搞的「住民自決論」挑動省籍矛盾，強化本省人的族群認同，排斥外省人。由於有不少法學家參與創建這

一理論，使它成了台獨的主要理論依據之一。

宗教力量的作用也值得一提，尤其是有二十萬會員的台灣基督教長老會(URM)，訓練出不少「台獨頂尖人物」。他們先是成為民進黨內急獨勢力「基本教義派」主力，後又成為「台聯黨」的骨幹。台獨份子的這些活動，大大促進了本省人的集體身份認同，有助於實現他們的目標——台灣獨立。

在台灣島內，台灣本省人在族群認同上的訴求，因國民黨高壓政策而表現為零星或間接的台獨活動形式。如《自由中國》雜誌與雷震案等，從表面上看不過是反抗國民黨獨裁統治，追求民主與自由，但我的分析是：

(1) 反對國民黨這一專制的「外來政權」，很容易與建構台灣族群認同的訴求互相激盪，如沒有反抗外在壓力，族群認同的形成將是非常長期的過程。

(2) 這些事件的參與者中，許多人後來成了台獨的中堅人物，他們在族群認同上的訴求有個由暗到明的過程。

(3) 在國民黨以戒嚴法統治台灣期間，尤其是60年代的「政治冰封期」，島內台獨訴求不可能像海外那樣直接表達出來，而追求公民的言論自由、為民眾爭取權利則是現實的選擇，有助於爭取民心。這些活動也可以為台獨勢力積累社會資本。

以1986年民主進步黨成立為標誌，台獨的重心轉入台灣島內，「洋獨」、「土獨」匯流。蔣經國晚年力排眾議解除戒嚴，開放黨禁報禁，大量提拔本省人，推行省級以下立法司法行政三部門的選舉，這些措施既促進

了台灣政治的民主化，也使得長期壓抑着的省籍矛盾表面化。因為「台灣的民主化過程，相當程度上是建構在族群間的意識衝突上」^⑨，外省人、本省人各自的族群認同，在選舉過程中得以強化^⑩。

李登輝上台後，台獨勢力更加有系統、有步驟地排斥「統派」力量，統派的言行被歸結為「不愛台灣」，並推進「去中國化」。民進黨在1986年9月28日成立時就將「台獨」列入黨章。2000年民進黨候選人陳水扁上台，在2001年的「立委」選舉中，泛綠陣營贏得立法院225席中的104席^⑪。按省籍劃分，本省籍190名，佔84.44%；外省籍35名（其中1名來自金門，8名是「海外立委」）^⑫，與台灣本外省人口比例相當吻合（2,300萬台灣人口的組成為：福佬人加客家人佔86%，原住民佔2%，外省人佔12%）。這昭示着台灣人已經成了島內政治生活的主流，由外省人擔任「總統」、「立法院長」已難以被接受。

我們應當注意到：在台灣的政治術語中，「民主化」與「本土化」常常十分相關。在民進黨基層支持者的觀念中，是將台獨與出頭天、民主等同起來^⑬。外省人很少支持民進黨。省籍矛盾在選舉時更為突出，這一點在1989年的選舉中表現得特別典型。應該指出的是：國民黨的支持者中包括了相當多的本省人，牽制着國民黨，只能選擇「穩健」的政策——維持現狀、緩獨。因此不能簡單認為支持國民黨的人的族群認同是傾向於外省人。

尤其需要注意的是：隨着老一代陸續淡出政治，新增加的年輕選民有80%認同台灣。新黨現已泡沫化，以推進「一國兩制」為競選口號的李敖得

票率不到1%。這些事實都顯示：主張統一特別是盡早統一的意識已趨於邊緣化，主流群體的爭論演化為維持現狀、緩獨、急獨三派之間的較量。

綜上所述，可以認為：本省人已經成為台灣政治生活的主體，文化意義上的族群認同已經轉化為政治意義上的國家認同，即，新的「國家認同」已經初步確立。其表現為：認為自己是「台灣人」的比例從1989年的16%上升到62%，認為是「中國人」的從1989年的52%降到19%^⑭。所謂新台灣人不是一個新民族，而是由來源不同的幾個「次族群」融合的新族群。經濟發展、自我意識的增強、對自由民主的信仰等等合力作用，致使台灣人要求建立具有「維斯特伐利亞合法性」的國家。

筆者的觀點是：台獨的原因是複合的，但族群認同是主要原因。換句話說，構成台獨的充分必要條件是複合的，其中族群認同是首要條件。即使美國軍事支持這一台獨的重要動力，也已變得與台灣人的族群認同密切相關。90年代以來，美國支持台灣的原因中，民主價值認同的成分在逐步上升^⑮。「三二〇公投」就是台灣打的「民主牌」。在台灣人族群認同中，尤其在年輕人中，對「民主自由」的價值認同是重要的一個方面。

必須說明的是：學術分析與政治觀點是兩回事。上述分析絲毫不意味着筆者認為台獨具有正當性或認為台獨是無可逆轉。我們知道，在聯合國的193個會員國中，只有大約10%是由單一族群組成的，其餘90%國家由多個族群構成。這說明多族群國家在當今的民族國家體系內具有完全的合法性。沒有任何國家的中央（聯邦）政府會坐視國家分裂，維護國家統一、促進國家繁榮是各國政府的首要職

老一代陸續淡出政治，新增加的年輕選民有80%認同台灣，新黨現已泡沫化，以推進「一國兩制」為競選口號的李敖得票率不到1%。這些事實都顯示：主張統一的意識已趨於邊緣化，主流群體的爭論演化為維持現狀、緩獨、急獨三派之間的較量。

責。筆者認為，大陸近二十年來在處理台灣問題上的政策效果欠佳，不能不說與大陸在台灣問題分析、判斷上的失誤有關。因為只有在準確地認識台獨的來由和機制，我們才有可能形成富有成效的打擊、削弱台獨的戰略，才有可能實現祖國統一。

註釋

① 以1999年5月陳水扁主導民進黨通過《台灣前途決議文》，7月李登輝提出「兩國論」為標誌，台灣「朝野」兩黨政治勢力在台灣新國家認同上達成「共識」，以後不過是具體實施的問題。他們在2000年台灣「大選」前夕作出這樣重大的宣示，當然是事前權衡了其民意基礎和對選舉的影響，認為這樣做符合主流民意，有助於獲取更多選票。當然，對李登輝來說還有另外一層考慮：為下一步分裂國民黨埋下伏筆。

② 本文的台灣人指台灣本省人。一般而言，1945年之前在台灣的居民及其後代為本省人，1945年之後去的居民及其後代為外省人。本外省人通婚所生後代身份劃分從父親。台灣本省人包括三部分：福佬人（福建各地去的移民後代）、客家人、原住民。

③ 陳小沖：〈日據初期台灣人民抗日武裝鬥爭中「歸順」問題初探〉，《台灣研究集刊》，2002年第4期，頁66。

④ 王曉波：《台灣的殖民地傷痕》（台北：帕米爾書店，1985），頁107。轉引自陳奉林：〈關於日本與台灣關係的一些思考〉，《台灣研究》季刊，2002年第3期，頁71。

⑤ 陳奉林：〈關於日本與台灣關係的一些思考〉，頁71。

⑥ 方孝謙：〈日據後期本島人的兩極認同〉，《台灣社會研究》季刊，2001年6月號，頁185-223。

⑦ 比較公認的看法是：「二二八」事件是個轉折點，台灣人族群認同

由此初步確立。國民黨後來為此事平反道歉，也印證了這一事件的特別意義。參見麥克法夸爾（Roderick MacFarquhar）、費正清（John King Fairbank）編：《劍橋中華人民共和國史：中國革命內部的革命（1966-1982）》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁876-77。關於「二二八」事件後四十年，國民黨對此初步予以平反道歉，見2002年5月13日搜狐網消息，<http://zhengzhou.news.sohu.com/news/67/33/news200833367.shtml>。

⑧ 王藝生：《台灣史話》（北京：中國青年出版社，1955），頁95-105，及倪健中主編：《台灣禍福：梳理大陸與大洋之間的歷史流變》，上冊（北京：中國社會科學出版社，1996），頁525-28。

⑨ 《中國時報》（台灣），1998年6月5日。轉引自陳孔立：〈台灣政治的「省籍—族群—本土化」研究模式〉，《台灣研究集刊》，2002年第2期，頁3。

⑩ 胡克威：〈台灣民主化階段中階級背景與投票行為關係的探討〉，載劉兆佳等編：《市場、階級與政治：變遷中的華人社會》（香港：香港中文大學香港亞太研究所，2000），頁413-27。

⑪⑫ 陳孔立：〈台灣政治的「省籍—族群—本土化」研究模式〉，頁5：5。

⑬ 范希周：〈現階段民進黨大陸政策分析〉，《台灣研究集刊》，2002年第4期，頁20。

⑭ Philip P. Pan, "New National Identity Emerges in Taiwan: Culture Shifting away from Mainland", *Washington Post*, 2 January 2004.

⑮ 加州大學聖迭戈分校全球衝突與合作研究所主任、著名中國問題專家謝淑麗（Susan L. Shirk）即表示，普通美國人現在對台灣的想法是：那兒跟我們一樣，實行民主制度。

薛力 清華大學國際問題研究所研究生，曾在《戰略與管理》、《世界經濟與政治》等刊物發表文章。

民進黨的對美作為 (2000-2004)

——游擊式的外交操作

● 梁 忠

依現實主義觀點，台灣是被美國政策制約的客體。但從現實狀況來看卻並非如此，台灣對美外交、因應美國的外交政策，是以自身邏輯來思考運作的。因此，台灣有時不但不像外界所設想的被動，反而主導了議題。由此觀點出發，本文將分析在2000-2004年間的台美互動中，台灣的策略與思維。

一 民進黨外交決策的特色

在探討民進黨對美政策前，必須先了解台灣的法制架構、政治環境，並檢視兩者結合後的特性，才能掌握民進黨的對美思維。

台灣外交決策機制可分為兩個層次。從法理角度來看，決策集中在總統府、行政院以及外交部。前者制定外交策略，後兩者提供信息與執行。若從廣義角度，則包括執政黨中常

會、立法院、國家安全體系、經貿單位、反對黨及新聞媒體等許多單位，都可以影響外交決策。但最後決策是在以總統為核心的密閉組織內完成，其他勢力難以制約。至於理應發揮制衡作用的立法院，則極為弱勢。

雖然民進黨長期批評國民黨，但民進黨本身也是排他、高度集權於黨中央的準列寧式政黨。由於民進黨在2000年以前從未執政，其權力核心以立法委員、各縣市首長為主，無法深入至軍隊、文官系統，從能力來說是個未成熟的政黨。值得強調的是，台灣各政黨間的差異是在統獨訴求，其他訴求並無明顯差異。

至於民進黨的主要訴求——台獨，歷來支持度均在三四成左右徘徊。為擴大支持者，其策略主要以動員族群為基調；外交方面則主要是凸顯台灣的主體性。

國民黨時期，領導人集黨政軍權力於一身，外交政策相對穩定。民進

依現實主義觀點，台灣是被美國政策制約的客體。但從現實狀況來看卻並非如此，台灣的對美外交是以自身邏輯來思考運作的。因此，台灣有時不但不像外界所設想的被動，反而主導了議題。民進黨為擴大支持者，其策略主要以動員族群為基調，外交方面則主要是凸顯台灣的主體性。

* 本文是壓縮稿，全文將在《二十一世紀》網絡版刊出。

黨執政後，雖然領導人可支配外交決策，但實際上陳水扁不諳外交運作，身旁又無充足人才。文官中許多人與其意識形態迥異，行政較為消極被動。民進黨的外交特色是常把外交當作動員工具。此外，在立法院內，執政民進黨所佔席次較少，在野黨可利用席次優勢，杯葛與外交政策有關的重要議案。

二 各時期民進黨政府的對美思維與作法

(一) 上台初期的對美思維

以往的美台關係，類似美日間那種保護者與被保護者的角色。在李登輝任期末期，美方對台灣的安全承諾，被利用為台獨的後盾。此時美國的角色除保護者外，還必須遏止台灣獨立。布什當選後，美國對華政策隨之轉變，對台戰略思考也有所調整。此政策變化與民進黨政府的「拒統暫不獨」有重疊之處。

以往台灣與美國間的關係，類似美日間那種保護者與被保護者的角色。在李登輝任期末期，演變為拒統、積極台獨。美方對台灣的安全承諾，被利用為台獨的後盾。此時美國利益也面臨挑戰，其角色除保護者外，還必須遏止台灣獨立。

民進黨上台後，其台獨目標也面臨壓力。若在中美關係良好的形勢下，主張台獨就可能失去美國支持。儘管如此，民進黨政府仍認為，美國還是可以扮演平衡、穩定者的角色。其在這時期的主要任務，是消除美國疑慮，避免美國因不信任民進黨而祭出「新三不」。或希望美國在提出「新三不」時，加入「不同意中共武力解決台灣問題」，成為「新四不」。

上述思維，可從陳水扁2000年的就職演說的內容看出。陳水扁自言，擬定演說內容時曾特地與美國協商，並試圖令美國滿意和接受。演說一改選前基調，試圖緩和兩岸緊張關係。陳水扁說，只要大陸無意對台動武，保證任期內不會宣布獨立、更改國

號、推動兩國論入憲、推動改變現狀的統獨公投，也沒有廢除國統綱領與國統會的問題。

(二) 搭上保守主義順風車

2000年布什 (George W. Bush) 當選美國總統後，美國對中國政策也隨之轉變，對台灣戰略思考也有所調整。此政策變化與民進黨政府的「拒統暫不獨」有重疊之處。台灣外交部在當年《外交年鑑》中評估：「台美關係已然呈現與克林頓時期迥異的正面發展，台美間的溝通亦呈現前所未有的順暢」、「雙邊交往氣氛更見改善，對我正面作為越趨明顯」。

當年台灣外交工作的重點，是化被動為主動，以台灣的機動性與靈活性，創造「以小博大」的戰略空間，以和平安全、經貿利益及民主人權等共同價值來做綜合策略考量，美國當然是其重點對象。但民進黨也了解，美國再怎麼向台灣傾斜，還是受到中國大陸的制約。陳水扁只希望美國在「做法上，可以努力、可以爭取、可以改變」，「實際作為，特別是態度能有所不同」。

在具體操作的戰術上，除加強與美國行政、立法部門溝通，還以各種迂迴的方式，在技術層面挑戰美國「一個中國」的模糊地帶。另一方面，以機動、游擊的方式，操作議題影響美國輿論。或藉遊說、採購等方式拉攏利益團體，令美國支持台灣；或是不得不支持台灣。以下列舉此時期民進黨的對美作為和採取的策略。

1、過境外交

民進黨執政後政績乏善可陳，無法提升其政治資本。於是，操作浮面

外交議題，是增加政治資本的最佳途徑。由於美國是台灣最受外界矚目的舞台，只要有些許動作，都可對內詮釋為「外交突破」。過境外交為此策略的典型。

就美國而言，歡迎或不歡迎誰來訪，希望來訪人員只進行參訪或洽公，都是其內政問題。但1995年李登輝訪美引起空前緊張後，台灣領導人過境已不只是美國的內政，還成了政治意義極大的議題。該次事件後，美國特地修改公共法，規範台灣領導人訪美的相關規定。修改後的公共法規定，除被美國入境法列為「可排除在外」，或是「國務卿認為會損及美國的重要外交利益」的對象外，都可入境。

這樣的規定對台灣來說是形同虛設。因為如果國務卿援引規定拒絕台灣領導人入境，就「要知會參眾兩院的司法及外交委員會主席，並解釋其決定」。國會遊說是台灣的強項，國務院拒絕台灣領導人入境的決定，勢難在國會過關。由此看來，雖然過境實質意義不大，但卻可運用為博取民意的利器。若美國當局在入境後冷淡對之，又可以「受到北京打壓」來對內動員；若是入境後熱情待之，則可以「重大突破」、「關係提升」來作宣傳。

在陳水扁自述「外交突破」時，其邏輯是：對美關係＝過境受到的待遇。他認為2001年，布什當局在原先的「舒適、安全、便利」中增加了「尊嚴」一項，這就是台美關係漸入佳境的證明。由於訪美所造成的效果極佳，因此民進黨政府把遊說美國，讓領導人過境美國時，可停留幾個點、受到何種待遇，當作重要的對美工作。

2、反恐議題

台灣與中東地區並無意識形態的矛盾，也沒有恐怖份子襲擊的疑慮。美國遭「九一一」襲擊時，民進黨政府立刻表態支持美國。背後原因是藉由清晰表態換取美國信賴，並博取更大的國際空間。

「九一一」事件後，陳水扁立即召集國安局思考幾項工作目標，除了「提升台灣反恐能力」外，還要「趁機提升台美合作關係」、「藉反恐事件，加入國際組織」。因此，美國攻打阿富汗後，民進黨政府就立刻捐贈物資，經由美國轉至阿富汗。陳水扁評估「儘管數量不大、金額不多，但美國政府對這份心意感受很深，感受在心頭」。此外，行政院長張俊雄也要求降半旗表示哀悼；外交部長田弘茂表示，美國是全世界對台灣最友好的國家，只有美國願意且有能力的幫助台灣。因此，美國遭逢重大危難的時刻，台灣將義不容辭和美國站在一起。

民進黨還參照聯合國各項反恐怖公約與精神，通過多項法律，加強與其他國家情報交流、刑事調查。當年9月份在美國發起下，聯合國安理會分別通過1368、1373號決議，民進黨政府表明堅定支持這些決議。對於台灣的迅速表態，美國也予以回報，把台灣在「九一一」事件反恐行動中的貢獻，即「中華民國依據聯合國安理會1373號決議文執行反恐怖主義行動之相關作為」，代轉聯合國並列入正式記錄。這換到了所謂的「國際空間」。

3、自由貿易協定(FTA) 議題

從貿易流量來看，中國大陸早已取代美國成為台灣最大的進出口市

1995年李登輝訪美引起空前緊張後，台灣領導人過境已不只是美國的內政問題，還成了政治意義極大的議題。對台灣來說，過境美國是博取民意的利器。若美國當局在入境後冷淡對之，就可以「受到北京打壓」對內動員；若是熱情待之，則可以「重大突破」、「關係提升」來作宣傳。

台灣加入WTO後，各經濟體間能互相簽署FTA的規定，成為民進黨政府運用的戰術工具。若能與美國簽署FTA，在經濟上可減輕對大陸的依賴，在政治上，則可與美建立更密切的關係。由於民進黨政府與美簽署FTA純粹是政治考量，因此美國也抓準台灣的心態獅子大開口。最後因在農產品開放、知識產權保護執行等問題未能達成協議，雙方不歡而散。

場。這種趨勢對民進黨的台獨主張產生極大壓力。從純利益的角度來看，兩岸產業形態分工清晰，最適合簽署FTA。但陳水扁心中所想的，卻是擺脫對大陸的依賴。

台灣加入WTO後，各經濟體之間可以簽署FTA的規定，也成為民進黨政府運用的戰術工具。美國與台灣經貿交流密切，又希望遏制中國大陸。若能與美國簽署FTA，在經濟上可減輕對大陸的依賴，在政治上，則可與美建立更密切的關係。陳水扁在2002年集合黨政務幹部的「大溪會議」，即宣布將以美台FTA為重要目標。與美洽簽FTA，成為該年度台灣的外交重點。

政策出台後，駐美代表處也着手推動。美國國際貿易委員會(ITC)於5月13日舉行公聽會，並於17日派員調查訪談和搜集資料。ITC在10月21日提出的報告中認為，若台美簽署FTA，對雙方都不會有明顯好處。美方評估，唯有台灣改善金融、企業管理等方面的非關稅壁壘，貿易額才可能會有比較多的增長。

雖然沒有明顯的經濟利益，但民進黨卻一再對內宣稱台美FTA的必要性。甚至外交部在向立法院報告中還說，ITC報告「正面」的指出，若簽訂台美貿易協定，雙邊貿易總額將會明顯增加，這顯然歪曲了報告的原意。

由於民進黨政府與美簽署FTA純粹是政治考量，因此美國也抓準台灣的心態獅子大開口，提出加強保護知識產權、開放稻米和電信市場、藥品核價及新藥檢驗程序等議題。特別是在知識產權問題上，通過了極為嚴苛的著作權法。除知識產權外，美國也要求台灣加速開放農產品市場，若依

數同意，將讓加入WTO之後已受到衝擊的農業受到二度傷害，其他各種產業也將被迫加速自由化，影響層面既深且廣。最後因在農產品開放、知識產權保護執行等問題未能達成協議，雙方不歡而散。

從上述可看出，民進黨政府對美經貿政策並不是「在商言商」，而是完全以政治掛帥。就算以政治干預經濟，最後依然沒換到美國的FTA。2003年11月，美台商會主席、前美國國防部長柯恩(William Cohen)訪問台灣時明確表示，台灣不開放農產品、資訊產業、製藥業，並有效處理知識產權等議題，未來二十四個月美國也不可能簽署FTA。

4、世界衛生組織(WHO) 議題

近年台灣加入WHO的議題受到各界關注。但早在1997年章孝嚴任外長時，WHO大會就是台灣的外交戰場之一。不同的是，民進黨上台後採取了新的戰術，即不挑戰一個中國原則，改為以「衛生實體」(health entity)名義申請。適逢美國對台政策調整，布什支持台灣加入國際組織。參議員穆考斯基(Frank Murkowski)也提出建議，布什表態「應該讓台灣的聲音在國際組織上被聽到」，國會通過相關法規，要求幫助台灣取得WHO觀察員地位，並由出席WHO的代表在當年執行。

這是美國少見的表態，2003年加入WHO的議題在台灣動員得沸沸揚揚。因美國在會前表示將「非常清楚的表達，讓所有參與者知道我們的立場」，歐盟、日本等國也表示將跟隨美國立場，再加上當年爆發SARS，台灣加入WHO的訴求頗獲國際同

情，成為觀察員即將成真。但美國在WHO大會上臨陣退縮，沒有全力支持。雖然結果與往年相同，但在政治運作下，此事被當作議題大肆炒作，成為政治動員的最佳話題。若通過，可以解釋為「外交突破」，若不成功，則可說是北京打壓，兩者皆可得分。

5、軍售議題

討論台美關係時，軍售議題是重要的焦點。外界看待此事時，多認為美國是為了協助台灣自衛、牽制大陸的發展，才軍售給台灣。台灣則藉由購買大批軍火，一方面與美國保持一種準軍事同盟關係，一方面可讓美國軍火商成為台方最積極的說客。

從旁觀者的角度，「台灣政府＝領導人＝軍隊」、「領導人＝戰略構想＝向美軍購策略」，但這種公式從邏輯上看不一定能成立。

在2002年台灣通過並實施「國防二法」（《國防法》、《國防部組織法》）後，對軍購已有較明確規定，需按章辦事；而2001年4月布什政府允諾台灣軍購不用每年審批，有需要即可申請。外界均認為這代表台美關係升溫。民進黨政府也把此當作政績，聲稱是執政後一大突破。

政策出台後，表面上看來美國拼命要賣、台灣拼命答應，但在美國開列的清單中，台灣軍方想買的潛艦，由於當初美國估計失誤，在整合歐洲軍火商重開生產線方面遇到困難。後來美國雖提出替代方案，但由於要價太高，在資源有限的狀況下，台方很難買得下手。雙方鬧得不太愉快，最後實際成交的項目只有紀德艦一案。

雖然理論上陳水扁可在國安會中指揮調度對美軍事交流，但由於軍事交流及軍售屬高度專業，以及軍方意識形態與民進黨相扞格，大多時候軍購決定權仍在軍方身上。陳水扁則只處理軍中高層人事調動。此外，立法院在野黨對於紀德艦、P3反潛機的售價、性能都有疑慮，預算都很難在立法院通過，成了軍購的一大阻礙。為打通關節，美國官員、軍火商還親赴立法院遊說，可見在對美軍購上，立法院的在野黨已不在決策邊緣。更重要的是，台灣近年來手頭困窘，下手時自然要量力而為。種種因素影響下，台灣軍購不如預期，對此美國還不悅地放話，指責台灣買得不夠多，沒有顯示出要保衛自己領土的決心。

從以上軍售過程來看，可以了解在對美軍購上，因專業能力、多方制約，又受預算的限制，民進黨可運用的選項有限，無法隨心所欲地發揮。在軍購議題上，游擊的色彩可說是最低的。

(三) 選舉白熱化期間的對美政策

在總統首任任期過半後，陳水扁又面臨競選壓力。如何連任已成為此時期的最重要問題，任何問題都要服膺於此，就連對美外交也不例外。

由於任內無甚政績，陳水扁選舉的策略是避開經濟等實質議題，以統獨意識形態對內動員，將議題轉移至台灣地位、統獨等。但民進黨操作統獨議題，與美國利益是互相矛盾的。民進黨為了勝選，要激發統獨衝突，這與美國利益相牴觸。美國不希望民進黨引發統獨爭議，以免把美國拖入紛爭，這又與民進黨利益相違背。兩

雖然理論上陳水扁可在國安會中指揮調度對美軍事交流，但由於軍事交流及軍售屬高度專業、軍方意識形態與民進黨相扞格，大多時候軍購決定權在軍方身上。從軍售過程來看，因專業能力、多方制約，又受預算的限制，民進黨無法隨心所欲地發揮。在軍購議題上，游擊的色彩可說是最低的。

相衝突下，民進黨此時的對美作為，主要是不讓美國反對，影響其選舉策略。若美國介入，則把美國當作選舉運動的道具，為自己加分。

隨着統獨議題逐漸升溫，公民投票終於被提出。這個在民進黨在野時就提出的主張，可運用為全民政治動員的利器。公民投票如果失控有可能會真的成為獨立公投，陳水扁再怎麼大膽也不敢貿然啟動。

但接下來的發展並不如陳水扁所設想，國民黨、親民黨一反常態讓《公投法》在立法院通過。公投策略不如預期，就在民進黨內部不知如何是好時，陳水扁展現了極強的個人意志，硬是以《公投法》第十七條推出「防衛性公投」。台灣也了解美國會反對公投，並想出對付美國的幾個理據。

首先是抓住美國自稱民主國家的說法，找幾個美國無法反對的題目，並以民主形式進行公投。若美國因壓力而沉默，則可宣稱美國默許公投。在外交部所擬的說帖中，「三二〇公投」是「要民主、要和平、反飛彈、反戰爭」公投，是為了維持現狀，避免現狀被改變，無涉統獨，不違背「四不一沒有」，是深化民主與人權。此策略抓住了美國的弱點，使其自始至終無法提出具體的反對理由。

此外，還有軍售這根「胡蘿蔔」可以使用。今年2月，延宕已久的軍購突然定案，國防部編列五千多億新台幣的軍購預算。提出的軍購清單中，包括美方一再關切施壓的八艘潛艦（台灣一度覺得太貴）、十二架反潛機和三套愛國者三型飛彈。

選前的此一動作引起軒然大波。國防部宣稱不是選舉考量，一切按照程序進行，並無刻意壓縮時程。雖然

明知預算在在野黨佔多數的立法院難以通過，但這樣操作可抓住美國軍火商的心理。對他們來說，五六千億新台幣的預算是陳水扁同意的，換別人上台，兩岸關係有了新局面，還不見得賣得成。字還沒簽，軍火商就會繼續向布什政府施壓，成了台灣極佳的政治說客。

三 結 論

從前述結論可以看出，台灣不完全是被美國制約的客體，而是有自我意志的主體。2000-2004年間，民進黨的屬性、執政格局，決定了對美作為的基調。平時在對美外交上，注重於浮面突破、與大陸對抗，而向美方隨意讓步換取支持。但遇到執政危機時，卻又不顧雙方關係，公然對美強硬。綜觀其作為，幾乎是游擊、即興式，無一貫系統構想，視各種機會，運用各種可利用的資源綁住美國，藉此影響美國國內政治，動員島內選民，而非以謀取台灣最大利益為出發點。

本文認為，統一問題的癥結在台灣。若能讓台灣人民願意統一，美國因素就不那麼重要了。此外，也需要客觀評估美國對於台灣的影响力。從公投事件來看，美國事先不知情，後來也不贊成，但台灣最後還是舉辦了。由此事來看，向美國施壓能否有效壓制台灣，是值得深思的問題。

梁 忠 台灣政治大學新聞研究所畢業，目前為復旦大學國際關係與公共事務學院博士候選人。研究興趣為媒介與政治、東亞國際關係。

民進黨的對美作為，幾乎是游擊、即興式，無一貫系統構想，視各種機會，運用各種可利用的資源綁住美國，藉此影響美國國內政治，動員島內選民。另外，從公投事件來看，美國事先不知情，後來也不贊成，但台灣最後還是舉辦了。向美國施壓是否能有效壓制台灣，是值得深思的問題。

談近幾年兩岸與美國的 軍事交往

• 王俊生

影響中美關係的因素很多，軍事因素無疑是其中一個很重要的變量。但是要確切了解軍事因素在中美關係中的重要程度則非常困難。因為無論在中國還是美國，軍事因素都非常敏感，也是高度保密的。筆者擬以中國大陸與美國軍事交往、兩岸軍事交往，以及美國與台灣的軍事交往為指標，評估軍事因素對中美關係的影響。

一 中國大陸與美國 軍事交往

本文考察2001年布什 (George W. Bush) 就任總統到2003年這段時期中美之間的軍事交往。表1是過去三年中國大陸與美國軍事交往的大致內容。從中可看，中美軍事交往主要以軍事領導人互訪為主，但仍然處於非

常低的交往層次。這段時間的中美軍事交往，又可以2001年「九一一」事件為標誌分為三個階段：

第一個階段是從布什政府上台至2001年4月1日「撞機事件」前，由於布什上任之初把對華外交關係由克林頓 (William J. Clinton) 時期的「建設性夥伴」重新定位為「戰略競爭對手」，並放言「竭盡全力協防台灣」，結果使中美關係包括軍事關係全面倒退。

第二個階段是從4月1日「撞機事件」至「九一一」恐怖襲擊事件前。4月1日發生的「撞機事件」，使兩軍關係滑向了冰點，事實上切斷了任何聯繫。

第三個階段是從2001年「九一一」恐怖襲擊事件至今，從表1可以看出，自從「九一一」事件發生後，兩軍之間的交往日益活躍，甚至達到「歷史上最好的程度」。之所以出現這種現象，首先是由於美國為了進行國際反恐，必須獲得中國等大國支持；再

布什上任之初把對華外交關係定位為「戰略競爭對手」，結果使中美關係包括軍事關係全面倒退。「九一一」事件發生後，美國為了進行國際反恐，必須獲得中國等大國支持；朝鮮核問題也促成兩國改善關係。這個階段的中美軍事關係因而得以全面恢復並且逐漸好轉，甚至達到「歷史上最好的程度」。

* 本文是壓縮稿，全文將在《二十一世紀》網絡版刊出。

表1 中國大陸與美國軍事交往一覽表(2001-2003)

時間	軍事交往內容	交往性質
2001	3月15日 遲浩田上將會見美軍太平洋總部司令布萊爾	軍事領導人訪問
0	4月1日 美國軍用偵察機在南海上空撞毀中國戰機	軍事交往重大事件
0	10月19日 國家主席江澤民會見美國總統布什	最高軍事領導會面
1	12月4日 美國國務院反恐事務協調員泰勒大使率團訪問北京	軍事領導人訪問
2002	2月21日 美國總統布什訪華	最高軍事領導會面
	3月29日 張萬年上將會見美國戰略與國際問題研究中心代表團成員	軍事代表團訪問
	6月24日 遲浩田上將會見美國前總統國家安全事務助理萊克一行	軍事領導人訪問
	6月27日 遲浩田上將會見美國助理國防部長羅德曼一行	軍事領導人訪問
	10月9日 遲浩田上將會見美國國防大學校長加夫尼海軍中將一行	軍事代表團訪問
	10月18日 美國國務院負責軍控和國際安全事務的副國務卿博爾頓和負責東亞和太平洋事務的助理國務卿凱利訪華	安全磋商
	10月22日 江澤民開始對美國進行為期四天的工作訪問	最高軍事領導會面
	11月22日 美國前國防部長、前總統國家安全事務助理訪華	軍事領導人訪問
	11月24日 美國海軍「福斯特」號驅逐艦抵達青島訪問五天	軍事互訪
	11月29日 中國人民解放軍國防大學國防研究班代表團啟程訪問美國	軍事代表團訪問
	12月6日 中美海上軍事安全磋商機制海空軍事安全工作小組會議在青島舉行	安全磋商
	12月9日 熊光楷上將與美國國防部副部長費思進行中美國防部副部長級防務磋商	安全磋商
	12月12日 美軍太平洋總部司令法戈訪華	軍事領導人訪問
2003	1月20日 中美舉行副外長級戰略安全、多邊軍控和防擴散問題磋商	安全磋商
	4月25日 中國人民解放軍國防大學代表團訪問美國國防大學等若干軍事單位	軍事代表團訪問
	6月1日 國家主席胡錦濤會見美國總統布什	最高領導人會面
	7月28日 美國前總統國家安全事務助理伯傑訪華	軍事領導人訪問
	10月22日 中國人民解放軍海軍艦艇編隊抵達美國關島進行友好訪問	軍事互訪
	10月28日 曹剛川和美國國防部長拉姆斯菲爾德舉行會談	軍事領導人訪問

2003年10月中中國國防部長曹剛川訪美，中美軍事關係達到了頂峰。可以預見，如果不發生不利於中美關係的重大事態，如兩岸緊張大為升級，兩國的軍事交往將會如以往一樣進行。在以後一兩年裏，促使中美關係將朝着更為樂觀的方向發展的有利因素，是兩國在「反恐」上所形成的戰略資源共享。

資料來源：此表格中所用的資料均來自於2001年、2002年、2003年的《解放軍報》，當中未有包括2001年7月5日、9月12日、2002年9月6日、2003年1月10日國家主席江澤民應約與美國總統布什通了電話；2003年2月7日美國總統布什給國家主席江澤民打電話；2003年4月26日、12月20日國家主席胡錦濤應約與美國總統布什通電話。

者，朝鮮核問題也是促成兩國近日改善關係的重要力量。這一階段的中美軍事關係因而得以全面恢復並且逐漸好轉。到2003年10月24日中國中央軍委副主席、國務委員兼國防部長曹剛川訪美時達到了頂峰。我們可以說這個階段是軍事因素和政治因素相互影響、相互促進。

據以上事實可以評估，在以後一兩年裏，促使中美關係朝着更為樂觀的方向發展的有利因素，是兩國在「反恐」上所形成的戰略資源共享。

可以預見，如果不發生不利於中美關係的重大事態，如兩岸緊張大為升級，兩國的軍事交往將會如以往一樣進行。

二 台灣與美國軍事交往

我們仍然以過去三年為時段來考察美國和台灣的軍事交往情況。首先我們回顧一下自從布什政府上台以來美台軍事交往的大致內容。從表2可

表2 台灣與美國軍事交往一覽表 (2001-2003)

時間	軍事交往內容	交往性質	
2000	4月20日	台灣舉行「漢光十七號」軍演，美軍首次派遣了現役校級軍官觀摩	軍演互動
	4月24日	美台一年一度的軍售會議召開，軍售總額60億美元	軍售
	5月23日	陳水扁過境美國	最高軍售領導活動
	7月19日	美台機密高層軍事會談連續兩天在加州舉行	軍事會談
	10月26日	美國國防部宣布將售台360枚「標槍」反坦克導彈	軍售
	11月1日	美國前國防部長柯思訪台	軍事領導人訪問
	12月16日	台灣「國防部長」伍世文過境紐約	軍事領導人訪問
2002	1月7日	「美台安全檢討委員會」訪台	軍事代表團訪問
	3月9日	台「國防部長」湯曜明赴美參加「2002年美台防禦高峰會」	軍事會談
	9月4日	美國國防部通知台灣將出售價值5.2億美元的四筆武器裝備	軍售
	9月7日	台「國防部副部長」康寧祥赴美活動	軍事領導人訪問
	10月1日	美國國防部宣布同意出售給台灣290枚「拖式2B型」反裝甲導彈	軍售
	2月11日	台「國防部副部長」陳肇敏赴美活動	軍事領導人訪問
2003	4月開始	台灣舉行「漢光十九號」軍演，美軍太平洋司令部以「撤僑小組」名義進駐台軍「衡山指揮所」，對台軍的戰略、戰術與訓練、武器配置進行現場指導	軍演互動
	9月15日	美國喬治華盛頓大學及喬治城大學合辦的「美國與台灣軍事關係」中透露，台灣與美國國防部高層間已於去年下半年設立了「軍事危機處理電話熱線」	軍事研討會

資料來源：表中資料均來自於《台灣周刊》，2001-2003年；表中內容雖不完整，但基本上可以涵蓋這三年來的主要軍事交往情況。當中未有包括2001年1月21日陳水扁致函美國總統布什請求售台「神盾艦」、布什在2001年4月25日表示「將採取一切可能幫助台灣自衛的行動」。

以看出，美台軍事交往有以下幾個特點：

第一，美台之間的軍事交往是一種利用與被利用的關係，其中美國對台灣軍售佔有很大的分量。美台軍事交往從某種程度上可以說是美國對台灣的單方面軍事援助，這裏不僅包括武器出售、技術輸出，而且也包括人員培訓、情報支援和軍官往來等。另一方面，台灣當局也樂於挾洋自重、增強其「武力拒統」的本錢。

第二，整體水平高。可以看出，2001年美台軍事交往日趨頻繁，可以說達到了歷史「新高」。據有關資料，台灣在該年共舉行各類演習三百餘次，成為台灣軍隊歷史上演習最多的一年。與此同時台灣當局與美國之間的軍事交流多達九十餘項，美國先後

派出九個評估團到台灣，全面評估台海上、空中和地面防禦體系以及台軍戰力；並派軍事專家小組赴台對部隊訓練、武器裝備操作、後勤維修保養及戰術戰法運用等進行指導。在2002年後，雙方的軍事交往雖然在數量上有所減少，但級別卻逐漸提高，最後以台「國防部長」湯曜明與美國國防部副部長沃爾福威茨 (Paul Wolfowitz) 的會面為標誌達到了頂點。同時，美台在2002年下半年設立「軍事危機處理電話熱線」，使美台軍事交往逐漸走向公開化和制度化，進一步證明美台軍事合作已由過去的美國向台灣出售武器，開始逐漸向戰術協作與戰略聯盟的方向發展。

第三，美國除了對台灣輸出軍事裝備硬件外，也開始輸出軍事思想，

2001年美台軍事交往日趨頻繁，美台軍事交流多達九十餘項。在2002年後，雙方的軍事交往雖然在數量上有所減少，但級別卻逐漸提高，最後以台「國防部長」湯曜明與美國副國防部長沃爾福威茨會面為標誌達到了頂點。美台軍事合作已由過去的美國向台灣出售武器，逐漸向戰術協作與戰略聯盟的方向發展。

雖然美國對台軍售是影響中美關係的重大變量，但是由於雙方都大致了解對方的戰略意圖、目標以及為此所採取的手段——即不管美國如何與台灣進行軍事交往，都不可能以完全犧牲中美關係的大局為代價。反之，由於中國「和平崛起」的大戰略，又不太可能為了美台軍事交往而全面犧牲中美關係。

而這種後果必然是「一旦台灣軍隊的軍事戰略和基本作戰思想與美國實現整合，台灣軍隊將會徹底拋棄歷史遺留下來的『大陸』色彩，轉而成為美國全球戰略的組成部分。由於美台軍事戰略在整合之後有了實際運作層面的接口，將導致真正意義上的美台軍事一體化成為現實」^①。

從上可以看出，美台之間的軍事交往受中美關係影響的程度和深度都相當有限。雖然「九一一」後，美國由於戰略需要逐漸改變了自布什政府上台以來雙方過於頻繁的軍事交往，但是在級別上卻逐漸提高。

雖然美國對台軍售是影響中美關係的重大變量，但是由於雙方都大致清晰了解對方的戰略意圖、目標以及為此所採取的手段——即不管美國如何與台灣進行軍事交往，都不可能以完全犧牲中美關係的大局為代價。反之，由於中國「和平崛起」的大戰略，又不太可能為了美台軍事交往而全面犧牲中美關係，當然除非有較大的變化。因此，雖然中美關係隨時可能因美台軍事交往而後退，但是一般而言不會從根本上導致中美關係的全面退步。

三 兩岸軍事關係

由於政治原因，兩岸至今仍然沒有建立軍事互動機制。我們可以簡單分析一下1996年台海危機。大陸於1996年3月8日至25日，在東南沿海和台灣海峽舉行導彈發射訓練、海空實彈實兵演習和三軍聯合作戰演習。美國克林頓政府馬上以「觀察兩岸形勢

為由，派遣兩個航空母艦戰鬥群到台灣島東部外海，使中美關係降到了冰點，兩岸關係也驟然緊張，大有一觸即發的態勢。

中美關係之所以受兩岸關係所影響，首先是美國長期以來奉行的兩岸政策使然。冷戰後美國在兩岸關係問題上一直採取「不統、不戰、不獨」政策，因此美國認為兩岸任何一方在台灣海峽的大規模軍事行動，都會從根本上改變這個政策。美國要阻止這種事態的出現。

再者，由於美國相信台灣是一個合乎美國標準的「民主社會」，有種類似於宗教信仰般保護民主社會的衝動。因此，如果大陸和台灣任何一方採取足以改變兩岸現狀的軍事行動，都必然會引起中美關係的較大變化。目前兩岸關係存在很多變數，這些變數主要是源於台灣民進黨台獨綱領以及「畸形民主」所造成的「亂象叢生」。

兩岸關係無疑是影響中美關係最大的一個變量，它有可能在特定的環境與背景下，直接導致兩岸軍事衝突。一旦兩岸爆發軍事衝突，無疑會導致中美關係倒退。

註釋

① 岩文：〈倒向美國的台灣軍事戰略〉，《艦船知識》，2000年第6期，頁8。

王俊生 1980年生，中國人民大學國際關係學院2003年級國際關係專業碩士研究生。

古代中國的自然觀念與宇宙論

• 亨德森 (John B. Henderson)

在現代英語裏，「宇宙論」(cosmology) 一詞通常是指探討天文學和物理宇宙中的大規模物體的一門學問。因此，我們現今認為宇宙論主要是天文學家和天體物理學家的研究領域。相較之下，前現代文明的宇宙論的範圍和吸引力則更為「廣大無邊」：它們不僅適用於物理宇宙或自然界秩序的安排，而且適用於社會與歷史世界秩序的安排。它們不僅包含了物理學和天文學裏的事物，還涉及從建築到動物學的幾乎所有規模和領域內的東西。而且，大多數前現代宇宙論背後都有一個假設：世界是和諧和成比例的。雖然前現代宇宙論裏的分裂與矛盾與這個前提似乎相抵觸，但這種情況可能正反映出宇宙論建構者企圖涉及領域的廣泛性，而非代表他們沒有致力去建構理想中秩序井然之宇宙。

這些前現代的宇宙論者所構思(或猜想)出來的宇宙秩序，如果不是一種科學法則或數學關係，哪又是何種形態的秩序呢？中國的宇宙論者和大多數其他前現代文化裏的同道一樣，對他們來說，理解宇宙秩序的關鍵在於關聯性思維 (correlative thinking)。概括而言，關聯性思維認為，現實世界的各種秩序和宇宙領域之間存在着對應關係，比如人體、國家和天體之間所存在的聯繫。這種宇宙論假定這些彼此相關的秩序是相似的，它們彼此在數量、性質和結構或其他一些基本方面互相對應，並且形成了一個連續體^①。關聯性思維可以以不同的形態和表達形式呈現，比如原始文化中的圖騰崇拜、中世紀文化中的寓言，甚至在某種程度上現代文化中的科學模型。像葛瑞漢 (A. C. Graham) 曾經指出的，這種思維也存在於其他思想背景當中，包括類比推論，甚至分析思維方式等^②。但關聯性思維得到明確而完美的最充分表述，是在中國漢代和西方古希臘時期盛行的關聯性宇宙論，到了中世紀更得到進一步發展(以及衰落)。可在十七世紀，它無論是在中國還是西方都遇到了嚴峻挑戰。在科學革命之後，這種清晰並得到充分發展的關聯性宇宙論，日益被限定在神秘主義 (occultism) 範圍內^③。

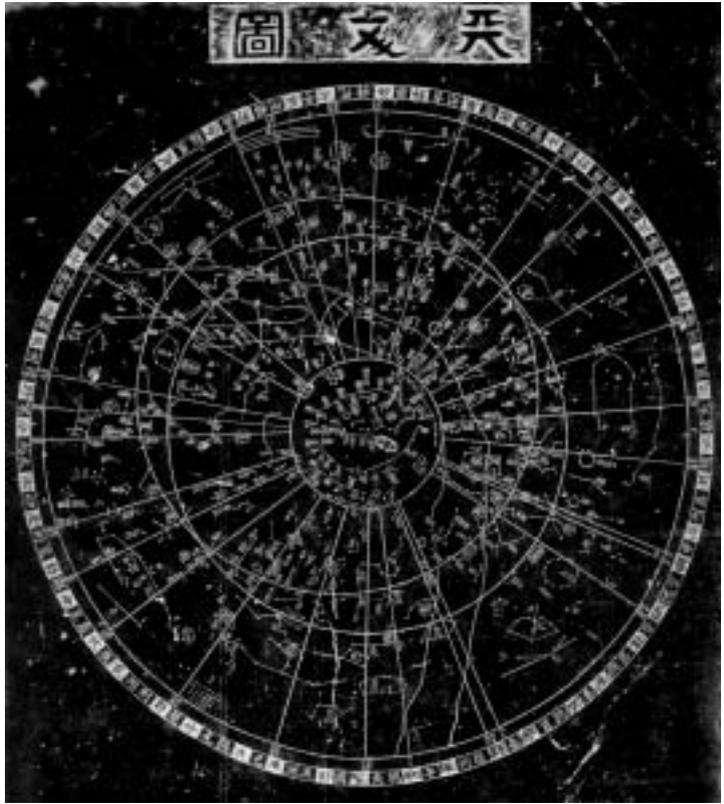
關聯性思想家所描述的這種宇宙論上的對應關係，無論在起源、類型、複雜程度，以及社會與知識功能方面，都有着很大差異。它們包括簡單的對應關係，如人體器官與國家機構之間的對應，乃至有極為複雜的術數論意義 (numerological) 的多維系統。限於篇幅，很難在此一一介紹前現代中國裏關聯性宇宙論的所有主要形態，遑論追溯其歷史源頭與發展過程了。所以，我選擇專門論述東周和漢代時期一種最簡單和最重要的宇宙論類型，即大宇宙 (macrocosm)，特別是天文現象，與帝國的政治 (和道德) 小宇宙 (microcosm) 之間的關聯性^④。專注於中國這種關聯性宇宙論有一個好處，就是它勾勒出中國人對於自然世界的一個方面——天文現象的看法。因為中國還有其他較少關涉自然或自然科學的關聯性宇宙論。正如葛瑞漢所指出的，「中國關聯性理論的社會應用，總的來說要比其科學應用更加穩定和一貫」^⑤。

閱讀葛蘭言 (Marcel Granet) 的經典作品《中國人的思維》(*La pensée chinoise*) 會得到如下一個印象：關聯性宇宙觀如非在遠古，起碼在古典時代就已經充分形成了，並且這甚至是「中國人思維的一個最初的與本質性的表現方式」^⑥。近來這方面的研究者皆一致認為，關聯宇宙論在公元前三世紀之前的中國並未得到高度發展，甚至還沒有被系統化，而約成書於公元前239年的《呂氏春秋》，是傳世文獻中首部詳盡鋪排關聯性理論的典籍。關聯宇宙論的發展要到漢代才達到巔峰，出現了諸如《春秋繁露》、《淮南子》(公元前139年) 和《白虎通義》(公元79年) 等一系列非常繁雜的漢代文獻。

當然，這種關聯性思維的前身及其一些關鍵術語，可以追溯至更早期的文獻，例如《左傳》指出，政治事件與某些天體排列之間偶爾存在着占星術上的連繫。《詩經》中就有多首詩歌暗示了自然形象與人類形象之間具有關聯性，比如〈周南·桃夭〉就把盛開的桃花對應於年輕的新娘。中國遠古時期盛行的占卜術認為，鬼神與人世和自然界事件間有着對應關係，這種思想也有助於關聯性宇宙論的產生。但是，零散的占星術預言、詩歌比喻和卜辭並不構成一個細緻而系統化的理論體系，以說明現實世界的各種秩序和宇宙領域之間的關聯性。這些理論體系要到後來諸如《春秋繁露》、《淮南子》和《白虎通義》等著作中才能找得到。當然，高度發展與形式化的關聯性體系可能存在於更早期的口頭和民間文化裏，但由於某些原因在公元前最後三個世紀之前一直沒有形成文本。然而，由於這些理論系統一旦出現時，就已具有高度學術化的性質，加上它們與早期中華帝國的政治和知識世界有着密切的一致性，使得這種設想很難令人信服。

那麼，為何高度發展和形式化的關聯性理論系統，會在公元前最後三個世紀裏的中國出現呢？限於篇幅，我們很難在此全面論述所有可能的原因與動機，但至少有一兩個站得住腳的解釋。在這些動機當中，最主要且可能最為普遍的動機，是一種系統化的衝動，用高本漢 (Bernhard Karlgren) 的話說，就是「把古代傳統與禮儀觀念建構成一個具有一貫性的整體」^⑦。在政治與社會劇變的激盪下，這樣的衝動自然會更加強烈。中國在公元前三世紀最後數十年間就

出現了這樣的劇變，使得對那些古代傳統和禮儀觀念的慶祝與制訂為之中輟。現有的這些傳統和觀念絕大多數是來自於秦代焚書坑儒中倖存的文獻，因而更容易被整理者簡化、形式化、僵固化和去語境化 (decontextualized)。這些整理者力圖把多樣性的古代傳統，整理為一個具有系統的整體，以統一零散和斷裂的知識世界和文獻，就好比秦、漢兩朝把政治世界加以統一那樣。因而，漢代的宇宙論者着手把這些先秦文獻中所見的性質各異的術數論秩序、神話片斷和原始宇宙論 (protocosmological) 術語進行調和與系統化，在此過程中它們被加以轉化。例如，《白虎通義》將兩個原本不相關的原始宇宙論思想系列——「陰陽」與「五行」學說融合起來，以火為陽，水為陰，木為少陽，金為少陰，土為陰陽平衡之狀態^⑧。漢代也出現了更



蘇州南宋石刻天文圖

為複雜的納甲學說，把《易經》中的卦爻與《尚書·洪範》裏的五行、十天干與十二地支，以及月相等相聯繫起來，並透過術數上的調整把一些零零碎碎的元素都加進去。因此，其中一些「理論體系」可以說是「拼合補綴」而成，而非「渾然一體」的。當理論系統日益複雜起來，變得愈加細緻和遠離自然的時候，這些人為建構的概念就愈和原始文本相分離，也愈和透過經驗觀察所得的自然觀相分離。從這兩方面就不難理解，它們會在中華帝國晚期成為對宇宙論進行批判的顯要目標^⑨。

關聯性宇宙論之所以會在中華帝國早期發展的第二個動機，是為新帝國的秩序本身提供模型和合法性。跟漢代那些進行系統化工作——即試圖爬梳周代文獻的遺存以獲取建構關聯性理論系統的材料，並構思出多種不同類型的體系——的人不同，政治意圖較強的漢代宇宙論者專注於大小宇宙之間的對應關係，以把大宇宙（特別是天文現象）與正在出現的帝制政治小宇宙聯繫起來。想要建立這些關聯性，就必須更集中地研究自然規律，尤其是對天的研究，而不是去鑽研先秦文獻，雖然後者對於發現其中的某些模式也不無裨益。

在先秦文獻中，的確可以找到有關大宇宙天體與政治或道德上的小宇宙相聯繫的論述。其中最著名的要數孔子在《論語·為政》中所說的：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」^⑩在往後的戰國時期文獻中，天地的規律被視作統治者應加以仿效的典範。如果統治者有失於此，他將重蹈夏、商兩代末代君王

的覆轍：「上不象天，而下不儀地，中不和民。」^⑩成書於戰國末年的《呂氏春秋》的「十二紀」，詳細記載了統治者應如何根據正常的(和合度的)自然現象，安排其行動。例如，該文在臚列了與孟春之月相對應的祭品和樂律之後，接着敘述統治者在此月的行為，應該如何與宇宙論圖景裏所規定元素(包括顏色)相配合^⑪：

天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旗，衣青衣，服青玉，食麥與羊。其器疏以達。

若是沒有遵循適當的方位、程序，以及違反月份或季節的宜忌，例如在春季處決犯人，則可能導致大旱之類的天災。正如古克禮(Christopher Cullen)業已指出的那樣，把《呂氏春秋》的「十二紀」與更早的同類著作《夏小正》相比較，會發現一個明顯的不同：在《夏小正》裏，天象僅僅是諸多季節表徵中的一個方面，而在《呂氏春秋》中，天象已經贏得了首要地位^⑫。這是大宇宙「天文學化」的趨勢，地象的重要性已為天象所蓋過。這在馬王堆出土的黃老帛書中也有所體現，這些約成書於公元前三世末、二世紀初的帛書，已經認定「人的行為和所有人的努力，都必須小心地與天地的更高標準相對應」^⑬，《經法》對於更為規則、穩定和可預測的天文現象極為重視，這可見於以下論述：

周堯(遷)動作，天為之稽。

日月星辰之期，四時之度，動靜之立(位)，外內之處，天之稽也。^⑭

四時而定，不爽不代(忒)。^⑮

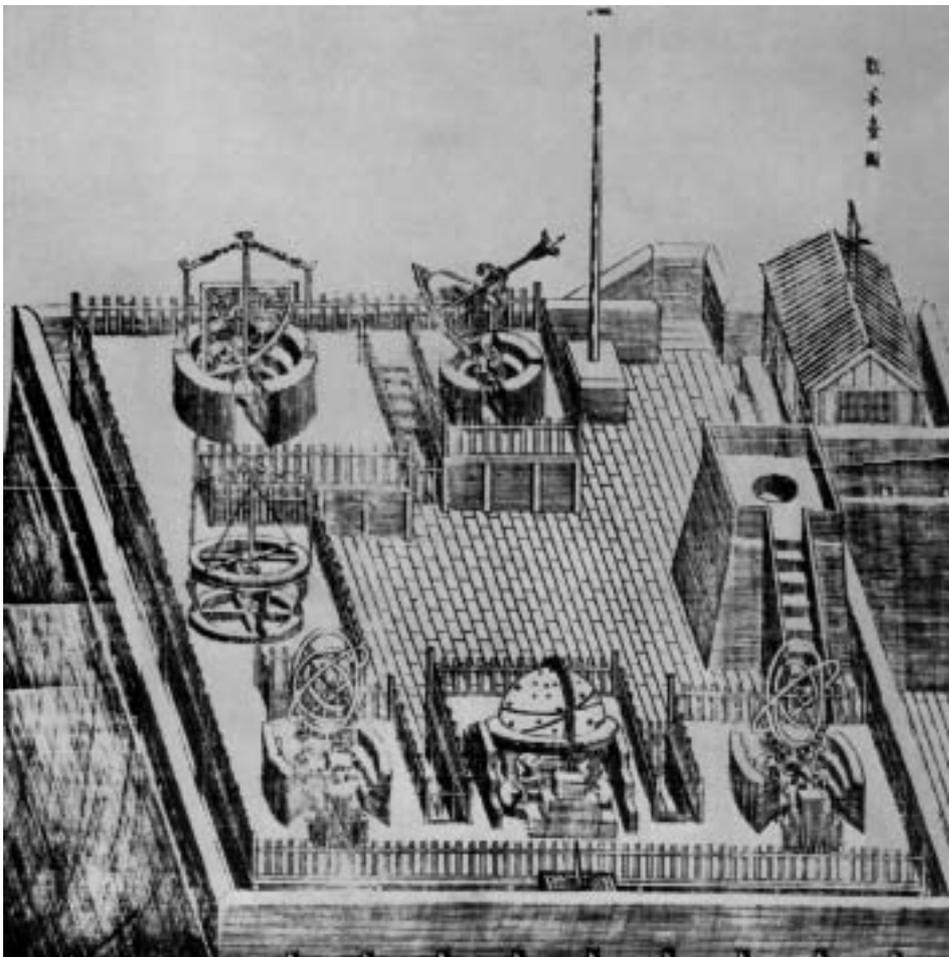
天體運行存在明顯的規律與穩定性，這有助解釋為甚麼司馬遷以及西漢其他的宇宙論者，為當時地上剛建立不久的帝國設計了一個天的影像。司馬遷在《史記·天官書》中，以天極星比附中宮，其四周星辰都有着與帝王后妃和藩臣相應的名字^⑯。官僚制度的類比滲透於所有天體之中。像席文(Nathan Sivin)所認為的，在《天官書》裏，每個可見的星群都是一個政府部門，部門內的官員就是一顆顆星星。換言之，「既然國家是一個小宇宙，那麼宇宙本身就必然是文官制度的放大版本。」^⑰

天體秩序似乎是持久、有規律，甚至是永恆不變的，因而天文學，或者至少是對天體的觀察，正好可以把脆弱和初生的漢代政治秩序比附於恆久的天文現象，藉此將其鞏固。另外，這種天體秩序不僅為國家結構提供了模型，也為統治者的行為，甚至為君主與臣民之間關係提供了模型。根據《春秋繁露》，「刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。」^⑱《白虎通義》更提出了一個天體模式來說明君主與臣民之間的適當關係，它說，正如「日行遲而月行疾」，因此，「君舒而臣勞」^⑲。

日月星辰的移動及四季更迭看起來是恆定而有規則的，但偶爾也會出現諸如彗星、流星雨等異常的天體現象。這些不規則性也有其政治與道德意義。特

別的，天體徵兆是在譴告失道的統治者，若他還不知自省改過，則傷敗乃至。如果「天」沒有顯示出諸如此類的兆頭的話，那麼就可能實際表現為陸地上（至少是氣象上）產生的暴風雨、瘟疫或旱災。雖然中國哲學家或宇宙論者不曾提出過亞里士多德式的天國和陸地的區分，但是，至少在戰國晚期與西漢時期，在一個相對不穩定的宇宙裏，天文現象大體上是秩序與規則所賴以為據的基石^②。那麼，有何種更好的模型可以被用來合法化並設計早期中華帝國的政治與道德新秩序呢？同時，如確信在這種新秩序裏，陸地上的中心人物（尤其是天子）的行為，必須要與天體秩序的諸多規則保持一致，又有何種事業能比制訂一套記載這種永世秩序的曆法更有意義呢^③？這樣的一個曆法可以作為政治、禮制小宇宙與天體大宇宙相匹配的終極基礎。因而，從漢朝起的整個中國前現代史上的諸朝代，無不都建立並維持了官方天文機構。作為其組成人員的官方天文學家，職責是觀察天體活動並編定其運行的規則（當然也包括報告其不規則性）。

在漢代及其後諸朝代，孜孜兀兀的官方（和一些非官方）天文學家發現，天體模式及其變化並非像宇宙論者所說的那樣統一與有規律，用席文的話說，他們的研究顯示：「前後相繼的日月蝕和其他一些主要天體現象的發生，並非靠計



清康熙刻本《靈台儀象志》中的清初觀象台

算其出現的固定時間間隔，就能夠準確地預測得到。」^⑳甚至在人們認識到這點之前，司馬遷就認為，兩個主要的發光天體——太陽和月亮，「正不率天，又不由人」^㉑。在西漢時期，天文學家賈逵證明了月球運行的不規則性，在今天的話來說就是，月球在以並不均等的角距環繞地球勻速旋轉^㉒。即使認識到月亮運行存在不規則性，但《宋書》仍舊記載：「唯日之行天有常，進退有率，不遲不疾，不外不內，人君德也。」^㉓其實早在六世紀，張子信就已發現了太陽運動的不均衡現象，因而使均變論者或不變論者的宇宙論之最後慰藉亦告破滅。雖然這樣的發現可能有助於更精準地預測日、月蝕活動等天文現象，但也意味着大小宇宙之間關聯性的屏障之一——相等的季節長度，原來並非相等^㉔。

由於分至年和朔望月之間不可通約，令各種置閏循環無法長期地精確配合太陽和月亮的運轉周期，使得建構陰陽曆時面對着亟需解決的不規律現象。這種不可通約性對過於簡單化的宇宙觀提出了質疑。中國數理天文學家對於宇宙不規律性的最重大發現，也是先秦最接近於「哥白尼革命」的方向，也許就是「分點歲差」的發現，即回歸年與恆星年之間存在的「每年差異」。雖然這一現象早於漢代已有記載，但這發現歷來被歸功於公元四世紀的天文學家虞喜，虞喜注意到太陽在冬至（一年中白晝最短的一天）那天的位置，每年均會沿着黃道退行^㉕。

這個發現，就是在天文學家中間也是經過了好幾個世紀才得到了一致的認可^㉖。因為，即使這可能使計算更加精確，但同時也要付出巨大的宇宙論上的代價。用薛愛華 (Edward H. Schafer) 的話說，「由於曆法與星辰位置固定不變的想法脫鉤，使得相信宇宙均衡的觀念無以為繼」^㉗。由於「歲差」的發現，唐代天文學家僧一行也發現曆法和宇宙之間並非完全對應的^㉘：

古曆，日有常度，天周為歲終，故係星度於節氣。其說似是而非，故久而益差。虞喜覺之，使天為天，歲為歲，乃立差以追其變，使五十年退一度。何承天以為太過，乃倍其年，而反不及。

儘管每年出現的「歲差」很微小，約七十年才會有一度的差異，但如《宋史》所指出的那樣：「萬五千年後，所差半周天，寒暑將易位。」^㉙

除天體運動存在各種不規則性與非關聯性之外，在曆法與宇宙之間釐定出一個完美關聯性的道路上，還存在一個更難克服的障礙，這就是人類在測量與計算上的誤差，以及人類一般無法充分理解天體上的細微運動。史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 曾說過，對於古典宇宙論者而言，「世界是完全可以了解的，因而它的內部聯繫是完全敞開讓人們去了解的。」^㉚但在傳統中國術數宇宙論的發展快要走到盡頭時，王錫闡斷言，天體模式與人類理解之間存在着落差：「治曆者不能以天求天，而必以人驗天，則其不合者固多矣。」^㉛正如杜預在三世紀所說的那樣，即使有近乎精確的特殊測量及計算手段，「累日為月，累月為歲，以新故相涉，不得不有毫末之差。」^㉜

當曆法與宇宙間的微小差異愈變愈大時，就有了定期改曆的需要，這種需要早在漢代就很明顯了。如杜預所解釋的：「曆無不有先後也。始失於毫毛，而尚未可覺，積而成多，以失弦望晦朔，則不得不改憲以從之。」^⑳一千多年後，《元史》的編纂者也認為：「蓋天有不齊之運，而曆為一定之法，所以既久而不能不差，既差則不可不改也。」^㉑

這樣的改革的結果常常是重新計算天文周期與常數，這又使得來自於這些數據的術數概念受到質疑。雖然人們幾乎肯定早已通過經驗而發現了這樣的周期性，但由於其與《易經》象數之間存在着術數上的對應關係，所以很難因為有了新的經驗觀測結果就將之揚棄^㉒。因為，將之揚棄意味着對經典與宇宙之間存在對應關係的觀念提出質疑。由於天象與人間的政治有着共鳴關係，開始的時候，對於天體運動的明顯不規則性，以及曆法與宇宙之間的不一致，人們往往認為是政治上的失誤所致。但當人們發現原來這些不一致的情況是系統性和累積性的，就愈來愈少這樣看了。天人對應、天象與朝廷存在共鳴關係的概念，之所以在往後歷朝繼續存在直至帝國晚期，部分原因在於它們在政治上的作用與吸引力^㉓。然而，總體來說關聯性宇宙論在漢代以後就逐漸衰落了，至少在上層文化中是如此。正如葛瑞漢和史華慈都認為的那樣，雖然關聯性宇宙論可能在漢朝時期主導了中國哲學，但在宋代理學那裏卻是邊緣性的^㉔。

隨着關聯性宇宙論在漢代以後的天文學裏日益衰退和邊緣化，是否有其他「自然觀念」補上，填補這形而上學的虛空 (metaphysical void) ^㉕？在王朝正史的天文與曆法記錄中，可能很難找到一個有關天體的新形而上學。但至少是存在一種新型的認識論，而它是與像董仲舒等漢代宇宙論者的認識論相抵觸的，因為在董仲舒等人看來，「天道」是可以了解和一目了然的^㉖，他們還認為，人類是可能模仿天體排列而在地上創造一模一樣的事物。與此相反，漢以後的天文學家則大多傾向於王錫闡的觀點：「天運淵元，人智淺末，學之愈久，而愈知其不及，入之彌深，而彌知其難窮。」^㉗。雖然關聯性宇宙論仍然偶見於往後歷朝的天文學文獻，但在之後中國的數理天文學中，它只屬於附帶性質。這種認為人的認知能力難以窮究宇宙的謙遜想法，更接近於古典儒家（和道家）思想，而非漢代宇宙論者的思想。夜空深處的天，可能像孔子在《論語·子罕》中所說的那樣難以捉摸：「仰之彌高，鑽之彌堅。瞻其在後，忽焉在後。」由於認識到人類認知與宇宙現實之間的鴻溝，漢代以後的天文學家不再強求使宇宙符合到人為的模型當中，這可見於以下杜預所說而常被人重複的話：「《易》所謂『治曆明時』，言當順天以求合，非為合以驗天。」^㉘然而，一些漢代以後的天文學家甚至不再沿用天人相合的觀念，他們認為天體運動實際上沒有多少規律可言。這些天文學家不再以和諧性，而是傾向於用諸如「差」和「亂」等詞語來描述天體運動，這些詞彙在關於陰陽五行的中國哲學或宇宙論術語中並不常見。翻閱正史中有關天文曆法的論述，可以發現一個特點，那就是表示異常性、不規則性，或者分離性的那些術語俯拾皆是，而一些古代宇宙論的常用詞語則相對少見。

到了明末清初，隨着術數天文學最終被同化於主流儒家學說之中，與關聯性宇宙論相抵觸的不規則性和非同一性的語言，被發展成一種更高級的形而上學力量。它凝聚成一種認同甚至讚美世界的非和諧性(或至少是不規則性)的反宇宙論(anti-cosmology)。王廷相在研究宇宙不規則性的意義時就曾說：「物之不齊，物之情也。」^④十八世紀的博學家江永，描繪了一幅更為特殊的天文學圖景，說明宇宙結構的內在原理是不規則性與差異性，而非相似性和關聯性。江永認為：「凡物之理，有順必有逆。……一順一逆所以能成造化，若使皆順而無逆，則如水之無灣，山之無轉」，如果宇宙中沒有相反相逆的事物，就「不能鍾地脈而居人物矣」^⑤。

最後，清代一些自然哲學家對宇宙中存在的相反性和不規則性頌揚不已，乃至把建立在規則性和同一性之上的關聯性宇宙論的遺產揚棄殆盡，以至於他們對後來在十七世紀中國出現的、來自於關聯性思維的後期事物——科學模型冷淡視之。在王夫之看來，即使像最終基於地圓說前提來計算地球圓周這類簡單計算，他也不能相信。因為，有太多的不規則因素與引致扭曲的可能，諸如人們目力有限、地球表面輪廓高低不一等，從而排除了對任何天體進行精確計算的可能性^⑥。雖然王夫之的這種看法在當時可能並不具有代表性，但從中可見，儘管關聯性宇宙論被認為是一種與現代科學對立的前現代事物，對關聯性宇宙論的排斥實際上可能進而轉變成對科學模式的懷疑。對於那些相信世界不和諧性的人來說，科學模型可能還不能完全擺脫人為的設想，因而不能公正不偏地呈現自然的本來面目。

孫邦金 譯

註釋

① 漢代宇宙論者董仲舒解釋道：「於其可數也，副數，不可數者，副類，皆當同而副天一也。」《春秋繁露·卷十六·人副天數第五十六》(台北：商務印書館，1966)，頁206。

②⑤ A. C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapore: The Institute of Asian Philosophies, 1986), 2; 66.

③ 在現代文化中的關聯宇宙論有更多的可貴遺留，它們表現為象徵主義詩歌、標題音樂、格式塔心理學、結構主義人類學等人類設想，以及科學化約主義和科學模式轉換的形式等。

④ 總的來說，這相當於李約瑟(Joseph Needham)所稱的「國家擬比」那種關聯性思維類型。Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 294 and 298f. 然而，這種「國家擬比」往往牽涉在更大的對應體系之中。席文(Nathan Sivin)認為：「在中國，大自然、國家與人體的概念是如此地相互依賴的，因而最好將之理解為單一的複合體。」Nathan Sivin, "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C.", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55, no. 1 (June 1995): 5.

⑥④ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 351; 381.

- ⑦ Bernhard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China", *T'oung Pao* 18 (1946): 201.
- ⑧⑨ 《白虎通義·五行》(四部叢刊本)。當陰陽與五行這些術語最早出現在先秦文獻時，其宇宙論意義並沒有像在漢代文獻中出現時那麼顯著。「這種情況，像其他許多時候一樣，將兩種互相抵觸的術語或象徵加以調和，會導致它們的原初意義消失，而增加其形式性和抽象性。」S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems* (Tempe, Ariz.: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998), 75.
- ⑩ 如想對清初這些對關聯體系的批評文獻有所了解，請參拙作 *Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), chap. 7.
- ⑪ 何丙郁注意到此，認為「星辰圍繞固定的北極移動，這種現象給予中國人的印象之深，可能是世界上其他的古代文明所無法相比的。」Ho Peng Yoke, *Li, Qi and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985), 12.
- ⑫ 《國語·周語》(四部備要本)。
- ⑬ 《呂氏春秋·孟春紀》(四部備要本)。
- ⑭ Christopher Cullen, *Astronomy and Mathematics in Ancient China: The "Zhou bi suan jing"* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 14. 薄樹人持類似看法，他指出，與後來的月令文獻相比較，〈夏小正〉並沒有按五行系統地將日干、帝、神、蟲、音律、色、數、味、食等項目與四時十二月相配。見薄樹人主編：《中國天文學史》(台北：文津出版社，1996)，頁53-54。
- ⑮ Harold Roth, Sarah Queen, and Nathan Sivin, "Syncretic Visions of State, Society, and Cosmos", in *Sources of Chinese Tradition*, 2d ed., vol. 1, comp. William Theodore de Bary and Irene Bloom (New York: Columbia University Press, 1999), 242.
- ⑯ 馬王堆漢墓帛書整理小組編：《經法·四度》(北京：文物出版社，1976)，頁22、24。
- ⑰ 《經法·論約》，頁38。
- ⑱ Sun Xiaochun and Jacob Kistemaker, *The Chinese Sky during the Han: Constellating Stars and Society* (Leiden: E. J. Brill, 1997), 22.
- ⑲ 同註④Sivin, "State, Cosmos, and Body in the Last Three Centuries B.C.", 23。
- ⑳ 《春秋繁露·卷十一·陽尊陰卑第四十三》，頁182。
- ㉑ 後來一些把天區與地域相配對的分野天文理論，有時候指出與後者的可變性相比，前者具有明顯的不變性。比如《舊唐書·卷三十六·志第十六·天文下》，第四冊(北京：中華書局，1976)，頁311。
- ㉒ 正如戴內清所指出的：「中國宇宙論的基本模式的大部分要素，在西漢時期就已經得到了系統的闡述。」見 *Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition*, ed. Shigeru Nakayama and Nathan Sivin (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1973), 91。
- ㉓ Nathan Sivin, "Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy", *T'oung Pao* 55 (1969): 65.
- ㉔ 司馬遷：《史記·曆書第四》，第四冊(北京：中華書局，1959)，頁1255。
- ㉕ 李申：《中國古代哲學和自然科學》(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁236以下。
- ㉖ 沈約：《宋書·志第二·律曆中》，第一冊(北京：中華書局，1974)，頁258。
- ㉗ 這與前述《經法·論約》所說「四時而定，不爽不代」的看法成對照。
- ㉘ 至遲在五世紀，戴法興就反對棄用由古代「聖人」所創的閏周。李東生：《中國古代天文曆法》(北京：科學技術出版社，1995)，頁126。

- ⑳ 《宋書·志第三·律曆下》記載了戴法興反對「歲差」的意見。
- ㉑ Edward H. Schafer, *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1977), 14.
- ㉒ 一行：《日度議》，見《新唐書·志第十七上·曆三上》，第二冊（北京：中華書局，1975），頁600。
- ㉓ 脫脫等：《宋史·志第一·天文一》，第四冊（北京：中華書局，1977），頁968。
- ㉔ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, 368. 無論如何，席文察覺到在《春秋繁露》中至少有一處地方暗示了天體的不確定性，而這來自於漢代宇宙論者——宰相董仲舒。Nathan Sivin, "On the Limits of Empirical Knowledge in the Traditional Chinese Sciences", in *Time, Science, and Society in China and the West*, ed. J. T. Fraser, N. Lawrence, and F. C. Haber (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1986), 156.
- ㉕ 王錫闡：〈曆說〉，載阮元編纂：《疇人傳彙編·卷三十四》（台北：世界書局，1962），頁429。
- ㉖㉗㉘ 杜預：《春秋長曆》，載房玄齡等：《晉書·志第八·律曆下》，第二冊（北京：中華書局，1974），頁563-64；564；564。
- ㉙ 宋濂等：《元史·卷五十二·志第四·曆一》，第四冊（北京：中華書局，1976），頁1119。裏面記錄有帝國歷史上超過五十次的「改曆」，其中包括一些微小的，或者是敷衍了事的，這些改變的政治意義要大於科學意義。藪內清：《中國の天文曆法》（東京：平凡社，1969），頁9；Shigeru Nakayama, *A History of Japanese Astronomy: Chinese Background and Western Impact* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), 65; 67; 69。
- ㉚ 藪內清注意到，這種天文定數加強了曆法的權威，因為它為曆法提供了形而上學的裝飾。藪內清：《中國の天文曆法》，頁9。
- ㉛ 另一方面，中華帝國晚期也出現了一些對「四時紀」式的關聯性理論的重要批評。這種把帝國禮儀、政治活動等與四時的宇宙論圖式聯繫起來的關聯性理論，以《呂氏春秋》為典型。如想對這些批評有個概括的認識，請參拙作 *Development and Decline of Chinese Cosmology*, 191-93。若想了解十七世紀對於把天體排列與政治事件聯繫起來的分野理論的批評，請參看上書，頁214-17。
- ㉜ 註㉝Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, 15；註㉞Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, 381.
- ㉝ 根據葛瑞漢(A. C. Graham)的說法，在約1600年前，「中國和西方一樣，只有兩種選擇，一是建立關聯性宇宙論，一是沒有宇宙論。」見A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, Ill.: Open Court, 1989), 322。
- ㉞ 王錫闡：〈測日小記序〉，載《曉庵遺書·卷四》，頁48，見李盛鐸編：《木犀軒叢書》。
- ㉟ 王廷相：〈慎言〉，載《王廷相哲學選集》（北京：中華書局，1965），頁56，對於關聯性宇宙論在相對簡明圖式基礎上過份的複雜擴張，更加激起了對關聯宇宙論中術數理論的懷疑性批評。
- ㊱ 江永：《數學》（上海：商務印書館，1936），頁26。
- ㊲ 王夫之：《思問錄·外篇》，載《梨洲船山五書》（台北：世界書局，1974），頁63-64。其中，王拒斥地圓說模型的觀點表現得非常明顯。

西南土改發聲言

——章乃器與梁漱溟往事之二

● 章立凡

1951年5月至8月，為了讓黨外人士了解土改，全國政協組成了西南土改工作團，我的父親章乃器擔任團長。當時梁漱溟先生聖眷正隆，主動向統戰部報名參加。父親率團員梁漱溟、于學忠、尹贊勛、陸志韋、馬彥祥、張國藩、林亨元、湯璟真、金善寶、周士觀、林傳光、黃良庸、張光宇等二十餘人，一同前往川東的合川縣。梁先生與父親朝夕相處，共同工作了三個多月。

同去的人大多是高級知識份子，從當時的安排來看，與其說是要他們去領導土改，不如說是去接受教育，因此在下鄉之前，先後聽取了中共高級領導安子文、張際春、鄧小平、閻紅彥等的動員報告，以及川東行署副主席魏思文、合川縣長武永嘉、書記傅茂如等各級地方幹部的情況報告。土改的工作階段日程，也是事先安排好了的。

梁漱溟回憶說，我們這個團「實際並未參加土改工作隊，而只是參觀土改。大家都住在縣城裏，白天安排參加一些土地改革的會議和活動。我和隨同我去的黃良庸商量，既然來了，就要深入下去，不能只當參觀

者。我們提出的要求，得到部分滿足，不久便下到這個縣的雲門鄉，晚間住宿在鎮上一家地主的住宅裏，白天就有了更多的機會和方便參加各種活動，包括貧僱農訴苦，清算鬥爭地主，分田地，發土地證，以至直接與農民談話等等，都參加了。」^①

建國之初的民主人士，確實希望努力跟上共產黨的步伐，而面對革命成功後新國家「法治」與「人治」的歧路，其思想上的疑惑與尷尬，在父親的日記中有不少記載。

在5月23日的團員座談會上，梁漱溟第一個發言，談到這次報名參加的「動機在考驗教育自己，同時考察土改是否合法」。他談到一點新的認識：

土改不但改變了人與土地關係，同時也改變了人與人關係。經過鬥爭人與人關係才能改變，人的本身才能改造。必須退押、反違法才能發動貧僱，發動貧僱就改變了人以及人與人關係，這是目的之一。去年六月制定《土改法》時是生產第一的形勢，所以內容可以和平一些。但西南情況，尤其是援朝以後的情況，是與蔣匪作戰時比較近似的。



團員湯瑛真（北京師範大學代校長）同意梁的觀點：「認為依法辦理，也可以整垮地主階級，所以作土改應該嚴格執行法律。」

不過在中國大地上，土地改革畢竟是一場暴力革命。鬥爭地主時使用肉刑是非常普遍的現象，據解釋是貧僱農「出於義憤」。在「矯枉不妨過正」的慣性政策下，幹部為了早日鬥出果實，一般不去制止。民主人士在發動群眾與執行政策法律之間，陷入了困惑。

父親贊成土改，認為「革命鬥爭當然是劇烈的，沒有和平的可能」；但他不同意肉刑吊打，一直主張與地主「鬥理鬥法」，不贊成眼開眼閉地執行政策，為此與一些領導幹部意見相左。他在魏思文做土改報告時提問：吊打是造成僵局還是打開僵局的辦法？魏想一想後只好回答：絕對禁止。後來川東區黨委秘書長趙增益傳達了區黨委書記謝富治的指示：「連激於義憤也不許打。」此後梁漱溟在會上發言說：「與中共的距離在縮短

中」，並批評以前「宣傳政策不夠」，「幹部抓得太緊，包辦代替，任務觀點」。

父親在7月10日的日記中，還記載了「與梁漱老談話」的要點，主要是對封建主義和土改作哲理上的探討。他們討論的命題有三：一、「一般性與特殊性。一般的與個別的——〔個別的〕不是封建是甚麼？」；二、「本質的與形式的——人與土的解放」；三、「自由——農村人多了可以放任」。梁漱溟指出中國歷史上「官吏代貴族，郡縣代封建」是「更提高集中」的形態，對於「封建內部的軟化分解」的個別現象，不可忽略其「更集中的一面」，父親也認為對封建社會不可「以少蔽多，不從發展看問題，不從實際出發」。梁判斷中國封建社會「盤旋不進而不是緩進，不能進入資本主義」；父親則提出「帝國主義與資本主義是一是二？」的疑問。對於當前土改中工作團內的種種思想困惑，梁先生的看法是：「理性開發太早，鬥爭是教育——知識份子主觀」，中國文

化傳統「缺宗教，不重武力——重理性不重武力是提高」；父親認為「理性變為更高的宗教」。

7月23日，中共西南局來函，批評趙增益所傳達的謝富治指示，認為「這是右的命令主義。會使農民束手束足，甚至變成和平分田」。父親再度感到困惑，在當天的日記中寫道：

過去減退，吊打流行，可能太「左」，這次也可能太右。但問題在於會否成為和平分田，及吊打能否打開僵局。過去普遍吊打，減退果實^②也不過30%，這次不吊打，已超過30%了。吊打顯然無效。但激於義憤也不能打，可能是右。

根據西南局的指示，在川東行署副主席魏思文主持下，對合川地區的土改進行「加工」，重新補課一遍，結果是「加工」出了人命。父親在8月10日的日記中，記載了工作團「團內會報」的情況：天星三村「加工吊打中打死了女地主何敬修，……但其他地主並不因此恐怖，仍是『沒得』」。四村打死地主曾瑞。六村地主何芸樵及兒、媳，二人被吊打，二人被扎（綁），「其大兒媳第二天上吊自殺，另一地主何郁文被吊打二三十分鐘就死了」，該村「吊打了八人，得〔糧〕二石^③，死二人」。東北軍元老于學忠反映：「吊何芸樵時婦女離開，農民吊打時回頭看幹部。」梁漱溟提出三個問題：「一、變相肉刑何時始？二、包辦代替何時始？三、幹部有否暗示吊打？」

在8月12日的會上，梁漱溟又提出：「在社會改造運動中，領導吊打是將領導與群眾混同……兩偏（按：指左偏、右偏）要掌握，主動掌握，不是能〔掌握〕」；他認為「政策是理性

的，但也必須承認群眾的感情」。梁還批評說：「魏不知命令包辦之勢已成，不准摸地主，又不斷追果實，群眾生產損失、疲勞」；對於「義憤」問題，他分析說：「亂不亂是依法不依法，義憤應在訴苦時。追果實而打與義憤而打不同，追果實中因（地主）頑抗而忿怒。」其他工作團成員也對魏的做法表示不滿。父親會上談到自己對毛澤東〈論人民民主專政〉和〈湖南農民運動考察報告〉的理解：「『以其人之道，還治其人之身』……復仇行動與復仇主義不同」；「『革命不是繡花』，是同情群眾義憤；對幹部必須要求細緻，反對粗枝大葉。」

全國政協西南土改工作團在四川的土改工作於8月底結束。在27日最後一次的總結座談會上，梁又有發言，表示「同意了總結，但也另有自己意見」，他回顧自己近年去東北、華北參觀到參加土改，並讀了〈中國共產黨的三十年〉的論文，「是思想轉變的開始。到雲門以後才承認中國革命須有工人階級領導。工作勝利了，但工作不圓滿。初期是包辦代替，束縛了群眾手足，接近和平土改。抗戰時看到了幹部與人民是相依為命的，今天似乎幹部不必依靠農民了。『加工』時的缺點是放任自流，讓群眾去亂鬥。我相信我愛土改工作，也站在人民立場。」

8月30日工作團返京後，毛澤東在9月3日先後請父親和梁漱溟到家中談話，兩人不約而同地向毛反映幹部執行政策有偏差，吊打地主導致死人命等問題。

毛澤東向父親解釋說：我們知識份子出身的人，看到這種情況，心裏當然不好接受，但這是一場革命，群眾發動起來了，即使有些過火的行

為，也不能挫傷他們的積極性。在談到如何引導群眾和治理國家時，毛澤東說：還是孔夫子說的那句話，「民可使由之，不可使知之」。

據梁漱溟回憶，毛對他說④：

你說的情況別的地方也有發生的，但我們總的政策是鬥倒地主，給他出路。大多數地主不會自殺，也不致於反抗。問題是貧僱農受苦受壓多少年了，怒火一點着，就難以控制，於是對地主非打即罵。我們應該認真貫徹政策，努力說服教育農民，關鍵是土改工作隊的幹部。只要他們能認真執行好土地政策，就出不了大的偏差。

在談到對四川的印象時，梁還表揚了鄧小平的才幹，受到毛澤東的贊同。

與此同期，父親的老同學陳誠也正在台灣島上推行土地改革。共產黨之戰勝國民黨，正在於滿足了千百年來中國農民對土地的渴望。丟失了大陸的國民黨，此時才接受失敗教訓，實踐四十年前建立民國時「耕者有其田」的承諾。這一場以贖買方式進行的「和平土改」，沒有死甚麼人，不過規模比大陸要小得多。搬走大陸三億美元的黃金儲備，拿出少許來換取小島土著地主的田地，當然比無償平分自家的祖業來得容易。

父親後來一直被指責在川東搞「和平土改」，「反右」時這也是他的罪狀之一。

秋月春風，白雲蒼狗，十四年後「文革」爆發，已入另冊的父親和梁漱溟都被抄家、批鬥和毆打，經受了一場類似土改「加工」的衝擊。據報刊披露，僅北京市就打死了1,772人⑤。政壇上也物是人非，星移斗轉：當年代表中共中央向全國政協做《關於土地

改革問題的報告》的劉少奇，竟成頭號打倒對象，被幽禁虐待而死；原西南局領導人鄧小平作為全國「第二號走資派」，批鬥後被放逐出京；川東行署副主席魏思文已升任北京工業學院黨委書記多年（據說「反右」時他還打了不少「右派」），1967年10月30日遭毒打致死；原川東區黨委書記謝富治卻成為大「左派」，一路青雲直上。

「文革」中的廣泛暴力，近因當源於土改，遠因則可追溯到湖南農民運動，連土改的大小領導人也未能幸免。慨嘆世事輪回之餘，父親對我說：以今度之，當年謝禁止吊打的指示仍是對的。

劫後餘生的父親曾作過一首詩，如今我只記得起一句：「遺臭萬年『暴力論』」。

註釋

①④ 汪東林：《梁漱溟問答錄》（香港：三聯書店，1988），頁121；122。

② 「減租退押」的簡稱，是實現土改的主要「鬥爭果實」之一。「租」指地租，「押」指押租。押租是舊時在土地、房屋或其他財物的租佃時租用者所支付的一種保證金。按租佃慣例，押租在解除租佃關係時應歸還給租用者，土地改革中規定地主應將過去所收押租退還給農民。但在實行中可根據具體情況，採取全退、分期退、緩退、少退或者不退等辦法。

③ 同「擔」，中國舊計量單位；一石等於一百二十市斤。

⑤ 《北京日報》，1980年12月20日。

章立凡 1950年生，中國現代文化學會理事，近代史學者。主要研究領域為北洋軍閥史、中國黨派史、中國現代化問題及知識份子問題等。

福山與德里達的 「歷史終結論」之辯

● 朱紅軍

歷史事件的巧合，往往蘊藏着某種有趣的聯繫，以激發世人延展的想像，並成為公眾津津樂道的話題。2003年3月8日至19日，美國日裔學者福山 (Francis Fukuyama) 以霍普金斯大學國際研究中心教授的身份，完成了為期十天的對華學術交流活動。這不禁令人憶起在福山訪華之前，另一位也是來自西方並同樣享譽世界的哲學家德里達 (Jacques Derrida) 的中國之行。兩位國際著名學者幾乎沿着同樣的軌迹，交遊於中國的京滬寧三地，帶來的卻是關乎西方資本主義世界的兩種截然不同的聲音——解構學與中心論。

基於對西方資本主義世界迥異的審視姿態，兩種聲音的悲觀與樂觀論調在叩響中國學界的同時，不可避免地進行着某種跨越時空的碰撞，而我們的視線也在這鏗鏘入耳的碰撞聲中，自然地回到了十多年前那場發生在兩位著名學者之間的辯論，圍繞福山「歷史終結論」而展開的福音和幽靈之間的對話。

一 緣起與背景

1988年，芝加哥大學民主理論與實踐研究中心主任布盧姆 (Allan D. Bloom) 出面，延請時任美國國務院官員的福山演講，他的主題是西方和新自由主義價值觀已經在冷戰中永久性地大獲全勝，人類發展由此達到極致，即所謂「歷史的終點」。一年之後，1989年已是美國國務院思想庫副主任的福山，在美國新保守主義期刊《國家利益》(*The National Interest*) 上發表名為〈歷史的終結？〉(“The End of History?”) 的論文，正式拋出了「歷史終結論」。

最初，這篇宏大敘事有餘而縝密推理不足的論文，並沒有引起太多人的注意，連《國家利益》雜誌的主編哈里斯 (Owen Harries) 對之也持保留態度。轉機出現在不久之後戲劇性上演的東歐巨變和蘇聯解體事件中，福山的「歷史終結論」一夜之間尋得了現實依據，從而成為當時正處於迷茫之間的東西方世界尋求合理解釋的福音。

1992年，福山在此論文的基礎上進一步發揮自己的觀點，撰寫並出版《歷史之終結與最後一人》(*The End of History and the Last Man*)一書。在書中，他向全世界宣讀這份來自西方的福音：80年代世界上發生的一系列重要政治事件，並不僅僅是冷戰的結束，更是歷史自身的終結，因而具有劃時代的意義。在他看來，自由與民主的理念無可匹敵，歷史的演進過程已走向完成；西方的自由民主制度已是人類政治的最佳選擇，它即將成為全人類的制度。

但是福山這種「歷史終結於當代」的論斷，不管是有意還是無意，事實上構成了為美國政府張目的用意，其露骨的政治傾向及溢於言表的西方中心論調，被當時學界斥之為放棄自覺的學術立場的媚俗舉動。以亨廷頓(Samuel P. Huntington)為代表的學者紛紛從學理層面對之進行批駁，其中尤以德里達的批判最猛烈，也最精到。



福山 (Francis Fukuyama)

1993年4月，美國加利福尼亞大學思想與社會中心舉辦大型國際研討會，討論馬克思主義在全球化語境中的位置和命運問題，德里達應邀參加。他在會上以一位「非馬克思主義者」的身份發表題為「馬克思的幽靈」的發言，指出馬克思理論或者說馬克思主義不止一種，而是有多種，它們和作為其建制形式的社會主義一樣，都是由特殊的歷史傳統所規定或確定的。因此，某一特定的社會主義或共產主義形式的崩潰或「瓦解」，並不必然地意味着社會主義或共產主義本身的終結。德里達顯然是被福山「別有用心」的煽動性理論激怒了，不僅指名道姓，而且言詞極為尖銳苛刻，甚至將福山理論的流行與廣為接受，喻為「當戰爭爆發的謠言初傳來時，家庭主婦搶購當時貨架上所有的食糖與黃油的情形」^①。之後，德里達又根據此次發言擴充而成《馬克思的幽靈》(*Spectres de Marx*)一書，並且依然保留了大部分篇幅批駁福山的「歷史終結論」。一向以解構思想著稱的德里達於某程度上卻在維護着馬克思的共產主義權威理論，因此有人將其所為視作向馬克思主義致敬。

一場圍繞福山「歷史終結論」，各有理論著作依託的福音與幽靈之間的對話就此展開，並且十餘年間持續發生影響，堪稱當代學術史上一場罕見的閃耀着真知灼見的論戰。

在福山來華之後，我們重新回歸十一年前那場學術巨擘之間的對話，當中的過激言辭及牽強附會之處，對於兩位著名學者所採取的立場背後真實意圖的揣測都已經不再重要，進入我們視野並且依然鮮活的，則是散見於其立論與駁論之間的尖銳性與深刻性。

二 前提之辯：當下資本主義鏡像的美好與衰敗

雖然福山在強調西方自由民主思想勝利的同時，也承認「目前的勝利並不代表以後再也沒有事情發生，目前的自由主義還只是在思想或意識領域內取得勝利，離在現實的物質世界的勝利還很遠」^②。但在這種對勝利之途的艱辛估計的同時，其對於資本主義鏡像的當下美好及業已勝利的定性則是毋庸置疑的。某種程度上說，這種對資本主義制度在西方業已取得勝利的認定，成為福山「歷史終結論」中西方思想普世化的立論基石。

德里達並沒有拘泥於福山理論中細枝末節的推敲，而是甫一開場，便直擊「歷史終結論」的理論基石。用他的話說，福山所認為業已大獲全勝的資本主義自由世界，其實「滿目皆是黑暗，威脅與被威脅」。並由此斷言，這一福音其實是立論於可疑和充滿悖論的根據之上。為此，德里達列舉了諸如經濟戰爭、文化和宗教衝突、種族主義等等眾多資本主義的病態社會現象，並聲稱資本主義的衰敗「正在擴展並且自行生長」。外在於馬克思主義話語體系中的德里達，在《馬克思的幽靈》一書中體現出對馬克思主義的充分尊重，並精到地將其歸結為一種「在今天比以往任何時候都必不可少的批判精神」。在他對資本主義罪惡的批判中，似乎能清晰的體現出，這種尊重已不僅僅停留在話語層面，而且已部分內化為解構立場。

福山於2003年3月13日在南京大學舉行的首次公開演講中，並不諱言其理論在現時國際環境中所遭受的種種挑戰，其中一條即是某些國家因為傳統的原因，比如公共行政的孱弱而

導致無法實現自由民主。這應該視為其近年來對於德里達所述的資本主義弱點的關注，並有意識地對自己理論作部分修正。但福山並沒有就此妥協，而是繼續頑強地將這一挑戰歸於偶然性和個別性，並不會影響其理論在更大範圍內的普世性。

但在德里達當年的批駁中，也即其對當下資本主義制度罪惡的認定中，並沒留有哪怕一絲的迴旋餘地，他將這種福山眼裏的偶然性歸納進了資本主義世界本質屬性的範疇，「這種失敗與斷裂，也先天地由於其定義而成為所有民主，包括最為古老和最為穩定的所謂西方民主的特徵。」

對於資本主義當下鏡像定性的決然分野，使得這場福音與幽靈之間的對話一開始便顯得針鋒相對；這已不僅僅是二者對於西方世界悲觀或樂觀態度區別這麼簡單，而是基於不同立場理性運用的必然結果。

三 模式之辯：理想福音與現實福音的懸置

十多年來，福山的「歷史終結論」被簡化成一句時髦的流行語，在每一次重大歷史事件發生之後，比如海灣戰爭，從學界到普通民眾都會不無習慣地問上這麼一句：歷史真的終結了嗎？

接受面的泛化也意味着遭遇挑戰機率的增加，事實上福山的理論也一直在實踐中不斷被證實或證偽。尤其是國際形勢的風雲變幻，常常使得歷史終結論的命題顯得撲朔迷離。「九一一」事件之後，西方曾經就有媒體以「福山的終結」為標題，直斥歷史終結論的虛妄。當年宏觀敘事的理論不

得不具體到一個又一個鮮活的細節中去考察。

福山的此次中國之行，正是出於對「九一一之後，世界歷史是否真的終結？」這一昔日命題在新形勢下的回應。他試圖說明，「歷史終結論」堅持了十多年，雖然遭遇了嚴重挑戰，但並未導致理論體系的死亡，相反，有利於此種理論的事實範例層出不窮，比如東亞地區的經濟奇蹟，以及伊朗新一代青年中對於自由民主的嚮往等等。

對十餘年來現實中遭遇的種種挑戰的化解，表面上看是進一步論證了其「歷史終結論」的合理性。但正如德里達當年就指出的那樣，福山依然不能正面說明，為甚麼民主自由制較之其他體制是唯一的選擇？福山至今給出的答案仍大多停留在現實層面的解讀：對西方世界現時自由民主制的肯定，對西方以外世界趨向自由民主制的欣喜，以及對反自由民主制國家在經濟政治上的困境和失敗的論述。

在德里達的《馬克思的幽靈》一書的批判章節裏，便是其理論中對於現實層面的福音與理想層面的福音的懸置。即福山總是根據甚麼時候有利於自己和自己的觀點，一會兒把自由民主主義為實際的現實，一會兒把自由民主制定義為一種單純的理想，而始終無法正面尋找出從現實指向理想的必然之途。

福山在南京大學的演講中，提及目前西方世界因為伊拉克問題而產生的巨大分歧；拉美地區以阿根廷為代表的國家在實行自由民主制後曇花一現似的繁榮，他不得不承認這些均對其理論構成了巨大挑戰；但旋即又指出，所有這些事件或現實的累積決不會改變大部分人類是走向自由民主制

的理想方向。顯然，此處的自由民主制已經作為一種終極單純的理想福音。德里達揭示出，一旦存在於資本主義世界的惡使得現實層面的福音無法解釋時，理想的福音便會出世以圓其說，而始終未見福山對這兩者之間的通途進行某種可行性的闡述。依照德里達的觀點，一旦聆聽者追問福山，憑甚麼斷言，這些事實的累積不能改變自由民主的大方向時，這一理想中的福音便多少顯得有如口號般的虛弱。

在被問及在像新加坡這樣集權甚於自由民主的國家裏，照樣可以將經濟建設得有聲有色時，福山給出的回答是：集權制國家短期內可能在經濟建設方面處於優勢，但它無法解決繼承的問題，即無法保證繼任政府一如既往地經濟建設上行之有效。這種對將來時態可能性的揣測，卻被他作為論證自由民主制終將普世化的必然證據。在德里達眼裏，福山似乎又一次「在耍詭計，玩花招」。

四 本質之辯：歷史的終結與歷史觀的終結

在福山之前，有兩位哲學家曾談論過「歷史的終點」，這就是馬克思和黑格爾(G. W. F. Hegel)。他們都認為，人類社會的進化不是無限延續，而是在人類完成一個社會形態，一旦這個社會形態會滿足最深又最基本的憧憬時，就會終結，換言之，他們都默認了一個歷史終結的存在。不同的只是，黑格爾以為的終點是自由國家，而馬克思則認為是共產主義社會。

福山並不諱言，自己的歷史終結論得益於黑格爾歷史觀的營養，從這

一點上說，德里達批判其偷運黑格爾歷史觀就顯得有扣帽子之嫌。正像福山自己強調，歷史對他來說，不是指過去發生的一系列事情，而是能把重要事件從不重要事件中分離出來的一種「抽象」，而要做到這點，就必須到歷史以外去尋找一種永恆的跨歷史標準。顯然，福山和黑格爾一樣把歷史看成了某種「精神」和「意識」展現和實現自我的過程。精神一旦得到完全的展現，歷史必將終結。

這和其《歷史之終結與最後一人》一書中對於人類生存的最終目的是為了獲得認可與榮譽的論斷不謀而合。在福山看來，現實的西方自由民主社會和非自由民主體制的社會均面臨同樣的巨大困境：人們在其中無法獲得真正的精神滿足感。一旦自由民主完善到使得這種精神滿足感得以真正實現，則構成歷史的最基本的制度和準則就無法進步了，也意味着終結。

德里達洞悉此點，一語中的地揭露出了福山這種唯心主義歷史觀，歷史的終結其實只是歷史觀的終結。其所謂的超歷史標準，即用以衡量政治制度好壞的標尺，實際上就是人的精神滿足感，而問題是人的精神滿足感是無法量化或定義的。福山以為的一種永恆標準，其最終還是落腳在並不永恆的基石上。

雖然德里達當年的演講題為「馬克思的幽靈」，但他並沒有運用太多的馬克思主義唯物歷史觀去批駁福山，他聰明地以其人之道還治其人之身，既然福山的歷史終結論是切於時勢而興，那就乾脆指出其在現實世界中的無效性。因此，德里達指出，福山這種以超歷史標準為基礎的自由民主理念，實際上只是一種無限的承諾，「永遠不會存在的事物以完全在

場的形式來臨」，它留給人們的只會是遙遙無期的等待。「從根本上說就是不可規定的救世希望，就是事件、個體以及不可預測的他者來臨的末世學關係。」

歷史確實會走向終結的那一天，但絕對不是現在就實現終結，也不會在福山所謂的當今西方的自由民主國家那裏實現終結。那時「某一關於歷史的被規定了的概念終結了，但真正歷史的歷史性開始了；人的某一被規定了的人的概念終結了，但另一種人的，作為他人的純粹的人性最終獲得了」。在《馬克思的幽靈》一書中，德里達最終闡述了他所謂的歷史終結觀點，解構主義的思想大師，在通篇批判解構福山觀點的同時，總算還給讀者一個模糊的結構。但面對德里達咄咄逼人的批判言辭，也許會有人質疑，為甚麼允許你德里達式地解構「西方中心論」，卻不允許福山式地解構共產主義？在德里達那裏，這還真是一個有趣的悖論。

註釋

① 文中所用德里達原話均引自德里達(Jacques Derrida)著，何一譯：《馬克思的幽靈》(北京：中國人民大學出版社，1999)。

② 福山(Francis Fukuyama)著，李永熾譯：《歷史之終結與最後一人》(台北：時報文化出版企業有限公司，1993)。

朱紅軍 南京大學中文系碩士。曾於《中華讀書報》、《東方》、《文藝報》、《中國文化報》、《人物》等刊物發表多篇文章，如〈諾貝爾文學獎的猶太情節〉、〈文學視野之外的莫言〉等。

批評與回應

另一種「景觀」 ——與幽蘭商榷

● 姚 寧

今年3月初拜讀了幽蘭女士關於中國山水畫與西方風景畫比較研究的論文，有一種骨鯁在喉、不吐不快的感覺。本文將從西方風景畫及其起源的問題、中國山水畫的研究方法、幽蘭一文的概念解釋等幾個方面，闡述我對中國山水畫與西方風景畫的看法，並對幽文提出若干異議。

今年3月初拜讀了幽蘭女士洋洋灑灑的關於中國山水畫與西方風景畫比較研究的論文，久久不能入睡，有一種骨鯁在喉、不吐不快的感覺。該文題為〈景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究〉，分三期連載於《二十一世紀》2003年8、10和12月號。以下我將從西方風景畫及其起源的問題、中國山水畫的研究方法、幽蘭女士一文（以下簡稱幽文）的概念解釋等問題這幾個方面，闡述我對中國山水畫與西方風景畫的看法，同時對幽文提出若干異議。

一 關於西方風景畫及其起源的問題

關於用歐洲語言探討西方風景畫的近著，並不像幽文所說的「付諸闕如」^①，除了幽文提到的貢布里希 (E. H. Gombrich) 發表於1966年的〈文藝復

興藝術理論與風景畫的產生〉（“The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape”）^②一文，克拉克 (Kenneth Clark) 的1949年初版、1976年增訂的專著《風景走進藝術》(*Landscape into Art*)^③以外，這些年來有很多從各種角度探討西方風景畫的著述，比如，埃貝萊 (Matthias Eberle) 發表於1980年的《個人主義與風景畫——關於風景畫的起源及發展》(*Individuum und Landschaft. Zur Entstehung und Entwicklung der Landschaftsmalerei*)^④，吉布森 (Walter S. Gibson) 發表於1989年的《「地球的鏡子」——弗來芒十六世紀的世界風景畫》(*Mirror of the Earth: The World Landscape in Sixteenth-Century Flemish Painting*)^⑤，施奈德 (Norbert Schneider) 發表於1999年的附有精美插圖的《風景畫的歷史——從中世紀晚期到浪漫主義》(*Geschichte der Landschaftsmalerei. Vom Spätmittelalter bis zur Romantik*)^⑥等

* 在此感謝圖賓根大學漢學系圖書館館員蓋澤 (Thomas Gaiser) 為本文插圖所做的技術上的幫助。



圖1 喬爾喬涅 (Giorgione)：《暴風雨》(*La Tempesta*)，布面油畫(約1505)，78x72 cm，威尼斯學院美術館(Accademia)。

等。也許可以說，概述性的東西少了，專題性的深入研究多了。

幽文指出，喬爾喬涅 (Giorgione, 1478?-1510) 的《暴風雨》(*La Tempesta*) (圖1) 是「第一張純粹而獨立的風景畫」^⑦，此說未見於任何出處。貢布里希在其名著《藝術的歷史》(*Die Geschichte der Kunst*) 中僅說此畫是第

一次未將風景作為背景來處理^⑧。所謂「純粹」的風景畫應該是純風景題材的，沒有人物或人物被描繪成幾不可見的部分。幽文沒有明確定義何謂風景畫。為甚麼說一幅畫是風景畫，而另一幅不是或不完全是？以及甚麼是風景畫產生的標誌？從幽文中找不到令人滿意的答案。

西方繪畫是從宗教畫的基礎上發展而來，開始的所謂「風景畫」僅是作為描繪宗教題材的背景來處理，如克拉納赫 (Lucas Cranach d. Ä., 1472-1553) 的《天堂》(*Das Paradies*) 一畫 (圖2)。自然風景只是出現在對天堂或古希臘理想式的田園牧歌生活的描述的題材中。一旦風景在一幅畫中大面積地出現，如《暴風雨》一畫，那可以說，風景畫開始萌芽了。嚴格來講，純粹的風景畫不僅從形式上來說是對自然的描繪佔據了整個畫面，而且從內容上來說也不像《天堂》或《暴風雨》那樣多少仍具有宗教含義。

西方繪畫是從宗教畫的基礎上發展而來，一開始所謂「風景畫」，僅是作為描繪宗教題材的背景來處理。一旦風景在一幅畫中大面積地出現，就可以說，風景畫開始萌芽了。純粹的風景畫不僅從形式上來說是對自然的描繪佔據了整個畫面，而且從內容上來說也不像《天堂》或《暴風雨》那樣仍具有宗教含義。



圖2 克拉納赫 (Lucas Cranach d. Ä.)：《天堂》(*Das Paradies*)，木版油畫(1530)，81x114 cm，維也納藝術史博物館 (Kunsthistorisches Museum)。

西方真正意義上風景畫的誕生，是在以畫家帕蒂尼爾為開端的安特衛普。風景畫只有被大眾接受才意味着其真正的產生，大眾鑑賞力的改變或提高，促成了風景畫的誕生。而引起大眾鑑賞力提高的最直接因素，就是經濟。安特衛普是十六世紀歐洲的經濟中心，吸引了許多藝術家。

關於西方風景畫起源或產生的問題，在西方有相當多的精彩論述。吉布森在其《「地球的鏡子」》一書的前言中認為，西方風景畫幾乎是同時間分別在多瑙河流域、威尼斯和安特衛普三個不同地方產生的^⑨。在多瑙河流域以阿爾特多費 (Albrecht Altdorfer, 1480?-1538) 為代表，在威尼斯則有喬爾喬涅，在安特衛普則是帕蒂尼爾 (Joachim Patinir, 1480?-1524?)。這三人中，真正可以說畫純粹風景畫的只有阿爾特多費，在其《雷根斯堡附近沃特城堡的多瑙河風光》(Donaulandschaft mit Schloss Wörth bei Regensburg) (圖3) 中已完全沒有了人物。

一般西方藝術史家，如弗里德倫德爾 (Max J. Friedländer)、弗倫茨 (Heinrich Gerhard Franz)、克拉克、吉布森等人都認為，西方風景畫真正意義上的大規模誕生，是在以畫家帕



圖3 阿爾特多費 (Albrecht Altdorfer)：《雷根斯堡附近沃特城堡的多瑙河風光》(Donaulandschaft mit Schloss Wörth bei Regensburg)，羊皮紙 (1520)，30.5 x 22.2 cm，慕尼黑舊美術館 (Alte Pinakothek)。

蒂尼爾為開端的安特衛普。為甚麼多瑙河流域和威尼斯的畫家會讓位給安特衛普以帕蒂尼爾為首的尼德蘭畫家？這裏牽涉到一個風景畫產生的標誌問題。

弗里德倫德爾和貢布里希的一個重要論點是，風景畫只有被大眾接受才意味着其真正的產生，一種大眾鑑賞力的改變或者說提高，促成了風景畫的誕生。而引起大眾鑑賞力的改變或者說提高的最直接因素，就是經濟。安特衛普是十六世紀歐洲的經濟中心，經濟上的重要地位吸引了許多藝術家來到這個城市。十六世紀後半葉，這個城市擁有69名屠夫、160名麵包師和300名畫家和雕塑家^⑩。帕蒂尼爾就是在這種背景下在1515年從比利時的一個小城來到安特衛普的。安特衛普在比利時，不是幽文所稱的北歐地區，北歐通常指斯堪的納維亞半島。

經濟發展促成了藝術市場的產生，隨着買畫訂畫的人增多，畫家開始設置畫坊，招收學徒，同時也開始分工合作，長於畫風景的只負責一幅畫的風景，長於人物的只負責一幅畫的人物。這種因藝術買賣市場產生而引起的畫家的分工，是西方風景畫產生的一個決定性因素。帕蒂尼爾就是這樣被推上第一位西方風景畫畫家的寶座^⑪。幽文中提到的諸多原因其實都不是至關重要的，宗教在當時人們心目中地位的改變當然也很重要，可惜就這一點幽文也未有展開討論。一個小小的例子可以說明宗教在人們心目中地位的改變，以前的宗教畫只是為教堂而畫的，而這個時期人們開始希望在家裏懸掛宗教畫，人們要求這種宗教畫既要有宗教題材，又能悅人眼目，帕蒂尼爾的這類非純粹風景



圖4 帕蒂尼爾 (Joachim Patinir)：《逃往埃及》(Die Flucht nach Ägypten)，木版油畫，17 x 21 cm，安特衛普皇家美術館 (Koninklijk Museum voor Schone Kunsten)。

畫遂應運而生 (圖4)。關於這一點，很慶幸有當時德國奧格斯堡的商人雷姆 (Lucas Rem) 給我們留下的日記。他在1511至1518年間頻繁往來安特衛普與奧格斯堡兩地做生意，其間買下了帕蒂尼爾的幾張畫，記下了許多細節^②。

正是由於上述原因，在多瑙河流域和威尼斯還沒有形成一種大規模買賣藝術品的氣候。其實，德國著名畫家丟勒 (Albrecht Dürer, 1471-1528) 繪畫了不少純粹意義上的風景畫 (圖5)，而且時間上並不比喬爾喬涅的《暴風雨》晚。同樣是由於上述經濟及大眾鑑賞力的原因，他的這些畫並沒有被時人意識到，甚至恐怕連他本人也並不在意。在這裏附帶一提，丟勒在1521年去尼德蘭旅行的日記中寫到，帕蒂尼爾請他參加他的第二個婚禮，丟勒有畫作送給帕蒂尼爾，還在日記中稱帕蒂尼爾是一位「好的風景畫畫家」

(*der gut landschaftt mahler*)^③，這和幽文中說的丟勒稱帕蒂尼爾為「最偉大的風景畫大師」^④，是有一定的差別。

帕蒂尼爾的重要性在於他將宗教畫中的人與自然景物的比例顛倒過來，在他的畫中，人物都小得微不可見，給人一種純粹風景畫的假象，如同圖4的《逃往埃及》(Die Flucht

帕蒂尼爾將宗教畫中的人與自然景物的比例顛倒過來，他畫中的人物都小得微不可見，給人一種純粹風景畫的假象；其實，他全部畫作的主題仍然是宗教性質的。另外，他以及與他同時代的幾乎全部尼德蘭畫家的畫，都不是有「唯一視點」的，而是和中國畫一樣，採用散點透視或者說無定點透視。



圖5 丟勒 (Albrecht Dürer)：《意大利山景》(Wehlsch pürg)，水彩 (約1495)，牛津阿什莫爾博物館 (Ashmolean Museum)。

北宋畫家李公麟曾說過：「吾為畫，如騷人賦詩，吟咏性情而已。」中國文人這種對畫及作畫的態度，幾百年來一直影響着中國畫壇。許多學者至今仍在重複這些古人論調。似乎中國山水畫畫家都對世俗、金錢不屑一顧，作畫不外是為了陶冶性情。高居翰教授認為，這種看法束縛着我們的頭腦、妨礙我們的研究。

nach Ägypten) 一樣。其實，他全部畫作的主題仍然是宗教性質的。還有極為重要的一點，帕蒂尼爾及其同時代的幾乎全部尼德蘭畫家的畫，都不是像幽文說的是有「唯一視點」^⑮的，而是跟中國畫一樣，採用散點透視或者說無定點透視，這又證明幽文的一個明顯錯誤。幽文III是這樣提到這一點的：「西方畫中只有唯一視點，引起對時間性的否認；而中國水墨畫中時間性則是主要的。」^⑯「西方畫是唯一視點」是許多研究西方畫的中國學者的一種未做深入研究的偏頗，而幽蘭在這裏也只是信手拈來，未有深入研究。

帕蒂尼爾和他同時代的尼德蘭畫家的畫幾乎都不是唯一視點的，這一點吉布森在他的《「地球的鏡子」》一書前言第1頁中已明確提到^⑰。《逃往埃及》是帕蒂尼爾的早期作品，這幅畫給人的感覺是人在空中向下俯瞰，同時每一個具體的景物，如人、房子、樹木等等又是採用平視畫出的。這一畫法與中國山水畫極為相似。弗里德倫德爾是這樣描述帕蒂尼爾的畫^⑱：

所有水平的東西，如地面、水面、路，都是由上向下俯視的，相反所有垂直的、豎立的、向上生長的东西，如岩石、樹木、房子和人，都是採用一般的視角。

2003年夏，我為這幅《逃往埃及》去了一趟安特衛普皇家美術館，希圖一飽眼福，沒想到這張畫被臨時調走參加一個展覽，只好買了一張明信片，算是望梅止渴吧。

說到時間性的問題，按幽文的解釋，是「由於觀者能取得幾個不同的觀照點，並通過記憶來將這些觀照點總括」^⑲，換句話說，由於中國山水畫採用散點透視或不是唯一視點透視，

能使「觀者暢遊畫中」^⑳，由此建立起一種由視線的空間移動而造成的「時間性」。幽蘭利用大量篇幅說明中國山水畫的這種時間性，那麼，帕蒂尼爾和他同時代畫家的畫由於和中國山水畫一樣不採用唯一視點，是不是也有「時間性」呢？帕蒂尼爾在《逃往埃及》中，將《聖經》中本來是前後發生的兩件事同時表現在畫布上，一是畫面左前方瑪利亞抱着耶穌坐在約瑟牽着的驢上，三人正在逃往埃及的路上。另一件事則是殺嬰，畫中殺嬰一幕是在畫面右邊、一些房子前面發生的。這是不是也算是一種時間性的描述方法呢？一種事件發生先後的時間性表達方法？

二 關於中國山水畫的研究方法

幽文是這樣描述中國山水畫的：「……中國山水畫中，山之高首先代表精神之高尚」^㉑；「山水畫法中水與墨的相對，就等於哲學理念中陰與陽的相對」^㉒；「在中國傳統水墨畫中，在白紙上施以玄黑水墨，理論上表示着中國哲學中的有無、虛實、陰陽之變化」^㉓。

北宋畫家李公麟(1049-1106)曾說過：「吾為畫，如騷人賦詩，吟咏性情而已」，這種中國文人對畫及作畫的態度，幾百年來一直影響着中國畫壇。許多研究中國藝術史的中國學者和一些老一輩的海外漢學家，至今仍在重複這些古人論調，按照當今首屈一指的美國加州大學柏克萊分校中國藝術史教授高居翰(James Cahill)的話來說，他們過於相信了古人的話，這樣一來，中國的山水畫畫家好像都

對世俗、金錢不屑一顧，他們作畫好像不外是為了陶冶性情而已。《新美術》雜誌在1997年發表了高居翰一篇論述中國山水畫的重要文章〈中國山水畫的意義和功能〉²⁹，他寫道³⁰：

中國的藝術史家，通常不提藝術品創作背後的經濟動機和現實動機，而寧可把藝術家描繪成自由人，全心全意於表現他們的情感。我想我們西方人過於輕信了這種觀點……

在另一篇題為〈中國繪畫史方法論〉³¹的文章中，高居翰說明這種研究方法以前在一定程度上幫助了我們，而且有部分中國山水畫的的確確是畫家內心世界的體驗，但現在這種方法在束縛我們的頭腦、妨礙我們的研究³²：

我們不但要對那些我們曾經視為有啟發性、對我們有助益，但是現在已經成為我們研究上的障礙的資料抱着懷疑的態度；也要去除中國傳統以來一直不去思考問題，而謹守某些固定而僵化的信念之習慣。

在我看來，高居翰文中所說的「固定而僵化的信念」，就是指上面幽文中論述中國山水畫的句子。這種籠而統之的話是可以說，但不可以多說，因為這樣不利於我們深入一幅畫內部來看清該畫，了解藏在畫背後的畫家所處的時代背景等其他因素，這對今天研究中國藝術史的學者來說可以說是一大禁忌。從這種思想出發，不難理解幽蘭為甚麼為其文章選了三十五張插圖，而在文中加以說明的僅僅是一部分，有很多畫基本上隻字未提，在我看來這是由於這種文字「適合」於每一張中國山水畫。脫離了畫來談無根無據的畫的內涵，不是一

個嚴格意義上的藝術史學者應有的態度和。

從事中國藝術史研究的學者，特別是很多中國學者常常忽略了這樣一些重要的問題：一張畫是為誰畫的？是怎麼產生的？當時的人是怎麼看待它的，和現在有何不同，為甚麼？這裏涉及到一個藝術的功能及功能轉換問題。統而言之，藝術有四種常見的功能：宗教功能、政治功能、美學功能和描摹功能³³。一件藝術品可能具有這四種功能，也可能僅具有其中一種，而且這些功能還可以轉變，隨着時代的變更，一件原來僅是為宗教服務的藝術作品，變得僅具有美學功能。了解一件藝術品的最初功能以及它的功能轉變，會讓我們對這件藝術品有更深的認識。最初的中國山水畫無疑具有描摹及審美功能，隨着時代變遷，它具有了更廣泛的宗教、政治等其他功能。下面我們看到的例子說明中國山水畫還具有社會功能。高居翰在〈中國山水畫的意義和功能〉一文裏舉出了幾種常見的中國山水畫類型：慶賀生日的山水畫、離別山水畫，以及隱居山水畫等等。王紱（1362-1416）作於十五世紀初的《風城餞詠圖》（圖6）是高居翰用以說明離別山水畫所選的例子。畫的下方佔據中間醒目位置的是四棵長在岩石上的樹，樹的左下方有一個小亭子，亭子裏邊坐着三個人，三人旁邊站着一個手托酒壺一樣東西的人，不遠處有一只船等在岸邊，有兩人好像在做着啟航的準備。兩座高聳的山佔據了畫面中央大部分位置。山的上方是充斥畫面的十三首詩及印章。詩句內容是關於送別，作者是王紱本人及他的朋友們。送別圖自宋代以來開始出現，盛行於明代，並形成了一定格式的布

研究中國藝術史的學者常常忽略一些重要的問題：一張畫是為誰畫的？是怎麼產生的？當時的人是怎麼看待它的，和現在有何不同，為甚麼？藝術有四種常見的功能：宗教功能、政治功能、美學功能和描摹功能。如果我們不了解藝術品的最初功能及其後來的轉變，就不能真正很好地了解一件藝術作品。

幽文稱關於中國山水畫的中文著述，「佳作頗多」，這一看法頗令我吃驚。在我看來，真正稱得上是佳作的，首推高居翰和他的美國同行關於中國山水畫的研究。另外，幽蘭認為「景觀」一詞更切合西文原意，但並未說明為甚麼「風景」一詞和西方式的“paysage”是兩回事，為甚麼「景觀」一詞比「風景」一詞好，好在哪儿？



圖6 王綏：《風城錢詠圖》，91.4 x 31 cm，台北故宮博物院。

局，比如說，一只等待的小船，幾人相聚的亭子，常常還會有表示惜別的題詩。王綏這張本來是具有社會功能的送別圖，在今天具有的更多是美學功能，如果我們不了解這件藝術品的最初功能，以及其後來的功能轉變，就會失去很多重要的信息，我們也就不能真正很好地了解一件藝術作品。像幽文那些「天人合一」之類的空話還是少說為好，這點高居翰在〈中國繪畫史方法論〉一文中表達得很清楚^⑨：

就我而言，假如十年之內我們能不再提起這些吸引人的「至理名言」的話，那是我最高興的事了；而在這段時間內，我相信我們會被迫更加謹慎地思考這些問題。如果各位不信，請讀一讀近年來一些較有代表性的談中國畫的文章，就可知我並非危言聳聽。

說到關於中國山水畫的中文著述，幽文稱「佳作頗多」^⑩，這一看法同樣頗令我吃驚。今年年初回國購置了十來本關於中國畫及畫論的書，加上以前有的，足有幾十本，不過絕大多數還是叫人失望。在我看來，真正稱得上是關於中國山水畫著述佳作的，首推高居翰和他的美國同行關於中國山水畫的研究^⑪。這次回國初步調查了一下，北京國家圖書館皮藏了高居翰的幾乎全部重要著作，不過借閱不大方便，而其他西方中國繪畫史專家的著述則非常少。令我高興的是，一個朋友告訴我，北京大學圖書館竟然有一本高居翰重要著作的中譯本^⑫。

三 關於幽文的概念解釋等問題

幽文中許多概念解釋得不大清楚或是並沒做解釋，這裏我不一一列舉，只提一下幽文作者最強調的「景觀」概念。幽文I對「景觀」的定義是「景觀社會」應具備或滿足的四個標準，但這四個標準並沒有說明「景觀」到底是甚麼。作者然後說明了東西方對自然的表現及其自然觀，這裏好像「自然」和「景觀」對作者來說是一樣的。作者又接着說明甚麼不是「景觀」觀念，如博山香爐不屬於「景觀」觀念，然後作者又採用「風景」及「自然」這些詞來表述「景觀」，在這裏可以看

出作者一是並未真正解釋到底甚麼是「景觀」，二是在文中忽言「景觀」，忽言「風景」或「自然」，令人費解。既然三詞可以這麼替來換去地使用，為何作者非要用「景觀」一詞，而不採用約定俗成的「風景」等詞呢？幽蘭是這樣說明原因的：「風景」一詞是由日語來的翻譯詞，與西文是兩回事，用「景觀」一詞更切合西文原意，但是作者在這裏並未說明為甚麼「風景」一詞和西方式的“paysage”是兩回事，為甚麼「景觀」一詞比「風景」一詞好，好在哪裏^③？

最後簡單一提對中國山水畫與西方風景畫的比較。中國山水畫與西方風景畫各自經歷了很長的發展和變遷，很難加以泛泛而論，因為它們在各自的每個時期都極為不同。最初的中國山水畫，如傳為李昭道（生卒年已不可考，生活在八世紀）的《明皇幸蜀圖》和帕蒂尼爾的畫有很多相似之處，這一點幽蘭已注意到，二者除了顏色、山峰的表現、距離的表現相似之外，就是二者都無定點透視。所以十五、十六世紀的尼德蘭繪畫與中國山水畫特別是早期山水畫有很多共性，其後二者的發展則非常不一樣，中國山水畫不再注重顏色，西方風景畫則開始講究透視等等。這裏我不想多作說明。總之，如果不分發展階段和特點，是很難真正比較中國與西方繪畫的。

以上是我對幽文的一些意見和看法。作為結束，還有一個小小的要求，在幽文 III 中，作者將法國著名文學家雨果（Victor Hugo）與繪畫大師達芬奇（Leonardo da Vinci）相提並論，說明兩人在繪畫上對描繪「自然動態」都做出了深入研究，我以前未曾聽說過雨果在繪畫上有這麼重要的貢獻，幽蘭要是能註明此說的出處就好了^④。

註釋

① 見幽文 I，註釋②，頁 88。

② Ernst H. Gombrich, “The Renaissance Theory of Art and the Rise of Landscape”, in *Norm and Form: Studies in the art of the Renaissance* (London: Phaidon Press, 1971), 107-21.

③ Kenneth Clark, *Landscape into Art* (London: Murray, 1976).

④ Matthias Eberle, *Individuum und Landschaft. Zur Entstehung und Entwicklung der Landschaftsmalerei* (Gießen: Anabas, 1980).

⑤ Walter S. Gibson, *Mirror of the Earth: The World Landscape in Sixteenth-Century Flemish Painting* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

⑥ Norbert Schneider, *Geschichte der Landschaftsmalerei. Vom Spätmittelalter bis zur Romantik* (Darmstadt: Primus, 1999). 另外，關於西方風景畫的研究，功不可沒的還應有弗里德倫德爾（Max J. Friedländer）、弗倫茨（Heinrich Gerhard Franz）等學者。

⑦⑧⑨ 見幽文 II，頁 78；85；85；80。

⑩ “Es ist die unheimliche Beleuchtung bei einem Gewitter, und zum ersten Mal ist die Landschaft, vor der sich die Szene abspielt, nicht nur Hintergrund”. 摘自 E. H. Gombrich, *Die Geschichte der Kunst*, 16th ed. (London: Phaidon Press, 2000), 329.

⑪ Walter S. Gibson, “Introduction”, in *Mirror of the Earth*, xix.

⑫ *Mirror of the Earth*, 3.

⑬ 有關這段論述請參閱 Max J. Friedländer, *Essays über die Landschaftsmalerei und andere Bildgattungen* (Den Haag: Stols, 1947). Matthias Eberle 的 *Individuum und Landschaft* 一書也有相關論述。

⑭ 雷姆（Lucas Rem）的日記由格賴夫（B. Greiff）在 1861 年發表，題為“Tagebuch des Lucas Rem”。參見 Robert A. Koch, *Joachim Patinir*

中國山水畫與西方風景畫各自經歷了很長的發展和變遷。最初的中國山水畫，如傳為李昭道的《明皇幸蜀圖》和帕蒂尼爾的畫有很多相似之處。所以十五、十六世紀的尼德蘭繪畫與中國山水畫特別是早期山水畫有很多共性，此後二者的發展則非常不一樣。如果不分發展階段和特點，是很難真正比較中國與西方繪畫的。

(Princeton: Princeton University Press, 1968), 9-10。

⑬ Werner Busch, ed., *Landschaftsmalerei* (Berlin: Reimer, 1997), 74. 丟勒的日記收於: *Tagebuch der Reise in die Niederlande (1521)*, Albrecht Dürer, *Dürers Schriftlicher Nachlass*, ed. G. Anton Weber (Regensburg: Pustet, 1912).

⑭⑮⑯⑰⑱⑲ 見幽文 III, 頁101; 102; 102; 102; 104; 105。

⑲ 摘自Walter S. Gibson, "Introduction", in *Mirror of the Earth*, xx.

⑳ 摘自Heinrich G. Franz, *Niederländische Landschaftsmalerei. Im Zeitalter des Manierismus*, Textband (Graz: Akademische Druck-u. verlagsanstalt, 1969), 33.

㉑ 美中不足的是, 該文章沒有配備原文所附的插圖, 同時也沒標明此文出處。這篇關於中國山水畫的很精彩、很重要的文章收在高居翰的 *Three Alternative Histories of Chinese Painting* (Lawrence, Kan.: Spencer Museum of Art, The University of Kansas, 1988), 37-69。

㉒ 高居翰: 〈中國山水畫的意義和功能〉, 《新美術》, 1997年第4期, 頁25。

㉓⑳㉑ 高居翰: 〈中國繪畫史方法論〉, 載《朵雲第五十二集·中國畫研究方法論》(上海: 上海書畫出版社, 2000), 頁28-45; 34; 35。

㉒ 這部分關於藝術及其功能的論述請參見: Werner Busch, "Kunst und Funktion—Zur Einführung in die Fragestellung", in *Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen*, Band I (München und Zürich: Piper, 1987), 5-26.

㉓ 見幽文 I, 頁85。

㉔ 高居翰的其他重要論著有: *Hills Beyond a River: Chinese Painting of the Yuan Dynasty, 1279-1368* (1976); *Parting At the Shore: Chinese Painting of the Early and Middle Ming Dynasty* (1978); *The Distant Mountains: Chinese Painting of the Late Ming Dynasty, 1570-1644* (1982); *The Compelling Image:*

Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting (1982); *The Painter's Practice: How Artists Lived and Worked in Traditional China* (1994); *The Lyric Journey: Poetic Painting in China and Japan* (1996), 等等。

㉕ 聽說是 *The Compelling Image*, 中譯名為《氣勢撼人: 十七世紀中國繪畫中的自然與風格》。

㉖ 相關論述見於幽文 I, 頁79-86。關於西文中「風景」一詞的起源及演變, 在西方有很多論述, 提法各異, 與幽文的解釋也很不一樣, 這裏就不進一步討論, 只列舉一些參考書目: Walter S. Gibson, "Introduction", in *Mirror of the Earth*, xxi; Matthias Eberle, *Individuum und Landschaft*, 8-9; Matthias Eberle, Adrian von Buttlar, "Landschaft und Landschaftsgarten", in *Funkkolleg Kunst. Eine Geschichte der Kunst im Wandel ihrer Funktionen*, Band II, 451-52. 另外還有德國漢學家顧彬 (Wolfgang Kubin) 著, 馬樹德譯: 《中國文人的自然觀》(上海: 上海人民出版社, 1990), 該書前言(頁7-14)不僅論述到德語 *Landschaft* 一詞的來源及變遷, 更重要的還有關於漢語中「風景」一詞的幾種不同說法, 如山水、山川、江山以及它們的出處等等, 讀來饒有興味。另外有一個小小的建議: 幽文中列舉的「丘壑」(見幽文 I, 頁85) 一詞, 與「風景」一詞的含義相去甚遠, 似不應算「風景」的同義詞, 是否應考慮刪除?

姚寧 日耳曼語言文學及對外漢語專業畢業, 原任北京外國語大學、布拉格查理大學、德國圖賓根大學漢語語言教師, 現為圖賓根大學漢學及歐洲藝術史專業碩士研究生。至今發表的文字均為譯作或與漢語語言及教學有關, 本文是作者首篇論述藝術的文章。

批評與回應

拒絕成為自己， 也拒絕成為他人

• 賀照田

讀鈴木將久教授〈竹內好的中國觀〉一文^①，其中讓我感受最強烈的語句，是他引竹內好〈何謂近代〉文中對魯迅的一處概括：「他拒絕成為自己，同時也拒絕成為自己以外的任何東西。這就是魯迅所具有的、而且使魯迅得以成立的、『絕望』的意味。」

回想此一句所以在我腦海裏奇崛而起，很清楚是由於鈴木教授的文脈。鈴木教授此文是以整理竹內好戰後如何引進中國視角，以改變日本思想的深層結構為線索展開的。這種寫作方式對我這樣的讀者有雙重作用，一方面它讓我看到竹內好獨特的思考路徑、思想命題對現代日本的重要意義；另一方面它也時時觸發我把竹內好的一些思想命題抽離出日本語境，省思這些命題對思考中國問題的意義。顯然，我對這處引文的強烈感觸得益於這雙重視域交織而成的文脈，因為它既讓我感受到竹內好這一概括在日本特定的歷史分量與論述爆破力，又讓我在一定程度抽離的意義上感到這一概括對觀察思考現當代中國問題的可能意味。但也正因為我是在一定程度抽離的意義上——也即一定

程度轉義之後，把握到此一概括對觀察思考中國問題的重要性的，結果意外連帶我在整理此一刺激所引發的一叢思緒時，不知不覺把竹內好此一概括轉念成「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」這一更扼要語句。

比如，我認為以「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」為觀察思考框架，我們更容易把此文提及的，但在其他觀察思考框架中易被忽略的思想改造運動中的一些現象和要素，自然納入自己的正面觀察、思考視野。從現存的一些材料，如夏承燾《天風閣學詞日記》等看，一些學人在參加思想改造運動前，在心情和精神上便有着自我否定——也即不想繼續原本自己——的內在契機。在此意義上，思想改造運動確有着為這些有內在自我否定契機者，提供推動其正面開始其自我否定歷程的作用。而這些自我否定一旦開展，便可能由於他們對所以自我否定的整理，以及在正面開展其否定歷程時的摸索，對過去處境和他們相似者，構成某種可直接切近這些人的自我深層問題的、可供其反觀、反思自我狀態參照的資源，從而產生精神和

從現存的一些材料看，一些學人在參加思想改造運動前，在心情和精神上便有着自我否定——也即不想繼續原本自己——的內在契機。這些自我否定一旦開展，便可能由於他們對所以自我否定的整理，以及在正面開展其否定歷程時的摸索，構成切近這些人的自我深層問題的參照資源。

為甚麼思想改造運動整體上給予了大多數人挫折的失敗記憶呢？因為對那些無內在自我否定契機的知識份子，是以相當強力介入的方式催迫他們自我否定。這只能起到壓抑原人格與思想、學術的作用。更具破壞性的是，運動方式不僅在很大程度上容易誘發投機作偽，而且為投機作偽者如何表現提供了最方便的指南。

思想上的連動，以此把自我否定契機開展出的意義貢獻給周圍世界。

既然否定性運動可能有這樣積極作用，那為甚麼回看歷史，思想改造運動整體上給予了大多數人灰黯、挫折的失敗記憶呢？是這些有着內在自我否定契機的知識份子的自我改造開展得不成功呢？還是運動本身有結構性問題，使得思想改造運動不僅未向建設性方向，反而向破壞性方向發展呢？從「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」這一視角來看，此一運動失敗的主要責任當然在後者。首先，對那些無內在自我否定契機的知識份子，運動不是通過有內在自我否定契機的知識份子的成功摸索和他們連動，而是以相當強力介入的方式催迫他們自我否定。這種沒有真實自我否定契機的否定，只能起到壓抑原有精神、人格與思想、學術實質深層結構的作用，而決起不到建設性地改造其原有精神、人格、思想、學術工作實質深層結構的作用。很多時候，這種無內在契機的強迫否定，還會導致鼓勵口是心非等直接破壞一般日常道德的後果。其次，對那些有着真實內在自我否定契機者而言，由於該運動對該成為甚麼樣的人，如何成為這樣的人有明確設計，這就使得原本要經歷艱難精神、思想蛻變的自我否定性開展，才能真正觸及並改造參加者精神、人格、思想、學術實質深層結構的運動，很大程度上被強迫變成了一個在起點、途路、終點、速度、方式上都有一定設計的外在規定性工程。而這種外在規定性工程當然沒有給那些有着真實自我否定契機者的自我精神、人格和思想的蛻變，留下足夠可供其摸索開展的制度、語言、氛圍空間，而且往往越是執着於自我否定契機的人，由於掙扎於自我蛻變、自我改造

的艱難，便越容易顯得和運動設計不合拍。從而也最容易遭到這種有着外在規定性實質運動本身的冷遇、懷疑乃至摒棄、反感。

這差不多也是中國接下來二十餘年歷次運動的共同特點，強迫自我否定，強迫按規定路途成為規定榜樣。而一旦陷進此模式，不單具有真實自我否定契機者無足夠空間開展可能克服與改造自身精神、人格基本結構，思想、學術深層模式的蛻變與摸索；更具破壞性的是，這種對起點、途路、終點、速度、方式都有一定外在規定的運動方式，不僅在很大程度上容易誘發投機作偽，而且在太多地方有外在模式，也為投機作偽者如何表現提供了最方便的指南。這實質上意味着推動一種最惡劣意義上的轉向。竹內好用「轉向」批評日本，認為是日本缺少真正主體意識的優等生文化的必然產物。竹內好雖然切責轉向實質上並不觸動轉向者原有的各種深層結構，但亦承認，日本知識份子的轉向是以試圖和進步保持一致這一意義上的內在良知為基礎的^②。不像中國歷次運動中常見的投機轉向，實早已低於主體意識缺乏自覺的層次，而是以放棄誠實這些最一般意義上的道德品質為代價的。這在某種意義上或許可以解釋，為甚麼至今仍背着沉重現代史包袱的日本，在日常意義上仍維持相當不錯的道德表現；而有着令竹內好羨慕的現代革命的中國，在建國初始激發起民族全面熱情，幾十年後反而出現了巨大的道德虧空。正是這一打量中國當代問題的視角，使我認為，中國當代前幾十年的實踐留給我們的最大教訓之一，乃是在為具有內在自我否定契機者提供促使其開展自我否定性運動的氛圍時，沒有給他們留下拒絕成為他人的足夠空間——也

即為具自我內在否定契機者，留出足夠的制度空間與語言、觀念氛圍空間，供其和自己感到的內在深層問題搏鬥，以尋求真正有效克服之路。

但歷次運動的結構性缺失，和這些自我否定性契機沒有條件正面發展為令人矚目的、有力的系統認知、實踐樣態，不應使我們連帶忽視乃至無視這些否定性契機，以及由之導出的思想、實踐摸索對我們認識中國現當代問題的意義。考察這些否定性契機產生的原因，將為我們突破常規意義上的觀察和思考，突入這些否定性契機所由之出現的脈絡機制、制度、觀念環境內裏進行打量和思考，提供絕佳導引。以這些否定性契機和這些否定性契機的真實開展提供的線索，我們亦可以之豐富乃至重構觀察思考中國前三十年社會主義的歷史、甚至更長的現代革命歷史的問題視域和思想視野。由此構造出的問題視域和思想視野，一方面有助於我們超越常見的革命—反革命二元對立的語言、思想、觀念狀態，另一方面對我們更複雜地定位、轉化先前的革命遺產，對待、安排其中尚存於我們生活、社會、制度、語言的各種要素和因子，找到更富建設性的理解、重估之路來。

令人遺憾的是，當下中國的知識思想狀況極大程度上卻是在忽略、無視這些否定性契機的認知意義上展開的。比如，80年代對年青一代產生極大影響的思想家李澤厚，在文革後得出的重要歷史結論之一便是，毛時代是「軍事馬克思主義」，它的意義只是「成功地完成了一場現代的農民革命」。顯然，這是以忽略中國現當代歷史中眾多否定性契機的認知意義為代價而作出的總結。有了這樣一種歷史結論，我們也就不奇怪李澤厚在合理的厭惡、告別鬥爭哲學，提出他受

馬克思主義很大影響的「建設的哲學」時，何以連同對西方馬克思主義的「否定的辨證法」亦一起排斥^③。在此意義上，李氏的哲學實在是缺少足夠內在張力的哲學。而對後來學術有很大影響的90年代初的學術史熱，其主體亦是在忽略、無視他們認肯的諸現代學術脈絡，何以內在不斷有真實自我否定契機產生的此一問題視域的基礎上展開的，也即他們所倡導的知識自律，實際上是以犧牲這些他們張揚的雖大多並未找到正面學術開展之路，但在精神感受上內蘊相當張力的知識傳統的內在緊張感為代價的，也犧牲了以此緊張感為媒介，使其知識工作和其人生、其處身歷史具有更真實互動的關係。在此意義上，相對於他們所鼓吹王國維、陳寅恪等現代知識傳統，當代中國的學術史熱就其主體部分而言無疑是和他們貌合神離的。

明白了這些，我們便會明白，90年代以來，中國知識界並不缺少「拒絕成為自己」的潮流，比如「與西方接軌論」；也不缺少「拒絕成為他人」的話語，比如相當一部分反西方中心論者，卻少有人固執於「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」。「與西方接軌論」的另一面是成為他人，簡單的反西方中心主義則在邏輯上固執於自己已然狀態。這兩種固執於先進他人和本來自我的語言狀態，固極易建立自己對現實的批判，並使自己的批判立基於順暢的邏輯自洽。但卻不容易真正介入分析現當代歷史現實中觸目可見的自我與他人既相互衝突又相互依存的纏繞部分，更不容易剖析、面對因真誠掙扎於時代困頓而出現的既非過去自我又非他人的新的主體狀態和實踐狀態。當代中國知識和思想要有力面對處理這些新的主體和實踐狀

90年代以來，中國知識界並不缺少「拒絕成為自己」的潮流，比如「與西方接軌論」；也不缺少「拒絕成為他人」的話語，比如相當一部分反西方中心論者，卻少有人固執於「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」。「與西方接軌論」的另一面是成為他人，簡單的反西方中心主義則在邏輯上固執於自己已然狀態。

態，必須找到一種建設性方式，將這一既纏繞又摸索的緊張狀態內化為自己的知識思想狀態。在我看來，「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」所對應的知識思想路途正是建設性內化這一現代東方歷史遭遇的必經路途。蓋「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」並非無建設性焦灼於東方現代既非本來自我又非先進他人的歷史遭遇，而是欲圖以此迴避不掉的真實問題為契機，通過以自我否定而非放棄自我來重新尋找自我的方式，獲得新的自我。

顯然，這不是意圖否定他人的先進，更不是意圖否定各種開放性吸納與學習。「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」框架視角毋寧在凸顯，沒有自我否定性契機的學習，並不能被有效觸碰和克服主體和主體所處身歷史的原有深層問題。在此意義上，「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」反是在以面對自己存在的深層問題為媒介，使開放性學習和吸納真正扎根於主體和主體所處身的歷史極限努力。

在這一意義上回望二十世紀中國歷史，我們才會意識飽含各種自我否定性契機和由此否定性契機出發的摸索，是二十世紀中國留給我們的最寶貴遺產之一。雖然少有人像竹內好心儀的魯迅那樣，把自我否定性契機發展成為思考中國現代和東亞現代的原理之一，但就一否定性契機對所浮現的脈絡機制、制度、觀念環境構成的認知意義言，此一即使未充分建設性展開的契機，對我們洞識它所處身的脈絡機制、制度、觀念環境存在的深層問題，仍有着引入各種外來觀念邏輯、各種外在比對資源不能完全替代的認知指引作用。而來自於此的認知，往往是我們想要既繼承又超越此一脈絡機制、制度、觀念時，所需的最緊要認知前提條件。

「拒絕成為自己，也拒絕成為他人」並非無建設性地焦灼於東方現代既非本來自我又非先進他人的歷史遭遇，而是欲圖以真實問題為契機，通過以自我否定來重新尋找自我的方式，獲得新的自我。以這種對社會實踐、對主體的雙重敏感為媒介，知識和思想才可能具有前瞻拉動現實的能力。

同樣重要的是，反覆體會和打量這些否定性契機，將幫助我們告別在成為自己、成為他人間缺少建設性的顛沛狀態，而重續乃至充實、張大現代知識、思想中富於否定性緊張的那部分傳統。只有這樣，中國的知識和思想才能更有效地獲得貼近對象剖析、整理、批判歷史、現實中最為纏繞的部分，和在歷史、現實的緊張中前行摸索的那部分實踐能力。而只有通過對歷史現實中最纏繞、最曖昧緊張部分持續不斷的焦灼和努力進入，與不斷以這焦灼、進入的成功和失敗為線索回思知識思想工作，知識和思想工作的承擔主體才可能對歷史、現實實踐與這歷史、現實實踐帶給主體的後果，有真正越出日常能力和借助所掌握知識直接可達之外的體察和洞識力。以這種對社會實踐、對主體異變的雙重敏感為媒介，知識和思想才可能進一步蘊有既有效涵指歷史、現實，又前瞻拉動現實的能力。

曾經有着光榮過去的中國，今天走到了精神和思想的如此低點，作為知識份子的一員應該怎麼辦呢？你說！

註釋

- ① 鈴木將久：〈竹內好的中國觀〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2004年6月號。
- ② 參〈何謂近代〉「回心與轉向」節，該文收入孫歌編選的竹內好譯文集：《近代的超克》（北京：三聯書店，即將出版）。
- ③ 請參李澤厚與傑姆遜的對談，載《走我自己的路：對談集》（北京：中國盲文出版社，2002）。

賀照田 現任職中國社會科學院文學研究所；《學術思想評論》主編，近年主要研究中國現當代思想史、學術史。

張壽安著《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》評介

● 王爾敏

張壽安的研究，包羅全部清代的禮學發展史，指出前人習稱之乾嘉考據學，其最終趨向與用心宗旨，在於導正禮意之正確內涵，故考據必得藉思想呈現來觀察，不能只因其致力於名物、訓詁，遂視其學問目標為鉅釘補苴，因為清儒治禮並不是固着在考據上，所有考據，目的在追索判析禮意的內涵。



張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》(台北：中央研究院近代史研究所，2001)。

張壽安博士新著《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》於2001年12月出版問世，出書一年之後，有清華大學歷史系彭林教授發布重要書評^①。彭林先生

是三禮名家，專擅儒家禮經，享譽學界，該書評稱譽張壽安為「識見過人」，並為我們一一標示其各項精要之點，提供種種論斷。彭教授的專業論點，應為此書學術價值定評。

既得見彭教授對張著稱許揄揚，深悟我於2002年閱讀此書時匆促浮泛，領悟不足。及至2003年10月尾，私務旁務俱得收束完竣。入冬遂得享受清閒，乃決意長期專志於壽安教授之書，不爭時效，但願全書通解。茲此勉作簡報，以就正於各界方家。

—

張壽安博士的研究，包羅全部清代的禮學發展史，但仍題其典範時代為乾嘉禮學，一舉修正了民初以來學者之乾嘉考據學之習稱，指出前人習稱之乾嘉考據學，其最終趨向與用心宗旨，在於導正禮意之正確內涵，故考據必得藉思想呈現來觀察，不能只因其致力於名物、

訓詁，遂視其學問目標為鉅釘補苴，因為清儒治禮並不是固着在考據上，所有考據，目的在追索判析禮意的內涵。其早數年(1995)所著《以禮代理》，在此書得到更有力更可信之確證。

壽安的禮學學養貫通古今，卻更精深於清代治禮名家。自清初之顧炎武、萬斯同、萬斯大、張爾岐、毛奇齡，以至盛清、晚清之禮學名家，直迄最晚之邵懿辰、夏炘、郭嵩燾、王棻、陳衍、王闈運、黃以周、葉德輝，無慮數十位之多，實是貫通整個清代。

張氏研治清代禮學之方法與研治設計，見諸書中第一章。第一要肯定其治思想史之手法，是作史乘交代。其文嚴格依循年代學，前、中、後次序釐然。人物思想代代轉折，步步推衍，清澈而又具體。

第二，本書所以把高潮重點定在乾嘉，乃是依循真實、堅強的史事。壽安以乾隆元年(1736)開「三禮館」，定為時代頂層之起點。此是清初康熙以來醞釀成熟的結果，開了「三禮館」，才能認真徹底發展禮學。重要禮家多集於京師，陣容強大。接着，是乾隆三十八年的開「四庫館」，而禮學家在四庫之禮學門中確定了儀禮學的純實，拋棄了宋明家禮學的誕說。最後，以乾隆五十六年的詔刻石經，即世稱乾隆石經，壽安將此定為頂層的末端。因是，而在此架構之下，反覆申論儀禮學的高度發展，為經學造構盛世，最終以《儀禮》為古今正宗。《儀禮》鐫刻上石，每字俱經當年禮家考訂確定，不愧為曠代傳承經典。張氏申論詳實縝密，彭林之推美當亦在此高明手法。

其三，張氏論著，清楚呈現清代禮學演變脈絡。先是一一交代從宋、元、明以降之家禮學，其次再申述自清初重心漸次轉為儀禮學，目的在點出清儒所持守之嚴格學術宗旨。並由清人之考禮延展至議禮，既見及清人學問功力，又繹出清人掌握禮意的思想動力。

二

禮教論爭與禮秩重省是一概括全書題旨的禮學問題。在此要根據張氏書中第二章的涉論內涵，展開討論。

首先，張氏專就「親親」、「尊尊」這兩個禮學上的基本定則，在歷代所發生的長期演變與爭辯，作深入詳細探究討論。上溯春秋時代，下及十八、十九世紀清代學者之考辨，可說正是一個禮學史的重點呈現，既是禮學史的成就，經學史的建樹，也是思想史上的一種澄清。

從表相看，「親親」、「尊尊」這兩個概念，鮮明而不艱深。但對禮意禮學的解悟而言，卻是歷代鴻儒聖賢爭辯不休的議題。上探紀元前六世紀，下展至晚清十九世紀末，其間騰蟄詰訟，足令世人迷惘難決，真是一個繁複議題。

壽安處理禮經喪服「親親」、「尊尊」議題，思想縝密，辨析微細，洞察古今，擇善而從。重點全置於宋、元、明、清，網羅所有名儒碩彥之言論，推證古經原旨，判別後世嬗變，歸趨於肯定清代禮學之精醇。正議俱發於鴻儒大賢，旨趣則南轅北轍，需要真知灼見，方能折衷至當。

本書以乾隆元年開「三禮館」，定為時代頂層之起點，開了「三禮館」，才能認真徹底發展禮學。重要禮家多集於京師，陣容強大。接着，是乾隆三十八年的開「四庫館」，禮學家在四庫之禮學門中確定了儀禮學的純實，拋棄了宋明家禮學的誕說。最後，以乾隆五十六年的詔刻石經，即世稱乾隆石經，定為頂層的末端。

宋、元、明儒學宗師以三綱綱紀解禮經、辨禮意，肯定自古已具三綱綱紀正軌，一切喪服之制，須守此則，乃使宋、元、明禮制獨尊天子君權，絀私情而崇公義，盡忠先於盡孝。直到清儒始發千載之覆，批駁宋明群儒之積非成是，師心自用，抑且獨重尊尊，壓縮親親，正是對禮經的扭曲。然則宋明兩代大聖大賢大儒，亦俱成為千古罪人。

壽安指出，宋、元、明儒學宗師以三綱綱紀解禮經、辨禮意，且據《儀禮》經文，肯定自古已具三綱綱紀正軌，是為天無二日、土無二王、家無二尊之說，主張君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱，乃是天理所存。一切喪服之制，須守此則，乃使宋、元、明禮制獨尊天子君權，絀私情而崇公義，盡忠先於盡孝。正是一派堂皇大道理，出於宋明鴻儒聖賢之義制，通天下必須遵行。直到清儒顧炎武、毛奇齡始有嚴正批斥，影響禮學研治之重大轉向。自是歷代經學大事。壽安據《春秋》、《儀禮》原載故實經義，肯定清儒之純正，批駁宋明群儒之積非成是。我人向日心目中之純儒聖賢如范祖禹、真德秀、胡安國、程頤、陳澧、劉敞、朱熹、陳傅良、汪克寬、湛若水、陸世儀、夏忻、夏燮等等，俱經一一列舉其三綱說、天理說，俱可見出是師心自用，不合《儀禮》經傳。他們抑且獨重尊尊，壓縮親親，正是對禮經的扭曲。鞭扑撻伐也是應該。清儒發千載之覆，壽安持親尊之衡，自是禮學重大澄清。然則宋明兩代大聖大賢大儒，亦俱成為千古罪人。閱讀至此，不禁且喜且懼。可懼者：雖聖哲賢豪，若學養不足，立言不慎，必至貽誤天下蒼生，造孽不淺。可喜者：清儒揭發鞭撻，張氏暴表，終得恢復禮經正軌。

三

張壽安教授大著的每一大章目均具有獨立思考領域，而其中亦具

一些牽連關涉。其書最繁重、最複雜、最多變、最多樣的一組議題，就是「為人後」的過繼問題(第三章)。

張氏提論「為人後」這一議題，是自古以來中國禮學上的重大議題。在其論域中，全部以帝位、諸侯之後嗣過繼問題為範圍，並不討論士庶之家。這是自宗周以來直至清末的歷史大事，史不絕書，並具重大爭議。張氏提出討論，具全面通史性背景，舉證純熟，並對清代群儒之各樣探討予以批評以至詳密解喻，最後，總結一代經生所論定的繼統、繼嗣之禮意原則。

張氏涉論之史實背景，仍源自清儒對宋明儒生之反駁。議題在宋是英宗繼統而產生之「濮議」，在明是世宗繼統而產生之「大禮議」。在宋則為大儒司馬光、程頤以天理說、三綱說堅持繼統必須以繼嗣為優先，而佔上風。在明代則有儒臣楊廷和、毛澄、楊慎與世宗爭議繼統必須繼嗣，世宗一意提升本生考妣，竟使其父興獻王入祀太廟。其中曲折，張氏俱已詳論，在此無法備述。史乘雖只宋、明兩朝，而張氏追考舉例，實上涉春秋時之閔公、僖公，西漢之宣帝，東漢之光武帝，晉元帝，宋英宗，以及明世宗。尤其張氏引據清末儒生王棻統列歷代之為人後者，入繼帝統，備舉合於尊親之禮者有三例，即：漢宣帝、後漢光武帝、宋英宗。其踰禮者有七例，即：西漢之哀帝、東漢之安帝、桓帝、靈帝、南齊明帝、北魏節帝、閔帝。其不尊親而失禮者十六例，即：西漢平帝、東漢質帝、蜀漢昭烈帝、魏之三少帝、晉之愍帝、元帝、陳之文帝、

宣帝、東魏之孝靜帝、隋之恭帝、後唐廢帝、後晉出帝、宋之孝宗、理宗。其過尊本親大悖禮教者十八例，即：吳主皓、南齊廢帝、北魏文帝、成帝、孝武帝、西魏文帝、隋恭帝、後唐明宗、遼世宗、金熙宗、世宗、章宗、元憲宗、成宗、武宗、明建文帝、世宗等例。不惟如此，張氏更直探至晚清德宗載湉、宣統溥儀之入繼大統。於同治帝上殯之後，帝位繼嗣，由誰人承統之朝議，太后慈禧之私心，滿臣廣安之抗疏，主事吳可讀之尸諫，河督吳大澂之尊親朝議，無不詳加研探考究。提示前後始末，並兼論宣統之繼嗣同治，乃直貫二十世紀初十年代。於歷代「為人後」禮有全面之闡發，總括二千餘年之史乘。真可見出張氏經學之通博，才識之明強，研考之深邃，表述之周備。

張壽安教授舉示禮學史上種種關節，於「為人後」這一承統繼嗣大問題，所隨時列陳者，俱是禮學上專用名詞，即指「為人後」之諸樣詞彙，若「繼嗣」、「繼統」、「宋代之濮議」、「天理說」、「三綱說」、「為人後者為之子說」、「明世宗朝大禮議」、「尊尊」、「親親」、「繼爵不繼人」、「兄終弟及」、「世次」、「廟次」、「大宗」、「小宗」、「立後禮」、「本宗」、「本親」、「尊帝統與尊本宗」、「所後」、「統嗣合一」、「統嗣二分」、「君臣倫」、「父子倫」、「真子說」、「若子」、「臣子一例」、「清代之皇儲密建」等等專門詞彙，俱得張氏詳晰疏解，有助讀者豁然貫通。

張氏議論之最精彩最動人部分，是在其申敘清儒精慎鑽研，探

索《儀禮》經傳注疏，從而大力破除自宋以來群儒杜撰之誓說，一舉而攻倒宋明大聖大賢大儒之妄言天理說、三綱論。清初毛奇齡首先發難，詆斥司馬光、程頤之不讀書而造言誤人家國。對其師心自用，妄造天理大義，嚴持三綱誓說，貽誤天下蒼生。具見博學自信。後繼清儒先後有汪琬、任啟運、朱筠、段玉裁、凌廷堪、錢大昕、方苞、程瑤田、胡培翬、韓夢周、黃式三、王舟瑤、郭嵩燾、王闓運、王棻、胡覲元、毛嶽生、陳立、張錫恭、曹元弼、邵懿辰、沈廷傑、李慈銘、陳衍等學者，於嚴謹研探考據禮經之後，提示禮意與古禮本義，則於宋明諸儒之造作空言、自我作故之弊大加糾正與撻伐。在張氏論著中，宋明兩代大儒若司馬光、程頤、朱熹、楊廷和、毛澄、楊慎俱被形容為喪心病狂，莫此為甚。神偶形象為之粉碎。真是學問膽識，足以衝決百代迷障，推翻千載誓說。試想若不從追源溯始，從考證訓詁一點一滴建立真知，再從而演論禮意思，面對宋明大聖大賢，怎敢道半個不字？怎能開拓一代禮學？

四

回思我生平研治近代史，面對資材而選辨議題，一向分別專深論題與重大問題兩個不同準則。我見同道友人在講授「近代史專題研究」，不能隨之亦講授此類之課，故在90年代先後在政大、師大講授「近代重大問題研析」。不是故意立異，而是相信各有重點。如向學界

張氏議論之最精彩最動人部分，是在其申敘清儒精慎鑽研，探索《儀禮》經傳注疏，從而大力破除自宋以來群儒杜撰之誓說，一舉而攻倒宋明大聖大賢大儒之妄言天理說、三綱論。真是學問膽識，足以衝決百代迷障，推翻千載誓說。試想若不從追源溯始，從考證訓詁建立真知，面對宋明大聖大賢，怎敢道半個不字？

「嫂叔無服」論題，是清儒關懷的一個禮制難題。唐太宗貞觀十四年之改制，魏徵議禮，定嫂叔喪服互為小功。自此唐律定制，天下共遵。惟至宋儒重男女大防，強化別嫌，乃復據禮經主張嫂叔無服。張氏處理嫂叔有服無服，群儒聚訟，一概集中於清代，禮學大師名家俱在平行對等之評估判析中，然後澄清禮意，呈現真知。

提示二者之不同，在此即可就張壽安教授這部大著作現成範例。在其書中之前三章，俱屬重大問題，它必須展示博通、宏觀，首尾全備。正是代表清代經學史之主體重心，以供世人參考。何者可以算是專題，本書第四章「嫂叔無服」之論題，是表現專門、精細、特例與獨具禮學中之單純細節。

這一章嫂叔無服、嫂叔有服，在古來喪禮中是一個獨特服制問題。在張氏大著中跨337頁至398頁，可視為一種禮學專題之深入探討。即令就社會文化史角度來看，它也是一種專題研究，當然它仍是清儒專門禮家所關懷的一個嚴肅的禮制難題。

論題始於《禮記》之「嫂叔無服」之言，《儀禮》經傳記注並無載述。張氏雖有交代，然其重點用在唐太宗貞觀十四年(640)之改制，魏徵議禮，定嫂叔喪服互為小功。自此唐律定制，天下共遵。惟至宋儒重男女大防，強化別嫌，乃復據禮經主張嫂叔無服。其間自是有二者爭議長久並存。張氏處理嫂叔有服無服，群儒聚訟，一概集中於清代。自清初毛奇齡、萬斯同談起，以迄清末一代禮學大師名家，俱在平行對等之評估判析中，然後澄清禮意，呈現真知。

張氏歷舉清代鴻儒，其主張嫂叔有服者名家有毛奇齡、萬斯同、萬斯大、徐乾學、朱軾、沈欽韓、強汝詢等人。其主張嫂叔無服者有顧炎武、姚際恆、黃式三、程瑤田、孫希旦、胡培翬、毛嶽生等人。此中實多禮學大師，專門名家。每家俱必深研古今禮學，熟讀

經史，方能著書立說，以論天下。張氏無不詳引群儒之高論，而後擇要論評。

張氏舉證，清儒名家研治三禮之著作載於《皇清經解》及《續編》者有九十六種。其專門探討嫂叔服制者有八、九篇。說明這是清儒共宗的熱門問題。若著論清代禮學，這是重要問題，必須特加探究。

嫂叔服制是禮學上專門問題，而其所呈現，往往更多專門名詞。在張氏著作中，經其提及者有不少：1.「昆弟」與「兄弟」不同。2.「從服」不同於互服。3.「報服」不能用於父子、昆弟，而僅用於旁系血親。4.「兄弟服」是專有名詞，只談喪服，不涉兄弟關係。5.「吊服加麻」說為孫希旦和胡培翬所主張，而毛嶽生亦附從其言。6.「名位以哭」，用為嫂叔吊祭之儀，而不言服。7.「服心喪」，釋服但守心喪。8.「服術」六端：親親、尊尊、名、出入、長幼、從服。9.「同姓主宗，異姓主名」。10.「婦人無常秩」。壽安涉論所及，必詳加疏解，使讀者無遑惑，此亦禮學常識所必遇，治學者不能不備。

五

張壽安教授大著，除第一章是一個清代禮學之通識外，其二、三、四各章俱屬凶禮領域，而第五章則是吉禮領域，是探討兩性婚禮所涉之各樣細節。一眼看到這個男女婚禮問題，不須猶豫，自可相信張氏所研討的應是禮學上重大問題。張氏研治從「成妻」、「成婦」兩

個概念入手。起於「成婦重於成妻」，終於「成妻重於成婦」，把清代一個婚姻問題巧妙的安排在兩個概念的周折推移，捲入眾多禮家反覆爭論，呈現禮學上迸發異彩，正見張氏逐步引人入勝的高明布局。

這一個清代婚禮議題，在清初起疑而開議論之首的是毛錫齡、毛奇齡兄弟，他們對於宋儒程頤、朱熹全面、強烈而嚴厲的批判，實是站理而痛批。張氏指出，程頤、朱熹兩位大聖大賢所以受毛氏無情鞭撻，正是因為誤讀古經、妄解禮意。這是清儒決不寬恕的。

壽安舉出程頤、朱熹誤讀古經，妄解禮意，把婚禮中之「廟見當成謁見」，把死舅姑當活舅姑，把三月改成三日，把凶禮混入吉禮，夫婦、子婦分別不清。毛奇齡嚴斥程朱不讀「三禮」，不熟《春秋》，特批斥《朱子家禮》為無父、無祖、無子婦、無《易》、無《禮》、無《春秋》，乃謂其「人倫絕，六經亡矣」。

張氏在婚禮議題上所舉示、討論、申解的特用詞彙有：「子婦不同於夫婦」，「三月廟見」，不是三日，「廟見」是凶禮、「婦見」是婚禮之最關鍵要項，舅姑在世是謁見，舅姑已歿有廟見。納贖不同於納幣，納徵用活牲不用死牲，自古即有主婚人，廟見包括奠菜、祭禰、祭行。來婦即是子婦，婿見、「室女守貞」、「嫁殤」等等。但凡這些特殊詞彙，當不止此，而隨其述論古經「成婦重於成妻」主題，一直展敘到清儒所改進禮意之「成妻重於成婦」，俱能詳解其界義，申明審其功用，相當清晰而不冗瑣。



張氏引據毛氏兄弟之外，其所舉列涉論婦禮的學者，除明儒歸有光外，則凡清儒名家一概載述其所持意見。計有：萬斯大、朱軾、汪中、吳定、張海珊、張士元、焦循、俞正燮、陳奐、陳立、胡培翬、鄭珍、劉毓崧、劉壽曾、邵懿辰、黃以周、皮錫瑞、張錫恭、袁翼等學者。議論動向雖然據古代經籍《儀禮》、《禮記》，但表現活力則已轉注於改善婚禮，釐正婚俗。這個動力起點，是眾多儒家大肆攻伐自宋以來的「室女守貞」之陋俗，大多痛斥理學家之堅僻固陋，執迂謬妄，高唱天理，嚴立三綱，嚴苛要求貞節，形成陋俗，戕害婦女，傾之畢生受苦，或少幼殉節，喪天滅理，莫此為甚。當然兩位大聖大賢的老賊程頤、朱熹屢被揪出頻受撻伐，數百年戕賊人命，罪不可逭。張氏引他書指出清初至清各朝，其受皇家旌表之烈婦貞女達5,566人，間接殺手，俱是理學，程頤尤為罪

在婚禮議題上，程頤、朱熹所以受清儒無情鞭撻，是因為誤讀古經、妄解禮意。毛奇齡(圖右)更嚴斥程朱不讀「三禮」，不熟《春秋》，特批斥《朱子家禮》為無父、無祖、無子婦、無《易》、無《禮》、無《春秋》，乃謂其「人倫絕，六經亡矣」。清儒反對「室女守貞」，反對「嫁殤」，因是而廣泛開展改革婚禮禮制之議。

張氏指出清代考據學風，宗旨在澄清禮意、表達思想。惟其引據孔子之言：「禮云，禮云，玉帛云乎哉！樂云，樂云，鐘鼓云乎哉！」一語勘定全局。玉帛鐘鼓不都是器物之屬，然人類能自覺悟其重點俱在禮意之可貴。所表達者乃榮崇、敬愛、依信、慰藉種種不同情意。張氏引用此語，把一個世紀學術的斷章取義給解開了。

魁。有5,566位為貞節殉命，實足駭人聽聞，但據鄙人所知，其在清代受害之婦女三十倍於此數。二十餘年前余任教香港中文大學，與門人馮燊林先生合作統計阮元之《廣東通志》烈女表所載節烈貞孝之婦女即達二萬數千人，廣東省受害婦女尚遠不及蘇、浙、閩、皖、贛、湘、鄂、晉、陝、直、魯、豫各省。有心人若會通總察考，相信必逾三十萬之數。須知地方志收載人物，女性能被登載人名三字，個個是必須有表彰文據，決非隨便任意列入，只是被限於各省地方，未能上達天聽而已。

清儒反對「室女守貞」，反對「嫁殤」，因是而廣泛開展改革婚禮禮制之議，成為清代禮學上一大議題。其群議之結果，乃使以家族為主之「成婦重於成妻」，一改而至於以男女兩性為主的「成妻重於成婦」。雖仍是引經據典的論證，但卻強力推展其改革婚制之意圖。

六

我生平撰寫書評不過六篇，卻單為美國學者柯保安 (Paul A. Cohen) 先生的兩書各寫一篇。我原在60年代分別到過英美訪問研究，沒有去求學位，卻注意廣取西方學術學問經驗。關於書評之作，西方學術重視，但絕對只對讀者負責，絕不對作者負責，我不敢多寫書評，是怕誤了讀者，卻並不計較作者。至於本篇的文章體制，我自己是定位為review article。這代表我看得鄭重，用心閱讀，也盡力從事。

像這樣一本厚達五百頁之書，真不容易作全面評介，讓讀者能掌握其博大深細要領。故而自視有顧此失彼之嫌，甚望讀者宥諒。

我為何此時推介張壽安教授之作，有兩點重要理由。其一，學界同道多知，我研治近代思想史，大多是處理時代中之觀念與問題，我也曾做過二十來篇以人物為中心的論文，而以論題為中心處理者超過五六十篇。我據自己經驗，深知張氏把有清一代的禮學問題提出探討，這是費大氣力精神作全面研究之作，難度高，糾纏多，資料廣，我見其網羅一代禮學名家有百餘人，確知是一個學術巨構，這樣之作，多年不見，值得向世人推薦。

其二，我生平曾講授近代思想史有十九年半的經驗，向來要舉出重要著作，供後生學子參閱學習，而深信張氏此書，最具典型。我完全無意向後輩學者學生引介那些禮學內容，卻要學者們去看看張氏著作是如何寫成。我簡示幾點，看看是否有用。第一，張氏此書各篇，邏輯概念最為清楚。這是治學的基本才能。第二，張氏此書對於諸多專門詞彙，都有其解釋正詁，使人見之不疑，讀之暢順。第三，張氏探討有清一代二百多年禮學，在年代學上表現最見秩序，隨時隨事點出，決無顛倒紊亂。第四，張氏此書引據歷代儒家一百餘人，多直引其言論，其功力令人嘆服。第五，張氏之書，表現對經典解悟之深入，運用之純熟，往往有精彩絕妙之筆出現。例如像久成定論的清代考據學風，張氏主張非止於考據而已，宗旨在澄清禮意、表達思想，

自然展示其各樣理據。惟其引據孔子之言：「禮云，禮云，玉帛云乎哉！樂云，樂云，鐘鼓云乎哉！」一語勘定全局。這是世人熟知之語句，想想玉帛鐘鼓不都是器物之屬，然人類能自覺悟其重點俱在禮意之可貴。所表達者乃榮崇、敬愛、依信、慰藉種種不同情意，其所具意涵，絕不是生硬的器物，而是濃郁的思維。張氏引來舉重若輕，把一個世紀學術的斷章取義給解開了。

我雖然暴表對張壽安大著之重要所持理由，卻並非完全沒有相反意見和不同觀點。我也找到不少錯字，我認為這些小節不須寫在這裏，人人都能察見。我的個人意見，可作補充批評者開列如下：

第一，我大力推薦張氏之書，並非說當代著作她是最高、最好的，而是說難能可貴。我所佩服的相類著作，早有陸寶千先生的明末經世思想和清代公羊學，也都是網羅一代、蓄納眾家。他們的治學方式最接近。

第二，張氏書中，每每提示宋明以來民間喪禮混入僧道儀式。太強調此點，會引人誤解。其實在儒生而言，明季出了個儒、釋、道三教皈一思想算是最甚，不知除世俗外，所有儒生仍俱排斥二氏。明清童子詩有云：「堂前無俊僕，檻外少奇花，不交僧與道，便是好人家。」可知有一定分寸。直至抗戰前富家喪禮雖請僧道誦經超渡，甚至有武僧表演，而布施俱用銅錢若干吊。惟於儒生贊禮，一定聘八位大賓相，且必須秀才、監生以上出身，事後更必封銀鈔、謝禮，大致以五

元為度。先父王家楨先生即常被邀。對點主官則更是車馬迎送，酒席相待，封禮則常在二十元以上。

第三，張氏分析「為人後」議題，豐瞻精要，尤其複雜爭議，處理得持正公允。只是對於晚清光緒、宣統二人入嗣大統，講到「統嗣二分」，繼統重於繼嗣。張氏未犯錯，我是恐有誤導。我仍相信晚清也是重嗣。光緒這個年號，正是表現繼嗣，光緒者，道光之緒也。載湉之父與同治之父是兄弟，但二人之祖則是道光皇帝，同一個祖父。宣統入嗣也是同理，宣統者，宣宗之統也，也就仍是道光皇帝。這個說法出自清末張謇，非我杜撰。

當然，我還有其他種種意見引申表述，而今已大費篇幅，就此歇筆。學界高手如雲，甚願有更多卓論展出。

註釋

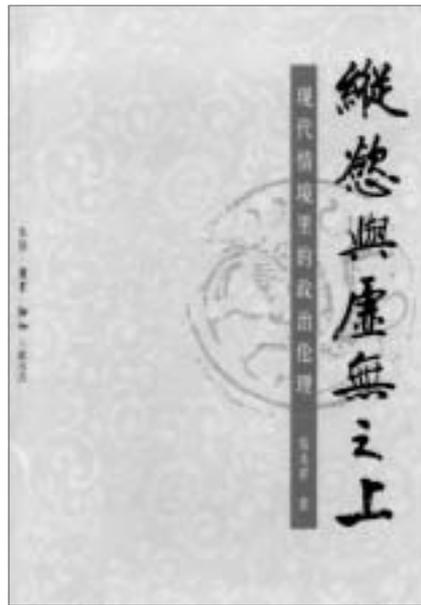
① 刊於《中國文哲研究集刊》(台北)，第二十二期(2003年3月)，頁330-34。

王爾敏 1927年生，河南周口市人，國立台灣師範大學畢業，曾任中央研究院研究員、台灣師範大學教授、香港中文大學教授。專攻中國近代史。著有《晚清政治思想史論》、《中國近代思想史論》、《淮軍志》、《清季軍事史論集》、《晚清商約外交》、《明清時代庶民文化生活》、《中國近代社會生態及其變遷》等。

張氏分析「為人後」議題，對於晚清光緒、宣統二人入嗣大統，講到「統嗣二分」，繼統重於繼嗣。但我仍相信晚清也是重嗣。光緒這個年號，正是表現繼嗣，光緒者，道光之緒也。載湉之父與同治之父是兄弟，但二人之祖則是道光皇帝，同一個祖父。宣統入嗣也是同理，宣統者，宣宗之統也，也就仍是道光皇帝。

學術良知高於啟蒙

● 張皖明



《縱慾與虛無之上》的作者特別強調「庸俗」與「無聊」還是頗有警示意義的：「人的尊嚴，正是靠熱情與懷疑的適當配合而支撐起來的。尊嚴繫於擔當，可是沒有懷疑與熱情，豈有餘地發揮坦蕩蕩的擔當？在這個脈絡裏，庸俗與無聊的心態特別需要提防。庸俗者沒有懷疑，所以無所擔當；無聊者缺乏熱情，所以不求擔當。」

錢永祥：《縱慾與虛無之上——現代情境裏的政治倫理》（北京：三聯書店，2002）。

「作為學術工作者，我不敢奢望自己的思考努力有所發明，不過我希望自己不要走上庸俗無聊的路子。」《縱慾與虛無之上》的作者特別強調「庸俗」與「無聊」還是頗有警示意義的：

人的尊嚴，正是靠熱情與懷疑的適當配合而支撐起來的。尊嚴繫於擔當，可是沒有懷疑與熱情，豈有餘地發揮坦蕩蕩的擔當？在這個脈絡裏，庸俗與無聊的心態特別需要提防。庸俗者沒有懷疑，所以無所擔當；無聊者

缺乏熱情，所以不求擔當。庸俗者以為意義與價值的問題業已解決，生命不過是隨着主流逐波弄潮；無聊者則根本不識意義與價值的追求包含着徒勞的悲劇成分，以為生命本身原是輕鬆幸福的盡興一場。

這也是我作為讀者對作者肅然起敬的根本原因。畢竟，在人慾橫流的市場上，在學術泡沫扶搖直上的今天，在有術無學的「驕囂」（嚴復語）時代，要想找到充滿人文關懷的思想著作並不那麼容易。

作者對「縱慾」與「虛無」是這樣理解的：

如果對於意義的渴求是一種慾望，縱慾指的便是對於意義的存在有太多幻覺、對於人類的作為創造意義的能力有太大的信心。相對於此，當縱慾的亢奮高潮帶來的只是虛脫挫敗，幻覺與信心會在瞬間崩解，淪為對於一切價值的麻木虛無心態。在除魅後的近代世界裏，意義的問題逐漸浮現，解決的唯一資源又只剩下作為主體的人自身，縱慾與虛無之間的輪替交迭自然愈演愈烈，表現了人類每一次建構意義時從張狂得意到失敗喪志的循環。

縱觀人類的一生，無論誰都在無一例外地尋求着生命的意義，而「學術」與「政治」則是這一尋求中最受矚目的兩大「工具」。如果說「意義」是

彼岸，那麼在世人眼裏「學術」與「政治」則是滑向終極的諾亞方舟。然而，世間的事情往往就是這樣令人尷尬。學術的「先知」和政治的「英雄」總是給人以虎頭蛇尾的結局。站在思想史的角度，我們從來都不缺乏指點江山、激揚文字的先知先覺，更不乏扮演着「內聖外王」和「內聖外王」的救世主。然而，審視一下近代思想史上的聖哲和偉人，他們不是在破壞了舊有的「迷魅」後讓人重新走進全新的「幻覺」生活，就是在利用「武力」這一「魔鬼的力量」將人類以天堂的名義引向地獄。

事實上，在縱慾和虛無的兩極世界裏，我們難以找到拒絕庸俗、敢於擔當的自持者。或許，這就是阿倫特 (Hannah Arendt) 在《極權主義的起源》(The Origins of Totalitarianism) 中所說的思想史上的兩種情形：「魯莽的樂觀」和「輕率的絕望」。啟蒙先驅的偉大，幾乎被我們不分青紅皂白地稱頌了一個世紀，救亡圖存的英雄則被我們毫無疑義地當作精神圖騰近一個世紀。何以故？那是幾個世紀以來牽引芸芸眾生走向現代性的偶像。曾幾何時，有誰懷疑過這一追求不是蠱惑或逃避？機會與責任在非此即彼的偏執中永遠擺不平。意義的尋求者，何以如此軟弱？作者精闢地申述說：「縱慾者靠奢侈的希望而生，不敢正視希望破滅的事實；虛無者則放棄一切希望，不敢在廢墟中有所堅持。」回眸彷彿就在昨天的百年中國，我敢說，錢先生這個學術概論是我目前所能閱讀到的最鮮活的筆墨。及此，當我解讀經典又要面對現實時，站在思想史的視角，筆者不禁想起巴枯寧 (Mikhail Bakunin) 那句充滿智能的警示：「歷

史的唯一用處是教我們不要再這樣了，我以為讀史的好處是在能預料又要這樣了。」(轉引自周作人：〈代快郵〉，載《談虎集》[上海：上海書店，1987])

讀《縱慾與虛無之上》，能從中理出一條充滿悲情和憂患的線索。這正如錢先生自己訴說的那樣：「歷史的沉重與冷酷，畢竟比單純鋪陳概念更能揭露真實。」正是歷史的沉重和冷酷招惹了作者的憂患和悲情。他期待揭露歷史的真實而示諭世人，但他卻完全不依賴簡單歷史事實的羅列。筆者發現，恰恰是他那靜態的理論敘述，卻發揮着比我們那些「勝於雄辯」的事實更為堅挺的雄辯力量。它散發着比事實本身更「事實」、也更適時的輿論威力。老實說，達到這一境界者並不多見。在大陸一再反對學術浮躁並強調學術規範的當下，我們從錢先生的著作中找到了一種學術的魅力、底氣和借鑑。這也迫使我們進一步追問：究竟甚麼是真正的學術？甚麼才算真正的學術？

驕囂時代的學術總有這樣一種共性：在故作高深的背後，其實就是一種犬儒式的躲避。錢永祥以個人自身的寫作實踐提供給我們一個公共知識份子的精神投影。他主張知識份子應該接受「差異」、「寬容開放」以及「非權威的共識」，「總而言之，知識份子一本公民本分，進入公共領域發揮他們的說理本業與文化素養，為公共論述提供亟需的理知資源與說理典範，構成了公共型知識份子。」躬身自問，我們的問題意識有多少？我們的人文情懷有幾分？我們知識份子特有的也是應有的良知，是不是存在知識的銀行裏吃利息去了？就在大陸知識份

閱讀此書能從中理出一條充滿悲情和憂患的線索。這正如作者訴說的那樣：「歷史的沉重與冷酷，畢竟比單純鋪陳概念更能揭露真實。」他期待揭露歷史的真實而示諭世人，但他卻完全不依賴簡單歷史事實的羅列。筆者發現，恰恰是他那靜態的理論敘述，卻發揮着比我們那些「勝於雄辯」的事實更為堅挺的雄辯力量。

驕囂時代的學術總有這樣一種共性：在故作高深的背後，其實就是一種犬儒式的躲避。錢永祥以個人自身的寫作實踐提供給我們一個公共知識份子的精神投影。他主張知識份子應該接受「差異」、「寬容開放」以及「非權威的共識」，「進入公共領域發揮他們的說理本業與文化素養，為公共論述提供亟需的理知資源與說理典範。」

子你爭我奪地為自己的話語體系尋找依據的當下，還是旁觀者清，他接着「公共型知識份子」的責任說：「在漢語世界，公共型知識份子的出現和成長，就還是一個亟待努力促成的理想。這個理想，由於關係到社會生活的公共化、民主化，重要性並不亞於任何體制的改革、或者民主的鞏固。」儘管錢先生沒有高調的學術「規範」，也沒有嚴厲的批評責問，可就在他表達促成公共型知識份子的理想期望中，我們體味到的是他遠離「概念鋪陳」的用意：

用黑白善惡的詞彙描述社會現象、區別不同的立場，雖然是人情之常、卻也是知識份子應該避免的廉價武器。這不是說我們可以放棄道德觀點，而是說在從事公共性的論述說理之時，以普遍與平等為念的道德要求，應該對於發自實質價值信仰的道德裁判、發自道德優越感的譴責和傲慢有着節制。前者以程序和權利為形式，維持了公平與平等，後者則注定會傷害公共領域的差異與共識原則。道德優越感如果進一步隨鬥爭的需要而蔓延，僭稱自己為清流、為社會良知所在，認為自己所支持的立場屬於正義的一方，他人則甘於沉淪、甘為鷹犬，自然就更有借道德口實裹脅公共論述的危險。

順着「縱慾」與「虛無」的路徑固然可以順藤摸瓜，但更重要的還是要抓住作者言說的內在體系或言說脈絡。副題「現代情境裏的政治倫理」為我們的閱讀提供了路徑。原來，圍繞着「縱慾」和「虛無」兩個精神現象，作者從倫理道德的視角，力圖透視出現代性與價值實踐的關聯。這一學術命題已經是化解為作者的心理積澱與學術訴求的精神底

蘊。在看似零碎、孤立的一篇篇或長或短的文章表像背後，其實貫穿着這種精神底蘊的圓融。作者以其學術積累，無論是圍繞平等、多元、公共性等關鍵詞的論述，還是信手拈來的議題，都盡顯萬變不離其宗的學術氣脈。一以貫之的體系使得作者的學術思想形散而神不散。所謂「通則不隔」，其此之謂也。這本以文匯形式出現的文集，並沒有影響文本自身的一體化和系統性。

作者對現代性問題有這樣的認識：它不僅僅是一個學術、思想問題，更是一個倫理、政治問題。作者認為，脫離縱慾與虛無的氣味後，一個重要的精神指歸就是由平等的個人進行公共論述。他進一步指出：「現代性倫理，就是對於這樣一個批判性的烏托邦的認定。」

鑑於作者是從道德倫理的視角看現代性，因此他的思考中總帶有鮮明的羅爾斯 (John Rawls) 痕迹。在自由主義的理念裏，自由與平等是兩個重要的思想砝碼，而且對何者優先的不同倚重，會導引出哈耶克 (Friedrich A. Hayek) 與羅爾斯的分野。世紀末開始的自由主義和新左派雙方面紅耳赤的論爭，其焦點在哲學理念上則是自由與平等的砝碼之間的錙銖必較。這不但在學術界構成了一種前所未有的緊張，甚至波及到政治意識形態、民間社會各個角落——要公平還是要效率。以致於一時間，大陸的語境一下子彷彿置換到了西方。何種自由主義？誰的自由主義？針對大陸學界很是熱鬧了一陣子並且在自由與平等之間的拉鋸戰，錢永祥先生從「自由的價值何在」開始追問。假如自由概念本身不能為多元的自由價值提供孰主孰次的尺度，假如自由

本身不具備價值，那麼就要從「人的最高利益」出發看其保障的程度或達到的效益。在討論了「自由的價值」這一命題後，作者接着便將它落實到「抽象的平等原則」如何具體化。儘管社會有着不可迴避的遏制個人選擇機會的平等難題，平等作為自由主義的傳統以及人文關懷，確實不可或缺，也不可低估。這也是錢先生反對將自由與平等簡單孤立起來做「擇一而處」的根本緣故。

應該看到，除卻上面有針對性的敘述外，錢著中關於思想史的諸多分析看似與大陸學界的問題無關，但透過現象都能看到我們的學術影子。在這個意義上，我願意向學界推薦這本人文關懷和學理細密的論著。在學術咒語層出不窮、驕

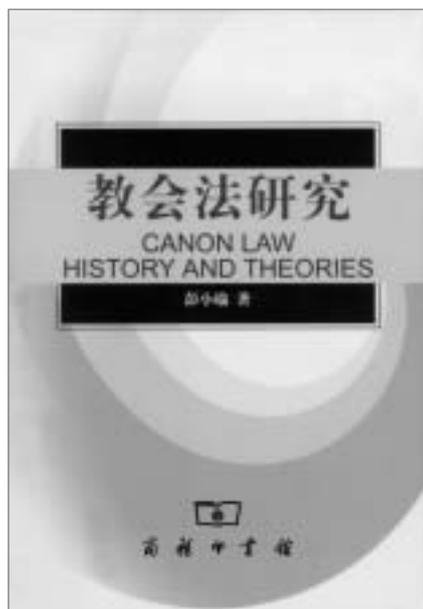
囂之風日熾的今天，也許《縱慾與虛無之上》不故作高深的意義尋求，已經向我們提供了一種直觀的學術規範。這個學術規範的意義就在於：我們人文或者說公共知識份子為甚麼要從事學術？從事甚麼樣的學術？怎樣從事學術？

最後，必須說明的是，儘管我欣賞作者的「通」以及找到了自我透視現代性的獨特視角，但這並不意味着我完全同意其觀點。正如作者預感到的那樣，我對其倚重羅爾斯而疏遠哈耶克的自由主義傾向就多少有點不理解。我想，像錢先生那樣具有「平等的關懷與尊重」情結的知識份子如果多來大陸，會不會有新的倚重？或者說，透視視角會不會有所轉換呢？

在自由主義的理念裏，自由與平等是兩個重要的思想砝碼，對何者優先的不同倚重會導引出哈耶克與羅爾斯的分野。世紀末開始的自由主義和新左派的論爭，其焦點在哲學理念上則是自由與平等的砝碼之間的錙銖必較。這種學術界的緊張波及社會各個角落——要公平還是要效率，一時間，大陸的語境彷彿置換到了西方。

教會法與法律實證主義間的張力

● 秋 風



彭小瑜：《教會法研究》（北京：商務印書館，2003）。

任何社會性治理——即對於人的治理——都離不開法律，宗教團體也不例外。不過，大多數宗教中的規範體系一直停留在發育初期，通常是有規則（戒律），而無司法化的執行機制，因而未能成為嚴密的法律體系。唯一的例外是基督教，在教會分裂之後，則是羅馬天主教。它形成了一套完整的教會

本身不具備價值，那麼就要從「人的最高利益」出發看其保障的程度或達到的效益。在討論了「自由的價值」這一命題後，作者接着便將它落實到「抽象的平等原則」如何具體化。儘管社會有着不可迴避的遏制個人選擇機會的平等難題，平等作為自由主義的傳統以及人文關懷，確實不可或缺，也不可低估。這也是錢先生反對將自由與平等簡單孤立起來做「擇一而處」的根本緣故。

應該看到，除卻上面有針對性的敘述外，錢著中關於思想史的諸多分析看似與大陸學界的問題無關，但透過現象都能看到我們的學術影子。在這個意義上，我願意向學界推薦這本人文關懷和學理細密的論著。在學術咒語層出不窮、驕

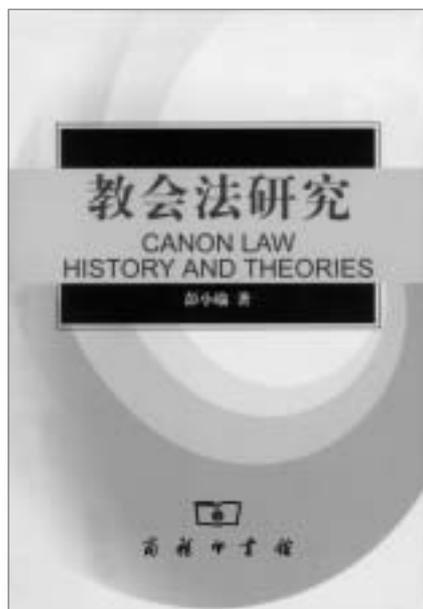
囂之風日熾的今天，也許《縱慾與虛無之上》不故作高深的意義尋求，已經向我們提供了一種直觀的學術規範。這個學術規範的意義就在於：我們人文或者說公共知識份子為甚麼要從事學術？從事甚麼樣的學術？怎樣從事學術？

最後，必須說明的是，儘管我欣賞作者的「通」以及找到了自我透視現代性的獨特視角，但這並不意味着我完全同意其觀點。正如作者預感到的那樣，我對其倚重羅爾斯而疏遠哈耶克的自由主義傾向就多少有點不理解。我想，像錢先生那樣具有「平等的關懷與尊重」情結的知識份子如果多來大陸，會不會有新的倚重？或者說，透視視角會不會有所轉換呢？

在自由主義的理念裏，自由與平等是兩個重要的思想砝碼，對何者優先的不同倚重會導引出哈耶克與羅爾斯的分野。世紀末開始的自由主義和新左派的論爭，其焦點在哲學理念上則是自由與平等的砝碼之間的錙銖必較。這種學術界的緊張波及社會各個角落——要公平還是要效率，一時間，大陸的語境彷彿置換到了西方。

教會法與法律實證主義間的張力

● 秋 風



彭小瑜：《教會法研究》（北京：商務印書館，2003）。

任何社會性治理——即對於人的治理——都離不開法律，宗教團體也不例外。不過，大多數宗教中的規範體系一直停留在發育初期，通常是有規則（戒律），而無司法化的執行機制，因而未能成為嚴密的法律體系。唯一的例外是基督教，在教會分裂之後，則是羅馬天主教。它形成了一套完整的教會

教會法是歐洲兩大世俗法律體系——歐洲大陸的民法和英國普通法的重要淵源。近代以來，國人汲汲於移植西方的法律，但很少有人潛心探究西方法律何以如此發展。在不明瞭西方法律基本架構及其淵源的情況下，浮光掠影地引進一些孤立的概念，自以為近於法治佳境，實則既無理論依據，又與中國現實相差十萬八千里。

法體系，包括繁複完整的法律規則，完整而統一的司法機構，深入細緻的法理研究傳統。「教會法 (ius canonici/canon law) 是中世紀西歐羅馬法和英國普通法之外的另一主要的法律體系。在十六世紀宗教改革之前，教會法是通行全西歐教會的法律；在此之後，羅馬天主教會依然保留源遠流長的教會法傳統，並加以改革和發展。」(《教會法研究》，頁11，以下只引頁碼)

事實上，儘管基督教國家幾乎從來沒有建立過政教合一的政體，但教會法也是歐洲兩大世俗法律體系——歐洲大陸的民法和英國普通法的重要淵源：「西歐大陸法傳統不僅包含羅馬法因素，也受到基督教和教會法直接和間接的影響。……綜觀西方法制史，在憲法、刑法、民法和程序法等世俗法的各個領域，教會法的精神和條文都滲透其中。」(頁40)

近代以來，國人汲汲於移植西方的法律，但又普遍地熱衷於抄近路，很少有人潛心探究西方法律何以如此發展。因而，在不明瞭西方法律基本架構及其淵源的情況下，浮光掠影地引進一些孤立的概念，照搬歐洲大陸的現成法典，自以為近於法治佳境，實則既無理論依據，又與中國現實相差十萬八千里，究竟屬於邯鄲學步。歐洲大陸法傳統的背後淵源被忽略，教會法被視同無物。彭小瑜的這本書，屬國內拓荒之作，學者終於開始觸及到教會法這一偉大的自發秩序的法律傳統了；而且，其視角和見解均極其可喜，具有一般法律和歷史研究專家中罕見的明智和清醒。

在法律之上

就現實來說，研究教會法之所以重要，是因為教會法顯現了一種健全的法律觀念：「歷代的教會法學家重視信仰和道德觀念對法律的控制和指導作用，強調法律和情理之間的張力，努力消弭法律實證主義的弊病。教會法的這些原則至今對西方各國的法律體制仍然具有積極的意義。」(頁115-16)當然，不獨是對西方法律制度而言。

在那些偉大的教會法學家看來，法律之治不僅僅是由一些具有立法權的機構制訂一些條文，並由司法機構來機械地援用這些條文。相反，法律必須追求某種根本的正當價值，必須以這種價值約束法律和執法過程。「教會法對法外價值的重視，可以看成是它的核心價值，是它對現代法學的最重要的貢獻之一。」(頁5)歸根到底，法律的效力正是源於這些被人們普遍認同的價值，而不是來自暴力的強制。

在教會法中，這種價值就是基督教之「愛」：「由於教會法的宗教性質，基督教之『愛』(caritas/charity)這一抽象和普遍的核心價值觀被置放於該法律體系的頂端，被認為是凌駕於具體法律條文之上的指導原則。」(頁5-6)「教會法以『愛』作為控制原則的特點，使它明顯地有別於歷史上的許多世俗法體系，使它高度警覺和嚴厲批評拘泥條文的法律實證主義。」(頁6)

嚴格地遵守和拘泥條文可謂「正義」，律法的剛性則要仁慈來調和，「正義和仁慈之間的張力只有在愛裏得到化解」(頁65)。正義與

仁慈統合於愛。在教會法所涉及各個實體部分，比如處理異端、猶太人和異教徒的問題上，都涉及到平衡正義與仁慈的問題，作者對此有詳盡的論述。

事實上，不獨教會法如此，對於一般法律來說，法律的根本價值仍然是至關重要的。「教會和國家的法律，不管是習慣法還是成文法，如果違背自然法就應該摒棄。」(頁93)在教會法學家那裏，自然法就是神意和《聖經》的教義。在世俗法中，則是理性、自然正義，或者中國人所說的天理良心。

在英國偉大的普通法大法官柯克(Edward Coke)那裏，普通法法官據此可以對國會的法令進行審查，他在著名的邦漢姆醫生案(Dr. Bonham's case [1610])的裁決理由中寫了下面一句里程碑式的話：「如果一部國會法案有悖普通的正當性和理性，或令人反感，或不可能實施，則普通法應可審查它，並裁決這樣的法案無效。」法律之上的正義、天理良心，是對法律的一種約束，從而保證法律乃在於維護個人自由，而非限制或剝奪個人的自由。

當立法者、司法者和法學家忘記了法律後面的根本價值的時候，則「在湮沒理性的沙丘上長出的是法律實證主義的惡毒之花」(頁55)。法學家誤將一切由主權者頒布的條文均視為至高無上的命令，並蠻橫地要求法官機械地援用這些條文，人民盲目地遵守這些條文。

不過，作者似乎將法律實證主義僅僅理解為拘泥條文，當作者說教會法學家一向反對法律實證主義

的時候，所指的一般都是教會法學家反對機械地援用律法。比如，「有時候教會法規的實施導致弱者和惡人沮喪絕望，從而陷入更深的精神危機，一位稱職的主教面臨這種局勢，會選擇依照上天的法律行事，不去按照字面意思執行人法的條文。」(頁106)所以，「不僅周密的法律程序有其必要，而且在某些場合寬饒罪犯也不可避免，證據不足而強行定罪處罰只會導致更嚴重的非正義。」(頁334)這種謙卑從另一個角度對「疑罪從無」這現代基本法治原則給予了論證。然而，將法律實證主義理解為拘泥條文，似乎遠未揭示出法律實證主義的根本特徵及其危險性。

立法的壟斷對自發的法律秩序

法律實證主義的首要特徵是國家壟斷立法，任何除此之外的個人或機構，比如法官、法學家、民間組織，不得以任何方式立法，法律就是主權者的命令。在以唯理主義哲學為基礎的國家壟斷立法框架下，生產出來的是自以為達到理性之完美狀態的法典。在這兩者基礎上，則邏輯地形成第三個特徵：法官只能機械地援用法律條文，因而只不過是法律工程師而已。至於法學家，他們當然更沒有立法之權，也不過是法學工程師而已。

近代實證主義的法律是隨着近代民族國家的形成而出現的，它從一開始就自覺地限制教會法的適用範圍，因為近代民族國家不承認非

法律之治不僅僅是由一些具有立法權的機構制訂一些條文，並由司法機構來機械地援用這些條文。相反，法律必須追求某種根本的正當價值。在教會法中，這種價值就是基督教之「愛」。「教會法以『愛』作為控制原則的特點，使它明顯地有別於歷史上的許多世俗法體系，使它高度警覺和嚴厲批評拘泥條文的法律實證主義。」

在國家壟斷立法的所謂法治國家中，人僅僅是國家治理對象意義上的公民。國家頒布的法典成為唯一的規範。法官也只能援用國家的法典，而不得再利用超越性的價值來折衷、審查法典。因而，一旦某個瘋狂的立法者控制了立法權，則人民將沒有任何避難所。哈耶克尖銳地指出，法律實證主義甚至為實現「一種無限的專制政制」提供了可能性。

經它自己宣告的法律對其臣民具有約束力。一位美國作者說：「歐洲大陸對舊法統的廢除，是按照一種理想中的世界模式——由無宗教影響的、實證主義的民族國家進行的。羅馬天主教的自然法、教會法如同其他源於外國的法學理論或法規和制度一樣，都不能再作為法律在國家內部發生效力。」(梅利曼[John Henry Merryman]著，顧培東等譯：《大陸法系》[北京：法律出版社，2004]，頁21-22)

在國家壟斷立法的所謂法治國家中，人成為單向度的存在：人僅僅是國家治理對象意義上的公民，而不再是一個人。國家頒布的法典，成為唯一獲得國家承認的規範。法官也只能援用國家的法典，而不得再利用超越性的價值來折衷、審查法典。這實際上使得現代社會的治理更為單一，因而，一旦某個瘋狂的立法者控制了立法權，則人民將沒有任何避難所。哈耶克(Friedrich A. Hayek)在評論凱爾森(Hans Kelsen)等人鼓吹的現代法律實證主義思想時尖銳地指出，法律實證主義甚至為實現「一種無限的專制政制」提供了可能性(哈耶克著，鄧正來譯：《自由秩序原理》，上冊[北京：三聯書店，1997]，頁301)。

有趣的是，教會法本身，也在法律實證主義與自發的法律秩序之間掙扎。當然，這裏所說的教會法實證主義，所指的乃是教會法立法權的壟斷和法典化。教會法的立法集權化和法典化，與民族國家的立法壟斷和法典化，幾乎是同步的。

早期的教會法，基本上屬於一

種自發秩序的法律體系。各地方教會的宗教會議各自頒布教會法令，也就是說，是一種零散的、自發的立法、司法體系。到十二世紀，這些零散的法令被私人學者或教廷彙編，逐漸獲得其他地方教會的承認，或經過教皇認可而在整個西歐具備適用性。到了十二和十三世紀，隨着羅馬教皇地位的提高，教皇針對具體問題頒布的教令，成為教會法中「最具活力的部分」(頁29)。與此同時，教會法學家也開始利用經院神學的方法論，並在一定程度上參考正在復興的羅馬法，研究、註釋、評註宗教會議頒布的法規和教皇教令，從而形成了教會法學，這些法學家的解釋也具有一定的法律效力。

十四世紀中葉以來，由於面臨嚴峻的政治和社會危機，尤其是面對十六世紀以來方興未艾的宗教改革運動的發展，出於恐懼的本能，羅馬教廷的中央集權管理得到高度強化，強調對權威和律法的服從，庇護四世(Pius IV)即嚴令：「任何人都不得發表關於這些法令的評論、註釋、教本或任何其他形式的解釋，也不得以個人的名義發表涉及這些法令的意見。」(頁111)而在世俗歷史上，以一部借皇帝名義頒布的法典化的《國法大全》終結了自發秩序的古典羅馬法時代的優士丁尼(Justinian)，也曾經禁止任何人對他的法典發表評註；同樣，以一部《民法典》結束了法國的法律多元狀態的拿破崙，也不希望人們發表對他的法典的評註。

這樣，教會法的立法權、解釋權逐漸被教皇壟斷，於是，跟優士

丁尼以後帝國時代的羅馬法一樣，「教會法逐漸失去了科學理性的開拓精神」(頁52)。只是到了1983年的《教會法典》，教會法才似乎又回到了其傳統的正道，「將世俗法的影響清除出教會法，重新建立教會法與神學的密切關係」，「時時注意凸現基督之愛對律法的指導和控制作用」(頁113)。這似乎也暗合於人權等等根本價值在某些情況下超越於民族國家立法的當代趨勢。

作為近代民族國家法律制度背後的支撐性觀念和法學中的主流意識形態，法律實證主義對於自由是危險的，從知識上說，它屬於哈耶

克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西(Gratian)的觀點，對於那些誤以為自己可以為萬民立法——一次性地制訂永遠正確、包羅萬象的法典、並要求法官只能機械地援用之而不許自行解釋——的唯理主義心態是一劑醒酒藥：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」(頁334)唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系，在動態的司法過程中發現活的法律；而「對人世間法律體系盲目樂觀的態度反映了人們的傲慢和愚蠢」(頁423)。

從知識上說，法律實證主義屬於哈耶克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西認為：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系。

內向轉型的完成與近代契機的失落

● 吳 鈞



劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》(南京：江蘇人民出版社，2002)。

1840年是被史家定義為中國近代史肇始的一年，然而直至1860年之後洋務運動興起，中國近代化才蹣跚起步，坐失了二十年良機，其後的近代進程也是一波三折，令人扼腕。所謂冰凍三尺，非一日之寒，晚清近代化之命運，可以從更早的歷史淵源找尋其因由。蔣廷黻

丁尼以後帝國時代的羅馬法一樣，「教會法逐漸失去了科學理性的開拓精神」(頁52)。只是到了1983年的《教會法典》，教會法才似乎又回到了其傳統的正道，「將世俗法的影響清除出教會法，重新建立教會法與神學的密切關係」，「時時注意凸現基督之愛對律法的指導和控制作用」(頁113)。這似乎也暗合於人權等等根本價值在某些情況下超越於民族國家立法的當代趨勢。

作為近代民族國家法律制度背後的支撐性觀念和法學中的主流意識形態，法律實證主義對於自由是危險的，從知識上說，它屬於哈耶

克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西(Gratian)的觀點，對於那些誤以為自己可以為萬民立法——一次性地制訂永遠正確、包羅萬象的法典、並要求法官只能機械地援用之而不許自行解釋——的唯理主義心態是一劑醒酒藥：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」(頁334)唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系，在動態的司法過程中發現活的法律；而「對人世間法律體系盲目樂觀的態度反映了人們的傲慢和愚蠢」(頁423)。

從知識上說，法律實證主義屬於哈耶克所說的理性的自負或知識的僭妄。教會法學家格蘭西認為：「人的裁判不可能是完美無缺的，必有瑕疵，必有漏洞，必有錯誤。」唯有保持這種謙卑的心態，人們才有可能建立一套健全的司法體系。

內向轉型的完成與近代契機的失落

● 吳 鈞



劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》(南京：江蘇人民出版社，2002)。

1840年是被史家定義為中國近代史肇始的一年，然而直至1860年之後洋務運動興起，中國近代化才蹣跚起步，坐失了二十年良機，其後的近代進程也是一波三折，令人扼腕。所謂冰凍三尺，非一日之寒，晚清近代化之命運，可以從更早的歷史淵源找尋其因由。蔣廷黻

晚清近代化之命運，可以從更早的歷史淵源找尋其因由。蔣廷黻將中國近代契機的失落追溯到十八世紀末的乾隆朝。黃仁宇認為明王朝緊縮、內向的財稅制度已然預設了中國近代化的障礙。劉子健《中國轉向內在》一書則論述兩宋之際中國從外向轉為內斂的過程及其意義的考察與揭示，為我們檢討中國近代化進程之所以舉步唯艱的歷史遠因提供了珍貴啟示。

從通商與邦交史的角度，將中國近代契機的失落追溯到十八世紀末的乾隆朝，當年英國派遣馬戛爾尼 (George MaCartney) 使團來華洽商邦交與通商事宜，遭到乾隆拒絕，此為後來鴉片戰爭之遠因，和平交涉之路行之不通，英人便尋求武力解決 (參見蔣廷黻：《中國近代史》，第一章 [長沙：嶽麓書社]，1999)。黃仁宇則由財稅史入手，認為明王朝緊縮、內向的財稅制度已然預設了中國近代化的技術障礙，「明朝採取嚴格的中央集權，施政方針不着眼於提倡扶助先進的經濟，以增益全國財富，而是保護落後的經濟，以均衡的姿態維持王朝的安全。這種情形，在世界史實屬罕見，在中國歷史上也以明代為基，而其始作俑者厥為明太祖朱元璋。」 (黃仁宇：《萬曆十五年·自序》 [北京：三聯書店，1997]) 儘管部分學者相信十六世紀的晚明已經產生了資本主義萌芽，如果沒有帝國主義的入侵和壓迫，中國也可以自發向近代過渡，但黃仁宇並不認同這一習見，明代政治既無組織商業之能力，亦不會容忍私人財富擴充至不易控制的地步，累及王朝的安全。

饒有興味的是，本文所要介紹的劉子健《中國轉向內在》 (*China Turning Inward*) 一書 (以下援引之文字，除另標明出處外，均出自該書中譯本) 對傳統中國「反近代」因素的尋溯走得更遠。劉著將歷史探索的視野拉到了十二世紀南北宋的一場政治文化轉型，「十一世紀是文化在精英中傳播的時代。它開闢新的方向，開啟新的、充滿希望的道

路，樂觀而生機勃發。與之相比，在十二世紀，精英文化將注意力轉向鞏固自身地位和在全體社會中擴大其影響。它變得前所未有地容易懷舊和內省，態度溫和，語氣審慎，有時甚至是悲觀。一句話，北宋的特徵是外向的，而南宋卻在本質上趨向於內斂」。劉子健對兩宋之際中國從外向轉為內斂的過程及其意義的考察與揭示，給我們檢討中國近代化進程之所以舉步唯艱的歷史遠因提供了珍貴啟示。本文認為，正是那一場始於十二世紀初、完成於十三世紀中葉的內向轉型，塑造了傳統中國與近代因素格格不入的歷史宿命。從文化—政治史的角度看，明朝的內向政治結構只是南宋體制的延續和深化，晚清對近代化的抗拒，也是一個內向國家的自然反應。

劉子健，1919年生，已故，原美國普林斯頓大學歷史學教授，早年曾求學於燕京大學，長期活躍於美國漢學界，以研究宋史見長，著有《中國轉向內在》、《歐陽修的治學與從政》、《宋代的改革——王安石及其新政》 (*Change in Sung China: Innovation or Revolution?*) 等專著，其中《中國轉向內在》一書在海外漢學界影響甚巨。《中國轉向內在》所定格觀察的趙宋王朝，是從事中國近代化研究的學者頗感興趣的一個朝代。宋代成熟的文官制度、繁榮的市民文化、穩定的市民階層以及手工業的進步、商業貿易的發達、紙幣的出現，致使美國早期漢學家曾普遍把宋代中國描述為「近代初期」。看起來那些在十九世紀還受

到傳統排斥的近代因素在十一世紀的中國已經產生出來了。但劉子健卻不同意宋朝是「近代初期」的判斷，「因為近代後期並沒有接踵而來，甚至直到近代西方來臨之時也沒有出現」。那麼，「為甚麼在許多方面都發達和先進的宋代統治階級，沒有向更廣闊的領域繼續開拓，卻反而轉向了內向？」這就是《中國轉向內在》一書所要探究之主旨。

進入十二世紀後的趙宋王朝已經處於風雨飄搖之中，來自北方的威脅從原來的大遼國換成了更為驍悍的女真族人。1127年金兵擄走徽宗、欽宗父子，北宋亡，趙構在杭州稱帝，是為南宋。王安石「企圖以現代金融管制方式管理國事」（黃仁宇語）的變法被南宋君臣指斥為導致帝國亂亡的罪魁禍首。宋王朝從此關閉了改革之門，「任何略帶變革色彩的建議、一切機構改革都將遭受到『背離儒家』的責難」，「新政權無意於進行機構改革；相反，它堅信道德高尚的官員會自然而然地改善這一切，把帝國鞏固的希望寄託在具有崇高道德標準的新觀念上面」。而在宋金交兵之際，許多士大夫與武人不惜賣主求榮的無恥行徑，也使道德信念堅誠的儒家知識份子感到憤慨，在他們看來，要想拯救這個國家，「唯一的出路就是道德重建。」

在這一背景下，道德保守主義者與朝廷主流意識形態暗合的保守傾向引起了皇帝的興趣，當時的道德保守主義代表人物譙定、楊時（均為理學家程頤弟子）、胡安國

（譙定弟子）與尹焞（二程同鄉）相繼被皇帝召入宮廷任顧問。皇帝對保守主義者表示器重並認同他們的部分建議，很大程度上只是一種政治姿態。這表明朝廷的政策取向已經告別北宋新政時期的冒險主義，因為沒有一個專制君主會真心喜歡嚴格而刻板的道德教條。但道德保守主義者不會滿足於當政治擺設，他們還決心要將道德意識形態確立為國家正統。當他們這麼追求的時候，除了要應付來自其他學派的抗議和攻擊之外，君王所代表的專制權力與保守主義者堅持的道德要求也愈來愈表現出緊張的關係，皇帝意欲偏安一隅，道德保守主義者卻力主收復中原，權力利益與道德原則的分歧如何調和？隨着主戰的宰相趙鼎在高層權力鬥爭中被革職，道德保守主義者失去了最大的保護人，終於為朝廷所不容。

然而，政治上的失勢更堅定了道德保守主義者試圖以重建道德來匡正君王專制的信念。他們相信，治國的根基在於修身，只有教導皇帝正其心、誠其意，才能治理好國家。「當任何可以設想的制度改革和其他措施都不能治癒專制主義的病症時，這才是純正的儒家救弊良方」。在民間，以程朱理學（道學）為代表的道德保守主義表現出迷人的道德魅力，通過講學和學術交流的途徑傳布開來，追隨者日眾。儘管在韓侂胄主政時，朝廷曾一度將這一學派列為「偽學」予以禁止，但在韓被殺後，受到壓制和迫害的道德保守主義者轉而獲得人們崇敬。1241年，朝廷舉行盛大儀式，正式

宋代有成熟的文官制度、繁榮的市民文化、穩定的市民階層和發達的商業貿易，致使美國早期漢學家曾普遍把宋代中國描述為「近代初期」。但劉子健不同意這判斷：「為甚麼在許多方面都發達和先進的宋代統治階級，沒有向更廣闊的領域繼續開拓，卻反而轉向了內向？」這就是《中國轉向內在》所要探究之主旨。

宋王朝在經歷了軍事挫敗和變法混亂之後，完全放棄了外向、務實的行政作風，轉而致力於意識形態自慰。在這一過程中，道德保守主義者發揮了推波助瀾的作用，朝廷最終將道德保守主義尊為國家意識形態正統。道德保守主義者被納為專制權力的一部分，對他們及國家而言，這其實是一次「得不償失的勝利」。

宣布道德保守主義學派為國家意識形態正統。

道德保守主義意識形態正統的確立，宣告帝國的內向轉型徹底完成。值得指出的是，劉子健認為，道德保守主義的勝利，並不表示君王專制權力從此願意接受儒家道德權威的「馴化」，這只是「政治上的利害權衡」的結果。其時，蒙古族征服西夏、滅金國，馬鞭直指南方，他們並在北京修了孔廟、開科取士。宋王朝的應對之策就是加強意識形態正統的構建，暗示「不管蒙古帝國怎樣努力偽裝成儒教國家，儒學的唯一合法傳承血脈仍然是通過二程高足楊時傳到了南方，又傳給了道學學派」，朝廷藉此來「提高宋人對宋朝是正宗儒教帝國的信心，使他們更堅定地保衛這個儒教帝國」。雖然這個帝國的開國君主趙匡胤並不是一個十分關心意識形態的領袖，其行政重點也「從傳統之抽象原則到腳踏實地，從重農政策到留意商業」，這給北宋帶來新氣象（黃仁宇：《中國大歷史》〔北京：三聯書店，1997〕，頁128），可是在經歷了軍事挫敗和變法混亂之後，帝國完全放棄了外向、務實的行政作風，轉而致力於意識形態自慰。在這一過程中，道德保守主義者無疑發揮了推波助瀾的作用，儘管他們苛刻的道德主張不會為專制君王所喜，但出於建立統治合法性的需要，朝廷最終將道德保守主義尊為國家意識形態正統。

對道德保守主義者而言，這其實是一次「得不償失的勝利」。他們試圖以道德權威匡正君王獨裁，結

果卻被納為專制權力的一部分，而君主的德行並未因此改觀。如果說，道德保守主義者確信的「修身—治國」的道德拯救邏輯成立的話，事實卻證明他們在引導皇帝「修身」的環節已經失敗，「治國」的理想結論無論如何也推導不出來。更為災難性的後果還在於，在道德保守主義意識形態的主導下，知識份子注重內省、修身，而「無意涉足其他知識領域，比如後來被稱為自然科學的領域」，國家也不能從保守的意識形態迷戀中抽身而出，關注商業和改革。一種來自道德保守主義傳統的巨大慣性，導致此後的政治精英和知識精英「在一個又一個世紀中固守其樊籬」，從而「造成了這個國家政治文化的相對穩定以及後來的停滯」。對國家而言，這何嘗不也是一次「得不償失的勝利」？

何以近代中國屢屢錯失擦身而過的近代化契機？劉子健對兩宋之際內向轉型及其後果的考察，無疑拓深了我們追其歷史根源的視界。道德保守主義在十三世紀之獲得「勝利」與中國在十九世紀對近代契機的拒絕，兩者之間埋伏着千絲萬縷的因果聯繫。雖說早在十一世紀，手工業生產、商貿、城市化、市民階層等近代因素已經出現，然而這一切卻為日趨保守、內省的意識形態正統所排斥和壓擠，即使到了十九世紀之後，國門洞開，西風東漸，近代因素風生水起，但意識形態上的自足與自負還是導致帝國與近代契機一再失之交臂。也許我們還可以將視角拉得更貼近歷史一

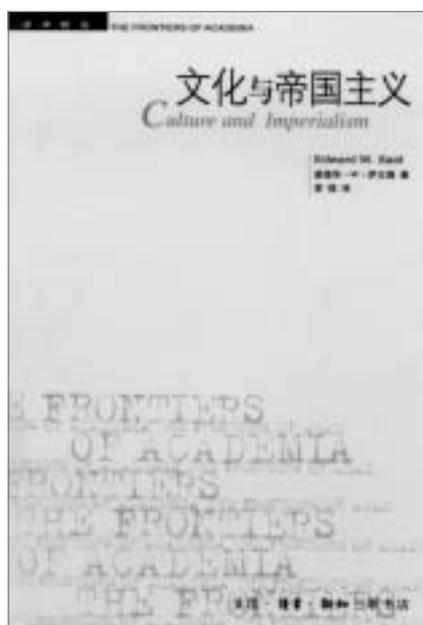
些，在晚清風雲際會之歷史轉折關頭，德高望重的大學士如徐桐、倭仁之輩，滿足於以厭惡洋人、洋務來標榜其堅貞的道德立場，而中國早期近代化嘗試的關鍵人物如李鴻章、郭嵩燾者，則難免要忍受「名教罪人」之指責。平心而論，李、郭的道德自覺及道德使命感均遠不及徐、倭，然而，廁身於「千年未有之大變局」（李鴻章語），保守主義者的道德信仰不過成了「致命的自負」，反而是「離經叛道」之人對近代因素的接受沒有道德負擔，以

歷史的目光看，究竟是疏於修身的改革派、還是那些在道德上幾乎無隙可擊的衛道士，把握了正在破門而入的近代契機？歷史簡直給道德保守主義者開了一個不懷好意的玩笑——他們確信「唯一的出路就是道德重建」，在他們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，然而，到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」與「脫敏」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

道德保守主義在十三世紀之「勝利」與十九世紀中國對近代契機的拒絕，兩者有着千絲萬縷的聯繫。在道德保守主義者們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，但到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

評介薩義德《文化與帝國主義》

● 張興成



薩義德 (Edward W. Said) 著，李琨譯：《文化與帝國主義》（北京：三聯書店，2003）。

在1978年出版的《東方學》(Orientalism) 的「緒論」中，薩義德 (Edward W. Said) 就提出要「寫一本從總體上論述帝國主義和文化之間關係的書」，這就是1993年出版的《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism)。《文化與帝國主義》缺乏《東方學》那樣的體系性和易於把

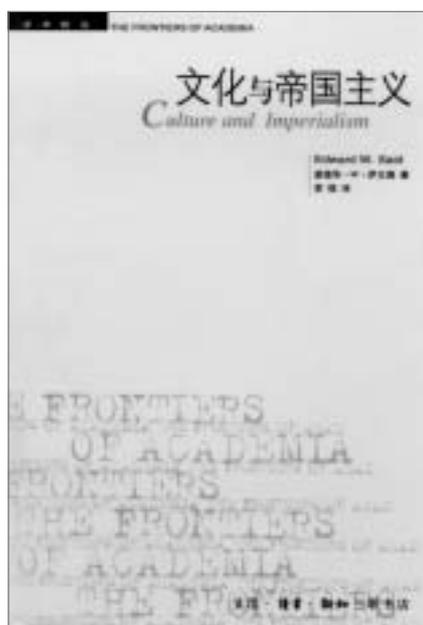
些，在晚清風雲際會之歷史轉折關頭，德高望重的大學士如徐桐、倭仁之輩，滿足於以厭惡洋人、洋務來標榜其堅貞的道德立場，而中國早期近代化嘗試的關鍵人物如李鴻章、郭嵩燾者，則難免要忍受「名教罪人」之指責。平心而論，李、郭的道德自覺及道德使命感均遠不及徐、倭，然而，廁身於「千年未有之大變局」（李鴻章語），保守主義者的道德信仰不過成了「致命的自負」，反而是「離經叛道」之人對近代因素的接受沒有道德負擔，以

歷史的目光看，究竟是疏於修身的改革派、還是那些在道德上幾乎無隙可擊的衛道士，把握了正在破門而入的近代契機？歷史簡直給道德保守主義者開了一個不懷好意的玩笑——他們確信「唯一的出路就是道德重建」，在他們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，然而，到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」與「脫敏」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

道德保守主義在十三世紀之「勝利」與十九世紀中國對近代契機的拒絕，兩者有着千絲萬縷的聯繫。在道德保守主義者們孜孜以求下，國家終於將其道德理想確立為意識形態正統，但到了晚清大變局之際，這個古老帝國卻需要進行艱難的道德意識形態「祛魅」，方能融入近代化之滾滾洪潮。

評介薩義德《文化與帝國主義》

● 張興成



薩義德 (Edward W. Said) 著，李琨譯：《文化與帝國主義》（北京：三聯書店，2003）。

在1978年出版的《東方學》(Orientalism) 的「緒論」中，薩義德 (Edward W. Said) 就提出要「寫一本從總體上論述帝國主義和文化之間關係的書」，這就是1993年出版的《文化與帝國主義》(Culture and Imperialism)。《文化與帝國主義》缺乏《東方學》那樣的體系性和易於把

薩義德認為，文化是「帝國主義物質基礎中與經濟、政治同等重要的決定性的活躍因素」，在高雅的審美趣味背後隱藏着更為根深柢固的種族歧視與支配欲望，高雅文化所散布的殖民思想常常具有更強的滲透力，更易於被廣泛接受，在十九世紀歐洲列強攫取殖民領土的過程中發揮了鳴鑼開道的作用。

握的理論線索，全書是由一系列演講與論文構成的「片斷的集合」，充滿了比《東方學》還多的矛盾性和難以理解的「謎團」。《文化與帝國主義》不僅延續了《東方學》對帝國主義意識形態批判的主題，而且在以下幾個方面「對現代西方宗主國與它在海外的領地的關係作出了更具普遍性的描述」：第一，將論述的空間範圍從中東拓展到了英法的整個殖民世界，在時間跨度上也延續到了作者寫作時以美國為代表的帝國主義最新表現；第二，在視角上與《東方學》也有所不同，從學院中進行的專業的「東方研究」和非文學形式，轉向在西方乃至整個世界都影響極大的經典文學、藝術作品，從而對帝國意識形態的「政治無意識」本質進行了更為深入的揭示；第三，《文化與帝國主義》開拓了一個《東方學》未曾關注的主題——對帝國主義的反抗。書中四分之一的篇幅都涉及到非殖民地化和「民族解放」問題，由此可以理解薩義德對民族主義尤其是阿拉伯世界的批判態度。

具體來看，全書共四章。在第一章裏作者提出了全書的基本闡釋框架。薩義德認為人們對現代帝國歷史中文化的特殊作用認識得很不夠，文化不是高於日常生活的、遠離政治和利益的、純粹的、審美的東西，像詩歌、小說與哲學這樣的「高雅文化」與骯髒的帝國主義暴力和殖民佔有絕非毫無關係。事實上，文化是「帝國主義物質基礎中與經濟、政治同等重要的決定性的活躍因素」，在高雅的審美趣味背

後隱藏着更為根深柢固的種族歧視與支配欲望，高雅文化所散布的殖民思想常常具有更強的滲透力，更易於被廣泛接受，在十九世紀歐洲列強攫取殖民領土的過程中發揮了鳴鑼開道的作用。帝國的 formed 是一個「帝國、地理與文化」相互交織的歷史進程，現代帝國文化與其控制的土著、領地文化之間存在着相互重疊與滲透的權力關係。因此，薩義德提出在解讀現代西方文化時，應該採取一種類似複調音樂的「對位閱讀法」(contrapuntal reading)，將帝國主義和對它的抵抗聯繫在一起來觀照。雖然不少作品只展示了帝國統治的一面，但通過「對位法閱讀」我們可以發現那些被作者有意排除的另一面，使我們同時意識到這些文化遺產中所敘述的宗主國歷史和那些與佔統治地位的話語相抗衡(有時是迎合)的其他歷史。如果把法國與阿爾及利亞、越南的歷史分開，把英國與加勒比海、非洲、印度等的歷史分開，而不是把它們放在一起對照研究，那就不可能真正理解現代西方的文化結構和話語形式。

全書以解讀西方文化經典為主，尤其是第二章，着重分析了英法小說家、藝術家的經典作品，如奧斯汀(Jane Austen)的《曼斯費爾德莊園》(*Mansfield Park*)、威爾第(Giuseppe Verdi)的歌劇《阿依達》(*Aida*)、吉卜林(Rudyard Kipling)的《吉姆》(*Kim*)、康拉德(Joseph Conrad)的《黑暗的心》(*Heart of Darkness*)、加繆(Camus)有關阿爾及利亞的作品等。薩義德將西方小

說的興起與「帝國霸權主義」緊密結合起來，指出小說對帝國態度、經驗和意識形態的形成起到了關鍵性作用。他甚至武斷地認為，十九世紀和二十世紀初期，幾乎在英法文化的每個角落裏，都可以看到帝國事實的種種暗示，「帝國主義和小說相得益彰，它們之間的關係十分密切，甚至一談小說就非談帝國主義不可，反之亦然」。特別是英國小說，即使是像奧斯汀這樣一向被看作只關注英國鄉村紳士談情說愛、風度氣質的作家，也難逃帝國主義意識形態的污染。在現代英、法小說中大量存在描寫地理空間、特別是海外世界的現象，作品中經常將宗主國的發展、主人公的境遇變遷與某個遙遠的地區連在一起。對此，薩義德提出了「態度和參照結構」(structure of attitude and reference)這一闡釋模式，以探討敘事與地理空間、帝國主義意識形態之間的關係，從習慣於認為小說的情節與結構主要是由時間構成的，轉向對空間、地理與地點的關注。這些作品往往「把為社會所需要和授權的故事空間安排在英國或歐洲，然後通過編排、設計動機和故事的發展，把遙遠的或邊緣的世界(愛爾蘭、威尼斯、非洲和牙買加)聯繫起來」，在這精心構造的敘事框架中，充斥着關於帝國的統治、控制和利益等觀念。小說通過對這些空間的反覆描繪，潛移默化地應和與強化了西方人的帝國思想，影響了帝國歷史的形成與發展。如奧斯汀的《曼斯費爾德莊園》就是關於一系列大大小小的空間中的遷徙與

定居的小說，曼斯費爾德莊園被奧斯汀放在橫跨兩個半球、兩個大海和四塊大陸之間的一個利害與關注的中心點。這個與遠方的殖民統治密切相聯的莊園實質上成為了帝國權威的象徵。這種描述也暗示了在當時英國一切與等級、法律和財產這樣一些高層次的東西相聯繫的價值觀，都必須堅實地建立在對領地的實際統治與佔有上面。

在第三章，薩義德集中討論了二十世紀反帝國、反殖民主義思想，這是《文化與帝國主義》中最具啟示性的部分。薩義德概括了一整套「反抗文化的主題」，既涉及到西方宗主國作家的反帝意識，也指出了帝國領地和受殖者抵抗文化中的困境與矛盾，還討論了一種典型的後殖民式寫作方式，即一些來自殖民地或邊緣地區的知識份子，以「帝國」的語言，使用一度單單為歐洲人所使用的學術與批評技巧、話語進入宗主國文化，和它打成一片，改變它，使它承認邊緣化了的、受壓制的或被遺忘了的歷史，薩義德將這稱為「駛入的航程」(the voyage in)。以這種方式，第三世界與邊緣地區的知識份子和文化不僅改變着帝國世界和觀念，而且已經成為帝國不可缺少的組成部分。薩義德認為這表明帝國結構時代正在走向文化國際化時代，觀念不再只是出現在巴黎或倫敦了，歷史也不再是像黑格爾(G. W. F. Hegel)所認為的那樣單向地從東方走向西方，從南方走向北方了。

在歐洲與非歐洲、殖民主義與反殖民主義的二元對立結構中，對

現代帝國文化與其控制的土著、領地文化之間存在着相互重疊與滲透的權力關係。因此，薩義德提出在解讀現代西方文化時應該採取一種類似複調音樂的「對位閱讀法」，將帝國主義和對它的抵抗聯繫在一起來觀照。雖然不少作品只展示了帝國統治的一面，但通過「對位法閱讀」我們可以發現那些被作者有意排除的另一面。

薩義德將反抗文化分為兩種形式：民族主義者的反帝國主義文化和自由主義者的反帝國主義文化，提出要從狹隘的民族主義中擺脫出來，完成「後民族主義的解放」。他認為，「真正的民族主義反帝運動永遠具備自我批評精神」。民族「一旦獲得獨立，就需要有關社會與文化新的、富有想像力的觀念，以及避免舊的觀念與不公的復歸」。

抗帝國主義的民族主義和本土主義的合法性到底何在？民族主義是否意味着非殖民化的終點和歷史歸宿？它與帝國主義的邏輯是否存在必然的差異？薩義德企圖通過重讀葉芝 (W. B. Yeats)、法農 (Frantz Fanon) 等著名反帝作家的作品與思想回答這些難題。薩義德將反抗文化分為兩種形式：民族主義者的反帝國主義文化和自由主義者的反帝國主義文化，提出要從狹隘的民族主義中擺脫出來，完成「後民族主義的解放」。他認為，「真正的民族主義反帝運動永遠具備自我批評精神」，這不是簡單地否定民族主義，民族主義作為一種動員力量對於世界各地的反西方統治、恢復本土文化傳統和政治自由起到了積極作用，這是不爭的歷史事實，但是在這些歷史事實中，我們也看到了民族國家的獨立並不意味着真正的自由與解放，由民族主義帶來的新的分裂主義、排外主義、沙文主義、集權主義和原教旨主義等，正在重複着原來的帝國統治和壓制行為。民族「一旦獲得獨立，就需要有關社會與文化新的、富有想像力的觀念，以及避免舊的觀念與不公的復歸」。民族解放不能成為「權力置換」遊戲，民族資產階級及其各個領域中的精英事實上容易將殖民主義力量代之以另一個以階級、宗教、利益為基礎的，並且最終成為有剝削性質的力量，這個力量以新的名義重複着舊有的殖民主義結構，成為新的「內部殖民」霸權，所以，薩義德說：「在典型的民族主義中，毫無疑問，家長式

的形象到處可見。」從思想和認知的層面來說，把本土主義立場作為抵抗和非殖民化的唯一選擇，實際上不過是接受帝國主義的遺產，接受帝國主義造成的種族、宗教和政治的分裂，因為，這種行為和帝國主義的本質主義思維是一脈相承的，歐洲中心主義、白人優越論與黑人文化自豪感、愛爾蘭主義、伊斯蘭主義、儒教主義等等都不過是把歷史交給了本質主義，而本質主義將把人類置於不斷升級的「文明的衝突」之中。因此，超越本土主義並不意味着放棄民族，而是意味着不把地方屬性看作包羅一切，不急於把自己限定在某種「特性」的範圍之內。可見，薩義德所追求的不僅僅是「民族的獨立」，而是真正啟蒙意義上的「人的解放」。用法農的話說，真正的「解放」「意味着從狹隘的民族意識向普遍的社會覺悟的轉變」。所以，本土主義不是唯一的選擇，薩義德希望有一個更寬容、更多元的世界前景，民族主義雖然是反抗的必由之路，但人們無法在這條道路上走到終點。

通過對反帝文化行為的分析，薩義德讓我們看到，帝國主義的形成既是歐洲擴張的結果，也是其受害者合作與不合作，以及他們本土政治運作的結果。當今世界的民族主義可以說是帝國主義的發展與延伸，法農認為，如果民族意識在其成功的時刻不迅速轉變為社會意識，它的前途就是重蹈帝國主義的覆轍，「殖民主義政權的暴力與土著的反暴力互相制衡，並且在特殊

的同種循環中互相回應」，帝國主義雖然把權威讓給了民族資產階級，但實際上是在拓展自己的霸權，培植新的接班人，民族主義不過是在重複、擴大並製造新的帝國主義形式而已。基於此，薩義德提倡要把鬥爭提高到一個新的水平，要求有一種「後民族主義」的理論，把批判民族主義作為終結帝國主義的另一個起點。他認為，民族國家的獨立與自由始終不能超越人的獨立與自由，「巴勒斯坦／以色列在爭取平等時，應以一個人類目標為指導，也即共存，而不是進一步的壓制與拒絕」，人權革命與民族革命是並行不悖的。

非殖民地化導致了傳統帝國主義的解體，但並不意味着帝國主義的消失，新的以美國為代表的帝國主義形式正在改變着當今世界，所以，在最後一章裏，薩義德主要批

評了美國的帝國主義行徑以及與之對抗或合作的各種民族主義文化，特別是美國與伊斯蘭世界的衝突。帝國主義觀念在現代傳媒等新的文化形式中得到了進一步的表現，美國正在把形形色色的帝國主義新形式引向未來。

《文化與帝國主義》保持了薩義德一貫的文風，以淵博的學識、恢弘的眼界、敏銳的感覺，加上激情澎湃的雄辯與清醒的學術立場，思考我們這個時代政治與文化衝突的迫切問題。他始終堅持一種文化多元主義的立場，反對一切的本源性想像和認知策略，倡導文化之間的平等交融與相互尊重，「文化決不是一個所有權的問題，一個有着絕對的債權人與債務人之間的借和貸的問題，而是不同文化間的共用、共同經驗與相互依賴的問題。這是一條普遍的準則！」

薩義德所追求的不僅僅是「民族的獨立」，而是真正啟蒙意義上的「人的解放」。他提倡把批判民族主義作為終結帝國主義的另一個起點。非殖民地化導致了傳統帝國主義的解體，但並不意味着帝國主義的消失，新的以美國為代表的帝國主義形式正在改變着當今世界。

《二十一世紀》網絡版目錄

2004年6月號、7月號

第27期 2004.6.30

吳鵬森、余君 傳統社會主義理念與農業合作化運動

楊奎松 1920-1940年代莫斯科為中共提供財政援助情況概述(上)(全文版本)

牛秋實 中國傳統文化的創造性轉化——以劉師培和王國維為中心

曾子炳 詩歌的精神

申欣旺 「教育券」實踐——我國基礎教育投資問題研究

楊光飛 「地方合作主義」中的權力「越位」——對轉型期地方「紅頂商人」現象的一種反思

第28期 2004.7.31

楊奎松 1920-1940年代莫斯科為中共提供財政援助情況概述(下)(全文版本)

彭幹梓 毛澤東早期教育思想溯源

陳林 台灣民主的陷阱

陳友華 百姓眼中的社會與發展——來自中國八大城市的調查報告

瞿駿 清末地方憲政研究的問題與路徑——與傅懷鋒先生商榷

打開本刊網絡月刊 (www.cuhk.edu.hk/ics/21c)，閱讀人次已超過40萬。也就是說，每天有數以百計的讀者閱讀。這令編者十分欣慰。我們從2002年4月開辦這個以刊布原創文章為主的網絡月刊，不僅僅是為了突破印刷版在版面和周期上的限制，也是為了落實本刊扶植年輕學人的宗旨。歡迎各地讀者在我們的網上三邊互動留言，對本刊提出批評和建議。

——編者

也談後政治改革困境

吳國光在貴刊的〈試論改革與「二次改革」〉(2004年6月號)一文中，提出中國的改革是一個充滿斷裂的過程，即中國經歷的不是一次而是兩次改革，里程碑是「八九事件」。該文延伸作者的改革終結論，將後改革的困境歸結於中國處於專制資本之下。這種對改革斷裂化的理解與定位是否準確，我們抱審慎的態度。

1978年的改革和1992年後的改革，確實存在着諸多差異，作者對此顯示了敏銳的觀察力。中國的改革是在保存中共政治權力格局的基礎上推行的，是通過經濟體制改革來達到鞏固政治權力的目標，這就是經濟體制改革先行的「跛足改革」。所以，當第一次改革中的各方勢力對權力結構造成衝擊時，佔據暴力資源的統治者就採取了鎮壓行動，政治改革如同吳教授所言那樣停滯了。但是從另一個維度看，雖

三邊互動 三邊互動 三邊互動

然是「跛足改革」，經濟體制改革卻沒有因此而停頓下來。吳教授意識到了兩次改革都是以引進市場化、改造原有計劃經濟體制為改革的基本內容。第一次改革促使了市場力量的壯大，私人領域和公民社會相應的覺醒。由於當權者確定的改革，是走一條「權力市場化」道路，所以，經濟體制的改革並沒有斷裂，一直延續至今。作者籠統地將改革定論為斷裂化，不免有點偏頗。

第五個現代化——政治民主化成了改革中最敏感和最困難、也是當權者一直迴避的問題。作者最後闡釋的「改革困境」，毋寧用「後政治改革困境」似乎更為貼切。要解決這個困境，最重要的是重新確立遊戲規則：把私人領域還給個人，把市場領域還給經濟，把自治領域還給社會，把公共權力還給人民。當中國改革步入這樣的軌道時，或許這個攸關民族未來的困境將不再困擾我們。

方俊 廣州
2004.6.30

正義的神話

貴刊今年6月號季衛東〈原罪意識、財產權以及法治的道

德性〉長文，試圖對「八九」以後中國產權改革過程作出一種解釋，在指出其深層弊端的同時也提出其救治方案。其實，這個弊端本身學界探討已久，簡單地說是和分配不公有關係。由此，我想起西方「甚麼是幸福」這麼一個古老的話題。梭倫說：「幸福就是具有中等的外部供應，而做着高尚的事情，過着節儉的生活。」他又說：「只要有個中等的財產，人們就可以做他所應該做的事情了。」盧梭在描述其共和國公民應該過的生活時，幾乎是重複了同樣的結論。唯一不同的是：對梭倫而言，這是一個閒雅生活的理想；對盧梭來說，卻幾乎是一種道德的命令。

這一看似輕微的差異，蘊涵着深刻的社會意識的轉變。在古典時代，政治正義性(在中國是道)和財產權利相比具有無可置疑的優先地位。但現代性的興起改變了這一切，一切都流動起來。從此，個人失去了衡量甚麼是中等財產的坐標，匱乏的感受被強烈地刺激起來，滿足需要而不是過道德生活，成為人們首要的目標；法律取代美德和信仰成為最高的權威。上述正是盧梭和梭倫之差異的真實內涵。

中國轉入現代化進程是一個既被動又主動的尷尬過程。而捲入現代化進程，就是一條無法回頭的路。對現代政治而言，信誓旦旦的道德宣誓早就過時了。食於人者對此其實已經先知先覺，撈足自己的，也給食人者留一點，覺得後者還應該感恩戴德。

然而還有一個問題，既然資源稀缺，極少比例的人得到如此大的份額，又如何能保有呢？若干年來，大批學者討論這個問題的結論都很相近：要深化政治制度的改革。其中確立法律的至高權威，又是當務之急。筆者推測，季氏之文提出的救治方案應該也在這個氛圍中。筆者甚是同意季文最後一段的判語，只是覺得光從法制建設的角度來討論此問題，是否有所不足。我們不應忘記盧梭提醒過的：沒有普遍的人，也沒有普遍的法律，缺少道德公民的法律，會是一具空殼。

袁賀 北京
2004.6.27

文化研究的迷思

冷戰後，民族主義成為學界的熱門話題，更是所謂的文化研究中有力的分析工具。王柯的〈「漢奸」：想像中的單一民族國家話語〉（刊於《二十一世紀》2004年6月號）一文，從民族主義角度來解釋「漢奸」，雖給人耳目一新之感，但恐怕也是文化研究中的諸多迷思之一。

首先，民族國家、民族主義的理論本身都是現代性的一種，拿這種理論到中國的故紙堆裏去翻材料，就和用唯物唯

心的概念來分析中國思想一樣，要麼很隔膜，要麼就是理論裁剪事實，總不像一回事。王教授此文還不如平平實實的改叫「漢奸考」，更為貼切些。現在以民族主義這樣時髦的理論，以論代史，顯得不倫不類。

其次，許多立論不謹慎。比如因為二十四史中，從《史記》到《明史》找不到「漢奸」一詞，就斷定從漢代到明代，「漢」一直沒有成為民族共同體的概念。甚麼叫「民族共同體」？王教授並沒有下一個明確的定義。我認為，不管「漢」是不是文化、政治還是民族共同體，應和二十四史有沒有出現「漢奸」一詞，沒有甚麼必然的聯繫。就拿王教授的概念來說，離開了文化、政治，哪種民族共同體能存在呢？

文章說雍正首次使用「漢奸」一詞，體現了滿漢一家意識的普及。這個命題也使人疑惑。清代是明確的滿人對漢人的種族專制制度，無論其制度架構還是身份認同，都是非常明確，何時成為一家了？漢大臣力量的崛起是晚清的事，之前哪有發言權？雍正、林則徐用「漢奸」一詞來指妨礙清朝利益的勾結苗人或勾結「帝國主義」的漢人，並不意味着雍正、林則徐「想像了單一民族國家」，更不意味着滿漢一家了，這之間沒有必然的邏輯聯繫。

至於清末民初革命黨人的「漢奸」概念，的確是以排滿為目的。但是，革命黨人的所有出發點是政治動員，是掀起種族仇恨罷了。革命黨人也明白，漢民族在幾千年的融合中，早就沒有純粹的血統了。所以革命一結束，他們立即放棄了排滿的政治主張了。文化

研究如果離開歷史，就會淪為概念遊戲。

李剛 南京
2004.6.27

吳恩裕和負生是同一個人

貴刊4月號衛春回〈四十年代自由主義學人理想中的經濟制度〉中，先提到一些學者主張實行計劃經濟。吳恩裕認為，計劃經濟是人類發展的最優選擇：「人有個性，也有社會性。……這種高度的合作與分工的社會就正是所謂『計劃的』社會。因此，『計劃的』社會乃是人性的要求。」吳氏強調人所具有的社會性，以及人與人之間必須實現分工與合作的現實，而能夠滿足這一事實的只能是集體的、自覺的、有計劃的經濟體系。

但文章又說：「以負生為筆名的作者則更多地從公有制與計劃經濟的關係中探討計劃經濟的必要性。」似乎在談論另一個人的觀點。

作者可能沒有注意到這個「負生」就是吳恩裕的筆名。這個史實不清楚，接下來的論述就不準確了。事實上，吳恩裕在40年代的《觀察》頁尾上寫文章，就是用「負生」的筆名。他寫了很多《負生偶記》。

關於吳恩裕筆名的來歷，可以參看他兒子吳季松〈回憶我的父親吳恩裕教授〉一文（《北京文史資料》，第51輯（北京：北京出版社，1995），頁69）。

謝泳 太原
2004.6.3

編後語

中國經濟持續高速增長二十餘年，極大地改變了中國社會面貌以及世界格局。這種強勁發展勢頭，能不能持續或能持續多久？制約發展的主要因素是甚麼？無疑是當前最令人關注、也是最富爭議性的公共話題。

我們很榮幸，國際著名經濟學家劉遵義教授在出任香港中文大學校長伊始，就接受本刊採訪。劉教授比較了不同的宏觀經濟發展模式，他認為，中國作為一個主要依靠內需的大國，其發展模式可以與十九世紀的美國相比；而當前已快速發展並富裕起來的江浙和廣東等沿海地區，會逐漸向中部、西部擴展，從而帶動一個個省份漸次發展起來；據此，他十分樂觀地指出，中國經濟高速增長可以持續至2035年。當然，持續發展必須要有一系列觀念轉變和政策配合，例如，如何對待外商和內商，保護知識產權，盡快建立全國性的社會保障安全網，關注社會公正等，劉教授也提出了精闢見解。宏觀經濟專家王建教授則從全球政治經濟戰略視角出發，指出當今約束中國經濟發展的因素，已不在內部而在外部。他認為，不論從中國對世界資源愈來愈大的依賴和需求，還是從美國與歐洲對立的新格局來看，中國經濟發展頂多只能持續到2010年；因此，不應該在這五六年「戰略機遇期」推行宏觀緊縮、自我限制。美國史丹福大學戴慕珍教授則關注中國經濟轉型中的國有企業改制。文章分別考察了大型國企和省以下地方中小型國企改制的不同做法，發現各級政府部門扮演着關鍵角色，改制中政治因素和經濟因素同等重要。

個人觀念在中國，是本期的另一個重心。作為西方現代性核心價值基礎的個人觀念，是在甚麼樣的思想脈絡下引進中國？近代中國知識系統又是如何吸收、重構並賦予個人觀念新的內涵？在楊貞德對梁啟超和黃克武對嚴復的個案研究中可以看到，由於嚴、梁二人主張群體利益高於個人，因而他們對個人的肯定傾向於儒家式的，偏向集體主義。金觀濤、劉青峰則利用數據庫方法，探討個人觀念在中國的起源、演變及其現代形態。此外，本期佳作甚多，如王爾敏評介張壽安研究清代禮教近著的長篇書評，亨德森談古代中國宇宙論，均涉及古代學術思想的重新評價問題；劉擎在波普爾去世十周年並迅速被人淡忘之際，指出他是二十世紀一位「診斷思想瘟疫」的哲學家；孫隆基分析陳凱歌電影《和你在一起》與西方電影《蘇薩茨卡夫人》所折射出來的中西思想差異，以及姚寧、賀照田的回應文章，等等，都是值得細讀的佳作。薛力、王俊生、梁忠三位研究生的文章，則是對民進黨執政以來諸如族群認同與台獨、兩岸與美國的軍事交往以及民進黨對美國作為策略等問題，做出的分析評論。他們的觀察不一定很準確深入，但反映出年輕學者試圖把握問題、促進兩岸溝通與理解的真誠意願。

最後，與我們愉快共事四年的岑國良先生在完成6月號編輯工作後離任，求學深造去了。這位年輕同事先後從事世紀中國網頁、本刊印刷版及網絡版的編輯事務，工作勤懇，好學有禮；編輯室同人祝他學有所成、前途似錦。

二十一世紀評論

九十年代以來的俄羅斯改革

解體與恢復

——從戈爾巴喬夫到普京

● 拉特蘭
(Peter Rutland)

一 理解蘇聯的解體

1989-1991年的一系列事件導致了蘇聯的解體。鑑於事態發展得太快，以及在內憂外困的雙重壓力下，政治行動者根本就來不及制定一個統一的行動綱領。故此，討論甚麼應該先改革、甚麼應該後改革的問題實在沒有太多意義。我們經常可以聽到一種論調，說戈爾巴喬夫應該先進行政治改革，再着手經濟改革。事實上，他試圖同時進行兩種改革。

1989-1991年的一系列事件導致了蘇聯的解體。這些事件通常被視為一場社會革命，隨後便是民主過渡。但實際上，這是一種系統解體，而不是一種過渡。無論是「革命」模式，還是「過渡」模式，都暗含着某種有序的歷史發展，或至少暗含着一個由社會行動者——或者是精英，或者是大眾——針對某一明確、融貫的目標而發動的進程。

事實上，蘇聯的政治和經濟體系不過是在內憂外困的雙重壓力下解體了。政治局勢飛馳電掣般地變化，令政治行動者困惑莫名，無所適從。鑑於事態發展得太快，他們根本就來不及制定一個統一的行動綱領。只有少數政治行動者達到了自己的目的，其中主要包括幾個波羅的海共和國（愛沙尼亞、拉脫維亞和立陶宛）的領導人和人民，他們以和平、不流血的方式使自己的國家脫離蘇聯而贏得了獨立。幾個高加索共和國（亞美尼亞、格魯吉亞和阿塞拜疆）雖也贏得了獨立，但卻飽受血腥戰亂之苦，少數民族地區的分裂活動此起彼伏。

有鑑於此，討論甚麼應該先改革、甚麼應該後改革的問題實在沒有太多意義。例如，我們經常可以聽到一種論調，說戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 犯了一個錯誤，他應該先進行政治改革（公開性或新聞自由，隨後是民主化），然後再着手經濟改革。事實上，戈爾巴喬夫試圖同時進行兩種改革。但是，他在1985-1987年間推行的一系列經濟改革沒有取得甚麼成效。這有兩方面的原因：一方面，這些改革在構思和設想上不夠徹底，另一方面，它們也受到了官僚機構的梗阻。蘇聯的統治精英（思想理論家、經濟管理者和軍方）中沒有一個核心

群體支持改革。戈爾巴喬夫最後斷定，有必要引入更多的政治改革來推動經濟改革。一旦在政治制度上打開了缺口，維繫着政治制度的那種恐懼心理便不復存在了。但是，戈爾巴喬夫隨後卻發現，政治討論並沒有集中在他自己擬定的改革議程上，而是集中在一些令他不快的問題上，包括波羅的海和高加索共和國不斷高漲的爭取民族獨立的呼聲。

從經濟上看，蘇聯的計劃經濟體制是一種複雜的、高度整合的機制，很難想像人們怎麼能夠將市場要素逐步地、零星地引入到這種體制中去。從50年代以來，幾代蘇聯領導人試圖增加這一體制的靈活性，但未能取得成功。人們只能得出結論說，這一體制壓根兒就改不了。須知，它是一種已經存在了七十年的體制。年增長率持續下降，到了80年代，經濟增長終於停滯不前了。這意味着，蘇聯經濟無法產生出新的資源以滿足消費者愈來愈高的期望，或抗衡美國自1980年開始的新的軍事集結。不過，蘇聯的國內生產總值並沒有下降，一直要到1989年體制開始瓦解時才真正走下坡路了。戈爾巴喬夫的改革不是對經濟崩潰作出的回應，而是導致了經濟崩潰^①。

從政治上看，蘇聯實行的是高度集權的體制。在這個體制內部，不存在任何民主或多元的成分；後來的事實也證明，蘇聯共產黨根本無法適應競選。這種集權體制的最重要的例外是，蘇聯國家具有一種聯邦的、多民族的性質。俄羅斯族只佔全體人口的54%，國家本身是按聯邦方式組織起來的，十五個加盟共和國享有一定程度的行政自主性。這種聯邦體制為蘇聯解體提供了一個現成的框架，另外兩個社會主義聯盟——南斯拉夫和捷克斯洛伐克——也同樣如此。前後不過兩年的時間，這幾個社會主義聯邦就紛紛解體了。

在波羅的海和高加索的幾個小共和國，大多數人都希望脫離蘇聯。戈爾巴喬夫在着手推動民主化進程時，馬上就面臨着這一挑戰。如果他動用武力鎮壓民族主義者，就會失去西方的支持，廣泛蔓延的恐怖氣氛很可能使他的國內改革計劃夭折。另一方面，如果他答應民族主義者的獨立訴求，他就會遭到黨國保守份子的反對，1991年8月的未遂政變即說明了這一點。政變以後，各加盟共和國的領導人決心解散蘇聯，而這批人也繼續留下來擔任這些現已獨立的國家的總統。

國際環境變化是解釋蘇聯解體的最後一個因素。當初創建蘇聯時是想讓她成為世界革命的搖籃，其最終目標是要消滅全球資本主義，建立一個新的世界秩序。這是蘇聯政治認同的核心元素。在30年代，這意味着要建立一支常規軍以抵禦帝國主義侵略；1945年以後，這意味着在兩個層面上與美國進行冷戰：一方面與美國展開核軍備競賽，另一方面與其爭奪第三世界的霸權。蘇聯的經濟機制本來就效率不高，現在再加上超級大國的地位，結果讓蘇聯背上了沉重的負擔。戈爾巴喬夫在1985年當選蘇共總書記後認識到，蘇聯必須放慢發展核武器的步伐，與美國進行談判，結束她於1979年發動的已釀成巨大災難的阿富汗戰爭。與此同時，戈爾巴喬夫決心不再以武力維持蘇聯在東歐的霸權地位。這些妥協令西方領導人感到吃驚，他們給了戈爾巴喬夫600億美元貸款作為回報。事態發展也讓蘇聯的保守派驚恐萬狀，給蘇聯各加盟共和國的少數族民族主義者壯了膽。

蘇聯的計劃經濟體制是一種複雜的、高度整合的機制，其經濟增長到了80年代就停滯不前了。蘇聯的政治體制是高度集權的，不存在任何民主或多元的成分。但蘇聯國家具有一種聯邦的、多民族的性質。在波羅的海和高加索的幾個小共和國，大多數人都希望脫離蘇聯。戈爾巴喬夫在着手推動民主化進程時，馬上就面臨着這一挑戰。

二 葉利欽年代

隨着蘇聯的解體，開始了一個動盪不安的時代。從經濟上看，國家陷入了急速的滑坡。1991年出現了商品短缺，緊接着，1992年又爆發了2500%的超高通貨膨脹。1996年，通貨膨脹率降到25%，1997年進一步降到12%，但國內生產總值在七年間呈直線下降，從1990-1997年，累計下降了40%。從政治上看，葉利欽(Boris Yeltsin)總統(1991年6月選出)與人民代表大會(1990年3月選出)之間的權力分配極其混亂。不僅如此，聯邦政府與俄羅斯八十九個地區的關係也很不明確，尤其是二十一個擁有少數族共和國地位的地區要求獲得更多的權力。其中一個共和國——車臣——於1991年秋宣告獨立，否認自己是俄羅斯聯邦的一部分。

批評者認為，葉利欽利用聯邦制和民主化將戈爾巴喬夫趕下台，即使在此過程中把蘇聯毀掉也在所不惜。葉利欽認為，為了穩定經濟，只能強制採取一系列不得人心的措施，以及加強總統權威。這實際上是以民主為代價換取市場改革。葉利欽領導下的俄羅斯是無政府狀態與威權主義的危險混合體。到1996年，俄羅斯已經出現了某種穩定的政治和經濟體制，葉利欽也在當年成功連任總統。

蘇聯體制經歷了政治和經濟的解體，這一事實意味着，遊戲規則在一年一年地變化。這種不穩定的環境讓俄羅斯的一些社會和政治行動者撈到了好處，他們利用這種不穩定獲取了短期利益，顛覆和破壞了各種制度。批評者認為，葉利欽本人就扮演了這樣一種角色，他利用聯邦制和民主化將其主要政敵戈爾巴喬夫趕下台，即使在這個過程中把蘇聯毀掉也在所不惜^②。相反，那些追求更長遠的目標、力圖建立可靠的公共制度的社會行動者在政治鬥爭中一般都是輸家。民主化造成的混亂局面使內部精英份子劫持了改革進程，他們一門心思圖謀私利，大肆侵吞國有資產^③。與此同時，葉利欽認為，為了穩定經濟，只能強制採取一系列不得人心的措施，而這一需要為加強總統權威提供了正當理由。那些親資本主義的改革人士贊同這一觀點，實際上是以民主為代價換取市場改革。他們優先考慮的是如何避免回到過去的老路，而不是着眼於未來，建立新的制度。

葉利欽領導下的俄羅斯是無政府狀態與威權主義的危險混合體。葉利欽的當務之急十分簡單：牢牢掌握手中的權力，在這個混亂的環境中咬緊牙關熬下去，希望有一天能讓俄羅斯走上一條通向更美好的未來的康莊大道。葉利欽玩的是軟硬兼施的統治手腕，一會兒威脅，一會兒妥協。對於蘇聯時期遺留下來的舊制度，他採納了一些，廢除了一些，與此同時又建立了一些新制度。有些支配着人們生活長達數十年的強大制度一夜之間就灰飛煙滅了，其中不僅有像蘇聯共產黨和國家計劃委員會這樣的國家結構，而且還有一系列規範着社會行為的基層制度，例如少先隊或排隊買東西的習慣。取而代之的是一些充滿活力、卻又很不穩定的新制度：經選舉產生的議會和總統、迅速成長的資本家階層、市場、自由新聞業，甚至(也許)還有公民自由。

到1996年，俄羅斯已經出現了某種穩定的政治和經濟體制，葉利欽在當年6月成功連任總統，就說明了這一點。在西方，這一過程一般被描述成從計劃經濟向市場經濟、從一黨威權國家向自由民主國家、從受意識形態支配的超級大國向西方盟友的過渡。實際上，在葉利欽領導下的俄羅斯，發生了許多互相矛盾的事件，無論從政治還是從經濟上看，該制度均未能達到持久的穩定。

那麼，葉利欽制度的本質特徵是甚麼呢？

(1) 超級總統制

權力集中在總統手中，尤其在1993年10月以後，情況更是如此。當時，葉利欽解散了人民代表大會，同時被解散的還有俄羅斯各地區經選舉產生的立法機構，以及最高法院(此前最高法院宣布葉利欽的行動違憲)。

戈爾巴喬夫於1990年設立了蘇聯總統這一職位，目的是要將自己的政治根基從不再支持其改革的共產黨轉移到1989年選出的蘇聯人民代表大會。總統領導總統府，這是一個擁有七千工作人員的龐大官僚機構，它接管了中央政治局在克里姆林宮的行政辦公室，以及附近一些原為蘇共中央各部門辦公地點的建築物^④。1991年6月，葉利欽當選俄羅斯聯邦總統，12月蘇聯解體後，他又接管了蘇聯總統的辦事機構。總統府還接管了前蘇聯國家和共產黨的巨大產業，估計價值達數十億美元。這樣，作為民主派的葉利欽實際上就保留了蘇聯舊體制的超級官僚機構，將它與一個經直選產生、有一定聲望的總統的民主合法性結合起來。

葉利欽的直覺告訴他，自由民主制和市場改革是新政權的兩大支柱。他幾乎沒有其他的政治系統可供利用。剛開始時，葉利欽和人民代表大會聯合起來反對戈爾巴喬夫，抵制戈爾巴喬夫維護蘇聯統一的努力。1991年11月，人民代表大會授予葉利欽發布總統令的緊急處置權。這些權力的有效期為一年，但即使在此之後，許多決定仍以總統令的形式作出，因為人民代表大會拒絕通過葉利欽提出的許多立法議案^⑤。葉利欽與人民代表大會在俄羅斯應該制定一部甚麼樣的憲法(總統制還是議會制)、經濟改革步伐應該多快等問題上意見不一。

與總統府平行，還有一個由大約七十名部長組成的政府。1992年，政府由自由派經濟學家蓋達爾(Yegor Gaidar)領導，其後由原燃氣工業部長切爾諾梅爾金(Viktor Chernomyrdin)領導，直到1998年3月切爾諾梅爾金被解職為止。政府一直處於嚴重的分裂狀態，一邊是改革派，另一邊是保守派。政府內部的不同派別互相傾軋，眼看着私有制這個讓人垂涎欲滴的大餡餅，都想為自己切上一塊。政府實際上從來沒有履行過集體決策機構的職能。如同先前的蘇聯政府一樣，它只是一個從克里姆林宮接受指令的官僚行政機構。

(2) 裝點門面的民主制

從理論上說，俄羅斯滿足了選舉民主制的形式要求。總統、議會和地區領導人均由民選產生，並實行差額選舉，選舉結果並不總能提前預知。在葉利欽時代，選舉都是定期舉行，儘管某些地區可能有選舉作弊的現象，但一般說來，選舉結果反映了選民的意願^⑥。麥克福爾(Michael McFaul)指出，到了1996年，俄羅斯的民主制已達到了可以合理期待的那種水平^⑦。

我們如果再深入一步，就會發現，俄羅斯的民主制不過是一個形同虛設的門面。1996年和2000年的總統選舉只是為現任總統提供了合法性，而不是從一批參加競選的候選人中自由選出一位領導人。定期舉行的議會(1993年改名為國

戈爾巴喬夫於1990年設立了蘇聯總統一職，目的是要將自己的政治根基從不再支持其改革的共產黨轉移到1989年選出的人民代表大會。93年10月以後，葉利欽解散人民代表大會及俄羅斯各地區經選舉產生的立法機構和最高法院，權力集中在總統手中。葉利欽保留了蘇聯舊體制的超級官僚機構，將它與總統的民主合法性結合起來。他明白，自由民主制和市場改革是新政權的兩大支柱。

家杜馬) 選舉場面熱鬧，競爭激烈，但這些選舉其實並不那麼重要，因為政府並不是由議會任命，議會向總統和政府問責的能力也極其有限。在葉利欽時代，無論是政黨還是議會，都不允許成為強有力的政治組織。

這種裝點門面的民主有何意義呢？俄羅斯領導人認識到，若想成為國際社會的一員，就必須用民主合法性來裝點門面。不僅如此，裝點門面的民主制也是確保國內政治安定的一個實際辦法。儘管俄羅斯的各類選舉具有形式上的競爭性，但它們實際上剝奪了選民的選擇自由，選民只有一種參與的幻覺，根本不能作出真正的選擇。這樣的選舉也讓統治精英能夠識別出誰是反對派領袖，進而用壓制和收買的辦法讓他們變得無害^⑩。

從理論上說，俄羅斯滿足了選舉民主制的形式要求，但再深入一步就會發現，俄羅斯的民主制不過是形同虛設的門面，這種門面既可以令俄國成為國際社會的一員，也是確保國內政治安定的實際辦法。實際上，克里姆林宮善於玩弄各種新的「政治技倆」。總統選舉只是為現任總統提供合法性，無論是政黨還是議會，都不允許成為強有力的政治組織。

克里姆林宮善於玩弄各種新的「政治技倆」以操縱民主過程。大眾媒體(尤其是電視)起了決定性的作用，它幫助一些政治領導人樹立良好形象，而對另一些政治領導人則不聞不問，甚至通過揭露醜聞(無論是真實還是虛構的)讓一些政治領導人聲名狼藉。在私有化過程中，媒體落入一批私有者手中，他們利用媒體撈取政治資本。這一點在1996年葉利欽的連任選舉中尤其明顯，當時控制着兩家主要電視台(ORT和NTV)的商人成為葉利欽的競選支持者。克里姆林宮有效地利用了「行政資源」，地方行政長官也同樣如此。忠心耿耿的地方政客獲得了經濟和政治上的好處，而反對派領導人則成為稅收和刑偵調查的對象。

政黨制度——或政黨制度的缺失——進一步加劇了社會動盪。各黨派往往只是在兩次選舉之間匆忙組建和改組，個別議員走馬燈式地不斷變換陣營，讓選民搞不清楚誰代表甚麼。儘管俄羅斯定期舉行選舉，言論和結社自由獲得了形式上的保障，但卻沒有真正意義上的政黨制度。

唯一不變的就是俄羅斯聯邦共產黨(蘇聯共產黨的後繼者)^⑪。在整個90年代，共產黨贏得了大約四分之一選民的支持，這些選民多數是上了年紀的人，他們都是共產黨的鐵杆支持者。由於共產黨總是往回看，加之領導人又缺乏魅力，因此，它就無法贏得更廣泛的社會支持。在大多數別的歐洲後社會主義國家中，共產黨在民主選舉的第二波中經常都有不俗的表現。這些國家的共產黨進行自我改造，挑選新領導人，採納社會民主議程，贏得了那些在資本主義過渡中受到損害的人的選票。俄羅斯共產黨則從未採取這樣的過渡策略。

民主問責制僅在某些地方領導人身上得到了落實，使他們的實際權力受到一定的約束。從1995-1997年，足有一半的現任州長在爭取連任的選舉中失利^⑫。不過，從1999-2001年，又出現了一個循環，三分之二的現任州長都獲得了連任。不僅如此，這些地區鐵腕人物一旦上台，其權力就幾乎不受限制。無論是地區立法機構，還是經選舉產生的市政官員，都很難約束他們的權力。

(3) 分權

葉利欽時代的一個突出特徵就是，莫斯科在很大程度上失去了對八十九個地區的控制，從而導致了強有力的地區鐵腕人物的崛起，車臣脫離聯邦的舉動就是一個明證。俄羅斯有二十一個少數族自治共和國，這些共和國內部的鐵腕

人物都利用共和國的特殊地位宣布其為「主權」共和國，拒絕執行許多聯邦法律。位於伏爾加河中游的韃靼斯坦共和國——當地居民多為穆斯林——是這場運動的主力軍，它拒絕將年輕人派到共和國境外去服役，拒絕向莫斯科納稅，甚至不讓聯邦財政部在其境內設立辦事機構。其他許多共和國也紛紛效尤。這些共和國以及許多常規地區還通過了不少與聯邦法律相抵觸的法律。

葉利欽總統不但不遏止、反而還鼓勵這一權力下放的進程。他在1993年和1994年與地區鐵腕人物達成協議，允許他們開拓地區勢力範圍。當時，葉利欽正與議會進行鬥爭，他用這種辦法換取了地區鐵腕人物政治上的效忠。1994年2月，葉利欽與韃靼斯坦共和國簽訂了正式雙邊協議，在幾年的時間內，先後有四十六個地區與聯邦政府簽訂了這種特殊協議。車臣對俄羅斯的領土完整發起了最嚴峻的挑戰。1994年12月，葉利欽允許手下的將軍佔領車臣，打擊這個事實上已經取得獨立的共和國。然而，俄軍在戰鬥中陷入僵局，1996年8月，葉利欽被迫同意從車臣撤軍。

但是，這一過程削弱了俄羅斯人的全民一體感，似乎這個國家不再擁有一套統一的法律了。與此同時，它還給俄羅斯的財政預算造成了毀滅性後果。1996年，聯邦政府開支佔國內生產總值的22.3%，所徵收的稅卻只佔13.4%，而在1990年，聯邦政府的稅收佔到了國內生產總值的25%到30%^①。

從積極的方面看，由於中央權威的削弱，許多地區（例如莫斯科）有了更多的自由空間去實現更迅速的社會經濟轉型。不過，這也拉開了富裕地區與貧困地區的差距，迅速加劇了社會不平等（參見今期季米特洛夫的文章）。

(4) 武力，而非法治

由於缺乏一個獨立、可靠的司法體系和一個協調的政治組織，法治完全崩潰了。為了對付敲詐勒索者，強迫商業夥伴履行合同，大大小小的企業愈來愈多地求助於有組織的犯罪團夥（黑幫）^②，建立起自己的「保護傘」，即一個為其提供保護的犯罪團夥。作為回報，企業讓犯罪團夥分享一部分利潤。大型企業設立自己的保安部門，相當於有了一支包括情報人員在內的私家軍隊。

企業需要有組織的犯罪團夥提供這種保護服務。有需方，就有供方。犯罪團夥保持了它們在蘇聯時期（主要在監獄裏）形成的行為準則，這就提供了違法犯罪的「社會資本」，為新興市場經濟引入了一種制度性服務機制。社會上有大量剛從部隊退役的無業年輕人，犯罪團夥能夠輕而易舉地在遍布俄羅斯城市的體育俱樂部和武術團體中找到他們，並將他們羅致到自己的麾下。

(5) 安全部門一仍其舊

如前所述，並非所有的蘇聯舊制度都與蘇聯一道煙消雲散了。蘇聯政權的兩大支柱——安全部門和軍隊——實際上原封不動地保留了下來，成為1991年以後的政治秩序的重要元素。

莫斯科在很大程度上失去了對八十九個地區的控制，從而導致了地區鐵腕人物的崛起，葉利欽還鼓勵這一權力下放的進程，以此換取地區鐵腕人物效忠。但是，這一過程削弱了俄羅斯人的全民一體感，還給俄羅斯的財政預算造成了毀滅性後果。從積極的方面看，由於中央權威的削弱，許多地區（例如莫斯科）有了更多的自由空間去實現更迅速的社會經濟轉型。

儘管葉利欽標榜民主，其本人也是經由民主選舉當選總統的，但葉利欽政權的建立和維持主要依賴軍方的支持。一個簡單的事實是，軍隊在1991年幫助葉利欽取得了政權，在1993年又幫助他維持了政權。在1991年8月的政變中，蘇聯軍隊的指揮官拒絕執行進攻議會大廈、逮捕葉利欽的命令。當時給人印象最深的一幕，就是葉利欽站在坦克上，宣讀一份拒絕接受緊急委員會命令的文告。人們經常忽略了這樣一個事實：當時他是站在坦克上。1993年10月，在葉利欽與議會最後攤牌時，軍隊執行葉利欽的命令，用大炮轟擊了議會大廈。

葉利欽手下的將軍對他忠心耿耿。相應地，他給他們的回報是，保持軍事統帥部的原有結構，對他們的腐敗睜一隻眼，閉一隻眼，允許他們在1994年12月入侵車臣，當時的國防部長葛拉契夫 (Andrei Grachev) 許諾說，這將是對車臣這個叛逆共和國發起的一場「短期的、勝利的戰爭」。

儘管如此，俄羅斯軍隊在90年代還是吃了不少苦頭，其預算被削減了，不得不從東歐撤軍。不過，軍方還是堅拒改革，兩年服役期一直讓人深惡痛絕，就很能說明問題 (儘管葉利欽和普京總統多次許諾要建立一支職業化軍隊)。1999年秋，軍隊再次進攻車臣，這是決定普京當選總統的最重要因素。

蘇聯時期遺留下來的另外一個建制就是秘密警察 (蘇聯解體後重組為俄羅斯聯邦安全局，簡稱FSB)。這一建制在新的民主市場經濟中贏得了一個合適的位置。在政治競選和董事會鬥爭中，秘密警察搜集情報的本事十分高超。與此同時，他們又擁有合法的 (以及不那麼合法的) 暴力手段。這樣，在保安服務這個繁榮的市場上，他們就成為黑幫的有力競爭者。漸漸地，像內政部和聯邦安全局這樣的國家安全部門就把「保護傘」這個職能接了過來，為許多私營企業提供收費保安服務。自從有十七年克格勃工作經歷的普京 (Vladimir Putin) 於1999年12月就任總統以來，人們就更清楚地看到，聯邦安全局是俄羅斯新政權的主要統治工具之一。

(6) 新一代統治精英

政治制度在消亡、調適，或者被重新建立起來，與此同時，政治和經濟精英階層也正在發生同樣的根本變化。政治精英的頂層因參與1991年政變而名譽掃地，黯然離開了政壇 (有些甚至被投入監獄)。在這個混亂的過渡期，新一代政治領導人上台掌權了。這批人比他們的前任年輕得多，往往缺乏政治經驗。萊恩 (David Lane) 和羅斯 (Cameron Ross) 指出，在1991年以後的俄羅斯上層官員中，約有三分之一在1991年以前的上層機構擔任過某種職務^⑥。這意味着，三分之二的要職都被新人佔據了，新的精英階層與蘇聯時期封閉、僵化的精英階層分道揚鑣了。

另一方面，1991年以後的大多數領導人無疑都是通過蘇共或蘇共控制的組織 (如共青團和科學院) 層層培養、訓練和挑選出來的。年輕一代的俄國統治精

蘇聯政權的兩大支柱——安全部門和軍隊原封不動地保留了下來，成為1991年以後的政治秩序的重要元素。葉利欽政權的建立和維持主要依賴軍方支持。在91年8月的政變中，軍隊指揮官拒絕執行逮捕葉利欽的命令。當時葉利欽站在坦克上宣讀拒絕接受緊急委員會命令的文告。93年10月，軍隊執行葉利欽的命令，炮擊議會大廈。

英意識到，新出現的政治經濟體系為他們提供了難得的機會。他們很快就學會了新的選舉遊戲規則(同時修改了一些規則，使新規則對自己有利)。正如彼得羅夫(Nikolai Petrov)指出的，「第一次(1989)和第二次(1990)選舉深刻地影響了蘇聯的權貴階層，不過並沒有導致它的消亡，而是導致了它的變化。」^⑭

(7) 裙帶資本主義(Crony Capitalism)

在過去十年裏，俄羅斯出現了市場經濟，大部分價格均按供需關係確定，大約三分之二的經濟活動發生在私營企業內部。不過，主導俄羅斯經濟的是一小群企業領導人——所謂的「寡頭」，其中大多數人都是在1992-1995年的私有化運動中憑藉與葉利欽政府的政治關係而發家致富的。

在蘇聯時期，做企業家是犯罪的。然而，在短短十五年間，俄羅斯已產生了三十六位億萬富翁，人數在世界上排名第三^⑮。世界銀行的一項調查顯示，截止到2002年，二十三家最大的公司控制了俄羅斯三分之一的工業^⑯。按國際標準來看，尤其考慮到俄羅斯這樣一個大國，這已經是很高的集中水平了。不僅如此，這些公司絕大多數似乎都被一個人所控制。

1991年的蘇聯經濟結構完全不同於世界上其他國家的經濟結構。它有一個按計劃經濟邏輯發展了七十五年的龐大工業基礎，目標是國家安全和社會改造。當這種經濟受供需關係支配時，又會出現甚麼情況呢？就核潛艇和太空站(在冷戰時期，正是這些項目使俄羅斯佔據了「相對的優勢」)而言，根本沒有一個「世界市場價」。1991年以後，國家和地區領導人試圖保護蘇聯時代的製造業和科研機構。但是，消費品產業被進口商品擠垮了，只有汽車、飛機等少數幾個製造業部門以保護關稅為後盾艱難地生存下來。

巨大的能源財富是俄羅斯的另外一個明顯優勢，但結果也是喜憂參半。它慫恿了精英人士尋租的短視行為，使他們不願意接受充分的經濟自由化。在1990-1995年間，石油產量從600萬噸下降到300萬噸。從1985-1999年，沒有鋪設哪怕一米長的新輸油管道。即使在1992年開始了市場改革，政府仍然控制着能源儲備，不讓外國投資者染指。國家擁有過半數股權的天然氣壟斷企業俄羅斯天然氣公司(Gazprom)用出口收入來補貼國內消費者，形成了一種以廉價能源為基礎的小型計劃經濟。電力價格只相當於歐洲價格的四分之一，於是，金屬生產廠家興旺發達，靠出口產品掙了數十億美元。

俄羅斯工業的私有化經歷了兩個階段：第一個階段(1992-1994)是將私有化證券分發給普通公民和工人，第二個階段(1995-1997)是以現金或投資抵押的形式拍賣國有資產。第一個階段使企業管理層的內部人(insiders)控制了俄羅斯的大多數公司，第二個階段使外部人(outsiders)獲得了某些最有利可圖的石油和金屬生產廠家的所有權。有些外部所有者通過起始階段的經營活動——進出口貿易、貨幣兌換、充當商品經紀人等等——賺取了最初的幾百萬美元，另一些外部所有者來自國家機關，他們利用各種關係將業務從國有貿易和銀行機構中分

政治精英的頂層因參與1991年政變而名譽掃地，黯然離開了政壇。在1991年以後的俄羅斯上層官員中，約有三分之一曾在上層機構擔任過某種職務。年輕一代的統治精英意識到，新出現的政治經濟體系為他們提供了難得的機會。此外，在過去十年裏，主導俄羅斯經濟的是所謂的「寡頭」，其中大多數人都是在1992-1995年的私有化運動中憑藉與葉利欽政府的政治關係而發家致富的。

拆出去。1995年開始的「貸款換股份」的拍賣活動完全被操縱了，以確保受到青睞的商人能夠勝出。這意味着，大多數寡頭實際上都是近水樓台先得月，他們是由擠進葉利欽內部圈子的密友「任命的」。

1997年，國內生產總值自1990年以來第一次有了提高，但宏觀經濟穩定卻很不可靠。政府大量舉債以彌補預算赤字。1997年的亞洲金融危機使世界石油價格下跌，減少了俄羅斯的往來帳戶順差，再加上預算赤字猛增，1998年8月出現了擠兌風潮，盧布大幅度貶值了75%。企業拖欠債務，幾乎所有的私營銀行都關門歇業了。

然而，具有諷刺意味的是，貨幣貶值是俄羅斯經濟在一段長時間內遇到的最好轉機，它遏制了食品和製成品進口，使國內廠商奪回了以前的市場。而且，普里馬可夫(Yevgennii Primakov)總理——前國外情報局局長——領導的新政府嚴肅地考慮對石油天然氣生產廠家實行增稅，同時對享受優惠的工業家和地區老闆實行減少補貼的政策。聯邦預算達到了平衡，截止到2003年，聯邦開支在國內生產總值中所佔的比例削減到15%，收入則增加到16.7%^⑦。

三 普京帶來了甚麼變化？

普京是葉利欽欽點的繼承人。葉利欽不能競選連任第三屆總統，他於1999年出人意料地辭職，提名普京總理為代總統。普京在2000年3月總統大選的第一輪中就明顯勝出，贏得了52%的選票。

剛開始時，人們以為普京只是葉利欽班子中的一個傀儡，會盡其所能堅持葉利欽的既定方針政策。普京避免對葉利欽提出批評，繼續留用了葉利欽手下的一些要員，例如卡西亞諾夫(Mikhail Kasyanov)總理和博羅金(Aleksandr Voloshin)參謀長。不過，人們很快就發現，普京的目標與葉利欽的大不相同。他的使命是要重建國家權力，讓俄羅斯變得強大起來。普京是一個實用主義者，不是一個思想理論家，他知道俄羅斯的普通百姓已經厭倦了革命性變化。普京力圖擴展從葉利欽那裏繼承來的體制，保留其中的一些要素，同時改變另一些。我們在前面列舉了葉利欽政策的七大特徵，普京保留了其中的大部分，僅僅在兩個方面做了根本改變，即分權和裙帶資本主義。黑幫逐漸被安全部門排擠出去，但還遠遠沒有被徹底根除。

事實證明，普京遠遠超出了觀察家的預期，是一位更強有力、更激進的領導人。不過，光從他的背景看不出他有這樣的潛力。普京在克格勃幹了十七年，乏善可陳。後來，他回到老家聖彼得堡，在市長手下工作，處理與外國投資者的關係。1996年，普京進入克里姆林宮，任職於產業署，短時間內就在總統府青雲直上，於1998年被任命為聯邦安全局局長。1999年8月，在車臣叛軍襲擊了附近的達吉斯坦之後，普京被任命為總理。在隨後的一個月內，俄羅斯的

普京是葉利欽欽點的繼承人，當初人們以為普京只是葉利欽班子中的一個傀儡，但很快就發現，普京的目標與葉利欽的大不相同。他的使命是要重建國家權力，讓俄羅斯強大起來。普京力圖擴展從葉利欽那裏繼承來的體制，僅僅在兩個方面做了根本改變，即分權和裙帶資本主義。事實證明，普京遠遠超出了觀察家的預期，是一位更強有力、更激進的領導人。

幾座城市遭到了嚴重的恐怖炸彈襲擊。普京的目標是派軍隊征服車臣共和國，將叛亂一勞永逸地鎮壓下去。到了2000年春天，俄羅斯軍隊已經奪回了車臣低地，但要把恐怖份子從山區、從民眾支持者中徹底根除，恐怕還有待時日。

從風格和個性來看，普京與葉利欽大相逕庭。葉利欽疾病纏身，經常醉酒，性格古怪，容易動感情。相反，普京年輕，身體健康，有個人魅力，有理性——儘管他有時也難免情緒激動。普京的政治風格屬於操縱型和計算型，而葉利欽則喜歡對峙。普京叫人團結，葉利欽叫人分裂。

普京身上有一些奇特的混合品質。他是一個毫無政治經驗的秘密警察，但他那平易、謙虛的作風很快贏得了普通百姓的好感。儘管普京是平民背景，但他卻與布什 (George W. Bush) 和施羅德 (Gerhard Schroeder) 之類互不相同的世界領導人保持着良好的個人關係。普京似乎明白現代世界是怎樣運轉的，也明白俄羅斯是怎樣運轉的。他希望俄羅斯能夠從「硬實力」(核武器) 轉向「軟實力」(經濟和文化影響)，從而保持其大國地位。與此同時，他站在傳統的、地緣政治的立場上看待俄羅斯的安全問題，強調與現已獨立的原蘇聯加盟共和國發展密切的政治和經濟關係。

(1) 普京說了算

普京保留、甚至加強了超級總統制。他提高了總統府的工作效率，並將國家杜馬置於更嚴密的控制下。

普京在2000年5月就職後沒幾天就清除了兩個最有政治影響的電視業寡頭，這兩人掌握着在俄羅斯選舉中起了關鍵作用的兩家主要電視台。先是古辛斯基 (Vladimir Gusinsky) 被迫放棄了對NTV電視台的控制權。電視台被要求還清貸款，結果只能宣告破產，古辛斯基同時還面臨刑事起訴的威脅。同樣的策略也被用到了ORT電視台的所有者別列佐夫斯基 (Boris Berezovsky) 身上，他(按照他的自述)曾經推動了普京在葉利欽手下的崛起，並在整個過程中扮演了重要角色。兩人後來都到了國外。

正在進行中的車臣戰爭是一種示範性的武力使用，表明俄羅斯國家嚴肅地想要恢復權威(所謂的「權力垂直」結構)。普京採取了決定性的行動，欲將俄羅斯各地區置於更嚴密的中央控制之下。他建立了一種新的官僚結構，即總統代表，借此加強行政和財政紀律。總統代表主管七個新的聯邦區，俄羅斯八十九個地區均有一名聯邦督察員。俄羅斯聯邦委員會(議會上院)原來由地方行政長官和地方議會首腦組成，普京改變了上院的組成方式並削弱了它的影響力。從2001年開始，上院由每個地區的行政和立法部門提名的代表組成。

普京恢復了俄羅斯法律和行政的統一性，但他卻在一場更嚴肅的戰役中退卻了。這場戰役就是，清除腐敗的地方領導人，而代之以效忠普京的人。看來謹慎的普京寧願籠絡現任的地區領導人。

普京加強了超級總統制。他提高了總統府的工作效率，建立了一種新的官僚結構，即總統代表，借此加強行政和財政紀律。車臣戰爭表明普京欲將俄羅斯各地區置於更嚴密的中央控制之下。普京改變了上院的組成方式並削弱了它的影響力，將國家杜馬置於更嚴密的控制下。普京恢復了俄羅斯法律和行政的統一性，但他卻放棄清除腐敗的地方領導人，寧願籠絡他們。

(2) 權力的鞏固

俄羅斯在2003年發生了兩件戲劇性的大事，證明俄羅斯過渡到西方式「市場民主制」的希望已化為泡影。普京總統將俄羅斯頭號商人霍多爾科夫斯基 (Mikhail Khodorkovsky) 拉下了馬，並利用這個機會使親總統的統一俄羅斯黨在2003年12月舉行的國家杜馬選舉中大獲全勝。

首先是尤科斯 (Yukos) 事件。2003年6月，國家開始對俄羅斯最大石油公司尤科斯的領導人展開刑事調查。最初的主要指控是，尤科斯公司首席執行官霍多爾科夫斯基在1994年私有化交易中涉嫌欺詐。後來，指控範圍進一步擴大，涉及到洗黑錢和逃稅，逃稅金額達50億美元。霍多爾科夫斯基拒不認輸，不願意逃離國家。結果，他於2003年10月被拘捕並不得保釋，如果罪名成立，有可能被判處十年監禁。2004年6月，公司因積欠的稅款而受到進一步指控，實際上等於被逼破產了。在尤科斯事件中，葉利欽班子的最後幾位領導人被迫去職。2003年10月博羅金參謀長辭職，2004年2月卡西亞諾夫政府被解散。

霍多爾科夫斯基之所以被單獨挑出來作為攻擊對象，恰恰因為他是最成功、最野心勃勃的寡頭。當時，公司正與俄羅斯第五大石油公司西伯利亞石油公司 (Sibneft) 合併，並且還計劃隨後與一家主要的西方石油公司——很可能是艾克森美孚石油公司——合併。霍多爾科夫斯基還計劃鋪設一條通往中國的新輸油管道，這將打破國營的管道建設運營公司 (Transneft) 在俄羅斯石油出口方面的壟斷地位。霍多爾科夫斯基從不隱瞞他的政治野心，經常慷慨解囊資助一些政黨，從自由派的亞博盧集團 (Yabloko) 到共產黨都接受過他的捐助。據專家推測，尤科斯公司原本有可能控制2003年12月選出的國家杜馬的三分之二議席。

普京決心掀起一場反腐運動清除這個政敵，這正好為親總統的統一俄羅斯黨在2003年12月的國家杜馬選舉中提供了一個深得人心的競選主題。議會選舉非常重要，因為它將為定於2004年3月舉行的總統選舉做好鋪墊。這次選舉打破了90年代政壇上自由派、共產黨和傳統主義者三足鼎立的局面，實際上將俄羅斯變成了一個一黨制國家。具有諷刺意味的是，議會選舉使克里姆林宮獲得了一個削弱俄羅斯邁向多元化水平的機會。

親總統的統一俄羅斯黨在選舉中大獲全勝，贏得了38%的民眾選票，最後獲得了議會450個席位中的302個。統一俄羅斯黨在政黨名單制選舉中獲得了120個席位，在單一議席選區中獲得了126個席位。議會選舉結束後，56位在單一議席角逐中獲勝的獨立人士加入了統一俄羅斯黨。這不僅是一個令人愜意的有效多數，而且超過了修改憲法所需的三分之二多數。我們可以期待，國家杜馬在未來的日子裏會快速而平靜地批准克里姆林宮的任何立法提案。國家杜馬選舉結束後，普京在總統競選中沒有遇到任何有威脅的對手，在2004年3月順利在第一輪中就贏得了勝利。

兩個自由派政黨——亞博盧集團和右翼力量聯盟——沒有突破5%的關口，因而未能在政黨名單制選舉中獲得議席。兩黨合在一起，僅在單一議席競選中

俄羅斯在2003年發生了兩件戲劇性的大事，證明俄羅斯過渡到西方式「市場民主制」的希望已化為泡影。該年6月，國家開始對俄羅斯最大石油公司尤科斯的領導人展開刑事調查，葉利欽班子的最後幾位領導人亦被迫去職。尤科斯公司原本有可能控制該年12月選出的國家杜馬的三分之二議席。普京決心掀起一場反腐運動清除這個政敵。

獲得了7個席位，而在即將到期的議會中，它們原有47個席位。自由派在普京治下失去了方向感，他們在支持還是反對總統這個問題上意見分歧。自由派對克里姆林宮的反寡頭運動的批評也使他們丟掉了選票。

共產黨反對派也受到了嚴厲抨擊，他們眼睜睜地看到自己的支持率從1999年的22%下降了一半。與此同時，民族主義者開始重新得勢。日里諾夫斯基 (Vladimir Zhirinovsky) 領導的政黨贏得了12%的選票，祖國黨——克里姆林宮在選舉前三個月剛剛組建的一個新的民族主義政黨——贏得了9%的選票。日里諾夫斯基和祖國黨均效忠於普京。

統一俄羅斯黨之所以在選舉中獲勝，在很大程度上是因為它調動了國家的「行政資源」。該黨在國家電視網絡中有很高的曝光率，而普京在頭一年已關閉了俄羅斯最後一家獨立電視台——「電視六台」。統一俄羅斯黨勸說幾乎所有的地區領導人支持其競選活動，有三十個州長支持該黨的政黨名單。作為回報，克里姆林宮緩和了對那些不聽話的地區鐵腕人物的批評。中央選舉委員會就像奧威爾 (George Orwell) 描繪的「選舉部」那樣行事，對媒體報導做了許多荒謬的限制，經常由於某些微不足道的原因就將麻煩的候選人撤掉。

四 未來的走勢

俄羅斯將會走向何方，現在尚難逆料。有人認為，普京想廢除寡頭資本主義，重新回到國家控制的經濟體制。不過，我們還不清楚他究竟會朝着國家控制的方向走多遠。普京對自己打擊的寡頭是精心挑選的，那些效忠於克里姆林宮、避免與反對派的政治活動發生關係的商界領導人全都平安無事。普京並沒有廢除寡頭資本主義體制，相反，這種體制得到了重新調整，從競爭群體的橫向多元主義 (以克里姆林宮為仲裁者) 變成了垂直的等級結構 (以普京為首領) ⑮。

擁有控制權的國家與私人寡頭相互並存，這種混合體制能否維持下去，現在還很難說。或許這種體制在政治上是可行的，但它在經濟上可行嗎？政治風險很可能有礙於持續經濟增長所需的投資和競爭環境。隨着新油田的開發和新輸油管道的鋪設，隨着電信營業執照進入拍賣市場，寡頭們將展開一場激烈的競爭，他們知道競爭結果很可能取決於政治上的裙帶關係。在這樣的環境中，由於政治風險的提高，寡頭們也許不那麼願意將利潤用於再投資，擴大自己的業務。在90年代的俄羅斯，資本外逃的規模相當可觀，每年達到200億美元。雖然2003年有所減少，但2004年似乎又回升了。

這些政治上的不確定因素對外國投資者而言是一道特殊的屏障，因為他們在克里姆林宮沒有甚麼朋友，卻有許多對手。在俄羅斯，外國直接投資每年不超過50億美元，僅為中國的十分之一。儘管普京嘴上說要鼓勵外國投資者，但在涉及石油天然氣等戰略性工業項目時，從來不允許外國投資者成為大股東。

在2003年12月的國家杜馬選舉中，親總統的統一俄羅斯黨大獲全勝，超過了修改憲法所需的三分之二多數，打破了90年代政壇上自由派、共產黨和傳統主義者三足鼎立的局面。自由派在普京治下失去了方向感，他們在支持還是反對總統這個問題上意見分歧。共產黨反對派也受到了嚴厲抨擊，支持率從1999年的22%下降了一半。民族主義者開始重新得勢。

開發薩哈林油田和天然氣田的合資企業是一個主要的例外。由於近海鑽井有很大的技術難度，俄羅斯人沒有別的辦法，只能引進國外技術。

我們有沒有理由樂觀呢？從1999年開始，俄羅斯經濟已連續五年以每年7%的速度遞增。莫斯科的城市面貌大為改觀，一些財富慢慢流入各州，其表現形式是通貨膨脹率低，工資和養老金能夠按時支付。應當承認，這種恢復是由出口——主要是石油和天然氣出口——的激增帶動起來的。俄羅斯原油從每桶12美元的低價提高到2004年年中的36美元。不過，根據前面引述過的經濟合作暨發展組織和世界銀行的研究報告，在俄羅斯的經濟增長中，估計只有三分之一源於石油價格的提高。近年來，俄羅斯工業削減了冗員，提高了生產率，並開始投資。

在政治戰線上，經過2003年的選舉，俄羅斯出現了一種經過重建的威權主義政治體制。俄羅斯人（以及局外人）所能期望的最佳效果就是，這是一種開明的威權主義。不過，有幾個理由讓人覺得，這種威權主義可能不會那麼溫和。

首先，我們應該注意這樣一個事實：普京在建立新體制時高度依賴於來自安全部門的幹部。「西羅維基」(siloviki，即從聯邦安全局、警察局和軍隊調來的「實力人物」)在俄羅斯政府機構中所佔的比例至少達到了四分之一^⑨。不管普京推動俄羅斯現代化的議程是怎樣的，這批人對民主和市場經濟制度只有膚泛的理解和信念。相反，他們有自己的議程：無情地發動車臣戰爭，將俄國人的權力延伸到前加盟共和國，也許還要挑戰美國在這個地區的霸權。

第二個問題是，2008年會出現甚麼情況？普京在2004年3月再次當選總統，但是，憲法不允許一個人連任三屆總統，普京也多次表示他無意修改憲法。然而，普京的個性對他本人所建立的政治體制的穩定性來說具有至關重要的意義。在普京政府中，在統一俄羅斯黨的領導層，沒有哪個人能夠平衡政府中的經濟管理者與安全官員的衝突觀點，同時又始終獲得民眾的支持。因此，絕大多數俄羅斯人——不管是左翼還是右翼——都認為，修改憲法以延長普京的任期是不可避免的，否則就只能回到90年代初那種爭鬥和不穩定的狀態。

儘管普京的民主資質十分脆弱，但他對市場經濟的信念是堅定的。他實行了一系列法律和稅制改革，這些改革為競爭的市場經濟奠定了基礎。鑑於普京有一個聽話的國家杜馬作後盾，我們完全有理由相信，這些改革——尤其是龐大的、極其混亂的公用事業部門的改革——還將繼續下去。

最後，俄羅斯出現了某些市民社會的跡象。非政府組織、成功的商人和新建的教育機構正在引起人們的關注。在90年代的大部分時間裏，這些進展都發生在國家的政治制度之外。這不失為明智之舉，尤科斯事件已經告訴我們，當這些社會勢力試圖進入政治領域時，便會出現甚麼樣的情況。我們有理由期待，在未來的日子裏，國家和市民社會將展開更協調、更有成效的互動。要不然，就只能再度採取蘇聯式的手段扼殺市民社會，那樣就太可怕了，真是連想都不敢想。

俄羅斯將會走向何方，現在尚難逆料。普京並沒有廢除寡頭資本主義體制，相反，這種體制得到了重新調整，從競爭群體的橫向多元主義變成了以普京為首垂直的等級結構。有沒有理由樂觀呢？從1999年開始，俄羅斯經濟已連續五年以每年7%的速度遞增。儘管普京的民主資質十分脆弱，但他對市場經濟的信念是堅定的。鑑於普京有一個聽話的國家杜馬作後盾，我們完全有理由相信改革還將繼續下去。

註釋

- ① Vladimir Kontorovich and Michael Ellman, eds., *The Destruction of the Soviet Economic System: An Insider's History* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1998).
- ② Peter Reddaway and Dmitri Glinski, *Tragedy of Russia's Reforms: Market Bolshevism Against Democracy* (Washington, DC: US Institute of Peace, 2001). 對葉利欽的比較積極的看法，參見Leon Aron, *Yeltsin: A Revolutionary Life* (New York: St. Martin's Press, 2000)。對葉利欽的比較中性的分析，參見Lilia Shevtsova, *Yeltsin's Russia: Myths and Reality* (Washington, DC: Carnegie Endowment, 1999)。
- ③ Joel Hellman, "Winners Take All: the Politics of Partial Reform in Post-Communist Transitions", *World Politics* 50, no. 2 (January 1998): 203-35.
- ④ Eugene Huskey, *Presidential Power in Russia* (Armonk, NY: M. E. Sharp, 1999).
- ⑤ Thomas F. Remington, *The Russian Parliament: Institutional Evolution in a Transitional Regime, 1989-1999* (New Haven: Yale University Press, 2001).
- ⑥ Richard Rose and Neil Munro, *Elections without Order: Russia's Challenge to Vladimir Putin* (New York: Cambridge University Press, 2002); Timothy Colton, *Transitional Citizens: Voters and What Influences Them in the New Russia* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000).
- ⑦ Michael McFaul, *Russia's Unfinished Revolution: Political Change from Gorbachev to Putin* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2001).
- ⑧ Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (New York: Norton, 2003).
- ⑨ Joan Barth Urban and Valerii D. Solovei, *Russia's Communists at the Crossroads* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1997).
- ⑩⑬ Nikolai Petrov, "Elections in Russia 1989-2001", in *Restructuring Post-Communist Russia*, ed. Stefani Hoffman et al. (New York: Cambridge University Press, 2004).
- ⑪⑰ Organization for Economic Cooperation and Development, *Economic Survey. Russian Federation 2004* (June 2004). www.oecd.org.
- ⑫ Federico Varese, *The Russian Mafia: Private Protection in a New Market Economy* (New York: Oxford University Press, 2001).
- ⑬ 他們從1991年到1995年的政治和經濟精英中挑選了800名官員，對其傳記材料進行考察，同時還採訪了116名官員。參見David Lane and Cameron Ross, *The Transition from Communism to Capitalism: Ruling Elites from Gorbachev to Yeltsin* (New York: St. Martin's Press, 1999)。
- ⑭ "Rising Tide", *Forbes*, 15 March 2004. 《福布斯》在2月份列出了二十五位億萬富翁，在5月份又將這個數字增加到三十六位，反映了對其股票持有的新的估價。這一調查的作者、《福布斯》俄文版主編克列布尼科夫 (Paul Klebnikov) 於2004年7月9日在莫斯科遭槍殺。
- ⑮ World Bank, *From Transition to Development, 2004*, section CV. www.worldbank.org.ru .
- ⑯ Aleksei Zudin, "Neokorporatizm v Rossii?", *Pro et Contra* 6, no. 4 (2001).
- ⑰ Olga Kyshtanovskaya and Stephen White, "Putin's militacracy", *Post Soviet Affairs* 19, no. 4 (October 2003): 289-307.

拉特蘭 (Peter Rutland) 美國康涅狄格州衛斯理大學 (Wesleyan University) 政治學教授，日本上智大學訪問教授，並在聖彼得堡歐洲大學任教。主要著述有 *The Myth of the Plan: Lessons of Soviet Planning Experience* (1985)、*The Politics of Economic Stagnation in the Soviet Union* (1993)，並編有 *Business and State in Contemporary Russia* (2001)。

後共產黨時代的艱難旅程

• 馬 什
(Christopher Marsh)

戈爾巴喬夫並不想把蘇聯置於死地，他只想給衰朽的蘇聯注入新的活力。然而，他為完成這項任務而釋放出來的力量，卻最終導致這個體制的壽終正寢。整個東歐和前蘇聯地區在後共產黨時代的發展，要比大多數人設想的更加艱難、更加漫長。俄羅斯的十年改革，成功與挫折不相上下，市場化和民主化改革的進展緩慢而曲折。

當中國在80年代初成立經濟特區，建起了市場經濟的孵化器時，蘇聯才剛剛開始走出勃列日涅夫 (Leonid Brezhnev) 領導下出現的停滯期。關鍵步驟始於戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 在1985年登上蘇共總書記的寶座。契爾年科 (Konstantin Chernenko) 的去世使這一職位空出，戈爾巴喬夫去參加任命他為總書記的會議之前，對妻子說：「再也不能這樣生活下去了。」^①戈爾巴喬夫掌握了黨的領導權後，很快便着手進行改革創新，它將從根本上改變蘇聯社會的基礎，甚至將動搖蘇聯的生存。戈爾巴喬夫並不想把蘇聯置於死地，他只想給衰朽的蘇聯注入新的活力。然而，他為完成這項任務而釋放出來的力量，卻最終導致這個體制的壽終正寢。

整個東歐和前蘇聯地區在後共產黨時代的發展，要比大多數人設想的更加艱難、更加漫長。俄羅斯的十年改革，成功與挫折不相上下，市場化和民主化改革的進展緩慢而曲折。人們長期夢寐以求的自由，在變革 (perestroika)、公開性 (glasnost) 和民主化 (demokratizatsiya) 如火如荼的日子裏，似乎已經觸手可及，但是，俄羅斯的政體能否維持這種自由，要得出結論仍然為時尚早^②。本文將集中分析蘇聯解體以後，後共產黨時代的經濟和政治發展過程。

一 史無前例的改革

為了把這種分析放在一個歷史的和比較的背景中，我要首先簡短比較一下蘇共和中共的改革，兼顧它們的異同。

蘇共和中共的改革有少數相似之處，尤其是在一個基本願望方面，即放棄存在於這兩個社會中的傳統蘇聯模式。然而，實際推行的改革，在大多數方面都不一樣。例如，發動和推行改革的背景就十分不同。中國在她的第一位共產黨領袖去世後，幾乎立刻就開始了改革，發動和實施改革的人，包括鄧小平在內的許多領導人，是實際參與在中國建立共產黨統治的。蘇聯的情況則完全不

同，做出改革努力的領導人及其支持者，在布爾什維克革命之前都還未出生。事實上，他們的成年期正值赫魯曉夫 (Nikita Khrushchev) 對斯大林模式進行重新評價，並且放鬆了嚴格的社會管制。中國着手於體制改革，是發生在發展的較早階段，領導人擁有更大的合法性，當然這也構成了某些限制。例如，許多改革者實際參與過共產制度的建立，這意味着他們不太願意放棄這種制度中一些同市場經濟不相適應的因素。

蘇聯和中國的改革，也有着十分不同的意識形態基礎。鄧小平及其同僚試圖改善國家的經濟狀況，但他們是用馬克思、列寧和毛澤東的著作來表述的，這清楚表明了中國的社會主義雖然得到「重新評價」，但未必會被放棄。中國的領導層擔心意識形態上改弦更張，將鼓勵人民「懷疑一切」，質疑黨的領導地位^③。相反，在蘇聯大家都很清楚，戈爾巴喬夫正在馬不停蹄地放棄許多社會主義教條，不太考慮或根本不考慮這可能給一直受馬列主義思想灌輸的人民所造成的影響。自由化和經濟發展都明確地以西方為楷模，清楚表達着與馬列主義戒律決裂的意向。

在推行改革的速度上也有類似的差別。中國用了多年時間引入市場化改革，即使在二十多年以後，經濟仍未完全擺脫國家的控制，而蘇聯的經濟在三兩年時間內，便從允許私人經濟活動轉向推行世界上最龐大的私有化計劃。兩個國家對改革的態度也十分不同，在中國，改革不但受到歡迎，而且獲得了地方和基層群眾的主動協助。改革在蘇聯得到的回應則較為冷淡，並受到官僚阻撓。

不過，蘇聯和中國改革共產制度的努力所帶來的結果，也有相似之處。兩個國家的改革都發揮着促進中產階級的發展、導致意識形態陣營分化的作用，比如出現了改革派、中間派和保守派。然而，最有意義的事情是兩國公民社會的同步興起。80年代末，中國的公民社會端倪初現，1989年4月到6月間的示威活動是其最清晰有力的表現。在蘇聯，人民幾乎一夜之間便獲得了更大的自由，中間階層和精英的相對強大，使這裏的公民社會的發展和組織十分迅速。再加上國家特有的多種族特點，以及她在東歐的多民族帝國，意味着對民族主權與獨立的強烈要求會導致大規模的危機。最終導致蘇聯崩潰的過程固然不是由公民社會所發動，但推翻蘇聯的卻是按政治和種族路線組織起來的公民團體。

中蘇兩個體系也都因為各自的改革而陷入危機。中國在1989年面對相當廣泛的危機，雖然最終仍得到了成功的控制。蘇聯在1989-1991年的危機要比中國面對的更嚴重，甚至是致命的。正是在這方面，中國與蘇聯的改革形成了最鮮明的對照：中國經受了跌宕起伏的考驗，但她畢竟學會了緩慢調整；蘇聯卻迅速踏上走進「歷史垃圾箱」的道路，成為對馬克思預言的反諷。

蘇聯和中國改革共產制度的相似之處，最有意義的是兩國公民社會的同步興起。1989年4-6月間的示威活動是中國公民社會最清晰有力的表現。在蘇聯，人民幾乎一夜之間便獲得了更大的自由，公民社會的發展和組織十分迅速。中國經受了跌宕起伏的考驗，學會了緩慢調整；蘇聯卻迅速踏上走進「歷史垃圾箱」的道路，成為對馬克思預言的反諷。

二 後共產黨時代的艱難旅程

自從1991年12月蘇聯解體後，俄國在經濟、政治和社會改革方面，都取得了可觀的進步。一共進行了四次議會選舉、一系列區域和地方選舉以及三次總

統選舉。俄國的領導層也由此發生了重大變化，普京 (Vladimir Putin) 從葉利欽 (Boris Yeltsin) 手裏接過總統寶座，統一俄羅斯黨取替共產黨成為主要的議會勢力。俄國經濟在90年代的最初幾年雖然持續衰退，但也經歷了實質性的結構調整，在新千年到來之際，經濟復蘇為生活水平和生活質量的提高帶來了希望。

當然，俄國也面臨嚴重的困境與挑戰。當俄國踏上後共時代的旅程時，立刻就要應付若干異常艱巨的任務：把老朽的指令式經濟轉變為穩定而有效率的自由市場體系；維護領土完整；在一個有着漫長專制統治歷史的國家建立民主的政治制度。從1993年秋天人民代表大會與葉利欽政府之間的流血對抗，到車臣的十年戰爭，包括莫斯科的劇院、地鐵和體育場受到的恐怖襲擊，國家眾多的失敗事例隨處可見。不過大體上說，在過去十年裏，俄國在鞏固民主治理、發展市場經濟和加強初生的公民社會方面，可謂成績斐然。

俄國踏上後共時代，立刻就要應付若干異常艱巨的任務：把老朽的指令式經濟轉變為穩定而有效率的自由市場體系；維護領土完整；在一個有着漫長專制統治歷史的國家建立民主的政治制度。過去十年俄國在鞏固民主治理、發展市場經濟和加強初生的公民社會方面，可謂成績斐然。在新千年到來之際，經濟復蘇為生活水平和生活質量的提高帶來了希望。

(一) 走出歷史的陰影

其實，在蘇聯解體之後，俄國並不具備輕裝上陣、「從零開始建立民主」的優勢^④。相反，公民和政治活動家必須對付這樣一種從未以民主方式運作過的體制，它在戈爾巴喬夫改革時期只發生了局部變化。甫獲獨立的俄國，仍然受着蘇聯時代的憲法和法典、更不用說民風民俗的支配。所以，就90年代初期俄國政治體系的發展而言，不應把它視為從零開始的民主發展，而應視為從蘇聯崩潰的陰影中逐漸走出的過程。

蘇聯制度的第一項遺產，是行政和立法部門的權力劃分不明確。葉利欽擔任總統後，他的副手哈斯布拉托夫 (Ruslan Khasbulatov) 接替他的位置，成了立法部門的發言人，兩人之間不久便出現了嫌隙，隨後演變為立法權和行政權之間的一場較量。哈斯布拉托夫反對葉利欽及其代總理蓋達爾 (Yegor Gaidar) 提出的激進經濟改革，他利用自己在立法部門的地位杯葛改革法案，在1992年12月拒絕重新任命蓋達爾擔任總理。

1993年3月，最高蘇維埃對葉利欽這位在1991年6月選舉中上台的總統啟動了彈劾程序，但是被1993年4月25日的全民公決挫敗。此次全民公決要求人民回答的問題是：他們是否支持葉利欽政府，是否贊成提前選舉。有53%的微弱多數贊成葉利欽的經濟政策，59%的人對他擔任總統表示信任，但是對於提前選舉總統的問題，選民大體上是一分為二。葉利欽把這一結果視為重新得到了人民的授權，便着手準備新憲法以鞏固自己的權力。1993年9月21日他下令解散議會，舉行新的議會選舉。哈斯布拉托夫在副總統魯茨科伊 (Aleksandr Rutskoi) 的支持下，拒絕接受葉利欽的制憲動議，並在白宮 (議會大廈) 周圍設置路障。魯茨科伊宣布自己為代總統。有兩周的時間，群眾一直包圍着設有路障的白宮。軍隊在10月4日採取武裝行動攻打白宮，魯茨科伊、哈斯布拉托夫及其支持者很快束手就擒。

葉利欽利用這次「十月事件」推動改革，用更加明確的職能和權力劃分調整了政治體系，並為全國和地方選舉以及新憲法的全民公決做準備。憲法規定了一個兩院制的立法機構，賦予總統巨大的權力。俄國人民雖然有機會在憲法全

民公決中對新憲法表達意見，但其實他們沒有真正的選擇，只能對交給他們的憲法表示贊成或反對。反對意味着繼續生活在舊憲法的框子裏，贊成則意味着認可強大的總統權力。1993年12月12日的憲法全民公決和選舉給了俄國一部新憲法，也為這個國家帶來了一個嚴重分化的立法機關。沒有哪個政黨得票超過四分之一。最明顯的贏家是日里諾夫斯基 (Vladimir Zhirinovksy) 的具民族主義傾向的俄羅斯自由民主黨，它獲得了22%的選票，蓋達爾的「俄羅斯選擇」得票率只有15%，受到壓制的共產黨得票12%。

羽翼未豐的俄國民主，在1995年12月議會選舉中經受了第一次考驗。競選活動未受阻撓的共產黨成了大贏家，獲得22%的選票，日里諾夫斯基的自由民主黨獲得12%，親政府的「我們的家園俄羅斯」獲得10%。一位俄國政治學家評論道^⑥：

最令觀察家吃驚的是，儘管四年來無休止的反共宣傳，在俄國再次佔了上風的，仍是民眾的社會主義信念、國家統一和蘇維埃大國的復辟。這種信念至少獲得了三成選民的支持，他們把票投給了共產黨以及在意識形態上與它接近的政黨。

儘管原共產黨政權的種種錯謬和失敗，儘管新政權的反共立場和宣傳，人民仍然堅持社會主義信念，存在着普遍的懷舊情緒。這種現象其實不難理解，在一個動盪不安的時期，人們會情不自禁懷念過去的時光，那時儘管自由無多，但蘇維埃國家至少為人民提供了一種差強人意的生活。

從1996年的總統選舉中，也可以看到類似的現象。在第一輪選舉中，葉利欽險些輸給共產黨領導人久加諾夫 (Gennady Zyuganov)，他拿到了32%的選票，葉利欽得票為35%。葉利欽很清楚共產黨獲得支持的性質，他在第一輪選舉後宣稱：「我知道，大家並不是投票支持我們過去的生活，而是投票反對今天的苦日子。」^⑦在決勝局的選舉中，當只能在葉利欽和久加諾夫之間做出選擇時，俄國的多數選民把票投給了葉利欽。他再次獲得授權。

(二) 走向普京時代

1996年的總統選舉使葉利欽能夠再幹四年，但是1993年的憲法規定了任期兩屆的限制，這意味着第二屆任期也是最後一屆任期。葉利欽的威權主義傾向曾讓一些人相信，他有意取消原定於2000年6月舉行的總統選舉。然而，當葉利欽的第二屆總統任期就要結束之際，他卻公開表示，他希望「作為確保〔俄國〕第一次合法權力轉移的總統載入史冊」^⑧。就在2000年的鐘聲敲響前幾個小時，他把總統職位讓給了當時的總理普京，許多人認為，葉利欽是想要在即將到來的大選中，為他這位門生壯大聲勢。這話固然不錯，可是還有一個更重要的事實。這次權力轉移是一份談判協議的一部分，它規定了不得追究葉利欽在任職期間的罪行和「違規行為」。

儘管原共產黨政權的種種錯謬和失敗，儘管新政權的反共立場和宣傳，俄國人民仍然堅持社會主義信念，存在着普遍的懷舊情緒。在1995年12月議會選舉中，共產黨成了大贏家。1996年的總統選舉中也可以看到類似的現象。葉利欽很清楚共產黨獲得支持的性質，他說：「我知道，大家並不是投票支持我們過去的生活，而是投票反對今天的苦日子。」

1999年12月杜馬選舉的結果向葉利欽清楚表明，這是他選擇繼承人參加大選的大好時機。在這次選舉中，一個親克里姆林宮的政黨所獲得的支持，在後蘇聯時代第一次與共產黨持平。俄共的得票依然最多，為24%；親普京的聯盟以23%的得票稍稍落後。另一些中央派政黨，如右翼力量聯盟(8.5%)和「祖國—全俄羅斯」聯盟(13%)，也獲得了相當可觀的支持。在車臣重開戰端沒有丟失多少民意，普京的民望也達到了創記錄的高峰，他穩操勝券。

普京，這位前克格勃官員和聖彼得堡市副市長，在短暫的選戰中把這些優勢發揮到了極致，電視報導也給他幫了大忙。在3月26日的第一輪選舉中，普京便以53%的得票率勝出，俄共領導人久加諾夫只獲得了30%的選票。

2000年5月，普京就職俄國第二位總統，標誌着這個國家第一次符合憲法的總統權力更迭。就此而言，普京的當選證明了俄國是在民主制度的框架內，遵照憲法規定的程序運行。不過也暴露出一些選舉舞弊現象，包括焚燒選民登記證、威脅選民、偽造選民表格等等^⑥。普京確實享有廣泛的民意支持，因此這些做法全無必要，或許只是為了保證他的得票超過50%，避免參與兩位得票最多候選人的第二輪對決。

普京甫一上台，俄國的民主似乎立刻受到了打擊。普京的第一道指令，是重申中央對廣袤的國家領土和政治經濟利益集團的控制權。葉利欽傾向於分散克里姆林宮的權力，只要它沒有直接威脅到他本人的地位。糾正這種傾向也許是必要的，但普京在重申莫斯科的權力時採取的方式，卻使西方觀察家、外國政府和俄國自由派對他作為民主派的聲譽產生懷疑。普京逮捕或放逐了一些寡頭，關閉了他們擁有的獨立媒體，這些措施讓一部分人坐臥不安。他們把這視為反民主的措施，而不是為了抑制某些私人集團的權勢；這些集團通過犯罪和腐敗建立起自己的經濟帝國，勢力之大足以抗衡克里姆林宮。不過，在打擊犯罪、使俄國公民恢復秩序感甚至榮譽感方面，普京的措施十分成功。過去，俄國公民總是把後共時代的政府同葉利欽的醉漢形象和病態身軀聯繫在一起，而普京與他形成鮮明對照：一個柔道好手和克格勃老兵，象徵着力量與驕傲。

俄國在普京的領導下取得了多大進展，可以從2003年至2004年的議會和總統選舉中看出。在2003年12月的杜馬選舉中，一個親克里姆林宮的政黨第一次成了後蘇聯時代的真正贏家：統一俄羅斯黨獲得了37%的選票，以12個百分點大大領先第二位的共產黨。在2004年3月的總統大選中，普京實際上沒有對手，共產黨和自由民主黨的領袖都拒絕參與競選，兩黨僅分別推出了不太知名的政治家哈里托諾夫(Nikolai Kharitonov)和馬雷什金(Oleg Malyshev)，一個是前集體農莊主席，另一個是前拳擊選手。除了這兩人之外，還有杜馬成員格拉濟耶夫(Sergei Glazyev)和米羅諾夫(Sergei Mironov)，他們雖然有些議會政治家的聲望，卻肯定不是任何有組織的政治運動的成員。自由派的哈卡瑪塔(Irina Khakamada)失去其政黨的支持後，以獨立身份參加競選。看看這種狀況便不會奇怪，普京為何能以71%的得票再次當選。真正的問題是，這次選舉對俄國的民主意味着甚麼？

普京甫一上台，俄國的民主似乎立刻受到了打擊。普京的第一道指令，是重申中央對國家領土和政治經濟利益集團的控制權。普京逮捕或放逐了一些寡頭，關閉了他們擁有的獨立媒體，一部分人把這視為反民主的措施。不過，在打擊犯罪、使俄國公民恢復秩序感甚至榮譽感方面，普京的措施十分成功。

普京在競選中實際上沒有對手，這固然是個事實，卻不應據此認為俄國的民主已經壽終正寢。俄國人都十分清楚，反對普京的人沒有任何機會，自1999年以來，他一直是俄國最受歡迎的領袖。2004年大選前夕的民意調查顯示，普京享有72%的支持率，無人可以望其項背。在這種情況下，如果普京必須在2008年第二屆任期屆滿時退下（在不修改憲法的前提下），那麼與其徒勞無功地浪費資源，還不如退出競選。對俄國民主的真正考驗將發生在2008年，屆時普京如果拒絕退位，他的威權主義傾向就將暴露無遺；如果一個新的領袖進入克里姆林宮，俄國的民主化進程將變得不可逆轉。

（三）後共產黨時代的經濟改革

與國家的政治改革相反，俄國後共產黨時代的經濟改造不但在蘇聯解體後立刻啟動，並且此後一直勢頭不減。1992年1月2日開始實施的經濟改革方案，要求同時對所有重要的經濟領域迅速實行改革。遵照「休克療法」的方案，除少數消費品和能源產品外，價格管制被一概取消，大力推行私有化，採取了使盧布可對換的措施。政府大幅提高徵稅、削減開支，力爭做到收支平衡，並且最終放棄了中央計劃，讓市場調節供需。

有人以為，只要為自由市場經濟奠定基礎，市場這隻看不見的手就會造就一個既有效率又穩定的經濟。這種看法與事實相去千里。改革方案導致了嚴重的通貨膨脹，儲蓄迅速萎縮，產量銳減，造成生活質量的全面惡化。事實上，有些後果是災難性的，葉利欽的副總統魯茨科伊把它形容為「經濟種族滅絕」^⑨。1992年出現了自蘇聯解體以來最嚴重的GDP衰退，幾乎比1991年下降20%，1993年又比1992進一步下降12%，整個90年代始終貫穿着這種實質性的衰退^⑩。

經濟改革方案的一項重要內容是國有資產的私有化，由國有資產管理全國委員會的首腦丘拜斯（Anatoly Chubais）設計和領導。俄國的這一場把所有權從國家轉移給私人的經濟變革，被稱為「世界上最具雄心、最迅速的國企私有化方案」^⑪。不過，也可以把它稱為一次「火災殘留物拍賣會」，因為絕大多數企業の出售都遠低於市場價。從1992-1999年，有超過140,000家企業實行了私有化，其中包括25,000家有數千名工人的大型企業^⑫。私有化過程在清除國有資產上十分成功，大約有四千萬俄國人成了私有企業的股東（超過世界上的任何國家）^⑬，不過這個過程遠遠談不上公正，它造成了共產體制轉型中的「贏家」和「輸家」^⑭。

從1992-1994年的私有化第一個階段，每個俄國公民都獲得了票面價值為一萬盧布（按1992年的匯率折合十美元）的「私有化證券」，用於向他們所選擇的公司進行投資。人們的設想是，俄國的這些新的股份持有人，將投資於私有化公司或他們自己工作的企業。由於這個時期快速的通貨膨脹、經濟混亂和整體性的經濟困境，大多數俄國人沒有選擇進行長期投資，而是以大打折扣的價格把他們的私有化證券賣給了投機商。這些投機商能夠以極低的價格獲到企業的控股權。此外，這些投機商往往就是企業的前任經理，這意味着私有化成為精英

經濟改革方案的一項重要內容是國有資產私有化，這場把所有權從國家轉移給私人的經濟變革，被稱為「世界上最具雄心、最迅速的國企私有化方案」。不過，也可以稱它為一次「火災殘留物拍賣會」，因為絕大多數企業の出售都遠低於市場價。大約有四千萬俄國人成了私有企業的股東，不過這個過程遠遠談不上公正，它造成了共產體制轉型中的「贏家」和「輸家」。

們把自己在蘇聯體制下獲得的私有財產合法化的手段。這個過程把國有資產迅速轉移給了私人，但是私有化並沒有帶來任何經濟收益，因為既沒有真正的資本投入，組織和管理結構也未發生重大變化^⑮。

私有化的第二個階段於1994年夏天宣布，翌年啟動。在這個「現金」階段，只按市場價格進行私有化，方式是拍賣和投資方出標。出售企業的收入51%歸企業，其餘部分在聯邦和地方政府之間分配^⑯。1992-1994年以私有化證券實行私有化的階段，從本質上說是要消滅國有資產。與這個階段相反，私有化的現金階段才是俄國真正市場轉型的開始。投資者選擇那些真正有前景的公司進行投資，企業一旦完成私有化，管理結構也隨之發生變化，整個企業脫胎換骨。

國有企業的私有化只是經濟改制畫面的局部，因為單純的私有化並不能保證經濟績效的改善。有研究表明，由經理和外國投資者控制的私有化企業，要比由工人控制的企業表現更佳。這也許是經理和外國投資者最初購買股份的企業，「都有較好的業績和改制前景」，而那些贏利能力較差的企業則被留給了工人^⑰。

對於提高俄國經濟部門的產量和效率來說，私有化可能是最具根本性的變革，但另一些因素也同樣重要，這包括創建新的企業和發展市場貿易。截至1998年7月，俄國大約有87.5萬家小企業。後共產黨時代創立的小企業超過一百萬家，不過其中許多是創立於私有化的早期階段，很快便關門大吉。同樣，以市場為基礎的貿易的發展，也比許多人設想的更為困難。休克療法的結果是，必須在一夜之間建立市場以取代中央計劃。當市場未能真正出現時，人們便求助於實物交易、在個人菜地裏種糧食，甚至乾脆甚麼也不幹（姑不論偷盜和犯罪）。

儘管這項任務艱巨無比，障礙重重，俄國經濟還是在1998年終於有了起色，出現了脫困的跡象。但是，1997-1998年的亞洲金融危機，使俄國經濟在1998年8月再次跌入低谷。過去幾年裏，經濟一直在緩慢復蘇，這在一定程度上要歸功於普京政府實行的結構改革。如今，俄國經濟已經取得穩定，正在經歷着可觀的增長。總之，俄國已經成功完成了世界上最艱巨的經濟轉型的第一階段，正如一家西方投資機構最近所說：「俄國國內產業的競爭力已經有所改善，取得了宏觀經濟的穩定，基本的市場環境已經形成。」^⑱

(四) 公民社會和自由

民主和自由在俄國的命運，不僅取決於維護自由選舉和建立有效的市場經濟，俄國也需要一個關心公益、能夠發揮政治作用的活躍的公民社會。只有積極的公民共同形成一個公民社會，才能對國家權力形成有效的制約；國家權力在普京的領導下已經成倍增長。在培育公民社會方面，俄國面臨着巨大的障礙，其中至少包括對共產黨歷史和過去大國地位的懷念。不過，也有學者對今天俄國公民社會的成長持樂觀態度。例如，赫德森 (George E. Hudson) 認為公民社會正在俄國發展，並對公民團體成為俄國政治生活中一個突出角色表示了「審慎的

俄國經濟在1998年終於有了起色，但是，1997-1998年的亞洲金融危機，使俄國經濟再次跌入低谷。過去幾年裏，經濟一直在緩慢復蘇，這在一定程度上要歸功於普京政府實行的結構改革。如今，俄國已經成功完成了世界上最艱巨的經濟轉型的第一階段，「俄國國內產業的競爭力已經有所改善，取得了宏觀經濟的穩定，基本的市場環境已經形成。」

樂觀」¹⁹。吉布森 (James L. Gibson) 根據對俄國社會網絡和公民社會的調查數據的分析，也認為俄國的社會網絡和公民意識正在促進國家的民主轉型²⁰。

除了公民組織以外，教會和宗教生活也是公民社會的重要機構，它們為公民的參與提供了方便。有研究指出，經常去東正教教堂的俄國人，也更有可能通過投票之類的活動參與公民和政治生活²¹。俄國既有上千年的基督教傳統，又有近七十年的無神論經歷，這種特殊的歷史，使教會成為衡量俄國的公民生活和宗教參與的一個不可多得的晴雨表。作為「強迫世俗化」政策的一部分，教會曾在蘇聯受到系統的打壓；大多數教堂在共產黨時代要麼被毀，要麼成了國家財產。從1989-1999年，宗教信徒一直在努力恢復或重建他們的舊教區；在這個時期，俄國的東正教教堂從大約7,500座增加到了19,000座²²。

缺少自由，大概是蘇聯最令人憎惡的特徵。獲得自由不但是持不同政見者的夢想，也是普通人和政治改革家的夢想。在「改革」、「公開性」和「民主化」如火如荼的日子裏，自由似乎已經到了俄國公民手裏，可是在蘇聯解體十幾年後，他們仍然要為爭取和維護自由而鬥爭。俄國公民雖然比二十年前享有更大的自由，但是建立自治的公民領域，使自由得到可靠的保障，仍是未來一項艱巨的任務。

自蘇聯解體以來，宗教領域大概是公共生活中最具競爭性的領域。教會是最早受益於改革的社會組織。戈爾巴喬夫在1988年承認了教會是合法的公共機構，此後宗教便開始在俄國復興。這種新的局面，很快便通過1990年的「良心自由與宗教信仰」法的出台而受到法律保護，這部法律在俄國歷史上第一次落實了宗教平等，其中一個或許出人意料的結果是，傳教活動和改宗現象迅速增加²³。隨着西方的宗教組織開始在俄國開展活動，新的宗教運動也開始湧現，它們受到政府官員和俄國東正教教會的抵制，因為它們威脅到東正教，甚至威脅到俄國的民族認同²⁴。1997年，新的「良心自由與宗教社團」法對宗教「組織」和宗教「結社」做了區分，前者是指至少在俄國存在了十五年的機構，後者的財產權、教育、出版和傳教活動則受到限制。剝奪宗教自由的現象在俄國並未徹底消失。俄國政府則繼續同東正教培養親密關係，東正教實際上承擔起了國家教會的角色，雖然沒有正式的名份。

除了宗教自由，另一些自由也是開放社會的要素，其中最重要的一項大概是出版自由。在蘇聯時代，媒體不可能履行監督政府的職能，因為它們直接受到國家控制，只被用來向人民傳達消息和進行政治宣傳。在戈爾巴喬夫的公開性政策下，這種情況發生了改變，允許媒體公布過去保密的事件，甚至可以抨擊政府。水閘終於打開，出現了獨立的報紙、電視台和電台。在葉利欽統治下，媒體的報導和批評能力大為提高，雖然許多媒體集團陷入財務困難，其批評也近似於「黃色新聞」，即通過傳播醜聞吸引讀者，或是為了從成為揭露對象的政治和商業對手那兒換取現金。它們也不再像以前那樣自由了，因為它們受到一小撮以「寡頭」聞名的商業大亨的控制，這些人在脫離共產體制的轉型期間聚斂到巨額資金。儘管這些大亨形象十分負面，葉利欽卻發現和他們有着共同

缺少自由，大概是蘇聯最令人憎惡的特徵。可是蘇聯解體十幾年後，俄國公民雖然享有更大的自由，但是建立自治的公民領域，使自由得到可靠保障，仍是一項艱巨任務。教會是最早受益於改革的社會組織。但隨着西方宗教組織和新的宗教運動在俄國湧現，它們受到政府和東正教教會的抵制，因為東正教實際上承擔起了國家教會的角色。

的立場，因為雙方的心腹大患是一樣的——共產黨重新掌權。職是之故，這些寡頭及其媒體帝國也支持葉利欽贏得大選。

媒體在普京的競選活動中也發揮了重要作用。但是，普京一上台就對媒體和控制媒體的寡頭發起進攻，從而限制了媒體的力量。古辛斯基 (Vladimir Gusinsky) 及其媒體帝國大張旗鼓地公開反對普京政權，不久便被摧垮；2002年1月，俄國最後一家獨立的全國性電視頻道「電視六台」也被關閉，這進一步減少了該國獨立媒體的聲音。

普京到底目的何在，不易分辨。是針對獨立媒體，還是針對操控媒體的寡頭？雖然西方極力反對自由媒體在俄國受到的打壓，俄國人自己卻好像不太在意。2000年3月，有55%接受調查的俄國人說，他們期待並希望普京加強國家對媒體的控制^⑤。至於關閉「電視六台」，只有7%的俄國人認為普京與此事大有關係，反而有很多人認為，這不過是「經濟活動家」的內訌而已^⑥。

博夫特 (Georgy Bovt) 總結這種形勢說：「顯然，當代俄國公民社會的媒體，仍不能做到準確傳達全社會的關切，或以任何果敢的方式捍衛民主和自由市場改革。」^⑦媒體自由在俄國的衰落，肯定有礙於公民社會的力量，抑制俄國人民實行自治、監督國家、限制其對社會為所欲為的能力。

(五) 蘇聯歷史和俄國的未來

俄國向民主和自由市場的轉型，肯定與蘇聯的過去聯繫在一起。前進意味着走出這段歷史，但它仍然活在今天的俄國，大大影響着人們——無論是被統治者還是統治者——看待世界以及自己在其中的位置的方式。在90年代，這共產體制的遺產一直是俄國歷史中最重要內容，塑造着她走向後共時代的道路。俄共在1995年12月的杜馬選舉中展示出強大的力量，久加諾夫在1996年夏天差一點打敗葉利欽，都十分清楚地證明了這一點。共產黨在1999年杜馬選舉中的得票，再次超過任何單一政黨，這項成績進一步驗證了共產黨支持者的恢復能力。只是在2003年12月的杜馬選舉中，一個親克里姆林宮的政黨才成為後蘇聯時代俄國的真正贏家。

不言而喻，蘇聯歷史在這個國家的許多方面都有反映，而不僅表現在共產黨獲得的支持上。大概更重要的是，大多數俄國人對共黨統治的終結感到遺憾。1999年的民調數據顯示，如果可以選擇的話，只有近22%的俄國人會選擇現在的生活，卻有差不多64%的俄國人會選擇他們在1991年以前的生活。當明確問到他們對蘇聯崩潰的感受時，有77%的人說，他們為此感到惋惜^⑧。

在新千年時代，共產懷舊病和俄國共產黨都有可能日益變得無關緊要，然而這並非因為它們的象徵符號已經失去民心。倒不如說，另一些人已經更有效地接過了蘇聯過去的影響力，用多少有些不同的形式復活了它。從普京本人以降，包括總統行政班子中的許多成員和杜馬成員，甚至地區長官、安全部門、軍隊和警察，在讓自己同那個政權的罪惡保持距離的同時，也開始向俄國公民

在90年代，共產體制的遺產一直是俄國歷史中最重要內容，塑造着她走向後共時代的道路。大多數俄國人對共黨統治的終結感到遺憾。在新千年時代，共產懷舊病和俄國共產黨都有可能日益變得無關緊要，因為一些人已經更有效地接過了蘇聯過去的影響力，用多少有些不同的形式復活了它。從普京本人以降，在讓自己同那個政權的罪惡保持距離的同時，也開始向俄國公民表明他們代表着蘇聯最好的一面。

表明他們代表着蘇聯最好的一面。這些新的「中央集權派」用俄羅斯帝國的許多象徵符號來裝點自己，自豪地談論着國家的過去，對她的未來表現出樂觀精神。對於一個被經濟困境、街頭暴力和無處不在的腐敗所困擾的社會來說，他們傳遞的信息是很有感召力的。這個新階級實際上是改頭換面的蘇聯精英，這進一步證實了有關老精英在後共產黨歐洲的生存和轉型能力的論點^⑨。

三 走向二十一世紀的俄羅斯

戈爾巴喬夫本想拯救蘇聯，他的改革卻導致了蘇聯的覆滅。後共產黨時代表明，制度的變革並不能保證平穩的發展。在蘇聯解體已經十幾年後，俄國仍未取得改革者所嚮往的民主治理和經濟繁榮。其實，東歐和前蘇聯地區在後共時代的發展，與任何人的設想相比，都是一個更困難、更漫長的過程。今天的俄國仍然要克服過去的創傷，仍要克服建立民主和自由市場這一雙重任務中的難題。許多領域的成就顯而易見，包括市場經濟和日益制度化的政治體系。但是，贏得民主、自由和經濟繁榮，仍然是一項有待完成的艱巨工作。不消說，就俄國的未來而言，得出任何最終結論仍然為時過早。不過，她同過去一些令人憎惡的因素的決裂，似乎已經完成。

馮克利 譯

註釋

- ① Mikhail Gorbachev, *Zhizn'i Reform*, vol. 1 (Moscow: Novosti, 1995), 265.
- ② Christopher Marsh and Paul Froese, "The State of Freedom in Russia: A Regional Analysis of Freedom of Religion, Media and Markets", *Religion, State and Society* 32, no. 2 (June 2004): 137-49.
- ③ Yan Sun, *The Chinese Reassessment of Socialism, 1976-1992* (Princeton: Princeton University Press, 1995), 29.
- ④ M. Steven Fish, *Democracy from Scratch: Opposition and Regime in the New Russian Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- ⑤ Boris Slavin, "The Ideas that the People Went For", *Pravda*, 23 December 1995, 1.
- ⑥ "The New Life is More to be Cherished than Grievances", *Rossiskaya Gazeta*, 28 June 1996, 3.
- ⑦ ITAR-TASS (8 June 1999).
- ⑧ Yevgenia Borisova, "Baby Boom or Dead Souls", *Moscow Times*, 9 September 2000.
- ⑨ Celestine Bohlen, "Yeltsin Deputy calls Reforms 'Economic Genocide'", *New York Times*, 9 February 1992.
- ⑩ Organization for Economic Cooperation and Development, *Investment Guide for the Russian Federation* (Paris: Organization for Economic Cooperation and Development, 1996), 40-41.

- ① Darrell Slider, "Privatization in Russia's Regions", *Post-Soviet Affairs* 10 (1994): 4, 367-96.
- ⑫⑬⑭ Victor Supyan, "Privatization in Russia: Some Preliminary Results and Socioeconomic Implications", *Demokratizatsiya* 9, no. 1 (2001): 137-54; 146; 148.
- ⑮ J. Blasi, M. Kroumova, and D. Kruse, *Kremlin Capitalism: Privatizing the Russian Economy* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).
- ⑯⑰ Sergei Aukutsionek, Igor Filatochev, Rostislav Kapelyushnikov, and Vladimir Zhukov, "Dominant Shareholders, Restructuring and Performance of Privatized Companies in Russia: An Analysis and Some Policy Implications", *Communist Economies & Economic Transformation* 10, no. 4 (1998): 495-518; 511-12.
- ⑱ Ernst & Young International, Ltd., *Doing Business in the Russian Federation* (Moscow: Ernst and Young, 2002), 5.
- ⑲ George E. Hudson, "Civil Society in Russia: Models and Prospects for Development", *Russian Review* 62, no. 2 (2003): 212-22.
- ⑳ James L. Gibson, "Social Networks, Civil Society, and the Prospects for Consolidating Russia's Democratic Transition", *American Journal of Political Science* 45, no. 1 (2001): 51-69.
- ㉑ Stephen White and Ian McAllister, "Orthodoxy and Political Behavior in Postcommunist Russia", *Review of Religious Research* 41, no. 3 (2000): 359-72.
- ㉒ Nathaniel Davis, *A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy*, 2d ed. (Boulder: Westview Press, 2003).
- ㉓ Sabrina Ramet, *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia* (Durham: Duke University Press, 1998), 265-74.
- ㉔ Metropolitan Kirill of Smolensk, "Gospel and Culture", in *Proselytism and Orthodoxy in Russia: The New War for Souls*, ed. John Witte and Michael Bourdeaux (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 66-76.
- ㉕ VCIOM Survey, March 3-19, 2000. 見www.russiavotes.org。
- ㉖ VCIOM Survey, January 25-28, 2002. 見www.russiavotes.org。
- ㉗ Georgy Bovt, "The Russian Press and Civil Society: Freedom of Speech vs. Freedom of Market", in *Civil Society and the Search for Justice in Russia*, ed. Christopher Marsh and Nikolas Gvosdev (Lanham, MD: Lexington Books, 2002), 105.
- ㉘ *SSSR i SNG v Rossiiskom Obschestvennom Mnenii* [The USSR and CIS in Russian Public Opinion] (Moscow: ROMIR, 2001), tables 2 and 3 [accessed May 15, 2001] (<http://www.romir.ru>).
- ㉙ John Higley, Judith Kullberg, and Jan Pakulski, "The Persistence of Postcommunist Elites", *Journal of Democracy* 7, no. 2 (1996): 133-47.

馬 什 (Christopher Marsh) 美國貝勒大學 (Baylor University) 政治學系副教授，亞洲研究主任。研究領域主要為東歐、前蘇聯及東亞地區的民主化、公民社會和宗教發展。主要著述有 *Making Russian Democracy Work: Social Capital, Economic Development, and Democratization* (2000)、*Russia at the Polls: Voters, Elections, and Democratization* (2001)，並合編 *Civil Society and the Search for Justice in Russia* (2002)、*U.S.-China Relations in the Twenty-First Century* (2003)。目前的研究課題包括後共產主義社會中的族群、宗教和國家認同問題。

普京的俄國向何處去？

● 格沃斯捷夫
(Nikolas K. Gvosdev)

華盛頓對俄國未來的樂觀情緒已經煙消雲散。在2004年3月18日的國會聽證會上，國會的國際事務委員會主席海德 (Henry Hyde) 說：「很不幸，普京 (Vladimir Putin) 總統所採取的措施，看來動搖了該國的民主組織、實踐和制度保障」，這使人們對俄國的未來發展「產生懷疑」。尤科斯公司前首席執行官霍多爾科夫斯基 (Mikhail Khodorkovsky) 的被捕，克里姆林宮加強控制媒體的努力，以及2004年5月普京在杜馬宣讀國情諮文時，指責俄國的一些親西方社團「為可疑的團體和商業利益效力」，凡此種種都使人得出結論：普京的目標是強化威權主義統治，阻撓民主自由和市場改革。

目前的悲觀態度，是對90年代過份樂觀的情緒的過激反應，當時許多美國觀察家抱着一種幻覺不放，從而低估了俄國的種種弊端。他們認為，後蘇聯時代的俄國在葉利欽 (Boris Yeltsin) 的領導下，正堅定地走上西方式的自由民主制度和自由市場經濟的道路。想把俄國描繪成一個自由的盟友的願望，掩蓋了大量罪行，尤其是不斷摧殘俄國經濟的猖獗的腐敗現象。

這兩種立場——俄國是一個自由民主國家，或俄國是一種威權主義體制，都沒有認清後蘇聯時代俄國的複雜局面。當代俄國是一個「在功能和領土方面，重要的民主和威權主義特徵完全混雜在一起」的國家^①。她既希望跟西方特別是美國保持親密而有成效的關係，又要竭力維持她的影響力，尤其是對歐亞近鄰的影響力。所以，正如肯南 (George Kennan) 以「X先生」的筆名在1947年《外交事務》(Foreign Affairs) 雜誌上對蘇聯政權做出的全面分析一樣，我們也要對普京及其政權給予現實主義的評估。並且需要解釋，普京在啟動俄國的過程中，為何得到了如此廣泛的國內支持。

美國國會國際事務委員會主席海德表示，普京所採取的措施，看來動搖了該國的民主組織、實踐和制度保障。目前的悲觀態度，是對90年代過份樂觀的情緒的過激反應。這兩種立場——俄國是一個自由民主國家，或俄國是一種威權主義體制，都沒有認清後蘇聯時代俄國的複雜局面。

一 是斯托雷平，不是斯大林

對於主導着普京及其班子的意識形態觀念，不易做出概括——「普京主義」仍是一個長期有用的表述。不過，普京在主政之初，他和他的班子便致力於

「用秩序和穩定代替葉利欽時代的混亂。普京在俄國加強縱向權力的政策，首要內容就是削減寡頭和地方要員的勢力」^②。這項措施為普京贏得了大量支持，尤其是做小生意的群體，他們希望有一個強大的中央政府維護他們的安全，打擊寡頭和貪婪的地方政客。在2003年的議會選舉中，這些團體大都把票投給了親總統的統一俄羅斯黨；在2004年3月的總統競選中，又把票投給了普京本人。

普京顯然不想為民主而民主。如果民主的結果是一個經濟衰弱、政治無能的國家，他就更不想這樣做。俄國人並不想成為「另一個薩爾瓦多或牙買加」，這兩個國家「是典型的相對貧窮的社會，有着高於平均水平的社會福利」^③，但對世界的影響卻不足掛齒。

不過，普京團隊所設想的那個得到振興的俄羅斯國家，更像是沙皇年代晚期保守派改革家斯托雷平 (Petr Stolypin, 1906-1911年任總理) 的俄國，而不像是斯大林的蘇聯。1905年革命造成的混亂威脅到沙皇的統治，但尚不足以將他推翻。這場騷亂過後，斯托雷平一方面強調政治穩定，同時也着眼於推動經濟迅速增長。他認為，充滿活力的市場經濟，以及現代化的、高效的政府機構，能夠使俄國重振大國雄風，尤其是在俄國於1904-1905年的戰爭中被日本打敗以後。

斯托雷平在擔任地方州長期間，就曾果斷採取嚴厲手段鎮壓革命者的騷亂，但是他也認識到，獨裁制度的命令方式，並不能帶來俄國所需要的經濟和社會發展，一定程度的政治和經濟多元化是必要的。斯托雷平最著名的改革計劃是打破傳統俄國的農村公社，鼓勵個人擁有農場，他希望由此形成一個支持其政策的新興中產階級。他操縱選舉法，把許多激進的民主派趕出了俄國議會 (杜馬)，但他也把這個初具雛形的立法機關，從革命演說家的講壇變成了有實效的議會。今天有不少俄國人相信，倘若斯托雷平的改革沒有因為他在1911年遇刺和第一次世界大戰爆發而中斷，他本來能夠把俄羅斯帝國改造成一個社會和政治制度與西方社會相差無幾的現代國家。

斯托雷平的格言——「你們需要偉大的劇變，我們則需要偉大的俄羅斯」，成了統一俄羅斯黨的口號，這並非偶然。我估計，斯托雷平的另一句口頭禪——「先立規矩，再談改革」，也會讓目前的克里姆林宮產生強烈共鳴。

二 受管制的多元主義

和斯托雷平一樣，普京也需要一個既保障政治穩定，又促進經濟發展的政權。不過普京的班子要應付一個難題：他們清楚一個多元競爭社會的巨大價值，但又擔心不受限制的多元主義——尤其是在沒有強大的中間組織的情況下——可能使俄國分崩離析。普京在1999年12月宣布，「俄國所經受的政治和社會經濟動盪，已經太過份了。」

普京顯然不想為民主而民主。普京團隊所設想的那個得到振興的俄羅斯國家，更像是沙皇年代晚期保守派改革家斯托雷平的俄國，而不像是斯大林的蘇聯。斯托雷平的格言——「你們需要偉大的劇變，我們則需要偉大的俄羅斯」，成了統一俄羅斯黨的口號，這並非偶然。和斯托雷平一樣，普京也需要一個既保障政治穩定，又促進經濟發展的政權。

他的行政班子認為，利用一種「不使國家與公共原則相互對抗」的體制，能夠最有效地避免進一步的破壞性震盪^④。統一俄羅斯黨的杜馬黨團副主席科林謝維奇 (Franz Klinsevich) 不久前斷定：「我們尋求政府和社會之間最廣泛的結盟，以便取得人人都清楚的目標，即為俄國人保障體面的生活水平，使人民恢復對自己祖國的自豪感。」^⑤

假如像肯南那樣，把斯大林主義理解為一種「官方絕對不承認反對黨……有任何好處或正當理由」的制度，那就不能把普京主義 (或稱為「新斯托雷平主義」) 當作斯大林主義。俄國政府並沒有隨心所欲的自由。普京行政當局在擬定政策時，必須爭取國內各個利益集團和選民的支持^⑥。

由此導致的格局，便是我所說的「受管制的多元主義」。這種體制為競爭和選擇留出一定空間，但是中央政府着眼於維護穩定或社會共識，對社會、政治和經濟選擇進行有意識的管制^⑦。所以普京主張，公民社會的大多數組織——從媒體機構到宗教組織——應當要麼在資金上直接依靠國家，要麼依賴願意對政府的關切做出回應的私人企業。

在政治領域裏，選舉、政策變動和更換領導人的機會依然存在。但是國家要發揮控制廣場集會人數、為論戰和偏離社會規範的行為設置界限的作用。這種體制是民主的——但只在一定限度之內。克里姆林宮毫不遲疑地動用「行政資源」給「反對黨候選人設置路障」^⑧。這包括操縱媒體，讓公務員四處遊說支持親政府的候選人，以及用欺詐手段影響選舉結果。但是民意調查表明，選舉結果確實反映着民意，無論它多麼不受西方的歡迎^⑨。

在經濟領域，受管制的多元主義贊成國家調控的資本主義，它類似於當代日本、韓國或新加坡的公私合作制。普京在2004年5月的國情諮文中講得十分清楚，他說：「在未來很長一段時間內，國家必須掌控基礎設施的發展。同時，私人投資也可以為建立高質量的、可靠的基礎設施網絡做出重要貢獻。」

普京行政當局多次表明，不會全面糾正90年代中期的私有化，也不會重新全面推行資產國有化。他們知道，讓私人所有者 (包括外國投資者) 管理資產和賺取利潤，可以帶來經濟繁榮。然而普京的助手們也相信，政府在俄國的經濟發展中應當發揮顧問的作用。在他們看來，私人擁有財產——經濟資產和自然資源等——的權利，要由工商業界同國家一起促進共同利益的責任加以平衡。「在追求個人福利的同時，關心他人、國民和國家的福利」——這句話概括了他們的態度^⑩。

在受管制的多元主義之下，人們能夠在克里姆林宮劃定的範圍內追求個人利益。政府掌握着強大的手段，努力確保社會成員不越雷池半步。克里姆林宮在過去幾年採取的步驟——管制受寡頭支配的媒體，限制工商業界對政治過程的影響，修改選舉程序，並不是從一種田園詩般的自由民主制度的退步，而是對受管制的多元主義體制的鞏固。假如我們承認，普京政府的目標並非不惜代價建立自由民主，而是繼續進行有序的改革，就會更清楚這一點。

普京的行政班子認為，利用一種「不使國家與公共原則相互對抗」的體制，能夠最有效地避免進一步的破壞性震盪。在「受管制的多元主義」下，政府掌握着強大的手段，努力確保社會成員不越雷池半步，管制受寡頭支配的媒體，限制工商業界對政治過程的影響，修改選舉程序。這體現出普京政府的目標並非不惜代價建立自由民主，而是繼續進行有序的改革。

三 垮掉的超級大國

推行穩步改革的願望，是普京班子一種認識的自然結果：俄國是一個垮掉的超級大國、一個已經衰敗的強權。葉利欽仍然沉迷於一種幻覺，以為後蘇聯時代的俄國大體上仍可以和美國在世界舞台上平起平坐。現在的政府承認，俄國既沒有能力同美國競爭，也無法與她一起擔當新世界秩序的保護人。她最大的擔心是，工業退化、人口減少的俄國，將變成一個給發達國家提供原材料的配角，最終導致俄國對世界、甚至對其歐亞近鄰的影響力蕩然無存，並有可能失去對俄國各地的控制。

普京班子認識到：俄國是一個垮掉的超級大國。俄國既沒有能力同美國競爭，也無法與她一起擔當新世界秩序的保護人。俄國願意在以美國為首的國際秩序中接受某種角色。俄國有着更加溫和平實的需要——恢復俄國在歐亞區域的霸權，以及她在世界列強俱樂部中的會員資格。「九一一」事件剛過，克里姆林宮就希望美國承認俄國「區域強權」的地位並提供支持。

當代俄國在國際事務中軟弱無能。例如，對於美國決定退出1972年的《反彈道導彈條約》，或是要對伊拉克動武，普京一班人知道，徒勞地試圖阻止美國人的行動，只能一無所獲。他們的全部外交政策的目標，就是為俄國提供喘息的空間，使她能夠完成改革進程，這非常類似斯托雷平的政策^①。

普京對於國家的積弱現狀不存幻想。他在2001年11月嚴辭批評俄國的國防設施，說它「老舊不堪」，無法應對現代的軍事和政治挑戰。讓俄國變成一個更開放的社會——把她更緊密地整合到全球經濟體系之中，是俄國能夠獲得資金與投資的不二法門；為了及時而有效地進行「工藝技術的現代化」，這些投資是不可缺少的。

不過，俄國也確實握有幾張地緣戰略的王牌——石油和天然氣，地理位置和智力資本等等。現在的政權不打算像蘇聯時期那樣為了整個世界而孤注一擲，她有着更加溫和平實的需要——恢復俄國在歐亞區域的霸權，以及她在世界列強俱樂部中的會員資格。

當代俄國不同於第二次世界大戰後斯大林時期的蘇聯，假如她有能力影響事態的發展，她願意在以美國為首的國際秩序中接受某種角色。普京根本不想重建一個跟西方對抗的超級大國，但也不認為俄國不應在世界上發揮任何影響。在2004年6月的八國集團峰會後，普京重申了這一立場。他說，俄國不會為「大中東倡議」提供資金援助，除非能在這個過程中發揮決定性的作用。

其實，莫斯科只要看看讓美國頭痛的主要外交政策問題就會相信，俄國擁有的關係、網絡和基本設施，能夠使她在支持美國的關鍵利益上取得積極成果。打贏反恐戰爭，實現朝鮮半島無核化，阻止大規模殺傷性武器技術的擴散，為西方世界的能源供應提供一個更安全的保證——俄國認為自己是解決方案中不可缺少的角色。

「九一一」事件剛過，克里姆林宮就希望美國承認俄國「區域強權」的地位並提供支持，這樣俄國就可以作為美國在歐亞地區的代理人採取行動。有些人甚至想像出一種「特殊關係」：俄國將成為美國在中亞和歐洲大陸國家的對話者。假如美國不為實現這些目標提供幫助，克里姆林宮便打算改變戰略：減少對美國倡議的積極支持，同另一些大國——尤其是法國、德國和中國——聯手制衡

美國的行動，以此提高美國採取單邊行動的成本。俄國人要清楚地表明，美國不能把自己的收穫視為理所當然。具體而言，華盛頓不能既期待克里姆林宮配合美國的優先考慮，又無視或反對莫斯科的關切。

普京相信，為美俄夥伴關係建立一個牢固的基礎是值得的，但必須對雙方有益。假如無法形成夥伴關係，俄國也有另一種選擇。美國可以繼續充當唯一的超級大國，但不可能做到事必躬親，在俄國的傳統後院歐亞地區尤其如此。

四 近 鄰

應當明確指出，目前領導層的目標不是重建蘇聯。但是，不管持何種政治立場的俄國人，都有理由把歐亞鄰國（指前加盟共和國）視為「近鄰」，俄國同世界其他地區的交通線要穿越這些國家。它們——尤其是中亞各國——為俄國腹地構成了一道抵擋敵對勢力、特別是伊斯蘭激進主義的屏障。這個地區存在着複雜的市場網絡、基礎設施（如輸油管和鐵路）、文化組織甚至個人交往，它們構成了一個「共同的歐亞空間」。副外長特魯伯尼科夫（Vyacheslav Trubnikov）在接受《獨立報》（*Nezavisimya Gazeta*，2000年5月14日）的採訪時，把歐亞地區稱為「對我們生死攸關的地方」，理由是這裏有着「共享的和發達的基礎設施」。

前外交部長伊萬諾夫（Igor Ivanov）在2002年出版的《俄國新外交》（*The New Russian Diplomacy*）一書中說：「鑑於俄國的幅員、人口和經濟實力，設想她在〔歐亞地區〕發揮軸心作用是理所當然的。」若按西方的標準，俄國仍然貧困和不發達，但她在歐亞地區依然保留着宗主國的權力。作為該地區的頭號大國，她實行的戰略是阻止一切外來勢力動搖俄國的利益。俄國特別擔心歐亞地區的一些政府謀求外來大國的參與，以此作為制衡俄國的手段——這是一種俄國版的門羅主義（美國總統門羅 [James Monroe] 在1823年宣布的政策：歐洲列強不應在美洲建立新的殖民地）。

普京行政當局不想把經濟資產重新國有化（從而直接進行管理），同樣，他們也沒有多少熱情把另一些國家重新組合成一個新蘇聯。在俄國，任何負責任的人都不想用寶貴的資源去援助另一些共和國。因此，讓各國保持獨立才符合俄國的利益，這意味着歐亞地區政府必須親自承擔主要責任，滿足人民的社會福利需要。第比利斯、塔什干或基輔在冬季是否有足夠的能源和供熱，或它們的醫療和教育體系是否有效，這與俄國何干？

所以，在一定程度內，俄國並不反對這些歐亞國家同其他國家發展輔助性的政治和經濟關係——只要俄國的關鍵利益受到尊重。但是在莫斯科完全說了算的地方，俄國確實想建立一個歐亞經濟和政治區。

俄國經濟在1998年開始復蘇，加之過去幾年石油價格高企，使俄國商界獲得大量現金，可以用來購買烏克蘭、摩爾多瓦、格魯吉亞、中亞各國以及前蘇

俄國人認為歐亞鄰國、尤其是中亞各國為俄國腹地構成了一道抵擋敵對勢力、特別是伊斯蘭激進主義的屏障。前外交部長伊萬諾夫曾說：「鑑於俄國的幅員、人口和經濟實力，設想她在〔歐亞地區〕發揮軸心作用是理所當然的。」作為該地區的頭號大國，她的戰略是阻止一切外來勢力動搖俄國的利益。俄國確實想建立一個歐亞經濟和政治區。

聯集團成員國的經濟資產。這一過程有時也受益於那些先是購買資產後又決定賣掉的美國和歐洲公司的退出，例如在格魯吉亞、立陶宛和保加利亞。過去幾年裏，在一些自身地位不確定、希望同莫斯科改善關係的歐亞國家，俄國的勢力也在增長。自蘇聯解體後，俄國第一次獲得了真正的機會，能夠對一些歐亞國家的每一件事情施加影響——從政府的組成到公布經濟政策。

俄國的首要目標，是確保這些歐亞國家不能阻止俄國經過她的領土與外部世界交往；確保沒有任何外國軍隊駐扎在該地區，除非得到俄國的允許（比如為了打擊國際恐怖主義）。任何歐亞國家都不應加入俄國並不屬於其成員國的軍事集團或同盟。在這方面，俄國推動了上海合作組織的發展，它聯合了俄國、中國和一些中亞國家。俄國把它作為在美國支持的五國集團（格魯吉亞、烏克蘭、烏茲別克、阿塞拜疆和摩爾多瓦）之外加強區域集體安全的另一種選擇。儘管五國集團得到了美國的積極援助，但是上海合作組織同它相比，在促進反恐合作、為成員國之間更緊密的經濟合作建立框架方面，更有成效^②。

俄國不想同外部世界隔絕，她想充當與歐洲—大西洋共同體加快整合的主動力。在烏克蘭時常可以聽到「去歐洲，但要帶着俄國人」的口號。但美國和歐盟都向俄國清楚表明，不能把波羅的海國家劃入「歐亞地區」。讓莫斯科大惑不解的是，西方為何期待她在歐亞地區放棄地緣戰略的領導權，更讓他們吃驚的是，居然要求她為自己的利益損失提供補貼。

莫斯科也致力於在俄國、烏克蘭、哈薩克和白俄羅斯之間建立一個「單一經濟區」——大體上遵循歐洲共同體最初的步驟，希望能使俄國的資本和商品更有效地跨界流動。俄國不想同外部世界、尤其是發達的西方隔絕，她想充當與歐洲—大西洋共同體加快整合的主動力。在烏克蘭時常可以聽到的口號：「去歐洲，但要帶着俄國人」，便反映着這一方針。

當然也有限制。美國和歐盟都向俄國清楚表明，不能把波羅的海國家劃入「歐亞地區」。為了給這種要求壯大聲勢，她們不但發表強硬的外交聲明，還動用大量資源強化自己的言辭（並在這些國家建立起真正願意從事改革的政府）。讓莫斯科大惑不解的是，西方為何期待她在歐亞地區放棄地緣戰略的領導權，因為在這些地區，根本就不存在西方的協同努力。更讓他們吃驚的是，居然要求她為自己的利益損失提供補貼，例如為後蘇聯地區保障供電，為歐亞地區國家的公民提供潛在的社會補助（通過天然氣折扣價，或在俄國居住和工作的權利），而它們的政府卻能無視俄國的商業和安全關切。對於任何俄國政府來說，這都是不合邏輯的政策——尤其是得不到任何實質性的回報。

五 美國的反應

很多美國人不喜歡現在的俄國。她既不是充分自由的國家，也不是「可靠的」盟友。美國國內的各種利益集團——從宗教自由的鼓吹者到媒體監督員——都對普京的俄國壓縮公民和政治自由範圍的做法感到不快。還有另一種不安，對於二十一世紀歐亞地區的「門戶開放」，即允許這些國家安排自己的道路，不必考慮俄國的利益，正在復興的俄國似乎不感興趣。儘管存在着種種失望情緒，這是一個美國能夠與之相處的俄國嗎？

有一則傳聞，說的是1992年一個美國商人同聖彼得堡政府的一位匿名官員的交談。「眼下俄國也許跪下了」，這個俄國人說，「不過當她站起來時，她是不會忘記自己的遭遇的。」然而，美國的政策似乎是根據如下假設而作出的：俄國將一直處於90年代的衰敗狀態，她別無選擇，只能唯華盛頓馬首是瞻。假如俄國在下一個十年站起來了，那麼任何假設俄國將接受歐亞地區現狀的政策，以及根據一個軟弱的俄國預見未來的世界，都將是愚不可及的。

不錯，普京振興俄羅斯的努力有可能是短命的。可是美國也要問一句，俄國的衰敗是否符合美國的關鍵利益？在這個邊緣地區，假如在幾年內能夠建起一個強大而有效的國家隔離帶，那麼俄羅斯的解體對歐亞地區和其他地方的衝擊，或許能夠受到控制。不過那裏並不存在這樣的隔離帶，在幾年內也不太可能建立起來。烏克蘭、格魯吉亞和烏茲別克都很難成為適當的成員。種種迹象表明，為了把一種政策願望變成牢固的現實，需要投入大量的金錢和精力，但美國及其西方夥伴並不想這樣做。

例如，美國在過去十年裏已向格魯吉亞注入了一百多億美元。如此巨額的援助，對於解決這個小國持續不斷的種族和地區衝突，或緩解其嚴重依賴俄國能源和經濟的狀況，卻收效甚微。有人主張，美國應當不計代價地大力支持一種浪漫的幻想，即建立一個從黑海到波羅的海的共同體，或是一個絲綢之路聯盟。但顯而易見，這種做法的成本之大是難以承受的。美國在東亞和中東還有一些更緊迫的事情需要處理，甚至希望俄國幫助她達到這些目標。假如歐亞地區是日程表上唯一的事項，情況或許有所不同。然而事實並非如此。「九一一」事件確切證明了這一點。

恕我直言，在歐亞地區削減俄國勢力的任何政策，都不可能是省錢的買賣。目前，美國的努力似乎是要加強歐亞各國。但是這些計劃的長期影響，只會使這些邊緣國家擁有更多制衡俄國的手段，卻不會使它們徹底脫離同俄國的關係。歐亞各國與俄國的文化、經濟和政治紐帶十分牢固，小規模的軍訓計劃根本不足以把它們斬斷。

不喜歡這種分析的人說，這等於「姑息」獨裁政權，為了得到俄國支持而放棄歐亞地區「熱愛自由」的國家，無異於重蹈羅斯福 (Franklin D. Roosevelt) 總統的覆轍：他曾在雅爾塔會議上把東歐的控制權拱手送給了斯大林。但是，美國真的擁有革新歐亞國家並讓俄國束手無策的本錢嗎？正如科普蘭 (Robert D. Kaplan) 所言，問題在於「改造這個地區……既要有傳教士的決心，又要有赤裸裸的權力欲，西方可能根本不具備這種素質，考慮到相對鄰近而又不大危險的巴爾幹國家的麻煩，事情就更是如此。」^③以為美國不必真正投入時間和精力，就能迫使俄國放棄追求她視為理所當然的合法利益，這往好處說是天真，往壞處說則會適得其反。

乾脆把歐亞國家納入不斷擴張的歐盟，使其脫離「俄國」地盤——這種設想也沒有任何現實基礎。歐盟委員會主席普羅蒂 (Romano Prodi) 在2002年底對此說得很明白^④：

傳聞1992年一個美國商人同一位聖彼得堡政府官員交談。「眼下俄國也許跪下了」，這個俄國人說，「不過當她站起來時，她是不會忘記自己的遭遇的。」美國的政策似乎假設俄國將一直處於90年代的衰敗狀態，只能唯華府馬首是瞻。但俄國衰敗是否符合美國的利益？在歐亞地區削減俄國勢力的任何政策，都不可能是省錢的買賣。

巴爾幹國家加入歐盟，將完成歐洲大陸的統一。……我不否認這一過程進展順利。但是我們不能無休止地擴大。我們不能給歐洲的政治設計注水，把歐盟變成一個歐洲範圍的自由貿易區。

即使歐盟答應在未來接納歐亞國家，也僅限於「大歐洲經濟區」和「大歐洲社會區」的框架，它們都來自於莫斯科同布魯塞爾之間的對話，並不屬於同美國結成的戰略聯盟的內容。

所以問題是，美國能否與俄國達成一項折衷方案，既能保障美國在歐亞地區的利益，又讓復興的俄國在這裏發揮更大的政治和經濟作用。這裏有必要指出，今天的情況與1947年肯南的時代有一個根本差別。蘇聯主宰歐亞地區，使她能夠威脅到飽受戰火蹂躪的西歐和東亞。今天，即使俄國完全控制了歐亞地區——這一目標成本之高，使莫斯科連想都不敢想——她也會受到歐盟、中國和日本的鉗制。

今天，即使俄國完全控制了歐亞地區，她也會受到歐盟、中國和日本的鉗制。美國顯然對俄國的變化感到不快。但是，現在孤立俄國，只會適得其反。目前仍然存在着一些能讓美國和西方國家影響和塑造俄國發展的渠道。俄國希望得到資本和市場，這就為她促進區域穩定提供了動力。隨着俄國的利益得到更大的保障，她的行為也將變得更容易預見，更加透明。

明確區分美國的利益和歐亞國家的利益也至關重要。格魯吉亞、烏克蘭或烏茲別克(以及它們在美國的支持者)或許想讓美國採取一切必要措施，抵消俄國的經濟和政治影響。但是，穩健的對俄政策不應建立在主張上，而應建立在分析上。美國在「九一一」之後，為了配合阿富汗的軍事行動而把軍隊派往歐亞地區，這證明了當美國的關鍵利益受到威脅時，能夠對歐亞地區進行目標明確、範圍有限的成功干預，並且能夠得到俄國的默許。

美國顯然對俄國的變化感到不快。但是，儘管存在着種種不利，還是有許多方式能夠成功地讓俄國給予配合。現在孤立俄國，只會適得其反。即使目前的形勢不變，仍然存在着一些能讓美國和西方國家影響和塑造俄國發展的渠道^①。俄國希望得到資本和市場，這就為她促進區域穩定提供了動力。隨着商業和政治交往的成熟，俄國自身的國家利益將日益與歐洲—大西洋共同體的利益聯繫在一起。隨着俄國的利益得到更大的保障，她的行為、尤其是在歐亞地區的行為，也將變得更容易預見，更加透明。

肯南在五十年前斷定：「相關的外國政府與俄國成功打交道的先決條件是，它要隨時保持沉着冷靜，在對俄國的政策提出要求時，應當給不過份傷害俄國面子的順從留出餘地。」在思考俄國的行動根源時，這仍是我們應當恪守的金玉良言。

馮克利 譯

註釋

① 這裏借用了奧唐納(Guillermo O'Donnell)對拉丁美洲的描述，見Guillermo O'Donnell, *On the State, Democratization, and Some Conceptual Problems (A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries)*, working paper 192 (Notre Dame, IN: Helen Kellogg Institute for International Studies, 1993), 10-11。

- ②⑧ Christopher Marsh, *Russia at the Polls* (Washington, DC: CQ Press, 2002), 1; 101-19, 137-38.
- ③ Bruce Bueno de Mesquita and Hilton L. Root, "The Political Roots of Poverty", *The National Interest*, no. 68 (Summer 2002): 33.
- ④ 這是普京的盟友之一、奔薩州州長波切卡列夫 (Vasily Bochkarev) 的評論，轉引自Nikolas K. Gvosdev, "'Managed Pluralism' and Civil Religion in Post-Soviet Russia", in *Civil Society and the Search for Justice in Russia*, ed. Christopher Marsh and Nikolas K. Gvosdev (Lanham, MD: Lexington Press, 2002), 75。
- ⑤ 轉引自Nikolay Krivous, "We Are Not Going to Create Another CPSU", *Rossiyskaya Gazeta*, 26 October 2001。
- ⑥ Paul J. Saunders, "The U.S.-Russia Relationship After the Iraq War", in *Russia in the National Interest*, ed. Nikolas K. Gvosdev (New Brunswick, NJ: Transaction Press, 2004), 263.
- ⑦ 見Nikolas K. Gvosdev, "Tolerance versus Pluralism: The Eurasian Dilemma", *Analysis of Current Events* 12, no. 7-8 (December 2000); "Managing Pluralism: The Human Rights Challenge of the New Century", *World Policy Journal* 18, no. 4 (Winter 2001/02); 以及"Constitutional Doublethink, Managed Pluralism, and Freedom of Religion", *Religion, State, and Society* 29, no. 2 (June 2001)。
- ⑧ 在最近一次議會選舉中，近一半杜馬成員落馬。原杜馬成員所遭受的損失，不但見於政黨名單制選舉中，也見於單一議席制的選區。在這種情況下，可以把俄國視為民主國家。《民主雜誌》(*Journal of Democracy*) 主編戴蒙德 (Larry Diamond) 說：「選舉制的民主能夠同嚴重侵犯人權、普遍腐敗和法治欠缺的現象並存。但是，一個國家要想維持民主，必須對這些缺陷做出足夠的限制，至少在選舉中，選民的意願能夠反映到選舉結果之中，尤其是能夠把不受歡迎的人趕下台。」Larry Diamond, "Universal Democracy", *Policy Review*, no. 119 (June/July 2003).
- ⑨ 這是一份新的商業倫理守則中的「第一項要求」。該守則在世界俄國人大會第八屆會議 (2004年2月) 上提交。該組織是一個公民社團，與會者是來自宗教、文化、政治和商業組織的代表。
- ⑩ 參見Damjan de Krnjevic-Miskovic, "Why Russia Did Not Veto", *Izvestiya*, 20 November 2002。
- ⑪ 這些觀點是俄羅斯副外長特魯伯尼科夫在接受《獨立報》訪問時提出來的。
- ⑫ Robert D. Kaplan, *Eastward to Tartary* (New York: Random House, 2000), 302.
- ⑬ 在「和平、安全和穩定：國際對話與歐盟的作用」會議上的發言："A Wider Europe—A Proximity Policy As the Key to Stability". Sixth ECSA-World Conference, Jean Monnet Project, Brussels, 5 December 2002。
- ⑭ 美國的企業和思想庫在莫斯科等地設有分部，不僅在斯大林時代，甚至在勃列日涅夫 (Leonid Brezhnev) 時代，這都是不可能的。它們使美國的「最佳做法」得以在各地傳播。許多直言不諱批評普京行政當局的人，其中一些還受僱於美國的機構，仍能夠自由地出版、演說和旅行，這些事實清楚表明，現在的俄國不管有多少缺陷，她不是一個「新斯大林主義」國家。

格沃斯捷夫 (Nikolas K. Gvosdev) 《國家利益》(*National Interest*) 雜誌執行主編、尼克松中心高級研究員。主要著述有 *Imperial Policies and Perspectives towards Georgia, 1760-1819* (2000)，並編有 *Civil Society and the Search for Justice in Russia* (2002)、*Russia in the National Interest* (2004)。

俄羅斯與中國聯邦制度 之比較

● 季米特洛夫
(Martin Dimitrov)

社會科學家很少對俄羅斯和中國進行比較研究，因為他們認為這兩個國家缺乏有意義的可比性。在本文中，我認為俄羅斯和中國雖然有不同的政治傳統，但它們在近期的中央—地方關係和聯邦制度的實踐中，有很大的相似性。顯而易見，這兩個國家不但都面臨「聯邦反常」，而且都試圖借助增加中央稅收以及使用行政槓桿來控制地方政府。對俄羅斯和中國聯邦制度的比較分析，有助於我們全面理解聯邦制度在所有聯邦國家中的實踐情況。

政治上差異如此之大的俄羅斯和中國，為何都受到財政、行政和法律上的地方分權困擾？我認為這是由於兩國在近期的中央—地方關係和聯邦制度的實踐中，有很大的相似性。這兩個國家不但都面臨「聯邦反常」，加劇了社會不平等和貪污腐敗，而且兩國都試圖藉增加中央稅收以及使用行政槓桿來控制地方政府。

本文會向讀者呈現一個謎團：在政治上差異是如此之大的俄羅斯和中國，為何會在聯邦制度的實踐方面卻有如此接近的相似性？更具體的說就是，這兩個國家為何都受到財政、行政和法律上的地方分權困擾，這些困擾導致了貪污腐敗而不是法治的盛行？我認為，俄羅斯和中國的「聯邦反常」並非異端，它們是符合常規的，實際上，這是聯邦制度一個被人忽視的「黑暗面」，它加劇了(社會)不平等和貪污腐敗，而不是平等、法治等人們希望達到的目標。雖然聯邦制度的這一「黑暗面」更可能在既是聯邦制又屬於轉型經濟體的國家之中出現，但正如我在本文的後一部分所敘述的那樣，發達的工業化國家(如美國)也可能出現發生於俄羅斯和中國的「聯邦反常」。然而，本文得出的結論並非都是負面的，正如我指出的那樣，聯邦制度能夠帶來一些積極的發展，如在中國出現的經濟增長和政治改革。我們一般不能以明確的標準來評估政治學變量，正如本文對聯邦制度的分析一樣，聯邦制度的積極和消極方面是可以相互轉化的。

一 甚麼是聯邦制度？

學者們對於甚麼是聯邦國家的構成要素，很不幸到現在仍沒有達成共識。一些人採用了非常狹隘的定義，這導致只有四個國家(美國、加拿大、澳大利亞和瑞士)可被視為聯邦國家。另外一些人認為，一國的憲法是否把該國定義為聯

邦國家是具有關鍵性意義的^①。人們難以就聯邦國家達成一個一致的定義，部分是由於全球範圍內存在着不同類型的非中央集權國家。

在本文中，我採用最先由瑞克 (William H. Riker) 提出的聯邦的定義，即聯邦國家是由兩級 (或多級) 政府行使對國民的統治，每一級政府在特定的政策議題上享有自治權，並且有制度保證另一級政府不會侵佔其他級別的政府的自治範圍^②。溫格斯特 (Barry R. Weingast) 詳細分析了上述定義，列舉了「維護市場的聯邦制度」得以維持的五項必要條件：(1) 等級制政府，每級政府都有自己的自治範圍；(2) 下級政府對它們自身經濟的實質性控制；(3) 存在一個統一的市場，不存在國內貿易壁壘；(4) 下級政府受到硬預算的約束；(5) 各級政府官員對聯邦政策不會陽奉陰違^③。中國大陸未能滿足瑞克提出的聯邦國家定義的部分條件 (缺乏各級政府不會相互侵佔各自的自治範圍的制度保證)，以及溫格斯特對聯邦國家的定義 (一些省級政府沒有受到硬預算的約束，聯邦權力也沒有憲法保證)^④。但是，中國大陸和俄羅斯都能夠滿足上述兩個有關聯邦國家的定義中的大多數條件 (多級政府、在特定議題領域的制度和政策上的自治權、一個統一的國內市場)，這使我們得以把中國和俄羅斯視為聯邦國家。

從理論上講，俄羅斯聯邦的所有聯邦主體，以及中國各省的權力是相同的。但在實踐中，如同在其他許多聯邦國家一樣，不同級別政府擁有不成比例的權力，進而導致「非對稱聯邦制度」體系的出現^⑤。

中國大陸有二十二個省、五個自治區和四個省級直轄市。俄羅斯的八十九個聯邦主體在地位上與中國各個省份相同，其中包括二十一個共和國、六個邊疆區、四十九個州、兩個聯邦直轄市 (莫斯科和聖彼得堡)、一個猶太族自治州和十個民族自治專區。

俄羅斯各個聯邦主體與中國各個省份之間的最重要區別是，截止1998年之前，俄羅斯的八十九個聯邦主體中有四十六個與聯邦政府簽訂了分享權力的條約。與中國中央政府在1994年的財政改革之前同其屬下的一些省份簽訂的財政協議不同，俄羅斯聯邦政府與四十六個聯邦主體簽訂的條約，具有與主權國家之間簽訂的國際條約相同的效力，這些條約允許這些聯邦主體在憲法、稅收等領域擁有廣泛的自治權。聯邦政府和聯邦主體會共同管理後者的部分內部事務。

在中國，自改革時期以來，中央與各省之間的討價還價一直在大量發生，這導致不同省份的權力出現明顯差異^⑥。此外，享有一定程度的自治權的經濟特區、自由貿易區、經濟技術開發區、沿海開放城市和沿海經濟開發區，進一步加劇了不同地區所擁有的權力上的差異^⑦。產生權力差異的另一來源是擁有特殊的政治、經濟和法律地位的香港和澳門。

理論上俄羅斯聯邦的所有聯邦主體與中國各省的權力是相同的。俄羅斯各個聯邦主體與中國各省之間的最重要區別是，截止1998年之前，俄羅斯八十九個聯邦主體中有四十六個與聯邦政府簽訂了分享權力的條約，這些條約賦予這些聯邦主體在憲法、稅收等領域廣泛的自治權。在中國，中央與各省之間的討價還價一直在大量發生，導致各省權力出現明顯差異。

二 聯邦制度的影響：經濟增長與貪污腐敗

這種非對稱聯邦制度會產生何種影響？分析家們通常強調非對稱聯邦制度的積極的、有助於經濟增長的一面。我在本文中將重點論述經常被人們忽視的聯邦制度的消極影響。

(一) 聯邦制度的積極影響

有關聯邦制度的現有研究一直專注於其積極的、有助於提升社會福利的方面。支持這一觀點的相關著作包含下述觀點：第一，與中央政府相比，地方政府更為了解當地的需求以及當地偏好何種公共財貨。因此，地方政府在貫徹中央政府制定的政策時，應該被給予足夠的靈活性，以確保它們更好地考慮到當地的偏好。以上述哈耶克 (Friedrich A. Hayek) 的觀點為基礎，提伯特 (Charles M. Tiebout) 認為地方政府之間會相互競爭以吸引居民和資本。根據這一觀點的框架，自由移動的居民和資本可能會移居 (動) 到一個新的地區，因而對他們 (它們) 當前所居住 (投資) 地區的稅收會產生影響。政治家們 (城市管理) 會自然而然地相互競爭，向居民和公司提供一系列最具吸引力的政策。奧茨 (Wallace E. Oates) 進一步闡述了這一觀點，他認為，為爭取自由流動的居民而展開競爭的地方政府會向當地居民提供最符合他們的偏好的公共財貨。布倫南 (Geoffrey Brennan) 和波卡南 (James M. Buchanan) 進一步指出，貪污腐敗的地方政府將不能吸引到資本^⑧。聯邦制度基本上被認為具有提升效率的功能。

俄羅斯和中國在稅收上都經歷了一段時期的「非對稱聯邦制度」，在財政收入緊縮時期，一些地區比其他地區獲得了更大的財政權。在90年代的大部分時期內，俄羅斯和中國的中央政府在財政上都相當虛弱。但隨着中國在1994年實施了財政改革，以及普京在2000年進行了稅收改革，中國和俄羅斯都已經初步建立了全國一致的稅收評估系統。

(二) 聯邦制度的黑暗面

聯邦制度是否有黑暗面？一系列新近出現的、令人振奮的研究成果強調了各種「聯邦反常」，它們在傳統上都被那些專注於聯邦制度對提升效率、促進經濟增長的功能的研究成果所忽視。在本文中，我將分析聯邦制度與貪污腐敗的關聯。這種關聯首先被作為推論而提出來，最近的一些統計結果顯示，聯邦制度與貪污腐敗之間確實存在關聯。然而，對這種使人迷惑的關聯的解釋性研究成果還沒有出現。本文提出聯邦制度與貪污腐敗之間可能存在的一種因果關聯：財政上、行政上和法律上的地方分權，為企業官僚利用灰色地帶和尋租行為提供了諸多機會，而聯邦政府薄弱的審計水平，又使發現這類貪污腐敗行為並對其實施相應的懲罰變得不大可能。

(三) 財政上的地方分權

俄羅斯和中國在稅收上都經歷了一段時期的「非對稱聯邦制度」，在財政收入緊縮時期，一些地區比其他地區獲得了更大的財政權。在90年代的大部分時期內，俄羅斯和中國的中央政府在財政上都相當虛弱^⑨。但是，隨着中國在1994年實施了財政改革，以及普京 (Vladimir Putin) 在2000年進行了稅收改革，中國和俄羅斯都已經初步建立了全國一致的稅收評估系統，即相同的稅收負擔體制已經在各省 (各個聯邦主體) 得以實施。

討論俄羅斯在財政上的聯邦制度的著作，主要專注於蘇聯解體後聯邦政府在財政上相對於地方政府的虛弱性。聯邦政府與地方政府之間的討價還價，導致了「非對稱聯邦制度」的出現：一些地區比其他地區獲得了更大的財政權。在90年代的大部分時間裏，聯邦政府的稅收持續下降，而地方政府拖欠聯邦政府的稅收卻不斷攀升。特瑞斯曼 (Daniel Treisman) 分析了俄羅斯聯邦政府對八十九個聯邦主體中的一些地區的財政權下放，並得出結論說，聯邦政府把財政權下放視為胡蘿蔔，以取得難以控制的地方政府的支持。鮑珀夫 (Vladimir Popov) 在分析了更多的數據之後，卻得出了與特瑞斯曼相反的結論：財政權是下放給那些忠實支持葉利欽 (Boris Yeltsin) 總統的地區，而並非他的反對者。馬丁內斯—瓦斯克斯 (Jorge Martinez-Vasquez) 認為，90年代的財政權下放，只不過是聯邦政府對一些地區的財政需要的反應。

然而，在普京就任總統之後，開始實施一項試圖恢復中央政府在財政上的權威的野心勃勃的計劃。除了開始徵收稅率為13%的個人收入所得稅，以及降低公司稅率之外，普京把增值稅的徵收權重新收歸中央政府，增值稅已經成為全國總預算中最大的稅收來源^⑩。

1999-2001年的預算數據 (見表1) 顯示出上述改革的效果。在1991-1999年，俄羅斯全國總預算都處於赤字狀態，這一般都歸因於地方政府未能向中央上繳稅收。但是，這一趨勢在2000年和2001年逆轉，全國總預算在這兩年開始出現數目可觀的盈餘^⑪。其他指標也反映出中央政府財政權的提升：稅收佔國內生產總值的百分比和佔聯邦預算的百分比顯著增長，而稅收佔地方政府預算的百分比卻處於最低點。此外，聯邦政府的稅收佔總稅收的百分比，已經達到了62%的最高點。地方政府拖欠稅收佔總稅收的百分比，已經下降至5.2%，比1996年還

在90年代的大部分時間裏，俄羅斯聯邦政府的稅收持續下降，而地方政府拖欠聯邦政府的稅收卻不斷攀升。普京就任總統後，除了開始徵收稅率為13%的個人收入所得稅，以及降低公司稅率之外，還把增值稅的徵收權重新收歸中央政府。俄羅斯從由地方政府幾乎擁有一切權力，轉變為中央政府恢復了權威。

表1 俄羅斯的稅收：1992-2001年

年份	稅收佔全國總預算的百分比	稅收佔聯邦預算的百分比	稅收佔地方政府預算的百分比	欠稅總額佔國內生產總值的百分比	聯邦預算佔欠稅總額的百分比	聯邦預算佔全國稅收總額的百分比	國內生產總值 (萬億盧布)
1992	29.8	17.9	11.9				19.0
1993	25.5	11.5	14.0	1.8	58	45	171.5
1994	26.4	11.9	14.5	2.5	62	45	610.7
1995	25.0	12.7	12.3	3.7	55	51	1,540.5
1996	22.8	11.0	11.9	6.0	55	48	2,145.7
1997	23.0	10.0	13.0	7.2	57	43	2,521.9
1998	20.7	9.3	11.5	9.6	62	45	2,684.5
1999	21.1	10.7	10.4	7.8	66	51	4,766.8
2000	23.4	13.2	10.2	6.3	62	57	7,302.2
2001	25.9	17.6	9.8	5.2	86	62	9,040.8

資料來源：1992-98年的數據來自於Daniel Treisman, *Fiscal Pathologies and Federal Politics: Understanding Tax Arrears in Russia's Regions* (UCLA, Unpublished Manuscript, 2000)。1999-2001年的數據來自於Goskomstat Rossii, *Rossiiskiy Statisticheskii Yezhegodnik 2002*, 279, 531-35。

要低。總體而言，如果依據俄羅斯的官方預算數據，我們會得出一個強大的中央政府能夠向地方政府發號施令的結論。

因此，在90年代之後，俄羅斯從由地方政府幾乎擁有一切權力，轉變為中央政府恢復了權威。在整個90年代，地方政府對中央的蔑視相當普遍，如韃靼斯坦和巴什科爾斯坦從沒有向中央政府上繳過任何稅收(此後也就沒有獲得中央政府的任何轉移支付)^②。在90年代之後，欠稅難題得到緩解，但總體而言，各聯邦主體仍然借助各種各樣的手段來減少上繳給中央政府的稅收(因而增加了它們的獨立性)：它們可以鼓勵消極徵稅，或者謊報它們的財政需求。

中國在改革的第一個十年，中央政府與各省分享稅收。這些自由放任的財政政策帶來了地方經濟的顯著增長，也產生了一些負面影響。各個省份之間的財政不平衡由於中央財政緊縮而進一步加劇。中央政府的稅收減少，其轉移支付能力因而受到限制。1994年的財政改革，使得目前中央政府在徵稅能力方面超過了各省。

中國也發生了與俄羅斯類似的變化。在改革的第一個十年，中央政府與各省分享稅收。從1988年直到1994年，中央政府與一些省份簽訂了財政協議，這些協議使中國的稅收系統中增加了(地方省份向中央政府)許多討價還價的條件。許多人強調指出，這些自由放任的財政政策帶來了地方經濟的顯著增長，也產生了一些顯著的負面影響。各個省份之間的財政不平衡由於中央財政緊縮而進一步加劇。中央政府的稅收減少，其轉移支付能力因而受到限制。這促成了1994年的財政改革，這次改革統一了不同省份分享稅收的標準，並且取消了中央政府與一些省份在1994年之前簽訂的財政協議。此外，在1994年之後，中國成立了兩個相互分離的稅收管理部門：國家稅務總局(負責徵收中央稅收以及中央與地方共同徵收的稅項)和地方稅務局(負責徵收地方稅款)^③。這些改革的結果，使得目前中央預算收入超過了各省的預算收入。中央政府在徵稅能力方面超過了各省。

中國最近的這輪財政改革產生了哪些特別的影響？表2的數字可為中央與地方政府在全國總稅收和總支出中所佔百分比的情況，提供一些非常有益的數據。從該表中可以看出，在1994年的稅收改革之後，中央政府的預算收入佔全國預算總收入的百分比已經上升，但中央預算支出佔全國預算總支出的百分比卻一直在下降。這意味着地方政府不得不借助從不合理的特別稅收、罰款和其他渠道獲取額外的預算資金，來彌補它們的預算赤字。額外的預算資金不但難以徵收，而且通常都是非法的，也不受中央監管，這些都限制了法治的進展，並為貪污腐敗的蔓延提供了肥沃的土壤。

表2 中國中央和地方的收入與支出(單位：億元人民幣)

年份	中央預算收入佔 全國預算總收入 的百分比	地方預算收入佔 全國預算總收入 的百分比	中央預算支出佔 全國預算總支出 的百分比	地方預算支出佔 全國預算總支出 的百分比	額外預算收入佔 全國預算總收入 的百分比
1978	175.77 (15.5%)	956.49 (84.5%)	532.12 (47.4%)	589.97 (52.6%)	347.11 (30.6%)
1993	957.51 (22.0%)	3391.44 (78%)	1312.06 (28.3%)	3330.24 (71.7%)	1432.54 (32.9%)
2000	6989.17 (52.2%)	6406.06 (47.8%)	5519.85 (34.7)	10366 (65.3%)	3826.43 (28.6%)
2002	10388.64 (55.0%)	8515.00 (45.0%)	6771.7 (30.7%)	15281.45 (69.3%)	不詳

資料來源：《中國統計年鑑 2003》，頁287-88。

俄羅斯和中國的財政改革都產生了重大的政治影響。兩國都面臨着相似的難題：雖然稅收在很大程度上都集中於中央政府，但支出卻分散於地方政府。中國和俄羅斯的中央政府都能夠對各省／各聯邦主體施加控制，因為兩國都存在轉移支付。然而，中央政府對於省級以下／聯邦主體以下的政府貫徹中央的法律和制度的情況缺乏了解。財政上的地方分權迫使地方政府尋找各種方法來彌補其預算赤字。由於在實施某些政策時，財政需求是與政治目的相伴而生的，上述事實所帶來的結論顯而易見：地方政府對於來自於中央／省的轉移支付的依賴愈少，它們就愈是不可能貫徹實施中央的法律，除非這些法律正好符合當地的利益。

(四) 行政上的地方分權

中國和俄羅斯的中央政府要求地方政府上行下效的能力都比較強。然而，中國的改革時代，以及俄羅斯在後蘇聯時代第一個十年內的經歷，都見證了中央對地方官員的控制能力下降。其原因是傳統的官僚政治控制方式(如人員編制體系)已經不如以往那樣富有效力。

在中國，中央借助兩個方法來確保其政策得以在地方上貫徹實施：一份人數愈來愈少的高層領導名單(職務名稱表)，以及涉及範圍更廣的人員編制體系。中央政府負責決定中央一級官員的編制，而省屬部門的編制則由各省自行決定，各省只需要向中央一級負責人員編制的部門——國家發展與改革委員會、中央機構編制委員會和國務院報批。因此，各省在信息佔有上比中央政府更有優勢：它們知道自身的需求，但由於缺乏來自中央的有效控制，它們經常會誇大這一需求。最終，省屬部門的人員編制是由各省，而不是由中央政府來決定。

現行的人員編制體系在中央確保其政策在地方上的實施時缺乏效力的另一原因是，各級政府機構經常保持超過它們應有編制的僱員(即超編)，這就限制了人員編制體系作為控制各級政府機構的有效工具。在1998年提出的要求一些政府機構裁減超編人員的計劃，迄今仍未能實施。

在俄羅斯，在蘇聯時期業已存在的幹部遴選制度，在俄羅斯民主化之後大部分被民選官員所替代。在葉利欽和普京執政時期，都存在過由總統指定中央和地方高級官員(如駐各聯邦主體的總統全權特使)的情況，但這些被指定的官員的重要性已遠不如蘇聯時期。然而，俄羅斯的人員編制體系要比中國的更普遍深入，原因是俄羅斯的國家僱員體系延伸到聯邦政府之下。這意味着與中國相比，俄羅斯聯邦政府擁有對地方上的聯邦僱員的直接指定權，因而更能夠確保其政策得以在地方上貫徹實施。

但是，由於聯邦政府直接控制的派駐各聯邦主體的行政機構歸屬於不同部門，俄羅斯中央政府確保其政策在全國範圍內順利實施的能力頗為有限。魯圖(Katja Ruutu)和約翰松(Marten Johansson)廣泛研究了俄羅斯中央與地方的權力

中國的改革時代，以及俄羅斯在後蘇聯時代第一個十年內的經歷，都見證了中央對地方官員的控制能力的下降。在中國，各省在信息佔有上比中央政府更有優勢，由於缺乏來自中央的有效控制，它們經常會誇大需求。在俄羅斯，人員編制體系要比中國的更普遍深入，原因是俄羅斯的國家僱員體系延伸到聯邦政府之下。

分配，並得出結論說，負責內務、國家安全、海關、邊防軍、金融資產、森林資源和國家資產的官僚機構「完全或部分地服從聯邦政府的管轄，並且從聯邦預算中獲取絕大部分預算支出」；然而，在整個俄羅斯，其他官僚機構一般都不願服從聯邦政府管轄。

另一個難題是下級官僚機構被雙重領導，這些官僚機構在理論上既要對它們的直屬上級負責（條關係），又要對它們所在的同一級地方政府負責（塊關係）。雙重領導是中央向各省（各聯邦主體）發號施令時面臨的一個主要障礙^⑭。

（五）法律上的衝突

聯邦制度帶來的最後一個難題是一個統一的法律體系的缺位。法律上的衝突源於中央與地方的分權，以及各個行政機構都擁有制定和實施規章的權力。由於缺乏監督和管理地方政府的立法行為的機構，地方政府隨意立法已變得相當普遍，這導致人們不知道在特定情況下應該使用何種法律（國家的或是地方的，中央機構的或是地方機構的？）。企業官僚可以利用法律上的混亂，逃避（不執行）或執行某些法律以獲取賄賂（例如，得到好處後才提供那些本來應該免費的服務）。

人們對於中國與俄羅斯地方政府隨意立法這一難題的嚴重程度，已經給予足夠多的關注，卻沒有對其具體情況進行研究^⑮。例如，對於俄羅斯，學者經常引用的一個數據，是司法部長在1996年指出俄羅斯44,000項地方法規中有近一半違憲。與之相類似，中國有7,000項部委法規和18,000項地方法規不符合憲法。然而，我們目前對於這些地方法規在俄羅斯和中國的分布狀況，卻知之甚少。

在明確的法律等級體系缺位的背景下，法律上的衝突的危險性尤其嚴重，正如中國的現狀那樣。在不同的法律發生衝突時，地方官員會選擇執行國家的法律，還是地方法規？人們的一般共識與專業研究結果都表明，這些官員會選擇執行地方法規，即使這些地方法規與聯邦法律相衝突。然而，這不利於建立一個統一的法律體系。

（六）俄羅斯與中國試圖解決地方分權問題的努力

中國與俄羅斯都試圖進行重新確立中央對地方的權威的改革。俄羅斯在這方面的改革比中國更徹底，但是，這些改革最終能否取得成功，目前還難以確定。

普京試圖進行以建立「垂直權力」為目的的廣泛改革，即希望確立中央對各聯邦主體的權威。首先，他通過設立聯邦區削弱地方領導人的權力。七個聯邦區的建立使普京得以把他挑選的總統全權大使安插到各地，這些全權大使負責重新確立中央對地方權力部門的控制。

聯邦制度帶來的一個難題是一個統一的法律體系的缺位。由於缺乏監督和管理地方政府的立法行為的機構，地方政府隨意立法已變得相當普遍，使得企業官僚可以利用法律上的混亂牟利。例如俄羅斯司法部長在1996年指出俄羅斯44,000項地方法規中有近一半違憲。與之相類似，中國有7,000項部委法規和18,000項地方法規不符合憲法。

其次，普京發動了一場使地方法規從屬於中央法律的廣泛改革。俄羅斯中央對各聯邦主體的憲法是否符合聯邦憲法進行了一次評估，並作出三十九個聯邦主體的憲法與聯邦憲法存在衝突的結論^⑩。聯邦政府還重新審定它與各聯邦主體簽訂的條約，使各聯邦主體同意廢止四十六項權力分享條約中的二十六項^⑪。司法部還發起了一場要求地方法規服從於憲法的大規模行動。例如，從2003年1月到6月，多達20,850項地方法規被重新評估，其中有1,917項(9.6%)被認定抵觸



聯邦憲法^⑫。雖然與聯邦法律相吻合的成文法律並不一定被執行，但上述努力仍是保證一個統一的法律體系和法治在俄羅斯聯邦得以建立的重要步驟。

普京改革的第三個領域是對地方領導人的控制機制。普京通過修改法例，獲得解除那些制定與憲法相抵觸的地方法規的地方領導人的權力，雖然他迄今沒有動用過這種權力。此外，普京修改了有關聯邦委員會代表的規定。在葉利欽時期，各聯邦主體在聯邦委員會的代表是它們的行政首腦和議長。普京規定各聯邦主體的兩名代表分別由它們的行政首腦和議長提名，這在理論上限制了各聯邦主體的行政首腦把聯邦委員會作為維持地方挑戰中央的工具的能力^⑬。另外一項改革是建立了國務委員會(*gossoviet*)，這是一個由各聯邦主體的行政首腦組成、每季度召開一次會議的諮詢機構。國務委員會雖然被視為對各聯邦主體的行政首腦失去在聯邦委員會的席位的一種安慰，但它仍為地方領導人與中央的溝通提供了一個常設渠道^⑭。

俄羅斯與中國都試圖廣泛改革各自的官僚機構。普京的長遠計劃是使俄羅斯建立韋伯(Max Weber)式的理性的、法治的官僚體系。他的改革目標是使政府機構的運轉變得更富效率和透明度。為了增進工作效率，聯邦政府的各個部委已經實施重組並取消了不必要的職能。為減少貪污腐敗的可能性，普京計劃大幅度增加高級官員的工資^⑮。由於這些改革都是最近才實施的，難以評估它們的成效。然而，由於制定了一項對龐大的官僚機構進行系統化改革的野心勃勃的計劃，普京至少應該受到讚揚^⑯。

普京(圖)試圖進行以建立「垂直權力」為目的的廣泛改革，希望確立中央對各聯邦主體的權威。首先，他通過設立聯邦區削弱地方領導人的權力。其次，發動一場使地方法規從屬於中央法律的廣泛改革。第三方面的努力是對地方領導人的控制機制，限制各聯邦主體的行政首腦把聯邦委員會作為維持地方挑戰中央的工具的能力。

中國在1998年重組中央各部委之後，雖然一直沒有對其官僚機構再進行大規模改革，但近年來也採取了一些值得關注的改革措施。近期有迹象表明，中國正試圖把一些官僚機構（從省級直到在地方上的最低一級）的預算和人員編制的管轄權收歸中央。例如，國家工商管理局將由中央實施從省級直到鄉一級的垂直管理。這種管理方式如果實施成功，對中國政府機構的運轉方式將產生重要影響。中央對各官僚機構的垂直管轄在長期內能夠確保在中國的遼闊地域內統一執法，進而為有中國特色的法治的最終實現提供更為堅實的基礎。

如何評價俄羅斯和中國的社會平等程度？在當今世界，收入分配最不平等的國家是塞拉利昂（1989年該國的基尼係數為62.9），而收入分配最平等的是白俄羅斯（1998年該國的基尼係數為21.7）。在全球112個國家中，俄羅斯與中國收入分配的平等程度分別排在第64位和第65位，在烏干達、印度、坦桑尼亞和莫桑比克之後。

三 聯邦制度是社會不平等日益增加的動因

聯邦制度是否會增加社會不平等？對於這一問題的傳統觀點是認為聯邦制度會帶來更大程度的社會平等，因為聯邦制度使聯邦國家的地方政府在地位上相對平等，與中央集權國家的地方政府相比，它們的需求也更可能得到滿足。但是，本文引用的實例卻使我們對上述觀點產生疑問。

聯邦國家的兩個特徵阻礙了資源在該國所有公民之中平等分配。首先，聯邦國家的不同地方政府擁有不同的天賦條件，因此，一些地區會比較富裕，而其他地區會比較貧困，這會影響不同地區的收入分布狀態的相對平衡。第二，聯邦國家的大多數地方政府的權力是非對稱的，即某些地方政府會被賦予更多的權力。非對稱聯邦制度會使富裕地區能夠反對中央試圖向比較貧困的地區重新分配資源。總體而言，聯邦國家在消除富裕地區與貧困地區之間的差距方面，會面臨更大阻力。

一些對聯邦制度進行比較的著作，已經開始系統地研究聯邦國家與單一制國家之間的不同程度的不平等，以及聯邦國家內部不同地區之間的不平等狀況。即使在通常被視為令聯邦制度的積極方面得以充分發揮的典範——美國，她在社會平等程度上不但不如單一制國家，而且其各州之間在社會平等程度上也及不上其他聯邦國家²⁸。如果我們按照同一標準來比較不同類型的國家在實現公平分配方面的相對能力，聯邦國家的表現是無法令人滿意的。

如何評價俄羅斯和中國的社會平等程度？衡量收入分配的相對平等程度的方法之一是基尼係數，其變化範圍是0-100。基尼係數為0就意味着一國的收入分配是完全平等的。在當今世界，收入分配最不平等的國家是塞拉利昂（1989年該國的基尼係數為62.9），而收入分配最平等的國家是白俄羅斯（1998年該國的基尼係數為21.7）。在全球112個國家中，俄羅斯與中國收入分配的平等程度分別排在第64位和第65位，在烏干達、印度、坦桑尼亞和莫桑比克之後²⁹。需要強調的是，俄羅斯和中國收入分配的不平等程度，在聯邦化之前沒有目前這樣大。正如表3所顯示的那樣，在1980年地方分權剛剛開始時，中國的基尼係數為32。在2001年左右，當中國成為實際上的聯邦國家時，她的基尼係數上升到45。俄羅

表3 俄羅斯、中國、匈牙利和台灣的基尼係數

國別	年份	基尼係數	年份	基尼係數
俄羅斯	1988	23.8	2000	46
中國	1980	32	2001	45
匈牙利	1989	23	1999	24
台灣	1989	30.3	1997	31.9

資料來源：Deiningor-Squire Dataset, *World Development Indicators 2003*。

斯也發生了與中國類似的進程，在1988年（聯邦化之前）的基尼係數為23.8，而在2000年就達到46。與之形成對比的是，在單一制國家或地區，如匈牙利和台灣，她們儘管經歷了大幅度的經濟和政治變革，但其基尼係數一直沒有太大變化。

俄羅斯與中國除了在收入分配上比單一制國家不平等得多之外，各聯邦主體（各省）之間的收入分配差距也很大。例如，在2001年，一個莫斯科市民的年均收入為12,136盧布，這一收入比烏斯季奧爾登科基布里亞特自治專區的居民年均收入（804盧布）高15.1倍^⑤。與之相類似的是，在2002年，上海的人均國民生產總值為40,646元，比貴州省的人均國民生產總值（3,153元）高12.9倍^⑥。除了實際收入差距之外，中國的城鄉收入差距也很大，這一差距自改革時期以來一直在擴大。在1978年，城市人均收入比農村人均收入高2.6倍，而到了2002年左右，已經上升為3.1倍^⑦。

在中國，日益加劇的省際和城鄉收入差距，對中國共產黨構成了挑戰，因為中國共產黨一直把其合法性建立在社會平等的承諾之上。最近，中國領導人自改革開始以來首次公開承認，中國的貧困人口有所增加^⑧。俄羅斯也面臨尋找緩解地區差距的出路的難題。中央政府為實現地區發展平等而劃撥的轉移支付，能否成功解決地區發展不平衡的難題，目前還無從知曉^⑨。

四 積極影響：政治試點的希望

正如上文所顯示的那樣，地方分權會對轉型經濟體（國家）的法治的形成產生消極影響。但是，聯邦制度有其積極的方面嗎？聯邦制度經常受人推崇的一種影響力是它允許推行政治試點。這一由布里斯（James Bryce）和布蘭迪斯（Justice Louis Brandeis）最先提出的觀點認為，聯邦制度允許新型法律和制度的試點。其實質是由各州（省、聯邦主體）充當「實驗室」，讓一些不成熟的政策可以先在這些「實驗室」進行試驗，以便糾正其錯誤，隨後再把這些政策向全國推廣。這一觀點認為，與聯邦國家相比，單一制國家不願意進行上述政策試點^⑩。

俄羅斯與中國的實際情況是否與布里斯等人的觀點相符？在整個90年代，俄羅斯確實為一些政策在地方上的試點提供了適宜的土壤。然而，俄羅斯進行

聯邦制度經常受人推崇的一種影響力是它允許推行政治試點，讓一些不成熟的政策可以先在這些「實驗室」試驗，以便隨後向全國推廣。在整個90年代，俄羅斯確實為一些政策在地方上的試點提供了適宜的土壤。但俄羅斯進行的試點所帶來的結果，一般都與理論所作出的預測相反。地方領導人公然反抗中央，並且在所在的地區建立了類似於蘇丹政權的牢固統治。

的試點所帶來的結果，一般都與布里斯等人的理論所作出的預測相反。地方領導人如濱海邊疆區行政長官納茲德拉堅科 (Yevgeni Nazdratenko)，以及韃靼斯坦共和國總統沙米耶夫 (Mintimer Shaimiev) 公然反抗中央，並且在他們所在的地區建立了類似於蘇丹政權的牢固統治。正如上文已經提及的那樣，截至1998年，已有四十六個聯邦地區與俄羅斯聯邦政府簽訂了條約，這導致一個各聯邦主體之間的權力分配極度不平衡的體系的出現。這種非對稱聯邦制度使許多地方政府得以進行不適宜的政策試點。從這個意義上講，普京着手廢止違反憲法的條約和地方法規的行動，應該受到讚揚，因為這為提高俄羅斯的透明度和增加其可預測性提供了更多的保證。

在中國，雖然地方上的試點產生了一些消極影響，如「領地」經濟體的崛起和地區之間的貿易壁壘（它們也同樣出現在俄羅斯），但這些消極影響的規模卻遠小於俄羅斯。我們肯定不會找到中國的各省採取蔑視中央的積極行動的實例。在中國，地方上的試點實際上與民主化的擴展直接相關。試以選舉為例，在起初時，中國只在少量的鄉村進行選舉試點；直到1987年的《村民委員會組織法》頒布後，才將選舉擴展到所有鄉村。在一些地區，如福建省進行的地方試點，是促使競選的實施辦法以及相關的國家法規最終發生更改的重要動因之一^⑩。許多中國問題專家認為不但應該在鄉村一級舉行地方選舉，而且應該推廣到城市居民所在的社區，這是聯邦制度試點在推進民主方面產生積極影響的一個實例。

在中國，地方上的試點實際上與民主化的擴展直接相關。以選舉為例，在起初時，中國只在少量的鄉村進行選舉試點，後來才擴展到中國的所有鄉村。許多中國問題專家認為地方選舉應該推廣到城市居民所在的社區。「一國兩制」從原則上為香港與澳門做出了聯邦性質的安排，她們獨特的政治制度被允許保持五十年不變。

當我們思考香港與澳門的未來時，就出現了一個棘手的問題。「一國兩制」從原則上為香港與澳門做出了聯邦性質的安排，她們獨特的政治制度被允許保持五十年不變。然而，近期的一些發展變化為香港的未來帶來了不確定因素。在香港回歸中國之後，香港對《基本法》以及中國大陸法律的司法解釋權，受到一系列重要的司法裁決的限制。首先，在1999年1月，香港特區終審法院對吳嘉玲案（即1999年1月29日的吳嘉玲等訴入境事務處處長案——譯者註）做出的一份判決宣稱，香港特區法院擁有審查中國大陸的全國人民代表大會的立法的權力（即「憲法性管轄權」制度——譯者註），並且在這些法律與《基本法》相抵觸時宣布它們無效。引發爭議的是《基本法》第22條第4款是否符合憲法。該款對中國大陸居民移居香港做出限制。在1999年5月，董建華決定要求全國人大常委會解釋《基本法》第22條第4款的合憲性，這就為北京可以否決香港法院對《基本法》的解釋開創了重要的先例^⑪。在2004年，北京作出香港2007年的行政長官選舉和2008年的立法會選舉將不會採取全民直接投票的方式的決定，為香港的政治前途帶來了更多的不確定性^⑫。我們無法預測中國大陸與香港和澳門之間的聯邦性質的安排，在未來數十年裏會如何變化。但是，親北京的香港政治家決定參加在2004年9月舉行的立法會（香港立法會一共有六十個席位，其中三十個是由分區直選產生）選舉的事實，可以被解讀為香港在未來會進行直接選舉和全民投票的一個積極的預兆^⑬。

在俄羅斯，車臣懸而未決的地位，與中國國內通過討價還價達成聯邦制度性質的協議時面臨的困難相類似。車臣一直在遭受莫斯科的殘酷統治，不被允許獲得更多的自治權。對於俄羅斯聯邦政府而言，保持車臣作為俄羅斯聯邦的一部分，具有很重要的象徵意義，這使聯邦政府不可能給予車臣一些特殊地位。俄羅斯最近的另一個實例，也使我們對聯邦制度能夠成為地方上的政治試點的動因的觀點產生懷疑：自2001年以來，不具有全國性（在全國各地都擁有黨員）的地方政黨不能參與聯邦選舉。這一規定不但在很大程度上限制了基層政黨成長為具有全國影響力的政黨，而且對俄羅斯的民主現狀構成挑戰。這一規定可能會導致獨裁專制在俄羅斯的進一步成長。

五 對研究聯邦制度的啟示

本文分析了一種被我稱為「聯邦制度的黑暗面」的現象，即聯邦制度在一些國家（如中國與俄羅斯）催生不同類型的弊端的潛力。如果聯邦制度的黑暗面確實存在，這一推論能夠被應用於更廣泛的領域。我在自己的博士論文中，借助實例集中論述了知識產權法在中國、俄羅斯、台灣和捷克共和國的實施情況^①。另外一個值得進一步研究的對象是與地方分權與貪污腐敗之間存在關聯的推論，最近有統計數據顯示，聯邦制度和貪污腐敗之間確實存在成正比的關聯。對於這一令人迷惑的統計結果的解釋，迄今還沒有相關的論文發表出來。聯邦制度的黑暗面可以被視為聯邦制度與貪污腐敗之間的一種可能的因果關聯：法律的模糊性為企業官僚利用灰色地帶和尋租行為提供了機會，而聯邦國家薄弱的審計水平，又使發現這類貪污腐敗行為變得不大可能。有待於進一步研究的重要問題是，是否存在能夠使聯邦制度的積極面勝過其黑暗面的某些條件，這會導致透明度、可預見性以及與這兩者相伴而生的法治在聯邦國家的最終形成。

辛本健 譯

聯邦制度的黑暗面可以被視為聯邦制度與貪污腐敗之間的一種可能的因果關聯：法律的模糊性為企業官僚利用灰色地帶和尋租行為提供機會，而聯邦國家薄弱的審計水平，又使發現這類貪污腐敗行為變得不大可能。有待於進一步研究的重要問題是，是否存在能夠使聯邦制度的積極面勝過其黑暗面的某些條件。

註釋

① 依照把聯邦憲法作為判定聯邦國家的嚴格標準，美國就會被排除在聯邦國家的行列之外，因為美國憲法並沒有明確規定美國是一個聯邦國家。

② William H. Riker, *Federalism: Origin, Operation, Significance* (Boston: Little, Brown, 1964), 11.

③ 論述溫格斯特的「維護市場的聯邦制度」的文章很多，例如Barry R. Weingast, Yingyi Qian and Gabrielle Montinola, "Federalism, Chinese Style: The Political Basis for Economic Success in China", *World Politics* 48, no. 1 (October 1995): 50-81。

④ 有人可能會認為，下級政府不會真正受到硬預算約束，因為它們知道中央政府會替其填補赤字。但在俄羅斯和中國，與以往的純粹社會主義時期相比，省級政府／地方政府目前都受到相對的硬預算約束。

⑤ 有關俄羅斯的這方面論述，見Gail W. Lapidus, "Asymmetrical Federalism and State Breakdown in Russia", *Post-Soviet Affairs* 15, no. 1 (January-March 1999): 74-82，以及Mikhail Filippov and Olga Shvetsova, "Asymmetrical Bilateral Bargaining in the New Russian Federation: A Path Dependence Explanation", *Communist and Post-Communist Studies* 32, no. 1 (March 1999): 61-76。

⑥ Susan Shirk, *The Political Logic of Economic Reform in China* (Berkeley: University of California Press, 1993)。

⑦ 見Organization for Economic Co-operation and Development, *China in the World Economy: The Domestic Policy Challenges* (Paris: Organization for Economic Co-operation and Development, 2002), 687。應該注意的是，俄羅斯也存在自由經濟區和國內「保稅區」，這進一步加劇了業已存在的非對稱的聯邦制度，見Darrell Slider, "Do Russia's Regions Really Want Outside Investment? Special Economic Zones and 'Off-Shores' in Post-Soviet Russia", in *Dilemmas of Transition in Post-Soviet Countries*, ed. Joel C. Moses (Chicago: Burnham Publishers, 2003), 150-62。

⑧ 布倫南和波卡南的觀點不夠完善，我們可以想像在許多情況下貪污腐敗可能會吸引到資本，因為當法律不被執行，或者制度標準被打折扣時，經商的成本就會降低。

⑨ 論述中國中央政府在財政上的虛弱的著作非常多，例如胡鞍鋼和王紹光對中央政府日漸變弱的財政能力的論述(Wang Shaoguang and Hu Angang, *The Chinese Economy in Crisis: State Capacity and Tax Reform* [Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2001])；有關中國事實上的聯邦制度，見註⑩。

⑩ 在2001年，增值稅佔俄羅斯聯邦稅收的27.2%，見*Rossiiskiy Statisticheskii Yezhegodnik 2002*, 531(《俄羅斯統計年鑑 2002》)。在1992年，增值稅由中央政府(80%)和地方政府(20%)共同徵收。在90年代，有些地區獲得了全部增值稅的50%，而在2000年之後，增值稅徵收權完全歸屬於中央政府。

⑪ 在2000年，全國總預算實現了138萬億盧布的盈餘；2001年的盈餘為264萬億盧布，這一盈餘相當於全國總預算的9.8%，見註⑩，頁531-32。

⑫ 有關俄羅斯地方政府截至1998年在稅收、支出和額外預算資金方面的詳細情況，可以參閱Alexei Lavrov and Alexei Makushkin, *The Fiscal Structure of the Russian Federation: Financial Flows Between the Center and the Regions* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2001)。

⑬ 在俄羅斯，國家稅務局是負責徵收中央稅、(中央與地方)共享稅和地方稅的唯一機構。隨着稅收的地方化，各地都增大了優先徵收地方稅、非共享稅的熱情，儘管國家稅務局的職員都是國家公務員。

⑭ 有關中國的這方面討論，見Kenneth Lieberthal and Michel Okserberg, *Policy Making in China: Leaders, Structures, and Processes* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988)。學者們有時也把雙重領導稱為部門／政府分割。

⑮ 這方面有關中國的情況，見Peter H. Corne, *Foreign Investment in China: The Administrative Legal System* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1997)。有關俄羅斯的情況，見Jeffrey Kahn, *Federalism, Democracy, and the Rule of Law in Russia* (Oxford: Oxford University Press, 2002)。

⑯ Ministry of Justice, n.d., "Spravka o sostoiianii konstitutsii (ustavov) sub"ektov Rossiiskoi Federatii" (〈對憲法(基本法)在俄羅斯聯邦各聯邦主體中的地位的宣言〉)，該文可以在www.minjust.ru/download/sp_konst.rtf上查閱到(最後一次的訪問日期是2004年7月25日)。

- ⑰ RFE/RL Newline, 27 March 2002.
- ⑱ Ministry of Justice, "Svedeniia v tselom po Rossii na iun' 2003" (〈俄羅斯2003年6月全國統計數據〉)，該文可以在www.minjust.ru/download/sv_russia_06.rtf上查閱到(最後一次的訪問日期是2004年7月25日)。
- ⑲ 這些措施並未能如預期般奏效。這方面的詳細討論，見Michael McFaul, Nikolai Petrov and Andrei Raybov, *Between Dictatorship and Democracy: Russian Post-Communist Political Reform* (Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2004)。
- ⑳ Darrell Slider, "Putin's Vertical Challenge: Center-Periphery Relations", in *Russia's Policy Challenges: Security, Stability, and Development*, ed. Stephen K. Wegren (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 2003), 137-38.
- ㉑ 然而，低級官員的工資幾乎沒有改變。由於這些官員負責日常執法，這些改革能否有效地減少他們參與貪污腐敗行為的動機，目前還令人懷疑。引自阿爾巴特(Zhenia Albats)2004年6月9日在哈佛大學的演講。
- ㉒ 有關早期的改革計劃，見Robert J. Brym and Vladimir Gimpelson, "The Size, Composition, and Dynamics of the Russian State Bureaucracy in the 1990's", *Slavic Review* 63, no. 1 (Spring 2004): 90-112。
- ㉓ Juan Linz and Alfred Stepan, "Inequality Inducing and Inequality Reducing Federalism: With Special Reference to the 'Classic Outlier' — the USA" (paper presented at the XVIII World Congress of the International Political Science Association, Quebec City, Canada, 1-5 August 2000).
- ㉔ www.nationmaster.com
- ㉕ 同註⑩，頁173-74。
- ㉖⑳ 中國國家統計局編：《中國統計年鑑2003》(北京：中國統計出版社，2003)，頁65：344。
- ㉗ "China Admits First Rise in Poverty since 1978", *The Guardian*, 20 July 2004.
- ㉘ 有關中國這方面的更多信息，見Wang Shaoguang and Hu Angang, *The Political Economy of Uneven Development: the Case of China* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1999)。
- ㉙ 這方面的最新著作，見Wallace E. Oates, "An Essay on Fiscal Federalism", *Journal of Economic Literature* 37, no. 3 (September 1999): 1132-33。
- ㉚ Suzanne Ogden, *Inklings of Democracy in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2002), chap. 6.
- ㉛ 這方面的詳細信息見Albert H. Y. Chen, "Hong Kong's Legal System: 1997-2000", in *Implementation of Law in the People's Republic of China*, ed. Jianfu Chen, Yuwen Li, and Jan Michiel Otto (Boston: Kluwer Law International, 2002), 213-45。
- ㉜ "Hong Kong's Defiance", *Time Magazine* 163, no. 23 (14 June 2004).
- ㉝ "Beijing Camp to Contest Legco Polls", *Straits Times*, 20 July 2004.
- ㉞ Martin Dimitrov, "Administrative Decentralization, Legal Fragmentation, and the Rule of Law in Transitional Economies: The Enforcement of Intellectual Property Rights Laws in China, Russia, Taiwan, and the Czech Republic" (Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, Stanford University, 2004).

季米特洛夫 (Martin Dimitrov) 美國達特茅斯學院 (Dartmouth College) 助理教授，哈佛法學院東亞法律研究項目研究員，哈佛大學費正清東亞研究中心研究員、戴維斯俄羅斯和歐亞研究中心研究員。

鄉村建設運動中的《農民》報

• 曹立新

30年代形成了全國規模的鄉村建設運動，各類相關傳媒也如雨後春筍，如《農村改進》、《鄉談》，也有政府部門主辦的「行業」刊物，如國民黨中央黨部編的《農民運動》、農業部編的《農聲》等。其中創辦較早、影響較大、並且唯一專以農民為對象的，是中華平民教育促進總會主辦的《農民》報。它的第一任主編是被譽為「中國副刊之父」的孫伏園。

「五四」運動後，中國加速了傳統社會結構的解體及其向現代社會的轉變，中華民族的自覺與自救運動也進入到一個新的階段。知識份子經過上層改革和革命之後，逐漸認識到底層農村對於中國命運的根本意義。鄉村教育、農村救濟、農業改良等成為備受關注的議題，「下鄉去」三個字一時竟成為最時髦的口號，風氣所致，終於蔚成30年代全國規模的鄉村建設運動^①。對於知識界的這股潮流，國民黨政府也推波助瀾，1930年國民黨三中全會通過「鄉村教育案」。據統計，截至1935年2月，鄉村工作機關至少有一千多個，與這種團體有關係的各類農學會，更達到一萬多個^②。

在此期間，與鄉村建設運動相關的各類傳媒也如雨後春筍，成為中國現代新聞出版史的一支重要力量。這些傳媒當中，既有各鄉村建設團體主辦的「機關」刊物，比如中華職業教育社附設漕河涇農學園編的《農村改進》、北平師範大學鄉村教育實驗區編的《鄉談》、山東鄉村建設研究院編的《鄉村建設》等；也有政府相關部門主辦的「行業」刊物，比如國民黨中央黨部編的《農民運動》、農業部編的《農聲》、青島市政府編的《鄉村建設》等；更有許多有影響的專業傳媒單位推出的「鄉建」或「農村」之類的「特刊」或「專刊」，比如《大公報》的《鄉村建設》、《益世報》的《農村周刊》等。其中，創辦較早、影響較大、並且唯一專以農民為目標讀者群的，是中華平民教育促進總會主辦的《農民》報。

這些以「農」或者「鄉」字命名的報刊的發展與成敗，與鄉村建設運動的興衰息息相關。迄今為止，學者已從多種角度解讀鄉村建設運動，然而，對於與之相關的大眾傳媒，仍然缺乏足夠的考察。傳播學的奠基人施拉姆 (Wilbur Schramm) 教授認為，在社會變革時代，大眾傳播媒介不僅是這一變革的代言人，而且是這一變革的促成者：大眾傳媒能促進社會向新的風俗行為、有時是向新的社會關係的過渡。在他看來，「媒介是一股解放的力量，因為它們能打破距離和孤立的藩籬，把人們從傳統社會傳送到『偉大社會』中。」^③同樣，在那場

推動中國鄉村現代化的鄉村建設運動中，大眾傳媒不僅起到了一種「媒介」的作用：既是信息溝通和交流的媒介，也是方法與觀念探索與對話的媒介；而且，這些傳媒通過編製、傳播各種鄉村建設的信息流，悄然播撒了鄉村社會變革的種子，由此為當時的鄉村建設運動孕育出一種全國性「氣候」④——正是這種氣候，反過來推動了鄉村建設運動的發展。

一 文字下鄉

1923年8月，中華平民教育促進總會在北京成立。晏陽初當選為總幹事，主持實際工作。晏陽初從事平民教育，始於第一次世界大戰中在法國進行華工教育。辦《華工周報》的經歷，使他深刻認識到大眾傳媒對於平民教育的作用。因此，中華平民教育促進總會成立後，晏陽初在積極推廣識字教育並計劃將平民教育推向鄉村的同時，決定創辦《農民》報，目的是鞏固平民識字教育的成果，提升平民教育的水平。

《農民》報創刊號解釋該刊的目的：「《農民》是一個知識和文字的介紹人。」⑤《農民》報出版時，著名的定縣實驗尚未開始，但晏陽初在湖南長沙、浙江嘉興、山東青島、直隸保定等地已經進行了卓有成效的識字教育，許多鄉村平民學校也已成功開辦起來，不少平民學生已經讀完了《千字課》，能看報了，這些平民學生形成了《農民》報最初的目標讀者⑥。晏陽初等人感覺到，一個農民讀完了一部《千字課》和一部分平民讀物以後，實在需要一種帶時間性的刊物，從這個刊物裏農民不但可以溫故知新，而且可以知道一些「這一週的國家大事」。《農民》報的出版，既可以幫助他們溫習已經讀過的熟字，同時可以滿足他們急着想看報、開眼界的需要，向他們傳播《千字課》以外的普通常識，並引起他們讀書的興趣。

鄉村建設運動實際上是一場鄉村現代化運動，它的推進過程也就是各種現代性元素滲入到鄉村的過程。《農民》報的第一任主編是被譽為「中國副刊之父」的孫伏園⑦。像傅葆琛、馮銳、陳築山、熊佛西、李景漢等人一樣，孫伏園也是受到晏陽初的感召，加入到「博士下鄉」隊伍的。與這些博士一起「下鄉」的，是科技下鄉、金融下鄉、衛生下鄉、工業下鄉、自治下鄉、教育下鄉、傳媒下鄉，在所有這些現代性元素中，最基礎的、同時也是晏陽初一開始最為重視的，則是文字下鄉。

《農民》報初創時為旬刊（創刊至第6卷），中間改為周刊（第7卷至第12卷），後期又變成旬刊（第13卷至結束），一年一卷，十六開，每期四版，後來增至八版、十版、十二版，每期約一萬字規模，「特刊」有達到二十八版的；第13卷後因為日本侵華，刊物內遷，印刷簡陋，手抄油印，每期不單標版頁，全卷頁碼累計。《農民》報的歷史大致可以分三個時期：一、北京時期（1925年3月1日北京創刊至1929年3月1日）；二、定縣時期（1929年3月1日社址遷往定縣至1938年8月25日）；三、後定縣時期（1938年8月25日遷往長沙文昌閣66號至結束）。其中定縣時期又可分三個階段：從遷到定縣到《平民學校同學會周刊》為第一階段，《平民

晏陽初決定創辦《農民》報，以鞏固平民識字教育的成果。《農民》報創刊號解釋該刊的目的：「《農民》是一個知識和文字的介紹人。」晏陽初推行識字教育後，許多鄉村的平民學生已經讀完了《千字課》，能看報了。這些平民學生形成了《農民》報最初的目標讀者。農民可以通過讀報知道一些「這一週的國家大事」。

學校同學會周刊》為第二階段，新《農民》周刊為第三階段。後定縣時期也分為兩個階段，即長沙階段和四川階段。不同的時期，編輯人員、印刷技術、《農民》報內外部條件都有變動，報紙內容和版式也都有明顯差異，但無論如何，《農民》報貼近農民、服務農民、依託農民的「農民味」、「農民心」、「農民聲」是始終如一的。

《農民》報是中國歷史上第一份以「農民」命名的報紙，不僅名稱上是「空前的」^⑧，而且是名副其實的。與鄉村建設運動中湧現的其他報刊相比，《農民》報帶有濃郁的泥土氣息，號稱「一展卷準保聞到稻麥香」^⑨。

二 簡筆字、書面語

費孝通在《鄉土中國》中不同意將鄉下人的不識字說成是「愚」，但是，在二十世紀30年代已經開始拋棄鄉土社會的中國，他「決不敢反對文字的下鄉」。作為人類學家，他形象地分析了鄉下人運用的語言符號及其所包含的智慧，與城裏人的不同之處^⑩。與人類學家的理論分析和學術想像不同，投身鄉村建設運動的知識份子，對於自身與農民的不同之處，有着切實的感同身受。晏陽初曾多次告誡同仁，自北京遷到定縣，從都市到鄉村，不只是地理上幾百里路的距離，對於知識份子而言，實在是跨越了十幾個世紀的時間。因此，要求他們「拋下東洋眼鏡、西洋眼鏡、都市眼鏡，換上一副農夫眼鏡」，要當農人的先生，首先要做農人的學生，換句話說，「欲化農民，須先農民化」，「要先農民化，才配化農民」^⑪。晏陽初這種農民化以化農民的理念，幾乎成為所有「博士下鄉」者的共同信念。主持定縣調查的社會學家李景漢就深有感觸地說過，「若要獲得民間的事實，必先得到農民的信仰，……即先農民化，而後才能化農民。」^⑫

晏陽初(圖中站立者右起第五人，其餘為平教會同仁及家屬)曾多次告誡同仁，自北京遷到定縣，不只是地理上幾百里路的距離，實在是跨越了十幾個世紀的時間，要求他們「拋下東洋眼鏡、西洋眼鏡、都市眼鏡，換上一副農夫眼鏡」，「欲化農民，須先農民化」。為掃除文字的障礙，《農民》報內容盡可能簡單易懂，並且一開始就採用漢字注音。



《農民》報是一張前所未有的報紙，就像前所未有的平民教育和鄉村建設一樣，因為沒有現成的經驗，幾乎一開始就遭遇到許多困難。《農民》報要想完成文字下鄉、化農民的任務，首先要考慮的也是如何將報紙這種現代傳媒改換成農民易於接受的方式，也就是如何農民化的問題。孫伏園曾感嘆，辦《農民》報具有辦其他報紙所不曾有的幾個特殊問題，包括：如何把成本減輕到最低限度，式樣樸素到與農村社會相適應，使訂戶對於報費的負擔沒有困難；如何讓農民參加行動，使農民把報紙看成是自家的東西；如何排除文字的障礙，或減小文字的困難，使農民讀者拿在手中閱讀下去，好像大學畢業生讀《大公報》一般便利^③。

為掃除文字的障礙，《農民》報以《千字課》為基礎進行編輯，內容盡可能簡單易懂，並且一開始就採用漢字注音。《農民》報創刊號的第一篇文章〈本刊的宗旨和目的〉是這樣登載的：「《農民》今天出版（音班）了！……因為現在許多鄉村平民學校（音孝）的學生，已經讀完（音玩）了《千字課》能看報了。……《農民》是一個知識和文字的介（音界）紹人。」這種注音不很準確，無法分辨四聲，有時注音的字比原字更難。因此從第2期，又試用一個比較簡易的新方法，仿《千字課》，每期加「本期生字」一欄，將生字集中提出，但不作註釋，比如，第2期生字三十九個，第3期三十四個，第4期三十三個。第5期又換了一個新辦法，仍然不釋義，但舉了些例子，比如，第6期生字二十七個，在「本期生字」欄目裏注明，「犁（犁地）、糞（上糞、拾糞、糞坑、糞堆）、瘦（半肥半瘦）……」，這些注音、提字、舉例的方法也各有缺點，直到1933年，平民教育促進總會語文教學改革後，確立了注音分詞的方式。從第3卷第20期開始，《農民》報還對「新聞」添加註釋，比如〈奉晉兩軍小衝突〉一條新聞，在「衝突」後加括號注上「衝突就是小戰的意思」；〈陳王葉三角同盟〉的「同盟」後加括號注上「同盟就是取一致行動的意思」。自第6卷第27期起，《農民》報仿《千字課》課本，加大字號，增多圖畫，採用寓報紙於課本或把報紙課本化的辦法。

在編輯方針上，《農民》報以淺顯實用為原則，以「適於農民」作為用稿標準：「文字宜俗白淺短，情趣活潑，使農民可以了解，說理宜切迫現代生活，使農民可以享用。」^④文章略深的不登，內容不大適合農民需要的不登。為化難為易，化繁為簡，編輯部想盡了各種方法，連小字恐怕農民看了費眼力，也改為大字^⑤。編輯部工作的四個人，因為都不是農民，寫出的文章不夠農民化，於是互相修正，模擬農民語言，力求最通俗易懂。沒有一個編輯的文章，一寫下便可以發表的。如此一來，編輯的功夫，一大半花在了尋找容易認得的字詞和容易懂得的句子。

除了採取報紙課本化、用字農民化之外，《農民》報還努力吸引、積極鼓勵農民參與辦報。第2卷第42期開始實行每月徵文，邀請各處鄉村平民學校的學生參加。第一次徵文的題目是：「你在家怎樣溫習你的功課？」第2卷第51期又發布「啟事」：向農民讀者徵求「不識字害處一類的故事」。為了幫助那些還沒有得到識字機會的、有了意見未必能寫出來的、或者寫出來也未必能清楚的文盲和半文盲，使他們也能夠投稿，《農民》報特發布〈致各地平校教師公啟〉，希望各地平民學校教師，「不但在農民有意見而不能筆述時要代他們記錄，記得不清楚時

《農民》報號稱「一展卷準保聞到稻麥香」，在編輯方針上，以「適於農民」作為用稿標準：「文字宜俗白淺短，情趣活潑，使農民可以了解。」為化難為易，化繁為簡，編輯部採用各種方法，如改為大字，增多圖畫，寓報紙於課本或把報紙課本化的辦法，行文模擬農民語言，力求最通俗易懂。對於農民來稿，編輯部放任投稿人寫簡筆字和別字。

要代他們修正，尤其要在他們覺得沒有甚麼意見時啟發他們而使他們有意見，他們有好意見不自覺其好時提醒他們而使他們不拋棄好意見」^⑥。

對於農民的來稿，編輯部將標準放到最低。比如，《農民》報編輯部同仁自己不寫簡筆字，也不勉強別人寫簡筆字，但絕對放任農民投稿人寫簡筆字和別字。剛開始時，對於農民投稿中的別字和筆誤，編輯部還附加括弧代為修正，後來連修正也乾脆取消了。投稿的農民只要認識注音符號及少數漢字，凡是遇到寫不出的字句，都用同音假借或注音符號勉強對待。編輯同仁執筆的文章，則用純粹的國語，文法理論相當講究，既全注音，又全分詞，略含示範之意。

三 農民的百寶囊：「農藝」新知與民間「遊戲」

《農民》報懂得，「報章與雜誌，是灌輸知識與傳播文明的利器。」其欄目設置也以農民需要為原則，登載的內容以討論農民生活和農業改良問題為中心。「農藝」一欄，每期按照時季節氣登載關於農業上最實用的事。「農藝」成為最受歡迎的一欄。《農民》報還徵求鄉下常用的各種文件，如房契、地契、借據等等，為編輯農民識字課本搜求素材。

文字是現代化的工具，具體說，是傳播現代知識和觀念的工具。《農民》報懂得，「報章與雜誌，是灌輸知識與傳播文明的利器。」^⑦《農民》報的宗旨是為農民服務，為中國三萬萬二千餘萬農民介紹實用必需的知識^⑧，做農民的百寶囊，使得農民通過《農民》報，「趕快認識些普通常用的字……得着最實用的知識，提高他們的生活，吃得飽，穿得好，精神上也得着快樂，做一個健全的國民。」^⑨

《農民》報創刊之初，設有談話、新聞、故事、農藝等欄目。後來根據讀者的反饋，不斷進行調整，僅僅在編輯部移到定縣實驗區的不到一年內，編輯內容就改革了三次。陸續增設了卷頭語、隨便談談、時事諷畫、時事小言、公民常識、歷史述要、地理要鑑、鄉村婦女界、婦女常識、家庭常識、代圖故事、鄉學校園村、文藝、模範書信、大鼓書詞、農諺、俗諺、遊戲、格言、笑話、歌謠、新劇、謎語、衛生常識、科學常識、讀者意見、通訊等欄目。第6卷後基本固定為評論、新聞、常識和文藝四個欄目。《農民》報的內容自始至終簡單實用，無不與農民的日常生活相關。其欄目設置也以農民需要為原則，登載的內容，以討論農民生活和農業改良問題為中心，都是莊稼人應當要知道的^⑩。

中華平民教育促進會定縣實驗區的工作組織，分為文學教育、農業教育、公民教育、衛生教育、藝術教育、學校式教育、社會式教育、社會調查八大部，總體而言，《農民》報的欄目設置也是以這八種實驗為基本材料而編輯的。以第6卷第1期為例，該期十頁內容包括生計教育、公民教育、文藝教育、新聞、通信五個板塊，其中「生計教育」板塊設「農藝」與「科學」兩個欄目，「農藝」欄中登了〈北方施用肥料應注意的幾點〉、〈蝗蟲淺說〉、〈農學常識(續)〉三篇短文，「科學」欄裏登了一篇〈水門汀〉的文章；「公民教育」板塊分「公民」、「衛生」、「調查」、「家庭」四個欄目，分別刊登了〈為甚麼要講究世界道德〉、〈定縣助產教育計劃〉、〈定縣社會概況(續)〉、〈定縣喂小孩的方法應當改良〉四篇文章；「文藝教育」板塊設「歷史」、「故事」、「小說」、「笑林」四個欄目，分別刊登了〈端午節的故事〉、〈懶人的手足〉、〈誰是家長？〉、〈相反的笑話〉四篇文章；「新聞」板塊中有「平教消息」、「定縣新聞」、「河北新聞」、「本國新聞」、「國際新聞」；「通信」板塊登的是一篇編輯部答讀者來信的文章。

《農民》報曾在第3卷就「你最喜歡哪個欄目」展開讀者調查，結果有三分之一的讀者選擇「農藝」。「農藝」一欄，最能體現《農民》報傳播新知、服務農民的意圖。該欄目的內容是，每期按照時季節氣登載關於農業上最實用的事。主持該欄目的馮銳曾自述他編著此欄目的四種標準：實用，合時，淺易，根據農民的生活和習慣的方法^①。由於「農藝」一欄受到歡迎，從第40期起，《農民》又添設「農事問答」欄目，凡是關於農業上的各種知識，或「農藝」欄內不明白的地方，給予詳細回答。除此之外，《農民》報為了多傳播一些實用的科技知識，還經常出一些特刊或專號，像第2卷第40期「植樹節」專號，第6卷第17期的「農業展覽會」專號，第6卷第36期的「滅蝗」專號等。編輯部在解釋為甚麼刊行「農業展覽會」專號時說，「把展覽會一切事實及經過情形詳細記載下來，借使大家由這個專號，得着一個有系統的介紹，並可隨時放在手邊，借此臨時的參考，這就是本會刊行這個專號的微意。」^②無論如何，編輯部的目的只有一個，就是希望凡在平民學校讀完《農民千字課》的人，通過讀《農民》報，能繼續領受平民教育促進總會四大教育——農業、文藝、公民、衛生——的技能和知識。

除了各種「農藝」，《農民》報還大量登載民間文藝，包括故事和謎語等，都是民間口頭早有的，現在全給搬到紙上來。《農民》報還向讀者徵求鄉下常用的各種文件，如房契、地契、借據、當票、合同、喜帖、過年對聯等等，為編輯農民識字課本搜求素材；並以贈閱報紙的方式鼓勵讀者「投稿」：內容包括鄉下孩童們常玩的各種遊戲、鄉下的歌謠、諺語、謎語、格言等^③。第6卷第1期添加插畫、格言，以及各種有趣的文欄，如謎語、笑林等^④。對於這些欄目，編輯部也向讀者說明了用意^⑤：

我們編輯本報，我們是替全部讀者打算，也是替讀者的精神、身體、知識各方面打算的。我們為了合於一般農人的需要，所以設農藝欄；為了要使鄉村婦女思想進步，知識增高，所以要設鄉村婦女界；為了要使大家身體健康，所以不能不介紹衛生常識；為了要讓大家作良好的公民，所以不能不介紹公民常識；至於文藝歌謠，可以助長大家的興趣，遊戲謎語可以消除大家的煩勞。

從第7卷開始，《農民》報由旬刊改為周刊，編輯部根據出版周期的調整，為讀者制定了剛夠七天讀的內容：「評論」欄裏刊登編者評論事件的意見，做讀者自己評論事件的參考；「常識」欄裏的東西，或是種莊稼必須知道的，或是做國民必須知道的，或是保身體必須知道的；「文藝」欄裏有故事，有詩歌，有小說，為的是抒情怡性；此外，「新聞」欄裏，把七天來的大事記載一番，使讀者看了，該證實的證實了，該記住的記住了^⑥。由於刊登這些農民喜聞樂見的內容，《農民》報影響不斷增大^⑦。《農民》報兩周年時，有讀者寫了一首稱讚的詩歌^⑧：

農民報，宗旨好，普及教育知識高；
有插圖，有新聞，重在白話益農民；
有謎語，有書信，農諺歌謠除壞根；
有故事，有農藝，研究種田栽菜理。

《農民》報在第6卷第1期添加插畫、格言，以及各種有趣的文欄，如謎語、笑林等。對於這些欄目，編輯部也向讀者說明了用意：「我們編輯本報，我們是替全部讀者打算，也是替讀者的精神、身體、知識各方面打算的……。文藝歌謠，可以助長大家的興趣，遊戲謎語可以消除大家的煩勞。」由於刊登了農民喜聞樂見的內容，《農民》報影響不斷增大。

四 「談話」：教「農民」做「國民」

《農民》報自稱只想做一個知識和文字的介紹人，「對於政治軍事，不願多發議論，自找煩惱。」^②但是，無論平民教育還是鄉村建設，本質上都是一場民族自救的政治運動。事實上，平民教育的四大教育中就包含公民教育，而公民教育自然是一種政治教育；以服務於平民教育為己任的《農民》報因此不可能不承擔政治教育任務。四川讀者陳英奇曾經致信建議《農民》報：「內容當注意政治常識，和講解政治的名詞，應當多說到農民切身的問題，叫農民看了多得幫助。」^③《農民》報自創辦伊始就對此使命有相當的認同和擔當。

《農民》報要服務於農民的，除了讓他們溫習文字，增加生產技能，更要開發他們的文化和政治潛能。為農民代言，表達農情農意，對農民實行民主啟蒙和政治教育，為中華民族培造最大多數合格的公民，始終是《農民》報的重要使命。這一點，不僅體現在「公民常識」欄目中對「自由」、「平等」、「共和」等概念的系統介紹，更體現在《農民》各期「卷頭語」、「談話」、「評論」等欄目所發表的時評文章中。比如《農民》第38期的〈真正的耕讀人家〉、43期的〈仍然不要迷信〉、46期的〈不是命該如此〉、48期的〈請農家婦女們趕快放腳吧〉、49期的〈不要被古人拘束住〉、51期的〈農民消除內亂的方法〉、53期的〈還是共和好〉等等，都是戰鬥性很強的政論文章。

《農民》報以「我們」自己的口氣勸導農民^④：

諸位農民同胞，在平民學校裏認識了一千多字，會寫信了，會記帳了，辦理一身一家的事情比以前方便多了，但是，我們只在村裏做一個好農民，在家裏做一個好兒子，好女兒，長大了做一個好丈夫，好妻子，好父母，我們的責任還沒有盡哩。我們把一身一家的事情料理妥當以後，還應該留下一點功夫，打聽本國的大事和世界各地的新聞，所以看報是必要的了。

《農民》報有許多類似的「談話」，這種政治「談話」幾乎是情不自禁的^⑤：

在沒說話以前，心裏早就生了一種隱痛，這種「隱痛」是不平造成的，它使我還有更進一步的希望，就是我們應該怎樣聯合起來鏟除這種不平；我覺得最可憐而又最可悲的，是一個人處在不平裏面，受了莫大的壓迫，不但沒有半點掙扎，沒有一絲吶喊的聲音，反自己憤恨自己的命不好……田間的同胞們，您們是真摯的，您們是純潔的，您們是誠實的，豈不知就有人因為您們的真摯、純潔、誠實，才布下這面網來，您們應該留神這不平的事實，您們應該切切地記住這不平的事實，您們更應該自己先想想怎樣鏟除這不平的事實。……您們應該知道，怎樣叫國民？您們在怎樣的地位？您們應該應負的責任？您們應該徹底的覺悟。

《農民》報告訴農民，農民本有知情和言論的權利，只是這種權利沒有實現；沒有實現的原因，在外是政治制度的不公平，在內則是農民自己不識字。

對農民實行民主啟蒙和政治教育，培養合格的公民，始終是《農民》報的重要使命。《農民》報以「我們」自己的口氣勸導農民：「我們把一身一家的事情料理妥當以後，還應該留下一點功夫，打聽本國的大事和世界各地的新聞，所以看報是必要的了。」《農民》報告訴農民，農民本有知情和言論的權利，它沒有實現的原因，在外是政治制度的不公平，在內則是農民自己不識字。

「農民本有打聽消息和發表意見的需求，不過在認不得字的時候，消息從耳朵裏進去，意見從口舌間出來……耳朵的力量太小，打聽不了多少新聞；口舌的力量更小，發表出來的意見，傳播不了多少地方。」^③農民不會用文字說話，所以造成農民「到處吃虧」。要想改變這種吃虧的狀況，農民只有一個辦法，便是用眼睛代口耳，用筆說話。《農民》報勸告農民朋友，「我們讀書為的是求做國民的常識和農業的常識。」^④

《農民》報教給農民的知識中，有農業的常識和國民的常識，比較起來，後者更加重要。「我們求知識，學讀書寫信作文還都在其次，第一重要的是學怎樣做人，我們學會了怎樣做人，才能把我們的知識作正當的運用。」^⑤要做怎樣的人呢？《農民》報要「農民」學做「國民」。《農民》報慨嘆當時的中國是一個有名無實的民國，「有『民國』而無『國民』……平民教育就是使農民得着實用知識，養成國民資格。」^⑥農民平日各忙私事，沒有功夫去打聽國家大事，以為國家有軍隊，一定給我們把邊疆守得好好的，有百官，一定給我們把內政辦得好好的。我們只要各人種作自己的田地，一定過得了我們的太平日子。《農民》報提醒農民，真正的共和國是權力歸民的，農民要做自己事務的主人，要做鄉村的主人，要做共和國的主人：「我們要叫住在的每個村裏長治久安，非把這包辦村事的大權，由鄉紳手裏奪回來不可，如同革前清皇帝的命一樣。諸位不要害怕，這革命不是害命，這命不是性命的命，是發命令的命，就是以後村人不聽少數人的命令……大家一律平等，這就是鄉村裏的共和。」^⑦總之，要想叫中國好起來，「非得莊稼佬們也來大談國事不可，不但要談，並且要當作一種正經事去談，看成和種田一樣重要。此外再要求茶館飯館的老闆們，不要在牆上再貼『勿談國事』的紅紙條，官廳也不要禁止人民談論國事。」^⑧

五 農民的《農民》報

平民教育的最終目標是要讓農民苦力發揮出創造力來，讓農民成為鄉村建設和自身解放的主人。《農民》報不只是一要代農民言，更要讓農民自己發出聲音，最終是要養成農民獨立發表意見、自己辦報的興趣與能力。從創刊開始，如何避免將報紙辦成辦報的先生的《農民》報，幫助農民自己辦一份真正的農民報，便成為《農民》報追求的任務。《農民》報認為，「一個最好的農民機關報，應該是農民自己辦的，就是說，由農民自己發起，自己集股，自己編輯，自己發行的。」^⑨

農民的口味，農民的喉舌，農民的機關報，農民的農民報，《農民》報不斷努力接近這些目標。1932年5月，定縣實驗區成績日漸顯著，歷年平民學校畢業的學生達二三萬人，同學會以村為單位，增加到二百個以上，平民學校畢業同學會組織需要一個周刊以通聲氣。為了推動農民自己辦報理想的實現，《農民》報決定停辦，編輯部同仁幫助辦《平校畢業同學會周刊》^⑩。《農民》報熱情地向讀者介紹《同學會周刊》：做稿的人十有九是農民，農民做出文章來給農民看，因為同職業同利害，口味自然沒有不同的了^⑪。可惜，《同學會周刊》只辦了一年，之後恢復《農民》，這便是第8卷開始的新《農民》報。新《農民》報的稿件全部注音

《農民》要「農民」學做「國民」。《農民》慨嘆當時的中國是一個有名無實的民國，「有『民國』而無『國民』……平民教育就是使農民得着實用知識，養成國民資格。」《農民》報提醒農民，要做自己事務的主人，要做鄉村的主人，要做共和國的主人。要想叫中國好起來，「非得莊稼佬們也來大談國事不可，不但要談，並且要當作一種正經事去談，看成和種田一樣重要。」

《農民》報最終是要養成農民獨立發表意見、自己辦報的興趣與能力。《農民》報所代表的文字下鄉、農民啟蒙和鄉村建設運動，終究不免於被更有效的同時也是更激烈的辦法——即以解決土地民生為中心的革命運動——所取代。儘管如此，鄉村建設者們進行的創舉，包括《農民》報豐富的傳媒實踐，至今不失為一筆可資借鑑的歷史資源。

分詞，不僅發行的報紙全部賣給農民，農民也真正參加了編輯與發行，每期所登的內容，農民投稿竟佔到一半，但是，這還算不上真正農民的《農民》報。1937年日本侵華改變了鄉村建設的命運，也改變了《農民》報的命運。盧溝橋事變後不久，定縣淪陷，晏陽初和中華平民教育促進總會被迫向南遷移，先後經湖南、貴州到重慶，《農民》報也隨之遷移。由於編輯和發行部分有許多重要文件設備沒有帶出來，《農民》報第12卷未出完就停刊了。直到1938年8月25日，《農民》報第13卷第1期在湖南長沙文昌閣66號出版。為了宣傳抗日，內容增加了「抗戰建國教片」欄目^⑨。直到最後，《農民》報讓農民自己辦的理想始終沒實現。

1937年6月，國民黨軍事委員會顧問蔣百里陪同中華民國政府經濟顧問史丹法尼 (Alberto De Stefani) 參觀梁漱溟領導的鄒平鄉村建設實驗區時，曾經感嘆：鄒平的鄉村建設工作是中國民族的一幕悲劇，如果中國社會有辦法，用不到大家在這裏探求摸索^⑩。在某種意義上，《農民》報的命運正是整個鄉村建設運動的縮影，具有悲壯色彩。在內憂外患的壓迫之下，饑餓、生存日益成為中華民族最緊迫的問題，在那樣的時代背景中，《農民》報所代表的文字下鄉、農民啟蒙和鄉村建設運動，雖然以最大的熱情和耐性去實現教育生活化、科技經濟化、文化鄉土化以及自我農民化，終究不免於被更有效的同時也是更激烈的辦法——即以解決土地民生為中心的革命運動——所取代。儘管如此，鄉村建設運動的重視農民、農村、農業的理念，鄉村建設者們進行的農業改良、農村改進、農民教育等創舉，包括《農民》報豐富的傳媒實踐，不僅為1949年後的新中國建設者所吸納，而且至今不失為一筆可資借鑑的歷史資源。

註釋

- ① 張宗麟：《鄉村教育》（上海：世界書局，1932），頁20。
- ② 陳序經：《鄉村建設運動》（上海：大東書局，1946），頁1。
- ③④ 施拉姆 (Wilbur Schramm) 著，金燕寧等譯：《大眾傳播媒介與社會發展》（北京：華夏出版社，1990），頁134；44。
- ⑤ 〈本刊的宗旨和目的〉，《農民》，第1卷第1期（1925年3月1日）。
- ⑥ 平教會曾經為城裏平民學校畢業生和一般粗通文理的人編了另一份讀物——《新民旬報》，自1925年11月6日發行，至1926年7月6日，共出25期，後改為《市民旬報》。
- ⑦ 陳漱渝：〈中國副刊之父：孫伏園〉，《今晚報》（天津），2003年3月13日。
- ⑧ 吳相湘：《晏陽初傳——為全球鄉村改造奮鬥六十年》（長沙：嶽麓書社，2001），頁187。
- ⑨ 《民間》雜誌曾刊登《農民》的廣告云：「全國農民不可不看，從事民眾教育者不可不看，從事農村運動者不可不看，全國智識階級和學者不可不看」的地步。《農民》報有四大特色和四大功用。四大特色是：1、農民文字佔一半以上；2、農民參加編輯；3、定縣土產毛豆紙印刷；4、採用最新式文體（注音、分詞）。四大功用是：1、可以作課本；2、可以作課外讀物；3、可以作全國農民發表意見的機關；4、可以作研究農民生活的資料。
- ⑩ 費孝通：〈文字下鄉〉，載《費孝通文集》，第五卷（北京：群言出版社，1999），頁322。
- ⑪ 晏陽初：〈平民教育運動的回顧與前瞻〉，載宋恩榮編：《告語人民》（桂林：廣西師範大學出版社，2003），頁177。

- ⑫ 李景漢：〈深入民間的一些經驗與感想〉（上），《獨立評論》，第179期（1935年11月8日），頁8-9。
- ⑬ 孫伏園：〈十年來的農民報〉，《民間》（北京），第2卷第22、23期（1936年4月）。
- ⑭ 〈啟事〉，《農民》（北京），第4卷34期（1928年12月1日）。
- ⑮ 〈七年的試驗〉，《農民》（定縣），第7卷第36期（1932年6月18日）。
- ⑯ 〈致各地平校教師公啟〉，《農民》（定縣），第7卷第8期（1931年12月14日）。
- ⑰ 〈開通知識的工具〉，《農民》（北京），第3卷第34期（1927年12月1日）。
- ⑱ 〈本報周年紀念感言〉，《農民》（北京），第2卷第1期（1926年3月1日）。
- ⑲ 〈農民報的自省〉，《農民》（北京），第3卷第1期（1927年3月1日）。
- ⑳ 〈本報第五年合訂本出來了〉，《農民》（定縣），第6卷第6期（1930年8月1日）。
- ㉑ 馮銳：〈編著農藝一年的回想和今年的辦法〉，《農民》（北京），第3卷第1期（1927年3月1日）。
- ㉒ 〈我們為甚麼刊行「農業展覽會專號」〉，《農民》（定縣），第6卷第17期（1930年11月21日）。
- ㉓ 〈本報徵求幾種東西請諸君幫忙〉，《農民》（北京），第2卷第6期（1926年4月20日）。
- ㉔ 〈本報增加篇幅的意思〉，《農民》（定縣），第6卷第17期（1930年11月21日）。
- ㉕ 〈本報內容與讀者〉，《農民》（北京），第3卷第24期（1927年8月20日）。
- ㉖⑳ 〈看報的習慣〉，《農民》（定縣），第7卷第20期（1932年2月27日）。
- ㉗ 〈本報周年紀念感言〉稱，《農民》報出版一年後，讀者已遍布全國各省區，甚至連朝鮮、日本、檀香山、南洋群島，也有訂閱的。《農民》（北京），第2卷第1期（1926年3月1日）。
- ㉘ 仍吾：〈敬祝農民報二周年紀念歌〉，《農民》（北京），第3卷第1期（1927年3月1日）。
- ㉙ 〈農民復活感言〉，《農民》（北京），第4卷第8期（1928年5月10日）。
- ㉚ 《農民》（北京），第2卷第36期（1926年12月20日）。
- ㉛ 韻濤：〈我為甚麼要和農民來談話〉，《農民》（北京），第2卷第18期（1926年6月20日）。
- ㉜⑳ 〈辦報的興趣〉，《農民》（定縣），第7卷第15期（1932年1月23日）。
- ㉝ 李陰春：〈我們農民不要小看自己〉，《農民》（北京），第2卷第1期（1926年3月1日）。
- ㉞ 〈新年的新希望〉，《農民》（北京），第3卷第31期（1927年11月1日）。
- ㉟ 傅葆琛：〈國慶與農人〉，《農民》（北京），第2卷第23期（1926年8月10日）。
- ㊱ 〈鄉村的專制與共和〉，《農民》（北京），第2卷第25期（1926年9月1日）。
- ㊲ 李陰春：〈農民也要大談國事〉，《農民》（北京），第2卷第26期（1926年9月10日）。
- ㊳ 《同學會周刊》創辦於1932年5月，鉛印改石印，以土產呈文紙代十六開西洋紙，單面印，可以貼在牆上，平常一張，有時兩張三張，還附畫報。1933年7月停刊，共出六十期。
- ㊴ 〈農民應該自辦一個報〉，《農民》（定縣），第7卷第37期（1932年6月25日）。
- ㊵ 〈發刊詞〉，《農民》（長沙），第13卷第1期（1938年8月25日）。
- ㊶ 公竹川：〈鄉村運動是中國民族的一幕悲劇〉，《鄉村運動周刊》（鄧平），第8期（1937年5月29日）。

曹立新 1967年生，歷史學碩士。西南師範大學文學院新聞系講師。學術興趣為「大眾傳媒與農村發展之關係」研究。已發表〈梁漱溟的報刊理論與實踐〉等幾篇新聞史方面的論文。目前正主持一項「大眾傳媒與西部開發」的課題研究。

晏陽初與定縣平民教育實驗

• 李金錚

一 如何評價定縣平民教育實驗

二十世紀20、30年代，中國掀起了一股「到民間去」，搞「民眾教育」和「鄉村建設」的熱潮。發起和參加這一運動的，既有社會團體，也有政府機關，還有慈善機構、大專院校、教會組織等。1934年，全國已有六百多個團體從事農村工作，有一千多處從事實驗^①。這一規模空前的鄉村建設運動，在中國近代鄉村社會發展的進程中，佔有突出的歷史地位。作為歷史學者，對於這樣一個重大的歷史事件，除了盡力復原歷史過程以外，更應該在此基礎上做出合乎邏輯的解釋，對前輩們的事業做出公正的評價。本文擬對影響較大的中華平民教育促進會（簡稱平教會）舉辦的定縣平民教育實驗（簡稱定縣實驗），貢獻一得之見，以求指正。

1930-37年，每年到定縣實驗區參觀者絡繹不絕。他們從不同的立場對定縣實驗發表如下評論：科學家任鴻雋認為平教會的主張最為正確；經濟學者孫治方認為，其「主觀方面的好意，絕不能掩飾他們底工作在客觀上的開倒車作用」；全盤西化論者陳序經認為「十餘年來的鄉村建設工作……多是『空而無用』」；國民黨中央委員張繼甚至說：「定縣事業，直不啻一騙人的東西。」

我自1986年開始關注平教會及其舉辦的定縣實驗，在定縣（今為定州）、北京、南京等地，盡可能搜集了所能見到的資料。尤其是南京的中國第二歷史檔案館收藏了平教會的一個全宗，包括工作報告、農村調查以及圖片等等，彌足珍貴。迄今，我認為，關於平教會和定縣實驗的歷史線索和基本史實已經大體弄清了，而對它的評價還有待進一步研究。

讓我們先了解一下以往對於定縣實驗的看法。1930-37年，每年到定縣實驗區參觀者絡繹不絕，形成風靡全國的定縣參觀熱。參觀者有國內的，也有外國的，有鄉村工作者，也有學者、專家、新聞記者以及軍政各界人士。不管到過還是沒有到過定縣的，都從不同的立場和角度對定縣實驗發表過意見，歸納起來，主要有以下幾種：

第一種意見，對定縣實驗持全面肯定態度。如科學家任鴻雋教授認為：「我們以為平教會的主張最為正確。它的貢獻也值得稱讚……不管它的成績怎樣，它的效果怎樣，我們以為它的方向是不錯的。」^②

第二種意見，對個別方面予以肯定，但總體上是否定的。如經濟學者孫洽方認為，不能否認改良主義者的教育和技術意義，但其「主觀方面的好意，絕不能掩飾他們底工作在客觀上的開倒車作用」③。

第三種意見，全盤否定。如全盤西化論者陳序經認為：「十餘年來的鄉村建設工作還未超出空談計劃與形式組織的範圍」，「原因不外是實際作過工作的寥寥無幾，就是作了，也多是『空而無用』。」④

第四種意見，已經脫離平心靜氣的軌道，完全情緒化，甚至惡意中傷，極盡謾罵之能事。如國民黨中央委員張繼說：「定縣事業，直不啻一騙人的東西。」⑤

1949年後，受政治氣候和中國革命範式的影響，直至80年代初，對定縣實驗不僅完全否定，甚至將其視為帝國主義的買辦和走狗。中國人民大學農業經濟系主編的《中國近代農業經濟史》認為，晏陽初的平教實驗「這條道路不僅是走不通的，而且是一種反動的」，「經過他們的『實驗』，農民更窮了，所謂『生計教育』不但不足以救窮，反而甚至不能維持前幾年『窮』的水平。」⑥

80年代中期以降，隨着思想禁錮的解放，對定縣實驗表示肯定或部分肯定者愈來愈多了。學者大多持兩分法，即一方面認為平教實驗對當時的鄉村建設有一定的積極意義，但從中國革命角度而言，其改良主義的道路是行不通的。我在1990年曾撰文指出：「平教會企圖用改良主義的理論和手段達到農村復興的目的，顯然違背了歷史發展的客觀規律，最終必定陷入失敗的泥潭」，但不能因此徹底否定定縣實驗，「在中國整個的政治經濟沒有出路之前，局部的改良亦不是說沒有必要，在農村給農民做一點好事，比根本袖手旁觀不做終要好些。」⑦ 1999年鄭大華著《民國鄉村建設運動》，也大體持此看法⑧。

以上對定縣實驗的認識過程，可謂二十世紀中國歷史認知的縮影。我認為，對任何歷史事物的認識，都要經過一個由不客觀到比較客觀、到接近歷史真理的過程，隨着時間的推移，對歷史的認識終將愈來愈清楚、愈來愈客觀。80年代以來的研究證明，對中國近現代歷史事件和人物的評價比以前大大進步了，這是誰也不能否認的事實。

問題的關鍵是，應該建立一套比較科學的歷史評價體系。我認為，必須按照當時歷史所提供的條件為標準，而不是以今天的條件為準繩，最起碼應該利用社會公正標準去評判歷史事件，而不是淪為政治鬥爭和政治宣傳的工具。所謂社會公正標準，即凡是為國家和民族的富強，為人民大眾的福利，為社會的良性發展而努力，並提供了歷史上所不曾有過的東西，都值得讚揚和肯定。至於由甚麼人、甚麼階層的人乃至甚麼政治派別的人來承擔這一任務，以及為完成這一任務採取甚麼方法和途徑，我們不能也不應該苛求。比如，愛國的表現形式是多元的，不能要求千篇一律，抗戰時期，拿槍上戰場固然是愛國的，也確實是最需要的；但不可能所有的人都拿槍去戰鬥，那些不拿槍在後方搞建設，甚至在書齋中做學問，光大學術事業的，同樣是愛國的人。任何有理智的人都不會說，建設事業都要等到戰爭勝利以後再進行。無論個人還是群體，都不能以自己的救國途徑和貢獻來否定其他的救國途徑和貢獻，它們之間不存在非此即彼的矛盾。那種要麼革命要麼反革命的二元對立思維模式，顯然是非歷史主義的政治史觀，是要不得的。尤其是像參與和創造定縣實驗歷史的人們，

80年代中期以降，對定縣實驗表示肯定或部分肯定者愈來愈多了。學者大多持兩分法，即一方面認為平教實驗對當時的鄉村建設有一定的積極意義，「在農村給農民做一點好事，比根本袖手旁觀不做終要好些。」但從中國革命角度而言，「平教會企圖用改良主義的理論和手段達到農村復興的目的，顯然違背了歷史發展的客觀規律，最終必定陷入失敗的泥潭。」

所使用的方法和手段都處於實驗和摸索之中，即使出現一些問題也是正常的，如果我們僅以「事後孔明」的思想和現代標準，來輕易否定他們的做法，就難免有苛求之嫌。

二 定縣實驗參與者及中立原則

近代以來，中國農村社會經濟萌發了新的因素，但貧困落後的局面一直沒有根本改變。二十世紀20、30年代，受軍閥混戰、天災頻仍和農民經濟惡化的刺激，以及各種新文化啟蒙思潮的影響，大批愛國志士懷着強烈的民族責任感，極力想改變中國的落後面貌，從而掀起一場聲勢浩大的鄉村建設運動。平教會開展鄉村教育和鄉村建設，即為其中的一面旗幟。

平教會將鄉村建設提到擔負「民族再造使命」的高度，甚至把定縣實驗看成是彌補太平天國革命運動、戊戌維新運動、五四新文化運動、北伐戰爭缺陷的革命性工作，還將此比作蘇聯的第一個五年計劃，「以為我們的工作的價值，決不在蘇俄『五年計劃』之下」^⑩。晏陽初強調，鄉村建設的使命不是救濟農村或辦模範村，而是「民族再造」，「中國今日的生死問題，不是別的，是民族衰老，民族墮落，民族渙散，根本是『人』的問題。」鄉村建設運動就是為解決這一問題而興起的^⑪。它之所以擔負起民族再造的使命，是由鄉村的重要地位決定的，一來鄉村是中國的經濟基礎，所謂「以農立國」，離開農業、農村和農民，國家就不存在；二來鄉村是中國的政治基礎，中國政治的出路必須從最基層的農村政治開始；三則鄉村是中國人的基礎，農民佔中國人口的80%，代表中國的是居住在兩千多個縣中無數農村裏的鄉下佬^⑫。可見，定縣實驗者有着強烈的愛國主義使命感，真心想改變中國鄉村的落後面貌和農民的愚昧狀態，使中國農村匯入現代文明的潮流。

平教會沒有停留在愛國的口號上，而是衝破「學而優則仕」、「秀才不出門，能知天下事」的傳統觀念，走知識份子與農民相結合的道路。當時北京的報紙評論：「這是迄今為止中國歷史上最宏大的一次知識份子遷往鄉村運動」^⑬，晏陽初也為之自豪地說：「這實在是空前的事，在中國歷史上或世界歷史上都是找不到的。」^⑭據統計，在定縣實驗區工作過的人員，總計約四百人左右，每年在一百二十人以上，其中留學國外者約二十人，國內大學畢業者約四十人^⑮。總幹事長晏陽初，是美國耶魯大學政治學學士和普林斯頓大學政治學碩士。各部門負責人，也多是留學歐美及日本的博士、碩士。如鄉村教育部主任傅葆琛是康乃爾大學農業研究院教育系博士，秘書主任謝扶雅是哈佛大學哲學博士，總務主任瞿菊農是哈佛大學教育學博士，社會調查部主任李景漢是哥倫比亞大學社會學碩士，平民文學部主任孫伏園留學法國，藝術教育部主任鄭襲裳留學日本，戲劇教育委員會主任熊佛西是哈佛大學博士、副主任陳治策也留學美國，生計教育部主任馮銳是康乃爾大學農學博士、繼任主任姚石庵也留學美國，衛生教育部主任陳志潛是哈佛大學博士，公民教育部主任陳築山留學美國和日本，學校

平教會將鄉村建設提到擔負「民族再造使命」的高度。當時北京的報紙評論：「這是迄今為止中國歷史上最宏大的一次知識份子遷往鄉村運動」，晏陽初也為之自豪地說：「這實在是空前的事，在中國歷史上或世界歷史上都是找不到的。」據統計，在定縣實驗區工作過的人員，總計約四百人左右，每年在一百二十人以上，其中留學國外者約二十人，國內大學畢業者約四十人。

式教育部主任湯茂如是哥倫比亞大學教育學碩士，社會式教育部主任霍六丁（後兼定縣實驗縣縣長）留學美國、副主任汪德亮也留學美國，鄉村工藝部主任劉拓是美國艾阿華大學博士。其中，有的是著名作家、劇作家，有的任過大學教授，有的還做過大學校長。不誇張地說，憑藉他們的資歷，留在大城市過舒適的生活，乃至躋身仕途，謀取高官厚祿，絕非甚麼難事。然而，他們毅然到生活條件較差的鄉村去搞平民教育實驗，這無疑需要超凡的眼光，超人的勇氣，更需要付出超人的犧牲。如陳志潛1932年來定縣之前，身兼南京中央大學衛生教育系主任和中央政府衛生署要職，他到定縣參觀後，被這裏的衛生教育實驗所吸引，費盡周折將職務辭掉，來到定縣。汪德亮是國民政府行政院長汪精衛的侄子，叔叔在行政院為他找到一個待遇優厚的工作，但他在那裏僅幹了一年，就到定縣從事實驗工作。

由城市來到環境惡劣的鄉村，意味着常人難以想像的艱苦。晏陽初提醒實驗人員，要想變中國農民為有文化的新農民，即「化農民」，必須先「農民化」，可是「到民間去這條路，好似遍地荊棘，頗不好走」^⑤。學校式教育部為了推廣平民學校，奔走於鄉村之間，「茹苦嘗辛，一言難盡」^⑥。社會調查部的實地調查，所遇到的難處更是不可勝數。尤為困難的是，日常工作經費經常到了難以為繼的地步。為此，晏陽初經常強調節縮開支，1935年晏陽初說：「數年來敝會經費支絀，屢有核減，本年度職員薪給更屬有減無增。」^⑦由於經費少，工作人員只能粗茶淡飯，外出辦事連飯費津貼都沒有，以致身體經常到了堅持不住的地步。1929年，晏陽初在致美國社會學家甘博（Sidney D. Gamble）的信說：「李景漢的身體已徹底垮掉。這是由於他去年緊張的工作和一直呆在農村並與其他同事一道吃粗糧的結果。」^⑧晏陽初本人何嘗不是如此，他為了平教事業的發展，簡直是「把死的精神做生的工作，和困難奮鬥，至死方休」^⑨。

儘管如此，仍有人提出，定縣實驗區每年耗費幾十萬元，把平教會人員供養成了一個吃鄉建飯的階級，甚至說晏陽初「以千字文識字課的小教師，現在做了河北省縣政建設研究院的院長，就晏先生個人說，的確是很大的成功」^⑩。這種說法未免幼稚，也過於刻薄。試問，在定縣設立的省縣政建設研究院，算得上一個顯赫職位嗎？有願意拋棄都市優裕生活而到鄉村受苦的吃飯階級嗎？定縣實驗想為全國搞出一個方案，花幾十萬元還多嗎？相對於社會上無謂的浪費，這又算得了甚麼。何況，平教會的大部分經費是靠私人募捐來的呢！對此，晏陽初曾做過申辯：「本會自創辦以來，經費就沒有可靠的來源，全憑國內同情此種工作的朋友的自由捐助。」^⑪為了保持政治上的中立地位，他特別強調不接受國內任何一黨一派的涓滴資助，以實現主張上的獨立、超然、硬氣。北洋政府曾經要給平教會800萬元，但條件是由晏陽初擔任北方政治黨派領袖；張學良也曾表示願意贈送500萬元，但也要求晏陽初組黨，都被晏拒絕了。更為重要的是，所募集來的經費都是用到實驗之上，「完全在困窘的生活中努力撐支，整整有十餘年了，怎會把錢浪費？又怎麼有錢讓我們來浪費呢！」^⑫

由上可見，平教會是滿懷愛國熱情的，是認真努力的，費勁辛勞的，是有高度獻身精神的。有意思的是，正當國內對定縣實驗爭吵不休之時，晏陽初的

晏陽初提醒參與實驗人員，「到民間去這條路，好似遍地荊棘，頗不好走」。為了保持政治中立，晏陽初特別強調不接受任何黨派的資助，以實現主張上的獨立、超然、硬氣。北洋政府曾經要給平教會800萬元，條件是由晏陽初擔任北方政治黨派領袖；張學良也曾表示願意贈送500萬元，但也要求晏陽初組黨，都被晏拒絕了。

成就贏得了世界人民的尊敬。1943年5月，美國「哥白尼逝世四百周年全美紀念委員會」將晏陽初與愛因斯坦 (Albert Einstein)、杜威 (John Dewey)、福特 (Henry Ford) 等評為十位現代具有革命性貢獻的世界偉人，稱讚晏陽初「將中國幾千文字簡化且容易讀，使書本上的知識開放給以前萬千不識字人的心智。又是他的偉大人民的領導者：應用科學方法，肥沃他們的田土、增加他們辛勞的果實。」²³

三 定縣實驗的理論、方法與績效

平教會認為90%以上的平民尤其是農民缺乏知識(愚)、缺乏經濟(窮)、缺乏健康(弱)、缺乏公共心(私)，是阻礙中國文明進步、導致中國農村崩潰的根本原因。當時，馬克思主義經濟學家千家駒、吳半農認為，平教會只是將農民這四大缺點並列起來，沒有追究其中的因果關係，沒有認識到窮是帝國主義侵略和封建勢力壓迫剝削的產物。

改造舊中國農村的落後局面，是平教會同仁舉辦定縣實驗的總體目標，而理論與方法則是實現這一總體目標的手段和途徑。我認為，如果不是單純以革命角度而是主要就鄉村建設衡量，平教會關於鄉村建設的理論和方法基本上是可取的。

首先，提倡「平民主義」，以民眾為本位。晏陽初認為，「平民」不是指一般意義上的百姓，而應解釋為平等的公民，即所有公民一律平等；所謂以民眾為本位，就是「凡是不以人民為本位的，都是要不得的，沒有用的」，「民為邦本，本固邦寧」是古今不變的真理²⁴。眾所周知，「民可載舟，亦可覆舟」已是千年古訓，但實際上又有多少人真正重視過呢？

其次，指明愚、窮、弱、私是中國農民的四大病症。平教會認為，90%以上的平民尤其是農民缺乏知識、缺乏經濟、缺乏健康、缺乏公共心，而這一切都是阻礙中國文明進步、導致中國農村崩潰的根本原因。應當說，這一看法是符合中國農村的實際的。不僅如此，他們還認識到，這四大病症並非是平行的，其中窮是農民愚、弱、私的基礎²⁵。窮的原因又是甚麼？窮是帝國主義侵略和封建統治勢力壓迫剝削的結果，「此兩種因素，又嘗循環影響，相互成果，促使農村經濟漸瀕於流產，今欲復興我國農村生產，必須針對病根，從打倒帝國主義與鏟除封建勢力着手。」²⁶應該說，平教會的這一認識也是實事求是的。李景漢甚至指出：「若不在土地私有制度上想解決的辦法，則一切其他的努力終歸無效；即或有效，也是很微的一時的治標的。一個政府是不是一個革命的政府，一個政黨是不是一個革命的政黨，和一個人是不是一個革命的人，很可以從其對於土地的主張來決定。」²⁷在30年代，馬克思主義經濟學家千家駒、吳半農認為，平教會只是將四大缺點並列起來，沒有追究其中的因果關係，沒有認識到愚弱私是窮的必然結果，更沒有認識到窮又是帝國主義侵略和封建勢力壓迫剝削的產物²⁸。甚至到今天，仍有不少學者沿襲這一觀點。這顯然是對平教會理論的誤解。

再者，平教會提出用「四大教育，三大方式」解決農民的愚窮弱私。如果從認識事實的革命邏輯而言，要解決四大病症，必須首先消滅窮，要消滅窮，就必須鏟除帝國主義侵略和封建勢力壓迫，要鏟除這兩種勢力，不用暴力革命手段是不行的。但平教會的思路並非革命式的，雖然他們也認為必須推翻帝國主

義侵略和封建勢力的統治，但他們又認定農民目前還沒有這個力量，農民的力量仍處於潛伏狀態，在挖掘出這一力量之前，「一切高呼打倒帝國主義或帝國資本主義曾經狂熱一時的目標，都變成了胰子泡樣的空虛口號」^⑳。以革命邏輯衡量，這一認識當然偏頗，但也並非全無道理，比如封建勢力的統治包括政治的、觀念的，如果不對農民進行教育改造，不充分挖掘農民的力量，是很難消滅的，總不能甚麼都等到革命完成以後再進行。所以，如果說平教會以自己的平民教育理論否定革命道路是一種偏見，但以暴力革命論否定平民教育理論也不是沒有問題。針對農民的四大缺點，平教會提出「除文盲，作新民」的教育方針，即：在使農民取得最低限度的文字教育的基礎上，對之進行四大教育——以文藝教育攻愚，以生計教育攻窮，以衛生教育救弱，以公民教育攻私，由此培養出有知識力、有強健力、有生產力、有團結力的四有新民。如何實施四大教育呢？這就是三大方式，即學校式教育、社會式教育和家庭式教育，「使整個社會盡是教育的環境，以免一曝十寒之弊害」^㉑。我們由上不難發現，平教會的「四大教育，三大方式」實際上關聯到整個的鄉村建設，正如晏陽初所說：「各方面工作的發展，合起來就是整個鄉建事業的發展。」^㉒

為了實現上述方案，平教會還提出徹底實驗，並推廣全國的理論。近代以來，各種救國主張層出不窮，但多未經過實踐和驗證。晏陽初認為，平民教育運動是一個新的特殊的問題，「種種辦法，均得創新，仿無可仿，模無可模，東洋西洋自更無抄襲了」，因此「不可不先有徹底研究」^㉓。所謂徹底，就是親自到民間進行實驗，以產生既經濟簡易，又具有普遍性、實用性的方案。比如生計教育，晏陽初強調，在今日中國情形之下，最重要的是根據一般平民的生活程度、經濟能力的大小，進行實驗研究，改進固有的農藝工藝，以適應平民的需要，「若徒高談外國的法門，照樣畫葫蘆的去辦，一定是有弊無利的」^㉔。又如衛生教育，晏陽初也強調，「我們不願意死搬西方的經驗，也不想依附本國的傳統，或是兩者的折中，而要吸取兩者菁華，制定出適應當前國情的建設計劃。」^㉕總之，「我們不要今天抄美國的一套，明天抄德國的一套，後一天再換一套法國的，我們要自己一拳一腿、一點一滴的去開闢，去創造。」^㉖

那麼，到哪裏去進行研究實驗呢？這就發生了實驗的單位區域問題。根據「凡事要從大處着眼，從小處入手」的原則，平教會認為可以將一個有代表性的縣份作為實驗單位，「中國雖大，而是一千九百多縣造成的。我們為試驗和提倡起見，抓住一個可以代表的縣去認識問題，找尋問題，研究問題，建設問題，希望能在這裏找到有普遍性共通性同時跟農民有關係的問題去研究它，以便將來別的縣別的省也可以採用。」^㉗正因為此，定縣實驗的最終目的，並非專為定縣而定縣，而是把定縣作為一個大的研究室，藉此求出一套適用於全國各地的方式或工具。

平教會沒有將理論和方法停留在空談上，而是將其付諸實踐，並取得了一定的成績。

通過開展四大教育的研究和三大教育方式的實施，平教會在定縣實驗區建立了一套比較完整的農民教育體系，主要有初級平民學校、高級平民學校、鄉

平教會提出用「四大教育，三大方式」解決農民的愚窮弱私，四大教育是指以文藝教育攻愚，以生計教育攻窮，以衛生教育救弱，以公民教育攻私。如何實施四大教育呢？這就是三大方式，即學校式教育、社會式教育和家庭式教育。晏陽初強調，「我們不願意死搬西方的經驗，也不想依附本國的傳統，或是兩者的折中，而要吸取兩者菁華，制定出適應當前國情的建設計劃。」

村小學、導生傳習制、師資訓練班、生計巡迴訓練學校、平校畢業同學會等。由於學校數量增加，入學率提高，農民文盲有所減少。到1933年，全縣共設立初級和高級普通平校427所，學生達1.3萬餘人^㉗。1934年，全縣小學已經普及，14-25歲的青少年文盲人數比1931年減少34%，男青年文盲已減至10%^㉘。80年代，有些老人回憶說，當年上了平校，才會寫帳，會寫信，能看書，沾光不少^㉙。正是這些受過平教會教育的農民，在後來的抗擊日軍中起了重要作用。定縣淪陷後，一些青年特別是受過平民教育的青年人組織起定縣游擊隊。全縣472個村，只有沿京漢鐵路的21個村被日軍佔領，其餘451個村由兩個經群眾選舉的領導進行管理，其中一個是以前平民學校的教師，另一個是平民學校的畢業生^㉚。

農村經濟方面也取得了一定的成績。如培育農作物新品種，棉花、小麥、高粱、穀子新品種的畝產量比土種分別增產56%、14-20%、30%、20%。關於農具的改造試驗，先後完成耙、犁、水車、轆轤、播種器、中耕器、收穫器、點播器、花生篩、脫粒機的改良。動物飼養業的試驗，主要是豬種、雞種的改良。如波支公豬與本地母豬交配，每頭多產肉18.6%；力行雞為優良雞種，每隻每年多產蛋60-190個^㉛。平教會還進行了合作社的實驗和推廣工作。1933年，成立自助社三百餘社，約佔全縣村莊的四分之三。有些自助社又上升為合作社，合作社縣聯合社也應運而生。到1936年冬，已有合作社129個^㉜，由是形成比較完備的合作組織制度。

平教會對鄉村衛生的實驗，開創了中國縣級現代衛生建設的先河。1930年，定縣全縣472個村有220個沒有任何醫藥設備，226個村一個醫生也沒有，即使是有醫生的村子，也只是藥鋪掌櫃，很少受過學術訓練，甚至有不識字的文盲^㉝。為了改變這種狀況，平教會在定縣建立了縣單位的醫療保健制度，這一制度按行政單位分層設立，村設保健員，鄉設保健站，縣城設保健院。到1935年，全縣除了建有一所保健院以外，還有保健員80人，保健站8個^㉞。平教會建立的三級醫療保健制度在國內外產生了較大反響，國民政府衛生署成立後，要求各縣採用這一制度。即使到抗戰期間，「在未被佔領的國土上，這種衛生系統仍然起着有效的作用」^㉟。此外，平教會還對學校衛生、產婦與兒童保健、生育節制進行了試驗。在此基礎上，定縣農村無論從醫療條件，還是預防、治療方面都有所改善。1935年，縣保健院治療病人626人，出診188次；保健所診治15,483個病人，治療67,989次；保健員施行治療137,183次^㊱。在疾病預防方面，以種痘工作最為突出，天花病大為減弱，據1936年的報告，「近年來鄰縣時有天花流行而本縣無之」，「定縣天花已稱絕迹」^㊲。

定縣實驗的最終目的是將其經驗推行全國。在實驗過程中，就有一些機關、團體派人到定縣實習或培訓，有的還邀請平教會的工作人員前往指導工作，對各地的鄉村建設工作起過一定作用。

如前所述，直至80年代初，仍有一些論著認為，經過平教會的實驗，定縣農民更窮了，似乎定縣農民的窮困是定縣實驗造成的。至今，還有人認為定縣實驗不過是烏托邦，是不切實際的幻想，這實際上是以自己的理想苛責前輩的事業，是不尊重歷史的態度。

平教會在定縣實驗區建立了一套比較完整的農民教育體系。1934年，全縣小學已經普及，男青年文盲已減至10%。農村經濟方面也取得了一定的成績，如培育農作物新品種，農具的改造試驗，動物飼養業的試驗。平教會建立的三級醫療保健制度：村設保健員，鄉設保健站，縣城設保健院，對鄉村衛生的實驗，開創了中國縣級現代衛生建設的先河。

四 實驗中斷與精神永存

1937年7月7日盧溝橋事變爆發，日寇開始了全面侵華戰爭。9月，定縣淪陷，平教會在此繼續實驗已不可能，定縣實驗被迫中斷。

以往學者包括我在內都認為，定縣實驗失敗了。理由之一是，平教會撤出定縣標誌着定縣實驗的徹底失敗。其二認為定縣實驗沒有達到預期目的，也就是說，平教會要解決農民的愚、窮、弱、私四大病症，結果一個也沒有徹底解決。

現在看來，以上兩種判斷都存在着對歷史的誤讀。

首先，定縣實驗是被迫中斷而不是主動中斷，被動中斷不能與失敗劃等號。可以設想，如果不是日本的侵略戰爭，定縣實驗還將繼續進行下去，因此以被迫中斷認定定縣實驗失敗似有武斷之嫌。

其次，定縣實驗固然沒有達到預期目的，但如果認定為失敗，必須有一個前提，即在預定期限內沒有達到目的，但定縣實驗被迫撤出，顯然沒有完成預定的期限。也就是說，預定期限尚未完結，有不少需要做的工作還沒有來得及做。在此情況下，斷言定縣失敗，道理也不充分。

再者，愚、窮、弱、私沒有徹底解決，實際上是實驗過程中的困難，而非最後結果，平教會恰恰就是為了解決這些困難而進行實驗的。何況，這些問題的解決，絕非一朝一夕之功。比如農民掃盲問題，必須經過長期的努力才能完成，要求定縣實驗一下子就能解決是不現實的。直至2002年初，中國文盲數量仍高達8,507萬，且90%在農村^④，這一事實表明，中國消滅文盲之路任重而道遠。我認為，在當時惡劣的社會環境中，定縣實驗能達到前述成績已經非常不易，它創造和獲得了前人所沒有的東西，取得了歷史條件制約下所能達到的最好結果。這就是成功。

還值得提出的是，定縣實驗雖然中斷了，但定縣實驗的精神、定縣實驗的方法並沒有中斷，而是繼續發揮着它的作用，這也為推翻定縣實驗失敗說提供了有力的佐證。

晏陽初說：「定縣雖已陷落敵人之手，但是定縣的土地，日寇縱可以奪去，而定縣所發展出來的這一套方法，這一種精神，敵人是拿不去的。」^⑤抗戰時期，平教會同仁在國統區掃除2,700多萬文盲^⑥。在四川的工作業績尤為顯著，有45個縣區50萬人接受了掃除文盲教育，約有十幾個原定縣衛生工作人員擔任衛生站站長和軍隊醫療隊隊長，不少一般性工作人員充當縣衛生站的督導。原定縣衛生實驗的領導人陳志潛，任四川省政府衛生專員，一直堅持運用定縣的技術和經驗，指導着那裏的衛生工作^⑦。

到50年代，晏陽初又轉道菲律賓，成立鄉村改造促進會和國際鄉村建設學院。他繼續使用定縣經驗，推動這一地區的鄉村建設工作，定縣經驗開始具有了廣泛的世界意義。此後，晏陽初還將鄉村建設模式推廣到東南亞、南美、中美乃至非洲等地，誠如其本人所言：「我們一切的一切都是和農民打成一片，還是『定縣精神』」^⑧。

當然，作為歷史學者，僅僅理解和同情是不夠的，我們還要分析歷史事件與社會背景之關係，即哪些因素制約了歷史事業的順利發展，為活在世上的人們提供一些值得借鑑的智慧。

1937年9月，定縣淪陷，定縣實驗被迫中斷。晏陽初說：「定縣雖已陷落敵人之手，但是定縣的土地，日寇縱可以奪去，而定縣所發展出來的這一套方法，這一種精神，敵人是拿不去的。」抗戰時期，平教會同仁在國統區掃除2,700多萬文盲。50年代，晏陽初又轉道菲律賓，繼續使用定縣經驗，推動這一地區的鄉村建設工作，令定縣經驗開始具有世界意義。

國內軍閥混戰極大影響了定縣實驗的效果。1926、1927年，兩次內戰波及定縣，使平教會在定縣的「各項工作很難進行」。日本侵華戰爭直接導致了定縣實驗的中斷。面臨此況，晏陽初本人也承認，「需要政治和平，平教運動才能進行無阻，期圖發展。」^⑥問題是在內憂外患的雙重擠壓下，如何才能取得和平的政治環境？

定縣實驗所遇到的困難及其原因就很值得探討。比如，國內軍閥混戰極大影響了定縣實驗的效果。1926、1927年，兩次內戰波及定縣，使平教會在定縣的「各項工作很難進行」^⑥。1934年，章元善到定縣考察時也發現：「當我們離開定縣的時候，兵車絡繹於途，開到了許多軍隊……這一點小小成績——代表平教會多年的經營——是經不起大兵們一天的光臨的呢！」^⑦內憂外患常常是聯在一起的，最能說明問題的是，日本侵華戰爭直接導致了定縣實驗的中斷。面臨此況，晏陽初本人也承認，「需要政治和平，平教運動才能進行無阻，期圖發展。」^⑧問題是在內憂外患的雙重擠壓下，如何才能取得和平的政治環境？靠和平的方式換取和平嗎？事實證明，以和平換和平是無法實現的。暴力革命雖然要流血，但歷史的陣痛最終可能換來統一的、和平的政治環境。這當然是平教會等改良主義者所不敢、不願意也不可能完成的歷史重任。

儘管如此，改良的建設與革命行動仍然是並行不悖的。以往要麼革命要麼反革命的二元對立思維，明顯違背人類社會發展的事實。一方面我們不能將革命作為唯一標準，而否定其他救國道路，因為不可能所有的人都上山鬧革命，社會建設也不可能都等到革命成功以後再進行。與此同時，也不能將漸進改良作為救國的唯一標準，而否定革命道路。但問題恰恰出在，當時革命派與改良派都以自己的道路作為唯一標準，從而否定對方的事業。作為後來的歷史學者，我們可以做出這樣的判斷：如果晏陽初能拿起槍桿子鬧革命，當然令人佩服，但他利用自己的專長，走了另外一條鄉村建設之路、教育救國之路，為中國人民的幸福做了自己力所能及的工作，同樣值得理解和尊重。

註釋

① 曾毓釗：〈鄉村工作討論會第二次集會經過〉，載章元善等編：《鄉村建設實驗》，第二集（上海：中華書局，1935），頁19。

② 叔永（任鴻雋）：〈定縣平教事業平議〉，《獨立評論》，第73號（1933年10月），頁10。

③ 孫冶方：〈為甚麼要批評鄉村改良主義工作〉，載《孫冶方全集》，第一卷（太原：山西經濟出版社，1998），頁157。

④ 陳序經：〈鄉村建設運動的將來〉，《獨立評論》，第196號（1936年4月），頁4。

⑤ 轉引自註②。

⑥ 中國人民大學農業經濟系主編：《中國近代農業經濟史》（北京：中國人民大學出版社，1980），頁162。

⑦ 李金錚：〈淺析定縣平民教育實驗的失敗及其原因〉，《歷史教學》，1990年第6期，頁23。

⑧ 參見鄭大華：《民國鄉村建設運動》（北京：社會科學文獻出版社，1999）。

⑨ 晏陽初：〈在全體職員會議上的講話〉，載《晏陽初全集》，第一卷（長沙：湖南教育出版社，1989），頁218。

⑩ 晏陽初：〈農民運動的使命〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁294。

⑪ 晏陽初：〈鄉村建設要義〉，載《晏陽初全集》，第二卷（長沙：湖南教育出版社，1992），頁32-34。

⑫ 轉引自晏陽初：〈中國平民教育運動的總結〉，載《晏陽初全集》，第二卷，頁210。

⑬⑭⑮ 晏陽初：〈農民抗戰與平教運動之溯源〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁532；533；540。

- ⑭ 堵述初：〈平民教育運動在定縣〉，載《河北文史資料選輯》，第十一輯（石家莊：河北人民出版社，1983），頁39。
- ⑮ 晏陽初：〈在歡迎來賓會上的講話〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁221。
- ⑯ 湯茂如主編：《定縣農民教育》（北平：中華平民教育促進會，1933），頁493。
- ⑰ 〈晏陽初覆謝家聲〉，載《晏陽初全集》，第三卷（長沙：湖南教育出版社，1992），頁487。
- ⑱ 〈晏陽初致S.D.甘博〉，載《晏陽初全集》，第三卷，頁112-13。
- ⑲ 晏陽初：〈三樁基本建設〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁496。
- ⑳ 燕樹棠：〈平教會與定縣〉，《獨立評論》，第74號（1933年10月），頁3。
- ㉑㉒㉓ 晏陽初：〈中華平民教育促進會定縣實驗工作報告〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁345；347；311。
- ㉔㉕ 吳相湘：《晏陽初傳——為全球鄉村改造奮鬥六十年》（台北：時報文化出版事業有限公司，1981），頁430；286。
- ㉖ 晏陽初：〈平民教育運動的回顧與前瞻〉，載《晏陽初全集》，第二卷，頁307。
- ㉗ 李景漢：〈華北農村人口之結構與問題〉，《社會學界》，第8卷（1934），頁12。
- ㉘ 姚石菴：〈非常時期之農村生計教育〉，《民間》，第3卷第17期（1936），頁4。
- ㉙ 李景漢：〈定縣土地調查〉（下），《社會科學》，第1卷第3期（1936年4月），頁871-72。
- ㉚ 吳半農：〈論「定縣主義」〉；千家駒：〈定縣的實驗運動能解決中國農村問題嗎？〉，載千家駒編：《中國農村經濟論文集》（上海：中華書局，1936），頁15-36。
- ㉛㉜ 晏陽初：〈十年來的中國鄉村建設〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁559；565。
- ㉝ 陳序經：《鄉村建設運動》（上海：大東書局，1946），頁21。
- ㉞ 晏陽初：〈「平民」的公民教育之我見〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁67。
- ㉟ 晏陽初：〈平民教育的真義〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁109-10。
- ㊱ 〈晏陽初致E.C.卡特〉，載《晏陽初全集》，第三卷，頁353。
- ㊲ 晏陽初：〈中華平民教育促進會工作的演進〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁432。
- ㊳ 賈恩絨等纂修：《定縣志》，卷三（1934年刊本）。
- ㊴ 李景漢：〈定縣社會的各方面〉，《民間》，第1卷第24期（1934），頁10。
- ㊵ 〈紹芳寄給晏陽初先生的信〉，載《河北文史資料選輯》，第十一輯，頁107。
- ㊶㊷ 晏陽初：〈中國平民教育運動的總結〉，載《晏陽初全集》，第二卷，頁223；218。
- ㊸ 李濟東主編：《晏陽初與定縣平民教育》（石家莊：河北教育出版社，1990），頁217-19；晏陽初：〈定縣實驗區工作概略〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁411-12。
- ㊹ 《生計部經濟合作組二十五年度工作報告》，中國第二歷史檔案館藏，全宗號236，卷號182。
- ㊺ 李景漢編：《定縣社會概況調查》（北平：中華平民教育促進會，1933），頁293；《縣單位衛生建設初步方案》，中國第二歷史檔案館藏全宗號236，卷號115。
- ㊻ 晏陽初、陳築山：〈定縣實驗區工作大概〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁418。
- ㊼ 俞煥文：〈定縣種痘七年經過〉，《民間》，第3卷第15期（1936），頁6。
- ㊽ 轉引自徐秀麗：〈中華平民教育促進會掃盲運動的歷史考察〉，《近代史研究》，2002年第6期，頁107。
- ㊾ 〈晏陽初致G.斯沃普〉，載《晏陽初全集》，第三卷，頁640。
- ㊿ 〈晏陽初致A.G.米爾板等〉，載《晏陽初全集》，第三卷，頁614-15。
- ① 〈晏陽初致晏新民〉，載《晏陽初全集》，第三卷，頁784。
- ② 章元善：〈從定縣歸來〉，《獨立評論》，第95號（1934年4月），頁9。
- ③ 晏陽初：〈對在定縣工作同志的講話〉，載《晏陽初全集》，第一卷，頁459。

李金錚 歷史學博士，現任河北大學人文學院歷史系教授，主要著作有《借貸關係與鄉村變動——民國時期華北鄉村借貸之研究》、《民國鄉村借貸關係研究：以長江中下游地區為中心》等，並發表論文多篇。

激情與反思

——斯圖盧威與三次俄國革命

• 張建華

斯圖盧威 (Петр Бернгадович Струве, 1870-1944) 是十九世紀末二十世紀初俄國思想文化界的重要人物，也是俄國自由主義知識份子的領軍人物，其思想演變經歷了從「左」到「右」的多次搖擺，發生了從「馬克思主義」到「激進自由主義」，再到「保守自由主義」的游離。

1901-1921年的二十年，是斯圖盧威自由主義思想形成和實踐的重要階段。在二十世紀初俄國政治大風潮和社會急劇轉型的過程中，斯圖盧威同其他俄國知識份子一樣，經歷了1905年改革與革命的激情撞擊，經歷了1917年二月革命的痛苦回憶，以及1917年十月革命後的艱難抉擇。這時期中唯一不變的是，斯圖盧威將俄國社會變革的未來命運與自己的自由主義理想聯繫在一起，他在俄國社會變幻莫測的政治舞台上成為「第一傑出的明星」①。

一 激情年代

1901年前後，當斯圖盧威等「合法馬克思主義者」(Легальный Марксист)

紛紛宣布在組織上與馬克思主義和社會民主黨決裂之後，他們在思想上也發生了從唯物主義向唯心主義的整體「嘩變」。俄國知識界的自由主義營壘放棄了從前的「營養基」——馬克思主義，轉向唯心主義之中尋找新的營養，轉向東正教宗教哲學中尋找精神源泉。正如白銀時代的標誌性人物、著名文學家、詩人和哲學家、俄國象徵主義文學流派創始人梅列日柯夫斯基 (Д. С. Мережковский) 所感嘆的，「我們走到了康莊大道的盡頭，再前進一步都是不可能的，但我們知道，在歷史結束的地方，宗教就開始了。在懸崖的邊上，我們自然地、不可避免地會想到翅膀、飛翔，想到超歷史的道路——宗教」②。1902年，由梅列日柯夫斯基和他的妻子、著名詩人吉皮烏斯 (З. Н. Гиппиус) 倡議，在彼得堡建立了「宗教與哲學協會」(Религиозно-Философское Общество)，斯圖盧威在1913年前參加了這個團體活動。後人稱他們為「尋神派」，稱他們的學說為「尋神論」。普列漢諾夫 (Г. В. Плеханов) 在1909年發表文章〈論俄羅斯所謂的宗教探索〉(“О называемом

1901年前後，斯圖盧威等「合法馬克思主義者」宣布在組織上與馬克思主義和社會民主黨決裂後，他們在思想上也發生了從唯物主義向唯心主義的整體「嘩變」，轉向東正教宗教哲學中尋找精神源泉。一位著名詩人感嘆說：「我們走到了康莊大道的盡頭，再前進一步都是不可能的，但我們知道，在歷史結束的地方，宗教就開始了。」

斯圖盧威(圖)作為組織者和作者參加了1902年出版的《唯心主義問題》文集。作者們批評了馬克思主義和實證主義過於強調人的社會屬性和功利主義，強調只有以不可割讓的人的權利為理論源泉的唯心主義哲學，才是維護個人權利的最堅實的理論基礎。



「*религиозном разыскании*」），把「尋神派」稱為「承受不住1905-1906年打擊的知識份子靈魂的無袖短衣」。「尋神派」認為自己的思想源於十九世紀俄國著名哲學家索洛維約夫(В. С. Соловьев)的學說，認為宗教信仰和神秘主義是俄國哲學的根本，只有宗教哲學才能解決存在和意識的最重要問題，認為必須把基督教教義和世俗生活結合起來，才能解決人的問題、社會現實問題和歷史發展問題。

斯圖盧威作為哲學家對二十世紀初俄國唯心主義思想的發展發揮了顯著的作用，他作為組織者和作者參加了1902年出版的《唯心主義問題》(*Проблемы идеализма*)文集。該文集的出版是俄國自由主義知識份子在二十世紀初的第一次思想集結，文集作者還有宗教哲學家布爾加科夫(С. Н. Булгоков)、別爾嘉耶夫(Н. А. Бердяев)、弗蘭克(С. Л. Фраиш)、諾夫哥羅德采夫(П. И. Новгородцев)、特魯別茨科伊(С. Н. Трубецкой)、阿斯科爾多夫(С. А. Аскольдов)、特魯別茨科依(Е. Н. Трубецкой)等人。

作者們批評了馬克思主義和實證主義過於強調人的社會屬性和在功利主義方面的偏差，強調只有以不可割讓的人的權利和個人不可侵犯性為理論源泉的唯心主義哲學，才是維護個人權利的最堅實的理論基礎。文集的前言強調：「現代哲學……首先要研究複雜的生活問題，正是深刻的道德意識推動我們對責任性和道德性的思想問題的探討」^③。《唯心主義問題》的出版標誌自由主義知識份子完成了第一次思想蛻變，即徹底割斷了與馬克思主義和以後的布爾什維克主義的思想聯繫，轉向俄羅斯文化傳統——宗教哲學和俄羅斯人的宗教心理尋找俄國發展的動力，簡言之，即否定了他們最初借用馬克思主義思想來指導俄國道路的嘗試。由此，斯圖盧威的政治思想和理想也向保守與「右」的方向邁進了一步。

1901年4月，斯圖盧威參加了在彼得堡喀山大教堂舉行的知識界大遊行，遭到警察毆打，後被捕。沙皇政府禁止他在首都和大學城居住，及後流放特維爾。當年夏天斯圖盧威與地方自治活動家聯繫，並接受他們的建議在國外編輯反對派雜誌^④。1901年底，他來到德國的斯圖加特，加入地方自治局知識份子反對派的行列^⑤。

1902-1905年，斯圖盧威擔任了在國外出版的非法雜誌《解放》(*Освобождение*)的編輯工作。《解放》是俄國自由資產階級的雜誌，1902年7月在德國斯圖加特出版，每期印數大約是九千至一萬份。與社會民主黨(布爾什維克)的報紙《火星》(*Искра*)和社會革命黨的報紙《革命俄羅斯》(*Революционная Россия*)不同的是，《解放》編輯部試圖吸收有知識的俄國階層參加，他們反對革命，主張在政權進行改革的前提條件下與政權和

解。1904年1月，圍繞着《解放》雜誌建立了俄國自由主義者團體「解放同盟」(Союз освобождения)，它是後來的立憲民主黨的基礎，也是俄國資產階級的第一個政治團體。

斯圖盧威準備將「解放同盟」變成反對專制制度的統一營壘，為此他承擔了看似無法完成的任務，他試圖將來自激進主義派別和自由主義陣營的各界人士聯合起來，但是建立廣泛聯盟的設想最終未能實現，保皇派組織和激進主義者對他的號召均無響應。很明顯，這個事實影響了斯圖盧威未來的政治立場，促使他形成了必須與兩個極端——君主主義的「黑色百人團」(Черный сотен)和左派激進主義者決裂的想法。

斯圖盧威在國外的政治活動由於沙皇尼古拉二世於1905年簽署「10月17日宣言」而結束，這個事件促使他決定不等待政府特赦就返回祖國。為安全起見，他用馬克西米里安·沃羅申(Максимилиан Волошин)的名字印製了假護照，在已經拿到了去科琅施塔德的火車票後，才聽到政府大赦政治犯的決定^⑥。回國後，斯圖盧威在彼得格勒一直住到1918年。這是他一生中的困難時期，其間不僅有參加政治活動、創作的快樂，也有對於革命問題的痛苦思考，而其中最核心的就是對「偉大的俄羅斯」(Великая Россия)問題和知識份子命運問題的思考。

1905年革命中表現出的政府的殘暴行為、革命的嚴酷和流血以及國家的無政府主義狀態嚇壞了斯圖盧威。他在1905年11月就指出：「在俄國生活的範圍裏存在着獨裁，獨裁被稱作『黑人百人團』，獨裁被稱為『革命無產者』」，「我們表示，國家不需要和反對任何樣的獨裁，國家需要的只是

法律、自由和經濟的復興」，斯圖盧威呼喚：「快使政權擺脫災難」^⑦。但是俄國全社會已經由於激動而失控，並且使社會運動超出了政權允許的範圍，隨後到來的只能是毀滅。

斯圖盧威像從前一樣，習慣於通過出版物來表達自己感興趣的政治問題。他在1905-1906年編輯出版了周刊《北極星》(Полярная звезда)，並加盟《自由與文化》(Свобода и культура)雜誌社，同時還為《思考》報(Дума)工作。但是，這些報刊的命運都是短暫的。原因在於，斯圖盧威不會也不想使報刊適合廣泛的和大眾化的讀者口味，而沒有讀者基礎的報刊自然難以為繼。但是斯圖盧威人生中的這個插曲並不影響人們對他的編輯才能的評價。在共同的出版工作中，最接近和最了解斯圖盧威的弗蘭克認為，編輯工作最能體現斯圖盧威多方面才幹，「……斯圖盧威將個人思想的原創性和嚴格的原則性與多方面性和耐心性結合在一起了」^⑧。

從1906年末開始，斯圖盧威領導《俄羅斯思想》(Русская мысль)編輯部，並且吸引以別爾嘉耶夫、布爾加科夫、伊茲戈耶夫(А. С. Изгоев)為代表的哲學界著名知識份子參與。在他的領導下，這份雜誌「成了二十世紀初俄國文化精神財富的真正表達者」^⑨。

斯圖盧威在這時期的政治活動是與立憲民主黨密切相關的。1905年10月12-18日，立憲民主黨中央委員會在莫斯科成立。1905-1915年，斯圖盧威參加了立憲民主黨中央委員會。在1905-1907年的第一、第二屆國家杜馬中，主要由自由知識份子組成的立憲民主黨佔據了多數議席，並且在一些關鍵問題上，發揮了代議制機構的重要作用。1907年，斯圖盧威被選

1905年革命中表現出的政府的殘暴行為、革命的嚴酷和流血以及國家的無政府主義狀態嚇壞了斯圖盧威。他在1905年11月就指出：「國家不需要和反對任何樣的獨裁，國家需要的只是法律、自由和經濟的復興。」從1906年末開始，斯圖盧威領導《俄羅斯思想》編輯部，在他的領導下，這份雜誌「成了二十世紀初俄國文化精神財富的真正表達者」。

1905年革命失敗後，俄國自由主義知識份子運動由此結束。在心靈上遭受打擊最沉重的莫過於知識份子階層，大學生自殺數目迅速增加。他們普遍瀰漫着悲觀、失望的情緒，認為自己未能把握住這場運動的時機，甚至認為自己成了歷史罪人。布爾加科夫感嘆：「由以往紛爭和失敗而導致衰微的俄國社會，如今已變得呆然、冷漠和精神渙散。」

為第二屆國家杜馬議員。在第二屆國家杜馬上，斯圖盧威轉向保守派的立場，他認為必須停止革命黨與政府的對抗，揭露革命黨和政府的雙重反動，將其視為對法律的威脅。他認為在「10月17日宣言」發布後，絕對專制君主制在俄國已經不復存在，也不可能再復生。他積極支持國家杜馬與大臣會議主席斯托雷平(П. А. Столыпин)的土地改革政策。1907年6月2日，他參加了斯托雷平關於預防解散國家杜馬的對話。當第二屆杜馬被解散後，一些立憲民主黨人聚集到彼得堡遠郊的維堡，發表「維堡宣言」，宣布誓死維護「民主」和「自由」原則。結果在「斯托雷平的領帶」(Столыпинский галстук，即絞索)的陰影下，幾位立憲民主黨成員被處以極刑，立憲民主黨主席米留科夫(П. Н. Милюков)被迫流亡海外。1915年6月，斯圖盧威由於在民族問題上的分歧而退出立憲民主黨，不過他實際上在1908年就已經停止了在該黨中的活動。

二 尋找「路標」

1905年革命失敗後，大規模的俄國自由主義知識份子運動由此結束，俄國自由主義和自由主義知識份子受到來自左和右兩方面的擠壓，他們思想的生存空間幾近消失。

革命失敗、改革受挫，在心靈上遭受打擊最沉重的莫過於俄國知識份子階層，因為他們是這場運動的積極組織者和熱情參與者，儘管在運動中每個團體的政治理想和實現理想的手段不盡相同，但是他們都是強烈期望俄國的政治現代化能夠走上正常的軌道。據統計，1905年革命失敗後，

大學生自殺數目迅速增加。1906年有71起，1907年有160起，1908年(沙皇制度反動統治的最黑暗時期)有237起^⑩。一直標榜中庸立場的自由主義知識份子則普遍瀰漫着悲觀、失望的情緒。布爾加科夫感嘆^⑪：

俄國經歷了一場革命。這場革命並未帶來眾所祈望的結果。大多數人認為，解放運動所取得的正面成果至少在今天仍然是不可靠的。由以往紛爭和失敗而導致衰微的俄國社會，如今已變得呆然、冷漠和精神渙散。

他們原以為在這場運動中自己所堅持的中庸立場和同樣中庸的政治主張能為左和右兩方面接受，但最終還是付諸東流。他們同時認為自己未能把握住這場運動的時機，未能在最關鍵的時刻扭轉運動發展的軌迹，他們甚至認為自己成了歷史罪人。

1909年，著名的《路標——論俄國知識份子文集》(*Вехи — Сборник статей о русской интеллигенции*)出版。這是在1905年改革和革命失敗後，俄國自由主義知識份子自發的對改革失敗原因和革命爆發原因的多角度思考，是對知識份子與國家、知識份子與人民、知識份子與文化傳統的深層反思。斯圖盧威在《路標》文集的發起、組織和編輯以及出版方面，發揮了重要的作用^⑫。

文集收錄了斯圖盧威的〈知識份子與革命〉(“Интеллигенция и революция”) ^⑬。他在文中肯定了1905年政治改革和革命的巨大意義^⑭：

革命向專制、貴族、俄國政治制度和社會結構發起了進攻。1905年10月17日這一天，標誌俄國幾個世紀形成的政

治制度發生了根本性變革。當局所有的政策、策略長期致力於阻礙國家準備和實現這一變革，與此相比，這一變革來勢則猶為凶猛。

他認為：原本隨着「10月17日宣言」的頒布就應該宣布革命的終結，因為政權已經作出讓步，保存國家杜馬和立憲君主制是首要任務。但是激進知識份子出於對國家和政權的仇恨以及人民大眾的騷動竟決定推翻政權，結果給他們以回答的是反動的勝利和野戰軍事法庭和死刑。

知識份子的錯誤在於未能及時把握人民的情緒，及時洞察政府的反動企圖，適時對政府和人民做出規勸，這源於十九世紀以來俄國知識份子長期養成的劣根性。斯圖盧威認為「俄國知識份子階層作為特殊的文化範疇，是西方社會主義與俄國文化、經濟和政治發展的特定條件相互作用的產物」^⑤。「在俄國知識份子階層的許多思想家那裏，對政治產生了一種最終被歪曲的、根本矛盾的態度。將政治引向生活的外在建構——從技術觀點看，它事實上就是這樣。知識份子階層在政治中，發現了自身和民眾完整的存在（在此，我們援用「政治」，是基於外在社會建構的廣義之上的）。因此，有限的手段變成了具有無限內涵的目標」^⑥。在他看來，只圖一時之快的激進知識份子不是及時體察已經迫近的政治危機，及時向人民作解釋和教育工作，而是最大限度地把自己和人民體內的破壞基因和野獸本能釋放出來，最終釀成悲劇，給人民、民族和國家造成巨大損失。

那麼，知識份子應該怎麼辦？關鍵在於知識份子應該放棄一切虛無主義、英雄主義、激進主義和無政府

主義的幻想，重新確定自己的思想意識和政治主張的「路標」。斯圖盧威強調^⑦：

知識份子必須重新審查自己的世界觀，其中包括重新認識這個世界觀的基礎——對個人義務的社會主義否定。搬去這塊石頭，這個世界觀的整座建築就被破壞掉。

斯圖盧威堅信，在俄國，革命變革思想不會得到期待的結果，社會進步的目標只能通過進化的道路，和與「培養獨立的個性」相關、與建立堅實的文化工作和與知識份子優秀的創作活動相關才能實現。只有這樣，俄國知識份子才能實現「精神上的再生」（Возрождение на душ）^⑧。

在這些年裏，斯圖盧威始終關注國家體制（Государственность）和「偉大的俄羅斯」問題。作為國家一員，他真誠期望看到俄國強盛、偉大和獨立。弗蘭克在斯圖盧威去世後評價：「部分是出於自己的出身，部分是出於他的內心責任，他永遠不是從『下層』，而是從『上層』來思考政治問題，他不是作為勞動社會的成員，而是認識到自己是良好的國家秩序建設的潛在的參與者」，以至把自己作為「國務活動家」來思考和行動^⑨。

斯圖盧威原始出發點是試圖把國家和民族的原則（Начало）聯繫起來，他試圖將平常相互矛盾的民族思想、傳統繼承性、國家穩定以及別一方面的自由和權利的價值、保護個人免於國家襲擾統一起來。對於斯圖盧威來說，愛國主義是反映為國家——「偉大的俄羅斯」的使命和民族精神的歷史證明的信念，而他普遍的政治思想就包括在其中，即：民族統一給予

那麼，知識份子應該怎麼辦？斯圖盧威堅信，革命變革思想不會得到期待的結果，社會進步的目標只能通過進化的道路。斯圖盧威始終關注國家體制和「偉大的俄羅斯」問題。他的出發點是試圖把國家和民族的原則聯繫起來，把傳統繼承性、國家穩定與自由和權利的價值、保護個人免於國家襲擾統一起來。

1917年二月革命爆發，斯圖盧威非常興奮，對於俄國的變革寄予很大希望。對同年發生的十月革命，斯圖盧威是懷着不理解、憎恨以及對布爾什維克及其領袖們的敵視被動地接受這一事件的。他建議知識份子再次反思自己的行為，思考俄國的出路。他提議編輯《來自深處》文集，吸引大部分原《路標》文集的作者參加。

任何國家堅實性和穩定性。對自身任務的民族理解、自覺感是公民世界(Гранжданский мир)政治、社會統一力量的前提。關於國家的和平建設工作的思想和關於包括在他的其他文章中的法律秩序和原則的思想，具有一定的意義。

斯圖盧威堅信國家的宗教來源，認為政權首先具有是超出個人利益的特性。「在俄羅斯沒有發生過宗教改革，因此也未曾出現基督教道德的世俗化，未曾把基督教道德變為日常生活的方式和制度，如同西方國家那樣。俄羅斯有宗教和宗教精神，但宗教未能作為必須遵循的原則滲入日常生活之中。這是俄羅斯歷史上非常明顯的也幾乎最意味深長的事情」^②。他認為國家具有集合性(或譯聚議性，原文為собор)的個性，並且高於任何的個人意志(Личная воля)，這是「神奇的本質」^②。顯然，斯圖盧威對собор的理解更多地還是從超乎於任何組織、任何個人的國家的角度來考慮的，在他看來，集體主義的民族傳統和宗教習俗有利於國家的穩固，而國家的強大、安定和統一才能有效保護它的人民免於災難。為此，他提出了「偉大的俄羅斯」的概念，認為君主立憲制是最好的國家體制，而對它的破壞則被他看成是最大的危險，而且為了「偉大的俄羅斯」就不惜對外擴張，他甚至建議向相鄰黑海的所有歐洲和亞洲國家實行經濟擴張，但是他贊同波蘭和芬蘭的獨立。

三 「來自深處」之呼喚

1917年二月革命爆發，斯圖盧威非常興奮，對於俄國的變革寄予很大

希望，他在與好友弗蘭克見面時曾表示：「現在的俄國向前邁出了七英里的大步」^②。他同意與資產階級臨時政府合作，並擔任外交部經濟局局長職務。後來由於擔任外交部長的米留科夫辭職，斯圖盧威也放棄了這個職務。

1917年5月，斯圖盧威組織了「俄國文化同盟」(Лига русской культуры)，作為「精神上的、有充分依據的愛國主義思想中心」，他被選為該同盟臨時委員會成員，並負責該組織的《俄羅斯自由》(Русская свобода)周刊的工作，這個組織和周刊吸引了持不同政治觀點的俄國知識份子中的精英。但是，在革命即將爆發的年代，宣傳俄國民主制的文化使命、鼓吹社會聯合已不可能得到社會認同和支持。1917年夏，他被選為俄國科學院政治經濟學部(1924年被撤銷)榮譽院士，在科學院的歷史學和哲學部工作。

1917年十月革命的到來造成了俄國社會的嚴重分裂，也造成了知識界人士的思想分裂，斯圖盧威是懷着不理解、憎恨以及對布爾什維克及其領袖們的敵視被動地接受這一事件的。他建議知識份子再次反思自己的行為，思考俄國的出路。他提議編輯《來自深處》(Из глубины)文集，吸引大部分原《路標》文集的作者參加。

《來自深處》繼續了《路標》的風格和思想，並且具有了更強烈的政治性。斯圖盧威在〈俄國革命和民族任務的歷史思考〉(“Исторический смысл русской революции и национальные задачи”)中再次批評俄國知識份子的思想盲動、好大喜功以及無政治原則，十月革命是俄國知識份子又一次政治狂熱的集中表現，它破壞了俄羅斯文化傳統，玷污了俄羅斯人民的心靈，將俄國推向災難的境地。斯圖盧

威把從二月革命到十月革命的事件的道德和政治後果看成是「俄國革命導致國家的崩潰，是世界的恥辱」。「列寧將完全破壞偉大的俄羅斯強國和將血腥的和恐怖的工兵農代表蘇維埃建立在它的廢墟之上」²³。

斯圖盧威再次關注知識份子、人民和政權的問題。根據他的觀點，俄國的不幸和專制制度的主要罪過在於，無論是人民還是知識階層都沒有被及時吸引參與國家生活²⁴。在強化農奴制和壓迫政治自由的萌芽之後，俄國君主制得罪了「穿灰色軍大衣的農民，導致國家和經濟文化的崩潰」²⁵。斯圖盧威認為國家體制被破壞和革命爆發的原因在於，「我國的農民沒有成為資產階層所有者」²⁶。他自然再次談到俄國知識份子應負的責任，因為知識份子未能阻止破壞性的趨勢。他得出的結論是：「在俄國，社會主義思想和階級鬥爭思想的發展不是作為組織的和建設性的力量，而僅僅是作為災難性的破壞力量。」²⁷

斯圖盧威還考慮出版「社會知識文庫」叢書，已經擬好文庫大綱，這裏不僅僅包括了他所關心的中心問題，而且還包括他的朋友們感興趣的問題。斯圖盧威寫道²⁸：

俄羅斯的復興首先應該復興和鞏固民族精神。最真誠地奉獻於這項工作是我們文學界的任務，用對被責罵的民族文化的熱情的信心和對俄羅斯國家體制輕率損害的重視來鼓舞人民。我們的「社會知識文庫」將致力於真正的，但是通俗易懂的出版物。這些出版物涉及文化、社會、國家發展和人類日常生活，特別是俄國人民日常生活的問題，在俄羅斯人中激起歷史信念，在他們的認識之前揭露那些偽科學的、消

極的學派的謊言和廢話，這些思想的泛濫將歪曲人民의思想和毀壞國家。

由於主觀上無法接受蘇維埃政權，斯圖盧威陷入了內戰和政治鬥爭的旋渦之中。1917年11月，斯圖盧威到諾沃切爾卡斯克，參加了「頓河公民大會」(Донский гражданский)，籌備建立反蘇維埃政權的志願軍。1918年，斯圖盧威成為舊俄將軍尤登尼奇(Н. Н. Юденич)領導下的「俄國委員會」(Российский комитет совет)和軍事政治中心的成員。1918年12月，斯圖盧威秘密到達芬蘭。1919年初，他以立憲民主黨「民族中心」代表的身份到達英國和法國，為的是得到西方反布爾什維克的支持，斯圖盧威參加了在巴黎組織的「政治協商會議」(Политическое совещание)。1919年夏末，他回到俄國南部，參加了鄧尼金(А. И. Деникин)領導的特別會議。1919年底，他返回克里木，擔任弗蘭格爾(П. Н. Врангел)政府的對外關係局局長。斯圖盧威從克里木給僑居國外的俄國第一位獲得諾貝爾文學獎作家布寧(Н. Бунин)的信中表示，「俄國南方要比國外更需要像您一樣的力量」²⁹。但隨後，俄國的白衛運動很快就土崩瓦解了。1921年，斯圖盧威流亡國外，1944年客逝巴黎³⁰。

四 奇異軌迹：從「激進」到「保守」

當代俄羅斯學者茹科夫(Н. С. Жуков)評價³¹：

斯圖盧威主要功績在於，他以自己的活動積極促進民族自由思想主張的發

斯圖盧威認為俄羅斯國家體制被破壞和革命爆發的原因在於，俄國君主制得罪了「穿灰色軍大衣的農民，導致國家和經濟文化的崩潰」，「我國的農民沒有成為資產階層所有者」。他自然再次談到俄國知識份子應負的責任，認為社會主義思想和階級鬥爭是災難性的破壞力量，呼籲俄羅斯的復興首先應該復興和鞏固民族精神。

展，促進俄國政治力量在二十世紀初關注俄國國家體制發展問題，在二十世紀末和新千年大門檻前不忽視其重要性。

透過斯圖盧威的命運，反映了整整一代人的優秀思想和導致兩個時代思想斷裂的俄國自由主義的歷史悲劇。

作為政治家的斯圖盧威已經屬於歷史，但作為思想家的斯圖盧威將永遠保留在俄國思想文化史的扉頁之中。斯圖盧威早在二十世紀初就以個人自由、文化和民族和諧的價值觀向全人類發出號召，他的學術遺產補充了我們對俄國歷史的個人理解。在自己的世界觀方面，斯圖盧威始終堅信自由主義思想和立場，因此他無論對左翼還是右翼陣營都進行了不尋常和長期的批判，同時他也被迫接受來自左右兩個陣營的詰難，而且自己也經常不自覺地滑入某一個營壘之中。斯圖盧威自稱「在哲學領域是一個批判主義的實證主義者，在社會學和政治經濟學領域是一個堅決的、但完全不是忠實的馬克思主義者」^②。在經歷了數十年的孤獨和痛苦的探尋之後，斯圖盧威宣布自己鍾情的是「保守的自由主義」思想，推崇的是立憲主義的國家發展道路，傾心於英國式國家體制。

斯圖盧威的自由主義政治哲學觀點經歷了一個發展過程。最初，在1905年革命失敗之前，他還是照搬英國自由主義的理念，即堅守「絕對的個人主義」的原則，強調「任何國家，任何民族精神都不是本質和實質」，「自由主義就其形式是作為對個人不可分割的權力的承認，……是真實的民族主義的唯一外表，是真正的對民族精神的尊敬和自尊，是對民族精神的

活生生的載體和民族精神創造者權利的承認」，斯圖盧威反對「對經驗主義的國家的神話，即神話任何形式的國家政權」，他還在國家中發現了「超乎人的存在的特別傾向」，國家是超理性的和「脫理性」的^③。但是，1905年的改革、革命和失敗驚醒了斯圖盧威，他在改革和革命中看到了個人主義和個人欲望的極度膨脹。政府和最高統治者出於對自身利益的考慮，拒絕和拖延改革，最終以國家暴力的血腥方式壓制了人民大眾的民主和自由呼聲。反對派和激進主義者出於對國家的憎恨和個人欲望的放縱，拒絕來之不易的改革成果，結果是個人主義戰勝了理智和責任，最終將俄國推到革命的深淵，給國家和民族帶來了巨大災難。通過《路標》和《來自深處》的探討，在經過深刻反思之後，斯圖盧威的自由主義思想和政治哲學觀發生了根本轉變，即將國家利益和「偉大的俄羅斯」利益放在首位。斯圖盧威承認在個人和國家之間存在着深刻的矛盾，作為個人政治生活原則的自由主義與作為「國家限制其內部的個人活動範圍的力量」的帝國主義有着深刻的衝突。他試圖調和這一矛盾和衝突，致力於將自由主義與愛國主義結合起來，將「偉大的俄羅斯」作為自己的最高信念和最終歸宿。他認為，民族精神活躍和存在於國家之中，引導新老一代人思想的繼承，精神世紀存在於每個人的生命之中，所有民族都與「最高原則」（Вещное начало）相連。他提出了「愛國主義情感」（Патриотический эрос）的概念，愛國主義即是對祖國的愛，在「個人生活與國家使命」結合的基礎上理解不合理的宗教情感和道德的完善。最終，在他政治哲學研究中，國家學說處

斯圖盧威始終堅信自由主義思想，無論對左翼還是右翼陣營都進行了長期批判，同時也被迫接受來自左右兩個陣營的詰難。在經歷了數十年的孤獨和痛苦的探尋之後，斯圖盧威宣布自己鍾情的是「保守的自由主義」。他致力於將自由主義與愛國主義結合起來，將「偉大的俄羅斯」作為自己的最高信念和最終歸宿。

於中心位置，而「自由俄羅斯帝國」(Либеральная российская империя)——「偉大的俄羅斯」的思想則是國家學說的核心所在。正是在政治和法律哲學上表現了他的自由保守主義(Либеральный консерватизм)或稱保守的自由主義(Консервативный либерализм)觀點的特點。

註釋

① К. Ф. Шацилло, *Русский либерализм накануне революции 1905-1907гг.* (Москва: наука, 1985), 211.

②⑩ 赫克(Jullus F. Hecker)著，高驊、楊續譯：《俄國革命前後的宗教》(上海：學林出版社，1999)，頁150；294。

③⑫⑬⑭ Н. А. Бердяев и др., *Проблемы идеализма* (Москва: свет, 1902), 1; 93, 98-99; 7; 5.

④ 庫夫希諾夫認為最初是米留科夫(П. Н. Милюков)提出辦報建議的。見В. А. Кувшинов, “Кадеты в России и эмиграции”, in *Новая и новейшая история*, no. 4 (Москва: наука, 1995), 44.

⑤ 茹科夫認為完全有理由認為這就是斯圖盧威與社會民主黨人完全脫離關係的標誌時間。見П. Б. Струве, *Patriotica, Политика, культура, религия, социализм* (Москва: республика, 1997), 4.

⑥ П. Б. Струве, *Памяти Максимилиана Волошина. Страничка из воспоминаний*, 收“Скорее за дело! Статьи”，載“Искра” Библиотика, no. 38 (Москва: знание, 1991), 44.

⑦ 同註⑥，頁8-9。

⑧⑬⑭ С. Л. Франк, *Биография П. Б. Струве* (Нью-Йорк: Чехов, 1956), 51; 75; 111.

⑨ 洛斯基(N. O. Losskil)著，賈澤林譯：《俄國哲學史》(杭州：浙江人民出版社，2001)，頁219。

⑪⑫⑬⑭ 基斯嘉柯夫斯基(B. A. Kistiakovskil)等著，彭甄、曾予平

譯：《路標集》(昆明：雲南人民出版社，1999)，頁21；148；156；154。

⑫ 當代俄羅斯學者雅科夫列夫(А. А. Яковлев)認為斯圖盧威是《路標》的首議者，《路標》可稱為「斯圖盧威運動」(Струвенская компания)，然而斯圖盧威最好朋友弗蘭克認為首議者是格爾申宗(М. В. Гершензон)。見М. О. Гершензон и др., *Вехи/Из Глубины* (Москва: правда, 1991), 502；又見註⑩，頁81。

⑬ 有關斯圖盧威在《路標》文集中的詳細思想，請參見張建華：〈以路標為界：俄國自由主義知識份子思想波瀾〉，《歷史研究》，2003年第5期。

⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓ М. О. Гершензон и др., *Вехи/Из Глубины* (Москва: правда, 1991), 151-52; 146; 462; 237, 239-40; 241; 241; 243; 543.

⑳ П. Б. Струве, “Россия”, in *Философия и жизнь*, no. 8 (Москва: знание, 1991).

㉑ О. А. Михайлов, “Возвращенный Бунин”, in И. А. Бунин, *Окаянные дни* (Тула: бинокль, 1992), 13.

㉒ 關於1921年後斯圖盧威思想的研究，參見張建華：〈流離與孤獨：僑民時期斯圖盧威的保守自由主義思想〉，載《劉宗緒教授紀念文集》，(長沙：嶽麓書社，2004)。

㉓ П. Б. Струве, *На разные темы (1893-1901гг)*, Сборник статей (Санкт-Петербург: русская мысль, 1902), 541, 542, 406.

張建華 1962年生，1995年獲中國社會科學院研究生院歷史學博士，現為北京師範大學歷史學系教授和博士生導師。1998-99年為俄羅斯莫斯科大學高級訪問學者，2001-2002年為德國埃爾蘭根大學漢學系訪問教授。主要從事俄國思想文化史研究，近著有《俄國史》、《紅色風暴之謎：破解從俄國到蘇聯的神話》及《俄國現代化道路研究》等。

《路標》與二十世紀初的 俄國思想

• 朱建剛

在二十世紀俄國思想史上，《路標》(Вехи)無疑是值得大書特書的一頁。這本出版於1909年的薄薄小冊子，僅一年內就重版五次，其所引起的爭論直至20年代中期尚餘音不絕，更勿論它對俄國知識界內在的深遠影響。西方研究者曾斷言，若《路標》早面世幾年，它本可以改變二十世紀俄羅斯的歷史命運^①。此言雖有誇張之處，但足見《路標》之歷史意義。蘇聯解體前後，出於對民族傳統價值理念的尋找，《路標》又作為現代俄羅斯人精神上的指導受到推崇，得以多次重版。對於我國學術界來說，《路標》這個詞主要來自於列寧的〈論路標〉、〈路標派和民族主義〉等文章，而在很長時間裏對原著卻知之甚少，真正對於原文的譯介還是近幾年的事情^②。期間有學者偶有提及，但談不上系統的研究。自列寧以降，對《路標》研究大多集中於其外部政治意義，其內在精神意義則言之甚少，本文欲通過對《路標》背景及文本分析，闡明其在文化史上的轉折性意義，並從中揭示出俄國知識階層由此發生的命運轉折。

借用列寧評價高爾基(Maksim Gorky)《母親》(Мать)的話，《路標》同

樣是「一本非常及時的書」，「一本必需的書」。假如我們考慮到二十世紀之初俄羅斯所面臨的根本轉變，那麼上述評語《路標》是當之無愧的。在知識份子多年的宣傳鼓動之後，擺脫沙皇統治，使俄國成為民主自由的現代化國家，已成為當時社會的共識。正如大臣會議主席維特伯爵(S. IV. Vitte)在回憶錄裏說的：「當時所有的人，至少是大多數人，都像發瘋似地要求徹底改革俄羅斯帝國，實行極端民主的人民代表制原則。」^③然而，世紀初的俄國現實並未展現出如後世史家所言「風起雲湧」的革命形勢。農奴制改革後半個世紀以來，沙俄經濟雖因改革不徹底而有所制約，但仍借西歐工業革命之東風取得了較大發展。從1887-1912年，俄國生鐵產量增長了612%，佔世界第五位；石油產量在1899年佔世界第一位；農業為全球第二，僅次於美國。出身於俄國農民的資產階級在經濟利益的驅使下進一步萌發了政治野心。文化上，托爾斯泰(Leo Tolstoy)、契訶夫(Anton Chekhov)的巨著，列賓(Ilya Repin)的繪畫，烏蘭諾娃(G. Ulanova)的舞蹈，夏里亞賓(A. Scriabin)的歌唱等諸多

《路標》這本1909年出版的小冊子，僅一年內就重版五次，其所引起的爭論直至20年代中期尚餘音不絕。西方研究者曾斷言，若《路標》早面世幾年，本可以改變二十世紀俄羅斯的歷史命運。此言雖然誇張，但足見其影響力。蘇聯解體前後，《路標》又作為現代俄羅斯人精神上的指導受到推崇，多次重版。

經典使俄國在文化方面有資格與西歐並駕齊驅。在政治上，尼古拉二世(Nicholas II)自1894年上台之後儘管無所作為，但在廣大人民心目中仍然是國家唯一權威、至高無上的統治者。正如有人後來概括說④：

在俄羅斯，當時有兩種力量：一種是擁有豐富的知識和經驗的歷史地形成的政府，但它已經不能單獨掌權；另一種是對許多問題都有正確理解並充滿各種美好打算的社會，但它甚麼都不會管理，甚至不會管理自己。對俄羅斯的拯救在於這兩種力量的和解和聯盟，在於它們共同而協調一致地工作。

總而言之，1905年之前的俄國面臨的不僅是一個世紀的開端，更是一種新的希望、新的選擇和新的命運開始。

歷史往往充滿偶然，1905年革命作為「十月革命的總演習」拉開了二十世紀俄國的歷史帷幕，其失敗則徹底粉碎了俄國現代化的和平之夢。列寧曾如此描述革命之起源⑤：

成千上萬的工人——他們不是社會民主主義者，而是信仰上帝，忠於皇上的人——在加邦神甫的率領下，從城市各個地方前往首都中心區，前往冬宮前的廣場，以便向沙皇呈遞請願書。工人們舉着聖像前進。而他們當時的領袖加邦已經上書沙皇，保證他的安全，請求他出來接見人民。軍隊調來了，輕騎兵和哥薩克揮舞軍刀撲向人群，開槍掃射跪下來央求哥薩克放他們過去見沙皇的手無寸鐵的工人。根據警察局的報告，當場死了1,000多人，傷了2,000多人。工人的憤怒不是筆墨所能形容的。

悲劇就這樣發生了，隨後發生的事件更具戲劇性。沙皇基於社會壓力發布十月宣言，提出成立杜馬、限制君主權力等一系列改良措施。不久斯托雷平(Petr Stolypin)上台，以武力解散第一、第二屆國家杜馬。當局的背信棄義及血腥手段令其在人民中威信大跌，沙皇老爹再也不是人民心中的慈父；被鎮壓之後的工人階級元氣大傷，知識階層在「斯托雷平領帶」(即絞刑架)的壓迫下轉入沉默。眾所盼望的「兩種力量」非但沒有「和解和聯盟」，反而兵刃相見，最終造成兩敗俱傷的局面：專制得以強化，進步力量卻被削弱，現代化之路更添阻力。

對於這種全民族的悲劇，當局自然把責任都推到與之對立的社會方面，其鎮壓矛頭針對向來為民眾代言人的知識階層(斯托雷平將之定性為「一場知識階層的革命」)。對於後者來說，它不但需要回答最急迫的問題：革命失敗之後怎麼辦？還要反思：革命為甚麼會失敗？知識階層何過之有？因此《路標》的論述重點也是側重下列兩個方面：其一、知識階層(乃至整個俄國社會)的精神危機由何而來(誰之罪？)；其二、試圖指出俄國知識階層此後的努力方向(怎麼辦？)。

《路標》共有七篇文章，其寫作契機雖源於1905年革命，但諸文重點卻是由今及古、由泛入微，由哲學到政治、經濟、法律等不同角度分析了十九世紀知識階層革命的成敗得失。文集副標題為《關於俄國知識份子的論文集》，列寧在〈論路標〉中認為⑥：

他們所說的「知識份子」，實際上是指整個俄國民主派和整個俄國解放運動的思想上的領袖、鼓舞者和代表。

1905年失敗的革命，被斯托雷平定性為「一場知識階層的革命」。知識階層需要回答最急迫的問題是革命失敗之後怎麼辦？知識階層乃至整個俄國社會的精神危機由何而來(誰之罪？)。《路標》七篇文章的重點是由今及古、由泛入微，由哲學到政治、經濟、法律等不同角度分析了十九世紀知識階層革命的成敗得失。

《路標》反對以別林斯基等為首的革命民主主義者，但把巴枯寧等人列為第一個知識份子，其目的在於要和傳統意義上的革命知識份子劃清界限。這一舉動本身就暗示着路標派對革命運動的告別和對文化事業的重視。整體而言，它是一本自我批判的書，面向最廣泛意義上的俄國知識階層。

列寧說得不錯，但他把《路標》這一舉動僅僅看作是對革命運動的背離和攻擊，未免失之偏頗。《路標》的確反對以別林斯基 (Vissarion Belinsky) 等為首的革命民主主義者，但它之所以把巴枯寧 (Mikhail Bakunin) 等人列為第一個知識份子，又把幾乎所有的文學家、哲學家等人從知識階層這一概念中剝離出來，其目的卻是在於要和傳統意義上的革命知識份子劃清界限。這一舉動本身就暗示着路標派對革命運動的告別和對文化事業的重視。按照今天的理解，不但《路標》談論的，是俄國知識份子，就是路標派本身也顯然是典型的俄國知識份子。從文集談論的對象看，它幾乎涵蓋了當時俄國所有有教養階層。如別爾嘉耶夫 (Nicolai Berdyaev) 論俄國哲學的特點時所涉及的不僅有別林斯基等人，還有索洛維約夫 (Vladimir Solov'ev)、陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoevsky) 等為其所肯定的知識份子。伊茲戈耶夫 (Aleksandr Izgoev) 在〈關於青年知識份子〉一文中不僅談到那些革命知識份子，同樣也關注那些普通的知識份子，甚至那些尚未畢業的孩子。作者中如別爾嘉耶夫、斯圖盧威 (Pyotr Struve) 等本身就曾經是革命民主派的一份子，因此就整體而言，它是一本自我批判的書，所面向的是最廣泛意義上的俄國知識階層；也是一本尋求答案的書，所考慮的是整個俄國社會思想界的弊端與出路，既不限於某一特定階層或集團，也不僅僅是批判和反思。

對第一個問題，即1905年革命失敗的原因或俄國民族性悲劇的原因，「路標」諸人都一致認為，失敗的原因在於俄國知識階層自身，而不在於社會外界的環境等因素。其具體論述由哲學到宗教、再到現實政治、革命歷史等各有側重不同。別爾嘉耶夫和布

爾加科夫 (Sergei N. Bulgakov) 主要從知識階層的世界觀基礎出發，剖析了其「真理觀」和「英雄觀」的實質。在西方傳統中，真理是永恆的，它一般不直接為社會現實鬥爭服務。但對俄國知識階層來說，所謂「真理」便是能幫助他們解決思想困惑並能付諸鬥爭實踐的學說。這一出發點不但「否定了哲學的獨立意義，使之從屬於某種社會功利性目的」^⑦，而且使得「在俄羅斯知識階層的感覺和意識中，分配和均等的利益總是凌駕於生產和創造的利益之上」(頁25)。知識階層言必稱西歐，外來思想乃至二、三流哲學家的見解皆被奉為主臬，而對本國如恰達耶夫 (Petr Chaadaev)、索洛維約夫等哲學天才，則因不符合鬥爭需要而束之高閣。真理被分為有益或有害，長此以往，「這條道路將引起社會公眾意識的瓦解，而後者又與人類尊嚴及其文化發展相關。」(頁31)

知識階層與基督教的英雄觀兩者貌似相近，都以自我犧牲為代價，換取民眾之幸福，但本質上卻截然不同。前者富於激情，滿懷道德使命感，要求全盤改造現實，「熱愛破壞就是熱愛建設」(巴枯寧語)，在一片廢墟之上造出一個新天地。「英雄事業最大的可能性、瘋狂的『情緒高昂』、極度狂熱、對鬥爭的陶醉、某種英雄冒險主義整體氛圍的營造——這一切都是英雄主義固有的習性。」(頁60)而基督教的英雄則「注意力中心轉向自身和自身的責任；從未被承認的世界救贖者虛假的自我感覺中解脫出來」(頁65)。他們看似平凡，實則偉大；看似順從，實則堅定；看似輕易，實則艱難。在布爾加科夫看來，知識階層所謂的大事，「儘管完成起來非常困難，因為這需要克服對生命的眷戀以及恐懼這兩種最強烈的本能；但又特

別簡單，因為這只要相對短時間內的頑強努力，而這一事業暗示或期待的成果又是如此重大。」(頁59-60) 如此看來，知識階層的這種行為究竟是勇於獻身、捨生取義的英雄主義還是不願務實、但願做秀的逃避行為尚值得商榷。由此不妨聯想1905年革命時各民主黨派與政府談判時的那種激進強硬態度。維特事後不無遺憾地說^②：

應當說，不論皇帝，特別是整個宮廷集團和貴族對這條出路(指改良立憲之路——引者註)多麼不感興趣，但如果文化階級表現出明智的態度，當即割掉自己身上的革命尾巴的話，那麼尼古拉二世是會實現10月17日許下的諾言的。但實際情況並非如此，文化階級未能順應由豐富的政治經驗和國務經驗造成的形勢。

這自然是事後的一家之言，未必能印證當時的真實情況，但至少也指出了事態發展的另一種可能性。

格爾申宗(M. Gershenzon)認為：「知識階層中的社會觀點如此強烈，以至於使人斷然相信：生活中所有的負擔都源於政治原因，一旦摧毀了警察政體，健康、生機與自由便會立刻降臨。」(頁101) 而事實是，革命不僅需要摧毀和破壞，還需要足夠的耐心進行民眾的啟蒙，需要「創造性的自我意識」來完善自身。斯圖盧威認為，知識階層過於着迷於革命，而忽視了社會改良的機會，從而造成俄國社會今日的退化。歷史恰恰證明，凡革命者，雖初則轟轟烈烈，但最終極少成功，無論是早期的拉辛起義，還是十二月黨人的廣場起義，乃至不久前的革命；而改良者，從彼得大帝改革，到1861年廢除農奴制，及斯托雷平改革，儘管中間不無阻礙，或有不徹底之處，但終究成效昭著，推動了

俄國社會的進步。弗蘭克(S. Frank)提出：「**虛無主義的道德主義**(黑體字為原文所有——引者註)是俄國知識份子精神面貌的最基本最深刻的特點。」(頁160) 知識階層口口聲聲以人民利益為至上目的，但又將否定一切(包括具體的個人利益)作為絕對手段。這種目的與手段的矛盾組合正體現了其信念的邏輯混亂。女作家巴納耶娃(A. Panaeva)曾回憶：別林斯基去世後，其友人為撫恤其家屬而購買其藏書。屠格涅夫(Ivan S. Turgenev)動情之餘承諾，一旦得到遺產便將一個有250名農奴的村子贈送給死者的女兒。眾皆為之動容，惟巴納耶娃說，即使具有如此人道的目的，用活人來作為贈禮也是一種頗值得懷疑的人道行為。基斯嘉柯夫斯基(B. Kistyakovsky)與伊茲戈耶夫亦見仁見智，指出知識階層法律意識之缺乏以及對青年後輩教育的失敗。儘管諸人所提觀點可圈可點，但確實道出了知識階層某些值得深思的弊病，為打破知識階層的自我崇拜首開先河。

對於該怎麼辦的問題，《路標》同仁一致強調知識階層必須改變，「在歷史的當下時刻，知識份子所需的並非自我張揚，而是自我批判。」(別爾嘉耶夫，頁29)「知識階層需要改正自身，不是從外部，而是從內部，只有當他取得自由的、無形但真實的思想成就時才能做到。」(布爾加科夫，頁64) 各人對如何改變的問題各抒己見：別爾嘉耶夫認為出路在於宗教哲學；弗蘭克——宗教人道主義；基斯嘉柯夫斯基——真正的法律觀念；等等。其主張歸納起來大致可分為以下三點。首先，知識份子必須改造自我，如格爾申宗說的：知識階層自身首先要成為「一個人」，應擺脫政治的束縛，轉入內在的自我完善。這涉及到知識階層自身建設問題。知識階層一

俄國知識階層口口聲聲以人民利益為至上目的，但又將否定一切作為絕對手段。這種矛盾正體現了其信念的邏輯混亂。《路標》同仁強調「在歷史的當下時刻，知識份子所需的並非自我張揚，而是自我批判。」「知識階層需要改正自身，不是從外部，而是從內部，只有當他取得自由的、無形但真實的思想成就時才能做到。」

斯托雷平曾說：「諸如《路標》之類文集的出現，在那個名為俄國知識階層的獨特精神王國裏是一種暴動和大膽的革命行為。」直到二十世紀80年代，《路標》仍在前蘇聯長期被禁，作為「資產階級—貴族反動派在俄國革命背景下的意識形態」遭到批判。「路標」之遭遇堪為二十世紀俄國知識階層之縮影。

味從西方輸入各種學說包括馬、恩的階級學說來武裝自己，發動工人階級，但卻沒有為本階層找到一種合法存在的學說，它似乎只能依附於某個階級，不是農民便是工人。因此，所謂改造自我，不僅是針對個人，不僅要拋棄原先暴力革命的思潮，而且也是確立本階層社會地位的一種嘗試。俄國文學史家、思想家伊凡諾夫—拉祖姆尼克(R. V. Ivanov-Razumnik)於1911年出版的兩卷本《俄國社會思想史》就是這種嘗試的體現。該書開篇便提出：「何為俄國知識階層？」隨即提出：「知識階層首先是固定的社會集團。」「其特徵是創造新形式和新思想並積極把它們貫穿到生活中去，從而達到每一個性在物質和精神上、社會和個人上的解放。」^⑩其次，別爾嘉耶夫等人多次提到了文化的「生產和創造」問題，知識階層不能再一味從西方或傳統中為今天的俄國發掘思想武器，俄國需要創造，需要全新的俄羅斯思想。這對於百年來一味借鑑西方理論(西歐派)或依賴傳統(斯拉夫派)的俄國思想界來說，無疑有振聾發聵之效。其三，在和民眾關係上，布爾加科夫認為知識階層必須「少談些主義，多談些問題」，放下高高在上的精神貴族派頭，切實為民眾做些事情。在這一點上面，路標其實繼承了陀思妥耶夫斯基等人的傳統，後者在1880年紀念普希金大會上就號召俄國知識份子：「屈服吧，驕傲的人，首先打掉自己的傲氣。屈服吧，無所事事的人，首先在故土上耕耘。」^⑪然而，思想文化上的轉型並非易事，更非幾篇文章即能奏效，《路標》用心良苦卻收效甚微，反而在國內被禁數十年，「路標」之遭遇亦堪為二十世紀俄國知識階層之縮影。

長期以來，《路標》被前蘇聯和我國主流思潮視為自由主義知識份子思想保守甚至反動的見證，直到二十世

紀80年代尚被作為「資產階級—貴族反動派在俄國革命背景下的意識形態」^⑫遭到批判。但今日再議《路標》，我們會發現它充滿了精神上的革命性。首先，《路標》對於流行近百年的革命思潮說不，這在當時政治上沙皇統治黑暗、馬克思主義盛行的背景下，固然有為當局辯護之嫌，但從中亦充分體現了知識階層獨立思考之特性，是知識階層自身成熟的標誌(俄羅斯學者將《路標》定義為「知識階層自身定位的一種嘗試」^⑬)。其次，《路標》敢冒天下之大不諱，對當時作為革命動力的知識階層說「不」，提出重新反思知識階層的主張，這顯然是要打破知識階層作為民眾導師的偶像崇拜，這等自我批判的勇氣何嘗不是知識階層精神上一次意義深遠的革命呢？難怪斯托雷平說：「諸如《路標》之類文集的出現，在那個名為俄國知識階層的獨特精神王國裏是一種暴動和大膽的革命行為。它的革命力量直指那導致無數人犧牲的、名為政治的偶像統治。」^⑭再次，《路標》提出知識階層應該努力的方向：回歸知識階層自身崗位，致力於文化建設。對大部分俄國知識份子來說，《路標》所帶來的心靈衝擊是無法估量的。雖說他們並沒有立即接受其文化轉向的呼籲，但數年之後，知識份子逐漸開始注重平凡但有效的日常工作，由此形成了俄國十月革命前的「文藝復興」。此刻，雖然還有列寧等人在海外堅持鬥爭，但就總體形勢而言似難成大氣。列寧自己也說：「我們這些老年人，也許看不到未來這次革命的決戰。」^⑮可見當時革命形勢之無望。若非突然爆發的第一次世界大戰將俄國捲入其中，導致俄國國力大衰，國內矛盾激化，二十世紀之俄國面貌將會怎樣，實難預料。戰爭的偶然性卻又釀成了知識階層的悲劇命運。因為已經告別革命的他們，

對於突如其來的革命根本沒有絲毫的準備。長期的書齋生活使其根本無法適應瞬息萬變的政治鬥爭。最後的命運只能是別爾嘉耶夫所說的^⑤：

俄國革命同樣是俄國知識份子的終結。革命永遠是不知感恩的，俄國革命對俄國知識份子特別不知感恩，知識份子曾為它作了準備，而它卻對知識份子進行迫害，把他們拋入深淵，它將所有古老的俄國文化（實質上俄國文化一直是反對俄國歷史上的政權的）打入深淵。

自問世以來，《路標》因其觀點激進而遭到各派人士群起而攻之，僅別雷（Andrei Bely）等少數人看到了它積極的一面，即它對精神財富的珍惜，對藝術創造的推崇。當八年之後，布爾什維克奪取政權，全國陷於一片破壞大潮中的時候，《路標》的這一潛在意義才愈發明顯。以別爾嘉耶夫等又一批知識份子發表了論文集《來自深處：對俄國革命的思考》（*Из Глубины: Сборник Статей О Русской Революции*），作為對《路標》傳統的一種延續和回應。高爾基也在《新生活報》（*Новая Жизнь*）上連篇累牘地發表「不合時宜的思想」，懇請新政權對文化多加重視。可惜在那炮火連天的歲月中，偌大俄羅斯已無幾人考慮至此，抑或有之，亦屬有心無力者。

歷史總是驚人地重複。隨着1991年蘇聯紅旗落地，俄羅斯在跌跌撞撞中實現了民主化，然而意識形態的自由化、政治的民主化似乎並未給知識份子帶來多麼有利的發展契機。大眾忙於每日生計，無暇聆聽知識份子的教誨，革命主動和知識份子告別了，知識份子再度陷入一個世紀前的失落。在這種情況下，古老的《路標》煥發出新的光輝，有關它的書籍年年不斷。

自1991年青年近衛軍出版社和真理出版社各自推出《路標》之後，1992年俄羅斯書籍出版社也出版名為《道路的探索：俄國知識階層與俄國命運》（*В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России*）一書，內收《路標》和《路標轉換》（*Смена Вехи*）兩部文集。1993年科學出版社出版《知識階層·權力·人民：文選》（*Интеллигенция. Власть. Народ: Антология*）一書，內收《路標》四篇文章；1994、1996年，俄國科學院哲學所接連推出了兩部關於《路標》的論著：《俄羅斯精神之無限可能性》（*Невостребованные возможности русского духа*）和《知識階層與宗教：對「路標」的歷史反思》（*Интеллигенция и Религия: К историческому осмыслению проблематики “Вехи”*）^⑥。1998年12月，在《路標》誕生九十周年之際，俄國學術界在葉卡捷琳堡召開大型會議，並出版《二十世紀歷史中的俄國知識份子：無法結束的爭論——紀念「路標」出版九十周年》（*Интеллигенция России в истории XX века: неоконченные споры [к 90-летию сборника “Вехи”]*）論文集，共收論文150多篇，足見路標意義之大，影響之深。對此，法學博士伊薩耶夫（I. Isaev）總結說^⑦：

不管看來多麼荒謬，我們今天在走了那麼多彎路之後又遇到了同樣的問題。為了今後不再「選錯道路」，顯然有必要回顧我們的前人（指路標派——引者註）在這個領域內是如何處理的，他們絕不比我們愚蠢。相反，正如生活所證實的，在許多情況下他們是真正的預言家。即使我們在他們的著作中找不到當今問題的現成解決方案，但至少我們將避免一次次地重複相同的錯誤。

1998年俄國學術界召開大型會議，並出版《二十世紀歷史中的俄國知識份子》一書。該論文集收論文150多篇，足見路標影響之深。伊薩耶夫總結：「不管看來多麼荒謬，我們在走了那麼多彎路之後又遇到了同樣的問題。……即使我們在他們的著作中找不到當今問題的現成解決方案，但至少我們將避免一次次地重複相同的錯誤。」

早在《路標》第一版序言中格爾申宗就說：「我們並不裁判過去，因為我們清楚它的歷史必然性，但我們要指出，迄今社會所走的道路，必將其帶入毫無出路的死胡同。……或許，現在，被巨大的動盪所震撼後，他們會多聽聽那微弱的聲音。」

事實上《路標》的意義，格爾申宗早就在第一版序言中說明：「我們並不裁判過去，因為我們清楚它的歷史必然性，但我們要指出，迄今社會所走的道路，必將其帶入毫無出路的死胡同。我們的警告並不新鮮：從恰達耶夫到索洛維約夫和托爾斯泰，所有我們這些深邃的思想家都不斷地強調過。但沒人願聽，知識階層不顧其而前行。或許，現在，被巨大的動盪所震撼後，他們會多聽聽那微弱的聲音。」(頁23)近百年之後，我們卻發現，那原本「微弱的聲音」原來卻是歷史的警鐘，在我們今天這個日益浮躁的社會中不斷回響。

註釋

① Christopher Read, *Religion, Revolution and the Russian Intelligentsia 1900-1912: The Vekhi Debate and Its Intellectual Background* (London: The Macmillan Press Ltd., 1979), 179-80.

② 基斯嘉柯夫斯基(B. A. Kistiakovskii)等著，彭甄、曾予平譯：《路標集》(昆明：雲南人民出版社，1999)。

③ 維特(S. IV. Vitte)著，張開譯：《俄國末代沙皇尼古拉二世——維特伯爵的回憶》(北京：新華出版社，1983)，頁273。

④ 轉引自洛斯基(N. O. Losskii)著，雷澤林等譯：《俄國哲學史》(杭州：浙江人民出版社，1999)，頁220。

⑤ 《列寧全集》，第28卷(1916年7月至1917年2月)(北京：人民出版社，1990)，頁313。

⑥ 中國社會科學院文學研究所文藝理論研究室編：《列寧論文學與藝術》(北京：人民文學出版社，1983)，頁172。

⑦ И. А. Исаева, *В поисках пути: Русская интеллигенция и судьбы России* (Москва: Русская Книга, 1992), 24. 文中以下凡引此書，只註頁碼。

⑧ 維特：《俄國末代沙皇尼古拉二世(續集)——維特伯爵的回憶》(北京：新華出版社，1985)，頁297。

⑨ Иванов-Разумнику, *История русской общественной мысли: индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в.* (С-Петербург, 1911), 4, 12.

⑩ 陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoyevsky)著，馮增義、徐振亞譯：《陀思妥耶夫斯基論藝術》(桂林：灕江出版社，1988)，頁273。

⑪ В. Н. Дуденков, *Философия Веховства И Модернизм: Критика антигуманизма и эстетизма в России рубежа XX в* (Издательство Ленинградского университета, 1984), 3.

⑫⑬ Отв. ред. В. Б. Власова, *Невысказанные возможности русского духа* (Москва: РАН. Ин-т философии, 1995), 16; 12.

⑭ 《列寧全集》，第28卷，頁333。

⑮ 別爾嘉耶夫(Nikolai Berdiaev)著，雷永生譯：《自我認識——思想自傳》(上海：上海三聯書店，1997)，頁224。

⑯ 見註⑩。該書收錄幾位哲學博士對《路標》文集與知識階層關係的論述，並附有別雷、斯托雷平等「路標」同時代人對《路標》的評論。該書主旨在於揭示二十世紀俄國知識階層傳統價值觀的命運，並深入分析了革命前夜知識階層意識的特徵及其向蘇聯時期轉變的特點。А. Н. Лазарева, *Интеллигенция и Религия: К историческому осмыслению проблематики "Вехи"* (Москва: РАН. Ин-т философии, 1996)，全書旨在論述知識階層的宗教特徵，及其在俄國背景下對自身使命的認識。作者在文中指出，俄國知識階層的這一認識恰恰是從《路標》開始的。

⑰ И. А. Исаева, *Пути Евразии: Русская интеллигенция и судьбы России* (Москва: Русская Книга, 1992), 3-4.

朱建剛 1975年生，蘇州人，文學博士。自1994年起分別就讀於南京師範大學、中國社會科學院研究生院外文系。現任教於蘇州大學文學院。研究方向為俄國文學、俄國思想史。

科技訊息

納米比亞高原上的敏銳天文複眼

非洲大陸上眾多猛獸都能夠憑藉其銳利的眼睛，在瞬間判斷遠處獵物的方位、距離、奔跑速度和方向，這是進化過程所產生的一個了不起的成就。現在在納米比亞 (Namibia) 海拔 1,600 米的高原上，人類也仿效大自然，造出了相類的眼睛了，但它的獵物，卻是從太空深處飛來的高能伽瑪射線 (γ -ray)。事實上，伽瑪射線流的研究已經有將近七十年歷史，在高速加速器出現以前，不少基本粒子就是藉此發現。至於把個別伽瑪射線爆發事件 (所謂 GRB) 作為天文現象來研究，也已經有數十年歷史①。它

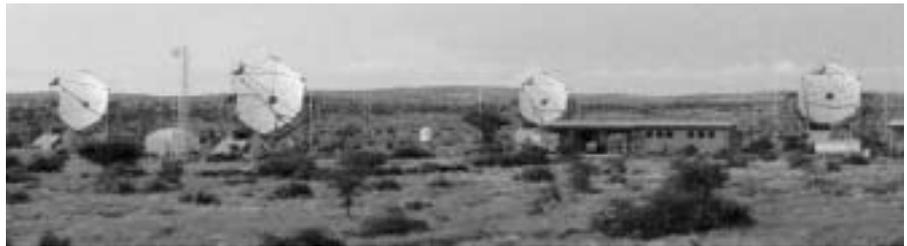
的主要困難在於原始射線必須在大氣層以上，即在太空中觀測，但射線來源方向是隨機的，而事件過程極度短暫，可能只有數十秒以至幾分鐘，因此如何能夠在其出現瞬間捕捉它的方

向、能量、光譜、亮度變化等等就成為極大挑戰。在過去十餘年間升空的科研衛星諸如康普頓號伽瑪觀測站 (Compton Observatory) 等就是對此挑戰的有力回應②。

最近在納米比亞高原上開始運作的「高能立體視覺系統」(HESS) 則是更為奇妙，可以與靈活敏銳的眼睛相比的伽瑪觀測儀器組。它由四個全天指向的碟形觀測鏡組成，每鏡口徑十二米，上面鑲嵌了上百萬顆與電腦聯繫的感光元素，從而構成一隻靈敏的「複眼」。由於個別伽瑪射線進入大氣層時會產生許多「次級粒子」，這些粒子又會發出微弱的淡藍契倫柯夫 (Cerenkov) 輻射，這隻「複眼」的功能就是通過觀測這些輻射，來推斷「次級粒子」來向，最後反過來計算原始伽瑪射線的最初來向以及能量——當然，這些都是由高速運轉的電腦在極短促的「實時」完成，它和獅子、老虎觀察羚羊，是基於完全相同的原理。目前這系統還只有兩隻「複眼」運

作，但對個別伽瑪射線的觀測準確度已經達到令人驚訝的 0.1° 方位和 15-20% 能量③。

在今年七月底德國海德堡召開的高能伽瑪射線天文學會議中，一組歐洲科學家初次報告了他們在過去幾個月利用初步落成的 HESS 系統所發現的高伽瑪射線流暴 (Shower)，其中心正處於銀河系核心方向，能量分布的上限則達到 10 TeV (10^{12} 電子伏) ④。這比過去數年所觀測的高出很多，因此有人猜測，這是構成銀河系中不可見「黑質」(dark matter) 的所謂「弱作用重粒子」(WIMPS) 湮滅所形成。但這驚人的看法似乎並不成熟，因為擬想中 WIMPS 不會有這樣高的質量，因此大部分學者還是傾向於較普通的



納米比亞高原上的伽瑪射線望遠鏡群 HESS

Reprinted with permission from *Science* 305, 763. Copyright 2004 American Association for the Advancement of Science.

解釋——例如它是人馬座 A (Sagittarius A) 超新星殘骸所發射的高能質子與周圍的原子核碰撞所形成。無論如何，由於有一個超重黑洞 (其質量約為太陽的 10^6 倍) 處於銀河系核心，該處肯定是非常驚人和複雜的超高能事件之源。我們可以期望，在今後納米比亞高原上的 HESS 複眼系統，肯定還有更多關於銀河系核心的發現。

① 見〈超巨新星的發現——宇宙線爆發研究的突破〉，《二十一世紀》47，125 (1998年6月)。

② 見〈中子雙星的死亡之舞〉，《二十一世紀》29，58 (1995年6月)。

③ 有關此系統的一般介紹見 Robert Irion, "Astrophysics: Dark-Matter Sighting Ends in Shock", *Science* 305, 763 (6 August 2004)。

④ 其論文見下列網上預發本：F. Aharonian et al., *Astronomy & Astrophysics* manuscript (9 August 2004) (http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0408/0408145.pdf)。

景觀

藝術的第二種態度

——論當代藝術與教育的轉型

• 楊勁松

一

中國的當代學院藝術教育和當代藝術形態，在體制改革和社科人文哲學類文化建設中感受到思想觀念上的社會轉型，比經濟建設更具社會發展支配力量的前景；通過近些年日漸增多的國際間交流與合作專案的展開，認識到思想成為公共資源的努力可以產生不可預見的收益；覺察到仍在推行的教育模式，現實主義創作方法以及洋為中用等種種思想結果並非真實地貼近中國文化的命題，而是被教條的、意識形態化的誤區所扭曲，從而遠離了藝術真實，空虛了思想本身意義。於是，中國美術學院於1994年開始針對藝術發展的規律和當前藝術教育中的功夫套路、「職業技術培訓」、經驗式教學等種種弊端，推行教學改革。

從「洋為中用」到「中西融合」，直到多年後的今天提出「多元互動、和而不同」的藝術教育發展主張，中國美術學院於2003年在綜合繪畫系基礎上正式更名為「綜合藝術系」。在原來以平面性綜合繪畫為基礎的綜合繪畫工作室之上，新增了以空間藝術為特

徵的綜合造型工作室、以博涵時空和公共藝術為特徵的總體藝術工作室。從藝術形態上看，綜合藝術系三個工作室基本涵蓋了視覺藝術從平面到空間、從凝滯到流動的全部藝術功能。儘管仍有藝術家堅持保護畫種手工製作的特性，但藝術家將不可避免地轉向資訊技術，以一種更直接手段體現人的主體精神的要求日漸鮮明。從藝術手段上看，三個工作室基本上包羅了從技術到觀念、從形式到結構、從生產到控制形態的系統方法。儘管未來的藝術可能從眾多方向中選取某一走向，但隨着傳播與資訊技術的發展，隨着互動知識在開啟人類智慧的積極作用，綜合藝術系的持續發展會預示一種不同於單向聯繫式的傳統藝術所能評判的新型審美關係。

從教育與教學的方式上，區別於傳統教育之處在於，從基礎概念的拓展，到如何認識基礎，以及基礎與個性成長的關係，它將如何產生並伴隨學生進入創作，及創作的方式又如何被引伸入社會等一系列環節的知識與技能的發展，在教學過程中被特別加以了強調。因為，藝術已不單純於美

的快感和現象的精確再現，也不再局限於純粹的視覺關係上，它要求藝術應參與到社會的各種人文階層，切入當代社會核心問題和藝術共生的關係中去。藝術，特別是視覺藝術能夠被用來作為傳遞資訊的工具或媒介，因此，綜合藝術的基礎教學儘管保持了視覺藝術的基本特徵，但從認識的根基上，已不同於被動摹仿再現的方式，也不同於傳統畫種式教學模式，而是推崇教學相長，共用與融通的互動成長方式。

比如在對待藝術與生活的態度上，傳統教學中沿用的「走出課堂寫生的方式」（下鄉），在功能上它已退化為「走馬觀花」、華而不實的課堂知識的延續。「寫生」成了某種僵化的課堂知識的興奮劑。因為傳統寫生的基礎概念停留在描摹和表現「新鮮」的好壞程度上，思想的活力被自然主義教條所捆死，學生到生活中去便不能主動地採集與自我知識成長的資訊，更多是在複習課堂知識或摹仿某大師或某種風格技能的方式，使自己的藝術天賦未老先衰。綜合藝術系所開設的走出課堂的「寫生」則不同。在教學觀念上，首先肯定社會生活的積極意義，引入社會學、計量學、考古學的方法，使學生在異地社會的網路中為現象編碼、統計、考核來源，鼓勵學生透過現象追根尋源的鑽研精神，在記錄與歸納中體現學生的觀察與思考的能力。這類「寫生」的過程，將自然地促進學生將課堂內知識技能的學習體會能順暢地應用於「寫生」中面臨的問題，也為進一步解決課堂內知識技能的學習提供了方向。如此，「寫生」便能啟動了學與用的成長關係。

其次，「以創作促基礎」的教學方式（或稱帶專案展開教學），進一步改

變了傳統學院藝術教育循序漸進的僵化機制。所謂以創作促基礎的教學，是在系或工作室總體學術方向基礎上展開的有針對性的、思想觀念為先的互動式教學。傳統的藝術教育總設想「只有打好基礎才能進入創作」，這個模式在中國運行了半個世紀，它的最大弊端是培養了大批找不到靶子（沒有思想）的神槍手，只有別人為他設定了靶子後，他才知道抓槍射擊。事實上，藝術是藝術家自己的事，教育必須留給學生本人來承擔責任的空間，以創作或帶項目的教學，實現的是教育幫助學生學習設法發現事物的能力，而不是干擾或者破壞學生自發的創造性表現。因此，以創作促基礎所要求的是「發現的方法必須由發現的方法」來教的原則。

現實生活經驗教會了我們不要隨波逐流式的思想，通過在實踐中自覺提升藝術教育和個人的知識判斷能力，使用一切有助於表達造型體會的方式，從各類根本不同卻擁有「藝術」



李強：《浮屠》，攝影。

稱謂的事物開始，重新思考藝術與社會、視覺與視知覺、形式與技巧、語言與手段等相關視覺藝術的思想資源，區分哪類文化思考是具有普遍性描敘能力的知識，哪類標準只不過是地域性或個人的偏好，區分哪類藝術教育的邏輯方法是我們可以接受的，哪類藝術與社會的關係具有普遍性卻不一定是我們學術主張所可以接受等問題。思考的意義在於疏理，從而建立新規則；區分的意義在於甄別，從而明確思想的目標。所有這些激動人心的認識過程，將形成「藝術的第二種態度」的實踐精神。

二

「藝術的第二種態度」的「學問功夫」在很大程度上不是在於與生活無距離的尺度把握上，也不在於藝術想像力的高低和技術技巧的優劣與否上，而在於是否首先着眼於改良思想性土壤與形成求真的學術環境上，在於創新能力的激發和知識的整合，以及與我們真實生活息息相關的「身份識別」和文化認同上。這種態度，只有在對本土乃至世界文化貢獻出了新鮮活力而不僅僅是地域性和自閉性的情況下，它才具有普遍性價值和重要意義，也只有在它既能吸收世界文化又能被世界文化吸收之時，才具有文化創新的積極意義。

問題是：自「五四」新文化運動以來近百年的現代化進程裏一直深藏着這麼一種思想價值觀，即：以歐美文明為標準，並以此衡量事物的利害得失。中國近十所美院和各類大大小小的綜合大學裏的美術學科(系)都多少存在着沒有真正思想根據的現象，以

至於存在着所謂的蘇派、德派、法派不是曾左右着北方的各大美院，就是左右着南方的各大藝術院校的事實。由於沒有真正而有效的思想根源，藝術的方式就只能沿襲「功夫」的套路，學院不是思想者的樂園，就只能是「技術」比武的賽場。80年代初，在全國各大美院興起的關於「內容與形式」這場意在思想啟動的學術討論，在無疾而終後轉向「技術」的形而下比武，直至荒唐到你畫的畫一定是印象派畫家某個人所偏好的某種技法的先後順序的再現，以及你畫的素描一定是正宗的蘇俄契氏嫡傳與否等雞毛蒜皮瑣屑細節的較真上。每次全國美展出現的那種「千軍萬馬過獨木橋」的現象，儘管主題藝術展的特殊要求體現了體制的控制性美學意義，但對藝術家形成獨立思想的需要而言卻是有害的。因為，它鼓勵人們鑽牛角尖並且使行為與思想無關。這些往事使我們看到為思想獲得營養曾付出過多麼高昂的精神成本和思想代價。也使我們看清作為前者的學院教育模式在現代化進程中，被迫從「職業技術培訓」思維模式中四分五裂的原因；讀懂了後者在取巧式的藝術創作套路中迷失了現代人個體存在價值的原因。

由於當時的反思更多着眼於東西方現存的物質與精神文明的反差性上，沒有深入發現物質與精神處於劣勢的悠久文明在面對變革時都會遭遇思想危機的必然，對學院教育體制和美術模式的厭惡更多是針對批量培養毫無思想個性的學生的現實以及盛行的御用插圖風氣上，沒有進一步糾正學院藝術所依重的「東方複製西方」的變性手術、這類沒有逃離以傳統資源為原料、以西方知識體系作為創新標準、然後把「中國特色」按照西

方標準轉換成現代西方知識的實用主義框架。

中國當代藝術和學院藝術教育中所缺乏的不是技術技巧等形而下的東西，而是孕育思想的土壤和學術精神，因此，「藝術的第二種態度」有意避開信仰與信念這類隱含價值觀的概念，是為避免重陷政治化迷霧的可能，或宗教般的非我感會令思想不再有懷疑和否定它的積極性之故。其次，中國文化是一種有着極強相容能力的「文化土壤」，它並不順從概念和語言的邏輯思維，在它的思維方式裏並不特別強調絕對、本質等與現世生活不切身的問題，因此在中國思維裏不僅有着與西方不同模式的歷史理解，也有着不同的歷史事實。正是在這樣激烈的東西方思想碰撞中，撥開了遮蔽在我們思想文脈歷史包袱，逐步在知識的融通中，選擇了具有中國思想包容特徵的第二種藝術態度。

三

儘管當代藝術和教改中的學院藝術教育轉型仍是一種龐雜而無明確邊界的學術問題，它本身不可名狀的含混性容留下了太多可能性空間，但就是在眾人眾口的各自表述中，破壞常規秩序和弱化傳統權威讓主流退隱江湖的種種努力，一種不歸屬於某些人而是作為一種新興文化的思想卻得到了弘揚。這便是當代藝術和藝術教育在與「他者」的對話與選擇中獲得了既不同於傳統的蘇格拉底式的「我思」，也不同於含糊其辭的政治性煽情之思，而是一種在「對話」中獲得思想啟



吳少君：《人體》，紙上丙烯，110×180cm。

迪時生成新文化理想的索求之思。在面對「他者」（社會意識、文化意識，包括政治的、人文的意識）的語境裏，融合全球化、地域性、身份、共同體、文明與暴力、博弈與合作等等關於這個時代的核心知識，在思想資源中建設自己文化的話語權，進而發展出相關的話語辯護能力。這種辯護能力包括我們在對話與選擇的思考中具備「不迎合、不追隨」的自主能力。

通常，在傳統社會框架中，當代藝術和藝術教育合法性「應該」首先表現在新制度的建設上，有相對完整的學術理論和思想制度。特別是它們所推崇自由精神和知識生產制度能為大眾接受，才是保證發展的依據。當代藝術同時還「應該」是一種視覺表述體系，它提供關於新藝術形態的所有解釋和評價標準。然而，所有「應該」的習慣表述卻恰恰是當代藝術希望揚棄的，被當代學院藝術教育認為是礙手礙腳的東西。如果世界仍是一種而不是多種生態結構的社會模式或藝術模式，這個世界就不會是人性的。我們

也可以從杜尚 (Marcel Duchamp)、波伊斯 (Joseph Beuys) 的藝術實踐中看到「藝術生活化」的努力所產生的貢獻。「人人都是藝術家」，這種泛藝術化的藝術理念在撕毀傳統藝術的神秘面紗後，人們的生活景觀和藝術視野一下子豁然開朗了，人的主體價值得到了普遍認同。這種心智啟蒙的結果培養了「人人都只相信自己的判斷」的現實。人們可以而且應該擁有按自己的角度解讀藝術，甚至是對與切身問題相關的生活真實發問的權利。這一點，只有在當代藝術中存在着容許人的交互質詢和激勵思想批判與重構的機緣。藝術與生活、他者與我的關係在這種機緣中真正擁有了「相互定義」的基礎，因此，當代藝術的核心思想——「藝術大眾化」所解構的其實不是藝術，而是藝術背後的知識結構和學術權威。當代藝術教育改革所關注的以人為本的思想 and 開放式教學，所尋求的「應該」其實是與時俱進的時代命題。

當代學院藝術教育是在對當代藝術的批判中以普遍主義和發展的態度對當代社會關係進行了重新整合。它不同於傳統社會批判學說，它相信傳統資源和「好的自然秩序」是存在的事實，因此，它不會因為不滿而革命，也不會因為懷疑規則和普遍知識的有效性，就如現代藝術般鼓吹顛覆。它實質上是一種具有懷疑氣質的思想，是一種使固態化的美學制度和表述系統失去自我辯護能力的融化劑。它喜歡當代藝術家所慣用的兩種行之有效的的方法，即：「悖論化」和「解構」。所謂「悖論化」是指利用某種事物的邏輯，合法地引導出或增生出它自己所不能忍受的錯誤結果。比如當代藝術在現代社會鼓勵商業化背景中

拼命渲染庸俗的商業品味的做法，它比庸俗更庸俗，庸俗到自己都不敢認同。當代學院藝術教育中鼓勵學生懷疑、論證、篩選、變異與重構的態度，便是受益於當代藝術作為開路先鋒的變革精神。所謂「解構」是指對中心、主流、規則、權威體制的消解。這種「消解」不是簡單的破壞與否定，而是在主流和中心領域增加知識變數，使之出現威信和高度上的弱化、矮化，使話語霸權一貫性的流動方式被阻斷和語塞，讓「甚麼都行」的意識覆蓋傳統權威，讓習慣思維在「找不着北」時，重新界定個人與集體、他者與我、真的與真實等等知識內涵。當代學院藝術教育中注重學生思想開始與形成的過程，鼓勵學生大膽假設的創造性熱情和培養與之相應的細心求證的態度，亦為獲益於當代藝術敢為天下先的文化創造力上。

這些相關視覺藝術知識創新背後的人文知識網路，將不僅改變人的交往合作關係，改善我們視覺藝術閱讀能力的生成方式和生產藝術的方式，還能夠重新調整人與自然的生態關係，從而使「制度創新」與「知識創新」能夠在我們的文化重構和藝術教育的改革中顯現時代命題的現實性意義。

可以肯定的是，「藝術的第二種態度」所開展的可能性已為我們的思想穿越提供了一種足夠豐富的命題方式，它不可能毫無困難地引導中國思想的飛翔，但它可能有助於搭乘上這條啟動的「思想之舟」者渡往理想的彼岸。

楊勁松 中國美術學院綜合藝術系教授，總體藝術工作室導師。

後冷戰時代中美俄三角關係的演變

• 鄭 羽

一 後冷戰時代是否依然存在中美俄三角關係

經典意義上的中美蘇三角關係存在於1972-89年間的冷戰年代。1972年《上海公報》的簽署表明，中美聯手抵制蘇聯霸權主義的共識已經達成，並成為當時中美雙方各自作出妥協並大幅改善雙邊關係的最主要動力。隨着1989年5月中蘇關係正常化、美國宣布實施「超越遏制」的對蘇政策，以及同年12月蘇美馬耳他高峰會後宣布冷戰結束，這種三角關係已經退出歷史舞台。

美俄學者普遍認為，兩極格局解體後的今天仍然存在着某種性質的中美俄三角關係，只不過對其作用和影響力的估計有所不同。

美國學者認為：「公平地說，三角的考慮影響了美國對俄羅斯和中國的政策」，「中國和俄羅斯在對美國的態度具有某種共識。雙方都渴望縮小美國單邊主義行動的範圍，並且在某種場合它們可能合作來推進這一目標。」但對美國來說，「美俄中三角關

係不是最重要的三角關係，美國對俄政策一直與美國對歐洲的政策有着緊密聯繫，而美國的對華政策與美國和日本的關係有同步性。」^①

另一位美國學者也認為^②：

中俄兩國在90年代形成了較為緊密的關係，以致致力於反對它們意識到的美國在國際事務中的單邊主義趨勢，但這與50年代的中蘇同盟關係有着很大的距離。由於在對外政策上的利益矛盾和在經濟與地區關係上的困難，中俄夥伴關係有很大的局限性。

俄羅斯學者對於俄美中三角關係的系統論述並不多見，俄羅斯科學院遠東所的一位學者寫道^③：

對於俄國和中國來說，與美國的關係顯得特別重要。每一方都希望自己與華盛頓取得滿意的關係。從美國方面來說，也存在同樣的興趣。……在這「三套車」中的任何兩個夥伴都不可能形成反對「多餘的第三者」的統一戰線。

隨着冷戰結束，經典意義上的中美蘇三角關係已經退出歷史舞台。但對美國來說，美國對俄政策一直與美國對歐洲的政策有着緊密聯繫，而美國的對華政策與美國和日本的關係有同步性。俄羅斯學者認為在這「三套車」中的任何兩個夥伴都不可能形成反對「多餘的第三者」的統一戰線。

另一位俄羅斯學者認為④：

俄羅斯與中國都尚未放棄試圖從對方與美國的矛盾中撈取好處的做法。在90年代，莫斯科積極拉北京反對華盛頓的北約東擴和建立全國導彈防禦系統的計劃。而北京則利用俄美關係在這兩個問題上的矛盾來為自己撈好處：從俄羅斯獲得軍事技術上的好處，從美國獲得經濟上的好處。

顯然，美俄學者雖然對中俄之間協作關係的穩定性存有疑慮，但也都承認某種新型三角關係的存在。

在筆者看來，後冷戰年代新型中美俄三角關係形成的國際環境，是美國維護單極霸權的政策與俄羅斯和中國戰略利益的衝突。

蘇東集團解體後，中國在美國對蘇戰略中的借助作用消失，中美在社會制度和人權政策上的矛盾，導致兩國關係在1989-97年陷入低谷。中國國力的迅速增長，突出了中美兩國在後冷戰時代關於新的世界秩序和地區秩序問題上的理念矛盾和現實的政策衝突。這不僅使擬議中的中美戰略夥伴關係難以實際建立，而且使雙邊關係經常處於動盪之中。中國政府切實地感覺到，在中國實力日益增長的情況下，美國對華政策實際上構成了中國國家利益的最大外部威脅，而由於雙方力量懸殊，中國必須尋找夥伴來盡可能牽制美國的政策形成，中俄之間的戰略協作關係正是在這種背景下形成的。

90年代中期，俄羅斯對本國國際地位和國家利益的重新界定，不僅導致了對西方「一邊倒」政策的終結，也在客觀上使俄美分歧在一系列領域開始出現並有所擴大。俄羅斯關於多極化的主張及政策，構成了對美國單極

霸權的挑戰，也表明政治轉軌完成後的俄羅斯仍然是西方世界的異類。實力大減的俄羅斯同樣需要國際舞台上的合作夥伴。

無論是奉行美國霸權下的大國合作戰略(1999年以前)還是單邊主義戰略，美國都是在按照單極霸權的意願整合後冷戰時代的國際權力體系和國際秩序，必然將在某些方面能夠對美國單邊主義政策提出質疑的中俄兩國視為主要競爭者，並對兩國的國家利益造成了根本傷害。

中俄兩國關係的非結盟性質，使兩國在戰略協作機制下仍然作為國際政治舞台的兩個獨立力量主體發揮着作用，沒有成為與美國對立的單一中心。而且，中俄之間戰略合作的緊密程度和領域，都在隨着國際形勢改變而出現較大的變化，特別是「九一一」事件之後，更是如此。

二 「九一一」事件之前 中美俄三角關係的 形成和演變

後冷戰時代中美俄三角關係的基本框架是在90年代中期形成的。蘇聯解體後，俄羅斯宣布自己是蘇聯國際法地位的繼承者，但很顯然，獨立之初的俄羅斯與美國和中國的關係已經不能與蘇聯時代同日而語。獨立之初的俄羅斯首先選擇了向西方「一邊倒」並與中國保持睦鄰合作關係的政策。

在對美政策方面，當時的俄羅斯外長科濟列夫(Andrei Kozyrev)在其闡述本國外交基本構想的一篇文章中，對此作出了清楚的表述：「在遵循共同的民主價值觀的基礎上同西方

在筆者看來，後冷戰年代新型中美俄三角關係形成的國際環境，是美國維護單極霸權的政策與俄羅斯和中國戰略利益的衝突。中俄兩國關係的非結盟性質，使兩國在戰略協作機制下仍然作為國際政治舞台的兩個獨立力量主體發揮着作用，沒有成為與美國對立的單一中心。

國家建立夥伴關係和盟友關係」，其目的在於，「使俄羅斯和諧地加入國際民主社會及世界經濟聯繫。參與包括全球和地區穩定與安全問題在內的世界政治和經濟發展進程的調節系統。保證俄羅斯經濟改革獲得政治、經濟、財政、技術及專家的支援。」^⑥

1992年12月俄羅斯總統葉利欽(Boris Yeltsin)首次訪問中國的時候，其對華關係的政策定位是「中國和俄羅斯相互視為友好國家。她們將按照聯合國憲章，本着相互尊重主權和領土完整、互不侵犯、互不干涉內政、平等互利、和平共處等原則及其他公認的國際法準則，發展睦鄰友好和互利合作關係」^⑥。

很顯然，獨立之初俄羅斯的外交政策是希望與美國為首的西方世界建立同盟關係，以解決俄羅斯的國際地位、參與世界事務和復興本國經濟的問題，而對華政策的核心則是避免交惡歷史重演和發展鄰國間的合作。這時，中美關係因天安門事件而陷入低谷。1992-93年間，美國政府在對中國進行經濟制裁的同時，正忙於組織對俄羅斯的經濟援助，並以此作為俄羅斯民主改革順利進行的重要保證^⑦。在這一時期，三國之間的相互政策之間還不具備關聯性，因此，還談不到所謂的中美俄三角關係。

然而，三國間的關係態勢很快就發生了重要變化。儘管美國為首的西方集團允諾向俄羅斯提供的援助，在1994年7月以前已經撥出了300億美元^⑧，但俄羅斯政府原來期望依靠西方援助迅速擺脫危機的幻想已經破滅。1994年1月北約的「和平夥伴關係」計劃出台，俄羅斯與西方在波黑問題上的矛盾也開始浮現。1994年12月葉利欽總統在歐安會公開指責北約的

東擴計劃是在重新分裂歐洲，俄羅斯與西方的蜜月關係這時已經結束。1995年9月，北約政策研究部門發表的《北約東擴計劃研究報告》進一步刺激了俄羅斯，使她意識到西方仍然將她作為潛在敵人，並將東擴計劃看作是對本國西部安全的最大威脅。

1994年6月，美國宣布將對華貿易問題與中國人權問題脫鉤後，中美之間的緊張關係有所緩解。但1995年6月美國國會批准台灣領導人訪美，使美中關係出現了更嚴重的危機。1996年3月，中國在台灣海峽進行導彈發射演習，美國派出兩個航空母艦編隊駛近台灣海峽，向中國施加軍事壓力。中國政府深刻意識到美國實際上是中華民族走向統一和強大的最大外部障礙。

上述俄美關係和中美關係事態的後果是，中俄兩國深深感受到美國政策的傷害而在1996年4月建立了戰略協作夥伴關係，試圖加強外交合作來牽制美國的對俄與對華政策，並在1997年4月發表了作為雙方戰略協作關係理論綱領的《中俄關於世界多極化和建立國際新秩序的聯合宣言》，表示將聯手「推動世界多極化的發展和世界新秩序的建立」^⑨。

與此同時，儘管美國的政策使中俄兩國感到咄咄逼人，但在1999年以前，後冷戰年代的美國單邊主義政策還沒有最終形成，美國仍然需要中俄兩國在一些關鍵領域的合作。在90年代中期，美國朝野戰略家一致認為，防止全球秩序及主要制度(包括貿易、金融市場、能源和環境領域)的災難性崩潰，是攸關美國生死的利益。他們認為，為了保證美國的這種全球利益，「美國的資源是有限的」^⑩。布熱津斯基(Zbigniew Brzezinski)在《大棋

1994年1月北約的「和平夥伴關係」計劃出台，俄羅斯意識到西方仍然將她作為潛在敵人，並將東擴計劃看作是對本國西部安全的最大威脅。1995年美國國會批准台灣領導人訪美，1996年中國在台海試射導彈，美國派出航空母艦編隊向中國施加軍事壓力。上述事件令中俄兩國深深感受到美國政策的傷害而在1996年4月建立了戰略協作夥伴關係。

1999年美國不顧俄中反對轟炸南斯拉夫，「科索沃模式」使車臣和台灣的分裂勢力得到了空前的鼓勵。5月8日中國使館被炸，俄羅斯撤回駐北約代表，以及俄羅斯總理中斷對美國的訪問，凸顯了這時中俄兩國與美國的冷和平關係。俄羅斯一位學者甚至認為，上述事態使「俄中戰略夥伴關係的反美趨向自50年代兩國建立軍事政治聯盟以來從來沒有這樣明顯過」。

局》(*The Grand Chessboard*)中也認為，為了保持全球秩序的穩定以及以此為基礎的美國領導地位，僅僅依靠北約和美國在各地區的盟友是不夠的，美國必須與非敵非友的地區性大國保持合作。他領導的一個由美國官員和學者組成的研究團體還認為：「美國無可選擇地必須領導世界。這是一種建立在磋商基礎上的領導地位。」「美國在下一世紀的世界領導地位的潛在不利條件，是沒有解決的國內問題和因每年的預算赤字而繼續增加的數量驚人的債務。」「我們必須使我們將北約的職責擴大到中東歐國家的公開的計劃與我們將俄羅斯整合到國際上社會中的意圖協調起來。……使中國加入到國際社會中來也符合我們的利益。」^⑩

在這種戰略考慮下，美國意識到將俄羅斯完全融入西方陣營的方針很難在短時間取得成效，轉而對其採取防範和遏制政策，同時試圖在一些領域維持與俄羅斯的合作關係。例如，美國反覆勸說俄羅斯參與1995年11月《代頓協定》簽署後波黑地區的維和，1997年3月以總統聯合聲明的形式接受了俄羅斯維持戰略穩定的立場和區分戰略和戰術反導武器的標準，並在同年5月簽署了安撫俄羅斯的《北約—俄羅斯雙邊關係基本文件》。

在1997年亞洲金融危機爆發之際，美國開始意識到中國在維護亞太穩定和防止導彈技術擴散方面的重要作用，最終放棄了1989年以來的單純遏制政策，1997年10月邀請中國國家元首訪美，並表示願意着手建立雙方的「建設性戰略夥伴關係」，在對台售武方面也比較謹慎。

可以認為，1996-97年是新的三角關係初步形成的時期，其性質是美

國主宰世界構想下的美國與中俄兩國的有限合作，與中俄聯手抵制美國的單極霸權。

1999年3月開始了新三角關係的第二個階段。由於北約第一輪東擴在1999年3月完成，1998年的金融危機使俄羅斯元氣大傷，而美國的GDP在達到九萬億美元後看不出任何衰退迹象，與美國海外利益密切相關的亞太經濟也開始穩定和復蘇。美國政府改變了90年代中期作出的對本國實力有限性的評估和對大國合作的需要，開始以單邊主義的方式解決全球穩定與核安全問題。

1999年3月，美國國會兩院通過了《國家導彈防禦系統法案》，放棄冷戰結束以來作為美俄關係基石的美俄在核裁軍領域的合作關係，力圖以絕對的技術優勢建立單方面的核安全，從而將在理論上使俄中兩國處於美國的核威懾之下。

1999年3月末到6月初，美國撇開聯合國，不顧俄中兩國的激烈反對，長時間轟炸南斯拉夫，完全排斥了俄羅斯對歐洲安全事務的參與權，「科索沃模式」使車臣和台灣的分裂勢力得到了空前的鼓勵(同年夏季俄羅斯大城市恐怖爆炸不斷，7月8日台灣提出「兩國論」)，美國還試圖將台灣拉入亞太戰區導彈防禦系統體系，直接威脅到俄中兩國的國家利益。5月8日中國使館被炸，俄羅斯撤回駐北約代表，以及俄羅斯總理中斷對美國的訪問，更加凸顯了這時中俄兩國與美國的冷和平關係。俄羅斯一位學者甚至認為，上述事態使「俄中戰略夥伴關係的反美趨向自50年代兩國建立軍事政治聯盟以來從來沒有這樣明顯過」^⑪。

同時，中俄之間的戰略協作真正達到了戰略層面，關注重心由在北約

東擴和台灣問題上的交叉支援，進一步擴展到共同堅決反對可能給美國干預車臣和台灣問題製造口實的「科索沃模式」，維護全球核戰略穩定與維護聯合國的權威和作用。為此，中俄兩國領導人不僅在2000年7月聯合發表了加強戰略協作的《北京宣言》，中俄兩國還在1999-2001年的三年內，聯合有關國家連續三次在聯合國大會和國際裁軍大會提出反對破壞戰略穩定的議案。

能夠比較典型地反映美國在後冷戰年代三角關係思維的事例，發生在布什 (George W. Bush) 執政初期。由強硬派主導的布什班底，在競選期間就激烈指責克林頓 (William J. Clinton) 政府對俄羅斯和中國過於軟弱，主張對兩國實施「強硬的現實主義」(tough realism) 政策。這一政策不僅使2001年3月來訪的俄羅斯安全會秘書 (相當於美國的總統安全事務助理) 伊萬諾夫 (Sergey Ivanov, 現任俄羅斯國防部長) 遭到冷遇，而且來訪者剛剛離去，美國政府就以間諜罪名驅逐了四十餘名俄羅斯外交官。

然而，在2001年4月1日發生中美軍機相撞事件後，布什的班底開始認為^③：

中國構成了未來美國國家安全的主要威脅，而俄羅斯可能成為遏制中國的潛在的夥伴。作為戰略競爭者的中國正在使亞洲的力量平衡向有利於自己的方向發展，這種努力必須被制止。為了實施這一戰略，需要較少地注意俄羅斯的國內問題，而更多地關注美俄兩國的安全日程。這一戰略與尼克松在70年代初關於戰略三角的考慮相同，只不過現在俄羅斯和中國調換了位置。

為了實施這一三角關係的新的政策思路，美國政府開始拉攏俄羅斯而對中國採取更強硬的政策。布什於2001年6月與普京 (Vladimir Putin) 在斯洛文尼亞舉行了首次會晤，一個月後又在意大利會晤，並且開始對普京讚賞有加^④。而在2001年4月15日，也即中國政府剛剛釋放在撞機事件中被扣押的美方軍人後，布什就宣稱「將採用一切手段確保台灣的防衛」。美國政府還在同年5月宣布向台灣出售導彈驅逐艦和潛艇等進攻性武器，這些都是前所未有的。

「九一一」事件的出現為三角關係的發展楔入了新的因素。

三 「九一一」事件對三角關係的直接和潛在影響

「九一一」事件的直接後果是徹底摧毀了美國單邊主義政策的重要基石——美國可以奉行為所欲為的國際政策而不必擔心受到懲罰，結束了美國建國以來本土從未受到嚴重直接打擊的歷史。美國本土安全面臨的威脅，甚至超出第二次世界大戰期間日本和德國一旦完成了亞歐戰事後可能揮師北美大陸的那種潛在威脅。這迫使美國史無前例地將本土安全置於國家安全戰略的首位，從而導致了美國全球戰略不可避免地出現了雙重目標——既要維護單極霸權，又要維護本土安全。「九一一」事件對三角關係的直接影響是布什政府需要進一步改善與俄羅斯的關係，並且調整撞機事件後對中國採取的高壓政策。因為在美國試圖建立的圍堵恐怖主義的國際網路中，中俄兩國都有着明顯的地緣重要性。

「九一一」事件徹底摧毀了美國單邊主義政策的重要基石——美國可以奉行為所欲為的國際政策而不必擔心受到懲罰。「九一一」對三角關係的直接影響是布什政府需要進一步改善與俄羅斯的關係，並且調整撞機事件後採取的對華高壓政策。因為在美國試圖建立的圍堵恐怖主義的國際網路中，中俄兩國都有着明顯的地緣重要性。

「九一一」(圖)後出於本國的反恐戰略需要，美國對俄中兩國採取懷柔政策。如美國政府宣布退出《反導條約》，減少對車臣反政府軍的支援，支持中國加入世貿組織等。因而，中俄美學者一致認為，「九一一」後，中俄之間戰略協作的重心已經由全球層面轉向地區(例如中亞和朝鮮半島)和雙邊領域。



在布什政府上台之初即開始謀求改善俄美關係的普京，迅速抓住了「九一一」事件提供的歷史機遇，除了在事件第二天致電布什表示慰問外，還在2001年9月24日通過電視講話發表了五點聲明，表示願意為反恐行動提供空間走廊，不排除同意俄羅斯的中亞盟國向美國提供空軍基地^⑩。

出於本國的反恐戰略需要，美國對俄羅斯合作政策也作出了積極反應。美國迅速減弱了對俄羅斯車臣政策的批評，而且連續進行了一系列美俄最高級會晤，意圖勸說俄羅斯同意修改1972年《反導條約》，在防止核擴散和反恐領域加強與西方世界的合作。2002年5月下旬，兩國元首在莫斯科會晤期間簽署的多項文件表明，俄美之間確立了反恐夥伴關係，俄羅斯默認了美國在2001年12月13日退出《反導條約》的立場，美國方面則以同意有限地提升俄羅斯在北約的地位，與俄羅斯簽署新的《削減戰略武器條

約》，並且不再提及必須銷毀全部陸基多彈頭的《第二階段削減戰略武器條約》作為回報。

同時，美國政府着手改善撞機事件後的美中關係。2001年10月布什出席在中國舉行的亞太經合組織會議，2001年12月支持中國加入世貿組織，2002年2月在《上海公報》簽署三十周年之際訪問中國，多次強調美國政府的「一個中國」原則沒有變化。美國學者對此評價說^⑪：

在世界貿易中心和五角大樓受襲之後，布什政府開始將全球恐怖主義，而不是中國看作對美國國家安全利益的最主要威脅。首先是在阿富汗開始戰爭，很快又試圖採取行動推翻薩達姆政權，以及其他目的在於根除恐怖主義網路的努力，使布什政府將反對國際恐怖主義和大規模殺傷性武器擴散所形成的危險，以及對中東進行政治重建作為必須全神貫注的戰略優先方向。

美國政府在「九一一」事件之後對俄中兩國採取的懷柔政策，對俄中兩國戰略協作關係產生了深刻影響。

首先，美國政府在2001年12月13日宣布單方面退出《反導條約》，實際上使1999年以來中俄之間最重要的戰略協作領域——兩國在反對美國研製和部署陸基國家導彈防禦系統方面的合作——失去了現實意義，兩國只得被迫退守反對太空武器化的防線^⑦；同時，美國政府將主要精力用於反恐，減少了對同樣具有恐怖性質和形式的車臣反政府軍的支援，減弱了車臣問題上對俄羅斯的壓力，使兩國聯手反對「科索沃模式」的現實緊迫感也隨之消失。還應該指出的是，俄羅斯政府在導彈防禦問題上向美國讓步，事前顯然沒有與中國政府磋商，這對兩國之間的相互信任產生了消極影響。俄羅斯學者甚至認為，中國政府「怨恨莫斯科沒有及時向北京通報對待國家導彈防禦系統問題態度的轉變」^⑧。

在2003年3月20日美國發動伊拉克戰爭前後，中俄兩國都在根據本國在伊拉克利益的輕重來確定反對這場戰爭的政策實施力度。例如，儘管中俄兩國元首和政府首腦在一系列會晤中表明了反對伊拉克戰爭的共同立場，但中國政府顯然迴避了在安理會與俄法德組成反戰外交聯盟。

因而，中俄美學者一致認為，在「九一一」事件之後，中俄之間的戰略協作的重心已經由全球層面轉向地區（例如中亞和朝鮮半島）和雙邊領域^⑨。

需要指出的是，儘管反恐的迫切性和長期性使美國不得不緩和與中俄兩國的關係，但美國當前面臨的恐怖威脅，在現實破壞性上還不能與她在1973-74年的西方經濟危機中敗走越南，1975-79年面臨着蘇聯的全球性進

攻的威脅相比。恐怖主義的威脅沒有改變中俄美三國的力量對比，不能迫使美國在當前對俄中兩國作出類似1972-79年間對中國的戰略性妥協，因而不能改變美國維護單極霸權的全球政策。由這一判斷出發，美國在國家導彈防禦系統、北約東擴、車臣等問題上，以及在亞太地區加強前沿部署和台灣問題上，會收斂其咄咄逼人的強硬政策，並注意減少類似2001年3月和4月驅逐俄羅斯外交官和中美撞機事件那樣的激烈外交摩擦，但不會有實質的戰略變化。

同時應該指出的是，國家導彈防禦系統計劃將閹割俄羅斯的核戰略地位，北約東擴將根本性地封殺俄羅斯國際影響的地理空間，美國在伊拉克戰爭問題上表現出的單邊主義政策，美國對中國不斷增長的國際和地區影響力的遏制，在台灣問題上實質阻礙中國統一的立場，都說明俄中兩國與美國的矛盾是戰略性的，是難以掩蓋和克服的。因而，中俄兩國維護和保持協作關係的利益基礎和戰略需求依然存在。

四 當前中美俄三角關係的若干特點

顯然，在後冷戰年代中美俄三角關係中，美國對其總體態勢的演變始終起着重要甚至主導性的影響。這是因為，中俄兩國的對美政策不僅存在着靜態劣勢（實力懸殊），還存在着動態弱點，即兩國的國家大戰略核心內容，是迅速增強國力和為此必不可少的相對安全的國際環境，而兩國迅速發展本國經濟對外部市場和外部投資的需求，遠遠超過了雙方能夠互相提

雖然美國在國家導彈防禦系統、北約東擴、車臣和台灣等問題上，會收斂其咄咄逼人的強硬政策，但同時應該指出，國家導彈防禦系統計劃將閹割俄羅斯的核戰略地位，北約東擴將封殺俄羅斯國際影響的地理空間，美國對中國不斷增長的國際和地區影響力的遏制，都說明俄中兩國與美國的矛盾是戰略性的，難以克服的。

當前中俄兩國無論是在總體實力上還是在外交政策的影響上都不構成全球性的一極，中俄與美國的矛盾也主要集中於國家安全領域，三角關係遠遠不能覆蓋國際社會的所有問題，因此是非全局性的。此外，這種三角關係存在着某種利益共同性和非零和性，即一方所得不再等於另兩方所失。

供的總量，兩國又都無法相互提供足夠的安全保障。例如，台灣問題這個中國的戰略軟肋，極大地消耗了中國的經濟和外交資源（武力防獨的準備和對銀彈外交的反制），嚴重削弱了中國對美國的戰略運籌能力。這都使雙方不得不各自尋找與美國緩和關係的途徑與契機。美國與中俄兩國任何一方較大幅度地改善與緩和關係，都會在客觀上削弱了中俄戰略協作的緊密程度或改變其協作領域。

此外，當前中美俄三角關係，還有其不同於冷戰年代的若干特點。

其一是總體上的非對抗性。這是不僅由於中俄兩國不謀求與美國對抗，美國也在努力避免使中美關係和美俄關係惡化到對抗狀態。同時，不可否認的是，如果美國未來在台海危機中試圖進行武力干預，美國與中國將會出現局部軍事對抗的風險。

其二是其非對稱性。在冷戰年代，橫跨歐亞大陸的蘇聯在地理位置和常規武力上佔有優勢，在核力量上與美國持平，美國則在總體經濟實力上佔有優勢，在地理位置上處於劣勢，在歐亞大陸上與蘇聯進行爭奪時，有兩大洋的阻隔，因而特別需要在撤出越南後借助中國保持在亞太地區的力量均衡。在後冷戰年代，這種力量對比的對稱性完全消失了，美國不僅在總體實力上遠遠超出中俄兩國的總和，而且迅速發展的軍事科技大為擴展了美國的洲際投放能力，兩個平行市場的消失使美國主導的國際經濟和金融秩序的影響覆蓋到世界各個角落。這種力量對比的非對稱性決定了當前美強中俄弱的三角關係的總態勢。

非全局性是當前三角關係的另外一個特點。冷戰年代的三角關係作用

是全局和全球性的，從地理範圍上看，蘇美兩個超級大國擁有各自的軍事集團和在世界各地的盟友，並在中間地帶——第三世界進行着激烈的爭奪。從三角關係作用的問題領域來看，它表現為軍事上的相互對峙，經濟上的相互封鎖和外交上的相互孤立（中國在其中只是部分地參與，或者說只是在亞太地區起到遏制蘇聯霸權的美國的夥伴作用）。

由於中俄兩國無論是在總體實力上還是在外交政策的影響範圍上都不構成全球性的一極，中俄與美國的矛盾也主要集中於國家安全領域，當前的三角關係遠遠不能覆蓋國際社會的所有問題領域，甚至不能覆蓋一些主要問題領域，例如經濟全球化問題、南北矛盾問題、全球生態安全問題，而在冷戰年代這些問題或者被兩個平行市場阻隔，或者被世界大戰的威脅所掩蓋和沖淡。

這種非全局性還由於後冷戰年代三角關係之外的國際行為主體增多，例如歐盟在世界經濟體系中的作用，以及恐怖主義的全球體系等等，在一定程度上對國際事務起着獨立於中俄美三國之外的影響。

此外，應該指出的是，當前的三角關係還存在着某種利益共同性和非零和性。例如在發展經貿合作方面（這在中美關係中的表現最為典型），防止核技術和導彈技術擴散方面（冷戰年代激烈的核競賽掩蓋了在此問題領域的一致性），在應對日益突出的非傳統安全問題方面（首先是國際恐怖主義的威脅）。這種利益一致性導致了當前的三角關係不同於冷戰年代的零和性質的非零和性質，即一方所得不再等於另兩方所失，而在上述領域有可能表現為三贏的結果。

註釋

① Kenneth Lieberthal, "Triangular Thinking in the US and China" (paper presented at the Conference on US-China-Russia Relations, Beijing, 25-26 June 2002).

② Elizabeth Wishnick, "Sino-Russian Relations in a Changed International Landscape", *China Perspectives*, no. 43 (September-October 2002).

③ 李學君、季卡廖夫 (A. Dikarev) 主編：《俄中關係：世紀之交時的求索》(北京：民族出版社，2001)，頁278-79。

④ В. Михеев, "Китайская внешняя политика и актуальные российско-китайские отношения перед вызовами", *Проблемы Дальнего востока*, no. 6 (2003).

⑤ А. Козырев, "Внешняя политика России", *Российская газета*, 3 декабря 1992.

⑥ 〈關於中華人民共和國和俄羅斯聯邦相互關係基礎的聯合聲明〉，《人民日報》，1992年12月19日。

⑦ Jeremy D. Rosner, *The New Tug-of-War* (Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1995), 53.

⑧ USIS, 22 June 1994; *Radio Free Europe/Radio Liberty Daily Report* (91), 13 May 1994.

⑨ 《人民日報》，1997年4月24日。

⑩ *America's National Interests: A Study Report from The Commission on America's National Interests, 1996* (Cambridge, MA: Belfer Center for Science and International Affairs, 1996), 3-4.

⑪ Project cochairs, Zbigniew Brzezinski et al., *Foreign Policy into the 21st Century: The U.S. Leadership Challenge* (Washington, D.C.: Center for Strategic and International Studies, 1996), 145, 114.

⑫ А. Ларин, "Американский фактор в российско-китайском стратегическом партнерстве", *Пробле*

мы Дальнего востока, no. 6 (2000).

⑬ James M. Goldgeier and Michael McFaul, *Power and Purpose: U.S. Policy toward Russia after the Cold War* (Washington, D.C.: Brookings Institution Press, 2003), 312.

⑭ "Press Conference by President Bush and Russian President Putin", White House, Office of the Press Secretary (Slovenia), 16 June 2001.

⑮ "Телеобращение президента России в. Путина", *Коммерсанты*, 25 сентябрь 2001.

⑯ Jonathan D. Pollack, ed., *Strategic Surprise? U.S.-China Relations in the Early Twenty-First Century* (Newport: Naval War College Press, 2003), 3.

⑰ 〈中俄兩國總理第七次定期會晤聯合宣言〉，《人民日報》，2002年8月24日。

⑱ 同註④。

⑲ 筆者在2002年5月30日《環球時報》上發表文章指出，2002年5月莫斯科會談後，中俄合作的重心開始向地區和雙邊層面轉移。俄羅斯科學院遠東所副所長米赫耶夫教授指出：「把俄羅斯的政策焦點放到美國，以及它謀求在國際新秩序中發揮與美國相同的作用，這些自然地使俄中關係降到地區級水平。」(見註④)美國哥倫比亞大學副教授維什尼也指出：「在目前俄羅斯基於反恐聯盟選擇與西方的利益進行更緊密的合作的情況下，中俄夥伴關係被降級到了雙邊和地區關係領域。」(見註②)

鄭羽 1956年出生於瀋陽，先後就讀於遼寧大學和中國社科院研究生院，歷史學博士。曾為俄羅斯科學院世界經濟與政治研究所和美國哥倫比亞大學哈里曼研究所作訪問學者。現任中國社會科學院俄羅斯東歐中亞研究所研究員，博士生導師。

俄中關係中的「領土要求」 和「不平等條約」

• 岡察洛夫 (Sergey N. Goncharov) 、李丹慧

2001年俄中兩國簽訂的《俄中睦鄰友好合作條約》第六款指出：俄中兩國「相互沒有領土要求」。某些海外華人批評，十九世紀沙俄與清王朝簽訂的所有邊界條約，都是不平等條約，俄國從中國掠奪了150萬平方公里的土地，而中方同意把關於「相互不存在領土要求」的條款列入條約文本中，是背離了中國前輩領導人的方針。

俄羅斯與中國於2001年7月16日簽訂的《俄中睦鄰友好合作條約》第六款指出：俄中兩國「相互沒有領土要求」^①。考慮到俄中兩國關係非同一般的，有時充滿戲劇性變化的歷史，這種表述無論在政治上還是心理上，對莫斯科和北京來說都是極其重要的，它為兩國開拓維護雙邊關係的新思維奠定了基礎。當時的中國國家主席江澤民用一句話描述了這種思想：「世代友好，永不為敵」。

儘管這個條約有着積極的建設性精神，但是，無論在俄國還是在中國，都出現了針對它的相當尖銳的批評。我們對此是不應忽視的。

在俄羅斯的批評家之中，流傳着中國對於蘇聯及其後的俄羅斯存在着某種「被凍結」或者「被推遲的」領土要求的說法。他們寫道，中國領導人，不管在以前還是在現在，其出發點都是俄羅斯必須歸還在沙皇時代根據「不平等條約」掠奪的中國土地。這些俄羅斯批評家強調指出，在中國人看來，應該把俄國歸還中國所「喪失的

領土」視為歷史公正性的恢復。以此得出結論：條約的關於不破壞邊界和領土完整的條款，實際上很難站得住腳，中國方面在簽署關於相互沒有領土要求的條款時，實際上仍然和從前一樣，是以俄國歸還中國「被沙俄掠奪的」150萬平方公里土地的計劃為基礎的^②。

海外華人的某些代表人物在香港及互聯網上發表的，明顯是以中國國內讀者為對象的批評文章則指出，沙皇俄國在十九世紀與衰落的清王朝簽訂的所有邊界條約，都是對中方施加武力脅迫的結果，是不平等條約。由於這些條約，俄國從中國掠奪了150萬平方公里的土地。像毛澤東這樣的中國領導人，從來沒有承認過歷史上中俄「不平等條約」的合法性，並且要求蘇聯歸還中國在十九世紀所喪失的領土。此類批評家斷言，中國與俄國簽署條約時，同意把關於「相互不存在領土要求」的條款列入條約文本中，是背離了中國前輩領導人的方針。由此呼籲重新審理2001年7月

16日的條約和現有關於俄中邊界的協定^③。

遺憾的是，類似的見解立即見諸俄羅斯和中國的有關報刊上，直接或間接地影響到兩國的社會輿論，並造成了相互間不信任和疏遠的氣氛。

所有這一切給我們提出了一個重要而迫切的問題，那就是平靜、客觀、不帶任何成見並且不偏不倚地弄清楚：中國和蘇聯領導人是如何表達自己對「不平等條約」和「領土要求」的意見的，以及在每一個歷史關頭決定他們聲明的內容的原因。

無論對於俄羅斯還是中國的「領土要求理論」擁護者來說，其最終的重要依據都是1964年7月10日毛澤東會見日本社會黨人士：眾議員佐佐木更三、眾議員黑田壽男、日本社會黨和平同志會代表團團長細迫兼光，以及日本社會黨北海道本部訪華代表團團長、日中友好協會副主席荒哲夫等人的談話內容。讓我們以最準確的方式，闡述一下這段對話中有關邊界問題的討論（由於可以理解的原因，它迄今為止仍然是俄羅斯許多中國問題專家頭腦中一顆生鏽的釘子）^④：

荒哲夫：我提一個問題。先生剛才說兩大國要控制世界。現在，日本有一個奇妙的現象。日本的沖繩和小笠原群島被美國佔領。但在北方，在我居住的北海道的左近有個千島群島，被蘇聯佔領了。從我們這方面來說是被佔領的。據說，千島是根據我們沒有參加的波茨坦公告劃歸蘇聯的^⑤。我們長期同蘇聯交涉，要求歸還，但是沒有結果。很想聽聽毛主席對這個問題的想法。

毛澤東：蘇聯佔的地方太多了。在雅爾塔會議上就讓外蒙古名義上獨

立，名義上從中國劃出去，實際上就是受蘇聯控制。外蒙古的領土，比你們千島的面積要大得多。我們曾經提過把外蒙古歸還中國是不是可以。他們說不可以。就是同赫魯曉夫、布爾加寧提的，1954年他們在中國訪問的時候^⑥。他們又從羅馬尼亞劃了一塊地方，叫做比薩拉比亞。又在德國劃了一塊地方，就是東部德國的一部分。把那裏所有的德國人都趕到西部去了。他們也在波蘭劃了一塊歸白俄羅斯。又從德國劃了一塊歸波蘭，以補償從波蘭劃給白俄羅斯的地方。他們還在芬蘭劃了一塊^⑦。凡是能夠劃過去的，他都要劃。有人說，他們還要把中國的新疆、黑龍江劃過去。他們在邊境增加了兵力。我的意見就是都不要劃。蘇聯領土已經夠大了。有2,000多萬平方公里，而人口只有2億。你們日本人口有1億，可是面積只有37萬平方公里。一百多年以前，把貝加爾湖以東，包括伯力、海參崴、堪察加半島都劃過去了。那個帳是算不清的。我們還沒跟他們算這個。所以你們那個千島群島，對我們來說，是不成問題的，應當還給你們的。……

應該注意到，毛澤東是於中蘇論戰極其尖銳的時刻，在國際舞台上急需需要盟友的時候，發表這些言論的。只是這種關於領土問題的言論，其涵義讓人覺得不祥。它們與中國總理周恩來發表的，關於中蘇第一次邊界談判的官方立場相矛盾。這次邊界談判於1964年2月在北京開始，至8月無果而終。

1964年10月6日，周恩來在與羅馬尼亞總理毛雷爾 (Ion Gheorghe Maurer) 會談時，以如下方式描述了中國方面對邊界談判進程的評價^⑧：

無論對於俄羅斯還是中國的「領土要求理論」擁護者來說，其最終依據都是1964年7月10日毛澤東會見日本社會黨人士的談話內容。毛澤東說：「蘇聯佔的地方太多了。……凡是能夠劃過去的，他都要劃。……一百多年以前，把貝加爾湖以東，包括伯力、海參崴、堪察加半島都劃過去了。那個帳是算不清的。我們還沒跟他們算這個。」

1964年7月蘇中邊界談判陷入僵局，蘇聯代表拒絕承認十九世紀俄中兩國簽署的邊界條約是「不平等條約」的立場。這時毛澤東採取了中國古老計謀：主動使局勢尖銳化，使對手失去鎮靜，然後再把主動權掌握在自己手中。毛澤東當年7月10日談話中關於邊界的內容，是一種策略，目的是使蘇中邊界談判走出僵局，他並沒有打算要求蘇聯歸還150萬平方公里的土地。

談判進行了半年，我們提出了關於邊界談判的三個原則問題，然後有一些具體建議。三個原則是：（一）在十九世紀以前中國同沙皇俄國簽訂的《尼布楚條約》，照當時的情況，不能說是不平等的條約；十九世紀中葉以後，沙皇強加於中國清朝的，是不平等的條約；這些條約定的邊界線，我們不要求改變，我們也不提出領土要求。（二）邊界談判的標準（根據）以原有的條約做基礎，來看一看在哪些地方超出了條約規定，多佔了一些地方，應該退出來。在這個原則上劃線的話，雙方也互有取捨，需要調整。（三）以過去的不平等條約作為基礎，把邊界線全線都勘定了，做某些必要的調整以後，應該締結一個新條約代替舊條約，那個不平等的條約就不存在了。

正如我們所看到的那樣，周恩來隻字未提毛澤東談到的「領土帳」。事實證明，在與蘇聯同伴談判期間，中方代表所遵循的正是這一立場。

如果注意到下面兩個重要因素，就可以理解在毛澤東7月言論與周恩來10月聲明之間明顯不合拍的原因。

首先，臨近1964年7月，蘇中邊界談判取得重大進展，雙方就邊界整個東部地段（除哈巴羅夫斯克附近地段之外）的國界線走向達成了一致意見（當時就4,280公里之中的4,200公里邊界線達成了初步協議）。此後，談判陷入僵局。其中一個重要原因是，蘇聯代表拒絕同意中方關於承認十九世紀沙皇俄國與中國簽署的所有邊界條約是「不平等條約」的立場^⑨。

此外，還應該注意到，毛澤東在陷入困境的時候，經常採取一種中國古老的計謀：主動使局勢尖銳化，使

當事一方失去鎮靜和迫使他變得緊張起來，然後，再把主動權掌握在自己手中，分幾個階段對其施加壓力，逐步使事態朝着自己需要的方向發展。例如，當要實現與美國建立直接聯繫的外交渠道這一目的時，毛就是這麼做的：1954年9月，解放軍開始炮擊台灣控制下的沿海島嶼；然後，出現了中美雙方進行談判以妥善解決這一危機的要求；最後，1955年8月1日，中美大使會談在日內瓦國聯大廈舉行。其後，中美大使級會談作為兩國之間非外交承認的官方溝通渠道，存在了許多年。

正如後來事態發展所表明的那樣，毛澤東1964年7月10日談話中關於邊界的內容，是一種策略，目的是使蘇中邊界談判走出僵局，最起碼是使已經達成的協議形成文件記載下來。毛澤東的真實立場與周的立場並無區別，他並沒有打算要求蘇聯歸還150萬平方公里的土地。毛是為了把蘇方置於嚴峻的選擇面前：或者同意兩國代表團已經取得的協調解決邊界問題的結果，或者是令人恐怖的未來前景——算150萬平方公里的帳。我們現在可以十分有把握地確定毛的實際打算，以及他並沒有考慮過要實現他「算帳」的說法。

參加與毛澤東會談的日本人立即使7月10日的談話成為公眾的財富^⑩，使這次會談在全世界引起了巨大反響。但是，與毛的期待相反，蘇聯方面沒有在北京的談判桌上讓步，從7月底開始，談判再也沒有向前推進一步。1964年8月21日，蘇聯代表團團長向中國同行宣布：他們將於第二天返回莫斯科。這樣一來，毛澤東以7月10日關於邊界問題的談話推動談判進程的打算落了空。

與此同時，有關證據表明，毛澤東與日本人的這次會談，導致了蘇聯立場的更加強硬^①。9月2日，《真理報》就毛澤東與日本社會黨人的會談發表了長篇編輯部文章（整整一欄）。文章以極其鋒利的筆觸駁斥了毛澤東7月10日談話的主要論點，指責中國領導人制定了走得太遠的擴張計劃。隨即，一場旨在責難毛關於蘇中邊界問題立場的運動在蘇聯報刊上廣泛地展開了。這引起了全世界的嚴重不安。在這種情況下，毛澤東不得不採取非進攻性的，而且在很大程度上是防禦性的方針，對他7月10日聲明的真正涵義做了詳細解釋。

1964年9月10日，毛澤東在北京會見了法國技術展覽會名譽主席皮科（George Picke）伉儷、技術展覽會執行主席杜阿梅（Du Ame）伉儷等法國客人。他們進行了以下非常有趣的對話^②：

杜阿梅：好像有一個日本社會黨議員談起過人民中國同蘇聯就領土和邊界問題進行談判，有150萬平方公里的領土問題，是否有這麼一回事？

毛澤東：就是那麼一回事。事情是這樣的，有個日本社會黨議員提出千島群島問題，他們想要收回千島群島。事先我知道，蘇聯派一個代表團到日本談過的，蘇聯也未說死，絕對不可以歸還日本，這就是米高揚那個代表團^③，這樣就把問題談開了。我也未說過要把100多萬平方公里一定要歸還中國，我只是說有過這麼一回事，這是不平等條約，是強迫中國接受的，還有蒙古，也是強迫中國接受的，我說關於這樣的問題還多呢。……我們的朋友和同志赫魯曉夫愛管事，他說，中國為甚麼沒有興趣

收回澳門和香港^④？我們回答說，我們的問題不只是澳門和香港，在你們那裏也有，我們總理好幾年前就同赫魯曉夫談過，說，你們領土問題處理得不好，怎麼樣，你想證實一下嗎？

儘管仍然保持着辯論的情緒，但是，在毛的這些話語裏，至少已經清楚地顯露出兩處重要的不同於他7月10日聲明的地方：

第一，現在，毛澤東在說到關於「100多萬平方公里的土地」的問題時，已經不再把它作為政治問題，而是重大的歷史問題了。他直接聲明說，沒有強調要求歸還這些土地。在這方面，毛澤東的立場開始與上述周恩來所闡明的中國官方立場相吻合。

第二，這次，毛澤東強調指出他支持日本在千島群島問題上的立場，特別是出於那個原因，即：在東京進行談判期間，米高揚（Anasts Mikoyan）並沒有過份地反對類似的立場。

1964年9月15日，也是在與日本議員代表團的會談中，赫魯曉夫（Nikita Krushev）對毛7月10日的聲明，給予了最詳細同時也是最強硬的答覆。赫魯曉夫談到，蘇聯的領土是「在歷史上就形成了的」，而「中國各個時代的帝王，是並不遜色於俄國沙皇的掠奪者」；中國統治者「侵佔了蒙古、西藏和新疆」。指出：「如果誰把戰爭強加於我們的話，那麼，我們將會全力以赴地與其進行廝殺。我們擁有足夠有力的，可以說是無可限量的戰爭武器。如果侵略者膽敢發動戰爭的話，那麼，他們注定是要滅亡的。」赫魯曉夫還特別強調說：「昨天，我把時間都花在了參觀新式武器上。」「我不得不這樣做，因為，目前在世

1964年9月，赫魯曉夫對毛7月10日的聲明給予最強硬的答覆。他說蘇聯的領土是「在歷史上就形成了的」，而「中國各個時代的帝王，是並不遜色於俄國沙皇的掠奪者」；中國統治者「侵佔了蒙古、西藏和新疆」。指出：「如果誰把戰爭強加於我們的話，那麼，我們將會全力以赴地與其進行廝殺。……那麼，他們注定是要滅亡的。」

界上還存在着狼，必須擁有能夠使自己免遭這些狼襲擊的武器。因此，我們製造了保衛自己國家、保衛民族、保衛各國人民和平的最先進的武器。我們非常清楚這種可怕武器的全部毀滅性力量，我們希望永遠不要使用它。」^⑥然而，如果別人進攻我們的話，我們將使用自己手中擁有的一切武器來保衛自己的邊界。蘇聯的邊界是神聖的，誰膽敢侵犯它，誰就會遭到來自蘇聯人民的毀滅性的打擊。」^⑦

在得知赫魯曉夫9月的講話內容之後，毛澤東開始不無根據地認為，自己7月10日的論斷產生了意外的結果，使蘇聯領袖如此強硬了他們的立場，其程度如何還無法預測。1964年10月7日，毛澤東與以崔庸健為首的朝鮮民主主義人民共和國黨政代表團進行了會談。10月9日，他又會見了以阿爾巴尼亞國防部長巴盧庫 (Beqir Balluku) 為首的代表團。在這兩次會談中，毛澤東多次將話題轉到可能與蘇聯爆發戰爭的問題上，明顯擔憂地向交談者詢問：「你看赫魯曉夫會不會打我們？」，「派兵佔領新疆、黑龍江，打進來，甚至內蒙古」，「有可能沒有可能？」^⑧

在這個「真正的關頭」，毛澤東不得不向崔庸健和巴盧庫詳細和坦率地解釋他7月10日聲明的真正涵義(大概也希望他的這些話最終能夠傳到赫魯曉夫的耳朵裏)。毛的這些聲明極其重要，值得在這裏援引一下。

1964年10月7日，毛澤東與崔庸健進行了會談^⑨：

毛澤東：他不是講和平解決邊界問題嗎^⑩？我們現在採取攻勢，說些空話，說沙皇政府割了我們150多萬平方公

里，第二次世界大戰期間，在雅爾塔會議上，背着中國把外蒙古割去了(154萬平方公里)。還有一個唐努烏梁海，也是沒有甚麼條約，就糊裏糊塗地變成一個蘇聯自治共和國。我們是不是要回這些地方呢？我們不想要，只講些空話。馬克思、恩格斯、列寧都講過中國被侵略，就是這個話。……目的是使他緊張一下，能夠達成一個比較合理的邊界條約。……

1964年10月9日，毛澤東與巴盧庫進行了會談^⑪：

毛澤東：……我們講空話，放些空炮，講些空話。在邊界談判上，我們要採取攻勢，其目的是達到一個合理的邊界狀態、邊界條約。也許你們以為我們真正要收回154萬平方公里沙皇佔領的土地，我們並不要，這叫做放空炮，引起他緊張。就是這麼一個道理。赫魯曉夫這個人，你不跟他放幾通空炮，他不舒服。因為我們放了一通空炮，他的炮就放出來了，他跟日本社會黨代表團說，他有一種武器，可以消滅全人類，首先消滅我們中國六億五千萬^⑫。……這樣的空炮，以後我們還要放，正在準備。蘇聯人並不相信赫魯曉夫那一套，他們說他造謠。我跟日本社會黨談話，我們報紙上沒有登，是日本人登出來的。以後，我們總理準備一個文件，要找蘇聯大使談這個問題。

周恩來：現在準備一個文件，跟他談。

毛澤東：並且準備公開發表，又要赫魯曉夫從地面上跳起幾丈高。這是一個秘密，現在還沒有準備好。但是實際上，我們154萬平方公里不要，還有那十幾萬平方公里唐努烏梁海……。

得知赫魯曉夫9月的講話內容之後，毛澤東多次談到可能與蘇聯爆發戰爭的問題。他在10月9日與巴盧庫的會談中說：「也許你們以為我們真正要收回154萬平方公里沙皇佔領的土地，我們並不要，這叫做放空炮，引起他緊張。……赫魯曉夫這個人，你不跟他放幾通空炮，他不舒服。」

筆者認為，對這些引文不需要做特別的說明，它們可以使人更清楚地知道，應該如何評價和解釋毛澤東1964年7月10日的著名言論。重要的是：毛指的不是對蘇聯提出某種領土要求或者「算歷史帳」。在這方面，可以完全贊同俄羅斯著名學者加列諾維奇 (Ю. М. Галенович) 的觀點：數十年來，俄羅斯和中國廣泛的社會輿論對毛與巴盧庫的上述會談情況一無所知，這對兩國的雙邊關係產生了極其負面的影響^②。

時隔二十餘年，1987年2月至1991年5月，蘇中兩國新一輪邊界談判開始在兩國首都輪流舉行。蘇聯代表團團長為外交部副部長羅高壽 (Igor Rogachev)，中國代表團團長先後為外交部副部長錢其琛和田曾佩。在這次談判中，中國代表團雖然繼續宣稱說沙皇俄國通過「不平等條約」「掠奪了」中國大片領土，但在中國代表團團長的演說中，沒有出現要求蘇聯方面承認「俄中邊界條約的不平等性」的問題，也沒有如在1969-78年蘇中第二次邊界談判期間所做的那樣，以簽訂維持邊界現狀的協定為討論邊界走向的條件，而是聲明同意直接開始討論蘇中邊界線的走向問題，首先從東段邊界開始^③。

在此蘇中第三次邊界談判期間，1989年5月16日，戈爾巴喬夫 (Mikhail Gorbachev) 與鄧小平舉行了歷史性的會晤，這次會晤標誌着蘇中關係完全正常化了。鄧小平詳細闡述了中國所遭受的，最初來自於沙皇俄國，其後來自於蘇聯的壓迫。他還觸及了「不平等條約」和「150萬平方公里土地」的問題，並談到了「來自於蘇聯方面的軍事威脅」。

鄧小平本着「結束過去，開關未來」的精神，以這樣的話語結束自己意義深刻的歷史論述^④：

我講這麼長，叫「結束過去」。目的是使蘇聯同志們理解我們是怎樣認識這個「過去」的，腦子裏裝的是甚麼東西。歷史帳講了，這些問題一風吹。這也是這次會晤取得的一個成果。雙方講了，就完了，過去就結束了。

值得讚嘆的是，中國領導人鄧小平這些話語裏所包含的睿智。鄧小平非常清楚，毛澤東1964年7月10日所做的關於「還沒有算150萬平方公里的歷史帳」的聲明，無論在中國還是在世界上都是盡人皆知的。鄧以中國讀者可以理解的方式宣布，已經「算」了那筆歷史帳，也就是毛認為「還沒有清算」的那筆，因此，可以永遠地結束這個歷史階段了。正是以這樣的認識為出發點，中國方面有一切理由在包含了關於不存在相互領土要求條款的《俄中睦鄰友好合作條約》上簽字。

對於鄧小平這一論斷效力的最有分量的證明材料，就是俄(蘇)中兩國之間1991年5月16日簽署的《蘇中國界東段協定》和1994年9月3日簽署的《俄中國界西段協定》。這兩份文件是無期限的，也即具有永久的性質，其中也沒有關於「不平等條約」的字樣^⑤。

繼這些協定之後的是2001年7月16日《俄中睦鄰友好合作條約》的簽訂。這個條約在邊界問題的政治和歷史觀點之間，劃分出了一條明確的界限。目前，學者關於蘇中關係歷史演變的議論，無論如何也不會影響到俄中已經簽署的有關文件，以及雙方正在準備着的關於邊界的文件的完成。

從上述內容中得出的一個最簡單的，但也可能是最重要的結論就是：正如在更深入細緻的研究過程中所明瞭的那樣，無論是過去還是現在，都

時隔二十餘年，在1989年5月16日蘇中第三次邊界談判期間，戈爾巴喬夫與鄧小平舉行會晤，鄧小平本着「結束過去，開關未來」的精神說：「歷史帳講了，這些問題一風吹。這也是這次會晤取得的一個成果。雙方講了，就完了，過去就結束了。」鄧以中國讀者可以理解的方式宣布，已經「算」了那筆「150萬平方公里的歷史帳」。

不曾存在能夠證明「中國依據這些歷史事實對俄羅斯有領土要求」的那種理由。

註釋

① 該條約第六款中有關領土問題的內容為：締約雙方滿意地指出，雙方相互沒有領土要求，雙方有決心使兩國之間的邊界成為永遠和平和友好的邊界，給居民以安寧的生活，並準備為此付出全部的努力。締約雙方遵循國際法關於領土不可侵犯、邊界不可破壞的原則，堅決遵守雙方的國界線。條約文本見俄羅斯駐華大使館網頁（網址www.russia.org.cn）。

② 參見Ю. М. Галенович, *Подводные камни договора, Азия и Африка сегодня*, 2002.5, 47-49.

③ 參見嚴家祺：〈中俄邊界問題必須再議〉，《動向》（香港），2002年11月號，頁35-37。

④ 1964年7月10日毛主席接見佐佐木更三、黑田壽男、細迫兼光等日本社會黨中左派人士的談話記錄，廣西檔案館，目錄X1，全宗35，卷號116，頁37-46。

⑤ 此處有誤，應為在1945年2月舉行的雅爾塔會議上。

⑥ 赫魯曉夫同中國領導人的這些會談是在1954年10月進行的，當時蘇聯代表團前來北京參加中華人民共和國成立五周年的慶祝活動。毛澤東的翻譯以如下方式描述了這個片斷：

國慶節中有不少文藝演出……布爾加寧一邊看演出，一邊向我嘀咕，說他乘飛機經過蒙古上空，看見那裏是一片荒涼，甚麼都沒有，他們的經濟發展會困難的，還不如回歸中國。赫魯曉夫敏感地問布爾加寧在說甚麼？布告訴了他，他叫布不要說。劉少奇也感覺到了甚麼，問我：「你們談甚麼？」我告訴了他。劉少奇很快就將這句話向毛澤東匯報了。在兩國最高領導人會談時，毛澤東向赫魯曉夫提出：「聽說你們有意讓蒙古回歸中國，我們是歡迎

的，那就請你們給蒙古同志談談。」赫魯曉夫立即說：「沒有，沒有此事。我們沒有和蒙古談過。」回過頭來當即埋怨布爾加寧：「就是你多嘴！」參見師哲口述、師秋朗筆錄：《我的一生——師哲自述》（北京：人民出版社，2001），頁447-48。

⑦ 1957年1月周恩來在莫斯科與赫魯曉夫會談時提出了這些問題。翌年8月，赫魯曉夫在北京與毛澤東會談時，不無委屈地回憶起了與周恩來的這些談話，他說：發生匈牙利事件時，周恩來同志來到我們這裏，向我們宣讀了報告。他因比薩拉比亞和波羅的海國家的問題而指責了我們。我們接受了他的教訓，可結果是，你們可以批評我們，而我們卻不能批評你們。參見Document#2, Fourth conversation of N. S. Khrushchev with Mao Zedong, 3 August 1958, in Vladislav M. Zubok, "The Khrushchev-Mao Conversations 31 July-3 August and 2 October 1959", *Cold War International History Project Bulletin*, issue 12/13 (Washington, D.C., 2001).

⑧ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜 1949-1976》，中卷（北京：中央文獻出版社，1997），頁673。

⑨ 參見Ю. М. Галенович, *Россия и Китай XX века: граница* (Москва: Изограф, 2001), 88-114。根據中方材料，這次邊界談判，中蘇雙方就東段絕大部分邊界線走向達成一致。由於雙方對中俄界約的性質、解決邊界問題的原則以及黑瞎子島歸屬等問題存在嚴重分歧，談判未取得結果。參見唐家璇主編：《中國外交辭典》（北京：世界知識出版社，2000），頁725。

⑩ 7月12日，參加這次與毛澤東會談的日本社會黨人士來到香港，首次發表了答記者問。同日，日本報紙對此做了簡短報導，說中國領導人支持日本在千島問題上的立場。幾天後，日本報紙又公布了關於這次會談情況的更加詳細的內容，其中不僅提及千島群島，而且還提到了中蘇之間的領土問題。參見〈毛澤東表示支持日本關於歸還領土的要求〉、〈承認日本的地位？毛主席在支

持關於歸還北方領土要求的同時，從歷史的角度批評了蘇聯》，《朝日新聞》，1964年7月12日、7月14日。

8月1日，《朝日新聞》發表了周恩來與日本社會黨人代表團的會談內容。周恩來聲明說，7月10日毛澤東與日本人會談時，在千島問題上對日本表示的支持，並不是策略性的手段，而是中華人民共和國一貫的政策。此外，周恩來還提到，早在1957年1月他就向赫魯曉夫指出過蘇聯在解決與日本、中國、東歐和北歐國家之間的領土問題時所犯的錯誤。周恩來對會談的這種解釋被刊登在蘇聯報刊上。參見〈周總理對日本社會黨人代表團聲明說，支持日本關於歸還領土的要求是中國的一貫政策〉，《朝日新聞》，1964年8月1日；《真理報》，1964年9月2日。

對於蘇聯領導人來說，周的這個聲明證明了毛在7月10日與日本人會談時，確實支持了他們對千島的要求，並向蘇聯出示了領土清單。毛澤東與日本社會黨人士7月10日會談的全文，最終由日本共同社發表在8月11日的《社會新聞》周刊上。

① 蘇聯駐北京大使館的工作人員曾前往中國外交部，請求中方就毛澤東的上述談話給予解釋。作為答覆，中國外交部副部長王炳南聲明說，如果毛澤東是這樣說的，那麼，他表示同意。中國方面的這種態度，無疑進一步刺激了蘇聯方面。參見〈毛澤東與日本社會黨人的會談〉，《真理報》，1964年9月2日。

② 1964年9月10日毛澤東與皮科等人談話記錄。此處關於「我們總理好幾年前就同赫魯曉夫談過」的話題，指的是周恩來與赫魯曉夫1957年1月在莫斯科的會談。

③ 這個代表團於1964年5月14日抵達日本。

④ 1962年12月，赫魯曉夫在蘇聯最高蘇維埃會議上發表講話時提出：為甚麼中華人民共和國對收回由於侵略戰爭和不平等條約落入葡萄牙和英國帝國主義監督之下的澳門和香港不感興趣，而卻對與印度的邊界懷有敵意呢？

⑤ 參見〈赫魯曉夫接見日本議員代表團〉、〈H. C.赫魯曉夫同志於1964年

9月15日與日本議員代表團的會談〉，《真理報》，1964年9月16日，9月20日。

⑥ 1964年10月7日毛澤東與崔庸健談話記錄，1964年10月9日毛澤東與巴盧庫談話記錄。

⑦ 1964年10月7日毛澤東與崔庸健談話記錄。

⑧ 指1963年12月31日赫魯曉夫就和平解決領土和邊界爭端問題致世界各國政府首腦的信。

⑨ 1964年10月9日毛澤東與巴盧庫談話記錄。

⑩ 此處指赫魯曉夫1964年9月15日與日本議員代表團會談時所做的聲明。

⑪ 參見註⑨Галенович，頁102-105。

⑫ 參見В. С. Мясников, Е. Д. Степанов, *Границы Китая: История формирования* (Москва: Памятники исторической мысли, 2001), 207; 《中國外交辭典》，頁725-26。

⑬ 鄧小平：〈結束過去，開闢未來〉，載《鄧小平文選》，第三卷(北京：人民出版社，1993)，頁292、295。

⑭ 參見《蘇中國界東段協定》。該協定於1991年5月16日由蘇聯外交部長別斯梅爾特內赫(Alexander Bessmertnykh)和中國外交部長錢其琛在莫斯科簽訂。1992年3月16日，雙方在北京互換批准書，協定立即生效。《俄中國界西段協定》於1994年9月3日由俄羅斯外交部長科濟列夫(Andrei Kozyrev)和中國外交部長錢其琛在莫斯科簽訂。兩國於1995年10月17日在北京互換批准書，協定即日生效。Сборник российско-китайских договоров, 1949-1999, М.1999, 117-25, 275-77; 《中國外交辭典》，頁446、731。

岡察洛夫 (Sergey N. Goncharov)
俄羅斯駐中國大使館公使銜參贊

李丹慧 北京大學國際關係學院兼職
教授

流放車臣人：原因、事實與後果

• 侯艾君

當代車臣危機的爆發根植於過去，而1944年的流放事件造成了極為嚴重的後果。沙皇時代，流放政治犯到西伯利亞極其常見，斯大林則將強制遷徙這一手段運用到了極致。據統計，蘇聯在30到50年代將十五個民族和六百多個分屬不同民族的居民群體流放，總計約322萬人。北高加索是所有被流放民族中規模最大的地區。

2004年5月以來短短數月之內，俄羅斯遭受了一系列浪潮式的、駭人聽聞的恐怖襲擊：車臣總統卡德羅夫(Ахмед Кадыров)被炸身亡、兩架民航飛機同時失事、北奧塞梯上千名兒童及家長被劫持為人質的事件等等，這些恐怖襲擊造成了巨大的人員傷亡(已經判明，這些事件背後都有車臣非法武裝的影子)，令俄羅斯和國際社會震驚。車臣問題仍然是俄羅斯的難解之結。我們認為，當代車臣危機的爆發根植於過去，而1944年的流放事件尤其造成了極為嚴重的後果。

在蘇聯時期，有關1944年流放車臣人的問題照例屬於學術禁區，沒有得到足夠研究；直到戈爾巴喬夫(С. М. Горбачев)執政後期才最終解禁。近年來，隨着車臣危機的爆發與持續，俄羅斯國內對該問題的研究也日漸深入，並且陸續公布了大量以前難以見到的檔案資料。我國學者則基本上少有專門研究，只在論述蘇聯或俄羅斯民族問題或宗教問題時提及，且語焉不詳。今年距離流放車臣人事件已經

整整六十周年，對該事件的討論再次受到特別關注。本文擬就1944年流放車臣民族的原因、歷史事實及其後果進行考察分析，與同行切磋。

一 為何流放車臣人？

蘇聯政府流放車臣民族，有其特定的歷史傳統和時代背景。

在沙皇時代，將政治犯流放到西伯利亞極其常見，而將整個民族集體加以流放，在各國歷史上都是極為罕見的。斯大林時期將強制遷徙這一手段運用到了極致。據統計，蘇聯政府在30到50年代總共將十五個民族和六百多個分屬不同民族的居民群體流放，總計3,226,340人(另一種說法是流放3,441,582人)^①。整個北高加索地區是所有被流放民族中規模最大的一個地區，幾乎涉及該地區的每一個民族。

在1944年流放車臣人和印古什人之前，斯大林政府已經採用過類似的

懲罰手段。在30年代初期的農業集體化運動中，有1,412,380人被流放到新建地，從那時起就有了「特種移民」(спецпереселенец)的稱謂，而在北高加索地區甚至發生了暴動^②。1939年到1940年之間，蘇聯進行了建立所謂「東方戰線」的軍事行動，先與德國劃分了波蘭，隨後又合併了波羅的海三國：愛沙尼亞、拉脫維亞、立陶宛。為防止這些民族反抗，蘇聯政府將這些國家中非共產黨的政治派別的領導人和活動家，以及宗教界人士、企業家、知識份子等加以流放。

1941年，蘇德戰爭迫在眉睫，蘇聯政府將近百萬波蘭人強制遷徙，而在戰爭爆發後，伏爾加河地區的日耳曼人首先遭到流放。隨後在1943年10月到1944年6月期間，以「與佔領者合作」為由又將克里木韃靼人、格魯吉亞梅斯赫廷人、卡爾梅克人，以及車臣人、印古什人、巴爾卡爾人、卡拉恰依人實施了流放^③。

應該說明的是：被遷徙民族有一些共同特點，但是也有差別(既有質的差別，也有量的差別)。大致可以將其分為兩類：警察鎮壓性的(懲罰性的)和行政強制性的。總體上來說，他們在國家政治、經濟生活中的地位較低，受到各種限制。對於車臣人、克里木韃靼人的流放，可以視為警察鎮壓性的，而對於朝鮮人、中國人的遷徙，則屬於行政強制性質(1937年，蘇聯政府為了清理與日本相鄰地區，曾從遠東地區將朝鮮人、中國人等強遷到中亞^④)，兩者受到的待遇略有不同。車臣人、印古什人實際上是被剝奪了公民待遇，人身自由受到限制，在警察機關的監督和監視下進行勞動改造；無權選擇居住

地、參軍等，且持續時間長。朝鮮人則無須在警察局登記，而且在中亞流放地都得到妥善安置。

對於流放車臣人的原因，學術界的觀點極為紛紜。

一種說法認為，由於經濟形勢惡化、各民族爭奪包括土地在內的生存資源，北高加索地區一直存在着嚴重的民族、宗教衝突，是蘇聯國內一個最不安定的地區。將一些在衝突和爭端中較為活躍的民族流放，是一個可以選擇的解決辦法。此外，北高加索地區匪幫橫行，也加劇了蘇聯政府的擔憂^⑤。

也有人認為：在外來危險面前，制度表現出了對潛在的內部敵人的不信任^⑥。還有人認為：流放車臣人是為了防範因戰爭而高漲的車臣民族主義^⑦。另一種觀點則認為：由於這些民族在30年代的集體化過程中，對蘇聯政府進行了激烈的抗拒，因而使斯大林極為惱怒^⑧。

應該如何看待車臣人投敵附逆的情況？由近年來披露的檔案材料可知，確實有為數眾多的車臣人與德軍合作，甚至參加了德國軍隊。車臣—印古什共和國境內叛亂不斷，一些恐怖主義集團從事破壞活動，許多共產黨員和紅軍戰士遭到殺害；而且當地政府中的領導人和工作人員也與反蘇組織勾結在一起，為德國服務^⑨。

但是，投降德國，與德國佔領當局合作的蘇聯公民中，並非只有車臣人，還有俄羅斯人等其他民族。據統計，與德國人合作的蘇聯公民或僑民有幾百萬^⑩。30年代蘇聯政府強制推行全盤集體化，激起了強烈反抗，許多人遭到鎮壓。當外敵入侵的時候，

近年披露的檔案材料顯示，蘇德戰爭期間，許多車臣人與德軍合作，甚至參加了德國軍隊。車臣—印古什共和國政府人員也勾結反蘇組織，為德國服務。車臣人附逆的原因之一，是德國戰略家處心積慮地策反蘇聯的穆斯林。但是，投降德國，與德國佔領當局合作的蘇聯公民中，並非只有車臣人，還有俄羅斯人等其他民族。

所謂因車臣人叛變才將之流放，乃是一個方便的理由。事實上蘇聯政府對於車臣民族抱有很深的成見。1948年蘇共中央決議中曾寫道：「還在為蘇維埃政權而鬥爭的歲月裏，車臣人和印古什人就是北高加索各民族之間建立友誼的障礙。」^⑩在衛國戰爭後期流放車臣等民族顯然具有某種懲罰性質，是企圖用「斯大林方式」徹底解決「車臣問題」。

對蘇聯政府不滿的人就將德國人視為自己的解放者。

導致車臣人附逆的原因，還在於德國人處心積慮的策動，意味着德國在另一條看不見的戰線上取得了成功。德國戰略家高度重視策反蘇聯的穆斯林。衛國戰爭爆發前後，德國當局培訓了許多蘇聯僑民和蘇軍戰俘，讓其回到蘇聯境內與蘇聯政府為敵（當然，他們都只是被第三帝國利用的工具，因而客觀上成為德國的「第五縱隊」）^⑪。

德國陰謀策動的切入點在於：車臣民族的歷史經驗、民族意識，以及蘇聯政府在不同時期犯下的嚴重錯誤，其意識形態是反布爾什維克主義。許多蘇聯人真誠地認為：希特勒會將自己從斯大林的暴政下解放出來。

於是，一方面，大量高加索人參加了德國軍隊，獲得第三帝國的勳章；另一方面，也有許多高加索人獲得了蘇聯的獎章（獎章名為「保衛高加索」）。戰爭期間，車臣族勇士努拉迪羅夫（Ханпаша Нурадилов）一人就消滅了950名德國人^⑫。

蘇聯政府對於車臣民族也抱有很深的成見。1948年蘇共中央決議中曾寫道：「還在為蘇維埃政權而鬥爭的歲月裏，車臣人和印古什人就是北高加索各民族之間建立友誼的障礙。」^⑬在衛國戰爭後期、蘇聯已經勝利在望的時候，將車臣等民族流放，除了形勢的必需，還具有某種顯然的懲罰性質，同時也表明蘇聯領導人較為長遠的考慮。流放車臣人，乃是一個深謀遠慮的計劃，是用「斯大林方式」徹底解決「車臣問題」、穩定地區形勢的最後一次嘗試。所謂因車臣人叛變，乃是一個方便的理由而已。

二 流放車臣人的步驟

正如一位作者所寫的那樣，大規模的叛變，就應該報之以大規模的流放。1943年1、2月間，車臣—印古什共和國境內的德國入侵者被蘇聯紅軍徹底肅清，已經計劃恢復國民經濟，而就在這個時候，蘇聯政府開始擬訂流放共和國各民族的計劃。1943年底，強制移民計劃最終確定，蘇聯政府開始部署協調運輸事宜，許多地方領導人都已得知此事。該決定當時並沒有在報紙上公布。索爾仁尼琴（А. И. Солженицын）認為：之所以這樣做，是為了避免損害蘇聯國家的聲譽、和讓西方敵人沒有可乘之機^⑭。直到1946年6月26日，《消息報》（Известие）才公布命令，稱由於車臣人、印古什人、克里木韃靼人與德軍合作，而將其流放。

流放車臣等民族，是貫徹了以斯大林為首的蘇聯領導人的意志，而具體負責人則是貝利亞（Л. П. Берия），貝利亞親自坐鎮北高加索，並定期向斯大林彙報流放行動的進展。蘇聯政府對流放行動做了具體周詳的安排，調集了國家安全人民委員會的19,000名工作人員，此外，內務人民委員會的十萬名軍人也參加了行動^⑮；另外，還吸收了鄰近的六七千達吉斯坦人和三千多奧塞梯人參加流放行動，完全是按照完成一次重大軍事行動的要求規劃和部署的。運送特別移民的列車總共180輛，每輛65節車廂；被流放的人數為493,269人（平均每輛列車運送2,740人）^⑯。

1944年的2月23日，車臣人被從各個偏僻角落用汽車和馬車集中到鐵路上，然後運送到吉爾吉斯、哈薩克斯坦、西西伯利亞等遙遠的流放地。在

這期間，曾發生過軍隊施加暴力的事件，如海巴赫村(Хайбах)那樣的典型的悲劇：一些因種種原因落在後面的老弱婦孺以及行人總共約700人，被集中起來活活燒死^①。在長達兩個星期的旅程中，許多人因寒冷、饑餓、環境骯髒和疫病而送命^②。被流放的車臣人和印古什人總數約為460,000人。據統計，從1943年到1949年，安置車臣、印古什、卡拉恰依和巴爾卡爾移民共計608,749人，因各種原因減員184,556人^③。

與車臣人、印古什人一起流放的，還有一些其他民族的成員(當時沒有人去注意這些人的族屬)：阿瓦爾人、庫梅克人、猶太人等等，總共有500人；在向政府上書之後，他們大多被送回原地^④。那些在軍隊中服役和在各地勞改營服刑的車臣人和印古什人也在被流放之列。從前線召回的車臣、印古什等民族的軍官和戰士共計：軍官5,943人，中士20,209人，列兵130,691人。那些立過軍功的車臣族將士和與俄羅斯族男性通婚的婦女則屬例外。流放行動從2月23日持續到3月18日。1944年4月，蘇共中央政治局召開會議，宣布移民工作結束(但是實際上，強遷行動到1945年還在繼續)。

與此同時，車臣—印古什自治共和國的建制被撤消，不復存在。蘇共中央最高蘇維埃主席團發布命令，建立格羅茲尼州，將其劃入俄羅斯聯邦。在強制移民行動完成後，1944年6月19日，格羅茲尼州黨委決定：將境內所有居民點更名，以便永遠消除關於車臣人的記憶。在車臣人、印古什人被遷出之後，共和國幾乎變空，蘇聯政府不得不從鄰近各州和共和國向格羅茲尼州遷入人口。

流放車臣人、印古什人等民族所帶來的消極後果是立竿見影的。在1944年流放前，當地有4,000多名車臣、印古什民族的技術人員和專家，他們被流放就嚴重影響了當地石油工業的發展。1944年，當地的石油開採速度立即下降了，很多油井沒有完成開採計劃，農牧業受到了顯著影響。同時，大批歷史文獻和文物遭到毀滅。

三 車臣人在流放地

被流放民族實際上是被剝奪了公民權(在政治聲譽方面，則成為國家公敵)，成為介於犯人和公民之間的「特種犯人」。138,788名車臣人和43,810名印古什人居住在哈薩克斯坦；吉爾吉斯有39,663名車臣人、1,389名印古什人；烏茲別克斯坦有120名車臣人、108名印古什人；其餘則分散在西伯利亞等地。這些外來移民在流放地的生活條件極其艱難。流放之前，蘇聯政府並沒有考慮他們的居住問題。在流放地，「特種移民」寄人檐下，形似難民。移民管理機構對他們進行嚴格監視，管制其生活和勞動。內務機構在「特種移民」居住地區設立了2,679個特別管理站，每一個站管理300人到1,000人(不包括未成年人)；此外，還通過在流刑犯中任命組長進行互相監督、監視。同時，蘇聯最高蘇維埃主席團發布命令，凡是逃跑者將被罰做苦役二十年。

在高壓之下，車臣人認識到自己無力與政府對抗，因而佯裝馴順。但是，他們從來沒有放棄回到高加索的想法，甚至不切實際地希望美國、英國等西方國家對蘇聯施加壓力，以便

流放車臣等民族的具體負責人是貝利亞，他坐鎮北高加索，定期向斯大林彙報流放行動的進展。被流放民族被剝奪了公民權，成為介於犯人和公民之間的「特種犯人」。蘇聯政府還撤消車臣—印古什自治共和國建制，建立格羅茲尼州，並將境內所有居民點更名，以便永遠消除關於車臣人的記憶。但是車臣人從來沒有放棄回到高加索的想法。

回到原居住地。大多數山民被安置到哈薩克平原，從事自己不熟悉的農業，許多人從草原逃走，遷居到城市的貧民窟^②。在哈薩克斯坦，車臣人將自己的生活方式帶到當地，並且繼續保持原有的社會組織、習俗和傳統。毛拉(Мулла)是車臣人社會中最受尊敬的人物，是當地社會中的另一個社會的領袖。這也使車臣人與其他民族——包括當地人和其他被流放民族——隔絕開來。像在北高加索時那樣，許多車臣人鄙視教育，得過且過，依舊偷竊、甚至搶掠，而且還盛行血親復仇^③，蘇聯法律不能有效約束他們，因而其他民族對車臣人也感到某種畏懼。

車臣人與印古什人是同源民族，來到流放地之後，身處逆境，兩者經常互相埋怨，爭論在流放中誰的過錯更大。蘇聯內務部長克魯格洛夫(С. Н. Круглов)在1946年8月給斯大林、莫洛托夫(В. М. Молотов)、日丹諾夫(А. А. Жданов)的報告中說，一些過去在蘇聯黨政機關身居高位的印古什人在言談中說，要不是和車臣人聯合在一起，印古什人就不會被流放。印古什人認為，是車臣人最先組織匪幫，並且與德國人合作的。車臣人和印古什人由此互相敵視^④。

對於哈薩克的當地居民來說，車臣人是外來人，他們大量到來，勢必和當地居民爭奪資源，無疑是經濟上的一個威脅；加之，車臣人背負着有罪民族的頭銜，在當地人看來不啻是二等公民，理應受到歧視。與在北高加索故鄉相比，車臣人在中亞幾乎淪為社會底層。斯大林死後直到60年代，蘇聯境內的騷動與動亂層出不窮，民族之間的矛盾與糾紛也接連不斷，甚至發生多次群毆和械

鬥，而在有記載的若干次騷亂中，車臣人與其他民族的騷亂與衝突最多^⑤(見表)。

車臣人還面臨其他來到哈薩克斯坦的外來人的歧視。在50年代中期，許多人來到中亞新墾地，形成一股新的移民潮，其中以俄羅斯人為最多；在這種情況下，矛盾根源就產生了。在更多的情況下，被流放民族都是顯然的受害者。1954年，俄羅斯人與車臣人和印古什人爆發衝突，最後演變為群毆，原因是車臣族學生在學校裏

暴力衝突的爆發地	衝突次數
處女地和新建地	14次
北高加索(有返鄉民族參加)	6次
卡爾梅克	2次
愛沙尼亞	2次
總計	24次
「可疑」的民族衝突*	11次
民族暴行	2次
1 俄羅斯人	19次
2 車臣人	14次
3 印古什人	5次
4 卡爾梅克人	2次
5 奧塞梯人	2次
6 愛沙尼亞人	2次
7 烏茲別克人	1次
8 阿塞拜疆人	1次
9 阿瓦爾人	1次
10 亞美尼亞人	1次
11 哈薩克人	1次
12 保加爾人	1次
衝突雙方	次數
俄羅斯人與車臣人、印古什人	13次
俄羅斯人與其他民族的衝突 (卡爾梅克人、烏茲別克人、 阿塞拜疆人、愛沙尼亞人、 亞美尼亞人、保加爾人)	7次
車臣人、印古什人與其他民族	3次
其他	1次

*「可疑」的民族衝突是指那些具有某種民族衝突意味的，但是在文獻中說法不一的衝突。

對於哈薩克的當地居民來說，車臣人是外來人，他們大量到來，勢必和當地居民爭奪資源；加之，車臣人背負着有罪民族的頭銜，在當地人看來不啻是二等公民，理應受到歧視。斯大林死後直到60年代，蘇聯境內的騷動與動亂層出不窮，民族矛盾與糾紛也接連不斷，在有記載的騷亂中，車臣人與其他民族的騷亂與衝突最多。

被稱作「祖國的叛徒」。1955年，又發生了俄羅斯人與車臣人的衝突，俄羅斯族流氓甚至襲擊了車臣人躲藏於其中的警察局。

蘇聯政府為甚麼要將車臣人流放到中亞呢？將一個民族從其世代居住的地方遷徙到遙遠陌生的異鄉，就等於摧毀其物質基礎和社會基礎，失去與國家對抗的條件；此外，也不排除蘇聯領導人有其他意圖。當時烏茲別克黨委書記在塔什干黨委會議上說，來自西部的移民潮是因為戰爭形勢引起的^②。有學者認為：「蘇聯的中亞需要朝鮮人，似乎是為了讓那些被社會主義集體化弄得荒蕪人煙的廣闊土地恢復生機。」^③客觀地說，被流放民族和當地居民一起，為國家經濟建設做出了重大貢獻，他們成為蘇聯勞動大軍（當然，是一種強制性勞動）中的重要組成部分（例如，有人說，烏茲別克斯坦是由流放到此的克里木韃靼人建設的）。

四 車臣人的平反與返鄉

車臣民族的平反也經歷了一個漫長的過程。早在1954年、1955年、1956年上半年，蘇聯政府就陸續取消對所有日耳曼人、克里木韃靼人、卡爾梅克人、巴爾卡爾人的特別流刑登記，但是對於車臣人、印古什人、卡拉恰依人的監視卻非常持久。1954年取消了對十六歲以下的車臣青少年的某些行政限制。1955年3月10日，車臣人、印古什人和卡拉恰依人得到身份證，隨後，1955年，蘇共中央最高蘇維埃主席團又作出決議，取消對蘇共黨員的限制。蘇聯政府甚至已經打算恢復車臣人等民族的自治地位，但是，

內務部長杜多羅夫（Н. П. Дудоров）提出質疑^④：

考慮到車臣人和印古什人在遷出之前居住的土地已經住滿，為車臣人和印古什人在從前的疆界內恢復自治是一件困難的事情，而且未必能夠實現，因為車臣人和印古什人回到原來的居住地必然會引起一系列不希望發生的後果。

同時，他提出在流放地為車臣人另建一個自治州，可是這一構想更難實現。

在蘇共二十大上，赫魯曉夫（Н. С. Хрущев）對斯大林民族政策的揭露，意味着為車臣—印古什民族平反已為時不遠。1956年7月16日，蘇聯最高蘇維埃主席團發布命令，撤消對特別移民區的限制，撤除蘇聯內務機關對於車臣人、印古什人、卡拉恰依人的行政監視；同時也規定，不予歸還他們遷出時被沒收的財產，而且，他們「無權返回遷出地」。車臣移民在中亞的日常生活和工作方面已得到相當的自由，無須每天生活在內務部人員的監視之下，也無須定期向當地機關報告自己沒有逃走。這項命令給車臣、印古什等民族帶來鼓舞，車臣人和印古什人的思鄉情緒萌發，開始以各種藉口返回北高加索。

1957年1月9日，蘇聯最高蘇維埃又發布命令，首次認定：1944年3月7日發布的關於廢除車臣—印古什自治共和國建制的命令，以及1956年的命令中禁止車臣人、印古什人返回從前居住地的條款均告失效；為給車臣—印古什民族的發展創造必要的條件，承認必須恢復車臣、印古什民族的民族自治。隨着春季到來，車臣人和印古什人開始自發地大規模返回北高加

1956年蘇聯最高蘇維埃主席團發布命令，撤消對特別移民區的限制，撤除蘇聯內務機關對於車臣人、印古什人、卡拉恰依人的行政監視；同時也規定他們「無權返回遷出地」。1957年最高蘇維埃又發布命令，宣告1956年的命令中禁止車臣人、印古什人返回從前居住地的條款失效。隨着春季到來，車臣人和印古什人開始大規模返回北高加索的故鄉。

回到北高加索的車臣人，由於在民族間衝突和鬥爭中的高度組織性和堅決意志，令競爭者感到懼怕而紛紛退卻。在60年代末、70年代初，車臣共和國內經常發生車臣人針對其他民族的挑釁和滋事行為。在1970年到1973年間，僅僅格羅茲尼的松日河區，就有九千名俄羅斯人被迫離開車臣—印古什共和國。

索的故鄉，因為他們害怕錯過春耕時間。同時，當地的工廠、企業和集體農莊、國營農場也就順理成章地將他們開除，這樣也就使他們更加義無反顧地加入返鄉隊伍。於是，一方面，在中亞的處女地和新建地，車臣人、印古什等民族變賣家產，離開工作崗位，「坐在手提箱上」，急於回到北高加索；另一方面，在北高加索地區，由於車臣人、印古什人大量返回，而流放之前屬於他們的土地已經被來自俄羅斯內地的移民佔據，造成了車臣返鄉者與現在的居民之間的新矛盾，這樣，在中亞和北高加索兩個地方都形成了緊張形勢。

1957年，在赫魯曉夫的主導下，蘇聯政府對在衛國戰爭期間被懲罰的民族給予平反，並恢復了車臣人的自治共和國的地位。

車臣人陸續回來後，格羅茲尼州黨委書記雅科夫列夫(Я. Яковлев)稱：車臣人和印古什人的返回是一個大錯誤。地方政府對俄羅斯聯邦的法令又做出修正：1958年7月16日，達吉斯坦蘇維埃共和國部長會議通過決議，對返鄉的車臣居民實行嚴格的身份證制度。為此採用了專用證件(持有這樣證件的人不得到原先生活的村鎮)，不許車臣人去世代居住的達吉斯坦的哈薩維尤特地區(Хасавюрт)。有人取道巴庫擅自進入哈薩維尤特，為此付出的代價是被判刑。車臣人的返鄉進程一直持續到1959年春天，內務部人員還在捕捉車臣「逃亡者」。大部分人都選擇回到北高加索，有一些人則選擇留在當地；但是，留下來的人就成為後來發生在哈薩克斯坦境內反印古什人騷亂的受害者。

車臣人是如此珍視自己的故土，許多人將在流放地死去的親人屍骨運

回，為的是將他們葬在故鄉；許多人回來以後做的第一件事情就是修繕祖先墳塋。

返鄉的前「特種移民」堅決要求只「住在遷出之前居住過的那些村莊，甚至是自己的房子裏」^②。這就涉及一個棘手的現實問題：那些村莊和房屋已經被他們遷出之後的外來人所佔據，而這就勢必要發生矛盾和衝突。1958年，格羅茲尼爆發了反車臣人的大規模騷亂，但是，由於車臣人在民族間衝突和鬥爭中的高度組織性，以及捍衛自己利益時表現出來的不顧一切的堅決意志，競爭者感到懼怕而紛紛退卻，車臣人成為這場「神經戰」的勝利者。

回到北高加索的車臣人，採用逐步排擠的辦法，使競爭者視與車臣人共同生活為畏途。許多俄羅斯人感到苦不堪言，並向蘇聯政府提出申訴，要求國家介入調解矛盾，或者乾脆要求遷出當地。在60年代末、70年代初，車臣共和國內經常發生車臣人針對其他民族(尤其是俄羅斯族)的挑釁和滋事行為——在1970年到1973年間，僅僅格羅茲尼的松日河區，就有九千名俄羅斯人被迫離開車臣—印古什共和國^③。這些矛盾持續了很長時間，甚至直到90年代都一直存在。

五 流放導致的嚴重後果

由於車臣民族為數眾多的成員投敵附逆，因而，對車臣人的懲罰似乎並不那麼無辜，但是，將車臣人全部流放，卻未必是最佳的辦法；而在將其流放十年之後又為其平反，允許其返回，從政治角度來說，同樣缺乏深思熟慮。所有這些舉措加在一起，就

是一系列嚴重的政治錯誤。但是，如果將十月革命以來北高加索地區（特別是車臣）動盪、叛亂持續不斷的形勢前後聯繫在一起，那麼，流放客觀上懲戒了附逆行為，保證了衛國戰爭勝利結束，並維持了北高加索地區十多年的安寧和秩序。當然，這是通過非同尋常的高壓手段實現的，且短暫的安寧潛伏和預示着新的危機和矛盾；另一方面，卻使中亞社會形勢複雜化。

懲罰並不能培養一個民族對一個國家的認同和忠誠，將車臣人全體流放，只是在車臣人心靈中埋下仇恨和屈辱。流放甚至在很大程度上使得車臣人對蘇聯政府的怨恨變成對俄羅斯民族的仇恨。流放還使得車臣人內部走向團結。作為一個外部因素，車臣民族的宗教信仰狀況發生了某種變化。車臣、達吉斯坦的蘇非教派（суфизм）得到了迅猛的、甚至是病態的發展，其特點是走向封閉、隱秘和極端，即使在蘇聯政府嚴密控制下仍能在地下狀態中頑強地生存和發展。90年代發

現，車臣以及整個北高加索地區竟然保留了許多中世紀的宗教典籍。流放和迫害導致了這些民族自我意識的強化，他們盡力保持自己語言和民族文化的獨特性，以此作為對抗「俄羅斯化」的手段。流放是所有車臣人的共同命運。從普通民眾到民族精英，幾乎與生俱來都刻上了流放的烙印。看一下杜達耶夫（Джохар Дудаев）、馬斯哈多夫（Аслан Масхадов）等90年代活躍於車臣政治舞台的人物的履歷，他們幾乎無一例外都是出生在中亞的車臣人。

車臣人被流放，是車臣被征服以來所遭受的苦難的延續。在十九世紀反抗俄國侵略的戰爭期間，近十萬車臣人死去；1936年到1938年的大清洗期間，車臣地區有八萬人被處決，這是當時車臣總人口的四分之一^⑥；1944年的流放導致約14.5萬車臣人喪生^⑦。流放車臣人是錯誤的政策，它使得蘇聯複雜的民族形勢更加複雜。有人甚至認為，「全體流放整個克里木韃靼民族（以及許多高加索和伏爾

懲罰並不能培養一個民族對國家的認同和忠誠，流放車臣人，只是在車臣人心靈中埋下仇恨和屈辱，使得蘇聯複雜的民族形勢更加複雜。有人甚至認為，全體流放整個克里木韃靼民族（以及許多高加索和伏爾加河地區的小民族）是蘇聯帝國崩潰的開始。圖為在烏斯季拉賓斯克火車站等候被流放到中亞的克里木韃靼人。



一位蘇聯詩人說過：被流放民族至今都「拖着災難和痛苦的裙裾」。流放事件這一集體的民族歷史記憶，是對車臣民族感情和尊嚴的戕害。雖然我們不認為1944年的流放事件必然會現成地導致1991年的車臣危機；但這種歷史記憶極容易被人利用，作為民族主義宣傳的工具，其鼓動民族感情、動員社會的能量是難以估量的。

加河地區的小民族)是被稱為蘇聯的帝國崩潰的開始」^②。流放還導致車臣人在經濟上受到巨大損害，阻礙其社會進步。

由於被流放民族返回，再次引起一系列複雜問題。原來的原住民現在變成了外來人，他們都要求回到自己或者祖先居住過的地方，但是1944年之後北高加索地區的居民分布已經發生了很大變化。蘇聯政府基本上按照流放前的情況為行政主體劃分疆界，恢復他們的原有建制(但也有一些例外，這是反映並照顧了1944年以後這裏的現實變化)^③。車臣—印古什共和國的領土面積因此擴大了75%，這些土地多數來自俄羅斯哥薩克的平原土地^④，這對於遭到十多年流放對待的車臣人和印古什人來說，不失為一種補償。但是，這種做法也造成另一種印象：即不讓某個民族在數量上佔據絕對優勢，而是令其互相牽制，造成「你中有我，我中有你」的局面，此乃沿襲俄羅斯帝國時期「分而治之」的政策；但其結果卻正好相反：沒有一方覺得滿意。流放所帶來的領土變更造成很多隱患，是導致整個北高加索地區不穩定的重要因素之一。

在很長時期裏，車臣人心裏都留下了揮之不去的陰影，一種命運無定的感覺，民族精神趨於內斂，甚至也發生了某種扭曲，這是一種嚴重的「流放綜合症」。弱者容易認同強者的哲學。由於自己的苦難經歷，在問到自己最想幹甚麼的時候，幾乎每一個車臣人(甚至每一個小孩)都會回答說：在克格勃工作^⑤！1990年對俄羅斯和哈薩克的車臣人進行的民意調查表明，對於「人生中甚麼最重要：物質還是精神？」問題的回答，大多數年齡在六十到八十之間的受調查者

都認為，精神要高於物質(那些年齡較輕的受調查者則稍有差別)。其原因除了是車臣社會的傳統外，主要在於：經歷過1944年流放的那些人體會到，不論你用幾代人的時間積累財富，而財富都可能在一瞬間喪失^⑥。

當90年代到來時，許多1944年的受害者還健在，而他們的後代也已經成長起來。每一個車臣人都可以從自己的前代人(父輩、祖父輩)那裏了解自己民族曾經遭受的苦難，這是一些很難平復的心理創傷。蘇聯詩人艾特瑪托夫(Чингиз Айтматов)當年說過：被流放民族至今都「拖着災難和痛苦的裙裾」。索爾仁尼琴說得好：有多少民族被流放，將來就會寫出多少部史詩。在90年代的北高加索地區，有許多文學藝術作品仍舊重複着1944年的主題。巴爾卡爾的藝術家還將那段歷史在銀幕上重現：那就是在當時很有名氣的電影《寒冷》(холод)。

流放事件這一集體的民族歷史記憶，是對車臣民族感情和尊嚴的戕害，它變成了一種「情感記憶」。歷史不單寫在紙上，也活在人的心靈中。當然，我們不認為1944年的流放事件必然會現成地導致1991年的車臣危機；但是這種歷史記憶極容易被某些人或勢力所利用，作為民族主義宣傳的工具，其鼓動民族感情、動員社會的能量是難以估量的。

在蘇聯解體、俄羅斯獨立以後，俄羅斯政府對於車臣民族依舊負有政治、道義和法律上的責任，而這是當年蘇聯政府對車臣民族犯下的嚴重錯誤所帶來的。當代俄羅斯政治家應該具有歷史感，他們比斯大林乃至後來的領導人更有優勢——託歷史的福蔭，他們來得及總結足夠的教訓：在

車臣問題上不允許再犯一點錯誤，否則就會付出更為巨大的代價。遺憾的是，歷史的發展卻總是充滿盲目性，不能盡如人願。

註釋

①⑤⑬⑱⑳㉑ И. Ф. Бугай, “Правда о депортации чеченского и ингушского народов”, *Вопросы истории*, no. 7 (1990), 44; 38; 33; 40; 40; 33.

② И. Д. Ковальченко, *Россия 20 века. Историки всего мира спорят* (Москва: Аст, 1994), 329.

③⑧㉒ Джеффри Хоскинг, *История Советского союза 1917-1991* (Москва: Русич, 2000), 261; 261; 261.

④㉓ И. Ф. Бугай, “Выселение советских корейцев с Дальнего Востока”, *Вопросы Истории*, no. 5 (1994), 147; 145.

⑥ А. Н. Сахаров, *Политическая Россия. 20 век* (Москва: Аст, 1999), 381.

⑦ 拉津斯基(Эдвард Радзинский)著，李惠生等譯：《斯大林秘聞》(北京：新華出版社，2000)，頁37。

⑨ Влада Селина, “Депортация чеченцев и ингушей” (www.rusichi.by.ru/history.depchechen.htm).

⑩ Н. М. Раманичев, “Власов и другие” (archive.1september.ru/his/2001/34/no34_01.htm).

⑪ Лев Соцков, *Неизвестный сепаратизм* (Москва: РИПОЛ-КЛАССИК, 2003), 24.

⑫ Николай Зенькович, *Тайны уходящего века* (Москва: Олма пресс, 2003), 446.

⑬㉔ 索爾仁尼琴(Александр Солженицын)著，田大畏譯：《古拉格群島》，中冊(北京：群眾出版社，1996)，頁461；472。

⑮⑰⑱ Светлана Алиева, *Так это было: национальные репрессии в СССР 1919-1952гг* (Москва: Прогресс, 1993), 2:169; 175; 222.

⑯ “Совершенно секретно Народному комиссару внутренних дел Союза ССР Генеральному комиссару государственной безопасности” (www.yandex.ru).

⑳㉕㉖ В. А. Козлов, *Массовые беспорядки при Хрущеве и Брежнев. 1953-начала—80 годов* (Сибирская хронограф, 1999), 122; 101; 110; 122.

㉗ А. Н. Сахаров, “Россия 20 века. Судьба историографии исторических наук” (Москва: Наука, 1994), 508.

㉘ “Секретные документы ЦК КПСС: чеченцы и ингуши против русских”, 見www.presscenter.ru, 22 октября 2002 г。

㉙ Алла Язькова, “Чеченская война: неизвлеченный урок”, *Открытая политика*, no. 3, 4 (2001), 72.

㉚ А. Р. Вяткин, Э. С. Кульпин, *Крымские татары: проблемы репатриации* (Москва: РАН, 1997), 24.

㉛ А. Искандарян, *Чеченский кризис: провал российской политики на Кавказе* (Москва: Фонд Карнеги, 1995).

㉜ А. В. Пиночетов, *Предали* (lindex.narod.ru/Lindex1/Shire03/Est03/1790.htm).

㉝ А. Максимов, “Между катастрофами: Чечня 20 Лет назад”, *Открытая политика*, no. 3, 4 (2001), 77.

㉞ “Система ценностей современных чеченцев”，電子版Чечня и Россия: общество и государство，見www.sakharov-center.ru。

侯艾君 1971年生，歷史學博士，中國社會科學院世界歷史所助理研究員。專業為俄羅斯史。已經發表論文(包括譯著)十餘篇。2003年3月至2004年3月由教育部委派赴吉爾吉斯國立大學訪學。

隨筆·觀察

「同志」的言說

——對比閱讀《品花寶鑑》和《東宮·西宮》

● 張 體

同性戀問題是近年來國內外社會學者關注的熱點，而搜尋文學作品中所透露的明清「同志」風尚並與當代此類題材的文本並置閱讀，我們也許會發現中國大陸男同性戀者生存態勢的歷史與現實文化處境，以及其間風俗流變的急促和詭異。本文將對晚清著名的同性戀文本《品花寶鑑》與王小波「同志」型題材的舞台劇本《東宮·西宮》進行一番比照閱讀。

一 敘事資源：從感同身受到抽樣調查

《品花寶鑑》採用了傳統白話小說的章回體形式，全書共六十回。作者陳森在自序中說：及秋試下第，境益窮，志益悲，塊然塊壘於胸中無以自消，日排遣於歌樓舞榭間，三月而忘倦，略識聲音技藝之妙，與夫性情之貞淫，語言之雅俗，情文之真偽。可見，《品》的敘事資源多直接來自作者的現實生活，這也為我們從側面洞察

晚清的「同志」風氣提供了良好範本。雖然作者一再聲明「首尾六十卷，皆海市蜃樓，羌無故實」，但書中的大部分人物似乎都不難在現實生活中找到對應的原型：如書中「模範情侶」田春航與蘇蕙芳，即影射乾隆朝狀元畢秋帆及被戲稱為「狀元夫人」的「寶和班」名伶李桂官，而書中調戲琴言的侯石翁也不難看出文人袁枚的影子，侯提在琴言扇上之詩：「取看紈扇置懷中，忘卻歸還彼此同。搖向花前應一笑，少男風變老人風。」也能在《小倉山房詩文集》卷二十四中找到原文^①。

反觀《東宮·西宮》的成書過程，則更具研究的況味。王小波最初是在1989年與李銀河女士共同開展對中國大陸男同性戀現狀問題的調查而接觸這一課題的。翻開這項研究工作的成果之一《同性戀亞文化》，我們不難找到許多《東宮·西宮》中的原生態情節。據王小波夫婦調查，「東宮」、「西宮」是男同性戀者對北京兩座條件較好的公廁的戲稱，王小波以此命名劇本，書寫對象已十分明顯。他為

《同性戀亞文化》撰寫的《A的感情生活》一節中，劇本主人公阿蘭的形象已隱約可見，尤其與小學教師相識、相戀一場，幾乎被原封不動移至劇本裏。阿蘭被司務長侮辱的情節則源於一位「同志」被熟人敲詐的口敘記錄，而整部劇的核心情節基本脫胎於一位被調查者的親身經歷——被警察抓住反成功將其勾引。

對比兩個文本的寫作背景與敘事資源，我們不難發現其間耐人尋味的變化。順治年間，李漁就寫出了由男同性戀引出的迫害和復仇故事——《萃雅樓》，被《品花寶鑑》大肆效仿的《紅樓夢》中更不乏對「同志」戀情的讚許或嘲諷的描寫。貫穿於晚明至清代整個士人階層蔚然成風的同性戀時尚在文學作品中似乎總是一個「在場」的現實性命題，所以，陳森對「同志」戀情的玩味、欣賞甚至美化，只不過是波及明清兩代的「男風」在文學作品中放大或縮小的投影罷了。

隨着相公私寓制度在清末民初被政府取締，中國大陸的男同性戀者似乎很難找到公開交往的場所，而綿延近四百年的「同志」風氣也逐漸煙消雲散。這一話題似乎已淡出社會生活，被人遺忘。王小波在自陳研究報告的優點時還說^②：

在於首次發現了中國大陸也存在着廣泛的男同性戀人群體，並且存在着一種同性戀文化。

《東宮·西宮》的寫作便脫胎於這種以學術研究為目的的抽樣調查，與陳森時代知識份子親身參與大力倡導「同志」風尚迥然有別，王小波的寫作動機源自男同性戀事實存在而又被置於

社會盲點的現實尷尬處境。同一敘事資源由流行文化蛻變為學術考察本不足為奇，耐人尋味的是這種變遷並非源自「同志」現象自身的消歇，而是人們對其認識態度和方式的急促轉移，這也造成了兩個文本截然不同的言說姿態。

二 言說姿態：從自覺整合到拒絕收編

《品花寶鑑》極盡纏綿悱惻之能事，將一群色藝俱佳的小旦與情義並重的恩客間「可歌可泣」的羅曼史娓娓道來，又重點鋪衍了貴族公子梅子玉與當紅伶人杜琴言這對有情人的故事。誠如王德威所言：梅、杜不過是清初已降中國愛情感傷小說典型人物賈寶玉和林黛玉的劣質翻版^③。對異性戀情矯揉造作的拙劣模仿貫穿於這對「同志」戀愛過程的始終。

從晚明到清末，雖然社會上「男風」盛行，但人們寬容、讚賞或傾慕的始終只是同性戀中的主動一方，作為被動一方的相公不僅得不到同情，甚至連得到人格上起碼的尊重也是一種奢望。相公本質上與妓女相同，都屬於缺乏自我保護能力而任人擺布的弱勢群體。陳森在寫作中一面對「士」的優越感心馳神往，一面又竭力將正面形象的伶人塑造成出身清白不得已墮入風塵、且尚能吟詩作對又用情專一的「情種」。甚至假仙壇扶乩之際，裁定琴言前生為名士屈道翁嬌女，當場結成父子，終於使他擺脫「花部」而歸入「士」的行列。這成為琴言個人命運的一道分水嶺，也凸現了作者力圖調和宗法禮教與小說敘事內在矛盾的

「別有用心」和「不懈努力」。這種扭捏造作的言說姿態，一面固然暴露了「一個原本頗有挑戰性的主題，如何可被一個奉行傳統敘述的二流作家所馴化」④，不容忽視的另一面卻是「同志」敘事力圖整合到傳統才子佳人模式以換取合法身份的言說自覺，進而彌補在現實生活中無法實現的「烏托邦」式主動與被動方完全平等的裂縫。《品花寶鑑》的確是一幀展示晚清「同志」風尚的社會畫卷，但更是一幅耽於陳森個人幻想之中過於理想化因而顯得單薄和粗糙的平面圖。畢竟，就陳森所處的時代而言，他遠沒有探索這一題材內在道德困境的視界和能力。自覺整合是他輾轉於「同志」戀情如火如荼的現實情況與異性婚戀傳承子嗣不可僭越的禮法尊嚴間，委曲求全又一廂情願的言說指歸。

王小波對「同志」題材的考察與駕馭遠遠立體和深刻得多。他從社會學、倫理學、心理學的廣泛視角聚焦這一敏感話題，而對西方性理論，如S/M話語的大膽運用與發揮，更使整部劇充滿了詩性的張力和蕩人心魄的美感。與陳森時代同性戀者內部主動方、被動方地位懸殊矛盾突出不同，在二十世紀末的中國大陸，同性戀已被大多數人視為「社會醜惡現象」，列入了應當根除之列⑤，就像劇本裏小史總是呵斥阿蘭「有病」、「賤」一樣。白先勇也說：在中國，同性戀並不是一種罪，頂多被社會認為是「傷風敗俗」，沒有基督教那樣的宗教制裁⑥，但正因為沒有法律明文規定的“sin”，相應也就沒有爭取被法律認可的正當權力與自由的可能，在一片曖昧的含混與靜默的羞恥間，同性戀行為只有在陰暗的角落隱秘地滋生、蔓延。這

種見不得光的現實處境，使同性戀只能作為異性戀正常形態的反面教材，在一片「變態」的叫罵聲裏，主動方與被動方共同承擔着蹲在派出所牆腳的屈辱命運。王小波將劇本主人公設置為警察和同性戀者的對立身份，正暗示着這種社會廣泛意義上「常」與「變」的尖銳對立。

然而，與陳森笨拙地將個人言說收編到才子佳人式異性戀主流敘事模式迥異，王小波在刻意調侃、嘲弄進而質疑異性戀與同性戀絕對二分的預設性強暴以及與現實生活之間不可調和的矛盾。阿蘭出場時本是個被警察小史逮住的「傷風敗俗份子」，卻在交代完所謂的「毛病」後，引誘小史發掘了潛藏於內心深處的同性戀傾向，並拜倒在阿蘭的「石榴裙下」。在一個視異性戀為理所當然的話語系統，這種辛辣的反諷無疑灼痛了絕大多數「中規中矩」的眼睛。也恰恰是這看似突兀且不合時宜的呼喊，標示了王小波奔放勇敢、拒絕被主流話語收編的寫作姿態。初看起來，無論是陳森的自覺整合還是王小波的拒絕收編，似乎都只是「同志」敘事在主流話語環境尋找並確立言說權力的嘗試，但事實上二者所尊奉的價值取向卻有着微妙的交錯。

三 言說的價值取向： 從「好色而不淫」到「被完全佔有」

《品花寶鑑》中的主人公田春航曾發表過一番「性解放」的宏論——「我最不解今人好女色則以為常，好男色則以為異，究竟色就是了，又何必

分出男女來？」而《東宮·西宮》中的阿蘭也發出過類似的獨白：「我又何必是女的——我又何止是女的呢？」「一個人生來是男是女，真有那麼重要嗎……」兩個文本似乎都指向打破生理性別自然二分的界限，強調「情色」突破性的自由與美感，但仔細揣摩就能發現兩者深刻的差異和根本的區別。

作為士人階層正面形象的代表，田春航的表白正是陳森「好色而不淫」寫作宗旨的具體體現，這種「友優而不狎優」的新型士伶關係是以士人無所不在的優越感為前提的。《品花寶鑑》中的一些相公之所以能「出淤泥而不染」，全在於士人的賞識、指導和保護。這些有錢有閒的貴族公子樂於享用並竭力營造「男風瀾漫」的自由，本質上是同性戀中主動一方又恰好處於整個社會統治地位的自由。因為清朝政府一貫嚴令禁止官紳嫖妓^⑦，所以，清代盛行一時的「鬪小旦」之風不過是父系當權者公開對陰柔美的渴望一種合法而又變態的方式。士人樂意將過剩的智慧和精力消費於制定、戲弄乃至顛覆禮法條規的「角力」中，而在伶人階層預設的軟弱、被動的抗拒與卑微的逢迎間，映照、欣賞、陶醉於充滿優越感的自我鏡像。

《東宮·西宮》中的阿蘭不僅因為是個「同志」而奔逃於警察的拳頭和棍棒間，作為同性戀角色中被動一方，也屢遭「同道中人」欺侮和虐待，但他對跨越性別的弱者身份心甘情願的認同與承擔，源於對自我無限舒展空間的幻想和追尋，在洞徹了「人生在世，除了等待被佔有，你還能等待甚麼」的弱者宿命後，他咀嚼着「美麗召之即來，性也可以召之即來」的自由

與苦痛，在施虐者的殘忍裏觀照、玩味甚至不斷重塑自我，享受並吞嚥生長在人內心深處本能欲望媚感的美麗與沉重的苦澀。

對比兩個文本中價值取向的詭異流動，我們或許可以觸摸到中國大陸男同性戀風尚蛻變的痕迹。《品花寶鑑》中的同性戀不過是矯情的浪漫，《東宮·西宮》中的同性戀卻是痛苦但快樂的自我追逐與歷險。也許，我們聆聽的只是少部分「同志」的聲音，但我想，言說與想像不僅代表着敘述者個人的話語姿態，也聚焦了一個社會文化的廣泛投影，這背後風俗的遷移與流變是深遠而巨大的……

註釋

- ① 袁枚：《小倉山房詩文集》（上海：上海古籍出版社，1988），頁562。
②⑤ 王小波：《沉默的大多數——王小波雜文隨筆全編》（北京：中國青年出版社，1997），頁278；280。
③④ 王德威：《想像中國的方法：歷史·小說·敘事》（北京：三聯書店，1998），頁23；25。
⑥ 蔡克健：〈訪問白先勇〉，載《白先勇文集》，第四卷（廣州：花城出版社，2000），頁549。
⑦ 有關晚明及清代男風的資料，可參見如Jonathan D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking, 1984), 201-31；孔另境：《〈品花寶鑑〉史料》，收於《品花寶鑑》（台北：廣雅出版有限公司，1984），附錄，頁769-74。

張 體 廣州暨南大學中文系文藝學專業2002級在讀碩士，目前主要研究明清以來漢語言文學中的同性戀文本及書寫現象。

拯救與自由

——評《極權主義民主的起源》

● 孫傳釗



塔爾蒙 (J. L. Talmon) 著，孫傳釗
譯：《極權主義民主的起源》(長
春：吉林人民出版社，2004)。

一 視角轉向西歐傳統 政治思想

極權主義現象的解釋和研究幾乎是與二十世紀20年代意大利法西斯主義的誕生同時開始的，但要到

30年代後期開始，特別是第二次世界大戰爆發後，對法西斯主義政治及其體制的研究才為歐美學術界重視。隨着30年代斯大林的大清洗運動逐漸為外界所聞，法西斯政體和斯大林體制分別被看作右、左兩翼的極權主義制度來研究。就研究極權主義體制起因的早期著作^①而言，最早引人注目的研究，是賴希 (Wilhelm Reich) 的《法西斯主義群眾心理學》(*Massenpsychologie des Faschismus*, 1939)。這也是最早從社會心理學角度研究希特勒和斯大林體制的群眾基礎的著作。賴希以納粹黨及其理論吸引了眾多工人和下層中產階級的事實出發，注意到社會成員的階級地位與其信仰的意識形態之間不一定呈現對應、一致關係的現象及其原因，確是一項開創性的研究。

稍後，弗洛姆 (Erich Fromm) 的名著《逃避自由》(*Escape from Freedom*, 1942)、《尋找自我》(*Man for Himself*, 1947) 問世了。弗洛姆也已經看到了十八世紀啟蒙思潮的哲學、十九世紀的進步思想理論在

極權主義現象的解釋和研究幾乎是與二十世紀20年代意大利法西斯主義的誕生同時開始的，但要到30年代後期開始，對法西斯主義政治及其體制的研究才為歐美學術界重視。賴希的《法西斯主義群眾心理學》是最早從社會心理學角度研究希特勒和斯大林體制的群眾基礎的著作。

二戰結束後，學術界關於法西斯成因有三種典型觀點——歐洲傳統道德墮落論，德、意兩國特殊性歷史必然論，以及從馬克思主義出發、以第三國際為代表的資本主義的產物論。梅尼克是第一種觀點的代表人物，他把法西斯的誕生看作傳統倫理的墮落和斷裂的結果。另一美國研究者孔則指出，二十世紀極權主義新體制調動起的大眾「民主」是與西歐政治傳統斷裂的「新東西」。

宣揚人的尊嚴和力量的觀念的同時，也隱含了國家、社會至上，否定個人價值的要素，是將民主與極權主義混雜在一起的思想^②。他在以後的《健全的社會》(*The Sane Society*, 1955)中更明確指出，無力感、孤立感的異化造成了現代人對權力偶像的盲從，是中世紀到十九世紀為止的個人主義的一種新的理性的變態。極權主義體制最大的欺騙性就在於它以一種傳統的社會主義形態出現。管理學先驅杜拉克(Peter F. Drucker)最初的兩部著作《經濟人的終結——極權主義的起源》(*The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism*, 1939)和《產業人的未來》(*The Future of Industrial Man*, 1942)，儘管是粗線條的宏觀研究，但他提出的許多問題，包括對法國革命激進的救世主義與英美漸進的經驗主義這兩種西歐傳統一貶一褒的觀點，後來都為阿倫特(Hannah Arendt)、塔爾蒙(J. L. Talmon)及其他研究者深入下去。

胡克(Sidney Hook)的《理性、社會神話和民主》(*Reason, Social Myths and Democracy*, 1940)也是這一時期的重要成果。胡克也指出二十世紀左翼極權主義各種概念是來自對法國革命研究的結果^③。可能受莫斯卡(Gaetano Mosca)的少數人統治永恆說、帕累托(Vilfredo Pareto)的精英人物循環論乃至米歇爾斯(Robert Michels)的「寡頭統治鐵律」論的影響，曼海姆(Karl Mannheim)在《重建時代的人與社會》(*Man And Society in an Age of Reconstruction*, 1940)中也明確提出，追求民主而建立起來的傳統社

會主義，最後都可能轉化為極權主義體制。莫斯卡等人的精英政治理論常被極權主義信仰者作為將自己的理論正當化的依據。

至於那個時代的名著——奧地利學派哈耶克(F. A. Hayek)的《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*, 1944)、波普爾(Karl Popper)的《開放社會及其敵人》(*The Open Society and Its Enemy*, 1943)以及阿倫特的《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*, 1951)、弗里德里希(Carl J. Friedrich)的《極權主義》(*Totalitarianism*, 1955)等，中國讀者已經非常熟悉，限於篇幅，這裏不再贅述。

二戰結束後，學術界關於法西斯成因有三種典型觀點——歐洲傳統道德墮落論，德、意兩國特殊性歷史必然論，以及從馬克思主義出發、以第三國際為代表的資本主義的產物論。第一種觀點的代表人物有克羅齊(Benedetto Croce)、梅尼克(Friedrich Meinecke)等。如梅尼克在《德國的浩劫》(*Deutsche Katastrophe*, 1946)中指出，「啟蒙時代和法國革命的樂觀幻想之中就有着大患的萌芽了」，「錯誤地要追求那不可能達到的群眾性的人類幸福」，「強迫人民群眾再度俯首聽命，並放棄自己以往對自由的一切熱望」^④。總之，他把法西斯的誕生看作傳統倫理墮落和斷裂的結果，並認為十九世紀的社會主義運動只是被民族主義運動先聲奪人。另一位持歐洲傳統斷裂論的美國研究者孔(Hans Kohn)則指出，二十世紀產生的極權主義與西歐自由主義的理性、良心自由和寬容等傳統毫無共

同之處，是要建立一種與道德沒有關係的排他的信念，是要建立一種與舊的保守主義、絕對主義不同的體制。這種二十世紀極權主義新體制調動起被舊體制拋棄了的大眾積極性，有着大眾「民主」的特徵。孔認為這種大眾「民主」是與西歐政治傳統斷裂的「新東西」⑥。

40年代末，阿倫特執筆《極權主義的起源》時，正值美國麥卡錫主義的高潮。她不僅對當時的反共浪潮感到厭惡和憂慮，而且對人們普遍把極權主義興起看作歐洲傳統倫理和文化等意識形態突然變異的結果那種見解持異議。她認為，對斯大林主義體制形成發生影響的馬克思主義學說，與低俗的納粹種族主義有很大區別，它的源頭可以追溯到西歐的傳統政治思想⑦。阿倫特的《人的條件》(*The Human Condition*, 1958)、《論革命》(*On Revolution*, 1963)和最後沒有完成的遺著《精神活動》(*The Life of the Mind*, 1978)，就是她對馬克思主義與西歐傳統政治思想關係的探索的成果。她在《論革命》中比較了法國大革命與美國獨立革命，讚揚美國建國時期的革命家的遠見和業績。她指出，法國革命中，羅伯斯庇爾(Maximilien Robespierre)、聖鞠斯特(Saint-Just)等激進派企圖用革命手段去解決大眾的貧困問題，最終放棄了在公共領域中對政治民主的追求，暴力沒有解決大眾的經濟貧困，而恐怖政治卻葬送了私人領域的個人自由。美國得益於北美大陸自然環境的恩惠，不存在普遍的貧困問題，所以革命者可以充分地考慮、討論和制定出一部劃清公私

領域界限的出色憲法。法國革命的領袖把道德作為「厄運的人們屬性」，是貧民的世襲財產。他們相信「安逸的魔力會孕育犯罪」，所以，主張貧民悲慘的痛苦生活必然會產生善的德行。於是，革命中大眾都要去揪出革命隊伍中的道德偽善者，恐怖政治接踵而來——暴力成了必然。

塔爾蒙的《極權主義民主的起源》(*The Origins of Totalitarian Democracy*, 1952)成書早於《論革命》。在那個年代，關於法國大革命的史學研究中，與持基本肯定大革命態度的「正統派」對立的、伯克(Peter Burke)等人創始的持否定和批判立場的「修正派」的研究已經有相當積累。沃特金斯(Frederick M. Watkins)對盧梭的政治思想有獨到的研究，他在《西方政治傳統——現代自由主義發展研究》(*The Political Tradition of the West: A Study in Development of Modern Liberalism*, 1948)一書中也指出，盧梭學說雖然陳述了自由主義的基本目標及其價值，但是公意理論在實踐民主制度時也有難以跨越的內在缺陷。盧梭不相信政黨與議會等多元的制度是實現他的理想的必要步驟，他和以後的極權主義者一樣，認為那都是對公意的純潔性的威脅，所以不得不最後把希望寄託在領袖人物身上，而領袖「若無相當多數群眾支持，勢必無法取勝」⑧。他還指出了現代極權主義的理論與實踐「多半出自於自由主義的倡導者而非敵對者，說明極權主義運動的純粹的西方特色」⑨。但是，沃特金斯畢竟只是用粗線條勾勒了發展的歷史軌

40年代末，阿倫特執筆《極權主義的起源》時，正值美國麥卡錫主義的高潮，她對當時的反共浪潮感到厭惡和憂慮。她認為，對斯大林主義體制形成發生影響的馬克思主義學說，與低俗的納粹種族主義有很大區別，它的源頭恰恰可以追溯到西歐的傳統政治思想。阿倫特的《人的條件》、《論革命》和《精神活動》，就是她探索馬克思主義與西歐傳統政治思想關係的成果。

塔爾蒙寫作《極權主義民主的起源》得到拉斯基的指導。拉斯基早在1930年的著作中，已經把巴貝夫的獨裁計劃與二十世紀的社會主義運動聯繫起來，批判馬克思主義中的反自由主義的要因。同世代的施米特則朝着與拉斯基完全相反的方向努力。施米特從法理來為極權主義正名；拉斯基要從西歐民主主義傳統中進行經驗主義的探索。

迹，而塔爾蒙對法國大革命以及那世紀交替時代的思潮做了更加細緻的研究。他在《極權主義民主的起源》中，從十八世紀法國的救世主義思潮中剝離出極權主義民主的萌芽；通過十八世紀的三個歷史階段——基本原則的萌芽時期、原則被雅各賓黨運用的實踐時期和升華為巴貝夫主義時期，來考察意識形態的社會理想怎樣演變成為極權民主主義政治理念得到實踐的。《極權主義民主的起源》的寫作得到倫敦政治經濟學院的費邊主義政治學者拉斯基 (Harold Laski) 的指導，而拉斯基自己則早在1930年就寫了《法國革命中的社會主義傳統》(*The Socialist Tradition in the French Revolution*)，已經把巴貝夫 (Gracchus Babeuf) 的獨裁計劃與二十世紀的社會主義運動聯繫起來，批判馬克思主義中的反自由主義的要因。同世代的施米特 (Carl Schmitt) 則朝着與拉斯基完全相反的方向努力。施米特從法理來為極權主義正名；拉斯基要從西歐民主主義傳統中進行經驗主義的探索。儘管拉斯基因在30、40年代對斯大林體制取軟弱的立場受到人們質疑^⑨，但可以說他最終並沒有根本拋棄對民主主義的追求。

塔爾蒙和梅尼克、孔等人不一樣，他認為極權主義的產生不是歐洲民主主義傳統的斷裂，雖是一種傳統的變異形態，卻還是那種傳統的延續。在十八世紀的歐洲，理性被極端誇大為測量社會效用的唯一價值尺度；傳統宗教權威的衰退導致除了國家理性，沒有別的道德源泉和標準，政治理論與倫理標準合

二為一；利己主義的興起既清楚地解釋特權的罪惡，又孕育了潛在的極權主義萌芽。他認為，雖然自由主義的民主主義和極權主義的民主主義都斷言自由是最重要的價值，但是，前者認為自由是人類自發的、不是高壓政策之下產生的，是通過反覆經驗的嘗試，才能實現和諧的社會；後者認為預先假定有一種和諧的十全十美的社會模式——最終極權民主政體，只有這種絕對目標建立，自由才能實現。塔爾蒙在《極權主義民主的起源》中指出後者的錯誤所在：

他們認為，共處一室的人類，只能是一種人類自由的社會存在，只能是一種排他類型的社會實存模式，其他的模式是不存在的。假如我們要問：如果把排外的社會模式作為社會的正義和安全最大限度的保證的話，那麼它還能與自由相互兼容嗎？那些對極權民主政體的持似是而非的論點的人，堅決地強調兩者是可以共處的。共處的條件：其揭示的追求目的對於人類公意來說，並不是作為一種外部的、先驗的絕對的理念，倒是被視為就是人類內在的理性和意志，使得人類的真正利益、興趣得到滿足，而且是保障了人類的自由。

但是「因為這個絕對目的的關鍵所產生的所有特別的問題，和極權主義民主政體是自相矛盾、二律背反的」^⑩。早於此書，1921年出版的施米特的《獨裁》(*Die Diktatur*) 也是通過十八世紀法國啟蒙思想和大革命的史實，得出唯有獨裁體制才能挽

救處於現代危機中的議會民主主義。同樣是利用大革命時期的史料，塔爾蒙卻得出對這樣的左翼極權主義抱有警惕的結論。兩者的意圖明顯不同。塔爾蒙追求的是：人類不僅要遏制右翼極權主義的產生，也要避免左翼極權主義的悲劇重演；施米特的「政治神學」則強調特殊狀態下的獨裁的合法性。從兩者的視野所及，我們也可以看到左、右翼極權主義源流的共同源頭。

二 十八世紀西歐政治 思想與宗教救世主義

胡克認為「天主教是歷史上最古老而又最大的極權主義運動。別的極權主義運動即使在大罵天主教的時候也還是以它為借鑑的」。胡克只看到它們有着共同點：「即使它〔天主教〕的權威性發言人在某些場合曾屢次認為教義上的自由主義的邏輯後果就是布爾什維克主義，它在同別種形式的極權主義作鬥爭時，有時還披着意識形態的自由主義的外衣。」^①豪菲爾(Eric Hoffer)在《忠誠的信仰者——關於群眾運動的考察》(*The True Believer: Thoughts on Nature of Mass Movements*, 1951)中也通過追溯古代宗教運動中的救世心理來分析現代的極權主義群眾運動。阿倫特在50年代初也就極權主義與宗教的關係提出自己的見解。她認為把極權主義比附宗教是對世俗主義的誤解，因為羅馬帝國之後，教會在公共領域已經面臨失去權威的危機。現代的宗教信條已經沒有法約束力的權威，而且政治

生活也並不制裁宗教。若要追求自由，單以宗教為依據是不充分的，宗教意義上的人的自由(平等)是在世俗社會之外的。左翼極權主義雖然出自於西歐傳統，但並不同屬於懷疑論與世俗性的同一個傳統，與自由的世界之間有着深刻的鴻溝。它不僅要迫害宗教團體，還迫害所有自由的事物，因此它與教會的鬥爭不是宗教與宗教之間的鬥爭。另一方面，阿倫特也反對受曼海姆《意識形態與烏托邦》(*Ideologie und Utopie*, 1929)影響的後繼者從「功能」角度把意識形態與宗教等同起來的觀點。她說即使社會學者認為從社會功能出發把希特勒比附耶穌的話，這種把極權主義比附「世俗宗教」能夠成立的話，那麼我們不僅是生活在一個已經從公共領域消滅了宗教的世俗世界中，而且是生活在一個沒有神的「世俗宗教」的社會中^②。1929年林賽(A. D. Lindsay)就在題為〈民主主義的本質〉(“The Essentials of Democracy”)的演講中提出十七世紀歐洲的民主主義形成兩個源流：一個是基於宗教經驗(特別是清教徒)的民主主義；另一個是基於自然科學的民主主義。前者是英國傳統的民主主義；後者因為不是出自扎根宗教的個人主義和平等主義，容易產生似是而非的民主主義，稍微走錯一步就回滑到極權主義的道路上去。然而，塔爾蒙的觀點與杜拉克相近，他也不認為宗教的救世主義和十八世紀的救世主義是完全出自同一傳統源頭，並指出了兩者的區別：教會的動力是神的教誨，沒有也不借助中間力量，不論在精神上還是在世俗中都

施米特在1921年出版的《獨裁》中提出，唯有獨裁體制才能挽救處於危機中的議會民主主義。同樣是利用法國大革命時期的史料，塔爾蒙卻得出對這樣的左翼極權主義抱有警惕的結論。兩者的意圖明顯不同。塔爾蒙追求的是：人類不僅要遏制右翼極權主義的產生，也要避免左翼極權主義的悲劇重演；而施米特的「政治神學」則強調特殊狀態下獨裁的合法性。

民主的另一個積極要求是經濟的民主。塔爾蒙強調了救世主義的排他性必然會產生經濟中央集權化。但是，正如以後二十世紀福利國家實施的國有化所證明的，國有化制度並不一定產生寡頭政治，關鍵是政府是否控制與支配這些財產。

是作為平等的社會聖徒相互救濟。雖然表面上這與烏托邦主義絕對平等自由的理想是一致的，但是，聖徒服從的不是人而是神；而現代救世主義的理論是世俗的，是出自人類的知性與意志，最後服從少數全智全能的領袖。而且，除了少數例外，加爾文教和浸禮教的改革，都迴避使用武力，而世俗救世主義卻狂熱地迷信武力。所以，極權主義政權與教會儘管可以在某一時期因彼此的利害關係而「共存」，但最終還是勢不兩立的^⑬。

三 社會財產的控制和利用——最後一道防線的動搖

民主的另一個積極要求是經濟的民主，就意味着要由人民的「主權」來決定經濟發展的目標和步驟。正如哈耶克所說「控制了財富就是控制了人生活的本身」，今天的人們大多已經明白「某種計劃經濟可以給人一種監獄中的安全」。塔爾蒙在此書中強調了救世主義的排他性必然會產生經濟中央集權化。他在敘述法國大革命時期的經濟政策時，也關注到經濟中央集權化的過程。其實，拉吉羅 (Guido de Ruggiero) 早在其《歐洲自由主義史》(*The History of European Liberalism*, 1927) 中就指出了法國革命時期的左翼激進派經濟思想中的弔詭：一方面「財產權在所有的革命宣言中都被列為各種人權之首，不僅在1791年與1795年的宣言中是如此，就是更為激進的1793年宣言也不例

外。雅各賓派、吉倫特派、反對派都聯手保護財產權」。另一方面，在保證私有財產神聖不可侵犯的同時「引發出一個相對立的概念，就叫共產主義。……從馬布利 (Abbe de Mably)、摩萊里 (M. Morelly)、布里索 (Jacques Brissot) 及其追隨者的著作裏，可以清楚地看到這一點」^⑭。但是，拉吉羅沒有更深入地去實證羅伯斯庇爾等人的經濟政策的矛盾與尷尬，而塔爾蒙把這段歷史盡情地展開了^⑮：雅各賓黨的思想方法是為合理的自然秩序的觀念所支配，所以，他們不贊成合理的政治、倫理組織與自由經濟之間是存在着矛盾的那種觀點。雖然他們贊成無限制的經濟自由，但是，人民主權的代表——貧困者卻佔了國民的大多數，他們擁有向少數富裕者提出強制條件的權利。而政治上支持革命的階級，就是意味着實施民主主義。所以，雅各賓黨在經濟問題上的態度，始終是曖昧和矛盾的。這種矛盾最後要在巴貝夫那裏才得到解決。比如，「1793年3月18日的議會，最初通過了一系列法律和政令，踐踏起私有財產制度和自由經濟的所有原則，追求經濟制度上的獨裁。矛盾的是這次會上竟然還一致通過了要將提出『土地平均分配法』和『取消土地所有權、工商業所有權』的議案的人處以死刑的刑罰規定的決議」。1793年春天實施了限制穀物價格政策。9月底又發布了所有商品價格和工資都設定「最高金額」的法律。這個法律與累進課稅、強制借款與對富裕階級進行特別稅賦的法令等都是「階級的政策」。10月又任命了一個由

三人組成的「生活物資委員會」掌管全國經濟權力。這些政策離產業國有化只有一步之遙。羅伯斯庇爾只能解釋說：所謂國民個人財富，只是指滿足人民迫切需要的物資（如糧食），本質上就是指共有的財產。剩餘部分是個人財產，可以個人隨意處理，即使用於投機、囤積或獨佔也沒有關係。他潛意識中也是想迴避這個問題的，想向所有的階級宣布，他們沒有必要為自己的財產擔心^⑩。在西歐，私有制這道最後防線總算沒有攻破。一個世紀後，更加具體的革命的經濟實驗移到了俄國繼續下去。

但是，正如以後二十世紀福利國家實施的國有化所證明的，國有化制度並不一定產生寡頭政治，關鍵是政府是否控制與支配這些財產。法國大革命中雖然沒有實施公有制度，但是，對社會財產的控制、支配和寡頭政治之間的關係及其負面影響卻足以叫人警醒。

四 十八世紀左翼的遺產也是右翼極權主義臨時利用的工具

為甚麼盧梭過份完美的思想，會在法國大革命中被他的信徒羅伯斯庇爾、聖鞠斯特、巴貝夫等在實踐中扭曲，一步一步朝着那種極端又偏離其本意的方向發展呢？為甚麼烏托邦的空想社會主義會通過摩萊里、馬布利等人理論探索，逐漸形成社會思潮和社會運動，乃至成了左翼極權主義的源頭呢？塔爾蒙有這麼一段精彩的歸結^⑪：

囊括一切和解決一切的思想信念與自由是不相容的。這兩個理想與植根於人類本性最深處的兩種本能是相互呼應的，即對於拯救、自由的愛的渴望。想同時滿足兩者的期望，必然會導致如果不採取暴政或減輕暴政的程度的話——至少也是巨大的虛偽和自我欺騙，而這些都是極權主義民主的副產品。……一個個排外的信念不能容忍任何反對意見。它注定會覺得自己被無數的敵人包圍，它們的信奉者永遠都不會安穩地過上正常的生活。那種危險的感覺使得他們產生了不斷依靠恐怖來維持正統的需求。……只要有對恐怖的反對或反抗，自由就不能存在，這就使得原來的自由的假設變得毫無意義了。

人性是善的，又出自拯救和追求自由這兩種植根於人類本性最深處的純潔本能。塔爾蒙指出：從純潔本能創造出的烏托邦，並不帶來美好的結局。

塔爾蒙也指出了左、右翼極權主義的相異之處。他說^⑫：

左翼極權主義把人類及其理性和救世主義作為理論的出發點。而且，他們最終也仍舊是堅持人類理性及其救世主義。與此相反，右翼極權主義的首要觀點是放在共同體獨立的存在實體、國家政權以及民族或種族上面。前一派傾向於：從本質上堅持個人主義、原子論和唯理主義理論，……右翼極權主義只是堅持歷史上有記載的、種族的、生物的存在個體，他們形成的所有概念，在性質上完全不同於個人主義和唯理主義。

為甚麼盧梭的思想在法國大革命中被扭曲，而朝着偏離其本意的方向發展呢？為甚麼烏托邦空想會成了左翼極權主義的源頭呢？塔爾蒙指出：囊括一切和解決一切的思想信念與自由是不相容的。這兩個理想是出自拯救和追求自由這兩種植根於人類本性最深處的純潔本能，而從純潔本能創造出的烏托邦，並不帶來美好的結局。

二十世紀歐洲右翼極權主義法西斯登場初期，也還要利用十八世紀以來極權民主主義中「純潔本能」的一面，來發揮宣傳的影響力、號召力。民主的最大敵人也竟覺得不得不蠱惑性地口頭表示忠於民主制度。所以希特勒、墨索里尼都強調他們的制度才是更高意義上的民主制度；斯大林則在大清洗後大言不慚說蘇聯憲法是歷史上最民主的。

這種區別的原因，兩者的人性論的相反，左翼宣稱人類的本性是善和完美的；右翼極權主義則稱人的本性是軟弱和腐敗的。相同之處，兩者都認為高壓、強制是必要的。後者注意的是將人類的天性訓練得與平庸的天賦一致；前者則認為訴諸武力是為了使人民的頭腦與至善至美的社會和諧統一。

《極權主義民主的起源》不僅是「現代論述雅各賓主義及其信條最重要著作之一」^⑩，而且，「作第一次以法國大革命為實例，指出了潛伏近代民主主義中的幾個極權主義要因的研究」。它通過這些要因說明不論左翼還是右翼，都可能發展為真正的極權主義^⑪。在30年代，早期研究極權主義的宗教學家馬利坦 (Jacques Maritain) 從天主教會立場出發，更直截地提到兩者的關係：隨着基督教世界道德的衰退，不僅產生強烈否定基督教倫理傳統的個人自由主義，工業社會還萌生了反對現代個人自由主義的共產主義思想。這兩者互相防禦又相互依存地滋長。極權主義出現了兩條平行的道路：一條「自我內在的發展，接近共產主義形態」的道路；另一條道路則在人種或民族的帝國主義的權威政治下展開，從根本上動搖歐洲共同的文明傳統^⑫。十九世紀西方殖民主義理論的兩大流派也分別為二十世紀的兩種極權主義繼承。自由主義把「啟蒙教育」作為對殖民地民族的教育——暫時的權宜之計，最終是要解放落後民族，成了左翼極權主義「訓政政治」的源頭；而另一種優越的種族主義的殖民責任理論卻為法西斯的種族精英主義所繼承。當然，二十世紀歐洲

右翼極權主義法西斯登場初期，也還要利用十八世紀以來極權民主主義中「純潔本能」的一面，來發揮宣傳的影響力、號召力。民主的最大敵人也竟覺得不得不蠱惑性地口頭表示忠於民主制度，表明民主的理想對現代人的心靈來說本來就是有普遍號召力的。所以希特勒、墨索里尼都強調他們的制度才是更高意義上的民主制度；斯大林則在大清洗後大言不慚說蘇聯憲法是歷史上最民主的。

人們都可以注意到這樣一個歷史事實：右翼極權主義不單純是傳統的僭主政治或保守的權威主義惡性膨脹的結果，從意大利、德國法西斯主義的演進史也可以知道，它們早期的綱領與活動也留下了極權主義民主的痕迹——與左翼極權主義曾經做過同路人。到二十世紀20年代為止，它們在西歐以外的歐洲各個地域，幾乎是同時急劇發展壯大，之後兩者才徹底分道揚鑣，相互殊死鬥爭。哈耶克也曾經說，他寫《通往奴役之路》是想澄清納粹主義並不是對社會主義的反動。曼海姆更明確把法西斯運動歷史分為前期和後期，指出它的前期是一種工團主義，與列寧主義既有區別也有雷同的成分，墨索里尼在那時候是索列爾 (Georges Sorel) 的弟子^⑬。

十九世紀末意大利一些地方的工人組織以法西斯 (Fascio) 為自己組織的名字，這個詞的含義在意大利文中轉化為「協會」或「聯盟」的意思，1894年西西里工人法西斯組織遭鎮壓被迫解散後，「法西斯」就成了革命的代名詞。所以，1919年3月墨索里尼成立組織時，為了爭取工人的支持，也打出了法西斯的旗

幟——戰鬥的意大利法西斯。當時這個組織的綱領，比如，賦予婦女選舉權、土地社會化、實行累進稅、實行社會保障制度等等，和社會黨改良派的綱領幾乎沒有甚麼差別。戰鬥的意大利法西斯早期雖然與社會黨對抗，卻也支持工人運動。它反資本、反封建的口號使得意大利傳統的統治階級一直對這個法西斯組織持有疑慮和戒心。

納粹黨的前身是德雷克斯勒 (Anton Drexler) 創建的德意志工人黨。雖然1920年改名為民族社會主義德意志工人黨後制定的《二十五點綱領》已經摻入了不少民族主義概念，但還保留着不少社會主義成分，比如「把托拉斯企業實行國有化」、「廢除地租，實施土改」等等。希特勒企圖以政變來解決問題失敗後，改用「把工人從社會貧困中解放出來」的口號來爭取工人支持^②。他也曾信誓旦旦要堅持《二十五點綱領》，後來因為感覺到共產黨的巨大競爭力，才與資產階級結成臨時同盟。正是這個原因爭取到不少傾向於社會主義思潮的社會底層的國民支持納粹黨。納粹黨黨員中工農所佔的比重，1930年是39.5%，1933年是45%^③。1932年戈培爾 (Joseph Goebbels) 還在一次演說中提出在保證麵包和食品商獲得最大利潤的同時，「要提高農民的穀物價格，要使工人吃上價廉的麵包」。同年，納粹黨還和共產黨一起「支持」歷史上最大的冶金業工人罷工^④。1932年後，納粹黨「成功地打入了產業工人羣眾中」，納粹黨「在1928年只得到80萬張選票，到1933年1月高達1,700萬張。1930年國家社會主義黨總共獲得的640萬

張選票中，有30-40%是來自產業工人的」^⑤。1929年世界性的經濟危機給希特勒帶來了轉機。以後幾年，不少德國共產黨黨員流向民族社會主義工人黨。很多德、意的法西斯份子「早年曾是『革命的社會主義者』，他們都滿口是反資本主義和反資產階級的華麗辭藻」^⑥。納粹的把自己的民族社會主義叫做給予每個人應有名分的社會主義；把資本主義叫做把社會財富給予一個人的拜金主義的社會；把馬克思主義的社會主義叫做把所有社會財富給所有人的社會主義^⑦。

左、右兩翼極權主義的信仰者都很難從這種絕對主義信仰中徹底解脫出來，即使他們自己想放棄這樣的信仰，也必須在內心被削弱的部分填入補償的新信仰，以求精神的安定。所以他們有時候在這兩個陣營中流動。最典型的例子是米歇爾斯。他早年信仰馬克思主義，是德國社會民主黨成員。他在《現代民主制度中的政黨社會學》 (*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 1913) 中強調所謂政黨的寡頭鐵律很難避免的同時，仍然強調民主原則的作用，說民主雖然不能完全根除寡頭統治，但至少可以對其部分地予以遏制，將這種危險減到最低，所以，不應該因為民主制度的缺陷而要求退回到君主制^⑧。上世紀50年代，這部著作甚至曾經成為波蘭自由派知識份子研究斯大林體制的經典。但是歷史跟我們開了個玩笑，米歇爾斯後來加入意大利法西斯黨，成了大獨裁者墨索里尼的膜拜者。因為他和先前盧梭主義的信徒一樣，把最後的希望寄託於所謂「社會精英」。

左、右兩翼極權主義的信仰者都很難從絕對主義信仰中徹底解脫出來，以求精神的安定。他們有時候在這兩個陣營中流動。最典型的例子是米歇爾斯。他早年信仰馬克思主義，是德國社會民主黨成員。但是歷史跟我們開了個玩笑，米歇爾斯後來加入意大利法西斯黨，成了墨索里尼的膜拜者。因為他把最後的希望寄託於所謂「社會精英」。

註釋

① 拙文把敘述範圍限定在1955年前的關於極權主義研究的著作，並盡可能就已經有中譯本的、中國讀者熟悉的有關著作來展開。

② 弗羅姆(Erich Fromm)著，陳學明譯：《尋找自我》(北京：中國工人出版社，1988)，頁276-77。

③⑩ 胡克(Sidney Hook)著，金克等譯：《理性、社會神話和民主》(上海：上海人民出版社，1987)，頁119；74。

④ 梅尼克(Friedrich Meinecke)著，何兆武譯：《德國的浩劫》(北京：三聯書店，2002)，頁2-3、5-8。

⑤ H. Kohn的觀點(*The Twentieth Century*, 1949)轉引自レンツオ・デ・フェリーチェ(Renzo De Felice)著，藤澤道郎等譯：《「ファシズム論」》(*Le interpretazioni del fascismo*, 1969)(東京：平凡社，1973)，頁41。

⑥ 最早見於阿倫特對古里安(Waldemar Gurian)的著作*Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*所寫的書評：“Understanding Communism”，*Partisan Review* 20, no. 5 (September-October 1953)。

⑦⑧ 沃特金斯(Frederick M. Watkins)著，黃輝等譯：《西方政治傳統：現代自由主義發展研究》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁55-72，頁206；192。

⑨ 比如，水谷三公：《ラスキとその仲間：赤い三〇年代の知識人》(東京：中央公論社，1992)批判拉斯基(Harold Laski)的費邊社夥伴們以及歐美左翼在烏克蘭大饑荒、肅反大屠殺和蘇德互不侵犯條約等問題上為莫斯科當局辯解，對斯大林主義寄予幻想。從拉斯基最後的著作《我們時代的難題》(*The Dilemma of Our Times*)中，可以讀到他這種矛盾的思想。但是平心而論，他還是堅持民主主義理念的。

⑩⑬⑮⑯⑰⑱ J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*

(London: Secker & Warburg, 1952), 2; 9-10; 160-62; 163-64; 253-54; 6-7.

⑳ Hannah Arendt, “Religion and Politics”, *Confluence* 2, no. 3 (1953).

㉑ 拉吉羅(Guido de Ruggiero)著，楊軍譯：《歐洲自由主義史》(長春：吉林人民出版社，2001)，頁25-26。

㉒ 科塞(Lewis A. Coser)著，郭方等譯：《理念人》(北京：中央編譯出版社，2004)，頁185。

㉓ 同註⑤書，頁84。

㉔ Jacques Maritain, *Humanisme integral* (Paris: Aubier, 1936), 186-87.

㉕ 曼海姆(Karl Mannheim)著，黎鳴等譯：《意識形態與烏托邦》(北京：商務印書館，2000)，頁137-49。

㉖㉗ 朱庭光主編：《法西斯新論》(重慶：重慶出版社，1991)，頁113；210。

㉘ Peter F. Drucker, *The End of Economic Man: The Origins of Totalitarianism* (New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1995), 17-18.

㉙ 賴希(Wilhelm Reich)著，張峰譯：《法西斯主義群眾心理學》(重慶：重慶出版社，1990)，頁10。

㉚㉛ 里本德(Ralph Miliband)著，沈漢等譯：《資本主義社會的國家》(北京：商務印書館，1997)，頁138；92。

㉜ 米歇爾斯(Robert Michels)著，任軍鋒等譯：《寡頭統治鐵律：現代民主制度中的政黨社會學》(天津：天津人民出版社，2003)，頁31。

孫傳釗 1982年畢業於華東師範大學，90年代曾經作為客籍研究員遊學於日本同志社大學等多所大學。自由學人，目前關心的研究方向是社會倫理中的個人責任問題。

身體史：一個引人入勝的新熱點

● 侯杰、姜海龍



黃金麟：《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成 1895-1937》（台北：聯經出版事業公司，2001）。

上世紀70、80年代開始，由於受資本主義消費文化日益發達和女性主義論述的影響，「身體」逐漸成為西方社會科學與人文科學界新的研究關注點。特別是法國思想家福柯 (Michel Foucault) 將「身體」開掘為一個批判現代理性話語的富有衝擊力的思想主題。他的一系列著作諸如《瘋癲與文明》 (*Madness and Civilization: A History of Insanity*

the Age of Reason)、《規訓與懲罰》 (*Discipline and Punish*)，深入地闡釋了圍繞在身體和生命周圍的政治權力，是如何規訓、懲罰、宰制身體和生命的，確立了一套福柯的研究範式。福柯之後，「身體」研究得到了極大的推進。受西方社會科學的影響，歷史學中逐漸出現「身體史」研究，成為新社會文化史的一個重要組成部分。著名社會史學家伯克 (Peter Burke) 稱「它與性態史、性別史相聯繫。福柯自然是其先行者之一。福柯之後，身體史繼續擴大其研究領域並呈多樣化趨勢，現在其研究包括姿態史、性史 (目前更多是男性史) 以及情感史特別是恐懼史和幽默史」 (伯克著，劉華譯：〈西方新社會文化史〉，《歷史教學問題》，2000年第4期)。就身體史研究而言，性史、身體與政治的歷史、身體醫療史、女性身體史是研究較多的領域。主要著作有拉奎厄 (Thomas W. Laqueur) 的《製造性：從古代希臘到弗洛伊德的身體和性別》 (*Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*)、杜登 (Barbara Duden) 的《膚下的女人：十八世紀德國一位醫生的病患》 (*The Woman Beneath the Skin: A Doctor's Patients in Eighteenth-Century Germany*)、伯克本人的《塑

上世紀70、80年代開始，由於受資本主義消費文化日益發達和女性主義論述的影響，「身體」逐漸成為西方社會科學與人文科學界新的研究關注點。特別是法國思想家福柯將「身體」開掘為一個批判現代理性話語的富有衝擊力的思想主題。福柯之後，「身體」研究得到了極大的推進，成為新社會文化史的一個重要組成部分。

黃金麟的《歷史、身體、國家》一書多少彌補了中國近現代身體史研究專著缺席的遺憾。此書將身體放置於近代中國變遷的歷史進程中加以考察。貫穿於全書亦是作者想要回答的三個主要問題：我們的身體究竟經歷了怎樣的歷史變化，才有現今的樣子？這種身體的發展狀態隱含了甚麼樣的歷史特定性與危險性？它能否被當成是一種普遍的、永恆的身體模式來看待？

造路易十四》(*The Fabrication of Louis XIV*)等。

作為歷史研究中新的研究視角，「身體史」一經提出就迅速為海內外的中國史研究者吸收、採納。關於身體史的研究著述愈來愈多。受文化區域得天獨厚的影響，歐美的中國史研究者在身體史研究方面着手較早，成果相對較為成熟。1999年出版的栗山茂久的《身體的表現性與希臘和中國醫學的分歧》(*The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine*)、費俠莉(Charlotte Furth)的《藩息之陰：中國醫學史中的性別，960-1665》(*A Flourishing Yin: Gender in China's Medical History, 960-1665*)，就是海外中國史學界身體史研究的新作。身體史研究在台灣、香港等地也頗為盛行，研究畛域相對集中在醫療社會史、中國古代的氣論、禮教、儒家身體政治觀以及近世情欲觀等方面。

台灣東海大學黃金麟教授在2000年出版的《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成 1895-1937》(以下凡引此書只註頁碼)，正是身體史研究中的重要成果。黃金麟的這部身體史著作關注的是1895-1937年近代中國身體的形成，多多少少彌補了中國近現代身體史研究專著缺席的遺憾，因為以往研究成果多集中在中國古代及前近代。

《歷史、身體、國家》一書將身體放置於近代中國變遷的歷史進程中加以考察。貫穿於全書亦是作者想要回答的三個主要問題：我們的身體究竟經歷了怎樣的歷史變化，才有現今的樣子？這種身體的發展狀態隱含了甚麼樣的歷史特定性與

危險性？它能否被當成是一種普遍的、永恆的身體模式來看待？

圍繞這些問題，作者在第二至五章中依次將身體在近代中國所經歷的變化概括為：(一)身體的國家化。作者首先就當時流行於全國的一些教育雜誌如《新教育》、《教育雜誌》、《中華教育界》等所討論的「模範學生」議題，牽引出一個福柯式的命題：中國如何走上規訓身體的道路。從這一命題出發，作者主要透過蔡鍔於1902年提倡的軍國民運動、梁啟超等人在1902-1903年發起的新民討論，以及興起於1923-29年的公民教育運動等，論說在資本主義發展與民族國家興起兩大歷史背景下近代中國身體的建構情況。

(二)身體的法權化。作者從晚清沈家本修律到30年代國民政府頒布民法的系統考察中，認定身體在近代中國的律法變更中，也完成了從原有的「家屬」形式到以個人和國家為主要歸屬的轉變。在身體法權化的轉變中，朝野上下充滿了各種禮法爭論，現實社會中也出現著名社會學家費孝通教授所指出的禮治不行、法治未立的亂局。(三)身體的時間化。從晚清開始，中國的時間觀經歷了相當大的變化。「世界時間」的採用，以陽曆、耶穌紀年、鐘點時間代替過去中國固有的陰陽曆與時辰表現時間的方法。隨着中國近代工業的發展，新產生的工人階層在工廠中勞動，工人的作息時間必須配合機器的運轉而形成一整套鐘點時間計算機制，使工廠中的勞動者的身體受到嚴密的鐘點時間規約。與工廠中的工人身體的時間鐘點化相比，近代新式陸軍和新式學堂中，軍人、學生的身體也經受

着嚴格而劃一的鐘點時間塑造。

(四) 身體的空間化。福柯在著名的全景敞視主義論述中，將空間視為一種規訓身體的技術。作者也認為近代中國學校、工廠、醫院、新式交通工具、監獄的興起，體現了空間對身體的規訓。不過，作者還認為身體與空間並不是單向的關係，游移的身體也常完成空間的轉化。以五四運動為例，大量的示威、遊行、請願、講演和國民大會，眾多愛國身體的集聚和展演，使原本普通的物理空間諸如街頭、廣場，迅速成為權力角逐的政治空間。作者也指出，學生上街頭遊行得到允許但又經常受到鎮壓，這種矛盾表明空間轉換與身體行動在近代中國社會中的有限性。

綜觀《歷史、身體、國家》一書，強烈的問題意識與良好的社會學理論素養構成其最大特色。與以往的身體史研究多側重於對研究對象的把握和對具體問題的關注相比，黃金麟的這部專著更為注意從一個宏觀和長時段層面上去嘗試。正如作者所說：「我希望透過時間上的拉長，以及事件之間的細微關聯，來凸顯身體在當時所經歷的綿延變化。至於在分析角度的抉選上，我將以宏觀(marco)的方式來觀察和分析身體在這四個面向上的發展……。」(頁9) 作者不僅將「身體」視為研究的對象，也將「身體」作為一個新的理論視角嵌入歷史之中，去考察有「身體」的歷史。全書充滿作者強烈的「身體」問題意識和建構「身體」的理論努力。在「身體」視角的聚焦下，原本獨立於政治史、教育史、軍事史、法律史、經濟史的各项議題被統攝起來，完成

了對近代中國的身體形成的闡釋。與此同時，也正是在「身體」視角的串聯下，許多既有的歷史命題獲得了重新認識的可能。以軍國民運動與新文化運動為例，作者在「身體」視角下，注意到這兩個在傳統研究中被視為關聯不大的運動，具有相當的內在聯繫。表面看來軍國民運動強調尚武的愛國情操，而新文化運動注重提倡個性自由，其實在深層次上它們都暗含着國家意識對身體的規訓。只不過是軍國民運動強調國家在前、個人在後，與新文化運動主張的個人在前、國家在後的順序不同。作者所選取的論證材料諸如軍國民運動方面的材料、《新民說》方面的材料、晚清修律與民國約法方面的材料，在以往的研究傳統中，似乎很難歸屬到身體史的研究範圍。但是經過作者精心的問題設計和獨特的「身體」視角觀照，相對大眾化的史料被化為作者身體史論著的基本材料。從這裏可以窺見視角「發現」材料之一斑。

《歷史、身體、國家》一書的精彩之處除卻「身體」視角的引入外，具體論述也相當到位。關於身體時間化與身體空間化的論說既有新意，又富啟發性。在論述近代中國的身體形成時，國家化與法權化是較為容易考慮到的兩個維度。相比之下，將世界時間的採納與鐘點時間對身體的規訓作為近代中國身體形成的一個層面，顯示了作者相當深刻的學術思考。近代中國時間觀的變遷，其實是一個相當值得深入探討的歷史問題。除卻物理性的時間之外，還有生物性的時間、社會性的時間，以及儀式性的時間諸如婚喪禮俗、廟會祭拜等等。對近代

在「身體」視角的串聯下，許多既有的歷史命題獲得了重新認識的可能。黃金麟在「身體」視角下，注意到軍國民運動與新文化運動這兩個在傳統研究中被視為關聯不大的運動，具有相當的內在聯繫。表面看來前者強調尚武的愛國情操，而後者注重提倡個性自由，其實在深層次上它們都暗含着國家意識對身體的規訓。

由於「身體」內涵的豐富性，身體史研究中對最基本概念的界定和把握很有必要，也是能否順利展開論述的基礎。在《歷史、身體、國家》一書中，「身體」所指代的內涵先後有所變化，作者卻沒有將這種變化詳細的闡釋出來，反而給人一種「身體」無所不包的印象。現有的身體史研究似乎也存在着這樣一種通病：「身體」的虛無化和含混化，削弱了身體史研究的獨特性。

時間觀變遷的探討牽涉到社會生活史的方方面面。作者將身體的時間化視作是近代身體生成的一個層面，值得激賞。至於身體的空間化即游移的身體與空間身體建構的探討，也不乏創新之處。由於全書的探討主題牽涉到身體與政治、身體與現代性的關係，韋伯(Max Weber)和福柯的相關理論既是作者的出發點，也是作者意欲理論對話的潛在對象。在探討身體的空間化時，作者依據福柯關於空間是規訓身體的一種權力技術的理論，概要地論述了近代中國興起的公共空間對身體的塑造。接着一反福柯式的身體規訓理論，強調游移的身體對於空間的轉換和塑造，也具有規訓的作用。以五四運動為例，通過身體與空間之間的複雜關係來透視五四運動等傳統政治、文化史命題，也平添了幾分新意。

不過，筆者讀罷黃金麟這本身體史專著，掩卷而思，也有疑惑和不解之處。首先，這本書的核心概念無疑是「身體」，作者之本意也在說明「身體」在近代被形塑和建構的歷程。通觀全書，「身體」這一概念雖然頻繁出現，但作者並沒有對這一核心概念進行明確的界限和說明。作者在該書開篇中強調：「我將不把精神或心靈，或一般熟知的國民性，當作是分析的焦點，而是將肉體的活動與心靈意志的開發同時當作對象來觀測。」(頁18)可這種分析定位卻相當含糊。在論述身體的國家化、法權化、時間化、空間化的過程之中，從生活秩序的規訓、梁啟超的《新民說》、公民自治教育運動中的公民，到法律上的人格法權，作者均不假區分地視為身

體加以闡釋。眾所周知，在身體史的研究中，「身體」這一概念其實是有相當多層次的，包括生理的身體、社會的身體、文化的身體、宗教的身體、觀念的身體等等，「身體」內涵的豐富性也正是身體史研究的魅力所在。因而身體史研究中對最基本概念的界定和把握很有必要，也是能否順利展開論述的基礎。在這部著作中，「身體」所指代的內涵先後有所變化，作者卻沒有將這種變化詳細地闡釋出來，反而給人一種「身體」無所不包的印象。現有的身體史研究似乎也存在着這樣一種通病：「身體」的虛無化和含混化，削弱了身體史研究的獨特性。在《歷史、身體、國家》一書中，身體概念的過度延伸，除了因作者缺乏嚴格限定外，還與其凸顯「身體」的問題意識有關，是作者有意之舉。這就牽涉到如何把握問題意識與所闡釋的歷史事實之間距離的合理性問題。從理論上來講，歷史學家的主觀理論構建既要有創新之處，又不能距離事實太遠而處於漂浮的狀態。

其次，作者這本著作的研究路徑主要是年鑑學派的趨勢化作法。通過對1895-1937年近半個世紀的「身體」歷史的考察，力圖宏觀地描述出近代中國身體的形成狀況。鑑於「趨勢」與「總體狀況」是作者的研究期望，因而作者沒有採用福柯式的對微觀權力機制的考察分析。相形之下，筆者以為福柯立足於對微觀權力機制的考察，讀來更令人容易產生思想的共鳴，令人信服。在論述身體的國家化、法權化、時間化、空間化的過程中，由於每一個面向都相當複雜，所以作者進行的綜合探討，給人以「議猶未盡」之

感。在探討身體與鐘點時間時，關於近代中國時間的演變對身體的塑造作用，作者著墨似嫌不夠。筆者以為在研究中將趨勢化研究與微觀分析適度結合，對於該書的完美應該有所幫助。

再者，本書將研究時限定為1895-1937年，尚有許多對近代中國身體的形成有重要影響的歷史實踐，作者或一筆帶過，或沒有涉及。如近代軍事化對身體的影響，南京國民政府發起的新生活運動，以及中國蘇維埃政權內的身體狀況等。作者也承認「就中國身體在二十世紀的發展而言，它除了經歷

我在《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成1895-1937》一書中所探討的國家化、法權化、時間化、和空間化的變化外，事實上還有許多面向是值得我們再去細部思考的」（黃金麟：〈身體與政體：研究二十世紀中國身體的一些線索〉，www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_park20.htm）。作者也在後續的研究中開始關注民國時期蘇維埃政體對身體發展的影響。

總之，黃金麟的這部《歷史、身體、國家》是值得一讀的有關近代中國身體史的力作，期待着他的下一部身體史著作的問世。

評介王友琴的「文革受難者」研究

● 趙鼎新



王友琴：《文革受難者——關於迫害、監禁與殺戮的尋訪實錄》（香港：開放雜誌出版社，2004）。

王友琴在《文革受難者——關於迫害、監禁與殺戮的尋訪實錄》（下稱《受難者》）中所記載的歷史我並不陌生。文革開始時才十三歲的我未能真正參加那場紅衛兵運動，但是我看到了同班同學放火燒了兩位女老師的頭髮，見過一群身穿軍裝的紅衛兵揮動着銅頭皮帶毆打一

感。在探討身體與鐘點時間時，關於近代中國時間的演變對身體的塑造作用，作者着墨似嫌不夠。筆者以為在研究中將趨勢化研究與微觀分析適度結合，對於該書的完美應該有所幫助。

再者，本書將研究時限定為1895-1937年，尚有許多對近代中國身體的形成有重要影響的歷史實踐，作者或一筆帶過，或沒有涉及。如近代軍事化對身體的影響，南京國民政府發起的新生活運動，以及中國蘇維埃政權內的身體狀況等。作者也承認「就中國身體在二十世紀的發展而言，它除了經歷

我在《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成1895-1937》一書中所探討的國家化、法權化、時間化、和空間化的變化外，事實上還有許多面向是值得我們再去細部思考的」(黃金麟：〈身體與政體：研究二十世紀中國身體的一些線索〉，www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_park20.htm)。作者也在後續的研究中開始關注民國時期蘇維埃政體對身體發展的影響。

總之，黃金麟的這部《歷史、身體、國家》是值得一讀的有關近代中國身體史的力作，期待着他的下一部身體史著作的問世。

評介王友琴的「文革受難者」研究

● 趙鼎新



王友琴：《文革受難者——關於迫害、監禁與殺戮的尋訪實錄》（香港：開放雜誌出版社，2004）。

王友琴在《文革受難者——關於迫害、監禁與殺戮的尋訪實錄》（下稱《受難者》）中所記載的歷史我並不陌生。文革開始時才十三歲的我未能真正參加那場紅衛兵運動，但是我看到了同班同學放火燒了兩位女老師的頭髮，見過一群身穿軍裝的紅衛兵揮動着銅頭皮帶毆打一

王友琴在《文革受難者》中記載的歷史我並不陌生。我常常思索紅衛兵的那種野蠻、殘暴和瘋狂何以會在中國發生。為此讀了不少有關文革的書籍，但是沒有一本像《受難者》那樣深深打動了我。此書以傳記形式記載了659名文革死難者的經歷。659人僅是文革中非正常死亡人員的滄海一粟，但它本身卻又是一個很大的數目。

位已在地上縮成一團的男子，也見過躺成一排的在武鬥中身亡的屍屍。文革初期自殺成風，我從大字報和標語中得知《受難者》中記載的一些名人（像大學領導人常溪萍和作家聞捷）的死亡；我經常聽見鄰里們下班回來帶着恐懼的表情向我們述說某處有人跳樓了，哪兒有人開煤氣自殺了；我甚至親眼目睹了一位剛從樓上跳下尚未死亡的女子，她腦漿迸出，渾身抽搐，兩眼茫然地望着那逐漸增多的圍觀者……。我當時並不真正懂得政治，這一切在當時給我帶來的只是恐懼。成年以後，特別是在對文革有所認識之後，我常常思索文革時紅衛兵的那種野蠻、殘暴和瘋狂何以會在中國發生。為此，我閱讀了不少有關文革的書籍，但是沒有一本像《受難者》那樣深深打動了我。

《受難者》以傳記形式記載了659名文革死難者的經歷，其中包括一些當時的社會上層人士，但主要是普通教師和學生、工人等等，此外還有數十位連名字都沒留下的左奶奶、馬大娘、學校炊事員等。為了此書的研究，王友琴四處採訪，小心求證，到處託人，時有碰壁，頂住了各方壓力（當然也在眾多人的幫助下），歷時數十載終於完成了這一巨大工程。659人僅是文革中非正常死亡人員的滄海一粟，但它本身卻又是一個很大的數目。我們在書中看到了紅衛兵在打人之餘高叫他的皮帶「吃葷不吃素」（頁38），在將人打死後騎着摩托車在死屍上碾來碾去（頁39），把沸水向綁着挨打的老人身上澆去（頁508）。

我們看到了有人為能承受紅衛兵毒打，甚至跪在家裏叫兒子模仿紅衛兵打她以進行「彩排」（頁261），許多人因捱不過毒打和各種迫害而被迫自殺。我們看到了北京大興縣在1966年8月的六天裏竟然有325人被打死（頁80-82），北京航空學院在一場「清隊運動」中就整死了20多人（頁146）。中共在文革中的一些具體政策，又進一步推動和加劇了整個迫害局面（例如，頁123-34）。在書中，我們還看到了打人和迫害並不是最早興起的「老紅衛兵」的專利，而是文革的一個總體現象。後起的造反派紅衛兵如「北航紅旗」，一旦得勢後在整人致死方面並不遜色於那些老紅衛兵（頁145-49）。如此，《受難者》一書把659人的死亡傳記放在一起，向我們全方位地展示了文革的性質和人性的殘忍，這一點是任何理論分析和個案性的回憶錄都不能比擬的。

我曾對這樣一本以姓名拼音字母排列的傳記的可讀性有過懷疑，但在閱讀《受難者》的過程中我的這種念頭徹底打消了。《受難者》收入的許多條目長達數千至一萬多字，有些條目（如卞仲耘、顧文選、劉澍華等）甚至長達兩三萬字。這些條目本身就是一篇篇獨立成體的文章。在這些文章中，王友琴用她功力極深卻又淺顯流暢的文筆向我們生動地介紹了死者生前的作為和個性，從而把一個個有血有肉的人栩栩如生地展示在我們眼前，通過嚴謹的考據向我們講清楚了整個迫害致死的前因後果，並以大量有系統的資料和分析，把一個個特殊事件與文革的大環境乃至中共掌權以後

的整個歷史聯繫了起來。《受難者》中的長文用了相當篇幅向我們介紹了1957年的反右運動和文革前的其他政治運動。因此本書所展現的不僅僅是一段文革史，而是整個毛澤東時代中國政治的縮影，具很高的史料價值。

《受難者》用了相當筆墨來描述在文革中被迫害致死的一些顯要人物在文革前歷次政治運動中的表現。比如，在翦伯贊的條目下我們見到了翦在1951年的「忠誠老實運動」時要他人「交代歷史問題」那種居高臨下的氣勢和文革時他被迫害致死的對比；在江隆基（1957年北京大學黨委書記）和顧文選（北京大學一年級學生）的條目中，我們看到了江隆基在顧文選被打成右派時所起的作用和江、顧二人在文革中的不同場合被迫害致死的故事；在舒舍予（老舍）的條目下，《受難者》在描述了其死前遭到野蠻的暴力「鬥爭」後，詳細摘錄1951年老舍在《人民文學》中寫的一篇讚揚北京「控訴惡霸」大會上群眾打人行動的文章；在吳晗的條目中，《受難者》在記錄其在文革中被迫害致死的同時，沒有忘記提及吳晗在文革前特別是反右運動中所扮演的打手角色。正如王友琴在書中多次聲明的，她這樣做並不是故意要貶低那些被迫害致死的歷史人物。她這樣做只有一個目的，那就是為我們講一個極其重要的道理：當一個人乃至一個民族為了一種（哪怕是純真的）理念而不顧他人的生命和基本尊嚴時，那麼這個人乃至整個民族均將為之付出沉重的代價。

貫穿着《受難者》的另外一個主題是對中國政府在文革結束後對文革的評價和善後處理所採取的「宜粗不宜細，水落石不出」政策的批評。我本人對中國政府的這一政策是持理解態度的。就我的立場和感情而言，我當然認為文革應當予以徹底否定，但是身為社會學家，我重視社會結構的力量。我知道，文革後中共如採取「水落石出」的做法來處理文革的話，中共政體可能會馬上垮台，而在毛澤東時代長期培養起來的政治文化（包括「造反精神」以及不容異己和民粹主義的精神）卻會揮之不去。因此，中共政體垮台後的權力真空絕不會是由一個以自由為基礎的程序民主政體來填補，文革式的政治在這樣的環境下只會發揚光大。從今天看，我們可以看到這種「宜粗不宜細，水落石不出」的政策為中國贏得了政治穩定，使中國在開放中逐漸遠離文革所給予我們的政治文化和其他陰影，這不能不說是一個有效的政策。但是，這政策同時帶有很大的負面效應。正因為文革未被徹底否定，許多像在《受難者》中所記載的死難者因此得不到徹底的昭雪，在文革中犯下重大罪行的人沒有受到真正的法律制裁。更有之，目前的中國政府為鞏固其政權，已從早期的「水落石不出」地處理文革問題轉化為避免甚至壓制文革研究，文革的歷史和教訓正在離我們遠去。這種情況更顯示出了王友琴的工作的重要性。她不但在為文革死難者呼喚公正，不但在挽救歷史，而且我們可以說，中共的「水落石不出」政策是否能給中國帶來持續的正面作

《受難者》用了相當筆墨來描述文革中被迫害致死的一些顯要人物在文革前歷次政治運動中的表現。比如，在記錄吳晗被迫害致死的同時，不忘提及他在文革前特別是反右運動中扮演的打手角色。作者這樣做並不是要貶低這些人物，而是要指出：當一個人乃至一個民族為了一種理念而不顧他人的生命和基本尊嚴時，那麼這個人乃至整個民族均將為之付出沉重的代價。

文革離我們不遠，但文革的歷史已經不斷地在被重新塑造。例如，我們看到了一些造反派紅衛兵刻意把自己在文革中所做的一些十分畸形並對中國以後實行程序民主十分有害的言論和行為，塑造為中國民主思想和運動的先聲。王友琴的《受難者》將使我們永遠牢記文革僅僅是在畸形政治環境下的邪惡人性的大舞台。

用，在很大程度上就是要仰仗像《受難者》這樣的工作所帶來的平衡效應。不同聲音被完全壓制後，政治肯定只會走向專制，而歷史錯誤一旦被遺忘就有可能被重犯。

在讀此書的過程中，我十分欣賞王友琴那種是非分明、仗義執言的文風。例如，胡克實(頁11)和陸定一(頁370)雖然在文革中和文革前整過人，但他們因在文革後公開對被迫害者家屬表示了歉意而得到了正面的評價。一些小人物，像北京第八中學的張良銀和周國正老師在紅衛兵打人時能出面加以制止(頁151)，對於這種在當時很難得的行為，王友琴做了熱情洋溢的評論。還有，在李潔的條目下，王友琴寫了北大附中紅衛兵負責人彭小蒙怎麼把一個初一女生從女廁所裏拉出來，讓男紅衛兵用銅皮帶抽打她，但是彭卻在文革後發表文章大談自己如何受到迫害，而隻字不提她在文革中是怎麼殘害他人的。在同一所中學裏一位名叫關秋蘭的退休老師，卻僅僅是因為沒有為關在同一勞改隊的李潔(後被打死)說話，而在幾十年後在與作者交談時仍然表達了出自內心深處的歉疚。這樣的對比十分有力地表達了作者對前者行為的抨擊和後者情操的褒揚。在書中王友琴經常能把這樣的發生在同一單位的、相似的或關聯的事情非常自然地組織在一起，足見她研究的細緻和深度。

《受難者》多次以點名和不點名的方式抨擊像彭小蒙這樣的人物在當年和今天的行徑。這些人今天大多數還活着，有些甚至還地位顯赫。作為文革的參與者，這些人雖

然並不對文革持肯定態度，但是由於不能徹底正視自己在文革中所扮演的某些角色，他們常常在自己的文章和回憶錄中按自己的觀點和利益，對文革歷史進行着有意識或無意識的塑造。王友琴在書中針鋒相對地抨擊了這些當年的紅衛兵，她這樣做是會得罪很多人的，因此需要有很大勇氣。但我想，王友琴與這些人士素昧平生、無冤無仇，除了正義感之外，她所想的僅是把文革更完整地展示在我們面前。我希望那些當年參加過迫害行動的紅衛兵在看了本書後，不但不要記恨王友琴，反而得到省悟和昇華。

的確，文革離我們不遠，但文革的歷史已經不斷地在被重新塑造。我們看到了有人想通過對林彪、吳法憲等人在文革中的某些具體行為史實的修正來為他們在文革中的所作所為翻案；我們看到了許多紅衛兵在強調自己受迫害的同時，迴避他們自己直接或間接地迫害他人的行徑；我們看到了一些造反派紅衛兵刻意把自己在文革中所做的一些十分畸形並對中國以後實行程序民主十分有害的言論和行為，塑造為中國民主思想和運動的先聲；我們還看到了一些西方知識份子，為了尋找對資本主義和現代化的批判武器，從不同角度把文革描述為人類歷史上一場有意義的試驗。我並不認為這種對文革史的塑造活動會停止，但是我相信王友琴的《受難者》將會成為文革研究中的中流砥柱，使我們大家永遠牢記文革僅僅是在畸形政治環境下的邪惡人性的大舞台。我感謝王友琴，我希望中國也感謝王友琴。

禮物之「流」

● 秦文佳



莫斯 (Marcel Mauss) 著，汲喆譯：《禮物》(上海：上海人民出版社，2002)。

「在後進社會或古式社會中，是甚麼樣的權利與利益規則，導致接受了饋贈就有義務回報？禮物中究竟有甚麼力量使得受贈者必須回禮？」(頁4) 在《禮物》(*Essai sur le don*) 一書開首的導言中，莫斯 (Marcel Mauss) 就提出了貫穿該書 (標明頁碼之文字均引自此書) 的核心問題。他接着說：「我們希望能

夠通過大量事實回答這一問題，同時也為所有相關問題的研究指明探索的方向。」(頁4) 對於他這裏的前半句話，讀者通讀全書會發現，書中的大量事實是引自博厄斯 (Frans Boas) 在北美西北海岸發現的「誇富宴」(potlatch)，以及其他一些人類學家田野工作收集的資料。這本百頁出頭的小冊子其實是莫斯足不出戶、坐在扶手椅上寫下的，而就是這樣一本書成為了人類學的經典，正如莫斯後半句所希望，它在人類學中開闢了一個禮物研究的領域。

一 回禮動機——物之靈還是互惠

在人類學上，莫斯有關禮物的理論被概括為「禮物的精神」，這個精神在莫斯那裏是指毛利人的「豪」(hau)。「豪」是一種存在於森林中，以及某個人送與另一個人的貴重物品中的神秘力量。莫斯認為，正是這種「禮物之靈」迫使受禮者做出回報。在他看來，饋贈某物給某人是某種自我呈現，接收了某人的某物，即是接收了對方的某些精神本質，以及他的一部分靈魂。違背這種信仰上的禁忌將會帶來嚴重災難，因此，人們必須履行回禮的義

《禮物》是莫斯足不出戶、坐在扶手椅上寫下的，而就是這樣一本書成為了人類學的經典。在人類學上，莫斯有關禮物的理論被概括為「禮物的精神」，這個精神在莫斯那裏是指毛利人的「豪」。「豪」是一種存在於森林中，以及某個人送與另一個人的貴重物品中的神秘力量。莫斯認為，正是這種「禮物之靈」迫使受禮者做出回報。

莫斯的研究引發了很多爭議，特別是他的「禮物之靈」說。挑戰首先來自於馬林諾夫斯基的「互惠原則」。在一般人看來，「豪」既神秘抽象，又難以理解。環太平洋島嶼的經驗能否推及其他社會也值得懷疑。以社會義務作為物品和勞動力交換的基礎的「互惠模式」似乎顯示了更為廣泛的解釋力。

務。莫斯接着比較了在西北美洲和南太平洋地區許多部落的交換形式，特別是西北美洲的「誇富宴」和南太平洋的「庫拉圈」(kula ring)。「誇富宴」是一種包括主人的所有族人出席的宴請與送禮的盛大儀式，宴會和禮品都極度奢侈，形成一種顯露財富的競爭。社會地位較高的一方為保護自己的地位，送出大量禮品，而社會地位較低的一方為挑戰前一方以獲得較高的社會地位，也傾其所有，設宴送禮。透過相關的描述，我們可以做一個歸納：「誇富宴」包含了權力(分發財產的部落首領吞下部落、吐出財產〔頁106〕)、地位、身份(贈予人因為給出而增加了分量〔頁108〕)，以及團結、名聲的重建(財物的分散既是對神靈贖罪，也是為了重建與他人的團結、重建名聲〔頁110〕)。莫斯認為，禮物的交換制度構成了「一種於與庫拉並存的呈獻與高息回獻的循環」(頁56)，「生活貫穿着一條兼融了由於義務或利益，出自慷慨或希圖，用作挑戰和抵押的送禮、收禮和還禮的持續之流」(頁57-58)。通過對「誇富宴」的具體分析，莫斯初步認為，贈禮與回禮是古代交換的一般形式，「總體呈獻」的贈禮經濟體系是向個體契約、貨幣流通的市場社會過渡的早期階段。

莫斯的開拓性研究引出了後來關於「禮物」的一系列研究，同時也引發了很多爭議，特別是他的「禮物之靈」說。挑戰首先來自於馬林諾夫斯基(Bronislaw Malinowski)的「互惠原則」(reciprocity)。既然是「互惠」，其目的就是非物質性和非贏利性的，一個人給予是因為他期待回報，一個人回報是擔心對方終止給予，一切的禮物交換都可被置

於一種互惠性服務的均衡鏈中來解釋。隨後，「禮物之靈」說又遭到了弗斯(Raymond Firth)、列維·斯特勞斯(Claude Levi-Strauss)、薩林斯(Marshall Sahlins)等的有力批評。的確，禮物有靈的說法容易引起置疑。在一般人看來，「豪」既神秘抽象，又難以理解。環太平洋島嶼的經驗能否推及其他社會也值得懷疑。以社會義務作為物品和勞動力交換的基礎的「互惠模式」似乎顯示了更為廣泛的解釋力，儘管它也受到了多方面的挑戰。此外，博蘭尼(Karl Polanyi)劃分的三類交換體系，即互惠、再分配、市場，也在一定程度上對馬林諾夫斯基的互惠原則形成了支持。作為經濟人類學分析中的「理想型」，在許多實際的情景中，這三類交換形式相互糅合、難以分割。馬林諾夫斯基也認為，人類的交換是普遍的，但交換形式和意義往往隨文化的不同而不同。從而，作為太平洋島地方性知識的「禮物之靈」並不一定適合非太平洋島地區，經濟生活的地方特色有待更多的研究。

從事人類學研究的中國學者閻雲翔，以中國東北下岬村的田野經驗回應了莫斯環太平洋島的經驗，以及其他學者有關禮物的研究。就互惠原則來說，閻雲翔認為，長遠來看，大部分的交換關係都是通過實現互惠來維持的，同時，由於中國社會中獨特的「人情倫理」的存在，禮物的流動並不總是遵循互惠原則。下岬村的經驗事實也表明，人們所交換的禮物並不含有諸如毛利人的「豪」一類的超自然性質。那麼是甚麼迫使人們贈禮、收禮與回禮呢？他指出，人情是中國人社會交換體系中的又一核心概念，是基

本的原則。由於「總有一些關於禮物的東西不能從經濟理性的角度給予解釋」（關雲翔：《禮物的流動》〔上海：上海人民出版社，2000〕，頁207），正是人情情結將禮物饋贈的雙方聯繫在一起。這不但沒有否認莫斯關於禮物之精神的重要性，反而有助於發揮這一主題。從閻的研究中我們還看到，禮物作為建構關係網絡的社會行動，其內容和形式都是可以調整的。人們往往根據具體的情景來定義不同的道德要求，在處理人際關係時有着極大的變通空間，因此，中國人的禮物交換很難用單一的禮物精神或是單一的互惠模式來解釋。

二 禮物與商品——對立還是混融

莫斯在對環太平洋地區的禮物現象的關注中還發現，禮物交換同時是人們構建社會關係的一種總體形式。他從拉德克利夫—布朗（A. R. Radcliffe-Brown）的民族志描述中歸結出一個重要的詞彙——混融（melange）。「人們將靈魂融於事物，亦將事物融於靈魂」（頁45），總之，在總體性的禮物交換中，人與物相混融，買賣與贈禮相混融，道德義務與契約相混融。雖然莫斯在《禮物》一書中不同意馬林諾夫斯基關於純粹禮物與純粹物品交換的區分，但他認可馬氏在《西太平洋的航海者》（*Argonauts of the Western Pacific*）一書中陳述的一些事實，那就是諸如市場等各種經濟活動還充斥着儀式與神話，保有慶典、義務的特點（頁195）。在莫斯看來，禮物既不是純粹自願和完全白送

的呈獻，也不是生產或單純功利的交換，而是「一種雜糅的觀念」（頁196）。在考察了早期文明社會（古羅馬、印度和日耳曼等）中的現象及其法律後，他敏銳地指出，贈禮制度難以預料，耗費巨大，並為種種人情考慮所羈絆，與當時的市場、貿易和生產的發展不相融，在根本上是反經濟的。顯然在他那裏，禮物交換是一種社會關係的意義體系，與以贏利為目的的現代市場交換不同，他對古代贈禮的研究其實是指涉現代交易制度的，即，從原始的禮物經濟中探尋兩者之間的歷史聯繫，以期說明現代社會商品交換體系的演進。這一理路也為研究禮物的眾多後來者開闢了空間。

禮物是不可讓渡的嗎？禮物經濟和商品經濟又有怎樣的聯繫和區別？薩林斯認為，人們傾向於在親屬間交換禮物，而在非親屬間交換商品；葛里高利（C. A. Gregory）進一步認為，禮物是一種不可讓渡的物品在相互依賴的人們中的交換，而商品交換是可讓渡的物品在相對獨立的人們之間的交換；達蒙（F. H. Damon）則反對將禮物經濟與商品經濟相對立的二元框架（《禮物的流動》，頁12-13）。此類爭論仍在繼續。在禮物與商品的關係問題上，閻雲翔用下岬村的例子證明，在中國，禮物不僅是可以讓渡的，而且是必須被讓渡的。他區分了表達性禮物和工具性禮物，前者（隨禮）反映送禮人與受禮人長期的社會聯繫，後者（送禮）則以建立短期利益關係為目的（《禮物的流動》，頁64-70）。透過閻的描述，我們看到，傳統的禮物饋贈既是一個互惠系統，又有其工具化的一面。但閻不主張將人情作為一種可資利用的

閻雲翔以中國東北下岬村的田野經驗回應了莫斯以及其他學者有關禮物的研究。閻認為大部分的交換關係都是通過實現互惠來維持的，同時，由於中國社會中獨特的「人情倫理」的存在，禮物的流動並不總是遵循互惠原則。下岬村的經驗事實表明，人們所交換的禮物並不含有諸如毛利人的「豪」一類的超自然性質。

資源，一種理性計算的工具，而是始終強調禮物交換的道德性和情感層面，及其社會文化意義，這就對莫斯的「禮物精神」做出了回應。

三 傳統——回歸還是再利利用

莫斯一邊通過閱讀多種民族志資料，解讀非西方人類社會的禮物交換現象，一邊憑藉其對多種語言的通曉，從詞源學角度對物權、契約、義務、交付作了大量探討。他坐在家中，卻像在田野工作的人類學家那樣觀察體驗原始人的社會生活，他不厭卷帙浩繁的比較與考證，究竟想說明甚麼？歸結到最後，他把讀者的視線拉回到了現代社會。他說，「我們自己的社會」（頁186，在莫斯那裏指的是西方的工業社會）中除了買賣，還存在某類物品，除了銷售價值以外，還具有情感價值。他回憶兒時的婚禮、聖餐和下葬，從社會生活中找尋舊式貴族「誇富宴」的傳統遺痕，在現代法律中尋求對古老法則和習俗的回歸……在一種懷舊的鄉愁中，我們讀到的是他對現代社會中各種理性交換形式的批判，對社會與個人之關係的求解。他認為西方社會使人變成了經濟動物，一味追求個體目的有害於整體的目的與和平，其結果也不利於個體自身，現代社會應該有更多的信義、同情和慷慨（頁191-200）。他似乎是在原始社會的良善與融洽中找尋現代社會改良的線索，在反思與批判中流露出重建團結與和諧的烏托邦式情結：重拾古式的基本道德，重拾「禮」（civilitéé）與「義」（civisme）（頁210）。

也許只有把《禮物》放在法國社會學的思想傳統中，放在從傳統向現代的歷史進程中，放在現代性從歐洲向世界的擴散中，我們才能理解莫斯關於民族志的解讀，理解《禮物》所包含的旨趣。敘述到此，涂爾幹（Émile Durkheim）成為了我們的討論無法迴避的人物。莫斯在《禮物》的正文和引註中都多次提到涂爾幹及其觀點，特別是其「環節社會」（指在原生的群居社會的基礎上發生了初步分化的社會〔頁96〕）的概念。他繼承了涂爾幹的思想，以進化論的眼光來看待社會演進，同樣認為，隨着社會的進化與分工的發展，以機械團結相聯繫的環節社會組織逐漸消亡，取而代之的是以有機團結為紐帶的社會。他把禮物作為一種社會事實來研究，並且以「禮物之靈」說明社會事實對人的行為的內在強制力，其研究方法也體現了涂爾幹主義，或者說是社會學主義的。莫斯強調「誇富宴」的整體性，強調國家、職業團體對於個體的責任，以及個體的義務，這使我們不能不聯想到他與涂爾幹合著的《原始分類》，聯想到「圖騰意識」、「集體表像」等中心概念。無論是涂爾幹還是莫斯，他們對非西方社會的關注最終回到了對他們所在的當下社會的關注，對現代性的關注。在莫斯看來，資本主義的迅猛發展割裂了社會的團結，破壞了友愛，他呼籲：「我們所講的已經不再是甚麼法律，……自古以來經綸天下的乃是人和人群，是社會，是深埋在我們精神、血肉和骨髓中的人的情感」（頁192），他希望社會能趨向一種能完全與「禮物—交換的道德」（頁192）相媲美的同類型的道德。

無論是涂爾幹還是莫斯，他們對非西方社會的關注最終回到了對他們所在的當下社會的關注，對現代性的關注。在莫斯看來，資本主義的迅猛發展割裂了社會的團結，破壞了友愛，他在原始社會中找尋現代社會改良的線索，希望社會能趨向一種能完全與「禮物—交換的道德」相媲美的同類型的道德。

與莫斯通過考察他者社會，通過某種程度的回歸來重塑西方理想社會不同，閻雲翔通過展示中國村莊的禮物交換體系來審視中國本土的問題：在現代化的過程裏，在一個轉型社會中，個人如何通過對傳統的修正，對禮物饋贈模式的調整來適應人情倫理，以拓展和維護他們的社會關係網絡。或許在解讀「禮物」的過程中，我們獲得的更為有意義的知識是：在社會轉型的過程裏，在現代化進程中，傳統如何得以延續，甚至被激活？人們如何對傳統因素加以利用和再造？傳統又是如何與現代在相互撞擊中交融？閻雲翔指出，這不是傳統的復興，而

是傳統的再利用，「下岬村的禮物交換體系構成了類似的『傳統再利用』過程」（《禮物的流動》，頁230）。

莫斯的開拓性研究開闢了禮物之「流」，順流而行，人類對禮物交換現象的認識愈加深入、細緻，儘管還沒有完全明晰。但只要文明之流不息，禮物之流也就不止。西方學者對異文化和地方性知識的研究，最終是在反思他們的世界。中國學者對中國社會的實地研究則是深入田野，重新審視本土社會的經驗和常識。從他者那裏我們可以獲得對自身的認識，同時，我們也應更關注我們自己的世界——看別人，也看自己。

閻雲翔通過展示中國村莊的禮物交換體系來審視中國本土的問題：在現代化的過程裏，在一個轉型社會中，個人如何通過對傳統的修正，對禮物饋贈模式的調整來適應人情倫理，以拓展和維護他們的社會關係網絡。他指出，這不是傳統的復興，而是傳統的再利用。

古代中國思想的史華茲闡釋

● 岳宗偉



史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》(南京：江蘇人民出版社，2004)。

海外漢學界對於中國「軸心時代」思想的探討，迄今為止最具代表性的著作，無疑應首推史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 的《古代中國的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*) (以下簡稱《古代》，文中註明頁碼的文字均引自此書)。該書是史華茲漢學研究的

與莫斯通過考察他者社會，通過某種程度的回歸來重塑西方理想社會不同，閻雲翔通過展示中國村莊的禮物交換體系來審視中國本土的問題：在現代化的過程裏，在一個轉型社會中，個人如何通過對傳統的修正，對禮物饋贈模式的調整來適應人情倫理，以拓展和維護他們的社會關係網絡。或許在解讀「禮物」的過程中，我們獲得的更為有意義的知識是：在社會轉型的過程裏，在現代化進程中，傳統如何得以延續，甚至被激活？人們如何對傳統因素加以利用和再造？傳統又是如何與現代在相互撞擊中交融？閻雲翔指出，這不是傳統的復興，而

是傳統的再利用，「下岬村的禮物交換體系構成了類似的『傳統再利用』過程」（《禮物的流動》，頁230）。

莫斯的開拓性研究開闢了禮物之「流」，順流而行，人類對禮物交換現象的認識愈加深入、細緻，儘管還沒有完全明晰。但只要文明之流不息，禮物之流也就不止。西方學者對異文化和地方性知識的研究，最終是在反思他們的世界。中國學者對中國社會的實地研究則是深入田野，重新審視本土社會的經驗和常識。從他者那裏我們可以獲得對自身的認識，同時，我們也應更關注我們自己的世界——看別人，也看自己。

閻雲翔通過展示中國村莊的禮物交換體系來審視中國本土的問題：在現代化的過程裏，在一個轉型社會中，個人如何通過對傳統的修正，對禮物饋贈模式的調整來適應人情倫理，以拓展和維護他們的社會關係網絡。他指出，這不是傳統的復興，而是傳統的再利用。

古代中國思想的史華茲闡釋

● 岳宗偉



史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 著，程鋼譯：《古代中國的思想世界》(南京：江蘇人民出版社，2004)。

海外漢學界對於中國「軸心時代」思想的探討，迄今為止最具代表性的著作，無疑應首推史華茲 (Benjamin I. Schwartz) 的《古代中國的思想世界》(*The World of Thought in Ancient China*) (以下簡稱《古代》，文中註明頁碼的文字均引自此書)。該書是史華茲漢學研究的

《古代中國的思想世界》一書是史華茲幾十年來教授、思考中國思想以及它與當代西方社會、學科之間關係的結晶。在他看來，有些專家對中國文化的闡釋和建立的範式，要麼是掩飾了中國文化的內部張力，要麼是簡化了中西對比研究的複雜性。

巔峰之作，無論就其內容的廣度和深度，還是就其研究方法而言，都給人煥然一新之感。

早在1966年初，史華茲就開始謀劃此書。他說，在開了幾年中國思想史課程後，對中國思想史的探討興趣與日俱增，並希望寫一本總的關於中國思想史的闡釋性專著，證實有這樣的中國思想史，它是活躍變化的、新穎的，而且又影響社會的發展。他還反覆提到自己的研究方法，說要盡可能地將思想放到具體的歷史環境中去考察，繼續用比較的眼光分析文本和諸種問題，同時注意「高層文化」和「大眾文化」關係的梳理。

著作的導言深刻闡述了該書的全部思想和動機。他的學生——亞里桑那州立大學中國思想史教授田浩(Hoyt Cleveland Tillman)認為，《古代》是史華茲幾十年來教授、思考中國思想以及它與當代西方社會、學科之間關係的結晶。史華茲不僅想說明中國古代思想與當代跨學科問題的關聯，而且意欲彰顯中國文化內部的多樣性和它的張力。在史華茲看來，有些專家對中國文化的闡釋和建立的範式，要麼是掩飾了中國文化的內部張力，要麼是簡化了中西對比研究的複雜性。史華茲從不將自己的評論當作對中國文化內部具有持續、共同的趨向的觀點的全盤否認。當然，這也是史華茲學術研究的一貫立場。可以說，《古代》一書新見迭出，幾乎完全實現了史華茲二十年前的設想。就其所論及的範圍而言，書中對上古時期文化取向、早期周代思想、

孔子、墨子、道家、孟子、荀子、法家、陰陽家以及公共話語等項逐一進行了考察。對儒家的探討佔了三分之一以上的篇幅，其餘諸家則近三分之二。《古代》一書為以往的同類著作所不及，不僅在於它在一種宏觀的敘述中將諸子學派的思想建構起來，更重要的是其微觀的條分縷析和濃墨刻畫別具一格。

《古代》一書呈現的如下特點是我們不應忽略的方面：

(1) 正如林毓生所指出的，從歷史編撰學的角度來看，《古代》是一種突破。不僅在於它是西方第一部專門論述先秦思想史的著作，更重要的是，比較歷史的研究方法在書中得到了很好的體現。

雖然史華茲敏銳地注意到了語境在塑造觀念含義的過程中所起的重大作用，但他卻堅決抵制這樣的觀念：在不同的歷史與文化語境之中，人們的關懷之間存在着不可逾越的鴻溝。的確，他堅持認為，不同的文化包含有共同的成分，但它們幾乎演化成了不同的化合物。儘管他對各種簡單化的基要主義主張表示不滿，但他卻又對各種文化之獨特個性的根源與深層底蘊而深深着迷。他說：「在所有這些文明之中，對於新意義的探求，都是不斷地通過此前存在過的文化取向而折射出來的，因而值得注意的並非個性身份，而是進行有意義的比較研究的可能性。」(頁3)因而，在《古代》一書中，他在一定程度上是通過與古代世界文明的比較、對比而探求對於中國古代文明的認同與理解。

(2) 史華茲此書從世界史的視角來把握整個中國古代思想，不僅是歷史編撰學上的突破，更是方法論上的突破。後者尤其體現在史華茲對於中國古代的整體文化取向與其具體的「問題情境」(problematique) (存在於不同的思想流派當中) 之間辨證關係的研究，這可能是迄今為止對古代中國思想最為透徹而又全面的分析。

史華茲指出，我們有必要「從整體文化取向的層面下降到公認的問題情境的層面上」，這一討論大膽地超越了韋伯 (Max Weber) 在比較世界史研究中的「理想型」(ideal type) 分析方法。整體文化取向與具體的問題情境，大致相當於中國文化的共性與中國文化的學派特點之間的關係。「問題情境」一詞是史華茲獨創，該書中譯者程鋼將其譯為「問題意識」，主要是用來描述一個學派內部面臨着劇烈的矛盾衝突、不斷產生內部分化過程的學術畫像。它看重的不是某個學者發現與提出問題的能力，而是一個學派在發展到某一階段時呈現的特點。作者對「問題情境」的強調，表明他特別關注具體學派思想的微觀研究。

有必要指出，史華茲「問題情境」一詞的使用是和另一術語「通見」(vision) 緊密相關的。程鋼認為，文中頻繁出現的「通見」一詞被作者賦予了特殊含義，指的是某個學派大部分成員共同的總體觀點與立場，代表了學派的總體特性，是一個學派進行內部認同的特徵。史華茲使用「通見」而不是「學說」來表達一個學派的思想，就是出於研究方

法的考慮。作者在討論《論語》文本問題時說：「和筆墨上崇尚約簡的 (chiaroscuro) 繪畫風格或中國風景畫一樣，通見之中可以包含懸而未決的問題以及內容豐富的模糊性 (fruitful ambiguities)。」(頁63) 我們認為，對「問題情境」與「通見」的分析，即是作者對整體文化取向與具體思想流派關係的考察與辨證的一種方法。

(3) 「公共話語」(common discourse) 的探討也很值得注意。陳列古董或開列菜單式的一家一派探討，成為思想史研究的通常模式，雖然迄今為止這對於我們把握思想史的概貌和走向仍不失為一種有效的方式，但其不足之處，一是使人只注意學派之間的歧異而忽視共通性，一是讓讀者難以了解某一時代思想界的一般情形。在這方面，史華茲《古代》一書，從某種程度上是一種突破。

史華茲認為，當我們轉向公元前四世紀和前三世紀的「諸子百家」時便發現，僅僅依靠這樣一個路數，即把獨立的思想流派整齊地編排成系列，就成為一樁很成問題的事情，尤其當它們被看成是互不相容的思路時更是如此 (頁173)，這些話中已經蘊含了作者對強分諸子學派、只重各家思想互異的不滿意。作為回應，史華茲精心挑選出三個「在戰國時期的整個話語中起着相當重要作用的術語」即「性：本性或人性」、「氣」、「心 (心／心靈)」(頁181) 作為對象，分析了儒、墨、道家以及《左傳》中對這些話語的關注和表述，揭示了諸子思想之間的相通性、互融性。

史華茲此書不僅是歷史編撰學上的突破，更是方法論上的突破。後者尤其體現在史華茲對於中國古代的整體文化取向與其具體的「問題情境」之間辨證關係的研究。「問題情境」一詞主要是描述一個學派內部面臨着劇烈的矛盾衝突、不斷產生內部分化過程的學術畫像。它看重的不是某個學者發現與提出問題的能力，而是一個學派在發展到某一階段時呈現的特點。

針對魏禮、津田左右吉等學者發現《論語》有許多被他們稱之為非孔子乃至反孔子的段落，以致於根本不能用作孔子思想的原始資料的看法，史華茲認為他們所斷言的邏輯矛盾與思想不一致，往往是以翻譯者以及解釋者本人未經審查的知識論預設為基礎的。他認為儘管《論語》缺乏明顯可見的組織結構，但的確傳達了關於某種實在的前後一致的通見。

當然，史華茲揭示的這種研究思路，並非所有的學者都贊同。葛瑞漢 (Angus Graham) 在評論《古代》一書時曾加以對比：

一些研究中國思想的西方學者傾向於把中國人想像成和我們一樣，而另一些人則不然。一種傾向是運用那些超越文化和語言差異的概念，透過所有表面的不同，去發現中國思想中對普遍問題 (universal problems) 的探索。另一種傾向是透過所有的相同點，去揭示那些與受文化制約的概念系統相關的，以及與漢語和印歐語言結構差異相關的關鍵詞彙間的差別。史華茲的《中國古代思想的世界》就是前一種觀點的非常突出的代表。(轉引自郝大維 [David L. Hall]、安樂哲 [Roger T. Ames] 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》[南京：江蘇人民出版社，1996]，頁5。)

(4) 雖然史華茲自認文本的考察不是其專長，但他仍然在文本考證方面提出了自己的新見，很值得參考。針對魏禮 (Arthur Waley)、津田左右吉等學者發現《論語》本身有許多被他們稱之為非孔子乃至反孔子的段落，以致於根本不能用作孔子思想的原始資料的看法，史華茲說：

儘管以嚴格的文獻學分析和歷史學分析為基礎的文本考據學是非常重要的，靠後的部分章節中確實包含有晚出的材料，這種以所謂的邏輯不一致和思想不符合的理由為基礎

的文本考據方法，必須以懷疑的眼光予以審查。津田左右吉、魏禮、顧立雅以及其他人所斷言的邏輯矛盾與思想不一致，往往是以翻譯者以及解釋者本人未經審查的知識論預設為基礎的。儘管在對於必要的邏輯關係與一致性未作出縝密細緻的預設以前，我們不敢貿然從事這項事業，但我們在研究比較思想的課題時，應該至少把如下的永久性誠令牢記在心：切勿相信未受檢驗的關於這一問題的先入之見。(頁63)

史華茲認為比較思想的方法是解決此類文本問題的方法之一。他說：「比較思想研究所具有的解放思想的作用之一，是它有能力向此類未受檢驗的所謂邏輯一致性與思想融貫性學說的假說提出挑戰。」(頁63) 就書中所涉及《論語》而言，史華茲所採取的是上面提及的「通見」的分析方法：「我對《論語》潛含的通見進行論述的努力，乃是以如下的信念為基礎的：作為一個整體而言，儘管文本中缺乏明顯可見的組織結構，但的確傳達了關於某種實在的前後一致的通見。」(頁63)

又如，史華茲對於《老子》文本的解釋也有別具一格之處。他說：

某些學者認為，它的許多格言與警句有可能引自公共的知識財富，例如廣為人知的諺語之類，劉殿爵乾脆稱之為文集 (anthology)。然而，我仍然傾向認為，無論該書的來源多麼分散，也不論究竟是誰最後把它編輯定稿，它的確成功地反映了理路上極其統一的富有詩性色彩的

世界觀 (poetic vision of the world) 。近年來剛發現的現存的最老版本——馬王堆帛書——總的說來可以支持這一看法。(頁196)

對於述及文本的理解，史華茲都是建立在其對「通見」的分析之上。

當下的思想史研究基本上是循着兩個路數，一是歷史的，重其發展脈絡和離合變遷的進程；一是觀念的，往往棄沙揀金，着眼於把握根本的傳統。前者多為研治歷史的學者所取，處之極端，往往陷溺於「史學的偏見」；而後者為習哲學者所慣常使用，不管是追溯源流，還是具體分析，關鍵處均呈現出觀念鋪陳和範式架構的氣象，難免有「良知的傲慢」之譏。因現代學科體系之分而造成的史、哲之別，深深濡染了當代思想史研究的方法論取向，使得古代思想世界在糅合了

現代意識的闡釋之下，要麼偏於一隅，只見樹木，不見森林，要麼宏大敘事，泛泛而言，浮於表像。即使晚出的艾爾曼 (Benjamin A. Elman) 試圖打通社會史與思想史的「新文化史」的著作，也沒能很好地彌補由上述原因造成的裂痕。史華茲此書所提及的思想史研究方法，相信能給我們提供某種啟迪或暗示。對於並不景氣的思想史研究來說，史華茲的《古代》一書，可能會為我們尋覓到另一條出路而提供有益的借鑑。

也許正是鑑於以上的睿智和沉潛，該書以其公認的成就獲得了美國多項學術大獎，比如美國亞洲協會列文森獎 (Joseph Levenson Prize)、美國歷史學會布里斯底特獎 (James Henry Breasted Prize)，以及愛默生獎 (Ralph Waldo Emerson Award) 等。

當下的思想史研究基本上是循着兩個路數，一是歷史的，重其發展脈絡和離合變遷的進程；一是觀念的，着眼於把握根本的傳統。前者多為歷史學者所取，處之極端，往往陷溺於「史學的偏見」；而後者為習哲學者所慣常使用，不管是追溯源流，還是具體分析，關鍵處均呈現出觀念鋪陳和範式架構的氣象，難免有「良知的傲慢」之譏。

《二十一世紀》網絡版目錄

2004年8月號、9月號

第29期 2004.8.31

- 魏文享 近代行規法律效力的演變——以1930年行規討論案及「重建行規運動」為中心
- 薛力 台灣問題——一種建構主義的分析 (全文版本)
- 梁忠 民進黨的對美作為 (2000-2004) ——游擊式的外交操作 (全文版本)
- 王俊生 兩岸與美國軍事外交的評估 (全文版本)
- 藍勁松 中美研究型大學校長學術背景之比較
- 吳勵生 網絡言說與現代性精神
- 孫隆基 《和你在一起》與不要和你在一起 (全文版本)

第30期 2004.9.30

- 張凱峰 土地改革與中國農村政權
- 蕭樓 法律鏗入：政治衝突的秩序和地方自治的缺失——棲村一樁訴訟案件的解讀
- 周國文 公民、公民倫理與社會共同體
- 吳業苗 農村空巢家庭與社會支持系統的構建
- 劉明 論民國時期的大學教員聘任
- 魏萬磊 政治認同危機的心理發生機制——兼談洪秀全政治人格
- 葉勤、吳勵生 北大「德懷門」並非僅僅是事件：關於北大「德懷門」事件的制度性反思

在日益專業化、細緻化的學術潮流中，本刊一直堅持以多元開放的心態，尋找具有現實感的公共話題。首欄「二十一世紀評論」及最尾也最小的「三邊互動」欄目，就是這樣的論壇。應該承認，這是一種頗為困難的堅持。我們之所以能堅持做下去，也正有賴於各地學者及朋友的關心並參與討論。以下四位讀者對本刊8月號四篇文章的點評，短小而不失慧見。

——編者

經濟規模擴大未必安全

王建在〈從全球戰略視角看中國當前的宏觀緊縮〉一文認為：「中國的經濟規模每擴大一分，就可以增加一分安全保障」，但我認為經濟規模的擴大對中國來說恰是把鋒利的雙刃劍，既可提高中國的世界地位，也會惡化中國的戰略安全和經濟安全。

中國經濟規模的擴大主要體現在三個方面：一是GDP的高速增長；二是佔世界貿易總量的增長，2001年世界貿易排名上升到了第六位；三是中國已經成為世界資源消耗大國。但是，應該看到2003年中國對外貿易總額佔了GDP總額的61%左右之巨，而支撐對外貿易的主要因素是出口加工，這將帶來戰略安全和經濟安全的隱患。一旦中國與西方（包括美、歐、日）發生高強度衝突，西方是有足夠能力放棄與中國的貿易的。因為她們從中國得到的主要是利潤和廉價商

三邊互動 三邊互動 三邊互動

品，這種貿易並不佔她們經濟總量的高比例；但對中國來說，則將不僅因失去資本、利潤、GDP而導致經濟崩潰，更致命的是將失去巨量就業崗位，從而引起國內社會矛盾的大爆發。

所謂經濟安全隱患，是指相較於對外貿易增長，中國國內貿易日漸降低，國內貧富分化日益導致國內市場萎縮，走上了一條加工型的依附道路。這樣，從資源供應到貿易制裁幾乎有無數渠道可以被卡住脖子，使中國經濟日益陷在經常的威脅和危機境地。

可見，中國的經濟不是不需要緊縮的問題，而是如何緊縮的問題。從安全的角度說，除了進行政治改革外，解決中國經濟長遠利益的關鍵是兩個方面：一是擴大國內市場，增加國內貿易在GDP中的比例，其中的核心問題是增加國民福利和收入，徹底放棄貧富分化的道路；二是加強產品的研發、製造、服務，增加產品的附加值，提高對外貿易利潤，其中的核心問題是科技進步、教育進步和扶植私人資本的發展。遺憾的是，中國的政治現狀導致了宏觀緊縮的實際打擊對象，竟然是應該大力扶

植的國內私人資本，所謂「鐵本」事件即是。

顧則徐 上海

2004.9.1

唯有制度性民主才能防止制度性越軌

劉遵義在〈二十一世紀中國經濟展望〉一文中提到，他支持中國先做兩件事情：第一是政企分開，第二是大幅度提高政府官員的薪酬，吸引素質好的人。對此，筆者非常贊同，並認為兩者相依相存，有內在的聯繫。如果政府和企業不分開，則政府官員受到來自企業的利益驅動太強烈，遠大於薪酬的激勵，即使素質好的人，也難免精神遭到腐蝕，成為壞制度的犧牲品。

但是，政府提倡「政企分開」由來已久，迄今卻仍「難分難捨」，歸根到底，又不得不把政府角色這個話題老調重彈，否則怎樣釐清政府與企業／市場之間的關係？毋庸置疑，政府是公民／消費者／企業／市場的「服務者」或「守夜人」。那麼，是誰、又怎樣提醒政府不得僭越企業的界域？

歷史經驗表明，唯有民主

的政府才能防止越軌，唯有制度性民主才能防止制度性越軌。要點在於，引入合法性因素作為政治／行政的外在監督，強化公民的政治參與在政府中的影響，確立公民的知情權，規定聽證制度，促使公民選舉權的到位，提升信訪的地位，完善司法等等，都是增進合法性因素的一部分。

當公民可以對政府「發話」時，政府和企業分開就指日可待了。如果公民沒有合法性的否決權，恐怕政府和企業的膠着狀態還會持續，或者表面脫鉤，暗中勾結。在政府官員的遴選和考評中，增加公民的合法性支持與否定因素，不僅可以減少政治管理者的腐敗，維持管理者的素質和管理的水平，還可以培養政府官員的使命感和責任感。

聶露 北京
2004.9.4

西學東漸以後發生了甚麼？

1997年以來，金觀濤、劉青峰先後對從「經世」到「經濟」、從「群」到「社會」—「社會主義」、「天理」—「公理」—「真理」、「權利」等重要觀念意涵的變遷作了深入細緻的梳理。他們的〈中國個人觀念的起源、演變及其形態初探〉是這一系列研究的最新成果。這些成果，從研究方法到學理分析，均刷新了以往中國近代思想史的研究。

近代以來，西學東漸是一個不爭的事實，但西學是如何東漸？東漸以後又發生了甚麼相應的變異？內在的理路至今仍是一個待解的謎。金、劉近

年來研究西學東漸後中國近代思想史演化的內在理路，關注思想演化是如何參與二十世紀中國社會的演變和如何受其制約，並致力揭開這一謎團。

西方將「個人」作為現代社會組織的基本單元、擁有權利和表達權利的主體，這一思想確立於十七世紀前後的英國。但個人主義在西方發展的思想譜系並非是線性的。在法國及俄國，個人主義均意味着個人利益至上，不符合「公意」、「集體」原則，是一個貶義詞；而在德國，則充滿了浪漫主義色彩，表示了對個人主體性和創造性的高度讚揚，甚至具有「超人」色彩。

中國在不同時期對外來觀念的選擇，往往與當時對未來發展模式和理想圖式的追求相關聯。在二十世紀前期，中國大致是先取英美的漸進式改革路徑，後取法俄的激進革命路徑。當然，這種先後又是相對的，即使在整個二十世紀，兩種路徑並非水火不容。以蔣氏政權為例，它實是一個集法俄、英美及中國傳統政治於一體的混合物。就思潮與世風而言，五四可以為界，但就「個人」或某種觀念演變的譜系而言，除了移植，更有與本土觀念的交融及對西方觀念的重構。此外，民眾對西學的認同與接受固然與精英人物的引領有聯繫，但差異亦值得辨析。

閻小波 南京
2004.9.2

消解「台獨」的理念建構

今日台灣島內湧動的一股潮流是建構新的「族群認同」

和「國家認同」。根據薛力〈族群認同——「台獨」的主要動力〉一文的分析，本省人已經成為台灣政治生活的主體，文化意義上的族群認同已經轉化為政治意義上的國家認同。經濟發展、自我意識的增強、對自由民主的信仰等等合力作用，致使台灣人要求建立具有「維斯特伐利亞合法性」的國家。

血緣和文化固然是共同體的先天因子，是族群認同的基礎，但後天的因子也可以建構新的認同。台獨份子借助於兩岸中國人客觀上形成的不同歷史體驗與集體記憶，刻意建構其新的認同。李登輝時代一再強調台灣「命運共同體」或「生命共同體」，就是一種有意識的新共同體建構。應該看到，自我的身份與認同必須得到他者的認同才有效，這是「台獨」現在面臨的一大障礙。另一方面。雖然歷史記憶無法改變，但現實經濟的融合與利益的相互依賴、文化與情感的交流是可行的，可以重建兩岸共同體的觀念。我認為，一項極其基礎性的工作是大陸的自由民主化，這是淡化兩岸不同的歷史記憶，消除台灣對大陸的陌生感、恐懼感和疏離感的根本之途。沒有這個基礎，重構仍是危途，看不到希望。就連認同中國文化的龍應台也還是強調，如果大陸依舊非理性，台灣就有獨善其身的權利。北京何以對之？

丁松泉 杭州
2004.9.1

編後語

本期是俄羅斯專輯。歷史上，中蘇兩國都是共產黨執政、具有高度集權體制的社會主義大國。自從蘇聯解體，俄國從一個長期與美國分庭抗禮、主宰世界的強國迅速淪為政治經濟弱國後，某些中國人甚至不願意去了解其前因後果，就把俄國作為反面教材。但是，如何理解蘇聯解體並關注90年代至今的俄國社會究竟發生了甚麼樣的變化，卻正是把握中國未來的變革和二十一世紀世界發展方向的不可忽視的重要視界。

本期「二十一世紀評論」有四位西方學者從不同角度評介當代俄國。由於同時全面推開民主政治和市場經濟大變革，拉特蘭勾勒出從戈爾巴喬夫、葉利欽到普京的俄羅斯政治轉折，是如何由一個無政府與威權主義的危險混合體，發展到今天的超級總統制。格沃斯捷夫用「受管制的多元主義」、「垮掉的超級大國」和「衰敗了的強權」來形容當代俄國，文章生動地描述了普京如何在這種現實下，調整其國內及外交政策和目標。馬什比較了中俄改革基礎的差異，指出今天的俄國社會雖然完成了與舊體制的決裂，但民眾普遍的懷舊情緒表明，要實現民主自由和經濟繁榮的雙重目標，仍是艱難旅程。中俄兩國的改革，都有中央與地方關係的困境，季米特洛夫用聯邦制理論框架，比較分析中俄在國家構成、制度及實踐上的異同，以及社會分配嚴重不平等和貪污腐敗等問題。編者要特別感謝拉特蘭教授為本刊撰稿並共同策劃這一專題。

在以上一組評論中，四位作者都肯定了俄國近幾年經濟恢復快速增長和政治趨於穩定，也指出替代馬列意識形態的並不一定完全是西方式的，統一俄羅斯黨接過一百年前斯托雷平的口號：「你們需要偉大的劇變，我們則需要偉大的俄羅斯。」從張建華和朱建剛兩篇文章，則可以看到二十世紀初期俄國自由主義派知識份子，是怎樣反思1905年和1917年的兩次革命，他們在追求國家穩定與自由價值的統一的目標下，從激進左傾轉向保守自由主義。值得注意的是，俄國知識份子不僅僅是思考者，而且是積極參與現實政治的行動者。孫傳釗評介塔爾蒙《極權主義民主的起源》一書，亦可以配合閱讀。車臣問題是當前俄國最難解之結，侯艾君詳細剖析二戰後期蘇聯政府流放車臣人的原因、經過及後果；鄭羽分析冷戰結束後中美俄三國關係的演變及其非對抗性、非全局性等特點；岡察洛夫和李丹慧討論2001年中俄兩國簽署的《睦鄰友好合作條約》中有關兩國「相互沒有領土要求」的條款，特別是毛澤東1964年發表中國要算150萬平方公里「領土帳」的談話背景；都有助我們了解俄國與世界的關係。

此外，曹立新和李金錚兩篇文章都是評介20、30年代晏陽初等知識份子在定縣推行的平民教育實驗，以及為提升農民的文化和公民意識而辦的《農民》報，他們以何等的努力來落實改造中國的理想抱負。由此可見，在二十世紀前半葉，中國知識份子是具有積極思考和社會參與能力的階層。

二十一世紀評論

東亞復興的評論：500，150與50年

在考慮二十一世紀世界格局和發展時，東亞是一個絕不可忽視的重要因素。上世紀80年代日本和東亞小龍如日方中時，不少西方研究亞洲發展的學者已在宣稱二十一世紀將是東亞世紀。但90年代金融風暴後，部分西方學者又宣告東亞奇跡已經死亡，另一些學者則力捧正在起飛的中國。如何評估東亞的長期發展形勢，或許我們應該先審視區內發展的長時段歷史，才能更有效地理解東亞經濟為何會在十九世紀被歐洲超過而反淪為依附地位，以及東亞在五百年前的經濟動力與東亞當代經濟的關係。由幾位研究東亞發展及世界體系理論的學者合著的《東亞的復興：以500年、150年和50年為視角》(Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita and Mark Selden, eds., *The Resurgence of East Asia: 500, 150 and 50 Year Perspectives* [New York: Routledge, 2003]，中文版即將由社會科學文獻出版社出版) 論文集，探討東亞政治與經濟從1500年至今的發展軌迹，正好可以為我們思考東亞發展提供一個新的宏觀歷史視野。

《東亞的復興：以500年、150年和50年為視角》目錄

- 序言：從地區和世界歷史的角度來理解東亞的崛起 阿里吉 (Giovanni Arrighi)、濱下武志、塞爾登 (Mark Selden)
1. 朝貢和條約——談判時代的海洋性亞洲和條約港口網絡，1800-1900 濱下武志
 2. 中國的邊界研究視角 普度 (Peter C. Perdue)
 3. 東亞經濟發展之路——一個長期視角 杉原薰
 4. 歐洲和東亞婦女的工作、家庭與經濟發展——長期進程及當代比較 彭慕蘭 (Kenneth Pomeranz)
 5. 帝國晚期經濟結構中商業的重要性 韓格理 (Gary G. Hamilton)、張維安
 6. 日本、技術與亞洲地區主義的比較分析 卡贊斯坦 (Peter J. Katzenstein)
 7. 資本主義的歷史：東方和西方 阿里吉、許寶強、孔誥烽、塞爾登

書中除序言外，共分七個章節，其中由杉原薰、彭慕蘭 (Kenneth Pomeranz) 與韓格理 (Gary G. Hamilton) 執筆的部分，深入探討了東亞經濟在近代早期得以位冠全球的原因。濱下武志、普度 (Peter C. Perdue)、卡贊斯坦 (Peter J. Katzenstein) 與阿里吉 (Giovanni Arrighi) 的章節，則集中討論東亞區域政治秩序的歷史變遷。《東亞的復興》作者們不是僅局限於史料的疏理和解讀，還自覺突破以往研究的理論框架，對歷史發展模式作出有意義的探討。

本專輯邀請了三位對東西方發展模式甚有研究的專家來評論，亦邀請該書的編者之一阿里吉作出回應。希望這幾篇文字，能激發大家對有關討論的關注。我們並向該書作者之一及策劃四篇評論文章的孔誥烽博士致以謝意。

正確理解中國：世界史視域中的東亞

• 戈德斯通

(Jack A. Goldstone)

這部文集不僅展示了關於帝國晚期和現代時期東亞經濟的最優秀的近期研究成果，而且使我們得以在更廣闊的全球和世界史背景下來觀照東亞經濟。所謂的「全球」背景是指，本書作者探討了東亞經濟各組成部分（中國、日本、韓國和東南亞）的運作情況，而且還進一步探討了這些組成部分之間的關係，以及東亞與世界其他地區（印度、俄羅斯、美國和歐洲）之間的關係。所謂的「世界史」背景是指，各章作者將東亞的經濟變遷與過去兩個世紀全球發展和變遷的動態過程聯繫起來。從中國在世界經濟中的主導地位、歐洲帝國主義、中國共產主義一直到日本和新興工業國家（南韓、台灣、香港和新加坡）的工業化和財富創造，均在本書的討論範圍之內。

按照某些人的看法，在十九世紀晚期或二十世紀初期以前的東亞經濟中，居於主導地位的是貧困的、難以自給自足的農業家庭，它們用貢稅和地租養活了一個有閒的精英階層（文人學士和官員）。對仍然持有這種觀點的學者來說，本書將提供一帖滋補劑和興奮劑（必要時還將提供一帖解毒劑）。本書清楚地表明，到了十七、十八世紀，中國和日本出現了大量的商業和製造活動，涉及種類繁多的消費品。大多數農村和城鎮家庭都參與了這類活動，它們同時成為產品的生產者和消費者。不僅如此，正如濱下武志撰寫的那個章節所表明的，中國還形成了一個豐富而複雜的海外貿易體系，直到十九世紀歐洲列強入侵中國以後，與東亞其他地區的這種貿易往還仍持續了相當長的時間。

本書還有助於糾正這樣一個論調：在十九世紀歐洲帝國主義者入侵中國以前，中國是一個鐵板一塊的國家，在其統治疆域內從未受到過任何挑釁。事實上，正如普度討論中國領土疆域的精彩章節所表明的，當時的中國一直都與其他亞洲國家處於相互競爭和衝突的關係中，而且往往是輸家。從北宋的傾覆到蒙古人的入主中原再到滿族的征服，「中國」不斷遭到蠻夷的蹂躪。無論誰統治中國，他都總是對那些在技術上與中國不相上下，甚至比中國更先進的亞洲內陸勢力和北亞勢力採取一種戰爭姿態。就連甚麼是「中國特徵」這個問題也經常引起爭議，因為滿族人即使在統治了中國數百年之後仍然保持着自己的獨特語言和文化。

本書各章描述了中國和東亞的貿易和製造業網絡，輪廓鮮明，細節清晰，從中華帝國晚期的商人網絡到日本在十九、二十世紀對技術創新的吸納，均有充分論述。舉例來說，某些從事十八世紀英國研究的學者——如布魯爾（John Brewer）和波特爾（Roy Porter）——認為，英國之所以發生工業革命，是由於出現了對多樣化的消費品的與日俱增的需求。這種需求造就了國內市場和一些地區製造業特產的出現，例如斯塔福德的陶瓷、設德蘭的羊毛織物、愛爾蘭的亞

本書有助於糾正這樣一個論調：在十九世紀歐洲帝國主義者入侵中國以前，中國是一個鐵板一塊的國家，在其統治疆域內從未受到過任何挑釁。事實上，普度討論中國領土疆域的精彩章節表明，當時的中國一直都與其他亞洲國家處於相互競爭和衝突的關係中，而且往往是輸家，「中國」不斷遭到蠻夷的蹂躪。

麻織品、設菲爾德的刀具、伯明罕的金屬製品和蘭開夏的棉花^①。韓格理和張維安也描述了類似的情形：「紹興酒、江州茶、湘繡、粵繡、蜀繡、蘇繡、蜀錦、徽州筆硯、福州紙、蘇州年畫、宜興茶具、景德鎮瓷器……在大多數城鎮中心都能買到。在中國一些較富裕的地區，這些商品甚至出現在小型集市上。」（頁191，以下所標頁碼均為該書英文版）讀了這段話，我們應該作何感想呢？實際上，所有這些都不是簡單的地域標記。如同英國的情況一樣，它們更像是商標，標明了一種由商人網絡控制的特殊製造樣式和技術。這些商人網絡使得商品按市場需要進行生產，而市場又受到消費者喜好的驅動。如果說在西方，消費者的需要促進了工業化進程，那麼，中國如何能夠在長達幾個世紀的時間內支撐這樣一些成熟的全國性消費和生產市場，卻並未踏上工業化道路呢？杉原薰針對日本的情況提出了類似的論點，說明從十八世紀初開始，一場「勤勉革命」（industrious revolution）如何在農村地區形成了以消費者為導向的多種多樣的製造業（產品既供應城鎮市場，又供應當地消費市場），從而使普通百姓的生活水平不斷提高。

韓格理和張維安（頁199-200）也指出，在西方進口產品剛剛湧入時，中國的製造業並沒有就此一蹶不振。實際情況正好相反。儘管機紡棉纖維（主要從印度和日本進口，然後由歐洲和日本廠商在中國加工）取代了本地棉紗，但英國的紡織品並沒有取代中國的棉布。事實上，由於有了機紡線，中國的棉布生產得以迅猛增長，從十九世紀70年代到二十世紀20年代，棉布出口增加了將近十倍，中國的布匹甚至出口到了英國！中國的紡織品廠商採用的是傳統技術，它們認識到，紡織品生產不只是將線織成布，而是涉及到不同類型的線的挑選、線的染色和精美圖案的設計，以及在完成構造和最後工序時的不同質量要求。這樣，無論從普通本地棉布來看，還是從供出口的高級精美絲綢和布料來看，中國廠商都在市場上贏得了一個適當的位置，順利跨入二十世紀。換句話說，中國的資本家將計就計打敗了歐洲人，這種格局一直延續到二十世紀初。

因此，中國在整個帝制時代一直擁有一個豐富多彩、充滿活力的政治經濟體系。韓國和日本也有其自身的動力，獲得了自身的發展。既然如此，在十九世紀晚期，以及在二十世紀大部分時間裏，為甚麼歐洲國家能夠在經濟上超過東亞，並將其置於從屬地位呢？

針對這個問題，文集的作者們給出了種種不同的答案。有時作者給出的答案是堅船利炮：「面對蒸汽戰艦，中國一籌莫展。僅在1841年2月的某一天，蒸汽戰艦就摧毀了九艘戰船、五個堡壘、兩個軍事基地、一個海岸炮台。」（頁293）有時作者給出的答案是帝國主義：「總而言之，在十九世紀，以英國為中心的全球資本主義體系自始至終有賴於印度的朝貢。依靠印度的貢賦，英國的公共開支在1792-1815年間增加了六倍，從而為英國在資本貨物產業中的優勢地位奠定了基礎。英國在未來半個世紀一直享有這種地位。」（頁290）還有的時候，作者給出的答案是：「資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈構成了技術革新的主要動力，正是這些技術革新最終讓歐洲體系取得了全球統治地位。」（頁265）

既然中國在整個帝制時代一直擁有豐富多彩、充滿活力的政治經濟體系，為甚麼歐洲國家能夠在經濟上超過東亞，並將其置於從屬地位呢？文集的作者們給出種種不同的答案，包括堅船利炮、帝國主義以及「資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈構成了技術革新的主要動力，正是這些技術革新最終讓歐洲體系取得了全球統治地位。」

透過這些觀點往回看，資本積累和領土擴張的迴圈似乎難以解釋歐洲何以取得了優勢地位，因為正如本書所表明的，中國從1600年到1800年的歷史恰恰就是資本積累和領土擴張的歷史。在這幾百年的時間內，中國統治的疆域向北擴展到滿洲，向西擴展到中亞，向西南擴展到西藏，向南越過珠江三角洲一直擴展到越南。與此同時，中國成了世界上流動資本最大的巢窟。不少國家為與中國進行貿易而專門製造了船隻，這些船隻將成噸的白銀從日本、從歐洲、從美洲經小呂宋直接運往中國。如果說這個時期的歐洲與亞洲有甚麼區別的話，那麼，最主要的是看歐洲人用領土和資本做了甚麼事情。單純擁有領土和資本，這說明不了甚麼問題。

這樣就涉及到了帝國主義的問題——印度的朝貢讓英國成為世界的主宰了嗎？本書提供的資料與奧布賴恩 (Patrick O'Brien) 已經得出的結論遙相呼應。奧布賴恩認為，英國的帝國主義並沒有帶來足夠的利潤以平衡英國的公共開支^②。阿里吉等引用了同時代的帳目，表明英國東印度公司在1815年確實「向英國財政部交納了一大筆錢，使整個國家從公司獲得的歲入達到600萬英鎊」(頁292)。這聽起來是一筆不小的數目，但我們把書往前翻六頁，就可以讀到這幾位作者告訴我們的情況：從1792年到1815年，英國的公共開支從2,200萬英鎊增加到1億2,300萬英鎊。由此看來，東印度公司上交的收入還沒有達到公共開支的百分之五。當然，如果以年度作為核算單位，重要的不是總的開銷，而是累計債務的利息，政府年度開支的依據正在於此。但即使如此，幾位作者也注意到，1815年英國公債的年度利息為3,000萬英鎊。由此看來，印度的朝貢還不足以支付公債年度利息的百分之二十，另外百分之八十來自其他地方，主要來自國內。

剩下的就是蒸汽動力和技術了，這確實是英國獨具的優勢。但即使在這裏，我們也應該注意到，英國的發展道路並不是唯一的發展道路。彭慕蘭和杉原薰撰寫的那幾個章節表明，英國之所以能夠在製造業方面取得這樣的效率，完全是因為她把工人趕到工廠裏一塊勞動，而中國和日本以家庭為單位對勞動力進行精細分配，同樣也取得了很高的效率。不過，本書涉及經濟發展的大部分材料都按通行的做法，僅僅強調了資本的積累和生產的擴大，彷彿亞當·斯密 (Adam Smith) 式的增長自然而然、不可避免地導致了當代熊彼特 (Joseph A. Schumpeter) 式的增長。事實上，熊彼特式的增長涉及到如下幾個方面的協作：快速產生新發現的科學、科學工程、產品和工序革新。我曾在別的地方指出，我們如果不仔細關注科學技術在改變能源基礎方面的作用，以及製造方法在歐洲經歷的發展變化，就不可能理解歐洲與世界其他地區的經濟發展為甚麼在十九世紀出現了那麼大的差異^③。卡贊斯坦是強調了技術進步的關鍵作用的主要作者，他說明了二戰後的日本是如何巧妙地學習、利用和革新生產技術並最終取得成功的。

最後，本書暗示出，歐洲的經濟優勢可能只是暫時的。在1800年以前的幾百年時間裏，中國一直是世界上最大的經濟體，她很可能在二十一世紀末重新奪回這種地位。在二十世紀後半葉，日本和韓國的人均GDP迅速趕了上來，實

資本積累和領土擴張的迴圈似乎難以解釋歐洲何以取得了優勢地位。因為中國在1600年到1800年的歷史恰恰就是資本積累和領土擴張的歷史，中國統治疆域大幅擴展，同時中國也是世界上流動資本最大的巢窟。單純擁有領土和資本，這說明不了甚麼問題。如果說這個時期的歐洲與亞洲有甚麼區別的話，那麼，最主要的是看歐洲人用領土和資本做了甚麼事情。

本書暗示出，歐洲的經濟優勢可能只是暫時的。中國很可能在二十一世紀末重新奪回這種地位。在二十世紀後半葉，日本和韓國之所以取得巨大成功，是因為它們採取了與歐洲不同、但卻行之有效的策略去調動勞動力，融入全球市場。沒有甚麼能夠阻止中國（和印度）做同樣的事情，只要它們的政治系統決定這樣做。果真如此的話，「東亞的復興」就會如虎添翼。

在令人驚歎。本書認為，這兩個國家之所以取得這樣大的成功，是因為它們採取了與歐洲不同、但卻行之有效的策略去調動勞動力，讓資本具有適應性，融入全球市場。沒有甚麼能夠阻止中國（和印度）做同樣的事情，只要它們的政治系統決定這樣做。果真如此的話，「東亞的復興」就會如虎添翼，再過二三十年，人們在寫書時就會回過頭來反思今日歐洲的全球霸主地位，發現這種「暫時的高漲」不過是一個令人驚歎、但卻轉瞬即逝的現象而已。

註釋

① John Brewer and Roy Porter, eds., *Consumption and the World of Goods* (London: Routledge, 1993).

② Patrick O'Brien, "The Costs and Benefits of British Imperialism, 1846-1914", *Past and Present*, no. 120 (1988): 163-200.

③ Jack A. Goldstone, "Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the British Industrial Revolution", *Journal of World History* 13, issue 2 (2002): 323-89.

戈德斯通 (Jack A. Goldstone) 美國喬治梅森大學 (George Mason University) 公共政策及傑出學人教授。研究領域為比較及歷史社會學、集體行動的分析等。著有 *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (1991)，並主編 *Revolutions of the Late Twentieth Century* (1991)、*The Encyclopedia of Political Revolutions* (1998)、*States, Parties, and Social Movements* (2003) 等。

解釋東亞的復興

● 趙永佳

《東亞的復興》是一部以其真知灼見和開闊的分析視野見稱的出色論文集。正如該書序言所述，本書有兩個分析軸心：一、根據三種不同的時段考察東亞的發展（500年、150年和50年）；二、將東亞視為一個世界區域 (world region) —— 這裏所說的世界區域是指「幾組在廣闊的領域裏明顯地相互依賴的毗鄰國家。這些領域在空間上互有差異，在時間上經歷了演化發展」（頁5）。隨後的幾篇論文生動地說明了如何透過這兩個分析視角富有成果地分析該地區的動態特徵。

本書的強項在於，它對處於近代早期的該地區的狀況進行了歷史描述。彭慕蘭的論文概括地描述了東亞的婦女勞動與經濟發展的關係。如同本書其他幾

本書暗示出，歐洲的經濟優勢可能只是暫時的。中國很可能在二十一世紀末重新奪回這種地位。在二十世紀後半葉，日本和韓國之所以取得巨大成功，是因為它們採取了與歐洲不同、但卻行之有效的策略去調動勞動力，融入全球市場。沒有甚麼能夠阻止中國（和印度）做同樣的事情，只要它們的政治系統決定這樣做。果真如此的話，「東亞的復興」就會如虎添翼。

在令人驚歎。本書認為，這兩個國家之所以取得這樣大的成功，是因為它們採取了與歐洲不同、但卻行之有效的策略去調動勞動力，讓資本具有適應性，融入全球市場。沒有甚麼能夠阻止中國（和印度）做同樣的事情，只要它們的政治系統決定這樣做。果真如此的話，「東亞的復興」就會如虎添翼，再過二三十年，人們在寫書時就會回過頭來反思今日歐洲的全球霸主地位，發現這種「暫時的高漲」不過是一個令人驚歎、但卻轉瞬即逝的現象而已。

註釋

① John Brewer and Roy Porter, eds., *Consumption and the World of Goods* (London: Routledge, 1993).

② Patrick O'Brien, "The Costs and Benefits of British Imperialism, 1846-1914", *Past and Present*, no. 120 (1988): 163-200.

③ Jack A. Goldstone, "Efflorescences and Economic Growth in World History: Rethinking the 'Rise of the West' and the British Industrial Revolution", *Journal of World History* 13, issue 2 (2002): 323-89.

戈德斯通 (Jack A. Goldstone) 美國喬治梅森大學 (George Mason University) 公共政策及傑出學人教授。研究領域為比較及歷史社會學、集體行動的分析等。著有 *Revolution and Rebellion in the Early Modern World* (1991)，並主編 *Revolutions of the Late Twentieth Century* (1991)、*The Encyclopedia of Political Revolutions* (1998)、*States, Parties, and Social Movements* (2003) 等。

解釋東亞的復興

● 趙永佳

《東亞的復興》是一部以其真知灼見和開闊的分析視野見稱的出色論文集。正如該書序言所述，本書有兩個分析軸心：一、根據三種不同的時段考察東亞的發展（500年、150年和50年）；二、將東亞視為一個世界區域 (world region) —— 這裏所說的世界區域是指「幾組在廣闊的領域裏明顯地相互依賴的毗鄰國家。這些領域在空間上互有差異，在時間上經歷了演化發展」（頁5）。隨後的幾篇論文生動地說明了如何透過這兩個分析視角富有成果地分析該地區的動態特徵。

本書的強項在於，它對處於近代早期的該地區的狀況進行了歷史描述。彭慕蘭的論文概括地描述了東亞的婦女勞動與經濟發展的關係。如同本書其他幾

個偏於歷史描述的章節一樣，這篇論文既關注歷史，又關注現代。從歷史的層面上看，作者試圖詳細說明他在其他地方就東西方的分流提出的看法（這個看法就是，近代歐洲走上了偏於資源密集和勞力節省的發展道路）的某些寓意。另一方面，本章還提供了一個歷史背景，有助於說明這樣一個事實：在現代東亞，婦女勞動參與了出口產業。

韓格理和張維安的論文揭示了近代以前中國經濟的組織結構。這篇論文採納了組織研究領域裏的制度主義方法以及格列菲 (Gary Gereffi) 關於受買主驅動的全球商品鏈的思想，巧妙地將它們用於分析帝制時代晚期中國的紡織品生產和經銷。本章的歷史撰述並無新穎之處，但合在一起看，卻提供了一個認識帝制時代晚期中國經濟的獨特視角，給人耳目一新之感。兩位作者還將其論點從「傳統」時期進一步推展到二戰以後的時期。在這個時期，分散的家族企業網絡參與了勞動密集型消費產品的全球商品鏈，從而引發了富有活力的經濟增長。這與兩位作者在考察帝制時代晚期中國商品生產和貿易的組織結構時得出的結論十分相似。

這兩個章節，連同杉原薰撰寫的那一章，構成了阿里吉等人的論點的骨架。阿里吉等人提出了一個解釋性結論：「在十九世紀，歐洲與東亞的經濟和政治命運出現了『大分流』。但我們不能認為，造成這種分流的原因是，與東亞體系相比，歐洲體系先前就已經擁有了技術和組織上的優勢。」(頁260，黑體字為原文所有)事實上，在十九世紀以前，歐洲和東亞的經濟發展水平顯然並沒有太大的差距，從商業化、農業生產率、產品的精緻程度和人均收入來看，歐洲與東亞難分伯仲。這樣就造成了幾位作者在分析過去五百年的東西關係時指出的兩個難題：「第一個難題涉及到歐洲國家體系異乎尋常的地理擴張」；第二個難題是，「東亞地區以隸屬的方式融入以歐洲、後來又以北美為中心的全球經濟體系，但在隨後的一百五十年間卻迸發出異乎尋常的活力」(頁259)。

簡而言之，他們對這兩個難題的回答主要偏重於「國與國之間的關係在兩個世界區域內部以及在兩個世界區域之間所起的作用」，偏重於「資本主義在影響地區和全球進程方面所起的作用」(頁262)。本書的許多章節與沃勒斯坦 (Immanuel M. Wallerstein) 關於歐洲近代世界體系的分析遙相呼應，詳細闡述了如下觀點：國與國之間的關係是區域體系的宏觀動態發展的重要環節。歐洲國家與東亞國家的根本區別在於，「激烈的競爭使歐洲各國相互對抗，周期性地讓一個國家代替另一個國家扮演地區霸主的角色」；相反，「以中國為中心的朝貢體系為調節國與國之間的關係、形成統一的等級秩序奠定了基礎，同時將戰爭減少到最低限度」(頁262)。杉原薰簡要地概述了這一論點的意義：「東亞地區有一個至關緊要的缺失：在那裏，不存在民族國家的強有力的『大』政府，而民族國家總要尋求領土擴張，推動大型商業和固定資本投資。由於缺乏這種進取精神，這個地區就沒有發展航海和軍事技術的機會，而在歐洲，正是航海和軍事技術為科學和工業革命做好了鋪墊。」(頁93)阿里吉等人將十六世紀鄭和率領的遠航和鄭成功家族建立的商業王國視為例外，但有例外恰好證明有公理，從一

該書幾位作者在分析過去五百年的東西關係時指出兩個難題：「第一個難題涉及到歐洲國家體系異乎尋常的地理擴張」；第二個難題是，「東亞地區以隸屬的方式融入以歐美為中心的全球經濟體系，但在最近五十年間卻迸發出異乎尋常的活力」。他們對這兩個難題的回答主要偏重於「資本主義在影響地區和全球進程方面所起的作用」，與沃勒斯坦關於歐洲近代世界體系的分析遙相呼應。

般情況看，該地區缺乏建立「發展型」國家和在國家贊助下從事資本主義活動的動力。就鄭和的個案而言，朝貢體系具有如此強大的邏輯，以至於軍事遠征未能產生出自持的動態機制以支撐進一步的擴張。對中華帝國來說，「擴張帶來的經濟利益遠遠不足以支撐進行歐洲式軍備競賽所需的費用」（頁283）。另一方面，鄭成功家族在台灣建立的商業王國在很大程度上是為了支持抗清鬥爭。在這種情況下，鄭成功的軍事失利和清政府的重新統一台灣便有效地消滅了資本主義力量。離開了海外領土擴張和商業擴張，東亞的經濟動態便集中在國民經濟上，集中在一國內部不同地區之間的日益加深的勞動分工上。結果，不同的微觀區域內部的近距離貿易發展得很快，而不同的宏觀區域甚或不同的國民經濟體之間的遠距離貿易則發展得極其緩慢。

離開了發展型國家，不管東亞（尤其是中國）自中世紀以來擁有怎樣的社會經濟優勢，它都無法利用這些優勢最終發展出西方的那種資本主義。本書作者一方面堅持用布勞代爾的資本主義概念來解釋；另一方面他們認為東亞未能發展成資本主義的主要原因，在於缺乏領土擴張的衝動和國家誘導的重商主義刺激，這就使他們的觀點又帶有亞當·斯密式資本主義的痕跡。

本書針對東亞在十九世紀的暫時落後提出了一個新的、有力的論點。這一論點明確地強調國家在推動領土擴張方面所起的作用，認為國家在這個過程中有意無意地扶植了商業企業，促進了技術進步。離開了發展型國家，不管東亞（尤其是中國）自中世紀以來擁有怎樣的社會經濟優勢，它都無法利用這些優勢最終發展出西方的那種資本主義。本書作者、尤其是主編堅持布勞代爾（Fernand Braudel）的資本主義概念——按照這一概念，「市場經濟」與真正的「資本主義」是有區別的。在世界經濟的三層次結構中，「市場經濟」由「買賣活動的固定參與者構成，這些參與者所得的回報大致上與買賣活動的成本和風險成正比」。另一方面，「資本主義」處於世界經濟的頂端，它由「貿易活動的參與者構成，這些參與者有計劃、有步驟地將最大的利潤據為己有，不管他們參與的活動（金融活動、商業活動、工業活動或農業活動）具有何種特殊性質」（頁263）。在本書作者和主編看來，到了近代初期，東亞的市場經濟已經非常發達了，但卻未能發展成資本主義，主要原因在於，東亞缺乏領土擴張的衝動，也缺乏相應的由國家誘導的重商主義刺激。用他們的話來說：「激烈的政治軍事競爭從一開始就使歐洲各國處於相互對抗的關係中，成為資本主義動力（布勞代爾意義上的）之擴大再生產的一個基本要素。這種擴大再生產不斷地在歐洲區域體系內部產生出愈來愈多的剩餘資本。……資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈直接或間接地構成了技術革新的主要動力，正是這些技術革新最終讓歐洲體系取得了全球統治地位。」（頁265）

這一論點借鑑了關於這個题目的許多較新的歷史研究成果。不過，若要使它成為關於東亞經驗的比較成熟的重新解釋，就需要進一步研究兩個剩下的問題。第一個問題涉及到本書採納的資本主義及其動力的概念。我在閱讀了最後一篇論文後的第一反應是，它讓我想起了布倫納（Robert Brenner）對弗蘭克（André Gunder Frank）和沃勒斯坦的激進發展理論所提出的批評^①。儘管他們試圖將自己所採納的「布勞代爾式的資本主義動力」與「亞當·斯密式的市場動力」區別開來，並將前者與馬克思關於資本的一般理論等同起來，但任何人只要熟悉發生於70年代的依附理論與其馬克思主義批評者之間的交鋒，就可以看出，他們的資本主義概念與激進發展理論家所批評的亞當·斯密的資本主義概念是

非常相像的。在此不擬複述這些討論，布倫納最近在批評彭慕蘭發表於2000年的新書^②時已經對這些討論作了回顧^③。不過，對布倫納來說，亞當·斯密的資本主義概念與馬克思的資本主義概念的根本區別在於，後者將資本主義的動力定位在生產領域裏，而不是定位在交換領域裏。生產和佔有剩餘價值的方式決定了一種生產方式與另一種生產方式的區別。資本主義的獨特生產關係產生了資本主義的內在動力；相反，從以往的生产方式來看，生產關係阻礙了剩餘價值的生產和佔有的最大化。也正是由於這個緣故，許多馬克思主義者都無法接受弗蘭克和沃勒斯坦對歐洲的興起所作的解釋。對他們來說，激進發展理論家過份強調了領土擴張，過份強調了在美洲新大陸上所能獲得的新市場、所能開發的新資源。阿里吉等人的論點與布倫納猛烈抨擊的那種激進發展理論並不完全相同，但兩者卻非常相近。如同弗蘭克一樣，他們也認為領土擴張和新市場產生了一種動力，推動利潤的持續最大化和資本的持續積累，但他們又用了一點別的因素——地緣政治和國家引導的重商主義——來重新改寫激進發展理論。韓格理和張維安認為，在近代以前，中國的生產組織與受買主驅動的現代商品鏈十分相似；阿里吉等人也認為，技術和組織層面上的差異不足以解釋東西方的分流。他們的觀點確實帶有亞當·斯密式資本主義的痕迹。既然如此，他們如何對布倫納的批評作出回應呢？在生產關係方面是否存在某些顯著差異，從而造成了東方與西方的差異呢？或者，他們是否真的認為經典馬克思主義概念對他們要處理的問題毫無用處呢？

我想對本書發表的另外一個意見是，儘管它聲稱要解釋東亞的復興，但其主體部分卻偏於歷史描述。在結尾一章以及另外幾個章節，作者們只是稍稍留意了一下現代。在大多數情況下，本書或多或少都是在討論了其他問題後順便提到現代東亞，並沒有將其歷史論據直接、充分地運用到現代。阿里吉等人對東亞經濟復興的描述在很大程度上依賴於他以前撰寫的關於該地區的論文，但其大部分篇幅都是描述性的。僅在論述「東亞經濟復興的譜系」那一節，幾位作者才試圖將他們提出的東西方分流的新論點運用到二十世紀（頁309）。「三級火箭」模型作為一個描述性概念很有用處，但關於日本以及後來中國的復興，這個模型並沒有告訴我們太多的東西，而只是說，日本和中國在復興現代式朝貢貿易體系的過程中起了至關重要的作用。最有趣的論點實際上是在本章結尾處提出的，在那裏，幾位作者將以美國為中心的體系與前現代時期以中國為中心的朝貢貿易體系進行了比較。這一論點接近於國際關係研究中以霸權促穩定的理論，但歷史類比確實產生出一定的概念空間，有助於將幾位作者的歷史分析運用到現代。既然如此，在以美國為中心的體系的動態機制中，究竟有甚麼東西促進了東亞的復興？遺憾的是，我們還需要等待作者們給出更詳盡的解釋。

本書作者在東亞研究的脈絡下成功地改造了發展理論的概念工具，並將最新的歷史研究成果融入到自己的討論中。對任何一個有興趣了解東亞地區而不想受成見束縛的人來說，這都是一本很有價值的書。

對於日本以及後來中國的復興，阿里吉等人指出現代式朝貢貿易體系在過程中起了至關重要的作用。幾位作者把以美國為中心的體系與前現代時期以中國為中心的朝貢貿易體系進行了比較。既然如此，在以美國為中心的體系的動態機制中，究竟有甚麼東西促進了東亞的復興？遺憾的是，我們還需要等待作者們給出更詳盡的解釋。

註釋

- ① Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, no. 104 (July/August 1977): 27-92.
- ② Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- ③ Robert Brenner and Christopher Isett, "England's Divergence from China's Yangzi Delta: Property Relations, Microeconomics, and Patterns of Development", *The Journal of Asian Studies* 61, no. 2 (May 2002): 609-62.

趙永佳 香港中文大學社會學系教授。研究領域為東亞發展、社會運動和發展社會學。主要著述有*The Politics of Laissez-faire: Hong Kong's Strategy of Industrialization in Historical Perspective* (1994)，合著有*East Asia and the World Economy* (1995)。

代謝的裂隙：東方和西方？

——從西方的興起到東亞的復興的社會生態危機

● 穆 爾

(Jason W. Moore)

《東亞的復興》旨在解釋這個「世界區域」在晚期資本主義時代重新高漲的經濟活力。我採用「代謝的裂隙」這個概念是指，在城市與農村之間的營養迴圈中出現了多層次的裂隙。從這個觀點來看，資本主義是社會生態關係的獨特的具體體現。儘管代謝的裂隙是所有文明的共同特徵，但它在近代世界卻表現得極為突出。

在《東亞的復興》中的論文，旨在解釋這個「世界區域」在晚期資本主義時代重新高漲的經濟活力。在這裏，我想集中討論〈資本主義的歷史：東方和西方〉一文，因為在我看來，這是本書的核心論文。

我認為，儘管這篇文章雄心勃勃，想要說明和解釋過去五百年間的東西分合模式，但它卻受到歷史資本主義概念的限制，而這一概念將社會生態關係外在化了。有鑑於此，這裏所爭論就不是觀察視角合適與否的問題，而是觀察視角本身的性質問題。由於歷史資本主義概念主要局限於競爭、衝突和革新的某些社會環節，因此，我建議用另外一種分析視角來取代它。我認為，我們必須透過現代性的主要交替和演化模式來認識生態過程與社會過程之間的盤根錯節的關係。這些模式包括國家的形成、國與國之間的競爭、社會革命、殖民擴張，甚至還包括金融化！我採用了「代謝的裂隙」(metabolic rift) 這一概念作為我的討論的出發點。這個概念是指，在城市與農村之間的營養迴圈(nutrient cycling)中出現了多層次的裂隙。儘管代謝的裂隙是所有文明的共同特徵，但它在近代世界卻表現得極為突出。從這個觀點來看，資本主義與其說是存在於一個物理環境中的社會系統，還不如說是社會生態關係的獨特的具體體現。

註釋

- ① Robert Brenner, "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New Left Review*, no. 104 (July/August 1977): 27-92.
- ② Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: Europe, China, and the Making of the Modern World Economy* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- ③ Robert Brenner and Christopher Isett, "England's Divergence from China's Yangzi Delta: Property Relations, Microeconomics, and Patterns of Development", *The Journal of Asian Studies* 61, no. 2 (May 2002): 609-62.

趙永佳 香港中文大學社會學系教授。研究領域為東亞發展、社會運動和發展社會學。主要著述有*The Politics of Laissez-faire: Hong Kong's Strategy of Industrialization in Historical Perspective* (1994)，合著有*East Asia and the World Economy* (1995)。

代謝的裂隙：東方和西方？

——從西方的興起到東亞的復興的社會生態危機

● 穆 爾

(Jason W. Moore)

《東亞的復興》旨在解釋這個「世界區域」在晚期資本主義時代重新高漲的經濟活力。我採用「代謝的裂隙」這個概念是指，在城市與農村之間的營養迴圈中出現了多層次的裂隙。從這個觀點來看，資本主義是社會生態關係的獨特的具體體現。儘管代謝的裂隙是所有文明的共同特徵，但它在近代世界卻表現得極為突出。

在《東亞的復興》中的論文，旨在解釋這個「世界區域」在晚期資本主義時代重新高漲的經濟活力。在這裏，我想集中討論〈資本主義的歷史：東方和西方〉一文，因為在我看來，這是本書的核心論文。

我認為，儘管這篇文章雄心勃勃，想要說明和解釋過去五百年間的東西分合模式，但它卻受到歷史資本主義概念的限制，而這一概念將社會生態關係外在化了。有鑑於此，這裏所爭論就不是觀察視角合適與否的問題，而是觀察視角本身的性質問題。由於歷史資本主義概念主要局限於競爭、衝突和革新的某些社會環節，因此，我建議用另外一種分析視角來取代它。我認為，我們必須透過現代性的主要交替和演化模式來認識生態過程與社會過程之間的盤根錯節的關係。這些模式包括國家的形成、國與國之間的競爭、社會革命、殖民擴張，甚至還包括金融化！我採用了「代謝的裂隙」(metabolic rift) 這一概念作為我的討論的出發點。這個概念是指，在城市與農村之間的營養迴圈(nutrient cycling)中出現了多層次的裂隙。儘管代謝的裂隙是所有文明的共同特徵，但它在近代世界卻表現得極為突出。從這個觀點來看，資本主義與其說是存在於一個物理環境中的社會系統，還不如說是社會生態關係的獨特的具體體現。

沃勒斯坦對「歷史資本主義」的表述已引起了廣泛關注。不過，對阿里吉等人來說，「歷史資本主義」卻具有與沃勒斯坦的表述很不相同的含義。雖然兩種闡述都強調了無限積累的重要性，認為這種積累是資本主義的必要條件，但阿里吉等人強調了一種更狹窄的概念框架。沃勒斯坦認為，歷史資本主義的關鍵就在於土地和勞動的無情商品化。從這種廣泛的意義上說，它是一種生產方式。相反，對阿里吉來說，資本主義首先是一種積累方式，理由如下：第一，按照這一概念，居於優先地位的是系統仲介（國家和企業）的創新，而不是反系統仲介的創新；第二，這一概念假定，社會生態變化與資本積累之間並不存在必然的矛盾。資本之所以能夠帶來高額利潤，是因為它具有「無限的靈活性和變化適應的能力」^①。這種靈活性使資本的無限積累成為可能，構成了資本的基本社會特徵。土地和勞動的商品化與資本的自我擴張有某種牽連，但並不辯證地受制於它。這種在布勞代爾啟發下發展起來的歷史社會學使生態生產和特性與資本積累脫離了關係，在市場和物質生活的層面上肯定了自然與社會的辯證法，但又在資本主義的層面上否定了它。

〈資本主義的歷史〉的幾位作者指出了由此而產生的幾個後果。其中的一個後果是，中世紀中國的農業生態革命——以高產多熟水稻為中心——成為這個時期的擴張、尤其是東南部「商業革命」的主要因素。不過，隨後出現的「資本主義轉型」的「主要趨勢」並不與提供了許多可能性的農業生態變革相聯繫。農業生態革命發生了，但在發揮了應有的作用後便銷聲匿迹了。

不過，對過去五百年間中國社會生態關係的這種「大爆炸式」處理也許並不怎麼富有成效。到了中世紀，中國已成為地球上最「徹底的人造」地貌的大本營^②。而且，這不光是一個程度的問題，生態變革的形式也很重要。尤其重要的是，中國中世紀的水稻革命也許強化了這樣一種趨勢，即：帝國採納了我所謂的內部生態修補機制（internal ecological fix）。

為甚麼會是這樣呢？這個問題涉及到中世紀中國水稻的政治生態。誠然，所有的前現代文明在某種程度上都是靠國家才得以維持的，因為國家整治和改造了它們的物理環境，但在中國，國家發揮了更積極的作用，其程度之高、規模之大、時間之長久，超過了任何其他國家。與小麥——一種「吞噬土地、令土地定期休耕的」農作物——不同，這種新的水稻種植不僅產量更大，而且更具可持續性。既然如此，問題又出在甚麼地方呢？在獲得更高的生產率並針對每年的雨水變化採取一定的保險措施的同時，中國也付出了伊懋可（Mark Elvin）所說的「前現代技術『鎖閉』」的代價^③。若要讓這一系統發揮作用，就需要適當地整治河流生態、水壩、灌溉渠道和運河系統，這種狀況促進了皇權的擴大。「為了防止劇烈的生態惡化，就必須經常不斷地採取集中維護的措施」，世界上還沒有有其他文明陷入了這樣一種狀態^④。與中世紀的歐洲不同，這種情形有利於形成一種應對危機的獨特方法：中國統治階層可以利用國家來重新裝備生態基礎設施，從而解決遍及整個體系的農業萎縮問題。

這與水稻（相對於小麥而言）的政治生態是如何聯繫在一起的呢？小麥是「思想獨立的農業社會」的基礎。無論在亞洲，還是在歐洲，這些農業社會都不斷地

幾位作者指出中世紀中國以高產多熟水稻為中心的農業生態革命，也許強化了帝國內部的生態修補機制。因為中國傳統農業社會，國家發揮了積極作用，也付出了伊懋可所說的「前現代技術『鎖閉』」的代價。水稻種植將「種植者的技術」放在更重要的位置上，將勞力輸入最大化，從而「嚴重阻礙了」類似於西北歐那樣的農業革命。

阻撓了領土的合併。相反，水稻不能離開水利基礎設施，這樣就使王國的創立者掌握了「一個致命的武器，即大面積的饑餓」。但與此同時，要建造和維護這種水利基礎設施，就需要人們作出巨大的「集體努力」。這有助於加強各鄉村的力量，迫使國家照顧它們的福利。領土形成過程中的不同趨勢配合着生產點上的差異。水稻似乎有利於形成大規模的領土權力，但卻削弱了土地所有者接手生產的可能性。相對於小麥而言，依賴於土地灌溉的水稻種植將「種植者的技術」放在更重要的位置上，而不太重視「愈來愈複雜的生產工具」。水稻種植將勞力輸入最大化，從而「嚴重阻礙了」類似於西北歐那樣的農業革命^⑤。

對社會化約論者的歷史資本主義以及東西不同發展軌迹的觀念而言，這種農藝上的差別究竟提示了一些甚麼呢？首先，這些文明的政治生態決定了人們對漫長的十四世紀遍及整個非洲和歐亞大陸的農業萎縮的獨特的、具有重要意義的回應。儘管中國和歐洲都經歷了人口的銳減、農民的騷亂和政治危機，但衰退的社會生態特徵以及隨後採取的克服衰退的辦法卻大相逕庭。

在歐洲，漫長的十四世紀始於農業的萎縮，而這種萎縮很快轉化成一場危機。阿里吉等人正確地看到了這個時代國與國之間不斷升級的衝突，並且令人信服地指出，這種衝突伴隨着對流動資本的與日俱增的需求以及相應的全球擴張的壓力。然而，這種領土性的權力—資本積累的辯證法只是遍及整個系統、範圍更大的危機的一個要素。到了1300年，農業收成及相應的領主收入已經開始銳減。國家打仗，爭奪流動資本，恰恰因為農業危機限制了國家從內部獲取收入的能力。國家無法利用內部生態修補機制來解決問題。

歐洲正在出現的危機開啟了一種基於土地延伸而非勞動集約的文明政治生態，這種政治生態不適合於集權的修補辦法。在中世紀，小麥以及與之相伴隨的牲畜吞噬了土壤。經過一段時間，土壤漸漸被消耗淨盡了，新的定居點也未能彌補由此而造成的虧缺。正當封建農業加強了農民力量的時候，這種農業的基本階級關係——而非馬爾薩斯式的矛盾——卻削弱了農業的生態基礎。封建制度用政治手段獲取剩餘價值，但也承認農民一直享有的各種權利。在這種情況下，它就既不能採取必要的強制手段，也不能提供必要的刺激以確保生產力的不斷提高。不僅如此，生產力的提高還常常因為封建苛捐雜稅而受到阻礙。促進農業發展的各種舉措也達到了領主霸權所能允許的上限。在封建制度的「簡單再生產的擠壓」^⑥下，農民被迫以毀損土壤的方式進行耕作以謀取生存；沒有人強迫他減少土壤消耗，以最大限度地提高生產率。結果就出現了這樣一個社會生態系統：在人口增長的壓力下，封建主與農民的關係促成了從牧場向耕地的長遠轉移。這樣就減少了補充土壤肥力所需的牲畜數量，從而需要開展新的殖民活動，新一輪的生態透支又開始了。這確實是一個惡性循環！

所有這一切都為1300年後的大規模饑荒做好了鋪墊。大饑荒造成人口的大量流失，再加上黑死病(1347-51)引發的周期性流行病震盪，恰好擊中了封建階級權力的要害，即勞動與土地的較高比率(這種比率強化了系統的勞動密集型強制積累策略)。由於人口減少了三分之一，勞動與土地的比率大大下降了，有力地消除了封建制度的勞動後備大軍的功能對等物。農民討價還價的能力——尤

儘管在十四世紀中國和歐洲都經歷了人口銳減、農民騷亂和政治危機，但衰退的社會生態特徵以及隨後採取的克服衰退的辦法卻大相逕庭。歐洲在1300年後的大規模饑荒造成人口大量流失，再加上黑死病引發的周期性流行病震盪，導致了從蕭條向危機的轉化。由於歐洲統治階層不能靠內部修補機制解決問題，因此，它們就只能利用外部生態修補機制——即海外擴張——來彌補其損失。

其在歐洲——也相應提高了，從而加劇了領主收入的持續萎縮。不僅如此，封建制度此前已經捲入到國家建構和商業化的浪潮中，這樣就在農民中間形成了新的團結紐帶，共同抵制這一浪潮。農民的力量愈來愈強大，對歐洲各統治階層來說，這種情形導致了從蕭條向危機的轉化。當然，這些統治階層也採取了種種強制措施以恢復封建秩序，但所有這一切都沒有甚麼效果。由於歐洲統治階層——國家、領主、商人——不能靠內部修補機制解決問題，因此，它們就只能利用外部生態修補機制——即海外擴張——來彌補其損失。

大約與歐洲同時，中國也開展了一系列海上探險活動。歐洲走上了一條征服全球的道路，而中國則沒有，這與中世紀社會生態危機的不均衡有一定的關係。歐洲的危機是系統的危機，而中國的危機則是系統內部的危機。在一個世界區域裏，靠貢賦運轉的統治機器即將出現裂隙直至灰飛煙滅，而在另外一個世界區域，同樣的統治機器仍將完好無損地延續幾個世紀。中國——由於她具備世界上「最強大的生態互補性」^⑦——一方面不像中世紀歐洲那樣動不動就陷入危機，另一方面又比中世紀歐洲更適合於內部修補機制。在漫長的十四世紀，儘管發生了農民騷動和政治危機，但中國卻能夠「恢復農業」，並在農業稅收——而非商業稅收——的基礎上恢復「最基本的那一部分國家資源」^⑧。

這恰恰是中世紀晚期的歐洲所無法做到的。農業關係很難自上而下地、朝着有利於恢復封建秩序的方向予以重組，相反，依靠海外擴張，則有可能增加經濟剩餘價值，從而在避開難以駕馭的農民的情況下消除封建制度危機的核心元素。然而，光靠掠奪和商業再分配並不足以增加剩餘價值，現在必須用社會生態轉型來取代再分配。

不妨走進商品領域來看看吧。長期以來，非洲和歐亞大陸的文明國家對形形色色的區域性社會生態危機產生了影響。為了緩解危機，這些國家採取了某種以資源領域為核心的擴張政策。不過，到了十五世紀中葉，由於歐洲各主要階層面對着強大的農民階層和混亂的社會生態秩序，因此，它們就開始實行一種新的文明策略。商品生產和交換（這是文明擴張的突出特徵）迅速變成了目的本身，商品領域日益取代了資源領域。中世紀的擴張基本上具有再分配的意義，而新的商品領域則具有深刻的變革力量。商人的利潤和國家領主的收入首先是通過糖料作物種植園和銀礦開採中心而在一個新的世界歷史基礎上重新確立起來。這個新的基礎就是：土地和勞動的永無休止的商業化。

資本主義的興起標誌着生態惡化的規模、範圍和速度的大飛躍。城鎮和鄉村之間古老對立上升為全球化生態征服和危機的辯證法。這種「代謝的裂隙」既體現了社會生態關係的新網絡，同時又使之成為可能。通過這種代謝裂隙，生態財富以一種日益不可持續的方式從鄉村轉移到城市。全球擴張、而非區域領土的擴大成為解決社會生態問題的最佳辦法。於是，就出現了現代所特有的「連續過度開採」模式^⑨：一個接着一個的地區出現了社會生態資源相對耗盡的狀況，隨後是以獲取新的勞動和土地供給為目的的地理擴張的周期性浪潮，由此形成了不可持續發展的新的、範圍廣泛的迴圈。生態危機的全球化第一次鑲刻在文明的運動規律上。

大約與歐洲同時，中國也開展了一系列海上探險活動。歐洲走上了一條征服全球的道路，而中國則沒有。中國由於具備世界上「最強大的生態互補性」，一方面不像中世紀歐洲那樣動不動就陷入危機，另一方面有比中世紀歐洲更適合於內部修補的機制，因而克服了十四世紀的農民騷動和政治危機，恢復最基本的國家資源。

阿里吉等人採取了一種強調社會影響產生環境結果的研究方法，傾向於將人類本性和人類之外的自然歸結為原料，其唯一的、真正的力量在於自然極限的窮盡。從「代謝的裂隙」這一概念出發，我們可以將生態矛盾置於資本主義更廣闊的空間和生產關係中來看待。環境的各種變化就不只是資本主義發展的後果了，它們同樣也促進了這一發展。

我們如何讓自然的生產成為大規模的比較研究的一個課題呢？這是以世界歷史為出發點的研究所面臨的最嚴峻的挑戰之一。對阿里吉等人來說，生態因素是存在的，但僅僅存在於邊緣。他們正確地認為，對「自然資源和能源」的控制值得重視，有必要將這種控制與對「財政資源」的控制放在一起加以考慮。不過，對幾位作者來說，真正要緊的是後者的社會關係，其作用方式不依賴於前者。這樣一來，他們就有效地將積累的這兩個環節集裝箱化了，複製出一個不恰當地將「社會」對「環境」的影響置於優先地位的歷史概念，從而表現出一個更普遍的傾向。也就是說，他們採取了一種強調社會影響產生環境結果的研究方法。這一研究方法認定自然與社會具有內在的同質性，並且在本體論上先於社會生態總體。於是，它就傾向於將人類本性和人類之外的自然歸結為原料，其唯一的、真正的力量在於自然極限的窮盡。

另外一種構想——我稱之為辯證反饋的觀點——拒絕接受自然與社會的這種二元論。「代謝的裂隙」同時體現了生態和社會關係，從這一概念出發，我們可以將生態矛盾置於資本主義更廣闊的空間和生產關係中來看待。從這一視點來看，城鄉對立就變成了現代世界的一種持久的社會生態關係，其矛盾展現了生態財富從鄉村向城市的不可持續的轉移。於是，環境的各種變化就不只是資本主義發展的後果了，它們同樣也促進了這一發展，既是結果，又是條件。這一現代對立是十分獨特的。它表明，東亞在復興過程中還要克服重重困難；與此同時，它也提示我們，人類的未來之路不會是一條坦途。

註釋

① Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, trans. Sian Reynolds (New York: Harper and Row, 1982), 433.

②④⑦ J. R. McNeill, "China's Environmental History in World Perspective", in *Sediments of Time: Environment and Society in Chinese History*, ed. Mark Elvin and Liu Ts'ui-jung (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 37; 37; 34-35.

③ Mark Elvin, "Three Thousand Years of Unsustainable Growth: China's Environment from Archaic Times to the Present", *East Asian History*, no. 6 (1993): 12.

⑤ Ravi Arvind Palat, "Historical Transformations in Agrarian Systems Based on Wet-Rice Cultivation: Toward an Alternative Model of Social Change", in *Food and Agrarian Orders in the World-Economy*, ed. Philip D. McMichael (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995), 56-57, 70.

⑥ Michael Watts, *Silent Violence: Food, Famine, and Peasantry in Northern Nigeria* (Berkeley: University of California Press, 1983), 34-35.

⑧ Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 390-91.

⑨ Madhav Gadgil and Ramachandra Guha, *This Fissured Land: An Ecological History of India* (Berkeley: University of California Press, 1992).

穆爾 (Jason W. Moore) 美國加州大學柏克萊校區 (University of California, Berkeley) 地理系博士候選人。研究領域為世界體系發展與生態危機的關係。

東亞的復興：我的回應

● 阿里吉
(Giovanni Arrighi)

戈德斯通、趙永佳和穆爾對《東亞的復興》的評論提出了十分重要的問題。對其中的某些問題須予以簡單的澄清，至於另一些問題則超出了本書的研究範圍，需要通過另外的研究計劃加以探討。在以下的回應中，我將盡我所能澄清相關的問題，並說明在我看來最有希望克服《復興》一書的局限性的研究思路。

我們在本書中指出，在十九世紀晚期，東亞在西方的經濟成就面前黯然失色了。下面我就從戈德斯通對我們的這一解釋的評論開始。戈德斯通列舉了技術進步、印度的朝貢和我們所說的「資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈」，認為在我們這本書中，這幾個要素重新解釋了東亞的衰落。不過，他認為印度的朝貢並不重要，因為英國累積國債的利息主要是靠國內的資金來源來支付的，在這方面，印度的朝貢無足輕重。在戈德斯通看來，「資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈」也很有疑問，因為只要觀察一下從1600年到1800年這個關鍵時期，就會發現中國人也同樣經歷了這樣一個迴圈。儘管他贊成有關技術進步的解釋，但他又對書中涉及經濟發展的大部分材料提出質疑，認為這些材料「僅僅強調了資本的積累和生產的擴大，彷彿亞當·斯密式的增長自然而然、不可避免地導致了當代熊彼特式的增長。事實上，熊彼特式的增長涉及到如下幾個方面的協作：快速產生新發現的科學、科學工程、產品和工序革新」。

這一批評不免讓我吃驚，因為本書涉及經濟發展的大部分材料都有一個預設前提：亞當·斯密式的增長不會自行產生出西方連續幾次「工業革命」中出現的那種技術革新。相反，亞當·斯密式的增長經常會逐漸減弱，最後陷入高水平平衡圈套 (high-level equilibrium trap)。我們想要解決的一個關鍵難題恰恰是，英國和西歐怎樣、又為何擺脫了這一圈套，而中國和東亞卻未能擺脫它。

戈德斯通認為，為了理解這一差異，我們有必要仔細關注科學技術在改變歐洲生產的能源基礎方面所起的作用。我對這一論點不持異議。我們的分歧在於這一轉變的根源。從其論述來判斷，戈德斯通將這一轉變看成是一種與先前發展基本無關的歷史偶然性。相反，我們在《復興》的最後一章指出，這一差異的根源在於，歐洲有一種顯著的模式，即發動戰爭、建立國家和掙錢。這個模式正是戈德斯通所否認的「資本積累和領土擴張這個自我強化的迴圈」。在他看來，這個迴圈不足以解釋東方與西方的「大分流」，因為從1600年到1800年，中國也經歷了同樣的領土擴張和資本積累。不錯，中國在這個時期也將領土範圍延伸到滿洲、中亞和西藏，但與歐洲相比，這一擴張可謂小巫見大巫——歐洲人佔領了美洲、北亞以及南亞和東南亞的大部分地區。資本積累要比領土擴張更難以衡量。不過，即使從這方面來看，中國和東亞在這個時期也沒有出現稍稍可與阿姆斯特丹或倫敦相比的金融市場。

東西方發展差異的根源在於，歐洲有一種顯著的模式，即發動戰爭、建立國家和掙錢。從1600年到1800年，中國也經歷了同樣的領土擴張和資本積累，但與歐洲相比，這一擴張可謂小巫見大巫。資本積累要比領土擴張更難以衡量。不過，即使從這方面來看，中國和東亞在這個時期也沒有出現稍稍可與阿姆斯特丹或倫敦相比的金融市場。

儘管存在着數量上的差異，但戈德斯通還是正確地強調說，歐洲人用領土和資本所做的事情要比單純的佔有更為重要。無疑，根據我們自己的描述，這兩個世界區域在領土擴張和資本積累方面存在着數量上的差異，而這些差異恰恰反映了如下情況：在這個區域，國與國之間的系統的運作結構和模式存在着諸多差異。在東亞體系中，政治、經濟和文化權力主要集中在其中心（中國），而西歐體系則遠遠不是這樣，無論從政治上看，還是從經濟上看，都很難判定真正的中心在甚麼地方。再者，儘管不同政治轄區內部和彼此之間的貿易、以及跨越這些政治轄區的貿易對這兩個體系的運作來說都非常重要，但從政治和經濟上看，與近距離貿易形成對比的遠距離貿易（包括兩大體系之間的貿易）在西歐體系中要比在東亞體系中重要得多。這兩個差異提供了一個合理的、簡單的解釋，有助於說明為甚麼在十四世紀中葉以後，這兩個世界區域走上了愈來愈不同的發展道路。中國和東亞道路更注重建立國家，而不注重發動戰爭；更注重發展國民經濟，而不注重建立海外商業帝國和領土帝國。與中國和東亞相比，英國和西歐走上了正好相反的道路。從十四世紀一直到十八世紀，發動戰爭和建立海外帝國共同構成了西歐體系國與國之間競爭的最典型的形式。這兩種活動同時推動了規模空前的領土擴張和資本積累，而且不斷地再生產出歐洲體系最基本的外向性格。也就是說，若要在體系內部成功地謀求權力，就必須在體系外部獲取資源（人力資源和非人力資源）。

與中國和東亞相比，從十四世紀到十八世紀，英國和西歐走上了發動戰爭和建立海外帝國這種最典型的國與國之間競爭的道路。這兩種活動同時推動了規模空前的領土擴張和資本積累，而且不斷地再生產出歐洲體系最基本的外向性格，歐洲大國之間軍備競賽的周期性升級；世界上愈來愈多的自然和人力資源被納入歐洲國家的管轄範圍。

如前所述，亞當·斯密式的增長會陷入高水平平衡圈套。與東亞的內向型發展相比，西歐的外向型發展為擺脫這一圈套創造了更好的條件。在以國內市場為導向的活動中會出現產品和工藝革新，在這方面，歐洲道路與東亞道路相比並沒有甚麼特殊的優勢。然而，從另外一些革新來看，歐洲則佔有非常明顯的優勢。這些革新直接地或間接地源於以下三種情況中的一種或多種：歐洲大國之間軍備競賽的周期性升級；國與國之間為爭奪流動資本而展開的激烈競爭；世界上愈來愈多的自然和人力資源被納入歐洲國家的管轄範圍。按照這一解釋，軍國主義、資本主義和領土擴張政策均為一個「神奇」配方的組成要素。正是憑着這個配方，西方擺脫了亞當·斯密式的動力機制，而隨着時間的推移，這種動力機制最終使東方陷入了該圈套。

印度的貢賦只是這種「神奇的」逃脫的一個較晚的、特殊的方面，其數目大大超過了戈德斯通所說的每年600萬英鎊。戈德斯通以每年600萬英鎊作為計算的依據，因而對我們的如下論點提出質疑：「在十九世紀，以英國為中心的全球資本主義體系自始至終有賴於印度的朝貢。」實際上，我們的論點主要針對的不是每年的600萬英鎊，而是此前和此後的貢賦。實際上，此前的貢賦是東印度公司於1757年從普拉西（Plassey）掠奪來的贓品。這次掠奪幫助英國償還了從荷蘭人那裏借來的國債，並且使英國在幾乎沒有外債負擔的情況下着手進行拿破崙戰爭。相應地，從1792年到1815年，英國公共開支增加了六倍。麥克尼爾（William McNeill）認為，這個時期英國公共開支的增加在推動產品和技術革新方面起了決定性的作用，正是這些革新塑造了工業革命的資本貨物階段①。

印度後來的朝貢既是軍事的，又是財政的。從軍事上看，完全由印度納稅

人養活的印度軍隊「在維多利亞時期成為擴張主義的外柔內剛的鐵拳……成為支撐着工業資本主義內化進程的主要強制力量」^②。從財政上看，印度對英國保持着國際收支逆差，對所有其他國家則保持着國際收支順差，這樣就彌補了英國與其他國家的往來帳戶中的赤字。要不是英國有力地控制了印度的國際收支，它就幾乎不可能繼續實行自由貿易，保持倫敦作為世界貨幣和金融中心的地位^③。

總而言之，印度的貢賦及其在塑造和支撐十九世紀以英國為中心的世界秩序的過程中所起的作用是隨着時間的推移而不斷變化的。實際上，英國和其他西方列強在十九世紀以前從其海外帝國榨取的貢賦(包括自然、人力和貨幣資源)也同樣如此。我們強調了貢賦在西方的發展進程中所起的作用，但我們的意思並不是說，貢賦的榨取是西方發展的主要動力——更不要說是其唯一動力了。不過，我們確實認為，除了軍國主義和資本主義之外，從海外榨取貢賦也是西方發展道路的一個基本要素。不管怎麼說，我們在印度的貢賦問題上提出的主要論點是，以英國為中心的世界資本主義體系要比以中國為中心的所謂「朝貢」體系更強烈地依賴於附庸國的納貢，以維持自身的再生產。

這一研究結果——以及其他的研究結果——顯明了《東亞的復興》的一個中心論題：東亞區域體系的歷史遺產具有持久的相關性，不僅能夠說明東亞現時的「興起」，而且有助於我們理解未來的全球政治經濟的可能布局。由於這是一個很有爭議的論題，我們在本書中用了過多的篇幅討論東亞歷史遺產中與此論題最具有相關性的那些特徵。趙永佳批評說，這導致了對現代過程的分析的過度壓縮，同時也使我們不能作出理論上的明確說明。我們誠懇接受這一批評，並希望在今後的研究中改正這些缺點。不過，本書所揭示的問題應該提醒人們注意，在研究東亞地區時不要過份依賴主要由西方的問題和經驗形成的各種範式和理論。因此，我並不認為在亞當·斯密與馬克思之間、或在布倫納與沃勒斯坦之間選擇立場(趙永佳期待我們這樣做)會有甚麼大的收穫。一般說來，若要解決新的分析性問題(我們在《復興》最後一章比較了兩個世界區域在過去五百年間的不同發展軌迹，其間所涉及的問題就屬於這種類型)，就需要利用各種新的理論概念，而這些概念很難按已有的分類系統進行歸類^④。

這個例子說明，我們在描述西歐與東亞發展軌迹的分流及隨後的混融時採納了若干理論概念作為分析的基礎，這些概念既不屬於亞當·斯密，也不屬於馬克思。儘管它們受到經濟發展和社會變遷這兩個概念的影響，但韋伯、熊彼特、布勞代爾和麥克尼爾的影響也非常明顯。我的這篇回應不適合於闡明我們在《復興》一書中所作的有關描述的認識論和理論根據。不過，趙永佳在其評論中向我們提出了一個問題：我們是否在東亞與歐洲的生產關係中發現了某種足以解釋這兩個世界區域的不同發展軌迹的顯著差異呢？我想我可以對此問題作一個簡要答覆。

我的回答是明確的：我們沒有發現這樣的差異。生產(按狹義理解，不包括運輸、儲藏和保護)關係的差異在兩個區域內部要比在兩個區域之間大得多。不僅如此，若以五百年的時段來看，東亞與西歐的核心微觀區域(例如彭慕蘭和杉原薰在其撰寫的章節中討論過的那些區域)在生產關係方面的顯著差異與其說是東西分流的原因，不如說是其結果。我在前面指出，兩個世界區域體系在運作

《東亞的復興》的一個中心論題是：東亞區域體系的歷史遺產具有持久的相關性，不僅能夠說明東亞現時的「興起」，而且有助於我們理解未來的全球政治經濟的可能布局。在研究東亞地區時，不要過份依賴主要由西方的問題和經驗形成的各種範式和理論。若要解決新的分析性問題，就需要利用各種新的理論概念，而這些概念很難按已有的分類系統進行歸類。

結構和模式方面存在着諸多差異。就我所能看到的來說，只有這些差異能夠解釋東西方分流的原因。

行文至此，我就可以談談穆爾對「大分流」所作的生態學解釋了。穆爾認為水稻的政治生態與小麥的政治生態截然不同。對這個論點，我不持異議。我也同意，水稻的政治生態為東亞的統治集團提供了更好的運用「內部修補機制」的機會，而在歐洲，小麥的政治生態則未能提供這樣的機會。我甚至願意承認，如果把我們的五百年時段進一步延長，從更長的時段來看，那麼，政治生態的差異對後來的分流來說或許會成為一個比我們所認識到的更重要的決定因素。

穆爾認為，歐洲的海外擴張是由於領主收入萎縮，又無法通過內部生態修補機制予以克服。穆爾的論點存在兩個主要問題。第一，沒有提供任何事實證據說明，封建領主由於受收入萎縮的影響，因而成為歐洲海外擴張的主要推動力。第二，忽視了城邦和流散各地的跨國商業群體在推動和組織海外擴張過程中發揮的主導作用。

就算是這樣吧，穆爾的一個論點仍然不能讓我信服。穆爾認為，歐洲的海外擴張是由領主收入的萎縮引起的，因為這種萎縮無法通過內部生態修補機制予以克服。沃勒斯坦曾經解釋過封建主義向資本主義的轉折，穆爾的觀點就是從這裏引伸出來的。因此，如同沃勒斯坦的解釋一樣，穆爾的這個論點也存在兩個主要問題。第一，它沒有提供任何事實證據說明，封建領主由於受收入萎縮的影響，因而成為歐洲海外擴張的主要推動力。第二，也是更重要的，它忽視了城邦和流散各地的跨國商業群體——兩者都沒有受到領主收入萎縮的影響——在推動和組織海外擴張過程中發揮的主導作用。隨着時間的推移，海外擴張確實像穆爾所說的那樣提供了一種「外部生態修補機制」，以解決歐洲在近代初期遇到的各種尖銳的社會、政治和經濟問題。不過，除非穆爾從經驗上證明這種修補機制乃出於海外擴張的推動者和組織者的意圖，否則，他的論點就如同沃勒斯坦關於資本主義起源的解釋（「西歐統治〔階層〕在封建制度陷入危機的時刻拼死一搏」，結果便產生出資本主義^⑤）一樣，依舊沒有擺脫目的論的窠臼。

劉鋒 譯

註釋

① William McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 211-12.

② David Washbrook, "South Asia, the World System, and World Capitalism", *The Journal of Asian Studies* 49, no. 3 (August 1990): 481.

③ Marcello de Cecco, *The International Gold Standard: Money and Empire*, 2nd ed. (New York: St. Martin's Press, 1984), 62-63.

④ Giovanni Arrighi, "Capitalism and the Modern World-System: Rethinking the Non-Debates of the 1970s", *Review* 21, no. 1 (1998): 113-29; Giovanni Arrighi, "Globalization and Historical Macrosociology", in *Sociology for the Twenty-First Century: Continuities and Cutting Edges*, ed. Janet L. Abu-Lughod (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 117-33.

⑤ Immanuel Wallerstein, "The West, Capitalism, and the Modern World-System", *Review* 15, no. 4 (1992): 613, 615.

阿里吉 (Giovanni Arrighi) 美國約翰霍普金斯大學 (Johns Hopkins University) 社會學教授。研究領域為比較及歷史社會學、經濟社會學和世界體系理論。主要著述有 *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times* (1994)，並合著 *Chaos and Governance in the Modern World System* (1999)。

近代化經驗與東亞儒教

——以日本為例

● 黑住真

一 謀求理解的對話

人在認識事物的時候，有兩方面的問題極難把握。一是對於被視為自我或自身的事物，一是對於與自我相異的事物。比方說，人們會忘記自己所戴著的眼鏡，對於生活中理所當然的事物，或對於位於其延長線上的事物，人們通常不會提及、自覺乃至記錄。相反，對於被認為是明顯相異的事物，人們常常會因為無緣理解而敬而遠之，或者依據身邊所熟知的事物來主觀類推。

在這種情況下，過於同一化會引起對差異的無視，而過於差異化又會引起對同一的無視。總之，事物不是或遠或近地脫離縝密的理解，就是其真象被歪曲。要重新獲得正確認識，便需要下一番工夫。當然，所謂的工夫應包含各種途徑，但不妄斷、溫和而周到地對待事物各自所承載的「言」和「事」，並且尋求他們之間的相處之道，對於構成正確的理解有着重要的意義。具體到人們的行為上，那就是：通過溝通、互譯「自我」和「他者」，以促進對話。這需要時間——即過程和可能性的培養。在探討近代化意義、儒教的意義以及東亞諸地域間的相互理解等問題時，上述認識顯然是必要的。

事物不是或遠或近地脫離縝密的理解，就是其真象被歪曲。要重新獲得正確認識，便需要下一番工夫。不妄斷、溫和而周到地對待事物各自所承載的「言」和「事」，並且尋求他們之間的相處之道，通過溝通、互譯「自我」和「他者」，以促進對話，對於構成正確的理解有着重要的意義。

二 近代體驗中的無知與破壞

東亞在近代遭遇了西洋的衝擊後，其政治上、文化上的連鎖反應導致了一系列的變動，這個變動的過程便是東亞近代的發生（事實上從地緣政治學的角度來看情況更為複雜，但就概要性的文明史而言可以做出以上的判斷）。近代化的

* 本文曾在中國社會科學院哲學研究所和東北師範大學歷史文化學院聯合舉辦的「儒教與東亞近代」國際學術研討會（2004年3月26至27日）上宣讀。文章略有刪節。

歷史，體現了「歐美事物」所帶來的壓力與文化價值的重疊。面對這股來自歐美的強大力量，東亞各地區被迫窮於應對，於是，各地區間直接面對的機會便逐漸減少了。即使看似有面對的場合，歐美的東西總是在其背後扮演著或褒或貶的觀念強迫角色。這樣，東亞各地區的注意力實際上只集中於「歐美和各自的自我」，而忽視了自己的周邊和鄰人。即使在他們把「臉」轉向鄰人的時候，也並未細心地關注過。

而且，不僅是不關注。由於近代化＝歐美化這一過程是資本主義化的過程，特別是它的前半期具有與帝國主義、殖民主義的權力支配相結合的特性，因此，上述意義上的「關注」便具有了如下傾向，即：對象如果強大我便與之敵對或服從於它；對象如果弱小我便壓迫或剝削它。這種「力的支配」，給東亞各地區（無論對外＝國際上，還是對內＝地區內、民族內）帶來了無數無法形容的悲劇性體驗和混亂。那些記憶至今仍影響著人們，這已是不爭的事實。所以，要真正探討近代化的問題，近代化過程中所包括的「暴力／權力」問題是不可避免的。圍繞著這一問題的和解，並進一步從和解中謀求歷史性的解決，便有必要對其進行更加深刻的思索。

顯然，在歐美化和殖民帝國主義化的支配下，「歐美與自身」成了東亞各地區關注的中心，這使地區之間呈現了互不了解的狀態。不僅如此，在彼此不了解的深處，還存在着暴力的問題，而這一現象無疑與「儒教認識」密切相關。

當我們就以上問題做出進一步探討時，不妨先對存在於近代各個時期和東亞各地區的、具有支配意義並佔據了公共空間的「知性地圖」，進行重新討論。拿日本來說，從十九世紀末到1970年前後，無論是初、高等教育的學科分類還是教學或是教科書，歐美中心主義和民族主義在所學課程中和基礎概念上都佔據了統治地位。在圖書界，編譯世界思想、文學或美術全集時，歐洲、美國的東西通常佔絕對多數；另一方面，「日本的東西」又被強調性地編寫和出版。亞洲的事物在這一體系中反而成了鳳毛麟角。當然，對東亞各地區的文化和生活持有尊重態度並懷有深厚感情者不乏人在，但他們的觀點和呼聲卻未能在公共空間裏上升為主流話語。

事實上歐美中心主義／民族主義所曾有的巨大影響在相當大的程度上仍影響著現今社會。即使是現在，在大學的學科分類和教科書、一般圖書的出版上，上述傾向依然很明顯。不過，進入80年代以後，隨着亞洲經濟、文化的發展，人們對亞洲的關注開始急速地從生活文化、大眾文化的層次上擴展開來。信息化和全球化加速了擴展的進程。在各種推動力的相互作用下，以往的歐美中心主義逐漸被相對化。這一變化又逐漸波及於公共領域，學院式的框架也相應地發生了變化。

儘管如此，就社會一般的認識而言，雖然相互之間共有或共同經歷了資本主義經濟和生活、大眾文化、對於戰爭的記憶，但對於各地區特別是對各自所擁有的思想、文學和民俗習慣的歷史，相互之間仍知之甚少。於是（如前所述）對於這些事物或採取敬而遠之的態度，認之為「無」，或雖認之為「有」，但因過於拉近而認為它不過是對自身理解的一個延伸。

近代化的歷史，體現了「歐美事物」所帶來的壓力與文化價值的重疊。面對這股來自歐美的強大力量，東亞各地區被迫窮於應對，於是，各地區間直接面對的機會便逐漸減少了。「歐美與自身」成了東亞各地區關注的中心，這使地區之間呈現了互不了解的狀態。東亞各地區的注意力實際上只集中於「歐美和各自的自我」，而忽視了自己的周邊和鄰人。

像這種知性狀態下的偏激和空白，不僅僅存在於東亞各地區之間，也同樣存在於各地區內部及其歷史當中。經過帝國主義和資本主義戰爭而沒有獲得滿足的國家暫且不說，即使是看似繳獲了很多「戰利品」的國家，其背後也是充滿困惑的破壞和空白。例如，以儒教為基礎而形成的漢字文化、漢字文化與當地民俗文化交融而形成的諸文化——在日本，後者的文化產物無論在質還是在量上都很豐厚。但到了現代，這一文化儼然已遠離了教養的科目，人們在自身文化上的「無教養」也到了令人難以置信的程度。年輕人對此不以為然，但更令人憂慮的是被稱做「知識份子」和「專家」的也加入了這一行列。

這樣，圍繞文化而發生於相互間以及自身內部的「二十世紀空白」(即使東亞各地區的經濟和科學取得繁榮，情況也是如此，甚至愈繁榮愈甚)，有可能會帶來致命的傷痛。確實可以這樣認為：在現代社會，曾支配過近代社會的暴力／權力問題，很大程度上已退到幕後，取而代之的是經濟利潤即「財力」和與「財力」結合在一起的技術知識和「自然科學」。但是，無論是「財力」還是「自然科學」，它們對於人們的具體生活世界而言，乍看上去都不如暴力／權力那樣直接。其間接性的確給人們帶來了實惠，但是它們同時又具有相當大的破壞力。意外的是，破壞力這一面，事實上在「財力」和科學發展的過程中是很難被察覺的。怎樣將被破壞的部分重組——也就是說在跨越了二十世紀之後，怎樣來打造我們自己的文化和教養，對於東亞來說，雖難以在短期內實現，卻是人們今後的重要課題。那時，儒教和其他以往的文化資產將具有重大的意義。

知性狀態下的偏激和空白，即圍繞文化而發生於相互間以及自身內部的「二十世紀空白」，有可能會帶來致命的傷痛。在跨越了二十世紀之後，怎樣來打造我們自己的文化和教養，對於東亞來說，雖難以在短期內實現，卻是人們今後的重要課題。那時，儒教和其他以往的文化資產將具有重大的意義。

三 日本近代與儒教一瞥

日本的特點是，由於地緣政治上的島國因素及其他諸因素的作用，遂決定了她從十九世紀末到二十世紀中葉這一期間，一定程度上免受了帝國主義、殖民主義的政治、軍事影響。從而，近代化在日本的內部得到較早確立的同時，其自身文化並未遭到嚴重的破壞，圍繞儒教而展開的思想調和與積累也得到了充分的發展。不僅如此，日本其後還自行步入了帝國化、軍國化的道路。值得注意的是，儒教不僅參與了近代民族國家的形成，對日本的帝國化也起到了重大的推進作用。當然，隨着1944-45年間無數次的空襲和原子彈把都市變成焦土，以及日本隨後進入美國統治下等事件的發生，儒教的這一功能亦從此被根絕。

這樣一來，在近代日本，為數眾多的知識份子都認為「儒教參與並袒護了近代化中的暴力和帝國主義，它絕不是無垢的」。誠然，這裏所說的儒教是指「某種近代日本儒教」，而並非是近世日本儒教或者日本以外的儒教。但是，當前者(某種近代日本儒教)的印象被投射到後者(近世日本儒教或者日本以外的儒教)時，便滋生了貶低儒教、警戒儒教的傾向。

這一點對於有過儒者抗擊帝國主義經驗的韓國思想史來說，恐怕是難以想像的。在其他地區，儒教原本被看做是封建的、阻礙現代化和進化的力量(這也

是近代社會給予儒教的總體評價)。儘管把儒教和近代帝國主義結合起來的聯想性思考還未嘗出現，但這種印象和聯想卻並非沒有意義。假設：康有為的政治思想被實際採用並且中華民國自此走上強大之路，那之後的情形便可以得到推測。再比如，不能斷言北韓的政體中沒有溶入儒教性的東西。總之，被政治思想化了的近代日本儒教給了我們兩點有意義的啟示，即近代化力量和儒教之間存在着扭曲結合的可能性；我們對這一問題也有進行反省的必要性。

但是，在近代日本的土壤上生成的不僅僅是與帝國主義相關的事物。當時的儒教所含括的「亞洲主義」中就帶有亞洲連帶的意味(現實中的歷史常具有諷刺性，儒教中的「亞洲主義」是否也有帝國主義傾向很難斷定)。另外，就事實而言，在儒教倫理和儒教政治中不與帝國主義意識合流的部分也以各種形式存在着，它們在近代化和民族國家化的進程中發揮了作用。比如說，幕府末期的橫井小楠就曾基於儒教中的「天地公共的實理」理論，對非霸權主義以及初期議會制度進行過構想。另有很多事例表明，在引進和吸收西洋科學乃至基督教的過程中，儒教教養曾發揮過基礎性的作用。此外，從自由民權運動和初期社會主義者的倫理精神中也可以發現儒教教養的存在——這一見解曾被多次指出。誠然，儒學與西洋學和現代科學、思想之間不可避免地存在着隔膜，但如果儒學、漢學(這裏指漢字文化學)傳統不具有良好的民眾基礎的話，以上的這一切是不可能獨立實現的。於是，道德化了的儒教被編入由天皇頒布的道德訓令——「教育敕語」(1890)中，並通過國家權力推廣最終貫徹到了初、中等教育之中——這一點，已成為無法忽視的事實。

總之，在明治時期眾多優秀知識份子當中，存在着西方文化與中國文化教養的合璧現象。同時，(始於十九世紀末的)與近代國家、社會建設相關的一般民眾層次上的勤勞倫理中，也包含着與近代國家、社會形態相融和的儒教性要素。還有一點不容忽略，那就是，在漢學和西洋學相結合的過程中，大學的學院學術領域中所形成的「近代人文學」得到了發展。由此，二十世紀初形成了sinology(當時叫做支那學，可以認為它是在結合了西洋的sinology和清朝考證學的基礎上發展而成的)，在亞洲歷史、文學、哲學、文獻學等領域展開了學術性的積累。戰後，這一傳統得到繼承，進而形成了一批大學文人和專門領域。

與戰前的情況相似，戰後的日本成了東西諸學問、諸思想的信息匯集地。特別是圍繞着中國學，在戰後的一個時期裏，由於中國、台灣、韓國、日本、歐美之間的信息曾一度彼此隔絕，在這種情況下，日本提供了使它們得以結合的場所。島國所具有的傳統，即引進、容納各種文化的傳統，賦予了日本這一條件。引進多種文化所帶來的多面性又創造出了使多種因素並存乃至混合的新文化。但是，在近代日本大學的學院學術中這種多面性是否得到了充分的展開，對此我多少抱有疑問。因為日本的學院學術既不直接與政治掛鉤，又不同於通俗文化，作為一個獨立的領域它始終處於保守的制度化之中。在這種情形下，不能說它具有寬闊的眼界，但是可以肯定地說，它具有積累和承繼嚴密的客觀主義的學術傾向。

在近代日本，相當多的知識份子都認為儒教參與並袒護了近代化中的暴力和帝國主義，於是便滋生了貶低、警戒儒教的傾向。這一點對於有過儒者抗擊帝國主義經驗的韓國思想史來說，恐怕是難以想像的。不過，在引進和吸收西洋科學乃至基督教的過程中，儒教教養曾發揮過作用，如明治時期眾多優秀知識份子，兼備西方與中國文化教養。

四 對近代儒教的設問

綜上所述，我們可以把日本近代儒教大體分為如下三種形態：(1) 廣義上的知性的、道德的、作為文化教養的儒教，(2) 參與了民族國家形成和帝國主義的儒教，和(3) 在學院學術中形成的儒教。

對於這三種形態的近代儒教，我想從以下兩個方面進行考察。第一，儒教(廣義上說是漢學)之所以能夠流入近代化過程中，它的先決條件是甚麼。解答這個問題需要對近世的社會條件和儒教的性格進行考察；第二，包含了以上三種形態的近代儒教具有怎樣的性質和特徵。

首先看第一個問題。儒學、漢學自四、五世紀進入日本以來便成為日本文化形成過程中的巨大資源，但是直至近世也就是十七世紀以後的德川政權時期(1603-1867)，它才得到了廣泛的普及和充分的發展。對於當時的儒教性格以及儒教與社會的關係問題，我在以往的著作(黑住真：《近世日本社會と儒教》〔東京：ペリカン社，2003〕)中已有詳細論述，在此我想就要點作以下說明。

與島國的地理位置有關，日本與中國大陸、朝鮮半島間的「距離」使得以儒教為核心的思想不必保持「原產國」的歷史過程和體系，也不必講求先後順序而一併湧入。它在打破各領域秩序的同時被吸收、消化，並得到了發展。也就是說，日本社會對儒教進行了比較自由的調整。在這一過程中，政治權威的宗教性源泉——「神道」性的東西被傳統化，與此同時由於政治權力的掌握者是武士階級，社會中存在着尚武的傾向，因此，即使是在儒教被真正容納的近世，儒教中的宗教禮儀和科舉制度在日本也沒有被採納。這樣一來，儒教中所包含的宗教權威和士大夫觀念道德秩序等性質被削弱，而探求的重點轉移到了實用知識、倫理、政治等技法性方面。另外，在政治上，儒教並不堅持自身的正統性，而是把正統讓位給神道，充當了輔弼神道的角色。就當時的社會各階層而言，儒者廣泛存在於武士、商人等各類人當中，而未必出現過儒者＝為政者的情形。

由此，儒學古籍的權威逐漸被相對化，而對諸子百家的研究在較早時期內便得以展開。正如韓東育教授所注意到的，在日本，孟子者流的觀念論和形而上學並未獲得充分的展開，而荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法反而得到了發揚(韓東育：《日本近世新法家研究》〔北京：中華書局，2003〕)。同時，由於儒學、儒者未被體制化，儒學、儒者誘發國學(日本古典文學、史書等研究)和洋學(荷蘭的醫學、地理學、物理學等研究)的形成和發展，並進而轉向國學和洋學研究的現象，廣泛存在於十八世紀的日本。而且，在倫理方面還普遍存在着這種情況，即與士大夫道德中的「仁」相比，更強調「人情」和「忠信忠恕」這類與之相對的倫理，在武士和商人的職業倫理中，比起對親人的「孝」，被強調得更多的是對上司的「忠」。

十九世紀在面對來自西洋的衝擊時，以上情形就使強化觀念論對抗的路線未被選擇，而實用性的事物處理和統籌對民族國家的忠誠這一路線，倒較為容易地獲得了遵行。當然也不能忽視，儒教的理想主義和文化主義傳統的遞減以及士大夫責任道德的遞減也有可能是導致這一選擇的原因。

日本與中國大陸、朝鮮半島間的「距離」使得以儒教為核心的思想不必保持「原產國」的歷史過程和體系，也不必講求先後順序而一併湧入。也就是說，日本社會對儒教作出比較自由的調整。日本沒有採納儒教的宗教禮儀和科舉制度，儒教中所包含的宗教權威和道德秩序等性質也被削弱，而探求重點轉移到實用知識、倫理、政治等技法性方面。

第二個問題，即近代日本儒教的性格問題。首先看一下上述(1)、(2)、(3)要素在時間上的推移。在明治初期，正如在前面橫井小楠例子中所言及的那樣，要素(1)所佔的比重相當大。但以甲午戰爭為轉折點，當帝國日本發生了質變以後，(2)隨之顯在化，繼而要素(3)開始形成。其中，要素(1)雖然是基礎，但它逐漸地衰微下去；要素(3)即學院學術，看似屬於非政治性的，但我認為它在與要素(2)所具有的政治性保持着一定距離的同時，也保持着一定的聯繫。

在近代日本，以普魯士流的國家主義—國學主義為基礎的法秩序和官僚制被國家啟用，並被自上而下地滲透，國家對社會組織進行了高度的統合。公共秩序統攝了小集團和家族。與這種社會結構相對應，公和私在一般情況下被嚴格區分，在社會倫理中下對上的忠誠被強調。從這個意義上講，在此呈現的儒教，與其說是儒家的，倒不如說更多地體現了法家的特徵。儘管如此，政治家的做法以及中央對地方、政府對人民的態度，培育了某種親子關係式的恩情主義(paternalism)。同時，在與資本主義的關係上，如在以眾所周知的澀澤榮一身上所能看到的，人們曾試圖在追求經濟利潤和道德之間進行某種調和。此外，在一般庶民的層次上，勤勞倫理的形成也不能不被人們所承認。

應當指出的是，無論是以上儒教的哪一種形態，都不過是效勞近代天皇制的工具。近代天皇制試圖以把權威、權力極度集中於天皇一身的形式來實現立憲。它一方面體現了近代神道發展的結果，同時在另一方面，也明顯地表現為為了對抗西歐基督教和西歐帝國而(在明治以後)新建築起來的民族國家的統合體系。在近代日本國家中儒教雖然得以延續，但是它已被編入近代天皇制國家中，儒教原本所持有的哲學、文化教養以及道德主義等因此而萎縮——這就是時代對儒教的制約。

在近代日本，儒教更多地體現了法家的特徵。但無論是哪一種形態的儒教，都不過是效勞近代天皇制的工具。在近代日本國家中儒教雖然得以延續，但是它已被編入近代天皇制國家中，儒教原本所持有的哲學、文化教養以及道德主義等因此而萎縮——這就是時代對儒教的制約。

五 留給我們的課題

接下來還可能發生的兩個問題是，第一，以上論述的是日本方面的經驗，但中、韓等國在近世以及十九世紀末到二十世紀這一階段內，各自的歷史經驗和漢字文化、儒學的存在形態都與日本不同。

在韓國近世，其對儒教性政治秩序的體制化比起日本來說可謂有過之而無不及，儒教的形而上學也得到了發展。這可能反而使得它在面對西歐的衝擊時失去了柔軟的應變能力。到了近代，由於受到了日本帝國主義的統治，每個人的體驗錯綜複雜，儒教和韓國民族國家並沒有發生明顯的結合。就是說，儒教雖然在多個單獨的社會關係上得以生存，但是其政治色彩被隱匿了起來；與此同時，它的性格被鍛造得更加理想主義化和堅韌化。以至到了戰後，韓國儒教的命運已與日本迥異。在日本，由於儒教曾效勞於帝國主義，戰後它連同舊體制一起遭到了否定；在韓國，由於儒教曾和民族國家一起雌伏，所以當國家重新嶄露頭角的時候儒教隨之而起，原本就有的與政治的關係得到了恢復。

中國的情況是，二十世紀前半期的苦難和出現在戰後新中國的馬克思主義的統治，都不具備使它得以活躍起來的條件。只是，當進入80年代以後對馬克思主義的強調有所減弱時，儒教彷彿出現了被重新喚起的可能。

第二，儒教無疑是東亞的重要思想資源之一，可它對後近代具有怎樣的意義呢？進一步說，今後我們應把儒教作為何種意義的存在來促進其發展呢？對此，我想做一點補充說明。

儒教在它的宇宙觀和它的天地人調和、相關思想的基礎上，謀求以共同體主義 (communitarian) 的路線來擴充倫理和政治。從大的方面來說，它是一種效法有機體論範例的社會思想，在近代人們所具備的物理學型的知識今後向生命論型轉化之際，我認為儒教將會展示其新的意義。近代原理使環境和共同體蒙受了破壞，在謀求它們的再生的過程中所體現出的思想應該是儒教性的思想（雖然我們並不一定把它稱作「儒教」）。

但是，以往的儒教也存在着問題。如墨子曾批判說，儒教的共同主義容易陷入鄉黨主義 (parochialism) 和宗族主義 (tribalism)。到了近代又出現了與民族主義和國家主義相結合的可能性（比如說從日本的經驗中可以看到）。另外，如韓非子所批判的那樣，儒教有忘卻法治而轉向裙帶主義 (nepotism) 或恩情主義的傾向。以上這些，在不同的場合下，可能會造成對社會運營中的合理性和公論的疏遠。

儒教中的「仁」明顯地是一種追求民眾福利的理念，但同時又講「民可使由之，不可使知之」（《論語·泰伯》）。也就是說，林肯 (Abraham Lincoln) 所定義的民主主義“government of the people, by the people, for the people”中，儒教具備for the people，而欠缺by the people。近代日本無論是在政府機關還是在大學機構，都是「上」支配「下」，價值內容也由上而下進行分配。在一定的階段內對於這種形式的「公」的確立和維持確實有它的必要性，但是更有必要把「公」(official public) 轉化為「公共」(people's public) 在橫向上擴展。所謂的擴展，在國家範圍內意味着擴充具有「良識」(有判斷力的知和情)的中間層。同時，這種「良識」應該具有突破民族國家的框架、進入超國境層次的志向。為了實現這一志向，就有必要恢復儒教本來所具有的普遍道德和文化教養。如此一來，具有關懷「天下」人之「仁」、又有促「天下」人之「和」的「君子」群體一旦出現，我想儒教的觀念將成為包括東亞人在內的地球市民的思想。

現在，人們在背負着過去的同時，也瞻望着未來。孔子說「述而不作，信而好古」（《論語·述而》）。如果我們現在「鍾情」於儒教這一資產，那麼我相信，只有以它為基礎來實現「述而作」，才是學習孔子、發揚儒教的正確途徑。

嚴麗京 譯

黑住真 男，1950年生。東京大學教授。主攻日本思想史、倫理學和比較宗教思想。出版《近世日本社會と儒教》等專著及譯著數部，在《思想》等雜誌上發表學術論文數十篇。

在韓國近世，儒教的政治色彩被隱匿了起來，它的性格被鍛造得更加理想主義化和堅韌化。以至到了戰後，韓國儒教的命運已與日本迥異。在日本，儒教連同舊體制一起遭到了否定；在韓國，當國家重新嶄露頭角的時候儒教隨之而起，原本就有的與政治的關係得到了恢復。

從開埠五十年慶典 看上海華洋關係

• 王 敏

慶典是一種象徵性儀式，它能反映出慶典舉辦者或參加者對自身身份的認同。晚清上海的慶典特別多，每逢大清皇帝即位、大婚、皇太后整十壽辰、法國國慶、美國國慶、英國女王加冕、英國女王整十壽辰，上海照例都有慶祝活動。這些慶典都是一家操辦，其他國家或者全不過問，或者僅派代表參加，盡其禮節而已。1893年上海慶祝通商五十年慶典卻不一樣，雖由租界發起，但華人踴躍參加，規模空前。華洋各方都以自己的方式來參與慶典，以此為個案分析，可以反映出當時上海居民和城市對自身身份的認同和這一時期的華洋關係^①。

晚清上海的慶典特別多，每逢大清皇帝即位、大婚、皇太后整十壽辰、法國國慶、美國國慶、英國女王加冕、英國女王整十壽辰，上海照例都有慶祝活動。這些慶典都是一家操辦，其他國家或者全不過問，或者僅派代表參加，盡其禮節而已。1893年上海慶祝通商五十年慶典卻不一樣，雖由租界發起，但華人踴躍參加，規模空前。

一 盛況空前的慶典

上海開埠五十年慶典活動由公共租界工部局發起和組織，公共租界納稅人年會選派三十四人組織特別委員會，籌備慶典活動。為紀念這次慶典，工部局特地從英國訂製紀念章，並發行郵票。慶典時間為1893年11月17日、18日兩天，內容有軍事演習、遊行、演說、賽燈盛會、兒童遊園會等。慶典中心地帶在外灘、南京路和跑馬場（今人民廣場）。英國駐香港總督羅便臣（William Robinson）、英國海軍上將弗來孟督（Edmund Freemantle）等特來上海祝賀，香港、北京、漢口等地的一些英國官民也致電工部局表示慶賀。

慶典期間，黃浦江上的軍艦和洋行輪船、南京路的各家店鋪都以各式彩燈和中西旗幟裝飾一新。11月17日上午九時半，租界武裝萬國商團在黃浦灘會同英美德輪船水兵，荷槍拖炮，由軍官前引後衛，一路奏樂，沿南京路出泥城橋（今西藏路），至跑馬場進行操演。操演結束後，隊伍沿原路返回外灘戈登紀念碑旁。

十一時，參加慶典的人群匯集在外灘，工部局總董施高塔（J. L. Scott）致詞，略述慶典要旨。十一時四十五分，傳教士慕維廉（William Muirhead）發表演說。

慕維廉在1847年即來上海，可以說是上海開埠五十年的歷史見證人，他長期在墨海書館等機構工作，是上海婦孺皆知的人物。這天，他身着公服，高立凳上，演說開埠五十年來的上海歷史。十二時，黃浦灘大鐘敲十二響，兵船上士兵鳴槍，五十餘個氣球飛向天空，兵船上和岸上各有五十門炮先後鳴響，一時炮聲隆隆，震動崖谷。炮聲既停，水陸兵又開槍一排。

另有兩路遊行隊伍，一路由租界組織，從泥城橋開始，由租界救火隊帶領，外國商人、水手和樂隊隨後。隊伍前面是青白色紙紮龍燈一條，繼以用洋龍裝成的旗燈，並立西童兩名，身穿紅衣，頭戴銅帽，手持號角，作救火會員模樣。皮帶車十輛，亦紮成燈彩，旁插流星九龍，隨路燃放。美租界洋龍龍頭紮成奇燈，法租界洋龍紮冬青柏枝，綴以明燈，插以彩旗。西樂一班三十餘人，西商五十餘人，水手六十餘人，隨隊歌唱歡呼。這支隊伍沿着南京路經外灘，遊行至英國領事館前。

另一路為華商，由各會館公所組織，從虹口開始，過大橋口(外白渡橋)，經大馬路向西沿泥城河(今西藏路)再向南，至福州路向東至外灘與租界救火會隊伍相遇。

下午，舉行兒童遊園會。傍晚，外灘、南京路各種彩燈次第燃點，位於黃浦江邊的外灘公園內，特地為慶典安裝了一個十孔噴泉，在燈光照射下，五光十色。當晚的黃浦灘，萬燈齊放，耀如白日，賽燈盛會正式開始，慶典至此進入高潮。主要華人團體為廣幫、寧波絲幫、湖州會館及各振華堂洋貨行等。時人評論，外灘和南京路錦天繡地，風流旖旎，廣幫富麗堂皇，寧波絲幫清雅精緻。第二天上午十一時半起，賽會繼續進行，至下午三時半結束。華人之來觀勝景者蜂屯蟻聚，擁擠異常。



《點石齋畫報》慕維廉演說

上海是國際居留地，而不是某個國家的殖民地。誰來組織上海開埠五十周年慶典，就意味着誰把自己當成上海的主人。上海有租界也有華界，清政府地方當局和華人理應是東道主。但開埠後的上海，華洋之間明顯客強主弱。西人認為上海的繁榮主要是他們的貢獻，自詡為上海乃至中國未來發展方向的引導者。

二 西人：炫耀對上海的貢獻

每逢重大事件發生二十五年、五十年、七十五年、一百年，都舉行慶祝活動，這是西方國家的傳統習慣。1893年正是上海開埠五十周年，因此西人選擇這個時候舉行慶典。誰來組織慶典？慶典的主題是甚麼？這不像慶祝英國女王的加冕典禮或者法國國慶那麼簡單。上海是國際居留地，而不是某個國家的殖民地，誰來組織慶典意味着誰把自己當成上海的主人，也是上海對自我身份的

認定。那麼如何認定上海主人身份？上海有租界，也有華界，租界僅是租給西人居住，清政府地方當局和華理應是東道主。如果是為上海開埠通商而舉行慶典，而不是慶祝租界設立五十年，工部局出面主持似乎是反客為主。但開埠後的上海，隨着租界的設立，華洋之間卻是明顯的客強主弱。西人認為，開埠後上海的繁榮主要是他們的貢獻，更是西方文明的貢獻，他們認為自己是上海乃至中國未來發展方向的引導者。因此西人主持的慶典主要突出這樣的主題：

其一，沒有開埠通商就沒有上海的繁榮，華人也是開埠通商的受益者。西人報紙《北華捷報》(*North China Herald*) 在五十年慶典專號中，對上海開埠後人口的變化有專門的統計。開埠之初，上海城市人口十五萬，到1890年代達到三十五萬，增加的二十萬人多與貿易有關。開埠通商吸引了大批中國人來上海，並給他們提供謀生手段和就業機會。這些人居住在華界和四分之三的租界^②。伴隨着商業貿易的繁榮，上海出現了許多同鄉和行會組織，如錢業、絲業、洋貨、藥業、茶葉、山西匯票、廣肇公所等^③。

其二，上海是西方文明進入中國的根據地。西人自認為西方文明是先進文明，有引導中國文明方向的使命，上海五十年來的繁榮，是引進西方文明的結果。慕維廉在慶典演說中自豪地列舉西人引進西方文明的成就，如在租界有公正的司法機構——會審公廨；有完備的市政管理；有輪船、電報、電話與世界各地溝通；有造紙業、繅絲業等近代工業；興建眾多的輪船碼頭；有完備的公共衛生系統和為本地居民設立的醫院等等^④。

西人居留在中國，內心是優越的，他們居高臨下地觀察中國人，審視這個國家。他們相信通商不但符合他們的利益，也會給中國社會帶來進步。但是，另一方面，居留在上海的西人明白，對他們而言，這畢竟是一個陌生國度。他們雖然以武力打開了通商大門，但他們是為通商而來，必須與這裏的人民和睦相處。當時，一位寓滬西人在寫給《新聞報》的信中說：「上海通商開埠其迄今五十年，並非西人與中國開兵五十年也。」他們是外來的少數人，讓中國人相信通商貿易能使雙方都獲得利益，和平共處才有可能。上海在開埠通商後，情況又很特別，西人在上海的居留地逐漸發展成租界，租界不同於殖民地，他們深知，「此地仍為中國之地，雖曰租界，我西人並不能攜帶回國，無非使國家商埠商務日益興隆，則彼此交易均沾利益而已」^⑤。

租界西人也很清楚，在上海，他們佔人口中的極少數。1890年，公共租界和法租界華洋比例為五十比一；到1895年，華洋比例為五十八比一^⑥。能否與華人和平共處，直接關係到西人的利益。工部局總董施高塔在慶典開幕詞中說，舉行五十年慶典就是要慶祝西人與華人五十年來的友好關係，並確信隨着華洋之間接觸和了解的增加，雙方的分歧會愈來愈少^⑦。事實上，到1893年，西人當中有一些已在中國居住多年，如前文提到的慕維廉在1847年就已來上海。1893年也是上海著名房地產商漢璧禮(Thomas Hanbury)來華四十周年。西人把自己當成上海居民，自稱是Shanghaiander，而不願意被中國人稱為外國人，「吾見中國人見我俱呼外國人，然吾在中國已二十餘年，雖人皆以吾為外國人，而吾則相交已久，覺與本國無異，且吾知中國聖人曾有四海之內皆兄弟也一語，故我西人之在中國者應與中國人和好如兄弟一般」^⑧。

西人居留在中國，內心是優越的，他們居高臨下地觀察中國人，審視這個國家。他們相信通商不但符合他們的利益，也會給中國社會帶來進步。居留在上海的西人明白，他們是為通商而來，必須與這裏的人民和睦相處。西人更把自己當成上海居民，自稱是Shanghaiander。

西人在慶典中使用的標語，表達出這次慶典的主題◎：

1. Shanghai the Queen of Eastern Settlements. (上海，東方居留地之王)
2. Look round and see what fifty years have done. (請看五十年的成就)
3. In what region of the earth is not Shanghai known? (上海譽滿全球)
4. All Eastern ports rejoice in their Mother's Jubilee. (所有東方港口分享母親港慶典的歡樂)
5. They builded better than they knew, the makers of Shanghai. (上海的締造者們，你們做得比你們知道的還要好)
6. We thank the makers of Shanghai for fifty years of toil. (感謝五十年來上海締造者的辛勞)
8. Shanghai gives hearty welcome to her guests. (有朋來滬不亦樂乎)
9. Prosperity to Shanghai. (繁榮上海)

華人的參與使這次慶典體現出中國本土的特點。華人以兩種身份參與慶典，一是慶典中遊行和賽會的參加者，主要是會館公所出面組織；二是觀眾，主要是上海租界和華界的居民，以及上海周邊地區的人。華入中最擁護通商貿易的是華商，參加這次慶典的會館公所出手相當闊綽，所費不菲。

三 華人：積極參與慶典

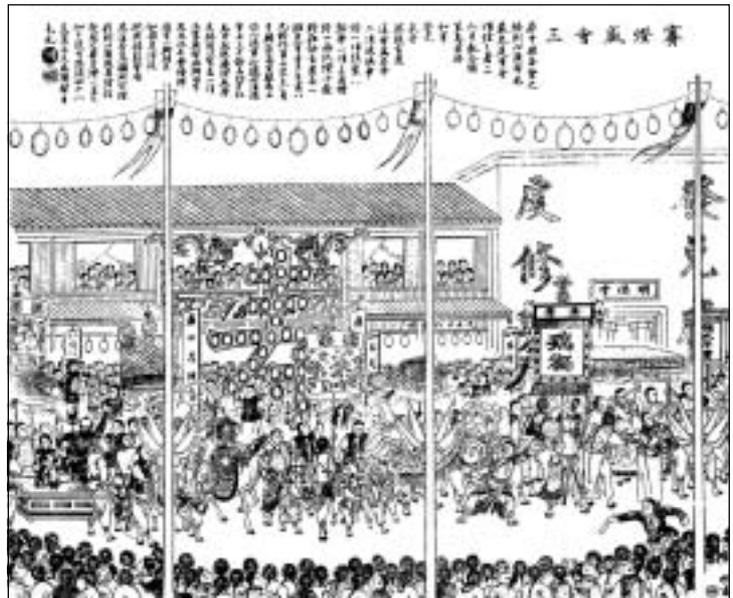
華人的參與使這次慶典體現出中國本土的特點。華人以兩種身份參與慶典，一是慶典中遊行和賽會的參加者，主要是會館公所出面組織；二是觀眾，主要是上海租界和華界的居民，以及上海周邊地區的人。

華入中最擁護通商貿易的是華商。1893年8月底的工部局會議就決定邀請華人在慶典中合作，讓各行業公所參加遊行隊伍◎。華商參加慶典的費用都是自己承擔，從各會館公所、商號的奢華程度上看，參加這次慶典的會館公所出手相當闊綽，所費不菲。

17日晚八時半起，賽會開始：

率先者為振華堂洋貨業，前導有舞火球者一人，繼以旗鑼傘扇，五連燈、九連燈四對，看馬一匹，並六七齡童子所扮水漫金山馬戲，龍舟一艘，簇簇生新，古亭二座，末後有龍燈一條。

其二為虹口各廣幫，高燈二對，上書普天同慶字樣，有金頂煌煌者二人，咸乘白馬，手執令旗，繼以逍遙傘，萬民傘二頂，玻璃燈傘一頂，絹人物傘一頂，三角燈旗一面，枱攔十隻，小將軍打獵一句，窮工極巧，栩栩如生。其童子年甫八九齡，作軍事裝束，負弓腰箭，高坐駿馬上，後隨軍士三十餘名，均穿紅馬甲，各執軍械，肩負飛禽走獸之，其中雜以鯉魚金魚並各色魚燈，約百餘盞，五光十色，可為水國增一故事。又有紙燈十餘對，皆燃點洋油，彩旗五對，蓋一對，鼓亭三座，小獅子一隻，牌手四



《點石齋畫報》廣幫賽會場面

慶典期間，華商踴躍參與的表現可以從以下兩方面解釋，一是出自於對開埠通商的認同。商人是開埠通商的最直接受益者，積累了大量財富。部分華人明確認為開埠通商對華洋都是幸事。其次，商幫也想藉此機會顯示自己的財富和在上海的影響力，因此華商在賽會中都盡力顯示各自地域和行業特色。

名及執木棍者二十餘人，大獅子一隻，經廣東店鋪前均燃放鞭炮以迎之，遮扇燈一對，會中人均穿綢服，五色花馬甲，花鞋紅辮線。

其三為絲業，牌燈二對，蝴蝶燈三對，圓傘燈十六頂，六角傘八頂，花盆燈八盞，聚寶盆二座，燈亭二座，龍舟一艘，枱攔一架，鼓亭一架。其四如兆豐洋行之牌燈二盞，黃鶴樓八仙上壽各一句，皆乘駿馬，八仙手中各執花燈，萬民傘一頂，樂工一班。其五為高升輪船劉東記之牌燈二對，九蓮燈三對，馬戲二匹，鼓亭一架，花龍燈一條^①。

華商的表現可以從以下兩方面解釋，一是出自於對開埠通商的認同。早在1881年《申報》就有〈論上海今昔情形〉一文，認為上海繁盛的主要原因是開埠通商和租界的成功管理^②。慶典期間，部分華人對開埠通商有更明確的態度，認為開埠通商對華洋都是幸事，「中外通商，非獨西人之幸事，即華人亦有大幸也」，「苟不通商，則中國所有土產，如絲茶等類何以運赴外洋，與彼爭利？外洋所有機器製造諸法，何以博採旁搜供我之用？」^③商人又是最直接的受益者，在上海最有影響的廣肇公所、潮州商幫以及寧波絲幫等都因此而積累了大量財富。位於租界的商號，特別是一些洋貨行，如振華堂洋號，都參加慶典。慶典中華人使用的口號也多以慶賀通商、加強國際貿易往來為主題^④：

1. Fifty years of Treaty amity, universal peace and goodwill. (通商五十周年，寰宇和平友善)
2. Busy mart with ships from distant shores; Chinese and foreigners mark their happy delight. (通航遠洋，中外共樂)
3. Commerce now unite us all and we rejoice in the country's prosperity. (商業聯繫你我，共享中國繁盛)
4. Strengthen the bonds of friendship in the interests of free intercourse; Such an anniversary of 50 years is rarely met. (中外互通，增進友誼，五十年慶典難得一遇)
5. Cement international relations in support of mutual trade; China's annals of 2,000 years record no such happy event. (增進互利貿易，鞏固中外關係；通商慶典，中華兩千年一遇)

其次，商幫也想藉此機會顯示自己的財富和在上海的影響力，因此華商在賽會中都盡力顯示各自地域和行業特色，如廣幫的主題是富麗的魚燈，寧波絲幫則以清雅精緻的繖燈見長。

慶典的觀看者人山人海。慶典以外灘和南京路為中心，上海及周邊地方的人都特地趕來，一睹十里洋場的奢華盛典。西方的慶典儀式、工部局組織的一系列活動以及活動中展示的新奇之物，對於對西方物質文明充滿好奇心的中國人極具吸引力。中國江南地區又有傳統的公眾娛樂活動——廟會節慶，人們有參加公共節慶的習慣。上海周邊成千上萬的人湧向海濱，據《北華捷報》估計，有二十萬人觀看慶典遊行，上海大小客店爆滿，估算當時上海所有客店可容三萬人^⑤，也就是說，周邊地區至少有三萬人來觀看慶典。城廂內外居民更是傾巢出動，萬人空巷。

在一般華人的眼裏，這是一次遊燈賽會，他們感興趣的是賽會的場面，當時最有影響的畫報《點石齋畫報》有連續九幅畫描繪這次慶典的盛況，除一幅以慕維廉的演說為內容，一幅關於觀眾看慶典時發生的一件瑣事外，其他七幅都主要表現賽會的場面。

四 自治城市與殖民地：滬港不同的身份認同

認同是一種歸屬感，通常產生於人們共同的歷史記憶。上海開埠五十年，華洋在上海和平共處近五十年，誰對上海的繁榮有貢獻，誰有資格代表上海舉辦慶典？換句話說，上海是中國人的上海還是西人的上海？上海開埠後特殊的城市發展之路似乎使這個問題頗難回答。上海不是英國人的上海，也不是法國人的上海。它是一塊公共居留地，不管華洋，任何人都可以來此居住。它不服從任何外國政府的直接管轄，清政府也不能在此行使主權，因此，它是一個自治的城市。租界當局即工部局以組織者的身份，對租界內的華人而不是清政府發出邀請。此時參加慶典的西人也不是外國人身份，而是Shanghaiander。Shanghaiander不是上海人，也不是上海市民，而是長期居住在上海的西人，或者說是上海居民。這些人或是經商，如著名房地產商漢璧禮，上海開埠五十年慶典時已在上海居住四十多年；或是傳教，如上述傳教士慕維廉有四十多年在華傳教的經歷，他們自認為是上海五十年變化的見證人。華人也不稱他們是外國人，通常籠統稱其為西人。

在上海開埠五十年慶典的前兩年，即1891年1月，香港也舉行過一次五十年慶典，但不是通商慶典，而是殖民地建立五十年慶典。香港從一開始就是明確的殖民地身份，這使香港的身份認同問題不像上海那樣複雜。香港慶典由港英政府組織，慶典全過程處處凸顯殖民地色彩。慶典的第一個儀式，是由香港總督和行政與立法局向女王宣誓效忠，英國女王也發來賀電，對香港的忠誠表示滿意，祝願香港以後更加繁榮^⑥。上海則不需要向女王效忠，自然也沒有得到英國女王的賀電。香港是殖民地身份，港英政府代表香港；上海公共租界是國際居留地，工部局代表上海公共租界。

在上海，工部局以東道主身份向華人發出邀請，這同上海華洋共處的社會結構特點有關。儘管西人認為上海租界的繁榮主要歸功於西人的成功管理，但租界居民98%以上是華人，將華人排除在外，由西人自行舉行慶典，顯然不合適。其一，西人舉辦慶典的初衷是要表現西方文明的成就，不管香港還是上海，這是一致的。他們都驕傲地認為香港和上海為保守落後的中國提供了一個學習的榜樣。「我們在這裏移植英國文明，並逐漸成為中國人學習的榜樣。」^⑦在香港，他們甚至認為西人對香港的貢獻是如此之大，以致不必再追問當年的侵華戰爭是否正義。香港慶典的儀式之一是在聖約翰教堂做禮拜，其主教在講話中就這麼說^⑧：

現在還問這樣的問題，即五十年前我們佔有這個島嶼是否正義，是不合時宜的。不管我們怎樣評論五十年前的那場戰爭，我們有權利這樣說，我們

在上海開埠五十年慶典的前兩年，即1891年，香港也舉行過殖民地建立五十年慶典。香港從一開始就具有明確的殖民地身份，其身份認同問題不像上海那樣複雜。但兩地西人都驕傲地認為，上海和香港為保守落後的中國提供了榜樣。在香港，他們甚至認為西人對香港的貢獻是如此之大，以致不必再追問當年的侵華戰爭是否正義。

還給中國的遠遠超過我們從中國所獲得的西方文明的成就。我們當年的行動獲得了正義性。

這是毫不掩飾的殖民者心態。在上海，西人雖然沒有表現得如此赤裸裸，但其意圖也是要向華人展示西人對上海通商和繁榮的貢獻，邀請華人參與慶典也正是使其有機會近距離接觸西方文明。

其二，香港殖民者是明顯的居高臨下姿態，但上海的西人更願意突出慶典中外和平共處甚至是中外一家的主題。開埠後的上海由於各種因緣際會，各地移民擁入，上海城市因而五方雜處，西人更希望能與華人和平共處。上海華人中，各商幫最有影響力，也最擁護通商。因此工部局是直接邀請商幫，而不是通過上海地方當局再邀請商幫。在香港的殖民地五十年慶典中，華人沒有作為一個獨立的群體參加活動，即使是居民參加的娛樂活動也都是西式的，如1月21日晚是盛大的舞會；22日下午檢閱海軍和陸軍；23日是體育運動會；24日是音樂會^⑨。華人不是以群體的身份參加，更沒有機會展示慶典的本土特色。

當然，在上海華人踴躍參加慶典的同時，上海也存在另外一種聲音，即對參加慶典華人的尖銳責問：華人為何如此積極參加西人主持的慶典？這一責問來自對五十年前中國被英國打敗、被迫開埠通商的屈辱歷史的記憶。慶典進行的第二天，《字林滬報》以對話形式討論華人參加慶典是否合適，其一認為華人參加慶典，實在是獻媚西人，毫無知恥之心^⑩：

五十年前西人大開租界之時，我華人遭烽燧之驚，受割地之恥……五十年內華人之利藪讓諸西人者不知凡幾，與中西交涉案件，華人每敢怒而不敢言，洋場十里之間，中官之勢不敵西官之勢，西人得以傲睨一切，俯視華民……今逢五十年之期，西人得意揚眉之際，正我華人痛心疾首之時，追思往事，情何以堪？

這種指責當然合乎情理，身為大清國臣民，卻起勁地參加西人舉辦的慶典，似乎忘記了自己是大清帝國的臣民。但十分巧合的是，11月17日這一天，合陰曆十月初十，正好是慈禧太后的六十歲生日，滬上紳商也要舉行萬壽盛典。慶通商還是慶萬壽？這對華人（主要是華商）來說是個難題。對萬壽盛典置之不理，必然要受到輿論的指責。只慶萬壽盛典，又得罪了租界。華商解決的辦法是中外兼顧，兩不得罪。更有甚者，有人將通商五十年慶典解釋成是西人為報答大清的恩典而舉辦的^⑪：

我聖朝獨大度寬容，俾駐華西人安居樂業……，當且賓朋宴會時，未嘗不私相議曰聖清之盛德何其有加無已哉！今逢皇太后萬壽節令，而中西人又屆通商五十年之期，吾儕其懸燈賽會，恭祝聖母壽辰，並藉此以賀中西通商之盛，不亦可乎？工部局總董曰可。

這種說法顯然是華人的自說自話，與西人本意完全相悖。西人並非是出於感恩之情，但這種解釋卻為華人參加慶典提供了一種冠冕堂皇的藉口，慶典是慶祝通商，也是慶祝太后萬壽，一典雙意。

在上海華人踴躍參加慶典的同時，也有人責問，五十年前中國被英國打敗、被迫開埠通商，華人參加慶典是否合適？巧合的是，11月17日這一天正好是慈禧太后的六十歲生日，要慶通商還是慶萬壽？這對華人來說是個難題。華商解決的辦法是中外兼顧，兩不得罪。更有人將通商五十年慶典解釋成是西人為報答大清的恩典而舉辦的。

不管輿論如何評論這件事情，華人參加慶典，有意突出萬壽盛典的主題。外灘的華人店鋪懸掛英國與美國國旗，也同時懸掛中國龍旗。輪船招商局、海關新樓均懸掛龍旗。參加賽會的各商幫都打出兩塊牌匾，通商大慶和萬壽無疆。這樣的處理方法既表達了華人擁護通商，又對清政府和社會輿論有所交代。慶典結束之後，時人對參加慶典的各會館公所「立言得體」、靈活處理通商慶典和萬壽盛典關係，有所評論：「各會燈上或一面書恭祝萬壽，一面書通商大慶，或一對為通商大慶，一對為萬壽無疆。必如是，始可謂調停得當，面面俱圓矣。」^②個別華商店鋪只懸掛外國旗幟，被大加嘲諷：「其人雖華冠華服而已入外邦之籍乎？」^③甚至以「漢奸」稱之^④。

慶典是一種儀式，也是一種文化符號，隱含在這種符號後面的是慶典組織者、參與者的心理活動與文化認同。開埠通商五十年慶典，突出通商，突出互利，突出友好，這是上海華人能夠認可和樂於接受的，是上海慶典能夠華洋共襄盛舉的根本原因，也顯示出上海租界與香港殖民地很不一樣的城市身份定位。兼顧一日二典，即紀念開埠通商與慶祝慈禧萬壽同在一天，巧妙地化解既十分巧合又極端敏感的中外矛盾，是上海商人、也是海派文化靈活性的表現。

慶典是一種儀式，也是一種文化符號，隱含在這種符號後面的是慶典組織者、參與者的心理活動與文化認同。開埠通商五十年慶典，突出通商，突出互利，突出友好是上海慶典能夠華洋共襄盛舉的根本原因，也顯示出上海租界與香港殖民地很不一樣的城市身份定位。

註釋

① Bryna Goodman, "Improvisations on a Semicolonial Theme, or, How to Read a Celebration of Transnational Urban Community", *The Journal of Asian Studies* 59, no. 4 (November 2000): 889-926. 這篇是研究上海五十年慶典的代表作，主要討論上海商幫的國家認同和地方認同。

②③④⑦⑧⑩⑫⑬⑭⑮ *The North China Herald and Supreme Court & Consular Gazette*, 24 November 1893, 822; 823; 828; 827; 827; 830; 830.

⑤⑥ 〈照錄西士致本館書〉，《新聞報》，1893年11月16日。

⑥ 本數據參考鄒依仁：《舊上海人口變遷的研究》（上海：上海人民出版社，1980），頁114、141、90。1890年，公共租界西人3,821人，法租界居住的西人為444人，華人分別是171,950和41,616人。1895年，公共租界的西人是4,684人，法租界西人是430人，華人分別是245,679和52,188。

⑩ 上海市檔案館編：《工部局董事會會議錄》，第十一冊（上海：上海古籍出版社，2001），頁573。

⑪ 〈賽會志勝〉，《申報》，1893年11月18日。

⑫ 〈論上海今昔情形〉，《申報》，1881年12月10日。

⑬ 〈寓滬西商慶賀開埠五十年繫之以論〉，《申報》，1893年11月18日。

⑭ "The Jubilee of Hongkong", reprinted from *Hongkong Daily Press* (Hong Kong: The Daily Press Office, 1891), 33. 本資料為香港大學李培德博士提供，特此致謝。

⑰⑱⑲ 同註⑭，頁35；34；36-41。

⑳㉑ 〈恭逢豫祝萬壽聖節上海租界懸登賽會說〉，《字林滬報》，1893年11月18日。

㉒㉓ 〈記客言賽會事〉，《申報》，1893年11月19日。

㉔ 〈燈會詳記〉，《字林滬報》，1893年11月17日。

王敏女，復旦大學歷史系博士研究生。現於上海社會科學院歷史研究所工作。研究方向為中國近代思想文化史和上海史，曾發表論文若干篇。

《馬關條約》的中日英 文本異同考

• 權赫秀

1895年4月17日簽訂的中日《馬關條約》^①，無論對中日兩國的近代歷史及其雙邊關係乃至對近代東北亞國際關係史，都具有十分重大而深遠的意義。然而，國內外學界有關該條約的研究至今仍不能說是充分，如中文學界（含香港、台灣）有關《馬關條約》的專門研究，迄於1994年僅有七篇^②，而日本學界至1989年有關《馬關條約》的專門研究也僅見一篇^③。這些寥寥無幾的研究論文基本上局限於《馬關條約》之形成過程及其影響與意義等外圍性研究，並且大都只是利用其中一種文本。就筆者之目力所及，迄無充分參照中、日、英三種文本以及相關研究文獻而直接深入分析《馬關條約》的專門研究。

對《馬關條約》中、日、英三種不同文本的對照分析，應是先行於其他有關《馬關條約》的研究。正如蔣廷黻所言，「研究外交史者，必須搜集凡有關係的各方面的材料。根據一國政府的公文來論外交，等於專聽一面之詞來判斷。」^④更何況《馬關條約》除分別代表中日兩個締約國之中日兩種文本之外，還有一個鮮為人知的英文本。

其實，對上述三種不同文本的對照分析，應是先行於其他有關《馬關條約》的研究。因為如蔣廷黻早在二十世紀30年代初所言，「研究外交史者，必須搜集凡有關係的各方面的材料。根據一國政府的公文來論外交，等於專聽一面之詞來判斷。」^④更何況《馬關條約》除分別代表中日兩個締約國之中日兩種文本之外，還有一個鮮為人知的英文本，詳見當年與《馬關條約》同時簽署之《議訂專條》^⑤：

為預防本日署名蓋印之和約日後互有誤會，以生疑義，兩國所派全權大臣會同議訂下開各款：

第一、彼此約明，本日署名蓋印之和約添備英文，與該約漢正文、日本正文較對無訛。

第二、彼此約明，日後設有兩國各執漢正文或日本正文有所辯論，即以上開英文約本為憑，以免舛錯，而昭公允。

查1969年《維也納條約法公約》第三十三條「以兩種以上文字認證之條約之解釋」部分^⑥，就有關於「作準約文」的專門規定。儘管《維也納條約法公約》的內容並不能直接適用於十九世紀末簽訂之中日《馬關條約》，而根據前引《馬關條約》之《議訂專條》有關內容，該「英文約本」無疑已成為由締約雙方之中日兩國通過

條約來明確規定的《馬關條約》之「作準文本」(authentic text) ⑦。因此，認真對照和分析《馬關條約》之中、日、英三種文本之異同，應當成為有關《馬關條約》研究的一個重要組成部分，拙稿便是上述問題意識的一個階段性產物。

一 《馬關條約》中日兩種文本之歧異

查該條約之中文本，凡涉及中日兩國部分，均作「大清帝國」及「大日本帝國」，至其簡稱部分則作「中國」及「日本」。至日文本則只作「大清國」及「大日本國」，並無中文本所謂「帝國」字樣，而凡涉及中國之簡稱，則均作「清國」。實際上，條約中締約雙方的相互稱呼問題，事關重大，而日文本對中國的稱呼，尤其是所謂「清國」之簡稱，應該說不無輕慢之嫌。

該條約的約首即前言部分，言及條約締結之宗旨時，中文本作「為訂定和約，俾兩國及其臣民重修平和，共享幸福，且杜絕將來紛紜之端」⑧，而日文本之語氣卻與之略有不同。查《日本外交文書》所載該條約相關部分，其內容大體可直譯作「為欲兩國及其臣民恢復和平之幸福，且除去將來紛議之端，為訂結構和條約」云云⑨。除中日兩種文字之不同表現方式的差異之外，可以看出上述日文本中只有中文本有關「重修平和」之內容，卻並無所謂期望中日兩國及其臣民「共享幸福」之內容。就條約的締結宗旨而言，應該說這是一個儘管微小卻值得注意的差別。

該條約第一款為承認朝鮮獨立之內容，中文本之文句如下：「中國認明朝鮮國確為完全無缺之獨立自主，故凡有虧損獨立自主體制，即如該國向中國所修貢獻典禮等，嗣後全行廢絕。」⑩至日文本的同一內容，則大體可以直譯作：「清國確認朝鮮國為完全無缺之獨立自主之國，故有損害於右(引者按：意即上述)

《馬關條約》言及締約宗旨時，中文本作「為訂定和約，俾兩國及其臣民重修平和，共享幸福，且杜絕將來紛紜之端」，而日文本中只有中文本有關「重修平和」之內容，並無所謂期望中日兩國及其臣民「共享幸福」之內容。這應該說是一個微小卻值得注意的差別。圖為李鴻章與伊藤博文等中日談判代表會面情景。



獨立自主之由朝鮮國對清國之貢獻典禮等，將來應全部廢止。」^⑩對照前引中文本，日文本強調朝鮮為「完全無缺之獨立自主之國」，即不僅承認其獨立自主之權利，同時似在有意強調其為一獨立自主之「國」。另外，日文本中並無中文本「凡有虧損獨立自主體制」句中所謂「體制」之意。

該條約第二款為有關中國割讓領土之內容，中文本之首句作：「中國將管理下開地方之權並將該地方所有堡壘、軍器工廠及一切屬公物件，永遠讓與日本。」至於日文本之同一內容，則大體可以直譯作：「清國將左記土地之主權並在該地方之城壘、兵器製造廠及官有物，永遠割與日本國。」對照前引中文本內容，應該說日文本中「左記土地之主權」較中文本之「管理下開地方之權」，在法律意義上更加明確。

該條約第三款為俟條約批准生效後劃定有關上述割讓地之疆界內容，其中關於劃定疆界委員的選派問題，中文本作：「俟本約批准互換之後，兩國應各選派官員二名以上，為公同劃定疆界委員，就地踏勘，確定劃界。」^⑪至日文本之同一內容，大體可以直譯為：「本約批准交換之後，立即由日清兩國任命各自二名以上之境界共同劃定委員，就實地進行確定。」對照前引中文本內容，日文本中多出「立即」（日文原文為「直チニ」）字樣及其意義，應能視作日本方面急於將條約所規定之割讓內容予以落實之心態的反映。

《馬關條約》第三款為俟條約批准生效後劃定有關割讓地之疆界內容，其中關於劃定疆界委員的選派問題，中文本作「俟本約批准互換之後，兩國應各選派官員二名以上，為公同劃定疆界委員，就地踏勘，確定劃界」。日文本之同一內容多出「立即」（「直チニ」）字樣及其意義，應可視作日方急於將條約所規定之割讓內容予以落實之心態的反映。

該條約第四款為賠償軍費內容，其日文本大體可以直譯作：「清國約向日本國支付作為軍費賠償金之庫平銀貳億兩，右金額共分八次，第一次及第二次為每次支付五千萬兩，而第一次之繳納應在本約批准交換後六個月以內，第二次之繳納應在本約批准交換後十二個月以內，剩餘金額則平分六年」云云^⑫。對照中文本之同一內容^⑬，日文本除「兩萬萬兩」作「貳億兩」等細小差異外，其中只有「分作六個年賦」即分六年償付之意，且無「其法列下」句，不若中文本「平分六次，遞年交納」之意義明確。

又查該第四款中關於賠款利息部分，中文本作「又第一次賠款交清後，未經交完之款應按年加每百抽五之息」，其中於該5%之年息究竟從何時計算並無明確交代。至於日文本相應內容，則大體可譯作「又自第一次支付之日起，對其後尚未支付之金額，須支付每年百分之五之利息」，在該利息之計算起點等方面顯然要比中文本更為明確。

該條約第五款為約定上述割讓日本之中國領土內中國居民之去留等問題，中文本作^⑭：

本約批准互換之後，限二年之內，日本准，中國讓與地方人民願遷居讓與地方之外者，任便變賣所有產業，退去界外。但限滿之後尚未遷徙者，酌宜視為日本臣民。

至日文本之同一內容，則大體可以直譯為：

作為將讓與日本國之地方之住民，有欲居住右割與地方之外者，得賣掉其所有不動產而退去，為此予以兩年之緩期，但至右年限之滿了時尚未離去之住民，因日本國之關係，當視為日本國臣民。

對照前引中文本之內容，除兩種文字不同表述方式之差異外，中文本之「所有產業」句與日文本之「所有不動產」句在法律含義上應該說有所區別，即中文本「產業」一詞在其內涵上顯然要比日文本「不動產」一詞更加寬泛與模糊。至該段後有關台灣交割內容，中文本於「應於本約批准交換後，兩國立即各派大員至台灣」句明確譯出日文本之「直子ニ」意思，與前述第三款中文本並未明確譯出日文本「直子ニ」意思之情形，可以說形成了鮮明對照。

該條約第六款為兩國間重訂有關條約及中國開放通商口岸事宜。其中第一句之中文本作「中、日兩國所有約章，因此次失和，自屬廢絕」^⑩，而日文本則可譯作「日清兩國間之一切條約，因交戰而致消滅」^⑪。兩種文本雖於大意上並無差別，但日文本所稱「交戰」較中文本含混其辭之「失和」，在法律意義上應是更加準確明快。至中文本於「失和」前加「此次」字樣，又較日文本於「交戰」前沒有任何定語之表述，顯得更為準確合理。

又關於中日兩國間重訂條約章程等，中文本作「應以中國與泰西各國現行約章為本」，而日文本則作「現存在於清國與歐洲各國間之諸條約章程」，其中中文本所謂「泰西各國」與日文本所謂「歐洲各國」，在是否包括美國等美洲國家問題上應該說仍有所區別。隨後，該第六款中規定自《馬關條約》批准互換日起至兩國間新訂各約章未經實行之前中國給予日本最惠國待遇，中文本作：「所有日本政府官吏、臣民及商業工藝、行船船隻、陸路通商等，與中國最為優待之國，禮遇護視，一律無異。」至日文本之同一內容，則可直譯為：「清國對於日本國政府官吏、商業航海、陸路交通、貿易、工業、船舶及臣民，應統與最惠國待遇。」^⑫對照前引中文本內容，則可以發現中文本有關「日本政府官吏」句所列內容，在次序及內容上與日文本所列有所不同，而中文本於「最為優待之國」之後所稱「禮遇護視，一律無異」句，至少其中的「禮遇護視」句是日文本有關「最惠國待遇」部分所沒有的內容。

該條約第八款尾句中關於日軍從威海衛撤軍的條件部分，中文本作「但通商行船約章未經批准互換以前，雖交清賠款，日本仍不撤回軍隊」^⑬，而日文本之相應內容則可大體譯作「尤須知非至通商航海條約之批准交換之後，軍隊不可撤回」^⑭，其中並無中文本所謂「雖交清賠款」之前提條件。至於中文本中何以憑空多出一個「雖交清賠款」的附加條件，則因資料缺乏而不詳。

該條約第九款之中文本於首句作：「本約批准互換之後，兩國應將是時所有俘虜盡數交還，中國約將日本所還俘虜，並不加以虐待，若或置於罪戾。」^⑮對照日文本之同一內容^⑯，首先是中文本沒有日文本所稱「立即」(直子ニ)之意，其次則日文本只稱交還「其時」(引者按：應指條約批准交換之後)所在地方之俘虜，而無中文本所謂「所有」及「盡數」之意。再次，日文本中「清國約將自日本國如此交還之俘虜不予虐待或加以處刑」句，於中文本則作「並不加以虐待，若或置於罪戾」。查日文之「處刑」意指處決，而中文本作「置於罪戾」，實際上包括任何刑罰，其意義遠遠超過日文本所用「處刑」一詞之限定範圍。

儘管當時中日雙方已通過前引《議訂專條》之相關內容，明確規定遇條約內容解釋之歧異時「以英文約本為憑」，而《馬關條約》中日兩種文本的上述種種差異，仍可以造成使中國方面額外增添本不應承擔的條約義務之後果，實際上是不利於中方而有利於日方。

《馬關條約》第八款中關於日軍從威海衛撤軍的條件部分，中文本作「但通商行船約章未經批准互換以前，雖交清賠款，日本仍不撤回軍隊」，而日文本並無「雖交清賠款」之前提條件。中日兩種文本的上述差異，可以造成使中方額外增添本不應承擔的條約義務之後果，實際上是不利於中方而有利於日方。

二 《馬關條約》中英兩種文本之異同

如前所述，《馬關條約》的英文本是當時中日雙方共同約定的「作準文本」，因此該條約英文本與中文本的差異，較之上述中日兩種文本之差異，理應更加得到重視。

查《日本外交文書》所載該條約之中日兩種文本，均有「媾和條約」之條約名（儘管是簡稱），而所附英文本卻無此條約名稱²⁵。又《日本外交文書》所載《馬關條約》之英文本，從頭到尾都表現出日方的在先權，即總是日本 (Japan) 在先而中國 (China) 在後。至於其原因，是當時中日雙方已有如此協議，還是因收錄於《日本外交文書》而由日方自行行使在先權，尚待詳考。另外，中國海關總稅務司署1917年編印的英文本《海關中外條約》(*Treaties, Conventions, Etc., Between China and Foreign States*) 第二版，亦收錄據稱「原始條約文本」(The Originals of the Treaties) 之《馬關條約》中、日、英三種文本²⁶，其英文本部分亦如上述《日本外交文書》，仍是Japan在前而China一律居後。因此，上述寫法似乎並不是編纂《日本外交文書》之日本外務省的特有「發明」。

《日本外交文書》所載《馬關條約》之英文本，從頭到尾都表現出日方的在先權，即總是Japan在先而China在後。中國海關總稅務司署1917年編印的英文本《海關中外條約》所收錄的《馬關條約》英文本，亦如上述《日本外交文書》，仍是Japan在前而China一律居後。因此，上述寫法似乎並不是編纂《日本外交文書》之日本外務省的特有「發明」。

《馬關條約》的約首部分，分別記錄中日雙方代表姓名及其官銜等，其中有關中日兩國特有之官銜稱呼等，因英文中並無相應詞彙，故多作簡略翻譯。如李鴻章之「一等肅毅伯」被譯作“Earl of the First Rank”，即只有「一等伯爵」之意而未譯出「肅毅」之意。至於清政府方面另一代表之李經方的職銜，中文本及日文本均稱「前出使大臣」，而英文本卻譯為“Ex-Minister of the Diplomatic Service”²⁷，意即「前公使」，應該說更加準確地表示出李經方曾在1890至1891年間擔任駐日公使的外交經歷。按中國與日本同屬漢字文化圈，其表意文字所表達之特有含義自無法用英文完全譯出，對於條約內容的解釋乃至實施則應無多大影響。

至該條約第一款有關承認朝鮮獨立自主內容，英文本作“China recognizes definitively the full and complete independence and autonomy of Corea”²⁸，應該說更接近於前引中文本之「認明朝鮮國確為完全無缺之獨立自主」，卻沒有日文本所稱「完全無缺之獨立自主之國」即「國」之內容。所謂Corea即今Korea，乃十九世紀末英文之慣用稱呼²⁹。

該條約第三款為割讓土地之後共同劃界事宜，如前所述，中文本中並無日文本所謂「立即」之意。查英文本該第三款中有“to be appointed immediately”句，為「立即指派」之意，符合日文本之意，而與中文本有異。另關於兩國所派共同劃界委員，英文本作“Joint Commission”，意即「聯合委員會」，而構成該「聯合委員會」人員，於中、日文本均作「各派員二名以上」(按日文本為「各二名以上」)，至英文本則作“two or more”³⁰。

該條約第四款關於賠款前兩次首付後所餘款項之支付方法，中文本作「餘款平分六次，遞年交納」云云，而日文本之相關表述則不若中文本明確，已如前述。查該句英文本作“to be paid in six equal annual installments as follows”³¹，其中分為六個相同份額來逐年交納以及「其法如下」等內容，更加接近於中文本。另關於第一次支付後所餘賠款之5%利息部分，日文本於該利息之計算起點等內容較中文本更為明確，已如前述，而英文本亦於此有明確表述³²，基本接近日文本而非中文本。

該條約第五款關於割讓日本之地區內中國居民部分，中文本作欲遷出者可「任便變賣所有產業」，不同於日文本之「得賣掉其所有不動產」，已如前述。查該句之英文作“real property”^⑩，其意思主要指房地產，因更接近於明確指明「不動產」之日文本。

該條約第六款關於中日重訂條約應以「中國與泰西各國現行約章為本」部分，英文本作“between China and European powers”^⑪，意即「中國與歐洲列強之間」，其表述更加接近於前述日文本。另關於日本方面應在華享受最惠國待遇之對象，中日兩種文本於順序排列上有所不同，查其英文本則更接近於日文本相關內容之意。又英文本於中國對日本開放通商口岸並給予各種優惠待遇之起始日期部分，僅作“the date of the present Act”，其中所謂“the date”究竟是指該條約簽署日期抑或生效日期，並不是十分清楚，因而反不如中文本「從兩國全權大臣畫押蓋印日起」及日文本「自本約調印之日起」之明確。

該條約第八款尾句中關於日軍從威海衛撤軍之條件部分，中文本較之日文本多出「雖交清賠款」句，已如前述。查英文本相關內容^⑫，只有交換通商航海章程之內容，而無中文本所謂「雖交清賠款」之句。又該條約第九款有關交換戰俘部分，中文本之不得「置於罪戾」句與日文本僅限定不得「處刑」有異，已如前述。查該句英文本作“not to ill-treat or punish”^⑬，其意思更接近於中文本所謂「置於罪戾」之寬泛意義。

查《日本外交文書》第二十八卷第二冊收錄《馬關條約》之英文本，只有《另約》三款(Separate Articles)與《停戰展期專條》兩款(並無英文標題)，而沒有收錄規定「以英文約本為憑」之《議訂專條》三款。至於前引《海關中外條約》第二版，亦只收錄*Treaty of Shimonoseki*(即《馬關條約》)、*Separate Articles (Weihaiwei)*(中文本作《另約》而日文本則作《別約》)及*Armistice*(中文本作《停戰條款》而日文本則作《休戰定約》)、*Prolongation of Armistice*(中文本作《停戰展期專條》而日文本則作《追加休戰定約》)等四件^⑭，仍沒有收錄上述《議訂專條》。因此，《議訂專條》三款是否原本就沒有英文本，則因「文獻不足徵」而暫付闕疑。

條約各文本的異同以及相關解釋問題，是直接關係到條約內容之實際履行的重大問題。由於《馬關條約》中並未對賠款所用「庫平銀」之成色及兌換貨幣等做出明確規定，日本方面趁機進行訛詐，致使清政府方面最終多支付了1,494萬兩庫平銀的賠款，就是一個典型之例。

三 結 語

綜上所述，對照《馬關條約》中文本與日文本，大約有十二處文句之不同，其中除一些屬於中日兩種不同文字之表現方式差異外，相當部分內容極有可能在條約履行的過程中導致中國方面額外增添條約義務負擔之後果，總之是不利於中國而有利於日本。至於作為「作準文本」的《馬關條約》英文本，約有三處較日文本更接近於中文本的意思，另有約七處則與中文本有所歧異，至於其內容則大都屬於一些技術性內容，似不及上述中日兩種文本差異之嚴重。

必須指出，條約各文本的異同以及相關解釋問題，是直接關係到條約內容之實際履行的重大問題^⑮。由於《馬關條約》中並未對賠款所用「庫平銀」之成色及兌換貨幣等做出明確規定，日本方面趁機進行訛詐，致使清政府方面最終多支付了1,494萬兩庫平銀的賠款，就是一個典型之例^⑯。因此，對上述中、日、英三種文本進行深入分析並對照多語種的相關文獻，無疑應成為有關《馬關條約》及其相關史實研究的一個重要內容。

註釋

- ① 按《馬關條約》只是中國方面的習慣稱呼，而非其正式名稱，日本方面通常稱之為《下關條約》。查《日本外交文書》及清政府檔案，該條約書作《媾和條約》，全稱應是《中日媾和條約》。按國際條約的性質而言，該條約是旨在結束中日兩國之間戰爭狀態的和平條約。另按《馬關條約》應包括當日一同簽署之《另約》三款及《議訂專條》三條，而拙稿所論，則只限於《馬關條約》十一款。
- ② 王仲孚主編：《甲午戰爭中文論著索引》（台北：國立台灣師範大學歷史研究所、歷史學系，1994），頁66-68。
- ③ 波多野善大：〈下關條約第六條第四項成立の背景について〉，《近代中國研究委員會會報》，3（1956），參見塚瀨進編集：《近代日中關係史研究論文目錄（1946-89）》（東京：龍溪書舍，1990），頁174。
- ④ 蔣廷黻：《近代中國外交史資料輯要》，上卷（上海：商務印書館，1930），「自序」頁1。
- ⑤ 王鐵崖編：《中外舊約章彙編》，第一冊（北京：三聯書店，1957），頁618-19。拙稿所引該條約之中文本內容，均引自該書。另該《議訂專條》，於日文本則題作〈議定書〉，載外務省編纂：《日本外交文書》，第二十八卷第二冊（東京：日本聯合國協會，1953），頁366。
- ⑥ 詳見萬鄂湘等著：《國際條約法》（武漢：武漢大學出版社，1998），附錄一「維也納條約法公約」，頁465。
- ⑦ 參見詹寧斯（Sir Robert Jennings）、瓦茨（Sir Arthur Watts）修訂，王鐵崖等譯：《奧本海國際法》，第一卷第二分冊（北京：中國大百科全書出版社，1998），頁668。
- ⑧⑩⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱ 《中外舊約章彙編》，第一冊，頁614；614；615；615；615；615；617；617。
- ⑲ 《日本外交文書》，第二十八卷第二冊，頁363。按以下所引該條約之日文本及英文本，均引自該書。
- ⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 《日本外交文書》，第二十八卷第二冊，頁363；364；364；364；365；365；372-76；373；373；374；374；374；375；377；377。
- ㉜ 參見 *Treaties, Conventions, Etc. Between China and Foreign States*, vol. II, 2d ed. (Shanghai: Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1917), 590-96, 597-98。王鐵崖編：《中外舊約章彙編》，第一冊，附錄「參考書目」，頁1044中開列該《海關中外條約》之際，將書名中“China and Foreign States”寫為“China and Foreign Powers”，誤。
- ㉝ 參見任曉：〈國際互聯網上的韓國研究〉，載復旦大學韓國研究中心編：《韓國研究論叢》，第四輯（上海：上海人民出版社，1998），頁401-407。
- ㉞ 《日本外交文書》，第二十八卷第二冊，頁374。按英文原文作：“Interest at the rate of 5 per centum per annum shall begin to run on all unpaid portions of the said indemnity from the date first installments falls due.”
- ㉟ *Treaties, Conventions, Etc. Between China and Foreign States*, vol. II, 590-96, 597-98, 599-601, 602-603。
- ㊱ 參見前揭《奧本海國際法》，第一卷第二分冊，頁652-68。
- ㊲ 詳見戚其章：〈從「翁同龢文獻」看晚清外交〉，《歷史教學》，2003年第9期。

權赫秀 男，朝鮮族，韓國精神文化研究院 (The Academy of Korean Studies) 文學博士，東北師範大學歷史文化學院教授，曾任韓國精神文化研究院招聘研究員，著有《世紀大審判》、《十九世紀末韓中關係史研究》等。

當代中國政治研究訪談

● 許慧文、任軍鋒

許慧文 (Vivienne Shue)，牛津大學Leverhulme教授，牛津大學中國研究所當代中國研究專案主任，英語學界當代中國政治研究領域的知名學者。1975年畢業於哈佛大學，曾師從著名漢學家史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 和中國問題專家傅高義 (Ezra F. Vogel)。1976年至1982年執教於耶魯大學，之後轉入康奈爾大學，1995年被該校聘任為第一位從事當代中國政治研究的Frank & Rosa Rhodes教授。2002年8月正式受聘於牛津大學。



許慧文教授的研究領域涉及當代中國國家與社會、政治與經濟、政治制度、政治文化以及政治史。從70年代後期開始，許慧文教授曾先後在中國內地做過大量的田野調查和實地採訪，足跡遍及湖北、四川、福建、廣東、浙江、江蘇、山東、河北等省區。她在1988年出版的《國家的範圍：中國政治體圖繪》(*The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic*)一書是80年代西方中國政治研究領域中，「國家—社會」研究範式的標誌性成果，已被公認為英語學界中國政治尤其是基層政治研究的經典著作。許慧文教授的其他著作包括：《過渡中的農民中國：向社會主義發展的動力，1949-1956》(*Peasant China in Transition: The Dynamics of Development toward Socialism 1949-1956*, 1980)、《束鹿：一個中國縣的政府與經濟》(與Marc Blecher合著) (*Tethered Deer: Government and Economy in a Chinese County*, 1996)。許慧文教授目前主要關注的是中國政黨—國家合法化策略的研究，她正在撰寫《爭強好勝的權威：中國的政治合法化、共謀與反對》(*Agonistic Authority: Political Legitimation, Cooptation and Opposition in China*)一書。

以下是本刊委託復旦大學政治學系任軍鋒博士就中國政治研究方法的問題訪問許慧文教授。
△為任軍鋒提出的問題，▲為許慧文教授的回答。在此特向許慧文教授、任軍鋒博士致以謝意。

一 「懷疑式的移情」與學術作為一門技藝

△：首先，非常感謝您從百忙中抽空接受這次專訪！從您的個人履歷看，您從事中國政治研究至今已接近四十年。請問當初是甚麼力量促使您對中國政治和中國農民問題產生學術興趣的？

▲：說實話，我之所以長期以來著迷於中國問題，在很大程度上得益於我的父母。60年代早期，當我還在上中學時，我的父母就開始鼓勵我關注中國和學習中文。當時中國對於西方人來說幾乎完全是一個封閉的世界，西方人對發生在中國的事件幾乎沒有多少深層次的或準確的掌握，當時我的父母和我自己都為此感到極為不安。我記得在家裏，我們經常討論政治問題，爭論資本主義和社會主義社會政治變遷的種種可能性。1965年，我開始學習中文，並很快被它的美妙所深深折服。從此，我在學習漢語的同時，在大學開始學習中國的歷史、文化、藝術、宗教以及烹飪。學生時期的我興趣非常廣泛，不過我逐漸將注意力集中在中國問題上。可以說，最終成為一位「中國通」完全是出於我的個人選擇，因為當我的學業行將結束時，我已經在學習中文方面投入了大量的時間和精力，要是在這個時候我還想着去從事其他行當，那肯定是瘋了！

我之所以將中國的土改、集體化和農民政治作為我第一本書的論題^①，是因為當時我從我的老師那裏了解到，農民在發動中國革命過程中發揮了重要作用，要是我能夠對中國政治

事務的過去和未來模式有盡可能深刻的理解，那麼我就能真正把握中國社會的農民基礎。我當時的想法就這麼簡單，或許有點單純。那是一個相當漫長的學習過程。

△：據我所知，您在中國農村曾經做過大量田野調查和實地訪問，這為您對中國政治的獨到解釋提供了寶貴的「精微細節」。在您看來，一位嚴肅的學者應當對其研究對象持怎樣的態度，尤其是當這種研究對象是由成千上萬活生生的人組成的時候？

▲：一方面，社會研究者應當與他的研究對象保持一定的距離，這相當重要。這種距離意味着一種不帶個人道德好惡的超然客觀、不偏不倚，這將使我們在實證分析過程中盡可能做到公允。另一方面，政治和社會生活中往往夾雜着相當多的道德和情感因素，這就要求社會研究者至少在某些時候必須將他的個人理解與作為研究對象的人們活生生的經驗和境遇做比照。我認為這樣做旨在培育一種針對研究對象的**懷疑式的移情** (skeptical empathy)^②。假如沒有懷疑眼光，我們就無法創造出有說服力的學術或思想成果，而沒有移情，我們就不能賦予抽象的學術研究以生機，也無法向我們的學生或其他人揭示學術研究背後所隱含的現實意義。懷疑式的移情，我這樣說聽起來似乎很難做到，好像是要製造一種「乾水」(dry water)，或其他甚麼靈丹妙藥。無論如何，儘管社會理論家力圖使自己的研究具有科學性，但他們畢竟也是人，有着他們自己的良知和道德信仰，所以在我看來，我們所從事的這

60年代早期，當我還在上中學時，那時中國對於西方人來說幾乎完全是一個封閉的世界，西方人對發生在中國的事件幾乎沒有多少深層次的或準確的掌握。我的父母和我自己都為此感到極為不安。我記得在家裏，我們經常討論政治問題，爭論資本主義和社會主義社會政治變遷的種種可能性。

一技藝實際上並沒有甚麼神秘的。一個人研究其他人的思想和行為，只要經過不斷實踐和練習，都能夠很自然地掌握這門技藝。

二 「本土」問題與「西方」範式

△：國家與社會、統治與抵制、中央與地方、集權與分權、本土與全球、強勢與弱勢、變遷與延續、政治修辭與社會現實、社會結構／過程與人類有計劃的或偶然的行動、現代主義與本土主義、前現代與現代……構成了中國政治生活中的基本張力，也是貫穿您主要論著的線索。從何種程度上我們可以說這些張力是中國政治所特有的？閱讀您的著作使人常常會產生這樣的感覺，即您更多的是提出了許多發人深思的問題，而不是答案。是否在您看來，在中國特定的語境下，提出能夠引起爭論的問題要比回答這些問題更為重要？

▲：是這樣的。我們常常會發現，社會科學家和學者在他們的著作中往往傾向於給出「答案」，而不是提出更多新的「問題」。但我始終認為，我們只有在確保自己提出問題的正當性的基礎上，尋找這些問題的答案才有價值。也就是說，我們應當盡可能確保提出的問題是恰當的，不帶任何偏見，並能夠得到我們能夠發現和收集到的資料和資訊的支援。富有創見的研究者往往能夠使自己擺脫已有的帶有相當局限性的概念的束縛，不遺餘力去改進自己研究的問題的提法，並在研究過程中不斷修正，這樣我們便

可以從中獲益匪淺。有時我的確認為，我們所能夠做的最為有益的事情就在於通過我們的研究，揭示我們先前作為切入點的那些問題實際上是一種誤會，或者有失妥當。這樣，通過提醒相關領域內其他研究者避免思維陷阱，同時為自己的探索提供新的起點，這樣做就是在推進知識的進步。

你所列舉的那些二分法長期以來困擾着西方中國學界，不過其他研究領域也面臨着同樣的問題。這樣的二分法反映了人們從二元對立角度進行思維的習慣，它是貫穿西方啟蒙哲學話語的強有力的線索之一，對現代社會科學研究和解釋方法產生了深遠的影響。你很有洞察力，的確，我的許多著作實際上都是旨在打破諸如此類的二元式思維，揭示那些所謂的「對立」實際上並非截然分立的兩極，而是以各種複雜的方式相互作用；也就是說，揭示這些所謂彼此對立的社會經驗範疇是如何彼此互為條件甚至辯證地聯繫起來的。

△：作為「國家—社會」分析方法的主要倡導者之一，您同時也指出了這一方法的一個顯而易見的危險：「假如我們在選擇範疇和對待材料上不夠慎重，那麼我們會發現自己的論述與其說是辯證的，還不如說陷入了迴圈。」為了避免這一危險，我們需要「開誠布公」(transparent integrity) 和「持重謹慎」(abiding modesty)，甚而至於「不惜陷入一種鑽牛角尖式的過度詮釋」(idiosyncratic overinterpretation)，這樣做是值得的，它能夠使我們將更多的背景、過程以及交互作用納入我們對中國政治和中國人生存狀態的理

社會科學家和學者在他們的著作中往往傾向於給出「答案」，而不是提出更多新「問題」。但我始終認為，只有在確保自己提出問題的正當性的基礎上，尋找這些問題的答案才有價值。富有創見的研究者往往能夠使自己擺脫已有的帶有相當局限性的概念的束縛。我們所能夠做的最為有益的事情就在於通過我們的研究，揭示我們先前作為切入點的那些問題實際上是一種誤會，或者有失妥當。

與美國學界在政治研究中往往熱衷於廣泛的且盡可能進行量化驗證的比較研究不同，我所倡導的方法倚重於不斷仔細的局部觀察，從中試圖做出更為廣泛的、大膽的概括。正是從這些似乎有些危險的概括當中，那些能夠推動更為成熟的研究的新概念經常會應運而生。我至今仍然認為，為了促使我們形成更有創造力的洞見和思想，還是值得鋌而走險的。

解當中。」◎您能否更為具體地談談您的這方法論陳述？

▲：你所引用的那一段話是我在多年以前寫的。你讓我對我當時的想法進行解釋，這實在太重要了，本應在許多年以前就形諸文字！我想當時我所擔心的是美國學界在政治研究中的這樣一種傾向：即作為對那些更為狹窄的觀察和局部個案研究的反動，研究者往往熱衷於廣泛的且盡可能進行量化驗證的比較研究。你可以發現，我所倡導的方法倚重於不斷仔細的局部觀察，從中試圖做出更為廣泛的、大膽的概括。正是從這些似乎有些危險的概括當中，那些能夠推動更為成熟的研究的新概念經常會應運而生。假如研究者在運用我當時所倡導的這一方法過程中不夠慎重，那麼在我看來，他們將可能面臨這樣的危險：即依憑那些根本不足為據的證據做出某些大而化之的論斷。儘管這是我們必須面臨的一個相當現實的危險，但我至今仍然認為，為了促使我們形成更有創造力的洞見和思想，還是值得鋌而走險的。我認為目前我們這一領域大多數出色的學者實際上正在踐行這一做法：即從他們所觀察到的某一小的細節中產生某種洞見，接着尋找進一步的證據以及更為恰當的概念，這些概念幫助他們推敲自己的洞見，並論證其一般的適用性。

△：在過去二十年裏，諸如「公民社會的崛起」、「國家的退出」、「民主化」……往往是中國社會科學語彙系統中的關鍵概念／語彙，但您的分析卻時常提醒讀者警惕諸如此類的「目的論方法或預設」，認為正在進行

的改革並不一定會導致公民社會的崛起④；後毛時代的改革「或許實際上並不意味着國家會放鬆對農民強有力的控制，而是一個重新合法化並得到進一步強化的國家權力在新的社會群體中重新站穩腳跟 (rerooting)，國家機器本身以新的更為有效的形式進行重組，重新進行人員配置，重新鞏固」；以經濟效率和行政合理化為要務的系統化「改革」並不一定能夠「使農民大眾的政治影響力或民主自由得到強化」⑤。在對待來自中國特定背景以外的那些概念框架方面，您對研究中國政治的學生有哪些建議？

▲：在我看來，無論是作為學者還是普通公民，我們都應當對一切形式的目的論持懷疑態度，而不管這種目的論所由以形成的理論是出自本土還是域外，遠方還是近鄰。我從自己這麼多年來所閱讀的有關歷史、政治以及社會的著作中領會到的一個最為重要的教益在於：儘管人類行為和社會制度中可能存在某些有待發現的模式或規律（這正是社會科學家的責任），然而社會生活中的所謂必然性，即使有，也是少之又少。眾所周知，人類並不像碎鐵屑那樣遇到一塊強大的磁鐵的吸引就立刻一邊倒。人類社會始終包含着非常多的可能性。某些社會主體對那些具有強大「磁場」的社會力量的引力或壓力無動於衷；另外一些社會主體在原地打轉；還有一些則會想方設法向不同的方向扯動。無論如何，在人類歷史上，幾乎沒有一個實際的社會場域是由某一強有力的、單一的「磁力」支配的。社會生活的運行、社會選擇的作出，都是在那些處

於不斷對抗的社會力量、引力和壓力變動不居且非常具體的序列中進行的，出乎意料的事情時有發生，其中的可能性或許可以說難以窮盡。

三 「政黨—國家」及其 合法化策略

△：您曾在一篇文章中指出，80年代和90年代，中國的主流政治話語基調先後經歷了兩次範式轉向：即從舊的毛式「革命」和「階級鬥爭」到70年代末、80年代初期的「現代化」理想；90年代初期則從「現代化」轉向「文化民族主義」^⑥。就「文化民族主義」的載體來看，90年代以降中國的「文化民族主義」似乎有兩股力量：一是表現為大眾化的「氣功熱」，另一股則反映在中國知識群體當中。就中國知識群體來說，如果說「現代化」理想最終被證明是一個政治陷阱的話，我們是否可以預期，整個知識共同體中日益增強的文化民族主義情緒對他們來說意味着又一個陷阱？

▲：是的。我認為在任何社會，文化民族主義對我們來說都是一個需要警惕的陷阱。我們對自己所熟悉的事物、那些生活在我們周圍以及那些在長相或思維方式上與我們相仿的人有一種本能的偏愛，這是人之常情，是「自然而然的」，也是可以理解的。但在二十一世紀，我認為我們應當力圖克服這樣的情緒。對於諸如此類的偏愛，我們已經司空見慣，它會模糊我們對我們所共同生活的世界的洞察，有時甚至會使我們對於他者的真正

長處、需要或者痛苦無動於衷。在人類歷史上，與其他形式的各別主義(particularism，無論是民族的、種族的，還是宗教的)一樣，文化民主主義極其危險，而且具有極強的破壞力。假如我們有意為推動人類和平與發展做出貢獻，對於這股力量的增強，或被用於滿足短期的憤世需要，我們不應當視而不見。與其他國家的知識群體一樣，中國的知識思想界應當格外注意在教育下一代時的形式和模式。

△：您曾經指出，80年代的鄧改革派與先前的毛及其「極左派」在視野上都是「國家主義」的，即尋求富強。他們之間的基本差異「僅僅表現為手段而非目的上的差異」。就中國的政體模式來看，與毛時代的「蜂窩」結構相比，後毛時代的商業「網」結構可以說是實現「中國二十世紀統治精英夙願的更為便捷的途徑，這一夙願即迅速的、國家引導下的民族主義式的社會主義現代化」^⑦；您在另一篇文章中進一步指出，未來中國極可能走向「一種更為穩定的威權式國家／官僚資本主義形式」，而不是走向民主^⑧。請問您如何評價90年代以降在一定程度上得到政黨—國家認可的「村民自治」？從「國家主義」視野的角度看，它是否只是政黨—國家用以「包裹」基層農民超級上訪的一種權宜性的政治策略？

▲：是這樣。誠如你的問題所暗示的，的確，現在看來，在中國政治生活中，「村民自治」以及其他類似的趨向可以說是一種旨在滿足國家主義而非民主主義視野的「權宜性政治策

中國的主流政治話語基調有以下兩次轉變，從毛式「革命」和「階級鬥爭」到70年代末、80年代初期的「現代化」理想，90年代初期則從「現代化」轉向「文化民族主義」。我認為在任何社會，文化民族主義都是一個需要警惕的陷阱。在人類歷史上，文化民主主義具有極強的破壞力。在二十一世紀，我認為應當力圖克服這樣的情緒。

略」。但與其他政治策略一樣，諸如此類的舉措不僅可能帶來某些意料中的後果，而且會造成某些始料不及的影響。毛澤東和鄧小平都善於構想社會藍圖，他們都善於採取非常高明的政治策略，並且極大地改變了中國的社會進程，但他們都不得不面對許多與他們的目標相反的預料之外的趨向，中國經濟和政治生活均未完全按照他們當初所設想的路徑發展，這兩位劃時代的政治領導人採取的「國家主義」視野和策略所帶來的社會後果，既有「國家主義的」，也有「非國家主義的」，或者可以說是威權與民主的混合。在中國不遠的將來，不管其領導人有怎樣的遠見，在策略上如何高明，我認為同樣的情況還可能出現。

△：無論是在漢語學術界還是西方，中國政黨—國家的「合法性危機」一直是研究者關注的重要論題之一。然而您卻通過大量證據試圖說明：所謂「合法性危機」更多的是一種「矛盾心理的兩面」，所謂「危機」在很大程度上實際上只不過是一種拒斥 (objection) 與接受 (acceptance) 的尷尬結合。「因為它是二價的 (bivalent)，所以人們在心理上往往是自相矛盾的 (ambivalent)。圍繞權力自身合法性的訴求 (claims) 與反訴求 (counter-claims) 構成的旋渦中人們所體驗的自相矛盾的心理狀態，本身不應當……被說成是一種危機的徵兆。」◎請問您是如何界定「危機」的？在您看來，「合法」與「不合法」之間的差別是程度上的還是有着實質性的差別？

▲：我恐怕並非以您所說的兩種方式中的任何一種看待合法性問題。統

治者對被統治者的統治權即政治權力的合法化毋寧是一個持續的過程，其中充滿了爭論、辯論、公開渲染、明示 (display)。掌權者不斷通過各種辦法和途徑為自己權威的道德合法性辯護，而那些權威的挑戰者則在一定程度上力圖說明掌權者實際上缺乏道德上的合法性。在社會生活的各個層面、各個方面，這樣一種訴求與反訴求的過程比比皆是，其中充滿了各種不同的聲音和表達方式。所有體制，無論是威權的還是民主的，這樣的過程可以說是一種常態。

在絕大多數政治體制中，大多數公民之所以在有關他們的政治統治者的合法性問題上時常處於一種事實上非常自相矛盾的心理狀態，在我看來，恰恰與這一競爭性過程的不斷展開密切相關。圍繞究竟是誰 (為甚麼) 擁有道德上的合法性，形形色色 (直接的或間接的，顯見的或微妙的) 的訴求與反訴求紛擾着人們的視聽，致使他們常常感到莫名其妙、無所適從。也許這正是導致許多政治體制中人們對政治和政治生活要麼缺乏自信、要麼厭惡反感的根源：大量看似真誠的相互矛盾的訴求和資訊紛至沓來，究竟哪一種才是可信的？人們感到無所適從，因此他們對政治極度反感。

一旦這種生機勃勃的社會論辯和爭執遭到壓制或銷聲匿迹，合法性危機就會產生。一種高度的威權體制完全主導一個社會的政治話語，致使其他形式的訴求和主張失去了任何公開表達的機會，這時爭論和明示就會在短期內遭到壓制。當此之時，統治者權力表面看上去似乎很穩定，但他們

毛澤東和鄧小平都善於構想社會藍圖。並採取非常高明的政治策略。他們極大地改變了中國的社會進程，但中國經濟和政治生活均未完全按照他們所設想的路徑發展，他們採取的「國家主義」視野和策略所帶來的社會後果，既有「國家主義的」，也有「非國家主義的」，或者可以說是威權與民主的混合。

的權威實際上經常面臨突然崩潰的危險。在中國，這種合法性危機的「理想類型」在「四人幫」垮台時就曾出現過。

另外，如果掌權者的合法性訴求根本不能使公民大眾信服，圍繞道德合法性的生機勃勃的社會論辯也會銷聲匿迹，這時的情景就如同「皇帝的新衣」，普通人不再會有習慣上的無所適從感，他們一下子洞穿了統治者道德訴求內裏的空虛，這時候，在他們看來，統治者在道德—權力鬥爭中不再是可以接受的競爭者，而只不過是一種不可一世的傲慢自負，不僅非常滑稽，甚而至於顯得可鄙。俄羅斯和某些東歐國家共產黨政權的垮台，正接近於這樣一種合法性危機的「理想類型」。

△：您曾經指出，毛時代尤其是「文革」期間，在中國政治生活中，政黨—國家的修辭與現實的社會行動之間出現了嚴重的斷裂，這一斷裂所造成的具有諷刺意味的後果是：「與一個高度組織化而且有效的政黨—國家相結合的一場大規模的社會革命運動日益墮落為一種高度意識形態化的體制，除了政黨—國家機器本身外，該體制缺乏任何真正的社會基礎，最終發現自己愈來愈難以進行合法的、有效的統治。」^⑨我們應當如何估價後毛時代政黨—國家的社會哲學與其治下民眾的社會現實之間的鴻溝？您將中國目前的官方意識形態概括為「嫁接於馬克思主義的世俗的一民族的、實用主義—現代主義價值」^⑩，這又在多大程度上反映了中國的社會現實，並處於主導地位？它是否會再次導致「大範圍的、具有腐蝕性的異化、憤世情

緒以及其他形式的懷疑」，進而削弱政黨—國家的統治能力及其合法性？無論政黨—國家倫理是毛時代的「無產階級鬥爭」、「革命式的道德理想」，還是後毛時代改革派的「世俗的一民族的、實用主義—現代主義」，我們是否可以說國家對社會道德的壟斷本身會弄巧成拙，它將造成廣泛的社會挫折感，進而削弱政黨—國家的政治基礎？

▲：在我看來，中國目前的情勢完全不能與最終引發「文革」及其流產的極「左」時期相比。儘管政黨—國家仍然有時採取極端強硬的手段控制那些實際上構成合法性基礎的社會話語的表達和訴求的提出，但從中國近年來總體發展趨勢看，日益走向更為公開的社會論辯，圍繞道德的要件、合法性以及統治權而展開的生機勃勃的、有針對性的爭論也日益增多，而不是減少。如今，中國的政黨—國家並沒有面臨失去其合法性的嚴重危險，因為它不再像極「左」時期那樣採取一切手段壓制批評者，導致其離心離德，這樣的時代已經成為過去。也許你會進一步追問，政黨—國家是否會陷入另一種合法性危機的「理想類型」：即政黨—國家所宣稱的道德價值在民眾看來是反常的、荒謬的，就像「皇帝的新衣」，顯得可笑？這是一種可能。我發現，目前在中國某些廣闊的地域以及許多範圍較小的地方，一般民眾對於政府在道德上走向墮落的想法接近於這種形式的合法性危機。不過在其他地區，則更接近於一種生機勃勃的激烈的論辯，戲劇化的明示和反明示 (counter-display)，隨之而來的民眾自相矛盾的心態更接

如今，中國的政黨—國家並沒有面臨失去其合法性的嚴重危險，因為它不再像極「左」時期那樣採取一切手段壓制批評者。隨之而來的民眾自相矛盾的心態更接近於國家合法化的「常態」政治。目前中國這種讓人感到迷惑甚至「雜亂無章」的形勢，實際上可以認為相當正常且相當穩定。

中國的權力精英旨在建立並維持「一種更為穩定、更具有威權色彩的國家／官僚資本主義」，但隨着改革進程的推進，中國的經濟、社會以及政治結構的複雜性將激增，政黨—國家很可能要面臨諸多非常嚴峻的挑戰。今後在一個多元化的政治秩序中如何實現明確的分權，以應對這一新的複雜性？還是讓我們拭目以待。

近於我上面所談到的國家合法化的「常態」政治。假如你贊同我所說的爭論、合法性訴求與反訴求構成了政治生活的一種常態，那麼目前中國讓人感到迷惑甚至被某些觀察家視為「雜亂無章」的形勢，我們實際上可以認為相當正常且相當穩定。

當然，政治上的偶發事件並非沒有可能。對統治中國的政治和社會力量聯盟來說，在他們應對大量不斷湧現的、對其合法性構成挑戰的因素過程中，需要保持格外的謹慎和靈活性。中國的未來是不確定的，並未事先敲定。

△：如您所說，中國改革的未來是不確定的，有着各種可能性，中國的歷史是在「深層的社會結構和過程」與「人類主體有計劃的或偶然的力量」之間微妙作用的結果。按照您對後毛時代中國改革進程的解釋，假如中國的權力精英旨在建立並維持「一種更為穩定、更具有威權色彩的國家／官僚資本主義」，您認為中國政黨—國家所面臨的核心挑戰是甚麼？

▲：根據我個人的觀察，隨着改革進程的推進，中國的經濟、社會以及政治結構的複雜性將激增，政黨—國家很可能要面臨諸多非常嚴峻的挑戰。在那些相對簡單的社會形式中，威權式的治理體制也許能夠維持相當長的時間，而隨着經濟、社會以及政治結構日趨複雜多樣，分權便愈來愈難以迴避。錯綜複雜的多元社會需要多元化的治理體制管理其事務。毫無疑問，在過去二十年裏，中國社會生活各個方面的複雜性空前增強。在一個更加多元化的政治秩序中如何實現明

確的分權，以應對這一新的複雜性？還是讓我們拭目以待。

註釋

① Vivienne Shue, *Peasant China in Transition: The Dynamics of Development toward Socialism 1949-1956* (Berkeley: University of California Press, 1980).

② 此處以及下文回答(▲)部分中黑體強調部分乃許慧文教授本人所加，提問(△)部分中的黑體強調部分以及整個文本的註釋為專訪者任軍鋒所加。

③⑤⑦ Vivienne Shue, *The Reach of the State: Sketches of the Chinese Body Politic* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 29; 152; 129.

④⑧ Vivienne Shue, "China: Transition Postponed?", *Problems of Communism* 41, no. 2 (January-April 1992): 165; 159.

⑥ Vivienne Shue, "Global Imaginings, the State's Quest for Hegemony, and the Pursuit of Phantom Freedom in China: From Heshang to Falun Gong", in *Globalization and Democratization in Asia: The Construction of Identity*, ed. Catarina Kinnvall and Kristina Jönsson (London: Routledge, 2002), 210-29.

⑨⑩ Vivienne Shue, "Legitimacy Crisis in China?", in *State and Society in 21st Century China: Crisis, Contention, and Legitimation*, ed. Peter Hays Gries and Stanley Rosen (London: Routledge, 2004), 43; 38.

⑪ Atul Kohli and Vivienne Shue, "State Power and Social Forces: On Political Contention and Accommodation in the Third World", in *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, ed. Joel S. Migdal, Atul Kohli and Vivienne Shue (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 307.

九十年代以來的農民維權抗爭

• 于建嶸

一 研究狀況和分析框架

近十年來，我國農村特別是中部的湖南、江西、湖北、安徽、河南等地，發生了一系列直接針對基層政府的群體性事件。在學術界對此類事件的有限研究中，有兩種基本觀點：其一認為，這些事件是危害社會穩定的政治問題，是農民非制度參與的結果^①。隨着現代化發展，農村出現了大量的新矛盾、新問題，加上制度化參與渠道不暢，特別是農民對參與的目的、方式、相關法律規範知識了解較少，缺乏制度化參與的習慣，導致此類非制度化參與大量增多^②，而且農民非制度化參與、抗議性參與和暴力參與等相互滲透，相互轉化，並存在合流的趨勢^③，這樣勢必「會強烈衝擊政治穩定和政治秩序」，「不利於培育農民的公民意識，加強法制觀念，形成民主習慣，從而影響國家政

治生活的民主化和法制化進程」^④。為此，需要「對農民進行民主啟蒙，提高農民參政素質」^⑤。另一種觀點則認為，這些事件是我國農村社會衝突的外在表現^⑥，其中絕大多數是「農民積極運用國家法律和中央政策維護其政治權利和經濟利益不受地方政府和地方官員侵害的政治活動」^⑦，其主要原因是「基層組織對農村社會經濟發展的不適應，組織本身正在衍生出一種對於鄉村社會的掠奪性」^⑧，是農村基層黨政行為失範造成的農村權威結構失衡的必然結果^⑨。這些事件雖然對社會運行秩序有一定的負面影響，但也可以成為農村政治改革的重要契機^⑩。

上述這兩種觀點表現出來的分歧，從一個側面反映了社會學中「結構功能派」與「社會衝突派」不同的學術傳統。雖然在十九世紀中後期馬克思、齊美爾 (Georg Simmel) 和韋伯

近十年來，我國農村發生了一系列直接針對基層政府的群體性事件。學術界對此類事件有兩種觀點：其一認為，這些事件是危害社會穩定的政治問題，是農民非制度參與的結果。另一種觀點則認為，這些事件是我國農村社會衝突的外在表現，是農村基層黨政行為失範造成的農村權威結構失衡的必然結果。

* 本文為作者主持的國家社會科學基金項目「我國農村群體性突發事件研究——以湖南為重點的實證分析」(03Bzz036)的成果之一。感謝福特基金會、亞洲基金會、香港樂施會和國家軟科學基金會對此研究的支持。

本文試圖對近十年來我國農村所發生的群體性衝突事件進行實證分析。作者的實證觀察主要依靠以下素材：近年來八十七起因土地問題而發生的警民衝突事件；多年來對湖南省衡陽縣的農民觀察；以及對近一千多名進京上訪農民進行的問卷調查，並收集分析了數千封農民上訪告狀信。

(Max Weber) 已開創了社會衝突理論的基本架構，但在二十世紀上半葉，以帕森斯 (Talcott Parsons) 為主要代表的結構功能主義成為了社會學理論的主流。該理論強調的是社會成員共同持有的價值取向對於維繫社會整合、穩定社會秩序的作用，把社會衝突視為影響社會穩定和發展的「病態」。只有到了50年代，隨着西方社會衝突現象的普遍增長，以達倫多夫 (Ralf Dahrendorf) 為代表的社會學家對帕森斯功能主義所描述的「極度一致、整合和靜態」的「烏托邦」式的社會形態提出了批判，科塞 (Lewis A. Coser) 進而「通過強調衝突對社會系統的整合性與適應性功能來修正達倫多夫的分析」，建構了現代社會衝突理論，使之「滲入到經驗研究的各個方面」，成為了「最具影響力的理論」^①。現代社會衝突理論認為：

第一，社會衝突是人類交往過程中的對立狀況，它存在於一切社會形態之中，「是社會結構固有成分」^②和社會變遷的重要動因。「衝突被認為是一個在社會性與結構性安排中相反力量間產生的不可抗拒的過程；這樣的衝突為一些干擾性的結構條件所促進或阻滯；在某一時間點的衝突的消除會產生這樣一種結構性狀態，在特定的條件下，這種結構性的狀態會不可避免地使相反的力量之間發生進一步的衝突」^③。

第二，從性質上來區分，社會衝突可以分為工具性衝突和價值性衝突。這兩種類型的社會衝突在目標特徵、行為方式、組織資源、政治化水平、暴力程度、持續時間、社會影響等各個方面均有所不同，但又可以在一定的條件下相互轉化(見表1)。

第三，社會衝突發生的根本原因是社會分化造成的社會群體利益的對立，不平等系統中被統治者的相對剝奪感與不公正感上升，並因此導致統治者政治權威喪失。在社會轉型期，社會群體分化和社會利益分配格局的變化，部分人群的相對剝奪感更為突出，社會成員的公民意識、政治參與意識，以及對國家實現市場經濟後的期望也在不斷增長，社會群體之間的衝突加劇，是「社會群體性突發事件的多發期」^④。

本文依據上述基本觀點，試圖對近十年來我國農村所發生的群體性衝突事件進行實證分析。作者的實證觀察主要從如下三個方面進行的：其一，對這期間發生的部分重大農村群體性事件進行了多方面的調查，特別是研究分析了近年來八十七起因土地問題而發生的警民衝突事件；其二，對部分農民精英進行了數年的跟蹤訪問，這其中湖南省衡陽縣的農民是觀察的重點；其三，對近一千多名進京上訪的農民進行了問卷調查，並收集分析了數千封農民上訪告狀信。

表1 兩種社會衝突類型的差異

類型	目標特徵	行為方式	組織資源	政治化	暴力程度	持續時間	社會影響
工具性衝突	目標具體，議題明確，不衝擊社會結構。	集體上訪、遊行示威、罷工罷市、堵塞交通。	較弱。可出現局部性的軟性組織。	沒有明確的政治權力訴求。	可導致局部性的暴力衝突或治安騷亂。	持續時間一般較短。經常顯現出間歇型。	釋放敵意、明確社群、調和利益、整合社會。
價值性衝突	目標抽象，挑戰社會結構與資源分配的模式。	集會宣傳、結社組黨、和平抗爭、軍事反叛。	較強。可出現權威結構完整的運動型組織。	具有明確的政治權力訴求。	可導致全局性的武裝衝突。	持續時間長。	動員社群、集中權威、改變體制、重構社會。

二 從「依法抗爭」到 「以法抗爭」

如果從過程方面來分析，近十年來，中國農民的維權抗爭活動大體經歷了兩個階段。在1992年以前，農民的多數抗爭大體可以歸結為西方學者稱為「弱者武器」的「日常抵抗」形式，這種抵抗主要以個人為行動單位，因而不需要計劃或相互協調，利用的是隱蔽的策略，以不與權威發生正面衝突為特徵，是一種有關個人直接利益的「機會主義」抗爭^⑤。自1992年至1998年，農民的抗爭可以歸結為「依法抗爭」或「合法的反抗」這類形式^⑥；1998年以後的農民的維權抗爭則進入到「以法抗爭」階段^⑦。

「依法抗爭」即「以政策為依據的抗爭」，這是李連江和歐博文通過對90年代中國農村出現的社會衝突現象進行研究的基礎上提出的重要概念。他們認為，進入90年代後，農民與鄉村幹部抗爭時，已超越了斯科特（James C. Scott）所描繪的「日常抗爭」，農民在抵制各種各樣的「土政策」和農村幹部的獨斷專制和腐敗行為時，會援引有關的政策或法律條文，並經常有組織地向上級直至中央政府施加壓力，以促使政府官員遵守有關的中央政策或法律，維護自己的合法權益。從內容上來看，「依法抗爭」所依的法是中央政府制定的法律和政策，抗爭的目標則是地方政府制定的不符合中央法律、政策或「中央精神」的種種「土政策」和其他侵犯農民「合法權益」行為。這一方面使抗爭在現行體制內具有政治參與的性質；另一方面，由於其明確要求廢除土政策，罷免違法亂紀的鄉村幹部，取消非法的村民委員會選舉或迫使鄉村幹部執

行他們不願執行的某些法律和政策，這種抗爭對於它所直接針對的基層農村幹部而言，是不折不扣的挑戰和抵抗。就其過程和結果看，依法抗爭有可能通過促進國家法律或中央政策的落實而演變成完全的政治參與，而且恰好是處於一般意義上的「政治抵抗」和「政治參與」之間的灰色地帶。也就是說，「依法抗爭」在內容上基本屬於「政治參與」，但在形式上則明顯兼有「抵抗」和「參與」的特點^⑧。在「依法抗爭」的解釋框架裏，農民以上級為訴求對象，抗爭者認定的解決問題的主體是上級，抗爭者不直接對抗他們控訴的對象。這種抗爭形式是一種公開的、準制度化或半制度化的形式，採用的方式主要是上訪，以訴求上級政府的權威來對抗基層幹部的「枉法」行為，而且它一般是以具體的「事件」為背景，主要是一種有關集體具體利益的抗爭。

自1998年以後，農民的維權抗爭實際上已進入到了「以法抗爭」階段。這種抗爭是以具有明確政治信仰的農民利益代言人為核心，通過各種方式建立了相對穩定的社會動員網絡，抗爭者以其他農民為訴求對象，他們認定的解決問題的主體是包括他們在內並以他們為主導的農民自己，抗爭者直接挑戰他們的對立面，即直接以基層政府為抗爭對象，是一種旨在宣示和確立農民這一社會群體抽象的「合法權益」或「公民權利」政治性抗爭^⑨。相比較而言，農民的「以法抗爭」具有如下幾個特徵：

第一，農民的維權抗爭活動在方式上發生了許多值得注意的演變。這種演變大體上顯現出這樣一個重要特點：上訪雖然仍是農民抗爭的最重要形式之一，但它已表現出了新的特徵和功能。更值得關注的是那些新型抗

在1992年以前，農民的抗爭可以大體歸結為「弱者武器」的「日常抵抗」形式。自1992年至1998年，農民的抗爭可以歸結為「依法抗爭」這類形式，其所依的是中央政府制定的法律和政策，抗爭的目標則是地方政府制定的不符合中央法律、政策或「中央精神」的種種「土政策」和其他侵犯農民「合法權益」行為。

自1998年以後，農民的維權抗爭進入到了「以法抗爭」階段。這種抗爭具有如下幾個特徵：第一，農民運用了許多新的抗爭方式和手段，包括宣傳、阻收、逼退、示威和靜坐等等。這些方式的特徵是更具主動性。第二，基本目標具有十分明確的政治性，已經從資源性權益抗爭向政治性權利抗爭方向發展。第三，具有明確的組織性。

爭方式和手段，這其中主要有宣傳、阻收、逼退、示威和靜坐等等。這些方式的一個突出特徵就是更具有主動性。它表明目前農民的維權抗爭不再停留在擁護黨的政策和要求貫徹執行黨的政策的面層，而是進一步扮演了監督政府是否執行政策、甚至自行解釋、宣傳並執行中央政策的角色。

第二，「以法抗爭」的基本目標具有十分明確的政治性，已經從資源性權益抗爭向政治性權利抗爭方向發展。這主要表現在抗爭的內容和對象方面。「以法抗爭」的內容具有公共性。近十年來，農民維權抗爭的主要問題有「減輕農民負擔，反對貪官污吏」、「村務公開和民主理財」及「保護農民的土地財產」等。由於這些問題均有中央文件和國家的法律及政策的規定，在目前的農村又普遍存在並較為嚴重，因此，很容易確定維權農民行為的正當性和合法性。從抗爭的對象方面來看，由於上述問題一般都是公共權力機關施政行為造成的，因此「以法抗爭」的對象主要是鄉鎮一級基層黨政機關以及村級組織。這種用國家法律來抵制基層政權以達到農民維權目標，是一種政治行為。

第三，「以法抗爭」另一個顯著特點是具有明確的組織性。維權農民通過建立相互聯繫的穩定組織網絡，來實現協調和計劃行動。在中部地區農民進行抗爭時，就有直接命名為「減負組」、「減負委員會」、「減負監督組」或「減負維權會」的農民抗爭組織，有的地區農民還在籌建政治性的農民協會。這些農民維權組織有一定數量的意志堅定的維權農民。這些維權農民的身份特徵較為複雜，其中起主要組織和領導作用的，年齡一般在三十歲至四十五歲之間；文化程度為初中以

上；大都當過兵或在外打過工；也有少數黨員和村組幹部；家庭比較富裕，在當地可算中上水平。他們大都對國家減輕農民負擔的政策和相關法律有一定的了解，並能掌握地方政府在處理農民維權抗爭事件上的基本態度。

農民從「依法抗爭」到「以法抗爭」的轉變是具有標誌性意義的。從上面的分析可以看出，在農民「依法抗爭」階段，主要是「議題式維權」，一般是就具體的已發生的事件而提出單一的維權訴求。他們是以上級作為訴求對象的。到了「以法抗爭」階段，農民進行的是「法定式維權」，奮起維權的農民不再以具體的事件為依託，而是以「法定權益」標準來衡量其所遭遇到的一切處境。法定權利是他們行動的基本框架。農民的合法訴求，在很大程度上是對法律尊嚴的維護。因此，他們的行動也就較「依法抗爭」階段更理性和克制，「超越暴力」已成為那些具有明確組織性的維權農民的一個重要目標和特徵。可以說，從前幾年的「暴力維權」，到近年來的「理性維權」，是中國農民權利意識日益高漲和法律意識增強的一個重要標誌。

三 從「稅費爭議」到 「土地糾紛」

近十年來中國農民的維權抗爭活動涉及到農村工作的各個方面，其中最具全局性的是稅費問題和土地問題。具體來說，從1992年至2001年，農民維權抗爭訴求的主要目標是「稅費爭議」，即農民負擔問題，而自2002年後，「土地糾紛」則成為了農民維權抗爭的焦點。

農民負擔問題從80年代中期以後就日益突出^②，一些地區更發生過農民抗稅抗糧事件。但這些事件規模一般都比較小，農民直接批評或反抗的對象是少數鄉鎮幹部、各村級組織，基層政府還沒有成為農民抗爭的目標。到了1992年後，由於國家實行了「切塊包乾、分灶吃飯」的財政體制，使縣鄉政府及其各部門也從單一的國家利益體系中分化出來。但政治體制改革滯後，各級政府機構臃腫，招聘和臨時編制人員眾多，導致行政經費入不敷出。由於縣鄉政府的財政收入來源主要還是農村的稅賦、攤派收入，因此，當縣鄉政府的財政收入平衡受到沉重壓力的時候，加重農民負擔、向農民攤派轉嫁財政危機就成為必然的選擇。這樣，地方基層政府特別是鄉鎮政府與農民的利益就直接對立了起來。在稅費收取過程中，基層幹部始終處於矛盾的焦點^③。這一時期所發生的農村群體性事件，絕大多數是農民要求減輕負擔而與基層政府發生的衝突，鄉鎮政府及幹部成為農民維權抗爭的對象。2001年後，隨着稅費改革在全國推行，農民負擔普遍降低，稅費問題已不是農村的主要問題。這樣，農村的社會衝突在議題上也發生了變化。中國社會科學院農村發展研究所有關課題組最近完成的一項農村社會形勢專題調查表明，農村土地糾紛已取代稅費爭議而成為了目前農民維權抗爭活動的焦點。由於土地是農民的生存保障，而且土地問題往往涉及巨額經濟利益，因此也就決定土地糾紛更具有對抗性和持久性。特別是隨着地方政府公然暴力鎮壓失地農民，以及知識精英出於各種目的的介入，使這一問題具有了相當大的政治爆炸性，有可能誘發更大的

社會衝突^④。具體來說，目前農民的土地糾紛較之前幾年的稅費爭議有如下幾個明顯的特徵：

第一，衝突當事方發生了變化。目前農村土地糾紛較之稅費爭議來說，在雙方當事人方面有着較大的變化：從控告方而言，雖然村民聯名仍然是最為主要的形式，但村級組織已成為了重要的控告方。這主要是由於在強行非法徵地等爭議中，村級組織與農民的利益是一致的，因此在村民們的壓力下有可能成為抗爭的主體。在一些實際的衝突中，男女老少村民齊上陣的情況也經常發生，這與稅費爭議時主要以抗爭精英為主有明確的不同。從被告方來說，市縣成為被告方的比例較高。在農民稅費爭議中，被告方主要集中在鄉村兩級組織，其中鄉鎮政府是最主要的被告，市縣很少成為被告的主體。特別是，在目前的土地糾紛中，一些房地產經營公司和開發區成為了被告方，這在稅費爭議時期是沒有過的。

第二，衝突的地域分布發生了變化。與稅費爭議主要集中在中部農業省份不同，目前農村土地糾紛最集中的地區是沿海較發達地區，其中以浙江、山東、江蘇、河北、廣東最為突出。這些地區爭議的主要是非法或強制性徵地，農民控告的對象主要是市、縣政府。在中部地區的安徽、河南、黑龍江等地區所表現出來的問題主要是對農民土地承包權的侵犯，控告的對象主要是鄉鎮及村級組織。

第三，衝突的方式發生了變化。在農民的稅費爭議中，上訪、宣傳和阻收是最主要的抗爭方式，而到了農民的土地糾紛，則多為到縣市政府部門門口或被徵土地上靜坐、遊行示威，甚至在高速公路、鐵路上靜坐。

2001年推行稅費改革後，土地糾紛取代稅費問題成為了農民維權抗爭的焦點。由於土地是農民的生存保障，而且土地問題往往涉及巨額經濟利益，因此也就決定土地糾紛更具對抗性和持久性。特別是隨着地方政府公然暴力鎮壓失地農民，以及知識精英介入，使這一問題具有了相當大的政治爆炸性，可能誘發更大的社會衝突。

對農民的抗稅維權，中央明文禁止使用警力，因而很少在稅費問題上發生大規模的警農衝突。但在目前的土地維權抗爭活動中，地方政府經常動用大規模警力對待失地的維權農民。各級地方政府給農民羅列的罪名主要有非法集會、擾亂社會秩序、阻撓公務，有的甚至以「法輪功」的名義對集體到北京或省城上訪的農民採取強制措施。

根據對2004年元月以來發生的八十七起因土地問題發生的警農衝突事件直接原因的統計，因農民在被徵或被佔土地上阻止施工而引發的事件四十八起，佔總數的55.2%，因地方政府派警力阻止農民上訪而發生的事件三十一起，佔總數的35.6%，因農民到市政府、鐵路及高速公路或交通要道靜坐請願而引發的事件八起，佔總數的9.2%^{②3}。

第四，衝突程度變得相對激烈，警農衝突時有發生。在農民抗稅維權時，由於中央有明文禁止使用警力，地方政府在使用警察鎮壓農民維權代表要承擔政策和農民反抗的雙重風險，所以除個別事件外，很少在稅費問題上發生大規模的警農衝突。但在目前的土地維權抗爭活動中，由於利益巨大，雙方爭議無法協調，地方政府動用大規模警力對待失地的維權農民已是常事。在上述八十七起因土地問題發生的警農衝突事件中，共造成數百名農民受傷，死亡三人，有一百六十餘人被關押，有的村民還因上訪被綁起來遊街示眾。有十二起出動了特警或防暴警察，有七起出動了武警，最多動用警力數百人。各級地方政府給農民羅列的罪名主要有非法集會、擾亂社會秩序、阻撓公務，有的甚至以「法輪功」的名義對集體到北京或省城上訪的農民採取強制措施。

第五，抗爭的語言發生了變化。農民因土地而發生的抗爭，雖然在文本上也引用了一些法律條文或三個代表之類的話，但更多的是「我們要吃飯，要生存」，「我們是農民，土地是我們的命根子，沒有土地，我們賴何以生存？到頭來，只有揭竿而起，因為，吏不可畏，小民從來不可輕」這樣的語言。

第六，外力介入情況不同。由於土地是農民的生存保障，並涉及到巨額經濟利益，因此，每一事件均具有重大的社會影響。進行抗爭的農民也就經常通過各種渠道向社會求助。一些知識精英，主要是法律人士也為了各種目的（經濟的、政治的或社會影響）而深入其中。特別值得注意的是，由於知識精英的介入，有許多事件就會離開土地糾紛本身而成為政治事件。河北省唐山市兩萬多名移民因土地補償款而聯名罷免市委書記全國人大代表資格一案、秦皇島市一萬多名移民也因同樣理由罷免市領導人的動議案、福建省寧德市移民以耕地被佔罷免市委書記省人大資格一案、福建省福州市失地農民要求罷免市長全國人大代表資格一案，都是在北京某民辦機構策劃下發生的^{②4}。

四 農民維權抗爭與政治發展

近十年來中國農民維權抗爭活動是在特定的社會政治生態下發生的。雖然農民佔到了全國總人口的四分之三，但他們在經濟上被剝奪的同時，還一直被排斥在國家政治生活之外，「是一個在正式的政治過程中沒有其利益真正代表」^{②5}的弱勢群體。因此，在一個強大的國家政治框架下和缺乏公民社會意識和規則的社會裏，他們的維權抗爭活動只能屬於弱者的反抗，是一種被「法律認可」但被「政治禁止」的行為。但這並不是說，農民的維權抗爭活動不具有政治意義。事實上，農民的維權抗爭活動與國家政治有着十分複雜的互動關係，已對中國政治的發展產生了影響。

第一，農民維權抗爭活動構成了一種社會政治壓力，迫使執政者從政治高度來認識農民的處境，並不斷修正相關政策。應該說，近十年來中國執政者關於農民負擔問題的政策的不斷調整，並不是基於道德要求，也不是對農民生存狀況的同情，而是由於農民直接針對基層政府的抗爭所引發的一系列群體性事件，影響了國家最基礎的統治秩序。執政者在此期間多次下文，「三令五申提出明確要求和具體部署，要求各地各部門把減輕農民負擔作為一項政治任務」^⑥就充分說明了這一點。在1985年中共中央和國務院發布的《關於制止向農民亂派款、亂收費的通知》將農民負擔問題視為「損害黨群關係、工農關係和影響黨的農村經濟政策進一步落實的突出的消極因素」。1990年國務院《關於切實減輕農民負擔的通知》則認為，農民負擔問題「嚴重挫傷農民發展生產的積極性，損害黨群、幹群關係。如此發展下去，必將影響農村經濟的發展和社會安定」。1993年中共中央辦公廳、國務院辦公廳《關於涉及農民負擔項目審核處理意見的通知》則明確指出：「減輕農民負擔不單純是經濟問題，而且是政治問題。它關係到國民經濟的發展和農村乃至全國的政治穩定。」1996年中共中央、國務院《關於切實做好減輕農民負擔工作的決定》進一步指出：「農民負擔重，已成為影響農村改革、發展和穩定的一個十分突出的問題」，「減輕農民負擔是一項十分緊迫的政治任務」。可見，從一開始執政者就從社會穩定和發展的角度來看待農民權益受損的問題。因農民負擔問題等權益受損而產生的農民維權抗爭活動，首先是被視作影響社會穩定和發展的消極因素。隨着事態發展，這些「消極因素」也就成為

了「政治問題」，並進而成為了「十分緊迫的政治任務」，以至到現在成為「全部工作的重中之重」。這些都說明執政者認識到了農民權益受損的政治後果，也就在事實上承認了農民維權抗爭活動成為了一種政治壓力，因而不得不改變國家政策來調整利益關係。

第二，農民維權抗爭活動在許多方面改變了基層政府的施政行為，農村的政治協商已經成為可能。農民維權抗爭活動的直接目標是基層政府。農民以中央的權威作為基礎，試圖以中央政策和國家法律為標準來衡量地方政府的行為，並在許多場合是以地方政府監督者的身份採取「集體維權行動」^⑦。這樣，農民就在事實上成為地方黨政必須顧及的實實在在的政治力量。對待這種力量，地方黨政的基本態度有一個變化過程。一般來說，他們最初都力圖採取一切辦法打擊農民維權精英，企圖消滅這種力量。他們借用國家機器的專政力量或社會上的黑惡勢力，對農民維權代表進行各種迫害。然而，這些迫害事實上不僅沒有將農民維權代表消滅，反而引發了一系列群體性事件，在一定程度上影響到社會秩序甚至執政安全。這就使中央政府不得不採取措施約束地方黨政的行為，並安撫農民。中央政府的這種態度，讓農民感到「青天」的存在，他們的行為具有了「合法性」和「正當性」，而那些被迫害受打擊的農民維權精英也就成為了英雄。這就使得更多農民參與到農民的維權抗爭活動。地方黨政在中央要求穩定和農民要求維權的雙重壓力下，有的就採取放任不管的態度，有的則採用收買維權精英的辦法。在有些農民維權精英力量較為強大的地方，地方黨政已經不得不把農民維權精英從原來的敵對力量看成是可以協商的對象了。有些地方

執政者最初是將因農民權益受損而產生的農民維權抗爭活動視作影響社會穩定和發展的消極因素；隨着事態發展，這些「消極因素」也就成為了「政治問題」，並進而成為了「十分緊迫的政治任務」，以至到現在成為「全部工作的重中之重」。這說明執政者承認了農民維權抗爭活動成為了一種政治壓力，因而不得不改變國家政策來調整利益關係。

農民起來抗爭不僅僅是因為基層政府對其經濟利益的侵害，而是認為這「違反了社會公認的公正準則」。農民在法律上的不利地位，迫使他們把抗爭的目標從「法定權益」引向人類普遍尊重的基本人權。另一方面，執政者中的許多人還是按照「陰謀論」的觀點將這些維權的農民視為體制的敵人。這就使農民捍衛自己法定權益的行為很難在現實的政治框架內取得成效。

黨政官員在執行某一政策時，把農民維權精英作為政策諮詢員，聽取他們意見，並希望農民維權精英幫助他們說服村民²⁰。雖然地方黨政與農民維權精英的協商還只是初步的、非制度化的，但它所包含的意義十分重大。

第三，農民維權抗爭活動也在改造農民自身，他們從以法維權中獲得了政治體驗，培養了其領導人的政治智慧，同時也在提升農民整體的政治訴求。由於「當代中國農民政治參與呈現出制度性、權利性和自主性等多重特徵」，特別是以農民維權抗爭的這類政治參與，「不再是單純的服從性參與」而是一種「為具有權利主張的政治參與形態」²¹。這一方面反映了農民的政治觀念特別是社會公平觀念有了較大的改變。在農民看來，他們起來抗爭不僅僅是因為基層政府對其經濟利益的侵害，而是認為這「違反了社會公認的公正準則」²²。從現有的觀察來看，農民維權抗爭活動雖然並不具有十分明確的意識形態意義，但並不是說他們沒有從農民這一社會群體來認識和理解自身的命運。特別是在土地問題上，農民在法律上的不利地位，迫使他們把抗爭的目標從「法定權益」引向人類普遍尊重的基本人權。另一方面，農民的維權抗爭行為很難獲得執政者的普遍認同。執政者中的許多人還是按照「陰謀論」的觀點將這些維權的農民視為體制的敵人。這就使農民捍衛自己法定權益的行為很難在現實的政治框架內取得成效。農民在維權抗爭活動受挫後表現出來的群體意識的覺醒，勢必導致農民維權抗爭活動的訴求升級。農村的社會衝突也就可能從訴求「法定權益」到爭取「立法權利」、從「以法維權」到「依法參政」的方向發展。農民維權抗爭活動一旦進入到爭取社會治理權階

段，就有可能轉變成大規模的社會政治運動。

五 簡短的結論

總而言之，目前中國農村以群體性突發事件等形式表現出來的社會衝突，是所謂「三農」問題最集中和最突出的表現，是「長期累積的結構性矛盾、體制性矛盾尖銳化的產物」²³。就其性質而言，這些事件並不挑戰社會基本結構與資源分配的模式，主要是一種工具性的衝突，是農民根據一定的議題展開的集體維權抗爭活動，具有明顯的可控性；從其形式和特徵來看，無論是「依法抗爭」還是「以法抗爭」，都是農民以法律和政策為依據來維權自己的合法權益；就其訴求的目標和議題而論，從前幾年的「稅費爭議」到「土地維權」的轉變，說明了在調整農村的利益關係時，並沒有真正解決好國家與農民的關係，基層政府的掠奪性並沒有得到有效的抑制；從其社會後果和績效來看，目前農村的社會衝突作為轉型社會的必然現象，其所形成的社會政治壓力有可能成為改革的契機，又可能成為社會動盪的根源，而決定性因素則在於執政者能否真正認識農民維權抗爭的本質和意義。

註釋

① 孫津：〈中國農村穩定與否的因素分析〉，《東方文化》，1999年第5期；方江山：〈非制度政治參與——以轉型期中國農民為對象的分析〉（北京：人民出版社，2000）。

② 張厚安、徐勇：《中國農村政治穩定與發展》（武漢：武漢出版社，1995）；蕭唐鏢：〈二十年來大陸農

村的政治穩定狀況》，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），2003年4月號。

③⑤ 程同順：《當代中國農村政治發展研究》（天津：天津人民出版社，2000），頁253；277。

④ 張厚安、徐勇：《中國農村政治穩定與發展》，頁583。

⑥⑩ 于建嶸：〈農民有組織抗爭及其政治風險〉，《戰略與管理》，2003年第3期。

⑦⑯⑰ 李連江、歐博文：〈當代中國農民的依法抗爭〉，載吳國光主編：《九七效應：香港、中國與太平洋》（香港：太平洋世紀研究所，1997）。

⑧ 趙樹凱：〈鄉村治理：組織和衝突〉，見香港中文大學中國研究服務中心網站（www.usc.cuhk.edu.hk/wkgb.asp）。

⑨ 于建嶸：〈利益、權威和秩序：對村民對抗基層政府的群體性事件的分析〉，《中國農村觀察》，2000年第4期；〈我國農村群體性突發事件分析〉，《山東科技大學學報》，2002年第4期；〈目前農村群體性事件原因分析〉，《決策諮詢》，2003年第5期。

⑩ 于建嶸：〈農民有組織抗爭及其政治風險〉；〈我國農村群體性突發事件的基本對策〉，《中共福建省委黨校學報》，2003年第5期。

⑪ 亞歷山大（Jeffrey C. Alexander）著，賈春增、董天民等譯：《社會學二十講：二戰以來的理論發展》（北京：華夏出版社，2000），頁93。

⑫ 宋林飛：《西方社會學理論》（南京：南京大學出版社，1997），頁322。

⑬ 特納（Jonathan H. Turner）認為，這是達倫多夫的觀點。見特納著，邱澤奇等譯：《社會學理論的結構》（北京：華夏出版社，2001），頁174。

⑭ 閻耀軍：〈社會穩定的測量與群體性突發事件的預警預控系統〉，《天津社會科學》，2003年第3期。

⑮ 斯科特（James C. Scott）著，程立顯、劉建等譯：《農民的道義經濟學：東南亞的反叛與生存》（南京：譯林出版社，2001）；郭于華：〈「弱者的武器」與「隱藏的文本」——研究農民反抗的底層視角〉，見中國社會學網站（www.chinasociology.com/rzgd/rzgd046.htm）。

⑰ 于建嶸：〈農民有組織抗爭及其政治風險〉；〈當前農民維權抗爭活動的一個解釋框架〉，《社會學研究》，2004年第2期。

⑱ 余紅：《中國農民社會負擔與農村發展研究》（上海：上海財經大學出版社，2000），頁171。

⑲ 劉斌、張兆剛、霍功：《中國三農問題報告：問題、現狀、挑戰、對策》（北京：中國發展出版社，2004），頁408。

⑳㉑ 于建嶸：〈土地問題已成為農民維權抗爭的焦點：關於當前我國農村社會形勢的一項專題研究〉，見農民維權網（www.weiquan.org.cn/data/detail.php?id=3980）。

㉒ 李柏光：《憲法在人民心中生根開花：唐山、秦皇島、寧德、福州農民罷免活動研論會資料》（北京：啟民研究中心，2004）。

㉓ 徐斯儉：〈「有序參與」與中國農民權益保障〉，載中國（海南）改革發展研究院編：《中國農民權益保護》（北京：中國經濟出版社，2004），頁315。

㉔ 武力、鄭有貴：《解決「三農」問題之路：中國共產黨「三農」思想政策史》（北京：中國經濟出版社，2004），頁692。

㉕ 郭正林：〈當代中國農民集體維權行動〉，《香港社會科學學報》，第19期（2001年春／夏季）。

㉖ 李小雨、何賽雄、張永成：〈溝通緩解了農民和基層政府的矛盾〉，《鄉鎮論壇》，2004年第7期。

㉗ 郭正林：〈當代中國農民政治參與的程度、動機及社會效應〉，《社會學研究》，2003年第3期。

㉘ 王曉毅：〈衝突中的社會公正——當代中國農民的表達〉，見香港中文大學中國研究服務中心網站（www.usc.cuhk.edu.hk/wk_wzdetails.asp?id=2867）。

㉙ 姜長雲：〈「三農」問題的多維透視〉（太原：山西經濟出版社，2004），頁3。

于建嶸 1962年生，法學博士，中國社會科學院農村發展研究所教授，研究方向為農村政治，著有《岳村政治》。

中國「非政府組織」的治理

● 康曉光、馮利

一 問題的提出

2002年，中國發生了兩件轟動一時的大事：官辦「中國青少年發展基金會」和民辦「麗江媽媽聯誼會」，這兩個著名的NGOs（非政府組織）同時受到媒體指責。可以說，這是中國NGOs發展史上影響深遠的標誌性事件。它標誌着，如何完善NGOs治理，已經成為擺在中國面前的一個緊迫而又嚴峻的現實問題。

所謂「NGOs治理」是指一種機制，它為NGOs規定正確的目標，並使其按照正確的方式來達到目標。它也提供了從整體上考察NGOs的處境和發展策略的分析框架^①。要讓NGOs發揮作用，必須賦予它們相應的權利。NGOs既然享受了權利，就要承擔相應的責任。而這又要求存在一種機制，讓利益相關者^②能夠藉之判斷NGOs的所作所為是否符合公共利益，並據此對它們進行獎勵或懲罰。所以，「權利」、「責任」、「負責」和「問責」構成了「治理」的核心概念。

改革開放以來，中國NGOs的數量經歷了「爆炸性增長」^③，而且其種類、活動範圍、自身的能力、所發揮的作用都在與日俱增。但是，與世界上其他國家相比，中國的NGOs還是要用「發育不良」來形容。NGOs也在犯錯誤，辜負社會的期望，甚至成為犯罪工具。與此同時，公眾、捐助者、受益者、媒體也在逐漸成熟，他們開始意識到自己的權利，也意識到NGOs必須承擔甚麼樣的責任，並開始自覺地行使自己的權力，對各種違背法律和道德的行為發出譴責和抗議。於是，「責任」、「負責」、「問責」成為中國NGOs必須面對的議題。

本文的任務就是探討中國NGOs治理問題。文章第二部分討論NGOs的責任或義務。第三部分考察NGOs的內部治理機制以及它能否保證NGOs正確地履行它們的責任。第四部分討論NGOs的外部監管狀況，即考察是否存在一種外部機制，使得利益相關者能夠有效地監督NGOs的行為或追究它們的責任。第五部分考察

改革開放以來，中國NGOs的數量經歷了「爆炸性增長」，但是，NGOs也在犯錯誤，辜負社會的期望，甚至成為犯罪工具。與此同時，公眾、捐助者、受益者、媒體也在逐漸成熟。於是，「責任」、「負責」、「問責」成為中國NGOs必須面對的議題。與世界上其他國家相比，中國的NGOs還是要用「發育不良」來形容。

* 本項研究得到福特基金會資助。

NGOs的生存環境，從經濟、社會和政治的大背景中，尋找NGOs治理狀況的淵源。第六部分簡要討論一下改善中國NGOs治理的關鍵任務和思路。

有必要預先作兩點說明：第一，本文所謂「中國」是指中國大陸，不包括台灣、香港、澳門地區。第二，本文所謂「NGOs」是指那些擁有正式組織結構並從事公益活動的社會組織，而不管它們是否獨立於政府，或是否具有社團法人身份。這是因為，在中國大陸，符合西方標準的NGOs幾乎不存在。中國的NGOs，要麼缺乏獨立性，受到政府的嚴格控制；要麼不具備正規性，或是沒有法人身份，或是沒有社團法人身份；要麼從事營利性活動，而且不依法納稅。

二 責任或義務

NGOs的社會功能(提供公共物品)直接決定了它們的責任或義務。NGOs必須與其他社會組織和個人合作，才能實現自己的社會功能，因此，它們還必須滿足這些利益相關者的期望或要求。正是NGOs的社會功能和利益相關者共同規定了它們的責任或義務。

在中國，儘管NGOs的利益相關者為數眾多，但是最有影響力的還是政府、國際組織、跨國公司、國內的大企業、專家和媒體。它們對NGOs的要求或期望基本上規定了NGOs的責任或義務。所以，我們重點考察政府、國際組織、企業、專家、媒體對NGOs的期望或要求。由於NGOs關於「責任」的自我意識對它們的所作所為也有直接影響，所以我們也要考察NGOs對自身責任的理解。

政府對NGOs的要求體現在一系

列法律、法規、條例、政策之中，如《社會團體登記管理條例》、《基金會管理辦法》、《公益事業捐贈法》和《信託法》。《公益事業捐贈法》規定，NGOs必須將受贈財產用於資助符合宗旨的活動和事業；必須按照捐贈人的意願管理和使用受贈財產；要定期向政府有關部門報告受贈財產的使用、管理情況，接受政府監督；要向社會公開接受捐贈的情況和受贈財產的使用、管理情況，接受社會監督。《捐贈法》還規定，如果擅自改變捐贈財產的性質、用途，或者惡意挪用、侵佔、貪污捐贈款物，NGOs必須承擔相應的法律責任。NGOs開展募捐活動時，必須如實向捐贈人宣傳組織的宗旨、使命和募捐目的，以及組織的業績，不得有任何虛假成分。接受捐贈後，應當向捐贈人出具合法、有效的收據。如果捐贈人要查詢捐贈財產的使用、管理情況，必須如實答覆。剛剛發布的《基金會管理條例》規定：公募基金會每年用於從事章程規定的公益事業支出，不得低於上一年總收入的70%；非公募基金會每年用於從事章程規定的公益事業支出，不得低於上一年基金餘額的8%。基金會工作人員的工資福利和行政支出，不得超過當年總支出的10%。

國際組織認為，NGOs的活動和影響不應該局限於狹義的社會領域，如滿足人們對社會交往的需求，維護弱勢群體的利益，保護生態環境等等。NGOs也可以對整個社會發揮影響，如倡導新觀念，探索新的方向和途徑，影響政府的立法、決策、行政，確立政治合法性，培養公民生活方式，為民主奠定基礎，為市場運行提供基礎和輔助功能。而且政府透過NGOs可提供更多的公共服務與利益，同時也可降低資源成本。所以，

中國幾乎不存在符合西方標準的NGOs。中國的NGOs要麼缺乏獨立性，受政府控制；要麼不具備正規性，或是沒有法人身份，或是沒有社團法人身份；要麼從事營利性活動，而且不依法納稅。在中國，對NGOs最有影響力的利益相關者是政府、國際組織、跨國公司、國內的大企業、專家和媒體。它們對NGOs的期望基本上規定了NGOs的責任或義務。

跨國公司和國內企業都希望通過與著名NGOs合作，改善企業形象，擴大知名度。許多企業把從事慈善事業當作一種收效顯著的「軟廣告」。為了競爭稀缺的資源，中國的NGOs也開始主動謀求建立誠信理念、道德標準、自律機制、行業文化。2003年發表的《中國非營利組織公信力標準》強調NPOs的「非宗教性」、「非政治性」、「非營利性」。

國際組織希望NGOs在人權、民主、環保、扶貧等領域中開展活動，同時也要求它們對社會負責、提高透明度、擴大公眾參與的深度和廣度。在國際組織看來，NGOs「負責」、「透明」和「參與」的對象是所有的利益相關者，而不僅僅是政府的權力機關④。

跨國公司和國內企業都認識到，自己與NGOs各有所長。它們希望通過與那些著名NGOs的合作，改善企業形象，擴大知名度，溝通政府關係，建設企業文化，增加企業的凝聚力。許多企業直截了當地把從事慈善事業當作一種收效顯著的「軟廣告」。2003年11月9日至11日，中國最有影響力的十幾家公益機構和國際聯合勸募會、美中貿易全國委員會，共同在北京舉行了「跨國公司與公益事業高級論壇」。出席論壇的有跨國公司、國際機構、國內民間組織、政府部門和媒體的代表。與會代表共同簽署的《建議書》要求國內民間組織：積極回應建立誠信機制的呼籲；加強民間機構的治理，提高透明度和取得社會對它們的信任和支助；加強自身與企業交流、對話和合作能力建設。在這次會上，世界銀行代表胡長燾指出：「公益性民間組織自身也需要加強機構和能力建設，建立健全財務管理制度，增加透明度和公信力，才能建立與企業之間的信任基礎和發展合作關係。」⑤

為了競爭稀缺的資源，為了滿足利益相關者的期望或要求，中國的NGOs也開始主動謀求建立誠信理念、道德標準、自律機制、行業文化。

2001年10月28日至30日，中國扶貧基金會主辦了「中國NGO扶貧國際會議」。會上，來自實務界、學術界的代表就「中國公益組織的自律與聯

合互律之路」、「中國非營利組織社會公信力建設的制度化途徑：自律與社會交代」、「NGOs的自律、他律、法律」等論題進行了交流。這次會議發表的《中國NGOs反貧困北京宣言》提出了「不濫用社會信任和志願，堅持公開化、提高透明度」、「逐步形成行業文化與行為準則，建立行業自律機制，實施自我治理，維護行業尊嚴」的誠信行動綱領。

2001年12月，NPO資訊諮詢中心組織了以「非營利組織的自律」為主題的NGOs論壇。來自實務界、學術界、政府、國際機構、媒體的代表，從NGOs自律的實踐經驗、法律和社會環境、自律的必要性等方面探討了中國NGOs實現自律的途徑。這次論壇提出了「中國NPO自律的九條守則」和聯合簽署自律守則的動議，得到了與會者的積極回應⑥。

2003年11月，由十幾位NGOs領袖人物聯合簽署了《中國非營利組織誠信和行業自律呼籲書》。他們呼籲⑦：

公益性非營利社會組織擔負着實現社會公正和平等、消除貧困等公益使命，發揮在各類捐贈者和廣大受益者之間傳達資訊、促進交流的重要作用。因而，公益專案運作的誠信及公益性民間組織的誠信建設，成為政府部門、企業和大眾關注的焦點之一。有志於中國非營利組織誠信建設的中國NPO領導人決心推動和發展NPO誠信和行業自律機制。我們強烈呼籲：制定中國NPO誠信標準和行業自律公約。希望國內外非營利機構參加到中國非營利組織誠信建設中來。

與該《呼籲書》同時發表的《中國非營利組織公信力標準》強調NPOs（非營利組織）的「非宗教性」、「非政治性」、「非

營利性」；強調規避利益衝突，「不謀求……利益相關者的私立」；呼籲建立同行之間「資訊溝通、合作互助、相互支援、資源分享和協商機制」；強調「在籌資活動中所提供的相關資訊和資料應真實、可靠、不誤導他人，並與機構使命保持一致」；強調「遵循公開透明、公正合理的專案評審和自主原則」；提出「財務透明」，「尊重捐贈者意願」，「接受獨立專業機構的審計」，「每年公布年度報告，提供真實準確和及時的財務報告，接受社會監督和諮詢」；強調「資訊公開」，呼籲「提供參與渠道，提供公開渠道回應公眾質疑」；提出「道德誠信」，「建立和制定廉潔奉公、全心全意為公共利益服務的道德標準，保持專業人員、志願人員應有的敬業精神和專業水平。」^⑥

三 內部治理結構

由於「官辦NGOs」和「草根NGOs」的內部治理結構差異巨大，所以我們將分別討論它們的內部治理問題。需要說明的是，無論是官辦NGOs還是草根NGOs，其內部都存在巨大差別，少數佼佼者與絕大多數平庸者並存。但是，少數佼佼者卻吸引了絕大多數的關注，容易使人們對整體狀況產生誤解。其實它們沒有代表性。在這裏，我們談的是普遍情況。

在西方，NGOs最重要的內部治理機制是理事會。理事會代表社會利益，並掌握最高決策權力，這就可以保證NGOs的所作所為能夠對社會負責。但是，這一機制在中國不存在。從總體上來說，無論是官辦還是草根的NGOs，都沒有貨真價實的理事會。這種狀況源於中國獨特的NGOs管理體制。

80年代末期發布的《社會團體登記管理條例》(1989年10月25日發布)和《基金會管理辦法》(1988年9月27日生效)，確立了NGOs的「雙重管理體制」^⑦。1998年，政府發布了新的《社會團體登記管理條例》(1998年10月25日生效)，同時發布了《民辦非企業單位登記管理條例》(1998年10月25日生效)。2004年3月19日新的《基金會管理條例》出台，2004年6月1日生效。但是，這些新的法律並沒有改變原有的管理框架，只是把「社會團體」劃分為「社會團體」和「民辦非企業單位」。

「雙重管理體制」將所有重要權力都賦予了「業務主管單位」，而且規定只有黨政機關及其授權機構才能擔任「業務主管單位」，從而把一切正式社團置於政府的直接控制之下。《社會團體登記管理條例》規定：

業務主管單位履行下列監督管理職責：(一)負責社會團體籌備申請、成立登記、變更登記、註銷登記前的審查；(二)監督、指導社會團體遵守憲法、法律、法規和國家政策，依據其章程開展活動；(三)負責社會團體年度檢查的初審；(四)協助登記管理機關和其他有關部門查處社會團體的違法行為；(五)會同有關機關指導社會團體的清算事宜。

實際上，業務主管單位的職責遠不止這些。《條例》還算講究策略，有些話沒有直截了當地說出來，而民政部門就不客氣了。民政部主管官員主編的《社團管理工作》一書規定^⑧：

〔業務主管單位要〕對已經登記的社團負責日常管理。……其主要內容包括：負責對社團負責人和社團專職工

在西方，NGOs最重要的內部治理機制是理事會，它保證NGOs的所作所為能夠對社會負責。但中國的NGOs都沒有貨真價實的理事會。這種狀況源於中國管理NGOs的「雙重管理體制」，它將所有重要權力都賦予了「業務主管單位」，而且只有黨政機關及其授權機構才能擔任「業務主管單位」，這就把一切正式社團置於政府的直接控制之下。

作人員進行經常性的形勢、任務和思想政治教育，使其熟悉並遵守國家的法律、政策；負責對社團負責人的選舉和換屆任免的審核、社團專職工作人員的黨組織建設、工作調動、工資調整、職稱評定等方面的管理；負責對社團的重大業務活動（包括召開研討會）、財務活動、接受資助和外事活動進行審查及管理；負責對社團內部組織機構的調整、增減等進行審查並提出意見，並督促社團到原登記管理機關辦理變更、註銷登記手續。同時，協助社團清理債權債務並出具債務完結證明等善後工作。

根據《社會團體登記管理條例》，草根NGOs幾乎不可能獲准登記。它們只好註冊為企業法人，或掛靠在其他社團法人名下，或乾脆不註冊。現有法律給NGOs製造麻煩，也暗示了「法律失靈」，即「該管的民政部門不能去管，因為沒在民政部門登記，而不相關的工商部門也無法管，形成了管理上的空位或管理上的錯位」。

由此可見，中國NGOs的業務主管單位掌握了其他國家NGOs的理事會的全部權力。所以，官辦NGOs的理事會徒有虛名。這種治理結構是畸形的，無法保證官辦NGOs對社會利益負責。理論上說，官辦NGOs應該對業務主管單位負責，實際上僅僅對業務主管單位的主管領導和管理者的個人利益負責。這種治理結構決定了官辦NGOs的主要管理者由業務主管單位任命。如此產生的管理團隊一般缺乏使命感、能力平庸、獨斷專行。由於絕大多數管理者來自政府部門，加之缺乏應有的責任感和工作熱情，所以官辦NGOs的組織文化偏向於衙門文化，也不大可能形成獲得共識的、正確的組織使命和目標。但是，為了自身的生存與發展，在市場競爭的壓力下，官辦NGOs能夠對社會需求作出反應，但限制在政府鼓勵、允許、至少是默許的範圍之內。在專案設計和執行過程中，往往摻雜部門和個人私利。官辦NGOs一般是秘書長專政，對內對外均缺乏透明度，更不要說對社會負責。

草根NGOs的處境與官辦NGOs大

不相同。它們得不到政府的恩惠，但也逃避了政府嚴厲的控制。

《社會團體登記管理條例》規定，申請成立社會團體，應當經其業務主管單位審查同意，然後才能向登記管理機關申請籌備。也就是說，只有先找到一個願意當「婆婆」的業務主管單位，才有可能成立社團。該《條例》還規定，在同一地區不得成立一個以上功能相同的社團，而且社團不得設立分支機構。實際上，通過「權與法的合謀」，那些政府不滿意的NGOs根本無法登記為社團法人或基金會。總的說來，只有官辦NGOs才能獲准登記，而草根NGOs幾乎不可能獲准登記。於是，那些走投無路的草根NGOs只好另闢蹊徑，或註冊為企業法人，或掛靠在其他社團法人名下，或乾脆不註冊就直接開展活動。其實，現有法律並未能阻止草根NGOs獲得法人身份，只是給它們製造麻煩，同時也給第三部門的整體發展帶來了隱患。另一方面，這也暗示了「法律失靈」，即「該管的民政部門不能去管，因為沒在民政部門登記，而不相關的工商部門也無法管，形成了管理上的空位或管理上的錯位」^⑩。

由於無法註冊為社團法人，許多草根NGOs被迫註冊為企業法人。由此帶來一系列麻煩。這是中國草根NGOs面臨的一個獨特困境。謝麗華的故事很好地說明了這種困境^⑪。1996年，謝麗華創辦了「打工妹之家」，申請社團登記但沒有成功，只好作為《農家女百事通》雜誌社下屬機構存在。2001年創辦了「農家女文化發展中心」，打工妹之家遂納入其中。謝麗華說：

農家女文化發展中心……是一個NGO，但我們沒有走通民政註冊這條

路，只好仿效其他NGO組織，在工商進行了註冊。一個非營利組織在工商註冊，在具體操作中我們面臨不少尷尬和困境。

農家女文化發展中心有兩套章程，一個是按照工商註冊要求，註冊時使用股份合作制企業章程；另一個是根據NGOs組織發展模式制定的，是實際執行的章程。這就形成了註冊章程和實際執行的章程不一致的局面。工商註冊中有關章程、董事會及組織機構等的設置，對農家女文化發展中心來講雖然只是名義上的，但卻具有法律效力。按照NGOs的原則設立的董事會、組織機構等在實際運作中不受法律保護，因而存在潛在的法律問題。工商註冊的NGOs不可能獲得稅收優惠。農家女文化發展中心按企業的稅收規定，需繳納營業稅、所得稅、房產稅、車船稅、教育附加稅、城建稅等等。謝麗華稱：「我們碰到的問題，也是所有在工商部門註冊的NGOs都會遇到的問題。NGOs註冊問題已經到了非解決不可的地步。」其實，還有一個更為嚴重的問題謝麗華沒有談到。NGOs註冊為企業法人，在法律上NGOs的資產就歸股東所有。但是實際上這些資產不應該歸股東所有。這裏存在道德風險。一方面，由於捐方擔心道德風險，從而限制了大額捐贈。另一方面，企業章程賦予了發起人過大的權力，使他們可以憑藉法律而獨斷專行，違背NGOs的理念和原則。

草根NGOs一般是由一名領袖發起、組織、領導。他們或是在海外工作過，或是在國際組織工作過，或是有某種海外關係，或是一位有責任心的、富有行動感的理想主義者。草根NGOs具有明確的使命，而且成為全

體同仁的共識。它們的組織文化沒有官氣和商氣，比較純正，能夠對社會需求作出及時反應，但是受到海外資助者的嚴重影響。由於缺乏法律合法性，草根NGOs基本上不能在本地籌資。由於不受政府歡迎，海外公司也不支持它們。所以，草根NGOs幾乎完全依賴海外NGOs的資助。海外NGOs的資助對草根NGOs的發展具有決定性影響，不僅影響它們的專案選擇，也影響到它們的生存與發展。這就是那些成功的草根NGOs其領導人都具有某種海外背景的原因，否則它們得不到資助。由於資助者是海外NGOs，有意識和能力要求被資助者負責，因此草根NGOs比較負責，透明度也高。它們在海外NGOs那裏具有很強的合法性和公信力。

四 外部監督機制

NGOs的「內部治理結構」與它是否「負責」有關。在這裏，「負責」意味着不欺騙別人，意味着主動承擔應盡的責任或義務。「負責」是NGOs自覺的追求，而NGOs的「外部監督機制」與「問責」有關。「問責」強調利益相關者追究NGOs責任的權利和機制。顯然，「問責」突出被動的色彩。我們可以把「問責」進一步區分為「積極問責」和「消極問責」。前者指「事後的追究和懲處」，後者指「利益相關者的不合作行為」。

在中國，現有的「積極問責」手段包括：民政部門的管理、業務主管單位的控制、政府的審計、社會獨立機構的審計、捐贈方和受益方的監督、媒體監督、公眾監督、行業自律、專業NGOs的監督、定期公布財務報告、公眾意見調查等等。總的來看，

草根NGOs一般是由一名領袖發起、組織、領導。他們或是在海外工作過，或是在國際組織工作過，或是有某種海外關係。由於缺乏法律合法性，草根NGOs不能在本地籌資。所以，草根NGOs幾乎完全依賴海外NGOs的資助。海外NGOs不僅影響草根NGOs的專案選擇，也影響到它們的生存與發展。因此草根NGOs比較負責，透明度也高。

在中國，民政部門和業務主管單位對NGOs的管理不是過於寬鬆，就是過於嚴苛。政府和獨立機構的審計基本上都是「走過場」，NGOs公布的年報缺乏可信性。受益方沒有能力監督NGOs。NGOs與其利益相關者之間的衝突，絕大多數都以「終止合作」了結。NGOs因此要付出喪失社會合法性的慘重代價，失去賴以生存與發展的資源。

民政部門和業務主管單位的管理，不是過於寬鬆，就是過於嚴苛。政府和獨立機構的審計基本上都是「走過場」。由於獨立審計機構缺乏職業操守，因此NGOs公布的年報也缺乏可信性。受益方基本上沒有能力監督NGOs。NGOs社會的行業自律機制尚不存在。從事專業化諮詢、評估、監督的NGOs還沒有出現。近年來，媒體特別是互聯網發揮了愈來愈有力的監督功能。值得注意的是，司法部門開始介入NGOs監督領域。

三個轟動一時的事件很能說明問題。第一個是前青基會工作人員舉報該機構違規投資造成損失，並指控機構的主要領導人腐敗。第二個是美國媽媽聯誼會控告麗江媽媽聯誼會違背捐方意願使用捐款，而且財務管理中賬目不清、弄虛作假、公私混淆。第三個是「受害者」控告山東黃河孤兒院院長董玉閣詐騙錢財。

在這三個事件中，大眾傳媒特別是互聯網發揮了巨大作用。在媒體的攻擊下，青基會的信譽受到了嚴重打擊，胡曼莉身敗名裂，董玉閣的下場更慘。司法也發揮了作用。2002年8月29日，雲南省高級法院作出終審判決：由麗江媽媽聯誼會將未按照美國媽媽聯誼會捐贈意願使用的907,890元人民幣返還給美國媽媽聯誼會^③。2002年4月5日，山東省河澤市牡丹區人民法院一審判決：董玉閣因詐騙罪判處有期徒刑十一年，並處罰金五萬元，其違法所得33.48萬元責令退賠^④。在青基會事件中，司法沒有介入，但是國家審計署和中直機關紀委針對指控事項進行了嚴格審查。青基會隨後全面系統地改革了自己的治理結構和管理體制，其中最重要的改革措施是組建真正的理事會。從這三個案例中可以看到，民政部門的年檢、業務主管單位

的監管、國家審計機構和獨立審計機構的審計，幾乎都沒有任何預防作用。其實，在中國，絕大多數NGOs可以為所欲為，只享受特權，而不對社會承擔責任。關鍵時刻，官辦NGOs的業務主管單位會利用行政權力干預外部監督，而保護NGOs實際上就是保護它們自己。

這三個案例還顯示出，在現有條件下，成功的外部監督的基本模式：內部人舉報—媒體曝光—政府或司法干預—當事人身敗名裂或是被繩之於法。

儘管NGOs與其利益相關者衝突不斷，但是只有極少數衝突被公之於眾，訴諸法院的更是少之又少，絕大多數衝突都以「終止合作」了結。但是，「終止合作」並不意味着NGOs輕鬆地逃避了懲罰。其實，它要付出喪失社會合法性^⑤的慘重代價。在競爭激烈的公益市場上，喪失社會合法性就意味着失去賴以生存與發展的資源。因此，就今日中國而言，捐贈市場的競爭機制是最主要的「消極問責機制」之一。

以企業形式存在的NGOs，儘管沒有法律和行政合法性基礎，但是由於具備社會合法性基礎，而且也不觸犯政治禁區，所以同樣可以生存。它們必須積極進取，改進服務和能力，以贏得捐款。官辦NGOs要獲得政府之外的資源，也同樣需要獲得社會合法性，「希望工程」就是個例子。註冊為工商企業的草根NGOs，之所以要建立兩套章程，就是為了贏得社會合法性。這類NGOs的創立在創立自己的機構之前已經是第三部門的活躍份子，作為個人已經得到了同行的承認，特別是得到了國際機構的承認。正是他們的名氣，賦予了新生的機構最初的社會合法性，而隨後的表現如

果符合利益相關者的期望，則社會合法性得到進一步鞏固和提高，使它們可以獲得愈來愈多的支持，進而得以持續發展。

由於政府不給錢，法律意義上的合法性僅僅是一種保護性資源，要想得到錢，只能向社會伸手，所以中國的草根NGOs包括絕大多數官辦NGOs都必須獲得社會承認，否則將無法生存。也就是說，他們都無法逃避「消極問責」！

五 背景或宏觀環境

NGOs不是在真空中活動的，國家的政治制度、法律框架、管理政策，社會對它們的需求以及所能提供的資源，來自海外的資金、知識、人員交流，這一切對NGOs的治理狀況具有強烈的影響。所以，要理解中國NGOs的治理狀況，就必須理解中國的經濟、社會、政治的特徵，就必須理解「改革」、「開放」的含義。

改革打破了原有的公共物品供給機制，但新的機制沒有及時形成，而對公共物品的需求卻在急劇增長，結果是出現了嚴重的「供不應求」局面。社會亟需NGOs。但是，本土社會所能提供的資源非常有限，表現為對NGOs缺乏認識，願意為NGOs提供財政支援的個人和企業不多，也沒有形成支援NGOs的文化氛圍，專業人員極度匱乏，志願行為也不多見，而社會動員所必需的大眾傳媒始終控制在政府手中。社會資源匱乏還表現在沒有形成管理人才市場、缺乏社會監督等等。

經過二十多年的改革開放，今日中國已經與毛時代相去萬里。市場取代了計劃，權威政體取代了集權體制，政治控制放鬆了，思想也更加多

元化。經濟領域已經獲得了自主權，公民的私人生活不再受政府控制，「私域」基本上實現了自治。但是，國家仍然有意願也有能力對公共領域實行嚴厲控制，所以取代舊的國家支配體制的不是社會自治，而是一套新的國家支配體制。這一新的國家支配體制可以稱之為「分類控制結構」。

不同類型的NGOs挑戰國家政治權力的能力是不同的。根據這種能力差異可以對NGOs進行分類。按照挑戰能力從大到小的順序，由裏向外排列各類NGOs，就得到了一個同心圓系列：政治反對組織；功能性團體，如工會、婦聯、共青團、工商聯；重要的社會服務組織，即提供政府和社會都需要的社會服務的組織，如行業協會、學會、慈善機構、宗教組織；次要的社會服務組織，即提供社會需要的社會服務組織，如環保組織、同鄉會、同學會、校園興趣組織。政府根據各類NGOs與自己的政治權力的關係實施不同的管理策略：堅決「禁止」政治反對組織；把功能性團體直接納入自己的組織體系；對重要的社會服務組織實施間接控制（雙重管理體制），同時允許此類的小型獨立組織存在；對次要的社會服務組織則實施放任式管理。從總體上來看，改革開放以來，中國大陸的社會結構變遷可以被看成是國家建設上述「分類控制結構」的過程，也就是國家重新塑造其社會控制體制的過程。確切地說，這是一套國家利用「非政府方式」，在新的經濟環境中，對社會實行全面控制的體制。可以說，中國的NGOs是「政府領導的非政府組織」。

NGOs有限的活動領域反映了「分類控制結構」的效果。目前，NGOs在教育、公共衛生、環保、法律援助、扶持弱勢群體等領域非常活躍，在研

今日中國，政府實行一套可稱為「分類控制結構」的新國家支配體制。它根據各類NGOs與自己的政治權力的關係實施不同的管理策略：堅決「禁止」政治反對組織；把功能性團體直接納入自己的組織體系；對重要的社會服務組織實施間接控制；對次要的社會服務組織則實施放任式管理。可以說，中國的NGOs是「政府領導的非政府組織」。

NGOs並不像某些研究者所斷言的那樣，是瓦解專制、促進民主的積極力量。在中國，NGOs發揮着雙重功能，一方面維持政府權威，一方面提高公民自治能力。期望通過NGOs的發展在短期內改變中國的政治和社會結構是不切實際的。近期內，在中國，是政治的演變決定NGOs的命運，而不是NGOs影響政治的發展。

究、探索、倡導、觀念革新、制度創新等方面也有一定貢獻，還有力地促進了對外開放。環保組織、女權組織、行業協會等NGOs還積極參與國際活動。但是，某些領域始終是NGOs的禁區。政府對待NGOs的策略是為我所用，一方面，希望NGOs發揮拾遺補闕的作用，一方面，限制NGOs從事它所反感的活動。面對強大的政府，所有NGOs都把握一條鐵律——不能冒犯政府。它們深知如果得罪了政府，自己將一事無成，而且機構可能被取締，負責人還有可能鋃鐺入獄。對此，每個NGOs領導人都心知肚明。因此，在遵守鐵律方面，所有想持續生存下去的NGOs都非常自律。

需要指出的是，事實並不像某些研究者所斷言或期望的那樣，NGOs是瓦解專制、促進民主的積極力量，或市民社會反抗國家。在中國，NGOs發揮着雙重功能，一方面維持政府權威，一方面提高公民自治能力。毫無疑問，NGOs的發展將對中國的社會發展產生積極影響，但是期望通過NGOs的發展在短期內改變中國的政治和社會結構是不切實際的。近期內，在中國，是政治的演變決定NGOs的命運，而不是NGOs影響政治的發展。

對外開放使海外影響得以發揮。海外力量對中國NGOs的發展具有舉足輕重的影響。可以說，如果沒有來自海外的巨大影響，中國NGOs決不會是今天的模樣。海外NGOs一方面直接參與中國的活動，一方面為中國本土NGOs的發展提供了誘因、機會、示範、壓力和資源。在發展的初期，許多官辦NGOs的成立就是為方便與海外交往。政府創立NGOs也是學習國外經驗的結果。中國的公眾、官方、企業以及NGOs自身關於NGOs的知識也來自海外，包括NGOs的價

值、功能、治理結構、管理方式、專案運作方式、籌資方式、負責的意識、組織文化、監督、評估、培訓、諮詢、研究方法、甚至人才都來自海外。時至今日，絕大多數成功的草根NGOs還沒有脫離「哺乳期」，而它們的「奶娘」就是海外NGOs。

二十多年來，海外影響與日俱增，今後將更趨強化。華安德(Andrew J. Watson)指出，加入世界貿易組織給中國的NGOs帶來機會和挑戰。首先，「入世」後政府職能要轉變，NGOs的工作也會隨之發生相應的變化。其次，將有愈來愈多的企業進入中國，它們也將在中國發展自己的慈善事業，而這又為中國的NGOs提供了機會，也對它們的工作能力、管理體制、社會責任感、透明度提出了更高的要求。第三，國際NGOs和NPOs也將進入中國發展，一方面為中國的NGOs提供了合作的機會，一方面也形成了競爭壓力，特別是人才競爭。第四，隨着經濟的發展和競爭的加劇，工人要面對失業風險、農民要被迫調整生產結構、有些人還要進入城市開始全新的生活……這一切都需要政府和NGOs共同面對。第五，中國的NGOs需要一個更加合理、完善的法律框架，而這需要中國的NGOs與其他組織一道去爭取。最後，華安德指出，目前各種NGOs和NPOs在國際社會發揮着愈來愈重要的作用，中國的NGOs也要思考自己在國際舞台上應該扮演甚麼樣的角色^⑥。

六 完善治理機制的 基本策略

如何改進中國NGOs治理狀況？這是一個至關重要的問題！在回答這

一問題時，首先必須從現實出發，而不是空談理想，或濫用西方社會的經驗為解決中國特殊的現實問題「開藥方」。其次，中國NGOs治理可謂「百廢待興」，幾乎在所有方面都存在嚴重問題，所以幾乎在所有方面都亟需改善。但是在這裏我們只能關注那些最重要也是最緊迫的問題。

最嚴重的問題是缺乏合理的法律框架。其後果之一就是公民缺乏充分的結社權利(特別是弱勢群體)，而且一些法律賦予的權利(如稅收優惠)也不能兌現^①，一些該做的事情做不了。其後果之二就是NGOs沒有合理的內部治理機制。官辦NGOs缺乏自主性，嚴重依附政府的業務主管單位；草根NGOs無法獲得恰當的法人身份，只能以企業法人存在，使其法律合法性與社會合法性發生衝突。其後果之三就是政府的不合理干預使有效的外部監督無法實施。所以，「NGOs良治」需要建立對公共利益負責的理事會，需要有效的外部監督機制，而這又需要一個合理的法律環境。但是，這一問題短期內又無法解決，而且不能由NGOs自己來解決。NGOs的命運與政治大環境息息相關，而政治變革的方向和結果又取決於多種因素。

然而，NGOs不應該消極地等待外部環境的改善。一方面要通過與各方面的合作，推進法律環境的改革，另一方面在現有條件下通過自身的努力完善自己的治理機制。

首先，建立共識。NGOs是甚麼？服務於甚麼目的？合法性來自哪裏？對誰負責？對利益相關者負有甚麼樣的責任？NGOs行為的哪些方面必須做出交代？如何交代？如何對批評做出回應？NGOs需要反省這些問題，並就這些問題的答案形成共識。

NGOs的建立應該有理想目標，也就是說，應該顯示出具有同情心、責任感、人道主義、利他主義精神。NGOs的項目或活動應該建立在理想的價值觀的基礎上，而且這些價值觀應該體現在組織願景、使命及戰略目標中。NGOs不應滿足於自己信奉和實踐選定的價值觀和道德原則，還應該把這些價值觀和道德原則推廣到所有的利益相關者。

其次，通過會議、論壇、網絡、雜誌等媒介，建立NGOs社會的協商機制，形成關於「NGOs良治」的共識，並在此基礎上採取切實有效的行動。針對NGOs要麼是官辦，要麼註冊為企業這一困境，要發展一些專門用於NGOs身份鑑定和誠信評估的專門項目和機構，通過它們實施共同的道德規範並監督執行情況。這類項目和機構也是發展行業文化、建立行業自律機制的重要力量。為此，需要全國性的組織推行道德規範的鑑定和發展，也需要廣泛的國際合作。在這方面NPO資訊諮詢中心與麥克利蘭基金會(The Maclellan Foundation)的合作是一個值得學習的典範。

最後，要建立廣泛的參與機制。NGOs不僅應獲得法律承認，至少還要獲得捐贈者的支持，乃至所有利益相關者的支持。NGOs必須關注自己的社會合法性。為此，NGOs必須提高透明度，開放決策過程。NGOs必須擴大外界參與的深度和廣度，使利益相關者真正參與到重要決策程式之中。通過公眾意見調查也可以實現公眾更大程度地參與，而且公眾參與程度也需加以評估。也就是說，委託人、受益者、合作者、媒體、社會公眾、獨立審計機構、政府都要參與對NGOs的管理。這種參與機制也就是來自政府、獨立審計機構、媒體、捐

如何改進中國NGOs治理狀況的最嚴重問題是缺乏合理的法律框架。其後果之一就是公民缺乏充分的結社權利；其次是NGOs沒有合理的內部治理機制；其三就是政府的不合理干預使有效的外部監督無法實施。所以，「NGOs良治」需要建立對公共利益負責的理事會，需要有效的外部監督機制，而這又需要一個合理的法律環境。

贈人、受益人、公眾的監督。經驗表明，只有自律是不夠的，沒有來自外部的有力監督，就不可能保證NGOs健康發展。來自外部的、不懈的、嚴密的監督，能夠有效地促使NGOs做它應該做的事情。這是一個在各個時期、各個國家都得到驗證的基本規律。

註釋

① 為了分析的方便，我們把「NGOs治理機制」分為「內部的」和「外部的」。所謂「內部治理機制」包括組織的使命、文化、理事會，還有一般意義上的內部管理制度。而「外部治理機制」又可以分為「積極的」和「消極的」，前者指民政部門的管理、業務主管單位的控制、政府的審計、社會獨立機構的審計、捐贈方和收益方的監督、媒體監督、公眾監督、行業自律、專業NGOs的監督、公布定期財務報告、公眾意見調查等等，後者指「終止合作」，這意味着「社會合法性」的喪失。

② 所謂NGOs的「利益相關者」指政府、國際組織、捐助者(跨國公司、國內企業、個人)、受益者、研究機構、媒體、公眾等等。

③ 中國政府把「民間組織」分為「社會團體」、「基金會」和「民辦非企業單位」三大類。「民辦非企業單位」相當於「NPOs」，而「社會團體」和「基金會」相當於「NGOs」。民政部《2002年民政事業發展統計報告》顯示，截至2002年年底，全國共登記社會團體13.3萬個，其中全國性及跨省、自治區、直轄市的社團1,712個；省級及省內跨地(市)域活動的社團20,069個；地級及縣以上活動的社團52,386個；外國商會15個；基金會1,268個。全國在民政部門登記的民辦非企業單位共有11.1萬個。除了上述正式登記的社團之外，還存在大量非正式的社團。據覃愛玲報導，民政部主管官員承認，「有一些社會團體沒有在民政部門登記，有人估算在民政部門登記的NGOs大約只佔到實際數目的1/5」。(覃愛

玲：〈修訂三大條例辦法規範我國NGOs的未來——訪民政部民間組織管理局副局長李勇〉，《21世紀經濟報導》，2003年5月21日。)

④ 1989年以前，西方把中國民主化的希望寄託在政府內部的改革派身上，但是「六四」打破了這一希望。一些人從東歐巨變和天安門運動的經驗中發現了「市民社會反抗國家」，這一發現又帶來了新的希望。於是，西方轉而寄希望於「自下而上」的變革，而這種變革的最有力工具就是NGOs。在西方國家政府和發達國家支配的國際組織眼中，NGOs被當作在中國推進民主、人權和市場的工具，或是「自下而上」實行「和平演變」的主要工具。

⑤ 胡長燾：《在跨國公司與公益事業高級論壇上的講話》，2003年11月9日(北京)。胡長燾為世界銀行駐中國代表處副代表。

⑥ 商玉生、崔玉：〈中國NPO誠信發展報告〉，《NPO探索》，試刊號(2003年12月)，頁17-21。

⑦ 閻明復等：〈中國非營利組織誠信和行業自律呼籲書〉，《NPO探索》，試刊號(2003年12月)，頁54。

⑧ 〈中國非營利組織公信力標準〉，《NPO探索》，試刊號(2003年12月)，封底。

⑨ 所謂「雙重管理體制」是指民政部門負責NGOs的登記管理，而業務主管單位負責NGOs的業務管理。

⑩ 吳忠澤、陳金羅主編：《社團管理工作》(北京：中國社會出版社，1996)，頁31。

⑪⑫ 謝麗華：〈工商註冊NGO面臨的困境——從農家女文化發展中心成立談起〉，NPO資訊諮詢中心主辦：《研究報告專刊》，第16期(2002年7月)，頁14-16；14-16。

⑬ 〈獻愛心引發捐贈糾紛案〉，新華網雲南頻道，2003年1月11日(www.yn.xinhuanet.com)。

⑭ 董學清：〈民辦孤兒院關閉解體「慈善媽媽」為何成了詐騙犯〉，新華網，2002年6月10日(www.news.xinhuanet.com)；〈「董玉閣現象」探析〉，新華網山東頻道，2002年5月31日(www.xinhua.sd.cn)。

⑮ 關於NGOs的合法性，高丙中有精彩的論述。他指出：「合法性的基

礎可以是法律程序，也可以是一定的社會價值或共同體所沿襲的各種先例。」合法性既可以體現為「下」對「上」的承認，在一定條件下也適用於「平行的承認」。以「承認」為指標來分析社團的合法性時，可以把表達承認的主體界定為國家、政府部門及其代表人物、各種企事業單位、社會團體以及社會上的個人。「國家、政府部門的承認是與同意、授權社團開展活動聯繫在一起的。〔企事業〕單位和其他社會團體的承認是與合作、提供資源聯繫在一起的。個人的承認則是與個人的參與聯繫在一起的。」這三種主體賦予NGOs的合法性是它開展公共活動的基礎。

為了有效地分析社團與這種複合的合法性的關係，可以把合法性分解為社會合法性、法律合法性、政治合法性和行政合法性，建構一組操作概念。社會合法性表示社團由於符合文化傳統、社會習慣等組成的民間規範而具有合法性。法律合法性表示社團由於滿足了法律規則而獲得的合法性。政治合法性表示社團由於符合國家的思想價值體系而被承認享有的合法性。行政合法性表示社團由於遵守行政部門及其代理人確立的規章、程式而擁有的合法性。考慮到行政機關和官員在中國的法規體系和社會運作中特別重要的作用，行政合法性單列是十分必要的。理論上，社團擁有四個獲得合法性的場域，實際上一個社團可能只在其中的一個場域獲得了合法性，也可能在四個場域都獲得了合法性。也就是說，一些社團只獲得了有限的合法性，一些社團則獲得了比較充分的合法性。在過去近二十年裏，這些場域對社團的合法性要求是變動的，而社團在興起和發展過程中對這些場域的依賴程度也是變動的。

見高丙中：〈社會團體的興起及其合法性問題〉，載中國青少年發展基金會、基金會發展研究委員會編：《處於十字路口的中國社團》，「中國第三部門研究年鑑 2000年」(天津：天津人民出版社，2001)，頁75-91。

⑯ 華安德(Andrew J. Watson)：〈加入WTO之後，中國NPO如何適

應國際規則〉，NPO資訊諮詢中心主辦：《研究報告專刊》，第14期(2002年3月)，頁11-13。華安德為福特基金會(Ford Foundation)駐北京辦事處首席代表。

⑰ 《企業所得稅暫行條例》(1994年1月1日生效)規定：「納稅人用於公益、救濟性的捐贈，在年度應納稅所得額3%以內的部分，准予扣除。」《個人所得稅法實施條例》(1994年1月28日生效)規定：「捐贈額未超過納稅義務人申報的應納稅所得額30%的部分，可以從其應納稅所得額中扣除。」《個人所得稅法》(1999年8月30日生效)規定：「個人將其所得對教育事業和其他公益事業捐贈的部分，按照國務院有關規定從應納稅所得中扣除。」《公益事業捐贈法》(1999年9月1日生效)規定：公司和其他企業捐贈財產用於公益事業，依照法律、行政法規的規定享受企業所得稅方面的優惠。自然人和個體工商戶捐贈財產用於公益事業，依照法律、行政法規的規定享受個人所得稅方面的優惠。境外向公益性社會團體和公益性非營利的事業單位捐贈的用於公益事業的物質，依照法律、行政法規的規定減徵或者免徵進口關稅和進口環節的增值稅。對於捐贈的工程項目，當地人民政府應當給予支援和優惠。但是，法律、條例給予NGOs的上述稅收優惠，往往有其名而無其實。一般情況下，當捐贈者拿着NGOs出具的收據要求依法免稅時，稅務部門基本上不予理睬。除非得到強力部門的特殊關照，稅務部門才會給予減免稅收的優惠。總的來看，目前的規則是「一事一議」。可笑的是，以企業形式存在的NGOs卻有辦法逃避繳稅，它們或是宣稱沒有盈利，或是通過「曉之以理，動之以情」使稅務人員「高抬貴手」。

康曉光 中國科學院國情研究中心教授

馮利 博士，NPO資訊諮詢中心專案主管

日本傳媒視野中的中國

——以「亞洲杯」事件為例

● 內藤康

「亞洲杯」足球賽的騷亂之所以在日本國內引發如此之大的反響，是因為牽扯到足球這個在日中兩國都廣受歡迎的運動，而且，以最純粹的形式暴露出中國國內濃重的反日情緒。到底中國人為何如此憤怒，為何如此討厭日本？在這些成為包括球迷在內的日本國民關心的問題的同時，也成了強化日本國內厭中情緒的原因。

從7月末到8月初，在中國舉行的「亞洲杯」足球賽上，中國觀眾針對日本球隊的反日言行幾乎將整個會場掩埋，經過日本電視、報紙等傳媒連篇累牘的報導，給包括那些平時並不關注政治及日中關係的年輕人在內的日本社會以巨大的衝擊。尤其是在決賽之後，賽場外一些球迷焚燒日本旗、向日本使館車輛投擲石塊，使事態發展成外交問題。

此次足球騷亂之所以在日本國內引發如此之大的反響，是因為牽扯到足球這個在日中兩國都廣受歡迎的運動，而且，以最純粹的形式暴露出中國國內濃重的反日情緒。如果說去年在西安西北大學事件和珠海日本人買春事件中，雖然也曾發生過反日抗議活動，但中方的憤怒還應該算是「事出有因」（比如說起因於一些中國媒體的不正確報導）的話，那麼這一次，儘管日本選手和觀眾的所作所為無任何不妥，卻導致如此騷動——到底中國人為何如此憤怒，為何如此討厭日本？在這些成為包括球迷在內的日本國民關心的問題的同時，也成了日本國內厭中情緒強化的原因。

這種日中間的情感糾結因何而生，應如何應對，不但成為國民的心

事，代表日本社會輿論的各綜合月刊及報紙的意見專欄也紛紛推出特集，學者、新聞記者則從各自的立場出發，展開自己的分析和主張。這些看法或許將成為我們今後思考日中關係的重要參考。下面，筆者試分析一下，通過此次事件，日本的媒體及社會輿論形成了甚麼樣的對華認識。分析對象是「亞洲杯」以後刊發的《中央公論》、《論座》、《月刊現代》和《世界》等綜合性月刊的9至11月號，以及全國性報紙（《朝日》、《每日》和《讀賣》）的意見專欄等。特別是月刊普遍在9至10月號集中了中國方面的特刊。此外，並非所有的相關報導都已經「一網打盡」，掛一漏萬，在所難免，特此說明。現在我將各個雜誌刊載的文章的主要問題按內容加以分類，依次介紹主要的論點。

一 日本輿論評「亞洲杯」騷擾事件

將此次事件集中到足球問題上加以評論的，是發表於《中央公論》10月號上的宇都宮徹壹的文章。他評論道：「無論是巴西、德國，還是美國、

日本，大凡國力強盛而足球亦強的國家，大抵難逃球場被噓的命運。」^①

但是，宇都宮指出，「我們視為問題的，並非喝倒彩本身」，「問題統統集中在中國人作為『東道國』的態度上」。他進而批評道：「此次『亞洲杯』期間中國觀眾席上的氛圍，可以用作為東道國『不合常理』的一句話來形容。……又不是直接對戰，卻一味地對日本隊狂噓不已的態度，大約與國際賽事的主辦國身份是不相符的吧。四年後的北京奧運將會怎樣，可想而知。」

同樣的主張認為，「作為國際體育賽事的觀眾的態度，對於與比賽內容完全屬不同層面的特定國家的非難和無禮行徑，無論有甚麼樣的背景，也是不能允許的。」(青木保)^②如此，眾多的批評基本上都把焦點投在此次比賽的中國觀眾的禮儀問題上，呼籲中方能以更加與東道國相稱的理性、文明的態度迎接四年後的北京奧運。

二 反日的原點何在？

上村幸治把目光投向了助長「敲打日本」的背景，以及長期的對日自卑感問題上。「重要的是他們認為『應該敲打敲打日本』」、「只要對象是日本的話，做點過火的事也會被原諒」、「只要是批判日本，上面也不會當成問題」等已經成為集體意識。「(中國曾被列強半殖民地化)，尤其是日本，一個亞洲的蕞爾小國卻先行成就了現代化。……中國雖然是第二次世界大戰和抗日戰爭的戰勝國，但中國人卻幾乎從來沒有『勝者』的實感。……戰後，日本率先實現高度經濟增長，成為世界第二位的經濟大國。因此，中國人的受害者意識在戰後反而被強化了。」「圍繞靖國神社問題，中國國民

甚至可能在想：我們依然在受日本的愚弄。」^③

濱本良一則着眼於中國的愛國主義教育^④：

(天安門事件及蘇聯的崩潰)，使黨的領導層用愛國主義取代退色的社會主義意識形態來統一國民的思想，以期「救亡圖存」。……雖然從(94年制定的)《愛國主義教育實施綱要》中看不到「反日」的字樣，事實上確是反日教育的實施綱領。

互聯網象徵性地反映出中國日益蔓延的反日情緒。濱本良一說道：

在生活中原本與日本沒有絲毫瓜葛的青年，會突然與同齡人一起創辦反日網站。如果一個人對中國政府當局的反日宣傳毫無批判地接受的話，也許就會產生那樣的想法。解決問題的唯一辦法是，只要給他得到關於日本社會真實信息的機會，他的誤解應該會很容易得到澄清。

渡邊昭夫指出，根本原因在於官民間的鴻溝：「在今天的中國當局看來，『和平』(友好與協調)無疑意味着國家利益。但在民間社會，由於種種原因，比起政府所希望的國際協調來，卻存在一種主張更加強硬的對外姿態的聲音。對於處於『崛起』期的國家來說，這種傾向尤為強烈。」「當今的國家，為保全、伸張國家利益計，必須處理錯綜複雜的利害關係。因此，在國家性質的行為中，一種自制的組織結構會自然而然地發生作用。……另一方面，所謂『民聲』其實是一種『單論點群體』(Single Issue Group)，因其能量只在某一點上匯集、散發，很容易走向過激。」所以，結論是：「那種只要將一切交給民

反日的原點何在？上村幸治認為「重要的是他們認為『應該敲打敲打日本』」、「只要對象是日本的話，做點過火的事也會被原諒」、「只要是批判日本，上面也不會當成問題」等已經成為集體意識。渡邊昭夫指出：「在今天的中國當局看來，『和平』無疑意味着國家利益。但在民間卻存在一種主張更加強硬的對外姿態的聲音。對於處於『崛起』期的國家來說，這種傾向尤為強烈。」

在日本，受戰後民主主義教育成長的世代已經成為主流，在他們身上，有一種比起過去的歷史，更重視中國的強權特性、非民主政治體制問題的傾向。近年來，對在日本國內日益嚴重的中國人犯罪的不信任感，對其毫不掩飾「大國意識」的咄咄逼人的態度的受威脅感，這些感覺都在不斷使充斥各種論壇的「反中」論調持續升溫。

間，超越國境的友情便會自然生發的想法未免幼稚，這也是本次『亞洲杯』所教的一課。」^⑤

天兒慧舉出包括歷史問題及愛國主義在內的要素，指出「種種要因的複合共鳴」^⑥：

(1) 就普通中國人心中根深柢固的「歷史情結」，日本尚未作出回答，對這種不滿的積蓄；(2) (愛國主義教育的) 眾多題材是抗日戰爭，日本人的殘暴和侵略被大大宣揚，其結果，使徹底的反日教育更加強化；(3) 兩國邦交正常化以來，日本所做的扶貧、環保支援及形形色色的友好交流等「正面」活動鮮為國民所知，致使「負面」印象叢生，極端的「對日誤解」蔓延；(4) 中國國內改革開放政策的走偏日益嚴重。……對此的不滿如以批判政府的形式加以宣泄的話，勢必碰壁，所以「反日」就成為這種積怨得以宣泄的通道和人們安易的選擇；(5) 一些有排外的民族主義傾向的、「強烈的反日意識的群體」抬頭，利用互聯網，呼籲類似的行動，其存在也開始呈組織化態勢。

三 日本如今如何看待中國？

與中國日益升級的反日情緒相「匹配」的，是正在日本蔓延的「嫌中感情」。「在日本，受戰後民主主義教育成長的世代已經成為主流，在他們身上，有一種比起過去的歷史，更重視中國的強權特性、非民主政治體制問題的傾向。」加上「在日本頻頻發生的中國人犯罪也使兩國關係蒙上了一層陰影。作為黨和政府的宣傳機構(所謂『喉舌』)的中國媒體，卻對這樣的事實不加傳達，使問題的解決找不着頭緒。久而久之，日本人反而對中

國產生了一種『受害者意識』。就這樣，出現了中國人和日本人相互在心中扮演著『受害者』的角色，競相招致對方反感的奇異景觀。」(上村幸治) ^⑦

「日本的對華感情也談不上好。前年，在圍繞『脱北者』(指北朝鮮逃亡者)的『瀋陽總領館事件』上，對始終以高壓態度居高臨下的中國當局的不快感，近年來，對在日本國內日益嚴重的中國人犯罪的不信任感，對強行登陸尖閣群島(即釣魚島)及在附近海域開發資源的挑釁性行動的反感，進而，對其毫不掩飾『大國意識』的咄咄逼人的態度的受威脅感，這些感覺都在不斷使充斥各種論壇的『反中』論調持續升溫。」(天兒慧) ^⑧

古田博司認為，如此醒目的國民感情的鴻溝之所以無法填平，原因在於東亞傳統思想的構造^⑨：

此前東亞地區的不諧和音，主要起因於日本對這個地域的侵略、掠奪和榨取。因而，只有日本不停的贖罪才是對這一區域的和解與協調的貢獻。這一結論，經某些「倫理派」人士的不斷誘導，被傳播至今。……但是，細究其根源，不諧和音難道不是源自從東亞方向傳來的「頑固低音」(Basso Ostinato，執拗地在低音部分不斷重複的音素)嗎？

東亞諸國的民族主義，最內裏的一層以中華思想為原型，在它的基礎上，又由國家主義和民族主義疊牀架屋而形成了新的層面。從內向外面向新層，以自己為「中華」，東亞的「霸主性」容易被「一氣呵成」，而新層卻是以對於「無法遺忘的他者」的日本的反動為動機，不斷地擦撥着內裏的對於夷狄日本的侮辱與憎惡。

古田認為，東亞思想的「共通性」就是把自己定位為「中華」而輕蔑周邊

其他國家、民族的構造。因此，對於所謂「東亞共同體」的構想，他相信由於其內部缺乏內在的邏輯張力，其一旦「起飛」，便會「空中解體」。所以，他說：「在東亞諸國的民族主義依然生猛的時候，我國不宜操之過急。」

四 靖國神社：對日情感惡化的最大要因

對於小泉首相參拜靖國神社問題，在此次調查中，多數論者持否定態度：

給鄰人造成了相當的麻煩。對自家人來說，也許是必要的人，但既然給人家製造過麻煩的話，面對鄰人默默地祭祀，不要做得過於扎眼，難道不是國與國之間起碼的禮儀嗎？因此，要祭祀的話，首相也應該在心裏祭祀。(梅原猛) ⑩

對於將靖國神社從國家完全剝離出來，以民間的形式對戰歿者進行追悼的做法，我無意否定，但是，對於「合祀」的選擇，恐怕誰都難以理解。無論如何，政教分離原則理應予以徹底貫徹，從這個意義上說，首相的(靖國神社)參拜是難以原諒的行為。(保阪正康) ⑪

聯繫到最近小泉首相的參拜靖國神社的發言亦如此。如果說要參拜的話，中方會作何反應理應明白，但為甚麼還要如此發言呢？稍加考察便會明白，很難想像他是有感而發(言)，只怕是甚麼都沒有考慮吧。(小島朋之) ⑫

毋庸諱言，一個嚴峻的事實是，在鄰國確實存在強烈的反日情緒。權且假定這裏有中國政府的責任，但如果說對日本政府也沒有好處，進而使日中關係無法向前推動的話，那麼在

小泉政府內就會因此而發生對日本國民的責任問題。……繼續參拜靖國神社，似乎是小泉首相的方針。如果真是這樣的話，日中關係如何能在更加穩定的情況下得到發展將會受到質疑。(田中明彥) ⑬

與此同時，也不乏針對中方強硬態度的批判意見。上村幸治認為⑭：

韓國和北朝鮮雖然也在批判小泉的靖國參拜，可韓國盧武鉉總統於去年6月訪問了日本，小泉也於今年7月回訪了韓國；就連與日本尚無邦交的北朝鮮，也曾兩度接待了小泉首相的來訪。他們一方面批判靖國神社問題，但卻注意不讓它對國家的政治關係產生影響。……其實對於中國來說，也應存有在邀請小泉訪問的同時，再從正面提出抗議的選擇。即使雙方往來停止，也應該多少顧及小泉首相的態度和日本國民情感的取向。中止首腦的往來，是一種「事實上的(外交)制裁」，給國際社會以高壓的印象。

五 解決之策

關於這一點有各種各樣的建議。天兒慧就日中關係上日益顯著的「三個增大」(即規模的增大、多樣性的增大、複合性的增大)提出了如下見解：「當今中國人的對日感情並不僅僅是『嫌惡』。……我們可以認為，對日感情的多樣化才是當今實際的潮流。(3)在上述內容中，如果我們沒有抓住『亞洲杯』足球賽、西北大學事件等反日爆發性事件的話，將導致對中國人對日情感的誤讀。」此外，他還強調說：「儘管目前民族主義的大國論、排外的情感論等論調在傳媒上

對於小泉首相參拜靖國神社問題，多數日本論者持否定態度：「既然給人家製造過麻煩的話，面對鄰人默默地祭祀，不要做得過於扎眼。」「一個嚴峻的事實是，在鄰國確實存在強烈的反日情緒，……但如果說對日本政府也沒有好處，進而使日中關係無法向前推動的話，那麼在小泉政府內就會因此而發生對日本國民的責任問題。」

現階段，被中方作為兩國摩擦的最大要因，就是首相參拜靖國神社的問題。為此，財界、學界、傳媒等各界人士雖然都試圖阻止、改變首相的僵硬立場，但事態陷入膠着狀態。國內對小泉參拜靖國神社也有不少「支持」：「如果停止參拜靖國神社，也並無任何保障能讓中國政府的反日態度有所收斂。」

頗為醒目，但『非我族類』的其他的思潮也確實有增無減。如何培育並保持這種狀況，日中雙方的知識份子、意見領袖及自由民主派的決策者們正在被挑戰。」^⑤

上村幸治認為，靖國神社是問題的關鍵：「通過處理靖國神社問題，或許可解讀相互錯綜的複雜的歷史脈絡，尋找到通往和解的新路徑也未可知。」^⑥

小島朋之談到相互認知的問題時指出：「(如何構築日中夥伴關係)問題的原點在於相互間認識的不足，其中也包括『歷史問題』。那麼，應當如何來操作呢？依我看，關鍵在於人與人的交流能達到哪種程度」，「就歷史問題而言，我認為日中兩國應開展共同研究。……但共同研究的結果，究竟能否達到中方所說『歷史認識』的『共有化』，我說不能。……我們應該『共有』的，也許是相互間對於『我們對歷史的認識原來是不同的』這一認識本身的共有。」^⑦

也有一些意見關注文化的力量：「(中、韓學習日語的動機)如今是日本的大眾文化和動畫片……這恰恰與互聯網上的反日構成互為表裏的現象，並迅速蔓延。」(小倉和夫)^⑧「創造一個“Cool Japan”(冷靜而極具魅力的日本)的形象會有『國益』。現在，政府和民間都意識到這一點而樂此不疲地努力着。那麼，如何在政治體制大相逕庭的東亞國家間構築協調與合作的框架，減少『反日愛國』，培育平等的友好關係呢？首先得提到『文化交流』的重要性。」「要想改善東亞的國家、地區間潛伏的相互蔑視、敵視環境的途徑，首先應當通過『文化交流』來相互認知，冰釋誤解，進而喚起好感，培育甚或想要學習對方語言的那種『酷的衝動』(Cool Power)。」(青木保)^⑨

六 結論：用照顧對方情感的「新思維」以誠相待

現階段，被中方作為兩國摩擦的最大要因提出的「歷史認識」問題，直截了當地說，就是首相參拜靖國神社的問題。綜觀日本國內輿論，即使從以上各位的見解中也能夠看出，除了一部分死硬的「反華原教旨主義者」外，大家都清楚，靖國神社問題不啻為斜刺在日中關係背上的一棵芒刺。為此，財界、學界、傳媒等各界人士雖然都試圖阻止、改變首相的僵硬立場，但事已至此，雙方(小泉和中國政府)在此問題上都難以讓步，事態陷入膠着狀態。至於國內對小泉參拜靖國神社的「支持」，正如某BBS(Channel 2)的帖子所寫道的：「如果停止參拜靖國神社，也並無任何保障能讓中國政府的反日態度有所收斂」——與其說是對參拜行為本身的純粹支持，倒不如說是在最近「嫌中」情緒的背景下，國民感情對於中方批判的反彈更貼切一些。

前段時間，NHK在節目中介紹了中國令人震驚的貧富差距。在中國的反日運動屢屢過激，甚至有走上暴力之嫌的背景下，面對國內種種矛盾(貧富差、腐敗、環境污染等)，苦於沒有意見表達出口的民眾的不滿就好像漲水的河川一樣積蓄着能量。在只要是針對日本，即使有些胡鬧也會被允許的「反日有理」的氛圍下，對日批判被層層誘導的狀況下生成的洪水，從小泉首相的靖國參拜這一「堤防的裂縫」中噴湧而出，一泄如注。

搶救、彌補靖國神社問題這一堤壩的龜裂是日方的工作，而降低洪峰的水位、恰當地處理因各種矛盾派生的民眾感情、「排水減壓」是中方的課題。如果堵住了裂縫，卻將水排灌到

日本這邊，也就是說，否定和平構築兩國關係的前輩的努力，一味地縱容「反日有理」的話，那麼，因在日中國人犯罪等問題已然惡化的日本的國民感情恐怕也難於接受，同樣的反華情緒也會在日本一側蓄積，不久必將反作用於中國。對此，中方也應予充分注意。日中關係的發展須從修復情感着手。

除靖國神社問題外，日中雙方在其他方面已經在改善關係的方向上開始了諸多的摸索、嘗試。前些時候，日本連遭自然災害，中國政府立即發來了慰問函電和援助救災款，表現出不希望日中關係進一步惡化的姿態。可以想像，今後兩國間還會在領土、資源開發、貿易、知識產權、犯罪等問題上發生這樣那樣的紛爭。但是，日中無論對對方有多麼的不滿，都必須直面雙方是無法遷移的鄰國這一現實，不把各種矛盾與民族感情掛鉤，面向問題的切實解決，建構成熟的雙邊關係。毋庸置疑，探索一條和睦與協調的道路有助於促進兩國的發展。

一個既是從此次足球事件中得出的教訓，也是筆者思考的治本之策是，在政治家、媒體等各個環節，日中雙方不僅要考慮本國，更要充分顧及對方國民的感情。現在日中關係齟齬的根本原因，無論是首相的靖國參拜也好，「反日有理」也好，都在於雙方對對方國民的感情缺乏理解體諒和深思熟慮。

考慮對方國民的感情，決非諸如「不得已的讓步」、「曲膝」那樣簡單的消極應對，而是順應了在經濟等多方面相互依存、相互倚賴的日中關係現狀的積極判斷，也是與「對中新思維」、「對日新思維」相通的想法。對社會輿論和國民情感具有影響力的政治家、大眾傳媒如能以此為判斷標準

的話，就有可能防止兩國國民感情的進一步惡化；四年後的北京奧運，我們將會在比現在更加友好的寬鬆氛圍中共同迎來一個體育的盛典。

劉樟 譯

註釋

- ① 宇都宮徹壹：〈アジアカップ完全同行取材 中國が學ぶべき、ホスト國の矜持〉，《中央公論》，2004年10月號。
- ②⑬ 青木保：〈「クールジャパン」國家日本の創造を！〉，《中央公論》，2004年10月號。
- ③⑦⑭⑯ 上村幸治：〈暴走した「日本叩き」の深層心理〉，《現代》，2004年10月號。
- ④ 濱本良一：〈愛國主義は民眾に深く根づいた天安門事件以後15年のキャンペーンがもたらしたもの〉，《中央公論》，2004年9月號。
- ⑤ 渡邊昭夫：〈國家は敵でも人民は友、というのは本當か？〉，《中央公論》，2004年10月號。
- ⑥⑧⑩ 天兒慧：〈變化する中國人の對日感情 新しい關係を切り開く好機〉，《論座》，2004年10月號。
- ⑨ 古田博司：〈東アジア諸國の「内側の論理」を読む—「中華思想」と「國家・民族主義」の二重構造〉，《中央公論》，2004年9月號。
- ⑫ 梅原猛：〈靖國は日本の傳統から逸脱している〉，《世界》，2004年9月號。
- ⑰ 保阪正康：〈兵士たちの精神的傷迹から靖國問題を考える〉，《世界》，2004年9月號。
- ⑱⑲⑳ 小島朋之：〈對談：日中の「パートナーシップ」を築け〉（小倉和夫VS小島朋之），《潮》，2004年10月號。
- ㉑ 田中明彥：〈時代の風：小泉外交とは問われる日本の大戦略〉，《毎日新聞》，2004年8月15日。

日中無論對對方有多麼的不滿，都必須直面雙方是無法遷移的鄰國這一現實，不應把各種矛盾與民族感情掛鉤，而要面向問題，建構成熟的雙邊關係。在政治家、媒體等各個環節，日中雙方不僅要考慮本國，更要充分顧及對方國民的感情。這決非諸如「不得已的讓步」、「曲膝」那樣簡單的消極應對，而是順應了在經濟等多方面相互依存、相互倚賴的日中關係現狀。

內藤康 日本媒體工作者，作家。

景觀

公共空間中的藝術發展

● 皮力、何兆基

2003年12月開幕的第五屆深圳當代雕塑藝術年度展以「第五系統」為展題，把關注點放在社區規劃的歷史實事和發展現狀，將創作定位在「後規劃時代」的思考上。橫向上，城市表現為四種地貌——常規建築物、人工自然／文化景觀、傳統公共藝術、移動中的人群；縱向上，城市表現為四個層面——摩天大樓、低矮建築物、觀光建築物、人流及交通。這構成了四種不同的城市感知系統。藝術作為對現實進行觀察和批判的媒介，成為了一種「第五系統」，它可以插入並同時超越前四種系統。展覽由侯瀚如和皮力策劃，於深圳華僑城舉行，為期兩年。這次專訪由何兆基負責提問，並由丁燕燕整理。

何兆基：在傳統中國的皇權社會裏，一向有「普天之下，莫非王土」的想法。歷史上，中國好像沒有出現過以私人擁有為基礎的「公共」概念，那現在我們談論「公共藝術」裏的「公共空間」、「公共性」等概念，是怎樣慢慢演變出來的呢？

皮力：在89年「天安門」事件之前，中國的知識份子一直有一個幻覺，就是他們可以從上層、從政府來改變中國的社會。但89年後，他們發現這是完全失敗的。之後他們開始南移到海南、廣東等地，開始重新提倡要建立社區文化，他們覺得這是一個從基層、從下面來推動民主化的過程。「社區」這個概念是94年在深圳市的城市規劃條例內第一次進入政府規劃的理論裏。所以這是一個大環境的因素。

95年以前，中國的藝術形態上尚沒有「公共藝術」這個概念，只有用以美化環境的「城市雕塑」。其後德國哲學家哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的公共空間理論在國內引起關注，大家開始談論「生態」、「公共性」等問題。我比較贊同哈貝馬斯的一個觀念，他說公共領域的形成是有幾個原因，一個是商業化，就是只有通過交換，無論是商業上的、經濟上的還是文化上的交換，有了訊息的流通後才有公共性的出現。然後有公共空間的出現，例如咖啡廳、廣場、傳媒等。所以，西方也是在工業革命後，才開始討論公共性這一問題。嚴格的意義上說，「公共性」這個議題在90年代的中國出現是一個必然的進程。

何兆基：在一個強調公民意識的社會裏，發展公共藝術常涉及一個問題，

即作為公共藝術的執行者，他們的權力從何而來？這權力的合理性何在？

皮力：作為一個策展人，我也經常思考這個問題。我們有甚麼權力決定甚麼東西應該放在甚麼地方？比如「第五系統」這個展覽的其中一件作品——鄭國谷的社區美術館，遭到了華僑城居民的反對。後來，我們就把它變成一個開發給居民做免費展覽的社區美術館。我們所做的是增加雙方互相了解一個問題的過程。我很高興看到有人去表達喜歡不喜歡一個作品，有人甚至做了塗鴉，我覺得這是一個很有意思的事情。你可以先去感覺它，然後再決定要不要它。像這個展覽，每年展出十幾件作品，兩年後華僑城集團會根據居民的意願，保留兩件作品。所以公共藝術除了美化環境以外，它更多的是要建立一個溝通的平台，營造、強化一些公共空間，使這種觀念的交換成為一種可能。這是公共藝術最根本的一個含意。每個人都沒有表達的機會，但這種機會可能因為沒有這件作品而錯過了，現在是通過一件作品來激發這種意見的交流。我想這是公共藝術與城市雕塑或街頭雕塑最大的區別。

我們無法將藝術作品聚集在某個被「圈」出來的地方，如果這樣，這些作品只能形成一個新的主題公園而已。傳統的公共藝術始終強調的是紀念性，同時強調觀眾和藝術作品之間的距離感以及觀看的神聖感。當代的公共藝術從本質上並不期待着觀眾對他們的嚴肅的「觀看」和理解，而是在某個公共場合和觀眾「相遇」，然後激發個體的某些體驗和回憶。從這個角度看，當代的公共藝術應該完全融化

在日常生活空間中，它將放棄公園和廣場的中心位置，而是巧妙的「滲透」在日常生活和公共生活的各種地方。從這個意義上說，新的公共藝術存在於私密和公共空間的交界處，相對於這兩個空間而言，它應該是一個超越於都市既定系統的第五系統。當代的公共藝術既不是藝術家對公共空間的美化，也不是一種無傷大雅的冒犯和可疑的反叛。它是無數個人敘事和公共訴求之間的雙向運動。這就是我們建造起來的「第五系統」。

何兆基：你曾在展覽專輯裏提到「公共性」，你覺得是尊重個體、允許有差別的一個觀念，當中牽涉到裏面的每一個人，體現了「公民意識」跟社會、社區的關係，這可能是個更大更複雜的「社會軟件」。可不可談一下國內對「公共性」的討論？

皮力：我想「公共性」這個觀念在國內跟在其他的地方都不一樣，因為中國有一個很強的社會主義傳統。在社會主義的教育下，我們的教訓就是一個人的事再大，跟集體相比也是小事；集體的事再小也是大事，這是「小我」的教育。所以我們不能遲到，不能作奇裝異服的打扮等。這其實也是在談論一種公共性，但那時候的公共性是要消滅個體的差異性，這實際上是一種統一性，是求同的一個過程。今天我們談論的公共性，則是一種隨意、自由意見的表達和交流。所以我們很難在一個城市的某個空間裏做出一件大家都喜歡的東西，如果有這樣的一件東西的話，在民主社會裏，它算不上是一件公共藝術品。

另一方面，城市人口的急劇增加，人口流動性的加強和社會階層的分化，不僅帶動了房地產業的發展，同時也造就了新的居住模式——小區居住模式。中國舊的居住模式建構在計劃經濟的基礎上，在同一個社區中居住的居民往往也在同一個單位工作。這是一種完全行政化的居住模式。行政化居住模式往往是以「戶主」的工作性質來完成的，因此在人員構成上具有某種單純性。而舊有的建築樣式通過院落、筒子樓的走廊以及公共的廚房和廁所，使得居住以平面化的方式展開，缺乏私密性而「被迫」具有了一種公共性。相比而言，新的小區模式具有混合性、立體性、隔絕性的特點。小區居住模式是以「業主」收入和社會地位為紐帶聯合起來，從社會階層上說它雖然具有單純性，但是從微觀的角度看，不同職業、不同背景和來自不同區域的「都市移民」共處在一個固定區域內。而以電梯為紐帶的垂直運動空間不僅使得不同人的居住以立體化的方式展開，維護了私密性，同時也造就了不同人之間的隔絕感。行政居住模式和小區居住模式的區別在於前者的公共性是以否定私密性以維護社會安全為代價的被動獲得，而後者的公共性是維護私密性和「公共利益」的主動要求。

何兆基：你對香港的公共藝術發展有甚麼觀察？

皮力：在出席2月的「都市神韻——藝術與公共空間」研討會後，我擔心香港政府對公共藝術有過熱的反應，因為我想政府的準備還不足。他們認為公共藝術還是把有名的大師作品買來

擺放在銀行門口、會展中心門口。我怕他們會有一個幻覺，就是以為把大師的作品搬過來就是公共藝術。政府頭腦發熱是一件能夠理解的事，但藝術家一定要保持清醒來對待。我的建議就是慢一點。我要再次強調，公共藝術絕對不是美化環境。

何兆基：我的想法是香港不一定要發展很大的公共藝術計劃，可能是比較小規模的社區藝術更為適合。

皮力：我非常同意先由多元化的社區藝術做起。你如果讓一個政府來指導公共藝術，絕對會是污染。你去看看中國內地，每個城市都有一個中央公園，然後有一個抽象的雕塑在裏面，這就是城市規劃局所指導出來的東西。那麼華僑城是一個社區，居民有權說我不喜歡這個東西，他可以投訴到屋業委員會，房地產公司可能會把作品給撤掉。所以我覺得應該先作社區藝術，然後根據不同的都市環境來做一些微觀的東西，這些微觀的東西做多了就會有一些公共藝術品出現。

前幾天晚上，我在香港觀看「幻彩詠香江」的煙火匯演，我的感覺是很社會主義，只有社會主義國家才有這樣的東西。我聽那段介紹時的感覺，完全像是文化大革命的那種語調。我覺得這個是要很警惕的。

皮力 任教於中央美術學院。著作包括《國外後現代雕塑》和《策劃人時代》。

何兆基 香港雕塑家，任教於香港藝術中心藝術學院，曾於2001年代表香港參加第四十九屆威尼斯雙年展。

岳飛敘述、公共記憶與 國族認同

● 孫江、黃東蘭

一 弔詭的歷史

1913年9月，商務印書館出版的「少年叢書」收錄了孫毓修編纂的小冊子《岳飛》，這本可能是民國以來最早出版的岳飛著作在開篇頭一段寫道^①：

中國歷史上，勇武過人、捨身取義者不計其數，而最為人們喜聞樂道的，恐怕要算關羽和岳飛了。長期以來，岳飛主要屬於少數知識精英關注的對象，即使在最獲政治權力推崇、最為人們所崇拜的時代，岳飛也未能獲致與關羽一樣的普遍膜拜：超凡脫俗，一躍而為神。相反，在政治局勢變化的影響下，岳飛身後也不得安寧。

我國上下數千年中，名人亦不少矣。而一舉其名，雖婦人孺子，里老走卒，莫不肅然起敬，至擬之為神，拜之如佛，則惟得兩人而矣。其一則蜀漢之關壯繆，其一則南宋之岳武穆也。今考關壯繆之生平，其可傳者，忠義之氣過人，勇武之略蓋世，受後人之崇拜，亦固其宜。然與武穆相比，則（武穆）又後來居上。而武穆之為人，尤足為少年之模範。

的確，在漫長的中國歷史上，勇武過人、捨身取義者不計其數，而最為人們喜聞樂道的，恐怕要算關羽和岳飛了。但是，岳飛生前事迹既別於關羽，死後境遇亦迥異於關羽。關羽屬於民間大眾崇拜的對象，他的名字和故事通過膾炙人口的《三國演義》而

廣為人知，宋以來的歷代王朝不斷給關羽「加官進爵」，直至關羽成為無以復加的關聖大帝，最終完成了由人而神的嬗變^②。

岳飛則不同，長期以來，岳飛主要屬於少數知識精英關注的對象，即使在最獲政治權力推崇、最為人們所崇拜的時代，岳飛也未能獲致與關羽一樣的普遍膜拜：超凡脫俗，一躍而為神。相反，在政治局勢變化的影響下，岳飛身後也不得安寧。近年，由《中國古代史全教案》和《全日制普通高級中學歷史教學大綱》刪去岳飛民族英雄記述而引起的爭論，使岳飛這個悲劇英雄身上又蒙上了一層凝重的悲劇色彩，而這，只不過是岳飛不平靜的死後歲月的一個小插曲罷了。

在這一背景下，岳飛研究者的心情也不輕鬆。在強調岳飛的象徵意義的同時，不少論者強調要把岳飛納入歷史學範疇裏加以研究，似乎不這樣做，就無法擺脫英雄崇拜的關係。歷史學者人盡皆知，歷史信仰和歷史研究是兩個不同的範疇，為甚麼論者還要反覆強調之呢？在岳飛死後近八百年的中國歷史長河裏，圍繞岳飛綿綿

不斷的爭議又具有甚麼意義呢？以下，本文試圖以歷史上的岳飛敘述為經，以元明清王朝國家、中華民國及中華人民共和國近代國家建構多民族政治的目標與岳飛敘述的關係為緯，透過圍繞岳飛的公共記憶的創造過程，來分析在多民族國家的中國建立共同的民族／歷史認同之困難，而岳飛信仰之經久不絕，又似乎揭示出在岳飛記憶的背後隱含着某種中國特有的凝聚民族—國家 (nation-state，以下統稱國族) 的要素。

需要強調的是，本文的研究對象不是歷史上的岳飛，而是在繼襲前輩學者研究成果的基礎上，透過碑銘序跋、戲曲小說、詩詞歌賦以及岳飛著作，審視幾百年來有關岳飛的歷史敘述。如所周知，岳飛敘述是表述化 (representation) 的歷史，儘管其中包含了歷史性的內容，但不等同於歷史。以主持編撰七卷本《法國記憶與歷史叢書》而著名的年鑑學派學者諾拉 (Pierre Nora) 認為，歷史是客觀性的、知識性的存在，是由分析和批判性的話語所構成的「過去的表像」^③。本文不僅關注作為「過去的表像」的岳飛，更關注作為歷史的岳飛敘述的話語體系以及岳飛歷史形象變遷所蘊藉的「當代史」意義。

二 追憶生：岳飛敘述的譜系

岳飛 (1103-1142)，河南湯陰人。十二世紀初，女真人的金政權不斷發動對漢人宋政權的戰爭，當戰火波及河南境內時，年僅弱冠的岳飛棄農從軍，成了抗金鬥爭的一員。在戰鬥中，岳飛脫穎而出，不及十年，由名

不見經傳的普通士兵一躍而為南宋最著名的中興將領。1141年初，主和派宋高宗在解除岳飛兵權一年之後，對岳飛仍不放心，夥同秦檜派人將賦閒在廬山的岳飛騙至杭州，逮捕繫獄。秦檜等對岳飛施用種種殘酷的刑罰，羅織「莫須有」罪名，於次年除夕之日 (1月28日) 將岳飛及其子岳雲等殺害。直到二十一年後宋高宗退位、孝宗時代開始，岳飛等人的冤案才獲得昭雪。

岳飛含冤而死後，加害者宋高宗不僅禁絕有關受害人岳飛的民間「私史」，在委派秦檜之子主編的《高宗日曆》之「官史」裏，更以一己之需，詆譏岳飛，篡改歷史。因此，紹興十三年 (1143) 《高宗日曆》成稿後，其可信度即受到同時代人的質疑。最早把岳飛還原到歷史情景加以敘述的書文收錄在《鄂國金佗編》和《鄂國金佗續編》裏。對於岳飛子孫岳霖、岳珂窮岳家兩代人之力編纂的這兩部著作，鄧廣銘認為是研究岳飛的主要文獻，同時又批評岳珂的著述屬於「家傳」系統，存在很多有意無意的錯誤^④。校注者王曾瑜稱兩部著作「是現存最重要、最詳盡的紀錄岳飛事迹的史籍」，同時也指出兩書存在如下之不足：「抹煞宋高宗與岳飛的矛盾，迴避宋高宗殺害岳飛的罪責」，「岳珂本着強烈的孝子慈孫之心，對祖父的事跡不免有虛美的成份，其史筆也有不少錯訛與疏漏」^⑤。在本文看來，與岳珂的歷史敘述存在的上述問題相比，更為重要的是岳珂的著述開啟了在儒家君臣之義和華夷之辨語境裏敘述岳飛的模式。

南宋時代的岳飛敘述存在共同的特點，敘述的重點不在岳飛何以冤死，這是一個不能往深處追究的問

本文試圖以岳飛死後近八百年元明清等王朝和中華民國及中華人民共和國近代國家建構的歷史中的岳飛敘述，探討作為「過去的表像」的岳飛，更關注作為歷史的岳飛敘述的話語體系以及岳飛歷史形象變遷所蘊藉的「當代史」意義，從而分析在多民族國家的中國建立共同的民族／歷史認同之困難。

宋祚傾覆，在蒙元民族等級制度下，華夷之辨裏的岳飛敘述自然不為蒙元所容。就民間層次而言，與元代雜劇繁盛的局面相比，我們看到岳飛劇目不僅單薄而貧瘠，而且涉及岳飛故事的元雜劇略去有關民族矛盾，把岳飛和秦檜的關係納入到佛教因果報應裏。在蒙元的民族歧視制度下，很難想像有如此明顯以「南人」為尊的岳飛敘述。

題，也不在岳飛如何恪守君臣之義，畢竟他對高宗的不滿和高宗對岳飛的嫌惡是不爭的事實。關於岳飛的敘述，主要集中在其生前如何抵抗外族金朝的入侵上。來自北方異族的壓力，對南宋人民來說是切膚之憂。錢謙《宜興縣生祠敘》敘建岳飛生祠時說，岳飛以「捍國保民為志」，「時方夷狄、盜賊交寇四境，舉邑生靈幾死而復生者屢矣，皆公之造也。其德孰加焉。人莫不謂父母生我也易，公之保我也難」^⑥。事在岳飛生前。岳飛被平反昭雪後，也是在宜興，周端朝《宜興縣鄂王廟記》讚揚岳飛「抗志不撓，誓滅強虜」，老百姓稱「王之恩我，等父母也」，論及岳飛之死只有「摧戕冤鬱」一句^⑦。這是在岳飛死後講岳飛生前舊事。關於岳飛壯志未酬、含冤而死的文字，則只有在南宋人寫就的文學作品裏才能比較多地看到。

宋祚傾覆之後，中國歷史進入蒙元王朝統治時期，在蒙元民族等級制度下，漢族（南人）倍受壓抑，華夷之辨裏的岳飛敘述自然不為蒙元所容。元脫脫等編修《宋史》稱岳飛文武兼具，「一代豈多見哉」，「高宗忍自棄中原，故忍殺飛。嗚呼，冤哉！嗚呼，冤哉！」^⑧這是撰述前代歷史，是少有的例外。就民間層次而言，與元代雜劇繁盛的局面相比，我們看到岳飛劇目單薄而貧瘠，微不足道。杜穎陶認為，「在元朝一代之間，北劇、南戲都只見有《東窗事犯》一種題材，話本只出現了一本《遊酆都胡母迪吟詩》，講史也只見說《道君良嶽》及《秦太師事》，略去有關民族矛盾的部分不提。」^⑨涉及岳飛故事的元雜劇的種類是不是僅止杜穎陶所舉例的這些姑且不論，就「略去有關民族矛盾」而言，確實反映了元代的實際情形。這

意味着有關岳飛的戲劇所刻畫的場面重心從戶外移入室內，對岳飛的表述也由生轉為死——圍繞岳飛的死展開的生的敘述。據說《東窗事犯》題材的雜劇原作出現在南宋末年，元本和宋本之間有何內在聯繫，人們不得而知。僅就元本孔文卿《地藏王證東窗事犯雜劇》看，在忠奸之辨裏敘岳飛如何託夢高宗、戳破秦檜之計，最後秦檜如何下地獄之事^⑩，把岳飛和秦檜的關係納入到佛教因果報應裏，以反歷史的筆致表達了作者的意願，着力點在岳飛之死。而《宋大將岳飛精忠》劇講的是金兀朮率兵犯境，南宋內部出現和議之爭，最後岳飛等和兀朮的搏殺故事。此劇與《東窗事犯》內容迥然不同，也與「略去有關民族矛盾」的社會制約相悖，現在可見的版本是萬曆四十二年的《宋大將岳飛精忠》，從該劇揚宋抑金、「破虜敵金，剿除殘暴」、「被金兵撥亂華夷」等情節^⑪，我們可以推斷元本和明本根本不同。在蒙元的民族歧視制度下，華夷尊卑界限分明，很難想像有如此明顯以「南人」為尊的岳飛敘述。

朱明王朝以「驅除胡虜，恢復中華」號召，打倒了蒙元的統治。明朝建立之初，朱元璋也曾試圖在逆反的意義上沿襲元朝的民族分別政策，表面上「禁中國人之更為胡姓」，實際上則在禁止「胡人」更為中國人姓，試圖嚴華夷之辨。但是，又聲言「蒙古諸色人等皆吾赤子」，結果沒有、也不可能嚴華夷之大防^⑫。於是，我們看到漢蒙政治的更替並沒有促成華夷之辨裏岳飛敘述的繁盛，甚至岳飛劇目的發展還受到了壓抑。這種局面很快發生了變化。在中原漢族與周邊少數民族的角逐中，歷史在重演，1449年明代的「土木堡之變」再現了宋代的

「靖康之變」：明朝皇帝英宗朱祁鎮被蒙古瓦剌部的也先俘獲。來自北方游牧民族的威脅重新喚起了中原人民的歷史記憶，這成為明代岳飛敘述由沉寂而繁榮的一個外在契機。其後，各地紛紛修建岳飛廟，重刊岳飛文集，文人士子題詠岳飛的詩文增多，岳飛雜劇不斷湧現。明代岳飛雜劇和元代相比，不僅題材多，而且岳飛征戰的場面增多了，對岳飛表述的重心由死轉為生。

可是，對岳飛抗金的追憶沒能化為抵擋滿族鐵騎入侵的力量，滿清很快取代了朱明王朝。一般認為，由於滿族自認女真後裔，岳飛敘述因此在清朝受到了壓抑。這種說法其實是不準確的。乾隆以後，岳飛敘述之多絕不下於明代中、後期，明代的岳飛劇目在清代同樣廣為流傳。之所以出現這種似乎不可思議的現象，從後文可以看到，是因為滿清國家權力直接參與了岳飛敘述和岳飛信仰傳統的創造的緣故。岳飛形象的定型也是在清代。錢彩的《說岳全傳》起到了關鍵作用^③。這部歷史小說為何在乾隆年間先遭禁止，嘉慶後反得以廣為流傳？其秘密不僅在於它按照儒家的君臣之義，將岳飛改造為絕對盡忠的形象，從而使岳飛成為教化的工具^④，還在於它不是從華夷之辨來理解宋金關係的，而是將兩個國家置於對等的位置上來加以敘述。這種變化也體現在民間戲曲裏。明代的岳飛劇目雖然被保留下來，內容卻發生了很大變化，宣揚的幾乎無一例外地是岳飛盡忠盡孝的主題。滿清統治者在君臣之義語境裏對岳飛忠孝的強調，隱含着模糊滿漢之間自他界限的政治意圖。

從清末開始，反滿的革命黨人開始將岳飛納入漢民族反滿的譜系裏加

以敘述，從後文可知，在這裏，雖然革命黨人已經有了近代民族國家的意識，他們對岳飛的敘述仍然帶着濃厚的華夷之辨的色彩。歷史進入中華民國時代後，無論北京政府，還是南京國民政府，都放棄了在君臣之義和華夷之辨裏把握岳飛的話語體系，而把岳飛推及為整個近代民族國家的民族英雄。南京國民政府運用多民族共和的話語，高度評價岳飛「精忠報國，富於民族精神」。九一八事變東北淪陷後，作為民族英雄的岳飛國家話語開始轉化為民間話語，岳飛被稱為中國歷史上之「軍神」^⑤。各種形式的岳飛敘述不斷問世，岳飛敘述空前活躍。本文開頭引用的孫毓修編著的《岳飛》被改編為白話文本^⑥，類似的以少年兒童為對象的著述還有白動生的《岳飛》^⑦、章衣萍編著的《岳飛》^⑧等，都是以通俗易懂的方式宣傳岳飛的抗金事迹。以青年為對象的宣傳著述則以孔繁霖1945年5月初版於重慶的《岳飛》為代表^⑨。需要一提的是，戲劇家為適應抗日鬥爭的時代要求，而對舊有岳飛劇目所進行的再創造^⑩。王泊生《岳飛》稱《東窗事犯》為「偉劇」，刪去了神話、迷信色彩^⑪。顧一樵《岳飛》四幕劇於1932年初成稿於南京，1939年在重慶再稿，1940年4月1-5日在重慶國泰大劇院首次演出，由國民政府教育部婦女工作隊主辦，先後演出了八場。5日早場還招待了英法美蘇四國大使及其他國家使節，各贈送以「還我河山」^⑫。田漢的《岳飛》歷史劇寫於衡陽旅次，成於長沙，曾命平宣團演過一次，招待湘贛地區的國民黨軍隊將領^⑬。所有這些敘述表達了一個主題，即岳飛是民族英雄，而民族英雄是永垂不朽的。范作乘列舉歷朝政府對岳飛的追獎情

清末革命黨人將岳飛納入漢民族反滿的譜系裏加以敘述，帶着濃厚的華夷之辨色彩。在中華民國時代，無論北京政府還是南京國民政府，都放棄了在君臣之義和華夷之辨裏把握岳飛的話語體系，而把岳飛推及為整個近代民族國家的民族英雄。九一八事變後，作為民族英雄的岳飛國家話語開始轉化為民間話語，岳飛被稱為中國歷史上的「軍神」。

中華人民共和國成立後，從共產主義立場看來，民族主義模糊階級界限應予否定。由此，岳飛是否是民族英雄的爭論屢被提出。岳飛敘述也呈現出複雜的樣態：一方面抗戰以來單純歌頌岳飛為民族英雄的敘述繼續存在，另一方面，則有了批判其曾經鎮壓農民起義的觀點。岳飛形象走出階級與民族對立、而重新回到民族英雄的行列是在「文化大革命」結束以後。

形，稱「足以慰我民族英雄在天之靈了」^②。堪稱第一部岳飛評傳的作者彭國棟在1944年6月所作的序中，認為秦檜等之跪像「即中國人心不死，正義猶存，崇拜民族英雄，痛恨漢奸國賊之表徵，歷千秋萬劫，而不變不磨者也」^③。抗日戰爭促成了岳飛民族英雄形象的定型和民間話語化的重要事件。

應予指出的是，在岳飛民族英雄話語民間化的過程中，也有部分作者試圖對國家意識形態的介入保持一定的距離。谷劍塵是其中一個。他任職於無錫江蘇省立教育學院，擔任戲劇講師和指導員。在《岳飛之死》引言裏，作者吐露了內心的矛盾^④：

但是，不可否認的，這是一件值得挨罵的工作。寫岳飛太忠實了，有點像民族英雄了，又給人罵一頓民族主義的走狗。自然，有一班人會想到岳飛是一個軍閥（這我預備寫的時候也想到），用新的進步的世界觀，去重估過去的歷史，當然是最好不過的企圖，但是一般社會對於岳飛的觀念是怎麼樣，如果我把他翻案，比給罵我民族主義的走狗的價值又當怎樣呢？這，只怪不該做這吃力不討好的工作吧了。

作者看到，如果忠於史實，必然會把岳飛描述成「民族英雄」的形象，使岳飛的歷史形象和當下的民族主義勾連起來；如果以一種現代的標準來看岳飛，則很可能把岳飛描述成一位「軍閥」，這顯然不會為社會大眾所接受。我們不清楚作者的生平和思想，從這段引文可以看出作者的思想中蘊含了歷史和現實、國家話語和民間話語的緊張和角力。

在共產主義者看來，民族主義由於模糊了階級界限而成為必須否定的東西。1935年8月，中國共產黨提出以「中華民族」為主體的抗日民族統一戰線主張，從此民族主義在中國革命的實踐中獲得了一定位置。但是，階級的意識形態與民族主義戰略之間的緊張關係並沒有消解，在中華人民共和國成立後，岳飛是否民族英雄的爭論屢被提出。總的說來，從1950年代初到1966年止，雖然黨國體制不斷得到強化，岳飛敘述仍存在官方話語和民間話語的微妙區別。在民間的層次上，儘管有人公開批判岳飛鎮壓「農民起義」^⑤，但岳飛的民族英雄地位尚無能動搖。在「愛國主義通俗歷史故事小叢書」裏收錄的《岳飛抗金的故事》結尾處寫道：「岳飛是活在中國人民心裏的，人民把它編成故事，編成戲劇，來永遠紀念着這位代表中國人民優良傳統的民族英雄。」^⑥但是，當學術界展開民族英雄的討論，官方意志體現在學術上後，情況發生了變化，一些著作開始迴避岳飛民族英雄的問題。這固然有顧及其他民族（滿族）的感情的一面，更主要地還是階級鬥爭意識形態作用的結果。這一變化使得民間層次上的岳飛敘述呈現出複雜的樣態，一方面抗戰以來單純歌頌岳飛為民族英雄的敘述繼續存在^⑦，另一方面，則有了批判其曾經鎮壓農民起義的觀點^⑧。

在階級觀念壓倒民族認同的非常時期，岳飛的命運不止於此。在台灣，正當以李安為代表，把岳飛納入國民黨的意識形態需求裏而大加頌揚的時候，岳飛在大陸的地位開始動搖，由歌頌的對象轉而成為被批判的目標^⑨。岳飛走出階級與民族對立的怪圈，而重新回到民族英雄的行列是

在「文化大革命」結束以後。如果我們比較一下鄧廣銘1955年《岳飛傳》和1983年《岳飛傳》(增訂本)的話，不難發現其中「增訂」了岳飛為民族英雄的內容，作者對岳飛的看法重新回到了1945年的水平上。岳飛之所以能回到民族英雄的行列，是由於「文化大革命」後，為解決政治合法性危機，重新關注傳統文化，同時在「中華民族多元一體格局」(費孝通語)觀念的支援下，漢文化中的民族英雄岳飛能夠自然過渡為整個近代多民族國家的英雄。1980年前後，劉蘭芳的評書《岳飛傳》傳遍全國，堪稱清代錢彩《說岳全傳》以來最有影響力的岳飛敘述。在〈前言〉裏，作者提出²²：

舊評書中精華糟粕並存。整理本對原書中宣揚封建迷信、因果報應、誣蔑農民起義軍、美化多妻制、追求低級趣味和有礙民族團結的章節和詞句做了必要的刪改。突出了岳飛抗金和忠奸鬥爭的主題。

傳統與現代之對立，統治階級與被統治階級的鬥爭，以及民族整合的困境等現代性因素在對岳飛的敘述上或隱或現。儘管如此，這部評書對岳飛民族英雄在民間層次上的普及上可謂影響了整整一代人。

英國馬克思主義歷史學家霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawm)曾經提出「創造的傳統」(tradition of invention)這一概念。他認為創造的傳統通過一系列的禮儀和象徵暗示自身與過去的連續性，這種連續性通常並非是歷史性的²³。從上面的內容我們不難看到，由於和特定時代的主導意識形態存在勾連關係，南宋以來的岳飛敘述實際上是一個不斷進行的岳飛信仰傳統的

創造與再創造之過程，岳飛或被納入君臣之義、華夷之辨語境，或被納入民族主義、階級對立語境裏，單數的歷史性的岳飛在被敘述後，呈現出複數的非歷史性的樣態。

三 紀念死：岳飛公共記憶的創造

在經歷了「認識論回轉」的洗禮後，人們認識到所有歷史敘述都含有記憶的成份，記憶是「現時性的現象」，以現在時的形式存在於敘述者中間。諾拉認為，記憶的鏡子所照見的(過去)是和現在「歧異」的部分，人們試圖從這種歧異中尋找出自身所缺乏或不具有的認同(identity)²⁴。就岳飛記憶而言，岳飛記憶並非僅僅屬於岳飛個人或岳飛家族層次上的記憶(individual memory, personal memory, private memory)，而是與個人所屬的集團的認同相關聯的公共記憶／集體記憶(public memory, collective memory)。所謂公共記憶是與個人記憶相對之記憶，有地域、文化、組織、階層、年齡、少數族群和民族等之別。敘述者服從於其所屬的認同體，按照所屬認同體的要求來對敘述對象進行表述化。這樣，公共記憶建構記憶的行為同時也伴隨着忘卻，換言之，忘卻構成了記憶的一部分。

我們看到，南宋孝宗以後的政治權力通過對岳飛死的紀念(commemoration)及對岳飛生平和精神的彰顯，從不同的岳飛敘述／記憶裏抽取符合統治者要求的要素，來建立公共記憶。需要特別指出的是，公共記憶裏也包含了一定的與政治權力本身相對抗的要素，乍看起來，這些要素似乎

南宋以來的岳飛敘述，是一個不斷進行的岳飛信仰傳統的創造與再創造之過程，岳飛或被納入君臣之義、華夷之辨語境，或被納入民族主義、階級對立語境裏。岳飛記憶並非僅僅屬於岳飛個人及其家族的記憶，而是歷代的政治權力通過對岳飛死的紀念及對岳飛生平和精神的彰顯，從不同的岳飛敘述／記憶裏抽取符合統治者要求的要素，來建立公共記憶。

滿清入主中原之初，一度對於民間公共記憶裏的關羽和岳飛採取了截然不同的政策：追封關羽三代，下令全國普建關羽廟；對於岳飛則採取了貶抑的政策。不過，這種情況到了乾隆朝便發生了變化。乾隆的南巡題詞，才真正為後世留下了「欽定」的岳飛宣傳大綱。通過創造絕對忠孝的岳飛形象，顯露出試圖和漢人達成歷史記憶和解的遠謀。

不利於統治者，但是，正因為對這些對抗因素加以包容，而不是排斥，反過來統治者的合法性才得到了強化。

南宋、明、清時代，在岳飛生前生活過和作戰過的許多地方，都先後興建和重修了紀念岳飛的廟碑，其中以岳飛長期駐節的鄂州、遇難的杭州和生地湯陰的岳飛廟規模最大。這些墓碑的修建大都由地方政府撥款，建廟樹碑屬於地方性的行為，即地方官民試圖通過建廟樹碑、彰顯岳飛事跡來建立地方性的公共記憶，凸顯地方歷史中的岳飛形象，進而凸顯該地在岳飛記憶中所佔的地位。

國家權力直接地、有意識地參與其事則是在清代。滿清入主中原之初，一度對於民間公共記憶裏的關羽和岳飛採取了截然不同的政策：追封關羽三代，下令全國普建關羽廟，關羽信仰的普及和滿清的這一國策密切相關。對於岳飛，滿清則採取了貶抑的政策，雍正四年（1726），岳飛被遷出明朝加祀的「武廟」，這表明滿清皇帝沒有跳出華夷之辨敘述中的岳飛，對於岳飛抗金的歷史耿耿於懷。征服漢人、取得天下的滿清在歷史記憶上未能和漢人達成和解。

不過，這種情況到了乾隆朝便發生了變化。高宗乾隆不愧是一代明君，在承繼了乃祖對漢人的血腥鎮壓的同時，開始了誇示皇權浩蕩的南巡之旅。乾隆十五年（1750），當南巡至河南時，乾隆特地繞道岳飛故里湯陰，拜謁岳飛廟，並派重臣致祭，留下了頌揚岳飛的詩作。乾隆十六年（1751），乾隆南巡至浙江，亦親到岳飛廟，題寫廟額。其後，乾隆三十年（1765）、四十五年（1780）及四十九年（1784），乾隆南巡杭州，每次都派遣官員前往祭祀。而乾隆二十二年

（1757）、二十七年（1762）、三十年（1765），乾隆皆留下了頌揚岳飛的詩文。因此，《岳廟志略》稱他「駕幸武穆祠墓，每次必制詩章，褒揚忠孝」。滿人清高宗的舉措不僅顯示出其謀略遠遠高於置岳飛於死地的漢人宋高宗，而且還通過創造絕對忠孝的岳飛形象，顯露出試圖和漢人達成歷史記憶和解的遠謀。

歷來爭論岳飛「愚忠」形象時，論者都將岳飛「愚忠」形象的形成歸因於錢彩的《說岳全傳》，殊不知乾隆的南巡題詞，才真正為後世留下了「欽定」的岳飛宣傳大綱。乾隆在《岳武穆墓》中稱：「夜台猶切偏安憤，想對餘杭氣未平」，指責宋高宗苟且偏安。而在《岳武穆祠》裏則慨嘆：「萬里長城空自壞，至今冢樹恨難平。」在血雨腥風的文字獄下，讀者如果不知作者為乾隆，一定會錯以為兩首詩乃是出自宋明時代憂患意識頗深的文人之手。詩中乾隆模糊了滿漢間的自他界限，把岳飛視為「同道」，把宋高宗以及金人視為「他者」，以便和漢文化／漢人擁有共同的岳飛記憶。這樣，喪失「現在」的漢人通過對「過去」的認同，便和異族的滿清皇帝擁有了共同的歷史。但是，乾隆不是不知道自己的出自和由此而帶來的危險，他在詠嘆岳飛的同時，對岳飛形象進行了根本的篡改，且看乾隆〈岳武穆論〉一文³⁵：

夫北宋之亡，河北之失，宋祚之不復振，中原之不恢復，人皆曰由徽欽而致，然高宗實難追其責焉。當徽欽北去，社稷為墟，高宗入援，順人心而即大位，非不正且大也。及即位之後，當臥薪嘗膽，思報父兄之仇，而信用汪黃，貶黜李綱，不復以河北中原為念，豈非高宗庸懦，用人不察之

過哉。其後諸將用命，岳武穆以忠智出群之才，率師北驅，所戰皆克，而以金牌十二，召之班師。淮北之民遮馬痛哭，曰相公去，我輩無噍類矣。然而武穆亦不得自留也。夫以武穆之用兵，馭將勇敢無敵，若韓信彭越輩皆能之，乃加之以文武兼備，仁智並施，精忠無貳，則雖古名將亦有所未逮焉。知有君而不知有身，知有君命而不知惜己命，知班師必為秦檜所構，而君命在身，不敢久握重權於分疆之外。嗚呼，以公之精誠，雖死於檜之手，而天下後世仰望，風烈實可與日月爭光，獨不知為高宗者果何心哉。

在王朝體制下，我們可以把岳飛定格在三個不同的關係裏：君臣之義的上下關係、忠奸之分的平行關係和華夷之辨的內外關係。乾隆這篇文章的重點是「君臣之義」，把岳飛刻畫成一幅愚忠的形象：「知有君而不知有身，知有君命而不知惜己命，知班師必為秦檜所構，而君命在身，不敢久握重權於分疆之外。」這段評論與事實根本不符，然而卻成為清代以來岳飛敘述的基調。

對岳飛絕對忠孝的反敘述出現在清末。立志打倒滿清的革命黨，試圖從中國歷史的傳統中尋找反滿革命的正當性。在清代秘密結社的信仰裏，關羽是常客^⑧，岳飛卻沒有一席之地。究其原因，大概是滿清政府創造出來的岳飛忠孝形象和秘密結社「反清復明」話語格格不入。清末反滿革命黨通過強調岳飛抗金（=排滿），把岳飛從知識精英的世界搬進民間秘密結社的香堂。在光復會的〈龍華會章程〉裏，岳飛替代了天地會傳說裏的反清復明人士，居於反滿譜系的最高位。反清排滿革命黨通過傳統的

歃血結盟方式，繼襲了「岳爺爺」的排滿（=抗金）的傳統，和岳飛擁有了共同的歷史^⑨，清末革命黨通過這種傳統的歃血結盟的儀式實現了滿—漢自他分離，把滿漢的歷史／現實建立在彼此不可調和的對抗關係裏，這是對乾隆皇帝通過岳飛公共記憶的創造模糊滿漢自他界限的反動^⑩。

清末岳飛民族英雄形像的誕生是有因緣的，它和清末的國族創造具有密切關係^⑪。1903年，留學日本的湖北籍學生發出了岳飛為中國歷史上民族主義第一人的呼聲^⑫。留日學生對岳飛的關注或許和日本入笹川種郎所著《岳飛》一書不無內在聯繫。該書是一本少兒歷史讀物。作者在〈緒言〉中闡述寫作岳飛的意義時稱：「岳飛既非百代教主，亦非稀世政治家或學者，同世界大局也一無關係，僅為南宋之一員武夫。」但是，「作為個人，近乎完美；作為臣民，至純至忠；作為武將，屈指可數。」^⑬1903年初，留日學生在將該書翻譯成漢語時，把書名改為《中國第一大偉人岳飛》。為中文版作序的屠成立讚道：「我國今日之現狀，主權盡失」，「檢閱五千年之歷史，能有堅韌不拔之氣者，惟宋時之岳飛耳。」^⑭但是，二十世紀的岳飛敘述在經歷了短暫的排滿震動後，主要是在近代國家抵抗列強侵略的話語體系裏展開的。美國學者安德森（Benedict Anderson）認為近代國民／民族是「想像的共同體」（imagined community），互不相識的人之間之所以能有一體感和連帶感，乃是因為他們擁有共同的過去記憶。近代國家通過官方敘事、紀念碑、紀念館、紀念日、博物館等場所來保存、展示這些記憶，並對其加以繼承^⑮。與個體記憶不同，國民／國家／民族記憶

清末反滿的革命黨試圖從中國歷史的傳統中尋找反滿革命的正當性。革命黨通過強調岳飛抗金（=排滿），把岳飛從知識精英的世界搬進民間秘密結社的香堂。革命黨通過傳統的歃血結盟方式，繼襲了「岳爺爺」排滿的傳統，和岳飛擁有了共同的歷史，實現了滿—漢自他分離，把滿漢的歷史／現實建立在彼此不可調和的對抗關係裏。

國民黨在為其近代國家建設目標運用岳飛象徵時，其敘事也不是直線式的。蔣介石在國民黨第四次全國代表大會特地提到要學習岳武穆孤忠報國。其後，國民黨黨軍政要員、各界抗日人士紛紛祭拜各地岳廟，岳飛廟的象徵開始被廣泛運用。在國民黨統治下的台灣，日據時代沉寂已久的岳飛信仰重新復活，台北、高雄、嘉義等都市先後出現了岳飛銅像。

(national memory、official memory、public memory) 嚴格地說是屬於集體記憶的範疇。在近代民族國家語境中，擁有記憶的是國家，記憶的主體是國民。安德森的說法未必適用於解釋岳飛公共記憶，因為近代以來的岳飛民族英雄公共記憶的創造首先是由民間推動形成的。甲午戰爭後，台灣被清朝割讓給日本，1899年，台灣宜蘭地區的民眾在進士楊士芳的推動下，建立碧霞宮(岳飛廟)——「碧血丹心望曉霞」，把對故國的懷念，通過岳飛記憶轉化為具有地方性的民間信仰^④。

前文已經提到，岳飛的名字和關羽一樣雖然幾乎家喻戶曉，但同關羽相比，岳飛信仰卻有一定的空間局限，有關岳飛的紀念物(廟、墓、碑、亭)絕大部分都散處在岳飛生前曾經戰鬥和生活過的地方。而且，除去個別的例子(如宜蘭岳飛廟)，岳飛信仰也沒有像關羽崇拜一樣成為民間宗教，從而轉化為加護民眾的神靈。岳飛和民眾的日常生活缺乏密切關聯，岳飛信仰主要局限在政治倫理層面。換言之，民眾把關羽創造為關聖大帝後，通過對其頂禮膜拜，使自身隸屬於關聖大帝；而民眾對岳飛的信仰和讚美則試圖把岳飛融入為自我，和岳飛擁有共同的歷史和精神。宋、明皇帝對於岳飛象徵的運用多少有些識淺見短，很難看出他們要把岳飛象徵和王朝的命運纏繞在一起的遠大志向。乾隆則不同，他親自拜訪岳飛廟和留下的關於岳飛的文字無不透顯出深謀遠慮：把岳飛從神壇上拉下來，使之牢牢地定位於人臣的位置上，去除華夷之辨裏的岳飛敘述，使之成為君臣之義裏人臣的典範。正因為乾隆以後對岳飛敘述傳統的創造，我們得以看到在大清帝國搖搖欲墜的甲午戰爭後，淪為殖民地的台灣宜蘭人民

悄悄地建起一座心繫祖國的岳飛廟的事實。杜贊奇(Prasenjit Duara)在質疑近代民族敘事的大寫的歷史(History)時指出，歷史(小寫的歷史history)不是直線式的(linear)，而是不斷以分叉的(bifurcate)形式展開的^⑤。同樣，關於岳飛民族英雄的歷史敘述也不是直線式的。從龍華會反滿革命入會儀式裏，我們驚奇地看到排滿革命黨人的入會儀式幾乎就是對嘉慶以來(1801年)杭州岳廟內部陳設的革命性運用，二者的相似性讓人推測陶成章等一定拜謁過杭州岳廟或其他地方的岳飛廟。

岳飛作為民族英雄象徵的分叉，在國民黨和共產黨兩黨鬥爭的過程中又加深了一步。而且，國共兩黨在為各自的近代國家建設目標運用岳飛象徵時，其岳飛敘事也不是直線式的。清代岳飛廟隸屬布政使司，祭祀由岳家子孫管理，岳廟日常開支和春秋大小祭祀費用皆由司庫撥給。民國以後，1914年11月21日，民國政府下令，定制關羽、岳飛合祀^⑥。從此，杭州岳廟不斷被修建，廟務由岳廟保管委員會之類的國家機構管理，祭祀則仍由岳氏子孫擔任。1931年「九一八事變」後，蔣介石在同年11月南京召開的國民黨第四次全國代表大會上，特地提到要學習岳武穆孤忠報國。其後，國民黨黨軍政要員、各界抗日人士紛紛祭拜各地岳廟，岳飛廟的象徵開始被廣泛運用。在河南湯陰岳廟，1936年3月8日(農曆二月十五日，岳飛誕生日)，河南省主席、三十二軍軍長商震參加了大規模的祭岳活動^⑦。胡行之在《岳王與岳王廟》宣傳冊子裏稱「希望各人都將岳王這樣精忠的觀念，存在心裏，來共同紀念才好」^⑧。抗日戰爭爆發後，馮玉祥給杭州岳飛廟題匾：「民族英雄」。

在國民黨統治下的台灣，日據時代沉寂已久的岳飛信仰重新復活。與此同時，在台北、高雄、嘉義等都市內先後出現了岳飛銅像、岳王亭等現代性的紀念物，其中花蓮太魯閣風景區的岳王亭是1967年蔣經國親自提議建立的。岳王亭建立後，蔣在亭前率領青年及後備軍人齊唱《滿江紅》。這些現代性岳飛紀念物的出現，推因求故，蓋由於國民黨政權退縮於台灣一隅後，意欲把在抗日戰爭中業已定型的岳飛民族英雄形象轉化為另一層意義的「還我河山」=「光復大陸」的意識形態的工具。於是，我們看到自清代乾隆以來又一次對岳飛形象的篡改。當兩岸關係緊張時，岳飛頻頻出現在國民黨的政治話語中。1976年岳飛誕辰873年，蔣經國盛讚岳飛盡忠報國。1977年12月25日，在中華民國行憲三十周年大會上，蔣經國提到岳飛和文天祥^④。1979年鄧小平代表中國共產黨向台灣當局發出和平統一倡議後，台灣當局展開了一場大規模的岳飛宣傳運動。1983年，時當岳飛誕辰890年，以紀念岳飛為名，力倡反攻大陸之實^⑤。《中央日報》副刊刊載了大量紀念岳飛的文章，其中一篇署名鐵陀的短文，把回應大陸和平統一號召的人斥為秦檜，文末寫道^⑥：

我們紀念岳飛，希望震天價響的《滿江紅》歌聲，能夠幫助這一小夥秦檜型的政客們及時覺醒，認清時代的正確路向，趕快從迷幻與邪惡中破網出來。這就是愛國、救國，也就是自愛、自救！

且不說這種政治話語怎樣歪曲了岳飛形象，關於它的欺瞞性，不妨看看距此文發表約四年前1979年6月28日發生在台北市林森公園的一幕。下午2時，台北市長主持了隆重的民族英

雄岳飛銅像的揭幕儀式，在軍樂聲中帶領眾人齊唱《滿江紅》，即席發表了效法岳飛精忠報國的演說。這位台北市長不是別人，是李登輝！

還應該看到，岳飛民族英雄象徵在大陸的分叉也不是直線式的。在階級鬥爭的概念框架中，岳飛事功裏的平定「內亂」是鎮壓農民起義，於是岳飛成了被壓迫階級的「他者」。甚而，在女真族=滿族業已成為中華民族的一員後，岳飛抗金還能不能算是民族英雄的行為也遭到了質疑。在此背景下，岳飛廟異常冷清。但是，另一方面，在抽去階級差異和民族分別之後，岳飛及其岳飛廟仍具有如羅蘭·巴特(Roland Barthes)所說的「沒有中心」的象徵意義。1952年11月1日，毛澤東視察湯陰「岳忠武王故里」碑時，指示「一定要保護好文物」；1954年4月5日清明節，時在杭州的毛澤東派人給岳飛墓送去了花圈。因此，儘管在共產黨的意識形態上岳飛成了有爭議的歷史人物，不涉及具體內容的岳飛「精忠報國」的象徵意義仍然為主導敘述所肯定，1961年，杭州岳飛廟被列為全國重點文物保護單位。本來，成為重點保護「文物」的岳飛廟，可以在中華人民共和國的國家架構中佔有一席象徵位置，但是1966年開始的文化大革命的疾風暴雨使得岳飛廟遭到了自蒙元以來最嚴重的人為破壞，岳墓被毀，明萬曆二十二年(1594)來一直跪坐在岳墳前的秦檜等「四凶」像不翼而飛。岳飛廟的歷史終結了。歷史終結後的岳飛廟成為進行階級鬥爭教育的「收租院」！

「文化大革命」結束後，岳飛廟重獲新生。從70年代末到80年代中葉的愛國主義宣傳中，岳飛及其岳飛廟的象徵意義被廣泛運用。1979年底，浙江省文物部門投資四十萬元修建的

退守台灣的國民黨意欲把岳飛民族英雄形象轉化為另一層意義的「還我河山」=「光復大陸」的意識形態的工具。當兩岸關係緊張時，岳飛頻頻出現在國民黨的政治話語中。這種政治話語歪曲岳飛形象，關於它的欺瞞性，不妨看看1979年6月28日發生在台北市林森公園的一幕。當日台北市長主持岳飛銅像揭幕儀式，即席發表了效法岳飛精忠報國的演說。這位市長不是別人，正是李登輝！

日本民俗學家柳田國男曾經說過，由人而變為神的第一個條件是此人必須含恨離開人世。岳飛沒有成為神，但是不能否認，岳飛的冤死已經超越了「個體」（岳飛及其家族）的悲劇和記憶，也超越了「族」（漢人、中國人）的悲劇和記憶，具有超越古今中外時空限制的「類」（人類）的普遍意義。

岳飛廟殿堂建築和岳墳修復工作告成，岳飛廟成為在新形勢下「變偶像崇拜為科學紀念」（胡喬木語）的場所^②。1979年，人大常務委員會委員長葉劍英仿岳飛臨終遺言「天日昭昭」，為新建的岳王廟題鐫金大匾「心昭天日」，批示「國花百萬修岳廟，重在教育後代」。從此，每年有多達四五百萬人來參觀岳飛廟，1983年12月2日，鄧小平也親臨岳飛廟「參觀」^③。岳飛廟對中國人的磁場引力是複雜的，既有歷史的因素，也有現實的因素。在某種意義上說，數百年來的岳飛公共記憶的創造，使得岳飛與苦難的中國民眾擁有了共同的歷史命運，而岳飛廟和中國民眾在「文化大革命」的遭遇使二者更獲致現實的連帶記憶。如今，點綴在西子湖畔自然風景中的岳飛廟成為愛國主義教育的場所。1993年，岳飛廟被杭州市指定為愛國主義教育基地；1995年，被指定為浙江省愛國主義教育基地；1996年，被國家文物局、國家教委、文化部等六部門列為百家「全國中小學愛國主義教育基地」。在社會急劇變化的今日，作為愛國主義教育基地的岳飛廟正在經歷其歷史上又一次傳統的再創造。

四 岳飛是誰？誰的岳飛？

行筆至此，似乎應該給這篇文章做一小結了。在我們看來，岳飛敘述是表述化（representation）的岳飛歷史，客觀的岳飛歷史只能是歷史學者追尋的一個可以接近而永難抵達的高遠目標。由於沒有哪一種敘述是自明的，對於表述化了的岳飛（記錄歷史岳飛的文字和實物）和再表述化的岳飛（各種岳飛敘述），我們需要時時刻刻追問「岳飛是誰的岳飛」這一問題。

「岳飛是誰」屬於歷史學範疇，歷史學者的努力已經給我們提示了一個可以把捉的方向。其實，人們時常面對的並不是「岳飛是誰」，而是「岳飛是誰的岳飛」的問題。近年，我們多次去杭州，每次在飽覽西湖美麗的自然風光後，總要去坐落在西子湖畔的浙江歷史博物館和岳王廟。從遠古的舊石器文明到近代文明，岳飛只是浙江悠久文明史上無數個亮點之一，然而，每次我們都為浙江歷史博物館與岳飛廟的人文景觀的巨大反差而震動：前者除了本地小學組織的集體參觀人群喧嚷着一閃而過外，幽靜的展覽大廳裏人影稀疏；後者則從早到晚都川流着來自全國各地和海外的遊客。我們曾經隨機採訪過過往的遊客，除一位歷史學者正面回答了我們「岳飛是誰」的問題外，其他所有被採訪的遊客幾乎都像在背教科書似地說：「岳飛是民族英雄，死得冤。」日本民俗學家柳田國男曾經說過，由人而變為神的第一個條件是此人必須含恨離開人世^④。岳飛沒有成為神，但是不能否認，岳飛的冤死已經超越了「個」（岳飛及其家族）的悲劇和記憶，也超越了「族」（漢人、中國人）的悲劇和記憶，具有超越古今中外時空限制的「類」（人類）的普遍意義。八百年來，岳飛之死牽動了億萬人心。明代《如是觀傳奇》一劇的作者不滿英雄就這麼無奈逝去的歷史事實，硬是把岳飛事迹改敘成岳飛大敗金兀朮、斬殺秦檜夫妻的大團圓結局：「論傳奇可拘假真？借此聊將冤憤伸。本色填詞不用文，嘻笑成歌，削舊為新。」^⑤作者以反歷史的筆調表達了民眾對岳飛的摯愛。岳飛屬於過去，而岳飛信仰則以現在時的形態活在「當代史」之中。

如果說岳飛之死具有「類」的普遍意義的話，那麼，岳飛之生則始終不

能脫卻「個」和「族」(集體)的歷史／現實糾纏。岳飛回想和岳飛敘述之間的動態接點——記憶話語生產出各種不同的岳飛文本，它們連同敘述者一起被編織在「當代史」的意義之網中，即使是公共化的岳飛記憶也不可能是單一的。圍繞岳飛是不是民族英雄的爭議及其突然平息(而非解決)說明，岳飛在當代中國國族認同建構中處於十分尷尬的位置，也許，作為國族認同象徵的岳飛，期待着一種「空山不見人，但聞人語響」的境界^⑩。

註釋

- ① 孫毓修：《岳飛》，「少年叢書」(上海：商務印書館，1924)，頁1。
- ② 關於關羽敗死，荊州棄守，陳壽以降史家多所忌諱，近人章太炎在《檢論·卷九·思葛》，始公開認為關羽之死，乃劉備假東吳之手所致。
- ③④ Pierre Nora, "Between Memory and History: Les Lieux de Memoire", *Representation*, no. 26 (Spring 1989).
- ④ 鄧廣銘編著：《岳飛》(上海：勝利出版社，1945)，頁271-88。同《岳飛傳》(北京：三聯書店，1955)，頁277-85。同《岳飛傳》，增訂本(北京：人民出版社，1983)，頁441-46。
- ⑤ 王曾瑜：〈前言〉，載岳珂編、王曾瑜校註：《鄂國金佗粹編續編校注》，上冊(北京：中華書局，1989)，頁1-15。
- ⑥ 錢謙：〈宜興縣生祠敘〉，載上書，下冊，頁1650。
- ⑦ 周端朝：〈宜興縣鄂王廟記〉，載上書，頁1648。
- ⑧ 李漢魂編：《岳武穆年譜》(台北：台灣商務印書館，1969)，頁357。
- ⑨ 杜穎陶：〈後記〉，載杜穎陶、俞芸編：《岳飛故事戲曲說唱集》(上海：上海古籍出版社，1985)，頁3。
- ⑩ 寧希元校點：《元刊雜劇三十種新校》，下冊(蘭州：蘭州大學出版社，1988)。
- ⑪ 〈宋大將岳飛精忠雜劇〉，載楊家駱主編：《全元雜劇外編》，「中國

學術名著」第30冊(台北：世界書局，1963)。

- ⑫ 顧炎武：〈二字姓改一字〉，載《日知錄集釋·卷二十三》(台北：世界書局，1968年)，頁537。
- ⑬ 錢彩等：《說岳全傳》(上海：上海古籍出版社，1979)。
- ⑭ 賈璐：〈岳飛題材通俗文學作品摭談〉，載岳飛研究會編：《岳飛研究》，第三輯(北京：中華書局，1992)，頁333-45。
- ⑮ 無夢、易正綱：《中國軍神岳武穆》(上海：汗血書店，1935)。
- ⑯ 孫毓修原編著、郭箴言改編著：《岳飛》(重慶：商務印書館，1944)。
- ⑰ 白動生：《岳飛》(歷代先賢先烈故事集)(重慶：正中書局，1936)。
- ⑱ 章衣萍編著：《岳飛》，「中國名人故事叢書」(上海：兒童書局，1936)。
- ⑲ 孔繁霖：《岳飛》，「青年模範叢書」(南京：青年出版社，1946)，頁99-103。
- ⑳ 龔延明：《岳飛評傳》(南京：南京大學出版社，2001)，頁404-405。
- ㉑ 王泊生：《岳飛》(濟南：山東省立劇院，1935)。
- ㉒ 顧一樵：《岳飛》(上海：商務印書館，1930年初版，1946年1月重慶再版)，頁81。
- ㉓ 田漢：《岳飛》(桂林：白虹書店，1941)。
- ㉔ 范作乘編著：《岳飛》(重慶：中華書局，1933)，頁50。
- ㉕ 彭國棟：〈自序〉，載《岳飛評傳》(重慶：商務印書館，1945)，頁2。
- ㉖ 谷劍塵：《岳飛之死》，「現代文學叢刊」(上海：中華書局，1936)。
- ㉗ 石夫：〈岳飛，他是對人民有罪的〉，《新聞日報》，1951年1月10日。
- ㉘ 顧友光編著：《岳飛抗金的故事》(上海：大中國書局，1953)，頁30。
- ㉙ 汪鉞：《岳飛：六幕話劇》(蘭州：甘肅人民出版社，1964)。
- ㉚ 史崇書編寫：《岳飛》，「中國歷史小叢書」(北京：中華書局，1965)。
- ㉛ 邱曉：〈岳飛不值得崇拜〉，《中國青年報》，1966年3月31日。

⑳ 劉蘭芳、王印權編寫：《岳飛傳》，上冊（瀋陽：春風文藝出版社，1981），頁2。

㉑ Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-3.

㉒ 以上所引岳飛詩文均見《岳廟志略》，卷首（嘉慶八年刻）。

㉓ 顏清洋：《關公傳》（台北：學生書局，2002），頁520-24。

㉔ 〈龍華會章程〉，平山周：《支那革命黨及秘密結社》，載《日本及日本人》，第569號（1911年11月1日），頁73。

㉕ 孫江：〈想像的血——異姓結拜與記憶共同體的創造〉，載孫江主編：《事件·記憶·敘述》（杭州：浙江人民出版社，2004）。

㉖ 沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期（1997）；〈振大漢之聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，載賀照田主編：《學術思想評論》，第10輯（長春：吉林人民出版社，2003）。孫隆基：〈清季民族主義與黃帝崇拜之發明〉，《歷史研究》，第3期（2000）。

㉗ 〈中國民族主義第一人岳飛傳〉，《湖北學生界》，第5期（東京，1903）。

㉘ 笹川種郎：《岳飛》（東京：博文館，1900）。

㉙ 屠成立：〈序〉（光緒二十九年三月三日），載笹川種郎著、金鳴鑾譯：《中國第一大偉人岳飛》（上海局印，1903）。

㉚ Benedict Anderson, *Imagined Community: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism* (revised edition, 1991). 轉引自日譯本《增補 想像の共同體》（東京：NTT，1997）。

㉛ 宜蘭市碧霞宮編：〈岳武穆王聖迹〉，轉見程光裕：〈台灣宜蘭岳武穆王廟——碧霞宮〉，載《岳飛研究》，第三輯（北京：中華書局，1992），頁297。

㉜ Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

㉝ 李安：〈孫中山首倡「岳飛魂」〉，載岳瑞霞主編：《岳飛和他的後裔們》（北京：中國文聯出版社，2002）。

㉞ 〈商震祭岳〉，載《湯陰文史資料》，第一輯。轉見王慶春、陶濤：〈湯陰岳飛廟的地位和作用淺議〉，載《岳飛研究》，第三輯，頁291。

㉟ 胡行之：《岳王與岳王廟》（杭州：浙江省立西湖博物館，1936），頁5。

㊱ 李安：〈歷史上對光復國土名將岳飛的論評〉，《光復大陸》（台北），第177期（1977）。

㊲ 李安：〈民國六十八年間有關岳飛史事的幾項活動〉，中國歷史學會：《史學集刊》（台北），第12期（1983）。

㊳ 鐵陀：〈紀念岳武穆——兼誠「秦檜型」政客〉，《中央日報》，1983年3月30日，副刊。

㊴ 陳文錦：〈杭州岳廟文物保護工作的回顧與展望〉，載《岳飛研究》，第三輯，頁283。

㊵ 關於廟內的格局，參見黃東蘭：〈岳飛廟：創造公共記憶的「場」〉，載《事件·記憶·敘述》。

㊶ 柳田國男：〈人を神に祭る風習〉，載《柳田國男集》，第10卷（東京：筑摩書房，1962）。

㊷ 同註㉞杜穎陶等編，頁313。

㊸ 關於這一討論，可參閱孫江如下節選發表的論文，〈太陽的記憶——關於太陽三月十九日誕辰話語的知識考古〉，《南京大學學報》，第4期（2004）。

孫江 南京大學歷史系學士、碩士，東京大學綜合文化研究科博士，日本靜岡文化藝術大學副教授。從事新社會史和近代學術概念考古研究。

黃東蘭 南京大學歷史系學士，北京大學國際政治系碩士，東京大學綜合文化研究科博士，日本愛知縣立大學副教授。從事比較制度史和中日關係研究。

孫中山崇拜與民國政治文化

• 李恭忠

近二十年來，隨着新文化史學的活躍和政治史的復興，符號、形象、儀式、紀念物成為國外政治文化史研究的重要對象，近來亦開始為漢語學界關注^①。作為中國近代民族國家建構史上的重要表徵，民國時期「國父」符號的塑造，是一個自覺、系統、持續的過程，尤其值得考察^②。本文對此作一大致梳理，以呈現民國時期政治文化的一個獨特面相，並期望引發更深入的批評和研討。

一 形象的物化

1925年3月12日，「革命尚未成功」之際，國民革命的精神導師和最高領袖孫中山卻先行病逝。4月2日，遺體移往北京西山碧雲寺暫厝，國民黨人隨即着手在南京為孫中山修建陵墓。對於中山陵的設計，國民黨人有一個基本要求，那就是體現「開放的紀念性」：陵墓既要突出鮮明的紀念性，全面彰顯孫中山的「國父」、「革命導師」形象；又要體現平民精神，兼具遊覽

功能，便於遊人參觀、休憩，富有現代公園氣息，表達出時代新氣象，從而作為一個巨型的時代符號，在某種程度上成為新的「中國」的象徵。呂彥直設計的中山陵建築方案，基本貫徹了這一立意。實際建成以後的中山陵，整體結構簡潔，各項建築從南到北、由低到高次第排列，依山勢構成一個開闊的斜面，顯得明朗而宏壯，彷彿一個安坐的巨人，正敞開胸懷歡迎謁陵者的到來。另一方面，中山陵的圖案、色彩和文字襯飾，處處體現樸實莊重之感，在在強調對孫中山及其主義的追念和尊崇，昭示着後來者的責任和義務之所在^③。真實的孫中山已不復存在，而通過這種物化途徑，孫中山的形象庶幾得以長存。

着手修建中山陵的同時，留守廣州的國民黨中央執行委員會決定籌款五十萬元，在廣州修建孫中山紀念堂和紀念圖書館。當時，廣東革命政府財政困窘，但還是積極採取各種措施，比如要求政府職員捐薪、向人民收取呈詞附加費、銷售孫中山紀念章、發動各校學生向全社會勸捐、要

1925年3月12日孫中山病逝。國民黨人隨即着手在南京為他修建陵墓，他們要求陵墓的設計體現「開放的紀念性」：既要突出鮮明的紀念性，全面彰顯孫中山的「國父」、「革命導師」形象；又要體現平民精神，兼具遊覽功能，在某種程度上成為新的「中國」的象徵。呂彥直設計的中山陵基本貫徹了這一立意。

求各縣縣長擔任額定募捐任務，等等，千方百計籌措這筆款項^④。儘管因為時局和經費原因，中山紀念堂未能如期開工，但廣州國民黨當局如此重視這件事，說明它並非尋常建築可比。

內中深意，《廣州民國日報》的一篇社論作出了詳細闡述。社論首先指出興建這類公共建築的重要性和緊迫性：

……人從來是有共同生活的，在群聚間往往以一種建築物，把那種共同生活表徵出來。舊時……對於家族，對於神教，昔人還有一種公共的建築物，去表現其家族之思想及神教之威力出來，而現在到了國家主義的今日，沒有一種東西所以象徵「國」的，豈不是使人民陷於不知所以團結之危險乎？

既然家族時代的人建祠祀祖，神權時代的人建廟以拜神，「今日非有國無以生存，然則我們何可不建一紀念國父之祠也……今日非革命不足以圖存，然則我們何可不建廟以紀〔念〕此革命之神也。」社論作者認為，今日愛戴國父、紀念革命之神，與以往祀祖拜神，道理是一樣的，「不過今日的熱誠用在更有用的地方罷了。」因為，「中山先生為中國之元勳，他的自身，已為一個『國』之象徵，為他而建會堂與圖書館，定可把『國』之意義表現無遺。」於是作者大聲呼籲：「愛你的國父，如像愛你的祖先一樣，崇拜革命之神如像昔日之神一樣，努力把『國』之意義在建築中象徵之出來，努力以昔日建祠廟之熱誠來建今日國父之會堂及圖書館！」^⑤

這篇社論可謂淋漓盡致地闡述了國民黨人的政治文化觀，即公共符號的文化「表徵」或「象徵」功能，在建構政治意識形態和國家認同方面具有重要作用。作為國民革命的精神支柱，孫中山的軀體既已不能復生，於是需要實體性的紀念物來表徵其主義和形象。哪怕是一座孫中山塑像、一個以其命名的建築實體，也可以讓人們心中的記憶和情思得到寄託、得以外現，從而煥發出異樣的熱情和力量。從國民黨人的舉措和言論來看，他們顯然非常明白這一點。

二 主義的獨尊

孫中山逝世後，國民黨內部經歷了一番思想、組織和人事上的動盪和整合。到1928年底，以蔣介石為核心、以南京國民政府為旗幟的國民黨內部已經形成了新一代權威結構，並已取得了全國政權。在這種形勢下，國民黨開始實施「訓政」。1929年3月，國民黨召開第三次全國代表大會，會上正式確立了訓政建設的一系列方針政策。

國民黨訓政方略中尤其值得注意者，是對孫中山「遺教」的獨尊。1929年3月21日，國民黨三大通過兩項決議：（一）「中國國民黨中央執行委員會，應根據總理教義，編制過去黨之一切法令、規章，以成一貫系統，毋令反動思想再存留於本黨法令、規章內，以立共信共守之典範，鞏固全黨之團結。」（二）「確定總理所著三民主義、五權憲法、建國方略、建國大綱及地方自治開始實行法，為訓政時期中華民國最高之根本法。舉凡國家建設之規模，人權、民權之根本原則

《廣州民國日報》的一篇社論指出：「今日非有國無以生存，然則我們何可不建一紀念國父之祠也……今日非革命不足以圖存，然則我們何可不建廟以紀〔念〕此革命之神也。」作者大聲呼籲：「愛你的國父，如像愛你的祖先一樣，崇拜革命之神如像昔日之神一樣。」這篇社論可謂淋漓盡致地闡述了國民黨人的政治文化觀。

與分際，政府權力與其組織之綱要，及行使政權之方法，皆須以總理遺教為依歸」^⑥。

為何這樣做？國民黨三大對此解釋得非常清楚。孫中山是國民黨的締造者，其「教義」是「全黨建造國家之準繩」，生前即為全黨之依歸，死後亦當為全黨之準則。中華民國完全由孫中山領導的國民黨所締造，其「教義」從一開始就是全部努力的指南，因而已經成為「中華民國所由創造之先天的憲法」，「且應以此為中華民國由訓政時期達於憲政時期根本法之原則」。因此，自認為有權「代表國民行使政權」的國民黨全國代表大會，決定賦予「總理遺教」正式的法律效力，使之成為全黨全國的「最高根本法」，用它來統一「全黨黨員的言論行動」，和「全國人民之民族生活與國家生存發展」^⑦。

南京國民黨當局此舉，意在樹立一種新的意識形態，同時也有黨內政派鬥爭的複雜背景，以往學者多有論述，此不贅言。僅就一般意義的政治論理而言，此舉顯示了國民黨人在邏輯上的三個特點：一是本本主義，只會搬用孫中山自己的言論，「凡此要義，皆可以總理遺教為之證明」^⑧。二是自欺欺人，大言不慚地說全國人民已經「服從」、「擁護」「總理之遺教」，後者「在國民之意識上已有根基，在社會之群力上已有淵泉，在法理之根據上已有普及全國造成統一之效能」^⑨。三是權威自命，張口閉口就是「凡我同志及全國國民，均宜恪守勿渝者也」^⑩，儼然「朕即國家」。

這種邏輯，不用說在公共生活領域難以通行，即使就政黨政治本身而論，也與二十世紀以降的民主化潮流不相吻合，因而難以行通。已有研究

表明，孫中山逝世後，國民黨內部長期存在多個「主義」：戴（季陶）—蔣（介石）記三民主義、汪（精衛）記三民主義、胡（漢民）記三民主義、孫（科）記三民主義，以及鄧演達的三民主義等^⑪。黨內既已如此，黨外自不必提。就在國民黨三大剛剛開完不久，自由主義旗手胡適即發表文章，尖銳抨擊國民黨獨尊所謂「總理遺教」的做法：「我們當日批評孔孟，彈劾程朱，反對孔教，否認上帝，為的是要打倒一尊的門戶，解放中國的思想，提倡懷疑的態度和批評的精神而已」，但現在卻是一個「絕對專制的局面，思想言論完全失了自由。上帝可以否認，而孫中山不許批評」，「不能不說國民黨是反動的」^⑫。

獨尊「總理遺教」的另一個後果，是國民黨的政治理念、綱領變得僵化，妨礙了它隨着時勢變化而發展。三民主義、五權憲法、建國方略、建國大綱、地方自治，並不能囊括孫中山思想的全部精華。再者，孫中山的思想固然博大精深，但並非至善至美的現成治國方案。一個「革命之後」的執政黨，其政治綱領貴在能夠不斷創新，積極適應時代趨勢，努力引領社會變革潮流。國民黨當局卻反其道而行之，欲以僵化的政治理念來規制不斷變化的社會歷史潮流。由此可見，國民黨在政治文化方面的創造性已現貧乏迹象。其後果是甚麼？即胡適在1929年指出的^⑬：

現在國民黨之所以大失人心，一半固然是因為政治上的設施不能滿足人民的期望，一半卻是因為思想的僵化不能吸引前進的思想界的同情。前進的思想界的同情完全失掉之日，便是國民黨油乾燈草盡之時。

1929年國民黨三大決定賦予「總理遺教」正式的法律效力，使之成為全黨全國的「最高根本法」。胡適即抨擊說：「上帝可以否認，而孫中山不許批評」，「不能不說國民黨是反動的」。獨尊「總理遺教」的後果，是國民黨的政治理念、綱領變得僵化，妨礙了它隨着時勢變化而發展。

三 符號的聖化

南京國民黨當局獨尊「總理遺教」的同時，也着力將「總理」這一符號加以神聖化。1929年孫中山「奉安大典」期間國民黨當局的宣傳基調，集中體現了這一點^⑭。

早在1929年1月17日，國民黨中常會就通過了關於「總理奉安」的宣傳方案，具體包括六項子計劃：（一）總理安葬日紀念辦法；（二）全國舉行總理安葬日紀念大會宣傳計劃；（三）沿途各地迎櫬紀念大會宣傳計劃；（四）南京迎櫬紀念大會宣傳計劃；（五）北平送櫬紀念大會宣傳計劃；（六）迎櫬宣傳列車計劃^⑮。隨後，國民黨中央制定了統一的宣傳要點、宣傳大綱、宣傳標語、口號、傳單、文告、詞曲，以指導、規範各地各處的宣傳活動。所有這些要點、大綱、標語、口號，都極力將孫中山塑造為融會古今中外文明精華、指引中國和世界人類拯救之途、至高無上至大無私的現代救世主。

國民黨中央宣傳部制定的宣傳大綱，試圖為孫中山作出蓋棺定論：

本黨總理孫中山先生是中國國民革命的導師、中華民國的創造者、世界弱小民族的救星，……其一生救國救民之偉大的革命事業，實屬前無古人，後無來者。……古今中外之偉人中，如總理者誠絕無而僅有也。……總理之肉體雖死，而總理之精神人格與革命主義，將必永遠如日月之明，朗照着我民族國家及世界人類大同幸福之前途。

宣傳標語、宣傳口號中也有類似表達：「總理是艱苦卓絕崇高偉大的革命導師！」「總理是三民主義的創造

者、中華民國的創造者！」「總理是中華民族的救星、世界弱小民族的救星！」「總理是中華民國的國父！」^⑯

應該說，上述論調並不是國民黨一時心血來潮的產物。1925年3月孫中山逝世之後，在北京舉行的大規模追悼活動中，就出現了許多類似的評價語言。國民黨人光明甫輓聯云^⑰：

行似伯夷，貌似仲尼，公足當之，惟建樹不同，晚季矜管樂才，實於中國仁聖賢人中，獨具一格；近如列寧，遠如盛頓，世無健者，則先覺誰屬，匹夫行湯武事，置之大地革命歷史上，各有千秋。

這個評價還算比較客觀。京師公立第一女子中學輓聯云：「……革命若湯武，揖讓若堯舜，悲憫若孔孟，救世捨身若耶佛……」前革命黨人楊銓輓聯云：「……視仲尼馬克思盧梭皆如無物；……合朱元璋華盛頓列寧而為一人。」^⑱這樣的評價，就有抬高乃至神化的傾向了。「奉安」期間的宣傳話語，正是對此前已有的評價進行有選擇的綜合與提煉，進而形成一個絕無僅有的巨型政治符號。

當然，南京國民黨當局着意彰顯一個至大、至德、至聖的「總理」符號，並不僅僅是為了讓孫中山本人永垂不朽。他們更希望借助這一神聖符號，來凝聚中國人的民族國家認同，增進新生的「黨治」國家權威。國民黨中央宣傳部制定的前述宣傳要點和宣傳大綱，就明確表達了這一立意。宣傳要點和宣傳大綱一方面努力彰顯孫中山的崇高和偉大，另一方面也極力強調國民黨對孫中山開創的「道統」的承接，以及自己在當前和今後的不容置疑的權威地位：「承繼總理的遺

孫中山逝世後，京師公立第一女子中學輓聯云：「革命若湯武，揖讓若堯舜，悲憫若孔孟，救世捨身若耶佛」；楊銓輓聯云：「視仲尼馬克思盧梭皆如無物；……合朱元璋華盛頓列寧而為一人。」「奉安」期間國民黨當局的宣傳話語，正是對此前已有的評價進行綜合與提煉，着力將「總理」這一符號神聖化，將孫中山塑造為至高無上至大無私的現代救世主。

志、實現總理的主義、完成總理的事業，自應由總理所手創之本黨領導民眾共同奮鬥」，「總理已逝，則確能保障與繼續實行總理之一切遺志遺教者，唯有總理所手創所託付之本黨，為能擔負此大任。……故凡我國民，務須矢勤矢勇，必敬必忠，一致團結於三民主義之下，以總理之精神為精神，以總理之思想為思想，始終堅決的擁護本黨、贊助本黨。」^①到了抗日戰爭時期，國民黨修改黨章，黨內設總裁，代行「總理」之職權^②，並推舉蔣介石為國民黨總裁，明確提出他「是三民主義和總理遺教的唯一的正統的繼承者」^③，要求人們「像歐洲殉教徒一樣」來「服從總裁」^④。問題在於，以「總理」忠實繼承者自居，挾「總理」餘威而號令國民，如此權威自命的姿態和做法，是否能夠收到國民黨人預期的效果？顯然值得懷疑。

四 儀式的推展

在國民黨人的控導下，紀念孫中山的活動逐漸演變為制度化的準宗教儀式，與精神偶像的塑造和集體信仰的整合緊密結合起來，被用於加強國民黨陣營內部的思想政治教育，服務於集權統一的黨治國家的建構。

（一）總理紀念周

早在1925年3月31日，國民黨在京中央執行委員召開全體會議，通過了接受總理遺囑的議案，並訓令全黨，以後每逢開會，應先由主席恭誦總理遺囑，全場起立肅聽^⑤。1925年5月，國民黨一屆三中全會再次訓令全黨，重申前述恭讀總理遺囑儀式^⑥。

1925年4月，「為灌輸大元帥主義精神於各官兵頭腦中永久勿忘起見」，建國粵軍總部制定七條「總理紀念周條例」，要求所屬各部於每周一上午十時舉行總理紀念周，具體程序如下：向孫中山像行三鞠躬禮，默念三分鐘，各官兵同時宣讀孫中山遺囑，官兵長演說孫中山的主義及革命歷史。「對於本條例如有陽奉陰違（違）等行為，一經查覺或舉發，除將其應負責之官長撤差外，並另予分別議處。」^⑦上述規定並非具文。到1925年5月15日，粵軍總部的紀念周已經舉行至第三次，儀式由粵軍總司令許崇智親自主持，並請順道而來的汪精衛發表演講^⑧。這是國民黨陣營中最早的制度化的總理紀念儀式。

1926年1月，國民黨「二大」正式通過如下決議：海內外各級黨部會議場所應懸掛總理遺像，凡集會開會之前應宣讀總理遺囑，海內外各級黨部及國民政府所屬各機關、各軍隊均應於每星期舉行紀念周一次^⑨。隨後，國民黨中央又制定了《總理紀念周條例》八條，要求國民黨各級黨部、國民政府所屬各機關、各軍隊，由各級黨部常務委員或各該地最高長官主持，每周舉行一次總理紀念周儀式（程序大略同前），以「永久紀念總理，且使同志皆受總理為全民奮鬥而犧牲之精神，與智仁勇之人格所感召，以繼續努力，貫徹主義」；「（黨員）不得無故連續缺席至三次以上，違者分別處罪」；「對於紀念周執行不力或有陽奉陰違等情事者，一經查覺或舉報，將其應負責之常務委員或長官撤差外，仍另予分別議處。」^⑩

這些決議和條例，正式確立了總理紀念周儀式在國民黨體制內的法定地位。隨着國民黨逐漸掌握全國政

在國民黨人的控導下，紀念孫中山的活動逐漸演變為制度化的準宗教儀式，用於加強國民黨陣營內部的思想政治教育。1925年4月，「為灌輸大元帥主義精神於各官兵頭腦中永久勿忘起見」，建國粵軍總部制定七條「總理紀念周條例」，要求所屬各部於每周一上午十時舉行總理紀念周。這是國民黨陣營中最早的制度化的總理紀念儀式。

權，這一儀式在全國推廣開來，取得了國教儀式般的地位，不僅頻繁出現於政治生活領域，還逐漸影響到社會生活領域。直到1947年4月，南京政權「行憲」之際，國民黨中央才決定，各機關團體停止舉行總理紀念周，免讀國父遺囑，不懸掛黨旗^⑳。

(二) 謁陵紀念

國民黨人從一開始就決定把中山陵建成一個開放的儀式空間。陵墓圖案徵求條例中規定，祭堂前必須有「可立五萬人之空地」^㉑，以便舉行祭禮。1929年6月1日孫中山正式安葬，6月2日起陵墓開放三天，一時遊人如織，途為之塞^㉒。1929年9月，陵園管理當局——總理陵園管理委員會頒布《謁陵規則》，規定中山陵祭堂每天都對遊人開放^㉓。據總理陵園管理委員會警衛處不完全的統計，從1929年9月到1931年5月，謁陵者即有33.5萬人，最多的月份達67,000人，最少的也有2,000人^㉔。1932年謁陵者6.5萬人，1933年11.5萬人，1934年19.7萬人，1935年24.9萬人，1936年16.4萬人^㉕。

眾多謁陵者中，既不乏自發的、零星的遊人，更常見的是有組織的謁陵隊伍。孫中山正式安葬的第二天，蔣介石、胡漢民、戴季陶、于右任等要人就前往謁陵，在祭堂行禮^㉖。此後，國民黨當局借助組織途徑，圍繞中山陵持續展開了一系列近乎儀式化的行為。每年元旦、國慶日、孫中山忌辰紀念日、孫中山奉安紀念日、孫中山誕辰紀念日，國民黨中央當局往往在中山陵舉行大型紀念典禮，集體參謁陵墓，國民黨中央執行和監察委員、國民政府委員、各特任官、在京各機關文官簡任、武官上校以上官員

都必須出席。特別是孫中山誕辰日、忌辰日和奉安紀念日，全國各地、各機關還要組織類似的紀念活動，少則幾十上百人，多則成千上萬人，近乎於宗教儀式。此外，國民黨中央召開重要會議期間，或者遇上重大的臨時事件，中央當局也要組織集體謁陵活動。各級黨政軍警機關、社會團體、學校，包括一些外地的組織，往往在其活動計劃中安排集體謁陵項目。顯然，國民黨人想通過持續而大規模的謁陵紀念活動，使國人不斷重溫「總理」／「國父」的追求和期望，由此凝聚整個國家當前和今後的記憶和認同。

五 實至名歸

在國民黨當局主導和全方位推動下，到1930年代中期，「國父」形象已經實際建構起來；但「國父」名分的正式確立，卻要到抗戰期間。

早在1925年孫中山逝世後各地的悼念活動中，「國父」稱呼即被廣泛使用。1925年3月21日，胡漢民等留粵國民黨要人聯名發布宣言：「今孫大元帥不幸薨逝，漢民等痛喪國父……」^㉗《廣州民國日報》1925年3月31日社論中多次稱孫中山為「國父」，該報刊登的文章標題中也使用「國父」一詞^㉘。1925年4月廣州舉行追悼大會，國民黨當局的祭文稱：「……先生死而民國喪其國父，吾黨亡其導師，世界弱小民族失其救星。」^㉙各界輓聯更是廣泛使用「國父」一詞。北京《民國周報》輓聯云：「國父云亡……」上海華東公學追悼大會輓聯云：「……四百兆人民同悼國父……」江蘇吳江縣震澤稅務所所長崔蔭芳輓聯云：「……未竟

1929年6月1日孫中山正式安葬，第二天蔣介石、胡漢民等要人就前往謁陵。此後每年元旦、國慶日、孫中山忌辰紀念日、奉安紀念日、誕辰紀念日，國民黨中央當局往往在中山陵舉行大型紀念典禮，集體謁陵，想通過持續的謁陵紀念活動，使國人不斷重溫「總理」／「國父」的追求和期望，凝聚整個國家的記憶和認同。

全功亡國父……」江蘇無錫追悼大會，共產黨人秦邦憲輓聯亦提及「追悼國父」；江西贛縣茅店商界輓聯云：「……皇天奪我國父，人群失了導師……」南洋麻厘吧阪中華會館學校輓聯云：「……薄海悲號哭國父……」華僑黃元標輓聯云：「偉哉孫公，……惟華盛頓共享英名；嗚呼國父，……與俄列寧同芳史冊」^⑳。可見國人已明確將孫中山與華盛頓、列寧相提並論，並譽之為中國「國父」。不過，該詞此時尚為民間用語。即如胡漢民等人宣言中所言「國父」，亦不具備正規名稱的性質。

1929年孫中山正式安葬期間，國民黨當局的正式文書中除了使用「總理」稱呼，亦出現了「國父」一詞，如國民黨中央宣傳部制定的宣傳標語「總理是中華民國的國父！」正式祭奠文書中使用得更頻繁。1929年5月26日，孫中山靈柩從北京西山碧雲寺起靈南運，南京當局特派迎櫬專員林森等作〈奉移文〉云：「……維國父之棄世兮，忽忽乎逾四朞……」〈啟靈告辭〉云：「……於穆國父，功侔湯武……」。靈柩抵達南京後停靈公祭三天，國民黨〈中央黨部祭文〉提到「國之父，人之師」，〈國民政府誄文〉云：「……弘惟總理兮，先覺先知；民國之國父兮，人類之導師……」國民政府考試院祭文三次提到「國父」，〈監察院誄文〉云：「……國父殂喪，海咽山崩……」^㉑。由國民黨中央宣傳部製作、發給各地於奉安期間使用的輓歌，歌詞中不使用「總理」，而使用了「國父」稱呼。可見，孫中山的「國父」頭銜已得到事實上的承認，只是未經正式行文確認而已。

「國父」名分的正式確立是在抗戰期間。1939年11月，國民黨第五屆

中央執行委員會第六次全體會議在陪都重慶召開，國民政府主席林森領銜提議：「請中央通令各省市，此後應尊稱總理為中華民國國父，以表崇敬。」^㉒這一動議的提出背景比較複雜，其中既有國民黨人對孫中山的崇拜之情，也有藉此凝聚國人認同、激勵抗戰士氣的現實考慮，還有汪精衛集團打着「實現國父遺志」旗號另立漢奸政權、混淆視聽的特殊形勢。1940年3月，國民黨中央常務委員會正式通過林森等人在六中全會提出的議案^㉓。1940年4月1日，國民政府正式發布訓令^㉔：

案奉中央執行委員會……函開：本黨總理孫先生，倡導國民革命，手創中華民國，更新政體，永奠邦基，謀世界之大同，求國際之平等，光被四表，功高萬世。凡我國民，報本追遠，宜表尊崇。茲經本會常務委員會第143次會議一致決議，尊稱總理為中華民國國父在案。相應錄案函達，即希查照，通令全國一體遵行。……合行令仰遵照，並轉飭所屬一體遵照。

至此，孫中山的「國父」名分正式確立，並逐漸在各種正式場合和官方出版物中使用開來。

六 被褻瀆的「國父」

值得注意的是，抗日戰爭時期南京的汪偽政權，為了顯示自己才是孫中山的正宗繼承者，更加強調「國父」崇拜。

1941年太平洋戰爭爆發，侵華日軍強行接收北京協和醫院，意外發現

孫中山「國父」名分的正式確立是在抗戰期間。1939年11月，國民黨召開第五屆六中全會，國民政府主席林森提議：「請中央通令各省市，此後應尊稱總理為中華民國國父，以表崇敬。」這一動議的提出背景既有國民黨人對孫中山的崇拜之情，也有激勵抗戰士氣的現實考慮，還有汪精衛集團打着「實現國父遺志」旗號另立漢奸政權的特殊形勢。

1943年2月，汪偽國民黨中央制定「崇敬國父儀式」的具體辦法，通令「全國」一體執行。孫中山崇拜經過十餘年的累積，已經成為民國政治文化的重要成分，對當下政治行為有一定的影響力。這就是汪精衛處處突出「國父」這塊招牌的原因。「國父」崇拜淪為漢奸政權的護身符，孫中山倘若無靈，不知復將作何感想。

一盒孫中山內臟切片和臘塊標本，還有一冊臨牀照片。此係1925年該院為孫中山遺體作防腐手術時暗中留下，孫中山家屬、隨同的國民黨人均不知情。汪精衛獲知此事欣喜異常，1942年3月，專程派「外交部長」褚民誼與侵華日軍首領岡村寧次等人交涉，將此標本帶回南京中山陵安放^④。汪偽當局為此大造聲勢，舉行了一次隆重的「國父遺臟敬謹安放禮」，儼然1929年孫中山「奉安大典」的重演。

1943年2月，汪偽國民黨中央決定制定「崇敬國父儀式」的具體辦法，比如拜謁中山陵時的嚴肅禮節、群眾集會時「向國父陵寢遙拜」、外賓到達南京時首先赴陵園參拜等，通令「全國」一體執行。此舉的理由是^⑤：

中華民國之產生，出於本黨總理孫先生之手，故國人尊之為國父，允宜萬方崇拜，中外景仰。惟崇敬之道，首重儀式……蓋如是可使因崇敬國父之偉大人格而尊重中華民國之國格，服膺國父的思想而尊重三民主義的思想，匪徒徒重形式之景仰而已。

與南京國民政府時代一樣，汪偽政權定期組織「國父逝世紀念」、「國父誕辰紀念」活動，而且相關程序更加細緻。比如1943年11月的「國父誕辰紀念」，汪偽國民黨中央要求「全國」同時舉行紀念儀式，「禮節悉依中央祭典，由廣播電台傳達（唱國歌時全國同時齊唱）」，來不及參加禮者「於規定祭告之時間一律須就所在地肅立致敬」^⑥。這種儀式，與帝制時代的祭祀典禮頗為相似，均為一種對秩序的主觀想像。1942年，汪偽當局成立了「孔廟管理委員會」，人員、經費由「國父陵園管理委員會」兼任，負責南

京朝天宮孔廟的管理。並且規定，每年舉行春、秋兩次祭孔典禮，其組織工作、程序安排、具體儀式，均與紀念孫中山誕辰、逝世的活動類似^⑦。當然，如此細緻的程序安排，並非真的為了崇仰「孫聖人」、「孔聖人」，而是想通過這種步調一致的儀式行為，將「全國」、全體被統治者納入高度紀律化的體系之中。

汪精衛甚至親自為謁陵活動開列具體注意事項。1943年3月12日，汪精衛手令偽國民政府參軍處^⑧：

本日在國民革命烈士禮堂行禮後繞行靈座時語音嘈雜，秩序紊亂，殊失肅穆嚴敬之儀。以後如遇祭孔廟、先哲祠、國父陵寢、先烈祠時，應注意事項如左：……（三）在國父陵寢禮堂行禮後繞行靈柩一周時，必須注意以下數點：（1）一人一列先後相隨，不可二人並列，尤不可由後躡進及由旁闖入；（2）行步時步履宜輕，步武宜遲速維均，（3）至寢門口一鞠躬，由門右入繞行一周立即退出，不可停步，出至寢門口一鞠躬，由門左出，立於禮堂原處……

一個政權的最高首領竟然專注於如此瑣事，汪精衛及其政權此時的實際狀態已可窺見一斑。

綜觀汪偽時期的「國父」崇拜，雖然有着特定的政治背景，但它與整個民國時期的孫中山崇拜是一脈相承的。經過十餘年的累積，這種崇拜已經成為民國政治文化的重要成分，具備了慣性的力量，對當下政治行為有一定的影響力。這就是汪精衛處處突出「國父」這塊招牌的原因。「國父」崇拜走到如此形式化的地步，且淪為漢奸政權的護身符，被抬到九天之上的

「國父」孫中山倘若有靈，不知復將作何感想。不過，汪偽政權愈是強調對「國父」的崇拜，就愈加暴露出自己虛弱的實質。

七 比較分析與思考

對於國民黨人主導的孫中山崇拜，還需要借助於更寬泛的背景，即世界範圍內的領袖崇拜現象，以及當時中國的政治走勢和國家認同情況，才能看清其意義和影響。

從世界範圍來看，領袖崇拜是一種普遍現象。但正如安德森 (Benedict Anderson) 在討論近代民族主義時指出的，存在着兩種民族主義，一種是「真實的、自發的民族主義熱情」，一種是「系統的、甚至是馬基雅維利式的民族主義意識形態灌輸」^⑨。領袖崇拜也可以這樣來看，即既存在着自發的領袖崇拜，也存在着「系統的、甚至是馬基雅維利式的」領袖崇拜灌輸。

自發的領袖崇拜，是指存在於社會本身、普通民眾之間的對於英雄人物的崇拜，這是一種自然的感情和行為，近代美國華盛頓 (George Washington) 崇拜的興起即為典型。按照布爾斯廷 (Daniel J. Boorstin) 的分析，一方面，剛剛建立的美國幾乎沒有自己的歷史，也沒有古老的英雄傳說，「亟需一個崇高的、值得崇拜的民族英雄」^⑩，來充當正在形成中的美利堅民族的象徵。另一方面，商業頭腦對這種社會需求把握得很準確，並積極將民族認同的需要與商業利益的追求結合起來。最早將華盛頓生平事迹加以神化的威姆斯 (Mason Locke Weems)，經常重複的一句話就是：「只要你願意努力，你就可以用老喬

治的骨頭賺很多錢」^⑪。商業利益與民族認同的結合，催生了華盛頓崇拜並推動其持續進行，在增強美國人的民族自豪感、增進美利堅民族認同方面，發揮了積極的作用。

所謂領袖崇拜的系統灌輸，則是政治集團甚或政治領袖個人本着擴大政治影響、增進政治權威的目的，有意識、有計劃、有組織地進行種種宣傳，或者倡導各種公共性的行動，來樹立某個領袖人物至高無上的政治形象。反觀民國時期的孫中山崇拜，其興起純為國民黨中央的創制、發動，其進行亦基本由「黨」、「國」一體的國民黨當局所主導、推動，可謂「領袖崇拜的系統灌輸」的典型。孫中山逝世後，國民黨中央開始推行一系列措施，試圖通過孫中山崇拜來統一黨員的意志，鞏固黨的力量。黨內一些權勢人物，也希望利用「孫中山」這一符號背後的文化資源來加強和鞏固現實的政治權威。於是，孫中山崇拜熱潮在國民黨內部迅速升起。國民黨取得全國政權後，又試圖通過孫中山崇拜來整合民眾信仰、塑造「黨國」權威，於是將它推向全國，使之成為政治和公共生活領域的一道獨特風景。正因為此，孫中山崇拜表現為權威自命、內涵僵固、形式空洞三個鮮明特徵，民眾的自發性、主動性在這裏缺席。與其說這是一種大眾崇拜，還不如說是國民黨中央對其黨員和國民的單方面的意識形態灌輸。

當然，這種自上而下的孫中山崇拜，在當時有其積極意義。一方面，孫中山逝世後處於內憂外患的國民黨，需要統一黨員的意志，加強政黨自身的凝聚力，以實現孫中山的未竟理想。另一方面，二十世紀前幾十年的中國，近代民族國家認同仍處於建

自發的領袖崇拜，是指存在於社會本身、普通民眾之間的對於英雄人物的崇拜，這是一種自然的感情和行為，近代美國的華盛頓崇拜即為典型。孫中山崇拜表現為權威自命、內涵僵固、形式空洞三個鮮明特徵，缺乏民眾的自發性、主動性。這與其說是大眾崇拜，不如說是國民黨中央對其黨員和國民的單方面的意識形態灌輸。

構過程中。既然傳統的民族英雄，乃至上古神話當中的黃帝，都可以作為這一建構進程的文化資源；作為「倡導共和，肇我中夏」^⑥的開創型偉人，孫中山當時就被認為堪與美國華盛頓、俄國列寧媲美，他的事迹、思想和形象當然是建構新式民族國家認同的重要資源。本此意而利用之，確實有一定的建設性作用。

但問題在於，倘若僅僅是自上而下的灌輸，純為形式化的運作，並且以政黨，甚至是黨內少數權勢人物的自身利益為重，其積極意義便大受限制，甚至適得其反。對此，1928年輿論界的一番警告頗值得玩味^⑦：

……中山在歷史上，已自有其不朽之地位。故關於中山個人者，蓋棺論定，不勞贅述，不但吹毛求疵為不可，即歌功頌德亦不虛也。察自國民黨取得政權以來，一部分人之於中山，有非偶像化不止之勢。……凡言紀念者，須紀念中山先生之精神，紀念其革命性。……凡自命中山信徒者，苟不泯私從公，以中山之精神奮鬥，則轉盼又成落伍者，而中山之不朽則自在也。是以願黨政軍各界，其凜然懼，其瞿然興，其勿以為形式上崇拜中山，便足獲人民信任。其打倒一切虛榮利己之病根，而為人民大群盡公僕責任，庶幾為所以紀念中山之道，亦為保持自己個人政治的生存之道也。

這段話可謂鞭辟入裏，語重心長，不僅指出了怎樣才是對已故領袖的真正紀念，更重要的是，對「革命之後」的「革命黨」提出了誠摯的忠告。對於一個以謀求國家和人民的獨立、自由、平等、幸福為標榜的政黨而言，這種

忠告是難能可貴的。但從此後的事實來看，國民黨並沒有接受這一忠告，依然將孫中山崇拜作為手段，試圖通過單方面的意識形態灌輸來建構國民對「黨國」的認同。可以說，政治文化方面的僵硬和固步自封，是國民黨最終淪為「落伍者」的重要原因之一。

註釋

① 國內以往的政治文化史研究，以南開大學劉澤華、天津師範大學徐大同等學者為代表，主要側重於對中國傳統政治文化進行批判性分析和反思。對於近代以來的政治文化，特別是在政治符號、形象、儀式、紀念物等方面，已有研究比較薄弱。漢語學界在這方面的最新進展見諸如下論著：沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期（1997年12月）；沈松橋：〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期（2000年6月）；李恭忠：〈喪葬政治與民國再造——孫中山奉安大典研究〉（南京大學歷史系博士論文，2002）；孫江、黃東蘭：〈岳飛敘述、公共記憶與國族認同〉，見本期，頁88-100。

② 汪利平有所嘗試，但僅涉及1920年代末國民黨人的部分紀念行為。Liping Wang, "Creating a National Symbol: The Sun Yatsen Memorial in Nanjing", *Republican China* 21, no. 1 (April 1996): 23-63.

③ 參見李恭忠：〈開放的紀念性：中山陵建築精神溯源〉，《二十一世紀》（網絡版），2003年4月號。

④ 《廣州民國日報》，1925年4月1日、4月2日、4月5日、4月21日。

⑤ 《廣州民國日報》，1925年3月31日。

⑥⑦⑧⑨⑩ 榮孟源編：《中國國民黨歷次代表大會及中央全會資料》，上冊（北京：光明日報出版社，1985），頁654-56。

- ① 參見賀淵：《三民主義與中國政治》（北京：社會科學文獻出版社，1998）。
- ⑫⑬ 胡適：〈新文化運動與國民黨〉，《新月》，第2卷第6-7號（1929年9-10月）。
- ⑭ 關於孫中山奉安大典過程中體現的孫中山崇拜及其政治文化意蘊，參見註①李恭忠：〈喪葬政治與民國再造〉，第四、五章。
- ⑮⑯ 南京市檔案館、中山陵園管理處編：《中山陵檔案史料選編》（南京：江蘇古籍出版社，1986），頁328；520-521。
- ⑰⑱ 《中央周報》，第50期（1929年5月20日）。
- ⑲⑳㉑ 劉作忠選編：《晚孫中山先生聯選》（蘭州：蘭州大學出版社，2000），頁474；477、303；89、155、216、213、352、186、466。
- ㉒ 榮孟源編：《中國國民黨歷次代表大會及中央全會資料》，下冊，頁484。
- ㉓ 林桂園：〈黨義課程應包括總裁言論〉，《中央周刊》，第2卷第15期（1939年10月31日）。
- ㉔ 轉引自李良玉：〈抗戰時期的新道統思潮〉，《江蘇社會科學》，1991年第4期。
- ㉕ 《廣州民國日報》，1925年5月4日。
- ㉖⑲ 中國第二歷史檔案館編：《中國國民黨第一、二次全國代表大會會議史料》，上冊（南京：江蘇古籍出版社，1986），頁116、325、370、371。
- ㉗ 《廣州民國日報》，1925年4月27日。
- ㉘ 《廣州民國日報》，1925年5月15日。
- ㉙ 中國國民黨浙江省黨務指導委員會訓練部：《總理紀念周詳解》（杭州，1929），頁3。
- ㉚ 郭廷以：《中華民國史事日誌》，第四冊（台北：中央研究院近代史研究所，1985），頁630。
- ㉛ 《廣州民國日報》，1925年5月23日。
- ㉜⑳ 《申報》，1929年6月2日。
- ㉝⑳ 總理陵園管理委員會編：《總

- 理陵園管理委員會報告》（南京，1931），法規部分頁32、統計部分。
- ㉞ 南京市檔案館藏：1005-1-247。
- ㉟ 中國第二歷史檔案館編：《中華民國檔案史料彙編》，第四輯（上）（南京：江蘇古籍出版社，1986），頁266。
- ㊱ 〈山口洋追悼國父籌備之經過〉，《廣州民國日報》，1925年5月18日。
- ㊲ 《廣州民國日報》，1925年4月14日，追悼孫中山先生增刊。
- ㊳ 總理奉安專刊編纂委員會：《總理奉安實錄》（1930），頁75、76、77。
- ㊴ 轉引自林友華：《林森評傳》（北京：華文出版社，2001），頁243。
- ㊵ 《中央黨務公報》，第2卷第14期（1940年4月6日），頁13。
- ㊶ 《國民政府公報》，渝字第245號（1940年4月3日），頁11。
- ㊷ （偽）國民黨中央執行委員會秘書廳致（偽）國父陵園管理委員會，1943年2月13日，南京市檔案館藏：1005-2-21。
- ㊸ （偽）國民政府訓令（偽）國父陵園管理委員會，1943年10月29日，南京市檔案館藏：1005-2-21。
- ㊹ 南京市檔案館藏：1005-2-22，「孔廟管理及祀孔」。
- ㊺ （偽）國民政府參軍處致（偽）國父陵園管理委員會，1943年3月15日，南京市檔案館藏：1005-2-21。
- ㊻ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991), 114, 163.
- ㊼⑳ 布爾斯廷(Daniel J. Boorstin)著，謝延光譯：《美國人：建國的經歷》（上海：上海譯文出版社，1997），頁530、536。
- ㊽ 段祺瑞悼詞用語，見《晨報》（北京），1925年3月13日。
- ㊾ 《大公報》（天津），1928年11月12日，社論。

李恭忠 歷史學博士，南京大學歷史系講師。

讀蔣南翔

• 唐少傑

文革時印行的《反革命修正主義份子蔣南翔言論集》是蔣南翔言論的一個「珍本」，其中四十九篇文章和講話，在1998年出版的《蔣南翔文集》並未收錄；它是一個關於中國現代教育史特定經歷的「孤本」。該書的定名，是因為1967年8月「中共中央文革小組」宣布蔣南翔為全國首批可以在報刊上點名批判的「反革命修正主義份子」。

我手頭上有兩本蔣南翔（1913-88）的言論集：一是《反革命修正主義份子蔣南翔言論集》（以下簡稱《言論集》）；另外是《蔣南翔文集》（以下簡稱《文集》）。本文基於這兩個文本，談談我對蔣南翔的看法，即我是通過讀這兩個文本來進一步認識蔣南翔的。

一 從《反革命修正主義份子蔣南翔言論集》到《蔣南翔文集》

《言論集》的編印者為「首都紅代會清華大學井岡山兵團」下屬的「批改辦公室」與「鐵一連」，時間為1967年11月，刻板油印，十六開本，約四十萬字。《言論集》扉頁上註明「供批判用」，收集了蔣南翔自1931年至1966年6月發表的八十篇文章和有關講話，以及「文革」初期寫成的兩篇「檢查」。這部言論集在當時印製數百冊。今天看來，它既是蔣南翔言論的一個「珍本」，因為它收集的其中四十九篇文章和講話，沒有被收錄在後來正式出

版的《蔣南翔文集》中；又是一個關於中國現代教育史特定經歷的「孤本」。之所以用了如此題目，是因為1967年8月「中共中央文革小組」宣布蔣南翔為全國首批可以在報刊上點名批判的「反革命修正主義份子」。這部文集的編纂和發行，既響應了中央文革小組的部署，又配合了清華「文革」群眾兩派圍繞幹部問題所進行的論戰。

《文集》署名「中國高等教育學會清華大學編」，中共中央領導人陳雲題簽書名，由國家教育委員會領導人、清華大學領導人等十四人組成的編輯組負責編輯，清華大學出版社1998年4月出版，大三十二開本，上下兩冊，全書九十一萬字。據編輯者云，該文集是從蔣南翔發表在各種刊物上的文章及內部會議上較完整的講話整理稿約380多篇中篩選出的，「突出重點，去掉重複，壓縮文字，有的採用節錄，共選留了149篇文章」^①。

這部文集對蔣南翔在「文革」時期的言論只收錄了他在1969年中秋節被「監護」期間寫的一首詞和後來被「監督勞改」時的一個發言記錄稿，而沒有收錄蔣南翔在「文革」時期寫的「檢

查」、「交代」、「批判稿」、「審訊口供」等材料，這一點與《郭小川全集》^②和《聶紺弩全集》^③收集了這些方面的材料，大不相同。

《文集》與《言論集》的不同，首先在文本的價值上，後者近如「絕版」，已不可能「重印」和「再版」；而前者首版就印發了3,000冊。其次在文本的效用，後者是用於批判的，盡其可能地把當時收集到的蔣南翔文章和講話和盤托出；而前者是為了讚揚和紀念的，盡其可能地有所「甄別」和「取捨」。再者，在文本內容上，後者差不多包括了蔣南翔自1931年到1966年的所有文章和部分會議講話；而前者儘管收集的時間跨度是從1934年11月至1987年12月，比後者所包括的分量要大得多，但卻做了很大篩選，留下了不可迴避的缺憾；特別是：對於蔣南翔在1957年夏季「反右派」運動的文章和講話，對於他1958年有關把清華大學建設成「共產主義大學」的許多講話，對於他1966年6月「文革」爆發前十個月裏的講話、文章，《文集》統統沒有收錄；它與1987年出版的蔣南翔的《堅持社會主義的教育方向》有所不同，即在收錄一些文章時，做了特意的刪節。

我認為，蔣南翔的文章和講話已經不僅僅屬於他本人，它們是中國現代教育史上一種不可多得的特殊資料。《文集》無法完整地展現蔣南翔的一生經歷和思想全貌，不利於人們反思和把握中國現代教育歷史的由來和發展。我衷心希望《蔣南翔全集》能早日出版，以便後人比較完整地認識和理解蔣南翔。的確，從《言論集》的編印到《文集》的出版，這與其說是蔣南翔命運的寫照，不如說是中國內地三十餘年來教育坎坷和教育變數的反映。



二 蔣南翔的「大學理念」

根據上述兩個文本，可大致概括出蔣南翔的「大學理念」有如下方面：

1、中國社會主義大學教育必須堅持和加強中共黨的領導。為此，在各大學裏，必須建立一個既懂教育又團結戰鬥的中共領導班子。這是蔣南翔「大學理念」的首要方面。這一大學理念可簡單地歸結為蔣南翔所特指的「又紅又專」，這裏的「紅」是指大學在辦學制度和辦學方向上堅持中共的政治領導。

2、對於大學生的教育要貫徹德智體全面發展和因材施教的思想。大學的根本任務就在於為國家建設培養又紅又專又健康的專門人才。蔣南翔「大學理念」的核心曾被認為是培養甚麼人、為誰服務的問題。蔣南翔十分重視學生的政治思想教育，要求學生的政治思想上「三層樓」，即對不同的學生提出不同的要求，沿着「愛國主義、社會主義和共產主義」三個台階不斷前進。他根據當年自己的經歷，多次告誡清華「馬克思主義理論課」的

中國社會主義大學教育必須堅持和加強中共黨的領導，這是蔣南翔「大學理念」的首要方面。這可簡單地歸結為「又紅又專」，「紅」是指大學在辦學制度和辦學方向上堅持中共的政治領導。蔣南翔(圖)十分重視學生的政治思想教育，要求學生沿着「愛國主義、社會主義和共產主義」三個台階不斷前進。

蔣南翔治下的清華，大多數教授、副教授分別是在1949年前學成的和在1949年後陸續留校的年輕教師，針對這種情況，蔣南翔主張「兩種人會師」，即讓掌握較多業務知識的老教師幫助年輕黨團員教師提高業務水平，而後者又幫助前者提高思想覺悟，使兩種人都成為「又紅又專」的教師，一改1949年前清華「教授治校」辦校方針。

教師：「不要把政治理論課講成國民黨黨義。」④他總是擔心學生有沒有興趣學習這種政治課或者學了這類課程後有沒有收穫。因此，為了加強這類課程，他親自出任清華大學哲學教研組主任，親自給大學生講授馬克思主義哲學原理，給研究生講授恩格斯的《自然辯證法》等課程。

3、大學要尊重教育規律，堅持以教學為主，把生產引進學校，實行教學、生產和科學研究相結合。蔣南翔力圖把清華辦成這種教學、生產和科研「三結合」的基地，但在實際過程中，教學的比重經常受到政治運動的影響，而生產與科研之間卻成反比的勢頭不斷上升。蔣南翔一直非常重視改進和提高學生的學習質量，在相當長的時間裏，他把學習質量的改進和提高（即「專」）當成了與「紅」並列齊舉的標準之一。儘管在很多情況下，學生一邊學習專業知識，一邊大搞政治運動（或者乾脆停課），反對成名成家，「拔白旗」，鬥「資產階級學術權威」，但是，堅持所謂「又紅又專」，畢竟是與把政治標準當成大學及學生的唯一標準的做法有所不同。

4、新中國教育面臨的一個兩難困境就是既要快速發展大學教育的數量，又要提高大學教育的質量。基於中國內地多年的經驗教訓，蔣南翔反覆強調，在大學教育中，實行數量發展和質量提高相結合的原則，以提高質量為主；正確對待大學教育中的數量與質量、需要與可能的關係。他堅決反對不顧大學的辦學能力和現有條件，盲目擴大招生數量，急於使學生學成，致使大學水平下降的做法。

5、大學辦學要依靠廣大教師和職工隊伍辦學，注意發揮學者、專家的骨幹作用，尤其是教師在教學的主導地位和主導作用。當時清華大多數

教授、副教授有兩種背景：1949年前學成的和1949年後陸續留校的年輕教師，針對這種情況，蔣南翔提出「兩種人會師」的主張，即讓掌握較多業務知識的老教師幫助提高年輕黨團員教師的業務水平，而後者又幫助前者提高思想覺悟，使兩種人都成為「又紅又專」的教師。這實質上改變了1949年之前清華「教授治校」的辦校方針，也是對兩種不同類型的教師的處境的一種「協調」。這種主張無法掩蓋在很多情況下，身為黨團員的年輕教師相對主動，而有學問的年老教師相對被動的狀態。

6、重視並加強學生骨幹份子的培養工作。為了使新中國自己培養的大學生盡快走上教育部門的管理職位，蔣南翔開創了從清華高年級學生中選拔出一批諸多方面比較突出的學生，擔當低年級學生的政治輔導員，實行業務學習和思想教育「雙肩挑」（可延長一兩年畢業）的做法。到「文革」前夕，蔣南翔領導下的清華大學在十多年裏一共培養出628名這種學生型的政治輔導員，如今這些人中已走出了約四十位擔任中共中央領導以及中國省（部）級領導的幹部。蔣南翔非常重視學生培養的生動活潑的局面，在他的領導下，清華學生大致分為體育和文藝、政治兼業務、學習尖子學生三種類型。蔣南翔把學生體育代表隊和文藝社團、學生政治輔導員隊伍、因材施教的優秀學生歸結為「三支代表隊」，力求通過不同渠道培養「又紅又專」的學生。這種做法一直保持到現今。在全國所有大學中，蔣南翔50年代中期就開始在清華實行每一學生班級建立班主任教師與政治輔導員共同負責（類似於中共軍隊的軍事首長和政治首長共同負責）的體制，並延續至今。蔣南翔所建立、培養的

學生幹部負責體制，強有力地保證了他在清華的領導職權真正能做到上傳下達，令行禁止。這些學生幹部每每把所稱的「南翔指示」或「南翔精神」雷厲風行地加以貫徹、落實。

7、在學生的諸多學習環節中貫徹理論聯繫實際的原則，鼓勵應屆畢業生到工廠或工地進行「真刀真槍」的畢業實習、畢業設計，即把在校所學的理论知識與實際的建設問題結合起來。蔣南翔曾把學生的學習比喻為到森林狩獵，教師應教會學生使用「獵槍」，而不是只給學生現成的「乾糧」；同時，學生更應重視「獵槍」即學習方法和實踐能力的提高，而不是只會啃「乾糧」即背誦現成的知識或結論。

總之，蔣南翔的「大學理念」在1949年後的中國大學教育史上佔有重要一席，至少它是在中國內地運行了十多年之久、中斷十年後依然有着影響的教育範式的縮影。雖然在「大學理念」上蔣南翔無法企及他的老校長梅貽琦(1889-1962)所倡導的「通才教育」(liberal education)、「教授治校」和「學術自由」三大宗旨，但是這種理念卻代表了上述十多年間中國內地大學教育的一股主流。毫無疑問，與蔣南翔相比，梅貽琦教育思想更為深遠，影響更為悠久，這主要在於後者準確體現了現代大學制度及其相關建設的真髓。蔣南翔沒有像他的老校長那樣，對甚麼是大學、甚麼是大學精神、甚麼是大學教育等一系列問題，做出明確而系統的闡述^⑤。換言之，在中國現代教育文獻寶庫中，蔣南翔沒有留下流芳後世的經典著作。十分有意思的是，在中國內地最近十幾年來出版的諸多關於中國二十世紀教育史的著作和關於這一世紀的教育經典選集或彙編中，沒有收入蔣南翔的相關文章或講話，也幾乎沒有提及蔣南

翔在這一世紀中國教育史上的地位和影響。這種對蔣南翔有意的迴避、明顯的忽略、無奈的沉默直至難於言表的心態，究竟說明了甚麼呢？

三 略論「蔣南翔現象」

相較於中共歷史上若干富有特定內涵並且以專門人物命名的現象，如「周揚現象」、「姚文元現象」等，「蔣南翔現象」是特指1949年至1966年間中國內地大學文化的典型代表和其特殊蘊涵。實際上，「蔣南翔現象」決不是只局限於教育界及大學中，而是顯現出1949年後中共意識形態的運行及其特質。具體地說，這種現象是指在1949年後中國大學教育領域，以蔣南翔為代表，力圖在堅持中共政治領導的前提下，盡可能使大學教育有序地進行所特有的歷史現象。這種現象的一個特點則是：當事人的有所作為往往被教育環境的無法作為所瓦解，以及當事人後期在一系列教育舉措上所表現出的無奈和尷尬、自我矛盾和自我消解。儘管這一現象還不是所謂極「左」教育的代表，但是它認可並執行毛澤東的教育方針，並且對這一方針加以修補，進而與極「左」教育有着不可割捨的聯繫。即使如此，這種現象最後也為毛澤東所痛加斥責和拋棄。這裏，結合回顧蔣南翔在中共以及清華歷史上的若干特殊經歷和影響，力圖映現出「蔣南翔現象」的諸多方面。

出身地主家庭的蔣南翔在清華就讀之際，是以抗日救亡運動的學生代表走向政治歷史舞台的。1935年12月，蔣南翔飽含熱淚寫下新型救亡運動那響徹乾坤的名言「華北之大，已經安放不得一張平靜的書桌了！」^⑥時，他所代表的「一二九」運動知識份子，則把

「蔣南翔現象」是指在1949年後中國大學教育領域，以蔣南翔為代表，力圖在堅持中共政治領導的前提下，盡可能使大學教育有序地進行所特有的歷史現象。儘管這一現象還不是所謂極「左」教育的代表，但是它認可並執行毛澤東的教育方針，與極「左」教育有着不可割捨的聯繫。即使如此，最後在文革中也為毛澤東所痛加斥責和拋棄。

二十世紀中國知識份子文化運動的主旨再次由啟蒙改寫為救亡。這種以救亡為首要職責的知識份子依然與「五四」知識份子有着天然的歷史關聯。七年後，蔣南翔在撰文紀念「五四」運動時，念念不忘「五四」精神的真髓，寫下了許多他日後寫不出來的論述⑦：

我國自民國初年開始創立正規大學以後，在蔡元培先生的苦心創導下，就在全國大學教育中相當普遍地培植起自由研究的學術空氣。千巖競秀，萬壑爭流，這種自由研究自由討論的學風，對於多少世代以來蟄伏在封建枷鎖下面的我國落後的思想界和學術界，曾盡了莫大的推動作用。「五四」以來在我國思想中有着重大歷史意義的幾次大論戰，……無一不是學術自由下面的輝煌產物。假使說自辛亥革命以後我國真有甚麼值得稱道的建樹的話，那麼我國大學教育中「學術自由」的深厚傳統，應該是其中之一。這是我國教育事業上最可寶貴的精神遺產，直到今天，還值得我們加以尊重。……而國民黨近年來所推行的黨化教育，提倡所謂「一個主義、一個思想」的思想統制，黨同伐異，排斥異己，順我者昌，逆我者亡，這無異是企圖以強制的法令來「欽定」一切「真理」，不容再有任何比較討論的餘地。這對於莊嚴的學術研究工作，實是一種侮辱和殘害。

在引用了「指鹿為馬」的成語典故後，蔣南翔痛切寫道：

和這相類似的情形，現在是日甚一日的傳播到全國各大中學校裏去，這實是我國整個民族後代的隱憂！一切對於中華民族的「未來」寄存着熱望的人士，必須以最堅決的反抗，來回答

這種斷喪青年智慧，汨滅青年理性的毒害。

確切地講，早年蔣南翔是介於「一二九」運動知識份子與延安知識份子之間的典型代表。蔣南翔投身於中共青年工作後，他身上的知識份子屬性沒有泯滅，對於一些重大問題仍保持着自己的見解。在《文集》中，最有歷史價值的文章當屬他1945年3月寫給劉少奇和中共中央的〈關於搶救運動的意見書〉了。蔣南翔明確承認，自己所在單位大張旗鼓進行的「搶救運動」是失敗了，反覆強調在黨內鬥爭中運用群眾運動手段的殘酷和弊端，彷彿深刻預見中國未來一系列群眾運動的恐怖和缺陷。他一再指出，「搶救運動」對知識份子黨員的沉重打擊和嚴酷迫害，給「知識份子黨員心理上投下了一道濃厚的陰影」⑧。他給這一運動作出了自己的評判：「此運動所涉及的範圍是這樣寬廣，對於相當多的人，這是一段提起來就叫人傷心的血淚史。」⑨他呼籲：「從此廢止在黨內進行『普遍肅反』這種反奸鬥爭方式」，因為，「這種已在屢次實際鬥爭中證明是有害的鬥爭方式，我們實已到了應該給它做出否定的結論的時候了。」⑩儘管蔣南翔當時因這一意見書而受到批評和降職，但是這一意見書成為後人研究和評價延安「搶救運動」的一面歷史之鏡。在評論到這一意見書時，作家、蔣南翔的同學和同志韋君宜寫道⑪：

如果當時的黨中央重視並採納了這個年輕人的意見，如果不再那樣獨斷專行、惟我獨尊，如果黨內生活多一些公開化和民主化，將會避免後來的多少個傷害全國知識份子和人民群众的可怕運動啊！也許解放後的中國會更穩定一點。但是沒有！

早年蔣南翔是介於「一二九」運動知識份子與延安知識份子之間的典型代表。他投身於中共青年工作後，知識份子屬性沒有泯滅。蔣南翔指出所在單位大張旗鼓進行的「搶救運動」是失敗了，反覆強調在黨內鬥爭中運用群眾運動手段的殘酷和弊端。他說：「這是一段提起來就叫人傷心的血淚史。」當時蔣南翔因這一意見書而受到批評和降職。

蔣南翔在1953年就說過：「與其寧『左』勿右，還不如寧『右』勿左好。」^②我認為，把韋君宜的《思痛錄》^③與蔣南翔的上述意見書結合起來讀，就能比較深切地體會「搶救運動」的意義和影響了。蔣南翔在「文革」結束之後，再也沒有寫出類似於上述意見書的文章來反思和批判不知比延安「搶救運動」貽害大多少的「文革」了。值得深思的是，為甚麼在蔣南翔去世兩個月後才使得上述意見書公諸世人？

許多事例表明，蔣南翔在中共歷史上起到了鮮為人知的重要作用。例如，1938年蔣南翔把自己的清華同學、中共秘密黨員熊向暉推薦給周恩來等人，並且使熊向暉進入了國民黨西北地區最高軍事指揮官胡宗南身邊擔任機要秘書^④。1947年，國民黨軍隊大舉進攻延安，蔣介石、胡宗南的作戰命令還沒有下達到其手下軍長，毛澤東等就已經先知道了這些命令^⑤。毛澤東稱讚熊向暉「頂幾個師」^⑥。又如，1941年1月蔣南翔從重慶去延安時，給同車的一位中共烈士之子李遠梵改名為李鵬，李日後成為新中國第四任總理^⑦。1952年底，蔣南翔出任清華大學校長，其原因不在於他的學術經歷，而在於他的政治身份和政治背景。

蔣南翔到清華後提出「教育為無產階級政治服務」的方針，加速了清華教育轉型的完成。但是，「『教育為無產階級政治服務』，本是一種方針，卻演化成一種具體操作，演化成一種不出大學問家的格局」^⑧。清華大學在過去五十年裏沒有出現大學問家，其原因不只在於清華自身。蔣南翔在清華50-60年代初裏可圈可點的經歷，有以下幾點值得關注：

蔣南翔意識到以清華為代表的中國現代教育發展同近現代中國與西方

的文化矛盾密切相關。他主張學習外國的教育經驗，要結合中國國情。自50年代初，清華在放棄了過去實施的美國教育模式之後，急促引進蘇聯的教育模式。許多蘇聯專家、顧問(最多時有三十三位)長駐清華，直接指導清華的各項教學工作。蔣南翔在接受蘇聯專家、顧問幫助之際，也拒絕過他們的意見，獨立自主地決定在清華創建新中國急需的工程物理學系、自動化工程學系、無線電工程學系和精密儀器工程學系等。他堅拒蘇聯專家關於把清華大學辦成「水利土木建築學院」的建議，最終沒有使清華由大學(university)降為專科學院(college)。

蔣南翔看到了以「大躍進」方式辦大學所造成的浪費和弊端，他認為應該集中力量辦好若干重點大學，把這種大學建設成「教育中心和科學研究中心」，應在這種大學中培養出第一流的人才。蔣南翔多次對清華幹部說過：「我們能否培養出林家翹這樣的科學家？培養不出，我們只好承認領導失敗。」^⑨歷史對此已做出了回答。蔣南翔當然知道，除了林家翹之外，從昔日的清華還走出了像楊振寧這樣的諾貝爾物理學獎得主。

蔣南翔對於當時清華黨委書記、校長助理袁永熙，副校長錢偉長，水利系教授黃萬里等人的冤案；對1957年571名清華師生被打成「右派」；對1958年的「教育革命」(它成為「文革」時期「教育革命」的某種預演)；對清華在招收學生和分配畢業生等方面一度奉行以「家庭成分」為主的「階級路線」(實為「血統論」)；等等，都有着不可推卸的責任。

從60年代開始，蔣南翔先是擔任國家教育部副部長，後出任國家高等教育部部長，並繼續兼任清華校長和黨委書記，他力圖跟上和理解毛澤東

蔣南翔到清華後提出「教育為無產階級政治服務」的方針，這種方針演化成一種具體操作，演化成一種不出大學問家的格局。蔣南翔多次對清華幹部說過：「我們能否培養出林家翹這樣的科學家？培養不出，我們只好承認領導失敗。」歷史對此已做出了回答。蔣南翔當然知道，除了林家翹外，昔日的清華還走出了楊振寧這樣的諾貝爾學獎得主。

日益激進的教育主張和舉措，但實際上，他難以完全認同這些主張和舉措。例如，他認為，把群眾運動的方式搬到學校的教學工作中來的做法是不對的。1964年，第一機械工業部的一所學校提出了「毛主席語錄進課堂」，即「人人用，堂堂用，全面開花」，他對此做出了批評^②。又如，針對學習毛澤東著作庸俗化的做法，即一些學生在拉單槓、舉槓鈴等體育鍛煉活動中，大唸「毛語錄」等現象，他說：「學習毛主席著作不要搞形式主義。毛主席著作是馬列主義科學，不是白蓮教的符咒。」^③面對日益泛濫的學習毛澤東著作和崇拜毛澤東個人的運動，蔣南翔提出，清華要開「萬人頂風船」，抵制這種形式主義。

為了發動「文革」而從教育界開刀，毛澤東完全贊成「文革」伊始對清華、北大領導幹部的罷免^④。不過，從蔣南翔在「文革」前十個月裏的一系列講話中可以看出，「文革」之所以首先在教育界裏成勢，則是經過「文革」前教育界不斷趨於極「左」的湧動而必然水到渠成、泛濫開來的。然而，從1966年6月5日蔣南翔對清華全校師生所做的最後一次講話中，又可看出他對於剛剛爆發的「文革」所表現出的被動處境和複雜心態。當時，面對由若干就讀清華的中共黨和國家領導人子女發起的批評蔣南翔、指責清華校黨委的大字報風潮，蔣南翔很有預見地迅速制止了一些中、基層幹部提出的「反對蔣南翔校長就是反革命」、「反對清華校黨委就是反黨」的做法。不同於這些幹部根據1957年「反右派鬥爭」的經驗來理解剛剛爆發的「文革」，蔣南翔深知這些幹部子女做法的資訊來源和矛頭指向。蔣南翔引火燒身式的自我批評旨在順應來勢迅猛的「文革」浪頭，並且斷言^⑤：

清華大學的文化革命運動要成為我們學校歷次政治運動中最徹底、最深入、最有威力的一次滅資興無的革命運動，要把我們清華大學建成一個用毛澤東思想武裝起來的、無產階級革命的文化堡壘。不達目的，決不休止；不獲全勝，決不收兵。

1966年6月10日，即「文革」爆發後約十天，中共中央書記處決定停止蔣南翔的職務^⑥。6月13日，進駐清華大學的工作組宣布了這一決定。與此同時，蔣南翔在高等教育部連夜受到批判^⑦。蔣南翔先是被當作教育界最大的「走資派」，後被視為劉少奇、鄧小平在教育界的代理人，他在「文革」初期先後被拉到北京、上海、杭州等地挨批鬥，有時一天被審訊、批鬥達二十七次^⑧。具有歷史諷刺的是，「文革」中廣泛使用的批鬥「走資派」的方式——「噴氣式」（即低頭彎腰，兩手用力向上高舉）一詞是蔣南翔在批評延安「搶救運動」過火做法時發明的。蔣南翔是否想到二十多年後，這一批鬥方式為甚麼不僅被他的學生「活學活用」在他的身上，而且從延安走出而遍及中國的大地？顯然，蔣南翔的倒台不是「文革」群眾所為。清華「文革」兩派論戰時有人提出，蔣南翔究竟是被上層「拋」出來的，還是由群眾「揪」出來的？這一提問本身就表明了「文革」伊始政治鬥爭的荒唐和骯髒。

無論昔日受惠於蔣南翔領導的清華大大小小幹部和學生怎樣急於同蔣南翔在政治上劃清界限，但是他們從骨子裏無法完全接受「文革」初期的群眾運動衝擊，也無法完全隔絕與「文革」前十七年的種種關聯，他們當中許多人實質上充當了「沒有蔣南翔的蔣南翔力量」，發揮出蔣南翔發揮不了的作用。這些人與蒯大富領導的清

從60年代開始，蔣南翔力圖跟上和理解毛澤東日益激進的教育主張和舉措，但實際上他難以完全認同。例如，針對學習毛澤東著作庸俗化的做法，即一些學生在拉單槓、舉槓鈴等體育鍛煉活動中，大唸「毛語錄」等現象，他說：「學習毛主席著作不要搞形式主義。毛主席著作是馬列主義科學，不是白蓮教的符咒。」

華激進造反派相對立的一個群眾組織迅速結合，使得「文革」進行了半年多後迅速「偏離」了它的初衷，即超越了鬥走資派的主題，並與上述造反派決一死戰，致使「文革」初期發生了轉向。蔣南翔在「文革」爆發不久就彷彿成為所謂「死老虎」，游離於鬥爭日益白熱化的群眾運動之外。

1968年5月，蔣南翔被北京衛戍區「監護」審查。1970年8月22日，在中共中央九屆二中全會之前的中央常務委員會上，毛澤東關心此時進行的「整黨」運動對一些黨員的「吐故」（即開除黨籍）問題，他認為：「對蔣南翔這樣的人留下來好。」^②因此，蔣南翔被放回清華，在汽車廠鑄工車間勞動改造。稍後，《紅旗》雜誌發表了否定「文革前十七年」教育的代表作〈為創辦社會主義理工科大學而奮鬥〉一文，蔣南翔在該文旁逐條加以批注，駁斥其論點，並公開自己的觀點。他還針對清華「工宣隊」試圖把清華辦成汽車廠的做法發表意見書，指出學校應以辦學為中心，不應以辦廠為中心，清華應辦成大學而不是中專。1972年初，在清華一處顯眼的地方公布工農兵學員的學習成果，作為準備歡迎美國總統尼克松（Richard M. Nixon）來參觀的一種自我炫耀，而那些題目，其程度之淺，僅有初中水平。蔣南翔看後既吃驚又氣憤，感到拿着這種「成果」來炫耀，真給清華大學丟盡了臉^③。同年7月，他寫信給毛澤東、周恩來，表示自己要繼續革命的決心，還附交了來清華勞動兩年的總結。1974年9月底，蔣南翔剛被宣布「解放」的第二天，他被問及對「文革」教育革命的看法，他不同意「文革」當時做出的有關決議，即把「文革前十七年」的教育稱為「封（封建主義）、資（資本主義）、修（修正主義）教育」，

不同意說「十七年」培養出來的學生與工農兵群眾相脫離。他對那種關於工農兵大學生雖然只有初中文化程度，在校學習兩三年就具有國際先進水平的說法，不以為然^④。無論如何，蔣南翔都是與「文革」格格不入的。

1979年初，由鄧小平提議，蔣南翔出任國家教育部部長。蔣南翔次年在總結「文革」前文化教育事業的經驗教訓時指出：1、「我國的文教建設未能同經濟建設協調發展，這是我國建設事業中比例失調的一個主要方面」；2、「不斷搞政治運動，衝擊了學校正常的教學工作，影響了學校教學質量的提高和又紅又專人才的培養」；3、「知識份子的政策過左」，「忽視知識份子在社會主義建設中的重要作用」；4、「對於國家幹部需要掌握現代科學文化知識的必要性缺乏認識，……強調『外行領導內行』，影響了一代幹部全面成長」；5、「在教育事業的發展上，追求高指標，不量力而行，造成幾次大起大落」；6、「對人類文化遺產採取虛無主義態度，只講批判，不講繼承」^⑤。這裏，他迴避了一個重要問題，即「文革」前的教育與「文革」興起的內在關聯。蔣南翔沒有也不可能回答為甚麼「文革」最初能夠在像北大、清華這樣的大學裏爆發並得以成勢？為甚麼「文革」正是從他多年領導的清華大學裏得到了「文革」所依賴的群眾運動的運作和機制，得到了「文革」發動者和領導者所倚重的群眾組織的角色和力量？換言之，蔣南翔沒有也不可能回答，為甚麼正是在北大、清華那裏，「文革」具有了自己的試驗場、生力軍和突破口？

由於蔣南翔在被當作「思想解放」標誌的「實踐是檢驗真理的唯一標準」討論中的被動表現，以及在總結過去學習蘇聯經驗和一些大學校長爭取大

1972年初，在清華一處顯眼的地方公布工農兵學員的學習成果，以向來參觀的美國總統尼克松炫耀，但那些題目僅有初中水平。蔣南翔看後既吃驚又氣憤，覺得給清華丟盡了臉。蔣不同意把「文革」前十七年的教育稱為「封、資、修教育」，不同意說「十七年」培養出來的學生與工農兵群眾相脫離。無論如何，蔣南翔是與「文革」格格不入的。

蔣南翔於1980年1月數次講話中，不斷引用李敦白的事例，向青年人宣傳加強中共的領導以及堅持「四項基本原則」。不知蔣南翔記得與否，1967年4月10日，在清華大學「井岡山兵團」批鬥王光美的大會上，他與其他三百餘位「走資派」陪鬥者，低頭彎腰，「聆聽」了「國際無產階級革命造反派代表」李敦白的批判發言。

學自主權等問題上的消極態度，他受到有關大學校長的批評，被指責「認為教育工作沒有甚麼問題。例如，他曾在正式會議上說過，學習蘇聯是正確的，只有不學英語、改學俄文是不對的，教育質量要恢復到『十七年』那樣就很好」。他「在教育戰線上對真理標準問題的討論，始終按兵不動，隻字不提，教育工作中的重大問題在這種關鍵時刻也無從談起，無法討論，當然也就談不上需要改革，這也就是多年來教育改革進展遲緩的重要歷史原因。」^⑩又如，為了批評在「思想解放」中的所謂「錯誤」傾向，蔣南翔於1980年1月數次講話中，不斷引用在中共廣播機構工作了三十四年並在這期間坐了十六年牢獄、70年代底回美國故鄉探親而又返回中國的李敦白(Sidney Rittenberg)的事例，向青年人宣傳加強中共的領導以及堅持「四項基本原則」^⑪。不知蔣南翔記得與否，1967年4月10日，在清華大學「井岡山兵團」舉行聲勢浩大的批鬥王光美大會上，李敦白作為被特邀的所謂「國際無產階級革命造反派代表」發言，而蔣南翔與其他三百餘位大大小小的「走資派」陪鬥者，低頭彎腰，「聆聽」了李敦白的批判發言。更有意味的是，李敦白90年代初回到美國定居，寫出了《我在毛澤東身邊的一萬個日子》(The Man Who Stayed Behind)^⑫一書，向中共「訣別」。日後出版的《蔣南翔文集》刪節了多處讚揚李敦白的長篇段落。這種事實的前前後後正是「蔣南翔現象」具有的一種自我矛盾的表現。

從「文革」結束後蔣南翔只當了二十六個月國家教育部長的經歷，可以證明蔣南翔對「文革」之後教育界的影響遠不及他在「文革」前的影響。1980年以來的中國教育界中，儘管還留有蔣南翔「大學理念」的某些痕迹，但是它已

無法再現其昔日的「風采」了。無疑，「蔣南翔現象」已經成為歷史遺迹。

四 幾點結論

1、在1949年至1966年的「十七年」新中國教育界的歷史上，沒有哪個教育工作者具有如同蔣南翔這樣獨特而重要的意義，他是中國現代史上政治文化與教育文化相結合的重要的個案體現，也是中國共產黨「十七年」教育模式的主要代表。另一方面，自1949年至今，沒有哪一位清華校長比蔣南翔對清華大學的發展更具有影響力，也沒有哪一位清華人士比蔣南翔給清華大學的命運注入了那樣濃厚而深重的個人色彩。

2、蔣南翔「大學理念」及其相關實踐的主要意義在於它們是中國內地1949年至1966年教育界的一個歷史「標尺」。這個「標尺」既透析出這一歷史時期大學教育的價值取向和功能目標，又映現出這一教育的現實窘境和歷史局限。

3、「蔣南翔現象」折射出1949年之後中國「思想—學術—教育」三者之間由於政治革命的作用和政治運動的制約而發生的相互斷裂。思想與學術沒有教育的支撐，思想與學術的各自破碎、分離和消失，教育失去思想與學術的滋潤，教育功能的偏執直至癡狂等等，致使二十世紀下半葉中國精神文化總體的缺陷造成了中國現今社會轉型中的諸多滯後。

4、今天人們紀念和評價蔣南翔的種種活動，既包含以不同的功利和需求來解說甚至塑造昔日蔣南翔形象的特殊意蘊，又伴有借助蔣南翔來抒發一己目的的複雜情懷。不管人們賦予蔣南翔甚麼樣的文化象徵、符號意

義或人格類型，值得注意的就是從蔣南翔那裏集中反映出了一些人的「十七年情結」。我對這一縈繞着揮之不去的矛盾心緒的「十七年情結」提出詰問：我們與「十七年」的關係意味着甚麼？我們是否要回歸到「十七年」？進而，是以「十七年」為標準來評判甚至來「校勘」我們現今的大學教育，還是以我們現今的大學教育為重心來反思乃至來變革「十七年」？

5、「十七年」、「文革」十年、「文革」後迄今的二十七年是新中國歷史的三大階段。這三者之間的內在張力必然影響着二十一世紀中國的走勢。由蔣南翔所代表的「十七年」教育歷史也必然給二十一世紀中國大學的建設帶來眾多值得汲取的教訓和值得批判的啟示。

註釋

①⑥⑦⑧⑨⑩ 中國高等教育學會清華大學編：《蔣南翔文集》，上卷（北京：清華大學出版社，1998），頁52；75；160-61；197；202；202-203。

② 郭小川：《郭小川全集》，第十一、十二卷（桂林：廣西師範大學出版社，2000）。

③ 聶紺弩：《聶紺弩全集》，第十卷（武漢：武漢出版社，2004）。

④ 方惠堅、郝維謙主編：《蔣南翔教育思想研究》（北京：清華大學出版社，1999），頁139。

⑤ 參見劉述禮、黃延復編：《梅貽琦教育論著選》（北京：人民教育出版社，1993）；黃延復：《梅貽琦教育思想研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1994）。

⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 清華大學《蔣南翔紀念文集》編輯小組編：《紀念蔣南翔文集》（北京：清華大學出版社，1990），頁19；20；215；175；317；55；322-23。

⑰ 韋君宜：《思痛錄》（北京：北京十月文藝出版社，1998）。

⑱⑲⑳ 熊向暉：《歷史的注腳——

回憶毛澤東、周恩來及四老帥》（北京：中共中央黨校出版社，1995），頁72；122；93。

㉑ 楊泉：《延河之子——李鵬》（香港：利文出版社，1996），頁178。

㉒ 曾昭奮：〈清華園裏可讀書？〉，《讀書》，1994年第7期。

㉓ 清華大學校史研究室編：《清華人物志》（北京：清華大學出版社，1995），第三輯，頁52。林家翹（1916- ）：1937年畢業於清華大學物理學系，曾任美國麻省理工學院教授、美國科學院院士和中國科學院外籍院士，世界著名的物理學家和應用數學家。

㉔ 中共清華大學委員會主辦：《新清華》2003年12月13日增刊，第二版，紀念蔣南翔同志誕辰九十周年專刊。

㉕ 參見毛澤東1966年7月8日致江青的信，國防大學黨史黨建政工教研室編：《「文化大革命」研究資料》，上冊（北京：國防大學印，1988），頁56。

㉖ 首都紅代會清華大學井岡山兵團「批改辦公室」和「鐵一連」編：《反革命修正主義份子蔣南翔言論集》（北京：清華大學印，1967），頁304。

㉗ 王年一：《大動亂的年代》（鄭州：河南人民出版社，1988），頁38。

㉘ 汪東興：《汪東興回憶——毛澤東與林彪反革命集團的鬥爭》（北京：當代中國出版社，1997），頁34。

㉙㉚ 蔣南翔：《堅持社會主義的教育方向》（北京：人民教育出版社，1987），頁103-104；30-46。

㉛ 朱九思：《競爭與轉化》（武漢：華中科技大學出版社，2001），頁113。

㉜ 李敦白（Sidney Rittenberg）著，林瑞唐譯：《我在毛澤東身邊的一萬個日子》（台北：智庫文化股份有限公司，1994）。

唐少傑 1959年生，現為清華大學哲學系教授；著有《一葉知秋：清華大學1968年「百日大武鬥」》及多篇文革研究論文。

隨筆·觀察

寫在韋伯誕辰一百四十周年之際

● 段 煉

伍爾芙 (Virginia Woolf) 曾說過，一名傳記作家得像一名礦工的金絲雀，「品嚐氣氛，察覺出虛假、不真實與過時無用的陳規舊矩」。她的這一番話，大可用來形容馬克斯·韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 的遺孀、《馬克斯·韋伯傳》(閻克文、王利平、姚中秋譯，南京：江蘇人民出版社，2002。以下凡引此書只註頁碼) 的作者瑪麗安妮·韋伯 (Marianne Weber)。

羅特 (Guenther Roth) 的〈導讀〉揭示了該書的一個面相：「隨着劇情的展開，我們看到了一個傲慢的男人由盛而衰，又在一位女英雄的慷慨幫助下重新獲得了創造性力量和政治熱情。」(〈導讀〉，頁5-6)

其實，這種煽情的講法稍顯言過其實。簡潔地說，這本傳記令人難以釋懷的原因，很大程度上在於瑪麗安妮把這位英雄為保持心智健全和思想創造力而付出的痛苦努力，同一個家族的代際衝突史、夫妻間的緊張關係、疾病與死亡結合起來。韋伯在日常生活與精神世界中，躊躇滿志和彷徨無助的細節，在書中都得到了巨細靡遺的展現。

一 複雜而單純的思想定位

以今天的眼光看，除開馬克思以外，也許沒有哪個學者如韋伯一樣，令人們毀譽交加莫衷一是。從生前到身後，有人曾抨擊韋伯是「充滿絕望的反動預言家」；有人將其定性為「資產階級社會學者」，指責支配他的看法是「法西斯主義思想背景的一部分」；也有人奉他為「二十世紀最偉大的智者之一」……

依我所見，作為社會學的不祧之祖，韋伯的「春秋大業」，就在於他賦予了社會學一個響徹雲霄的聲音。那就是，韋伯揭示了作為一門科學的社會學，其本質特徵之一，就是「對行動者賦予社會行為的意義作出理性化的解釋」(頁775)。正像意大利史學家克羅齊 (Benedetto Croce) 主張「一切歷史都是當代史」那樣，韋伯篤信，一切社會學都是「理解社會學」(interpretative sociology)，社會學家首先應當是一個理性主義者。

翻讀在理性聚光燈下徐徐展開的社會學長卷，今天人們不難理解，韋伯是如何分析西方社會的歷史，並將

其作為理性化發展的過程加以考察的。在韋伯的觀念中，理性化也就意味着日常生活將愈來愈依賴工具理性，並伴之以祛魅 (disenchantment) 和宗教權力的銷蝕過程。在這種世俗化的過程中，職業化與專門知識日漸取得了支配地位。與此同時，奇理斯瑪式的權威力量則日薄崦嵫。因此，在韋伯眼裏，理性化展示了一幅悖謬的圖景：在它所產生的世界裏，各個意義系統都將不再能夠確立某種權威。

那麼，對於韋伯而言，這種理性精神從何而來？在這本傳記裏不難看到，德國的價值觀念與理性精神在文化上具有優越性——這一預設構築了韋伯大部分社會學思想的基礎。

韋伯似乎天生就是一個「理性的精靈」。他年及髫齡，即寢饋經史。他尤其對「歷史與家譜」情有獨鍾。十三歲時，韋伯初試啼聲，完成了早慧的論文，一篇是論及皇帝和教皇在德國歷史上的地位，另一篇是評論了從君士坦丁到民族遷徙時期的羅馬帝國。

韋伯似乎樂於將這種理性精神推己及人。1886-87年，韋伯的弟弟阿爾弗雷德 (Alfred) 在讀了施特勞斯 (David Friedrich Strauss) 的《耶穌傳》(Leben Jesu) 之後，內心充滿了矛盾與疑慮，與哥哥通信交流。從傳記中收入的這些彌足珍貴的書信中可以看到，二十三歲的韋伯早就在努力認識思想能力的極限，並且一度對它的高不可攀保持了無聲的崇敬。但是，韋伯忍着不去消除覆蓋在神性上的錯誤，這並沒有麻痺他強烈的求知欲望。當然，在科學領域，他只對能被經驗到的東西感興趣。

從傳記中看，在韋伯的學生時代，這顆「冷靜的頭腦」就已賦予他一個伴隨終生的信念，即思想與道德自由根據一種道德義務而實現的人格「自

主」。這是他認真遵循並通過檢驗自己身體力行的情況而不斷增強的準則。

二 尋找民族主義的合理邊界

夜讀《馬克斯·韋伯傳》，最能激起我始料未及的情感反應的，莫過於韋伯濃厚的民族主義情緒。在傳記中，韋伯對於民族強國的熱望，被神秘地認為出自一種「不受任何見解影響的天生直覺」(頁147)。那就是，強勢民族乃是一個天生強人的軀體的外延，認同這個民族就是認同自我。如果民族已經衰敗，那還有甚麼東西能使個人獲得自我的靈魂？

1895年，韋伯受聘就任弗賴堡大學經濟學教授一職。在題為〈民族國家與經濟政策〉(“Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik”) 的就職演講中，他的民族主義情緒再次扶搖直上。韋伯一言九鼎：作為一門分析性、說明性的學科，經濟科學或許可以不偏不倚地保持價值中立，但只要跨越價值的雷池，就必然演變成一門服務於強大政權的國民經濟科學。

自然，韋伯欣然接受了將國家視為強權國家的觀念。在他看來，國際關係與其他所有社會關係一樣，只能是國與國之間的某種鬥爭。所以，當第一次世界大戰硝煙漸起的時候，韋伯就對德國的形勢抱一種非常嚴肅的觀點：「整個民族的態度，這種戰鬥、苦難、犧牲和愛的力量，看起來會自己得到升華。」(頁598) 既然戰爭已是勢所必至，韋伯為他能親眼目睹這場戰爭而滿懷感激：「不管結局如何——這場戰爭都是偉大而精彩的。」(頁598)

韋伯雖然畢生極力張揚民族利益和國家至上，卻始終沒有陷入民族主

義的泥淖之中。他雖然認為，一個牢固確立了全國性權力的國家，乃是其他一切必要的基礎，卻不贊同以犧牲思想自由和個體政治意識為代價的民族國家觀。他說：「在我看來，普遍的人人平等權利有着優先於其他一切的地位。」(頁138-39)

這一點，在他對待俾斯麥(Otto von Bismarck)及其政權的態度上表露無遺。一方面，韋伯欽佩俾斯麥的政治天才和使德國走向強盛與統一的政策。因為韋伯認為，政府採取君主制是最為恰當的，因為這使政府首腦不受政治競爭的影響，能保證某種程度的穩定性，使政府對政黨保持獨立性。因為從德國的文化因素來考量，韋伯偏向於認為政治家只要對自己的行為承擔責任，努力爭取自己的權力是值得提倡的。

但另一方面，韋伯反對不加批判地把俾斯麥奉若神明。他最不能接受俾斯麥的待人方式——他不能容忍身邊出現強有力的獨立政治頭腦，以免妨害他的權力成為絕對權力。韋伯曾在信中概括：

俾斯麥作為外交政策大師，給國內留下的遺產，則是一個沒有任何政治學教育和任何政治意志的民族，一個習慣於由一位偉大政治家全盤操縱其政治的民族。他摧毀了強大的政黨，不能容忍獨立的政治人格。他的偉大遺產的消極後果就是思想水平低下、無權無勢的議會。其結果就是官僚階層獨斷專行。(頁671)

可見，韋伯已經洞察，民族主義彷彿「風月寶鑑」一般，一面令人激情澎湃，而另一面則危機重重。他覺察到，德國的形勢「就像一個人乘上了一系列高速行進的火車，拿不準下一個岔

道安置得是否合適」(頁144)，因此，需要「強人」出面掌舵導航。這甚至讓他產生了呼喚開明君主的期待。但韋伯始終根據他畢生堅持的一個原則去評價政治事件：精神自由就是他心目中的至善。

三 為資本主義「叫魂」

1905年4月2日，韋伯在寫給李凱爾特(Heinrich Rickert)的信中說：

我正在工作——當然是處於可怕的折磨中，但是我確實做到了每天工作幾個小時。6月或7月，你將會收到一篇關於文化史的論文，也許你會感興趣：作為現代職業文明基礎的新教禁欲主義——一種現代經濟的「精神」結構。(頁402)

這篇論文，也就是後來蜚聲士林、被學界奉為圭臬的《新教倫理與資本主義精神》(*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)。如今，圍繞韋伯關於宗教與資本主義的觀點的論證，業已成為整個現代社會科學中曠日持久的爭論之一。遺憾的是，長期以來，人們對於韋伯關於美國宗教教派的論述，卻習焉不察。儘管1904年初，韋伯已經完成了該項課題的第一部分，但從傳記中可以清楚地看到，1904年下半年的美國之行，無疑更深入地開啟了韋伯的視野，讓他在大洋彼岸那個年輕的國度「發現了歷史」。

這段「在美國發現歷史」的經歷，為韋伯對宗教理性化的研究注入了一種通天達地的氣象。他將這一理性化的過程，看成現代化文化的源泉，尤其是經濟制度與價值觀念的源泉。那

就是，人們不把為賺錢而賺錢當作一種冒險行為，而當作一種不懈的道德義務加以肯定。但韋伯細心地圈定了它的範疇，即這一點並不是理所當然的事情，只是在某個特定時代、特定階層中，而且只有在西方才會出現的事情。特別是帶有加爾文宗和浸禮會烙印的新教徒，始終兼而有之地表現出強烈的宗教虔誠和卓有成效的商業意識。這也印證了《新教倫理與資本主義精神》一書中引述的富蘭克林 (Benjamin Franklin) 給一個年輕商人的忠告：通過辛勤勞動、節儉和摒棄享樂而增加財富是一種義務。

把贏利活動作為一種承擔着義務的「職業」，這種觀念至今仍在給現代企業家的生活帶來道德上的尊嚴。這種觀念從何而來？韋伯的文獻學研究表明，這雖是路德 (Martin Luther) 的創造，但它的起源，與加爾文 (John Calvin) 令人生畏的得救預定論及其後果聯繫在一起——上帝在暗中拋擲骰子，決定某些人將永生，某些人將淪入永滅。然而，它的意義是個深藏不露的謎。一個人只能猜測自己屬於哪一方，而唯一能夠確定自己的恩寵狀態的辦法，就是經受考驗——經受職業的考驗，經受為上帝的榮耀而進行的富有成效的不懈勞動的考驗。他一心着眼於永生，對自己靈魂能否得到救贖滿懷憂慮，始終把自己的世俗活動當作為上帝效勞。

至此，韋伯從新教倫理那裏，召喚回了資本主義的「精魂」——「凡是把條理化的不懈勞動作為最重要的生活內容，並認為應當禁止貪圖享樂、不該安於現狀的人，都已經別無選擇，只有把他們的大部分所得用於更多的贏利。他必定會成為資本主義的企業家。」(頁388) 依靠基督教的禁欲主義精神幫助確立的這種現代經濟秩

序，如今已經不可避免地決定着每個人的生活方式。

四 十字街頭與象牙寶塔

學者金耀基曾說，韋伯生活在兩個世界裏，一個是熱性的政治世界，一個是冷性的學術世界；又說韋伯有兩個聲音，一個是學術之真誠的承諾，一個是站在政治邊緣上的絕望的呼籲。從傳記裏也不難看到，作為不遺餘力追求真理的思想家、作為良知的教師、成竹在胸的政治家，韋伯的態度中，有着同樣強有力的行動與沉思傾向之間的鬥爭。瑪麗安妮對丈夫的理解體貼入微——前者是要對世界進行公正、普遍、理智統治的才智，後者則是一種同樣強大的塑造信念並且不惜代價堅持信念的能力。

青年韋伯的性情顯然更傾向於行動，而不是耽於沉思默想，因為他對政治和社會有着同樣的關心。作為一個意志堅強的人，他渴望承擔重大責任，渴望投入「生活的大潮和行動的風暴」(頁187)。在民族主義的情緒像岩漿一樣奔突的歲月裏，韋伯的生活顯然沿着實際政治的方向推進。他的民族主義情感過於強烈，單純的著書立說不可能給他帶來長久的滿足。他甚至曾對布倫塔諾 (Lujo Brentano) 表示過內心的疑惑：「如果我在學術生涯中做出了我並沒有追求過或者我並不以為然的成就，這也很難讓我動心，特別是它無法回答我這個問題：這種生涯是不是對我最合適的活動呢？」(頁256)

然而，終其一生，韋伯與政治總是處於一種若即若離的狀態。1897年，他應邀到一個自由主義的政治團體發表演講，並有機會成為那個地區的國

會議員候選人。但是，韋伯婉辭了。「荷戟獨彷徨」的韋伯在1899年4月宣布退出泛日耳曼聯盟。他認為「聯盟通常總是抱着同樣的熱心來討論或爭論重要和次要事務（往往是些極為瑣碎的事務），但是在一個對於德國人來說生死攸關的問題上卻極少關心，而且只是表達了一些空洞的願望。……我退出聯盟，是為了能有機會公開自由地闡明這些問題。」（頁257）

從熱性的十字街頭退回冷靜理性的象牙寶塔，韋伯的思想獲得了天高地闊的舒展。他堅信，一個從來不會下定決心趕走某個君主，或者至少能對他進行有力約束的民族，就只能處於政治上被監護的境地。

經過一系列的社會動盪與變遷，韋伯的政治理念日趨成熟。在他看來，社會改革的終極標準在於促進了一種甚麼樣的人格類型——一個自由而負責任的人，還是一個政治和心理上的依附者，為了外在的安全而屈從於權威和上司。

1918年11月3日，基爾港水兵叛亂。次日，韋伯在慕尼黑發表被聽眾認為是他「有生以來最富激情」的講話：〈德國的政治新秩序〉（“Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland”），警告聽眾要防止革命和「不計代價的和平」。他說：「革命並不能實現和平。布爾什維克實行的是軍事專政，跟任何獨裁沒有兩樣，也必將如所有獨裁一樣最後崩潰。資產階級社會不可能通過一場革命就轉化為社會主義的烏托邦。」（頁718）

重新從象牙塔走上十字街頭，韋伯一如既往是超凡魅力的人物。他年輕時的活力似乎重新回來了。1918-19年冬天，正是革命如火如荼的時候，韋伯發表了〈以政治為業〉（“Politik als Beruf”）的重要講演。韋伯以一種縱貫

古今的氣概說：「一個人得確信，即使這個世界在他看來愚陋不堪，根本不值得他為之獻身，他仍能無怨無悔；儘管面對這樣的局面，他仍能夠說：『等着瞧吧！』只有做到了這一步，才能說他聽到了政治的『召喚』。」（引自韋伯著，馮克利譯：《學術與政治》〔北京：三聯書店，1998〕，頁117）

五 現代性困境的文化批評家

1920年2月，韋伯在與斯賓格勒（Oswald Spengler）的一次討論中認為，要衡量當今時代一位學者的道德境界與誠實程度，可以看他對待馬克思和尼采（Friedrich Nietzsche）的態度。那麼，移用這一評價，似乎也不妨說，在對待馬克思與尼采的態度上，可以看出韋伯對於現代性的態度。

其實，正如《韋伯社會學文選》（*From Max Weber: Essays in Sociology*）的編者格特（Hans Gerth）與米爾斯（C. Wright Mills）所言，馬克思主義着重探討資本主義生產方式的運動法則，而韋伯則在原則上，反對任何在社會歷史中尋求普遍法則的觀念，甚至對普遍觀念本身也素有懷疑。他習慣於用理念型的方法，作為探討具體問題的有限的、啟發性的工具。這更應歸結到他那嫻熟的融合了歷史學、經濟學、法學的「理解社會學」方法，探究諸多因素（唯物的與唯心的）之間互動關係。

有趣的是，兩個大鬍子德國人的思想對立中，似乎又包含着彼此契合之處。特納（Bryan S. Turner）認為，韋伯與馬克思對資本主義都有着「既敬又畏」的複雜心理。在馬克思那裏，資本主義吹皺了傳統社會的一池春

水，將人類推上了現代化的道路，但其代價則是異化與非人化的過程。在韋伯眼裏，資本主義理性化的過程，則破壞了巫術權力的權威性，同時也促進了機器一般的科層管理，而這種新的管理制度最終又對所有信仰體系提出了挑戰。顯而易見，在馬克思的異化(分工、專門化、脫離)和韋伯的理性化(祛魅、專門化、科層管理下的無力感)上，體現了某種殊途同歸的品質。

尼采對韋伯的影響，更多地體現在追尋一種「人的科學」的可能性。1895年，韋伯在弗賴堡的就職演說中，多處回蕩着尼采隱約的呼聲。而韋伯在〈以學術為業〉(“Wissenschaft als Beruf”)的演講裏關於「信仰多元性」的觀念(他謂之多神論)中，可以明顯感受到尼采「上帝死了」的信念。格特與米爾斯更指出，在韋伯的宗教社會學及其從某種怨恨(resentment)入手，論述道德體系的思路，都得到尼采思想的影子。

韋伯對馬克思與尼采的思想的揚棄與承接，也使得近些年來，韋伯又被看作一位揭櫫並探討現代性困境的理論家。韋伯將社會理性化過程視為「目的一工具合理性」日益增長的霸權：理性的勝利沒有帶來預期的自由，卻導致了非經濟力量和官僚化的社會組織對人的控制。這一理論洞見，一方面直接影響了霍克海姆(Max Horkheimer)與阿多諾(Theodor Adorno)對啟蒙與現代性理論的批判；另一方面，啟發了哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的交往行為理論及其對現代性的思考。而且，在福柯(Michel Foucault)、德里達(Jacques Derrida)、利奧塔(Jean-François Lyotard) 袞袞諸公的前衛理論中，都不難辨出韋伯的哲學基因。

事實上，韋伯已經從人類學的角度，率先通過分析理性化社會系統產生過程，預示了現代主義與後現代主義之間的論爭。特別是，韋伯對於現代性的道德意義表示難下定言，心懷憂慮。這一點，已經在我們對現代性之後可能存在何種「現實」所抱有的疑慮中，得到了生動體現。

六 「奇理斯瑪」的回光返照

儘管韋伯不止一次地提到，「我絕對沒有宗教共鳴，也沒有需要和能力給我自己建立任何宗教性質的精神大廈。但是一種徹底的自我反省告訴我，我既不是反宗教，也不是無宗教的人」(頁371)。事實上，人們很難低估宗教觀念對他的社會學思想與人格魅力所產生的持久作用。韋伯接受了這樣的內在價值：一種不可動搖的尊嚴感，一種能動的英雄價值，致力於超個人的文化價值以及提高今世的生活價值。

韋伯的人格魅力與他的「職責」觀念密不可分。韋伯不止一次強調，在自身的活動中，今世「道德律令」對於有思想的人來說尤其重要——生命的趨向並不指向形式的命令，而是指向道德世界秩序的觀念，指向「職責」，指向對一切人際關係承擔責任的體認以及對道德努力的嚴肅性的承認。這樣的章節在傳記中俯拾即是。韋伯有着新教徒似的救贖觀，在他看來，靠甚麼救贖，只有追求自我的神化，為了在自身的靈魂中享受神性。

傳記在這裏寫到一個細節，那就是厄運預言者耶利米的形象深深打動了晚年的韋伯。耶利米祈求上帝收回他的預言能力，他並不想說出不祥的預言。但是，他必須說，而他又把說

出預言當成是可怕的考驗。在他的預言被驗證正確之後，他遭人憎恨，引人恐懼，更談不上有人施以援手。耶利米孜孜以求的是超凡魅力，他的目標也不是讓他的聽眾接受精神主宰。相反，由於不被大眾理解，內心孤獨的痛苦吞噬了他（頁681）。

韋伯拒絕任何在當代創造出來的個人崇拜，拒絕把某個人拔升到君臨一切造物之上而「神化活人」的做法。但他在分析耶利米的時候，像分析清教徒一樣，在其中投入了巨大的內在感情，也許沒有誰能咀嚼其中那種「荃不察余之中情兮」的人生況味。晚上，瑪麗安妮聽韋伯朗讀手稿時，總是從很多段落中看到了他自己的命運。

1917年，在勞恩斯泰因的那段日子裏，韋伯的生命迸發了最後一輪輝煌。他淵博的知識和嫻熟運用史料的能力，以及創造性的思想理念，被人們認為，「這個人有理智的支撐，簡直就是理智的代言人，他神秘地生活着，是一個純粹的學者。而當他透過言談舉止凸現自我的時候，他難道不也是一位藝術家？」（頁688）

韋伯拒絕了年輕人奉他為領袖與預言家的做法。韋伯坦承，對他們所追求的目標，他拿不出新的拯救之道，而在德國危在旦夕、死者枕藉之際，他也沒有興致去追尋甚麼新的世界秩序。他只想做他們的學術與政治方面的老師。韋伯像菩提樹下入定的智者那樣說，任何人如果想要師從他，首先就得認識到，學者最主要的美德是保持知識上的正直，而這只能從認識自我，把握現實社會中磨練出來，而不能由專門製造拯救和啟示的幻想家和預言家賜予。「這麼多新一代人所嚮往的先知根本是不存在的。」（頁688）

韋伯在著作裏，預言了理性化時代裏「奇理斯瑪」人格的終結，而他自

己卻成為了思想史上最後的「奇理斯瑪」人格的擁有者。韋伯這種異乎尋常的魅力，在於他所具有的激發潛藏在他人心靈中的感情的能力。他的每一個詞語，都明白地顯示出，他自認為是德國歷史的傳人，並被對後代的責任感所主宰。

彌留之夜，韋伯以一種具有「高深莫測的神秘性」的聲音說道：「真理就是真理。」這最終印證了雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)的看法：韋伯乃是二十世紀最富生氣的哲學家，因為他與真理同在（〈導讀〉，頁57）。

此時此刻，瑪麗安妮的筆下，縈繞着令人悄焉動容的悲愴。我深信，無論誰讀到全書最後一頁，都不能不無動於衷：

（1920年）6月14日，星期一，外面的世界永遠靜止不動了；只有一隻鶉鳥在不停地唱着懷念之歌。時間停滯了。夜幕降臨之前，他完成了最後一次呼吸。他躺在那兒，一道雷鳴閃電從他頭頂劃過。他成為舊日騎士的畫像。他的面龐顯得那麼從容，典雅地與世長辭了。他已經去往那遙不可及的地方。世界已經變了。（頁801）

三十四年後，瑪麗安妮也離開了這個世界。在一個「論及人的偉大與人的局限性」的短語中，她選擇了下面的話，刻在丈夫墓碑的背面：

我們將再也見不到他的同類
塵世的一切莫不如此（〈導讀〉，頁57）

段煉 現供職於湖南日報社文化新聞中心。有隨筆、書評若干散見於《讀書》、《南方周末》等報刊。

我們的危機還沒有到來

● 鄧 廣

中國與俄羅斯簡直可以說是同病相憐，所以有關俄羅斯的一切，中國政府和知識份子都很關注。把《二十一世紀》今年10月號發表的一組關於俄羅斯改革的文章，與近年國內自由主義者對於俄羅斯以及東歐的研究和期望對比着看，別有一番滋味在心頭。這組文章對於俄羅斯民主進程更多地表達了憂慮，對中國的漸進改革說了不少好話；國內的自由主義者大都認為俄羅斯的憲政民主和市場經濟制度已經規模初具，最初的危機正在過去，未來會愈來愈好，中國只有學習她，走這條路才有出路。中國政府對於蘇聯解體、東歐巨變有着某種擔憂，但在其政策的內在邏輯上，完全是亦步亦趨。

如何認識蘇聯解體後，俄國經歷了政治根本轉型，但基本保持社會穩定，經濟也開始恢復增長呢，在《二十一世紀》這組文章中，我們可以看到，俄羅斯的這種變化來自於普京(Vladimir Putin)對於葉利欽(Boris Yeltsin)的反動，普京吸取了許多俄共的主張，由此可以看到中國與蘇聯或俄羅斯的第一個區別，即蘇聯或俄羅斯無論何時都懂得經濟強大、政治強大的國家才是目標，中國的自由主義者和民眾當前沒有這個認識。他們認為世界上存在着一種最好的政治制度，為了實現這種制度，其他的都可以放棄。格沃斯捷夫(Nikolas K. Gvosdev)在

〈普京的俄國向何處去？〉分析的俄羅斯外交中處處滲透着其國家目標——堅韌而百折不撓。

秦暉發表於2004年10月的文章〈東歐專制私有化「翻船」值得國企改革借鑑〉以及金雁和秦暉的專著《十年滄桑：東歐諸國的經濟社會轉軌與思想變遷》對於俄羅斯發生了甚麼做了相當細緻的比較分析，看到了其中的許多曲折。藉着「郎旋風」事件，秦暉再次強調了民主對於「私有化」成功的重要意義，而此時，多數自由主義者更看重言論自由。

蘇聯的解體恰恰不是民意的結果，也不是因為計劃經濟崩潰，而是因為一個由少數精英統治的高度集權化、等級制的專制國家中的黨國精英認識到，資本主義將帶給他們更大、更安全、更穩定持久、更合法的個人特權，因此他們致力於資本主義化並取得了成功。蘇聯體制解體的深層原因，就是因為社會主義國家中官僚集團的強大^①。認識到這點很重要，中國官僚集團的強大開始於1978年，1989年的群眾運動沒有能夠阻礙它的發展，目前這種力量已經非常強大，有趣的是政府官員對於私有化的信心與熱情，比自由主義者還要高很多。

中國與蘇聯或俄羅斯的區別之二在於，即使搞了十五年私有化，其社會主義因素目前還要比中國多得多。居民住房不收費，物業管理、房屋修

如何認識蘇聯解體後，俄國經歷了政治根本轉型，但基本保持社會穩定，經濟也開始恢復增長呢？從《二十一世紀》這組文章可以看到，這種變化來自於普京對於葉利欽的反動，普京吸取了許多俄共的主張。而中國的自由主義者和民眾認為世界上存在着一種最好的政治制度，為了實現這種制度，其他的都可以放棄。

蘇聯解體是因為黨國精英認識到，資本主義將帶給他們更大、更安全、更穩定持久、更合法的個人特權，因此他們致力於資本主義化並取得了成功。認識到這點很重要，中國官僚集團的強大開始於1978年，目前這種力量已經非常強大，有趣的是政府官員對於私有化的信心與熱情，比自由主義者還要高很多；而俄羅斯的民主化程度要高於中國。

繕費用仍然由國家承擔。自來水、熱水（一天二十四小時供應）、供暖，從來就不收費，索性連水錶都省了。全民公費醫療，農民、無業者一律公費醫療。手術免費、住院免費、治療免費，唯一不免的只有藥費。義務教育制度依然如故。莫斯科市民60%以上在郊區建有私家別墅。2003年的社會優惠政策所需要的資金高達2.8萬億盧布，相當於政府全部預算的68%。

中國與俄羅斯的區別之三在於，俄羅斯的民主化程度要高於中國，儘管在東歐各國中，俄羅斯的民主化程度偏弱。中國的民主則一直在削弱，十五年來，官僚集團、資本以及官僚集團和資本的結合抑止了工會和基層民主。

中國要從俄羅斯的案例中吸取教訓，也要參考普京的國內政策和外交的經驗。民主憲政轉型前的準備

是很重要的，對政府來說，要加強法治，約束官僚集團的行為；對社會來說，要加強基層民主，發展工會、農會，而不是僅僅謀求更多不平等的自由。

這組俄羅斯研究的文章，對中國的啟示是多方面的：並不是民主憲政轉型了，國家就能夠煥然一新。如果在某些關鍵地方走錯了，國家會陷入更深的危機。

註釋

① 具體論證參見科茲(David M. Kotz)、威爾(Fred Weir)著，曹榮湘、孟鳴歧等譯：《來自上層的革命：蘇聯體制的終結》(北京：中國人民大學出版社，2002)。

鄧 廣 自由撰稿人，興趣領域包括學術書評、電影學、文化研究等。

聯邦制的司法中心主義精神

● 秋 風

季米特洛夫(Martin Dimitrov)在〈俄羅斯與中國聯邦制度之比較〉中提出了一個有趣而大膽的命題：俄羅斯和中國可以被視為聯邦制國家，而且都是不怎麼健全的聯邦制，都存在着相似的「聯邦反常」現象。他進而得出結論，認為俄羅斯和中國的聯邦反常，其實存在於一般意義上的聯邦制度安排中，聯邦制本身加劇了不平等和腐敗，它們是聯邦制的「黑暗面」。

不管聯邦制的確切含義是甚麼，俄羅斯都屬於聯邦制國家，至少其憲法對此作出了明確的規定。中國的憲法顯然並無此一規定，中國的政治學家也幾乎無一人將中國視為聯邦制，因此，季米特洛夫結論未免有點唐突。

作者給出了一個聯邦制的定義(出自瑞克[William H. Riker])，但這個定義本身就比較含混：「聯邦國家是由兩級(或多級)政府行使對國民的

蘇聯解體是因為黨國精英認識到，資本主義將帶給他們更大、更安全、更穩定持久、更合法的個人特權，因此他們致力於資本主義化並取得了成功。認識到這點很重要，中國官僚集團的強大開始於1978年，目前這種力量已經非常強大，有趣的是政府官員對於私有化的信心與熱情，比自由主義者還要高很多；而俄羅斯的民主化程度要高於中國。

繕費用仍然由國家承擔。自來水、熱水（一天二十四小時供應）、供暖，從來就不收費，索性連水錶都省了。全民公費醫療，農民、無業者一律公費醫療。手術免費、住院免費、治療免費，唯一不免的只有藥費。義務教育制度依然如故。莫斯科市民60%以上在郊區建有私家別墅。2003年的社會優惠政策所需要的資金高達2.8萬億盧布，相當於政府全部預算的68%。

中國與俄羅斯的區別之三在於，俄羅斯的民主化程度要高於中國，儘管在東歐各國中，俄羅斯的民主化程度偏弱。中國的民主則一直在削弱，十五年來，官僚集團、資本以及官僚集團和資本的結合抑止了工會和基層民主。

中國要從俄羅斯的案例中吸取教訓，也要參考普京的國內政策和外交的經驗。民主憲政轉型前的準備

是很重要的，對政府來說，要加強法治，約束官僚集團的行為；對社會來說，要加強基層民主，發展工會、農會，而不是僅僅謀求更多不平等的自由。

這組俄羅斯研究的文章，對中國的啟示是多方面的：並不是民主憲政轉型了，國家就能夠煥然一新。如果在某些關鍵地方走錯了，國家會陷入更深的危機。

註釋

① 具體論證參見科茲(David M. Kotz)、威爾(Fred Weir)著，曹榮湘、孟鳴歧等譯：《來自上層的革命：蘇聯體制的終結》(北京：中國人民大學出版社，2002)。

鄧 廣 自由撰稿人，興趣領域包括學術書評、電影學、文化研究等。

聯邦制的司法中心主義精神

● 秋 風

季米特洛夫(Martin Dimitrov)在〈俄羅斯與中國聯邦制度之比較〉中提出了一個有趣而大膽的命題：俄羅斯和中國可以被視為聯邦制國家，而且都是不怎麼健全的聯邦制，都存在着相似的「聯邦反常」現象。他進而得出結論，認為俄羅斯和中國的聯邦反常，其實存在於一般意義上的聯邦制度安排中，聯邦制本身加劇了不平等和腐敗，它們是聯邦制的「黑暗面」。

不管聯邦制的確切含義是甚麼，俄羅斯都屬於聯邦制國家，至少其憲法對此作出了明確的規定。中國的憲法顯然並無此一規定，中國的政治學家也幾乎無一人將中國視為聯邦制，因此，季米特洛夫結論未免有點唐突。

作者給出了一個聯邦制的定義(出自瑞克[William H. Riker])，但這個定義本身就比較含混：「聯邦國家是由兩級(或多級)政府行使對國民的

統治，每一級政府在特定的政策議題上享有自治權，並且有制度保證另一級政府不會侵佔其他級別的政府的自治範圍。」事實上，在任何一種治理模式中，不同級次政府之間都有權力分割的問題，這一定義顯然沒有注意到聯邦制的一個突出特徵：每級政府均擁有自己獨立的執行機構，直接對公民個人進行治理，而毋須依賴下級政府來執行其法律和政令。

依據這一標準，美國是典型的聯邦制國家，而中國則根本不是。其實，關於聯邦制的這一特徵之重要意義，美國立憲者在設計美國政體之時就已給予了充分的強調，在《聯邦黨人文集》(*The Federalist*)中給予了詳盡的論證。

正是由於沒有注意到這一點，作者過於輕易地得出聯邦制內在地具有其「黑暗面」，比如，法律不統一、腐敗叢生。對於這些問題，作者僅僅實證地分析了俄羅斯和中國中央政府所採取的「實然」的應對策略，比如，通過強化中央稅收和行政槓桿來控制地方政府，而沒有從政治學的角度、基於自由憲政的理念，指出一種「應然」的解決辦法。

原因就在於，在作者的論述中，沒有注意到每級政府擁有自己獨立的法律、政令執行機構，尤其是其中司法的一面：對於維持聯邦制來說，有一個至關重要的制度支柱，即一個強有力的聯邦司法系統。

《聯邦黨人文集》第七十九篇在解釋聯邦法院的司法管轄權時，實際上討論了在聯邦制度下設立一個獨立於州政府的聯邦法院系統的必要性。第一條理由為：「憲法的生效必須有憲法保障」，為此，「需要授權聯邦法院

可對明顯違背憲法規定的決定宣布其無效」^①；第二條理由是：「如果政治上有所謂定理，則一個政府，其司法權與其立法權應具同格，當列為一條。僅舉國家法律的解釋有統一的必要這一點，即可說明。」^②第三條為，「國家與其成員公民間產生的糾紛只能訴諸國家法庭」^③；第四條：對於「不少州所通過的偏頗不當的法律」，聯邦政府應予以「監督與控制」，而這種監督和控制的職能應由聯邦法院來履行，「聯邦法院應審理涉及一州或其公民與另一州或其公民間的案件，以維護聯邦全體公民所享有的特權與豁免權」^④，即確保公民享有聯邦憲法所賦予的一切自由和權利，其邏輯的延伸就包括廢止地方通過的歧視他州人民的法律，打破地方保護，維護統一市場。

顯然，在聯邦制下，聯邦、州及更次級政府的立法和行政部門分別獨立地行使自己的權力，而為使這些獨立的政府之運行不至脫離軌道，因而，在聯邦制下，必然格外強調憲法之重要性，而欲使憲法真正具有效力，則必須建立聯邦法院系統來統一地解釋和執行聯邦憲法。因而，可以說，在聯邦制下，聯邦法院系統是對下級政府進行「監督與控制」的主要手段。

英國著名憲法學家戴雪(Albert Venn Dicey)早已在《英憲精義》(*Introduction to the Study of the Law of the Constitution*)第三章〈巴力門主權與聯邦主義〉中發明此旨：「憲法的至尊性實為聯邦的存在之必要條件」^⑤，而「聯邦法院在合眾國的制度中顯呈異彩，最足為聯邦制度生色」^⑥。「聯邦主義實與法律主義無異。何謂法律主

季米特洛夫對聯邦制的定義含混。事實上，在任何一種治理模式中，不同級次政府之間都有權力分割的問題，這一定義顯然沒有注意聯邦制的一個突出特徵：每級政府均擁有自己獨立的執行機構，直接對公民個人進行治理，而毋須依賴下級政府來執行其法律和政令。依據這一標準，美國是典型的聯邦制國家，而中國則根本不是。

在聯邦制下，聯邦法院系統是對下級政府進行「監督與控制」的主要手段。以此衡量俄羅斯和中國的「聯邦制」，當可發現其中的缺陷所在。以中國而論，首先是缺乏硬性的憲法，最重要者，即使有憲法，也沒有讓法院承擔維護聯邦憲法的職能。中、俄借助於中央行政系統強化對地方的控制，實際上完全是反聯邦主義的手段。難怪其聯邦制走形。

義？分析言之，則有法院在憲法上之優越地位，又有法律精神之瀰漫全國。在一聯邦如合眾國中，法院成為聯邦憲法運行於國中之樞紐；此理最為明白易曉。」^⑦此處所說的法院，主要指聯邦法院系統，尤其是指聯邦最高法院。

以此衡量俄羅斯和中國的「聯邦制」，當可發現其中的根本缺陷所在。即以中國而論，儘管存在某種程度的財政聯邦主義，然而，首先，缺乏戴雪所說的硬性的憲法，最重要者，即使有憲法，也沒有機構承擔其憲法守護者之有效職能，尤其沒有讓法院承擔維護聯邦憲法的職能，而是錯誤地將此職能賦予了立法機構或行政機構，或者是由政治機構僭奪了此一職能。俄羅斯和中國借助於中央行政系統強化對地方的控制，實際上完全是反聯邦主義的手段。難怪其聯邦制走形。

季米特洛夫所批評的大多數現象，正可歸咎於缺乏一個強有力而獨立的聯邦(或中央)法院系統。比如，立法中廣泛存在的地方主義，就缺乏矯正機制。憲法規定全國人大常委會擁有審查地方立法是否合憲的權力，然而，由一個民選的政治機構對另一個民選的政治機構之行為進行審查和控制，在政治上是危險的、不可行的。美國制憲會議的辯論中即否定了這樣的設計。於是，面對地方歧視性立法和地方保護主義立法，全國性政府竟然缺乏一個可行的正式機制對其予以審查和控制。

當然，由司法來控制地方，則目前的司法體制本身顯然無力承擔，因在目前體制下，地方司法機構已經嚴重地方化。因而，地方法院往往與地

方立法和行政機構一起踐踏憲法和全國性法律。面對地方立法與行政部門的強橫，地方法院根本無力、也無心為公民提供及時而有效的救濟。

季米特洛夫所指出之中央與地方財政權力的模糊，也緣於沒有一個機構來解決上級政府與下級政府的權限衝突。這種解決只能通過政治方式秘密地解決。

季米特洛夫指出：「財政上、行政上和法律上的地方分權，為企業官僚利用灰色地帶和尋租行為提供了諸多機會，而聯邦政府薄弱的審計水平，又使發現這類貪污腐敗行為並對其實施相應的懲罰變得不大可能。」然而，真正的原因恐怕在於，地方司法機構很容易被地方權貴控制。

職此之故，不管當下中國是否為一真正的聯邦制國家，為保持政令之統一和所有公民在憲法下之平等，似乎均應致力於設計建立一套強有力的中央法院系統。當然，此一中央法院系統的運行本身，也可培育戴雪所說的「法律主義」精神，從而為未來中國走向聯邦制及自由憲政秩序奠定基礎。

註釋

① ② ③ ④ 漢密爾頓(Alexander Hamilton)、傑伊(John Jay)、麥迪遜(James Madison)著，程逢如、在漢、舒遜譯：《聯邦黨人文集》(北京：商務印書館，1989)，頁399；399-400；400；401。

⑤ ⑥ ⑦ 戴雪(Albert Venn Dicey)著，雷賓南譯：《英憲精義》(北京：中國法制出版社，2001)，頁208；206；221。

如何看待俄羅斯變革

● 余世存

讀了《二十一世紀》第85期的「俄羅斯改革專輯」，老實說，感覺有些平淡，甚至不無失望。四篇文章基本上印證了我們多年來對「蘇東革命」後的俄羅斯感覺。由於可以理解的原因，我們中國人對俄國的變革信息接受得更感性一些，更「入戲」一些。由於可以理解的原因，我們中國人多年來對俄羅斯的了解總是零碎的、片面的，最初，她的變亂印象也讓部分中國人感覺惡劣難堪，讓另一部分中國人有了嚇唬他人的口實，因為據說那裏由黑惡勢力控制了，民眾生活困苦，交易買賣退回了以貨易貨的蠻荒時代；到普京上台，俄羅斯像大病初癒之人，雖仍呈病象，而壯盛之勢似乎不可遏止，俄羅斯的崛起是早晚的事。從制度層面看，她是強大的民主國家，還是強大的披着民主外衣的國家，人們至今仍難定論。四位教授的文章基本上不脫我們的這些了解。

四位教授是旁觀者而不能同情地理解，我們是了解不夠而不能理解得深刻。他們的時空觀跟俄羅斯人或我們中國人的大不一樣，他們不必關心對象自身的意義，他們也沒有給對象提供價值的義務，他們只須關心對象在自己既有意義框架中的位置。這是他們的專業分工。他們是本分的。

我認為俄國變化的可疑模糊處，也是對論者智慧才情或問題意識的挑戰處。就是說，觀察、分析俄國的政治經濟變遷，須要某種入乎其內出乎其外的眼光，要能把自己和他人帶入情境中去。只有如此，我們對俄羅斯

才能同情地認知。俄國的民主轉型，顯然不是對已知的民主政治觀念的強化或註腳，而是對民主政治的豐富和深化。全球化時代民族國家轉型的問題意識正在這裏。作者顯然不理解這個國家和俄羅斯人。在這個意義上，如同俄國還不知道如何自處並與他國共處一樣，西方至今同樣地不知道如何面對俄羅斯，同樣沒有接受俄羅斯的心理準備。

筆者此前也問過很多國際問題專家，意大利人、美國人、英國人都異口同聲地對俄國的發展變化評價不高，說西方不認為俄國是民主國家，俄國是不確定的。我想，這判斷跟部分中國人的沒有區別，都以為俄國人的這十年是白過了，沒有意義地折騰了。但一個變革中的社會怎麼會沒有價值呢？顯然，蘇東是革命了，但革命後的路更長，革命後的國家社會需要改革的手段及時跟上。對這種變革社會的政治哲學以及置身其間的俄國人的個體生存哲學，比如，俄國人是如何參與改革或制定國家政策的，是否適應了現代社會持續不斷變遷的品性，是否獲得了現代性中最寶貴的反思性，其資本主義要素(市場機制)和社會主義要素(福利保障)如何運作，俄國人是否具有健康的世界眼光等等，而非抽象的民主政治框架，才更需要論者能夠有所見證，有所判斷，有所發揮的。

俄羅斯的崛起是早晚的事。從制度層面看，她是強大的民主國家，還是強大的披着民主外衣的國家，人們至今仍難定論。很多國際問題專家，都異口同聲地對俄國的發展變化評價不高，說西方不認為俄國是民主國家，俄國是不確定的。部分中國人也以為俄國人的這十年是白過了，沒有意義地折騰了。但一個變革中的社會怎麼會沒有價值呢？

余世存 自由撰稿人

分裂變遷模式與中國未來

● 李朝暉

在變革之初，中國和蘇聯的政治模式有着相當大的相似性，概括而言就是「以黨統政、中央集權」的權力高度集中體制，簡練一點地可以逕直稱之為「黨治」。作為數以千萬之眾的大黨，儘管因其集權特性，而有長官意志這樣的「人治」特性，但就其根本，在其內部也依舊是高度組織化和規則化的，也因此，共產主義國家政治變革的第一義乃是對「黨治」的克服。

在蘇聯以及後來俄羅斯的變革之途中，黨治最終被自由民主體制所取代，總結俄羅斯的變遷模式，筆者以為可以命名為「分裂變遷」，這可以從俄羅斯政治現實中一個耐人尋味的事實來說明：巨變後的俄羅斯政壇上，把持政治權力的依舊是以往體制中的人士，而作為主要反對黨的俄羅斯共產黨，也依然作為議會第一大黨團長期存在。也就是說，俄羅斯在政治體制出現革命性變化的同時，卻大體上「留用」了原有體制內的精英人士。人們曾經普遍擔憂的崩盤局面沒有在俄羅斯大地上出現，在一定程度上可以由這一事實來加以解釋。

這一現象之所以能夠在俄羅斯出現，其中最為關鍵的因素就在於，俄羅斯的變革本身就是由原有體制內的精英的分裂所造就，在很大程度上，分裂是由於政治理念的區分，而不是可見的現實利益；此外，在原有黨治模式下，俄羅斯除了極少數的這一分裂政治反對人士之外，並沒有成型的政治反對組織，也是促成這一局面的因素。東歐的匈牙利和保加利亞等國也大體屬於這一模式。

那麼，中國的政體變革有無可能

沿襲這一模式呢？從兩國都曾經是黨治體制，以及中國至今也沒有成型的政治反對組織來看，似乎有這樣的可能性。然而，筆者以為，二十多年中國改革的實踐，已經弱化了黨治體制，從而使得這一前景變得渺茫。

這是因為，二十多年的改革進程，已經使得當前中國的黨治體制成為一個效能低下、權力分化和缺乏核心理念的體制，如果再加上經濟利益所帶來的腐化效應，不難看出，蘇聯解體在90年代經歷的分裂變遷模式在中國未來出現的可能性並不大。一旦中國社會面對重大的社會問題乃至危機，由於黨治體制效能的削弱，分裂變遷模式將不可能成為應對危機的有效方式，反而成為釀造更大危機的新起點。

又由於權力已經分化並與利益相糾葛，以政治理念為分殊的黨內分裂即使出現，也未必有能力動員並整合已經分化的權力。因此當危機來臨的時候，黨內分裂只具有象徵意義，中國社會將呈現「碎片化」的狀態。

因此，中國先經濟後政治的改革路徑，憑藉對集權的黨治體制的軟化而贏得了發展的空間，但是，這一軟化本身卻在日漸固化，而導向一個僵硬、分化、低效的權力體制。這樣一個權力體制的運行，在面臨危機之時，並無可能通過類似俄羅斯的分裂變遷模式而獲得解脫，相反，只會面對危機束手無策，也因此，體制外成型的政治反對組織的出現，方是對這一權力體制的真正救濟。

李朝暉 獨立評論人，主要從事當代中國社會轉型與當代中國思想研究。

中國的政體變革有無可能沿襲蘇俄模式呢？從兩國都曾經是黨治體制，以及中國至今也沒有成型的政治反對組織來看，似乎有這樣的可能性，然而，筆者以為，二十多年的改革進程，已經使得當前中國的黨治體制成為一個效能低下、權力分化和缺乏核心理念的體制。因此當危機來臨的時候，黨內分裂只具有象徵意義，中國社會將呈現「碎片化」的狀態。

批評與回應

關於中國電影先驅黎民偉 ——答周承人、李以莊

• 黎 錫

筆者是黎民偉之子，有幸接觸先父的遺物，當中記錄了大量中國早期電影史的第一手資料，筆者加以整理並提供給學者。周承人先生、李以莊女士在香港中文大學《二十一世紀》第82期發表〈黎民偉的若干經歷和評價——勘誤與質疑〉一文，有不少值得商榷之處。筆者不是學者，本文謹以一片保存歷史真實的赤子之心，初踏研究門檻之身份，撰文討論，以期拋磚引玉，並希諸君糾正。

一 對黎民偉的評價

1、周、李兩位質疑對黎氏的評價被「誤導」，提出有人「想盡辦法抬高黎民偉……誤導了許多學者」。他們質疑有人稱「黎民偉是中國電影之父」。筆者只是提供了黎氏的資料，從未如此稱呼先父。如果是責備其他學者「誤導」，就不應該了。

1905年任慶泰（字景豐）於北京拍攝京劇片段《定軍山》，比黎民偉於1913年拍《莊子試妻》更早；可是「國片之父」一說，實為1953年黎氏追悼

會中由當時電影翹楚組成的治喪委員會所尊，成員包括：吳楚帆、關文清、朱石麟、李應生、卜萬蒼、馬徐維邦、金擎宇、朱旭華、鄭用之、謝益之、趙樹榮。他們多非影史研究者，但尊崇黎氏為「國片之父」，乃因黎氏身為革命先驅，一生對電影的無私奉獻及其「風」度、「人」格^①。

香港電影資料館於2003年舉辦之一系列活動，皆稱黎氏為「中國電影先驅」，而非「中國電影之父」。

2、周、李認為黎民偉「在1914年後，直到1923年前，十年間忙於他事，沒有參與任何電影攝製」，從而推論黎民偉「到上海時，對中國電影事業來說，只可以說是一位後來的參與者，並非中國電影最早開拓者」。

在上述時期，黎氏積極為拍攝電影籌組資金、購買器材、買書自學。1921年他拍攝孫中山先生就任臨時大總統^②。在《勳業千秋》旁白中也講到：從民國十年至十七年（1921-28），隨孫中山先生拍攝。歷經廣東至直隸（河北）八省，拍攝北伐戰爭。他親攜笨重的攝影機上前線，翻山越嶺去做這件危險的工作，完全是義務的^③。

周承人、李以莊兩位質疑有人稱「黎民偉是中國電影之父」。香港電影資料館於2003年舉辦之一系列活動，皆稱黎氏為「中國電影先驅」，而非「中國電影之父」。可是「國片之父」一說，實為1953年黎氏追悼會中由當時電影翹楚組成的治喪委員會所尊。乃因黎氏身為革命先驅，一生對電影的無私奉獻。

從民國十年至十七年，黎民偉隨孫中山先生拍攝。歷經廣東至直隸八省，拍攝北伐戰爭。他拍下珍貴的中國近代史片段，包括孫氏革命事蹟影片二十四部，及大量北伐戰爭紀錄片。在當年，雖然也有人拍攝孫氏，但拍得最多，時間最長，又能親赴前線者，只有黎氏，故又有「中國紀錄片之父」之譽。

孫中山先生親頒「大元帥令」命將士支持拍攝，後又送贈「天下為公」墨寶以資表彰。他拍下珍貴的中國近代史片段，包括孫氏革命事蹟影片二十四部，及大量北伐戰爭紀錄片，是現存唯一的孫中山電影片段。在當年，雖然也有人拍攝孫氏，但拍得最多，時間最長，又能親赴前線者，只有黎氏，故有「中國紀錄片之父」之譽。

學者皆認為此乃黎氏對中國電影和近代史的主要貢獻，是國家珍貴的精神財富。《中國新聞紀錄電影史》指出：「黎民偉是中國第一位長時間致力於新聞紀錄電影的攝製者，……他是中國新聞紀錄電影史上早期的第一個重要人物。」^④但是，周、李兩位多次撰文評論黎氏，為了否定黎民偉是中國電影先驅，從來不提黎氏拍紀錄片對國家的重要貢獻。

1913年中國電影拓荒者張石川、鄭正秋拍了中國首部故事片《難夫難妻》，同年，黎氏也在香港拍了《莊子試妻》。如果說黎氏是中國電影事業「後來的參與者」，就是說香港電影不是中國電影的一部分。

黎氏積極動員家人投身電影事業，兩位妻子：嚴珊珊是中國第一位女演員，林楚楚是香港第一位女主角，兒子黎鏗是中國第一位著名童星。

兩位否定黎氏是中國電影先驅，論據不足。電影史學家李少白先生指出：「黎民偉，中國電影的奠基人之一。」^⑤

3、周、李認為有人要「抑黎北海、揚黎民偉」。

(i) 李以莊認為黎北海對香港電影的貢獻比黎民偉更重大。羅卡先生不同意，他指出^⑥：

現階段，考慮到黎民偉對香港電影開拓的全面性（開設戲院、影片公司、片廠之餘更率先拍攝新聞片、紀錄

片），和持久的奉獻（黎北海於30年代中以後已淡出影界，黎民偉在1938年重回香港後，仍艱苦經營片場，支持國防影片的拍攝；籌拍國際發行的英語片；戰後更為香港引入新的沖印技術等等），我認為他對香港電影的貢獻仍然大於黎北海。稱他為「香港電影之父」，仍然是恰當的。

(ii) 黎北海是香港電影先驅，也是筆者的伯父。有關他在電影方面的資料，已全部公開。相片中有黎北海的，定加註明。2003年夏季以莊想採訪黎北海兒子，筆者立刻告訴了她。

李以莊對人說筆者在十多年前欺騙她，說黎北海太太已逝去，使她失去了解黎北海的機會。假如筆者把仍健在的伯母說成死去，合情理嗎？筆者又何必把黎北海兒子告訴她呢？

筆者與羅卡先生合作十多年，羅卡先生曾致函周、李兩位表明：我們都沒有「抑黎北海」。

我們很希望多了解中國、香港早期電影史，可惜黎北海、梁少坡、羅永祥等的資料極少。

(iii) 香港第一家全華資的「民新製造影畫有限公司」的創辦，黎民偉的貢獻大於黎北海。

首先，在《黎民偉日記》（以下簡稱《日記》）記載：「1922年1月7日與海山大哥往張才律師樓簽天后廟前之地，由予完全承受其名下所有，轉偉名。偉將以棧十號鋪按與林卓明二萬元。週息八釐，收二萬元支票存入廣東銀行，因家庭事憤怒心亂，忘記cross該則，夜後始覺，幸毋損失，大幸。天后廟地，……值銀四萬一千七百七十五元，並付釐印四百五十元。」^⑦黎民偉以高息向其兄購地，才能建成「民新」。

第二、黎民偉是清平樂社員，黎北海不是。他對戲劇、電影的造詣高

於黎北海，因此，黎民偉雖是弟弟，卻任總經理，黎北海是經理。

第三、黎北海在香港民新只和黎民偉一起拍了一部《胭脂》，但黎民偉還拍了梅蘭芳的舞台藝術，以及珍貴的孫中山先生事蹟和北伐戰爭的紀錄片。

4、周、李認為「黎北海真正是香港電影教育的鼻祖」。

事實是，早於1924年，「黎民偉和關文清在廣州創辦了香港第一間電影演員養成所（民新演員養成所）」。關文清和黎民偉兩位當事人在各自的文章中，都說得很清楚^⑥。

這是香港民新為拍攝香港第一部故事長片《胭脂》培養演員而在廣州設立的。黎北海是在1928年黎民偉離開後才在香港辦演員養成所。

周、李兩位只摘引1928年，而避開1924年黎民偉開創電影教育，否定了黎民偉開創電影教育的貢獻。

5、周、李質疑：黎民偉參與用清平樂戲箱偷運軍火去廣州，支援革命。

黎氏十六歲參加了同盟會，清平樂社員中有海內外同盟會的領導者，如胡展堂、陳少白、鄒海濱等。先母林楚楚曾對子女說過：先父和他的戰友曾用戲箱偷運軍火去廣州，支援革命軍。還在戰場上搬運屍體。余慕雲先生曾多訪問先母，他在《香港電影史話》第一卷描述此事時有筆誤^⑦。在黃花崗起義時，清平樂劇社還未成立。周、李兩位抓住余先生的筆誤，提出「沒有清平樂劇社，能有戲箱用於運軍火去廣州之事麼？」作為研究者，不應這樣輕率地否定一段史實。

黃花崗起義失敗後，廣州還有起義。先母口述革命者偷運軍火支援革命軍的史實，可再考證。香港無線電視台1974-1976年的節目《蒙太奇》曾訪問林楚楚，也憶述了這段史實。

6、對《日記》的質疑：兩位於2003年的一場講座及以後發表的文章中，多次質疑《日記》被大幅刪改。其實，筆者在《日記》發表前曾寄去初稿並登門徵詢意見，兩位並無異議。但在講壇上，卻當着數十名聽眾，提出1929年2月至12月有三件大事未有記載，公開指責筆者「為甚麼要刪改？」其後又一再撰文質疑「何以缺失？」筆者身份特殊，不願公開論戰，反被誤為默認，拖了一年至今才回應。

筆者深知黎氏日記為珍貴的中國早期電影一手史料，故除與電影及社會完全無關之私人事件，其餘皆一字不漏刊載於《日記》中，並加註釋。其實，不少大事如孫中山先生送贈「天下為公」墨寶及簽發「大元帥令」、高劍父送贈「電影救國」墨寶等，《日記》原件皆未有記錄。或許周、李兩位以為筆者有意「去惡」，但筆者亦無「不揚善」之理；筆者當初整理《日記》時，其中提到黎民偉拜訪陳立夫救聯華事，預感將來會有人藉此批評黎民偉，筆者仍不「去惡」，如實刊出，沒想到為周、李兩位所用。

黎氏是寫私人日記，沒想過日後會是珍貴史料，我輩只能以此作第一手史料考證，而不能要求黎氏的日記能解答一切歷史懸案，否則即認為黎氏隱瞞或編輯者肆意刪節。兩位所提

周、李兩位多次質疑《黎民偉日記》被大幅刪改，提出1929年2月至12月有三件大事未有記載。黎氏是寫私人日記，沒想過日後會是珍貴史料，我輩今天只能以此作第一手史料考證，而不能要求黎氏的日記能解答一切歷史懸案，否則即認為黎氏隱瞞或編輯者肆意刪節。圖為青年時代黎民偉自己設計的照片。



三件事並無記載，羅卡、黃愛玲等多位學者曾閱覽原件；筆者與周、李兩位相識四十多年，曾供李以莊翻閱《日記》原件，為兩位提供很多資料。兩位不再來查閱原件，問清楚，就多次公開指責，令人大惑不解！

筆者歡迎研究者查閱原件，並把複本及珍貴的孫中山先生影片送贈香港電影資料館。

二 關於「聯華」

1、周、李認為羅明佑、黎民偉經營失敗的原因是：遠離抗日救國熱潮，配合「新生活運動」，宣揚傳統的忠孝仁愛等道德觀念，導致經營失敗。

拍攝宣揚傳統道德觀念的影片，是否「遠離抗日救國熱潮」，導致虧本呢？非也。倫理片《人道》，賣座極佳。「《續故都春夢》、《三個摩登女性》、《城市之夜》、《人生》、《母性之光》，俱能賣座。」^⑩反之，聯華二廠拍了涉及抗日的影片，如《大路》、《小玩意》、《狼山喋血記》等，同樣遭遇經濟困難，是最佳反證。其實聯華經營困難的原因很多：

首先是日寇侵華，「一·二八」戰爭，聯華四廠被毀，三十多間電影院停業，造成全國電影業陷入困境。羅明佑喪失了東北的影院，華北的影院陷入困境，資金周轉不靈，設想中的製片業和放映業互助發展的計劃落空。

其次是經營上失誤，開銷太大，出品太少，成本比人家的高。

第三是阮玲玉的去世，聯華失去了最具號召力的明星。

試想如果不是上述的三項主要原因，聯華怎會資金周轉不靈呢？

周、李兩位把拍攝宣揚傳統道德觀念的影片，說成是執行了陳立夫路

線，導致了經營困難，是要把問題政治化。

黎氏是一個革命者，終生堅持「電影救國」的理想。

1933年2月「中國電影文化協會」成立，它標誌着以左翼電影工作者為主的電影界廣泛的統一戰線的形成，參加者投票選出了包括黎民偉等人為執委。1936年全國抗日熱潮高漲，「上海文化界救國會」成立，「國防電影運動」興起。黎氏在當年給職工的元旦賀帖上寫着：

國防武力之前衛是「空軍」；國防文化之主力為「電影」。

際此非常時期，言國防者，幸勿忽視電影。祝

新春多祉，並請對電影事業

賜予指導 黎民偉鞠躬

1932年和1937年日寇進攻上海，聯華各廠只有黎民偉立即放下廠長職務，先後兩次帶領卜萬蒼、朱樹洪、黃紹芬、金傑、吳永剛等上前線，拍攝了《抗日戰史》和《淞滬抗戰紀實》，前者在當時被認為是「喚醒民眾的愛國教科書」，後者被譽為「血肉的實錄，珍貴的國寶」。從現存的畫面看到，炮彈就在鏡頭前爆炸。他們是冒着生命危險，拍攝這些影片去鼓舞人民的抗日熱潮。

日寇佔領上海和香港，先後兩次威逼黎氏為敵偽效勞，皆不為所動，寧願帶着全家十多口逃難，在顛沛流離的日子裏，仍積極參與抗日救亡工作。

綜觀黎氏的言行，他一直站在抗日救亡的前列，絕不會贊同和執行「遠離抗日救國熱潮」的製作方針。

聯華的影片都是批判現實的黑暗面，反帝反封建，宣揚中國人民的傳統美德，至今仍被譽為優秀作品。聯華的影片在描寫階級矛盾和民族矛盾

周、李認為黎民偉經營聯華失敗的原因是：遠離抗日救國熱潮，配合「新生活運動」，導致經營失敗。其實聯華經營困難的原因很多：首先是日寇侵華，聯華受到很大打擊。其次是經營上失誤，開銷太大，出品太少，成本比人家的高。第三是阮玲玉的去世，聯華失去了最具號召力的明星。

方面，深度和手法有差別。黎氏受儒家思想影響較深，正如鄺蘇元先生指出的^①：

與激進的革命的文化人士不同，他們中的大多數是從愛國主義、人道主義出發，同情人民疾苦，關心國家前途，對貧富不均苦樂不等表示強烈不滿，希望通過社會整治道德規範來改變不合理的現象。因此，他們許多批判是嚴肅的、認真的，也是比較溫和的、改良的。……以道德批判代替社會批判，主張道德自我完善來促進人類進步。……

今天，內地很多學者對於過去有爭議的聯華影片，都肯定它們有正面的積極意義。為甚麼周、李兩位還要把宣揚中國人民的傳統美德的影片與宣傳抗日對立起來，甚至誇大為導致經營失敗的唯一原因呢？

今天，祖國日益富強，更需要大力宣揚中國人民的傳統美德，這是一個永恆的主題。

2、周、李認為《漁光曲》「與黎民偉無關」，甚至說是「掠人之美」。

羅卡先生和筆者編寫《黎民偉：人·時代·電影》時，筆者負責編排相片和黎氏寫的日記、文章等。

周、李質疑我們刻意誤導讀者，把《漁光曲》和《大路》與一廠的作品混編在一起。事實是：在該書「黎民偉日記」的「黎民偉」一節以及後面「黎民偉電影事業簡表」，介紹黎氏作品時，都沒有《漁光曲》和《大路》，也從未說此兩片由黎民偉製作；但當介紹整個聯華的主要作品，當然應當包括這兩部影片。我們編書時完全是按照影片拍攝的年份先後來排列，絕無刻意誤導讀者之意，兩位未免多疑了。

周、李責備筆者：稱黎氏「是『總

廠的負責人』，將聯華的功績都歸於其名下」。筆者在《黎民偉日記》的文章中只說黎氏是「總廠的主要負責人之一」^②。兩位看漏了此兩字，卻關係重大。

筆者說黎氏是「總廠的主要負責人之一」，因為：

(i) 黎氏是主要創辦人之一，是羅明佑的主要合作者。他是董事，是最高決策機構董事會的成員之一。

(ii) 編、導、演、攝、製以至行政，黎氏都做過，資歷、經驗豐富，一直參與總廠的決策。

(iii) 黎氏在《歷史失敗之回顧》筆述：在聯華經濟困難時期，「因一八事變，再以東山房產押款二萬元以維持之。……因八一三事變，因維持至影響霞飛路私產拍賣。」^③如果不是總廠負責人之一，他何需這樣做？

說出這個人盡皆知的事實，就是「將聯華的功績都歸於其名下」？

黎氏是「總廠的主要負責人之一」，《漁光曲》當然與他有關係。所以，《漁光曲》的獎狀數十年來一直由黎民偉珍重地保存着。周、李明知這個事實，卻一而再地撰文說《漁光曲》「與黎民偉無關」，甚至說這是「掠人之美」，兩位真是言重了。

在黎民偉逝世後，林楚楚遵循他的臨終囑咐，把《勳業千秋》和《淞滬抗戰紀實》兩片，以及《漁光曲》的獎狀送往北京，無償地交給國家，雖然當時家庭經濟十分拮据。金燄在1979年8月7日上海《文匯報》撰文及《黎民偉日記》均有述及。

三 幾點質疑的商榷

1、周、李認為《偷燒鴨》是香港第一部影片。

筆者在《黎民偉日記》說黎氏是總廠的主要負責人「之一」。周、李兩位看漏了此兩字，卻責備筆者將聯華的功績都歸於黎氏名下。黎氏是聯華主要創辦人之一，一直參與總廠的決策，並在聯華經濟困難時期變賣私產以維持之。如果他不是總廠負責人之一，何需這樣做？說出這個人盡皆知的事實，就是「將聯華的功績都歸於其名下」？

羅卡先生在《當代電影》撰文〈黎民偉與早期香港電影製作活動的再考察〉^⑭，他親赴外國查證，《偷燒鴨》資料極少，並有疑點，他認為此片和《莊子試妻》還需進一步求證，才能定論，此文甚具參考價值。

2、周、李質疑《黎民偉：人·時代·電影》上寫的一段話：「民新舊有製片廠一在上海，一在香港，一在廣州。」兩位質疑：「民新有三個嗎？」

黎氏在自述文中指的是「製片廠」不是「製片公司」。以「民新」命名的製片廠確曾在三地設立。

3、周、李認為聶耳不是聯華培養，此處謹補充有關資料。

聶耳1931年加入聯華，先當提琴手，開始作曲，後提升為音樂主任，直至1935年遇難。先父告訴筆者，聶耳的許多作品是在聯華一廠寫成，如《義勇軍進行曲》等；攝影師朱樹洪也撰文憶述：有幸能在聯華一廠聆聽他演奏《義勇軍進行曲》^⑮。聶耳於聯華期間，有其他兼職，為其他公司的影片作曲。說聯華給聶耳提供了機會，還是聯華多年後沾了聶耳的光，二者並無衝突。

附帶補充：聶耳與黎家私交甚篤，聶耳更經常到訪。先母亦曾提及：聶耳很喜歡黎鏗，認為他「乾兒子」，黎鏗也親暱地叫他「耳朵先生」；聶耳的《賣報歌》，就是為黎鏗而作。聶耳不幸遇難後，先母說：最有資格去拜祭他的就是黎鏗。

筆者對電影史學者非常敬重，有些評述難免有偏差，只要不是存心歪曲，可以諒解和探討。筆者認識有限，提出上述澄清供史家研究。

但是，不應輕易地給別人扣上「想盡辦法抬高」、「嚴重搞混歷史」、「誤導學者」等大帽子，這對電影史的討論並沒有好處。

周、李認為聶耳不是聯華培養。聶耳1931年加入聯華，先當提琴手，開始作曲，後提升為音樂主任，直至1935年遇難。他的許多作品是在聯華一廠寫成，如《義勇軍進行曲》等。聶耳於聯華工作期間，有其他兼職。說聯華給聶耳提供了機會，還是聯華多年後沾了聶耳的光，二者並無衝突。

註釋

① 在2003年紀念黎民偉誕生百十周年時，盧偉力博士撰文指出：「在中國文化傳統下，能稱為『父親』者，『風』度、『人』格似乎更必要。」
②⑩ 黎民偉自述文：〈失敗者之言——中國電影搖籃時代的裸姆〉，《當代電影》（北京），2004年第3期（總120期），頁32。

③ 關文清：《中國銀壇外史》（香港：廣角鏡出版社，1976），頁127。

④ 高維進：《中國新聞紀錄電影史》（北京：中央文獻出版社，2003），頁15。作者曾長期擔任中央新聞紀錄片廠副總編輯。

⑤ 李少白：〈主持人導語〉，《當代電影》，2004年第3期（總120期），頁16。

⑥ 羅卡：〈關於評價黎民偉、黎北海〉，載《香港電影資料館通訊》，第26期（2003年11月）。

⑦ 黎錫編訂：《黎民偉日記》（香港：香港電影資料館，2003），頁9。

⑧ 關文清：《中國銀壇外史》，頁127；同註②黎民偉自述文。

⑨ 余慕雲：《香港電影史話》，第一卷（香港：次文化有限公司，1996），頁127。

⑩ 鄺蘇元：〈黎民偉與中國電影〉，《當代電影》，2004年第3期（總120期），頁25。

⑪ 黎錫：〈黎民偉誕生百十周年有感〉，載《黎民偉日記》，頁3。

⑫ 黎民偉手稿：〈歷史失敗之回顧〉，載羅卡、黎錫編著：《黎民偉：人·時代·電影》（香港：明窗出版社，1999），頁173。

⑬ 羅卡：〈黎民偉與早期香港電影製作活動的再考察〉，《當代電影》，2004年第3期（總120期），頁28-30。

⑭ 朱樹洪：〈黎民偉先生與我〉，載《黎民偉：人·時代·電影》，頁139。

黎錫 曾任香港電台電視部高級攝影師，與羅卡合著：《黎民偉：人·時代·電影》及編訂《黎民偉日記》，並與友人合譯《電影語言的語法》等。

探尋德川儒教的真面目

——讀黑住真《近世日本社會と儒教》

● 韓東育

黑住真教授積二十年之功力而撰就的《近世日本社會與儒教》，首次完整地提出了「德川思想史乃複數思想史」這一理論體系，為人們重新理解波詭雲譎的德川思想世界，提供了求真的事實還原視角和科學的方法論原則。這在丸山真男以後的日本思想史研究領域，殊屬罕見。



黑住真：《近世日本社會と儒教》
(東京：ぺりかん社，2003)。

對現實的有用無用，固然是思想史研究的動力背景之一，但過度強調某種思想的有用性，也一定會因為研究者的偏好膨脹而導致對無用部分作「惡」的放大，並藉以凸顯有用部分的力量、頑強度和成功意義等失真後果。也許正因為這個原因，東京大學黑住真教授的力作——《近世日本社會與儒教》及其對德川

儒教的描述，才格外引人注目。在這部積二十年之功力而撰就的著作中，作者首次完整地提出了「德川思想史乃複數思想史」這一理論體系，為人們正確認識波詭雲譎的德川思想世界，提供了求真的事實還原視角和科學的方法論原則。這在丸山真男以後的日本思想史研究領域，殊屬罕見。

一 對「丸山模式」的 質疑與還原

「丸山模式」(「丸山モデル」)定型於日本思想史家丸山真男在1952年發表的《日本政治思想史研究》一書中。這部著作堪稱從思想史角度研究徂徠學的一個高峰。該書以「朱子學」批判為核心，議論所及，包括林羅山、山鹿素行、熊澤蕃山、伊藤仁齋、本居宣長、安藤昌益等江戶時代的主要思想家，並指出了其中每個人與徂徠學之間所存具的內在關聯。丸山認為，德川國家體制建立於儒教特別是朱子學意識形態上。但是，該意識形態後來被伊藤仁齋和荻生徂徠的古學所否定。

這一趨勢，又進一步因國學的出現而得到推進，直至近代。換言之，德川思想史的過程，就是古學、國學瓦解佔近世統治地位的朱子學體制並進行近代化準備的過程。用丸山自己的話說，朱子學與徂徠學的「對立」，已成為「中世的社會=國家制度觀與近代市民的社會=國家制度觀之間的相互對立這一世界史課題」。仔細觀察會發現，這裏面有一個立論前提，即要凸顯古學和國學打倒德川意識形態的意義，就必須將朱子學視為具有思想體制地位的德川意識形態本身。此說一立，很快便成為日本戰後思想史家的共有通念。它帶來的效果是：儒教只有被否定，近代化才有可能發生，儒教與近代化是不共戴天的對頭。他們當中，儘管許多人談近世儒教，但大多無視近代儒教的存在。或者即使談及，也將其處理為近代化的反動因素而加以否定。

事實果真如此嗎？

《日本政治思想史研究》問世以來，已有不少人對丸山的上述模式表示懷疑。有學者指出，丸山將朱子學的中心性、正統性置於過於重要的位置，將被否定了的朱子學視為最消極的存在，並極力誇張其與日本社會不相適應的一面等諸多做法，有先入之見，與事實不甚相符（尾藤正英、渡邊浩）。因為反過來看，這似乎在說，只有從朱子學當中才可以尋出與近世和近代形成相關聯的主體契機。可如果去掉了作者「近代」的歷史哲學立場，便無法找到可以要求其結論具有正確性的任何根據（源了圓、子安宣邦）。也有學者從正面提出過解決問題的辦法，即要正確地把握日本近世思想史，就應該將神道和武士傳統等諸

道一同導入，並通過它們與儒學的複合形態來了解儒教的應有地位和作用（前田勉等）。

這些零星的懷疑，儘管指出了「丸山模式」的某些錯誤，但由於懷疑者大多停留於問題的提出層面，也少有對日本近世—近代思想史整體作出深入研究和通盤把握者，因此，黑住真教授的下列質疑，便明顯表現出往者不及的目力和撥亂反正意義。他認為，丸山的敘述援用了西歐思想史的暗喻（如將聖人擬為God，將「制作」比為「從無到有的創造」等），雖沒有使之成為極端的西歐中心主義的道具，但其動機卻很明顯，即在通過古學、國學對朱子學的批判而展開唯名論實用式思考的同時，凸顯了與靜止的自然狀態相區別的作為（*invention*）即人的主體性傾向的發生過程，於是乎便與近代連在了一起。但是，黑住的追問亦劍及履及：1、何為近代的基準？因為丸山似乎在唯名論和作為上找到了這一基準。那麼，如果它出現在近世日本，到底該是一種怎樣的的存在？同時，丸山抓取近代標準的方法到底合適與否？因為如此把握之，是極易出現相異的答案的。2、丸山對思想的評價，是依照思想自身的內在結構（即丸山所謂「思維結構」）來進行的。可僅就近世思想的自身結構便迅速作出近代化的評價，是否意味着相當程度的跳躍和突兀呢？3、面對這種思維結構及其社會功能與制度，朱子學果真成為不容變化的僵死固定的存在？而且，只有古學和國學才是如此新潮的近代之物嗎？換言之，朱子學中就沒有因時代變化而自然發生的胎動和面向近代的趨勢？難道古學和國學就沒有反動的作用？

黑住真認為，「丸山模式」雖沒有極端的西歐中心主義，但其動機卻很明顯，即通過古學、國學對朱子學的批判而展開唯名論實用式思考，來凸顯與靜止的自然狀態相區別的人的主體性傾向的發生過程，於是乎便與近代連在了一起。丸山是依照所謂「思維結構」來研究思想史的，可僅就近世思想的自身結構便迅速作出近代化的評價，是否意味着跳躍和突兀呢？

4、在某一思想與他種思想之間的關係與差異方面，丸山的把握方法亦存在着問題。將朱子學和古學之間本屬於學派上的差異（而且這種區別又基本上不是當時的差異而屬於被後代肢解後的產物）作誇張式描述，是不合適的。既然古學也是各種新儒學中之一份子，那麼將其放在新儒學整體及其發展流脈中來立論又有何不可？尤其重要的是，儒教與其他思想宗教之間的關聯，是難以迴避而實際存在的重大問題。5、丸山的上述構圖本身，最初究竟是生發於怎樣的背景？等等。

黑住的回答從最後一個問題首先切入，即：丸山的構圖就內容而言，是把朱子學作為與近代過程完全無關的否定之物來對待的，並將其強加為「舊體制」——德川體制的幫凶。這樣，比較接近近代的「日本的」思想（和他所潛在思考的）古學、國學站出來對這種「舊體制」之物進行反正，於是才最初完成了近代化的準備——這就是丸山筆下的故事梗概。將東亞思想朱子學作為反動和否定之物，將批判和克服其影響的日本思想作為近代的東西來加以肯定——在丸山的這一認識框架背後，其實橫互着鮮明的脫亞論近代主義意義上的日本特別論，即民族主義情結。實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，幾乎是近代日本人的共有通念。

將東亞思想朱子學作為反動和否定之物，將批判和克服其影響的日本思想作為近代的東西來加以肯定——在丸山的這一認識框架背後，其實橫互着鮮明的脫亞論近代主義意義上的日本特別論，即民族主義情結。實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，幾乎是近代日本人的共有通念。

實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，是二十世紀40年代丸山以及戰後數十年間日本思想史家的基本觀點。可向上追溯的話，這幾乎也是近代

日本人的共有通念。若更進一步上溯的話（如排除近代主義和進步觀等要素外），其與本居宣長國學所抱持的抵抗儒教是為了強調「我輩固有之生」的思想願望之間，事實上是一脈同源的。從這個意義上講，丸山的構圖本身，仍停留在從近世後半期迄於近代日本的日本民族國家形成思想之水平上。

黑住認為，宣長思想在近世的影響並不大，只是到了明治以降，隨着西歐化和洋學潮流取得了壓倒的優勢，由神道和國學所提起的民族主義才得到公認。但由於宣長思想的日盛與儒教的倒退表像相並生，因此，十九世紀末二十世紀初，為了克服並超越儒教的這種倒退傾向，學界開始嘗試對儒教進行現代實踐意義上的再構築、再強調工作。甲午戰爭後1900-1906年間出版的井上哲次郎三部曲（《日本陽明學派之哲學》、《日本古學派之哲學》和《日本朱子學派之哲學》），堪稱為傳統學術的代表成就。不過，他為了給儒教賦予近代日本的新色彩，書籍名稱上已改「儒教」為「哲學」；在援用東西方特別是歐美用語的同時，指出日本以往諸思想不僅不是近代化的障礙，反而是有意義的理論體系。

丸山不像井上那樣直接將古學派稱作「日本民族的特有精神」，而是將其類推為康德（Immanuel Kant）、黑格爾（G. W. F. Hegel）並進一步釋讀為創造的絕對者這一西方的形而上學。同時，他雖然繼承了井上「朱子學乃秩序論」的觀點，但並不承認井上的是認主張，而是將「朱子學＝反動性（非進步性）」的觀念作了相當程度的強化。這裏不僅僅包含着丸山個人的西方標準，也反

映了那整個時代的投影。這是因為，井上復興儒教的努力，到二十世紀30年代，已被強調至對「大日本帝國」作全力支持，以實現對西方超越（超克）的「東洋思想＝儒教論」的程度。丸山將朱子學無限放大至近代日本儒教並使之肥大化的行為，體現了他欲與上述思潮相抗衡的衝動。不過他並沒有把他的「西方傳統」作為實現這種抗衡的根據，而是將古學和國學作為西方傳統之等價物來對待。從而，丸山的構圖便成為兼具日本主義、近代主義和西方中心主義，並秘藏有反帝國主義願望的混合體。於是，當他面向近代時，「革命派＝古學、反革命派＝朱子學」的視角，便使他將前者視為「美玉」而將後者視為「惡玉」。

由於丸山思想史在近世儒學的社會性和歷史性方面，表現出了相當的粗糙性和跳躍性，因此黑住指出，有兩點亟需作出矯正。1、丸山認為，德川初期儒教確實存在，但後來卻發生了被打倒了的變化。其實，實際的歷史情形似剛好相反，即儒教（朱子學）最初是微弱的存在，但德川後期反倒成為一種廣泛盛行的思想。2、在儒教佔據的思想空間及其位置問題上，丸山把儒教作為國家體制的意識形態而強調了儒教（朱子學）的唯一性和中心性——只是他認為其統治地位最終被打倒了。然而實際上，與其說儒教（朱子學）獨佔了德川體制，不如說它是一種與各類思想和宗教相複合的存在更合適些。即使在儒教自身內部，也存在着朱子學、古學和陽明學的混合，朱子學的正統性也並未得到丸山鼓吹程度的確立。不僅如此，即使所有的儒教派別都集

結在一起，也無法佔據統治地位，它與佛教和神道等諸家思想一道，不過是諸教合一體制下的一股力量而已。

應該說，中國和韓國，在不同的條件下似乎都發生過與古學相近的「近世現象」，例如與古學相平行的考據學的發生等。古學之所以能對日本的朱子學造成解構的威脅而在中、朝兩國並無是虞，按照黑住的邏輯，似乎正可推出朱子學並未佔據德川國家意識形態的高位而中、朝兩國剛好反是歷史事實。儒教在日本近世和近代具體以怎樣的面貌出現，顯然已成為黑住教授必須疏理的問題。重要的是，這種疏理，決不能簡單地以思想本身來解說，這也是黑住導入歷史學與社會學視角的根本意義所在。

二 複數思想史中的儒教地位和作用

黑住教授在著作前言和其他部分曾率直地告訴讀者他的研究在方法論上的變化，即經歷了從「哲學、倫理學」到「歷史學、社會學」的轉變。促成這一轉變的原因有二：一是研究對象使然，即從朱熹的「本體論」到伊藤仁齋「生生論」，再到荻生徂徠的「人情論」；二是日本的歷史實際與思想的複數性事實使然。帶着這樣的視角，他先是整理出儒教在近世、近代的振幅，即1、惺窩、羅山、中江、蕃山、仁齋、徂徠——儒教的導入、發揮、反思期；2、宣長——儒教否定期；3、井上哲次郎——肯定和推陳出新期等不同階段，既而發現，德川時期的儒教形態，絕不像

丸山思想史有兩點亟需作出矯正。1、丸山認為，德川初期儒教確實存在，但後來卻發生了被打倒了的變化。實際的歷史情形卻似剛好相反。2、丸山把儒教作為國家體制的意識形態而強調了儒教的唯一性和中心性。實際上，儒教無法佔據統治地位，它與佛教和神道等諸家思想一道，不過是諸教合一體制下的一股力量而已。

與佛教和神道教的存在狀態相比，德川初期的儒教不過是全無勢力的「新參與者」而已。在東亞，某種思想的權威和統治地位是否得到確立，可從兩個領域窺見。一是構成國家、社會之靈魂的祭祀、信仰領域，一是通過科舉來爭奪的與地位和財富相伴的領域。在日本，前者一直被神、佛所佔據，而後者根本就沒有被引進，自然也就談不上甚麼作用發揮了。

丸山所描述的那樣，是甚麼國家體制性意識形態。事實上，德川儒教倒恆常地表現出以下突出特徵，即：1、非本體性。2、非精神性。3、非獨佔性。4、非體制性。5、修正性。6、實用性。

誠如黑住所言，與佛教和神道教的存在狀態相比，德川初期的儒教不過是全無勢力的「新參與者」而已。稱林羅山受僱於家康乃德川儒教意識形態確立的象徵和標誌等說法，是十足的誇張，因為人們更應該注意的，倒是羅山剃髮取得僧位後方被僱用的事實。當時，只有在神、佛所佔據的祭祀以外領域，諸如道德、經世、學問技能等方面，儒教才逐漸被派上用場。因而實際上，隨着德川中期以降出版和教育的盛行，以及太平之世德川社會以「家」為中心的統合日趨穩定時，儒教才在社會上流布開來。

其實在東亞，某種思想的權威和統治地位是否得到確立，可從兩個領域窺見。一是構成國家、社會之靈魂的祭祀、信仰領域，一是通過科舉來爭奪的與地位和財富相伴的（擁有權威的「知」）領域。在近世中國和朝鮮，這兩者的重要，反映了朱子學所具有的獨佔地位。可在日本，前者一直被神、佛所佔據，而後者根本就沒有被引進，自然也就談不上甚麼作用發揮了。事實上，德川儒教只有依附於幕府的事務性和天皇的正統性時，才能逐漸提高自身的存在意義。其作用表現在：1、理論和認識論層面上的經驗論與實用主義。「經驗合理主義」將形而上學的實在論相對化。2、實踐層面上的具體待人倫理和臣服倫理。德川儒教表現出強烈的依存願望和以他者為中心的倫理取向。

德川儒者沒有像中、朝儒者那樣極大地自我放大化和自性中心化。其於天，決不倡導個性膨脹意義上的「天人合一」，而主張「敬天」。它帶來了德川儒者對「上」的敬、服從和忠誠效果。3、諸學、諸思想的習合式發展。儒學對其他諸學、諸思想具有高度的開放性。惟其如此，它反而易於觸發其他學問和思想。其中具有典型意義的是對神道國學和洋學的催生。德川的國學、洋學者最初主要是儒學者。某種意義上，儒者已成為學者的通稱，甚至在十八世紀末和十九世紀初，所有的學問都屢屢被稱為「漢學」，至少被稱為「漢字文化」。從這一點看，國學和儒學的對立並未達到通常所講的那個程度。這也反向證明了朱子儒學並未佔據當時社會的主導地位，也表現出「習合」傳統下儒學的神道國學化趨勢。歷史上，儒學曾自我慨嘆祭祀功能的闕如，但這並沒有促使它去否定具有這一功能的神道諸神。相反，它通過主動迎合，以「神儒習合」的方式幫助神道教建立了國家和社會祭祀理論。並且「日本乃萬世一系而無革命之理」等國學強調式言說，反較早出自儒者之口，其後來儒者亦語之不休。正因為他們懂得如何從真正的儒者＝孔子教徒的標準那裏自行退卻，於是才真正找到了自身的社會位置。

德川儒教及儒者的上述特徵，一定意義上也與儒者的來源有關。黑住指出，日本儒者最早由間接寄生者和無所歸屬者組成，如還俗者（藤原惺窩、林羅山、山崎暗齋）、脫藩武士（中江藤樹）、浪人和醫藥、兵學等技藝者（林羅山、山鹿素行、淺見綱齋、荻生徂徠）和町人（伊藤仁齋）等。他們即使成功，

也只能被劃歸「五等人倫之外」，而易成異端。直到十八世紀後半葉以前，儒者都只是「倨而諂」、「阿世而博學」的體制外自由文人，是漂浮無根的文化者。這種情況，隨着藩校和私塾的激增才有所改變。因此，在黑住看來，儒教體制的確立，直至「寬政異學之禁」(1790年代)才初露端倪，而其真正的確立，卻是在明治以降的天皇制國家意識形態盛行期。正因為如此，丸山真男的「德川思想體制＝朱子學」圖示，其實不過是抵制天皇制國家和東洋前近代的觀念在德川時代的一個投影而已。這種投影和先入結構，明顯而真摯地代表了當時的時代意識。這種不直接談及天皇制國家問題而直戳德川封建體制的筆法，本出於對戰時體制的迴避考慮。可令人不解的是，戰後的研究者竟繼續並不斷地發揮這一學說。

這說明，通過一元的儒教對德川思想體制作統一性把握，實在有失片面。因為它嚴重地忽視了儒教及其體制所具有的「複合性」特質。儒教與「神、佛、武」的由「習合」而「複合」，反而有利於其道德實踐和社會統合功能的發揮。在這個意義上，德川儒教的力量，較強地表現為脫離自發和自然，而面向社會、制度，或某種程度的抽象和一般的社會觀念。其流派雖不免有農本主義、土著主義等反動傾向(如熊澤蕃山、荻生徂徠等)，但同時也不乏朝工商業生產流通論和開發論方向作順勢推進的作用發揮(如太宰春台、本多利明、海保青陵等)。黑住強調指出，儒教存在於倫理和政治領域的教養功能，諸如伊藤仁齋和荻生徂徠「道」論之部分體現的「忠信」、「忠恕」之道及其所蘊涵的

「關愛他人」和「人品正直」等道德規範，並沒有因為帝國日本時期宗教化儒學的自我作踐而玉石俱焚。江戶時期獨立於自然和宗教的、關心人類之「德」和關心世界共通的自他人際關係的「道」，也正是今人應該思考的重要問題。當然他指出，「這樣說並不意味着就要回到儒教，但是在人和自然、人與他人之間的關係上，以及在現代社會的道德考慮面前，儒教確有許多值得學習的地方。」^①

黑住的以上把握，我以為至少透露出這樣一種邏輯內涵，即：具有良好「習合」功能並生息於複數思想史當中的日本儒教，除了有過被明治體制利用的歷史瞬間外，在德川時代並沒有走向丸山所謂國家體制性意識形態的絕對處；既然儒教在本質上不過是與人倫日用無法切離的相對化存在，事實上也就無所謂「物極必反」和消亡了。因為後來隨處可見的儒教影響並沒有因江戶思想界對朱子學的否定而蒸發——它凸顯了「絕對者」的瞬間性和「相對者」的恆定性這一歷史發展的內在邏輯。如此，則丸山筆下的準近代「戰神」古學派和國學派，已被黑住歸謬成找錯了「戰鬥」對象的堂·吉訶德。

三 引發的思索

黑住發現了一個極為重要的現象，即德川以來的儒學、漢學，在接觸洋學之初儘管發生了一定的齟齬，可兩者間非但沒有發生衝突，反而以和緩的姿態實現了共同的發展。這種見解，與丸山將古學、國學視為西方近代化的「受容器」觀點

日本儒教在德川時代並沒有走向丸山所謂的國家體制性意識形態；既然儒教不過是與人倫日用無法切離的相對化存在，事實上也無所謂「物極必反」和消亡了。因為後來隨處可見的儒教影響並沒有因江戶思想界對朱子學的否定而蒸發。如此，丸山筆下的準近代「戰神」古學派和國學派，則成找錯了「戰鬥」對象的堂·吉訶德。

如果稱能夠與西學和平共處並相互促進的思想體系為儒學，那麼該儒學本身的價值依據還在不在儒學？但事實上，至少古學思想家仁齋和徂徠，從未接觸過屬於西學的「蘭學」和「洋學」。對這一問題，黑住真埋設過一條重要的伏線，即德川思想家的實用取向，已決定了他們鑽研諸子學的興奮和熱情。

有某種形式上的類似，儘管丸山的論證帶有極大的跳躍性。黑住教授在著作的第一部分疏理完「近世社會的儒教」後，又在第二部分和第三部分重點討論了日本醞釀早期近代化的思想者——伊藤仁齋和荻生徂徠。他認為，十七至十八世紀主要由伊藤仁齋和荻生徂徠所創建的儒學，才是真正體系化並具有獨創性的日本儒學。說它是體系化的儒學，是因為它沒有脫離「經學」體系；說它是獨創性的儒學，是因為它並非對以往儒學（主要是理學）的重複和照搬。通過極細微的描述，黑住將這兩位人物的特徵通過與朱子學的關係作了清晰的「同、異」歸納，並指出了形成差異的各自原因。諸如仁齋對人性有樂天傾向，徂徠反是；仁齋相信人之主觀功能，徂徠反是；仁齋對人間秩序有樂天設計，徂徠則認為民無秩序，難以制御；仁齋的「道」，重在倫理道德，屬倫理學，徂徠的「道」，重在禮樂刑政，屬政治學；仁齋的聖人像是孔子式「文聖」（聖），徂徠的聖人像是文、武式「作者」（王），等等。至於相異的原因，黑住認為，一定意義上取決於二者對「世相」的不同看法：仁齋生活於較為安定、成熟且具有牧歌色彩的文化都市京都，其觀察視點為中流以上的庶民和公家；徂徠則生息於最下層的民情與最上層的為政者與武士文化中，生息於充滿町人精神和商業巨變的準近代都市江戶。

實際上，這種通過「人情」來觀察社會，給務實的功利思想以肯定和空間的理論傳統，在德川日本可謂淵深而久遠。即使被稱為「純粹朱子學者」的林羅山，在與人討論兵法問題時，也決沒有礙於「為尊

者諱」的儒門禁忌而對朱子的規避「機變」之意給過任何情面上的關照。如果說，以往思想家的做法還有「度」上的考慮，那麼，到了仁齋特別是徂徠階段，他們的思想走向事實上已經逸脫了朱子學的苑囿，用徂徠自己的話說，就是「學寧為諸子百家曲藝之士，而不願為道學先生」。按照「習合」的觀點，近世儒學能與西學「以和緩的姿態實現共同的發展」本身似乎也應當是「習合」傳統的題中應有之意。問題在於，神、儒、佛之間的成功「習合」，究竟能不能等同於洋、儒之間的「習合」成功？因為倘若可以等同的話，是否便意味着古學、漢學與作為功利主義原則之展開的西學在原理上具有相當的一致性？進一步的問題是，如果稱能夠與西學和平共處並相互促進的思想體系為儒學，那麼該儒學本身的價值依據還在不在儒學？事實上，至少古學思想家仁齋和徂徠，從未接觸過屬於西學的「蘭學」和「洋學」。無接觸而謂「習合」，則丸山對東西之間的跳躍式對接所造成的理論突兀感，便有再度降臨的可能。其實，對這一問題，黑住在自己的著作中曾埋設過一條重要的伏線，即德川思想家的實用取向，已決定了他們鑽研諸子學的興奮和熱情。值得注意的是，井上哲次郎所作的《日本古學派之哲學》，認為徂徠學的功利思想酷肖霍布斯(Thomas Hobbes)的功利主義；更指出是荀學奠定了徂徠復古學的理論基礎，荀子成為徂徠學的理論「祖型」。

其實，日本的徂徠學研究者，認為徂徠學的祖型在荀子者並不少見，其如岩橋遵成的《徂徠研究》、今中寬司的《徂徠學之基礎研究》、

永田廣志的《日本封建制意識形態》等。由於荀子的自然延伸，便是法家，而徂徠學反對道德主義「人性論」的功利主義「人情論」事實上正來自法家，所以學界亦隱約感到了法家在古學尤其是徂徠學中所發揮的重要作用（源了圓《德川思想小史》、小島康敬《徂徠學與反徂徠》、尾藤正英《日本封建思想史研究》）。

黑住教授則通過歷史學和社會學的觀察，從德川社會中蘊涵的法家成分出發，肯定了法家在上述變化中所發揮的重要作用，指出，在日本近世，「孟子者流的觀念論和形而上學並未獲得充分的展開，而荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法反而得到了發揚」；而「在近代日本，以普魯士流的國家主義—國學主義為基礎的法秩序和官僚制被國家啟用，……在此呈現的儒教，與其說是儒家的，倒不如說它更多地體現了法家的特徵」^②。這顯然比丸山真男為了抬高徂徠學在日本早期近代化過程中的地位和作用，而有意迴避甚至貶損荀韓思想之實際影響的做法，要實事求是得多。這裏黑住對丸山「原型論」的批判，引人矚目：「丸山的思索是一貫的，即：在與西方／近代的對比過程中，始終如一地帶着日本的感觉。『古層』論，便正是存在於這一思索延長線上的命題。」因此，丸山「一貫」的「框架」，乃是「近代主義——日本主義」^③。這一點，實際上與丸山有意排除中國的影響或把中國視為完全停滯的對象來對待這一潛在觀念，有着至為密切的關聯。對於這種學術偏見，黑住指出^④：

在《研究》中，有一種面向近代的單線發展史觀。這裏，只是把西歐和

日本捆綁在一起，而中國卻未被連接。中國被包裹於停滯論的議論框架裏。這種中國停滯論，是包括丸山在內的五十年前的通念。在這裏，中國不但被輕視，連最初還有的對中國和亞洲的關心，也消失了。

表現出黑住教授捍衛學術事實的正直和勇氣。

黑住教授近六百頁的大作，為人們探尋德川儒教的真面目，提供了巨大的歷史時空和真實背景。後現代現象在日本的鋪展，使天人關係、人際關係和身心關係的意義在新的歷史階段再度回歸。這恐怕也是黑住向日本社會呼籲並強調「儒教學習」意義的深層原因。至於沒有進入國家體制層次的朱子學何以會引來古學和國學的強烈攻擊和批判等問題，尚有待於作進一步的探索。

註釋

① 參見橋本五郎：〈仁齋と徂徠の「道」追求〉，《讀賣新聞》，2003年5月25日；西岡三夫：〈國家體制化は明治以降〉，《朝日新聞》，2003年6月8日。

② 黑住真：〈近代化經驗與東亞儒教——以日本為例〉，見本期，頁25-26。

③④ 黑住真：〈日本思想とその研究——中國認識をめぐって〉，《中國——社會と文化》，第11號（1996年6月）。

韓東育 東京大學博士。東北師範大學歷史文化學院院長兼東京大學客座研究員。研究方向為中國古代思想史和中日思想史比較研究。

不少日本的徂徠學研究者認為，徂徠學的祖型在荀子。由於荀子的自然延伸，便是法家，而徂徠學反對道德主義「人性論」的功利主義「人情論」事實上正來自法家。所以，學界亦隱約感到了法家在古學尤其是徂徠學中所發揮的重要作用。黑住教授指出，荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法，在日本近世得到了發揚。

解析日台關係核心問題

● 劉 宏

中國大陸學術界一直沒有台日關係的專門研究。台灣方面的研究相對開放，但受政治因素干擾，過份突出台日關係的「主體性」。日本有關殖民時期的日台關係資料多、研究深，但對二戰後的研究則意識形態濃，相當一批人是出於反共反華需要而「未審先判」，採取了「台灣不屬於中國」的預設立場。



陳奉林：《戰後日台關係史（1945-1972）》（香港：香港社會科學出版社，2004）

近年來，中國學術界關於日本問題和台灣問題的研究都十分「熱」，而日台關係則是這兩個「顯學」中一個極為敏感，又語之不清的領域。中國大陸學術界一直沒有台日關係的專門研究，而是將這個議題納入中日關係研究的子項目。台灣方面的研究相對開放，但受另

一種政治因素的干擾，過份突出台日關係的「主體性」。日本有關殖民時期的日台關係資料多、研究深，但對二戰後的研究則意識形態濃，相當一批人是出於反共反華需要而「未審先判」，採取了「台灣不屬於中國」的預設立場。

北京外交學院外交學系陳奉林副教授出版了《戰後日台關係史（1945-1972）》（下稱《關係史》），凡引此書只註頁碼），這是一本比較全面、系統、深入地研究第二次世界大戰後台日關係的專著。該書不僅全面回顧了1945-1972年這一日台維持「邦交」的特殊歷史時期的互動，可貴的是作者緊緊圍繞「兩個中國」、「遠東條款」兩個核心問題，考察了日本歷屆內閣的對華對台政策。此外，《關係史》還涉及了蔣介石與日本天皇制存廢、白團等一些過去內地學術界關心不夠或研究不深的問題。

一 聚焦兩個核心議題

日本對華「一個中國」政策和日美同盟關於「遠東條款」（周邊事態）

的定義是二戰後至今中日兩國在台灣問題上鬥爭的核心議題，《關係史》雖未列出專章討論，但在研究過程中將其作為貫穿全書的「靈魂」。

(一)「一個中國」政策。1972年前日本歷屆內閣在這個問題上均不同程度地表現為「兩個中國」，作者在討論時則對不同內閣採取了區別對待的方法。戰後「兩個中國」論的始作俑者當然是吉田茂，作者以台日締約談判中的明爭暗鬥為主線，輔以吉田內閣官員的一些發言，勾勒出日本將對台和約的適用範圍限定在「現在國府統治下或今後可能統治下的領域」，實際上就是在玩「兩個中國」的遊戲。鳩山內閣雖然主張與中國、蘇聯交往，但並不否認與台灣蔣介石集團的關係，而是把台灣當作「獨立的國家」。「兩個中國」的概念在鳩山一郎那裏非常明顯，他在許多場合都有這樣的表述，如1954年12月說：「中共、國府都是獨立國家，我打算分別與其締結友好條約」(頁141、148)，等等。作者對鳩山的立場是「理解」，甚至「寬容」，提出「鳩山時期已表現出日本願意與中國發展關係的良好願望」(頁141)。岸信介反共反華色彩鮮明，作者直接點出岸「所謂與美國協調，就是……在與美的協調下，推行他的兩個中國政策」(頁149)。岸信介說過：「現實還是兩個中國嘛，儘管他們都非常討厭這句話。」(頁154) 1964年，池田內閣的外務省發表對外政策見解，基本上還是堅持兩個中國的立場(頁180)。

(二)遠東條款。遠東條款直接涉及美日同盟軍事體制對台灣問題

干涉與否，《關係史》給予了足夠關注。例如，對遠東條款包含地區，作者在討論岸信介政府修訂《美日安保條約》時，進行了詳細探討。作者認為，新《美日安保條約》與1954年簽訂的台美《共同防禦條約》有着十分清楚的邏輯關係(頁161)。
《關係史》指出，岸信介本人及外務省官員的一系列發言都顯示「遠東」包括台灣。1960年2月26日，岸信介稱，遠東這一地區大致包括菲律賓以北及日本周邊地區，也包括韓國及「中華民國」統治下的地區，岸進一步表示，「對這些地區進行武力進攻，或者這個地區的安全受到周邊所發生事態的威脅時，美國為此所採取的行動範圍，……並不局限於上述區域」(頁159-60)。岸內閣的外相藤山愛一郎補充說，「以日本周邊為中心，包括菲律賓以北、中國一部分的沿海州」(頁160)。儘管岸信介後來在輿論壓力下改口表示「不包括中國本地、台灣附近諸島」，但作者將1954年的美台《共同防禦條約》與新《美日安保條約》的有關規定一起研究，得出「美蔣《共同防禦條約》和新《美日安保條約》都是美國西太平洋整個防禦體系中的重要一環，兩條約有關遠東條款的內容都是前後照應和相互關聯的」的結論(頁160)。從後來情勢演變來看，這一結論是站得住腳的。1969年佐藤榮作訪美期間表示，「在台灣遭到武力攻擊時屬涉及日本安全的重大影響」(頁193)。1997年11月，時任自民黨外交調查會代理會長安倍晉三公開表示，1960年的安保當然是非常明確地把台灣列入了安保條約的適用範圍(頁163)。

1972年前日本歷屆內閣均不同程度地奉行「兩個中國」的立場。戰後「兩個中國」論的始作俑者是吉田茂。鳩山內閣雖然主張與中國、蘇聯交往，但把台灣當作「獨立的國家」。岸信介反共反華色彩鮮明，他說過：「現實還是兩個中國嘛，儘管他們都非常討厭這句話。」1964年池田內閣基本上還是堅持兩個中國的立場。

二 準確把握了日台關係的特點

《關係史》從整體結構上把握住了日台關係具有「從屬性」、「承續性」及「變異性」的基本特點。

(一) 從屬性。日台關係在相當程度上受國際環境的影響，與之直接相關的包括日美關係、中日關係、中美關係。《關係史》所研究的時期適逢美蘇冷戰對峙，因此冷戰更是整個日台關係展開的舞台。《關係史》在聚焦每個階段日台關係之前，都必先放眼它所處的環境。例如，該書第二章大題目就用了「舊金山和會與日台關係框架的確立」，點明戰後日台關係實際上是美蘇冷戰和日本對美追隨外交的產物。第五章論述日台「斷交」時，作者從多極化趨勢、中美關係改善起筆，並以中日邦交正常化談判過程為重點，對日台「斷交」僅輕輕帶過，突出台日關係「從屬性」的特點。

(二) 承續性。1945-1972年正是號稱「吉田路線」盛行的階段，吉田茂本人及其「吉田學校」的繼承者主導了外交政策。這一點在日本對華對台政策中體現得也較充分。例如，關於作者研究發現的「日台關係中具有濃厚的反共意識形態的特點」（頁117），自吉田茂至佐藤榮作一直未變。同樣，日本對台海兩岸政策中的「政經分離」立場也是始終如一。1951年10月28日，吉田茂在國會答詢時稱，「對中共問題，不論意識形態，應該從現實外交的角度自主地決定。現在對中共關係，日本打算在通商貿易上根據中共的態度，可在上海設置事務所」（頁88），

雖然在當時的背景下，設置事務所的設想根本不可能實現，但這確實是此後日本歷屆內閣對華政策中「政經分離」的開始。

(三) 變異性。儘管日本對台政策在總體變化不大，但不同內閣、不同時期又有不同，甚至有較大的變異。正是這種變異的累積，導致了日台關係在70年代初發生質變。陳奉林對這個特點考察得很深入。他在第三章節直接將50年代的台日關係定位成「冷暖交替」，第四章節講述60年代的台日關係時，使用了「波動」來概括其特點。在行文中，作者強調了鳩山對吉田、岸信介對鳩山、池田對岸信介、佐藤對池田、田中對佐藤內閣在對台政策上的調整，提出了「冷暖不均、左右搖擺、急剎車」的總體發展趨勢。

需要強調的是，在中日邦交實現正常化的過程中，中國政府起到了極為關鍵的作用。中國在台灣這一攸關國家主權和領土完整的問題上立場鮮明，毫不退讓，但在中日歷史問題則作出重大讓步。早在1955年10月，毛澤東就對訪華的日本國會議員代表團說：

我們對整個日本民族是諒解的，中國人民願意你們的力量更加強大起來……對你們過去欠的帳再要來討帳，這是沒有道理的。你們已經賠不是了。不能天天賠不是，是不是？一個民族成天嘔氣是不好的，這一點我們可以諒解。（頁142）

1972年中日復交談判時，中國在歷史和賠償問題基本上還是遵循了這一立場。

1945-1972年是號稱「吉田路線」盛行的階段。日台關係中濃厚的反共意識形態，自吉田茂至佐藤榮作一直未變。同樣，日本對台海兩岸政策中的「政經分離」立場也是始終如一。1951年吉田茂稱，日本打算在通商貿易上根據中共的態度，可在上海設置事務所，雖然這一設想在當時根本不可能實現，但這確實是此後日本歷屆內閣對華政策中「政經分離」的開始。

三 解開幾個過去討論不多的問題

《關係史》也探討蔣介石與日本天皇制的存廢、日本白團在台活動、吉田書簡、日本台灣幫等過去研究不多的議題。近年來內地學術界對吉田書簡和日本台灣幫的研究已有較大進展，不作交代。下面僅介紹前兩個問題。

(一) 蔣介石與日本天皇制存廢。《關係史》指出，蔣介石對日本戰後天皇制的態度在很大程度上影響到了羅斯福 (Franklin D. Roosevelt) (頁29)。1943年開羅會議期間，羅斯福就要不要把天皇制存廢問題提到會議上討論一事徵詢蔣介石意見，蔣介石認為「不必」，並力主刪除《開羅宣言》初稿中「廢除天皇制」的字句(頁28-29)。1944年秋到1945年夏，原「外交次長」王家楨作為中國代表團成員赴美商談成立聯合國期間，美方向他詢問天皇制存廢問題，他也主張保留。1945年8月12日，國民政府國防最高委員會審定的《處理日本問題意見書》提出：「日本天皇及整個皇權制度之存廢問題，在原則上應依據同盟國共同意見辦理。先從修改其憲法入手，將天皇大權交還於日本人民；其違反民主精神者，則應予以廢除。」(頁35-36)由此可見，蔣介石在天皇去留一事上着力不小。

(二) 白團。對大陸學術界來說，白團是一個比較陌生的概念。它是指秘密赴台訓練國民黨軍隊的舊日本軍官團。白團的事跡首先披露於1971年，原白團重要成員小笠原清在《文藝春秋》8月號上發表〈拯

救蔣介石的日本將校團〉一文，介紹了相關情況。80年代末，隨着台灣政治解禁，關於白團的研究增多，但大陸對這個問題了解不多。《關係史》引用台灣、日本的史料給予詳細介紹。在岡村寧次的運作下，在1949-1968年間先後有八十三名日本軍官秘密赴台，協助蔣介石訓練軍隊。他們先在台北設立圓山訓練所，後又在北投成立石牌訓練所，並在另一地建立模範演習師團。白團軍官並組成了「富士俱樂部」。

四 存在的幾個缺陷

《關係史》的不足主要體現在以下幾個方面：

第一，史料。作者盡可能地搜集了大陸、台灣及日本的資料，僅所附參考書目即達八頁之多。但美中不足的是，這一階段的日本外務省檔案資料已經解密，作者未加以運用，在某種程度上降低了本書的學術可信度。

第二，理論模式。一國的外交政策主要體現為政府公告、聲明、政府首腦的言論，這一點作者給予了充分關注。然而，《關係史》過份看重首相的言論，甚至簡單地將政府首腦等同一國對外政策的總代表。應在關注首相作用的同時，至少將範圍擴大到自民黨和官僚機構。

第三，某些觀點值得商榷。例如在比較鳩山一郎與吉田茂對外政策時，作者提出鳩山的外交理念與做法與吉田大相逕庭，「是戰後日本外交的新起點」(頁145)。此結論顯

1943年開羅會議期間，羅斯福就要不要把天皇制存廢問題提到會議上討論一事徵詢蔣介石意見，蔣介石認為「不必」，並力主刪除《開羅宣言》初稿中「廢除天皇制」的字句。1944年秋到1945年夏，原「外交次長」王家楨赴美期間，美方向他詢問天皇制存廢問題，他也主張保留。由此可見，蔣介石在天皇去留一事上着力不小。

有關吉田政府「棄共就蔣」的原因，作者採取的是大陸學術界的正統觀點，認為「首先考慮到來自美國的壓力」，「日本並非情願與台灣簽訂和平條約」。近來有一種觀點認為，吉田從分裂中國、影響台灣的目標出發，最大限度利用了美國及台北兩方面的壓力而掩飾其利用美國迫使英國及台灣妥協本來立場。

然有作者先入為主的印象，為突出鳩山而過份誇大兩人的分歧。其實鳩山為解決加入聯合國難題而與蘇聯改善關係，並未從根本上觸及吉田茂以對美外交為核心的外交基調。此外，有些結論本身存在矛盾。如作者提出吉田把台灣視「正統」，但在分析吉田選擇台蔣政權作為「建交對象」時，作者明確表示，日本的決定受到了美國的強大壓力。

此外，有關吉田政府「棄共就蔣」的原因，作者採取的是大陸學術界的正統觀點，認為「首先考慮到來自美國的壓力」，「日本並非情願與台灣簽訂和平條約」（頁87、88）。近來有一種觀點認為，吉田從分裂

中國、影響台灣的目標出發，最大限度利用了美國及台北兩方面的壓力而掩飾其本來立場，而「本來立場」指利用美國迫使英國及台灣妥協（徐思偉：《吉田茂外交思想研究》〔北京：世界知識出版社，2001〕）。這兩個觀點都承認美國的壓力，不同的是前者是被動接受，後者是主動利用。我個人傾向認為，當時日本存在對美打「台灣牌」的考慮，擺出在中國問題上不情願地選擇台灣的姿態，提升對美交涉中的地位。

在中日關係處於低潮之際，《關係史》對了解二戰後日台關係演變過程、客觀評價當前中日關係中的台灣問題有重要的參考價值。

詩學抵抗

● 朱崇科



許文榮：《南方喧嘩——馬華文學的政治抵抗詩學》（馬來西亞柔佛州：南方學院出版社、八方文化創作室，2004）。

許文榮在《極目南方》以後給我們交出了如下的答案——《南方喧嘩——馬華文學的政治抵抗詩學》（以下凡引此書，只註頁碼）。從宏觀駁雜的展望到深入細膩的脈搏觸摸，許文榮的《南方喧嘩》呈現了馬華文學極其重要的功能向度。

有關吉田政府「棄共就蔣」的原因，作者採取的是大陸學術界的正統觀點，認為「首先考慮到來自美國的壓力」，「日本並非情願與台灣簽訂和平條約」。近來有一種觀點認為，吉田從分裂中國、影響台灣的目標出發，最大限度利用了美國及台北兩方面的壓力而掩飾其利用美國迫使英國及台灣妥協本來立場。

然有作者先入為主的印象，為突出鳩山而過份誇大兩人的分歧。其實鳩山為解決加入聯合國難題而與蘇聯改善關係，並未從根本上觸及吉田茂以對美外交為核心的外交基調。此外，有些結論本身存在矛盾。如作者提出吉田把台灣視「正統」，但在分析吉田選擇台蔣政權作為「建交對象」時，作者明確表示，日本的決定受到了美國的強大壓力。

此外，有關吉田政府「棄共就蔣」的原因，作者採取的是大陸學術界的正統觀點，認為「首先考慮到來自美國的壓力」，「日本並非情願與台灣簽訂和平條約」（頁87、88）。近來有一種觀點認為，吉田從分裂

中國、影響台灣的目標出發，最大限度利用了美國及台北兩方面的壓力而掩飾其本來立場，而「本來立場」指利用美國迫使英國及台灣妥協（徐思偉：《吉田茂外交思想研究》〔北京：世界知識出版社，2001〕）。這兩個觀點都承認美國的壓力，不同的是前者是被動接受，後者是主動利用。我個人傾向認為，當時日本存在對美打「台灣牌」的考慮，擺出在中國問題上不情願地選擇台灣的姿態，提升對美交涉中的地位。

在中日關係處於低潮之際，《關係史》對了解二戰後日台關係演變過程、客觀評價當前中日關係中的台灣問題有重要的參考價值。

詩學抵抗

● 朱崇科



許文榮：《南方喧嘩——馬華文學的政治抵抗詩學》（馬來西亞柔佛州：南方學院出版社、八方文化創作室，2004）。

許文榮在《極目南方》以後給我們交出了如下的答案——《南方喧嘩——馬華文學的政治抵抗詩學》（以下凡引此書，只註頁碼）。從宏觀駁雜的展望到深入細膩的脈搏觸摸，許文榮的《南方喧嘩》呈現了馬華文學極其重要的功能向度。

伸張大義與秩序井然

眾所周知，馬來西亞華人對華文及中華文化的激情堅持和對身份、道義等的理性追尋在在引人注目，甚至肅然起敬。對官方文化霸權和政治意識形態的壓制有着自覺的抵抗精神與意識，馬華文學（尤其是大馬立國後的文學）作為一種複雜和隱蔽的書寫方式，「承載着族群主體的焦慮與憤懣」（頁31），其無形（政治無意識）或者有形的獨特抵抗自然值得關注。

《南方喧嘩》不僅是對這一課題的熱切關注，而且灌注了學理的冷靜與犀利。許文榮將馬華文學放在一個更大的文化及社會場域中進行處理，力圖闡明文學機制中的政治抵抗詩學。不僅如此，許還非常理性地指出了文學抵抗的限度，「這種顛覆的形式與其說是行動性的，不如說是姿態性的更為恰當。」（頁17）

作為一部博士論文，《南方喧嘩》體現出很好的問題意識和嚴謹的論證風格。前兩章緒論和「大馬政治文化語境下的華文文學」不僅積極地闡明了問題的重要性，而且逐步跨入了適時的情境，從整體上探討馬華文學政治抵抗的可能性、實踐、原因及其歷程等。這種操作無疑體現了國際化（理論借鑑）與本土化（馬華個案）的優良雜交。

從第三章到第七章則是以豐富的文本分析作為基礎，仔細總結並梳理了馬華文學政治抵抗詩學的五種基本形態：召喚民族文化（尋根）、挪用他者（豐富資源和觀照自我）、互文性（文本與其他文本、文

本與現實等的黏連）、詭異／魔幻書寫（迂迴進入）和離散意識（被逼的深刻與清醒）。嚴格說來，這五種姿態側重點並不相同，召喚民族文化側重的是文化／文學的外部吸納；挪用他者則既有兼容，又有權力爭奪的精神壓制；互文性和詭異／魔幻書寫更多是書寫策略的彰顯；離散意識則可能集結了書寫主題與主體的姿態。但難能可貴的是，許文榮以此勾勒和建構了馬華文學別具特色的政治抵抗詩學。

在結論部分，《南方喧嘩》更是跳出了抵抗詩學的消極界限（儘管稍微遲了一些），力圖指出馬華文學積極的建構性：無論是華裔的自我主體性，還是獨特的表徵機制等第二符號世界的創構。這樣的結構自然顯出了論文自身的嚴密性和可操作性。

尤其值得一提的是，該書某些手法處理的獨到和細膩。正是更多在整體的意義上，許文榮提出了馬華文學的政治抵抗意義並探究了其可能的詩學方式。同時，許對其中的一些環節的細緻處理值得深思。比如在「召喚民族文化與抵抗符號資本」這一章中，許文榮在第六小節提及了「中國」崇拜的異化，這種獨特的警醒值得注意，因為在建構和抵抗的過程中，如果我們陷入了另外一種借他人（哪怕是民族文化）盾牌抵擋官方利劍砍殺卻迷失了自我的弔詭中的話，我們的抵抗其實也是相當成問題的。以俗話說，這不過是「拆了東牆補西牆」，難以長遠發展。惜乎論者只是蜻蜓點水，沒能繼續展開探討，從而錯過了可以深入腹地、直搗黃龍的良機。

馬來西亞華人對官方文化霸權和政治意識形態的壓制有着自覺的抵抗精神與意識，馬華文學「承載着族群主體的焦慮與憤懣」，其無形或者有形的獨特抵抗自然值得關注。許文榮在《南方喧嘩》一書中，將馬華文學放在一個更大的文化及社會場域中進行處理，力圖闡明文學機制中的政治抵抗詩學。

在政治抵抗之外

需要指出的是，《南方喧嘩》中也存在着一些值得商榷的問題。有些時候，這些問題可能不僅僅是許文榮的問題，而表徵了一批人的急切與局限。

1、讓文學肉身如此沉重。儘管整體上馬華文學作為政治抵抗的功效非常值得關注，但我們必須明白，文學其實包含了太多的可能性。尤其是，當我們回到文學自身時，文學的無用之用和實際功用總讓我們難以清楚表達。風花雪月、感時憂國、慰藉心靈（無論集體還是自我）、終極關懷、記憶歷史、虛構現實等等，不一而足。

即使我們回到馬華文學自身上來，甚至拋開早期馬華文學寓居和旅居的文學傳統與主題，我們不難發現馬華文學同樣包含了豐富的關懷，比如逐步凸現的本土認同等議題。如果我們過份強調馬華文學的政治抵抗功用，則可能會陷入如下的弔詭——我們不是消解了來自官方的文化／文學／權力／政治壓制，而是加強了這一點。從此意義上講，王德威教授犯了類似的錯誤，他在序言中的論斷「我們今天論馬華文學主體性的生成，自當始自於此」（頁xix）自然有它的武斷和偏狹。

即使我們回到微觀個案的分析中來，也可以發現類似的問題。馬華文學的書寫遠遠超出政治抵抗的纏繞。比如，黃錦樹的許多小說都不是圍繞着政治抵抗，比如馬共題材、比如對本土老現（本土現實主

義的僵化堅持者）的後現代調侃（我認為這是黃對自己才華的嚴重浪費和意氣用事）；黎紫書對南洋小鎮風土的書寫，無論是陰暗、醜陋還是暴力，也不一定要帶着政治隱喻的眼鏡進行解讀，即使回到詭異／魔幻這一章來，將黎的小說一股腦兒統歸為哪怕是曲折的政治抵抗書寫，都是難以成立的。同樣還有非常難以定位和歸類的李永平，他的離散意識到了書寫《吉陵春秋》時就含帶了自我放逐的意味，而少了許多執着和悲情意識。我覺得如果我們過份強調馬華文學的抵抗策略，則可能在窄化了文學的同時，也讓後來的文學書寫過於沉重，乃至步履蹣跚了。

2、為誰抵抗？抵抗誰？許在中文摘要中曾經提及《南方喧嘩》的方法論操作：「本書提供了一個新的研究視域，即從文學的視角去審查馬來西亞的華人的政治抵抗。」（頁ix）這種操作固然有它的合理性和重要價值，但需要指出的是，這種操作也是相當成問題的，我們難免會發問，為何如此？馬華文學在為誰抵抗？在文學與政治之間，文學與現實之間到底存在怎樣的關聯？顯然我們不能將二者等同。但如果不能，從文學探討這種抵抗的有效性何在？又有多大的有效性？

更進一步講，馬華文學的政治抵抗是否在抵抗官方的壓制以外，還有更多的可能性和指向？考察馬華文學的書寫，其中也不乏對本土內部暴力和糾纏、爭鬥的考察，這種舉措可否歸納進入另外形式的抵抗——比如抵抗華族內部的壓制？

許文榮在「召喚民族文化與抵抗符號資本」這一章中提及「中國」崇拜的異化，這種獨特的警醒值得注意，因為在建構和抵抗的過程中，如果我們陷入了另外一種借他人（哪怕是民族文化）盾牌抵擋官方利劍砍殺卻迷失了自我的弔詭中的話，我們的抵抗其實也是相當成問題的。以俗話說，這不過是「拆了東牆補西牆」。

同樣，回到前面的問題，馬華文學對中國意識形態或者文化上的中國中心主義的入侵，也存在着不同形式的抵抗，我們政治抵抗的範圍和眼界是否可以因此擴大一些？或者不妨將後殖民的理論再發揚一點，在我們的文學書寫中是否也包含了我們對同樣是弱者（比如印族）的鄙視或者壓制的反抗？

3、理論結合實踐。《南方喧嘩》其實為我們提供了一個廣闊的思考空間，這種空間也包括我們對學術方法和策略的運用。對於文學研究來講，我們自然可以有更多的進路選擇和理論借鑑，但是，我們必須明白，文學研究最後必須回到文學。

比如該書借用的詹姆遜 (Fredric Jameson) 的民族寓言論，其實在深刻之餘也有着相當的臆斷性，他自然可以魯迅為例說明魯迅的小說書

寫是第三世界中國民族寓言的深刻體現。但這個論斷並不適合所有中國作家，如果換了同樣相當有名的作家張愛玲或者沈從文，他的結論的威力和有效性可能就值得質疑，甚至是錯誤的。

《南方喧嘩》給我的感覺是仍然存在以馬華個案說明理論的僵硬操作，如果我們對許文榮給予更高要求和期待的話，我希望看到他對馬華文學獨特性的更加深入和令人嘆服的處理——馬華文學個案如何說明，更重要的是如何修正、發展他所應用的理論資源。

順便一提的是，該書中的文字錯誤頗多，這似乎再度論證了新馬出版界的一大弊端。但無論如何，《南方喧嘩》是一部相當有創見、論證嚴密的著述，許文榮的洞見給了我們深入思考的激發，值得仔細閱讀。

馬華文學包含豐富的關懷，比如逐步凸現的本土認同等議題。馬華文學的書寫遠遠超出政治抵抗的纏繞。如果我們過份強調馬華文學的政治抵抗功用，則可能會陷入如下的弔詭——我們不是消解來自官方的文化／文學／權力／政治壓制，而是加強了這一點。這除了會窄化文學，也讓後來的文學書寫過於沉重，乃至步履蹣跚。

《二十一世紀》網絡版目錄

2004年10月號、11月號

第31期 2004.10.30

- 劉東超 試論當代中國意識形態建設——兼與康曉光先生商榷
- 王春霞 「排滿」革命與國史重建
- 歐陽肅通 民族國家的臨界點——「台灣意識」的現代性意義
- 岳健勇 全球化時代的美國與中國
- 朱崇科 吊詭中國性——以黃錦樹個案為中心
- 葉凱 身份的認同——對金庸小說及電影的文化解讀之一
- 黃道炫 梁濟和王國維：新世紀的解讀
- 楊際開 評林安梧《道的錯置——中國政治思想的根本困結》

第32期 2004.11.30

- 袁盛勇 真誠與說謊：延安文人心態的特殊變奏與有機化形成
- 鄧智旺 簡論人民公社初期的分配制度
- 傅懷鋒 地方文化大革命史研究
- 方柏華 中美關係進入新的調整
- 陳家琪 法的精神：啟示神學與政治神學
- 陳永苗 美國憲政中的父親
- 吳海清 主導意識形態的重構——《焦點訪談》的事實性訴求分析
- 楊際開 晚清變法思想中的漢學與佛學（上）
- 何新華 「天下觀」：一種建構世界秩序的區域性經驗
- 王少輝 城鄉結合部——一個轉型的範例

本刊10月號推出俄羅斯改革專輯，得到讀者的熱烈反應。在本期「批評與回應」中，有四位作者評論這組文章，在本欄中也有回應。可以看到，中國學者之所以關心蘇聯解體後的俄國面臨何種政治、經濟及社會難題、又是如何應對的，在相當大程度上是因為對90年代以來中國自身問題的深切關注，特別是思考進入二十一世紀後中國的發展是否會進入新階段。而本期的東亞研究專輯，則提供了另一個參考視角。

時光如流水，轉眼新年將至。在此，本刊編輯同仁向各地作者、讀者問候新年好，並希望在新的一年里繼續支持我們。

——編者

結構、行動者和歷史

拉特蘭的〈解體與恢復——從戈爾巴喬夫到普京〉（《二十一世紀》2004年10月號）揭示出近十餘年間俄羅斯權力運行機制的起伏過程：從戈爾巴喬夫時期蘇聯解體中出現過無政府狀態，接着葉利欽選擇性地採用部分「舊制度」以鞏固大權，產生出一個「無政府狀況與威權主義的危險混合體」，最後普京又建立起所謂的「垂直等級結構」，以及期待中的強人主導的「開明專制主義」。拉特蘭勾勒出這條線索，目的在於描述某種「轉型」，而要理解轉型，最有效的視角還是結構分析。如此，我們可以理

三邊互動 三邊互動 三邊互動

解他在行文伊始肯定「系統解體」、否定「革命」與「過渡」的目的就在於奠定本文的結構分析範式。

循着結構的理路，我們來看十餘年來前蘇聯至俄羅斯的權力機制變化，確實能明顯覺察到威權體制在民主門面內的潛藏和湧動。據俄羅斯《新聞時報》2004年10月21日報導，普京新近委任的「總統代表」克瓦什寧在西伯利亞聯邦區宣稱要用「毛澤東思想」進行基層自治改革，認為「垂直權力體系不應只包括市長，還應包括村鎮的領導幹部」。可見俄羅斯式垂直權力體系在人為操縱下正不斷延伸、滲透。普京自己也以幹練正派的形象深入人心，甚至被流行歌曲演繹成俄羅斯女性「最想嫁的人」。這兩個小例子正面地折射出拉特蘭在文中所要分析的「（權力）恢復」。

拉特蘭分析論述的不足之處在於無法說明俄羅斯政治轉型過程的整體歷史定位。由於身處歐亞大陸交界並在西方文明與斯拉夫獨特性之間徘徊，俄羅斯早在沙皇彼得一世、葉卡捷林娜時代就有發展道路選擇的兩難問題。從戈爾巴喬夫、葉利欽到普京，政經權力

的轉移過程在長時段、多層次上看，也只是俄羅斯在斯拉夫民族與西方文明、共產主義與自由資本、集權與民主、計劃與市場的模式選擇中改轍易道的重要片斷和精彩層面。若要完整且更準確地理解權力的轉移和變異，及其與其他歷史因素的作用，需要我們跳出政治看政治，超越民族看民族。

鄭振清 北京
2004.10.24

「化農民」的努力

閱讀曹立新〈鄉村建設運動中的《農民》報〉（《二十一世紀》2004年10月號）一文，我期望它能解答我心中的困惑：農民是可以啟蒙的嗎？啟蒙的切入點在何處？

該文用詳實的資料介紹了《農民》報的主辦者在20、30年代的鄉村建設運動中「化農民」的努力，而《農民》報在「化農民」方面的效果如何，作者談得相對較少，只在文末承認，這是一幕悲劇（歸因於「救亡壓倒啟蒙」）。我注意到，該文曾提到《農民》報同仁為了推動農民自己辦報，協助農民創辦了

《平校畢業同學會周刊》，但只辦了一年就半途而廢，至於其中原因，則語焉不詳。其實這個問題很重要：農民到底是需要別人不斷去啟蒙的，還是給他們一定條件，他們就能自己啟蒙自己？

在「農民的百寶囊：『農藝』新知與民間『遊戲』」一節中，作者曾提到《農民》報的「農藝」一欄比較受歡迎，其中透露出的消息值得重視。我們的民族是實用主義的，「實用」可能就是啟蒙的切入點。農民啟蒙和鄉村建設運動為甚麼會讓位於土地革命，就是因為農民講究「實用」。1978年後中國經濟改革的順利進行，也是因為它「實用」。

美國人類學家薩林斯曾指出，即使與西方文明不期而遇，夏威夷人仍是按照自己的文化模式去操演這次接觸的。但由於兩者存在一個並接結構（類似前面提到的「切入點」），夏威夷文明最後實現了轉型。這些論斷對中國的啟蒙問題是有借鑑價值的。

最後是一個主動權的問題。知識階層如果不是處於相對強勢的地位，啟蒙就會變為反啟蒙。我們不應該忘記華老栓的「藥」，以及二十世紀下半葉中國知識階層的命運帶來的教訓。

王少輝 汕頭
2004.10.30

超越整體主義的認知方式

侯艾君在〈流放車臣人：原因、事實與後果〉（《二十一世紀》2004年10月號）一文中，揭示了斯大林主義極權統治的

又一罪惡：1943-44年對整個車臣民族的集體流放。斯大林極權統治的性質、成因與後果已經眾所周知，不了解的只是細節與具體事實而已。因此，讀侯文時，我所關注的是蘇聯政府的認知與行為方式。斯大林提出「一國建成社會主義」時，面對現實國際環境而有深切的不安與焦慮，對車臣等民族的不信任與不安感也隨之而來。但對一個久已存在的民族實行整體性的流放，與納粹試圖整體性地消滅猶太人一樣，不僅體現其種族傲慢，更體現出蘇聯政府整體主義的認知與行為方式。

我們固然可以以整體的方式去看一個民族，但是，應不局限於此而應有所超越。近代文明的一大進步，是將個體作為一種存在並以個人承擔自己的責任或接受法律的懲罰來取代封建時代的連坐。即使有相當數量的車臣人有通敵行為，也還是需要以個體主義的眼光去審視，更何況也有車臣人成為反法西斯英雄。近年來由於車臣恐怖份子連續製造恐怖事件，特別是別斯蘭事件，人們易陷入整體主義的認知方式：對車臣人整體地敵視、警戒或鄙視。我認為，這與蘇聯政府採取集體流放的認知—行為方式本質一致，無助於問題的解決。把恐怖份子作為個體與車臣人民區分開來，把「黑寡婦」們作為一個個的個體去看，去研究她們的仇恨與痛苦，去努力撫平每個車臣個體的心靈創傷，才可以避免歷史上的錯誤，而且能夠對恐怖主義釜底抽薪。

丁松泉 杭州
2004.11.3

結束過去 開關未來

在〈俄中關係中的「領土要求」和「不平等條約」〉（《二十一世紀》2004年10月號）一文中，中俄兩位學者令人信服地分析到毛澤東1964年7月10日的強硬談話實際上是一種迫使蘇聯領導人緊張從而讓步的策略。儘管，毛澤東曾屢試不爽地使用過這一招，然而在領土關係上不僅失效，反而適得其反，引起了蘇聯不惜使用一切武器進行毀滅打擊的威脅。毛澤東以算歷史帳的姿態談「領土問題」及「不平等條約」，本質不是要收回領土，而是在現實政治談判中佔據主動地位。「領土問題」與「不平等條約」也相應地成為中蘇關係正常化中的最大障礙之一。

到1989年戈爾巴喬夫訪華時，在對中蘇間「領土問題」、「不平等條約」等一系列問題算清了「歷史帳」之後，鄧小平睿智地提出應當「結束過去，開關未來」。《俄中睦鄰友好合作條約》以及相關邊界條約的簽訂，正是在這一精神指導下的政治雙贏的均衡合理的方案，對中俄兩國關係具有極其重大的建設性意義。

在平靜、客觀、不帶任何成見弄清楚了中蘇兩國間領土問題之後，我們應該思考的是如何採取措施進一步釐清雙方歷史認識中的誤區，加強了解，承前啟後，繼往開來，共同努力開創俄中關係發展的新局面。

付海晏 武漢
2004.11.5

編後語

本期是東亞研究專輯。長期以來，學術界主要是圍繞着韋伯命題和現代化理論來研究十九世紀以後東亞的發展和社會轉型。但二十世紀60、70年代的日本及四小龍經濟奇迹，特別是80年代以來中國大陸經濟的持續高速增長，東亞在世界經濟和政治舞台上日益扮演舉足輕重的角色，促使學術界試圖以新視野來理解東亞在十九世紀以來為何落後、而近年來卻再度復興的現象。本期「二十一世紀評論」四篇文章是對《東亞的復興：以500年、150年和50年為視角》一書的評論。戈德斯通、趙永佳和穆爾結合該論文集作者的某些觀點，從一些基本歷史現象和理論出發，分別質疑或提出如下觀點：歐洲超過東亞是基於其領土擴張刺激下的科學技術革命；以中國為中心的朝貢體系減少了戰爭，令其缺乏進取精神；與西方以小麥種植為主不同，中國的水稻生態革命有利於穩定皇朝政治秩序和周邊關係，等等。該書主編之一阿里吉在綜合回應中承認，如何不過份依賴由西方經驗而來的理論範式去研究近代東亞社會的發展，是尚待深化和整合的新課題。另外，從思想史來看，黑住真則是力圖突破丸山真男對日本近代化的思想史解釋框架，重新檢討儒學在中日韓三國社會近代轉型中的不同角色；讀者也可配合韓東育對黑住真近作《近世日本社會與儒教》的長篇書評來閱讀。

本期有多篇論文涉及中日歷史及當前問題，權赫秀分析對東亞各國發展有深遠影響的《馬關條約》中日英三種文本的差異，揭示中日甲午戰爭之後，在外交上日強中弱的格局；王敏對比了十九世紀末上海和香港開埠五十年慶典，探討華人在兩地的身份認同問題。對於今夏「亞洲杯」事件體現出中國民間反日情緒的高漲，內藤康介紹了日本傳媒的相關評論和民間反應。從來，對歷史人物的評價總是和現實所需糾纏在一起的。孫江、黃東蘭剖析岳飛形象在不同歷史時期，其包涵的君臣之義、忠奸、華夷之辨三重意義，是如何被各取所需地利用、改寫；李恭忠探討國民黨「塑造」孫中山為國父的歷史，指出這既是為了凝聚民族認同，更是為加強黨治國家的權威統治；唐少傑一文則解讀了前清華大學校長蔣南翔的大學理念及其對新中國教育的影響。

此外，令我們特別振奮的是，有四位作者回應上一期「俄羅斯改革專號」，提一些有意義的思考。另外，許慧文、任軍鋒討論中國研究的政治學方法論問題，康曉光、馮利評介紹中國非政府組織現狀及有關法規和治理，特別是于建嶸深入觀察並分析了90年代以來中國農民的維權抗爭活動，從「依法抗爭」發展到今日「以法抗爭」的變化趨勢和特點，都是值得大力向讀者推薦的。

最後，本期開印在即之際，我們驚悉二十世紀馳譽世界的數學大師陳省身教授以九十三齡高壽病逝天津。陳教授自1993年起即出任本刊編委，並曾親為本刊撰文，在此，本刊同仁對陳教授遽然長逝謹致深切哀悼。另外，葉子菁小姐接替於9月下旬離任的陳美真小姐出任本刊執行秘書，祝美真在新工作中發展專業所長，歡迎子菁加入編輯室工作，共同為作者和讀者服務。

二十一世紀雙月刊總目

2004 第81—86期

題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
二十一世紀評論			從開埠五十年慶典看上海華洋關係	王 敏	86-30
台灣選民的歷史抉擇	朱雲漢	81-4	《馬關條約》的中日英文本異同考	權赫秀	86-38
台灣選舉中的扁式雙層「懦夫遊戲」	劉宏、李紅	81-9	政治與法律		
陳水扁選舉行為之根源及其溢出效應	丁松泉	81-15	中外選舉制度的類別及特點	牛銘實	81-54
抗衡多於順從——選舉政治下香港與台灣 對中國大陸因素的回應	王家英	81-20	論哈貝馬斯對科索沃戰爭和伊拉克戰爭 的不同態度	童世駿	81-62
最後的士大夫，最後的豪傑 ——紀念李慎之先生逝世一周年	許紀霖	82-4	從懲罰到權利的法律正義	徐 賁	83-109
告別九十年代	嚴 瑜	82-14	廢除我國選舉法中的四分之一條款	趙曉力	83-117
中國的「溫和權威主義」改革之路	包瑞嘉	83-4	族群認同——「台獨」的主要動力	薛 力	84-88
試論改革與「二次改革」	吳國光	83-11	民進黨的對美作為 (2000-2004) ——游擊式的外交操作	梁 忠	84-93
原罪意識、財產權以及法治的道德性	季衛東	83-21	談近幾年兩岸與美國的軍事交往	王俊生	84-99
二十一世紀中國經濟展望	劉遵義	84-4	後冷戰時代中美俄三角關係的演變	鄭 羽	85-101
從全球戰略視角看中國當前的宏觀緊縮	王 建	84-11	俄中關係中的「領土要求」和 「不平等條約」	岡察洛夫、李丹慧	85-110
國家社會主義之後——中國企業改制的 政治約束	戴慕珍	84-15	流放車臣人：原因、事實與後果	侯艾君	85-118
解體與恢復——從戈爾巴喬夫到普京	拉特蘭	85-4	當代中國政治研究訪談	許慧文、任軍鋒	86-45
後共產黨時代的艱難旅程	馬 什	85-18	經濟、社會與傳媒		
普京的俄國向何處去？	格沃斯捷夫	85-29	中文網路論壇的資訊流動	吳 玫	81-113
俄羅斯與中國聯邦制度之比較	季米特洛夫	85-38	視線的偏差	方維規	81-124
正確理解中國：世界史視域中的東亞	戈德斯通	86-5	中國計劃經濟的起源與資源委員會	程麟蓀	82-88
解釋東亞的復興	趙永佳	86-8	四十年代自由主義學人理想中的經濟制度 ——以《新路》周刊為例	衛春回	82-101
代謝的裂隙：東方和西方？	穆 爾	86-12	九十年代以來的農民維權抗爭	于建嵘	86-53
東亞的復興：我的回應	阿里吉	86-17	中國「非政府組織」的治理	康曉光、馮利	86-62
近代化經驗與東亞儒教——以日本為例	黑住真	86-21	日本傳媒視野中的中國——以「亞洲杯」 事件為例	內藤康	86-74
百年中國與世界			景 觀		
清末江浙諮議局議員選舉的個案研究	傅懷鋒	81-28	在科學與藝術之間——從達文西到畢加索	陳方正	81-72
清末諮議局選舉中的資格調查	瞿 駿	81-39	二十世紀的藝術與政治	高天民	82-76
韓國中產階級的政治參與 1960-1990年代	王建平	81-46	文化衫的喜劇	余世存	83-95
五四新青年群體為何放棄「自由 主義」？——重大事件與觀念 變遷互動之研究	金觀濤、劉青峰	82-24	家、居、物、事——繪畫札記	司徒立	84-85
《新青年》與中國現代性的轉向	張寶明	82-36	藝術的第二種態度——論當代藝術與 教育的轉型	楊勁松	85-92
1920-1940年代莫斯科為中共提供 財政援助情況概述	楊奎松	83-34	公共空間中的藝術發展	皮力、何兆基	86-80
中共鄉村動員 1927-1928	黃 琨	83-49	科技文化		
自由與自治——梁啟超政治思想中 的「個人」	楊貞德	84-26	專 論		
「個人主義」的翻譯問題——從嚴復談起	黃克武	84-40	現代科學中的非中心化思維	李建會	82-109
中國個人觀念的起源、演變及 其形態初探	金觀濤、劉青峰	84-52	愛因斯坦對二十一世紀理論物理學的影響	楊振寧	83-101
鄉村建設運動中的《農民》報	曹立新	85-54	古代中國的自然觀念與宇宙論	亨德森	84-103
晏陽初與定縣平民教育實驗	李金錚	85-64			

題 目	作 者	期-頁	題 目	作 者	期-頁
訊 息					
納米比亞高原上的敏銳天文複眼		85-91	「同志」的言說——對比閱讀《品花寶鑑》 和《東宮·西宮》	張 體	85-128
			寫在韋伯誕辰一百四十周年之際	段 煉	86-122
人文天地			讀書：評論與思考		
《申報·自由談話會》——民初政治與 文學批評功能	陳建華	81-87	斯大林為甚麼支持朝鮮戰爭？ ——讀沈志華著《毛澤東、斯大林與朝鮮戰爭》	楊奎松	81-130
臧否清華——來自老清華刊物中的 另一種聲音	張玲霞	81-101	聯邦主義與歐洲的未來 ——讀西登托普《民主在歐洲》	任軍鋒	82-137
公共知識份子的社會角色——法國的歷史 與現實	白 夏	81-108	從《作為意識形態的現代化》談起	潘光哲	83-138
十九世紀中葉美國對日人權外交的啟示 ——寫在日本開國150周年之際	陶德民	82-47	張壽安著《十八世紀禮學考證的思想活力： 禮教論爭與禮秩重省》評介	王爾敏	84-136
浮出水面的北一輝	盛邦和	82-58	拯救與自由——評《極權主義民主的起源》	孫傳釗	85-133
伊本·提米雅的神學哲學與當代激進 伊斯蘭主義	何偉業	82-67	探尋德川儒教的真面目 ——讀黑住真：《近世日本社會と儒教》	韓東育	86-142
「漢奸」：想像中的單一民族國家話語	王 柯	83-63	書介與短評		
竹內好的中國觀	鈴木將久	83-74	Tianjian Shi, <i>Political Participation in Beijing</i>	祁玲玲	81-145
美國電影中華人形象的演變	張英進	83-85	賽爾登：《革命中的中國：延安道路》	董國強	81-148
卓越而速朽的思想家——紀念波普爾 逝世十周年	劉 擊	84-68	宋敘五：《西漢貨幣史》	趙善軒	81-152
《和你在一起》與不要和你在一起	孫隆基	84-76	哈耶克：《科學的反革命——理性濫用之研究》	萬 丹	81-155
激情與反思——斯圖盧威與三次俄國革命	張建華	85-75	劉宏：《戰後新加坡華人社會的嬗變： 本土情懷、區域網絡、全球視野》	李明歡	82-144
《路標》與二十世紀初的俄國思想	朱建剛	85-84	敬文東：《失敗的偶像：重讀魯迅》	王曉漁	82-147
岳飛敘述、公共記憶與國族認同	孫江、黃東蘭	86-88	布萊克：《社會學視野中的司法》	王靜怡	82-151
孫中山崇拜與民國政治文化	李恭忠	86-101	張志揚：《一個偶在論者的覓蹤：在絕對與 虛無之間》	陳劍瀾	82-155
讀蔣南翔	唐少傑	86-112	史景遷：《天安門：知識份子與 中國革命》	侯杰、姜海龍	83-145
批評與回應			傑維斯：《國際政治中的知覺與錯誤知覺》	丁松泉	83-148
黎民偉的若干經歷和評價 ——勘誤與質疑	周承人、李以莊	82-127	柏楊：《中國人史綱》	楊際開	83-152
國民政府的三峽工程	智效民	83-132	米克爾約翰：《表達自由的法律限度》	聶 露	83-155
另一種「景觀」——與幽蘭商榷	姚 寧	84-122	錢永祥：《縱慾與虛無之上——現代情境裏的 政治倫理》	張皖明	84-144
拒絕成為自己，也拒絕成為他人	賀照田	84-131	彭小瑜：《教會法研究》	秋 風	84-147
我們的危機還沒有到來	鄧 廣	86-129	劉子健：《中國轉向內在——兩宋之際的 文化內向》	吳 鈞	84-151
聯邦制的司法中心主義精神	秋 風	86-130	薩義德：《文化與帝國主義》	張興成	84-155
如何看待俄羅斯變革	余世存	86-133	黃金麟：《歷史、身體、國家： 近代中國的身體形成 1895-1937》	侯杰、姜海龍	85-143
分裂變遷模式與中國未來	李朝暉	86-134	王友琴：《文革受難者——關於迫害、 監禁與殺戮的尋訪實錄》	趙鼎新	85-147
關於中國電影先驅黎民偉 ——答周承人、李以莊	黎 錫	86-135	莫斯：《禮物》	秦文佳	85-151
隨筆·觀察			史華茲：《古代中國的思想世界》	岳宗偉	85-155
自魯而胡——李慎之思想衰變的意義與局限	邵 建	82-116	陳奉林：《戰後日台關係史(1945-1972)》	劉 宏	86-150
「愛國」與「賣國」	秦 暉	82-123	許文榮：《南方喧嘩——馬華文學的 政治抵抗詩學》	朱崇科	86-154
腐敗成因難探討——章乃器與梁漱溟往事之一	章立凡	83-125			
保護方言為哪般？	毛 翰	83-128			
西南土改發諍言——章乃器與梁漱溟往事之二	章立凡	84-113			
福山與德里達的「歷史終結論」之辯	朱紅軍	84-117			