二十一世紀評論

全球化浪潮衝擊下的世界

全球化、現代性與世界秩序

金觀濤

一

1997年東南亞的金融風暴，如骨牌效應觸發了其他亞洲國家的金融危機，並迅速蔓延到俄羅斯、南美，同時也困擾中東、南北非，波及歐美。這一場前未之有的經濟大災難，東南亞有的國家幾十年努力所累積的財富一夜間灰飛煙滅，連四小龍 (南韓、台灣、香港、新加坡) 所贏得的經濟「奇迹」美譽也被譏諷為「海市蜃樓」。聯合國秘書長安南 (Kofi Annan) 指出，這是經濟全球化的第一場重大危機。

1997年東南亞的金融風暴，如骨牌效應觸發了其他國家的金融危機，由此深層次地顯露了三個獨立而又相互關連的問題，即全球化問題、現代性問題與世界秩序問題。這三個問題無疑會是二十一世紀主要的議程。

誠然，沒有比這次經濟危機更能使人深切體會到了全球化現象。在這次經濟危機的解救善後工作中，以美國為馬首是瞻的國際貨幣基金會 (IMF) 的高姿態介入泰國、印尼、南韓，清理它們的金融結構，以西方，特別是美國的市場經濟的意識形態主導這些國家的經濟社會改革。然而，馬來西亞拒絕國際貨幣基金會的干預，在經濟「主權」觀念下所作的自救措施，則為世界強勢的經濟輿論所抨擊，處於孤立狀態。

這一場世界性的經濟危機，深層次地顯露了三個獨立而又相互關連的問題，即全球化問題、現代性問題與世界秩序問題。這三個問題無疑會是二十一世紀主要的議程。

二

全球的理念可以推溯到較早的歷史，但全球的意識 (如「地球村」)、全球化現象的物質性的展現，則在二十世紀中葉以後。近二三十年來，由於新科技的興起，出現了所謂資訊化社會、後工業化社會，更使全球化如火如荼。羅馬俱樂部在1992年出版的《第一次全球革命》(*The First Global Revolution*) 認為，我們正處於「一個新型態的全球社會的初期階段」。的確，由於電子媒體的發展，使得文化的全球化早已在世界各個都市強力陳現，傳統的民族國家的疆界在資訊科技的穿越滲透下已失去原有的意義，地球生態的危機感更形成「環保無祖國」的新人類的族

群。至於經濟領域中，自社會主義經濟體系崩解後，一個全球的資本主義體系已隱然出現。

在這個全球資本主義體系下，不止各國的經濟與全球化接軌，越來越有力量的跨國公司旗下的管理層更成為全球取向的新階級或新身份集團：這個全球資本主義體系，如倫敦經濟與政治學院的史凱拉 (Leslie Sklair) 在其《全球體系的社會學詮釋》(*Sociology of the Global System*) 中指出，是非常不對稱性的。而這個非常不對稱性的全球資本體系是以美國處於霸主地位的，此在新近的世界金融危機中可謂顯露無遺。但是，我們在這次全球性金融危機中也清楚看到，這個全球的資本主義體系是充滿無節制的貪婪、投機；充滿不確定性與不公平性的，連國際大炒家索羅斯 (George Soros) 也寫了《全球資本主義的危機》(*Crisis of Global Capitalism*) 一書，呼喊開放社會的理念的實現已處於危境。他認為市場原教旨主義 (market fundamentalism) 今天對開放社會的威脅已大過任何極權主義的意識形態。從這裏，我們不難見到經濟全球化本身已構成一個嚴重問題。事實上，不止經濟領域，在政治、文化等領域，全球化也出現極不對稱性的全球結構形態。從而，不僅是政治主權發生被侵蝕的現象，文化在全球化形勢下出現的霸權與反霸權的現象也日見銳化。亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 所提出的文化衝突的論旨，在這個新形成的全球化的脈絡中，自有它的意義。全球化是一個不可也不應遏止的趨勢，它為人類提供了前未曾有的機會，但全球化如何避免「無序」、如何避免叢林原則的陷阱、如何建構世界的新秩序，則是今日必須認真對待的問題。

全球化是一個不可也不應遏止的趨勢，它為人類提供了前未曾有的機會。但全球化如何避免「無序」、如何避免叢林原則的陷阱、如何建構世界的新秩序，則是今日必須認真對待的問題。

三

全球化之所以出現，在根本意義上，與所謂第三世界的現代化是息息相關的。二次大戰後，特別是過去四分之一個世紀中，亞洲、南非洲及非洲的國家，都自願與不自願地進入現代化的歷史進程，出現了一個全球現代化 (global modernization) 現象。東亞，特別是四小龍，便是這個全球現代化的一個組成部分。

各國之走上現代化，誠如1991年諾貝爾文學獎得主、墨西哥詩人巴斯 (Octavio Paz) 所說，是「命定地現代化」(condemned to modernization) 的。從根源上說，現代化是西歐十八世紀啟蒙時代以理性為基底的「啟蒙方案」發展而來的，啟蒙方案亦即「現代性方案」(project of modernity)。之後，這個現代性方案實際上是通過馬克思的社會主義與歐美的資本主義兩條不同的現代化道路展開的，資本主義與社會主義在二次大戰後的對峙與抗爭，說到底，是兩種現代化模式的競賽，它們把全球割裂為二，成為二十世紀中葉後的兩極局面。深一層考察，美國與當時的蘇聯向世界，特別是第三世界，推動各別的現代化模式時，都帶有一種「文明使命感」，而把這兩種模式軟性或硬性地分別地加之於第三世界的國家社會上，並理所當然地視之為一種「文明化過程」(civilizing process)。今天，蘇聯已為歷史名詞，社會主義的現代化模式也已失去光彩，而獨領風騷的便只是以美國為首的資本主義現代化模式了。

無庸諱言，全球現代化現象，在很大程度上，是世界性的西化現象。馮勞 (Theodore H. von Laue) 在《西化的世界革命》(*The World Revolution of Westernization*) 一書中指出，西方進入非西方世界前產生的急速的社會變遷，對於非西方社會有創傷性的結果。非西方社會一方面對西方的許多東西產生欲望，一方面又深刻厭恨西方所造成對傳統秩序的破壞。他認為，非西方社會所從事的往往是一種「反西方的西化」(anti-Western Westernization)，而這種「反西方的西化」一方面說明了現代化與西化二者之間的複雜關係，另一方面也顯示了在全球化，特別是文化全球化過程中「文化衝突」的潛在能量。

馮勞指出，西方進入非西方世界前產生的急速的社會變遷，對於非西方社會有創傷性的結果。他認為，非西方社會所從事的往往是一種「反西方的西化」，而這種「反西方的西化」一方面說明了現代化與西化二者間之複雜關係，另一方面也顯示了在全球化，特別是文化全球化過程中「文化衝突」的潛在能量。

全球化與現代性之間的關係是複雜的，學者之間有相當不同的看法。有的 (如吉登斯 Anthony Giddens) 把全球化看作是西方現代性擴展的結果，或把全球化純粹看作是現代性的放大化；有的 (如羅伯遜 Roland Robertson) 則認為全球化是現代化的條件、更是不同路向的現代化的條件。這兩種看法在經驗世界都可以得到部分的支持。我個人認為，「全球現代化」過程確是促進了全球化，並看到一個越來越有「共相」的現代性的湧現，即西方現代性或啟蒙方案已在全世界許多地方獲得體現。這表現在經濟的市場資本主義，政治上的民主體制，以及職業結構、教育結構、城市結構，這些雖非西方的現代性的翻版，但確有匯流之處。以價值觀念言，則啟蒙之民主、自由、人權等觀念，亦日漸為人們所接受。不過，再深一層看，在全球化中所出現的，並不是一個愈來愈有同質性的世界，反而是一個更顯示文化「差異性」與「多元性」的世界。的確，只有在一定程度的全球化下，才會出現「他者」的聲音。今日盛行的「後現代主義」之所以出現，實與全球化有關。全球化在西方激起了一種反應，即重新去發現特殊性、地方性與差異性，從而產生對西方現代性本身之限制的反省，特別是對西方現代性之普世主義的宣稱，予以揚棄。在某個意義上，全球化產生了「後現代主義」。至於後現代主義之攻擊現代性，並宣布「現代之終結」，則只有在西歐與美國或有經驗性的意義；而在非西方社會，非常明顯的是，現代化是國家社會發展的強勢意理和語言：從全球看，現代化還正是一個方興未艾的運動。不過，在全球化中，這個現代化運動已有意識地與西化保持距離，並日漸增強對本土文化的承諾。他們追求的，無疑是西方現代性之外的「另類現代性」，也即旨在建構不同於西方現代文明的另一種現代文明秩序。簡言之，非西方社會要現代化，但不要西化。誠然，在這次金融危機中，這一種擺脫西化的趨勢遭到挫折，但從另一角度看，則這次危機毋寧說更暴露了西方資本主義模式本身的問題。我認為在二十一世紀，全球的現代化不會停下來，而最終出現的，將不是一個西方現代性的普遍化，而是一個全球本位的多元的現代性。

四

二十一世紀的世界，全球化將無可避免地會繼續加劇，我們要講世界新秩序，亦必須從全球化的角度去思考，否則是無意義的。而要建構一個全球的新

秩序，則必不能不面對世界文化的多元性的事實。更進一步說，我們必須把世界新秩序建立在一個多元的格局上，亦即使文化多元主義成為世界新秩序的構成原則。今日以美國為霸權的絕不對稱性的全球體系是不穩固的，也是不能有確定性的。事實上，如布里辛斯基 (Zbigniew Brzezinski) 在1997年出版的《大棋盤》(*The Grand Chessboard*) 中指出：「長期而言，國際政治已愈來愈不適宜把霸權力量集中到一個單一國家手中。因此，美國不僅是破天荒第一個，唯一的真正全球超級大國，也可能是最後一個全球霸主。」美國作為最後一個全球霸主的地位顯然是不能持久的。美國的國勢自二次大戰後是不斷相對降落的；美國一度在1945年達到全球各國國內生產毛額總和50%的巔峰。在2000年時，若干估計指出，美國可能佔有全球各國國內生產毛額總和的20%左右；到了2020年，這個比例將降到10%與15%左右，而其他力量如歐洲、中國及日本的相對佔有率可望上升到與美國約略相埒的地步。布里辛斯基說：「全球經濟由單一國家獨佔優勢，有如美國在本世紀中的地位一樣，已經不復可能。」

瞻望未來的發展，美國或整個西方仍會在全球中佔優勢地位，但不可能再享有壟斷性的優勢，也因此不可能在二十一世紀向世界各國指點江山，唯我獨尊。美國或西方之所以在二十世紀居於全球的先導地位，實由於西方現代性之巨大成就，但也就在二十世紀，西方現代性所產生的「黑暗面」與「病態」已長期引起西方本身深刻的不安與不滿。客觀地講，西方現代性已缺少成為世界文明新秩序的普世性典範的正當性與可能性。亨廷頓說：

> 西方人對西方文化之「普世性」的信念有三個問題，即：這是虛妄的，這是不道德的，同時，這是危險的。

他認為西方的普世主義的想法足以造成世界文明間的衝突。亨廷頓之批判西方的普世主義，正是為支持全球多元的文明秩序而言，這是與全球化的人類新情境相契合的，特別是與非西方追求「另類現代性」之「去西方中心」的企圖心相契合的。值得一提的是，後現代主義不但拒斥了啟蒙的普世主義觀，並且在其「差異性」的理論架構中，揚棄了不同文化的階層性，而在後殖民主義的論述中，更對西方向「其他」地區的「文明化使命」提出根本性的質疑。今天，研究全球化的學者已或多或少地意識到，必須有一個「去西方中心」或超越西方本位的全球觀點。意大利哲學家維鐵蒙 (Gianni Vattimo) 認為今天已進入西方文化與「其他」文化關係的新階段，不同文化間的對話終於成為「真正對話」。我不認為不同文化間已有「真正對話」，但對於今後建立世界新秩序來說，文化間的真正對話已不是奢侈，而是必需。

今天，研究全球化的學者已或多或少地意識到，必須有一個「去西方中心」或超越西方本位的全球觀點。意大利哲學家維鐵蒙認為，不同文化間的對話終於成為「真正對話」。我不認為不同文化間已有「真正對話」，但對於今後建立世界新秩序來說，文化間的真正對話已不是奢侈，而是必需。

金耀基　香港中文大學副校長、社會學講座教授。

虛構的全球主義

佐伯啓思

一

究竟應該怎樣理解冷戰後的世界，這是社會科學在整個1990年代所面臨的重大主題。在圍繞這一主題的紛紜眾說之中，由美國學者提出的兩種主張備受矚目，並且還在世界範圍內掀起了論爭的軒然大波。一種主張是由福山 (Francis Fukuyama) 的《歷史的終結》(*The End of History and the Last Man*) 一書所提出來的，其梗概在冷戰結構崩潰之前的1989年就已經發表。另一種主張是數年後亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 發表於美國《外交事務》(*Foreign Affairs*) 季刊的〈文明的衝突？〉(“The Clash of Civilizations?”)，1997年又作為專著出版。

究竟應該怎樣理解冷戰後的世界，這是社會科學在整個1990年代所面臨的重大主題。在圍繞這一主題的紛紜眾說之中，由美國學者福山和亨廷頓提出的兩種主張備受矚目，並且還在世界範圍內掀起了論爭的軒然大波。那麼，究竟哪一種景觀更符合冷戰後世界的現實觀察呢？

福山指出，蘇聯、東歐的社會主義陣營瓦解，意味着自由主義、民主主義、市場經濟的決定性勝利；冷戰後的世界不再存在意識形態和思想上的對立，而進入了自由主義、民主主義、市場經濟等西歐式信念滲透整個地球的新時代。黑格爾早已預見到這種西歐式現代自由和民主主義的勝利，但具有諷刺意味的是，長期鼓舞着黑格爾或馬克思的信奉者的那些思想和信念也隨之統統失去了推動歷史的力量。

與此不同，亨廷頓認為冷戰後的世界將進入人們各自確認「乃我族類」的同一性——在文化、宗教、歷史等方面尋根——的時代，因而，這也不得不是共有某種文化或價值的人群互相對峙的時代。他把比較近似的、容易形成「咱們」性意識的人們的群體稱為「文明圈」。例如，歐洲和美國所合成的西洋文明圈、伊斯蘭文明圈、包括華僑在內的中國人生生不息的中國文明圈、俄羅斯文明圈等等。在亨廷頓看來，冷戰後的世界，特別有可能進入伊斯蘭文明與中國文明互相聯合起來與西洋文明抗爭的時代。

無論是福山的論述還是亨廷頓的論述，都只粗略地描繪了世界的前景。對其細部進行批評是容易的，事實上，這類批評已經很多了。人們批評福山過於樂觀，而對於亨廷頓，人們則批評他過於悲觀、有過多的策士情調。那麼，究竟其中哪一種景觀更符合冷戰後世界的現實觀察呢？

在此，我不想對這兩種主張進行比較分析，只想提醒各位注意，儘管存在着表面上的對立，但它們在以下三點上是一致的：第一、冷戰後的世界在經濟以及信息等方面的相互依存愈來愈強，所謂全球一體化的傾向日漸發展；第二、意識形態和思想上的對立已逐步失去意義；第三、民族國家不再具有過去那種重要性。換言之，伴隨着以經濟為中心的全球一體化的進展，建立在主權基礎上的民族國家的自主性在衰退，這就是冷戰後世界的現實。正是在這樣的前提下，福山強調了西歐式的自由、民主主義、市場競爭等制度的全球一體化，而亨廷頓則預測在如此這般的全球一體化過程中，人們將會固守那一個賦予了自己以特定的認同性的「文明」。

伴隨着以經濟為中心的全球一體化的進展，建立在主權基礎上的民族國家的自主性在衰退，這就是冷戰後世界的現實。正是在這樣的前提下，福山強調了西歐式的自由、民主主義、市場競爭等制度的全球一體化，而亨廷頓則預測在如此這般的全球一體化過程中，人們將會固守那一個賦予了自己以特定的認同性的「文明」。

試問一下，這十年之間所發生的一切，實際上究竟意謂着甚麼？在某種意義上可以說，上述兩種主張都有正確的一面，卻又都不是定論。經濟全球一體化的世界決不像福山想像的那樣琴調瑟和、歌舞昇平，但也很難說人們一定會因「文明」的不同而劍拔弩張，更不能斷定歐洲、美國的文明與伊斯蘭文明和中國文明之間的不同勢必導致對抗。我倒認為當今世界的大勢，其犖犖大端應該如下所述：

經濟上的全球主義確實正在通過市場把世界結合在一起，把世界置於共同的經濟利害關係之中。毫無疑義，這樣的事態構成了對於民族國家這個現代世界重要的政治主體之存在價值的一種威脅。但是，這麼一來，民族國家就會「嘩喇喇大廈將傾」嗎？非也。就是民族國家的重要性也未必會有明顯的下降。其實，在全球主義的大纛之下，各個不同的國家在如何實現各自的獨立性和國家利益方面都遇到了更加艱難的課題，這難道不就是實際上正在出現的形勢嗎？

誠然，在許多地區發生了少數民族的分離和獨立的運動，另一方面也進行着像歐盟 (EU) 那樣的超越國家框架的嶄新實驗。對於群體認同性的要求，的確正在動搖着既存的民族國家的框架。但是，民族分離和獨立的運動不是使被稱為國家這一觀念解體，而是意味着國家的重組。實際上，正如威爾遜 (Woodrow Wilson) 所倡導的那樣，民族自決本身正是現代國家的理念之一。而在歐盟的情況，各加盟國也不肯輕易放棄政治上的主權。或許有必要在此指出這一點：歐盟究竟會向哪個方向發展還完全是個未知數。

那麼，被稱為全球主義時代的這十年間所發生的一切究竟是甚麼呢？

二

首先有必要注意的是，所謂全球主義具有兩個側面。從共同享有經濟利益、信息以及理念的角度來看，全球規模的密切聯繫並非這十年間才出現的事物，而是第二次世界大戰之後的世界趨勢。特別是在1950年代以美國為中心的西方各國對於現代化政策的支援，不妨理解為一個向包括日本在內的屬於西方陣營的發展中國家 (中進國) 輸入自由主義、民主政治、市場經濟等西歐式價值觀的過程。在這一意義上，全球一體化就是西歐式現代化。實際上，在當時要

想躋身於西方陣營與有關國家建立經濟往來關係、實現社會發展，也不得不接受美國的技術和市場方面的支援。由此可見，今天的全球一體化在一定程度上也就是基於西歐式的價值觀和制度的現代化向整個世界的擴散。

然而，1980年代以後的所謂全球一體化，還有前所未有的新側面。在有些國家，並沒有採取西歐式涵義上的現代化步驟而突然實現了經濟發展，至少從表面可以看到世界上最「現代」、最摩登的城市拔地而起。不言而喻，這就是亞洲各國的景觀，由於從日本、美國等國導入資本，新加坡、香港、吉隆坡、上海、台北、漢城等城市一躍變成了「超級現代都市」。在亞洲，這些「點」連接成「線」和「面」，形成了擁有共同性消費文化的中產階層，導致了經濟活動的空間性同期化，彷彿跨越出了各自國家的發展的原有階段。在這些國家，基本上省略了例如日本所經歷過的模仿西歐式現代化那樣的長期過程——首先輸入西歐的理念，以日本自己的方式接受民主政治和人權思想，從美國進口產業技術，製造中產階層，實現經濟自由化。它們不是這樣亦步亦趨，而是走了一條短期見效的「終南捷徑」，在大約十年的期間裏建築了一些「超級現代的」都市。

支撐這種繁榮的是全球性資本的自由輸入。許多亞洲國家都一直在致力於開放金融市場，積極誘導投資。回過頭來看一看、想一想，正是有了自由化的金融市場和急躁的資本輸入在先，才有1997年那樣的突如其來的資本流出在後，結果使人不得不承認亞洲式的高速度經濟發展的確是欲速則不達。無論如何，在亞洲已經形成了以金融的自由運轉為核心的全球性資本市場，這是不爭的事實。因此，1997年以後亞洲經濟的突然崩潰，可以為我們理解全球主義提供如下所述的一個視角。

如果從合理性的觀點來考慮，東亞金融危機所引發的連鎖反應是不可思議的。對於這種奇特現象，通常的解釋是因為投資商們對於亞洲的不透明、不公正的經濟持拒斥態度。美國的經濟學家還授予這種「不公正的亞洲經濟」一個專有名稱：「親友資本主義」，指責它是「哥兒們經濟」、「官商勾結的經濟」。

1997年夏天的泰銖暴跌，立即在馬來西亞、新加坡、南韓以及印度尼西亞引起了連鎖反應，到11月，日本也出現了嚴重的金融恐慌。如果從合理性的觀點來考慮，這種事態是不可思議的，因為這些國家的體制決不相同，各自的經濟結構和發展速度也有差別；特別是日本，既是最大的債權國，又擁有龐大的貿易出超，這與其他各國迥異；然而，在這樣的國家之間卻發生了連鎖性金融危機。為甚麼？對於這種奇特現象，通常的解釋是因為投資商們對於亞洲的不透明、不公正的經濟持拒斥態度。美國的經濟學家還授予這種「不公正的亞洲經濟」一個專有名稱：「親友資本主義」(crony capitalism)，指責它是不公開信息、不進行自由競爭的「哥兒們經濟」、「官商勾結的經濟」。於是乎，這裏就出現了一對範疇，即美國式的「正確的市場經濟」與亞洲式的「不正確的市場經濟」。

討論這種區分是否妥當並沒有多大意思，理由在於：第一、即使同屬「親友資本主義」的類型，各國的具體表現形式還是大相逕庭，而這些不同又反映了各國的國情；第二、與前者相應，即使亞洲的市場經濟與美國的市場經濟不同，既然這種不同反映了各自的國情(社會結構、文化、歷史等等)，那麼也就很難將之改變。但是，現在左右市場的卻是主張應該把「不正確的市場經濟」轉換成「正確的市場經濟」、應該徹底變更有關國家的社會結構的「改革論」。特別是在日本，「經濟改革論」在這三四年間形成了浩浩蕩蕩的輿論潮流。

更值得注意的現象在於，就在同一期間，從亞洲逃出的資本主要湧入被宣

傳為具有最「公正的經濟」的美國。正是這股資本潮流抬高了美國股票市場及其資產價值，成為美國經濟盛況的一個根源。就這樣，一旦把經濟區分為基於自由競爭、責任自負、信息公開的「正確的市場」與沒有這些性質的「不正確的市場」，其結果是國際性資本就迴避後者而湧向前者。這決不僅僅是金融的表面移動，還影響到有關國家的經濟實體。

三

至此為止，我們到底弄明白了些甚麼呢？首先要指出的是，與福山、亨廷頓們的見解不同，即使在當今的世界，意識形態仍然在發揮極其重要的作用——在全球主義的發展中，基於個人自由競爭的「正確的市場」這一意識形態尤其發揮了決定性的作用。既然「正確的市場」只是一種意識形態，那麼全球性的、自由的金融市場能否持續穩定地發揮作用，就決非已經證實的真理；恰恰相反，即使它能發揮穩定作用，那也需要相當多的前提條件。市場本身也是一種制度，因而市場是不能與它賴以形成的地區或國家的特殊情境相割裂的。市場靠交易慣例以及人們的信賴構造才能順利運行，這一切根本不可能脫離各個國家的具體狀況。即使市場經濟、市場競爭，也決不是普天同軌、九九歸一的。不考慮到這些方面，只把美國經濟學教科書中所描繪那樣的個人自由競爭的市場當作「正確的市場」，這難道不正是一種地地道道的意識形態嗎？

作為這一意識形態的核心的，是在西歐式現代社會中具有決定性意義的個人自由的理念。由此再生發出一種見解，即：把不加限制的市場看成最大限度地實現個人自由的空間，認為只有超越國家的約束、不受科層制行政機構限制的自由經濟活動才能真正實現個人的自由。也可以說，政治思想家伯林 (Isaiah Berlin) 所謂的「消極自由」，就是支撐全球主義的意識形態核心；而在經濟領域中，最大限度實現了這種現代西歐的理念的國家當然就是美國。因此，全球主義作為一種意識形態與美國經濟很適應，這就是結局。

在全球主義的發展中，「正確的市場」這一意識形態發揮了決定性的作用。作為這一意識形態的核心的，是在西歐式現代社會中具有決定性意義的個人自由的理念。在經濟領域中，最大限度實現了這種現代西歐的理念的國家當然就是美國。因此，全球主義作為一種意識形態與美國經濟很適應，這就是結局。

四

其次，我要指出以下動向：近年來與全球主義息息相關的主要現象是國際性短期資本金額龐大而又往往飄忽不定、在國家之間自由移動着尋求利潤機會。請想像一下吧，相當於一個年度的世界貿易總額的大規模的資金，可以在幾乎兩三天的時間裏席捲全球！這些資金與實際需求毫無關係，只是為了攫取一剎那的更高額的利潤而交換各種不同貨幣、在各國之間轉移資產的位置。然而，各國的基礎經濟卻無法與這種資金活動絕緣。

進入全球主義時代之後，凱恩斯 (John M. Keynes) 的政策在發達國家中不再像過去那樣靈驗了。凱恩斯政策本來設想的是一國經濟，在諸如利率的變化

立即就會引起資本轉移這樣的無國界的世界裏，它已經有了那麼一點「明日黃花」的頹勢。因此，如果是在全球主義的激流中推行金融自由化，那麼管理景氣的政策就很難奏效。在這種情形下，與其採取凱恩斯政策，毋寧採取吸引國際性資本的政策。如果不這樣做，本國的通貨難免下跌，股市難免肅條，其結果還將導致失業。於是，在全球主義的格局之中，各國不得不競相採取某種「取悅市場的」(market friendly) 政策。這裏所說的「市場」，就是前面已經述及的「正確的市場」，在這一點上，美國已經佔據了最有利的位置。

在資本全球主義的格局之中，決定經濟活力的是市場，決策當局很難駕馭市場的航程。因此，負責確保國內經濟的安定性的各國決策機關，必須保衛國內經濟不受那種短期資本的「朝秦暮楚」的無常性影響，這正是國家的重要職責。因此，所謂國家的角色會隨着全球主義的進展而逐步淡出云云的議論是完全錯誤的。

總而言之，目前資本的走向「恰似一江春水向西流」——湧到根據市場的意識形態判卷而得分最高的國家。在這樣的國家，決定政策走向、評判政策效果的既不是官僚也不是國民，而是市場。換言之，官僚已經不可能再按從前的做法來進行政策運作了。在資本全球主義的格局之中，決定經濟活力的是市場，決策當局很難駕馭市場的航程。因此，負責確保國內經濟的安定性的各國決策機關，在為本國的利益而進行決策和政策實施時不得不應付前所未有的困難而複雜的局面。這種事態決不意味着國家的框架已經無足輕重了。恰恰相反，無論是輸入資本還是限制資本，都必須保衛國內經濟不受那種短期資本的「朝秦暮楚」的無常性影響，這正是國家的重要職責。

因此，所謂國家的角色會隨着全球主義的進展而逐步淡出云云的議論是完全錯誤的。像過去那樣通過凱恩斯主義的宏觀政策來調整景氣的做法，的確是越來越困難了。然而，確保國內就業和產業結構的安定化依然是政府的重要的職責，而防止短期性國際資本的流動以及匯率的大起大落衝擊國內經濟則成為政府更重要的職責。

五

還有一個問題，就是在冷戰以後多少有些混沌的狀況之中，怎樣建構美國前任總統布什 (George Bush) 所倡導的「新的世界秩序」呢？在1990年代之初，與亞洲經濟的迅速發展適成對照，美國經濟的衰退引起了一片聒噪。因為人們發現，在稍早一些出版的肯尼迪 (Paul Kennedy) 的《大國的興亡》(*The Rise and Fall of the Great Powers*) 中所闡述的大國衰退的徵兆，也可以在美國找得到。

所以，1990年代的美國尤其是克林頓政權的最大課題，就是如何重現經濟輝煌；換一個說法，這就是如何在冷戰後的「新世界」裏建構以美國為中心的世界秩序的課題。由此可見，全球主義的潮流與這個以美國為中心的世界大改組的課題並不是沒有關係的。特別是克林頓連任之後，結成了巴格瓦梯 (Jagdish Bhag Wati) 所概括的「華盛頓—華爾街的搭檔關係」(Washington Wall Street connection)，形成了國際的自由金融市場。就在這裏，開發出創造新財富的機會這樣的念頭支配了美國政府，而這種設想很適合務實的、個人主義的、競爭的美國經濟的理念。作為創造新財富的金融商品的金融衍生物也在美國經濟學中得到理論上的開發，對沖基金 (Hedge Fund) 因使用了金融衍生物而每年漁利超過30%。

顯然，1990年代的全球主義、特別是金融的全球一體化是對美國有利的，因為美國在1980年代已經推行了金融自由化，擁有作為軸心貨幣的美元，資金需求旺盛，進而開拓了被稱作金融工程的領域。更有甚者，主張根據個人自由的價值觀進行市場競爭的美國經濟學，儼然成了放之四海而皆準的真理，在許多國家受到開門揖迎。無論美國政府是否有積極的戰略性企圖，全球一體化的經濟事實上已經成為以美國為中心的經濟。

六

那麼，以美國為軸心的全球主義究竟會不會一帆風順呢？它能成為新的世界秩序嗎？意識形態以及集團之間的對立已經一去不復返了嗎？不能這麼說。

第一、現在金融的全球一體化固然有利於美國經濟，但是超越國境的短期資本本來並無國籍，即使美國也不可能控制其流動。事實上，1998年夏天以俄羅斯的經濟失敗為契機，危機經由巴西又把矛頭指向了美國經濟。美元價值和股票價格狂瀉，一時間甚至出現了世界性經濟恐慌的可能性。如今的世界存在着以對沖基金為中心的、流動性很強的無國籍短期資本，誰也無法控制它們。一旦有甚麼風吹草動，這種國際短期資本就可能成為在市場造成極度不穩的要素。可以說，我們正在邁向一個不安定的資本主義世界，在那裏，投機性金融或許要在全世界範圍內把經濟搞得亂七八糟。

所謂全球主義，是指建立在一種虛構上的狀態，即把所有結構不同、發展階段也不同的國家綁在一架車上，通過資本流和信息流來形成外表上大一統的世界的虛構。既然如此，在這個千差萬別的不等質的世界裏出現的資本和信息這樣的等質物的流動，在一定條件下不僅不會形成「新的秩序」，甚至有可能招致「新的無序」。

這樣的全球一體化的資本主義世界是史無前例的，它完全超出了經濟學教科書的視野。所謂全球主義，是指建立在一種虛構上的狀態，即把所有結構不同、發展階段也不同的國家綁在一架車上，通過資本流和信息流來形成外表上大一統的世界的虛構。實際上，在不同的國家和地區有其不同的情境，使之組成一個等質體是不可能的。既然如此，在這個千差萬別的不等質的世界裏出現的資本和信息這樣的等質物的流動，在一定條件下不僅不會形成「新的秩序」，甚至有可能招致「新的無序」。

第二、全球主義將製造新的對立與分裂。第二次世界大戰之後的西方資本主義一直建立在幾個因素之間取得平衡的基礎之上。以美國的霸權和「布雷頓森林」(Bretton Woods) 體系為前提條件，實現了國民經濟 (national economy) 與國際經濟 (international economy) 之間的均衡，金融也通過銀行的居間業務與產業聯繫在一起，而官僚精英在國民經濟的營運、產業政策的制訂以及民間企業的監督等方面發揮了指導性作用。與此同時，經濟的發展培育出大量中產階層，這一階層成為發達國家的民主主義的中堅力量。另外，從意識形態方面來看，由於中產階層的存在，個人的自由與集團的平等性達成衡勢，自由民主主義的思想得到了廣泛支持。正是上述這些平衡和調整，支撐了二次大戰後的世界安寧。

但是，支撐着二次大戰後的世界的這些因素之間的平衡，正在全球主義的喧囂中被打破。正如前面所說，金融的全球一體化導致國民經濟和國際經濟之

間發生齟齬，而決策當局卻在逐步喪失對之進行有效調節的能力。金融自由化這一國際經濟的要求，與諸如保障就業、維持產業結構的安定性等國內經濟的要求是無法兼顧的，這也意味着在金融與產業之間發生了矛盾。既然對沖基金每年能有高達30%的利潤，還有誰願意向經過十年辛苦才能回收資金的產業技術投資呢？也就是說，投機性金融將有可能抑制產業投資。不能管理這種資金流動的官僚也不再能夠充當社會精英，取而代之的是活躍於國際舞台的基金管理人、操縱信息的媒體活動者、經營諮詢業的顧問以及成功的風險企業家之流。他們是民間人士，他們的活動超越國界，因此他們也就不再抱有甚麼對於國家的忠誠，也根本不會顧及國民整體的利益。他們或許是自由主義者，但決不會是平等主義者。自由與平等正是在這裏才尖銳對立着。這些人們形成「新的精英階層」對於一個國家的政治會產生甚麼樣的影響呢？答曰：在時代需要由強勢的指導者來推行有為政治之際，精英階層卻對政治漠不關心或者只會勾心鬥角。

金融自由化這一國際經濟的要求，與諸如保障就業、維持產業結構的安定性等國內經濟的要求是無法兼顧的，這種事態勢必動搖被二次大戰後的西方世界視為當然的自由民主主義的理念。這些「新的對立」促使各國開始摸索各自的國家認同性根據。在我看來，出現在這個全球主義的時代裏的那種重新定義國家認同性的嘗試，完全是題中應有之義。

不言而喻，這種事態勢必動搖被二次大戰後的西方世界視為當然的自由民主主義的理念。超越國境去自由地伺機漁利的精英階層和大企業所倡導的自由主義，確保就業、通過福利實現平等的民族國家的民主主義，這兩者之間與其說趨向協調，毋寧說趨向對立。就是在這裏，由二次大戰之後的均衡所構成的世界圖像也開始出現了裂痕。以對極權主義和社會主義共同作戰而自豪的自由主義與民主主義之間，因為戰鬥的結束而發生了裂變。

這些「新的對立」是否一定會成為現實，對此還不能作出結論。然而可以斷定的是，在全球主義的進展過程中的確潛伏着對立的契機。由此可見，全球主義的時代決不單純是一個所謂市場經濟取得壓倒性勝利的時代。在一定條件下，這個時代極有可能出現國家之間的摩擦，金融和產業的矛盾也將表面化，還會發生民主的政治與自由主義的「新精英階層」之間的對立。這種局面並不像亨廷頓所暗示的那樣是深刻的「文明的對立」，與福山所提示的西歐式現代價值觀的勝利的時代也相去甚遠。在全球一體化的過程中，各國已經開始摸索各自的國家認同性根據。為了對抗那個越過國境的「新精英階層」的自由主義，難以越出國境的「普通的」人們有必要重新定義自己對於國家和地區的依戀。這樣的尋根性摸索與所謂民族主義是不同的，至少與那種排外的、妄自尊大的民族主義不同。它是更加鬆散抑或是更加穩健，只不過是那些必須在某一國家或地區確保自己的生活家園的「普通的」人們理所當然持有的一種感情而已。但是，全球主義甚至把這種感情也當成不是理所當然的東西了。其結果是，那些人們只好轉向重新定義自己的國家認同性。在我看來，出現在這個全球主義的時代裏的那種重新定義國家認同性的嘗試，完全是題中應有之義。

季衞東　譯

佐伯啟思　日本京都大學教授

全球主義意識形態和比較文化研究

● 史華慈
（Benjamin I. Schwartz）

一　全球主義的泛濫

本世紀末最普遍的陳腔濫調無疑是「全球主義」。一如許多陳腔濫調，它如實反映了我們生活的多個方面。冷戰時期黑白分明的兩極觀業已消失，資訊革命的驚人技術主宰着新興世界經濟，並已創造出全球性的商業——消費文化。它摻雜着少許地區文化特色，從四方八面包圍我們。現在人類居住的世界，處處可見機場、超級公路、高樓大廈和無遠弗屆的跨國企業商標。

當然，它還有一些明顯的對抗力量，而且這並非全部是「傳統主義的」。我不打算定義「民族主義」這個棘手的字眼，而僅要表明，我視民族主義為一種後啟蒙的現代傾向，儘管它和過往的文化有千頭萬緒的關係。它仍然存在於「現代西方」核心地帶。除了有人因為分享不到世界經濟利益而提倡經濟民族主義外，大多數起勁地參與全球消費經濟的人，也仍然把本身的民族社會視為身份認同的對象。

我視民族主義為一種後啟蒙的現代傾向，它仍然存在於「現代西方」核心地帶。除了有人因為分享不到世界經濟利益而提倡經濟民族主義，大多數起勁地參與全球消費經濟的人，也仍然把本身的民族社會視為身份認同的對象。

若看「高級」知識話語世界，包括西方和參與話語的非西方知識份子，就會發現一大堆相互衝突的趨勢，包括「現代主義者」和「後現代主義者」之間複雜和令人困惑的爭論。後者之中不少人對新國際媒體的「解構了的大眾文化」和「虛擬真實」甚感興趣，但有些又拒斥新全球主義的「理性中心霸權」。此外還有以過往文化和宗教真理代表自居者，繼續以傳統文化力量在全球進行抵抗。這些傳統主義運動和我稱為「全球主義意識形態」之間的關係是最複雜的，這尤以西方的「原教旨主義」和「宗教權利」運動為甚。

儘管有這種種抗衡力量，但每當我們接觸傳媒以及記者、政治家還有專家和「未來學者」的公共話語時，看到的卻是對50年代和60年代初所謂「現代化」和

「發展」理論熱烈和昂揚的重新肯定。我可以說，今天「全球主義意識形態」所持的「發展」觀念，比冷戰時代盛行的更狹隘和教條化。

我之所以說「重新肯定」，是因為在我看來，這套意識形態背後的基本構想既不新鮮也不原創。它們是濫觴於十九世紀多種相當分歧思潮之中某些共同的假設，而這些十九世紀的思潮又源於啟蒙思想。首先，它大體認為人類命運是一種直線的決定論式和進步式歷史或演化過程；更特別的是，它假設這種進步的原動力完全在於科技革新和理性化經濟增長。用韋伯 (Max Weber) 的話來說，這增長的機制可稱之為集中人類所有主要身心能量於工具理性化的大業。

二　全球主義的經濟觀

用馬克思語言來說，文化、政治和精神生活所有這些「上層建築」在功能上都從屬於「經濟基礎」，而上層建築的轉變是由科技—經濟基礎的轉變塑造的。因此，在全球主義意識形態裏，未來的全球文化將是全球經濟的「副產品」。在資訊時代，傳媒將自行決定它所傳遞的文化訊息。

隨着蘇維埃共產主義及其全球性「指令經濟」構想的崩潰，「自由市場」理論中的「經濟基礎」和非經濟「上層建築」的關係再次被近乎狂熱地予以肯定。我們又再看到斯賓塞夢想中的世界市場經濟，它令民族國家乃至政治事項在人類事務中的功能逐步消失。最後，科技—經濟發展本身將會促成輝煌的未來全球文化的興起。

我使用馬克思的概念，並非認為全球主義意識形態是來自馬克思主義或者它界定了馬克思教條的全部內容，而是因為事實上它是許多十九世紀針鋒相對的「主義」(包括斯賓塞Herbert Spencer結合古典經濟學和演化理論的嘗試) 和二十世紀的現代化理論所共有的。馬克思、斯賓塞等人有一個共同看法：十九世紀民族國家經濟最終將融入世界市場經濟之中。對他們來說，民族國家的沒落是與政治事項的重要性減退緊密相關的。他們夢想的，不是出現世界政府，而是國家的消萎。當然，馬克思認為，這要以暴力逼迫資本主義世界就範來達到，而斯賓塞則認為它是一個有條不紊的、建設性的工業理性化過程，由之而產生一個繁榮的全球社會。

50年代的現代化理論家大多經歷過大蕭條、共產主義、法西斯主義對經濟自由主義的反擊，以及冷戰時期激烈的國際衝突。他們雖然普遍支持市場經濟，但大體上並不是緊抱着最原初的資本主義觀點不放；對於改良市場經濟的「新政」和「福利國家」觀念，他們事實上是接受的。

隨着蘇維埃共產主義及其全球性「指令經濟」構想的崩潰，我們現在看到的是，「自由市場」理論中的「經濟基礎」和非經濟「上層建築」的關係再次被近乎狂熱地予以肯定。我們又再看到斯賓塞夢想中的世界市場經濟，它令民族國家乃至政治事項在人類事務中的功能逐步消失。因而，非關經濟的「上層建築」關懷和憂慮 (無論是社會、倫理宗教、政治、生態方面的)，因其可能妨礙科技改革和無止境經濟增長，就應當也必將被這種被視為勢不可擋的發展過程宰制。最後，科技—經濟發展本身將會促成輝煌的未來全球文化的興起。

在討論現今的全球主義意識形態與比較文化研究的關係之前，我要表明以上言論並非對後啟蒙現代文化各個層面的整體攻擊，亦並非對全球主義意識形

態各層面的守舊反應。今日世界有系統地追求科技進步和經濟增長，使培根(Francis Bacon)夢想中的「人類狀況的緩和」成為可能。在世界各地，它滿足了基本經濟需要，改善了無數人的健康，亦使許多人得享舒適生活以及物質和精神上的享受。若非抱着出世的禁欲主義，以上好處的確是美滿生活不可或缺的部分——雖然也不是全部。儘管過去和目前的科技革新以及無節制經濟增長造成了一些人所共知的惡果，但也帶來了以上份量不輕的好處。另一方面，就算撇開生態危機、貧富懸殊、核戰威脅、權力集中於不負責的國際財閥手中等問題，我們還必須面對一個主要問題，即在滿足現有欲望和需要，以及無止境追求技術進步而「創造的新欲望和需要」這兩者之間的界線應如何劃分。韋伯這位全球工具理性化的理論家，對無限的工具理性化範圍以外的人生關注有深刻體會。

三　全球主義下的民主問題

然而，全球主義意識形態還有另一個層面，我個人對它的興趣比對經濟增長的無止境追求更大，這就是它所宣稱奉行，而我們稱之為政治民主的那一系列具普世意義的理念。

在全球主義意識形態中，「政治民主」往往被視為無止境的科技—經濟增長的必然副產品。我們在此無法討論這個極之龐雜的問題，但要指出，這一系列

在全球主義意識形態中，「政治民主」往往被視為無止境的科技—經濟增長的必然副產品。然而，政治民主概念本身，並沒有產生無止境的科技—經濟增長理念所引發的烏托邦幻想。它並不提供完全的個人自由，保證社會和諧，或者解決人類存在意義的問題。它所能做的，只是建立一個講理和減低暴力衝突最小的環境，好讓人類繼續努力解決那些憑暴力或壓迫無法解決的問題。

理念和制度發展，雖然在十八世紀西方自由憲政民主思想中才達於頂峰，其歷史根源卻在古代，所以絕非經濟理性化必然產生的「上層建築」的副產品。事實上，已有證明，不受控制的「私人」力量之高度集中，可能嚴重危害政治民主。

芸芸政治民主的觀念之一，是以法律和一套「遊戲規則」來保障個人和團體權利（包括經濟權利），這兩者節制權力並使政治人物承擔責任，而且透過民眾選舉和以法律管束行政官僚系統來為政治權力的傳承提供法律程序。這各種元素之間的緊張，以及這套系統內可能出現的腐敗，是眾所周知的。政治民主概念本身，並沒有產生無止境的科技—經濟增長理念所引發的烏托邦幻想；「遊戲規則」系統本身，也不能消弭一切人際和團體之間深刻和互相對立的差異。它並不提供完全的個人自由，保證社會和諧，或者解決人類存在意義的問題。它所能做的，只是建立一個講理和暴力衝突最小的環境，好讓人類繼續努力解決那些憑暴力或壓迫無法解決的問題。

況且，政治民主並不等於政治事項從人類事務中消失。雖然經濟和科技範疇似乎可以視為決定論式和非個人的過程，而政治範疇中的官僚—行政層面也是如此，然而政治活動和人本身以及人作出倫理—政治決策的權力是分不開的。不論決策者是暴君、封建主抑或民選議員，我們都得承認，即使人類可能犯大錯，他也還必須賦有決定人類事務的權力，即使牽涉到所謂非個人過程時也不例外。跟哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 的看法相反，人類行事者或會犯錯，但並不比所謂人類社會生活的非個人過程錯得更厲害。

在十九世紀末和二十世紀的西方思想史中，反對線性進化論的主要思潮，是某些文化人類學理論，它們強調不同時空的人類文化的重大差異。因此，有人甚至認為，文化人類學展現了一種抗斥全球演進論這一「主調」的文化相對論。

四　文化相對論的問題

既然承認了全球主義意識形態的許多方面是合理可取的，為何還堅持比較文化研究有現實意義呢？在十九世紀末和二十世紀的西方思想史中，反對線性進化論的主要思潮，是某些文化人類學理論。它們強調不同時空的人類文化的重大差異，並把這些文化視為整合、封閉且恆久不變的思想和行為模式，有時甚至認為其結構是由語言結構決定的。不管文化這一詞是用於「原始」社會、整體文明世界抑或民族文化，它們強調的是其多樣性和差異；雖然大家公認文化總是關乎普世性的人類關懷，但文化人類學強調，對這些關注的事情的處理和反應可以有極大差別①。因為這種觀點背後的「科學」姿態，它避免對不同文化下價值判斷，所以甚至有人認為文化人類學展現了一種文化相對論，抗斥進步式全球演進論的「主調」。實際上，以文化相對論真正倡導者自居的後現代人類學家，往往並不認同早期人類學工作在這方面的價值，理由是西方人類學仍自認為具有普遍有效性，是一種先驗科學。

對於這一強調文化差異的人類學觀點，提倡現代化的全球主義者有不同的看法，他們強調所有這些文化（包括前現代西方「傳統」文化）差異都已成過去：要點是，它們全屬於人類社會—經濟發展的農業甚至漁獵階段。它們之間那些

雖然有趣但無關宏旨的差異，主要是關乎次級「上層建築」問題的；其反駁的持論是，「現代社會」與「傳統社會」的主要區別在於：後者的發展停滯不前或極端緩慢，可說全都具有妨礙人類現實發展這一共同致命傷。

對於發展理論家來說，人類演進中存在一個大問題，即發展優先次序出現高度扭曲。到底是甚麼妨礙了科技革新和經濟增長的前進？在幾十萬年前的史前時代，人類已經有意識地運用技術和思考來控制外在環境，當時肯定已經意識到不斷改進和革新的可能。許多古代文化都崇拜與發明有關的神祇和英雄。公元前二千年文明文化興起，因而出現物質和社會技術的大革新。貿易、貨幣、城市發展、文書、水利、國家和軍事組織，引領人類社會進入穩定和有系統的「理性化」階段。蘇格拉底和柏拉圖等希臘思想家甚至意識到工匠技藝和邏輯—數學理性的確切真理間的密切關係。可是，他們卻更為熱衷於把「高等理性」應用到倫理、政治和形而上學方面。那些在建造大教堂時巧奪天工、匠心獨運的中世紀建築師，並不曾把心思用到改善廁所上去。

在幾十萬年前的史前時代，人類已經有意識地運用技術和思考來控制外在環境，當時肯定已經意識到不斷改進和革新的可能，但卻並不一定導出科技—經濟有系統和無止境進步的觀念。在許多文化中出現了以正義的再分配手段來改進社會的理念，其背後所持的是增長有其止境這一原則。

當然，十八世紀啟蒙運動以來，對發展優先次序的扭曲這一問題已有人提出種種答案，例如人類受帝皇和教士的自利意識形態支配而偏離了真正重要的事；也有溫和一點的看法，認為人類的進步猶如小孩子的成長，得花點時間。

也許有人會覺得我有點浪漫懷古，但我認為令「原始」和「文明」文化產生「偏離」的那些人類關懷仍然存在，而全球資訊時代的來臨也並不一定能把它們消除或者解決，甚至可能使其中一些問題更形迫切。我們想到的問題包括：人際(包括團體間的)關係這永恆之謎；生死愛欲等人生大事；人際間的權力關係與身份認同的問題；還有人和外在自然環境關係這無法究竟的課題。這包括生存之道；對各種自然現象的工具性和直觀探索；對世界神聖、優美和令人怖懼或敬畏本質的思考；以及對想像和儀式作用的探究。

生存和經濟生活當然也是所有文化面對的迫切問題。雖然從酒神膜拜、巫覡和神話中或可看出人類欲望是永無厭足的，但卻並不一定導出科技—經濟有系統和無止境進步的觀念。在許多文化中出現了以正義的再分配手段來改進社會的理念，其背後所持的是增長有其止境這一原則。希伯來先知、中國士大夫和希臘哲者不僅關心經濟分配，同時也關注物質和社會技術發展造成富者愈富、權貴愈強的不良後果。目前人類集中精力於科技—經濟理性化過程所展現的驚人能力是前人未能預見的，因而也沒有轉移他們對上述非經濟問題的關注。

五　非西方文化崛起的問題

過去幾年間，現代化理論的「下層建築／上層建築」教條觀念出現了修正。雖然大家仍相信「突破」最先是出現於現代西方，但我們現在發覺東亞和其他一些非西方社會能夠把科技—經濟增長過程化為己用。儘管自由市場經濟是全球性的，非西方社會在成功打入世界經濟市場的同時，仍能保持自己的文化特

色。東亞小龍(包括中國大陸)的成就，甚至使人重估傳統文化在「現代化」過程中的角色。雖然儒家學說和其他東亞文化思想這些「上層建築」，曾被視為經濟理性化突破的絆腳石，但現在它們所產生的行為和思想模式又往往被認為對科技—經濟發展極有幫助。這並不是說儒家學說或者東亞文化作為整體指導方向能自發地促成工業革命。它可能不是「充分條件」，但作為文化指向，它卻能為已經啟動了的現代化過程提供有利環境。事實上，近年已有人提出，也許在經濟理性化繼續邁進時，不僵守市場模式教條的東亞模式會比西方更具優勢。不過，目前世界經濟波動的某些逆轉，似乎使人對西方超級資本主義的全球模式恢復了信心，認為它最終將勝過所有其他「模式」。

過去幾年間，現代化理論的「下層建築／上層建築」教條觀念出現了修正。東亞小龍(包括中國大陸)的成就，甚至使人重估傳統文化在「現代化」過程中的角色。不過，目前世界經濟波動的某些逆轉，似乎使人對西方超級資本主義的全球模式恢復了信心，認為它最終將勝過所有其他「模式」。

然而，一如亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 最近宣稱，一個完全全球化的經濟，並不一定會帶來一個源於西方模式的、全然同質的全球文化。其他文化的指導方向不但可能和不同程度的經濟理性化相容，還可能會導致觸發嚴峻國際衝突的文化「民族主義」。這裏所謂「民族主義」，不僅泛指那些以國家為單位的社會，也包括伊斯蘭、中華或印度文化世界這些龐大體系。我們很清楚，雖然西方民族社會都屬於共同的西方「文明」文化，但它們的身份認同感和團體沙文主義則是以各民族的「次文化」差異來宣揚的。

是否果真如此，那很取決於我們的文化觀念。有的觀念會導致未來衝突，但也有些觀念能幫助我們更加了解過去和現在各種不同的、豐富多采的人類經驗，而這種經驗正和前述的人類問題相關。之所以要對人類豐富各異的集體經驗有透徹的了解和欣賞，並不在於這些從原始到文明的不同文化可以解決所有人類生存的困惑，而是因為它們全部一直竭力解決這些困惑，這就使我們能接觸到這種持續進行中的交流互動，從而把我們從目前單向度、偏頗和貧乏的全球主義意識形態中解放出來。

六　比較文化研究的意義

我要在此提出的文化觀念並非像某些文化人類學學派那樣，把文化視為建基於一些固定主導原則的緊密、封閉和高度整合系統。如上面所說，這種觀點甚至常常假定文化基本上是由語言結構決定，而且是隔絕於本文化範圍以外的影響。就「原始」文化而言，我們幾乎可以套用列維—施特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 的假定：這些「冷社會」不會促成文化中的任何重大歷史性轉變。儘管所有這些社會都關注到普世性的人類問題，但重要的只是它們對這些問題的反應迥然不同。

然而，當談到「文明」文化時，我認為應當利用較寬鬆、較薄弱和較複雜的「文化整體」概念。某些社會的特徵是它們持續具有共同的、主導的文化指向。就中國來說，在公元前二千年間這些指向已大致融合於華北了。這些共同的指向並不形成一個界限分明的整體，亦不能阻止整體內的「高等」文化之間，或「高等」文化和流行文化之間出現緊張關係，更不會防止重大歷史轉折的出現。由於

高度自覺的個人和團體對於文本有不同解釋，它們甚至會導致複雜和相異的知識傳統的衍生。

不可忘記，我們在此談的，並非抽象的文化指向，而是實在的個人自覺行為。由於這些文化與普世性的人類關懷密切相關，所以處於某一文化的人不可能不受其本文化以外的觀念影響，儘管外來文化在迻譯時有其困難，但仍被認為是有意義的。經過多個世紀，中國融會了博大的佛教思想，從而產生到底是佛教「改變」了中國，還是中國把佛教「吸收」進中華文化體系的無窮爭論。但如果我們把中華文化和印度文化視為寬鬆和不穩定的化合物，而不是已成形的整體系統，那麼，就沒有必要去找絕對肯定或否定的答案了。如果說其他文化有其絕對獨特、與別不同的特質，那麼它最可能出現於感性和審美領域。古埃及壁畫、東亞山水畫、中國和印度烹飪都可能代表絕對獨特的特質。但這種獨特表現模式卻又正是最容易感受和傳播的。

視文化為僵固整體系統的觀點還有一個問題，就是它忽略了在所有文化中規範和現實的鴻溝。文化結構常被視為具有自發強制力的規範性理想，而深切認識規範理想與現實行為間的鴻溝則是所有「文明」文化的要務。中國古代諸子百家也許共享某種共同的文化指向，但他們最關切的仍是自身現實社會的紛亂和慘況。他們關注的方向相同，但所作的闡釋迥異，這正就是其文化的核心。因此，我認為，前文所提到對簡單化和整體性的文化觀念，一方面極易淪為非黑即白的二元論(比如「西方是個人的，中國是社會的」)，另一方面則會落入對過去文化的一味歌頌。這種文化觀往往成為支持民族目標或「團體認同感」的工具。

本文的題目不但指文化研究，也提出「比較文化」研究。「比較文化」意味着我一直確信有一些跨越文化的、普遍的人類關懷。我並不低估跨文化觀念迻譯的困難，或者文化限制和時間限制的問題，但認為文化差異最終是可以理解的。誠然，現在非西方知識世界盛行的學科分類用語，像宗教、經濟學、政治學和哲學等，都是源於當代西方的。然而，即使在西方本身，這些概念仍然極其複雜和具有彈性，它們將來很可能會被涵義更廣的分類取代。但在目前，對人類整體文化經驗進行比較研究是既可行且必須的，因為只有這樣，才能矯正目前全球主義意識形態的單維度和偏頗本質。

「比較文化」意味着對跨越文化的人類普遍關懷的恆久信念。我們並不低估跨文化觀念迻譯的困難，或者文化限制和時間限制的問題，但認為文化差異最終是可以理解的。在目前，對人類整體文化經驗進行比較研究是既可行且必須的，因為只有這樣，才能矯正目前全球主義意識形態的單維度和偏頗本質。

林立偉　譯

註釋

① Clifford Geertz, "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man", in *The Interpretation of Cultures* (New York: Harper Basic Books, 1973).

史華慈 (Benjamin I. Schwartz)　哈佛大學歷史系榮休教授

編　者　按

今天已經接近世紀尾聲，這一期所刊載的三篇文章，都與「世紀」有關。如同中國近代許多名詞一樣，「世紀」也是一個外來語。中國過去只有帝王紀年，代之以耶穌誕生為起點的「世紀」，不只是簡單的用詞變化，可以說是從華夏中心主義走向全球化的某種象徵。閻小波研究梁啟超的文章，通過一系列資料疏理，認為儘管無法斷定梁氏是中國用「世紀」的第一人，但以梁任公當年影響之大，風頭之勁，可以確認「世紀」一詞實因梁氏之文而大行於中國。

大同理想對二十世紀的巨大影響是眾所周知的，但陳虯的大同思想一直沒有受到思想史研究者的重視。楊際開研究了陳虯大同理想的三重結構，它同康有為的大同及今天我們所知的大同理念有很大不同。這種以家族為中心的世界秩序是不是中國知識份子特有的觀念呢？

葛兆光對百年來中國的宗教史研究作了概括性回顧，他認為1950年以前是文獻學與歷史學階段，1980年以前為哲學史研究階段，1980年代屬於社會文化史研究階段，而1990年代以來則開始了宗教史研究的轉型期。

梁啟超的世紀情懷

● 閻小波

一　「世紀」一詞的輸入

歐洲各國大都以耶穌降生為紀年之始，每百年指一個時代。傳教士東來後，在其出版的中文報刊大都標明公元紀年和以中國帝王年號紀年兩種。中國在變法維新期間自辦的報刊，如《時務報》等亦採中西兩種紀年，但未見有以「世紀」作為百年的紀年單位。

戊戌政變後，流亡日本的梁啟超於1898年底創辦了《清議報》。在該報的〈敍例〉中，梁氏第一次使用了「世紀」二字①：

> 中國自古以來未有因變法而流血者，此國之所以不昌也。有之請自嗣同始，……自此以往，其必有仁人志士，前仆後起，以扶國家之危於累卵者。安知二十世紀之支那，必不如十九世紀之英、俄、德、法、日本、奧、意乎哉？

戊戌政變後，流亡日本的梁啟超於1898年底創辦了《清議報》。在該報的〈敍例〉中，梁氏第一次使用了「世紀」二字。雖不能斷定梁氏是中國用「世紀」之第一人，但可以確認的是，「世紀」二字是因梁氏之文而大行於中國。

這裏日文中一些詞彙如「支那」、「世紀」等同時出現在他的筆下。梁氏在世紀之交前夕第一次使用「世紀」一詞，即坦露了心中的世紀關懷和中國關懷。

雖不能斷定梁氏是中國用「世紀」之第一人，但可以確認的是，「世紀」二字是因梁氏之文而大行於中國。本世紀20年代末徐致靖之子徐彬講過一段頗為中肯的話：「日本譯自西洋之科學的名詞及其他學藝之術語，如經濟、倫理、哲學之類，皆為梁氏用入己文，此類譯名，即隨梁之文勢而普習於中國。嚴幾道氏雖極圖自立，創譯『講學』、『名學』、『愛智學』，然至今仍以不甚通透之日本譯名最為通行。」其原因是「梁文有力焉」②。

用「世紀」一詞多少意味着接受以耶穌紀年這一事實，這無疑犯了中國歷來以帝王紀年之大忌。此前受西方以耶穌紀年的啟示，康有為首創以孔子紀年。

1895年，康氏在滬辦的《強學報》曾以「孔子卒後二千四百七十三年」作紀年，這不獨遭到正統派奉今王為正朔的非議，甚至連思想較為開通的張之洞也為之震駭。若採「世紀」，紀年問題自然不能不辨。於是，梁啟超於1898年底特作〈紀年公理〉，刊於次年《清議報》。文中指出：「《春秋》曰：『諸侯不得改元，惟王者然後改元。』此其義何，凡設記號者，皆將使人腦筋省力也。故記號恆欲其簡，不欲其繁。」其意在淡化紀年的政治含意。他認為各國相通後，應有統一的紀年：「當各國之未相通也，各自紀年，蓋記號必不能暗同，無可如何也。及諸國既已相通，交涉之事日多，而所指之年，其代數記號，各參差不相符，則於人之腦筋甚勞，而於事甚不便。故孔子作《春秋》，首立此義，所以齊萬而為一，去繁而就簡，蓋有精義存焉。問者曰：『孔子以前紀年一乎？』曰：『以左氏《春秋》、《國語》、《戰國策》、《史記》各世家各年表推之，知當時諸國，各自紀年也。西漢諸侯王，亦各自改元，……東漢以後，孔制漸昌矣。』」反觀歐洲，其情形亦與中國相似：「歐洲希臘諸國，各自改元。千餘年前，猶沿此制，後乃定於一。以耶穌降生為紀，與孔子精意暗合，蓋由繁而簡，自然之理，人心所必至者也。」

梁啟超強調，中國不應再以歷代帝王之年號為紀年，應「歸於一」。同時他又認為，世界各國交通以後，全球萬國應歸於一。歸於誰呢？這裏遇到了世界主義與國家主義、普遍主義與特殊主義的衝突。他認為這一問題有待世界各國開大會來定奪，最終定一符合「公理」的紀年法則。

梁啟超強調，中國不應再以歷代帝王之年號為紀年，應「歸於一」：「中國之種，使從此滅絕為奴，不自立則已耳，苟猶自立，則紀元必歸於一。」他覺得中國亦宜歸於一教主，但不可歸於耶穌。中國可法其生，不法其死，「以孔子卒紀，不如以孔子生紀」③。同時他又認為，世界各國交通以後，全球萬國應歸於一。歸於誰呢？這裏遇到了世界主義與國家主義、普遍主義與特殊主義的衝突。他認為這一問題有待世界各國開大會來定奪，最終定一符合「公理」的紀年法則。

面對中國國情與國際慣例的衝突，梁啟超在1901年發表的〈中國史敍論．紀年〉及1902年的〈新史學．論紀年〉中均主張以孔子生年為紀年，同時將歷代帝王年號及西曆分注於其下。

值得關注的是，談及紀年時，梁氏多次講到紀年只是一「記號」。但他深知中國文化泛政治的特徵——紀年與忠君愛國聯繫一起。對此，他為自己在〈夏威夷游記〉中採西曆紀年作了辯解④：

> 或問曰：「子中國人也，作日記而以西曆紀日，毋乃無愛國心乎。」答之曰：「不然，凡事物之設記號，皆所以便人耳。記號之種類不一，如時、月、日，度量衡之類皆是也。」
>
> 所謂愛國云者，在實事不在虛文。吾國士大夫之病，惟爭體面，日日盤旋於外形，其國家之實利實權，則盡以予人而不惜，惟於毫無關輕重之形式與記號，則出死力以爭之，是焉得為愛國矣乎？吾則反是。

至此，在梁啟超那裏，以西元紀年及「世紀」一詞實際上已取得了合法的地位。而在論及世界及中國大勢時，更多的是採西元紀年和「世紀」二字。

二　世紀情懷的勃發

作為表露世紀情結第一人的梁啟超，雖在〈《清議報》敍例〉中萌生了這一情愫，但世紀情懷的勃發還是在他生平所作的第一次世界之旅中。

1899-1900年，梁啟超作了一次太平洋之旅，自日本橫渡太平洋，經檀香山到北美(後因自力軍，自檀香山折回)。

1899年春(3月)，鑒於戊戌政變後世界各地華人的愛國熱情，梁啟超擬游説各商埠的華僑捐資成立一個商會，厚集財力與人力以圖救國，並認為這是「中國存亡之一大關鍵」⑤。年底，應美洲華僑之邀，他於12月19日自日本起程，在十九世紀的最後一天抵達檀香山。

自1895年公車上書投身政治以來，梁啟超少有片刻閒暇。這次太平洋之旅為他提供了一次難得的旅途悠閒。「素不能詩」的梁啟超在旅途中忽發詩興，兩日內竟成詩十餘首，濃烈的世紀情懷是他詩作的一大主題。

第一次出現「世紀」二字的詩作是〈壯別〉。「極目覽八荒，淋漓幾戰場，虎皮蒙鬼蜮，龍血混玄黃。世紀開新幕(此詩成於西曆1899年12月27日，去二十世紀僅三日矣)，風潮集遠洋(泰西人呼太平洋為遠洋，作者今日所居之舟、來日所在之太平洋，即為二十世紀第一大戰場也)。欲閑閑未得，橫槊數興亡。」詩中對時間和空間的兩次自注，實詩人世紀情懷的流露。

〈二十世紀太平洋歌〉是詩人在1900年1月30日(陰曆臘月三十半夜時分)的作品。他忽然想起此時此地「乃是新舊二世紀之界線，東西兩半球之中央，不自我先不我後，置身世界第一關鍵之津梁，胸中萬千塊壘突兀起，斗酒傾盡盪氣迴中腸，獨飲獨語苦無賴，曼聲浩歌歌我二十世紀太平洋」⑥。

在這首豪情充溢的〈二十世紀太平洋歌〉中，澎湃的心潮與貫耳的海濤相激相盪，他以一個「世界人」⑦的目光縱覽人類歷史的走勢。他認為人類文明經歷了三個時代：第一紀由中國、印度、埃及和小亞細亞四大文明古國點燃了人類文明的曙光：「初為據亂次小康，四土先達爰濫觴。支那印度邈以隔，埃及安息鄰相望。」這是一個「河流文明時代」。「此後四千數百載，群族內力逾擴張。乘風每駕一葦渡，搏浪乃持三歲糧(《漢書．西域傳》言渡西海不得風，或三歲乃達。西海，即地中海也。)」地中海、波羅的海、阿拉伯海及黃海、渤海等，成了人類繁衍的內海，歷史進入了第二紀——「內海文明時代」。五百年前，隨着哥倫布發現新大

〈二十世紀太平洋歌〉是梁啟超在1900年1月30日的作品。在這首豪情充溢的詩中，他以一個「世界人」的目光縱覽人類歷史的走勢。他認為人類文明經歷了三個時代：第一紀由中國、印度等古國點燃了人類文明的曙光；第二紀為內海文明時代；第三紀則為大洋文明時代。

陸，「帝者挾幟民贏糧，談瀛海客多於鯽」。由此，第三紀「大洋文明時代始萌蘖」。「世界風潮至始忽大變，天地異色神鬼瞠。輪船鐵路電線瞬千里，縮地疑有鴻秘方：四大自由(謂思想自由、言論自由、行為自由、出版自由)塞宙合，奴性銷為日月光，懸崖轉石欲止不得止。愈競愈劇愈厲卒使五洲同一堂。流血我敬仪頓曲(覓得檀香山澳大利亞洲者，後為檀島土民所殺)。衝鋒我愛麥寨郎(以千五百十九年始繞地球一周者)。鼎鼎數子隻手挈大地，電光一掣劍氣磅礴太平洋。」

詩人凝重的歷史感不是為了發念古之幽情，而是讓國人體悟到千古未有之奇變。由河—海—洋，人類的生存空間雖然在擴大，但因競爭加劇，人類的感受越來越局促。置身於太平洋的梁啟超，深感「大風泱泱，大潮滂滂。張肺歙地地出沒，噴沫衝天天低昂」。風平浪靜，泛舟小溪，已成為遙遠的過去。「今日民族帝國主義正跋扈，俎肉者弱食者強。英獅俄鷲東西帝，兩虎不鬥群戰殃。……太平洋變裏湖水，遂取武庫兼奚傷，蕞爾日本亦出定，座容卿否費商量。」人類世界為何相食相殘，有無規律可尋呢？嚴復的身影再次出現在梁啟超的腦海裏：「我尋風潮所自起，有主之者吾弗詳，物競天擇勢必至，不優則劣兮不興則亡。水銀鑽地孔乃入，物不自腐蟲焉藏。」

十九世紀中國人對世界的認識多在靜態的描述和平面的展示，而世紀之交作為「世界人」的梁啟超在1899年作〈瓜分危言〉，棒喝國人，預言在世紀之交西方列強爭奪的焦點將由非洲、拉美而移至亞洲。一年後，八國聯軍橫踐京門，梁啟超認為這多少印證了他的預言。

處大洋文明時代，全球「一砂一草皆有主」，「惟餘東亞老大帝國一塊肉，可取不取毋乃殃。五更蕭蕭天雨霜，鼾聲如雷臥榻傍，詩靈罷歌鬼罷哭，問天不語徒蒼蒼」。身為飄零之客的梁啟超，獨有世人皆睡唯我獨醒的感慨。他哀其不爭，怒其不奮，心靈的孤寂與憂憤有誰人能體悟？

梁啟超是「情種」，更是不屈的勇者。詩人拿出先民「龍戰於野，其血玄黃」的氣概，蹈海搏浪，呼喚睡獅早醒，直面新世紀、直面太平洋：「爾時太平洋中二十世紀之天地，悲劇喜劇壯劇慘劇齊輅轢。吾曹生此豈非福，飽看世界一度兩度兮滄桑。滄桑兮滄桑，轉綠兮迴黃。我有同胞兮四萬五千萬，豈其束手兮待僵！」

黎明時分，「酒罷，詩罷」，開闢中國新世紀的「蕭何」興奮地極目眺望着二十世紀的第一線曙光，「但見寥天一鳥鳴朝陽」⑧。

三　世紀之交的中國

十九世紀以降，先知先覺的中國人始向域外(世界)投去驚異的目光，然由此再開「處士橫議」之風。然而，十九世紀中國人對世界的認識多在靜態的描述和平面的展示。而世紀之交作為「世界人」的梁啟超對世界的觀察，目的是為中國的定位明確空間和時間的參數，以確立一個切實的立足點。

中國之於世界，空間上處何地位呢？隨着歐洲民族帝國主義掀起的濁浪奔湧東來，中國首當其衝。1899年梁啟超作〈瓜分危言〉，棒喝國人，預言在世紀之交西方列強爭奪的焦點將由非洲、拉美而移至亞洲⑨。一年後，八國聯軍橫踐京門，梁啟超認為這多少印證了他的預言。

1902年初，梁啟超作〈論民族競爭之大勢〉，將列強在亞洲的競爭分為兩個時期：第一期在印度，第二期「重心點專集於中國」。與第一期不同的是，日本

加入了帝國主義的行列：「今日茫茫大地，何處有可容日本人行其帝國主義之餘地，非行之於中國而誰行之？」時下的英日同盟，黃白兩種人握手以立於世界。結果，「豈非此新世紀中民族競爭之大勢，全移於東方，全移於東方之中國」⑩。

就中國的內情而言，戊戌政變後慈禧的倒行逆施，為命運多舛的中國在新世紀蒙上了一層陰影。同期列強瓜分中國之論甚囂塵上。1899年6月，梁啟超應日本某大報之邀作〈論中國人種之將來〉，回應西方列強的分割中國之議。梁啟超認為：「凡一國之存亡，必由其國民自存自亡，而非他國能存之能亡之也。」徵諸歐、亞各國歷史，各國之興亡何嘗不是如此。中國眼前的處境雖如此前之土耳其、印度，但中國人種有自己的「特質」：一、富於自治力；二、有冒險獨立的特質；三、長於學問，思想易發達；四、人口眾多，物產沃衍。這是「二十世紀我中國人必為世界上最有勢力之人種」的內在根據。「有此四原因，規以地勢，參以氣運，則中國人於來世紀，必為世界上最有勢力之人種。」⑪

面對西方民族帝國主義的挑戰，梁啟超主張：「知他人以帝國主義來之可畏，而速養成我所固有之民族主義以抵制之，斯今日我國民所當汲汲者也。」⑫「今日欲救中國，無他術焉，亦先建設一民族主義之國家而已。以地球上最大之民族，而能建設適於天演之國家，則天下第一帝國之徽號，誰能篡之？而特不知我民族有此能力焉否也？有之則莫強，無之則竟亡，間不容髮，而悉聽我輩之自擇。」⑬

如何才能「養成我所固有之民族主義」呢？「欲實行民族主義於中國，捨新民末由」⑭。為此，必須對國民進行民族主義教育，梁啟超認為這也是世紀之交中國教育的宗旨。「今日之世界民族主義之世界也，凡一國之能立於天地，必有其固有之特性，感之於地理、受之於歷史、胎之於思想、播之於風俗。此等特性，有良者焉，有否者焉，良者務保存之，不徒保存之而已，而必採他人之可以補助我者，吸為己有而增殖之。」⑮在中國近代史上，梁啟超以一部洋洋十餘萬言的《新民說》，率先設計了一個全方位的民族自我更新的藍圖⑯。

民族主義之生成，除了要培植自己的根柢外，還需要域外民族主義運動的刺激及民族英雄的示範，以喚醒同胞的民族意識。此間，梁氏寫了〈自治！菲律賓自治！〉，對世紀之交菲律賓人民不屈強敵的壓力而爭獨立稱頌備至。〈新羅馬傳奇〉以文學劇本的筆法，「把俺意大利建國事情逐段摹寫，繪聲繪影，可泣可歌」。此外，他還作了〈意大利建國三傑〉(瑪志尼、加里波的、加富爾)、〈匈牙利愛國者噶蘇士傳〉、〈近世第一女傑羅蘭夫人傳〉等，這些作品幾使同時代中國的青年志士心往神馳，不能自已。

在經濟領域，由於二十世紀的巨靈——托辣斯已橫空出世，「產業競爭」之時代正取代「鐵血競爭」之時代。一國的強弱在於能否在產業界佔一席之地位。中國當務之急，不是廣結工會，發動罷工，進行消極抗拒，而應將中國的優勢產業，如絲、茶、皮貨、瓷器、紡織等「以托辣斯之法行之」，「使歐美產業界瞠然變色」⑰。

關於政府行為，是放任還是干涉？梁啟超認為當前中國之弊在於本該放任者卻干涉，反之亦然。他主張「治今日之中國，其當操干涉主義者十之七，當操

梁啟超認為，民族主義教育是世紀之交中國教育的宗旨。除了要培植自己的根柢外，還需要域外民族主義運動的刺激及民族英雄的示範，以喚醒同胞的民族意識。此間，梁氏寫了一系列介紹世界民族英雄的作品，這些作品幾使同時代中國的青年志士心往神馳，不能自已。

放任主義者十之三」⑱。此論雖抽象泛論，但就中國的現狀、特別是在世紀之交的處境來說，政府自當該有所作為。

四　新世紀的預言

展望新世紀，中國固然面臨着最嚴峻的挑戰，但梁啟超認為挑戰與機會並存，他對祖國的前途抱樂觀的態度，堅信中國不僅不亡，且將成為世界上的強國。

梁啟超謳歌他國的愛國志士，實是自己愛國情懷的流露。愛國主義或愛國情懷是梁氏世紀情懷的重要內容。他在檀香山之旅中寫成的〈愛國歌四章〉，一揮籠罩在心頭的壓抑、混沌之氣，熱情讚頌祖國輝煌的文明史。四章分別謳歌「泱泱哉，我中華」、「芸芸哉，我種族」、「彬彬哉，我文明」、「轟轟哉，我英雄」，四章皆以「結我團體，振我精神，二十世紀新世界，雄飛宇內疇與倫。可愛哉，我國民！可愛哉，我國民」⑲為結語，預言祖國在新世紀繁榮強盛。梁啟超確信：「二十世紀之中國，必雄飛於宇內，無可疑也，雖然，其時機猶在數十年以後焉。」⑳

為使處患難中的中國人看到新世紀中國的希望，1902年梁啟超特作〈新中國未來記〉，以主人翁「孔覺民」之口，「講中國何以能維新自立之原因」。預言二十世紀後半期，中國將躋身世界強國之列，成為國際舞台上重要的一極。由於「自我國維新以後，各種學術，進步甚速，歐美各國皆紛紛派學生來游學」。在中國國慶五十年 (1962) 大祝典之日，世界列強「皆有頭等欽差代一國表賀意，都齊集南京，好不匆忙，好不熱鬧」㉑。

為使處患難中的中國人看到新世紀中國的希望，1902年梁啟超特作〈新中國未來記〉，預言二十世紀後半期，中國將躋身世界強國之列，成為國際舞台上重要的一極。在中國國慶五十年 (1962) 大祝典之日，世界列強「皆有頭等欽差代一國表賀意，都齊集南京，好不匆忙，好不熱鬧」。毫無疑問，愛國主義或愛國情懷是梁氏世紀情懷的重要內容。

1901年，梁啟超還以「世界人」的眼光，在〈富國強兵〉一文中預言俄、美、中將是「二十世紀世界舞台第一等重要之國」。當前俄國兵雖強，而國未富；美國國雖富，而兵未強；中國國未富而兵亦未強。但在二十世紀，俄國必將富，美兵必將強。「中國之地不貧而國貧，中國之民不弱而兵弱，是世界一怪現象也。然則其貧之弱之者，必有一魔鬼實作梗作弄於其間。吾國民但當求得魔鬼所在而拔除之，則二十世紀之舞台，將為吾國民所專有。」㉒同年，他在〈俄人之自由思想〉中認定俄、美、中三國欲成「大業」，必須有「大變」：「美國由共和主義變為帝國主義，俄國、中國由專制主義而變成自由主義。」㉓

人類歷史詭譎多變。本不是預言家的梁啟超固然沒有塞萊斯那樣的知名度及引人注目。徵諸梁啟超時代的歷史，民族主義更多的是以反滿的取向澎湃激盪，建立民族國家、「新民」、以我民族主義抵制民族帝國主義的目標未能實現，中央政府在干涉與放任的兩難選擇中走向毀滅，經濟領域「以托辣斯之法行之」也因皮之不存毛無附體。然而，歷史不都以成敗論英雄，預言亦不以末節斷是非。徵諸現實，放眼二十一世紀，舊的國際格局被打破，當今世界正趨多極化，人們驚呼太平洋世紀的到來，亞太經合組織越來越為世人所倚重。回首剛剛過去的1997年，香港回歸，中共十五大以來舉國奮力推進市場經濟、實行股份制、組建特大型企業集團等，這無論說是梁氏的睿智，抑或是歷史的巧合，我們又怎能不為中國在百年前就出現這樣一位具有世界眼光和未來意識的先哲

奇才而驚奇呢？我們有理由相信，在不久的將來，梁啟超預言中國必將「雄飛於宇內」的期盼將逐步變為現實。

在新的世紀之交、千年之交，中國人怎樣才能無愧於梁啟超的期待？又當抱何種情懷「奔向2000年」、「面向二十一世紀」呢？

註釋

① 梁啟超：〈《清議報》敍例〉，《飲冰室合集・文集》(以下簡稱《文集》)，第2冊之三(上海：中華書局，1932)，頁30。

② 夏曉虹編：《學者追憶叢書・追憶梁啟超》(北京：中國廣播電視出版社，1997)，頁18。

③ 以上引文均見〈紀年公理〉，《文集》，第2冊之三，頁35-37。另參見〈中國史敍論・紀年〉，《文集》，第3冊之六，頁8；〈新史學・論紀年〉，《文集》，第4冊之九，頁32。

④ 梁啟超：〈夏威夷游記〉，《飲冰室合集・專集》(以下簡稱《專集》)，第5冊之二十二(上海：中華書局，1936)，頁187。

⑤ 丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》(上海：人民出版社，1983)，頁178。

⑥⑧ 梁啟超：〈二十世紀太平洋歌〉，《文集》，第16冊之四十五(下)，頁17；18-19。

⑦ 梁啟超：〈夏威夷游記〉：「余生九年，乃始游他縣，生十七年，乃始游他省，猶了了然無大志，夢夢然不知有天下事。余蓋完全無缺不帶雜質之鄉人也。曾幾何時，為十九世紀世界大風潮之勢力所簸盪、所沖激、所驅遣，乃使我不得不為國人焉，浸假使我不得不為世界人焉。是豈十年前熊子谷(熊子谷吾鄉名也)中一童子所及料也。既生於此國，義固不可不為國人；既生於世界，義固不可不為世界人。夫寧可逃耶？寧可避耶？……既有責任，則當知之；既知責任，則當行之。」《專集》，第5冊之二十二，頁185。

⑨ 梁啟超：〈瓜分危言〉，《文集》，第12冊之四，頁24。

⑩⑬ 梁啟超：〈論民族競爭之大勢〉，《文集》，第4冊之十，頁26；35。

⑪ 梁啟超：〈論中國人種之將來〉，《文集》，第2冊之三，頁48-54。

⑫ 梁啟超：〈國家思想變遷異同論〉，《文集》，第3冊之六，頁22。

⑭ 梁啟超：〈新民說・論新民為今日中國第一急務〉，《專集》，第3冊之四，頁5。

⑮ 梁啟超：〈論教育當定宗旨〉，《文集》，第4冊之十，頁40。

⑯ 閻小波：〈論辛亥前梁啟超的民族主義〉，《近代史研究》，1992年第5期，頁62-78。

⑰ 梁啟超：〈二十世紀之巨靈托辣斯〉，《文集》，第5冊之十四，頁61。

⑱ 梁啟超：〈自由書・干涉與放任〉，《專集》，第2冊之二，頁87。

⑲ 梁啟超：〈愛國歌四章〉，《文集》，第16冊之四十五(下)，頁21-22。

⑳ 梁啟超：〈南海康先生傳〉(1991年)，《文集》，第3冊之六，頁59。

㉑ 梁啟超：〈新中國未來記〉，《專集》，第19冊之八十九，頁2-4。

㉒ 梁啟超：〈自由書・富國強兵〉，《專集》，第2冊之二，頁80。

㉓ 梁啟超：〈飲冰室自由書・俄人之自由思想〉，《專集》，第2冊之二，頁60。

閻小波 歷史學博士，南京大學政治與行政管理學系教授。

陳虬的大同思想

● 楊際開

一　今文經學與世界秩序

清季今文學的復興與演變、發展及政治效應，久已成為近代中國思想史研究的熱門課題，但學界往往只注重其經世的側面而忽視了政治變動的源泉——大同思想的現代構築。陳虬的思想在某種程度上代表了晚清末年中華世界秩序想像的變化。

在全球化浪潮日益高漲的二十世紀末，回顧上一個世紀末人類對世界秩序的看法是很有意義的。我們知道，十九世紀最後幾年，席捲中國知識界的旋風是對大同的追求。大同理想不僅是二十世紀上半葉中國人最普遍的理想，也可以說是代表了中國現代文化對世界秩序的基本觀點。因而，考察十九世紀末大同觀念如何產生，也就成為思想史研究的重要課題。我們知道，任何一種普遍的世界秩序觀念不僅需根植於傳統，而且是在傳統的現代轉型中形成的。大同與儒家經典的關係人人皆知，但大同與清季今文經學的關係則常被人們忽視。清季今文學的復興與演變、發展及政治效應，久已成為近代中國思想史研究的熱門課題，但學界往往只注重其經世的側面而忽視了政治變動的源泉——大同思想的現代構築①。道光初年，中國已經開始從傳統思想內部經歷了西方的衝擊，着手重構「天下」觀。我們可以從龔自珍的「農宗」中看到傳統的「家」與「國」的同定關係發生了價值轉變②。由此展開的今文學秩序觀，不僅是對傳統宗法家庭觀念的內在否定，還包含着再建社會秩序的控制原理。也就是說，傳統宗法觀念的解紐是在要求「家」復權的過程中進行的，而再建「家」的胎動與「天子」的觀念轉釋又是同步進行的。「家」復權的胎動與視天下為私物的專制王權勢不兩立。作為變法運動精神資源的今文學，其所帶來的震盪主要集中在信仰的轉換上。本文通過對陳虬思想的研究，力圖闡明晚清末年中華世界秩序想像的變化。

到晚清末期，有志於政治革新運動的今文學派主要有康有為、廖平與陳虬三家。汪榮祖在最近的論文中也肯定了康有為早期受到過廖平的啟發③，但沒有言及對康的上書變法多有貢獻的另一家今文學傳人——陳虬。陳虬的大同思想來自龔自珍、魏源、馮桂芬、王韜、鄭觀應，他是這一派變法思想系譜的傳

人。康有為的貢獻在於用自己的語言把陳虬提出過的變法主張傳達給了中央的官僚集團。三家各自在今文學的學問框架上展開了大同思想，為甚麼唯獨陳虬的大同思想發展成了具有反滿色彩的政治革新運動？筆者以為是因為陳虬的大同思想在傳播的過程中，從知識精英的思想內面改換了傳統中國的信仰資源。

陳虬與康有為在北京共同發起「保國會」，可以舉出康有為受到陳虬啟發的證據④。三家中，陳虬的「世界一統」構想最早完成，也最精密。廖平與康有為「大同思想」的展開是在甲午以後，都因受到了日本的衝擊。廖平仍用春秋末年的構圖來理解日本⑤，提倡東方王道式的世界主義，並無關於世界一體化統治形態的設想。而在康有為的世界秩序構想中，日本並沒有獨特的位置。也就是說，廖平的大同思想缺乏文明衝突的契機，而康有為的大同思想又脱落了文化轉型的機會。陳虬的大同思想完成於十九世紀80年代中期，與「萬國公法」理念發生接觸，有理由相信他是受到了日本統治形態的暗示。清末中國社會的各個層面都受到了商業化的衝擊，「大同思想」與「萬國公法」的對話為我們描繪了一幅從文明衝突到文化轉型的縮圖，而陳虬的大同思想是政治變動的震源地。

陳虬是上繼道、咸期今文學學風，下啟辛亥革命的重要人物。譚獻認為陳虬的變法思想「可見實行」⑥。陳虬與章炳麟的繼承關係我已作過論考⑦。譚嗣同於1895年在北京認識陳虬⑧，雖然對陳虬有過激越的言論⑨，但他對「君民關係的新觀念」⑩可以看作是對陳虬變法思想的回應。康、梁可能在1895年在京時與陳虬結識。1895年以後，康有為、譚嗣同、宋恕、梁啟超、章炳麟、孫寶瑄、汪康年、陳虬、童學琦、蔡元培、陳黻宸等人以上海為中心，形成了一個互有來往的圈子⑪，他們的共同關心就是如何重建大一統的世界秩序。梁啟超在《西學書目表》附卷〈議論〉欄裏介紹過陳虬的《治平通議》，這表明康、梁承認陳虬是變法先輩。陳虬晚年提出的思想課題，也得到了蔡元培、陳黻宸等的回應⑫。

日本學者小野川秀美指出，陳虬（圖）的〈大一統議〉，「無疑是清末注目世界一統，思考其統治形態的最早論著」。陳虬的大同思想完成於十九世紀80年代中期，與「萬國公法」理念發生接觸，有理由相信受到了日本統治形態的暗示。

大陸學者認為陳虬是變法運動早期領袖之一，留下了關於他的事迹的若干記錄⑬。陳虬好友劉久安認為清末「黃帝紀元之説自先生起」⑭，表明陳虬是辛亥革命理念的立案者。日本學者小野川秀美關於清末變法論的成立，論述了陳虬的大同思想與變法主張，提

出了陳虬收入《治平三議》中的〈大一統議〉，「無疑是清末注目世界一統，思考其統治形態的最早論著」⑮。另外，郝延平、王爾敏共著的英文論文中，從國際法思想變遷的角度，也提及了陳虬關於建立包括所有國家在內的世界性組織的設想⑯。但陳虬至今還未成為學術考察的主題。本論文着重從心路歷程與世界秩序思想兩個方面來探討陳虬的大同思想及其傳播與意義。

二　中醫理論與變法

陳虬的職業是中醫師，在科舉考試中獲得的最高資格是舉人。中醫醫療的近代改革者與科舉的追求者這兩條線索相互交錯、對抗，構成了陳虬變法思想的基調。他以醫者始，以改革家終。中醫理論與變法思想在他這裏構成了中國思想史罕見的案例。

甲午戰後，對「大一統」的探求是改革志士共同關心的課題，與此相輔的是要求創新禮儀制度，建立以地方自治為主幹的世界秩序。於是，陳虬參與了浙江士紳的改革活動。面對西方文明的衝擊，陳虬開始從一省的立場提出「分鎮」說，投身於建設近代國家的宣傳活動。對陳虬來說，地方建設是變法的源泉與歸趨。

少年陳虬有大志，仰慕商鞅、王安石，感歎自己生不逢時，沒有像秦孝公、宋仁宗這樣的君主來支持他實行變法。他曾說過：「吾少懷陳、項志，先母戒吾曰：『汝目有殺氣，恐不得其死。』乃重自仰斂，借醫自隱。」⑰少年陳虬的思考樣式徘徊於改革與造反之間，還是被「爭雄天下」這一中國史的演進類型束縛，但在傳統醫學中尋找改革的依託則是一種新現象。

1885年，陳虬在「求志社」成員的幫助下，創立了利濟醫院。醫院採用股份制，集教育、醫療、藥局於一體，致力於新的人倫關係與社會組織的培養。醫院尊黃帝為始祖。陳虬在《利濟元經序》中將《六經》與《皇帝內經》並列，不僅否定了《六經》的權威，還在傳統的文化資源中發現了更新社會秩序的途徑。在與黃帝自我認同的思維裏，我們可以發現中國近代民族主義的萌芽。池志澂就利濟醫院的創設目的說過：「先生之建院設教，原欲寓教於醫，出其所學力行利濟，以補國家政治所不及，使黃帝、神農之精光遠出基督、浮屠之上。」⑱陳虬創立利濟醫院的目的，是利用傳統的思維形式傳播新的宗教思想，藉以救濟世人。

1889年，38歲的陳虬中舉，他曾寫道：「天生孔子，殆使其刪述六經，垂教萬世，將自此遂不復再生聖人矣乎？」⑲陳虬面對西方文明的挑戰，遂對孔子的地位提出疑問。他以中醫為依託，開始摸索經歷過中西方文明衝突後的世界秩序的新範式。1890年春，陳虬入都會試，「首倡變法之議，挾書走京師，為時詬病」⑳。座師陳鼎為陳虬在鄉結「求志社」事，「首相詰問」。會試不第，陳虬歸途又訪山東巡撫張曜，上事條陳變法，第一條即為「創設議院以通下情」。陳虬在中央主張變法得不到響應，1893年出版了論文集《治平通議》，從此確立了陳虬作為變法理論家的地位。收入《治平通議》的有《經世博議》四卷、《救時要議》一卷、《東遊條議》一卷、《治平三議》一卷、《蟄廬文略》一卷。在序中，陳虬把中國歷史分為封建、郡縣、通商三個時期。傳統中國應該如何適應「通商」的時代？這是陳虬關心的問題的原點。

甲午戰後，陳虬在溫州府都建立利濟學堂分院並創《利濟學堂報》，他的言論從政治上的革新轉向了人倫精神的再鑄。陳虬認為中西的文明衝突是「治亂殊

觀，仁暴異制，蓋其所以戰之者不類也」㉑。他認識到文明衝突不能帶來內心的昇華，提出了在文明衝突中完成道德更新的課題——「心戰」㉒。此時，陳虬的學思在深化，並提出了世界法概念：「愛物仁民，環球同體」㉓；他又描寫了大同社會的理想：「我願復皇古之民心，還宇宙於大同，統瀛寰而一息，無彼畛而此域！黃耶白耶，我何虞耶！」㉔甲午後，對「大一統」的探求是改革志士共同關心的課題，與此相輔的是要求創新禮儀制度，建立以地方自治為主幹的世界秩序。

不久，陳虬又把舞台移向省都杭州，參與了浙江士紳的改革活動。面對西方文明的衝擊，陳虬開始從一省的立場提出「分鎮」說㉕，投身於建設近代國家的宣傳活動。對陳虬來說，地方建設是變法的源泉與歸趨，甲午一戰給他帶來了新的鼓舞。陳虬中舉後，曾三次赴京，參加會試，並把視野移向了全國範圍的改革。1898年3月，陳虬第三次入京，4月與康有為共同發起「保國會」，並與蔡元培等浙籍同鄉「擬立保浙公會」㉖。變法發生前後，兩人分別回家鄉從事改革活動。

陳虬離京回鄉前滯留天津，給《國聞報》寄稿，在全國範圍展開了改革宣傳。他在《國聞報》上登載的「保全中國，浙江先行」的請願書㉗，十天後轉載於《知新報》㉘。請願書在具有全國影響力的兩個刊物上發表，預示着從由上至下的變法向由下至上的國民動員的轉變。浙江從其自身的變革帶來了全國的政治革新，在戊戌期間成了左右全國改革走向的潛在力量。戊戌政變後，陳虬回到家鄉，學堂停辦，報館封閉，遭到鄉人的誣謗㉙。

陳虬並沒有因此消沉，反而更加積極投入地方的建設與改造。1901年他擴建利濟醫院，1903年春創造表記溫州語的甌文，並在利濟分院開設甌文學堂。直到1904年1月1日去世為止，他還在從事這種文字的完成與推廣活動。他認為要醫治「大清國」的「貧弱病」，「只有富強是個對證的方兒。因此造出新字，當那富強藥方的本草」㉚。新型的社會關係與組織方法是國民統合的雛型，當時開始在瑞安小城試行，而要把國民統合的原理擴大到全國範圍的契機，則有賴於對外的危機感的深化。鄉紳階層本來根據其獨自的知識訓練，把他們出身的地方與中國整體的命運連結起來，維持了以皇帝為禮制終極承認規則的中國社會。而今，這個階層的一部分人從事了近代職業，使用與民眾同樣的通俗語言，他們為了維護自身的權利，便要求在政治上進行革新、着手在社會基部創造新型的社會關係，由此拆散「天子」與皇帝的同定，埋下了辛亥革命的火種。

陳虬對近代思想最重要的貢獻是1883年回應鄭觀應、王韜提出的建立世界秩序的課題，揭示了多元的世界統一體的構想。陳虬的這種想法，充分反映在由〈宗法議〉、〈封建議〉、〈大一統議〉三篇論文組成的《治平三議》中。

三　以地方自治為主幹的世界秩序思想

陳虬對近代思想最重要的貢獻是1883年回應鄭觀應、王韜提出的建立世界秩序的課題，揭示了多元的世界統一體的構想。陳虬的這種想法，充分反映在《治平通議》卷七的《治平三議》中。《治平三議》由〈宗法議〉、〈封建議〉、〈大一統議〉三篇互為關聯、漸次發展的論文組成。其中，貫穿中國史的中華世界的防衛問題被世界統合的課題所置換。

陳虬在地方勢力抬頭的風潮下主張地方重建，他的「復古」論中隱含着創

新。陳虬在〈宗法議〉㉛中主張：「於一鄉之中，姓立宗子一人，而復設宗正以為之輔。凡事皆決於宗正，朝廷皆給與圖印。」陳所描寫的，是一種新型社會的構成原理，其合法性來自「朝廷」——政府。陳虬為這樣的地方自治體制訂了組織方法：「宗子以長，宗正以德，由闔族公舉」，而「宗各設祠，前以聽訟獄，藏器物；後以處鰥寡孤獨之無後者」。宗自成社會體系，擔負祭祀、訴訟與為民謀取福祉的責任。此外，陳虬還制訂了「冠婚喪繼之法」、「刑法」。關於宗內的教育則「設小學、女學各一，師則命之朝廷」。經濟上計算糧、賦應出之數，餘者納入「鈔科」，並統計丁男造冊上於「兵科」，「朝廷有事則下其符於宗子，宗子復推其法於各房，房有長，長以率其房而專其責於家督」。宗子直屬於政府，是「國」防的基層組織負責人，宗正則處理一切日常事務。權利的分散與選舉制度，反映了陳虬對政治生活的現代要求。

〈宗法議〉是以建設社會基底部共同體為基礎的建國方案的第一步。陳虬以馮桂芬的〈復宗法議〉為藍本，提出了他獨自的看法。馮的〈復宗法議〉的構想，是對得到清朝法律承認的宗法制度的改革案，含有鄉村共同體互助自保的性格；而陳虬的〈宗法議〉不同於馮氏的有三點：第一，馮氏主張立宗子應以從科舉中獲得的社會地位的高低為基準，而陳虬則主張以年長者為基準。第二，陳虬對「宗子」與「宗正」的職權進行了分工；第三，陳虬強調教育並重視女子的教育權。這說明，在陳虬的社會再建構想中，權力的源泉來自生活共同體而不是專制王朝，這意味着從社會基底部的再建上開始否定專制王權的正當性。然而，陳虬並不否定更高層次的政治統合體，他認為「朝廷」還是必要的。他在〈封建議〉中展開了這一觀點。

中國傳統思想中，普遍王權——「天子」是假想秩序的中心點，而社會秩序則建立在一個道德假想上，這是任何行為合法性的最終根據。由此，中華世界的君臨者就可以利用這一觀念獲得統治的合法性。陳虬從社會基底部重建的角度構想出限制君權的方法，而又把「天子」置於新的社會秩序控制原理的核心部位，這說明他的思想仍然植根於傳統文化之中。

〈封建議〉㉜描繪的是陳虬的建國構想，他的國家觀是在〈宗法議〉上推演出來的。他主張在省、府、廳、縣的行政單位上建立公、侯、伯、子、男等國。作為國家元首的「君」，與稱為「三公」的「太師」、「太傅」、「太保」分權。國不能由君獨裁，要同「三公」商議制訂。「三公」意見若不一致，則招相關部門的長官以及議事局長來參議。國家設有「曆」、「醫」、「農」、「工」、「禮」、「樂」、「刑」、「兵」、「訓」、「鈔」共十「科」。各「科」又分「太宰」、「少宰」、「左議曹」、「右議曹」、「司」、「給事」六個行政官階。一「科」設立六個「司」，分管不同事務。如「工科」設有「營繕司」、「商務司」、「清市司」、「礦務司」、「機器司」、「考工司」。給事從鄉學中選拔，要歷任六司的工作後才能擢升到「司」中工作。少宰以上的官直屬於國君，議曹以下的政府工作人員直屬於太宰。這是一個建立在農工經濟上的國家構想，教育由各宗承擔，「訓科」的「教讀司」負責教以禮、樂、射、御、書、數。國家的經濟來源於稅收，稅分田租、市廛 (商店) 、人賦。收入的「三十之一貢於天子，以其九為羨餘，而以其餘制國用」。陳虬的建國理念是限制君權、增加「國」力，他認為「君去庶民僅六等耳，其尊非獨絕於人也」。國君的職權在於「制祿」，「祿之外君不得有所私矣」。把君權限於「制祿」，意味着君權的專業化、象徵化，也反映了限制君權的要求。

中國傳統思想中，普遍王權——「天子」是假想秩序的中心點㉝，而社會秩序則建立在一個道德假想上，這是任何行為合法性的最終承認規則。在構想社會秩序的時候，陳虬也離不開這樣的思維框架。然而，由於中國文化傳統欠缺

一神教的觀念，這樣的天子觀就成了「皇權」的思想根據，由此，中華世界的君臨者就可以利用這一觀念獲得統治的合法性。陳虬從社會基底部重建的角度構想出限制君權的方法，而又把「天子」置於新的社會秩序控制原理的核心部位，這說明他的思想仍然植根於傳統文化之中。

根據〈封建議〉所描寫的分權原則，陳虬進一步在〈大一統議〉中提出「於東西半球之中設監二，各隆以王爵，文曰宣文，駐印度，武曰靖武，駐美國」的構想。「文王」的工作是「頒正朔、齊冠服、通鈔法、均量衡、同文字、正音讀、柵經史、修公法」；「武王」「則統率各國之衛丁，以備非常」，其責職主要是監督世界一統的破壞勢力並「銷天下之槍砲」。另外，「國有水旱、饑荒、不能自賑者，詳其狀於兩王」。這是一種以「天子」為假想原點的世界秩序原理圖。

陳虬希望能完成一部使人類共同體得以運營的「公法」。在此，陳虬利用惠頓 (Henry Wheaton)「萬國公法」[34]的視點，把構築的宗法原理轉用到人類共同體的構築。在世界一統的構想上，他注重的是譯者丁韙良 (William Martin) 傳播的人類共同體觀念。「公法」的概念已經融進了陳虬再建世界秩序的構想之中，並蛻變成世界法的觀念。

陳虬希望能完成一部使人類共同體得以運營的「公法」。在此，陳虬利用惠頓「萬國公法」的視點，把構築的宗法原理轉用到人類共同體的構築。在世界一統的構想上，他注重的是譯者丁韙良傳播的人類共同體觀念。「公法」的概念已經融進了陳虬再建世界秩序的構想之中，並蛻變成世界法的觀念。

關於誰為世界秩序主體的命題，陳虬援用孟子「不嗜殺人者能一之」的主張，對近代國家提出了倫理制約。而對於「群龍無首」的國際社會，陳虬認為「若天下統一，分國以億萬計，地醜德齊，莫能相長。天若特生一子以子元元，安天下，所謂昊天其子之也，故曰天子」。「以子元元」的意思是把「天子」作為世界一統的存在象徵，「家」是「國」的構成單位。在觀念上，「國」與近代國家又是對等的。近代日本即是西方型的近代國家，又是在觀念上與中國皇權相抗衡的傳統國家。從復「國」的立場上講，與皇權相抗衡的日本是中國近代再建的信仰資源。陳虬繼承了清季今文學重新解釋天子觀念的傳統，認為「天子者，固乾坤一大宗子也」。他通過「宗子」與「天子」的同定，構想了以這樣的同定為前提的、由多元的「國」組成的人類共同體。

四　家庭與國家同構的大同觀

金觀濤提出的「家庭—國家同構」的中國史觀[35]，把社會史與政治史合為一體，為我們理解中國歷史提供了一個視角。但他認為中國的宗法組織與國家組織之間只有相互調節而沒有緊張關係並不符合事實，這兩者有共同利益的時候是相互調節的，但「調節」的代價是宗法社會家長式的畸形發展。前東京大學教授公文俊平在他的社會體系論中，把其自身有可能看做一個主體的社會構成物稱為複合主體，而將構成複合主體要素的各個主體稱為「要素主體」。簡言之，複合主體為要素主體的「上位主體」，相反，要素主體為複合主體的「下位主體」[36]。他們認為，在中國，因作為下位主體的「家」的主體性不得不服從其上位主體的意志而受到壓抑[37]。按照這樣的概念體系，我們可以把中國社會看成一個複合主體，「家」是其下位主體，而作為其上位主體的「國」早被兼併。儒家學說雖然保留了「家」的遺傳信息，但其演變過程所反映的是中央集權的意志。

中國社會走入近代的過程，可以從「家庭—國家同構」的拆散與重組中得到觀察。馮桂芬在〈復宗法議〉中寫道：「君民以人合，宗族以天合，人合者必藉天合以維繫之，而其合也彌固。」㊳在此，馮認為君民關係是人為的，生活共同體是自然的，而只有建立在自然的人倫組織之上的社會才會穩定。言外之意，他認為晚清中國社會的動亂是因為「家庭—國家同構」破壞了「家」的自然發展。也就是說，到了晚清，江南一部分士人開始要求回復傳統「國家」觀念中「家」的主權。馮之所以主張「復宗法」，是為了重建受到太平天國破壞的鄉村秩序：「宗法既行，誰不願以其從教主者從宗子哉？」㊴

進入十九世紀80年代，世界大同的課題已成為知識精英思想中的秩序理念。鄭觀應「彼教之來，即引我教之往」㊵的命題，在陳虬的〈大一統議〉中被表現為「彼教之所以來，正吾教之所以往」。陳虬的《治平三議》，指明了「教主」—「宗子」—「天子」同定的路向，在傳統的「天子」概念裏注入了新的精神。

陳虬大同思想結構中的最上位複合主體，是一個以「天子」為「家」的存在象徵的人類共同體，而「國」是人類共同體的下位主體的同時，又是宗法社會的上位主體。這三者被同定為一個新的世界秩序觀。我們可以發現在陳虬的大同思想裏，「宗子」與「宗正」、「君」與「三公」、「天子」與「二王」是構成同一世界秩序的三個不同層面的社會體系，其內部的權力結構是同構的。這樣的權力結構模式是對西方文明衝擊的回應。他把一個家長式的中華世界道德共同體改寫成為一個根據分權原理的世界道德共同體。屬於同一文明圈的下位主體具有共同的文化。文明圈也可以看成一個複合主體。兩個文明圈的複合主體的相互行為，孕育了新的人類文化。陳虬的大同構想是在東西文明衝突中形成的，可以看成是新社會秩序的控制原理。

在陳虬的大同思想裏，「宗子」與「宗正」、「君」與「三公」、「天子」與「二王」是構成同一世界秩序的三個不同層面的社會體系，其內部的權力結構是同構的。他把一個家長式的中華世界道德共同體改寫成為一個根據分權原理的世界道德共同體。甲午以後，知識精英對中國史的反思繼承了陳虬的變法思路。

甲午以後，知識精英對中國史的反思繼承了陳虬的變法思路。譚嗣同在《仁學》中寫道：「君臣之禍亟，而父子、夫婦之倫遂各以名勢相制為當然矣。」㊶譚注意到中國家庭內部人倫關係的扭曲，實起因於扭曲的君臣關係。譚以他的思想與行動宣告，中國步入了近代的價值規範。孫寶瑄也有相同的看法：「俗儒艷稱天下一家，中國一人。夫天之下，惟有一家，故破盡天下之家而不恤；中國之大，惟有一人，故害盡國中之中而不顧。此皆法家絕大宗旨。」㊷對傳統中國的批判，是以對「家」的存在樣態的反省與個體意識的覺醒為契機的，所以孫寶瑄認為「禮即法也，所以別於法者，禮尚存道德仁義之旨，而法則概無之」，故主張「世有仁人君子能變法而歸於禮，則漸可以復古」㊸。孫與宋恕是知交，代表了改革派中的「保守」立場，卻暗示了變法的最終目標是更新禮儀制度，而禮儀制度的更新則意味着終極承認規則的轉換，這就與陳虬的大同思想相通了。

清末，變法思潮又分成「保皇」與「反滿」兩派，其共同源流皆可追溯到陳虬。陳虬一生特立獨行，他的思想雖然繼承了清季今文學的傳統，但反映的是中國社會迎接近代的一個側面。從陳虬的思想演進，我們可以看到新思想誕生與舊制度解紐的交替過程。陳虬本人並沒有在近代史的表面舞台留下重大的痕迹，但他體現的合人身經歷與救世精神、目的與工具為一的境界，卻反覆被新世代的中國人所重演。

註釋

① 參照齊思和：〈魏源與晚清學風〉，《燕京學報》，第39期（1950）；張灝：《梁啟超與中國思想的過渡》（南京：江蘇人民出版社，1993），第一章。

② 參照湯川秀樹：《私の創造論——同定と結合》（東京：小學館，1981）。「同定」含有個人主觀的意向。

③ 汪祖榮：〈打開洪水的閘門——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1998年2月號，頁27-28。

④ 康在京主張變法，頗依重於陳虬。陳虬在京時，「京裏有集會演説，康就叫我先生去講」（楊逢春：〈憶先師陳虬〉）。池志澂認為「先生以公舉赴都，與海內志士上書首倡保國」（〈陳蟄廬先生五十壽〉）。劉久安説：「康有為、梁啟超等議開強國會，要先生屬草稿上書、定章程，二公皆自為勿及。」（〈陳蟄廬先生行述〉）。可見「保國會」當初的名字是「強國會」，陳虬有可能參與了「保國會」的名命。孫詒讓甚至認為康有為受到陳虬的欺哄，而導致變法失敗（《汪康年師友書札》二，頁1476）。康有為「上書」的基本主張，陳虬都提出過。

⑤ 小島祐馬：〈六變せる廖平の學説〉，《支那學》，2-9（1922），頁714。

⑥ 徐彥寬輯，譚獻著：《復堂日記續錄》，第四冊（念劬廬叢刻，1931），頁34B。

⑦ 參照拙論：〈章炳麟為甚麼要反滿？〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1998年4月號，頁56-57。

⑧ 楊廷福：《譚嗣同年譜》（北京：人民出版社，1957），頁72。

⑨㊶ 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（北京：中華書局，1981），頁506；348。

⑩ 參照〈編者的話〉，《譚嗣同全集》，頁2註70中，譚嗣同攻擊的是陳虬使用陰陽、五行等表現中國傳統宇宙觀的概念用語來表現新的宗教觀念，而對「彼欲為教主之私意」並未認為不可。可見譚對陳虬的思想是熟悉並認真思考過的，他本人也是新宗教觀念極端的體現者。在對傳統中國的批判上，兩人具有共同的認識。如譚認為專制王權「挾持一孔教以制天下」（《仁學・三十》），而陳虬則認為「其敢倡説以瓜分吾者，以吾之不能自強。且制皆中出，故彼得施其挾制之術耳」（〈分鎮〉下）。

⑪ 參照孫寶瑄：《忘山廬日記》，上（上海：上海古籍出版社，1983），丁酉、戊戌年；胡珠生編：《宋恕集》，下（北京：中華書局，1993），丁酉、戊戌日記摘要；高平叔編：《蔡元培年譜長編》，上（北京：人民教育出版社，1996），1897-1898年。

⑫ 蔡元培與陳虬同年中舉，蔡名列第二十三，陳名居末尾。蔡在1902年5月1日的日記中寫道：「觀其利濟醫院講義，大有以醫術組織宗教之意，心思頗周密。」（參見《蔡元培年譜長編》，上，頁240）。與陳虬的世界秩序思想相呼應，陳黻宸主張「與各國合開一萬國公史會」，陳德溥編：《陳黻宸集》，上冊（北京：中華書局，1995），頁568。

⑬ 王栻：《維新運動》（上海：上海人民出版社，1986），第一章第三節；林煒然：〈改良派重要人物陳虬的軼事〉，《瑞安文史資料》，第二期（1984）；宋炎：〈改良主義者陳虬〉，《白鹿》，第71期；薛凝嵩：〈清季陳虬創辦利濟醫院學堂考〉（政協溫州市委會文史稿件，1964）；符璋：〈答章一山〉，《蛻庵勝稿》，第三冊（溫州圖書館藏）；劉久安：〈陳蟄廬先生行述〉，《盜天廬集》，卷一（溫州圖書館藏）；池志澂：〈陳蟄廬先生五十壽序〉，《甌風雜誌》，第90期（1934）；陳謐：〈陳蟄廬先生傳〉，《甌風雜誌》，第90期（1934）；劉紹寬：《厚莊日記》（抄本，溫州圖書館藏）。

⑭⑰⑱⑲㉑㉓㉔㉙㉚ 胡珠生編：《陳虬集》（杭州：浙江人民出版社，1992），頁394；394；392；190-91；250；252；252；392；324。

⑮ 小野河秀美：《清末政治思想研究》（東京：みすず書房，1969），頁61。

⑯ 費正清編：《劍橋中國晚清史》，下冊（北京：中國社會科學出版社，1985），頁226。

⑳ 陳虬：〈經世報敍〉，《經世報》，第一冊（杭州：經世報館，1897），頁2B。

㉒ 陳虬：〈心戰〉上、中、下，最初登載在《利濟學堂報》第九冊（1897年5月21日）、第十冊（1897年6月5日）、第十一冊（1897年6月21日），《國聞報》421號-423號轉載。

㉕ 原載《經世報》，第六冊（1897年9月）、第八冊（1897年10月）、第九冊（1897年10月）。

㉖ 這段記錄初見於馬敍倫：〈陳介石先生墓表〉（《天馬文存》外篇）。陳虬確實名列「京城保國會題名記」，但不能說「保浙會」就是保國會的浙江分會（參胡珠生：〈興浙會和保浙會是兩個團體〉，《歷史研究》，1988年第1期）。1897年，浙江就結成了稱為「興浙會」或「興浙學會」的精英團體。陳虬也是核心人物之一。陳虬的〈經世報敍〉、宋恕的〈經世報敍〉、章炳麟的〈興浙會序〉都表現了這一精神。陳虬的〈保全中國，浙江先行〉（〈呈請總署代表奏摺稿〉）的請願書在變法實行前夕把「興浙」的要求發展成對舊體制的挑戰（參照註④），陳虬與康有為的變法思路完全兩樣。陳虬參與了「保國會」的策謀，因此可以認為「保國會」是對浙江改革運動的最終認同。從這裏可以看到浙江的改革運動反映到中央，觸動了體制本身的過程。

㉗ 《國聞報》，第209，1898年5月31日，第210號，1898年6月1日。

㉘ 《知新報》，第55號，1898年6月10日。

㉛㉜ 陳虬：《治平通議》（溫州：甌雅堂，1893），卷七。

㉝ 參照黃仁宇：《放寬歷史的視界》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁40。「道德假想」表現了一種集團意志，可以看成是宗教心理的起源。在西方，法概念是建立在對基督教的信仰上的，信仰也可以看作是一種道德假想。而在中國，法概念是建立在道德假想上的，「天子」是秩序得以存在的最終承認規則。參照H. L. A. Hart, *The Concept of Law*（Oxford: Clarendon Press, 1961）。Hart 氏所主張的，第一次規則與第二次規則結合的法概念為考察傳統中國「禮」的概念提供了分析框架。

㉞ 原著為Henry Wheaton, *Elements of International Law* (Philadelphia, London, 1836)。譯者丁韙良是美國傳教士，原名William Martin。《萬國公法》（北京：總理衙門，1864）。同年就有日本「京教崇實館存版」。張斯桂在〈萬國公法序〉中寫道：「東方亞細亞洲內，如日本、安南兩國，誠能振作有為、休養生息，富強可待也。」受到《萬國公法》「啟蒙」的中日間的對立與共生關係，可以看作是為了回應同「公法」理念衝擊而產生的文化內部的調整。Immanuel Hsu（徐中約）所著的*China's Entrance into the Family of Nations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960)，完全忽視了這一視點。

㉟ 參照金觀濤：《在歷史的表象背後——對中國封建社會超穩定結構的探索》（成都：四川人民出版社，1984），頁30-37。金氏例舉了「諸侯稱國，大夫稱家」、「天子建國、諸侯立家」的說法，這說明「家」與「國」在周朝是同義的。秦兼併諸國，周朝的「國家」概念也隨之消失，「家」成了大帝國官僚機構的下部組織。同屬於中華世界秩序，而沒有被編入到帝國官僚體制去的日本還保留着「家」與「國」同義的國家概念。

㊱ 公文俊平：《社會システム論》（東京：日本經濟新聞社，1978），頁122。同氏在《情報文明論》（東京：NTT出版，1994），頁160-61中又敍述了社會體系的「階層構造」。

㊲ 村上泰亮、公文俊平、佐藤誠三郎：《文明としてのイエ社會》（東京：中央公論社，1979），頁274。

㊳㊴ 張岱年主編：《採西學議》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁59；60。關於日本，馮桂芬還認為「日本蕞爾國耳，尚知發憤為雄，獨我大國將納污含垢以終古哉？」（同書，頁77）。中國近代民族主義的感情是在中華世界內部「大國」與「小國」，「皇權」與「王權」的價值轉換中被激發出來的。

㊵ 夏東元編：《鄭觀應集》，上冊（上海：上海人民出版社，1982）。

㊷㊸ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上，頁257；87。

楊際開 1957年生於上海，日本東京大學綜合文化研究科國際關係論專業博士候選人，曾任職杭州大學日本文化研究所。著有《辛亥革命的指導理念與近代中國建設的構想——陳虬的一生與思想》。

中國宗教史研究的百年回顧

● 葛兆光

引　言

要在較短的篇幅裏說明現代的中國宗教史研究的大體情況實在很困難，因為可以稱之為現代的、學術性的中國宗教史研究，如果從上世紀末本世紀初算起的話，到現在也已經有一個世紀的歷史了。在這一百年的時間裏，研究中國佛教、道教以及其他宗教的著作與論文很多，也經歷了相當複雜的變化過程，不小心的概括有可能導致描述的失真。不過，如果允許我從個人的理解角度，用粗線條來描述其輪廓的話，我想，二十世紀中國宗教史研究大體可以分為文獻學與歷史學研究階段(1950年以前)、哲學史研究階段(1980年代以前)、社會文化史研究階段(1980年代)，以及近來剛剛出現，也許會持續到下一個世紀的宗教史研究的轉型階段。當然，這個階段似乎才初露端倪，今後的走向究竟如何目前還難以斷定。

如果用粗線條來描述過去百年中國宗教史研究的輪廓的話，我想可以分為文獻學與歷史學研究階段(1950年以前)、哲學史研究階段(1980年代以前)、社會文化史研究階段(1980年代)，以及也許會持續到下一個世紀的宗教史研究的轉型階段。

上篇：研究史的回顧

擺脫以護教、闡教為中心的信仰主義的宗教史研究，大約是從上個世紀末才逐漸開始的，而真正現代意義的宗教史寫作，則要在本世紀才成型①。回顧過去百年的學術史，我們可以看到二十世紀特別是到20、30年代，中國宗教史研究才出現了特別興盛的局面。這種興盛局面的出現，除了時代環境之外②，我以為，大概還應該提到三方面的原因：第一是新文獻的發現與舊資料的公開。中國亡軼而日本保存的唯識學文獻的重新傳入刺激了佛學研究的新境界，敦煌的佛教、道教、摩尼教資料的發現改變了過去中世宗教史的舊說，大內檔案的公開與明清寶卷的搜集開拓了近代民眾宗教的領域，這是二十世紀中國宗教史研

二十一世紀雙月刊　1999年2月號　總第五十一期

究的一大契機。第二是歷史理論與方法的全面改觀。二十世紀以來，西洋或東洋的歷史學理論與傳統的文獻考據方法的結合，實驗論、進化論、唯物論、辯證論的滲透，使宗教史研究漸漸脱離了信仰主義的軌道，不僅具有了純粹學術的意味，而且宗教史的描述依託了一些解釋理論的支持，而以文獻學的、語言學的、人類學的、文化學的視角，從各個方面對宗教史進行研究，使籠罩在宗教史上的神秘日益消退。第三是研究者的職業化與學院化。由於學者不附屬於任何宗教派別，而是在學院中進行獨立的學術研究與教學，因而大多能保持研究的價值中立，他們並不需要承擔任何宣傳或批判的實用性責任③。

20、30年代以來，由於有了這三方面的條件，中國宗教史逐漸擺脱了信徒為自己所信仰的宗教寫光榮歷史的局面，開始在文獻考證和歷史描述兩方面對宗教史進行研究，佛教研究如梁啟超、胡適、陳寅恪、湯用彤、黃懺華④，道教研究如許地山、傅勤家、陳垣、陳國符⑤。他們的研究顯然一方面受到歐美與日本學術思想的影響⑥，一方面又繼承了中國傳統的考據之學，也就是說，他們把歐美的實證主義的理論、語言學與文獻學為主的歷史學方法，和清代考據學傳統結合起來，對中國宗教史的各個方面進行研究，在當時出版了很多傑出的宗教史著作。在他們的努力下，從甲骨卜辭與上古宗教的萌芽、敦煌文書與中古宗教的發展、大內檔案與近世宗教的演變到風俗習慣和當代宗教的影響，都有了相當出色的研究，中國宗教史的文獻與歷史大體有了一個清晰的輪廓與脈絡。這是中國宗教史研究的第一次歷史性的變化，也是近百年宗教史研究的第一個階段，即文獻與歷史學研究的階段。

1949年以後，中國宗教史研究的主流逐漸受到意識形態的影響，於是我們可以看到幾個現象：第一，宗教的思想歷史常常被放在哲學史的框架中進行論述；第二，宗教的歷史價值分析有時會被社會功能評價所取代；第三，宗教的社會作用常常會被放置在階級鬥爭中加以評價。

1949年以後中國的巨大變化對於中國思想與學術的影響，至今還難以進行充分的評價。不過，在中國宗教史研究中可以看到的是，雖然過去的文獻學與歷史學研究方法在清代學術與西洋學術兩方面的支持下，已經成為現代中國新的學術傳統，即使是在這一特殊的時代，依然在不少學者那裏是主要的研究方式⑦，但是，中國宗教史研究的主流逐漸受到意識形態的影響，被認為是馬克思主義的兩種歷史分析方法即進步落後的階級鬥爭史觀、唯物唯心兩分的哲學史觀籠罩了宗教史研究，同時，在二十世紀的中國一直起了支配性作用的進化史觀和在一千年的中國一直影響上層社會的儒家的宗教批判觀念，也在暗中影響着宗教史的研究，於是我們可以看到幾個現象：第一，宗教的思想歷史常常被放在哲學史的框架中進行論述，或者用哲學史的評價方式來研究宗教史，而且對於宗教哲學的分析，又大多是以西洋哲學的唯物唯心二元論為基礎理論，以馬克思的歷史唯物主義為評價標準的，如修訂過的馮友蘭的著作及任繼愈、楊榮國的著作⑧；第二，宗教的歷史價值分析有時會被社會功能評價所取代，儒家過去就一直宣稱的宗教「經濟蠹蟲」論、宗教「消極避世」論，在新的歷史著作中又以新的形式出現，馬克思的歷史唯物主義與儒家思想在反對佛道上得到一致，最明顯的例子大概是范文瀾的《隋唐佛教》一書⑨；第三，宗教的社會作用常常會被放置在階級鬥爭中加以評價，宗教史研究中十分突出的現象是研究者總是在討論農民起義與宗教的關係，而且這一宗教的進步與否似乎總是與它是否參與了農民起義相關，例如道教與黃巾起義、吃菜事魔與方臘起義、白蓮教與元明清農民起義等等，1960年代前期一下子出現的道教、《太平經》與黃巾起

義、張魯政權性質的討論中的數十篇論文即典型的例子⑩。這大概是二十世紀的中國宗教史研究的第二個階段，即意識形態影響下以「哲學史」與「政治史」形式出現的階段⑪。

當然，這種研究思路在30、40年代已經有相當的影響⑫，不過，應該指出的是，它真正成為一種具有壟斷性的研究範式與敍述話語，卻要依靠權力的支持與教育的影響。所以，直到50、60年代，當這種「迷信」與「科學」、「唯心」與「唯物」、「維護封建統治」與「反抗封建壓迫」等分析框架及其背後的觀念與思路，通過學科的建制（宗教學歸於哲學系）、教科書的傳遞（大學關於宗教的一些知識是通過哲學史教科書傳授的）和考試制度（有規定性的價值確認與是非判斷）深入到後來的研究者之中時，它才成了一種擁有不容置疑的真理範式。由於大學的課程都由強有力的政治意識形態的單一理論主宰，在這種情況下，各個系科的課程會培養出缺乏批判能力與意識的學生，原因在於學生們從來沒有置身於反對的批評中，也不習慣於眾聲喧嘩的狀況。在中國50、60年代那種一統化的教育系統中，充當主宰的是國家意識形態，於是這種一致性意見也就順理成章，並且相當深地影響着後來成為宗教史研究者的那一代學者。

政治制度與意識形態的變化對於學術的影響，常常比單純學術思路內部轉換的影響深刻，作為學術研究思路的支持背景與思考依據，政治制度與意識形態的任何微妙變化都必然刺激學術。當毛的時代結束，進入鄧的時代，整個80年代裏中國學術界又經歷了一次思路的大變化，在日漸鬆動與自由的環境下觀察世界、回顧歷史，中國落後的現狀對於重新思考的中國人尤其是文化人的刺激，怎麼估計也不過份，而希望以文化問題來解決社會問題的習慣，則使得中國學術界再次出現了二十世紀初的痛心疾首批評中國文化與探討中國民族性的潮流，所謂「文化熱」就是這一學術變化的標誌⑬。在這一學術潮流中，宗教史研究被放在了顯著的位置上，因為在80年代，一般人都認為，除了作為意識形態的儒家外，造成中國文化及中國國民性的主要因素就是中國的宗教。這種感情與當時迅速傳入的人類學、社會學、心理學和歷史學的各種「新理論」、「新方法」結合在一起，使得宗教史研究又出現了一些前所未有的變化，這就是以「文化—心理」的探討為中心的宗教史研究。這些宗教史著作的特點是熱心於討論宗教與文化的關係，它們發掘了過去宗教史著作不太注意的新資料，討論了過去宗教史著作不太涉及的新領域，例如宗教文學、宗教修煉、宗教儀式、宗教民俗等等，但是，他們探討的目的性過於強烈，總是試圖說明中國人的集體心理及其對古代歷史與現代社會的影響，因此在資料的選擇上、評價上都有極其濃烈的主觀色彩⑭。

在80年代，一般人都認為，除了作為意識形態的儒家外，造成中國文化及中國國民性的主要因素就是中國的宗教。這種感情與當時各種「新理論」、「新方法」結合在一起，出現了以「文化—心理」的探討為中心的宗教史研究。由於他們總是試圖說明中國人的集體心理及其對古代歷史與現代社會的影響，因此在資料的選擇上、評價上都有極其濃烈的主觀色彩。

下篇：90年代以來的思考

前面說到，本世紀以來到80年代，宗教史研究在中國大概經歷了從「歷史文獻學的研究」、「哲學史的研究」到「文化研究」這樣幾個階段。公正地說，這些研

究範式各有意義，歷史文獻學的研究使當時宗教史研究跳出了宗教的護教判教的圈子，而且有了一個中立的價值觀念、歷史進化的理論和歷史文獻學的方法，當時的研究曾經取得了很了不起的成就，如陳寅恪論述《大雲經》等佛教典籍、討論天師道與濱海之關係；胡適考證楞伽宗、考證壇經與神會；湯用彤清理漢魏兩晉南北朝佛教史；陳垣疏理金元道教與明清佛教，這些研究在對基本事實的清理上取得了很大的進展。可是，他們主要是對文獻和歷史的基礎性研究。此後，當人們試圖用某種觀點對宗教史作整體描述時，理論就顯出它的重要性。1950年代以來，人們把宗教放在唯物、唯心哲學矛盾運動的範圍內，用哲學的理論研究宗教史，則使得宗教史有了一個清晰的二元對立的歷史框架和二元分立的價值標準，用這個框架給宗教史理出了一條清晰的線索，用這個標準給宗教史描述了一個進化的流向。可是，這個線索似乎過於簡單，而且與主流意識形態的制約總是難分難解。80年代以來，社會史、文化史的研究也曾引起人們的注意，出現過一些很不錯的著作，但是那種總是從外緣切入的視角和過份關心中國現實的心情又遭到了很多批評，因為這種研究要說明的不是宗教而是文化，關心的焦點不是宗教而是現實。於是，人們感到了其中的缺陷：一是受到歷史進化論的影響，常常有一種很機械的價值判斷在其中起着秩序清理的作用；二是受到環境決定論的影響，宗教史似乎總是在被一種外在的視角所觀察，不大考慮宗教史內在思路的演進；三是宗教史的研究似乎是一個總在回頭看的研究，它的內容彷彿與今天的宗教無關，似乎宗教的歷史就藏匿在那些過去的文獻之中而不是在我們生活的現實之中，研究的目的似乎只是為了歷史敍述。自30年代開始，宗教史研究從「歷史文獻式的批評」到「哲學式的批評」再到「文化式的批評」，幾易其軌，但始終未能擺脫這幾個問題的糾纏。

從90年代起，宗教史研究中依據陳舊範式不斷推出的那些論著，已經不再引起人們的興趣。在一段時間中，重新採用文獻學與考古學的基礎性研究，倒比較容易贏得學術界的承認。同時，「學術史研究」也逐漸被重視起來，這種稱作「學術史研究」的思索實際上是對二十世紀思想史的重新認識，這對宗教史研究有相當深的影響。

1989年在中國學術史上是一個很有意思的年頭，一個震驚世界的事件使得中國的很多學者在經歷了一段反思的時間之後，從90年代起對自己的學術研究進行了重新思索，宗教史研究中依據陳舊範式不斷推出的那些論著，已經不再引起人們的興趣，而80年代那些文化史的研究思路，也由於其空疏而被學術界懷疑，在一段時間中，重新採用文獻學與考古學的基礎性研究，倒比較容易贏得學術界的承認⑮。同時，在重新尋找學術思路與出路的時候，「學術史研究」也逐漸被重視起來，這種稱作「學術史研究」的思索實際上是對二十世紀思想史的重新認識，他們的思考中有這樣幾點對宗教史研究有相當深的影響：一是傳統宗教的意義與價值應當如何通過闡釋而得到確認？二是經典所表述的宗教現象與社會實際的宗教生活是否並不一致？三是過去的學術研究中的西方話語（包括馬克思主義的與非馬克思主義的）是否應該重新界定？於是，進入90年代以來，一些（雖然很少）宗教研究者開始思考以下三個方面的問題⑯：

第一，我們是否應當重新檢討歷史遺留下來的、受傳統宗教觀念束縛的宗教史文獻？中國古代正統的歷史文獻是由一些承擔了意識形態使命的文人寫出來的，它給我們留下了很多經過了古人眼光過濾的固定的觀察框架，那些看上去不太理智的宗教或迷信是不能進入史冊的，在司馬遷的《史記》中還有的日

者、龜者、策者，在《七略》、《漢書．藝文志》裏起碼還佔有一半天下的「數術」、「方技」、「兵書」，在後世的印象裏好像都被擠到了不起眼的角落，在社會實際生活中起了重要作用的宗教儀式、宗教教義、宗教規範似乎都不在歷史記載的視野之內，而宗教史好像只是敍述經典史冊中所記載的東西。但是，這並不是古代的事實而是後人的觀念，如果我們能夠拋開這種觀念的制約，宗教史就不是那麼簡單和淡薄，也不會是現在的宗教史著作中所描述的那樣，似乎懸浮在社會實際生活之上⑰。

第二，我們是否應當重新檢討現代宗教史研究中的「宗教」定義？宗教不是哲學、不是政治、不是意識形態，而是宗教。宗教有宗教的內容，宗教史應該是宗教的歷史。看上去，「宗教史應當是宗教的歷史」似乎是一句廢話，但是，如果我們承認這句廢話也是實話，那麼我們就應該考慮到：首先，宗教有儀式方法，宗教有神靈的崇拜，宗教有組織形式，離開了任何一方面它就不再是宗教，缺少了任何一方面的宗教史都不能說是完全的宗教史。其次，如果宗教的存在是為了人心的救贖，那麼它就不是像社會的法律、制度或生產的技術、科學等等一樣，可以有一種可計算、有確實價值標準的「進化」，它不是在向着一個既定的目標前進，那麼，以「進步」為歷史線索的說法是不是就應該重新界定？再次，「宗教史是宗教的歷史」還有一個意思，那就是研究者不能僅僅以宗教以外的變化來評判宗教以內的變化，經濟也罷政治也罷，它們雖然都與宗教有關，但畢竟不是宗教史的主要線索。宗教史的主要線索應該是宗教本身的教理、組織、儀式、方法的變遷以及為甚麼變遷，至於經濟、政治、文化的影響，應該是作為說明這一變遷的背景材料，而不是相反⑱。

「宗教史應當是宗教的歷史」，是指研究者不能僅僅以宗教以外的變化來評判宗教以內的變化，因為宗教史的主要線索應該是宗教本身的教理、組織、儀式、方法的變遷以及為甚麼變遷，至於經濟、政治、文化的影響，應該是作為說明這一變遷的背景材料，而不是相反。

第三，中國的宗教史研究者有着根深柢固的「歷史學」傾向，總是把宗教史看成過去的歷史，研究宗教史似乎就是回頭向後看，基本上不注意歷史上的宗教在現代的遺存，或現代宗教現象中的歷史影像，於是很少考慮文獻資料與田野調查的結合，似乎只是為了敍述某種歷史上的現象而探討宗教史。其實，如果我們改變這種狹隘的宗教史思路的話，很多資料是可以進入宗教史研究領域的，所謂「二重證據法」說了幾十年了，好像它只是在古史研究中使用，而在宗教史中並不怎麼受重視。其實，在宗教史研究中甚至可以提倡「三重證據法」，第二重證據是上古的考古資料，而第三重證據就是現時的田野調查。因為，宗教史研究的是一個從古代到現代有機綿延下來至今依然存在於中國社會生活中的文化傳統，社會生活中的很多宗教現象是有它的來歷的，陳述古代的宗教現象是為了說明現代宗教生活，比如神祇的信仰、占卜的習俗、紅白喜喪的儀式等等，都需要歷史的陳述和現實的映證，才能真正地了解它的文化內涵與社會作用。而歷史資料本身也只是一種敍述，在宗教史研究上，它與現代宗教現象的敍述並沒有等級高下之分，現實宗教生活的調查和體驗也可以使研究者如臨其境，對古代生活有一種「同情之了解」，而文獻資料中所記載的宗教歷史很有可能是經過古人選擇和過濾的，它已經不再是過去歷史事實的重演再現，研究者如何能夠穿透這些「層層積累」的障礙來重新陳述宗教史，恐怕人類學的田野發掘是一個必要的手段⑲。

結　語

90年代以來，有一批新的宗教史研究著作問世，也有一批新的學人進入了宗教史研究的領域。在中國佛教史、道教史研究方面，與50、60年代，甚至80年代都不一樣了，相當多的專題性研究，如宗教史中的宗派問題、倫理問題、技術問題、儀式問題都有了相當深入的論著，過去宗教史著作很少涉足或研究相對粗疏的歷史，也有了相當完整的描述⑳，一些博士論文的出版，也增加了專題研究的數量。

可是，我們有理由不滿足。首先，教育與研究的制度性障礙依然沒有真正的消除，宗教史研究者的基礎訓練，如語言學知識、目錄學知識、考古學知識，在大學的哲學系中並不能完全得到滿足㉑。宗教史研究需要涉獵的理論，如人類學理論、神學理論，還沒有被充分引入教育課程之中，一些重要的著作甚至還沒有被翻譯和介紹，宗教史研究的世界範圍的信息，也常常不能充分享用，比如由於經費的困難等原因，常常不能及時看到歐美和日本的研究論著，以致於課題出現重複。其次，思路的轉換至今還很艱難，80年代，甚至50、60年代逐漸形成的研究思路在90年代還很難改變㉒，在相當多的學術刊物中還有很多這類陳舊而空疏的論文㉓。最後，更應當指出的是，至今我們依然無法提出一個完整的理論思路，今天的宗教史研究似乎已經碰到了一個難以大進展的時候，在本世紀初思想與學術大變化的時代，由於整個思路的根本性轉換，宗教史幾乎是在白地重新建築，一些傑出的學者適逢其時，一下子就完成了重寫的重任，他們給後人留下了一個堪稱「範型」的框架，一個可作基礎的理路。還有相當多的細節問題，我們很難擺脫這一固定格局的約束，於是只好做一些修修補補的局部工作。我們可以把宗教史的每一個細部研究得更細，我們可以把宗教史在原有的框架裏寫得更長。如果我們滿足於這種命運，那麼當然無須自尋煩惱。但是如果我們還想在學術史上得到超越前人的成果，如果我們還想重寫宗教史，那麼我們只好重新建立一個宗教史的理論基石，把它作為我們的觀察視點、理路脈絡、價值系統。那麼，究竟甚麼能夠充當我們的理論基石呢？這是我一直在思考的問題，也是希望向各位請教的問題。

如果我們還想重寫宗教史，那麼只好重新建立一個宗教史的理論基石，把它作為我們的觀察視點、理路脈絡、價值系統。那麼，究竟甚麼能夠充當我們的理論基石呢？這是我一直在思考的問題，也是希望向各位請教的問題。

註釋

① 我在〈論晚清佛學復興〉中曾經以佛教為例，談到宗教研究的近代轉型問題，此處從略，參見《學人》，第十輯（1996）。

② 關於時代環境，請參看葛兆光：〈運化細推知有味——關於30年代佛教史研究的隨想〉，《讀書》，1994年7期。

③ 像胡適再三申明他不信佛教，但這並不影響他研究禪宗史，參見胡適：〈致柳田聖山〉、〈中國禪學之發展〉，分見《胡適禪學案》（台北：正中書局，1975），頁619；462。陳寅恪對佛教義理不感興趣，但這並不妨礙他考證佛教經典，參見俞大維：〈談陳寅恪先生〉，載《談陳寅恪》（台北：傳記文學出版社，1970），頁9。陳垣不是佛、道教徒，但他依然有多部關於佛教道教的名著，如《中國佛教史籍概論》、《明季滇黔佛教考》、《南宋河北新道教考》及《清初僧諍記》。湯用彤也不是佛教的信仰

者，但他的佛教史研究卻是這方面的最好的成就，例如《漢魏兩晉南北朝佛教史》（長沙：商務印書館，1938）。

④ 如梁啟超：《佛學研究十八篇》（原作於20年代，北京：中華書局，1985）；胡適：〈楞伽宗考〉、〈荷澤大師神會傳〉，載《胡適論學近著》（上海：商務印書館，1935）；陳寅恪：〈武曌與佛教〉（原作於1935年，載《金明館叢稿二編》〔上海：上海古籍出版社，1980〕）；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（長沙：商務印書館，1938；北京：中華書局，1983）；黃懺華：《中國佛教史》（長沙：商務印書館，1940；上海：上海文藝出版社，1990）。

⑤ 傅勤家：《道教史概論》（上海：商務印書館，1933）、《中國道教史》（上海：商務印書館，1937）；許地山：《道教史》，上冊（上海：商務印書館，1934；中國書店，1991）；陳垣：《南宋初河北新道教考》（北平：輔仁大學，1940；北京：科學出版社，1958）；陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1949、1963、1985）。

⑥ 例如江紹原：《髮鬚爪》（北京：北京大學民俗學會叢刊，1927）、鄭振鐸：《湯禱篇》（北京：古典文學出版社，1957）。參看葛兆光：〈東本願寺與中國近代佛學的復興〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年2月號。

⑦ 例如湯用彤、呂澂、王明的研究。

⑧ 任繼愈主編：《中國哲學史》，第二冊、第三冊（北京：人民出版社，1979）、《漢唐中國佛教思想論集》（北京：人民出版社，1973）；楊榮國主編：《簡明中國思想史》（北京：中國青年出版社，1962）、《簡明中國哲學史》（北京：人民出版社，1973）。特別可以參考的是任繼愈主編之多卷本《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981）的第一卷〈序〉，頁10、14、17，關於哲學史與佛教史的關係、佛教的社會基礎、佛教唯心主義體系與馬克思主義真理的論述。

⑨ 范文瀾：《隋唐佛教》（北京：人民出版社，1979）。

⑩ 參看楊寬：〈論《太平經》——記我國第一部農民革命的理論著作〉，《學術月刊》，1959年9月；喻松青：〈老子道家思想與《太平經》〉，《光明日報》，1961年6月4日；熊德基：〈《太平經》的作者與思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》，1962年4期，等等。

⑪ 據說毛澤東不滿中國當時的宗教研究，他在1963年12月30日的一份文件上批示，稱「國內沒有一個由馬克思主義者領導的研究機構，沒有一本可看的這方面的書」，而且說，「用歷史唯物主義寫的文章也很少，例如任繼愈發表的幾篇談佛學的文章，已如鳳毛麟角……」。見《文匯讀書周報》，1992年10月17日引〈統一戰線〉文。

⑫ 正如30年代的郭湛波提到，當時的思想界即已經處在「以馬克思的『唯物史觀』為主要思潮，以辯證法為方法，以辯證唯物論為基礎，以中國社會史為解決中國問題的鑰匙」的時代，見《近三十年中國思想史》（北平：大北書局，1935），頁168；參見《中國古代社會研究》的序言（北京：科學出版社，1956）；李季：《胡適中國哲學史大綱批判》（上海：神州國光社，1932），頁234；具體到中國宗教研究方面，還可以舉一個例子，如1934年在北平創刊的《文化批判》雜誌，從創刊以來，半年內發表的三篇有關宗教的論文，就相當地激進，如雪蓀：〈宗教觀念的否定與無神論哲學的前途〉（創刊號，1934年5月）、王宜昌：〈宗教與中國封建社會〉（第一卷第四五期，1934年9月）、王宜昌：〈今日中國的佛化與化佛〉（第二卷第一期，1934年11月）。

⑬ 這種研究風氣的淵源可以追溯到魯迅對佛教道教及中國國民性的嚴厲批評，當時很多研究者是從文學研究者那裏接受啟發的。

⑭ 可以作為例子的是拙著：《禪宗與中國文化》（上海：上海人民出版社，1986）以及方立天氏：《佛教與中國傳統文化》（上海：上海人民出版社，1989）。但是，應當指出這是說這個時代新出現的變化，但研究思路與方法的延續，並不是可以在突然變化中一刀兩斷的，即使是80年代，在一批年長的學者所主持編纂的著作中，依然相當出色地體現了過去的研究思路與研究方法，比如80年代陸續出版的任繼愈：《中國佛教史》多卷本和《中國道教史》一卷本（上海：上海人民出版社，1990）、卿希泰：《中國道教史》多卷本（成都：四川人民出版社，1988）和郭朋：《中國佛教思想史》多卷本（福州：福建人民出版社，1994-95）等。但是，在這些著作中，既延續了20、30年代的嚴謹的歷史與文獻學研究思路，又表現出相當濃重的50、60年代的唯物主義哲學史的研究思路及評價標準。

⑮ 宗教文獻方面的專著，比如陳士強：《佛典精解》(上海：上海古籍出版社，1992)；朱越利：《道藏分類解題》(北京：中國社會科學文獻出版社，1997)；方廣錩：《藏外佛教文獻》，一、二輯(北京：宗教文化出版社，1995、1997)；宗教考古方面的論文，作為例子，可以舉出的比如劉昭瑞：〈談考古發現的道教解注文〉，《敦煌研究》(敦煌)，1991年4期；劉昭瑞：〈東治三師、三五將君、大一三府、南帝三郎考〉，《考古》，1991年5期；王育成：〈徐副地券中天師道史料考釋〉，《考古》，1993年6期。

⑯ 中國學者一方面反思自己研究的問題，一方面也再一次看到了國外的一些研究成果，因為它們常常注意到中國研究者忽略的領域。比如中國古往今來影響甚大的求籤方法，就有德國龐緯的《中國靈籤研究》和日本酒井忠夫等人的《中國靈籤藥籤集成》(東京：風響社，1992)；又比如道教現存儀式方法資料的研究，就有美國蘇海涵：《莊林續道藏》和法國學者施博爾對台灣遺存資料的搜集與考證；再如現存宗教史迹的田野調查，早期的如常盤大定所作的《支那佛教史迹踏查記》(東京：龍吟社，1938、1942)，大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》(東京：福武書店，1985)，近期的如蜂屋邦夫：《中國道教的現狀》(東京：東京大學東洋文化研究所，1991)。參看葛兆光：〈日本的中國道教研究印象記〉，《傳統文化與現代化》(北京)，1996年2期。

⑰ 參看饒宗頤：〈歷史家對薩滿主義應中心作反思與檢討〉，《中華文化的過去、現在和未來》(香港：中華書局，1992)，頁411；李零：《中國方術考》(北京：人民中國出版社，1994)；葛兆光：〈思想的另一種形式的歷史〉，《讀書》，1992年7期。

⑱ 中國宗教史的研究至今留下了很多未有人涉足或涉足很淺的領域。比如對於儀式的研究、對於方術的研究、對於戒律的研究，資料還沒有廣泛開掘，領域還沒有充分拓展，線索還沒有仔細清理，所以，中國宗教史還沒有一個完整的面貌，而原本應當是很豐富的文獻資料也還沒有得到充分的利用。

⑲ 可是，西方的一些中國宗教史研究者常常比較重視這種現實資料的搜集與整理，也常常能夠用歷史文獻查證與田野調查資料結合，像較早的J. J. M. de Groot的*The Religious System of China* (Leiden: E. J. Brill, 1972)，六卷本，就已經開創了這一範式，至今西方的中國宗教研究者都很習慣於這一研究方式。

⑳ 比如近代佛教研究，近幾年來接二連三地出版了好幾種著作，1989年巴蜀書社出版了郭朋等：《中國近代佛學思想史稿》，三年後上海社會科學出版社又推出高振農的《佛教文化與近代中國》(1992)，差不多同時，由台北的文津出版社在「大陸地區博士論文叢刊」中出版了大陸學者麻天祥的《晚清佛學與近代社會思潮》(1993)，上海人民出版社出版了李向平的《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》(1993)，再過一年，華東師範大學出版社則出版了鄧子美的《傳統佛教與中國近代化》(1994)。

㉑ 雖然上海人民出版社、四川人民出版社各有一套西方宗教學的理論譯叢，上海三聯書店也有一套西方宗教哲學和人類學的選譯本，其他出版社也零星有一些譯書，但仍然不能充分溝通中外宗教史研究的信息，比如愛利亞德(Mircea Eliade)《世界信仰與宗教思想的歷史》(*Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, [Paris: Payot, 1976-83])三卷本等相當出色的著作，至今還沒有譯本。

㉒ 仍以近代佛教史研究為例，上述幾種著作中，有的雖然有很不錯的內容，但是思路上還顯得比較陳舊，主要是近代宗教史常常以政治史和社會史為自己的基本思路。關於這一問題，我已經有〈關於近十年近代中國佛教研究著作的一個評論〉，將刊於《中國書評》。

㉓ 比如《文史哲》1997年某一期上發表的兩篇關於道教與文學的論文。

葛兆光 1982年北京大學研究生畢業，現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》、《道教與中國文化》、《漢字的魔方》、《中國經典十種》。

九十年代中國學術思想叢書漫議

● 遇資州

80年代思想性叢書的名稱帶有精神取向，籲請「走向未來」、熔冶「文化：中國與世界」、攬括「二十世紀文庫」，要麼一派理想情懷，要麼暗藏老謀深算的文化構想。而今叢書名要麼專業化，要麼可能是一副假面具。

一

十年前，長安街上的槍聲打斷了據說思想空疏、漫為浮論的五年文化熱(1984年「走向未來叢書」才真正掀起文化熱)，然而，文化熱的叢書文化一直蜿蜒到90年代，沒有中斷，只是面目不同了。在80年代，叢書是思想文化行動的拐杖，跛腳的**菁英文化人**杵着它聚集起來，走向**想像的文化圈地**。誰主編一套叢書，就好像在搞一番文化大事。先要有人創意或找二三人清議，搞出腳本，拉一些人合夥，或翻譯或著作，串連出版社「隆重推出」。一套叢書出場，就是一群知識人結集成夥。如今，叢書鋪天蓋地，導演可以叫「主編」，也可以叫「策劃」、「主持」(不少是出版社編輯)，已經非菁英化。叢書不再是**思想行動**，而像**商業競爭**。

商業性叢書是80年代末繼思想性叢書而開張的。「當代經濟學系列叢書」(上海三聯書店)始於1989年，分四個子系，結構就像「文化：中國與世界」擺的陣式。「現代社會與人」(主編陳維政，貴州人民版)，每兩年出一批新書，換一次封皮，選題從人文心理學、基督教哲學遊走到政治哲學，劃出近十年學術思想熱點的嬗變軌迹。為叢書命名，猶如搶佔**文化高地**，如今剩下的高地已經不多。80年代思想性叢書的名稱帶有精神取向，籲請「走向未來」、熔冶「文化：中國與世界」、攬括「二十世紀文庫」，要麼一派理想情懷，要麼暗藏老謀深算的文化構想。而今叢書名要麼專業化，要麼可能是一副假面具。80年代文化思想在突進，90年代文化思想在分化，叢書紛然雜呈，冒出一些奇特的叢書名，太自然不過。要不是好的叢書名已經取完，怎麼會有「學術前沿」(北京三聯版，1998)這樣「戰線」語式的叢書名？傑姆遜(Fredric Jameson)顧而問之的後現代理論系列取名「知識份子圖書館」(主編王逢振、J. Hillis Miller，北京：中國社科

版，1998），好像德里達 (Jacques Derrida)、德曼 (Paul De Man) 才算真知識份子。

二

80年代的文化思想承晚清以來學界引介西學的要務，肩負變革中國文化的承擔去認識西學，引介西學就有一個見識問題，不是開陳列店。「二十世紀外國文化名人書庫」(主編林賢治，上海遠東版，1996) 開出五十名外國「文化名人」，沒有超出80年代的記憶；「二十世紀人類思想家文庫」(策劃編輯倪為國，上海三聯版，1997) 排出四十人名單，有些「名人」是90年代新認識的，算有長進，但選題也未見有特別銳見，已出三種 (海德格爾 Martin Heidegger、胡塞爾 Edmund Husserl、舍勒 Max Scheler) 均上百萬字，倒是近十年的積累。

「兩千年來華夏民族所受儒家學說具體之影響，最深最巨者，實在制度法律公私生活之方面，而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。」(陳寅恪語) 如果這話沒錯，惦記中國思想和制度的現代演化，就當重視漢語學界百年來都不太重視的泰西宗教思想與法律思想。90年代引進基督教思想十分顯眼。「世界與宗教叢書」(主編何光滬，四川人民版，1989年起) 偏重宗教學和宗教哲學，選題大多不是**基督教思想的**經典。「文化：中國與世界」曾專設神學系列，但出了一本《在約伯的天平上》就被槍聲打斷了。「歷代基督教思想學術文庫」(主編劉小楓，香港漢語基督教文化研究所／北京三聯版，1994年起) 和「基督教學術研究文庫」(主編劉小楓，上海三聯版，1995起) 正兒八經地開出一堆基督教神學書目，從晚期希臘直至當代，規劃宏然，博大精深。有人以為出現基督教熱，顯然搞錯了。「漢譯猶太文化名著」叢書 (主編傅有德，山東大學版，1996起) 譯介猶太教思想經典 (從《塔木德》法典、中古的《迷途指津》到當代猶太教哲學)，但明眼人知道，猶太教思想只是儒教思想的一面鏡子，哪有甚麼猶太教熱？「歷代基督教思想學術文庫」自期「願承中古漢語學者為豐富中國文化傳譯佛典之心智和毅力」，儼然要比三千人譯場。如果佛學對古代思想的激發至深至遠，眼下誰能估量傳譯基督教學典對下一個千年中國文化思想的意義？

「歷代基督教思想學術文庫」自期「願承中古漢語學者為豐富中國文化傳譯佛典之心智和毅力」，儼然要比三千人譯場。如果佛學對古代思想的激發至深至遠，眼下誰能估量傳譯基督教學典對下一個千年中國文化思想的意義？

在基督教這面鏡子中，漢語思想可以鑒照的豈止思想學說？伯爾曼 (Harold J. Berman) 的《法律與革命：西方法律傳統的形成》(「外國法律文庫」，主編江平，中國大百科全書版，1993起) 深化韋伯 (Max Weber) 的思路，從中古「教皇革命」溯源西方自治法律制度的形成。從西方超越政治和宗教的法律制度的自治觀念中，儒教還看不清自身的宗法制度形象？西方法律制度源於古羅馬，經羅馬教會葆守、傳承，乃有近代的光大。「尚魏晉時輸入者非天竺之佛教而為希臘之哲學或羅馬之法律，則此後千餘年之中國歷史必有絕對不同之發展。」(蕭公權語)。「羅馬法研究翻譯系列」(主編斯奇巴尼、黃鳳，中國政法大學版，1992起) 對中國社會的現實作用肯定不如「外國律師叢書」(主編魯堅，中國政法大學版，1992)，但

《羅馬法史》、《羅馬法教科書》、西塞羅 (Cicero)《論共和國、論法律》的**文化思想意義**，卻不是律師手冊一類能比的。

儘管「外國法律文庫」選譯了新老自由主義法理學要籍〔凱爾森 (Hans Kelsen)：《法與國家的一般理論》、德沃金 (Ronald Dworkin)：《法律帝國》及《認真對待權利》〕，「當代法學名著」(主編季衛東，中國政法大學版，1994起) 選譯了「批判法學」、「法的經濟學」等當代法學新流，西方法律思想的翻譯遠沒有形成系統，談不上規模。**西方思想史上的**法理學要著沒有譯成漢語的豈在少數？黑格爾因是馬克思的老師，其《法哲學原理：或自然法和國家學綱要》有幸在60年代譯成了中文，而康德的《法的形而上學原理：權利的科學》則要到1991年才見中譯本 (北京商務版)。國朝學人討論中西自然法異同已經有年，但對西方自然法研究的翻譯，迄今僅有台北聯經「現代名著譯叢」中登特列夫 (Alessandro Passerin d'Entreves) 的小書《自然法：法律哲學導論》(1984)。法律制度在西方不僅是器的層面，也是一種**道德理性**。國朝學人研究西學，多用力於哲學思想，很少有人用功**制度思想**。當今海德格爾的地位取代了黑格爾，90年代出了好幾部專著，除靳希平的《海德格爾早期思想研究》(「當代中國哲學叢書」，主編張汝倫、陳昕，上海人民版，1995) 和張祥龍的《海德格爾思想與天道：終極視域的開啟與交融》(「三聯哈佛燕京學術叢書」，組稿編輯許醫農，北京三聯版，1996) 外，大都不過通論性質，沒有一部涉及海德格爾思想與德國民族主義政制的內在關係。海德格爾與納粹法學家施米特 (Carl Schmitt) 相互欣賞，曾去信施米特希望他到弗萊堡大學「重建法學院」。海德格爾哲學也許與納粹政治思想沒有直接關係，但「的確在漸漸削弱人們抵制政治神話的能力」〔卡西爾 (Ernst Cassirer)：《國家的神話》，「政治學叢書」，主編鄭永年，浙江人民版，1988〕。國人抵制政治神話的能力從來就虛弱，海德格爾哲學恐怕會令國人更加迷醉。

漢語學界寥寥無幾的法律文化學人沒有興趣深研西方法理學，起步就奔向本土化 (梁治平：《清代習慣法：社會與國家》，「法律文化研究中心文叢」，主編梁治平，中國政法大學版，1996)，要麼提倡「法律多元主義」(林端：《儒家倫理與法律文化：社會學觀點的探索》，台北巨流版，1994)，要麼發掘法治的「本土資源」(蘇力：《法治及其本土資源》，中國政法大學版，1996)，依據時興的法律文化學或人類學攻擊所謂普適論。據說現代的權利法理理論給予個人以道德優先性，不過是西方的「基本價值觀」，與本土習慣不合，儒教傳統的禮法文化不能接受。德沃金的《認真對待權利》的「中譯本序言」好像有所針對：儒教禮法給予社會以道德優先權的價值觀，並不足以抵制個人權利論的普適性，除非把一個社會中的政府與這個社會本身混為一談，把政治等同於社會。況且社會的道德優先性並不暗含反對個人權利，社會的道德價值也不能代替**法律保護**，尤其是保護政治上的**脆弱群體**和個人。「在西方的歷史中，人們一直周期性地求諸法律抵制社會中通行的政治和道德價值。」(伯爾曼語) 用社會

儒教禮法給予社會以道德優先權的價值觀，並不足以抵制個人權利論的普適性，除非把一個社會中的政府與這個社會本身混為一談，把政治等同於社會。況且社會的道德優先性並不暗含反對個人權利，社會的道德價值也不能代替法律保護，尤其是保護政治上的脆弱群體和個人。

宗法道德代替法律秩序，算是儒教的政制傳統。如果把儒家法（俞榮根：《儒家法思想通論》，廣西人民版，1992）與猶太教法（《塔木德》）或伊斯蘭教法（高鴻鈞：《伊斯蘭法：傳統與現代化》，「中國社科院青年學者文庫」，主編胡繩，北京社科文獻版，1996）作比較，甚麼是宗法，應該是清楚了。本土法理學家們是否願意以「地方性知識」的正當性來抵制自由平等法理的合法性，並支持宗法傳統的延續呢？

三

重釋中國現代歷史的變遷是近年學界的主題。現代化理論在80年代進入學界，但還沒有進入對中國現代史的歷史解釋。多人撰述的《中國現代化史：第一卷1800-1949》（許紀霖、陳達凱主編，上海三聯版，1995）突破了共產黨文化的解釋框架，但大都還是歷史描述，少有**理論解釋的分析**。90年代研究中國現代歷史的專著不少，但理論解釋多採用西人成說，要不就根本沒有理論解釋，陳列史料而已。金觀濤、劉青峰的《開放中的變遷：再論中國社會超穩定結構》（香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心專刊，1993），貫徹80年代作者提出的「中國社會超穩定結構」論，成一家之說，儘管國朝的批判理論家也許會挪用哈貝馬斯（Jürgen Habermas）對系統功能論大師盧曼（Niklas Luhmann）說過的一句話：「你所做的全是錯的，但都有品質。」

現代化理論在90年代的進展，顯眼的是比較現代化譯叢。「世界現代化進程研究叢書」（主編羅榮渠，北京大學版，1992起）未成系統，「現代化衝擊下的世界」（主編陳方正，上海學林版，1996）把土耳其、西班牙、俄羅斯的現代化歷程引入學界視野，有可能開啟現代化研究的歷史**文化類型**的比較意識。俄國的現代化道路對中國的現代化道路產生過直接影響。如今，俄國現代思想中的「反動派」開始走紅，一夜之間冒出好些與俄國內戰中的白軍一夥的「白學」：「俄羅斯白銀時代文化叢書」（策劃劉文飛、汪劍釗等，雲南人民版，1998）、「白銀時代俄國文叢」（主編鄭體武，上海學林版，1998）、「二十世紀俄國新精神哲學精選系列」（主編劉小楓，上海學林版，1998），好像要倒算民粹主義宗教。有人則開始清理列寧主義與俄羅斯傳統文化的關係（安啟念：《東方國家的社會跳躍與文化滯後：俄羅斯文化與列寧主義問題》，中國人民大學版，1994），以編譯「馬恩列斯」為職業的「中共中央馬列著作編譯局」的出版社也參與清理行動（金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命：村社傳統與俄國現代化之路》，1996；馬爾科維奇、塔克等：《國外學者論斯大林模式》，主編李宗禹，「當代世界與社會主義叢書」，1995），是否暗示學界下一步該清理中國的馬克思主義與儒教傳統的關係？

現代化理論乃是一種歷史哲學，檢討一種歷史哲學的只能是另一種歷史哲學。如今漢語學界掌握的可供**相互辯難的**歷史哲學還相當貧乏。文化史思想家赫爾津格（Johan Huizinga）的兩部主要論著：《遊戲的人》和《中世紀的衰落》（「學院文庫」，主編范景中，中國美術學

現代化理論在80年代進入學界，但還沒有進入對中國現代史的歷史解釋。值得注意的是，現代化理論乃是一種歷史哲學，檢討一種歷史哲學的只能是另一種歷史哲學。如今漢語學界掌握的可供相互辯難的歷史哲學還相當貧乏。

院版，1997) 與布克哈特 (Jacob Burckhardt) 的《歷史的反思》(「當代思潮系列」，台北桂冠版，1992)、洛維特 (Karl Löwith) 的《世界歷史與救恩歷史》(「歷代基督教思想學術文庫」，1997) 開拓了漢語學界的歷史哲學視野。國朝學人若再把國學大師誤當歷史哲學大師，應該會不好意思了。

四

如果不將中國農村－農民研究背後隱藏的理論問題論爭明朗化，那麼即使再多一些「地主、農民、共產黨的社會博弈論分析」或「陳村報告」的精彩研究，恐怕仍不會有甚麼思想突破。

當年的「走向未來」和「文化：中國與世界」都不僅是翻譯叢書。翻譯和研究並舉，暗含某種文化重建的構想。「社會與思想叢書」(主編甘陽，策劃編輯林道群，香港牛津大學版，1994年起) 可能是90年代唯一翻譯和研究並舉的大型叢書，現有結構分三部分：西學翻譯 (偏重近三百年社會思想的大家)、中國研究 (偏重社會、經濟、政治) 和積累中國的社會思想、人文思想研究 (劉小楓：《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》、崔之元：《第二次思想解放與制度創新》、張旭東：《幻想的秩序：批評理論與當代中國文學話語》)。其學術構想據稱「着重於對中國本土社會與思想的經驗研究和理論分析」，以便搞清所謂「中國現代性」如何具體構成，「中國傳統性」如何「再獲新生」，還要「全面檢討中國人以往對西方的理解和認識」。

「社會與思想叢書」的中國研究偏重共產黨文化制度中的農村變化，可能與主編者的「鄉土中國」理念相關。「農民學叢書」(主編秦暉，中央編譯版，1996) 是專題性的翻譯和研究並舉的叢書，注重**宗法農民國家**現代化的種種問題，無論譯作還是論著，主題大都可以用其中一部譯作的書名來概括：「農民、政治與革命：第三世界政治與社會變革的壓力」。秦暉、蘇文的《田園詩與狂想曲：關中模式與前近代社會的再認識》繼陳翰笙的華南農村研究、費孝通的華東農村研究和黃宗智的華北農村研究之後，填補了西北農村研究之空白，在方法論和理論框架上也與前述研究不同，既非馬克思主義的、也非社會人類學或歷史社會學的，而以所謂「宗法農民」的分析性概念為中心。看來，如果不將中國農村—農民研究背後隱藏的理論問題論爭明朗化，那麼即使再多一些「地主、農民、共產黨的社會博弈論分析」或「陳村報告」的精彩研究，恐怕仍不會有甚麼思想突破。

五

與八九事件和東歐、俄國的政制變化有關，共產黨政治文化研究是90年代海外漢語學術思想的一大重點。鄒讜的《二十世紀中國政治：從宏觀歷史與微觀行動的角度看》(「社會與思想叢書」) 和薛爾頓 (Mark Selden) 的《中國社會主義的政治經濟學》(「台灣社會研究叢刊」，主編夏鑄九，1991) 雖是論者早年的研究成果，但都想解釋八九年事件，而且扯到延安時期甚至共產黨文化形成的初期。問題仍然是解釋框架如何。沒有深厚的問題意識和理論架構，像陳璋津的《中共的權力機制》(「新馬克思主義叢刊」，主編沈起予，台北唐山版，1995) 用功能主義解釋為何共產黨能在八九

社會主義國家崩潰潮中維持，難免徒令後生穿鑿。華爾德 (Andrew G. Walder) 的《共產黨文化的新傳統主義》(「社會與思想叢書」) 倚其經驗社會學研究，挑戰既有的理論架構，對共產黨文化制度的分析算是摸到脈絡；甘陽、崔之元編的《中國改革的政治經濟學》，集北美中西學者的政治學和經濟學的中國研究新進成果，提出經濟發展趨於成熟的中國如何成為成熟的「政治民族」的命題，「以公民個體為政治社會之本，以統一憲法為民族國家之綱」的政治構想。

海內近幾年多產政治理論類的翻譯叢書，看來思考開放二十年來的中國如何成為「政治民族」的學者並非一二。「西方現代思想叢書」(主編季野、馬儷特、陶濤、青泯，中國社科版，1996起) 專出自由主義政治理論和經濟理論要著〔哈耶克 (Friedrich A. von Hayek)：《通向奴役之路》、洪堡 (Wilhelm von Humboldt)：《論國家的作用》、雅賽 (Anthony De Jasay)：《重申自由主義》〕，與台灣的「自由主義名著」(台北遠流版) 相互補充；「現代政治學叢書」(主編豬口孝，北京經濟日報版，1991) 把東京大學的同名叢書全數搬來。一些綜合性譯叢也開始對政治理論選題發生興趣，如赫爾德 (David Held) 的《民主的模式》(「新世紀學術譯叢」，組稿編輯賀和風，中央編譯版，1997)、范伯格 (Joel Feinberg) 的《自由、權利和社會正義：現代社會哲學》(「現代社會與人叢書」) 等。台灣在60年代開始憲政理論的翻譯和研究，70年代有「憲政理論叢書」(「國民大會憲政研討會」編，台北正中書局版)，台灣的自由民主憲政建設如今才初具規格，可見文化造勢與現實政治隔得老遠。「憲政譯叢」(主編梁治平、賀衛方，北京三聯版，1997起) 問世，在大陸學界應該算是一件大事。憲法的根本性修訂是遲早的事，學術思想界如果沒有充分的理論準備，難免慌張面對歷史時機。翻譯滯後，理論研究必然落後。陳滄海的《修憲與政治的解析》(「學術叢書」，台北幼獅版，1995) 從憲法學討論台灣四十餘年的修憲歷程，江宜樺的《自由主義、民族主義與國家認同》(「揚智叢刊」，台北揚智版，1998) 結合當今政制思想的「主義」論爭，碰觸民族認同問題，都是大陸學界未逮的題目。

六

常聽說90年代思想學術的熱點回歸國學，看來是一派謠言。即便國學研究，在方法和論題方面具有衝擊力的仍是翻譯。「中國學漢譯名著叢書」(主編鄧正來、群懿，遼寧人民版，1989起) 選題倉促，剛開頭就草草收場；金永義的《中國與西方的法律觀念》議論中國的自然法多浮惑之說，遠不如《美國學者論中國法律傳統》(高道蘊、高鴻鈞、賀衛方編，中國政法大學版，1994) 中一些論文諦當。「海外中國研究叢書」(主編劉東，江蘇人民版) 相當系統，規劃龐然，可惜沒有包括日本的中國研究，若名為「歐美中國研究叢書」就好了。溝口雄三的《中國前近代思想的演變》(台北國立編譯館版，1994、北京中華書局版，1997，兩個譯本內容有出入) 從「公與私的新關係」入手，勘定所謂中國思想史上

「憲政譯叢」問世，在大陸學界應該算是一件大事。憲法的根本性修訂是遲早的事，學術思想界如果沒有充分的理論準備，難免慌張面對歷史時機。

的「近代」，雖論宋明清自然法仍積疑未明，與國人多無問題意識的思想史研究喋喋於陳言相去蓓蒨；三石善吉的《中國的千年王國》(「海外中國學研究系列」，策劃編輯陳達凱，上海三聯版，1997) 算不上精深，但提出「烏托邦」與「千年王國」不同，並試圖找出歷史上儒道佛的「千年王國」運動，也算拓荒。若說別人硬功夫不及國人，我看大庭脩的《秦漢法制史研究》(上海人民版，1994) 讀漢簡的硬功夫國人就未能企及；若說別人解釋功夫不及國人，我看好些國人釋章實齋「六經皆史」說就不及島田虔次 (見「日本學者研究中國史論著選譯」，主編劉俊文，卷七，北京中華書局版，1993) 的思想史問題意識明確。

國學研究的進展還要靠基本文獻的發掘、整理。歐洲學界至今整理中古思想文獻不輟 (如筆者所見奧康的政治學論著《對話》至1994年才從拉丁語譯成現代德語)，漢語古典文獻整理差得很遠。90年代漢語學界今譯古籍成風，「中國古代哲學名著全譯叢書」(巴蜀書社)、「中國歷代名著全譯叢書」(貴州人民版)、「評析本白話十三經、諸子集成」(北京廣播學院版)，氣勢雖大，與台北「古籍今注今譯」叢書 (國立編譯館中華叢書編審委員會主編) 相比，就顯得功夫不到家。真功德之舉是整理清人著述。「新編諸子集成」和「十三經清人注疏」(中華書局) 點校刊印清人稽古成就，「中國近代學術名著」(主編朱維錚，北京三聯版，1998) 校注清人激揚文字，相輔相成。清人「十三經」的「集解」、「疏證」、「訓纂」、「解詁」有如釋經史彙編，功豐德茂；朱維錚序「近代學術名著」篇篇宏通精淼，豈是某些文化名人通篇唾言的序文可同日而語。

國學研究的進展還要靠基本文獻的發掘、整理。歐洲學界至今整理中古思想文獻不輟，漢語古典文獻整理差得很遠。90年代漢語學界今譯古籍成風，氣勢雖大，但功夫不到家。真功德之舉倒是整理清人著述。

七

90年代冒出好些中國文化思想史研究，像80年代那樣大而化之地侈談中國古代思想已經不可能了。研究西學的老輩基本上沒有新發明，有的乾脆去清談中國思想。相反，徐梵澄老人譯大部頭印度哲學要典赫赫有功，從不在各種叢書的序言露面，忽然間拋出《陸王學述：一系精神哲學》(「學術集林叢書」，主編王元化，上海遠東版，1994)；楊向奎老當益壯，用數理邏輯語言解釋中國古代自然哲學 (《自然哲學與道德哲學》，濟南出版社，1995)，雖回到牟宗三處女作 (《從〈周易〉方面研究中國的玄學與道德哲學》) 的思路，畢竟思想沒有老僵。國朝通中、西、印的學人很少，劉家和看來不像只懂得一點文史餖飣的三通學人，其《古代中國與世界：一個古史研究者的思考》(武漢出版社，1995初版、1997二版) 無論研究古代印度種姓制度、土地關係、古希臘黑勞士制度，還是中國經史辨疑，都不是勦襲古語泛泛而論，涉及社會經濟史、政治制度史和學術思想史，遠比抄來抄去的通史通論經看。

史學是一種解釋功夫，知識結構不同，解釋也就不同。余英時雖為乙部大師，早年也研究過自由主義社會哲學，善於從當代社會思想問題探幽中國文化史，70年代有知識份子問題熱便有中國古代知識份子論，時下有公民社會問題熱，又

有《現代儒學論》(「新亞人文叢書」，主編劉述先，八方文化版，1996起)論中國的「民間社會和價值觀念」，其路子對文化史學者不無影響。閻步克的《士大夫政治演生史稿》(「學術史研究叢書」，主編陳平原，北京大學版，1996)、楊念群的《儒學地域化的近代形態：三大知識群體互動的比較研究》(「三聯哈佛燕京學術叢書」)、陳明的《儒學的歷史文化功能——士族：特殊形態的知識份子研究》(「中國：現代性與傳統」，策劃編輯倪為國、曹維勁，上海學林版，1997)採用歷史社會學論析古代知識份子在特定政治文化處境中的歷史話語；葛兆光的《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界：中國思想史第一卷》(復旦大學版，1998)講**思想的知識**，所謂「大傳統」與「小傳統」的區分，拋開思想歷史中的義理辯難，算是文獻史家做思想史的新路子。還很少見到哲學出身的史學者能把時下大哲學問題帶入思想史解釋。拿宋學來說，余敦康的《內聖外王的貫通：北宋易學的現代闡釋》(「中國：現代性與傳統」叢書)、東方朔的《劉蕺山哲學研究》、徐洪興的《思想的轉型：理學發生過程研究》(「當代中國哲學叢書」)、馮達文的《宋明新儒學略論》(廣東人民版，1997)，各有發明，路數基本上還是在丙部丁部中爬梳。梁啟超、胡適以來寫中國思想史的人特多，牟宗三算是能把哲學大問題帶入中國思想史的大師，遺憾其雖深研古典哲學有得，畢竟對現代哲學基本問題了無感覺。**思想的問題史寫法**需要論者有義理問題，無論平鋪多少材料，背後總有一套思想見識。不通現代性諸問題，中國哲學的問題史難以形成。

明代以來傳教士對中國思想的影響，思想史一直評價不足。過去的要著不外朱謙之，而今有孫尚揚的《基督教與明末儒學》(北京東方版，1994)、何俊的《西學與晚明思想的裂變》(上海人民版，1998)，算是新的積累。國人已經習慣隨口說儒佛思想的衝突和交融如何如何，好像儒耶思想的衝突和交融從未發生過。王曉朝的《基督教與帝國文化：關於希臘羅馬護教論與中國護教論的比較研究》(「學齋系列」，策劃編輯嚴平，北京東方版，1997)比較基督教與羅馬文化的衝突和交融，轉而論析明代儒耶思想衝突和交融。看來基督教思想還不等於西方思想，國人津津樂道的宋學涵化佛學也獨特不到那裏去。

把儒學搞成西式宗教，並非康長素之後無人。今仍有兩路，或挖掘(構想？)出心性學中的「超越層面」，或希望把今文家經學變成基督教聖經學一類。經學研究雖談不上中斷過(參林慶彰編：《中國經學史論文選集》，台北文史哲版，1992)，但發皇今文家精神的確不多見。王葆玹的《今古文經學新論》(北京中國社科版，1997)新在何處？新在呼籲復興中國儒教(五經是中國宗教經典，禮樂就是中國的宗教本身)，聽起來就像儒教信仰宣告。不過，這只是「引言」中數語，通書疏理兩漢經學源流畢竟多有發明；蔣慶的《公羊學引論》(「國學叢書」，陶鎧、俞曉群主編，遼寧教育版，1995)撇開辯證，「望孔子王心長存於諸夏，洙泗聖學不絕於今日」，一派儒教徒言。黃奇逸的《歷史的荒原：古文化的哲學結構》(巴蜀書社，1995)發明經書中的宗教精神，「據說，他還有

梁啟超、胡適以來寫中國思想史的人特多，牟宗三算是能把哲學大問題帶入中國思想史的大師，遺憾其雖深研古典哲學有得，畢竟對現代哲學基本問題了無感覺。思想的問題史寫法需要論者有義理問題，無論平鋪多少材料，背後總有一套思想見識。不通現代性諸問題，中國哲學的問題史難以形成。

上百萬字的社會倫理學著作」，不知是否與鄭小軍的《儒家思想與民主思想的邏輯結合》(四川人民版，1995)差不多，浮論中西自然法，以為儒教人性本善論可接天賦人權論，再開出現代的主權在民論，卻不曉得「公民狀態」(康德)與禮法狀態的差別。

八

國朝重刊民國學術起於80年代上海書店影印「民國叢書」，其中不乏好書(如劉汝霖的《漢晉學術編年》)，但印製不堪卒讀。90年代大興精印「民國叢書」：「民國學術經典文庫」(北京東方版)、「二十世紀國學叢書」(華東師大版)、「中國現代社會科學家選集叢書」(天津人民版)、「中國現代學術經典」(主編劉夢溪，河北教育版)。民國學術值得重刊的豈止國學？社會理論要著如涂爾干(Emile Durkheim)的《社會分工論》、曼海姆(Karl Mannheim)的《意識形態與烏托邦》分別有王力譯本(1935)和李安宅譯本(1944)，上千頁的桑巴特(Werner Sombart)的《現代資本主義》在40年代也有譯本，卻無人問津。

1994年以來的文化氣候明顯比十年前清爽很多。知識積累加快，學術思想是否精進了？如果時代給了機會，思想者卻沒有甚麼話可說，就不能人矮怪屋簷底。近年來叢書策劃熱衷塑造新時期學界人物。十年如斯，80年代出頭的學人有多少學術推進？從報章文字的彙集中肯定看不出甚麼。「三聯哈佛燕京學術叢書」稱「依照嚴格的專業標準(原則上要求參選書稿高於一般博士論文水準)」，恐怕並非本本夠博士論文水準。劉小楓的《個體信仰與文化理論》從美學串到基督神學又拐去社會理論(「當代學術：川籍學者文叢」，策劃編輯溫潔，四川人民版，1997)，汪暉從文學史研究跳到思想史研究(《汪暉自選集》，「跨世紀學人文存」，策劃編輯劉景琳，廣西師範大學版，1997)，還有一些自我更新的樣子。

1994年以來的文化氣候明顯比十年前清爽很多。知識積累加快，學術思想是否精進了？如果時代給了機會，思想者卻沒有甚麼話可說，就不能人矮怪屋簷底。

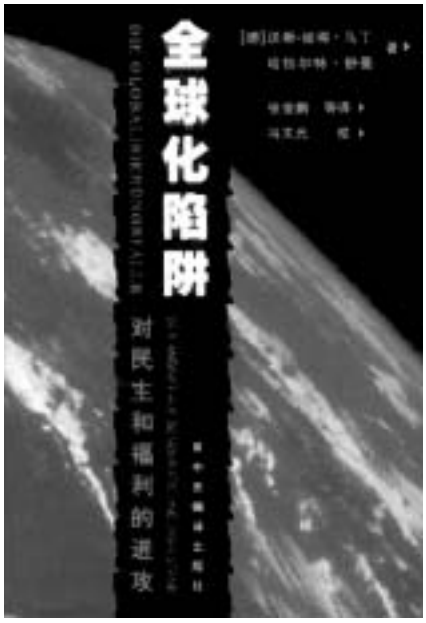
九

十年前可讀的書不多，大而化之的闊論也會讓人如飢似渴。譯著、新刊論著和重刊舊著多了，讀書人是否還認真讀書？一位翻譯伯林(Isaiah Berlin)訪談文的譯者稱，伯林的民族主義論有助於「我們中國本位文化的建設」，因為「赫爾德稱懷鄉是最崇高的痛苦，但是在80年代末一部妄說『藍色文明』的系列紀錄片裏，兩位闖關東的山東漢子的思鄉之情竟受到嘲笑和責難。那時一些熱衷於『走向世界』的人彷彿不相信腳下中國的土地也屬於世界」(《萬象譯事》，卷一，頁251)。伯林反反覆覆講，人們對「最崇高的」價值往往最有分歧，不可能達成共識，個體自由和平等的權利不是「最崇高的」、卻是**最底限度的**價值。要是這譯者認真讀過伯林，怎麼會強求每一個中國人必須有「最崇高的」懷鄉感？

遇資州　自由撰稿人

二比八的社會
——從《全球化陷阱》一書說起

● 梁　曉



漢斯—彼得．馬丁、哈拉爾特．舒曼著，張世鵬等譯，馮文光校：《全球化陷阱——對民主和福利的進攻》(北京：中央編譯出版社，1998)。

「在下一個世紀，啟用有勞動能力居民的20%，就足以維持世界經濟的繁榮。」德國《明鏡》(*Der Spiegel*) 雜誌的著名記者馬丁和舒曼，在他們合著的世界暢銷書《全球化陷阱——對民主和福利的進攻》的第一章，開門見山地引述了「全球智囊團」中的實用主義精英們對未來的結論①。

其餘的人怎麼辦？富有的20%居民，如何能夠關心剩下的「多餘無用」的居民？在全球競爭壓力下，無法指望公司企業會熱情投入此事，失敗者只能從鄰里救濟會、體育運動企業或所有各種社團組織那裏獲得慈善捐贈。也就是說，只有讓被排擠出局的人「靠餵奶過日子」，才能使其安定下來。不幸的是，各國政府盲目地要適應世界市場壓力，只能應跨國公司要求削減福利。這會把現存的福利社會引入無法無天的社會反常狀態，使正常運轉的現有社會結構崩潰。在社會地位

「全球智囊團」中的實用主義精英們預測：「在下一個世紀，啟用有勞動能力居民的20%，就足以維持世界經濟的繁榮。」富有的20%居民，如何能夠關心剩下的「多餘無用」的居民？原來備受推崇的「全球一體化神話」，是怎麼演變成一個「陷阱」的呢？

降低和受社會排斥的人中，少數極端份子的隊伍正在擴大，而對於這些人的激進化所產生的破壞力，市場和跨國公司都沒有辦法對付。一旦出現極端情況，束手無策的政治家們為爭取選票，又可能反過來採用「急剎車」的貿易保護主義，重新挑起貿易戰、貨幣貶值戰，從而導致各國的經濟混亂和福利損失。

然而，原來備受推崇的「全球一體化神話」，是怎麼演變成這樣一個「陷阱」的呢？作者以相當充實的材料和數據，描述了這樣一件帶有巨大爆炸力和爭議性的大事。

一　全球化的衝擊

首先，通訊和媒體的全球化發展，為經濟全球化鋪平了道路，也將同樣的問題帶到了世界各國。500多個人造衛星，用現代無線電信號覆蓋了地球。呼籲「要把一切變得輕鬆、快捷和簡單」的媒體王國迪斯尼公司，在「全球文化殖民化」方面取得了決定性勝利。澳大利亞的默多克公司，向居住着世界二分之一人口的四個時區發射衛星電視節目信號。亞特蘭大的奧運會開幕式，至少有35億電視觀眾同時觀看，這是本世紀聯結世界的電視網絡所取得的偉大成就。在1995年，已經有9,000萬人定期使用覆蓋全世界的國際互聯網絡，每周大約增加50萬人。電子通訊網、數控衛星電話、高效率的飛機場、免稅的工業園區，所有這些織成的密集網絡，將使大約30多個遍布全球的大城市地區彼此緊密聯繫在一起。人類今天必須與一種世界性生活方式相協調一致。

跨國公司的強大力量，表現在一百家最大的公司集中控制了將近14,000億美元的年銷售額；跨國公司佔有全世界貿易的2/3。它們是全球一體化的核心，並且一往無前地推動着這個過程。

自70年代初以來，金融全球化以不受任何限制的自由市場的神聖經濟學說的名義，系統地拆毀了用以控制和掌握貨幣與資本跨境流通的一切限制。1994年的墨西哥比索危機，極其清楚地顯示出全球經濟一體化如何改變了世界權力結構和建立了新的世界秩序。在這一次危機中發生作用的各種因素似乎被看不見的手所操縱，超級大國美國政府、一度無所不能的國際貨幣基金組織和所有歐洲國家的貨幣發行銀行，都不得不服從一個具有無可估量的摧毀力的更高權力，這就是國際金融市場②。以下數據對這一點作了補充說明：1985-95年，外匯與國際有價證券交易的營業額增加了十倍，平均一個交易日交換的貨幣總量大約1.5萬億美元，這幾乎是世界各國發行貨幣銀行全部外匯儲備的兩倍以上。此外，還有七萬多種有價證券正在進行跨國的自由交易。1989-95年，所有兩年期的期貨合同的名義價值翻了一倍，在世界範圍內達到了無法想像的龐大數目：410,000億美元。在這些交易中，只有2-3%直接用於保障工業和商業的活動。這是一個擁有無限機會和無限風險的夢幻般的市場。這樣一種機制，首先使大銀行財源廣茂、生意興隆，同時，所有匯率的波動幅度急劇擴大。全球化的結果是：個別國家施加影響的能力日趨微小，國際炒家的能量在金融等領域日益擴大，不受任何人的控制。

有了資本和勞動力選擇的全球

化，涉及所有領域的跨國公司可以同樣地剝奪國家的行動能力。在一種全球的鉗型運動中，新的資本國際有時在這裏、有時在那裏，以抽走資本相威脅，迫使政府大幅度減税、提供巨額補貼和無償的基礎設施。跨國公司的強大力量，表現在一百家最大的公司集中控制了將近14,000億美元的年銷售額；跨國公司佔有全世界貿易的2/3。在這種交換中，差不多有一半是在公司自己的網絡系統內完成的。它們是全球一體化的核心，並且一往無前地推動着這個過程。

為提高競爭力，不光是傳統的工業跨國公司，銀行、電信、航空和保險業等重要的服務性部門，都正在或準備進行大規模兼併和減薪裁員③。美國電信業重組，每次總是兩家地區性公司一瞬間就聯合成一個更大的單位，同時員工被裁減，美國電報電話公司還宣布要進一步裁減四萬個工作崗位。英國電信公司早在1984年私有化時已經裁減了幾乎一半員工——13,000人，但是，計劃到2000年還要削減36,000人。1991-95年，IBM公司把工資開支削減了1/3，並解僱了122,000人。1995年，美國全體男性職工中，有4/5的人每一工作小時的實際收入要比1973年減少了11%。德國公司只在勞動力低廉的國外創造新的勞動崗位。今後幾年裏，歐盟各國可能有1,500萬就業者保不住目前的全日工作，而1996年已經有幾乎同樣數目的人失業。在一種殘酷的全球性經濟中，競爭將造成全球性的勞動市場，再沒有任何一種職業是有保證的了。

二 「全球化陷阱」的特點

1、極端的不平等。世界上1/5的最富有國家決定着全世界84.7%的社會總生產，它們的公民從事的貿易額佔世界貿易總額的84.2%，佔世界各國國內儲蓄額的85.5%。發展中國家的債務不斷增加，1996年上升到1.94兆美元，是十年前的兩倍。358名億萬富翁所擁有的財富，相當於總計25億人(即幾乎世界一半居民)的所有財產。世界上20%享受福利的居民所消費的木材，相當於世界木材消耗量的85%，他們還消耗着世界金屬加工總量的75%，能源的70%。生態困境進一步推動了即將來臨的「二比八的社會」，因為只有少數人才有能力享受緊張而昂貴的自然財富，只有支配它們的人才能獲得附加利潤。

2、勞動力價格的螺旋形下降和中產階級的衰落。在世界範圍內，工薪人員的薪金在社會財富中所佔比例都在下降，沒有一個民族能夠單獨對抗這種壓力。爭奪世界(勞動)市場份額的無限制的競爭，使勞動力循着螺旋曲線愈來愈快地貶值，某個更廉價的競爭對手總是已經在場或者很快會到場。自我「調整」的結果只是迫使其他地方的競爭者重新調整，並且很快就又輪到自己需要重新調整。絕大多數僱員無論怎樣努力，在這場競賽中都只會輸，受益的只有少數富人和某些具有高技能的人——在老牌工業國家中這部分人平均佔人口的1/5。在這種向「二比八的社會」發展的趨勢中，收入統計清楚地顯示了貧富之間愈來愈深的鴻溝。

目前，世界上1/5的最富有國家決定着全世界84.7%的社會總生產，它們的公民從事的貿易額佔世界貿易總額的84.2%，佔世界各國國內儲蓄額的85.5%。生態困境將進一步推動「二比八的社會」的來臨，因為只有少數人才有能力享受緊張而昂貴的自然財富，只有支配它們的人才能獲得附加利潤。

建立一個讓盡可能廣泛的中產階級共同致富的富裕國民經濟的設想會被拋棄，隨之而來的是日益嚴重的社會瓦解。至少有1/4的德國居民已經告別了富裕，中間階層的下層正逐漸貧困化。未來十年內，德國的中級行政管理機構中，大約有一半人會失業。億萬富翁正忙於在他們公司的中層管理人員提出養老金要求之前，就把他們解僱。美國的中產階級也正在衰落乃至瓦解，年輕一代根本負擔不起父輩的生活方式。1,820萬辦公室工作人員中，有數百萬人可能在未來幾年內會被計算機取代。如此發展下去，對社會構成威脅的，並不是真正缺吃少穿的貧困者，而是那些中產階層。由於他們恐懼社會地位的喪失，會引發無法預料的政治爆炸力。因此，並不是貧困，而是對貧困的恐懼正在威脅着民主。

3、社會福利的調節能力減弱。過去，累進所得稅和國家自上而下的再分配，可以對社會不平等進行限制，這是社會穩態形成的基礎。現在，國家的「統治者們」——從跨國公司老闆到勞動部長，都只知道要求公民們放棄福利。削減患病期間繼續支付的工資；廢除阻止解僱的保護性法令；儘管勞動生產率不斷提高，還是要大幅度削減所有社會福利和降低工資。工業時代與它的大規模福利一起，將作為經濟史的短暫瞬間而不復存在。其實，德國國內的社會福利負擔絕對沒有爆炸性地增長，1995年它在全部社會生產中所佔比例比二十年前還要低。但是，削減國家開支、降低工資、取消社會福利，這個綱領都成為各國政府政策的核心，而抗議活動到處都在無可奈何中結束。

4、政府職能被削弱。一方面，資本流動愈來愈自由導致的各國之間金融經濟的「短路」，迫使各國政府爭先恐後地放寬政策：減少徵稅、提供數十億的補貼、或者無償提供基礎設施。誰能夠為（資本的）強者創造良好條件，誰就會受到獎勵；而誰對資本流動製造的「摩擦」大，誰就會受到懲罰——資本轉而流入其他地方，潛在的就業機會減少。在英國和美國，政府早就主動地開始減少國家對經濟自由化的干預。不再是由民主選舉的政府來決定稅率的高低，而是由資本流和商品流的決策者來決定他們對國家任務的實現應作出的貢獻。這種政策取向的背後，是降低國家福利開支和放棄社會福利平衡，其結果只能是一種自下而上的全球再分配。

另一方面，各個逃稅天堂吸引的外逃資金，國家也無法進行干預和監管。據估計，所有海外分支機構旗下管理的資金總計二萬億美元。在全球化的進程中，各跨國公司在稅法的灰色地帶中活動，使對收入的徵稅額輕而易舉地降低到最低限度。把所有資金外逃的地點加起來計算，保守估計德國政府每年稅收損失高達500億馬克，接近政府每年新增加的債務。

資本流動愈來愈自由導致的各國之間金融經濟的「短路」，迫使各國政府爭先恐後地放寬政策：減少徵稅、提供數十億的補貼、或者無償提供基礎設施。誰能夠為（資本的）強者創造良好條件，誰就會受到獎勵；而誰對資本流動製造的「摩擦」大，誰就會受到懲罰。

三　簡評

《全球化陷阱》一書的作者，以記者特有的敏銳眼光和豐富閱歷去

發現和闡述問題。他們的寫作態度非常嚴謹，講問題時既不文過飾非，也不誇大其詞、嘩眾取寵。特別是採用的資料豐富而翔實，還有很多第一手資料，這正是其他同類研究著作所缺乏的。然而，由於作者的職業、所處環境和研究出發點的限制，使該書存在不少缺陷，值得注意：

1、提出的解決辦法近於空想。作者認為，要「和平地」走出困境，可以通過實施一些「反向戰略」來實現：反向戰略的核心是提高勞動的價值；借助徵稅來逐步和長期地提高能源消費的價格，既遏制危險的環境污染，又可以在此過程中增加對勞動力的需求並延緩自動化工藝的使用；提高運輸費用可以限制跨國的勞動分工；在社會其他領域，如在衛生保健部門中、在大學和中小學裏、在恢復遭到破壞的農業區或重建衰敗的衛星城的過程中，都有不少就業機會；最重要的是，國家必須限制金融市場上當事人的政治權力，並取得必要的收入，例如可以對跨國的資本流動徵稅，等等。為此，作者寄希望於歐洲。

然而，在當今資本和勞動力全球化選擇的大潮衝擊下，即使能說服大多數國家採取上述「增加摩擦」的措施，資本也會流向少數摩擦小的國家而使其受益。所有國家都具有「共同行動能力」嗎？能公平和公正地維持所有國家的競爭環境的「世界警察」會出現嗎？如果沒有，各國只能「各人自掃門前雪」，那麼以上方法恐怕只能是典型的空想。

2、缺乏對發展中國家的較深入分析。作者身處發達國家德國，因此也自然而然地從發達國家的角度考慮問題。即使有不少篇幅談到發展中國家，着重的也是它們與發達國家的競爭關係，它們對自然資源的破壞和對全球環境的影響等等。其中對亞洲發展中國家就談得更少、更淺。實際上，亞洲國家已經在世界經濟中佔了舉足輕重的地位，亞洲金融風暴的影響，遠比西方發達國家的領導人所估計的更深遠。雖然亞洲發展中國家還沒有進入福利社會，但是，因全球化破壞了原來的社會結構而引致的社會危機，遠比發達國家要來得早，而且破壞力更大。印度尼西亞應國際貨幣基金組織的改革要求繼續開放和自由化後，此起彼伏地出現暴亂和政治危機，就是一個很好的例子④。另外，在危急形勢下，為維護本國的利益，發展中國家會比發達國家更堅決地採取與全球化、自由化相反的策略。最突出的是馬來西亞拒絕國際貨幣基金組織的援助，後來還實施了外匯管制。因此說，在一定程度上忽視了發展中國家的全球化研究，總是存有缺陷。

3、整個分析只停留在經濟學層面。從全書可以看出，作者具有很好的經濟學基礎和對經濟問題的理解力。然而，全球化牽涉到的不僅僅是經濟學問題，特別是考慮到全球化對福利和民主的影響時，許多問題是純經濟學理論很難解釋的。這裏需要系統的社會學、政治學理論作為分析基礎。缺乏這一基礎，作者就只能在經濟學層面上

《全球化陷阱》一書的作者身處發達國家德國，因此也自然而然地從發達國家的角度考慮問題。即使有不少篇幅談到發展中國家，着重的也是它們與發達國家的競爭關係。其中對亞洲發展中國家就談得更少、更淺。實際上，亞洲國家已經在世界經濟中佔了舉足輕重的地位，這比西方發達國家的領導人所估計的更深遠。

對福利和民主問題「點到即止」，也就更談不上切實可行的解決辦法了。

無論如何，能尖銳而深刻地提出問題，這本身已經很難能可貴。這本被譯為世界二十多種文字出版的書，值得向那些想對「全球化」作更全面和深入了解的讀者推薦。

4、從另一個角度出發的分析——全球經濟一體化的「戰國時代」。1997年中從亞洲開始並蔓延全球的金融風暴，引發了許多比《全球化陷阱》中所描述的影響更深遠、範圍更廣泛的問題⑤。越來越多人揭開「全球經濟一體化」的美麗面紗，去正視其真正後果。對於這麼一個熱點，我們以往的研究曾得出與《全球化陷阱》一書十分相似結論⑥。與《全球化陷阱》不同的是，我們研究的關注點是發展中國家的國家民族利益得失。

全球化牽涉到的不僅僅是經濟學問題，特別是考慮到全球化對福利和民主的影響時，許多問題是需要系統的社會學、政治學理論作為分析基礎的。由於作者缺乏這些基礎，就只能在經濟學層面上對福利和民主問題「點到即止」，也就更談不上提供甚麼切實可行的解決辦法了。

我們認為，縱觀近代世界經濟發展的歷史，始終有一個生產力發展超越國界和世界市場以民族國家為單元分散管理的矛盾。殖民地經濟、第一次世界大戰、第二次世界大戰以及以後的冷戰，在經濟層面，本質上都是這個矛盾的反映。試想，各國都關起門來，在國界內部按照百萬、千萬的人口規模生產自己的汽車，美國通用汽車公司一年生產近千萬輛汽車，若只能在美國賣，那麼怎麼可能呢？一個世紀以前，馬克思曾經血淋淋地詳細描述英國機織紡織品對印度和中國小農經濟的摧殘。在這個意義上，說瓦特蒸汽機演化出資本主義全球殖民的歷史，並不牽強附會。同理，在這個意義上也可以說，正是持續半個世紀的冷戰，把世界市場按照生產力發展的跨國要求，集中成為可以跨國分工和相對自由貿易的兩大板塊，才奠定了50多年世界經濟穩定發展的秩序基礎。

如今，第三世界生產力的供給能力發展起來。生產力的發展，以信息產業為龍頭，發生了又一次空前巨大的飛躍。為了適應這個生產力的發展，早在80年代，以洲為單位以至跨洲的地區經濟貿易結盟就緊鑼密鼓地開展起來。冷戰一結束，全球經濟一體化的浪潮就在貿易、直接投資、開放電訊、媒體、商業、金融市場等所有方面排山倒海而來。如果說生產力的發展與殖民、帝國主義國家之間的世界大戰、社會主義和資本主義兩大陣營的世界秩序演進，並存在某種相輔相成的內在聯繫，那麼今天，技術進步推動的全球經濟一體化，更是以百萬、千萬甚至上億人口規模為單元的國家所無法容納的了。在這個問題上，英國、法國、德國和西班牙四個強國聯手，才能作成空中客車，與美國航空工業一搏，是超越國界的生產力發展在供給方面的典型案例。南韓以幾千萬人口的國力和市場規模，獨立發展各種產業所面臨的嚴峻挑戰，是超越國界的生產力發展在需求方面的很好說明。

生產力發展推動的全球經濟一體化，是不可抗拒的歷史潮流。但需要警惕的是，全球經濟一體化絲毫不意味着正義和公平。像以往的歷史一樣，生產力發展要求的全球經濟一體化融合了少數生產力發達國家自私的國家利益。譬如，冷戰

結束以後，美國的軍工重組直接威脅歐洲以國家為單位的軍工產業的生存⑦。譬如，醞釀許久的歐元，說到底，也不過是歐盟列強團結起來，既抗衡美國，又在全球經濟一體化進程中盡量攫取最大份額的工具。譬如，就像當年英國的機織紡織品是用炮艦送來的一樣，今天，專玩金融衍生工具的國際游資四處橫行作孽，絕大部分集中在美國的幾家金融機構⑧。亞洲金融危機以後，少數發達國家主導的國際貨幣基金組織強迫各地受災政府進一步自由化改革開放。雪上加霜的結果，迫使越來越多的民族國家和地區不得不奮起保護自己。馬來西亞的外匯管制，台灣禁止索羅斯(George Soros)進場，香港當局與國際炒家「埋身肉搏」，中國的人民幣不貶值和暫不考慮人民幣可兌換的改革等等，都是國家民族利益與全球經濟一體化趨勢摻合在一起的矛盾反映。如今，從不同形式和不同程度的外匯管制開始，金融危機迫使所有政府大大加強干預和控制本國經濟的行為。相對冷戰時期的兩大陣營而言，世界正在步入一個全球經濟一體化的「戰國時代」。將《全球化陷阱》一書的觀點，再往下引伸一步，是不是可以得到這個結論呢？

生產力發展推動的全球經濟一體化，是不可抗拒的歷史潮流。但需要警惕的是，全球經濟一體化絲毫不意味着正義和公平。像以往的歷史一樣，生產力發展要求的全球經濟一體化融合了少數生產力發達國家自私的國家利益，因而迫使越來越多的民族國家和地區不得不奮起保護自己。

註釋

① 漢斯—彼得．馬丁、哈拉爾特．舒曼合著，張世鵬等譯，馮文光校：《全球化陷阱——對民主和福利的進攻》(北京：中央編譯出版社，1998)。本文所採用的材料和數據，除特別注明外，均引自此書。

② 應該說，1997年開始的亞洲金融危機，更生動和深刻地說明了這一點。

③ 進入90年代，全球每年的收購兼併金額不斷上升，1998年更達到24,000億美元，全球歷史上十次最大的兼併事件，有九件發生在1998年，而且幾乎都集中在電信、銀行和石油等戰略產業(見Peter Martin, "Gorging on mergers", *Financial Times*, 22 December 1998, 15)。

④ 詳見梁曉：〈印度尼西亞形勢分析〉，《參閱文稿》，No. 98-11，1998年8月。

⑤⑥ 參見王小強、梁曉：〈全球經濟一體化的戰國時代〉，《香港傳真》，No. 98-55，1998年10月17日。

⑦ 參見王小強：《產業重組時不我待》(北京：中國人民大學出版社，1998)。

⑧ 衍生工具市場最突出的特點就是高度集中，而且越發展越集中。1993年年底，美國美林、所羅門兄弟、摩根銀行、摩根士丹利、高盛和信孚六家，就佔全球衍生工具合約的40%。到1996年國際結算銀行調查時，美國14家金融機構佔了美國全國衍生工具活動的90%。英國396家銀行參加衍生工具的交易，其中22-25家佔去交易量的90%以上(參見王小強：〈聯繫匯率的邏輯理解〉，《香港傳真》，No. 97-8，1997年11月8日)。

梁　曉　廣州中山大學經濟學碩士，現任香港粵海金融控股有限公司研究部研究助理。

另一種思想史
——評葛兆光的《中國思想史》第一卷

● 周振鶴

葛兆光：《中國思想史》，第一卷（上海：復旦大學出版社，1998）。

葛兆光的《中國思想史》第一卷所懸鵠的是一種一般意義上的思想史，而不是思想家的思想史，因此也自然不遵循通常思想史寫法的套路。由於寫法的不同，就更靠近思想的本來面貌。

哲學是不以普通人的思想為研究對象的，因此哲學史必然是哲學家的哲學史，也就是以哲學家的思想或哲學流派為順序，以體現歷時的哲學思想的變遷。那麼思想史呢？是不是也非得要以思想家為基本線索來展開呢？葛兆光的《中國思想史》第一卷已經基本上為我們解決了這個疑問。葛氏所懸鵠的是一種一般意義上的思想史，而不是思想家的思想史，因此也自然不遵循通常思想史寫法的套路。由於寫法的不同，就更容易看出一些思想真象，或者說更靠近思想的本來面貌。例如對緯書、對讖緯思想，一般都作迷信觀，但如果將其擺在一般思想發展的軌迹上來看，其中的合理成份是顯而易見的。對緯書的看法，讀者不必都贊同，但葛兆光的分析卻值得讀者認真思考。他說的緯書是數術之類的提昇，是引人深思的。緯書是一部分知識份子的著作，並非一概方士的夢囈，簡單地斥之為迷信，顯然無助於思想史研究。

又如新寫法也更容易讓人看清楚是佛教征服了中國，還是中國消化或改變了佛教。從一方面看，的確是佛教征服了中國，中國的思想因為佛教的東來而有很大長進，「空」的概念遠比「無」的概念精緻。承認中國文明之外還有一個與自己能夠媲美，甚至有某些方面超出自己的文明，在中國歷史上只有兩次：一次是佛教東來，一次是西學東漸。劉宋時代，有人已經發出若「必求靈性真奧，豈得不以佛經為指南耶」的感歎。明清之際，也有人面對西洋學術東來，道出「吾中國不如也」的心悅誠服的感慨。中國接受了佛教東傳所帶來的種種新學問、新思想、新概念，使中國思想發生了

某些質的變化，但並沒有將中國的思想完全西化，而是有變有不變：倫理道德方面(主要是孝道)不變，祖先崇拜不變。在宗教與政治之間的關係方面，也是亙古不變，一定是政在教之上，而不是政教合一、政教平行，更不可能教在政之上。無論是對待佛教還是基督教，這一原則始終不變。

變化是為了適應，唯其有部分的變才能維持根本的不變。所以中國的文化或中國的思想是有變乃恆，而不是表面上的有容乃大。部分的變不容易使人覺察，不容易使人認為面目全非。但在歷史的長河中，不斷的發生部分變化，那麼在數千年間，這種積累下來的變化就是驚人的。但如果沒有這樣的變化，我們便只好全盤接受西來文化，而沒有或不是今天獨具特色的中國文化了。葛著想要告訴我們的不一定是這個思路，但讀了他的《思想史》卻使我所認定的「有變乃恆」的想法更加強烈。

進而言之，變化其實是雙向的。外來文化本身為了在中國能站得住腳，其自身也要發生變化。中國是一個文化大國，是一個具有深厚文化傳統(儘管這個傳統是不斷更新的傳統)的國家，佛教為了在中國傳播而不得不改變自己，以求適應，例如「沙門不禮王者」在中國就行不通。後世的利瑪竇等傳教士為了傳播天主教，也不得不容忍中國的祭祖與祭孔，他們在認識上先改變了自己，認定祭祖與祭孔是儀式而不是宗教。如果從維護宗教的純潔性來說，利瑪竇顯然是作了讓步。所以在葛著中強調了並非佛教征服了中國，而是佛教在傳播於中土的過程中實現了轉化。這無疑是更為準確地反映了思想史的事實。

但葛著的啟示還不僅是一個寫法問題，還有思想史本身想要表現甚麼內容、達到甚麼目的的問題。思想史是專門史的一種，既是一種歷史，就有追求整體性的必要。思想家的思想史滿足不了整體性的要求，因為思想家不但可以不尋常，不但可以高明於一般思想許多倍，超前於社會發展很遠，而且也可以很保守，落後於一般思想很遠，而仍有其很突出的思路。因此，表現思想家的歷史不一定就體現了思想史的整體性。葛著雖然沒有明說，但顯然有一種對整體性的追求。所以在敍述一般思想的進程時並沒有無視精英思想的存在，而是將其與一般思想交融互動的軌迹細緻完整地勾勒出來。

所以說到底，這實際上不是另一種寫法，而是另一種研究方法，而且也是另一種研究成果。另一種寫法有幾種類型，有的是寫以往某專門史所忽視的部分，如胡適的《白話文學史》，如鄭振鐸的《中國俗文學史》；有的是用某種觀點為主線來寫，如多年來一再翻新的《中國文學史》。我個人不大喜歡用重寫的說法，因為二三十年前有人特別熱衷於重寫歷史，其意義是歷史必須由他們來創造。我倒贊成用再寫或另寫的提法。重寫意味着過去的寫法一無可取，一切必須重來，只能重來。其實，先不說人文科學的進展難於一空依傍，往往是鑒於先行者的某些缺陷，才有激發再寫的可能。其次，已存在的一些成果並非

葛著的啟示還不僅是一個寫法問題，還有思想史本身想要表現甚麼內容、達到甚麼目的的問題。思想史是專門史的一種，既是一種歷史，就有追求整體性的必要。所以，葛著在敍述一般思想的進程時並沒有無視精英思想的存在，而是將其與一般思想交融互動的軌迹細緻完整地勾勒出來。

毫無可取之處，即使是以思想家為主線的思想史，今後也依然有存在的價值。葛兆光以為如王夫之這樣的大思想家是後世追認的結果，其思想在當時對社會的影響並不重大。如果從一般思想史的意義上看來，這一觀點無可厚非。但對於思想史研究的整體性而言，王夫之仍是必須重點研究的對象。因為一個人幽居於深山僻壤之中，為何能達到那樣的思想高度，這一事實本身就值得研究。就像數學學科必須研究哥德巴赫猜想一樣，而不必去理會這個研究本身有甚麼作用。因為這個猜想如果在數學上得到證實，就證明了人類的智慧已經達到了一個新的高度。思想家的思想並不一定須要對當世產生影響，光是這種思想為何會產生，就應該是思想史的研究內容了。所以即使一般思想史的研究取得非凡成功，也並不意味着思想家的思想史必須退出學術領域。因為這種形式的思想史不但是一種應該有的研究範式，而且正是由於對這種範式的不滿足才出現了葛氏的《中國思想史》。這正像走出疑古時代的可能，是因為我們曾經有一個疑古時代一樣。

人文科學與自然科學不同，並非一種現象取代另一種現象，或一種學說代替另一種學說，如同日心說代替地心說一樣。因此，葛著《思想史》的基本意義即是讓我們知道原來思想史也可以這般寫法，也可以這樣研究。也因此，不同於葛著的寫法與研究視角仍然可以層出不窮地再現，而且以思想家為研究主線的思想史仍然也應該再度出現。但我們可以預料，這必定是與從前不一樣的新寫法。何況，將思想做成歷史的歷史並不長，已出版的中國思想史的數量並不多，另寫與再寫的空間還很大。我想葛著的主要學術意義即在此，而不在於像某些人那樣，以為自己的著作已達到「一書行而百書廢」的水平。而且，即使是如同葛著的這種一般意義上的思想史也有被再寫的可能，這才是學術發展的正常道路。

葛兆光在該書導論中說，思想史有三種寫法：一是確立事實，二是真理評價，三是追蹤旅行。如果更簡約地說，我以為這三種寫法可以表述為：一是復原，二是解釋，三是理解。只有達到理解的境界，那些已經消逝的思想才會對現代人有真正的價值。我以為葛著是達到他自己希望的第三種境界的。整本書處處可見作者的才氣所在，也看到他為了達到自己目的所作的努力。他一方面善於從似無思想的地方或材料看出思想的軌迹來，如從帛畫等出土文物 (非文獻方面)、漢字、方術、地圖 (第二卷某一節，我有幸先睹) 看出思想軌迹，突破常規的史料來源的框架，這需要有些點石成金的本事；另一方面又善於駕馭數量龐大的文獻，包括原典和前賢的研究成果，將其中有關內容依照自己的研究思路加以批判性地利用，對舊資料進行新發掘 (如果你不從思想史的角度考慮問題，這部分史料就沒有這種用途)，以展現思想史的連續性脈絡，這又是一種披沙瀝金的功夫。

作者如果沒有長期的準備，沒有一系列的論文作基礎，在短短的三年裏是無法完成這樣一部既有獨立見解，難度與篇幅又甚大的著作

將思想做成歷史的歷史並不長，已出版的中國思想史的數量並不多，另寫與再寫的空間還很大。我想葛著的主要學術意義即在此，而不在於像某些人那樣，以為自己的著作已達到「一書行而百書廢」的水平。而且，即使是如同葛著的這種一般意義上的思想史也有被再寫的可能，這才是學術發展的正常道路。

的。但到底只用三年寫成，難免有些地方失檢，如第142頁說：「《周禮．夏官．職方》和《爾雅．釋地》都沿襲了十二州的說法」，恐怕有誤。這兩種文獻所及都是九州而不是十二州，而且這兩種九州制的名稱與地域分劃相互有別，也與《尚書．禹貢》的九州不同。再者，以為《禹貢》各州的排列是以北東南西的順序，也不大準確。相應地，從上述認識所引出的結論也就會出現偏差。另外，第593頁說到通道觀與「北周相始終，共存在了七年」，恐怕是與「北周同終結」的筆誤，因為北周先後存在了二十多年，顯然不與通道觀相始終。葛著的文字一如其人，自然平實，當然也很流暢，用詞講究而不過份雕琢。枯燥高深的內容被娓娓道來，使非專業人士如我者也能從容不迫地讀下去。雖然也有個別語句或用詞還有可商之處，如第40頁「在他那本得以成名的《西方的沒落》中……」，我想作者的本意是要說：「在那本使他得以成名的《西方的沒落》中……」。又如用「死後世界」一詞容易產生歧義，到底是死後進入的那個世界，還是死後留下的這個世界？不如直接用固有的「冥界」來得妥當。也許作者是為了與「生命來源」相對應，才採用「死後世界」一詞的，不過準確性似乎比形式美更重要。不知作者以為然否？

作者如果沒有長期的準備，沒有一系列的論文作基礎，在短短的三年裏是無法完成這樣一部既有獨立見解，難度與篇幅又甚大的著作的。但到底只用三年寫成，難免有些地方失檢，如說「《周禮．夏官．職方》和《爾雅．釋地》都沿襲了十二州的說法」，恐怕有誤。

現代中國的一面鏡子——評金雁、卞悟的《農村公社、改革與革命》

● 雷　頤

金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命——村社傳統與俄國現代化之路》（北京：中央編譯出版社，1996）。

列寧曾把老托爾斯泰比喻為俄國革命的一面鏡子，同樣，我們也可將俄國的改革、革命比喻為現代中國的一面鏡子，因為「走俄國的路」，幾乎成為現代中國的一種「宿命」。由於這種歷史的「相近性」，所以無論作者是「有心」還是「無意」，

列寧曾把老托爾斯泰比喻為俄國革命的一面鏡子，同樣，我們也可將俄國的改革、革命比喻為現代中國的一面鏡子，因為「走俄國的路」，幾乎成為現代中國的一種「宿命」。由於這種歷史的「相近性」，我們在閱讀《農村公社、改革與革命》一書時，不能不時時「以俄為鑒」來觀照中國現代化的歷史與現狀。

的。但到底只用三年寫成，難免有些地方失檢，如第142頁說：「《周禮．夏官．職方》和《爾雅．釋地》都沿襲了十二州的說法」，恐怕有誤。這兩種文獻所及都是九州而不是十二州，而且這兩種九州制的名稱與地域分劃相互有別，也與《尚書．禹貢》的九州不同。再者，以為《禹貢》各州的排列是以北東南西的順序，也不大準確。相應地，從上述認識所引出的結論也就會出現偏差。另外，第593頁說到通道觀與「北周相始終，共存在了七年」，恐怕是與「北周同終結」的筆誤，因為北周先後存在了二十多年，顯然不與通道觀相始終。葛著的文字一如其人，自然平實，當然也很流暢，用詞講究而不過份雕琢。枯燥高深的內容被娓娓道來，使非專業人士如我者也能從容不迫地讀下去。雖然也有個別語句或用詞還有可商之處，如第40頁「在他那本得以成名的《西方的沒落》中……」，我想作者的本意是要說：「在那本使他得以成名的《西方的沒落》中……」。又如用「死後世界」一詞容易產生歧義，到底是死後進入的那個世界，還是死後留下的這個世界？不如直接用固有的「冥界」來得妥當。也許作者是為了與「生命來源」相對應，才採用「死後世界」一詞的，不過準確性似乎比形式美更重要。不知作者以為然否？

作者如果沒有長期的準備，沒有一系列的論文作基礎，在短短的三年裏是無法完成這樣一部既有獨立見解，難度與篇幅又甚大的著作的。但到底只用三年寫成，難免有些地方失檢，如說「《周禮．夏官．職方》和《爾雅．釋地》都沿襲了十二州的說法」，恐怕有誤。

現代中國的一面鏡子——評金雁、卞悟的《農村公社、改革與革命》

● 雷　頤

金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命——村社傳統與俄國現代化之路》（北京：中央編譯出版社，1996）。

列寧曾把老托爾斯泰比喻為俄國革命的一面鏡子，同樣，我們也可將俄國的改革、革命比喻為現代中國的一面鏡子，因為「走俄國的路」，幾乎成為現代中國的一種「宿命」。由於這種歷史的「相近性」，所以無論作者是「有心」還是「無意」，

列寧曾把老托爾斯泰比喻為俄國革命的一面鏡子，同樣，我們也可將俄國的改革、革命比喻為現代中國的一面鏡子，因為「走俄國的路」，幾乎成為現代中國的一種「宿命」。由於這種歷史的「相近性」，我們在閱讀《農村公社、改革與革命》一書時，不能不時時「以俄為鑒」來觀照中國現代化的歷史與現狀。

我們在閱讀《農村公社、改革與革命——村社傳統與俄國現代化之路》一書時，不能不時時「以俄為鑒」來觀照中國現代化的歷史與現狀。或許，這便是這部研究俄國現代化之路的著作的意義所在，也是其在大陸學界廣受重視的原因所在。

歷史的複雜性（或曰混亂性）總是超出人們的想像，往往更不合「邏輯」，當然，歷史也因此才更「豐富」、更具吸引力。在俄國的現代化過程中，「斯托雷平改革」無疑起了關鍵作用，但正是本身即矛盾重重的這種「改革」，使俄國的現代化道路充滿了難以紓解的重重矛盾。本書作者敏銳地抓住這一矛盾，即「不公正的改革」所造成的種種歷史後果，作為全書的分析基點和貫徹始終的綱領，對這一段錯綜複雜、變幻莫測的俄國歷史進行解讀，確給人「提綱挈領」之感。

農奴獲得部分自由畢竟是歷史的進步，但由於是「自上而下」的改革而不是「自下而上」的革命，這種「進步」卻是以巨大的社會不公換來的。這一切，使俄國社會自1861年起就動盪不已，終於導致了1905年的大革命。

在俄羅斯現代化的道路上，首先要打破的是歷史悠久的以「農村公社制」（Mir）為主要內容的農奴制。在這種制度中，農奴屬於公社，沒有基本人身自由：公社屬於國家，國家又將其封賜給貴族並控制之，這樣就形成了專制國家對包括貴族在內的全體臣民的嚴格控制，使農奴制得以發達，成為沙皇統治的基礎。公社的土地公有，並定期重新分配，同時又是政治管理的基層行政單位，對社員進行「集體主義」勞動方式的「畜群式管理」。從十八世紀末開始，俄國開始受到西歐啟蒙思潮日漸強烈的衝擊，俄國出現了「西方派」與「斯拉夫派」、「進步派」與「保守派」的大論戰，論戰的主要內容之一是是否應取消公社。換句話說，即作者所說的「要否分家」之爭。俄國在1853-56年克里米亞戰爭中的失敗，終於使「分家派」佔了主導地位，導致了1861年的農奴制改革，解除了農奴—公社社員對貴族的依附關係。但由於傳統的影響，「農村公社並沒有解散，只是國家代替貴族承擔了公社的治者—監護人角色」，改革後的農民仍然沒有取得獨立的人格，沒有作為個人得到完全的公民權利，仍然受到公社的束縛。但是，由於公社的一部分土地被割去成了貴族的私有財產，所以公社對農民的「保護」能力卻大不如從前。此後，爭論的熱點從「要否分家」轉為「如何分家」。

農奴獲得部分自由畢竟是歷史的進步，但由於是「自上而下」的改革而不是「自下而上」的革命，這種「進步」卻是以巨大的社會不公換來的。作者分析道：「如果說公社的存在曾經為『大家長』盜佔『家產』提供了方便，那麼它同樣為『子弟們』追索『家產』提供了理由。」這種不公正為反改革、尤其是民粹主義提供了深厚的土壤。這一切，使俄國社會自1861年起就動盪不已，終於導致了1905年的大革命，究其實質，作者認為是「如何分家」之爭。這次革命的一個直接後果，便是1907年的斯托雷平土地改革。如果說1861年改革是要把農民從農奴主控制下解放出來，那麼這次改革則是要把農民從公社的控制下解放出來，也就是更徹底地「分家」。當然，斯托雷平首先關心的是效率而不是公正，他認為獨立農莊之所以比農村公社

優越，就在於前者的效率遠高於後者。由於「效率優先」，所以這次「分家」基本不考慮公正問題，其重要原則是權貴的既得利益不僅不能受損，而且還要進一步擴大。斯托雷平改革的實質，「是要保護『大家長』所掠『家產』的情況下，再支持與鼓動農民公社中的『長子』即富農帶頭『分家』，從而瓦解公社，建立私人農場——以獨立農莊與單獨田場為主要形式的資本主義農業，並在此過程中扶植富農的社會經濟與政治勢力，使之成為專制政府的社會支柱」，「使專制主義能在新的條件下延續下來」。

雖然這次改革極為「不公」，帶有明顯反道德的「原始積累」特徵，但瓦解「公社」畢竟順應了市場經濟、現代化潮流，對俄國資產階級、對生產力的發展和勞動生產率的提高都有巨大的積極意義。因此，斯托雷平改革的七年成為俄國近代史上經濟發展的「黃金時代」。在第一次世界大戰前數年，俄羅斯的糧食產量超過了阿根廷、加拿大和美國的糧產量總和，1913年的全俄糧食人均產量甚至在整個斯大林時代都未能超過！包括底層在內的社會各階層的生活水平都有不同程度的提高。而且，隨着公社的瓦解，農民的價值觀念開始變化，皇權主義傳統開始淡漠，自由個性、獨立人格逐漸形成，公民意識與民主精神開始進入農村……史稱「斯托雷平奇迹」。或許，這一切便是恩格斯所稱道的「惡」在歷史中進步作用的一個表現。

當然，理論上對「惡」的抽象議論與實際生活中對「惡」的具體感受可能完全不同。這種不公引起了社會下層的強烈反對，這種不公和政治專制更引起了革命黨人和自由主義知識份子的強烈反對。而且，不少頑固守舊的貴族也因懷念「大家長」統治的「公社世界」而對斯氏忿恨不已。這些都使斯氏的處境頗為尷尬。可以說，這種不公正的改革雖然減少了統治階層中的阻力，卻為自己種下了長遠的「惡果」，使俄國社會出現了一個反改革的「村社復興運動」。作者的詳細分析表明，「村社復興運動」對俄國未來幾十年的歷史產生了不可估量的影響(後來從列寧提出「土地國有」到斯大林的「農業集體化」)。

面對這種「不公正的現代化」所導致的「公正的反現代化」情緒，「一向自以為代表社會(大眾)向當局要求改革的各種反對派都出現了不同程度的尷尬，但也提供了某種機遇，它們都面臨着一個角色的重新定位問題」。在這種重新定位中，自由主義由於對「公正」的重視不夠，最終失去了對大眾的影響。堅決反對瓦解公社、反對「西化」和「個人主義」的民粹主義與沙皇統治者中最保守反動的斯拉夫主義專制者找到了共同基礎。如其中最具「民主」色彩的車爾尼雪夫斯基都認為，專制統治下保持着村社平均的西伯利亞比確立了「抽象權利」但貧富不均的英國要好得多。民粹主義打着「人民」的旗號，反對政治自由、議會民主、公民權利等民主制度，認為這種西方虛偽、抽象的自由遠不如以一個最高主宰來「為民作主」更符合

民粹主義打着「人民」的旗號，反對政治自由、議會民主、公民權利等民主制度，認為這種西方虛偽、抽象的自由遠不如以一個最高主宰來「為民作主」更符合「正義原則」。民粹主義走到這一步，確是歷史的極大諷刺，更值得後人警醒。

「正義原則」。他們提出「專制的人民統治」，在實際中只能寄希望於一個「人民的沙皇」來統治。民粹主義走到這一步，確是歷史的極大諷刺，更值得後人警醒。面對這種局面，社會民主主義(全面決裂前的布爾什維克與孟什維克)一時也不知應該「怎麼辦」，只有策略性極強的列寧迅速調整綱領，提出「土地國有」政策。「以布爾什維克為代表的這部分社會民主派，從早期只求徹底『分家』中堅持『美國式分家』而反對『普魯士式分家』，轉化為後期適應於重建『大家庭』的村社復興運動，並最後搶佔了這一運動的潮頭。」

回顧這段紛繁複雜的歷史，人們只能說，是極端不公正的改革，埋下了自己失敗的種籽。

解讀本土法律文化
——評蘇力的《法治及其本土資源》

● 劉　星

蘇力：《法治及其本土資源》(北京：中國政法大學出版社，1996)。

蘇力的《法治及其本土資源》從「社會法律事件」這類「現象文本」出發，來描述、解析、提昇其中的法律文化的象徵與隱喻。不幸的是，中國讀者有時將此誤讀為「美國案例教學法」的一種沿用或引伸。

毫無疑問，在當代中國法學語境中，蘇力的《法治及其本土資源》(以下簡稱《資源》)已經成為十分重要的話語文本。該文本以獨特的敍事方式和敍事立場，質詢了陳舊的法學意識形態，釋放了被忽視、被壓抑而本身又應該具有自在自為資格的話語理路，從而開啟了本土法學構建的新視域。

解讀法律文化，需要一種切入視角和論說手段。這可稱做一種敍事方式。《資源》這一文本從「社會法律事件」這類「現象文本」出發，來描述、解析、提昇其中的法律文化的象徵與隱喻。不幸的是，中國讀者有時將此誤讀為「美國案例教學法」的一種沿用或引伸。其實，如果對法律社會學(及法律人類學)的「田野現象追蹤」的獨特品格有所知悉，便

「正義原則」。他們提出「專制的人民統治」，在實際中只能寄希望於一個「人民的沙皇」來統治。民粹主義走到這一步，確是歷史的極大諷刺，更值得後人警醒。面對這種局面，社會民主主義(全面決裂前的布爾什維克與孟什維克)一時也不知應該「怎麼辦」，只有策略性極強的列寧迅速調整綱領，提出「土地國有」政策。「以布爾什維克為代表的這部分社會民主派，從早期只求徹底『分家』中堅持『美國式分家』而反對『普魯士式分家』，轉化為後期適應於重建『大家庭』的村社復興運動，並最後搶佔了這一運動的潮頭。」

回顧這段紛繁複雜的歷史，人們只能說，是極端不公正的改革，埋下了自己失敗的種籽。

解讀本土法律文化
——評蘇力的《法治及其本土資源》

● 劉　星

蘇力：《法治及其本土資源》(北京：中國政法大學出版社，1996)。

蘇力的《法治及其本土資源》從「社會法律事件」這類「現象文本」出發，來描述、解析、提昇其中的法律文化的象徵與隱喻。不幸的是，中國讀者有時將此誤讀為「美國案例教學法」的一種沿用或引伸。

毫無疑問，在當代中國法學語境中，蘇力的《法治及其本土資源》(以下簡稱《資源》)已經成為十分重要的話語文本。該文本以獨特的敍事方式和敍事立場，質詢了陳舊的法學意識形態，釋放了被忽視、被壓抑而本身又應該具有自在自為資格的話語理路，從而開啟了本土法學構建的新視域。

解讀法律文化，需要一種切入視角和論說手段。這可稱做一種敍事方式。《資源》這一文本從「社會法律事件」這類「現象文本」出發，來描述、解析、提昇其中的法律文化的象徵與隱喻。不幸的是，中國讀者有時將此誤讀為「美國案例教學法」的一種沿用或引伸。其實，如果對法律社會學(及法律人類學)的「田野現象追蹤」的獨特品格有所知悉，便

應理解，《資源》文本的「社會法律事件」起點式的敍事方式是必需的，而且寓意深刻(相對法學)。因為，在「社會法律事件」的解讀中，可以發掘本土法律秩序在歷時與共時兩個向度上的生長點、境遇性、差異族及其交互作用，從而窺視以至揭示法律制度的構建與緣由。

在《資源》文本中，「現象事件」本身已是被解讀者「經驗過」的事件，不是也不可能是所謂純粹客觀的自在事件。但是，這些即使受到解讀者「前結構」干預的現象事件，其所具有的社會要素、社會特質，在大致擁有相同感性經驗的讀者視界中仍然具有可予解讀的敍事意義。於是，《資源》文本為人們提供了秋菊的困惑、山杠爺的悲劇、強姦後的私了……等等可為人人共享共讀的「現象文本」。而正是在這些可以共享共讀的「現象文本」之中，我們經由《資源》「獨特地」理解了中國本土法律秩序的圖景、譜系與資源。

秋菊的困惑、山杠爺的悲劇、強姦後的私了……等等事件，在中國本土尤其是中國鄉村這一特定語境中，展示了當下多種秩序的衝突和「自我頑固」。舊有法學話語相信，在現代性法治意識形態竭力張揚的現時情景之際，事件中的人物角色譬如秋菊、山杠爺、被姦污的受害一方及其周邊並未融入「現代」的其他鄉民，要麼不能明曉國家法律「精心」安排的公平秩序，要麼沒有理解國家法律「誠意」送予的權利正義，要麼在根本上不能認清自身應獲得的真實利益，……

但是，《資源》文本機巧地顛覆了這套話語的潛在基礎，它展示了具體語境中的鄉民具有「語境化」的利益需求。這樣，諸如秋菊想要「說法」而不希望村長進大獄等等表象的深層緣由被凸現了。雖然這些利益的意識並不總是「恰當合理的」，然而，國家法律輸送的利益、秩序同樣具有類似的殘缺性，否則，人們將無從解釋為何國家法律總會出現增補、修改或廢止。由此得出的進一步結論，則是國家法律輸出的「權利」、「正義」並非總是恰當合理的，從而並非總是普適的、「大寫」的。

顯然，如果在此沒有一種反省的批判意念，國家法律輸送的權利正義實質上可能會壓迫、扭曲甚至毀滅另外一類原本可以或者應該存在的權利正義，可能會以「十足合法性」的外貌，使一種利益強暴了另外一種同樣資格的利益。既然如此，為何我們不能進而理解、寬容基於「語境化」利益而產生的「語境化」秩序或曰「民間法」，在其和國家法律之間建立一個可以相互理解、相互對話的有益渠道？

此外，任何秩序的有效運作都需要人力、物力、財力資源的有效支持。我們可以在《資源》文本提供的種種事件中發覺，現代性國家法律由於上述資源的相對稀缺，時常無法在廣袤的中國鄉村本土充任隨時隨地解決糾紛的「親密天使」。於是，在國家法律秩序的「盲區」自然而且必然產生維護特定社區秩序的民間制度規則，這些規則形成，依賴「語境化」的利益需求，從而具有持久的「自我頑固」。因此，國家法律即便制訂了「貨物對板」的權利與正義，在輸送過程中也必將難免遺留民間規則運作的空間與時間。

由於中國本土與西方社會都是「語境化」的區域，其自然而且應該滋生「語境化」的法律文化，如此，法治現代化的進程與資源自然應是多面的甚至主要是本土的。以這種方式，《資源》文本拓展進而深化了百年中國法律邊緣話語的主旨要義：反抗現代性。

《資源》文本的「本土資源觀念」面臨了一個隱匿的可能的自我解構：「地方性」止於何處？「地方」本身的相對性，容易使解讀「現象文本」的解讀者無限制地劃分「地方性」。這樣，地方性的法律秩序就會像國家法律秩序一樣難免具有壓抑「亞地方秩序」的問題。

《資源》文本通過如此敍事方式，為讀者鋪開了法律秩序多元化和「地方性」的思緒前景，同時，也為讀者標明了《資源》文本的反思、柔性、民眾底層的敍事立場。

第一，「多元化」、「地方性」是相對的概念，在大致受染西方法律話語的中國國家法律以及法學意識形態強意推行法治現代化的進程中，中國本土文化與西方外來文化之間呈現了「多元地方性」的一種對立。中國本土與西方社會，都是「語境化」的區域，其自然而且應該滋生「語境化」的法律文化，如此，法治現代化的進程與資源自然應是多面的甚至主要是本土的。以這種方式，《資源》文本拓展進而深化了百年中國法律邊緣話語的主旨要義：反抗現代性。

第二，正因為「多元地方性」是相對的，故而，在中國本土區域依然存在「內部」的法律文化的「語境化」問題。中國本土區域主要是鄉村性的，但是，多種因素交互作用下的社會變遷，又使當代中國本土呈現了城市與鄉村、沿海與內地、知識者與大眾、邊緣和主流……之間的社區和群體對立的演化張力，各種利益與地方秩序難免存在犧牲與存留。然而，這不是也不應該是忽視甚至蔑視「邊緣利益與秩序」的理由與根據。通過這種對「霸權」的挑戰，《資源》文本流露了對「他者」利益以及制度法文化的地方性的寬容姿態。

第三，社會分工多樣化、專業化、職業化，必將帶來國家法律「利維坦式」的「權力知識」，使平民大眾無從把握跨越國家法律的「知識欄柵」。然而，法律秩序的真諦不僅在於民眾對規則的自願遵守，也更加在於法律與民眾利益的內在結合。於是，「法律知識」的理解成為了一個必要前提。多元地方性的法律話語，提醒而且預示了地方性秩序來自民眾的自願遵守，它和民眾利益有着內在的聯繫，從而自然也和民眾的理解彼此相通了。這樣，《資源》文本為讀者展示了真誠的法律融合民主的願望訴求，這是「反抗現代性」和寬容姿態的敍事立場的邏輯起點。

當然，《資源》文本的「本土資源觀念」，正因為有着極其震撼的警醒解構力量，因而也面臨了一個隱匿的可能的自我解構：「地方性」止於何處？「地方」本身的相對性，容易使解讀「現象文本」的解讀者無限制地劃分「地方性」，於是，至少在理論上，「地方」這一概念可能在空間時間兩個層面上逐漸趨於「極端個性化」。由此而來的「利益」、「權利」、「正義」也是可能極端個性化的。但是，法律規則秩序必須具有區域性。規則是普遍的。這樣，地方性的法律秩序就會像國家法律秩序一樣難免具有壓抑「亞地方秩序」的問題。其實，只要糾紛存在，便意味着利益衝突，而利益衝突則需要普遍的秩序規則的「他者」干預。這對國家法律來說是如此，對地方性的法律秩序來說同樣如此。

如此，《資源》文本的敍事方式及敍事立場，開啟了本土法學構建的新視域，但在其對普適的國家法律觀念具有解構性的反思的同時，它所面臨的自我解構的可能，亦為讀者指示了法學思考的深度場域。

語言與哲學同行
——評徐友漁等的《語言與哲學》

● 張志林

徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰：《語言與哲學——當代英美與德法傳統比較研究》(北京：三聯書店，1996)。

百年風雲，哲學多變，翻出許多新花樣。變來變去，仍稱哲學，理由卻在語言上。業內人士，重審歷史，多半會突顯「語言轉向」。舉例說，哈京 (Ian Hacking) 斷言：古人關注事件 (things)，近人重視觀念 (ideas)，今人強調語言 (language)。又如希爾 (Thomas E. Hill) 聲稱：古人關心存在 (being)，近人迷戀知識 (knowledge)，今人醉心意義 (meaning)。兩種說法，異曲同工，挑明一個大問題：語言對於哲學，為何如此重要？洋人寫了不少文字，專究這個問題，有的書名乾脆就叫《語言對哲學為何重要？》(*Why Does Language Matter to Philosophy?*)。現在有了中國人寫的《語言與哲學》，堪稱對這一問題的認真應答。著者自己說得明白：「本書盡可能準確和全面地敍述了當代英美和德法哲學在語言問題上的思考，或者更恰當地說，以語言為原點和坐標架進行的哲學思考。」

依我看，言、思、在，向為哲學關鍵詞。不過，以下幾點卻為當今新見識：第一，對哲學來說，言非工具，而是根本。必立於言，方才談得思和在。往日諸多哲學病，幾乎都是語言病。「語言批判」、「語言治療」乃是哲學的本份。第二，細說起來，言分「語言」和「言語」，思分「思想」和「運思」，在分「存在」和「在者」。維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的「語言遊戲」，奧斯汀 (John Austin) 的「言語行為」，胡塞爾 (Edmund Husserl) 和塞爾 (John Searle) 的「意向性」，海德格爾 (Martin Heidegger) 的「存在論區分」等等，全都昭示着這裏的分疏。第三，立於言，則意義、指稱、真理成了哲學關鍵詞。環顧當今哲壇，無論是英美傳統還是德法傳統，都把深究語言、探尋意義作為哲學要務。比較而言，英美傳統論題集中，德法傳統風格多采。

言、思、在，向為哲學關鍵詞。不過，以下幾點卻為當今新見識：第一，對哲學來說，言非工具，而是根本。第二，言分「語言」和「言語」，思分「思想」和「運思」，在分「存在」和「在者」。第三，立於言，則意義、指稱、真理成了哲學關鍵詞。

以上三點，在《語言與哲學》中均有體現。全書「以語言為原點」，以意義為主線，論英美傳統「以問題為中心」，對德法傳統則「按人物進行介紹和討論」。在這些論述之前有簡要的歷史追溯，之後則有審慎的對照、比較、結論和展望。從全書布局和行文看，足見著者駕輕就熟的功力。最可稱道的是著者上路運哲學之思的自覺和努力。著者在比較海德格爾和維特根斯坦時明確聲言：「誠如海氏維氏同樣見識到的，哲學的首要建樹，不在於構築理論，而在於引導思考上路。」

《語言與哲學》的著者解讀了大量哲學名著，牽涉諸多典型範例，討論了一連串問題，展示了一系列進路。這些，皆可發揮引人上路運思的威力。正因如此，本書不是一本四平八穩的述評式論著，而是一本問題集中的對話式論著。在當今中國治西學者中，這是值得讚賞和提倡的。

上路，就是進入哲學。怎樣才算進入？定義並不重要，範例卻堪把玩。範例不在別處，就在哲學名著中。解讀哲學名著，便可看清路標。路標之功，一在挑明問題，二在指示進路。《語言與哲學》的著者解讀了大量哲學名著，牽涉諸多典型範例，討論了一連串問題，展示了一系列進路。這些，皆可發揮引人上路運思的威力。著者懂得海德格爾強調的這樣一個標尺：「確定的描寫哲學家們的意見是一回事；與他們深入討論他們道說的東西，即他們之何所道說，則完全是另一碼事。」正因如此，本書不是一本四平八穩的述評式論著，而是一本問題集中的對話式論著。在當今中國治西學者中，這是值得讚賞和提倡的。

讀此書，也當力做對話者，不應限於述評者。著者自陳：「本書的目標有限，但我們的期望卻非常之高。因為我們深知，理解和把握西方哲學中語言的維度——它的出發點、內容和方法，實在是一件意義重大的事。」把住「語言轉向」，重審哲學進程，以期揭示語言哲學的「出發點」，這是著者的高明處。但是，論「語言轉向」，竟然未見著者詳究羅蒂 (Richard Rorty) 為他所編《語言轉向》(*The Linguistic Turn*) 一書寫的長篇引言〈語言哲學的元哲學困難〉。於是乎，哲學方法對哲學立場是否可能具有中立性的問題就悄悄地溜走了。本來應該專論英美傳統的「分析」和德法傳統的「解釋」，進而對兩類哲學研究方法加以比較，以助世人上路同行。遺憾的是，這卻未成為《語言與哲學》的重要論題。可以說，該書對語言哲學「方法」的討論難見精彩之識。切合漢語語境，此點尤須強調。不懂分析，不會解釋，不管論證，不理邏輯，天馬行空，大發宏論——這些是許多哲學權威和哲學明星的成功秘訣。伴着懶惰、無知、虛偽、狂妄，哲學的確走出了書齋，變成了人人皆可隨口閒扯的玩意兒。閒扯固然輕鬆，可是未入正途。怎樣改弦更張，步入正路？不可說《語言與哲學》著者不關心這個問題，因為書中留下了這樣的字句：「為了透徹地理解中西哲學、文化的異質性和最有希望的契合部分，深入到語言之維是大有必要的。如果說我們曾因囿於自己的傳統，對西方學術思想的根基沒有深透研究的話，我們可以在語言空間中找回失落的東西。」但要說，《語言與哲學》著者忽視哲學方法的清理，實為一大粗漏。

看來，著者的注意力在語言哲學的「內容」上。全部內容都在應答如下提問：「英美和歐陸的語言哲學根本區別何在，有無本質上的共通之處，能否以語言這個共同點為契機達成具有歷史意義的融通交匯？」應該說，把住意義問理，突出語言與實在的關係，將專題考辨 (英美) 與人物追溯 (德法) 結合起來，力求

展示對話的廣度和深入，確為此書之所以超越其他中國學者撰述語言哲學論著之處。不過，根據以上提問，我認為有兩個要害問題值得深挖細掘，而本書做得遠遠不夠。具體說來，第一個問題是語言哲學拒斥、克服或解構形而上學的問題。書中有兩節專論此問題，卻隻字不提斯特勞森 (Peter F. Strawson) 和達米特 (Michael Dummett) 等分析哲學家重建形而上學的探索，更談不上將這些與伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer)、阿佩爾 (Karl-Otto Apel) 等人的工作做比較了。當今形上關切總與存在的有限性或歷史性相牽連，所以重建才特別艱巨。把住有限性，既不墜入傳統絕對主義的深淵，又不陷進今日相對主義的泥潭——這怎樣才是可能的？此乃時代大課題。第二個問題涉及語言分析與意向分析的關係。近一二十年來，分析哲學在塞爾的示範下開始熱衷於談論意向性問題，並提出語言哲學是心靈哲學一個分支的觀點。參照德法傳統，有兩點值得追問：其一，塞爾等人談論意向性與胡塞爾等人有何異同？胡塞爾特標「本質直觀」尤須注意；其二，從哲學研究看，語言分析和意向分析何者更基本？塞爾從言語行為切入意向性應予深思。限於篇幅，不容展開，願與讀者共遐思。

我認為有兩個要害問題值得深挖細掘，而《語言與哲學》一書做得遠遠不夠：第一個問題是語言哲學拒斥、克服或解構形而上學的問題；第二個問題涉及語言分析與意向分析的關係。

跨越兩個年代——評閻步克的《士大夫政治演生史稿》

● 許紀霖

閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996）。

80年代以來，大陸史學界一直在探索傳統史學與社會科學結合的可能性。儘管在形而上的觀念和方法層面出了一些研究成果，但作為一種新的研究範式，最重要的還是要有經驗性的成功範例。在為數有限的範例之中，北京大學出版社1996年出版的閻步克所著《士大夫政治演生史稿》，也許是最值得注意的一本。

80年代以來，大陸史學界一直在探索傳統史學與社會科學結合的可能性。儘管在形而上的觀念和方法層面出了一些研究成果，但作為一種新的研究範式，最重要的還是要有經驗性的成功範例。在為數有限的範例之中，閻步克所著《士大夫政治演生史稿》，也許是最值得注意的一本。

展示對話的廣度和深入，確為此書之所以超越其他中國學者撰述語言哲學論著之處。不過，根據以上提問，我認為有兩個要害問題值得深挖細掘，而本書做得遠遠不夠。具體說來，第一個問題是語言哲學拒斥、克服或解構形而上學的問題。書中有兩節專論此問題，卻隻字不提斯特勞森 (Peter F. Strawson) 和達米特 (Michael Dummett) 等分析哲學家重建形而上學的探索，更談不上將這些與伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer)、阿佩爾 (Karl-Otto Apel) 等人的工作做比較了。當今形上關切總與存在的有限性或歷史性相牽連，所以重建才特別艱巨。把住有限性，既不墜入傳統絕對主義的深淵，又不陷進今日相對主義的泥潭——這怎樣才是可能的？此乃時代大課題。第二個問題涉及語言分析與意向分析的關係。近一二十年來，分析哲學在塞爾的示範下開始熱衷於談論意向性問題，並提出語言哲學是心靈哲學一個分支的觀點。參照德法傳統，有兩點值得追問：其一，塞爾等人談論意向性與胡塞爾等人有何異同？胡塞爾特標「本質直觀」尤須注意；其二，從哲學研究看，語言分析和意向分析何者更基本？塞爾從言語行為切入意向性應予深思。限於篇幅，不容展開，願與讀者共遐思。

我認為有兩個要害問題值得深挖細掘，而《語言與哲學》一書做得遠遠不夠：第一個問題是語言哲學拒斥、克服或解構形而上學的問題；第二個問題涉及語言分析與意向分析的關係。

跨越兩個年代——評閻步克的《士大夫政治演生史稿》

● 許紀霖

閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996）。

80年代以來，大陸史學界一直在探索傳統史學與社會科學結合的可能性。儘管在形而上的觀念和方法層面出了一些研究成果，但作為一種新的研究範式，最重要的還是要有經驗性的成功範例。在為數有限的範例之中，北京大學出版社1996年出版的閻步克所著《士大夫政治演生史稿》，也許是最值得注意的一本。

80年代以來，大陸史學界一直在探索傳統史學與社會科學結合的可能性。儘管在形而上的觀念和方法層面出了一些研究成果，但作為一種新的研究範式，最重要的還是要有經驗性的成功範例。在為數有限的範例之中，閻步克所著《士大夫政治演生史稿》，也許是最值得注意的一本。

本書研究的是從周代到東漢中國士大夫政治從萌芽到定型的歷史過程。有關這一課題，前人已積累了一定的相關研究成果。閻步克開始從事這一研究，正好是80年代中後期的新啟蒙運動時期。作為「文化：中國與世界」編委之一，他顯然受到了當時氛圍的感染。在本書的後記中，作者充滿感情地談到：本書的主要方法、思路和結構，都形成於80年代；人們或謂80年代是「思想的年代」，不無浮躁和膚淺，「然而我對80年代思想界那種熱情和勇氣、那種求新求異的蓬勃精神，總是抱有不絕如縷的懷念和認同；即就風格而言，假如將此書歸之於『80年代』範疇的話，我並無異辭」。

80年代贈予作者的又是甚麼呢？我們首先看到的，是鮮明的問題意識。從一開始，閻步克對士大夫政治就有其獨到的歷史關懷和觀察視角。他將士大夫政治理解為一種獨特的政治文化，他所關心的中心問題是：這樣一種政治文化，是如何在中國文化及其文化承擔者那裏歷史地建構起來的？在80年代，知識份子問題曾經是思想界備受關注的公共問題，閻步克最初的思路也是從「古代知識份子」切入，逐漸轉移到其與士大夫政治的歷史關係。因而，他更多地是從「士大夫」這一角度討論「士大夫政治」的。作者發現：在這一政治文化中，「文人角色與官僚角色分別都有了相當分化，同時二者又緊密地融合為一種『士大夫』形態，並且達到了賴文森所謂『最高文化價值與最高社會權力的輝煌的象徵性結合』」。

於是，「社會分化」成為本書的一個核心概念。顯然，這一來自社會學的分析性概念，是80年代贈予作者的最重要禮物。將社會科學的分析性概念運用於人文學科，最忌諱之處在於簡單地套用，作外在化的圖解。事實上，當年不少學者在這方面探索的失敗，皆與此相關。然而，閻步克對此卻作了相當認真的知識準備。他研讀和翻譯了美國結構功能主義大師帕森斯 (Talcott Parsons) 不少原著，並且將「功能」這一共時性的社會學分析方法，內化為一種歷時性的歷史學概念，以此作為中介，分析中國士大夫從分化到整合的複雜歷史過程。如果說，閻步克在社會科學與歷史學結合方面做得比較成功的話，那麼，社會科學方法的「內化」是很值得重視的經驗。

將社會科學的分析性概念運用於人文學科，最忌諱之處在於簡單地套用，作外在化的圖解。然而，閻步克對此卻作了相當認真的知識準備。如果說，閻步克在社會科學與歷史學結合方面做得比較成功的話，那麼，社會科學方法的「內化」是很值得重視的經驗。

借助「社會分化」這一核心概念，作者揭示了從周代到東漢，中國士大夫經歷了一個由「合」到「分」、再到「合」的歷史演化過程。西周、春秋宗法時代，有一個封建貴族的士大夫階級，他們集政治功能與文化功能於一身，是後來帝國時代士大夫的前身。到戰國時期，從士大夫階級中分化出學士和文吏兩種社會階層，他們分別承擔了文化創造和行政管理兩種不同的功能。隨着大規模變法運動的展開和秦朝的建立，文吏最後壓倒了儒生，成為帝國的統治基礎。西漢皇朝汲取了秦二世而亡的教訓，開始兼用學士和文吏。最後到東漢二者重新合流，形成了帝國時代的士大夫階級，綿延了近兩千年的中國士大夫政治遂由此定型。

韋伯 (Max Weber) 曾經認為，中國歷史上缺乏一個現代的官僚階

層。本書對歷史上曾經風光一時的文吏階層的重新確認，事實上否證了韋伯的不確之詞。但由此也引起了作者的困惑：為甚麼頗具專業統治能力的文吏政治竟然是二世而亡，而那種缺乏專業化角色的士大夫政治，在中國卻顯示出更強大的生命力？——這的確是一個更為重要、更有價值的問題，閻步克對此的解釋是：這可能與中國的「禮治」文化傳統有關，片面發達、片面分化的官僚體制不足以整合社會，而由學士群體促成的士大夫政治，一方面深深地紮根於宗法的傳統之中；另一方面，官僚文人的高級文化教養又能夠賦予帝國體制一種獨特的文化感召力，使得帝國與社會文化傳統通過士大夫政治得以整合。應該說，作者的解釋是有說服力的，但他顯然沒有意識到這一問題對於全書來說具有更重要、更核心的位置，因而也只是順便點到為止，對此的回應也比較零碎，未曾詳細展開。在相當大的程度上，這一缺陷影響了本書的分析深度，而上述問題，也成為本書最終未能在規範或事實層面得以圓滿解決的懸案。

儘管如此，本書在社會科學與歷史學結合方面所作的成功努力，依然令人敬佩。外來方法論的「內化」，最終是要尋求中國歷史演變的內在理路。而內在理路的疏理，不能僅僅憑藉西方的分析性概念，而必須從中國固有的歷史概念裏面去尋求。在這方面，閻步克表現出他對傳統應有的尊重。他在具體借用西方分析概念時，表現得格外的慎重，更多地還是從中國傳統的自身範疇(如「政統」、「親統」、「道統」、「吏道」、「師道」、「父道」等)中，尋求其內在理路。另一方面，雖然在整體分析架構和理念預設上，帕森斯的影響是顯而易見的，但並不因此而替代了具體的史學考證。受其業師田餘慶先生的影響，作者在功夫論上無疑繼承了乾嘉學派嚴謹的治學傳統。

在大陸知識界，近年來經常出現這樣的現象：公共思想界重視的、有突破的著作，往往被專業學術界不屑一顧；而在專業圈被承認的厚實之作，又被思想界認為缺乏公共價值。但本書卻是一個兩邊都喊好的例外。箇中原因也許就在於，西方社會科學的整體分析框架與中國史學傳統在本書中獲得了某種內在的融合。這一成功多少預示着中國新史學某種令人鼓舞的發展方向。同時，我們也從中發現，所謂80年代與90年代、思想與學術的斷裂，並非是絕對的。這本構思於80年代、成書於90年代的跨越之作，實際在暗示我們：思想與學術、兩個年代之間，並非沒有溝通的可能。

閻步克在具體借用西方分析概念時，表現得格外的慎重，更多地還是從中國傳統的自身範疇（如「政統」、「親統」、「道統」、「吏道」、「師道」、「父道」等）中，尋求其內在理路。受其業師田餘慶先生的影響，作者在功夫論上無疑繼承了乾嘉學派嚴謹的治學傳統。

面向二十一世紀的電影：中國觀點對法國觀點

● 閻嘯平

1995年，電影誕生一百年。當年3月，法國文化部以《電影走向它的第二個世紀》為題，在巴黎組織了兩天的研討會，並於該年10月整理出書。同年8月，中國教委會則以《電影電視走向二十一世紀》這個主題，在北京召開了八天研討會。對比這兩次會議，我們可以發現，對電影百年的回顧與展望本身是隨着社會文化背景的不同而不同的，本文希望透過比較中法雙方對電影未來發展的看法，試圖尋找某種更全面的觀點。

我們將按照雅克慎 (Roman Jakobson) 的溝通六要素理論，對中法兩國電影研討作完整檢視：第一要素「語境」，這就是重估電影史，它同時涉及上下文與現實情境，而在此即為電影史與當代史；其第二、第三要素「文本」和「媒材」則合為第二節主題以探討電影「本性」的影響層面；其第四、第五要素「發訊者」和「收訊者」則合為第三節，即拍片者與觀眾的「對話」；至於第六項要素「符碼」，則以後設話語而不時貫穿於全文各處。

一　電影中的虛擬與真實：重估電影史

《電影走向它的第二個世紀》討論會的第一場圓桌論壇的主題為「電影曾經告訴過我們甚麼世界？」，主持人電影社會學者費侯 (Marc Ferro) 開宗明義即指出：恰恰是列寧開啟了社會主義國家明訂「電影要為政治服務」的國家立場。而費侯借用諾給之 (Dominique Noguez)「列寧達達」的詩名，以其先破後立的做法，稱列寧為政治上真正的達達主義者。

意大利導演塔維尼兄弟 (Paolo and Vittorio Taviani) 則指出：電影作為時代的證言，一方面呈現了藝術與歷史的正面聯繫，如愛森斯坦 (Sergei Eisenstein) 的電影和蘇聯十月革命都是重要的歷史事件；然而另一方面則蘊涵了多少的謊言與幻象，如愛氏的《波將金號戰艦》(*The Battleship Potemkin*)，其實有史達林、貝里亞的陰影；意大利戰後的新寫實主義，多少符合了執政基民黨的意識形態；甚

至塔氏兄弟年輕時曾着迷的某些好萊塢影片，後來才知道充滿了麥卡錫的色彩。這就揭開了該如何重看電影史的問題。自發明電影以來，其歷史任務是記錄真實呢？還是創造虛構的圖景呢？

長期以來，電影史家習於將盧米埃 (Les Frères Lumière) 與梅里葉 (Georges Méliès) 分視為紀實性與戲劇性這兩種電影美學的開創者。八木信忠宣稱：盧米埃發明電影的首要目標在「忠實記錄現實」。但今天我們知道，電影裏的「園丁澆水」情節不僅是安排出來的，就連「火車進站」中的陌生乘客也全是導演出來的。事實上，正如電影理論家杜學 (Jean Douchet) 所說：為了製造「真實性」的神聖印象，盧米埃和梅里葉都對「真實」(réel) 採用了揉和、篡改、做假等手法。最近，電腦科技大舉進入電影製作，使虛構的能力達到匪夷所思的程度。其實，1991年海灣戰爭若干篡造美軍威力的影像，和《阿甘正傳》(*Forrest Gump*) 裏主角能和甘迺迪直接握手一樣，都涉及一個十分深刻的問題，即真實等於虛擬。而這也就是法方第二場圓桌論壇的主題：「電影就是在真實與虛擬之間？」

《現代》(*Temps modernes*) 雜誌主編藍斯曼 (Claude Lanzmann) 一方面明白指出與其在虛擬真實做文章，不如認清問題實屬虛擬手法背後的想像物 (imaginaire)；另方面則以自己所拍的《咻啊》(*Shoah*) 一片為證，強調這類影片的倫理要求與美學要求同一，絕不能在接合上進行操縱。美國導演克拉默 (Robert Kramer) 則從另一個角度出發，宣稱當年看盧米埃影片的觀眾都不知自己受騙，這情況跟我們今天看電視新聞一樣，然而這一切都涉及社會聯繫所帶來的角度。的確，由於社會背景的聯繫，盧米埃的紀實性影像總是無意或有意地印上了主觀色彩。歷史學者歐里 (Pascal Ory) 即指出：盧米埃在1895年12月28日第一次公映的系列短片中，所呈現的並非一般的世界 (le monde)，而是只有一個世界 (un monde) ——盧米埃所屬的資產階級世界。他對影像中的這個世界進行種種批判式的揭發，甚至連「園丁澆水」都被指出帶有容許私刑的社會背景。

這種對資產階級虛構影像的強烈不滿，尤其見之於丹麥導演馮特里業 (Lars von Trier) 的宣言：強調電影絕對不能是幻象；絕對不能如法國新浪潮那樣地追求個人而陷入資本主義的泥淖。然而，相對於這些較激進的階級立論，還是有較溫和的聲音。俄裔美籍導演夏茲堡 (Jerry Schatzberg) 即表示，他重看盧米埃影片仍會覺得感動，他很想拍盧米埃式的自己家人的生活，並重溫重看時的滿足；只是他還要強調：不能接受阿甘式的那種非現實。

此外，女導演德尼 (Claire Denis) 指責盧米埃當年所拍的有關世界各地的影片，其中充滿了帝國沙文主義的殖民心態：比方到落後地區丟錢，讓窮小孩搶拾的影像。對此，非洲導演卡波雷 (Gaston Kabore) 也一再揭露西方對非洲人所製造的虛妄影像，並從而強調自己如何以非洲人為榮，而且要拍白人入侵前就已存在的非洲風土人情，那裏有着屬於非洲人的思維、幽默與教益。德尼還進一步引用薩特 (Jean-Paul Sartre) 當年為非洲詩人桑果 (Leopold Sedar Senghor) 詩集作序的一句話來總結自己的觀點：「經過了二十

個世紀的白人觀點之後，一個黑人的觀點即將昇起並看着我們。」

儘管杜學認為盧米埃紀實片中有極大的虛擬成分，但他並未否認盧米埃與梅里葉之間有基本的區別：這就是用求知性針對戲劇性。由此出發，他認為電影史上能同時認清其間區別而又予以巧妙玩弄的，首推希區考克 (Alfred Hitchcock)。比如希氏影片《伸冤記》(*The Wrong Man*) 開場不久，攝影機拍攝男主角回到家門、又跟進屋裏。其間男主角推開家門再轉身關門時，只是做了個關的動作，並未真的將門帶過來。然而，觀眾並未引以為意，就眼看着他轉身走入房內深處。杜學說：這裏是物質性地打開了門，然後再在想像中關上了它；這樣透過觀眾的主觀性，不但顛覆了影像中實際的情境，而且為自己創造了應然的真實性。可惜，這種鏡頭處理手法不再有後繼者。理由是年輕的觀眾們不再能關注影像思維，加上久已習於動畫片的「假象真看」，於是當虛擬真象來臨時，就自然地接受下來。結果，虛擬竟構成影像的本質，觀眾即處於虛假的世界中：由充分製造完美再現的戲劇性 (甘迺迪握住阿甘的手)，終至進入叔本華 (Arthur Schopenhauer) 所謂「意志與表象的世界」(波灣戰爭的勝仗影像)。

然而，並非所有與會者都贊同上面藍斯曼所強調的：以對想像物的重視來轉移對虛擬效果的誇大。比方加勒比海影視協會主席匹克 (Raoul Peck) 即深信，人們將很難重新找到真實性。年輕哲學家何阿倫 (Alain Renaud-Alain) 甚至認定，虛擬是真實的另一種狀態：當一切視覺元素都成為參數，一切影像都透過數位化而出入組合，那時數字將成為思維方式的依據，於是我們看到虛擬的問題提到了甚麼樣的高度。由此，能使我們不對電影史重行參照、檢討嗎？

二　電影的本性：藝術抑或商業？

在北京的研討會裏，法國駐華使館專員維爾布瓦比較美法兩國的電影，認為主要差異在於：美國人首先把電影視作商品，而法國人則將之看成藝術。從而，儘管電影不太景氣，他還是針對法國電影的個人化，驕傲地說：沒有兩部法國影片會一樣；相反地，美國則一再重拍，如《教父》(*God Father*)、《超人》(*Superman*)、《機器戰警》(*Robocop*) 等，只因票房決定了美國電影的起跑線，使它跟從時髦。

其實，這些說法有些過於絕對。首先，法國當然有不少因賣座而重拍的電影，也有一窩蜂地趕時髦的例子，而且歷史久遠——弗亞 (Louis Feuillade) 於1910年代即拍了許多轟動歐美的連續劇式的警匪片。其次，重拍就一定有問題嗎？希區考克或小津安二郎曾數次重拍自己早期的作品，這固然有商業考量，但也不乏藝術上的成就。最後，美國電影史上亦有藝術性高，而票房卻大敗的影片。我們今天常以感恩心情看待的《黨同伐異》(*Intolerance*) 與《公民凱恩》(*Citizen Kane*)，就是把電影公司拖垮的兩個典型例子。

事實上，北京的研討會中儘管有維爾布瓦的法國藝術觀，但大多數的中國與會者都採取商業與藝術綜合考

量的態度，典型代表如張鳳鑄。她指出史匹柏 (Steven Spielberg) 的好萊塢模式為「大投資—大製作—大離奇—大票房」，然後要求中國也採取相同路線，只是把大離奇改為高質量，這就反映了某程度上的藝術考量。若再進一步分析，我們會發現許多與會者在談到這類問題時，幾乎都會從電影的媒介特質下手來探討電影的本性問題。這裏首先值得進行分析的是電影的獨特性問題。

巴黎進行的第三個圓桌議題為：「比起其他藝術，電影有何獨特力量？」。戲劇與電影雙棲導演首拜 (Bernard Sobel) 指出，福特 (John Ford) 的《搜索者》(*The Searchers*) 一片中，約翰韋恩 (John Wayne) 見着被印第安人擄去的白種女人時，攝影機前推到他的臉部特寫：在無聲中，他的凝視像已說出了甚麼？又聽到了甚麼？這就是不同於戲劇的地方。其實，首拜所指電影特寫有別於舞台表現的電影本性論，由來已久。

有趣的是，有不少人在北京的研討會中指出：電視才適合處理特寫。劉樹林並從而斷言：電視媒介的局限性酷似面談的親切感，使特寫自然成為其「標準鏡頭」；若電影頻頻出現充滿銀幕的頭部特寫，不但違反真實，且令人生厭。這裏，我們看到某種影視習慣的形成。事實上，德萊葉 (Carl Dreyer) 於1925年拍的默片《貞德》(*La Passion de Jeanne d'Art*)，就因其大量運用特寫而在電影史上留下輝煌的一頁。

陳曉雲則就文學與電影的關係進行探討。中國大陸的大學影視教育原來常由中文系老師主控，而他們偏愛尋找電影作為綜合藝術裏的共性部分，教課總涉及影視文學範疇，從而忽略了獨特的影視思維、扭曲了影視的本性，不知道「影視根本就不是綜合藝術」。潘秀通與萬麗玲則從另一個角度切入，來為電影與綜合藝術的關係提出某種程度的解套。由於大陸第五代的導演們認定電影並非綜合藝術，而特重影像效果，結果走進了脫離群眾的「先鋒派」死胡同。

我們以為這一切都可再換個提法，即應該明確意識到：電影的獨特性正在於它是具有最大再現能力的工業藝術。靜或動的影像與文字、各種層次的雜音、樂音與言語，再加上人物與敍事的結合，這一切可以被攝錄下來的元素，一旦同時襲向我們的視聽感官，能造成強大的、無與倫比的「此時此地」的力量，從而牢牢地吸引住「身臨其境」的觀眾。正是在這點上，法國導演阿塞亞 (Olivier Assayas) 認定：電影的特性即在其永遠與「現在」相結合。

事實上，電影一旦作為「工業」藝術，就注定要涉及較大的資本投入、利潤回收乃至再投資生產的問題。因此，要求電影放棄商業考量，誠不合理。電視開始風行時，電影界曾因採用大銀幕製作而大幅提高投資；到電腦動畫等高科技投入後，這個傳統的資本需求就更大了。《侏羅紀公園》(*Jurassic Park*) 只為六分鐘電腦場景就花掉1,800萬美元 (王志敏)，怎能要求這類電影放棄利潤訴求呢？

除了電影的獨特性以外，第二個問題是有關電影的內容與形式的關係。法國方面，《世界報》(*Le Monde*) 電影主筆傅婁東 (Jean-Michel Frodon) 宣

稱：今天的西方已不再有國家級的意識形態、集體迷思等大敍事了。然而真是如此嗎？即以好萊塢大製作影片而言，常在看似輕鬆的片名下，襯着偉大的敍事主題：《阿甘正傳》的傻人傻福，結合起美國當代史的大事；《侏羅紀公園》的嚇人的恐龍，直指科學進步與生態陷阱的衝突命題。對於好萊塢的這些命題，中國方面的與會者幾乎都未提出質疑。事實上，他們雖未公開提出大敍事論題，但卻常隱晦地流露出某些需要。比方孫欽華會提到社會教益；尹鴻直接談到政治電影，並指其策略為「主旋律電影採泛情化」。然而，這次中方與會者除了做些簡單分類外，普遍缺乏對人物情節的深入考量。相對而言，法國方面要周全得多，而且許多有關人物的論點都出現於第四個圓桌議題：「從集體英雄到個體自戀？」。

傅婁東認為：電影曾經透過某些集體迷思（如西部開拓）或某些代表人物（如尚卡班或約翰韋恩）來構成集體認同的運載力量，但這已是過去的事了。是否真的不再有集體認同？製片家喀卡松（Philippe Carcassonne）指明這種由集體的英雄認同轉至各人的個體自戀現象，大約始於二十年前。《電影筆記》（*Cahiers du cinéma*）主編涂別納（Serge Toubiana）則透過卓別林（Charlie Chaplin）扮演的夏洛，和最近的阿甘做出比較說明：滑稽的夏洛實為幫助小人物的孤獨英雄，而其清除障礙的行動則每每構成集體依託的對象；阿甘則能輕易地解決自身問題，又能輕易地真正見着大人物，使他成為今日的自戀英雄。

哲學家席伯尼（Daniel Sibony）更進而評斷：從前的英雄透過連串不同的行動，搜集起每個觀眾各自認同的那一段，而形成所有觀眾的集體自戀；現在的英雄則缺乏想像力，而只是個體自戀加上集體消費。然而，電影家貝卡拉（Alain Bergala）在談到歐洲電影裏的人物認同時，所提出來的典型代表與阿甘完全不同。這些代表如布烈松（Robert Bresson）的《金錢》（*L'argent*）中的男主角易馮，或高達（Jean-Luc Godard）影片裏的高達自己。這些人物與其說是英雄認同，不如說是反英雄、反認同。

三　電影是最後的集體參演？

阿巴斯（Abbas Kiarostami）引用高達的話：「我們就是我們的夢的物質、材料與內容。」他從而設想，每一部影片最好都能透過觀眾的參與而產生上百個夢。高達還說過：「在銀幕上看到的，還是死的；只有發生在銀幕與觀眾之間的，才是活的。」通過這個命題，觀眾的地位合法上昇了，和導演的地位平等了。似乎他們彼此都介入了影片，賦予它以生命，並透過它進行了直接的對話。

這裏我們似乎看到高達與阿巴斯如何從薩特那兒繼承了介入觀，而又從羅蘭巴特（Roland Barthes）那兒取到了詮釋權。薩特的時代，法國陷於二戰投降的陰影，要求作家認真反省介入社會政治的必要；巴特的時代，拒絕政治式寫作，並要求讀者過度詮釋的權利，基本符合了後現代興起時的熱鬧環境；巴特以後，電子資訊科技

才出現革命性成果，觀眾得以表態的能力與權力大增，傳統單向發訊者的地位必然動搖。或許正是有鑒於現實情境的演進，阿巴斯才會如此宣稱：到下個世紀，勢必得尊敬有智慧又有建構力的觀眾，導演也不可能還是絕對的主人。

這裏產生了考察二十一世紀電影的一個新視角，這就是觀眾的地位問題。在中國的這次研討會中，有四篇論文歸於一個大主題：「觀眾與影視影像的審美關係」。基本上，大致還是着重於觀眾現象的描述與分類。如李厚基將影視觀眾的審美心理分為四大類：愛其熟悉的生活、愛不斷地開拓、盼了解未來、求新與求奇。這些在西方已屬常識的說法，或許這正反映出中國電影發展的背景。

法國方面則偏愛於本體思考，而且極為有趣的是和電影院的時空變化聯繫在一起討論，這就是第五次的圓桌議題：「電影是最後的集體參演？」。在這個問題上，大致有兩派立場：一方面認為電影院的沒落是正常的，另一方面則主張應該重振電影院風光。克拉默雖是電影導演，卻認定電影只是上個世紀發明後的頑磁，他所處的時代實以錄像為代表，而數碼則是下個世紀的象徵。他相信，在這樣的科技發展趨勢下，影視器材帶給觀眾越來越大的方便與自主，其結果竟會造成人越來越孤單。這意味着觀眾不會到電影院去與人分享或參與影片的信息與氛圍。然而，波蘭導演查努西 (Krzystof Zanussi) 卻持相反的意見，他認為：資訊高速公路無疑使人們越感方便，但同時也會增強人們離開的欲望，結果終有助電影院的復蘇。

這種對電影院的着迷，往往只是某種主觀上懷舊的、甚或是不可理喻的意願。法國公共電視台總裁克雷芒 (Jérôme Clément) 描述電影院的變遷：在經過最早的好奇階段後，20年代起是群眾參演的熱潮，50年代起出現口味分裂的小團體化，80年代後則因錄影帶的普及而形成影迷的個人化。然後，他逕自宣稱：必須要有電影院，才能有集體參演。都市計劃家康塔—杜帕 (Michel Cantal-Dupart) 則進一步提出：鑒於城市可捕食電影院的觀念，他建議電議院的經營者加強企劃能力，比方如何結合節慶、製造事件等。

然而，電影院原來就和這些附屬活動有特殊關聯。文化部研發處主任尼古拉 (Marc Nicolas) 認為，電影院這許多特點都已被其他休閒項目吸走了。在第六個圓桌議題「電影只是所有參演中的一種嗎？」的討論中，他指出節慶化早成了現代大公園的固定活動，並質疑在電視遊樂器興起後，其雙向性不斷普及，受眾是否還能回到靜態單向的電影。對於後者，法國有線電視台節目部經理迪柏德 (Alain Le Diberder) 則持不同看法。他特別指出雙方合作生財的匯聚點後，強調電視遊樂器不是取代電影，而是補全電影。

此外，傅婁東質疑：既然電影院已不再是影片消費的主賣場，那麼還有必要維持傳統影片的敍事架構與攝錄對象嗎？對此，似乎沒有得到甚麼回應。相反的，中國方面倒是對這個問題特別熱衷。不但有美籍與會者布雷切斯發表了〈為電視製作電影〉，一方面詳述了從電影院到電視台的聯繫歷程，另一方面則分析了電視電影的結構與內容特點；此外，另一位美籍

與會者金德姆則論述美國當代電影與電視的互動關係，揭示了電影拍攝如何受到電視的形式與節奏的影響，指出了兩種媒介如何因內容標準不同而發生播映爭議。

這次，中國有兩篇文章提到電視上電視劇的收視率高於電影片的播映。陳衛平進而提出兩種媒介場合的不同接受情況：在電影院是體驗，所以會流淚；在家看電視則是感知，所以只會感動與同情，這也是電視劇之所以比電影片更講究情節性的原因。這些說法似是而非，不過是否真的反映了中國受眾的特色呢？相對的，這次法國與會者中有若干第三世界國家人士出席，帶來一些特殊資訊。比方阿爾及利亞的電影院通常只放錄影帶；沙地阿拉伯不准設電影院，但可以在家看電視電影。

在電影藝術中與觀眾參與並行不悖的是電影對社會生活的參與。羅馬尼亞導演潘提列 (Lucian Pintilié) 提到在自己的國家裏，藝術與政治原先是一種共犯關係，對電影藝術來說尤其如此。現在國家自由了，電影界卻無彈藥可用。電影對社會生活參與的巨變，也許是二十一世紀電影藝術所面臨的最大問題。

匈牙利導演艾立克 (Judit Elek) 有類似的感歎：社會主義政權的瓦解誠屬好事，只可惜國家也不再支持拍電影了，而偏偏就是這些人當初最愛爭自由。現在匈牙利的電影業已資本主義化了，只是市場總在「重複已經拍過的東西」。最令人擔憂的是電影製作的市場單一化。

希臘裔法國導演卡伐斯 (Costa-Gavras) 說得更坦白：「我們知道現在電影已經愈拍愈少，而有些國家已經不再拍了。美國電影的狂潮，挾其強制觀眾和誘姦觀眾的力量，已席捲全球。這個動向憑藉的是政治上的盲目與冷漠，是生意人的貪心與怯懦、是贏利的種種考量、是形象思維的缺乏。世界正沉入一種單一電影文化。我們可能對抗它嗎？又如何對抗呢？」據此，瑞士導演泰納 (Alain Tanner) 宣稱：我們必須為擁有差異的權利鬥爭，我們必須保住這點自由的空間。

與此相關，中國電影在二十一世紀的命運被戲劇性地提上議事日程。金德姆認為：「目前，中國一方面正爭取多放映一些美國影片，另一方面又要進一步發展自己國家的電影。中國電影有着世界上最大的國內市場和世界少有的最古老文化。」前一句話正切合與會者的想法，許多人都希望從美國電影取經，然後「走向世界電影市場，擁有全球的觀眾」(孫欽華)；後一句話則像點中了與會者的遐想：美國就是因為有超越其他西方國家的龐大國內市場，所以大投資的製作僅在國內就能回收成本，中國在這方面似乎擁有一種與美國電影抗衡的力量。一方面，中國具備世界上龐大的人口和市場；另一方面，中國有最古老的文化。然而我們必須認清，美國並沒有單一民族的長遠文化，它是一個眾多的民族組合，這才保證了電影口味能贏得國內，就也能贏得國外。這一點對二十一世紀的中國電影提供了甚麼啟示呢？

閻嘯平　1951年生，法國巴黎第二大學政治學博士，現任台灣文化大學政治學系副教授。

科 技 訊 息

長生的希望：胚胎幹細胞系

生物(包括人類)細胞可以從其個體分離出來，在培養液中生存、繁殖，這並不新鮮。可是這樣建立的細胞系(cell line)是有限制的：首先，它已經分化(differentiate)，所以類型不能改變；更重要的是，它會呈現衰老(senescence)，亦即經過若干時間(或世代)之後，就不能繼續繁殖而死亡。那也就是說，普通細胞系和生物個體一樣，是定型而只具有有限生命的。

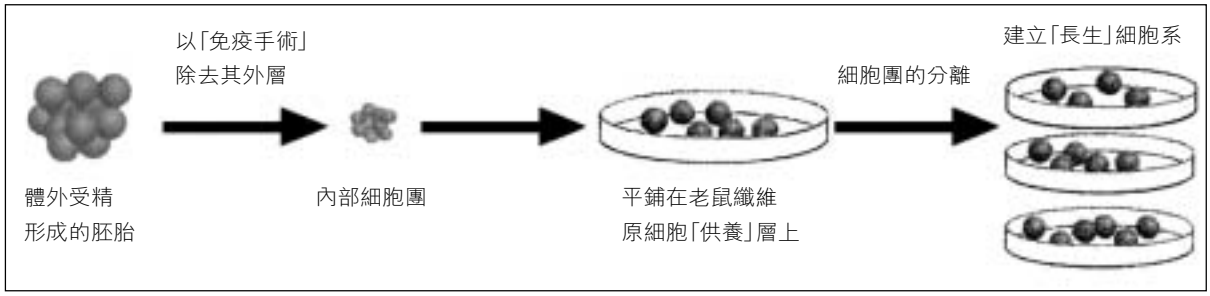
可是，在短短兩個月前，美國威斯康辛大學的生物學家湯森(James A. Thomson)在《科學》期刊上宣布①，他的研究小組已經製出長生(immortal)和「多能」(pluripotent)，即具有發展成任何類型細胞潛能的人類細胞系了。他從早期尚未分化的胚胎細胞建立了五個細胞系，稱之為胚胎幹(Embryonic Stem，或ES)細胞系，它可以長期(迄今已有四五個月)不分化地繁殖，而且經過多次分裂仍然能夠保持形成內、中、外三個胚胎層任何一層或者任何一種細胞(包括腸、腱、骨、平滑肌、橫紋肌、神經皮層、神經節等多種結構迥異的細胞)的潛能。

這些特徵可以用把這細胞系注射到失去免疫能力的鼠體上，使之發育分化成畸變瘤(teratomas)的實驗加以證驗，並且表現於下面兩個性質。首先，經過多次繁殖之後，細胞系仍然顯示很強的端粒酶(telomerase)作用。所謂「端粒」(telomere)是細胞染色體末端的封口蓋條。細胞每經過一次分裂，這封口蓋條就會縮短一些，而它的長期萎縮是和衰老過程密切相關的。因此，高水平的端粒酶作用顯示細胞中染色體的端粒不斷得到修補，從而抵銷相關的衰老作用。其次，這些特殊細胞表面也顯示出未分化細胞的多種特殊反應。

湯森建立ES細胞系是個高度複雜過程(見圖)，主要是把體外受精卵發育形成的胚泡(blastocyst)除去外層，取出未分化的內層細胞團，放在培養皿的老鼠胚泡「供養」層上生長，然後將細胞剝離，用培養液維持其生長。關鍵是要極度小心照顧細胞團的生長環境(包括其本身大小)，令它既能繼續分裂繁殖，但又不致分化。事實上，湯森是先用恆河猴胚胎細胞做實驗成功，然後才把同樣步驟移用於人類胚胎細胞。由於法令禁止用公款進行人類胚胎細胞研究，所以湯森的工作由私人公司Geron Corp.贊助，這公司亦因此獲得他的技術的專營權。

當然，湯森的實驗只是證明了建立多能幹細胞系的可能，至於了解這細胞系的機制，找出完善和有效率的建系步驟，則還需大量研究。另一方面，這細胞系的學術和實用重要性都超過我們目前的想像。首先，它為胚胎發育研究提供了有力工具，因為通過對細胞系的刺激和控制，任何一種組織、器官的成長過程也許都可以獨立觀察和試驗。其次，它可能成為修

建立ES細胞系過程示意圖



Reprinted with permission from *Science* **282**, 1014. Copyright 1999 American Association for the Advancement of Science.

補乃至更替各種人體器官最有用的原材料——像壞死的肝、腎、心瓣乃至神經元在未來也許都可以利用長期貯藏的ES細胞系來令其「再生」(regenerate)，從而大大延長人類壽命。而且，「長生」的細胞系自然令人想到，人的長生也許亦非絕不可能，其中的奧秘也許就蘊藏在ES細胞系之中。

① James Thomson et al., *Science* **282**, 1145 (6 November 1998)；見同期頁1014和1061的介紹。

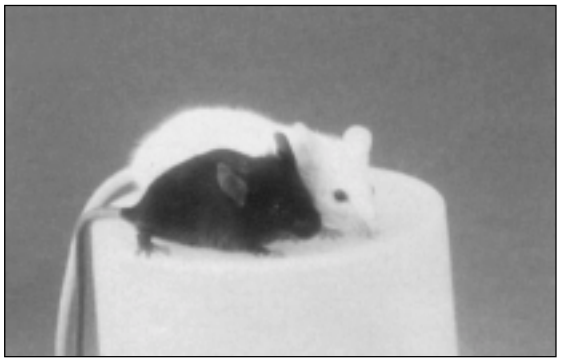
在多利之後——克隆鼠Cumulina的誕生

多利綿羊和克隆牛所帶來的震撼①現在已經逐漸為人所習慣，但由於核移植技術的簡便，它之推廣到其他生物上去幾乎是必然的事。所以，在短短一年後，克隆鼠誕生的宣布②並不令人感到太過驚訝。

在夏威夷大學完成的這一實驗，所用技術基本上和產生多利綿羊的相同：即將成年個體已經分化的一個「體細胞」與一個「去核卵母細胞」融合成為重構卵，以化學方法刺激它，使之分裂和發育，然後植入代母胎中成長。

這一實驗所用的「供體細胞」是成年鼠已經完全分化的卵丘細胞 (cumulus cell，即卵巢內皮)，所以產生的克隆鼠名為Cumulina；但用神經細胞或精巢內皮細胞作為供體的實驗則不成功，原因不明。Cumulina和多利的產生途徑基本相同，而比克隆牛的產生有更重要的學術意義，因為後者還是以未曾充分分化的胚胎幹細胞 (stem cell) 為供體的。由於鼠的妊娠期短，遺傳特徵明確而又易於操縱和控制，所以克隆鼠的重要性是在於作為一種非常特別和有用的生物實驗體，這和克隆羊、克隆牛之具有巨大潛在牧畜經濟價值是不一樣的。

① 見本刊 **48**，113及115(1998年8月)的報導。
② T. Wakayama et al., *Nature* **394**, 369 (23 July 1998)；並見同期頁135的介紹。

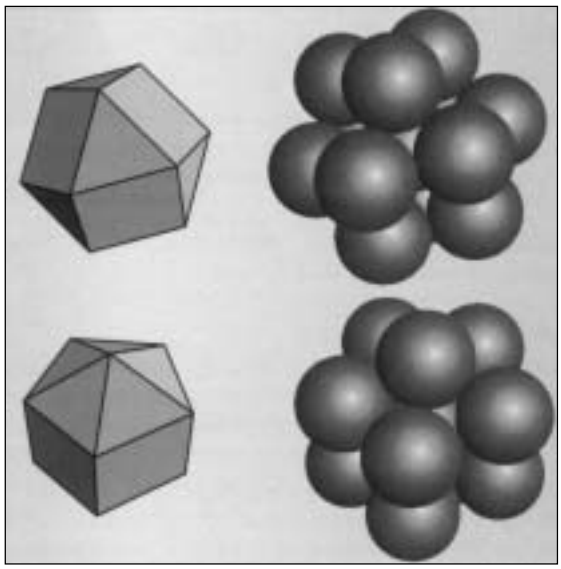


Reprinted with permission from *Nature* **394**, 370. Copyright 1999 Macmillan Magazines Limited.

第一隻克隆鼠Cumulina(黑)和它的代母(白)。

刻卜勒猜想的證明

怎樣堆疊同徑圓球以將所佔外圍空間減到最小？四百年前刻卜勒猜想「面心立方堆積」(face-centred cubic packing) (圖) 是最密集的堆積方式。它的外圍體積是球體積的 $\sqrt{18}/\pi$，即135%；反過來說，外圍空間的 $\pi/\sqrt{18}$ 或74%被球體積佔據，那已是最大可能度。



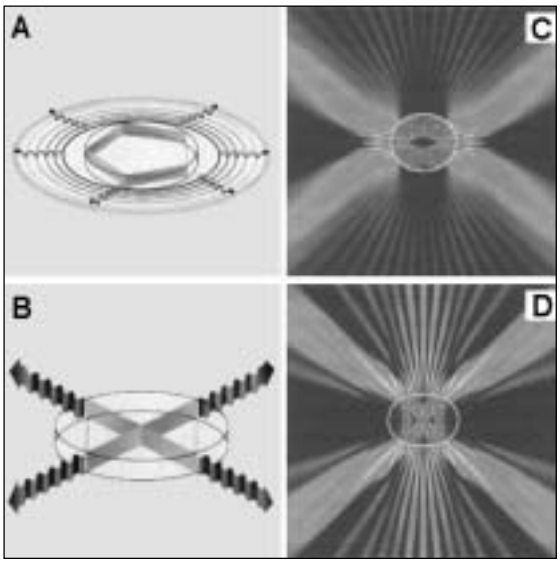
Reprinted with permission from *Science* **281**, 1267. Copyright 1999 American Association for the Advancement of Science.

上圖是面心立方堆積，左面的立體各個角頂即為球心位置；下圖是五面體稜鏡堆積，它的密集度亦極高。

刻卜勒猜想雖然簡單，而且從來沒有人懷疑其真確，但和費馬猜想一樣，一直無法嚴格證明。1990年加州大學的項武義宣布解決了這一問題，但他的證明遭到許多批評，並未為數學界所接受。去年年中，密芝根大學的赫爾斯(Thomas Hales)終於又提出了一個長達250頁的新證明。這可以稱之為「正面強攻」的證明基本上是以計算機證明有可能比「面心立方堆積」更密集的堆積共有5,094類，然後再一一核算這五千多個類別實際並不達到74%密集度。這樣，比費馬猜想①更早的刻卜勒猜想終於也在前者破解之後三年得到解決了② 。然而，這兩個數學高峰的征服意義並不相同：懷爾斯(Andrew Wiles)開拓了代數幾何學一個非常廣闊的嶄新領域來打通「到費馬之路」；赫爾斯的工作雖然令人驚歎，卻只是一個孤立難題的結束而已。

① 見本刊**21**，82(1994年2月)與**28**，101(1995年4月)的報導。

② 見Barry Cipra, *Science* **281**, 1267 (28 August 1998)的報導。



Reprinted with permission from *Science* **280**, 1544, 1558. Copyright 1999 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of Erich Gornik and Federico Capasso.

A碟為圓形或變形極小時光在碟內的全反射形成有規則的「响廊」(whispering gallery)振盪，而激光是對稱四射的；B碟經高度變形時其內部同時出現混沌和蝴蝶結輻射振盪，激光則具高度方向性；C和D分別是對應於A和B兩種情況的實驗輻射強度模式。

微激光的混沌革命

激光的諧振腔(resonator)一般作圓柱狀，其中的光線來回振盪於兩端高度反射的平面之間。為了減低激光的體積以及最低限度電流，早已經出現了以高折射率介質製的圓碟形激光，其中的光線通過在曲面上的全反射而有規則地迴旋於碟內；由於量子隧道效應漏到碟外的光線則形成對稱地四散的激光。它的限制是能量低、方向無法控制。

現在貝爾實驗室的研究者發現①，只要將圓碟的形狀加以變化，那麼光在碟內迴旋地經過多次全反射就成為高度不規則——事實上是混沌的。而且，光之逸出碟外，就不再是對稱，而會集中在周界曲線最大的四點，這不是由於隧道效應，而是因為經過多次混沌的內全反射之後光線的入射角會超越臨界角。由此形成了所謂「蝴蝶結」振盪，它發出的激光不但功率高(可以接近10毫瓦)，而且方向性極強，可以說完全達到了製造一種扁平、微小(主徑大約50微米，厚5微米)、高能激光的希望。這些性質純粹是由諧振腔的形狀決定的，所以可以應用於各種不同波段和機制的激光。

最令人驚奇的是，這一整體的微激光革命是通過混沌進行的(正像所有政治革命一樣！)：在變形圓碟中光的振盪是混沌的，但蝴蝶結振盪卻是高度規則的，而且前者是「饋給」後者的。換而言之，在相空間後者是前者的「吸引子」(attractor)，也是直接產生激光的振盪。於此，可以見到混沌的現象和觀念已經進入最先進、精微高科技的核心了。

① Claire Gmachl et al., *Science* **280**, 1556 (5 June 1998)；並見同期頁1544的介紹。

烏托邦：世俗理念與中國傳統

● 張隆溪

我們正在走向二十一世紀，走向一個新千年紀的開端。紀年和曆法本是人為的規定，就事物自然發展的進程而言，最近這一兩年未必就有甚麼特別，但人們在心理上又總會覺得，一個世紀的結束和一個新世紀的開端好像能提供一個除舊布新的機會，一個回顧以往、瞻望未來的關頭。我並不盲信世紀末或千年紀末的特殊性，但恰好在這時候來討論烏托邦，也自有特殊意義，因為烏托邦不僅與基督教和千年紀這類西方的宗教和哲學觀念有密切聯繫，而且在其基本要義上也與中國文化、特別是儒家思想有着許多相通之處。因此，在東西方文化的比較研究中，這也是極有意義的題目。

一　「上帝之城」與烏托邦的對立

基督教與儒家思想可以說有根本差異，前者為出世超越的宗教，後者乃入世的綱常倫理。對於人類本性，兩者更持截然不同的看法。對基督教教義闡釋極具影響的聖徒奧古斯丁（Augustine of Hippo），對《聖經》開篇的〈創世紀〉曾有詳細解釋，特別由亞當和夏娃所犯原罪，得出人性惡的結論。在其所著《上帝之城》（*The City of God*）第13章，奧古斯丁反覆強調亞當的原罪使人性墮落，所以全人類都因此受到痛苦和死亡的懲罰。他說：「在第一個人身上已有全部的人性存在，當他們的交配受到上帝判決時，那人性就由女人傳給後代；所傳下來的不是最初創造出來的人，而是犯了罪並受到懲罰的人，而這就是罪惡與死亡之來源。」① 正如佩格爾斯（Elaine Pagels）所說，對〈創世紀〉所載上帝造人以及亞當、夏娃偷食禁果後被逐出樂園的故事，奧古斯丁作出與當時傳統看法全然不同的解釋。猶太人和大多數早期基督徒都承認，亞當犯罪給人類帶來痛苦和死亡，但他們又都認為，亞當的後代可以對善惡作出自己的選擇。「大多數基督徒都會認為，亞

我並不盲信世紀末或千年紀末的特殊性，但恰好在這時候來討論烏托邦，也自有特殊意義，因為烏托邦不僅與基督教和千年紀這類西方的宗教和哲學觀念有密切聯繫，而且在其基本要義上也與中國文化、特別是儒家思想有着許多相通之處。

當故事之用意正在於警告每一個人，不要濫用神賜予的自由選擇的能力。」但奧古斯丁的解釋與此相反，他不強調選擇自由，卻認為亞當的故事證明「每個人不僅在出生的一刻，而且從懷孕的一刻起，就已處在奴役之中了」②。於是好幾個世紀以來早期基督徒所理解的人類自由的故事，在奧古斯丁那裏變成了「人類奴役的故事」。由於奧古斯丁的權威和影響，他對人性的分析成為往後西方基督徒的傳統觀念，並「對他們的心理和政治思想發生重大影響」③。奧古斯丁不僅僅把亞當看作是單獨的個人，而且更將他視為全體人類的代表，亞當的墮落於是成為全人類的墮落，受原罪污染的人性就像「腐爛的根」，使人類從此脫離不開痛苦和死亡④。以這種觀點看來，由於原罪和人性惡的影響，人類不可能自救，而只能把得救的希望寄託在基督身上；人類不可能在人間建立理想社會，而只能寄望於神的恩惠，期待靈魂在死後進入天堂。奧古斯丁所謂上帝之城與世俗之城正相反對，所以他說：「這兩座城由兩種愛形成：世俗之城基於自愛，甚而蔑視上帝，天上之城則基於對上帝之愛，甚而蔑視自我。簡言之，前者以自我為榮耀，後者則以主為榮耀。一個在人當中尋求光榮，而另一個最大的光榮就是上帝，是良心的見證。」⑤由此可見，奧古斯丁所謂上帝之城是精神而非物質的，其最終的實現只能在天國而非人間。

庫瑪在他所著的、以烏托邦為主題的出色專著裏說：「宗教與烏托邦之間有原則上根本的矛盾」，因為「宗教典型地具有來世的關懷，而烏托邦的興趣則在現世」。由此可見，烏托邦觀念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。正是在這一點上，上帝之城與烏托邦恰好相反。

正是在這一點上，上帝之城與烏托邦恰好相反，因為烏托邦是人的理想社會，不是關於靈魂與天國的幻想。正如庫瑪 (Krishan Kumar) 在他所著的、以烏托邦為主題的出色專著裏所說：「宗教與烏托邦之間有原則上根本的矛盾」，因為「宗教典型地具有來世的關懷，而烏托邦的興趣則在現世」⑥。以中世紀基督教的觀點看來，設想人可以不靠上帝神力而在人間創造一個樂園，這無疑是對神不敬，是罪惡的自傲。庫瑪認為，奧古斯丁的《上帝之城》正是要警告世人「不要過於關注世俗之城的俗務而遠離了在天國的上帝之城」。如果現世只是苦難和罪惡的淵藪，人類獲救的希望不可能在人間實現，那麼想在人間建立理想社會的計劃，除了顯露人類自不量力的虛妄之外，還能有甚麼意義呢？而這「似乎正是奧古斯丁在正統神學當中最具影響時，基督教中世紀對烏托邦思想的普遍態度。對塵世的輕蔑 (contemptus mundi) 極不利於烏托邦式的設想，因此在烏托邦思想史上，中世紀是一個明顯貧乏的時

期」⑦。由此可見，在庫瑪看來，烏托邦觀念的核心在其根本的世俗性和反宗教性。

基督教本身也含有烏托邦因素，如關於樂園的幻想，關於人可以通過修行而完善的信念，以及千年紀思想等等，但這類思想早已存在在猶太教信仰中。猶太教本有末日啟示(apocalypse)的觀念和關於救世主的預言，這些觀念在基督教信仰中進一步發展，在《新約．啟示錄》中更以神秘的形式獲得有力的表現。猶太人的末世觀念期待救世主的第一次來臨，而基督教的末世則相信救世主第二次來臨，而且相信救世主就是耶穌基督。〈啟示錄〉描繪基督擊敗惡魔之後，將與復活的聖徒治理人世一千年，然後有第二次的復活與第二次的審判，得救的靈魂將在神賜的和平與安寧中永生。那時將出現「新天新地」，有「聖城新耶路撒冷，由上帝那裏從天而降，預備好了，就如新婦妝飾整齊，等候丈夫」。那時上帝會到人間來與人同住，「上帝要擦去他們一切的眼淚，不再有死亡，也不再有悲哀、哭號、疼痛，因為以前的事都過去了」⑧。由此可見，千年紀充滿對擺脫塵世痛苦之理想狀態的期待，因而類似於烏托邦。雖然千年紀不是基督教的正統教義，但很多世紀以來，這一觀念在基督徒當中影響深遠。中世紀有不少以千年紀思想為基礎的社會運動和組織，其成員相信基督的第二次降臨就在目前，千年紀即將開始。他們爭取像聖者那樣生活，因而往往成為獨立的群體，不受世俗法令和習慣約束，成為帶強烈宗教性和理想色彩的組織。對烏托邦來說，千年紀設想的重點是此世而非來生，是「人間天堂」之預兆，「其樂園式的完美既可追溯到人類墮落之前的樂園，也能預示來世之天上的樂園」。所以庫瑪說，在千年紀之中，「宗教與烏托邦互相疊合在一起。一般情形下，宗教比照來世完美之承諾而不看重現世，因而也不看重烏托邦，這種態度在此有重大的改變」⑨。所以千年紀雖是宗教觀念，但其對「新天新地」和「人間天堂」的期待，又為烏托邦的出現作出了貢獻。

二　烏托邦是西方獨有的嗎？

然而，烏托邦畢竟不同於千年紀。庫瑪在很具體的歷史和社會環境中討論烏托邦的形成，認為它不是古代各種關於理想社會舊觀念的集合，而是自有其特性和傳統的現代觀念。烏托邦這個概念得名於莫爾(Thomas More)的名著，而莫爾能在1516年發表《烏托邦》(*Utopia*)這部關於理想社會的對話，與他所處的時代及思想密切相關，其中一個重要的背景是歐洲的文藝復興。莫爾是當時一位有名的人文主義者，《烏托邦》所體現的理性和現實的精神也正是文藝復興時代的特點。儘管莫爾本人是虔誠的教徒，而且在死後四百年被天主教教會尊為聖徒，但《烏托邦》書中的思想，顯然是人文主義多於宗教熱忱。此外，莫爾深受希臘羅馬古典文化異教傳統的影響，尤其是柏拉圖及其《理想國》(*Republic*)。莫爾筆下烏托邦的居民並非基督徒，而是異教徒，對宗教信仰抱持相當開放寬容的態度。在這一點上，我們可以見出《烏托邦》與歐洲宗教改革的聯繫。正如庫瑪所說，《烏托邦》發表之後不過一年，就出現了

烏托邦這個概念得名於莫爾的名著，而莫爾能在1516年發表《烏托邦》這部關於理想社會的對話，與他所處的時代及思想密切相關：首先，一個重要的背景是歐洲的文藝復興；其次，是中世紀佔統治地位的宗教世界觀的衰落；最後，是美洲新大陸的發現及其在歐洲激發出的無窮想像。

馬丁路德(Martin Luther)把向羅馬教會挑戰的95條論綱釘在威騰堡大教堂門上的事件。雖然宗教改革本身起於宗教熱忱，是一場宗教運動，在歐洲也引發強烈的宗教感，但天主教與新教的衝突，其實反映了宗教性本身無可挽回的衰落。這當然不是馬丁路德發起這場改革運動的初衷，但卻是歷史事件演變的結果。誠如庫瑪所說：「新教改革使歐洲，而且最終使全世界走上了世俗化的道路。它打破中世紀基督教世界的統一，而且引發出如此互相干擾的眾多聲音，以致它們最終互相抵銷而全部趨於沉默。」⑩中世紀佔統治地位的宗教世界觀從此衰落，而這正是烏托邦得以產生的必要條件。莫爾的《烏托邦》以遊記形式寫成，假託一個名叫希斯洛蒂的旅行者之口，敍述他曾隨航海家維斯普契(Amerigo Vespucci)到美洲，又繼續獨自旅行，終於發現了完全不同於當時歐洲的另一種社會。因此，美洲新大陸的發現及其在歐洲激發出的無窮想像，是產生《烏托邦》的另一個條件。

庫瑪認為中國的「大同」、「太平」等思想，並沒有像在西方那樣形成一個真正的烏托邦，也沒有烏托邦文學的傳統。然而，只要對中國社會和文化稍作了解就可以明白，庫瑪認為烏托邦思想的一個核心觀念——非宗教性的世俗化和入世，又恰好是儒家思想乃至整個中國文化的一個突出特點。

庫瑪把烏托邦的形式和內容都放在歐洲文藝復興、宗教改革以及地理大發現等特殊的歷史環境中來討論，並由此斷定烏托邦並沒有普遍性，而「只能出現在有古典和基督教傳統的社會之中，也就是說，只能出現在西方」⑪。有趣的是，庫瑪認為中國可能是唯一的例外。他根據法國學者歇斯諾(Jean Chesneaux)一篇題為〈東方的平均主義與烏托邦傳統〉(“Egalitarian and Utopian Traditions in the East”)的文章，簡略討論了中國文化傳統中是否有烏托邦的問題。他認為歇斯諾所論中國的「大同」、「太平」等思想，並沒有像在西方那樣形成一個真正的烏托邦，也沒有烏托邦文學的傳統。不過他也承認，「在所有非西方文明中，中國確實最接近於發展出某種烏托邦的觀念」⑫。在較近出版的《烏托邦主義》(*Utopianism*)一書中，庫瑪對此有進一步討論，但他仍然以歇斯諾60年代那篇文章為依據，因而很受局限。歇斯諾討論的「大同」、「平權」、「井田」和太平天國等，著眼於中國歷來有平均主義思想，希望由此說明社會主義雖是西方的外來思想，但「對於東方說來，卻並不像人們有時以為的那麼『外來』」⑬。他舉道教和佛教的一些思想為例，說明中國傳統中有擺脫世俗等級的平權觀念，也提到少數幾部文學作品，包括《桃花源記》和《鏡花緣》，然而他的全部討論並未涉及儒家，也沒有點出中國傳統中烏托邦思想的主要來源。庫瑪在其影響之下，對中國傳統的理解顯然不夠全面。他說，在中國，烏托邦因素「總是和佛教的彌勒佛相關的救世與千年紀期待聯繫在一起」；並進一步說，「在非西方社會裏難以找到烏托邦的原因之一，是由於這些社會大多受到宗教思想體系的控制」⑭。

然而，只要對中國社會和文化稍作了解就可以明白，在儒家思想影響之下，傳統中國社會恰好沒有受任何宗教體系的控制。總的說來，中國文化傳統具有明顯的世俗性質。庫瑪對中國文化、尤其對傳統中國的政治與社會生活影響最大的儒家思想並沒有足夠認識，而他認為烏托邦思想的一個核心觀念——非宗教性的世俗化和入世，又恰好是儒家思想乃至整個中國文化的一個突出特點。當然，庫瑪並非中國文化專家，中國是否存在烏托邦傳統也不是他的論述重點。我無意批評庫瑪論述的錯誤或不全面，而只希望在他有關烏托邦的精湛論述的

基礎上，從中國文化的方面作一點補充和探討。

三　從性善論到仁政

《論語》中體現的孔子思想，關切的是現實的人生，而非來世或天堂。〈述而〉篇載「子不語怪、力、亂、神」，最明確表露了孔子的理性態度。在涉及鬼神與信仰問題時，孔子的態度是模稜兩可的，所以〈八佾〉篇論及鬼神、生死，話說得很明白：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』『敢問死。』曰：『未知生，焉知死？』」死亡本來是一切宗教所關切的中心問題之一，在孔子卻認為不必深究，首先應當考慮現實的生存問題。孔子這種入世的態度，論者多已指出。如馮友蘭《中國哲學史》論及孔子時代的宗教和哲學思想，就認為「孔子對於鬼神之存在，已持懷疑之態度」⑮。周予同認為孔子一方面對鬼神表示懷疑甚至否定，另一方面又不廢祭祀，實際上是利用宗教祭祀「以為自己道德哲學的輔助。所以孔子以及後代儒家的祭祖先、郊天地等舉動，只是想由外部的儀式，引起內心的『反古復始』『慎始追遠』的敬意，以完成其個己與社會的倫理。所以孔子的祭祀論已脫了『有鬼論』的舊見，而入於宗教心理的應用」⑯。西方漢學家也大多持類似看法。如道生 (Raymond Dawson) 說，孔子最為關切的是道德的完善，其核心觀念是仁：「如果說他的目的是要在這個人世間恢復樂園，那就很少有宗教的餘地。」⑰這裏所謂的樂園，當然不是《聖經》裏的伊甸園，而是經孔子理想化的上古三代之太平盛世。〈述而〉篇載孔子自謂「述而不作，信而好古」，〈八佾〉篇又說「周監於二代，郁郁乎文哉。吾從周」。這種對上古三代的理想化以及對文王、周公的稱頌讚美，的確在中國傳統中形成一種懷古的傾向，在某種程度上，可以說類似西方伊甸園或往古黃金時代的幻想。然而，中國這種往古的樂園並非由原罪而喪失，也沒有基督教傳統中那種宗教的含義。《論語．顏淵》載孔子主張「克己復禮為仁」，並反問道：「為仁由己，而由人乎哉？」這說明在孔子看來，回到古代樂園之路是通過個人的努力，不能由人，更不用說靠鬼神之助。這種依靠個人努力之積極而理性的態度，與宗教精神以及期待救世主來臨的神秘理想，與千年紀所希求的樂園之再現，顯然有本質的區別。更值得注意的是，孔子主張「克己復禮」，目的並非回到往古，而是以現在的努力達於仁，以期成功於未來，最終還是著眼於現在。這就有別於西方關於樂園的幻想或對往古黃金時代的緬懷。當然，孔子常常提到天或天命，所以他的思想並非沒有宗教和超越的觀念，但總的說來，儒家思想無疑對現世和人倫有更多的關懷。在儒家思想影響下，中國人對不同宗教信仰大多持寬容開放的態度，也沒有哪一種宗教能在中國定於一尊，這在世界文化中可以說是相當獨特的現象。

庫瑪總結古典烏托邦概念，認為它們「都是對激進的原罪理論發動的攻擊。烏托邦永遠是人只依靠他自然的能力，『純粹借助於自然的光芒』而所能達到的道德高度之衡量」⑱。原罪理論認定人性惡，而烏托邦的前提則是人性善的信念，或至少相信人性可經改造而臻於完善。孔子只說「性相近也，習相遠也」(〈陽貨〉)，並未明確肯

《論語．顏淵》載孔子主張「克己復禮為仁」，並反問道：「為仁由己，而由人乎哉？」這說明在孔子看來，回到古代樂園之路是通過個人的努力，不能由人，更不用說靠鬼神之助。這與千年紀所希求的樂園之再現，顯然有本質的區別。

定人性善或惡，所以子貢說「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也」(〈公冶長〉)。然而評注家力求孔孟一致，便肯定孔子已經持性善之說。劉寶楠《論語正義》注〈公冶長〉此句，就認為「性善之議，孔子發之。而又言性相近者，言人性不同，皆近於善也」；同書注〈陽貨〉「性相近」句，更直接引孟子的話為依據，認為「孟子之時，因告子諸人紛紛各立異說，故直以性善斷之。孔子但言善相近，意在於警人慎習，非因論性而發，故不必直斷以善與」⑲。徐復觀在討論先秦關於人性的意見時，也持類似看法，認為孔子所說「性相近的『性』，只能是善，而不能是惡的；……孔子實際是在善的方面來說性相近」⑳。在儒家傳統中，是孟子在辯論中明確提出性善論，說「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」(〈告子上〉)。孟子認為人心本能地具有善端，由此論證人性本善。〈公孫丑上〉：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」趙岐注：「端者，首也。」焦循《孟子正義》更進一步引《說文》釋端為「物初生之題也。題亦頭也」㉑。這就是說，孟子認為人性有善的開端或根源，若加以正確引導和培養，就可以使人成為完人，這與奧古斯丁認為被原罪污染的人性像已「腐爛的根」的看法南轅北轍。奧古斯丁認為亞當的原罪影響一切人，所以人皆有罪，只有神特別恩寵的少數可望成為聖徒。孟子則認為聖人與常人並無本質差別，「人皆可以為堯舜」(〈告子下〉)。由此可見，儒家和基督教對於人性持截然相反的看法。

對於烏托邦而言，重要的不僅是相信人性善，而且是由此引出的社會理想和政治理論。孟子的政治思想以性善為基礎，主張仁政。〈梁惠王上〉約略描述了仁政的結果，亦即是人人豐衣足食的小康理想。然而在戰國時代，簡單的小康理想也難以實現，孟子所見的現實是：「庖有肥肉，廄有肥馬。民有飢色，野有餓莩。此率獸而食人也。」可見孟子所謂仁政並非現實，而只能提供一個理想的對照，以此來批評現狀。所謂「率獸而食人」，不能不使人想起莫爾《烏托邦》裏有名的「羊吃人」的比喻。《烏托邦》第一部分並非描述理想社會，而是假希斯洛蒂之口尖銳批判英國當時的現狀。那是英國毛紡織業剛剛開始發展的時代，大量耕地被圈起來作養羊的牧場，農民失去土地，成為流民和乞丐，他們在飢渴難奈、不得溫飽的情況下被迫行竊，換來的可能是被酷刑絞死。莫爾以諷刺的筆法寫道，羊本是最溫馴的動物，只需一點草就可以餵飽，現在卻到處橫行，胃口越來越大，「聽說已變成了吃人的怪物」㉒。在莫爾的《烏托邦》裏，對現狀的批判和對理想社會的描述相輔相成；換言之，從一開始，烏托邦就在提供理想社會藍圖的同時，亦兼有社會批判的功能。

對於烏托邦而言，重要的不僅是相信人性善，而且是由此引出的社會理想和政治理論。在莫爾的《烏托邦》裏，對現狀的批判和對理想社會的描述相輔相成；換言之，從一開始，烏托邦就在提供理想社會藍圖的同時，亦兼有社會批判的功能。

孟子的仁政既然只能是一種理想甚至幻想，其烏托邦性質也就不難想見。嚴格來說，孔孟的著作當然算不上是烏托邦的作品，而且總的說來，中國古代的哲學或文學作品都用極簡練的筆法寫成，不會有西方那種細緻入微的刻劃，更難有像《烏托邦》那樣現代小說式的作品。儘管如此，《論語》和《孟子》裏有些片斷卻明顯帶有烏托邦性質。孔子一生四處奔走，其政治抱負始終未能實現，被人視為一個

充滿幻想的人物，乃「知其不可而為之者」(〈憲問〉)。然而幾經挫折之後，就是聖人也難免有牢騷滿腹的時刻，也禁不住要夢想到一個遙遠純樸的地方去實現自己的抱負和理想。這正是〈公冶長〉篇孔子那句牢騷話的意思，子曰：「道不行，乘桴浮於海。」孔子本人並沒有說他浮海要去哪裏，可是歷來的注家卻說得很清楚，認定孔子想往渤海以東，到朝鮮去。他們說「東夷天性柔順，異於三方之外」，所以孔子「欲乘桴浮而適東夷，以其國有仁賢之化，可以行道也」㉓。〈子罕〉篇又有「子欲居九夷」的話，劉寶楠《論語正義》就說這「與乘桴浮海，皆謂朝鮮。夫子不見用於中夏，乃欲行道於外域，則以其國有仁賢之化故也」㉔。這當然是推測之辭，然而是相當有意思的推測。在孔子時代，朝鮮無疑是具有神秘色彩和異國情調的「外域」，就像莫爾設想的烏托邦，或培根 (Francis Bacon) 描繪的新大西島 (New Atlantis)，可以任人馳騁想像。那裏的居民雖是蠻夷，卻天性純潔，或竟可以實現哲人的社會理想。莫爾描繪烏托邦來歷時，就說烏托邦國王「把其地粗野未開化的居民，改造為極具文化與仁愛之人，在這一方面他們已經超過幾乎一切別的民族」㉕。這與《論語》評注中對東夷的想像，實在頗為相似。所以在孔子想乘桴浮於海、想遠離中國而居九夷這些片斷裏，我們可以說已經能找到構成烏托邦的基本要素：這裏有海上的航行，有處在虛無縹緲之中有待發現的外域，有自然純樸、天真無邪的人類，他們的本性可以不斷改進而臻於完善，成為理想社會的成員。一旦文學家借助想像把這些要素組織起來，略加敍述和描繪，就可以產生出文學的烏托邦來。

四　從文學到社會理論

中國文學裏表達對理想樂土的追求，當以《詩．魏風．碩鼠》為最早。詩曰：「碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去汝，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。」這簡略的詩句並未描述樂土的具體情形，但在重斂壓榨之下欲之他國，適彼樂土，與孔子欲居九夷的話一樣，都表現了對現狀不滿和對理想社會的嚮往追求。中國文學中最具烏托邦特色的作品，無疑是陶淵明的〈桃花源詩並記〉。陶淵明此作不同於前此一切對樂土的幻想與渴求，首先在於描寫稍具規模。從發現世外桃源到敍述彼處情景，到最後欲返桃源而不得，都寫得簡潔而情趣盎然。更重要的是，雖然鍾嶸《詩品》稱陶淵明為「古今隱逸詩人之宗」，但這篇桃源詩卻不是寫遊仙或歸隱這類個人之志，而是描寫具理想色彩的社會群體及其生活，這正是烏托邦文學的基本特點。也就是說，烏托邦所關注和強調的並不是個人的幸福，而是整個社會集體的安定和諧。為了這假想的樂土能有不同於周圍世界的理想制度，烏托邦總坐落在與世隔絕的地方，外人往往難以接近，更難於發現。許多寫烏托邦的作品都刻意描繪理想社會的地勢，敍述其發現過程之艱難：莫爾的烏托邦是希斯洛蒂在美洲新大陸的發現；陶淵明的桃花源也是一位武陵漁人沿溪而行無意中的發現。在〈桃花源詩〉裏，淵明描繪了想像中桃源社會的生活，那是一個人人勤勞耕種，日出而作，日入而息的農業社會，與現代城市型的烏托邦絕然不同，陶淵明畢竟生在莫爾1,200多年前，他們各自的時代和社會不能不影響他們所描繪的理想。

孔子曰：「道不行，乘桴浮於海。」歷來的注家都認定孔子想往渤海以東，到朝鮮去。這推測是相當有意思的。在孔子時代，朝鮮無疑就像莫爾設想的烏托邦或培根描繪的新大西島，可以任人馳騁想像。那裏的居民雖是蠻夷，卻天性純潔，或竟可以實現哲人的社會理想。

許多寫烏托邦的作品都刻意描繪理想社會的地勢，敍述其發現過程之艱難：莫爾的烏托邦是希斯洛蒂在美洲新大陸的發現；陶淵明的桃花源也是一位武陵漁人沿溪而行無意中的發現。我們之所以說陶淵明的桃花源具有烏托邦特色，重要原因在於他設想的是一個理想和睦的人間社會，而不是超凡的仙境。

值得注意的是陶詩中「秋熟靡王稅」一句，我們由此可知桃源裏沒有苛政重斂，所以才有「童孺縱行歌，斑白歡遊詣」那樣怡然自樂的場面。我們之所以說陶淵明的桃花源具有烏托邦特色，重要原因在於他設想的是一個理想和睦的人間社會，而不是超凡的仙境。而淵明以後有不少寫桃源的詩作，恰恰把陶詩中理想的人間社會變成一個虛無縹緲的仙境，因而失去原詩中理想社會的意義。

陶淵明寫桃花源固然是想像的虛構，卻也並非毫無現實作基礎。陳寅恪在〈桃花源記旁證〉一文裏，就以史學家的眼光鉤稽史料，推論淵明所寫的桃園在歷史上實有所據，考出「真實之桃源在北方之弘農，或上洛，而不在南方之武陵」，而且桃源中人「先世所避之秦乃苻秦，而非嬴秦」㉖。不過真實的桃源與虛構有寓意之桃源並不互相衝突，文學的想像本來就總有現實作基礎，我們在兩者之間不必作非此即彼的選擇。西方文學中的虛構也是如此。例如不少人指出柏拉圖撰寫《理想國》，就不僅以當時斯巴達的價值和實踐為基礎，而且受到畢達哥拉斯學派在意大利南部所建社團的影響。莫爾寫《烏托邦》，也取材於十六世紀初對南美秘魯印加帝國狀況的描述，所以並非完全向壁虛構，毫無依據㉗。〈桃花源詩並記〉在中國文學中佔據特殊的位置，當然主要在於其所表現的社會理想，即所寄託的烏托邦之寓意；而這寓意之產生，又與社會現實密切相關。淵明詩結尾說：「奇蹤隱五百，一朝敞神界。淳薄既異源，旋復還幽蔽。」似乎有一點超越凡間的意味，也常被誤解為描寫神仙境界。可是淵明接下去說：「借問游方士，焉測塵囂外。願言躡輕風，高舉尋吾契。」既然桃源不必由四處雲遊的方士在塵囂之外去尋找，陶淵明設想的那個理想社會就在人間，是依據於現實也著眼於現實的想像，而非純粹耽於高人夢幻的空想。

在陶淵明之後，傳統中國文學寫桃源的詩文雖然很多，卻少有人從理想社會的角度去進一步發揮其寓意。就是陶淵明的〈桃花源詩並記〉也太過簡短，未能詳細描寫桃源社會各方面情形。由此看來，中國雖然在西方傳統之外提供了另一種烏托邦的觀念，但並未形成一個烏托邦文學的傳統，沒有像莫爾以來西方的烏托邦作品那樣，對理想社會作細緻入微的具體描述。在這一點上，庫瑪懷疑中國有真正的烏托邦，的確有一定道理。然而烏托邦儘管有文學虛構的形式，更重要的特點卻在於其寓意和內容。庫瑪在討論烏托邦傳統時，除文學形式以外，強調的也正是社會和政治思想。莫爾的烏托邦極具影響的一點，是廢除私有財產，實行人人平等的共產主義制度。《烏托邦》第一部分討論歐洲社會貧富懸殊的狀況，最後借希斯洛蒂之口說：「只要私有財產沒有完全廢除，就不可能有公平合理的物質分配，也就不可能有令人滿意的政府。只要私有財產繼續存在，人類最優秀的最大多數就逃不掉憂患困苦的重負。」㉘《烏托邦》第二部分描繪廢除私有財產後的理想社會，那裏的人們共同創造社會財富，也共同分享社會財富。在莫爾之後，這不僅是許多烏托邦文學作品的虛構，而且更成為歐洲社會運動的一個主導思想。庫瑪指出十九世紀浪漫主義時代極具烏托邦氣質，卻很少烏托邦文學創作，因為烏

托邦從文學虛構逐漸轉變為社會思想和政治實踐。如果我們以歷史的眼光來觀察，就可以看出自莫爾以來的烏托邦傳統儘管有許多不同表現形式，但也有根本的一點貫穿始終，那就是廢除私有制、人人平均的集體主義觀念。既然如此，我們就可以重新考慮中國文化傳統中的烏托邦問題，因為中國的烏托邦不應在文學中去尋找，卻應在社會政治理論中去尋找。在中國文化傳統中，平均主義思想和對集體共同利益的強調，歷來在社會生活中有極大影響，而且更深入一般人的意識當中。庫瑪所依據的法國學者歇斯諾討論中國傳統的烏托邦思想，正著眼於這一點。他的討論並沒有論及對中國文化傳統最有影響的儒家，卻提出道教中一些平均主義思想，如「太平」、「大同」等，並認為那是烏托邦在中國最具代表性的體現。這雖然使他的論證不夠全面，但其基本論點還是有道理的。他說：「古典中國社會總的氛圍，不是像西方那樣把個人與集體相對立，而是更傾向於把個人融合在集體之中。個人總是其家庭、行業、家族和鄰里的一部分。」㉙他由此論證，社會主義能在東方成為政治現實，並不是沒有文化和歷史的緣由。從文學創作方面看來，中國也許不能說有一個豐富的烏托邦文學傳統，然而如果烏托邦的要義並不在文學的想像，而在理想社會的觀念，其核心並不是個人理想的追求，而是整個社會的幸福、財富的平均分配和集體的和諧與平衡，那麼，毫無疑問，中國文化傳統正是在政治理論和社會生活實踐中有許多具有烏托邦特點的因素。也正是在這一點上，我們可以補充庫瑪關於烏托邦的論述。

如果烏托邦的要義並不在文學的想像，而在理想社會的觀念，其核心並不是個人理想的追求，而是整個社會的幸福、財富的平均分配和集體的和諧與平衡，那麼，毫無疑問，中國文化傳統正是在政治理論和社會生活實踐中有許多具有烏托邦特點的因素。

註釋

①④⑤ Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: The Modern Library, 1993), 414; 423; 477.

②③ Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Vintage Books, 1988), 108, 109; xxvi.

⑥⑦⑨⑩⑪⑱㉗ Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 10; 11; 17; 22; 19; 28; 64.

⑧ 《新約全書．啟示錄》，21章，1-4節。

⑫ 註⑥書，428 n. 29。庫瑪所依據的文獻，主要是 Jean Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", *Diogenes* 62 (Summer 1968): 76-102.

⑬㉙ Jean Chesneaux, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", 78; 87.

⑭ Krishan Kumar, *Utopianism* (Milton Keynes: Open University Press, 1991), 34, 35.

⑮ 馮友蘭：《中國哲學史》(香港：太平洋圖書公司，1956)，頁49。

⑯ 周予同：〈孔子〉，載朱維錚編：《周予同經學史論著選集》(上海：上海人民出版社，1983)，頁385。

⑰ Raymond Dawson, *Confucius* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 44.

⑲㉓㉔ 劉寶楠：《論語正義》，載《諸子集成》，第一冊(北京：中華書局，1954)，頁99、367；91；185。

⑳ 徐復觀：《中國人性論史．先秦篇》(台北：台灣商務印書館，1969)，頁89。

㉑ 焦循：《孟子正義》，載《諸子集成》，第一冊(北京：中華書局，1996)，頁139。

㉒㉕㉘ Sir Thomas More, *Utopia*, trans. Robert M. Adams (New York: W.W. Norton, 1975), 14; 34; 31.

㉖ 陳寅恪：〈桃花源記旁證〉，見《金明館叢稿初編》(上海：上海古籍出版社，1980)，頁178。

張隆溪 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授

個人與烏托邦之間

● 羅　崗

1936年夏天，羅爾綱在《中央日報》的「史學副刊」上發表了一篇史論式短文〈清代士大夫好利風氣的由來〉，胡適看後非常生氣，一改他往日的平和，在信中很嚴厲地批評羅爾綱①：

這種文章是做不得的。這個題目根本就不能成立。管同、郭嵩燾諸人可以隨口亂道，他們是舊式文人，可以「西漢務利、東漢務名、唐人務利、宋人務名」一類的胡說，我們做新式史學的人，切不可這樣胡亂作概括論斷。西漢務利，有何根據？東漢務名，有何根據？前人但見東漢有黨錮、清議等風氣，就妄下斷語以為東漢重氣節。然賣官鬻爵之制，東漢何嘗沒有？……

你常作文字，固是好訓練，但文字不可輕作，太輕易了就流為「滑」，流為「苟且」。

我近年教人，只有一句話：「有幾分證據，說幾分話」。有一分證據只可說一分話。有三分證據，然後可說三分話。治史者可以作大膽的假設，然而決不可作無證據的概論也。

又在《益世報》《史學》二十九期見「幼梧」之〈金石萃編唐碑補訂偶記〉，似是你作的？此種文字可以作，作此種文字就是訓練。

1936年夏天，羅爾綱在《中央日報》的「史學副刊」上發表了一篇史論式短文〈清代士大夫好利風氣的由來〉，胡適看後非常生氣，在信中很嚴厲地批評羅爾綱：「這種文章是做不得的……治史者可以作大膽的假設，然而決不可作無證據的概論也。」

人們多從治學方法上來理解這段老師對學生的「訓示」，或者更進一步聯繫胡適實驗主義的思想方法加以發揮。譬如余英時就指出，在胡適看來，「羅爾綱的題目不能成立，因為除非我們能先證明清代士大夫比其他各代都更要『好利』，也比其他各代都更不『好名』。我們又必須進一步證明清代所有或至少多數的『士大夫』都『好利』，而不『好名』。最後我們還得建立『好利』和『好名』的嚴格標準。如果士大夫『好名』、『好利』的現象無代無之，又不能加以量化，那麼這個題目當然是沒有意義的了」。因此，「他的『科學方法』——所謂『大膽的假設，小心的求證』——他的『評判的態度』……本質限定它只能解決一個一個的具體問題，但它不能承擔全面判斷的任務，即使在專門學科的範圍內也不例外」②。倘若就事論事，余英時的分析應該已經相當深入了。可是放寬我們的視野，便能發現這封信還有相當豐富的「潛文本」尚待挖掘，甚至可以將它當作一個「隱喻」——一個關於知識和知識份子的「隱喻」——來加以解讀。

胡適對羅爾綱的批評建立在一種嚴格的「區分」上，即「舊式文人」與「做新式史學的人」的區分。這樣「區分」的背後是整整一個時代的「斷裂」，舊與

新、中與西、傳統與現代的區分都賴此而生。正是在「斷裂」處誕生了迥異於「舊式文人」的新興階層——「知識份子」。儘管這種「斷裂」並非人們所想像的那樣純粹③，但裂縫的存在有助於保證新興階層的純潔性。「知識份子」的身份並不是天然具備的，它有賴於後天的訓練，特別是「知識」的訓練。如果在知識的態度上「苟且」，便極易「滑」入「舊式文人」之列。胡適之所以對羅爾綱的文章反應強烈，其命意端在於此。而他的諄諄教誨，則更鮮明地顯示出「知識份子」身份的獲得與知識態度的後天養成的內在聯繫。正因為有了一種新的「知識態度」，才保證了「我們」與「他們」的區別。

在胡適那兒，這種態度當然是人們所熟知的「大膽的假設，小心的求證」，「有幾分證據，說幾分話」。表面上看來，胡適是非常看重「假設」的，但在知識的運作過程中，「假設」只是起點，「求證」才是目的。將「假設」視為「知識」的起點，並不一定能導致「知識」出「假說」和「虛構」的思想。相反，由於對「證據」的迷信（「有一分證據，說一分話。有三分證據，然後可說三分話。」），很容易簡單地將「求證」等同於「求知」。殊不知任何一種「求證」都發生在具體的時空，而且始終被求證者的目的、要求、欲望、潛意識和價值體系所滲透和制約；任何一種「求證」都必須意識到「證據」之外的甚麼東西已經捲進到這一過程之中。所以，再多的「證據」也無法擔保「知識」就一定是「客觀」或「真理」的代名詞，知識的「假設性」仍然是一個問題。

可是，對胡適來說，這個問題並不存在。對「證據」的掌握直接導致了掌握真理的自信，這種自信促使胡適標榜的知識成為一條「戒律」：甚麼是禁止的（「這種文章做不得的。這個題目根本就不能成立。」）；甚麼是允許的（「又在《益世報》《史學》二十九期見『幼梧』之〈金石萃編唐碑補訂偶記〉，似是你作的？此種文字可以作，作此種文字就是訓練。」）。誰若是有意無意觸犯了它，便要遭到苦口婆心的「勸告」或義正詞嚴的「訓示」。

這條戒律其實並不限於知識領域。知識份子的知識態度和他的社會立場緊密相關，作為「現代」的產兒，知識份子不僅在來路上面臨習得知識、獲取身份的難題，而且在去路上也得仔細考量知識的「社會效用」。現代社會的特徵之一便是烏托邦意識和歷史意識的結合，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 精辟地指出：「時代精神從兩種相反的，但也互相滲透和彼此相需的思想動力獲得推動力，或者說，時代精神因歷史的思想和烏托邦的思想兩者碰擊而得到火種。」④「烏托邦」從紙面走向了現實，未來成為現在的「意義」源泉。由於知識的「假設性」被忽略，它的「普遍性」大大地被強調，人們相信知識的真理和人類的幸福僅有一步之遙。知識份子似乎天然地擔當着製作和守護「意義」的使命，他必須用各種學說、理論和主義來證明通往未來之路的暢達，從而賦予當下的生活以重大意義，並為自我的存在找到最恰切的位置。

福柯 (Michel Foucault) 在分析啟蒙與現代性的關係時指出：「啟蒙的分析——把歷史規定為人類向成人狀態的過渡——把當代現實與整個的運動和它的基本方向聯繫起來。但是，與此同時，它表明，在這個特定時刻，每個個人是怎樣以一種特定的方式對整個過程負責。」⑤在他看來，「啟蒙」即是一種「現代性態度」，個人的存在和工作的意義是同他所存在的特定時刻（「現代」）相聯繫的，而這種聯繫與對整體歷史及其通向特定目的的過程的反思具有

知識份子似乎天然地擔當着製作和守護「意義」的使命，他必須用各種學說、理論和主義來證明通往未來之路的暢達，從而賦予當下的生活以重大意義，並為自我的存在找到最恰切的位置。作為「現代」的產兒，知識份子不僅在來路上面臨習得知識、獲取身份的難題，而且在去路上也得仔細考量知識的「社會效用」。

內在關聯。因此個人藉由「現代」獲得的某種歸宿感，一定和未來的「烏托邦」緊密相關。但這種歸宿感不是自發擁有的，它需要「啟蒙」，需要在「個人」與「烏托邦」之間找到一名「嚮導」，由他的導引使得「個人」的責任、義務和生存的意義得以確立。現代「知識」和「知識份子」正是呼應着這需要而產生的。胡適在美國留學時，曾有過「為他日國人導師」的念頭，後來這一想法雖有所改變，但幾年後朱經農問他：「我們預備要中國人十年後有甚麼思想？」胡適特別在日記中記下：「此一問題最為重要，非一人所能解決也。然吾輩人人心中當刻刻存此思想耳。」⑥一介書生，何以有充當國人導師、塑造國人思想的念頭？知識的力量使之然也。

朱經農曾問胡適：「我們預備要中國人十年後有甚麼思想？」胡適特別在日記中記下：「此一問題最為重要，非一人所能解決也。然吾輩人人心中當刻刻存此思想耳。」一介書生，何以有充當國人導師、塑造國人思想的念頭？知識的力量使之然也。

「普遍性」知識為人類達致未來「烏托邦」的願望簽置了通行證，由此產生了規劃、設計整個社會的衝動。1930年中國社會性質大討論中，針對胡適發表在《新月》上的〈我們走那條路？〉⑦，梁漱溟寫了一封〈敬以請教胡適之先生〉的公開信予以詰難⑧：

> 先生……全不提出自己對中國社會的觀察論斷來，亦太嫌省事！中國社會是甚麼社會？封建制度或封建勢力還存在不存在？……先生是喜歡作歷史研究的人，對於這問題當有所指示，我們非請教不可。革命家的錯誤，就在對中國社會的誤認；所以我們非指證說明中國社會是怎樣一種結構，不足祛革命家之惑。我向不知學問，尤其不會作歷史考證功夫，對此題非常感到棘困；如何能一掃群疑，昭見事實，實大有望於先生！

梁漱溟將「學問／現實」、「歷史考證功夫／中國社會性質」等一系列「知識與社會」的難題擺在胡適的面前。既然借助知識可以獲得真理（「一掃群疑，昭見事實」），那麼作為「喜歡作歷史研究的人」（即胡適頗為自豪的「我們做新史學的人」）就理應回答「中國社會是甚麼社會」這一嚴峻的追問。透過這封信的字裏行間，特別是梁漱溟發問的語氣，我們不難發現它與那封胡適致羅爾綱的信形成某種「同構」，「戒律」在更大的範圍裏發揮作用，只不過胡適取代了羅爾綱。他若堅持自己的知識立場，頂多只能重彈「五鬼鬧中華」的老調，這顯然與梁漱溟的要求不合；如果放棄立場，自然可以放言高論，可這與胡適所鄙視的「舊式文人」又有何異？真沒想到他為學生劃定的「裂縫」竟成了自己跌落的「陷阱」，還有甚麼比「戒律」的內在衝突更能顯示這代知識份子因知識而帶來的尷尬與無奈呢？

梁漱溟向胡適「請教」，除了蘊含一般「知識社會學」的意義，還有着更為迫切的現實語境⑨：

> 先生的主張恰與三數年來的「革命潮流」相反，這在同一問題下，為何等重大差異不同的解答！先生憑甚麼推翻許多聰明有識見人所共持的「大革命論」？先生憑甚麼建立「一步一步自覺的改革論」？如果你不能結結實實指證出革命論的錯誤所在，如果你不能確確明明地點出改革論的更有效而可行，你便不配否認人家，而別提新議。

20年代末開始的中國社會性質大討論是和甚囂塵上的「革命潮流」相表裏的。當時中共和「托派」的理論家都以「謹嚴」的「科學」態度，使用大量統計資料和數據來證明各自的觀點，同時又根據所謂「死的數目字與活的解釋」的原則，指責對方玩弄數字遊戲，將「個別」當作「一般」。甚至面對同樣的數據，他們竟能得出截然相反的結

論。稍後一批受過嚴格學術訓練的社會學家和經濟學家加入到這場討論中，他們運用細緻紮實的農村調查，在實證研究的基礎上，通過統計學、經濟學和社會學的方法撰寫了一系列符合學術規範的論著和論文。儘管他們在「論戰」中毫不掩飾自己「反帝反封建」、進行社會革命的目的，但社會學家、經濟學家的「科學」論證肯定比黨派理論家的宣傳鼓動更有說服力和影響力。有論者指出⑩：

> 正是他們在30年代以現代社會學的「科學」語言和方法，向人們「證明」了中國社會的「半殖民地、半封建」性質。他們的努力，實際上成為40年代成熟的「新民主主義」理論的重要內容和基礎。

由「科學」和「知識」凝聚而成的力量就這樣自覺或不自覺地匯入到某個更大的社會政治「權威」之中，並且從這個「權威」身上獲得更多的「解釋世界」與「改造世界」的自信。

我們當然不能抹殺貌似「客觀」、「公正」的「知識」背後，都有預設的價值立場。但在知識和政治的相互往還中，不應該老是一廂情願地將「知識」打扮成無辜的受害者，而要注意在相當多的場合下，知識不僅是被政治化的，知識即是政治。黃子平曾相當敏銳地洞察到這點：「許多人在討論當代中國社會形態時，多強調其與傳統中央集權社會的聯繫 (所謂『封建性』)，而完全忽視它的『現代性』，忽視『農民革命黨』在組織、控制等方的高度集中和高效能與『現代科學文化要求』並不相違。」⑪伴隨着「現代性」展開而誕生的知識份子，從謀生到創業，都是「現代」體制的一部分。他們對體制的批判，如果不同時包含着對自我，特別是自我知識立場的嚴格反省，那麼這種批判肯定是軟弱無力的，甚至會滑向批判的反面，從某個方面加強了批判對象的力量⑫。

有不少人認為過多地糾纏知識和政治的關係是「越位逾格」，知識份子應該有自己的「崗位」，譬如教育和出版，在這些領域，他們能更好地發揮知識的優勢和長處。其中最引人注目的自然是大學。1917年蔡元培出任北京大學校長，他在就職演說中特別強調：「大學者，研究高深學問者也」，不該「有做官發財思想」⑬，竭力突顯現代與傳統「知識」態度的區別。而在蔡元培入主北大的兩年前，遠在美國的胡適因國內無一所「研究高深學問」的大學感到慚愧，他在當日的日記中寫下：「吾他日能生見中國有一國家的大學可比此邦之哈佛，英國之康橋、牛津，德之柏林，法之巴黎，吾死瞑目矣。嗟夫！世安可容無大學之四百萬方里四萬萬人口之大國乎！世安可容無大學之大國乎！」⑭胡適將「大學」與「大國」相提並論，倒是暗合了現代「大學」的理念。

一般認為，現代以研究為主的大學模式濫觴於十九世紀初依洪堡特 (Wilhelm von Humboldt) 的理念所創設的柏林大學。研究型大學的主要功能是為民族國家 (nation-state) 服務，其服務方式有二：一是大學作為理性思考和抽象研究的場所，它不斷地生產各類「科學知識」；二是作為傳播知識和培養人才的場所，它不斷地生產符合國家標準的「合格公民」(citizens)。正是基於這種「大學」理念，洪堡特十分注重文科，特別是哲學在教育中的作用，因為它們充分地體現出民族國家的價值觀念，今天西方大學人文學科、社會科學的博士都統稱為「哲學博士」(Ph.D)，就是洪堡特當年留下的痕迹。深受洪堡特思想影響的蔡元培接掌北京大學，首先從整理文科開始

我們當然不能抹殺貌似「客觀」、「公正」的「知識」背後，都有預設的價值立場。但在知識和政治的相互往還中，不應該老是一廂情願地將「知識」打扮成無辜的受害者，而要注意在相當多的場合下，知識不僅是被政治化的，知識即是政治。

他的改革，除了客觀條件的限制，更深層次的原因恐怕是他藉着對現代人文知識的構建，參與到一個新的民族國家的想像性締造中。現代大學秉承了洪堡特構想的雙重使命，將「研究」和「教育」兩者聯接起來的仍然是「知識」。教師是「知識」的製作者和傳授者，他在研究中可以標榜「價值中立」，但研究的成果——具體化的「知識」的傳授，則必須導入到民族國家的基本文化價值中，並自覺地認同於這種價值。因為教師正是通過「知識」的傳授，將國家的價值觀念灌輸給學生。學生是「知識」的接受者和消費者，他「不得不」接受教師的「訓示」。

大學裏的「知識」已經成為一門產業，誰要從事知識的工作，就必須投身到這一「產業」過程中。「知識」被產業化和制度化的直接後果是，大學必須迅速地科層化和機構化，成為一部高效集中的管理機器。大學自誕生之日起就注定了要被制度化，這一點可說中外皆然。

「教育」的確是一項「啟蒙」的事業，教師利用「知識」把「個人」(學生)引導進一個更大的「烏托邦」(「知識真理」、「國家想像」)之中，從而促成了「主體的誕生」。「大學」是現代社會的一個「縮影」，教師和學生的關係是知識份子與大眾關係的轉喻，研究和教育的統一則成功地置換了知識與知識的社會效用之間的緊張，那條「戒律」的內在矛盾得到了想像性的解決。知識份子彷彿在這兒找到了安身立命的淨土。

正因為大學祛除了很多外在的社會性因素，反而凸現出知識本身的問題：學院有一系列內在化了的規則在操縱、控制着知識的分類、安排和傳播。大學裏的「知識」已經成為一門產業，誰要從事知識的工作，就必須投身到這一「產業」過程中：通過學術團體、圖書雜誌、實驗室和圖書館，讓人們有時間作出科學發現並擔任可預期其出版的教學職位，使學術工作成為一種制度。「知識」被產業化和制度化的直接後果是，從知識的外部環境來看，為了更有效地組織「知識」的生產，應付「學術市場」的競爭壓力，大學必須迅速地科層化和機構化，成為一部高效集中的管理機器；而知識的內部發展，在學科被制度化了之後，對才能，更不用說對天才的需要，就遠不如對正統古板的勞動那麼迫切了。

大學自誕生之日起就注定了要被制度化，這一點可說中外皆然。因為它與現代社會的微妙「同構」，使之無法逃脫體制的宰制。同時，知識份子作為一個利益集團也特別歡迎這種對「知識特權」的制度性保護，在制度的保護下，他們退可以覓「嗷飯之道」，進可以創「千秋大業」，心安理得地操弄「知識」，以為這樣就能為人類帶來福音。當然也有不那麼心安理得的知識份子，譬如梁漱溟，他因沒有大學學歷卻被北大聘為教師而名聲大震，但梁漱溟數年內多次提出辭呈，他執意要離開北大的主要原因是教育思想的變化。梁漱溟認為教育的目的之一是「自己求友，即一學校的校長和教職員應是志同道合、相得益彰的私交近友，而不是硬湊在一起的猶如官僚機構中的那種官樣職務關係」⑮。當時的北大以及其他大學的情形，顯然與他的理想不符。魯迅曾擔任過中山大學的教務長和國文系主任，他比梁漱溟更能體會到大學體制的僵硬和無聊，「學校大事，蓋無過於補考與開課也，與別的一切學校同。於是點頭開會，排時間表，發通知書，秘藏題目，分配卷子，……於是又開會，討論，計分，發榜」，以及進行其他有聊或無聊的「辯論」，魯迅戲稱為「和有限的生命開着玩笑呵」⑯。

梁漱溟和魯迅的背景不同、志向迥異，但在窺破「大學」的迷障之後，一深入鄉村，重倡宋明講學之風，一遠走都市，棄教鞭而從筆桿。這其中的象徵意味，的確耐人尋思。德布雷(Regis Debray)在他的名著《教師、作家、名流：近代法國知識份子》(*Teachers, Writers, Celebrities: The*

Intellectuals of Modern France) 中，通過考察十九世紀以來法國知識份子與大學出版社和大眾傳媒之間錯綜複雜的關係，得出結論：知識份子與機構結盟，並從那些機構中得到權力和權威。這些有機的知識份子隨着機構的興衰而興衰。薩伊德 (Edward W. Said) 緊接着德布雷的結論追問：獨立自主的知識份子，不依賴因而不受制於附屬機構的知識份子，是不是或可不可能存在 (這些機構包括付他們薪水的大學，要求忠於黨的路線的政黨，以及智庫——這些智庫儘管提供研究的自由，卻可能以更微妙的方式來妥協其判斷、限制其批評的聲音) ⑰？這樣一個「娜拉走後怎樣」的問題，依然十分嚴峻地擺在知識份子面前。

薩伊德緊接着德布雷的結論追問：獨立自主的知識份子，不依賴因而不受制於附屬機構的知識份子，是不是或可不可能存在？這樣一個「娜拉走後怎樣」的問題，依然十分嚴峻地擺在知識份子面前。

註釋

① 胡適：〈致羅爾綱〉(1936年6月23日)，載耿雲志、歐陽哲生編：《胡適書信集》，中 (北京：北京大學出版社，1996)，頁699-700。

② 余英時：《中國近代思想史上的胡適》(台北：聯經出版事業公司，1984)，頁67-68。

③ 這裏所說的「舊式文人」，多為晚清之際「出於舊學界而輸入新學說者」。像郭嵩燾，陳寅恪在〈戊戌政變與先祖失君之關係〉中引陳三立〈散原精舍文集任巡撫先府君行狀〉云：「……與郭公嵩燾尤契厚，郭公方言洋務員海內重謗，獨府君推為孤忠閎識，殆無其比。及巡撫湖南，郭公已先卒，遇設施或牴牾，輒自傷曰：郭公在不至是也。」〔《陳寅恪史學論文選集》(上海：上海古籍出版社，1992)，頁714-15〕，可見，彼時為「新」，此時為「舊」，「新」「舊」之間很難截然分開。

④ 哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 著，薛華譯：〈新的非了然性——福利國家的危機與烏托邦力量的窮竭〉，《哲學譯叢》，1986年4期。

⑤ 福柯 (Michel Foucault) 著，汪暉譯：〈甚麼是啟蒙？〉，《天涯》，1994年4期。

⑥ 〈胡適留學日記〉，(1915年5月28日)、(1917年1月27日)，載《胡適留學日記》(海口：海南出版社，1994)，卷九，頁73；卷十五，頁342。

⑦ 胡適：〈我們走那條路？〉，載《新月》，2卷10號 (1930年4月)。胡適在這篇文章中提出「五鬼亂中華」的論斷，認為中國之所以會弄到貧困、落後以致不可收拾的地步，完全是所謂「五鬼」，即貧窮、疾病、愚昧、貪污和擾亂造成的。

⑧⑨ 梁漱溟：〈敬以請教胡適之先生〉，載《胡適論學近著》，卷四「附錄一」(上海：商務印書館，1935)，頁462；456。

⑩ 雷頤：〈中國農村社會性質論戰和新民主主義理論的形成〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年2月號。

⑪ 黃子平：〈病的隱喻與文學生產——丁玲的《在醫院中》及其他〉，載唐小兵編：《再解讀——大眾文藝與意識形態》(香港：牛津大學出版社，1993)，頁58。

⑫ 關於知識份子的「批判」功能以及批判知識份子的當代位置問題，我將另文論述。亦請參蔡翔：〈理想主義者成為批判知識份子的可能〉，《作家》，1995年11期。

⑬ 蔡元培：〈就任北京大學校長之演說〉，載高平叔：《蔡元培年譜長編》，中 (北京：人民教育出版社，1996)，頁3。

⑭ 〈胡適留學日記〉(1915年2月20日)，載《胡適留學日記》，卷九，頁2。

⑮ 梁漱溟：《梁漱溟問答錄》(長沙：湖南人民出版社，1988)，頁48。

⑯ 魯迅：〈在鐘樓上 (夜記之二)〉，《三閒集》(北京：人民文學出版社，1980)，頁24。

⑰ 參見薩伊德 (Edward W. Said) 著，單德興譯：《知識份子論》(台北：麥田出版股份有限公司，1997)。

羅　崗　1967年生，現任教上海華東師範大學中文系，曾發表〈論胡適〈五十年來之中國文學〉〉、〈歷史中的《學衡》〉等論文多篇。

暖水屯上的多聲部

——重讀《太陽照在桑乾河上》

● 程文超

丁玲的《太陽照在桑乾河上》一直被稱讚為反映解放區土地改革的重要作品。這無疑指出了作品思想內容的一個重要方面，但也只是「一個」重要方面。其實，它還包含了其他被人忽略的主題。

《太陽照在桑乾河上》一直被稱讚為反映解放區土地改革的重要作品。這無疑指出了作品思想內容的一個重要方面，但在對土地改革故事的敍述裏，其實還隱藏着一個知識份子改造的主題。如果説，前者的故事是其顯文本的話，那麼，後者的故事則是其潛文本。

一

我以為，《太陽照在桑乾河上》在對土地改革故事的敍述裏，隱藏着一個知識份子改造的主題。作品通過土地改革的過程寫了一個知識份子的改造過程。如果説，前者的故事是其顯文本的話，那麼，後者的故事則是其潛文本。在對這個潛文本的書寫中，作者於知識份子改造這一問題上的情感與思緒，從意識層面到潛意識層面，都自覺不自覺的流入了筆端。今天讀來，這些流露都精彩得令人心酸。讓我們看看作品的人物設置和情節安排。在這部作品中大致説來有四類人。第一類為土地改革者，第二類為被改革者。前者是僱農、貧下中農等農民，後者是地主。他們的共同特徵是與土地打交道的人，是這場「土地改革」中的利益相關者：要麼獲得，要麼失去。在「土地改革」這場戲中，他們是不同性質的主角。另外兩類人不同。第三類人是幫助改革者，第四類人是破壞改革者。這兩類人都不是直接與土地打交道的人，他們的具體利益都不與這個村子的土改發生直接關係。有意思的是，這兩類人，作者都給知識份子安排了表演空間。這正是我想討論的。

讓我們先看第三類人物。作者在暖水屯的土地改革中安排了一個上級派來的工作組，以幫助村子裏的土地改革。這並沒有甚麼特別。值得注意的是，作者將這個工作組的組長文采安排為一個知識份子，而且不是一般的知識份子。「據他向人説他是一個大學畢業生，或者更高一些，一個大學教授。」看來他屬於大知識份子。作者專門給他取名「文采」，並這樣描寫他：「文采同志正如他的名字一樣，生得頗有風度，有某些地方很像個學者的樣子，這是説可以使人覺得出是一

個有學問的人，是賦有一種近於紳士階級的風味。」作為大知識份子，文采當然有許多知識份子的毛病。參加革命後，他到了延安，提高了不少，也誠心要到群眾中去向老百姓學習。於是，他成了暖水屯土地改革工作組組長。一到農民中，文采那知識份子的毛病就充分暴露出來了——他高傲虛榮，看不起同組的另外兩位文化水平不高的同志。他以知識份子的眼光去判斷農民，一到暖水屯，對人的觀察便頻頻錯位。比如一見支部書記張裕民，只憑張裕民「敞開的胸口和胸口上的毛」和身上的汗氣和酒味，就判斷這人「曾有一個短時期的流氓習氣」。他不了解農民，也不了解農村的工作方式，一派知識份子的腔調。第一次開土改動員會，面對農民，他一口氣作了六個小時的報告，滿口「現代名詞」，全是空理論與大套話。農民們聽得睡意朦朧，文采卻還陶醉在自己「詳盡透辟」的講演之中。更嚴重的是，他不了解農村階級鬥爭的複雜性。地主錢文貴是暖水屯上的一大霸。在地主的勢力中，他是傀儡戲的提線人。他不被鬥倒，暖水屯的土地改革根本就不可能進行。但錢文貴是一個十分狡猾的地主。文采一直被假象迷住，不把錢文貴作為鬥爭對象。還有，文采不理解農民的階級感情和鬥爭熱情。當群眾中的烈火燒起來後，文采時時與政策本本的條文對照，怕群眾搞過火了、搞左了，因而往往擋在群眾前進的路上。

這樣的一個知識份子被作者挑來作土改工作組組長，暖水屯的土改故事就出現了某些戲劇性：表面上文采是土地改革的領導者，實際上卻成了運動的阻礙者；表面上他是來幫助運動的，實際上，只有在他被幫助、被改造之後，運動才能推進。於是，作品便出現了別有深意的情節安排：推動情節進展的「結」不是鬥倒了地主或是揪出了壞人，而是解決文采的思想認識問題。作品實際上是圍繞文采的認識轉變和思想改造來安排整個內在的、核心的故事結構的。文采帶領工作組進村，作六個小時的報告而沒有涉及到實質性的問題，工作無法開展。作者巧妙地安排了一次「工作需要」，將文采調到另一個村子裏去工作了一小段時間。工作隊另兩名成員楊亮和胡立功從調查入手、配合村幹部逐步發動群眾，工作才開始有了起色。文采回來後，在幹部的工作和群眾的熱情中，思想和認識開始了轉變。「果樹園鬧騰起來了」一節既是運動的一個轉折，也是文采思想的一個轉折。

然而，因為錢文貴的問題沒有得到解決，群眾在果園裏已經燃起的鬥爭火焰終於熄滅。文采不僅不能帶領群眾鬥爭錢文貴，而且對張裕民等基層幹部不信任。運動陷入了僵局。這時，靠暖水屯現有的力量已經無法改變文采了，於是作者派來了章品。章品了解農村、了解群眾，處理問題老練乾脆。他一涉過桑乾河，很快便了解了暖水屯的情況，迅速作出了符合貧苦農民心願的決策。對章品的做法和指導思想，文采並不是一開始就心服口服的。但章品能巧妙地說服文采，使他「釋然」、使他改變看法，主動配合工作，於是暖水屯的土地改革迅速推向了高潮。文采他們也很快完成了任務，離開了暖水屯。

在作品中，作為工農幹部的章品，顯然是黨的化身。作者給他安排的身份是宣傳部長，這便使他成為一個懂得知識份子、有能力改造知識份

文采不了解農民，也不了解農村的工作方式，一派知識份子的腔調。這樣的一個知識份子被作者挑來作土改工作組組長，暖水屯的土改故事就出現了某些戲劇性：表面上文采是土地改革的領導者，實際上卻成了運動的阻礙者。於是，作品實際上是圍繞文采的認識轉變和思想改造來安排整個內在的、核心的故事結構的。

子的黨的幹部。表面看來，他在作品中只出現一次，並不是作品重點塑造的人物。但是在作者的心目中，他卻是舉足輕重的。在1948年9月東北印行的版本前言中，作者只提到過作品中的一個人物，這就是章品。在1949年為俄譯本寫的前言中，作者再次提到章品。可見這是作者十分重視的形象。他的出現，是文采轉變的關鍵。

二

再看第四類人物：土地改革的破壞者。任國忠畢業於鄉村師範，是暖水屯唯一稱得上「知識份子」的人。當然他也不是暖水屯的人，只是學校畢業後到這裏教書的。他與暖水屯土地改革並無具體利害關係，但卻奇怪地跑出來反對土地改革，上竄下跳，搞了許多具體的破壞。然而，任國忠破壞土改也並不真的奇怪。他雖然在土改中並無經濟利益變化，但他是知識份子，在思想上從來沒有與農民、共產黨、八路軍一條心；他看不起沒文化的人，抱怨「如今又是武人世界，穿長褂子的人吃不開了」；他對共產黨一肚子不滿：「共產黨總是說為窮人，為人民，這也不過只是些好聽的名詞，錢二叔，你沒有去張家口看一看，哼，你說那些好房子誰住着？汽車誰坐的？大飯店門口是誰在進進出出？肥了的還不是他們自己？」

這確實是一個並不光彩的角色。但有意思的是，對這樣一個破壞者，作者並沒有把他劃為敵人，而是由章品把他帶去進行改造。這裏，章品與群眾有這樣一段對話：群眾中有人說：「咱早就說這傢伙不是好人，鬼鬼祟祟盡在有錢人屁股後邊跑，也不知忙些甚麼？」又有人問：「把他扣到縣上去？」章品只笑着問：「你們看這人怎麼樣？」大家答：「誰還看不出，他把墨水吃到肚子裏去了，一身透黑。」「年輕人嘛！咱們想法教育，還教不過來？咱帶他回縣上入教育訓練班去，把他腦子改造好再給你們送回來，這才免得誤了你們的子弟。」章品說完便往外走。對「一身透黑」的人，章品還是要教育、改造，可見章品對知識份子有着極大的寬容。看來，作者對知識份子的改造和章品改造知識份子的力量寄予了極大的希望。

三

丁玲對知識份子的改造問題十分敏感。在延安，丁玲因工作關係曾與毛澤東有一段很密切的交往，因而很早便領會毛關於知識份子到工農中去的精神。據丁玲回憶，1937年春，毛澤東在她的住處遇見一群從國統區來延安的抗大學生。他笑着對丁玲說：「丁玲，我看這些知識份子很喜歡同你接近，你這裏有點像文化人的俱樂部。」丁玲說：「我懂得他是在批評我，說我不能堅持深入工農兵。」「後來又有一次，毛主席說我是名士氣派，我懂得這個批評更重了，但心裏卻感到舒服，認為他真正了解我，我是有這個缺點。」①

1942年，丁玲寫了《三八節有感》，在延安文藝整風中雖受到批評，但卻沒有受到王實味式的批判。為甚麼？這與毛澤東有關。1942年4月初的一次高級幹部學習會上，人們對《三八節有感》與《野百合花》等作品提出了批評。毛澤東在總結時說：「《三八節

據丁玲回憶，1937年春，毛澤東在她的住處遇見從國統區來延安的抗大學生。他笑着對丁玲說：「你這裏有點像文化人的俱樂部。」丁玲說：「我懂得他是在批評我，說我不能堅持深入工農兵。」「後來又有一次，毛主席說我是名士氣派，我懂得這個批評更重了，但心裏卻感到舒服，認為他真正了解我，我是有這個缺點。」

有感》同《野百合花》不一樣。《三八節有感》雖然有批評，但還有建議。丁玲同王實味也不同，丁玲是同志，王實味是托派。」回憶這一段之後，丁玲說：「毛主席的話保了我，我心裏一直感謝他老人家。」②這「感激」，成為丁玲的一個「情結」，從此她更注意到工農中去，一直想以努力改造「立場和思想方法」來報答毛主席。後來，丁玲寫了《田保霖》，受到毛澤東的表揚。毛澤東在一次高幹會上說：「丁玲現在到工農兵中去了，《田保霖》寫得很好；作家到群眾中去就能寫好文章。」丁玲感慨的說③：

> 我聽到之後，心中自然感激。但我以為我的《田保霖》寫得沒有甚麼好，我從來沒有認為這是我的得意之作。我明白，這是毛主席在鼓勵我，為我今後到工農兵中去開放綠燈。他這一句話可以幫助我，使我通行無阻，他是為我今後寫文、作人，為文藝工作，給我們鋪一條平坦寬廣的路。

於是，到工農中去、完成知識份子的改造，成為丁玲心中最重要、最神聖的事業，成為她畢生為之奮鬥的使命。她說，她寫《太陽照在桑乾河上》的時候身體不好，生活很苦，但她「從來沒有以此為苦」，「因為那時我總是想着毛主席，想着這本書是為他寫的，我不願辜負他對我的希望和鼓勵。那時我總想着有一天我要把這本書呈獻給毛主席看的」④。而她之所以要呈獻給毛主席，除了因為此書是寫土改之外，我以為很重要的方面是要向主席匯報她關於知識份子到工農中去改造思想、感情的思考。這是丁玲通過土地改革書寫知識份子改造故事的最隱密的心靈流露。

四

當然，這一「心靈流露」又是豐富的。就是說，它不只有「改造」的內容。作為一名知識份子，丁玲對知識份子的改造有着深刻的認識，但對改造的前景，她又本能的有着警惕——儘管這警惕是微妙的、不易覺察的。於是，我們看到，她在寫文采需要改造的同時，又下意識地為文采作些自己未必意識到的辯護。文采確有知識份子的毛病，但他主觀上並不是一個壞人。他有着很高的革命熱情，認真鑽研革命理論，着力研究革命問題，有到群眾中去向老百姓學習的誠心，對自己身上的毛病也不是頑固不化。有時候，他的擔心也並不完全是知識份子的毛病，比如，取江世榮地契之前，文采導演了事前練兵。他維妙維肖地模仿地主，幫助農民提高與地主鬥爭的膽量和技巧，減少了衝動和盲目性，保證這場鬥爭順利地取得勝利。這裏，文采的表現是精采的。總之在作者筆下，文采是一個本質不壞，又能夠接受改造的知識份子。

一般論者都把文采作為「諷刺形象」。這不錯，但不全面。我以為，作者塑造這個形象的用心是良苦的。實際上，她希望這個形象有兩種功能。第一種功能可以說是「諷」、是「刺」，這當然是善意的諷刺。它是知識份子的一面鏡子，幫助知識份子照見自己，以促進自己的改造。第二種功能則是「喻」、是「諫」。作者要通過這一形象告訴人民、告訴黨，知識份子是願意接受改造，也是能夠被改造的。她希望黨不要把知識份子當成敵人。這一點，丁玲在給《太陽照在桑乾河上》的俄譯本寫的前言裏有過明確的表述，她說⑤：

1942年，丁玲寫了《三八節有感》，在延安文藝整風中雖受到批評，但卻沒有受到王實味式的批判。為甚麼？這與毛澤東有關。丁玲說：「毛主席的話保了我，我心裏一直感謝他老人家。」這「感激」，成為丁玲的一個「情結」，從此她更注意到工農中去，一直想以努力改造「立場和思想方法」來報答毛主席。這是丁玲通過土地改革書寫知識份子改造故事的最隱密的心靈流露。

在描寫文采的同時，我也竭力使人們相信，像他這樣的人，只要認識了自己的小資產階級劣根性，並得到了改造，他們是能夠也應該成為為爭取中國人民解放而鬥爭的真正的戰士的。

這就使作品在一個人物身上出現了兩個聲音，既批評，又辯護。儘管辯護是小心翼翼的、聲音細小的，但在內心的份量並不輕。丁玲曾揣摸過毛澤東與知識份子的關係，她說⑥：

女性解放是丁玲早期創作的重要主題。據丁玲回憶，20年代末，她因幾篇小說出名之後，一次一家書店請客，說他們要出一期「女作家」專號，約請丁玲寫稿。丁玲當即拒絕，並說：「我賣稿子，不賣『女』字。」

毛主席統率革命大軍，創業惟艱，需要知識份子，也需要作家。他看出這群人的弱點，缺點，從個人角度可能他並不喜歡這些人，但革命需要人，需要大批知識份子，需要有才華的人。他從革命的需要出發，和這些人交朋友，幫助這些人靠近無產階級，把原有的小資產階級、資產階級的個人主義立場，自覺地徹底地轉變過來。

在心中最隱秘的層面，丁玲害怕黨和人民對知識份子失去了信心，害怕知識份子接受了改造之後仍然被黨拋棄。不少論者將文采當作無足輕重的人物，看來是有所失誤的。文采這個人物所要承載的任務，重得幾乎令人同情！

五

除了知識份子問題這一聲部之外，《太陽照在桑乾河上》還有另外一個聲部：女性問題。女性解放是丁玲早期創作的重要主題，她塑造了一系列爭取解放的知識女性，著名的有莎菲女士。20年代初，她曾接觸過無政府主義、女權主義，這對她的早期思想與創作頗有影響。據丁玲回憶，20年代末，她因幾篇小說出名之後，一次一家書店請客，說他們要出一期「女作家」專號，約請一些有名氣的女作家寫稿，希望丁玲也寫一篇，「文章不拘形式、不拘長短，稿酬從優，而且可以預支」。丁玲當即拒絕，並說：「我賣稿子，不賣『女』字。」丁玲沒有因為她被視為著名女作家而高興，她之所以要把「女」字單獨提出來，「那就是說，我們這個社會還存在婦女問題，婦女還沒有取得同男子一樣的平等的地位」⑦。所以，那時丁玲的筆一直講着「女性」、「個性」、「解放」的故事。30年代以後，丁玲的創作出現了轉變，主題逐漸從個性解放轉向了革命。但女性解放問題卻已在她心中留下了深深的印記，時時自覺不自覺地在其文字裏流露出來，《三八節有感》便是這種流露之一。這篇文章差點讓她闖了大禍。其實對她來說，這只不過是因為三八節而觸動了她的女性主義的神經，藉此借題發一通女性主義的感慨。她當時還不太成熟，還不能在一根神經興奮時也考慮到另一根神經，因而政治敏感性在無意識中鬆懈了。她在寫文章時也許壓根沒想到這些文字會揭露了延安的問題。她寫這篇文章的本意是想說點「女人」的話，而不是想說點「延安」的話。也就是說，她這時主要的考慮是男人女人的問題，而不是延安西安的問題。於是她一開篇就接上了20年代「不賣『女』字」時的問題：「『婦女』這兩個字，將在甚麼時代才不被重視，不需要特別的被提出呢？」這種提問方式是十分女性主義的。今天讀來，在40年代的延安出現用這種方式的提問，多少有些令人吃驚。用這種方式提問的文章，自然為女人說話⑧：

我自己是女人，我會比別人更懂得女人的缺點，但我卻更懂得女人的痛苦。她們不會是超時代的，不會是理想的，她們不是鐵打的。她們抵抗不了社會一切的誘惑，和無聲的壓迫，她們每人都有一部血淚史，都有過崇高的感情(不管是升起的或沉落的，不管有幸與不幸，不管仍在孤苦奮鬥或捲入庸俗)。

在《太陽照在桑乾河上》裏，丁玲心靈深層的女性解放的追求再次浮了出來，它表現在黑妮形象的塑造上。黑妮儘管是一個農村姑娘，但身上卻有着莎菲們的基因——她敢於追求自己的愛、自己的幸福。她愛上了家裏的長工程仁，就不顧門第、不顧一切地大膽愛着。這愛情被錢文貴發現後自然遭到反對。為拆開這一對戀人，錢文貴辭退了程仁，但這並不能破壞黑妮心中的愛。作者着力寫了在他們的愛情受挫之後黑妮對程仁的一腔真情。黑妮愛程仁不只是要得到他，還表現在對程仁事業的支持上。後來，八路軍來了，暖水屯解放了，程仁當上了農會主任。為了在新社會中再當不倒翁，錢文貴這時又極力主張黑妮與程仁恢復戀愛關係。他讓全家人輪流對黑妮進行攻心戰，但黑妮就是不上圈套。儘管她深深地愛着程仁，但卻知道不能因為自己而影響程仁的工作。在黑妮與程仁的愛情上，黑妮比程仁要可愛得多。程仁當了農會主任以後，便害怕與黑妮來往了。「他很怕因為這種關係影響了他現在的地位，群眾會說他閒話」，因而有意疏遠黑妮。黑妮知道這一點，她承受着愛的煎熬，理解着程仁的苦衷，諒解着程仁的行為。這是一位敢於自己給自己當家、自己給自己做主，敢於也有力量承擔自己的選擇的、深明大義、堅韌不屈的女性。她的尋求個性解放之路並不比莎菲輕鬆，更不比莎菲遜色。

六

在知識份子的問題上，《太陽照在桑乾河上》文本裏既有着談知識份子改造又有為知識份子辯護的兩種聲音的對話；同樣，在女性解放問題上，作者內心也有着走個性解放之路與階級解放之路的對話。這些對話透露了作者潛意識裏的某些東西，但在意識層面，作者又清醒地讓這些對話走向了「階級」話語。在《太陽照在桑乾河上》的手稿裏，黑妮是錢文貴的女兒，但在發表本裏，則改變為錢文貴的侄女。這一改，人物的階級關係變了，但黑妮能夠去愛程仁的某些基礎，如富有同情心、愛勞動等品質並沒有太大的改變。為甚麼要這麼改呢？丁玲曾作過解釋⑨：

書沒寫完，在一次會議上，聽到了批評：說有些作家有「地富」思想，他就看到農民家裏怎麼髒，地主家裏女孩子很漂亮，就會同情地主、富農。這話可能是對一般作家講的，但我覺得每句話都衝着我。我想：是呀！我寫的農民家裏是很髒，地主家裏的女孩子像黑妮就很漂亮，而顧涌又是個「富農」，我寫他還不是同情「地富」？所以很苦惱。於是，不寫了，放下筆再去參加土改。

這是修改黑妮身份的直接原因。經此一改，人物就不只是在階級身份上發生了變化，更在內涵上出現了微妙而深刻的不同。

在《太陽照在桑乾河上》的手稿裏，黑妮是錢文貴的女兒，但在發表本裏，則改變為錢文貴的侄女。這一改，使黑妮與程仁的愛多了一層階級反抗的色彩：她與程仁同是被壓迫者，他們的愛是被壓迫者心心相印的愛。於是，我們在黑妮的愛情上就看到了這樣的微妙：既能感受到女性的反抗，又能感受到階級的反抗。

當黑妮是地主的女兒時，她愛程仁的行為，完全是一個女人的個性解放的行為：她不顧階級差別、不顧門第不同、不顧父母反對，堅決要嫁給一個窮苦農民；作為女人，她要替自己作主，為自己安排一生；她反抗「父母之命、媒妁之言」、女人必須三從四德以及被安排的命運。而當黑妮只是錢文貴的侄女時，她與程仁的愛儘管仍然是自己作主，卻多了一層階級反抗的色彩：她與程仁同是被壓迫者，他們的愛是被壓迫者心心相印的愛。作者寫道，黑妮五歲就死了父親，跟着二伯父錢文貴過日子，「伯父伯母都並不喜歡她，卻願意養着她，把她當一個丫環使喚，還希望在她身上撈回一筆錢呢，因為這妮兒從小就長的不錯，有一對水汪汪的眼睛」。黑妮在家裏與伯父伯母、堂姐堂兄的關係都不好，因而，黑妮與錢文貴家既不分享經濟，也不分享感情與思想——她只是地主家的一個借住者，一個變相的丫頭。她在婚姻問題上對錢文貴的反抗，就成為一個被壓迫者對壓迫者的反抗。於是，我們便看到，當程仁到錢文貴家打長工後，在家中得不到溫暖的黑妮很自然就與程仁成了朋友。他們由相互同情到友誼、再由友誼到愛的歷程，幾乎是順理成章的。也因此，黑妮後來不中錢文貴的圈套等等，都屬於階級反抗性質的行為。

於是，我們在黑妮的愛情上就看到了這樣的微妙：既能感受到女性的反抗，又能感受到階級的反抗。而在總體上，卻是階級的反抗。在土改之外的兩個聲部上，丁玲都有着心靈的對話，但她最終都讓心靈的對話服從了理智的結論。《太陽照在桑乾河上》寫出了丁玲當時內心的複雜與豐富，也寫出了她當時堅定不移的選擇。丁玲這一代知識份子懷着為民族尋求光明與解放的「總主題」走向了階級論，誠心接受無產階級的階級改造，並同無產階級一起走進了新生的共和國。她們應該是為無產階級所歡迎的無產階級的知識份子了吧？然而，不幸的是，丁玲對知識份子改造最隱秘的擔心卻終於直接發生在她自己身上。1955年，她被打成「丁陳反黨小集團」主要成員；1957年，又被劃為「丁馮右派反黨集團」的主要成員；1958年，她再次受到批判，後來更被開除黨籍、取消待遇、查禁作品，下放北大荒勞動改造，在文化大革命中又被關進秦城監獄，直到1979年才得以平反。歷史開了一個大玩笑，也終於給人們提供了一個反思的機會。

丁玲這一代知識份子懷着為民族尋求光明與解放的「總主題」走向了階級論，誠心接受無產階級的階級改造，並同無產階級一起走進了新生的共和國。她們應該是為無產階級所歡迎的無產階級的知識份子了吧？然而，不幸的是，丁玲對知識份子改造最隱秘的擔心卻終於直接發生在她自己身上。

註釋

①③⑥ 丁玲：〈毛主席給我們的一封信〉，《丁玲論創作》（上海：上海文藝出版社，1985），頁179；180；181。

② 丁玲：〈延安文藝座談會的前前後後〉，同上書，頁175。

④ 丁玲：〈《太陽照在桑乾河上》重印前言〉，同上書，頁20。

⑤ 丁玲：〈《太陽照在桑乾河上》俄譯本前言〉，同上書，頁15。

⑦ 丁玲：〈寫給女青年作者〉，同上書，頁427。

⑧ 丁玲：《三八節有感》，《丁玲文集》，第四卷（長沙：湖南人民出版社，1983）。

⑨ 丁玲：《生活、思想與人物》，同註①書，頁341。

程文超 廣州中山大學中文系教授

〈儒家革命精神源流考〉駁正

● 王錦民

劉小楓提出現代中國革命在精神上本無需外求，古代公羊家的聖人改制精神和心學的成聖人精神即是現代中國革命者的精神資源。我的看法則認為，現代中國革命的精神之源不可能是古代思想的順理成章的發展。沒有來自西方的思想影響，不可能產生現代中國革命精神。

本文旨在參與顧彬和劉小楓二位先生關於中國之革命觀念問題的爭論。顧彬先生嘗作〈上帝病—人病：論中國和西方的不完美性問題〉(下簡稱顧文)①，而劉小楓先生則作〈儒家革命精神源流考：回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉(下簡稱劉文)②，顧、劉之爭論由此而起。如文題所述，本文的主要內容是對劉文的駁正，故此有必要先表明我對顧、劉爭論的一般看法，藉此也可為下面的論述定一基調。

按劉文的概括，顧文的核心觀點是將現代中國革命的精神之源歸諸從西方近代開始的基督教世俗化運動，劉文認為這種看法當以謬論視之。劉文在對這種謬論痛加指斥的同時，提出現代中國革命在精神上本無需外求，古代公羊家的聖人改制精神和心學的成聖人精神即是現代中國革命者的精神資源。我的看法主要是針對劉文的，即現代中國革命的精神之源不可能是古代思想的順理成章的發展。沒有來自西方的思想影響，不可能產生現代中國革命精神。

一

在劉文所考的儒家革命精神中，「素王革命論」是個核心問題，它被看作現代中國革命的兩大精神資源之一。概括地說，劉文所理解的「素王革命論」要義有三：一是素王是嘴上的或紙上的革命家；二是素王有道德或制度理想而無實際的王位；三是素王荷有天命。如果劉文在有限的範圍內闡釋這一思想，應當是可以接受的，但劉文的闡釋恰恰缺少限制，以致他所說的「素王革命論」遠離了思想史的實際。

劉文是明確認為孔子就是素王的，僅此一點就會引起劉所不屑的考據爭執。西漢首先說素王的是董仲舒，但董氏只是說了「素王之文」，從中得不出素王是孔子的結論。至東漢，何休和鄭玄都說孔子是素子，為甚麼東漢人說得如此異口同聲呢？他們的根據是甚麼呢？就是緯書裏的《春秋演孔圖》。何與鄭都是信緯的人，他們把緯書裏的說法引入經學，相信的

人遂越來越多。不過，懷疑此說的人也大有人在，因為緯書之說向不為醇儒所取，不能說是儒家思想的正宗。清代今文學家皮錫瑞主張公羊家所說的是「春秋素王」，不必說是「孔子素王」③。這是今文學中的平實之論。

我們姑且接受緯書中稱孔子為素王的說法，也姑且接受孔子有「端門血書」之符而受天命；我們應當考察孔子所說的素王是怎樣的素王，孔子所受的天命是甚麼天命。孔子當然沒有說過自己是素王，但孔子似乎相信自己有天命，他所自信有受於天的天命是傳續斯文，也就是堯舜禹湯文武周公之道。請注意，在孔子之前的斯文之道中，已有了堯舜禹湯文武與周公的身份差別，周公在這個道統中的意義是不可忽視的，正是周公為帝王和非帝王劃出了天命的界限。在周公之前，帝王和聖人是一體的；在周公之後，帝王不必是聖人，聖人不必是帝王。以周公為結尾的堯舜禹湯文武周公之道是聖人之道，傳承這一道統的可以為聖人，但不一定為帝王。劉文說革命家有兩種，亦即幹革命的和說革命的，這是很有意思的區分，但要知道，在這二者之間有一條不可逾越的鴻溝，這就是天命，而這道鴻溝使得說革命的無權轉為幹革命的。即使孔子真有「端門血書」之類的天命符瑞，也只能說受命作《春秋》，而不是受命做帝王。

劉文注意到了有天下者都應有德這一情況，但卻忽視了從這一情況不能必然推出有德者應當有天下的結論。劉文很任意的給素王的「素」字加上了一個意義——「當為」，由此推論出：革命起因於德者應當為王而沒有當王，有德無位而應當為王者才是素王，素王和革命由此乃二而一之義。這種說法不見於漢代的公羊學，是不能成立的。按我的理解，所謂「素王革命論」不是孔子應當為王而因為種種原因沒有當成，所以忍不住起來說革命或幹革命。孔子是實現了他的天命的，他的天命就是通過作《春秋》而制訂「一王之法」。孔子雖然制訂了「一王之法」，但當時沒有王足以當之，所謂素者，空也，只有將來才可能有王實現孔子的「一王之法」，在孔子之世還只能是個空位子。漢人說孔子為漢立法，就是自認他們才是那個空位子的真正主人。

我們不妨用下面的示意來說明帝王、聖人以及素王的關係。在下述示意中，帝王有帝王的天命，聖人有聖人的天命，無論是對帝王還是對聖人來說，素王都不存在，但如果不假定素王的存在，帝王天命和聖人天命都無法得到更新和延續。要把天命、帝王、聖人、素王的關係說清楚，先要說明孔子為甚麼作《春秋》。按公羊家的解釋，孔子作《春秋》是為了「撥亂反正」，一個帝王應天命而建立了一個天

劉文說革命家有兩種，亦即幹革命的和說革命的，這是很有意思的區分，但要知道，在這二者之間有一條不可逾越的鴻溝，這就是天命，而這道鴻溝使得說革命的無權轉為幹革命的。即使孔子真有「端門血書」之類的天命符瑞，也只能說受命作《春秋》，而不是受命做帝王。

帝王天命 1 —— 帝王 1　　聖人 1 —— 聖人天命 1

素王 1

帝王天命 2 —— 帝王 2　　聖人 2 —— 聖人天命 2

素王 2

帝王天命 3 —— 帝王 3　　聖人 3 —— 聖人天命 3

素王 3

地政教之統，這個統逐漸地而且必然地會由治到亂，這時就會有個聖人出來「撥亂反正」。聖人的工作倒不是幫助目前的帝王改革現在的政治，他做的工作是着眼於將來的，聖人會對舊統加以損益，建立新統的理想，也就是「一王之法」，等下一個應天命的帝王把它實現出來，這個過程就是「撥亂反正」。從公羊家的「三世說」來看，就是「據亂世」到「昇平世」到「太平世」的過程。因為這樣的一個過程並不是在一個統內完成的，它實際涉及了舊統和新統的轉換，所以人們可以把它視為一場革命。聖人所建立的新統理想當然是不適合舊王的，而新王還沒有出現，這時候與新統相對應的就是素王。素王預示了新王的出現，帝王之天命將由此而更新換代；素王同時預示着新聖人的出現，在下一代由治到亂的時候，仍會需要「撥亂反正」。在一場必然發生的革命中，帝王和聖人的分工是明確的，他們各依其天命而行事。而在這個革命中，聖人並不是實際的革命者，一個聖人無論道德如何高尚，制度上有怎樣的理想，他都不能從幕後走到幕前，從說革命的變成幹革命的。

現代學者之強調孔子為革命家，多認為孔子為漢立法乃是制度革新，這種看法不符合歷史實際。在漢人看來，孔子為漢所立之法非常重要又非常單純，無非是大一統之正統觀念。漢人之實際政治制度，或承自秦，或自加損益，與孔子實在沒有直接關係。

大體而論，在漢人制訂的正統思想中，帝王和聖人都荷有天命，天下是帝王的，而制度是聖人的。幹革命就是要革帝王的命，要改朝換代；說革命就是革聖人的命，要制度維新。就像我們前面示意的那樣，新的帝王要建立新統，同時也要施行新的聖人制度。王莽就是突出的一例。在這樣的情況下，就像我們期待五百年必有王者興一樣，我們也期待五百年出一個新聖人。但是這樣一種理論，就像一道沒有算完的題一樣，在漢代被半截擱置了。從反革命的方面看，阻止革命的徹底手段即是防止新聖人的出現，漢人既相信孔子在前世為漢立法，難道會想不到漢代會有個新「孔子」為將取代漢代的新世立法嗎？漢人採取的防止新聖人出現的辦法十分高明，先是西漢武帝的「罷黜百家，獨尊儒術」，後是東漢光武帝推重讖緯，進一步神化了孔子的形象。這樣一來就不可能有超出儒家的思想，而儒家裏也不可能有超出孔子的聖人。漢代之後，孔子之尊愈隆，歷代帝王自覺地繼承着漢代的做法。宋代的《春秋》學者更是直截了當地反對漢代的孔子為漢立法說，認為孔子是為千秋萬代立法，不會再出現新「孔子」和新的「一王之法」了④，帝王的命還可以革，聖人的命卻再也不能革了。

現代學者之強調孔子為革命家，多認為孔子為漢立法乃是制度革新，這種看法不符合歷史實際。在漢人看來，孔子為漢所立之法非常重要又非常單純，無非是大一統之正統觀念。漢人之實際政治制度，或承自秦，或自加損益，與孔子實在沒有直接關係。以漢承秦制而論，秦制之髓是商鞅以降的三晉法家定制，戰國魏李悝曾著《法經》，商鞅施行於秦，而後漢興，蕭何損益之，成為九章。我認為，先秦沿河一線多有法家，由西向東，三晉法家最醇，西河法家近儒，齊地法家近道。漢初先承秦制，即用三晉法家之學，很快轉向齊地無為之道法家，又轉向西河傳經之儒法家，終於歸尊於儒術。這是實際政治制度，必須切合實際情況。而漢人宣傳的孔子所立之法，乃指正統說而言。

關於漢代之正統說，依饒宗頤《中國史學上之正統論》所考，其初義源自《大戴禮記》，本於陰陽幽明之說，以曆正建春之旨；其後至董仲舒

倡大一統之說，遂增加了正月、中國、服色三義；再至後漢則多從帝王受命說正統⑤。這類正統觀念當然也實施於制度，但僅及於帝王之上層建築，在一般情況下並沒有具體的現實政治作用。

如果說漢人之正統說乃以帝王為核心，那麼宋代以降爭論紛紜的正統說則是以聖人為核心。這一改變表明在古已有之的正統論中道德傾向的勢力正逐步上升，且越來越嚴厲。開國之帝王本是實際的革命者，當天命論佔上風的時候，應天命之帝王是在道德之上進行革命的，至此又被拉回道德中接受評判。正統之說雖為聖人所創，但其立基在帝王之天命，帝王本至高無尚，其對於聖人所創政教，擁有選擇之權力，如漢武帝既可尊儒，亦可黜儒；但到宋代，儒者乃持聖人之標準評說歷代帝王，歷代帝王革命正當與否，均應按人之標準加以衡量，與聖人萬古不變之地位相比，帝王不過如往來之過客而已。在此不妨以明魏禧之《正統論》為例，魏氏之論承自方孝孺，方氏之論承自朱熹，可視為自宋至明正統論中道德傾向的代表⑥。魏氏將古今之統分為三類：「一曰正統，以聖人得天下，德不及聖人而得之，不至於甚不正，功加天下者亦與焉；二曰偏統，不使天下歸於一統，擇其非篡弒居中國而強大者屬焉；三曰竊統，身弒其君篡而其位，縱能一統天下，終不與之正統，而著之曰竊統。」魏氏三統中的正統，言聖人得天下，乍看頗合劉文的聖人革命說，但參合歷史，則可知其中隱情甚深。能被算做正統的革命應當符合道德的要求，而符合道德的革命的大限是不能篡弒的，這樣就在革命問題上打了一個死結，革命成為一種極其特殊的情況。按照這個標準來看，符合道德的革命只能有三種情況：一是禪讓；二是驅逐外虜；三是殺弒君之賊。前兩者顯然不是常例，而第三者最能看出宋明人以道德說正統，完全是抑制革命之論。在魏氏的正統論中，弒君者當然不道德，但討伐弒君者卻顯然是道德，也就是說，如果遇不到禪讓或驅逐外虜一類的機會，第一個革命者必定是不道德的，第二個革命者才是道德的。顯然，誰也不願意做第一個革命者，都等着做第二個或者第三個革命者，但如果不出現第一個革命者呢？曹操在東漢末年曾感慨說，如果沒有年幼的漢帝，不知有多少人會稱王！曹操也是想稱王的，他曾自謂如獲大寶，可以做周文王，但無論曹操如何自負，終究不能突破道德禮法之限制，當孫權建議他上尊號時，他清楚地知道孫權的用意是使他落入違背道德的境地，就像把他放在火上烤一樣。儒家革命思想總是與正統觀念協調，這是儒學中史學之通識。

如果說漢人之正統說乃以帝王為核心，那麼宋代以降爭論紛紜的正統說則是以聖人為核心。這一改變表明在古已有之的正統論中道德傾向的勢力正逐步上升，且越來越嚴厲。開國之帝王本是實際的革命者，當天命論佔上風的時候，應天命之帝王是在道德之上進行革命的，至此又被拉回道德中接受評判。

二

劉文在研考過公羊素王革命論之後，直接宋明的「心學成聖論」。所謂「心學成聖論」，被認為是現代中國革命精神兩大思想資源的另一個。劉文通過素王研究認為，素王就是要革命的，素王革命論已經解決了革命的理由問題，現在的問題是素王是怎麼來的。劉文既說孔子是素王，並說素王即聖人，那麼宋明理學 (特別是陸王心學) 中的成聖論，也就是成素王論，但因為劉文所理解的素王是生不逢時的帝王，忍不住就要革命的，所謂素王

革命二而一，所以成聖論也就是成革命家論。

宋明儒家所講的成聖論，是從佛教的成佛論來說的。呂澂在和熊十力辯論中國佛教的基本問題時指出，佛教的中國化緣於中國學者在佛經翻譯及解釋中將印度佛教的性寂說改為性覺說⑦。這樣的一個改變並沒有使中國人把釋迦牟尼看作是神人，而是將之看作與孔子、老子同等的聖人。魏晉南北朝時，一些佛教學者甚至極力想把釋迦牟尼放在孔老之前，但當時及至唐宋之後，很少有人不是並列地看待這三位聖人的。這樣，儒家從成佛論轉化出了成聖論。

上述說明，可以使我們知道成聖論的局限。成聖論不是革命論，因為它是不反對聖人的，比如王陽明的成聖論就是不反對聖人的，反對聖人的是他的後學，特別是墜入禪宗末流的明末狂人李贄。但李贄的思想在當時卻雷聲大雨點小，關鍵是同屬王學的主流思想家們，如東林黨人，從現實出發反對這樣的「狂者胸次」，而使儒學轉向了經世致用的方向。

嚴格地說，「內聖外王」這個問題是現代新儒家的問題，不算是古代儒家的革命思想，但劉文卻把它們當作理解中國古代儒家革命思想的出發點。這樣的看法存在着某種危險，因為新儒家是現代背景下產生的新思想，儘管他們虛擬了一個從古至今的道統，實際上他們的思想和古代已經很不相同。

關於所謂的「心學成聖論」，涉及一個更基本的問題，即「內聖外王」問題。嚴格地說，這個問題是現代新儒家的問題⑧，不算是古代儒家的革命思想，但劉文卻把它們當作理解中國古代儒家革命思想的出發點。劉文自述其考述次第為先通過對新儒家思想的考察，得出某一儒家革命精神，然後再推之往古，看看這種儒家革命精神是如何逐步形成的。這樣的方法倒不一定必然導致錯誤的結論，但的確存在着某種危險，因為新儒家是現代背景下產生的新思想，儘管他們虛擬了一個從古至今的道統，實際上他們的思想和古代已經很不相同。我所謂的不相同，並不僅指思想在同一路線上的可能變化，更是指我們也許不能把新儒家看成古代儒家思想的自然繼承者。因此，當人們過於相信新儒家虛擬的道統，並沿之上溯往古時，就會把新儒家的變異色彩塗抹到古代，反而遮蓋了古代儒家思想的真相。我認為劉文從新儒家的「內聖外王」上考古代儒家革命思想的源流，就屬於這種情況。

劉文反對顧文認為中國古代思想不以追求完美性為主要特徵，而認為追求人和人世的完美性一直是儒家精神的基本性格之一。劉文的推論方法是，既然新儒家如此，古代儒家也就如此。這顯然是以新儒家之偏概古今儒家之全了。如果說人的完美是「內聖」，人世的完美是「外王」，那麼「內聖外王」即是對人和人世完美的追求。這樣理解劉文所述的新儒家，理解劉文所說的儒家精神的基本性格，可能不會有太大的曲解。也許我孤陋寡聞，我沒有發現古代儒家在此意義上說「內聖外王」的例子。也有一種可能是無其名而有其實，宋明儒家說的成聖之學大體可以說是「內聖」之學，但宋明儒家的成聖之學並未直接地或自然地聯接了所謂「外王」之學。新儒家學者一般都承認宋明儒家「內聖」之學強而「外王」之學弱，其實這不是一個強弱差度的問題，而是在古代學者看來，「內聖」和「外王」之間未必存在着新儒家認為的那種聯繫；或者說，在古代學者看來，「內聖」和「外王」之間的聯繫也許是必要的，但卻不是充分的。新儒家學者每舉《大學》所謂「三綱領」、「八條目」作為「內聖外王」理想之濫觴⑨，但從《大學》到宋明儒家講的都是一種有限的個體完美論。所謂個體完美論，是說每個人都可以通過諸

如「三綱領」、「八條目」之類的修養功夫而達到個體之完美和價值之實現，它是成聖論，每個人都應成為聖人，聖人多了，世界就會好起來。以我們討論的問題而論，普通人照此修養可以成為聖人，帝王照此修養可以成為聖王，但顯然不能得出這樣的結論，即普通人照此修養可以成為帝王。尤其重要的是，如果成聖之路最終轉出成帝王的話，很容易進一步推論出轉成帝王的聖人會把自己的成聖經驗凝結成某種制度，從而通過這種制度，反過來塑造個人，使每個人都成為聖人。如果是這樣一種設想，即可稱之為制度完美論，是一種十分危險的理論。古代儒家在戰國時代就有了孟荀的分別，大略言之，孟子重個人，荀子重制度；孟子主性善，荀子主性惡。孟荀大儒，雖說有異同，後世均有推崇，而保持其異同也是有益的，這是古代儒家思想之精義所在。如果取孟子之性善，復加之以荀子之制度，則成「內聖外王」之制度完美論，此是新儒家之學，不敢說自古有之。

有清以後，清初諸儒對宋明儒家頗有反對，而集中之點即是宋明儒家空疏的成聖之學，顏元嘲笑宋儒的成聖之學於事無補。如在顏元看來，聖人就應當建功立業，但聖人憑藉建功立業的東西並不是宋明儒家的成聖之學，因此清儒並沒有想辦法讓宋明儒家的「內聖」開出甚麼「外王」來，其學術或入經世致用之術，或入經學，都是向徵實的路線發展。這表明「內聖」之學和「外王」之學被理解為兩回事，「外王」之學別有依據，不可能從「內聖」之學中開出來。清代學術的這種變化導致了宋明儒家成聖之學的萎縮，或說被限制在一定範圍內，這雖然重要但不是萬能。新儒家或許說其所謂「內聖外王」與傳統之說有「直通」與「曲通」之別，但無論曲直，總是在一條路線上，這就不是傳統固有之思想，充其量只能作為一種傳統思想之發展。

我想仍然討論新儒家和劉文的關係，討論作為「內聖外王」之基礎是所謂「內在超越」之理論，「內在超越」之說可以用來說明「內聖」何以能夠實現「外王」。比照西洋文化中的超越思想，人及人世的不完美使人產生超越的願望，希望通過超越到彼岸以臻完美。但在新儒家看來，人及人世理論上並非不完美，不存在也不需要有一個完美的、靠超越才能達到的彼岸。那麼新儒家為甚麼還要講超越呢？劉文在一條註釋中說明了原因，即要解決德性之聚集和天命的關係⑩。在古代思想中，有德未必有命，但新儒家要證明有德必定有命，沿劉文的思路說，就是當德性聚集到一定程度時，就會產生一次超越，它使自己也試圖使別人相信上天因為其德性而降命於其身。這純粹是欺天之見，也是自欺欺人之見。如果說古代帝王偽造符應是明白騙糊塗之舉，到了新儒家則首先自己深信不疑了。當然這種深信不疑也有好處，因為不存在此岸之不完美和彼岸之完美這樣兩極，所以未超越的內在和超越後的實現出來的內在，沒有甚麼不同，「內聖」與「外王」是一而二、二而一。但超越之必要雖與內在無關，卻有超越本身之價值，這一價值即體現在已超越之人較之未超越之人更多地被染上了天命色彩，因此也獲得了強權之力量。

新儒家學者一定不會認同我上面的分析，因為我是針對劉文所述的新儒家特色的儒家革命精神而言的。

比照西洋文化中的超越思想，人及人世的不完美使人產生超越的願望，希望通過超越到彼岸以臻完美。但在新儒家看來，人及人世理論上並非不完美，不存在也不需要有一個完美的、靠超越才能達到的彼岸。那麼新儒家為甚麼還要講超越呢？劉文在一條註釋中說明了原因，即要解決德性之聚集和天命的關係。

新儒家學者未必認同劉文，當然也不會理會我的批評。新儒家因為比附康德哲學而在學理上達到了十分精微的水平，了解尚屬不易，更遑論批評？但因為劉文關鍵又關鍵的觀點即在德性可以招致天命並引發革命，所以我還不能知難而退地離開新儒家的領域，仍須冒昧地分析他們何以認定德性具有如此大的魔力。

牟宗三一系的新儒家將德性比附於康德的實踐理性，這一比附是其理論的基石。牟宗三嘗云：「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語的根據在康德，——而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新，——『良知是呈現』之義，則總牢記在心，從未忘也。」⑪我覺得這段故事可以作為新儒家發展史上的重要公案傳記下來。解讀這段公案，關鍵在對康德哲學的恰當理解。康德所區分的理論理性和實踐理性勿須贅解，我想指出的是這兩種理性發揮作用時的不同路徑。理論理性發揮作用的路徑是從感性到理性，而實踐理性發揮作用的路徑是從理性到感性，二者方向正相反。馮友蘭說：「良知是假設」，是將良知比附於康德之實踐理性，如果要把良知放在實踐理性由理性開始的路上，當然它只能是抽象的東西；熊十力說「良知是呈現」，是按他對王陽明的理解，把良知放在了感性一端，他沒有比附康德，無論是實踐理性還是理論理性。馮友蘭對康德的理解是準確的，熊十力對王陽明的理解也是準確的。但牟宗三不知出於何種考慮，把乃師明白開示的感性呈現的良知，像馮友蘭一樣比附於康德的實踐理性，而且讓它以感性的形態去走理性的路。新儒家顯然很喜歡康德實踐理性所具有的絕對性和普遍性，但他們不喜歡上帝，故此設想一個無須由上帝作前提而從感性出發的良知，它會通過自我超越達成絕對性和普遍性。但是，一個感性的、或從感性開始的實踐理性在康德哲學中是不存在的，也是不允許存在的。是不是新儒家發展了康德呢？對此我無力評論。

回到劉文的儒家革命問題。劉文認為中國儒家革命精神自始至終就是現世神聖性的，並沒有也無需一個神聖化的世俗轉化。這裏所說的「現世神聖性」一語十分難解，如果說神聖性指某種特殊的天命，那就不是任何人都可以達到的，也就不能說是現世的；在出現了人人都可以成聖人的成聖論之後，其實聖人也就沒有異乎常人的天命，這時是現世的，但很難說是神聖的；如果說神聖性只是道德的神聖光環，那所謂神聖性只是一種形容的說法而已。在考察了新儒家的「內聖外王」和「內在超越」諸論之後，我終於明白，所謂的「現世神聖性」，是指按照新儒家的路線，完成了從德性到天命的超越過程之後獲得的一種特權。這樣的思想是古代所沒有的，而新儒家有，劉文是將新儒家思想放大到古代後才得出上述結論。

在考察了新儒家的「內聖外王」和「內在超越」諸論之後，我終於明白，所謂的「現世神聖性」，是指按照新儒家的路線，完成了從德性到天命的超越過程之後獲得的一種特權。這樣的思想是古代所沒有的，而新儒家有，劉文是將新儒家思想放大到古代後才得出上述結論。

三

我很贊同劉文說的現代中國革命精神與某種儒家思想有相近似的地方。如果就按劉文所做的工作，從現代新儒家的思想中尋找這種類似性，並由此得出有限的結論，那是恰當的，

然而推廣到古代就不恰當了。這種辨析之所以必要，是因為在學術界已經出現了類似的把現代革命與儒家籠統地古今不分地聯繫起來的做法⑫。

現代革命精神與劉文所述的新儒家類似，新儒家是在西方思想傳入中國很長一段時期之後出現的。從外表看，它是作為對接受西方思想太激進的一些思潮的反動，其中包括作為現代中國革命精神主要方面之一的共產主義。劉文戳破了這層外表，指出二者內裏的相通之點，這是很有卓見的。而我在此想探究的是這樣一個問題，即傳統的儒家在與西方思想接觸後經歷了怎樣一個轉折，從而出現了連通現代革命思想和新儒家的可能性。

中國現代革命的濫觴應從清末的歷史變局中尋求。即如劉文所注意到的那樣，當西方革命思想傳入中國時，與之結合的是清末的公羊學。不過，清代公羊學是個複雜的學術領域，清代中期的公羊學不同於清末的公羊學，清末的公羊學又有學術的和政治的不同。與革命有關的公羊學當是龔自珍至康有為的一系，特別當以康有為為思想代表。康有為不是先治公羊，然後從公羊的立場接受西方思想，相反，他是接受了西方思想，想找一個中國的模式把它表達出來，於是選擇了公羊。當時的學者葉德輝就說：「康有為其貌則孔，其心則夷。」葉氏又說：「今之《公羊》學，非漢之《公羊》學也，漢之《公羊》學尊漢，今之《公羊》學尊夷。」⑬我想，說康有為用西方思想改變了傳統的公羊學，是一個恰當的評論。梁啟超曾說明康有為的公羊學與傳統公羊學包括廖平公羊學的不同，其云：「康先生之治《公羊》，治今文也，其淵源頗出自井研，不可誣也。然所治同，而所以治之者不同。疇昔治《公羊》者皆言例，南海則言義，惟牽於例，故還珠而買櫝；惟究其義，故藏往而知來。以改制言《春秋》，以三世言《春秋》者，自南海始也。改制之義立，則以為《春秋》者，絀君威申人權，夷貴族而尚平等，去內競而歸統一，革習慣而遵法制，此南海之言也。三世之義立，則以進化之理，釋經世之志，遍讀群書，而無所閡，而導人以後來之希望，現在之義務。夫三世之義自何劭公以來，久闇昧焉，而南海之倡此，在達爾文主義之未輸入中國以前，不可謂非一大發明也。」⑭梁啟超的評論，自學術上看尚可商榷，自公羊學與當世政治的關係看，則十分精闢。何以清末公羊大盛，而各家公羊學中只有康有為的公羊學對現代中國革命最具影響力呢？關鍵就在康有為的公羊學中包含了當時人們認為最重要的西學思想，即進化論。

進化論影響中國，在甚麼方面最有革命意義？我認為即在為中國帶來了「新」的觀念。從康有為的進化論公羊學來看，「新」的觀念在兩個方面體現出來，而這兩個方面相對於傳統公羊學來說都是創新之說。

康有為的創新之說的第一個方面是在革命者方面。康有為的公羊學很重視素王，他本人可能就想做清朝的素王。從我們討論過的「素王革命論」的角度說，素王總是在革命的前世出現，一個新朝建立時，並不缺少理想，理想總是在新朝建立之前就已經被確立好了。但這樣的邏輯在孔子之後從沒有再推演過，孔子成了其後所有新朝的立法者，孔子的法也就不會有甚麼「新」特徵，孔子之後其實也再沒有甚麼新素王。康有為尊孔子為素

當西方革命思想傳入中國時，與之結合的是清末的公羊學。與革命有關的公羊學當是龔自珍至康有為的一系，特別當以康有為為思想代表。但值得注意的是，康有為不是先治公羊，然後從公羊的立場接受西方思想，相反，他是接受了西方思想，想找一個中國的模式把它表達出來，於是選擇了公羊。

王，實際是「托古改制」，要效法孔子，在孔子為漢立法的意義上做新素王，到此為止，這些想法不能說違背了漢代公羊學的義例，儘管肯定受到宋代公羊學、也會受到理學的指責。康有為的創新似乎是不得已，因為按諸公羊學，即使他做素王，也只能為清朝之後的新朝做素王，清朝的素王應當由明朝人做，可惜明朝人沒有意識到他們的責任，現在只好由清朝人自己來做本朝的素王了。這樣一來，革命的時序被改變了，革命與革命精神的時間關係倒轉了，原來總是以「過去」和「舊」為標誌的革命精神現在是「未來」和「新」，而且制訂革命精神的人將及身看到、甚至直接推動他的理想在當世的實現。

康有為的創新之說的第二個方面是關於制度理想。康有為認為任何制度都是進化的，這和中國古代強調三代政教的政治傳統不合。中國傳統政治所強調的三代政教是把社會發展的理想設置在一個已過去的歷史中，它造成一種「遺範」式的思想習慣，強調「道惟舊，器惟新」⑮，發展被限定在一定範圍之中。在這種情況下，社會在「道」而非「器」的意義上也並不是不進步，但進步不是目的性的，只是被看作在治亂兩極往復修正的自然成果。傳統的「三世說」就是圍繞治亂兩極展開的，而康有為的「三世說」則不再是循環模式，而是直線進化的。但在康有為的「三世」中，並不是每一世都體現着進化論的，在「據亂世」和「昇平世」當然是要進化的，但到了「太平世」就不再進步了。為甚麼呢？因為道德和制度在「據亂世」和「昇平世」是分離着的，道德可以改善，制度也可以改善；在「太平世」，道德和制度結合為一體，道德和制度也就都達到了終點。本來，中國傳統政治就是道德制度一體化的，所以它也是和進化論相矛盾的。

在康有為的「三世」中，並不是每一世都體現着進化論的，在「據亂世」和「昇平世」當然是要進化的，但到了「太平世」就不再進步了。在「太平世」，道德和制度結合為一體，道德和制度也就都達到了終點。

光緒二十四年 (1894) 所下革新之詔云：「茲特明白宣示，嗣後中外大小諸臣，自王公以下，至於士庶，各宜發憤為雄，以聖賢道義之學植其根本，又須擇西洋學科之切時務者，實力講求，以救空疏迂闊之弊，尚其專心致志，精益求精，勿徒襲其皮毛，勿競騰其口舌，總之化無用為有用，以造成通經濟變兼備之才。」⑯此一詔書，初看並不是很重要，因為其中表達的思想並不十分明確，但參核歷史先後，會發現這一詔書的關鍵性意義。一般學者都認同，清末西學與中學交互作用的歷史可分三階段：一是「師夷長技以治夷」之時期，二是維新變法之時期，三是新文化運動與五四運動時期⑰。光緒詔正是第一與第二時期的轉折點。簡單地說，在第一時期，中國傳統的道德和制度都未被改變，或者說這一期的思想家認為，中國的傳統道德和制度本無須改變，西方並不是在這個方面長於中國，其長於中國的只是科技；在第二時期，以康有為為代表的思想家並未從總體上推翻中國的傳統道德，其變革的指向主要是制度方面。這樣說康有為，一定會有人提出反對意見，說康有為在道德方面也有革命性的思想，這一點我完全贊同，但這裏我是就康有為要在當世實現的東西而言，康有為並不認為他的所有思想都應在當世變為現實。對康有為來說，他想在當世實現的只是他的公羊「三世」中的「昇平世」，它對中國傳統的道德並沒有根本變革的要求；而具有革命性的「大同」思想是和「三世」中的「太平世」相對，康有為認為，這些並不要在當世實

現。康有為的這種克制態度，連梁啟超都感到費解，梁啟超說：「自發明一種理想，自認為至善至美，然不願其實現，且竭全力以抗之遏之，人類秉性之奇詭，度無以過是。」⑱當然這不會僅是個秉性問題，當人們失去了這種對思想的克制和對發展的耐心，就進入了第三時期，現代中國革命由此開始。

從康有為的例子可以看出，進化論造成了近現代思想與古代思想的脫節，但進一步的演化又是違反進化論的。古代思想是依天命立制度，由制度生道德，其變化的節奏是天命變，制度變，道德變；這種變一開始是實在的，逐漸地變成很形式化的；並且人們開始認為，天命變，制度道德不一定變。但就制度與道德來說，並非劉文所說，道德上都是聖人，無所謂高下，高下只在制度理想上比較出來。道德與制度本是一體，道德如果是完善的，制度也是完善的。

只有在康有為之後，才出現道德與制度分離的情況。對制度的改革基於制度的不完善，或視之為階段發展。革命總需要一種基本的動力，原來是天命，現在一是人們不那麼相信它了，二是它要改朝換代，是涉及天下所屬的，不能輕言。那麼接下來就是制度作基本的動力，古代要改革制度的人並不少。但我認為這種改革不傷害天命，不會被看作是對天命的破壞，而是被看作是對道德的破壞，即對聖人的不敬。而康有為的制度改革則同時也可能被認為是對天命的侵犯，因為在他的思想系統中，他要在當世施行的「昇平」制度是有君但虛設的，而最後的「太平」制度是無君的。

從康有為之後，我們已經看不到仍然以天命為根據的有影響的革命思想了，革命模式的選擇在制度和道德之間。我們看到兩種突出的傾向：一是中國必須取得制度進步，西方的制度就是樣板，而新制度必定有新道德，中國的傳統道德都沒用了；二是對一的反動，在一中，把道德看成是次生的一種，即制度只是按制度的原因而變化，不是因為道德的原因，而二是以虛擬的抽象道德為出發點的，這種思想表面的變化可以十分複雜，但核心就是以道德生制度，作為依據的道德即可以是中國傳統道德的抽象化，也可以是更普遍的公理化的世界主義。從道德出發是現代革命精神的特點，這一點劉文說得很精闢。

由道德出發的革命必定是一種完美性追求，因為道德是單一的和完美的，不能說大人的道德比小孩強，也不能說古人的道德比今人差，也就是說，在完美性理解基礎上的道德是不進步的，甚至不能學習和累積；因此由道德開出的制度必定是完美的，而且只有在道德基礎上開出的制度才是完美的。從康有為開始對《禮運大同篇》的解釋就是對這樣一種完美結局的尋找。

至此我們的問題變得複雜化了，我們看到的是康有為借助西方的進化論衝開了革命的通道，沒有西方思想這是不可想像的，但同時又為這一進化性的革命準備不進化的完美的結局，此後的新儒家和以共產主義為主的現代中國革命進一步推進了由康有為自己提出而又不願實現的思想。康有為並不即是中國現代革命的完全的思想家，他只是一個階段，或者說，光靠康有為的思想還造不成中國現代革命，但毫無疑問，中國現代革命受到了康有為的影響。

由道德出發的革命必定是一種完美性追求，因為道德是單一的和完美的，因此由道德開出的制度必定是完美的，而且只有在道德基礎上開出的制度才是完美的。從康有為開始對《禮運大同篇》的解釋就是對這樣一種完美結局的尋找。

四

閱讀過劉文之後，我感到劉文似乎並不把他所概括的現代中國革命精神看成好東西，對此我沒有值得說一說的看法。正因為我缺乏對這一問題作出判斷的專業能力，所以我可以避開這樣的嫌疑，或者只要是好東西就說成我中華之本有，只要是西來的準是壞東西；或者只要是中國傳統的就都是壞東西，只要是好東西準是已來或應來的、西方的東西。

註釋

① 顧彬：〈上帝病—人病：論中國和西方的不完美性問題〉，《道風：漢語神學學刊》，第6期（1997），頁75-93。

② 劉小楓：〈儒家革命精神源流考：回應顧彬教授的「上帝病—人病」〉，《道風：漢語神學學刊》，第7期（1997），頁229-89。

③ 參見皮錫瑞：《經學通論》（北京：中華書局，1952），「論春秋素王不必說是孔子素王春秋為後王立法即云為漢制法亦無不可」條。

④ 按此為歐陽修之說，並見前註中皮錫瑞所引述。

⑤ 參見饒宗頤：《中國史學上之正統論》（香港：龍門書局，1977）。下引饒氏說所據同此。

⑥ 魏氏之文載上引饒宗頤《中國史學上之正統論》之資料編。關於正統之論，除饒氏之作外，讀者可參趙令揚：《關於歷代正統問題之爭論》（香港：學津出版社，1976）。魏禧與方孝孺以至朱熹之繼承關係，即據趙氏之說。

⑦ 參見呂澂與熊十力之通信，載《中國哲學》（北京），第十集。

⑧ 在此需特別說明，本人此文並非專為討論新儒家哲學，且新儒家已成多元化、發展化之學術思潮，自不能以一名而概之。本文所提到的新儒家，均是劉文所述及之人物或思想，而這些思想和人物並不一定為守新儒家為宗派者所樂於接受，或以現代儒家稱之更為適宜。事實上，劉文也是同時使用兩個說法。

⑨ 可參見劉述先：〈論儒家「內聖外王」的理想〉，載《儒家思想與現代化：劉述先新儒學論著輯要》（北京：中國廣播電視出版社，1992）。

⑩ 按此一註釋還表明劉文之論與魏斐德對毛澤東思想之分析的關係，故亦可參見魏斐德之著作。

⑪ 引文據牟宗三：《心體與性體》（台北：正中書局，1968-69）。

⑫ 陳彥：〈共產主義從烏托邦到極權主義〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1997年10月號。

⑬ 葉氏批評康有為之語，轉引自楊東蓴：《中國學術史講話》（長沙：岳麓書社，1986）。

⑭ 引文出自梁啟超：《中國學術思想變遷之大勢》，轉引自蕭一山：《清代通史》（台北：商務印書館，1972）。

⑮ 「道惟舊，器惟新」的觀念起源頗早，《尚書．盤庚》云：「人惟求舊，器非求舊，惟新。」可視為此觀念之濫觴。上古家國皆先祖先王，故惟舊之人亦即先祖先王，進而求之，亦即先祖先王之道，中國政治之奉三代政教以此。

⑯ 光緒詔轉引自日人稻葉岩吉：《清朝全史》（台北：中華書局，1960）。

⑰ 此種階段劃分依據胡秋原：《一百三十年來中國思想史綱》（台北：學術出版社，1973）。

⑱ 引文出自梁啟超：《清代學術概論》，引自錢穆：《中國近三百年學術史》（台北：商務印書館，1957）。

王錦民 北京大學哲學系副教授

隨筆·觀察

從毛澤東詩詞看君王意識

● 孔慶東

從文革過來的人，隨口背出十首八首毛澤東的詩詞來，大概不成問題。我敢肯定，能背出三十首毛澤東詩詞的人，絕對比能背出三十首李白、杜甫、蘇東坡詩詞的人多得多。應該指出的是，毛澤東詩詞之所以能夠深入人心，首先是依靠其自身的巨大藝術感染力，而不僅僅是政治一類的外因。「廣大人民群眾」並不是因為熱愛毛澤東才熱愛他的作品，而是熱愛他的作品以後才更加熱愛他本人。對毛澤東的個人迷信發展到全國性的迷海狂潮，他的詩詞不能不說是起了相當大的作用。

那麼，這些神的詩篇究竟有甚麼吸引人的地方呢？是所謂革命現實主義與革命浪漫主義的兩結合麼？那純粹是不着邊際的空話。「兩結合」的作品鋪天蓋地，而毛澤東的作品獨執牛耳，其中必有他人無可替代之處。我認為這跟貫穿毛澤東整個創作生涯(當然也不妨推廣到整個政治生涯)的君王意識有莫大關係。

至今所知毛澤東最早的一首詩，是1910年秋在湘鄉東山高等小學堂入學應考時寫的《詠蛙》：

獨坐池塘如虎距，綠楊樹下養精神，
春來我不先開口，哪個蟲兒敢作聲。

據說這首七絕是根據清末名士鄭正鵠的同名作品改寫而來，後兩句與鄭詩基本相同。有人說此詩「抒發了一個17歲青年的救國救民的抱負和志願」，我覺得這種捕風捉影的看法是在「為尊者諱」。詩中根本看不出一點憂患精神和拯救意識，字裏行間透射出的分明是一個睥睨天下、唯我獨尊的絕對誇張的「自我」形象。

《詠蛙》的第一句「獨坐池塘如虎距」(疑「距」當作「踞」)，首先推出了一個「獨」字。這使我注意到，孤獨是毛澤東詩詞中反覆回響的一個旋律。在毛早年的詩作裏，孤獨的意像往往在字面上就直接顯現出來，如1922年《賀新郎》中的「從此天涯孤旅」，1925年《沁園春·長沙》劈頭一句「獨立寒秋」。這時的毛澤東胸懷大志、宏圖欲

展，他的孤獨不是傳統詩詞中一脈流續的那種文人墨客的閑愁散恨，而是「燕雀安知鴻鵠之志」的孤獨，是從山上下來的查拉圖斯特拉的孤獨。這種孤獨是無法向他人傾訴的，因為孤獨的實質是一種超越所有他人的強烈欲望：「問蒼茫大地，誰主沉浮？」①這就造成了孤獨的主體與所有他人之間都存在着隔膜以至對立。作者堅信孟子「五百年必有王者興」②的箋言，高唱着：「名世於今五百年，諸公碌碌皆餘子。」③可是他卻不能脫口直說此話，而要以勉勵朋友的口氣說出來。可見一種絕對超越意識的產生，必然要迫使超越者強行把自己籠罩於孤獨的陰影之下。他對世人不屑一顧，萬戶侯也不過是「糞土」。對友人一面是「平浪宮前友誼多」，為革命齊心協力；另一方面則是「我返自崖君去矣」④，相互保持各自的孤立。他心裏永遠有一塊只屬於自己的意志空間，即使對愛人，也只好「憑割斷愁思恨縷」⑤。能夠忍受這種孤獨的人，必定要具有如烈火一樣的欲望和冰峰一樣的意志。反過來，正因為他具有了這樣的欲望和意志，他才能夠把忍受孤獨變成享受孤獨。對孤獨的玩味和體驗，成了個體超越群體的內在證明。所以《沁園春．長沙》開頭是「獨立寒秋」，結尾則是「浪遏飛舟」，開頭是孤獨，結尾是超越。然而一句「曾記否」，則又把這超越拉回到孤獨的園地。這表明此時的作者完全有駕馭自己精神之舟的膂力，他是為了超越而自由選擇了孤獨。這超越的目標是很明顯的，「要似崑崙崩絕壁，又恰像颱風掃寰宇」，令你一下子就可能想到「秦王掃六合，虎視何雄哉」⑥！所以我認為，毛澤東在早年的孤高豪縱之語中，已經深深埋下了君王意識之根。說毛澤東的詩詞充滿了革命思想當然不錯，但必須認識到，那些革命思想一開始就和君王意識同牀共枕了。

《詠蛙》的第二句，「綠楊樹下養精神」，詩眼在「養」字上。在中國，不論要成聖賢，還是行王道，修養都是第一要著。孟子「天將降大任於斯人也，必先餓其體膚、勞其筋骨……」這主要是說「修」的一面。毛澤東從小就刻苦耐勞，有意磨煉自己的意志和體能，「中流擊水」，冒雨登山，甚至到了晚年有病不服藥，這種對自身力量的頑強堅信，與當年的洪秀全何其相似！

相對於「修」，「養」是更重要的。「養精神」有兩層含義：一是使自身充盈，二是藏器待時。使自身充盈不外乎德與才兩方面，要練就一副超人的胸懷和一身過人的本領。毛澤東在《七古．送縱宇一郎東行》中表達得很清楚：

丈夫何事足縈懷，要將宇宙看稊米。
蒼海橫流安足慮，世事紛紜何足理。
管卻自家身與心，胸中日月常新美。

如此恢弘的宇宙觀，並不是要不理世事，而是說不要為世事所動，反過來要用一己之偉力操縱世事。有了這早年的「要將宇宙看稊米」，才有後來的「五嶺逶迤騰細浪，烏蒙磅礴走泥丸」⑦和「冷眼向洋看世界，熱風吹雨灑江天」⑧。可見，毛澤東的「養」，並不是佛徒儒士的清心寡欲的靜養，而是一種有意志指向的修持，要修持到能夠洞穿「人間正道是滄桑」的境地，修持到能夠駕馭宇宙，叱咤風雲，「紅雨隨心翻作浪，青山着意化為橋」⑨，這分明是一種強烈萬分的功業欲望。為甚麼一則小小的消滅血吸蟲的報導

會使這位偉大舵手「夜不能寐」？因為他相信宇宙間的任何興滅都與他的言行有關，都是他的豐功偉績的一部分。這些使他享受到「創造」的歡悅，使他確信自身的充盈。他的自身與天下是等價的，甚或要凌駕於天下之上。這就是「養」的目標。所以，「養精神」不能忘了關注時事，面壁是為了破壁，一旦東風降臨，就要「欲與天公試比高」⑩。所以這不是靜養，而是一種焦急等待的心情，詩人常常算計着「今日長纓在手，何時縛住蒼龍」⑪。「養精神」所付出的代價要在將來得到補償，詩人甚至幻想大功告成後與愛人「重比翼，和雲翥」⑫。因此可以說，這裏所詠的不是蛙，而是一條「臥龍」——一條養精蓄銳、等待呼風喚雨的龍。如果詩人自己當時也是這樣想的話，那麼他的腦子裏或許已經閃爍着許多「真龍在此」的意識了。

《詠蛙》的後兩句：「春來我不先開口，哪個蟲兒敢作聲。」這是全詩的高潮，主人公揚眉劍出鞘，脫口一聲長嘯。一股「虎入森林，百鳥壓音」的逼人銳氣透紙襲來，令人不禁想到黃巢的「待到秋來九月八，我花開後百花殺」⑬。這裏赤裸裸地凸現出一個「我」字。

在毛澤東詩詞中，「我」字有兩重意義。在贈答之作中，「我」字出現過五次，都是一般的第一人稱，指毛澤東的存在實體，可以稱之為「小我」(在《念奴嬌．鳥兒問答》中有一句「哎呀我要飛躍」是為鳥代言，這裏排除不計)；而在其餘作品出現的「我」，則都是指「大我」。例如「春來我不先開口」，這個「我」顯然不是毛澤東本人的實指，而是作者想像中的一個主體。這個主體是一個經過極度誇張的形象，是「小我」對自己的理想設計，是「小我」將要「適彼樂土」的一個飛逝目標，也可以說是「小我」在內心對自身實存的一種超越。因而，這是一個靈魂擴張的「大我」。這些「大我」都以獨立遺世的面貌出現，大有「捨我其誰」的豪邁氣概。可以注意到，這些「大我」都出現在毛澤東生命的早期和戰爭年代，亦即出現在他奮發進取打江山的年代。隨着革命事業的日益壯大，毛澤東的「大我」也日益偉岸豪雄，直到要「倚天抽寶劍」，把巍巍崑崙山「裁為三截」，大有天地難容、破雲而去之勢。周恩來曾表示過自己的志願是「立馬崑崙」，這與毛澤東切豆腐似的劍斬崑崙相比，真是霄壤之別。這些「大我」給了毛澤東以無窮的信念和勇氣，使他蔑視一切艱難險阻，在前進的路上披荊斬棘，實現他早年寫下的「自信人生二百年，會當水擊三千里」的大志。

然而到了和平年代，到了偉大領袖的時代，生活中的「大我」實現了，而詩詞中的「大我」卻突然消失，原因是詩人重新回到凡人時代的「小我」。他的「我失驕楊君失柳」是多麼深情，他的「我欲因之夢寥廓」是多麼感慨。「驕楊」是屬於「小我」一個人的，是與「小我」對等的，作者深深懷戀着「算人間知己吾和汝」的純真美好的日子，他似乎發現往日的「小我」才是自己真正的本體，而往日的真山真水真「寥廓」則只能在夢中重見。從「小我」擴張到「大我」，再由「大我」回溯到「小我」，兩重人格在他的身上對峙着。他終於明白，在「大我」實現之後，就再也不能享受「小我」的歡樂，他已從億萬個「小我」中被開除了。他有時試圖控制那些驚鷩八極的偉念，試圖用一顆清醒的、凡人的頭腦去反思一些問題。他蔑視中國歷史上最偉大的帝王，傲然地宣布「數風流人物，還看今朝」⑭。

可是在「今朝」到來之後，他似乎大夢初醒，他對自己、也是對世人說道：「三皇五帝神聖事，騙了無涯過客。」⑮這正如尼采(Friedrich Nietzsche)所云：「有一天，你不再看見你的高貴，而只覺得你的卑賤靠近着你；你的光榮會像幻影一樣，使你害怕。有一天，你將喊着：『一切是假的！』。」⑯

當然，毛澤東不會完全把自己開闢的大業看作是假的，他主要是通過自己的「開天闢地」，看穿了「三皇五帝」的秘密。作為「推翻三座大山」的領袖，他當然努力掩飾自己有帝王思想，但從「春來我不先開口」到「一唱雄雞天下白」⑰這段「大我」所走過的路，已經把那種君臨萬界的心境表達得既精煉又透徹了。

毛澤東一句「哪個蟲兒敢作聲」，充滿了王霸之氣。這一句的特點在於，除了「我」之外，根本不存在與「我」平等之物。黃巢和朱元璋都承認在「我花」之外還有「百花」，不過要用「我花」壓倒「百花」而已。毛澤東一開始就是凌駕於百花之上的，所以他容許「百花齊放」、「百家爭鳴」，只不過先要「一唱雄雞」然後才「萬方樂奏」⑱。毛澤東天生一雙龍眼，他眼中的客體，都是越看越小。總之，沒有一個人、一件事能夠放在他的眼裏，他天生就是展翅九萬里的鯤鵬。如果說他還承認有甚麼東西在他之上的話，那就只有一樣：天。他君臨人間是「背負青天朝下看」⑲，他抽劍斬崑崙也要「倚天」，他孤獨痛苦時呼喚：「人有病，天知否？」⑳他感歎歲月時無限敬仰地說：「人生易老天難老。」㉑只有在萬古永恆的天面前，他才坦率承認自己是個「人」，他不可逾越的、他最終歎服的、他死心投靠的，只有天，他是天之子。

正如恩格斯說：「歷史需要偉人，歷史也就能造出偉人。」這種渴望在經過與洪秀全、孫中山等人的試婚後，終於一頭撲進了毛澤東的懷抱。作家高曉聲說過，中國這片土地是需要皇帝的土地，是產生皇帝的土地。人民苦苦地盼望着大救星的出現，於是，毛澤東出現了。毛澤東排山倒海的巨手征服了炎黃子孫，而他的詩詞則是對他明君形象的一個補充和證明。人們從他的詩詞裏，夾骨淪髓地感受到了那股堂堂正正的君王之氣，於是人們舒服了、放心了，並說：「這才像個主席(皇上)的樣子！」毛澤東時代的黎民和士大夫們選擇了毛澤東的詩詞為上品，那沒有別的原因，一句話，因為詩詞中有能夠滿足他們心理的君王意識！

註釋

① 《沁園春．長沙》。
② 《孟子．公孫丑下》。
③④ 《七古．送縱宇一郎東行》。
⑤⑫⑳ 《賀新郎．別友》。
⑥ 李白：《古風》。
⑦ 《七律．長征》。
⑧ 《七律．登廬山》。
⑨ 《七律．送瘟神》。
⑩⑭ 《沁園春．雪》。
⑪ 《清平樂．六盤山》。
⑬ 《詠菊》。
⑮ 《賀新郎．讀史》。
⑯ 尼采著，尹溟譯：《查拉斯圖拉如是說》(北京：文化藝術出版社，1987)，頁349。
⑰⑱ 《浣溪沙．和柳亞子先生》。
⑲ 《念奴嬌．鳥兒問答》。
㉑ 《採桑子．重陽》。

孔慶東 1964年生，現任教於北京大學中文系，著有《誰主沉浮》、《超越雅俗》。

《延安歸來》與新聞出版自由

● 丁　東

1945年7月，黃炎培等六位國民參政員應邀訪問延安。後來，黃炎培將他訪問延安的日記編成《延安歸來》一書，以國訊書店的名義在重慶出版。現在，這件事經常被人們提起，原因是黃先生在延安與毛澤東有一番關於民主的對話。黃炎培說：

我生六十年來，耳聞的不說，所親眼看到的，真所謂「其興也勃焉」，「其亡也忽焉」，一人、一家、一團體、一地方、乃至一國，不少單位都沒有能跳出這周期率的支配。

他希望中共諸君能找出一條新路，來跳出這周期率的支配。毛澤東當時回答說：

我們已經找到新路，我們能跳出這周期率。這條新路，就是民主。只有讓人民來監督政府，政府才不敢鬆懈。只有人人起來負責，才不會人亡政息。

毛澤東的確答得很好。遺憾的是他並沒有真正實行，所以也沒能跳出周期率的支配。到底是毛澤東自食其言，還是他對民主政府的理解本身就不到位？這都是可以深入研究的歷史課題。半個世紀過去，撫今思昔，這件事耐人尋味是理所當然的。

而我想說的是，黃炎培這本書在當時還有一個直接後果，現在不常被人們提起，其實也很有意思。

國民黨政府以抗戰為由，於1938年7月頒布了《戰時圖書雜誌原稿審查辦法》，規定報刊、雜誌、圖書的原稿必須經「圖書雜誌審查委員會」檢查通過後才能發稿排印。而一經所謂「檢查」，文章被刪的刪、改的改，面目全非。有的報刊雜誌乾脆出現了天窗。准此，《延安歸來》如果送審，勢必難逃厄運。因此，黃炎培與人商量後，決定衝一衝這禁區，不送審出版。1945年8月7日《延安歸來》出版發行，馬上遭到特務搜禁。當時正好趕上抗戰勝利，所謂「戰時」已經結束。於是，由張志讓、楊衛玉、傅彬然起草了〈重慶雜誌界拒檢聯合聲明〉，章伯鈞主編的《中華論壇》、孫科所辦的《民主世界》、左舜生主編的《民憲》、張西曼主編的《民主與科學》、葉聖陶主編的《中學生》、侯外廬主編的《中蘇文

化》、曹孟君主編的《現代婦女》等十六家雜誌參加簽名，於8月17日發表。聲明宣布：自9月1日起，雜誌不再送檢，並函告國民黨中央宣傳部、憲政實施協進會和國民參政會。當時，重慶不過三四十家雜誌而已，這十六家幾乎佔了一半。接着，《憲政》、《國訊》、《中華論壇》、《民主世界》、《民憲》、《再生》、《東方雜誌》、《新中華》、《中學生》、《文匯周報》十家雜誌又在9月15日聯合推出增刊，宣布：一、不向國民黨政府辦理登記手續；二、稿件全部不送檢。葉聖陶當時還發表了我們永不要「圖書雜誌審查制度」的文章，他說：

要審查就得定出個標準與尺度來，思想言論要合得上標準和尺度才可以發表，就等於有一部分思想言論不能發表，就等於不讓大家盡情發言，仔細思量，這成甚麼話。

重慶雜誌界拒檢，引起了連鎖反應。成都十六家報紙、雜誌、通訊社也發表公開信予以響應，信中說：

我們因為八年來身受檢查制度蹂躪的痛苦，決心使檢查制度從此永遠絕迹，永遠不在中國領土的任何地方以任何形式復活。——除了一般應該遵守的刑法規定以外，我們將反對一切限制人民言論自由的法令和制度的產生。言論自由必須完整的，兼收並蓄不能是殘缺不全的，或僅僅為一黨一派所享有的特權。

接着，昆明、桂林、西安等地報刊、書局、通訊社也紛紛成立聯誼會，響應拒檢。迫於形勢，國民黨中常委總算在9月22日通過決議，宣布從10月1日撤銷對新聞和圖書雜誌的審查。

這一次，知識界的表現和當局的表現都值得稱道。就知識界而言，這些期刊分屬不同黨派，有不同的政治傾向、不同的專業性質，但在爭取新聞出版自由的理念上卻達成高度的共識，於是攜手向檢查制度挑戰，並一鼓作氣，取得成功。不論是行動的果敢、合作的默契，還是理念的先進、道德的勇氣，今天中國期刊界總編們都應自愧不如。

就當局而言，在彼時彼地，雖然並不十分情願，行動也略嫌遲緩，但總算能夠棄惡從善，順應文明的潮流。其實，現代政治文明的進步，很多都是妥協的產物。政治家的高明之處，有時並不在於他有多麼強硬，敢於大打出手，而在於他能夠在歷史的關節點上，超越傳統的羈絆，通過妥協，和平地步入新的格局。

雖然這種格局延續的時間不長，隨着內戰爆發，國民黨當局以勘亂為由，又拾起了不得人心的審查制度。但中國總算出現了新聞出版自由的難得一瞬。如果哪位有心人統計一下，就會發現在這一瞬之間面世的思想財富是何其質高量多！當二十世紀就要結束的時候，回首百年，人們不禁發出這樣的感慨：這樣的一瞬太少了，太寶貴了。

重提這段往事，不是希冀哪位領導開明，再度恩賜自由的一瞬，過把癮就死。在新的世紀，中國知識界是否應當找回曾經擁有的先進理念和道德勇氣，通過不懈的努力，讓自由的一瞬成為常規秩序呢？

丁　東　大陸自由撰稿人

近代日本文化中的中國品味

● 筒井清忠

二十一世紀的日中關係應是怎樣的呢？考慮這個問題時，很重要的一點是重新回顧近代的日中關係。不可否認，這期間發生了中日甲午戰爭和日中全面戰爭，但這不是近代百年日中關係歷史的全部。在這段歷史中，還包含了多樣且複雜的因素。

本文試圖將視點放在近代中國文化如何影響日本的問題上，這一側面在以往的研究中很少被提及。尤其是中國文化對近代日本的上層文化發生的重大影響，至今仍未得到研究。

近代日本文化積極吸收西方文明，在很大程度上受到西方文化的影響，但中國文化的影響仍不容忽視。下文將以舊熊本藩主細川護立、護貞父子為典型事例，探索中國文化在近代日本的軌迹。

護立、護貞父子的中國教養

首先介紹一下白洲正子所描述的昭和時代前期細川護立的生活狀況。細川護立係末代熊本藩主細川護久之子，生於1886年，歿於1970年，是前首相細川護熙的祖父。護立的宅邸建於東京小石川的高臺之上，被稱為「宮殿」。庭院內的池塘映着柳樹的倒影，各種珍禽棲息其間，這些柳樹是從中國移栽的。細川家至少有三間書房。一間是英國式的，藏有從藏書家手中買下的全套西文文庫，而書桌上放着歌德著作的初版版本，還有很多尚未讀過的書籍，充溢着歐洲的氣息。而在中式書房裏則是另一番景象，那裏擺放着中式家具和文房四寶，主要是向來客展示唐、明、清代的陶器。至於日常使用的日式書房，客廳正面懸掛着安井曾太郎的傑作《喇嘛廟》，當白洲正子對這幅畫表示欣賞時，主人告之「那是複製品，我這裏多的是」。這使白洲頗為詫異。

細川家在輕井澤的別墅裏懸掛着琳瑯滿目的油畫，護立解釋那是「客人來訪時畫了留下的，時間一久就積了這麼多」。其中一幅引人注目的風景畫，白洲問：「這也是嗎？」護立不經意地回答：「是塞尚的作品。」對於美術愛好者請求參觀他的收藏，護立總是爽快地予以滿足，但對於前來走馬觀花的人，則一概回絕，如洛克菲勒。

白洲曾有一次討得細川家的刀劍名工匠又七的作品，每日觀看，覺得有些蹊蹺，便懷疑是複製品。過了幾日，上門找到護立問：「這大約不是又七第一代的作品，請給我真品。」護立說：「啊，真被識破了，沒辦法。」他實際上是為了測試正子的藝術鑒賞品味。

護立的收藏從安井曾太郎、梅原龍三郎、塞尚等人的油畫，到白隱、仙涯、富岡鐵齋的日本畫，還有刀劍、小件飾物、用品、刀劍護手、唐三彩，範圍十分廣泛，據說多是在這些藝術品尚未受到定評時收集的。護立讀書題材遍及古今東西，擅長高爾夫球和網球，談話機敏，話題從政治、經濟、藝術到體育無所不包。

現在，護立蒐集的書籍和美術品分別寄贈、保存於慶應義塾大學斯道文庫和永青文庫，這些資產的大部分都來自他的實業。對於多才多藝的細川護立來說，最重要的文化收藏是在中式書房內。

護立心中的理想人物是中國清朝的乾隆皇帝，乾隆皇帝在全國蒐集文物，將珍本、孤本集為《四庫全書》，因而護立捐贈給斯道文庫的書籍，以漢學家古城貞吉蒐集的漢學典籍以及法國人科爾迪的亞洲研究書籍為主。

幼年時代，護立曾問漢文老師：「我也能寫出杜甫或者李白那樣的詩嗎？」老師告訴他這是不可能的，嚮往成為漢文學家的護立才斷念，但他仍熟讀《唐詩選》，而又對清朝美術情有獨鍾。最能證明護立景仰中國教養的例子便是：由於中國學權威狩野直喜在京都大學執教，他就建議兒子護貞到京大求學。護貞曾說：「父親對我說，狩野先生在京大，你應該到京大去。」他這才赴京都求學。護貞說：「從那以後，便一直師從狩野先生。」

護立的中國情結在護貞身上結出了果實，以下想探討一下護貞的生活軌迹。護貞生於1912年，畢業於學習院高中和京都大學法學院。他曾擔任近衛文麿首相的秘書，戰後從政界引退，歷任永青文庫理事長等職。

我們來回顧一下護貞跟隨狩野學習時的情況，從中領略昭和年代初期京都中國學的學風。當時的教材是《影宋本尚書正義》。護貞問狩野預習時該用甚麼樣的字典，狩野回答說：「漢代許慎著的《說文》最好。還有清代段玉裁為《說文》一字一句加註的版本。」護貞到寺町大街的書店買到了篆書的《說文》，雖有段玉裁加的註，但卻是沒有標點的中國文言，根本看不懂。護貞去向狩野詢問，狩野笑道：「古代中國人就講這種語言，讀書百遍其意自明。」「幾遍幾百遍地閱讀，自會漸漸領悟。」護貞心想「苦也」，只好每天閱讀，結果，「雖不到百遍，但慢慢懂了意思。到底是表意文字」。他以弄懂的部分為線索，查閱日本的字典，找到狩野問：「老師，是不是這個意思？」狩野又笑了：「你查的是漢和字典吧？」「是。」「那都是不懂文字的人寫的。」如此這般，護貞每天堅持「讀書百遍其意自明」的信念，以後學習《尚書》時，護貞又去參考《國譯漢文大成》中由大學者宇野哲人所譯的《尚書》，對照原文來理解，當向狩野彙報時，「先生莞爾一笑，說：『你讀的是《國譯漢文大成》吧？那本書不值得參考，那是不懂文字的人寫的』」。

「真煩。狩野先生說人家不懂文字，其實都是相當有名氣的學者的作品。但是，狩野先生的治學是將一個文字由表及裏，直到其表達的含意都深刻領會。狩野先生看到一個文字，

便可以聯想到很多其他用法，例如在哪個時候、哪個場合用過，在某個場合表達這個意思，而另一個場合則是其他的意思。同樣是翻譯一篇文章，狩野先生的譯文之精確，顯然令其他版本黯然失色。他精通中國自古到今的經典，題材從小說到史書。像這樣的人物實屬罕見。」

這樣，護貞的中國教養逐漸形成。他學習虎關師鍊故事，故事中講來自中國的僧人跟日本僧人交流時，中國僧人答問題侃侃而談，日本僧人卻答不出中國僧人的問題，於是發奮學習，寫出日本高僧傳《元亨釋書》，護貞仿效其做法，重讀日本的經典。讀過漢文後，日本經典《古事記》和《日本書紀》也就顯得易於理解了。

護貞理想中的「文人品味」

護貞曾擔任日本插花藝術協會的會長，由於他的漢學修養，致令他的插花藝術起源論也顯得很獨特。從池坊流派的《仙傳抄》等書中難以確切得知插花藝術的起源，僅說「立花」、「立華」是插花發源的開端，護貞認為插花藝術的起源之一是在寺廟中為佛祖供花的人漸漸專業化，由佛前供花發展到插花。另外，他從室町時代《君代觀左右帳記》記載的客廳裝飾方法，推測這也是插花的源流之一。裝飾客廳的一位專家是愛好中國藝術的僧人阿彌，他在裝飾時所使用的全是中國藝術品。

從中國藝術品跟僧人的關係着手研究，護貞又從史料中得知，日本人俊芳及其弟子雲照在宋代到了中國，將「剪花法」帶回日本。他認為這可能是日本插花的起源。池坊也有在佛像前供花的做法，但那是供在佛像下方，從花、佛像的下方向上仰望，護貞指出從上向下觀賞插花的方向變化，是日本僧人從中國宋朝帶回的文人品味，即將花裝飾於案頭或接待客人的廳堂一角，以欣賞花卉為中心。

護貞這樣解釋文人品味：「文人這一語彙始於周朝，文人品味則在宋代變得發達，這是一種享受生活的品味，對所有事物充滿探究心，對眼前事物具備觀賞心理。陶器、書法、詩歌、園林直到仙鶴、貓狗，都包括其中。對於觀賞物還有規則和標準，傳入日本後對插花和能樂的程式也發生影響。文人所包括的範圍非常廣泛，原先意為寫文章的人，本質上有別於現在的『文化人』。區別在於盡採雅趣和野趣之長，並將二者巧妙結合，形成清新風格的品味。能理解這種品味的才是文人。雅趣來自人工，過份追求便成堆砌；野趣中自然要素較多，過度便成鄙俗。既非堆砌又非鄙俗的清新高潔正是文人的追求。」

護貞闡述這種生活方式和品格時說：「舉世追求仕途的眾生裏，有不肯聞達於諸侯，而堅持自身追求者，是因為要盡其天職必須擁有個人空間。儒家的信奉者肯定隱逸生活的根據在於《周易》，隱者在受到世人尊敬的同時過着高潔的生活。」

根據狩野的弟子武內義雄所著的《易與中庸的研究》，貫穿《易》的是中庸的思想，中庸強調「中」——不偏不倚，避免極端的左或右。「不動喜怒哀樂之情，此乃中也。」喜時得意忘形，怒時頓失常態，在這一切尚未發生時的狀態稱為「中」，也可謂之「平常心」。占卜時出吉籤要格外謹慎以免招來厄運，出凶籤則要想到這已是最壞的可能，以後會時來運轉，勉勵自己努

力。不動喜怒哀樂之情冷靜思考，便能恰當地分析事物，這才是文人的理想境地。

在實際的弟子教育中，文人品味又是如何體現的呢？護貞認為，狩野直喜是尊崇中庸的文人典型。狩野常指導弟子「多讀經典」，他在20年代後期說：「歐洲有教養的人都會讀經典，就是希臘、羅馬和基督教以及其他名著，從孩童時代每天閱讀，因此在緊要時刻很少犯錯誤。但今天的日本人並非如此，因此很危險。」護貞受此影響，也為弟子講解《論語》和《古今和歌集》。

回歸中國品味和古典

從細川父子的文化生活中，我們可以體會到近代日本雅文化中文人品味、中國品味的問題。可是，追溯從夏目漱石的漢詩、山口昌男《敗者的精神史》中部分篇幅研究成島柳北到永井荷風直到河上肇等人的軌迹，至今尚無從近代日本教養整體(包括雅文化在內)出發，正面論述文人、中國品味的研究。

可是，為甚麼長期生活在巴黎的護立會對中國品味發生興趣？這一心路歷程與日本代表性的教養主義者和辻哲郎的古寺朝聖有相似之處。換言之，近代日本主修西學的菁英愈是深刻理解西方文化，愈是深受其中蘊藏的希臘羅馬經典的吸引。他們不得不深切意識到，學習西學、景仰西學即使有所成就，作為日本人憧憬西方古典的意義究竟在哪裏？最終日本人還是要想起自己的希臘羅馬——京都奈良，回歸日本的古典。

這樣，他們領會到對日本古典文化產生巨大影響的中國文化的魅力。直至明治，為日本文化發展做出貢獻的人們，他們精神深處一直受到中國文化的強烈刺激。佛教美術、清少納言、五山文學，還有現在被認為是日本傳統文化核心的室町期起源的各種文化都如此。唐木順三在《文人氣質》中曾論及江戶時期文人競相取三字姓名的「唐人崇拜」，亦是一例。日本文化傳統與其中的中國品味已不可分割，因此回歸日本在某種意義上也是回歸中國。由此可見，有必要重新探討近代日本中流階級以上文化中的中國觀。從明治末期到大正初期，清朝遺臣王國維曾到日本跟內藤湖南等京都學派學者有過高水準的交流，後來多次寫入這些學者的回憶錄。直到昭和年間，以住友財閥的核心人物小倉正恆為代表的眾多財界人物仍對漢籍和中國文化充滿景仰。到昭和後期，政財界人物中奇妙地興起崇拜漢學者安岡正篤的熱潮，這和上述現象的起因也有相似之處。

至此，筆者以中國文化對近代日本的影響進行探討，從中可以感受到中國對近代日本文化深層構造的深遠影響。如果加深這一領域的研究，肯定會給日中關係的研究提供嶄新的視點，並對中國和日本建立新型關係作出重大貢獻。雙方與其僅僅將眼光放在易受各種因素影響的政治友好或敵對關係上，不如更多意識到日中在文化上的千絲萬縷的聯繫，我認為這是日中考量面向二十一世紀的雙邊關係時最應具備的眼光。

夏冰　譯

筒井清忠　日本京都大學文學部教授

經濟與社會

展望新千年的中國經濟

● 林毅夫

從1978年開始進行改革開放以來，中國的經濟發展取得了舉世矚目的成就。1979-97年間，GDP增長年均高達9.8%，為同期世界上經濟增長最快的國家。對外貿易年均增長則為15.8%，內外貿佔GDP的比重從1978年的9.8%提高到1996年的35.2%。從外貿依存度來說，到90年代初，在世界上人口過億的大國中，中國已成為經濟最為開放的國家。經濟和貿易的增長也使人民生活發生了根本性的變化，全國居民消費水平在這段時間提高了3.6倍，同時有兩億人擺脫了最低貧困水平。回顧過去20年，中國在經濟發展上取得的成就，堪稱是人類經濟史上的奇迹。

中國經濟在1997年取得了「軟着陸」成功的成就，然而，市場疲軟、啟動乏力的現象接踵而來，零售物價已連續五個季度出現負增長，連向來最具活力的鄉鎮企業也出現前所未有的困難重重的局面。雖然中國政府幾度下調利率，放寬信貸，加大基礎建設投資的力度，但1998年的經濟增長率並未達到預定的8%的目標。1999年的經濟增長情況估計不會比1998年好。

到底這只是短期的調整，並為未來長期、穩定、快速、持續的發展做好準備，還是預示着以漸進方式進行體制變換的改革策略已走到盡頭，經濟快速增長的時期即將終結，漸進改革積累下來的矛盾將會總爆發，而使過去20年來的建設成就毀於一旦，中華民族的重新復興功虧一簣？

中國在80年代以後已經取代日本經濟成為整個東亞經濟增長的動力，如果中國經濟在未來幾年間出現大問題，對剛遭金融風暴襲擊而未擺脫蕭條困局的東亞經濟將如雪上加霜，東亞經濟的遲遲未能復蘇，也必將拖垮歐美經濟。反過來說，東亞經濟的再度繁榮，也有賴於中國經濟強勁發展的拉動。處於世紀之交、邁向新千年的中國經濟到底往何處去，實為世人所不得不關心的問題！本文擬就未來中國經濟可能的走向，改革中積累下來的諸多問題如何解決等，提出一些看法，以求教於各界方家。

90年代初，在世界上人口過億的大國中，中國已成為經濟最為開放的國家。回顧過去20年，中國在經濟發展上取得的成就，堪稱是人類經濟史上的奇迹。

一 中國經濟增長的潛力到底還有多大？

1998年中國國民經濟並沒有像以前那樣出現一放就活的局面，而1999年的經濟形勢也相當嚴峻，中國政府已主動將1999年的經濟增長目標下調為7%，但要實現這個目標，難度依然很大。

1993年7月開始的宏觀經濟調控終於在1997年基本達到了預定的「軟着陸」目標，但是經濟增長率逐年下降的勢頭並未隨着目標的實現而停止。為了防止經濟增長率繼續下滑，中國政府在1998年初提出確保國內生產總值年均增長8%的目標。為了實現這一目標，中國政府出台了一系列刺激經濟增長的政策措施，如幾次調低存貸款利率、鼓勵銀行放款、放鬆對證券市場的管制、增加對基礎設施的投資等等。自1978年底的改革以來，只要中國政府一放鬆信貸和投資控制，國民經濟通常會馬上出現投資拉動的快速增長。但是1998年中國國民經濟並沒有像以前那樣出現一放就活的局面，而1999年的經濟形勢也相當嚴峻，中國政府已主動將1999年的經濟增長目標下調為7%，但要實現這個目標，難度依然很大。

為甚麼中國現在的經濟形勢與過去區別那麼大？原因有兩個：首先是因為現在的市場供需形勢與過去大不相同。長期以來，中國一直處於短缺經濟、賣方市場的局面，比較容易找到好的投資項目。但在1992年鄧小平南巡以後，全國各地出現了持續幾年的投資高潮，外國資本也全面看好中國，外國直接投資從1992年以前佔全國固定資產投資不到5%，一下躍升為以後幾年15%左右的水平，等這些投資項目在1995、96年逐漸建成投產以後，中國經濟一下從傳統的短缺經濟轉變為過剩經濟。目前絕大多數產品出現買方市場，不再容易找到有利可圖的投資項目，投資的市場風險增大。其次是金融體制改革的影響。過去銀行貸款受到直接的行政干預，中央政府或地方政府可以向銀行下指令或變相下指令，要求銀行為某個具體項目或單位發放貸款，而接受貸款的單位，特別是國有企業，對歸還貸款往往並不認真對待，銀行貸款對它們的約束力十分有限。在這種情況下，拖欠銀行貸款的現象就十分嚴重，銀行呆、壞帳比較常見，發放貸款的銀行工作人員自然不會對放款失敗或低效率負責，即使不是由於政策或行政干預造成的銀行呆、壞帳，銀行工作人員也會將之歸咎於政府政策或行政干預，兩種類型的責任攪和在一起，很難嚴格區分。因此，政府一旦決定放鬆銀根、啟動經濟，銀行工作人員就有放貸的積極性，企業也有貸款積極性，經濟馬上可以走向繁榮。但是，1993年7月開始的宏觀經濟調控不但以收緊銀根為主要措施，而且開始對銀行體制進行根本性改革。四大專業銀行開始了商業化的進程，中國人民銀行實行垂直管理，地方政府無權干預銀行事務。銀行工作人員發放貸款的責任大大增強，一筆貸款的經手人必須對貸款負責任，即使在貸款到期前調離原工作崗位，也逃脫不了對貸款的責任，即出現所謂的責任終身制。在這種新形勢下，如果不能確保貸款安全，銀行寧願購買利率較低但沒有風險的國債，出現所謂的惜貸現象。因此，中國政府雖然採取了相當靈活的貨幣政策，從1997年11月起，六次下調人民幣存貸款的利息，但社會的投資和銀行的放款，並未產生貨幣政策設計者所預期那樣的擴張。

在國民經濟處於過剩的情況下，

為了刺激經濟的增長，中國政府僅能借助於擴張性的財政政策措施。但在絕大多數產品過剩的市場狀況下，政府擴大基礎設施建設也有諸多局限。這些項目一般都比較龐大，從立項設計到工程開工，再到工程完工發揮效益，周期很長，見效很慢。而且，基礎設施建設也會過剩，也有個投資效益問題，這在一些地方已經成為比較嚴重的問題，如沿海一部分地區的機場、高速公路的利用率很低，經濟效益差。因此，當強勁的外貿需求受制於東亞金融危機，東亞諸國經濟復蘇未見端倪的情況下，中國經濟的過剩，最終只能依賴中國自己的內部需求的增長和淘汰沒有效率的企業才能最終消除。因此，可以預期中國經濟將不可能在短期內再現1990年代初期那樣超強勁的增長。但中國人均收入和消費水平還相當低，尤其多數農村地區更是如此，目前的過剩，只是相對過剩，而不是絕對過剩。當前的過剩和與其相伴隨的一系列問題，早晚可隨着收入和消費的增長而煙消雲散。

對中國自身、東亞以及世界經濟格局來說，更具根本影響的問題是中國經濟長期發展的前景。如果，中國經濟可以在未來一段較長的時間裏保持自1978年底開始改革開放以來所達到的平均增長速度，那麼，在渡過當前相對過剩以及東亞金融風暴所帶來的難關以後，中國經濟將可以如國內外許多學者所預期的那樣，在下個世紀上半葉重新成為全世界最大、最有實力的經濟，實現自鴉片戰爭以來幾代中國人所魂牽夢繫的強國願望。

從經濟增長的潛力來說，中國經濟完全有可能再保持20-30年的快速增長。一國經濟的增長主要決定於以下三個因素：⑴ 各種生產因素要素、尤其是資本的增加；⑵ 生產結構從低附加值的產業向高附加值的產業的升級；⑶ 技術的進步。其中最重要的是技術進步，因為在各種生產因素中，一個經濟擁有的自然資源的量可以看作是給定的，各個經濟之間勞動力的增加差別則不大，差異較大的是資本積累的速度。而資本積累和產業結構的升級則受到技術變遷的速度的制約。如果技術不進步，資本不斷積累必然會出現邊際報酬遞減的情形，積累意願就會下降。同樣，一個經濟中如果沒有技術的升級，也就不會有產業結構的升級。

技術進步有兩種實現方式：⑴ 自己投資進行研究和開發；⑵ 向其他國家學習、模仿，或者說花錢購買先進技術以實現本國的技術進步。技術開發研究的特點是成功率很低，一般而言，95%的科研投資沒有取得任何成果，而在取得成果的技術中也僅有一小部分具有商業價值，因此開發新技術的投入很大而失敗的概率很高；相對而言，模仿和購買技術所需的成本就要低得多。發達國家由於處於技術的最前沿，因此必須通過自己從事研究和開發才能實現技術進步，因而這些國家實現技術進步的成本高，總體的進步慢；而像我國這樣的一個發展中國家，由於同發達國家在技術上存在着很大的差距，因此在選擇技術進步的實現方式上具有後進優勢，可以採用模仿、購買等方式來實現技術進步。許多研究證明，就是用買專利的方式，其成本也只是原來開發成本的1/3左右，更何況，購買的技術一定

當強勁的外貿需求受制於東亞金融危機，東亞諸國經濟復蘇未見端倪的情況下，中國經濟的過剩，最終只能依賴中國自己的內部需求的增長和淘汰沒有效率的企業才能最終消除。因此，可以預期中國經濟將不可能在短期內再現1990年代初期那樣超強勁的增長。

是已經證明是成功的、有商業價值的技術。

從50年代開始到80年代，日本經濟維持了將近40年的快速增長，亞洲四小龍的經濟從60年代開始直到最近也維持了將近40年的快速增長，這些快速增長被認為是奇迹，他們依靠的就是和發達國家的技術差距，並以引進技術來實現技術快速的進步和經濟快速的轉型和增長。

中國經濟從1978年底進行改革開放開始，才走上和日本及亞洲四小龍同樣的快速增長的道路。在1978年，中國的技術水平和發達國家的差距，遠大於日本於50年代以及亞洲四小龍於60年代和發達國家的技術水平的差距。如果利用同發達國家的技術差距能使日本和亞洲四小龍維持了近40年的快速增長，那麼單單利用這個技術差距，中國經濟應該就有可能維持近50年的快速增長。而且，在70年代時，中國從事低附加值的農業人口比50年代的日本和60年代的亞洲四小龍多，資源從低附加值的產業向高附加值的產業轉移的潛力大；同時，中國的資本積累率每年高達GDP的40%左右，為全世界最高的國家之一。這些因素表明，中國發展的潛力大，至少可以有50年的快速增長。從1978年底的改革到現在才20年，因此，中國應該有可能再維持30年左右的快速增長。

當前，全世界最大的經濟實體是美國。中國經濟可以再維持30年左右的8-10%的快速增長。因此，下個世紀中葉前中國經濟完全有可能超過美國而成為全世界最大、最有實力的經濟實體。

當前，全世界最大的經濟實體是美國。按世界銀行公布的資料，1995年美國的人均GNP為26,980美元，中國為620美元，只有美國的1/43。中國的人口規模為美國的4.6倍，所以，按官方匯率計算，中國在1995年時的經濟規模約為美國的1/10。但按購買力平價來計算，1995年中國的人均收入為2,920美元，中國的經濟規模已經是美國的1/2。在過去20年，美國GDP的增長率年均只有3%左右。由於美國的總體技術水平處於全世界的最前沿，技術開發的投入大、風險高，總體的技術進步慢，資本的投資報酬率低，因此，資本積累、產業結構變遷也慢，能長期維持3%的增長速度已經相當不錯。而中國經濟則可以再維持30年左右的8-10%的快速增長。因此，下個世紀中葉前中國經濟完全有可能超過美國而成為全世界最大、最有實力的經濟實體。

二　中國經濟長期發展有待解決的問題

從技術變遷、產業結構升級和資本積累的角度來看，中國經濟長期發展的潛力很大。自1978年底的改革開放以來，中國平均每年的經濟增長率高達9.8%，為同期內全世界增長最快的國家，說明了這個潛力的存在。但是，過去20年來在經濟快速增長的同時，也出現了一系列令人擔憂的問題。這些問題如果惡化，很可能使整個國民經濟體系崩潰。歸納起來，當前中國經濟中存在的主要問題有如下六個方面：

一、經濟的周期波動。從1978年底的改革開放以來，中國經濟每年平均的增展速度很快，但這種快速增長是在周期波動中實現的。當經濟增長快時，每年的增長率可達13-14%，但當增長慢時，每年的增長率則只有3-4%。從1978年底到現在為止，中國已經經歷了四個這樣的周期，平均每4-5年就有一個。伴隨着周期波動，國

民經濟總要付出不少代價。如果這個波動是平穩的或是收斂的，那麼，這些代價也許還可忍受。但不幸的是，這個波動的幅度有越來越大的趨勢。因此，不得不令人擔心國民經濟會不會在這個上下波動中突然崩潰，如果崩潰了，那麼前面所說的、中國到下個世紀中葉前成為全世界最大經濟實體的預期當然也就不可能實現。

二、銀行體系的弊病。銀行呆、壞帳的比例偏高，是造成東亞金融風暴的主要原因之一。然而，據估計，目前中國四大專業銀行的呆、壞帳的比例在20-25%之間，若與發生金融危機的泰國、馬來西亞、印尼、韓國等國家銀行的呆、壞帳相比，恐怕有過之而無不及。由於中國銀行業還沒有開放，人民幣不可自由兌換，因此避免了當前這場金融風暴。但是，如果呆、壞帳的比例繼續提高，儲蓄者總有一天會對銀行體系喪失信心，同時，隨着中國金融市場對外開放程度的提高，中國的銀行體系極有可能受到外國投機者的衝擊，由此可能導致中國出現銀行恐慌和金融危機，從而威脅到整個經濟的發展。

三、貪污腐化孳生。改革前，中國社會各階層收入來源單一，貪污腐化的現象易於察覺，容易遏制。改革後，物資刺激成為提高效率的主要手段，每個人的收入來源因而多元化，但積極性提高的同時，也給形形色色的灰色、黑色收入提供了各種保護傘。政府官員可以用手中擁有的權利換取各種物資利益，而難於被察覺。但各級政府官員貪污腐化的橫行，擴大了改革後原本難於避免的收入分配的不平等，增加了在改革中失落者的不滿情緒，也降低了政府的公信力，因而，有可能因為某些偶發事件的刺激，使整個社會失去了穩定，經濟生活出現極端混亂而倒退。

四、國有企業的虧損。從產量來說，國有企業在中國的國民經濟中的地位已從1978年佔工業總產值的78%降到現在的1/3左右。但國有企業仍然僱用着中國2/3的城市勞動力，佔有中國2/3的固定資產投資。改革前，國有企業的效率雖然低，但普遍盈利；改革後，國有企業的經營每況愈下，1996年國有企業的盈利狀況大致是1/3盈利、1/3明虧、1/3暗虧，1997年則出現了全行業虧損。改革前，政府的財政主要來自國有企業上繳的稅利；改革後，國有企業的補貼成為政府財政的一大負擔，使得政府的財政捉襟見肘，無法支持許多迫切需要進行的改革。如果國有企業的盈利狀況不能改善，政府財政總有一天會背不起，如果許多國有企業同時關閉、破產，城市裏出現大量失業的國有企業工人，社會穩定將成問題，經濟的發展也將不可能。

五、地區差距的擴大。改革初期，東、中、西部和城鄉收入差距不斷縮小，但1985年以後，地區和城鄉收入再度擴大。到90年代初期，地區和城鄉收入差距的情形比改革前的情況還嚴重。地區差距的擴大造成東部和中西部對政策產生不同的需求，東部希望更多的自主權和進一步的市場化，而中西部則希望得到更多的財政支持，因此希望中央政府加強集權。因此，中央政府難以制訂和實施讓大家滿意的政策。東部同中西部間過大的差距也使得許多中西部的農民無法安於農業生產，大量的農民紛紛湧入東部地區打工，據估計，農民工的人

90年代初期，地區差距的擴大造成東部和中西部對政策產生不同的需求，東部希望更多的自主權和進一步的市場化，而中西部則希望得到更多的財政支持，因此希望中央政府加強集權。因此，中央政府難以制訂和實施讓大家滿意的政策。

數已達8,000萬到1億之間。在經濟發展好時，農民工給東部地區提供了廉價的勞動力，為東部經濟的發展作出了貢獻。農民工大多也省吃儉用，將收入匯回老家，成為中西部的資金積累和收入增加的主要來源。然而，在經濟蕭條時期，大批的農民工滯留在城市裏，極有可能成為社會不穩定的根源。

六、糧食生產的問題。「無糧則不穩」是我國幾千年歷史積累下來的政治智慧。1978年底的改革從農村開始，取得了很大的成功，糧食生產快速增加，使得中國政府有信心將市場化的改革推向城市。但是，1984年以後，中國的糧食生產出現了停滯和徘徊的情形。但是，中國對糧食的需求將不斷增加，這一增加來自於以下幾方面：⑴ 中國人口將繼續增長，預計到2030年時，人口總量將達到16億人，比目前增加30%；⑵ 隨着生活水平的提高，中國居民對肉食類的需求大幅度增加，而肉食品的生產需要耗費糧食。據估計，生產1斤雞肉需要2斤糧食，1斤豬肉需要4斤糧食，1斤牛肉需要8斤糧食，因而飲食結構的改善會增加對糧食的需求；⑶ 釀造業等行業發展迅速，這些產業需要大量的糧食。我國是世界上耕地最稀缺的國家之一，而人口的增加以及工業和基礎設施的發展都要進一步佔用耕地。最近有些研究估計，到2030年時，中國每年大約需要進口2-4噸糧食，而現在全世界糧食貿易的總量才2億噸。因此，有人擔心，屆時中國把世界上貿易的糧食都進口了還不夠吃，而且，如果中國把世界上的貿易糧食都進口光了，世界上許多地區將會因而出現饑荒。

到底中國未來的經濟發展會是如何？如樂觀者所期望的那樣成為全世界最大、最有實力的經濟實體，還是會因為無法解決中國經濟發展所遇到的種種問題而爆發類似1997年以來發生的東亞金融風暴、國民經濟突然崩潰，最終使民族復興的期望功虧一簣？這有待進一步觀察。但可以肯定的是，沒有穩定的社會，就不會有長期的經濟發展。

在展望中國長期的經濟發展時，一方面要看到中國經濟發展的巨大潛力，另一方面也要看到存在的問題的複雜性。沒有穩定的社會，就不會有長期的經濟發展。以上這六個問題，任何一個惡化了都將造成社會不穩；更何況，這些問題有可能交織在一起總爆發。到底中國未來的經濟發展會是如何？如樂觀者所期望的那樣成為全世界最大、最有實力的經濟實體，還是會因為無法解決上述問題而爆發類似1997年以來發生的東亞金融風暴、國民經濟突然崩潰，最終使民族復興的期望功虧一簣？

三　中國當前經濟問題產生的根源

前一節所歸納的六個問題看似很複雜，其實都和中國在從計劃經濟向市場經濟過渡時採取了漸進的改革方式，宏觀政策環境的改革滯後於資源配置制度的改革，資源配置制度的改革滯後於微觀經營機制的改革，造成經濟體系內部的制度不配套有關。而經過了20年的改革，還不能將微觀經營機制、資源配置制度和宏觀政策環境中存在的各種問題都徹底解決的原因，則在於國有企業的改革還沒有找到出路，宏觀政策環境和資源配置制度中的一些扭曲是維持國有企業生存所必需的條件。

建國初期，由於要迅速實現國家的工業化，中國政府確定了優先發展重工業的趕超戰略。可是，資本高度密集的重工業具有建設周期長、作為先進技術載體的機器設備需要大量從

國外進口、投資規模巨大等三個特徵，而當時我國是以農業生產為主的不發達國家，其特點是生產剩餘很少、資本積累很低、市場決定的利率很高，因此不利於建設周期長的重工業項目的發展；其次，由於可以出口的商品很少，造成外匯短缺，而市場決定的匯率很高，不利於發展重工業所需設備的進口；再次，由於剩餘主要來自於農業，而千家萬戶的小農生產非常分散，導致資金動員能力很低，難於投資大型項目。這樣，重工業資本密集的特徵與當時我國資本稀缺的農業經濟的資源稟賦狀況形成了直接的矛盾，因此就不可能依靠市場機制配置資源來推動重工業的優先發展，而需要政府用行政手段扭曲宏觀政策環境，人為地壓低利率、匯率、能源和原材料價格以及工資和生活必需品價格，以便降低重工業建設的成本。在要素和產品價格被扭曲的宏觀政策環境下，資金、外匯、原材料及生產必需品出現全面短缺，需要通過高度集中的計劃渠道進行配置，同時還需要對農產品實行統購統銷政策；為了掌握企業的剩餘和在農村推行統購統銷政策，政府又分別實行了工業部門的國有化和農業部門的人民公社化，對微觀經營進行嚴格的控制。這樣，以重工業優先發展戰略為邏輯起點，相繼形成了以扭曲的宏觀政策環境、高度集中的資源計劃配置制度和沒有自主權的微觀經營機制為特點的三位一體的傳統經濟體制。這種高度集權的計劃經濟體制使得我國在資金稀缺、物質基礎落後的情況下，很快建立起了一套比較完整的重工業體系；然而這一體制也產生了工人、農民缺乏生產積極性和農輕重的比例嚴重失調的問題。

1978年底開始，中國改革所要解決的就是生產積極性低和產業結構失調的問題。當時，蘇聯、東歐的改革所要解決的也是這兩個問題。但和採取休克療法意圖在短時間裏全部解決整個經濟體系中的所有扭曲的蘇聯、東歐不同，中國採取了漸進的改革方式，針對在傳統經濟體制下微觀經營嚴重缺乏活力的問題，就從微觀環節的放權讓利入手，改進微觀激勵機制，激發工人和農民的生產熱情，提高微觀經營單位的經濟效率。微觀單位自主權的擴大，打破了傳統經濟結構的整體性，為了落實微觀經營單位的自主權，改革然後才逐步推進到資源配置制度和宏觀政策環境。這種改革策略避免了休克療法在蘇聯、東歐所帶來的經濟崩潰，而且使中國經濟在過去20年取得了奇迹式的增長。但這種漸進的改革，也使經濟體制中微觀經營機制、資源配置機制和宏觀政策環境三者不配套，由此產生了前述一系列嚴重的問題。

1978年底開始，中國改革所要解決的就是生產積極性低和產業結構失調的問題。但和採取休克療法意圖在短時間裏全部解決整個經濟體系中的所有扭曲的蘇聯、東歐不同，中國採取了漸進的改革方式，這使中國經濟在過去20年取得了奇迹式的增長。

在所有的宏觀政策環境的改革中最為滯後的是利率政策的改革。銀行的利率尚被人為控制，名義利率不能根據市場的供給和需求靈活調整。因此，每當出現高通貨膨脹預期時，真實利率就不斷下降，投資的機會成本和當前消費的機會成本也跟着下降，導致投資貸款增加、儲蓄減少，經濟就會出現投資和消費一齊拉動的過熱。反之，當通貨膨脹預期下降時，真實利率就不斷升高，投資的機會成本和當前消費的機會成本也跟着上升，投資貸款減少、儲蓄增加，經濟就會出現投資和消費一齊下降的過

冷。國民經濟的發展就隨着通貨膨脹預期的變動而忽冷忽熱，上下波動。根本的解決辦法是利率市場化，利率就會隨着資金的供給和需求變動而變動，自動調節投資和消費的行為，成為國民經濟的穩定機制。中國政府已經認識到了利率市場化的重要性，並把「銀行商業化、利率市場化」做為1993年秋十四屆三中全會提出的五大改革的首要目標。但是，國有企業的生存依靠國有商業銀行的低息貸款來維持。以1994年為例，四大國有銀行當年的貸款總額為四萬億元，其中70%以上貸給了國有企業，按70%計算，則銀行向國有企業的貸款額為28,000億元，當年銀行貸款利率為12%，而市場利率為25-30%，兩者之間的差距超過10%，這意味着1994年國有企業從銀行貸款中獲得的補貼超過2,800億元，而這一年國有企業的總利潤只有2,600億元。因此，如果放開利率，則將使國有企業的利率負擔大為加重，國有企業在1994年就將全面虧損。為了國有企業的生存利率，市場化的改革目標只好被擱置。

政府對利率和某些商品價格的低價控制，成為掌握這些廉價資金和資源的官員手中一種可以依其意願而分配的、甚至是可以不勞而獲的「租」。1994年，單單銀行的低息貸款一項所存在的租金總數即高達4,000億，為了獲得這筆租金，國有和非國有企業都會展開無孔不入的「尋租」行為。

同樣，中國國有商業銀行呆、壞帳比例高的原因也是因為國有企業的生存依靠國有商業銀行的低息貸款來維持，而國有企業的經營情況差，還不起貸款，結果，貸出去的款也就變成了呆、壞帳。

經濟生活中貪污腐化的橫行，也是因為政府對利率和某些商品價格的低價控制。市場價格和官訂價格之間存在價差，成為掌握這些廉價資金和資源的官員手中一種可以依其意願而分配的、可以某些企業和個人不勞而獲的「租」。1994年，單單銀行的低息貸款一項所存在的租金總數即高達4,000億，為了獲得這筆租金，國有和非國有企業都會展開無孔不入的「尋租」行為，政府官員的收入又低得不足以養廉，在強大的利益驅動下，要政府官員不為所動也難。而維持低利率和某些產品的低價政策，同樣是為了使已陷入困境的國有企業能夠繼續生存下去。

地區收入差距不斷擴大也和維持國有企業的生存有關。我國的產業發展具有明顯的地區比較優勢，東部的優勢在於製造業，中部適合發展農業，而西部的優勢則在資源產品上。在傳統的計劃經濟體制下，為了加速重工業的發展，糧食、棉花等農產品和主要礦產資源的價格被人為地壓低。改革開放以來，為了維持國有企業的生存，在逐步放開工農業產品價格的同時，主要農產品和礦產品的價格卻依然被人為地壓低。東部發展越快，所需的農產品和礦產品就越多，而從中西部拿到的低價補貼也就越多，由較不富裕的中西部來補貼較富裕的東部，因此東部發展越快，東部同中西部間的差距也就越來越大。

同樣道理，人多地少是我國幾千年來一直存在的事實。只要政府給予農業科研足夠的重視，並給予農民足夠的價格刺激，那麼，在過去，依靠傳統的農業技術的中國農民能夠生產足夠的糧食養活中國人；在未來，中國農民依靠現代技術也應該有能力生產足夠的糧食養活中國人。但問題是，為了維持國有企業的生存，低工資政策不能放棄，糧食的價格也就難於放開，農民種糧的積極性受到抑制，糧食供給在中國才會成為一個問題。

四　國有企業改革的成功是完成向市場經濟過渡的關鍵

從前面的分析可以發現，中國國民經濟中存在的一系列問題是由於市場化的改革還不徹底所致，而改革難於徹底的原因則在於國有企業。至於國有企業的病源則在於依然背負着許多政策性負擔，其中包括：⑴一部分國有企業產品（如能源、交通）的價格依然被人為地壓低；⑵傳統低工資制度所遺留下來的沉重的職工養老和各種福利負擔；⑶傳統的重工業優先發展戰略能夠創造的就業機會少，為了解決城市裏的就業問題，經常採取三個人的飯五個人吃的方式，因此冗員問題嚴重；⑷多數大型國有企業的資本密集程度過高，不符合我國的資源稟賦條件，在市場經濟中缺乏競爭力，其存在是出於政府的戰略考慮，其生存有賴於傳統體制下的各種扭曲的保護。

政策性負擔的存在使國有企業和非國有企業在市場競爭時先天處於不利的地位，使得人們無法客觀評價國有企業的經營績效，也使得國家缺乏對企業進行監督所需要的信息指標，因為國有企業可以把各種虧損都歸結為政策方面的原因所致。由於政府必須對因政策所導致的虧損負責，當企業出現虧損時，政府就必須給予補貼，這使得企業的預算約束無法硬化。在企業預算軟化的情況下，企業的自主權越大，企業以各種方式侵吞企業資產和收益的可能性也就越高。因此，放權讓利的改革在提高國有企業生產率的同時，也不斷減弱企業的盈利能力。

取消政策性負擔，為國有企業創造一個公平競爭的環境，使國有企業的經營績效能充分反映國有企業經營的優劣並根除國有企業預算軟約束的藉口，是國有企業改革成功的必要條件。

當國有企業沒有政策性負擔，國家也就不再需要給予國有企業政策性補貼，這樣就可以放開銀行的利率和各種物價，經濟周期波動的現象就能得到緩解。加之企業預算約束的硬化以及企業效率提高，銀行的呆帳、壞帳比例就會降低。各種以行政力量干預價格形成機制行為的減少，使尋租的必要性大大降低，將可對貪污腐化的問題產生釜底抽薪之效；同時，政府也就可以放開農產品和礦產品的價格，地區差別和糧食問題將得以緩解。

經過最近這二十年來的改革開放，中國傳統的經濟體制已經產生了很大的變化，但改革最終還未完成，傳統的趕超思想還深植人心。一個國家的經濟體制內生於這個國家的政府所採取的發展戰略，改革能否最終完成，中國經濟能否以小步快走的方式實現穩定、快速、持續的增長，在走出新的一千年時，實現一百多年來重新崛起的願望，當政者能否從趕超的戰略思想轉變到依靠比較優勢來發展經濟的戰略思想是一個關鍵。

林毅夫　北京大學中國經濟研究中心主任、香港科技大學經濟系教授。

中國國民經濟中存在的一系列問題是由於市場化的改革還不徹底所致，而改革難於徹底的原因則在於國有企業。取消政策性負擔，為國有企業創造一個公平競爭的環境，使國有企業的經營績效能充分反映國有企業經營的優劣並根除國有企業預算軟約束的藉口，是國有企業改革成功的必要條件。

經濟與社會

跨國公司及其中國投資地區的經濟發展

● 李小建

自從中國改革開放以來，由於政府的優惠政策和中國市場及生產要素的吸引，海外對中國的直接投資迅速增長。1992年以來，中國已成為僅次於美國的世界第二大外國直接投資接收國①。其中，跨國公司起着十分重要的作用。《財富》(*Fortune*) 雜誌所列的世界100大工業跨國公司中，有半數以上在中國投資。全球最大的500家跨國公司中，有近300家在中國投資。這些投資不僅對中國經濟整體發展產生多方面的影響，而且通過其區位的集中性，對特定區域產生更為明顯的影響，從而影響中國區域經濟的格局。

1992年以來，中國已成為僅次於美國的世界第二大外國直接投資接收國。《財富》雜誌所列的世界100大工業跨國公司中，有半數以上在中國投資。這些投資不僅對中國經濟整體發展產生多方面的影響，而且通過其區位的集中性，對特定區域產生更為明顯的影響，從而影響中國區域經濟的格局。

一　跨國公司在中國投資的特點

第一，自80年代初開始，跨國公司在中國的投資大體可分為三個階段。第一階段為80年代上半期，以試探性為特徵，來投資的跨國公司很少；第二階段為80年代下半期到90年代初，以緩慢發展為特徵；第三階段從1992年開始，跨國公司投資飛速發展②。目前，跨國公司在中國投資的項目，多數是90年代開始的 (表1)。與此相應，1992年以來，中國的外資直接投資出現了大規模增長，1992-96年年均規模達303億美元，分別是1979-85年和1986-91年平均值的45倍和9.8倍，而且直接投資大大超過對外借貸和其他外國投資的總和③ 。可以說，正是跨國公司的大舉進入，帶來90年代中國引進外資的熱潮。

第二，跨國公司進入中國的主要動機是佔領中國市場。據國家統計局1994年對1,066家外商投資企業的隨機抽樣調查，92%的企業認為巨大的中國市場是外資投資的主要原因，其他外資進入的動機還包括利用中國的充足人力資源、稅收、優惠政策等④。其他同類的研究也證明這一點⑤。與出口導向型相比，以佔領中國市場為主要動機的跨國投資與當地的聯繫更為密切，對投資地區域經濟的影響也更為明顯。例如，為了減低成本，拓

表1　主要跨國公司在中國投資的發展

年　份	30家日本、德國跨國公司在中國投資項目數	美國在中國投資的200家大項目
1980-91	35	43
1992	16	14
1993	37	38
1994	69	54
1995	74	51

資料來源：30家日本、德國跨國公司的資料來自王志樂：《著名跨國公司在中國的投資》(北京：中國經濟出版社，1996)，頁13；美國投資項目來自中國對外經貿部：《中國對外經濟貿易年鑒》(1984-97)。

展購買力相對較低的市場，投資企業會加快生產的當地化；此外，僱用當地營銷管理人才，可利用其關係網絡擴展當地市場；推行技術創新的當地參與，有利於根據當地消費者的偏好以開發新產品。

第三，跨國公司多以合資經營的方式進入中國。根據80年代以來的外國直接投資統計，合資經營方式所佔比例多年在50%以上。在其他三種方式中，獨資企業自90年代以來發展較快(所佔比例達22-27%)，合作經營和合作開發所佔比例甚小，且呈下降趨勢⑥。跨國公司的投資也大致如此。據1997年6-8月上海浦東新區管委會與復旦大學合作對絕大多數由跨國公司投資的194家投資總額在1,000萬美元以上的企業的調查，合資經營的佔81.4%，獨資企業佔18.6%⑦。

以合資經營為主的企業，為合作夥伴提供介入跨國公司活動網絡的機會。通過合作夥伴原有的生產和服務聯繫，這種網絡在當地進一步擴展。強大的合作夥伴(多數為大型國有企業)，還可通過其擁有的跨國公司所需資源，以及與當地甚至中央政府的特殊關係，在與跨國公司交往中為其本身和所在地獲取更大的利益。

第四，大型跨國公司來源國別以發達國家為主。上海是世界大型跨國公司進入中國的集中地。截至1997年底，世界最大的100家工業跨國公司中有55家進入上海，其中93%來自美國、日本和西歐(表2)。與此相比較，1979年以來中國外商直接投資來源國別則以發展中國家(地區)為主，發達國家為輔；東南亞國家(地區)為主，歐美國家為輔⑧。由此可以認為，與一般的外商直接投資相比，大型跨國公司在中國的投資更具有傳入發達國家的先進技術和管理方式的前提條件，如果配以其他措施，這種可能性便會變為現實。但反過來說，由於這些大型跨國公司具有雄厚的經濟和技術力量，易於使其在與投資地政府和合作夥伴交易中得寸進尺，從而使投資地和合作夥伴受到損失。

第五，跨國公司投資的產業以工業部門為主。1979-93年間的外商直接投資中，工業部門的投資項目佔壓倒性的優勢(如1979-93年間，該比例高達74.4%⑨)。在工業部門中，又多集中於勞動密集型和一般加工組裝型企業。資本密集型和技術密集型項目較少。大型跨國公司投資也以工業部門為主，集中於電子、汽車、家用電

自80年代初開始，跨國公司在中國的投資大體可分為三個階段。第一階段為80年代上半期，以試探性為特徵，來投資的跨國公司很少；第二階段為80年代下半期到90年代初，以緩慢發展為特徵；第三階段從1992年開始，跨國公司投資飛速發展。正是跨國公司的大舉進入，帶來90年代中國引進外資的熱潮。

表2　在上海投資的世界最大100家工業跨國公司

國別	數量	所佔比例 (%)	跨國公司
美國	20	36.4	通用汽車、福特汽車、IBM、通用電器、杜邦、百事可樂、聯合技術、施樂、惠普、伊斯曼柯達、麥克唐奈—道格拉斯、德士古、3M、強生、國際紙業、可口可樂、菲利浦．莫里斯、美孚、摩托羅拉、薩拉里
日本	12	21.8	日立、松下電器、東芝、索尼、富士通、三菱電機、三菱重工、豐田汽車、日本住友金屬、夏普、NEC、佳能
德國	10	18.2	大眾汽車、西門子、赫希斯特、巴斯富、拜耳、寶馬、曼內斯曼—得馬格、戴姆勒奔馳、羅伯特—博施魯爾煤礦
法國	3	5.5	阿爾卡特爾—湯姆森、羅納普朗克、BSN
瑞士	3	5.5	雀巢、瑞典通用電氣—布朗—博弗里、巴塞爾—蓋吉化學
英國	2	3.6	聯合利華、ICI
荷蘭	1	1.8	菲利浦電氣
韓國	4	7.3	大宇、三星、雙龍、鮮京
總計	55	100	

資料來源：作者1997年10月和1998年1月對上海對外經濟貿易委員會訪問。

1979-93年間的外商直接投資中，工業部門的投資項目佔壓倒性的優勢。大型跨國公司投資也以工業部門為主，集中於電子、汽車、家用電器、通訊設備、化工、製藥等行業，這些行業對中國的產業結構調整、技術擴散和經濟現代化起着重要的作用。

器、通訊設備、化工、製藥等行業⑩。與一般外商直接投資的行業分布相比，這些行業對中國的產業結構調整、技術擴散和經濟現代化起着更為重要的作用。

第六，跨國公司投資的項目規模較大。根據1990年不變價，1983-92年中國的外國直接投資項目的平均規模為116萬美元⑪。1992年以來，項目平均規模不斷增大，從1993年的134萬美元增至1996年的298萬美元。即使考慮價格變動因素，增長也很明顯。這主要是由於1992年以來大型跨國公司的湧入，且其投入的項目一般較大。以上海為例，1992-95年，70餘項來自世界100大工業公司的平均投資規模逾2,000萬美元。1996年，這類項目的平均規模達5,990萬美元。1997年，這些大型跨國公司的投資項目平均金額高達1.24億美元。其中，由美國GM公司投資的上海通用汽車有限公司，總投資15.21億美元；日本NEC公司投資的上海華虹NEC電子有限公司，總投資12億美元⑫。大型項目一般帶來較為完整的先進技術和配套設備，對區域經濟的影響更為明顯。

二　跨國公司的區域分布

由於缺乏跨國公司區域分布的完整資料，我們先對包括跨國公司投資在內的外國直接投資的省際差異做一分析。分析所依數據來自中國對外經

濟貿易部的有關出版物和其他相關文獻⑬。1979-96年間中國累計實際利用的外國直接投資(FDI)的區域差異十分明顯(圖1)。可概括如下。

第一，東重西輕。在全國累計外國直接投資中，地位最重要的省、市幾乎全部集中於東部沿海地區；西部地區在全國引進外國直接投資的地位微不足道。廣東、江蘇、福建、上海、山東、遼寧、北京為外國直接投資最多的省、市，它們均位於東部地區；沿海地區12個省份(包括北京)總計佔全國利用外國直接投資近85%。與此比較，廣大中西部地區的18個省、市區所佔比例僅15%，其中西藏幾乎全無外國直接投資，青海、寧夏所佔全國的比例僅0.01%和0.02%，甘肅、新疆、貴州、內蒙、雲南佔全國的比例均在0.2%以下。

第二，南多北少。在沿海地區內，南部的廣東佔全國外國直接投資的30.3%，福建所佔比例也超過10%。兩省的數量超過在此以北的從浙江到遼寧的沿海7個省、市總計(39.2%)。

第三，區域變化。與80年代前半期相比，80年代後半期的總體情況表現為：中國南部兩個主要吸收外資的省份(廣東、福建)在全國的地位明顯下降；長江三角洲(上海、江蘇、浙江)和環渤海省市(山東、河北、天津、遼寧、北京)則明顯上升(表3)。90年代，廣東的地位仍以下降為主，福建地位上升到1992年的高峰後出現下降，長江三角洲省市上升十分突出，而環渤海地區則以波動為主，並無顯著上升。值得一提的是，上海地位從90年代初期佔全國4-5%成倍上升。1993年佔全國11.67%，1996年約佔全國9.44%。由於上海人口規模遠小於其他引資較多的省份，故按人均計算，上海從1979-96年累計外國直接投資值達1,028.87美元，遠高於廣東(731.91美元)和其他省市。

美國、日本、德國、韓國的大型跨國公司在中國投資企業的地理分布，主要也集中於沿海地區。不過，由於歷史上的聯繫、地理位置的鄰近性以及經濟基礎條件的影響，不同國

在全國累計外國直接投資中，沿海地區12個省份(包括北京)總計佔全國利用外國直接投資近85%。與此比較，廣大中西部地區的18個省、市區所佔比例僅15%，其中西藏幾乎無外國直接投資，青海、寧夏所佔全國的比例僅0.01%和0.02%，甘肅、新疆、貴州、內蒙、雲南佔全國的比例均在0.2%以下。外國直接投資的區域差異十分明顯。

圖1　1979-96年中國實際利用的外國直接投資(FDI)分布圖

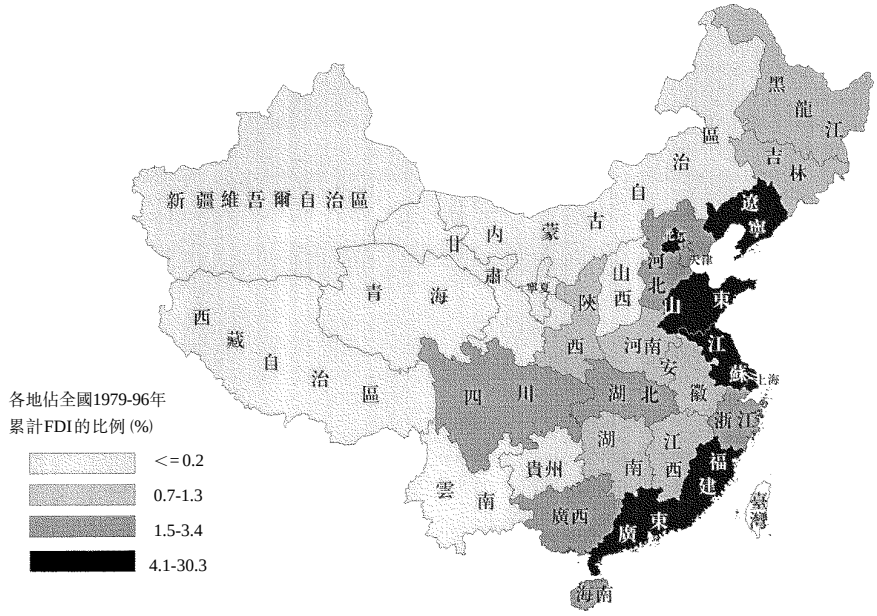


表3 1979-96年外國直接投資的區域變化(各地佔全國比例%)

年份	廣東	福建	兩省合計	上海、江蘇、浙江	其中上海佔	山東、河北、天津、遼寧、北京	其中山東佔
1979-86	61.22	5.33	66.55	9.78	6.83	14.34	1.31
1987	41.64	3.55	45.19	19.58	14.76	22.00	1.65
1988	34.46	4.88	39.44	18.44	13.65	24.94	1.47
1989	36.60	12.35	48.95	17.94	13.36	20.52	4.16
1990	45.02	8.94	53.96	11.30	5.46	24.62	4.65
1991	44.94	9.93	54.87	12.06	4.05	21.60	4.43
1992	33.12	13.21	46.33	20.28	4.49	18.94	9.08
1993	27.68	10.59	38.27	25.98	11.67	17.39	6.81
1994	28.40	11.22	39.62	22.30	7.47	20.75	7.65
1995	25.57	10.94	38.51	25.30	7.83	19.42	7.06
1996	27.86	9.79	37.65	25.58	9.44	20.88	6.21

資料來源：見註⑬。

別的企業又有其相對集中的省、市。美國的企業集中在江蘇、上海，山東、北京、天津也有較多數量(5省市集中了全國的56.5%)；日本的企業也基本如此(5省市佔全國59.5%)，但除此之外的遼寧地位也較突出；德國企業以江蘇、山東、上海最多(佔全國38.2%)；韓國企業則更加(44.8%)集中於山東和遼寧(表4)。

如果將沿海11個省市按其地理位置劃分為環渤海地區、長江三角洲地區和華南地區，那麼韓國的企業主要集中於環渤海地區，日本企業次之；美國和德國企業的地理分布格局基本一致，在環渤海地區集中39%左右，在長江三角洲地區集中30%左右，在華南地區集中10%左右(表4)。

這種分布格局，與來自其他國家的研究基本吻合。這些跨國投資企業的集中區位，既包括了經濟發展中心區(如上海、北京、天津等)，又具有邊界鄰近地區的特徵(如山東、遼寧與韓國和日本的鄰近關係)⑭。此外，政治因素(開放程度及優惠政策)和社會因素(人際關係)對區位選擇也有一定影響。

如果將沿海11個省市按其地理位置劃分為環渤海地區、長江三角洲地區和華南地區，那麼韓國的企業主要集中於環渤海地區，日本企業次之；美國和德國企業在環渤海地區集中39%左右，在長江三角洲地區集中30%左右，在華南地區集中10%左右。這些跨國投資企業的集中區位，既包括了經濟發展中心區，又具有邊界鄰近地區的特徵。

三 跨國公司投資對區域經濟的影響

跨國公司通過直接和間接的方式給投資地的經濟發展施以多方面的影響。

首先，跨國公司的進入，進一步加快了沿海地區的經濟增長，並進而影響中國區域格局的變化。80年代，海外直接投資主要注入經濟不太發達的廣東和福建。在外資和其他相關因素影響下，這些省份的經濟迅速增長(1978-90年兩省的國民收入年均增長速度分別達11.29%和10.49%，居全國各省市前列)。反之，經濟發展水平較高的上海、天津、遼寧的外資投入較

表4　美國、日本、德國、韓國在中國投資企業分布　（單位：個、%）

地區	美國		日本		德國		韓國	
	數量	佔%	數量	佔%	數量	佔%	數量	佔%
全國	8490	100	5194	100	534	100	2057	100
北京	836	9.8	505	9.7	51	9.6	92	4.5
天津	744	8.8	538	10.4	50	9.4	265	12.9
河北	306	3.6	169	3.3	22	4.1	89	4.3
山東	999	11.8	538	10.4	67	12.5	513	24.9
遼寧	384	4.5	334	6.4	20	3.7	409	19.9
環渤海地區	3269	38.5	2084	40.1	210	39.3	1368	66.5
上海	1083	12.8	901	17.3	65	12.2	55	2.7
江蘇	1131	13.3	609	11.7	72	13.5	66	3.2
浙江	400	4.7	213	4.1	21	3.9	17	0.8
長江三角洲地區	2614	30.8	1723	33.2	158	29.6	138	6.7
廣東	655	7.7	260	5.0	29	5.4	44	2.1
福建	153	1.8	174	3.4	6	1.1	7	0.4
海南	133	1.6	64	1.2	8	1.5	7	0.4
華南地區	941	11.1	498	9.6	43	8.1	58	2.8
其他地區	1666	19.6	889	17.1	123	23.0	493	24.0

資料來源：中國工商企業服務中心。轉引自王志樂：《日本企業在中國的投資》(北京：中國經濟出版社，1998)，頁89。該數據截至1995年初。

低(以1990年為例，外國直接投資僅佔社會固定資產總投資的3.73%、4.54%和4.52%，而廣東和福建則達18.31%和12.74%)，其經濟增長速度也居全國最低之列(1978-90年三省、市國民收入年均增長位列全國30個省、市、區的倒數第五、第二和第三位)。由此導致中國區域差異趨於縮小⑮。

90年代，大型跨國公司大量投入沿海發展水平較高的省、市。接受較多跨國公司投資的上海、北京、天津、廣東、江蘇已屬中國經濟相對發達區(廣東的人均國民生產總值已從80年代初的較低水平上升到全國第四位)。山東的人均國民生產總值在1991年已居全國平均水平。在外資的帶動下，這些省份在1990-96年的經濟增長速度平均高於10%，其中廣東、江蘇、山東、上海分別達17.37%、16.66%、15%、12.71%。與此相應，90年代以來，中國經濟發展的省際差異有所擴大⑯。

其次，跨國公司投資影響區域內的技術應用和開發。據作者1995、1997和1998年對在北京和天津投資的14家(兩地各7家)和在上海的15家跨國公司投資企業的調查，90%以上的跨國公司投資企業引進、使用了先進技術(僅個別以利用中方原有技術為主)。在這些引進的技術中，有50%以上填補了國內在該領域的空白。跨國公司所帶來的技術進步效應在光纖光纜、通訊設備、自動化儀器儀表、彩色顯像管、電梯、大規模集成電路、微型電機、轎車、藥品、新型建材等方面最為明顯⑰。北京市工業部門通

80年代，海外直接投資主要注入經濟不太發達的廣東和福建。這些省份的經濟迅速增長。反之，經濟發展水平較高的上海、天津、遼寧的外資投入較低，其經濟增長速度也居全國最低之列。由此導致中國區域差異趨於縮小。90年代，大型跨國公司大量投入沿海發展水平較高的省、市，中國經濟發展的省際差異有所擴大。

過跨國公司及其他外資，使63%的企業技術裝備達到80年代後期的國際水平；用了不到8年時間，完成了20-30年的技術進步路程⑱。隨着跨國公司投資，天津市形成了以摩托羅拉為中心的通信、電子產業群體優勢。上海市大型跨國公司的技術帶動更為明顯，這將在後文中專門論述。

儘管跨國公司進入中國的時間不長，但少數跨國公司投資企業已建立起自己的研究與開發機構(R&D)，不僅為投資地帶來了先進技術，同時對區域技術開發能力的提高亦具重要意義。在三地調查的29家公司中，有4家設有R&D。從這4家公司的情況表明，R&D的設置與國內市場拓展和盈利狀況有關：成功地佔領國內市場，使其從中獲取較豐厚的收益，為費用頗高的R&D奠定了基礎；而繼續拓展中國及其他鄰國市場，需要開發適合消費者偏好的新產品，從而提出對R&D的要求。此外，其他對外資投入的高技術公司的調查還發現，中外雙方投資動機互補和優勢結合，更易於高新技術的轉讓⑲。

儘管跨國公司進入中國的時間不長，但少數跨國公司投資企業已建立起自己的研究與開發機構，不僅為投資地帶來了先進技術，同時對區域技術開發能力的提高亦具重要意義。由此可見，研究與開發機構的設置與國內市場拓展和盈利狀況有關。

由於跨國公司投資企業對產品零部件質量要求較高，通過產業關聯，這些企業的技術輻射和行業帶動也十分明顯。如北京吉普汽車有限公司、北京菲利浦公司等分別帶動了北京市幾十家配套廠的發展，使其技術和產品質量迅速達到國際標準。天津雅馬哈公司技術輻射60多家國內配套生產企業；天津可口可樂公司帶動與之協作的美特容器公司在天津1億美元的投資項目；摩托羅拉公司帶動英國BOC公司、日本三井高科技公司共約2億美元的投資。上海大眾、上海貝爾、上海日立、上海理光的技術輻射達數十家至近300家國內企業。

第三，跨國公司對投資地經濟體制和管理體制的影響。外資企業在區域建立後，加快所有制結構的多元化，促進了市場競爭機制的發展——尤其促進國有企業公司化改造和競爭力提高。目前，在全國24萬多家外商投資企業的資產總額中，57%是國有和集體經濟成分。其中，上海、北京、江蘇、遼寧等地的國有工業利用外資更為突出。如1996年底，遼寧省已有574戶大中型企業與外商建立了合資企業⑳。

跨國公司的先進管理方式也通過多種途徑被當地人學習、掌握，其中在改善勞動組織和加強銷售服務體系、嚴格控制產品質量和成本方面所造成的影響尤為明顯。以1996-97年銷售額居中國外商投資企業第五位的北京吉普汽車有限公司為例，通過與跨國公司(美國克普斯勒汽車公司)合資，中方(原為大型國有企業)學習和消化了美方的管理方式：在領導和決策體制上，把董事會作為最高權力機構；在財務管理上，推行一套符合國際慣例的方法，發揮「管理會計」功能；在生產過程上，實行「均衡生產」；在質量管理上，嚴格執行TQC；在勞動人事上，實施聘用制、合同制和職能工資制。其他大型跨國公司投資企業的情形基本類似。這些先進的管理方式，通過管理人員當地化、產業關聯、演示效應等多種渠道，在投資地(或其以外地區)擴散。

第四，跨國公司對區域產業結構的影響。跨國公司投入後，通過加強區域支柱產業、培養新興支柱產業等方式，調整和優化了區域的產業結構。例如，上海通過與國際大公司合資，改造和發展了汽車、通訊、鋼鐵、電站設備、石化和家電等支柱產業；合資企業成為這六大支柱產業中的重要骨幹企業。汽車工業中，上海大眾汽車公司年產汽車佔國內轎車市場的

50%左右；通訊產業的產值，90%是由合資企業實現的；在家電、電站行業中，合資企業的作用也十分重要。江蘇省大跨國公司建立40多家化工合資企業(包括化纖)、30多家電子工業合資企業，提高了這兩類產業的市場競爭力，促使其形成紡織、電子、石化、機械、建材、食品等六大主導產業[21]。90年代以來，北京市汽車、電子行業新增產值和實現利潤的70%來自跨國公司投資的企業[22]。

除以上四方面外，跨國公司對投資地的影響還包括就業、稅收、貿易、基礎設施改造、資源配置效率提高等，涉及經濟活動的各個方面。除了積極的一面外，其負面影響也不可忽視：如跨國公司轉移定價對區域稅收的損失[23]、國有資產流失[24]，等等。

四　區域案例：跨國公司與90年代上海浦東經濟發展

90年代上海浦東新區的迅速發展，提供了跨國公司對投資地經濟帶動的典型例子。

90年代初，中國政府制訂了開發、開放浦東的決策。優惠政策和其本身的區位優勢，使浦東新區外商投資增長迅速。從1990年到1998年5月底，浦東引進的外商協議投資金額增長了96倍(而同期全國增長只有10倍)[25]。到1997年底已累計吸收外商投資項目4,900個，總投資237億美元。實際利用外資約70億美元，佔全市1/3。在世界排名前500位的跨國公司中，已有美國的通用、杜邦，荷蘭的菲利浦，日本的日立、索尼、松下等71家在浦東投資120多個項目[26]；八佰伴國際集團、斯米克集團、美國內陸鋼鐵公司等10家跨國公司總部或地區總部設在浦東。截至1997年6月，資金投資總額在1,000萬美元的大型外商投資項目達409個，其中製造業類194家，總投資額64億美元，每個項目平均投資額為3,297萬美元。日本索尼公司參與投資的上海索廣映像有限公司、德國博世公司參與投資的聯合汽車電子有限公司以及上海通用汽車有限公司等多個項目投資額逾億美元[27]。

跨國公司投資對浦東新區經濟增長、結構調整、技術水平提高、經濟活動國際化等產生十分顯著的影響。據對80年代以來上海市外商投資工業企業與其產出關係的定量分析，1億美元的外商實際投入資金可以帶來約28.07億元的工業總產值[28]。浦東新區跨國公司投資工業企業，具有更高的生產效率，其投入產出之比應高於上海平均水平。但由於時間序列較短，不易回歸分析。但根據計算，1990-97年間，浦東利用外國直接投資的數額相當於全社會固定資產投資總額的1/3；如按外國直接投資的65%用於固定資產，以及浦東新區1991-97年平均1：0.375的固定資產投資與GDP產出比，外資對GDP的貢獻率約為22%(上海平均10%，全國平均5%)[29]。在外資的促進下，近幾年來浦東新區經濟保持持續快速增長，1997年浦東新區的國內生產總值達608億元，比前一年增長18%。

跨國公司投資帶動浦東新區產業結構的合理調整。90年代初，第二產業在浦東經濟中佔有十分重要的地位(1990年第二產業佔GDP的比例為76%，第三產業僅為20%)；近幾年來，由於政府的鼓勵政策，促使第三產業的外資比重逐步上升。1991年，第三產業吸收外商直接投資佔總投資的23.4%，1993年上升到43%，1996年上升到65.8%。到1996年底累計，浦東

90年代初，中國政府制訂了開發、開放浦東的決策。從1990年到1998年5月底，浦東引進的外商協議投資金額增長了96倍(而同期全國增長只有10倍)。到1997年底已累計吸收外商投資項目4,900個，總投資237億美元。在世界排名前500位的跨國公司中，有71家在浦東投資120多個項目。

共有第三產業外資項目2,508個，協議外資80.8億美元，分別佔全區的56%和66%[30]。與此相應，工業增加值佔GDP的比重下降到1995年的52.2%；第三產業的比重則上升到1997年的37.8%[31]。外商投資的第三產業包括房地產、零售業、貿易、諮詢、金融、服務等。第三產業比重的加大，可促使上海逐步形成以第三產業為主的現代城市產業結構、擴大就業機會；同時，進一步改善環境，吸引更多的跨國公司投資。第三產業的發展，也正符合上海市要發展成為國際經濟中心、國際貿易中心和國際金融中心的目標。

90年代初，第二產業在浦東經濟中佔有十分重要地位；近幾年來，由於政府的鼓勵政策，促使第三產業的外資比重逐步上升。外商投資的第三產業包括房地產、零售業、貿易、諮詢、金融、服務等。第三產業的發展，也正符合上海市要發展成為國際經濟中心、國際貿易中心和國際金融中心的目標。

以貿易為例，跨國公司的推動作用十分明顯。外資的大量進入，把浦東新區捲入生產國際化和國際勞動分工之中，發揮其地理位置優越、勞動力資源豐富、技術人才眾多且素質較高等方面的比較優勢，從而帶動出口貿易的增長。統計數據表明，1993-96年的進出口總額平均每年遞增48.97%，出口總額平均每年遞增53.87%[32]。

跨國公司為浦東帶來了比較先進的技術。由於中國市場的開放和多家跨國公司對同一產業的投資，形成跨國公司之間的競爭。這種國際競爭，加上政府對技術引進的期望和相應優惠措施，促進跨國公司投入先進的技術。例如：在浦東微電子工程(909工程)招商中，NEC、AT&T等多家公司競爭，從而保證了0.35及0.5微米芯片生產技術的引進；浦東的轎車項目同樣由美國通用汽車公司和其他兩家世界大型汽車公司投標，結果通用汽車公司中標的是97型別克(Buick)高檔轎車，這個車型當時還未在美國上市，而且以後最新型的別克轎車亦將在中國和美國同步上市。這對原已在中國投資的大眾汽車公司等帶來較大競爭壓力，促使汽車工業技術的發展。其他如浦東的上海貝爾的交換機生產技術，上海日立、上海夏普的家用電器生產技術，均遇到其他跨國公司的競爭。為了提高競爭力，上海貝爾於1992年成立一個技術開發部門，每年在銷售額中撥出5-7%的資金作為研究開發費用(僅1993年就超過3,000萬美元)，此外還派人到貝爾在歐洲的R&D中心工作學習，從而使浦東擁有世界一流的交換機生產技術。上海夏普通過與日本夏普公司聯網的計算機輔助設計系統，不斷運用最新技術更新產品。從1994年的1.5匹空調機，1995年的2匹空調機，到1996年的變頻空調機，均為當年市場上首次推出的新產品，並成為當年空調機市場上的銷售熱點。當上海日立還在創建階段，即從日本、美國、意大利引進設備，有些比日本日立本部正在使用的設備還先進。據對浦東新區90家有跨國公司投資的工業企業的資料分析發現，40%的技術或產品屬於80年代中後期國際先進，約55%的技術或產品屬於90年初中期國際先進[33]。通過跨國公司帶動，目前浦東在汽車製造、集成電路、通訊設備、家用電器、醫藥等方面已形成明顯技術優勢。

跨國公司引進的技術還通過產業關聯擴散開來。儘管跨國公司投資浦東的時間不長，但零部件和技術的國產化還是十分明顯。據對浦東67家有跨國公司投資的企業的調查，55%的企業有不同程度的國產化。其中20家為部分零部件或中間品的國產化；12家已完成產品核心部件的國產化；另外5家建立有自己的R&D中心，實現部分技術開發的國產化[34]。國產化提高了一定數量國內(市內)供應廠家的技術水平。如上海貝爾帶動了76家(其中上海42家)，上海日立、上海理光均帶動有數十家供貨廠家。在外資

企業對質量的嚴格要求下，這些廠家的技術水平有很大提高。如上海貝爾有一套十分嚴格的供貨廠家確定程序，包括審查技術資料、廠家設備、員工培訓、樣品等環節，並且每件零部件平均確認3-4個供貨廠家。在這種嚴格要求和競爭面前，供貨廠家的技術改進均十分明顯，多家供貨廠通過ISO9001質量驗證。有一些廠家通過為貝爾供貨，從而提高其技術水平和產品質量，使其產品出口國際市場。

總之，在國家政策鼓勵和跨國公司帶動下，浦東新區在國內和國際上的地位迅速提高。電子和通訊設備、計算機工業、機械和自動化設備、家用電器、汽車和摩托車工業、化工材料和醫藥工業均以驚人的速度擴張。一些企業，如上海貝爾、上海通用、上海理光、上海日立、上海華虹微電子等，已經或將成為全國本行業的骨幹(上海貝爾的交換機和上海日立的空調壓縮機均佔全國市場的30%以上)。大型跨國公司通過在浦東投資，把浦東、上海以至中國與世界經濟聯為一體，浦東已經成為一個發展空間廣闊、創新活力強盛的「地球村」。

五 小結

儘管存在不同觀點，但從實際出發，跨國公司對中國投資地的區域經濟發展的促進作用是十分明顯的。它們在佔領中國市場、利用投資地各種廉價資源的同時，也將資金、技術和管理方法帶進來，而這些又是正在發展中的中國各地所渴求的資源。利用這些資源促進區域發展，應是區域可選擇的主要發展策略之一。但是，在吸引跨國公司投資的同時，亦應注意限制其負面效應。區域與跨國公司在互相利用、互惠互利中結合，但能否充分利用跨國公司的優勢，還取決於投資地政府和合作者的決策技巧。

跨國公司在中國投資的區位主要集中於沿海相對發達省、市，這對沿海、內地差異已經十分懸殊的中國區域經濟又增加一個作用力。尤其是跨國公司對投資地的基礎設施、技術和管理水平的帶動，進一步加強了沿海地區的經濟增長潛力和活力，從而擴大了潛在的沿海、內地發展不平衡。但是，客觀地看，跨國公司集中投入沿海發達省、市，是當地區域信息及其他投資環境條件作用的結果。隨着內地投資環境條件的改善，必然會吸引較多跨國公司來此投資。此外，與沿海地區跨國投資企業的產業關聯和其他聯繫，也可間接獲得收益。

跨國公司在佔領中國市場、利用投資地各種廉價資源的同時，也將資金、技術和管理方法帶進來，而這些又是正在發展中的中國各地所渴求的資源。但能否充分利用跨國公司的優勢，還取決於投資地政府和合作者的決策技巧。

* 本研究實地調查獲中國國家自然科學基金(No. 49671035)資助。

註釋

① UNCTAD, *World Investment Report 1996* (New York: United Nations).

② 季崇威：〈論跨國公司的性質和它同中國的關係〉，載王志樂編：《著名跨國公司在中國的投資》(北京：中國經濟出版社，1996)，頁4-5。

③ 趙晉平：〈中國的國際資本流入分析與展望〉，《管理世界》，1997年第3期。

④ 《人民日報》(海外版)，1994年3月28日，頁1。

⑤ 如1992年Zhen Quan Wang對120家外資企業的調查，見Zhen Quan Wang, *Foreign Investment and Economic Development in Hungary and China* (Aldershot: Avebury, 1995), 166; Mee-Kau Nyaw 對上海外資企業的調查，見Mee-Kau Nyaw, "Investment Environment: Perceptions of Over-

seas Investors of Foreign-funded Industrial Firms", in *Shanghai: Transformation and Modernization under China's Open Policy*, ed. Yue-man Yeung and Yun-wing Sung (Hong Kong: The Chinese University Press, 1996)；李小建1994年對香港公司投資大陸動機的調查，見李小建：〈港商大陸投資的區位變化與公司空間行為〉，《地理學報》，1996年第3期。

⑥ 對外經濟貿易合作部編：《「八五」期間中國外經貿發展狀況》(北京：對外經濟貿易合作部，1996)。

⑦ 據作者1997年10月訪問浦東新區管委會的數據。

⑧⑨ 國家計委對外經濟研究的課題組：〈中國利用外商直接投資問題研究(上)〉，《管理世界》，1996年2期。

⑩ 王志樂編：《著名跨國公司在中國的投資》(北京：中國經濟出版社，1996)，頁18。

⑪ L. K. Cheng, "Foreign Direct Investment in China", paper prepared for the OECD (January 1995).

⑫ 據作者1997年10月與1998年1月訪問上海市對外經濟貿易委員會的資料。

⑬ 1979-84年數據來自Y. Y. Kueh, "Foreign Investment and Economic Change in China", *The China Quarterly*, no. 131 (1992); 1985-91年數據來自國家統計局貿易物資司：《1979-1991中國對外經濟統計大全》(北京：中國統計信息諮詢服務中心，1992)；1992-96年數據來自中國對外經濟貿易部：《中國對外經濟貿易年鑒》(1993-97年各期)。

⑭ O'h Uallachain和Reid在對美國外資區位分析中提到經濟中心區和邊界因素的影響。見B. O'h Uallachain and N. Reid, "Source Country Differences in the Spatial Distribution of Foreign Direct Investment in the United States", *The Professional Geographer* 44 (1992): 272-85.

⑮ Xiaojian Li and Yue-man Yeung, "Transnational Corporations and Their Impact on Regional Economic Imbalance: Evidence from China", *Third World Planning Review*, no. 4 (1998).

⑯ 可參見胡鞍鋼、王紹光、康曉光：《中國地區差距報告》(瀋陽：遼寧人民出版社，1995)，頁8。

⑰⑱ 慕海平：〈我國利用外國直接投資的現狀及對策〉，《管理世界》，1994年第1期。

⑲ 林功實：〈從北京試驗區看高新技術中外合資雙方的投資動機〉，《中國工業經濟》，1997年第5期。

⑳㉑ 王洛林、裴長洪、徐鳴：〈國有企業利用外商投資的認識與政策建設(上)〉，《中國工業經濟》，1998年第3期。

㉒ 初世敏、王治天：〈吸引跨國投資，北京市的實踐和戰略構思〉，《國際經濟合作》，1995年第2期。

㉓ 如《人民日報》1994年5月11日報導：1993年，北京的外商投資企業虧損面達50%，而實際虧損面只有25%，造成虧損的主要原因是轉移定價。轉引自魏大鵬：〈外商投資轉移定價問題初析〉，《中國工業經濟研究》，1994年第9期。

㉔ 如天津市渤海啤酒廠的資產評估為9,876萬元，最後澳大利亞Foster公司以5,400萬元購買。其他類似的例子不少。見劉李勝、邵東亞、龐錦：《外資併購國有企業》(北京：中國經濟出版社，1997)。

㉕㉙㉚ 引自茅蕪：〈浦東利用外資促進功能開發〉，《上海投資》，1998年第9期。

㉖㉛ 吳平：〈1997年浦東新區經濟發展綜述〉，《上海投資》，1998年第4期。

㉗㉜㉝㉞ 據作者1997年10月對浦東新區經貿局的訪問。

㉘ 引自《上海經濟增長趨勢與預測分析》課題組：《上海經濟：長期增長的趨勢與1998年預測》(上海：上海財經大學出版社，1998)，頁89-90。

李小建 河南大學環境與規劃學院教授、院長。代表著作《工業變化與公司活動的空間分析》、《公司地理論》。發表外國投資與區域發展、農村工業企業空間變化、國企改革對區域影響等方面論文60餘篇。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

最近我們收到了不少關心我們雜誌的老朋友的來信，對1999年的選題提出了很好的建議，今天選擇其中兩封發表，對他們的熱忱我們表示真誠的感謝。辦雜誌的，其實不僅與文字打交道，更重要的是以刊會友。朋友之道不求觀點相同或立場一致，唯求精神相契。願在新的一年裏，有更多的朋友相聚在《二十一世紀》。當讀者們收到這期刊物的時候，正值農曆兔年伊始，我們編輯室同仁向各位讀者遙拜新年！

——編者

開擴中國知識界的國際視野

1999年刊物選題方面是否能加強對「他山之石」的注意，如東歐、俄國的轉型進程、後果、教訓的討論，同時南美、甚至非洲也應盡可能進入中國知識界的視野。二十一世紀是全球化的世紀，不同地區的不同進程對中國的反省是有益的。我在法國多年，感覺較深刻的一點是歐洲思想界視野寬闊，而這種寬闊也確能為「我」所用。另一方面，《二十一世紀》也應該組織關於極權主義的討論。蘇東崩潰之後，國際學術界在極權問題上的研究出現向50、60年代回歸的趨勢，過去那種以「價值中立」為立場研究共產主義的思潮不擊自潰。在其他方面，我覺得《二十一世紀》已做得很好，我之所以喜歡它，是因其具有思想性與engagement（「捲入性」？）。我希望它能繼續在這方面發揚光大。

陳彥　法國
98.12

世紀之交的議題

我認為湯因比對二十一世紀中國之預測，以及中國人的百年之夢似乎有實現的可能，但是難題山積，不容盲目樂觀。必須看到中國的經濟和政治上的影響力雖在加強，制度改革卻舉步維艱，而文化現狀尤其很令人擔憂。一個國家只有在精神價值方面對本國知識精英以及其他國家或地區都具有充分的感召力的情形下，才能發揮真正的國際影響，才能創造出輝煌的未來。《二十一世紀》以「為了中國的文化建設」為宗旨，在這方面似乎可以多做一些文章。有關現代教育的不同模式和高等教育體制的改革、文藝復興以來西方的學術發展以及話語霸權的建立、不同於現代科學傳統的新科學的涵義、中國新文化建設的動向分析，都應該是《二十一世紀》關注的對象。另外，「百年中國」的欄目能否從現在開始更側重於「新世紀」或「兩個世紀的對話」？例如：從過去的社會主義實踐到今後歐洲社會民主主義的第三條道路，從民族國家的建立到地球／地域的非民族國家的架構，從中間層共同體的解體到重建，還有男女家庭關係問題、民族主義問題、非政府組織的地位和作用、能源和環境問題、香港的自由放任體制的發展趨勢、台灣的民主化、中日外交、中美外交、印度商人和印度文化、亞太地區的安全保障、計算機文化對中國社會的影響等等，都可以把歷史與未來結合起來一一加以討論。

季衛東　日本
98.12

建議準確表述

《二十一世紀》1998年6月號上有一篇董炳月的大作〈語言的殖民地〉（以下略作〈語言〉），是就毛丹青的〈旅日學者的雙語困惑〉一文談旅日中國學者的「語言處境」的。筆者以為，〈語言〉中有一些表述並不那麼準確。

毛丹青在談及〈中國也要自省〉一文時，指該文作者「並無惡意，只希望中國能夠自強」，但董文卻認為毛丹青「未免流於簡單與善良」，甚至只是因為該文（先）用日文發表在有影響的《朝日新聞》上，便認為作者的「寫作動機就一目了然」。我想請問：所謂「一目了然」的寫作動機究竟是甚麼

呢？實在弄不懂為何火藥味這麼重。〈語言〉的作者看問題是否也能夠略為「簡單與善良」點呢？

「歷史研究的目的並不是尋找個別性而是尋找普遍性」的說法很有點權威口吻，請問根據甚麼下這樣的斷言呢？是一條公理麼？歷史研究的目的究竟是甚麼？隨便舉兩個例子，比方說李自成最後究竟死在何處？以及徐福究竟是否到了日本？這樣的課題(尋找的目標)就看不出有任何普遍性。如果「歷史研究的目的」只是「尋找普遍性」的話，那麼全世界大部分的歷史學家便要失業了。

「把個人完全等同於國家或者把個人從國家中完全分離出來，同樣是歷史唯心主義」的句式，前提很明顯是「歷史唯心主義」一定不可取。這個世界上「主義」多得很，為甚麼「歷史唯心主義」就一定不可取呢？這樣一個先決條件是從何處來的呢？恐怕這就是作者自己說的來自(讀中小學時接受的)「歷史常識」了。作者是否還持有另外一些比方原始、奴隸、封建、資本、共產這樣歷史發展五階段的「唯物主義史觀」？而且是否還認為這是「放之四海而皆準」的呢？

王妙發　大阪

98.11.10

「高貴者」要向「愚昧者」學習民主

讀了貴刊12月號發表的〈從政府主導的村民自治邁向民主選舉〉，頗有啟發。村民自治雖然在大陸已經實驗多年，但因為大陸的主流傳媒奉旨故意低調處理，故一般民眾幾乎不知道這一情況，即使是知識份子，也多不甚了了。但這鮮為人知的實驗，有可能成為影響下一個世紀中國政治的重大變化的起源。在歷史上，凡是事後被公認為具有轉折意義的重大事件，在其一開始往往不受人們注意，而且統治者也通常以一種不得已的默許態度視之，如70年代末的農村土地承包制度，也是這樣。近代中國以來，最重要的變化大多數是在官方統治最薄弱、距離權力中心最遠的邊緣地區突破的。農村包圍城市，不是農民比都市人懂得民主，而實在是朝廷不在乎鄉村野民，將視為洪水猛獸的西方人的民主賜予了他們啊！當初孫中山、梁啟超等人一再說中國民智未開，所以要訓政或開明專制，幾年前的新權威主義者們也作類似高論。但中國的歷史總歸不是按照知識份子理性的設計或邏輯的推論演進，歷史是一個很複雜的東西，所有變化的起源和結局是不可測的。我們只有順應時勢，而不是讓時勢順應我們。

另外，城市的知識份子老是抱怨官方沒有給自己民主，雖然公共民主一時難求，但是否可以在自己的有限空間，比如民間的社團先實驗一把小群體的民主？但我這幾年參加了好幾次大大小小的學會選舉，幾乎都是與我們的人大、政協一個模式，即所謂非競爭性的假選舉。這可不是官方規定你的，而是知識份子的自動選擇啊。看來，我們「高貴的」知識精英還是要好好學一學「愚昧的」農民兄弟。

王一剛　上海

99.1.6

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁17、27、33、49、79、81-83、96、封底　資料室圖片。

頁22、23　劉小軍作品。

頁59　漢斯—彼得．馬丁、哈拉特．舒曼著，張世鵬等譯，馮文光校：《全球化陷阱》(北京：中央編譯出版社，1998)，封面。

頁66　葛兆光：《中國思想史》，第一卷(上海：復旦大學出版社，1998)，封面。

頁69　金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命》(北京：中央編譯出版社，1996)，封面。

頁72　蘇力：《法治及其本土資源》(北京：中國政法大學出版社，1996)，封面。

頁75　徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰：《語言與哲學——當代英美與德法傳統比較研究》(北京：三聯書店，1996)，封面。

頁77　閻步克：《士大夫政治演生史稿》(北京：北京大學出版社，1996)。

頁84、封三　閻嘯平提供。

頁91　*Science* **282**, 1014 (6 November 1998).

頁92左　*Nature* **394**, 370 (23 July 1998).

頁92右　*Science* **281**, 1267 (28 August 1998).

頁93　*Science* **280**, 1544 & 1558 (5 June 1998).

頁94　劉溢：《游示》(*The Parade*, 1994)。

頁151　李小建提供。

編後語

在二十世紀末，人們談論得最多的，大概要算全球化問題。本期「二十一世紀評論」發表了中國、日本和美國三位學者對這個問題的看法。金耀基從全球化、現代性與世界秩序這三個不同方面進行分析，認為全球化是一個不可、也無法遏止的趨勢；但最重要的問題在於如何避免「無序」和叢林原則的陷阱，建構世界的新秩序。佐伯啟思對全球化持尖銳的批評立場，在他看來，所謂全球主義，不過是一種虛構的意識形態，市場只有靠一個國家或地區特殊的交易慣例以及人們的信賴構造才得以運行，即使是市場經濟，也絕非普天同軌、九九歸一的。史華慈討論了全球主義的經濟觀、民主觀以及文化相對論的問題，他堅信，只有對人類整體文化經驗作認真的比較研究，才能矯正全球主義意識形態的單維度和偏頗。

中國學術要走向世界，與西方學術對話，首先要建構自身的學術規範和知識評價體制，而學術書評是其中相當重要的環節。從本期開始，「讀書：評論與思考」欄將以新面貌呈現於讀者面前。遇資州以「漫議」筆法，對90年代以來大陸出版的各種學術思想叢書作了生動的點評。新增設的子欄目「書介與短評」旨在以較短篇幅推薦或評說具有代表性的學術專著或譯著，也包括嚴肅的批評性文字。我們熱切期待讀者對這一新增欄目作出反響，並提出批評和建議，特別是應評論書籍的建議。

本期的「百年中國」欄以世紀反思為主題，「經濟與社會」也以回顧與展望為中心。關於中國經濟的發展前景，無論在西方還是國內，各種看法莫衷一是。林毅夫的〈展望新千年的中國經濟〉持樂觀態度，但他也認為在看到中國經濟發展具有巨大潛力的同時，也要注意到存在的六大複雜問題。李小建的〈跨國公司及其中國投資地區的經濟發展〉則使我們看到90年代跨國公司與中國經濟的複雜關係。

本期其他文章也各具特色。「人文天地」欄中張隆溪和羅崗分別從中西文化比較和知識建構的角度研究烏托邦問題；程文超通過重讀丁玲的《太陽照在桑乾河上》，發現在其土地改革敍述的背後還隱藏着另外的主題：知識份子的改造和女性問題。「景觀」發表的是閻嘯平關於中國與法國電影人對電影性質及電影史不同理解的比較研究。「批評與回應」欄中王錦民加入關於中國革命觀念起源之爭，並提出自己獨特的看法。最後，「科技訊息」中〈長生的希望〉這一報導提醒我們，生物科技在這世紀之交正在經歷空前的鉅變，它對下一世紀人類思想和社會的衝擊將是無可比擬，甚至超乎想像的。

二十一世紀評論
新世紀的法律與文化

展望新千年的世界法律

● 伯爾曼(Harold J. Berman)

在即將來臨的新千年中，人類的法律和社會將有哪些改變？就此問題，本刊訪問了美國埃默里大學(Emory University)法律史專家伯爾曼教授。伯爾曼在他的名著《法律與革命》中指出，當今主導整個世界的現代西方法律傳統本起源於十一世紀末的教皇革命，後經數次革命而成。伯爾曼認為當今這種來自基督教文化傳統的法律精神正處於危機之中。伯爾曼除了對中國法律有深入研究外，更是社會主義法律研究的專家。下面▲代表本刊的提問，■代表伯爾曼教授的回答。

▲ 新的千禧年即將來臨。據您說，源自教皇革命的整個西方法律傳統，正面臨嚴重危機。這是否表示將有一場新的革命？

■ 我聽說「危機」這個詞在中文裏有危險和機遇兩重含意，而與西方法律傳統危機的危險倚伏相隨的，也有一個機遇——發展新法律傳統的機遇。這一新的法律傳統——世界法傳統——正在形成，它是融會世界東西南北各色各樣文化的不同法律傳統而成的，因此將有助於建立世界秩序和世界司法制度。全球數以百萬計的人正投入到形形色色的跨國經濟活動和社會交往中，他們之間有各種合約上和其他法律上的關係，上述的世界法傳統已見於這些關係中。一場賦予正在出現的世界法傳統具體形貌的革命已經在進行。兩次世界大戰和世界共產主義興起是它動盪的第一時期。它第二時期的表徵，則是國際共產主義沒落和種族民族主義捲土重來，然而部分的舊潮流反覆並沒有妨礙世界經濟和世界經濟法體系的發展。現階段的運動則致力創造一套世界法 (world law)，其內容已不限於經濟法，而包含諸如世界環境法和世界人權法，這是這場革命第三時期的特徵。

世界法傳統正在形成，它是融會世界東西南北各色各樣文化的不同法律傳統而成的。全球數以百萬計的人正投入到形形色色的跨國經濟活動和社會交往中，他們之間有各種合約上和其他法律上的關係，上述的世界法傳統已見於這些關係中。一場賦予正在出現的世界法傳統具體形貌的革命已經在進行。

貴刊的問題提到貫穿西方法律傳統演進史的幾場大革命，十一世紀末和十二世紀初的教皇革命是其中之一，這場革命一統西方各地的教會權力，把它從皇帝、國王和封建領主的宰制中解放出來，還創造了首個現代西方法律制度——羅馬天主教會的教會法規，以及與之分庭抗禮的各種世俗法律，如皇室法、封建法、城市法和商法。在十六至二十世紀，其他大革命相繼在西方爆發：1517-55年德意志的路德宗君主革命、1640-89年英國的加爾文教貴族革命、1789-1830年法國的自然神論民主革命，以及1776-1865年兼具英、法兩國革命特點的美國革命。二十世紀俄國的無神論社會主義革命也屬於 (至少部分是) 這一歷史進程。這些民族革命爆發之前，均有在西方全境進行的運動為先導，而每一場革命的影響也最終遍及整個西方。每一場革命都以與西方法律傳統決裂為開始，但都以回歸並損益這一傳統為終結。

指稱西方歷史上幾場大革命時所說的「革命」，其意義有別於指稱今天世界上正在發生的徹底變革的所謂「革命」。西方偉大革命的九百年歷史已經結束；沒有迹象顯示會有另一場這樣的鉅變發生。西方法律傳統危機必須透過演變 (而不是另一場大革命) 來化解，因為曾自詡為世界中心的西方，已經更深刻了解到，在這個二十世紀形成並邁進新千年的文化多元的新世界中，它的角色是與其他偉大文化攜手共進的夥伴。

▲ 六場大革命的發生，是由於一國的法律制度存在着理想和現實間的緊張。而革命都離不開某種「千禧年的追求」——對未來的預期。但在二十世紀末，我們的社會已經非常世俗化和多元化，是否還有可能爆發另一場這類的「千禧年革命」？

■ 毫無疑問，如果沒有革命先鋒熱烈秉持的集體信念，以求創造符合和平和正義此等最崇高理想的新政治、經濟和社會秩序，另一場西方式的千禧年革命是不可能發生的。然而，在那些能夠透過現有制度推行漸進式法律改革來達到上述理想的國家裏，另一場這樣的革命是不必要，也沒有人希望見到的。信仰路德教義的諸侯之所以發動武力抗爭，是因為羅馬天主教會和德意志民族的神聖羅馬帝國，對於一個世紀以來對根本改革的呼籲置若罔聞，也無力推動必要的法律改革。同樣，只有在斯圖亞特諸王拒絕議會提出容忍異見教會的要求，查理一世更派兵彈壓議會對長老派的支持後，擁有土地的清教徒士紳才發起武裝起義反抗王權。其他西方史上的大革命的情況也是如此。但是，今天大部分西方國家都能透過法律體制來逐步實現人民秉持的理想。的確，西方無處不需要改革，而且無處不存在世俗主義和多元主義這些改革的障礙，但是沒有一處地方再需要古典西方政治意義上的「革命」那種暴烈和徹底的改革。二十世紀西方法律傳統危機，可以也必須以其他方法來克服。

如果沒有革命先鋒熱烈秉持的集體信念，另一場西方式的千禧年革命是不可能發生的。的確，西方無處不需要改革，但是沒有一處地方再需要古典西方政治意義上的「革命」那種暴烈和徹底的改革。二十世紀西方法律傳統危機可以也必須以其他方法來克服。

▲ 西方法律傳統曾經以上帝為支柱，以神的意旨為其神聖性的依據。現今世界這種普遍的信仰業已消散，法律也僅僅成為由案例和規章條文構成的一種技術組合，不再託蔭於神的意旨。那麼，當我們說要重建「高級法」(higher law) 時，有甚麼可以作為它的超越性來源？是新的上帝、共同接受的道德，還是其他？

我們社會的倫理道德已趨向多元，哈佛大學的羅爾斯 (John Rawls) 教授在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 一書中提出以「重疊共識」(overlapping consensus)為基礎，重建基本的政治倫理。這樣的公共正義是否能作為「高級法」的資源？

■ 不錯，傳統西方有高級法的信念，政治權力機構制訂的法律必須服膺高級法，否則不具效力。這一信念事實上直至二十世紀以前仍然流傳，盛行了多個世紀。之所以有這種信念，主要是因為人們普遍相信上帝是高級法的終極創造者。但另一個事實卻是：這一信念大都已為另一信念所取代，這種新信念就如貴刊的提問所說的：法律僅僅是由國家立法、行政和司法機關頒布的成文法、規章和決議構成的「技術組合」。高級法是銘寫在人們心中並體現於十誡，對它的否定是西方法律傳統危機的一環。西方法律傳統危機是一種信心危機——人們不再相信法律是源遠流長的古老遺產的組成部分，這裏說的遺產關係到歷代不斷損益的宗教和哲學信仰系統及政治體制。

要克服這種危機，並使人們再次信仰銘寫於人們心中的法律——即「實證」法必須遵從以取得效力的「自然」法，並非像羅爾斯所想的那樣只求諸理性，而必須也求諸世界上所有偉大宗教和許多人本主義者共同信奉的精神價值。這樣的精神價值已隱含在傳統的西方法律概念中，並體現在美國憲法的自然法條款之上，如「正當的法律程序」和「法律的平等保護」。

羅爾斯提出根據理性協商和集體利益達致道德共識，以此共識為基礎建立正義。他的理性法學忽略了一個因素——歷史因素，這些歷史因素包括團體忠誠和社會熱情。與不同文化人群交往的人，他們在形成中的世界法傳統裏，為秩序和正義的法律價值所賴以為據的精神價值賦予新的跨文化意義。現今越來越多人昧於西方法律傳統中的宗教基礎，我相信，隨着世界各國的法律制度互相交流，也隨着我們越來越需要對不同的信仰系統及它們背後迥異的傳統作比較，這問題可以在二十一世紀得以解決。

人類在兩次大戰後達到了歷史上的轉捩點：世界進入了各國互相依賴的新紀元，及所有地球居民的命運緊密連繫在一起，這不只是經濟和科技的事實，在法律層面也是如此。我們已經為會聚世界上各色各樣人群，邁向一個超越性的人類大家庭創造了條件。

▲ 全球主義是現在的熱門話題。但你曾敏銳地指出，導致西方法律危機的原因之一是人們對其普遍有效性的懷疑，特別是非西方國家對之的疑慮。若是這樣，那麼是否可能重新建立一種跨國界、跨文化的普世性法律？

■ 建立跨國界、跨文化的法律體系不僅可能，而且已經在進行，只差尚未名之為「世界法」而已。

世界法不但包括處理民族國家關係的國際公法，還主要包括跨國社會團體的習慣法。最明顯的是世界經濟法：從事國際性貿易、金融和投資的人創造了共同的法律工具、法律制度和法律語言，藉以處理他們遍及全球的貨物、金錢和資本交易。比如，提貨單的法律性質舉世皆同：在所有法律制度中，它都是提取貨物的單據，包含運輸合約的條款，也是所有權的憑證。

銀行信用證的情況也大致如此，它一般是用以支付進口貨物購款，同樣在全世界有着相同的法律性質。各國銀行家和商家在巴黎的國際商會定期聚會，修訂管理信用證交易的細則。這些細則是他們的合約所依從的，並由各國仲裁法庭和法院執行。其他這類機構包括國際非政府組織(INGOS)，這類組織在聯合國登記在案的約有35,000個，它們的事業包括促進世界各地人權、仲裁糾紛、保護環境、醫藥衞生、自然和社會科學、慈善賑濟、國際旅遊、國際運動和許多其他國際性社會活動。

經濟領域內正在形成的人類共同法律，主要來源於跨國商人、銀行家、運輸業者、海運保險商、財務投資者和其他參與世界經濟人群的習慣法。西方法律傳統是它的一個重要歷史源頭，這點是肯定的。任何對於它的普遍有效性的疑慮，以及對於它所反映的西方價值的懷疑，是要靠參與世界市場的非西方國家的自願接受來解決。在非經濟領域，比如人權領域，這樣的疑慮和懷疑更常遇見。然而，即使在非經濟領域，世界法的許多層面也是來自跨國社群普遍接受的習慣規範。

因此，人類在兩次大戰後達到了歷史上的轉捩點：世界進入了各國互相依賴的新紀元，及所有地球居民的命運緊密連繫在一起，這不只是經濟和科技的事實，在法律層面也是如此。對於教徒來說，這也是一種神的恩典。信仰上帝的西方，千年來都在尋求建立一個以它為中心的世界，現在這個世界正邁向新

的千禧年，而它的中心已不再是西方。我們已經為會聚世界上各色各樣人群，邁向一個超越性的人類大家庭創造了條件。

有人認為創造新的世界科技的人，是正在建造一座全球性的通天塔，這種憂慮的確有它的道理。我們是不是想每一條村都有一家麥當勞？是不是想每一個地球居民的個人資料都放在互聯網上？然而，真正的整合不是抹殺對血與土地的忠誠，更絕不是將不同地方、地區和民族的人同質化；而是建立一種對神聖的精神實體的共同信仰，以作為這些人群的超越性。這一精神實體可以為逐漸把世界所有文化融合會通的各種過程(包括法律過程)作指引。

▲ 你曾幾次提到個人自由和法律多元之間的緊張關係。但在世界各地，法律均被國家意志支配。這是否意味着人的自由並沒有增加，而是在減少？

十二世紀初至十三世紀末是西方法律傳統成形的時代，它有一個特點，即存在着各種不同的、剛剛建立的法律體系，形成多個司法管轄權並存的局面。生活在多種法律體系下的人，事實上獲得了額外多的自由。今天，在許多國家，人的自由的確在減少，但這是因為法律被誤用了。

■ 十二世紀初至十三世紀末是西方法律傳統成形的時代，它有一個特點，即存在着各種不同的、剛剛建立的法律體系，形成多個司法管轄權並存的局面。許多刑事和民事罪行同時為教會法規和其他世俗政權的法律所涵蓋，比如教士干犯的某些罪行，或俗人與教士或教會財產之間的訴訟，以及俗人之間發生民事糾紛，卻向教會法庭求助。而在世俗法律制度方面，某些事情是皇室法庭或封建法庭皆有權審理的。另外，違反莊園法的農奴如果逃到城市，一年後可以按照城市法獲得自由，並豁免莊園法的追訴。生活在多種法律體系下的人，事實上獲得了額外多的自由。

如同貴刊的問題指出的，今天的公民通常被認為生活在一種司法管轄權、一個國家、一套法律(國法)之下。不過，各國公民也同時生活在國際法(包括公法和私法)之下，這在某方面賦予他們更多權利，在另一方面則要承擔更多義務。事實上，國家本身就是法律的產物：它作為國家的法律地位，是來自它身為世界各國組成的社群的一員。

至於實行聯邦制的國家，以美國為例，五十個州有各自的司法管轄權，公民生活在州法和美國聯邦法律之下，兩者偶有衝突，某類案件是兩者同時擁有司法管轄權的。除此以外，當政府的分枝部門之間存在着不同的立法機關，受成文法條文侵害的人可以訴諸法庭，援引憲法來申訴冤屈。

當然，在許多國家，人的自由的確在減少，但這是因為法律被誤用了，而糾正這種誤用正正是世界法的功能。世界經濟法無疑令普遍性法律原則的施行更加靈活，這反過來又增加了法律交往各方的自由——包括合約自由以及選擇提出索賠和申辯的裁判所的自由。畢竟，世界法的施行遠比大多數國家的法律來得靈活，這正是因為它的組成是得力於不同國家的資源。

▲ 您曾深入鑽研蘇聯的法律制度。蘇聯的解體，在某種意義上可算是它的法律制度的瓦解。事後回顧，您對於這一法制有何評價？

■ 蘇聯是一個雙軌制的國家，集暴力統治和法治於一身。一方面，七十年來，蘇聯的法律制度是由黨領導專政、中央計劃經濟和以政治方式灌輸強勢的馬列思想來支持的。另一方面，蘇聯的法律制度，特別是1953年斯大林死後和國安局恐怖統治結束後，逐漸限制黨和國家的權力，以圖使它更合理和更有效。最後，戈爾巴喬夫 (Mikhail S. Gorbachev) 上台，正式並在法律上打破了共產黨一黨獨大的局面，開始引入多黨制 (demokratizatsiia)，逐步進行經濟權力下放和私有化 (perestroika)，並漸漸放寬言論自由 (glasnost)，打破馬列思想的獨尊地位。這三項徹底的改變，是爭取法律的奮鬥涓滴積累的成果，這種奮鬥自斯大林死後孜孜兀兀展開了幾十年。事後看來，至少戈爾巴喬夫的改革是可以預見的。

戈爾巴喬夫的改革導致蘇聯解體，然而，蘇聯法律制度的其他層面仍得以留存。儘管新的改革很了不起，但它們是在源自蘇聯過去的法律思想和法律科學的框架中實現的。福利國家的社會主義（現在叫社會）原則仍然保留着。俄國人民在後蘇聯時代的偉大成就，是他們根據法律實現向民主政制、市場經濟和多元思想的過渡。

始料不及 (甚至事後也難以想像) 的，也許是戈爾巴喬夫的改革會導致蘇聯解體，並使他的三項重大改革極快速和深入地進行，這三項改革是：人民代表大會變為兩院制聯邦議會，其下議院由民眾選舉的政黨代表組成，大部分國營企業迅速改組成合資公司，以及言論、出版和集會自由大幅擴大。而蘇聯的政治經濟制度和憲制也隨之而崩潰。

然而，蘇聯法律制度的其他層面得以留存。儘管新的改革很了不起，但它們是在源自蘇聯過去的法律思想和法律科學的框架中實現的。福利國家的社會主義 (現在叫社會) 原則仍然保留着。除此以外，雖然俄羅斯號稱權力分散，但總統擁有頒布具法律效力的法令 (ukases) 的權力，而事實上他自1992年以來頒布了數以千計這樣的法令。

不過，遺留下來的事物中最不平凡的，要算是法律本身。事實上，俄國人民在後蘇聯時代的偉大成就，是他們根據法律實現向民主政制、市場經濟和多元思想的過渡。這也是蘇聯過去的部分遺產，當時雖然算不上是完全的法治，但也越來越依法辦事。

▲ 西方法律傳統的危機事實上也是西方文明的危機，您對於解決這一危機有何看法？是樂觀還是悲觀？還是根本看不到出路？

■ 西方法律傳統危機主要是一個精神危機，即法律的認同感和目標的失落，以及它的歷史性質 (它的過去和未來) 的喪失。法國大革命的三個口號：自由、平等、博愛，已淪為個人主義、理性主義和民族主義。在法律理論中，這三種「主義」關係到所謂的實證主義，根據實證主義的觀點，法律是國家制訂並由國家執行制裁的一套規則。大部分法律學者 (或許以及大多數民眾) 都捨棄了自然法論，此理論將法律視為人類理性和良知的產物，一切法律的闡釋和應用，都必須以它們的道德目標為依歸。除了自然法論外，遭到捨棄的還有法律的歷史論，它認為法律是人的精神和自古至今不斷發展的文化的產物，法律必須服膺這些精神和文化。因此，二十世紀之前仍和政治理論相輔相成的法律道德和歷史理論，如今不是淪為政治理論的附庸就是被棄如敝屣。

當然，這不但是西方法律傳統的危機，也是整個西方文化的危機。在西方文化中，對法律傳統的尊重原本是它不可或缺的一部分。然而，我要再次強調，二十世紀西方的精神危機，是與超越西方範圍的世界秩序的出現相關的，在此世界秩序下，全人類一方面透過全球通訊、全球科學、全球科技、全球市場結合在一起，另一方面因為環境破壞、疾病、貧窮、壓迫，以及種族和領土戰爭等全球性威脅而一榮俱榮、一損俱損。

兩次世界大戰後，世界經濟出現，它在某程度上受到世界經濟法的保護。一個世界社會正在出現，它將靠一套世界社會法來予以保護。最後，在下一個千禧年中，我們的目標必須定在建立世界社群上，此一社群不但要靠共同接納的法律價值來維繫，也要靠其他共同的價值來維繫，這些共同價值的基礎是對聖靈的普世信念，這種信念是現在所有宗教共享的。

二十世紀之前仍和政治理論相輔相成的法律道德和歷史理論，如今不是淪為政治理論的附庸就是被棄如敝屣。當然，這不但是西方法律傳統的危機，也是整個西方文化的危機。然而，我要再次強調，二十世紀西方的精神危機，是與超越西方範圍的世界秩序的出現相關的。

在這樣的世界法出現的情況下，和其他文化族群攜手合作的西方人，將會重新發現西方法律傳統的源頭，也將會發現這些源頭中哪些是其他文化共有的，哪些是西方獨有的。同時，各國會越來越意識到對種族和領土(即血與土地)的忠誠塑造文化差異的力量，即使在某些情況下，這些差異必須被消除，但它們還是必須被尊重。

世界法不是由一個世界政府，甚至不是由民族國家的組織強令遵行的，而是從跨國社群的應用和習慣所生成的。毫無疑問，在世界法的創制過程中，西方將扮演帶頭的角色，但這一過程必須靠國際社會通力合作才能成功，西方能否扮演好它的角色，將視乎它在其他夥伴身上能學到多少(包括從中加深它對自身的了解)。

▲ 您對西方法律制度的起源和對中國法律的研究，對中國學者很有啟發意義。「德在法上」似乎是中國文化傳統長期存在的問題。您對於這一文化傳統有何評價？它對下世紀的影響是正面還是負面的？中國傳統無疑會更密切參與到以西方為中心的世界體系，這些參與會產生甚麼影響？我們應當怎樣看待中國道德和文化傳統跟西方法律傳統的互動？

■ 從耳聞目睹中，我得知深遠影響中國文化的儒家道德，把法(社會生活的法律層面)置於禮(精神層面)之下。古代聖賢確立了崇高的禮，它與人的內在情感和天地之序相一致，規範家庭、朋友和君臣的人倫秩序；禮的道德是利他的；各種禮儀為生命增添詩意和美感。反之，法被認為是由現代人的命令和規則組成的，用以節制他們所管治的社會的活動；它是機械化的、不帶情感的，它缺乏普世有效性；法不同於禮，它不是根源於人的內在情感。

我曾和一位中國朋友爭辯，是否即使是小孩子的心智裏也存在法律價值和法律情感。一個小孩說：「這玩具是我的。」這反映了隱含的產權法思想；或者說：「你答應過我。」這句話反映隱含的契約法思想；或「他佔了輪到我的機會」，

反映了隱含的侵權法思想；或者「爸爸說我可以」，反映出隱含的憲法思想。那位中國朋友回答說，在中國，如果一個小孩說這樣的話，他的父母會說：「如果這玩具是你的，你應該讓給同伴玩。」「如果輪到你，你就應該把機會讓給朋友。」

儒家禮重於法的思想，或如上面提問所說的「德在法上」，並沒有妨礙中國在十九世紀和二十世紀初向西方取經發展某種法制，如大致參照西方模式制訂的法典和法庭。像許多其他非西方國家(如日本)一樣，中國當時已經準備「接受」不少西方合同法和產權法的內容，以及西方刑事法和審判程序的某些層面。接着，1949年後中國領導人追隨蘇聯，唾棄儒家義理和西方法律，把他們的法律作為新的社會主義公正的體現。但是，他們沒有跟隨蘇聯建立以法律制衡行政命令的雙軌制，這種制度下的法律可以使制度更合理和更有效率，發揮着很重要的正面功能。

儒家禮重於法的思想，並沒有妨礙中國在十九世紀和二十世紀初向西方取經發展某種法制。今天，中國引入了市場經濟的要素，加強與其他國家的經濟連繫，因此也參與了世界經濟法的發展。然而，儒家的禮法之分和以禮為尊的思想，卻妨礙中國全面參與我所稱的世界社會法的發展，這種社會法比經濟法更需要各謀自利和彼此利他的融合。

今天，中國引入了市場經濟的要素，加強與其他國家的經濟連繫，因此也參與了世界經濟法的發展。中國的國際外貿仲裁法庭，顯然跟其他國家的並無二致，恪守相同的法律標準和規則秉公辦案；它的國際商業交易法和其他東西方國家的本質上大同小異。中國正逐漸和世界經濟法的網絡發生千頭萬緒的牽連，這種情況很令人鼓舞，這一經濟法網絡的指導原則，是各國各自謀取自身利益。

然而，儒家的禮法之分和以禮為尊的思想，卻妨礙中國全面參與我所稱的世界社會法的發展，這種社會法比經濟法更需要各謀自利和彼此利他的融合。的確，在社會關係中法律和道德(或者說法律與愛)之間的關係很密切，不僅基督教和猶太教如此，伊斯蘭教也是一樣，如今可以說這種情況既屬於西方，也屬於東方和南方。耶穌說律法的要旨就是愛神和愛鄰舍。在他的寓言中，好撒馬利亞人是倒臥路旁的陌生傷病者的鄰舍，但當這樣的傷病者數以千萬計，那麼，制訂法律建立醫療制度的立法機關不啻是他們的真正朋友，而法律就是友情的體現。

禮法之分——道德與法律的分離，反映出一種深刻的真理——法律和道德關係的親疏之分，陌生人之間的法律和道德關係，有別於親密社群的成員之間的法律和道德關係。同樣，民族國家之間的法律和道德關係，也不同於一國國內的法律和道德關係。在即將到來的千禧年裏，我們可以預期，隨着世界經濟演變至世界社會，世界社會又最終發展成世界社群。套用中國人的觀念看，「法」將會逐漸融會吸收不少「禮」的特質。

林立偉　譯

伯爾曼(Harold J. Berman)　美國埃默里大學法學院教授

中華文化在多元文化中的位置

劉述先

近二百年來，以儒家傳統為主導的中華文化受到了空前的挫折，簡直有亡國滅種的危險。一直到60年代尾，美國著名漢學家列文森(Joseph R. Levenson)還認為，儒家將會是只有在博物院裏面才找得到的東西①。而國內在文革時期對於傳統文化的摧殘更是無所不用其極。那知由70年代開始，亞洲經濟起飛。日本與所謂的四小龍——韓國、新加坡、香港、台灣——創造了經濟奇迹。它們都有儒家的背景，於是引起了對於儒家發生興趣的熱潮②。而國內在文革以後也撥亂反正，放棄了鎖國政治，「現代新儒學」竟成為了國家的重要研究項目③。海內外都在努力探索儒家傳統在現代化的過程中究竟扮演了怎樣的角色④，有人甚至宣稱二十一世紀將是中國人的世紀。試問這與五四時代的反孔潮流，形成了多麼強烈的對比！

60年代尾，美國漢學家列文森認為，儒家將會是只有在博物院裏面才找得到的東西。那知由70年代開始，日本與所謂的四小龍，於是引起了對於儒家發生興趣的熱潮。這與五四時代的反孔潮流，形成了強烈的對比。

但我個人寧願採取比較審慎的看法。一方面我們不必像世紀初那樣完全喪失民族的自信心，而且「全盤西化」之議畢竟不可行。然而，我們也別無選擇，必須向西方學步。試看一百年來，我們已經向西方吸收了多少東西，而現在連西方列強也不得不承認，中華文化圈乃是一個不可侮的力量。另一方面，我們也不必過份高估自己的實力，以致產生一些不切實際的幻想。如果下一個世紀真正是中國人的世紀，也得由別人來說，不是自吹自擂可以奏其功的。

事實是，由近代以來，一直是由西方文化佔據主導的地位。然而世變迄今，演變出了一個全新的局面。西方的霸權似乎已經發展到了一個必須改弦更張的階段。西方知識份子的批判與自省，使他們不只看到西方的盲點和缺陷，還看到其破壞與毀滅性的傾向。但未來世界並不會是另一文化——包括中華文

* 本文宣讀於「中華文化與二十一世紀國際學術研討會」，1998年12月24至28日，香港中文大學。

化在內——取代西方的局面，必須要探索一種新思維的方式，才能夠把握此中的關鍵。

現在世界似乎同時流行着兩種表面上看來完全相反的潮流。一是離心的傾向：多文化主義 (multiculturalism) 盛行。在美國，黑人文化、印第安文化、西裔 (Hispanic) 文化、亞裔 (Asian) 文化，各樹一幟，互相爭奇鬥艷，拒絕再受主流白人文化的壓抑，並得到多數知識份子的支持。另一是向心的傾向：世界已演化成為一個地球村，如果大家找不到共識，覓得互相溝通、和平相處之道，就不免有互相衝突、戰爭、乃至全球性毀滅的危險。我們有必要由這一新的視域來考慮中華文化在二十一世紀可能扮演的角色，以及可能作出怎麼樣的貢獻的展望。

在過去，由於交通不方便，不同文化分頭發展。譬如基督教席捲西方，儒家則為東亞的母文化。無可諱言，傳統儒家有強烈的一元化傾向，但排他性不強，有包容的傾向，故明末流行儒、釋、道三教合一的思想。到了現代，既無法抵抗西方的堅甲利兵，於是把一切弊病都歸咎於儒家。五四以後，先流行西化的思想，而後馬列思想席捲中國大陸，儒家思想不再居於主導的地位。少數新儒家學者不得不流亡港、台、海外，華族陷於分崩離析的命運，於是引起唐君毅先生「花果飄零」的感歎⑤，而余英時兄乃形容當代新儒家為「遊魂」⑥。正如他所說明的，這一詞並無貶義，只是對於現象的描述。坦白說，我是可以接受這樣的描述的。儒家哲學作為一個精神傳統是有活力的，但高遠的理想難以落實，於是造成了當前的困境。其實想深一層，儒家並無須發展成為現實國家的主導意理，它的特殊性與普遍性反而更容易突顯出來。我們上一代的學者在1958年元旦發表〈中國文化與世界宣言〉⑦，他們透顯出一種深切的存亡繼絕之情，故此一方面他們強調要吸納西方的科學與民主，另一方面也突出道統的觀念。然而時至今日，我們這一代所要面對的是完全不同的問題。蘇共集團崩潰，冷戰時代結束。美國霸權也因韓戰、越戰而減弱。亞洲經濟起飛，未來世界逐漸形成一個美、歐、亞三個中心的秩序：彼此不同，卻又互相依賴，亟需彼此對話、溝通的局面。在這樣的視域之下，十分清楚，儒家作為一個精神傳統，只是世界上眾多精神傳統之一。在這一多元架構的預設之下，它並沒有負擔要證明自己優於其他傳統，而只需要闡明自己的傳統有其立足點與吸引力，便已經很足夠了⑧。

儒家作為一個精神傳統，只是世界上眾多精神傳統之一。在這一多元架構的預設之下，它並沒有負擔要證明自己優於其他傳統，而只需要闡明自己的傳統有其立足點與吸引力，便已經很足夠了。

當代新儒家的一個貢獻在於指出，儒家所提供的決不只是一種俗世倫理而已。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣！」(《論語．里仁》) 由此可見，儒家也提供了一種「終極關懷」(ultimate concern)，內涵一種「超越」的信息，但不同於基督教的「外在超越」的形態，而屬於一種「內在超越」的形態⑨。基督教的上帝創造世界，並不是世界的一部分，故為外在超越；天道流行世間，內在於人性之中，故為內在的超越。基督教強調信仰耶穌、他力救贖，儒家則強調修養工夫、為己之學。兩方面確有不可調停者在，但此不足以為患。重要的是，兩方面都肯定

一超越的層面，也就有彼此會通的契機⑩。近年來天主教神學家孔漢思 (Hans Küng，也譯漢斯．昆) 因痛感沒有宗教間的和平則沒有世界和平，而提出世界倫理構想⑪。令人驚異的是，孔漢思認為，宗教的通性並不在於信神，譬如佛教便是一無神的宗教，卻沒有一個宗教傳統沒有對於「人性」(humanum) 的深切關懷。這樣的說法與儒家的「仁」(humanity or human-heartedness) 若合符節，我即撰文加以支持⑫。1993年世界宗教會通過由孔漢思起草的「世界倫理宣言」，得到世界各大宗教以及代表人物簽署⑬。1997年聯合國教科文組織 (UNESCO) 成立「普遍倫理計劃」(Universal Ethics Project)，3月尾在巴黎召開首次會議，邀請了孔漢思等十二位哲學家代表不同傳統發言，我也應邀由儒家的觀點略陳己見。我認為，面對世界的文化差異，取同略異的歸納不是辦法，「理一分殊」應該可以提供一條出路⑭。杜維明則在海外提倡「文化中國」的拓展，頗引起一些迴響。由以上所言，可見儒家的精神性在當代仍有其活力，但它對東亞經濟的奇迹並未作出貢獻。不單如此，它對當前現實政治之未能真正體現民主的理念，所夾帶的媚俗的傾向，以及一切向錢看的趨勢，表示了深刻的憂慮，並加以強烈的批判。也就是說，在精神的儒家與政治化的儒家之間存在着某種緊張乃至對立的關係，而後者恰正是政治、經濟、社會、文化學者最感興趣的東西。傳統的典章制度的儒家 (Institutional Confucianism) 固然已經死亡，但卻遺留下所謂柔性的威權體制的文化與心習，這恰正是對於當前所謂東亞經濟奇迹注意力集中之所在。在西方現代化的過程中，除了科技、工業革命的背景以外，有三個不可彼此分割的面向，即市場經濟 (market economy)、民主政治 (democratic polity) 與個人主義 (individualism) ⑮。現在東亞既也走上現代化的道路，相對於這三方面究竟發生了怎樣的轉變呢？市場的強大力量是大家都可以承認的，共產集團的崩潰正由於無法抵擋市場經濟的優勢，但民主的問題就複雜得多。雖然大家在口頭上都肯定民主是不可以阻擋的潮流，但在事實上，東亞的民主與西方的民主還存在着巨大的差距。最重要的是，東亞經濟的起飛往往與政府的指令密切相關，並不是一味的自由放任。而個人主義在東方則根本缺乏生長的土壤，傾向於西化的知識份子或者可以在觀念上講一套，但實際的作為則完全不是這麼回事。盲目追隨西方，或者所謂的全盤西化，既無可能，也無必要，真實的問題在於，如何令傳統與現代作出有機的結合，各個地區都在找尋適合於自己的道路。

近年來天主教神學家孔漢思因痛感沒有宗教間的和平則沒有世界和平，而提出世界倫理構想。令人驚異的是，孔漢思認為，宗教的通性並不在於信神，譬如佛教便是一無神的宗教，卻沒有一個宗教傳統沒有對於「人性」的深切關懷。這樣的說法與儒家的「仁」若合符節。

儒家的因素的確是存在的。受到它感染的人民往往勤勞、節儉，重視家庭、教育的價值，接受既定的禮儀，嚮往和平的秩序。但也附帶着盲從權威、愚忠愚孝、講究關係、做作虛偽一類的陋習。這些因素往往作用於無形之中，故此我常說傳統的資源與限制一根而發，這些當然是社會學、人類學集中加以研究的對象。

政治化儒家與民間的儒家的結合往往在各地呈現出不同的面貌，正好像在各個不同的地區，基督教發生了不同的作用一樣，這裏只舉出新加坡與韓國的

例子來說明這樣的情況。新加坡華人佔當地人口的3/4以上，立國以後一直由人民行動黨執政，強勢的政府領導與市場經濟結合成為一個成功的範例。領袖們的確反對西方式的完全自由放任，80年代一度曾經試圖提倡儒家倫理。但新加坡是一個多族群社會，從未讓儒家意理提昇到國教的地位，最後終於放棄教授儒家倫理以及其他宗教知識課程的企圖。到1991年政府發表「共同價值白皮書」(*White Paper for Shared Values*)，提出四項共識：社團高於自我，家庭為建造社會之基礎，訴之於共識而非鬥爭之方式以謀求重要問題的解決，強調種族與宗教之間的寬容與和平⑯。很明顯，這些都是與儒家傳統相容的價值。但新加坡這一城邦結合傳統與現代的方式，提倡清廉、有效率的政府，未必能夠在其他地區加以複製。

韓國的情況就與新加坡完全不一樣。韓國有自己的儒家傳統。時至今日，自稱為儒家信徒者雖不過2%，但就實際的行為來說，如孝親、祭祖之類，佛教徒與儒家信徒完全沒有分別，即基督教徒也有百分之七八十的符合⑰。由此可見，韓國在世界上可能是最為儒化的國家。在韓國民主建國的過程中，儒學者的貢獻並不顯著，他們雖質疑軍方攫取政權之不義，但對於威權體制之作為一貫逆來順受，採取合作的態度。然而韓國發展的大企業如「現代」之類，還是有濃厚的家族氣息，與傳統沒法切斷關係。而韓國經濟近來發生問題，似乎也與官商勾結的傳統脫離不了關係。

落後地區要現代化，似乎向東亞學步，遠易於向西方借鏡，這構成了變形後的政治化的儒家在今日世界的巨大吸引力。當然這裏面也決非不存在嚴重的問題，東亞許多國家雖有民主之名，畢竟法制未立，人權不彰，還有很長的路要走。

總之，東亞現代化的過程很明顯地受到各地區文化的約制，儒家是一個非常相干的因素，既有相似的特性，也有不同的特徵，難以一概而論。傳統的威權體制以及人民的習慣方式發生了一定的影響，使得東亞與拉丁美洲、非洲比較，明顯地佔有了一定的優勢。而落後地區要現代化，似乎向東亞學步，遠易於向西方借鏡，這構成了變形後的政治化的儒家在今日世界的巨大吸引力。當然這裏面也決非不存在嚴重的問題，東亞許多國家雖有民主之名，畢竟法制未立，人權不彰，還有很長的路要走。而文化中國可以輸出自己的方式，為有識的西方人士所吸納，以對治其弊病。但在現代化的過程之中，西方的物質文化漫天蓋地而來，則自己的優勢也可以迅速流失，出現「禮失而求之野」的現象。我們如何對傳統和現代作出智慧的抉擇，仍是世紀之交必須面對的大問題。而中華文化內容豐富，我僅只是就我比較熟知的儒家傳統略陳己見，敬請指教。

註釋

① Cf. Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, vol. 3 (Berkeley: University of California Press, 1968).

② 譬如1993年6月14日的《時代》雜誌，封面是孔夫子，主題是「民主：亞洲找到它自己的方式」。文中引述了倡「歷史終結」的日裔美人福山(Francis Fukuyama)的說

法，自從共產集團崩潰之後，能夠向西方自由民主的意理提出挑戰的，不是伊斯蘭的原教旨主義，而是東亞式柔性的威權主義。所謂東亞模式，以日本、新加坡為代表，都施行於儒家倫理發生過巨大影響的地區。

③ 1987年9月在安徽宣州召開了第一次全國性的「現代新儒家思潮」學術討論會。研究計劃由方克立主持。「現代新儒學輯要叢書」十五冊，已由中國廣播電視出版社從1992年到1996年相繼出版。

④ Cf. Tu Wei-ming, ed., *Confucian Traditions in East Asian Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

⑤ 唐君毅：《中華人文與當今世界》，上冊（台北：學生書局，1975），頁1-64。

⑥ 余英時：〈現代儒學的困境〉，載杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》（台北：正中書局，1997），頁28-34。

⑦ 宣言由唐君毅先生起草，經討論與修改後，由張君勱、牟宗三、徐復觀幾位先生簽署。現收於唐著：《中華人文與當今世界》，下冊的附錄之中，頁865-929。

⑧ 譬如我以英文著儒家哲學一書，闡明儒家的精神性（Confucian spirituality），新近在美國出版，見Shu-hsien Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming* (Westport, Conn.: Greenwood Press and Praeger Publishers, 1998)。

⑨ 相關問題的討論，參拙作：〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1998年12月號，頁101-11。

⑩ 基督教與儒家均源遠流長，難以一概而論，不只新儒家一向強調與時推移，到了晚近，基督教神學家如赫桑（Charles Hartshorne）受到懷德海（Alfred N. Whitehead）的影響，倡「過程神學」（Process theology），則彼此之間的距離縮短了很多，參拙作：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，《當代中國哲學論：問題篇》（美國：八方文化企業公司，1996），頁81-112。

⑪ 漢斯．昆著，周藝譯：《世界倫理構想》（香港：三聯書店，1996）。

⑫ Cf. Shu-hsien Liu, "Reflections on World Peace through Peace among Religions－A Confucian Perspective", *Journal of Chinese Philosophy* 22, no. 2 (June 1995): 193-213.

⑬ Hans Küng and Karl Josef Kuschel, ed., *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions* (London: SCM Press, 1993).

⑭ 參拙作：〈世界倫理與文化差異〉，《哲學雜誌》（台北），第23期（1998.2），頁52-69。

⑮ 同註④，頁344。

⑯ Cf. John Wang, "Promoting Confucianism for Socioeconomic Development: The Singapore Experience", and Eddie C. Y. Kuo, "Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement", in ibid., 277-309.

⑰ Cf. Koh Byong-ik, "Confucianism in Contemporary Korea", in ibid., 191-201.

劉述先 香港中文大學哲學講座教授

新世紀對中國文化的挑戰

● 于連(François Jullien)

于連(François Jullien)教授是法蘭西思想界近年崛起的新星，他具有法國知識界絕無僅有的哲學家與漢學家雙重身份。他的獨特，不僅是因其通曉希臘與中國的古典文化，更在於其能夠衝出本文化與異文化的樊籬，進而對此二者同時提出詰問，以期開拓出新的思想源泉。

自1989年發表《過程或創造》(*Procès ou création*)一書後，于連教授幾乎每年都有一部有影響力的新作問世。他的《平淡禮讚》(*Eloge de la fadeur*)，《迂迴與進入》(*Le détour et l'accés*)、《建立道德》(*Fonder la morale*)、《效率論》(*Traité de l'efficacité*)、《賢者非論》(*Un sage est sans idée*)等書，從審美、推理、道德、效率、智慧等各概念領域反詰追問，既以中國思想模式顛覆西方哲學中不證自明之理，某些已成為西方思想傳統賴以建構的基點而又不再思考的定論，又使西方知識界對上述領域中的中國觀得以更新。尤其是其剛剛推出的新書《賢者非論》，不僅是對「智慧」這一東方哲思的禮讚，也是對「他者」——中國文明傳統的現代發掘，同時也是對西方文明投射的一道獨特的理性透視。

同多數西方漢學家不同，于連教授不僅具有中西文化的雙重視域，更重要的是他本身就置身於法國主流知識界，因而影響的力度和範圍也遠超出一般漢學家。

1999年2月，陳彥先生代表本刊訪問了于連教授。在此次訪談時，于連教授也向中國知識界發出了鄭重呼籲，希望中國知識份子迎接新世紀的挑戰。他認為：「在世紀轉折之際，中國知識界要做的應該是站在中西交匯的高度，用中國概念重新詮釋中國思想傳統。如果不做這一工作，下一世紀中國思想傳統將為西方概念所淹沒，成為西方思想的附庸。如果沒有人的主動爭取，這樣一個階段是不會自動到來的。中國人被動接受西方思想並向西方傳播自己的思想經歷了一個世紀，這個歷史時期現在應該可以結束了。」

開創中國文化的新時期，是于連對中國知識界的一個呼籲，同時也是新世紀對中西知識界提出的一個重大的挑戰。下面▲代表本刊的提問，■代表于連教授的回答。

一　從中國思想世界出發反思希臘傳統

▲　于連教授，您從80年代中開始，連續推出數部有關中西哲學比較的新書，在法國學界引起強烈反響。不過，您的學術取向似乎並非人們一般所說的比較中西文化，我想請您先談談您的思路。

我是通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國的，並通過這種「迂迴」的戰略選擇去追問歐洲理性的深處，以期「進入」我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方。進入中國文化是要更好地理解希臘，我希望給自己找到一個外在的立足點，以便遠距離觀察歐洲傳統。

■　我們知道，哲學是圍繞其問題而展開的，同時也經常囿於自己的傳統而有僵化的趨勢。我希望能走出這種傳統的束縛，尋找理論的創新，企圖從哲學的故國——希臘走出來。我是通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國的，並通過這種「迂迴」的戰略選擇去追問歐洲理性的深處，以期「進入」我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方。

為甚麼要選擇中國呢？因為我要同希臘思想拉開距離，進入中國文化是要更好地理解希臘，我希望給自己找到一個外在的立足點，以便遠距離觀察歐洲傳統。那麼為甚麼要通過中國呢？其實答案不言而喻：要想走出印歐文化傳統，因而就要排除梵文；要想走出歷史的投影，因而就要排除阿拉伯文與希伯來文；同時要找到一種明辨的、見著文字又是獨立發展的思想，因而又要排除日文。將這三個條件綜合起來：外在於印度語言、外在於歐洲歷史傳統、明辨的見著文本的思想，剩下來的就只有中國一家。歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。正如巴斯卡 (Blaise Pascal) 所言：「要麼莫西，要麼中國。」莫西代表歐洲這一條象徵主義的、一神教的、超越的傳統

思想，而中國則完全不同。萊布尼茲 (Gottfried W. Leibniz) 也表示，作為一個哲學家，發現另外一個世界的思想會使我們對思想有更多的發現。他曾經表示，對中國的生活那怕是最粗線條但準確的描繪，也會給我們帶來莫大的啟發。

▲ 從希臘傳統走出來，進入中國文化，然後再返觀歐洲哲學傳統，這是一項宏大的文化比較工程。這兩種文化真可以平行相比嗎？如何比較這兩個巨大的思想體系，您在這方面一定有過充分的考慮！

歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。正如巴斯卡所言：「要麼莫西，要麼中國。」中國之所以有意義，就在於它與西方不在同一個框架內。創造一個比較的框架，是一種思想的「換域」，這要求一種特殊的學術戰略，又蘊含着深刻的意義。

■ 這是一個十分重要的問題，即是一個學術研究的戰略問題。我想可以從兩個方面談，其中有兩個暗礁必須避免：一是「自身」，一是「他者」。

所謂「自身」，即本族中心主義，它將本文化的軌迹放大到其他文化，並認為這乃理所當然。這是傳教士所用的方法，當然他們也只能這樣做。他們到中國去，從西方真理的觀念出發去理解中國思想，將中國學說化約為本族學說。

另一極是所謂的異族情趣，受區別與距離所吸引，越遠越美，將中國構成為一個「他者」。無論是將中國看成自身的一面鏡子，還是將它看成自己的反極，我們都應該走出這兩個誤區。問題不在於中國思想與歐洲學說之間在起點時有多大的區別。我並不清楚這二者之間的區別，但我所發現的是二者之間的不相干性，即是說這兩種學說並不交匯，我的研究工作實際是只通過某種剪輯、安排一種框架，使中國思想與歐洲思想能夠相匯。這就是福柯 (Michel Foucault) 在《詞與物》(*Les mots et les choses*) 中所講的所謂異域 (Hétérotopic)，同烏托邦 (Utopia) 這一概念相區別。烏托邦是距離與區別衍生而來的幻影。中國的烏托邦在歐洲思想界是存在過的，如在伏爾泰時代、毛主義時代。我的取向是利用中國與歐洲這一不同的背景。

您談到了比較，其實我的研究並非比較。因為比較須將一張紙分成左右兩半：東方對西方，像不少美國人所作的一樣。然而，這是難有成果的。比如，我在紙上歐洲的一邊寫上：史詩、悲劇、形式邏輯、形而上學；而在中國一邊則無從可寫。這當然不是說中國是一片空白，中國有自己的思想傳統。我無法建立一個平行的架構，因為二者並非共用一張紙。即是說，比較的條件並非一開始就存在，必須先創造一個比較的條件。有一個例外，即在道德方面，在此方面中西存在着共同基礎。

比較須有共同的基礎，正如我們可以在歐洲傳統內部進行比較，如梵文與希臘文，印度是歐洲的頂端。我們也可以同阿拉伯世界相比，因為阿拉伯人讀過亞里士多德，甚至又給我們傳回了亞里士多德。中國之所以有意義，就在於它不在同一個框架內。創造一個比較的框架，是一種思想的「換域」，這要求一種特殊的學術戰略，又蘊含着深刻的意義。

二　追尋中西思想分途的源頭

▲　為了更好地理解歐洲傳統，您走進了中國學術世界；為了進行比較，您創設可比的框架。這樣的一種學術取向帶來的收穫如何呢？

■　我這一路向是一條「迂迴」的路。為了進入中國傳統，我必須不斷學習中國文化，鑽研中國典籍，從典籍註釋再到註釋的註釋，實際上走上了一條不歸路。對中國的哲學探尋，使我提出了兩個問題：第一就是所謂「迂迴」，思想的「換域」可進行到何種程度？在中國文化中，我們可以尋找到何種釋解模式 (mode d'intelligibilité) ？這種釋解模式可能是歐洲沒有的，或不同於歐洲的，甚或是在歐洲沒有發展起來的。我這裏所謂的釋解，既不是中國文字，也不是中國的心態、精神，實際上是一種理性的自洽。中國的釋解模式同歐洲的釋解模式一樣是自洽的，我可以理解中國思想便是明證。我避免將中國封閉在「他者」的大門之內，然後宣布我們不懂。我不認為中西文化有性質上的差別。我讀中文典籍如讀西文一樣，尋找的是其中的自洽性。我不用「真理」(vérité) 一詞，因為它太歐洲化，而釋解 (intelligibilité) 就是可懂的、自洽的，釋解模式雖有不同，但都是自洽的。

我避免將中國封閉在「他者」的大門之內，然後宣布我們不懂。我不認為中西文化有性質上的差別。我讀中文典籍如讀西文一樣，尋找的是其中的自洽性。我不用「真理」一詞，因為它太歐洲化。而釋解就是可懂的、自洽的，釋解模式雖有不同，但都是自洽的。

從這裏延伸下去，第二個方面的問題其實就是回到源頭。回到歐洲哲學源頭去探索、探究歐洲哲學的選擇，以及它隱而不宣的起點，它沒有思考的先驗之見，它認為不證自明的因而也不再追問的起點。換句話說，哲學上有我們思考的內容，也有我們賴以思考的基點。這些思考的基點，我們不再去思考，也無能力去思考。所以從中國思想 (最外在的，也是最發達的) 出發，我們可以回到歐洲哲學的起點去追問歐洲思想忽視的、沒有思考的領域。

舉例來說，我出版過一些書，如《迂迴與進入》關於推理，《平淡禮讚》關於審美，《建立道德》關於道德，《效率論》關於效率。初看起來，這些書的主題十分不同，但實際上是互相聯繫的，好像同一部書中的不同篇章。我的研究以問題為線索，從一個點到另一個點，形成一種問題網絡。我試圖在中西思想間建構這樣一張網，藉以捕捉雙方都沒有思考的東西。一部書就是這張網上的一個網眼。

《迂迴與進入》企圖尋找中國與希臘在推論方式上的不同。希臘傳統更重視正面交鋒：在軍事戰略上，如公元前六七世紀的城邦時代的隊列方陣。以整齊的隊列行進逼迫對手退讓；在城邦制度上，議會、法庭、主席團也都是這種正面交鋒的結構；藝術上，悲劇、喜劇，所謂cône，正是兩人討論確定主題，這自然同城邦的民主政治有關。正面交鋒的結構從戰略到政治再到哲學。希臘思想認為理論在於證明某一觀點，多種理論的交鋒有利於真理的凸現。這一思想在普羅塔哥拉 (Protagoras) 那裏已經存在，所謂一切事物都可以有兩種論述。正是這一取向導致了正題與反題這一西方推理方式的出現，這是西方兩種對立的論述正面交鋒的辯論方式的源頭。希臘的修辭也同源，因為說話就是反詰，我如果先說，我就要想到對手如何還擊。

在中國是很不一樣的。在軍事戰略和推理辯論上，人們僅是側面進攻，迂迴前進是氣而非戰。孫子所謂：「以正和，以奇勝。」中國兵家所言「餘氣」是一個十分寶貴的概念，我之所以勝人，是因為我強大於它，如果人從側面攻擊我，我就從正面進攻，在中國兵家韜略那裏，有一種對迂迴的論述。同理，在中國的辯論藝術上也有這樣一種迂迴的特點，如辯論喜歡以間接的、影射的方式進行，似乎如果將話全說出來，直接說出來就難以返回去，說了，意義就結束了，沒有甚麼可期待的了，而相反則可以將對手引進一種進程中、一種演化的趨勢中，並誘導某種結果。重要的是「言外」，這就是所謂推理的斜向層面，而非正面交鋒。這是我在《迂迴與進入》中所談的主題。

另一例是關於道德的。在道德方面，我們可以在中西方傳統中看到一種共同基礎，這即是孟子所說的「惻隱」和「不忍」。當孟子講「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」時，我有共鳴，我想在道德領域裏，有一種經驗的積累。我的《建立道德》一書是從《孟子》的一段開始的：「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鍾。』王曰：『舍之，吾不忍其觳觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鍾與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』」對此，我十分理解，因為它跟我的經驗一致。王看到了牛的驚駭的眼光，但沒有見到羊的眼光。可以說，道德領域是進行比較的天然領域，這種情況在審美中就不同。所以從歐洲道德啟蒙思想一線看，從盧梭、康德一直到叔本華，憐憫的思考不能看作是道德情感，因為在這裏，我是唯一的主體，我怎麼能夠體味他人的痛苦？他是他而我是我，這一問題在西方其實沒有答案。盧梭說憐憫是通過想像進入其心靈內部，叔本華則說憐憫是通過Représentation認識而傳遞的。在歐洲哲學傳統中，憐憫是一個「秘」(叔本華語)。但在中國傳統中，憐憫則很容易被解釋，因為中國思想傳統建立於關係、互動、相感而不是主體之上，故對解釋嬰兒溺水而使人產生拯救之心是很有力的。

從盧梭、康德一直到叔本華，憐憫的思考不能看作是道德情感，因為在這裏，我是唯一的主體，我怎麼能夠體味他人的痛苦？在歐洲哲學傳統中，憐憫是一個「秘」。但在中國傳統中，憐憫則很容易被解釋，因為中國思想傳統建立於關係、互動、相感而不是主體之上，故孟子解釋嬰兒溺水而使人產生拯救之心是很有力的。

另外，從共同的憐憫之心出發，中西何以會分途呢？尤其是在意志(volonté)這一概念上的分途。從亞里士多德開始，意志在歐洲哲學範疇上就是一個十分重要的概念。優化選擇(Boulesis)這一概念便直接承繼希臘悲劇，而希臘悲劇又源於史詩，這兩者都沒有在中國出現。中國傳統中的「志」，孟子的「尚志」，是提昇精神境界，不同於西方的自願選擇這一意義。孟子講我能、我行，而不是我要、我行。所以我們可以從這裏看到一方面有經驗的重合，一方面又有道德領域思想的分歧。

另一個例子是效率。我在《效率論》一書開始時想到維爾南(Jean-Pierre Vernant)、德田恩(Marcel Detienne)合著的《論希臘人狡黠的睿智》(*Les ruses d'intelligence*)，這裏所說的睿智是指希臘人所談的métis，指希臘適應形勢、順乎自然的能力。希臘神話中，此一智慧的代表自然是烏利尤斯(Ulysse)——「狡黠的烏里尤斯」、「詭計多端的烏利尤斯」(Ulysse aux mille toues)。上述書籍的作者認為，這一智慧僅存在於希臘神話中，而沒有被理論化。希臘神話中，métis是一個女神，宙斯為了獲得睿智，先娶métis為妻，然後將其吞食以便佔有

睿智，結果是睿智在希臘思想中消失。希臘哲學中，這一形式的智慧未能發展而讓位於另一種智慧——思辨的智慧。

相反，這種順乎形勢、順應自然發展的智慧在中國文化中獲得發展，尤其是兵家的韜略學。對我來說，我要追問為甚麼這一智慧未能在希臘傳統中得到發展？是甚麼因素阻礙了這一發展？我以為阻止睿智思想在希臘發展的因素是希臘思想的「現代化」及其導致的理論與實踐的關係。在軍事上，希臘人用方陣，在經濟上則用增長曲線。從革命的角度，是先構造一種理想城邦，然後去實現它，這在柏拉圖已經很明顯。這種先製造藍圖然後付諸實現的思維方式，導致了兩個因素的匯合：一是知性的昇華 (ententement)，對更好的追求、對理想的嚮往——模式藍圖；第二就是意志，用意志聯繫理想與現實，將理想付諸現實。

總之，上述所談的睿智，希臘有過體驗卻沒有理論化，因為它走上了另一條路。這一思路在希臘中斷，但在中國獲得了發展。多種理論工具都僅以自己的光亮去照亮現實，而我所爭取的，便是利用希臘與中國這兩種思想工具，用兩隻眼睛去看現實，去看那個立體的現實。

三　智慧並非哲學的初級階段

歐洲哲學的基本命題是「真」，但中國思想並不是向這一方向邁進的。中國思想之所以沒有朝這一方面發展，並非因為其不發達，而是它選擇了「相合」的道路。我所謂的「相合」，是一種同時間、地點契合的和諧，這在孔子、莊子思想中都特別明顯。

▲　您以對中國思想的把握來反詰西方哲學傳統，藉此提出新的思路；同時，也由於對中國傳統的發掘而澄清西方學術界對中國思想的某些成見，實際上刷新了西方中國觀的某些側面。可否談談這方面的情況？

■　這是一個十分重要的方面。我在剛出版的《賢者非論》一書中談到智慧並非哲學的初級階段就是一個例子。在歐洲，哲學是思想的正宗，希臘是哲學的故鄉。黑格爾 (G. W. F. Hegel) 將這一思想表現得十分明顯。在《哲學史》中，黑格爾談到中國思想，但他的目的是要將這一思想一筆勾銷。思想從東方升起，但實際上仍然誕生於希臘。按黑格爾的說法，哲學在中國雖有萌芽，但卻沒有發展。一方面，中國傳統中有大而無當的抽象；另一方面，又有無所不包的具象，但二者之間缺乏觀念的連結，而觀念是哲學的精華，中國人沒有發展出這一套。同時，希臘思想中產生了自由這一取向，使主體與客體有可能分離。

二十世紀胡塞爾 (Edmund Husserl) 提出文化的多樣性，使中國與歐洲文化能夠有同等地位，但仍然堅持只有歐洲擁有一套觀念系統。梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 在〈東方與哲學〉一文中，將歐洲以外的思想傳統歸結為童年階段，同黑格爾、胡塞爾一脈相承。梅洛龐蒂表示，我們可以向孩童學很多東西。梅氏是一位很出色的哲學家，他不了解中國的思想傳統不是他的錯誤，而是漢學家的責任。同時，德婁茲 (Gilles Deleuze) 在其《甚麼是哲學？》(*Qu'est-ce que la philosophie?*) 一書中企圖跳出歐洲中心，他談到「非哲學」(non-philosophique)、「前哲學」(pré-philosophique)，企圖走出哲學的框架；他談「地理哲學」(Géo-philosophie)，企圖走出地域的限制，但他的努力並未能使其真正

走出歐洲。他將歐洲以外的思想看成是一種同宗教渾然不分的思想，唯有歐洲思想同宗教分離而進入世俗自然界 (immanence)。如他講，賢者與教士是沒有區別的。從中國文化的角度看，思想與宗教分離要比歐洲早得多。在中國的思想大師那裏，孔子、孟子、莊子等的思想比柏拉圖的思想更少宗教色彩。中國古代思想正是同宗教分離的產物，而教士、國王、政教不分正是歐洲古代的傳統。當然，古代中國的皇帝也有宗教色彩，但正如汪德邁 (León Vandermeersch) 所指出的，這一色彩很早就開始淡化。

歐洲哲學的基本命題是「真」(vérité)，但中國思想並不是向這一方向邁進的，中國思想之所以沒有朝這一方面發展，並非因為其不發達，而是它選擇了「相合」(congruence) 的道路。我所謂的「相合」，是一種同時間、地點契合的和諧，這在孔子、莊子思想中都特別明顯。當然，不同的選擇不能作為判斷思想發達與否的標準。

我所擔心的是，世界的思想會走上一體化的道路。我越是注重普遍價值，也越是希望思想不要走上同一化的道路，不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩。我們是通過差距來思考的，要尋求這些思想的差距，回到思想的源頭。

從另一個角度看，稍晚出現的墨家思想，尤其是後期墨家在很多方面同希臘十分相近。墨家出現於公元三四世紀，同希臘哲學同時，墨家對光學、物理、曲線等科學概念十分感興趣，對「名」的注重，「馬」的概念的提出 (有人說中文不是一個使用概念的語言，這是錯誤的。當中文用「凡……者」時，就是一種製造概念的方法)。

對我來說，墨家在中國的失傳，正是證明了中國思想走上了另一條路。僅僅是到了二十世紀，當西方思想傳入，中國人發現邏輯學時才又想起墨家所走的正是這一條路。這類似的例子在歐洲也同樣存在。皮朗 (Pyrrhon) 和蒙田 (Monteigne) 的思想，正是歐洲人所說的智慧的思想，他們被排除在哲學之外，同中國思想其實十分接近。

我所欲澄清的是，在一個文化系統裏，其實有着多種多樣的頭緒。有主要的，也有次要的；有突顯的，也有隱性的。中國文化中有同西方思想很接近的墨家，但被主要思想發展路向所遮掩和排斥，正如西方文化中皮朗、蒙田的思想脈動也被主流思想所遮掩一樣。

四　普遍價值與思想的同一化

▲　您曾談到，您的學術研究關注兩方面：一是學術戰略選擇，即通過發掘中國文化去反詰、反思歐洲哲學傳統；二是其意識形態的內容。後一方面是否就是我們談到的關於對中國思想「正名」的內容？

■　我十分注重我的研究的意識形態層面的意義。因為我認為在我們當今時代有可能將兩個不同的概念混為一談：一是普遍價值，這是理性的選擇；一是同一化，是為了生產的方便。普遍價值是邏輯的需要，而同一化則是一種產品的標準化。但經常有人以普遍價值的名義來推行產品的標準化。我所擔心的，是一種思想標準化的前景，正如經濟一體化一樣，世界的思想也會走上一體化的

道路，如將西方的概念、主體、客體、審美、邏輯等作為唯一的、普遍的、不可或缺的思維工具，似乎它們已經成為世界的普遍價值，而實際上這些範疇僅僅是西方文化所特有的東西。我越是注重普遍價值，也越是希望思想不要走上同一化的道路，不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩。比如說，我讀中國古典作品的現代譯文感到困難，原因就是在翻譯的過程中，原來的經典已被加進了西方的思維邏輯。我們不能用一種標準的語言 (如一種粗淺的、合乎語法的英語) 思想，這種傾向旨在取消思想間的差距。然而，我們正是通過差距來思考的。我所作的就是要尋求這些思想的差距，回到思想的源頭。

要對上述傾向給予有力的抵制，我們需要重新檢索思維範疇，重新規範思維概念工具。這種重新檢索並非出於文化相對主義的考慮，而是出於開發思想源泉、加強思想豐富性的考慮。舉例說來，靈感、創作概念並非中國的概念，這是一個翻譯的概念。中國思想不是從靈感這個角度考慮問題的。中國的詩作並非來自於「靈感」，而是來自一種心靈與世界的互通、內與外的相觸、情與景的交融。中國思維乃是一種無始無終的進程。詩來自於這一過程，而絕非創作，創作意味着有一個起點，是人為的，而非自然進程，因而是不可取的。中國文學思想講情與景、我與彼、心與物，比與興，是一種自然天成、物我互動的過程。歐洲的靈感概念預設在「我」之先，還有一個「我」——詩神阿波羅——來啟發「我」，這個在「我」之中的「我」，外在於「我」的「我」給我帶來了靈感。將中國的這種物我互動的概念引進來，旨在於說明詩學也可以從另一個思路來理解、思想。否則，中國思想就會被說成是停留在「他者」、「弱勢文化」的狀態，它同歐洲思想的關係將總是「月亮」與「太陽」的關係。這種將兩種概念互相應對的作法，便是我說的思維範疇的重新檢索，將概念放回到其本身的邏輯框架中去思考。中國詩論中的「興」(incitation) 同希臘詩論中的「靈感」(inspiration) 並不是互相對立或排斥的兩個概念，相反，它給我們提供了兩種可能的思維選擇。

在今天需要提防兩種傾向：一是廉價的普世主義，一是懶惰的相對主義。廉價的普世主義將西方哲學範疇不假思索地運用於其他文化；懶惰的相對主義認為世界存在着多種思想模式，而多種思想之間不能互相交流，也不能以其他方式來詮釋不同的思想。如聯合國教科文組織經常用的就是廉價的普世主義。

我們當然可以以主題、作者、讀者、客觀世界這種西方的概念工具來分析中國文學作品，但這永遠是對西方的模仿，是步亞里士多德的後塵。中國概念不是讀者，而是知音，而客觀世界這種概念首先就是將藝術與客觀世界分割開來，正如利科 (Paul Ricœur) 所指出的那樣，這顯然同中國思維邏輯不相吻合。所以在我看來，在今天的世界環境中，需要提防兩種傾向：一是廉價的普世主義，一是懶惰的相對主義。廉價的普世主義將西方哲學範疇不假思索地運用於其他文化，盲目地將其看成是普世皆準的；懶惰的相對主義認為世界存在着多種思想模式，而多種思想之間不能互相交流，也不能以其他方式來詮釋不同的思想。如聯合國教科文組織經常用的就是一種廉價的普世主義。

▲ 您既反對廉價的普世主義，又反對懶惰的相對主義，但現實中確有一個不同文化之間互相交流、取長補短的問題。比如您曾經在《迂迴與進入》中談到中國思想方式中的某種迂迴、隱演、含蓄的表達方法，使得中國思想無法衝出對政治的依賴。

■ 是的，我強調將概念放進其思想自身的框架中去思考，這並不意味着全盤吸收某個思想框架。相反，在框架與框架的對照中，我們可以更好地發現框架的得失。關於中國政治思想——即政治與思想的關係的問題，是一個很好的例子。中國古代對含蓄、迂迴的思想交鋒有很深刻的論述，也有十分理論化的思考，歐洲在此方面就未能發展出系統的論述。但這種思想方式的發展也有其缺失。中國思想對政治有深刻完備的論述，我所知道的關於權力的論述還沒有超過中國法家的。古典政治理論對權力、道德都有精深的思考，但對政治空間則倒缺乏論述。換句話說，中國思想沒有從法制、政治制度的角度思考政治，而這一點恰恰是希臘思想的長處。希臘人從法律、制度角度考慮政治。中國的「權」，意味着權力而非「權利」(Droit)。所以說，每一思想體系中既有其光芒四射的地方，也有其盲點。

▲ 由於「權利」的盲點，中國沒有發展出民主這一政治制度形式？

■ 民主作為政治制度是從希臘一個極其特殊的環境中發展起來的，民主的發展當然有多種條件，但從思想史看，交鋒、以理服人、說服人的藝術(修辭)等思想傳統則有着基本的意義。希臘世界中的說服——邏各斯藝術是思想生活的中心，這是思維的方式，是交流的方式，是交鋒的方式，是決策的方式，人們對邏各斯有着強烈的信念，在中國自然不存在這種以邏輯的方式使理性(Raison)獲勝的思維程序。從側面影響，誘導啟發，創造適應形勢的條件，改變決策所賴以支撐的客觀態勢等，則是中國思維方式的主流。

中國思想應該說走過了那個被動、強制的時代，現在到了對中國思想進行重新檢索的時候了：一方面避免墮入虛假的普世主義的旋渦，另一方面以重新檢討過的中國思想光華來豐富世界思想，從而避免陷入民族主義的陷阱。因為虛假的普世主義其實是一種思想的同一化。

▲ 在世紀之交的時候，怎樣看待中國知識界所走過的近代歷程呢？

■ 中國同西方有「兩次接觸」：第一次耶穌教士東來幾乎沒有對中國思想產生影響，第二次中國知識界沒有選擇。一個世紀過去了，中國思想應該說走過了那個被動、強制的時代，現在到了對中國思想進行重新檢索的時候了。這種檢索不是用西方的哲學概念對中國思想傳統進行重新詮釋，也不是回到過去，而是以中國自己的概念來詮釋中國思想。一方面避免墮入虛假的普世主義的旋渦，另一方面以重新檢討過的中國思想光華來豐富世界思想，從而避免陷入民族主義的陷阱。因為虛假的普世主義其實是一種思想的同一化，而思想的同一化則會產生刺激民族主義滋長的反作用。

陳彥　譯

于　連(François Jullien)　法國巴黎第七大學教授、國際哲學研究院院長。

編 者 按

現代中國歷史上發生的重大問題，幾乎都要從五四說起。今年是五四80周年，本欄兩篇文章，是作者深思熟慮、對新文化運動的宏觀研究。

張灝將五四與戊戌(1895-1920)作為一個歷史的連續體加以研究，認為這25年是中國思想文化由傳統過渡到現代的關鍵轉型時代。文章分析了在這一時期中思想知識的傳播媒介變化，全新現代知識階層的產生，以及多方位的傳統中國文化取向危機。1895年以後，知識份子一方面對現實有強烈的沉淪感與疏離感，另一方面對未來理想社會又懷有熱烈的烏托邦期望和政治行動傾向，這構成了二十世紀中國知識份子的歷史理想主義心態。

金觀濤和劉青峰依據對《新青年》關鍵詞的意義分析，質疑學術界有關新文化運動的本質是所謂全盤反傳統主義的流行觀點。他們認為，新文化運動的內在動力是中國知識份子常識理性的變遷，即以科學為代名詞的現代常識和以民主為代名詞的個人獨立，取代了傳統的常識和人之常情的位置，從而為中國文化從傳統走向現代奠定了基礎。因此，新文化運動的實質是中國文化的再次理性化，但它與韋伯所說的西方理性化不同，只是中國文化本身意義和理路中合理性標準的變化，其深層結構不過是一種現代的常識理性。在整個二十世紀，中國知識份子始終無法擺脫自身特有的理性化模式的鐵籠。

中國近代思想史的轉型時代

● 張　灝

所謂轉型時代，是指1895-1920年初前後大約二十五年的時間，這是中國思想文化由傳統過渡到現代、承先啟後的關鍵時代。在這個時代，無論是思想知識的傳播媒介或者是思想的內容均有突破性的巨變。就前者而言，主要變化有二：一為報刊雜誌、新式學校及學會等制度性傳播媒介的大量湧現，一為新的社群媒體——知識階層 (intelligentsia) 的出現。至於思想內容的變化，也有兩面：文化取向危機與新的思想論域 (intellectual discourse) 。

1895-1920年是中國的轉型時代，無論是思想知識的傳播媒介或者是思想的內容均有突破性的巨變。就前者而言，主要變化有二：一為報刊雜誌、新式學校及學會等制度性傳播媒介的大量湧現，一為新的社群媒體——知識階層的出現。至於思想內容的變化，也有兩面：文化取向危機與新的思想論域。

新的傳播媒介

甲　制度性傳播媒介的出現與成長

(i) 報刊雜誌

1895年以前，中國已有近代報刊雜誌的出現，但是數量極少，而且多半是傳教士或者商人辦的。前者主要是有關教會活動的消息，後者主要是有關商業市場的消息。少數幾家綜合性的報紙，如《申報》、《新聞報》、《循環日報》，又都是一些當時社會的「邊緣人士」，如外國人或者出身買辦階級的人辦的，屬於邊緣性報刊 (marginal press) ，影響有限。

1895年以後，最初由於政治改革運動的帶動，報刊雜誌數量激增。根據布里滕 (Roswell S. Britton) 的統計，1895年中國報刊共有15家。1895-98三年間，數目增加到60家 (我個人的統計是64家) ，1913年是487家，五四時代數量更為激增。根據當時《中國年鑒》(*China Year Book*) 的估計是840家，《申報》認為有1,134家，而1917年美國人伍德布里奇 (Samuel I. Woodbridge) 在《中國百科全書》(*Encyclopedia Sinica*) 給的數字是2,000家。據胡適的估計，僅是1919年，全國新創辦的報刊大約就有400種。由此可見轉型時期報刊雜誌增長速度的驚人。

同時，這些新型報刊雜誌的主持人多出身士紳階層，言論受到社會的尊重，影響容易擴散。因此，這種新型報刊可稱之為精英報刊 (elite press)。此外，這些新型報刊的性質與功能也與前此的「邊緣性報刊」有很大的不同：它們不但報導國內外的新聞，並具介紹新思想及刺激政治社會意識的作用。

轉型時代的傳播媒體，除了報刊雜誌之外，還有現代出版事業的出現。它們利用現代的印刷技術與企業組織大量出版與行銷書籍，對於當時思想與知識的散布以及文化的變遷也是一大動力。例如中國在二十世紀的前半期，有三大書局之稱的商務印書館、中華書局與世界書局都是在轉型時代成立。當時它們廣泛散布新知識，新思想的一個重要管道就是替新式學校印刷各種教科書。因此，下面接着就必須說明轉型時代新式學制的出現如何成為當時傳播媒體的重要一環。

(ii) 新式學校

大致說來，清朝這一段時期，書院制度比起宋明時代大為衰落。十九世紀以後，特別是太平天國運動結束以後，書院制度才有復蘇的趨勢。但是教育制度大規模的改變，是1895年以後的事，首先是戊戌維新運動帶來興辦書院與學堂的風氣，設立新學科，介紹新思想。1900年以後，繼之以教育制度的普遍改革，奠定了現代學校制度的基礎。一方面是1905年傳統考試制度的廢除，同時新式學堂的普遍建立，以建立新學制與吸收新知識為主要目的。當時大學的建立，在新式學制中的地位尤其重要。它們是新知識、新思想的溫牀與集散中心。因此，它們在轉型時代的成長特別值得我們注意。

由1895年至1920年代，全國共設立87所大專院校。截至1949年，中國約有110所大專院校，其中有4/5創立於轉型時代。尤其值得一提的是，在這87所大專院校內，有21所公私立大學，幾乎包括了所有二十世紀中國著名的大學及學術思想重鎮，如北大、清華、燕京、東南諸大學。可見轉型時代是現代教育制度興起的關鍵時期。

所謂學會，是指轉型時代的知識份子為了探討新思想、散播新知識並評論時政的自由結社。1895年以後，學會大興，但從許多零碎的報導可以推想這種結社一定相當普遍。就傳播新思想、新知識而言，學會在當時的重要性不下於報刊雜誌與新式學校。圖為本世紀初上海一家報社的排字間。

(iii) 學會

所謂學會，是指轉型時代的知識份子為了探討新思想、散播新知識並評論時政的自由結社。中國傳統不是沒有這種學術性與政治性的自由結社，晚明東林、復社、幾社就是顯例。但是清朝建立以後，講學論政的結社為政府所禁止，雖然士大夫之間仍然時有「詩社」這一類文學性的結社，但政治性的結社則幾乎絕迹。1895年以後，隨着政治改革的開展，學會大興。從1895-98年，據初步統計，約有76個學會組織。以後就整個轉型時代而言，雖因資料缺乏，難以確計，但從許多零碎的報導可以推想這種結社一定相當普遍。因為一般而言，學會這種組織並不需要相當的人力與物力才能實現，它只要一群知識份子有此意願就可以成立，而我們確知當時知識份子集會講學論政的意願是很普遍的。因此，就傳播新思想、新知識而言，學會在當時的重要性不下於報刊雜誌與新式學校。

在轉型時代，報章雜誌、學校與學會三者同時出現，互相影響，彼此作用，使得新思想的傳播達到空前未有的高峰。

從長遠看來，這三種制度媒介造成了兩個特別值得一提的影響：一個是它們的出現是二十世紀文化發展的基礎建構 (infrastructure) 的啟端，另一個就是輿論或公共輿論 (public opinion) 的展開。

近年來，中外學者常常討論所謂公共領域 (public sphere) 在中國近現代出現的問題。因為十九世紀中葉以來，中央政府權力的萎縮，地方紳權的擴張，接管許多地方公益事業，同時外國租界在許多城市出現，形成一些「國家機關」以外的公共領域。但我認為這些發展都只是導致公共領域的間接因素，而上述三種制度性的傳播媒介的出現才是直接因素。根據哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 對歐洲近代早期公共領域形成的典範研究，公共領域之出現直接反映了兩種現象：政治參與和理性批判 (rational-critical) 意識。轉型時代輿論之形成，也正好反映了這兩種現象。那時，在一個沒有正式民主制度的社會裏，報刊雜誌、學校與學會都是政治參與的重要管道。同時，這些制度媒介，不論是透過傳統儒家「公」的觀念或是新的民族主義與民主自由觀念，都是以理性的討論來表達批判意識。就此而言，我們可以說，三種制度媒介所造成的輿論，代表公共領域至少在轉型時代有相當程度的出現。

我個人認為，知識份子是一群有如下特徵的人：(1) 受過相當教育、有一定知識水準的人，他們的思想取向比一般人高。(2) 他們的思想取向常常使他們與現實政治、社會有相當程度的緊張關係。(3) 他們的思想取向有求變的趨勢。他們與當時政治權力中心相抵觸的可能性要大於相互依存的關係。

乙　新的社群媒體——現代知識階層的形成

現代知識份子是甚麼樣的人？這是一個很有爭議性的問題。我個人認為，大約而言，知識份子是一群有如下特徵的人：(1) 受過相當教育、有一定知識水準的人 (此處所謂教育不一定是指正式教育，也可以指非正式教育，例如自修求學的錢穆、董作賓等人)，因此他們的思想取向比一般人高。(2) 他們的思想取向常常使他們與現實政治、社會有相當程度的緊張關係。(3) 他們的思想取向有求變的趨勢。

若與傳統士紳階層相比較，更可襯托出現代中國知識份子的特殊性。就其與現存的社會結構而言，傳統士紳是與他們所來自的鄉土社會有着密切的有機關係。他們是當地社會的精英，不但在地方上具有各種影響力，而且參與地方

政府，發揮許多不可少的行政與領導功能。而現代知識份子多半脫離了他們本鄉的鄉土社會，寄居於沿江沿海的幾個大都市，變成社會上脫了根的游離份子。他們所賴以活動或生活的組織，常常就是我前面所謂的三種制度媒介。

就其與當時政治權力結構的關係而言，傳統士紳階層透過考試制度一方面可以晉身國家官僚，另一方面也可留在鄉土，擔任地方領導精英，參與地方行政。因此，其與現存權力結構的互相依存關係大於相互抵觸的關係。反之，新式知識份子既因科舉制度在轉型時代初期罷廢，仕進階梯中斷，復又脫離鄉土，流寓異地，不再參與地方事務，他們既然與中央政府與地方政府都缺少有機關係，因此與當時政治權力中心相抵觸的可能性要大於相互依存的關係。

就他們與傳統文化的關係而言，士紳階層的文化認同較高。他們自認把文化傳統維持與繼續下去是他們的天責，因此他們大致而言是「衞道」與「傳道」之士。而現代知識份子的文化認同就薄弱得多，主要因為西方文化進入中國，使得他們常常掙扎、徘徊於兩種文化之間。他們的文化認同感也就難免帶有強烈的游移性、曖昧性與矛盾性。

就現代知識份子與文化的關係而言，還有一層值得我們特別注意：那就是他們在文化上巨大的影響力。現代知識份子就其人數而論，當然不能與傳統士紳階層相比，但他們對文化思想的影響絕不下於士紳階層。這主要是基於知識份子與傳播媒介的密切關係。他們的社會活動往往是辦報章雜誌，在學校教書或求學，以及從事自由結社，如學會或其他知識性、政治性的組織。透過這些傳播媒介，他們能發揮極大的影響力。其影響之大與他們極少的人數很不成比例。因此轉型時代的知識份子，在社會上他們游離無根，在政治上，他們是邊緣人物 (余英時的話)，在文化上，他們卻是影響極大的精英階層。所以要了解現代知識份子，一方面我們必須注意他們的政治邊緣性和社會游離性，另一方面也要注意他們的文化的核心地位。這二者之間的差距可以幫助我們了解這些人的思想為何常常會有強烈的疏離感與激化的傾向，而與傳統士紳階層的文化保守性適成對比。

我們不能孤立地去看中國政治秩序的崩潰，政治層面的危機同時也牽連到更深一層的文化危機。因為傳統中國的政治秩序是建立在一種特殊的政治制度上，這就是所謂的普世王權。這種政治制度不僅代表一種政治秩序，而且也代表一種宇宙秩序。

根據上面的分析，不論是從政治、社會或文化的角度看，現代知識階層都與傳統士紳階級有着重要的不同。大體而言，這一階層主要是在轉型時代從士紳階級分化出來，在二十世紀的政治、社會與文化各方面都扮演重要的角色。特別是在散布新思想方面，他們是主要的社群媒體。

思想內容的變化

大致說來，轉型時代中國知識份子的思想內涵也產生了巨大的變化。一方面，中國文化出現了空前的取向危機；另一方面，一個新的思想論域 (intellectual discourse) 也在此時期內浮現。

甲　文化取向危機的出現

轉型時代是一個危機的時代。1895年以後，不僅外患內亂均有顯著的升高，威脅着國家的存亡；同時，中國傳統的基本政治社會結構也開始解體。這

方面最顯著的危機當然是傳統政治秩序在轉型時代由動搖而崩潰，這個在中國維持數千年的政治秩序一旦瓦解，使得中國人在政治社會上失去重心和方向，自然產生思想上極大的混亂與虛脫。這裏必須指出的是：我們不能孤立地去看這政治秩序的崩潰，政治層面的危機同時也牽連到更深一層的文化危機。因為傳統中國的政治秩序是建立在一種特殊的政治制度上，這就是所謂的普世王權 (universal kingship)。這種政治制度不僅代表一種政治秩序，而且也代表一種宇宙秩序。易言之，它是植基於中國人根深柢固的基本宇宙觀。因此，普世王權的崩潰不僅代表政治秩序的崩潰，也象徵基本宇宙觀受到震撼而動搖。重要的是：在轉型時代，與這基本的宇宙觀一向綰合在一起的一些儒家基本價值也在受到侵蝕而逐漸解體。也就是說，當時政治秩序的危機正好像是一座大冰山露在水面的尖端，潛在水面下尚有更深更廣泛的文化思想危機。這危機就是我所謂的取向危機。

所謂取向危機是指文化思想危機深化到某一程度以後，構成文化思想核心的基本宇宙觀與價值觀隨着動搖，因此人的基本文化取向感到失落與迷亂。1895年左右，四川一位知識份子宋育仁，面對當時的文化危機曾說過下面一段話，很能道出我所謂取向危機的端倪：

> 其 (指西學) 用心尤在破中國祖先之言，為以彼教易名教之助，天為無物，地與諸星同為地球，俱由引力相引，則天尊地卑之說為誣，肇造天地之主可信，乾坤不成，兩大陰陽，無分貴賤，日月星不為三光，五星不配五行，七曜顯於不倫，上祀誣為無理，六經皆虛言，聖人為妄作。據此為本，則人身無上下，推之則家無上下，國無上下，從發源處決去天尊地卑，則一切平等，男女決有自由之權，婦不統於夫，子不制於父，祖性無別，人倫無處立根，舉憲天法地，順陰陽，陳五行諸大義，一掃而空……夫人受中天地，秉秀五行，其降曰命，人與天息之相通。天垂象見吉凶，儆人改過遷善，故談天之學，以推天象，知人事為考驗，以畏天命修人事為根本，以陰陽消長，五行勝建皇極，敬五事為作用，如彼學所云，則一部周易全無用處，洪範五行，春秋災異，皆成瞽說，中國所謂聖人者，亦無知妄人耳，學術日微，為異端所劫，學者以耳為心，視為無關要義，從而雷同附和，人欲塞其源，而我為操器，可不重視之乎？

所謂文化取向危機，首先是指基本的道德與社會價值取向的動搖。大約而言，傳統文化的主流——儒家的基本道德價值可分兩面：以禮為基礎的規範倫理與以仁為基礎的德性倫理。這兩面在1895年以後都受到極大的衝擊，造成二者核心的動搖，甚至解體。

這段話隱約地透露當時人的思想有三方面受到了震撼。首先，西方人的平等自由觀念，使得中國傳統「人倫無處立根」，也就是說，傳統的基本社會價值取向的失落；再者，中國傳統中根據「天地」、「陰陽」、「五行」這些建構範疇 (constitutive symbolism) 所形成的天人合一宇宙觀也被西學「一掃而空」，使他對生命與宇宙感到迷茫，反映出精神取向的失落。最後全篇不只是對西學在思想上表示批判，而且充滿了憤激與憂惶的情緒，隱約地流露了文化認同感與自尊感受到損傷。底下就這三方面對轉型時代出現的取向危機作進一步的分析。

(i) 價值取向危機

所謂文化取向危機，首先是指基本的道德與社會價值取向的動搖。大約而言，傳統文化的主流——儒家的基本道德價值可分兩面：以禮為基礎的規範倫

理與以仁為基礎的德性倫理。這兩面在1895年以後都受到極大的衝擊，造成二者核心的動搖，甚至解體。讓我大致說明一下二者動搖與解體的情形。

規範倫理的核心是儒家的三綱之說，它在轉型時代受到「西潮」的衝擊尤為深巨。這衝擊在1896-98年的湖南改革運動時就已開始。當時，梁啟超、譚嗣同等以長沙的時務學堂為據點，公開攻擊中國的君統，立刻引起當時湖廣總督張之洞及一批湖南官紳的反擊與圍剿。他們認為，康梁改革運動對君統的攻擊就是間接對三綱的挑戰。從湖南改革這場大辯論開始，一直到五四運動的激進反傳統主義，三綱以及它所代表的規範倫理一直是轉型時代對傳統價值批判的主要箭垛。儒家道德價值的這一面，可以說是徹底地動搖而逐漸解體。

同時，儒家德性倫理的核心也受到由西學所引起的震盪而解紐，但解紐不是解體，這是一個重要的區別，需要進一步的分疏。

儒家德性倫理的核心是四書中《大學》所強調的三綱領、八條目，也即我所謂的大學模式。這模式包括兩組理想：(1) 儒家的人格理想——聖賢君子；(2) 儒家的社會理想——天下國家。所謂解紐，是指這兩組理想的形式尚保存，但儒家對理想所作的實質定義已經動搖且失去吸引力。讓我舉幾個例子來說明。

首先是梁啟超在1902-1903寫的傳誦一時的《新民說》。梁在書中言明他是發揮大學新民的觀念，認為現代國民正如傳統社會的人一樣應該追求一個理想人格的實現。但是他對現代國民的理想人格所作的實質定義已經不是儒家聖賢君子的觀念所能限定，因為他的人格理想已經摻雜了一些西方的價值觀念，如自由權利、冒險進取、尚武、生利分利等。

《新民說》的中心思想如上所陳，主要是釐定現代國民的人格理想，但是它同時也間接隱寓一個群體或社會的理想。值得指出的是：在這一層上，他也不遵守儒家以「天下國家」為群體理想的實質定義，而完全接受西方傳來的民族國家觀念。

與梁同時而屬於革命派的劉師培，他在1905年寫的《倫理學教科書》也是一個很好的例子。在這本書裏，他提出他對新時代所矚望的人格理想與社會理想，這也就是他所謂的「完全的個人」與「完全的社會」。在劉的筆下，「完全的個人」這個觀念受了很多傳統儒家修身觀念的影響。但這影響主要來自修身觀念中鍛煉性格，也即傳統所謂的「工夫」一面，至於傳統修身的目標——聖賢君子的人格理想，他在書中幾乎沒有提及。因此，聖賢君子是否仍是他的人格理想很可懷疑。同樣，他所謂的「完全的社會」是否仍是傳統儒家的社會理想也很可存疑。不錯，他和梁啟超不同，並未提倡民族國家的觀念，而在他所謂的「社會倫理」中也列舉一些儒家的道德觀念如「仁愛」、「惠恕」、「正義」等。此外，他當時又醉心盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 的《民約論》，深受後者的共和主義的影響。因此，他的社會理想雖仍模糊不清，未具定型，但是已脫離傳統儒家「天下國家」這觀念的樊籬，則可斷言。

五四時代，這種趨勢更加明顯，《新青年》最初三期連載高一涵寫的〈共和國家與青年的自覺〉便是一個例子。他在這篇文章裏所謂的自覺，指的是對國家社會與個人人格的道德自覺，而道德自覺的具體意思是指一個人應該抱持的理想。因此，這篇文章的主旨仍然隱含儒家對生命的強烈道德感，認為生命應以

《新青年》最初三期連載高一涵寫的〈共和國家與青年的自覺〉，可以說是五四時代思想的縮影。大多數五四知識份子是被一種道德理想主義所籠罩，追求慕想一個理想的社會與人格，這是他們有意無意之間受儒家德性倫理影響的地方。但是，他們對社會理想與人格理想的具體了解則與傳統的德性倫理的差距甚大。

追求理想的社會與人格為依歸。但是他對後者的實質定義則顯然已超出儒家思想的範圍。他對國家與社會的理想，雖然不無大同理想的痕迹，但主要來自西方近代的共和主義。而他的人格理想則依違於西方的個人主義 (高稱之為小己主義) 與傳統的大我主義之間，其內容已非儒家聖賢君子的人格理想所能涵蓋。

高一涵在這方面的觀念可以說是五四時代思想的縮影。大多數五四知識份子是被一種道德理想主義所籠罩，追求慕想一個理想的社會與人格，這是他們有意無意之間受儒家德性倫理影響的地方。但是，他們對社會理想與人格理想的具體了解則與傳統的德性倫理的差距甚大。首先，當時人對形形色色的社會理想的熱烈討論與爭辯，不但顯示他們在理想社會的追求上已是徘徊歧途、失去方向，而且意謂儒家傳統這一層思想上已失去其約束力與吸引力。另一方面，就人格的理想而言，胡適所倡導易卜生式的個人主義與易白沙、高語罕等人所闡揚的大我主義也在相持不下，顯示傳統聖賢君子的人格理想對五四一代的影響力也日趨薄弱。

因此，就整個轉型時代而言，儒家德性倫理的核心思想的基本模式的影響尚在，但這模式的實質內容已經模糊而淡化。因為前者，這一時代的知識份子仍在追求一個完美的社會與人格；因為後者，他們的思想常呈現不同的色彩而缺乏定向。這就是我所謂儒家德性倫理解紐的意義。

總之，儒家規範倫理的核心與德性倫理的核心都在動搖中。雖然二者有程度的不同，但是二者同時動搖代表着中國傳統的價值中心已受到嚴重的侵蝕，以致中國知識份子已經失去社會發展與人格發展的羅盤針與方向感。這就是取向危機最基本的一面。

就整個轉型時代而言，儒家德性倫理的核心思想的基本模式的影響尚在，但這模式的實質內容已經模糊而淡化。因為前者，這一時代的知識份子仍在追求一個完美的社會與人格；因為後者，他們的思想常呈現不同的色彩而缺乏定向。這就是我所謂儒家德性倫理解紐的意義。

(ii) 精神取向危機

任何一個文化，中國文化也不例外，多是自成一個意義世界 (universe of meaning)。這意義世界的核心是一些基本價值與宇宙觀的組合。這組合對人生與人生的大環境——宇宙，都有一番構想與定義，諸如宇宙的來源與構造、生命的來源與構造，以及在這一環境中生命的基本取向與意義。這組合我們稱之為意義架構。

前節指出，傳統儒家的宇宙觀與價值觀在轉型時代受到嚴重挑戰，這代表傳統意義架構的動搖，使中國人重新面臨一些傳統文化中已經有所安頓的生命和宇宙的基本意義問題。這些問題的出現和由之產生的普遍的困惑與焦慮，就是我所謂的精神取向危機。

這一精神層面的危機是轉型時代思想演變中比較不為人注意的一面。但是當時許多重要的發展都有它的痕迹。轉型時代初期，知識份子很盛行研究佛學就是一個很好的例證。這個發展我們不能完全從政治社會的角度去看，它不僅是對傳統政治社會秩序瓦解的回應，它也是傳統意義架構動搖以後，人們必需對生命重建意義架構所作的精神努力。康有為、梁啟超、譚嗣同、章炳麟這些人之走向佛學，都與這種取向危機所產生的精神掙扎有關係。五四時代人生問題引起激烈討論，胡適提出「人化的宗教」，周作人提出「新宗教」，這些思想的發展也應從精神取向危機這個角度去看。

(iii) 文化認同危機

中國人自從十九世紀初葉與西方接觸以來就發現置身於一個新的世界，一個與從前中國自認為是「天朝」或華夏中國的世界很不同的新天地。因此中國人在認知上很需要一個新的世界觀——一種對這新世界的認知地圖 (cognitive map)，藉此可以幫助他們在這個新的世界裏，相對於世界其他文化與國家作文化自我定位。因此中國人在這方面作的思想掙扎與摸索一部分是發自於一種文化自我認知的需要。

更重要的是認同感裏面強烈的情緒成分或心理深層需要。前面我指出轉型時代中國傳統思想的核心發生動搖，而就在同時，中國進入一個以新的西方霸權為主的國際社會。頓時由一個世界中心的地位降為文化邊緣與落後的國度，自然產生文化失重感，群體的自信與自尊難免大受損傷。

這裏必須指出的是：西方的霸權不僅是政治、軍事與經濟的，同時也是文化思想的。就因為如此，這霸權不僅是外在的而且也已深入中國人的意識與心理深處，而內化為一種強烈的情意結。一方面他們恨西方的帝國主義，另一方面他們深知與帝國主義同源的西學也是生存在現代世界的需要，是「現代化」的要求，是一種現實理性的驅使。這自然造成中國人內心思想的困境與心理的扭曲，一種愛與恨、羨慕與憤怒交織的情意結。這也是美國學者列文森 (Joseph R. Levenson) 於50年代提出的問題。列文森也許誇大了這情意結在中國近代思想變遷中的重要性，但我們不能否認它是轉型時代出現的認同危機的一個基本環節。

轉型時代制度性的傳播媒介促成了公共輿論的產生，之所以將之稱為思想論域，是因為這些討論有兩個共同點：(1) 使用新的語言；(2) 討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開。重要的是：這些問題的提出和隨之而來的討論，常常都是從一個共同的主體意識出發。

文化認同的需要在轉型時代普遍的散布，不論是出自中國人情緒的扭曲或發自文化自我定位的認知需要，都是當時取向危機的重要一面，不可忽視。

但是在討論文化認同取向時，我們不能孤立地去看這一問題，因為就轉型時代的知識份子而言，他們在文化認同取向方面所作的掙扎與他們在價值取向以及精神取向方面的困惑與焦慮常常是混雜在一起的，只有把這三方面作綜合的分析，才能看到當時取向危機的全貌。

乙　新的思想論域

前文提及，轉型時代制度性的傳播媒介促成了公共輿論的產生，這種輿論內容極為駁雜，各種問題都在討論之列。但就在這紛繁駁雜的討論裏，逐漸浮現一個思想論域。稱之為思想論域，是因為這些討論有兩個共同點：(1) 使用新的語言；(2) 討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開。例如中西文化之間的關係，未來的國家與社會的形式，革命與改革的途徑，新時代的人格典型，等等。重要的是：這些問題的提出和隨之而來的討論，常常都是從一個共同的主體意識出發。

談到轉型時代報刊雜誌所使用的新語言，首先值得注意的是新的詞彙。這些詞彙主要來自西學的輸入。它們有的是由西文直接翻譯過來，但很重要的部分是轉借日文的翻譯，因此日文在這方面的影響也不可忽略。

但是新的語言不僅表現於新的詞彙，也表現於新的文體，這方面的主要變化當然是由文言文轉換為白話文。雖然這兩種文體不無文法上的差異，但最重

要的分別還是在整個文章結構和語句的形式。就文章的整體結構而言，文言文是受一些傳統修辭上的限制，例如起、承、轉、合的規律以及所謂的抑揚頓挫法、波瀾擒縱法、雙關法、單提法等等。至於個別的語言形式，首先我們必需認識，文言文是一種非常簡化的語言，有時簡化到像電報的語言，因此語意時常是很不清楚的。同時，文言文的語句結構又受到其他一些修辭上的限制，例如用典、語句的長短整齊必需合乎所謂典雅的形式，而白話文則不受這些文言文的形式與規律的束縛，因此能比較自由地表達個人的論理或抒情的需要。

不可忘記的是：在轉型時代文言文轉變為白話文是經過一段相當長的時間。雖然那時代的初期，中國知識份子如梁啟超、黃遵憲、劉師培等人已經嘗試用白話文，白話文真正普及是1917年文學革命以後的事。在此以前，報刊雜誌使用的仍然是文言文，但常常是一種新體文言文。這種文體可以梁啟超在《新民叢報》發表的文章為代表，就是所謂的「新民體」。梁啟超後來對他當時的文章有過這樣的評述：「啟超夙不喜桐城派古文，幼年為文，學晚漢魏晉，頗尚矜練，至是自解放，務為平易暢達，時夾以俚語及外國語法，縱筆所至，不檢束，學者競效之，號新文體。」當時使用新文體的還有林紓，他翻譯西方小說時所採用的文體，雖是文言文，但並不嚴格地沿用桐城派古文文體。錢鍾書說：「林紓譯書所用文體是他心目中認為較通俗，較隨便，富於彈性的文言。它雖然保留若干『古文』成分，但比『古文』自由得多；在辭彙和句法上，規矩不嚴密，收容量很寬大」。所謂收容量很寬大，就辭彙而言，是指它採取不少白話與新名詞，就語法而言，是指它帶有了許多歐化成分。因此，所謂新文體是一種解放的文言文，也可說是一種比較接近白話文的文體。

總之，轉型時代的新思想的散播是與新文體(不論是白話文或新體文言文)的出現分不開的，正如同中古時期佛教思想傳入中國是無法與白話文翻譯佛教經典分開的。也可以說，中國歷史上兩次受外來影響而形成的思想巨變都是以新語言為背景。

新語言的出現固然重要，但不能代表思想論域的全面。我不同意時下一些學者認為思想可以完全化約到語言層次。我認為，要了解一個思想論域，我們必需同時考慮使用新語言的人的主體意識——也就是說，轉型時代知識份子的主體意識。

當時知識份子的主體意識的最重要一面，當然是籠罩那個時代的危機意識。要認識這種危機意識，我們首先需要把它擺在它產生的環境脈絡中去看。所謂環境脈絡，不僅是指中國所面臨的政治社會危機，也是指當時的思想環境。也就是說，我們同時需要把這危機意識放在傳統思想與「西學」交互影響的脈絡去看。只有把當時知識份子對這兩種環境——政治社會環境與思想環境的回應合而觀之，我們才能透視這危機意識的特徵。

根據上面的觀點，當時的危機意識的最大特徵，毫無疑問是它特殊的三段結構：(1) 對現實日益沉重的沉淪感與疏離感；(2) 強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；(3) 關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。現在就這三段結構作進一步的說明。

(1) 對現實的沉淪感與疏離感。當時在轉型時代散布的不只是對國家社會迫

轉型時代知識份子的主體意識的最重要一面，當然是籠罩那個時代的危機意識。當時的危機意識的最大特徵，毫無疑問是它特殊的三段結構：(1) 對現實日益沉重的沉淪感與疏離感；(2) 強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；(3) 關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。

切的危亡感與沉淪感，而且是激進的文化自我批判意識與疏離感。在轉型時代以前，激進的文化自我批判意識只有零星孤立的出現。那時的主流思想仍然希望在傳統的思想與制度的基本架構內對西方文化作適度的調節，這就是當時盛行的「中體西用」的論點。1895年以後，文化自我批判意識由「用」進入「體」的層次，由文化邊緣深入核心，認為當前國家社會的危難反映了文化核心部分或整體的腐爛。這種激進的文化自我批判意識與疏離感在轉型時期日益深化與擴散，常常與政治的危亡感互為表裏。

⑵ 對未來理想社會的展望。這是一種強烈的前瞻意識，視歷史向着一個光明的遠景作直線的發展。五四時代知識份子稱這種前瞻意識為「未來之夢」，它首先含有強烈的民族主義，中國人生活在帝國主義壓迫的陰影下，自然熱望變作一個獨立富強的國家。這種民族主義透過新的傳播媒介在轉型時代作空前大規模的散布。因此，由甲午到五四，民族國家觀念是對未來理想社會展望的一個核心成分，但它卻不是唯一的成分。因為，除此之外尚有另一個重要成分，那就是以大同理想為代表的各種烏托邦主義。現代史家常常不正視這種思想，但是就中國知識份子的意識與心態而言，烏托邦主義卻是一個不容忽視的層面，因為它曾出現在轉型時代的每一個主要階段或思潮裏。就以轉型時代初年的維新改革派而論，一方面有梁啟超鼓吹民族主義的文字，另一方面也有康有為的《大同書》與譚嗣同的《仁學》散布烏托邦主義。就辛亥以前的革命派而言，一方面有鄒容與陳天華的民族主義，另一方面大同理想不僅在孫中山的思想裏已經浮現，它在革命派左翼的無政府主義思想裏尤為突出，當時這一派報紙如《新世紀》、《天義報》與《衡報》都充滿了烏托邦式的世界主義的思想。

談到五四思想，現代史家多半強調五四時代的民族主義。其實，當時世界主義的盛行決不下於民族主義。因此，轉型時代的前瞻意識，大致而言，是一雙層建構。當時知識份子所矚望的常常不僅是一個獨立富強的民族國家，同時也是一個烏托邦式的理想社會。

五四時代的思想也復如此。談到五四思想，現代史家多半強調五四時代的民族主義。其實，當時世界主義的盛行決不下於民族主義。文學家朱自清在五四運動發生的時候正是北大的學生，他後來回憶當時的思想氣氛時，曾經提醒大家五四運動的思想常常超過民族主義，而有濃厚的世界主義氣氛。這種氣氛我們可以傅斯年在〈新潮之回顧與前瞻〉這篇文章中所強調的一段話為代表：「我只承認大的方面有人類，小的方面有『我』是真實的。『我』和人類中間的一切階級，若家庭、地方、國家等等都是偶像。我們要為人類的緣故，培成一個『真我』。」五四時代形形色色的烏托邦思想就是從這種世界主義的信仰孳生出來。

因此，轉型時代的前瞻意識，大致而言，是一雙層建構。當時知識份子所矚望的常常不僅是一個獨立富強的民族國家，同時也是一個烏托邦式的理想社會。

⑶ 由現實通向理想未來的途徑。當時人對現狀的失望與反感以及對未來的熱望，使他們非常關心如何由沉淪的現實通向理想的未來的途徑。轉型時代持續不斷對改革與革命的激烈辯論，最能反映這途徑問題在當時思想界的重要性。當時其他一些被熱烈討論的課題，例如中西文化的關係、主義與問題的比重、民主與自由的意義也都與這途徑問題有相當密切的關係。途徑問題可以說是危機意識的三段結構的凝聚點。

更進一步去分析，這三段結構反映一個歷史理想主義的心態。大約說來，這心態有下列的特徵：⑴ 這理想主義態是傳統儒家道德理想主義與西方近代啟

蒙運動中的理想主義的合產物。它一方面認為理想與現實有極大的差距，另一方面也相信這差距可以克服，透過現實的轉化，可以使現實與理想合而為一；⑵ 這個世界觀我們稱之為歷史的理想主義，因為它是建築在一個新的歷史觀上。這個新的歷史觀主要是由西學帶來的演進史觀，把歷史看作是朝着一個終極目的作直線的演進；⑶ 同時這理想主義涵有一種高度的政治積極性，一種強烈的政治行動傾向。我們可稱之為以政治為本位的淑世精神。這種精神主要來自傳統儒家的經世思想，認為知識份子應該有一份顧炎武所謂的「救世」情懷，投身政治，以改造污濁沉淪的世界。這是一種充滿政治積極性的使命感，表現於我們大家常常聽見的一些話題，像：「國家興亡，匹夫有責」、「士大夫以天下為己任」等等。重要的是這種政治積極性與使命感隱含了一個對人的主觀意識與精神的信念，認為人的思想與意志是改造外在世界的動力。因此反映一種高度的人本意識；⑷ 這種人本意識與方才提到的演進史觀結合，使得演進史觀在中國往往含有一種特殊的歷史意識，與西方的歷史演進觀很不同，因為在西方這種歷史觀常常帶來一種歷史決定論的意識，相信歷史發展的行程有其本身的動力，因此是獨立於人的意志與行為而向前發展。這種史觀對於人的自動自發的意志與意識是一種限制與壓抑，甚至否定。但是轉型時代知識份子對演化史觀的了解卻與西方很不同。一方面他們接受歷史向前直線發展的觀念，因而常常有很強烈的歷史潮流感；另一方面他們並不認為這歷史潮流會排斥人的自動自發的意識與意志。相反地，他們常常認為歷史潮流只有透過由人的意識產生的精神動力才能向前推進，這或許是受傳統天人合一宇宙觀不自覺的影響。因為後者相信，天的意志只有透過人心才能顯現。轉型時代的知識份子以歷史潮流代替天意，同時保留了傳統對心的信念，其結果是一種近乎主觀意識決定論的觀念。我們可稱之為意識本位的歷史發展論；⑸ 理想主義的世界觀與歷史演進觀結合，使人覺得這世界觀所展現的價值與理想不只是人的主觀意識的投射而且是植基於宇宙的演化與歷史潮流的推進。因此傳統思想模式中的應然與實然的結合，宇宙觀與價值觀的統一得以在轉型時代以一個新的形式延續。上述五點，簡略地說明了轉型時代的危機意識所隱含的歷史理想主義心態。這種心態加上前面提到的新語言，構成一個新的思想論域，在當時逐漸浮現。它對時代思想發展的重要性，不下於我在上節討論的取向危機。

結　論

這篇文章大枝大葉地勾劃了轉型時代思想傳播媒介與思想內容的幾個重大變化。這些巨變至少是中國文化思想自中古佛教流入以來所未曾見的。同時它也為二十世紀的文化思想發展開了一個新的起端。這些巨變的出現就是轉型時代之所以為轉型時代的原因。

張　灝　香港科技大學人文學部教授

新文化運動與常識理性的變遷

● 金觀濤　劉青峰

一　在科學與民主的背後

當五四運動八十周年即將來臨之際，學術界對新文化運動本質的看法亦日趨固定。90年代以來，有相當多的大陸學者認同以下觀點：新文化運動因中國傳統文化不能應付西方衝擊而引發，其主要的特點可以歸為全盤反傳統主義，以及基於此而出現的激進主義，如無政府主義、革命烏托邦和世界主義等等；它們是中國知識份子親和馬列主義的基礎。但是，只要我們稍稍放寬歷史視野，就可以發現在新文化運動前20年，由甲午戰敗引發的批判思潮，也具有全盤反傳統的性質。

90年代以來，有相當多的大陸學者認同以下觀點：新文化運動因中國傳統文化不能應付西方衝擊而引發，其主要的特點可以歸為全盤反傳統主義和激進主義。但是，我們認為，用全盤反傳統主義和激進主義來界定新文化運動的基本特徵是不正確的。五四新思潮全新的性質乃在於文化意識形態背後的深層結構。

甲午後反對儒家倫理的代表作是譚嗣同的《仁學》，它把包括社會、家庭、個人道德規範在內的整個天理世界看作一張大羅網，主張毫不留情地衝決之。而新文化運動中，陳獨秀的「最後之覺悟」、吳虞的「非孝」、魯迅的《狂人日記》和砸爛孔家店，只是這種衝決羅網之精神的再次爆發而已。甲午後，與衝決羅網直接聯在一起的是世界主義。知識份子不再把中國當作世界中心，成千上萬知識份子到敵國日本去留學，向敵國學習，並通過日本了解世界。在新文化運動中，就連像陳獨秀那樣民族情緒極強的知識份子，在1915年前後都經歷過一個全力主張世界主義的時期。他在《甲寅》雜誌上發表文章，號召人們不要愛國①。李大釗雖不同意陳獨秀，但他論述愛國之理由，其根據也同樣出於世界主義。而胡適也正是這一時期成為世界大同主義者②。新文化運動另一個特點，是對無政府和大同烏托邦的推崇。而無政府主義和革命烏托邦最早出現在十九、二十世紀之交，幾乎是甲午後全盤反傳統思潮的衍生物。

既然五四全盤反傳統主義同甲午後的反傳統思想具有相同的形態，那麼如果把新文化運動的本質看作全盤反傳統和激進主義，新文化運動究竟新在何處？為甚麼要把五四新文化運動當作中國現代文化的開始？我們認為，用全盤

* 本文為提交「五四運動八十周年學術研討會」(台北，1999.4.24-4.25)論文的節錄。

反傳統主義和激進主義來界定新文化運動的基本特徵是不正確的。五四新思潮全新的性質並不在於它的外表，乃在於文化意識形態背後的深層結構。首先是全盤反傳統背後的根據。只要我們分析新文化運動期間知識份子反傳統的根據，就可以發現其早期和中期有微妙的差別。1916-17年陳獨秀、吳虞、錢玄同等人反對儒家倫理的出發點，主要是強調它阻礙民主政治。胡適投入新文化運動的初衷，也是「要想在思想文藝上替中國政治建築一個革新的基礎」③。這同甲午後衝決羅網的理由很類似。但是，幾年之後，反傳統的根據發生了潛移默化的改變。1919年1月《新青年》改名三周年之際，陳獨秀在答反對者非難的文章中，十分明確地表達了反傳統根據的變化。他這樣寫道④：

> 本誌同人本來無罪，只因為擁護那德莫克拉西(democracy)和賽因斯(science)兩位先生，才犯了這幾條滔天的大罪。要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要擁護那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教；……大家平心細想，本誌除了擁護德、賽兩先生之外，還有別項罪案沒有呢？若是沒有，請你們不用專門非難本誌，要有氣力、有膽量來反對德、賽兩先生，才算是好漢，才算是根本的辦法。

陳獨秀這段話十分有名，彰顯出新文化運動的歷史意義在於高舉民主和科學兩面前所未有的思想大旗。從字面上看，陳獨秀這段話可以直接得到兩個結論：第一，儒家倫理之所以必須摧毀，全部根據乃在於它們不符合民主和科學，即反傳統的根據已成為科學和民主這兩種新價值；第二，民主和科學在當時已成為無人敢反對的東西，是判別事物和行為是否合理的最終標準。

長期以來，人們從未懷疑過陳獨秀這兩個結論的正確性。特別是科學與民主一直被當作新文化運動中反傳統、批判儒家倫理的直接根據，但是事實果真如此簡單嗎？為此，我們從1997年開始了中國政治觀念形成的計量研究，系統地統計了《新青年》「民主」與「科學」這兩個關鍵詞的用法，結果是令人意外的。第一，《新青年》很少使用「民主」這個詞，用於批判儒家倫理的大多是「人權」和「個人獨立」。第二，從表1(見頁42)可以看到，「科學」除了用來和迷信對立外，主要用來表示物質、進步、倫理建設等含義，很少直接用於批判儒家倫理。那麼，《新青年》批判、否定傳統文化倫理最常用的是甚麼詞呢？我們發現，用得最多的是「常識」一詞。只要把陳獨秀那段著名的話放到整個《新青年》的言路中去，就會有一個驚人的發現，「民主」和「科學」只不過是現代常識和個人獨立的代名詞而已。

科學與民主一直被當作新文化運動中反傳統批判儒家倫理的直接根據，但是《新青年》很少使用「民主」這個詞，用於批判儒家倫理的大多是「人權」和「個人獨立」；至於「科學」一詞除了用來和迷信對立外，主要用來表示物質、進步、倫理建設等含義，很少直接用於批判儒家倫理。

二　另一種新文化運動的圖像

《新青年》用常識和個人獨立來反對儒家倫理意味着甚麼？在中國傳統文化中，常識和人之常情本來就被視為天然合理、不能懷疑的東西，而且常識和人之常情一直是判別意識形態是否合理的最終根據。在宋明理學的建構中，明顯

表1 《新青年》雜誌中「科學」一詞的意義分析

人物及出處	和科學有關的論述	意義分析
陳獨秀 第一卷第一號 〈敬告青年〉	最近德意志科學大興。物質文明，造乎其極。制度人心為之再變。 科學者何？吾人對於事物之概念綜合客觀之現象，訴之主觀之理性而不矛盾之謂也。……近代歐洲之所以優越他族者，科學之興，其功不在人權說下，……舉凡一事之興，一物之細，罔不訴之科學法則。 國人而欲脫蒙昧時代，……當以科學與人權並重，……其想像之最神奇者，莫如「氣」之一說，……誠不知此「氣」之果為何物也。凡此無常識之思惟，無理由之信仰，欲根治之，厥維科學。 夫以科學說明真理，事事求諸證實，較之想像武斷之所為，其步度誠緩；然其步步皆踏實地，不若幻想實飛者之終無寸進也。	科學是社會制度和文化的基礎 科學不是想像 科學和迷信對立 「氣」不符合科學 科學與常識等同
高語罕 第一卷第六號 〈青年之敵〉	科學愈明，攻戰愈巧，在在足以啟發吾人之智識，增進吾人之文明。	科學為進步文明的動力
李大釗 第二卷第一號 〈青春〉	(宗教信士之說) 雖足以堅人信仰之力，俾其靈魂得游優於永生之國，而其過崇神力，輕蔑本能，並以諱蔽科學之實際。	科學等同於實際
陳獨秀 第二卷第一號 〈當代二大科學家之思想〉	前世紀之上半期，……科學的精密建設，猶未遑及。……當時科學趨重局部與歸納，未若綜合的演繹的學說足以擊刺人心也。二十世紀……諸種科學蔚然深入，綜合諸學之預言的大思想家勢將應時而出。	科學等同於「建設」、「進步」、「綜合」
王湜 第二卷第二號〈時局對於青年之教訓〉	今日歐洲人均曰：「德強矣，是德之科學發達之賜也。」	科學發達是國家強盛的原因
劉叔雅 第二卷第二號〈歐洲戰爭與青年之覺悟〉	今日之世界，一科學世界也。……凡百事業，無不唯科學是賴。科學精者其國昌，科學粗者其國亡，……而自然科學，尤為國家生存發展上第一要素。 國於今日之世界，研求自然科學為有國者第一急務。	自然科學是立國的基礎
馬君武 第二卷第二號〈赫克爾之一元哲學〉	自然科學既超過他科學之上，且包有所謂精神科學於其中。	自然科學是文化的基礎
馬君武 第二卷第三號〈赫克爾之一元哲學〉(續第二號)	吾儕解釋世界大疑謎之方法，不外純粹的科學知識，由經驗以得結論。	科學是解釋世界疑謎的方法
陳獨秀 第二卷第三號〈當代二大科學家之思想〉(續第一號)	科學之功用自倫理上觀之，亦自偉大。	科學具有偉大倫理學功能
陳獨秀 第二卷第五號〈再論孔教問題〉	宇宙間之法則有二：一曰自然法，一曰人為法。自然法者……科學屬之。人類將來之進化，應隨今日方始萌芽之科學，日漸發達。 或謂宇宙人生之秘密，非科學所可解。決疑釋憂，厥惟宗教。……真能決疑，厥惟科學。	人為法必須等同自然法，科學屬宇宙間自然法
陳獨秀 第四卷第五號〈有鬼論質疑〉	吾人感覺所及之物，今日科學，略可解釋。 哲學方盛，物質感覺以外，豈必無真理可尋，遂於不能以科學能釋之鬼神問題，未敢輕斷其有無。	科學與物質等同
陳獨秀 第五卷第一號〈今日中國之政治問題〉	……一方面設立科學的教育，一方面又提倡非科學的祀天、信鬼、修仙、扶乩的邪說。	科學與祀天、信鬼、修仙、扶乩相矛盾
魯迅 第五卷第四號〈隨感錄33〉	科學能教道理明白，能教人思路清楚，……	科學導致思想清晰
知非 第六卷第一號〈近代文學上戲劇之位置〉	科學上種種新發明，地理上種種新發見出現，人類智識的界限漸漸放大，始有自由研究的精神，……到了近世，科學大昌，……思想上就起了大革命，自由精神，勃然大盛，對於一切事物，非自己得有實驗的確證，是斷不肯輕信的。	科學是思想革命的動力 科學主張物質和功利

人物及出處	和科學有關的論述	意義分析
任鴻雋 第六卷第三號〈何為科學家〉	科學這個東西，就是物質主義，就是功利主義。 科學是學問，不是一種藝術，……科學的本體還是和那形上的學問，同出一源的。 科學的本質是事實。 要是人人都從應用上去着想，科學就不會有發達的希望。	科學是「學問」 科學是事實 科學不僅是為了應用
胡適 第六卷第四號〈實驗主義〉 第六卷第五號〈我為甚麼要做白話詩〉	十九世紀……最重要的……是科學家對於科學律例的態度的變遷。……知道現在所有的科學律例不過是一些最適用的假設，不過是現在公認為解釋自然現象最方便的假設。 科學家遇着一個未經實地證明的理論，只可認他做一個假設，須等到實地試驗之後，方才用試驗的結果來批評那個假設。	科學律例是假設，必須求證
陳獨秀 第八卷第一號〈哲學思想與化學工業〉	二位先生 (吳稚暉、汪精衛) 不是說自然科學萬能，更不是說思想革新無用，而是說離開物質文明，離開自然科學的思想，容易發生復古的清談的流弊。	科學等同於物質 科學使新文化運動區別於復古運動
陳獨秀 第九卷第一號〈文化運動與社會運動〉	文化運動底內容是些甚麼呢？我敢說是文學、美術、音樂、哲學、科學這一類的事。	科學為新文化運動的重要因素
周佛海 第九卷第一號〈近代文明底下的一種怪現象〉	為甚麼……科學越發達，機器越發明……富力越充足而生活反越難維持？	科學與資本主義的關係
陳獨秀 第九卷第二號〈通信：廣東——科學思想 (答皆平)〉	說到科學思想，……我們中國人……此時簡直可以說沒有科學的頭腦和興趣了。 不但中國，合全世界說，現在只應該專門研究科學，已經不是空談哲學的時代了，……只應該……分析出不可動搖的事實來，我以為這就是科學。 我以為造成科學的風尚，有四件事最要緊：一是在出版界鼓吹科學思想；二是在普通學校裏強迫矯正重文輕理底習慣……使人人得有研究科學之機關。	科學不同於哲學 科學等同於事實 科學研究是每個人的責任
陳獨秀 第九卷第三號〈社會主義批評〉	近代所講的社會主義……乃是由科學的方法證明出來現社會不安的原因。	社會主義是科學的
王星拱 第九卷三號〈生物進化與球面沿革之概況〉	一直到了十九世紀科學昌明的時候，纔……把這些神話根本破除。 從前的進化之理論，……沒有科學的性質。科學的進化之理論，實在是達爾文經營創造出來的。	科學破除神話 進化論是科學的
張崧年 第九卷第三號〈隨感錄——說實話〉	科學並非能戰勝自然，只是認識自然，隨順自然，至多不過是利用自然。 人生最重要的一事是敢於「承認事實」，……科學方法的精神在是，理性之勝利在是。	科學是認識自然 科學等同於事實
張嵩年 第九卷第三號〈英法共產黨——中國改造〉	現在西洋哲學家最懂科學方法，最能用他的，要數羅素第一。	羅素是西洋哲學家中最了解科學的
陳獨秀 第九卷第四號〈討論無政府主義〉	大的科學家一旦置身群眾中，個人的意識為群眾心理所壓迫，往往失去了理性，被動的無意識的隨着群眾走。	科學是理性的
施存統 第九卷第四號〈馬克思共產主義〉	因為馬克思……曾做了科學的研究，所以……他底社會主義可以稱做科學的社會主義。	馬克思的社會主義是科學的
黎明 第九卷第四號〈通信〉中〈闢同善社〉	陳大齊先生說：「科學和迷信兩不相容，迷信盛了，科學就不能發達。我們要想科學進步，……就不能不打破這罪大惡極的迷信。……」	科學與迷信不相容
高銛 第九卷第五號〈「是甚麼」和「為甚麼」〉	「是甚麼」和「為甚麼」六個字……這是我們科學的精華，也就是他們科學者畢生沒頭的大事，……是我們做事的方準。	科學使人類從了解「是甚麼」走向認識「為甚麼」
屈維它 第十卷第一號〈東方文化與世界革命〉	科學文明是資產階級的產兒，然而亦就是破毀資產階級的起點。	科學是破毀資產階級文明的起點

表2 《新青年》雜誌中「常識」一詞的意義分析

人物及出處	和常識有關的論述	意義分析
汪叔潛 第二卷第一號〈通信——汪叔潛陳獨秀〉	日本官僚政治今猶存在者，亦緣其官僚之知識能力，足與時勢相應，反以觀之吾國，則最昧於大勢，最缺乏常識者，莫官僚社會若。以官僚社會與所謂政客者較，其智識之相差，殆不可以道里計。	舊官僚缺乏 (現代) 常識
貴陽愛讀貴誌之一青年 第二卷第一號 〈通信——貴陽愛讀貴誌之一青年〉	近年來各種雜誌……皆假名輿論以各遂其私，求其有益於吾輩青年者，蓋不多覯。惟《甲寅》多輸入政法之常識，闡明正確之學理，青年輩受惠匪細。……愚以為，今後大誌，當灌輸常識，……不必批評時政，以遭不測。	常識是學理的基礎 應灌輸常識
陳獨秀 第二卷第二號〈駁康有為致總統總理書〉	康 (有為) 先生復於別尊卑、重階級、事天尊君，歷代民賊所利用之孔教，銳意提倡。……近日不惜詞費，致書黎段二公，強詞奪理，率膚淺無常識，識者皆日笑存之。……吾今所欲言者，乃就原書中，指陳其不合事實、缺少常識、自相矛盾之言，以告天下，以質之康先生。 原書名意設詞，胥乏常識，其中最甚者，莫若襲用古人極無常識之套語，曰以春秋折獄，曰以三百五篇作諫書，曰以易通陰陽……	康有為尊儒是因為缺乏 (現代) 常識 常識與事實混同 古人無 (現代) 常識
讀者 第二卷第五號〈通信——讀者白華來信〉	吾國萬般之不進化，莫不緣孔老，為之厲階，至今縉紳先生中尚不乏非議共和國體者，即其驗也……(觀許多無常識之議員贊成孔教或孔道可知)。	議員贊成孔教是因為無 (現代) 常識
惲代英 第三卷第一號〈物質實在論 (哲學問題之研究一)〉	論物質與物象之關係者，有二說 (1) 物質與物象為因果之關係，(2) 物質與物象不得為因果關係，此二說者，立說適為相反，然其犯武斷之弊，亦正相同。吾人既初未見物質，則此等關係，乃超越常識之問題。	超越常識的關係是不能判斷的
陶履恭 第四卷第一號〈女子問題〉	男女生理之形態、組織、變化有種種之差異，根本於生理上之差異，其精神作用之狀態，復有異同，此不可掩之事實，依常識、依科學，皆可得明證者也。	常識和科學的混同
胡適 第四卷第一號〈歸國雜感〉	所以我在內地常說：「列位辦學堂，儘不必問教育部規程是甚麼，須先問這塊地方最需要的甚麼。譬如我們這裏最需要的是農家常識、蠶桑常識、商業常識、衛生常識，列位卻把修身教科書去教他們做聖賢。……」	當務之急是確立 (現代) 常識
陳獨秀 第四卷第四號〈隨感錄——(三)〉	此次北方發生之pest，西醫曾以科學實驗之法，收養此種細菌，證明其喜寒而畏熱。乃無識漢醫，玄想以為北方熱症；且推源於火坑煤爐之故，不信有細菌傳染之說，妄立方劑；而北京各日報，往往傳載此種妖言，殊可駭怪！國人最大缺點，在無常識；新聞記者，乃國民之導師，亦竟無常識至此，悲夫！	中國人最大缺點是缺乏 (現代) 常識 常識與科學混同
湯爾和 第四卷第五號〈湯爾和致陳獨秀論三焦、丹田〉	……故自胎生以後，臍於人體初無絲粟之用，或竟公然謂人之初生以臍為起點者，於胎生學太無常識，不值一噱也。	古人無 (現代) 常識
陳獨秀 第四卷第五號〈湯爾和致陳獨秀論三焦、丹田〉	吾國學術思想尚在宗教玄想時代，故往往於歐西科學所證明之常識，尚復閉眼胡說，此為國民根本大患，較之軍閥跋扈猶厲萬倍。	古代學術為無 (現代) 常識之胡說 科學與常識混同
盛兆熊 第四卷第五號〈通信：論文學改革的進行程序〉	小學校教育，說不到科學，今所授者，生活上之常識，升學之預備耳。斯言是也。夫既已認為生活上之常識，則認真切實授之者，理也。	小學生應確立 (現代) 常識 常識是科學的起點
唐俟 (魯迅) 第五卷第二號〈我之節烈觀〉	首先的疑問是：不節烈的女子，如何害了國家？……其次的疑問是：何以救世的責任，全在女子？……其次的疑問是：表彰後，有何效果？……以上是單依舊日的常識，略加研究，便已發現了許多矛盾。	節烈觀不符合 (現代) 常識
劉半農 第五卷第二號〈南歸雜話〉	青年應該作工，本誌二卷二號吳稚暉先生的〈青年與工具〉文中，早已論過，然而這是青年應有的常識，並不是一種特殊的教育。	青年應有 (現代) 常識
陶履恭 第六卷第一號〈論自殺〉	政府不過是人民的一個政治機關；無論他是清朝或是民國的，一個人絕不能為人民的政治機關殉死的。這是政治常識，因為東方人習於孔孟的政治哲學，伏在專制政體下長久了，所以把政府和國家的區別都分不清。	孔孟政治哲學不符合 (現代) 常識

人物及出處	和常識有關的論述	意義分析
陶孟和 第七卷第四號〈貧窮與人口問題〉	那客觀的、普遍的標準，就是一個人的衣、食、住的最簡單的需要。這種需要不用科學，只用我們普通的常識也可以考察出來的。 普通的人保持他的身體常態 (即健康態)，每日須要有相當的成分、相當的重量。這些成分從普通重要食品裏都可以分析出來的。上邊所說的生活最低限用常識可以看出來的。	普遍的標準可以從常識推出 常識是科學的起點
陳獨秀 第七卷第六號〈上海厚生紗廠湖南女工問題——我的意見〉	就以工人生活費而論，各項物價值合計起來，比十年前增加不止一倍；而工資增加不及一倍，這也是減少不算是增加。穆先生要曉得這都是事實、常識，並不是「泰西之糟粕」。	常識和事實混同
(德) 伯伯爾 (Bebel) 第八卷第一號〈女子將來的地位〉	萊希哈特修頓伯希女士說：「……假如個個女子都是像尚德 (Geor Sand) 這樣的偉人，個個女子都是弗洛利亞尼 (Lucretia Floriani)，伊的小孩子都是愛的小孩子，伊又以母的愛情和熱誠，同時又以智識和常識，來教育他們。……」	常識和智識混同
陳獨秀 第八卷第三號〈通信：國家、政治、法律〉	孟子人性皆善的話，只看見性的一面，已為常識所不能承認的了。	孟子的人性論與 (現代) 常識矛盾
邵力子 第八卷第四號〈關於社會主義的討論〉中「力子先生再評『東蓀君底「又一教訓」』」	照這樣說，便祇可算是東蓀君受了教訓而懺悔了。但我有兩層意思要請問東蓀君：一、做新聞記者的人要有怎樣的常識？對於社會有所主張，應當先有怎樣的審察？	新聞記者必須具有 (現代) 常識
張東蓀 第八卷第四號〈關於社會主義的討論〉中「東蓀先生『大家須切記羅素先生給我們的忠告』」	羅素先生的人格，我覺得真可佩服到百二十分了。……他對於不十分研究的東西決不亂講。……所以他此次在京講都是他最近研究有得的科目。他不願拿常識來對付中國人。	科學普及與常識混同
(俄) 波哈蓮 第八卷第五號〈俄羅斯研究〉中波哈蓮：〈俄國「布爾塞維克主義」和勞動的女子〉	中等社會的婦女和農家的婦女，對於各種機關，非常活動……他們所做的職業，又靈敏、又熱心、有創造的本能和事物的常識。	中等社會的婦女和農家婦女有 (現代) 常識
胡適 第九卷第三號〈國語文法的研究法〉	國語文法不是我們造得出的，他是幾千年演化的結果，他是中國「民族的常識」的表現與結晶。	國語文法是民族常識的表現結晶
陳獨秀 第九卷第四號〈討論無政府主義〉	人間社會是何等複雜，其間感情利害目的是何等分歧，至於生產事業上時間的適應及分業的錯綜更是何等麻煩，拿一時突發的狀況和群眾運動的方法去處置，我以為是常識所不許。……	常識是判別合理性的標準
黎明 第九卷第四號〈通信〉中〈闢同善社〉	可憐我們鄉裏，貧苦的兒童百數十人，從沒聽見有人發願辦一所學校，教養他們，使他們也知道一點國民的常識，……	必須讓人民具有 (現代) 常識 常識是教育的結果
赤 第九卷第六號〈隨感錄 (128) 切實試行！！！〉	吾們因此主張「切實試行」……更有一個必要的常識，羅素說過。他說，對於一個東西，總是越離近，越認識的真切，越解析，越曉得清楚。	常識是實行主張的基礎 常識是最真切了解的東西
臘狄客 (Karl Radek) 季刊第二期〈列甯論〉	我往往驚駭列甯之儲有英國人所說的常識。譬如我們談論一個人，而我們相信這一世紀必不再有像他一樣的人，他底常識何值我們稱實？不過至於政治家而有常識，那就偉大了。	偉大的政治家必須具備 (現代) 常識

* 表1及表2徵引《新青年》中的「科學」、「常識」兩個關鍵詞；此項研究，是我們受RGC資助的 A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts 研究計劃的一小部分；戚立煌先生和吳嘉儀小姐參與《新青年》言論的計量研究，在此予以說明並致謝意。

存在着從常識合理來論證宇宙秩序合理，再從宇宙秩序推出倫常道德的思維模式，我們將此稱為中國文化的常識理性結構⑤。在新文化運動中，常識成為反傳統的理據意義十分不尋常。它表明當時新知識份子所理解的常識與傳統士大夫已有不同，而且這種新常識是與儒家倫理衝突的。我們這一觀點有無證據呢？表2（見頁44）為《新青年》中「常識」一詞的用法。從表2可見，常識毫無例外地具有如下三重含義。第一、孔孟學說、節烈觀、古代的學問被認為是不符合常識的。這裏常識不僅是反對儒家倫理的主要武器，還是斥責軍閥官僚的理據，因為官僚、紳士和舊文人被認為是沒有常識的。第二、常識在絕大多數情況下同科學混用。在少數案例中，人們把常識和科學相區別時，只是把常識看作科學的最初步階段。而且常識也被認為是進步的，即常識完全具有當時人們賦予科學的含義。第三，堅持政治家、新聞記者必須有常識，兒童必須學習常識，認為常識是可以通過教育獲得的。常識不僅是行動的根據，而且還成為判斷事物合理性的最終標準。這證明，正因為新知識份子擁有的常識與傳統士大夫的常識是不同的，他們才能用現代常識來批判儒家倫理以及紳士、政客的無知。而且由於常識意義結構和科學等同，科學才被當作反儒的根據。也就是說，科學和民主這兩種新價值之所以可以在反傳統中不斷壯大，其本質乃是中國知識份子的常識和人之常情發生了巨變，科學常識和個人獨立取代了傳統的常識和人之常情在理性中的位置，成為反傳統與判別觀念系統合理性的最終根據。

這一切表明，新文化運動時期中國文化結構中最深的層面——常識理性內部開始出現了某種重大變動。眾所周知，常識和人之常情是由人們生活中最經常、最司空見慣的東西決定的。當人所生活的環境基本不變，它是極難觸及的。但是清廷在1901年實行新政以後，帶來了中國社會兩千年來不曾有過的巨

圖為於1919年5月4日北京學界遊行大會被拘留之北京高師愛國學生返校時的照片。

變。在整個二十世紀，中國有兩個社會面貌改變最迅速的時期，如果說80年代改革開放是我們可以切身感受到的巨變，那麼另一個類似時期就是從1901年到新文化運動這十幾二十年間，新興大城市崛起，現代通商口岸代替了原先郡縣城市的中心地位，民間工業迅速成長；社會改革促使紳士從農村搬到了城裏，城市代替了農村，成為廣大知識份子活動的中心。作為社會基層組織的大家庭開始解體，越來越多的人生活在核心小家庭中。新式教育普及並培養出大批新知識份子。雖然我們不應過高估計新政時期中國社會現代化的速度，但是對於上層文化、特別是意識形態的反思者——知識份子來說，這一變化卻是某種生存、生活和受教育等基本活動環境的巨變。它造就了新一代知識份子與傳統文人對甚麼是常識和人之常情理解的巨大差異，這樣，新知識份子才有可能用新常識作為合理性的最終根據來反對儒家倫理。於是，我們可以作出一重要的假設：新文化運動的深層動力是中國知識份子常識理性的變遷，以民主和科學為代名詞的現代常識取代了傳統的常識和人之常情，成為中國文化從傳統演變為現代形態的基礎。

三　為甚麼中國科學主義與西方不同？

我們的假設是有根據的嗎？毫無疑問，二十世紀最令人注目的文化現象，就是科學和民主在新文化運動中以雷霆萬鈞之勢興起，成為判別合理性的最終標準。通常人們簡單地將這一現象歸為五四以後科學主義的泛濫。但是，最近越來越多的研究表明中國科學主義結構與西方不同。根據我們的假說，中國科學主義和自由主義的結構之所以與西方不同，正是因為科學和民主被納入了中國文化的常識理性結構，成為現代常識和現代人之常情的代名詞。

科學引進中國走過了一個怪圈：它先從格致中分裂出來，但到1915年又具有了格致的功能。這是由於現代科學知識不能納入傳統士大夫道德化的自然觀，科學知識就只能從傳統的格致中分離出來。而一旦科學普及導致現代常識的形成，它必然是具有格致那樣建構新道德的功能。

眾所周知，一直到1900年之前，中國並無「科學」這一詞，是用「格致」指稱西方自然科學；「科學」這個詞是日本學者西周於1874年最早運用，它被用來說明分科之學⑥。1900年以後，中國知識份子才放棄「格致」，而用「科學」來指稱自然知識的探索。清廷在推行新政時，建立了新的教育體制，出現了「格致」和「科學」並用的局面。辛亥革命後，民國元年改革教育制度時，格致科改稱理科。從此以後，再無人將自然科學知識探索稱為格致，「科學」完全取代了「格致」⑦。因此我們可以說，「科學」取代「格致」的過程是從1900年開始到1911年完成。

非常有趣的是，「科學」取代「格致」的十年恰恰是中國知識份子常識結構發生巨變的時期。正是在辛亥革命前後，隨着科學知識的普及，中國知識份子的自然觀已變成某種由科學知識構成的自然觀。而自然觀的改變又導致對甚麼是常識定位的微妙變化。例如1909年後《東方雜誌》專門開設「新知識」一欄，其中廣泛報導科學新發現、新應用和各種科技新聞。十幾年前這些知識還被認為十分專業、甚至對知識份子都十分陌生的東西，現在已經在通俗文化雜誌出現了。這說明在十年中，科學知識的普及導致其向常識的轉變，形成了不同傳統有機自然觀的現代常識。

1915年舊《科學》雜誌在上海問世，可以看作中國知識份子現代常識成熟的標誌。一方面《科學》雜誌不是專業性學報，它力圖囊括自然科學各個領域；另一方面，《科學》雜誌的辦刊宗旨為「科學之有造於物質、有造於人生、有造於知識、有助於間接提高道德水平」四個方面⑧，這表明知識份子已經開始意識到新的科學常識自然觀應該對道德有建構作用。我們知道，中國傳統文化中，常識自然觀本來就具有建構道德的作用，格致是修身的基礎，它是三綱領八條目的起始環節。1915年後，新知識份子認為可以用科學自然觀來建構新道德，則是再次把格致的功能賦予科學。這裏，科學引進中國走過了一個怪圈：它先從格致中分裂出來，但到1915年又具有了格致的功能。汪暉研究了從十九世紀末到二十世紀初，「科學」與「格致」的使用和意義變化，他認為：「這(科學)一概念在語詞上擺脫了理學的束縛之後，它在被使用的過程中恰恰獲得了『格致』概念在理學範疇中的某些根本性的特點。」這證明二十世紀中國的「思想革命」，在某種程度上只是一種語言幻覺⑨。其實，五四前十年科學從格致中分離出來，最後又被賦予格致功能這一表面上自我矛盾的過程，恰恰印證了中國知識份子常識結構的變遷。由於現代科學知識不能納入傳統士大夫道德化的自然觀，科學知識就只能從傳統的格致中分離出來。而一旦科學普及導致現代常識的形成，它必然是具有格致那樣建構新道德的功能。

科學在中國被納入常識理性的另一個重要證據是：新文化運動中人們出乎異常的重視歸納法。陳獨秀曾這樣說：「今欲學術興、真理明，歸納論理之術，科學實證之法，其必代聖教而興歟？」⑩他居然把本來科學方法中與歸納並重的演繹法判為非科學，認為它是中國學術不能進步的一大原因⑪。五四期間，證明哲學體系合理，甚至包括人生觀的求索，均是以歸納法的名義進行的。為甚麼五四知識份子會錯誤地把科學方法等同於歸納法？其原因正在於常識理性中天道和常識的關係。

在理學中，天理本已由聖人和儒家經典指示出來，並非完全未知。但是在新文化運動期間，建立在現代科學常識之上的天理是未知的，知識份子的任務是從具體的現代常識出發，尋找尚不知曉的天理。於是，他們只能把「理一分殊」反過來進行，這樣歸納法就份外重要了。

從方法論上講，歸納剛好是理學中「理一分殊」相反的過程。「理一分殊」是從一般到個別；而歸納法卻是從個別到一般。當統一天理的內容若已清楚，那麼它同具體事物之間的關係便是「理一分殊」，即從一般到個別。但如果人們不知道統一的天理是甚麼，便只能把「理一分殊」反過來進行，從具體事物之理推知統一的天理，從個別到一般，也就是歸納。必須注意，在理學中，天理本已由聖人和儒家經典指示出來，並非完全未知。儒生之所以必須通過格致認識天理，是因為了解個別事物之理後，可以加深對統一天理的體悟，故理學只須強調「理一分殊」，而不需要甚麼歸納法。但是在新文化運動期間，建立在現代科學常識之上的天理是未知的，知識份子的任務是從具體的現代常識出發，尋找尚不知曉的天理。於是，他們只能把「理一分殊」反過來進行，這樣歸納法就份外重要了。其實，不僅是五四時期，在近代史上對於任何一個想重建天理的思想家，歸納法都是極為重要的。例如嚴復就十分重視歸納法。他之所以花那麼大力量翻譯諸如《穆勒名學》、《名學淺說》這樣的邏輯著作，在某種意義上均出於對歸納法的推崇。嚴復將歸納法譯為「內籀」，認為普遍的道德均來自歸納，他說「公例無往不由內籀，不必形數公例而獨不然也」⑫。嚴復在運用歸納建構天

理的過程中，把科學的「求真」與道德上「求誠」等同，從而形成「真」與「誠」可以互換的格物過程⑬，這樣建構出來的世界觀既可代表宇宙秩序的真理又蘊含着道德。

四　從個人獨立、人權到民主

既然新文化運動的內在機制是中國知識份子主體變化而導致的常識理性結構的變遷，我們是否可以據此勾劃出另一種新文化運動的圖像？必須注意，新文化運動發生在廢科舉、大興新式教育的十年之後，十年恰恰是培養一代新知識份子所必需的時間。1915年以後，中國知識份子的基本組成已同1900年以前完全不同了⑭。到1909年，新知識份子在數量上已超過傳統士紳。1912年新學堂在校人數達300萬，是傳統士紳總數的兩倍⑮。1919年，據當時北京政府公布的數據，在校學生總數已達450萬⑯。從1912-17年的五年間，大約有550萬在校或畢業的學生，在五四運動開始時受過新式教育影響的人數多達一千萬⑰。而舊式紳士是一個人數只會減少不會增多、正在不斷消亡的群體，到1919年，他們總人數只剩下70-80萬。因此可以說，新文化運動開始前，作為文化反思者的知識份子階層已發生了本質的改變，由城市新式學堂培養出來的新知識份子已佔絕大多數⑱。

可以肯定地說，傳統上以孝為核心的愛有差等的感情等級，再也不是這一代新知識份子認同的天然合理的自然感情了。這可以從五四新知識份子的個性解放，尤其是對愛情至上的嚮往看出。家義乾脆將這種不同於傳統士大夫的新精神狀態稱為個位主義。

由於甲午後文化反思者仍是生活在農村、由舊私塾培養出來的傳統士大夫；而新文化運動開始時，文化反思者卻是生活在城市、由新學堂培養出來的新知識份子。他們認為天然合理的常識和人之常情同舊紳士大相逕庭。於是這一代人在反傳統時，除了訴諸於舊意識形態在現實中的失敗外，還可以利用他們認為是天然合理的現代常識和現代的人之常情為資源。

我們來看兩個典型例子。孟子曾用「水往低處流」來比喻人心向善。胡適十五歲那年在上海澄衷學堂讀書，在格致課本中學了力學原理後，立即用科學知識來批評孟子的「人性之善也，猶水之就下也」的錯誤。他說孟子不懂科學：「不知道水有保持水平的道理，又不知道地心吸力的道理」，「水無上無下，只保持他的水平，卻又可上可下，正像人性本無善無惡，卻又可善可惡」。胡適的論點得到了他同學普遍的贊同⑲。本來水往低處流這一自然常識和人心向善的道德判斷並沒有關係。孟子把兩者聯繫起來，雖說是一個比喻，但把常識作為合理性的最終判據。而胡適對孟子的批評則表明，在新一代知識份子心中，用常識合理來判別倫理價值是否正確的基本結構並無改變，但常識的內容卻變了，現代常識開始重新評價那個原先建立在常識基礎上的道德哲學是否合理。另一個例子是魯迅對孝道的批評。儒學倫理中，把父母生育之恩當作人必須遵從父母旨意的根據。魯迅根據生物學、醫學中「本能」的概念指出，人的性交、生育皆由本能驅使，父母生兒育女只是本能的表現，因此無所謂恩和報恩⑳。從此例同樣看到，科學知識對常識的重新解釋並導致對傳統道德哲學基礎的否定。

如果說科學常識取代舊常識更多地取決於從小的教育，那麼知識份子將何種情感認定為自然合理的人之常情，則更多地取決於他從小生活長大的環境。中國傳統社會的基層組織是家族家庭，傳統家庭倫理的核心是孝悌，這是一種有等級的差序格局，於是愛有差等也就被認為是理所當然的「人的常情」。而推動新文化運動的新知識份子的生活和成長的環境，則和傳統文人完全不同。若以自小便離鄉入城讀書這點而言，他們所受的感情教育令他們更類似西方現代知識份子㉑。五四知識份子大多數從小離開家庭，個人獨立是他們從小就強烈感受到的。在他們身上，愛情和父母之情哪一個更重要不再是一個毫無疑問的問題。周策縱曾討論過五四青年的在校寄宿生活和他們的集體主義觀念以及熱衷於學生運動之間的關係㉒。可以肯定地說，傳統上以孝為核心的愛有差等的感情等級，再也不是這一代新知識份子認同的天然合理的自然感情了。這可以從五四新知識份子的個性解放，尤其是對愛情至上的嚮往看出。1921年茅盾曾抽樣統計過當時的小說，他發現：「描寫男女戀愛的小說佔了全數百分之九十八。」㉓黃遠生曾十分形象地描述過新一代人思想感情與老一代不同㉔。家義乾脆將這種不同於傳統士大夫的新精神狀態稱為個位主義 (individualism)，認為中國「只見有無數寄生之物，不見有獨立之人格」。他主張「個人先於社會」、「個人非為社會而生，社會實為個人而設」，並認為近世一切新文明皆導源於此㉕。確實，離開大家庭的獨立生活已使個人獨立自主和自由成為新一代知識份子所認同的「人之常情」。當時高一涵把人能否獨立自謀幸福當作人之所以為人的前提㉖；李大釗把自由稱為人類生存必需之要求㉗；胡適把類似於極端個人主義的自立精神看做善良社會絕不可少的條件㉘，甚至聲稱「世上最強有力的人是那孤立的人」，胡適把這種精神稱作「健全的個人主義的真精神」㉙；陳獨秀則把這種個人獨立當作建構整個倫理學的新基礎。他明確感到，大家庭解體後，個人從中獨立出來，個人獨立已成為一種不容懷疑、天然合理的基礎，此後不僅社會經濟建立在個人獨立之上，而且整個文化、道德價值也必須建立在個人獨立之上。

在新文化運動中，正因為「民主」這個詞的多義性和含混性，所以能最大程度地包含因現代人之常情向外推出的各種價值。這也是民主能代替個人獨立成為當代中國人合理性最後標準的原因。

一旦個人獨立演變為一種天然合理的前提，它就迅速轉化成一種新價值。其最初的表現形態就是強調人格獨立、人身自由，即提倡「人權」。但是為了建立新的道德價值規範，僅僅強調人權是不夠的，還必須把個人獨立這一基本價值從個人引伸到家庭，從家庭推廣到社會，用它來產生社會規範，支持新的社會價值和行動。用人權作為基本價值來支持和說明政治制度，就是法律面前人人平等，以至推崇西方民主制度。把人權用於人際關係，就是強調平等，取消家長制，反對父母對子女的控制，抗議傳統紳士壟斷政治參與渠道。它必然主張「民治、民有、民享」，甚至支持大眾參政的民權主義。它自然也就具備了反對傳統精英主義、推崇大眾的唯民主義的要素。不少學者考察過民主這一價值出現的過程，都發現它最初由「人權」演變過來。陳獨秀在《新青年》創刊號上〈敬告青年〉一文中並沒有提到民主，而是主張「當以科學與人權並重」㉚。當新文化運動剛開始時，陳獨秀用於反傳統並與科學常識並用的不是民主，而是「人權」和「個人獨立自主」。當時即使在討論民主問題時，人們更喜歡用「人權」，而較

少用「民主」一詞[31]。只是隨着新文化運動的展開，民主才慢慢取代了人權，而且民主思想已經更為豐富，它所表達的不僅是陳獨秀個人的民主思想，同時也是整個《新青年》的民主思想[32]。這裏我們看到「民主」這個詞正因為它在新文化運動中的多義性和含混性，所以能最大程度地包含因現代人之常情向外推出的各種價值。這也是民主能代替個人獨立成為當代中國人合理性最後標準的原因。

五　理性與瘋狂的再定位

我們可以用一個綜合指標來測量新知識份子認為是合理的自然感情和傳統文人之差異，這就是它同綱常名教的對抗程度。眾所周知，在中國傳統社會，當人的日常自然感情受到天理綱常扼殺之時，便有儒生站出來，反對「以理殺人」。這表明，在中國文化中，由於人之常情才是判別道德倫理是否合理的最終標準，即使違反人之常情的是天理，也毫無例外地要受到批評、譴責。但是，在中國傳統文化中，天理基本上和人之常情一致，用「以理殺人」來批判儒家倫理相當罕見。在清代，只有戴震作過某些關於「以理殺人」的論述，但在社會上並沒有甚麼迴響。然而，到新文化運動，反對「以理殺人」的口號響徹雲霄，儒家倫理被指摘為「吃人的禮教」。溝口雄三曾考察禮教在中國歷史上實行之情況，他發現，用禮教來稱呼儒家倫理是從明末開始的，它同陽明學的傳播有着極大的關係。禮教有着良知和人情這樣的基礎，和中國傳統社會人的自然感情融為一體。五四知識份子批判禮教則是簡單列舉古代事例而已，這並不妥當[33]。那麼為甚麼五四知識份子會認定禮教吃人？這只能用新知識份子所認同的自然感情已不同於傳統中國人之自然感情來解釋。

理性與瘋狂的再定位是中國文化常識理性變遷時必然發生的現象。它可以幫助我們了解為何五四時期普遍將中國傳統文化的弊病當作精神病，甚至將國民性與中國人的體質或疾病相聯繫。

魯迅的《狂人日記》是將禮教同吃人等同起來的代表。十分耐人尋味的是，《狂人日記》中的主人翁恰恰是一位在城市新學堂唸書的新知識份子。他回到家鄉，跟那個由他哥哥 (舊式文人) 當家長的大家庭格格不入。在小說中，完全看不到這位城市新知識份子對舊式家族有任何發自內心的自然感情。在中國舊式家庭中，兒子對父母的孝道以及對家庭的義務背後原有強有力的自然感情為基礎。但當孝道背後的自然感情不再存在，用人肉做藥引在新知識份子眼中又明顯有違科學常識，歷來播於人口的孝子故事便顯得極端不合理，遂成為禮教「吃人」的證據。在中國文化的理性結構中，人的行為、觀念符合常識理性才算是正常，不符合便是瘋狂。魯迅正是抓住這一判別正常還是瘋狂的標準，故意把這個城市知識份子寫成一個有被迫害狂的瘋子。但是對於廣大城市新知識份子而言，這種瘋子的感覺和感情是這樣真切和自然，於是瘋狂和正常的關係出現了倒轉。瘋子的感情代表了新知識份子的人之常情，它是天然合理的。反之，和它格格不入的大家庭、禮教卻充滿了瘋狂。

這種理性與瘋狂的再定位是中國文化常識理性變遷時必然發生的現象。它可以幫助我們了解為何五四時期普遍將中國傳統文化的弊病當作精神病，甚至將國民性與中國人的體質或疾病相聯繫。例如錢智修將中國人的惰性比作慢性

精神病[34]。魯迅早在青少年時代，就把作偽、無恥和猜疑等看作中國國民性的病根[35]。我們認為，由於中國文化是以常識理性為基礎，這使得中國人在古代對精神病的看法就與西方不同。從常識理性來看，精神病的患者行為明顯違背常態，因而根據正常行為與道德的對應關係，很容易推論到精神病患者不道德，使家庭蒙受恥辱，故在中國人的心目中，精神病常被打上不道德的烙印。另一方面，既然人的一切正常行為都是基於自然欲望和感情，那麼精神病患者的行為反常只能說明他不具備正常人的自然欲望與情感，這極易被視為身體有問題，即導致社會學家所說的中國人心目中精神和心理症狀的形軀化[36]。

在常識理性結構中，只要作為合理性終極標準的常識和人之常情內容發生改變，那麼本來與原有常識理性相符的傳統道德與生活方式就變成反常的、不道德的，因而也可以看成是瘋狂的。這正是五四知識份子把傳統文化弊病等同於精神病的原因。新知識份子的現代常識理性的內容已不同於傳統常識理性，但同樣是主張精神和身體的一元論，所以在五四時期精神症狀軀體化的傾向份外強烈。人們在下意識中總是把傳統文化和社會的弊病與傳統中國人的體質相聯繫。總之，從常識理性的變遷來理解新文化運動可以幫助我們理清思想史上一些無法解決的問題。例如為何在新文化運動中一方面進步的觀念會如日中天，被運用到文化社會一切方面，但與同時，中國知識份子熱衷於文明沒落與種族退化論，用「梅毒」、「本能退化」、「人種退化」來說明文化弊病和困境[37]，用童稚化來形容中國人種素質之差等等[38]。

新文化運動之所以可以「重估一切價值」，正是因為現代常識理性中已經包含「科學常識合理」和「現代人之常情合理」這兩個合理性的最終標準。新文化運動以後的半個世紀，中國思想文化變遷雖然錯綜複雜，但在某種意義上均可以納入上述理性化的視野之中。

六　理性化與中國文化的現代性

現在我們對新文化運動的評價獲得了一個全新的視野，這就是：新文化運動實質上是中國文化的再次理性化。韋伯 (Max Weber) 用理性化一詞來描述西方社會的現代化。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 將理性化看作合理性最終標準的產生且貫穿到文化、社會制度各層面的過程[39]。顯然，新文化運動之所以可以「重估一切價值」，正是因為現代常識理性中已經包含「科學常識合理」和「現代人之常情合理」這兩個合理性的最終標準。無論是新知識份子用「科學」、「個人獨立」批判儒家倫理，還是用科學來論證馬克思主義和三民主義的合理性，這一切統統都可以歸為將新的合理性標準貫穿到文化和社會制度各個層面。新文化運動以後的半個世紀，中國思想文化變遷雖然錯綜複雜，但在某種意義上均可以納入上述理性化的視野之中。

然而必須指出，韋伯和哈貝馬斯所講的理性化，主要是指工具理性的擴張，而我們所討論的中國新文化運動現代常識理性的形成及其對文化之改造，是指中國文化本身意義和理路中合理性標準的變化；它同西方理性化的工具理性擴張是不同的。除了科學常識合理和現代人之常情合理這兩個合理性終極標準與西方科學理性及工具理性不盡相同外，現代常識對傳統觀念系統的拋棄和對新觀念系統的建構，則具有中國文化本身的特點，甚至是受到中國文化深層

結構的支配的。這使得二十世紀的中國現代思想不可能擺脫傳統的深層結構。我們在一篇論文中曾指出，中國傳統文化特別是宋明理學是建立在傳統中國人的常識理性之上的。由於常識理性存在着常識合理與人之常情合理兩個合理性終極標準，而道德哲學的建構又有從內到外和從外到內兩種方法。由此推論儒學中對道德合理性論證具有四種理想類型。第一種是程朱理學，第二種為陸王心學，第三種是宋明理學第三系所具有的道德論證結構，第四種為合理性論證與合理性標準不能整合的結構，它以戴震哲學為代表㊵。和傳統常識理性類似，現代常識理性也有兩個合理性終極標準，同樣也有由內向外和從宇宙到內心兩種新觀念系統的建構整合方式，這樣現代常識理性對觀念系統的理性化，也會產生與四種理想類型同構的模式。前三者代表合理性標準和觀念系統良好整合的新意識形態，第四種則是一種不能整合的觀念系統。我們發現，在二十世紀，正是第一種理性化模式(類理學的觀念系統整合方式)促使中國知識份子認同馬列主義；第二種理性化模式(類心學的觀念系統整合方式)是三民主義的論證結構；而50年代後雄霸中國大陸的毛澤東思想則和宋明理學第三系同構；至於主智論式的觀念系統不能整合的模式，它普遍存在於中國自由主義者的思想方式中。

韋伯在討論西方社會現代化過程中工具理性擴張時，把現代社會工具性的手段和規範凌駕於價值之上看作現代人的鐵籠。與此相對應，難以擺脫中國傳統文化特有的理性化模式也成為中國現代知識份子的鐵籠。我們能走出這一鐵籠嗎？毫無疑問，中國文化在下一個世紀的現代化，一定要高揚民主和科學這些普世性的價值。但是當民主和科學再次成為思想解放的旗幟時，它們能夠越出現代常識理性的限制嗎？目前，我們尚不知道。但至少可以得到一個結論，今天，無論是為了理解即將過去的世紀，還是為了展望下一個世紀，重新反思新文化運動已經是中國思想界不可忽略的遺產。

註釋

① 陳獨秀：〈致「甲寅」記者函〉，《陳獨秀文章選編》(香港：漢流圖書公司，1990)，頁72。

② 羅志田：〈胡適世界主義思想中的民族主義關懷〉，《近代史研究》(北京)，1996年第1期。

③ 《努力周報》，第7期。

④ 陳獨秀：〈新青年罪案之答辯書〉，《新青年》，第6卷第1號。

⑤㊵ 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》(香港)，新第六期(1997)。

⑥ 島尾永康：《漢語科技詞匯的中日交流與比較》(提交1984年第3屆中國科技史國際討論會論文)。

⑦ 樊洪業：〈從「格致」到「科學」〉，《自然辯證法通訊》(北京)，總第55期(1988)，頁39-50。

⑧ 《科學》，第1卷第1期，1915年1月，頁3-7。

⑨ 汪暉：〈「賽先生」在中國的命運——中國近現代思想中的科學概念及其使用〉，《學人》，第1輯（南京：江蘇文藝出版社，1991）。

⑩⑪ 陳獨秀：〈隨感錄第十九、聖言與學術〉，《新青年》，第5卷第2號。

⑫ 嚴復：《穆勒名學》，按語部乙（台北：台灣商務印書館，1971），頁105。

⑬ 汪暉：〈嚴復的三個世界〉（未刊）。

⑭ 陳啟天：《最近三十年中國教育史》（台北：文星書店，1962），頁56-58、164-66。

⑮⑱ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》（香港：中文大學出版社，1993），頁128-29；129。

⑯ 呂芳上：《從學生運動到運動學生民國八年至十八年》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），頁4

⑰ 周策縱著，周子平等譯：《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996），頁518。

⑲ 《胡適文存》（北京：燕山出版社，1995），頁183-84。

⑳ 魯迅：〈我們現在怎樣做父親〉，《魯迅全集》（一）（北京：人民文學出版社，1961），頁245-57。

㉑ Leo Ou-fan Lee, "The Romantic Temper of May Fourth Writers", in *Reflections on The May Fourth Movement: A Symposium*, ed. Benjamin I. Schwartz (Cambridge, Mass.: East Asia Research Center, Harvard University, 1972), 69-84.

㉒ 周策縱：《五四運動史》，上冊（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁176。

㉓ 李今：《個人主義與五四新文學》（哈爾濱：北方文藝出版社，1992），頁55。

㉔ 黃遠生：〈新舊思想之衝突〉，《東方雜誌》，第13卷第2號。

㉕ 家義：〈個位主義〉，《東方雜誌》，第13卷第2號。

㉖ 高一涵：〈樂利主義與人生〉，《新青年》，第2卷第1號。

㉗ 李大釗：〈憲法與思想自由〉，《李大釗文集》，上（北京：人民出版社，1984），頁244。

㉘ 胡適：〈美國的婦人〉，《新青年》，第5卷第3號。

㉙ 胡適：〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》，四集四卷（台北：遠東圖書公司，1953），頁608。

㉚ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》，第1卷第1號。

㉛ 熊月之：〈略論五四時期的人權思想〉，載《中國社會科學》雜誌社編：《五四運動與中國文化建設——五四運動七十周年學術討論會論文選》（北京：社會科學文獻出版社，1989）。

㉜ 劉桂生主編：《時代的錯位與理論的選擇——西方近代思潮與中國「五四」啟蒙思想》（北京：清華大學出版社，1989），頁139-67。

㉝ 溝口雄三：〈禮教與中國革命〉，《學人》，第10輯（南京：江蘇文藝出版社，1996），頁121-39。

㉞ 錢智修：〈惰性之國民〉，《東方雜誌》，第13卷11號。

㉟ 許壽裳：《我所認識的魯迅》（香港：圖光書局，1974），頁19。

㊱ 林宗義、林美貞：〈關愛、否認與拒斥：華人家庭對精神疾病的反應〉，載林宗義、Arthur Kleinman編，柯永河、蕭欣義譯：《文化與行為——古今華人的正常與不正常行為》（香港：中文大學出版社，1990），頁327-38。

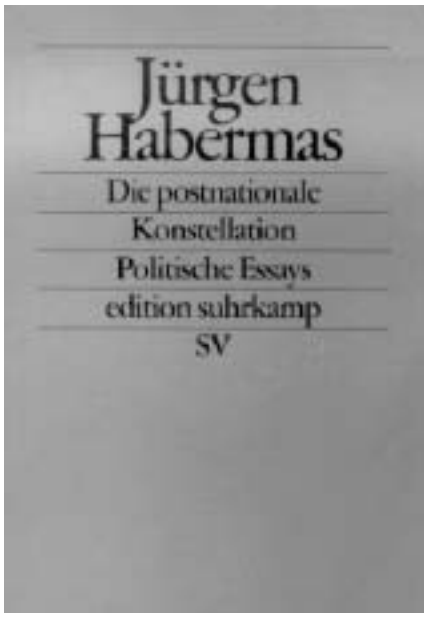
㊲ 孫隆基：〈世紀末思潮——前無去路的理想主義〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年2月號，頁31-42。

㊳ 陳獨秀：〈新青年〉，《新青年》，第2卷第1號。

㊴ 普塞（Michael Pusey）著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1989），頁39-83。

評哈貝馬斯的《後民族的格局》

● 希爾貝克 (Gunnar Skirbekk)



Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998).

哈貝馬斯《後民族的格局》一書的主旨是：我們該怎樣看待政治制度和市民社會在全球化市場經濟時代中所面臨的各種挑戰。在「後民族格局」的標題下，哈貝馬斯討論了由於傳統民族國家的政治權力相對於全球市場經濟的弱化而形成的種種問題，並提出了解決這些問題的一些方案。

一

哈貝馬斯《後民族的格局》一書的主旨是：我們該怎樣看待政治制度和市民社會在全球化市場經濟時代中所面臨的各種挑戰。在「後民族格局」的標題下，哈貝馬斯討論了由於傳統民族國家的政治權力相對於全球市場經濟的弱化而形成的種種問題，並提出了解決這些問題的一些方案，而這些方案是彼此不同但互相聯繫的三條思路：

(1) 傳統的 (歐洲) 民族國家太小，不足以應付全球化經濟，因此應當聯合在大一些的政治單元之中。從這個角度來說，哈貝馬斯把歐洲一體化看作是一種可取的事業。

(2) 但一種超民族的政治整合，要求改變歷來同民族相聯繫的集體認同。從這個角度來說，哈貝馬斯認為有必要提倡「後民族」層次上的「憲法愛國主義」，其對立面是很大程度上基於在民族層次上共享的文化的那種傳統的民族認同。但是，出於別的一些理由 (比如最近來自其他文化傳統的移民)，哈貝馬斯主張先前的民族認同應當經歷認同變化，使之不那麼強調在民族層次上分享的文化，而更強調「憲法愛國主義」，也就是說更強調法的基礎。

(3) 但是，哈貝馬斯在這本論文集中論證道，一種超民族的政治整合要得到足夠的合法性，就必須包括基本的社會整合；所需要的整合基礎不僅是借助於形成公共討論(作為市民社會的一個主要成分)而實現的意志形成，而且是基本的社會權利。更確切地說，是以政治為基礎的福利制度。

人們從哈貝馬斯以前的著作中就已經很熟悉前兩個論證了。比如在《事實與價值》(*Faktizität und Geltung*)一書中，他從後民族的視野，為更為自由的移民法作論證。但他在該書中並沒有真正討論有關社會權利的問題，也沒有討論以下問題：一種基本的福利制度是否應當被看作對於避免道德上和政治上不可接受之排斥來說不可缺少的前提，因而被看作是對民主的法治國家的政治合法化條件。令人驚訝的是，後面這些問題——有關社會權利的這些問題——居然沒有在《事實與價值》中討論。因此，同樣令人驚訝的是，這些問題現在在《後民族的格局》中被提出來討論了。在這樣做的時候，哈貝馬斯不知不覺地比他以前的著作(包括《事實與價值》)更靠攏歐洲的社會民主黨人。在以前的著作中，他首先強調同法律制度和參與性政治相聯繫的種種正義概念。

在這方面，我們可以勾勒哈貝馬斯思想的某種變化，其線索大致如下：他曾經(參見《交往行動的理論》)認為，主要的結構性對抗發生於「生活世界」和「系統」之間，後者既包括國家也包括市場；後來(參見《事實和價值》)他把法律制度(也就是國家的核心成分)看作對作為正義的道德(因而也是對生活世界或市民社會)的一種支持；但是由於市場的全球化，傳統的民族國家不夠用了(也不應該夠用，如果我們把它理解為精神氣質或民族文化的話)，因此，所需要(而且所欲求)的是一種外延更大的國家(比如歐洲聯盟)、一種基於「憲法愛國主義」的國家；現在，在《後民族的格局》中，哈貝馬斯走出了最後一步，承認為了避免破壞性的排斥，也就是說，為了對這種後民族的、通過憲法而整合起來的國家提供合法性和穩定性，基本的福利國家是有必要的。通過這些步驟，哈貝馬斯在概念上更加豐富了關於現代社會中社會建制的看法和他對於政治的看法，也使之在經驗上更加可行。

但是，公平地說，哈貝馬斯從來也沒有具體談論過他的理論性論證的經驗性涵義。這裏，就他關於後民族格局的文章而言，也可以這麼說：不管他的問題是後民族政治單元的必要規模或最大規模的問題(哈貝馬斯顯然認為歐盟足夠大了，但這個觀點的基礎看來首先是政治實用主義：這是歐洲公民們目前暫時所作的選擇，而不是對此問題的有經驗依據的分析)，或是主要基於「憲法愛國主義」的集體認同的力量的問題(在這方面，他的論據似乎是理論上的可能性而不是經驗上的可行性)，或是入境移民的最大(或最優)規模(或速度)的問題(或者說是這樣一個問題：對於具有不同文化來源、常常是前現代的文化來源的人們，如何把他們整合在一種「憲法愛國主義」之中。與此同時，一方面

哈貝馬斯以前的著作並沒有討論社會權利的問題；現在，在《後民族的格局》中，他為了對後民族的、通過憲法而整合起來的國家提供合法性和穩定性，認為基本的福利國家是有必要的。藉此，哈貝馬斯在概念上更加豐富了關於現代社會中社會建制的看法和他對於政治的看法，也使之在經驗上更加可行。

每個人都應當「承認」其他文化，另一方面，社會必須避免不同文化典碼之功能失調的多樣性①）。

哈貝馬斯討論了同現代全球化社會中的排斥他人的危險相連的種種問題，也就是說，討論了不僅根據法律制度基礎上的形式平等而實現整合、而且根據基本的社會平等而實現整合的必要性。由此，他具有了政治上和經驗上的更大說服力。由於強調社會福利的整合力量的必要性（作為反對非正義、不穩定的過份的排斥的手段），他使得論證一種具有強大整合力的憲法愛國主義的觀念（也就是通過法律制度而實現的強有力的社會整合的觀念）的負擔變得更容易承受，因而使得他的整個進路具有更大的說服力。但與此同時，出於同樣的理由，就實現後民族政治單元的這些範圍更廣的要求來說，他面臨一個更困難的問題，因為這個單元（比方說）必須有能力為其福利規劃獲得足夠高的賦稅，而不至於把股東和其他投資者嚇跑、逃離出境。由於其福利規劃，這個政治單元也可能面臨越來越大的、來自要求入境的窮人的壓力。坦率地說，對於具有不錯的福利規劃的「後民族」政治單元來說，民主資本撤離、外部窮人入境的壓力越來越大，是可想而知的事情②。因此，與賦稅制度比較溫和的那些自由主義政治單元相比，這樣一種政治單元將有必要具有更高的政治技巧來應付一個全球化的市場經濟；與其中沒有任何福利規劃的自由主義政治單元相比，這種政治單元也必須在政治上更加小心謹慎地處理入境移民的問題。

任何人如果要強調社會權利對於整合所具有的先決條件的意義（一如哈貝馬斯眼下強調的），都必須討論有關福利規劃如何在一個**大規模的、後民族的和多文化的**政治單元中**獲得政治共識**的一系列**經驗性**問題。例如，我們必須考慮，假定一種對創造社會整合來說是足夠的、基於法律制度和主要根據「憲法愛國主義」的社會認同，在甚麼意義上是具有經驗上的合理性的，在甚麼意義上另外一種形式的社會整合（也就是通過福利規劃來避免排斥），提供了一種經驗上更具有說服力的假設。我們可以進一步提出這樣的問題：為實現福利規劃所必需的政治共識是在一個缺乏共同文化典碼的大規模後民族單元中更具經驗的可行性，還是這種共識倒是在具有共同的文化典碼的政治單元中更容易實現。首先，我們可以考慮以下事實：美國，它在許多方面是一個基於憲法愛國主義的整合力比起基於共同的文化的整合力來說要相對強一些的國家，與在許多方面具有相對較強的文化共識的北歐國家相比，其有效的福利制度要差一些。

因此，把這本文集稱作「政治評論集」是非常恰當的：其中討論的問題是政治問題，但它們主要是以評論而不是以經驗的方式討論的。它們之所以為政治評論，是說它們是談話式的「開眼界者」（discursive eyes openers），讓人看到在一個由全球化市場經濟統治的世界中的重要政治限制和政治可能性。因為這一點，它們是非常有意思的。它們為市民社會中發生的公共意志的形

把《後民族的格局》稱作「政治評論集」是非常恰當的：其中討論的問題是政治問題，但它們主要是以評論而不是以經驗的方式討論的。它們之所以為政治評論，是由於它們是談話式的「開眼界者」，讓人看到在一個由全球化市場經濟統治的世界中的重要政治限制和政治可能性。

成過程作出了寶貴貢獻。在此意義上，它們也顯示了哈貝馬斯思想活動中值得稱道的一貫性——涉及在他的關於公共討論的哲學(作為框架)和他在公共領域中的政治評論(作為內容)之間的相互聯繫的一貫性。

二

除了這些有關市場經濟全球化的一般問題之外，哈貝馬斯也討論了一個更加具體的問題，我們或許可以稱為他的版本的「德國問題」：在開頭的兩章，他主張對(十九世紀)德國精神科學(Geistewissenschaften)創始人作一種普遍主義的解讀；同時，他稱讚戈爾德哈根(Daniel Goldhagen)，因為他捍衛了德國人對大屠殺負有普遍責任的命題(雖然沒有為戈爾德哈根的歷史論斷的總體的可信性作辯護③)。

哈貝馬斯一直關注德國人對第三帝國時期所犯之暴行的責任，這顯然是同他對於歐洲政治一體化的積極評價相聯繫的：主張克服民族國家(此處也就是德意志聯邦共和國)，傾向於一種「後民族的格局」(也就是歐洲聯盟)，在其中，德國不得不(一勞永逸地)放棄追求民族冒險。

儘管他這種認真對待德國的道德責任問題的努力是值得稱道的，但是他在這兩章中提出的論證卻存在着一種張力，或許是一種不連貫。一方面(在第一章)，他強調一種**建構主義**的民族認同觀——說白了就是這樣一種觀點：民族認同不是**原來就有的**，而是**創造出來的**，而且首先是由國家創造出來的。這個觀點是他批評上一世紀德國歷史學家們所闡述的民族認同概念的一個基本部分，也是他為向後民族格局中的憲法愛國主義的過渡所作的論證中的一個基本部分。另一方面，他也強調(在第二章)，第二次世界大戰結束五十年之後的德國人應當牢牢記住這種道德責任。聯邦德國無疑是不同於第三帝國的**另一個國家**，所以，哈貝馬斯這裏所運用的民族罪孽和民族認同的觀念，似乎是超越**政治地創造**的東西(也就是說**依賴於國家**的東西)之外的。換句話說，因為德國人(至少在西部)已經在公開承認過去和積極克服過去的過程中採取了一些決定性的步驟，哈貝馬斯(在第二章中)所持的民族罪孽和民族認同的概念的根子是**相當深的**，與它更符合的是關於民族精神(Volksgeist)的一些概念，而不是一個以政治方式創造的認同概念。簡言之，一方面是他對像戈爾德哈根這樣一位學者的稱讚(這預設了一種**以文化為基礎**的集體的責任概念)，另一方面是他對於像格林(Jakob Grimm)這樣一些學者的批判性理解(這預設了一種建構主義的、同國家相聯繫的集體認同概念)，在這兩者之間，看來存在着一種緊張關係。

哈貝馬斯一直關注德國人對第三帝國時期所犯之暴行的責任，這顯然是同他對於歐洲政治一體化的積極評價相聯繫的：主張克服民族國家，傾向於一種「後民族的格局」，在其中，德國不得不放棄追求民族冒險。

三

論文集的最後部分，有三篇討論人類克隆問題的文章。在這裏，哈貝馬斯用康德的論據來反對人類

哈貝馬斯對人類之間非對稱的相互關係的大量醫學倫理學討論視而不見，這種忽視是怎麼來的呢？在我看來，這與他過份傾向於用二分法或理想類型來論證問題有關。這種忽視不僅意味着對許多實踐上的重要問題的遺漏，而且亦意味着他的基於商談參與之可能性的規範有效性概念的一個決定性的困難。

克隆在道德上具有合法性的觀點，其論證是：人類克隆會造成人們之間、被克隆的人和進行克隆的人之間的**不對稱**，而這種不對稱，是同康德關於**自律的人們**之間的對稱關係的觀念相背逆的。

這些討論同市場經濟的全球化問題沒有任何關係(至少沒有直接關係，但是，同生物技術規劃相聯繫的經濟利益當然還是存在的)。

作為一個獨立的論點，我認為哈貝馬斯關於克隆的論證是作得很好的。我認為成問題的是這樣一個事實：直到目前為止，作為一個討論現代性的道德哲學家，哈貝馬斯對正在進行的有關生物醫學倫理學的爭論似乎沒有任何興趣，而在這本文集中，他再一次對有關人類之間非對稱的相互關係的大量醫學倫理學討論(除了人類克隆以外的討論)視而不見。

這種忽視是怎麼來的呢？回答可以是有關個人局限性的——誰也不可能對所有問題都包羅無遺。但是，大概還有別的因素在起作用。在我看來，這種忽視可以被看作是來自他過份傾向於用諸如「**自然**」和「**社會世界**」這樣的**二分法**，或者像自主、自由和平等的人這樣的**理想類型**來論證，而撇開有關這樣一些人的許多困難事例，這些人按不同的方式、在不同的程度上並不是這種十足的規範意義上的人，比方說胎兒、嬰兒、未成年人、先天性無腦的畸形人或處於不可治癒的癲狂狀態的人。對這些事例，人和動物之間的二分法並不適用，一個自律的人的理想類型概念也不適用。

這些亦此亦彼的事例迫使我們借助於**等級序列**(hierarchies)和**逐級性**(gradualities)來進行有關人類的道德思考——對於主要根據**平等**和**對稱性**進行思考的現代思想者來說，這是一個重大的挑戰。

就人類克隆而言，我們看到的確實是**徹頭徹尾的**一個人由另一個人賦予形式的情況。但我們肯定還有**另一些這樣的情況**，即我們多多少少廣泛地要麼在**事實上影響**、要麼**有能力影響**未來人類的認同——在社會方面通過訓練和教育，在生物方面通過有選擇的生殖(比如有選擇的墮胎)或者通過有選擇的生物技術干預。因此，未來世代的道德地位的問題，也就是說未來的人們的道德地位的問題，是一個已經包含了各種逐級的非對稱性的問題。這種情形中有些僅僅是可能，其他的則已經是現實。歸結起來說，這意味着，對於**人們之間的不對稱**的問題的討論，不能僅僅局限於人類克隆這個案例，也不能把它當作僅僅是一個我們**有可能通過決定來消除掉**的問題。我們周圍已經有不少這類人們之間不對稱的事例，因此，主要的道德問題是**如何應付**而**不是如何迴避**這些道德逐級主義的事例。

對更廣範圍內這些不對稱問題的忽視(在哈貝馬斯那裏可能同他的二分性的和理想型的思維方法有關)，遠遠不是沒有消極後果的。這種忽視不僅意味着對許多**實踐上的重要問題**(比方說對人類和動物之間的亦此亦彼案例的處理)的**遺漏**，而且亦意味着他的基於**商談參與之可能性**的**規範有效性**(normative

validity）概念的一個決定性的困難④。比方說，這些不對稱的案例意味着必須運用所謂**諮詢性代理**（advocatory representation），這種代理意味着，那些出於各種理由而無法親自參與的人們、那些以各種方式、在不同程度上被我們「**創造**」出來的人們，必須由別人代表他們作出一些具有可錯性的決定。這意味着更強調對**有效性確定**（validation）作這樣一種語用學的理解，即把它理解為是根據**更好的論據**、根據逐級的和具有可錯性的改善來進行的⑤，而不那麼強調（哈貝馬斯的）那種理解，即理解為是根據**參與**和**共識**而進行的。

在我看來，這個論證意味着對哈貝馬斯那裏的一些基本的認知觀念的一個決定性修正（和改善）。但不幸的是，他到目前還沒有回應這類批判⑥。

但是，為甚麼要責怪一個人，說他未能把可能做的和應當做的事情全都做了呢？為甚麼我們不相反地認為：在一個具有可錯性的世界上應當有一種分工，也就是說不應該指望任何人把全部工作都做了？為這樣一些改善作出貢獻，應當被看作是一種榮譽和責任，而不是把這種改善看作為對那些沒有從事這部分工作的人們的消極意義上的批評。

總而言之，這些政治評論——不管它們是討論全球化的，討論民族認同和德國罪孽的，還是討論人類克隆的——無疑是激勵思想的，就像哈貝馬斯的作品通常都是的那樣。

孫虹譯

註釋

① 哈貝馬斯曾論及普遍的正義規範和好的生活的情境性價值之間的（有些具有爭議的）區別——這個區別對於一個多元文化的世界中的政治整合的問題來說是有重要意義的。但是，對於社會學上的對於共同文化典碼的需要、對於一個功能正常的社會的需要，他卻語焉不詳。這個問題涉及的是對於某些特定的文化典碼的霸權的功能性需要、對於某種「具體的集體認同」的功能性需要。在實際政治當中，這常常是最緊迫的問題。

② Gunnar Skirbekk, "The Idea of a Welfare State in a Future Scenario of Great Scarcity", in Erik O. Eriksen and Jorn Loftager, *The Rationality of the Welfare State* (Oslo: Scandinavian University Press, 1996), 28-54.

③ Daniel J. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners* (New York: Knopf, 1996).

④ 參見（比方說）哈貝馬斯《事實和價值》第138頁上的「商談原則」。

⑤ Gunnar Skirbekk, *Rationality and Modernity* (Oxford/Oslo: Oxford University Press/ Scandinavian University Press, 1993).

⑥ Gunnar Skirbekk, "The Discourse Principle and Those Affected", *Inquiry* 40: 63-72.

希爾貝克（Gunnar Skirbekk） 1937年生，挪威卑爾根大學哲學系和科學論中心教授，挪威科學院院士。

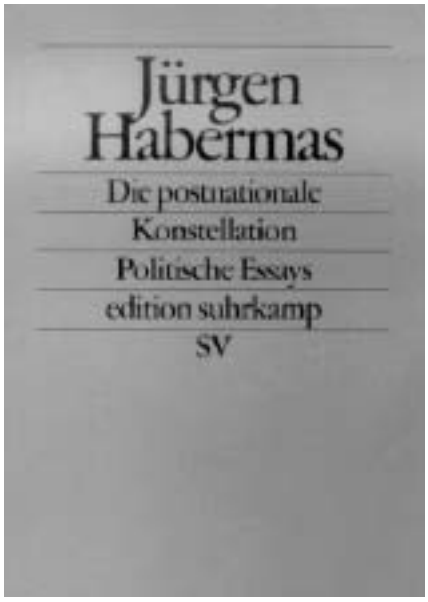
政治文化和現代社會的集體認同

——讀哈貝馬斯近著兩種

● 童世駿

哈貝馬斯在1997年和1998年相繼出版了政治哲學論文集《對他人的包容》和《後民族的格局》。兩書涉及內容甚多，但核心的問題卻只是一個：如何理解現代社會的集體認同。更確切些說，如何理解民族國家和超民族國家層次上的集體認同？

Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997).



Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998).

繼1992年出版法哲學著作《事實和價值》(*Faktizität und Geltung*)之後，哈貝馬斯在1997年和1998年相繼出版了政治哲學論文集《對他人的包容》和《後民族的格局》。從道德到政治，從歐盟到克隆，兩書涉及內容甚多，但核心的問題卻只是一個：如何理解現代社會的集體認同。更確切些說，如何理解民族國家和超民族國家層次上的集體認同？這個問題在《事實和價值》一書所附長文〈公民身份和民族認同〉中已有詳細討論，但那時，《馬斯特里赫特條約》(*Maastricht Treaty*)還沒有簽訂，歐洲聯盟還沒有誕生，「全球化」浪潮還沒有出現逼人之勢，中

東歐前共產主義國家加入歐盟還沒有提上議事日程。而這些，正是哈貝馬斯撰寫這兩部著作的重要背景。

一　現代社會的「集體認同是做成的，而不是現成的」

「集體認同」的問題，也就是關於「我們是誰？」的問題。這是一個令近代以來德國人十分苦惱的問題，也是歐洲一體化過程中急需回答的問題。《後民族的格局》一書的首篇文章通過回顧十九世紀德國民族主義運動中的一個片斷，來討論我們這個時代、尤其是歐洲範圍內集體認同之基礎的問題。

在十九世紀的德國民族主義運動中，格林兄弟(Jakob Grimm和Wilhelm Grimm)等日爾曼語學者和其他學科的人文學者起了重要作用。哈貝馬斯認為，格林兄弟等人自認為是在政治公域中對德意志民族精神的天生的詮釋者，這包含一個深刻的矛盾：一方面，他們的意願——「作為知識份子和公民來對自己的專業知識作公共的運用」①——完全是政治性的；另一方面，他們對德意志民族認同的解釋則完全是非政治性的。這種解釋同他們對自己的學科即人文學科的看法有關。格林理解自然科學和人文學科之間的區別，不僅像後來的文德爾班(Wilhelm Windelband)等新康德主義者那樣從一般和個別的區別的角度，而且從外人與自己人的關係的角度，自然科學是對外人開放的；自然科學交往的包容性首先來自其冷冰冰的普遍主義；而相反，「德國的科學則只訴諸德國的公眾」。一個民族的精神在詩歌中得到最純粹的表達，因此，格林對「甚麼是民族」這個問題作了這樣的回答：「一個民族就是一群說同樣語言的人的總體。」

在哈貝馬斯看來，這種觀點的實質，是「把德國政治統一看作是該民族文化上長期形成的統一性的遲到的實現」②。但這些人因此「誤解了他們的事業的特殊的現代性」③。這種現代性在於，即使是對德意志民族認同的這種文化主義的解釋，本身也是一種政治性行為、一種構造性行為；所謂「現代性」，也就是「構造性」。同這種構造無關的東西，那種所謂Volksnation的觀念，「是不適合作為政治自由主義的普遍主義來源的」④。

這裏講的Volksnation，也就是所謂Volk des Volksgeistes，指以表現於特定的語言、文化之中的「民族精神」(Volksgeist)為基礎的民族，它區別於Nation der Staatsbürger，也就是由公民所構成的民族。現代集體認同之形成的典型，就是從Volk des Volksgeistes到Nation der Staatsbürger的過程。在這個過程背景之下，福祿培爾(Julius Froebel)對「甚麼是民族？」這個問題作了今天讀來很有啟發的回答。在福祿培爾看來，從描述的目的來說，「民族」的純粹政治的概念和純粹譜系學的概念都是不適合的，因為民族是和文化相伴隨的。從規範的角度來看，只有一個民族的民主自決的願望才為政治獨立的要求提供基礎。對於一個民族的統一來說，共和主義的自由具有規範的優先性。同時，曾經在瑞士生活的福祿培爾又

在十九世紀的德國民族主義運動中，格林兄弟等日爾曼語學者和其他學科的人文學者起了重要作用。在哈貝馬斯看來，格林兄弟等人對德意志民族認同的這種文化主義的解釋，本身也是一種政治性行為、一種構造性行為。

知道，對於一個共和主義的共同體的生存能力來說，共同的文化生活方式的前政治地起作用的——至少是想像地起作用的——共同性是多麼重要。

哈貝馬斯認為，對於正走向後民族形式的政治聯合的歐洲人來說，福祿培爾的這種觀點具有重要的啟示作用。基於「馬約」的歐洲統一、範圍擴大到多重政策領域的歐洲統一，要求在超越民族國家界限的層次上實現那種十九世紀在民族國家的公民之間第一次確立起來的「抽象的團結」：丹麥人必須學會把西班牙人、德國人必須學會把希臘人當作「我們的一員」來看待，反之亦然。民族 (Nation) 的觀念在其血族的理解形式 (voelkischen Lesart) 之下曾經導致了對他人、尤其是對猶太人的排斥甚至滅絕。「但在其文化主義的理解形式之下，民族的觀念也有助於確立一種在那時以前彼此當作外人的人們之間的團結和共存。我們就歐洲的政治統一而言所面臨的，是我們的日耳曼語學者就他們民族的政治統一而言所面臨的類似的任務，儘管所處的處境是不能類比的。」⑤一百多年以前，以實施人權和民主為主要職能的民族國家框架，使得一種超越祖源和方言的、新的抽象形式的社會整合形式成為可能。一百多年以後，我們現在面臨的任務是以「進一步的抽象」、在更大的範圍內繼續這個任務。實際上，哈貝馬斯把歐洲統一的事業看作是資產階級革命在新的歷史條件下的繼續。當然，他大概也會把這種「繼續」看作是對資產階級的歷史局限性的又一次突破。

哈貝馬斯把歐洲統一的事業看作是資產階級革命在新的歷史條件下的繼續。當然，他大概也會把這種「繼續」看作是對資產階級的歷史局限性的又一次突破，而這種突破是一個歷史性學習過程的成果。

這種突破是一個歷史性學習過程的成果：與十九世紀德國自由派知識份子相比，當代歐洲人的優勢在於他們已經明確地意識到：「集體認同與其說是現成的，不如說是做成的。」⑥

二　「做成」現代集體認同的關鍵：政治文化

現代集體認同區別於傳統集體認同的關鍵在於，「它要確立的僅僅是異類的人們之間的統一性」⑦。即使在同一個民族國家之內，公民們也常常是語言、文化、信仰和種族上彼此不同的個體。但正是這些「他人」們一起構成了現代意義上的「我們」。「做成」現代集體認同的關鍵，是怎樣把「他人」結合起來，怎樣使這些他人們形成同屬於「我們」的意識。

對這個問題的回答，是哈貝馬斯整個現代性理論的重要部分。在哈貝馬斯看來，現代社會的任何較大的群體都是由一些自我理解不盡相同的亞群體和個人所組成的。因此，把一個群體整合為一個整體的，不應當是那種過於具體、以至不能容納亞群體和個人之間的種種差異的東西。這一點在民族層次上尤其明顯。雖然種族和文化上的同質性常常為民族獨立和民族統一事業提供了基礎，但是，這種文化和種族同質性實際上往往是一種虛構，即使真有此事，它也無法成為現代民族國家的合法性根據，因為現代民族國家的最重要功能應該是確保其每個公民的基本權利。在我們的時代，文化多元主義的事實和

確保公民權利的任務這兩方面，決定了民族國家層次上的整合力量只能是法：它既是在文化和種族方面各不相同的亞共同體之間的「公分母」，又是該民族國家中自由平等的公民的意志的體現。因此，哈貝馬斯把這個層次上的共同體叫做「法的共同體」。

法的共同體區別於利益群體，因為利益群體不需要人們被某種他們都認為是好的或正當的東西連接起來、從而形成一種真正意義上的「我們」的意識。法的共同體也區別於文化共同體，不僅因為**在過去**，民族國家或組織為國家的民族永遠是一個政治過程的結果而不是一個前政治的共同體，而且因為在現在，一個民族國家若不想損害其疆域內的少數群體，就不能被說成為一個文化上同質的共同體。民族層次上的集體認同又區別於道德共同體，因為法的規範的抽象程度不像道德規範的抽象程度那麼高：「一般來說，法的規範不談論甚麼是對所有人類都同等地好的；它們所規範的，是一個具體的法的共同體的公民的生活情境。」⑧

這也就是說，民族層次上的集體認同的特點，並不是一些純粹抽象的和普遍的規則和建制。道德原則反映在基本權利和憲法原則之中，但這些權利和原則必須從特定的法的共同體的角度加以詮釋。否則的話，這些原則就乾脆是同這個特定的共同體無關的，因此是無法運用於它的。哈貝馬斯要求在確定民族層次上的集體認同時把道德原則與這個共同體的倫理價值和自我理解結合起來，上述觀點便是他為此提出的一個論證，可稱之為「相關性論證」或「可運用性論證」。

哈貝馬斯為此提出的另外一個論證，可稱為「可接受性論證」或「穩定性論證」。他提出這一論證的背景之一，是對穩定的自由民主制度的條件的討論。一個自由民主制度要能夠穩定，不僅要以普遍主義的原則為基礎，也要通過一個正式的民主建制之外的公共領域和市民社會來運作，它還要受到習慣於政治自由的民眾的支持。

這就要求一種特定的文化——政治文化——發揮作用⑨：

> 以法的形式構成的公民身份地位所依賴的，是以公共的善為取向的公民的不可用法律來強制的動機和意圖的和諧背景的支持。受憲法保障的自由建制只有對這樣的人們才是有許多價值的，他們習慣於政治自由，適應於自決實踐的「我們視角」。以法的形式建制化的公民角色必須被根植於自由的政治文化的情境之中。

三　兩種政治文化觀：「以政治方式形成的文化」和「與政治物相關的文化」

「政治文化」是哈貝馬斯近期著作中頻繁出現的術語，很大程度上反映了哈貝馬斯與泰勒 (Charles Taylor)、羅爾斯 (John Rawls) 等哲學家之間的討論，也體現了規範的政治哲學和經驗的政治科學之間的關係，很有進一步討論的價值。

泰勒強調其對象為一特定文化

在我們的時代，文化多元主義的事實和確保公民權利的任務這兩方面，決定了民族國家層次上的整合力量只能是法：它既是在文化和種族方面各不相同的亞共同體之間的「公分母」，又是該民族國家中自由平等的公民的意志的體現。因此，哈貝馬斯把這個層次上的共同體叫做「法的共同體」。

哈貝馬斯發現羅爾斯在以下三個意義上使用「政治的」一詞：非形而上學的；同公眾利益有關的；公民關於公眾利益所共有的信念。對「政治的」作這樣的理解，使得羅爾斯把現代社會中同其他文化價值領域相分離的政治價值領域當作某種既與的東西，而這是很成問題的。

共同體的愛國主義對於民主所具有的價值，羅爾斯把憲法原則看作具有不同價值、不同世界觀的公民當中的「重疊共識」，哈貝馬斯的政治文化概念從某種意義上可以看作是向這兩種觀點的靠攏。哈貝馬斯認為他可以同意泰勒關於愛國主義的觀點，如果對這種觀點做這樣的解釋的話：「民主法治國家的普遍原則應當根植於某個政治文化之中。」在哈貝馬斯看來，「憲法的原則，只有當它們置身於由公民構成的民族的歷史的情境之中，從而與公民的動機和意圖建立聯繫，才在社會實踐中具有形式，並成為動態地理解的建立自由的人與平等的人的聯合體這個謀劃的推動力量」⑩。與泰勒不同的是，哈貝馬斯強調「共同的政治文化的層次必須同亞文化及其前政治地鑄成的認同相脫鉤」⑪。「一個國家的政治文化」，他說，「是以有效的憲法為結晶的。每個民族文化都根據其獨特的歷史而形成對同一些、也體現於其他共和主義憲法中的原則——比如人民主權和人權——的一種與眾不同的理解」⑫。這種同特定的亞文化、亞群體——包括主流文化和主流群體——相分離的政治文化，同羅爾斯所說的「重疊共識」非常相近。羅爾斯先從在美國這樣的社會中發現的公民直覺中引出這種「重疊共識」，然後用他的「原初地位」的理想實驗和「反思平衡」的論證方法對之加以論證。有人認為羅爾斯如此強調特定社會的現有共識，是向共同體主義和情境主義靠攏。哈貝馬斯認為大概還不能這樣說，但他對羅爾斯把這種政治直覺的辯護僅僅當作政治哲學家的事情（而同公民本身無關）是不能贊同的。同樣有問題的，是羅爾斯對「政治的」一詞的用法。哈貝馬斯發現羅爾斯在以下三個意義上使用「政治的」一詞：非形而上學的；同公眾利益有關的；公民關於公眾利益所共有的信念。對「政治的」作這樣的理解，使得羅爾斯把現代社會中同其他文化價值領域相分離的政治價值領域當作某種既與的東西，而這是很成問題的⑬。之所以出現這種情況，哈貝馬斯認為是因為羅爾斯沒有對正義觀念的「可接受性」（Akzeptabilität）和「接受」（Akzeptanz）作明確區分，沒有看到，「對於所提議的正義觀念要達成共識，公民必須對這種觀念加以確信」⑭。哈貝馬斯認為，這樣理解「政治的」是錯誤的。

那麼，甚麼是對「政治的」的正確理解呢？這個問題對理解哈貝馬斯所使用的「政治文化」概念的含義非常重要。正是在這裏，我們可以找到哈貝馬斯所說的「政治文化」和政治科學家、社會學家們通常所說的「政治文化」的根本區別。

「政治文化」成為一個常見話題，是從1963年《公民文化：五個國家人民的政治態度和民主制度》（*The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*）一書出版開始的。該書作者阿爾蒙德（Gabriel Almond）和維爾博（Sidney Verba）於1959年和1960年在英國、意大利、墨西哥、美國和聯邦德國五國進行調查，對每個國家1,000名公民進行民意測驗。根據阿爾蒙德的觀點，該書使用的政治文化概念「強調政治知識和政治技巧，以及對於政治物和

政治過程——對於整個政治制度、對作為參與者的自我、對政黨和選舉、科層機構等等——的感情和價值取向」⑮。這裏我們看到，「政治文化」之所以為「政治的」，是因為它涉及政治科學家們所研究的一個領域——它是關於通常被稱為「政治的」東西的文化現象。這樣的理解，是接近羅爾斯對「政治的」一詞的使用的。

我們可以從哈貝馬斯對羅爾斯的「政治」觀的批評中看到，他雖然在近著中頻繁使用「政治文化」這個術語，但他對這個術語的理解卻是非常不同於政治科學家的。簡單些講，在哈貝馬斯看來，作為涉及民族層次、甚至超民族層次上的集體認同的「政治文化」，其地位介於政治意義上的認同和文化意義上的認同之間。哈貝馬斯的思路通常是這樣的：首先，他在兩個方面(或兩個層次)之間作一個概念區分，並且批評在概念上混淆這兩個方面的種種謬誤；然後，他設法確定這兩個在**概念上**不同的方面在**歷史上**或**經驗上**卻是以這種或那種方式並存着或混合着的；在這種**事實性**的確認之後，他常常作一個規範性的建議：找到某種東西可以在這兩個方面之間起中介作用，以便克服這兩者之間的衝突，或其中一方接管和吞併另一方的趨勢。在哈貝馬斯的社會理論中，法就是這樣一個在生活世界和系統之間起中介作用的中項。他對於「政治的東西」和「文化的東西」之間的關係的做法，也是如此。第一步，他區分政治認同(作為某種獲得性的東西)和文化認同(作為某種授予性的東西)，強調現代的公民身份是本質上形成於爭取自由和正義的鬥爭的政治性認同，而不是一種基於共同的語言、種族、宗教信仰等等的前政治認同。但是，這種概念上的區分並不意味着這兩種認同不可能在歷史上和現實中具有經驗上的重疊。哈貝馬斯認為，民族國家——就其典型形態而言，它是同時基於普遍主義的共和主義和特殊主義的民族主義的——就是這兩種認同重疊的結果。從兩者的概念區別來說，共和主義和民族主義之間的那種「社會—心理聯結」只是偶然的東西，但用這種聯結來解決的那個問題，卻不是偶然的；相反，它是一個在新的條件下需要用新的聯結來解決的問題：「為了這種政治動員，需要有一個具有構造信念之力量的觀念，它要比人民主權和人權更強地訴諸心靈和感情。」⑯在過去，這個問題是由「民族」這個觀念來解決的。在我們的時代，民族的觀念越來越成問題了。在這種情況下——至少在我看來——哈貝馬斯主張用他所理解的「政治文化」取而代之。這種政治文化是「政治的」，所以它可以成為這種越來越多文化的社會中的政治認同的基礎；它是一種「文化」，所以它可以連接公民的動機和態度，能夠培育一種「以公共的善為取向的公民的不可用法律來強制的動機和意圖的和諧背景的支持」。一方面，這種政治文化應當同主流文化傳統相分離，從而對盡可能多的亞文化傳統一視同仁；另一方面，這種政治文化應當具有足夠的整合力，把一個多文化的政治共同體凝聚在一起。這種意義上的政治文化當然也是一種「同政治物相關的文化」，但更重要的是，它是

作為涉及民族層次、甚至超民族層次上的集體認同的「政治文化」，其地位介於政治意義上的認同和文化意義上的認同之間。但是，這種概念上的區分並不意味着這兩種認同不可能在歷史上和現實中具有經驗上的重疊。哈貝馬斯認為，民族國家就是這兩種認同重疊的結果。

一種「以政治方式形成的文化」。它不僅區別於「非政治的文化」，它也區別於「前政治的文化」。簡單地講，它是一種作為公民對政治活動之參與的結果而形成起來的文化。

對政治文化作這樣的理解非常重要，理由主要有二：一方面，只有一種按這種方式理解的政治文化，才能成為一個不依賴於某個疆域內文化傳統和種族來源的同質性和共同性的集體認同的基礎；另一方面，只有以這種方式理解政治文化，我們才能正確地理解政治文化和民主之間的關係。因為同特定文化傳統相分離的政治文化（如哈貝馬斯所指出的）本質上是一種自由的政治文化，所以，這兩個方面是相互密切聯繫着的。

考慮政治文化和民主之間的關係，其實是政治文化研究的主要背景。就像阿爾蒙德所說的：「《公民文化》一書的研究的設想，是在第二次世界大戰之後形成的。20年代和30年代的那些事件以及社會理論家對那些事件的反思影響了他們的社會理論。」⑰

《公民文化》一書出版若干年以後，民主穩定性的問題由於60、70年代激進學生運動而帶上了一個新的意義。「憲法愛國主義」（Verfassungspatriotismus）這個對理解政治文化概念、尤其是對理解哈貝馬斯的政治文化概念非常重要的觀念（哈貝馬斯所提倡的那種政治文化也就是憲法愛國主義），實際上是在這種情況下、針對以激進民主名義向戰後在西德確定的民主制度造反的左翼學生而首次提出的⑱。

「憲法愛國主義」這個對理解政治文化概念、尤其是對理解哈貝馬斯的政治文化概念非常重要的觀念，實際上是針對以激進民主名義向戰後在西德確定的民主制度造反的左翼學生而首次提出的。

但是，在關注政治文化和民主的關係、關注合適的政治文化對於穩定的民主制度的影響的時候，我們通常所看到的政治文化研究的背後，常常是一種狹隘的民主觀。比方說，有人就批評《公民文化》一書的作者忽視了這樣的事實，即他們在英國和美國所看到的那種形式的穩定民主制度之外，也可能有其他形式的穩定民主制度⑲。他們從一種「實際存在的」民主模式出發，把據說是其基礎的政治文化作為研究和評價其他國家的政治文化的標準。這樣做不僅會導致對這種民主模式本身的非批判態度，而且也會導致對民主傳統較弱的地區和國家的民主政治發展前景的悲觀估價或冷漠辯護。在某種意義上，這種「前政治的」政治文化觀，更使得很少有餘地來想像能超越民族國家的邊界而形成一種**共同的**政治文化（而不僅僅是一種**相同的**政治文化），從而為像歐洲聯盟這樣的超民族的集體認同提供基礎⑳。

四　培育自由的政治文化的幾個因素

在民族國家的層次上，哈貝馬斯相當滿意西歐和北美各國的政治文化的情況㉑。重要的是在此基礎上繼續前進。在論證歐洲的跨民族政治文化的可能性的時候，哈貝馬斯以前主要援引瑞士和美國的榜樣㉒，近來則說德國的聯邦主義是歐洲認同的一個可能模式㉓。

確實，就歐洲目前的情況來看，聯邦德國的經驗要比瑞士和美國的經驗更具有針對性。德國不僅

是「憲法愛國主義」這個術語的發源地，也是這個術語所表示的認同感顯示得最清楚的國家。雖然《公民文化》一書的作者根據他們在50年代末所作的調查結果對德國達到穩定民主制度的前景給了一個相當消極的評價，但孔拉特 (David P. Conradt) 在70年代「對德國政治文化的重新考察」表明，德國人對新政治制度的自豪感已大大增強，其情形同這方面具有典型意義的英國相像㉔。

有許多因素導致這種政治文化的形成，有人列舉了像「第二帝國」和「第三帝國」所導致的巨大失敗和災難、魏瑪共和國的失敗、戰後經濟政策的成功、德國原有的地方民主傳統等等因素㉕。除了這些，另外兩個因素也值得一提：一是政治決策和制度建設的作用，二是以憲法為取向的政治教育 (politische Erziehung或politische Bildung) 的作用。

一般認為，在形成戰後德國立憲民主制度方面，西方盟軍起了相當積極的作用。他們不僅幫助起草和執行基本法，而且還通過建設德國的民主制度來再造德國的政治文化㉖。這種作用之所以同歐洲一體化相關，是因為在作為一個政治過程的歐洲一體化過程中，從上而下 (儘管不是自外而內) 的政治決策始終是一個關鍵因素。既是這種情況的原因，也是這種情況的結果，這個過程被公認為有一個「民主的匱乏」的問題，也就是缺少相應的公眾參與和公眾支持的問題 (哈貝馬斯多次談到這個問題)。《對他人的包容》有一篇題為〈歐洲需要一份憲法嗎？〉的文章，對這個問題作了進一步的討論。

哈貝馬斯對這個問題的回答是肯定的，但他在這裏似乎面臨一個先有雞還是先有蛋的難題：一方面，歐洲層次上的立憲民主建制需要一種立憲民主政治文化作為其社會心理基礎；另一方面，這樣一種歐洲政治文化的形成又需要一個跨越歐洲各國國界的政治法律制度作為其制度框架和背景。在這方面，那些以或多或少自然的方式來解決這個兩難的國家的經驗，實不如德國的經驗來得管用。可能是參考了德國的經驗，哈貝馬斯建議用這樣一種方式來解決上面所講的兩難：在相應的歐洲政治文化形成之前就引入一份歐洲憲法，因為「通過歐洲憲法所創造的政治建制，將具有一種**誘導**效果」㉗。哈貝馬斯為此提供的理由是經驗性的而不是規範性的。誠然，哈貝馬斯通常注意經驗性問題和規範性問題的區別，並且相對來說更重視規範性問題。但是在這裏，他似乎特別強調一種經驗性考慮——**經濟的全球化**——的重要性㉘：

> 據我看，更大的危險來自全球性網絡和市場的自主性，它同時也對公眾意識的分裂化起推波助瀾的作用。如果沒有具有政治行動能力的建制緊隨這種系統性的網絡化而發展起來，從一個具有高度流動性的經濟現代性中就會重新產生在社會政治方面麻木不仁的舊帝國的宿命論。於是，由過份流動的社會所產生的過份流動的民眾的後工業性質的貧困——第一世界中的第三世界——以及隨之而來的共同體的道德瓦解，就成為對於未來的場景具有決定作用的因素。

哈貝馬斯在論證歐洲的跨民族政治文化的可能性的時候，以前主要援引瑞士和美國的榜樣，近來則說德國的聯邦主義是歐洲認同的一個可能模式。確實，德國不僅是「憲法愛國主義」這個術語的發源地，也是這個術語所表示的認同感顯示得最清楚的國家。

面對這種局面，哈貝馬斯首先訴諸的力量，在很大程度上是政治精英的政治意志[29]：

> 無論如何，並沒有理由來否定這一點，即，假如有政治意志的話，在一個經濟、社會和行政上長期共同成長的歐洲，尤其是在一個可以得到共同的文化背景、共有的幸運地克服民族主義的歷史經驗支持的歐洲，政治上必要的交往關係，一旦在憲法上為其**鋪平道路**，是可以建立起來的。

哈貝馬斯對戰後西德政治教育隻字未提，這反映了他的如下觀點：意義和價值是不能由行政力量來產生的。但他畢竟忽視了戰後德國主要借助行政力量實施的政治教育對民主價值在德國深入人心起了積極作用這個歷史事實，也忽視了借助行政力量實施的政治教育在形成歐洲人新的集體認同方面能起的重要作用。

西方盟軍幫助德國建立民主制度的努力的其中一個重要部分，是範圍廣泛的政治再教育規劃。聯邦德國於1949年建立後，這個由戰勝國加在戰敗國頭上的規劃被代之以(或許更確切些說是繼之以)德國人自己實行的政治教育。那篇提出著名的「憲法愛國主義」觀念的文章，就筆者所知，就是作為下薩克森州政治教育中心的政治教育系列材料的一種而出版的。

但是，「政治教育」這個詞是有爭議的。在幾年前一個叫「中東歐國家中的歐洲形象」的國際合作項目中，來自波蘭、斯洛伐克、捷克和匈牙利的與會者在項目開始階段反對使用「政治教育」一詞，最後在聯邦德國的學者的說服下，才同意使用這個術語[30]。哈貝馬斯在論證自由的政治文化對於立憲民主制度的重要性時，強調「必須避免政治灌輸」[31]，這是毫不奇怪的。這裏，他又作了一個概念區分：一方面，他強調「就交往性權利和合法性法律的產生而言，公民提出要求的民主權利必須不僅是以個人自由的形式(也就是自利的形式)，而且也是以對公共地使用交往自由的應享資格的形式(亦即以取向於公共的善的形式)」。因此(作為達到這一點的功能條件)，「公民習慣於自由政治文化框架之中的自由的種種建制，是必要的」[32]；另一方面，他認為「有關一個良好的政治社會化之條件的經驗性問題，不應該被直接轉譯為對價值和政治德行的規範性要求」[33]。換句話說，公民道德並不能等同於(法律意義上的)公民義務。作為一位哲學家，哈貝馬斯更感興趣的是規範性問題而不是經驗性問題。為此，一位評論者說：「雖然哈貝馬斯描述了這種自由的政治文化的各個方面，但他並沒有說明它的起源。」[34]平心而論，哈貝馬斯在《公域的結構性轉化》(*Strukturwandel der Öffentlichkeit*)的幾章中當對這種起源提出說明(解釋)。但那只是說明某種在過去已經發生的事情，而沒有說明一種自由的政治文化可以怎樣在目前或者在將來形成。但是，哈貝馬斯對這個問題並沒有提出任何具體答案。

實際上，就是這個問題使得德國的政治教育經驗值得特別注意。像許多其他德語詞一樣，Bildung一詞是很難翻譯的。在那個至少可追溯到洪堡(Wilhelm von Humboldt)的傳統中，Bildung的兩個含義和我們這裏討論的問題很有關係：一方面，Bildung不應該被理解為某種自上而下或由外而內的教育之類的東西，而根本上是一種自我教育、自我形成、自我發展、自我改善和自我培育；另一方面，在洪堡看來，Bildung是某種政治應當從屬於它的東西。這種觀點有可能導致一種接

近於柏拉圖式的專制主義，但也可能有助於避免教育受政治利益和行政力量的控制。同這樣一個傳統相聯繫的政治教育，是可以避免與政治灌輸混為一談的。

然而，哈貝馬斯雖然對「憲法愛國主義」觀念的傳播出力甚大，卻對戰後西德政治教育——它不僅(如上所述)為「憲法愛國主義」一詞的出現提供了背景，而且為形成由這個詞表達的集體意識提供了最重要的條件之一——隻字未提。這種情況大致反映了哈貝馬斯經常說到的如下觀點：意義和價值是不能由行政力量來產生的，但畢竟忽視了戰後德國主要借助行政力量實施的政治教育對民主價值在德國深入人心起了積極作用這個歷史事實，也忽視了借助行政力量實施的政治教育在形成歐洲人新的集體認同方面能起的重要作用。哈貝馬斯主張在全歐洲範圍的民主政治文化還沒有形成時就引進歐洲憲法，當他提出這個建議時，他是看到了政治制度和政治文化之間建立良性互動關係的重要性的。但哈貝馬斯沒有看到，這種良性互動關係的最重要環節之一，就是我們在德國(在一定意義上也包括其他西歐國家)所看到的那種政治教育。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation: Politische Essays* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), 17; 23; 24; 30; 36; 37; 37; 190-91; 641-42; 642.

⑪⑫⑬⑭⑯㉑㉒㉓㉗㉘㉙㉛㉜㉝ Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997), 142; 143; 91; 81; 136; 190-91; 189-90; 191; 191; 188; 191; 381; 381; 381.

⑮⑰⑲ Gabriel A. Almond and Sidney Verba, eds., *The Civic Culture Revisited* (Boston/Toronto: Little, Brown and Company, 1980), 27; 16; 59.

⑱ Dolf Sternberger, *Verfassungspatriotismus, Schriftenreihe der Niedersaechsischen Landeszentrale für Politische Bildung, Grundfragen der Demokratie*, Folge 3 (Hannover, 1982), 13.

⑳ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992), 642-43.

㉔㉕ Roger Eatwell, ed., *European Political Cultures: Conflict or Convergence?* (London: Routledge, 1997), 93; 93.

㉖ 同註⑮書，David P. Conradt, "Changing German Political Culture", 213。

㉚ Bundeszentrale für politische Bildung, *Europabilder in Mittel- und Osteuropa: Neue Herausforderungen für die Politische Bildung* (Bonn: Euroa Union Verlag, 1996), 17.

㉞ Dick Howard, "Law and Political Culture", *Cardozo Law Review*, no. 4-5 (March 1996): 1425.

童世駿 上海華東師範大學哲學系教授

百歲老人評說二十世紀

● 靳樹鵬

鄭超麟：《史事與回憶——鄭超麟晚年文選》，一、二、三卷（香港：天地圖書有限公司，1998）。

香港天地圖書有限公司把三大卷、一百多萬字的鄭超麟晚年文選陸續出版，遺憾的是，第一卷樣書寄到上海是去年8月1日中午，就在這一天的黎明前，玉尹老人的心臟停止了跳動，他沒能摸一摸、看一看自己的著作。

香港天地圖書有限公司把三大卷、一百多萬字的鄭超麟晚年文選陸續出版，編校極嚴謹，印刷亦很精美。遺憾的是，第一卷樣書寄到上海是去年8月1日中午，就在這一天的黎明前，玉尹老人的心臟停止了跳動，他沒能摸一摸、看一看自己的著作。

鄭超麟一生著譯豐富，這套文選僅是他晚年著作的一部分。說起這些著作的發表和出版，也令人感慨萬分。其中的《鄭超麟回憶錄》，德文版、英文版在世界不少地方發行，日文版也即將發行，但在大陸刊行的一、二版，屬於「供內部參考」的灰皮書和黃皮書，根本上不了書店的櫃台。後來《鄭超麟回憶錄》和《懷舊集》正式出版，雖然仍是「內部發行」，卻可以在書店出售。在大陸出版的這兩本書也並非原文本，比如《鄭超麟回憶錄》中有一章〈戀愛與革命〉，記敍了許多中共早期鮮為人知的人和事，就經作者同意由編者刪掉，連手稿也沒有退還作者。如果不是友人保存着手抄的全書副本，這一章書恐怕至今也難見天日。在這一百多萬字的晚年文選中，只有一百多頁的《玉尹殘集》是沒有附加條件地在大陸出版過的；分量很重的兩部書——《鱗爪集》和《論陳獨秀》近七十篇文章、四十來萬字，只有少部分曾以單篇形式發表；而《馬克思主義在二十世紀》和《詩詞近作》這兩部著作則從未發表。這套晚年文選不僅是原文本，而且大部分是他在1979年以後所寫的，可以代表他的晚年思想。

即將過去的這個世紀，是人類歷史上最動盪不安的。誰都可以回顧和評說這個世紀，但鄭超麟似乎

更有資格。這不僅僅因為他多識博聞，也不僅僅因為他從世紀初活到世紀末，是許多重大歷史事件的參加者和見證人，還因為他本人就是時代大潮的弄潮兒。他是本世紀最早接受馬克思主義的少數中國人之一，1920年他在法國就讀了法文版的《共產黨宣言》等馬恩著作，後來又在蘇聯讀了俄文版的《國家與革命》等列寧的著作，此後七十多年直至他生命的最後時刻，也沒有停止對馬克思主義的研究。羅章龍死後，他成了最早參加中共的人，現在他也死了，我就不知道健在的人中誰最早參加中共。由鄭超麟於信仰托洛茨基(Leon Trotsky)，早就被中共開除。由這樣有資格的人來回顧和評說即將過去的世紀，就更應該受到關注。朱正在鄭超麟九十五歲生日時送他的兩句壽聯，恰切的反映了老人的一生：「一身可徵一代史，百世當欽百歲人。」在漫長的人生歲月中，他歷盡了艱難坎坷，也受盡了屈辱誣衊。當他在垂暮之年回首往事時，也難免有幾分激憤，但更多的還是冷靜和睿智。

古希臘神廟的廟門上通常刻着幾個字：「你要認識你自己！」鄭超麟稍微改變這句話，提出：「你要認識你的時代！」這大概就是他晚年思考的出發點。「我們現在究竟處在甚麼時代呢？從大的方面說，我們現在處於資本主義生產方式走向共產主義生產方式的時代。」他反覆研究馬克思的《資本論》和盧森堡(Rosa Luxemburg)的《資本積累論》，認為盧森堡糾正和補充了馬克思，是對馬克思主義的貢獻。他歌讚十月革命，也清算斯大林主義。他說：「拿1848年、1871年、1917年三次革命相比較，我們可以斷言：1848年和1871年兩次革命，就社會主義的意義來說，是客觀上不成熟，因之無論如何不會成功；但1917年的革命則不同，那時全世界已到了生產方式過渡的時期，社會主義革命的條件已經成熟，革命雖然困難而艱苦，但並非沒有成功的希望，革命家開始將革命車輪轉到社會主義的方向，是完全正確的。」十月革命確實成功了，不久又被斯大林主義葬送了。照他的分析，「俄國革命不是失敗於地主階級和資產階級復辟，也不是失敗於帝國主義的侵入，而是失敗於革命政權內部的變質。」「革命的幹部逐漸變質，於是越出無產階級『官僚』的範圍，而成為一個同無產階級相敵對的階級，我稱之為『幹部階級』，但按其在社會生產上的地位來看，我們應當說，它是資產階級中的一個『階層』。」他把這種社會稱之為斯大林模式的資本主義。他認為：「十月革命早於1927年，即奪取政權十年後，實質上失敗了，但還擁有十月革命的招牌，到了1991年，連形式上也失敗了，十月革命招牌也摘下了。」「一般人說，這是表示：社會主義的破產。不，這不是表示社會主義的破產，這不過是表示斯大林主義的破產，一國社會主義論的破產罷了。」

鄭超麟晚年文選的另一特點，就是維護陳獨秀應有的崇高歷史地位。他搜集了很多史料，做了細緻考證。小者如陳獨秀的家庭出身、身高，陳獨秀某封信的受信人究竟是誰，某幾首詩是不是陳獨秀所作等等。大者如作為歷史見證人對八七會議的澄清；又如通行的中共黨史著作認為，大革命之所以失敗，從主觀方面說是因為陳獨秀右傾投降主義路線，然而，鄭超麟根

古希臘神廟的廟門上通常刻着幾個字：「你要認識你自己！」鄭超麟稍微改變這句話，提出：「你要認識你的時代！」這大概就是他晚年思考的出發點。由這樣有資格的人來回顧和評說即將過去的世紀，就更應該受到關注。

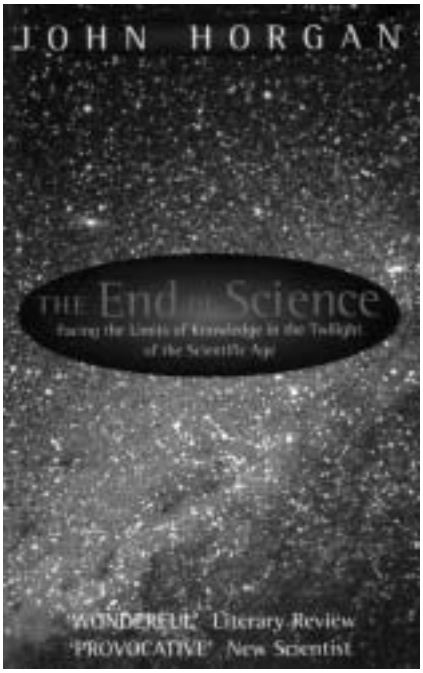
本不同意這個結論。他不僅為陳獨秀正本清源，也為托派正本清源。他是中共的早期活動家之一，他的著作必然涉及到中共黨內許多重大事件和人物，對研究中國近現代和中共黨史極有參考價值，這可以看作是這部晚年文選的又一特點。他記事憶人，當然有自己的角度和色彩，但絕不趨炎附勢、唯上媚俗，而是盡量以事實為根據。「文化大革命」時，一個幹部來到關押鄭超麟的監獄，要他揭發劉少奇是「叛徒、內奸、工賊」，要他證明劉少奇在七一五前就被國民黨逮捕而叛變。他回答：「據我所知，七一五分共以前武漢並未捕人。」後來劉少奇平反時，他這句話被引為證據，證明劉少奇不是叛徒。

通行的中共黨史著作認為，大革命之所以失敗，從主觀方面說是因為陳獨秀右傾投降主義路線，然而，鄭超麟根本不同意這個結論。他不僅為陳獨秀正本清源，也為托派正本清源。

鄭超麟三卷晚年文選所表達的只是他的個人思想，而任何人的思考都難免有局限，每個人思考的結果也不盡相同。比如對世界未來的估計，鄭超麟認為：「二十一世紀的『十月革命』，將是一次成熟的革命。」究竟他的看法是否更接近未來社會的實際發展，這大概只能由歷史來回答了。

是科學，還是言說的終結？

● 陳方正



John Horgan, *The End of Science* (Reading: Addison-Wesley, 1996). 霍根著，孫雍君等譯：《科學的終結》(呼和浩特：遠方出版社，1997)。

文章之事，壽聯墓志最為難，政論檄文則最討好，因為頌揚的聲音千篇一律，令人不耐，揶揄討伐之言卻千奇百怪，可以使人熱血沸騰，也可以讓人目瞪口呆。這褒貶難易之間的不對稱，正就是科學論述的基本問題：採取肯定態度不但缺乏新意，而且似乎多餘；採取否

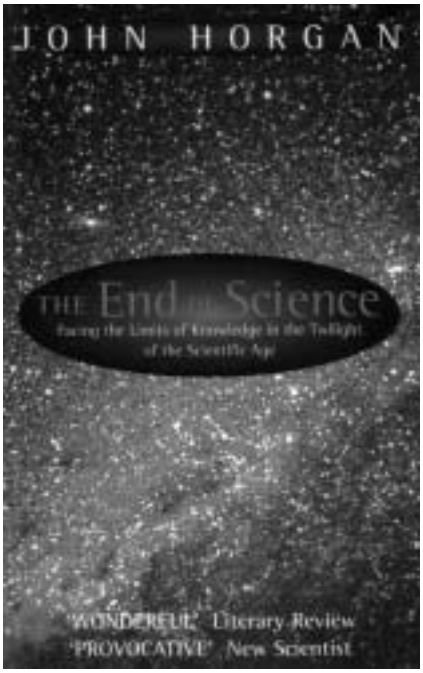
本不同意這個結論。他不僅為陳獨秀正本清源，也為托派正本清源。他是中共的早期活動家之一，他的著作必然涉及到中共黨內許多重大事件和人物，對研究中國近現代和中共黨史極有參考價值，這可以看作是這部晚年文選的又一特點。他記事憶人，當然有自己的角度和色彩，但絕不趨炎附勢、唯上媚俗，而是盡量以事實為根據。「文化大革命」時，一個幹部來到關押鄭超麟的監獄，要他揭發劉少奇是「叛徒、內奸、工賊」，要他證明劉少奇在七一五前就被國民黨逮捕而叛變。他回答：「據我所知，七一五分共以前武漢並未捕人。」後來劉少奇平反時，他這句話被引為證據，證明劉少奇不是叛徒。

通行的中共黨史著作認為，大革命之所以失敗，從主觀方面說是因為陳獨秀右傾投降主義路線，然而，鄭超麟根本不同意這個結論。他不僅為陳獨秀正本清源，也為托派正本清源。

鄭超麟三卷晚年文選所表達的只是他的個人思想，而任何人的思考都難免有局限，每個人思考的結果也不盡相同。比如對世界未來的估計，鄭超麟認為：「二十一世紀的『十月革命』，將是一次成熟的革命。」究竟他的看法是否更接近未來社會的實際發展，這大概只能由歷史來回答了。

是科學，還是言說的終結？

● 陳方正



John Horgan, *The End of Science* (Reading: Addison-Wesley, 1996). 霍根著，孫雍君等譯：《科學的終結》(呼和浩特：遠方出版社，1997)。

文章之事，壽聯墓志最為難，政論檄文則最討好，因為頌揚的聲音千篇一律，令人不耐，揶揄討伐之言卻千奇百怪，可以使人熱血沸騰，也可以讓人目瞪口呆。這褒貶難易之間的不對稱，正就是科學論述的基本問題：採取肯定態度不但缺乏新意，而且似乎多餘；採取否

定態度縱或違背事實，甚至一派胡言，卻能引起廣泛注意，獲得頌揚——因而具有巨大吸引力。《科學的終結》就是在這吸引力下產生的作品。

當然，科學和母愛一樣，要直接否定是不可能，也是不智和沒有必要的。其實，只要在科學那令人討厭的光輝形象上找到一些陰影，發現某種根本缺陷就已經足夠了，這可以說是所有對科學持否定態度論述者的基本策略，霍根 (John Horgan) 也不例外。對他來說，這陰影、這缺陷，就是科學的止境、科學的限制：在過去，科學也許是成功的，令人震懾和拜服的，但是和貝多芬、莎士比亞、羅馬教廷、哥德式大教堂或者文藝復興藝術一樣，它的權威、魅力、效能和發展潛能畢竟也有窮盡。而現在，我們已經可以隱約看到這盡頭。所以，和人類其他偉大創造一樣，科學也行將要乖乖地就位於書架上的「人類文化瑰寶系列」之中了。

讓我們看看所謂「物理學的終結」(書的第三章) 到底是怎麼一回事吧。作為有名科普月刊《科學美國人》的資深撰稿者，霍根曾經訪問過許多一流物理學家：從前輩的貝特 (Hans Bethe)、惠勒 (John Wheeler)、費曼 (Richard Feynman)、玻姆 (David Bohm)，到溫伯格 (Steve Weinberg)、格拉肖 (Sheldon Glashow) 以至更年青的史華茲 (John Schwarz) 和韋頓 (Edward Witten)，他都見過、相談過。那麼，他得到了甚麼呢？主要是超弦 (superstring) 理論作為替代量子力學和粒子「標準模型」的終極理論之無望——它雖然在數學上美妙，但幾乎沒有實證的可能。為甚麼？因為美國政府不願意花費鉅款建造「超導超級對撞機」SSC，這使得溫伯格十分喪氣！正在建造的日內瓦「巨型強子對撞機」LHC又怎樣呢？他卻似乎不知道，也不在乎。霍根還告訴我們，貝特和費曼十分悲觀，認為物理學永遠不可能發現宇宙規律的終極答案——即使建立了新的巨大對撞機也不見得就完全解決問題。所以，動人心弦的大發現已經成為過去，就像任何其他學問一樣，物理學遲早要淪為哲學家爭論不休的題目。誰要不相信的話，最好記得量子力學的「正統解釋」至今還受到挑戰，例如玻姆就花了大氣力去建立所謂「隱變數」理論，而討論量子力學意義的會議總是一片混亂、爭吵，沒有結果。

所以，「這就是物理學的命運。絕大多數物理學家，……只是運用已有的知識，悶頭去製造各種激光器、超導體和計算設備。少數幾個熱衷於探求真理……(的人)，也只是用一種非實證的、反諷的方式去研究物理學」。基本物理學將變得和文學評論沒有分別，那就是它的終結！

徹頭徹尾的胡言是難以駁倒的，因為其錯誤漫山遍野，盤根錯節，令人望洋興歎，不知從何駁起。所幸霍根的議論雖然荒謬，卻仍有系統和理路，要指出他的錯誤，抓住他的要害，也還不太困難。首先，他將「偉大而又激動人心的科學發現時代一去不復返」作為科學的終結，根據則在於超弦理論不可能被證實，那些希望找到物理學

霍根將「偉大而又激動人心的科學發現時代一去不復返」作為科學的終結，然而情況恰恰相反：正因為「終極答案」尚未出現，看樣子也不可能出現，我們才有希望繼續迎來「偉大而又激動人心」的大發現。有了「終極答案」，科學倒真可以「終結」了！

上「終極答案」的人如溫伯格或惠勒，事實上對此也都沒有信心，甚至承認可能是自欺欺人。但「偉大激動人心」的發現和「終極答案」有甚麼必然關係呢？沒有人會否認，牛頓重力理論、相對論、量子力學、量子場論，還有原子和原子核構造理論都是「偉大而又激動人心」的發現，然而今天我們都知道，這些並非能解釋一切自然現象的「終極答案」。甚至，恰恰相反：正因為「終極答案」尚未出現，看樣子也不可能出現，我們才有希望繼續迎來「偉大而又激動人心」的大發現。有了「終極答案」，科學倒真可以「終結」了！

不錯，霍根可以說，無論如何，量子力學發現至今已經超過七十年，粒子「標準模型」出現也將近四分之一世紀，所有基本理論和粒子實驗物理學者目前都處於苦悶不堪的低潮時期，難道這還不足以預示偉大發現時代的結束嗎？假如這是他心底裏的想法，那倒還可以理解和原諒。在惠勒、費曼、溫伯格情緒低落的時候，這樣的念頭自然也可能在他們心裏萌生過。不過，物理學家(即使是著名乃至偉大的物理學家)的情緒、感覺並非物理學未來發展最可靠的指標。眾所周知，馬赫(Ernst Mach)至死尚不接受原子的存在，而路透福特(Ernest Rutherford)也曾指斥利用原子能的想法為天方夜譚。所以，要談未來也許應當先看過去。我們不可忘記，經典力學出現之後二百多年，才有相對論和量子力學。倘若在十九世紀未有人宣稱物理學的終結，那不是非常之自然，但其實是大錯而特錯的嗎？當然，經典力學之後有量子力學，絕不等於量子之後就必然會有(當然更不能證明其沒有)另一種新的基本動力系統出現。假如我們能從歷史汲取甚麼教訓的話，那就是科學發展的確完全無從預測。忽視這一最淺近的事實，而因為二十五年來理論發展的沉寂、停滯就叫嚷「終結」，所反映的只能是作者思想之混亂罷了。

但思想混亂還不算是糟糕。其次，作者居然宣稱，諸如有關超弦理論或者量子力學意義的探索和爭論，是「無從以實驗核證的」，那膽子可就太大了。簡單的事實是，近十年正有無數的新實驗顯明，量子力學各種似乎完全違背常識的悖論式預測，包括作者所提到的Einstein-Rosen-Podolsky悖論，都是可以仔細和具體證驗的。說「無從證驗」，所反映的，是作者之無知。誠然，科學的證驗能力有限度。超弦理論很可能要在數十、甚至數千百年後才能夠和實驗數據碰頭；宇宙學中的「通脹理論」(inflation theory)，以及進化論中有關生命起源的各種理論(分別見書的第四、第五章)，無疑都還處於「可證驗範圍」的邊緣。這些理論之出現，所顯示的是科學擴充「可證驗範圍」的長期努力。但這些努力卻並非白費：在本世紀初，誰能想像時空連續體的曲率，或者宇宙的膨脹，或者真空的極化率(polarizability)都是可以測度證驗的？在30、40年代，誰又能預料兩個相涉(coherent)但處於遠距的量子系統之間可以有即時的、超乎光速的相關效應(correlation effect)？或者量子系統的相

「科學的終結」只不過是一個在市場上叫得響的口號罷了，正如作者「鳴謝」時坦白招認，是他的出版代理人「幫助我把一個模糊意念變為有市場價值的計劃」。說到底，這就是作者的動機和策略：市場價值。

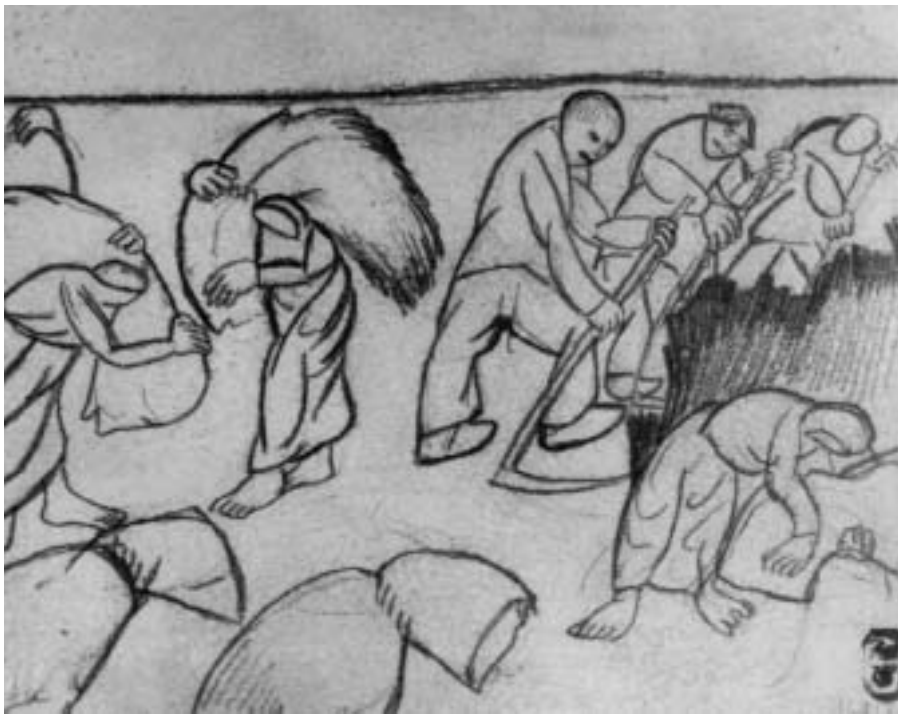
(quantum phase) 可以量度？這位修過幾門自然科學課程的英語系畢業生霍根，為《科學美國人》寫了十來年稿，居然有膽量出書討論科學上的可證驗問題，那勇氣的確令人折服；美國學術界之「寬容、民主」，也真使我們知道世界是大變了。

最後，應該承認，作者還不是完全胡來（又或者是有高人指點）的：在他的十大「終結」之中，獨獨沒有分子生物學的終結。他也還明白，這門學問「動人心弦」而又實證性的那些大發現，正就在我們眼前。那麼，未曾「終結」的分子生物學是否也算得上是科學的一部分呢？

也許，認真討論這本大作是幼稚、不必要的。其實，「科學的終結」只不過是一個在市場上叫得響的口號罷了。正如作者「鳴謝」時坦白招認，是他的出版代理人「幫助我把一個模糊意念變為有市場價值的計劃 (marketable proposal)」。說到底，這就是作者的動機和策略：市場價值。而且，他顯然並沒有辜負那位幕後代理人的照顧：只要看《紐約時報書評》、《華盛頓郵報》、《科學》、《新聞周刊》都紛紛登載評論，無論其為褒為貶，就都可以知道這本書的分量和價值了。否則，遠方出版社也犯不上組織那麼一大堆北大研究生來翻譯它，把它推出市場吧？

不過，作為一種社會和文化現象，《科學的終結》還是值得注意的。這樣一部混雜了斷章取義的學者言談以及作者個人的臆測、影射而編成的作品能出版，能享受地位和市場，它所證明的是：在專業領域以外，已再無所謂文化，一切言說都已經淹沒在不斷高漲的商業洪潮中了。這是言說的，而不是科學的終結。

《科學的終結》這樣一部混雜了斷章取義的學者言談以及作者個人的臆測、影射而編成的作品能出版，所證明的是：在專業領域以外，已再無所謂文化，一切言說都已經淹沒在不斷高漲的商業洪潮中了。這是言說的，而不是科學的終結。



探索文學史的敍述學

● 吳曉東

錢理群：《1948：天地玄黃》(濟南：山東教育出版社，1998)。

錢理群的近著《1948：天地玄黃》在寫作上表現出對文學史的理論、觀念、方法以及文學史的敍述體例和敍述形式的自覺探索。它的開頭是這樣寫的：

……正是午夜時分，歷史剛剛進入1948年。北京大學教授、詩人馮至突然從夢中醒來，在萬籟俱寂中，聽到鄰近有人在咳嗽，咳嗽的聲音時而激烈，時而緩和，直到天色朦朧發亮，才漸漸平息下去。馮至卻怎麼也睡不着了，他想：這聲音在冬夜裏也許到處都是吧。只是人們都在睡眠，注意不到罷了。但是，人們不正是可以從這聲音裏「感到一個生存者是怎樣孤寂地在貧寒的冬夜裏掙扎」嗎？——詩人想了很多，很久。

這段敍述看似平淡，卻是作者花了一個月的時間殫精竭慮選擇的結果。在本書的具體寫作中，最困難的可能正是這段開頭，它不僅要奠定書的基本調子，統攝與提示整部書的敍述流程，同時還應該體現作者對於一種可能的文學史的敍述學的追求。這段開頭值得重視的，首先在於它在文學史寫作形式上的試驗意義。它為讀者引入了一個以第三人稱出現的歷史敍述者的視點，這個第三人稱的敍述者正是作者的化身，但通過第三人稱敍述者的選擇，作者的聲音卻可以含而不露，「敍述」的意義從而凸現了出來。這頗有點像小說或報告文學的寫作，其敍述化的語境迅速地把讀者引入歷史的情境，使讀者感同身受般地置身於一種過去的現場之中。

敍述化的語境的鮮明美學特徵，在於它體現了文學史敍述的具

體性和細節性。作為一個文學史家，錢理群的敏感和稟賦體現在他很少發純玄理性的議論，而往往從文學史實、事件和具體文本出發，從具體的歷史細節以及文學史細節中引出問題，從典型現象的詩意描述中生發概括。這種文學史研究與敍述的具體性、形象性，表明了文學史的敍述至少應和其他的歷史敍述有所區別，有其無法替代的文學性特徵。而其中最本質的支撐是文學史敍述對文學歷史情境的具體呈露，是對提示一個時代的內在意蘊的「瞬間顯現」的歷史細節的穎悟，正如作者在如下一段文字所提示的：

> 我至今也還記得我的一段閱讀經驗。在旅途中隨便翻閱一本抗戰時期一位美國醫生寫的見聞錄，其中提到他目睹的一個細節：在戰火紛飛之中一個農人依舊執犁耕田，戰火平息後，周圍的一切全被毀滅，只有這執犁的農人依舊存在。我立刻意識到，這正是我要努力尋找的，能夠照亮一個時代的「歷史細節」：在這「瞬間永恆」裏蘊涵着豐富的歷史內容(多義的象徵性)同時又具有極其鮮明、生動的歷史具體性。

對歷史的具體性和細節性的關注，追求一種回到歷史「設身處地」的現場感，還表現了錢理群對文學歷史的偶發性、特異性和原生味的執迷。隱含在這種執迷背後的，是一種文學觀以及一種歷史觀。如果說，在錢理群和他的兩位友人於80年代所倡導的「二十世紀中國文學」的理論框架中，還留有歷史進化論和歷史決定論觀念的影子，相信新比舊要好，未來勝於過去，相信歷史是沿着某種既定的觀念、目標(「本質」、「必然規律」)一路凱歌行進，即使有一時之曲折，也阻擋不住歷史發展的「必然趨勢」，那麼，在90年代的歷史語境中，對歷史理性、本質規律、美好未來諸種範疇的虔信已成為了破碎的神話。錢理群的文學史觀念也由此發生了深刻的轉換。這體現在對黑格爾式的歷史決定論的摒棄，對歷史規律性和必然性的懷疑，對歷史宏觀敍事的合法性的疑問。當人們關注規律、本質，關注歷史的大敍事的同時，歷史的那些獨一無二的具體性和偶然性以及不連續性就可能被忽視甚至漠視了，其結果是對歷史複雜圖景的「淨化」和「簡約」。錢理群強調「典型現象」和「歷史細節」的深層的動機，正在於「要恢復那些能夠顯示文學發展的偶然性、個別性、特殊性的文學現象(細節)在文學史描述中的地位，而且提醒人們，在勾勒歷史發展中的人的生命流動軌迹時，不要忽視軌迹圖像之外、未能包容的生命(文學)現象，極其孕育的生命流動的另一個方向、文學發展的另一種可能性」。

對所謂「偶然性、個別性、特殊性」的關注，在某種意義上必然與文學史敍述對歸納、線索、概括的內在要求發生矛盾與衝突。文學史中畢竟有「史」的維度，因此，如何處理文學性的因素與史的因素，是任何一個文學史家都無法迴避的課題。錢理群平衡這兩個維度的具體方法是對文學史中「單位意象」、「單位觀念」等「典型現象」的抽繹和提

對歷史的具體性和細節性的關注，追求一種回到歷史「設身處地」的現場感，還表現了錢理群對文學歷史的偶發性、特異性和原生味的執迷。隱含在這種執迷背後的，是一種文學觀以及一種歷史觀。

煉，這是錢理群文學史方法論中最引人注目的部分。「典型現象」的提煉使文學史敍述既從豐富而具體的文學史細節中來，同時又不至於迷失在紛紜複雜的文學史現象中，最終表現出一種史家所具有的超越和概括的意向。

這使錢理群的文學史理論表現出一種系統性和可操作性。但在錢理群的文學史觀念中仍無法祛除偶發性與概括性的悖論，這種悖論從根本上說來自於「歷史」本身，這就是「史」的範疇中對規律、本質、整合的固有追求，與歷史本身的無序性、偶然性之間的先在的矛盾。錢理群追求的文學敍述學也涵容了這種矛盾。他強調的「典型現象」的範疇儘管以其「歷史細節」涵容了豐富而初始的文學性，但它依舊是一種抽繹、歸納與概括。它本身就有無法克服的悖論性。但從另一個角度說，「典型現象」之所以是一個內蘊豐富的、可生長性的文學史範疇，正因為它與悖論的內在絞結的關係。可以說，它向人在歷史中的生存困境以及歷史情境本身的複雜面貌保持了一種開放性。

由此帶來的問題是，文學史著作中虛擬的敍述如何在呈示一種過去的現場感的同時，也把歷史情境本身的複雜性、未知性和不可索解的語境氛圍傳達給讀者，或者說把文學歷史本身的困境以及文學史家的困境呈現出來。這恐怕也是文學史敍述學的重要維度，它要求著作中虛擬的歷史敍述者可能要調整全知全能的姿態，兼用一種限制的視點。限制的視點本身就意味着我們不可能真正了解歷史的來龍去脈，更不可能把握歷史的全部真相。任何視點都是有限度的，有盲點的。而文學史敍述的課題之所以有着豐富的理論生長點，是因為它不僅是純粹的敍述問題，更是歷史觀的問題。如何敍述歷史，其實就是如何認識歷史和如何建構歷史，歷史其實不是自我生成的，而是被敍述出來的。換句話說，本來沒有本真的歷史，是當我們把它敍述出來之後它才存在的。在錢理群的文學史觀念中，仍有一種追求歷史的本真性的執着，即相信有那麼一種真實的歷史存在。這就意味着，他在確立了懷疑主義的基本立場，打破了決定論和本質主義的歷史觀之後，仍有其最後的支撐，那就是對本真歷史存在的信仰。因此，構成錢理群文學史觀念的底座的，仍有其信仰主義以及人本傾向的一面。對作者所代表的那一代人來說，假如不相信歷史本身的真實性，不相信人性是一個實存的範疇，是無法生存下去的。而回到現場，設身處地，也都意味着有那麼一個現場可回，有那麼一種真實的歷史時空和情境可以去共感。從這個意義上說，即使錢理群的文學史理論框架中允許虛構的與建構的成分，也是技術性與策略性的，不但不會破壞歷史的「本體」，反而可能有助於凸現這個本體。對本真的歷史以及人性的存在的虔信，構成了錢理群這一代人難能可貴也是無法替代的財富。然而，歷史可能還有另一副面孔，這另一種歷史存在的方式，也在翹首等待着它的敍述者。

在錢理群的文學史觀念中，仍有一種追求歷史的本真性的執着，即相信有那麼一種真實的歷史存在。對作者所代表的那一代人來說，假如不相信歷史本身的真實性，不相信人性是一個實存的範疇，是無法生存下去的。

從嚴復到中國自由主義的命運

● 高瑞泉

黃克武：《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》(台北：允晨文化實業股份有限公司，1998)。

差不多四年前，黃克武先生第一次到我所服務的學校訪問，我們就得知，在完成了有關梁啟超的著作後，他正在對嚴復與約翰彌爾(John S. Mill)的思想作比較研究。去年初夏時節，墨子刻(Thomas A. Metzger)教授和黃克武再度來訪，徑以一部近四百頁的新作示我，它就是《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識和批判》。

6月初的上海，梅雨尚未來臨，雖然偶爾有點燠熱，仍不失為溫潤可人。十分自然，黃克武這一次在哲學系的講演，題目就是「嚴復對約翰彌爾思想的認識和批判」，他的新書也常常成為我們討論的中心。因為對書中運用墨子刻教授有關研究思想史的一套分析架構有了新理解，大多數時候的討論都如那天的天氣一般，怡人而輕鬆。

不過，這無論如何也不能說這本書是輕鬆的，作者實實在在付出了多年的辛勞和神思。與今日仍然十分風行的大框架思想史不同，《自由的所以然》一書無疑屬於思想史的個案研究。前者自然能讓作者信馬山繮，馳騁其才情；後者則更多地要求作者作綿密的功夫，明察秋毫。我從治哲學史偶爾旁逸至思想史，也許是出於專業的反差，多少有點厭倦於空疏的史論，而對真正考辨縝密的歷史著作，雖不能為而心常嚮往之。更何況，《自由的所以然》處置史料的手法很不一般：其入手處，是將嚴復的譯作《群己權界論》與彌爾的英文原作《論自由》(*On Liberty*)作文本對勘，經過逐章逐句的對照研究，探索兩者的異同，揭示出嚴復的自由理念，到底哪些符合彌爾式的自由主義傳統，

與今日仍然十分風行的大框架思想史不同，《自由的所以然》一書無疑屬於思想史的個案研究：其入手處，是將嚴復的譯作《群己權界論》與彌爾的英文原作《論自由》作文本對勘，經過逐章逐句的對照研究，探索兩者的異同，揭示出嚴復的自由理念，到底哪些符合彌爾式的自由主義傳統，而哪些是非彌爾式的觀念。

而哪些是非彌爾式的觀念。以「信達雅」為旗幟、最早翻譯了《天演論》等一系列西學名著的嚴復，可謂近代中國思想史上的大人物。對嚴復思想的研究一向就不寥落，近年來隨着對二十世紀中國社會變革和思想文化史的深入反省，特別是有關自由主義的研究再次凸現為思想學術界的熱點，嚴復的自由理念——中國近代自由主義的源頭——理所當然地為人們所注目。但是，像黃克武這樣不惜花費大量時間來作中西文本的對照研究，實在是前所未有的。

《自由的所以然》修正了史華慈關於嚴復思想的某些結論：嚴復對彌爾的誤讀，並不在於拒絕將自由上升為終極價值，而在於忽略了彌爾關於「自由的所以然」的思想。與此相關的是，不應將嚴復視為二十世紀中國集體主義主流意識的源頭。

80年代以來，中西方思想文化比較研究的呼聲不絕如縷，但是結實的成績卻很寥寥。就以筆者的專業興趣——中國近代哲學史研究——而言，「西學東漸」，從達爾文到弗洛伊德，從康德到尼采，大大小小西方哲學家先後在近代中國馳騁過一陣，有些更在中國安營紮寨，派生出中國風格的同類學派或思潮。然而，傳譯進中國的東西與它們的西方母本有多少變易？是甚麼造成了此類差異？這非經沉潛往復的研究不能了然。《自由的所以然》在這方面堪稱範例。黃克武的下手功夫，頗有些類似前清考據家。古文經學家常常要人先從文字訓詁開始，才能漸漸窺得經學的門徑。黃克武用的就是經學式的功夫，書後附錄收《群己權界論》與 *On Liberty* 第一章的文本對照，可以讓讀者窺見其一斑。平心而論，對許多學者來說，這樣的工作非不為也，乃不能也。它不止要求一般的「中西文俱佳」，更要求作者受過嚴格的思想史訓練，庶幾提玄鉤沉，得其言外之旨。幸運的是，黃克武的研究從一開始就得到墨子刻教授的指導，文本對照逐句地推敲切磋，前後長達數月之久。這樣，無論對原文還是對譯文，文本的分析不僅深入到語境，更進達文化心理和精神氣質等微妙難辨之處。

經過如此這般功夫，作者可以有把握地修正史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 關於嚴復思想的某些結論：嚴復對彌爾的誤讀，並不在於拒絕將自由上升為終極價值，而在於忽略了彌爾關於「自由的所以然」的思想。與此相關的是，不應將嚴復視為二十世紀中國集體主義主流意識的源頭，因為在「群己之辨」上，他更多地強調兩者的平衡和兼顧。

作為一個歷史學家，黃克武自覺地恪守「描述」(discription) 和「評價」(evaluation) 史學研究對象的必要界線。對嚴復思想這一部分研究，總體上是描述性的。但是，作為一部思想史著作，本書的要旨還在於極富現實感的解釋性主題：為甚麼二十世紀中國在現代化的進程中屢遭挫折？作者希望通過解釋嚴復思想的個案，折射出清末民初中國知識份子在倫理—政治方面的群體意識，從觀念之維回答何以彌爾式的自由主義以及改良主義的選擇會被中國人所拒絕。所以，「描述」最終仍將走向「評價」。無論「描述」還是「評價」，都離不開觀念的架構。人們可以看到，《自由的所以然》所熟練運用的，主要是墨子刻教授在研究中西政治思想史的過程中

建構起來的觀念架構 (framework)。特別是墨子刻的如下論式：代表西方的主流意識思想中，包含着「悲觀主義認識論」(epistemological pessimism)，它是笛卡兒以來「西方認識論的偉大革命」(the great modern epistemological revolution) 所體現的傳統；與此對應，中國的思想主流則體現了「樂觀主義的認識論」(epistemological optimism)。近代以來，中國人的觀念世界雖然發生了某種斷裂，但是這一「樂觀主義的認識論」卻表現出其內在的連續性。運用這樣的分析架構，黃克武在比較嚴復與彌爾關於自由觀念的研究中發現，彌爾的自由理念包含了若干預設，特別是與「悲觀主義認識論」聯結的人類認識的「易錯性」(fallibility)，它指示人們只有在充分自由的環境中，才可能獲得知識和進步。因此，自由在作為終極價值的同時，亦包含着知識和進步等目標，而這觀念恰恰在嚴復的視野之外。其原因在於嚴復更多地受了「樂觀主義認識論」的支配，使他對彌爾的自由觀念只知其然，而不知其所以然。「樂觀主義認識論」既然是中國主流意識的傳統，那麼嚴復的思想個案就有了一般意義。換言之，我們在其中可以找到為甚麼英美式的自由主義未能在中國佔據思想主流的答案 (至少是答案之一)。

「自由的所以然」確是中西近代自由主義的一大分野。由於整個二十世紀中國自由主義思潮都缺少深遠的終極關懷，這使得其自由理念在民族文化心理中缺少必要的「根繫」。在英國自由主義源頭洛克那裏，其政治理論以「自然法」和「自然狀態」為預設和基本前提。人人都是上帝的創造物，所以「自然狀態」就是一種「完備無缺的自由狀態」。換言之，自由之所以能成為不言而喻的價值，乃是出於對上帝的信仰。洛克的自由觀念可以輕而易舉地在基督教信仰中找到充分的根據，並且因而深入人心，這是由於宗教實踐已經將此類觀念內化為共同的文化心理。洛克自由主義的另一內容即宗教寬容的思想，則是西方世界在經歷了一個多世紀宗教改革之後對宗教現實的理論肯定。正是在這種似乎不言自明的前提下，西方自由主義推出了他們的政治信條，建構了其價值系統。又經過兩個世紀的滄桑，到彌爾的時代，自由主義可以向基督教乳母行告別禮了，所以我們不難發現：彌爾所論的自由之所以然，不再是上帝的普遍恩寵，而是知識和進步——它們是十八世紀啟蒙運動的信念成果。總之，自由作為西方終極價值的歷史已經頗為久遠，但是並非獨立自足、一無掛搭的觀念，而是和那些深入文化心理的基本價值相配置、相結合的。反觀近代中國，人們很難發現類似的觀念結構。中國的自由主義者往往簡單地截取西方一度只是中介價值的觀念，並通過宣傳教育這種單一手段，試圖將之轉變為中國民眾的終極價值。但正如我們所看到的，在普遍民眾眼裏，那套自由、平等的價值總是顯得缺乏掛搭、浮游無據，難以成為普通的追求和至上的權威。當工具理性和價值理性發生衝突的時候，即使自

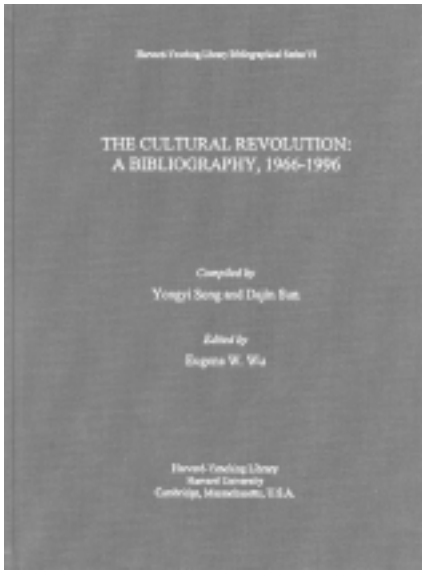
黃克武運用墨子刻的觀念架構比較嚴復與彌爾的自由觀念，發現彌爾的自由理念包含了若干預設，特別是與「悲觀主義認識論」聯結的人類認識的「易錯性」，它指示人們只有在充分自由的環境中，才可能獲得知識和進步。因此，自由在作為終極價值的同時，亦包含着知識和進步等目標，而這觀念恰恰在嚴復的視野之外。

由主義知識份子，也常常輕易地放棄作為價值理性的自由，文化心理結構上的特點至少是其原因之一。換言之，如果自由尚未充分在普遍的社會心理層面展示其內在根據(即自由之所以然)，那麼自由理念自身就不能真正被確定為這個民族的終極價值。

《自由的所以然》集中從中西認識論氣質上的不同來揭示中西自由主義的差異，做出了令人羨慕的學術貢獻。當然，作者評價嚴復思想個案的某些預設，包括對革命和改良、轉化和調適兩種不同路向的評判，則屬於另一個範圍更大、內涵更複雜的論爭了。

來自大洋彼岸的推動

● 印紅標



Yongyi Song and Dajin Sun, *The Cultural Revolution: A Bibliography, 1966-1996* (Cambridge, Mass.: Harvard-Yenching Library, Harvard University, 1998).

1998年美國哈佛大學哈佛—燕京圖書館在它的圖書目錄系列中增添了一部關於中國文化大革命的文獻目錄書——《文化大革命：書目索引，1966-1996》(*The Cultural Revolution: A Bibliography, 1966-1996*)。這部書目索引的出版，不論對於西方的還是中國的文化大革命研究者都是一件可喜可賀的事情。

大凡要從事一項研究，總要下一番細緻而枯燥的查找文獻的苦功夫，而一部好的目錄書可以為研究者在浩如煙海的資料中指點迷津，使之事半功倍。文化大革命過去三十年了，相關研究雖然尚屬薄弱，但是歷年發表的有關文獻資料也有相當可觀之數，且非常分散。這部厚521頁的《文化大革命：書目索引，1966-1996》(以下簡稱《書目索引》)，為讀者提供了迄今為止最為全面和權威的檢索依據。《書目索引》所編篇目是在1966-96年三十年間關於文化大革命的論著——即那些把文化大革命當作認識對象的文獻，其中包括專著、論文、回憶、評論、工具書以及少量研究生的學

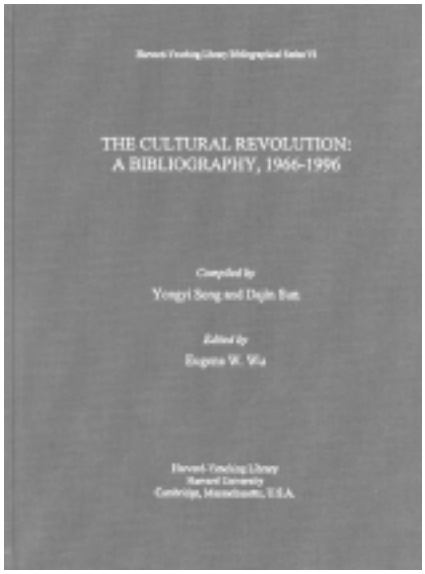
《書目索引》所編篇目是在1966-96年三十年間關於文化大革命的論著，其中包括專著、論文、回憶、評論、工具書以及少量研究生的學位論文和口述資料，這反映了人們對文化大革命的分析思考和研究，也為讀者提供了迄今為止最為全面和權威的檢索依據。

由主義知識份子，也常常輕易地放棄作為價值理性的自由，文化心理結構上的特點至少是其原因之一。換言之，如果自由尚未充分在普遍的社會心理層面展示其內在根據(即自由之所以然)，那麼自由理念自身就不能真正被確定為這個民族的終極價值。

《自由的所以然》集中從中西認識論氣質上的不同來揭示中西自由主義的差異，做出了令人羨慕的學術貢獻。當然，作者評價嚴復思想個案的某些預設，包括對革命和改良、轉化和調適兩種不同路向的評判，則屬於另一個範圍更大、內涵更複雜的論爭了。

來自大洋彼岸的推動

● 印紅標



Yongyi Song and Dajin Sun, *The Cultural Revolution: A Bibliography, 1966-1996* (Cambridge, Mass.: Harvard-Yenching Library, Harvard University, 1998).

1998年美國哈佛大學哈佛—燕京圖書館在它的圖書目錄系列中增添了一部關於中國文化大革命的文獻目錄書——《文化大革命：書目索引，1966-1996》(*The Cultural Revolution: A Bibliography, 1966-1996*)。這部書目索引的出版，不論對於西方的還是中國的文化大革命研究者都是一件可喜可賀的事情。

大凡要從事一項研究，總要下一番細緻而枯燥的查找文獻的苦功夫，而一部好的目錄書可以為研究者在浩如煙海的資料中指點迷津，使之事半功倍。文化大革命過去三十年了，相關研究雖然尚屬薄弱，但是歷年發表的有關文獻資料也有相當可觀之數，且非常分散。這部厚521頁的《文化大革命：書目索引，1966-1996》(以下簡稱《書目索引》)，為讀者提供了迄今為止最為全面和權威的檢索依據。《書目索引》所編篇目是在1966-96年三十年間關於文化大革命的論著——即那些把文化大革命當作認識對象的文獻，其中包括專著、論文、回憶、評論、工具書以及少量研究生的學

《書目索引》所編篇目是在1966-96年三十年間關於文化大革命的論著，其中包括專著、論文、回憶、評論、工具書以及少量研究生的學位論文和口述資料，這反映了人們對文化大革命的分析思考和研究，也為讀者提供了迄今為止最為全面和權威的檢索依據。

位論文和口述資料，反映了人們對文化大革命的分析思考和研究。《書目索引》並未涉及紅衛兵小報等文化大革命過程中的歷史資料，那將是另一項目錄編纂工作的任務。

《書目索引》編錄了中文、以英文為主的西文，以及日文的文獻。中文文獻以在中國大陸發表的論著為主，同時也收錄了在香港、台灣以及美國發表的中文論著。《書目索引》所列的豐富的海外中文文獻，說明了大陸之外的中國人對文革的長期關注和興趣。中文著者及篇目索引按漢語拼音字母順序排列，便於西方漢學學者和中國大陸學者查找。鑒於《書目索引》所收中文文獻蔚為大觀，而中國大陸至今不曾編輯出版文革研究文獻目錄，這部目錄也是中國學者查找中國國內文革文獻的首選工具書。書中所列英文論著目錄，反映了歐美學者多年來在文革研究領域孜孜不倦的努力及學術建樹。歐美國家，特別是美國文革學的學術水平，包括資料的收集整理、理論分析等方面佔有相當的優勢。《書目索引》並沒有忽視日文文獻，這是它的一個特點。日文文獻目錄反映出日本文革研究的狀況：文化大革命在爆發期間曾經是日本左派的熱門話題之一，而文革結束以後，中國對文化大革命的否定，使日本左派處境尷尬，學術性的研究相對冷落。

長期以來，中國對海外文革研究和資料收藏的情況不甚了了，存在種種不切實際的看法。例如不斷聽人自信地斷言外國人不了解中國，所著文章無非是「隔靴搔癢」。事實是西方學者雖然有語言文化等障礙，但是也有理論、方法、資金、交流甚至資料利用方面的長處。三十年的研究積累，已經形成不可低估的實力。相比之下，倒是在文革的發生地中國，一直缺乏正常的學術研究條件，文革歷史被人為地賦予過多的政治色彩，先是根據政治要求進行「徹底否定」的思想教育，繼而禁忌重重，迴避這段歷史，十幾年下來不僅文革研究成果不能滿足國人的要求，而且青年一代對文革的無知，已到了令人擔憂的程度。

另一種偏向是不切實際地誇大海外文革研究的資料收藏和研究水平，例如以為美國收藏的紅衛兵小報比中國收藏的還要多。實際上，文革歷史資料的最大收藏在中國，這是不爭的事實。問題是目前這些材料仍被封鎖起來，很少向研究者開放，其潛在價值得不到發揮。西方在資料方面的優勢主要是其開放性和目錄檢索系統的完善。

西方學術界，除了為數不多的文革研究專家之外，對於中國文革研究成果的了解也是十分有限的。文革研究的最大著者群和讀者群在中國，二十年來中國學者在這一領域進行了卓有成效的工作，這部《書目索引》收錄的大量中文文獻，為西方學者了解、運用中國學者的觀點和研究成果打開了一扇窗口。

《書目索引》所收篇目範圍廣泛，分為14個門類，涉及了文革的各主要方面，同時反映了編輯者對文革文獻的深入理解。在《書目索引》所列的門類中，有關於中共黨內鬥爭的，如「毛澤東與文化革命」、「中共領導與文化革命」；有關於群

長期以來，中國對海外文革研究和資料收藏的情況不甚了了。事實是西方學者三十年的研究積累，已經形成不可低估的實力。相比之下，倒是在文革的發生地中國，一直缺乏正常的學術研究條件，不僅文革研究成果不能滿足國人的要求，而且青年一代對文革的無知，已到了令人擔憂的程度。

眾活動的，如「紅衛兵和知青下鄉」、「造反派和群眾運動」；還有「軍隊的介入」、「各省文革」等門類。此外，對文革期間的經濟、社會、文化教育、科學藝術以及外交等都各自列出門類，查找十分方便。《書目索引》專門闢出「異端思潮」一類，反映了近年來中外學者對文革研究的一個動向。文革期間，民間思潮曾經一度活躍，相關思想資料正吸引着海內外學者的特別關注。《書目索引》編輯者宋永毅和孫大進於1997年曾有著作《文化大革命和它的異端思潮》在香港問世。1999年1月，中國又有《遇羅克遺作與回憶》在北京出版。

《書目索引》對文革題材的文學作品給予特別重視，專門列出一類，表明編輯者對中國大陸文革文獻的深入了解。中國文學一向有關注現實的傳統，改革開放之初，盧新華的小說《傷痕》等一批文學作品不僅開創了文學史上以「傷痕文學」命名的新階段，而且帶動了全民族對文革的反思和再認識。80年代末期以來，文革題材的文學作品又有深一步的意義。有關方面對文革題材的著作嚴格審批，致令出版非常困難，而對於文學類作品則沒有作特別規定，故而許多文革題材的文學作品，特別是報告文學得以大量面世，甚至一些本來可以是歷史學的著作，也以文學的形式出版，例如圖們、祝東力的《康生與「內人黨」冤案》即是亦文亦史，馮驥才的《一百個人的十年》是文學，但也是很好的口述歷史。這些文學作品提供了重要的歷史和思想資料。從此處可見《書目索引》編者的獨具匠心。

海外文革研究之所以有如此突出的地位，實與中國國內的相關學術環境一直未能正常有關。至今，即使不籠統地說「文革在中國，文革研究在外國」，也應當說：研究文革不看中國文獻不成，不看外國文獻也不成。

如同所有的目錄書一樣，這本《書目索引》也不可能做到盡善盡美。例如在日文文獻中沒有收入《中國文化大革命事典》(日文)，這是由中國學者陳東林主編，日本學者加加美光行監修，德澄雅彥監譯，由日本福岡中國書店出版的1,125頁的大型工具書。此外，在目錄中亦有個別印刷的疏漏。但是瑕不掩瑜，《書目索引》無疑是迄今最好的文革文獻目錄書。

《書目索引》所列文獻顯示，文化大革命研究已經是世界性的學術領域。三十年前中國文化大革命震動了世界，60-70年代，歐美日本的左翼運動或多或少受到了文化大革命的影響。從那以後，對文化大革命的關注就不限於中國一國的範圍。海外文革研究之所以有如此突出的地位，實與中國國內的相關學術環境一直未能正常有關。至今，即使不籠統地說「文革在中國，文革研究在外國」，也應當說：研究文革不看中國文獻不成，不看外國文獻也不成。《書目索引》在美國的出版再一次說明了這一點。

文革研究在香港和海外華僑華人中是一個經久不衰的熱點，瀏覽海外學人的電子雜誌《華夏文摘》便不難感知其作者、讀者群的濃厚文革情結。《華夏文摘》已經響應巴金先生的倡議，建立了「網上文革博物館」。這種現象有其歷史原因：香港在文革期間因本地社會矛盾以及內地政治運動的影響而發生社會動盪以至暴亂；歸國華僑身受運動之害，其本人及親屬有切膚之痛；更重要的是，改革開放以後赴歐美日本留學的大批學子和新移民大多有

文革經歷，有些人還是文革中的風雲人物，文革是他們生命歷程中難以忘懷的一部分。例如現居美國的駱小海曾是清華附中紅衛兵著名的三論造反精神大字報的起草者；定居澳大利亞的楊小凱曾是著名「異端」思潮代表作湖南省無聯〈中國向何處去？〉的作者；這部《書目索引》的編輯者宋永毅，文革期間也曾有過類似參與和受迫害的經歷。今天，不論他們是否保留中國國籍，他們的回憶、思考和研究，都是中國和世界文革學的重要組成部分。

現今的世界文革研究可以說有三支隊伍：一支是中國的學者；一支是西方的學者；第三支就是海外華僑華人學者，北京一家雜誌稱其為文革研究的「第三軍團」。這支「第三軍團」以其中國歷史文化背景見長於西方學者，又以其自由的學術環境、較為優裕的資金來源見長於中國學者，故而學術成果顯著。據了解，主要由旅美華人學者宋永毅、周原、丁抒、王友琴等人編纂的影印文革歷史資料彙編《新編紅衛兵資料》，將從1999年開始由美國的中國研究資料中心 (Center for Chinese Research Materials) 陸續出版大約一百卷。相信這部《書目索引》將如其編輯者所期待的那樣，能夠給予世界範圍的文革研究一個有力的推動。

張玉法著《中華民國史稿》簡介

● 鄭會欣

張玉法：《中華民國史稿》(台北：聯經出版事業公司，1998)。

近二十年來，隨着大量原始檔案的陸續開放，海峽兩岸意識形態也不同程度地有所寬鬆，因而有關民國歷史的研究已由「險學」變為「顯學」，成為眾多歷史學家共同關心的一個熱點。張玉法教授的新著《中華民國史稿》正是這一研究趨勢的顯著標誌。

近二十年來，隨着大量原始檔案的陸續開放，海峽兩岸意識形態也不同程度地有所寬鬆，因而有關民國歷史的研究已由「險學」變為「顯學」，成為眾多歷史學家共同關心的一個熱點。張玉法教授的新著正是這一研究趨勢的顯著標誌。

文革經歷，有些人還是文革中的風雲人物，文革是他們生命歷程中難以忘懷的一部分。例如現居美國的駱小海曾是清華附中紅衛兵著名的三論造反精神大字報的起草者；定居澳大利亞的楊小凱曾是著名「異端」思潮代表作湖南省無聯〈中國向何處去？〉的作者；這部《書目索引》的編輯者宋永毅，文革期間也曾有過類似參與和受迫害的經歷。今天，不論他們是否保留中國國籍，他們的回憶、思考和研究，都是中國和世界文革學的重要組成部分。

現今的世界文革研究可以說有三支隊伍：一支是中國的學者；一支是西方的學者；第三支就是海外華僑華人學者，北京一家雜誌稱其為文革研究的「第三軍團」。這支「第三軍團」以其中國歷史文化背景見長於西方學者，又以其自由的學術環境、較為優裕的資金來源見長於中國學者，故而學術成果顯著。據了解，主要由旅美華人學者宋永毅、周原、丁抒、王友琴等人編纂的影印文革歷史資料彙編《新編紅衛兵資料》，將從1999年開始由美國的中國研究資料中心 (Center for Chinese Research Materials) 陸續出版大約一百卷。相信這部《書目索引》將如其編輯者所期待的那樣，能夠給予世界範圍的文革研究一個有力的推動。

張玉法著《中華民國史稿》簡介

● 鄭會欣

張玉法：《中華民國史稿》(台北：聯經出版事業公司，1998)。

近二十年來，隨着大量原始檔案的陸續開放，海峽兩岸意識形態也不同程度地有所寬鬆，因而有關民國歷史的研究已由「險學」變為「顯學」，成為眾多歷史學家共同關心的一個熱點。張玉法教授的新著《中華民國史稿》正是這一研究趨勢的顯著標誌。

近二十年來，隨着大量原始檔案的陸續開放，海峽兩岸意識形態也不同程度地有所寬鬆，因而有關民國歷史的研究已由「險學」變為「顯學」，成為眾多歷史學家共同關心的一個熱點。張玉法教授的新著正是這一研究趨勢的顯著標誌。

中央研究院院士張玉法教授是著名歷史學家，著作等身，代表作包括《清季的立憲團體》、《清季的革命團體》、《民國初年的政黨》、《辛亥革命史論》等十多部，而其二十年前所著的《中國現代史》，長期以來一直是台灣和香港等地大學的教材，影響極大。

1991年，當時的中央研究院院長吳大猷先生希望有學者寫一部「國人皆可讀的、客觀信實而又分析深入」的中國近代史。這一倡議得到不少學者的認同，結果晚清部分由劉廣京教授執筆，陳永發教授撰寫中共部分（書名為《中國共產黨七十年》），而張玉法教授所著的《中華民國史稿》就是其中的民國部分。張著上限始自辛亥革命、民國初建，下限一直到最近十多年的國民黨取消黨禁、全面改選中央民意代表，因此也可以將其看成是近八十年來的一部中國現代歷史。

本書除導論外共分十章，將這八十多年的歷史分為三個時期：第一個時期（1912-28）是北洋政府統治時期，當時北京政府是國際間承認的唯一合法政府；第二個時期（1928-49）是國民黨統治大陸的時期，這也是本書的重點所在（第四章至第八章，佔了幾乎一半篇幅）；第三個時期（1949年以來）是國民政府失去大陸、退守台灣這段時間。作者認為，民國歷史的這三個時期儘管在大政方針和立國態勢上有很多不同，但國家的發展趨勢仍是走向現代化，並進而從民主化、制度化、工業化、科技化、多元化等幾個方面加以論證，值得國人深思和反省。

最近十多年，海峽兩岸學者都出版過一些民國通史，如李新等主編的多卷本《中華民國史》（北京：中華書局，第一篇於1981年出版，至今仍未出齊）、張憲文主編的《中華民國史綱》（鄭州：河南人民出版社，1985）、教育部主編的十六卷本《中華民國建國史》（台北：國立編譯館，1985-1989）等，各具特點，但由於國共兩黨多年來意識形態迥異，上述諸書也都不同程度、不可避免地存在這一問題。相對於此，本書基本上是敍述史實，力求公允，不帶感情色彩，「不具黨見偏頗」（吳大猷語），遣詞用字頗具匠心，這從各章的標題中即可見其端倪。如第四章的標題為「體制認同與政治權力之爭」，作者認為國民黨執政初期的政策是「缺乏共識的建國路線」，既詳盡論述了國民政府的建制與權力結構以及所取得的成績，又指出「國民黨以孫中山的遺教治國，不僅影響中國向世界各國取經用宏，且阻害國人思想之進步」，同時也用了相當篇幅介紹其他黨派特別是共產黨不同的建國方針。過去由於意識形態上的分歧，在抗日戰爭的問題上國共兩黨互相攻訐，國民黨批評共產黨「游而不擊」，「七分發展，二分摩擦，一分抗日」；共產黨則攻擊國民黨「消極抗日，積極反共」，導致長期以來在世界反法西斯戰爭中缺乏中國人民英勇抗敵的應有地位。近年來海峽兩岸的學者都注意到這一問題，開始正視歷史，

作者在寫作中參閱了大量近人的著作，特別是引用了最近十多年來許多大陸學者的研究成果。但相對來講，本書引用國外學者（特別是美國和日本）的論著以及近年公布的大量原始檔案資料就顯得少了一點，當然這也同本書由個人單獨撰寫有關。

並給予實事求是的評價，本書在這方面更有所突破，如第六章「抗日陣營的整合與分裂」和第七章「從共同抗日到分別抗日」，既敍述了國共合作過程中的聯合，也不迴避彼此之間的鬥爭，但不論是共同抗日還是分別抗日，大前提都是「抗日」，這樣的分析是符合歷史事實的。

作者在寫作中參閱了大量近人的著作，特別是引用了最近十多年來許多大陸學者的研究成果，這種情形在十多年前根本是不可能做到的。但相對來講，本書引用國外學者(特別是美國和日本)的論著以及近年公布的大量原始檔案資料就顯得少了一點，當然這也同本書由個人單獨撰寫有關(上述幾部民國史著作都是集體編纂的)。

作者在書中多次聲明，在民國歷史中，政治史較經濟、教育、文化史為重要，在民國的大部分時期，經濟、教育、文化皆為政治的工具，因此全書以政治、外交、軍事史為主，社會、經濟，以及文化、思想史為副。但既然是一部通史，即使不能面面俱到，也應盡可能予以兼顧。就以經濟史來說，譬如第一次世界大戰期間中國資本主義的發展、國民政府成立初期的財政金融政策、戰時經濟措施及其國際援助等等，均為民國歷史中的重大問題，本書對此著墨不多，亦未進行深入分析；但在敍述一些軍事編制、戰爭經過時則顯得過於詳細，倘能加以精簡，則既不需要增加篇幅，又能互相兼顧。

本書印刷精美，編輯認真，幾乎沒有甚麼錯訛，只是在個別細節上偶有疏忽，如攝政王載灃是光緒皇帝的弟弟，而不是哥哥(頁28)；協統相當於現代兵制中的旅，下轄兩標，標才是團(頁102)；抗戰爆發時行政院屬下並無經濟部，至1938年1月裁撤實業部、建設委員會、全國經濟委員會等機構之後才合併設立經濟部(頁325)。另外，據最近公布的檔案及研究，「八一三」淞滬戰役是中國軍隊主動發起的。這是因為戰前國民政府已意識到中日之間遲早要發生戰爭，並已在上海附近的蘇嘉杭一帶修築了強固的軍事防線；而在上海發動戰爭，既可以爭取時間，阻止日軍沿平漢線向華中地區進犯，又因為上海是個國際大都會，各國在此都有大量投資，一旦開戰，勢必觸犯列強利益，希望藉此而引起國際干預。本書在提及此役時(頁366、387)基本上還是沿用傳統說法，認為是日軍所採取的速戰速決的戰略方針。

本書的寫作目的既是為了普及國民的歷史知識，又希望能為海峽兩岸的中國人共同接受，因此在觀點上盡量客觀，在寫法上力圖公允，在史料上力爭翔實。細讀之後，我以為作者已經初步達到了這一目標。

據最近公布的檔案及研究，「八一三」淞滬戰役是中國軍隊主動發起的。本書在提及此役時基本上還是沿用傳統說法，認為是日軍所採取的速戰速決的戰略方針。

中國建築的南漸

● 梅　青

本文以馬六甲海峽與中國南部的建築類型為切入點，對馬六甲海峽的華人聚落中的廟宇與會館建築進行初步探討，藉此在馬六甲海峽與閩南之間進行一個中國建築文化圈的跨地域比較研究。

一　歷史上的南洋

中國向海外移民已有兩千多年的歷史，而其中與東南亞各國的交往早在公元前三世紀就已經開始。所謂「東南亞」地區，通常包括下列各國： 緬甸、越南、柬埔寨、老撾、泰國、馬來亞半島、汶萊、菲律賓等國。 在中文文獻中， 常將南海各國稱為「南洋」， 也有學者將印度和錫蘭 (今天的斯里蘭卡) 也列入這個地區，雖然這兩個國家更常被列入南亞。中國與南部邊界各個國家的交往要比與海上各國的交往為早。在大約公元前三世紀，即有中國使者進駐安南 (今越南中部一帶）、交趾（現越南南部）、扶南 (柬埔寨的古代名稱)，之後是暹羅 (現泰國)、緬甸地區，伴隨使者之後的是僧人和商人。漢滅南越置九郡①，其南越版圖起自廣東綿延至印支半島。而中國與東南亞海上各國的交往則遠遲於與陸路各國的交往，出土於爪哇、蘇門答臘、汶萊等國的大量中國漢代陶罐顯示的日期為公元前45年。早期去南洋最著名的例子是公元413年東晉法顯和尚以旅行僧身份訪問爪哇，他是乘搭印度商船先到達印度，然後是錫蘭。當他途經或者是爪哇、或者是馬來亞的甚麼地方，見不到一個華人面孔而僅偶然見到中國的扇子時，禁不住熱淚盈眶，因為他已經遠離中國在外雲遊十三年了②。

* 此文為在北京召開的「第一屆中國建築史學國際研討會」論文。在研究選題方向上，得到了東南大學建築研究所郭湖生先生的指點。在香港中文大學建築系進行研究期間，得到了郭偉傑先生、何培斌先生的支持、幫助。在新加坡、馬來西亞實地調研期間，曾得到新加坡國立大學王才強先生及顏思敏女士的幫助，馬來西亞建築師林倬生先生在調研中給予了多方幫助、支持，在此表示衷心感謝。

自宋代(960-1279)起，由於造船業的興盛發展，使得中國與南海諸國建立了廣闊的貿易網絡。「市舶之設，始於唐宋。大率夷人入市中國，中國而商於夷……。」③泉州在1087年建立了第一個市舶司，至「隆慶改元，福建巡撫都御史塗澤民請開海禁，準販東西二洋，蓋東洋若呂宋，蘇祿諸國，西洋若交趾，占城，暹羅諸國。……漳販西洋，泉販東洋……」④。馬來亞各島上的第一批華人聚落到十三世紀才出現。最早的華人居留地之一是三佛齊⑤。因其地處馬六甲海峽，使它在歷史上成為馬六甲海峽的中國帆船和印度商船的重要停泊港口之一。因而沿岸地帶有特別多的中國居民和聚落。

具有劃時代意義的當屬明初鄭和的七下西洋。他在爪哇發現到許多中國人的居留地，如棉蘭、巴鄰旁、泗水，這些地方都曾是中國人早期的貿易據點。而在馬六甲海峽的另一邊，也即是馬來半島的馬六甲、檳城及新加坡，在鄭和以前，還沒有發現任何大規模的華人居留地。鄭和的七下西洋，掃清了南洋海盜不斷騷擾出沒的航線，促進了中國商人、手工業者隨後的大規模移民。鄭和主要從兩處啟程，一是江蘇省的劉家港，二是福建省的長樂。此後，更多的出洋者從閩南的泉州港和漳州的月港沿着鄭和的航線伴隨季風而泛舟南中國海上。隨着明朝帝國的衰亡，未曾再見到鄭和時代海上稱雄的壯舉。但是華人大規模下南洋的高潮卻是從明末至清初開始的。當時由鄭成功所領導的反清復明運動，建立了中國東南沿海地帶包括福建、台灣和許多其他島嶼的版圖在內的反清政權。滿清政權聲稱要將福建、廣東和浙江沿岸地帶變為無人區，這更加劇了沿海一帶的居民紛紛外逃。此外，除了政治原因，嚮往異域他鄉、能在祖先開拓的地方過上好日子，也是他們移民海外的強烈動機。

到了十七世紀後期，廈門成為了向東南亞移民的一個重要跳板，形成了向東南亞各國的空前規模的移民浪潮。另一個造成移民的前提是開發東南亞各國(馬來亞、印尼等國)的天然資源對華人的需要。隨着歐洲人海上航線的開發，繼葡萄牙人於1511年對馬六甲的開發及隨後荷蘭人於1648年的接手，1786年英國人對檳榔嶼的開發和1819年對新加坡的開發及其後的海峽殖民地的建立，均為華人的經濟發展及隨後的經濟地位提供了廣闊的背景。由於地理上的接近和氣候上的相似，東南亞各國和中國南部沿海地帶的交往最早是通過廣東和福建而實現的。沿着這些華人先輩的海上航線，在馬六甲海峽兩岸出現了許多暫時與永久性的華人聚落，例如印尼的巨港曾被認為是最早的永久性華人聚落之一。永樂初年，三佛齊為爪哇所破，廢為舊港。從文獻所知，在巨港的早期華人以與當地人同樣的方式建房築屋，另一方面，他們居住船上，隨波逐流。最早在巨港的華人據說是僧人、商人。在馬六甲海峽另一側的馬六甲，與中國發生密切的關係則始於十五世紀初鄭和下西洋之後⑥。當鄭和於1408年第一次到達馬六甲時，那裏並無華人居住，大多數是穆斯林，其語言、文字、風俗習慣與爪哇無別⑦。

二　南洋最早的中國式建築

在十六世紀葡萄牙時期的馬六甲地圖上，有着中國村、漳州門的字樣。有學者由此認為，馬六甲最早的華人來自福建漳州⑧。第一任華人甲必丹鄭芳揚，創建了馬六甲海峽最早的華人廟宇，即馬六甲的青雲亭（封三下）。此外，也有其他歷史遺迹足以證明在馬六甲的早期華人聚落的存在可以追溯到十五世紀。在葡萄牙時期的馬六甲，華人的數量僅僅為三百到四百。1602年，荷蘭東印度公司成立，使得雅加達於1611年成為東印度公司的重要據點。而在1641年，荷蘭從葡萄牙手中得到馬六甲後，馬六甲繼雅加達之後成為東印度公司的主要前哨。根據荷蘭所採取的政策，所有途經馬六甲海峽的中國船隻必須停靠馬六甲港口方可駛離馬六甲海峽。這種狹隘的政策從反方面加強了馬六甲與中國的貿易關係。在1677年，一艘帆船從馬六甲駛往泉州，回程運載許多來自閩南的貨物，一種說法是有許多福建人隨船返回馬六甲。由此，我們可以假設自此之後，來往於馬六甲和閩南之間的船隻更加強了從福建向馬六甲海峽的移民。在那一時代，馬六甲的華人總數為1,142人，荷蘭時期的馬六甲並不鼓勵華人聚落的發展，然而，華人人口到1750年還是增加到2,161人。到底這種增加在多大程度上來源於移民，在多大程度上來源於與當地人通婚的自然增長，我們不得而知。一個阻礙馬六甲華人發展的重要因素是，馬六甲的港灣太淺，容不下現代船隻（封三上）。

在鄭和所用的航海圖上的另一個重要地點是馬六甲海峽的檳榔嶼。當1786年，檳城被英國人佔領時，居民主要是當地土著，他們多從事貿易和漁業。當英國的東印度公司在檳城設立港口時，僅有少數華人居住在檳城。這些華人先民尋找貿易和生存機會，一些人從事城內的勞動，而其他則從事郊外的農耕及香料與蔗糖的栽植生產。這個口岸的興旺，導致更多華人移民湧入。一般公認，檳榔嶼是馬來西亞第一個華人大規模湧入的地方，這些移民有的來自馬來半島其他地方，後來更多人來自中國。在檳城之後，華人移入馬來西亞的人數大大

圖1　馬來西亞檳城之華人舊城區

圖2　馬來西亞檳城的港口區

增加。究竟在十九世紀以前檳城有多少福建人我們無從知道，但是，據統計，在十九世紀的30與40年代，每年到達檳城的「新客」大約在2,000-3,000人。從檳城的歷史遺迹看，我們可以發現許多歷史建築和歷史遺迹與早期的福建人聚落有關(圖1、圖2)。

據說，新加坡最早一批華人來自馬六甲。當1819年英國人在新加坡建立殖民地後，第一艘運載華人的船隻於1821年由廈門抵達新加坡。在1819年到1919年的100年間，每十年中，華人的社會生活都有極大變化。最初，各個種族的移民在他們喜歡的地方居住，後來，萊弗士對新加坡進行了規劃，劃出了華人的區域和馬來人的區域，根據他的方案，所有華人都應該離開新加坡河北岸，居新加坡河以南。儘管新加坡華人有着同樣的傳統文化和習慣，但這仍不足以將他們形成一個完整的整體。來自福建、廣東與浙江的移民，其建築形式彼此相異。

三　建築南漸的模式：從廟宇到會館

在早期的海峽殖民地中，不可能有許多移民來自同一個村莊或鄰近的村莊，當華人初到異地時，他們不能將建築從家鄉搬到新的地方，所能帶去的唯有習慣、民間傳統、制度以及對家鄉及祖先的記憶與印象，所有這些都是廟宇與宗祠建築存在的社會基礎。慢慢地，廟宇與宗祠所包含的血緣、宗族關係延伸到職業圈，就成為會館等建築的社會基礎。以新加坡的福建人為例，他們先開始組織興建宗祠，這通常與廟宇緊密相連，之後是興建會館。

這種從廟宇到會館的模式甚至反映到其功能的關係上。如果我們仔細考察馬六甲海峽的廟宇與會館，就會看到，馬六甲的廟宇大多有會館的功能。一般說來，先是廟宇提供了建築的場所和空間，隨後則是會館借助於這種空間發揮職能的組織形式。要討

論這種模式的展開，首先必須討論南洋中國廟宇供奉的神祇，其代表了移民的普遍文化信仰。在馬六甲海峽，華人廟宇供奉源於中國南方省份的神祇。有兩種廟宇最為普及，一種為天后宮，另一種為大伯公廟。這兩種神祇在新加坡和馬來西亞都廣為供奉。天后被公認為海上平安神，曾經在早期民間社會中被認為是水神之一。當這些海上先驅者平安到達彼岸後，天后被認為是輔助他們平安抵達的一種超自然力量。因此，早在古代，天后宮就是中國航海者最熱衷的一種建築。

傳統上，中國古代的海上航行者一到岸便籌集錢財興建廟宇。南洋早期的建築是由亞答、茅草和木材建造的。由於建築材料無法抵禦各種毀壞，所以今天很難再發現這些早期廟宇的遺迹。現在較為確鑿的資料來自華人興建與再建廟宇時所立的石碑碑刻，從中我們知道，天妃是海峽華人廟宇中一個十分普遍的神祇。

事實上，在這些華人啟航之前，他們在出發地點也同樣興建天后宮。沿南中國海岸，有許多天妃廟。福建長樂的南山寺以及江蘇劉家港的天妃宮是與鄭和下西洋密切相關的兩個重要廟宇。鄭和是虔誠的回教徒，他曾經呈請明皇在南京城內的三山街再建回教堂。依照教義，除了真主阿拉，他不應再供奉任何其他神像，但上述兩間廟宇的碑刻顯示，鄭和每下西洋都十分虔誠地向天妃祈禱。根據他的海上經歷，天妃不但能使風平浪靜，化險為夷，而且還可以通過她的幫助，將不仁不義的國王及海盜捉住。鄭和之後，對於天妃的信仰也由普通百姓廣及文人及商人，使對天妃的信仰及天妃廟在海峽更為普及。

四　大伯公、宗祠和家族墓地

海峽華人社會中的另一個神祇是大伯公。那些大伯公的信仰者們並不知道這個神祇是甚麼。一些學者對於大伯公這一神祇進行了研究，一種觀點認為大伯公就是土地神，也稱福德正神。在東南亞對於大伯公的膜拜幾乎與在中國對於土地公的膜拜相同，其中也與馬來的地方神拿督有所關聯，這兩種神祇相互結合而產生了新的神祇與膜拜儀式。根據韓槐準的研究⑨，大伯公原是一種水神，而大伯公廟一般建在水邊。南洋的這種特殊的神祇，與早期的華人下南洋有很大的關係。馬來半島最早的大伯公廟據說是在檳城附近的檳榔嶼，那是古代華人下南洋航線上的重要島嶼。這座廟宇建於嘉慶初年。至於這大伯公名字的由來是宋代的都綱，還是明代的都公，抑或是清代的孥公或其他甚麼神祇的轉變，我們無從知曉。根據韓槐準，這個檳榔嶼的大伯公廟是一座歷史悠久的廟宇，它也是這個神祇轉變的發源地。

另一種對此神祇的說法為，因為南洋的華人先驅來自中國古代的吳，故此他們建廟以祭祀始祖吳太伯。根據他們對於大伯公的解釋，大伯公就是他們的始祖吳太伯。另一說法認為，大伯公就是古代中國航海者們祭祀的水神，這也解釋了為甚麼這種廟宇多見於水邊，如環繞南中國海的華

人社會以及本文所研究的馬六甲海峽兩岸。如上的對於大伯公源流的探討更進一步表明：第一，大伯公是中國的神祇，長久以來一直得到南洋華人的祭祀；第二，這一民間信仰是支持南洋大伯公廟廣泛傳播的深厚的社會基礎。

大伯公廟通常座落在土地的一角，這土地或屬於社團，或屬於某個宗族，因為這一神祇通常被認為是土地保護神。即使公墓，也有大伯公廟建於墓地的中央或前方。例如，在謝氏家族的墓地範圍，就有兩座保護土地的廟宇，一座是大伯公廟，內有華人大伯公神像；另一座則具有馬來民間意義，因為回教的影響，廟宇中不供神像，祭壇上僅有泥土，這是典型馬來風格的土地廟。另有檳城的城隍廟例子表明，自從這座廟宇建立以後，這一方土地便十分安寧，這歸功於建於此的廟宇。我們所說的城隍，在古代中國主要是保祐一方小城的神祇，在海峽華人社會，他被認為是處理此方土地上所發生的事情的神祇。

馬六甲海峽的華人廟宇最初都由早期到達的航海者建造。在華人聚落的雛形階段，廟宇以及祭祀空間是發展初期的主要建築形式，天后在所有神祇中是第一個被民間廣泛供奉的神祇，因為在歷經海上的驚濤駭浪並平安抵達彼岸後，他們將這完全歸功於天后的保祐。我們也許可以這樣設想，僅僅在華人聚落初具規模之後，其他民間神祇才陸續出現。與這些神祇相關的廟宇與空間也相應出現。有些神祇是地域性的，而其他則是普世性的，如觀音。早期的廟宇也十分簡陋，華人僅在他們登陸的海邊做臨時搭建。當華人人口還不夠多時，廟宇的型制簡單如亞答屋，既用來居住又用於祭祀。隨着移民逐年增加，新客不斷到達，華人廟宇也由簡單的亞答屋向中國式過渡。馬六甲的青雲亭和寶山亭就是當華人形成了足夠的規模並確定了足夠的社會地位之後的華人廟宇。根據寶山亭內的石刻碑記，此廟建於1795年，是用於祭祖的特別場所，它處於青雲亭廟宇的管轄之下，是通過華人甲必丹蔡士章在華人中廣泛集資興建的。廟宇中的三座神像分別為： 三寶公居中，甲必丹蔡居右，天后居左。隨着華人民間神祇傳入馬六甲海峽，各種民間廟宇也接踵而至。有些廟宇作為紀念而永久保存，其不但有豐富的歷史意義，而且也有豐富的建築價值。馬六甲的青雲亭，檳城的廣福宮及新加坡的天福宮就是能展現相應的歷史背景和文化意義的三座廟宇。

五　馬六甲海峽的華族會館

與廟宇相比，會館則是較為晚近的建築形式。當華人初到馬六甲海峽時，廟宇建築是先期的建築形式，會館僅僅是在貿易發展較為興盛和華人移民人口不斷增加以致於形成各種幫派和結社的情況下才出現的。有些會館寄於廟宇之中，另外的則寄於各種店屋之中。會館建築並不局限於某種建築形式。

根據何炳棣對於會館的解釋，會館是建在都市或異域他鄉的、為來自同一個地方的「同鄉」而設的場所。這是狹義的會館。從廣義上來說，會館

圖3　檳城香山會館

是一種社會組織。「會」的字面意義為聚會，「館」意為建築，所以，會館的中文意義為用於聚會的建築。《辭海》對會館的定義為：「首先，它是一個館舍，為在異地的同鄉提供聚會的場所；有時，也稱公所，會館的目的是使來自同一故鄉的人有彼此接觸的機會，接濟貧病交加者，所提供的幫助來自全體會員。除建築之外，也有其他屬於會館的機構與設施。幾乎在所有都市與貿易港口，都有這樣的機構；其次，它是一個公共館舍，提供給商人進行商業上的往來。很多交易是在會館中達成的。也有很多根據貿易交換性質而定性的會館，如木業會館和錢業會館。」在以上的定義中，那種建立在血緣基礎上的組織並未包括在內，但實際上，在馬六甲海峽華人社會中，建立在血緣基礎上的組織與相應的建築也稱會館，例如新加坡的曹家館和陳氏會館等。它們仍屬於會館範疇(圖3)。

從總體上說，會館主要有四種類型：建立在血緣及姓氏基礎上的會館；建立在方言基礎上的會館；建立在地緣基礎上的會館以及建立在職業基礎上的會館。除了這四種會館外，還有其他類型的會館，其功能和意義更為混和與複雜。會館經常與其他建築混合而建，如與廟宇及宗祠建在一起，或其本身就像一個宗祠，有着分布海內外的、各行各業的龐大的家族成員，在此，人與人的界限被打破；同時，它也是一個供奉各種神祇的場所，在此，人們與他們心中的神祇交流。

註釋

① 張燮(明)：《東西洋考》，「卷一．西洋列國考」，頁一，交趾。
② 法顯的旅程及經過的詳細敍述，見《法顯佛國記》。
③ 同註①張燮，「卷七．餉税考」，頁十八，公署。
④ 同上，「卷七．餉税考」，頁一，水餉。
⑤ 印尼的舊港，今巨港。
⑥ Victor Purcell, *The Overseas Chinese History in Malaya* (London: Oxford University Press, 1980).
⑦ 馬歡：《瀛涯勝攬》(台北：廣文書局，1969)。
⑧ 朱傑勤：《東南亞華僑史》(北京：高等教育出版社，1990)。
⑨ 韓槐準：〈大伯公考〉，《南洋學報》，第一卷第二輯(1940年12月)，頁18。

梅　青　香港中文大學建築學系哲學碩士

神經科學：腦研究的綜合學科

● 饒　毅

神經科學前沿簡介

對於腦的好奇心，人們長久已有。對於人腦的好奇更是與對於人本身的好奇緊密相關。對神經系統的科學研究，大部分是在本世紀進行的。神經科學這門綜合學科在過去二十多年中有顯著的進展，加深了我們對神經系統的奧妙的了解，改善了對神經系統疾病的預防、診斷和治療，促進了相關學科的發展。這裏，我簡單介紹神經科學的進展，使讀者了解神經科學為甚麼是令人興奮的一個前沿學科。

甲　腦的高級功能

在生命科學乃至所有科學中，有關腦的高級功能是最令人感興趣的。

自巴甫洛夫 (Ivan P. Pavlov) 的工作以後，學習記憶這個領域的研究發展緩慢，但在最近二十年中有較多進展。先在低等動物中，後在高等動物中，神經生物學家們對學習記憶的細胞和分子生物學原理終於有了一定了解。在70年代和80年代，以美國哥倫比亞大學的肯德爾 (E. Kandel) 為代表的科學家們，用低等動物海兔研究了一些簡單行為的學習記憶過程。他們找到了這些行為所需要的神經環路，揭示了其學習記憶所依賴的細胞和亞細胞結構 (特定的突觸)，發現了神經信息的變化，並證明了第二信使cAMP的重要性。70年代，英國的布理斯 (T. Bliss) 和挪威的洛默 (Lomo) 在高等動物中發現長期性增強作用 (LTP)，被認為是神經可塑性的細胞機理。其後二十多年內，LTP已在腦內多個部位被觀察到，並有證據顯示與一些學習記憶的行為有聯繫。80、90年代，以舊金山加州大學的尼科 (R. Nicoll) 和斯坦福大學的華裔科學家錢永佑為代表的電生理學家們推進了人們對LTP的神經生理的了解。90年代，以麻省理工學院的日裔科學家利

根川和哥倫比亞大學的肯德爾為主的科學家們，結合分子生物學與神經生物學研究高等動物學習記憶的分子機理，發現了影響學習記憶的基因，也再次發現cAMP的重要性，提示低等動物和高等動物的學習記憶原理有部分相似。肯德爾對低等動物和高等動物學習記憶的研究成果，使他成為諾貝爾獎的熱門候選者。近年，一些以前人們認為在發育中起營養性作用的分子被發現會影響LTP的出現，研究者從而提出它們可能參與腦的可塑性過程。從分子、細胞水平到整體、行為水平，學習記憶整個領域呈現一片活躍。應該指出的是，已故中國神經生物學家、美國科學院院士、中國科學院上海生理研究所的馮德培，曾在神經可塑性領域作出重要貢獻。30年代，馮德培在當時的中國生命科學研究中心——北平協和醫學院工作時，發現強直後增強作用 (PTP) ，這一工作實質上是第一個細胞水平的神經可塑性發現。近六十年後，馮德培到肯德爾處訪問時，肯德爾讓大家「向神經可塑性的先驅致敬」。90年代，馮德培實驗室又在LTP方面作出成績。目前，中國神經科學界，包括上海腦研究所，還在繼續進行學習記憶的研究。

無創性成像技術成功應用在神經科學的領域中，使人們對腦的高級功能研究進入了前所未有的境界。生命科學上有這樣一個事實：很多「生物」學的知識是從「死物」身上、或者從活的部件上得到的。在「有投槍就用投槍」的情況下，這樣的研究方式也告訴了我們很多結果。可是我們都知道，腦功能的奧妙之一在於其整體和活體起的作用是與局部和死的系統有質的不同，所以神經科學家特別期待觀察活體腦的機會。現代無創性成像技術終於使這個幻想成為現實。正電子發射斷層掃描 (PET) 通過監測發射正電子的分子在腦內的分布，來了解腦內功能活動。這些發射正電子的分子是由人為導入的，根據需要可以觀察血流，也可以觀察腦內神經遞質等分子。以美國華盛頓大學雷克爾 (M. Raichle) 為代表的科學家們，將PET應用於腦功能的多方面研究，使人們真的可以窺視活體腦的工作。比如，有報導說：音樂家和一般人在聽音樂時所使用的腦區是不一樣的；也有發現，同一詞彙，人把它作為動詞想時和作為名詞想時所用的腦區亦不一樣。在以前，神經科學的內行與外行一樣，對這類無從着手研究的「理論性」題目都只能進行「思辨」，無創性成像技術才第一次把它們置於真正的科學基礎上。功能性核磁共振 (fNMR) 是另一已成功應用的無創性成像技術。在腦內，f功能性核磁共振主要檢測有氧與無氧血紅蛋白的比例，從而觀察腦內局部區域血流量，而腦血流量能顯示腦局部區域活動情況。它的用處與PET的重疊，但它無需使用人工的同位素，這樣更是安全，雖然它能檢測的分子也受限制。這些無創性成像技術為科學家和臨牀醫生提供診斷疾病的強有力手段。

乙　腦和神經系統的疾病

現代社會中，腦和神經系統的疾患越來越多，在中國這種不斷老化的人口中，更是迫切希望能得到解決或控制。神經科學的綜合研究，為多種腦疾患的

診斷和治療提供了可能和希望。不僅如此，對神經系統疾患的研究還為其他疾病(如各種癌症)提供了一些有普遍意義的結果和教益。

以前，老年性癡呆在中國是不被重視的問題。也許就是因為其常見，很多人以為老年的腦功能病理衰退是正常的「老化」現象。現代神經科學告訴我們，老年癡呆是異常的病變。在過去科學不發達的漫長歲月裏，人的壽命不長，這樣在進化過程中就沒有把造成老年性癡呆的疾病基因篩選、淘汰。現在人的壽命延長後，老年性疾病也就增加得很快。90年代的神經遺傳學和分子神經生物學研究開始揭示了老年性癡呆的分子基礎。90年代初，以美國華盛頓大學的戈娣(A. Goate)和現在佛羅里達大學的哈狄(J. Hardy)的開創性研究開始，迄今已經有四個基因被證明是與老年性癡呆的發病有關，其中三個的任何一個壞了都不光造成發病，而且還會提早發病年齡。這三個基因是多個遺傳因素的一部分，如果中國研究出現在已知的這幾個基因和將來會知道的其他有關基因在中國人群的致病性突變位點，在理論上就可以進行產前診斷，以避免老年性癡呆的發病率在老化人群中不斷增高。利用分子遺傳學，神經科學家們也建立了用於藥物篩選的老年性癡呆的動物模型。

因為美國國立健康研究院科學家的工作，終於在1997年發現了第一個造成柏金遜病的基因，現在世界神經科學界正在探索這個基因的重要性，並希望找到更多的致病基因。在過去幾年，精神病的研究工作也有進展，已經有幾個研究小組開始逼近精神分裂症的基因了。中風是常見的腦疾患，它的分子和細胞生物學機理在過去十幾年被仔細研究。以華盛頓大學的韓／華裔美國科學家崔為代表的神經科學家們，發現了鈣離子和谷胺酸受體在中風導致的腦細胞死亡中的作用。中風的細胞和整體動物模型的建立，為篩選治療藥物提供了紮實的基礎。

去年的諾貝爾獎得主、加州大學的神經病學家普魯辛勒(S. Prusiner)研究的是一種神經退行性病變，他提出這種病是由蛋白質造成的傳染病，病原蛋白質可以通過改變蛋白質結構使正常蛋白質轉化成致病蛋白質。他的假說在80年代不為人們接受，因為一方面大家公認傳染病都需要含核酸的病原體，另一方面，人們難以理解蛋白質結構改變如何參與致病。可是過去十年中，越來越多的研究支持普魯辛勒的假說，雖然這個假說至今仍未完全證明。如果他是對的話，無疑會為分子生物學和生物化學帶來突破。

丙　腦發育的分子原理

腦的奧妙不僅在於它的功能，還在於這個如此複雜的器官到底是如何形成和發育的。

高等動物腦形成的第一步是神經誘導，這是諾貝爾獎得主、德國發育生物學家斯伯曼(H. Spemann)和學生早在1924年發現的。過去七十年中，很多發育和神經生物學家希望找到神經誘導的分子，其中包括英國生化胚胎學家李約瑟

(Joseph Needham)，但大家的努力都沒成功。在過去四五年中，終於有幾個美國實驗室發現了神經誘導的基因，這些基因的產物分子可以誘導蛙的胚胎組織走上形成神經系統的道路。雖然這些結果仍有待在多種動物中進一步證明，但人們普遍認為神經誘導的分子機理已開始被解決。有一些基因的產物可以造成多個頭部的形成，雖然它們不是直接控制神經發育的基因，但也被認為是參與確定頭與身體其他部位的關係的分子。

神經發育過程有營養性因子參與。第一個神經營養性因子叫作「神經生長因子」，是50、60年代在美國華盛頓大學的意大利裔女神經生物學家、諾貝爾獎得主萊薇—蒙太琪妮 (R. Levi-Montacini) 發現的。她最初與華盛頓大學的德裔猶太生物學家、有神經胚胎學之父之稱的漢伯格 (V. Hamburger) 合作，以後與當時華盛頓大學的生化學家、諾貝爾獎得獎者科恩 (S. Cohen) 合作，經過較長時間才分離純化到神經生長因子。長期以來，神經生長因子是唯一的神經營養性因子，但它只影響部分神經細胞。人們一直想找到更多的神經營養性因子。80、90年代中，包括在生物技術公司和學術界工作的神經生物學家們多方努力，通過分子生物學方法，發現了多個神經營養性因子，它們對神經系統多個不同細胞有營養性作用。近年，有一些神經營養性因子被用於臨牀實驗。在當前，它們被認為是治療神經退行性病變、神經損傷和中風等多種以前束手無策的腦疾患的最佳希望。

中國神經科學歷史簡介

中國科技與世界科技前沿的關係，在不同學科是頗不一樣的：有些很接近，有些時近時遠，有些較遠。總體而言，物理學也許是中國科學中與世界前沿接壤最好的一門學科了。在生命科學方面，神經科學這門對腦和神經系統探索的交叉學科，是中國與世界有長期的、良好的接面的學科。這一方面因為中國一直有一些優秀的科學家取得了世界科學界公認的成果，一方面因為中國科學家在這個領域保持了與國際科學界的緊密交流。

甲　中國生理學鼻祖林可勝

神經科學作為一門獨立學科出現是近三十年的事，但它依附於神經生理、神經解剖、神經生物化學、神經藥理學卻有很長的歷史。中國的神經科學鼻祖、也是中國生理學鼻祖林可勝，英文名字是 Robert K. S. Lim。之所以提到他的英文名字，是因為其特殊的經歷。他的父親林文慶是華僑，做過孫中山的醫生，後來是廈門大學的創校校長。林可勝長期在海外成長和受教育，他的夫人是英國人，他的中文不好。1924年，林可勝到北平協和醫學院任生理系主任，

成為該校第一位華人系主任。他從事過神經生理研究，並以高標準和高要求造就了一批人才。他創立了英文的《中國生理學雜誌》和中國生理學會。神經生理在這個雜誌和學會裏都佔相當主要的位置。因為林可勝的研究工作和科學活動的影響，神經生理在中國有很好的開端。《中國生理學雜誌》質量之高，曾令諾貝爾得獎者、神經生理學家埃科斯 (J. C. Eccles) 也為之翹首以盼，這在中文的科學刊物歷史上仍然是一個足以自豪的紀錄。抗戰時，林可勝任職於政府和軍隊，包括創立全軍救護系統，並曾親上前線救護，以後又創辦國防醫學院 (現在上海的第二軍醫大學和台灣的國防醫學院)。因為這類非科學原因，1949年他離開了中國大陸，而他當時告訴自己的後繼者應該留在中國大陸繼續發展中國科學。從他到美國後至1969年去世前，林可勝一直關心中國的科學、特別是與神經有關的學科的發展。那個年代，他可能是少有的在英文刊物上被引用的中國科學家。林可勝到美國後，先在普林斯頓的高等研究院從事研究，後任邁爾斯藥物公司的研究部主任，從事神經生理的研究。他是很早為世界科學界認同的華裔科學家之一，在生命科學家中更是特別早的。他是中央研究院創始院士，也是生命科學界第一位華裔的美國科學院院士。因為個人和歷史的原因，中國科學界和大眾對林可勝對中國科學的貢獻和他在神經生理的成就所知不多。與林可勝無親戚關係的林語堂在《八十自述》中提到，他早年因學潮的緣故曾在林可勝家裏避風頭。70年代，有一些中醫藥人士抱怨1949年以前的中醫藥政策是由「斗大的中國字認不得一籮」的林可勝參與制訂的。然而，當我們追溯中國神經科學的起源時，我們可以發現林可勝是一位在科學、品味、人格等多方面均令人引以為榮的、愛國的、先驅的科學領袖。

與林可勝相近時代的另一位科學家蔡翹，也從事過神經生理的研究。他早年在復旦大學任教，以後領導軍事醫學科學院。中國早期神經藥理學家陳克恢，20、30年代在協和工作期間從中藥麻黃中提取了麻黃素，發現了它作用於神經系統。這是中藥現代研究的里程碑。麻黃素迄今仍在中外廣為應用 (如美國常用的感冒複方中就有麻黃素或類似物偽麻黃素)，中藥來源的化學分子這樣為西藥常用，是以後中藥研究仍未超過的紀錄。陳克恢以後長期在美國里萊藥廠工作，曾任美國藥理毒理學會理事長。

乙　中國神經科學奠基人

繼林、蔡、陳以後，兩位長期於中國科學院工作的科學家馮德培和張香桐，無疑是中國神經科學的奠基人。

馮德培於復旦畢業後到協和醫學院林可勝處，由林先送至美國，後轉赴當時的神經生理中心英國讀研究生。馮師從諾貝爾獎獲得者希爾 (A. V. Hill)，於1933年取得博士學位。在與另兩位神經生理的諾貝爾得獎者一同從事短期工作後，他於1934年回到協和醫學院，在一間地下室開始了獨立的研究生涯。直到

1995年去世前，馮德培的科學工作幾乎全在中國進行。1936-41年在協和期間，他的實驗室發表了26篇論文，敍述他們對神經—肌肉接頭處信息傳遞的神經生理研究的結果。他們的一部分工作支持了當時正在形成的化學傳遞學說，另一部分則發現了鈣離子對信號傳遞的作用，這後一部分與英國神經生理學家克茨(B. Katz)的工作接近，以致於克茨後來說：要不是馮的工作因日本侵華戰爭中斷，他的諾貝爾獎也許要由馮得了。諾貝爾獎得獎者埃科斯當時急着要看《中國生理學雜誌》，就是要讀馮德培的文章。馮德培在這一時期的另一發現是強直刺激後增強效應，這是亞細胞水平神經可塑性的一個先驅性電生理發現。40年代中，他到上海醫學院任教，再到中央研究院醫學研究所籌備處和美國洛克菲勒研究所短期工作；以後，他長期領導中國科學院的生理生化研究所和分開後的生理研究所。馮德培本人一直在有機會時不斷繼續神經科學研究。60年代，他的實驗室研究了神經—肌肉間的營養性相互作用，也是先驅性的工作。80-90年代，他們重新進入神經可塑性研究領域，這次是看腦內可塑性的分子和細胞機理。他們的文章發表在1994年的《美國科學院院刊》上。馮德培是唯一一位在中國國內因科學研究成就而當選為美國科學院院士的中國生命科學家。一個有趣的巧合是，與他的老師林可勝一樣，馮德培的最後一篇研究論文也是刊於《美國科學院院刊》。

張香桐在早期家庭境況艱難的情況下，靠才智和毅力最後成為卓越的科學家。他曾就讀北大心理系，在協和醫學院做過特別生，然後在中央研究院心理研究所工作了一段時間。那時他就開始神經解剖研究，顯出科學才能：他關於大腦皮層的解剖研究結果，發表在當時美國最好的神經解剖雜誌《比較神經學雜誌》(*Journal of Comparative Neurology*)。40年代初，張香桐赴美留學，師從耶魯大學神經生理學家弗爾頓(Fulton)，獲博士學位。他對大腦皮層研究有重要貢獻。神經細胞的纖維有軸突和樹突兩種，軸突的傳導神經衝動的功能廣為人知，而樹突的功能在50年代初仍被了解得很少。張香桐是研究大腦皮層中樹突功能的先驅者，他用當時的先進技術記錄大腦皮層表面電位，開始研究樹突的功能。美國冷泉港每年一次的重大國際學術討論會，每六七年，主題便輪到神經科學。1952年的冷泉港會議上，張香桐應邀發言，闡述了他對樹突功能的看法。1992年國際神經網絡學會授予張香桐終身成就獎時，這樣評價他的工作：「他自1950年開始作的多種關於大腦皮層神經元樹突電位的研究報告，形成了一種劃時代的重要標誌。它為樹突電流在神經整合作用中起重要作用這一概念，提供了直接證據……這一卓越成就，為我們將來發展使用微分方程和連續時間變數的神經網絡，而不再使用數字脈衝邏輯的電子計算機奠定了基礎。」張香桐在美國一直做到了霍普金斯大學的副教授。當我們環顧今天華人在美國主要大學和科研機構任教的比例仍然偏低的情況，就可以想像當年華人學者在名校任教的情形更是稀有。張香桐在50年代中期回國，即使在當時有較多留學生回國的背景下，像張香桐這樣已經在海外有學術領導地位的科學家回國是不多的，

在生命科學界更是少有。張香桐回國後先後在生理研究所和上海腦研究所工作，除了從事皮層研究外，張香桐以後還研究了針刺鎮痛的神經生理原理，為這個領域帶來了嚴格的科學標準，取得了重要發現。

林可勝、馮德培、張香桐在中國和世界科學界中往來自如。林可勝離開中國後在美國也是到很好的機構領導科學研究。馮德培在80年代再被邀請訪美時，在加州大學和哥倫比亞大學都是作講席教授。張香桐以前在美任教，80年代再被美國國立健康研究院邀請時，又獲得特別榮譽研究席位。林可勝、馮德培師徒相隔數十年後都成為了美國科學院院士。1989年美國出版的《神經科學百科全書》(*Encyclopedia of Neuroscience*)，將張香桐列為「公元前300年至公元1950年間對神經科學進展有貢獻的人物」。他們與國際優秀的科學家建立了良好的友誼和交往，他們促使很多優秀的神經科學家到中國交流，也將中國神經科學的後繼人送到國際上頂尖的實驗室訓練。他們也都將自己與國際交往的關係傳給一代代科學的後繼人，使中國神經科學界與世界一直保持密切交往。

丙　中國神經科學的後繼發展

像林可勝、馮德培、張香桐這樣有傑出成就的科學家，在中國其他學科中不是沒有，但很少。師徒雙雙成為美國科學院院士的，更只有林、馮一對。林可勝、馮德培、張香桐這些神經科學家在中國生命科學界傲視同儕。在中國的科技、教育界和公眾中，知名度比他們大的科學工作者並不少，但論科學上的成就，中國生命科學界的同輩中，沒有任何人能超過他們三人。這正表明中國神經科學界是一個「雷聲小、雨點大」、有紮實科學成就而不善公眾聯絡的群體。在前輩中國科學家的科學傳統和直接、間接教育下，中國形成了一支小而精的神經科學研究隊伍。

神經生理也就是馮德培創立的中國科學院上海生理研究所的一個主攻方向。生理所培養了一批神經生物學家，包括視覺生理學家楊雄里(現任所長)等。

在60、70年代的特定歷史條件下，張香桐帶動針刺鎮痛的科學研究，為中國神經科學隊伍的培訓、發展、保存起了很大作用。當各種對針刺麻醉不嚴格的「研究」化為歷史灰燼後，一支參與過針刺鎮痛的科學研究的神經科學梯隊卻因為有嚴格的訓練而保存下來了，成為中國神經科學發展的重要基礎。在張香桐推動下，1980年中國建立了第一個神經科學的專門機構：中國科學院上海腦研究所。它的設立，要略早於國際上後來風行的專門神經科學研究機構和系科的大量設立。這個科學史上少有的中國超前國際的紀錄，也從一方面說明了中國神經科學界的目光。張香桐在培養神經科學人才上，為中國作出了很大的貢獻。在60年代那麼特殊的、不是最適宜於基礎科學發展的環境下，他竟然促成

當時的學生 (現任腦所所長) 吳建屏留學英國。張香桐自任美國《腦研究》雜誌的編委多年，以後也交給吳建屏。在張香桐的培養下，腦研究所出了一批神經科學家，他們的工作和與世界的交往，使上海腦研究所這樣一個迄今規模仍然較小的研究機構能在國際神經科學界令人注目。張香桐與上海第一醫學院的神經藥理學家張昌紹還培養了中國科學院上海藥物所的鄒岡。鄒岡在50年代末、60年代初發現了嗎啡鎮痛的腦內作用部位，是當時中國科學少有的領先於世界的一個工作。張香桐和馮德培在50年代末主辦的神經生理講學班，培訓了全國一批神經生物學家。

除了以上提到的機構外，神經科學研究還於上海醫科大學、中國醫學科學院、北京醫科大學、上海第二軍醫大學、第四軍醫大學、軍事醫學科學院等多個醫學院所進行，而中國科技大學、復旦大學、北京大學等綜合大學，中國科學院的生物物理所、藥物所、生化所、細胞所、心理所、自動化所都有與神經科學有關的研究。一些非生命科學家，如核物理學家唐孝威，也加入了神經科學的研究領域，推動無創性影像技術在神經科學的應用。由不同學科背景的科學工作者組成的中國神經科學會於1995年成立。這些也許都預示着中國的神經科學，會像國際發展趨勢一樣，有不斷增加的學科交叉和綜合。

結　語

神經科學是一個包含較廣、綜合性強的學科，它的進展也是多方面的，不可能在此一一介紹。但是，我們可以從以上簡介看到，神經科學在分子、細胞到整體各個層次都有全面的推進；這種推進對基礎科學和臨牀應用都帶來了實質的利益。從上面這些前沿介紹，大家也可以看到，神經科學還不能回答一般大眾提出的對腦功能的好些問題，也還有好些腦疾患不能有效治療。這些不足，正好說明神經科學是一個有廣闊前景的學科。

從神經系統的重要性、學科在當代已有的迅速發展勢頭和學科未來深遠的前景這三方面，都顯示同樣一個信息：神經科學是科學前沿有前途的學科。在這樣的背景下，便不難理解神經科學為甚麼會引起國際興奮、得到國際科技界的重視和一般人群的支持，也容易令人想到中國神經科學研究發展規模需要跟上世界的發展趨勢。

饒　毅　加州大學生理系神經科學博士，哈佛大學生物化學和分子生物學系博士後。現任教於華盛頓大學，並兼中國科學院上海生命科學研究中心研究員，研究論文載於 *Cell*、*Nature*、*Science*、*Development* 等雜誌。

話說《白毛女》
——民族敍事中的階級與性別政治

● 李海燕

在巴里巴看來，種族主義尤其與民族主義有着不解之緣。在研究中國民族主義歷史時，我們往往更重視反帝、民族解放和階級鬥爭等問題，而很少提及種族主義。難道中國民族主義完全免疫於種族主義的流毒而成為一個光榮的例外嗎？

巴里巴 (Etienne Balibar) 在討論種族主義與民族主義的關係時，曾提醒我們要正視「種族主義的多種形態，其宏觀功能，以及其與一整套社會規範化實踐的聯繫」①。在他看來，種族主義尤其與民族主義有着不解之緣，前者可以說是後者的一種症狀，一種內在的、不可缺少的「增補」(supplement)，為民族國家提供一種虛構的族群基礎，並以自然化的社會差異為名義使各種權力結構合法化。在研究中國民族主義歷史時，我們往往更重視反帝、民族解放和階級鬥爭等問題，而很少提及種族主義。難道中國民族主義完全免疫於種族主義的流毒而成為一個光榮的例外嗎？如果我們接受巴里巴對種族主義的定義，即各形各色的排斥、歧視和壓迫的意識形態與實踐，那麼我們並不難在中國的民族敍事中找到種族主義的痕迹。狄柯特 (Frank Dikötter) 在他有關中國種族概念史一書的末尾，就尖銳地指出了民族解放運動以階級替代種族的事實②。這一由階級到種族的蜕變過程，可以稱作階級的物化 (reification) 或種族化 (racialization)。物化後的階級不再是由生產力決定的社會生產關係，而成為一種本質化的身份，牢不可滅地銘刻在每一個人的靈魂和肉體上。在中國民族主義的大敍事中，這種種族主義的邏輯被用來建構作為認同的「階級」，把階級從一種政治經濟學的範疇轉化為一種政治的、道德的、甚至是遺傳學意義上的範疇。民族國家也因此有了一個虛構的種族基礎——勞動人民。

值得注意的是，這種階級的種族化往往是與性別政治糾纏在一起的。在社會主義現實主義的文學作品中，種族化的階級身份大多由女性形象來代表，「白毛女」就是其中一個最典型的文學人物。

一　《白毛女》：一個革命情節劇的生成和衍變

《白毛女》最早只是個流傳在陝西和河北邊界地區的口頭故事，幾經修改，最終成為一部革命典範作品。最

初的口頭傳說當然早已失傳，但劇作家、歌劇《白毛女》的創作者之一賀敬之在他的〈《白毛女》的創作與演出〉一文中對這個口頭故事作了大致的轉述③。這個故事於1944年傳到延安，引起了文藝工作者的高度重視。次年，歌劇《白毛女》就被搬上了舞台。歌劇融匯了現實主義戲劇的藝術技巧、民間曲藝和歌舞形式、以及生動的口語對白，大受觀眾歡迎。幾個月內就上演了三十餘次。1950年被改編成故事片，1972年又拍攝了芭蕾舞舞台藝術片。可以說，在很大程度上，《白毛女》以其不可抗拒的感召力澆注了革命時期一整代中國人的思想和情感。

孟悅曾指出歌劇《白毛女》對原故事作出兩處重大更改：一是增設了開場的慶賀新年的情景；二是把幹部換成了喜兒的未婚夫王大春④。原初的故事只有三個主要人物：「白毛仙姑」、她的父親和惡霸地主。就其自身而言，這個故事可以發生在任何一個把女人作為交換對象的父權社會裏。事實上，幾乎在任何一個文學傳統中都不乏諸如此類的故事。在這些故事中，婦女在兩個父權組織之間的易手不是經過和平的、由道德和習慣法認可的婚禮儀式或者買賣交易，而是通過暴力或陰謀詭計。然而，為了把農村的各種社會矛盾——在這裏是父權制對婦女的壓迫——化約為階級矛盾，歌劇的作者們想方設法在階級這個框架中淡化進而抹殺從五四以來尤為重要的性別和兩代人之間的衝突。他們為此引進了一個新年慶賀的場景，再加之大春和喜兒的婚約，目的便是要編織一幅有機的村民共同體的圖像。在這幅圖像中，親人慈愛和睦、鄰里慷慨善良，人們遵循着源遠流長、樸實親切的禮儀傳統，和平共處、互相合作，青年人之間甚至還有頗為羅曼蒂克的自由戀愛。

歌劇開場時，喜兒唱着一段隨後風靡全國的唱詞，在破舊的茅草屋中等待出去躲債的父親楊白勞回家過年。楊白勞帶回來兩斤麵粉、兩幅門神，還有一根專為喜兒買的紅頭繩，並親自為她紮在辮子上。鄰居王大嬸這時走進門來，然後兩家開始爭論應該在誰家吃團圓飯的問題，喜兒和大春的婚事也被提上了日程。這種田園式的景象，的確與五四文學中「黑暗、麻木、垂死」的農村⑤形成鮮明的對比。節日氣氛和日常的倫理關係把村

為了把農村的各種社會矛盾化約為階級矛盾，歌劇的作者們想方設法在階級這個框架中淡化進而抹殺從五四以來尤為重要的性別和兩代人之間的衝突。他們為此引進了一個新年慶賀的場景，這的確與五四文學中「黑暗、麻木、垂死」的農村形成鮮明的對比。

民們維繫成一個有機的道德共同體，並突出體現了他們善良、和平、無辜的形象。

但這個形象一經確立，就注定要被一個完全運作於村民的道德共同體之外的「他者」所破壞。黃世仁是如此地無視共同體的最基本的道德、習俗和禁忌，以致於竟然在大年三十把楊白勞逼打至死，又把他已經許給人家的、本應留下為死去的父親戴孝守靈的女兒強行奪走。這種暴力是無法以村民的道德共同體之內的話語來理解的，而需要一種全新的話語，這就是「階級壓迫」。孟悅說黃世仁必須首先是「民間倫理秩序」的敵人，然後才是政治意義上的「階級敵人」⑥。作為惡勢力的代表，黃世仁對民間倫理秩序的侵入是完全反倫理和反社會的。他對喜兒一家人的毀滅性破壞，是對支撐着民間和平興旺的理想的社會結構的一次正面攻擊。在這個意義上，黃世仁作為一個階級敵人的政治身份，確實是建立在他對民間生活方式的藐視以及他對民間秩序的無情摧毀之上的。這一點尤其體現在電影和舞劇文本中黃世仁一家人的人情味的逐漸喪失。在歌劇中，黃世仁一家也慶賀新年，娶媳婦時也遵循鄉間的民規民俗；在最後的審判大會的場景中，我們還看到黃世仁為他的母親戴孝，儼然一個孝子形象。在隨後的文本裏，這些帶有人情味的細節都被刪除了。這是因為家庭生活和家庭倫理只能削弱黃世仁作為人民敵人的身份。換句話說，他在劇中的角色是蓄意破壞家庭這一社會秩序的根本基礎，他本人也就不能同時擁有他自己的符合民間倫理規範的家庭生活。

雖說歌劇、電影和舞劇在情節和構思方面有諸多差異，但這三個文本都是採用情節劇的形式的。布魯克斯 (Peter Brooks) 說，情節劇是表現革命的道德主義的最佳形式，因為在情節劇中，卑微的人們站起來反抗凶殘的暴君或暴徒，抒發自己平凡而高尚的情懷；而惡勢力則總是在劇終時遭到罪有應得的下場⑦。《白毛女》可以說是中國當代文學史上最傑出的一部情節劇，具有情節劇所必不可缺的典型特徵和細節處理：第一，好人壞人分得一清二楚，沒有中間人物；第二，不遺餘力地煽動觀眾的喜怒哀樂的情緒；第三，善的勢力在劇中被囚禁但總是會被解放，而惡的勢力雖然一開始就耀武揚威，但最終一定會受到懲罰，正義總是得到伸張。一部情節劇至關重要的就是劇終的審判大會，因為正是在這裏，無辜和善良得到承認，而邪惡則被逐出舞台，也即是被象徵性地逐出人世間。舞劇《白毛女》尤其使中國情節劇的藝術走向一個新的高峰。在這裏，人物的身體成了純粹的傳達真理的符號。喜兒在楊白勞被打死後跳的獨舞，就是通過一個極度扭曲的、簡直是歇斯底里的身體來表達被壓迫人民的深仇大恨。這時她的身體已不具有正常的姿勢、動作和功能，而成為純粹的文本、一個被意識形態所譜寫的政治文本。

在舞劇《白毛女》裏，人物的身體成了純粹的傳達真理的符號。喜兒在楊白勞被打死後跳的獨舞，就是通過一個極度扭曲的、簡直是歇斯底里的身體來表達被壓迫人民的深仇大恨。這時她的身體已成為純粹的文本、一個被意識形態所譜寫的政治文本。

二　階級的種族化與民族共同體的建構

為甚麼一個女子的不幸遭遇會成為一個民族解放與階級鬥爭的典範故事？為甚麼階級鬥爭會在「階級敵人」徒有虛名的社會主義中國成為民族主義的替身？這首先要從階級與民族之間的關係講起。

在中國的民族主義敍事中，剝削階級和被剝削階級被截然對立起來，各自被賦予一整套歷史脈絡、政治綱領、倫理價值、情感選擇，甚至虛構的生理外貌特徵。歷代帝王將相、商人地主等成為二十世紀資本家和地主的階級「祖先」，而工人和農民則是歷代受苦受難的勞動人民的後代，他們在歷史上發動的種種暴動、叛亂、起義等，組成了一個光榮的反剝削、反壓迫的革命史。剝削階級是陰險狡猾的、荒淫無度的、卑鄙無恥的、腐敗沒落的、醜惡無比的；而勞動階級是正直的、善良的、不屈不撓的、潔身自好的、強壯有力的。這種階級特徵的生理化在建國後的成分制中得到了最充分的發揮。也正是在這樣一個執迷於出身和血統的成分制中，種族主義的意味變得格外強烈。

在譜系學意義上，種族主義一直是與階級差別相關聯的。因此，我們完全可以在一個比狹義的、建立在生理學範疇上的種族主義寬泛得多的意義上來使用「種族主義」。在歷史上，不同的弱勢群體如婦女、性變態者、精神病患者、流氓無產者等，都曾有過被種族化而遭受排斥和壓迫的經歷。

在社會主義的語境中，資產階級自身轉而成為種族歧視的目標。福柯 (Michel Foucault) 毫不含糊地指出，社會主義的左派是首先利用了種族主義的「科學的意識形態」來把統治者刻畫成一個腐朽沒落的群體，並把社會主義想像成為一個清除了這群敗類的清潔而健康的世界⑧。《白毛女》就是運用了情節劇慣用的善惡對立的手法來實現一種視覺上的階級的種族化。比如在電影中，黃世仁的眼睛被畫成一個小丑的倒三角形狀；在舞劇中，黃和他的爪牙們身着黑衣、半哈着腰在舞台上像過街老鼠一般竄來竄去。黃的母親一臉慘藍色，居心叵測地在陰森森的神殿裏踱步。與他們形成鮮明對比的是紅光滿面、眼睛閃閃發光的勞動人民的人物形象。勞動人民也許衣衫襤褸，但總是乾乾淨淨的；他們的腰板直、步子正；他們不為苦難折腰、不為貧窮而喪失尊嚴。

巴里巴認為當階級鬥爭被理解為一種種族主義政策時，也就像其他形式的種族主義一樣，是一種思想方式、一種集體的自我界定的途徑。種族主義具有這樣一種功能：它能夠生產出自己的共同體，並對這個共同體所處的世界作出一種全面的、幾乎是封閉式的解釋。尤其在一個宗法制和宗教不再支撐社會結構的情況下，種族主義思維為人們提供了情感紐帶和共同歷史、共同身份的證據。這也是為甚麼種族主義歷來就習慣於沿用親屬關係的術語，而且格外關注應用於民族之間、或民族內部的群體之間的通婚聯姻的各種規則和禁忌⑨。

階級的種族化正是為創建民族共同體提供了必要的情感紐帶和歷史證據。在一個被腐敗、戰爭、貧窮所困擾的社會裏，一個宗法制和宗教隨着「權力的文化網絡」的崩潰而不再支撐社會結構的狀況下，這些情感紐帶和歷史證據成為極有吸引力的、強大的共同體的原則。就這樣，民族國家被想像成一個由勞動人民構成的共同體，一個「無產階級的民族國家」。這個民族國家的內部敵人——剝削階級——也就與其外部敵人有着一種邏輯上的類同，他們也就必然是裏通外國、勾結帝國主義、出賣民族利益的

在社會主義的語境中，資產階級自身轉而成為種族歧視的目標。福柯指出，社會主義的左派是首先利用了種族主義的「科學的意識形態」來把統治者刻畫成一個腐朽沒落的群體，並把社會主義想像成為一個清除了這群敗類的清潔而健康的世界。

在《白毛女》中，類似於宗教儀式的鬥爭大會的主要功能，便是把農民個人的恩恩怨怨整合起來，並上升到「階級仇恨」，也同時把五花八門的惡勢力化約為一個有統一身份的「階級敵人」。因此，所謂的壓迫階級和被壓迫階級只是在翻身的儀式的時空裏誕生的，而不是從來就有的。

漢奸叛徒。階級一旦這樣被種族化了，就為民族共同體的建造提供了一個有效的差異系統，民族解放的特殊性與共產主義的普遍性也就成為一枚硬幣的正反面。正如酒井直樹所說：「特殊主義與普遍主義不是對立的而是互為表裏。」⑩

在《白毛女》中，一種全新的、以勞苦大眾為核心的情感紐帶是在鬥爭大會這樣的場面中被戲劇性地提煉出來的。農民在這樣的過程中獲得一個新的政治身份：翻身作主的人。在翻身的儀式中，農民站起來訴苦。每個農民講述的苦難也許千差萬別，被鬥爭的對象也可能五花八門——腐敗的村長、地主或地主婆、土豪劣紳、走狗嘍囉、淫棍、巫師巫婆等等。但類似於宗教儀式的鬥爭大會的主要功能，便是把農民個人的恩恩怨怨整合起來，並上升到「階級仇恨」，也同時把五花八門的惡勢力化約為一個有統一身份的「階級敵人」。因此，所謂的壓迫階級和被壓迫階級只是在翻身的儀式的時空裏誕生的，而不是從來就有的。

由在翻身的革命儀式中得以再生的民眾所構成的新的共同體，就是所謂的「新社會」。《白毛女》中有一句家喻戶曉的話：「舊社會把人逼成鬼，新社會把鬼變成人。」顯而易見，這裏的「人」的定義是完全建立在階級屬性之上的。昔日的地主資本家已不再佔有生產資料，不可能再剝削壓榨人民或騎在人民頭上作威作福。但是，作為一個種族化的階級的代表，他們從本質上來說並不屬於由翻身的勞苦大眾所構成的共同體，因而必須被清理出去、被徹底消滅。

這種對於民族共同體的純潔性的執着的追求，在實踐上使得這個共同體對於許多人來說成了無法容身之地。正因為沒有嚴格意義上的階級敵人，每一個人都有可能成為替罪羊。巴里巴寫道：「種族主義是民族主義內部的暴行，而且總是與階級鬥爭糾纏在一起。由此產生了民族主義的永恆悖論：一方面，民族國家被簡單地想像為每一個民族成員的『家園』，在這個家園中他們都是『自己人』；另一方面，這個家園卻越來越讓人無法藏身。因為在建構一個面對外來敵人的統一的共同體時，我們不斷地發現原來『敵人』就在我們當中，所以就憑藉各種子虛烏有的區分去鑒別這些所謂的『敵人』。」⑪一些在建國初期回來投奔「祖國懷抱」的人以為總算能在中國人自己的國家安身立命了，卻沒想到這個新的共和國必須不斷地排斥一部分「中國人」，以證明另一部分「中國人」的本真性，以保持一種虛幻的共同體的階級純潔性。

三　民族主義與性別政治

我們前面說過，喜兒在幾個文本中的性別身份越來越模糊，她的身體越來越像一個抽象的符號；她作為一個女子在父權社會中的遭遇漸漸被置換為她作為勞苦大眾的代表性一員在階級社會中的遭遇。也即是說，性暴力被轉換成為階級暴力。女人所特有的歷史的和心理的經驗，完全被淹沒在階級鬥爭的修辭之下。

值得注意的是，在社會主義語境中，「女人」這個詞彙幾乎不存在，取而代之的是「婦女」。實際上，「婦女」這個詞本身就是以階級身份替換性別身份的結果。巴羅 (Tani Barlow) 認為，「婦女」是從儒家傳統中承接而來的。儒家文化總是在血緣和社會關係的網絡中來定義個人，所以每一個個人總是一系列的責任、義務、依賴性和共存性的總和。同樣，儒家的「婦女」並不像現在的「女人」一樣通指所有具有女性性別特徵的人，而是指特定的、為血緣親屬關係所環繞的女子。也即是說，儒家從不脫離親屬關係的結構來設想一種超越的女性身份。一個婦女之所以可以稱作一個婦女，不僅僅是因為她具有某些生理器官，而更重要的是因為她恪守着「三從四德」一類的儒家倫理規範⑫。

在五四新文化運動中，首當其衝的就是儒家這種以血緣和社會關係為內涵的人的定義。新文化運動的健將們認為這是一個非人的或抹殺人性的定義。而他們所說的「人性」，自然是資產階級啟蒙思想的核心——人性論意義上的人性。人性論把人定義為有對立的性別的人，即男人和女人。在這種定義中，性別差異與個人認同被牢固地凝聚在一起。福柯告訴我們，從十九世紀起，心理學家、精神分析學家、性心理學家就不厭其煩地宣稱「我們的欲望就是我們的真理」。一個人要認識自己、發現自我，就必須毫無保留地解剖自己最隱秘的欲望⑬。福柯雖然沒有直接論及性別認同，但他對性欲話語的分析在一定程度上也適用於性別認同的建構。也是在維多利亞時代，性別差異被本質化，男性和女性被截然對立起來，各自有各自的生理和心理特徵，性別認同因此而具有了超越其他一切認同的根本性意義。在一個人的性格組成中，沒有哪

在社會主義語境中，「女人」這個詞彙幾乎不存在，取而代之的是「婦女」。「婦女」這個詞本身就是以階級身份替換性別身份的結果。巴羅認為，「婦女」是從儒家傳統中承接而來的。儒家文化總是在血緣和社會關係的網絡中來定義個人，所以每一個個人總是一系列的責任、義務、依賴性和共存性的總和。

一方面不能由於他或她是個男性或女性而作出解釋；一個人的社會、政治認同似乎可以隨着環境的變遷而改變，但性別認同則好像是天意，不容更改。凡是不承認性別差異或不把它當作最本質、最根本的認同的思想倫理體系，便成為「非人」的。而五四從西方引進的，正是這樣一種建立在性別本質論基礎上的「人性論」。無怪乎五四及五四後期的知識份子們會那樣熱衷於有關性的話題⑭。諸如「女人」、「女子」、「女性」等普遍性的範疇也是五四新文化運動的產品。

社會主義話語又重新使用被五四所拋棄的「婦女」這一概念，並否認性別差異在定義個人身份中的本質性意義。換言之，社會主義話語只承認男女生理構造上的差異，而不把這種差異當作人與人之間的根本區別⑮。如果說男女生理差異並不導致人格上的差異，那麼甚麼是人與人之間的根本區別呢？當然是階級。當階級成為每一個人的主導身份時，「婦女」也就差不多是一種中性的指稱，遠沒有「女性」這一概念那樣富於性感。

凡是不承認性別差異或不把它當作最本質、最根本的認同的思想倫理體系，便成為「非人」的。而五四從西方引進的，正是這樣一種建立在性別本質論基礎上的「人性論」。無怪乎五四及五四後期的知識份子們會那樣熱衷於有關性的話題。

我在上文談到，種族化的階級認同不光是一種思想意識，而且也是一種看得見、摸得着的生理特徵。這種階級的生理特徵取代了性別特徵在五四時期所具有的地位和意義。這意味着面對一個標準的「社會主義新人」，我們應該首先能夠判斷他或她的階級屬性，其次才能判斷——如果有必要的話——是男是女。在《白毛女》的幾種文本中，喜兒的形象所經歷的，是一個由女人到婦女、由一個性別的能指到階級的能指的過程。這集中反映在對喜兒懷孕生產這一細節的重大更改上。

在歌劇中，被姦後的喜兒羞辱難忍，試圖自盡。在她的唱詞中沒有一句怨黃世仁的話，好像一切都是她自己的錯。後來黃要娶媳婦，喜兒竟大着肚子哀求黃履行諾言，娶自己為妻。最後，喜兒在深山老林裏產下「小白毛」，直到大春把母子倆帶回村裏。這段情節之所以在歌劇中處於較顯著的地位，無疑跟共產黨早年的婦女動員政策有關聯。這一政策旨在把婦女從家庭和父權制的桎梏中解放出來，以直接納入社會和國家的視野中。共產黨的基層工作者繼承了五四作者對家長制、買賣婚姻、童養媳、賣淫等所進行的毫不留情的批判。一時間，性別衝突實實在在地被當作性別衝突來處理，而不是抽象化為其他社會衝突的象徵；女人的被迫害被看作性別主義的結果，而不僅僅是階級壓迫的結果。所以，當喜兒試探黃世仁的用心時，他們之間的關係是典型的處於不平等權力關係之中的男人與女人的關係。我們甚至不能責怪喜兒有非份之想，因為窮人家的女兒嫁到大戶人家做妻妾的情況實在是太平常了。

然而，《白毛女》不是灰姑娘的故事。意識形態的需要取消了喜兒成為中國灰姑娘的可能性。黃世仁根本就沒打算娶喜兒為妻，而是在串通人販子要把她賣為娼妓。真相大白以後，喜兒不再對黃抱有幻想，這才使得她能在最後的翻身儀式上把自己的遭遇轉化為階級壓迫最典型的一幕。也正是出於意識形態的需要，喜兒不僅不能嫁給黃世仁，而且他們的孩子也不能生存下去。所以，電影《白毛女》着意渲染喜兒和大春的愛情，這除了迎合觀眾口味以外，還有一個更重要的

目的，就是要完全消除任何對灰姑娘式故事情節的期望或設想。喜兒一進黃家的門，就讓張嬸傳話給王家信誓旦旦地表達自己的忠貞，還一有空就給大春做鞋子。受辱之後，她立即又拿起了給大春的鞋，壓根就沒有想要嫁給黃。她腹中的嬰孩也是一產下便死去了。

作為階級代表，喜兒和黃世仁肉體的結合以及這一行為的產物對純潔性構成巨大的威脅；作為一個階級「孽種」，小白毛的存在會嚴重削弱有關階級出身、階級意識和階級感情的理論，也會直接觸犯階級種族主義對於跨階級的聯姻的禁忌。

舞劇《白毛女》對純潔性的追求可以說是更上一層樓了。黃世仁不僅行姦未遂，還在與喜兒的搏鬥中吃了不少虧。另外，喜兒和大春的愛情也被轉化為同志間的深厚的階級感情，這是因為愛情太突出個人情感紐帶，不利於人物的抽象化和符號化。總之，不論是正義的愛情還是非正義的強姦，都因為會把喜兒的性別身份推向前台而必須被最大限度地淡化、縮減甚至乾脆刪節掉。一旦失去了她的性別身份，喜兒便不再僅僅是個女人，而是一個象徵着以階級為軸心的民族共同體的符號。或者拿一位評論家的話來說：「白毛女不是一般的受難人物，而是中國勞苦人民反抗封建勢力、堅貞不屈的奮鬥精神的體現者。」⑯

象徵性的女性形象為男人投射種種幻想提供了一面鏡子，也成為殖民主義、民族主義以及男性沙文主義的競技場。在這種語境中，被污辱的女人是一個強有力的修飾手法。不少學者已指出：在中國，女人作為民族的象徵，最清楚地展現在有關戰爭的文學作品中。這時一個被污辱的女性就是這個民族被侵略、民族純潔性被玷污的最生動的表象⑰。而當男人們被動員起來抵禦外來侵略時，總是被告知這是為了保衛他們的妻女不遭到敵人蹂躪⑱。這一動員策略背後的邏輯是再明了不過的：民族共同體，就像女人一樣，是男人的財產，為他們所有，受他們的保護；女人只是象徵着這個共同體，而並不擁有它。女人最多需要保護她們的孩子，但歸根結柢，她們的身體、她們的孩子，連同她們親手締造的家園都是為男性所有的。當女人的身體被看作是男人的所有物時，對女人的暴力就成了對私有財產的侵犯。而對私有財產的侵犯只不過是兩個父權制之間的衝突，而不是有關女人自身的人權和尊嚴的事。查特基 (Partha Chatterjee) 因此把現代民族國家稱作「民族主義的父權制」⑲。

在歌劇中，被姦後的喜兒羞辱難忍，試圖自盡；喜兒在深山老林裏產下「小白毛」。舞劇《白毛女》對純潔性的追求可以說是更上一層樓了。黃世仁不僅行姦未遂，還在與喜兒的搏鬥中吃了不少虧。

四　結語

在共產主義的民族敍事中，種族主義的邏輯與性別主義的邏輯相互貫通、互為表裏，既試圖解決又同時加深了民族主義的各種內在矛盾和衝突，也從一個側面證實了司各特 (Joan Scott) 對於性別是權力關係的表達方式的論述⑳。階級的種族化之所以還必須借助於性別差異，是因為後者被視為最自然、最不容質疑的差異，性別的自然化因此便成為階級的自然化和權力結構的合法化的主要手段。在歷史上，階級的種族化衝動所造成的痛苦與災難，並不亞於其他更為傳統的種族主義政策所演出的一齣齣人類悲劇；在另一方面，這種衝動與性別

政治的聯盟，埋沒了中國婦女成為獨立自主的、有自己的女權主義的政治目標的性別主體的可能性。

註釋

①⑪ Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (London: Verso, 1991), 49; 215.

② 參見Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1992).

③ 賀敬之：〈《白毛女》的創作與演出〉，賀敬之、丁毅：《白毛女》(北京：人民文學出版社，1962)，頁216-17。

④⑤⑥ 孟悅：〈《白毛女》與延安文學的歷史複雜性〉，《今天》，1993年第1號，頁177-78；185；179。

⑦ Peter Brooks, "Melodrama, Body, Revolution", in *Melodrama: Stage, Picture, Screen*, ed. Jacky Bratton et al. (London: British Film Institute, 1994), 16.

⑧ Michel Foucault, "The Confession of the Flesh", in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. (New York: Pantheon Books, 1980), 223.

⑨ Etienne Balibar, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, trans. James Swenson (London: Routledge, 1994), 200-201.

⑩ Naoki Sakai, "Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism", *South Atlantic Quarterly* 87, no. 3 (1988): 480.

⑫⑮ Tani Barlow, "Theorizing Woman: Funü, Guojia, Jiating (Chinese Woman, Chinese State, Chinese Family)", in *Body, Subject, and Power in China*, ed. Angela Zito and Tani Barlow (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

⑬ 參見Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, trans. Robert Hurley (New York: Vintage Books, 1990).

⑭ 參見Frank Dikötter, *Sex, Culture, and Modernity in China: Medical Science and the Construction of Sexual Identities in the Early Republican Period* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995).

⑯ 周巍峙：〈評《白毛女》影片〉，載王白石、王文和編選：《當代中國電影評論選》，上冊(北京：中國廣播電視出版社，1987)，頁16-18。

⑰ Prasenjit Duara, "The Regime of Authenticity: Timelessness, Gender, and National History in Modern China", *History and Theory* 37, no. 3 (1998)；劉禾：〈重返《生死場》：婦女與民族國家〉，載李小江等編：《性別與中國》(北京：三聯書店，1994)。

⑱ 越戰期間，美國的保守派為了打擊婦女要求參戰的積極性，派記者到前線去徵求士兵們的意見。據說有的士兵是這樣回答記者的：「我們被送到這兒來說是為了保護我們的妻子和戀人。如果她們自己也跑到這兒來，那我們又是在為誰而戰呢？」上野千鶴子：〈「國民國家」とジェンダ——「女性の國民化」をめぐって〉，《現代思想》(1996)，30。

⑲ 參見Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

⑳ 參見Joan Scott, *Gender and the Politics of History* (New York: Columbia University Press, 1988).

李海燕 美國康乃爾大學亞洲研究博士研究生

1949年之後的中國革命音樂系統

● 郭洵澈

一

1949年中國共產黨在全國範圍內取得勝利後，即致力於建立一個全國一體化的總體性政治制度。這個龐大機器的構建雖然因軍事方面的勝利而成為可能，但由於中國幅員廣大，如何取得社會改造所必需的、更深入的政治控制便成為政權領導精英所關注的焦點。在這個背景下，革命歌曲便成為解決問題的機制之一，其目的是希望通過音樂語言直接作用於人的感情的特點，來潛移默化地灌輸總體性政權意識形態，從而達到社會整合的目的。

革命歌曲不同於政權強行推行其意志的政策或法令，它「必須憑着它特殊的思維形式和富有感染力的生活形象，而且必須通過觀眾情緒上的激動，達到思想意識上的變化，才能發揮它的宣傳教育的武器作用」①。為了達到上述目的，革命音樂系統的建設在政權初建時就開始進行。為了控制音樂家個人的創作過程，真正消滅音樂的自由發展，音樂家的組織化成為首先採取的措施。1949年，中華全國音樂工作者協會在北京成立，1953年10月改組後稱為中國音樂家協會，它成為當時全國幾乎所有音樂家的唯一「單位」。儘管該協會聲稱其為一「自願組織」，但由於協會壟斷了一切創作資源，實際上音樂家只有加入協會才有權從事創作。在總體性政權的直接領導下，協會既「組織作曲家從事群眾歌曲……的創作」；又「組織會員……學習馬克思列寧主義的文藝理論，學習黨和政府的政策……不斷地改造音樂家的思想和提高音樂家的藝術水平」②。這樣，一方面政權領導精英牢牢掌握住控制音樂發展方向的船舵，使之服從於意識形態的需要；另一方面，音樂家的創作自由被徹底消滅，創作成為規範化行為。

在音樂協會建立之後，其機關刊物《人民音樂》也於1950年9月創刊。在當時，《人民音樂》是音樂界僅有的全

1949年中國共產黨在全國範圍內取得勝利後，即致力於建立一個全國一體化的總體性政治制度。在這個背景下，革命歌曲便成為解決問題的機制之一，其目的是希望通過音樂語言直接作用於人的感情的特點，來潛移默化地灌輸總體性政權意識形態，從而達到社會整合的目的。

國範圍的權威刊物，它的「基本任務，就是在全國音協領導之下，……廣泛地展開人民音樂運動，使這個運動在經濟建設高潮中發揮它應有的配合作用，使這個運動成為文化建設高潮中重要的一環」③。

除此之外，總體性政權還建立了一系列的音樂教育及出版機構，以作為音樂組織化的輔助手段。這樣，在50年代初，隨着音樂家組織化的基本完成，音樂家自由創作的道路被全部封殺，他們別無選擇，只能接受總體性政權的領導，根據其要求進行創作。

總體性革命音樂系統的指導思想源於毛澤東1942年在延安文藝座談會上的講話，就音樂而言，要使其成為革命話語的一個部分，就必須徹底批判「音樂至上」的觀點，讓每個音樂家都牢固樹立「文藝為工農兵服務，文藝工作者跟工農兵相結合」的思想，將個人的情感最小化。在音樂創作路線上，總體性政權提出了「音樂必須革命化、民族化、群眾化」及「社會主義的現實主義」原則，以具體指導音樂家的創作。這些原則要求音樂家的創作必須「站在黨的立場，站在黨性和黨的政策的立場」④上來反映「人民群眾的革命鬥爭」和「社會主義時代新的生活」，否則將被認為是「資本主義」的而予以摒棄；同時音樂家必須放棄藝術語言，「認真學習群眾的語言」⑤，使音樂徹底民粹化；在此基礎上，音樂家再用「社會主義的現實主義」或「革命的現實主義和革命的浪漫主義相結合」的手法創造出典型形象，然後將其賦予群眾。

這樣，到了50年代初期，總體性革命音樂系統已經完全建立，總體性政權、音樂家及群眾構成了這個系統的三個組成部分。在系統中，音樂家處於核心地位，它上承總體性政權的意志，負責生產革命歌曲，用音樂語言將政權的話語灌輸給群眾；群眾是革命歌曲的消費者，他們並無多少音樂修養，完全是用樸素的大眾情感去決定對革命歌曲的喜好；而總體性政權則對這一「生產—消費」過程進行宏觀調控，保證其生產的產品既符合其預先設定的路線，又能迎合群眾的需要。在這個系統中，靈活的控制機制是保持其活力的關鍵，反映到具體操作上，就是音樂創作雖然時刻都會有偏差，但只要總體性政權認為它不致危及整個革命音樂系統的穩定，就通常不會用過激的手段來進行強制性糾正。由於總體性政權採用了較為靈活的控制機制，使音樂家保持了一定的藝術創造性，革命音樂系統在50年代中後期實現了成功運轉，一時間革命歌曲出現了繁榮場面。

總體性政權對革命音樂的「生產—消費」過程進行宏觀調控，保證其生產的產品既符合其預先設定的路線，又能迎合群眾的需要。由於總體性政權採用了較為靈活的控制機制，使音樂家保持了一定的藝術創造性，革命音樂系統在50年代中後期實現了成功運轉，一時間革命歌曲出現了繁榮場面。

到了1959年，全國已有音協分會14個，音樂院校發展到18所，全國專業音樂團體有148個。在歌曲的出版方面，從1949年到1959年2月，共有音樂刊物30種，出版音樂書籍共60,151,300冊，唱片3,200萬張⑥。從50年代中期到60年代初期，革命歌曲隨着群眾歌詠比賽及音樂周等活動的開展而推廣，此時已成為群眾文化生活的一個部分。在當時流傳廣泛的歌曲中，有強化群眾對總體性政權權力符號認知的《歌唱祖國》、《社會主義好》；有創造領導人與群眾進行「偽交流」、宣揚個人崇拜的《萬歲，毛主席！》；也有表現現實神話、鼓動群眾的《我們走在大路上》等等。由於音樂家較好地貫徹了總體性政權的意志，

再加上充分運用了音樂的各種技巧，這些歌曲在當時深受歡迎，成為革命歌曲的典型。

二

然而，當革命音樂系統處於成熟期時，其內部也在醞釀着某種危機，其策源地正是革命音樂系統中最關鍵的環節——音樂家。音樂家在創作過程中既要嚴格遵循政權所制訂的路線，又要努力學習音樂技巧，並且要使創作符合大眾口味。而音樂家在學習音樂技巧的過程中潛移默化地被音樂超政治的魅力所改造，對刻板單一的革命內容和大眾路線產生了反感和排斥，他們開始用各種方法來追求音樂表達的多樣化和個人技巧的成熟化，企圖使音樂從總體性政權的束縛中解放出來，走上獨立發展的道路。

最先起來發難的是當時任中國音協副主席的賀綠汀，他在1954年召開的中華全國音樂工作者協會全國委員會擴大會議上作了題為〈論音樂的創作與批評〉的專題發言，該發言全文刊登在當年6月號的《人民音樂》上。賀綠汀雖然長期受總體性政權文化薰陶，但對音樂的自由發展一直持開明態度，他敏銳地看出革命音樂系統的存在是對音樂發展的巨大束縛，而作為音樂政治化和民粹化典型的革命歌曲成為中國音樂的唯一形式是對音樂的嚴重歪曲，可是他並不敢當面對總體性政權提出挑戰，只能迂迴表達自己的看法。他反對總體性政權對音樂內容的苛刻要求，強調「技術與政治並重」，他指出「音樂工作者學習馬克思列寧主義與政治家學習馬克思列寧主義就應該有所不同，我們不可能用一般的政治理論來代替具體的音樂理論與技術，作為一個音樂工作者他還必須在音樂業務上下功夫」⑦。賀還尖銳地指出了革命歌曲作為音樂唯一的合法形式所造成的危害，強調必須發展抒情歌曲，滿足人民多方面的需要。他說⑧：

> 人民對音樂的要求也不是單是要求歌頌英雄的歌曲，單是要求進行曲，而且也需要各種各樣的能發抒他們正當感情的音樂。假如所有的歌曲批評者都用一種框框去套，套得上的好，套不上的就不好，這不但阻礙了創作的正常發展，而且實際上就等於剝奪了人民對各種趣味的歌曲的正當需求的權利。

這些言論鋒芒直指革命音樂系統的指導原則，一時間引起了很多音樂家的共鳴，他們紛紛發表言論，強調音樂家創作的個性和音樂發展的自由性，要求政權放寬對音樂的控制。

1956年中共八大召開前後，隨着黨內政治空氣的溫和化，音樂家再度活躍起來。1956年6月13日，經過毛澤東審閱的〈百花齊放，百家爭鳴〉一文在《人民日報》發表，《人民音樂》隨即刊登文章予以支持，提出音樂家「在創作題材上是比較狹窄的，對音樂藝術的作用的看法上也較為普遍、較為根深蒂固地存在着簡單地配合政治任務的觀點」，甚至認為「群眾歌曲是主要表現形式」這一論點是「片面的，錯誤的」⑨。1956年8月，毛澤東在會見中國音樂家協會的負責人時提出要學習西方的東西，並鼓勵他們

音樂家對刻板單一的革命內容和大眾路線產生了反感和排斥，他們開始用各種方法使音樂從總體性政權的束縛中解放出來，走上獨立發展的道路。最先起來發難的是當時任中國音協副主席的賀綠汀。他敏銳地看出，作為音樂政治化和民粹化典型的革命歌曲成為中國音樂的唯一形式是對音樂的嚴重歪曲。

「演些外國音樂，不要害怕」⑩。於是批評更加踴躍，直到1957年春達到高潮。隨着中共整風的開始，音樂家在1957年4-5月召開了一系列的「鳴放會」上，對革命音樂系統展開了全面批評。批評言論主要是指出：在組織上，音協的嚴密控制使作曲家的自由創作無法進行；在創作上，「以空洞抽象的政治理論及華而不實的詞藻來代替音樂藝術的具體分析」⑪已使歌曲逐漸喪失了生命力。他們呼籲反對教條主義，實現真正的百花齊放。

音樂家真實心情的表露使總體性政權無比震驚，他們迅即在1957年夏季的「反右」鬥爭中對音樂界開始了大規模的反擊，對批評最為激烈的劉雪庵、黃源洛等人進行了專門鬥爭，並強調要「加強音樂界的社會主義思想教育；大力批判音樂界的資產階級思想」⑫。儘管這次鬥爭是如此激烈，但由於總體性政權很快就展開了大躍進等全國性的烏托邦運動，急切需要音樂家的配合，因此並未改變原來靈活的控制機制。1959-61年，當中國的烏托邦運動遭受嚴重挫折，總體性政權暫時無暇顧及文藝界時，音樂家又發起了新的抗爭。他們通過大規模演出和出版書籍（如《外國名歌二百首》）來宣傳西方古典音樂和輕音樂，鼓吹音樂的自由性和非政治性，一時間在群眾中造成巨大反響，使革命歌曲的光輝頓時暗淡了下去。

1959-61年，當中國的烏托邦運動遭受嚴重挫折，總體性政權暫時無暇顧及文藝界時，音樂家又發起了新的抗爭。他們通過大規模演出和出版書籍（如《外國名歌二百首》）來宣傳西方古典音樂和輕音樂，鼓吹音樂的自由性和非政治性，一時間在群眾中造成巨大反響。

音樂家堅持不懈的反抗終於引起了總體性政權的驚恐，尤其當他們看到歷次大規模的政治運動都不能奏效後，便開始對原有控制機制的效果產生了懷疑。在反覆衡量之後，總體性政權終於在60年代初作出了改變控制機制的決定，企圖以鐵腕措施來維持革命音樂系統的穩定運作。1963年12月12日，毛澤東嚴厲指出音樂和其他各種藝術形式一樣，「問題不少，人數很多，社會主義改造在許多部門中，至今收效甚微」⑬。對包括音樂家協會在內的文藝協會，總體性政權認為它們在「十五年來，基本上不執行黨的政策，做官做老爺，不去反映社會主義的革命和建設，最近幾年，竟然跌到了修正主義的邊緣」，並威脅它們「如不認真改造，勢必在將來的某一天，要變成像匈牙利裴多菲俱樂部那樣的團體」⑭。

緊接着，1964年3月至4月，中宣部又集中全國文聯和各協會等十個單位的幹部進行了整風學習，目的是「貫徹執行黨的文藝為工農兵、為社會主義服務」的方針，徹底消除藝術家企圖將藝術非政治化、非民粹化的傾向。整風會議認為音樂界存在的問題尤其嚴重，並點名指出「音樂出版社出版了宣揚資產階級思想感情的《外國名歌二百首》，發行了七十多萬冊，在廣大青年學生中造成很壞的影響」，而音樂家協會對音樂界「脫離群眾和盲目崇拜西洋的傾向，長期沒有進行有力的批判」⑮。在最後的決議中，中宣部制訂了一系列強硬措施，以加強對革命音樂系統的整肅。它們包括：迫使音樂家協會的所有幹部及業務骨幹「分期分批輪流下放，參加勞動，參加基層工作，……以改造思想，加強同群眾的聯繫」⑯；組織幹部學習馬克思列寧主義和毛澤東思想，成立毛主席著作學習小組，並準備從部隊抽調一些幹部來充實領導力量。這些措施着重於用強力對音樂家思想的「淨化」和創作過程的控制，與原來以說服教育為導向的手段完全不同。通過這些措施，總

體性政權強化了控制機制，將音樂家完全置於其嚴密監督之下。

以1964年的整風為標誌，總體性政權完成了其控制機制的轉軌。從表面上看，這次轉軌達到了控制音樂家的目的，使音樂系統暫時穩定下來，然而整個革命音樂系統因此而完全喪失了藝術活力，特別是文革開始後，革命歌曲的題材嚴重匱乏，最終淪落成單一的語錄歌和領袖崇拜歌曲。總體性政權一手創建的革命音樂系統終於無法支撐，走到了它的盡頭。

三

1949年後中國革命音樂系統的出現並不是一個偶然現象，它與五四運動後中國音樂特殊的發展道路有着極為密切的關係。本世紀20、30年代，隨着西方音樂影響的擴大，中國音樂大量地吸收了其理論與技巧，逐漸形成了「百花齊放」的繁榮景象。然而，由於當時中國面臨着深刻的民族危機，音樂家根本無法將個人對音樂的追求和對民族命運的關注分割開來，於是「最自由，最抽象，最不屬於任何東西」的音樂開始走上了政治化的道路。30年代初，「音樂救國」的口號日漸響亮，這表明音樂家開始以音樂為武器，試圖通過走群眾文藝的路線來挽救民族危亡。這正如音樂家呂驥所指出的那樣⑰：

> 自從國產有聲影片《大路歌》等曲產生以後，中國音樂界有了一個新的覺悟：他們發現了一條新的道路，如同需要創作大眾文學一樣，他們也需要創作大眾音樂，要把音樂藝術從為個人的享樂的、發洩個人感情的象牙之塔解放出來，散到民間去。這種音樂負着喚起教育和組織大眾的使命。

當時中國音樂家的這種集體意識與中共推行的文藝政策產生了共鳴，在中共領導的左翼文化運動的推動下，以田漢、聶耳、冼星海為核心的激進音樂家接受了中共的領導，加速了音樂政治化和民粹化的進程。在這個進程中，一個顯著的特點是革命歌曲通過電影音樂而廣泛傳播。1934年春，田漢和夏衍等人建立了電通影片公司，先後拍攝了《桃李劫》和《風雲兒女》，其中的插曲《畢業歌》和《義勇軍進行曲》很快成為當時群眾歌曲的典型。在這些激進音樂家的努力下，「民眾化的音樂，通過電影，已逐漸地為廣大民眾所接受和歡迎」⑱，最終導致了在整個30年代，「新音樂的新芽不斷地生長，而流行俗曲已不可避免地快要走到末路上去了」⑲。

革命歌曲在30年代後的蓬勃發展，客觀上為總體性政權改造音樂提供了難得的契機，而中共自身也在不懈地為革命音樂系統的建立作着努力。1938年春，魯迅藝術學院在延安成立，其中就設有音樂系。在音樂系的課程中，「安排了一系列過去音樂學校所沒有的馬列主義思想政治理論課……還開了馬列主義藝術理論課」⑳；除此之外，魯藝的音樂教學還貫徹了反對「為藝術而藝術」的方針，所有學生均必須去工廠、機關、農村進行歌曲創作實習，「至於音樂專業課，因為學習時間很短，……安排的課目十分精簡」㉑。通過魯藝的訓練，大批符合標準的「革命音樂家」被製造了出來，這些音樂家不僅在延安掀起

1949年後中國革命音樂系統的出現並不是一個偶然現象，它與五四運動後中國音樂特殊的發展道路有着極為密切的關係。本世紀30年代，中國面臨着深刻的民族危機，音樂家根本無法將個人對音樂的追求和對民族命運的關注分割開來，於是「最自由，最抽象，最不屬於任何東西」的音樂開始走上了政治化的道路。

了群眾歌曲的高潮，而且還被派到日佔區和國統區工作。他們和國統區的群眾歌曲運動相配合，使中國音樂逐漸喪失了作為藝術的獨立性，逐漸走向全面政治化和民粹化。

1949年後，國家威權開始了對中國音樂的徹底改造，這種改造是全方位進行的，並且具有明顯的機構化的特點：一方面，原革命歌曲激發大眾集體情感的功能被保留下來；而另一方面，總體性政權又將原革命歌曲表達的意象進行了合乎自己目的的改造。到50年代初，一個完善的革命音樂系統在國家權威的作用下終於被建立起來。

然而，藝術自身卻有着總體性政權無法駕馭的獨立性，這種獨立性通過作用於藝術家而發揮效力，使藝術在被總體性政權內化的同時又表現出強烈的反政治化和反民粹化的趨向，這種趨向直接導致了總體性政權的藝術控制政策的破產，而革命音樂系統等的萎縮也預示着藝術將最終擺脫總體性政權的束縛，走向自由發展的道路。

註釋

① 呂驥：〈為創作更多更好的群眾歌曲而努力：關於群眾歌曲創作的幾個問題〉，《人民日報》，1954年3月28日。

② 《大公報》社人民手冊編輯委員會：《人民手冊》(1957)(北京：大公報社，1957)，頁267。

③ 〈發刊詞〉，《人民音樂》(北京)，創刊號，1950年9月，頁6。

④⑤ 毛澤東：〈在延安文藝座談會上的講話〉，《毛澤東選集》，第三卷(北京：人民出版社，1991)，頁848；851。

⑥ 〈十年來我國音樂事業的發展〉，《人民音樂》，1959年10-11月合刊，頁32-35。

⑦⑧ 賀綠汀：〈論音樂的創作與批評〉，《人民音樂》，1954年第6期，頁18；21。

⑨ 〈為了更旺盛，更繁榮——談百花齊放，百家爭鳴〉，《人民音樂》，1956年第7期，頁2。

⑩ 〈同音樂工作者的談話〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第7冊(北京：中央文獻出版社，1992)，頁181。

⑪ 劉雪庵：〈「不怕跟內行吵架」：談創作與批評〉，《人民音樂》，1957年第5期，頁2。

⑫ 劉芝明：〈堅決走社會主義的音樂路線〉，《人民音樂》，1957年第12期，頁7。

⑬ 〈關於文學藝術的兩個批示〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第10冊(北京：中央文獻出版社，1996)，頁436。

⑭ 〈對中宣部關於全國文聯和各協會整風情況的報告的批語〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第11冊(北京：中央文獻出版社，1998)，頁91。

⑮⑯ 杭州大學中共黨史教研室：〈中央宣傳部關於全國文聯和各協會整風情況的報告〉，載《中國社會主義革命和建設教學參考資料》，三(杭州：杭州大學中共黨史教研室，1984)，頁1144；1145。

⑰ 李凌：《音樂漫談》(北京：人民音樂出版社，1983)，頁6。

⑱⑲ 聶耳：〈一年來之中國音樂〉，《申報》，1935年1月6日。

⑳㉑ 呂驥：〈魯藝的音樂軌迹〉，載艾克恩編：《延安文藝回憶錄》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁289；289。

郭洵澈 南京大學歷史系1997級碩士研究生，目前在南京大學—霍普金斯大學中美文化研究中心學習。

近五十年的禁戲

● 傅　謹

中國戲劇有很強的民間性，它一直是民間信仰與道德倫理的溫牀。但是，進入近代以後，政府更趨向於將社會一統於某種政治或道德理念之下，禁止與之相悖的文學藝術作品的存在與傳播，戲劇首當其衝受到打壓。尤其是1949年以來，政府陸續頒布了許多「禁戲」法令，將「禁戲」推向史無前例的高潮。研究近五十年政府禁戲的歷史，將有助我們認識當代中國社會的意識形態構成。

建國以來的「禁戲」歷程

當代中國的「禁戲」是與新政權的建立分不開的。1948年11月23日，《人民日報》發表社論〈有計劃有步驟地進行舊劇改革工作〉，指出「舊劇改革」是一項重要的歷史任務，而「改革舊劇的第一步工作，應該是審定舊劇目，分清好壞……對人民絕對有害或害多利少的，則應加以禁演或大大修改」①。這篇社論所說的「有害」劇目有《四郎探母》等五齣。它雖然還不是政府機關正式頒布的禁令，但已經提出了「禁戲」的動議與原則。

1949年成立的中央人民政府文化部專設戲曲改進局，負責全國的「戲改」領導工作；次年7月組建「戲曲改進委員會」，作為「戲改」的最高顧問機關。1950年7月11日下午，該委員會舉行第一次會議，首次以中央政府名義頒布對《殺子報》等12個傳統劇目的禁演決定；1951-52年，文化部又相繼通令停演《大劈棺》等14個劇目②。這26個劇目，就是近五十年內文化部多次提及的「明令禁止上演」的禁戲。但這並不等於當時只有26齣戲遭到禁演。

1950年7月11日下午，「戲曲改進委員會」舉行第一次會議，首次以中央政府名義頒布對《殺子報》等12個傳統劇目的禁演決定；1951-52年，文化部又相繼通令停演《大劈棺》等14個劇目。這26個劇目，就是近五十年內文化部多次提及的「明令禁止上演」的禁戲。

1952年以後，按照政務院「五．五指示」精神，各地相繼就「戲改」情況向文化部提供審定劇目情況報告。報告除建議、提請中央停演或禁演少量劇目，還列舉相當多需要「修改後上演」的劇目，而禁戲規模實際上是由這類劇目決定的。1956年官方的《戲劇報》透露了這些劇目的命運③：

> 某些負有領導責任的幹部常常憑着個人好惡，對一些不符合自己口味的劇目提出無法「奉行」的修改意見，有的根本予以否定，或者說這齣戲得考慮考慮研究研究，從此就把它擱置起來；或者邀請演員開會，說服演員

大批大批地「自動停演」；或者在報章雜誌上進行粗暴批評；從此，演員對那些戲就再也不敢上演，勉強演出也是「理不直氣不壯」，提心吊膽。所有這些，戲曲演員把它叫做「婉轉的粗暴」，叫做「一言以斃之」。

由此可見，文化部雖然只禁演26齣戲，但各地實際被禁演的劇目是相當多的。

1957年7月21日，梅蘭芳等七位著名演員聯合投書《戲劇報》，建議「不演壞戲」；7月24日，《人民日報》發表社論〈有毒草就得進行鬥爭〉。與此同時，其他報刊雜誌也紛紛登載各地知名演員「拒演壞戲」的表態以及來自「觀眾」的強烈批評。如此規模的批判，使戲劇舞台再次陷於劇目危機之中。

甚麼戲屬於「禁」的範圍呢？1950年文化部戲曲改進委員會公布第一批禁演劇目時提出，劇目中凡含有以下內容者必須禁演或修改：「(一) 宣揚麻醉與恐嚇人民的封建奴隸道德與迷信者；(二) 宣揚淫毒奸殺者；(三) 醜化和侮辱勞動人民的語言和動作。」④從50年代以來，各地基於道德的理由禁演帶有色情傾向和血腥恐怖的傳統劇目；出於科學取向，禁止帶有「迷信」色彩的劇目上演；此外，出自「勞動人民」的立場，禁演以輕蔑眼光描寫底層人的劇目。而創作劇目被禁的理由，則更多地出自現實政治的考慮。各地禁戲的範圍雖有不同，但禁戲的理由基本是一致的。

大量劇目被禁，使得當時戲劇舞台上的演出貧乏單調。1956年，出現了短暫的政治寬鬆局面，文化部召開第一次全國戲曲劇目工作會議，力圖改變傳統劇目屢遭禁演的現象，以豐富、擴大上演劇目；繼而又於1957年5月17日發布《關於開放「禁戲」問題的通知》，宣布對50年代初禁演的26個劇目「開禁」。通知中說，鑒於禁戲「妨礙了戲曲藝術的發展」，決定「除已明令解禁的《烏盆記》和《探陰山》外，以前所有禁演劇目，一律開放」⑤。在此之前，文化部召開了第二次全國戲曲劇目工作會議，文化部副部長劉芝明在會議總結發言中提出「大放手，開放戲曲劇目」的戲曲工作方針，《人民日報》則在同一天發表題為〈大膽放手，開放劇目〉的社論，為文化部發布開放禁戲做了輿論準備，也暗示了此次開放禁戲並非純粹的部門行為。

這次開禁，為當時戲劇界的「百花齊放、百家爭鳴」提供了一個歷史註腳。然而，這卻是一個短命的註腳。1957年7月21日，正在參加全國人民代表大會的梅蘭芳等七位著名演員聯合投書《戲劇報》，建議「不演壞戲」，文化部立即發函，要求全國各地文化部門組織劇團，認真學習討論七位著名演員的建議。與此同時，7月24日，《人民日報》發表社論〈有毒草就得進行鬥爭〉，引用了毛澤東「有錯誤就得批判，有毒草就得進行鬥爭」這句話，之後寫道：「這是我們對待毒害人民的壞戲所應取的態度，也是我們對待一切毒草應取的態度。」⑥其他報刊雜誌也紛紛登載各地知名演員「拒演壞戲」的表態以及來自「觀眾」的強烈批評，而他們指斥的「壞戲」，範圍遠遠超出了文化部在50年代初公布的26齣禁戲。

如此規模的批判，使戲劇舞台再次陷於劇目危機之中。直到1961年，當新一輪政治寬鬆局面再次降臨時，文化部發出《關於加強戲曲、曲藝傳統劇目、曲目的挖掘工作的通知》，鼓勵各地戲曲藝人「翻箱底」，再次將挖掘、整理和上演傳統劇目當作戲劇領域的重要任務。但好景不常，隨着毛澤東重提「階級鬥爭」，文化部黨組在1962年10月向中央宣傳部呈送的《關於改進和加強劇目工作的報告》中，認為戲劇領域的「上演劇目不能適應當前形勢的需要」，對解放初曾被禁演的劇目又重新上演等「值得注意的消極現象」提出批評⑦，並且決定將禁演傳統劇目的權限下放到省級文化行政部門。本來只有中央政府有權禁戲，以

盡可能防止出現濫禁傳統劇目的現象，然而，禁戲權限一旦下放，後果便不可想像。從1962年底開始，各省相繼下令禁演大量傳統劇目，這些被禁劇目多數不在文化部正式公布的26齣禁戲之列。如1964年山西省文化局禁演各劇種傳統劇目便多達220齣⑧。禁演傳統劇目的範圍再一次擴大。

1963年3月29日，中共中央批轉文化部黨組《關於停演「鬼戲」的請示報告》，各省市聞聲而動，禁戲範圍首次大規模延伸到新創作劇目。

1965年11月10日，《文匯報》發表姚文元〈評新編歷史劇《海瑞罷官》〉，揭開了「文化大革命」的序幕，中國近五十年的「禁戲」史也進入了一個新時期。在廣闊的中國大陸，除「樣板戲」之外的所有戲劇作品都被限制乃至禁止上演。從1950年代初中央人民政府禁演26齣傳統劇目，到「文革」中除了8齣「樣板戲」之外幾乎所有劇目都遭禁演，「禁戲」走到了它的極端。

「文革」以後，中共中央宣傳部1978年1號文件轉發文化部黨組《關於逐步恢復上演優秀傳統劇目的請示報告》，然而在上演傳統劇目的問題上仍然疑雲密布。各地小心翼翼地開放了極少量的「優秀傳統劇目」和折子戲，如湖北省1978年底到1979年元月兩度發文逐步恢復上演有限的優秀傳統劇目時，還不忘強調要「以上演現代革命題材的劇目為主」⑨。但這樣的限制很快被突破，針對1978年以後各地紛紛上演傳統劇目的現象，文化部在1980年6月6日下發《關於制止上演「禁戲」的通知》，重申1950年代初對前述26齣劇目的禁演令。至於創作劇目方面，1980年代初話劇《騙子》和豫劇《謊禍》等少數創作劇目因受官方批評，不得不停演。但從整體上看，由於新劇目在創作過程中受到多方干預，那些有可能遭受禁演的劇目在襁褓中多已夭折，因此待上演後再遭禁演的現象反而減少。

「禁戲」現象的歷史溯源

實際上，「禁戲」並非只是近五十年的現象，其淵源實可追溯到戲劇誕生之初，但禁戲範圍的日漸擴大，則與「新文化」的崛起不無關係。

梁啟超在1902年提出「欲改良群治，必自小說界革命始；俗新民，必自新小說始」⑩，把小說戲劇的改良視為社會改造的重要一環。陳獨秀1904年提出要從「宜多編有益風化之戲」、「採用西法」、「不可演神仙鬼怪之戲」、「不可演淫戲」、「除功名富貴之俗套」五個方面改良戲劇⑪。新文化運動還有更激進的言論，比如胡適認為傳統戲劇中的表現手法只是文學進化過程中的「遺形物」；傅斯年認為中國傳統戲「毫無美學上的價值」，主張「廢除舊劇」⑫；錢玄同呼籲要「把那扮不像人的人，說不像話的話全數掃除，盡情推翻」⑬，這些言論都與梁啟超對戲劇的社會和意識形態功能過於誇張的強調，以及將戲劇作為中國社會變革重要組成部分的思想相關。因此，取締或禁演那些有悖於社會主導價值觀念的劇目，就被看成是推動中國文化現代化的必要行動。

然而，「禁戲」要從觀念演化為實踐，必須有賴於國家權力的力量。北洋時期的歷屆政府由於軟弱渙散，無力做到「禁戲」，而真正成功地運用國家意志「禁戲」的，首推國民黨政府。

1927年南京國民政府成立，次年召開的第一次全國教育會議通過《關於改良風俗案》，其中就有「舊戲富於觀感性者，由教育當局詳細審定，認為

「禁戲」並非只是近五十年的現象，其淵源實與「新文化」的崛起不無關係。比如傅斯年認為中國傳統戲「毫無美學上的價值」，主張「廢除舊劇」；錢玄同呼籲要「把那扮不像人的人，說不像話的話全數掃除，盡情推翻」。因此，取締或禁演那些有悖於社會主導價值觀念的劇目，就被看成是推動中國文化現代化的必要行動。

於國俗民德有益者，聽其出演。其誨淫誨盜等劇，永遠加以禁止，犯者施以相當制裁」的內容⑭。

在民國時期對傳統戲劇的禁令中，最值得關注的是國民政府所在地南京的禁戲法令。1930年，國民政府批准《南京市電影戲劇審查委員會暫行規劃》，隨即成立的「南京市電影戲劇審查委員會」禁演了大批京劇和地方戲劇目。整個30年代，這個委員會在南京開展經常性的戲劇審查活動，多次下達劇目禁演法令，包括以「內容涉及神怪，有提倡迷信之嫌」為由禁演京劇《西遊記》，以「淫穢異常，有傷風化」為由查處多家戲院演出的《拾玉鐲》等⑮。

除南京以外，各地都成立了類似的戲劇審查組織。如1929年，以國民黨湖南省黨務指導委員會宣傳部為首的八個單位成立的湖南省戲劇審查委員會（次年11月重新組織並改名為湖南省會戲劇審查委員會），除審查日常演出的劇本外，多次下令禁演《火燒紅蓮寺》等劇目和《天河配》等節令應景戲；1935年曾釐訂禁戲21齣，同時列舉26齣必須改良後始准上演的湘劇劇目⑯；1933年漢口市戲劇審查委員會下令禁演京劇《狸貓換太子》、漢劇《秋江》、楚劇《戲小叔》等78齣⑰，類似的現象遍布全國各省。

汪偽政權也有「禁戲」的法令。1939年和1940年，日據時期的山東省會警察署也先後發布「為奉令頒禁演劇目仰遵照嚴行查禁」和「取締各劇院書場猥褻唱詞」的訓令，公布了禁演劇目《殺子報》等16齣，並要求對演唱「淫劇」的著名藝人嚴加監視⑱。

在任何時代，政府禁戲都不可能因符合民心而受到普遍擁護。雖然50年代以來官方總是強調某些劇目上演時「群眾意見很大」，某些「禁戲」在演出時受到「群眾」的反對和批評，因此，無論是新聞媒體、政府文件還是黨政官員談話，都願意引用「群眾」的話證明「壞戲」非但不受歡迎，反而遭到觀眾的厭棄。但是，票房價值最直接也最有說服力地證明了一般觀眾對遭禁劇目的興趣。那麼，何以這種有悖於民心的政治理念竟能成為社會現實？

1949年以後，民眾的娛樂需求很少被視為正當的、不可隨意剝奪的個人權力；政府則非常自信地認為自己有能力、有責任和義務代替一般民眾選擇藝術與娛樂活動的方式及對象。1949年前後開始的「戲改」並不僅僅局限於禁戲與「改戲」，它還包含了更重要的部分——「改人」和「改制」。

1949年前後開始的「戲改」並不僅僅局限於禁戲與「改戲」，它還包含了更重要的部分——「改人」和「改制」。「改人」和「改制」使藝人和劇團逐漸被納入到一個控制嚴密的社會梯級結構中。藝人的身份發生了巨大變化，他們漸次成為國家幹部，劇團也逐漸成為黨和國家宣傳文化部門下屬的事業單位。

「改人」和「改制」使藝人和劇團逐漸被納入到一個控制嚴密的社會梯級結構中。藝人的身份發生了巨大變化，他們漸次成為國家幹部，劇團也逐漸成為黨和國家宣傳文化部門下屬的事業單位。顯然，體制內的劇團只有按政府而不是按觀眾以及市場的旨意行事才是最明智的；被體制所規範的藝人們只有順從這種體制的意識形態需求，才有可能得到最大限度的社會回報。

通過高度體制化的社會系統貫徹禁戲的政府法令，當然要比此前政府面對一個龐大的、結構鬆散的社會更容易，也更有效。這就決定了那怕是在禁戲的範圍大到使眾多劇團難以生存、藝人幾乎失去了自身的存在價值的狀況下，也很少出現大規模上演違禁劇目的現象。當然，我們並不能說經過「改制」和「改人」之後，所有劇團與藝人馬上都成了官方意志的忠實執行者和行政機器的組成部分，但體制化的力量在於：它加大了人們按照自我意志行事的風險成本，提高了按照官方意志行事的收益，通過這種利益誘導，使人們更趨向於主動地迎合官

方而不是相反。這也正是近五十年政府能夠成功地禁演相當多的傳統劇目的關鍵。

但我們最好不要忽略政府成功禁戲的高昂代價，它不單使傳統的戲劇資源急劇流失，也令政府意志在高度體制化的社會結構中易於實現，從而使民眾失去了自由思想、表達情感的空間；政府既然漠視了民眾真實的精神需求，就再也不可能通過政府與民眾的互動調整政策，來維持政府意志與民間訴求之間的必要均衡。因此，在晚近五十年，政府固然成功地實現了它在禁戲方面的目標，但從藝術與社會學的層面看，這未必是件幸事。

禁戲對中國戲劇發展可能造成的後果，已經不需要未來回答。中國戲劇界十多萬從業人員，每天都在以最直接的方式，感受着傳統戲劇與觀眾長期疏離之後的衰頹與淒涼。而我們現在所能夠做的，只有在夕陽與輓歌聲中默默回望。

註釋

① 〈有計劃有步驟地進行舊劇改革工作〉(社論)，《人民日報》，1948年11月23日。

② 這些禁戲決定分別見新華社1950年7月27日電訊〈中央人民政府文化部成立戲曲改進委員會——確定戲曲節目審定標準〉；《中央文化部通令停演〈大劈棺〉》(1951年6月7日)；《中央文化部禁演〈全部錘馗〉，昆曲〈嫁妹〉應予保留》(1951年7月12日)；《中央文化部為同意評劇〈黃氏女游陰〉等六劇及同意京劇〈薛禮征東〉等兩劇不在少數民族地區演出由》(1951年11月5日)；《中央文化部禁演評劇〈小老媽〉的通知》(1952年3月7日)；《中央文化部查禁京劇本〈引狼入室〉的指示》(1952年6月21日)。

③ 〈發掘整理遺產，豐富上演劇目〉(社論)，《戲劇報》，1956年第7期。

④ 新華社電訊〈中央人民政府文化部成立戲曲改進委員會——確定戲曲節目審定標準〉，1950年7月27日。

⑤ 《文化部關於開放「禁戲」的通知》(1957年5月17日)。

⑥ 〈有毒草就得進行鬥爭〉(社論)，《人民日報》，1957年7月24日。

⑦ 《文化部黨組關於改進和加強劇目工作的報告》(1962年10月10日)。

⑧ 山西省文化局：《關於加強戲曲傳統劇目工作的意見》(1964年6月19日)，參《中國戲曲志．山西卷》(北京：文化藝術出版社，1990)，頁781-89。

⑨ 《中共湖北省委宣傳部轉發省文化局臨時黨委關於我省戲曲劇團逐步恢復上演優秀傳統劇目若干問題的請示報告》(1978年6月14日)、《湖北省革命委員會文化局關於進一步做好恢復上演優秀傳統劇目的幾點意見》(1979年元月4日)，參《中國戲曲志．湖北卷》(北京：文化藝術出版社，1993)，頁628-34。

⑩ 原載1902年《新小說》創刊號，見《晚清文學叢鈔．小說戲曲研究卷》(台北：新文豐出版公司，1989)，頁19。

⑪ 原載1904年《俗話報》第11期及1905年《新小說》第2卷第2期，見《晚清文學叢鈔．小說戲曲研究卷》，頁53-55。

⑫ 《新青年》，第5卷第4號。

⑬ 《新青年》，第5卷第1號。

⑭⑮ 《中國戲曲志．江蘇卷》(北京：中國ISBN中心，1992)，頁1003；56。

⑯ 《中國戲曲志．湖南卷》(北京：文化藝術出版社，1990)，頁36-38。

⑰ 《中國戲曲志．湖北卷》，頁35-36。

⑱ 《中國戲曲志．山東卷》(北京：中國ISBN中心，1994)，頁17。

傅　謹　1956年生，文學博士，現任浙江大學中文系副教授。著有《戲曲美學》、《感性美學》等，並發表美學與戲劇論文多篇。

全球化，還是資本主義？

● 韓毓海

如果聯合國秘書長安南(Kofi Annan)最近的達沃斯講話中提倡的「有人情味的」、「負責任的全球化」表達了一種普遍的矛盾曖昧姿態的話，那麼，《二十一世紀》1999年2月號上的三篇評論，則從不同角度揭櫫了同一問題，這便是：今天，如果有甚麼東西算是「出乎意料」的話，那麼我認為它或多或少是指這樣的事實——那些在1989年搗毀了社會主義世界的東西，今天正在搗毀資本主義世界。

眾所周知，由於世界金融危機，這種破壞性的力量被稱為是似是而非的「全球化」帶來的，但是，馬克思在150年前的預言還是容易被記起的，他認為，資本主義邏輯中蘊含着破壞性和自我毀滅的力量，搗毀資本主義的將是資本主義自己。

與歷史終結和馬克思退場接踵而至的資本主義危機，是一齣即使是天才的詩人也想像不出的人間喜劇，這種在當時還僅僅是初見端倪的深刻的歷史轉折，一方面使那些只看了戲劇的序幕，或者說僅見這種總體的變動的端倪便把它的性質武斷為「資本主義戰勝社會主義」的人們，轉瞬變成了今天的人間喜劇中的角色，另一方面，它也迫使人們尋找一個恰切的詞來描述這些確實帶有某些破壞性的力量。由於無論如何也不能把造成資本主義世界危機的金融動盪的破壞性力量簡單的稱為「資本主義」(這樣看起來有些不合歷史進化論的邏輯)——那麼，「全球化」便是被選中的合適而恰切的一個詞。而對我來說，更有意思的一個說法來自法國國家科學研究中心的高級研究員保爾(Robert Boger)。他以法蘭西特有的喜劇語調說：「我們正經歷一個悖論階段，資本主義勝利了，但同時，它的一種最沒有前途的形式卻趨於凌駕於其他形式之上。」他把這種「最沒有前途的資本主義」稱為「盎格魯—撒克遜式的『頑劣資本主義』」，在他看來，「勝利」了的並不是一般意義上的「資本主義」；而「失敗」了的，也不僅僅是「社會主義」，因為它還出乎意料的、喜劇性的打擊了「『溫良』的資本主義」：今天事實上是「盎格魯—撒克遜式的『頑劣』資本主義，——它雖然靈活，但缺少平等，最終還不太有效率，——把相對平等、在總體上富有效率但由於反應慢而不適應短期變化的『溫良』資本主義逐出競爭的舞台」。

但在我看來，恰恰是所謂「頑劣資本主義」揭示了資本主義的邏輯，這

今天，如果有甚麼東西算是「出乎意料」的話，那麼我認為它或多或少是指這樣的事實——那些在1989年搗毀了社會主義世界的東西，今天正在搗毀資本主義世界。眾所周知，由於世界金融危機，這種破壞性的力量被稱為是似是而非的「全球化」帶來的。

個邏輯就是馬克思所說的資本家的盈利動機在資本主義邏輯中的首要地位：不擇手段的獲得剩餘價值和控制資金，並迅速的轉向新產品的開發和市場爭奪，以維護自身的競爭地位。儘管當代世界的商人們寧可挨揍也不願被稱為馬克思主義者 (其實那樣充其量不過意味着「挨罵」)，但他們內心的觀點其實與馬克思揭示的資本主義邏輯一致。而與此相對的看法則在最近幾年特別時髦，作為一種書生之見和紙上談兵在學者和政治家中頗為流行。無庸諱言，它在諸如市民社會或中產階級的理論中體現着，那就是把中產階級看作消費、生產和技術創新的主體，他們維繫着「現代社會」和世界。我想，關於「溫良資本主義」的想像也大致來源於此。

恰恰是「頑劣資本主義」揭示了資本主義的邏輯：不擇手段的獲得剩餘價值和控制資金，並迅速的轉向新產品的開發和市場爭奪，以維護自身的競爭地位。我的問題僅僅是，如果說「頑劣的資本主義」是沒有前途的，那麼「溫良」、「健康」的資本主義就有前途嗎？

我的問題僅僅是，如果說「頑劣的資本主義」是沒有前途的，那麼「溫良」、「健康」的資本主義就有前途嗎？如果未來是「沒有前途的」，「頑劣資本主義」走了，「溫良健康」的資本主義來了，那麼，我說「很好」。但是在我看來，事實恐怕相反：正因為「溫良健康」的資本主義沒有前途，所以才把資本主義逼上了「頑劣」的道路。這意味着走向「頑劣」是所有資本主義選擇中遲早的必由之路，或者說資本主義邏輯的內在應有之義使其不可避免。

首先，讓我們看看甚麼是「溫良健康的資本主義」道路。如前所述，這個道路是與特定的中產階級概念聯繫在一起的。指標如下：(1) 需要有較長的產業化階段，培養一個廣大的消費群體；(2) 現代職業結構的形成，特別是一個龐大的、不直接操作生產的階層的形成，它能夠以技術創新和產業化的過程持續的推動經濟增長；(3) 相當多人受過良好教育，並在上述三者的基礎上形成一個介乎政治和經濟領域之間的「公共領域」，在那裏，這些理性的個人通過公共交往，一方面為公共決策提供資源，一方面對政治和經濟領域施加壓力和監督。

但是，我想今天我們的確已經目睹了這條溫良資本主義道路的困境 (如果不是失敗)。首先讓我們來看看中產階級。在擁有龐大的中產階級隊伍、最能代表這條道路的歐洲和日本，哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 關於「公共領域」的轉型或崩潰的論述很難被駁倒。中產階級在那裏的地位和形象正在起變化。由於資本主義的剩餘價值邏輯滲入到公共領域，那個承擔着消費、生產和技術創新的中產階級角色發生了根本性的變動，這與其說是「全球化」帶來的，不如說是資本主義的社會關係、運動法則的普遍化——商品經濟、資本積累和追求最大限度的利潤的邏輯滲透到生活的各個方面的結果，公共領域的崩潰和中產階級的轉型是這種資本主義全面滲透的突出表現：一個作為生產和消費主體的龐大中產階級開始成為股票市場的龐大後備軍，把追求最大利潤的邏輯看作是理所當然的。而這可以使我們來觀察當代社會的某些看起來彷彿是「出乎意料」的變動，比如某些國家宏觀政策的失效。例如，日本政府為了擺脫通貨緊縮，刺激國內生產消費而採取的貨幣擴展的宏觀政策，為甚麼會起到與預期相反的效果？即大批廉價日元沒有被日本投資者用於購買日本金融資本，反倒流向美國金融市場，成為資金自由流動的、催化美國泡沫經濟的主要力量？表面看，這是由「全球化」帶來的，實際上，則是由當代特定的一種中產階級的國民心態決定的：隨着勞動機會的不斷減少，一個厭惡消費、熱衷於股票投資、追求最大利潤的中產階級正在發達國家形成，日本

正是美國最大的債主。在這個意義上，僅僅說發達國家的中產階級是「全球化」的受害者是不夠的。的確，資金流向低工資國家導致了發達國家的失業和勞動機會的減少，但是，那些使他們最終喪失工作的金融公司正是他們自己的股票代理人。所以，如果說發達國家的中產階級是全球化的受害人，那僅僅是說他們得不償失但多少還有所得，更正確的說法是由於資本主義邏輯的滲透造成的資本運動法則、社會關係的普遍化，使追求剩餘價值的法則在今天取代了公共輿論的代言人、消費者、生產者和創新者的老中產階級法則而成為新中產階級的法則。在這個意義上，作為「健康溫良資本主義」主體的中產階級已經不是「頑劣資本主義」的對立面，當然更不是它的掘墓人，而有可能是同路人和殉葬品。當消費和生產的中產階級變成股票投資中產階級，所謂「健康溫良資本主義」和「頑劣資本主義」之間的界限就不清楚了。在這個意義上，資金自由流動的「全球化」對雙方都是必須的，他們之間的關係不過是投資者和代理人之間的關係（比如今天美國和日本之間的關係），而追求最大利潤同時又要防止風險，正是他們共同遵守的資本主義邏輯。

其次，對不發達國家來說，所謂「長期的產業化階段」是不可重複的，問題是產業化的原初積累從那裏來？第三世界國家要走工業化道路，積累方式主要只能是內向性的，即剝奪農村；結果必然是產業結構內部、工農業之間的發展失調。如果靠引進外資，那麼產業內部外向型與內需產業之間的不平衡也是必然的。而且，垂直的國際分工又把這些有勞動密集型的「比較優勢」的國家送入了國際分工的最底層。佐伯啟思在〈虛構的全球主義〉中對新興國家的指摘不是沒有道理的，但也只能是老生常談。他說：「這些國家，基本上省略了例如日本所經歷過的模仿西歐式現代化那樣的長期過程——首先輸入西歐的理念，以日本自己的方式接受民主政治和人權思想，從美國進口產業技術，製造中產階層，實現經濟自由化。它們不是這樣亦步亦趨，而是走了一條短期見效的『終南捷徑』，在大約十年的期間裏建築了一些『超級現代的』都市。」但是，西歐和日本之所以能夠走上溫良資本主義的道路，實際上離不開戰後美國的「歐洲復興計劃」和冷戰時代美國對日本的戰略扶持，在冷戰結束後，這個條件喪失了。說新興國家走了「終南捷徑」可以，但說他們被逼上了一條「羊腸小道」也未嘗不可。我並不是說這些新興國家是被逼得「頑劣」，但是，只要進入當代資本主義體系裏面，其實就沒有甚麼健康溫良的「老實人」，因為它們進入這個體系的代價就是先天喪失良性的產業結構。在激烈競爭面前，所謂「亦步亦趨」在哪裏呢？在追求利潤和榨取剩餘價值面前，所謂「健康溫良」又在哪裏呢？我多少注意到，對新興國家在金融危機中倒霉持幸災樂禍態度的人，往往就是當年那些對這些國家的崛起持敵意的人。例如，我手邊一篇發表在《紐約客》（*New Yorker*）1997年10月號上的題為〈馬克思的回歸〉的精彩論文，卻曾經不無擔憂的論述道：「據世界銀行最近的一項研究，俄羅斯、中國、印度、印度尼西亞和巴西在今後的25年成為重要的工業力量，這只會給其他發達國家增加競爭壓力。即便那些傳統上是全球化最主要捍衛者的經濟學家，現在也在重新考慮它的影響。」這表明對全球化的反對來自方方面面，同時，它包含的內容也十分曖昧，而

由於資本主義邏輯的滲透造成的資本運動法則、社會關係的普遍化，使追求剩餘價值的法則在今天取代了公共輿論的代言人、消費者、生產者和創新者的老中產階級法則而成為新中產階級的法則。在這個意義上，作為「健康溫良資本主義」主體的中產階級已經不是「頑劣資本主義」的對立面，而有可能是它的同路人和殉葬品。

其中某種對「全球化」的反對，與其說多少建立在對「正確的」和「健康的」資本主義道路的維護上，不如說是建立在一種「歐洲中心論」的心態上。這種自稱溫良健康的資本主義今天當然可以通過一種「既反左又反右」的姿態把美國和新興國家通通劃為「頑劣」，但是忘了反省自己在世界資本主義體系中扮演的角色。尤其作為在亞洲有廣泛投資並且自身的泡沫經濟直接引發亞洲金融危機的日本，對情況做這樣的描述更應慎重。

我當然不反對全球化的說法，但是，事實上正是資本主義的邏輯才使全球化成為一個有能量的(破壞)力量和有內容的概念，而非空洞的詞語之筐。通過對全球化的分析，應該有利於我們更清醒的認識資本主義。

我們面對的這種主流話語是一種高超的技巧。「頑劣資本主義」的鐵腕加上「溫良資本主義」的烏托邦溫情包裝，曾經使資本主義成為世紀末的福音，從而掩蓋了資本主義「頑劣」的實質。在擊潰了社會主義之後，今天，抨擊「頑劣資本主義」的說法則預設了「溫良資本主義」的「第三條道路」，它同樣使我們不容易看到資本主義的真面目。今天，那些把資本主義與民主、平等和「為人民服務」等同起來的人們，那些「溫良」的自由主義者，竟然依舊像冷戰時代那樣美化資本主義，他們為了維護資本主義的烏托邦，竟然荒唐到不惜要把美國從「資本主義溫良版」中開除出去的地步，從而完全無視了正是今天的美國深刻的掌握和純熟的運用着資本主義的真實邏輯。歷史將證明：無論有多少不同的資本主義道路，它們最終還是要被殘酷的市場競爭逼上「頑劣」的不歸途，這是由資本主義的邏輯和本性決定的。在這個意義上，被人們歷數的稱之為「全球化」的那些惡德，不僅僅是「頑劣資本主義」手裏熟練運用的工具，而且更是資本主義本性的體現。這就是為甚麼也許應該重溫：當馬克思在解釋資本主義的邏輯，堅持把資本的掌握者的盈利動機放在首位，——他指的就是如果不通過最有效的辦法獲得剩餘價值，並迅速的將剩餘價值用於新產品的投資，就會被對手掃地出門的殘酷競爭是資本主義與生俱來的本性這一事實。因為今天，那些被稱為「全球化」的東西沒有超出這個邏輯。

我當然不反對全球化的說法，但是，事實上正是資本主義的邏輯才使全球化成為一個有能量的(破壞)力量和有內容的概念，而非空洞的詞語之筐。通過對全球化的分析，應該有利於我們更清醒的認識資本主義。而離開資本主義談全球化，僅僅把對資本主義的反思轉化為對美國的討伐，或者通過對「頑劣資本主義」的排除以維護資本主義的純潔性，將資本主義的問題變成對似是而非的「全球化」問題的診斷，我認為這些都掩蓋了「全球化」的那些惡德不過是資本主義新階段的獲利工具，而當下熟練運用這些獲利工具的是美利堅合眾國罷了。其實美國並不是天然「頑劣」的，早在歐洲和日本這樣「溫良」、「健康」的資本主義之前的1930年代，美國就曾經標榜溫良健康的資本主義。美國走到今天的原因，無非說明嘗試這些背離資本主義邏輯的東西所要付出的代價；反過來說，只要身在資本主義的邏輯裏面，就很難標榜自己是溫良健康的，而不是一種破壞性力量。看一個簡單的事實就夠了：正是不看好日本國內市場，大批的日元才湧向美國金融市場，同時，正是由於對歐洲統一的觀望態度，使大批歐洲貨幣流向美國。這些就是造成美國泡沫經濟的基本原因。而未來假以其他風吹草動，如果導致這些資金外逃，美國泡沫經濟崩潰，到那時再爭論到底是美國日本歐洲之間，「頑劣資本主義」和「溫良資本主義」之間誰害了誰，就沒有意義了，

因為結果正是資本主義害了自己也害了世界經濟，而所有發達資本主義國家首先難辭其咎。

因此，與其說「全球化」，我更讚賞這樣的說法，它認為我們今天面對的情況其實是：「甚至在所謂先進資本主義社會中，資本主義也是第一次真正滲透到生活的每一領域：即滲透到國家，統治階級和生產者階級的實踐活動和意識形態，佔支配地位的文化中。」在這個意義上爭論全球化還是地方化、跨國公司化還是民族國家化也就沒有甚麼很大意義。順便舉一個例證：也就在今天，蓋茨 (Bill Gates) 不遠千里來到中國，目的是為了「幫助」中國政府「上網」，這表明在與民族國家的關係和充分地方化方面，跨國公司做得多麼好。與那些無知的詆毀毛澤東的書生們不同，今天顯然是蓋茨最深刻的理解了毛澤東所說的「越是世界的就越是民族的，越是民族的就越是世界的」的辯證法。當然，他的目的是最大限度榨取剩餘價值——在這一點上想必他從馬克思那裏獲益良多。當然，這不是說全球化就是高技術帶來的全球市場拓展，——與資本主義理念的全面滲透相比，這不是重要的，而嚴重的是，今天每個政府、每個階層、甚至每個人都受到這種理念的驅使和壓迫，從而不得不一步步走向「頑劣」。唯一的、關於美好時光的回憶，是關於中產階級的幻想。在來自歐洲的理論家開出的明星足球隊的「3-5-2」陣型 (即佔社會人口30%的窮人，50%的中產階級和20%的富人) 中，中產階級具有救世主一樣的地位，這些理論家指出：「唯一可行的辦法，就是在基礎設施方面向這部分選民『提供』優良的公共消費。這部分居民不得不忍受政府提供的比較差的基礎設施服務的時間已經太久了，不會再忍受下去了。基礎設施服務並不僅僅指通常的交通和住宅項目，而且指如衞生教育、公共行政等一整套向社會提供的服務，這些服務中許多項目仍主要由中產階級消費。他們重視這些項目。提供這些服務的支出也具有相對而言屬勞動密集型和進口成分很低這樣的優勢。因此，他們有助於解決最低層那30%的人當中的失業問題，而不會給國際收支平衡造成不必要的負擔。」——這樣，中產階級由於承擔着刺激內需的重任，從而就站在了反抗「全球化」的最前列，同時也莊嚴宣告着不同於「頑劣資本主義」的本土資本主義和「適合不同國情的」資本主義。但是，只要奉行資本主義邏輯，它與那種國情相結合並不重要，重要的是在這樣的邏輯籠罩下，中產階級面臨着轉型、崩潰和解體的危險，在它的身後，兩極社會可能形成。1998年第5期《戰略與管理》發表的題為〈中國社會結構轉型的中近期趨勢和隱患〉的報告表明，中產階級正在被壟斷的、頑劣的、深諳資本主義邏輯的階層逼向死角，他們的能力被高估了，可否擔此拯救「全球」的大任難免令人疑慮。

我認為，全球化是指資本主義的邏輯對社會的全面滲透。在資本主義邏輯滲透到社會所有方面的時候，溫良資本主義不過是個美麗而破碎的舊夢，後現代開出的地方性、多元化和「承認的政治」是一系列勉為其難的、充滿書生之見的藥方。但是，今天資本主義不僅沒有一個真正的對手，也沒有一條真正的出路，資本主義就是這樣帶着它自身的內在矛盾孤獨的活着，熱熱鬧鬧的走向「頑劣」。

蓋茨不遠千里來到中國，目的是為了「幫助」中國政府「上網」，這表明在與民族國家的關係和充分地方化方面，跨國公司做得多麼好。今天，顯然是蓋茨最深刻的理解了毛澤東所說的「越是世界的就越是民族的，越是民族的就越是世界的」的辯證法。

韓毓海　北京大學中文系副教授

被忽略的第三世界

● 程映虹

筆者自1994年出國留學後，有機會經常讀到《二十一世紀》，同時也能經常讀到國內的學術和思想文化類刊物。我在這裏想就自己所感覺到海內外刊物的共同點談一點意見和建議。我想提出一個有關第三世界的問題。就我的閱讀面來說，總的感覺是無論海內外，第三世界國家都不在重要的中文思想文化評論刊物的視野之內，有關第三世界國家的政治歷史和經濟的文章難得一見，思想文化就更不用說了。例如《讀書》和《二十一世紀》就基本上沒有這一類的文章。

在很多中國知識份子的下意識中，世界意味着西方，而西方又意味着西方學院裏的那些層出不窮的學派。走向世界就是一趟趟地把那些理論背回來譯成中文。這個過程從「五四」以前就開始了，至今仍在繼續。

中國知識份子的「世界觀」是一個值得討論的問題。 在很多中國知識份子的下意識中，世界意味着西方，而西方又意味着西方學院裏的那些層出不窮的學派。走向世界就是一趟趟地把那些理論背回來譯成中文。這個過程從「五四」以前就開始了，至今仍在繼續。近年來那些起源於語言分析、文學評論和文化批評的西方理論在我們的社會批評理論中影響日增，使得文本的可讀性日益下降。諷刺的是，即使是那些抨擊西方文化霸權和所謂「文化新殖民」的人，他們的全部修養和知識也仍然是「西方」的。他們用西方人批判自己的理論來批判西方，批判完了再找個西方學派介紹給中國。

當然，這是因為百年來西方文化的強勢使得中國知識界不得不專注於西方，從救國之道到學問，都以西方為重。但這也就帶來了兩個問題：第一，我們對世界的了解局限於西方，我們的社會發展理論和模式都是西方的(反西方資本主義的號稱普世性的馬克思主義更是典型的西方理論)；第二，我們對世界的了解又是理論重於事實。兩個最明顯的例證是，從清末延續到30年代和80年代延續至今，我們有過兩次思想啟蒙和在知識上「走向世界(實則為走向西方)」的過程，但在這兩次運動中，我們翻譯和介紹的西方材料中，理論遠遠多於事實。在對某個國家的具體歷史發展所知寥寥時，我們卻可以大談其發展道路和借鑒性。例如當我們從20年代就開始「以俄為師」時，當時恐怕連一本像樣的中文版俄國史都還沒有。現代史上

那麼多社會性質論戰，涉及到的都是有關人類社會普遍性和特殊性的大問題，但當時的學者對世界史又能有多少了解？80年代再次開放後，首先如潮水般湧入、而且始終佔主流的是西方哲學和文化批判理論。相形之下，對世界各個地區和文化的真實的歷史進程的全面介紹大為落後。

很多肩負文化交流重任的有思想深度的學者到了海外，關心的總是某個西方理論家有何新作值得介紹或有何舊作忘了介紹，或是最近又出現甚麼新的理論和學派。他們的操勞使得我們一直跟在西方學院那些教授後面疲於奔命。最奇怪的是，在回顧改革開放後的思想發展時，甚至可以用先後介紹或接受的西方理論來劃界。

在這樣的大背景下，我們對世界的了解處於一種長期的西方和全球、理論和事實的失衡之中。總的傾向是急於從西方發現一種理論或模式，而非對世界歷史的整個發展作全面的考察(而唯一曾經有過的對人類歷史的整體描繪——唯物史觀和社會形態階段論——恰恰又是對人類歷史的最為粗暴的削足適履)。在這種偏向中，思想界對第三世界的忽視是最突出的問題，它和社會上那種天朝心態和強國意識(即總想趕超西方，成為世界的中心，如果不能在經濟和政治上，至少也要在文化的層面上)相輔相成，心理上把自己所處的第三世界視為窮親戚，擺脫得越快越好，就像百年前日本提出「脫亞入歐」一樣。

筆者來到美國留學以後，感觸最深的不是有那麼多我們所不知道的理論，而是有那麼多我們所知寥寥或甚至聞所未聞的事實，尤其是有關第三世界的。美國對這些國家的重視，是只要到圖書館裏走一遭就會有所體會的。當然很多問題在研究中受到了扭曲，但沒有哪個國家在研究其他國家時會做到客觀而無偏見的，問題是是否真正重視。薩伊德(Edward Said)譴責東方主義，這個被批判的對象當然是存在的，但他的批判正是針對西方龐大的第三世界國家研究隊伍而言的，其矛頭是研究中的文化和意識形態偏見而不是根本缺乏研究興趣。筆者認為，如果中國學術界要從薩伊德的理論中學到一點東西的話，是用他的批判精神對我們自己的西方觀進行反思，對那種片面的反美主義、反西方主義——或者相反，崇尚西方和美國，其表現之一就是不斷地向西方求真理或學問——進行批判。西方人要反思他們的東方主義，而東方人則應該批判自己的西方主義。

中國思想文化界為甚麼應該重視第三世界國家，這是一個不言而喻的問題：同歷史共命運。但是這個真正的精神和歷史的兄弟卻一直被我們所忽視。如上所述，中國思想界、學術界在這大半個世紀裏從來就是眼睛向「上」的，難得向「下」認真看看非西方國家。例如我們出了那麼多海德格爾(Martin Heidegger)和薩特(Jean Paul Sartre)的書和文章，但是關於甘地這樣影響了很多西方人的人生哲學和政治信念(如馬丁．路德．金)的東方哲學家，我們出過多少有深度的東西？在社會的政治經濟發展過程中，值得我們去第三世界尋找的東西就更多了。例如：從非洲和拉丁美洲的改革和革命中，我們能汲取到甚麼教訓和發現多少相似之處？有多少非西方國家像中國這樣熱衷於向西方學習？其結果有甚麼共通之處？自20年代起，第三世界國家出了那麼多震撼世界的政治和宗教領袖，我們對他們的思想

中國思想界、學術界在這大半個世紀裏從來就是眼睛向「上」的，難得向「下」認真看看非西方國家。在這樣的大背景下，我們對世界的了解處於一種長期的西方和全球、理論和事實的失衡之中。現在，西方人要反思他們的東方主義，而東方人則應該批判自己的西方主義。

了解多少？在何種意義上他們可以和孫中山、蔣介石和毛澤東相比較？社會主義、資本主義、民族主義、民主主義、自由主義、專制主義乃至計劃與市場、效率與公正等等為我們所關心的現實問題，在第三世界的非殖民化和現代化進程中是如何一一呈現又相互混雜的？其結果又和它們在西方或者蘇聯東歐的表現有何區別？就發展模式而言，至今只有西方和與西方關係密切的一些非西方國家和地區成功地建立了穩定而有效的制度，包括中國在內的大多數非西方國家仍在摸索，我們應該在多大程度上到這些地方而非西方去尋找參照(如果不是成功的經驗，至少也有失敗的教訓)？或者，在即將進入二十一世紀時，我們的問題到底是和西方更相近還是和東方更相似？筆者認為，所有這些問題都需要我們的思想家和學者從「西方」那裏轉移相當一部分注意力去關注。我們需要給自己重新定位。西方對於我們仍然是重要的，但是我們屬於第三世界。如果說在上半個世紀非西方地區還是殖民地或半殖民地，其發展談不上獨立性，因此我們的注意力放在西方(加上蘇俄)還是情有可原的話，那麼今天的世界已經完全不一樣了，第三世界國家佔了多數。我們和它們的歷史、現實處境、遭遇的問題和發展方向是基本相同的。對我們來說，其現實的社會問題和發展道路至少要比西方學院裏那些文學評論和文化批判的教授的理論更重要，更有借鑒意義，更值得翻譯、介紹、評論(這種理論工作當然應該包括西方對這些問題的研究和評論)。更何況，很多問題其實超越了實用的國與國之間的借鑒範圍而具有全球意義。例如霍梅尼的伊斯蘭革命對東西方關係及其二十一世紀走向的影響，我想總要超過一打西方學院派理論家吧？

身為第三世界重要國家的中國，在有關二十一世紀的前瞻中給了自己所處的這個世界多大的重視，是值得我們衡量的。作為一點建議，筆者覺得《二十一世紀》應該組織一些專題，把中國放在第三世界的背景下來考察，尤其在過去的教訓、目前的狀況和未來的走向上做一些文章。

亨廷頓(Sammuel P. Huntington)出了本《文明衝突與世界秩序的重建》(*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*)，引起了中國學術界的討論。贊成和否定的人多從這本書是否或在多大程度上符合事實出發，而忽視了這本書代表西方學術界對非西方文明的關注，它的環球視野，以及它對未來危機的憂心忡忡。在筆者看來，此書在美國問世是必然的，因為第三世界始終在美國學術界的視野之內，其思想和學術界的頭面人物深知它的現狀和發展與美國的利益息息相關。但身為第三世界重要國家的中國，在有關二十一世紀的前瞻中給了自己所處的這個世界多大的重視，是值得我們衡量的。或許在具體政策和現狀的研究中我們不乏成果，但遠遠沒有上升到像亨氏這樣戰略的、文明的和倫理的高度。

作為一點建議，筆者覺得《二十一世紀》應該組織一些專題，把中國放在第三世界的背景下來考察，尤其在過去的教訓、目前的狀況和未來的走向上做一些文章。國內有很多從事具體研究的人，如社科院和一些大學的有關學者，可以聽聽他們的意見。筆者相信，結果一定會比只請研究西方文史哲的人發言要好。重要的是逐漸改變目前思想界輕視第三世界，或者有關第三世界的研究長期處於經驗性層面或政策研究的狀況。

程映虹　1959年生，現在美國東北大學歷史系攻讀博士學位，撰有《菲德爾．卡斯特羅——二十世紀最後的革命家》。

隨筆·觀察

我心中的文革

● 周泉纓

因為某種機緣，有幸拜讀了唐少傑先生的〈清華大學文革兩派的分歧〉。此文以我在文革中寫的大字報〈四一四思潮必勝〉為主脈絡，展開作者的論點。我認為這篇文章的史料是真實而充分的，清華大學在文革的歷史地位和主要脈絡也已經講出來了，它可以幫助後人從理論高度更好地認識文革歷史之真相。唐少傑文章中講到清華學生的思潮分歧代表了社會利益的鬥爭，這一點無疑是正確的，而且抓住了文革歷史的主題，問題在於如何正確地從理論上展開這個歷史的主題。要做到這一點，必須把握文革時代紅衛兵的實際的思維方式和可能的政治動機。從這個意義上講，我的這篇文章可能是研究文革史的青年一個難得的史料。

一

關於文革，我必須從我的出身說起。

我的祖父是浙江諸暨縣的一個地主。我父親是傅作義手下的一名起義軍官，後來因為肅反擴大化而坐牢，這件事一直到三中全會之後才得到平反。我外婆是一個富裕的小商人，她老人家是我人生的啟蒙導師，她教育我的理論就是她信仰的一些佛學道理。我母親是一個奮鬥型的小學教師，解放初期，她與父親離婚後遠離家鄉去新疆開發石油，這使她能用當時的邊疆高薪把四個孩子輕鬆地培養成人。她在文革中作為「混進共產黨內的地主份子」挨鬥、坐牢，吃盡了家破人亡之苦，但由於她萬事想得開，平反退休後生活和身體一直很好。在文革中我無疑屬於「狗崽子」之列，但這並不影響我在文革沙場上縱橫馳騁，原因是我從幼年起就有強有力的理論信念支撐自己的靈魂。

講文革無疑離不開文革的核心人物毛澤東和他的思想。我現在雖然在理論上對毛澤東的很多思想有不同的看法，但應該實事求是地說，毛澤東是我唯一崇拜的共產黨領袖。毛說馬克思主義的道理千條萬緒就是一句話：造反有理。我認為這句話高度概括了馬克思主義的無產階級專政理論實質，也高度概括了文革的理論實

質。而這個「造反有理論」正是我人生最重要的理性起點。

回想我的童年，當我母親手抱着弟弟、而我拉着妹妹的小手與地主份子一起排着隊去勞動改造的時候，當我在學校裏因為家庭成份不好而倍受學校的歧視的時候，我對窮苦百姓對我的祖父和父親造反有理這個真理是很不理解的，因此當時我非常痛苦，甚至難以自拔。後來是外婆的佛學思想拯救了我幼小的靈魂。

老外婆告訴我，眾生本來應該是平等的，但有的人在前世或今世欺壓老百姓，老百姓就來報復他們，這就叫冤緣報應，所以外婆認為貧下中農造我父親家的反是有理的。而要像我這樣無辜的孩子不再受父輩被造反的連累之苦，唯一的辦法就是要永遠記取父輩受報應的教訓，永遠不去欺壓老百姓，除此之外別無選擇。顯然，外婆的「造反有理論」是從佛學的「普度眾生論」演化而來的。

後來我在哲學上經過突破性的研究，才發現佛學的所謂「普度眾生論」原來就是宇宙普遍聯繫法則(宇宙大統一法則)在社會問題上的一種表述方式。正因為如此，當年幼小的我才能憑着自己的天性，心悅誠服地接受外婆從佛學「普度眾生論」演化來的「造反有理論」，從而使這個理論就像一顆種子深深地埋在我幼小的靈魂裏。

現在回想起來，我長大之後對毛澤東的崇拜，對共產黨真心的擁護和對馬克思主義理論的信仰，原則上都起源於外婆在我心中埋下的「造反有理論」的種子。同樣，我在文革中的全部政治方面的言論和行動，歸根到柢也是來源於這顆「造反有理論」的種子。用文革的語言講，我當時認為「只有解放全人類才能最後解放自己」的信條，才是文革的「造反有理」的理論的唯一正確解釋。

二

「文革是一場你死我活的階級鬥爭，是一個階級推翻另一個階級的暴力的行動」，關於這個概念，我在文革開始時並不接受。我認為，王光美控制的工作組在清華大學的學生群眾中抓大大小小的剷大富式的反革命，是共產黨在1957年反右鬥爭中所犯的某種錯誤的延續。這個問題的是非雖大，應該辯論清楚，但這不只是王光美和劉少奇的問題，應該說是中央的問題，甚至包括周恩來、毛澤東都有份的問題。所以，當時我認為對王光美工作組整群眾的錯誤應該從嚴批判，甚至藉此機會讓劉少奇這個接班人的地位變一變也不是不合理，但是如果上綱說這個問題是兩個階級之間的敵我鬥爭，則恐怕有點勉強。

應該說，由於我從小心靈裏就埋下了外婆的「造反有理論」的種子，因此我在感情上壓根兒對那些一見老百姓懷疑他的當官資格就把他們打成反革命的官員很反感；同時，對一面高喊為人民服務，一面又千方百計讓人民當他的馴服工具的理論更反感。所以，我批判王光美工作組在清華大學整群眾的錯誤是不手軟的，因此我當時已經是名副其實的造反派。1966年8月22日，清華園批判王光美最嚴厲的大字報就是我和我的一位朋友一起署名貼的，這篇大字報的題目叫做〈有人在與毛主席唱對台戲〉，內容是講王光美的桃園「四清」經驗把鬥爭矛頭對準群眾和基層幹部是錯誤的，是與毛主席「關於四清的二十三條」的精神相

悖的；而王光美在清華整群眾就是繼續堅持在桃園搞「四清」時所犯的錯誤，是故意與毛主席的「關於四清的二十三條」唱對台戲。由於王光美是劉少奇的夫人，所以讀者即便在今天的歷史條件下，也不難判斷我的這張大字報當時在政治上的冒尖程度。但是，縱然在政治上批判到如此的深度，我當時內心也不認為劉少奇與毛澤東的矛盾是敵我性質的矛盾。

1966年8月24日，以劉濤等高幹子弟為首的、當時清華唯一的紅衛兵組織——清華大學紅衛兵與北京市老牌的中學紅衛兵一起聯合進行文革史上第一次大規模的所謂「革命暴力行動」。那天下午，突然間用皮鞭、棍棒、口號和「語錄歌」武裝起來的大批紅衛兵，以集團軍的形式浩浩蕩蕩從校外開進清華園，以暴力衝擊清華大字報區，用皮鞭驅散看大字報的群眾，在對清華重要的大字報進行拍照之後撕光清華的所有的大字報……在當時的歷史條件下，由於廣大師生員工從來沒有見過如此宏大的暴力鬥爭陣勢，因此整個清華大學乃至整個北京高校區都籠罩着濃重的政治恐怖氣氛。這種恐怖氣氛不得不使我完全接受文革是你死我活的階級鬥爭的觀點。

值得注意的是，在1966年8月24日這個時間，造反派還處在一盤散沙狀態，沒有形成自己的紅衛兵組織，蒯大富在輿論上還是被工作組定性的反革命。因此，1966年8月24日的清華大學紅衛兵暴力行動事件，在文革的發展中具有深刻意義。因為這個事件事實上是以清華大學紅衛兵為代表的真正的保守派，給後來的造反派在上一堂深刻而生動的政治課：文化大革命本身就是一場階級鬥爭，因此光有理論不行，還得要有組織和暴力為後盾，甚至從某種意義上講，組織和暴力比理論更重要。因此，很多研究文革的文章認為，文革中武鬥的悲劇完全是造反派的罪過，我認為這種說法至少在武鬥問題上沒有真正把握住文革歷史的真諦。

此外，唐少傑的文章裏說清華大學的師生在文革中分為兩派，一派是以蒯大富為首的「團派」，另一派是以〈四一四思潮必勝〉文章中所述的、以理論思想為代表的「四派」。同時，唐少傑還認為「團派」與「四派」的分歧和衝突也是文革群眾運動中所謂造反派與保守派之間的分歧和衝突的典型案例。我認為唐少傑的上述看法雖然大體上是對的，但有一個細節還需要講清楚，否則會影響人們把握文革的實質，那就是所謂「四派」是「保守派」的說法。因為在我心中，「四派」既不是保守派也不是極左派，甚至不是一般的造反派，而是真正地在理論上用無產階級專政理論武裝起來的、為解放全人類而造反的造反派。這一點，從我批判王光美錯誤的行動中可以看得很清楚。我認為王光美整群眾無理，而群眾造王光美反有理，當時我就認為，任何人只要鎮壓老百姓，不管他以前多紅，他那時就是黑的；他若不向老百姓認罪並將功補過，那麼紅的也完全可以變黑。這種邏輯也是我後來反極左派和極左思潮的邏輯。

三

歷史的時鐘指到1967年下半年，應該說當時文革已經在政治上獲得了「大翻個兒」的成果，然而文革如同脫韁之野馬在黃河上下大江南北狂奔不

止，根本無法收場。在這種局面下，中央文革的權力越來越大，甚至有插手軍隊之可能，震動全國的「武漢軍區陳再道事件」就是一個預兆。當時，我認為如果中央文革一旦插手軍隊，中國的前途恐怕就更難設想了。出於這種重大的擔憂，我寫了〈四一四思潮必勝〉這篇大字報，公開主張在全國範圍內反對極左思潮。應該說，我當時在感情上雖然沒有任何反對毛澤東的傾向，但認為毛澤東對中央文革的支持已經過了火，因此覺得毛需要聽一聽紅衛兵小將逆耳的建議。研究文革的人很容易找到〈四一四思潮必勝〉的文本，這當然要感謝蒯大富那份全國聞名的《井岡山》小報對它大張旗鼓的批判。〈四一四思潮必勝〉主要有三層意思：第一，全國範圍的兩派之爭代表着兩種社會勢力的兩種政治傾向，也代表着兩種文革前途；第二，極左派企圖插手軍隊暴露了極左派的野心，同時更說明了極左派只能利用不可依靠，現在已經到了收拾極左派的時候；第三，依靠極左派無論如何是無法達到文革發動時所提出的防修反修目標的，真正要達到這個戰略目標唯一的出路只能全心全意地依靠「四一四派」。

結果〈四一四思潮必勝〉這篇大字報的威力，比我當時預料的要大得多，從有關的各種史料看，這篇大字報對毛澤東，對中央文革，對四人幫，對很多身在中央或了解中央鬥爭的老幹部們，甚至對全國的紅衛兵兩派，都或多或少有點影響。但我作為清華園內的一個紅衛兵當時是不可能知道相關的全局的。相反，我覺得〈四一四思潮必勝〉的出籠對毛澤東的政策毫無影響。於是我決定冒死對毛澤東進行強諫，這就是1967年10月我的所謂的〈炮打陳伯達〉大字報的出籠。其實現在回想起來，我對陳伯達根本不了解，我攻擊陳伯達純粹是因為他是當時的中央文革組長。我知道江青是「炮打」不得的，這叫投鼠忌器。林彪是個軍人，當時我對他的歷史作用還沒有底數。「炮打」張春橋之類的人物肯定沒有全局意義，所以我只能「炮打」陳伯達，讓這位老秀才受點委屈了。我「炮打」中央文革的另一個目的，是要在組織上把整個「四派」的歷史使命明確化，從而充分發揮清華「四派」反極左的歷史作用。

實際上，清華「四派」在文革中只做了四件有意義的事情：第一是與蒯大富的「團派」在組織上決裂，使中央文革計劃中的清華大學以蒯大富為首的革命委員會政權泡湯，從而在某種程度上大大地限制了蒯大富這個中央文革的鐵拳頭的作用的發揮；第二是出〈四一四思潮必勝〉，使全國的反極左力量或多或少有一種統一的理論思想來指導自己反極左的行動；第三是公開嘗試反中央文革之可能，從而明確「四派」反極左的組織矛頭所向；第四是以暴力回應蒯大富的暴力，堅持清華武鬥，逼迫毛澤東作出某種選擇。

到今天，我實事求是的講，文革後來之所以如脫韁之野馬一直收不住，一方面是當時以中央文革為首的極左勢力的極左政策之必然；另一方面，是因為多數的群眾不接受當時事實上的大翻個兒的文革政治局面，所以任何人企圖快速收住文革運動的步伐是不可能的。具體到清華大學，只要蒯大富的「團派」掌權，我們「四派」那怕血戰到底也不會讓文革就此收場，任何中央首長來作任何相反要求的表態也都白搭。由此可見，領袖和英雄創造歷史的能動範圍是有限的。

我作為一個普通的、出身不好的大學生，與很多出身不好的人一樣，參加文革一方面出於一種革命激情，另一方面也是為了改善自己的政治地位。不過我幼年時代的遭遇和外婆給我的教育，從根柢上決定了我只能站在蒯大富的「團派」的對立面。由於出身不好，我名義上只能是「四派」二十多名委員之一，但實際上我在「四派」中領導着全派反極左的鐵桿隊伍。歷史證明這支隊伍是富有獻身精神的文武雙全的一族。由於這一族的支持，我才能在「四派」所做的四件大事中的前三件，起到了某種決定性的作用。我現在遺憾的是無緣與我的文革一族一起參加清華「四派」可歌可泣的武鬥，因為當時我已經被打成反革命關進了監獄。

四

1967年10月，我因為反中央文革而坐了牢。這次坐牢是我人生第一次坐牢，再加上審訊的目的無非是強迫我承認反對毛澤東和共產黨，其實如果我真反的話也不怕承認。問題是當時我對毛澤東和共產黨的確是很忠誠的，甚至在我看來，像我這樣忠於毛澤東和共產黨的人在中央也不多。所以我在這次坐牢前雖然有思想準備，但是一旦事情真正發生，對自己的精神打擊還是很大的，尤其當審訊與我的出身聯繫起來時，我心中的冤屈和苦痛確實是常人難以想像的。

這次坐牢時間不長，大約不到一年。我在牢裏對文革的理論進行了認真的反思，當時的結論有四條：

第一，當時我是理解毛澤東發動文革的心情和動機的，因為無產階級專政的理論在邏輯上必然導致嘗試用文革大民主來調整幹部、群眾的關係，實現大同目標，除此之外別無選擇。

第二，文革揭露出來的問題說明，共產黨總體上的問題是精神特權太大，這個問題若不解決，對共產黨始終是個大問題。同時，這種精神特權在上層某種程度上已經轉化為物質上的腐敗。

第三，文革的確是中央換班子的工具，我認為這一點沒有甚麼了不起，歷史證明，上層的激烈鬥爭不見得對老百姓有害。

第四，我認為用大民主的辦法來防修反修是有問題的。首先，大民主本身是有大前提的，它是以毛澤東手裏的軍權和理論威望作後盾的，一旦沒有這個大前提，大民主就只能導致清華大學1966年8月24日的大暴力；更重要的是大民主與大暴力之間的振蕩幅度很大，中間又沒有具體標準，所以大民主實際上隨意性很大，很難具體地用來防修反修。

1968年7月，據說因為蒯大富向進駐清華大學的工人宣傳隊開槍而犯了錯誤，中央沒有處分他，但為了政治上的平衡，毛澤東親自講話對我從輕發落，即按人民內部矛盾處理。這年10月，我被釋放返校，當即又被送去沙城4648部隊勞改，到1970年底我作為犯錯誤的六九屆畢業生分配到邯鄲地區成安縣農機廠當技術員。如果沒有文革，我讀完六年清華大學，應該在1966年就走上工作崗位了。

周泉纓　文革期間為清華大學「四派」核心人物，現已退休並從事學術研究工作。

半張臉的神話

● 王曉明

今天，一種叫做「成功人士」的新形象，正在廣告和傳媒上頻繁出現。它通常是男性，中年，肚子微凸，衣冠筆挺。他很有錢，開着簇新的寶馬汽車去自己的辦公室；他也可能在美國留過學，養成了西式習慣，在懷揣即將與外商簽訂的商業合同、匆匆跨出家門之前，不會忘記與美麗的太太吻別；他還很講究生活情趣，周末打幾桿高爾夫球，晚上還要去聽交響音樂會……；最近五六年來，他成了社會上最受矚目的人物：每當建造一個花園式的別墅群，發展商總要在報紙上刊登廣告，甚至當街掛出橫幅，說是在為他準備「理想的居所」；賓館、飯店、夜總會，還有那些說大不清名目的場所，都殷切地敞開大門，盼望他成為出沒的常客；一大批報紙和雜誌，竭力揣摩他的口味，不斷改換開本、紙張甚至宗旨，只為了能夠進入他的客廳；一些小說家、電視和電影劇本的作者，也從他身上獲得靈感，紛紛寫起了他和女人們的複雜故事；甚至一家地處上海市中心的婚姻介紹所，在門口貼出告示，將一周中登記者最多的周六和周日，優先分派給「成功先生」和「成功女士」……

是不是因為居住在上海，我才特別感覺到「成功人士」的浩大聲勢？一個終日耕作在黃土高原上的農民，也許覺得距離它非常遙遠。但如果你去廣州和北京，到東南沿海的城市和交通幹線兩旁的村鎮中去走一走，恐怕隨時都會與它劈面相逢吧。說起來也的確令人驚異，不到十年的時間裏，這些地方的廣告商和媒體製作者，當然還包括其他有力量左右社會生活的人士，就能創造出這樣一個引動人心的形象，使它家喻戶曉，還將它深深植入人的內心欲望。不必問大、中學生，就是去問問十多歲的小學生，你一定也會聽到一連串這樣清脆的回答：「我長大了要當總經理」，「賺大錢！」在中國的東南沿海和大中城市，「成功人士」似乎已經成為多數人最羨慕的生活形象，成為他們想像未來、表達自己人生欲望的最流行的文化符號了。

我當然知道，「成功人士」這樣的形象並非空穴來風。經過近二十年的「市場經濟改革」，一個新的富人階層已經在中國赫然出現。據1994年的統計，居人口1/5的高收入家庭，佔有了社會總收入的一半以上①。不用說，如今這個階層在人口中的比例正逐漸縮小，而在社會總收入中佔有的份額，則又有了大幅度的提高。其致富之迅速，揮霍之氣派，更顯示出鮮明的中國特色。倘若把「成功人士」看成是這個新富人階層的肖像，大概是不錯的吧。

但是，這僅僅是一幅半張臉的肖像。從廣告和傳媒中，你只能看到「成功人士」的家居和飲食生活，他的商務應酬和消閒方式，卻不知道他在生活的其他方面會是甚麼模樣。當代中國人幾乎時刻都會遇到的問題：政治、生態、性別，等等，似乎都與他無關；一個現代人必得要關心的事情：人的自由、社會的公正、藝術的創造，等等，他好像也根本沒看見。這就有疑問了：另外的半張臉哪裏去了？倘說這幅肖像真是從新富人身上描摹下來的，而在實際生活中，他們絕不會只關心飲食和消閒，那麼，為何要隱去另外的那些方面？那被隱去的，又是甚麼呢？

不僅如此。就是這似乎已經顯露出來的半張臉，也常常是模糊不清的。你看到他在寬大、豪華的私宅裏進進出出，卻不知道他置產的錢是從哪裏來的；他向你現出簽訂合同時的矜持的身姿，你卻不知道他如何能獲得簽約的資本和權力。在如今這樣與官場犬牙交錯的商場上，他能夠如此「成功」，顯然是既跳龍門，也鑽狗洞，眼神早已不清澈的了。可在廣告和傳媒上，他卻常常笑得那麼青春燦爛，不由得要讓涉世尚淺的年輕「白領」們覺得，他正是自己的同類。在會員制俱樂部和高爾球場的大門裏面，他其實是沉溺在種種與普通人無關的享受之中，體型也隨之日漸鬆弛。可在廣告片中，他又常常邁着那樣輕捷的步伐，極其家常地向你推薦自行車和健身器，難怪一般工薪族也覺得他相當順眼，甚至奉他為健康的「現代」生活的楷模。我想起伊格爾頓(Terry Eagleton)分析「主導意識形態」的一段話：「佔支配地位的意識形態，如果不恰恰是在其他各階級心目中造成一個統治階級自我經驗的似是而非的印象，它怎麼能指望繼續存在下去？」②這段話是不是正可以移用來描述「成功人士」的半張臉？惟其隱去了另一半，這露出來的一半就很容易變得模糊；也惟其常常是模糊不清，它反而能吸引那些並非新富人的階層，讓他們錯以為它正是自己的肖像。這幾年裏，文化界有那麼多人不假思索地認定，這「成功人士」就是「中產階級」的先兆，顯示了「白領文化」的雛形，就似乎正是對這模糊的半張臉看走了眼。

可不要小看這半張臉的神話，在二十世紀中國人對於「現代化」的想像當中，它正佔有一個似乎越來越重要的位置。自從十九世紀中葉，「全球化」的潮水湧進中國，逼迫中國社會轉向陌生的歷史方向，中國人就一直想要弄明白，將來的世界應該是個甚麼樣子。先是康有為、章太炎和孫中山這一代人，培育出一個「強國」的夢想，這夢想幾經變化，但在半個多世紀的時間裏，它大體上一直主導着大多數中國人的前景想像。進入80年代以後，情形不同了，人們受夠了「國家」、「階級」之類集體概念的愚弄，於

是決絕地轉過身去，再次將「個人」看作最重要的東西。從80年代到90年代，從渴望精神的自由到實現物質的欲求，中國社會對於「個人」的「發達」的關注，愈益明顯地超過了對於「國家」的「強盛」的祈望。正是在這樣的普遍氣氛中，「成功人士」應運而生。它不再代表那種空洞遙遠的「大同」或「共產」世界，而是現身為一個活生生的享受現世的個人；它也不再強要你向某個精神的目標奉獻一切，恰恰相反，它催眠般地向你許諾：你也會擁有汽車、房子、更多的錢……這是一個嶄新的夢想，一個極具中國特色的當代神話，它似乎能夠同時滿足社會上下、體制內外的各樣需求，它理所當然要推開那過了時的「強國」之夢，佔據我們的「現代化」想像的中心位置。

當下的中國社會，似乎正處在魯迅所說的「大時代」之中。這「時代」會將我們引向何處，很大程度上就看我們如何想像未來。面對那半張臉的「成功人士」，一連串疑問湧上心頭：它真是如你所說，已經在引領大多數城市居民的前景想像？你會不會高估了它的力量？而假如你說的大致不錯，這場「個人」推開「國家」、半張臉獨領風騷的「現代化」想像的深刻變化，又是怎樣發生的？你已經談到了整個社會的心理變化，談到了廣告和傳媒業，小說、電影和學術理論，但是否還有別的更多樣、也更隱蔽的力量，一起參與了新想像的創造？在今天，我們該如何面對這新的想像？蠢蠢欲動，熱烈地擁抱它？或者擰眉怒目，激忿地斥責它？倘若你想主張另外的做法，那又該怎樣呢？盡可能深入去了解它，不但了解它本身，還要了解它的來歷，它背後的支撐網，它和其他前景想像的複雜關係？盡可能仔細地描述它，凸現它的各個側面，直至揭示出它內在的結構和矛盾？可是，你站在怎樣的立場上來做這一切？如果你選擇一種批判性的立場，它和你個人的日常生活經驗又是甚麼關係？你能說你這經驗與「成功人士」絲毫沒有關係嗎？倘若不，那你批判的矛頭是

否也同時指向自身？更重要的是，這樣的分析和批判的意圖是甚麼？揭露流行的前景想像的虛幻性？激發人們對於真實的生活狀況的敏感和關注？或者應該有更具建設性的考慮，譬如為別樣的前景想像貢獻資源，甚至開闢方向？

當然，無法在這篇短文中全面地回答上面這些問題。但是，我確實傾向於將這「成功人士」的神話理解為一種馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 所說的「意識形態」，因為從它背後，我分明看到了一系列政治和商業權力的直接或隱蔽的運作，在很大程度上，它正是這些運作的產物。更重要的是，在當代中國人的精神生活中，它所起的主要作用，似乎就是把複雜的現實單一化，它放大現實的某一方面，卻又將另一些方面遮蓋起來。比方說，就在上海，經過最近十年的社會變動，從原有的社會階層中間，產生了三個新階層：新富人、「白領」和「下崗」、「待退休」的工人。可是，當「成功人士」的形像鋪天蓋地，幾乎遮沒你全部視野的時候，當你漫步在這形象最為集中的淮海中路上，沉浸在由櫥窗、霓虹燈和大理石牆面共同釀造的「成功」氣氛中的時候，似乎很自然就會對現實和生活前景發生錯覺。你看不見社會底層的痛苦，你也可能忽略「白領」階層的艱辛，你會沉浸於種種不切實際的幻想當中，最後遭遇由此而來的失望、不平和沮喪。在今天的年輕人中間，這樣的情形實在是太多了。

其次，我希望盡可能充分地揭示「成功人士」塑造我們生活欲望的巨大力量。我至今還清楚地記得，70年代末和80年代初，公眾久被壓抑的生活欲求是怎樣急切地渴望爆發。這欲求是模糊的，也是多樣的，既要求「平反」，也渴望富裕，盼望經濟繁榮，更尊崇科學、愛情、民主、文學和藝術，追求思想和精神的解放……可你看看「成功人士」的這半張臉，它固然表達了人們消除窮困的要求，釋放出當代人追求富裕的衝動，但同時，它是不是也把我們的另一些同樣渴盼釋放的內心欲求，悄無聲息地抹去了呢？更何況，就是這表達和釋放，也包含着壓縮和刪削。無止境地追逐金錢，絕非人的物質欲求的唯一內容，雙眼緊盯住「大款」，甚麼流行就學甚麼，這更可能只意味着物質享受的狹隘化和粗鄙化。一種有質量的物質生活，總是應該不斷豐富我們的物質欲求，使我們的感覺更為細膩，需求更為多樣，可對照「成功人士」提供的那一套物質生活的標準，你會不會覺得它太表面，也太單一了呢？不僅如此。「成功人士」還從他所描繪的這種物質生活，提煉出了一系列對於「實在」、「自由」、「尊嚴」、「美」乃至「純潔」的新定義。世界上萬事萬物，錢是最重要的，口袋裏有大堆的錢，這就是「實在」；有了錢，想幹甚麼就幹甚麼，天底下沒有用錢買不來的東西，這就是「自由」；出手闊綽，揮金似土，看那些勢利者唯唯諾諾，這就是氣派，就是「尊嚴」；裝飾華貴，趕得上時髦，這就是漂亮、就是「美」。一位有名的小說家毫不含糊地宣稱：「人與人之間的金錢關係是最乾淨的關係」，他實際上是說出了「成功人士」對於「單純」、「乾淨」乃至「純潔」的新定義。在理智上，我們似乎很容易拒絕這些定義，可在心理上，誰又能說自己完全不受它們的影響呢？「成功人士」對於當代中國人內心欲求的塑造，實在是非常深刻的。當然，人的本來

的欲求再豐富，一旦進入具體的社會環境，種種既成的政治、經濟和文化秩序，總會以各種限制、減損、放大和扭曲的方式，不斷地塑造它。譬如今日的那些日漸簡單、粗糙和肉感，以為非如此不能適應大眾的圖書、報紙和影視節目，就正是在與「成功人士」一起，有力地塑造着今日大眾的生活視野和「個人」欲望。但是，也惟其如此，時時警覺自己的人生欲求的被簡化和被刪削，不懈地揭露主導意識形態對當代人思想和感覺方式的潛移默化，就顯得格外重要了。

最後，我還希望能夠澄清對於「變化」的一種迷信。「成功人士」固然只有半張臉，但它畢竟應和了當代中國人追求富裕的衝動，這比起60、70年代那些不食人間煙火的可疑的「英雄」形象，總要可親一些吧？它當然主要是脫胎於新富人階層，但畢竟也可供「白領」尤其是年輕人寄託自己的人生理想，能這樣「整合」社會各階層的生活目標。豈不比過去那種一味強調「鬥爭」、「革命」的意識形態好得多？倘若只是說到這裏為止，也許確不能說全無道理，事實上，如果沒有這些「優點」，它根本不可能獲得今天這樣廣泛的羨慕。但是，如果竟以這個為理由，拒絕對它的批判性分析，甚至像四五年前討論「人文精神」的時候那樣，抬出「你不滿現狀，難道是要回到過去？」的邏輯來為他辯護，那可就又落入對「變化」的一種迷信了。我們一定要告別過去，一定要走向未來，這早已成為絕大多數中國人的共識。問題是，怎樣才能真正告別過去？是不是任何一條路，只要與過去的不一樣，我們就可以放心地踏上去，悶頭前行？是不是還應該有比較、有分析、有選擇？我們正置身於深刻的變化之中，但絕非所有的變化都值得歡呼，也不應該有哪一種變化可以倨傲地站出來宣稱：「我就代表着通向天國的唯一方向！」我的確擔心，倘若真有這樣一種倨傲的宣告，而社會竟然也相信了它，那就很可能走着走着，你最後會發現，這「新」路和舊途相差無幾。因為厭憎過去，就盲目地擁抱任何一面繡着新字的旗幟，這是幼稚；明明知道存在着嚴重的危機，卻舉出令人厭憎的過去來標榜和掩蓋，那就更不只是幼稚了。知識份子應該努力促成社會的變化，但又時刻警惕地審視着不斷變化中的現實，心中始終有一個執拗的聲音在追問：這真是良性的變化嗎？這真是新的事物嗎？這是否掩蓋了甚麼東西？會不會造成新的不公、新的欺騙和新的剝奪？這會留下甚麼隱患？這之後又會出現甚麼情形？這已經是最好的選擇了嗎？還有沒有更可取的努力方向？在我看來，無論是面對「成功人士」，還是別的甚麼東西，我們都應該仔細傾聽這樣的聲音。

註釋

① 孫立平等：〈中國社會結構轉型的中近期趨勢與隱患〉，《戰略與管理》，1998年第5期，頁8。

② 〈文本、意識形態、現實主義〉，見王逢振編：《最新西方文論選》（桂林：漓江出版社，1991），頁427。

王曉明 上海華東師範大學中文系教授

「下崗型」失業問題分析

● 鄭　驄

目前中國大陸的失業問題可分為「下崗型」與「非下崗型」兩種。前者是指由於對無效率的國有企業實行關停併轉等改革措施而引起的失業(或稱「下崗」)，後者是指由於其他原因而引起的失業。本文在此着重分析「下崗型」失業問題。

原因何在？

筆者認為，當前中國大陸的「下崗型」失業問題，其原因既不是古典型失業(classical unemployment)，亦不是凱恩斯型失業(keynesian unemployment)，而是體制轉換型失業(transformation unemployment)。具體而言，是因為非國有企業部門淨吸收的勞動力少於國有企業部門淨釋放的勞動力所致。

經濟學中的古典學派認為，失業存在的原因是實質工資(real wage)過高，即實質工資超過了邊際勞動生產率，所以解決失業的辦法是讓實質工資下降到邊際勞動生產率水平，或者將邊際勞動生產率提昇到實質工資水平。其中，邊際勞動生產率的提昇要依靠技術進步和制度變革等因素，費時較長，所以，中短期內解決失業的辦法主要是讓實質工資下降。

根據定義，實質工資等於名義工資除以物價，於是有兩種途徑可使實質工資下降：⑴名義工資不變，而讓物價上升；或者⑵物價不變，而讓名義工資下降。在此，古典學派進一步認為第一種途徑並不可行：工人知道物價上升後，會通過勞資談判來要求提高名義工資，使名義工資與物價同步上升，結果令實質工資並未下降而是保持不變。所以，古典學派主張第二種途徑：即保特物價不變，而通過消除利益集團(包括政府和工會)對名義工資的干預，來讓名義工資能夠靈活地上下浮動。在失業的壓力下，名義工資自然會下降，勞動力市場從而回到充分就業的均衡狀態①。

目前失業率高達11.6%的聯邦德國，其失業問題即屬古典型失業②。但就目前中國大陸而言，首先，不存在常規性的勞資談判，所以工會對名

當前中國大陸的「下崗型」失業問題，其原因既不是古典型失業，亦不是凱恩斯型失業，而是體制轉換型失業。具體而言，是因為非國有企業部門淨吸收的勞動力少於國有企業部門淨釋放的勞動力所致。

義工資影響甚微。其次，政府所規定的最低工資僅在每月200-300元人民幣左右，只代表了勞動力的最低生活水平 (existence wage)，而並未超過邊際勞動生產率，所以政府對實質工資的干預亦不大。由此看來，古典學派對失業的分析並不適用於「下崗型」失業問題。

另一方面，經濟學中的凱恩斯學派認為，失業存在的原因是有效需求 (effective demand) 不足。當有效需求不足時，以下兩種情況的存在會阻礙勞動力市場回到充分就業的均衡狀態：(1) 名義工資具有剛性 (wage rigidity)，即名義工資上升易，下降難；(2) 貨幣需求對利率完全彈性或者投資需求對利率完全無彈性，即當利率低到一定程度時，對貨幣的投機需求變為無限大，這時，無論貨幣供給如何增大，都不會引起投資需求的增加。凱恩斯學派主張，在第一種情況下使用擴張的財政政策與貨幣政策，在第二種情況下使用擴張的財政政策 (因為此時貨幣政策無用)，以達到增加有效需求的目的，其政策後果是增加就業並同時會有溫和的通貨膨脹。不難看出，凱恩斯派遵循的途徑恰與古典學派背道而馳，即保持名義工資不變，通過提高物價來降低實質工資③。

凱恩斯型失業不僅指勞動力失業，還包括資本失業。反觀當前中國大陸，事實是只有勞動力失業，而不存在資本閒置。所以，無論政府使用何種形式的擴張政策，都只會造成通貨膨脹，而絲毫無助於解決失業問題。

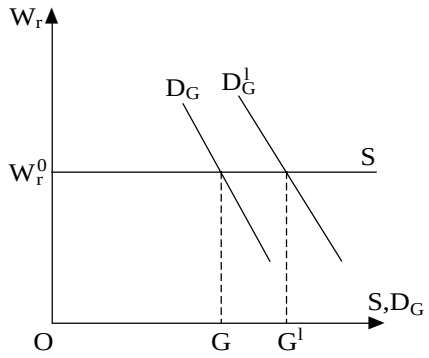
值得指出的是，凱恩斯學派對失業的分析是建立在一國之內存在大量閒置資本 (包括機器、廠房等) 的前提上的。換言之，凱恩斯型失業不僅指勞動力失業，還包括資本失業。美國在30年代大蕭條中的失業即為凱恩斯型失業④。在這種情況下，政府的擴張政策 (如羅斯福總統1933-37年的「新政」) 在引起溫和通貨膨脹的同時，還能增加就業人口，而在勞動力或資本其中任一方達到充分就業之後，擴張政策就只會引起通貨膨脹，而無法繼續擴大另一方的就業水平，如美國70年代的滯脹。反觀當前中國大陸，事實是只有勞動力失業，而不存在資本閒置。所以，無論政府使用何種形式的擴張政策，都只會造成通貨膨脹，而絲毫無助於解決失業問題。由此觀之，凱恩斯學派對失業的分析亦不適用於「下崗型」失業問題。

問題何在？

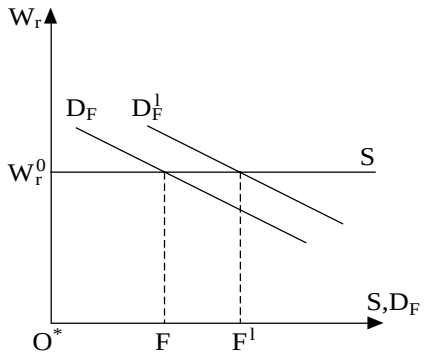
筆者認為，當前中國大陸的「下崗型」失業問題之產生，是因為非國有企業部門吸收勞動力的速度低於國有企業部門釋放勞動力的速度所致，如果我們把失業想像成水池中的積水，那麼當水流入水池的速度大於流出水池的速度時，積水就會越來越多，這正是「下崗型」失業的產生方式。

「下崗型」失業的形成過程可借助圖像來分析 (參右頁)。筆者在此將中國大陸經濟分成兩大部門：國有企業部門與非國有企業部門。前者的勞動力市場由左圖表示，後者的勞動力市場由右圖表示。

在此，縱軸為實質工資W_r，橫軸為勞動的供量給S與需求量D，下標G代表國有企業部門，下標F代表非國有企業部門。現假設中國大陸的勞動力在表示最低生活標準的工資水平W_r^0處有無限供給，故勞動力的供給S是一條水平線。國有企業部門的勞動力需求曲線D_G，其斜率大於非國有企業部門的勞動力需求曲線D_F，表明工資變動對國有企業部門勞動力需求變動的影響較小。另外，還假設物價不變。



國有企業部門



非國有企業部門

在政府不干預資本市場的情況下，國有企業與非國有企業在資本市場上公平競爭，憑其所能支付的資本回報來獲得資本(包括銀行信貸、債券融資與股東投資等)。這時，國有企業僱傭的勞動力應為OG。但是，由於政府對國有企業大量提供「政策性貸款」的支持，於是把國有企業的勞動力需求曲線推向右方，使得國有企業僱傭的勞動力增加到OG^1，此時非國有企業僱傭的勞動力為O^*F。因為本文不討論「非下崗型」失業問題，所以可將國有企業改革前的狀況視作完全就業狀態：

(1) $$OG^1 + O^*F - L$$

L代表勞動力總量。

在國有企業改革前，表面上是完全就業狀態，實際上卻存在着「隱性失業」GG^1，國有企業的改革意味着政府放棄對國有企業的支持，於是「隱性失業」就會轉化為「公開性失業」，出現數量為GG^1的「下崗型」失業。

出路何在？

那麼，解決「下崗型」失業問題的出路何在呢？筆者認為根本之計在於取消政府對資本市場的干預，實行資本市場的自由化，讓資本自由流向生產效率高、資本回報率高的企業(無論國有與非國有企業)。這樣，非國有企業就能擺脫以往在資本市場受到的歧視，而獲得更多的資本來擴大生產與就業，「下崗型」失業問題也就迎刃而解。

由(1)式可得：

(2) $$dOG^1 + dO^*F = dL$$

消除失業意味着勞動力總量不變，於是有$dL = 0$。(2)式由此而變化為：

(3) $$dOG^1 - dO^*F$$

(3)式表明，當非國有企業部門淨吸收的勞動力($-dO^*F$)等於國有企業部門淨釋放的勞動力(dOG^1)時，「下崗型」失業就會不存在了。從圖像上看，非國有企業部門獲得更多的資本，會使其勞動力需求曲線向右移動，直到$FF^1 = GG^1$為止。

接下來的問題是，「下崗型」失業的數量GG^1到底有多大呢？現設國有企業部門佔全國勞動總量(L)、資本總量(K)和國內生產總值GDP(Y)的比例分別為α、β和δ，於是非國有企業部門所佔的比例分別為$(1-\alpha)$、$(1-\beta)$和$(1-\delta)$。假設兩部部門具有同樣的「柯布—道格拉斯」生產函數，那麼國有企業部門的生產函數可寫作：

(4) $$\delta Y = (\alpha L)^{\omega} (\beta K)^{1-\omega}$$

解決「下崗型」失業問題的出路何在呢？筆者認為根本之計在於取消政府對資本市場的干預，實行資本市場的自由化，讓資本自由流向生產效率高、資本回報率高的企業。這樣，非國有企業就能擺脫以往在資本市場受到的歧視，而獲得更多的資本來擴大生產與就業，「下崗型」失業問題也就迎刃而解。

其勞動力的邊際產出和資本的邊際產出分別為：

$$(5)\quad \frac{\partial(\delta Y)}{\partial(\alpha L)} = \omega(\alpha L)^{\omega-1}(\beta K)^{1-\omega}$$

$$(6)\quad \frac{\partial(\delta Y)}{\partial(\beta K)} = (1-\omega)(\alpha L)^{\omega}(\beta K)^{\omega}$$

類似地，非國有企業部門的生產函數可寫作：

$$(7)\quad (1-\delta)Y - [(1-\alpha)L]^{\omega}[(1-\beta)K]^{1-\omega}$$

其勞動力的邊際產出和資本的邊際產出分別為：

$$(8)\quad \frac{\partial[(1-\delta)Y]}{\partial[(1-\alpha)L]} = \omega[(1-\alpha)L]^{\omega-1}[(1-\beta)K]^{1-\omega}$$

$$(9)\quad \frac{\partial[(1-\delta)Y]}{\partial[(1-\beta)K]} = (1-\omega)[(1-\alpha)L]^{\omega}[(1-\beta)K]^{-\omega}$$

在沒有政府干預的情況下，生產要素的價格等於生產要素的邊際產出，所以生產要素邊際產出較高的部門所支付給生產要素的價格也較高，作為生產要素的勞動力和資本就會源源不斷地從邊際產出較低的部門流向邊際產出較高的部門，直至生產要素在兩部門的邊際產出相等為止。換言之，市場均衡的條件是：(5) = (8)，而且(6) = (9)。由此可得：

$$(10)\quad \frac{\alpha}{1-\alpha} = \frac{\beta}{1-\beta} = \frac{\delta}{1-\delta}$$

並進一步可得：

$$(11)\quad \alpha = \beta = \delta$$

我們根據中國國家統計局資料，可近似估算α、β和δ的數值。因為「下崗型」失業主要發生在工業領域，所以估算時盡量採用工業方面的數據。到1996年底，中國大陸全國工業職工人數為6,450萬人，其中國有企業的職工人數為4,278萬人，故α＝0.66。全國工業生產總值為99,595億元人民幣，其中國有企業創造的工業生產總值為28,361億元，故δ＝0.28⑤。因為《中國統計年鑒1997》中沒有全國工業固定資產投資額的數據，故β在此採用邱曉華等的結果，β＝0.65⑥。

我們將α、β和δ的近似值帶入(5)式和(8)式，並進行比較，會發現國有企業部門的勞動邊際產出低於非國有企業部門的勞動力邊際產出：

$$(12)\quad \frac{(0.28)\partial Y}{(0.66)\partial L} < \frac{(0.72)\partial Y}{(0.34)\partial L}$$

將α、β和δ的近似值帶入(6)式和(9)式，並加以比較，會發現國有企業部門的資本邊際產出亦低於非國有企業部門資本邊際產出：

$$(13)\quad \frac{(0.28)\partial Y}{(0.65)\partial K} < \frac{(0.72)\partial Y}{(0.35)\partial K}$$

(12)和(13)式表明，在沒有政府干預的情況下，中國大陸的勞動力和資本應從國有企業部門流向非國有企業部門，使得α和β的值不斷下降，直到滿足(12)式為止。這裏，在δ＝0.28的情況下，如果政府在開放勞動力市場(即α可變)的同時依舊干預資本市場(即β保持不變，仍為0.65)，那麼「下崗型」失業人數GG[1]則有可能達到(0.66-0.28)×4,278＝1,626萬人。

有意思的是外資企業的狀況。1997年，外資企業的就業人員佔全國非農業勞動人口的11%，固定資產投資佔全國固定資產投資的13%，而工業產值佔全國工業產值的14%⑦。也就是說，外資企業基本滿足(12)式，處於均衡狀況。

這裏應強調的是，解決目前「下崗型」失業問題的關鍵在於，政府在放棄對勞動力市場干預，讓勞動力可以自由從國有企業部門流出的同時，還必須放棄對資本市場的干預，讓資本亦可以自由從國有企業部門流出。否則，只有閒置勞動力，而沒有閒置資

目前有人建議通過擴大第三產業來解決「下崗型」失業問題。這裏的關鍵是如何擴大第三產業。如果仍舊由政府提供優惠貸款來擴大第三產業，那麼其後果無異於政府向國有企業提供優惠貸款。所以筆者認為，治本之計在於實行資本市場的自由化。

本，則徒令非國有企業部門「巧婦難為無米之炊」，無法擴大生產，也就無法吸收下崗人員，「下崗型」失業問題就會愈演愈烈。

目前有人建議通過擴大第三產業來解決「下崗型」失業問題。這裏的關鍵是如何擴大第三產業。如果仍舊由政府提供優惠貸款來擴大第三產業，那麼其後果無異於政府向國有企業提供優惠貸款。所以筆者認為，治本之計在於實行資本市場的自由化。只要政府放棄干預，資本就會自動流向報酬率高的行業，增加這個行業的就業人數，而無論這行業是第三行業或其他行業。

中國大陸自1978年改革開放至今，在引進外資方面取得了巨大成績。至1997年，中國大陸每生產達100元人民幣產值的工業品中，就有外資企業生產的14元產品，而且，三資企業進出口總額已佔全國進出口總額的47%⑧。但是，與此同時，中國大陸卻未能善用內資(國內資本)。究其原因，就在於政府對資本市場的干預。

中國大陸具有高達40%的儲蓄率(包括國家、企業和私人儲蓄)，其中私人儲蓄佔50-60%左右⑨。然而，這些存放在國有銀行的私人儲蓄卻在政府的指令下大量流入生產效率低下的國有企業，國企貸款佔銀行放款總額的70%以上⑩。結果則是貸款有借無還，有去無回。一方面，國有企業依賴政府支持，不思進取，於是虧損不斷擴大，1996年首次出現了淨虧損⑪。另一方面，由於政府對資本市場的干預而造成的巨額銀行呆帳，已佔中國大陸GDP的20%左右⑫。長此以往，資金自然無以為繼，國家對國有企業的貸款支持也難以持續。因此，改革國有企業勢在必行。但是，政府在對國有企業實行關停併轉等改革措施的同時，更應積極推動資本市場的自由化。只有實行資本市場自由化，才能從根本上解決「下崗型」失業問題。而且長遠來看，由於邊際遞減法則(Law of Diminishing Returns)的作用，外資不可能永遠流入，只有實行資本市場自由化，讓內資發揮最大效益，才能真正振興民族工業，保證國民經濟的持續增長。

值得注意的是，中國大陸自去年1月1日起，取消了已實行四十多年的對國有商業銀行貸款規模的限額控制(即貸款配額)，逐步推行資產負債比例管理和風險管理。這是中國大陸走向資本市場自由化的第一步，如果能夠照此方向持之以恆，將會有助於解決「下崗型」失業問題並逐漸降低大陸的金融風險。

中國大陸具有高達40%的儲蓄率，其中私人儲蓄佔50-60%左右。然而，這些存放在國有銀行的私人儲蓄卻在政府的指令下大量流入生產效率低下的國有企業，國企貸款佔銀行放款總額的70%以上。結果則是貸款有借無還，有去無回。

註釋

① 古典學派對失業問題分析的圖像表述請見Brian Snowdon, Howard Vane and Peter Wynarczyk, *A Modern Guide to Macroeconomics* (Glos: Edward Elgar, 1996), 59；或者Jürgen Siebke and H. Jörg Thieme, "Einkommen, Beschäftigung, Preisniveau", in Dieter Bender et al, eds., *Valens Kompendium der Wirtschaftstheorie und Wirtschaftspolitik*, Band 1 (München: Valen, 1995), 149.

② 有關目前德國失業問題的分析請見Horst Siebert, *Geht den Deutschen die Arbeit aus?* (München: Bertelsman, 1994)，以及Flemming Larsen, *The United States as a Job Creation Machine: an Example for Germany?* 網址 http://www.imf.org/external/np/speeches/1997/101097.htm

③ 凱恩斯學派對失業問題分析的圖像表述請見註①Brian Snowdon, Howard Vane and Peter Wynarczyk, 104-105或者Jürgen Siebke and H. Jörg Thieme, 151-55.

④ 美國在1933年的失業率一度高達25%，凱恩斯認為大蕭條的原因是有效需求不足，市場無法自動回到完全就業狀態，需要政府實行擴張的財政政策，見John Maynard Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (London: Macmillan, 1936)；佛利民則認為大蕭條的原因在於1914年剛剛成立的美中央銀行—聯邦儲備銀行經驗不足政策失誤所致。聯邦儲備銀行在個別銀行倒閉時，不斷緊縮銀根，使得貨幣總量在1929年10月到1933年6月間下降了1/3，造成了大蕭條。見Milton Friedman and Anna J. Schwartz, *A Monetary History of the United States, 1867-1960* (Princeton: Princeton University Press, 1963)。總而觀之，大蕭條時代有效需求不足的原因不是市場本身，而是央行的通貨緊縮政策。所以，此時實行擴張政策是正確的。

⑤ 數據請見中國國家統計局編：《中國統計年鑒1997》(北京：中國統計出版社，1997)，頁412-13。

⑥ 「到1996年，國有企業資產佔全社會資產的65%以上，就業人數佔全社會就業人數的67%，固定資產投資佔全社會固定資產投資的70%以上。」見邱曉華、杜宇：〈宏觀經濟：在改革開放中攀升〉，載翁傑明等主編：《1996-1997年中國發展狀況與趨勢》(北京：中國社會科學出版社，1996)，頁122。

⑦ 詹國樞、李爭平：〈1998：中國如何吸收外資〉，《經濟日報》(北京)，1998年1月6日。

⑧ 同上。李爭平：〈1998貿易走勢如何〉，《經濟日報》(北京)，1998年2月10日。

⑨ 1997年底，中國大陸全部金融機構各項存款餘額為82,400億人民幣，其中城鄉居民儲蓄存款餘額為46,300億元。《經濟日報》(北京)，1998年1月17日。

⑩ "State-sector reform, the end of a model?" *Business China* (London), 16 February 1998.

⑪ 王家寶：〈國民收入分配格局變化與國有經濟融資渠道選擇研討會綜述〉，《經濟研究》(北京)，1997年第6期。

⑫ 據大陸央行估算，大陸銀行呆帳佔銀行貸款總額的20-25%左右，佔GDP的18%。銀行呆帳中，2%屬無法收回的貸款，8%是拖欠兩年以上未還的貸款，10-15%是拖欠尚未滿兩年的貸款。因為1996年底銀行貸款總額為61,157億元人民幣，故可推算銀行呆帳應為：61,157 × 0.2 = 12,231億元。見"Debt Problem", *Business China*, 19 January 1998; "Heart of Darkness", *Business China*, 16 February 1998.

鄭　驄　德國曼海姆大學經濟學博士，現任德國德累斯頓銀行全球新興市場投資基金經理。

經濟與社會

日中環境保護合作的思考

● 渡邊利夫

一　江澤民訪日

中國國家主席江澤民為開拓新的日中關係而訪日，曾被寄予莫大的期望，但坦白說，這次訪問的結果不禁令人失望。江澤民再三要求日本在對歷史認識問題及台灣問題這兩個頗有點「向後看」的議題上作出回應，而沒有把討論的重點放在如何開拓日中的未來關係方面。同樣，日本政府也忙於應付這兩個問題，而未能提出瞻望未來的議題。

我個人認為，日本政府對歷史問題、台灣問題的立場，早已在1972年的「日中聯合聲明」以及1978年的《日中和平友好條約》中明確闡述了。事實上，這次簽署的日中聯合宣言的內容，並沒有超過前兩次的表述範圍。

日中關係確實存在着必須回顧的「過去」。但是，雙方更應該努力於有助加強未來日中關係發展的具體課題。

從這一觀點來看，這次江澤民訪日期間雙方簽署的「日本國政府、中華人民共和國政府關於面向二十一世紀的環境合作的聯合公報」是很值得評價的。在「環境合作聯合公報」所提倡的日中合作中，其中一個重要的組成部分是「日中兩國關於建立環境保護開發示範城市的構想」。我身為日中專家委會員的日方代表，為此作出相當的努力。因此，對於示範城市的構想最終獲得日中兩國最高領導人的認同，是很讓人興奮的。下面，我擬就開拓未來日中環境保護合作的問題，闡述一下個人的見解。

二　中國的環境問題

無論是從大氣污染、水環境污染抑或工業固體廢物污染的情況來看，當今中國的環境問題相當嚴重。若不投入大規模的政策性努力，在全中國範圍內將不可避免地出現無法挽回的悲劇性局面。隨着能源消費的增長，二氧化硫、二氧化碳的排放量正急劇增加。二氧化硫是導致酸雨的一大主因，不僅危害中國境內，而且也給鄰近國家帶來麻煩。根據可靠的研究分析顯示，導致日本酸雨的原因中有四成是來自中國的。

雖然中國政府也逐漸認識到環境問題的重要性，但是，由於環保意識的形成非常緩慢，導致環保技術的水

無論是從大氣污染、水環境污染抑或工業固體廢物污染的情況來看，當今中國的環境問題相當嚴重。根據可靠的研究分析顯示，導致日本酸雨的原因中有四成是來自中國的。

平很低，而企業和國民的環保意識也不強。對於中國的地方政府、企業以及居民來說，發展經濟是最優先的，而環境保護僅屬次要。所以，在以擺脫貧困為最迫切課題的中國，儘管從我們的角度看來其環境狀況已經十分惡劣，但是，優先發展經濟的想法是不能動搖的。也因為這樣，日本對中國的「政府開發援助」(ODA) 投資才不得不將其重點轉向了環境保護的合作方面。然而，中國環境污染的規模實在過於龐大。

對於中國的地方政府、企業以及居民來說，發展經濟是最優先的，而環境保護僅屬次要。也因為這樣，日本對中國的「政府開發援助」投資才不得不將其重點轉向了環境保護的合作方面。然而，中國環境污染的規模實在過於龐大。

自建國以來，中國走的是一條依靠重工業發展的道路。在相當長的一段時期，中國重工業化的速率遠遠超過發展中國家的水平。在毛澤東時代，基於國防的考慮，重工業部門被集中在內陸地區。這種工業布局一直延續至今。同時，由於煤炭的產量豐富，於是成為發展重工業的主要能源。

由於機器設備陳舊，煤炭能源的利用效率相當低。因此，每生產一單位的產出時，自然不得不消耗大量煤炭。在中國，每生產一噸粗鋼便消耗1.6噸煤炭，相當於日本的兩倍。再加上中國煤炭中的硫磺含量一般都比較高，使得二氧化硫的排放量早已超過了環境保護標準，以致頻繁出現酸雨和健康受害的現象。

三　日中環境保護合作的方向

以內陸地區為中心的大氣污染正擴散至全中國，而日本的「政府開發援助」也無法全盤對應這種局面。如果把「政府開發援助」有限的資金分散使用，那麼其所能達致的效果將微乎其微。所以，只能依靠一種創出機制，也就是將「政府開發援助」資金集中投入到那些急需援助的地區，在那裏形成一種環境保護體制後，再將之推廣至周圍城市。建立日中環境開發示範城市的構想也正源於此。

在受大氣嚴重污染的中國城市中，貴陽和重慶較為典型。因此，日中兩國構想將這些城市指定為示範城市，共同展開環境保護對策的工作，探討諸如如何開發清潔能源等替代能源、如何引進節能技術、如何將污染源向郊外轉移，以及其他對應措施。同時，在副產品的回收利用、環境監視、技術人才培育等方面也必須作相應的努力。

不過，示範城市的核心構想，是探討如何將環境保護的體制向周圍城市推廣的機制問題。這一機制包括以下幾個重點：⑴ 制訂適當的環境保護標準，讓污染源承擔起防止污染發生的義務和責任；⑵ 由此擴大對國內與環保相關的行業的產品需求；⑶ 促進廠家按需求來生產低成本的、符合中國實際需要的環保除塵設備；⑷ 合理、有效地運用環境對策的投資；⑸ 最終，促成以擴大內需為目的的環保相關產業的發展，創出宏觀的經濟效果。

這一機制雖然借鑒了日本在環境保護方面的經驗，但事實上它已經開始在中國有所作為。造成中國大氣污染的主要原因有二：二氧化硫和煙塵。1996年，前者的清除量只佔排放量的23%，但後者的清除量卻達到了排放量的94%。中國在清除煙塵方面的急速進展，是和中國已能夠大量生產低成本的電動除塵器有關的。

中國政府在1984年制訂了有關法規。根據這一法規，作為煙塵主要發生源的10萬千瓦以上的發電廠都必須設置脫塵裝置，此項措施刺激了對國內環境保護產業產品的需求。為了滿足這一需求，一些機械生產商從美國

和瑞典引進技術，成功地設計和生產了低成本的電動除塵器。現在，這些產品已開始出口到其他國家。

中國的發電廠在電動除塵器上的設備投資額已降到了其上網電價的1%以下，在企業的經營核算上，引入電動除塵器已不成問題。這一成功的機制應該推廣到低成本的脱硫裝置、水質污染淨化裝置以及固體廢物的處理裝置的國產化進程中去。而日中環境保護開發示範城市構想的目的，也就是在日中兩國的合作下尋找一種可以使中國自主地開展環境保護工作的條件，以及開創出這樣的環境保護開發機制。

努力實現這一構想，應該是今後日本對中國「政府開發援助」的最重要領域。為了實現這一構想，日中環境保護開發示範城市構想專門委員會經過幾次協商，決定將重慶市、貴陽市和大連市指定為示範城市，並將努力的重點首先放在大氣污染的治理上。雖然控制中國的環境污染及由污染所造成的破壞殊非易事，但是，對未來的日中關係發展而言，通過日中雙方的努力而展示出的方向是有其深遠意義的。

四　日漸萎縮的日本「政府開發援助」資金

過去數年，以世界規模最大而誇耀的日本「政府開發援助」資金，其數額逐漸萎縮是不容置疑的。如果把發展中國家所面臨的開發問題全部交由「政府開發援助」面面俱到地解決，這就日本的財政能力來説是辦不到的。所以，日本今後應做的，只能是尋求一種更有效地運用「政府開發援助」資金的方法，將援助集中到諸如環境保護、改善最貧困居民生活等發展中國家的特定問題上去。特別是在像中國這樣巨大的發展中國家，「政府開發援助」資金的運用更應如此。

根據1997年6月的「有關財政結構改革的推進」的內閣決議，從1998年財政年度開始，日本「政府開發援助」預算的增長率將連續三年低於上一年的增長水平（1998年的預算事實上比上一年下降了10.4%）。在今後相當長的時期內，日本不得不面臨經濟低成長的局面。所以，指望「政府開發援助」預算能以過去那樣的速度增長是非常困難的。似乎可以説，「政府開發援助」在量上擴張的時代已經結束。因此，應該探討的主題已不是如何擴大「政府開發援助」的量，而是如何追求其質的深化。

到目前為止，日本「政府開發援助」的工作重心，是在有助於東南亞各國的產業發展的大型基礎建設上進行協力與合作。但是，在基礎建設方面，東南亞各國現在都已具備相當的能力。在這一方面，中國也是如此。事實上，中國在規模龐大的三峽工程建設中所需的資金與技術，基本上都是由國內籌集，而來自國外的援助則非常有限。更何況，只要中國稍稍降低其經濟增長率，她是完全有能力運用國內資源來進行公路、鐵路、港口以及發電廠等建設的。

所以，日本對中國的「政府開發援助」的協力重點應該移向經濟發展，特別是向那些從社會福利角度看來不可缺少的方面轉移。這包括了環境保護和最貧困居民的對策，而我認為前者尤其急需重視。

張星源　譯

渡邊利夫　東京工業大學教授

日中環境保護開發示範城市構想的目的，也就是在日中兩國的合作下尋找一種可以使中國自主地開展環境保護工作的條件，以及開創出這樣的環境保護開發機制。努力實現這一構想，應該是今後日本對中國「政府開發援助」的最重要領域。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本欄有幾則讀者感言，都是由2月號有關全球化問題一組文章引發的，或針對學界抓不住真問題，或進一步抒發己見。言論不多，觀點各異，卻更見真性情，正顯本欄特色。

十年前，正值思想解放運動高潮時，召開了不少紀念五四70周年的學術討論會。現在翻閱當時出版的有關論文集，仍可感到知識界充滿活力和自信的精神風貌。但是到了90年代末，思想貧乏和犬儒主義似乎成為流行的慢性病。儘管如此，在又到忘不了的五四運動80年之際，五四研究和五四精神，仍然是中國知識份子不得不談的話題。

——編者

接軌前，先看看問題真假

《二十一世紀》1999年2月號上發表三篇有關全球文化的文章，我仔細地看了，思考再三。我對參與這一討論的三位作者抱有敬意。但對西方校園內的批判理論和左派立場心理距離很大，在學理上也有懷疑，他們提出並引起注意的「問題」難以引起我的思想興奮。我的問題是：八九社會主義陣營的崩潰，是在西方學界的視野外突然發生，越近八九，他們對社會主義的穩定越持肯定態度，轟然一聲，八九事變卻在他們的背後發生；因此，八九在政治上是蘇東統治的失敗，但在學術上未必不同時是西方學界有關領域的學術破產。他們應該有像樣的反省。最好在反省這一學術破產的基礎上，他們再來談全球化問題，尤其涉及東西方關係的全球化問題。遺憾的是，八九後我兩次到哈佛，都沒有看到他們像樣的學術檢討，看到的是搖身一變，又來談論冷戰後的東西方關係。這種情況，左右兩翼都存在。比如亨廷頓，八九前出版的《變革中的政治秩序》的中心觀點是：「統治穩定的秩序，就是有效統治，因而是合法統治」；八九後卻沒有一個說得過去的交代，便立刻出版《民主的第三次浪潮》，前後學理判若兩人，難以服人。我的這一問題，其實金觀濤在80年代即已提出，二十世紀最大的問題是社會主義實踐全球範圍的失敗。我至今認為這是一個不應忽視的真問題。可惜，真問題總不能持續吸引人們的注意。而國內學界則忙於與國際學術接軌，一不小心，可能接上的恰恰就是那邊的假問題。他們可能是以一個假問題來掩蓋此前在真問題上的失敗，而我們呢，為甚麼以激進的先鋒姿態把他們的假問題一個接一個地引進國內？國內忙於學術接軌的朋友，多半迷戀他們的後殖民理論，卻有可能在引進這些先鋒理論的同時，把他們的假問題也引入進來，掩蓋了發生在這塊土地上的真問題。這樣一來，可能是在批判殖民化的聲浪中，最好不過地實現了西方學術對中國的殖民化。

朱學勤　上海

99.3.4

應該在全球背景下重新思考中國問題

《二十一世紀》今年2月號上以「全球化浪潮衝擊下的世界」為題的一組文章非常值得重視。當今的全球化並不是甚麼美妙無比的事情，它越來越暴露出冷戰時期人們未曾預料到的問題。這對以「走向世界」為己任的中國知識份子來說，會有不小的衝擊。確實，正如早有學者所指出的那樣，中國問題不再僅僅是一個國家內部的問題了，它與全球化的背景息息相關。而如何在新的視野下重新考慮中國問題，首先是如何反思80年代以來的對於中國問題的提問方式，應該得到進一步的探討了。

比如，人們以前專心於研究人民民主政體中「人民」與「民主」之間的緊張關係，這種思考的前提是設定了自由民主政體是完善的、統一的。但是，這個前提在如今的「全球化」浪潮下卻不攻自破。佐伯

啟思在〈虛構的全球主義〉中深刻地指出，自由與民主之間出現了尖銳的對立，被視為當然的自由民主主義理念內部同樣也是充滿緊張的。當這種前提被動搖以後，對人民民主理念的思考方式也應該有所變化了吧。

再如，對自由的認識，「消極自由」一詞因其反專制的效應而在漢語學界廣為流行，佐伯啟思卻不無道理地說它「就是支撐全球主義的意識形態核心」。這應該提醒那些真誠和善良的自由主義者，必須要重新定義這個永遠是美麗但卻又永遠是模糊不清的概念。自由是僅僅在「不強制」的狀態下便可以實現的嗎？批評家韓毓海卻說，這種理論非常有可能將市場社會使他人「自願地作奴隸」的行為合理化。事實上，如果不站在弱勢群體的立場上思考問題，自由這個詞同樣非常容易墮落為市場強權的保護傘。

薛毅　上海
99.3.22

豈止沒有「終南捷徑」

《二十一世紀》1999年2月號上佐伯啟思的〈虛構的全球主義〉，分析了一個很有意思的現象：80年代的全球化引發了一種新的現代化樣式，從日美導入資本，東亞諸國都出現了一批「超級現代都市」，孤島般聳立在廣漠的前現代農村背景中，「彷彿越出各自國家發展的原有階級」。古典的現代化進程(即輸入西方觀念和科學技術，製造中產階級，實現經濟的自由化等等)被省略了，全球化似乎使東亞國家走上了一條現代化的「終南捷徑」。

但1997年的金融風暴使得這些「超級都市」經濟崩潰，如果認為這是亞洲式的「不正確的市場」引致該處的金融資本向以美國為代表的「正確的市場經濟」的流動，那麼，推論就是在亞洲也應建立「正確的市場經濟」，也就是放棄多快好省的「終南捷徑」，從頭做起，完成整個社會結構和經濟體制的轉型和重整，告別「親友資本主義」或「官商勾結的經濟」。中國現在倡導的與國際接軌(尚僅限於經濟—技術領域)即是此一思路。

不過如佐伯啟思所說，市場靠交易慣例及人們的信賴構造才能順利運行，這一切與各個國家的具體情況息息相關。所謂「正確的市場經濟」，實際上是與美國經濟相適應的意識形態。亞洲國家即使願意放棄其民族主義，要求並接受這一意識形態，也很難徹底改造其社會結構與歷史文化。所以亞洲國家不太可能通過漫長的學習過程來建構「正確的市場經濟」(勤於學習的日本也免不了風暴的襲擊)。

可見，利用朝秦暮楚的國際流動資本建立一個個孤島般的超級都市風險太大，而全面改革與國際(美國)接軌又困難極多，甚至根本就不可能。東亞模式的終南捷徑走不通，十九世紀、二十世紀的現代化的一般道路也不行，那麼亞洲國家該何去何從？

佐伯啟思把保證國內經濟不受短期資本的無常影響、實現國家獨立性和保護國家利益的任務交給國家，以此來證明在經濟全球化時代民族國家依然需要且面臨更加艱難的課題。但國家如何才能完成這一任務？佐伯啟思並沒有論述。希望能讀到他在這一方面的論文。

單世聯　廣州
99.3.24

「大同」社會的社會主義傾向

貴刊1999年2月號上發表了張隆溪先生的〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，從歷史文化與中西比較的角度談到了中國文化中的烏托邦思想傳統。文章指出：作為一種社會理念的烏托邦「雖然有種種不同的表現形式，但是也有根本的一點貫穿始終，那就是廢除私有制、人人平等的集體主義觀念」。正因為這樣，所以一切烏托邦似乎都具有社會主義的傾向。這一觀察可謂深得我心。

不妨在此補充幾句。我覺得正是中國「大同」社會的烏托邦文化想像，使得社會主義對於中國知識份子具有天然的親和性。比如說，中國現代的保守主義者與激進主義者雖然在其他方面打得不亦樂乎，但是在親社(會主義)反資(本主義)上似乎就相當一致。保守人士如梁漱溟、杜亞泉等無疑具有明顯的反資本主義、親社會主義傾向，這使得他們對私有制以及與之相關的一整套價值取向與制度設置，特別是利己主義的價值觀、私有財產制度等，都持反對態度。從時代背

景上說，這種反資態度雖然與當時西方知識界由於一次大戰引發的反資氛圍相關，但更重要的似乎是：保守主義者對於資本主義價值的拒斥，主要原因還在於它與中國傳統文化關於「大同」社會的價值關懷相牴牾，而社會的價值理想（如平均主義）則正好與中國儒家道德倫理相合。

西方的社會主義常常作為一種時髦理論而被引用，但是其根源恐怕還是傳統價值觀在起作用。復由於中國的知識份子無論保守激進都無法擺脫傳統文化的深刻影響，從而對於資本主義的批判以及對社會主義的親和，成了保守派與激進派少有的共同點之一。激進主義的代表之一陳獨秀早在1915年的〈法蘭西人與近世文明〉一文中，就顯得對社會主義情有獨鍾。他把社會主義當作近世文明「三大件」之一，同時又是反對近世文明的「最近文明」。他說：「近世文明之發生也，歐羅巴舊社會之制度破壞無餘，所存者私有財產制耳。此制雖傳之自古，自競爭人權之說興，機械資本之用廣，其害遂演而日深，政治之不平等以變而為資本家之壓制，此近世文明之缺點無容諱言者也。」這的確是一個十分有趣的現象。

陶東風　北京

99.3.22

公正地對待胡趙

貴刊去年12月號孫長江先生的〈真理之爭二十年〉一文，回顧了二十年前真理標準問題討論那段重要的歷史，我想特別補充一點的是，胡耀邦在真理標準討論中起過特殊的作用，這是歷史事實。但是，在1987年初的「倒胡」運動的陰影下，這個作用往往被抹殺。如1988年紀念真理標準討論十周年時，作為中共中央機關報的《人民日報》，在一系列紀念文章中卻根本不提胡耀邦的名字。據悉，當年胡績偉曾有一篇題為〈唯書、唯上，還是唯實——紀念真理標準討論十周年〉，本是為《人民日報》寫的，其中有兩處提到胡耀邦，《人民日報》負責人建議他刪去，胡績偉認為這是歷史，不能刪，就把該文給了《光明日報》，發表了出來。去年的情況有所不同。在5月8日的座談會上，有三個人在發言中肯定了胡耀邦在真理標準討論中的作用。其一是胡耀邦當年的秘書、現任中共中央黨校常務副校長鄭必堅。但在去年12月紀念三中全會20年的各個政論電視節目中，只有胡的相片，而未提他的名字；對趙紫陽在改革開放中的貢獻隻字不提，更是無視剛剛過去的歷史。這符合實事求是嗎？

靳嚴　北京

99.3.4

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁4　伯爾曼提供。

頁17　于連提供。

頁26、27　劉小軍作品。

頁30　史定梅主編：《追憶——近代上海圖史》（上海：上海古籍出版社，1996），頁103。

頁46　中國革命博物館編：《光輝的歷程——中國共產黨七十年歷史圖集》（北京：人民出版社，1991），頁8。

頁55、77、97、98、111、114、146、153　資料室圖片。

頁56、62右　Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998), cover.

頁62左　Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997), cover.

頁72　鄭超麟：《史事與回憶——鄭超麟晚年文選》（香港：天地圖書有限公司，1998），封面。

頁74　John Horgan, *The End of Science* (Reading: Addison-Wesley, 1996), cover.

頁78　錢理群：《1948：天地玄黃》（濟南：山東教育出版社，1998），封面。

頁81　黃克武：《自由的所以然》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998），封面。

頁84　Yongyi Song and Dajin Sun, *The Cultural Revolution: A Bibliography, 1966-1996* (Cambridge, Mass.: Harvard-Yenching Library, Harvard University, 1998), cover.

頁87　張玉法：《中華民國史稿》（台北：聯經出版事業公司，1998），封面。

頁92、93、96、封三、封底　梅青提供。

頁99上　*Science* **264**, cover (20 May 1994).

頁99 (A-E)　*Science* **264**, 1104 (20 May 1994).

頁100上左　*Scientific American*, 12 (November 1998).

頁100上右　*Science* **268**, 1631 (16 June 1995).

頁100下左　*Science* **282**, 1847 (4 December 1998).

頁100下右　*Science* **280**, 201 (10 April 1998).

頁109　劉溢：《生生無已》（*Mother Nature*, 1991）。

編後語

二十世紀是中國文明全面走向世界、與全球互動的一百年。因而，瞻望新世紀中國文明前景，必須將其置於全球發展的大背景下考慮。本期「二十一世紀評論」邀請了美國、中國和歐洲的三位學者，從不同角度討論法律與文化在新世紀的發展趨勢。

伯爾曼在書面訪談中指出，雖然西方法律面臨着深刻危機，但同時也蘊含着某種機遇：隨着世界經濟演變為世界社會乃至世界社群，一個新的世界法傳統正在形成，它將逐漸吸收各種不同文化傳統的道德價值。劉述先認為，正因為二十一世紀的世界文化格局日益多元化，以儒家為代表的中華文化才更會顯示出其獨特的價值和位置。于連認為，中西方文明的比較研究不僅是一種學術戰略，而且是尋找中西文化各自的理性自洽的釋解模式。他還強調現在已經到了重新檢索中國思想發展的時刻。但這種檢索不能以西方概念圖解中國，而應該從中西交匯的高度，重新加以比較和闡釋。

二十世紀末出現的全球化趨勢，引起了眾多思想大家的思考。哈貝馬斯近年出版的兩本德文新著《對他人的包容》和《後民族的格局》，就是對全球化市場經濟時代中政治制度和市民社會所面臨的挑戰作出的理論回應。哈氏以歐洲一體化為分析背景，指出一種超民族的政治整合，必須建立在「憲法愛國主義」的集體認同之上。這種政治文化不是現成的，而是需要建構的；其整合的基礎不僅要借助公共討論，而且還須依賴於基本的社會權利。本期希爾貝克和童世駿的兩篇文章，對此作了詳細的介紹和評論。此外，本期還有六篇書介與短評，評論對象涉及香港、台灣、大陸和北美出版的多種著作。這是本刊最年輕的欄目，我們亟望得到全球各地讀者的積極支持。

今年是五四運動80周年，「百年中國」的兩篇文章都是對五四新文化運動的宏觀反思，可特別留意。「人文天地」刊發了一組研究1949年以後大陸文藝作品與政治意識形態關係的文章。李海燕的文章解讀《白毛女》文本的種族性階級歧視和性別政治話語；郭洵澈敍述了革命音樂系統如何在政治權力控制下被歷史地建構；傅謹大致勾劃了近五十年大陸的禁戲過程。此外，韓毓海針對上期的「全球化」問題的討論，對所謂「溫良的」資本主義提出尖銳批評；程映虹提出了一個多年來為中國思想界所忽視的第三世界研究的問題；作為文革重要文獻——〈四一四思潮必勝〉和〈炮打陳伯達〉的執筆者，當年清華大學造反派周泉纓回憶了他「心中的文革」；渡邊利夫、鄭驄、王曉明等的文章分別從環保、「下崗」、所謂「成功人士」等多個角度分析了中國問題的現狀；饒毅對近二十年迅速發展的交叉學科神經學科的介紹、梅青對馬六甲海峽與閩南地區建築景觀的比較，也都是很值得一讀的。

二十一世紀評論
八九後中國面面觀

九十年代中國傳媒的制度演變

陳愷林

十年來中國傳媒業在日益膨脹的市場利益驅動下，從共產黨和政府的宣傳部門向國有信息產業艱難過渡。這實際上是傳媒逐步掙脫「宣傳工具」制度的束縛，嘗試建立「現代企業」制度的制度創新過程。有學者指出，中國傳媒制度創新是一種「束縛創新」。

以爭取新聞自由為主要訴求的中國新聞界「政治理念」改革在1989年中衝上高點，嘎然而止。悄然而起的傳媒市場化隨之成為中國新聞改革的主流。十年來中國傳媒業的主體正在日益膨脹的市場利益驅動下，從共產黨和政府的宣傳部門向國有信息產業艱難地過渡。這種過渡實際上是一個傳媒逐步掙脫傳統的「宣傳工具」制度的束縛，嘗試建立「現代企業」制度的制度創新過程。而在中國現時政治體制改革滯後於經濟改革的環境裏，傳媒制度的變革也同中國的經濟制度的改革一樣，呈現出非均衡、漸進發展的特點。本文借用西方經濟史學中的「制度創新理論」，來分析中國傳媒制度創新的過程和特點。

制度分析為觀察和研究二十年來的中國新聞改革提供了一個在意識型態或權力鬥爭之外的新的視角和模式。同中國的經濟發展一樣，中國的新聞事業的演進也受到轉型期政治、經濟環境變動的影響。同經濟制度改革一樣，傳媒制度改革也是主要受市場化——即將獲取利潤作為機構的主要運作目標——的推動①。不過，中國傳媒制度受到政治體制制約的程度大大高於經濟制度，傳媒制度的改革無論是在時間還是規模上都明顯落後於經濟制度。有學者指出，中國傳媒「幾乎亦步亦趨地倣效、移植中國國有企業改革行為的方式，只是時間進程上有所滯後」②。中國傳媒制度創新是一種「束縛創新」(bounded innovation) ③。

一　傳媒制度和制度平衡條件的演變

中國大陸現行的傳媒制度最初成形於1940年代中共領導的陝甘寧邊區 (延安)，1950年代又照搬了前蘇聯的一些規範。依照其基本功能，中國傳媒制度可

以自上而下大致分成三個層面，即宏觀管理制度、採編運作制度和經營分配制度。位於制度體系頂層的宏觀管理制度將「傳媒是黨和政府的喉舌」奉為圭臬。它具體包括傳媒的所有制，傳媒與政府的關係，傳媒之間的關係等。中國傳媒制度規定中國境內的傳媒必須歸國家所有，並納入行政級別體系。上級政府和中共黨委(黨委宣傳部為傳媒的對口主管部門)對傳媒的高層人事和編輯方針擁有決定權，地方或部門的傳媒還須跟隨中央或上級傳媒的立場。

居於中間的採編運作制度涉及傳媒內部業務運作的種種規範和例律，其核心是「宣傳至上」。屬於這個層面的主要有優先報導上級領導活動，正面宣傳為主，限制批評報導，嚴守規定的報導範圍等準則和傳統，以及有關傳播方式和渠道的規定。

位於底層的經營分配制度是管理傳媒的廣告、發行等經營活動，以及工資、獎金和福利分配的法規和政策，其基本原則是「經營服從宣傳，級別決定分配」。經營部門的設置和運作以服務編輯部門為目的。政府規定和保障傳媒的運作資金、設施投資和員工的工資福利。政府撥款多少和員工待遇的厚薄，主要取決於機構和個人行政級別的高低。同時，傳媒無任何財政支配權，其全部收入和支出都被納入政府計劃，所謂「統收統支」。

傳媒制度的三個部分猶如三足鼎立，相互依存。宏觀管理制度提供了判定傳媒其他制度的合法性的標準，限定了傳媒採編運作的價值取向和傳媒財經制度的形式。採編運作制度從組織程序和運作過程維護了宏觀管理制度所體現的傳媒性質和功能，同時制約了傳媒財經制度的成效。經營分配制度規定了傳媒的利益取向與傳媒既定性質的一致性，為傳媒運作提供了人員、資金和物資的保障。

中國的傳媒制度在過去的半個世紀中是否保持了平衡？讓我們分析決定制度平衡的三個條件，即制度創新的潛在收益，改革制度的成本，和制約收益分配的政治、經濟和法律制度。首先分析傳媒制度創新的潛在收益。在市場化的傳媒體系中，廣告無疑是傳媒最主要的收入來源。無論是美國、日本還是香港，廣告佔傳媒收入的比重都在70%，甚至80%以上。所以廣告收入無疑是傳媒市場收益的最佳指標。直至1970年代，中國傳媒的主要收入是直接的財政資助(如設備、工資、新聞紙補貼等各項撥款)，或間接的政府津貼(如報紙的公費訂閱)。長期的計劃經濟造成廣告市場不斷萎縮，而在文革期間傳媒則完全停止了廣告經營。1979年中國大陸恢復了傳媒廣告業，到1980年代末廣告已是傳媒重要的輔助收入，而到1990年代中期，廣告則成為中國傳媒業無可替代的最主要收入來源。

表1顯示中國報業廣告在1983年僅佔報業年收入的10%，1992年超過三分之一，1997年達到60%。電視業的廣告經營也是如此，從1983年的區區1,600萬元猛增至1998年的135億元，平均每年增幅超過55%。迅速成長的傳媒廣告市場為傳媒的制度創新提供了不斷增長的豐厚回報。更重要的是，到1990年代中期，傳媒經濟利益基礎的重心已經從政府的財政資助轉移到廣告市場。

在同一時期，傳媒制度創新的成本也呈現下降的趨勢。制度創新的風險高低取決於改革對傳媒既定功能和既得利益集團的影響。由於傳媒的定位是「黨的

在市場化的傳媒體系中，廣告無疑是最主要的收入來源。中國電視業的廣告經營從1983年的區區1,600萬元猛增至1998年的135億元，平均每年增幅超過55%。更重要的是，到1990年代中期，傳媒經濟利益基礎的重心已經從政府的財政資助轉移到廣告市場。

表1　廣告收入佔中國報業產值的比率 (1983-98)

年份	報業廣告額 (億元人民幣)	廣告佔報業收入比率*
1983	0.73	10.8
1984	1.19	14.4
1985	2.20	19.0
1986	2.56	19.2
1987	3.55	25.6
1988	5.01	32.5
1989	6.29	20.5
1990	6.77	23.3
1991	9.62	27.2
1992	16.18	34.1
1993	37.71	42.1
1994	50.54	53.8
1995	64.58	56.5
1996	77.69	55.9
1997	96.83	60.3
1998	104.35	

資料來源：《中國廣告》、《現代廣告》、《中國新聞年鑒》、《中國出版年鑒》。

* 報業收入由當年的廣告收入、發行收入和其他收入合計而成，其中發行收入 =（總發行份數或總印張數）×（每份或每印張的平均零售價）×（1－平均發行費率）；其他收入 =（廣告收入 + 發行收入）×10%。

宣傳工具」，所有的制度都圍繞最大限度的保障和強化傳媒的宣傳功能而設置。制度的改革很容易招致政治上的壓力。其次，傳媒又是上級主管領導的「公關」工具。傳媒要宣揚領導的政績，突出領導的形象，為領導作政治表態，以便鞏固領導的地位，甚至抬舉領導更上層樓。損害這種「公關」功能的任何制度創新，是很難見容於掌握着傳媒生殺大權的上級領導的。

從1950年代初到1970年代末，在強調「政治掛帥」、「以階級鬥爭為綱」的形勢下，只有政治宣傳才被視為傳媒的「正業」。而傳媒搞市場經營猶如「走鋼絲」，稍有不慎就會招來大禍，輕則被批評為「單純盈利思想」，重則被扣上「混淆黨報與追逐利潤的資本主義報紙的區別」之類的罪名。在那樣的年代，傳媒的制度創新顯然是得不償失。改革開放以來，雖然政壇仍時有風雨，「泛政治化」的傾向已顯著改善。進入1990年代，受經費短絀困擾的政府逐漸卸脫對傳媒的財經保障，要求傳媒自負盈虧，因而對傳媒的制度創新給予有限度的鼓勵，對傳媒的控制和懲戒的手法也更有彈性④。

再看制約收益分配制度的狀況。中國的財經制度將傳媒定性為非贏利的事業單位，因而沒有支配經營收入的權利。這一基本原則不改變，傳媒即使進行制度改革而獲取了利潤，也無法合法地將收益據為己有。1978年財政部批准《人民日報》等八家傳媒進行「事業單位，企業管理」的試點，賦予傳媒有限的財經支配權。這種形式很快為其他傳媒所倣效，傳媒成為相對獨立於黨政部門的利益主體。在1986年和1994年的工資制度調整中，盈利的傳媒得到了更大的財經自主權。傳媒可以根據自身的需要，將經營的利潤用於擴大機構營運的規模，提高員工的工資、獎金和其他待遇。

綜上所述，打破傳媒制度平衡所需的三項條件都在1970年代末顯現，並在1990年代得到進一步發展。傳媒制度的變革勢所必然。

二　依照成本高低的分層制度創新

傳媒制度的變革可以分成不同的階段，傳媒制度的內容也可以分成不同的層面。不同層面的制度改革所要付出的成本差異很大，各個制度層面改革的進程因而不同。

前面提到傳媒制度的三個基本層面是宏觀管理制度、採編運作制度和經營分配制度。由於三個層面性質上的區別，其制度創新的成本大相逕庭。任何觸及傳媒宏觀管理制度的變動都會牽一髮而動全身，引起中央政府對傳媒「變質」

和「失控」的高度警覺並即時反彈。而採編運作制度改革也涉及傳媒的既定功能和傳媒頂頭上司的既得利益，投鼠忌器。經營分配制度遠離傳媒體制的核心，只要改革能使政府在經濟上得益(即減輕政府的財政負擔，上交稅款)，就可能得到寬容，甚至受到鼓勵。同時，傳媒制度的三個層面又是相互依存的，在較低層面制度創新的成功將有助於上一層面制度創新的展開。制度創新成本的差異，以及各制度層面的相關性，決定了成功的傳媒制度創新必然遵循「成本最小化」的原則，採取不同層面先後遞進的態勢。

制度創新理論將制度的變革劃分為三個發展階段：初創階段少數創新團體為獲利而打破常規；普及階段由政府頒布法規認可新制度，或政府默許多數團體跟從的既成事實；鞏固(或內化)階段體現新制度的「文化」或不成文法規被廣泛接受。

綜上所述，中國經濟制度改革中普遍採用的「成本最小化」原則也適用於傳媒制度的改革。各個層面制度創新的先後次序是經營分配制度領先，然後採編運作制度跟進，最後輪到宏觀管理制度。

表2例舉了傳媒制度的三個層面制度創新的主要進展和出現年份，其結果同預期的完全一致。

傳媒經營制度的主要改革，如恢復廣告經營和爭取傳媒財經自主權等，出現於1970年代末期至1980年代中期。到1990年代中期這些制度先後由政府正式頒布法規認可。值得一提的是，體現現代企業制度文化的「公平競爭，誠實守信」的觀念已經在中國傳媒經營制度中萌發。中國報業協會和中國廣告協會將在1999年建立類似國外發行量核查局ABC (Audit Bureau of Circulation) 的「報紙發行量認定委員會」。此外，報業協會還計劃在同一年制訂出報業自律公約，並呼籲各家報社簽署。在經營領域，傳媒業廣泛接受「誠信公平」觀念，「級別決定，服務宣傳」的傳統觀念日漸「淡出」，這是制度創新開始進入成熟階段的標誌。

傳媒的採編運作層面的制度創新，如代表政治宣傳與信息服務分流的「周末版」，以及體現傳媒環境監察功能的批評報導欄目，分別出現於1980年代中和

值得一提的是，體現現代企業制度文化的「公平競爭，誠實守信」的觀念，已經在中國傳媒經營制度中萌發。中國報業協會和中國廣告協會將在1999年建立類似國外發行量核查局ABC的「報紙發行量認定委員會」，還計劃在同一年制訂出報業自律公約，並呼籲各家報社簽署。

表2　傳媒制度各層面改革進程

	經營分配制度改革例證(年份)	採編運作制度改革例證(年份)	宏觀管理制度改革例證(年份)
初創階段	事業單位企業管理試點(78) 上海恢復傳媒廣告(79) 《洛陽日報》自辦發行(85)	少數黨報辦周末版、擴版(85) 中央電視台《焦點訪談》首播(94)	默許廣東轉播香港電視(94) 《金華日報》股份制試點(95)
普及階段	事業單位工資改革(93) 廣告法頒布(95) 傳媒多種經營規定(90) 城市報紙大多自辦發行(93)	報紙可申請變更出版項目(90) 黨報普遍兼辦市民報(96) 傳媒普遍設立批評欄目(98)	尚未出現
成熟階段	報業協會自律公約(99) 報紙發行量認定委員會(99)	尚未出現	尚未出現

1990年代初。至1990年代後期，這兩項制度創新已在全國普及。不過，反映傳統制度的「宣傳至上」原則仍然是指導傳媒運作的不成文之規，而體現自由傳媒制度精髓的「客觀公正」和「平衡報導」等準則依舊是「紙上談兵」。簡而言之，這一層面的制度創新雖已趨向普及，但尚未進入成熟階段。

宏觀管理是傳媒制度各層面中創新成本最高的。自1970年代以來中國先後出現過個人辦報，香港同內地報紙合資辦報等嘗試，但都曇花一現。制度創新的曙光直到1990年代中期方才顯現。國有傳媒的一統天下已遭到侵蝕。香港的主流電視節目通過廣東的有線電視網絡直接、即時地進入珠江三角洲和廣東沿海地區的觀眾家庭⑤。具有中資背景、在香港註冊的鳳凰衛星電視台也通過有線電視網絡滲透大陸市場，並聲稱在大陸的收視戶數達4,500萬。此外，傳媒公有制的「銅牆鐵壁」也初現「裂紋」。位於浙江中部、名不見經傳的《金華日報》將報社的廣告、發行等經營部門同編輯部門剝離實行股份合作制，政府、報社和員工三者的比例分別為11%、69%和20%⑥。但是，上述制度改革還處於備受爭議的創新階段，承受着來自政府和其他方面的壓力。即便在香港回歸後，廣東省轉播香港電視頻道依然抵觸有關禁止境外傳媒入境的法規，處於「上不得檯面」的狀態。《金華日報》的股份制改革雖然得到金華市和省裏領導的支持，但中共中央宣傳部 (中宣部) 領導卻明確表態反對⑦。這些宏觀管理制度的創新走向普及尚待時日，而以「傳媒獨立於政府」、「傳媒監督政府」等自由新聞制度的準則取代「黨的喉舌」更是遙不可及。

傳媒採編的制度創新，如代表政治宣傳與信息服務分流的「周末版」，以及體現傳媒環境監察功能的批評報導欄目，分別出現於1980年代中和1990年代初。不過，反映傳統制度的「宣傳至上」原則仍然是指導傳媒的不成文之規，而體現自由傳媒制度精髓的「客觀公正」和「平衡報導」等準則依舊是「紙上談兵」。

三　依照區域收益由點到面展開創新

傳媒制度創新出現的概率取決於改革成本與潛在收益的對比，全國統一的傳媒體制使各地制度改革具有類似的成本。中國各個地區經濟發展的差異導致傳媒最主要的市場收益廣告收入呈現長期的非均衡分布。因此，傳媒創新制度在中國的不同地區的發展並非齊頭並進，而是分區域先後漸進。

中華人民共和國成立後，為適應政治宣傳和計劃經濟的需要，中央政府打破了原先圍繞上海、北京、南京和廣州等經濟中心及其輻射區域自然形成的傳媒布局，代之以依照行政區劃人為配置的傳媒網絡。每個省、直轄市和自治區，無論經濟發展水平高低，都設立省級黨政機關報和省級廣播電台各一家，後來又加上一家省級電視台。在地區／城市一級也具體而微地設置了類似的傳媒網絡。在中央政府制訂的統一制度下，每一級政府管理、使用直屬的傳媒，並負擔其財政需求，而各家傳媒的發行和收視市場亦都不得逾越本地區。

如前所述，制度創新發生的概率取決於潛在收益和成本之間的比率。哪一個地區收益與成本之比越高，該地區出現制度創新的可能性就越大，即：

$$P(\%) = R/C$$

先來分析一下不同地區制度創新的成本是否存在差異。中央制訂的傳媒制度一體施用於全國各地，各地區政府與傳媒的關係架構、利益格局幾無差別。而各地政府主管官員的開明程度，以及各傳媒主管的能力和膽識，各地傳媒市場的競爭程度等因素的差異，長遠來講是能夠忽略的偶然因素。所以我們可以將同一時期中國同類型傳媒制度創新的成本 (C) 視為一個常數。那麼，潛在收益 (R) 即成為制度創新概率 (P) 的決定因素。

從1986-98年中國分省區廣告經營額和市場佔有率的資料可以看到，除了廣告市場的高速成長（12年增長65倍）之外，還有兩個重要的趨勢：首先，中國廣告資源的分布是非均衡的；其次，各省區的市場佔有率排名相對穩定。

廣告經營是中國傳媒市場收益的最主要來源，廣告收入也決定了傳媒營運資金的規模和員工的待遇⑧。中國各地區的廣告資源分布格局又是如何呢？

表3列出了1986-98年中國分省區廣告經營額和市場佔有率。除了廣告市場的高速成長 (12年增長65倍) 之外，從中還可以發現兩個重要的趨勢。首先，中國廣告資源的分布是非均衡的。1986年位居前三名的北京、上海和廣東佔全國總額的37.6%，而同期排名最後的20個省區分享30.7%。到1994年後，廣告資源分布的非均衡態勢進一步擴大，京滬粵三地合計的廣告市場佔有率均超過50%，而末尾20省區的份額降至20%以下。

其次，各省區的市場佔有率排名相對穩定。如京滬粵穩居前三名；而華東沿海的山東、江蘇和浙江在1994年後一直排在4-6名；其他沿海省市加上四川為第三梯隊；而位於內陸的諸多省區則始終「包尾」。

這樣，廣告資源的分布決定了傳媒制度創新的收益／成本比率。在京滬粵三地制度創新的發生概率將是其他沿海地區的數倍，是內陸地區的數十倍。傳

表3　1986-98年中國分省廣告經營額和市場比率一覽　（單位：億元）

地區	1986		1990		1994		1996		1998	
	廣告額	%	廣告額	%	廣告額	%	廣告額	%	廣告額	%
全國	8.4	100	25.0	100	200.3	100	366.6	100	545.8	100
北京*	1.5	17.2	4.9	19.7	38.5	19.2	92.5	25.2	120.7	22.4
上海	0.9	10.6	2.3	9.1	29.6	14.8	64.2	17.5	95.0	17.7
廣東	0.7	9.8	3.9	15.6	32.0	16.0	40.5	11.0	57.5	10.7
京滬粵合計		37.6		44.4		50.0		53.7		50.8
山東	0.3	3.4	1.1	4.5	9.4	4.7	22.8	6.2	34.1	6.3
江蘇	0.5	6.0	1.5	6.0	13.4	6.7	23.7	6.5	38.3	7.1
浙江	0.3	3.6	1.2	4.9	12.0	6.0	23.9	6.5	37.1	6.9
福建	0.2	2.5	0.7	2.8	5.8	2.9	8.9	2.4	13.6	2.5
四川	0.8	9.7	2.1	8.2	7.5	3.7	13.1	3.6	16.3	3.0
遼寧	0.4	5.2	1.0	4.0	6.2	3.1	9.0	2.5	12.5	2.3
天津	0.1	1.3	1.1	4.2	4.1	2.1	7.2	2.0	11.1	2.1
其他20省區	2.6	30.7	5.25	21.0	41.5	20.7	60.9	16.6	102.2	19.0

資料來源：《中國工商行政管理年鑒》(1993-98)。

* 北京的數據包括位於北京的中央電視台等全國性廣告經營單位的營業額。

媒制度創新一般會首先在北京、上海或廣東發生，然後擴散到其他沿海省市，最後才為內陸省區採納。此外，在同一省區，廣告資源集中的大城市將比省內其他地區更先採納新制度。而位於廣告資源稀缺地區的傳媒出於自身利益的考量，可能繼續依賴舊制度，盡量推遲接納新制度。

恢復廣告經營無疑是中國傳媒財經制度最重要的創新。中國的第一則電視廣告和外商廣告，以及文革後的第一則報紙廣告和電台廣告，都是1979年1-3月期間在上海出現的。廣東和北京的傳媒在其後兩個月內跟隨，然後依次是沿海省份和內陸省區。爭取傳媒財經自主權的「事業單位，企業管理」的試點始自北京。提高傳媒經營部門地位的「三駕馬車」體制首先在廣東的《羊城晚報》建立⑨。在經濟欠發達的西北省區，大多數傳媒至今仍然仰賴政府的財政補貼。在採編運作制度方面，打破報紙的版面限制的規定，自行擴版的首先是上海的《新民晚報》、《解放日報》和廣東的《羊城晚報》和《廣州日報》；首先打破慣例，以大膽的批評報導為主要特色的報紙是廣東的《南方周末》和北京的《北京青年報》和《中國青年報》。設立批評性深度報導欄目的電視台則首推上海電視台的《新聞透視》和中央電視台的《焦點訪談》。

恢復廣告經營無疑是中國傳媒財經制度最重要的創新。中國的第一則電視廣告和外商廣告，以及文革後的第一則報紙廣告和電台廣告，都是1979年1-3月期間在上海出現的。廣東和北京的傳媒在其後兩個月內跟隨，然後依次是沿海省份和內陸省區。

潛在廣告資源非均衡分布也是不同類型傳媒，尤其是黨報和大眾報紙，制度創新步伐不一致的主要原因⑩。

四　制度創新的路徑：自下而上的「合謀」

在封閉的競爭環境中，傳媒制度創新是自下而上、上下合謀。傳媒為即時獲利而「以身試法」，但無意放棄舊制度的「優惠」。政府力保其根本利益，但也在舊制度的架構中提供有限的創新空間。

制度創新可以自上而下地由國家推動，也可以自下而上地由個人或志願團體推動。國家憑藉政權的力量，依照完整的藍圖展開的制度變革一般是「激進式」的，可以在較短的時間內「遍地開花」，大功告成。例如，1950年代初期共產黨領導的新生政權在短短兩三年中就將龐雜的中國傳媒體系改造成清一色國家所有的「宣傳工具」。志願團體自下而上的自發制度創新是「漸進式」的，它在初始階段往往表現為以即時獲利為目的的違規行為。在後一種制度變遷的過程中，國家並不直接提供制度安排，只是通過反覆觀察和考量志願團體的違規行為，再以默許、鼓勵、追認和批准的方式，逐漸促進新制度的產生，或者以限制、干涉和禁止的方式來阻滯或取締新制度的產生。

現存的制度是某種利益格局的固化，而任何制度變遷都是利益格局的調整。自下而上的傳媒制度漸進改革也是對傳媒與政府之間的利益格局的適度調整。在現存的體制中，傳媒及其主管同政府的關係如何呢？作為事業單位的傳媒，除了受到政府種種限制之外，也同時擁有其他企業所沒有的特殊優勢。首先，政府「喉舌」的地位賦予傳媒巨大的「無形資產」。傳媒同黨政領導部門有着「近水樓台」的密切關係，並在民眾中享有普通企業難以企及的威信和聲望。其

次，政府為傳媒提供了財政上的「保險」和優惠。雖然傳媒被要求自負盈虧，政府仍然為部分傳媒的重大基建項目和設備更新撥款；報紙(主要是黨委機關報)繼續得到公費訂閱的支持；傳媒還在稅收上得到減、免、返回等形式的優惠。國有企業破產和職工失業在中國早已屢見不鮮，而傳媒倒閉或記者「下崗」則鮮有所聞。再次，政府為傳媒維持了「壟斷經營」的局面。私營資本和境外財團至今仍然被排除在傳媒行業之外，其他國有企業也不得染指傳媒業。現有的傳媒實際上獲得了政府給予的市場「專營權」，傳媒面臨的市場競爭對手的數目和競爭的激烈程度都顯著低於非傳媒行業。在市場經營中，這些優勢都可以轉化為現實的經濟利益。出於自身利益的考量，傳媒無意放棄或改變舊制度提供的優勢。傳媒的制度創新不是「破釜沉舟」、義無反顧地向現代企業制度徹底轉變，而是在維護既得利益的前提下作妥協式、過渡式的漸進改良。

在「宣傳部門」型的傳媒制度體系中，傳媒主管實際上是政府(或上級部門)在傳媒的代理人。傳媒主管的職責是保證傳媒正常運作，為政府提供宣傳和公關服務。政府向傳媒及其員工提供足額財經保障，並為傳媒主管提供在官僚系統內晉升的機會。從產權的角度來看，傳媒主管是奉命「經營」，談不上「索取權」和「售賣權」。1980年代中期開始，中國各主要傳媒的主管職位相繼由1960年代或以後大學畢業的黨員知識份子接掌。這批人往往從基層記者、編輯「拾級而上」，熟悉傳媒運作的各個環節，歷經多次政治運動的「洗禮」，又比他們的經過槍林彈雨的「老革命」前任具有更廣闊的知識和眼界。同時，他們也更有膽識了解和借鑒海外傳媒的運作。隨着中國經濟改革的深入，政府要求傳媒仍然必須履行其宣傳和公關的職能，並逐步實現自負盈虧，但同時也賦予傳媒主管一定的利益「索取權」。傳媒主管一身二任，兼有政府代理人和企業經營者的雙重職責和利益。作為上級領導部門的代理人，他們一如既往肩負「黨和政府的喉舌」的重任，珍惜今日的官位，企盼更上層樓。作為直接承受市場壓力的傳媒當家人，他們對傳媒的生存發展和員工的收入福利責無旁貸，同時對財大氣粗的企業「老闆」風光也不無憧憬。經驗和歷練使他們能夠盡量兼顧各方的利益，較穩妥地在制度的「灰色地帶」嘗試創新。但他們的角色多重性和脆弱性(可能隨時被調遷)又使其自發的制度創新難以突破眼前利益的局限，主動構建宏觀的新制度藍圖。

作為利益格局中另一方的上級黨政部門(一般是黨委宣傳部)，顯然無意主動改變對其有利的制度。但是，他們既要「馬兒好」(提供宣傳公關服務)，又要「馬兒不吃草」(自負盈虧)，就不得不容忍甚至鼓勵傳媒另闢生財之道。上級部門對傳媒的「違規」舉動最初往往不直接表態，即使表態也僅僅是模棱兩可的批示，以便自己進退有據。這就同政府在1983年對初露頭角的中國私營企業的「不提倡，不宣傳，不取締」的「三不」政策有異曲同工之妙⑪。而當其他傳媒紛紛倣效擴展新制度，並且可能「失控」時，上級部門就會以比較正式的形式，如暫行規定、政策等，對新制度作出規限。傳媒的自發創新和黨政部門的規限不斷互動發展，新制度逐步成形。中國傳媒制度改革中的經典之作——恢復傳媒廣告經營，可為例證。

現今產值超過300億元(1998年)的中國傳媒廣告業，起步於20年前上海傳媒解決經費不足的權宜之計。1979年1月28日，上海的《解放日報》和上海電視台在

作為利益格局中另一方的上級黨政部門，既要「馬兒好」(提供宣傳公關服務)，又要「馬兒不吃草」(自負盈虧)，就不得不容忍甚至鼓勵傳媒另闢生財之道。這就同政府在1983年對初露頭角的中國私營企業的「不提倡，不宣傳，不取締」的「三不」政策有異曲同工之妙。

同一天刊播文革後中國首次的傳媒商品廣告。當時，《解放日報》是為了彌補春節沒有照例縮減版面而多耗用新聞紙的損失，而對政府財政撥款不足嘖有煩言的上海電視台則是「找米下鍋」。文革後首次出現的傳媒廣告在「乍暖猶寒」的中國大陸掀起了軒然大波，數以百計的讀者來信湧向《解放日報》編輯部，其中絕大多數明確反對該報刊登廣告，傳媒內部也眾說紛紜。主管《解放日報》和上海電視台的上海市委宣傳部未置可否，而上海當地和其他省市的報紙和電台則相繼跟進刊出廣告。到了1979年4月中旬，連中共中央機關報《人民日報》也步了上海報紙的後塵。在傳媒廣告問世的三個多月之後的1979年5月14日，中共中央宣傳部發文至上海市委宣傳部，肯定了恢復廣告的做法。時任中宣部部長的胡耀邦批示：贊成逐步地搞。就這樣，上海傳媒自發的、意在「蠅頭微利」的小小創舉，無意中成為重大制度創新的先聲。

五　制度創新的方式：連續的邊際調整

同其他多數制度創新一樣，傳媒制度的創新是通過連續的邊際調整來實現的。中國傳媒市場的封閉性以及來自非市場因素的影響，使邊際調整成為唯一可行的制度創新方式。制度架構的報酬遞增特性又使邊際調整具有連續性。

報紙走向市場遭遇的第一個「瓶頸」就是傳媒資源嚴重不足。報紙為牟取市場利益，需要擴充版面以刊登廣告和城市讀者喜聞樂見的新聞、副刊。80年代初期，《中國青年報》和部分位於大都市的黨報開始增設立「周末版」、「星期刊」，它們成為報紙參與市場競爭的「試驗田」或「小特區」。

中國傳媒運作的特殊政治環境和市場環境使邊際調整成為制度創新的唯一選擇。中國的傳媒市場仍然是一個封閉的市場，境外傳媒被禁止入內，私營傳媒更無生存的空間，競爭僅僅在同一地區發行或播出的少數國有傳媒之間進行。因此，個別傳媒只要比對手略勝一籌，即可贏得受眾和市場，完全沒有必要採取大幅度的「躍進式」制度創新。此外，中國傳媒制度同政治制度千絲萬縷的牽掛，以及多變的政治環境，都增加了制度創新的風險，迫使傳媒採用安全系數最高的變革方式，即邊際調整。

邊際調整的連續性很大程度上來自報酬的遞增性。制度變遷的過程一旦踏上一種具有某些特性的發展路徑，繼續累積的變動就將會進一步加強這一制度變遷路徑的韌性，直至根深柢固，難以扭轉。中國傳媒制度變遷中，報業結構的改變就是生動的例證。

中國傳媒制度迄今最主要的改革之一——報業結構的調整，是通過「周末版」、「擴版」和「兼辦子報」這三個階段的連續邊際調整而完成的。報紙走向市場遭遇的第一個「瓶頸」就是傳媒資源嚴重不足。舊制度限定了所有報紙的「出版項目」，即版頁數量、開張大小、出刊頻率。報紙為牟取市場利益，需要擴充版面以刊登廣告和城市讀者喜聞樂見的新聞、副刊。而報紙（特別是黨報）原來十分有限的傳播空間基本上都已經用於「宣傳」。80年代初期，《中國青年報》和部分位於大都市的黨報開始在每個周末增加版面設立「周末版」、「星期刊」。「周末版」通常以社會特寫和生活、文化副刊為主，在內容上同母報（黨報）保持一定的距離。「周末版」成為報紙參與市場競爭的「試驗田」或「小特區」。至1992年辦周末版的報紙更已達300多家。報紙版面每周一天的「非經常性」擴容是對舊制度邊際

調整。1992年1月新聞出版署發出了〈關於報紙出版「周末版」管理的通知〉，1994年3月中共中央宣傳部和新聞出版署發布〈關於加強管理進一步辦好報紙「周末版」的意見〉，實際上有條件地認可了「周末版」這一創新的形式。

報紙「擴版」的實質是版面的經常性擴容，是在「周末版」基礎上的又一次邊際調整。1986年深受版面局促困擾的上海《新民晚報》率先擴至四開八版，1987-88年《廣州日報》、《天津日報》和《解放日報》也從對開四版擴成八版。擴版部分緩解了這幾家報紙上級宣傳公關任務同讀者、廣告市場需求爭奪版面的矛盾。新聞出版署1990年底發布的〈報紙管理暫行規定〉終於規定，經過地方新聞出版局和新聞出版署的先後審批，報紙可以變更「出版項目」。1992年全國128家報紙擴版，三分之二的省級黨報擴至八版。國內有的學者稱之為「1949年以來第一次以提高廣告收入為目標的全國性的增張擴版熱」⑫。

第三次邊際調整是黨委機關報兼辦面向大中城市市民的晚報、都市報等「子報」，從而在報紙擴容之後又實現了傳播空間按功能分流。黨委機關報欲同城市晚報在讀者和廣告市場上一爭高下，只有施展「分身法」。黨報兼辦晚報的企圖曾受到有關制度的限制，如「每個城市只允許辦一張晚報」和「不准增加報紙數目」的規定。結果，各地黨報「上有政策，下有對策」，刻意創新，暗度陳倉。它們停辦虧損的農村或文化類報紙，然後頂着原有報紙的刊號創辦《都市報》、《晨報》、和《服務報》等變相晚報。據最新統計，全國31家省、直轄市和自治區黨報中，除了西藏和內蒙古之外，都已辦起了晚報、都市報等「子報」，在讀者和廣告市場上扭轉了劣勢⑬。連續的邊際調整帶來了報業結構的根本變化。1986年中國每周發行五日以上的日刊報紙中，晚報等大眾報紙的發行量僅為黨委機關報的25%⑭，而到了1997年，兩者的發行量已經並駕齊驅。

中國的傳媒制度改革既是有限度的改革，又是利益導向的不可逆轉的改革。而來自外部的影響也許是傳媒制度改革進一步深化的新的推動力，因為在市場的「重賞」之下，必有制度創新的「勇夫」。

六　傳媒制度創新的局限與展望

中國的傳媒制度改革是有限度的改革。現有政治體制架構規限了傳媒的改革空間，而傳媒及其主管為維護既得利益無意進行全面的制度改革。傳媒的宏觀管理制度基本未變，採編運作制度變動有限。傳媒之間的市場競爭仍然是國營傳媒之間的有限競爭。傳媒同政府的相互依賴局限了改革的廣度和深度。

中國傳媒制度的改革又是利益導向的不可逆轉的改革。逾300億元的年產值、提供近百萬就業職位的現實，奠定了傳媒作為獨立產業的基礎。傳媒財經制度的根本轉變使得傳媒成為相對獨立的利益主體，利益的剛性原則驅使傳媒力圖維護已有的改革成果，並不斷嘗試推進改革。1997年中國傳媒廣告佔傳媒總收入的60%。面對超過30%的平均年增長率，政府雄心勃勃地計劃將這一比重進一步提高至70%（2000年）和80%（2010年）。在市場的「重賞」之下，必有制度創新的「勇夫」。

來自外部的影響也許是傳媒制度改革進一步深化的新的推動力。由於傳媒高科技的發展，尤其是國際互聯網在中國的普及，對信息環境的封鎖更加勉為其難。在廣東、福建等周邊地區，境外傳媒，特別是電視，以其開放的信息資

源，靈活的傳播風格使受眾趨之若鶩，也給國內傳媒以可資借鑒的模式。中國政府為加入世界貿易組織(WTO)等國際經濟組織將被迫向外國逐次開發出版、報業和電視廣播等信息產業。一旦財雄勢大的國際傳媒大舉入侵，加入國內傳媒市場競爭，國內傳媒將面臨「革新或消亡」的殘酷抉擇。

註釋

① 陳懷林：〈經濟利益驅動下的中國傳媒制度改革〉，載何舟、陳懷林編：《中國傳媒新論》(香港：太平洋時代出版社，1998)，頁35-48；黃升民、丁俊傑：《媒介經營與產業化研究》(北京：北京廣播學院出版社，1998)。

② 屠忠俊：〈論報社經營管理體制發展趨勢〉，《新聞大學》(上海)，1996年夏季號，頁16-18。

③ Margaret Weir, "Idea and the Politics of Bounded Innovation", in *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*, ed. Sven Steinmo, Kathleen Thelen and Frank Longstreth (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 189-216 .

④ Huailin Chen and Joseph M. Chen, "Bird-Caged Press Freedom in China", in *China in the Post-Deng Era*, ed. Joseph Cheng (Hong Kong: The Chinese University Press, 1998), 645-68.

⑤ Joseph Man Chan, "When Capitalist and Socialist Television Clash: The Impact of Hong Kong TV on Guangzhou Residents", in *Money, Power, and Media: Communication Patterns in Cultural China*, ed. C. C. Lee (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1999); Chen Huailin, "Profit with Honor: Examining the Impact of Hong Kong Television in Guangzhou", in *China Review 1999*, ed. C. C. Lau (Hong Kong: The Chinese University Press, in press).

⑥ 〈新聞事業經營管理記事〉，載中國新聞年鑒雜誌社編：《中國新聞年鑒 1995》(北京：中國新聞年鑒雜誌社，1995)，頁459-67。

⑦ 據筆者訪談有關人士得知，中宣部負責人曾經讓人打電話希望《金華日報》停止股份制經營。但《金華日報》以股份制得到中共浙江省委和金華市委的批准而堅持不改。

⑧ 陳懷林、李金銓：〈90年代中國報業的財經改革及其影響〉，載鄭宇碩編：《中國評論一九九八》(香港：中文大學出版社，1999)，頁517-46。

⑨ 「三駕馬車」是指社長領導下總編輯、總經理負責制，原有的領導體制是總編輯負責制。

⑩ 陳懷林、郭中實：〈黨報與大眾報紙廣告經營「收入裂口」現象之探析〉，《新聞學研究》(台北)，57 (1998)，頁5-25。

⑪ 壽蓓蓓：〈中國私營企業20年〉，《南方周末》(廣州)，1999年2月12日。

⑫ 孫五三：〈1993年中國廣告事業發展概況〉，載中國新聞年鑒社編：《中國新聞年鑒 1993》(北京：中國新聞年鑒雜誌社，1994)，頁46-49。

⑬ 曹鵬：〈報刊市場化之潮流和動向〉，《新聞記者》(上海)，1999年第4期，頁3-4。

⑭ 黨報是指各級中共中央、省、地市各級黨委機關報，其發行量中通常80%以上為國營單位公費訂閱，讀者多為黨政官員；大眾報紙是指晚報、都市報等面向城市居民的報紙，其發行量中70%以上來自零售和自費訂閱。

陳懷林 香港中文大學新聞與傳播學系助理教授

從呼喚現代化到反思現代性

甘陽 劉東 汪暉 王紹光 王元化 王岳川 王逢振 王寧 王曉明 王曉路 王曉朝 王蒙 王蘇 王鐵仙 王寧 王曉明 王曉路 王曉朝 王蒙 王蘇 王鐵仙

90年代中國學術—思想界出現了一些新的走向與趨勢，其中之一即是所謂「現代性」反思，它的核心或許可以概括為對於現代化理論的批判性審視。這一點形成了90年代中國思想狀況與80年代的最鮮明對比，同時也對深受現代化意識形態支配的中國人文—社會科學研究提出了嚴峻挑戰。

國民性批判：民族新生之大道，還是「他者化」之歧途？

80年代支配中國人文—社會科學界的主導話語之一，無疑是60年代流行於美國的現代化理論，其具體表現就是自覺以「五四」繼承者自居的、反傳統的文化啟蒙工程——改造「國民性」。在中國，「國民」概念是與現代民族—國家觀念同時出現的，而國民性改造則是在西方現代性衝擊下出現的一種文化與文學話語。正是這種衝擊直接喚醒了中國人的民族國家意識以及對於民族文化的探索熱忱。只有這樣，才能理解「中國研究」為甚麼總是專注於所謂「中國特色」，並受到「中國／西方」這一二元論式的強有力支配。深受現代化意識形態影響的80年代中國知識界認為：世界上只有一種現代性，即西方資本主義現代性，它具有普遍性，中國傳統文化是現代化的主要障礙，因而中國現代化的前提性條件就是反傳統。現代化理論對於80年代中國人文—社會科學的支配地位在文學、美學、哲學、史學與熱極一時的「文化討論」都可以發現，我們可以把這些領域中的思潮叫做「呼喚現代化」。80年代的文化反思同時涉及到對於改革前的社會主義(或曰傳統社會主義)的反思。在現代化理論的解釋視野內，前蘇聯模式的社會主義以及改革前中國的社會主義，在理論與實踐上都是現代性的反面(等於前現代或專制主義)。批判傳統文化與清算極「左」意識形態(社會主義)是具有內在關聯的文化啟蒙與意識形態改造工程。這個思維定勢在文學與社會文

深受現代化意識形態影響的80年代中國知識界認為：世界上只有一種現代性，即西方資本主義現代性，它具有普遍性，中國傳統文化是現代化的主要障礙，因而中國現代化的前提性條件就是反傳統。我們可以把出現在80年代中國人文—社會科學領域中的思潮叫做「呼喚現代化」。

化研究中的直接結果，就是把改革前中國的「社會主義」排除在現代性視野之外。這樣一種支配80年代中國思想界的「現代化」解釋模式，在90年代遭遇到了許多學者來自各個方面的質疑，我們可以把這些質疑統稱為「反思現代性」思潮。這種質疑就對象而言基本上是相同的，即現代化理論及其體現的西方資本主義現代性或自由主義(特別是西方中心主義、普遍主義、線形歷史觀等)，其分析中國問題的視角也不乏相似之處，即從國內的語境轉向國際關係，強調要在資本主義全球化語境中重新思考中國的歷史經驗與現實問題。有鑒於此，本文的疏理主要從現代性反思的理論資源的差異與側重來分別之。

中國版的「後學」持有一種本質主義的族性—身份觀念與華夏中心主義情結，試圖尋回一種本真而絕對的中國身份「中華性」，或把「小康」這個徹頭徹尾的中國式實用主義發展意識形態美化為對現代性「發展」觀的「超越和重造」，都是為了「證明」中國的社會轉型是對西方現代性的超越。

第一種反思現代性的思潮主要是來自中國版的「後學」(包括後殖民與後現代)，之所以說它是「中國版」的，是因為它在很大程度上已經違背了後學的西方「原版」的理論旨趣與批判取向①。如果說五四以及80年代中國文化啟蒙主義所理解的現代化過程，就是以西方現代文化(尤其是科學與民主)為武器批判中國傳統文化，並在此基礎上建立新的民族國家與民族認同；那麼在90年代一篇明顯受到後殖民主義理論影響、很具代表性的文章中，中國的現代化過程就從現代性反思的角度得到了完全不同的解說。文章認定，在中國語境中，現代性的「獨特含義」是「中國的『他者化』竟然成為中國的現代性的基本特色所在」②。現代化的過程不僅不是新的民族身份生成的過程，相反是一個民族身份徹底喪失(他者化)的過程，因而啟蒙話語(自由主義或資本主義現代性)帶有殖民主義的深刻烙印③。在這裏沒有必要詳細討論這篇文章的描述是否準確，而只需指出：第一，用現代性／傳統性或西方／中國這樣的二元對立來言說中國歷史的方式，乃典型的西方現代性話語，因而它根本無助於消解、相反卻複製着它所批評的二元對立或「現代性」；其次，這種以自我／他者為主軸的歷史—文化描述恰好具有西方後現代與後殖民所要解構的本質主義特徵④。中國版的「後學」一方面在批評西方現代性話語的普遍主義與西方中心主義的時候，訴之於西方後學的反本質主義；另一方面又悖論式地持有另一種本質主義的族性—身份觀念與華夏中心主義情結，試圖尋回一種本真而絕對的中國身份(「中華性」)，並把它與西方「現代性」對舉，構成一種新的二元對立。

急切的「本真性」焦慮不但導致部分「後學」批評家對於西方後殖民主義的誤讀，而且導致它對於中國當代社會轉型的為我所用式的武斷描述——目的在於說明這個轉型既是現代性的終結，也是對於西方中心主義的超越。那個據說一直延續到80年代末的「他者化」(現代化)過程，到了90年代卻又被突然宣告「終結」，中國已經從「新時期」(現代性)進入了「後新時期」(後現代性)。諷刺的是，文章從政治、經濟、文化各個方面對這個所謂「終結」所給出的「證據」(比如市場化、世俗化等)，無論是在西方還是中國，顯然都是現代性過程的一個部分(從這個意義上說，現代性反思與市場意識形態批判的聯盟倒是更合乎邏輯)。把這些明顯受到西方國家市場經濟(包括理論與實踐)影響的轉型拉扯成甚麼「『他者化』焦慮的弱化與民族文化自我定位的新可能」，或把「小康」這個徹頭徹尾的中國式實用主義發展意識形態美化為對現代性「發展」觀的「超越和重造」⑤，無非

都是為了「證明」中國的社會轉型是對西方現代性的超越，從而滿足了本真性的訴求。

在一個日益全球化的時代，部分中國「後學」批評家重建文化認同、尋求現代化的不同道路的努力是可以理解的，對於現代化理論以及五四以來文化啟蒙工程的反思也是完全應當的。問題是這種努力的理論與實踐意義都取決於我們從甚麼樣的路徑出發來做這一重建工作。如果我們把「本真性」的標準絕對化，那就必然會引發嚴重的價值危機與民族對抗。這裏所謂的「絕對化」是指把族性的標準無條件地凌駕於其他價值標準之上，成為文化評價的最高的、甚至唯一的標準。一種本質主義的、一元絕對的、非此即彼的族性觀念，必然導致不同的文化之間無法進行理性的對話與溝通。

從現代化理論到世界體系理論

第二種反思現代性的理論資源來自「依附理論」與「世界體系理論」。如果說現代化理論是一種局限於民族國家內部的發展或現代化理論，那麼，世界體系理論則意在突破民族國家的界限，在不平等的世界體系中解釋發展與不發展。這個理論在90年代末流行於中國學界，成為反思西方現代性的主要依據之一。認識論路徑的這種轉換直接導致或潛藏着對於西方資本主義現代性以及五四至80年代以國民性改造為核心的文化啟蒙規劃的挑戰(比「後學」的挑戰遠為深刻尖銳)。如果說，在現代化意識形態支配下的中國啟蒙話語要在中國的傳統文化內部尋找現代化滯後的原因，那麼，90年代中國部分學人在世界體系理論啟發下反思現代性的思潮，其認識視野已經從民族國家內部轉向民族國家之間，對於國家間，尤其是中國與西方發達資本主義國家間的不平等關係的解釋與批判，已經在很大程度上取代了對於國內傳統文化與改革前社會主義的批判，並因而構成了與80年代的根本區別。如汪暉指出：「在生產過程和貿易過程跨國化或全球化的歷史語境中，民族國家也已經不是自明的分析單位」，「在跨國資本主義的時代，……對中國問題的診斷必須同時也是對日益全球化的資本主義及其問題的診斷，而不能一如既往地援引西方作為中國社會政治和文化批判的資源」⑥。汪暉實際上要強調的是：在一個資本主義全球化的時代，深深地捲入了這個過程的中國在很大程度上也已經資本主義化，因而對於資本主義現代性的批判實際上不能說是只對資本主義有批判意義而與中國無關，它同時也是對於中國社會問題的診斷。這一看法儘管部分地來自對於90年代中國社會文化新狀況的觀察，但是世界體系理論等的影響無疑也不能忽視。可以說，對於90年代中國社會文化性質的不同判斷，或者說，對於中國是否以及在多大程度上已經資本主義化的不同判斷，是造成當前中國知識份子分歧的根本原因。

90年代中國部分學人在世界體系理論啟發下反思現代性的思潮，其認識視野已經從民族國家內部轉向民族國家之間，尤其是中國與西方發達資本主義國家間的不平等關係的解釋與批判，很大程度上取代了對於國內傳統文化與改革前社會主義的批判，並因而構成了與80年代的根本區別。

當以民族國家為框架、以中國／西方以及傳統／現代的二元對立為基本模式的研究範式受到質疑以後，必須重新反思的兩個主要問題就是：(1) 五四以來

新文學對於傳統文化的批判、對於國民性的反思是否陷入了現代化意識形態的陷阱？是否存在前提性的錯誤？如果中國的所謂「落後」並不是自己的文化傳統之過，那麼，自五四開始的文化反思與文化啟蒙不是冤枉了自己的「祖宗」而放過了真正的「元兇」麼？(2) 1949年後的社會主義中國所追求的獨立自主、自力更生的國家發展方針有無重新評價的必要？如果說在現代化理論看來這種所謂「自力更生」無異於自絕於世界性現代化進程，那麼，從世界體系理論的視野看，這不是恰好體現了擺脫全球性資本主義束縛、探索獨立發展道路的「脫鉤」戰略嗎？

首先必須指出的是，在《現代世界體系》一書中，沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 明確地把自己的分析限制在殖民時代。他指出：殖民時代的非洲部落既然已經成為殖民體系的一部分，它當然也就不是一個自律的主體，對於它的研究也就不能不考慮其與宗主國的關係⑦。這就為現代世界體系理論的運用設定了範圍，也就是說，只有在進入殖民時代並成為殖民地國家以後，非洲以及其他第三世界國家的不發展才能到「外部」(不平等的世界體系) 去尋找原因；同樣，只有在進入殖民時代以後，西方國家的發展才與其「中心位置」之間出現了不可分離的關係。至於決定現代世界的中心—邊緣格局以及各個國家的勞動「分工」與角色地位的最初原因是甚麼，恐怕很難用不平等的世界體系本身來解釋。

這樣，世界體系理論在解釋中國問題時就應當受到限制。我們要問：中國是不是一個殖民地國家？殖民帝國的政治法律制度在多大程度上支配了中國的

當我們把中國的現代化滯後完全歸結為西方列強強加的一系列不平等關係時，我們是否在變相地為自己開脫？我們不能因為中國的發展滯後具有以前所忽視的外部原因，就迴避對於自己政治與文化的內在弱點的批判與反思。

現代歷史？進而言之，即使殖民狀況是導致中國發展滯後的重要原因，這個論斷顯然不適用於中國的「殖民」時代之前。何況即使在進入殖民時代以後，一個國家的發展與其內部原因就沒有關係了麼？如果內部原因不是唯一的、根本性的，那麼外因是否同樣如此呢？第三世界的不發達，是否真的只是因為世界體系的不平等？對此，學界至少有不同的看法⑧。如果說現代化理論不能自洽地解釋第一世界的發達與第三世界的不發達，那麼，世界體系理論同樣不能。更須追問的是：當我們把中國的現代化滯後完全歸結為西方列強強加的一系列不平等關係時，我們是否在變相地為自己開脫？我們不能因為中國的發展滯後具有以前所忽視的外部原因，就迴避對於自己政治與文化的內在弱點的批判與反思。就人文—社會科學研究而言，我們可以而且應當反思中國激進思想界在現代化理論的影響下對於傳統文化作了簡單化的全盤否定；但是，卻不能因此而全盤否定反思自己文化傳統的必要性，也不能把西方文化簡單地等同於侵略文化（更何況西方知識份子自己從來就沒有停止自我批判，包括對於西方中心主義與殖民主義的批判）。啟蒙與國民性批判是一個值得反思、修正與完善的工程（世界體系理論就是這方面的重要理論資源之一），但卻不是一個可以簡單否棄的工程。

「新左派」認為，中國的馬克思主義（毛主義）與社會主義也不是甚麼現代性的反面，而是另一種以批判資本主義現代性為特徵的現代性話語。然而，把社會主義也視作一種現代性的方案決不應當是簡單地替社會主義「翻案」，應當是深入反思社會主義實踐在前蘇聯與中國的教訓。

社會主義、自由主義及其他

反思現代性的第三個進路有人稱之為「新左派」的進路，本文不完全認同這一稱謂，因為被歸入其中的學者與學術觀點差異甚大，很難一概而論⑨。本文所討論的，只是這一反思進路中與社會主義、資本主義以及自由主義相關的若干問題。但是為了行文方便，偶爾也使用「新左派」這一術語。

首先是對於社會主義現代性的認識問題。如上所述，80年代文化思潮的主流是把社會主義視作現代化（以及現代性）的對立面。這實際上是說，只存在一種現代性或現代化道路，即資本主義（自由主義）的現代性或現代化道路；而90年代現代性反思中出現了另一種思路：從一種現代性模式理論轉向多種現代性模式理論。具體到中國的情況，中國的馬克思主義（毛主義）與社會主義也不是甚麼現代性的反面，而是另一種現代性方案，是以批判資本主義現代性為特徵的現代性話語⑩。

相應地，改革前的社會主義與改革以來的「社會主義」的分別，也就不是甚麼現代性與前現代性的區別，而是不同的現代性方案的區別。這與80年代學界普遍從本國語境、從建國後30年的歷史教訓以及知識份子個人的生活遭遇出發，把傳統的社會主義視作現代化的反面形成了有趣的對照。這一點必須得到足夠的強調，它表明90年代反思現代性的部分學者已經轉而從資本主義世界體系的角度、從批判資本主義現代性的角度重新思考社會主義的意義，或者更準確地說，從比較的意義上探討西方資本主義現代性與社會主義現代性的關係、

區別以及正、負面意義與價值。其結果首先是導致對於中國的社會主義實踐(包括大躍進與文革),尤其是毛主義的重新評價。

應該承認,把中國的社會主義實踐納入現代性視野中考察有其理論的合理性與現實歷史的針對性。這個新的視野不僅對於中國解放後30年的社會主義實踐提出了不同於80年代的理解,同時也將挑戰對於中國社會主義文學及其他理論思潮的主流詮釋。在中國解放後的歷史與文學敍事中,在小說《創業史》、《紅旗譜》、《金光大道》、《艷陽天》等以及所謂「樣板戲」中,無不籠罩着現代性的思維模式,如:目的論的歷史觀和世界觀、線形發展的時間觀念、新與舊的二元對立,以及與此相關的關於新時代、新社會、新人、新文學等的神話。甚至「革命」這個文革時期出現頻率最高的詞彙,也瀰漫着現代性的氣息。從現代性反思角度看,二十世紀的中國人文社會科學主流根本上都從屬於相同的「認識—話語型」(即「現代性」),而這一點恰恰被我們的學界所忽視。

遺憾的是,90年代有些持有社會主義立場的人,常常僅僅因為社會主義現代性對於資本主義現代性的所謂「批判意義」或「抗衡意義」,而將之全盤肯定,結果是:群眾造反運動、上山下鄉運動、《鞍鋼憲法》等得到熱烈讚頌,社會主義現代性實踐的巨大失誤卻沒得到應有的反省。

然而,把社會主義也視作一種現代性的方案決不應當是簡單地替社會主義(包括它的文學)「翻案」。恰恰相反,它的目的應當是把現代性反思推進到總體性層次。或者說,現代性反思既然把社會主義也視作一種現代性方案,那麼,它反思批判的視野就應當同時涵納資本主義現代性與社會主義現代性,而不能僅僅因為後者具有批判資本主義現代性的「特色」而無條件地美化它。然而遺憾的是,如果說80年代中國思想界的主流是把社會主義簡單地逐出現代性了事;那麼,90年代有些持有社會主義立場的人,則常常僅僅因為社會主義現代性對於資本主義現代性的所謂「批判意義」或「抗衡意義」,而將之全盤肯定,卻忽視了社會主義現代性在許多方面與資本主義現代性的同源同根關係,也沒有深入地反思社會主義現代性實踐在前蘇聯與中國所造成的教訓(這個教訓至少比資本主義現代性在西方的「教訓」更加觸目驚心)。也就是說,他們把與西方資本主義的不同當作了肯定社會主義現代性的唯一的與至高的理由。結果是,反思現代性在有些人那裏成為對於中國「偉大革命」,如群眾造反運動、上山下鄉運動、《鞍鋼憲法》等的熱烈讚頌,社會主義現代性實踐的巨大失誤卻沒得到應有的反省[11]。

當然,在對於社會主義現代性的認識與評價方面,被歸入所謂「新左派」的學人之間是存在差別的。比如汪暉對中國傳統的社會主義有自己的反思[12]。「新左派」的理想似乎是要在資本主義與社會主義之外尋求「制度創新」,或尋找既不同於資本主義也不同於傳統社會主義的現代化的「不同選擇」。但是,相對而言,他們把對於資本主義現代性的批判置於優先地位也是不可否認的事實。

與此相關的另一個更具爭議性的問題是,如何認識中國與西方的不同語境,並把現代性反思深植於中國的歷史與現實。顯然,西方左派對於資本主義現代性的反思是一種資本主義語境內部的自我批評與自我完善。在西方,社會主義現代性從來是一種邊緣化的批判聲音,而實踐中走的是資本主義現代化道路;而在中國,資本主義現代性或所謂自由主義從來沒有真正實現過,相反實行了很長時間的社會主義[13]。當今大陸堅持啟蒙或自由主義立場的學者正是在這

一點上與所謂「新左派」存在極大分歧，他們堅持自由主義從來沒有、至今依然沒有在中國成為主流。相反，對於政治自由的抑制以及由此孳生的一系列社會政治問題(如中央集權、文化專制、計劃體制、權力尋租、官員腐敗等)，以前是、現在仍然是腐蝕、敗壞中國社會健康發展的根本原因。因此，對西方現代性的反思(無論是「後學」還是世界體系理論、新馬克思主義、批判法學等)於西方或許是良藥，而在中國則難免「避實就虛」、「畫餅充飢」乃至「淮橘為枳」⑭。

值得指出的是，對於資本主義現代性持批評態度的人經常提醒我們注意在全球化的時代國內權勢集團與跨國資本的勾結，或畸形的市場導致的公共空間的萎縮、社會的嚴重不公，這無疑是有益的；但是他們籠統地指斥中國的「自由主義者」擁護權力市場化、反對民主與社會公正等，顯然以偏概全。事實上，被稱為「自由主義者」的群體是極為複雜的，但相當多的批判自由主義的文章，很模糊地把所謂「自由主義者」指認為權力市場化以及社會不公的擁護者，認為他們「限制政治領域的公共性和人民主權的政治原則」⑮。但常識告訴我們，真正的自由主義者絕對不會簡單排斥民主，更不可能反對公正。實質性的區別在於：自由主義者認定權力私有化與社會不公的真正根源是中國的舊體制，而不是甚麼「西方現代性」(自由主義現代性)，因而要想告別「權力私有化」不但不能把改革前社會主義(如「經濟民主」)重新供起來，而恰恰是要強調自由主義的公正原則。

對於中國國情的不同認識，是90年代現代性反思各派與所謂「新啟蒙主義」者的主要分歧所在。正是這種對中國現實的不同認識與定位，導致他們對於西方理論的不同取捨以及批判話語的不同建構方向。因此，對於中國國情的全面而準確的定位，應當說是目前這場爭論需要解決的關鍵所在。

90年代全球化情形下出現的國際資本與國內權力集團的勾結是一極為複雜的現象，外因與內因都不能忽視。一方面，把它完全歸罪於所謂「資本主義現代性」至少是片面的；另一方面，90年代的中國問題在一定程度上確實已經不能在單一的社會主義語境中解釋。但是誇大中國資本主義化的程度無疑會忽視中國是在社會主義體制基礎上進行現代化建設，中國的「資本主義化」(無論是市場化還是世俗化)因此是具有中國社會主義特色的。一個極其誤導性的推斷是：全球化(尤其是資本運作的全球化)已經使得中國與西方資本主義國家的差異性變得非常之小甚至可以忽略不計，因此，80年代對社會主義的批判已經過時，現在我們面臨的主要問題是資本主義的全球化及其在中國的肆虐。這實際上是把資本主義本質化、一體化，沒有看到西方資本主義作為一種社會實踐在中國必然經歷本土化的改造。比如有人認為，如果在90年代仍以文革及其「遺留問題」作為理論思考的大背景，就有「白頭宮女在，閑坐說玄宗」之嫌⑯。這實際上是說以中國改革前的社會主義作為思考中國問題的參照已經完全過時了。事實是否如此？現在的中國早已不是文革時的中國，這是無可否定的事實，但是中國到底在多大程度上已經資本主義(自由主義)化了？這種新生成的「資本主義」具有甚麼樣的中國特色以及為甚麼有這樣的特色？如果說，在90年代只以文革以及文革遺留下來的問題作為理論思考的大背景已經過時，那麼，在今天只以全球化或資本主義化作為思考中國問題的大背景是否就很合適呢？其實，我們同樣可以在中國發現大量所謂「文革」(如果把它理解為改革前社會主義的代名詞的話)遺留的問題，它與中國的全球化或所謂資本主義化過程同時存在，更主要的

是，當我們忙於在理論上爭論中國是停留在「文革」還是已經進入資本主義，或兩者誰佔多少比例的時候，中國的現實已經悄悄地進入既非社會主義又非資本主義、既是社會主義又是資本主義的新階段。

可以說，對於中國國情的不同認識是90年代現代性反思各派與所謂「新啟蒙主義」者的主要分歧所在。正是這種對中國現實的不同認識與定位，導致他們對於西方理論的不同取捨以及批判話語的不同建構方向。因此，對於中國國情的全面而準確的定位，應當說是目前這場爭論需要解決的關鍵所在。

註釋

① 比較早指出這一點的是雷頤的〈背景與錯位〉，《讀書》，1995年第4期以及徐賁：〈「第三世界批評」在當今中國的處境〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1995年2月號。中國的所謂「後學」是一個十分複雜並具有一定誤導性的籠統概念，本文針對的主要是張頤武與張寬的一些文章中的觀點。

②⑤ 張法、王一川、張頤武：〈從現代性到中華性〉，《文藝爭鳴》，1994年第2期。同樣的描述還見於張頤武的〈「現代性」的終結〉，《戰略與管理》，1994年第3期。

③ 相似的觀點還可參見張寬的〈文化新殖民的可能〉，《天涯》，1996年第2期。

④ 賽義德：〈東方不是東方〉，中譯參見《天涯》，1997年第4期。

⑥⑩⑫ 汪暉：〈當代中國思想狀況與現代性問題〉，《天涯》，1997年第5期。同時參見汪暉：〈關於現代性問題答問〉，《天涯》，1999年第1期。

⑦ 參見沃勒斯坦著，羅榮渠等譯：《現代世界體系》，第一卷(北京：高等教育出版社，1998)，頁3-4。

⑧ 約翰．W．斯隆：〈依附論的主要缺陷〉，載亨廷頓等：《現代化：理論與歷史經驗的再探討》(上海：上海譯文出版社，1993)，頁139以下。

⑨ 90年代中國思想界狀況極為複雜，不同的所謂「主義」或「派」之間存在諸多的交叉關係，同一「主義」或「派」之間也存在分歧。比如被歸入「新左派」的王彬彬、汪暉、韓毓海、劉康、崔之元等人之間就存在很大差別。因此，本文對於這些學者的觀點的歸納分析也不能不具有一定的人為性。

⑪ 卞悟：〈淮橘為枳　出局者迷〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1996年2月號。

⑬ 許紀霖等：〈尋求「第三條道路」〉，《上海文學》，1999年第3期。劉小楓也指出：當代西方社會理論提出了晚期資本主義(自由主義)國家的「合法性」問題，與此不同，中國的社會理論當提出晚期社會主義國家的「合法性」問題。參見劉小楓：《現代性社會理論緒論》(上海：三聯書店，1998)，頁100-101等處。

⑭ 崔之元與季衛東的爭論的關鍵也在這裏。參見崔之元：〈制度創新與第二次思想解放〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年8月號；季衛東：〈第二次思想解放還是烏托邦？〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年10月號。

⑮ 韓毓海：〈在「自由主義」的姿態背後〉，《天涯》，1998年第5期。

⑯ 李陀：〈讓爭論浮出海面〉，《讀書》，1997年第12期。

陶東風　北京首都師範大學中文系教授

中國九十年代改革的政治經濟學問題

汪丁丁

經濟學，或任何一門社會科學，當它的「純粹」形態的普遍原理被應用於具體社會的時候，總會引出「實踐」形態的問題。現象學對純粹科學的實證主義態度的批判，對中國經濟學的意義在於：它一方面揭示出哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 曾經強調的認知與興趣之間的知識社會學聯繫，從而為經濟學的話語權力劃出合理界限；另一方面以批判的實踐理性為經濟學提供了反思的基礎，而只有在自身範圍內具備了反思能力的經濟科學才是黑格爾 (G. W. F. Hegel) 批評康德 (Immanuel Kant) 時所論述的「純粹」的科學。在當代中國，對經濟學的實踐的反思引出了中國改革的政治經濟學和中國改革面臨着的政治經濟學問題。這些政治經濟學問題向中國的自由主義經濟學提出了嚴重挑戰，自由主義經濟學對這一挑戰的回應在很大程度上也決定着中國自由主義的命運。

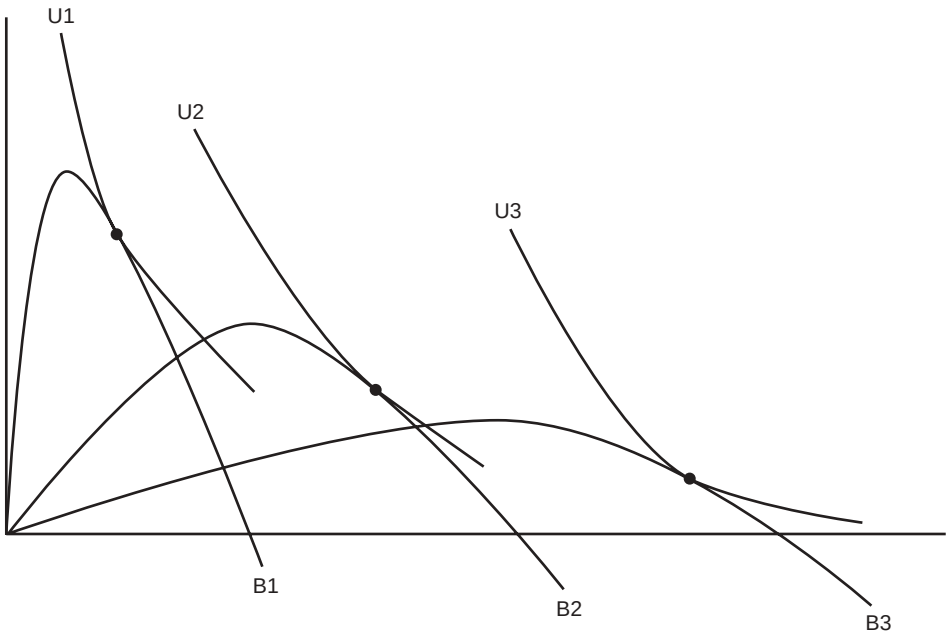
在當代中國，對經濟學的實踐的反思引出了中國改革的政治經濟學和中國改革面臨着的政治經濟學問題。這問題向中國的自由主義經濟學提出了嚴重挑戰，自由主義經濟學對這一挑戰的回應在很大程度上也決定着中國自由主義的命運。

九十年代中國改革的經濟學含義

90年代初由鄧小平首先加以肯定和推廣的「南中國模式」在整個90年代成為中國經濟發展的基本模式。不論這一模式有多少形形色色的版本，與傳統國營企業的激勵機制相比，它的制度經濟學特徵是非常清晰的，那就是對「分立的財產權利」(severance of property) 的保護。哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 晚年曾對這一產權形態如何根本性地改善着多數公民的經濟和政治權利進行了充分的論述。按照他的理解，這一產權形態以及圍繞它而發展起來的一整套支撐體系，不應當誤解性地遵循它在西方社會的特殊歷史被命名為「私有制」或者叫做「資本主義制度」，而應當被稱為「人類合作的擴展秩序」。整個90年代中國人均收入水平和現實生活水平的迅速提高，實質上就是這一合作秩序不斷擴展的結

果。由於合作範圍在人群中的擴展，分工與專業化便得以深化，最終產生了巨大的規模經濟效益，表現為勞動生產率和國民財富的增長。

為了在一個統一框架內理解國營企業、鄉鎮企業和純粹私人企業的制度安排及其所產生的經濟效率，根據西多夫斯基原理，我在附圖 (Scitovski diagram) 中給出了三組曲線來說明這三種不同經濟制度中的「委託—代理」關係是如何表現出不同的經濟效率的。



圖中曲線U1、U2、U3表示了代理人在可供選擇的各種方案當中的無差異曲線族。由契約條款安排的激勵機制以及監督和執行這些條款的技術成本決定了另外三條曲線B1、B2、B3的形狀。大致上可以說，代理人的每一單位努力所產生的委託人利益的邊際增長越大，曲線的正斜率就越大；委託人的每一單位努力對監督代理人的日常行為越有效，曲線的負斜率就越大。這樣決定的曲線叫做「代理人行為的約束」。均衡行為通常不發生在B曲線能夠達到的最高點。B曲線的頂點和切點在縱軸上的投影的距離表現了在給定制度下委託人必須支付的「代理成本」。

90年代初由鄧小平首先加以肯定和推廣的「南中國模式」在整個90年代成為中國經濟發展的基本模式，它的制度經濟學特徵是對「分立的財產權利」的保護。這一產權形態不應當誤解性地被命名為「私有制」或「資本主義制度」，而應當被稱為「人類合作的擴展秩序」。

假定一切生產行為都可以描述為生產的委託人與代理人之間締結的契約關係規範下的行為，假定附圖的縱軸方向指示了委託人利益增加的方向、橫軸指示了代理人利益增加的方向，那麼在代理人可以選擇的各種行動方案中，有三類是與委託人利益和代理人利益密切相關的：(1) 那些同時增進委託人和代理人福利的方案；(2) 那些僅僅增進委託人福利的方案；(3) 那些僅僅增進代理人福利的方案。顯然，在主流經濟學看來，「人類合作」的秩序可以得到擴展，當且僅當存在着第 (1) 類方案時。不同的制度安排可以在不同程度上限制第 (2) 和第 (3) 類方案的實現，那些旨在實現第 (2) 類方案的制度不妨叫做「奴隸制度」，而那些事實上極大地鼓勵了第 (3) 類方案實現的制度不妨叫做「巧取豪奪制度」。出於明顯的理由，這兩種制度都不可能有大範圍的擴展；凡是違背個體自願原則的制度，由於喪失了「合法性」，都是難以為繼的制度。由於上述三類行動

方案都是代理人的「可供選擇的方案」，我們實際上假設了代理人是「有合作意願的」。

如我在附圖中作的解釋，代理人的均衡行為模式在這裏主要取決於兩個因素：(1) 委託人福利的增長在多大程度上以及如何敏感地依賴於代理人的努力；(2) 代理人的努力在多大程度上以及如何敏感地依賴於委託人對代理人的監督。這兩個條件的第一個已經包括了生產的技術結構 (例如大規模以及新技術的使用，生產部門之間的投入產出聯繫)，第二個條件則主要反映了生產的制度結構 (例如團隊內部互相監督的成本，外部人監督的諸方式)。代理人無差異曲線與行為約束的切點給出不同契約下的均衡——作為模式的典型行為，或者代理人的「行為模式」。在附圖所示的三個切點處，代理人的不同行為模式為他自己和為委託人生產了不同水平的福利。對委託人而言，代理人行為約束的最高點代表了最大福利。可是由於存在着「代理人成本」，代理人的均衡行為通常不發生在最高點處，均衡點與最大福利點之間的差距就是代理人成本。而不同的制度安排在經濟效率方面的特徵性的差異就在於它們表現出不同的代理人成本。

「南中國模式」需要進一步解決的問題是如何實現「產業升級」，也就是如何發展和取代國有企業具有的那種大規模經濟的技術條件，而這一問題的解決與投資機制的創新和資本市場的發展息息相關。

在「委託—代理」的各種可能形態中，「家庭」可以被視為是與委託人、代理人的利益關係最接近的形態。家庭成員之間的分工，由於具有較小的契約監督成本 (給定生產的技術條件)，在附圖所示的「委託—代理」諸關係中可以由最左邊的那組曲線 (具有較大的正的和負的斜率) 描述。50年代出現過的規模最大的「人民公社」，擁有兩萬戶農民，其監督成本極高，並且代理人的個體努力對「集體委託人」福利的邊際貢獻微乎其微。這樣的制度安排可以由附圖最右邊的那組曲線 (具有較小的正的和負的斜率) 描述。而所謂「南中國模式」，或鄉鎮企業的制度安排，或多或少可以由中間的那組曲線描述。

如果生產的技術條件一樣，那麼家庭或由最左邊的曲線組描述的制度安排具有最高的代理人生產效率。但是家庭經濟能夠容納的生產的技術條件缺乏規模經濟效益，而規模經濟效益是誘致「人類合作」的秩序從家庭向外擴展的根本原因。國營企業固然使用了大規模經營的技術條件，但其制度安排下的監督成本太高，以致部分甚至完全抵銷了規模經濟效益方面的好處。這兩種極端的制度安排的利弊就突顯出了為甚麼鄉鎮企業或「南中國模式」可以成為90年代中國經濟發展的幾乎唯一有效的驅動機制。

鄉鎮企業 (比家庭具有大得多的技術規模) 之所以具有較低的監督費用，除了因為依靠本地聯繫和血緣聯繫能夠提供的支持外，還由於它主要地實行了保護企業主管人員的「利潤權利」的制度。鄉鎮企業有比較明確的追求財富增長速度的目標，所以由鄉鎮地方政府提供的對代理人利潤權利的保護導致了企業 (計入「代理人成本」的) 利潤最大化行為。

以上分析也表明，「南中國模式」需要進一步解決的問題是如何實現「產業升級」，也就是如何發展和取代國有企業具有的那種大規模經濟的技術條件，而這一問題的解決與投資機制的創新和資本市場的發展息息相關。

改革面臨的政治經濟學問題

甚麼是代理人的「利潤權利」呢？為着經濟效率而定義的「利潤」，也就是熊比特 (Joseph A. Schumpeter) 所說的創新的利潤或「價值剩餘」。在奧地利學派 (包括其左派人物熊比特) 和芝加哥學派的奈特 (Frank Knight) 看來，企業家 (為追逐利潤而發生的) 創新行為是國民財富增長的唯一源泉。所以哈耶克認為，一個社會發展其經濟的能力歸根結柢取決於這個社會是否保護企業家的「利潤權利」，是否「鼓勵一切個人在一切可能的方向上創新」，是否把創新者的利潤權利當做憲法的核心條款來實行。經濟自由是其他各項自由的基礎，創新者的利潤權利於是成為哈耶克「自由秩序原理」中最重要的原理之一 (所謂「保護匿名的少數」原理)。

但是在那些從社會主義傳統體制向市場體制轉型的經濟中，「利潤權利」沒有如同成熟西方市場社會裏那樣的「傳統的合法性」(對「剝奪者」的剝奪已經摧毀了這一合法性的基礎)。另一方面，任何創新都首先需要對創新所必須的經濟資源實行調配，在這一意義上，熊比特曾經說過兩句話：(1)「企業家的創新行為是純粹意義上的借貸行為」；(2)「銀行家是資本主義的守門人」。即是說，創新者必須說服銀行家出借他們控制着的經濟資源 (在貨幣經濟裏，資源可以通過貨幣來調配)。而資源控制權的轉讓或出借，歸根結柢是「財產權利」的轉讓或出借。90年代推動了中國經濟發展的那些風雲人物，往往必須通過政治權力轉化出對經濟資源的支配權利，這在「南中國模式」中也表現得清清楚楚。於是經濟學家們從「效率原則」的立場提出「生產性尋租」的概念 (或「官商合理」論，或「南韓模式」) 來為這樣的權力尋租行為辯護。

90年代推動了中國經濟發展的那些風雲人物，往往必須通過政治權力轉化出對經濟資源的支配權利，於是經濟學家們從「效率原則」的立場提出「生產性尋租」的概念 (或「官商合理」論來為這種權力尋租行為辯護。在「南中國模式」裏，效率原則在90年代同「公平原則」發生着衝突。

效率原則在「南中國模式」裏，並且幾乎主要是通過這樣一種經濟增長方式，在整個90年代 (以及80年代後期) 同「公平原則」發生着衝突。這種基於「經濟增長是醫治一切社會問題的最好藥方」的理念，即「南韓的增長方式」，是主流經濟學家幾乎普遍地無視這一模式下出現的公平問題的原因。

我們必須承認，就80年代和90年代的中國社會而言，以及就整個二十世紀的中國社會而言，發展總比停滯好些，並且「發展」始終是逼迫到中國人頭上來的 (「西力東漸」以及人口生育率轉移產生的人均資源惡化)；因此，我們必須為創新者找到「利潤權利」的合法性基礎，我們必須提出和解決中國經濟發展的「政治經濟學」問題。

在我看來，中國經濟發展面臨着這樣三個 (不同但互相聯繫的) 政治經濟學問題：(1) 利潤權利的合法性基礎；(2) 勞動與資本之間經濟關係的合法性基礎；(3) 政府身份及其合法性或確當性問題 (我把韋伯的“legitimacy”叫做權利或權力的「合法性」，而把道德共識所提供的權利或權力的基礎叫做「確當性」)。

我已經大致說清楚了「利潤權利的合法性基礎」問題，我不認為理論可以解決這類問題。正如黑格爾所認為的，「法權」只通過精神歷史的中介展開其合理

性。普遍的腐敗，一方面是資本原始積累難以避免的「過程」(the thesis)，另一方面也是精神對現實的否定過程(或批判，或 the antithesis)。這兩方面的「綜合」(synthesis)，便是對生存困境的超越。

勞動與資本的關係是政治經濟學經典的也是核心的問題。恩格斯曾經表述馬克思的這樣一個看法：理解資本主義生產關係的關鍵在於理解「勞動—資本」這一軸心關係。傳統社會主義體制向着市場體制的轉型，在蘇東各國都遇到由這一軸心關係的重建所引起的意識形態危機，而意識形態的壓力又反過來抑制着市場體制的發展。

「資本僱傭勞動」其實並不是資本與勞動之間一般的經濟關係。在許多場合存在着有效率的「勞動僱傭資本」的經濟制度(例如美國聯合航空公司)，只要「勞動」不再是古典政治經濟學意義上的勞動，而是人力資本(智力)密集型的勞動。只是在大規模工業化階段，也就是中國目前所處的發展階段，分工與專業化不得不採取勞動的高度異化的方式——大機器生產將人當做生產流程的零部件。隨着資本(財富)的積累和由此而來的勞動生產率的提高，市場將被逐漸稀缺的勞動誘致去開發「資本密集型」的生產技術，從而將勞動本身解放出來。如馬克思說過的，市場蘊涵着巨大的解放力量。哈貝馬斯也正是由於看到了這一解放力量，才轉而去修正馬克思的「國家學說」。勞動的解放，與「利潤權利」的合法性一樣，是一個歷史過程。中國新左派方面的知識份子似乎不打算承認這個歷史過程，於是才有了以「第二次思想解放」、「新進化論」、「後福特主義生產方式」等等為代表的試圖一步跨越經濟發展的「萬里長城」的社會方案。

我們承認「資本僱傭勞動」作為目前發展階段的主流生產關係，但這並不等於我們不要批判這一生產關係。恰恰相反，我們始終認為：一個健康的市場經濟必須有與之相應的道德基礎，這一道德基礎就包括了對現實市場的永恆的批判。而缺失了這一批判力量的市場經濟(例如馬科斯時代的菲律賓)，終究難以發展為成熟市場社會那樣的經濟形態。資本的本性便是逐利，也正因此它才能夠「專業化」為創新的物質載體。為了追逐利潤，資本腐蝕權力以達到尋租的目的。資本傾向於勾結權力，傾向於勾結社會的強勢集團，這在東方和西方是一樣的。只不過，這一傾向在西方受到神的(後來則是「法治」的)制約，而在東方則無制約地泛濫為馬克思說過的「東方式的腐敗」。

我們承認「資本僱傭勞動」作為目前發展階段的主流生產關係，但這並不等於我們不要批判這一生產關係。恰恰相反，我們始終認為：一個健康的市場經濟必須有與之相應的道德基礎，這就包括了對現實市場的永恆的批判。而缺失了這一批判力量的市場經濟，終究難以發展為成熟市場社會那樣的經濟形態。

「勞動」在中國的大部分地區還沒有成為「自為」的，這並不是說中國的勞動者不知道他們的權利(恰恰相反，舊的意識形態早就為他們灌輸了這一權利觀念)。勞動從自在到自為需要下面兩個條件：(1)生產技術從福特主義的向着後福特主義的轉型；(2)在政治與社會體制中建立勞動與資本理性對話的渠道。對後一個條件來說，資本與權勢集團的勾結直接威脅着理性對話渠道的建立，因為，政府必須把它的合法性基礎從對「勞動權利」的保護和對「資本權利」的保護超越出來，而普遍的腐敗正在迅速摧毀着這一超越的可能性。

這樣就引出我所說的第三個政治經濟學問題——轉型期政府的合法性基礎。我在這裏強調了「轉型期」的特殊性，因為轉型意味着一個政府必須不斷地

同時從舊制度和新制度的道德共識中尋求建立臨時的、過渡的合法性。這是政治的藝術，它的失敗則意味着社會動盪與革命。中國的自由主義經濟學家堅持「體制內的變革」，堅持「靜悄悄的革命」，理由在於他們希望和平地向市場社會過渡。

就目前中國社會而言，轉型期政府最重要的合法性基礎仍然在於發展經濟，並使多數社會成員分享經濟發展的好處。這一點在80年代後期到90年代初期中國的歷史事變中很清楚地表現出來。但是僅僅滿足於經濟發展和比較公平地(通過收入再分配手段)分享發展的成果，並不能保證轉型期政府確立其合法性。因為經濟的長期穩定發展要求有一個穩定的「社會中間層」，或者乾脆叫做「中產階級」。這一階層在經濟上正是「人力資本」(生產知識)的載體，他們最直接地(在收入再分配以前)分享到經濟發展的好處，從而成為經濟發展的主要支持者和推動者。在政治上，這一階層足以調和最上層的權勢集團和最下層的邊緣集團之間的意識形態衝突，從而能夠提出和維護各方都可能接受的「社會正義」並且建立理性對話渠道(或者如哈貝馬斯所謂的「對話理性」)，而不是使社會分裂為「誰之正義？何種理性？」的戰爭狀態。

轉型期政府最重要的合法性基礎仍然在於發展經濟，並使多數社會成員分享經濟發展的好處。經濟的長期穩定發展要求有一個穩定的「社會中間層」，這一階層足以調和最上層的權勢集團和最下層的邊緣集團之間的衝突，維護各方都可能接受的「社會正義」，而不是使社會分裂為「誰之正義？何種理性？」的戰爭狀態。

最近國內幾位社會學家的研究告訴我們，舊體制中的權勢集團通過新體制下的權力尋租活動，正在形成一個龐大的「資本權勢」關係，或者用研究者的術語，叫做「總體資本」。由於這一資本權勢關係的形成，根據這些研究者的觀察，原本剛剛開始生長的「社會中間階層」，正在被瓦解為依附於資本權勢關係的附庸集團，或者淪落為社會邊緣集團之一。這一現象正表明了缺乏適當的道德基礎的市場經濟是何等脆弱，何等容易蛻變為腐朽的官僚壟斷支配的經濟活動。今年年初，由北京金融界一家刊物主持的持自由主義立場的資深經濟學家與社會學家的聯合研討會，着重討論了這一現象及其可能的嚴重後果。在中國，「節制資本」應當被賦予當代政治經濟學的新涵義，並且應當成為自由主義經濟政策的一個支撐點。

由於自由主義經濟學在中國改革理念中的核心地位，由於新左翼知識份子對中國的自由主義經濟學的批評，由於中國經濟發展面臨着的政治經濟學問題已經不可避免地引出了中國自由主義的困境與出路問題，我在下一節簡要討論這一問題以為這篇文章的結語。

「中國自由主義」的出路

感謝90年代後期國內自由主義知識份子與「新左翼」知識份子之間的對話，使我們認識到自由主義在中國正處於雙重的困境之中。一方面，中國是一個正從傳統社會主義公有制向着市場社會轉型的社會，在這樣一個社會的「憲法精神」裏面，還缺乏對利潤權利的尊重，並且由於利潤權利的不受保護，整個經濟的創新能力受到摧殘，這也就相應地鼓勵了權力尋租的能力和腐敗行為。因此

中國自由主義者才提倡和堅持了蘇格蘭啟蒙傳統的「古典自由主義」立場，這一立場視「產權」——由洛克 (John Locke) 定義的廣義產權，即生命權利、基本自由權利、財產權利——為個人自由的最根本保障，視個人自由為最高的價值，視自由市場為文明演進的最可寶貴的制度遺產。另一方面，中國的「市場社會」是缺乏自我批判精神的市場社會，這裏極容易發生資本與權勢的勾結，從而腐蝕市場經濟的道德基礎 (合法性基礎)。因此，中國自由主義者必須堅持對主流意識形態和權勢關係的疏離和批判的態度，堅持福柯 (Michel Foucault) 所闡釋的「啟蒙」——對權力的 (包括作為權力的「傳統」本身) 永恆的批判態度。這樣，自由主義在中國就一方面要對舊體制對人的奴役進行抗爭，一方面又要對新體制對勞動的異化加以批判。由於這一雙重的任務，西方古典自由主義與西方當代自由主義之間的分歧與衝突在「中國自由主義」這裏變得格外複雜，而根據西方自由主義的歷史對中國的自由主義加以分類便顯得沒有意義。也由於自由主義在中國的這一雙重的衝突與困境，我把它叫做「中國自由主義」。

中國自由主義者必須堅持對主流意識形態和權勢關係的疏離和批判的態度。這樣，自由主義在中國就一方面要對舊體制對人的奴役進行抗爭，一方面又要對新體制對勞動的異化加以批判。由於這一雙重的任務，西方古典自由主義與西方當代自由主義之間的分歧與衝突在「中國自由主義」這裏變得格外複雜。

我在另外幾篇文章裏已經討論了自由主義的困境與出路，這裏簡要總結和發揮一下我的結論。在我看來，若要解決中國經濟發展的政治經濟學問題，「中國自由主義」就必須提倡下列三件事情：(1) 演進的普遍主義 (evolutionary universalism)；(2) 作為對話的邏各斯 (dialogue as shared logos)；(3) 交往的個人主義 (communicative individualism)。

這三件事情當中，第一件關涉到蘇格蘭自由主義及「哈耶克—波普」傳統的演進理性與康德普遍主義理性之間的某種打通或者某種中國式的折衷，以便在中國語境裏討論諸如「正義」和「自由」這類基礎問題；第二件事情關涉到自由主義的認識論基礎問題，一方面，中國的發展要求培育「科學」精神，另一方面，缺乏希臘科學傳統的中國科學很容易蛻變為「科學主義」從而破壞了科學精神本身。回到前蘇格拉底哲學家尤其是赫拉克立特闡釋過的大眾「分享着」的和通過對話揭示自身的邏各斯，這在我看來是一條適合中國科學精神培育的思路；第三件事情關涉「個人與社會」、「社會與國家」這兩個西方政治哲學的主題。交往的個人主義不再是孤立的西方古典意義上的個人主義，而是通過對話展開了對話倫理的人與人之間的關係以及以這一主體間關係 (intersubjective relationship) 為人格形成基礎的個人主義。在我看來，這三件事情都與中國人的本性有某種親密聯繫，因此不難在中國社會確立其話語傳統。

至於加上了這三件事情之後的自由主義是否還算是「自由主義」，我不能回答，不妨就叫做「中國自由主義」吧。

汪丁丁　北京大學中國經濟研究中心副教授

編　者　按

為了紀念五四運動八十周年，本欄繼上一期再次推出五四專輯。發表的四篇文章，分別從中外思想史比較、倫理學、文學和婚姻制度等角度，考察五四的不同層面。

在中外思想文化比較上，中國學者一般是從世界看中國，陳方正卻獨闢蹊徑，以五四的視野觀察歐洲思想的近代變遷。他認為，五四與啟蒙運動之對應點主要是在兩者都以反傳統為主。但從文藝復興到啟蒙運動，歐洲走了五百年，中國的「轉型時代」卻只有二三十年，文章將這巨大分別歸之於東西方思想體系的基本差異，從而為進一步理解五四提供了反觀的視角。

高力克從歷史的脈絡分析了五四倫理革命的內在衝突。他指出，當時受到衝擊的只是儒家三綱五常的規範倫理，而作為價值內核的德性倫理，依然存在於啟蒙知識份子的內心。由此而產生的市民倫理和君子理想的緊張關係，一直是困擾啟蒙者的倫理難題。

此外，劉為民指出五四啟蒙者如魯迅、郭沫若、郁達夫、田漢等大多出身於自然科學，而新的知識背景、思想方法和學歷素養深刻影響了他們對文學的理解和活動，進而得出結論：科學在當時的新文學運動中扮演了重要角色。梁景和的文章介紹了五四時期在上海《民國日報》副刊「覺悟」上「廢婚主義」的大論戰，他特別指出，這股思潮的出現，與當時流行的無政府主義有密切關係。

「五四」是獨特的嗎？
——近代中國與歐洲思想轉型的比較

● 陳方正

五四運動①和辛亥革命是中國近代史上兩件大事。辛亥革命的意義和影響比較明確；五四運動卻不一樣：它的性質和評價至今仍有爭議，在世界近代史上它應該佔怎樣一個地位，似乎也還未有定論。當然，如所周知，胡適視他所推動的新文化運動為「中國的文藝復興」；北大學生在胡適、陳獨秀支持下辦《新潮》，把它的英文名稱定為*Renaissance*。而且，遠在辛亥革命之前，章太炎就已經有意識地推行他心目中的文藝復興運動，即批孔和文學復古；日後他的學生、朋友，如陳獨秀、蔡元培、錢玄同、魯迅、周作人等，都成了新文化運動的中堅份子。因此，稱五四運動為「中國的文藝復興」不但是一些近代學者的看法，大概也頗為切合當日參加運動者的主觀心態。此外，歐洲進入現代的另一個里程碑——啟蒙運動，也經常被用以比喻「五四」：舒衡哲 (Vera Schwarcz) 和李澤厚都稱「五四」為「中國的啟蒙」；在「五四」七十周年之際，王元化辦《新啟蒙》雜誌；後來「啟蒙心態」又被用為五四精神的代名詞②。

那麼，文藝復興或者啟蒙運動之於「五四」，到底只是比喻，或者運動參與者心目中的典範呢，抑或兩者之間的確還有深層內在關係？反過來說，西歐也曾經有過類乎「五四」的運動嗎？那是文藝復興抑或啟蒙運動？當然，歐洲的近代演變和中國太不一樣了，也許兩者根本無從比較。然而，無論答案如何，這些問題似乎還未曾被認真考慮過③。至今「五四」還是被視為中國特有的文化現象，而中國知識份子的觀念、心態之變化，始終佔據着「五四」研究的中心甚至整體。「五四」已經發生了八十周年，這也許是突破我們某些思想習慣，把中國的近代變革放到人類文化轉型的大背景中去看，把中西 (以及中外) 歷史進程的異同作一切實比較的時候了。

西歐也曾經有過類乎「五四」的運動嗎？那是文藝復興抑或啟蒙運動？「五四」已經發生了八十周年，這也許是突破我們某些思想習慣，把中國的近代變革放到人類文化轉型的大背景中去看，把中西歷史進程的異同作一切實比較的時候了。

當然，這樣的比較充滿了觀念與資料上的陷阱，作這樣一個嘗試，是危險，也是吃力不討好的。我們在此自不敢謂有甚麼發現或洞見，只不過希望藉此引起一些注意和討論而已。由於篇幅所限，本文僅限於五四運動與西歐現代化蛻變的比較，至於其他相類比較，容另文討論。

* 本文宣讀於北京大學主辦之「五四運動與二十世紀的中國——紀念五四運動八十周年國際學術研討會」(1999年5月1-3日)，嗣經修訂。

一　問題的核心：與傳統決裂

「五四」是一個迅猛、激烈的運動：從1915年新文化運動揭幕，新思潮和白話文運動興起，以燎原之勢蔓延整個思想界開始；以迄「五四事件」爆發，引起席捲全國學生、學者、市民的罷課、罷市、抵制日貨運動，最後內閣垮台，政府被迫拒簽和約與全面讓步；以至1921年它開始轉化，成為長期政治運動為止，前後只不過是短短五六年時間。自然，如許多研究者指出，「五四」並非空穴來風，中國知識份子思想轉變的醞釀最少可以上溯到1895年，亦即甲午戰爭翌年。然而，即使如此，張灝所謂中國近代思想的「轉型期」，前後也只不過25年 (1895-1920) 而已④。對於我們向來視為極之悠久深厚的中國文化來說，從傳統到現代的轉變如是之急速和劇烈，的確令人感到迷惑、目眩。余英時以「巨石走峻坂」來比喻中國現代思想的激進傾向，「五四」可以說是最好的說明⑤。

在西歐，可以與「五四」比較的，到底是那一段轉變歷程呢？這委實不是個容易回答的問題。這是兩個性質迥然不同的轉變：前者需要創新；後者所需，則是觀念與價值的重校準。然而，無論創新也好，觀念的重新取向也好，顯然都同樣要以與傳統文化，特別是傳統思想體系決裂為前提。

那麼，在西歐，可以與「五四」比較的，到底是那一段轉變歷程呢？這委實不是個容易回答的問題。因為西歐在近代所經歷的文化蛻變，是自發性而且相當平緩的，歷時達數百年之久；中國所經歷的，則是在強大外來勢力衝擊之下，由於強烈危機感而產生的文化重新取向 (re-orientation)。這是兩個性質迥然不同的轉變：前者需要創新；後者所需，則是觀念與價值的重校準 (re-alignment)。將兩者相提並論，似乎並不合理。然而，卻也並非完全沒有可以將這二者相比較的原則，因為無論創新也好，觀念的重新取向也好，顯然都同樣要以與傳統文化，特別是傳統思想體系決裂為前提。這裏所謂「決裂」，是指在社會領導群體中，傳統思想體系喪失主宰地位。而所謂「傳統思想體系」，在中國自然是指儒家倫理，包括孔孟學說以及禮教；在西方則是基督教，包括羅馬天主教與新教⑥。

因此，我們認為，在西方近代思想史上，可以與五四運動或者1895-1920年的文化轉型相比較者，應當是基督教喪失文化宰制地位乃至被思想界猛烈攻擊、拋棄的過程。歐洲的近代化蛻變大致經歷了五個階段：文藝復興 (1300-1550)、宗教革命 (1517-1648)、科學革命 (1543-1700)、啟蒙運動 (1689-1789)，以及民族革命運動 (1789-1870)。前四個階段都與中古基督教文化的衰落有密切關係；至於自法國大革命以迄普法戰爭的民族革命雖然也是整個蛻變的重要部分，而且與教會勢力進一步崩塌不無關係，但單從思想的角度而言，則顯然已經不那麼重要。因此，以下的討論主要集中於「五四」與歐洲文化變遷前四個階段的比較，特別是它們如何摧毀傳統思想體系的主宰地位。

二　東西方思想體系的基本差異

要作上述比較立刻就要面對一個基本困難：歐洲的四個文化運動總共歷時五百年之久，是中國近代思想轉型所需時間的25倍。兩者時間如此懸殊，原因到底何在？不了解這原因，又如何能比較？

我們認為，這歷程上的巨大差異可以追溯到中國與西方傳統思想體系之間

的一個根本差別，即基督教是建基於超越俗世的宗教信念之上，而儒家學說則依存於現世的個人道德倫理以及社會、政治制度之中。這思想根源之不同，以及孕育這兩個傳統的文化、政治環境之相異，造成了其發展形態的絕大差別。最明顯的差別，就是羅馬天主教會具有高度獨立的政治地位與力量，即使在羅馬中央政權解體後的黑暗時期（約500-1000年）也還能夠維持高度連續的「道統」。因此，它與俗世政治力量始終分庭抗禮；在十一至十三世紀間，它甚至凌駕於神聖羅馬皇帝與英、法諸國君主之上，駸駸然成為普世性神權政體的首腦。這和受儒家倫理薰染的中國士大夫甘心在大一統皇朝中接受從屬性的政治地位，適形成強烈對比。甚至，即使是儒家思想中從未能實現的「內聖外王」理想，其實仍然是政統與道統融合的一元體制，而並非政統、道統實際上分離的二元體制⑦。

基督教與「儒教」（為了方便我們權且採用這一說法）不但政治地位迥異，而且其理念系統與內部組織也同樣有巨大差別。起源於希伯來傳統的基督教救贖觀念與末世思想，本來是極為單純、質樸的。然而，經過保羅與早期教父運用希臘思辯方式與哲學觀念加以深化和系統化之後，它們卻形成一套具有邏輯結構的神學與教會信條。這套神學與信條是經過長期激烈爭議（包括政治鬥爭），然後在歷次普世性的教會會議（Church Council）中正式訂定的，所以具有強烈的延續性以及無可挑戰的權威性和普世性（universality）⑧。其後，到了十二三世紀，這思想體系更進一步發展成精密、嚴謹的經院哲學。至於儒學，則自先秦以迄明、清兩千餘年間，大體上有兩個形態：或則表現為個別經師、儒者一家一派的著述、學說，即所謂一家之言；或則通過朝廷認可，立於學官，成為皇朝政治和教育體制的一部分。因此，比之於基督教，儒教思想的傳播與發展有一個深刻兩難，即獨立性（autonomy）和普世性二者不可兼得。這和它之在政治上之缺乏獨立地位有相同根源：即未曾建立具有高度組織性以及強固理念系統的教會。

羅馬教會之所以能發展出獨立而嚴密、強固的組織，一方面是由於它超乎俗世之上的信念，另一方面則是由於早期教父將羅馬帝國的行政結構與法律精神引入教會之中，使本來鬆散、獨立的地方教會按照帝國形象重新塑造成一個有機體系。也就是說，基督教在教義上吸收了希臘思辯哲學，在組織上則吸取了羅馬的法律與行政結構。到十一世紀，格列高里七世藉着「授職權之爭」（Investiture Contest）發動了一場教會對俗世政治權威（特別是神聖羅馬皇帝）的激進「革命」，亦即是充分利用改革意識所賦與的巨大道德形象，以及當時正在重新出現，並急速發展的羅馬法學，來將教會進一步法制化，以樹立更高、更強的權威。至於儒教，則除了文人或政治黨派的短暫自發性結合之外，唯一的固定組織也許只能尋之於朝廷的祭祀與學官系統，巨宗大族（最顯著者例如孔府）的血緣性組織，或者宋代興起的書院之中了⑨，其或則缺乏獨立性，或則缺乏權威性、普世性，那是十分明顯的。

從以上的簡略比較可見，「儒教」雖然悠久深厚，但正如黃土高原一樣，它是鬆散積澱的同質體，缺乏分化（differentiated）的強固內在結構。它基本上通過個別儒者來傳播和發展，而作為士大夫的儒者只能依附皇朝存在，並沒結合成具有本身理念與長期傳統的獨立組織。換而言之，在客觀世界中，儒家思想只反映於個人，而沒有形成超乎個人之上，具有內在生命的團體。所以，在強大

歐洲的文化運動總共歷時五百年之久，是中國近代思想轉型所需時間的25倍。兩者時間如此懸殊，原因到底何在？這歷程上的巨大差異可以追溯到中國與西方傳統思想體系的一個根本差別，就是羅馬天主教會具有高度獨立的政治地位與力量，這和受儒家倫理薰染的中國士大夫甘心在大一統皇朝中接受從屬性的政治地位，適形成強烈對比。

外來力量衝擊下，一旦儒者群體中的精英份子思想發生變化，它就再也找不到其他堅韌的保守力量來加以支撐，而在很短時間內崩潰，這是可以理解的。「五四」那麼重大的文化與思想轉折，竟然在短短五六年內發生，緣故即在於此；明乎此，我們對基督教權威的崩潰歷程那麼悠久緩慢，也就同樣不必感到奇怪了。

三　中古基督教文化的漫長衰落

然則，龐大、嚴密、有權勢而又曾經渡過多次分裂與災難的羅馬天主教會，又怎麼可能喪失在它掌握之中的歐洲心靈呢？這是個曲折、漫長的過程：對基督教發起直接攻擊的啟蒙運動只不過是這過程末了的決定性階段，教會那似乎穩如磐石的根基之開始受到侵蝕、動搖則是在前此長達四個世紀的醞釀期(1300-1700)。甚至，在醞釀期之前也還有一段序曲，即所謂「早期文藝復興」，是我們不能忽略的。以下我們必須先花一些時間，對歐洲思想在這兩個時期的轉變作一簡略回顧。

「儒教」雖然悠久深厚，但正如黃土高原一樣，士大夫只能依附皇朝存在，並沒結合成具有本身理念與長期傳統的獨立組織。在強大外來力量衝擊下，一旦儒者群體中的精英份子思想發生變化，它就再也找不到其他堅韌的保守力量來加以支撐，而在很短時間內崩潰，這是可以理解的。

甲　序曲：早期文藝復興

歐洲從黑暗時期復蘇，大約以第九世紀的查理曼帝國為開端；它之形成具有自覺的文化、宗教與政治整合體，則以十一世紀中葉的「教皇革命」，以及十一至十二世紀之間的連串向外擴張為標誌。這一擴張刺激了歐洲商業與建築的發展：威尼斯建立龐大航運貿易帝國，和歐洲之城市化與哥德式大教堂之出現，都是從這時期開始。同樣重要的，是它徹底改變了歐洲的文化面貌。由於它的武力擴張，歐洲開始了與中東、北非、西西里、西班牙等地伊斯蘭教徒的長期與頻繁接觸，由是獲得黑暗時期失傳，但仍保存於拜占庭帝國以及伊斯蘭文化之中的大量古代希臘、羅馬典籍(但往往已經譯成阿拉伯文乃至敍利亞文)；另一方面，它又吸收了許多阿拉伯和猶太學者的哲學思想，特別是有關亞里士多德哲學問題的闡釋。這強大的文化衝擊轉而在西歐掀起一個廣泛的經典翻譯運動：藉着亞德拉(Adelard of Bath)、羅伯特(Robert of Chester)、吉拉德(Gerard of Cremona)和柏里圖(Plato of Tivoli)等著名翻譯家以及其他一大批學者的長期努力，大量古代希臘哲學和科學著作因而「重見天日」，被翻譯成西歐通用的拉丁文。

這就是所謂「早期文藝復興」。它不但令歐洲學者的目光、意識投向希臘、羅馬這兩個燦爛的古代文明，而且促成了兩樣新生事物：現代型大學的出現，以及建基於亞里士多德哲學與世界觀的經院哲學、神學之興起。在十三世紀這兩者蓬勃發展，將中古基督教文化推至頂峰。然而，這一序曲卻亦同時為日後的文藝復興與科學革命埋下線索，那就是向古代尋找文學與科學典範的意識⑩。因此，說來奇怪，歐洲的思想蛻變其始也同樣是從「外來」文化的影響開始的——從根源上說，這裏所謂的「外來」，大部分自然可視為「禮失求諸野」(雖然從地理

和民族來說，西歐和古典時代的希臘、羅馬其實並不盡相同），但是就認識上所需要的翻譯與學習過程，以及其所產生的思想刺激作用而言，則這個「遭遇自我」的效應和遭遇真正的「外來」事物，其實也還是非常相似的。

乙　悠揚輝煌的調子：文藝復興

大家都知道，文藝復興的主調是推崇人的價值，發揚以人為中心的文化，即所謂人文主義（Humanism）。這調子有兩個主題：其一，也是主要的，是復古，即恢復古代希臘、羅馬的燦爛文明。顯著的例子是佩特拉克所提倡以古代為典範的拉丁文學，特別是西塞羅的書信和演詞；喬托的自然主義壁畫；以及十五至十六世紀間達文西等那幾位巨匠的偉大作品。另一主題則是對俗世事物的重視與發揚，例如但丁之以意大利方言撰寫《神曲》；薄伽丘那些尖酸諧謔的故事；乃至伊拉斯謨極盡嬉笑怒罵的《愚人頌》，等等。這個調子並不涉及對基督教的任何批評，更不要說質疑；它反而表現出比前更為豐盛、活潑和真切的宗教熱誠；然而，它重俗世而輕來世、重人而輕神的弦外之音，卻也十分明顯。它表明，由於「早期文藝復興」的刺激，以及經院哲學的形式主義已經令人煩厭，原本已經融入基督教文化之中的希臘、羅馬人文精神這時又重新抬頭，而且激發出前所未有的創造力來。

具有如此危險傾向的調子為甚麼能在意大利自由吹奏，而且靡然成風達250年之久，不曾受到高度敏感的羅馬教會干涉？原因可能是，在十三世紀權勢達到頂峰的教會，從十四世紀開始即一落千丈。這其始是由於心高氣傲的教皇卜尼法斯八世與法國皇帝腓力四世激烈衝突，結果備受羞辱去世；1309年教廷遷到亞維農（Avignon），自是淪為法國皇朝傀儡；其後教廷經歷長期分裂，直至百餘年後（1417）方才重新統一，回歸羅馬。正如五四運動之得以自由發展與滿清政權已被推翻，隨之出現的北洋政府外強中乾，沒有力量與決心干涉有關，意大利的文藝復興也是在教會長期「缺席」於羅馬，並且喪失道義權威的政治真空情況下展開的⑪。

丙　淒厲的變奏：宗教革命

文藝復興的主調是人，宗教革命的主調又回到了神。人不可能對抗高高在上的教會，神卻可以。馬丁路德就是把基督教的原始經典《聖經》抬出來，與羅馬天主教會作堅決抗爭——440年前教皇如何對神聖羅馬皇帝發動思想（政治當然亦隨之而來）革命，他亦以其道還治教會之身。但須釐清的是，革命導火線雖然是贖罪券，主要問題卻並不在教會的斂財行徑，甚至也不關乎腐敗。事實上，自第十世紀以來，教會中腐敗與改革的拉鋸戰幾乎從未止息，但也從未曾危及教會的立足基礎，因為普世性教會是一個超越於俗世的理念，並不受其實踐缺失的影響。

但馬丁路德是一位思想深刻的神學教授，為了攻擊贖罪券制度他必須在「斂財」背後挖掘更根本的問題，這樣就觸及了贖罪觀念的本身，以及它與整個羅馬

說來奇怪，歐洲的思想蛻變其始也同樣是從「外來」文化的影響開始的。這裏所謂的「外來」，大部分自然可視為「禮失求諸野」，但是就認識上所需要的翻譯與學習過程，以及其所產生的思想刺激作用而言，則這個「遭遇自我」的效應和遭遇真正的「外來」事物，其實也還是非常相似的。

天主教會龐大體制的關係。結果是，他提出了一套與傳統完全不一樣的救贖觀念，即人之信奉基督而獲得拯救是一個突變的，不受實際行為影響的過程；至於獲救之後的個人「善行」，則只不過是份內所當竭力而為之事，對拯救並沒有任何幫助。這樣，他從根本摧毀了羅馬天主教的「以善行獲拯救」方程式，以及這方程式背後的天下一統教會（那可以比喻為一個只向上帝負責的「善行總計處」），以及其龐大繁複的俗世組織和政治權威。在他和其他新教領袖看來，人只要藉着《聖經》和禱告，就可以直接與上帝溝通，神職人員和教會只不過具有宣道、解惑的輔助性功能，而絕對沒有權力假借羅馬教會奉為至寶的那套聖事和儀式來控制通往天國之路⑫。

在這具有巨大魅力的強悍新觀念衝擊下，路德個人的抗議迅速擴張成為群眾革命。但革命之所以能夠持續，也和文藝復興一樣，是由於羅馬教會的「缺席」，但這次是空間而非時間上的缺席：神聖羅馬帝國內部諸邦林立，瑞士聯邦有高度自治傳統，而英、荷、北歐等大陸邊緣國家亦不受教廷控制，為新教的萌芽、傳播、發展以及「民族教會」的滋長提供了契機。新舊勢力的衝突在十六世紀末期終於導致西班牙與荷蘭之間的長期戰爭，其後更將全歐捲入酷烈的三十年戰爭（1618-48）。戰爭以新舊勢力之間的僵局告結束，但羅馬教廷在理念、組織、政治權威上都已受到巨創，從此再也無力對新思潮作大規模干涉、鎮壓了。雖然宗教革命只是對羅馬教會，而並非對基督教本身的抗爭——恰恰相反，它還是一個帶有濃厚原教旨主義色彩的復古運動，但經此慘烈一役，基督教作為普世性教會這一理念，則正如Humpty Dumpty一樣，已經粉身碎骨，再也無從拼合，恢復昔日光輝了。

文藝復興的主調是人，宗教革命的主調又回到了神。人不可能對抗高高在上的教會，神卻可以。文藝復興代表人文精神的重新自我伸張；宗教革命則代表希伯來文明的重新自我伸張——兩者所表現的，都是表面上已經融合的歐洲中古文化，開始呈現分崩離析之勢。

文藝復興代表人文精神的重新自我伸張；宗教革命則代表希伯來文明（假如我們可以這樣形容原始基督教）的重新自我伸張——兩者所表現的，都是表面上已經融合的歐洲中古文化，開始呈現分崩離析之勢。

丁　古調譜新曲：科學革命

近人有個印象：現代科學的興起是由文藝復興所帶動，而且是勇敢的科學家與教會權勢鬥爭勝利的結果。這大概是啟蒙思想家向教會發動宣傳攻勢所造成的假象：它黑白分明，令人稱快，但和真實頗有距離。首先，古代希臘科學有八百年的強大傳統，無論在方法或者實質結果上都有輝煌成就。這大傳統在十二世紀連同伊斯蘭科學（包括新出現的代數學）通過翻譯運動而重新傳入歐洲，並且在大學中廣受重視，再次蓬勃發展。牛頓雖然天才橫溢，創造力驚人，但他自稱是「站在巨人肩膀上，所以望得更遠」，其實絕非泛泛的自謙之詞。誠然，在時間上科學革命上接文藝復興，但二者的基本精神其實是迥然相異的。從以上兩點看，科學革命所代表的，也仍然是歐洲中古文化的解紐，即古代希臘文明中的科學精神之重新自我伸張⑬。

其次，布魯諾慘遭焚身之禍（1600）以及伽利略受幽禁（1633），所反映的是羅馬教會自十六世紀中葉以來所厲行的反改革（Counter-Reformation）政策。然而，到十七世紀初這種鎮壓已是強弩之末；三十年戰爭之後，它不但不可能實

施於英國和其他新教國家，即使在許多天主教地區，也逐漸失去威懾力量了。拜宗教革命之賜，科學獲得了自由發展的空間——但科學家雖然勇氣可嘉，爭得這空間卻並非完全是他們自己的功勞。

最後，必須強調，科學家雖然徹底打破了教會所奉為至理的亞里士多德宇宙觀，卻仍然沒有對宗教信仰產生懷疑。從笛卡兒、伽利略到牛頓，他們無一例外都是虔誠教徒，都堅決認為發現宇宙的永恆自然法則適足以證明上帝的睿智，和增進祂的榮耀。要看到在他們所虔信的全能上帝操控的宇宙，與及他們所發現的那些客觀不變的自然法則之間，其實存在深刻矛盾，要敢於公然指斥基督教為愚妄、迷信，還有待於十八世紀的自然神學家和啟蒙思想家。

縱觀羅馬教會在1300-1700這四百年間逐步衰落，失去思想界主導地位的歷史，它也許可以歸結為希伯來、希臘、羅馬三種文明在中世紀短暫拼合之後，又復各自回復本來面目，從而分頭迅猛發展，令本來充滿內部矛盾的中世紀基督教文化分崩離析的這樣一個過程。這一過程的啟動，其始是由於在十一世紀「遭遇自我」的刺激所致；自十四世紀以還，則是在教會各種「缺席」情況下得到充分發展。到十七世紀末期，這些個別運動已經擴張、匯合，成為無可抗拒的大潮了。

在時間上科學革命上接文藝復興，但二者的基本精神其實是迥然相異的。然而，科學革命所代表的，也仍然是古代希臘文明中的科學精神之重新自我伸張。必須強調，科學家仍然沒有對宗教信仰產生懷疑。從笛卡兒、伽利略到牛頓，他們無一例外都是虔誠教徒。

四　短暫的正面批判：啟蒙運動

在1687-90短短四年間，牛頓出版了《自然哲學的數學原理》，英國發生了光榮革命，法國西南部一個貴族孟德斯鳩誕生，而洛克則出版了他的《人類理解論》。這四件大事一方面標誌科學革命的圓滿結束與啟蒙運動的開始，另一方面也正好顯明啟蒙運動的譜系：它基本上是起源於英國，然後發揚光大於法國的一場運動⑭。

甲　從科學到自然神論

十七世紀被稱為理性的時代，那是科學與數學的時代；十八世紀則被稱為批判的時代，那是啟蒙時代的同義詞。批判甚麼？自然就是基督教和教會。經過了四百年之久的醞釀，不斷變化的歐洲思想終於圖窮匕現，要把上帝放到被告席上來了。這個大轉變之出現，有兩重最直接的原因。其一，是牛頓終於發現了一套完整的自然法則，它無論在方法、精確程度或理論結構上都無懈可擊，令人拜服。其二，是經過清教徒革命、斯圖亞特皇朝復辟和光榮革命之後，英國終於找到了一個自由（雖是頗有限度的自由）而又穩定的政治架構，並且採取了宗教寬容的政策。這反映於1693年在國會通過的「註冊法案」，它保障了出版自由，為各種形式的宗教討論鋪平道路。

在這種情況下，各種偏離正統基督教的言論、教派開始出現，包括反對「三位一體論」者（Anti-Trinitarianism）；神體一位論（Unitarianism），那頗接近早期被

定為異端的亞利烏教派 (Arianism)；還有所謂「基督教理性主義」(Christian Rationalism)，即相信基督教有需要，但它的信仰和「理性」並無衝突。洛克被目為經驗論者，但仍然是一位「基督教理性主義者」，他的《基督教之合理性》就是其思想的最好論述。再進一步，真正和基督教決裂的，是「自然神論」(Deism)，它認為基督教是種種「猶太迷信」(例如三位一體說、耶穌從死裏復活，以及他和先聖所行的種種神蹟) 以及道德規範的混合物：前者必須加以破除，後者則是人類運用理性所得的自然結果，是與世界上主要高等宗教共有的。換而言之，基督教的核心部分，即由耶穌所帶來的啟示 (revelation) 是多餘的：單憑理性，即已足以建構具有正面社會功能的那些規則和教義了。

第一代啟蒙思想家是才華橫溢的孟德斯鳩和伏爾泰。他們的大膽言論令政府側目，但他們的穩固上流社會地位是絕對可靠的保護罩：伏爾泰不止一次入獄，又多次被流放外地，然而他的豪華生活、著作和名聲都絲毫未受影響。第二代的狄德羅和達朗伯言論更大膽、激烈。當然，從長遠來說，盧梭思想更激烈，影響也更大。

自然神論者的思想並不深刻，而且充滿漏洞。例如，從「理性」(亦即是科學) 到底能否推斷出基督教道德？除了哲人以外，一般人是否也都可以不需要宗教的薰陶、教化，而同樣能夠自律？這些其實都是大問題，所以這一哲學—神學流派從來沒有在英國興旺。然而，「成事不足，敗事有餘」：他們攻擊「猶太迷信」的那部分言論卻能獲得輿論讚許，在社會上造成廣泛懷疑態度，以及反教士情緒。這情緒並沒有在自由的英國產生多少反響，但這一論調渡海傳到其君主向來以“The Most Christian King”自命的法國，便掀起軒然大波了。

乙　從啟蒙到革命

在紅衣主教李卻立和路易十四治下，十七世紀法國文治武功盛極一時，享受了半個世紀黃金時代。但以西班牙王位繼承之戰和路易十四去世為轉捩點，法國從十八世紀初開始轉弱。因此，迎接自然神論的，是一個已經略為失去自傲與光彩，但文采風流猶尚存的法國。

第一代啟蒙思想家 (philosophe) 是才華橫溢的孟德斯鳩和伏爾泰。他們以文學筆觸瘋魔巴黎上流社會，對當代種種不合理制度與現象包括朝廷、教會極盡揶揄挖苦之能事，並且以大力宣揚破除迷信，尊重理性自任——那正是他們在1726-31年間旅居英國時所吸收的自然神論思想。大膽言論令政府側目，但他們的穩固上流社會地位是絕對可靠的保護罩：伏爾泰不止一次入獄，又多次被流放外地，然而他的豪華生活，源源不絕的著作，和如日中天的名聲都絲毫未受影響。孟德斯鳩的《法意》和伏爾泰的《哲學辭典》都是他們晚年才從容寫成的重要著作。在一個處境尷尬，態度猶豫不決的柔弱政府治下，他們輕鬆愉快地以大膽出格言論領盡了法國論壇的風騷。

第二代的狄德羅和達朗伯思想上並未脫離自然神論範疇，但言論更大膽、激烈。例如，狄德羅已經提出無神論者亦可以是好公民的說法。但他的最大貢獻，自然還是在文學以外開闢了一個新的論述領域——百科全書。這在西方文化雖然並不新鮮，然而在百科全書中大量介紹最新科技，以及應用它作為宗教批判的工具卻是新生事物，是有強大煽動力的。他們在1751-66年間出版的這套巨著瞬即洛陽紙貴，風行一時，正好說明法國人的心志其時已偏離正統天主教很遠了。

當然，從長遠來說，同一代的盧梭思想更激烈，影響也更大，這主要是由於他在《民約論》中提出的民主思想；至於在宗教方面，他的觀點和其他自然神

論者並沒有基本差別，只是反對教會的態度更為激烈，而對自然宗教本身更為認真而已。至於英國的著名懷疑論者休謨則和法國啟蒙思想家不一樣：他不是通過諷刺、指斥等訴諸感情的文學方法，而是從邏輯和知識論的角度來重擊基督教的要害——例如神蹟的可信性。他之被視為基督教最危險的敵人，不是沒有道理的。

到了十八世紀70年代，短暫的（相對於前三個運動而言）啟蒙運動已經行將完成它的歷史性使命，而它的缺失和極限——強將建基於科學的理性取代宗教價值——也越來越明顯了。因此，作為這一運動殿軍的康德在1784年撰文章問〈啟蒙是甚麼？〉，從而為之定位——也就是作總結，是十分自然和恰當的。《純粹理性批判》將現象（phenomenon）和本體（noumenon）二界截然劃分，一方面是為實證知識尋求穩固的基礎，另一方面亦可視為重新安排科學與宗教的關係，以求越過啟蒙理念本身的極限⑮。

在當時，康德認為啟蒙仍遠遠未曾完成，所有的爭論以及風氣改變都還只是思想家圈子裏的事。沒有人能料到，法國大革命在短短五年後就爆發，而革命理念以及隨後的政治思潮都深受啟蒙思想家，特別是盧梭的言論、著作影響。大革命不但推翻帝制，而且解散教會，沒收它龐大的財產，實現了啟蒙思想中較為激烈的那些呼召。雖然這些浪潮此後還有多次漲落，而直至今日天主教和各新教教會也還維持重要社會功能和相當影響力，但無可否認，自十九世紀開始，基督教宰制歐洲思想的日子已一去不返了。

作為啟蒙運動殿軍的康德在1784年撰文章問〈啟蒙是甚麼？〉。他撰寫《純粹理性批判》將現象和本體二界截然劃分，一方面是為實證知識尋求穩固的基礎，另一方面亦可視為重新安排科學與宗教的關係，以求越過啟蒙理念本身的極限。沒有人能料到，法國大革命在短短五年後就爆發。

五　中國思想轉型的回顧

現在，我們可以回到本文最初的問題上來了，即「五四」究竟相當於歐洲近代史上那一個思想運動？答案是相當清楚的：「五四」的確就是中國的啟蒙運動。但這二者在歷史上相應，並不是因為它們所宣揚的理念相同——它們在表面上的確有相同之處，但實際上是有根本差別的。例如，民主是「五四」的主調，但《民約論》雖然是在啟蒙運動的高潮中誕生，它的觀念對那些帶有貴族氣質的啟蒙思想家而言，卻是陌生的，甚至格格不入的。盧梭不但由於脾性不合而與狄德羅、伏爾泰激烈爭吵，他的思想也遠遠走在他那個時代之前。

我們認為「五四」與啟蒙兩者相應的主要理由，毋寧是它們都代表一系列傳統思想變化的最後階段：只是到了這最後階段，中國知識份子反對儒教，和西方啟蒙思想家反對基督教，才成為激烈的公開言論，才匯集成影響整個社會的大潮流，才決定性地結束了傳統思想體系在其本身文化中的宰制性地位⑯。因此，「五四」和啟蒙運動各自成了中國和歐洲在思想上與傳統思想體系決裂的分水嶺。這是兩個文明在文化史上的大事：在其前，只有漢武帝在公元前二世紀末決定獨尊儒術，以及君士坦丁大帝在第四世紀初接受基督教為國教差可比擬⑰。

所以，作為一個激烈反對傳統思想體系的民間文化運動，「五四」並不獨特：在其前二百年的啟蒙運動性質是非常之類似，甚至可以說是相同的。假如

這一點能夠成立的話，那麼我們免不了還要追問以下三個問題：首先，中國思想體系轉型的醞釀期到底有多長？它和啟蒙運動之前那長達四百年的歐洲思想變遷時期是否可以比較？其次，雖然我們已經為「五四」發生得那麼迅速提出一個基本解釋，但其發生的機制如何？那似乎仍有進一步說明的需要。最後，在「五四」和啟蒙運動以外，還有沒有其他類似的運動？這顯然也是要充分了解「五四」所不應忽略的。

甲　中國思想轉型的醞釀期

「五四」和啟蒙運動各自成了中國和歐洲在思想上與傳統思想體系決裂的分水嶺。這是兩個文明在文化史上的大事：在其前，只有漢武帝在公元前二世紀末決定獨尊儒術，以及君士坦丁大帝在第四世紀初接受基督教為國教差可比擬。但我們仍免不了還要追問「五四」發生得那麼迅速，其發生的機制如何？

中國士大夫思想的變革到底從甚麼時候開始？這是一個很不容易回答的問題。例如朱維錚就把從1799年洪亮吉上書要求皇帝兑現「咸與維新」的諾言，以迄1898年百日維新失敗，稱為持續百年的晚清「自改革」思潮。這一思潮中的重要人物，例如提出「自改革」觀念的龔自珍，撰《海國圖志》的魏源，撰《校邠廬抗議》的馮桂芬，還有王韜、鄭觀應等等，都對西洋事物有相當的了解，而且言論不無影響力。甚至，他認為，還有間接證據顯示，自十六世紀末耶穌會教士來華以還，中國士大夫就已經意識到西方這一文化整體的存在，並且一直密切留意其科技、地理乃至文物制度，甚至往往受其影響，而在文字中有意無意地流露出來⑱。

然而，私下留意西洋動態，或者個別士大夫主張採用西方技術乃至制度、觀念以求變革，和解決實際政治問題，雖然都很值得注意，但那與新思潮之興起，諸如佩特拉克或者薄伽丘所掀起的文學熱潮，自然還有很大距離；與路德的新教主張，更有霄壤之別，不可比擬。嚴格地說，在康、梁之前，中國第一個新思潮，只可歸之於太平天國這一仍帶濃厚傳統色彩，而為絕大部分士大夫所摒棄的下層民眾運動。它與中國思想主流的變化，顯然不可混為一談。不過，中國傳統思想轉型的開始，也許亦應該比張灝和許多其他學者所提出的1895年稍為推前：從1891年起，康有為以中國的馬丁路德自居，發表帶有強烈復古味道的《新學偽經考》、《孔子改制考》，同時在萬木草堂正式開講，四方知名之士紛紛來就學，以這一年作為中國知識份子在正統儒家思想體系以外尋求出路的起點，也許更為恰當。換而言之，中國的啟蒙有25年的醞釀期(1891-1915)⑲。至於在此以前的一個或者三個世紀，似乎應該如歐洲的早期文藝復興一樣，視為醞釀期之前的序曲。

至於在醞釀期間去尋找與西方各個思想運動相應的階段，則我們認為是既不可能，也沒有意義的。康有為之以路德自命，或者章太炎、胡適之有意識地去推動「中國的文藝復興」，自然有借用西方觀念、口號，或者模仿其某一特殊變革精神的意義。然而，這意義是極其有限度，而不可能是全面的。例如，中國並沒有具高度組織性的儒教，因此康有為之托古改制，實在只是傳統觀念之運用，而不可能發揮如新教那樣的積極建構作用。同樣，中國文學向來就與先秦兩漢一脈相承，古代文學的觀念、詞藻、體例都具在典籍，並未曾經過黑暗時期而失傳，文學「復古」云云，可說是缺乏真實意義之舉。至於胡適所提倡的白話文，自然是一大改革，而且的確和文藝復興時期方言文學的興起相應。但

文藝復興還有藝術創作與文學復古這極為重要的其他兩面，所以以之與「五四」相比，也並不恰當。

乙　思想轉型與政治變化的關係

歐洲歷次思想運動雖然間接受政治背景影響，但大都循其內在理念與邏輯發展，而並非政治變化之一部分。在中國則不然：雖然在十九世紀之初士大夫就已經開始感到儒家宇宙觀、世界觀以及相關政治、社會體制的嚴重危機，但其思想變化卻始終未曾越出「改革」、「新政」、「變法」，亦即政治變革的範圍。而且，即使是康、梁、譚嗣同、章炳麟這些思想家，其立身行事，也仍然脫離不了政治家或革命家色彩。這對比如此鮮明，其原因何在？

如所周知，在傳統中國的「一體化結構」之下，朝廷、社會與儒家思想體系緊密契合，形成一張巨大網羅，而維繫此網羅的定點，則是朝廷[20]。因此，直至戊戌變法前夕，亦即朝廷尚能維持其政治權威的時刻為止，士人注意力的焦點總還是在政治變化；但到了1900年八國聯軍入京，亦即清廷威信崩潰，革命之必要已再無疑義的時候，則情勢完全改變：革命思潮以及反孔，反傳統政治、社會體制的新思潮兩者，就同時猝然興起了。如陳萬雄的研究指出，陳獨秀、吳虞、蔡元培、魯迅等日後五四健將，當時正就是這一「早期新思潮」的推動者；陳在1905年創辦的《安徽俗話報》已可以視為11年後《新青年》的雛型[21]。因此，辛亥革命與五四運動可謂一脈相承，是同一運動的兩面。

辛亥革命發生在「五四」之前，啟蒙運動卻先於法國大革命在巴黎展開，而且為後者播下思想種籽，鋪平道路。所以，政治革命與思想革命二者的次序在中國與西方是截然相反的。這其實並非偶然，其基本分別就在於中國的「儒教」是依附於皇權之上並受其制約，而西方的基督教則是獨立於王權之外。

然而，辛亥之前的新思潮雖然廣泛而蓬勃，卻仍然是地區性運動，作為全國言論之首的北京有「圍城」危機，但既處於天子腳底下，就不可能有公開的反孔反傳統思潮出現。只有在辛亥革命成功，網羅全然衝決之後，像「五四」那樣一場自覺屬於全國的思想革命才有可能發生。辛亥革命發生在「五四」之前，啟蒙運動卻先於法國大革命在巴黎展開，而且為後者播下思想種籽，鋪平道路。所以，政治革命與思想革命二者的次序在中國與西方是截然相反的：這其實並非偶然，其基本分別就在於中國的「儒教」是依附於皇權之上並受其制約，而西方的基督教則是獨立於王權之外。也就是說，中國傳統社會是一元，道統受政統束縛的，而歐洲則是二元（就一國以內而言）乃至多元（就全歐洲而言）的，道統可以自由發展。從這一角度出發，何以在本世紀初朝廷威信喪失殆盡之後，中國的思想界即日趨激烈，直如脫繮野馬，以「巨石走峻坂」之勢狂奔，較之歐洲宗教革命或啟蒙時期不遑多讓，也就不難理解了。

丙　「五四」是普遍的嗎？

倘若啟蒙運動和「五四」的確有本質上的相同之處，那麼很自然地，我們必須追問，這是否傳統社會向現代蛻變之際的普遍現象？在諸如俄國、奧托曼、日本、印度等國家的現代化蛻變之中，是否還有第三、第四個「五四」型的運動？這個大問題自然不是本文所能夠討論的，但我們初步觀察的結果則似乎顯示，為了各種不同原因（最主要的可能有兩種情況：或則傳統思想體系極為強

大，新思潮無法與之抗衡；或則它與政治、社會體制本沒有密切關係，因此沒有引起對抗性運動），類似於「五四」的整體性反傳統思想運動似乎並未曾發生於其他國家。「五四」雖然並不獨特，卻是相當罕見的。

註釋

① 本文的「五四運動」採取周策縱在*The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960)一書中的廣義說法。它包括新文化運動、「五四事件」所觸發的愛國運動，以及新知識份子所倡導的家庭、教育與社會改革運動等一系列運動，由於它們相互影響、呼應，所以可以作為一個整體現象來論析。但這一複雜現象最根本的動力則來自《新青年》、《新潮》等雜誌所鼓吹的新思潮。

② 以上各點見朱維錚：〈失落的文藝復興〉，載劉青峰編：《歷史的反響》（香港：三聯書店，1990）；J. B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970); Vera Schwarcz, *The Chinese Enlightenment* (Berkeley: University of California Press, 1986)；李澤厚：〈啟蒙與救亡的雙重變奏曲〉，《走向未來》1（成都：四川人民出版社，1986）；杜維明：〈化解啟蒙心態〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1990年12月號，頁12。

③ 余英時在〈「五四」—— 一個未完成的文化運動〉一文中確曾將「五四」和啟蒙運動作一對比，但重點則是在「五四」之意義及其不足，而並非兩者作為文化現象的比較性探討。參見氏著：《文化評論與中國情懷》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1993），頁65-72

④ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1999年4月號，頁29；在*Chinese Intellectuals in Transition* (Berkeley: University of California Press, 1987)一書中，他則以1890-1911為中國思想的「過渡期」，但那是以從變法到革命這一過程的探討為主。

⑤ 余英時：〈中國近代思想史上的激進與保守〉，《猶記風吹水上鱗：錢穆與現代中國學術》（台北：三民書局，1991），頁199-242。

⑥ 林毓生在*The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)一書中稱這種「決裂」為激進和全盤性（totalistic）的反傳統主義，但這種說法並非沒有爭議，例如，見周策縱：〈以五四超越五四〉，《近代中國史研究通訊》12，36（台北：中央研究院近代史研究所，1991年9月）；孫隆基：〈歷史學家的經線〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1990年12月號，頁2。孫的文章對有關五四的幾本近著有詳細評析。

⑦ 本節所論，余英時在其《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987）一書之〈自序〉及第二章〈道統與政統之間〉之中亦有涉及，惟其重心在於中國知識份子在建立道統方面所作之努力以及所遭遇之困難，但對於儒教由於缺乏一超越理念以及深厚法律傳統之支撐而受到之限制，則似乎未嘗多所措意。

⑧ 這裏所謂普世性，自然只是以西歐為限，而並不及於俄羅斯、拜占庭、中東等地。然而，羅馬公教和東正教雖然長期處於分裂狀態，「普世教會」的理想（Ecumenism）和運動卻也未曾止息過。

⑨ 明代儒者顏鈞和林兆恩都曾有將儒學轉化為有組織的民間宗教之努力，而且相當成功。但他們所遭到的困難與局限（例如林兆恩要混和佛、道以凸顯其出世性格），以及終於未能發揚光大，亦正好說明儒學因缺乏超越理念而受的內在限制。見余英時：〈士商互動與儒學轉向——明清社會與思想史之一面相〉，載郝延平、魏秀梅主編：《近世中國之傳統與蛻變》（台北：中央研究院近代史研究所，1998）。

⑩ Charles H. Haskins的*The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge,

Mass.: Harvard University Press, 1927 & 1993)與*Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924)是早期文藝復興的最好論述；至於「教皇革命」與歐洲整體意識形成的關係則見Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983)。

⑪ Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore (New York: Random House, 1954) 是最強調文藝復興時代的俗世化現象的；George Holmes在*Florence, Rome and the Origins of the Renaissance* (Oxford: Oxford University Press, 1986)一書中認為在1305-16年間教廷遷離羅馬對但丁和喬托的創作都有決定性影響；Gene A. Brucker在其*Renaissance Florence* (Berkeley: University of California Press, 1983)一書第五章則對文藝復興時期的佛羅倫斯教會與宗教氣氛有深入討論。

⑫ Euan Cameron, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991)對宗教革命的教義、理論與史實有詳盡而深入的論述。

⑬ 例如見David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992)，特別是7-11章。

⑭ 有關啟蒙運動的論述，參見Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1966); Carl L. Becker, *The Heavenly City of Eighteenth Century Philosophers* (New Haven: Yale University Press, 1932); Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975)。

⑮ 當然，啟蒙並非法國的專利，在英、德、美諸國還有許多重要啟蒙思想家，諸如亞當．斯密、吉朋、萊辛(Gotthold Lessing)、佛蘭克林等等，是我們不可能在此盡述的。

⑯ 不過，正如Becker在他的*Heavenly City*一書(見前註)中十分辛辣地反覆論證，伏爾泰也好，休謨也好，他們那一輩啟蒙思想家都只不過是以「自然」和自然法則這些符號來替代上帝和宗教而已——也就是說，在底子裏，他們的思想仍然深受西方中古思想的深層結構所影響。

⑰ 誠然，如余英時在註③所引的文章中所說，啟蒙運動在批判基督教之外還有很強的建構性意義，而「五四」在這方面則幾乎闕如，但這並非我們認為二者可以比擬之處。

⑱ 朱維錚：〈「君子夢」：晚清的「自改革」思潮〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年8月號，頁18；及其〈導讀〉，載龍應台、朱維錚編：《未完成的革命：戊戌百年紀》(台北：商務印書館，1998)，特別是頁32、52。

⑲ 金觀濤、劉青峰在其近著〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1999年4月號，頁52中提出，「五四」(他們仍用「新文化運動」之稱)及其前之醞釀期(以譚嗣同《仁學》為代表)同樣具有激進及全盤地反傳統的形態，而二者的基本差別則在於：早期反傳統者所持的理由是外在的，諸如它阻礙民主等；但「五四」時民主與科學這兩個理念已經進入文化意識深層，成為常識理性的一部分，因此反傳統便表現為「中國文化的再次理性化」。然而，他們指陳中國與西方的理性化有根本差別，我們則認為，這只不過是時間上的，而非本質的差別：在啟蒙時代，科學同樣被自然神論者廣泛認為可以成為「合理的」新宗教、新道德之基礎——也就是說具有超越「工具理性」的意義。這一點可參見註⑮。

⑳ 見金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993)，第1章。但我們認為，所謂「一體化結構」基本上是由歷史及地理環境所衍生出來的政治形態，即大一統皇朝，所決定的。

㉑ 陳萬雄：《五四新文化的源流》(北京：三聯書店，1997)，特別是第5、6章。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

五四倫理革命與儒家德性傳統

● 高力克

一　儒學中的宗法倫理與德性價值

儒學大致可分為以禮為基礎的倫理規範和以仁為基礎的德性原則這兩個層面。儒學寓仁於禮的倫理體系，自始即難免其人文性和宗法性的內在緊張，它表現為仁學之人道原則與禮律之尊卑秩序的衝突。先秦儒學之人道與反人道的張力，貫穿於其後兩千年儒學發展史中。

儒學的現代困境雖由晚清西方文明的衝擊所引發，但亦源於其價值系統的內在矛盾。先秦儒學承續殷周禮樂文化而維新，其宗法倫理化的「人文的轉向」①迥異於軸心時代諸文明之倫理宗教化的「超越的突破」②。孔子以仁釋禮，賦予古代宗法性的禮樂文明以普泛性的人文基礎，儒學由此而形成道德人文主義價值體系。儒學之宗法人文化的進程，雖免去了基督教文明所內涵的神人衝突，但亦未能如基督教那樣以普遍的神學信仰打破宗法制度的羈束。三代遺傳的宗法制度毋寧是儒家文化的深厚社會基礎。誠如梁漱溟所言，中西文化以宗教為分水嶺，周孔教化改良宗法文化，潤澤以禮文，提高其精神，中國遂漸以轉進於倫理社會，而家族家庭生活乃延續於後。而基督教則使西方由家庭生活轉向團體生活③。中國社會自古以來立基於宗法制度，以血緣群體之氏族、宗族、家族為社會整合的紐帶。儒家倫理即以此宗法性社會結構為基礎，由承襲周禮之以父權與君權為軸心的宗法封建倫理發展而來。因而，儒學自始即蘊涵着人文主義與宗法封建兩重性。

儒學大致可分為以禮為基礎的倫理規範和以仁為基礎的德性原則這兩個層面。在孔子仁體禮用的儒學體系中，「仁」為人格完成的德性理想，「禮」則為涵養德性的倫理秩序，二者構成了一個君子型的倫理道德體系。儒學這一寓仁於禮的倫理體系，自始即難免其人文性和宗法性的內在緊張，它表現為仁學之人道原則與禮律之尊卑秩序的衝突。先秦儒學之人道與反人道的張力，貫穿於其後兩千年儒學發展史中。隨着漢後儒學的制度化和意識形態化，儒家禮教的宗法封建性倫理得以強化，逐漸演變為以三綱五倫為主軸的威權主義的封建倫

理，儒家仁學之人文性的君子理想和禮教之封建性的臣民倫理的緊張亦更趨深化。宋明理學進而將禮教的尊卑等級秩序神聖化，其「存天理，滅人欲」的倫理原則，集中彰顯了理學之反人道的本質。至此，孔子「仁者愛人」的人道原則遂為反人道的「吃人的禮教」所扼殺。

晚清以降，以儒學為典範的中國文化在西方文化衝擊下深陷危機。中國文明回應西方現代性的挑戰，經歷了一個由經濟政治層面之「適應」而文化價值層面之「認同」的過程④。儒學文化所附麗的農業經濟、家族社會和專制政體，在西方市場經濟、民主政治和公民文化的侵蝕下漸次解體，儒教亦隨之陷入失墮的困境。儒教的危機，首先是其宗法封建性禮教倫理的危機。現代化是一個由人格依附的臣民社會向自由平等的公民社會轉型的過程。儒家禮教之義務本位、人格附從、等級尊卑的宗法封建倫理，與現代性公民倫理具有根本性的價值緊張。戊戌以後，隨着西方文化向中國文化核心的侵蝕，儒教的危機日漸凸顯，中國進入思想文化轉型的時代。

如前所述，支撐古典中國意義世界的儒家文化，其仁禮合一的價值結構內蘊着人文性和宗法性的深刻緊張。因而，如何對待儒家傳統的宗法倫理和普泛德性，成為中國文化轉型的一個基本難題。戊戌以降，儒家倫理規範受到維新思潮的正面挑戰。康有為、梁啟超、譚嗣同、嚴復都對禮教核心的三綱之說進行批判。然而維新派的傳統批判大致保持在儒學改革的範式之內，其對儒教基本上持棄禮存仁的文化改良主義方針。康有為對儒家「仁」的精神超越性倫理與「禮」的社會約束性倫理臧否有別⑤。在其儒學宗教化計劃中，康氏主張對於兼賅人神、包羅治教的儒學，應取資西方基督教文明而凡聖兩立，政教分途，立孔教為國教，並改革其禮律中不契於公民社會的宗族倫理⑥。而在其大同烏托邦中，「大同」則被歸為人類社會超越據亂世「禮」之等級秩序的「仁」的最終實現⑦。譚嗣同在其《仁學》中，則以「平等」、「大同」釋仁，而以禮教三綱五倫為過時的據亂世的禮法，並倡言「衝決倫常之網羅」⑧。譚氏對名教綱常的激烈批判，開五四反傳統主義之先河。梁啟超則進而從倫理學層面回應了儒學變革與接續的問題。他在《新民說》中主張，道德有本原和條理之分，道德之條理雖與時變遷，而道德之本原則亙古不變。梁氏又以「倫理」與「道德」的分殊，闡釋其儒學改革的主張。他認為，道德與倫理異，道德可以包倫理，倫理不可以盡道德。倫理因於時勢而變遷，道德則具有普泛和永恆的價值。如要君和多妻之倫理固不宜於現代社會，但忠之德和愛之德則通古今中西而為一。故中國傳統有缺弊而宜改革的，是其倫理而非其道德⑨。綜而言之，維新時代思想家雖已向禮教綱倫提出正面挑戰，但其仍維護孔子的精神權威和儒家仁學的德性價值。無論康有為之仁的宗教化和烏托邦化，譚嗣同之仁的民主化，還是梁啟超之仁的德性化，其要旨皆在於改革制度化儒學之「禮」，從中剝離並開發德性儒學之「仁」的有生命力的人文價值資源。

維新時代思想家雖已向禮教綱倫提出正面挑戰，但其仍維護孔子的精神權威和儒家仁學的德性價值。無論康有為之仁的宗教化和烏托邦化，譚嗣同之仁的民主化，還是梁啟超之仁的德性化，其要旨皆在於改革制度化儒學之「禮」，從中剝離並開發德性儒學之「仁」的有生命力的人文價值資源。

中國現代化對西方文明由適應而認同的過程，也是儒家文化趨於全面解體的過程。1905年的廢除科舉和1911年的帝制傾覆，使儒學喪失了制度性基礎而漸次從教育和政治領域退出，而陷入正統淪落的困境。新文化運動則鋒芒直指

孔子的精神權威和儒家倫理的價值秩序，儒學的危機遂深入到倫理、道德和精神領域。被陳獨秀歸為「最後之覺悟」的民初倫理革命，實則表徵着儒學的全面顛覆和孔子時代的終結。

二　顛覆宗法禮教的倫理革命

按照梅因 (Henry Sumner Maine) 的經典概括，現代化是一個由家族本位的「身份」社會向個人本位的「契約」社會轉型的過程⑩。現代化的倫理轉型，則是一個由依附性的封建倫理而契約性的公民倫理變遷的過程。馬克思將現代化歸結為由「人的依賴性」而「人的獨立性」轉型過程⑪，並且將現代人概括為獨立的個人、利己的市民和法人化的公民⑫。在中西文化激盪的新文化運動中，表徵西方現代市民社會倫理訴求的個人主義、自由主義和功利主義，成為侵蝕和顛覆儒家倫理的外域思想資源。作為制度化儒學之骨幹的禮教，其以三綱之說為核心的宗法封建性倫理規範，受到西方現代性的全面挑戰，而喪失了其倫理正當性。新文化運動對孔教的批判，鋒芒直指其宗法主義家庭倫理、威權主義政治倫理和反商主義經濟倫理。

新文化運動對孔教的批判，鋒芒直指其宗法主義家庭倫理、威權主義政治倫理和反商主義經濟倫理。其中一個重要主題，即以個人主義批判禮教之宗法主義家族倫理。陳獨秀早已倡言，中國倫理變革，應「以個人本位主義，易家族本位主義」。

中國古典社會立基於宗法家族制度，儒教家庭倫理是一種以孝悌為軸心的等級化人倫秩序。這種以父權為中心的依附性家庭倫理，以血緣關係的溫情羅網束縛人的個性和自由，它表徵着古代宗法社會之「人的依賴關係」的倫理異化。清末民初以來，隨着傳統家族制度的解體，個人獨立漸成社會轉型的新趨勢。新文化運動批判儒教的一個重要主題，即以個人主義批判禮教之宗法主義家族倫理。陳獨秀倡言「尊重個人獨立自主之人格，勿為他人之附屬品」⑬。他指出，中西文化以家族本位和個人本位為其根本差異，中國宗法制度之惡果，在於損壞個人獨立自尊之人格，窒礙個人意志之自由，剝奪個人法律上平等之權利，養成依賴性而戕賊個人之生產力。中國倫理變革，應「以個人本位主義，易家族本位主義」⑭。陳氏進而強調，現代生活以個人獨立主義為原則，其兼有倫理上之個人人格獨立、經濟上之個人財產獨立和政治上之個人精神獨立之義。而儒教孝悌之說，則與個人獨立主義相違，故孔子之道不合於現代生活⑮。吳虞則指出，儒家以孝悌為二千年來專制政治與家族制度聯結之根幹，其主張孝悌，旨在維護君親長上的專制威權⑯。李大釗強調，東方文化之短，在於不尊重個性，視個人僅為集體中不完全之部分，而個人之價值全為集體所吞沒⑰。胡適大力闡揚易卜生主義，主張個人的充分發展是人類的最終目的，沒有自由獨立的人格就沒有社會的進步⑱。他還批評禮教的節烈觀念是一種男子專制的貞操論⑲，並且為五四時期受禮教迫害的女青年李超作傳，譴責禮教男尊女卑、無後不孝的宗法觀念和家長族長的專制⑳。傅斯年和李大釗進而將家族制度歸為摧折個性的「萬惡之根」㉑。周作人主張「人的文學」，倡言「個人主義的人間本位主義」㉒。魯迅則抨擊「節烈」是非人道的封建夫權主義的畸型道德，並批判了孝道之長者本位道德的反進化本質㉓。而其《狂人日記》對「吃人的禮教」㉔的聲討，則成為啟蒙運動顛覆禮教的最有力的口號。

中國封建社會以儒家禮教為國家典章制度的基礎。禮教「忠孝」合一的政治倫理，其尊君抑臣的封建等級秩序以宗法人倫和宇宙秩序相緣飾，成為維繫封建專制政體的倫理基礎。五四時代，隨着帝政的傾覆，以君統為核心的禮教三綱亦陷於破產。儒教威權主義政治理念遂成為新文化運動攻擊的焦點。陳獨秀主張廢除孔教的基本理由是：中國倫理政治以禮教三綱為本原，三綱之根本在別尊卑、明貴賤的階級制度，其與西方倫理政治之本原的自由平等獨立之說相牴牾。共和憲政以獨立平等自由為原則，與綱常階級制為絕對不可相容之物，存其一必廢其一㉕。易白沙認為，孔子之所以成為二千年來帝王專制的御用工具，原因在於孔子自身尊君權之缺弊㉖。吳虞指出，禮的要害，在於使臣民不敢逾越法度，習於尊卑等差階級之中，消其逼上無等之心，而寓其忠孝節義之道德。吳還引徵日本啟蒙思想家福澤諭吉的評論，強調禮樂的功能在於使人柔順屈從，恭順於專制之下㉗。李大釗認為，孔教為專制社會之道德的代表，因而為專制君主所利用而資以為護符，孔子亦由此而淪為維護君主政治之偶像。在共和時代，孔子已成為殘骸枯骨，其學說之精神已不適於今日之時代精神㉘。高一涵則強調，古代道德，西方則迷信宗教之威勢，東亞則盲從君主之權力及先王之法言。專制社會多取消極道德，以棄智黜聰，為臣民之本。如「不識不知，順帝之則」、「民可使由之，不可使知之」諸說，見諸經傳，利其無犯上作亂之能力㉙。

儒家倫理是農業宗法文明的產物，其重義輕利、崇仁抑富的經濟倫理，將道德價值與經濟利益截然對立，而具有濃厚的禁欲主義和反商主義取向。五四倫理革命的另一方面，是採借西方功利主義和個人主義，批判儒家倫理的義利觀。陳獨秀主張「實利的而非虛文的」倫理觀念，力倡「生活神聖」、「利用厚生」、「崇實際而薄虛玄」㉚。他強調，現代世界為經濟世界，舉凡國家社會之組織，無不為經濟所轉移支配。儒家倫理以養子孝親為畢生義務，而功利貨殖自古為羞，其嚴重有害於經濟。今日教育應以尊重職業為方針，培育個人獨立自營之美德㉛。高一涵倡言功利主義和自利利他主義，他強調，現代社會已由獨立經濟時代進於社會經濟時代，社會利益由個人利益積合而成，自利心和公共心為經濟學之兩大砥柱。儒教多為消極道德，如懲忿窒欲、克己制私等，無不與功利主義相抵觸。忿、欲、己、私既為人性之所涵，即當因勢利導，使其於相當之域發泄致用，而不當對其懲窒克制，使其無可宣泄，溢而橫流㉜。李亦民將「求生」歸為人生唯一之目的，而倡言「為我」、「快樂」為人性之天賦權利。他批評儒教自《周易．繫辭》立仁義為人道之極，至孟子而詆諆功利等於蛇蠍，民間所皈依者，僅忠君親上等片面為人的道德，而缺乏發育長養國民實際生活的倫理觀念。李進而指出，撒克遜民族以個人主義為富強之本，而我國懲忿窒欲之說，則鄙薄利己，而崇仰棄絕欲求，濟人利物。不知欲求為人生所資，無欲求則無活動，亦無生存的必要。人情不可遏抑，毋寧順人性之自然，堂堂正正以個人主義為前提，以社會主義為利益個人之手段㉝。

儒家倫理是農業宗法文明的產物，其重義輕利、崇仁抑富的經濟倫理，將道德價值與經濟利益截然對立，而具有濃厚的禁欲主義和反商主義取向。五四倫理革命的另一方面，是採借西方功利主義和個人主義，批判儒家倫理的義利觀。

新文化運動的儒教批判，主要圍繞制度化儒學——禮教綱倫而展開。在這場顛覆禮教的倫理革命中，支配中國社會二千多年的儒家倫理，在西方現代性挑戰下陷於全面解體，中國文化轉型遂深入到其核心的倫理層面。

三　啟蒙知識份子與儒家德性傳統

儒學作為中國文化的典範，具有「以倫理組織社會」和「以道德代宗教」的泛文化功能[34]，由此而有制度化的倫理儒學與內涵生命意義的德性儒學的不同層面。因而新文化運動顛覆孔教的倫理革命，無法繞開兩個深刻的文化難題：其一，在解構儒教之制度化的宗法倫理秩序時，如何處理其涵蘊普泛人文價值的德性內核？其二，在中國文化「內在超越」的形構中，廢棄儒學後將何以替代其宗教性的精神超越資源？此二問題，亦可歸結為儒家德性傳統的轉型問題。

儒家道德理想主義以道德實現為人生和社會的終極價值[35]。儒家人生哲學可以「仁」來概括。孔子所謂「仁者人也」，意即人格完成為仁。儒家「仁」的理想，是普遍人格「大我」和完美社會「大同」的統一[36]，其為儒學意義世界的價值內核。在儒學體系中，倫理之禮與道德之仁是兩個不同的維度，禮是具有外在戒律性的社會規範，仁則為涵蘊內在目的性的生活意義和行為品性。儒學仁體禮用的倫理結構，猶如一柄宗法倫理與人文價值的雙刃劍。因而，新文化運動廢棄儒教的倫理革命，於儒家德性傳統則頗顯曖昧和尷尬。五四時期溫和的保守主義者對儒學多持分析態度，反對因禮教之弊而全盤蔑棄孔學。顧實君主張區分民間化之原始孔教與君權化之宋明孔教[37]。杜亞泉認為，道德之用可變而體不可變，舊道德之「仁愛」為古今中外一切道德的基礎，而具有普泛永恆的道德價值[38]。吳宓則主張宗教道德之根本內律永恆不變，而其枝葉外形如風俗、制度、儀節則與時俱變[39]。杜、吳等人兼容變革與認同的道德改良主義，顯然對新文化運動廢棄孔教的倫理革命提出了挑戰。

新文化運動之反傳統主義的困境，在於其雖以廢棄孔教為名義目標，但其真正攻擊的只是儒家禮教的倫理規範，而未染指其仁學的德性價值。雖然如張灝所言，五四時代儒家德性倫理核心的「大學模式」(三綱領、八條目) 的人格理想和社會理想，已由西學的侵蝕而陷於解紐[40]，但儒家德性傳統中的道德理想主義對五四知識份子仍深具影響。耐人尋味的是，激進反孔的啟蒙者，對儒家仁學的德性原則和人生理念多取認同態度。

新文化運動廢棄孔教的倫理革命，無法繞開兩個深刻的文化難題：其一，在解構儒教之制度化的宗法倫理秩序時，如何處理其涵蘊普泛人文價值的德性內核？其二，在中國文化「內在超越」的形構中，廢棄儒學後將何以替代其宗教性的精神超越資源？

五常即「仁義禮智信」，是儒家道德的基本德目。啟蒙者雖籠統攻擊孔教之「三綱五常」，但其實際所批判的只是三綱，而並未及於五常。蔡元培曾公開駁斥林琴南關於北京大學「覆孔孟」、「鏟倫常」的責難。蔡指出，儒家五倫和五常，除君臣一倫已過時外，其餘諸倫與五常皆有普泛的道德價值。他斷然否認北大新青年派有「鏟倫常」的過激主張[41]。蔡氏還以儒家的「義」、「恕」、「仁」比附西方的「自由」、「平等」、「博愛」[42]。李大釗倡言立憲國民之修養，主張依儒家忠恕之道和西方自由平等博愛之理，以自重之人格和克己之精神，養守法循禮之習慣，而成立國紳士之風度[43]。胡適在〈藏暉室箚記〉中，將孔子「己所不欲，勿施於人」的恕道，比之於基督教的「金律」和康德 (Immanuel Kant) 的「絕對律令」[44]。顯然，五四知識份子肯認儒家的忠恕之道，而「忠恕」則為孔子仁學的核心價值，曾子有「夫子之道，忠恕而已矣」之謂。

陳獨秀在五四後期甚至對三綱倫理「忠孝節」的批評亦不無保留，主張對其進行倫理和德性的分析而區別對待。他認為[45]：

> 道義的本源，自然也出於情感，……但是一經落到倫理的軌範，便是偏於知識理性的衝動，不是自然的純情感的衝動。同一忠孝節的行為，也有倫理的情感的兩種區別。情感的忠孝節，都是內省的、自然而然的、真純的；倫理的忠孝節，有時是外鑠的、不自然的、虛偽的。

陳還力倡傳統美德「勤儉廉潔誠信」，以為救國之道[46]。同時，陳獨秀還承認孔子德性原則具有普遍性道德價值，但他認為這些普遍的德性原則只是人類道德的共相，而禮教才是孔教獨有的精華和本質。陳強調[47]：

> 記者之非孔，非謂其溫良恭儉讓信義廉恥諸德及忠恕之道不足取；士若私淑孔子，立身行己，忠恕有恥，固不失為一鄉之善士，記者敢不敬其為人？

顯然，陳對儒家之道德與倫理臧否有別，他以共相殊相之分，巧妙地抽離了儒家德性傳統中的「世界普遍實踐道德」元素，以「孔教即禮教」的命題為其反孔之理據。耐人尋味的是，陳以禮教倫理釋孔與梁啟超、梁濟以普遍德性釋孔，表達了反孔與衛孔兩種對立的孔教觀。然而，陳獨秀承認有超時空之德性價值的道德共殊論亦難免其理論困局，它畢竟同其倡言之新文化運動主流的道德進化難以相容。

陳獨秀承認孔子德性原則具有普遍性道德價值，但他認為這些普遍的德性原則只是人類道德的共相，而禮教才是孔教獨有的精華和本質。陳以禮教倫理釋孔與梁啟超、梁濟以普遍德性釋孔，表達了反孔與衛孔兩種對立的孔教觀。而常乃德則主張對儒家絜矩之道的德性原則和「忠孝」的宗法倫理持分析態度。

《新青年》的論孔文字中，以常乃德的〈我之孔道觀〉最為公允周詳。對於孔學，常氏主張超越尊孔與詆孔之念，而持公平的分析態度。他認為，儒學由孔子的絜矩之道和上古遺傳之封建、家族、鬼神思想融合而成。孔子將絜矩之道的「盡職」、「忠恕」思想，糅合上古封建宗法思想的「報恩」、「忠孝」觀念，形成別等明分之說，而綱倫之說興。儒家三綱五倫之說雖源於孔子，但孔子之綱倫說出絜矩之道為相對的義務，非如後儒所倡一方面享絕對權利而另一方面承絕對義務的不平等的禮教。孔子尊男抑女、無後不孝的觀念，囿於宗法社會的習俗，而與其一貫之絜矩之道相違。改革孔道，最宜先注意者，即在破除家族主義而恢復女子之自由[48]。顯然，常氏主張對儒家絜矩之道的德性原則和「忠孝」的宗法倫理持分析態度。

儒學作為「生命的學問」(牟宗三語)，其道德理想主義的人生態度和人文宗教，對啟蒙知識份子仍不失精神魅力。在人生意義領域，啟蒙運動與儒家道德理想主義傳統顯示出深刻的連續性。陳獨秀在新文化運動伊始論人生云[49]：

> 個人之於世界，猶細胞之於人身，新陳代謝，死生相續，理無可逃；惟物質遺之子孫(原子不滅)，精神傳之歷史(種性不滅)；個體之生命無連續，全體之生命無斷滅；以了解生死故，既不厭生，復不畏死；知吾身現實之生存，為人類永久生命可貴之一隙，非常非暫，益非幻非空；現實世界之內有事功，現實世界之外無希望。

陳的人生觀雖名為科學家的人生觀，但其儒家式「大我」人生理念的印記仍清晰可辨。陳在新文化運動中力倡西方個人主義和幸福主義，並力圖以其和中國

傳統人生理想相調和，但其始終未放棄「大我」人生信仰。至五四後期，陳仍倡言[50]：

> 我們個體的生命，仍是無空間時間區別的全體生命大流中底一滴；自性和非自性，我相和非我相，在這永續轉變不斷的大流中，本來是合成一片，永遠同時存在，只有轉變，未嘗生死，永不斷滅。如其說人生是空是幻，不如說分別人我是空是幻；如其說一切皆空，不如說一切皆有；如其說「無我」，不如說「自我擴大」。物質的自我擴大是子孫、民族、人類；精神的自我擴大是歷史。

胡適的「社會不朽論」亦為大我主義人生觀的現代版。胡早在留學美國期間已篤信《左傳》三不朽論(德功言不朽)，這種儒家式人文宗教使其在大洋彼岸抵禦了基督教的誘惑。胡在五四時期倡言的社會不朽論，以社會有機論重闡三不朽論。他主張，我這個「小我」不是獨立存在的，而是和社會及世界上無數「小我」交互關聯的。所有過去、現在、未來的「小我」代代相傳，連綿不斷，匯成一個無限的「大我」。「小我」有死，而「大我」不朽。「小我」雖生命有限，但每一個「小我」的一切作為、功德、罪惡、言論行事都永遠留存在「大我」之中。故「我這個現在的『小我』，對於那永遠不朽的『大我』的無窮過去，須負重大的責任；我須要時時想着，我應該如何努力利用現在的『小我』，方才可以不辜負了那『大我』的無窮過去，方才可以不遺害那『大我』的無窮未來」[51]？在科學與人生觀論戰中，胡倡言「科學的人生觀」，主張：「根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——『小我』——是要死滅的，而人類——『大我』——是不死的，不朽的；叫人知道『為全種萬世而生活』就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的『天堂』、『淨土』的宗教，乃是自私自利的宗教。」[52]

在人生意義領域，啟蒙運動與儒家道德理想主義傳統顯示出深刻的連續性。陳獨秀的人生觀雖名為科學家的人生觀，但其儒家式「大我」人生理念的印記仍清晰可辨。胡適的「社會不朽論」亦為大我主義人生觀的現代版。傅斯年的「愚公」人生觀，亦表達了「努力為公」的大我主義理想。

李大釗亦為大我主義人生觀的信奉者，他早於胡適倡言：「大實在的瀑流永遠由無始的實在向無終的實在奔流。吾人的『我』，吾人的生命，也永遠合所有生活上的潮流，隨着大實在的奔流，以為擴大，以為繼續，以為進轉，以為發展。故實在即動力，生命即流轉。」人生在世，「宜善用『今』，以努力為『將來』之創造。由『今』所造的功德罪孽，永久不滅。故人生本務，在隨實在之進行，為後人造大功德，供永遠的『我』享受、擴張、傳襲，至無窮極，以達『宇宙即我，我即宇宙』之究竟。」[53]傅斯年的「愚公」人生觀，亦表達了「努力為公」的大我主義理想。他主張：「人類的文化和福利，是一層一層堆積來的，群眾是不滅的；不滅的群眾力量，可以戰勝一切自然界的。……我的人生觀念就是『愚公移山論』。」[54]

四　在市民倫理與君子理想之間

以現代化為目標的五四啟蒙運動，其倫理革命主要聚焦於孔教與自由民主和工業化相違的社會倫理，而並未染指儒學超越性的德性與生命層面。同

時，由於新文化運動對基督教的拒斥，中西文化在終極關懷層面的對話暫付闕如，儒家道德理想主義亦並未受到基督教文化的有力挑戰。因而，即便在激烈反孔的五四時期，儒家「仁」的道德理想亦未曾在知識份子的意義世界中失去影響。

這樣，五四倫理革命就呈現出一幅矛盾的思想圖景：在社會公共領域，作為啟蒙者的新文化人，倡言個人本位的、以「利」(權利、功利) 為基礎的現代市民倫理；在個體精神領域，作為知識精英的新文化人，信奉的則是人倫本位的、以「仁」為基礎的傳統君子道德。這種立基於欲望的市民倫理與植根於德性的君子理想的價值張力，表徵着五四啟蒙時期中西人文傳統的激盪和衝突。溝口雄三在論東西文化時指出：「圍繞人類的本性是貪求還是追求道德這兩個遍性的命題，存在着永遠難解的意識形態上的對立。」[55]五四中西文化的衝突，也可歸結為「欲望」與「德性」之爭。以霍布斯 (Thomas Hobbes) 「凡人皆狼」的命題為基礎的歐洲市民社會的倫理學，其「欲望—鬥爭—理性—契約」的理論範式[56]，無以導入具有人性目的論意義的德性理念。麥金太爾 (Alasdair MacIntyre) 指出：西方啟蒙主義倫理學的闕失，在於其對基督教神學和亞里士多德古典德性傳統的否棄，導致了德性目的論喪失，從而使啟蒙倫理學流為匱缺目的論框架的、自然人性和倫理戒律相矛盾的倫理學體系[57]。摹擬歐洲啟蒙運動而以個人主義易家族主義的五四倫理革命，在廢除禮教倫理和解放自然人性的同時，亦不能不面臨市民倫理之欲望與德性的難題。這也是一個困擾啟蒙者的深刻的倫理難題。

五四倫理革命呈現出一幅矛盾的思想圖景：在社會公共領域，啟蒙者倡言個人本位的、以「利」為基礎的現代市民倫理；在個體精神領域，作為知識精英的新文化人，信奉的則是以「仁」為基礎的君子道德。這種立基於欲望的市民倫理與植根於德性的君子理想的價值張力，表徵着五四時期中西人文傳統的激盪和衝突。

儒學雖在五四時代經西學的侵蝕而陷於倫理解體和德性解紐，但其幽靈猶存。儒家道德理想主義之群體意識、人生理想和人文宗教，仍如「遊魂」(余英時語) 附麗於啟蒙運動和知識份子的思想深處。胡適的價值二元論，典型地表徵着五四時代中西文化的衝突。胡早年留美時即主張：「吾於家庭之事，則從東方人，於社會國家政治之見解，則從西方人。」[58]五四時期，胡在社會公共領域倡言西方式個人主義，但這並不妨礙他在終極關懷層面信奉中國式大我主義倫理宗教。胡適的價值二元論，其實未脫張之洞「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世事」[59]的中體西用範式。胡的二元論雖難免其徘徊於「個人」與「社會」之間的思想困境，但其人間性的凡聖二元取向，則也許是自由主義者在中國「內在超越」的文化語境中拒斥基督教文明之後唯一的價值選擇。丁文江以「為全種萬世而犧牲個體一時之天性」的宗教心為其信仰，與胡適社會不朽論的人文宗教意識如出一轍[60]。傅斯年則於五四後承認，雖然其在思想方面已完全西洋化，但他在安身立命方面則仍是一個傳統的中國人[61]。

陳獨秀的思想流變，則代表了另一種新凡聖合一的價值範式。陳在五四前期與胡適相似，亦兼取西方式個人主義思想和中國式大我主義信仰。但至五四後期，陳思想深層的群體意識漸以壓倒個人主義，而其「自我擴大」的人文宗教精神，則成為其疏離個人主義而歸宗社會主義的思想媒介。馬克思主義對於五四激進知識份子的誘惑力，在於其思想體系兼備內學與外學、現實與理想的功能。陳的思想演變，表徵着啟蒙運動後期道德理想主義的復興和市民文化的衰微。

道德理想主義作為儒家德性傳統的精神價值內核，其「大我」人格和「大同」社會之理想的現代復興，無疑是理解五四啟蒙運動疏離現代性之蛻變的一個關鍵。誠如墨子刻(Thomas A. Metzger)所言，儒家式道德理想主義傳統，是二十世紀中國知識份子一再拒斥作為現代性基礎的經濟、政治、思想的多元主義，而親和烏托邦的深刻思想原因[62]。同時，我們從「大公無私」、「克己奉公」的中國式共產主義道德中，不難看出儒家德性傳統在中國之深刻的連續性。

註釋

① 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》(北京：三聯書店，1996)，頁4。
② 參閱余英時：《士與中國文化》(上海：上海人民出版社，1987)，頁26-30。
③㉞ 梁漱溟：〈中國文化要義〉，《梁漱溟全集》，第三卷(濟南：山東人民出版社，1990)，頁53；106-15。
④ 杜維明：《現代精神與儒家傳統》(北京：三聯書店，1997)，頁303。
⑤ 參閱張灝：《危機中的中國知識份子》(太原：山西人民出版社，1989)，頁64-67。
⑥ 康有為：〈請尊孔聖為國教立教部教會以孔子紀年而廢淫祀折〉，《康有為政論集》，上冊(北京：中華書局，1981)，頁282。
⑦ 參閱康有為：《大同書》(瀋陽：遼寧人民出版社，1997)。
⑧ 參閱譚嗣同：《仁學》(瀋陽：遼寧人民出版社，1994)。
⑨ 梁啟超：〈論公德〉、〈論私德〉，《新民說》(瀋陽：遼寧人民出版社，1994)，頁21、179。
⑩ 梅因著，沈景一譯：《古代法》(北京：商務印書館，1995)，頁72-97。
⑪ 馬克思：〈經濟學手稿〉，《馬克思恩格斯全集》，第46卷上(北京：人民出版社，1979)，頁104。
⑫ 馬克思：〈論猶太人問題〉，《馬克思恩格斯全集》，第1卷上(北京：人民出版社，1956)，頁443。
⑬ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，1卷5號。
⑭ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》，1卷4號。
⑮ 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《青年雜誌》，2卷4號。
⑯ 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉，《新青年》，2卷6號。
⑰ 李大釗：〈東西文明根本之異點〉，《言治》季刊，第3冊。
⑱ 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，4卷6號。
⑲ 胡適：〈貞操問題〉，《新青年》，5卷1號。
⑳ 胡適：〈李超傳〉，《新潮》，2卷2號。
㉑ 傅斯年：〈萬惡之源〉，《新潮》，創刊號；李大釗：〈萬惡之源〉，《每周評論》，第30號。
㉒ 周作人：〈人的文學〉，《新青年》，5卷6號。
㉓ 魯迅：〈我之節烈觀〉，《新青年》，5卷2號；〈我們現在怎樣做父親〉，《新青年》，6卷6號。
㉔ 魯迅：〈狂人日記〉，《新青年》，4卷5號。
㉕ 陳獨秀：〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》，1卷6號。
㉖ 易白沙：〈孔子平議〉，《青年雜誌》，1卷6號。

㉗ 吳虞：〈禮論〉，《新青年》，3卷3號。
㉘ 李大釗：〈自然的倫理觀與孔子〉，《李大釗文集》，上（北京：人民出版社，1984），頁264。
㉙㉜ 高一涵：〈共和國家與青年之自覺〉，《青年雜誌》，創刊號。
㉚ 陳獨秀：〈敬告青年〉，《青年雜誌》，創刊號。
㉛㊾ 陳獨秀：〈今日之教育方針〉，《青年雜誌》，1卷2號。
㉝ 李亦民：〈人生唯一之目的〉，《青年雜誌》，1卷2號。
㉟ 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，1997年新第6期。
㊱ 梁啟超：〈為學與做人〉、〈治國學的兩條大路〉，載葛懋春、蔣興編選：《梁啟超哲學思想論文選》（北京：北京大學出版社，1984），頁410；頁427。
㊲ 顧實君：〈社會教育及共和國魂之孔教論〉，《民彝》，第2號。
㊳ 杜亞泉：〈國民今後之道德〉，《東方雜誌》，10卷5號。
㊴ 吳宓：〈論新文化運動〉，《學衡》，第4期。
㊵ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1999年4月號，頁29。
㊶ 蔡元培：〈致《公言報》函並附答林琴南君函〉，《新潮》，1卷4號。
㊷ 蔡元培：〈在育德學校演說之述意〉，載沈善洪主編：《蔡元培選集》，下（杭州：浙江教育出版社，1993），頁908。
㊸ 李大釗：〈立憲國民之修養〉，《李大釗文集》，上，頁334。
㊹ 胡適：〈藏暉室箚記〉，《新青年》，3卷5號。
㊺ 陳獨秀：〈基督教與中國人〉，《新青年》，7卷3號。
㊻ 陳獨秀：〈我之愛國主義〉，《新青年》，2卷2號。
㊼ 陳獨秀：〈答《新青年》愛讀者〉，《新青年》，3卷5號。
㊽ 常乃德：〈我之孔道觀〉，《新青年》，3卷1號。
㊿ 陳獨秀：〈自殺論〉，《新青年》，7卷2號。
(51) 胡適：〈不朽——我的宗教〉，《新青年》，6卷6號。
(52) 胡適：〈科學與人生觀〉序，載葛懋春、李興芝編輯：《胡適哲學思想資料選》，上（上海：華東師範大學出版社，1981），頁297。
(53) 李大釗：〈「今」〉，《新青年》，4卷4號。
(54) 傅斯年：〈人生問題發端〉，《新潮》，創刊號。
(55)(56) 溝口雄三：〈中國思想史研究在日本〉，載賀照田主編：《學術思想評論》，第三輯（瀋陽：遼寧大學出版社，1998），頁411；412。
(57) 麥金太爾著，龔群、戴揚毅譯：《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁70-71。
(58) 《胡適留學日記》（海口：海南出版社，1994），頁270。
(59) 參閱張之洞：《勸學篇》（大連：大連出版社，1990）。
(60) 胡適：《丁文江傳》（海口：海南出版社，1993），頁81。
(61) 參閱中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適的日記》（北京：中華書局，1985）。
(62) 參閱墨子刻：〈二十世紀中國知識份子的自覺問題〉，《學術思想評論》，第三輯。

高力克 北京師範大學博士，浙江大學人文學院教授。

五四時期的「廢婚主義」

● 梁景和

1920年春夏之際，上海《民國日報》副刊《覺悟》開闢了「廢除婚姻制度」的討論專欄，進而掀起了一場史無前例的「廢婚」大論戰。論戰雙方以「講演」、「通信」、「評論」方式撰文，暢快淋漓地表達了各自的感想、觀念與主張，通過雙方的反覆論爭，人們對於「廢婚」問題有了更為清晰的認識和深遠的理解。

1920年春夏之際，上海《民國日報》副刊《覺悟》開闢了「廢除婚姻制度」的討論專欄，進而掀起了一場史無前例的「廢婚」大論戰。主張廢婚的代表人物可稱其為「廢婚派」，他們從兩方面論述了自己的廢婚主張：其一，闡明了廢婚的意義；其二，批判了婚制的危害。

關於「廢婚」的論辯

五四時期主張廢婚的代表人物可稱其為「廢婚派」，他們對舊式婚姻(專制婚姻)和新式婚姻(自由婚姻)均表厭惡，極力主張廢婚。並從兩方面論述了自己的廢婚主張：其一，闡明了廢婚的意義。廢婚派認為廢除婚制「是為世界人類(男女)謀幸福」①。人類最大的幸福是每個個體的「自由人格」，而「婚姻制度，是不適合於『自由的人格』的」，故當廢棄之。即便是「自由婚姻」，也是「一種專利的結婚。甚麼專利？就是愛情專利和性交專利。我們一個人自己是要有一個『自由的人格』，不應當屬於誰某所有的。我底愛情……為人家所專利，就是表示我沒有『自由的人格』，人家底愛情……為我所專利，就是侮弄人家底『自由的人格』。總之，我專利人，人專利我，都是很不應該的。於『自由的人格』有損的」②。他們認為廢婚的意義就在於「去束縛而取自由」③。由於對「自由的人格」的追求，廢婚派還肯定了「移情」現象，認為「戀愛是複雜的感情，隨時隨地可以變的」④；也肯定了婚外性關係，認為「滿足性欲，是人類(不止人類)正當的要求，誰也不能阻止他」⑤。廢婚派把廢婚後的社會視為太平的理想社會：「那時候，無父子，無夫婦，無家庭，無名分的種種無謂的束縛，所謂不獨親其親，不獨子其子，豈不是一個很太平的世界，大同的社會嗎？」⑥其二，批判了婚制的危害。廢婚派認為，「婚姻制度，是個娼妓制度的變相罷了，比較起來，是一點沒有分別的，

現在把我的意見說出來。婚姻制度，無論是文明結婚，自由結婚，新式結婚，或舊式結婚等，在理論好像是天經地義的，其實都是做買賣的變相。……婚姻制度，是長期的賣買，娼妓制度，是短期的賣買，都是賣買為基礎的，不是真正的自由和戀愛為基礎的」⑦。新舊婚姻均是一種買賣關係⑧：

> 我看見結婚不過是「生殖器的買賣」；婚證是買賣的契約，婚禮是買賣的手續，買賣的媒介是金錢和戀愛。沒有戀愛，單靠金錢，由第三者做買賣的掮客，把生殖器賣給人，這就是舊的結婚；有了戀愛，靠着證婚書和約指，強使大家永遠結合，戀愛不能移到第三者，生殖器彼此專利，這就是新的結婚。

廢婚派正是通過對上述兩方面的闡述來提出自己的廢婚主張的。

五四時期反對廢婚的代表人物可稱其為「反廢婚派」，他們認為提出一種婚姻主張，「必要求普遍的效果，實行去做才好。不是囫圇吞棗、空談妄想，可以解決的」⑨。他們認為一旦廢了婚制，社會將陷於極悲慘的狀態，所以不贊成廢婚，並認定一夫一妻是「絕對的信條」⑩。反廢婚派的一海曾向廢婚派的翠英提出質問，以表達自己反對廢婚的態度，他對翠英說⑪：

> 你現在已經活了二十歲，你有沒有自立的能力麼？你既主張自由戀愛，遇着情場危變的時候，你有沒有自鎮自持的果斷否？你起初發生一個戀愛，同時又發生別個戀愛，你怎樣處置呢？你是主張自由戀愛的女子，別個男子也主張自由戀愛，他的戀愛，有時絕滅，你自然也絕滅了他，但是後來所遇着的戀愛的男子，都這樣，你將何以自安呢？別個男子同時和兩個女子發生戀愛，你也是其中之一個，你亦願意麼？

反廢婚派認為愛情的不專一，將使人類情感遭至滅頂之災。

廢婚派與反廢婚派之間的思想主張差異很大，雙方就廢婚問題展開了激烈的論辯。論辯內容較為廣泛，而重要的問題集中於如下幾點：其一，關於「自由結婚」的論辯。廢婚派認為自由結婚並不自由，「既然有了結婚的束縛，怎麼還可以叫做絕對的自由」⑫。自由結婚與專制結婚是五十步笑百步⑬。反廢婚派認為「自由婚姻是絕對自由的」，「凡一對男女，要結婚必定是先有交際，由交際生好感，由好感生愛情，由愛生戀，由戀才有結婚的要求。要雙方同意，方才可以結婚」。在當時的社會狀態下，「比自由婚姻更好的結婚法」是沒有的⑭。其二，關於「節制性欲」的論辯。反廢婚派認為，「如果廢除婚姻制度，那麼，今天甲和乙戀愛，明天乙向丙戀愛，完全成了亂交的狀態，使獸性衝動逐漸增加」⑮。「性欲雖是人類正當的要求，但也要有一定的節制，倘沒有節制，生理上就非常危險了。……所以一定要有婚姻制度，來節制這性欲過度的要求」⑯。廢婚派認為反廢婚派的這種見解是沒有「了解『自由戀愛』的真理，所以就要誤解到甚麼亂交……獸性……上面去，把那種神聖的『自由戀愛』沾了污點」⑰。廢婚派認為：「婚姻制度，非但不能限制性欲，而且有時還要縱欲，因為他不必要雙方同

廢婚派認為，「婚姻制度，是個娼妓制度的變相罷了，其實都是做買賣的變相。……不是真正的自由和戀愛為基礎的」。廢婚派與反廢婚派之間的論辯內容集中於如下幾點：其一，關於「自由結婚」的論辯；其二，關於「節制性欲」的論辯；其三，關於如何對待理想的論辯。

意」，「限制性欲，只要從生理上自己去限制，用不着婚姻制度」⑱。其三，關於如何對待理想的論辯。 反廢婚派認為：「自由戀愛，廢除婚制，都是理想的話。」⑲他們引杜威 (John Dewey) 的話說：「若是先從理想做起，恐怕終久不能達到目的了。」⑳廢婚派則認為，正因為是理想，我們才去追求它，「如果已經成為事實，那麼何必要我們提倡」，「我們惟其因為他還是一種理想，所以拼命地去鼓吹、拼命地去提倡，希望他變成事實！」㉑五四時期，關於「廢除婚制」，雙方明確地表白了自己的態度，並對一些具體問題展開了針鋒相對的論辯，這場論戰的歷史意義是不能忽視的。

廢除婚制與社會的根本改造

五四時期，伴隨着新文化運動的開展，在懷疑、批判和否定傳統文學、文字、藝術、思想、倫理、國民性格、社會習俗這樣一種文化氣氛中，婚姻問題也作為關係着個人生活的幸福與自由的大事，又一次引起人們的普遍關注㉒：

> 婚姻問題，幾乎成了今日社會上一個中心問題了。許多有志的青年男女，有的為此犧牲了性命，有的因此苦惱了終生。一般學者也都很注意這個問題，作學理的研究，就事實上討論，以求正當解決的方法。於此更可知這個問題在社會上的影響與重要了。

五四時期的「廢婚主義」，是這個時期婚姻文化變革中的一項重要內容。當時參加辯論的人們，無論各持甚麼觀點，絕不是一時心血來潮而渲泄自己的情

廢婚派公開表示，不怕他人反對自己的觀點，「反對的人越來越多，我們尤其應該歡迎！」看來，廢婚派絕不是「想藉自由戀愛之名以行其罪惡」的。參加論戰的絕大多數人，即便是廢婚派，也把社會經濟組織的根本改造視為廢婚的主要路徑。

緒。相反，他們的態度是嚴肅認真的。廢婚派的一些主張超越了傳統的社會倫理，甚或還有令人驚疑之語，然而他們絕非嘩眾取寵、標新立異，而是以理性的態度對待「廢婚」問題，所以在論辯過程中，他們全身心地投入，並歡迎論辯對手的誠懇批評。他們公開表示，不怕他人反對自己的觀點，「反對的人越來越多，我們尤其應該歡迎！」㉓「我們要有批評人家的勇氣，我們尤其要有承受批評的勇氣。」㉔這裏反映了廢婚派追求真理的一腔熱忱，事實正是如此，廢婚派說過：「我們和人家辯論，原不是一定要得着勝利，失敗了，也算不得甚麼一回事。我相信，我們失敗了，真理是不會失敗的。我們要是被真理征服了，我們便當投降於真理旗幟之下，做他一個效勞小卒，再去征服別人」㉕，絕不計較個人的毀譽。看來，廢婚派絕不是「想藉自由戀愛之名以行其罪惡」㉖的。由於雙方抱着追求真理的態度，所以在論辯中，雙方對婚姻問題的某些認識就比較客觀和深刻。比如廢婚派認為「戀愛無他，自由而已矣」，戀愛是「男女間相互愛悅」、「最真摯、最高尚的感情」㉗；廢婚派中的有些人還對「愛情」與「肉欲」在自由戀愛中的不同歸屬作了分析，認為「自由戀愛的原則，仍屬於愛情的，不屬於肉欲的」，承認「愛情是自由戀愛的主要條件」，「男女間要發生真正的愛情，斷不是一見面就可以發生的，一到愛情純摯了，就像心坎裏不能夠灑脫的樣子，肉欲的衝動，不過一附帶條件」，「肉欲不是人類真正快樂的一件事，愛情純摯，才是真正快樂」㉘。這一論點是對廢婚派自方中某些人的「把性交當做戀愛的主要條件」㉙的觀點的一種否定和批判。一個派別內部出現了觀點差異的現象，是人們理性面對客觀現實的反映。再比如反廢婚派對婚姻自由的理解是相對和辯證的，贊平說過㉚：

> 怎樣算自由，怎樣算不自由呢？自由結婚，我贊成的，自由離婚，我也贊成的。倘說這些都要雙方同意，算不得自由，那麼，性交也須要雙方同意，那裏能任你個人自由呢？如果說可任個人底自由，我怕除了強姦是沒法的。……我相信人類沒有絕對的自由，不能以我底自由侵人底自由。

廢婚派中的有些人認為：「自由戀愛的原則，仍屬於愛情的，不屬於肉欲的」，「肉欲不是人類真正快樂的一件事，愛情純摯，才是真正快樂」；廢婚派中另一些人則「把性交當做戀愛的主要條件」。反廢婚派認為：「隨便滿足性欲，那麼，一定人人耽於色欲，像那浪子一樣了。」

反廢婚派還認為人類應當節制性欲：「隨便滿足性欲，那麼，一定人人耽於色欲，像那浪子一樣了。」㉛這裏反映了他們反對放縱性欲的鮮明而又堅定的態度。

五四時期，通過「廢婚」大論戰，有些論者還開始修正自己先前的觀點，使自己的主張更加具有合理性。甚至論辯雙方在一些宏觀問題上竟能趨於一致，達到共識。比如，參加論戰的絕大多數人都認為社會只有經過「遺產公有」、「兒童公育」的根本改造之後，才能最終解決「婚姻」問題；即便是廢婚派，也把社會經濟組織的根本改造視為廢婚的主要路徑㉜：

> 我們要解決社會各種問題，惟有找他的根本所在，根本問題一解決了，枝節問題當然是迎刃而解。社會問題底根本問題是甚麼？就是經濟問題。社會底經濟組織一有了變動，其餘的一切組織都跟着變動。我們要改變其餘的組織，必須先改變經濟底組織，經濟的組織一改變，其餘的組織不變而自變。

改變經濟組織是改變其他組織的根本，所以廢婚派開始修正先前主張立即廢婚的觀點，認識到婚制並非立即就能廢除的㉝：

> 我也曉得婚姻制度，不是單獨能夠存在的，不是現在一時所能廢除的，但我總要藉這個問題，引起大家的覺悟，同向根本改造的路上跑去，我以為社會底經濟組織，沒有根本改變以前，甚麼婚姻問題，家庭問題，男女平等問題，教育普及問題，……統統都不能解決的。我們要解決這些問題，還須從事根本改造去。

這是廢婚派洞察社會歷史發展原動力後所達到的深刻認識，反廢婚派也認為㉞：

> 婚姻問題，是跟着經濟組織而存在，而變遷的；照現在底經濟組織，無論怎樣鼓吹廢婚，「廢婚」總不能實現的。第一個難題，就是兒童養育問題。你想：兒童公育制度沒有實行以前，假使青年男女，因自由交媾而懷妊生子，這個兒子將怎樣處置？如果有一天社會根本改造，私有財產制底經濟組織完全推翻，兒童公育和公共養老院都已實行；那時候，或者婚制不必鼓吹廢除，也沒有存在的必要了。

論戰雙方能達到如此共識，說明論辯者能從更深遠的方向來審視「廢婚」問題，「可見這一次的辯論，只能促進對於未來的覺悟，決不會引起眼前的流弊」，這次論辯的意義正在於此，因此應當承認「這一次的辯論的現象是很好的」㉟。

五四「廢婚主義」的產生，與當時流行的無政府主義思潮有着密切的聯繫。五四時期北大學生中信仰無政府主義的青年比信仰馬克思主義的人要多些，與時人視其為「反抗專制、憧憬光明」的精神支柱有關。而五四「廢婚派」直接承繼了無政府主義的「廢婚」主張。

「廢婚主義」與無政府主義思潮

五四「廢婚主義」的產生，與當時流行的無政府主義思潮有着密切的聯繫。無政府主義於清末傳入中國，李石曾、吳稚暉、劉師培等人在巴黎與東京創辦《新世紀》和《天義報》，形成了中國人傳播無政府主義的兩個中心。劉師復在民初成立「心社」和「晦鳴學舍」，成為中國內地傳播無政府主義的重要團體，從而擴大了無政府主義在中國的影響。五四時期，無政府主義在中國形成了一股前所未有的熱流，大有在當時活躍的思想界中「獨霸一枝」的勢頭。五四時期的無政府主義團體達70餘個，而宣傳無政府主義的刊物也競相問世，總數約有70多種。劉少奇曾回憶說：「在起初各派社會主義的思潮中，無政府主義是佔着優勢的。」㊱張國燾在《我的回憶》中談到，五四時期北大學生中信仰無政府主義的青年比信仰馬克思主義的人要多些。無政府主義在各種流行的思潮中的醒目地位，與時人視其為「反抗專制、憧憬光明」的精神支柱有關。所以儘管無政府主義的宣傳淺顯而雜亂，但在青年知識份子中的影響是其他思想主張所不及的。青年毛澤東「讀了一些關於無政府主義的小冊子，很受影響」，並常與無政府主義者朱謙之討論無政府主義的問題，他「贊同許多無政府主義的主張」㊲。惲代英、彭湃、周恩來等具有初步共產主義覺悟的知識份子都曾不同程度地受到無

政府主義的影響。可見，五四「廢婚派」在當時特定的歷史時期內，也就不可避免地要受到無政府主義思潮的直接誘導。在《覺悟》「投稿或通信的青年，最初很少不受無政府主義思想影響的」，很多作者都相信無政府主義[38]。而五四「廢婚派」的主要倡導者，正是這些在《覺悟》投稿或通信的青年。

五四「廢婚派」受無政府主義思潮的影響，主要表現於兩個方面：其一，直接從無政府主義思想中汲取某些重要的理論主張。比如，前文談及，廢婚派把廢婚後的社會視為無父子、夫婦、家庭、名分的太平社會，這完全是對無政府主義的所謂「無父子，無夫婦，無家庭之束縛，無名分之拘牽，所謂不獨親其親，不獨子其子者，斯不亦大同社會之權與歟」[39]的思想理論的直接引證。再如，廢婚派的「由部落主義，進而為國家主義，再進而為無政府主義，那婚姻制度，也是由雜婚主義，進而為夫妻主義，再進而為自由戀愛主義」[40]的思想，是把部落主義與雜婚主義相對應，把國家主義與夫妻主義相對應，把無政府主義與自由戀愛主義[41]相對應。這恰恰說明，廢婚派中的某些人把廢婚後的社會直接理解為無政府主義的信仰與追求。此外，廢婚派極力主張的「自由人格」，顯然與無政府主義的「復天然自由，去人為束縛」[42]的自由主義精神如出一轍。其二，直接承繼了無政府主義的「廢婚」主張。無政府主義者一直主張廢除婚姻制度、男女自由結合，如無政府主義者劉師復公然宣告：「欲社會之美善，必自廢絕婚姻制度實行自由戀愛始。」[43]劉師復廢婚主張的論據包括：其一，婚姻制度是男子欺壓女子、強者欺壓弱者的工具，從而造成性關係的不公平；其二，婚姻制度對男女二人的感情維繫並無意義；其三，男女情欲出於自然，理當自由，即使有變，亦為正當[44]。在五四時期，也有無政府主義者發表文章，全力鼓吹廢婚主義，如朱謙之的〈自由戀愛主義〉[45]；陳顧遠的〈理想方面的廢除夫妻制度〉[46]；夢良的〈實行自由戀愛的機會〉[47]；盧慧根的〈我對於自由戀愛與自由結婚的意見〉[48]等，都是較為重要的文章。無政府主義者與五四「廢婚派」的廢婚主張，論證大多相同，後者從前者中汲取的思想成分，不言而喻。正是兩者密切的淵源關係，所以他們在理論上的弱點也體現出一定的相似性：即雙方要求絕對的自由與平等，不受一切政治、威權、宗教、形式的束縛和壓制，追求實現無強權、無服從、隨心所欲的太平世界，這不但暴露出他們在理論上的貧乏和不切實際，也反映出他們思想的幼稚和異想天開。因此，在他們憑藉一時的熱情、盡興攝入時髦的思想主張之時，幾近於癡人說夢。

無政府主義的思想理論與廢婚派的思想主張關係密切，但還不能視兩者為完全吻合的志同道合的同路人。雙方部分人的思想與追求是不同的，甚或有相互牴牾之處。如廢婚派的其中一名代表存統，就曾與無政府主義者進行嚴肅的辯論，並發表〈奮鬥與互助〉[49]、〈經濟組織與自由平等〉[50]、〈無產階級專政和首領變節〉[51]等文章，直接批評了無政府主義的某些思想觀點。可見，五四時期各種思想學說影響人們的思想，從而引發許多極其複雜的思想聯繫。

五四時期是中國近代婚姻文化變革的重要時期，當時自由結婚和自由離婚的呼聲甚高，形成了中國近代自由結婚和自由離婚的一次高潮。廢除婚制雖也是五四婚姻文化變革的一項內容，但與前者相比，廢婚主義的影響範圍還不廣泛。當時直接參加廢婚論辯的人數只有二十餘人，公開發表講演稿、通信和評

無政府主義的思想理論與廢婚派的思想主張關係密切，但還不能視兩者為完全吻合的志同道合的同路人。如廢婚派的其中一名代表存統，就曾與無政府主義者進行嚴肅的辯論，直接批評了無政府主義的某些思想觀點，從而引發許多極其複雜的思想聯繫。

論的雖有五六十篇，但大多只限於《民國日報》的副刊《覺悟》上，從時間看，也只集中於1920年5月至6月間。當時其他報刊反映婚姻文化變革的內容很多，但直接回應《覺悟》廢婚討論專欄的文章卻不多見，可見影響之局限。

註釋

① 哲民：〈廢除婚姻問題的討論(一)〉，《覺悟》，1920年5月11日。
②⑤ 存統：〈廢除婚制問題〉，《覺悟》，1920年5月25日。
③ 孫祖基：〈自由戀愛是甚麼？〉，《覺悟》，1920年5月26日。
④⑧ 翠英：〈結婚到底是甚麼？〉，《覺悟》，1920年5月16日。
⑥ 哲民：〈「廢除婚姻制度」底討論〉，《覺悟》，1920年5月8日。
⑦㉓㊵ 哲民：〈廢除婚制問題底討論(二)〉，《覺悟》，1920年5月20日。
⑨⑩⑮⑳ 葆華：〈廢除婚制問題的討論(二)〉，《覺悟》，1920年5月11日。
⑪ 一海：〈廢除婚制問題的討論(四)〉，《覺悟》，1920年5月23日。
⑫ 存統：〈廢除婚制問題的討論(五)〉，《覺悟》，1920年5月23日。
⑬ 可九：〈廢除婚制問題的辯論(三)〉，《覺悟》，1920年5月22日。
⑭ 笑佛：〈廢除婚制問題的辯論(一)〉，《覺悟》，1920年5月22日。
⑯㉚㉛ 贊平：〈廢除婚制問題的討論〉，《覺悟》，1920年5月28日。
⑰ 哲民：〈主張廢除婚制的說明〉，《覺悟》，1920年5月13日。
⑱ 存統：〈廢除婚制問題的討論(一)〉，《覺悟》，1920年5月29日。
⑲㉑㉔㉕ 存統：〈辯論的態度和廢除婚制〉，《覺悟》，1920年5月21日。
㉒ 泳村：〈兩個女子的婚姻問題〉，《共進》，第23期，1922年10月。
㉖㉟ 力子：〈廢除婚制討論中的感想〉，《覺悟》，1920年5月21日。
㉗ 翠英：〈廢除婚制問題的討論(一)〉，《覺悟》，1920年6月1日。
㉘㉙ 以太：〈廢除婚制問題的討論(二)〉，《覺悟》，1920年5月29日。
㉜ 存統：〈為甚麼要從事根本改造？〉，《覺悟》，1920年5月27日。
㉝ 存統：〈廢除婚制問題底討論(一)〉，《覺悟》，1920年5月20日。
㉞ 力子：〈廢除婚制問題底討論(二)〉，《覺悟》，1920年5月20日。
㊱ 1939年5月出版的《中國青年》第3卷第5期上劉少奇撰寫的紀念文章。
㊲ 斯諾(Edgar Snow)著，董樂山譯：《西行漫記》(北京：三聯書店，1979)，頁128。
㊳ 《五四時期期刊介紹》，第一集，上冊，(北京：三聯書店，1979)，頁189。
㊴ 〈心社意趣書〉，《社會世界》，第5期。
㊶ 「自由戀愛主義」即「廢婚主義」。
㊷ 馬敍倫：〈二十世紀之新主義〉，《政藝通報》，第14-16期。
㊸㊹ 《廢婚姻主義》，1912年5月；《師復文存》(廣州：革新書局，1927)，頁107-12。
㊺㊻㊼㊽ 均見《奮鬥》，第3號，1920年3月10日。
㊾ 《覺悟》，1920年10月1日。
㊿ 《覺悟》，1921年5月10日。
(51) 《覺悟》，1921年6月9日。

梁景和 湖南師範大學歷史學博士，現任北京首都師範大學歷史系副教授，著有《近代中國陋俗文化嬗變研究》及論文多篇。

五四文學革命中的科學觀念

● 劉為民

1917年1月，陳獨秀創辦的《新青年》雜誌發表了胡適的〈文學改良芻議〉，公開指責中國傳統語言文化和舊文學的流弊，倡導書面語言必須向口頭語言轉變，提出要以「白話文學」為「正宗」。這引起當時文壇、學界的反響，並很快發展為一場轟轟烈烈的「新文學」革命，從而奠定了中國文學的現代化方向。其中，一個發揮了關鍵作用卻被長期忽略的重要因素——科學，值得我們認真地加以回顧、辨析和研究。

五四作家受「賽先生」的精神洗禮與理論規約，突出地表現於詩歌意象的時代演變與更新之中。郭沫若在《女神》裏，以「諧振」、「燃點」等物理學概念表現出個性主義自我解放、自我追求的現代意識，突出生動地反映出「賽先生」作成新文學靈魂之一的時代光彩。

一　科學影響新詩意象

在五四新文學運動中，以白話詩革命作為「突破口」，必然引起詩歌意象的推陳出新。五四作家的知識構成與文化修養，「賽先生」的精神洗禮與理論規約，也突出地表現於這種詩歌意象的時代演變與更新之中。郭沫若《女神》的卷頭詩開宗明義：「《女神》喲！／你去，去尋那與我振動數相同的人；／你去，去尋那與我燃點相等的人。」這裏，「諧振」、「燃點」等物理學概念鮮明奪目。這種建立在自然科學知識基礎上的新詩象喻，直接聯繫於個性主義自我解放、自我追求的現代意識，從而賦予抽象的科學概念以具體形象的思想內涵，突出生動地反映出「賽先生」作成新文學靈魂之一的時代光彩。從這個角度考察五四新詩意象現代化的努力足迹，在某些層面上可以看得更為清晰。郭沫若在《筆立山頭展望》中寫道：「一枝枝的煙筒開着朵黑色牡丹呀！／二十世紀的名花——近代文明的嚴母！」由工廠煙囪滾滾的濃煙聯想到華貴的牡丹，這依然是對科技物象的讚美。但詩人沒有停止在這一謳歌頂禮的層面，而是從中看到物質與精神的聯繫，着重展示在現代機械化大生產經濟基礎上孕育、誕生的「近代文明」——這才是人類靈魂的時代之花，是詩人超越了科技物象的表層認識，對二十世紀

的時代精神的獨特感悟。在這裏，自然景觀與人文傳統都因為科學進步導致的工業革命而發生了劃時代的歷史新變；在「黑牡丹」的詩歌意象裏，內涵着一種價值觀念：讚美機械化大生產的工業文明。這是中國傳統詩歌裏從未有過的。在這個意義上可以說，科學技術在改變物質文明的客觀基礎的同時，也更新、改造了精神文明中的詩歌意象。

郭沫若對科學和科學家的由衷禮讚所體現的價值觀，與他對革命思想家、政治領袖的謳歌有着內在的一致性，這就是他極力推崇的大膽懷疑、反叛傳統的理性主義精神。因此，在《匪徒頌》裏，他向「倡導太陽系統的妖魔，離經叛道的哥白尼」和「倡導人猿同祖的畜牲，諷宗謗祖的達爾文」三呼「萬歲」，表達了至高無上的崇敬。以十九世紀中葉的三大發現（能量轉化與守恆定律、細胞學說、生物進化論）為代表的有機論自然觀，給郭沫若的泛神論思想帶來深刻影響，最關鍵的就是打破了宿命論的歷史觀，從而突出人生的精神主體、突出歷史發展中主體精神的自我選擇與努力超越。《天狗》中的詩人化入日月星辰而氣吞寰宇，具有無限創造力，所以才能唱出：「我是月底光，我是日底光，我是一切星球底光，我是X光線底光，我是全宇宙底Energy底總量。」這可以看作是主體精神由內而外地熱情噴溢與心智輻射；而後，詩人又自外返內地觀照自身：「我在我神經上飛跑，我在我脊髓上飛跑，我在我腦筋上飛跑。」① 從近現代天文知識，到十九世紀末剛發現的「X光線」，以及生理學、解剖學知識，都匯入《天狗》的詩意生命裏，而將種種「內」、「外」意象聯繫於一體並賦予它力度與動感的，正來源自「賽先生」的五四時代靈魂。在《女神》、《星空》、《前茅》等詩、文集中，郭沫若運用了天文學、地理學、地質學、礦物學、生物學乃至醫學等方面的知識，或者加以誇大渲染，或者加以想像類比，為豐富五四新詩意象作出了種種可貴的開拓性創造。聞一多在《唐詩雜誌》裏說過張若虛的《春江花月夜》蘊涵着一種「更復絕的宇宙意識」，五四作家筆下大量關於「星」、「月」、「夜」意象的描繪與抒寫，既反映了現代天文等科學知識的深刻影響，也說明了他們內在地承繼了中國文學傳統的這種「宇宙意識」和內在思想框架，從而表現出更新民族文化精神的時代要求。

1921年4月15日出版的《改造》（梁啟超主編）第3卷第8期，發表了徐志摩的《安斯坦相對主義（物理界大革命）》，標題下列出6部1920年出版的英文參閱書，說明他很快就接受了相對論的學說，這影響到他的人生態度與創作崇尚。

1921年4月15日出版的《改造》(梁啟超主編) 第3卷第8期，發表了徐志摩的〈安斯坦相對主義 (物理界大革命)〉，標題下列出六部1920年出版的英文參閱書，說明他很快就接受了相對論的學說，並且廣採博納：從狹義相對論到廣義相對論，從時空觀念、萬有引力到哲學、歷史人文學科中的有關影響等等內在的精神濡染，勢必影響到他的人生態度與創作崇尚。他在康橋寫了散文詩《夜》：「最後飛出了氣圍，飛出了時空的關塞，／當前是宇宙的大觀！／幾百萬個太陽，大的小的，紅的黃的，放花竹似的在無極中激蕩，／旋轉——。」②這一首「志摩的詩」，意喻全新，超越世俗。面對這「幾百萬個太陽」，能夠「飛出了時空的關塞」的，既非屈原的詩翼，也不是李白的仙思，即使聞一多筆下「神速的金鳥」都無法相提並論。要準確地理解徐志摩的這首詩，關鍵是他所說的「飛」。在〈安斯坦相對主義 (物理界大革命)〉中，他明確指出：「……將一隻眼睛，仍舊留在眉毛鼻子中間，還有一隻飛來飛去同光差不多快，……總而言之，在你身上的眼

睛，看東西只見三量，就是『長』、『高』、『寬』，再也沒有了，你飛的那隻眼，可非但看見三量，而且看見第四量——就是我們平常看不見的『時間』，也變成了量了。要是你全身在空間飛動，速度時常改變，有時相近光的速度，那時你就可以看見四量的現象。」在這裏，徐志摩按照他對愛因斯坦的理解，以形象的比喻表示出相對論中「光速」、「四維時空」等科學概念，深入淺出，生動直觀，又隱含着嚴謹的思維邏輯。必須聯繫這種相對論學說的概念比喻，才能解釋清楚《夜》裏的「飛」。只有具備了徐志摩所講的「飛眼」並「全身在空間飛」，才能飛出「時空的關塞」。波特萊爾 (Charles Baudelaire) 認為：整個可看得見的宇宙，不過是個形象和符號的金庫而已，而這些形象和符號應由 (詩人的) 幻想力來給予相應的位置和價值，它們是 (詩人的) 幻想力應該消化和加以改造的③。徐志摩正是這樣「幻想」、「消化」並「改造」了他的「飛眼」中的宇宙，他詠唱着：「天地看似墨色螺形的長卷／有孤身兒在踟躕，似退似前。」④這裏的「天地觀」，再不是「天似穹廬，籠蓋四野」、「天蒼蒼，野茫茫」式的，也不是但丁《神曲》裏基督教式的。從「蓋天說」到「渾天說」，從「地心說」到「日心說」，人類宇宙圖式幾經衍化更換。這「墨色螺形的長卷」，很容易使具備現代天文知識的讀者聯想到宇宙星系與天體雲團的時序延展，也為五四新詩開闢了獨具匠心的科學意象景觀。

二　現代「人」格的「知識覺悟」

達爾文的生物進化論直接影響、決定了五四新文學觀的衍化和更新，引導了新文學革命的發生與發展。其中一個理論核心，就是圍繞現代「人」的發現，充分顯示了「進化論」思想的革命性創新。周作人就是從這種「人」的現代覺悟出發，寫下了被胡適譽為當時「關於改革文學內容的一篇最重要的宣言」——〈人的文學〉。

除了近代各種科學理論之外，達爾文的生物進化論亦直接影響、決定了五四新文學觀的衍化和更新，並引導了整個新文學革命的發生與發展。其中一個關鍵和理論核心，就是圍繞現代「人」的發現，充分顯示了「進化論」思想的革命性創新。周作人就是從這種「人」的現代覺悟出發，寫下了被胡適譽為當時「關於改革文學內容的一篇最重要的宣言」——〈人的文學〉。他開宗明義地指出：「我們現在應該提倡的新文學，簡單的說一句，是『人的文學』」；並且具體解釋：

> 我們所說的人不是世間所謂「天地之性最貴」，或「圓顱方趾」的人。乃是說，「從動物進化的人類」。其中有兩個要點，(一)「**從動物**」進化的，(二)從動物「**進化**的」。

這篇重要宣言的「中心觀念」，首先和中國文學歷來對於「人」的傳統認識劃清了界線。既「承認人是一種生物，他的生活現象，與別的動物並無不同」；「又承認人是一種動物進化的生物，他的內面生活，比其他動物更為複雜高深，而且逐漸向上，有能改造生活的力量」。周作人把「這兩個重點換一句話說，便是人的靈肉二重的生活」。他的「所謂從動物進化的人」，也便是指「這靈肉一致的人」。正是「用這人道主義為本，對於人生諸問題，加以記錄研究的文字」，才被周作人稱為「人的文學」。而這種創造新文學所本的「人道主義」，被周作人稱為「個人主義的人間本位主義」，具有鮮明的生物學特徵，側重於正確地理解並闡

釋人的自然屬性。但更值得我們關注的是，周作人倡議的「人的文學」，表徵着科學自身的現代「人格」知識啟蒙。1921年7月，周作人談自己感興趣也最擅長的是以現代「人類學為中心的研究」，並針對中國社會現實，系統地提出了自己的論點及相應的解釋⑤：

> ……大家都做着人，卻幾乎都不知道自己是人；或者自以為是「萬物之靈」的人，卻忘記了自己仍是一個生物。在這樣的社會裏，決不會發生真的自己解放運動的，我相信必須個人對於自己有了一種了解，才能立定主意去追求正當的人的生活。

周作人從「人」的生物學理論基礎出發，認為只有對「人」自身的科學認識，才是謀求解放運動的思想前提，進而推導出一個廣泛吸收西方自然科學知識的「人」格建構框架。第一，為了「知道」人的身心個體，首先要學習「人身生理」、「醫學史」及「心理學」尤其是「性」與「性心理」。第二，為了多側面的「知道」人類本質，除了要學習「生物學」尤其是進化、遺傳諸學說以外，還要學習人類學、民俗學、文化發展史及社會學等。第三，為了「知道」人所生活的自然環境與人所關聯的自然現象，要學習「天文」、「地學」、「物理」、「化學」等。第四，為了「知道」人的生存方式及其生活工具，還要學習數學、哲學和包括「神話」、「童話」在內的文學藝術等等。總之，周作人的這個「人」學知識系統，以現代「人」的個體意識和人類意識為中心，從「生理」的、「心理」的不同層次，和「靈」與「肉」的統一中，全面考察了人的生物學、社會學、史學以及美學等本質屬性，從而表現出現代「人」格的真正覺悟。在當時，周作人的這種見解與倡導，代表着對於五四精神中「人的解放」思想的一種時代回應：重建以「認識人自身」為中心的現代科學知識結構，對於堅持並發展五四傳統具有決定性意義。當時一部分新文學作家從五四運動「救亡圖存」的政治認識出發，由思想革命轉向投身於實際的社會革命鬥爭實踐時，不僅明確地顯示了周作人的獨特追求，也在一定程度上反映了中國現代社會運動更為內在的精神需要。這就是除了新民主主義革命所急需並形成的現代「階級覺悟」以外，還存在着本世紀中華民族現化進程中必不可缺的科學「知識」的「覺悟」。而且，周作人在五四時代的另一項貢獻，就是自覺地致力於這種「知識覺悟」的思想啟蒙，並直接導致了他的某些具有科學示範意義的文藝批評。其中比較重要的，如從五四新道德層面評論郁達夫的《沉淪》和汪靜之的《蕙之風》等等。

周作人認為只有對「人」自身的科學認識，才是謀求解放運動的思想前提。在當時，這種見解與倡導，代表着對於五四精神中「人的解放」思想的一種時代回應：重建以「認識人自身」為中心的現代科學知識結構，對於堅持並發展五四傳統具有決定性意義。

儘管五四作家在政治信念、思想傾向上各不相同，但由於科學知識結構的一致性，內在地決定了他們在倡導「人」學理論、喚醒「人」的現代知識覺悟方面的一致性。針對「知識就是贓物」的虛無哲學觀點，魯迅於1921年10月23日在《晨報副刊》的「開心話」專欄發表了〈知識即罪惡〉，倡導「拜教師，求知識」，還說「地球是圓的。元質有七十多種。X+Y=Z，聞所未聞，雖然難，卻也以為是人所應該知道的事」。20年代中期魯迅又提出：「單為在校的青年計，可看的書報實在太缺乏了，我覺得至少該有一種通俗的科學雜誌，要淺顯而且有趣的。」⑥這裏魯迅感到缺乏的，恐怕不是思想性或政治性等直接屬於社會現實鬥爭的內容。

如果說五四落潮後民主意識和階級覺悟逐漸高漲已是社會主流，其標誌便是「五卅」運動的醞釀、爆發，那麼從「賽先生」的角度看來，是否還存在着一脈呼喚「人」的現代知識覺悟的五四新文化潛流？應該看到，魯迅、周作人倡導、籌劃現代「人」學知識的系統框架，是五四新文學運動不可或缺的重要組成部分。「人」的科學「知識覺悟」是五四文學現代「人」格孕育、發展的前提之一，體現了現代「人」格的本質力量。正是在這種現代「人」格的科學理論基礎上，由科學知識結構所決定的五四作家的現代思想觀念，必然滲透進文學領域的各個層面，激發出新文學革命成為歷史必然的內在活力。

三　數學概念與思想方法

科學直接或間接地影響着五四新文學的創作方法，其中以數學方法尤為突出。數學是一種抽象科學，它的思想方法、思維邏輯，對我們理解科學的思想方法、思維方式的某些實質性特點很有啟發。由五四作家的知識結構所決定，當時，明顯的科學意識溢於言表，明確的科學術語隨處可見。就其思想性來說，帶有社會政治功利色彩的對立傾向消解了，我們可以看到的是，作家掌握的科學知識直接介入文學思想，或者是將之平行對照甚至簡單比附。其具體表現，往往就是對數學和準數學式的邏輯模 (摹) 寫。郁達夫在〈介紹一個文學的公式〉裏，以「F+f」代表「認識」與「情緒」。成仿吾在〈詩之防禦戰〉中為了說明「文學始終是以情感為生命的」，就假設了「$\frac{df}{dF}>0$一個條件。如果這微分係數小於零時，那便是所謂蛇足」⑦。後來他在〈《殘春》的批評〉裏採取幾何圖形的方式，也相當準確地表達了他所理解的「情緒」與「高潮的關係」。像這樣，在五四文論、詩論中借用數學概念、術語的現象並不鮮見；有的已不僅僅是語言、名詞的「移植」和「知識形式」問題，而直接關係到對文藝本質的理解：

數學直接或間接地影響着五四新文學的創作方法。郁達夫在〈介紹一個文學的公式〉裏，以「F+f」代表「認識」與「情緒」。成仿吾在〈《殘春》的批評〉裏採取幾何圖形的方式，也相當準確地表達了他所理解的「情緒」與「高潮的關係」。在五四文論、詩論中借用數學概念、術語的現象並不鮮見。

> 我們常說好的文學應是普遍的，但這普遍的只是一個最大的範圍，正如算學上的最大公倍數，在這範圍之內，儘能容極多的變化，決不是像那不可分的單獨數似的不能通融的⑧。

> 我的詩歌所能表顯，所能感動的社會，地域是很小的。但如表顯力與感動力的增強率，不小於地域的減縮率，我就並沒有失敗⑨。

在這裏，借代、比喻等修辭手法與數學定理法則的運思邏輯融會一體，科學概念和術語被賦予新的命意，表現出五四新文學作家在思想方式、情感歸趨上的多元選擇和鮮明、形象的科學意識。羅素 (Bertrand Russell) 曾在他的名著《數理哲學導論》中指出：「我們需要的是，我們的數不僅適合數學公式，並且能在恰當的公式中應用於普通的事物。」⑩對於上述種種數理形式及觀念的文學移用，固然不能絕對肯定，但在客觀上也應屬於通過「恰當的公式」，把「我們的數」「應用於普通的事物」的可貴努力。這說明五四作家接受數學知識與數理邏輯內

涵的精神影響，首先表現於思想形式方面的時代共識，已經多方面地煥發出科學的創新活力。

四　學歷素養與知識結構

五四作家的知識結構迥異於孔乙己、陳士成頭腦裏的聖賢經傳，他們從幼年的人生閱歷，到國外接受高等教育，從專門的職業訓練到平素的文化修養，都普遍熱誠地接受、追求中國傳統文化中最缺乏的西方近、現代文明的關鍵部分——科學。魯迅、胡適等人都曾生動的記述當初接受《天演論》學說的新鮮與振奮。胡適不僅撰寫有關的科普文章，還從「物競天擇適者生存」選取「適」字用作自己的表字（「適之」）與筆名。冰心小時候經常跟着當海軍教官的父親到「旗台上看星」，聽父親講述「各個星座的名稱和位置」。這種簡單的天文知識使冰心「愛星甚於愛月」⑪。也許，這可以視為她後來創作「繁星」意象的最初動因。民國初年，天津軍醫學校的複試中，除了「科學方面的題目」外，還有一道叫作「拓都與么匿」的「國文題」。其實，這是嚴復譯斯賓塞（Herbert Spencer）的《群學肄言》中“total and unit”的對譯。據郭沫若回憶，「拓都大約是指社會，么匿是指個人」⑫。朱自清創作了〈槳聲燈影裏的秦淮河〉以後，於1924年8月決定去寧波任教，預約的課目中包括「科學概論」⑬。連那位寫〈科學精神與整理國故〉的毛子水的「書桌上」，也「總只放着一種書」，「或是《毛詩》和《儀禮》的注疏，或是數學和物理的課本」⑭。五四時代的這種科學習尚，反映在當時的報紙副刊上，如被周作人稱為「中國日報副刊的起首老店，影響於文壇者頗大」的《晨報副鐫》⑮，不僅設立「科學談」、「地質淺說」等欄，還從創刊伊始，就以絕大篇幅和頻繁連載的形式刊登自然科學理論介紹、科學史及科學家傳記資料、科普文章等等。難怪當年茅盾就指出：「我終覺得我們的時代已經充滿了科學的精神，人人都帶點先天的科學迷。」⑯這在當時還往往會形成一種具有時代特色的人生理想，甚至影響到五四作家們的生活道路。賴和終生行醫，號稱「詩醫」。正是由於他的醫生職業，使他得以廣泛接觸各階層人民，深刻地理解、反映民眾的種種疾苦與特徵。郭沫若、郁達夫、成仿吾、張資平等從事文學創作、評論的同時，還要學醫學課程，或者直接擔負科學技術工作（如成仿吾曾任長沙鐵廠技正；張資平後來在廣東一礦場擔任技術工作；郁達夫先後在北京大學、武漢大學主講經濟學等等）。在這些五四作家身上，職業和創作並行不悖，科學與文學相輔相成。在他們的精神生活中，科學顯然佔有極其重要甚至是首要的關鍵性地位。郭沫若於1924年談他「來日本的原因」，「最初的志願是想把《潔光》寫成後便進此地的生理學研究室裏埋頭作終身的研究」，他以為這是「最理想的生活」。他說⑰：

五四時代的科學習尚，反映在報紙副刊上，如《晨報副鐫》不僅設立「科學談」、「地質淺說」等欄，還以絕大篇幅和連載的形式，刊登自然科學理論介紹、科學史及科學家傳記資料、科普文章等等。難怪當年茅盾就指出：「我終覺得我們的時代已經充滿了科學的精神，人人都帶點先天的科學迷。」

> 我們把純粹的自然科學的真理作為研究的對象，……把自己的一生獻給真理的探求，我們於自然科學上能有所貢獻，我們大漢民族的文明或者能在二十世紀的世界史上要求得幾面新鮮的篇頁。

1923年，郭沫若曾寫專文〈歌德對於自然科學之貢獻〉，並有「附白」明言：「如能喚起讀者諸君對於自然科學研究之精神時，余一人深心之快樂，自亦非言語所罄盡。」他在這篇文章裏，對「科學上之發現樂與文藝上之創作樂，並一身而兼兩之」的歌德，表示了極大的「敬仰」與「羨慕」⑱。這典型地反映了五四時代崇尚科學的社會風習，對郭沫若後來於文藝創作之外廣泛從事考古、文字、歷史等方面的科學性研究，其實都潛在地具有一定的思想奠基作用。在當時成績斐然或嶄露頭角的五四文學作家中，也的確有人既堅持了文藝創作，又從事於自然科學研究，如丁西林等；也有人後來放棄創作，獻身於自然科學，如蔡希陶、裴文中等。這是由於1905年廢止科舉制度以後，中國的現代教育事業逐步得到發展；五四作家首先是作為這種「新學」教育培養出來的現代知識份子而出現於二十世紀初年的中國社會的。而且，無論他們以後的思想傾向、文藝態度怎樣分歧變化，都無法更移、取代他們在現代知識結構上的這種內在一致性。可以說，五四作家是中國文學史上知識「遺傳基因」與其所決定的藝術「造血」功能得到徹底更新改造的一代。他們普遍學習過現代自然科學知識，那些堪稱創作大師或一代宗師的五四文學先驅們，不僅學歷高、接受高等教育和出國留學的比率高，而且選擇的學科絕大多數是自然科學或選學過自然科學的：

郭沫若、郁達夫、成仿吾、張資平等從事文學創作、評論的同時，還要學醫學課程，或者直接擔負科學技術工作。在這些五四作家身上，職業和創作並行不悖，科學與文學相輔相成。在他們的精神生活中，科學顯然佔有極其重要甚至是關鍵性地位。

魯迅	日本仙台醫學專門學校
郭沫若	日本九州帝國大學醫科
郁達夫	日本東京第一高等學校醫科，後入東京帝國大學經濟學部，並獲得經濟學碩士學位
周作人	日本東京法政大學，後入立教大學並因近視改習土木工程學
胡適	美國康乃爾大學農科，後入哥倫比亞大學學哲學
洪深	美國俄亥俄州立大學陶瓷工程專業，後入哈佛大學專攻文學與戲劇
田漢	留學日本，先學海軍，後改學教育
丁西林	英國伯明翰大學專攻物理學與數學，並獲得理學碩士學位
張資平	日本東京帝國大學地質學系
成仿吾	日本岡山第六高等學校二部(理工類)，後入東京帝國大學造兵科槍炮製造專業

如果考慮到新文學革命中保守主義、新人文主義思潮的歷史意義，也許我們應該把五四作家的範圍適當地放寬，並且要充分地估價現代藝術、師範及其他人文學科中所滲透融會的自然科學知識(例如美術中的光學、色彩及顏料知識等)。那麼，下面的廣角掃描，可能更加有助於我們說明問題。

陳獨秀	日本東京高等師範學校速成科
聞一多	美國芝加哥美術學院、珂羅多拉大學專攻美術
徐志摩	美國克拉克大學社會學系銀行(金融)學，後去英國入劍橋大學研究政治經濟並獲碩士學位。其間他深受愛因斯坦「相對論」的影響
冰心	協和女子大學醫科，後入燕京大學改學文科；1923年8月赴美，入威爾斯利大學留學
鄭振鐸	1917年畢業於北京鐵路管理學校
鄭伯奇	日本京都帝國大學哲學科學習心理學，畢業後又入研究院
歐陽予倩	日本明治大學商科
李叔同	日本東京留學美術、音樂(回國後任天津工業專門學校教師)
夏丏尊	日本東京高等工業學校
穆木天	留學日本，先學自然科學，後因近視改學文科
陳西瀅	英國愛丁堡大學、倫敦大學，獲政治經濟學博士學位
胡先驌	留學美國兩次，獲哈佛大學植物學博士
李金發	法國巴黎帝國美術學校，習美術、雕刻
陸志韋	早年遊學美國，攻讀語言學和心理學
王獨清	留法，研究藝術
朱湘	1917年就學於南京工業學校
賴和	1909年就學於台北醫學校，共5年
汪靜之	1919年就學於安徽第一茶務學校
白薇	日本東京女子高等師範理預科學歷史、教育及心理學等
滕固	日本帝國大學學習美術考古
陶晶孫	日本九州帝國大學醫學部
林如稷	1921年就讀於上海中法通惠工商學院
王以仁	早年就讀於杭州工業專門學校
王思玷	早年就讀於南京鐵道專門學校
王余杞	早年就讀於北京交通大學
阿英	早年就讀於上海中華工業專門學校土木工程系
白采	1922年入上海美術專科學校
朱大枬	1924年入北方交通大學
石評梅	1919年就讀於北京女子高等師範學校體育科
汪仲賢	早年求學於南京江南水師學堂
趙景深	早年求學於天津紡織專門學校

五四前後接受了現代師範教育的新文學作家還有：馮沅君、黃廬隱、孫俍工、馮雪峰、潘漠華以及彭家煌、許欽文、許杰、王任叔、徐玉諾等一批鄉土小說作者。創作「新潮」小說時的羅家倫、汪敬熙等人，在北京大學就讀的專業課程主要也是心理學、生理學等。

整體概括地考察本世紀中國作家的學歷、知識結構，是有特殊的文化比較意義的。如30年代作家中，除了夏衍、高士其和顧均正、周建人、賈祖璋等少數幾位是留學工科、理科，或者具有較高的科學知識素養外，我們很難再像整理五四作家的學歷那樣，排出長長的科學「譜系」來。40年代作家如西南聯大作家群，就一般意義上的文化修養來說，是可以和五四作家進行某些類比的，但他們大都是學習文史、外語等人文、社會學科。當然，他們的基礎科學知識素養是應該引起我們重視的，尤其與40年代以後「講話」精神培養起來的「工農兵」作家相比，我們會更加明顯地看到這種差別。總之，無論回顧我們的五四先驅，還是比較本世紀外國的文學大師，都不難發現科學與科學精神對他們所產生的重要影響。

註釋

① 參見郭沫若：〈天狗〉，《女神》(北京：人民文學出版社，1977)，頁43-44。
② 徐志摩：〈夜〉，《徐志摩選集》(北京：人民文學出版社，1983)，頁8。
③ 波德萊爾：《一八五九年的沙龍．四 想像力的統治》，原文是給《法蘭西評論》主編先生的信，載於1859年6月10日至7月20日的《法蘭西評論》。參見《波德萊爾美學論文選》(北京：人民文學出版社，1987)，頁411。
④ 徐志摩：〈詩〉，同註②書，頁24。
⑤ 周作人：〈婦女運動與常識〉，《談虎集》，下卷(香港：實用書局，1967)，頁408。
⑥ 魯迅：〈通訊〉(1925年3月29日)，載《華蓋集》，收入《魯迅全集》(北京：人民文學出版社，1991)，頁25。
⑦ 參見成仿吾：《中國新文學大系》，第二集，「文學論爭集」(香港：香港文學研究社，1972)，頁318。
⑧ 周作人：〈地方與文藝〉，《談龍集》(上海：北新書局，1925)，頁71。
⑨ 劉半農：〈寄瓦釜集稿與周啟明〉，《半農雜文》，第一冊(北平：星雲書店，1927)，頁134。
⑩ 羅素著，晏書成譯：《數理哲學導論》(北京：商務印書館，1982)，頁14。
⑪ 參見胡適：《四十自述》(台北：遠東圖書公司，1980)；冰心：《記事珠》(北京：人民文學出版社，1982)。
⑫ 參見郭沫若：《童年時代》(上海：光華書局，1929)，頁43。
⑬ 參見季鎮淮：《聞朱年譜》(北京：清華大學出版社，1986)，頁42。
⑭ 顧頡剛：〈古史辨自序〉，載《中國新文學大系》，第六集，「散文一集」(上海：良友圖書公司，1935)，頁285。
⑮ 周作人：〈導言〉，載《中國新文學大系》，第六集，「散文一集」(上海：良友圖書公司，1935)，頁5。
⑯ 茅盾：〈自然主義與中國現代小說〉，《小說月報》，第13卷第7期，1922年7月10日。
⑰ 郭沫若致成仿吾原信，載《三葉集》(上海：亞東圖書館，1920)，頁11。
⑱ 參見1923年3月23日上海《時事新報．學燈．歌德紀念專號》。

劉為民 北京大學文學博士，現為中國科學院科技政策與管理科學研究所副研究員。

慕拉德：巔峰與谷底之間

一般人會認為，諾貝爾獎得主的生活總該一帆風順吧。然而，現實卻不一定如此。我們只消看看居里夫人(Madame Curie)以及1998年諾貝爾醫學或生理學獎得主慕拉德(Ferid Murad)的例子，便可得到印證。

1936年9月，慕拉德生於美國印第安納州的一個小城。1958-65年在俄亥俄州的西儲大學(Case Western Reserve University)讀醫學院和研究生院，跟隨1971年的諾貝爾獎得主薩哲蘭(Earl W. Sutherland, Jr.)學習，於1965年獲醫學博士和藥理學哲學博士雙學位。1971年起，慕拉德任弗吉尼亞大學(University of Virginia)醫學院藥理學系助理教授，從此開始了獨立的科學生涯，並於1977年升任正教授。這期間，他領導的實驗室研究了有關硝酸甘油(nitroglycerin)為甚麼能治療心絞痛的問題。他們發現，硝酸甘油可以釋放一氧化氮(nitricoxide，縮寫為NO)，並設想人體內也許是用一氧化氮作為信號分子的。他們的研究成果發表於1977年。可是，他們的想法在當時不易被接受。直到80年代，另外兩位諾貝爾獎得主傅亥葛茨(Robert F. Furchgott)和伊格拿羅(Louis J. Ignarro)的工作才證明人體內的確是以氣體做信號的；此後，陸續有研究證明NO對心血管、神經、生育行為等多方面起重要作用。

慕拉德取得了早期的重要發現後，可以說達到了他科學事業的巔峰。然而，當時只有少數同行欣賞和了解他的工作，生命科學界的大多數人對他仍不熟悉。1981年，當他離開弗吉尼亞大學醫學院藥理系時，只有系主任大力挽留，而醫學院和學校則無甚表示；同年，慕拉德和1994年的諾貝爾獎得主吉爾曼(Alfred Gilman)等五人帶着各自的實驗室離開弗吉尼亞大學。他後來到了加州的一所退伍軍人醫院做內科主任，並在附近的斯坦福大學醫學院兼任教授。斯坦福是世界名校，精英薈萃，但慕拉德並沒有受到應有的重視。隨着80年代NO重要性的證明，藥物工業界對其大大重視。1990年，芝加哥郊區的有規模的藥廠阿玻特(Abbott Laboratories)聘慕拉德為副總裁。1992年，慕拉德被阿玻特藥廠掃地出門，原因是他向報界批評藥廠對基礎研究沒有興趣，也缺乏長遠規劃的眼光和計劃。慕拉德被趕走的那天十分狼狽，藥廠只再發兩個星期工資，而他本人要在保安人員的監視下當場離開。慕拉德不甘失敗，他在1993年開設了一所名為「分子老年病學公司」的小型生物技術公司，據說就是以NO為研究基礎。可是不到兩年，公司因為經費不足而垮了，慕拉德有近一年時間失業在家，那大概是他事業的谷底了。諷刺的是，大藥廠輝瑞(Pfizer)於1989年取得專利的一種藥，在90年代被證明是通過影響NO而對男性生殖行為(penile erection)有非常好的效果，1993年輝瑞藥廠再次獲得此藥的專利，並於1998年將之推出市場，商品名為「威而鋼」(Viagra)，大獲利潤。

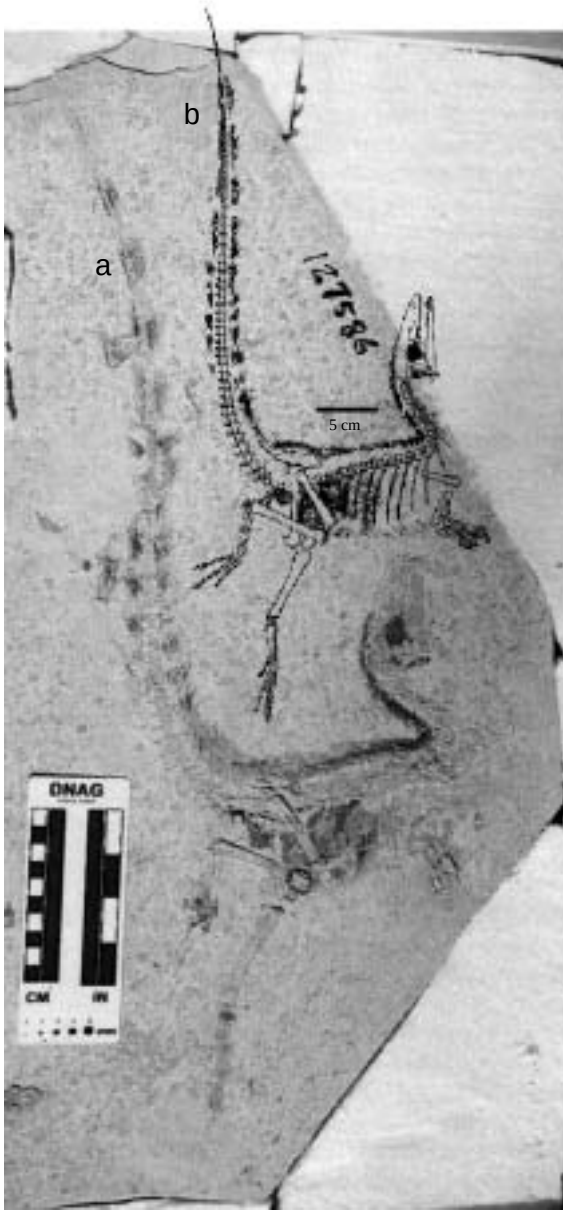
慕拉德從來沒有躋身於美國科學界的權威圈子，到他1995年再找到工作時，也不過是在休士頓的德州大學任職。他的文章大多發表在一般的雜誌上，而少見於生命科學界的著名雜誌《細胞》(*Cell*)、《自然》(*Nature*)和《科學》(*Science*)。但他的貢獻終究被認可，生活隨之起了很大變化：1995年事業跌進谷底，1996年獲拉斯卡獎(Albert Lasker Award)，1997年在61歲時當選為美國科學院院士，1998年獲諾貝爾獎。人生如此，不可不謂戲劇化了。

饒　毅

科技訊息

中華翼龍：鳥的前身？

70年代以來就有越來越多證據顯示，鳥可能是從類似蜥蜴的肉食恐龍進化而成。三年前，中國科學院和北京自然歷史博物館學者在遼寧錦州以北60公里大凌河彎建山溝發現了兩具成長的小型獸足亞目 (Theropod) 恐龍化石，它們不僅保存十分完整，而且還清楚顯示了恐龍腹中未消化的小野獸，未產下的蛋——還有其外包裹的皮，和皮上所長、結構類乎羽毛的毛髮狀物。這一被定名為中華翼龍 (*Sinosauropteryx*) 的發現轟動了國際，因為化石上顯示的毛髮狀結構倘若真是原始羽毛的話，那麼從恐龍進化到鳥的可能就跨進大大一步了。但這一想法不無爭議，去年這發現在《自然》正式公布①，作者花了相當篇幅討論這些原始毛髮結構的功能，認為它們可能是具飛翔功能的羽毛的前身，而實際功能則是禦寒。



Reprinted with permission from *Nature* **391**, 148. Copyright 1999 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of Pei-ji Chen, Zhi-ming Dong & Shuo-nan Zhen.

中華翼龍化石

a 化石照片；b 根據原化石重繪的骨骼和羽狀毛髮遺迹。恐龍從啄到尾尖全長68cm，大小和雞相若。這一恐龍年紀雖不大，但已完全成長。值得注意的是骨骼外面的覆裹層以及其上類羽毛的毛髮遺迹。

發現這兩具翼龍的凌河地區，是距今1.45-0.97億年前的白堊紀早期湖沉積層。該地已經出土了大量的植物、昆蟲、魚類、蜥蜴、龜、恐龍乃至羽毛保存完好的鳥類化石。今後這裏發現更多恐龍化石，甚至出現鳥類起源更清晰確切的證據，是完全可能的。

① P. Chen et al., *Nature* **391**, 147 (8 January 1998)；見同期頁119的介紹。

量子世界的來臨：瞬時遙感

量子力學的許多觀念和後果是與我們熟習的邏輯思維全然矛盾的。所以，愛因斯坦始終不相信它就是「真實」，不斷通過種種假想實驗來凸顯它的內在問題。意想不到的是，70年來這些嚴峻考驗並沒有難倒量子力學，而只是令我們更深刻感到大自然之不可思議。

所謂EPR悖論 (Einstein-Podolsky-Rosen Paradox，1935) 就是這些假想實驗中最著名的一個。它涉及量子力學最基本的所謂「狀態疊加原理」以及物理量的測度原理，而後果則是：組成一個系統的兩部分 (例如兩顆電子或光子) 即使在被分隔到遠距離之後，其中一部分被測量

或者受干擾時，另一部分亦會在瞬時受到影響。然而，這名為「遙傳」(teleportation) 的現象卻又並不能用以傳遞任何訊息，因此並不抵觸光速為傳訊速度極限這一原則！

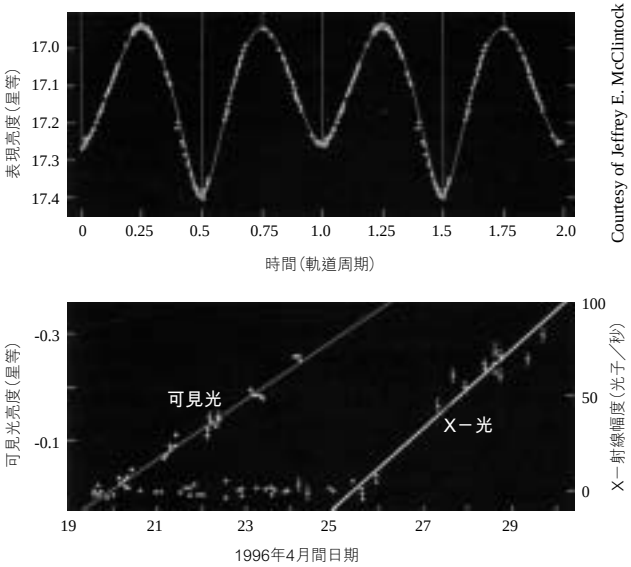
在80年代初期，這個奇特而顯然違背「常理」的現象由於阿斯柏 (Alan Aspect) 在實驗室內所做的高度準確光子實驗初次得到直接證驗①。約兩年前，瑞士日內瓦大學一個研究組首次做了真正可稱為「遙傳」的實驗②：他們在實驗室內產生一對光子，然後通過電訊用的光纖纜索將兩個光子分別傳到相距10.9公里的這兩個市郊小鎮，在該兩地以不同的濾鏡分析光子的波長 (亦即是能量)，然後用另一光纜將通過濾鏡的光子傳回市內比較。所得結果證實，即使在11公里以外，兩顆光子仍然是「糾結」(entangled)，或所謂「相關」(correlated) 的。也就是說，一光子通過甚麼濾鏡，會即時對另一顆光子產生影響。這初次顯示，兩顆光子的傳遞方式 (通過光纜)，以及被測量時的距離，都不會破壞其起始存在的「糾結」狀態。

這種量子狀態的遙距糾結顯示，宇宙不同部分息息相關，相互之間有瞬時影響——但它極其微妙，不能藉之以傳遞訊息。不過，卻也並非沒有實際效用。例如，利用量子遙傳來作完全可靠的通訊加密③，以及利用多個不同量子狀態的糾結來實現比目前電腦快億千萬倍的「量子計算」(quantum computing) ④，在原則上都是可行的，而且目前都不斷有新進展。當然，「量子時代」的來臨，恐怕還非常遙遠，也許是一兩個世紀之後的事情。但這些可能性亦足以使我們窺見新的千禧年將會是如何驚人、奇妙的一個新世界了。

① R. Penrose, *The Emperor's New Mind* (Oxford: Oxford University Press, 1989), 279-90.
② 見Andrew Waston在*Science* **277**, 481 (25 July 1997) 的報導。
③ C. M. Caves, *Science* **282**, 637 (23 October 1998)，及A. Furusawa et al.在同期頁706的論文。
④ Y. Nakamura et al., *Nature* **398**, 786(29 April 1999)。

黑洞存在的證據？

四年前，我們報導過宣稱找到黑洞存在初步證據的消息，那主要是分析MCG-6-30-15這一巨型星雲核心的X－光譜線形狀的結果①。然而，那一分析是建立在黑洞周圍的集積碟的結構模型之上，還不能完全作準。去年年初，另一組研究者以獨立於結構模型的方法，重新分析了前述譜線②，再次證明這一星雲的大質量核心只比黑洞「視界」稍大，從而為黑洞的存在提供了進一步證據。



上：伴星亮度的特殊擺動顯示黑洞的動場歪曲作用，從而可以推斷黑洞質量。下：GRO J1655-40系統在可見光範圍亮度陡增之後6日，X－光跟着爆發。

其實，與這工作差不多同時，麻省理工學院和耶魯大學的一個研究組在觀察GRO J1655-40這一黑洞—伴星系統的時候，發現了其可見光與瞬變X－光源的相關延滯爆發，以及伴星可見光的奇異變化曲線③，那也是黑洞特殊強大重力場的一個證據，從而又為黑洞的存在加添了另一確證。

① 《二十一世紀》30，108(1995年8月)。
② B. C. Bromley et al., *Nature* 391, 54 (1 January 1998).
③ J. E. McClintock, *Scientific American* (May 1999), 35.

全球化視角中的中國現代藝術

● 高名潞

現代與先鋒：民族意識主導的社會一體化工程

《蛻變突破：華人新藝術展》(*Inside Out: New Chinese Art*) 於1998年9月15日在紐約的兩個博物館——亞洲社會美術館 (Asia Society) 和P. S. I.博物館開幕。此展覽包括了80餘位來自不同地區的藝術家的近百件作品，其中有繪畫、攝影、裝置表演等多種媒體，向西方觀眾充分地展示了當代中國藝術家使用藝術語言的多個側面。儘管《蛻變突破》作為一個展覽無法囊括一個世紀以來的所有藝術潮流、重要藝術家和藝術現象，但它出現在世紀行將結束之時，不可避免地帶有後顧與前瞻的意義。

從十九世紀中葉以來，中國藝術所受到的外來衝擊不亞於任何其他領域。然而，只有當中國的社會基礎被正在出現的跨國經濟體系改變之後，東方 (或中國) 和西方的真正意義的互動才成為可能。冷戰結束和全球經濟化使西方的藝術機構和藝術市場發現了中國的當代藝術，中國藝術家現在也可以從西方人對自己的評價與界定的鏡子中反觀自身。因此，《蛻變突破》在世紀末展示中國當代藝術的現狀的同時，也試圖說明中、西方現代文化中對「現代性」的不同理解。這種不同體現為兩點：

(1) 中國的現代藝術不將藝術的美學功能與社會學功能做嚴格區分，因此對語言形式的理解與運用採取較為實用的態度，即既不將形式看作與某種概念化的對應，也不將形式看作純客觀的對視覺現實的絕對再現。而縱觀西方藝術理論，其關注點始終是在文學性與繪畫性 (literary vs. pictorial)、概念與再現 (concept vs. representation) 的二元對立的基礎上發展的，這導致西方學者經常會用二元的概念去區分不同的前衛文化與現代性。比如美學的前衛 (Aesthetic Avant-Garde) 和政治的前衛 (Political Avant-Garde)，進而是美學的現代和社會化的現代的區分①。

而在中國，從陳獨秀的「美術革命」、蔡元培的「藝術代宗教」、林風眠的「藝術為人生」到毛澤東的「藝術為工農兵」，藝術始終與社會生活的變化息息相關。這使中國的現代藝術不可能像西方現代派那樣走向未來精英藝術的象牙之塔，而是始終關注着「十字街頭」。值得注意的是，由於80年代以來，中國社會成為全球跨國經濟的一

部分，中國的當代藝術似乎也出現了類似波德萊爾(Charles Baudelaire)時代的反物質主義、反現代社會對人性異化的藝術現象。這不僅僅發生在中國大陸，同時台灣的當代藝術自80年代也有這種趨勢。但儘管這些藝術現象，如90年代大陸的「公寓藝術」現象，有與大眾文化和消費社會疏離的趨勢，也有訴求個人冥想式的烏托邦的特點，但其對社會的直接針對性和批判性決定了它不可能走向一種象牙之塔②。

⑵ 在西方，「現代性」(modernity)這一概念已經喪失它作為新紀元的意義，和韋伯稱之的西方理性化社會的新的人性意識的原初意義。這種原初意義是西方現代主義和先鋒藝術的理論基礎與內核③。可是，中國的「現代性」意義從一開始就不是西方的關於「時間」的意識，而是關於國家的、民族的意義。「現代」更多地意味着「新國家」。不似西方的現代性強調時間的斷裂，中國的現代性呼喚民族的新生④。所以，中國的現代藝術的發展始終是與民族主義的潛在主導意識相關的。藝術創作的實踐在不同階段以不同的面目出現，而不同時代的藝術家對傳統的吸吮方式亦不同。無論多麼前衛激進的藝術家，其傳統的一面始終是令人印象深刻的。80年代以來的中國前衛藝術家也拋棄了早期林風眠、徐悲鴻等的「中西繪畫合璧」的觀念。傳統對他們而言不再是某種堅如磐石的形式或實體，而是某種可轉化的精神。比如黃永砯80年代的觀念藝術即融入了禪宗的「不立文字」和佛教的「自然無為」的內核。他的「達達」實際是禪宗的翻版。比如，他用賭具指引去作畫、洗書，用自然的陽光和生活的環境去做畫。而谷文達、徐冰、吳山專的文字也不同程度地吸收了禪的精神。特別是徐的「天書」，創作了輝煌的文字紀念碑形象，同時又挖空了其文字的意義。它似乎揭示了某種破與立之間的轉換關係。同樣是強調創作過程而非結果，黃更像南宗的「頓悟」和「棒喝」，而徐更近於北宗的「漸悟」。蔡國強愛選取傳統的古迹、故事傳談為媒材，去切入當代的政治文化熱點。比如，在《蛻變突破》中，他從泉州運來一條船的龍骨，包紮上稻草，插上萬枝箭，吊在空中，船頭飄着五星紅旗。這裏，「草」船借箭的傳統傳說被轉換成當代全球勢力的重組與轉化的隱喻物，它不再為再現那一故事，而是述說一個陰陽與強弱力量轉換的哲理。

大陸先鋒藝術：從理想主義轉入折衷主義

在《蛻變突破》展覽中的大陸部分，勾劃了先鋒藝術如何從80年代的理想主義轉入90年代初的折衷主義和犬儒主義，後者的代表即是90年代初的政治波普和玩世現實主義的繪畫。這種先鋒藝術的從意識形態關懷向商業化訴求的轉變，是全球「現代化」進程的明證。但駁論的是，西方的評論卻並不從中國本土的這種轉變角度去看待中國的藝術。一方面，西方的跨國經濟湧向中國，日益將中國變成波德萊爾時代的樣子；另一方面，西方的評論又固着於舊的冷戰意識形態觀念，一廂情願地期待和註釋90年代初

的政治波普和玩世主義。中國的政治波普與蘇聯70年代的Sots Art類似，共享一種相似的意識形態內涵——民族主義的訴求。所以，無論是Sots Art還是中國的政治波普都不否認，但只不過聰明地含而不露地宣示他們對自己的社會主義現實主義傳統力量(而非其藝術本身)的渴望⑤。於是，當西方的評論者舒服地解讀着政治波普的作品中的「集權與個性的道德衝突」時，卻忘記了隱藏在其背後的二者之間的同類性。另一個誤讀是，蘇聯的Sots Art藝術家從70年代末移居美國後獲得商業成功，而中國的政治波普則都留在國內獲得了遠比 Sots Art 轟動的商業成功。二者的命運顯示了冷戰結束前和冷戰後全球政經結構的複雜性。比如，政治波普藝術家的對外身份可能是非官方前衛藝術家，對內身份則是新興高層中產階級。

正由於90年代初的政治波普現象的荒誕性，導致了90年代中以來中國藝術家對全球化帶給中國的消費主義和全民物戀的逆反。這種逆反一反90年代初的折衷主義和曖昧，而趨於更強烈的批判態度。這種對物質主義的批判顯現為三個方向。如上所述，一部分藝術家在90年代中創造了公寓藝術形式。在國家意識形態不再承擔一種主導全民意識之時，尋求某種道德律或某種信仰即成為個人的修道而非全民的事了。二是許多藝術家走向十字街頭，創作某種「消費偶發」藝術。如任戩的「新歷史小組」的1993年麥當勞計劃，提出了「藝術快餐化」的觀念，「藝術像快餐，隨時準備為人民服務」。而王晉的《冰牆 '96中原》，將凍入消費品的冰牆做為商廈的紀念碑雕塑。冰的可融性能解構了商品化的永恆意義和存在價值，而觀眾掏挖商品最終消毀冰牆的行為，則再現了物質主義的狂熱力量遠勝於自然的陽光融化冰牆的力量。這是一種異化的力量，似乎中國這個古老的農耕社會將在世紀之交返回西方一個多世紀以前的老路，是喜還是憂？王晉在另一件大地藝術計劃中提出了類似的問題，他計劃在甘肅的長城廢墟旁，用可口可樂凍築一段新的長城。這表徵着，廢墟的長城雖朽，但永恆的民族精神和國家的疆域卻沒有消滅；而可口可樂長城則象徵着無國界的宇宙商品的征服性。第三種方向，則是自90年代中以來更多的藝術家走向國際展覽。

台灣造與造台灣

台灣的現代美術可以追溯到20、30年代的日據時代，但其現代性的標準顯然受到日本的殖民文化的制約。殖民者傳移、輸入的「現代藝術」是那時在日本本土已趨於正統的保守印象主義形式。對於那時成長起來的第一代台灣本土藝術家而言，獲得日本官方「帝展」的確認是對自身價值的肯定，而對本土、民族的現實社會的關注表現則是弱化的和從屬性的⑥。

相反，台灣的本土性(鄉土美和山地人的原始主義)則是由殖民者的「現代眼睛」所發現的。日本藝術家石川欽一郎、鹽月桃甫等對台灣本土風情的表現，傳達了主流(西方)現代主義的殖民主義美學價值，即在殖民者眼中，殖民地的美永遠是窮困的、落後的、原始的(而非工業化的、都市文

明的)，時間永遠是凝固的。這種殖民者的「現代性」視角從另一角度也啟發了第一代台灣本土藝術家反過頭來關注自己的鄉土生活⑦，但這顯然是被動性的。

國民黨政府遷台後，偏安一隅的中央政府的文化政策當然倡導一切既有的傳統文化，以為國家和民族的正統代表而區別於共產黨的「匪夷」文化。50、60年代的「五月」、「東方」的現代繪畫運動在某種意義上是上海30年代現代繪畫運動的繼續，是精英的、雄心勃勃地融合中西的宇宙主義烏托邦藝術。

發端於70年代的鄉土主義顯然是對這一烏托邦運動的逆反，也是台灣藝術家第一次以自己的眼光去發現鄉土美學。自80年代末開始興盛起來的「台灣造與造台灣」的本土熱，顯然超越了日據時代的殖民化和70年代的「部落主義」的傾向。「本土主義」具有了更多的參照——中國傳統、西方現代、後現代、都市文明等等。這種參照使台灣藝術家更隨心所欲地拋棄「原初」和「原創」的觀念，他們無程式地運用「大雜燴」和「裝模作樣」的後現代語彙，其中以黃進河、吳天章、郭振昌、楊茂林等人的作品最有代表性。他們的繪畫以故作「混亂」的構圖、充滿暴力色情的形象表現了一種強烈的非中心化傾向。這種喧鬧的繪畫風格，被高千惠形象地稱為「搖滾後現代」。這一現象在強調本土文化和台灣身份時，並不謳歌現代工業文明，相反，具有強烈的反現代、反理性的原始主義傾向。在繪畫中諸如「土著人」、「野人」、「漁人」、「島人」的自我稱謂並不是邊緣人，相反，卻是一種「全民性」的表述。

與「台灣製造」的強烈本土面目相對比，以「伊通公園」為中心聚集了一批世界主義者。「伊通」是一個私人資助的畫廊，創建於1988年。自那時以來，它成為裝置和觀念藝術的主要替代展覽空間之一。「伊通」藝術家的作品的一個顯著特點是，顯得極靠近西方的極少主義。莊普受訓於西班牙，80年代初回到台灣，他是「伊通」的主要組織者。他曾說過：「我最大的理想是使用最簡單的色彩去展示任何事物，完全依靠我使用的材料自身。」此外，曾受訓於德國的朱嘉樺、莊普的學生陳慧嬌等，也都注重強調物質固有的天然美和質量。這種想法似乎很類似西方極少主義畫家史特拉 (Frank Stelar) 的名言：「在我的作品中，你看到的是甚麼就是甚麼。」色彩就是色彩，線條就是線條，沒內容和含義可言。

但是「伊通」藝術家的「物質」概念多少與中國傳統的物的自然屬性有關。物是人與自然的交流的媒介，進而物也可像人一樣與人交流。中國人的「戀物」如米芾拜石稱為「石兄」，以及自明清以來的各種文房把玩之物，都與中國人的崇尚自然有關。這種「戀物」與西方文化批評中的「物戀」(Fetishism) 截然不同。「物戀」是馬克思提出的，意指資本主義的商品生產帶給人的異化，但「伊通」的「戀物」意在將物的美和本質還原。朱嘉樺選擇工業名牌產品或流行商品，如菲亞特汽車作為作品展出，汽車上覆以羽毛，以此暗示在都市生活中日常生活中的自然成分正在消逝。進一步，朱給予了適合他自己口味的工業材料(菲亞特)，一種個人審美的「唯一性」。

正如台灣批評家石瑞仁指出的，在一個充斥着產品和名牌的世界中，朱嘉樺只選擇他喜愛的唯一性名牌，藉此表達他所尋求的在千篇一律的都市生活中的差異⑧。當然，這種對都市中的自然的追索也是對現代都市中不自然的逆反。我在台灣的實際感覺即是，無論你走到哪裏，商店、餐館飯店，總有物質充斥的感覺。餐館的附加擺設透着「偽珠光寶氣」的感覺，凡可以擺放掛設的空間都被以批量生產的西方羅可可式的雕像、中國民間的關帝、媽祖、菩薩等佔盡。這種過份的鋪陳，不啻是台灣版本的全球物資化的繁榮景觀。

沒有靶子的藝術實踐

香港藝術的最大特點是非中心化。也許人們願以「文化沙漠」去比喻香港文化，它是商業大眾的文化海洋。可它又不能創造出商業文化的經典，如「好萊塢」。從歷史的角度，香港不似大陸與台灣，藝術總是尋求傳統或本土的邏輯延續性（或者斷裂性）。香港文化的獨特的雜交性不是種族意義的，而是文化的和經濟的。如田邁修（Matthew Turner）指出的，香港的文化身份是由一系列話語範疇，比如「公民與同胞」、「中國和西方」、「道德與功利主義」等等的碰撞而出現的。香港文化不為中國大陸自我確認的現代性指引（如上海戰前的文化）。香港沒有變成一個具有輝煌歷史的中國城市，而變成了一具有輝煌歷史意義的唐人街；香港也沒有成為中國傳統文化本身，而形成了一種特殊的傳統文化的「翻譯文化」⑨。這種特點造成了香港的文化永遠是隨機局部地變異的，但在整體上都少有突變。這大概是殖民地的不穩定文化心理的反映，得過且過，從沒有表現出一種民族的和國家的雄心和抱負。

香港藝術的非中心化也使偶然出現的先鋒或精英藝術要麼短命，要麼疏離於社會成為孤島，從不能形成一種主流。比如香港歷史上兩次最大的社會運動，即60年代的學生、工人示威與1989年天安門事件的政治浪潮，均未創造出與之相關的藝術運動。

有幾個特殊的例子。60年代，一些香港精英藝術家希望架設東西文化橋梁，創造中國現代水墨畫的文藝復興。其領袖人物呂壽琨（1919-75）繼續發揚了20年代由高劍父在廣東開創的現代中國嶺南畫派。1982年由榮念曾等人創建的「進念」實驗戲劇團體，創作了一批前衛戲劇、電影和裝置作品。1995年，香港回歸前夕，突然湧現出一批前衛展覽，年輕一代藝術家用各種媒體表達他們的心理。但是，60年代的水墨運動很快失去了其理想主義的衝動，成為空洞的「東西方」聯姻形式象徵。「進念」的原初理想是建立一個精英與社會大眾的橋梁，但最終成為殖民政府和香港精英資助的實驗戲劇的孤島。而90年代中的前衛展覽，在1997年香港回歸後也銷聲匿迹，似乎沒有一點發展的迹象。香港的藝術是沒有靶子的藝術實踐，它是國際的，但是被國際「化」了的，所以很難形成它的凝聚的形象。

正如吉登斯（Anthony Giddens）所指出的，現代性的一個獨特性便是在

全球化影響下的兩極發展——全球的擴張與個人的失落。現代化的這種影響深刻地衝擊了第三世界，甚至遠遠超過西方最初受到的衝擊。尤其是在中國大陸，每當社會變革，藝術便被重新構築。先鋒藝術家受到來自改變了的權力結構、市場和國際藝術機制、藝術市場的多重壓力。中國藝術家由商業流行文化的衝突而貶值，不似80年代那樣具精英份子的優越感。但這卻促使他們更理性、更實用地重新界定中國傳統和西方文化之間的關係。傳統被看做更具延展性與活力，西方現代文化則比以往任何時候都更為靈活地運用。更重要的是，所有這些對傳統與西方的既有傳統的吸吮，更多地基於個人的切身感受和私人經驗。似乎在今日的「跨國」時代，僅用一些基於單一視角的概括和預言去界定中國當代藝術現象，如果不是不可能，也是很艱難的。

註釋

① 這種區分幾乎可以在所有的有關先鋒藝術與藝術的現代性的經典著作中發現，如：Renato Poggioli, *The Theory of the Avant-Garde* (Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1968); Peter Burger, *Theory of the Avant-Garde* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); Matei Clinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism* (Durham: Duke University Press, 1987); Jürgen Habermas, "Modernity — Incomplete Project", in *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Seattle: Bay Press, 1983)，等等。

② 公寓藝術（Apartment Art），是我對90年代中以來一些大陸藝術家（特別是在北京）開闢私人空間、創作展示自己和一個小圈子藝術家的作品，其目的旨在創作不可售和不可展的作品；對90年代初的政治波普的商品藝術的逆反以及對藝術的市場化機制的批判，如王功新、林天苗夫婦，宋冬、尹秀珍夫婦，朱金石等人的創作活動的概稱。

③ Peter Burger, "The Decline of Modernization", *Literary Institution and Modernization* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1992).

④ 有關西方現代性的「時間」（time）內核，參見註①Habermas。

⑤ Margarita Tupitsyn, "Sots Art: The Russian Deconstructive Force", *Sots Art* (New York: New Museum of Contemporary Art, 1986); Boris Groys, *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond* (Princeton: Princeton University Press, 1992). 我在〈媚俗、權力與共犯：政治波普現象〉一文中也分析了這種現象，參見《雄獅美術》（台北），1995年11期，頁36-57。

⑥ 參見謝里法：《日據時期台灣美術運動史》（台北：藝術家出版社，1978），此書是第一本以台灣本土藝術為主的史著。90年代以來又有嚴娟英等學者的台灣藝術史專著出版。

⑦ 關於台灣日據時期美術的最新研究，見《何謂台灣：近代台灣美術與文化認同論文集》（台北：雄獅藝術出版社，1997）。

⑧ 石瑞仁：〈都市自然展：當代藝術對都市自然的觀照〉，見展覽圖錄《都市自然：在人與物質之間的對話》（台北：帝門基金會，1994），頁25。

⑨ Matthew Turner, "60s/90s: Dissolving the People"，載田邁修、顏淑芬編：《香港六十年代：身份、文化認同與設計》（香港：香港藝術中心，1995），頁13-34。

「民國以來最黑暗的一天」
——「三一八」慘案七十三周年祭

● 吳　言

一　不能遺忘的血寫的歷史

三十三年前，1966年3月18日，周作人在自己的日記裏寫道：「今日是『三一八』紀念，倏忽已是四十年，現在記憶的人，已寥若晨星矣。」但他自己，或者說，他那一代知識份子中凡有良知者，卻永遠也忘不了這一天。這是壓在心上的墳，隨時都會流淌出血來。慘案發生後，周作人寫了〈關於三月十八日的死者〉等文；是年6月28日，他寫了「百日」祭文：1928年當國民黨「狂熱地討赤」，屠殺革命青年時，周作人又想起「三一八的死者」，將燕京大學魏士毅烈士紀念碑的照片寄給《語絲》發表① 。二十年後，1945年3月18日的日記裏，血的記憶又奔湧於他的筆下：「三一八」的第二天，下着小雪，鐵獅子廣場上還躺着好些屍體，身上蓋着一層薄雪……。

人們可能要問：為甚麼「三一八」慘案會在周作人這一代人的心中留下如此刻骨銘心、須臾不忘的記憶？周作人自己有過一個解釋，他在一篇論及「五四與三一八」的短文裏這樣寫道：「正如五四是代表了知識階級對於北京之後政府進攻的成功，三一八乃是代表北京政府對於知識階級以及人民的反攻的開始，而這反攻卻比當初進攻更為猛烈」，「在三一八那年之前，學生和教授在社會上似乎保有一種權威和地位，雖然政府討厭他們，但不敢輕易動手」，「及至三一八那時，執政府衞隊公然對了學生群眾開排槍，這情形就不同了。對知識階級的恐怖時代可以說就此開始了」②。周作人將「三一八」慘案與「五四」運動聯繫起來考察，這是顯示了他的歷史眼光的；「三一八」的受難者是以「五四」為開端的中國爭取現代民主與自由的偉大鬥爭的第一批犧牲者；這是中國反民主的獨裁專制勢力對民主力量、對愛國學生與知識份子的第一次大開殺戒。如周作人所說，在此之後，有1927年4月28日奉系軍閥對北京大學教授李大釗等的殺戮③ ；以後又有1945年國民黨獨裁政權製造的「一二·一」大屠殺，以及對聞一多、李公樸教授的暗害——聞一多在「一二·一」慘案發生的當晚即將這次屠殺與「三一八」慘案相並提，認為這是一個「更兇殘更黑暗的日子」④。而周作人在本文開頭所提到的1966年「文化大革命」爆發前夕所寫的日記裏，重新記

人們可能要問：為甚麼「三一八」慘案會在周作人這一代人的心中留下如此刻骨銘心、須臾不忘的記憶？因為這是中國反民主的獨裁專制勢力對民主力量、對愛國學生與知識份子的第一次大開殺戒。那一代知識份子中凡有良知者，永遠也忘不了這一天。

起「三一八」慘案，更是一個不祥的預兆：一次新的大屠殺正在向知識份子逼近，周作人自己也正是在這場全民族的浩劫中喪生。而歷史的殘酷性更在於一部分青年學生(當然不是全部)在這新一輪的屠戮中竟被驅為「殺手」，這對熱血青年的蒙蔽、利用是更令人憎惡的；而當青年人終於覺醒，要繼承他們的前輩的民主事業時，卻又遭到了更為殘酷的鎮壓。這都是人們記憶猶新的。這樣，我們就從一個特定的角度，勾勒了一部自「五四」以來的「血寫的歷史」，而且是青年學生與無辜民眾的血，這就格外的驚心動魄。這是我們在紀念「五四」八十周年，回顧一個世紀的歷史時，絕對不能忘卻與迴避的。魯迅在「三一八」慘案發生後即已指出：「真的猛士，敢於直面慘淡的人生，敢於正視淋漓的鮮血。」今天，這一召喚依然新鮮而有力。每一個人都應扣問自己的良知：我遺忘了那段歷史了嗎？我有勇氣正視那「淋漓的鮮血」嗎？

二　不容越過的一條線

當年，執政府門前的那陣陣槍響，把所有的知識份子的靈魂都震撼了。魯迅停止了正在進行的寫作，憤然寫道：「實彈打出的卻是青年的血」，「筆寫的，有甚麼相干？」他把這一日稱作是「民國以來最黑暗的一天」，並且預言：「這不是一件事的結果，是一件事的開頭」，「拖欠得愈久，就要付出更大的利息」⑤。而親歷了這場大屠殺，從死屍堆裏爬出來的朱自清，則感到這是一個「可怕的日子」，他奮筆寫下了〈段政府大屠殺記〉，要國人「看看這陰慘慘的二十世紀二十六年三月十八日的中國」，他說那滴在身上的死者鮮血的「紅色我永遠不忘記」，近在耳旁的傷者的「呻吟我也永遠不忘記」，「這真是永久的戰慄啊」⑥。時為北師大教務長的林語堂，在悼念他的學生劉和珍、楊德群的文章中，說自己經過了「有生以來最哀慟的一種經驗」、「覺得二女士之死不盡像單純的本校的損失，而像是個人的損失」⑦。剛在醫院動了手術的梁啟超也特地接見記者，對府衛開槍「轟擊群眾」表示「極為憤慨」，認為「無論在任何國家，均非依法從嚴懲辦不可」，不如此，「是政府自棄於人民矣」⑧。「嗚呼三月一十八，北京殺人亂如麻」，劉半農的詩句，經趙元任譜曲傳遍全城⑨；全國上下、整個社會輿論盡是一片抗議之聲⑩，即使有人要為政府辯護，也不得不先承認開槍之違反民意。如此地激起公憤，除了因為這是一次愛國的和平的請願卻慘遭屠戮以外，更因為被殺害的是未成年或剛成年的青年學生。如〈女師大教職員宣言〉中所說：「夫北京何地？學生何人？今乃以戰地夾攻之術，施之於赤手空拳毫無抵抗之力之幼弱學生。孰無子女，寧忍出此！」⑪周作人也表示，他的哀感是來自「未完成的生活之破壞」⑫。魯迅的憂憤則更為深重，他指出：「中國只任虎狼侵食，誰也不管。管的只有幾個年青的學生，他們本應該安心讀書的，而時局漂搖得他們安心不下。假如當局者稍有良心，應如何反躬自責，激發一點天良？」⑬胡適後來在總結五四學生運動的歷史經驗時，也表示過類似的意思；他認為，學生本應「安心讀書，安心過少年幸福(生活)」，而把國家大事交給中年以上的成年人去負責；但「在變態的社會與國家內，政治太腐敗了，而無代表民意機關存在着；那末，干涉政治的責任，必定落在青年學生身上了」，

魯迅在「三一八」慘案發生後即已指出：「真的猛士，敢於直面慘淡的人生，敢於正視淋漓的鮮血。」今天，這一召喚依然新鮮而有力。每一個人都應扣問自己的良知：我遺忘了那段歷史了嗎？我有勇氣正視那「淋漓的鮮血」嗎？

「一二・一」慘案發生後，傅斯年見到對開槍屠殺學生負直接責任的關麟徵，第一句話就是：「學生就像我的孩子，你殺害了他們，我還能沉默嗎？」這其實是為人師者的一條起碼的線，也是一個政府、一個軍隊的一條線。「誰向青年學生與平民百姓開槍，誰就是段祺瑞」，幾乎像夢魘一般纏繞着後來的統治者。

而學生卻「非獨犧牲學業，犧牲精神，犧牲少年的幸福，連到他們自己的生命一併犧牲在內了」⑭。因此，面對青年學生的流血犧牲，每一個未盡到責任而天良尚存的成年人，是應該感到羞愧的。作為學校裏的師長更會因未能保護學生(這也是教育者的天職)而痛責自己。據當時的北京報紙報導，在北京大學公祭大會上，作為代理校長的蔣夢麟在發言中即有這樣的沉痛之語：「我任校長，使人家子弟，社會國家之人材，同學之朋友，如此犧牲，而又無法避免與挽救，此心誠不知如何悲痛。」報導說，「蔣氏言至此，潸然涕下。於是全場學生相向而泣，門外皆聞哭聲」⑮。蔣夢麟此種態度在北大是成為一個傳統的。二十年後，「一二・一」慘案發生後，時為北大校長的傅斯年趕到昆明，見到對開槍屠殺學生負直接責任的關麟徵，第一句話就是：「從前我們是朋友，可是現在我們是仇敵。學生就像我的孩子，你殺害了他們，我還能沉默嗎？」⑯這其實是為人師者的一條起碼的線：作為一個校長與教師，如果不能保護學生又不自責，甚至為虎作倀，幫助當局誣陷與鎮壓學生，那他就必定為教育界所不齒，永遠釘在恥辱柱上。而對於一個政府、一個軍隊，這同樣也是一條線：一旦向無辜的青年學生與平民百姓開了槍，自身存在的合法性就受到了動搖。著名的新聞記者邵飄萍在他主編的《京報》上就是這樣提出問題的：「試問如此無法無天之行為，尚可居政府之地位否？以如此無法無天之兇行而可絲毫不加懲治，中國今後尚欲有政府有秩序否？如此故意犯罪兇殺多人之巨案，而司法機關不能盡職以正其罪，今後法律尚有一條一字可以有效否？」⑰直接兇殺青年學生的段祺瑞執政府及國務院衛隊，從此為全民所共棄，時負責警衛全城的國民軍也受到了嚴厲的譴責。周作人在〈為三月十八日國務院殘殺事件忠告國民軍〉書中這樣寫道：「我們於國民軍平素毫無私人關係，但以其比較地能接近民眾，所以覺得較為可取。國民軍自己要知道他的名譽與信用完全存在這一點上，倘若這一點沒有了，那麼在我們看來便與非國民軍沒有甚麼區別」，而這「同情、信用與期望之損失是無可估量，也無法挽救的」⑱。後來，邵飄萍因為仗義直言(也包括「三一八」慘案中的上述言論)而被槍殺，但正如魯迅所說：「屠殺者也決不是勝利者。」⑲甚至連「段祺瑞」的名字在現代史上也成了「千古罪人」的代名詞，「誰向青年學生與平民百姓開槍，誰就是段祺瑞」，這成了人們的一種共識，而且幾乎像夢魘一般纏繞着後來的統治者，以致蔣介石在「一二・一」慘案以後，也再三電令關麟徵：「不能再在學生中發生流血事件」⑳，但為時似乎已晚。「一二・一」及以後慘殺聞一多等的槍聲，幾乎把所有的知識份子都推到了反對面。歷史的教訓是如此的深刻，連自稱「和尚打傘——無法無天」的毛澤東，後來也發出過這樣的警告：「凡是鎮壓學生運動的絕無好下場。」不論毛澤東這句話的具體背景如何，作為一個「命題」，是可以看作是對本世紀自「三一八」慘案以來的歷史經驗的一個總結的。

因此，對殺人者與指使者、策劃者追究法律的責任是必然的。在慘案發生後，時為北京大學教授的王世杰連續在《現代評論》雜誌上著文，明確提出了法律制裁的問題。他根據大量的事實，斷定「此次殘殺，是一種預定計劃，不是偶然發生的事實。段祺瑞以及其他參加殘殺計劃的決定的人，自然要與他土匪式的衛隊，同為本案

的責任者」。那麼，「元首犯罪，也能與庶民百姓一樣受制裁嗎？」回答是肯定的。儘管明知在中國的現實情況下是不可能實行的，但王世杰仍在文章中表示了這樣的信念：「當他(兇殺案製造者)站在政治舞台上面的時候，縱能逃脫法律與法庭的制裁，當他下台以後，卻不能保障不能同他算賬」，因此他認為「目前最要緊的手續，便是收集這回慘案的一切證據」㉑。當時各校都對死難者進行認真的屍檢，有嚴格的記錄㉒。京師地方檢察廳也進行了大量調查取證，並發表正式文件，認定「此次集會請願宗旨尚屬正當，又無不正侵害之行為，而衛隊官兵遽行槍斃死傷多人，實有觸犯刑律第三百十一條之重大嫌疑」㉓。儘管人們仍不滿意地檢廳未能進一步「對他職權所能支配的一切犯罪者實行訴追」㉔，但正如周作人所說，畢竟還有地檢廳多少「維持一點司法獨立的精神，也替國民保存一點異於禽獸的人格」㉕。——如果連最起碼的獨立的司法監督都沒有，一任殺人者、策劃者隨意消滅罪證，捏造偽證，那又將是怎樣一個局面呢？

三　墨寫的謊說，掩不住的事實

當然，儘管可以利用手中的權力一手遮天，殺人者，特別是主謀者仍然是心虛的。當時的報紙曾有過一個關於慘案發生後當局內幕的報導。據說在內閣召開緊急會議商量對策時，「五人閣員之中，對此次事件，又分硬軟二派」，但「大家均覺此事倘非有一卸責方法，則死傷如是之多，責任所在，無以自明。遂決定將歷次在天安門以『群眾領袖』自命之徐謙、李大釗、李煜瀛、易培基、顧兆熊等明令通緝，加以『共產黨』尊號，此事便算有了歸結」㉖。於是就有了所謂「說明真相」的《通電》與《通緝令》，把青年學生的和平請願說成是「暴徒數百名」在徐謙等「共產黨」的率領下，「闖襲國務院，潑灌火油，拋擲炸彈，手持木棍，叢擊軍警」；自己的蓄意殘殺也變成了「各軍警因正當防禦，以致互有死傷」；最後還要將受害者橫加「聚眾擾亂、危害國家」的罪名，並故意危言聳聽：「國家秩序，岌岌可危」，要求各地軍警「嚴重查究，以杜亂源」㉗。本來就是要推卸罪責，自然是顛倒黑白，不但漏洞百出，而且殺機畢露。因此，《通電》、《通緝令》一出，全國輿論嘩然，一時成為眾矢之的。後來在京師地方檢察廳的公函裏，根據當日在場的巡警與警官及受傷府衛兵的證詞，也完全否定了「暴徒」以手槍等兇器「叢擊軍警」的謊言，證明政府送去驗傷的衛兵係被他們自己所殺傷。真相大白後，作為「罪證」的「洋鐵水壺」也成了笑柄㉘。而「墨寫的謊說，決掩不住血寫的事實」㉙：1926年4月1日，《晨報》公布了「三一八」慘案傷亡者的名單：死者46人，傷者154人。人們揭露，在通緝徐謙等六人之外，還有一個五十人的通緝名單，魯迅、周作人、林語堂等都赫然在內，無非是要借此翦除異己㉚。這自然嚇不倒任何人，只是使執政府自身更加陷入重圍之中。連本已成為擺設的國會也召集非常會議，通過了屠殺學生的「首犯應聽候國民處分」的決議㉛。於是又有了國務院「閣員總辭職」與段祺瑞頒布對死難者家屬的「撫恤令」㉜。對各校舉行各種悼念活動，3月30日全市召開「國民追悼大會」，以及各報刊的廣泛而詳盡的報導，當局也未敢加以阻攔。1945年「一二·一」慘案之後，國民黨政府也有過類似的姿態；直接責

1926年4月1日，《晨報》公布了「三一八」慘案傷亡者的名單：死者46人，傷者154人。人們揭露，在通緝徐謙等六人之外，還有一個五十人的通緝名單，魯迅、周作人、林語堂等都赫然在內。這無非是要借此翦除異己，自然嚇不倒任何人，只是使執政府自身更加陷入重圍之中。

任者關麟徵在蔣介石授意下「自請處分」，十五萬人的公祭也得以順利進行。這自然都是人們鬥爭的結果，絕不意味着殺人者有任何悔悟，如一本歷史書所說，這不過是一種「欺騙手段」[33]。——但如果連這樣的「表面的讓步」都沒有，人們被剝奪了追悼死難者的權利，表示最低限度的同情都會成為一種「罪行」，甚至連死難者的親人都失去了向世人傾訴痛苦的權利，那歷史又該怎樣敍述呢？

四　發人深思的知識者的分化

「三一八」慘案後，知識份子發生分化。章士釗所主持的《甲寅》的「時評」，幾乎是照抄當局《通電》上的文字；研究系的機關報《晨報》上的署名文章，重心在呼籲「制止共產黨之暴動」。魯迅、周作人、林語堂等認為，群眾領袖的失誤與政府蓄意謀殺是不同性質的。

周作人在「三一八」慘案當時與以後，都談到了知識份子的分化。他指出：「五四時代北京各校教職員幾乎是一致反抗政府」，這回大屠殺之後，卻「不能聯合反抗」[34]。據報導，慘案發生當晚召開的北京專門以上學校校務討論與九校教職員聯席會議上，就出現了三種不同的意見。「穩健派主張政治應與教育完全分離，故對於詰問當局責任一層，恐因此捲入政治漩渦，頗為躊躇」，據說「此派意見，自不能邀多數之贊同，蓋以此事件意義之重大，自不能漠無無過問」。「激進一派，則頗欲將此項風潮擴大，主張以罷工罷課或全體辭職為反抗當局之武器，並欲將此次事件，完全歸責於當局，尤其段內閣，對於群眾領袖，不欲有所責備」。一些人又不能接受激進派的觀點，「於是有折衷派者出」，提出三項主張：「對此次學生慘禍，以師長資格表示歉憾及哀悼；認為此次慘劇，政府及軍警當局應負法律責任；群眾領袖對於立在前線獨被殘禍之少年，應負道義上的責任。」據說這三項主張以二票之多獲得通過，但因有人反對而未正式發表，以後九校教職員又單獨發表宣言，譴責「政府當局」對於慘案的發生「負重大之責任」[35]。從公開發表的言論看，大體上有三種傾向。一部分基本上站在政府的立場上說話，如時為執政府秘書長的章士釗所主持的《甲寅》月刊發表的關於「三一八」慘案的「時評」，就幾乎照抄了當局《通電》上的文字[36]；研究系的機關報《晨報》上刊登的署名文章雖也輕描淡寫地表示要「糾正政府之錯誤」，重心卻在呼籲「制止共產黨之暴動」，完全與政府同一腔調地誣陷青年學生「嘯聚男女，挾持槍械」，「毆擊警衛隊」，「挺而走險」；並攻擊群眾領袖「欲置千百珍貴青年於死地」，以與《通緝令》相呼應[37]：大概任何時候都有這樣的自願充當「幫忙」與「幫兇」的知識份子吧。引起爭論的是陳源在《現代評論》上發表的〈閒話〉，他一方面批駁政府污衊和平請願的青年學生為「暴徒」的謊言，強調對殺人的兇手、謀士「一個都不能放過」；而又暗示群眾領袖有「欺騙」群眾之嫌，並具體指明「三一八」慘案的犧牲者楊德群是被人「勉強」而去請願的[38]。他的這一指責遭到了楊德群的同學的據實反駁[39]，後來陳源在編《西瀅閒話》時也未將此文收入。魯迅、周作人、林語堂等都對陳源與前述《晨報》的文章提出了尖銳批評。他們認為，群眾領袖的失誤與政府蓄意謀殺是不同性質的，將二者相提並論，本身即有為當局開脫罪責之嫌；而「倘要鍛煉群眾領袖的錯處，只有兩點：一是還以請願為有用；二是將對手看得太好了」，說他們「欺騙」群眾，進而斷言（或暗示）死難者「受人操縱利用」，不僅是不符合事實，而且會曲解這次學生運動的性質。陳源的「閒話」引起魯迅們如此強烈的反應，原因即在於此[40]。周作人在他的文章中，還多次提醒人們要對「國家主義」思潮保持警惕[41]。這是別具眼光的。慘案

發生後，當局的《通電》、《通緝令》裏，之所以一再歪曲事實，把和平請願者說成受「共產黨」的唆使，目的就是要給學生運動橫加「武裝顛覆國家政權」的「罪名」，而故意危言聳聽「國家秩序、岌岌可危」，正是要給自己的鎮壓行為披上「維護國家利益」的合法外衣。當時也確有御用文人心領神會，在文章中大談國家問題叢生，解決之方法，「自有其一定之步驟與方略」，青年學生貿然行事，「不但無益，抑且有傷元氣」，然後筆鋒一轉：「苟非別有所圖，何忍出此」，這就成了「學生誤國有罪」了[42]。難怪周作人不無悲憤地說，四十多個「被害的人都是白死」，「這在所謂國家主義流行的時代或者是當然的」[43]。以後不是果真有了「為了國家的發展，社會的進步（？），鎮壓是必要的，犧牲也是必要付出的代價」這樣的「高論」嗎？

五　你感到「死屍的沉重」嗎？

這類「高論」的背後，隱藏着的是對人（特別是年輕人）的生命的漠視，這是「三一八」慘案的親歷者所絕對不能容忍的。魯迅、周作人他們正是站在「珍惜人（年輕人）的生命」的立場，捍衛犧牲者的生命價值，為他（她）們洗清官方強加的罪名與潑來的污水；出於同一立場，他們對運動本身也進行了認真的反思，他們並不迴避群眾領袖的「錯處」，為的不是追究責任，而是總結歷史的經驗教訓。如前文所引，魯迅認為群眾領袖的「錯處」，或者說運動的最大失誤，就是「還以請願為有用」。梁啟超在接見記者時，也發表了類似的意見：「政府不知尊重民意，縱使千萬次請願，亦豈有裨於國家耶？」「因此而犧牲許多可貴之青年生命，殊為可痛」，他表示「切望青年以後當格外慎重，苟非萬不得已，切不可再作此種無謂之舉」[44]。這大概代表了相當多的知識份子的一種共識。魯迅在有關「三一八」慘案的文章裏，反覆講一個道理，或者說一個常識：人的生命是應該珍惜的，「戰士的生命是寶貴的。在戰士不多的地方，這生命就愈寶貴」。他忠告致力於中國的改革的人們：「改革自然常不免於流血，但流血非即等於改革」，「以血的洪流淹死一個敵人，以同胞的屍體填滿一個缺陷，已經是陳腐的話了。從最新的戰術的眼光看起來，這是多麼大的損失」[45]。直到多年以後，魯迅還在講：「革命是並非教人死而是教人活的。」[46]每一個生命（特別是年輕的生命）的喪失，都給那一代人帶來深切的痛苦，因為失去了生命是永遠也無法彌補的；任何以死去的生命為兒戲、作買賣的行徑都會引起巨大的憤怒，魯迅因此向我們每一個人，向我們民族，提出了一個不能、也不容迴避的問題：你感到了、並且記得「死屍的沉重」嗎？他說：「會覺得死屍的沉重，不願抱持的民族裏，先烈的『死』是後人的『生』的唯一的靈藥，但倘在不再覺得沉重的民族裏，卻不過是壓得一同淪滅的東西。」[47]可悲與可怕的是，我們這個民族恰恰是不知道「死屍的沉重」的；魯迅在〈記念劉和珍君〉中早就說過：「時間永是流駛，街市依舊太平，有限的幾個生命，在中國是不算甚麼的，至多，不過供無惡意的閒人以飯後的談資，或者給有惡意的閒人作『流言』的種子。」[48]現在恐怕連「飯後的談資」也不以此為話題了，中國特色的遺忘術與恐懼術早就把人心麻木了。但還是魯迅說得好：「既然有了血痕了，當然不覺要擴大」，「血不但不淹於墨寫的謊言，不醉於墨寫的輓歌；威力也壓它不住」，總是有人記得並且要說話的。

周作人提醒人們要對「國家主義」思潮保持警惕，這是別具眼光的。當局的《通電》、《通緝令》把和平請願者說成受「共產黨」的唆使，正是要給自己的鎮壓行為披上「維護國家利益」的合法外衣。難怪周作人不無悲憤地說，四十多個「被害的人都是白死」，「這在所謂國家主義流行的時代或者是當然的」。

可悲與可怕的是，我們這個民族恰恰是不知道「死屍的沉重」的，中國特色的遺忘術與恐懼術早就把人心麻木了。但還是魯迅說得好：「血不但不淹於墨寫的謊言，不醉於墨寫的輓歌；威力也壓它不住」，總是有人記得並且要說話的。

依然是魯迅所說的：「苟活者在淡紅的血色中，會依稀看見微茫的希望；真的猛士，將更奮然而前行。」㊾

註釋

① 周作人：〈三一八的死者〉，《語絲》，4卷5期（1928年1月）。

② ③ 周作人：〈紅樓內外〉，《子曰》，4期（1948年10月）。

④㉝ 北京大學歷史系《北京大學學生運動史》編寫組：《北京大學學生運動史》（北京：北京大學出版社，1989），頁198；206。

⑤⑬⑲㉙ 魯迅：〈無花的薔薇之二〉，載《魯迅全集》，卷3（北京：人民文學出版社，1981），頁264、263；263；263；263。

⑥ 朱自清：〈執政府大屠殺記〉，載《朱自清全集》，卷4（南京：江蘇教育出版社，1990），頁182、186、188。

⑦ 林語堂：〈悼劉和珍楊德群女士〉，載《翦拂集》（上海：上海書店影印本，1983），頁84、85。

⑧⑮㊹ 見1926年3月25日《晨報》報導。

⑨ 見魯迅保存的傳單，署名「范奴冬女士」，原件藏魯迅博物館。

⑩ 參見1926年3月24日、25日《京報》報導：〈京內外各界對慘案之憤慨〉。

⑪ 〈女師大教職員宣言〉，《女師大周刊》，123期（1926年3月）。

⑫ 周作人：〈關於三一八的死者〉，《語絲》，72期（1926年3月）。

⑭ 胡適：〈五四運動紀念〉，載《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998），頁730、731。

⑯⑳ 〈西南聯大兩外籍教員訪問關麟徵〉，載中共雲南省委黨史資料徵集委員會、中共雲南師範大學委員會編：《一二一運動》（北京：中共黨史資料出版社，1988），頁485；484。

⑰ 飄萍：〈警言司法界與國民軍〉，《京報》，1926年3月21日。

⑱ 周作人：〈為三月十八日國務院殘殺事件忠告國民軍〉，《京報副刊》，1926年3月21日。

㉑ 王世杰：〈論三月十八日的慘劇〉，《現代評論》，3卷28期（1926年3月）。

㉒ 參看〈女師大劉和珍君女士被害記〉、〈女師大楊德群女士被害記〉，《女師大周刊》，123期（1926年3月）。

㉓ 〈京師地方檢察廳公函〉，《京報》，1926年4月4日。

㉔ 王世杰：〈京師地檢廳與三一八慘案〉，《現代評論》，3卷70期（1926年4月）。

㉕㉘ 周作人：〈洋鐵水壺與通緝令〉，《京報副刊》，1926年4月7日。

㉖ 〈通緝令決定之經過〉，《晨報》，1926年3月20日。

㉗ 見1926年3月20日《京報》報導。

㉚ 參看魯迅：〈大衍發微〉，載《魯迅全集》，卷3，頁575-81。

㉛㉜ 見1926年3月27日《京報》報導。

㉞ 周作人：〈恕府衛〉，《京報副刊》，1926年4月2日。

㉟ 見1926年3月21日《晨報》報導。

㊱ 平：〈三月十八日〉，《甲寅月刊》，1卷34號（1926年3月）。

㊲ 林學衡：〈為青年流血問題敬告全國國民〉，《晨報》，1926年3月20日。

㊳ 西瀅（陳源）：〈閒話〉，《現代評論》，3卷68期（1926年3月）。

㊴ 西瀅（陳源）等：〈楊德群女士事件〉，《現代評論》，3卷70期（1926年4月）。

㊵㊺ 魯迅：〈空談〉，載《魯迅全集》，卷3，頁279；281。

㊶㊸ 周作人：〈關於三月十八日的死者〉，《語絲》，72期（1926年3月）；參看〈對於大屠殺的感想〉，《京報副刊》，1926年3月20日。

㊷ 淵泉：〈群眾領袖安在？〉，《晨報》，1926年3月22日。

㊻ 魯迅：〈上海文藝之一瞥〉，載《魯迅全集》，卷4，頁297。

㊼ 魯迅：〈死地〉，載《魯迅全集》，卷3，頁267。

㊽㊾ 魯迅：〈記念劉和珍君〉，載《魯迅全集》，卷3，頁376-77；377。

吳　言　大陸學者

以革命的名義

——紅色高棉大屠殺研究

● 程映虹

二十年前，紅色高棉建立的民主柬埔寨政權被十萬越南大軍和自己倒戈的軍隊推翻。此後，有關這個政權血腥歷史的材料逐步公諸於世，主要見之於柬埔寨難民的陳述、西方記者的採訪、學者的調查以及越南政府和由它扶植起來的柬埔寨新政府整理公布的材料。但是有關紅色高棉的歷史記載受到很多因素的限制，主要因為紅色高棉制訂和推行政策時的隱秘性，執政時國家的對外封閉狀態，以及其壽命過於短暫，並沒有建立起系統的檔案。然而，這種材料的缺失和由此造成的研究的困難正從一個特別的角度反映了柬埔寨革命的特點：它如同一場颶風，肆虐過後除了留下一片廢墟以外，沒有任何清楚的蹤迹可尋。

但是過程和細節的有待填補或充實，並不妨礙我們對這場革命的後果作出基本的判斷：這是一場以社會重構為目的的民族和種族的大屠殺。所謂民族屠殺，是以1975-78年紅色高棉統治時期總的死亡人口為依據的，雖然至今為止在這個問題上仍然有不同的估計，從保守的40萬到有所誇大的300萬。一般認為，100萬是一個可以接受的估計①。然而對於一個當時人口在700萬到800萬之間的小國來說，即使100萬也是一個難以想像的數字，它遠遠超出了許多國家在新政權建立後的政治清算和鎮壓的規模，因此法國學者拉古特 (Jean Lacouture) 把柬埔寨的這段歷史稱為「自我滅絕的屠殺」(autogenocide) ② 。種族屠殺是指在柬埔寨的2萬越南裔全部死亡，43萬華裔死了21.5萬，1萬老撾裔死了4,000，2萬泰裔死了8,000，25萬伊斯蘭教徒 (Cham) 死了9萬③，這些數字都超出高棉人死亡的相應比例。

必須強調的是，有關紅色高棉大屠殺的調查最初是由西方新聞媒體和西方學者的工作所建立的，而現今有關這個題目的出版物也多來自於西方。不但如此，西方國家還力主由國際法庭來審判紅色高棉。如果有人認為這反映了西方意識形態 (例如冷戰思維、後殖民心態或國際霸權) 的偏見的話，那麼筆者希望這種觀點不至於發展到對大屠殺這個基本事實也表示懷疑的程度。事實上，對紅色高棉的評價，在西方從一開始就有不同的聲音，例如美國紐約每月評論出版社早

這是一場以社會重構為目的的民族和種族的大屠殺。對1975-78年紅色高棉統治時期總的死亡人口的估計，從保守的40萬到有所誇大的300萬，一般認為是100萬。這對於一個當時人口在700萬到800萬之間的小國來說是一個難以想像的數字。

在1976年就出過一本由康乃爾大學兩位學者撰寫的《柬埔寨——飢餓與革命》(*Cambodia: Starvation and Revolution*),認為西方媒體故意把紅色高棉的政策宣傳得毫無理性可言(主要指合作化、撤空城市和大規模集體勞動,當時大屠殺還沒有被披露出來),而在他們看來這些是柬埔寨獨特的解決糧食問題的辦法。《每月評論》(*Monthly Review*)的編輯、左派理論家斯維奇(Paul Sweezy)在書介中說,柬埔寨革命的「全部意義就在於顯示了人類能夠克服最艱巨的困難,但首先必須忍受烈火般的煎熬,從中錘煉出所需要的人類原材料和領導力量」。此外,在大屠殺的材料逐步披露後,以反體制立場著稱的麻省理工學院的喬姆斯基(Noam Chomsky)表示他懷疑其真實性,因為這些材料的提供者都是反紅色高棉的難民。筆者認為,以上觀點隨着國際上對紅色高棉逐步形成了比較一致的否定看法而事過境遷,值得討論的倒是美國1973年對柬埔寨的大轟炸所造成的後果。美國那年在印度支那和越南簽訂停火協定以後,轉而把轟炸的重點轉到柬埔寨,企圖用轟炸在金邊周圍製造一個安全區,在五個月的轉炸中造成有些美國學者自己估計為3萬到25萬人的傷亡。這場轟炸的後果一是使得大量農村人口(有上百萬)為躲避轟炸而逃進城市,加速了柬埔寨農村的崩潰,為紅色高棉在農村實行集體化創造了條件;二是給人們留下了一個問題:究竟在現在所說的被紅色高棉屠殺的人口中,有多大比例應該算在美國的帳上。但一般而言,即使是柬埔寨人自己也不認為1973年死於美國轟炸的人口能和紅色高棉四年統治時期的死亡人數相提並論。

紅色高棉大屠殺的調查最初是由西方新聞媒體和西方學者的工作所建立的,而現今有關這個題目的出版物也多來自於西方。如果有人認為這反映了西方意識形態(例如冷戰思維、後殖民心態或國際霸權)的偏見的話,那麼筆者希望這種觀點不至於發展到對大屠殺這個基本事實也表示懷疑的程度。

一 構成大屠殺的因素

柬埔寨在1975-79這四年中之所以會出現如此規模的殺戮,是由以下幾個因素形成的:第一,大規模的強制性人口遷移。1975年4月紅色高棉奪取政權進入主要城市後,在三天至一周的時間裏將全部城市人口強制遣散出城,武裝押送到農村。由於這項工作完全缺乏相應的物質準備,甚至最終目的地都沒有確定,大量的年老體弱者和婦孺死於飢餓、疾病和疲勞。此外就是對不服從強迫遷移的人和各類異己份子(包括非高棉人和佛教徒)在遷移過程中的有計劃的屠殺。

第二,政治清算和鎮壓。這是針對前朗諾政權的軍政人員,包括一般士兵、警察和公務員,也包括朗諾政變前的王室成員(他們此時名義上還屬於民族聯合陣線)。處決的模式一般為用卡車將大量此類人員運至某個地點,然後或是用木棍毆打至死或是直接槍決④。

第三,高強度的體力勞動。倖存的從城市遣散的人員往往和農民一起被迫從事修築水渠、農田和道路的工作,由於經濟狀況的惡化,糧食和生活物資缺乏保障,大量的人口在這種強制勞動下死亡。

第四,內部清洗。紅色高棉從一建國就以肅清親越份子、克格勃間諜、美國中央情報局特務和新混入黨內的異己份子為藉口開始了內部清洗。在1975年10月宣布的民族陣線的十三個領導人中,有五個在1977年的清洗中被處決,包括內政部長、兩任商務部長、新聞和宣傳部長、國家主席團第一副主席等等。各大區的黨政軍領導人被處決的更多。最集中的一次是1978年對被認為是親越派的東部大區幹部和軍人的清洗,由西南大區

的領導人塔莫負責，一次屠殺了近十萬名紅色高棉的自己人。此外在金邊南部的一所高中建立了審訊中心，代號S21，主要用來審訊、拷打和處決黨內敵人。據估計，這個中心一共處決了兩萬人。

二　超過列寧和毛澤東：紅色高棉的目標

和二十世紀其他大屠殺不同的是，紅色高棉的大屠殺不是為了解決種族、部落或者宗教衝突，而是為了徹底重構社會。這種徹底重構又是在它汲取了國際共產主義運動的經驗之後，企圖在革命勝利之初就一舉解決所有現實的和被其他國家的歷史證明將來會產生的問題，建立一個比蘇聯、中國和越南都更為純粹的社會主義社會。為了達到這個目的，它拒絕嘗試任何和平改造或者說服教育的方法，取消任何過渡時期，選擇了一條最簡單直接的道路：從一開始就用暴力大規模地、有組織地消滅一部分人口，以此來達成社會改造。

然而，這條道路並沒有經過長期的醞釀和理論準備，而是在短短兩年中匆忙形成的。從紅色高棉領導人早期留下的文件，如喬森潘（Khieu Samphan）和英薩利（Ieng Sary）在法國留學時的巴黎文獻和波爾布特（Pol Pot）50年代最早發表的〈民主制還是君主制？〉的文章，直到紅色高棉奪取政權前1970和1971年黨內兩次整風學習的材料中，我們都看不出有任何為奪權後系統而血腥的社會改造所作的安排或者暗示，基本上是只重複實踐由中國和越南共產黨所領導的民族民主革命的綱領。

但是自1973年開始，紅色高棉的政策出現明顯的轉變，開始強調柬埔寨革命的「特殊性」，首先是在黨內開始作和越南決裂的準備。紅色高棉原來是在以越共為核心的印度支那共產黨內建立和發展起來的，其領導人和主要幹部都在越南住過或是由越共培養，但1973年北越和美國簽訂了在印支停火的協定後，柬共領導集團有被出賣感，表示不受此協定的約束，加上歷史上傳統的高棉和越南的民族矛盾，柬共和越共之間開始分裂，越南被稱作「越南修正主義」，黨內的親越派受到迫害和清洗。和越共的矛盾促使柬共領導集團決心要走柬埔寨自己的道路。這條道路的特色之一就是要比越南更左，尤其是要搶在越南南部實現社會主義之前在柬埔寨實現社會主義⑤。於是自1973年5月開始，在柬共控制的一些地區開始了集體化運動，這是明顯超越了當時所謂革命的民族民主性質的，其他措施有：在一定規模上實行農村人口遷移，強制把人口集中到由柬共控制的地區去加入合作化，為強制遷移甚至放火燒毀原來的村莊；關閉佛教寺廟，強迫僧人參加農村勞動；實行統一服裝制度，一概穿黑色農民裝；以及實行農村公共食堂制等等。

從歷史的演變來看，1973年是柬埔寨革命的轉折點。柬共領導層拋棄了漸進的民族民主革命路線，以在它控制下的農村開始實行的直接過渡為起點，制訂了一個在最短的時間內用暴力徹底改造社會的綱領。然而和俄、中、越這些國家的共產黨相比，柬共在上台以前不但沒有一個較長的、相對獨立的發展時期，更沒有一個較充分的對自己國家和社會的理論分析、討論甚至爭論的過程，在由於

紅色高棉的大屠殺不是為了解決種族、部落或者宗教衝突，而是為了徹底重構社會。為了達到這個目的，它選擇了一條最簡單直接的道路：從一開始就用暴力大規模地、有組織地消滅一部分人口，以此來達成社會改造，企圖建立一個比蘇聯、中國和越南都更為純粹的社會主義社會。

美國撤離印度支那而迅速到來的掌權時機面前，整個黨的理論素養和政治經驗遠遠沒有達到那些大黨在奪權時的水平。正如一位研究者所說：柬埔寨的案例體現了一個極其粗糙的理論和一場國家規模的實驗之間的鴻溝，紅色高棉是一個匆促建立的體制，「匆促到了根本無暇去了解和關心柬埔寨社會的地步，一切先於這個體制而存在的都或是必須被摧毀或是至少必須被徹底改造的」⑥。

然而歷史的諷刺是，正是這樣一個最缺乏掌權準備的黨卻提出了一個要一舉超過所有其他革命的最革命的綱領，正如柬共第二號人物英薩利1977年所說：「高棉革命實驗沒有任何現成的模式。我們正在做的是歷史上從來沒有先例的。中國模式和越南模式都不適用於我們。」⑦當1975年9月份一些在國外學習的柬埔寨知識份子回國時，看到的口號是「組織勝過了列寧，超過了毛澤東」。負責接待他們的高級幹部對他們介紹說，柬革命的特殊性就是撤空城市和廢除貨幣。他說：毛澤東說文化大革命還要進行多次，但是後來停下來了，而我們每天在搞文革。他特別提到中國還在用錢，私人還可以養家禽，這些在柬埔寨是看不到的。中國在柬埔寨的專家被認為是變「修」了，因為他們不但有工資，而且把錢省下來回國時在海關上買電器或縫紉機帶回家。有一次中國專家問柬埔寨人一個新修的水壩花了多少錢，柬埔寨人半不滿半驕傲地說：「這是人民修的，我國不用錢。」尤其是中國人(越南人也是如此)還各家分別吃飯，而柬埔寨在革命前就實行公共食堂制度了。根據這些對比，柬埔寨幹部認為：「我們的制度比中國人的優越。」⑧

中國在柬埔寨的專家被認為是變「修」了，因為他們不但有工資，而且把錢省下來回國時在海關上買電器或縫紉機帶回家。有一次中國專家問柬埔寨人一個新修的水壩花了多少錢，柬埔寨人半不滿半驕傲地說：「這是人民修的，我國不用錢。」據此，柬埔寨幹部認為：「我們的制度比中國人的優越。」

可以認為柬共是汲取了國際共運中所謂「右」的教訓，企圖把當時最左的中國都沒有解決的問題在柬埔寨從一開始掌權就立即全面徹底地解決，不但「跳過過渡階段立即進入社會主義」⑨，而且是進入共產主義，以此為泰國、印尼和緬甸等國革命建立一個不同於中、越的模式(紅色高棉當時認為東南亞革命形勢已經成熟，柬埔寨將成為新的中心)。這就是所謂「柬埔寨特色」。這是一個在革命勝利的第一天就徹底重構社會的模式，其開始付諸實行是1975年4月17日(即紅色高棉進入金邊的當天)在各個城市進行的大遷移。當時，紅色高棉對城市居民和難民宣布的理由：一是美國可能的轟炸，二是城市糧食的短缺。這一直是紅色高棉官方的解釋。直到1977年9月波爾布特才承認撤空城市是為了「安全原因」，即摧毀那些反革命組織的活動基地。這項決定是在進城兩個月以前就作出了，但卻對相當高級的幹部都嚴加保密。這種保密使得一項涉及到兩百萬人的大遷移事先毫無物質準備，幾十萬人的死亡也就是必然的了。

1975年5月20日(紅色高棉進城一個月後)，金邊召開了紅色高棉全體高級幹部會議，在會上第一次向全體幹部公布了中央進城後的各方面政策。這次會議沒有留下任何文件(至少至今為止沒有發現)，現在了解的內容主要是依靠出席者，尤其是那些後來和紅色高棉決裂者如韓桑林(Heng Samrin，前紅色高棉將領，後投奔越南並成為1979年建立的新政權領導人)等人的記憶拼湊起來的，其要點是：撤空城市；廢除貨幣；關閉佛教寺院，把僧侶趕下去從事農業勞動；處決所有朗諾政府領導人；在全國建立高級合作

社，實行集體食堂制；把所有越南族趕出柬埔寨；派軍隊去越柬邊界準備作戰；等等。有的出席者還說廢除學校和醫院也在其中⑩。韓桑林的回憶部分和這些內容相合，並且補充了廢除貨幣是與廢除市場和私人財產同時進行的；另外，他還說把人劃分為「充分權利者」和「候選者」(下詳) 也是在這次會上宣布的⑪。值得重視的是農謝 (Nuon Chea，紅色高棉主要領導人之一) 在第一天的講話中強調了「嚴密甄別」的原則，根據與會者的解釋，這就是說在實行這些政策的過程中可以隨時使用暴力，把那些反對者和不滿者清除掉，不要把他們留在新社會⑫。

三　以大屠殺為代價的社會重構

紅色高棉社會重構的基礎首先是從肉體上消滅一部分政治敵對份子，把他們清除出社會。根據波爾布特1977年9月27日廣播的 (當時他本人在中國訪問) 宣布柬埔寨革命是「社會主義」的重要講話，總人口中有2%是「反革命份子」，這個數字約14萬人⑬。值得注意的是當時對社會上政治敵對份子鎮壓的高潮已經過去，但仍然有這麼大比例的敵對份子有待鎮壓，可以想像從1975年4月到1978年底越軍進入金邊為止，以「反革命份子」為罪名被處決的人口之龐大。

除了把「反革命份子」從總人口中清除出去，紅色高棉獨一無二的政策是公開把柬埔寨人口劃分成享有不同權利的兩部分。在掌握政權後，它把原來生活在紅色高棉控制下的鄉村農民稱為「舊人」或「根據地人」，意為他們已經參加了革命，那些由城裏遣散下鄉的稱為「新人」或「4月17日人」，意為在紅色高棉進城後被接收的人。這兩者原則上享有不同的政治待遇和生活配給，前者還負責對後者的改造和監督。

除了根據城市和鄉村來劃分人口外，另一個分類是把人口分為「充分權利者」和「候選者」(意為權利不完整者)。後來又從這兩個類型中進一步分出亞類型。「一級完全權利者」是親友中過去沒有人為朗諾政權工作只有為革命服務的；「二級完全權利者」是親友中既有參加革命又有人在朗諾政權那裏的；此外還有「三級完全權利者」，其具體界限不太清楚。而「候選者」也劃為兩等，第一類是有親友為朗諾政權服務，但多數是一般人，有些間接為革命服務過；第二類是完全沒有親友為革命做過事的⑭。

通過對社會階級結構的這種人為組合和劃分，紅色高棉實際上是恢復了南亞社會的種姓制度。「公民」並非人與生俱來的權利，而成為社會中一個特殊的等級，同時通過把各種異己份子或僅僅是沒有積極地參加革命的人排除出「公民」的範疇，使得隨意迫害和剝奪他們的生命權有了「合法」的理由，他們的大量喪生也就不值得大驚小怪了。雖然總的來說，紅色高棉主要是利用這些「賤民」來從事艱苦勞動，但同時也對他們進行思想上的「再教育」，而這種再教育在方式上也像整個柬埔寨革命一樣，具有最直接、最粗俗的特點。一些倖存的「4月17日人」回憶說，在每周兩次由紅色高棉人員或「根據地人」召集的「生活方式」會上，總是重複這樣一些問題：「你和革命一致了嗎？你還在想念你的個人財產嗎？你勞動時是真的感到愉快還是只好去幹？你還想念你的老婆孩子嗎？」

紅色高棉獨一無二的政策是公開把柬埔寨人口劃分成享有不同權利的兩部分：即「舊人」或「根據地人」，以及「新人」或「4月17日人」。這兩者原則上享有不同的政治待遇和生活配給，前者還負責對後者的改造和監督。紅色高棉實際上是恢復了南亞社會的種姓制度。

值得一提的是，那些「根據地人」和「完全權利者」也僅僅是在紙面上享有比前者完整的權利，加上他們可以對前者實行群眾專政，至於在紅色高棉面前他們照樣是沒有任何「完整權利」可言的。例如實行集體化以後，他們沒有離開原來村莊的自由，所有財產都被剝奪，私藏糧食查出後要被處死刑。隨着經濟形勢的惡化，他們集體食堂的飯鍋裏也和他們專政對象的一樣，都只有糠皮。

經濟上，紅色高棉的目的不但是廢除商業和其他在正常社會形態下的各種經濟和服務行業，而且是要建立一個以大米生產為全部基礎的自給自足的農業國，靠大米出口來建設國家。波爾布特強調一個「快」字，他說：「我們和他們(他指的是其他社會主義國家)不同，我們比他們更快。」掌權以後，紅色高棉先是提出了每公頃產三噸大米的指標⑮，而過去柬埔寨平均每公頃只有一噸。後來在1976年8月正式宣布了「四年計劃」，政治思想被看作是最有力的槓桿，如一個幹部所說：「當一個民族被政治覺悟喚醒時，它能做到一切。我們的工程師辦不到的，人民能辦到。」⑯他後一句話指的是知識份子受到物質和技術條件的束縛，反而不如普通人有魄力。波爾布特就曾經自問自答道：「我們能達到這個指標嗎？答案是我們在任何地方都能，證據就是我們的政治運動。」

當時，大量城市居民被遣散下鄉的經濟考慮，也就是他們可以被用來當作無償農業勞動力使用。柬埔寨西北地區是主要產糧區，這項工作很大程度上要由100萬被遣送到這裏的「4月17日人」來承擔。在兩年艱苦的開荒和修築水渠的勞動中，大量人口因過度勞動、飢餓、營養不良和疾病而死亡。當勞動力大量減員的消息上報到金邊時，領導層往往遷怒於「階級敵人」搗亂，於是又展開在監工的紅色高棉內部的清洗和對被懷疑的「4月17日人」的處決。同時，由中央制訂的指標成了政治任務，完成不了就要向地方幹部問罪，這就迫使紅色高棉基層幹部把「4月17日人」和農民驅使到極限。以徹底改造國家經濟結構為目的的「每公頃三噸」和「四年計劃」就這樣成為了大屠殺的又一個組成部分。

歷史證明，在社會上實行恐怖專政的政權，或遲或早也會在統治集團內部實行這種專政。因為當有組織的恐怖成為慣性和構成體制的要素時，它必須為自己找到一個有組織的目標，而社會和個人的原子化便使得唯一有組織的統治集團自身成了這種專政的對象。大規模的鎮壓和屠殺成為紅色高棉新建立的社會結構中的重要一環之日，也就是定期清洗成為其黨內秩序的一部分之時。波爾布特的理論是搜尋和消滅「細菌」。1976年12月，當S21的審訊檔案越積越高時他召開了一次「學習會議」，說⑰：

> 我們還不能確切地知道它究竟在那裏。病源必須要暴露出來才能被檢查。因為人民革命和民主革命的熱量還不夠……我們在黨內搜尋細菌的工作還沒有成果。他們埋得很深。然而，當我們的社會主義革命前進時，他們滲入黨、軍隊和人民的每個角落。我們會找出這些醜惡的細菌……但如果我們有片刻的耽擱，這些細菌就會造成真正的危害。……根據我們十年來的觀察，很清楚，敵人根本沒有消失，因為他們不斷地進入黨內。

在社會上實行恐怖專政的政權，或遲或早也會在統治集團內部實行這種專政。大規模的鎮壓和屠殺成為紅色高棉新建立的社會結構中的重要一環之日，也就是定期清洗成為其黨內秩序的一部分之時。波爾布特的理論是搜尋和消滅「細菌」。在1978年對東部地區的清洗中，六個月就處決了10萬人。

但他又保證說，這些「細菌」最終都會被揭露出來，因為「黨有着像菠蘿那麼多的眼睛」。紅色高棉內部清洗的特點是其涉及面廣泛到了以某個地區的全部政權組織、軍隊甚至總人口為對象的程度。在前述1978年對東部地區的清洗中，中央提出的口號是這個地區的幹部、軍人和平民是「高棉人的身體，越南人的心」⑱。結果在六個月中處決了10萬人，佔當時全國人口的1/70-1/80。這種大規模的處決已經不是為了解決黨內一部分人的問題，而是要把整個一塊地區通過消滅很大一部分原有人口而達到政治上的純潔。

四　紅色高棉在二十世紀革命史上的地位

筆者認為，能否理解紅色高棉四年多的執政史是對於人類理性的挑戰。這並非說這裏有甚麼值得反覆探討的學術難點，而是從根本上說，人類理性有沒有認識和解釋這個空前荒謬和空前血腥現象的能力，它是否超出了人類理性認識自身歷史的極限。我們有一個種族主義理論來對納粹的種族滅絕政策提供基本解釋，但我們有甚麼理論能滿意地解釋一個政權在短短四年中關起國門，發明出各種莫須有的罪名，用最原始的暴力手段來滅絕自己民族幾分之一的人口呢？

這裏只是想提出這個問題供有心的讀者進一步思考，筆者自己同樣深感困惑。或許回答這個問題需要諸多社會科學和人文學科的共同努力，而歷史學只能起到一個收集材料，為這個體制的演變提供基本線索的作用。因此我想在提出這個形而上的問題之後再回到形而下的範疇，從二十世紀革命史的角度探討一下紅色高棉的地位。或許這個角度能為上述問題再提供一點間接的線索。

西方學界對紅色高棉到底是一場甚麼性質的革命有不同的認識。一種觀點說它是「一場徹底的農民革命」，是農民起義者對城市的報復，其暴力行為並不來自於波爾布特和喬森潘的思想，而是民族主義、民粹主義和農民主義壓倒共產主義的結果⑲。而且即使是柬共領導人自己也是充滿農民浪漫主義的小資產階級。但很有影響的《波爾布特體制》(*The Pol Pot Regime*) 一書的作者柯能 (Ben Kiernan) 根據他所作的五百個採訪資料認為，即使是農民也不能在這個體制下生存，紅色高棉的農村政策是以犧牲小農為代價的，它摧毀了柬埔寨農民千百年來賴以生存的三個要素：家庭、土地和宗教，把他們直接束縛在國家權力之下，實際上是建立了一個「契約奴農業國」(Indentured Agrarian State)。值得注意的是柬埔寨自己的觀點。現任首相、原紅色高棉高級幹部洪森的《柬埔寨130年》今年4月剛剛出版了中文版 (在新加坡和柬埔寨發行)。根據4月5日香港出版的《亞洲周刊》的專題報導，洪森認為「中國文革的思想根源是毛澤東思想，波爾布特的思想根源於毛的思想，毛的思想在柬埔寨得到實踐，但也證明是失敗的」。在洪森訪問北韓以後，他對紅色高棉路線的產生根源有新補充，認為波爾布特思想中超過毛主義的東西源於北朝鮮。

筆者認為紅色高棉無疑屬於二十世紀共產主義革命這條線索，但卻是這個革命的極端時期——俄國革命到1930年代末為止，中國革命到1970年

能否理解紅色高棉在四年多的執政中關起國門，用最原始的暴力手段來滅絕自己民族幾分之一的人口呢？值得注意的是柬埔寨自己的觀點。現任首相、原紅色高棉高級幹部洪森認為：「中國文革的思想根源是毛澤東思想，波爾布特的思想根源於毛的思想，毛的思想在柬埔寨得到實踐」。

紅色高棉無疑屬於二十世紀共產主義革命這條線索，但卻是這個革命的極端時期——俄國革命到1930年代末為止，中國革命到1970年代末為止，和古巴革命到1960年代末為止——的繼承。在以上三個革命中，作為社會基本單位的家庭沒有被廢除，而紅色高棉卻把廢除家庭作為重構社會的起點。

代末為止，和古巴革命到1960年代末為止——的繼承。本來這三次革命的社會重構就有一個加速度的趨勢，一個比一個早，一個比一個快，一個比一個激進。而紅色高棉則是它們的縮微版和強化版。其證據是：紅色高棉在兩三年裏就把上述要在最短十年、最長三十年的時間裏走完的重構社會的革命歷史過程一蹴而就。例如：它幾乎沒有土地改革，直接進入了集體化，而在蘇聯和中國，集體化是奪權多年後才實行的；它開始實行「四年計劃」也比這三個國家早得多；在這三個國家(特別是蘇聯和中國)，大規模的黨內鬥爭和清洗是奪權政權十多年後才有的，而紅色高棉則幾乎是一進城就展開了。

然而，這種時間上的大大縮短只是一個方面，更重要的是紅色高棉政策的極端性。說服、教育、限制、利用、改造和贖買等等這些具有「過渡時期」特徵的政策在民柬是基本看不到的，唯一的手段就是「組織」的指令和AK47衝鋒槍。很多研究者指出，在其他社會主義國家成為貫徹政府號召的主要手段的動員大會或者群眾遊行等等，在柬埔寨也很罕見，紅色高棉甚至覺得這些都是累贅了。此外最值得一提的是，在以上三個革命中，作為社會基本單位的家庭雖然從觀念到形態上都受到了極大的改造，但其基本結構還在，家庭沒有被廢除。而紅色高棉把廢除家庭作為重構社會的起點，在奪取政權以前就實行了，奪取政權後在全國推廣，合作社和各種強制勞動組織成為了社會的最基本單位，一個家庭的成員按照性別和年齡被分進不同的組織，未成年子女和父母分開。男子32歲、女子25歲以下不准結婚。廢除家庭的另一個重要形式，也是實行得最徹底的，是公共食堂制。公共食堂的意義決不僅僅是坐在一起吃飯，而是消滅社會生活的私人空間。紅色高棉把廢除家庭進餐看成最能體現柬埔寨革命創造性的成就，其幹部這樣說：甚至中國都還保留着這個「資本主義的結構」[20]。

在高度集權方面，紅色高棉不但毫不遜色，而且也有自己的特色，這就是家族政治(clan politics)。柬共兩個最高級領導人波爾布特和英薩利是連襟，他們從巴黎留學時期就結成了政治同盟。革命的「親戚關係」使得高級領導人的家庭成員遍布各級領導職位，最有代表性的是被一些中國大陸媒體稱為最「善戰」、「威嚴」、受下級「敬畏」的紅色高棉西南大區領導人獨腿塔莫(Ta Mok)。此人不但因血腥清洗東部地區而有「屠夫」之稱，而且把自己家庭的幾乎所有成員都安排進自己控制的西南區(個別的進入金邊地區)黨政軍要職，包括他的兩個姻親(地方區一級黨組織領導人)，四個兒子(從工廠黨的書記到軍隊師一級指揮官)，五個女婿(從地方省一級的書記到金邊唯一的波成東機場司令)，五個女兒中一個是Tram Kak區的書記(這是紅色高棉的樣板區，其書記原來由這個女兒的丈夫擔任)，另一個也是某個醫院的院長。正是這種家庭權力網使得塔莫得到另一個綽號：「塔莫大爺」。

紅色高棉在讓社會其他成員廢除家庭的同時，卻把自己家庭的功能發揮到了和政權結構相等的程度，這不僅僅是出於一人得道、雞犬升天，而是在紅色高棉用如此血腥的手段建立起來的體制中，血緣關係成了唯一能信任的關係。「屠夫」塔莫是紅色高棉

堅持到最後的將領(1999年4月落網)，這是因為他屠戮太多，無法回歸社會，但他能堅持到最後或許也說明了其家族權力網的有效性。

有意思的是，1978年秋，在紅色高棉政權只剩下兩三個月的壽命時，黨內討論過實行「改革」，其措施是從教育開始。部分小學重新開放(有材料說「4月17日人」的子女仍然沒有權利入學)，幾百名西方留學回國的知識份子在或殺或關之後此刻剩下了十五人，他們接到命令去辦一所技術學院，招收三百名10-16歲的學生。此外甚至還考慮過恢復使用錢。紅色高棉以為歷史還會給他們一次實行「新經濟政策」的機會，讓他們再創造一次奇迹，在四年內從民族災難走到「改革開放」。但他們錯了。柬埔寨社會被他們摧毀到了已經無法在他們手中重建的地步，柬埔寨人民寧願接受一個由越南人扶植起來的、起碼可以讓他們家庭團聚的政權。紅色高棉曾經自認為承擔了在一場世界範圍內不斷加速的革命中最後衝刺的任務，結果卻是一頭栽進了以上百萬同胞的白骨為陪葬的萬丈深淵。

1978年秋，在紅色高棉政權只剩下兩三個月的壽命時，黨內討論過實行「改革」。其措施是從教育開始，甚至還考慮過恢復使用錢。紅色高棉以為歷史還會給他們一次創造奇迹的機會，但他們錯了，結果是一頭栽進了以上百萬同胞的白骨為陪葬的萬丈深淵。

註釋

① Wilfred P. Deac, *Road to the Killing Fields — the Cambodian War of 1970-1975* (Texas: A & M University Press, 1997), 235. 又如，美國耶魯大學學者柯能(Ben Kiernan)於1979年採訪了100名在法國的柬埔寨難民，1980年又前往柬埔寨採訪了400名柬埔寨人，根據他們提供的其村莊、家庭和親友中死亡和失蹤的人口數字，他提出一個150萬的估計。此項調查的結果和另一個美國學者奧斯本(Milton Osborne)同時在泰柬邊界的柬埔寨難民營所作的調查大體相合。見Ben Kiernan, *The Pol Pot Regime — Race, Power, and Genocide in Cambodia under the Khmer Rouge, 1975-79* (New Haven: Yale University Press, 1996), 456。

②⑤⑬⑭⑰⑳ David P. Chandler, *Brother Number One: A Biography of Pol Pot* (Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, 1992), 4; 105; 143; 184-86; 136; 126.

③⑧⑩⑪⑫ 同註①Kiernan，頁458；147-54；55-56；57；57。

④ 見奎因(Kenneth M. Quinn)的文章"The Pattern and Scope of Violence"中收集的案例。此文編入Karl D. Jackson, *Cambodia 1975-1978 — Rendezvous with Death* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 186。

⑥⑨⑱ David P. Chandler and Ben Kiernan, eds., *Revolution and Its Aftermath in Kampuchea: Eight Essays* (New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1983), 4; 212; 138.

⑦ 同註④書，頁109。

⑮ 西方有學者認為這是受1975年華國鋒在全國農業學大寨會議上提出的指標的影響。見註②書，頁122。

⑯ George Hildebrand and Gareth Porter, *Cambodia: Starvation and Revolution* (New York: Monthly Review Press, 1976), 93.

⑲ Michael Vickery, *Cambodia 1975-1982* (Boston: South End, 1984), 286.

程映虹 1959年生，現在美國東北大學歷史系攻讀博士學位，撰有《菲德爾．卡斯特羅——二十世紀最後的革命家》。

胡適對禮教的觀念與態度

● 周昌龍

中國傳統社會秩序的維護，除了依賴法律之外，禮是具有更根本性的綱紀。民國之後，禮教問題首先是尊孔的問題。禮是儒家理想中維護政治社會秩序的方法，主張禮治必先認同儒教，在形式上尤須表示尊孔，實行祀孔大典。民國成立的第三年，國家政治會議議決祀孔典禮，袁世凱以大總統名義發出尊孔令，特別強調政體與禮俗的關係，而歸本於道德即孔子之道，強調「政體雖取革新，而禮俗要當保守」。袁世凱希望通過尊孔來恢復禮治秩序，以舊禮教填塞新政體，與康有為的孔教會形成一種表面上的上下呼應之局。針對此一現象，陳獨秀提出孔子禮教專屬於「封建時代」的論斷，認為儒家禮教中的綱常道德、家庭本位精神、男女關係、婦女生活等，都與人格獨立的現代精神相抵觸，不能不先破除。他進一步宣布，道德問題與尊孔問題無關，像守舊派對當時人心風俗所指責的「臣不忠、子不孝、男不尊經、女不守節」等，都只是不尊孔，而不是不道德①。

袁世凱希望通過尊孔來恢復禮治秩序，以舊禮教填塞新政體，與康有為的孔教會形成一種表面上的上下呼應之局。針對此一現象，陳獨秀提出孔子禮教專屬於「封建時代」的論斷，他進一步宣布，道德問題與尊孔問題無關。

陳獨秀的言論其實還須經過一層史實和論理問題的思辨。第一，陳氏視禮教為一不變不動的整體，由孔子時代一直沿襲至近世，忘記了孔子並不能制禮作樂，現有禮教乃是歷史合成的而非天才制成的；也忽略了秦漢之間禮法合流，禮已非醇儒之禮的重要史實。宋代朱熹就已感歎：「遭秦滅學，禮最先壞，由漢以來，諸儒繼出，稍稍綴緝，僅存一二。」②朱熹被視為禮教家的代表，而其言如此。陳獨秀對這些具體的歷史真相顯然全未措意。其次，家庭本位是否真與現代生活相抵觸？依黑格爾一派的「現代」哲學(陳氏思想應屬於這一派)，獨立的國家位於獨立的個人之上(請參閱註解㊳)，則以中國哲學中道德價值中心的家(姑設是)，取代德意志哲學中道德價值中心的國，又有何不可？何以見得家一定是宗法封建的，而「軍國」則是現代的③？如果家庭本位並不全然違反「現代」精神，如同當時新知識界普遍認同的國家本位一樣，則禮教中的這一重要部分是否能繼續作為中

國的「立國精神」而存在？日本學者島田虔次、美國學者狄百瑞(William T. de Bary)等均已充分論證，明代陽明學中實含有堅實的個人主義(individualism)或人格個人主義(personalism)思想④。而在陽明學中，獨立的個人(中國定義的)與家庭之間並不相悖，這問題值得深思。第三，忠、孝、節等名詞作為陳獨秀所指責的禮教內容，即三綱規範下對君絕對的忠，對父絕對的孝，及女子僅據名份而來的絕對的節等，自然可視為不合理及與現代生活不相應的陳舊道德。但這些內容是否真正的孔子之教？若孔子之教不是三綱而是合理的忠、孝、節等倫理道德，則現代人如何能贊同不忠、不孝、不守節此一道德表述方式？孔子作為一種歷史表徵，又為何不能作為一種民族文化表徵，由國家規定祀孔典禮？這些問題，陳獨秀似乎從未認真思考過，他固然提出了人格獨立的觀念作為「現代生活」的表徵，很可以開展一套理論，但是，理論卻始終未曾開展。胡適，雖然有時也未免輕斷、草率，卻是一直都有作這方面的思考。

胡適對尊孔的態度

1914年胡適在美國康乃爾大學留學期間，知道康有為等人正大力提倡以孔教為國教，他並不忙着為文駁斥，卻在給他的朋友許怡蓀的一封信上，列出了大大小小共三十九個問題，從立國需不需要宗教開始，到有甚麼可以取代宗教。這些問題，他「亦不能自行解決也，錄之供後日研思」。在孔教本身的問題上，他提出「如復興孔教，究竟何者是孔教」的疑問⑤。胡適要求澄清的是，被尊或被反的孔教，到底是古代經典(有些成於孔子之前)中的精義，還是古宗教的遺留，還是孔子自己的思想，還是經後人解釋、改進的孔子思想如宋明理學，還是也包括先秦以來歷秦漢至明清的歷史習慣在內？當魯迅發表《狂人日記》攻擊禮教吃人時，他攻擊的其實主要是歷史習慣。當吳虞在〈吃人與禮教〉等文中呼應魯迅的批判而大肆攻擊儒家「制禮之心」時，他其實是混淆了孔子基本教義與歷史習慣之間的界限。當施存統倡言「非孝」引發軒然大波時，他並未意識到自己所非的，已不止是三綱之孝，而也包括了人類合理的親情之孝。這一切，都只為少問了一個問題：到底真正的孔子之教是甚麼？當孔教的內涵尚一團漆黑時，則所謂尊孔將從何尊起，反孔是反孔渣孔滓或孔精孔華，便都成為疑問了。

1916年，胡適讀到梁啟超附在《管子》一書之後的〈中國法理學發達史論〉，認為「有足取者」，同時也有所不滿。當時胡適正在哥倫比亞大學以「先秦名學史」為題撰寫博士論文，遂在日記中作成與梁氏商榷的箚記長文⑥。

梁啟超用法的觀念重新組織先秦儒家思想。根據《易．繫辭》「天垂象，聖人則之」、《書．洪範》「天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敍」、《詩．烝民》「天生烝民，有物有則」等文獻資料，推論儒家法理思想屬於自然法(law of nature，或natural law)，在自然法中又屬於有主宰的自然法。儘管如此，儒家亦未嘗不重視人類心理，故未演變成墨子的「天志」，而演變成孟子「心之所同然者」。「心之所同然」其實與「自然法本天」之觀念相一貫，蓋人心所同者受實之於天，故心之所同然即天之垂則也。

1914年胡適在美國康乃爾大學留學期間，知道康有為等人正大力提倡以孔教為國教，他並不忙着為文駁斥，卻在給他的朋友許怡蓀的一封信上，列出了大大小小共三十九個問題，從立國需不需要宗教開始，到有甚麼可以取代宗教。在孔教本身的問題上，他提出「如復興孔教，究竟何者是孔教」的疑問。

胡適同意儒家法理思想屬於自然法，但他認為梁啟超未能明瞭先秦儒學中自然法與「理法」(law of reason，胡適以為又可以譯為「性法」) 交承授受之關係。依胡適的說法，自然法是儒家最早的法理學說，以《易．繫辭》為代表 (當時胡適仍相信孔子作《易》)；《中庸》所說：「天命之謂性，率性之謂道」，是自然法到性法的過渡階段；到孟子提出「心之所同然者，謂理也，義也」，「盡其心者知其性也，知其性則知天矣」等說法，便已是「純然性法」了。故孟子代表了儒家法理觀念從自然法到理法的「進化」⑦。

梁啟超又引證，儒家認為人民之公意即是天意 (天視自我民視，天聽自我民聽)，所以立法之標準即在人民公意，但因為只有聖人才能知道真正的人民公意 (民之所好好之，民之所惡惡之)，所以「惟聖人宜為立法者也」。梁氏認為，這是儒家走上主權在君，而十七八世紀歐洲學者走上主權在民之途的原因。但儒家主權在君的主張，最後一樣是體現人民公意，並非秦漢以後君主專制之比。

梁氏之說，未免將先秦儒學過份理想化，與其師康有為孔子托古改制之說貌離神合。先秦儒學如果已經達到類似後世歐洲君主立憲的政治思想，則儒教便只須光復，初無待於革新改造了。

另一方面，梁啟超「人民之真公意，惟聖人為能知之」的推論，又未免將聖人捧得太高，這樣，聖人成了人民公意的惟一體認者與代言人，這樣一個局面，正是獨裁者賴以產生的烏托邦溫牀⑧，先秦儒學如果真有此主張，學說中便不免潛藏有獨裁之種籽。

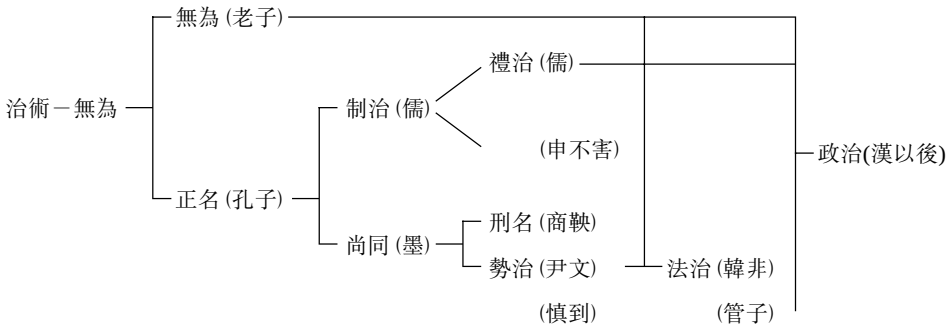
胡適指出，儒家如孟子已經從主權在君移到主權在民，〈萬章〉篇中「堯以天下與舜，有諸？」及「至於禹而德衰，不傳於賢，而傳於子，有諸？」兩段文字，均強調「天子不能以天下與人」，而必取決於「民受之」與否，所論主權皆在民而不在君。但主權在民與立法權在民是不同的概念，未可混為一談。孟子固主張主權在民，而未嘗言立法權在民，這是歷史的限制，「不可遽責古人」。蓋吾國歷史上本無國民立法之制，在歐洲，則教會之大會議 (Council)，法國自1302年開始之États-Généraux，英國的巴力門 (Parliament，原意為大會議) ⑨，皆國民立法機關之前導，在此之前，更有希臘、羅馬之共和政治可供取法。吾國以無此背景，故孟子言民權而無所取法，未能出現民主立法之政局。

比較胡適與梁啟超討論儒家法理觀之文字，我們不能不承認，青年胡適在此一學術問題上，較之當時思想界權威之一的梁啟超，對儒學更能持一種平和客觀、實事求是的態度。他肯定儒學在歷史上的進步意義，也指出其歷史局限。胡適稍後能夠在短短幾年內取代陳獨秀新文化運動發言人的地位，固然有其客觀因素，也未嘗沒有主觀因素在內。

比較胡適與梁啟超討論儒家法理觀之文字，我們不能不承認，青年胡適在對儒學更能持一種平和客觀、實事求是的態度。他肯定儒學在歷史上的進步意義，也指出其歷史局限。胡適稍後能夠在短短幾年內取代陳獨秀新文化運動發言人的地位，固然有其客觀因素，也未嘗沒有主觀因素在內。

胡適在箚記最後劃成圖表 (參右頁)，解釋歷史上禮治與法治錯綜複雜的關係。當然，圖表中所示墨子出於孔子正名思想，法家刑名、勢治兩派出於儒墨等，是較為複雜的學術史問題，胡適所見未必具有說服力，也非本文擬探討的範圍。這裏值得注意的是，胡適將先秦至漢的儒教分成了四個階段：孔子的「正名」，與墨子同時的「制治」，與戰國申不害、商鞅同時的「禮治」，漢以後的「政治」。

關於「制治」，胡適引《左傳》載叔



向所言：「先王議事以制，不為刑辟」，即以定制為治之意。「政治」一名，胡適說是「以政為治，包舉禮俗法律而調和之」，是胡適認知的孔教，至少有禮治的孔教與政治的孔教之分。前者行於戰國以前，為重制重禮的儒學，後者行於漢以後，為混和禮俗與法律的帝國儒學。

這種從歷史細部發展中切實掌握儒學發展流變的作法，與一般人簡單地劃分先秦真儒學與秦漢後偽儒學的作法不同。胡適並不認為先秦儒學已經十全十美、有醇無疵，也不認為孔子一定要提倡民主思想。在《中國哲學史綱要卷上》一書討論儒家思想的進程時，胡適逕指孔子時候的儒家是「極端倫常主義的儒家」，是「重君權的儒家」，後來惹起了楊朱、墨翟的反動，儒家才不得不變換本身的倫理觀念，於是《大學》、《中庸》等「儒書」中便有了重視個人的理念，於是出現尊崇個人、鼓吹民權的孟子⑩，完成了先秦既重禮治也重制治 (孟子之前學說的留存)，重個人更重倫理 (原始孔子之教) 的先秦儒教。所以早在大一統專制帝國成立，混合了禮俗與法律之前，儒教就已經是一個複雜的混合體。歷代注重的儒教，其重心容有不同，其複雜性則是一樣的。

胡適這些有關孔子思想和儒學發展的學術討論，在論證上當然可以引起許多爭執，如孔子是否主張「極端的倫常主義」和「君權立義」，是否不主張民主等，這些需要另外寫專文來討論。這裏所呈現的事實是：胡適通過其「一家之言」，論證了孔教或禮教本身在各個時代所存在的一致的複雜性。這種複雜性使孔教或禮教不可能只根據五經四書的精義成立，也不可能只根據二千五百年的歷史習慣成立；也就是說，它不可能被分解為簡單的合理或不合理，而只能被還原為歷史真相。胡適晚年對自己的儒教觀有過一番自我剖白，他說⑪：

> 有許多人認為我是反孔非儒的。在許多方面，我對那經過長期發展的儒教的批判是很嚴厲的，但是就全體來說，我在我的一切著述上，對孔子和早期的「仲尼之徒」如孟子，都是相當尊崇的。我對十二世紀新儒學 (Neo-Confucianism) (「理學」) 的開山宗師的朱熹 (按：開山兩字可能是譯文之誤)，也是十分崇敬的。

撰諸上述胡適客觀小心的學術態度，這段「晚年定論」應該是可信的。當然，胡適也曾特別聲明「我是一個不贊成儒教的人」。不贊成的原因，是「我們只認儒教為一大宗，但不認他為唯一大宗。儒家固有真理，老莊墨翟也有真理」⑫。

胡適認知的孔教，至少有禮治的孔教與政治的孔教之分。前者行於戰國以前，為重制重禮的儒學，後者行於漢以後，為混和禮俗與法律的帝國儒學。這種複雜性使孔教或禮教不可能只根據五經四書的精義成立，也不可能只根據二千五百年的歷史習慣成立。

家庭與婚姻

民國成立之後，對家族組織的法源依據，即有關親屬法部分並未即時作出相應改革。民國元年(1912)政府明令宣布親屬法問題繼續沿用光緒三十四年(1908)法律館所修訂的「大清現行刑律」(該刑律於1910年12月頒行)，稱「現行律民事有效部分」，亦即繼續用與禮教密切相關的帝國時代律例來規範民國的家庭組織。其中如「家政統於家長」，禁止分財異居，及婦女的七出之條等，均一仍舊貫。民國四年(1915)北洋政府修成「民律親屬編草案」，在很多地方仍參照着宣統三年(1911)修成的「大清民律草案．親屬編」，民十四年(1925)訂立第二次「民律親屬編草案」共82條，均未正式頒行⑬。法令變革速度緩慢，民間風俗的變遷亦同樣緩慢。有人在民國九年(1920)的時候這樣描寫⑭：

> 今中流以上之家族，猶有兄弟叔姪同居，而忠厚之家，且以能多留養異姓親屬為美談。是皆不能謀獨立生活之人，懶惰成性，不以倚賴為恥之故。

胡適1912年在美留學時，曾計劃用英文撰寫《中國社會風俗真詮》(*The Defense of The Chinese Social Institutions*)，內容包括祖先崇拜、家族制度、婚姻、守舊主義、婦女地位、孔子倫理哲學等，「為祖國辯護」⑮。英文題目是清清楚楚的Defense(辯護)一字，中文則寫成「真詮」，表明是要尋求這些制度的真實意義。可見在辯護行為的背後，胡適其實是抱着一種信心，相信中國傳統風俗制度有合理的形成與存在之道，而並不是像當時一些西方教士和商人所描繪的那樣，都是野蠻風俗。

奉養父母是胡適維護中國家族制度的一個重要理由，兩年後(1914)的6月7日，胡適再次引述自己這個觀點說：「吾常語美洲人士，以為吾國家族制度，子婦有養親之責，父母衰老，有所倚仗。此法遠勝此邦個人主義之但以養成自助之能力，而對於家庭不負養贍之責也。」⑯

但是否真應該就此維護大家族制度？對胡適而言，這主要並不是一個社會效能(如老人問題)的問題，而是一個倫理問題。孝親或敬養老人是符合倫理道德的，大家族制度最能發揮其倫理效應，這是事實。但另一方面，個人獨立也是同樣重要的倫理道德，大家族制度在這方面卻有嚴重的反效果。在上述6月7日的引文下面，胡適即抒述了他對大家族制度的負面看法，認為大家族最後會導致依賴性，實有大害。

胡適認為大家族制度最後會導致依賴性，實有大害。要舉出這種家族依賴性的實例，並不需要遠求，被胡適稱為「隻手打孔家店的老英雄」吳虞，便曾經為父親多用了家族財產，影響其個人權益而與其父互毆，造成轟動成都紳學界的「家庭革命」事件。

要舉出這種家族依賴性的實例，並不需要遠求，胡適自己就有這樣一個大哥⑰，這還不算，被胡適稱為「隻手打孔家店的老英雄」吳虞，便曾經為父親多用了家族財產，影響其個人權益而與其父互毆，造成轟動成都紳學界的「家庭革命」事件。吳虞後來並為文埋怨中國的法律制度對子弟繼承財產權利缺乏保障⑱：

> 在外國有法律為持平以補倫理之不足，如財產問題是已。濫用財產，即無異侵其子一份子之權利也。中國偏於倫理一面，而法律亦根據一方之倫理以為規定，於是為人子者，無權利之可言。

人子將繼承家業視為當然，並因此怪責其父濫用財產，「無異侵其子一

份子之權利」，這種權利觀念真是超西方的了。這種口吻偏偏又出自一位新文化運動領導人，更構成了一幅極滑稽、極不調和的畫面，而造成這種畫面出現的原因，便是依賴性三個字。

當胡適後來走出集體主義取向的黑格爾哲學體系，而傾向於易卜生和杜威時，個體獨立才變成優先的價值，依賴絕對不被容忍。親情、奉養父母等當然仍然是胡適的關懷點⑲，也是他自己一生奉行不渝的道德操守⑳，但已不能與個人獨立的價值並駕齊驅了。

個人本位與家庭本位這兩種倫理取向的消長，清楚地反映在胡適1919年的學術著作《中國哲學史綱要卷上》中。在討論先秦儒學思想的發展時，胡適指出：「孔子雖注重個人的倫理關係，但他同時又提出一個仁字，要人盡人道，做一個成人。」但孔門正傳弟子子游、子夏、曾子等人，卻又提出兩大觀念，一個是孝，一個是禮，後來漸漸發展成中國社會兩大勢力。

曾子大力發展的孝的哲學，後來在《禮記．祭義》和《孝經》等書中發揮至極致。在胡適看來，這種孝的人生哲學的根本觀點，是不承認個人的存在。「我並不是我」，不過是我父母的兒子，「我的身並不是我，只是父母的遺體」，於是孔子的成人之教便變成成兒之教，個人在孝的倫理下完全屈服。胡適對此作出結論說㉑：

> 這是孔門人生哲學的一大變化。孔子的「仁的人生哲學」，要人盡「仁」道，要人做一個「人」。孔子以後的「孝的人生哲學」，要人盡「孝」道，要人做一個「兒子」。這種人生哲學，固然也有道理，但未免太把個人埋沒在家庭倫理裏面了。

司馬光《居家雜儀》中規定：「凡為子婦者，毋得蓄私財」，他的理由是：「夫人子之身，父母之身也。身且不敢自有，況敢有私財乎！」㉒這正好印證了胡適的理論，當人子之身只是父母之身時，卑幼的人格就被家長的人格所吸收，個人也就埋沒在家庭倫理中了。胡適在1914年開始思考易卜生主義㉓，《留學日記》中有關家庭制度問題的反覆辨疑，代表了個人主義的逐漸成長。1918年〈易卜生主義〉中文稿寫定之後，胡適在這方面的思考也就告一段落：家庭本位背負着「依賴性」的惡名走下倫理舞台，「把你自己這塊材料鑄造成器」的易卜生主義㉔，則聚集了個人獨立的新倫理之光，吸引了一代青年的注意，用胡適自己的話來說，「這篇文章（〈易卜生主義〉）在民國七、八年間所以能有最大的興奮作用，和解放作用，也正是因為他所提倡的個人主義在當日確是最新鮮又最需要的一針注射」㉕。

因為重視獨立的個人，所以胡適在中國哲學中很留意「身」的觀念，與輕身重心的宋明儒學傳統頗有不同。在論述《大學》一書時，胡適就用了「個人之注重」這個標題，將修身的「身」等同於「個人」，認為《大學》「把修身作一切的根本」，格致正誠是修身的工夫，齊治平是修身的效果，因此，「這個身，這個個人，便是一切倫理的中心點」。不取「孝的人生哲學」，而另立「修身的人生哲學」㉖。胡適這種以「身」為中心的人生哲學，很接近明儒王艮（心齋）的淮南格物說。胡適在宋明儒學中揚程朱而抑陸王㉗，但對陽明弟子王艮所創的泰州學派卻另眼相看㉘。

當胡適走出集體主義取向的黑格爾哲學體系，而傾向於易卜生和杜威時，個體獨立才變成優先的價值，依賴絕對不被容忍。親情、奉養父母等當然仍然是胡適的關懷點，也是他自己一生奉行不渝的道德操守，但已不能與個人獨立的價值並駕齊驅了。

「修身哲學」與「道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆」㉙的「孝的人生哲學」，原有重大差異。胡適既肯定了個人獨立的優先性，則家庭本位主義和「孝的哲學」便往往成了反襯的批判對象，造成一種「反傳統」的假象。

當胡適仍然在家庭本位與個人本位兩種倫理標準中游移時，中國婚姻制度也成為他思考的一個焦點。在他早年為《競業旬報》撰寫的社說〈婚姻篇〉中，他並不認同「現在的新學家」所說的「中國婚姻，是極專制的，是極要改做自由結婚的」㉚。相反，他所重視的是父母沒有用心經營他們的專制權，把兒女終身大事視同兒戲，或憑媒婆，或任算命，以致造成種種弊端。他於是「參酌中外的婚姻制度，執乎其中」，提出「救弊之法」：「第一是，要父母主婚；第二是，要子女有權干預。」㉛至於主權和干預權到底如何分配，以及「主」「幹」之間無法參酌調和時又如何？胡適就沒有再討論了。

胡適早年為《競業旬報》撰寫的社說〈婚姻篇〉中並不認同「中國婚姻，是極專制的，是極要改做自由結婚的」。相反，他所重視的是父母沒有用心經營他們的專制權，把兒女終身大事視同兒戲，或憑媒婆，或任算命，以致造成種種弊端。

留美時期，胡適繼續為中國婚姻制度辯護。他甚至認為中國女子所處地位高於西方女子，因為中國女子婚姻皆由父母主持，自己便可以顧全廉恥名節，不必暴露在婚姻市場上，終日與男子周旋，取悅於男子。而西方的婚姻自由，則是「墮女子之人格，驅之使自獻其身以釣取男子之歡心者」㉜。他將這層心得寫成英文稿公開發表，文章中除了複述以上重點之外，還添了一段頗具思辨性的理論依據㉝：

今日西方世界已開始認清這樣一個事實：婚姻不只是個人的事，而是有其社會意義的，並因此引發了大規模的優生學運動，主張國家干涉婚姻，且立法要求雙方當事人出具健康和家族紀錄文件。這比父母干涉更為專橫，卻在社會效用的基礎上被合理化了。正如你們的優生法例在婚姻具有社會意義的事實上被合理化，中國婚姻制度的合理性同樣也可以在這樣的事實中找到：婚姻不只是跟小倆口有關，也跟整個家族有關。

這裏胡適用家族利益作為中國傳統婚姻制度的依據，並且將家族利益觀跟西方的社會效用觀相提並論，形成一種東方式的婚姻倫理觀體系。在這個體系中，個人與家族、親情與愛情、女子婚前尊嚴等問題，都比在西方體系中獲有更充分的思考機會，都可以供東西方的倫理哲學家、社會學家或人類學家作更深入的研究。

在發表上述意見的時候，胡適還在康乃爾求學，康大當時是黑格爾學派的重鎮，胡適在康大後期既主修哲學，對該學派自不能無所接觸。在《胡適留學日記》中留下了一條資料，顯示胡適當時所受黑格爾國家主義影響的情況。胡適對《老子》「三十輻共一轂，當其無有車之用」一段話作出解釋說㉞：

譬之積民而成國，國立之日，其民都成某國之民，已非復前此自由獨立無所統轄之個人矣。故國有外患，其民不惜捐生命財產以捍禦之，知有國不復知有己身也。故多民之無身，乃始有國。

胡適在這段箚記之後自注：「此為近世黑格爾 (Hegelian) 一派之社會說國家說，所以救十八世紀之極端個人主義也。」對黑格爾而言，國家是個

人意志與自由的外在實現，一個自由人就是一個可以認同國家所賦予的義務與責任的人[35]。因此，國與民可以憑精神理念 (the idea of spirit) 打破此疆彼界，如魚水般兩忘於江湖。在這樣一種思想背景中，胡適只要將國家轉成家族，當然也就可以相安無事了，中國在本身的歷史架構中重視家族利益，正如西方在其歷史架構中重視社會利益一樣，並沒有甚麼不對。

但到了民國六年 (1917) 3月，胡適就否定了自己三年前的見解，他在上述用黑格爾國家說闡釋《老子》「三十輻共一轂」的箚記後面加上一段按語[36]：

此說穿鑿可笑，此「無」即空處也。吾當時在校中受黑格爾派影響甚大，故有此謬說。

民國六年時胡適正在哥倫比亞大學準備提交博士論文，已成為「杜威信徒」，故有此「謬說」之說。在婚姻觀上，胡適也脫離了家庭倫理本位的思考，變成以「自立」為第一要義。人的第一要務，是「個人須要充分發達自己的天才性，要充分發展自己的個性」[37]，在女子，則要有「超於良妻賢母人生觀」的「自立精神」，「人人都覺得自己是堂堂地一個人」[38]，才有可能組織自立而不倚賴的家庭，才能產生良善的社會。

結論：禮的自由化

胡適有些通俗性的批判言論，常被人視為過於偏激，除了著名的「打倒孔家店」口號之外，如他在〈信心與反省〉一文中說[39]：

講了七八百年的理學，沒有一個理學聖賢起來指出裹小腳是不人道的野蠻行為，只見大家崇信「餓死事極小，失節事極大」的吃人禮教。

又如他說[40]：

中國有子孝婦順底禮教，行了幾千年，沒有甚麼變遷。

這兩處對禮教的攻擊，都犯了以偏概全的毛病，不是慎思明辨的態度。有時，胡適也會暫時失去學術的嚴謹性，將學術研究也變成批判武器，如他就曾在一篇學術性的文章中，將學術意義上的理學視為「不近人情的社會禮俗」之成因，而大張撻伐[41]。

儘管存在着這些缺失，胡適對傳統禮教的基本態度仍然是比較客觀、理性的。當陳獨秀認為「孔子倫理」就是「君臣尊卑」，而得出「凡尊崇孔子倫理，而不贊同張勳所言所行，為其人之言不顧行者也」的「邏輯」時[42]，胡適很難得出這種「邏輯」，因為他知道將孔子倫理等同於君臣尊卑這個前提是靠不住的。孔子固然尊君，但更重視「成人」之教。胡適在客觀的哲學史研究上已經探究過這些歷史真相，他自不可能真將儒學整體簡單化為「孔家店」而隻手打倒。對胡適而言，「禮教的討論只是要重新估定古代的綱常禮教在今日還有甚麼價值」[43]？這裏有兩個重點，一是所討論的為「綱常」禮教而非「成人之教」的禮，二是側重於禮教在今日的價值。

當胡適選擇以「失節事極大」、「子孝婦順」等陳述方式來表述禮教的性質時，他所表述的顯然不是包括「成人之教」在內的孔門全部禮教內容，而是選擇性的「綱常」禮教，亦即只強調

民國六年時胡適正在哥倫比亞大學準備提交博士論文，已成為「杜威信徒」，在婚姻觀上，胡適也脫離了家庭倫理本位的思考，變成以「自立」為第一要義，這才有可能產生良善的社會。

身份差序、男女之防、與卑幼單行道德的「吃人的禮教」。這種簡單化的敍述方式，與其說是胡適個人的膚淺，毋寧說是「革命」時代的情緒反映，它不是學術認知，而是大眾化的社會文化批判。

但禮教的破壞——革命式的破壞，基本上而言，主要是針對着綱常禮教而發的，並不是對禮的全面性破壞。以禮在家族制度上的效用而言，胡適反對「五世同居的大家庭」[44]，理由已見第二節所述，但他絕不反對合理的、經個人反省之後的孝道。胡適對母親的孝行及因此而強受的婚姻，已有很多學者作過陳述，較不為人所知的是，胡適在成名之後，還在家書中告訴母親，因為有人誇讚了一句「鐵花老伯應該有適之兄這樣的後人」，讓他「聽了這話，心裏很歡喜」[45]，因為：「我在外邊，人家只知道我是胡適，沒有人知道我是某人的兒子。今次忽聞此語，覺得我還不致玷辱先人的名譽，故心裏頗歡喜。」[46]

同樣的，胡適反「貞節牌坊」式的女德，而對自己母親守節撫孤、周旋諸子諸婦之間、閉戶飲泣的種種傳統婦道美德，則表彰不遺餘力。甚至將母親因聽信俗傳割股可以療病之說，於是割臂肉和藥以治其胞弟的故事詳盡描述，其文字直可入列朝列女傳中而不覺歧異。文字如下[47]：

先母愛弟妹最篤，尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪；聞俗傳割股可療病，一夜閉户焚香禱天，欲割臂肉療弟病。先敦甫舅臥廂室中，聞檀香爆炸，問何聲？母答是風吹窗紙，令靜臥勿擾。俟舅既睡，乃割左臂上肉，和藥煎之。次晨，奉藥進舅，舅得肉不能嚥，復吐出，不知其為姊臂上肉也。先母拾肉，持出炙之，復問舅欲吃油炸鍋巴否，因以肉雜鍋巴中同進。然病終不愈。

這段文字當然也可以理解為胡適哀憐其母之愚誠而作，然而，「吃人的禮教」這個概念始於魯迅成名小說〈狂人日記〉，在小說所控訴的種種禮教吃人的文化現象中，孝子割股療親，正是受攻擊的重點之一。胡適既接受「吃人的禮教」這種表述方式並為之推瀾，他不該輕易漠視「割肉」與「吃人」之間的意義聯繫，堂而皇之地用如此細膩入神的筆觸寫出如此一幕血淋淋的場景。然則，是怎樣的一種思想邏輯，可以讓胡適在提倡新文化攻擊「吃人的禮教」的同時，用全副心思描寫割臂療疾這樣的孝行(胡母割臂的基本動機是：尤恐弟疾不起，老母暮年更無以堪)，而不覺得抵觸矛盾？

胡適反對「五世同居的大家庭」，但他絕不反對合理的、經個人反省之後的孝道。然則，是怎樣的一種思想邏輯，可以讓胡適在提倡新文化攻擊「吃人的禮教」的同時，用全副心思描寫割臂療疾這樣的孝行，而不覺得抵觸矛盾？答案在於真情兩個字。

答案在於真情兩個字。禮本來有重情實和重文飾或節制兩層意義。《論語》中孔子論禮，最為人熟知是重情實的幾處談話，如：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」「禮，與其奢也寧儉；喪，與其易也寧戚」，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」但孔子有時也強調禮的節制作用，如〈為政〉篇說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」；〈泰伯〉：「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞」。這兩種意義在後世都有所發展，重視節制意義的如《禮記》的〈王制〉、〈祭義〉、〈禮運〉等篇，而重視情實意義的以鄭樵〈禮以情為本〉一文最富思想史價值。

鄭樵認為禮的節文是「積」的，是後起的、外加的，情才是本然的、內

發的。所以禮之本是情而不是文，文再怎麼講究，未必有情的厚密。這種強調禮意之真情的態度，也正是胡適在五四時代對待禮教的態度。胡適在改革喪禮時，把這種態度發揮得最為明顯。

胡適母歿於1919年11月，噩耗傳至時，胡適正準備為北京通俗講演社講演「喪禮改良」。在青年學生的殷盼下，胡適對自己的家族喪禮作了大膽的改革。首先在訃帖設計上，胡適不用「不孝……禍延孝妣」、「孤哀子泣血稽顙」等舊習俗的標準格式，只說先母病歿於某時某地，署名是「胡適謹告」，不鬧「無意識的虛文」。

受弔的傳統規矩是弔客來弔時主人男婦舉哀，客去哀止。大戶人家弔客多的，還得僱人代哭。胡適認為這是「作偽的醜態」，引古人「哀至即哭」之意，「哭不必做出種種假聲音，不能哭時，便不哭了，決不為弔客做出舉哀的假樣子」。

胡適故鄉徽州也是朱子的故鄉，代代有禮學專家，祭禮最講究，一獻之禮，賓主百拜，每一個祭總得兩三個鐘頭，從家祭到送祭，要鬧上七八天。胡適認為那都是在「做熱鬧，裝面子，擺架子」，他改為本族公祭與親戚公祭兩次，每祭公推一人主祭，其餘陪祭，「十五分鐘就完了」。

在喪服方面，出殯時他穿麻衣，不戴帽，不執哭喪杖，不用草索束腰。不戴帽是因為不用俗禮高粱孝子冠，但沒有適合的禮帽，所以用「表示敬意的脫帽法」；不用杖是因為根本做不到半死的樣子，不必裝「杖而後行」的門面。殯後應有三年喪服，要穿戴布棉袍、布帽、白帽結、白鞋。胡適前後共穿了五個多月的喪服，便在天熱時換下改穿綢紗了。有人問他行的是甚麼禮，他說是《易傳》說的太古時「喪期無數」之古禮，這種「古禮」最為有理，因為「人情各不相同，父母的善惡各不相同，兒子的哀情和敬意也不相同」，所以「最好辦法是『喪期無數』，長的可以幾年，短的可以三月，或三日，或竟無服」。不但期限自由，連服制也不必受限，「親屬值得紀念的，不妨為他紀念成服；朋友可以紀念的，也不妨為他穿服」。以胡適對他母親的感情，當然不止五六個月的紀念，但胡適又認為，紀念的方法很多，何必單單保存這三年服制？他說[48]：

> 我因為不承認「穿孝」算「孝」，不承認「孝」是拿來穿在身上的，所以我決意實行短喪。

由此可見，胡適判斷一種禮制是否應有規範性的標準，主要是立足在個人情實上，也就是他所說的「尊重良心的自由」[49]。他所重視的是禮制背後的個人內在真誠的問題，所反對的是虛偽與壓制。但事實上，禮所代表的不止是這非黑即白的兩個區域，它主要的功能其實更多發揮在一個中間地帶——意義建構和象徵的世界。這些牽涉到現代詮釋學的問題，思想一貫質直的胡適顯然並不願多作思考，正如他在文學批評上從不思考象徵主義方面的問題一樣。《禮記．檀弓下》早已說過：「有直情而徑行者，戎狄之道也，禮道則不然」；〈禮器〉則說：「禮之近人情者，非其至也」。胡適對禮作直情主義的思考方式，在思辨深度上顯然不足，在廣度上也有欠恢宏。他主要的貢獻，是促使禮教自由化，將禮制從秦漢以來「外壓」導向的發展形式，轉為強調「內生」導向的新思潮。

胡適母歿於1919年11月，噩耗傳至時，胡適正準備為北京通俗講演社講演「喪禮改良」。在青年學生的殷盼下，胡適對自己的家族喪禮作了大膽的改革。首先在訃帖設計上，不用「不孝……禍延孝妣」、「孤哀子泣血稽顙」等舊習俗的標準格式，只說先母病歿於某時某地，不鬧「無意識的虛文」。

註釋

① 此段大意主要根據陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉一文，《新青年》，二卷四號。

② 朱熹：〈跋古今家祭禮〉，《朱文公文集》，卷八十一。

③ 當時如吳虞即大力推崇軍國主義，認為中國早應由封建進入「軍國」。

④ 島田虔次之說可參見氏著《朱子學と陽明學》(東京：岩波書店，1972)，狄百瑞有《中國的自由傳統》(香港：中文大學出版社，1983)等書。

⑤ 見《胡適留學日記》(《藏暉室劄記》，卷三)，民國三年一月二十三日。

⑥ 見《胡適留學日記》(《藏暉室劄記》，卷十二)，民國五年四月十三日記完。

⑦ 當時胡適認為《大學》、《中庸》應該是孟子、荀子以前的「儒書」，詳見胡適：《中國古代哲學史》，《胡適作品集》31(台北：遠流出版事業股份有限公司)，頁247-48。

⑧ 這個問題，Talmon言之已詳，請參看J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Praeger, 1965)。比較扼要的討論則可參見Waldemar Gurian, "Totalitarianism as Political Religion", in *Totalitarianism*, ed. Carl Friedrich (New York: Grosset and Dunlap, 1964), 119-37。

⑨ 關於歐洲立法機關的簡單歷史，筆者參考的是 Robert S. Hoyt, "The Growth of Parliament in England and the Origins of Modern Representative Institutions in Western Europe", pt. 5 of *Europe in The Middle Ages* (New York, Chicago, Burlingame: Harcourt, Brace & World, 1957)。

⑩ 胡適：《中國古代哲學史》，第十篇「荀子以前的儒家」，《胡適作品集》31，頁247-48。

⑪ 唐德剛譯註：《胡適口述自傳》(台北：傳記文學出版社，1986)，頁258。

⑫ 《胡適的日記手稿本》，民國十年七月九日。

⑬ 以上詳情參見施宏勛：《民法親屬論》(西北大學講義，年份不詳)；謝振民：《中華民國立法史》(上海：正中書局，1948)及《中央日報》，民國十七年十月十九日刊載〈親屬法草案〉附說明。

⑭ 景藏：〈家族制度〉，《東方雜誌》，17卷7號(民國九年四月)。

⑮⑯ 《胡適留學日記》，民國元年十月十四日；民國三年六月七日。

⑰ 胡適：〈四十自述〉，第一章第五節，《胡適作品集》1。

⑱ 吳虞：〈家庭苦趣〉，見趙清、鄭城編：《吳虞集》(成都：四川人民出版社，1985)，頁20。關於這個問題，可參閱拙作〈吳虞與中國近代的反儒運動〉，收入拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》(台北：時報出版事業有限公司，1995)。

⑲ 胡適族人中有人故意棄父不養，胡適十六歲時便寫了「棄父行」一詩譏刺「棄置日久，不復記憶」，到民國三年聞得此人之父已死，又「追憶舊作，勉強完成」。詩最後說：「阿翁衰老思粱肉，買肉歸來子婦哭：『自古男兒貴自立，阿翁恃子寧非辱？』翁聞斯言勃然怒，畢世劬勞徒自誤。從今識得養兒樂，出門老死他鄉去。」詩中兒子反過來責怪父親不自立一節，在古詩中別開生面，在新舊道德衝突問題上頗能發人深省。詩載《胡適留學日記》，民國三年八月二十九日。

⑳ 此觀《胡適家書》中胡適與母各信可知。

㉑ 胡適：《中國古代哲學史》，《胡適作品集》31，頁117。胡適討論先秦儒學發展的文字，見該書第五篇「孔門弟子」，及第十篇「荀子以前的儒家」第一章。《中國古代哲學史》原名《中國哲學史大綱卷上》，在1919年2月出版。

㉒ 《司馬氏書儀》，商務印書館叢書集成初編本，頁42。

㉓ 胡適在〈介紹我自己的思想〉一文中說：「『易卜生主義』一篇寫的最早，最初的英文稿是民國三年在康奈爾大學哲學會宣讀的，中文稿是民七年寫的。」見《胡適文選》，《胡適作品集》2，頁6。

㉔ 胡適：〈易卜生主義〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁23。關於胡適的易卜生主義，我已在〈五四時期知識分子對個人主義的詮釋〉一文中討論過。見拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》。

㉕ 同註㉓。

㉖ 胡適：《中國古代哲學史》，第十篇第一章，《胡適作品集》31，頁249-51。

㉗ 我在〈戴東原哲學與胡適的智識主義〉一文中對此曾有討論，見拙著：《新思潮與傳統——五四思想史論集》，頁49-56。

㉘ 中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室編：《胡適的日記》，下冊（北京：中華書局，1985），頁384。

㉙ 《禮記．祭義》，〈經解〉篇亦有此段文字。

㉚ 鐵兒（胡適筆名）：〈婚姻篇〉，《競業旬報》，第24期，戊申年（1906）七月二十一日，見周質平編：《胡適早年文存》（台北：遠流出版事業股份公司，1995），頁148-49。

㉛ 同上，頁153。

㉜ 《胡適留學日記》，民國三年一月四日。

㉝ 本文原用英文發表在1914年6月出版的*Cornell Era* 第610-11頁上。收入*The Hu Shih Papers at Cornell: 1910-1963*. Collected and Microfilmed in 1990. Photo Services, Cornell University。全文有周質平教授譯本，見所編《胡適早年文存》，頁30-33。為示負責起見，這裏所引的胡適原文仍由我自己再翻譯一次。

㉞ 《胡適留學日記》，民國三年七月七日。

㉟ Henry D. Aiken, *The Age of Ideology* (New York: New American Library of World Literature, Inc., 1963, 7th printing), chap. IV, 79-80.

㊱ 引自施宏勛：《民法親屬論》，頁11。

㊲ 胡適：〈易卜生主義〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁23。

㊳ 胡適：〈美國的婦人〉，前揭書，頁45。

㊴ 《胡適文存》，第四集四卷，《胡適作品集》18，頁52。

㊵ 胡適：〈研究社會問題底方法〉，《胡適演講集》（二），《胡適作品集》25，頁178。

㊶ 胡適：〈幾個反理學的思想家〉，《胡適文存》，第三集第一、二卷，《胡適作品集》11，頁119。

㊷ 陳獨秀：〈再質問東方雜誌記者〉，《新青年》，六卷二號，頁149。

㊸ 胡適：〈新思潮的意義〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁117。

㊹ 見〈信心與反省〉一文，《胡適文存》，第四集第四卷，《胡適作品集》18。

㊺ 較詳盡的如陸發春：〈胡適和他的家庭〉，見氏編：《胡適家書》（合肥：安徽人民出版社，1996），頁1-48。沈衛威：〈五四知識分子思想——行為的逆差與衝突〉，見劉青峰編：《胡適與現代中國文化轉型》（香港：中文大學出版社，1994），頁169-90。

㊻ 見陸發春編：《胡適家書》，頁134。該信寫於1918年6月20日。作此誇讚語的是著名教育家黃炎培，黃的父親黃燁林與胡適父親胡傳（鐵花）曾是吳大澂幕府中的同僚。

㊼ 胡適：〈先母行述〉，《胡適文存》，第一集第四卷，《胡適作品集》6，頁181。

㊽㊾ 以上所引胡適對喪禮改良之意見，均見氏著：〈我對於喪禮的改革〉，《胡適文存》，第一集四卷，《胡適作品集》6，頁95-109；105。

周昌龍 台灣國立暨南國際大學中文系教授

在史料的叢林中

——讀陳永發新著《中國共產革命七十年》

● 高　華

陳永發：《中國共產革命七十年》，上、下冊（台北：聯經出版事業公司，1998）。

一

中共革命為二十世紀的重大現象，近代以來，出版業漸趨發達，在30-40年代就已有許多有關中共革命問題的論述問世，如今這些資料已可由學者自由使用。1979年後，國內政局朝開明方向發展，官方已陸續出版大量資料。與一般理解相反，目前有關中共革命的資料不是很少，而是很多，既有中共歷史文件的正式刊印，又有大批回憶資料的出版。從數量上講，近20年來，這類史料和論著，已到了車載船運、汗牛充棟的程度，以致有學人感歎有消化不了之虞。

「消化」問題即史料研讀和判斷的問題，此為研究中共革命歷史的關鍵。80年代後，大陸雖陸續開放史料，但許多重要史料迄今仍束於秘閣，已開放的各類史料和出版的文字大多又零碎、缺少系統性；資料有真偽之分，有的並非有意造假，而是由其他各種複雜原因所造成。學者如何對各類資料加以鑒別並與其他資料互相印證，以辨別真偽，並將這些資料融會貫通、加以運用，這都是治中共史學者不得不認真對待的棘手問題。

暮冬時分，我讀到陳永發教授的新著《中國共產革命七十年》，細細讀畢，深感這是一部多年少見的、全面研究中共革命歷史問題的力作。陳著是中國人站在民間立場，跳出國共兩黨意識形態解釋學的束縛，以個人之力研究中共革命

與一般理解相反，目前有關中共革命的資料不是很少，而是很多，既有中共歷史文件的正式刊印，又有大批回憶資料的出版。從數量上講，近20年來，這類史料和論著，已到了車載船運、汗牛充棟的程度，以致有學人感歎有消化不了之虞。

歷史的第一部大型私人歷史著作。陳教授以精深的學養，從容駕馭如此宏大的題目，在佔有大量資料基礎之上對70年中共革命條分縷析，卓然成一家之言。但陳著亦有缺失，直言之，存在個別原本可以避免的史實和判斷方面的錯誤。

二

在當今華語世界內，陳教授可稱得上是中共黨史研究領域取得顯著成就的學者之一，陳著《中國共產革命七十年》的一個突出優點就是重視使用大陸的資料，在該書中，大陸資料的使用比重遠遠超過其他資料。陳著除運用了大陸出版的第一手的檔案文件外，也充分利用了大陸學者的研究論著以及大陸出版的各類回憶資料。總體說來，陳著在資料選用上是慎重的，但也有個別疏忽。在陳著的參考書目中列有前幾年大陸流行的小說《天怒：反貪局在行動》，此書非嚴肅著作，對學術研究而言，似無價值。

研究中共革命，大陸方面的資料肯定是主體。近20年來，大陸有關權威機構已陸續編纂出版了許多歷史文獻資料和研究論著，雖然都有意識形態方面的考量，在資料編排和史實敍述方面也有所取捨，但基本已杜絕了以往改寫、編造歷史的現象，所以這些資料經分析、判別後，是完全可以使用的。然而問題還是有的，由於大陸中共黨史研究還存有許多禁忌，歷史上許多關鍵問題的資料至今還未全面公開，所以研究者仍需小心。

1930年代初期發生在江西蘇區的「肅AB團」事件，是一個牽涉到毛澤東個人責任的重大事件。80年代後，在撇開毛澤東責任的前提下，大陸的黨史編纂學對此問題已有新解釋，但「肅AB團」具體受害者的數目並未正式公布。然而，在80年代初思想解放運動期間及80年代中期一段時間內，中共黨史學界一度十分活躍，在那個特定的環境裏，個別權威機構曾出版了有關中共黨史的系列資料集，這些資料集中的一些重要文獻，以後卻沒有收入到官方正式出版的《中共中央文件選集》和《毛澤東文集》裏。

在這些被官方文件彙編捨棄未收的文獻中，就有毛澤東對「肅AB團」死亡人數的直接或間接的描述。1930年12月20日，毛澤東在〈總前委的一封答辯信〉中稱，在不到一個月的時間內，在四萬多紅軍中就肅出4,400餘名「AB團」份子①。

對於「肅AB團」死亡者的數目，大陸中共黨史權威廖蓋隆教授曾在80年代初的兩次講話中提及。1980年12月10日，廖蓋隆引用毛澤東的話：「毛主席說：我們殺了四千五百人，但我們保存了四萬紅軍。」②1981年9月23日，廖蓋隆又說：「紅一方面軍當時在蘇區不過三、四萬人，前後兩次肅反，搞了六千多人，其中一半是殺掉了，就是說，十個紅軍中有一個被殺掉了，而且差不多都是幹部。」③毛澤東在1930年12月提到的肅出4,400餘名「AB團」份子，尚不包括1931年4月後，由任弼時為首的中央代表團抵達中央蘇區後重開殺戒，捕殺「AB團」犧牲者的數目。因此，即使用毛澤東當年說的數字和廖蓋隆在80年代初提供的數字，「肅AB團」死亡者人數也不是陳著中所說的500人，陳著且沒有提供這數字的資料來源④。

研究中共革命，大陸方面的資料肯定是主體。陳著《中國共產革命七十年》的一個突出優點就是重視使用大陸的資料，除運用了大陸出版的第一手的檔案文件外，也充分利用了大陸學者的研究論著以及大陸出版的各類回憶資料，但也有個別疏忽。

對中共江西時期的研究在台灣進行的最早，蓋因1934年末，國民黨軍隊攻陷中華蘇維埃共和國首府瑞金後擄獲到大批中共史料。80年代後，大陸學者戴向青、蔣伯英等長期搜集散失在江西、福建的江西蘇維埃時期的史料，編有若干史料集，並寫有研究論著，皆具有較高的學術價值，為以後的研究者提供了很好的基礎。

關於毛澤東在江西時期受壓的情況，歷史資料與道聽途說有很大的區別。毛在1931年11月後確實開始受到蘇區中央局的排擠，但毛受壓的具體情況則比較複雜，並非像毛掌權以後所說的那樣。在1931-34年的幾年中，毛一直是中華蘇維埃共和國臨時中央政府的主席，在黨內也一直是中央政治局委員。陳著說毛因查田運動失敗被國際派撤除其政治局委員一職，這並非事實⑤。

江西時期，中央蘇區的經濟因戰爭環境、國民黨軍的封鎖以及國際派厲行極左政策而極端困難，此時中共還未學會動員部隊、機關生產自救一套方法，在農民耕作方面，也還是沿用傳統方式。陳著說「中共從江西時期以來，為鼓勵農民成立集體組織，總是在資金、技術和化肥等方面對其提供種種優惠措施……」⑥，在這段話之後，又有「到延安時期」一語，致使產生疑問：在瑞金時期，農民耕作何來「化肥」？

三

從治史者的角度看，歷史年代、數字的準確性是至關重要的。從事文學、哲學等研究或許不必注意某些具體的時間和日期，但研究歷史則必須注意這些細節。

陳著在這方面有一些小疵，或者是因為校看不慎，有些可能是疏忽大意所致。例如：中國的國土面積是960多萬平方公里，不是700多萬平方公里(如果依照蔣氏父子時代國民黨的說法，加上外蒙古的面積，中國的國土面積應是1,000萬餘平方公里)⑦；王明起草的《八一宣言》公開發表於1935年10月1日的巴黎《救國報》，而非發表於1935年8月1日⑧；新四軍成立的時間是1937年12月至1938年初，不是陳著所言的1937年初⑨；新四軍政委項英遇難是在1941年3月13日，並非1941年5月⑩；蘇德戰爭爆發於1941年6月22日，而非1940年6月⑪。在書中所附的照片說明也有個別錯誤，例如：第484頁上的照片是1954年中共七屆四中全會參加者的合影，說明中誤為「1945年2月中共七中全會出席者的合影」。再如：整風運動中的西北局高幹會議召開日期是1942年10月，而非1941年10月⑫；張聞天在1942年初離延安前往晉西北調查，而非西北局高幹會議結束後才離延安⑬；毛澤東第二次訪蘇是1957年11月，而非1958年⑭。陳著說，50年代大陸最流行的話劇是《霓虹燈下的哨兵》⑮，這也不確，該劇於1963年創作，走紅於1963-66年初。

陳著中還有一些可能是對史料研判不夠所導致的錯誤。在中共黨史中，尤其在中共西北地區黨史中，陝北肅反是一個十分重要的問題。在1942年10月至1943年1月召開的西北局高幹會議上，陝北肅反問題是會議重點討論的議題之一。陳著中對陝北肅反有很客觀的敍

關於毛澤東在江西時期受壓的情況，歷史資料與道聽途說有很大的區別。毛在1931年11月後確實開始受到蘇區中央局的排擠，但毛受壓的具體情況並非像毛掌權以後所說的那樣。

述，但是在一個關鍵問題上卻弄成了大錯。陳著說，朱理治等濫施肅反，「處死了包括劉志丹在內的數十人」⑯，事實是劉志丹當時只是被囚押，並未被處死，劉志丹陣亡於1936年的東征之役。有關劉志丹和西北黨史的資料並不難尋，若稍加留心，是可避免這個史家最忌怕的「硬傷」的。

陳著說，朱理治等濫施肅反，「處死了包括劉志丹在內的數十人」，事實是劉志丹當時只是被囚押，並未被處死，劉志丹陣亡於1936年的東征之役。有關劉志丹和西北黨史的資料並不十分難尋，若稍加留心，陳永發是可避免這個史家最忌怕的「硬傷」的。

關於丁玲在延安的情況也有大量的資料予以反映，不僅有當年的歷史文獻可查，丁玲在80年代還寫有很詳細的回憶文章，丁玲的丈夫陳明和她當年的同事黎辛，在80-90年代均寫有十分有價值的回憶材料。1941年5月，丁玲被博古調入延安《解放日報》辦文藝欄，陳著卻誤將《解放日報》錯成《人民日報》⑰。當時中共中央機關報是《解放日報》，《人民日報》是中共晉冀魯豫中央局機關報，創辦於1946年5月。

有關彭德懷、70年代的中蘇關係和60年代後的中國人民解放軍，近十年來已有各類研究專著問世，如果仔細閱讀，就不致得出彭德懷在1962年被開除中委身份的結論⑱。彭德懷在1959年廬山會議上被罷官，但保留了中央政治局委員的身份。在此之後，他依中共高層政治生活的慣例，以請假方式停止出席中共中央全會和政治局會議。但他的政治局委員、中央委員的身份一直未被正式剝奪，直到1966年8月中共八屆十一中全會閉幕，新見報的政治局委員名單沒有彭的名字，彭的政治局委員和中央委員的身份才算正式終止。

中蘇關係在60年代初公開破裂是一件震動世界的大事，兩黨關係在1966年文革前夕因毛澤東拒絕派中共代表團出席蘇共第二十三次代表大會而事實中斷，但是，中蘇兩國的外交關係一直存在，即使1969年中蘇邊境爆發武裝衝突，中蘇外交關係也一天未中斷。因此，陳著中有關文革爆發導致兩國正式斷絕外交關係的說法不實⑲。

中國人民解放軍在1965年取消軍銜制度是毛澤東當年作出的一項重大舉措，在其背後確實有意識形態的考慮，但是取消軍銜並沒有改變軍隊內部的基本建構，軍隊內原有的幹部級別和工資待遇制度一如往常，所以「在軍隊內部恢復軍事共產主義供給制度」⑳一說不是事實。

在中共黨史全盤研究中，中共組織沿革研究佔據極重要的地位。近十多年來，大陸有關機構已開展了對中共組織史的全面調查和研究，有關成果已陸續出版，雖然閱讀範圍有所限制，但亦不是完全不能看到。據筆者所知，海外某些研究單位就收藏有數量不少的中共組織史資料集。在中共組織沿革中，中共中央東南局是一個存在時間不長的機構。1937年12月14日，中共中央政治局舉行會議，聽取項英就三年游擊戰爭作的總結報告，並專題討論南方紅軍和游擊隊改編問題，毛澤東在發言中提議項英擔任中共中央東南分局主要負責人和中央軍委分會主席(即中央軍委新四軍軍分會書記)。1938年1月，項英主持召開東南分局成立會議，在黨的隸屬關係上，東南分局受延安和中共長江局雙重領導。1938年11月，中共中央決定將東南分局升格為中共中央東南局，由項英任書記，曾山任副書記。有關東南分局—東南局—華中局的沿革，在不少資料中都有直接或間接的敘述，陳著中有關王明「把東南局變為分局，由他直接指揮」的說法是不能成立的㉑。

四

在對歷史過程的描述中，由認識的差異而引發歧見是十分正常的現象，這一般均被視為觀點和解釋體系的不同，所謂仁者見仁，智者見智也。但是有些情況則不屬於這個範圍，因為在這類敍述中，判斷建立的基礎存在着資料掌握和認識方面的缺陷。換言之，維繫判斷的依據或是不正確的材料，或是作者超越資料基礎作的主觀推測，而這些主觀推測又脫離了總體事實或總體事實的基本方向。在中共黨史研究領域，海峽兩邊的研究都程度不同地存在這個問題。陳教授對中共歷史上的延安時期素有研究，對毛澤東在延安時期的活動亦有相當深入的了解，然而在《中國共產革命七十年》中涉及延安時期的個別論述卻出現了差錯。

有關毛澤東在延安整風期間的史料，迄今開放仍十分有限，中央政治局、書記處的會議記錄，中央社會部、中央組織部在這一時期的檔案基本都沒開放，但是某些權威機構利用上述資料編寫了若干著作，包括具有工具書性質的論著，卻為研究者了解毛在整風期間的活動提供了一些線索。《毛澤東年譜(1893-1949)》是中共中央文獻研究室編寫的一部重要著作，這部書在編輯方針上有非常明確的意識形態傾向性，凡與毛的官方解釋有所不合的資料均已被排除，但據筆者仔細研讀，卻發現該年譜收入了大量珍貴史料，編者的態度也十分認真。《毛年譜》儘管在編排上存在着不夠全面的缺點，但對研究者仍有重要價值。

陳教授在《中國共產革命七十年》中運用了《毛年譜》中的資料，可是又出於史家的謹慎，使用該書的頻率較低，筆者完全理解陳教授的擔心，但是過份的謹慎也會帶來問題。

關於1943年9月開始的由毛澤東主持召開的以清算中共歷史上「路線錯誤」為主題的政治局會議，在陳著中有很好的描述。毛在會議上發表了重要的講話，其要點在《毛澤東年譜》中有簡略的反映，其他資料如中央文獻研究室編寫的《任弼時傳》、《胡喬木回憶毛澤東》等，對此都有說明。所以可以肯定，毛參加了1943年9月政治局會議，這個情況是可知的，並非「不得而知」㉒。

陳雲和王稼祥是中共歷史上的重要人物，在延安整風運動期間，兩人在黨的核心層中的地位都曾發生過微妙的變化。陳著根據1943年3月20日政治局會議作出的幾項組織決定，即陳雲、王稼祥列名於新成立的中央組織委員會；王稼祥擔任中央宣傳委員會副書記；由王稼祥負責管理華北黨政軍民工作；陳雲負責管理大後方工作，依此作出判斷：陳雲、王稼祥「仍舊躋身於中共核心權力圈之中」㉓。但是，僅從這些任職名單上是看不出當時中共權力中樞變動的真實底蘊的。簡言之，成立這些機構是毛澤東、劉少奇聯手剝奪其他領導人權力的一項精心的安排。事實是，陳雲長期擔任的中央組織部部長一職在1943年2-3月就被終止，毛澤東派當時正蒙受他信任的彭真代理中組部部長。當時陳雲確實身體虛弱，毛「關心」他的身體，叫他搬到自己居住的棗園休養，真正的原因乃是，陳雲對當時正在興起的審幹、肅奸鬥爭有所懷疑，毛嫌陳雲礙手礙腳，才讓他「休息」。陳雲尊重毛的權威，對

在對歷史過程的描述中，由認識的差異而引發歧見是十分正常的現象，這一般均被視為觀點和解釋體系的不同。但是有些情況則不屬於這個範圍，因為在這類敍述中，判斷建立的基礎存在着資料掌握和認識方面的缺陷。在中共黨史研究領域，海峽兩邊的研究都程度不同地存在這個問題。

自己境遇的變化毫無怨言。一年後，陳雲復出，轉任西北財經辦事處領導，彭真正式就任中組部部長，從此，陳雲從幹部組織系統轉業到財經系統。對陳雲的高度黨性，毛看在眼中，記在心裏，在1945年中共七大後召開的七屆一中全會上，老政治局委員陳雲再度進入政治局，這才真正重新「躋身於核心權力圈」。王稼祥雖然多年來一直效忠於毛澤東，整風之初還十分活躍，但終因其歷史上曾屬於國際派大將，在1943年後逐漸受到冷遇。王稼祥不甘落伍，在1943年7月首次提出「毛澤東思想」的概念，但其「錯誤路線」代表人物的身份卻長期湮沒了他的這份功勞，發明「毛澤東思想」概念的只能是「正確路線」的代表劉少奇，於是發明權歸劉少奇，而非王稼祥。在清算歷史的1943-45年，王稼祥終於病倒，雖與毛、劉等同住延安，卻離「核心權力圈」不啻十萬八千里。

陳著在談到中共領袖在進行黨內鬥爭的態度時提出一個看法，他說，「為了避免小資產階級溫情主義的指責」，毛以外的中共領導人，「可能比毛澤東顯得更殘酷無情，劉、周、鄧和彭德懷都免不了有這種問題」㉔。陳著在提出這一看法時，沒有舉出具體證據。筆者認為，從各種歷史資料看，若就「黨內鬥爭」的範圍，在論對其對手「殘酷無情」方面，中共黨內實無人能與毛比肩。毛在江西「肅AB團」事件中對4,000餘名紅軍的被殺負有直接責任，而張國燾、夏曦對黨內同志大開殺戒則是在毛之後。

陳著中對中共建國後一些事件的敍述也有少量錯誤。1955年批判「胡風反革命集團案」是中華人民共和國成立後所發生的一次震動全局的政治事件，80年代後，圍繞胡風案件已出版若干著述，陳教授在撰寫本書時都已注意並加以選擇利用。然而，陳著在分析胡風「三十萬言書」時卻斷言，胡風沒想到自己的言論根本便是和毛的《在延安文藝座談會上的講話》精神背道而馳的㉕。胡風上書的直接動因是對周揚等的不滿，這是毫無疑問的，至於胡風是否對毛的文藝觀心誠悅服則牽涉到更複雜的層次。胡風對毛有尊崇和信服的一面，但這並不意味胡風就願全盤接受毛的文藝觀。其實，胡風早在40年代中葉就知道自己與毛的文藝觀存有差距，有關這方面的情況已有不少文獻提及，1948年中共在香港組織對胡風文藝思想的批評就完全證明了這一點，胡風對這其中的緣由是心知肚明的。去年公開的胡風1948年12月9日至1949年12月31日的日記對此問題亦有相當詳細的描述。

研究中共黨史，若僅從文獻字面加以理解或過份依賴於官方文字而缺少必要的分析，肯定也會造成理解上的誤區。陳著說，反右派運動進行期間，針對官僚主義、宗派主義、主觀主義的黨內整風繼續進行㉖，這種看法最早來源於當年官方的說辭。事實上，反右期間的黨內整風純是掩人耳目，其基調早已轉變成挖黨內右派。近年出版的戴煌的《九死一生——我的「右派」生涯》就十分具體生動地描述了北京市委負責人是如何以「我們都是自家人，應熱情幫助黨整風」為誘餌，釣出大批黨內右派的事實。所以僅僅從當年官方的報章中是不可能看清真實情況的。至於陳著中說文革後中共宣布對右派份子實行「平反」㉗，

陳著在談到中共領袖在進行黨內鬥爭的態度時提出一個看法：毛以外的中共領導人，「可能比毛澤東顯得更殘酷無情」。筆者認為，從各種歷史資料看，若就「黨內鬥爭」的範圍，在論對其對手「殘酷無情」方面，中共黨內實無人能與毛比肩。

這也不確。官方的正式說法是「改正」，兩詞的涵義區別大也。

陳著中還有一些錯誤可能是過份依靠推測而未及詳細研判史料造成的。例如，陳著提到中共建國後，「雖然保持農村和城市的基本體制，例如保甲制度，但他們強調群眾動員，以鎮壓反革命的名義，在基層展開逮捕，並開始初步改造工作」㉘，這樣的描述總體上是符合當時社會情況的，但仍欠準確。中共革命成功後，在城市第一步做的就是「城市民主改革」，在農村則是建立村組建制，通過這些措施，廢除了保甲制等舊的社會基層結構，以後又經土改、鎮反運動，完全建立起中共在城鄉的基層社會結構，所以不存在一段時期內保留保甲制度的事實。

陳著中提到劉少奇在1962年提出「三和一少」㉙，這是文革期間批判劉少奇的說辭，此主張實際上是由時任中央對外聯絡部部長的王稼祥提出的，與劉少奇無涉，儘管劉少奇傾向於接受王稼祥的意見，但版權歸王而非劉。

陳著又說，「70年代初，因為與美國恢復關係，中國大陸電視觀眾已經注意到中國比資本主義國家落後」㉚，實際情況並非如此。70年代初，中國電視節目和電視機的數量都極少，一般百姓根本看不到電視，而且電視上的所有節目都已作了徹底的政治過濾，從電視上，觀眾很難了解外部世界的情況。

以國人而言，站在民間立場研究中共歷史，確是一項艱難而寂寞的事業，然而這又是一項極有意義的工作。正如陳教授所言，凡我國人，怎能忽略中共革命這一本世紀最重要的現象呢？陳教授有感此問題之重要，特別有感於台灣島內不少人有與大陸漸行漸遠的心態，以一人之力，歷時數年，完成這一傑作。陳著努力貼近中共革命，在宏觀把握、專題分析、理論開掘等方面，皆獲很高的成就。筆者這篇文章僅從史料運用的層面對陳著發表了一些意見，陳著的重大價值還有待專門論及，陳著中的若干缺失，與全書的成就相比，只是個別小疵，絲毫不影響該書的整體價值，這是特別需要加以說明的。走筆至此，深深感到，寫信史難，寫中共信史更難，但轉念又思之，這其中何嘗不另有一番研究之樂趣呢？

以國人而言，站在民間立場研究中共歷史，確是一項艱難而寂寞的事業，然而這又是一項極有意義的工作。陳教授有感於此，以一人之力，歷時數年，完成這一傑作，在宏觀把握、專題分析、理論開掘等方面，皆獲很高的成就。

註釋

① 毛澤東：〈總前委的一封答辯信〉(1930年12月20日)，載《中共黨史教學參考資料》，第14冊(北京：中國人民解放軍政治學院，1985)，頁634。

②③ 中共中央黨史資料徵集委員會、中共中央黨史研究室編：《黨史資料通訊》(1981年合訂本)，(北京：中共中央黨校出版社，1982)，頁89；144。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚ 陳永發：《中國共產革命七十年》(台北：聯經出版事業公司，1998)，頁260；278註釋17；589；3；298；317；363；367；369；370；460；496；353；374；716；742；758；313-14；381；378；9-10；658；674；870；495；741；850。

高　華　歷史學博士，南京大學歷史系副教授。

1997–98年大陸學術譯著選評

● 王　倪

這幾年學術譯著的出版又逐漸升溫，雖然這時候已不乏商業操作的成分，但從選題取向上看，很多的譯著已不像當年那樣流於單純的譯介，而是能構成中國學術思想問題域中一個有機的分子了。對於我們這十幾年泥沙俱下的境況而言，這不能不算是一個確實的進步。

如果說1984、85年的文化熱中，西學的引進是一個主要熱源(卡西爾Ernst Cassirer的《人論》一年內能印近20萬冊，在今天是做夢也不敢想了)；那麼，90年代上半期的學術譯著就好比一條死狗，大多都在中國書店、街邊地攤上以低於同篇幅古籍好幾倍的價格被賤賣着。不過，風水似乎真是輪流轉，這幾年學術譯著的出版又逐漸升溫，雖然這時候已不乏商業操作的成分，但從選題取向上看，很多譯著已不像當年那樣流於單純的譯介，而是能構成中國學術思想問題域(儘管這個問題域恍惚得很)中一個有機的分子了。對於我們這十幾年泥沙俱下的境況而言，這不能不算是一個確實的進步。本文選擇的評述對象主要是近一兩年出版的譯著，並選出其中十餘種重點評議，這裏主要考慮的是該書在國際學術界中的重要地位及其對於中國思想發展的價值；在選擇時，特別考慮該書對於一般知識界的意義。因此，本文盡可能選擇那些超越了專門化的學科壁壘，對整個人文科學和社會科學界的學者都有所裨益的著作。我們還針對譯文質量做了一些評點，這些評點可能會顯得過於苛求，但我們仍希望其不乏善意，因為我們深知翻譯(尤其是學術翻譯)實在是件吃力不討好的事，而真實的批評對於譯者、讀者都會是椿好事。

一

韋伯(Max Weber)的論著在80年代「文化熱」中起了相當大的作用。而在今天看來，韋伯充滿多重複雜性的著作已經構成中國學術思想的一個重要資源，《經濟、諸社會領域及權力(韋伯文選第2卷)》(甘陽編，李強譯，北京：三聯書店，「社會與思想」叢書，1998)的出版也可謂正得其時。這部著作(即通常所謂《經濟與社會》)的結構和價值，在戰後德國的韋伯學研究中曾一度引起

了激烈的爭論。雖然今天它已不再被視為韋伯的「社會學遺囑」，甚至不再被看作是「一本」書，而是一系列著述，但它仍與韋伯的《宗教社會學論文集》、《政治論文集》和《科學學說論文集》一同構成韋伯著作的主體。這本韋伯選集的中譯本，無論「編選」還是翻譯，都能夠以紮實的學術研究為基礎，體現了嚴謹認真的學風；儘管我們認為個別地方仍有值得商榷之處，如書名中的「諸社會領域」似當譯作「諸社會秩序」。而商務印書館厚厚兩卷的《經濟與社會》(林榮遠譯，北京：商務印書館，1998)，大概要比三聯書店這個單薄的版本更有勇氣。但全書僅正文第一頁譯註中介紹的五個人名，就幾乎都與學術界常見的譯法不同，頗令人懷疑譯者在專業知識方面的素養。而全書混亂的專業術語譯名，諸多令人費解的句子，大概都提醒我們：在這個學術譯介面臨日益緊迫的市場壓力的情況下，「小的是美好的」。

韋伯兩篇演講的結集《學術與政治》(馮克利譯，北京：三聯書店，1998)也在去年底推出，本書不僅是理解何謂「天職」的範例，同樣也是理解整個韋伯思想與個性的關鍵。以充滿激情的清醒態度來勇敢地面對現實，也許是我們這個世紀最欠缺的美德和能力。而閱讀韋伯這兩篇演講，即使不能因此就掌握這樣的美德和能力，也至少可以感受到它們的力量。這兩篇演講曾有中文譯本，但現在的翻譯可以說是最好的。儘管略有小疵，但翻譯的嚴謹、認真和流暢，在拙劣翻譯盛行的今天，頗為難得。但譯者撰寫的「代譯序」，卻多少令人遺憾。其斷定韋伯對科學不能建立價值表示失望，韋伯的「信念倫理」與「責任倫理」水火不容，以及韋伯的所謂實證主義精神和對文藝復興時代完美個性的懷戀，大概更多是譯者不太恰當的揣測之詞，也許會對不夠認真的讀者有所誤導。本書的另一個優點是在書中收入了有關韋伯的一些研究文章，這對讀者會有所幫助，不過如果能將德文版韋伯全集中施路赫特(Wolfgang Schluchter)撰寫的編者導言一併收入，那就更好了。

神學家巴特(Karl Barth)可說是韋伯的同時代人，他在1919年出版的《〈羅馬書〉釋義》和韋伯的兩篇演講其實針對的是同樣的時代境遇。巴特以徹底的「神人二元論」立場，改變了當代西方神學思考和言說上帝的方式。《教會教義學(精選本)》(何亞將、朱燕冰譯，北京：三聯書店，「歷代基督教學術文庫」，1998)雖不像他的《〈羅馬書〉釋義》一樣聞名遐邇，卻也堪稱當代新教神學的奠基之作。也許是過於突出上帝之言對人類之言的優先地位，直至巴特油盡燈枯，該著仍然是未竟之作。中文版《教會教義學(精選本)》的問世，必將為漢語神學言說上帝之言提供更多的思想資源。中文翻譯寓典雅於平實，準確再現了巴特宏闊的神學敍事。

神學家巴特可說是韋伯的同時代人，他在1919年出版的《〈羅馬書〉釋義》和韋伯的兩篇演講其實針對的是同樣的時代境遇。巴特以徹底的「神人二元論」立場，改變了當代西方神學思考和言說上帝的方式。《教會教義學(精選本)》雖不像他的《〈羅馬書〉釋義》一樣聞名遐邇，卻也堪稱當代新教神學的奠基之作。

二

自由主義現在是知識界的熱門話題，但也只停留在話題的水平上；至少在我們看來，一些自由主

義的古典著作在中文學術界還沒有得到充分的學理上的研究。然而，購買的熱情卻是高昂的，甚至出版社也沒有預料到現代自由主義鼻祖亞當．斯密(Adam Smith)的《道德情操論》(蔣自強等譯，北京：商務印書館，1997)在中國學術市場中會有如此好的銷路。不過，如果脫離了滲透着自然法精神和斯多亞氣質的道德哲學，亞當．斯密眼中的「看不見的手」大概就真的會變成布羅代爾(Fernand Braudel)筆下充滿陰謀的「資本主義」。因此，亞當．斯密的這本書不僅對於理解亞當．斯密的整個社會理論具有重要的意義，而且對於我們的現實也不乏針對性。遺憾之處在於這本書的中文譯本拖了十幾年才問世。不過，似乎為了證明這樣的拖延還不夠長，書中連最重要的概念「道德情操」都沒有統一的譯法，儘管全書翻譯總體質量不錯。也許保留「歧譯」的唯一理由是有的譯者和筆者一樣，覺得「道德情感」是一個更好的譯法。

《法國革命論》(柏克著，何兆武、許振洲、彭剛譯，北京：商務印書館，1998)中譯本的出版似乎也應合了現在這種保守與自由混為一談的氣候。柏克(Edmund Burke)的思想在世紀末的時候在中國大行其道，既有世界範圍內思想潮流的影響，也源於國內對保守主義的關注。不過如果從一種極端迅速邁向另一種極端，大概與柏克傳統倡導的精神貌合神離。在法治的精神下以和平寬容的方式面對政治與思想上的複雜性與分歧，大概才是柏克背後英國普通法的精義，儘管柏克有時也不能做到這一點。譯者的盛名給我們很大的期望，可惜的是，譯文中的許多句子冗長拗口，令人難以卒讀。而將全書的第一句話就譯反了，大概很難稱得上「認真」二字吧。

《自由秩序原理》(弗里德利希．馮．哈耶克著，鄧正來譯，北京：三聯書店，「憲政譯叢」，1997)在中國為哈耶克(Friedrich August von Hayek)贏得了前所未有的名聲，但不幸的是，真正把它當作一本書認真閱讀的，可能除了譯者之外，沒有幾個人。這個譯本也是中國比較少見的研究性翻譯之一，從書名的譯法到哈耶克思想的來龍去脈，譯者本人做了大量的研究和闡釋。或許這是最值得稱道的：學術翻譯並不是一項外文與母語之間的簡單語言置換，學術翻譯的目的也並不只是為讀者掃清閱讀上的困難，如果我們能把它與自己的研究結合起來，那就有可能把這件事從一件「差事」變成一樁「樂事」。不過從思想的角度來看，那些想更明快地了解哈耶克的讀者，最好還是先看他的《個人主義與經濟秩序》。《自由秩序原理》雖然涉及到經濟理論、法理學和政治哲學，但並不是一本「集大成」式的作品，如果不了解哈耶克的思想脈絡，以及他在序言裏所說的「個人的背景情況」，幾百頁蹣跚的閱讀下來可能一無所獲。

也許是由於法學的研究傳統日益專門化，職業法學家們的著述很少能夠對法學領域之外的學者產生影響。但是，《認真看待權利》(德沃金著，信春鷹、吳玉章譯，北京：中國大百科全書出版社，「外國法律文庫」，1998)使得法學家德沃金

《自由秩序原理》的翻譯或許是最值得稱道的：學術翻譯並不是一項外文與母語之間的簡單語言置換，學術翻譯的目的也並不只是為讀者掃清閱讀上的困難，如果我們能把它與自己的研究結合起來，那就有可能把這件事從一件「差事」變成一樁「樂事」。

(Ronald Dworkin) 成為討論當代政治哲學或倫理學時不可或缺的人物。當然，在我們看來，德沃金的貢獻與其說是主張決不能因為社會利益而犧牲個人權利，還不如說是他的那種「腳踏實地」的論證方式，即圍繞一系列民權訴訟展開的權利實踐來闡明其觀點。正是運用這種方式，德沃金將普通法的法律實踐技術帶入了法理學與整個政治哲學的問題域中。正如一位學者所說，這是一種「審判」視角的法律理論。這本書的翻譯不僅有助於理解法律、自由、平等、權利和正義等問題，而且對於理解中國目前社會轉型過程中利益的衝突與重新分配所引發的種種問題，也不無裨益。遺憾的是，目前中國的學術界，無論是自由主義的「簡單捍衛者」，還是關心社會正義的所謂「新左派」，可能都無暇顧及德沃金。這樣，在這些紛紛嚷嚷的討論中，不僅缺失了思考權利的切實視角，更喪失了這種「腳踏實地」的學風。看來，我們在急急忙忙想成為某種社會利益的代言人時，首先得「認真對待知識份子的權利」。《認真看待權利》全書翻譯質量不錯，但如果譯者能夠對分析哲學更熟悉一些，漢語表達更流暢一些，就更好了。

三

社會理論在80年代以來已經成為國際學術界的「顯學」；在某種意義上說，社會理論也有助於救治所謂「80年代中國學術空疏乃至意識形態化」的弊陋。而幾部重要的社會理論著作的翻譯出版，於此也就顯得頗為緊要了。不過，作為英國社會理論大家的吉登斯 (Anthony Giddens)，其「結構化」理論的代表作——《社會的構成》(李康、李猛譯，北京：三聯書店，「學術前沿」叢書，1998)，並沒有「學術前沿」裏一併推出的《民族國家與暴力》、《現代性與自我認同》的影響大，這實在不足為奇，畢竟對一般社會理論感興趣的讀者，本來就沒有對實質問題感興趣的讀者多。實際上，無論嘗試對近代民族國家進行歷史社會分析的吉登斯，還是試圖研究現代性盛期的吉登斯，都並非相關領域最重要的學者，對這些問題感興趣的讀者，倒不如去讀蒂利 (Charles Tilly) 或是鮑曼 (Zygmunt Bauman) 的書。而真正代表吉登斯理論水準的著作，除了未譯成中文的《歷史唯物主義當代批判》(尤其第一卷，《民族國家與暴力》本是其中的第二卷) 以外，大概就要算《社會

法國理論家布迪厄 (圖) 只是在80年代後期才開始在國際學界中成為「知名人物」，但不過十餘年，卻在90年代中國的學術界產生了很大影響。究其原因，他倡導將深入的理論探討與細緻的經驗研究結合起來的學風，大概對於當今中國學界，確有救治的功效。

的構成》了。儘管該書不乏折衷色彩，但仍與布迪厄 (Pierre Bourdieu) 的《實踐理論大綱》、盧曼 (Niklas Luhmann) 的《社會系統》、哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的《溝通行動理論》一同成為繼帕森斯 (Talcott Parsons) 的《社會體系》以來最重要的社會理論著作之一。

法國理論家布迪厄只是在80年代後期才開始在國際學界中成為「知名人物」，但不過十餘年，卻在90年代中國的學術界產生了很大影響。究其原因，他倡導將深入的理論探討與細緻的經驗研究結合起來的學風，大概對於當今中國學界，確有救治的功效。他的《實踐與反思》(李猛、李康譯，北京：中央編譯出版社，1998) 中文譯本的出版也引起普遍的重視，儘管此書並非布迪厄的代表之作，但比起《實踐理論大綱》或《區隔》等書，它確實簡要明晰地介紹了布迪厄的基本思想。此外，讀者還可以通過該書中布迪厄與眾多學術流派之間的對話與辯詰，了解整個西方社會理論界的思想狀況。

埃利亞斯《文明的進程》中譯本的問世有點出人意料，這位94歲去世的老人直至垂暮之年才獲得世人近乎趕時髦般的承認和效仿。不過，如果把此書簡單地歸為通常文化社會學或是社會史著作，未免視野有限。好在首卷中收入了作者1968年的自序，可加細讀。

埃利亞斯 (Norbert Elias) 的《文明的進程》(第一卷，王佩莉譯，北京：三聯書店，「學術前沿」叢書，1998) 中譯本的問世倒有點出人意料，這位94歲去世的老人直至垂暮之年才獲得世人近乎趕時髦般的承認和效仿。不過，如果把此書簡單地歸為通常文化社會學或是社會史著作，未免視野有限。相信即將面世的第二卷會使讀者看清作者的宏大思路：畢竟他絕非一位只知爬梳典故趣聞的民俗搜集者。好在首卷中收入了作者1968年的自序，可加細讀。譯者苦心經營 (如將書中大量中世紀訓言勉力譯作四言古文)，譯筆流暢，但也許由於英文功底不如德文，所以出現一些人名 (如伊拉斯謨)、概念 (如制度、系統) 和書名 (如《意識形態的終結》) 不符通譯的情況。有一處由於將各學科的「博士」按字面直譯為「哲學博士」，遇上真正的「哲學博士」時只好強自譯出「雙重哲學博士」，但這樣的「忠實」至少能讓讀者知道錯在何處，總好過滿篇不知所云的篡改。

沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的《現代世界體系》(第一、二卷，羅榮渠、龐卓恆等譯，北京：高等教育出版社，1998) 是一部近二十年來被社會科學各學科廣泛引用的多卷本著作，其學術地位自不待言。但中文版的問世未免過於坎坷，好在譯者們最終眾志成城才完成了這件於學術界大有功德的好事。這部難度很大的譯作，儘管譯文質量不錯，但依然有不少缺憾，最嚴重的問題是全書譯出了詳細的文內註釋，卻不附總書目，讓讀者無從查考 (這倒反映了國內學界忽視學術通例和學術積累的通病)。其次，譯者眾多，專有名詞錯漏、矛盾之處頗多，比如費弗爾／費夫爾，拉杜里／拉迪里，勒費弗爾／勒費布里等，這些多是史學大家，照理不應有異譯。更有將「滿洲」譯作「滿洲里」，韋伯印作"Webb"，漢學家狄百瑞 (William Theodore De Bary) 在正文、註釋和索引中有不同的譯法，但無一譯對，而"Thomas Mun"被譯作了「托馬斯．曼」。看來，由多人合作完成的翻譯工作，校者和編輯應該更加認真負責地進行審核，否

則僅僅署名，就很難保證譯文的質量。當然，此書與韋伯的《經濟與社會》、布羅代爾的《菲利普二世時代的地中海和地中海世界》(唐家龍、吳模信等譯，北京：商務印書館，1996) 一樣屬於鴻篇巨製，擺在書架上頗有些氣派，故上述微瑕倒不影響其聲勢。

四

中國的「西學」研究喜好時尚、缺乏積累的「惡疾」在薩特 (Jean-Paul Sartre) 的命運中就可以看得一清二楚。80年代，薩特與存在主義幾乎席捲中國，筆者手邊的《存在與虛無》就是在路邊的書攤上買到的，而今天又有幾個人，除了「存在先於本質」這句口號，還記得薩特說過些甚麼？薩特在撰寫純哲學著述時，很少能夠像他的小說和戲劇那樣，以一種近乎殘酷的尖銳衝突觸及現代社會這個「鐵籠」中的困境與掙扎。不過，《辯證理性批判》(林驤華等譯，合肥：安徽人民出版社，「薩特文集」，1998) 也許是薩特最具「小說」精神的哲學著述了。這部著作對於未來社會理論究竟具有多大意義，可能取決於有沒有富有想像力的學者能從全書不時用陳詞濫調堆砌起來的沙堡中找到「黃金」。我們盼望有朝一日能夠看到本書譯者翻譯的《辯證理性批判》的第二卷。

80年代的「美學熱」產生了「美學譯文叢書」和一大批文論方面的譯著，但現在看來，其影響似乎薄如青煙，其中許多重要著作亟待置於更廣闊的視野中來重新解讀。而加拿大學者弗萊 (Northrop Frye) 的《批評的剖析》(陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯，天津：百花文藝出版社，「博學叢書」，1998) 如果和以往一樣，只有文學批評領域的學者閱讀，那就太遺憾了。這本煌煌巨著，不僅在二十世紀文學理論的歷史中佔有不可取代的位置，同樣也是探索西方觀念與思想方式的「原型」的精深之著。自出版以來，這本書的影響就早已波及歷史學、人類學與社會理論諸領域。美國歷史學家亨特 (Lynn Hunt) 有關法國大革命的經典研究就曾借用這本書的基本思想。本書的譯文儘管在一些概念的譯法上有可商榷之處，但全書質量是不錯的。

在進口無數「思想家」之後，把巴赫金 (Mikhail M. Bakhtin) 也視為「本世紀最重要的思想家之一」，可能會招致一片噓聲。不過這對理解巴氏其人其思原本無關緊要。生活在肉身與思想雙重壓迫的年代，巴氏雖置身學術「邊緣」，卻廣泛涉足哲學人類學、文化歷史學、語言學、符號學和詩學等諸多領域，終因其頗富爭議的「對話」理論而在風燭殘年被西方學者推向「中心」。由白春仁教授領銜翻譯的《巴赫金全集》(共六卷，錢中文主編，石家莊：河北教育出版社，1998) 行文流暢、忠實可信，不知它能否為中文的「思想家」一詞最終正名。至於福柯 (Michel Foucault) 這樣一位無法歸類的人物，其人其著對西方思想、乃至漢語思想的根本挑戰，中國學術界恐怕還未能有確實的感受。而《知識考古學》(謝強、馬月譯，北京：三聯書店，「法蘭西思想文化叢書」，1998) 大概是福柯最難讀的著

《知識考古學》大概是福柯最難讀的著作，畢竟這是福柯唯一一本沒有歷史分析、單純反思方法的專著。不過，中文版的《知識考古學》也許是世界上最難讀的《知識考古學》，譯者幾乎完全沒有讀懂福柯的論述。

作，畢竟這是福柯唯一一本沒有歷史分析、單純反思方法的專著。他在書中闡述的「話語分析」，明確地將自己的研究方式與現象學、分析哲學、結構主義、解釋學和傳統的觀念史研究區分開來，並界定了自己的研究與年鑒史學和法國認識論傳統之間的關聯。不過，如果讀者沒有從中文版的《知識考古學》中看出這些來，也不足為奇。因為，中文版的《知識考古學》也許是世界上最難讀的《知識考古學》，譯者幾乎完全沒有讀懂福柯的論述。福柯儘管有時不免艱深 (其實與許多人的印象相反，福柯的表述華麗而且嚴謹，儘管有意採用語言遊戲，動用隱喻，但卻很少流於晦澀與笨拙)，但大概也不會創造出「緩坡歷史」(實際上是指年鑒史學關注的「緩慢變動的歷史」) 這樣離奇的說法。而在譯者的筆下，福柯那句滿懷激情的格言：「通過寫作來擺脫我的面孔」，倒像是福柯的自嘲：「像我這樣寫作是為了丟面子的遠不只我一人」。這樣看來，譯者將遍布全書的年鑒史學的重要概念「系列」譯做福柯畢生厭倦的「體系」一詞，就不足為奇了，畢竟還有比這更糟的翻譯。而我們需要的是一本讀者能夠看得懂的《知識考古學》。

置於我們這篇文章最後的 (但絕非最不重要的)，是尼采 (Friedrich W. Nietzsche) 這本不足百頁的小冊子——《歷史對於人生的利弊》(姚可昆譯，北京：商務印書館，1998)，本書只不過是他著名的《不合時宜的思想》中的第二篇，這本書在最初出版時影響並不大，但今天，本書已經被視為尼采兼具激情與敏銳的文字的範例。尼采在書中對實證史學危險的診斷，不僅對在十九世紀為「歷史主義」左右的德國文化是一次強有力的反省，而且對今天淹沒在各種喧囂的歷史話語中的「我們」來說，同樣展現了一種真正富有洞察力的預言才具有的震撼力量。據說，當年福柯閱讀尼采正是從這篇文章開始的，而福柯本人獨特的譜系學方法，正是要在最微小的歷史細節中找尋那些試圖給歷史帶入生命的氣息的力量。

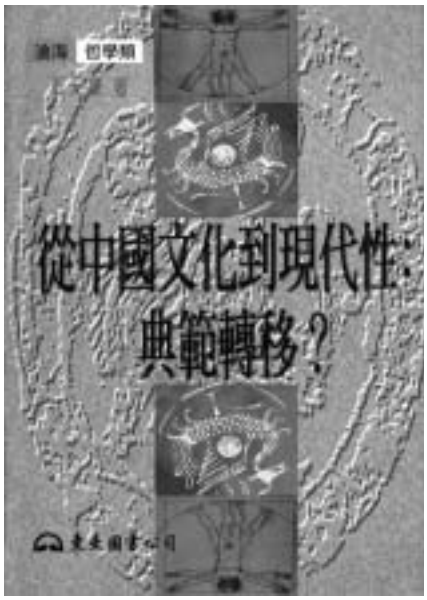
近幾年的學術譯著，在數量上雖然比不上80年代，但在學術關注上則有所收斂，不再那麼泛濫肆意；不過，我們的翻譯確實還沒有當年陳康先生翻譯柏拉圖《巴曼尼得斯篇》時的雄心和信心，而實際上要獲得這樣的雄心和信心，則有待於我們自身學術思想的發展。

由我們的眼光看來，近幾年的學術譯著在數量上比不上80年代，但在學術關注上則有所收斂，不再那麼泛濫肆意；不過，我們的翻譯確實還沒有當年陳康先生翻譯柏拉圖《巴曼尼得斯篇》時的雄心和信心，而實際上要獲得這樣的雄心和信心，則有待於我們自身學術思想的發展。尼采在《歷史對於人生的利弊》結尾處比照了德國和古希臘文化的狀況，他的話也許正宜於作我們這篇評議學術譯著的小文的結尾：「曾經有幾個世紀，希臘人的『教育』和宗教幾乎像是現在『德國的教育』和宗教，是全部的外國的和全部古代在自身內鬥爭着的渾沌。雖然如此，希臘文化並沒有成為混合物，這有賴於那句阿波羅的格言。希臘人漸漸學會了組織渾沌，由於他們按照德爾菲的教導——『認識你自己』而又想到了自己，想到了他們真正的需要，他們在和他們自己艱苦的戰鬥之後，成為那些承襲來的寶物的最幸福的富裕者與增產者。」

王　倪　自由撰稿人

中國傳統價值與現代性相容嗎？

● 周保松



石元康：《從中國文化到現代性：典範轉移？》(台北：東大圖書公司，1998)。

從書名看來，石元康的《從中國文化到現代性：典範轉移？》好像問了一個問題：從中國文化到現代性，到底是否正在經歷一種如庫恩(Thomas Kuhn)在談科學革命的結構時所提出的典範轉移？閱畢全書，讀者會發覺，石元康的答案是相當肯定的。甚或可以說，全書的主旨，正在於着力揭示：中國傳統文化的核心價值與現代性的基本理念是不相容的。

石元康的哲學觀點深受黑格爾與麥金太爾(Alasdair MacIntyre)的影響，認為哲學的主要目的是在思想之中把握時代精神。因此，哲學家的主要工作便是去理解其身處時代的問題。石元康認為，從鴉片戰爭以來，中國面對的最大問題，便是如何走向現代化。而在現代化的過程中，必須對現代性的內容及特質以及中國傳統文化作一智性的探究，了解其異同及兩文化相遇時產生的問題。石元康整本書的工作，便是嘗試用一種比較哲學的進路，對上述問題作出討論。石元康的思路通常是先分析西方現代性的特質，然後再將其與儒家文化作出比較，從而彰顯兩者的相異之處。簡言之，他認為現代性最主要的特徵是非政治化的經濟(de-politicized economy)，非倫理化的政治(de-ethicized politics)，非宗教化的倫理(de-religionized ethics)。而這三種特徵卻與儒家文化的核心理念有着本質上的不同。

石元康的《從中國文化到現代性：典範轉移？》的主旨，正在於着力揭示：中國傳統文化的核心價值與現代性的基本理念是不相容的。石元康整本書的工作，便是嘗試用一種比較哲學的進路，對上述問題作出討論。

先以倫理為例。石元康指出，現代社會的道德觀是一種「規則的道德觀」(morality of rules)，而古代社會所強調的則是一種「德性的道德觀」(morality of virtues)。前者的特色是，道德活動最重要的問題是遵守原則，一個人只要不違反道德規則，便盡了一個作為道德存在的本分。至於個人道德修養及德性的培養，則被縮減到只是一種對道德原則的服從的性向。這種道德觀涵蘊了兩點對道德的基本看法：其一是道德的工具化，道德原則被視為對自利主義者在資本主義社會中追求個人利益的一種限制，其本身並沒有內在價值；其二是道德淪為一種技術性的知識，只強調建立客觀的決定程序，個人在具體道德處境所要求的實踐性知識完全被忽略。

石元康認為儒家倫理觀所衍生出來的重本抑末經濟政策，與現代資本主義市場式、契約式的社會的經濟觀不相容。這使得資本主義始終無法在中國萌芽，無法真正成為一個工、商業的社會。

相應於這種現代道德觀的，是以亞里士多德為代表的古典德性倫理觀。根據這種道德觀，「道德問題並非僅限於人與人之間有利益衝突時才發生的。道德的主要功能是告訴我們怎樣的人生才是一個美滿的人生。道德實踐是追尋美滿人生的一種不能間斷的活動」。很顯然，這種目的論式的道德觀，強調德性培養與道德活動是人的終極幸福的必要條件，因此道德本身就是目的，而且要求道德主體不僅能掌握道德規則，更要在生活中將道德實踐內化成一種生活習慣。

石元康繼而指出，中國儒家的倫理觀並非現代式的道德觀，因為孔孟荀的思想，皆非以嚴謹的、普遍性的道德律則的形式出現，例如《論語》中孔子論仁，便因應不同人、不同環境而作出相應的解釋，而非以一個普遍性形式給出確切的定義。其次，儒家作為一種成德之學，顯然不是將道德只視為工具性價值，而是人的一種道德人格的培養，例如荀子所說的「君子之學也，以美其身」，又或《大學》中所說的「德潤身」，均是這種意思。

如果石元康的觀點成立，有兩點便值得我們注意：其一，儒家道德觀不僅不能為中國現代化提供基礎，其基本價值更與現代性道德觀不相容。如他所說，儒家倫理所能做的貢獻只能是提出一套與現代社會完全不同的倫理觀，而新儒家所提的從儒家傳統開出民主的看法更不可能成立；其二，如果儒家倫理類近於亞里士多德的德性倫理觀，那麼新儒家以啟蒙運動哲學家康德的理論框架來理解儒家傳統，顯然便配錯了對，行錯了方向。

石元康又指出，現代社會另一主要特徵是非政治化的經濟，即經濟領域從政治中分離出來。經濟活動主要由市場的供求關係來調節，政府的功能是制訂及確保人們進行交易活動時的規則。石元康認為儒家倫理觀所衍生出來的重本抑末經濟政策，亦與這種現代經濟觀不相容。他認為資本主義社會基本上是一個市場式、契約式的社會。在這樣的社會中，每一個人都是經濟人，唯一關心的東西只是令自己的欲望得到最大滿足。正如韋伯 (Max Weber) 所說，謀利被視為道德上值得讚許的行為，而絕大部分現代人亦視謀利為人生最重要的目標。石元康繼而指出，儒家雖然不反對人謀利，但這卻不是君子的人生目的。雖然儒家不反對禁欲，也是一

個入世的宗教，但仍然反對把攫取財富作為人生的目標。正因為此，商人在中國地位一直不高，而自漢以來，重本抑末更成為儒家重要的經濟政策。石元康認為，這種措施使得資本主義始終無法在中國萌芽，無法真正成為一個工商業的社會。而在不同的華人社會中，把重本抑末這種思想揚棄得越多的地方，現代化也越成功。

從以上的簡述可以見到，石元康顯然認為從中國文化到現代性，是一種如庫恩所稱的典範轉移，因為兩者的核心價值並不相容。石元康同意麥金太爾的說法：每一傳統都有其核心價值，而這些核心部分正是構成一個傳統之所以為一傳統，並有別於其他傳統的因素。換言之，中國要實行現代化，便不得不揚棄儒家傳統。如果是這樣，儒家文化在現代化的進程中就沒有甚麼位置了。首先，它不可能取代現代倫理觀，因為我們不能也不願意回到前現代社會去。其次，它亦不能與現代倫理互補，因為它們的核心價值不僅不相容，而且互相衝突，中體西用或西體中用都不可行。那麼，中國現代化似乎便只有重行西方走過的路一途，儒家文化注定走向沒落。

當代新儒家當然不會接受這種說法，他們認同中國應積極走向現代化，但同時強調儒家價值不僅與現代性相容，且能對西方現代化所產生的問題作出積極回應。這是一很理想的說法，但如果這說法要成立，便必須回應石元康所提出的挑戰。例如儒家作為一種古代的德性倫理觀，如何可能與現代性強調價值中立的規則倫理觀相容？現代性的出現在西方是一個革命性的事件，它是一整套規劃，在倫理、政治、經濟、教育各個層面都導致了根本性的改變。如果儒家在對自我、人生基本價值以至人與國家的關係等方面均與現代性有根本的衝突，新儒家如何可兩全其美？或有人會說，正因為如此，我們才要對儒家傳統作一創造性轉化。問題在於，轉化的基礎在那裏？如果轉化是以現代化為目標，那麼，轉化後的核心價值是否還與原來儒家的一樣？石元康此書的最大價值，正在於能從哲學的層面細緻分析兩種文化的基本特質，並嘗試運用西方現代性的理論框架審察傳統文化。而他的結論，正挑戰了新儒家的基本理念。新儒家要對此作出有效回應，似乎必須先深入探究現代性的內涵，然後才能為儒家在現代世界尋找一個適當的角色與位置。

但這是否因此代表現代性比儒家傳統優越呢？石元康在這方面相當審慎，因為這牽涉到兩個傳統相遇時所隱含的相對主義問題。如果兩個傳統各有判斷優劣的標準，而且不同傳統對很多基本概念都有不可共約的了解，那麼，要尋得一個客觀的判斷標準並非易事。我想石元康對此抱持審慎態度的另一原因，是因為他對現代社會基本上持一批判態度。如他所說：「儒家的倫理思想，在基本上是非現代性的，但這並不表示它有甚麼不好。現代的倫理觀，有它本身不可被克服的限制及致命傷。」石元康認為現代社會難以建立任何社群生活，人與人

石元康同意麥金太爾的說法：每一傳統都有其核心價值，而這些核心部分正是構成一個傳統之所以為一傳統，並有別於其他傳統的因素。換言之，中國要實行現代化，便不得不揚棄儒家傳統。如果是這樣，儒家文化在現代化的進程中就沒有甚麼位置了。

之間只有工具性的、純粹利益的關係，在價值主觀主義的氛圍下，現代人的生命意義及價值更無從確立，社會亦會面臨解體的危機。問題是，如果一方面現代化是中國不得不行，甚至應行的路，但現代社會又結構性地並非一可欲的社會；另一方面，儒家倫理雖或在某方面較現代性優越，兩者卻又無法相容，那麼，石元康在這裏似乎得面對一兩難局面。然而，書中並未對此作出進一步討論。另一條路或許是走出現代，石元康似乎相信黑格爾的說法——現代性只是人類精神發展的一個本質性環節。但這看法似乎過於樂觀。歷史的發展難以預測，至少中國離走出現代還有很長很長的一段路。

學者的學術傳記

● 王振忠

葛劍雄：《悠悠長水——譚其驤前傳》（上海：華東師範大學出版社，1997）。

《悠悠長水》的作者在整理譚其驤的全部遺著的基礎上，結合相關人事，描述了他從出生到文革前夕五十餘年的生活歷程。其中佔據相當篇幅的，便是譚其驤在新中國成立後幾次大的思想改造運動背景下的經歷。

《悠悠長水——譚其驤前傳》是華東師範大學出版的「往事與沉思」傳記叢書之一。誠如總序所言，「各式各樣的人的往事，構成了一部社會的歷史，也蘊含着人生的真諦」。在東流無盡、亦清亦濁的歷史長河裏，在如煙飄散、漸行漸遠的縈懷往事中，追想沉思這些學人智者的人生風景，它們便帶着彼時彼地的色彩顯影重現於讀者的眼前。而作為傳主之一的譚其驤，他的人生，是否一如其主編的《中國歷史地圖集》那般色彩斑斕呢？

《悠悠長水》的作者在整理譚其驤先生的全部遺著——包括日記、書信等資料——的基礎上，結合相關人事，描述了他從出生到文革前夕五十餘年的生活歷程。這半個世紀，奠定了他從一個書生到中國歷

之間只有工具性的、純粹利益的關係，在價值主觀主義的氛圍下，現代人的生命意義及價值更無從確立，社會亦會面臨解體的危機。問題是，如果一方面現代化是中國不得不行，甚至應行的路，但現代社會又結構性地並非一可欲的社會；另一方面，儒家倫理雖或在某方面較現代性優越，兩者卻又無法相容，那麼，石元康在這裏似乎得面對一兩難局面。然而，書中並未對此作出進一步討論。另一條路或許是走出現代，石元康似乎相信黑格爾的說法——現代性只是人類精神發展的一個本質性環節。但這看法似乎過於樂觀。歷史的發展難以預測，至少中國離走出現代還有很長很長的一段路。

學者的學術傳記

● 王振忠

葛劍雄：《悠悠長水——譚其驤前傳》（上海：華東師範大學出版社，1997）。

《悠悠長水》的作者在整理譚其驤的全部遺著的基礎上，結合相關人事，描述了他從出生到文革前夕五十餘年的生活歷程。其中佔據相當篇幅的，便是譚其驤在新中國成立後幾次大的思想改造運動背景下的經歷。

《悠悠長水——譚其驤前傳》是華東師範大學出版的「往事與沉思」傳記叢書之一。誠如總序所言，「各式各樣的人的往事，構成了一部社會的歷史，也蘊含着人生的真諦」。在東流無盡、亦清亦濁的歷史長河裏，在如煙飄散、漸行漸遠的縈懷往事中，追想沉思這些學人智者的人生風景，它們便帶着彼時彼地的色彩顯影重現於讀者的眼前。而作為傳主之一的譚其驤，他的人生，是否一如其主編的《中國歷史地圖集》那般色彩斑斕呢？

《悠悠長水》的作者在整理譚其驤先生的全部遺著——包括日記、書信等資料——的基礎上，結合相關人事，描述了他從出生到文革前夕五十餘年的生活歷程。這半個世紀，奠定了他從一個書生到中國歷

史地理學界泰斗的學術地位，也正是中國社會經歷了風雲變幻的五十年。《悠悠長水》中佔據相當篇幅的，便是譚其驤在新中國成立後幾次大的思想改造運動背景下的經歷。這一段歷史背景，從土改運動開始，到思想改造、肅反運動直到整風反右，作者以譚其驤的日記為依據，摘引了大量當時學界同仁的思想匯報，讓讀者得以窺見那個時代知識份子的處境、心態一二。時隔三十餘年，當我們重新翻閱這些記錄時，不能不感歎：歷史，真的如悠悠長水，載走了歲歲年年的喧嘩，而把沉思留給了後來者。書中所引資料大多出於復旦園內，字裏行間的名字多為莘莘學子耳熟能詳。閱讀這一段歷史，也同樣讓人感慨：在這綠蔭如蓋、芳草似茵的校園裏，也曾有過這樣不平靜的時刻啊！讀罷這十餘年的經歷，再返回傳記的前半部分，我們看到30、40年代的譚其驤為家庭生計所窘，在各大學之間往返奔波；為避戰事，攜家數次顛沛播遷。誰又能說，譚先生的一生像他的職業永遠是教師那樣簡單呢？作者在書的封底上寫下了這麼一段話：「他16歲參加共青團，17歲以後就不想再過問政治，但政治沒有放過他。歷史給他留下了風霜雨露的印記，他與中國一起度過了翻天覆地的82年。」

誠哉斯言！然而，在一生不可避免地與歷史共寫的時候，畢竟是書生的譚其驤也不能與書本告別。學術，是一個視其為終生事業的人生命中最重要的一部旋律，它貫穿始終，也最扣人心弦。難得的是，這部學術傳記的作者本人，正是親聆其教的弟子——復旦大學中國歷史地理研究所所長葛劍雄教授。學者為學者作傳，抑或更具高山流水之雅趣？在這部傳記裏，從青年時代的譚其驤與顧頡剛先生的學術討論直至後來享譽學界的《中國歷史地圖集》之編纂，作為同一學術領域內薪盡火傳的研究者，作者運用自己的專業知識，將其深入淺出地敍述，力求精煉明白。我們在閱讀前賢咳珠唾玉的手寫筆談時，或會欣然——若非專業人士，豈能將這些專業「文案」一一剖析明白？譚先生在《禹貢》的發刊詞中有云：「歷史好比演劇，地理就是舞台；如果找不到舞台，哪裏看得到戲劇！」正是在學者們的寸管尺幅之間，我們看到了中國廣袤的大地上上演過的一齣齣歷史，看到了社會和人生的百態，也看到了學術在不斷發展前行中的足迹。

以傳記人，更以傳寫史，從《史記》列傳以來便成為中國傳記著作的一個特色。一部好的傳記，既需要紀實寫真，其本身更應當是傳世的史料。在有關胡適的幾部傳記裏，在他對早年生活的溫馨記憶中，社會文化史學者迄今仍能獲致頗富價值的區域研究史料。《悠悠長水》也不例外，書中除了時一可見的社會及風俗方面的零星史料（如嘉興譚氏宗族義莊、族田、合會的運營，譚父論「合婚選日」及相關風俗習慣的信件等）之外，最為精彩且具史料價值的是第十章〈參加土地改革運動〉。此章對於農村社會生活之描摹，無疑具備了歷史的真實感。傳記作者根據譚先生的日記，逐日記錄下1951年秋冬安徽省五河縣喬集

一部好的傳記，能讓讀者在字裏行間感受到傳主的呼吸，而這就要求作者對於傳主本人有着透徹的觀察和深刻的理解。作者是受譚先生親炙多年的弟子，在朝夕相處之間，老人把自己生活中的點點滴滴吐露出來，甚至包括自己婚姻的不如意。

村和靈璧縣西葉村的土改情況。其中提到的歷史事實，是研究傳統農村社會實態的珍貴史料。譬如提到在喬集村，由於「當地地瘠民貧，實在找不出甚麼像樣的地主，即使有基本符合地主條件的人，生活也不比旁人好多少。……而群眾最痛恨的卻是二流子和『頑幹』(國民黨基層政權人員)」。這些情況，曾讓譚其驤困惑過。而這無論是對於今天的歷史研究者還是決策者，應當都是一種提醒：中國地域遼闊，各地的社會狀況紛繁複雜，絕不能用一種簡單的理論或統一標準來衡量和處置。

在歷史學者眼裏，史料是著作的血肉，特別是那些首次發表的第一手資料，但從傳記的嚴格標準來說，《悠悠長水》在篇幅上也不無冗長之感。另外，書中譚其驤與顧頡剛討論兩漢州制的內容，顯得過於專業。雖然這對於弄清學術思想很有意義，但對於非專業的一般讀者來說，畢竟缺乏可讀性。

當然，傳記不僅僅是史料的彙編，也不是為一個人作起居注。胡適主張傳記要「給史家做材料，給文學開生路」，朱東潤也曾指出中國傳統傳記寫作的弊端之一便是直奔史實而忽略人物性格的刻畫。一部好的傳記，能讓讀者在字裏行間感受到傳主的呼吸，在極其微小的細節裏瞥見一個靈魂的最深處，而這就要求作者對於傳主本人有着透徹的觀察和深刻的理解。作者是受譚先生親炙多年的弟子，在朝夕相處之間，老人把自己生活中的點點滴滴吐露出來，甚至包括自己婚姻的不如意。在〈失望的婚姻〉中，最觸動讀者心弦的就是老人自己的表白——「結婚不久就吵，也曾動過離婚的念頭，……到老了還是不好，人家就說：『都這麼老了，還值得離婚嗎？』就這樣過了一輩子。」「就這樣過了一輩子。」輕描淡寫的一句話，道出了這位蜚聲史壇的著名學者人生之無奈，也讓人看到了事業之外傳主本人的生活面貌。《悠悠長水》中還以譚先生自己的話「最值得懷念的歲月」為題，描寫了30年代在北平的三年圖書館生涯，這也是本書中極具可讀性的一章。「故都風物最宜人」，老北京的衣食住行，在譚先生心裏留下了美好的回憶，也使讀者感受到一股濃濃的文化氣息。那些學者相聚、侃侃而談的公園茶座，實在讓人心嚮往之！如果說，學者為學者作傳，比起一般的傳記學作品或許更為嚴謹和真實，那麼，這一特性也同樣給本書帶來了一些不足。在歷史學者眼裏，史料是著作的血肉，特別是那些首次發表的第一手資料，史學工作者於行文間往往難捨割愛，而總是希望盡可能多地加以引用，這一點，從事過史學研究的學者恐怕都會有所體驗吧。不過，正如梁啟超在比較中西傳記和歷史的不同後作出的判斷所言——歷史所關注的是群體形態，而傳記則應把重心放在傳主的個體形態上。《悠悠長水》第十一章〈從思想改造到肅反運動〉中所引同時代諸多學者的思想匯報材料，對於勾勒那個時代的社會背景當然具有史料價值，也更能從整體上凸顯知識份子思想改造的心路歷程。但從傳記的嚴格標準來說，這些資料與譚其驤本人並無直接的關係，未免過多，在篇幅上也不無冗長之感。另外，書中譚其驤與顧頡剛討論兩漢州制的內容，顯得過於專業。雖然這對於弄清學術思想很有意義，但對於非專業的一般讀者來說，畢竟缺乏可讀性。

悠悠長水，澤被後人。這部傳記描摹了一位學者的大半人生，也是另一位學者自身的思索。

追尋現代中國學術的傳統

● 歐陽哲生

陳平原：《中國現代學術之建立》(北京：北京大學出版社，1998)。

我們這一代經歷過文革的「知青」，近二十年來經歷了兩次自我調整。第一次是從70年代末、80年代初開始，我們在反省「文革經驗」時，從對政治運動、教條主義、極左政策深惡痛絕的覺悟中，逐漸走向獨立思考，解放思想。第二次是從90年代初開始，年青的人文學者在一種比較特殊的社會環境下又一次進行自我調整，這就是圍繞學術規範、人文精神的討論。這次調整的標誌是《學人》創刊號上那一組「學術史筆談」文章。六七年過去了，《學人》的一些作者身體力行，各自推出了比較成熟的著作，在北大出版了一套「學術史研究叢書」，頗引起學界關注。最近當我讀完陳平原的《中國現代學術之建立》一書時，有一種感覺，平原當年大概是早有想法且有決心的。此書是他用六年的心力，在北大三度開設「學術史研究」這門課，且在《學人》叢刊上發表了系列相關論文後的一個結晶。他從文學史轉向學術史研究，不僅表現了他對拓展一個新的研究課題的銳勁；更重要的，是表達了他對承繼學術傳統和對自我在學術史上的定位的關懷。

寫作學術史首先遇到的問題是：怎樣寫？寫作目的為何？對此，各人的看法自然會有不同，一般人喜歡標榜自己研究學術史是為了客觀敘述學術演變的歷程，陳平原對此則有他自己的獨特看法。他在北大開設「學術史研究」課程的簡介中如是說：

學術史的主要功用，還不在於在對具體學人或著作的褒貶抑揚，而是通過「分源別流」，讓後學了解一代學術發展的脈絡和走向；通過描述學術進程的連續性，讓後來者盡快進入某一學術傳統，免去許多暗中摸索的工夫。這不只是一項研究的

陳平原從文學史轉向學術史研究，並著有《中國現代學術之建立》一書，不僅表現了他對拓展一個新的研究課題的銳勁；更重要的，是表達了他對承繼學術傳統和對自我在學術史上的定位的關懷。

課題，更是一種自我訓練，在探討前輩學人的學術足迹及功過得失時，其實也是在選擇某種學術傳統和學術規範，關鍵是在研究過程中，親手觸摸那個被稱為「學術傳統」的東西，有過感覺和沒這個感覺就是不一樣。具體的知識和技能可以講授，而這種學術境界只能自己去感受和領悟。治學不只是求知，不只是擇業，更體現為一種人生選擇和人生價值追求。

我以為這是頗具個人感受的經驗之談。按照這一看法，他的著作不是取平鋪直敍式的通史寫法，也不是一個一個人物式的「學案」估衡，而是以問題為中心。其所設置的問題，舉凡求是與致用，官學與私學，學術與政治，專家與通人等，都是關係到現代學術之建立及其走向的關鍵問題，也是他所關心的學術傳統這條血脈。這種看法顯然比僅僅從技術上把握學術規範更具深層意義。實際上，我們這一代的學術規範意識之所以薄弱，很大程度上不僅是學力不夠，更是缺乏學術上的「師承」關係，也就是無學術傳統可言，缺乏學術的「根柢」。80年代以來中國學術界之所以從反省文革，到反思50年代以來建造的意識形態，再回到五四啟蒙傳統；從反省五四新文化運動的主流選擇，到重新認識非主流的思路，再到開掘中國傳統人文資源；為的就是尋找中國學術的「根」，挖掘和構建民族文化的偉大傳統。

學術史研究可從兩方面入手：一是研究學術內部的問題，如老(子)學史、經學史、紅學史、小學史等專門的學術問題；陳書中的第五章〈作為新範式的文學史研究〉、第六章〈關於經學、子學方法之爭〉大概可歸於這類問題；二是研究學術與其他層面的關係，如學術與社會、學術與政治、學術與市場等，這可稱為知識社會學、知識政治學、知識經濟學。二十世紀中國學術的一個突出特點是：學術的外部矛盾極為激烈，因此，學術與政治、學術與社會、學術與經濟等外部關係也就比較複雜，如何處理學術與這些層面的關係也就成為人文學者特別敏感而又十分棘手的問題。

二十世紀中國學術的一個突出特點是：學術的外部矛盾極為激烈，因此，學術與政治、學術與社會、學術與經濟等外部關係也就比較複雜，如何處理學術與這些層面的關係也就成為人文學者特別敏感而又十分棘手的問題。

造成這一現象的客觀原因是二十世紀中國社會比較動盪，政治氣候變化無常，它不僅干擾學者們的視野，同時也激發學者們的熱情，引起他們連綿不絕的思考。從主觀上來追究，隨着專制主義的政治秩序走向崩潰，傳統的學術與政治的依附關係逐漸解脫，學者的自主意識明顯增強，學術獨立的品格凸顯出來，由此學術與其他層面的矛盾與衝突也變得更為突出。

陳書花了相當篇幅來討論這一問題，其意在凸顯學術獨立的精神。第二章討論章太炎關於官學與私學的關係，陳書認為，章太炎終其一生基本上是一個在野的思想家，對官場始終沒有好感，對朝廷興學的誠意及效果抱懷疑態度，對「暴政」與「利祿」對學術的雙重摧殘有深刻的體會，故對康、梁將振興學術的希望完全繫於朝廷的自新很不以為然。章氏對二千年來的私學傳統十分推崇，以為就學術貢獻而言，私學的貢獻在官司學之上。章太炎的「學在民間」要求不僅僅是出於反清的考慮，更是在總結中外歷史所得的一個結論，是對「學術獨立」的一種訴求。

第三章以胡適為例證，評論學

術與政治的關係。陳書着重考察胡適對政治的態度，在述及胡氏對學潮的態度時，陳書認為：

> 在所有論及學潮的文章中，胡適談論的中心不是該取何種政治信仰，而是該如何處理問政與求學的關係。前期相對傾向於肯定學生的問政熱情，後期則突出學生求學的天職。由於學潮乃現代中國政治鬥爭的重要手段，胡適此等學究氣的勸說實際起不了多大作用，徒然被對立的政治集團同時曲解為「煽動學潮」或「鎮壓學潮」。

胡適這種處理學潮的態度與政治家處理學潮的策略頗有矛盾，因而往往兩邊都不討好。陳著一反過去貶抑的觀點，對胡適持「同情的了解」。實際上，胡適的這種尷尬處境是當時教育不獨立、學術不自由的一種反映。

中國自古有修治學術史的傳統，現代學術史可以說是一項「新寫」、「續寫」的工作。這一工作目前多在一些人物個案研究層面展開，一些基礎性的工作，如「學術編年」、「學案」、學派研究，還顯得很不夠，以致我們對現代學術還需用一種「考古的心態」去發現歷史。陳平原這一部書應當說樹立了一個很好的範例，也提供了一個新的起點。說到底，中國現代學術之建立不應僅僅是西方的一些學科觀念的引進，還應包含一種現代學術精神的確立，這種學術精神又畢竟離不開中國傳統的人文資源的支援。陳書的可貴之處在於：他注入了濃厚的學術規範意識，突顯了現代中國優秀學者的學術獨立精神和其挖掘中國人文的傳統資源的一面。這對重新建構一種比較健康的學術傳統，對二十一世紀中國的人文學術建設，我以為都是一件有價值且必需做的事。

中國自古有修治學術史的傳統，現代學術史可以說是一項「新寫」、「續寫」的工作。這一工作目前多在一些人物個案研究層面展開，一些基礎性的工作，如「學術編年」、「學案」、學派研究，還顯得很不夠，以致我們對現代學術還需用一種「考古的心態」去發現歷史。

解釋儒學的一種新方式

● 呂文江

楊念群：《儒學地域化的近代形態——三大知識群體互動的比較研究》(北京：三聯書店，1997)。

中國歷史的史料素材汗牛充棟，尤其涉及明清史領域，更是如此。面對如此之多的歷史材料，今天的中國史學界卻表現出其在運用理論進行分析上的無能為力。在虛假的「復原歷史真像」的意圖作用

術與政治的關係。陳書着重考察胡適對政治的態度，在述及胡氏對學潮的態度時，陳書認為：

> 在所有論及學潮的文章中，胡適談論的中心不是該取何種政治信仰，而是該如何處理問政與求學的關係。前期相對傾向於肯定學生的問政熱情，後期則突出學生求學的天職。由於學潮乃現代中國政治鬥爭的重要手段，胡適此等學究氣的勸說實際起不了多大作用，徒然被對立的政治集團同時曲解為「煽動學潮」或「鎮壓學潮」。

胡適這種處理學潮的態度與政治家處理學潮的策略頗有矛盾，因而往往兩邊都不討好。陳著一反過去貶抑的觀點，對胡適持「同情的了解」。實際上，胡適的這種尷尬處境是當時教育不獨立、學術不自由的一種反映。

中國自古有修治學術史的傳統，現代學術史可以說是一項「新寫」、「續寫」的工作。這一工作目前多在一些人物個案研究層面展開，一些基礎性的工作，如「學術編年」、「學案」、學派研究，還顯得很不夠，以致我們對現代學術還需用一種「考古的心態」去發現歷史。陳平原這一部書應當說樹立了一個很好的範例，也提供了一個新的起點。說到底，中國現代學術之建立不應僅僅是西方的一些學科觀念的引進，還應包含一種現代學術精神的確立，這種學術精神又畢竟離不開中國傳統的人文資源的支援。陳書的可貴之處在於：他注入了濃厚的學術規範意識，突顯了現代中國優秀學者的學術獨立精神和其挖掘中國人文的傳統資源的一面。這對重新建構一種比較健康的學術傳統，對二十一世紀中國的人文學術建設，我以為都是一件有價值且必需做的事。

中國自古有修治學術史的傳統，現代學術史可以說是一項「新寫」、「續寫」的工作。這一工作目前多在一些人物個案研究層面展開，一些基礎性的工作，如「學術編年」、「學案」、學派研究，還顯得很不夠，以致我們對現代學術還需用一種「考古的心態」去發現歷史。

解釋儒學的一種新方式

● 呂文江

楊念群：《儒學地域化的近代形態——三大知識群體互動的比較研究》(北京：三聯書店，1997)。

中國歷史的史料素材汗牛充棟，尤其涉及明清史領域，更是如此。面對如此之多的歷史材料，今天的中國史學界卻表現出其在運用理論進行分析上的無能為力。在虛假的「復原歷史真像」的意圖作用

下，大量的研究作品不是僅僅究心於歷史細節的瑣碎考證，就是在歷史材料的剪裁鋪排中論述一般性的常識之見，甚至流於陳辭濫調，毫無真正的洞見卓識可言。在此情境下，歷史知識的生產與再生產，根本上成為一種不斷尋求新的歷史素材、論述某種早已有的問題意識及成見的活動。這種活動，頗類似於吉爾茲 (Clifford Geertz) 所描述的經濟生產的內捲化 (involution)。在中國當今的歷史學界，歷史知識生產的內捲化成為最嚴重的危機。在這種機制下生產的歷史知識，完全喪失了理論的創新功能，失去了對於現實生活及歷史的真切、新鮮感受。

在這種危機中，更摻雜着沒落的癥象。大量的歷史學論文，其寫作缺乏應有的規範，也不認真地研究借鑒甚至完全不理睬前人對同類問題的有價值的研究，在沒有多少根基的前提下另起爐灶、重新研究論述，使得對某一類問題的探討常常流於低水平的重複，因而不能在一系列前後相繼的相關研究中向高水平邁進。而且，由於分析工具的貧乏，使得很多歷史分析疏於嚴格的論式 (argument) 推證，長於跳躍式地得出根據不足的結論，如此等等。這種沒落的情形一方面與理論危機相關，另一方面又與史學研究者的學風問題相涉，同樣成為中國史學危機的具體面相之一。

如何走出這種深刻的危機，如何反叛目前仍佔據主流地位的傳統史學，就成為新一代史學學者的當務之急。從這種現實的具體脈絡來看，楊念群所著的《儒學地域化的近代形態——三大知識群體互動的比較研究》(以下簡稱《儒學地域化》)，就是目前為數寥寥的自覺擺脫傳統史學努力的一個顯著案例。對於如何走出史學危機，《儒學地域化》從具體的研究中提供了示範性說明。

關於儒學的研究，傳統史學將其置於唯心／唯物、經濟基礎／上層建築的理論框架內進行，或者主要把它作為哲學史的研究課題，在「認識論」、「價值論」等布置精緻的「鴿籠」中論證儒學的範疇發展、觀念演變。如此構造出的儒學形象，頗為單一呆板，並典型地體現出現代化敍事 (modernization narrative) 的目的論色彩與非歷史性 (ahistorical)。傳統的儒學研究，或者過於強調儒學作為統治階級的意識形態一面，或者過於側重儒學觀念的內在發展的學術性一面，在這種倚輕倚重之間，極大地簡化了思想、文化與社會 (政治、經濟、行動者) 之間的複雜關聯。正是由於對傳統儒學研究範式在方法論層次的反思與批判，促使著者要用新的理論去構造儒學在傳統中國以至近代的複雜性。在二千年中國歷史的長程發展中，儒學的形態、品格經歷了鮮明的變化過程 (這一點與中國社會的整體演變互為表裏)。它從先秦的民間諸子之學的一種，至漢代以讖緯形式確立為官方的一統性意識形態，經過隋唐以來思想 (如佛學影響) 與社會 (貴族社會向平民社會過渡) 的巨大變動，至宋代發展出新儒學形態，出現了理學與心學的對峙格局。楊念群由知識社會學的分析視角，透視出理學與心學源出於不同地域的分化意義。而且，儒學的

《儒學地域化》一書以書院在維持地域儒學的生產與再生產中的功能為例，具體展示了知識與社會之間的複雜關聯。這就使這項研究與一般的所謂區域研究區別開來。並且，著者還力圖勾連儒學與儒者的社會行動，展現地域儒學的話語意義。

地域分化現象，歷經宋明而日趨發達，清中葉以降，出現江浙、湖湘、嶺南三大典型而各具特色的區域儒學形態，並與帝國的一統性意識形態保持着或強或弱的緊張關係。在以上的論述基礎上，著者從地域儒學的角度闡釋近代社會變革，認為洋務運動、戊戌變法及清末教育改革分別受到湖湘、嶺南、江浙三大區域儒學的話語操縱。

這裏，我們看到，「儒學地域化」被作為中層理論 (theory of middle range) 構建起來，用於闡釋唐宋以降儒學發展的特殊形態，使得儒學空間同質性、連續性的舊有認識被打破，著者以湖湘、嶺南、江浙這種自然地理分野界分出了三種儒學話語。然而，區域儒學不僅具有自然地理意義，更具有社會意義。《儒學地域化》一書的下篇，以書院在維持地域儒學的生產與再生產中的功能為例，具體展示了知識與社會之間的複雜關聯。這就使這項研究與一般的所謂區域研究區別開來。並且，著者不獨強調這種知識生產的一面，他還力圖勾連儒學與儒者的社會行動，展現地域儒學的話語 (discourse) 意義。據此而言，關於思想、社會與行動者之間的複雜關聯，楊念群無疑有着深刻的體認。以此為基礎，他對傳統史學 (同時包括港台及海外新儒家) 的舊有認識，提出了相當尖銳的挑戰。無論是「經濟決定論」還是「文化決定論」的研究範式，都是著者所不能認同而力圖加以超越的。

以地域為標識，將宋明以降的儒學進行地方化 (localize) 處理，並以之來解釋近代的社會變遷。在這種過程中，顯示了著者的獨到見解。然而，也透露出這項研究的若干局限。首先，關於甚麼可以用來作為分析中國傳統社會的合適單位，西方漢學界爭論已久，不過，美國漢學家對中國地方史的研究，主要集中在政治史、經濟史範圍內。楊念群在努力結合思想史與社會史的過程中，也遭遇到此一問題：從三大區域儒學及其互動角度，能多大程度上解釋中國傳統社會思想與社會的變遷，解釋近代社會變革？其解釋的合理限度何在？就此而言，書中的某些具體論述便有過度解釋的痕迹。而且，如果我們聯繫中國自十九世紀開始向近代社會變遷的複雜性，那麼地域化儒學的解釋框架的局限就更形突出。傳統社會向現代社會的變遷，伴隨着社會互動範圍與樣式的日益擴大與複雜，其變遷動力不能夠僅從西方的挑戰方面尋找，也不能局限於在中國內部尋找。如果說儒學區域差異的因素在傳統社會中的影響與作用明顯而突出，則隨着向近代社會的轉型，其意義明顯降低。

其次，秉承福柯 (Michel Foucault) 的知識譜系學，如果我們把「儒學地域化」本身作為一種話語構造出來的事實來看 (在《宋元學案》等前人的著述中，已有關於儒學區域流派的說法)，就會認識到宋明以後儒學地域化的種種不同情態是因應權力情態變動的不同話語表述，從而通過對「儒學地域化」本身進行話語分析，展顯出區域儒學發展過程中的斷裂性而不是連續性。《儒學地域化》偏重於強調儒學在空間上的斷裂性，而忽略了同一區域之內儒

楊念群在努力結合思想史與社會史的過程中，遭遇到一問題：從三大區域儒學及其互動角度，能多大程度上解釋中國傳統社會思想與社會的變遷，解釋近代社會變革？其解釋的合理限度何在？就此而言，書中的某些具體論述便有過度解釋的痕迹。

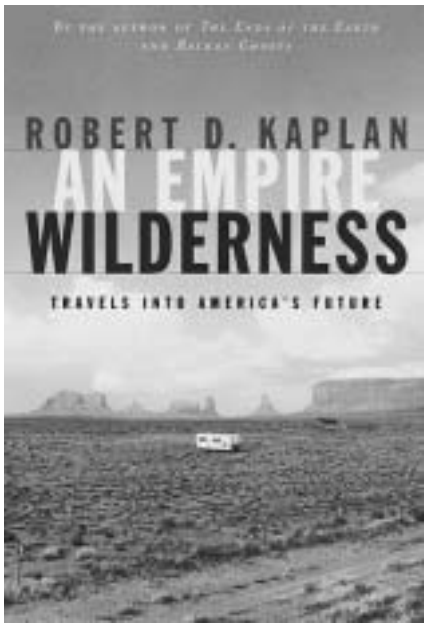
學發展在時間上的斷裂。從而，無形中忽略了後一種斷裂中所隱含的對於社會權力運作情態的可能的精微分析。

雖然在具體的論證過程中有上述不夠完善圓融之處，但這本書所帶來的富於創新意識的研究儒學的方法、視角，是當下中國史學界所極為缺乏的。對於如何擺脫傳統史學的危機，這部著作給出了部分的解答：摒棄以考據為中心旨趣的研究方式，借鑒現代社會科學新的適當理論，批判地、創造地運用於中國歷史研究。在具體研究中得出根據充分、有一定普適性的中層理論，在其基礎上反覆辯難修正，如此累加性推進，促成真正的歷史學學術積累與知識增長。

走向美國未來

● 木令耆

60、70年代以來，美國的人口結構、國家性質一直在變動。卡普蘭特別注意到這種變化的兩大起因：(一)、西班牙裔移民人口不斷增加；(二)、亞洲移民成為美國經濟、社會發展的新因素。他認為，這兩大新現象將影響美國的前景。



Robert D. Kaplan, *An Empire Wilderness: Travels into America's Future* (New York: Random House, 1998).

對於卡普蘭的《帝國荒野》，筆者本來抱有許多懷疑。起先以為它只是一本「遊記」訪問而已，可是細讀之後，發覺這是作者對美國處境的嚴肅分析，其中有非常敏銳的觀察，能給讀者不少啟發。與學院派不同，這部著作並不是坐在太師椅、抽根雪茄煙發出的論評，而是作者「到底下去」觀察採訪的成果。

60、70年代以來，美國的人口結構、國家性質一直在變動。近幾十年的新現象是少數民族的大量移入，造就了美國的多元文化，社會的組成亦因此產生巨大變化，從而改變了經濟及社會的結構。卡普蘭特別注意到這種變化的兩大起因：(一)、西班牙裔移民人口不斷增

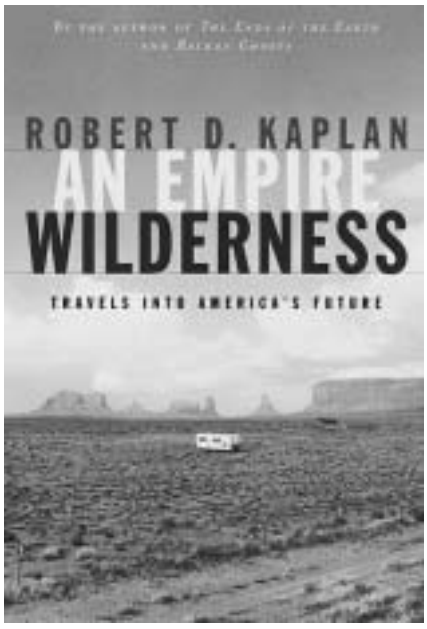
學發展在時間上的斷裂。從而，無形中忽略了後一種斷裂中所隱含的對於社會權力運作情態的可能的精微分析。

雖然在具體的論證過程中有上述不夠完善圓融之處，但這本書所帶來的富於創新意識的研究儒學的方法、視角，是當下中國史學界所極為缺乏的。對於如何擺脫傳統史學的危機，這部著作給出了部分的解答：摒棄以考據為中心旨趣的研究方式，借鑒現代社會科學新的適當理論，批判地、創造地運用於中國歷史研究。在具體研究中得出根據充分、有一定普適性的中層理論，在其基礎上反覆辯難修正，如此累加性推進，促成真正的歷史學學術積累與知識增長。

走向美國未來

● 木令耆

60、70年代以來，美國的人口結構、國家性質一直在變動。卡普蘭特別注意到這種變化的兩大起因：(一)、西班牙裔移民人口不斷增加；(二)、亞洲移民成為美國經濟、社會發展的新因素。他認為，這兩大新現象將影響美國的前景。



Robert D. Kaplan, *An Empire Wilderness: Travels into America's Future* (New York: Random House, 1998).

對於卡普蘭的《帝國荒野》，筆者本來抱有許多懷疑。起先以為它只是一本「遊記」訪問而已，可是細讀之後，發覺這是作者對美國處境的嚴肅分析，其中有非常敏銳的觀察，能給讀者不少啟發。與學院派不同，這部著作並不是坐在太師椅、抽根雪茄煙發出的論評，而是作者「到底下去」觀察採訪的成果。

60、70年代以來，美國的人口結構、國家性質一直在變動。近幾十年的新現象是少數民族的大量移入，造就了美國的多元文化，社會的組成亦因此產生巨大變化，從而改變了經濟及社會的結構。卡普蘭特別注意到這種變化的兩大起因：(一)、西班牙裔移民人口不斷增

加；（二）、亞洲移民成為美國經濟、社會發展的新因素。他認為，這兩大新現象將影響美國的前景。

卡普蘭曾跨越多個國家的邊境，但印象最深的是墨西哥與美國阿利桑那州接壤的邊境。作者曾在墨西哥破裂的街道上被乞丐團團包圍，當他看到眼前的麥當勞招牌，以及近在咫尺的美國邊境時，頓時覺得自己是站在天堂與地獄的分界線上。

作者指出，墨西哥和阿利桑那州的旅館租金雖然都是每天50美元，可是墨西哥兩年前新建的旅館已開始破落，而建成25年的美國旅館卻仍舊堅固；美國邊區的街道筆直整齊，電線桿、交通、招牌都井井有條，與墨西哥第三世界的破落邊陲形成強烈對比。

墨西哥與美國邊境兩邊的人口雖然同屬拉丁裔，說的也是西班牙語，可是兩者的社會組織及文化模式卻是南轅北轍。我們從美國邊陲小鎮中可以看到一種單一的、慣例化的規範，也能看到熟悉的、可以預料的效率和一定性。無論是商業管理、貿易、電訊以至郵政，美國小鎮採用的都是第一世界模式；也許可以說，在美國邊界的墨西哥人已經向盎格魯(Anglo)文化(也就是布爾喬亞的文化價值)就範。

在美國境內，阿利桑那州的圖森(Tucson)城典型地反映出上述這種文化反差。圖森城分為南北區，代表美國的兩個面貌。南圖森是全美工資標準最低的地方；市民對政治冷漠，參與選舉的人口只有25-30%；犯罪率則排行全美第九名。南圖森缺少城市規劃，人口流動率高，30%的家庭只定居一地15個月，60%只定居五年以下。毒品問題一直困擾着美國西南部的低工資城市，據統計，南圖森的吸毒率名列全國之首。可以說，南圖森是犯毒經濟的溫牀。

然而，北圖森卻讓我們看到美國的另一個面貌。250年前，圖森屬於北印第安人地區，之後是西班牙人地區。自併入美國版圖後，白人移民大量移入，逐漸與墨西哥人通婚而產生了新的民族與文化。北圖森地區的白人人口數目雖然下降、西班牙裔人口不斷上升，但白人仍佔多數。不管怎樣，就文化而論，此地區逐漸被盎格魯文化規範。目前，北圖森已發展為一個高教育、高科技、高工資的地區，其人口組成有中國人、印度人、利比朗人，他們多住在華麗的郊區。這些新移民是圖森未來的希望，北圖森因此成為當地政府的重點發展地區，由此進一步加深南北圖森勢力的不平衡。

圖森是美國前景的縮影，它位處邊界，有被墨西哥第三世界文化吞噬的危機。在這種情勢下，走向太平洋、吸收亞裔移民似乎是它唯一的選擇，結果是削弱盎格魯文化在這一帶的勢力。

卡普蘭這本書的另一重點在探析美國西南部和西北部地帶的發展趨勢，因為美國的東北部(新英格蘭)、南部及中西部是「老美國」，發展已臻飽和，而近年變化最大的是西海岸。

墨西哥與美國邊境兩邊的人口雖然同屬拉丁裔，說的也是西班牙語，可是兩者的社會組織及文化模式卻是南轅北轍。也許可以說，在美國邊界的墨西哥人已經向盎格魯文化就範。

卡普蘭以洛杉磯為例子來說明問題。按他的觀察，洛杉磯街頭是一幅市民流動的熱鬧圖景，街上行人多半是黑髮的亞裔青年。他們穿戴中產階級的時裝，邁着愜意的步伐。卡普蘭坐在一個戶外餐館用餐，店主是泰國華人，侍應是伊朗女郎，經理是日本人，其他茶房是墨西哥人。在同一地區，卡普蘭也遇見許多遊民，他們坐在地上聊天、下棋，好像與這個中產階級的市民社會無甚關係。

在洛杉磯的五個分區中，1/3在美國出生的拉丁裔和1/4在美國出生的亞裔均與外族通婚。拉丁裔佔洛杉磯總人口的38%，亞裔與黑人則各佔11%。在此有八種常用語言。亞裔移民和拉丁移民帶來他們的文化，情況就如同一百年前歐洲移民帶來歐洲文化一樣。在這裏有極其富有的桑塔蒙里卡地區，也有亞裔聚居的蒙塔雷排克郊區。自1980年起，拉丁裔與亞裔所經營的商業項目從7萬增加到22萬，黑人經營的商業項目則停留在20萬。

此外，洛杉磯的街頭行人商業十分興旺，亞裔文化在此地盛行。據統計，58%的亞裔屬於中產階級(這個數目與白人相等)，土生拉丁裔有50%屬於中產階級，而黑人卻只有38%(高於全國黑人之平均數)。可是28%的黑人在聯邦政府、州政府、地區、市政府工作；而亞裔和拉丁裔在政府單位工作的人口則分別佔其族群的14%和11%。在加州，除了經濟外，並不存在單一文化。

走向太平洋文化的另一個典型，是從加拿大溫哥華南下至俄勒岡州的一段地區。華盛頓州與俄勒岡州素有美國西北之「新英格蘭」之稱，原因是盎格魯文化傳統在此有強大的影響力。這一帶有北歐文化的遺風，亦有極其先進的高技術工業。在清潔的街道上，行人的步姿比別地收斂、含蓄。可以說，這裏是低姿態的文化地區。在人口構成上，少數民族佔此地總人口的25%以下，亞裔人口雖然有上升的趨勢，但這裏仍是白人的世界。由於這地區擁有高技術和獨立的經濟，使它與美國首都的區別日漸增加。

按卡普蘭的說法，溫哥華至南加州已發展為國際性的城市聯邦組織，其主要文化是國際性而非地方性的，經濟發展是這個區域的首要之務。聯邦政府存在的意義僅限於為這個區域提供國防、軍事的保障，因為它在經濟上已走向世界性。在世界經濟的發展秩序中，從溫哥華到加州一帶的重要性將日益增加。這種趨勢不僅使美國南部顯得孤立落後，也令許多跟不上潮流的白人「民兵」份子感到異化。

卡普蘭認為，美國未來的重點在於「走向太平洋」，這是由於東北岸的發展已經飽和。可以斷言，美國的太平洋海岸地區，將在日後國家發展的策略中扮演着影響大局的角色。

卡普蘭的這部著作無疑是研究美國變化的原資料，因為它搜集的資料來自「底下」。

按卡普蘭的說法，溫哥華至南加州已發展為國際性的城市聯邦組織，聯邦政府存在的意義僅限於提供國防、軍事的保障。這種趨勢不僅使美國南部顯得孤立落後，也令許多跟不上潮流的白人「民兵」份子感到異化。

漢學與中西文化的對立
——讀于連先生訪談錄有感

● 張隆溪

于連認為他取道中國思想，可以「迂迴」進入「理性傳統之光所沒有照亮的地方」，那前提就已經是把理性歸於希臘，而中國則在理性之外，提供一種與「理性傳統」相反的另一種選擇。在我看來，于連設定的這個前提並非無須證明的公理，卻還大有商榷的餘地。

在歐美，研究中國的學問稱為漢學 (Sinologie, Sinology)，研究中國的學者稱為漢學家。漢學家就像中國研究歐美等國的學者，他們學習外國語，為本國人了解外國及其文化作出貢獻。了解他國固然是為豐富自己，但既然是了解，就須以他國的實際情形為依據，獲取真知，不能預設某事某物其必有或必無，也不能預期其文化傳統與我必同或必異。有無同異之類，應當是認真研究的結果，不是也不應當是預定的結論。

在這一點上，法國漢學家于連 (François Jullien) 似乎與我們一般人的常識相反。據《二十一世紀》4月號所載陳彥的訪談記錄，于連先生說他研究中國是為了「走出希臘」。這似乎是說，漢學研究並不是為了解中國，而最終是為了解希臘——即西方的自我，所以他自謂「通過進入中國思想世界來走出希臘哲學王國」，運用這「『迂迴』的戰略」，最後「『進入』我們的理性傳統之光所沒有照亮的地方」①。由中國反觀希臘，本無可非議，但把理性歸於希臘，並與希臘之外的文化相對比，這在西方實在是古已有之的一個偏見。在過去是把理性對直覺，超越對內在，並將此等對立歸結為希臘文化對希伯來文化，在近代更把這一系列對比轉移到西方與東方文化的對立之中②。于連認為他取道中國思想，可以「迂迴」進入「理性傳統之光所沒有照亮的地方」，那前提就已經是把理性歸於希臘，而中國則在理性之外，提供一種與「理性傳統」相反的另一種選擇，因為他認為「歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道」③。在我看來，于連設定的這個前提並非無須證明的公理，卻還大有商榷的餘地。

也許訪談的形式太過簡短，于連先生語焉不詳，但在他所著的書中，對此卻有明白的闡述。在討論中國文學批評的一本書裏，他就說西方漢學的出發點是「回到自我」，即把中國作為西方文化的他者 (l'altérité interculturelle) 來研究，然後反觀西方文化，「重新審視其問題，其傳統及其動

機」。所以他主張所謂「差異的比較研究」(comparatisme de la différence)，而且認為由於有從中國反觀西方這樣一個新的視角，「西方漢學家也可以是——而且完全有理由是——西方的發現者；漢學知識於是可以成為他新的工具」④。按于連的理解，漢學研究的目的可以預先規定為尋找差異，論證文化系統的獨特性，在中國這個「文化間他者」的比照之下，重新認識歐洲人自己的傳統。既然于連以「回到自我」為漢學的出發點，以「差異的比較研究」為基本方法，他在中國文化中看到的就都是西方文化的反面。不錯，他這次在《二十一世紀》發表的訪談中說：「無論是將中國看成自身的一面鏡子，還是將它看成自己的反極，我們都應該走出這兩個誤區。」他還表示，他所作的研究是要「通過某種剪輯、安排一種框架，使中國思想與歐洲思想能夠相匯」。可是他安排中西思想相匯的框架，卻是「福柯在《詞與物》中所講的所謂異域 (Hétérotopic) 」⑤。我們一讀福柯那本書，就可以知道他所謂的「異域」，正是把中國看成西方之「他者」的一個最典型表現。

這「異域」概念來源於阿根廷作家博爾赫斯 (Jorge Luis Borges) 一段講動物如何分類的話。博爾赫斯以小說家的筆法虛構出這段話，而且說這出自一部「中國百科全書」。且讓我們把這段話引在下面⑥：

動物分為：(a) 屬皇帝所有的，(b) 塗過香油的，(c) 馴良的，(d) 乳豬，(e) 賽棱海妖，(f) 傳說中的，(g) 迷路的野狗，(h) 本分類法中所包括的，(i) 發瘋的，(j) 多得數不清的，(k) 用極細的駝毛筆畫出來的，(l) 等等，(m) 剛打破了水罐子的，(n) 從遠處看像蒼蠅的。

這所謂動物分類法毫無邏輯和理性可言，借用中國通俗小說裏常用的一句歇後語，真叫「丈二和尚，讓人摸不着頭腦」。可是這本是西方作家的虛構，福柯卻拿它作中國思想的代表，並且認為這段來自「中國」的瘋話會「瓦解我們自古以來對同和異的區別」，還說這表明中國人的思想方法與西方完全不同，一方面顯出「另一種思維系統具異國情調的魅力」，另一方面又反襯出「我們自己系統的局限性，顯出我們全然不可能那樣來思考」⑦。按邏輯和理性，這些所謂「動物」互不相干，根本不可能放在同一空間來分類，而中國人竟可以分類，於是福柯總結說：「如此看來，在我們所居住這個地球的另一個極端，似乎有一種文化完全專注於安排空間的次序，但卻不是把天下萬物歸於有可能使我們能命名、能說、能想的任何範疇裏。」中國思想表露出來那個奇特不可理喻的空間，福柯新造一個名詞，稱之為「異域」或「異托邦」(hétérotopia) ⑧。這個奇怪的概念把中國文化完全當做西方文化的反襯，以此論證不同文化各有其獨特的「認識基素」(epistèmes) ，為福柯所謂「知識考古學」建立一個框架，得以把自我區別於異己的非我，勾勒出西方文化作為一自足系統的輪廓⑨。試問，還有甚麼比這更明確是把中國當做西方的他者，「看成自己的反極」的呢？于連以福柯的「異域」作為漢學研究的一個基本框架，就理解中國文化而言，那結果又將如何呢？

于連在訪談中以靈感之有無為例，說明中西思想的區別。他說⑩：

靈感、創作概念並非中國的概念，這是一個翻譯的概念。中國思想不是從靈感這個角度考慮問題的。中國的詩

柯福的「異域」概念來源於阿根廷作家博爾赫斯一段虛構講動物如何分類的話。這個奇怪的概念為福柯所謂「知識考古學」建立一個框架，得以把自我區別於異己的非我，勾勒出西方文化作為一自足系統的輪廓。試問，還有甚麼比這更明確是把中國當做西方的他者呢？

作並非來自於「靈感」，而是來自一種心靈與世界的互通、內與外的相觸、情與景的交融。中國思維乃是一種無始無終的進程。詩來自於這一過程，而絕非創作，創作意味着有一個起點，是人為的，而非自然進程，因而是不可取的。

于連認為中國詩不是創作，而是「自然進程」的結果，不是「人為的」，無須詩人自我的努力就能成功，因此也不可能有靈感和想像的觀念。在討論中國詩學的專著中，他把這一點發揮得更充分。他認為在希臘，詩與自然是分隔開的，詩是從人的主觀角度出發來「模仿」自然。而在中國，詩卻與自然聯為一體，是「自然進程」的產物，「無須作為主體的人的意識之干擾，詩就已經形成了；或者說主體意識從一開始，就融入物我交融的互動過程中，而正是這種物我交融使整個人間現實充滿生氣，互相影響」⑪。把希臘與中國、人為創作與自然進程對立起來，就完全否認中國詩人運思作文的艱辛和技巧，忽略了他們殫思極慮、苦心經營的藝術。劉勰《文心雕龍．神思》列舉「相如含筆而腐毫，揚雄輟翰而驚夢，桓譚疾感於苦思，王充氣竭於思慮，張衡研京以十年，左思練都以一紀」，證明作文之苦。如果真像于連所說，中國詩文不待作者主體意識的干預而早已自然形成，這就好比馬路邊的石塊，沙灘上的貝殼，順手拈來就成，那他們又何必琢句煉字，寫得如此艱難呢？杜甫〈江上值水如海勢聊短述〉自謂「為人性僻耽佳句，語不驚人死不休」；李白〈戲贈杜甫〉曾對他這位詩友開玩笑說，「飯顆山頭逢杜甫，頭戴笠子日卓午。借問別來太瘦生，總為從前作詩苦」；賈島做詩，「於驢上吟哦，時時引手作推敲之勢」⑫。這類故事很多，以于連的觀點看來，這些中國詩人豈非多此一舉？其實，在理論上提出詩非人為，無須詩人主體意識干預，正是古希臘人關於靈感的看法。柏拉圖在《伊安篇》裏說，詩人「除非受到靈感，完全失去理性而瘋狂，便不能作詩」⑬。由此可知，認為詩與理性無關，不受人的主體意識控制，正是柏拉圖的觀點。于連先生既然通曉希臘文化，不知何以把古希臘「詩非人為」這一觀念轉移到中國，而且將其視為與希臘相反的中國特色？

于連認為中國詩不是創作，而是「自然進程」的結果，無須詩人自我的努力就能成功，因此也不可能有靈感和想像的觀念。在討論中國詩學的專著中，他把這一點發揮得更充分。

于連反對用現代漢語翻譯古典作品和古代的觀念，他認為中國詩人不僅沒有靈感，也沒有想像，因為他認為想像也是西方獨具的觀念。許多中國學者認為，陸機《文賦》「精騖八極，心遊萬仞」、「觀古今於須臾，撫四海於一瞬」等語，已是對文學創作中想像活動的描繪。劉勰《文心雕龍．神思》：「文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里；吟詠之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風雲之色。」更明確肯定作文時思想可以自由馳騁，不受眼前現實的局限。王元化先生就說：「劉勰所說的『神思』也就是想像」，並解釋上面所引劉勰那幾句話，認為那是「說明想像活動具有一種突破感覺經驗局限的性能，是一種不受身觀限制的心理現象」⑭。對中國學者把劉勰所謂「神思」稱為想像，于連頗不以為然。他提出兩點反對的理由，一是因為承認中國南北朝時已經有想像觀念，那麼「想像的概念就會比在我們那裏 (即西方) 早一千又好幾百年產生了」。第二個理由則是「神思」這兩個字和「形象」並沒有聯繫⑮。但在我看來，于連提出這兩個理由都不充足。「想像」這一名詞可

以產生得晚，但並不妨礙想像活動很早就作為現象和事實存在，「神思」和「形象」在字面上沒有聯繫，更無礙這兩個詞彙所指為同一事物。其實欣賞中國古典文學的人大概也和于連一樣，不喜歡用現代白話文翻譯的古典作品，但于連反對用想像來詮釋或翻譯「神思」，還有更深一層原因，即他認為「在翻譯的過程中，原來的經典已被加進了西方的思維邏輯」⑯。他曾引海德格爾 (Martin Heidegger) 的話，說中國或日本的觀念「一旦被納入西方思想框架，一旦用西方的語言來表達，就必然被歪曲 (dénaturées)，變得貧乏」。然而這並不妨礙像于連這樣的漢學家們用西方的語言來著書立說，而且自信可以把握中國古代的思想。于連所謂「納入西方思想的框架」，是指用現代漢語來論述古典作品。他認為現代中國的學者都太西化了，而且現代漢語本身就有太多西方的影響，所以中國學者用現代漢語討論中國古典文學，往往就會「把從西方搬來的範疇，過於直接地投射到他們自己的文化傳統上去」。他們把古典文學觀念「翻譯」成現代漢語時，更往往「忘記其原來的本義」⑰。我想問的是：如果古代漢語表達的思想觀念用現代漢語尚且不能充分傳達，于連先生又用了甚麼妙法，可以在他用法文寫成的著作裏，準確把握中國古典「原來的本義」呢？

其實問題並不在語言本身。錢鍾書先生討論中國古代經典的學術著作《管錐編》和《談藝錄》，雖然作於當代，卻都以典雅的文言寫成。書中不僅評論中國典籍，而且廣引西方各國著述，在中西文化的相互比照之中，深化我們對文化傳統的理解。誠如余英時先生所說，《管錐編》、《談藝錄》等著作使錢先生「已優入立言不朽之城域」；錢鍾書先生「是中國古典文化在二十世紀最高的結晶之一」⑱。然而于連從他強調中西文化差異的角度，對錢鍾書先生的著作卻頗有微辭。他認為《管錐編》談論中國著作又涉及西方，是沒有甚麼意義的比較，「把一切都看得多多少少是相同的」(Tout et toujours plus ou moins pareil) ⑲。不過錢鍾書先生從不發空疏的議論，他的任何論斷都以極其豐富的材料為基礎，以具體文字為依據，旁徵博引，辨析精微，有很強的說服力。于連先生如果使不出同樣的功夫，拿不出同樣豐富的具體文字材料作根據，只泛泛而談，說《管錐編》把一切都視為大致相同，我們有理由懷疑他是否真把錢鍾書的著作看過一遍，或者說看懂了幾分。

于連先生作為法國知識界精英，十分擔心東方會被西方同化，呼籲「不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀，以致令它們失去獨特的光彩」，那懇切的態度是

于連呼籲「不要將多姿多采的世界各種文化思想都套入西方思維框架中解讀」，那懇切的態度是很令人感動的。不過在我看來，把文化視為各自孤立的自足系統，尤其把東西方文化對立起來，把中國看成西方傳統的反面，卻正是西方思想一個相當結實牢固的框架。

很令人感動的⑳。在這一點上，我十分尊重于連先生在學術上的努力和成就。不過在我看來，把文化視為各自孤立的自足系統，尤其把東西方文化對立起來，把中國看成西方傳統的反面，卻正是西方思想一個相當結實牢固的框架。因此對我來說，不要盲從西方，避免被完全納入西方思想的框架，也就恰好意味着要消除把中國和西方文化對立起來的偏頗看法。其實不同文化有巨大差異，本是不言而喻的。中國不在歐洲，漢語不是法語，中國在政治、經濟、社會制度等等方面都與西方國家不同，這都是明擺着的事實，無須大學問家來教導，一般人早已懂得。但唯其如此，指出「一切都多多少少是不同的」，就鮮有學術的價值。能夠熟讀中西典籍，超越語言文化的障礙，以具體的材料和合理的分析論證同中之異、異中之同，那才是真學問，也才真是對新世紀的挑戰作最好和最有力的回答。

註釋

①③⑤⑩⑯⑳ 于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1999年4月號，頁18；18；19；24；24；24。

② 我曾撰文專門探討此問題，詳見 Zhang Longxi, "Cultural Differences and Cultural Constructs: Reflections on Jewish and Chinese Literalism", *Poetics Today* 19 (Summer 1998): 305-28。此文已收入拙著*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

④⑪⑰⑲ François Jullien, *La valeur allusive: Des catégories originales de l'interprétation poétique dans la tradition chinoise (Contribution d'une réflexion sur l'altérité interculturelle)* (Paris: Ecole française d'Extrême-Orient, 1985), 8, 11-12; 65; 10; 126, no. 1.

⑥ Michel Foucault, *The Order of Things* (New York: Vintage Books, 1973), xv. 福柯此處所引原文見 Jorge Luis Borges, "The Analytical Language of John Wilkins", in *Other Inquisitions, 1937-1952*, trans. Ruth L. Simms (Austin: University of Texas Press, 1964), 103。

⑦⑧ 同註⑥Michel Foucault, xv; xix.

⑨ 關於福柯的「異托邦」以及西方所構想的中國，可參見拙文"The Myth of the Other: China in the Eyes of the West", *Critical Inquiry 15* (Autumn 1988): 108-31。此文已收入拙著*Mighty Opposites: From Dichotomies to Differences in the Comparative Study of China*。

⑫ 蔡正孫：《詩林廣記》引《劉公嘉話》（北京：中華書局，1982），頁129。

⑬ Plato, *Ion* 53b, trans. Lane Cooper, in *The Collected Dialogues, including the Letters*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1961), 220.

⑭ 王元化：《文心雕龍講疏》（上海：上海古籍出版社，1992），頁105-106。

⑮ François Jullien, "Naissance de l'«imagination»: Essai de problématique au travers de la réflexion littéraire de la Chine et de l'Occident", *Extrême-Orient — Extrême Occident* 7 (1985): 25.

⑱ 余英時：〈我所認識的錢鍾書先生〉，《中國時報》，1998年12月24日。

張隆溪 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授

隨筆·觀察

壯乎梁啟超 哀哉飲冰室

● 陳 炎

提起天津，常被人們想起的是泥人張、大茶湯、狗不理包子、十八街麻花之類難登大雅之堂的土特產品，還有那張口「嘛事」、閉口「真哏」之類的方言俗語。其實，天津並不只是販夫走卒、民間藝人、市井小民們的天下，在歷史上，尤其是近代史上，它也曾含珠抱玉、藏龍臥虎、顯赫一時。筆者今天要特意尋訪的是一代文豪梁啟超那赫赫有名的書房——飲冰室。

梁任公那些流傳至今的作品，其洋洋灑灑、縱橫無忌、文言俚語雜用、筆鋒常帶情感的「新文體」，確實有開一代文風的大氣。難怪當年的魯迅、胡適、郭沫若、毛澤東都為其而着迷！梁啟超作文，不僅出手不凡，而且下筆神速。他可以在一晝夜間寫就《戴東原先生傳》，15天內完成《清代學術概論》這樣的學術名著。因此，他雖然一生經歷複雜，事務繁多，但卻並沒有影響其文章、詩詞、乃至小說、戲曲的創作。從1892年他留下的現在能看到的最早的鉛印文字《讀書分月課程》開始，到1928年他臨終前輟筆的《辛稼軒年譜》為止，一生的著述約1,400萬字，居古來著作家之首。十幾年前，我曾花了整整一個月的工資，買下一套148卷的《飲冰室合集》，誰知卻被一位好友看中，非要用兩倍的價格將其買走不可，我當然不好借此牟利，只好拱手相送。不怕您笑話，當時心疼得一晚上都沒睡好覺。

說到《飲冰室合集》，不能不提起「飲冰室」書房的由來，梁啟超在《自由書》的敍言中寫到：「莊子曰：『我朝受命而夕飲冰，我其內熱歟？』以銘吾室。」因而他在1899年至1904年間，便常常用「飲冰室主人」為筆名發表文章。顯然，任公的「內熱」既不是生理性的，也不是病理性的，而是社會性的，所謂「憤怒出詩人」，「窮愁著文章」，如果沒有他那滿腹的憂患、一腔的熱血，又哪裏來的這等辭彩，這等鋒芒！

懷着敬意和神往，我在嚴寒的深冬，終於在河北區原意大利駐津領事館的旁邊，找到了梁啟超的故居。遠遠看去，兩座意大利式的兩層小樓並肩佇立在那裏，文物保護的標志碑有兩塊：一個是「梁啟超住津故居」，另一個就是「梁啟超書房——飲冰室」。看來，當年的梁任公確實氣派，不僅京、津兩地均有住宅，而且生活和寫作還各有去處。可走近前去一看，卻不禁驚呆了：這兩座樓裏，如今竟然擠了三四十家住戶。不，準確地說，那不是「擠」，而是「塞」！不僅每一間住房，就連每個樓道裏都塞滿了冰箱、家具、洗衣機和煤氣灶……，給人的感覺是：那年久失修的建築隨時都有可能被這些不斷「塞」入的住戶「撐」破開去。原本寬敞的走廊，僅留出大約一米的過道，側身爬上那黑咕隆咚的樓梯，你會聞到強烈的油煙、刺鼻的煤氣和垃圾雜物的腐爛氣息……。

一位好心的大嫂打開了「自家」的房門，說梁啟超當年就在這間屋子裏讀書寫字。遺憾的是，這裏既沒有高大的書架，也沒有寬敞的書桌，有的只是滿屋的尿布和嬰兒的小牀。或許，梁啟超正是在這間書房裏寫下他那名滿天下的討袁檄文；或許，中國近代史上某些著名的論斷就誕生在這裏……。一位熱情的大爺打開了「自家」的房門，說這是梁啟超當年吃飯、打牌和接待客人的房間。遺憾的是，這間原本寬敞的客廳已被幾戶人家分別佔據，那用於隔離的牆壁已經破壞了建築原有的格局。或許，當年的各界名流曾經雲集這裏，在這裏聆聽梁啟超那出口成章的格言警句；或許，當年蔡鍔和小鳳仙就坐在此處，在這裏與梁啟超密謀那討袁護國的軍政大計……。

啞然？愕然？愴然？憤然？我不知道應該用哪種詞句來表述此時此刻的心緒：難道歷史的輝煌就這樣隨隨便便地褪去了其原有的痕迹？難道前人的功業就這樣輕而易舉地被後人忘記？難道所謂「文化」這個一字千鈞的詞彙竟是這種昨是而今非的東西？我不知道我何以變得如此脆弱，淚水竟順着面頰婆婆娑娑地掉了下來。那大嫂看上去好生奇怪：「先生，您是梁家的後代嗎？」「不，我只是一個中國人。」

走出梁家故居，心裏總有些悵悵然不忍離去的感覺。我知道這兩棟樓前原來還有一個梁啟超親自設計的意大利式花園，現在已被一家工廠佔據，便前去看看還有甚麼遺迹。廠長是一位津味十足的中年婦女，她將我帶進一個被稱之為「梁啟超事迹陳列室」的小屋，其實裏面除了一些簡單的圖片之外，不僅沒有任何有價值的文物，甚至也沒有一套《飲冰室合集》。據她介紹，梁啟超晚年得了腎病，到北京協和醫院做手術時錯把那個好腎給摘除了，後來不得不買血為生，為了治病而將這花園和洋樓變賣出去。這花園中原來還有石刻的雕像，文革期間全被破了「四舊」，建了這家為殘疾人興辦的福利工廠。最近幾年，常有一些文化人來此參觀，馮驥才等人也曾為保護這些文物而向各界人士呼籲，可是要搬遷那樓裏的住戶和樓前的工廠需要幾千萬人民幣，這筆錢長期落實不了，廠裏便自發地搞了這間「陳列室」……。我知道，她的介紹未必全然屬實。史料記載，梁啟超晚年確實做過一次失敗的腎臟切除手術，並採取「注重補血」的治療方案；然而，當時他與王國維、陳寅恪、趙元任等人同為清華研究院四大導師，因而即使買血治病也不會窮到傾家蕩產的地步。然而，要使這位廠長明白當時的一位著名教授會有多少收入這一問題，卻未必是一件容易的事情。至於那幾千萬元的搬遷費用，在她眼裏無疑是一個巨大的天文數字。她哪裏知道，早在戊戌變法失敗之後，滿清政府就以十萬兩的白銀來求購梁啟超的人頭了。還有那無動於衷的「各界人士」，誠不及當年的軍閥懂得附庸風雅，梁啟超逝世之際，北京的廣惠寺舉行追悼儀式，閻錫山曾送去一副輓聯：

著作等身，試問當代英年，有幾多私淑弟子？
澄清攬轡，深慨同時群彥，更誰是繼起人才？

時過境遷，誰知這副輓聯竟有了一語雙關的意味……。然而無論如何，我還是從心底深處感謝這位女廠長的，正是在這些普通勞動者那自發的紀念活動中，我才感覺到了一個文人的意義。

陳　炎　山東大學教授、博士導師。

中國社會分層結構的變遷

● 李路路

分析背景

對社會結構及其變遷可以從不同角度進行研究。布勞 (Peter Blau) 曾對社會結構給出一個宏觀但狹義的定義，即社會結構是社會成員在不同社會地位上的空間分布①。其中，社會地位的垂直分布即社會分層結構。社會分層結構作為社會結構的核心領域之一，其實質問題是社會不平等，它在社會分層研究中至少有兩個基本的研究取向：第一，社會不平等 (社會分層) 的狀況；第二，社會不平等 (社會分層) 的形成機制。

中國大陸朝向市場經濟的轉型，使得中國社會一直處於一個廣泛而深刻的社會轉型時期。與現代化轉型同時存在的、甚至構成現代化轉型基本動力之一的，是社會體制和社會結構的轉型。社會體制和結構的轉型雖已歷經20年，但遠未停止。在這種情況下，社會分層結構的狀況當然是十分重要的題目，但更為重要的是這一變革發生和繼續的機制。換句話說，在一個急劇的社會轉型時期，對變革過程的分析或對社會分層機制變革的分析，有可能更深刻的認識那已經發生的變革，並預測未來的變革。

很多研究已對中國社會結構、特別是社會分層機制的變化進行過有成效的分析②。這些研究的基本方向，都是透過分析特定的社會轉型機制及未來前景，以探討社會變遷的基本規律。本文則是力圖將社會分層機制的變革和對私營企業主的社會來源及發展的分析結合起來，通過私營企業主的社會來源及其發展，透視社會分層結構的變遷。

私營企業主作為這一研究的對象具有特殊意義。這種意義主要在於，它曾經在再分配體制中完全喪失了存在合法性，因而幾乎和原有再分配經濟體制沒有任何結構形式上的直接聯繫。它不僅伴隨着再分配體制的改革產生並迅速發展起來，而且自身的制度安排在本質上也不同於原有體制。

很多對中國社會結構、特別是社會分層機制的變化的研究，都是透過分析特定的社會轉型機制及未來前景，以探討社會變遷的基本規律。本文則是力圖將社會分層機制的變革和對私營企業主的社會來源及發展的分析結合起來，通過私營企業主的社會來源及其發展，透視社會分層結構的變遷。

在一定的意義上可以說，私營經濟部門的存在和發展是中國社會改革以來出現的最大的結構性變化。在這個意義上，私營企業和私營企業主是中國社會分層結構變革的最突出標誌，並在一定程度上反映了社會結構變革的機制和未來情景。私營企業主的群體地位及其發展的特殊性，提供了一個研究向市場經濟轉型的過程與機制的適當對象和觀察角度。

本文使用的數據，除特別註明的外，均來自於作者參與的1993年和1995年兩次全國性私營企業的抽樣調查資料③。

私營企業和私營企業主是中國社會分層結構變革的最突出標誌，並在一定程度上反映了社會結構變革的機制和未來情景。私營企業主的群體地位及其發展的特殊性，提供了一個研究向市場經濟轉型的過程與機制的適當對象和觀察角度。

私營企業主的社會來源

(一) 社會來源結構

中國大陸的私營企業主，其社會來源如同中國社會的狀況一樣，具有十分多元化的表現。

從表1中可以看出：第一，在總體上，幹部(包括城鎮國有集體單位幹部和農村幹部)是私營企業主的一個主要來源。他們在各種來源中都是眾數分布，而且他們在私營企業主中所佔比例遠遠超出他們在人口中所佔比例④。第二，儘管從相對比例上看，過去的幹部成為私營企業主的機會相對多於其他群體，但從一個新社會群體的產生和發展角度看，在私營企業主中約有50%來自那些在任何社會中都處於較低社會地位的普通工人、農民、個體戶和無職業者等。

(二) 社會來源結構的變化

私營企業主在不同發展階段的社會來源結構變化，將社會來源的結構顯示的更為明晰。這些變化一方面反映了中國漸進式改革的真實過程，另一方面反映了不同社會群體對這種轉型過程的認可(表2)。

對比1988年關於私營企業的憲法修正案前後的變化，可以看到兩個特點：第一，1988年後，來自傳統再分配經濟的前城鎮國有集體單位的幹部比例明顯增加；第二，在社會分層的意義上，除了農村幹部外，具有一定社會優勢的社會群體，例如專業技術人員、幹部、非國有單位幹部和個體戶等，其來源比例都有所增加，而普

表1　抽樣調查私營企業主過去社會地位的分布　（單位：%）

地位類別 / 調查類別	專業技術人員	城鎮國有集體單位幹部	農村幹部	非國有單位幹部	農民	普通職工	個體戶、專業戶和手藝人等	無職業者
1993年調查：								
總體	3.3	36.3	7.5	13.0	7.5	19.7	11.2	1.4
其中： 城市	3.9	43.2	4.1	11.2	4.4	22.9	8.8	1.5
村鎮	1.6	16.6	16.9	17.9	16.3	11.4	18.2	1.0
1995年調查：								
總體	3.3	24.0	6.8	14.0	11.0	19.9	16.8	4.2
其中： 城市	4.1	33.2	3.5	11.0	6.3	21.7	15.8	4.5
村鎮	2.3	11.8	11.2	17.9	17.3	17.5	18.1	3.8

表2　1995年抽樣調查不同時段私營企業主社會背景的分布　（單位：%）

來源 / 分類 / 時間	專業技術人員	城鎮國有集體單位幹部	農村幹部	非國有單位幹部	農民	普通職工	個體戶、專業戶和手藝人等	無職業者
總體	3.3	24.0	6.8	14.0	11.0	19.9	16.8	4.2
1988年之前	2.8	18.7	8.5	13.2	14.0	21.5	16.2	5.1
1988年之後	3.6	28.2	5.5	14.5	8.5	18.7	17.6	3.4

通職工、農民和無職業者的比例相對減少，農民的比例更是大幅度減少。

更細緻地分析會發現，農村幹部和具有農民背景的企業主，他們進入私營經濟部門的時間集中在1980-85年。這個時期，中國的改革主要集中在再分配經濟相對薄弱的農村地區。在這個時期之後，並不是他們的絕對數量減少了，而是因為其他背景的社會成員更多進入了私營經濟領域，因而他們的相對優勢逐漸減少。對於那些原來為城鎮地區幹部的業主來說，他們建立企業的相對多數集中在1992年之後。

(三) 私營企業主的教育水平變化

將1988年前後私營企業主的受教育水平進行比較，可看到類似上面的結果，即隨着市場經濟的發展和私營企業合法性增強，有越來越多受過較高教育的人進入了私營企業領域中(表3)。

(四) 社會關係特徵

這裏所講的社會關係，不是指一般的社會關係，而是包括親緣關係、血緣關係以及個人之間相互認知和認可的、比較穩固的交往網絡。這種交往網絡或關係能夠給擁有它們的人帶來好處或便利，類似於所謂「社會資本」⑤或社會資源⑥。私營企業主的社會關係特徵，間接反映了他們的社會結構特徵，從一個側面反映了這些人何以成為私營企業主的因素。

從表4可看出：第一，在城鎮地區的私營企業主中，機關、企事業單位的幹部在他們來往最密切的朋友中佔46.2%，在來往最密切的親戚中佔39.1%，都是相對最多的分布；在農村地區的私營企業主中，上述對象的比例分別佔41.2%和26.4%，幹部在朋友中的比例是相對最多的分布，在親戚中的比例是佔第二位的分布，僅次於農民。第二，對全體私營企業主

農村幹部和具有農民背景的企業主，他們進入私營經濟部門的時間集中在1980-85年。這個時期，中國的改革主要集中在再分配經濟相對薄弱的農村地區。對於那些原來為城鎮地區幹部的業主來說，他們建立企業的相對多數集中在1992年之後。

表3　1988年前後私營企業主的教育水平比較　（單位：%）

教育程度 / 時間	文盲	小學	初中	高中	職高	中專	大專	本科	研究生
1988年前	0.4	10.1	39.9	27.7	1.9	6.6	10.3	2.3	0.7
1988年後	0.2	6.7	31.5	29.8	3.1	7.0	15.0	6.0	0.7

表4 1995年抽樣調查私營企業主的社會關係結構 （單位：%）

	專業技術人員	機關事業幹部	企業幹部	工人	軍人	商業服務業員工	農民	專業戶等	個體戶等	其他	無職業者
城鎮企業主父	7.6	12.7	9.6	13.9	1.6	7.6	32.6	4.3	3.2	2.2	4.6
鄉村企業主父	1.8	6.1	5.1	7.8	0.3	2.8	59.6	7.6	2.5	2.0	4.5
城鎮企業主配偶	7.0	8.5	14.8	15.6	0.2	7.6	7.1	3.7	11.4	4.7	19.5
鄉村企業主配偶	3.4	1.7	11.6	15.5	0.0	3.4	31.6	4.8	7.2	3.9	16.9
城鎮企業主親戚	12.6	22.9	16.2	10.4	2.4	6.5	13.4	3.8	8.1	1.5	2.1
鄉村企業主親戚	7.0	15.8	10.6	9.6	1.6	2.1	37.4	5.2	7.0	1.6	2.1
城鎮企業主朋友	16.2	26.6	19.6	6.2	0.9	8.3	2.9	5.4	10.6	2.2	1.0
鄉村企業主朋友	12.3	18.9	23.3	4.6	0.5	2.6	13.8	9.2	11.0	3.1	0.8

*表中「親戚」和「朋友」在調查時是指與企業主本人來往最密切的親戚和朋友。

朋友和親戚關係的進一步分析表明，在私營企業主交往最多的朋友中，有28.2%的人任科級以上幹部，鄉鎮負責人佔0.9%，企業負責人佔23.4%，國有、集體企業承包或承租人佔2.9%，企業中層管理人員佔8.6%，企事業單位一般幹部佔6.1%，企業供銷人員佔3.3%。在私營企業主來往最密切的親戚中，任科級以上幹部的佔23.2%，鄉鎮負責人佔0.7%，村負責人佔2.5%，企業負責人佔12.5%，國有、集體企業承包或承租人佔2.2%，企業中層管理人員佔8.8%，機關、企事業單位一般幹部佔7%，企業供銷人員佔2.5%。無論在城市還是農村，幹部在私營企業主的社會關係中佔有相當高的比例。

私營企業主的社會來源和社會關係結構表現出一個突出特點，即：他們作為中國社會向市場過渡的最典型標誌，並沒有妨礙他們與再分配經濟保持直接「血緣」上的親密關係。

對於一個簡要的分析來說，已無需再引證更多的數據了。

分析與結論

從上述調查結果來看，中國的私營企業主具有複雜的社會來源結構。當然，人們可以對中國私營經濟部門的發展進行更詳盡的分析，但僅就社會來源結構一項而言，已經在一定程度上反映了中國社會結構變遷的機制。

從結構決定論的理論出發，社會成員的社會地位、社會行為和地位流動受到社會結構的制約。一方面，社會地位變動或流動會受到特定社會結構的制約，另一方面，既存的社會結構會對社會地位的變動提供可能性。同時，結構性條件被不斷地再生產，社會結構因而具有相當的穩定性。社會群體新的社會地位與他們過去的社會地位之間有緊密聯繫，它們或是以變化了的形式繼承了原有社會地位，或是原有的社會結構體系因內在的衝突和對環境的不適應而發生根本性的變革，人們在變革中重新確定了自己的社會位置。無論哪一種結構變遷，如果離開了對過去社會結構條件的考

察，就無法有效的說明目前的社會結構變遷。

國家社會主義中的再分配者，即那些過去具有「幹部」身份的人，構成了私營企業主的主要來源，我們的調查結果與一些研究者在80年代進行的研究結果基本一致⑦。前幹部在私營企業主中的高比例，揭示了中國社會結構變革的一個重要特徵，即：那些曾經在傳統再分配經濟體制中處於優勢地位的幹部，在向私營企業主轉變時，與其他社會群體相比較也具有相對的優勢⑧。

對於那些原有的再分配者來說，原有的權力和漸進式的改革，為他們借助再分配權力進入私營經濟部門提供了可能性。他們過去對社會資源的實際控制、國有經濟部門中所沉澱的大量資源以及巨大的市場、國家行政權力對社會資源的強制性控制等等，都使得這些人佔有更多的進入私營經濟領域的條件，例如資金和各種其他資源的獲得、企業經營管理、對國家和改革政策環境的把握以及某種特殊的機會、與國家行政權力和國有部門的關係等，因而他們可借助於原有的再分配權力、利用權力和資源的交換實現社會地位的轉變。

但是，絕不應忽視的是，那些在傳統再分配體制中處於底層的普通工人、特別是農民等，也構成了私營企業主中的重要組成部分。其餘「非幹部」身份來源的人，基本上可分為兩類：一類是那些在其他私營企業、外商投資企業和各種聯營企業中擔任過管理人員或負責人，以及曾是個體戶、專業戶、手藝人的人⑨；另一類是那些普通的工人和農民。

對於這些人來說，他們能夠轉變為私營企業主這一地位轉換事實本身，集中體現了向市場經濟的轉型對社會分層和機會結構的變革。這些普通工人和農民能夠成為私營企業主，意味着中國向市場體制的過渡和私營經濟領域的發展，為人們提供了一條新的改變和獲得社會地位的渠道，提供了獲得資源和利益的新的現實可能性。這在傳統再分配體制中幾乎是不可能出現的。因此，他們更傾向於利用新的市場化的私營經濟領域所提供的機會⑩。如果說那些過去的幹部更多是利用了自己的權力優勢的話，那麼過去的普通職工和農民就是更多地利用了新的市場機會。

對私營企業主的社會關係結構的分析表明，不僅僅是再分配權力和市場機制在私營企業主的形成中具有重要作用，社會網絡關係或者說社會資源也是推動社會分層結構變換的機制之一。套用格蘭諾維特 (Mark Granovetter) 的一個概念來說，再分配權力和市場關係都是「嵌入」在社會關係之中的⑪。

中國私營企業主的社會來源和社會關係結構清楚的表明，中國社會分層結構的轉型，既不完全是原來精英的「再生產」，也不完全是社會精英的「循環」，而是由原國家社會主義中廣泛的社會階層，構成了這個新的社會精英集團（如果我們可以這樣說的話）。這樣一個結果，揭示了新社會分層結構體系的形成具有多重的機制。

應該明確的是，發生在中國以及其他國家社會主義國家的社會轉型，並非一般意義上的社會轉型，而是一種特定的社會結構變遷，即國家社會主義向市場經濟體制的過渡⑫。

對於普遍性的社會變遷，大致可以區分出三種基本的形式，它會對社會分層結構及其形成的機制有不同影

普通工人和農民能夠成為私營企業主，意味着中國向市場體制的過渡和私營經濟領域的發展，為人們提供了一條新的改變和獲得社會地位的渠道，提供了獲得資源和利益的新的現實可能性。這在傳統再分配體制中幾乎是不可能出現的。

響。第一，通過激烈的社會革命改變基本社會制度。在這種情況下，社會經歷了劇烈的社會衝突，那些在原有社會結構中佔據優勢地位的社會群體，有可能在這種激烈衝突中消耗殆盡，而取代他們的，將是那些原來並不佔有優勢地位的社會群體，這些社會群體在長期衝突中逐漸上升並佔有了優勢地位。在這種情況下，社會結構的再生產能力將減弱。1949年之後的中國革命及其結果就是這種結構變遷的典型表現。在東歐原社會主義國家所發生的變革，在一定意義上也屬於這種變革。

第二，在基本社會制度結構或背景沒有根本改變的情況下，社會發生緩慢的變革。例如，對於很多國家來說，從工業社會向所謂「後工業社會」或「信息社會」的變遷，即屬於這類變遷。

第三，通過「漸進」的過程，使得原有的基本制度結構發生很大變化。中國目前正在進行的向市場經濟體制的轉型，在很大程度上屬於這種社會結構的變遷。如果「漸進式」改革是中國改革的基本特點的話，這種「漸進式」是在廣闊的多、深入的多的社會基礎上和社會範圍內展開的。這種「漸進式」改革對於社會分層結構和社會變遷的意義，人們一直還缺乏更為細緻的分析和解釋。

所謂「市場轉型」的漸進式改革，其最重要的涵義是：在全社會範圍內，形成了再分配經濟和市場經濟兩種體制長期並存的格局。人們用各種概念來描述這種特定的社會結構分化，例如「體制內」、「體制外」的體制二元結構⑬，再分配經濟和市場經濟⑭，「舊體制經濟」和「新體制經濟」⑮，國有經濟和非國有經濟，「過渡性階段」⑯等。我們下面將在相同意義上使用這些概念。正因為中國的改革是漸進式的，使得中國向市場經濟的過渡完全不同於其他由再分配經濟向市場經濟過渡的國家，因而也使得中國社會結構的變革具有不同於其他國家的特點。這主要是，在一個相對長的時期內，原有的政治和經濟整合機制會持續存在，並在很長時期內都將是繼續變革的主要動力之一，因而舊體制會對整個變革過程和逐漸成長的新社會結構施加重大影響。而整個社會向市場體制的轉變和國家控制的放鬆，為私營經濟部門與再分配經濟的交換開闢了多種現實方式。

在這樣的社會變遷過程中，整個社會分層結構的形態和機制是「混合」和「交叉」的，多種體制和機制相互聯繫和相互作用。這裏，「混合」或者「交叉」的含義，並非僅僅甚至存在着不同的社會結構領域，而是說，沒有純粹的社會結構領域。在幾乎所有的社會結構領域中，不同的社會機制都佔有一定的位置。對於身處變革中的人們來說，這是顯而易見的「社會事實」。上述對私營企業主社會來源結構的解剖，第一，向我們揭示了這種混合結構或者交叉結構在多大程度上存在；第二，這種混合結構折射出不同的社會分層機制在多大程度上具有作用，並提供了對未來社會結構變遷預測的可能性。

在推動社會分層結構的變革中，再分配的機制、市場機制以及社會網絡具有不同的作用範圍。再分配經濟不斷推動市場經濟的發展，而市場經濟的發展一方面會將更多的再分配者吸引到私營經濟部門中來，另一方面又成為瓦解再分配經濟的基本因素。正因為如此，中國向市場經濟體制的過渡至今為止才能夠以漸進式的方式進行，而且只要這兩種機制在起作

所謂「市場轉型」的漸進式改革，其最重要的涵義是：在全社會範圍內，形成了再分配經濟和市場經濟兩種體制長期並存的格局。在這樣的社會變遷過程中，整個社會分層結構的形態和機制是「混合」和「交叉」的，多種體制和機制相互聯繫和相互作用。

用，這種漸進式變革將會長期繼續下去。當機制無法再混合下去時，漸進式改革也許就將為激進式變革所代替。

從被調查私營企業主的結構及其變化中，我們或多或少地可以看到中國向市場經濟過渡過程中社會結構變化的一些趨勢。因此，那些私營企業主是多重機制的產物。在這個意義上，向市場經濟的過渡已在一定程度上改變了原有社會分層的機制，並進而推動了社會結構的變革。在漸進式的轉型社會中，簡單的模式往往不能概括複雜的現實生活。這裏想特別強調的是：在像中國這樣向市場經濟轉型的社會中，以及在中國這樣的轉型過程中，多種體制、多種機制的存在，會形成多重的社會空間，而且每一變量自身都不再是原來純粹意義上的形式。因此，社會分層和社會不平等的狀況也可能是多元化的。也許更為重要的問題是：這是一種特定的轉型過程和持續發展的條件嗎？如果是，這些多元的體制或機制為甚麼在一個特定社會中能夠並存以及是如何並存的？甚麼條件和因素造成了這種並存狀況？未來的趨勢是怎麼樣的？現在我們還不能給出很好的解答。

歷史的相似性為我們提供了理解這種轉型特徵的參照系。十九世紀後半期，西方工業文明和帝國主義強權將中國強制性推入政治和經濟改革過程，這兩個因素在很大程度上決定了往後中國社會結構的變遷：一是沿海通商口岸城市的出現，商業貿易、近代金融結構和近代工業在其中迅速發展，新的商人和買辦階級隨之成長；二是國家開始了緩慢和有控制的變革，新式工業、教育、軍事等受到特別重視。但是，傳統中國社會是一個地主經濟佔統治地位的社會，西歐歷史上曾經出現過的市民階級和獨立城市在中國社會中基本不存在，資本主義的成長受到嚴重阻礙。當新的工業化和變革開始時，取代西歐社會中市民等級的，是那些原來在社會結構中佔有優勢地位的官僚、地主、買辦和大商人。他們不僅已經具有較多的資本積累。而且有能力繼續進行必需的積累，他們投資於近代工業，成為中國早期資產階級最初來源中的主要部分。在這些中國早期的資產階級中，官僚和大地主、買辦和商人往往合二為一；而其中相當一部分人，又集官僚、買辦和資本家三者於一身⑰。一個對1872-1913年七個行業80家企業的統計表明，在103個創辦人中，地主、官僚佔65.1%，買辦佔20.4%，商人佔14.5%⑱。無論這些早期資產階級的階級屬性應如何定義，但有一點是應該承認的，即正是他們首先直接推動了中國社會向工業化和近代社會的轉變。

在中國這樣的轉型過程中，存在着多種體制、多種機制。因此，社會分層和社會不平等的狀況也可能是多元化的。也許更為重要的問題是：這是一種特定的轉型過程和持續發展的條件嗎？現在我們還不能給出很好的解答。

註釋

① 彼特．布勞著，王春光等譯：《不平等和異質性》(北京：中國社會科學出版社，1995)。

② Szelenyi and Kostello, "The Market Transition Debate: Toward a Synthesis?", *American Journal of Sociology* 101 (1996): 1082-96; Victor Nee, "A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism", *American Sociological Review* 54 (1989): 663-81; Victor Nee, "Social Inequalities in Reforming State Socialism: Between Review and Markets in China", *American Sociological Review* 56 (1991): 267-82;

Victor Nee, "The Emergence of a Market Society: Changing Mechanisms of Stratification in China", *American Journal of Sociology* 101 (1996): 908-49; David Stark, "Path Dependence and Societies Strategies in Eastern Europe", *East European Politics and Societies* 6 (1992): 17-54; Parith and Ethan, "Politics and Markets: Dual Transformation", *American Journal of Sociology* 101 (1996): 1042-59; 孫立平等：〈改革以來中國社會結構的變遷〉，《中國社會科學》(北京)，1994年第二期，頁47-62。

③ 參見《中國私營經濟年鑒》，1994、1996；分別由香港經濟導報社和中華工商聯合出版社出版。

④ 參見《中國統計年鑒(1987)》(北京：中國統計出版社，1987)，頁104-105。據查，從1988年起，國家統計局就不再按照職業地位進行統計，而是以分行業職工數代替了職業地位。因此，這裏只能使用1987年的數字，上述比例是將專業技術人員、國家機關黨群組織和企事業單位負責人、辦事人員和有關人員等三類合併起來的結果。按照一般的規律，這部分人的數量只會增加不會減少。

⑤ 布爾迪厄(Pierre Bourdieu)著，包亞明譯：《文化資本與社會煉金術》(上海：上海人民出版社，1997)。

⑥ Lin Nan, "Social Resources and Instrumental Action", in *Social Structure and Network Analysis*, ed. Peter Marsden and Nan Lin (Beverly Hills, Calif.: Sage Publications, 1982), 131-47.

⑦ 中國私營經濟研究課題組編：《中國的私營經濟》(北京：中國社會科學出版社，1989)；曉亮主編：《私營經濟論——對中國現階段私營經濟的系統考察》(成都：四川人民出版社，1992)；賈鋌、秦少相：《社會新群體探秘——中國私營企業主階層》(北京：中國發展出版社，1993)；張厚義、劉文璞：《中國的私營企業和私營企業主》(北京：中國社會科學出版社，1995)。

⑧ Akos Rona-Tas, "The First Shall Be Last? Entrepreneurship and Communist Cadre in the Transition from Socialism", *American Journal of Sociology* 100 (1994): 40-69.

⑨ 他們並非直接從再分配經濟中轉變為私營企業主，而是經過在體制外經濟中的過渡，積累起從事私營企業的經驗和資本。這些人在被調查私營企業主中也佔了近三分之一；而且在兩次調查中，來自個體戶、專業戶等的比例有了明顯的增長。在社會分層的意義上，無論是在甚麼樣的社會中，他們也屬於佔據了較為上層的社會地位。遺憾的是，我們不知道他們更早的社會來源，但他們的存在和在私營企業主中所佔的重要位置，表明了社會分層結構的變化特徵。

⑩ 同註②Victor Nee, 1991; 1996。

⑪ Mark Granovetter, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology* 78 (1973): 1360-80.

⑫⑭ 同註②Victor Nee, 1989。

⑬ 時憲民：《體制的突破》(北京：中國社會科學出版社，1993)。

⑮ 樊綱：《漸進之路：對經濟改革的政治經濟學分析》(北京：中國社會科學出版社，1993)。

⑯ 同註②Szelenyi and Kostello。

⑰ 朱英：《中國早期資產階級概論》(開封：河南大學出版社，1992)；陳旭麓：《近代中國社會的新陳代謝》(上海：上海人民出版社，1992)；百吉爾(Marie-Claire Bergere)著，張富強、許世芬譯：《中國資產階級的黃金時代(1911-1937)》(上海：上海人民出版社，1994)。

⑱ 同註⑰朱英，頁26。此外，陳旭麓引述《中國經濟全書》的一段話極為貼切：「中國之資本家，或為大商人，或為大地主，……惟於此二者之外，有一外國所不能見之資本家在焉，蓋即官吏是也。……惟中國之號為大資本家者，則大商人、大地主，尚不如官吏之多。」參見註⑰陳旭麓，頁132。

李路路 中國人民大學社會學系教授

三邊互動
三邊互動
三邊互動

4月號本刊發表了著名法學家伯爾曼的訪談錄，他提出新的世界法正在形成。此後不久，中國駐南使館被以美國為首的北約飛彈摧毀，引發北京等多個城市民眾抗議美國霸權及侵犯中國主權的示威。「主權與人權」是政治學、法學和國際關係學必需面對的現實和理論問題。今年稍後，本刊擬請不同學科的學者就此專題發表意見；而今期本欄，已有這方面犀利短小的議論。

——編者

西方法律在新世紀的機遇

剛剛讀完伯爾曼的大書《法律與革命》，就看到4月號貴刊(第52期)對他的訪問，十分興奮。很想知道這位當代法的社會理論大師是如何循着十幾年前的言路，來論說新的語境下西方法律的問題。在伯爾曼看來，西方法律傳統的危機源於二十世紀社會主義的興起，以及福利國家和公司國家的湧現，那麼隨着冷戰的結束，這種危機得到緩解，還是繼續加強？在答問中，伯爾曼顯然更願意強調「危機」的另一重含意——「機遇」，此機遇建立在日益密切的跨國經濟活動和全球社會交往上，並可能形成新的世界社群和世界法律。我不能不說伯爾曼太樂觀了。且不論全球一體化是否可能，也不說法律表達和法律實踐實際存在的距離，單就伯爾曼的「世界法」構想而言，跨國經濟活動的不平等關係和全球社會交往的強弱碰撞，必然使共通的規則面臨着「在地化」的難題，進而追問「何種規則？誰的法律？」科索沃危機證明，人權並不能成為伯爾曼所說的政治權威的法律之上的依據。面對全球的弱勢社群，必須尋找新的「世界法」的基礎。這種法律應該像伯爾曼在《法律與革命》中描述的，人們可以運用它來挑戰流行的政治和經濟制度。在克服西方法律危機，也即西方文化危機的努力中，「革命」的作用仍不可小視。這恐怕是伯爾曼的著作和答問給我們最大的啟示。

羅崗　上海
99.5.13

建立常識理性之難

《二十一世紀》4月號金觀濤、劉青峰的〈新文化運動與常識理性的變遷〉，以「常識理性」看五四，太好了。五四之弊，是低估「常識之難」，跟傳統派一樣，以為從某處(西方)拿「常識」回來號令天下，便成五四諸先賢。幾無一人較為全面、深刻估計到「中國(傳統)常識」與「世界(現代)常識」之間的千年距離有多大、多深。傳統以「常識教人」，五四也要以「(新)常識教人」。到文革，一脈相承，未立新常識便以新常識教人。

八十年前，「只見有無數寄生之物，不見有獨立之人格」；八十年後，又如何？還不一樣？！中國官員、百姓、學術人士，每天一早仍在「辨風向、辨調子」。即使香港這片自由之地，九七前「政府不干預」是顯學，言無不「不干預」；九七後「政府趕絕」是顯學，香港學者有自由、有物質、有資訊，但仍依附權勢。

從中國的經驗，可見建立「常識」之難。香港建立常識近乎無痛，但一個現代常識的體制交給中國人自己管，卻見中國人(香港人)操作「常識」體制之難。中國能完成這轉型嗎？能過這關嗎？

洪清田　香港
99.5

政治改革與道義外交

1989年5月，北京以及各地的大學生以及市民舉行了規模浩大的遊行，要求懲治貪官污吏和進行政治改革，主張以制度化的方式實現自由、民主和人權。當時社會上充滿了對美國式的社會正義的嚮往。十年之後，在1999年5月，人們看到的是學生遊行隊伍包圍

美國駐華使領館，義憤填膺地抗議北約轟炸中國駐南斯拉夫大使館。

反差如此之大，諷刺如此之深，不能簡單以中國政府操作或者民意無常來說明。我認為，造成這種歷史大轉換的原因在於人權、主權以及霸權的三元互克關係。在現代化過程中，國家通過排除地方或身份的共同體等中間性權力關係而獲得了絕對的主權。而從共同體中解放出來的個人，卻不得不直接面對強大的國家主權，很難逃脫國家權力被濫用的威脅。在這種情形下，為了限制主權的濫用，當然需要法治主義和人權。的確，限制國家權力需要人權。但是，靠甚麼來限制絕對霸權？僅靠人權就足以保障霸權不被濫用嗎？非也。世界法治秩序的建立只能建立在主權平等和國際民主的基礎上，因此，為了限制世界霸權的濫用需要保障主權。但是，在國內不斷侵犯人權的主權國家，也有可能以抵制霸權為藉口來為自己的錯誤進行辯護。這就是我們在紀念「六四事件」十周年之際所面臨的極其複雜的局面。

為了解開這個連環套而使中國進行正確的公共選擇，這裏我只想強調兩點：第一，在國內進行政治改革，加強對人權的制度性保障是一回事，而在國際社會反對霸權，維護主權的尊嚴是另一回事，這兩個不同層次的問題應該也有可能分開來討論。第二，人權外交既有「兩重標準」、擁有霸權的國家借以干涉他國內政等問題，但畢竟是道義外交。對付道義外交的辦法只有兩種：(1) 國家權力必須保持自己的道義性，在人權保障方面不給霸權留下干涉內政的把柄；(2) 也開展道義外交，指出霸權的非道義性，並建立自己在道義程度上的優勢。當然，也需要輔之以實力外交。但是，情緒化的民族主義則只會犧牲民族的長遠利益。

季衞東　神戶

99.5.13

重建具有合法性的國際秩序

最近被「誤擊」事件搞得心神不寧。「誤擊」事件使我感觸最深的是，生活在不同文明社群中的人們相互之間對話的困難，理性交往的困難。國際政治歷來基本是在「無政府」狀態與「霸權」狀態的交替中展開。傳統的國際政治理論主張，只有在「霸權」狀態下世界才是相對有序的、安全的。但二戰後反殖民運動以來，舊有的國際秩序的正義性遇到挑戰。特別是在當今「全球化」的新局勢下，過去虛擬性的「國際社會」已經變得越來越「實質化」。因此，如何重建具有合法性的國際秩序無疑是二十一世紀最為緊迫的問題。其中的關鍵是如何將自由民主原則運用於國際社會，而這個建構過程無疑要通過跨文明、跨國界的複雜的鬥爭和對話才能推進。

劉擎　溫哥華

99.5.16

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁18、58、125、147　資料室圖片。
頁30、31　王苗作品。
頁73　*Nature* **391**, 148 (8 January 1998).
頁74　*Scientific American*, 35 (May 1999).
頁81上　吳瑪悧：《碑》(1997)。
頁81下　邱志傑：《書寫蘭亭序一千遍》(1997)。
頁82上左　張洹：《12平方米》(1994)。
頁82上右　馬六明：《芬．馬六明(化裝)》(1993)。
頁82下　張洹：《為無名山增高一米》(1995)。
頁83上　任戩：《元化》(十二之六，1986-87)。
頁83下　文晶瑩：《美麗的花》(1996)。
頁84上左　林書民：《征服者》(1993)。
頁84上右　南方藝術家沙龍(王度、李正天、林一等)：《第一次實驗展之一》(1986)。
頁84下　蘇新平：《世紀之塔》(1996)。
頁85　Yin Xin, *Little Boy* (1997).
頁115　陳永發：《中國共產革命七十年》，上冊(台北：聯經出版事業公司，1998)，封面。
頁129　石元康：《從中國文化到現代性：典範轉移？》(台北：東大圖書公司，1998)，封面。
頁132　葛劍雄：《悠悠長水——譚其驤前傳》(上海：華東師範大學出版社，1997)，封面。
頁135　陳平原：《中國現代學術之建立》(北京：北京大學出版社，1998)，封面。
頁137　楊念群：《儒學地域化的近代形態——三大知識群體互動的比較研究》(北京：三聯書店，1997)，封面。
頁140　Robert D. Kaplan, *An Empire Wilderness: Travels into America's Future* (New York: Random House, 1998), cover.
封三上左　曹涌：《關於第四紀前景的緊急播音》(1997)。
封三上右　王天德：《水墨菜單》(局部，1996)。
封三下　方力鈞：《第三組之十五》(1993)。
封底　毛旭輝：《剪刀和沙發之一》(1995)。

編後語

在當代中國歷史上，1989年是一個大轉折，它有點類似俄國的1905年或中國的1898年。本期「二十一世紀評論」的主題，就是90年代以來中國大陸各方面的變化。陳懷林的文章借助西方經濟史學的制度創新理論，以當代中國傳媒制度發展變遷為背景，詳細分析了大陸傳媒業體制在日益膨脹的市場利益驅動下，從宣傳部門逐漸變為國有信息產業的艱難過渡。他同時指出，在現有政治體制架構中，傳媒的制度創新空間是有限的。陶東風檢討了中國思想界從80年代熱烈地呼喚現代化，到90年代反思以西方為中心的現代性的歷史過程，重點評論了近十年來的三種思潮：中國版的「後學」、世界體系理論，和最有爭議的「新左派」進路。汪丁丁則從政治經濟學角度對中國的90年代改革提出了自己的思考。他認為，當代中國經濟面臨着三個重要問題：利潤權利的合法性基礎、勞動與資本間經濟關係的合法性基礎，和政府身份及其合法性問題，並進而提出自由主義在中國現實的困境和出路。另外，在「經濟與社會」欄中，李路路通過對私營企業近十年變化的實證研究，分析了中國社會分層結構的變遷。他指出，中國目前並存的再分配經濟和市場經濟這兩種體制，如果無法再混合下去時，漸進改革就可能被激進改革所替代。

在歷史上，有些事件是不能也不應該忘卻的。「人文天地」欄目中，吳言描述在1926年「三一八」慘案以後中國知識份子的沉重心理，再次提醒讀者不能遺忘那段血寫的歷史。程映虹研究了二十多年前紅色高棉的大屠殺，指出這一滅絕人性的行為是以社會重建的崇高名義進行的。

本期的「百年中國」是另一組有關五四研究的論文，相關的還有周昌龍的文章，他詳細分析了五四時期胡適對傳統禮教的矛盾態度。「景觀」欄高名潞的文章從全球現代化角度分析了大陸、台灣和香港現代藝術的特點，既有理論概括，又有具體作品評介。張隆溪在「批評與回應」欄對上期發表的于連訪談提出了不同看法，指出西方學界某些人，甚至如福柯對中國文化的嚴重誤解，並由此談到中西方文化的差異。

在「讀書：評論與思考」欄中，高華從史料考證和理解的層面，對陳永發的新著《中國共產革命七十年》提出批評；王倪則對近兩年在大陸出版的若干重要譯著發表了坦率意見。兩位作者的觀點自然見仁見智，可以繼續討論；而王振忠等的一組書介與短評也都各有見地，值得一讀。書評和書介都是嚴肅而有重要意義的學術工作，我們切望得到更多作者支持，為建立認真的學術書評規範而共同努力。

二十一世紀評論
自由與民主的多元理念

自由民主主義與亞洲價值

月上達夫

一　後冷戰時代的亞洲的挑戰

前蘇聯、東歐的共產主義體制的崩潰，使許多人抱有這樣的見解：自由民主主義已經贏得了人類意識形態鬥爭的勝利；甚至連像社會民主主義那樣的把計劃經濟與民主政治相提並論的混合性意識形態，也只有在全面轉向自由民主主義之後才能找到出路。但是，在亞洲各國，一些政治領袖和評論家卻對上述見解提出了異議。他們反對採取「自由主義對共產主義」的二項對立的圖式來表述世界的思想狀況，而把資本主義與「亞洲價值」結合起來稱之為「亞洲模式」(the Asian Way)，以此作為第三種選擇並大力提倡。

在亞洲各國，一些政治領袖和評論家把資本主義與「亞洲價值」結合起來稱之為「亞洲模式」。「亞洲價值」紮根於亞洲的傳統文化，是與作為自由民主主義的核心的市民權、參政權以及公開批評政府的權利互相拒斥的。因此，所謂「亞洲模式」，說穿了其實就是要奉行一種「沒有政治自由的經濟自由」的體制。

不言而喻，「亞洲價值」紮根於亞洲的傳統文化之中，是與作為自由民主主義的核心的市民權、參政權以及公開批評政府的權利互相拒斥的。因此，所謂「亞洲模式」，說穿了其實就是要奉行一種「沒有政治自由的經濟自由」的體制。這裏的「經濟自由」當然不是沒有限制的，市場活動大都要受到開發型政府的干涉和誘導。但是，與社會民主主義的「沒有經濟自由的政治自由」的體制設想相比較，「亞洲模式」顯然更強調經濟上的自由競爭，因而展現出了更大的活力和成就。

「亞洲模式」的話語，既是亞洲各國人民在取得巨大經濟成就之後增強了自信心的一種表現，也是對過去那種既怨恨歐美的帝國主義侵略又崇拜歐美的先進產業文明的矛盾心理的一種逆反。因此它的出現是完全可以理解的。不過，對於產生這種論調的背景能否理解是一回事，而對其內容採取甚麼態度則完全是另一回事。在考慮「亞洲模式」的正當性時，我們有必要追問一下，它究竟能不能得到比承認其經濟成功更多的承認？它是否真的具有足以對抗自由民主主

義的獨特的實質內容，以至在倫理的、哲學的層面建立起另一種替代性的規範秩序？更直截了當地說，除了亞洲各國的權威主義統治階層利用人民對歐美的積怨來使自己維持政權、壓迫人民的做法顯得名正言順之外，「亞洲模式」的話語還能不能提供一些具有高尚價值的內容呢？

要解答上述問題，必須分析作為「亞洲模式」之倫理基礎的「亞洲價值」的可信度。本文的目的，是反對那種把「亞洲價值」的概念與自由民主主義對立起來、使之成為侵犯個人自由權、參政權等基本權利以及受歧視的少數者的權利的口實的做法，揭露其謬誤和心理錯位。為此，首先我要指出：「亞洲價值」的概念一方面掩蓋了亞洲內部的複雜性和多樣性，另一方面不足以反映亞洲的主體性意願；儘管「亞洲價值」論標榜要克服歐美中心主義，但實際上它卻依附於後者的理論框架，甚至是在濫用歐美中心主義。其次，我要論證亞洲的主張是有可能與自由民主主義相結合的；亞洲不僅存在着要求自由民主主義的勢力，而且還包含着更豐富的內在多樣性和矛盾，如此複雜的社會情境所提出的各種問題的解決，最終是可以而且必須利用自由民主主義所提供的思想資源和制度資源的。

「亞洲價值」的概念一方面掩蓋了亞洲內部的複雜性和多樣性，另一方面不足以反映亞洲的主體性意願；儘管「亞洲價值」論標榜要克服歐美中心主義，但實際上它卻依附於後者的理論框架，甚至是在濫用歐美中心主義。

在討論中，我沒有預設自由民主主義目前的形態就是人類思想的終極形態或者「歷史的終結」之類的前提。儘管馬克思主義遭到挫折，但是，自由民主主義也正在受到來自其他方面、特別是來自「社群主義」(communitarianism) 方面的根本性批判，對於在自由民主主義的根據地歐美所發生的這樣的事實，我們不應該熟視無睹。本文所理解的自由民主主義是一種未完成的計劃。不僅在其規範性要求尚未充分實現的涵義上，而且在其哲學基礎、基本原理、制度裝置等方面仍然存在許多有待於批判性的檢驗、剖析、提煉以及發展的問題這一更深層的涵義上，自由民主主義都可以說是一種未完成的計劃。而在完成這一計劃的過程中，亞洲的「仁者說仁、智者說智」式的參與既有必要也有可能。

二　「亞洲價值」論對歐美的優先原理的濫用

從政治的觀點來看「亞洲價值」論，其中針對歐美的人權外交而為亞洲進行辯護的色彩非常濃厚。因此，它的對象主要是歐美的聽眾。為了加強辯護的說服力，就要利用聽眾所偏好的價值符號，這對於一種話語戰略是理所當然的。為亞洲的辯護也是「以子之矛、攻子之盾」，在歐美的政治道德語言中尋找出可以用來對付歐美的人權外交的規範性「王牌」，特別是利用歐美自己建立和發展出來的具有優先效力的幾個主要原理之間的內在分歧。即把這些具有優先效力的原理中的一部分加以絕對化，不考慮它與其他並行發展、相反相成的原理之間的平衡，甚至斷章取義、各取所需、歪曲有關原理的真正涵義。在為亞洲辯護的話語戰略中，主要有兩張「王牌」：一個是國家主權原理，另一個是社會的、經濟的權利優越於市民的、政治的權利的原理。讓我們看看它們是如何被濫用的。

主權概念是在馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli)、博丹 (Jean Bodin) 之後的西洋政治思想史中形成其哲學基礎，在現代歐洲的公法和國際法的學說以及實踐中精煉其技術細節的。正如佛克 (Richard Falk) 所指出的那樣，「無論是看起源還是看發展，主權都是地道的西洋的概念，其他地區在進入本世紀之前不存在同樣的概念」。

「亞洲價值」論儘管對歐美的人權概念堅決持保留的態度，但卻無條件地接受了歐美的主權概念，甚至可以說是把主權當作迎擊人權外交的護身符而頂禮膜拜。例如，1993年的《曼谷宣言》雖然通過外交辭令以及對各種各樣的人權採取平衡態度 (a balanced approach) 的中庸之道來粉飾「亞洲價值」論，口頭上也表示尊重亞洲各國都參加了的《世界人權宣言》以及《國際人權公約》，但是卻以下述第六條的協定——「強調尊重國家主權和領土完整以及不干涉內政的各項原則，尤其要強調不許把人權作為施加政治壓力的手段」，最終使有關的人權規範成為一紙空文。

在歐美各國的歷史上，人權概念與主權概念是並駕齊驅的。這絕非偶然，因為國際關係中的主權是國內關係中的人權的概念投影，兩者之間具有內在的聯繫。因此，以主權為人權外交的擋箭牌的「亞洲價值」論的主張就難免陰錯陽差之譏。

但是不得不指出，這一修辭戰略曲解了主權和人權的概念。它一方面強調不僅有市民的、政治的權利，而且還有社會的、經濟的、文化的權利，應該在這些不同的人權中保持平衡；但是同時卻又無視人權與主權的平衡，把主權絕對化了。對於人權是一套——大談要防止「一花獨放群芳殺」的單維思考、要求規範多元主義，然而，對於主權卻是別無選擇的另一套。這樣一邊倒的主權尊重論，無視了人權與主權密切結合的相互關係。在歐美各國的歷史上，人權概念與主權概念是並駕齊驅的。這絕非偶然，因為國際關係中的主權是國內關係中的人權的概念投影，人權是主權的補充，主權是人權的保障，兩者之間具有內在的聯繫。既然人權與主權在概念上、功能上、倫理上息息相關，因此，以主權為人權外交的擋箭牌的「亞洲價值」論的主張就難免陰錯陽差之譏。還應該指出，近年流行的以人權為藉口否定主權概念的思潮，是以相反的形式犯了同樣的謬誤。在使主權與人權對立起來這一點上，反主權的人權論與反人權的主權論可以說「本是同根生」。我認為，要對反人權的主權論進行批評，不應該否定主權，而應該重新確認人權是對主權的內在制約。既不是「主權高於人權」，也不是「人權高於主權」，必須認識和理解的卻是這樣一個命題：「沒有人權就沒有主權。」

《曼谷宣言》的平衡態度還掩蓋了另一種不平衡的重點傾斜標準，即：生存權的優勢。這一標準的內容及其理由，在對《曼谷宣言》發揮了巨大影響的中國政府關於人權的正式見解以及李光耀的「善治」(good governance) 論中表述得更加清楚。概括地說，生存優先於自由的觀點，意味着構成自由民主主義的核心的市民的、政治的權利，是一種只有在發達國家才能實現的奢侈。對於發展中國家，更緊急的課題是為了保障人們擁有基本的生活資料的權利而推進社會的經濟發展。為了達到這一目標，政府有必要發揮強有力的指導作用，實施高效率的行政，哪怕犧牲個人的自由和參政權也在所不惜。所謂「善治」，首先是指

能夠增進人民福利的「為民作主」，它優先於「讓民自主」。鑒於當代美國社會的治安惡化、吸毒、家庭崩潰等病理現象，李光耀甚至進一步主張亞洲式的「善治」不僅僅是一定發展階段的必要的政治性妥協，而且在原理上也比歐美的自由民主主義具有優越性。

強調有別於市民權、參政權的社會經濟方面的生存權，這對歐美的聽眾也有非常強的說服力，因為這個概念是歐美自己為了克服工人與資本家的階級鬥爭而在十九世紀後期發展起來的。從第二次世界大戰結束到里根 (Ronald Reagan) 和撒切爾 (Margaret Thatcher) 的新自由主義革命為止，在歐美福利國家中，這個概念成為超黨派的共識，即使新自由主義革命也未能葬送它。也許在例如儒家的大同思想等亞洲思想遺產中也能找到社會經濟方面的生存權的萌芽，但是，它無論如何不是亞洲特有的人權概念。只有在利用這個概念來為侵犯市民權、參政權的現象進行辯解這一點上，才能發現「亞洲價值」論的獨特性。

然而，這樣「利用」社會的、經濟的權利是有重大缺陷的。第一、為了保障社會經濟的生存權而不得不犧牲政治上的各種自由的說法，其前提是把這兩種人權理解為勢不兩立的。不過這一前提卻很難得到承認。恰恰相反，正如阿瑪梯亞．森 (Amartya K. Sen) 以饑饉問題為例論證的那樣，言論、出版、報導的自由以及向民眾的訴求開放的民主參與的渠道，對於有效地保障人們的生存權是必不可少的。因為沒有這種政治上的自由，政府就不能獲得為解決人民困苦所必要的信息和動力。無論森的實證性研究的細節如何，其基本的論斷顯然可以得到傳統政治上的明智洞察的支持。即使再仁慈、高潔、英明的獨裁者，也不是全知全能的。況且在一切專制統治者周圍，勢必會聚集一群唯命是從的人，他們或者為了換取統治者的歡心，或者為了逃避自己的責任，往往要隱瞞「善治」遭受挫折的事實，使統治者無從聽到民眾的歎息和怨憤。

認為發展中國家必須先有經濟的生存保障，爾後才有政治的自由保障這種「亞洲價值」論的主張，在邏輯上是本末倒置的。如果說有的權利「是一種只有在發達國家才能實現的奢侈」，那麼這種權利正是社會的、經濟的權利，而不是市民的、政治的權利。

生存權優先論的第二種缺陷在於它的自我欺瞞性。從人權概念發展的歷史來看，即使在歐美社會，社會經濟的權利也是在市民的、政治的權利之後才出現的，所以被稱為「第二代人權」。社會經濟的權利觀的發展之所以滯後，歸根結柢是因為在歐美資本主義社會中剩餘的充分積累需要一定的時間。「巧婦難為無米之炊」，為了能夠持續保障一切貧困者都享有配給生活資料的權利，社會的經濟必須發達到政府能夠掌握足夠的財源的程度。由此可見，認為發展中國家必須先有經濟的生存保障，爾後才有政治的自由保障這種「亞洲價值」論的主張，在邏輯上是本末倒置的。如果說有的權利「是一種只有在發達國家才能實現的奢侈」，那麼這種權利正是社會的、經濟的權利，而不是市民的、政治的權利。就權利的實現成本而言，市民的、政治的權利對於發展中國家是更容易獲得的。

有人提出過這樣一種假說，認為民主化會導致民眾過份熱衷於利益分配的要求，會妨礙經濟發展所需要的資本積累。但是，戰後日本的經驗卻對此提供了一個反證，因為日本推行了民主化，同時還在廢墟上創造出了經濟高速成長的奇迹。的確，民主化或多或少會帶來利益集團政治的弊病，但是它並不一定會阻礙經濟發展。相反，儘管還談不上社會福利的充分實現，只要不同階層都能在一定程度上共同享有經濟發展的利益，那麼社會的不滿就可以被化解，對於經濟發展政策的支持和共識就容易獲得，社會安定也就會有保障。戰後日本的經驗已經證實了這一點。換言之，為了脫離貧困而進行的經濟發展，不得不要求人民忍耐和服從，因此也就不得不通過民主的方式去取得人民的諒解和支持。與此相反，在威權主義體制之下，統治階級不受民主程序的限制，往往採取政治手段介入市場進行橫徵暴斂，其結果是資源不能按照效率進行分配、社會道德淪喪、民眾心懷不滿、經濟發展也勢必受到阻礙。至少可以說，我們沒有根據來斷定「專制的低效率」會比「民主的低效率」小一些。

「亞洲價值」論指責歐美對亞洲人權狀況的批判是文化帝國主義，強調「亞洲有起源於亞洲文化的做法」，這顯然是東西方二項對立論的翻版。在此我要揭示：亞洲的文化上的自我主張其實也受到歐美中心主義的支配，上述二項對立論的前提本身就是被稱為東方文化特殊論的歐美知識帝國主義的產物。

三　東方文化特殊論的緊箍咒

「亞洲價值」論不僅出於策略考慮利用了主權、社會經濟的權利等歐美的優先性原理，而且還有另一側面，即積極主張亞洲自己的文化特性。這個側面存在着陳舊的東西方二項對立論。它有以下兩個密不可分的前提：第一、亞洲具有與「西洋」根本不同的文化本質；第二、這種本質貫穿於亞洲的一切社會及其歷史之中，因此，即使在現象上有些不同和變化，亞洲還是構成一個統一的、持續的文化整體。「亞洲價值」論指責歐美對亞洲人權狀況的批判是文化帝國主義，強調「亞洲有起源於亞洲文化的做法」，這顯然是二項對立論的翻版。在此我要揭示：亞洲的文化上的自我主張其實也受到歐美中心主義的支配，上述二項對立論的前提本身就是被稱為東方文化特殊論 (Orientalism) 的歐美知識帝國主義的產物。

要批判歐美中心主義，首先要明確批判對象的邏輯結構。就本文涉及的課題而言，歐美中心主義可以歸結為以下一組推論。

⑴ 從歷史的角度來看，民主主義和人權是在歐美社會中產生和發展起來的價值。

⑵ 無論這些價值來自何處，其核心內容具有普遍的妥當性。因此，它也必須在亞洲這樣的非歐美區域中得到實現。

⑶ 但是，亞洲儘管在近年來取得了令人矚目的經濟發展，但它的政治結構還是與歐美迥異的，為前現代的、傳統的原理所支配，沒有自主地確立起民主主義和人權的能力和意願。黑格爾以後的「亞洲停滯」論雖然被近年來的經濟發展所反證，但是在政治領域中仍然有效。亞洲在政治方面的停滯使它的資本主義經濟發展被扭曲，變得很野蠻。

⑷ 因此，為了在亞洲確立民主主義和人權，來自歐美的干涉和指導是必要的。

對照這個分析框架來看「亞洲價值」論對歐美中心主義的批判，我們可以發現兩種不同的視角：一種是對價值體制進行批判，通過否定 ⑵ 來反駁 ⑷ ；另一種是對認識體制進行批判的視角，通過否定 ⑶ 來反駁 ⑷ 。兩者在拒斥歐美中心主義的結論 ⑷ 這一點上是一致的。

作為文化自我宣傳的「亞洲價值」論，基本上採取了對價值體制進行批判的立場。即通過援用文化相對主義和亞洲文化優越論的不同觀點作為根據來否定歐美的民主主義和人權的普遍性，使這種價值體制本身相對化甚至被批判，進而瓦解歐美干涉主義的基礎。

與此不同，對認識體制進行批判的矛頭指向支配着歐美的亞洲觀的知識的權力體制。這種批判的典型是薩依德 (Edward W. Said) 對東方文化特殊論的批判。雖然薩依德的論述主要涉及歐美如何認識中東伊斯蘭社會的方面，但也適用於歐美的整個亞洲觀。實際上，他對東方文化特殊論的批判也影響了柯文 (Paul A. Cohen) 的改變中國歷史研究範型的嘗試。薩依德的主要論點可以概括如下：東方文化特殊論者深信這樣一種教條，即東方或者亞洲與西方或者歐美具有根本不同的本質，這種本質可以用以說明前者的語言、文化、宗教、政治、經濟、歷史等所有現象。他們還認為只有確立了知識體系的歐美才具有把握這種本質並加以概念化 (從而使之成為改造對象) 的能力，而亞洲不具備這種能力。換言之，知識的主體是歐美，亞洲只不過是非通過歐美的知識過濾裝置就不能被賦予明確的意義的客體而已。

在東方文化特殊論形成的背景中，可以發現這樣一種深層的動機：歐美為了確立自己作為創造現代精神和現代文明的歷史主體的地位，需要亞洲作為「他者」(the Other) 。亞洲被當作反襯歐美自畫像的亮度的底色。因此，如果說現代性的各種契機來自歐美，那麼亞洲只能體現其相反的契機。按照這種邏輯推下去，體現和發展現代性的各種契機的歷史使命，就成為歐美支配亞洲的優越性

在東方文化特殊論形成的背景中，可以發現這樣一種深層的動機：歐美為了確立自己作為創造現代精神和現代文明的歷史主體的地位，需要亞洲作為「他者」。因此，如果說現代性的各種契機來自歐美，那麼亞洲只能體現其相反的契機。

地位的根據；如果希望優越性地位永世不變，投射到亞洲的反現代性的契機也必須被認為是永世不變的本質。這種歐美與亞洲的二項對立圖式雖然具有歸納事實的偽裝，但實際上只是把事實材料的意義固定起來的先驗性解釋框架。它從認識論的層面上把豐富的證否事例 (counter example) 作為「無意義的反常現象」(anomaly) 加以無視和摒棄，從結構層面上掩蓋了亞洲內在的多樣性和變化的動態。它是通過亞洲的本質界定使歐美霸權得以合理化的一種知識權力的裝置。

亞洲文化的自我宣傳其實立足於被歐美歪曲了的亞洲觀，這的確是極具諷刺意味的倒錯，它涉及不妨稱之為「歧視的悖論」的更具有一般性的問題。在全球性歧視的結構之中，亞洲一直背着作為亞洲認同性的歷史黑鍋。

在價值體制批判與認識體制批判之間進行比較，我認為後者比前者更有根本性、更有效力。為甚麼這麼說？因為價值體制批判在否定民主主義和人權等「歐美的」價值本身的普遍妥當性這一點上似乎更加激進，但是認識體制批判卻進一步揭露了這樣的事實，即把民主主義和人權等看作與亞洲水火不相容的歐美的特殊價值的二項對立圖式，其本身就沒有跳出東方文化特殊論這種歐美的知識帝國主義的窠臼。價值體制批判不僅未能糾正被歐美的欺騙性自我認知所歪曲了的亞洲觀，反而只是強化了其中的偏見，即使它能抑制歐美進行的或者盛氣凌人、或者投機取巧的干涉，但卻只能帶來戰略性妥協——這種妥協可能會隨着力量對比關係的變化而化為烏有。在我看來，對認識體制的批判則不同，它具有促進歐美進行誠懇的自我批判和尊重亞洲的內在發展動力的功能。

當「亞洲價值」論從價值體制批判的角度，把基本的自由權和參政權作為歐美特殊的價值而加以排斥的時候，它實際上接受了亞洲與歐美在文化本質上不能兼容的觀念，即承認了東方文化特殊論的偏見。當然，對於這種亞洲形象的評價有了一百八十度的轉變，從否定變成了肯定 (甚至是全盤肯定)，但是其認識內容卻沒有變化。「亞洲價值」論為了尋求亞洲的文化認同性而撲向東方文化特殊論，自投歐美為確立自己的認同性和優越性而強加給亞洲的理論羅網，同時又用自己的手遮蓋了亞洲內部的多樣性和內在的變化動力。

亞洲文化的自我宣傳其實立足於被歐美歪曲了的亞洲觀，這的確是極具諷刺意味的倒錯。它涉及不妨稱之為「歧視的悖論」的更具有一般性的問題。被歧視者為了克服歧視，不得不把作為歧視者的偏見的關於被歧視者的本質界定作為自己的認同性根據和正確的價值而加以肯定。然而，把歧視的武器用作克服歧視的武器的被歧視者，實際上卻是在不自覺地充當維持那個歧視的結構的共犯。在全球性歧視的結構之中，亞洲一直背着作為亞洲認同性的歷史黑鍋。現在站起來為亞洲文化疾呼的人們，正在把亞洲認同性轉變成一種積極意義上的符號。或許一部分政府領袖在這樣做時還打着維護自己權力的小算盤，然而「亞洲價值」論的話語之所以具有相當的說服力，是因為它反映了亞洲各國希望獲得與歐美平起平坐的地位的要求。但在另一方面，信奉亞洲主義的領袖們對亞洲內部要求加強民主化和人權保障的聲音百般嘲諷、竭力壓制，這種做法難道不是在助長歐美的關於「亞洲在本質上與民主主義和人權理念無緣」的偏見嗎？

四　超越二項對立圖式：有亞洲特色的自由民主主義

「亞洲價值」論表現出來的主要的二項對立圖式包括：「作為基督教(或者基督教加猶太教)文明圈的西洋」對「作為儒教(或者儒教加伊斯蘭教)文明圈的亞洲」、「個人主義的歐美社會」對「社群主義的亞洲社會」，等等。我在下面將通過批判性的分析來說明，自由民主主義(不僅考慮經濟自由，而且考慮精神上和政治上的自由的民主主義)並非與亞洲的社會條件格格不入，相反倒是可以互相協調洽合的；在亞洲區域內部存在着發展自由民主主義體制的內在根據。

關於亞洲的一般性特徵，首先要指出其宗教上的和文化上的多樣性。在這裏，甚至可以說亞洲內部具有比歐美更高度的多樣性。不必說無數的土著信仰，事實上所有世界性宗教及其各種流派都可以在亞洲找到各自的生息場所並且互相競爭其影響的範圍。因此，把亞洲理解為與基督教和猶太教的西洋相對峙的儒教—伊斯蘭教文明圈、強調宗教文明圈的分割和衝突的觀點是一種漫畫式的誇張，不僅有認識上的錯誤，而且還有政治上的危險。即使在政府出面提倡「亞洲價值」論的中國、馬來西亞、新加坡、印度尼西亞等許多亞洲國家，都是多種宗教、多種文化、多種民族並存的。伴隨着經濟的發展，大量人口從農村遷徙到城市乃至超越國境，這種流動進一步促進了其內部的多樣。這意味着對於亞洲各國而言，在考慮人權、民主主義等問題時，比在亞洲與歐美之間發生的單純的「文明的衝突」更具有現實的重要性的，是亞洲各國內部包含的宗教的文化的多樣性以及由此產生的政治上的矛盾和緊張。

亞洲在宗教上的和文化上具有比歐美更高度的多樣性。因此，把亞洲理解為與基督教和猶太教的西洋相對峙的儒教—伊斯蘭教文明圈、強調宗教文明圈的分割和衝突的觀點是一種漫畫式的誇張。在這一意義上可以說，發展某種形態的自由民主主義可以成為亞洲各國平穩而公正地解決各自的內部問題的途徑。

宗教上的、文化上的內部多樣性這一客觀條件，要求亞洲各國必須注重如何調整和緩解由此產生的尖銳的對立和緊張的問題。在這一意義上可以說，發展某種形態的自由民主主義可以成為亞洲各國平穩而公正地解決各自的內部問題的途徑。具有不同的宗教和文化的各種集團為了和平共處，必須確立某種能夠超越宗教和文化差異的可以共有的政治合法性基礎，而保障信仰自由、政教分離、宗教性結社的自由、禁止因信仰不同而造成的歧視、保護宗教上和文化上的少數者的自由民主主義，在這種合法性基礎的確立過程中能最大限度地發揮其作用。

關於亞洲的一般性特徵，其次要指出：在社群主義因素和個人主義因素的力量對比方面，亞洲的確與歐美不同，但是這也不足以當作主張自由民主主義不能適用於亞洲的理由。應該承認，社群主義因素也構成了歐美的「市民社會」的基礎。近年來的主要思想流派之一「社群主義」已經雄辯地論證了這一點。關於這種社群主義對自由主義的批判——把自由主義等同於粗野的原子論個人主義、把個人的自由權看作與社群關係互相敵對的東西——是否公允，當然可以提出疑問。但是，該理論關於市民社會的社群基礎的洞察，在糾正那種把市民社會理解為由原子化的孤立的個人所構成的社會契約論的幻想和誇張的錯誤方面還是具有重要意義的。從相反的角度來看，亞洲其實也並非沒有個人主義的

因素。例如儒教的傳統極其豐富而複雜，不能說它完全無視了個體的主體性價值。而且，個人主義因素也存在於佛教之中，甚至比在儒教那裏還顯得更加濃厚。

在批判性地考察了所謂「個人主義的歐美」對「社群主義的亞洲」等二項對立圖式之後，對亞洲能否接受自由民主主義，似乎可以獲得以下幾個方面的基本認識。第一、的確，個人主義因素與社群主義因素的搭配以及兩者之間的力量對比關係在不同的社會和不同的時代是有所不同的，但是這種不同並沒有決定歐美與亞洲之間的本質的差異。歐美與亞洲的這種不同與其說是程度的問題，毋寧說是由於個人與社群的矛盾的形態在不同的區域內部經歷了各自的特殊性變遷過程。因此，即使承認自由民主主義是以個人主義為依據的這一命題，也不能以亞洲與個人主義不相兼容作為理由來主張亞洲無法接受自由民主主義。

在不同的社會和不同的時代，個人主義因素與社群主義因素的搭配以及兩者之間的力量對比關係是有所不同的，但是這種不同並沒有決定歐美與亞洲之間的本質的差異。歐美與亞洲的這種不同與其說是程度的問題，毋寧說是由於個人與社群的矛盾的形態在不同的區域內部經歷了各自的特殊性變遷過程。

第二、在承認上述命題時必須附加一項保留。正如現代的社群論者們所揭示的那樣，至少自由民主主義的形成是與社群主義因素密切結合在一起的。民主主義需要把陶冶公民德性的各種各樣的中間性社群作為自己的源頭活水，而人們對於所屬社會的共同體式的歸屬感又是通過參與政治決策的民主活動的經驗培養出來的。從這個角度來看，亞洲社會的社群主義因素不是民主化的障礙，甚至可以成為民主化的催化劑；反過來說，個人的社群式的德性，特別是那種摒斥放縱的逐利行為、兼顧公德的責任感如果要在超越家族和裙帶關係的民族國家的社會背景下得到昇華，那麼亞洲各國必須通過推行民主化才能實現這一點。

第三、雖然可以從社群的角度來討論亞洲民主化的可能性和必要性，但這決不意味着可以排除自由的個人權利適用於亞洲的可能性。正是個人權利可以防止國家權力的濫用以及社群的凝聚性中內在的社會專制的危險。

可以說，亞洲的客觀條件要求自由民主主義以挑戰的精神致力於解決兩個尚未完成的根本性難題。一個是在不放棄對普遍性人權理念的追求的同時，為包含着宗教的和文化的多元性的特定社會確立起公正的、共同的合法性基礎，並明確其具體內容的課題。另一個是從原理上協調個人主義與社群主義的緊張關係，使個人權利和民主主義的理念更豐富、更深刻的課題。本文僅僅為解決上述任務提示了若干線索，還談不上結論。但是，我願意明確指出一點，即：在解決上述課題的過程中，亞洲的意見將會對自由民主主義的完成和發展作出重大貢獻。

季衛東　摘譯

井上達夫　東京大學法哲學教授。主要著作包括：《共生的做法》、《走向他者的自由》等。

左翼政治與激進民主

劉擎

新世紀的前夜，西方左翼政治進入了低迷徘徊時期。在思想層面上，左翼知識份子在與保守政治的交鋒中，雖然形成了豐富多樣的批判言路(從女性主義、承認政治、差異政治、文化多元主義到後現代主義等等)，但相互之間的理論取向和關注焦點的差異分歧，使這種批判在整體上呈現出龐雜分裂的局面，難以為左翼政治的策略提供有效的思想資源。在現實政治中，蘇聯東歐社會主義陣營解體，北歐社會民主(social democracy)模式陷入危機，而英美目前的政治領袖雖然表現出親近左翼的面目，實際上卻在延續撒切爾—里根時代的「新自由主義」政策。現實的政治格局表明，左翼所有重要的制度性方案均告失敗。

然而，對於拒絕加入「歷史終結」大合唱的知識份子來說，現存的西方資本主義模式絕不是現代性唯一的、終極的方案。因此，如何在危機中調整策略、開拓新的思想言路以復興批判性的政治事業，是今天左翼知識份子所共同面臨的問題。法國政治理論家墨菲(Chantal Mouffe)是當代歐洲最有影響的左翼學者之一①，長期致力於左翼政治理論的重建。她所編輯的《激進民主的維度：多元主義、公民與社群》(*Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*)一書，集結了來自法國、英國、美國、加拿大及南斯拉夫學者的研究，圍繞着民主理論中的關鍵問題，在反省自由主義的同時也深入檢討了左翼對自由主義的批判，試圖為左翼政治在當前歷史條件下重新定位，是一本重要的當代政治理論文獻。

新世紀的前夜，西方左翼政治進入了低迷徘徊時期。現實的政治格局表明，左翼所有重要的制度性方案均告失敗。因此，如何在危機中調整策略、開拓新的思想言路以復興批判性的政治事業，是今天左翼知識份子所共同面臨的問題。

一　放棄革命，保持激進

民主問題從來就是現代政治爭論的核心，而近十年以來，「民主」語詞更是全球性的政治「流通貨幣」，種種不同的政治勢力和思想都試圖在「實現民主」、

「推進民主」或「維護民主」的旗幟下確立自己的合法性地位。因此，墨菲認為對民主的再思考比以往任何時候都更為緊迫。在這部文集中，「再思考」所達成的一個重要共識就是左翼政治必須放棄「全面革命」的理念。

近十年以來，「民主」語詞更是全球性的政治「流通貨幣」。因此，墨菲認為左翼政治必須放棄「全面革命」的理念。「放棄革命」意味着左翼必須以新的態度來面對「自由主義民主」。然而，「放棄革命」絕不意味着放棄批判，而是轉變批判的路徑與策略。

「放棄革命」意味着左翼必須以新的態度來面對「自由主義民主」(liberal democracy)。在相當長的歷史時期中，左翼力量傾向於全面否定自由主義民主體制，並期待通過革命代之以全新的社會政治形式。但蘇聯模式社會主義的悲劇正是這種全面革命理念的歷史實踐結果，其災難性是任何有良知的知識份子都不容迴避的。同時，在對自由主義的長期批判中，左翼從未完成任何比自由主義民主更具操作性的民主制度構想，而左翼政治在現實鬥爭(如反對性別的、種族的歧視等)中的進展卻恰恰是在自由主義民主體制中實現的。面對這些歷史經驗，今天相當多的左翼人士終於接受了他們長期否認的一個信條——如墨菲所明確告白的那樣——「自由主義民主制度是任何民主化過程必不可少的組成部分，而社會主義的目標只有在一個自由民主體制(liberal democratic regime)內才能以可以接受的方式實現」②。

然而，「放棄革命」絕不意味着放棄批判，而是轉變批判的路徑與策略：不再拒斥自由民主傳統的價值和成果，而是將這一傳統「激進化」(radicalize)——重新舉起兩百年前民主革命所高揚的「人人自由平等」的旗幟，使用其符號資源，通過內在的批判，迫使現代民主社會履行其許諾的理想，從而在政治自由主義的體制框架內不斷擴展與深化民主。墨菲認為，這條「激進民主」的道路是今天左翼政治復興的唯一希望。

需要澄清的是，左翼的這一策略轉變並不是向保守政治作出的妥協。因為就組織社會的政治原則而言，沒有甚麼可能比「人人自由平等」的主張更為激進的了。所以，現代民主的問題不在於它原初的理想，而在於這一理想遠遠沒有在現存的民主社會中實現。這就要求我們再度檢討自由主義傳統，確定其對當代民主的正面貢獻，同時揭示其阻礙民主擴展與深化的弊端。在這個問題上，墨菲特別指出要將政治自由主義與經濟自由主義加以區分和剝離。的確，人們常常把自由主義等同於對私有財產權和資本主義經濟模式的維護，但這兩者的關聯不是必然的，甚至一些自由主義者對此也有所闡明。例如，羅爾斯(John Rawls)有關社會正義的理論並沒有把生產資料的私人佔有作為政治自由主義的必要前提。因此，左翼的激進民主雖然肯定了自由民主社會的政治形式，但這並不意味着要接受資本主義經濟體系。

另外需要指出的是，墨菲所倡導的激進民主與哈貝馬斯(Jürgen Habermas)以及某些「後現代主義者」的政治主張具有相當的分歧，雖然它們常常貼有類似的標籤。在哈貝馬斯理論框架中形成的「普適主義版本」的激進民主建築在道德發展進化論和階段論的基礎之上，尋求「未經扭曲的交流」以及不同價值訴求之間最終的理性和解。這種版本的激進民主想像了消除對抗與分裂的政治可能。墨菲對此有完全不同的看法，她所理解的激進民主恰恰預設了民主不可能最終完成。墨菲認為，平等原則與自由原則之間具有不可消融的張力(tension)，這一

張力使得現代民主永遠無法清除「不可確定性」和「不可判定性」的成分。因此，墨菲主張的激進民主從根本上拒絕任何尋求終極解決的理論企圖。另一方面，墨菲也闡明了她對某些一味強調「異質性」、「瀰散性」和「不可通約性」的「後現代政治」的批評看法。在某些後現代取向的激進政治話語中，所有利益、所有意見和所有差異都被賦予同等的合法性。墨菲認為，這種極端形式的多元主義絕不可能提出任何可行的政治體制框架，因為它否定了任何建立標準的可能。然而，「為了使我們對多元性的承認不至於導致徹底的冷漠與徹底的無可區分 (indifferentiation)，標準必須存在，用以判定甚麼是可容許的而甚麼不是」③。

一旦將左翼政治重新定位於激進民主，即**在自由主義民主體制的框架內將平等和自由的原則擴展到越來越多的社會關係之中**，許多相關的理論問題也就需要重新清理。如何構建政治身份確認、如何通過公民參與爭取更充分的社會正義，以及如何使民主與現代社會的高度異質性相兼容等等，便成為關鍵問題凸現出來。這部文集的作者們從不同的角度在「公民」、「社群」以及「多元主義」這幾個主要的「激進民主的維度」上展開討論，深入觸及了當代政治理論中一些關鍵的、有爭議的問題。

二　公民、社群與激進民主目標

一旦放棄全面革命的策略，左翼力量也就不再能夠依據「階級」的概念來形成政治聯盟。為了實踐激進民主，左翼就必須重建作為行動主體的「我們」。目前最有吸引力的思路是以「公民」代替「階級」來形成新的左翼政治身份確認 (political identity) ④，因為公民的概念在反對專制主義的歷史鬥爭中具有鮮明的激進特徵。但這個替換並不簡單，它涉及到現代語境中的公民觀問題，這是自由主義與社群主義爭論的焦點之一。

目前最有吸引力的思路是以「公民」代替「階級」來形成新的左翼政治身份確認，因為公民的概念在反對專制主義的歷史鬥爭中具有鮮明的激進特徵。但這個替換並不簡單，它涉及到現代語境中的公民觀問題，這是自由主義與社群主義爭論的焦點之一。

簡略地說，自由主義的政治理論主張單獨的、理性的個人是社會的基礎，個人的利益先在於社會，強調個人自由的優先性，並傾向於以「消極自由」方式來理解個人自由。在公民觀問題上，自由主義者往往採用比較「狹窄」的公民概念：將公民僅僅理解為 (憲法所保障的平等的) 個人權利的承擔者，公民身份就是個人理性地追求自己所定義的「利益」(the good) 的資格。每個人只要不觸犯法律或侵犯他人的權利，如何行使自己的權利就是「私人領域」的問題，與政治無關。而在社群主義者看來，剝離了社會性的、無所擔當的 (unencumbered) 「個人」概念是自由主義的臆想。人首先是社會性的、根植於不同的社群，「公民」作為政治身份確認只能在社群中獲得。針對自由主義的弊端，不少社群論者主張恢復「公民共和傳統」(civic republican tradition) 的政治思想⑤，將「公益」(common good) 置於個人權利之上，強調公民在社群中積極參與對公益的追求才是實踐民主的關鍵。

由此可見，自由主義與社群主義的重要分歧在於：前者強調「消極的個人自由」，而後者強調「積極的政治參與」；前者主張「個人權利優先」，而後者主張「社

群公益優先」。墨菲認為，這兩派的理論都不足以為我們提供與激進民主目標相適應的公民和政治社群概念，必須對兩派的觀點都進行批判性的吸收，在借鑒綜合的基礎上有所突破創新。

在一方面，墨菲指出，激進民主理論應該借鑒社群主義的「積極公民」和「政治社群」概念。激進民主所要求的公民必須「行動」，以公民的身份參與集體性的政治事業。從這個基本要求來看，社群主義確實提出了比自由主義更「豐厚」的公民概念，它將政治理解為一個活動領域，在這個領域中公民將自己看作是政治社群的參與者來開展行動，這與激進民主的主張有相當一致的取向。從這個角度來看，自由主義的「權利公民觀」(citizenship-as-rights) 存在嚴重的局限，它強調個人權利的重要性，但從不闡釋行使權利的導向和內容，把所有「規範性」(normative) 關懷都劃入「私人道德領域」，使政治愈來愈喪失其倫理成分，蛻化為「工具主義」的事務，僅僅關注既定利益之間的妥協。自由主義公民觀的政治結果是公共意識的衰落和公民行動的畏縮，這樣的「消極公民」也就不可能形成政治鬥爭所需要的政治聯盟。

自由主義的「權利公民觀」存在嚴重的局限，它強調個人權利的重要性，但從不闡釋行使權利的導向和內容，把所有「規範性」關懷都劃入「私人道德領域」，使政治愈來愈喪失其倫理成分，蛻化為「工具主義」的事務，僅僅關注既定利益之間的妥協。這樣的「消極公民」也就不可能形成政治鬥爭所需要的政治聯盟。

激進民主理論強調政治社群的重要性，而這往往被自由主義者所否認或忽視。儘管不少多元論自由主義者同意應該把權利平等擴展到以前被排斥的團體，但他們認為在公民權利的保障下，這種「進步的包容」是一個自然的、順暢的過程。馬歇爾 (T. H. Marshall) 的著名論文〈公民與社會階級〉("Citizenship and Social Class") 是這種思路的典型代表，其問題在於他們都無視這樣一個事實：一些已被保障的既存權利正是建立在對其他種類權利的排斥或壓制的基礎之上。因此，權利平等的擴展就必須首先對既存的權利概念進行「解構」，這必然是一個鬥爭的過程而不可能平坦順暢地自然演進。實際上，自由平等的價值正是民主革命和政治鬥爭的結果，也只有通過持續不斷的鬥爭，才能將已被認可的權利擴展到先前被排斥的群體 (如奴隸、女性及有色人種) 中，也才能實現對新的合理權利 (如同性戀) 的承認。由於被現存的權力關係所蒙蔽，一些自由主義者否認政治鬥爭的必要性，也就避而不談政治社群的問題。在這些方面，社群論者對自由主義的批評應當予以重視。

在另一方面，墨菲也告誡我們，社群論者對自由主義的拒絕中包含着潛在的危險。政治自由主義對現代民主作出了重要的歷史貢獻，這包括對多元性和個人自由的維護、國家與教會的分離、道德領域和政治領域的區別、市民社會的發展，以及公共領域與私人領域的劃分等等。如果「重返公民共和傳統」意味着否定自由主義的這些貢獻，無視現代民主的創新之處，就有退回到「前現代」政治觀的危險。墨菲強調「恢復積極參與性的公民理念不應該以犧牲個人自由為代價」⑥。在這個方面，社群論者對自由主義的批評表現出危險的保守傾向。

激進民主方案所追求的是一種現代民主，因此必須尊重多元性以及個人自由這些現代民主基本的價值，而自由主義的「權利優先」原則就是保障這些價值的一個必要條件。康德派的自由主義，如羅爾斯的政治理論，明確地將個人權利置於公益之上，認為正義原則必須獨立於任何特定的利益概念，只有這樣才能尊重各種不同的、相互競爭的利益觀念的多元共存，從而使正義原則可以為

所有的公民接受。墨菲認為，在這一問題上，薩德爾 (Michael Sandel) 及某些社群論者對自由主義的批判陷入了歧途，他們強調權利絕不可置於公益之上，嚮往那種以共同的道德價值觀和一個「實質性公益」(substantive common good) 的觀念所組成的社群。在墨菲看來，這樣的社群是與現代民主相抵觸的。她指出，自從民主革命割斷了權力與皇室或超驗實體的關聯，任何特定的權力合法性都不再具有終極的保證，「實質性公益的缺失」也就成為現代民主的基本特徵。因此，她同意羅爾斯所說的：「如果政治社群意味着以確信某個普遍的教條而聯合起來的政治社會，那我們就必須放棄對政治社群的希望。」⑦在西方頗有影響的南斯拉夫左翼理論家季傑克 (Slavoj Zizek) 從另一個角度觸及了這個問題。他在這本文集中的論文運用了拉康 (Jacques Lacan) 派的心理分析理論來觀照東歐「八九年革命」後的政治發展，指出了追求「有機性社群」的危險性，這種追求將「多重夢想」簡約為一個整體目標，正在助長權威性的民族主義的興起⑧。墨菲相信「現代民主的政治社群不能圍繞着某個單一的、實質性公益觀念來組織」⑨，因此應該接受羅爾斯的權利優先原則，這對現代民主是至關重要的。

社群論者對自由主義的批判陷入了歧途，他們強調權利絕不可置於公益之上，嚮往那種以共同的道德價值觀和一個「實質性公益」的觀念所組成的社群。在墨菲看來，這樣的社群是與現代民主相抵觸的。她指出，「實質性公益的缺失」是現代民主的基本特徵。

三　超越自由主義與社群主義

問題的關鍵在此凸現出來：如何可以將公民理解為政治社群的積極參與者，而同時又與現代民主對個人自由和多元性的維護相兼容？在自由主義者看來，這種兼容是不可能的，因為對積極政治參與的訴求在根本上與現代的自由觀念相抵觸。現代的個人自由只能以「消極的方式」來理解，即「免於」的自由 (free from) 或「強制的缺失」。在這個問題上，柏林 (Isaiah Berlin) 著名的「兩種自由觀」的論點經常被用來拒斥任何恢復公民共和思想的企圖。然而，這一流行見解受到了劍橋大學政治學教授斯金納 (Quentin Skinner) 的挑戰。

斯金納在他所寫的〈論正義、公益和自由的優先性〉("On Justice, the Common Good and the Priority of Liberty") 中，深入探討了所謂「消極自由」與「積極參與」的悖論⑩。他指出羅爾斯的正義理論也陷入了那個陳腐的假定，認為保障個人自由的最佳方式是將社會責任的要求降至最低，所以羅爾斯自由優先的正義理論是與積極政治參與的觀念相對立的。斯金納卻認為這種對立未必成立。他在古典共和思想、特別是馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli) 的學說中，發現了一種理解自由的方式：自由被界定為「障礙缺失」的消極自由 (因而也就是現代的自由) 卻同時包容了政治參與，因為只有在一個人們積極參政的「自由國家」(free state) 裏做公民，個人自由才能最大限度地得到保證。它揭示了另一種可能，那就是「通向個人自由的唯一途徑是通過參與公共事務」⑪。斯金納的研究表明，古典共和的公民觀與現代民主沒有絕對必然的對立，其重要性在於它否定了自由主義關於個人自由與政治參與不可調和的斷言。

斯金納沒有進一步探討調和了消極自由與積極參與的公民和社群究竟具有甚麼樣的具體形態，只是闡釋了兩者兼容的理論可能。這一闡釋所依據的具體

政治實踐發生在羅馬共和國，一個相對來說小型、同質的 (homogeneous) 政治社會，而現代民主社會的重要特徵是其高度的異質性 (heterogeneity)。在現代條件下應該如何組織政治社群、並保證其參與者 (公民) 的個人自由仍然是一個具有挑戰性的問題，這正是墨菲自己對這部文集的貢獻中所探討的主題⑫。

墨菲主張，我們首先要拒絕那種虛假的二極對立：要麼是自行其是的個人如一盤散沙般地「堆聚」，相互之間沒有共同的關懷，只有工具性的「利益妥協」關係；要麼是萬眾一心、步調一致的前現代社群，「小我」的自由被「大我」的集體目標所吞沒。我們並非在這兩者之外別無選擇，而應該超越自由主義與社群主義這兩極的主張，重新界定政治社群和公民的觀念，其中的關鍵是要闡述一種新的社群凝聚模式。出人意料的是，墨菲在保守主義思想家奧克紹特 (Michael Oakeshott) 的文本中獲得了有關啟示。

我們應該超越自由主義與社群主義這兩極的主張，重新界定政治社群和公民的觀念，其中的關鍵是要闡述一種新的社群凝聚模式。出人意料的是，墨菲在保守主義思想家奧克紹特的文本中獲得了有關啟示。

在《論人類行為》(*On Human Conduct*) 一書中，奧克紹特曾區分了兩種不同的社會聯盟模式：universitas和societas。前者是一種「目標性聯盟」，人們在共同的實質性目標下結合為一個整體，像「一個人」那樣統一行動。後者代表了另一種聯盟模式：societas把人們聯結起來的凝聚力來自某種「公共關懷」(public concern)，奧克紹特將此稱為respublica。這種公共關懷不是某個單一的實質性目標，而是體現為一套規範原則。與羅爾斯正義理論中的原則不同，由公共關懷所確立的原則不是純粹程序性的規則，而是包含了一定的倫理屬性。在這個意義上，respublica的構成接近黑格爾的而不是康德的方式。在這種「規範性聯盟」中，參與者接受規則的權威性，在「公民性實踐」的活動中遵循一定的行為規範，但他們無需統一行動，可以追求各自不同的實質性目標，享有各自的行為自由。墨菲認為，societas這種聯盟模式對現代民主條件下的政治社群具有重要的借鑒意義，因為它承認了價值的多元性，給個人自由留有相當的空間，避免了實質性公益社群的強制性，但沒有把所有的倫理追求都限制在私人道德領域，從而支持了一種非工具性的、具有倫理屬性的政治社群觀念。

基於對奧克紹特思想的特定解讀，墨菲闡釋了在她看來適合現代民主社會的政治社群和公民概念。在自由主義民主的體制內，我們所共享的、使我們結為「公民同道者」的不是某個實質性目標，而是對「自由平等」這一價值的共同關懷。這種關懷並不決定每個人具體的目標和行為，但卻指示和建議了有關的行為規範，借用維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的術語來說，是一套有關政治行為的「語法」。認同這套「語法規則」的人們會在彼此之間產生一種「倫理—政治聯鍵」(ethico-political bond)，從而形成某種政治共同體。由於它的凝聚力量不是實質性的公益，所以這樣的聯盟沒有固定的形態，總是處在不斷的再造之中。很顯然，它不同於前現代意義上的社群，同時也有別於自由主義所理解的「政治聯盟」(因為自由主義也把政治聯盟視為「目標性聯盟」，只不過其目標是工具主義的：促進自我利益)。這是一種非強制性的卻是有約束力和倫理指向的聯盟形式。它在尊重「權利優先」、承認公私之別、道德與政治之分的前提下，保留了政治聯盟的倫理性質。在墨菲看來，這就是現代政治社群的適當形式。

「成為一個公民」就意味着屬於這個政治社群，承認其規則的權威性，以此來指導政治判斷和行動。公民性也不是現成賦予的，而是「通過對公共關懷的認同行為來獲得政治身份確認」⑬。如果我們以這樣的方式闡釋公民性，就可能形成新的公民概念。「公民」不再是自由主義所簡約化了的「法定身份」(legal status)，也不再僅僅是享有法律的保護、被動的權利擁有者。這些因素仍然與公民概念相關，但公民定義的重點已經轉移到對公共關懷的認同。人們可能參與不同的「目的性事業」，可能具有不同的利益觀念，但他們在自身行為中服從政治行動的「語法」(一套由公共關懷所確立的規範原則)，就使他們獲得了共同的政治身份確認——公民。

對於左翼政治而言，墨菲提倡的激進民主的政治語法就是「人人自由平等」的原則，這是對現存民主體制所允諾的政治價值所作的一個最為激進的闡釋，其激進性在於：它要求所有的社會領域都必須接受這一原則的「檢驗」，任何支配性的控制關係都無可免疫地要受到挑戰。通過對這一原則(「語法」)的認同與共識，婦女、工人、黑人、同性戀者和生態主義者等等的鬥爭就不再互不相關，而具有了激進民主的共通性，形成了一條(倫理—政治意義上的)「等價鏈」(chain of equivalence)，從而構成了「我們」——激進民主公民——這一左翼政治的主體。所以，這個「我們」不是黨派式的政治組織，而是在各種社會運動的民主要求中所建構的一種集體性的政治身份確認，這種建構可以進一步使各種批判性的社會力量結為聯盟。這種政治聯盟是基於公共關懷的「規範性」社群，而不是設定了單一實質性公益的「目標性」社群，所以它與現代民主所要求的多元性及個人自由的價值相兼容。

墨菲提倡的激進民主的政治語法是「人人自由平等」的原則，它要求所有的社會領域都必須接受這一原則的「檢驗」。通過對這一原則的認同與共識，構成了「我們」——激進民主公民——這一左翼政治的主體。

四　結語：左翼政治的想像與實踐

托克維爾(Alexis de Tocqueville)在其名著《美國的民主》(*Democracy in America*)中預言，隨着民主體制的出現，類似在1640年代的英國和1789年的法國所發生的大革命「將變得罕見」，因為民主消除了「不平等」這一革命的根本起因。後來不少論者以這個流行的見解為依據，斷言革命對於民主社會的公民來說是沒有意義的，因為以民主的名義來反對民主是自相矛盾的，那等於是公民自己「革」自己的「命」。但是，如果一個政治體系保留着一些民主的形式特徵卻走上逐漸反民主的道路；如果一個形式上的民主社會掩藏着它反民主的傾向，我們是否有必要討論公民革命行動的正當性呢？這就是政治理論家瓦林(Sheldon Wolin)在〈革命行動在今天意味着甚麼〉(“What Revolutionary Action Means Today”)一文中提出的中心問題。瓦林敏銳地檢討了民主社會中的政治冷淡癥結和公民性的衰落。他特別指出，最無助的人們(窮人、失業者和少數民族成員)由於生活在較為孤立隔絕的政治環境中，具有最嚴重的非政治化傾向。因此，現存的那些個別的、局部性的社會運動雖然是有意義的，但卻是遠遠不夠

的，我們需要開展更廣泛的、整體性的民主運動。所以他認為「民主派需要一個新的革命概念」——「不是去指明一個社會階級應該奪權……，而是去重建得以表達集體生活民主概念的形式和實踐」⑭。

墨菲將瓦林這篇十年前的舊作收在這本文集的最後是意味深長的。實際上，她主張的激進民主策略就是試圖以新的公民概念把各種局部的社會運動集結起來，形成最廣泛的左翼政治聯盟，從而爭取激進民主力量的優勢地位。然而，這一策略是否真的能給左翼政治帶來復興卻是令人懷疑的。墨菲的研究思路和方法是獨具一格的，其結論也具有相當的理論啟發性，但對於如何造就新的「激進民主公民」以及如何促進積極的政治參與等「實踐性問題」，墨菲卻沒有提出任何建設性的意見。另外，學術分析中使用複雜冷僻的術語以及行文艱深晦澀幾乎是左翼理論家的通病，在這方面墨菲也不例外。對於旨在為政治實踐提供策略的研究來說，這些都是不可忽視的缺陷。

墨菲對如何造就新的「激進民主公民」以及如何促進積極的政治參與等「實踐性問題」沒有提出任何建設性的意見；此外，使用複雜冷僻的術語以及行文艱深晦澀幾乎是左翼理論家的通病，墨菲也不例外。對於旨在為政治實踐提供策略的研究來說，這些都是不可忽視的缺陷。

近年來左翼理論呈現出異常活躍的局面，與此形成鮮明反差的是左翼政治實踐的繼續消沉。這本文集出版六年之後的1998年，墨菲在接受《新時代》(*New Times*) 記者採訪時感歎局勢的惡化。她認為最近的「克林頓醜聞」標誌着公共領域中「沒有真正的意識形態鬥爭」，所以「私人道德問題」成為焦點中心。而在制度層面上，歐美的左翼力量對於現行的「新自由主義」政策提不出任何實質性的挑戰，似乎除此之外別無選擇，左翼正在逐漸向 (左右兩極之間的) 「中心」靠攏⑮。總的來說，左翼學者在理論上的卓越想像經常伴隨着他們對現實政治的無力感，這或許也是一種「憂患意識」的體現。

註釋

① 墨菲與拉克勞 (Ernesto Laclau) 合著的*Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985) 被認為是當代左翼政治哲學的經典著作。墨菲近年來一直致力於在「反本質主義」的理論前提下尋求激進、多元的民主戰略。

②③⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ Chantal Mouffe, ed., *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* (London: Verso, 1992), 2; 13; 227; 229; chap. 9; 227; chap. 10; 221; chap. 11; 235; 249.

④ "Identity" 一般被譯作「認同」。這種譯法的缺陷不僅在於它在漢語中的傳達不夠明確，而且也失去了鑒別確認的另一層意思。因為 "identity" 的獲得過程——identification ——是由「認同」(identify with) 與「別異」(identify from) 共同完成的。所以，在本文所討論的問題域中，我將 "identity" 譯為「身份確認」。

⑤ 這一傳統根源於古希臘和羅馬的思想，在中世紀末的意大利政治中得到全面展開，在十七世紀的英格蘭由漢林頓 (James Harrington) 和密爾頓 (John Milton) 等共和論者重新闡釋，後來這一傳統被自由主義替代而幾乎從政治話語中消失。

⑮ "The End of Politics?", *New Times* 141, 28 February 1998.

劉 擎 美國明尼蘇達大學政治學系博士候選人

共和主義自由觀對自由主義自由觀

● 普 特
(André Van de Putte)

一 自由、自然權利與社會

按照自由主義學說，人是生而自由的。這種天賦自由導致了也被視為天賦的個人權利。它們不屬於政治權利，因為它們不是出自某種能構成這些權利的政治制度。它們直接依附於主體，因為主體乃是一個自我，一個人。因此，自然權利被認為是屬於先於任何政治制度的自然狀態的權利或自由。它們屬於一個任何個人均可置身其中享有無限行動自由、不受任何政治權力干涉的領域。但是，由於此類自由在自然狀態中難以被保障，理性便提議所有個人訂立社會契約，政治社會隨之應運而生，其職責在於維護和保障此類天賦自由。

職是之故，政治社會乃是一人造物，而非一自然實體。個人先於社會並受到保存自身生命以及促進自身利益之願望和傾向的驅動。據認為，此類欲望和意願在一個人進入群體生活之前便業已存在，其內容與形式均非群體生活的產物。作為欲望奴僕的工具理性告訴我們，服從國家和法律不妨是滿足此類欲望的權宜之計。這意味着，自由主義不僅涉及自然權利，在更隱秘的方面，它也訴諸功利性原則：政治社會有利於天賦的自由和權利。

共和主義自由概念的核心(也是它同自由主義的關鍵分歧)在於，它認為自由不是自然事實，也不是人類在自然狀態中天賦的特性，並主張自由是政治制度所創造的一種法律狀態。因此，自由只能存在於一種特殊的社會中。

二 自由與奴役

共和主義自由概念的核心(也是它同自由主義的關鍵分歧)在於，它認為自由不是自然事實，也不是人類在自然狀態中天賦的特性，並主張自由是政治制度所創造的一種法律狀態。自由的首要特性不是實質上的不干涉狀況，也非不受任何外在妨礙地滿足自己願望的機會，而是一種提供保障的法律狀況，即保

障依照權利，排除任何干預，因為一個人要從事的活動屬於合法行為。因此，自由只能存在於一種特殊的社會中。

為了辨析清楚，我們來考察一下共和主義者所認為的自由的反面，即奴役狀態。奴役是一種人們受制於他人的獨斷意志的狀態。奴役的特性在於脆弱無助或暴露於主子反覆無常的意志之下，不可能求助法律保護自己。即使是在事實上沒有干涉或不太可能有干涉的情況下，奴隸仍然處於脆弱的狀態，因為主子能夠隨時進行干涉。奴隸知道這一點，主子也知道這一點。這意味着，對於自由主義者而言不可思議的事情，對於共和主義者來說則的確是可想而知的事實：兩個人可以享有數量相同的不干涉狀態，但是一個人是自由的，而另一個人則不自由。看起來，按照共和主義的觀點，必須首先在質的意義上來理解自由。擁有主子安排的廣泛的不受干涉範圍的奴隸仍然是脆弱的，因為他缺乏任何受到保護的身份。相反，一個自由人，由於他自由的身份，可以在充分認識到並充分保障自己權利的情況下活動，若受到干涉，則訴諸法律。這種保障與一個人純粹由於環境而強大到足以抵抗任何干涉的那種保障不同，因為在後一種情況下，不受干涉的狀態是實在的和暫時的，而在一個自由人的情況下，這種保障是建立在認識到沒有人有權利干涉的基礎上的。自由人的保障使他感覺到，他能夠真正自主行事而不必擔心別人的意見、反應或不快，因為法律賦予他如此行事的權利，而且加給別人不予干涉的義務。這種自我保障與奴隸狀態形成強烈對照。奴隸對其脆弱地位的認識造成了屈服、順從、畏懼和奴役狀態。他治，典型地代表了奴隸的生存狀態。儘管他可能擁有一個在實質上不受干涉的領域，但是他仍然沒有真正的自由。

在共和主義學說中，奴役代表着所有各種權力關係、所有各種支配和依附關係，此類關係就像在奴隸制中那樣，把人們帶入他治的狀態。在共和主義者看來，必須根除這種關係，因為它們既不是人類共同生存的必要因素，也不是善的生活的必要因素。

三　自由與法律

共和主義採納了亞里士多德的觀點，認為公民社會的特徵不是人治而是法治。但是，法治本身並不足以區別共和主義與自由主義，所以，我們必須進一步引伸共和主義與奴役狀態比較的含義。在共和主義學說中，奴役代表着所有各種權力關係、所有各種支配和依附關係，此類關係就像在奴隸制中那樣，把人們帶入他治的狀態。在共和主義者看來，必須根除這種關係，因為它們既不是人類共同生存的必要因素，也不是善的生活的必要因素。儘管如此，共和主義者仍然是從這樣一個假定出發，即如果任其發展，滿足個人願望的努力必然導致支配和依附。正是由於這個緣故，自由要求以人工化補自然，使每個人享有受到保護地位的基本權利。這樣一來，自由的存在就不是出於自然，而是出於戰勝自然，這場勝利是由政治和法律制度以及保護公民不受自己和他人的統治欲望傷害的公民社會所贏得的。為實現這一目標，它把某些權利歸於公民，實施法治，對侵害權利的行為實行懲罰。在這個意義上，共和主義的自由直接聯繫於一種具體的社會制度，即公民社會，同時也與採納公民身份的觀念相

關。當然，在這種社會中也存在權力。但是，公民權力與它所取代的自然權力關係屬於不同的體制，因為它不僅服從法律，而且根源於法律，即它是與政治社會制度同時建立的。

所以，共和主義與自由主義對自由與法律的關係有不同看法。按照自由主義的觀點，自由是一種天賦，必須在法律的保護下方能獲得保障。因而，法律之於自由只是一種外在的暫時手段而已。經過分析，它不屬於自由的定義，它是一種為了防止更壞的干涉而對自由進行干涉的方式。這說明了前面提到的自由主義者對法律的矛盾態度，以及為何自由主義者始終具有將法律和自由對立起來的傾向。在共和主義思想中，情況則完全不同。在此，個人的解放不是由反抗法律，而是通過法律來實現。自由是由法律建構的。在這個意義上，法律經過分析屬於自由的概念。所以，對於共和主義者而言，不存在天賦權利。在自然狀態，只有對抗和施暴。權利只存在於政治組織體中，借助於構成權利的法律，把權利歸於每一個公民。公民秩序在此比在自由主義那裏具有更廣泛的意義，因為它不止於單純地保護和諧調各種天賦權利和自由。由於這個緣故，法律秩序便不再與個人敵對，而是個人發展的條件。享有個人自由既意味着優先保護通過廢除支配權而使每個人的自由成為可能的政治和法律秩序，也意味着優先使特殊利益服從於共同的善。

四　自由是一種社會價值

政治和法律秩序的創建使個人之間的相互平等成為可能，它廢除了脆弱性和他治。如果一個人總是要卑躬屈膝地考慮他人可能產生的不快，以自我審查作為獲得不受干涉的權利的代價，那麼必然會導致這種脆弱性和他治。在共和主義制度中，一切法律允許的行為，個人均要在實質上予以接受，即使他們知道某些人作為個人(即，不是作為統治者的成員在普遍標準上的行為)不喜歡這樣。通過這種方式，個人的活動領域便得到了實質的保障。這樣一來，一個人便擁有充分的權利滿足所有合法的個人願望，而不必先與其他任何人協商。

在共和主義制度中，一切法律允許的行為，個人均要在實質上予以接受。通過這種方式，個人的活動領域便得到了實質的保障。這樣一來，一個人便擁有充分的權利滿足所有合法的個人願望，而不必先與其他任何人協商。

在這一方面，共和主義的自由概念是一個否定性概念，這與自由主義的自由概念相同。但是，共和主義與自由主義的這種類似並不排除它們之間的深層差別。比如說，共和主義的自由是一種社會價值。在自由主義看來，自由可以是一筆獨立的個人財富。事實上，在孤立狀態甚至更佳，因為從定義上講，在孤立狀態不會存在實質性干預。相反，共和主義概念把自由與獨立性區別開來。自由是一種理想狀態，其中他人在場卻不干預，同時也排除了支配和依附關係。自由乃是個人與他人的聯合，以獲得防止個人權利受到他人侵害的法定身份的保護。任何人都無法指責共和主義是一種原子論，或者共和主義對人的描述忽視了人的社會本性和群體屬性。共和主義的出發點是人的社會性和政治性，它把自由界定為一種主體間所建立的能夠在不受干預的情況下共同生存的關係狀態。

五　自由與平等

我們已經指出，個人自由假定存在一種保護政治和法律秩序的自發意願。要在一個社會中建立起共和主義的自由，需要滿足一系列物質和道德方面的條件。不是任何事情都能通過法律干預得到解決。如果無法滿足這些條件，國家就要腐化，自由就要毀滅。

正是出於這種原因，共和主義的自由要求權利平等和法律允許的自由。除非每個人都同樣自由，否則就不存在自由。擁有比別人大的自由範圍只能意味着兩件事情：要麼是某人擁有其他人沒有的權利，不然就是某人處於一種違反法律卻不受懲罰的優勢地位。但是，在這兩種情況下，支配性與脆弱性的失衡均會捲土重來，這標誌着對自由的信念和保障將不復存在。沒有法定身份的平等，某些個人，至少他們的某些行為，就要受他人的意見和好惡的擺布。與共和主義的質的自由概念密切相關的這種保障，並不是取決於量——個人所享有的實際的自由範圍——而是取決於公民法定身份的平等。所以，共和主義的自由制度是以不斷比較公民的自由期望為先決條件的：對個人自由的限制不能大於必要的限度，也不能大於對任何其他社會成員的限制。由於社會條件和教育方面的不平等會極大地影響一個公民對自由的期望，所以共和主義者將會為創造比較平等的社會條件而奮鬥，因為在資源或權力方面過於不平等將不可避免地造成支配與依附。

共和主義的自由制度是以不斷比較公民的自由期望為先決條件的：對個人自由的限制不能大於必要的限度，也不能大於對任何其他社會成員的限制。所以共和主義者將會為創造比較平等的社會條件而奮鬥，因為在資源或權力方面過於不平等將不可避免地造成支配與依附。

但是，如果對自由的保障出現不平等，那麼即使分配了平等的自由範圍也將無濟於事。與強調實質的自由比起來，共和主義的自由概念更加強調對自由的保障，其直接後果就在於此。我們已經看到，在兩種實質相同的不受干涉的狀態下，誰擁有更大保障，誰就享有更大自由。對奴役狀態的分析表明，在奴隸狀態中缺乏這種保障，因為一個奴隸知道，主子在任何時候都可能進行干涉。由於共和主義的自由包含着重要的主體成分，所以它在很大程度上取決於我們自己對保障的意見，而這種意見受到我們自身的遭遇或他人遭遇的影響。我個人可能從未遇到過權利遭受侵害的情況，但是他人可能有這種遭遇。在這種情況下，儘管我仍然享有實質上不受干涉的權利，但是絕對不能保證我將來能繼續享有這種權利，因而我又回到不安全的狀態。職是之故，共和主義者認為，即使具體的個人能夠在實際上保持原有的地位，自由也可能會減少。共和主義者感覺到了這種遭遇和不公正，這對於自由至關重要。因此，自由遠不止於一個人在沒有恐懼和奴性的狀態下生活；自由在於與其他同樣生活在沒有恐懼和奴性狀態中的人們共同生活。只有所有人和整個國家 (polis) 都獲得了自由，一個人才能作為個體獲得自由；只有當社會不僅把自由分配給每個人而且也平等地保障每個人的自由時，個人才能真正自主地行動，而不必擔心別人的好惡。

這就把我們帶到了與共和主義的平等有關的第三種因素。共和主義自由的先決條件不僅在於自由範圍的平等和保障的平等，而且也在於平等地意識到這種平等。每個人都知道他的權利，知道他與別人享有同樣的權利，這是共和主

義自由的關鍵因素。在共和主義者看來，如果自由是以個人因認識到自己享有充分平等的法定身份而產生的保障為先決條件，那麼自由同樣也是以這種自身被所有人公開認同為先決條件的。只有這種公眾的認同，以及這種保障的公眾性質，方能真正實現對自由的保障。所以，只有當自由被每個人明確地認同，也只有當我們都意識到這種認同時，自由方能實現。只有在這種公眾認同的基礎上，個人方能認識到不受他人干預並非出於某人的恩惠，而是出於公認的法律。只有在這種共識的背景下，一個人方能真正與他人平起平坐，即使這個人擁有權力。由於人們的意見和理解發揮了自由的道德前提這一重要作用，所以共和主義把權力的安排、分配和行使置於嚴格的限制之下。有一種情況要不惜任何代價予以避免，即權力的分配導致精英較少感覺到自身的脆弱。權力的分配必須按照不損害平等保障感覺的程序和結構來進行。因為這一點極其重要，所以最容易違法的人進行的違法勾當必須受到足以令人鑒戒的懲罰。

自由與平等之間的密切聯繫，標誌着自由主義與共和主義在自由觀上的重大區別。對於像柏林 (Isaiah Berlin) 這樣的學者而言，平等是一種與自由不同的價值。在柏林看來，儘管一個人可以賦予平等以優先地位，但是卻不能要求平等必須加強自由。按照柏林的多元論觀點，不能同時實現所有的價值。而且，因為自由主義者把自由理解成實質上不受干涉，所以他們想像不到個人自由會受到他人自由之興衰的影響。相反，由於共和主義者把自由視為一種消除了個人脆弱性的法定身份，所以他們完全能夠理解，即使個人 (暫時) 享有實質上不受干涉的狀況，但是任何對他人權利的侵犯均可導致此人重蹈脆弱性的覆轍，從而使個人自由毀於一旦。對於共和主義者而言，只有當每個人的自由得到同樣的提高時，自由才能得到普遍的提高。在這個意義上，平等不是與自由並立的另外一種價值；經過分析，平等恰恰屬於自由概念。

自由與平等之間的密切聯繫，標誌着自由主義與共和主義在自由觀上的重大區別。對柏林而言，平等是一種與自由不同的價值。對共和主義者而言，只有當每個人的自由得到同樣的提高時，自由才能得到普遍的提高。在這個意義上，平等不是與自由並立的另外一種價值。

六　自由之不可侵犯性

此處所討論的觀點之所以重要，還有另外一層原因。我們已經說過，對於共和主義思想而言，不存在自然權利，因為權利都是由法律創造的。這可能導致某些人認為共和主義不重視權利。通過反對把權利自然化，權利不再被假想為一種無法剝奪的絕對實體。相反，因為權利受命於政治，它們也可以出於國家的理由而被廢除。但是，如果以我們上述的論證為基礎，共和主義理論很容易證明，由法律秩序構成的權利根本就沒有被相對化。如果一個國家為可能以全體的名義侵害某些公民權留出缺口，那麼他就要冒摧毀一切權利之保障的風險。這將會損害自由的主體條件，它會激起人們感覺到不是要防備其他公民，而是要防備國家。如果國家一本正經地承擔起促進自由的使命，那麼它就無法不自相矛盾地打破一項無條件的權利，即它會在任何它認為必要的時候侵犯某些權利。如果這種意見發揮作用，那麼如果沒有對權利的平等遵守就根本不可

能有自由。自由不能成為任何國家按照理性進行功利或因果算計的對象。犧牲某個人的邏輯也損害了所有人的信任，從而把所有人帶回到脆弱的狀態，儘管他們可能暫時尚未遭到侵害。個人自由與全體自由(國家的自由)之間的聯繫並不意味着可以把個人自由歸納為國家的自由或個人只有在消融於全體中時才能獲得自由。就像前面所說的那樣，共和主義並不放棄(否定性的)個人自由。國家只有在每個人都成為平等公民的情況下，始能有自由。唯有如此，一個國家方能成為共和國(respublica)，即公民的財富和全民的財富。

七　合法性原則

共和主義自由是一種法律身份，它為個人提供了任何他人沒有權利干涉的保障和保證。共和主義道路的關鍵並不在於國家權力在事實上防止了這種干涉，而是在於不干涉是所有公民的義務。在實際上防止干涉並不能必然保證一個人有權利自由地做出決定。所以，對於共和主義而言，關鍵問題在於相信一個人是合法地享有自由。這種信念為個人的一切行為塗上了特定的色彩，這就是產生於公意所承認的合法性這種自我保障。

把合法性觀念引入共和主義學說意味着，在共和主義社會中並不是一切都可行。共和主義的自由是以對個人意願的品質進行反省和判斷為前提的。自由並不等於滿足所有願望的能力，而是相當於滿足所有合法願望的權力。

把合法性觀念引入共和主義學說意味着，在共和主義社會中並不是一切都可行。共和主義的自由是以對個人意願的品質進行反省和判斷為前提的。自由並不等於滿足所有願望的能力，而是相當於滿足所有合法願望的權力。我們可以立即發現它與自由主義的尖銳區別：自由主義把自由解釋為追求目的的手段，而對此類目的卻未加進一步說明。自由主義不考慮此類目的的本質和特性，只考慮它們的後果。自由主義只禁止那種因無法與他人的行為相互協調而侵害他人的行為。但是，對於共和主義而言，目的本身的性質已經被整合到自由的定義中。就像在肯定性的自由觀念中那樣，自由與實施某種——即合法的——行為相聯繫。自由不能與其他人對個人行為原則上不受妨礙的認同分開。職是之故，對共和主義者而言，國家是一個合法性的場所，而不是正義的場所；就像對自由主義者而言，國家是一個保障個人行使天賦自由的場所一樣。

那麼，國家判斷哪些行為合法，哪些自由和權利能得到認同，標準又是甚麼呢？答案很簡單，就是自由的福祉，以及沒有支配、沒有依附地共同生活的福祉。合法性的標準涉及承擔着建立國家之基礎的道德動機、道德願望以及廢除權力秩序並代之以法律秩序的義務。所以，在共和主義者看來，不能以公認的功利原則為基礎來決定行為的合法性：因為我本人希望進行某些活動而不受他人干涉，同時我也不希望干涉他人可能進行的活動。這種論證假定了自由遠比善更有用。另外，這種論證永遠無法說服那些在任何情況下都不會採取某些行動以允許他人也採取這些行動的人。當下，願望純粹的偶然性決定着合法性問題。共和主義者無法對此感到滿意。他們相信，自由的生活是比那種被剝奪了自由的生活更有價值、更有人性的生活；他們還相信，生活在權利領域內比

生活在強權領域內要好。在共和主義者看來，對行為合法性的真正判定並不涉及共同的利益，而是必須涉及出於何種原因自由是所有人都應當尋求的善。按照這種觀點，如果某些行為與保障自由是一致的，那麼它們就是合法的。保障我是正確的與保障我的行為與所有人的自由一致，從而與保障我的行為是公正的(即它們不會建立任何依附關係)聯繫在一起。所以，自由不僅與平等，而且也與公正密切聯繫在一起。沒有公正，政治制度就會變成赤裸裸的壓迫工具。只有在沒有特權，沒有支配或他治的情況下，平等的人才會結合在一起。所以，並不是法律建立了合法性，而是說法律有能力通過創造一個權利與義務的互動空間，來建立一種公正的、使個人免遭他人專橫意志侵害的秩序。若無公正，必無自由，也無共和國可言，而只有那種在法律幌子下實行壓迫的國家。自由並不是指我在實施某種行為時知道其他公民無法反對，因為我的行為受到法律保護；相反，自由是我在實施某種行為時知道其他公民無權反對，因為公意認為這些行為是合法的，即它們不是尋求支配的權力，而是與政治上相互共存的目標完全一致：團結起來以便戰勝命運、控制住欲望並鏟除支配和依附的關係。

八　共和主義與人性的善

我們在上面只談到通過建立公民社會以尋求戰勝自然關係的道德動機，按照共和主義的看法，在公民社會中，自由的福祉得以實現並使個人免受自我和他人的支配意志的侵害。這意味着，共和主義引入了人性完善的概念。它假定人的一部分本質在於他不是一個物，他必須把自身從支配他的各種力量中解放出來。任何屈從於命運之無常或他人之欲望的人都不是一個真正的人。因此，自由的確不是一種天賦的自然願望，而是一個人成為真正的人必須履行的義務。我們沒有拒絕自由的自由。

在公民社會中，自由的福祉得以實現並使個人免受自我和他人的支配意志的侵害。這意味着，共和主義引入了人性完善的概念。它假定人的一部分本質在於他不是一個物，他必須把自身從支配他的各種力量中解放出來。我們沒有拒絕自由的自由。

不過，這種對善的生活的定義具有一種不同尋常的性質，它並不指定某種特定的實質性目標，它的唯一目標就是讓每個人在群體中與他人共同擁有自由的生活，以避免支配性和依附性。而且，這個定義也足以作為群體對個人選擇進行判斷的基礎。因為自由是一種義務，某些行為將會因為非法而被排除在外。所以，決定共和主義國家生死攸關的規則是一項絕對命令。國家不是實現那種沒有任何內在價值的目標的手段。

這種善的概念的獨特之處也說明了為何它符合多元論以及否定性自由觀。公民國家是一個公共場所，一切沒有壓迫性的活動均應當在其中找到自己的一席之地。所以，共和主義國家排除某些行為的唯一標準是看它是否符合其建國目標，即建立一個使所有自由平等的個體能夠在其中平起平坐，共同追求一切合法價值的社會。國家無權宣布某種生活方式比其他生活方式優越，無權規定某種單一的價值，或者每個人都應當追求同一個目標。如果共和主義國家禁止某些合法價值和生活方式，它就背叛了自己的目標，因為一旦如此，它就會在法律的幌子下建立起支配權，它就不再是共和國，即全民的福祉。所以，共和國家是一個合法性的公共場所，多種多樣的特定個體能夠在其中尋找他們特定的目標。由於這個緣故，共和國家對於特定的善來說是一種手段，但是它本身也是一種善：在共和制度中，一個人在認為其選擇具有合法性的條件下，可以擺脫欲望的盲動，做出自主的選擇，決定自己的命運。除非每個人的選擇和自由均建立在一個先驗的、公眾選擇的正當原則的基礎上，否則就不會有選擇和自由，在這個意義上，共和國家是一種共同的善 (bonum commune)。正是這種先驗的選擇允許一個人明確地憑良知做出有意義的選擇，而無需進一步向他人協商或妥協。所以，共和國家不僅是公民用以實現其自然願望的工具，而且是在比工具更深刻的意義上的共同的善。作為合法性的場所，它發揮着界定意義的人性的功能，起着衡量特定目標的公眾標準的作用。

除非每個人的選擇和自由均建立在一個先驗的、公眾選擇的正當原則的基礎上，否則就不會有選擇和自由，在這個意義上，共和國家是一種共同的善。作為合法性的場所，它發揮着界定意義的人性的功能，起着衡量特定目標的公眾標準的作用。

共和國家的公民所分享的不僅僅是共同生存的程序性規則，也不僅僅是協調和兼容各種欲望的政治程序。相反，把公民結合在一起的是那些共同的價值和公認的合法性、正當性和人性概念，他們依照這些概念建立起各自的善的生活理想，同時充分意識到他們的選擇會被其他公民認為是合法的和正當的、無愧於人的選擇，而且做出這種選擇的人也充分尊重他人的平等和自由。所以，共和國家不會陷入忍受和冷漠。

九　參與性原則

我們已經講過，共和國家是以公眾對各種權利和個人所能採取的合法行為的認同為前提的。唯有這種公眾認同能夠保障個人享有實質的權利和自由。但是，在共和國家中，只有在公眾不斷就何為正當生存，何為合法和公正展開公開討論的情況下，方有可能產生公眾的認同。所以，只有在每個人都參與這種討論的情況下，個人方能弄清是哪種關係令他們產生依附性，把他們置於遭受

奴役的境地。也只有在共和國家成為這個意義上的共和國的時候——全體公民的福祉——它方能建立起一種公正的制度。每個人都必須在討論中擁有自己的聲音，每個人都必須參與這種討論，必須感覺到參與建立共和國的進程是一項義務。如果個人把對各自欲望的追求置於法治的監督和防範之上，並將後者交給他們的代理人處理的話，共和國家就會遭受威脅和腐化。隨之就會發生某個小集團在法律的幌子下實行統治的局面，而共和國家生命所繫的因素，即正當性和人性概念的建立則難以實現。所以，如果沒有德行以及對共同的善的熱愛，如果沒有平等的實踐並參與按照公益規定個人利益的討論，共和國家將不復存在。因為個人道德以共和利益為界限，所以公民義務和公民道德要高於個人權利。公民道德不是眾多價值中的一種，而是表現了政治規範優先的觀念，因為，否則的話，如果不借助鬥爭和不斷的協商，就根本就不可能實現任何價值。這樣一來，人們仍然是把政治參與的價值理解成一種工具性概念。即使自由主義者也會承認，如果人們不關心共和國，就要面臨獨裁專制和失去消極自由的威脅。但是，對於共和主義者而言，政治參與不僅是為自由服務的工具，而且亦是人對自身本質負責的一種方式。在參與中，一個人獲得了真正的自由，成為真正的主體和命運的主宰，在沉浮莫測的命運面前，控制着自己的榮辱悲喜。所以，德行和自制並不僅僅是自由的工具，而恰恰是自由的形式。只有在參與型的共和國家這種社會形態中，人們才能真正成為那些相互約束的紐帶的主人，才能保證它們不至於變成支配和依附的鎖鏈。

共和國家的腐化以及其中所滋生的五花八門的支配和依附關係的批判，是共和主義思想中反覆出現的主題。關鍵的問題在於，不能以法律的方式最終解決腐化問題。因為公民道德需要教化，如果德行和理性不復存在了，那麼任何補救手段都無濟於事。所以，共和國家的根本支柱是公民精神。

十　共和國家的腐化

共和國家代表了一種崇高的道德理想。共和國家的目標——如果可以稱為目標的話，因為它是內在性的——在於創造一種沒有依附和支配，人們能夠一視同仁的共存形態。根據共和主義的看法，政治自由不是天賦的，而是一種道德成就，即希望在全部成員中建立自由平等並以自由平等對待每個成員的那種社會所實現的成就。只有每個人都參與其中，擁有公民精神，自由方能實現。由於這個緣故，共和國家始終處於腐化的威脅之下。甚至可以說，它無法避免腐化的命運。正是有鑒於此，對於共和國家的腐化以及其中所滋生的五花八門的支配和依附關係的批判，成為共和主義思想中反覆出現的主題之一。關鍵的問題——從對公民道德的作用的解釋入手可以清楚地看到這一點——在於，對於共和主義而言，不能以法律的方式最終解決腐化問題。因為公民道德不能由法律來推行，它需要教之以德，化之以理，使人們在理性上理解個人自由的前提是所有人的自由。如果德行和理性不復存在，那麼任何補救手段都無濟於事。法制的好壞取決於訴諸這種法制並服務於這種法制的人。所以，共和國家的根本支柱是公民精神，人們平起平坐，一視同仁，皆為平等的公民。維繫共和國家的紐帶是個人之間的公民情誼這種直接關係，其中個人皆視他人為自由的夥伴，而不像在自由主義中那樣，個人關係要受中間環節的協調。所以，最

終起決定作用的因素不是加強法律對各種自由的規定與調和，以消除各種權利主體中間、各種物質和精神財富的擁有者中間，以及交換體制內部的競爭對手和種種因素之間的紛爭。自由主義者不相信加強法制關係能夠解決共和國家的所有問題。一旦缺乏公民道德，共和國家必將腐化。這意味着，共和主義政治的首要目標不是保障、調和或分配自然權利，而是通過參與共和國家的生活而實現人的政治本性。所以，政治活動的目的並不是組織經濟生產和交換。經濟生活只是政治生活的基礎而已。之所以確保法律穩定，目的不是為了促進經濟交換，而是為了杜絕任何改變非支配性狀態的企圖。

十一　共和主義與現代社會

現代社會的發展表明，在自然權利的偽裝下可以滋生實質的權力結構，由此它們與自由社會之間不再有任何關係。所以，在共和主義者看來，根本不可能讓國家單純服從於現代經濟生產的要求。一個社會只有在不斷地追問自身，經濟生產到底在何種程度上影響到人們建立非支配性的自主關係時，它才能成為自由社會。對於自由主義者而言，社會可以建立在私利的基礎上，因為有一隻看不見的手會把「個人私利轉化成公眾利益」，並因而創造出一個互補性體制，自由主義者把這種體制等同於社會。在他們看來，人為地設計出各種制度以幫助人們的行為符合公意，純屬多餘。因為這類制度只會限制自由並把單一的善的觀念強加到每個人頭上。儘管如此，如果自由主義者接受了這類制度，則是因為他們看到這純粹是一種必須付出的代價而已。他們當然不願看到這種代價——人為地決定孰優孰劣——作為自由的延伸。這與共和主義的立場迥異，後者恰恰賦予這種制度積極的價值。在共和主義者看來，社會不是一個互補性體制，而是一個自由人的統一體。為了實現這一目的，共和國家必須分析社會發展的各種有害性後果，並以保障自由秩序為標的來組織社會。在這個過程中，它並不想當然地認為公民的行為會自然而然地符合公眾利益。共和國家意在創造一種公民能夠在其中以與其他方式完全不同的方式進行活動的環境。因此，共和主義者主張對經濟生活進行強有力的干預。但是，關鍵在於這種干預並不是出於提高經濟效率的願望，也不是出於實現財富再分配的願望，而是純粹出於政治動機：即創造一個不屈從於支配和依附關係的公民社會。

共和主義者主張對經濟生活進行強有力的干預。但是，關鍵在於這種干預並不是出於提高經濟效率的願望，也不是出於實現財富再分配的願望，而是純粹出於政治動機：即創造一個不屈從於支配和依附關係的公民社會。

劉宗坤　譯

普　特 (André Van de Putte)　比利時魯汶大學 (Catholic University of Leuven) 哲學院教授

西方「第三條道路」的新理論

陳永信

90年代以來，以美國的克林頓 (Bill Clinton)、意大利的普羅迪 (Romano Prodi)、法國的若斯潘 (Lionel Jospin)、英國的布萊爾 (Tony Blair) 和德國的施羅德 (Gerhard Schröder) 等為代表的左翼政黨相繼上台執政，他們不約而同地宣稱在社會、政治和經濟等方面奉行一種既不同於傳統左派，又不同於右翼主流的「新中派」(the new centre) 策略。在克林頓總統率先把其新的政治經濟策略稱之為「第三條道路」(The Third Way) 後，「第三條道路」便成為歐美左派政黨的政治標識，博得了歐美左翼力量的廣泛響應，形成為歐美國家中一種新興的政治運動。布萊爾首相上台後，更是高高舉起了「第三條道路」的旗幟，親自撰著了《第三條道路：面向新世紀的新政治》(*The Third Way: New Politics for the New Century*)，以此作為他所領導的英國工黨的執政綱領。英國著名學者、現任倫敦經濟政治學院院長的吉登斯 (Anthony Giddens) 教授等左翼學者則致力於對「第三條道路」進行理論建構，吉登斯近年相繼發表了《超越左右》(*Beyond Left and Right*) 和《第三條道路：社會民主主義的復興》(*The Third Way: The Renewal of Social Democracy*) 等深有影響的專著，其他學者關於「第三條道路」的論著更是汗牛充棟，「第三條道路」實際上已經不僅是一種新政治運動，而且也是一種新的政治思潮。

「第三條道路」並不是一個新的概念，它曾多次在歐洲政治中出現。人們曾經把介於資本主義與社會主義之間的政治選擇稱為「第三條道路」，把介於自由競爭式的資本主義與國家壟斷式的資本主義之間的選擇也稱為「第三條道路」。

一　「第三條道路」和「新中派」

「第三條道路」並不是一個新的概念，它曾多次在歐洲政治中出現。人們曾經把介於資本主義與社會主義之間的政治選擇稱為「第三條道路」，把介於自由競爭式的資本主義與國家壟斷式的資本主義之間的選擇也稱為「第三條道路」。

正如盧克斯 (Steven Lukes) 所指出的那樣，在過去數十年中，對處於左右之間、或超然於左右之上的「第三條道路」、「中間路線」的談論一直沒有中斷過，「20年代的法西斯主義者、30年代哈羅德．麥克米蘭提倡的人道主義的資本主義、50年代社會黨國際所追尋的介於資本主義和共產主義之間的中間路線、60年代東歐國家倡導的人道主義的社會主義、70年代德國的綠黨、80年代瑞典的社會民主黨，都曾求助於這個稱謂」①。但是，90年代重新出現的「第三條道路」，決不是對以往的簡單重複，而有着新的含義。

「第三條道路」的政治實踐者是西方的中左力量 (the centre-left)，主要是西方國家的社會民主黨，如英國的工黨、德國的社會民主黨等。「第三條道路」的最基本意義，就是它聲稱同時超越以新自由主義為特徵的新右派和以社會民主主義為特徵的傳統左派。換言之，它既反對傳統的右翼保守主義政治，又反對傳統的左翼激進主義政治，同時又分別從傳統的左右兩翼中汲取營養，繼承了傳統左派和新右派的某些價值。它被認為是在傳統的兩個極端之間找到了一個合適的中介，它是一種新的中派，或一個新的中心 (neue Mitte, new centre)。它的基本目標就是要使社會民主主義現代化，用布萊爾的話來說就是②：

「第三條道路」的政治實踐者是西方的中左力量，主要是西方國家的社會民主黨。「第三條道路」的最基本意義，就是它聲稱同時超越以新自由主義為特徵的新右派和以社會民主主義為特徵的傳統左派。它是一種新的中派，目標是要使社會民主主義現代化。

> 第三條道路代表着一種現代化的社會民主主義、承諾社會正義的激情和中左派的目標，但實現這些目標的手段卻是靈活的、創新的和前瞻性的。第三條道路基於其上的那些價值在過去的一個多世紀中一直指引着進步的政治，這些價值就是：民主、自由、相互責任和國際主義。它之所以是第三條道路，是因為它既決定性地超越了專注於國家控制、高稅收和生產者利益的老左派，又決定性地超越了把公共投資、並且常常也把「社會」和集體努力的重要觀念當作罪惡而加以拒斥的新右派。

被稱為布萊爾首相的「精神導師」的吉登斯教授對「第三條道路」與新右派和老左派的聯繫與區別曾經做過系統的分析，指出了它們之間的五大異同，這一分析被當作是對「第三條道路」與新右派和老左派相互關係的權威性闡述。根據吉登斯的論述，新中派與老左派和新右派在以下五個方面既有聯繫，又相區別③：第一，在政治價值方面，它繼承了老左派的社會正義觀點，仍把它作為自己的核心價值，但放棄了其階級政治，而尋求一種跨階級的支持。它拒絕新右派的極端自由主義，同時接受了其反對權威主義和排外主義的目標。第二，在經濟體制方面，它倡導一種混合經濟，這種混合經濟既不像老左派那樣強調管制，也不像新右派那樣把解除管制等同於自由，而是力爭使管制與解除管制、社會生活的經濟方面與非經濟方面之間達到平衡。第三，在國家干預問題上，它既反對老左派熱衷於擴大政府干預的範圍，也反對新右派過份弱化政府干預，而主張重新界定民主政治，「使民主制度民主化」，即下放政府的權力，使政府與公民社會組織進行更加積極的合作。第四，在國家主權問題上，它既反對老左派對民族國家 (nation) 的輕視，也不滿新右派對民族國家的過份自信，

而倡導一種世界主義 (cosmopolitan) 的民族國家觀，既要堅持民族認同，又要以更加開放的心態來反省和重構民族認同。第五，在福利國家問題上，它像新右派一樣看到了福利國家存在的致命弱點，但像老左派一樣不同意放棄或削弱福利國家，而主張對福利國家進行徹底的改革，使之成為一種社會投資國家 (social investment state)，在風險與安全、個人責任與集體責任之間建立新的關係。

「第三條道路」究竟是新路還是舊途？在「第三條道路」中確實既可以發現新右派的影子，又可看到老左派的痕迹，說它是新右派的繼續未嘗不可，說它是老左派的延伸也不無道理。然而，「第三條道路」之所以是一種「新的中派」或一個「新的中心」，在很大程度上恰恰是因為它的「舊」：它並沒有創造出新的政治經濟制度，而是根據新的時代特點對新右派和老左派的價值和策略進行了取捨和重組，拋棄了「國家—社會」、「公共—私人」、「民主—權威」、「權利—責任」和「市場—政府」等傳統的兩分法，把原先對立的兩種價值體系加以融合，從而把兩種「舊」結合為一種「新」：一種新的「中派」，一條「新的道路」，一種「新的政治」。

「第三條道路」將老左派與新右派調和了起來，分別秉承了新右派和老左派的某些價值，所以不言而喻，它與社會民主主義和新自由主義有着內在的理論淵源聯繫，對此毋須多論。除此以外，我們認為，「第三條道路」與80年代開始產生，而在90年代開始流行的三種理論有着特別密切的聯繫。這三種理論分別是：全球化理論 (globalization theory)、治理理論 (governance theory) 和社群主義理論 (communitarian theory)。

「第三條道路」並沒有創造出新的政治經濟制度，而是根據新的時代特點對新右派和老左派的價值和策略進行了取捨和重組，從而把兩種「舊」結合為一種「新」：一種新的「中派」，一條「新的道路」，一種「新的政治」。

二 「新中派」與全球化

「第三條道路」的倡導者們幾乎異口同聲地將其新的選擇和策略歸結為全球化的產物，從全球的角度考慮其對內和對外政策是所有「新中派」的基本共識。布萊爾把「與日俱增的全球市場和全球文化」看作是我們這一變動不定的時代的首要特徵，認為在這個時代中「經濟是國際性的；環境是國際性的；犯罪也是國際性的」，所以「新中派」必須是一名積極的國際主義者④。吉登斯更直截了當地指出：全球化是影響我們生活的主導性現象，我們不僅要把全球化理解為世界經濟的激烈競爭，更要把它理解成生活方式的轉變。他說：「激進的思維和政策必然要面對全球化帶來的問題，利用全球化帶來的機會。工黨議程上的首要政策問題包括憲政改革、放權、福利國家改革以及歐盟的未來，這些問題都體現了全球化的影響。」⑤

全球化研究與其他理論研究相比有很大的不同，縱觀90年代各國的各種全球化理論，我們可以發現以下五個顯著特點。「新中派」理論家在參與全球化大討論的過程中既貢獻出了自己的見解，同時也深深受到了全球化研究的影響，

這些影響明顯地體現在其對現實問題的思考和對實際策略的選擇中。仔細地分析一下就能發現，全球化理論的下述五個特徵，在「新中派」的理論和實踐中都明顯地存在着。

首先是全球化研究的跨國性。全球化是一項真正的跨國研究 (transnational studies)，一種真正的跨國理論 (transnational theory)。全球化理論的這種跨國性被「新中派」的政治家和理論家們所完全接受，着眼於從全球的視角去看待社會的政治經濟問題，並制訂相應的內外政策，成為「新中派」的重要特徵。布萊爾及其工黨把「國際性的承諾看作是解決跨國問題的邏輯答案，而不是對國家主權的威脅」，並更加努力尋求「管理貿易和金融、和平解決爭端、確保對新出現的緊急問題作出迅速反應的國際制度」⑥。在這種全球觀的指導下，「新中派」特別強調國際合作，特別是各國「新中派」力量的跨國合作。布萊爾甚至提出了建立一個「中左國際」(International of the Centre Left) 的可能性。

「新中派」清醒地認識到，經濟全球化必然導致文化和價值等的全球化。本着這種綜合性全球觀，「新中派」的政治家特別重視實現其基本價值的那些手段的「靈活性」和「前瞩性」，以致有人批評「第三條道路」是「伴隨着全球化時代出現的一種時尚」，「既不是這種東西，又不是那種東西」。

其次，全球化理論的綜合性。全球化首先是一個經濟發展過程，但是歸根結柢它是一個整體性的發展過程。「新中派」清醒地認識到，全球化是一個綜合性的發展過程，經濟全球化必然導致文化和價值等的全球化。正如吉登斯所指出的，全球化主要是一種經濟現象，但不僅僅是一種經濟現象，全球化實際上是空間和時間的轉變，它不是一個單一的過程，而是各種過程的複合⑦。本着這樣的一種綜合性全球觀，「新中派」的政治家在制訂其內外政策時特別注意各種政策的相互配套。例如，施羅德政府的思想庫之一，德國社會民主黨下屬的艾伯特基金會未來委員會在1998年為剛上台的施羅德政府提出了「一條道路，三個目標」的德國未來十年發展戰略。這三個目標是：經濟效率、社會團結和生態持久；一條道路是：一種「新的德國模式」，也就是德國版的「第三條道路」。作者還特別強調上述三大目標之間的相互平衡，亦即強調社會經濟與政治、文化、環境等的整體性協調發展。據作者所稱，這一整體協調的社會發展戰略的提出，是該「委員會詳細地研究了全球化的各個方面」後所得出的必然結論⑧。在英國，布萊爾的主要思想庫德莫斯 (Demos) 及其代表人物馬爾甘 (Geoff Mulgan，他本人也是布萊爾的主要顧問之一) 則因其直截了當地為工黨的「新中派」政府制訂了一個「整體主義」的政治方案 ("holistic" style of government) 而名聞遐邇。

再次，全球化理論的包容性。全球化理論是各種政治傾向和學術傾向的一個交匯點，它不同於其他帶有某種單一政治或學術傾向的理論。在全球化理論中，我們可以聽到具有上述各種政治或學術傾向的學者的不同聲音。「新中派」認為，全球化進程是一個複雜的綜合性發展過程，在全球化時代一切東西都處於不斷的變化之中，政治思維和政治策略也必須隨着時代和現實世界的發展而變更，所以布萊爾和其他「新中派」政治領導人特別重視實現其基本價值的那些手段的「靈活性」(flexible) 和「前瞩性」(forward-looking)。從「新中派」把原先各種不同政治傾向的觀點和策略糅合在一起這個意義上說，它沒有固定的政治原則，正如有人所批評的那樣，「第三條道路」是「伴隨着全球化時代出現的一種時尚」，它「既不是左派又不是右派，既不是這種東西，又不是那種東西」⑨。

最後，全球化理論的內在矛盾性。全球化過程本質上是一個內在地充滿矛盾的過程，它是一個合理的悖論：它包含有一體化的趨勢，同是又含分裂化的傾向；既有單一化，又有多樣化；既是集中化，又是分散化；既是國際化，又是本土化。相應地，在全球化研究中，充滿着各種對立的觀點。有人把全球化當作福音，有人則認為它是災難；有人把它視為人類的出路，有人則將它看作是我們的陷阱；等等，不一而足。「新中派」的倡導者們不僅接受了全球化的這種悖論，而且具體地把這種悖論或矛盾貫徹於其一系列政策中。吉登斯說：「全球化不是一個單一的過程，而是各種過程的複合，這些過程經常相互矛盾，產生衝突、不和諧及新的分層形式。本土民族主義的復活和本土認同的增強直接與作為對立面的各種全球化力量不可分割地交織在一起。」⑩這種對全球化悖論的辯證思維方式，直接有助於「新中派」走出「市場—政府」、「民族國家—世界主義」、「公共—私人」以及「激進—保守」、「左—右」的對立狀態。

「新中派」理論家和政治家所提出的一個新的目標和口號是，「少一些統治，多一些治理」。這一基本觀點表明它們充分地吸納了90年代以來盛行於西方的治理和善治思想。

三 「新中派」與善治

「新中派」理論家和政治家所提出的一個新的目標和口號是，「少一些統治，多一些治理」(less government, more governance)，這一目標構成了其「第三條道路」的重要內容。「新中派」的這一基本觀點表明它們充分地吸納了90年代以來盛行於西方的治理 (governance) 和善治 (good governance) 思想。

1989年世界銀行在概括當時非洲的情形時，首次使用了「治理危機」(crisis in governance)，此後「治理」一詞便廣泛地被用於政治發展研究中。英語中的治理一詞源於拉丁文和古希臘語，原意是控制、引導和操縱。長期以來它與統治 (government) 一詞交叉使用，並且主要用於與國家的公共事務相關的管理活動和政治活動中。但是，自從90年代以來，西方政治學和經濟學家賦予治理以新的含義，不僅其涵蓋的範圍遠遠超出了傳統的經典意義，而且其涵義也與統治相去甚遠。它不再只局限於政治學領域，而被廣泛作用於社會經濟領域，不再在英語世界使用，並且開始在歐洲各主要語言中流行。正如研究治理問題的學者傑索普 (Bob Jessop) 所說的那樣：「過去15年來，它在許多語境中大行其道，以至成為一個可以指涉任何事物或毫無意義的『時髦詞語』。」⑪

90年代以來，西方學者，特別是政治學家和政治社會學家，對治理作出了許多新的界定。在關於治理的各種定義中，全球治理委員會的定義具有很大的代表性和權威性。該委員會於1995年發表了一份題為《我們的全球夥伴關係》(*Our Global Neighborhood*) 的研究報告，並在該報告中對治理作出了如下界定：治理是各種公共的或私人的個人和機構管理其共同事務的諸多方式的總和。它是使相互衝突的或不同的利益得以調和並且採取聯合行動的持續的過程。它既包括有權迫使人們服從的正式制度和規則，也包括各種人們同意或以為符合其利益的非正式的制度安排。它有四個特徵：治理不是一整套規則，也不是一種

活動，而是一個過程；治理過程的基礎不是控制，而是協調；治理既涉及公共部門，也包括私人部門；治理不是一種正式的制度，而是持續的互動⑫。

從上述各種關於治理的定義中我們可以看到，治理一詞的基本含義是指在一個既定的範圍內運用權威維持秩序，滿足公眾的需要。治理的目的是指在各種不同的制度關係中運用權力去引導、控制和規範公民的各種活動，以最大限度地增進公共利益。從政治學的角度看，治理是指政治管理的過程，它包括政治權威的規範基礎、處理政治事務的方式和對公共資源的管理。它特別地關注在一個限定的領域內維持社會秩序所需要的政治權威的作用和對行政權力的運用。

「治理」與「統治」從詞面上看似乎差別並不大，但其實際含義卻有很大的不同。在不少學者眼中，區分治理與統治兩個概念甚至是正確理解治理的前提條件。正如戈丹 (Jean-Pierre Gaudin) 所說：「治理從頭起便須區別於傳統的政府統治概念。」⑬治理作為一種政治管理過程，也像政府統治一樣需要權威和權力，最終目的也是為了維持正常的社會秩序，這是兩者的共同之處。但兩者至少有兩個基本的區別。

區分治理與統治兩個概念，是正確理解治理的前提條件。首先，治理與統治的最基本區別就是，治理雖然需要權威，但這個權威並非一定是政府機關；而統治的權威則必定是政府。其次，政府統治的權力運行方向是自上而下的，而治理的權力向度則是多元的、相互的，並不是單一的和自上而下的。

首先，治理與統治的最基本的，甚至可以說是本質性的區別就是，治理雖然需要權威，但這個權威並非一定是政府機關；而統治的權威則必定是政府。統治的主體一定是社會的公共機構，而治理的主體既可以是公共機構，也可以是私人機構，還可以是公共機構和私人機構的合作。治理是政治國家與公民社會的合作、政府與非政府的合作、公共機構與私人機構的合作、強制與自願的合作。治理的主要特徵「不再是監督，而是合同包工；不再是中央集權，而是權力分散；不再是由國家進行再分配，而是國家只負責管理；不再是行政部門的管理，而是根據市場原則的管理；不再是由國家『指導』，而是由國家和私營部門合作」⑭。所以，治理是一個比政府更寬泛的概念，從現代的公司到大學以及基層的社區，如果要高效而有序地運行，可以沒有政府的統治，但卻不能沒有治理。

其次，管理過程中權力運行的向度不一樣。政府統治的權力運行方向總是自上而下的，它運用政府的政治權威，通過發號施令、制訂政策和實施政策，對社會公共事務實行單一向度的管理。與此不同，治理則是一個上下互動的管理過程，它主要通過合作、協商、夥伴關係、確立認同和共同的目標等方式實施對公共事務的管理。治理的實質在於建立在市場原則、公共利益和認同之上的合作。它所擁有的管理機制主要不依靠政府的權威，而是合作網絡的權威。其權力向度是多元的、相互的，而不是單一的和自上而下的。

就其直接原因而言，政治學家和管理學家之所以提出治理概念，主張用治理替代統治，是他們在社會資源的配置中既看到了市場的失效，又看到了國家的失效。治理可以彌補國家和市場在調控和協調過程中的某些不足，但治理也不可能是萬能的，它也內在地存在着許多局限，它不能代替國家而享有政治強制力，它也不可能代替市場而自發地對大多數資源進行有效的配置。既然存在

着治理失效的可能性，那麼，如何克服治理的失效，如何使治理更加有效等問題便自然而然地擺到了學者面前。不少學者和國際組織紛紛提出了「元治理」(meta-governance)、「有效的治理」和「善治」等概念，作為對上述問題的回答。其中「良好的治理」或「善治」的理論最有影響。

概括地說，善治就是使公共利益最大化的社會管理過程。善治的本質特徵，就在於它是政府與公民對公共生活的合作管理，是政治國家與市民社會的一種新穎關係，是兩者的最佳狀態。善治實際上是國家的權力向社會的回歸，善治的過程就是一個還政於民的過程。善治表示國家與社會或者說政府與公民之間的良好合作，從全社會的範圍看，善治離不開政府，但更離不開公民。從某個小範圍的社群來看，可以沒有政府統治，但卻不能沒有公共管理。善治有賴於公民自願的合作和對權威的自覺認同，沒有公民的積極參與和合作，至多只有善政，而不會有善治。所以，善治的基礎與其說是在政府或國家，還不如說是在公民或民間社會。從這個意義上說，公民社會 (civil society) 是善治的現實基礎，沒有一個健全和發達的公民社會，就不可能有真正的善治。正是基於這樣一種邏輯，與傳統的左派不一樣，「新中派」尤其強調公民社會對於民主政治的意義，把培育和發展一個強大的公民社會當作其既定的主要目標之一。例如，布萊爾就明確地把一個珍惜權利和責任的強大的公民社會當作其四大政策目標之一⑮。

善治就是使公共利益最大化的社會管理過程。善治實際上是國家的權力向社會的回歸，是一個還政於民的過程。所以，公民社會是善治的現實基礎。正是基於這樣一種邏輯，「新中派」尤其強調公民社會對於民主政治的意義，把培育和發展一個強大的公民社會當作其既定的主要目標之一。

90年代以來善治的理論與實踐之所以能夠得以產生和發展，其現實原因之一就是公民社會的日益壯大。公民社會是國家或政府之外的所有民間組織或民間關係的總和，其組成要素是各種非國家或非政府所屬的公民組織 (CSO)，包括非政府組織 (NGO)、公民的志願性社團、協會、社區組織、利益團體和公民自發組織起來的運動等，它們又被稱為「第三部門」(the third sector)。政府與公民社會的合作具體地表現為政府與各種形式的公民社會組織之間的積極合作，與公民組織建立良好的夥伴。所以，「新中派」深深地認識到，「他們必須學習新的技術：與私人部門和自願部門合作，共享責任和權力」⑯。

善治是政府與公民之間的積極而有成效的合作，這種合作成功與否的關鍵是參與政治管理的權力。公民必須具有足夠的政治權力參與選舉、決策、管理和監督，才能促使政府並與政府一道共同形成公共權威和公共秩序。比起實質民主 (substantial democracy) 來，善治更強調的是程序民主 (procedual democracy)，即強調保證公民享有充分自由和平等的政治權力的現實機制。這一思想在「新中派」代表人物身上得到了充分的體現，他們提出的一個引人注目的口號是「使民主制度民主化」，其真實意義便是「在公共事務中實現更大程度的透明，進行非正統形式的民主參與實驗，如全民公決和直接民主。『民主制度的民主化』離不開與公民社會各種組織的積極合作」⑰。

善治未必需要政府，反過來，沒有政府也可以有善治。善治的這一特性被「新中派」及時地運用於其新的分權思想和全球政治觀中。傳統上，政治上的分權無一例外是指中央政府權力的下放和分散，但在「新中派」的理論家們看來，

「新民主國家的基礎首先是分權，不僅向下分權，而且也向上分權。向下把權力交給地方和地區，向上則交給跨國機構」⑱。「新中派」倡導的這種全球治理觀，目的是試圖推行一種「世界主義」政治策略，他們認為，在全球化時代國際社會和國內社會一樣，同樣需要公共權威和公共秩序，但這是一種新的公共權威和公共秩序，它不可能由傳統的國家政府來創立，只能通過善治來實現。

四 「新中派」與社群主義

近年來在西方發達國家新出現了一種所謂的「社群運動」(communitarian movement)，這一運動的主要倡導者之一便是「新中派」的政治家和理論家。美國現任副總統戈爾 (Al Gore) 自稱社群運動對他「大有啟發」，參議員布雷特萊更是充滿信心地預測，社群運動將為「未來的政治新時代打下烙印，正如進化論在一個世紀前使我國改變了面貌一樣」。法國著名政治家德洛爾也把社群主義視為減少集權和擴大民主的一大法寶。英國工黨領袖布萊爾稱：「馬克思的社會主義既已死亡，社群主義便成為歐洲左翼復興的酵母」，並將它作為其新世紀新政治的第四大價值⑲。

社群主義以其「公益政治學」而與新自由主義的「權利政治學」相區別，它強調集體的認同，提倡美德和責任，主張權利與義務的統一，肯定「積極國家」或「積極政府」的作用等。在「第三條道路」的一些基本思想和重要政策中，我們可以看到社群主義的明顯印記。

社群主義是在批評以羅爾斯 (John Rawls) 為代表的新自由主義的過程中發展起來的，它與新自由主義形成了當代西方政治哲學兩相對峙的局面。有人說，70年代政治哲學的主要話題是新自由主義者的「社會正義」(social justice)，80年代政治哲學的主要話題則是社群主義者的「社群」(community)。在90年代，「社會正義」和「社群」兩者同樣成為政治哲學的主要話題。社群主義以其「公益政治學」而與新自由主義的「權利政治學」相區別，它強調集體的認同，提倡美德和責任，主張權利與義務的統一，肯定「積極國家」或「積極政府」的作用等。在「第三條道路」的一些基本思想和重要政策中，我們輕而易舉地可以看到社群主義這種「公益政治學」的明顯印記⑳。

社群主義者承認個體的權利和價值，但更強調集體的權利和價值。他們所說的集體主要指的是社群。「新中派」提出了「重建社群」和「復興社群」的口號。在所有社群中，家庭和國家具有特殊的重要性。肯定家庭和國家的價值，改造人們對家庭和國家的認同感，重新喚起人們對這些社群的忠誠感和歸屬感，成為「第三條道路」的顯著特色。

社群主義倡導公共利益和集體利益。社群主義的這一命題事實上成為「新中派」提倡集體利益的道德依據：「我們的獨立自主有賴於集體利益；我們的生命因為我們所處的社群而變得豐富多彩，或者反之變得枯燥乏味。」㉑

與新自由主義者不同，社群主義從不認為個人的自由平等權利是天賦的秉性，而認為是社會過程的產物，是人們奮鬥爭取的結果，政治參與則是爭取和擴大個人權利的最有效途徑。只有通過積極的政治參與，個人的權利才能得到最充分的實現。社群主義者從實質上把政治權利界定為個人參與政治決策的權

利，因而把個人廣泛的政治參與當作是民主政治的基礎。這種觀點也被「新中派」廣為接受：「民主的推動力需要通過發現新的參政方法而得以加強，這些方法能使公民參與那些與其自身利益相關的決策。因為長期以來，在『代議民主』與『直接民主』之間形成了虛假的對立。事實上，在一個成熟的社會裏，在制訂影響人民生活的重大決策時，代表們若能充分考慮人民的意見並鼓勵公開的爭論，那就能夠制訂出更好的政策。」㉒

無論是「第三條道路」，還是全球化、治理和社群主義理論，它們本身都還處在形成和爭論之中，至今對它們還沒有也不可能有十分明確的和一致的界定。但有一點是可以肯定的：「第三條道路」以及這些新的理論正在對現實世界發生重要的影響，它們本身以及它們之間的內在聯繫已經引起了人們的關注。

註釋

① Steven Lukes, "Left down the Middle: the Radical Implications of Anthony Gidden's Route Map for the Third Way", *TLS* (September 25, 1998).

②④⑥⑮⑯㉑㉒ Tony Blair, *The Third Way: New Politics for the New Century* (London: Fabian Society, 1998), 1; 1-20; 18; 7; 7; 4; 5.

③⑰⑱ Anthony Giddens, "After Palsy of the Left", *New Statesmen* (May 1998).

⑤ 吉登斯：〈處於舞台中心的中左翼〉，原載《新政治家》(*New Statesmen*)，1997年5月號，中譯文見《馬克思主義與現實》(北京)，1999年第2期。

⑦ Anthony Giddens, introduction to *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994).

⑧ Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung, *Drei Ziele-ein Weg* (Verlag J.H.W. Dietz Nachf. GmbH, 1998).

⑨ R. C. Longworth, "A Fashion Accompanying the Age of Globalization",*Chicago Tribune* (December 29, 1998).

⑩ 同註⑦書，頁2。

⑪ 鮑勃・傑索普：〈治理的興起及其失敗的風險：以經濟發展為例的論述〉，《國際社會科學》(北京)，1999年2月號。

⑫ 參見 Commission on Global Governance, *Our Global Neighborhood* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 2-3。

⑬ 讓－彼埃爾・戈丹：〈現代的治理，昨天和今天：借重法國政府政策得以明確的幾點認識〉，《國際社會科學》(北京)，1999年2月號。

⑭ 弗朗索瓦－格扎維爾・梅里安(François-Xavier Merrien)：〈治理問題與現代福利國家〉，《國際社會科學》(北京)，1999年2月號。

⑲ 參閱聯合國教科文組織《信使》周刊1994年11月23日第211期關於〈社群主義〉的專號。中文譯介見山風編譯：〈法國《信使》周刊談「社區主義」〉，《國外理論動態》，第14期(1995年5月10日)。

⑳ 關於社群主義的詳細情況，請參閱俞可平：《社群主義》(北京：中國社會科學出版社，1998)。

陳亦信 大陸學者

編　者　按

本欄的三篇文章各有側重，分別從30年代上海、蘇區整肅「AB團」，以及中日關係等角度，討論二十世紀的中國問題。

李歐梵對近代中國雙城記——上海與香港——有濃厚興趣。這篇研究30年代上海的新作分析指出，生活在這個國際大都會的中國文化人一方面熱烈擁抱西方生活方式和知識趣味，另一方面卻堅持中國人身份認同，以中文寫作。這種開放性使他們可以把西方文化置換為「他者」，而不畏懼被殖民化。李歐梵將這一文化景觀稱為「上海的世界主義」，認為它既體現了中國的現代性，又為民族主義服務。

近年來，本刊陸續刊出高華的中共黨史研究。本期他大量引用大陸公開出版的文獻資料考察「肅AB團」事件，及其在中共黨史上的作用。毛澤東在這一運動中用超常規手段對付黨內異己，營造紅色恐怖，徹底消滅數以千計的「可疑人物」，從而創造了將對敵鬥爭方式用於黨內的新模式，維護和貫徹自己在蘇區的絕對權威和意志。

橋爪大三郎的文章則全面回顧了甲午戰爭以來中日之間的複雜歷史關係，使我們了解日本學者在這一系列問題上的見解。在展望二十一世紀兩國關係時，他特別指出：東亞地區的問題已經國際化，並與整個世界日益緊密地一體化了；日本與中國應該憑藉各自的優勢互補，成為這一地區的中軸。

上海的世界主義

● 李歐梵

> 在這些外國轄地裏邊或旁邊居住的中國人事實上應算殖民人口，他們是那個帶着歐洲殖民體系所有排場的政權治下的「土著」，這個體系包含了歧視、排外、外國主子所持的種族主義態度和大量作為臣民的中國人對「通商口岸狀態」的低聲下氣的接受。在這種接受的表層之下滿含着羞辱和憤怒。而燃起中國民族主義革命之火的不是其他，正是長久以來深埋着的沙文主義式的中國人的驕傲，這次革命在20年代掀動了整個國族。
>
> ——艾薩克 (Harold Isaacs)

30年代上海左翼知識份子深藏着矛盾情感。儘管他們在西方列強的殖民統治下滿懷「羞辱和憤怒」，但都不願離開，因為他們同時也享受着上海的種種物質便利和通商口岸的租界庇護。

在一個本文的後殖民讀者聽來，毫無疑問會覺得艾薩克 (他本人很早就到過上海) 所作的這番評述很有道理。但是，受艾薩克的啟發，我們也許該問一個問題：在上海這個帶着歐洲殖民體系所有排場的城市裏，像「低聲下氣的臣民」一樣生活的中國作家以甚麼方式依然宣稱他們是中國人？這種指認本身不就帶有自欺的意味？又是甚麼組成了「長久以來深埋着的沙文主義式的中國人的驕傲」，且這種驕傲還燃起了民族主義革命之火？事實上，毛澤東本人對殖民剝削也深有感受，這還促使毛後來採取了著名的「用農村包圍城市」的革命策略。毛對城市的仇恨構成了意識形態上的力量，而這種力量也來自於30年代居於上海的左翼知識份子所深藏着的矛盾情感，甚至是一種個人罪感——儘管他們在西方列強的殖民統治下也滿懷「羞辱和憤怒」，但都不願離開，因為他們同時也享受着上海的種種物質便利和通商口岸的租界庇護。殖民主義、現代性和民族主義這些東西的形貌，遠比一個富同情心的研究者在近表層處所看到的事物要複雜得多。這種現象屬於一個更龐大的課題，我將在本文對這些問題作出討論。

一　殖民情形

首先，這個議題需要在目前特殊的歷史語境裏，去重新檢驗後殖民話語本身。在我看來，所有的後殖民話語都假設了一個殖民權力結構，其中殖民者對被殖民者，包括他們的代表，總是擁有無上的權力。這種理論構造源於以前英法在非洲和印度的殖民統治制度。這種理論還假設了殖民者就是話語的「主體」，而被殖民者只能成為「受體」或「他者」。在上海，西方的「殖民」權威確實是在租界條約裏被明文確認的，但中國居民在他們的日常生活裏對此一概不予理會，當然，除非他們在租界裏被捕了①。看來，生活在上海的作家在中國這個最大的通商口岸裏，相當自如地生活在一個分裂的世界裏。儘管他們私下很少和西人接觸，但在生活方式和知識趣味上卻是屬於最「西化」的群體。而他們中的任何人都不曾在任何意義上，把自己視為相對於一個真實的或想像的西方殖民主子而言的被殖民的「他者」；事實上，除了很少的例外——施蟄存的《凶宅》和張愛玲的幾部小說——西方「殖民主子」在他們的小說裏甚而都不算甚麼中心人物。相反的，在中國作家營造他們自己的現代想像過程中，他們對西方異域風情的熱烈擁抱反而把西方文化本身置換成了「他者」。在他們對現代性的探求中，這個置換過程非常關鍵。因為這種探求是基於他們作為中國人的對自身身份的充分信心；在他們看來，現代性就是為民族主義服務的。

生活在上海的作家在營造自己的現代想像過程中，他們對西方異域風情的熱烈擁抱反而把西方文化本身置換成了「他者」。這個置換過程非常關鍵。因為這種探求是基於他們作為中國人的對自身身份的充分信心；在他們看來，現代性就是為民族主義服務的。

很顯然，因為不同的歷史遺產，中國的情形和殖民地印度很不同：除了一連串的自鴉片戰爭以來的失敗，中國遭受了西方列強的欺凌，但她卻從不曾完全被一個西方國家據為殖民地。通商口岸的體系也許可以被視為是「半殖民」——卻並非一定是毛澤東所謂的雙重壓迫（「半殖民」加上「半封建」就更糟了），倒更是「雜交」意義上的殖民和中國因素的混合體。而這樣的話，中國就成了一個非常有意思的個案，即巴哈巴 (Homi Bhabha) 所謂的「戲擬」案例。巴哈巴相當微妙而模糊地定義了「戲擬」，按他的說法：「殖民戲擬就是對一個變了形但可辨認的他者的欲望，但基本上，他又不完全就是那個差異的主體……這種欲望，通過複製部分的存在……表達了文化、種族和歷史差異所引起的騷亂，這些差異威脅着殖民權威的自戀傾向。」因此巴哈巴的理論暗示了，即使是殖民客體的「部分代表」也同時可以既謙卑又帶顛覆性。儘管「戲擬人」——「除了不是白人，餘則基本相同」——是殖民教育的結果，他那關鍵的「部分性在場」和他的「他者性注視」還是證實了英國殖民政策制訂者的後啟蒙信念是虛偽的②。很顯然，這種情形是長期的完全殖民統治的結果。

而當西方列強並非用完整的殖民體系來駕馭一個整體的國族時，那該國的情形就可能複雜得多，甚而壞得多。我們可以在「買辦」和商業精英中找到巴哈巴所謂的一類「戲擬人」，他們和西人常有很深的私交和商業往來。即使他們懷裏揣着中國公民身份證，他們還是非常願意成為被殖民者——因為他們渴望全盤西化。不過，我仍然認為這樣的一個金融資本主義世界，和文學領域裏的文化生產和消費在本質是不同的，因為要在文學上找到像商業上那樣一類「被殖民者」代表並不容易③。很明顯的一個原因是，儘管他們也看外國文學，但中國的現代作家並不使用任何外國語寫作，而是持續地使用中文，將它視為他們唯一的語言。

在中國歷史上，長久以來有着固若金湯的中文書寫傳統，這個傳統從不曾遭到任何外國語的挑戰。不像非洲的有些作家，因為殖民教育迫使他們用殖民者的語言來寫作，中文卻不曾受到過這樣的威脅。中國人繼續用中文寫小說、寫詩歌，而且現代白話文的句法結構還保存着，甚而，在某些時候，中文還因為翻譯的術語名詞而得到了豐富。沒有人用英文或法文寫作，或實驗用雙語寫作的可能性。因此，除了在極少的幾篇小說裏會出現一個西人角色，中國作家從來都是用中文措辭。徐訏寫的流行小說《風蕭蕭》以日佔時期的上海為背景，裏面有些角色是西方人——一個美國代理人，他的妻子，愛上敍述主人公（中國人）的年輕美國女子，以及她的母親——他們都被假定為是說英文的。但沒有任何信息使我們相信他們的對話是用英文進行的，而且連情書也沒有一點經過翻譯的迹象。倒是在一些重要關口，主人公不斷聲稱他不懂日文，而有些日本間諜（包括一個尤物）只會說結結巴巴的中文。很顯然，前面的文本確定了敵人的語言——日語——應受到「疏離」；但英文卻不曾受到這類語言上的仲裁。這種情形也出現在張愛玲的小說《沉香屑——第二爐香》中，該故事發生在殖民地的香港，裏面的主要角色都是英國人。他們那被壓抑的情欲是通過第三者（可能是中國人）話外敍述的，敍述者很微妙地把人物人性化並「中國化」了。因此，在這一片毫無疑問西化了的土地上，人物語言卻是地道的中國腔，所以也就不存在甚麼「疏離」感。

縱使張愛玲有雙語天才，她試圖用英文寫作在美國成名還是失敗了。很大一部分原因是美國市場上的地方主義，不過這顯然也和張在中英文寫作上對語言的感覺不同有關。張在中文裏的那種「親近」感，是和她事先假定了她的讀者是上海人有關。

但張卻又是唯一可以同時用雙語寫作的中國作家（另一著名作家林語堂，在上海時一直用中文發表文章，直至他到了紐約後才轉用英文寫作）。張在讀書的時候，就用英文寫了她的第一篇散文，後來還繼續給上海的西文報紙寫英文文章。不過，一直要到很後來，也就是50年代初張離開上海後，她才開始用英文寫小說。那兩本反共的英文小說《秧歌》和《赤地之戀》，都是據她的中文作品改寫的。但縱使張有雙語天才，她試圖用英文寫作在美國成名還是失敗了。很大一部分原因是美國市場上的地方主義，不過這顯然也和張在中英文寫作上對語言的感覺不同有關。我隨意地翻閱了她寫於1942年的那些後來改寫成中文的英文散文，發現她的中文語調比英文更尖刻，但同時也更親切。看上去，張在中文裏的那種「親近」感，是和她事先假定了她的讀者是上海人有關，她似乎很容易認同上海人。比如，她在散文〈更衣記〉裏考察了女性時髦的更替，但用中文寫的就要比用英文寫的（英文題目是"Chinese Life and Fashions"）顯得更駕輕就熟、更關注細節，也是因為她分享着熟悉的歷史的緣故。此外，在一篇〈洋人看京戲及其他〉的文章裏，張愛玲非常有意識地採用了一個洋人的視角來「看京戲」。但整篇文章中，她不斷地舉例說「洋人永不能理解」這種藝術形式為甚麼會受歡迎，而這種藝術形式是把崇高和荒謬熔為一爐的④。這篇中文散文，就像她寫的那些英文文章一樣，是委婉地為京戲以及中國辯護。因此，即使是在她最帶「異域情調」的文章裏，她的立場也總在作為一個中國人的「主體」位置上。

由此我認為，儘管上海作家帶着喧嘩的西化色彩，但他們從不曾把自己想像為，或被認為是因太「洋化」了而成了洋奴。從他們的作品裏，雖然上海有西方殖民存在，但他們作為中國人的身份意識卻從不曾出過問題。在我看來，正

是，也僅是因為他們那不容質疑的中國性，使得這些作家能如此公然地擁抱西方現代性而不必畏懼被殖民化。對更早時期所作的研究也表明，儘管上海居民在現代性面前也有焦慮和迷茫，但他們是歡迎以具體的「機械化」形式到來的現代性的：火車(經歷了最初的慘敗後)、電報、電車、電燈和汽車⑤。但這並不意味着，整體而言的國族現代化構造已經在中國「完成」了。那遠沒有完成。在30年代初，一種(源於對國族自治的呼籲而產生的)民族主體論的集體思潮(好壞不論)，確實灌注進了上海和其他通商口岸的城市文化中(這些城市包括天津、青島、武漢、廣州等，但香港卻是個值得注意的例外，她依然是英屬殖民地)，其規模在之前的歷史上是無與倫比的。30年代的上海正好達到了城市發展的一個新高度——新造了很多摩天大樓、百貨公司和電影院。這種新的城市景觀成了中國「新感覺派」作家筆下的絕大部分小說的背景，這些作家很顯然為新上海的輝煌和奇觀而感到眼花繚亂。到1942年，張愛玲從香港回到日佔區的上海時，這個城市天空線的「奇觀」對她已是耳熟能詳的世界的一部分。

30年代初，一種民族主體論的集體思潮，確實灌注進了上海和其他通商口岸的城市文化中，其規模在之前的歷史上是無與倫比的。不說殖民化戲擬，我更願意把這種景象視為中國的世界主義的表現，這也是中國現代性的另一側面。世界主義也是殖民主義的副產品。因此，在反殖民的民族鬥爭中，世界主義也是一個被攻擊的對象。

二　一種中國的世界主義

不說殖民化戲擬，我更願意把這種景象——上海租界裏的中國作家熱烈擁抱西方文化——視為中國的世界主義的表現，這也是中國現代性的另一側面。

我們可以說，世界主義也是殖民主義的副產品。因此，在反殖民的民族鬥爭中，世界主義也是一個被攻擊的對象。這在毛的革命策略裏是非常顯著的。同時，列文森(Joseph Levenson)從另一個角度提出，儒家世界在本質上也是世界主義的，這個傳統的大同主義被急於對外開放的五四知識份子處理得太鄉土化。列文森的觀點是(這和他的個人同情是背道而馳的)，對這個新的「資產階級世界主義」的提倡是注定要失敗的，因為發起人的力量太弱而且也太鄉土化：「上海的有些中國人所謂的世界主義，由中國朝外打量，最終不過是朝裏看的那些人的鄉土化變奏。那是硬幣的翻轉，一面是世故的臉，一面是求索的臉，帶着羞怯的天真。」他為批評所列舉的例子是翻譯西洋劇的那些中國人，他認為他們無力「把西洋劇內化為中國人的需要和經驗」⑥。

列文森寫作的1966年恰逢文革開始，他自己不久也過世。他目睹了另一場革命上升的浪潮，這場革命聲稱將掃除殘留在上海的任何都市世界主義的痕迹，他自然深感失望。他對世界主義前景的悲觀態度似乎也導致了他對戲劇翻譯所作的不恰當的評價。但他的研究(僅在香港的一個圖書館完成的)卻挖掘出大量在20、30年代相當短的時間內完成的戲劇譯本，這些西方劇的作者風格各異，包括席勒、莎士比亞、柯內爾、莫里哀、費爾丁、王爾德、顯尼支勒、皮蘭德羅和哥多尼。不管這些劇本是不是上演過，這些「探索的羞怯的」天真漢的努力早已在翻譯的數量和種類上創下了一個歷史記錄。雖然列文森輕視他們的成果，他也惋惜這些作品明顯的無用功：誰又會在乎顯尼支勒戲劇的一個中國譯者試圖在柏林氣質和維也納感性之間作出精細的區分呢⑦？

但我以為，我們需要問的正是一個相反的問題：在那樣匱乏的年代，中國的作家和翻譯家是如何能夠辨別西方作者、西方文學之間的那些差異？要是列文森讀了顯尼支勒在中國的更多的譯本，他一定會發現這個維也納作家的絕大部分重要作品都被翻譯了，或是在施蟄存編的雜誌《現代》上作了譯介。施本人翻譯了《愛爾莎小姐》、《蓓爾達．迦蘭》和另外的一些小說；他也購買了德國、英國出版的顯氏的一些作品，包括《愛爾莎小姐》、《中尉哥斯脫爾》和《破曉》⑧。為甚麼這麼一小群中國知識份子在那樣匱乏的一個時代，卻成功地譯介了這麼豐富的西方文學作品？一個方便的回答是，當時的城市閱讀群體顯然對此有需求，不管這個群體相對於整個中國的人口而言是多麼微不足道。更重要的是，大量的翻譯和創作文本幫助了營造文化空間，而世界主義的方方面面就應該在這樣的文化空間裏被考察。我不打算像列文森那樣套着一個外來窺視者的面具，我選擇相反的過程，打算把自己放在向外看的「內人」位置上。一個年紀不輕、閱歷豐富的「外人」，比如列文森，特別容易採取知識份子式的俯視態度。

20、30年代，席勒、莎士比亞、柯內爾、莫里哀、費爾丁、王爾德、顯尼支勒、皮蘭德羅和哥多尼的作品已被譯成中文。為甚麼這麼一小群中國知識份子在那樣匱乏的一個時代，卻成功地譯介了如此豐富的西方文學作品？理由是，大量的翻譯和創作文本幫助了營造文化空間，而世界主義的方方面面就應該在這樣的文化空間裏被考察。

我的立場與列文森的闡釋相反：如果說世界主義就意味着「向外看」的永久好奇心——把自己定位為聯結中國和世界的其他地方的文化斡旋者——那上海無疑是30年代最確鑿的一個世界主義城市，西方旅遊者給她的一個流行稱謂是「東方巴黎」。撇開這個名稱的「東方主義」涵義，所謂的「東方巴黎」還是低估了上海的國際意義，而且這個名稱是按西方的流行想像把上海和歐美的其他都會聯繫起來的。而實際上，在亞洲，上海已經替代東京 (毀於1923年的地震) 成了都會樞紐網的中心，這些都會是因貿易、運輸和旅遊帶來的海運往來而聯結起來的。誠如別發書店 (Kelly & Walsh) 的分支機構所顯示的，他們的書籍運送線把下列城市緊緊地聯繫了起來：上海、香港、天津、橫濱、新加坡、新德里和孟買。雖說這條運送線路很明顯帶着英殖民主義的印迹，這條城市鏈還是形成了一個國際文化空間，其中不僅英法的地位顯赫，日本也扮演着重要角色。

大約自1900年始，中日知識份子、作家和學生就頻頻穿梭於北中國海上。而上海北部的日本「租界區」也是一方國中的他人屬地，像魯迅那樣的作家，以及大批的人數多於英法的日籍流亡者都寓居在那兒。眾所周知，這種「接觸日本」的方式對理解中國左翼文學至關重要。因為絕大多數的中國左翼作家包括魯迅在內都曾在日本受過教育，而且他們翻譯的多數馬克思主義典籍和革命理論都是通過日文原著或德俄的日譯本再譯過來的。但日本的影響還不僅限於左翼文學和思想。西方文學中的基本術語和概念絕大部分也是來自於日本：比如象徵主義這樣的術語，以及廚川白村首次提出的「苦悶是藝術創作的關鍵因素」這樣的命題。魯迅後來翻譯了廚川的三本著作：《苦悶的象徵》、《出了象牙之塔》和《山水 思想 人物》⑨。廚川白村廣徵博引、不拘一格的話語——從英國浪漫主義到法國現實主義和象徵主義，從弗洛伊德到伯格森 (《苦悶的象徵》)，從自我表述到民族個性，從享樂主義到勞工文學 (《出了象牙之塔》)，從西方作家和政治家到他的個人遊歷 (《山水 思想 人物》)——向整整一代中國作家，左翼也好，非左翼也好，提供了基本的「背景」讀物。正是從魯迅譯介的廚川白村第一卷裏，波德萊爾和頹廢這個概念才第一次被引入中國。

三　橫光利一的上海

與此同時，上海也向日本知識份子提供了一種特殊的意義，尤其是在20年代後期至30年代後期這個至關重要的階段，當時絕大多數日本知識份子經歷了從唯美主義、無產階級主義到日本的帝國民族主義的意識形態轉換。上海，一個他們很多人都到過的城市，同時向他們提供了一個既真實又虛幻的背景，使他們得以在民族主義和國際主義之間思索他們自身的矛盾和曖昧心理。就此而言，我們有必要關注一本非常精彩的小說，即日本新感覺派領袖橫光利一寫的《上海》，以此使世界主義的複雜性能獲得另一種可資比較的光亮。

橫光利一1928年訪問上海，並住了約一個月。他寫的《上海》最早是在一本名為《重構》(*Kaizo*) 的文學期刊上分七期連載的，從1929年11月到1931年11月，其時他的「新感覺派」(1924-27) 已經星散，而且有些成員也轉向了無產階級文學。這也許可以解釋為甚麼劉吶鷗和穆時英沒有特別提到這部作品，而且小說也沒有譯本，儘管穆的作品裏有模仿這篇小說的痕迹。在這篇小說裏，橫光利一塑造了大量的人物——日本人、俄國人、英國人、美國人和中國人——每個人都通過他／她的社會地位獲得定位，以此來強調「人物在給定的社會現實的關係下的特殊情感和感覺」⑩。換言之，橫光利一的描述超越了人物的主體情感，並藉此來把握「對上海的環境和事物那種幾乎可知覺的毗鄰感」⑪。有意思的是，和他的中國追隨者所描繪的五光十色的現代都會截然不同，橫光利一的上海卻是黑暗、貧窮而骯髒的「地下世界」。下面的景象描述截自小說的開頭部分⑫：

> 磚頭搖晃的街區。在狹窄的僻路上，成群的穿着長袖黑袍的中國人，就像海底的海藻沉渣般，擠得那個地方甚為可觀。乞丐蹲在鵝卵石鋪的路上。在他們頭頂的店鋪門口，掛滿了魚囊，滴着血的截截鯉魚，等等。邊上的水果攤上，串在一起的芒果和香蕉垂下來幾近人行道。而水果店邊上的位置攤着無數垂着蹄子的去皮豬，它們被挖得像色澤新鮮的幽暗洞穴。

上述的景象是一個日本人被帶到中國的公共浴室去的路上所看到的。和其他的一些景象——比如「骯髒的充塞鴉片鬼和妓院的貧民窟」——相比，這已算是一種溫和的追憶了。如帕斯特赫 (Emanuel Pastreich) 所言：「橫光利一的語言給我們留下了古怪的超現實的印象，讓我們一下就想到達利的畫……對這個現代派作家來說，上海提供了一個陌生化的景觀使他能夠探索他的新感覺能走得多遠。」⑬我們可以追問，為甚麼以觀光者身份到上海的橫光利一，在上海住了一個月後，要集中筆力去描寫貧民窟的骯髒景象，卻不去寫聲光化電的輝煌景觀；況且，他從前的興趣也是在狀寫因激動人心的物質現代化而引發的主體情緒？也許是因為在日本的「新感覺派」文學中，聲光化電早已是司空見慣的東西，而橫光希望描畫一個與現代日本截然不同的世界。如果是這樣的話，橫光利一筆下的中國則早已被標誌了是一個「異國」(他用的是一個更傳統、更輕蔑的

在20年代後期至30年代後期，絕大多數日本知識份子經歷了從唯美主義、無產階級主義到日本的帝國民族主義的意識形態轉換。上海向他們提供了一個既真實又虛幻的背景，使他們得以在民族主義和國際主義之間思索他們自身的矛盾和曖昧心理。就此而言，我們有必要關注橫光利一寫的《上海》。

稱謂——支那，而不是更現代的名詞——中國），所以對日本和橫光筆下的日本人來說，中國是一個東方主義的「他者」。

事實上，對日籍主人公而言，只要中國依然被視為一個異己的「他者」，那中國人只能是一群面目模糊的民眾。其中的一個角色參木，因為擔任着一家紡織廠的臨時經理助理，他的地位就「如同一個殖民長官，而他手下的工人就得顯得毫無個性」⑭。所以，在酒井直樹看來，橫光利一的《上海》「成功地呈現了主體位置在殖民、階級和人種差異上的感官差異」⑮。酒井的這篇很有啟發性的文章所暗示的是，在橫光的小說追述中，上海是作為一個充滿複雜張力的都市而呈現的，她是各種殖民角色的登場背景，他們因社會等級、經濟優勢、人種和民族不同而表達着不同的個人自尊或羞恥感，而人種、民族身份還決定着角色和其他人種、國族的人打交道時的態度。「民族性就像是銀行帳戶……在上海，也許英法兩族意味着最高的存款額，而前革命時期的俄國民族，如奧噶 (Orga) 所例舉的，則意味着財政赤字。帝國主義世界的等級是赤裸裸的。」⑯如果能得到帝國主義的許可，那對「上海」中的日本「臣民」來說，其中心問題，用酒井的話說，就是：「一邊是民族的歸屬問題，一邊是和帝國主義的親合性，個人如何在這兩者的衝突中獲得平衡？」⑰橫光小說的精彩之處就在於他營造了一個虛構的空間——上海，在那裏，上述的衝突帶着主要角色之間所有纏繞的人際關係而顯得格外真實。

為甚麼以觀光者身份到上海的橫光利一要集中筆力去描寫貧民窟的骯髒景象，卻不去寫聲光化電的輝煌景觀？也許是因為橫光希望描畫一個與現代日本截然不同的世界。他筆下的中國則早已被標誌了是一個「異國」（他用的是一個更傳統、更輕蔑的稱謂——支那，而不是更現代的名詞——中國），是一個東方主義的「他者」。

有意味的是，書中只有一個主要人物是中國人——芳秋蘭。她白天在日本人的紡織廠當工人，晚上卻出現在舞廳裏；但事實上，她是一個革命者，一個工人領袖。這個人物身上似乎飄蕩着某種「東方」神秘色彩，她和茅盾小說《子夜》裏的那些女工形成了強烈對比，後者是毫無「私生活」可言的。芳秋蘭的神秘魅力也更讓人覺得她作為一個中國革命者很不可思議，因為她還將帶領她工作的「東方棉紡廠」裏的工人進行罷工。這個「東方棉紡廠」還是有原型的——5月15日那天，「一群中國工人闖入了臨時關閉的棉紡廠，他們要求復工，還搗毀機器，日本警衛就向他們開槍。一個共產黨員工人領袖因受傷身亡」⑱。這件事情引發了一系列的工人和學生示威並最終導致了五卅事件。在五卅事件中，一個英國捕頭愛活生 (Edward W. Everson) 下令他的華籍和印籍巡捕在公共租界的老閘捕房前向示威群眾開火，當場死了四人，八人事後亦死於槍傷，其中有五六人為學生⑲。這起震動全國的事件是橫光小說的真正主題。他以「新感覺派」的技巧，用大量的視覺形象匠心獨運地描畫了群眾示威的洶湧波濤。而同時，群眾運動壓倒一切的重要性在某種程度上使橫光感到作為一個小說家很卑微，他在重構出版社出的第一版《上海》中附了這樣一個序⑳：

> 說到小說中出現的場景，那和五卅事件有關：在遠東的現代歷史上，那是歐洲和東亞的第一次交戰。要深入地描寫這樣一場未完的大混亂——這混亂的旋渦是外國存在問題，也就是說，不僅寫作行為本身會有問題，而且書的出版也被證明是同樣困難。儘管我已盡力堅持史實，但似乎我離它們越近，我就越感到一無所有的苦惱，唯有提筆寫下事件的大概。

這個序似乎給人這樣的印象，即歷史真實被證明比小說更令人敬畏——這是現實主義小說作家所面臨的典型的兩難問題。但歷史也令人意想不到地拐了彎。到橫光寫序的1932年，「遠東的現代歷史」已經發生了巨大變化。日本在上海的第一次轟炸揭櫫了日本軍國主義的到來。儘管這個企圖在很大程度上因世界輿論的反對而被中止了，它並沒有先行阻止日本作家和知識份子在意識形態上從國際左翼主義轉換到民族法西斯主義。而自30年代起，橫光本人就開始了他的自身轉換：他從世界主義的姿態上撤離下來，原來在寫上海時，他關注的是帝國民族主義和反殖民的民族主義的效應；他後來的小說很明顯地表明他已經失去了從前的先鋒性，轉到一個僵硬的立場上去，為日本的民族主義作文化背書[21]。在日本的新民族主義者眼裏，現代歷史上作為「歐洲和遠東第一仗」的五卅事件含有截然不同的意義：它昭示着需要由日本來領導建立一個更大的遠東同盟來對抗西方帝國主義。

自30年代起，橫光從世界主義的姿態上撤離下來，失去了從前的先鋒性，轉到為日本的民族主義作文化背書。在日本的新民族主義者眼裏，現代歷史上作為「歐洲和遠東第一仗」的五卅事件含有截然不同的意義：它昭示着需要由日本來領導建立一個更大的遠東同盟來對抗西方帝國主義。

中國方面的情形也山水巨變。群眾運動積聚了巨大的力量和影響，以致蔣介石在1927年4月突然對全體共產黨員發動了一次「清洗」。蔣介石於1928年在南京強化他的國民黨政權後，也開始以民族主義的名義進行意識形態上的控制。因此，上海的租界成了形形色色左翼人士的避風港，這些人包括地下共產黨聯絡員、馬克思主義者、托洛斯基主義者和「革命文學」的倡議者，還有左傾的先鋒藝術家和作家，像施蟄存、劉吶鷗和戴望舒——他們都剛在20年代後期開始在他們的小雜誌上發表作品。在他們短命的期刊像《無軌電車》和《新文藝》上，他們把藝術上的先鋒主義等同為政治上的激進；因此他們都自認為是左翼份子，但不是共產黨員。他們的書店——叫甚麼「水沫」和「水沫線」——同時受租界警察和國民黨特務的監視。比較特殊的是劉吶鷗，他繼續倡導他的藝術現代主義的「混合」招牌——日本新感覺主義、法國異域風 (Paul Morand) 和好萊塢電影的結合。

由所有的這些政治複雜性和意識形態的曖昧性觀之，上海的日本在場問題不是輕描淡寫就能說清的。一方面，中國的一些左翼作家把日本入侵視為西方殖民主義以來的帝國主義新浪潮；另一方面，有些左翼作家，包括魯迅，在日本文學中的整個無產階級景觀巨變為日本帝國民族主義前，一直在向日本的左翼份子學習，譯介他們的論說和口號，試圖從日文資源中找到蘇維埃俄國真正發生的是甚麼[22]。簡言之，到1937年的戰爭終於爆發時，中國和日本的民族主義含義本身都發生了變化。

四　一個世界主義時代的終結

因此在一個左翼份子看來，1928到1937的這十年，也是因左翼的缺席導致世界主義氣氛瀰漫上海的時期，因為中日的保守民族主義諷刺性地促使了一個寬鬆的、反日本亞洲帝國主義和反歐洲法西斯的左翼作家同盟的成長，而地下中國共產黨的城市一翼則從中獲利良多。一些國際組織，包括共產黨第三國際，都派遣代表到上海，和他們的中國追隨者和租界裏的同情人士會面。因此

一個不算正式的國際同志會就這樣形成了。法國作家巴比塞 (Henri Barbusse) 在這場運動中扮演了領袖角色，但他本人卻沒能來成中國，倒是派了他過去的同學、法國左派報紙《人道報》(*Humanité*) 的主筆古久列 (Vailliant－Couturier) 來了趟中國。施蟄存和杜衡到他住的飯店去訪問了他，並在他們編的《現代》雜誌上 (4卷1號，1933年11月) 刊登了他特別為中國讀者寫的〈致中國知識份子〉一文。古久列還出席了由中國共產黨秘密主持的「反戰大會」——也即反帝國主義戰爭，「那個會議是公開宣布，而且巧妙地在市中心召開的」。從全國各地，包括從「紅色根據地」來的50個中國代表出席了大會。外國代表有英國工黨的馬萊 (Marley) 爵士，比利時共產黨員馬丟 (Marteau)，法國社會主義者、美國記者普皮 (Poupy)，上海一份英文雜誌《中國論壇》(*China Forum*) 的編輯伊薩克，該雜誌會後就刊登了會議議程。宋慶齡宣布了會議開幕，馬萊爵士擔任了會議主席㉓。這個世界主義的左翼主義標記很合乎當時文學上的整個意識形態趨向——這種左翼主義一方面因中國作家的反日愛國情緒而得以加強，一方面也混雜了一種模糊的國際主義同盟情緒來抵抗歐洲的法西斯主義㉔。自1937年宣戰以來，在西方租界的合法庇護下，在上海依然可以從事秘密的反日活動。

1928到1937的這十年，世界主義氣氛瀰漫上海，因為中日的保守民族主義諷刺性地促使了一個寬鬆的、反日本亞洲帝國主義和反歐洲法西斯的左翼作家同盟的成長。這個世界主義的左翼主義標記很合乎當時文學上的整個意識形態趨向。

因此除了，或說因為，所有這些特殊的情狀，上海作為都會在30年代早期算是登峰造極了，並一直持續到1937-41年的「孤島」時期；其時日本只是部分地侵佔上海，而租界依然保持着合法的自治權，甚至在日本於1942年完全佔領上海後都是如此。1942年，也是張愛玲從香港返滬開始她寫作生涯的那年。日佔時期的上海早已開始走下坡路了，但一直要到1945年抗戰結束，因通貨膨脹和內戰使得上海的經濟癱瘓後，上海的都市輝煌才終於如花凋零。而以農村為本的共產黨革命的勝利更加使城市變得無足輕重。在新中國接下來的三個十年中，上海一直受制於新首都北京而低了一頭，且每年還要上交80%以上的年產值。而且，雖然上海人口不斷增加，但從不曾被允許去改造她的城市建設：整個城市基本上還是40年代的樣子，樓房和街道因疏於修理而無可避免地敗壞了。在專制政府的嚴厲監控下，這個城市喪失了所有的往昔風流，包括活力和頹廢。而茅盾《子夜》裏的那個“light, heat, power”的世界看來也消失了，取代她的則是迅猛發展的殖民城市香港。

毛尖　譯

註釋

① 關於租界的絕大部分著述都集中於探討租界的歷史和法律問題。對市政管理的一個深入研究可參見Christian Henriot, *Shanghai, 1927-1937: Municipal Power, Locality, and Modernization*, trans. Noel Castelino (Berkeley: University of California Press, 1993)。魏克曼 (Frederic Wakeman) 從「統治」的角度對上海治安作了權威性的研究，參見氏著*Policing Shanghai, 1927-1937* (Berkeley: University of California Press, 1995)。我倒還需要對渺如煙海的警方卷宗作一番調查，看看是不是有我所論述的作家的相關資料。

② Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 86-90.

③ 也許第一個真正的戲擬人肖像可以在張愛玲的小說裏找到。比如，張愛玲《沉香屑——第一爐香》中的喬琪喬，女主人公所愛的那個英俊的混血騙子。但整個故事都發生在香港，一個可以讓戲擬充分展開的地方，卻不是上海。有意思的是，在張的那些上海背景的小說裏，確實有外國角色存在，但裏面的中國人物卻一個都對不上巴哈巴的典型。也許〈桂花蒸　阿小悲秋〉裏的服侍英國主子的中國女傭可算是例外。按Sung-sheng Chang的說法，「阿小很顯然因為她在幾句可憐的英文而覺得要高於其他的中國娘姨，而且，儘管她自己對英國主人很是鄙夷，但是當着他的女友，還是很替他說話」。阿小是否潛意識裏把她的角色當「被殖民」的奴隸執行依然是可以爭議的，但因為她所扮演的不光是傭人角色，她還是一個中國式母親，妻子和工人階級女性，所以她生活的中心依然是她的中國人世界。

④ 張愛玲：〈洋人看京戲及其他〉，《流言》，頁100-109。

⑤ 似乎上海社會史的權威學者唐振常先生也得出了相同的結論。參見他的〈市民意識與上海社會〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1992年6月號，頁11-23。

⑥⑦ Joseph Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism: The Western Stage and the Chinese Stages* (Berkeley: University of California Press, 1971), 41; 31.

⑧ 我買下了施蟄存本人的一些書，包括上述幾本。

⑨ 這三卷收在《魯迅全集》，第13卷(北京，人民文學出版社，1973)。「苦悶的象徵」這個標題取自雪萊的一首詩：苦悶中所學即是他們用歌所教之物。

⑩⑪ 酒井直樹：〈多人種國族和日本文化主義：論文化研究和國際主義〉，頁12。此篇論文在東京大學國際會議「與文化研究對話」(1996年3月17日)上宣讀。我非常感謝酒井教授允許我閱讀並引用了他這篇深有洞見的論文，它為我的論述提供了基礎。

⑫ 《橫光利一文集》(東京：河出書房，1977)，31:7。上引片斷由帕斯特赫(Emanuel Pastreich)翻譯，見他在我的「上海現代性」討論課(1992年秋季)上所交的論文，頁15。我很感謝帕斯特赫允許我引用他的翻譯以及他的某些論點。

⑬ 同上，頁16。

⑭⑮⑯⑰㉑ 同註⑩酒井直樹，頁14；14；1；30。

⑱⑲ Martin Wilbur, "The Nationalist Revolution: From Canton to Nanking, 1923-28", in *The Cambridge History of China*, vol. 12 Republican China 1912-1949, Part 1, ed. John K. Fairbank (Cambridge: Cambridge University Press), 547; 548-49.

⑳ 由帕斯特赫翻譯，參見註⑫帕斯特赫，頁10-11。

㉒ 關於魯迅一直苦苦地追蹤蘇聯的文學論爭的努力，參見拙著*Voices From the Iron House: A Study of Lu Xun* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), chap. 8。

㉓ Harold Isaacs, *Re-Encounters in China: Notes of a Journey in a Time Capsule*(Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1985), 21.

㉔ 在日佔前夕的1940年，戴望舒在香港翻譯了不少「西班牙反法西斯歌謠」，由此深刻反映了西班牙內戰特殊的尖銳意義。見施蟄存編：《戴望舒譯詩集》(長沙：湖南人民出版社，1983)，頁3。施在這本集子裏選了阿萊克桑德雷(Vincente Alexandre)等幾位詩人的八首歌謠，見頁197-222。

李歐梵　美國哈佛大學東亞語言文化系教授

跨世紀的中日關係

——回顧近代日本的對華政策

● 橋爪大三郎

日本與中國不僅地理位置十分接近，而且在歷史上也有着悠久深遠的往來關係。進入新世紀後的中日兩國是像過去的法國與德國那樣，國境相鄰卻視對方為宿敵而相互爭鬥呢，還是像隔洋相望的英國和美國那樣，即使偶有交戰，也以維繫一種永續不變的和平關係為其基本宗旨呢？當然，我們都希望出現後一種狀況。為實現這個目標，中日兩國必須作出一定的努力，勇於面對並積極跨越目前仍處於曖昧狀態的歷史遺留問題。

為此，我們有必要先回顧一下本世紀以前的中日兩國關係，進而展望二十一世紀的中日關係。

一　即將解體的中華帝國與新興國家日本

二十世紀初，古老的中華帝國面臨被解體的生死關頭，正好與憑藉明治維新而成功脱離舊體制、日益興盛的日本形成鮮明的對照。隨着中日在朝鮮半島的衝突不斷升級，1894年終於爆發了中日甲午戰爭。這次戰爭既體現了兩國在朝鮮權益上的對立矛盾，同時也反映了中日兩國相互衝突的世界觀。

清朝政府無法從其中華大帝國的傳統世界觀中脱離出來。這種世界觀認為，中國是世界的核心，周邊國家均是屬邦；通過向中國朝貢而形成的「夷夏秩序」是其根本。儘管出現了實力遠超中國的歐美列強，但是，正因為對西方的不理解，中國反而更加拘泥於其所固有的世界觀。日本則很早就意識到那種以中國為核心的世界秩序是不合理的，因此，一旦有了和西方文明接觸的機會，日本就開始明治維新，其目的無非是創造一種強有力的政治領導態勢，使日本成長為足以與歐美諸國平起平坐的近代化國家。然而，日本要成為西方意義上的獨立國家，首先就必須獲得與中國對等的地位。因此，中日兩國圍繞朝鮮半島支配權而產生的各種衝突，也可以説是一種歷史的必然。

日本很早就意識到，那種以中國為核心的世界秩序是不合理的。因此，日本要成為西方意義上的獨立國家，首先就必須獲得與中國對等的地位。因此，中日兩國圍繞朝鮮半島支配權而產生的各種衝突，可以説是一種歷史的必然。

日本以明治維新為契機，完全捨棄了原本就徒有虛名的儒教，以西方化的國際政治原則重新認識東亞局勢。朝鮮則截然不同，仍恪守儒教原則，絲毫不理解近代化的必要性，因此，極有可能會淪為某個列強(如俄國)的殖民地。為了防止朝鮮半島一旦成為外國的殖民地而威脅到日本的獨立與安全，日本認為應該先下手為強，以擴大自身的影響力。日本這種一廂情願的想法，竟得到了警惕俄國東進的英美諸國的支持。

清朝政府一向認為朝鮮是其屬邦，作為宗主國，一旦朝鮮出現混亂，理所當然地應派遣軍隊加以平息，並制止日本在朝鮮權益的不斷擴張。與此針鋒相對，日本則提出自己與中國同為平等獨立國家的主張。

日本對朝鮮的處置是有計劃的：第一步先使朝鮮擺脫從屬中國的地位，繼而把它變成受日本保護並從屬於日本的國家。在中日甲午戰爭的開戰敕詔中，日方聲稱是為了「朝鮮的獨立」，而日本在戰勝後卻不斷加緊朝鮮的屬國化，並最終奪取了對朝鮮的支配權。到1910年，日本吞併朝鮮。

日俄戰爭對日本人的影響之巨，是中日甲午戰爭所無法比擬的。這是因為，作為一場亞洲國家同西歐近代化國家進行的戰爭，黃色人種破天荒取得了勝利；同時，它又助長了日本擴張的野心，日本從此開始不斷侵略中國國土。

脫胎為近代化國家的日本，很快便顯露出對周邊地區領土的擴張野心。這一方面是由於當時西方列強都在忙於對該地區的吞食擴張，另一方面也是由於隨着中華帝國的不斷解體，東亞地區出現了一定的權力空白，不穩定的國際秩序進一步加劇了日本的野心。日本對外領土的擴張是得益於中華帝國的解體，與此同時，日本的擴張反過來又加速了這個解體過程。

中日甲午戰爭期間，日本曾討論過進攻台灣，但最終沒有實行。由於在黃海海戰及攻擊旅順口的戰役中，日軍取得了關鍵性的勝利，日本政府對清朝的胃口也就越來越大。經過多次交涉，締結了《馬關條約》，除保證日本對朝鮮支配外，清政府同意割讓台灣和遼東半島並支付巨額賠款。日本首相伊藤博文曾擔心這樣會引起外國勢力的干涉，而結果的確是在俄、法、德三國干涉之下，不得不歸還了遼東半島。此後不久，俄國便將其權益範圍擴張至遼東半島及東北，對朝鮮半島形成包挾之勢。而且朝鮮國內的親俄派活動十分活躍，可以說日俄衝突已無法避免。

日俄戰爭(1904-1905年)對日本人的影響之巨，是中日甲午戰爭所無法比擬的。這是因為，作為一場亞洲國家同西歐近代化國家的戰爭，黃色人種破天荒取得了勝利；同時，它又助長了日本擴張的野心，日本從此開始不斷侵略中國國土。

日俄戰爭後，日本與俄國在中國東北的實力對比基本保持均衡(即相互承認彼此的權益)。為此，日俄之間曾簽訂了四次秘密協議，瓜分了東北的權益(美國也曾對經營南滿鐵路表現出濃厚興趣，但遭到日本政府的斷然拒絕)。然而時隔不久，這種勢力的均衡卻發生了根本性的變化。

首先是由於清朝的滅亡及中華民國的建立，強烈的反殖民地主義、民族主義思想已成為中國人的共識。其次，由於第一次世界大戰的爆發損耗了歐洲列強的實力，使其在一定程度上對亞洲地區「心有餘而力不足」。日本便趁此機會，向中國提出了「二十一條」，企圖進一步擴大在華利益。第三，則是因為爆發了俄國革命，俄國勢力不得不退出東北。日本曾為此與美、英、法聯合出兵西伯利亞，但因不守信用長期駐紮大量軍隊而招致其他列強的強烈不滿。

日本將其勢力範圍滲透至因俄國退出而出現的權益空白地帶，當時的中國政府卻因北洋軍閥的混戰無力對此稍加抵抗。原本就受到日本支持的張作霖也在東北不斷擴大其勢力，漸漸地為其主子所不容，最終被關東軍暗殺。日本駐紮在東北的關東軍想方設法，使東北成為一個排他的、完全屬於日本的勢力範圍。

二　九一八事變與「滿洲國」

中日甲午戰爭和日俄戰爭後，日本無疑已成為東亞地區的軍事強國，為了擴大日本的勢力範圍，日本就在1931年策劃了九一八事變，並於翌年成立了傀儡政權——「滿洲國」，將整個東北完全置於日本的軍事統治之下。

那麼，日本最初為甚麼策劃九一八事變，進而成立「滿洲國」呢？

日本為甚麼策劃九一八事變，進而成立「滿洲國」呢？從1907年的「帝國國防方針」來看，當時日本陸軍以俄國為其假想敵，而海軍的假想敵則是美國。日本的軍事指揮部門並未認真地考慮過在怎樣的情況下，為了甚麼目的，決定是與俄國還是與美國交戰。正是在缺乏統一戰略的情況下，日本加緊了對中國的侵略。

從1907年制訂的「帝國國防方針」來看，當時日本是以俄國為其陸軍的假想敵，而海軍的假想敵則是美國。之所以會有這樣的區別，完全是由於陸軍的參謀本部和海軍的軍令部各自為政、分別制訂戰略政策而造成的，而且，在以後的日子裏，兩個部門也未就此作出任何調整。這就意味着日本的軍事指揮部門並未認真地考慮過日本到底應該在怎樣一種情況下，為了甚麼目的，去決定與俄國（蘇聯）交戰還是與美國爭鋒。正是在這種缺乏統一戰略的情況下，日本加緊了對中國一步又一步的侵略。

九一八事變主謀者之一的石原莞爾中佐（當時的關東軍參謀），在事變前曾著有《戰爭史大觀》、《作為國運昌隆基本國策的滿蒙問題解決案》等，他聲稱：「因為漢民族無法維持其自身的治安，所以，由日本佔領滿蒙並指導中國的政治，這不僅是有關日本存亡的大問題，對於中國人來講也是一種幸福。」石原參謀堅信必須軍事佔領東北，以備緊急避難之需。其實，如果東北真的落入日本手中的話，北有蘇聯，南與中國國境相接，一旦出現戰事，反而會陷入腹背受敵的戰略困境。正是由於上述原因，石原參謀後來對侵入中國並進一步擴大戰爭持反對立場，但他的意見在陸軍內部十分孤立，最終失去了影響力。

日本的陸軍有一個特點，它非但不服從文官政府（內閣和國會）的指揮，甚至無視參謀本部制訂的方針及關東軍參謀部的命令，往往由現場部隊擅自採取軍事行動，並進而擴大行動的規模。究其原因則有許多，其中之一就在於所謂「統帥權的獨立」（軍事指揮權不在政府而歸屬天皇，即軍隊獨立於政府）。1889年頒布的大日本帝國憲法，明確規定把軍事指揮權同政府機關割裂開來。不過，當初的政治家們還是發揮了一些統帥軍隊的功能。例如中日甲午戰爭時期，當時的首相伊藤博文就曾出席大本營（戰時所設陸軍參謀本部和海軍軍令部的協議機構）會議，撤換了無視參謀本部方針、一意主張進攻北京的第一軍司令官山縣有朋。按照規定，若要動用駐紮在國外的軍隊，必須先由參謀總長向天皇提出申請，在取得敕詔後方可發出命令，此外在獲取天皇批准之前，還必須由內閣認可所需的出兵費用。從這個角度而言，政府本來可以通過製作預算

的方法控制軍隊，但是，軍隊方面又可以採用陸軍大臣遞交辭呈的方式迫使政府認可相關的既成事實。由於法律規定陸軍大臣必須是現役軍人，所以，只要陸軍不提出大臣人選，那麼內閣就只有提出總辭了。

另一方面，日本對中國侵略的升級和國際關係有關。第一次世界大戰後，國際社會構築了一種後來被稱為華盛頓體系的國際協調體制。在華盛頓會議(1921-22年)上，簽署了確定美、英、日等主要國家主力艦擁有率的《海軍軍備緊縮條約》，維護太平洋地區穩定的《四國條約》，以及保證中國獨立、領土完整、各國機會均等的《九國條約》等共七個條約、兩個補充協議。參加有關中國問題《九國條約》簽署的九個國家是：日本、美國、英國、法國、意大利、比利時、荷蘭、葡萄牙和中國。簡而言之，這個條約明確規定了不允許某一國獨佔中國這個大市場，中國應對各發達國家平等開放，各國享有相同的權利，保證利益均沾。隨着《四國條約》的生效，日英同盟自動廢止，這就意味着國際社會今後不再支持與容忍日本像中日甲午、日俄戰爭那樣的行為。然而，當時的日本並未充分認識到國際社會已發生了如此巨大的變化。

由於1929年爆發的世界性經濟危機，貿易保護主義和集團經濟盛行，發達國家的協調體制暫時處於不穩定狀態。九一八事變、七七事變就是在上述背景下發生的。

三　七七事變與太平洋戰爭

1937年7月7日爆發了盧溝橋事變，中日兩國的戰爭就此全面展開。然而，這次戰爭未如日本政府及軍部速戰速決的原始意願，陷入了泥沼般的持久戰、消耗戰。與此同時，由於日本對中國的進攻，日美關係逐漸惡化，並因此導致日本在1941年12月對美宣戰，太平洋戰爭爆發，最終以1945年8月日本宣布戰敗而結束。

1941年，為了響應德國對蘇宣戰，日軍就曾在東北集結了70萬部隊及相應物資，稱之為「關特演」，戰爭一觸即發。關東軍認為必須確保與中國國境相接地區的安全，以免腹背受敵，因此以擴大佔領區為上策。然而，這種行為引起了中國國民的極大憤慨，反日情緒空前高漲。

那麼，當時駐華部隊的指揮官(參謀們)為甚麼不放過任何機會，極盡謀略地投身戰鬥以期擴大其佔領區呢？陸軍的一貫主張是備戰蘇聯。1941年，為了響應德國對蘇宣戰，日軍就曾在東北集結了70萬部隊及相應物資，稱之為「關特演」(關東軍特別大演習)，戰爭一觸即發。正是出於上述目的，關東軍認為必須確保與中國國境相接地區的安全，以免腹背受敵，因此以擴大佔領區為上策。然而，這種行為引起了中國國民的極大憤慨，反日情緒空前高漲，中國軍隊也進行了頑強抵抗。其結果使得日軍為了所謂「安全保障」而不得不投入更大規模的軍事力量，進一步擴大侵略形成惡性循環。只是當時的日本軍方還沒有認識到這個問題的嚴重性。

日本陸軍中的官僚(尤其是參謀們)只關注那些事關眼前利益的戰術謀略，卻忽視了戰略思考，完全陷入主觀主義、自我中心主義的泥潭而不能自拔。由此便產生了對中國及中國人的傲慢自大情緒。

松井石根大將(進攻南京時的華中方面軍司令，在東京裁判中以指揮南京大屠殺的罪名被判處死刑)是陸軍裏有名的中國通，他曾形容道：「在一個家庭

裏，兄長在忍無可忍之下教訓了不斷惹事生非的弟弟，這種行為只不過是促使弟弟好好反省反省的手段。」也就是說，他認為日本是地位優於中國的「兄長」，而中國人民基於民族主義的抵抗運動則被視為「惹事生非」。

出於這樣的一種思路，日本侮辱中國，並為擴大侵略製造各種理由。

理由之一在於，他們認為中國自甘淪為歐美列強的殖民地。日本當時頂住了西歐國家的威脅，通過明治維新而最終使自己享有同歐美列強完全平等的國際地位。尤其是到了日俄戰爭之後，日本便自認為是已可以和歐美諸國平起平坐、獨立的近代化國家。這種想法構成了日本人自尊心的核心，他們認為，既然已經取得與歐美平等的地位了，那麼，日本和淪為歐美殖民地的中國之間的關係就不應是平等的，日本必須凌駕於中國之上。

理由之二在於，日本人不理解中國的文化傳統。中國人由於恪守其傳統與原則，沒能比較靈活地、策略地應對西方國家的進攻。日本人大多因此認為中國人缺乏適應能力，是不識時務的民族。其實，這是對中國文化的偏見，日本人似乎患上了健忘症，忘記了自己過去只是中國文明圈的一個附屬小國。而後來日本軍事上的勝利，又進一步強化了上述傾向。

理由之三在於，日本人普遍認為中國已經分裂了，不再有還手之力了。在日本，民眾視天皇為近代化的象徵，並在其領導下成功地完成了國民國家的建設。而清朝的皇帝則與之相反，無法成為中國民族主義的核心，中國必須尋找另一條出路，為此中國經歷了較長時期的分裂局面，直到1937年開始第二次國共合作，中國才形成了較為成熟的民族主義陣營。可惜當時的日本人大多未能充分認識到這一點。

侮辱中國的行為既反映了日本很難認同中國為平等國家的思想，與此同時，又可以說這體現了日本對中國的依賴。

1938年11月，日本近衛內閣頒布了名為「東亞新秩序」的宣言，聲稱立志把日本、「滿洲國」以及中國建設成為一個自給自足的大經濟圈。這個宣言出台後，美國鑒於日本七七事變後不斷擴大其佔領地，認為日本已脫離華盛頓體系，作為一名無視歐美諸國權益的侵略者繼續其戰爭行為。結果，日美關係進一步惡化，美國在加強對日經濟封鎖的同時，開始對中國提供實質性的軍事及經濟援助。

另一方面，日本在瞬息萬變的國際局勢下，很難確定國家的基本戰略：如果與蘇聯交戰，不斷擴大的中國戰線及日益惡化的日美關係都將成為其不堪承受的沉重負擔；如果向美國宣戰，就有可能失去石油等戰略物資的補給來源。如果想要避免戰爭，則必須撤出中國和東北，而這又是萬萬不可能的。結果，日本經過百般權衡，選擇了毫無勝算的對美開戰，以及為獲取石油而展開的南進行動。

為了使上述南進行動正當化，日本開始大肆鼓吹「大東亞共榮圈」思想，即要實現東亞乃至更大範圍的解放，建立自給自足的大經濟圈。所謂的「大東亞戰爭」就是保衛這一「大東亞共榮圈」的戰爭。當然，中國和美國是不可能承認日本這種欲稱霸整個東亞地區的戰略野心的。於是，由此而開始的太平洋戰爭以1945年日本的完全失敗而告終。

1938年11月，日本近衛內閣頒布了名為「東亞新秩序」的宣言，聲稱立志把日本、「滿洲國」以及中國建設成為一個自給自足的大經濟圈。這個宣言出台後，日美關係進一步惡化，美國在加強對日經濟封鎖的同時，開始對中國提供實質性的軍事及經濟援助。

四　戰後冷戰體制與中日關係

日本的對美戰爭是一場毫無戰略規劃的戰爭，作戰目的既不明確，也缺乏戰後媾和的任何設想。同發動七七事變時一樣，日本仍幻想着憑藉戰爭初期的勝利，迫使對方喪失鬥志而主動求和。但事實卻是，美國決心堅持戰鬥直至日本無條件投降。

這次戰爭的結局本就在美國政府的意料之中，倒是中國國內局勢發生了根本性變化。國共內戰在日本戰敗後不久即全面展開，而且最終的結果是，蔣介石國民黨政府被趕到台灣孤島，中國大陸成立了共產主義政權。這對於美國也就意味着，它所希望的將中國劃入自由主義國家範疇的努力失敗了。隨着日益嚴峻的美蘇對立，戰後國際社會逐步分裂為冷戰狀態的兩大陣營。

日本在宣布失敗後，依照《波茨坦宣言》放棄了台灣、朝鮮半島、滿洲等殖民地，隨後在以美國為首的盟軍佔領當局的領導下，起草了新的憲法，其中載入了「放棄戰爭」的條款。1951年，承認日本恢復獨立的《舊金山條約》得以簽署，當時還簽訂了《日美安全保障條約》，不允許日本再擁有軍備。上述條約還同時提出，美國會保障日本的國家安全。在嚴酷的美蘇冷戰體系之下，日本作為東亞地區橋頭堡的重要作用不斷增加，從而才能依賴美國的核保護傘，復興戰後經濟。

日本在以美國為首的盟軍佔領當局的領導下，起草了新的憲法，其中載入了「放棄戰爭」的條款。在冷戰體系之下，日本事實上是不存在脫離美國採取獨自行動的可能性。因此，在戰後約二十五年間，日本也就不會有甚麼對華政策了。

不允許日本擁有獨自的軍事力量也就意味着它不可能擁有獨自的對外政策和世界戰略，即使恢復獨立以後，也必須繼續置於美國的管理之下。自衛隊就其裝備來看是一支非常出色的軍隊，但憲法規定了它不是軍隊，和警察一樣，它受到一般國內法規的約束，不能在國外進行活動。在冷戰體系之下，日本事實上是不存在脫離美國採取獨自行動的可能性，比如，同蘇聯、中國的接近，締結和平條約，等等。因此，在戰後約二十五年間，日本也就不會有甚麼對華政策了。

1971年美國國務卿基辛格訪問中國，同年10月中國又恢復了聯合國的一切合法權利。翌年，尼克松總統也實現了中國之行，中美恢復邦交。美國與中國的關係改善，不僅牽制了它的主要敵手蘇聯，而且有利於整個東亞地區的穩定。而中國通過改善同美國的關係，也為其自身的安全保障及未來發展打下了堅實的基礎。雙方這種不謀而合的歷史性和解，為中國始於1979年的改革開放創造了良好的客觀外部條件。

中美之間的「越頂外交」(對日本而言)，的確使當時的日本政府十分困惑，但同時也促使日方產生恢復中日邦交的強烈願望。中日邦交正常化當然包括處理兩國戰爭的遺留問題。關於日本的政治責任(對九一八事變至七七事變等一系列侵略行為所應負的責任)，東京裁判已做出了裁決(中華民國政府參加了東京裁判，而中華人民共和國當時還未成立)；關於國家賠償問題，蔣介石曾宣布放棄要求權，因而沒有進行，北京政府對此向來也沒表示明確異議。

同西方改善關係是中國共產黨改變其性質的重大抉擇，也可以說它影響了中國以後的發展道路。事實上，中國在此基礎上才能較早(比柏林牆的崩潰早了10年)地實行改革開放政策，並取得了顯著的成果。中國藉此才能在冷戰結束後的國際社會中立於不倒的地位。

我認為，同以往相比，二十一世紀前半期的中日關係會有以下幾個不同點：

第一，東亞地區不再像二十世紀前半期那樣，只是一個與世界其他部分相

對隔絕的地域，而是與整個世界緊密地一體化了。僅靠該地域的當事國已無法決定東亞地區的命運。

第二，日本與中國憑藉其互補性成為該地區的基軸。一種既不同於傳統上以中國為核心的夷夏秩序，又不同於近代以日本為核心的大東亞秩序，更不同於冷戰時期的隔斷局面，開始出現中日兩國的平等關係。只是這種關係又各有側重：中國是一個政治、軍事大國，日本則以經濟大國的面目出現，互補互利。並且，美國的東亞政策會盡量調停中日兩國間的矛盾。

第三，包括日本、中國及周邊各國在內的整個地區的經濟實力將十分巨大，其市場佔有率可以和現在的美國相匹敵。東亞地區不僅受到國際形勢的影響，反過來也是決定國際局勢的一個主要因素。也就是說，中國的行為方式將給予國際社會前所未有的巨大影響。

日本的任務在於，認清上述必將產生的變化，採取理智恰當的行為，以維持與美國、中國的良好關係。曾有這麼一種觀點認為，日本的惡夢或是美中兩國發生紛爭，或是美國和中國關係密切。其實，前者的確會帶來一場惡夢，而後者則是我們所盼望的。日本的安全及國家利益，乃至於世界利益，都有賴於中美兩國穩定、友好的關係。對中日關係的回顧，也有助於日本更深刻地理解面向未來所應該承擔的上述任務。

有這麼一種觀點認為，日本的惡夢或是美中兩國發生紛爭，或是美國和中國關係密切。其實，前者的確會帶來一場惡夢，而後者則是我們所盼望的。日本的任務在於，採取理智恰當的行為，以維持與美國、中國的良好關係。

盛勤　譯

參考文獻

秦郁彥：《昭和天皇的五個決斷》(講談社，1984；文春文庫，1994)。
秦郁彥：《南京事件——「虐殺」的構成》(中央公論社，1986)。
豬瀨直樹：《昭和十六年夏季的敗戰——總力戰研究所「模擬內閣」關於日美戰爭必敗的預測》(世界文化社，1983；文春文庫，1986)。
入江昭：*The Origins of the Second World War in Asia and the Pacific* (London, New York: Longman, 1987)，篠原初枝譯：《太平洋戰爭的起源》(東京大學出版會)。
加藤典洋：《敗戰後論》(講談社，1997)。
小林吉則：《新傲慢主義宣言戰爭論》(小學館，1998)。
小林吉則、竹田青嗣、橋爪大三郎：《正義・戰爭・國家論》(徑書房，1997)。
小堀桂一郎：《靖國神社與日本人》(PHP新書，1997)。
兒島襄：《天皇 I-V》(文春文庫，1980-81)。
小室直樹、色摩力夫：《為了國民的戰爭與和平之法》(總合法令，1993)。
森村誠一：《新版　惡魔的飽食——日本細菌部隊恐怖實錄》(角川文庫，1983)。
大江志乃夫：《日本參謀本部》(中央公論社，1985)。
大江志乃夫：《東亞史上的中日甲午戰爭》(立風書房，1998)。
岡田英弘：《台灣的命運》(弓立社，1985)。
田中正明：《帕爾博士的日本無罪論》(慧文社，1963，1989年增補改訂)。
副島隆彥：《屬國日本論》(PHP研究所，1997)。

橋爪大三郎　1948年生，東京大學社會學研究科博士，現為東京工業大學教授。主要著作有：《橋爪大三郎選集》(I-III)、《語言遊戲和社會理論》、《佛教的言說戰略》等。

「肅AB團」事件的歷史考察

● 高　華

距今69年前，一場大規模的革命恐怖浪潮席捲中共領導的江西蘇區。在一輪名曰「肅AB團」的大清洗中，幾千名紅軍官兵和根據地內的黨團員及普通群眾慘遭殺害①。幹此事的並非中共的死敵——蔣介石和國民黨，而是根據地的中共黨組織和由毛澤東親自指揮的紅一方面軍總前委。這段史實以後隨着毛澤東在中共黨內地位的上升被完全改寫。直至80-90年代，在撇開毛的個人責任的前提下，當年這場事件的大致輪廓才初步顯現，但仍有許多晦暗不明之處。本文所要研究的是：毛澤東為何要在紅軍和根據地內發起「打AB團」？毛為大清洗尋找的依據是甚麼？大恐怖與建立新社會有甚麼關係？為甚麼毛在掌握中共實權後不再採用「打AB團」的方式解決黨內矛盾？

毛澤東在中國共產革命運動中聲譽鵲起始於1927年國共分裂後。在這之前，毛雖是中共建黨元老之一，但是在1921-27年，黨的聲光全被陳獨秀等所佔，儘管毛被公認為農運專家，然而還是屬於年輕一輩，對黨的決策不起任何主導作用。

事件的起因：以暴力維護領導權威

毛澤東在中國共產革命運動中聲譽鵲起始於1927年國共分裂後，最先走上武裝反抗國民黨的道路，從此成為中共武裝革命的著名領導人。在這之前，毛雖是中共建黨元老之一，但是在1921-27年，黨的聲光全被陳獨秀等所佔，儘管毛被公認為農運專家，然而還是屬於年輕一輩，對黨的決策不起任何主導作用。

國共分家，中共潛入地下，革命的中心地帶逐漸從城市轉向農村，黨的鬥爭形式、組織構成和黨的性格均發生了深刻變化。由於中共已從合法政黨轉變為秘密政黨，列寧主義黨的民主集中制已完全制度化，中共中央作為領導中國革命的司令部的權威也基本確立，由此中共開始了軍事共產革命階段。

進入軍事共產革命階段的主要標誌在於1927年後，中共破天荒地有了自己控制的地盤——紅色區域，從此中共可以在這些地域公開推行自己改造中國的革命政綱，這是中共自成立以來從未遭遇過的新情況，毛澤東就是在這樣的形勢下嶄露頭角、聲名大振，使黨的聲光逐漸聚於其身。

毛澤東無疑為中共革命立下最大的功勳，他在江西農村的努力及其實踐為中共開闢了一條新路。但是在20年代末至30年代初，毛只是黨領導下的武裝同志，必須接受來自上海的中共中央的領導，在一段相當長的時期內，毛不僅不是黨的名正言順的領袖，甚至在江西蘇區，毛的個人權威也還未徹底鞏固。

毛澤東在中共黨內是靠熟悉農村和農民情況、善於領導軍事鬥爭起家的，然而中國現代革命戰爭與歷代農民戰爭有一個重大區別，即反抗國民黨的武裝革命是受共產黨直接領導的。黨為武裝革命提供了意識形態的義理系統，並擁有對這套義理系統的充分解釋權。黨還為武裝革命提供組織框架和幹部來源，黨不僅有建立革命武裝的發號施令權，也有任命幹部、調動幹部的組織指揮權。儘管毛在創建紅軍、開闢紅色根據地方面功勞蓋世，但他仍受到黨的制約。

1927-29年，毛澤東在江西辛勤開拓，對受制於上海中央雖多有不滿，但基本上對中央持順從的態度。毛在理論方面雖不時有越軌之舉，但其言論大致均在中共中央意識形態的框架之內。毛在組織關係上，也未有明顯的越權行為。毛經常向上級黨委和中共中央書面匯報根據地的鬥爭情況。

中共中央是以頗為欣賞的態度看待毛澤東在江西創造的這番事業的。1928年中共在莫斯科召開六大，在毛未出席的情況下，將毛選入中央委員會。總的來說，上海中央對毛的活動，包括毛在江西紅軍中的領導地位是樂觀其成的，尤其在1929年發生的朱德與毛澤東的爭論中，中央表態明確支持毛，促成了毛在江西蘇區領導地位的確立。

1929年古田會議後，毛澤東在江西蘇區的權威已經初步形成，促成毛領導權威形成的兩個最重要條件都已具備：一、中共中央對毛的明確支持為毛的權威提供了法理基礎；二、毛的事功突出，在他的領導下，根據地地盤擴大，人口增加。一度與毛意見相左的朱德，因軍事失利，威望有所損失，毛的軍事成功則為毛的權威提供了事實基礎。作為毛領導權威的具體體現，1930年，毛擔任了紅一方面軍總政委和總前委書記，在統一的蘇區黨領導機構尚未建立的形勢下，毛所領導的紅一方面軍總前委成為江西蘇區最高領導機構。在戰爭環境下，軍隊是維繫蘇區存在的最重要的柱石，軍—黨—蘇維埃政權，已實現高度的一體化，毛於是成為江西根據地的最高領導，上海中央的指示只有通過毛才得以在蘇區貫徹。毛所具有的這種特殊地位，使其獲得了很大自由——毛從此擁有對中央指示的靈活解釋權，毛完全可以把自己的意見與中央的意見合而為一，以中央的名義強制推行。然而毛畢竟不是中共中央，在蘇區內部仍有部分紅軍和黨組織援引中共中央來消極對抗毛的新權威。

20年代末至30年代初是中共武裝革命的草創年代，一時豪雄四起，在反抗國民黨的大目標下，革命陣營內部的矛盾被暫時掩蓋。但根據地內，外來幹部與本地幹部的矛盾、留蘇幹部與國內幹部的矛盾、知識份子幹部與農民出身的幹部的矛盾仍然存在，使之可以凝聚的唯一力量來自於中共中央的權威，包括中央提供的意識形態義理系統的理論權威。只是此時的中共中央遠離鄉村，城市中央對根據地的領導必須通過毛澤東來體現，因此，毛個人的識見、智慧、人格因素和作風態度就顯得特別重要了。

1929年古田會議後，促成毛領導權威形成的兩個最重要條件都已具備：一、中共中央對毛的明確支持為毛的權威提供了法理基礎；二、毛的事功突出，在他的領導下，根據地地盤擴大，人口增加。1930年，毛擔任了紅一方面軍總政委和總前委書記，成為江西蘇區最高領導。

毛是江西蘇區所有武裝同志中最具政治眼光、意志最為剛強的，且最善用兵打仗，但其人作風專斷，使許多軍中同志對其「敬而畏之」②。在1929年的朱、毛紛爭中，朱德因其為人寬厚、作風民主，得到紅四軍(紅一方面軍前身)多數幹部的同情和支持。1929年7月陳毅赴上海匯報請示中央對朱、毛紛爭的意見，中共中央明確表態支持毛。陳毅返贛後，親自請毛出山，朱德、陳毅為忠誠的共產黨員，一切服從中央，重新理順了與毛的關係，使紅四軍內部的分歧和矛盾得以化解。但是，毛與贛西南地方紅軍和黨組織的分歧卻因各種原因而尖銳化了。

正是在這種情況下，才發生了毛澤東「打AB團」的大清洗。這場事變的直接原因是，毛在江西蘇區的權威剛剛建立，卻遭到以李文林為首的贛西南地方紅軍和黨組織的挑戰，毛不能容忍在他鼻子底下有任何違抗自己權威與意志的有組織的反對力量，而不管這種反對力量是來自紅軍內部或是地方黨組織。為了維護自己在根據地的權威，毛一舉掙脫黨道德和黨倫理的約束，不惜採用極端手段鎮壓被他懷疑為異己力量的黨內同志。

1929年7月陳毅赴上海匯報請示中央對朱、毛紛爭的意見，中共中央明確表態支持毛。朱德、陳毅雖然重新理順了與毛的關係，但毛與贛西南地方紅軍和黨組織的分歧卻因各種原因而尖銳化了。正是在這種情況下，才發生了毛澤東「打AB團」的大清洗。

毛澤東用流血的超常規手段解決黨內紛爭，究竟要達到甚麼目標？一言以蔽之，毛要做江西蘇區的列寧，由於此時毛尚未成為中國黨的列寧，不具號令全黨的法理權威，他才不惜採用極端手段鎮壓黨內的反側。

鎮壓「反革命」，何愧之有

將大規模的恐怖施之於黨內和軍內，與黨道德和黨倫理存在巨大衝突，如何解決這個矛盾？毛澤東自有辦法。他聲稱：以李文林為首的贛西南黨和紅軍已被機會主義和富農路線所控制，為了挽救革命，必須對之進行徹底改造，這樣，毛的鎮壓就有了思想的旗幟。

李文林是知識份子出身的贛西南黨與紅軍的創始人之一，與毛澤東及紅四軍的關係一度十分密切。但是到了1930年初，經歷多次組合的江西地方紅軍和贛西南黨團機構在若干問題上與毛澤東產生了意見分歧，和毛澤東的關係也日趨緊張。

贛西南方面與毛澤東的分歧主要集中在兩個問題上：(1) 土改政策問題。贛西南方面主張執行中共六大關於「沒收豪紳地主土地」的決定，反對毛澤東提出的「沒收一切土地」的主張。(2) 軍隊及地方黨機構的歸屬及人員配置問題。1929年11月底，毛澤東提出合併贛西、湘贛邊界兩特委，成立新的贛西特委，毛並決定將李文林領導的紅二、四團合併到彭德懷部另成立紅六軍。贛西南方面則認為此決定須經中共中央及中共江西省委批准才能生效。1930年1月，毛澤東任命紅四軍幹部劉士奇、曾山組成贛西特委作為領導贛西南等地的最高機構，但是卻受到贛西南方面的抵制。

為了解決與贛西南地方紅軍、黨團機構的矛盾，毛澤東於1930年2月6-9日，在贛西特委所在地吉安縣陂頭村召開了由紅四軍前委和贛西南方面負責人參加的聯席會議，江漢波也以中共江西省委巡視員身份參加會議，劉士奇等作為助手配合毛澤東組織了這次會議。

在「二．七」會議上，兩個月前經中共中央批准恢復了對紅四軍領導權的毛澤東，在劉士奇、曾山的幫助下，發動了一場對贛西南地方紅軍和黨團機構負責人的激烈鬥爭，這場鬥爭為日後掀起「肅AB團」運動埋下了火種。

毛澤東等列舉的贛西南地方紅軍和黨團機構負責人的「嚴重政治錯誤」主要有兩項：⑴ 毛等批評贛西南負責人江漢波、李文林提出的僅「沒收豪紳地主土地」的主張，是「完全走向農村資產階級（富農）的路線」，指出「由此發展下去勢必根本取消工人階級爭取農民的策略，走上托拉茨基陳獨秀的道路，根本取消土地革命全部」。⑵ 毛等指責江漢波等用「非政治的瑣碎話，煽動同志反對正確路線的黨的領袖」③——這裏所提到的「黨的領袖」，是指毛澤東派任贛西特委書記的劉士奇。

由毛澤東主持的「二．七」會議將贛西南方面的負責人扣上「富農份子」的帽子，宣布開除江漢波的黨籍，李文林被調離出主力部隊，轉任地方工作。2月16日，由毛任書記的紅四軍總前委發出《前委通告第一號》，正式宣布開展「肅清地主富農」的鬥爭，通告指出④：

> 贛西南黨內有一嚴重的危機，即地主富農充塞黨的各級地方指導機關，黨的政策完全是機會主義的政策，若不徹底肅清，不但不能執行黨的偉大的政治任務，而且革命根本要遭失敗。聯席會議號召黨內革命同志起來，打倒機會主義的政治領導，開除地主富農出黨，使黨迅速的布爾塞維克化。

「打倒機會主義領導」在此前還是一個黨內鬥爭的概念，這個1927年「八．七會議」前後始出現的概念，也只是宣布改變陳獨秀的路線並中止其在中央的領導職務。在這之後，中共雖已愈益強調思想統一，但黨內還保留了若干大革命時期民主傳統的痕迹。依那時的黨道德和黨倫理，不同意見仍可在黨內爭論，中共中央或莫斯科共產國際總部則擁有最終裁判權，未聞有將持不同意見的黨內同志予以肉體消滅的事例，但是到了1930年，毛卻將「打倒機會主義領導」與肉體消滅結合起來。

1927年「八．七會議」後，中共雖已愈益強調思想統一，但不同意見仍可在黨內爭論，中共中央或莫斯科共產國際總部則擁有最終裁判權，未聞有將持不同意見的黨內同志予以肉體消滅的事例，但是到了1930年，毛卻將「打倒機會主義領導」與肉體消滅結合起來。

將一個黨內鬥爭的概念轉變成一個對敵鬥爭的概念，這中間需要過渡和轉換，毛澤東輕而易舉就找到了這個中介環節。他宣布，黨內機會主義領導本身就是地富反革命份子，從而將對敵鬥爭的口號——打倒國民黨、消滅地富反革命，與黨內鬥爭的概念「打倒機會主義領導」順利地銜接起來，一舉獲得了鎮壓的正當性，所謂鎮壓有據，消滅有理。1930年春，在蘇區內已流傳國民黨「AB團」進行滲透破壞，其組織已被陸續破獲的消息，根據地的對敵警惕氣氛空前高漲，在這樣的形勢下，毛完全可以用「鎮壓反革命」來要求紅軍和根據地的黨組織、蘇維埃政權全力支持和服從鎮壓「AB團」的政策。

1930年「二．七」會議後，革命恐怖的氣氛在江西蘇區已逐漸形成。贛西南特委在書記劉士奇的領導下，遵照紅四軍前委《第一號通告》的精神，率先發動「肅AB團」的宣傳攻勢。6月25日，中共贛西南特委西路行委印發了《反改組派AB團宣傳大綱》，命令各級組織：

如發現群眾中有動搖表現不好的份子，應捉拿交蘇(維埃)政府究辦，凡出來生疏的經過赤色區域必須嚴格檢查，如有嫌疑應即拘捕交蘇維埃政府，赤色區域內的民眾流通應持所屬蘇維埃通行條子。

工農群眾只有階級之分，不要顧至親戚朋友關係，凡是來到自己家裏或發現其他地方有行動不對的人不論親戚朋友，應報告蘇維埃拿辦。

《大綱》同時號召「實行赤色清鄉」和「赤色恐怖」以「肅清紅旗下的奸細」：「現在各級蘇維埃應加緊肅清反革命的工作，捕殺豪紳地主反動富農份子以示警戒，但是殺人要有反動事實可證，嚴禁誤殺。」⑤這份《大綱》雖然提到殺人要有證據，嚴禁誤殺，但是恐怖大門一經打開，事態很快就失去控制。

1930年6月25日，中共贛西南特委西路行委印發了《反改組派AB團宣傳大綱》，號召「實行赤色清鄉」和「赤色恐怖」以「肅清紅旗下的奸細」。到了10月，在贛西南三萬多共產黨員中已「開除的地主富農有一千多人」，消滅了一千多「AB團」。贛西南蘇維埃政府工作人員的1/4被打成「AB團」，也大多被殺。

1930年7、8月間，「肅AB團」迅速從基層清洗轉移到上級機關。8月，李文林出任根據李立三攻打大城市命令而新成立的江西省行動委員會書記。在「打AB團」的積極性方面，李文林並不輸於前任特委書記劉士奇，甚至有過之而無不及。贛西南特委在1930年9月24日印發的《緊急通告第20號——動員黨員群眾徹底肅清AB團》文件中宣布：「紅旗社列寧青年社，贛西南政府，都有AB團的小組……所有混入在黨團特委的贛西南政府的AB團份子全部破獲。並將各縣區的組織通通供報出來了。」

這份《緊急通告》還詳細規定了「肅AB團」的審訊方法和處決人犯的基本原則：「AB團非常陰險狡猾、奸詐強硬，非用最殘酷拷打，決不肯招供出來，必須要用軟硬兼施的辦法，去繼續不斷的嚴形(刑)審問，忖度其說話的來源，找出線索，跟迹追問，主要的要使供出AB團組織，以期根本消滅。」

一經發現「AB團」份子，下一步就是槍斃。《緊急通告》要求⑥：

對於首領當然採取非常手段處決，但須注意，在群眾大會中由群眾斬殺。……富農小資產階級以上和流氓地痞的AB團殺無赦。……工農份子加入AB團有歷史地位，而能力較活動的殺無赦。

贛西南特委厲行「肅AB團」，到了10月，在贛西南三萬多共產黨員中已「開除的地主富農有一千多人」(「二．七」會議要求把「黨內代表富農份子不論其階級如何及過去工作如何，無情的堅決的開除出黨」)，消滅了一千多「AB團」⑦。贛西南蘇維埃政府工作人員的1/4被打成「AB團」，也大多被殺⑧。

在贛西南特委大張旗鼓「肅AB團」時，毛因忙於主持軍中事務，並沒有直接插手地方的「打AB團」，進入10月後，毛的態度發生轉變。1930年10月14日，毛澤東在江西吉安縣城給中共中央寫了一封信，通報他對贛西南黨的狀況的看法及準備採取的措施。毛在這封信中繼續發展了他在「二．七」會議期間對贛西南黨團機構的基本觀點，指出：近來贛西南黨「呈一非常嚴重的危機，全黨完全是富農路線領導，……黨團兩特委機關、贛西南蘇維埃政府、紅軍學校發現大批AB團份子，各級指導機關，無論內外多數為AB團富農所充塞領導機關」。毛申明，為「挽救這一危機」，決定進行一場以「打AB團」為號召的肅反運動，以對贛西南的黨團機構「來一番根本改造」⑨。

毛澤東真的相信有如此多的「AB團」嗎？答案是似信非信。1927年後，為生存而奮鬥的中共，長期處在被封鎖和剿殺的極端殘酷的環境下，作為一種自衛反應，毛習慣對國民黨的反共行為給予嚴重的估計，在諸如國民黨向共產黨區域派遣破壞特務，國民黨利用「自首政策」脅迫中共人員充當特務等問題上，毛看得尤其嚴重。在激烈的國共鬥爭中，毛已形成一種思維定式：即對於國民黨在共產黨區域的活動，寧可信其有，不可信其無。若從「警惕性」方面而言，中共高級領導人當中未有超過毛澤東者。在另一方面，連李文林等人也大打「AB團」，毛就更沒有理由不相信有大批「AB團」。

然而毛澤東又絕對是一個現實主義者，他十分清楚，蘇區不可能有如此多的「AB團」，既然恐怖閘門已開，正可順勢引導，將所有公開和潛在的反側一併鎮壓下去，毛作出了一個驚人之舉：在鎮壓李文林等贛西南領導人之前，率先在自己指揮的紅一方面軍（紅一、三軍團）進行大清洗，開展「打AB團」運動。

1930年10月，毛率紅一方面軍攻佔吉安，旋又退出，毛並動員彭德懷在打下長沙後退出。毛的這些舉措引起部分紅軍指戰員不滿，軍中一時思想混亂。為了消除軍中的不穩定情緒，毛在率軍退出吉安後，於11月下旬至12月中旬在一方面軍迅速發動「快速整軍」——其主要內容就是在師、團、營、連、排成立肅反組織，捕殺軍中地富出身的黨員和牢騷不滿份子。在不到一個月的時間內，在四萬多紅軍中肅出4,400餘名「AB團」份子⑩，其中有「幾十個總團長」（指「AB團」總團長），這些人都遭處決。

紅一方面軍內部的「打AB團」極為慘烈，地富或知識份子出身的黨員、過去曾與毛意見相左的同志，人人自危，朝不保夕。黃克誠當時任紅三軍團第三師政委，該師組織科長、政務科長都被當作「AB團」被肅掉。宣傳科長何篤才在大革命時期加入共產黨，參加過南昌暴動，後隨朱德上井岡山。只因何篤才在古田會議前的朱、毛爭論中站在朱德一邊，從此便不被毛重用，不久即被調出紅一軍團，在黃克誠手下當個宣傳科長。何篤才與黃克誠交誼，「兩人在一起無所不談」。何篤才認為，毛澤東這個人了不起，論本事，還沒有一個人能超過毛澤東，他的政治主張毫無疑問是最正確的。但毛的組織路線不對頭，「毛澤東過於信用順從自己的人，對持不同意見的人不能一視同仁，不及朱老總寬厚坦誠」。何篤才並舉例說，一些品質很壞的人就是因為會順從，受到毛的重用，被賦予很大的權力，幹壞了事情也不被追究⑪。果其不然，這位聰穎過人、毫無過錯的何篤才不久就被扣之以「AB團」的惡名遭到殺害。

毛澤東既然對自己直接率領的紅一方面軍也大開殺戒，那麼對一貫與自己唱反調的贛西南地方紅軍就更不會有絲毫顧惜了。如前所述，李文林在「肅AB團」問題上態度十分堅決，但是到了1930年10月，隨着「肅AB團」中暴露出的亂打亂殺現象的日益嚴重，李文林的態度開始轉趨冷靜，10月底，省行委發出通告，批評「肅AB團」鬥爭中存在的簡單化錯誤，強調對工農群眾擴大自首範圍，對捉拿老同志更要小心謹慎，如案情重大，則必須將人犯押往省行委肅反委員會審理，解除了縣以下基層組織的處決權⑫。令人奇怪的是，當李文林的肅反狂熱降溫時，毛澤東卻開始升溫了。

1930年11月，毛澤東的「根本改造」的利刃終於刺向中共江西省行動委員會

毛澤東真的相信有如此多的「AB團」嗎？答案是似信非信。毛認為在激烈的國共鬥爭中，對於國民黨在共產黨區域的活動，寧可信其有，不可信其無。於1930年11月下旬至12月中旬，不到一個月的時間內，在四萬多紅軍中肅出4,400餘名「AB團」份子，其中有「幾十個總團長」（指「AB團」總團長），這些人都遭處決。

及其所轄的贛西南地方紅軍。此次行動更因李文林等堅持執行李立三中央的路線，反對棄攻南昌的主張而更加慘烈。

1930年5月，贛西南代表李文林赴上海參加由李立三主持的全國蘇維埃區域代表會議，此次會議要求集中攻打大城市，爭取一省、數省的首先勝利。李文林返回後，於8月上旬主持召開了贛西南特委第二次全體委員會議，部署貫徹李立三的精神。「二全會」不指名地指責了毛的一系列的觀點和做法，撤銷了擁護毛的主張、被毛派至贛西南特委任書記的劉士奇的職務，並建議上海中央開除其黨籍。這一切惹起毛的極大憤怒，毛早已習慣以中央在江西蘇區最高代表行事，豈能容忍有人在自己眼皮下以擁護中央為名反對自己[13]？此時毛尚不知「立三路線」這個詞語，於是認定「二全會」是「AB團取消派」的會議。

1930年10月，紅一方面軍攻下吉安，在國民黨地方當局的文件中發現了一張據稱是李文林的地主父親用真名簽字的便條[14]，雖然這張字條究竟內容如何已不得而知，然而將李文林與「AB團」聯繫在一起已經有了所謂證據。10月中旬和月底，李文林又在峽江會議和羅坊會議上公開反對毛提出的「誘敵深入」的軍事作戰方針，主張執行李立三有關攻打大城市的指示，與毛的衝突全面激化，由此毛認定李文林就是「AB團」首領。1930年底11月底，李文林在寧都縣黃陂被拘押[15]，緊接着一批與李文林有工作聯繫的人相繼被捕。毛澤東根據犯人被刑訊後的口供，於1930年12月3日寫信給改組後的江西省行委，認定段良弼(省行委常委，贛西南團特委書記)、李白芳(省行委秘書長)等為「AB團」份子，命令「捕捉李白芳等並嚴搜贛西南的反革命線索，給以全部撲滅」。毛在這封信中要求省行委接到此信後「務必會同李同志(即李韶九)立即執行撲滅反革命的任務，不可有絲毫的猶豫」，對「各縣各區須大捉富農流氓動搖份子，並大批把他們殺戮。凡那些不捉不殺的區域，那個區域的黨與政府必是AB團，就可以把那地方的負責人捉了訊辦」[16]。

1930年8月上旬，李文林主持召開了贛西南特委第二次全體委員會議，部署貫徹李立三的精神，撤銷了擁護毛的主張。這惹起毛的極大憤怒。毛早已習慣以中央在江西蘇區最高代表行事，豈能容忍有人在自己眼皮下以擁護中央為名反對自己？此時毛認定「二全會」是「AB團取消派」的會議。

李韶九攜着毛澤東指示信於12月3日前往富田，5日毛又派兩位紅軍戰士將第二封指示信送給已出發的李韶九和省行委。毛在信中指示彼等要從已被捉人的線索中「找得更重要的人」，為了督促貫徹兩封信的指示，毛又派出總前委秘書長古柏趕往富田「協助肅反」。

12月7日下午，時任紅一方面軍總政治部秘書長兼肅反委員會主席的李韶九代表總前委，到達江西省蘇維埃政府所在地富田，向江西省蘇維埃政府負責人面交了毛澤東的指示信，隨即將省行委和紅二十軍八個主要領導人段良弼、李白芳、金萬邦、周冕、謝漢昌、馬銘等人予以逮捕。李韶九對這批同志施用了「打地雷公燒香火」等多種刑法，被打同志「皆體無完膚」、「手指折斷，滿身燒爛行動不得」。據當時資料記載，被害同志「哭聲震天，不絕於耳，殘酷嚴刑無所不用其極」。12月8日，李白芳、馬銘、周冕的妻子來看被拘押中的丈夫，也被當作「AB團」抓起來，被施以嚴刑，「用地雷公打手，香火燒身，燒陰戶，用小刀割乳」[17]。在慘酷的刑訊下，段良弼供出李文林、金萬邦、劉敵、周冕、馬銘等「是AB團首領，並供出紅軍學校有大批AB團」。對於這次刑訊逼供，蕭克將軍在1982年曾回憶道，「即便過了半個世紀，也不能不令人慘然一歎。我們這些『過來人』也覺不堪回首」[18]。

12月7日至12日晚，在短短的五天時間裏，李韶九等坐鎮富田，厲行肅反，抓出「AB團」120多名，要犯幾十名，先後處決40餘人⑲，其中李韶九在未動身前往東固前親自布置將25人處決。李韶九等的殘酷行動終於引發1930年12月12日震驚蘇區的「富田事變」。

富田事變的爆發，造成江西蘇區內部的嚴重危機，對毛澤東的聲譽損害極大，毛親自出馬，毫無愧怍，於1930年12月20日草寫〈總前委答辯的一封信〉為自己的行為辯解。在這封答辯信中，毛堅持「肅AB團」均是有根有據的。他說：紅軍中「AB團」要犯的口供「多方證明省行委內安了江西AB團省總團部，段良弼、李白芳、謝漢昌為其首要」。毛認定段良弼等為「AB團」首犯乃是證據確鑿，他說：「如果段、李、金、謝等，是忠實革命同志，縱令其一時受屈，總有洗冤的一天，為甚麼要亂供，陷害其他的同志呢？別人還可以亂供，段、李、謝這樣負省行委及軍政治部主任重責的，為甚麼可以呢？」⑳毛明知將段等定為「AB團」全靠刑訊逼供，卻對刑訊逼供無隻字批評，反而指責段等不能為革命一時受屈，而不能為革命受屈，就一定是心中有鬼。照毛的邏輯，只要段良弼等承認是「AB團」頭子，即可證明彼等是貨真價實的「AB團」——毛的這種邏輯和思維方式，成為日後極左的審幹肅反的常規思路，是逼供信屢禁不絕的最重要思想根源。在這樣的思路下，毛堅持「肅AB團」不僅無錯，反而是對革命的巨大貢獻。他說：「AB團已在紅軍中設置了AB團的總指揮、總司令、軍師團長、五次定期暴動，製好了暴動旗，設不嚴厲撲滅，恐紅軍早已不存在了。」毛聲稱富田事變將「叛逆的原形完全現出來了」，號召對事變進行堅決鎮壓㉑。

1930年12月7日下午，李韶九代表總前委到達江西省蘇維埃政府所在地富田，隨即將省行委和紅二十軍八個主要領導人逮捕，並施用「打地雷公燒香火」等多種刑法，被打同志「皆體無完膚」、「手指折斷，滿身燒爛行動不得」。這種殘酷行動終於引發12月12日震驚蘇區的「富田事變」，造成江西蘇區內部的嚴重危機。

毛澤東理直氣壯乃是他認定自己就是紅軍和黨的象徵，毛就是根據地的中央，就是共產國際在中國的代表㉒，反毛即是「AB團」，所殺的皆是反革命，何愧之有！在毛的眼裏，只要目標崇高——撲滅「AB團」就是保衛革命，即使手段嚴厲一些，也無關緊要。在大恐怖中，總前委和毛的個人權威完全確立，毛就在大恐怖中成了江西蘇區的列寧！

革命恐怖與純化新社會

毛澤東放縱「打AB團」是否還有其他目的？換言之，毛是否另有企圖，即通過大恐怖來重建根據地的新社會？

從各方面資料分析，在20年代以後，毛澤東已成為馬克思主義階級鬥爭理論的忠實信奉者，毛領導開闢江西革命根據地本身就含有創建無產階級新社會的明顯目的，而創建這樣一個新社會的首要前提就是要將舊世界打個落花流水。依照這種思想邏輯，舊世界的代表和象徵——地主豪紳及其依附於他們的知識份子，就必然成為革命的對象，於是為工農打天下就和消滅地主豪紳反革命成為一體兩面的事情。

在毛澤東的領導下，1930年的贛南根據地有很大的發展，即將與閩西根據地連成一片，經過幾年的經營，新社會的形貌已大致形成，其主要特徵是，根據地內絕大多數地主都已逃亡或被清洗，但是為數尚多的富農及地富出身的共

產黨員仍在根據地內生活和工作。1930年後，新社會改造的主要目標集中在政治和社會生活中全力打擊殘餘的地富份子及其子弟，包括清洗黨內出身於地富家庭的知識份子黨員。在「肅AB團」中，地富出身的黨員首當其衝，成為被消滅的對象，即表明這種鬥爭所具有的「純化」的性質。

在中共黨內，毛澤東長期以反教條、反極左而聞名，並由此獲得全黨的擁戴。但是在30年代初，毛卻並非如此，在某些方面，毛的極左與共產國際不相上下，這尤其體現在對待富農的方針上。

1929年，共產國際開始推行「反富農」的新方針，隨即迅速傳至中國，毛澤東在蘇區積極貫徹並發展了共產國際這項「反富農」的方針。1930年6月，毛主持制訂了《富農問題決議案》，雖然強調了「抽多補少，抽肥減瘦」的分田原則，但是在對待富農的問題上，毛的態度與共產國際的有關方針並無任何差別，甚至更為激烈。毛猛烈抨擊富農，宣稱「富農的剝削比較地主更加殘酷」，「這個階級自始至終是反革命的」。毛甚至還將打擊的矛頭指向那些未出租土地、也不僱工的富裕中農，指稱他們是「第三種富農」，號召「堅決贊助群眾沒收他們的土地，廢除他們的債務」。更有甚者，毛居然發明了「富農共產黨員」的概念，把贊成中共六大「沒收豪紳地主土地」的同志，一律視為「黨內的富農成分」，要求將他們從黨內「洗刷出來」，「無條件地開除富農及一切富農路線的人出黨」㉓。

毛澤東放縱「打AB團」是否有其他目的？從各方面資料分析，1930年後，贛南根據地新社會改造的主要目標集中在全力打擊殘餘的地富份子及其子弟，包括清洗黨內出身於地富家庭的知識份子黨員。在「肅AB團」中，地富出身的黨員首當其衝，成為被消滅的對象。在毛的世界裏，鎮壓是和「純化」互為聯繫的。

這樣看來，毛澤東決意發起「肅AB團」確實包含多重目的，鎮壓贛西南紅軍和黨組織不僅在於翦滅組織上的離心勢力，同時也是為了先行掃清黨內的障礙，以推行毛的改造社會的理想。在毛的世界裏，鎮壓是和「純化」互為聯繫的，其最後目標是建立一個由毛主宰的新天地。

毛澤東的這套思想邏輯究竟從何而來？就「純化」的層面而言，毛應受到馬克思主義階級鬥爭、暴力革命理論的影響，尤其受到俄國十月革命經驗的影響。1928年1月24日，毛親自為遂川縣工農兵政府成立大會書寫了這樣一幅對聯：「想當年，你剝削工農，好就好，利中生利；到今日，我宰殺土劣，怕不怕，刀上加刀。」㉔若就清洗黨內反對力量的「鎮壓」層次而言，則無法找到毛受蘇聯經驗影響的直接證據，因為蘇共鎮壓黨內反對派的經驗此時正在形成之中。20年代末至30年代初，斯大林對托洛茨基的鬥爭還未發展到肉體消滅階段，斯大林發動大清洗還在以後幾年。可以得出的判斷是，毛在黨內大搞清洗，基本上源於他在打江山中獲得的經驗與體會，在這方面，毛似乎更多的受到歷代農民造反經驗和《水滸》一類的影響，或者根本就是毛自我體悟的產物。這樣，毛就在國際共運中首次創造出了將對敵鬥爭方式用之於黨內的模式，從這個意義上來說，「肅AB團」具有原創性。

遵義會議後，毛澤東重新回到紅軍和黨的核心層，在新形勢下，黨內、軍內的矛盾仍然十分突出，然而毛改變了策略，他已不再運用「肅AB團」那樣極端的方式來解決黨內和根據地內部的矛盾。難道毛澤東已認識並改正了自己過去的錯誤嗎？實際情況可能並非如此簡單。確實，毛在1945年中共七大的講話中曾提到一句：「肅反，走了極痛苦的道路。反革命應當反對，黨沒成熟時，在這個問題上走了彎路，犯了錯誤」㉕，但毛從未就自己與「肅AB團」的關係問題作過詳細的解釋和「自我批評」，「肅AB團」不僅一直被肯定，富田事變也被作為「反革

命暴動」的鐵案，長期不得平反。儘管如此，在毛掌權後，確實已不在黨內再搞「打AB團」一類的肉體消滅。

真正的原因乃是毛澤東已實際控制了中共中央，他已有了號令全黨的合法性，已不再需用極端手段來維護自己的領袖權威。1935年後，毛佔據了中共中央領導層的核心地位；1938年，毛又得到共產國際對他中共領袖地位的承認。隨着毛在黨內地位的加強，他的主張和意見也成為中共意識形態義理系統的重要組成部分，毛從而也獲得了黨的意識形態的法理性。現在，針對黨內的革命恐怖更多是以威懾的形式出現，而較少訴諸赤裸裸的暴力。在一般情況下，革命恐怖只是作為配合毛的政治教育的一種輔助手段。在以後的歲月裏，作為革命策略大師的毛澤東已能收放自如地掌握革命恐怖的機器，就像中藥師配製藥方一樣，知道如何根據現實需要來調配這兩方面的比重，在毛的操縱下，革命恐怖機器已具備了某種「智能性」。1944年，毛果斷地宣布中止延安和各根據地的搶救運動——那場運動曾經使根據地的許多老黨員誤以為又要再來一次「肅AB團」式的大清洗，但是他們錯了，毛無意也不願再重演當年的鬥爭，當毛的目標已基本實現後，針對黨內的革命恐怖機器立刻停止運轉。在劉少奇的支持和協助下，毛又掌握了一種新方法：通過在審幹—搶救運動中建立的制度機制，動用黨機構來洗刷共產黨內部，從而使黨永遠處在一個不斷被「純化」的持續狀態中。

如此看來，30年代初的「肅AB團」已成絕響。從延安時期開始，毛不斷重申「一個不殺，大部不捉」，可是毛終究難忘那如火如荼的「肅AB團」的緊張歲月，對當年的「肅AB團」，毛還是作出了他自己的「批判與繼承」——在黨內中止肉體消滅，同時保留、發揚群眾性肅反的革命傳統，從此鎮壓與「純化」又有了新的形式，並與黨機構的審幹肅反措施緊密地結合在一起，於是，搶救運動之後，又有反右、文革。

對當年的「肅AB團」，毛還是作出了他自己的「批判與繼承」——在黨內中止肉體消滅，同時保留、發揚群眾性肅反的革命傳統。從此，鎮壓與「純化」又有了新的形式，並與黨機構的審幹肅反措施緊密地結合在一起，於是，搶救運動之後，又有反右、文革。

註釋

① 江西蘇區的「肅AB團」運動前後歷經兩個階段：第一階段：1930年「二．七」會議後至1931年1月；第二階段：1931年4月至1931年末。在第一階段「打AB團」的1930年10月至次年1月，毛澤東及其領導的紅一方面軍總前委在其中發揮了主導作用。據初步統計，在這一階段，僅紅一方面軍被殺官兵就達4,500人，而至1930年10月，贛西南特委已消滅「AB團」份子1,000餘人，這一數目尚不包括在這之後根據地內黨政機構被殺黨員的人數。主持江西蘇區「肅AB團」第二階段的是以任弼時為首的中央代表團和毛澤東領導的紅一方面軍總前委，被殺對象主要是參加富田事變的贛西南紅軍的幹部，以及贛西南地方政權的幹部，具體的死亡人數不詳。資料來源：一、毛澤東：〈總前委答辯的一封信〉(1930年12月20日)，載中國人民解放軍政治學院：《中共黨史教學參考資料》，第14冊(北京：中國人民解放軍政治學院，1985)，頁634；二、〈蕭克談中央蘇區初期的肅反運動〉，載中國革命博物館編：《黨史研究資料》，1982年第5期；三、〈江西蘇區中共省委工作總結報告〉(1932年5月)，載江西省檔案館、中共江西省委黨校黨史教研室編：《中央革命根據地史料選編》，上冊(南昌：江西人民出版社，1983)，頁477-78、480；四、〈贛西南會議記錄——關於組織問題〉，載《中央革命根據地史料選編》，上冊，頁631；五、廖蓋

隆1981年9月23日說：「紅一方面軍當時在蘇區不過三、四萬人，前後兩次肅反，搞了六千多人，其中一半是殺掉了，就是說，十個紅軍中有一個被殺掉了，而且差不多都是幹部。」廖蓋隆在1980年12月10日又引用毛澤東的話：「毛主席說：我們殺了四千五百人，但我們保存了四萬紅軍。」引自中共中央黨史資料徵集委員會、中共中央黨史研究室編：《黨史資料通訊》(1981年合訂本)(北京：中共中央黨校出版社，1982)，頁89、144。

② 龔楚：《龔楚將軍回憶錄》(香港：明報月刊社，1978)，頁171、205-207、348、357。

③ 〈前委開除江漢波黨籍決議〉(1930年4月4日)，載《中央革命根據地史料選編》，上冊，頁576-77。

④ 〈前委通告第一號〉(1930年2月16日)，載《中央革命根據地史料選編》，中冊，頁173。

⑤⑥⑧ 《中央革命根據地史料選編》，下冊，頁634-35；646、648-49；110。

⑦ 《中央革命根據地史料選編》，上冊，頁626、631。

⑨ 中共中央文獻研究室編：《毛澤東年譜(1893-1949)》，上卷(北京：中央文獻出版社、人民出版社，1993)，頁319。另參見戴向青、羅惠蘭：《AB團與富田事變始末》(鄭州：河南人民出版社，1994)，頁93。

⑩⑳㉑ 同註①毛澤東：〈總前委答辯的一封信〉。

⑪ 《黃克誠自述》(北京：人民出版社，1994)，頁100-101。

⑫ 贛西行委：〈通告西字第7號〉(1930年10月21日)，轉引自陳永發：〈中共早期肅反的檢討——AB團案〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第17期，上冊(1988年6月)，頁203。

⑬ 毛澤東在〈總前委答辯的一封信〉中強調：「二全會議主要反對二七會議，開除劉士奇，就是反對二七會議，反對毛澤東。」

⑭ 參見註②龔楚，頁353；但據1987年中共吉水縣黨史辦的調查報告稱，李文林的父親只是富裕中農，且早在1927年5月就病故。參閱〈關於李文林被錯殺情況的調查〉，載中共江西省黨史資料徵集委員會、中共江西省委黨史研究室：《江西黨史資料》，第1輯，頁326。

⑮ 李文林在1930年11月底被總前委秘密逮捕，項英就任蘇區中央局書記後獲釋，於1931年2月被派往萬太河東肅反委員會工作。任弼時率領的中央代表團抵達後，推翻項英的決定，李文林於1931年7月再次被捕。1932年5月30日，李文林被冠之於「AB團首犯」遭處決，至1987年尚未平反。

⑯ 轉引自註⑨戴向青、羅惠蘭，頁98。

⑰ 〈省行委緊急通告第9號〉(1930年12月15日)，轉引自上書，頁105。

⑱ 見註①〈蕭克談中央蘇區初期的肅反運動〉。

⑲ 曾山：〈為「富田事變」宣言〉(1931年1月14日)，轉引自註⑨戴向青、羅惠蘭，頁105-106。

㉒ 1931年，毛澤東與從蘇聯返國的無線電技術幹部涂作潮爭論即如此說，參見涂作潮：〈我跟毛主席發的一次火〉，《百年潮》，1999年第5期，頁25-27。

㉓ 〈富農問題——1930年6月前委、閩西特委聯席會議決議〉，載《中央革命根據地史料選編》，下冊，頁398-99、400、402、404、410、413。

㉔ 轉引自余伯流、夏道漢：《井岡山革命根據地研究》(南昌：江西人民出版社，1987)，頁124。

㉕ 參見中共中央黨史研究室一室：《〈中國共產黨歷史(上卷)〉若干問題說明》(北京：中央黨史出版社，1991)，頁121。

高　華　歷史學博士，南京大學歷史系副教授。

日常生活的歷史

● 雷　頤

有人説傳統史學就是一部帝王的家譜，這當然是激憤之言，但也還是説明了傳統史學的一個重要特點。無論是「希臘的崇高，羅馬的壯觀」，還是「力拔山兮氣蓋世」，在史學中佔統治地位的如果不是帝王將相，起碼也是叱咤風雲的英雄豪傑，而升斗小民的喜怒哀樂、衣食住行、生老病死則鮮有「問津」。偶有記述，亦因「王者欲知閭巷風俗」。不過，這種專記瑣細之事雖也是為「資治」之用，卻並不能享配「正史」的殊榮，只能被「不入流」地稱為「稗史」。稗者，卑微者也。

有人説傳統史學就是一部帝王的家譜，而升斗小民的喜怒哀樂、衣食住行、生老病死則鮮有「問津」。隨着對「歷史」的深入了解，我才體會到，在史書中有時看似「無關痛癢」的一句話或一個抽象的概念後面，往往事關千百萬人的悲歡離合，一生一世。

卑微者的歷史當然無足輕重，芸芸眾生的日常生活甚至根本不被記錄。隨着對「歷史」的深入了解，我才體會到，在史書中有時看似「無關痛癢」的一句話或一個抽象的概念後面，往往事關千百萬人的悲歡離合，一生一世。

一

1953年末實行的糧食「統購統銷」政策，在史書中只是短短一句，至多是分析這一政策對國家「工業化」的作用，而這一政策對農民生活的巨大影響則從不提及。幾年的「知青」經歷使我感到，就人數之眾與時間之長而言，看似「平平淡淡」的「統購統銷」對社會生活的影響，實際超過了包括「文革」在內的任何一場轟轟烈烈的政治運動。「統購統銷」一實行，社會立即分為吃「商品糧」與吃「農業糧」兩大階層，並且實行嚴格的「世襲制」。吃「農業糧」者實際成為「二等公民」，要想成為吃「商品糧」者，確乎「難於上青天」，許多心有不甘者想改變身份，造成了數也數不清的悲喜劇。

「統購統銷」一個最直接的後果，就是把農民牢牢地束縛在土地上。由於沒有糧票，農民的活動半徑非常有限。當時城市，尤其是大中城市，如果沒有糧票，休想買到一碗粥、一個饅頭、一兩點心……農民進城，只能準備充足的乾糧。若要出省，「含油」的全國糧票更加難得，就是城裏人想領取全國糧票也要單位開「出差證明」，農民更是想都不敢想，這使他們的活動範圍受到嚴格限制。有親人病重時農民最需糧票，因為若要住大中

城市的醫院，沒有糧票患者根本住不進去，陪護者也無法在城裏生活。為了得到糧票以應急需，一些人只得以高價購買原本「無價」的糧票，這種「黑市」屢經「嚴打」而不絕，皆因這種「非法交易」確是社會生活的需要。無論是為了「拉關係」還是出於真誠的同情，當年「知青」最常行的「善舉」之一，就是給老鄉一些從家中帶來的糧票。所以，只有廢除了糧票，才有今日勞動力的自由流動，農民重獲「解放」。

由糧食的「統購統銷」開始，各種票證越來越多，這其實是經濟越來越困難的表現。在經濟發展較好的1964-65年，商品略為充足，票證就開始減少，而在「文革」十年間，票證的種類達到頂點。從雞鴨魚肉到煙、酒、糖、瓜子、花生、粉絲……從自行車、縫紉機、座鐘、大立櫃到線襪、尼龍襪、衛生紙、打火石、火柴、肥皂、燈泡、線團……許多東西只有在年節才有供應，不僅限量，而且限時，過期作廢；而且，即便是票證規定的東西，也只有北京、天津、上海才能保證供應，其他許多地方連票證規定的東西都不能保證供應。生活是紛繁複雜的，這種簡單的「一刀切」必然造成生活的荒誕。幾年前《北京晚報》曾舉辦過一次「票證的故事」徵文，不少作者都以自己的親身經歷訴說了一個個真實、具體、生動，令人啼笑皆非的故事。生活本身的荒誕，有時竟超過了「黑色幽默」作家們的想像。不過，這次徵文「正入佳境」之時卻不知何故戛然而止，令人不勝惋惜。好在近日百花文藝出版了一部《票證舊事》，輯錄了一些人的親身經歷，為那一段普通人的歷史「作證」。王春瑜於1961年決定結婚的因素之一，是因為婚後才有副食品供應證，憑此每周才能買到幾塊豆腐乾、半斤豆芽之類。費盡周折，他才湊足了票證買到一張雙人鐵牀、一把暖水瓶、一個洗臉盆、一隻痰盂，算是置辦了「家當」。書中還印有當時武漢市的「結婚購物證」，規定憑證才能買到暖瓶、被面、臉盆之類。寧宗一的小孩當時才出生幾十天，家中唯一的一把暖瓶被打破，生活極不方便。而一把暖瓶要一年所發全部「工業券」，根本無法購買，只好硬着頭皮向鄰居暫借(鄰居也只有一把)，以渡過難關。此後，暖瓶成了他的一種心病，生怕打破，「夜裏睡覺都變成了大喜、大悲和大驚的夢」，不是夢見買到新暖瓶，就是夢到暖瓶被打破。翁美英於1961年生孩子時，街道特別照顧，給了她一張鋁鍋票，使她着實高興了好幾天。煙票只發給「煙民」，但「煙民」的資格要由個人申請、領導認可，不少人為了給親友搞煙票也開始吸煙，不想往往「弄假成真」，自己也因此上癮。而且，煙票是根據職務高低分等級的，低級者不能買高級煙。由於食油定量極緊，時為農工的張賢亮發明的「眼藥瓶滴油法」在農場迅速推廣。花生早成奢侈品，時為北京市長的彭真大費腦筋，終於在春節搞到一批花生，全市每人二兩。梁曉聲永遠感激他們的街道票證員王姨，因為她的偷偷照顧，「那些年我們比別的城市居民吃到了更多的豆腐」。不是過來人大概很難想像，在當時能多吃些豆腐確可謂「恩重如山」！如果家裏要買被面或有人要添棉衣，就要集中全家有限的幾張布票；為省布票，有人只好在春天將棉花掏出作單衣穿。殷慧芬的妹妹下鄉時，舅媽買件襯衣送她，但聲明布票要還。由於殷家一時未能還上，結果親

幾年前《北京晚報》曾舉辦過一次「票證的故事」徵文，不過，這次徵文「正入佳境」之時卻不知何故戛然而止，令人不勝惋惜。好在近日百花文藝出版了一部《票證舊事》，輯錄了一些人的親身經歷，為那一段普通人的歷史「作證」。

人反目，兩家人五年互不來往，形同陌路。敬一丹家裏要找塊好一點兒的補丁布都很困難。當然，在所有票證中最重要的是糧票，由於定量極少，多數人家都有浮腫病人。何滿子當時正在「勞改」，「餓得眼珠發綠，渾身浮腫的人們為了幾斤糧票打死人的案子，我就聽見過多起；還同一個因搶十幾斤糧票和少數鈔票而在鐵路邊打死人的死刑犯一同在寧夏中衛縣的公安局拘留所裏同呆過」。林希、老鬼所寫關於糧票的親身經歷，讀來都使人唏噓不已……當然，這些還都是城裏人寫票證制給生活帶來的種種不便，若由農村人來寫「沒有票證的故事」，一定更有一番悲涼。

由於幾乎一切生活必需品都要「憑票」，這些名目繁多的票證猶如一條條繩索，將人牢牢束縛起來，個人被票證的發放者、單位、街道緊緊控制，無法鬆動。票證，不僅僅是一種經濟措施，而且成為社會、政治控制的手段，甚至使人在消費領域的選擇自由都極其有限。人們往往為多買半斤肉、一把粉絲、幾包火柴、一塊肥皂……而想方設法拉關係、「走後門」，當然結果必然是社會道德水平的普遍下降，所謂「道德滑坡」，即由此時始。

事情完全倒了過來，原本只應在短暫的「非常時期」才對少數物品實行定量供應，但在長達幾十年的計劃經濟時期卻是大多數物品都要實行定量供應！要回想當年哪些東西不憑票供應，還真要大費一番腦筋。隨着改革開放的開始和市場經濟的逐步確立，「票證」正在退出我們的生活成歷史文物，成為「十年浩劫使我國經濟達到崩潰邊緣」的最好注腳，是「計劃經濟」失敗的有力物證。

二

日常生活與政治本有一段不短的距離，或許恰因為此，在一定要「政治統帥一切」的「那個年代」，政治總是「大規模侵入」、甚至要取代日常生活。所謂日常生活就是以「常識」為基礎，不過「常識」因太平常普通而常為各路英豪所不屑，所以他們往往不顧常識地要壓制甚至消滅(如果可能)日常生活。起碼，要將日常生活壓至最低，使「泛政治」中最後一個小小的逃避之所也不復存在。

「日常生活」與政治本有一段不短的距離，或許恰因為此，在一定要「政治統帥一切」的「那個年代」，政治總是「大規模侵入」、甚至要取代日常生活。起碼，要將日常生活壓至最低，使「泛政治」中最後一個小小的逃避之所也不復存在。

為達到這一目的，當年硬是不顧常識，把千百萬農民組成「人民公社」，各家不能生火做飯，必須到「集體食堂」吃「大鍋飯」，終釀成巨禍。農民雖無任何高深的理論，但憑常識就知道這一套行不通，食堂不久就不得不解散。「公社」在低效運行二十餘年後，最終還是不得不解散，這實際也是農民消極抵制的結果。記得在「農業學大寨」的高潮中，我插隊的村子也派進了工作組，貫徹「大寨精神」，要用「記政治分」取代「記勞動分」。就是說，不以每人幹活的多少好壞來記工分，而以「政治表現」，即家庭出身、會不會「講用」等作為記分標準，明確規定「四類份子」不論活幹了多少、幹得多好都不能記滿分。但工作組前腳剛離村，農民後腳就恢復了「勞動分」，用他們的話說就是「說得再好聽也長不出莊稼」。這，本是生活常識。

家庭無疑是日常生活的核心，所以大辦「公社」的理想狀態是取消家庭。這一理想當時雖然未能實現，但十年後「文革」中的「五七幹校」卻部分地取消了家庭。夫妻不是以家庭為單位，而是要隨工作單位下放，往往是天各一方。夫妻在同一單位工作，也

是分別住「男營」、「女營」(隨行子女亦分住男、女營)；集體勞動、集體吃飯，根本沒有「夫妻生活」的時間與空間。個人的私秘空間，已經不復存在。一旦失去私秘空間，個人的一切都被徹底暴露，如此權力者才有一種安全感。

與此同時，意識形態在全社會範圍內對日常生活的滲透幾乎達到無孔不入的地步，甚至直接用赤裸裸的暴力「大破四舊，大立四新」。那時，不少私人通信的開頭和報紙文章一樣，不是「首先讓我們敬祝我們心中最紅最紅的紅太陽毛主席萬壽無疆……」，就是「偉大領袖毛主席教導我們……」，然後才是個人的「私事」。有些地方甚至規定買賣東西時顧客和營業員都要或先「敬祝」或先背誦一段「最高指示」，然後再談「買賣」。自然而然的日常生活語言，就這樣為一種刻意製造的意識形態語言所強暴。「文革」結束不久轟動一時的相聲《如此照相》，就是這種情況的真實寫照。那時每人每天都要參加各有幾十分鐘的「早請示」、「晚匯報」，站在毛主席像前以各種集體儀式「表忠心」(沒有工作單位或上學的必須參加街道「居委會」組織的「請示」、「匯報」)。葛劍雄在1968年冬得了急性闌尾炎，住院開刀後的第一天早上經過說明被免去「早請示」，但當晚還是被迫到「忠字室」作「晚匯報」，以後的「請示」、「匯報」自不能免。每次在「敬祝毛主席萬壽無疆」、「林副主席身體永遠健康」後還要讀大段毛主席語錄、唱多首頌歌，差不多要二十多分鐘。可憐他每次只得盡量張大嘴(表示唸、唱)但壓低聲音(減輕腹部震動)，同時將右手按在刀口上減輕疼痛，幸得醫生照顧以「刀口發炎」免去了跳「忠字舞」。在那十年中，人們的日常娛樂只有幾部乾巴巴、進行政治說教的「樣板戲」，一切非「樣板」的都被嚴禁。人們的髮型、頭髮長短都有嚴格限定，梳妝打扮、塗脂抹粉統統是「資產階級……」。服裝是日常生活的主要內容之一，「穿衣戴帽，各有所好」，原應最個性化、最豐富多彩，但在「全面專政」的年代卻成為「管制」最嚴的領域之一。服裝的式樣、顏色只准有單調的幾種，褲角的寬窄有嚴格的限定，寬不能超過幾寸，窄不能少於幾寸，着裝稍微艷麗、稍有不同就是「奇裝異服」，是「資產階級生活方式」、「資產階級意識形態」……要受到嚴厲批判。1966年「紅八月」在一夜之間滿城幾乎都是「黃軍裝」，而這，卻是以駭人的血腥與暴力實現的。透過服裝史研究，透過日常生活史研究，人們對這背後的權力、暴力是如何對日常生活進行宰制的過程看得更加具體、生動、透徹。

「文革」結束，日常生活一點一點恢復，當然並不完全順利。在西方音樂被禁十幾年後，廣播中第一次播出了貝多芬的「熱情奏鳴曲」，但前面必須說明「這是偉大革命導師列寧生前非常喜歡的樂曲」。喇叭褲、牛仔褲、「迪斯科」的出現都曾一而再、再而三地受到批判、禁止。於是，人們不得不論證中國在唐代就有喇叭褲，所以是「民族的」而不是「西方」的；牛仔褲最初是「美國勞動人民」的服裝，而不是「資產階級」的；「迪斯科」是源於非洲黑人的舞蹈，而不是現代西方沒落、頹廢的表現……今天，這一切無疑令人啞然失笑，因為生活本身就是「理由」，不需要另一種「更高」的辯護。但在當時，這卻是為日常生活進行的一種必要而莊嚴的辯護。因為面對一種意識形態對日常生活的長期侵

「文革」結束，喇叭褲、「迪斯科」的出現都曾一而再、再而三地受到批判、禁止。於是，人們不得不論證中國在唐代就有喇叭褲，所以是「民族的」而不是「西方」的；「迪斯科」是源於非洲黑人的舞蹈，而不是現代西方沒落、頹廢的表現……今天，這一切無疑令人啞然失笑，但在當時，這卻是為「日常生活」進行的一種必要而莊嚴的辯護。

入與否定，不得不也以意識形態來為之辯護。

「常識」凡人皆有，確不足貴，然而一旦「缺乏常識」，日常生活就會變得異常荒誕、可怕。日常生活的變遷史，就是芸芸眾生的喜怒哀樂史。

三

不過，要讓芸芸眾生進入「歷史」談何容易。「一將功成萬骨枯」，青史留名、進入歷史的只是「一將」，而那荒郊野嶺的纍纍「萬骨」只能無名無姓地任「草沒了」，無法進入歷史。在某種程度上說，沒有「文獻」就沒有「歷史」；或者說，「歷史」是由「文獻」形成的，因為無徵不立是歷史學最基本的學術規範和起碼要求，然而，某種「歷史的局限」卻也因此而生。

日常生活紛繁複雜，許多方面難以形成文獻，有時即便有「文獻」，也因「平常」而習焉不察、未加重視，更未作為「史料」保留。如1972年初，中美關係開始「解凍」，與此前的「全封閉」相比，來華的外國記者人數猛增。時處「文革」時期，正「狠抓階級鬥爭」，「敵情觀念」極強，於是各單位、居委會都組織全體人員學習、熟習與「外賓」接觸的有關規定。筆者當時從農村回城探親，也與其他「知青」一起被招到居委員開了半天會，學、背這一規定。其中一條規定，如外賓到某商場時，該商場所有商品可不「憑券」暢開供應，但中國居民買後不得離開商店，要等外賓走後再到櫃台將貨退還。據傳達說，曾有人乘外賓在時買了好幾雙尼龍襪（當時買尼龍襪要「工業券」，買線襪要「線票」，這些券票的發放量非常少）就想走，但在門口被有關人員攔住，後來襪子全退不說，還通知了工作單位，受到處分。「規定」對外國人可能提出的種種問題都提供了「標準答案」，如「文化革命」是「很有必要」；「五七幹校」、「上山下鄉」是「大有好處」或「很受鍛煉」；有關工資、家庭收入的答案是「生活很好」或「夠用」。我記得，各種問題中只有家庭人口的答案是「可如實回答」。當時就流傳這樣一個「故事」，說有外賓問一老頭家有幾口人，這位老人生怕答錯擔不起責任，一時緊張，像在居委會「考試」一樣慌忙回答：「可如實回答」，弄得外賓莫名其妙。若仔細研究，從這一紙「規定」中可以看出當時的「夷夏之大防」、控制之嚴密、宣傳的伎倆、經濟的衰敗……同時，對不少外賓回國後對「文革」中的中國那種到處「鶯歌燕舞」的熱情報導，也就可以理解了（但如今卻有國人為「學術創新」而將此類報導作為「文革」乃「真民主」一類的論據）。這一紙「規定」當時廣為下發，但大家都是背完就扔，筆者現在突感其重要，問過許多人，竟無一人（包括筆者在內）將其保留。日常生活的許多「文獻」，往往就是這樣喪失的。

更嚴重的是，有些存留的「文獻」與「生活」實際正好相反。當年「知識青年」上山下鄉，絕大多數都是想方設法留城不成後被迫而去，臨行的場面哭聲一片，淒淒慘慘。但每批「知青」下鄉時都要組織一個盛大的「場面」，敲鑼打鼓、紅旗招展，胸帶大紅花、手捧「紅寶書」在毛主席像前宣誓表決心紮根農村一輩子……於是，報紙上的圖片和文字報導，新聞紀錄片中全是這種「盛大」的場面，而真實的淒慘根本無人敢記錄，因為這是「破壞上山下鄉偉大戰略部署」，這在當時不僅罪可

「文革」時期，「敵情觀念」極強，於是各單位、居委會都組織全體人員學習、熟習與「外賓」接觸的有關規定。當時流傳這樣一個「故事」，說有外賓問一老頭家有幾口人，這位老人生怕答錯擔不起責任，一時緊張，像在居委會「考試」一樣慌忙回答：「可如實回答」，弄得外賓莫名其妙。可以看出當時的「夷夏之大防」、控制之嚴密。

以入獄，甚至有殺身之禍。「真實的淒慘」就這樣完全為「虛假的盛大」所取代。歷史留下的，就是這種「盛大」。同樣，當年「知青」在招工、招生、參軍時「走後門」更是司空見慣，甚至「無所不用其極」。不過，走完「後門」卻都還需要完備「正常」的手續，所以若查檔案，群眾推薦、表現優秀、基層組織審查批准……各種「合法」手續一應俱全。檔案是歷史研究中最重要的文獻，如果以檔案為準，就會得出當時基本沒有「走後門」的「歷史性」結論。「歷史」，往往就是這樣形塑的。

看來，在「檔案」文獻之外，可能還有另一個「歷史」。

四

這種只有「宏大述事」的歷史觀，自然引起了一些史學家的不滿，胡適便是其中一位。他在1930年擬就的《上海小志序》中寫道：「『賢者識其大者，不賢者識其小者』，這兩句話真是中國史學的仇敵。甚麼是大的？甚麼是小的？很少人能夠正確回答這兩個問題。朝代的興亡，君主的廢立，經年的戰爭，這些『大事』，在我們的眼裏漸漸變成『小事』了。《史記》裏偶然記着一句『奴婢與牛馬同欄』或者一句女子『躡利屣』，這種事實在我們眼裏比楚漢戰爭重要的多了。」因為從中可以引起諸如漢代的奴隸是如何生活、婦女纏足由何而起等有關時代社會生活的問題。「這種問題關係無數人民的生活狀態，關係整個時代的文明的性質，所以在人類文化史上是有重大意義的史料。然而古代文人往往不屑記載這種刮刮叫的大事，故一部二十四史的絕大部分只是廢話而已。將來的史家還得靠那『識小』的不賢者一時高興記下來的一點點材料。」

幾乎與此同時，一份名為《經濟社會史年鑒》的雜誌於1929年在法國斯特拉斯堡大學誕生，提倡一種新的歷史學。經過幾代人數十年不懈努力，年鑒學派終於蔚為大觀，成為當今史學的一個重要流派。

與着意於歷史「短時段」、着意於傑出人物與驚心動魄的「事件史」研究的傳統史學不同，年鑒學派注重人類生活的「長時段」，着意於日常生活與習俗，認為這才是歷史中最重要、最持久的因素。年鑒學派使日常生活成為歷史研究的主體對象，強調歷史學家必須擴展自己的視野，從檔案的限制中解放出來，利用人類的一切創造物作為自己的史料。從這種「史觀」出發，一磅胡椒的價格、一紙通知、一個項圈……這些過去無價值、不保留的「材料」，現在都獲得意義，都成為重要的「史料」。

日常生活終由「稗史」成為「正史」，「識小」者未必不賢。這種轉變，意義着實不菲。

「早歲那知世事艱」。或許，只有在「當拏雲」的「少年心事」漸消之後，我們才會注意到轟轟烈烈、變幻莫測的歷史風雲背後那平淡無奇、日復一日「長時段」的日常生活；只有在經歷過日常生活受到嚴厲干涉、粗暴侵犯的日子，我們才知道、才能體會到日常生活的重要，甚至是那樣地值得珍視……

雷　頤　中國社會科學院近代史研究所副研究員

年鑒學派使「日常生活」成為歷史研究的主體對象，從這種「史觀」出發，一磅胡椒的價格、一紙通知、一個項圈這些過去無價值、不保留的「材料」，現在都獲得意義，都成為重要的「史料」。「日常生活」終由「稗史」成為「正史」，「識小」者未必不賢。這種轉變，意義着實不菲。

疑古史觀及其方法評析

● 丁　紀

本文選取「五四」時期自由主義在學術領域所顯示的方法問題作為話題。自由主義之所以能使其立場一貫和深入，按他們所驕傲宣稱的，是他們抓到了「方法」，如胡適所說，「科學方法」。這裏，自由主義是否純正，學術方面是否真正具有建設性，並非論述重點。是否樹立了一種良好的方法範例、方法對世紀學術的實際影響才是我所關注的。但是，宣稱一生注重方法的胡適，嚴格意義的方法論文章卻不多，多的是在具體工作中演示他的方法、創造方法的實例，或以他自己的話說，「科學方法」的實例。《諸子不出於王官論》是較早、較著名而又在學術（思想史）領域裏發言的實例。胡適的方法啟發了顧頡剛，使其提出了「層累地造成的古史系統」的疑古史觀。

宣稱一生注重方法的胡適，嚴格意義的方法論文章卻不多，多的是在具體工作中演示他的方法、創造方法的實例，或以他自己的話說，「科學方法」的實例。《諸子不出於王官論》是較早、較著名而又在學術（思想史）領域裏發言的實例。

以方法面目出現的信念

《諸子不出於王官論》直接挑戰的對象是章太炎，更準確地說，是章太炎的「方法」。在〈國故論衡〉、〈諸子學略說〉等文中，太炎對諸子思想出處問題持胡適所謂「諸子出於王官」之說，太炎用以支持其論點的方法，簡單講，就是漢學家的方法。如人們所理解的，漢學的方法中有服從權威的意味，但其主要精神是要求徵驗。胡適反駁太炎有四條理由：第一條，「劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說」；第二條，「九流無出於王官之理」；第三條，「《藝文志》所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實」；第四條，《藝文志》之說乃「說」而非「證」。由此似乎可以作一個結論，太炎的論點是違背事實的，其方法是服從於漢儒權威的黨派性觀點，而無法求得徵驗。

1915年，胡適對「證」與「據」的不同就做過辨析，他說：「證者，根據事實、根據法理，或由前提而得結論（演繹），或由果溯因、由因推果（歸納），是證也……證者，乃科學的方法」，而「據者，據經典之言以明其說也」，「欲得正確的理論，須去據而用證」①。我們同意「證」與「據」（「說」）的說理力度是有着相當大差異的，因而區分二者有其必要性。本着這種區分，能夠達到克制漢學方法中服從權威的心態而

發揚徵驗精神的結果，但是，在無事實的狀態裏，一切假說、一切斷語、一切基於情態與意志之詞是否盡皆失效？無事實，是否即為不可說，而必須保持沉默？還要顧及到傳統學問形式上的一些特點，由於中國傳統思想學術往往是直陳的，保持着一種對於觀念、結論、真理的直觀性，因而在現代學者眼前表現出來的大都是全部論題的「上半截」，支持它的論據與論證的嚴密性都是隱性的，這是否就要說，那未曾在我們眼前呈示的即是不存在的？在這兩個問題上，胡適顯然表達了一種出自狹隘實證立場上的理解。

中國傳統思想學術對觀念、結論、真理保持着一種直觀性，支持它的論據與論證的嚴密性都是隱性的，這是否就要說，那未曾在我們眼前呈示的即是不存在的？在這個問題上，胡適(圖)顯然表達了一種出自狹隘實證立場上的理解。

更重要的是，這樣的反駁，恰恰是違背胡適自己對「事實」關注的初衷，而是落腳在論點上做文章了。關注「事實」，就應該把工作的基準定在論據方面。為甚麼胡適不能切實體現這樣一種態度？很明白，他並不曾握有比太炎更多一些的事實。他如果真的握有更多的事實，一個像他那樣信賴事實(至少他如此宣稱)的人，一定會在否定了墨學出於清廟之守而謂「墨者之學，儀態萬方，豈清廟小官所能產生？」之後能詳細地列舉其「憑據」的，可是他沒有，因而我們也可以說胡適的「諸子不出於王官」之說同樣屬於「附會揣測之辭，其言全無憑據」。同時，需要指出的是，胡適對思想與事實之關係有一種相當片面的理解。僅有事實，再多的事實，也不足以完滿地說明思想(因而，尋找事實，嚴格地講已不屬於思想工作)。事實構成思想的限制性條件，而思想的魅力總是顯現於它對種種限制的超越之中；思想的尺度是自由，自由的想像力的廣度和自由的創造力的深度，它的最低限度是解釋事實的意義而不是描述事實本身；解釋常常取決於解釋者而不是被解釋者，解釋使同一事實在不同思想中分蘗而不是達成若干個彼此雷同的結論。因此，一個思想的表達，可以基於對最簡單的事實的觀察，而無須基於對全部事實的觀察；一個思想者在他的特有情境中對一個簡單事實作打量時的那份眼力是為其思想帶來個性的東西，這就向我們提出一個問題，我們是關心那個事實，以此思想為路標追尋退隱了的事實乃至「事實簇」呢？還是更加關心思想本身，關心為這個思想帶來生命的思想主體何以從某種事實或其他各種因素中給出了這樣的思想呢？一句話，我們是把思想當成過去的、可有可無的東西去關心，還是把它當成產生於過去、卻與我們息息相關的現時的存在去加以關心？取徑前者則導向實證歷史學，那正是胡適一系的路向，但是他們宣稱自己從事的卻是後者。或者說，他們要求用前一種手段(實證歷史學)來完成後一種目的(思想及思想的歷史)，這就導致了不比太炎有多一些事實的胡適可以把自己的解釋宣稱為更靠近事實、具有事實一般的堅硬度。但顯

然，一個宣稱更加熱愛事實的人，並不是已然比那些未作宣稱的人擁有了更多的事實。

這種把解釋當事實、以求事實之法做思想工作的傾向在傳統的漢學方法中也能找到印迹，太炎正是當代漢學方法的活化身，這成為為甚麼太炎被胡適瞄上的一個表相的解釋。從上述分析可以看出，胡適自己，正是帶着漢學方法一方面的缺陷去強調它另一方面的優勢，也就是說，胡適對太炎的批評，不過是漢學方法對於漢學方法的不滿，為甚麼會這樣呢？既然對太炎的不滿主要不在於「諸子出於王官」說與事實有多少出入(漢學、太炎注重徵驗或「事實」、胡適不握有更多的事實、胡適的駁論集中在論點方面)，那麼，最不能愜胡適意的，是在信念方面。在胡適看來，「諸子出於王官」之說暗含了在諸子時代之上有一個「經」的時代的信念，「經」的時代並不缺乏事實，卻無法容納「科學」對這些事實的命名權，這樣，焦點就集中到對事實的命名權的爭奪上。為此，胡適可以宣稱，凡未蒙「科學」之名的事實都並非事實，事實將會由於其為經師所掌握而失真。命名權的爭奪典型地反映出兩種意識形態或兩種信念交戰的情狀，因而嚴格的學術性要求退居次席，由此我們可以理解胡適對諸子出處問題的正面立論「皆本於世變之所急」為何經不起推敲了。章太炎被挑戰的主要不是作為漢學(方法)的象徵，而是作為經學(信念)的象徵，當然，他這兩方面都是合格的。但是，這樣的辯駁因而在方法上留下了缺憾，新的信念替代舊的信念，一種意識形態的更迭，借助於學術話題，卻僅僅做了一種翻牌工作。「諸子不出於王官論」為辯駁而辯駁，開意氣之爭的風氣，而缺乏元分析的穿刺力、說服力，可以說，信念在這裏把方法當做口號、把方法當做犧牲了。前面我曾說過，方法是被信念預含的，一旦有人宣稱，他發現一種超出其信念的方法，那麼，被犧牲的將不僅是方法，信念自身也出現了虧欠。

在胡適看來，「諸子出於王官」之說暗含了在諸子時代之上有一個「經」的時代的信念，「經」的時代並不缺乏事實，卻無法容納「科學」對這些事實的命名權。這樣，焦點就集中到對事實的命名權的爭奪上。

實證史學獨享傳統學問的企圖

「科學」作為信念一旦確立，它就要對經學的一切命名施行徹底解紐，重新予以命名。應該看到，這正是胡適「科學方法」的疑古意義之所在。在胡適或疑古主將顧頡剛為他們的思想所建立的譜系中，提到姚際恆、崔述的工作：崔述以經破傳、注，姚際恆以十三經中有認傳、記、注為經的成分，但最後都守住了經(經過重新認定)的地位。在胡、顧看來，這是姚、崔精神上不堅定、方法上不徹底的表現；實際上，這恰恰表現了姚、崔在根本信念上的古典主義立場。由於對這樣一個立場的恪守，他們的懷疑方法就被自覺地進行了劃界；方法一旦越界，表現的就是別樣的信念，也就可以說此方法不復為彼方法了。因而，胡適的懷疑並不像他自塑譜系所顯示的那樣是其中有機相連的一環；或者說，至少它是在新信念之下對既有方法一廂情願的沿仍。既有方法所具有的有效性，並不能確保它的新的應用。

當「科學」的信念替代了「經學」的信念，便出現了「科學的諸子學」。但「中國的學問是向來只有一尊觀念而沒有分科觀念的」②，「科學」既要替代「經學」，「科學」自身之正當的表現又

要取分科之學的面貌，這就為新的信念帶來一個莫大的難題，意思是，如果它要遵循其本份，對舊疆域它就無法收拾得住。實際上，胡適、顧頡剛也正表現了這樣一種內在矛盾：遵其本份，他們的話題被選定為古史(包含思想史)的方面，即現代分科之學的歷史學③；要收拾全局，他們的目標是為「賽先生」張目。概言之，就是欲以古史的討論為思想革命之手段。因而可以知道，他們心目中的史學，並非真正意義上的現代學科體系中的歷史學(「科學的史學」)，而是章學誠所謂「經之流變必入於史」的史學(史學化了的經學)。

經學流變為史學，從正面看是它實現自身向學科現代轉化的趨勢；從負面看，這種以流變為現代化的辦法未能促使經學實行較充分的分化。本份的科學的歷史學當然不能承擔學科性質之外的甚麼使命，就這點來看顧頡剛「層累地造成的古史系統」的疑古史觀，它在學科建設方面的成績是要打相當折扣的。因為，首先，古史問題最終需要的仍然是一種肯定性的描述系統，而不會到一種否定性的判斷為止，儘管恰如其份的否定是合理肯定的必要前提，但是在否定之時，就不能把合理肯定的可能性與方向性閉鎖住；「層累地造成」有大膽的想像力，同時明確地要求對於史實的嚴謹態度，但它應該暗示更多的史實恰能拉長歷史，卻不應引向對歷史本身的虛無主義的懷疑；其次，「層累地造成」是一種真實情況，並不意味着以這種方法描述而成的古史系統必然是荒誕不經的，因為歷史的實況往往會在一個描述的極限上顯示，沒有一個有限度的描述，超越此限度的真實歷史對描述而言往往並無必要。歷史探索也許類似於星際旅行，先行者只有抵達太陽系的邊際，後來者才可能越出銀河系的範圍；再次，對於歷史學科實證意味的強調，使得這種歷史觀念中無法容納神話、傳說等歷史因素，「層累地造成」準確地講是一種歷史學假說而非歷史假說，因而應該對神話、傳說等使歷史學科保有人文意蘊的成分有一種妥貼的理解與處置，而不應只關心「歷史的事實」即乾燥的事實。以實證史觀去打量《史記》，鮮明地表現了兩種史觀差異，太史公不能滿足實證要求的那些因素，反而是他的偉大所在。

從另外一個角度可以看出疑古史觀不滿足於學科本位：顧頡剛對其〈與錢玄同先生論古史書〉發表後的影響有一段話④：

> 一發表，竟成了轟炸中國古史的一個原子彈。連我自己也想不到竟收着了這樣巨大的成果……許多人照着傳統的想法，說我着了魔，竟敢把一座聖廟一下子一拳打成一堆泥！

一個宣稱「在學問上只當問真不真，不當問用不用」的歷史學家，在提出其學術假說時，先是「想到這裏，不由得又激起了我的推翻偽史的壯志」，為學術外的激情所牽引，又用有些誇張的口吻力數其理論之莫大「戰果」，心情上即便是相當可以理解的，終究不是如其所說的那般冷靜、中立、公允。在學科建設成績方面要打上幾個折扣的疑古史觀，在思想革命風氣的推動、在幫助「科學」信念之權威性的樹立方面卻是要得滿分的。

「層累地造成」的疑古史觀是「大膽的假設，小心的求證」在古史領域中的一個實績。問題是，「大膽的假設」並非追本溯源之論，如何才能提出有

經學流變為史學，從正面看是它實現自身向學科現代轉化的趨勢；從負面看，這種以流變為現代化的辦法未能促使經學實行較充分的分化。本份的科學的歷史學當然不能承擔學科性質之外的甚麼使命，就這點來看顧頡剛「層累地造成的古史系統」的疑古史觀，它在學科建設方面的成績是要打相當折扣的。

意義的假說？按胡適的看法，「大膽的假設」之前的一個環節是於不疑處有疑，這仍然未能探到根柢，如何能建立疑而不失的能力？林毓生在疑字前引出博蘭霓的「支援意識」，使假說得以免於臆測、妄斷之譏，如此，則疑字信字，何者在先呢⑤？「小心的求證」對於呈現假說的意義也未必充分，歷史學如果專任這一指針，那就會使人文意味瘠薄，成為純技術性學科，「文史哲不分家」之史的一支，將把自己完全交到實證主義原則的支配之下。經學流變為史學所企圖保全的一種學問的統一性轉換，至此由於史學自身對實證主義的選擇而不裂自裂；哲學(思想)與文學從史學的範圍中分化出來；甚至，將它們安置在「科學」的共同信念之下也顯得十分生硬。

但是借史學化身表現的「科學」信念必當為一切重新命名，因而，「科學的哲學」、「科學的文學」，或者說，哲學不過是「哲學史」，文學也不過是「文學史」。這樣做的結果，當然是使人文學無論就其精神氣質、論證方法以及著述體例方面，都只能奉史學為圭臬，史學成了本世紀中國人文學的核心學科。胡適的「中國哲學史」或「中國思想史」關注較多的是史實的一面，它的欠缺是「這部書中(《中國哲學史大綱》上卷)幾乎完全沒有『哲學』的成分」⑥；胡適的小說史工作同樣只有史實不見文學，他「對小說藝術本身興趣不大」而貿然闖入小說史領域，因而落得個「胡適的藝術鑒賞能力不高」⑦的評語。史學越出自己的學術本位去干預其他學科的內部問題，是史學有更大抱負的一種特定表現，胡適、顧頡剛那一代人就有意追求這種表現。經過近一個世紀的學科發育，史學的這種抱負收斂了，有意以史學一門學科去承擔全部傳統學問的追求不見了，但在分科之初帶上的一種先天特性，使這種抱負常常以學術犯規的方式無意地表現出來。在有史學參與的學科爭執中，史學往往扮演着主動者的角色，而哲學與文學等往往處於被動、因應的地位。例如90年代初在《二十一世紀》雜誌上何炳棣與杜維明之間就「克己復禮為仁」展開的爭議；再如90年代學人責80年代「思想熱」病於空疏等。

史學越出自己的學術本位去干預其他學科的內部問題，是史學有更大抱負的一種特定表現，胡適、顧頡剛那一代人就有意追求這種表現，關鍵就在於「方法」。得其宜則此「方法」可用於疑古、激進；不得其宜則借此「方法」又可以十分便當地自命為傳統的不二解人。

史學的有意出位與無意犯規，除開它作為現代學科受孕之時就帶上的「阿基里斯腳踵」之外，在我看來，還有另一份歷史伏筆在其中起了作用。按照文化傳播或文化更新的一般看法，從器物到政制到精神是必由的三個步驟，這個描述主要着眼於三者的不同階段性；但是，當人們把目光由器物轉到政制上的時候，有一些東西是沒有即時得到調整的，從政制轉到精神上時亦然。可以說，人們會慣性地以對待器物變革的方法對待政制變革，用對待政制甚至是用對待器物的方式對待精神問題，對思想價值做一種純技術性的關注，方法上面受制於早期經驗而不能深化。這種以為得方法便能夠執一馭萬的念頭，使得胡適、顧頡剛等人進可以遍瞻一切社會政治、思想價值等問題，退而可以守古史古文化一隅；守一隅時自計並非做純學術工作，而是在演示方法、陶冶風氣。學術疑古外衍到社會、政治層面，激盪出更極端的反傳統潮流。胡適一派的人物最終多有研究古代中國的專門家並不是那麼令人奇怪的事情，關鍵就在於「方法」。得其宜，則此「方法」可用於疑古、激進；不得其宜，則借此「方法」又可以十分便當地自命為傳統的不二解人。

一種特殊的時間體驗

近世中國自曾國藩、張之洞以下，不十數年便有一代人起，上一代之「風將」，在下一代間不免受沖伐而跌入塵埃。以曾、張為標桿，繼之，康有為—嚴復、林紓—章太炎、梁啟超—梅光迪(與胡適同代而有先後新舊)，以開新風尚自詡者每以舊陣營為歸宿，競進之結果是使舊陣營成分漸趨駁雜，而革命也如換馬遊戲，遂成無根之革命，與傳統愈趨愈遠，自家的「傳統」亦竟無暇得以生成。到胡適這代人，逕把傳統與今後之世界一刀劃斷。顧頡剛在回顧他的「古史辨」工作時說⑧：

> 我要使古書僅為古書而不為現代的知識，要使古史僅為古史而不為現代的政治與倫理，要使古人僅為古人而不為現代思想的權威者。換句話說，我要把宗教性的封建經典——「經」整理好了，送進了封建博物館，剝除它的尊嚴，然後舊思想不能再在新時代裏延續下去。

「經」之務去是出於信念的根本改換，去「經」之法則如前所說是用對待器物之法對待思想價值問題。

思想價值問題與器物、政制問題有多大差異不待多言。思想價值問題往往需建立內省的向度，而內省能力的培養一般而言正是中國傳統學問的優長。通過這種能力的培養，達到德慧一致之目標；並且，內省向度的建立，只有依賴於傳統。就是說，一個思想的「內省」，是通過由一種傳統所達致的思想省視其自身；一個思想如果要拋棄傳統，實際上意味着它要拋棄對自身的主導性，它要使一種決定它之為它的東西分裂為與它漠不相干之物。

但是，內省式的傳統心靈確實遇到了新異的問題。例如，一種迥乎不同於以往的時間感受。一個簡單的事實是，對歐洲人而言的「第二十世紀」，對中國人而言卻是「第一個世紀」。中國人從來不曾以這種方式來標示和理解時間，這使得中國人有初次發現時間的感覺，這種感覺是複雜的。二十世紀對歐洲人而言，可能意味着新的希望與增進，這必是在一種厚積的基礎上的希望與增進，可能意味着新的挫折與災難，這也必是在久長的歷史與記憶中預兆過的。就是說，二十世紀對一個歐洲人而言是一個必然性的時間單位，無論它充滿了多少未知，本質上它已被人們從過去若干世紀中預先經驗着了。對一個中國人而言，「二十世紀」是全新的、全然陌生的、是各種一無依恃的希望，同時，又是一種毫無生天的絕望：對時間的初次發現不僅使希望有了可能，同時還使時間的發現者們備嘗被甩落於時間之外的沉落感。第一個百年對二十個百年，這種對比使人對自己的傳統產生了怨憤，人們可以責備傳統未曾以這樣一種時間性為我們的未來預存甚麼，更極端地表述就是，傳統是一種非時間性的存在，而時間已經無情地展開。新的時間感受使傳統虛無化了。——在這裏應該做一個說明：儘管近世中國人的一個共同心理感受是「落後」，但在不同人群的心理上，這種感受應該是有差異的：上世紀中葉主要反映出新興產業階級的感受，因而關注到器物方面的落後；上世紀末葉主要反映出政治精英的感受，因而關注到政制方面的落後；本世紀初葉則更突出地以知識階層的感

對一個中國人而言，「二十世紀」是全新的、全然陌生的、是各種一無依恃的希望，同時，又是一種毫無生天的絕望：對時間的初次發現不僅使希望有了可能，同時還使時間的發現者們備嘗被甩落於時間之外的沉落感。新的時間感受使傳統虛無化。

受為主導，因而，用一種能與知識階層特定心理意識水平相照應的表述，就特別於精神與文化、時間與歷史等更加整體性與深層次的方面有一種關注。——傳統在時間與價值上的虛無化，使人在為傳統做評語時愛做一種盤點、結帳式的文字，因而，以傳統為題材的學科如果體現出某種學術的中立性的話，那往往與學術的忠誠無關，卻與一種視傳統與我們之間毫無血肉關連的冷漠態度有關。把傳統與今後世界截然劃斷，使得二十世紀中國思想學術不得不着力於一切從零建立，真的把自己置於以「第一」敵「二十」的不可能取勝的競爭之中了。

非時間性的傳統進言的那種反時間性，在這個新展開的時間中是無法被真正理解的；同時它對新時間性有一種負的作用，使之縮減，有所背負，甚至嚴厲地對立起來。與二十世紀「對立」的傳統被秩序化為鐵板一塊。只有感受到一種秩序，才能為這種秩序所壓迫，二十世紀不能不深深地陷入到為傳統所壓迫的夢魘當中，它只能用挑戰甚至謾罵來反抗壓迫，用「方法」去拒抑或改塑傳統，或襲取其魂魄。

受胎於「五四」自由主義的史學有了實證的樣相，主要卻是傳達了一些先行的判斷和信念，就是說，它隱秘地操持着思想工作。但思想工作卻知道自己並沒有甚麼不能見人的，因此它要從史學的地下室裏走到光天化日之下；它並非「事實」，也不靠宣稱「事實」而獲得學科尊嚴，因為它是在事實以上的空間裏進行的創造性工作。

「五四」時期留給今天的，大多僅僅是問題而非結論。如果對胡適們作一種人格批評的話，大概可說，他們有勇略而不夠深情，有開拓而擘畫不夠。有一個我們已經看得更清楚一些並為之抱憾的問題，就是憑着「科學」信念的宣揚、憑着「疑古」主張的殺傷，傳統已棄我們而遠引。世紀末我們仍能感受到「科學」信念與「疑古」主張的強烈在場，因而難以斷言下個世紀會是傳統返航的季節。

受胎於「五四」自由主義的史學有了實證的樣相，主要卻是傳達了一些先行的判斷和信念，就是說，它隱秘地操持着思想工作。如果對胡適們作一種人格批評的話，大概可說，他們有勇略而不夠深情，有開拓而擘畫不夠。

註釋

① 胡適日記，1915年8月21日。轉引自羅志田：《再造文明之夢——胡適傳》（成都：四川人民出版社，1995），頁237-38。

② 顧頡剛：〈自序〉，《古史辨》，第一冊（上海：上海古籍出版社，1982）。

③ 顧頡剛在聽胡適授「中國哲學史」課後，稱其為「一個有能力的歷史家」。受胡適啟發，他「發生一種自覺心，知道最合我性情的學問乃是史學」。引文出處同註②。

④⑧ 顧頡剛：〈我是怎樣編寫《古史辨》的？〉，同上書。

⑤ 在提出假說前，在對假說求證時，「支援意識」在這兩個環節上有明顯表現。唐德剛認為，他早年對《說文》「縣」字的理解從方法上已經超越了胡適，而具有了制度史、社會史等社會科學專門學科的法則意味（《胡適口述自傳》〔台北：傳記文學出版社，1983〕，第六章，唐註二、三），實則胡適的方法未嘗不可以含納唐德剛的方法，所不同的，在於二者的「支援意識」或底層知識。

⑥ 勞思光：〈序言〉，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1981），頁1。

⑦ 陳平原：〈藝術感覺與史學趣味〉，《文匯讀書周報》（上海），1998年12月5日第六版。

丁 紀 四川大學哲學系講師

創造社的理想社會

● 潤　華

1921年創造社成立，時值五四新文化運動方興未艾之際。長期以來，我們習慣把創造社看作一個文學團體，這使我們對有關創造社的一些文化現象做了簡單或者片面的處理。創造社緣起於創辦一個純文藝刊物的願望，《創造季刊》的出版預告還冠以「純文學」的標誌，而創造社留下的大量創作與評論也足以構築一個文學流派。但是，如果整體地、全面地考察它以出版為依託所從事的精神文化活動，就會發現他們的精神觸角其實已遠遠地伸出了文學以外。在創造社的出版物中，包括了物理學、生物學、海洋學、社會學、數學等眾多學科。1928年預告的「社會科學」叢書，則主要是有關社會主義、唯物論、歷史唯物主義的著作。〈創造日．宣言〉宣稱：「我們想以純粹的學理和嚴正的言論來批評文藝、政治、經濟。」①1925年刊行的《洪水》就是一種綜合性刊物，創作、評論完全淹沒在各種文化批評、政治評論甚至一些宣言、口號之中。1926年3月出版發行的《創造月刊》繼續了這種趨勢，直到1928年創刊的《文化批判》則徹底地成了從事「文化批判」的非文學刊物了。可見，創造社的精神視野一直沒有局限於文學，而是向着更廣泛的思想文化領域努力拓展。因此，把創造社的歷史概括成中國現代史上的一個精神文化事件，要比把它看作一個單純的文學社團有意義得多。

一　創造理想社會是基本價值取向

創造社受胎於1918年郭沫若與張資平在日本博多灣的一次談話。當時張資平從國內回到日本，歎息「中國沒有一本可讀的雜誌」，「甚至《新青年》也很膚淺」，兩人便醞釀在國內創辦像日本那樣的純粹的科學②雜誌和文藝雜誌③。幾年以後，在郁達夫、郭沫若、成仿吾、張資平、田漢等幾位同人的努力下，《創造季刊》在上海創刊了。

《創造季刊》創刊號有一首序詩曰〈創造者〉，可以說是「創造者」們赤誠的內心獨白：「我幻想着首出的人神，／我幻想着開闢天地的盤古。／他是創造的精神，／他是產生的痛苦。／……／本體就是他，上帝就是他，／……／他從他的自身，／創造個光明

在創造社的出版物中，包括了物理學、生物學、海洋學、社會學、數學等眾多學科。1928年預告的「社會科學」叢書，則主要是有關社會主義、唯物論、歷史唯物主義的著作。可見，創造社的精神視野一直沒有局限於文學，而是向着更廣泛的思想文化領域努力拓展。

的世界。」這預示了創造社同人創辦雜誌的精神指歸——創造一個美好的理想社會。1924年在《洪水》周刊上，周全平寫下〈撒但的工程〉作為刊首語。他幾乎用宣言的形式，滿懷激情地重複了上述主題：「我們要定下我們的目標，我們的目標是一切社會的醜惡；我們要定下我們的要求，我們的要求是一切醜惡的破壞，沒有調和，永無妥協的破壞！我們要憑着良心的指揮，永遠為正義與真理而戰！待把穢濁的塵寰依舊變成純潔的白地，再來創造出美善偉大的世界。」④

創造一個美好的理想社會，不只是創造社同人創辦雜誌、從事文化事業的宣言，而且亦是他們內心深處的基本精神信仰和價值取向。郁達夫、郭沫若的「自我小說」表達個人一己的情緒和體驗，有着純粹的私人化傾向。然而，這類小說也閃爍着或者直接構成了一個基本主題，即呼喚一個富強的民族國家或者美好的理想社會。

這些發刊詞之類的文字不僅僅暗示了一種雜誌、一個專欄的創辦宗旨之所在，更重要的是揭示了創辦者同人內心裏飄蕩的那面精神信仰的旗幟。我們往往認為創造社所標榜的「創造」二字乃是其內心裏供奉着「藝術之神」的緣故，實質上他們所敬仰、所頂禮膜拜的，卻是一個「地上的天國」、一個完美的理想社會；藝術或文學只是一架搭載他們直奔天國的馬車。

創造一個美好的理想社會，不只是創造社同人創辦雜誌、從事文化事業的一個宣言，而且亦是沉積在他們內心深處的基本的精神信仰和價值取向，這種價值取向浸潤在他們的思想、情感和想像之中，成為他們從事文學創作以及其他文化活動最內在的制約力量。

創造社的小說作品要以郁達夫、郭沫若的「自我小說」最具代表性。他們塑造「自我」形象，直接敍寫身邊的「小事」，表達個人一己的情緒和體驗，有着純粹的私人化傾向。然而，就是這類小說，也閃爍着或者直接構成了一個基本主題，即呼喚一個富強的民族國家或者一個美好的理想社會。郁達夫的成名作《沉淪》，就是一個典型的例證。主人公一方面用一種飽含憂鬱、傷感、愧疚甚至絕望的語調傾訴着個人幸福生活的不可得，另一個方面卻把個人與國家聯繫起來，滿懷道德熱情地表達了對民族國家富強的渴求。特別是小說的結尾，顯得相當地突兀和富於歷史特色：「『祖國呀祖國！我的死是你害我的！』／你快富起來，強起來吧！／你還有許多兒女在那裏受苦呢！」⑤

郭沫若在寫於1923年的小說〈月蝕〉中，平靜地講述了一家人去看月蝕這樣一件平凡小事。然而，就在這樣一件小事的敍述過程中，自身經濟境況窘迫、國家積弱不振、外國在華勢力膨脹、孩子基本需求無法滿足等種種身外因素，頻頻刺激主人公「我」的脆弱的心靈。「我」一方面通過對故鄉的美好想像來尋找某種慰藉，另一方面則直接呼喚着「在這個亞當與夏娃做壞了的世界當中，另外可以創造一個理想的世界」⑥。

成仿吾的代表作〈灰色的鳥〉以及田漢發表在《創造季刊》創刊號上的劇作〈咖啡店之一夜〉，都是講求情節發展的敍事作品。相對來說，作者在作品中的介入更為複雜、隱蔽。他們的基本價值取向在這類作品中演化成一個敍事模式，即「壓迫—抗爭—創造(理想社會)」。〈灰色的鳥〉的主要人物丁伯蘭身受宗法制度的迫害，又適逢暗戀的對象因貪圖錢財和地位而離去，因此完全為一種悲哀的情緒所籠罩，有着強烈的厭世傾向。但他最終還是到了「現世的一個小小天國」，即「『由教育到心的改造！』墮落了的現在的人們，把他們作為不曾生存的罷！我們祖國與全人類的真的光明，還是要我們犧牲一切去創造。我雖然這般

弱小，我願把我的全身心，往這方面做去。」⑦〈咖啡店之一夜〉寫酒店侍女白秋英因貧窮與地位低下而被從小青梅竹馬的暴發戶的兒子李乾卿所拋棄。酒客林澤奇是一個學生，家裏貧困，為了替老父親還債而被迫接受父親定下的婚事，幾乎要消沉下去。兩人在酒店中奇遇，互解心事後，決心「為了祖國人民的苦難」，「勇敢地活下去」。這裏，「創造」的尾巴儘管已經隱去，但是情節的邏輯卻暗示着故事朝着「創造一個理想社會」的方向發展。這類作品有着明顯的主觀演繹的痕迹，在這種非常直露的文字中我們可以發現，創造一個理想社會是創造社同人的最終關懷。

郭沫若的《女神》是創造社詩歌創作的代表，集首〈女神之再生〉一詩凸現出《女神》的一個基本思想：「我們要創造個新鮮的太陽」是「再生之女神」的人生要義，她們要在「創造」中實現全部的人生價值。女神們這種救世精神和「創造」的理想，是貫穿《女神》的一條基線。譬如〈爐中煤〉抒發一種強烈的愛國情緒，抒寫主人公想像中的國家是一個年青女郎，而「自我」則可以像爐中煤一樣燃盡，可見「國家」、「民族」在詩人心目中居於至高無上的位置。〈浴海〉一詩則直接呼喚着「新社會的改造」的主題：「趁着我們的血浪還在潮，／趁着我們的心火還在燒，／快把那陳腐了的舊皮囊，／全盤洗掉！／新社會的改造／全賴吾曹！」⑧

以上作品的內容，代表了創造社文學創作的主導面，而創造社同人「創造一個理想社會」的精神追求，強有力地制約着這些作品的主題、結構以及情感流向。正因為如此，創造社的作品在當時的文壇呈現出特別的色彩。以往學術界用「浪漫主義」一詞概括創造社的文學特徵並不完滿，因為擅於抒情、重視想像的文風是與它的救世熱情和道德衝動分不開的。當時，魯迅與文學研究會成員及其他文風相近的作家的創作原動力，同樣也來自一種拯民濟世的願望，不過他們把這種願望寄託在對現實和歷史的思考之中，創造社則憑着單純的想像和熱情在作品中構築着一個虛幻的夢。

二　理想社會的完美無缺特徵

有研究者認為創造社是青年文化的代表⑨，理由是創造社同人在初涉文化界時都是二十出頭的年輕人，這種概括也許能給我們一些啟發。創造社同人對社會、對個人沒有來得及進行冷靜地思考，其理想中的民族國家與社會形態完全建立在想像和熱情的基礎之上，「完美無缺」是其根本追求。

創造社同人對舊世界持一種徹底棄絕和全面摧毀的態度，他們追求一切都重新開始。郭沫若筆下的「鳳凰」之所以「涅槃」，是因為整個宇宙都成了「屠場、地獄和囚牢」：「我們飛向西方，／西方同是一座屠場。／我們飛向東方，／東方同是一座囚牢。／我們飛向南方，／南方同是一座墳墓。／我們飛向北方，／北方同是一座地獄。」鳳凰更生所帶來的是整個宇宙的更生，是「一切的一，更生了，一的一切，更生了」⑩。創造社同人所擁有的，正是這種鳳凰涅槃的心態。《創造季刊》創刊號的封面畫也形象地展現了創造社同人告別過去、追求新生的偉大理想，其畫面簡潔，創意鮮明——一個即將生產的孕婦和一艘在早霞映照下駛出海面的輪船，構成了「創造」

創造社同人對舊世界持一種徹底棄絕和全面摧毀的態度，他們追求一切都重新開始。《創造季刊》創刊號的封面畫也形象地展現了創造社同人告別過去、追求新生的偉大理想。

創造社同人心目中理想社會的「完美無缺」的特徵，至少有以下三方面內容：其一是科學的倡明和高度的物質文明；其二是絕對的社會平等；其三是充分的道德完善。

的主題，整個畫面有着生意盎然的氛圍以及恢宏闊大的氣勢，喻示了「創造者」對美好未來的信心。還有，《洪水》周刊的命名起初就是來自聖經的故事。上帝為了洗滌人間的罪惡，使洪水泛濫在地上，要把地上有血肉、有氣息的活物全部毀滅。創造社所幻想的，正是這種救世主的角色和功能，他們要像上帝一樣去破壞和創造。

創造社同人心目中理想社會的「完美無缺」的特徵，至少有以下三方面內容：其一是科學的倡明和高度的物質文明。五四「新青年」們提倡「科學」和「民主」，其中科學仍舊毫無保留地受到創造社同人的尊崇，我們隨處可以發現他們對科學的禮讚。成仿吾在貶損當時的國學時宣稱：「科學不僅為我們的素養最緊要的命脈，而且是恢復我們的生命力之唯一的源泉，我們當對於科學維持我們的信仰」⑪。郭沫若稱讚科學是「救濟全世界的福音」，為「利用厚生之道非仰之於科學不可，啟發智能之途亦非仰之於科學不可」⑫。創造社同人不僅僅提倡和呼喚科學，在推廣科學方面他們還做過一些切實的工作。1918年，他們就有過創辦一種純粹科學雜誌的意圖。1923年創造社出版了一套科學叢書，其中有成仿吾的《漩轉汽機》、《工業數學》、張資平的《海洋學》、《地球史》。他們在編輯這套科學叢書時還有過周密的考慮，他們的目的在於提高國內科學書的程度⑬。「創造日」專欄還發表過有關科學的文章，諸如周全平的〈讀《科學大綱》第一冊後〉、張資平的〈新製礦物學教科書〉、〈高等礦物講義的批評〉等⑭。與重視科學相一致，創造社對現代化的物質文明表現出深情的嚮往。郭沫若曾把摩托車前的明燈比作二十世紀的太陽神⑮；把工業化大都市的繁榮景象形容成「萬籟共鳴的交響樂、自然與人生底婚禮」；把輪船上的煙囪冒出的濃煙比喻為「黑色的牡丹」、「二十世紀的名花」、「近代文明的嚴母」⑯。

其二是絕對的社會平等。創造社同人不再滿足於英美式的民主政體以及與之相適應的機會均等理論。他們所要求的，不僅僅包括社會地位和政治權利，更重要的是在經濟上的平等，他們認為，只有貧富均勻才會帶來真正的平等。郁達夫曾認為當時的社會癥結在於貧富不均：「所謂人類的幸福，由目下的社會狀態看起來，根本問題，就在經濟。當社會組織沒有改善以前，我們的能不能享幸福，簡直可以說就在你一個人有沒有資產。在目下的中國社會裏，最明顯的一件事實，就是有資產的富人少而無資產的窮人多。」⑰與這種觀念一致，他們對私有制度持否定態度，他們認為私有制度是一切社會不公平的最終根源。1923年郭沫若就聲稱：「藝術的起源本與民眾有密切的攸關；然自私產制度發生，藝術竟為特權階級所獨佔。……二十世紀的今日已經是不許私產制度保存的時候了。」⑱1924年成仿吾呼籲：「如果要達到民眾藝術的實現，我以為一方面須力求真的藝術之建設；他方面須即將阻礙教育平等的資本主義社會的魔宮屠倒！」⑲

其三是充分的道德完善。正如《洪水》刊名所暗示的那樣，創造社同人所追求的是要把社會的全部罪惡和醜行清洗得乾乾淨淨，世界的每個角落都要開滿「善」的花朵。他們有一個基本思想，認為國家的積弱不振、社會的種種缺陷，很大程度上是緣自道德的淪喪。《創造周報》的發刊詞指責人類的自私、自相斫殺、冥頑、偷

惰；成仿吾則批評中國社會的道德衰亡到了無以復加的地步，他說：「世風日靡，正義淪亡以來，人之爭點莫不集中於利，嚮義者反被笑為非迂即愚。……而且現在的中國人，別的技能雖然一點也不發達，只有虛偽與作惡的工夫，直可以誇耀環宇。……大地開遍了惡之花，天空充滿了撒旦之歌頌。」[20]他進而呼籲：「我們這龐大的民族，逶迤至今，僅存一具蒼白的死屍了；讓我們全來由這種真勇之養成，恢復我們的道德的生活！」[21]正因為他們從道德的層面看取社會現狀、從道德的角度尋求拯救國家民族命運的途徑，致使他們對未來美好社會的描述也就蒙上了一層相當濃厚的道德色彩。

創造社同人並不是一般意義上的理論家，他們追求的理想很大程度上是建立在審美和想像的基礎上，「完美無缺」是他們的理想目標。可是，他對烏托邦社會的嚮往，並沒有引起當時知識界的警覺；相反，他們的論敵除了在一些細節的事物上與其糾纏外，並沒有人揭示他們精神深處的這種烏托邦理想的虛妄。事實上，我們完全可以從他們的精神信仰中看到中國歷史上那些曾仰慕和描述過大同社會和道德理想國的知識份子的身影。

三　「自我創造」只是從屬於改造社會的需要

創造社同人在內心裏構築着一個完美無缺的理想社會，對於個體人格則相應地提出了某種規範和要求。在1920年1月18日給宗白華的信中，郭沫若流露出對「自我」人格的深刻懷疑：「我到底是個甚麼樣的『人』，你恐怕還未十分知道呢，你說我有Lyrieal的天才，我自己卻是不得而知。可是我自己的人格，確是太壞透了。我覺得比Goldsmith還墮落，比Heine還懊惱，比Baudelaire還頹廢。」[22]在同一封信中，他倡導「自我創造」：「我不是個『人』，我是不配你『敬服』的人，我現在很想能如Phoenix一般，採集些香木來，把我現有的形骸燒毀了去，唱着哀哀切切的輓歌把他燒毀了去，從那冷淨了的灰裏再生出個『我』來！可是我怕終竟是個幻想罷了！」[23]兩天後，郭沫若寫成〈鳳凰涅槃〉。這首詩借用神話題材，以一種激烈的情緒和空前的形式重複了上述信中「自我創造」的主題。

如果我們深入分析，便會發現郭沫若倡導「自我創造」的兩個重要前提：其一，精神「自我」可以在某種意義上分解成一個「假我」和一個「真我」，而「真我」往往被「假我」驅逐或者遮蔽；其二，「假我」或者說「舊我」可以徹底地被毀滅以至剩下一個純粹的肉體，「真我」或者「新我」可以完全取代「舊我」而構成真實的「自我」。

郭沫若的「再生之我」或者「自我創造」以後所獲得的「真正的自我」的存在依據在哪裏？簡單地說，人們怎樣才能把它們辨認出來，進而給予它們崇高的地位呢？在創造社同人的精神視野中，國家、民族、一個完美無缺的理想社會是審視和確立「真正自我」的最後依據和標準。郭沫若1922年告誡一位台灣青年：「S君，我們的祖國已不是古時春花爛漫的祖國，我們的祖國只是塚中枯骨的祖國了」，「人只怕是莫有覺悟。一有覺悟之後，便向任何方面都好，我們儘管努力，努力做個『真個的人』罷！」[24]他認為，只有從拯救國家的思慮中，「覺悟的人」才是「真個的人」，才獲得了真實的自

在1920年1月18日給宗白華的信中，郭沫若流露出對「自我」人格的深刻懷疑。兩天後，郭沫若寫成〈鳳凰涅槃〉，以一種激烈的情緒和空前的形式重複了上述信中「自我創造」的主題。如果我們深入分析，便會發現國家、民族、一個完美無缺的理想社會是審視和確立郭沫若倡的「真正自我」的最後依據和標準。

郭沫若、成仿吾標舉富於集體意味、更具有道德感的崇高目的來敦促他人進行精神上的「自我創造」，以便更好地服務於改造社會、革新現實的目的。郁達夫並不贊成。這暗示了郁達夫有着維護個體私人空間的內在努力，他不願意在「把人看作純粹工具」的思路上走得太遠。

我。成仿吾也有同樣的說法，他聲稱：「偉大的精靈的一生，是不斷的傳道與殉教；這些便是他征服一切的過程。我們要時常接觸着偉大的精靈，自己也成為一個。肉體只不過是我們的工具；使用這個工具，為高尚的目的，把一切的障礙征服着前往，只此便是人生的不誤的真諦。」㉕也就是說，要成為偉大的精靈，便要發現人生的真諦(即真正的自我)，必須把肉體看作一個工具(徹底的摧毀精神上的「舊我」)，然後歸附於高尚的目的(在成文中同意於「明道救世」)——亦即無條件地拯救國家民族，作全身心的皈依。

創造社同人所追求的「真實自我」，實質上是一個比個人更「高大」、更廣泛的東西，在某種意義上就是「一個完美無缺的理想社會」的化身，而個人只是這個化身的一份子、一個因素。要獲得這種「真正的自我」，還意味着一種具有質的飛躍意義的「精神解放」，意味着享有一份「更高層次的自由」㉖。創造社「自我創造」的觀念一旦步入實踐的領域，其結果是個人空間被侵佔、自由受約束。既然每個人都有一個有待挖掘的真正的自我，而且人人都可以通過思考或者教育找到那個真正的自我，那麼對那些達到一定智慧和道德水平的人來說，他們就會自覺追求「真正自我」的實現。相反，如果大多數民眾還處於「蒙昧」狀態，那麼，那些自認為已發現「真正自我」、「人生真諦」的人，亦即那些自認為擁有打開通向未來「美好的理想社會」大門之鑰匙的人，就有充分的理由去啟發、甚至強制民眾，以使他們獲得「真正的自我」，從而忽視他們的實際願望和基本需求。

後期創造社要求作家徹底清除自身的小資產階級根性，達到「無私無我」的精神境界，這便是他們「自我創造」的思想發展到極致的表現。李初梨在〈怎樣地建設革命文學〉一文中宣稱：「假若他真是『為革命而文學』的一個，他就應該乾乾淨淨地把從來他所有一切布爾喬亞意德沃羅基完全克服，牢牢地把握着無產階級的世界觀——戰鬥的唯物論，唯物的辯證法。」㉗郭沫若則要求文藝青年「當一個留聲機器——這是文藝青年們的最好的信條。你們不要以為這是太容易了，這兒有幾個必要的信條：第一，要你接近那種聲音；第二，要你無我；第三，要你能活動」㉘。成仿吾呼籲作家「再把自己否定一遍(否定的否定)」，然後「努力獲得階級意識」㉙。他們都舉着一個富於集體意味、更具有道德感的崇高目的來敦促他人進行精神上的「自我創造」，以便更好地服務於改造社會、革新現實的目的。

郁達夫後來脫離創造社，其原由可謂複雜難辨，但有點可以肯定，郁達夫不贊成郭、成等人後期的主要觀點，特別是上面一段提到的那些主張。他認為那些本身不是「無產階級」的人，不可能獲得無產階級的自覺意識㉚。儘管郁達夫提出這一觀點後並沒有進行具有說服力的理論分析，也沒有着力去揭示其同人觀點的精神實質，他只是覺察出了「徹底的換腦筋」的不可能，這暗示了郁達夫有着維護個體私人空間的內在努力，他不願意放棄個人的獨立品格，不願意在「把人看作純粹工具」的思路上走得太遠。

五四時期，大多數知識份子的心裏都無法捨棄對現實政治的思考以及對未來美好社會的嚮往。但是其中像魯迅、郁達夫等一些人，他們在關懷現實社會的同時，還保持着對維護個人獨立人格的警覺。可以說，他們在

維護個人與拯救社會之間保持着某種平衡。1931年，魯迅在一次演講中述評了創造社的發展歷程，他尖銳地指出創造社所說的「突變」之不可能：「……有些忽然一天晚上自稱突變過來的小資產階級革命文學家，不久就又突變回去了。」㉛魯迅並沒有深入挖掘創造社同人「突變」一說的精神根源，但他們要求作家做所謂的「突變」(亦即倡導清洗作家個人的思想空間) 則遭到了魯迅的尖銳批評。顯然，相對於五四時期知識份子走不出「拯民濟世」的精神傳統，創造社則在此基礎上走上了一個極端，而五四時期知識界對這種危害個體獨立人格的極端思想是有警覺的。

註釋

① 〈創造日・宣言〉，《中華新報・創造日》，1923年7月21日。

② 當時泛指自然科學、社會科學、人文科學等諸種理論科學。

③ 以上參閱《郭沫若全集》，文學編第十二卷(北京：人民文學出版社，1989)，頁46-48。以下凡引《郭沫若全集》，皆屬於這一版本。

④ 周全平：〈撒但的工程〉，《洪水》，第1期，1924年8月20日。

⑤ 郁達夫：〈沉淪〉，載《郁達夫文集》，第一卷(香港：三聯書店，1982)，頁53。

⑥ 郭沫若：〈月蝕〉，《創造周報》，第18號，1923年9月9日。

⑦ 成仿吾：〈灰色的鳥〉，《創造季刊》，第1卷第3期，1922年11月。

⑧ 《郭沫若全集》，文學編第一卷，頁70-71。

⑨ 參閱王富仁：〈創造社與中國現代社會的青年文化〉，載《靈魂的掙扎》(長春：時代文藝出版社，1993)，頁170。

⑩ 以上皆引郭沫若〈鳳凰涅槃〉，載《郭沫若全集》，文學編第一卷，頁34。

⑪ 成仿吾：〈國學運動的我見〉，《創造周報》，第28號，1923年11月18日。

⑫ 郭沫若：〈王陽明禮智〉，載《文藝論集》(北京：人民文學出版社，1979)，頁51。

⑬ 參見成仿吾：〈編輯縱談〉，《創造季刊》，第1卷第4號，1923年3月。

⑭ 參見《中華新報・創造日》，第4、5、10、11期。

⑮ 郭沫若：〈日出〉，載《郭沫若全集》，文學編第一卷，頁62。

⑯ 郭沫若：〈筆立山頭展望〉，載《郭沫若全集》，文學編第一卷，頁68。

⑰㉚ 郁達夫：〈無產階級專政和無產階級的文學〉，《洪水》，第3卷第26期，1927年2月1日。

⑱ 郭沫若：〈中華全國藝術協會宣言〉，《創造周報》，第22號，1923年10月7日。

⑲ 成仿吾：〈民眾藝術〉，《創造周報》，第47號，1924年4月5日。

⑳㉕ 成仿吾：〈士氣的提倡〉，《創造周報》，第4號，1923年6月3日。

㉑ 成仿吾：〈新的修養〉，《創造周報》，第6號，1923年6月16日。

㉒㉓ 郭沫若：〈郭沫若致宗白華〉，《時事新報・學燈》，1920年2月1日。

㉔ 郭沫若：〈反響之反響〉，《創造季刊》，第1卷第3期，1922年11月25日。

㉖ 柏林：〈兩種自由概念〉，載《市場邏輯與國家觀念》(北京：三聯書店，1995)，頁212-13。

㉗ 《文化批判》，第2號，1928年2月15日。

㉘ 郭沫若：〈英雄樹〉，《創造月刊》，第1卷第8期，1928年1月。

㉙ 成仿吾：〈從文學革命到革命文學〉，《創造月刊》，第1卷第9期，1928年2月。

㉛ 魯迅：〈上海文藝之一瞥〉，載《魯迅全集・二心集》(北京：人民文學出版社，1990)，頁287。

潤　華　1971年生，文學碩士。

楊振寧——保守的革命者

● 戴　森(Freeman Dyson)

我很高興有這個機會來稱頌我的老朋友和老同事富蘭克楊(即楊振寧)。我的題目是〈保守的革命者〉，它的含義將在講詞末彰顯。

1983年富蘭克為慶祝他的六十歲生日出版了《文選(1945-1980)附評註》，這是我最喜愛的書之一。書中的評註是他自己寫的，用來解述各篇文章寫作時的情景。書裏只收錄了他的文章的三分之一，都是他自己選的。這比由一個專家委員會來挑選更能揭示他自己的思路和個性。所選的文章中有些是重要的，有些是不重要的；有些是專業的，有些是通俗的。可是每一篇都是瑰寶。他不是試圖在五百頁中塞進盡量多的、艱深的科學，而是試圖揭示一位偉大科學家的精神。他做得十分成功。他選的這些文章既揭示了個人的奮鬥，也揭示了他的科學成就；它們揭示了他的成就的深遠源泉，揭示了他對培育他的中國文化的驕傲，也揭示了他對在中國和在美國的老師的崇敬；它們還揭示了他對數學形式美的熱愛以及同時掌握繽紛的實驗物理世界和抽象的群論與纖維叢世界的能力。他巧妙地將八十頁的評註結集一起放在書的開始部分，而不是附在各篇文章的後面。這樣，評註可以連續地讀，成了他的科學自傳，一部極好的自傳。它以清楚而簡練的詞句描述了他的一生，樸實地描述了他工作背後的強烈感情和始終不渝的忠誠。換言之，它描述了楊振寧之所以成為楊振寧。

書中最短卻又是最精彩的瑰寶，是一篇兩頁長、對費米(Fermi)的描述。它是作為費米和他合寫的一篇文章的序言，曾收錄在費米的選集中。1946-49年，富蘭克師從費米。他從費米學到的物理比從任何他人學到的為多。費米的思考方法在富蘭克思想中留下了無法磨滅的影響，他寫道：「我們懂得了，學物理不應該只狹窄地學一個專業。學物理應該從平地開始，一塊磚一塊磚地砌，一層一層地加高。我們懂得了，抽象化應在具體的基礎工作之後，而決非在它之前。」

* 本文為1999年5月22日在楊振寧榮休晚宴上的講詞。

費米崇尚實際的精神，可以從1954年發表的楊—米爾斯這篇卓越的文章的題目中看到。今天任何一位談到這篇文章的人，都會將它稱為是引入非阿貝爾規範場的文章。可是，它的題目〈同位旋守恆與同位旋規範不變性〉並沒有提到非阿貝爾規範場。如何了解同位旋守恆這個物理問題出現在先，而抽象數學觀念非阿貝爾規範場出現在後。這是費米處理這類問題會用的方式，也是富蘭克處理這個問題所用的方式。費米的偉大在於他既懂得如何計算，又懂得如何傾聽自然的聲音。在其一生中，富蘭克均衡地處理了他抽象數學的天才和費米對於物理細節的腳踏實地的關注。

請允許我在這裏簡短地講一個和這次講話主題無關的、有關費米的故事，而和富蘭克無關係。我不是費米的學生，但我有幸在學術生涯的關鍵時刻和費米談了二十分鐘。我從這二十分鐘中學到的，比我從奧本海默 (Robert J. Oppenheimer) 二十年中學到的還多。1952年，當時我以為自己擁有了一個強相互作用的好理論，於是組織了一大批康奈爾大學的學生和博士後，按照這個理論來計算介子—質子之散射。我們運算的結果和費米在芝加哥迴旋加速器上量到的截面很符合，於是我得意地從衣色卡 (Ithaca) 去芝加哥給費米看我們的結果。費米很客氣和友好，但我們的結果並沒有引起他的興趣。他說：「計算的途徑有兩種。第一種，是我所願意採用的，是先有一幅清晰的物理圖像。第二種是有嚴格的數學架構。你的則兩者都不是。」這既結束了他和我的對話，也終結了我們的理論。以後我們弄清楚了，由於沒有將矢量相互作用考慮在內，我們的理論是不可能正確的，而費米直覺地看出了這個理論必然是錯誤的。在這二十分鐘裏，他腳踏實地的見識省掉了我們幾年的無謂計算。這個教訓是富蘭克無需學習的，因為他在芝加哥當學生時，已經充分汲取了費米的見識。

在選集發表後的十五年中，富蘭克沒有閒着。1995年，一本慶祝他七十歲生日的文集出版了，這次不是他自己而是他的朋友們寫的，題目是《楊振寧——二十世紀一位偉大的物理學家》。隱藏在書中的專業文章裏，有一些個人的頌讚和回憶，它們描述了富蘭克如何積極幫助科學在三個中國社會——中華人民共和國、台灣和香港——的成長和繁榮。富蘭克很高興能夠償還他欠故土和文化的債。

上述兩本書都沒有收入的，是富蘭克兩年前寫的題為〈父親和我〉(《二十一世紀》1997年12月號，總44期) 的文章。這是獻給他的父親，一位於1973年去世的數學教授的文章。它極精彩而微妙地描述了他和父親的關係，以及分離給二人帶來的痛苦。他的父親在艱難的歲月裏留在中國，而富蘭克就在這段時間在美國成為名家。他們都知道還是這樣好：沒有美國，富蘭克不會成為一位世界級的科學家；不住在祖國，他的父親將成為無根之木。然而，分離也深深地傷害了兩人。對富蘭克來說，他和父親的分離同美國和中國在政治上的隔絕，是一場悲劇的兩面。很幸運，尼克松總統適時地決定承認中華人民共和國。因此，富蘭克能夠在他父親去世以前重臨中國，能夠在他父親病危時坐在他的牀邊。在選集的評註中，富蘭克描述了他在1964年如何困難地作出成為美國公民的決定。這決定正式承認了他脫離中國、脫離他的父親，他寫道：「我父親……1928年在芝加哥大學獲得博士學位。他遊歷甚廣。但我知道，直到臨終前，對於我的放棄故國，他在心底裏的一角始終沒有寬恕過我。」

〈父親和我〉有一個快樂的結尾、一個光輝的重圓。富蘭克描述1997年7月1日清晨零時，他站在香港會議展覽中心，凝視着英國旗緩緩下降，中國國旗緩緩上升，樂隊奏着「起來，不願做奴隸的人們」，他寫道：「父親如果能目睹這歷史性的，象徵中華民族復興的儀式，一定比我還要激動。……他們那一輩的中國知識份子，目睹洋人在租界中的專橫……等說不完的外人欺凌……他們是多麼盼望有一天能看到站了起來的富強的祖國，能看到大英帝國落旗退兵，能看到中國國旗驕傲地向世界宣稱：這是中國的土地。這一天，1997年7月1日，正是他們一生夢寐以求的一天。」

富蘭克那夜站在那裏，他 (也是他父親) 對重圓的深層感觸使我們動心。而他表達的驕傲和滿足的心情，特別引起我的共鳴。因為，我也屬於一個偉大而古老的文明。我在英國的故鄉，也是Alfred這

位學者國王的故鄉。一千一百年前，當唐朝建立了在中國持續千年之久的科舉制度時，國王將拉丁文典籍譯成英文，這和唐朝詩人杜甫差不多同時代。富蘭克在他的選集前面引用了杜甫的詩句：「文章千古事，得失寸心知。」

和富蘭克一樣，我也離開了故土，成為美國公民。我仍記得我在Trenton受到的羞辱。那一天我宣誓忠於美國，主持儀式的那位無知的先生祝賀我逃出了奴隸之鄉來到了自由之邦，我好不容易才忍住沒有大叫。我的祖輩們解放我們的奴隸，比他的祖輩們解放他們的奴隸要早得多。我和富蘭克對美國有着同樣的矛盾感情。這個國家對我們兩人是如此慷慨，可是對我們的古老文明的了解又是如此之少。我同樣感受了他親睹英國國旗和平地降下，中國國旗冉冉升起時的驕傲。那時他身處的香港，正是我們這兩個古老的文明短暫地走在一起、催生出嶄新事物的地方。

五年前我很榮幸在費城美國哲學學會授予他富蘭克林獎章的儀式上講話。我們聚集在學會的有歷史意義的會議室中，學會創始人富蘭克林和最活躍的成員傑弗遜的畫像俯視着我們。不消說，富蘭克林和傑弗遜都會贊同富蘭克獲獎。我們知道他將大兒子取名為富蘭克林，是因為他特別崇敬富蘭克林。我願用我在那個愉快場合稱頌富蘭克的話來結束今天的講話。

楊教授是繼愛因斯坦和狄拉克 (Dirac) 之後，二十世紀物理學的卓越設計師。從當年在中國當學生到以後成為石溪的哲人，引導他的思考的，一直是他對精確分析和數學形式美的熱愛。這熱愛導致了他對物理學最深遠的和最有創見的貢獻——和米爾斯 (Robert Mills) 發現的非阿貝爾規範場。隨着時間的推移，他所發現的非阿貝爾規範場已漸漸成為比宇稱不守恆更美妙、更重要的貢獻。後者使他得了諾貝爾獎。發現宇稱不守恆、發現左手和右手手套並非在各方面都對稱，是一項了不起的破壞行動，它摧毀了在前進道路上的思維結構的基石，這個結構以後經過三十年才建立起來。今天，當代理論所描述並為當代實驗證實了的物質的本質，是各種非阿貝爾規範場的組合。它們為楊在四十五年前首先猜測的數學對稱性所支配。

和重建城市以及國際政治一樣，在科學中摧毀一個老的結構比建立一個持久的新結構容易。革命領袖可以分為兩類：像羅勃斯比爾和列寧，他們摧毀的比創建的多；像富蘭克林和華盛頓，他們建立的比摧毀的多。無疑，楊是屬於後一類的革命者，他是一位保守的革命者。和富蘭克林以及華盛頓一樣，他愛護過去，盡可能少摧毀它。他對西方科學的傑出思維傳統和對中國祖先的傑出文化傳統同樣崇敬。

楊喜歡引用愛因斯坦的話：「創造的源泉在於數學，因此，從某個意義上講，我認為，純思維可以掌握現實，像古人所夢想的那樣。」在另一場合，楊講道：「乍聽起來，一個人的愛憎和風格竟與他對物理學的貢獻有如此密切的關係，也許會令人感到奇怪，因為一般人認為物理學是一門客觀地研究物質世界的學問。然而，物質世界具有結構，而一個人對這些結構的洞察力，對這些結構的某些特點的喜愛，某些特點的憎厭，正是他形成自己風格的要素。因此，愛憎和風格之於科學研究，就像它們對文學、藝術和音樂一樣至關重要，這其實並不是稀奇的事情。」楊對數學美的感受，照亮了他所有的工作。它使他的相對最不重要的計算成為袖珍的藝術品，使得他的深入的猜測成為傑作。它使他，正如使愛因斯坦和狄拉克一樣，對自然的神秘能夠比別人看得更遠一點。

楊振玉、范世藩　譯

戴　森 (Freeman Dyson）　世界級理論物理學家，曾獲沃爾夫 (Wolf) 獎，現職普林斯頓高等學術研究所。

超羽流：地幔的深層結構

一　地殼板塊結構

地球裏面到底是怎麼一個狀況？這經過地質學家近半個世紀的努力，我們總算是有了一個粗略認識。地球和雞蛋的構造有點相像(雖然形狀並不一樣)，外面包着的，是極薄的固體硬殼，即厚約數十公里的地殼；裏面相當於蛋白部分的是黏度頗高的熾熱熔岩，即地幔(mantle)；相當於蛋黃的中央部分是溫度和密度都更高的鐵核心(core)。

二者不同之處，是那薄薄一層地殼並非完整相連，而是由「浮」在地幔上，不斷緩慢移動的「板塊」構成。例如大西洋和太平洋底部都由薄板塊構成，它們從中央分裂，其兩側板塊不斷外向移動，形成裂溝，其中不斷有熾熱熔岩從地幔湧上來，造成大洋底下延綿數千公里的所謂「洋央山脊」(mid-ocean ridge)，以及其兩側平鋪於海底的新岩層。外移的薄板塊碰到厚得多的大陸板塊，則形成洋緣深溝，並沿之下沉而「潛沒」(subduct)到地幔中去。大陸板塊本身也在移動：例如印度板塊擠向歐亞大陸板塊，從而形成喜馬拉雅山脈和青藏高原(彩頁圖a)。

此外，我們還發現，地幔也並非靜止：它在某些固定位置產生不斷上升的熔岩湧流，即所謂羽流(plume)，而這會穿透海洋底下的板塊，造成海底或突出洋面的火山。由於板塊不斷移動，這些在固定「熱點」的羽流所造成的山峯便顯現為連串峯巒，甚至千百公里長的山脈，夏威夷群島就是其中最有名的例子。

地殼板塊為甚麼會不斷移動？基本理由是地球高溫核心的熱能無法以傳導(conduction)方式通過地幔散發到地面，因此令處於半熔狀態的地幔內部出現對流，後者轉而令浮在地幔上的地殼板塊移動。所以，地殼的板塊結構(plate tectonics)和運動，基本上是由地球內部散熱過程驅動的。

二　為地球內部分層造影

在80年代以前，地質學家的注意力主要集中於地殼板塊；近二十年，研究重點則轉向地球內部，即地幔和地核之中。研究的方法主要是把世界各地不同監測站所錄得的大量震波紀錄，加以詳細分析。由於不同性質的震波在不同密度、溫度和成分的介質之中有不同速度，而震波又會從震源依循許多不同途徑，即經過地表以及地球內各部分，到達遠方的監測站，所以綜合研究這些震波紀錄，便可以反過來推求地球內部的深層結構。這和醫學上所謂CT(computerised tomography)造影法，即以X－光從各個不同角度穿透人體，然後根據不同人體組織的吸收率反求內臟影像，是十分相似的，因此又稱震波分層造影法(seismic tomography)。地球內部結構變化非常緩慢，所以每次地震所「照耀」的都是同一結構。只要累積了足夠資料，並且用夠快、夠先進的計算機仔細分析，那麼其內部結構細節自然就會慢慢呈現。

三　地幔結構的造影圖

在今年五月間舉行的美國物理地質學年會(AGU)上，初次出現了利用上述技術直接以電腦測繪出來的精細地幔對流結構圖(彩圖b)，它初步解決了地幔到底是整體，抑或如以前那樣可以分為「上幔」(厚600-700公里)和「下幔」兩層的爭論。它顯示，在大陸邊緣「潛沒」的海底板塊(它溫度較低而密度較高，因此震波波速也

Reprinted with permission from *Science* **285**, 187. Copyright 1999 American Association for the Advancement of Science.

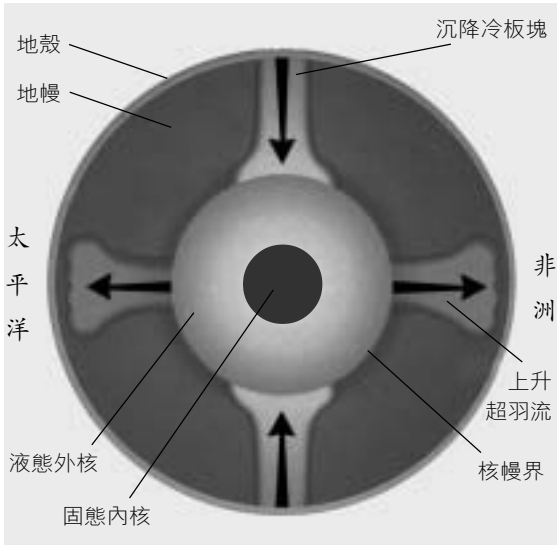


圖1　地球以及地幔內部構造示意圖

較高) 是從地殼向下伸延，穿過整個地幔，到達地球核心—地幔界面 (即「核幔界」)，然後才沿界面向四周擴散。在加勒比海下面，以及太平洋西面諸如鄂克斯海、馬利安納群島、中爪哇等地，都發現了這樣的穿越上、下幔，筆直下沉的冷板塊。因此地幔是一整體的觀念，已逐漸為多數地質學家接受①。

更令人驚奇的是，地幔裏還有廣袤數百公里，從「核幔界」一直上升到地殼的所謂「超羽流」(Superplume)：它基本上是一股溫度高於 (因而密度和震波速度則低於) 四周的巨大上升熔岩流。這其中最清晰可辨的，就是所謂「非洲超羽流」：它的「根」位置相當於南非好望角下面的核幔界面；它並非筆直上升，而是向東北方向傾斜 (這大致是由地球的自轉造成)，到達地殼時位置大約已在紅海南端埃塞俄比亞附近。除此之外，在冰島下面和太平洋西南部也另有兩股超羽流，雖然它的結構造影沒有那麼清晰②。

四　非洲超羽流

其實，長期以來，地質學家都為東非和南非高原海拔達到一公里左右，而其附近海底也比正常深度隆起 (即所謂 residual bathymetry) 了500米左右感到困惑。現在，這一現象可以很自然地用非洲大陸底下的超羽流所產生的強大上湧力加以解釋了。去年華盛頓卡內基學院 (Carnegie Institute of Washington) 的兩位地質學家就已經應用由前述震波分層造影法所得的地幔密度變化資料，算出了由於非洲超羽流的上湧而造成的地殼隆起 (彩圖 c及d)。他們認為，有不少迹象顯示，這一超羽流在大約4,500萬年以前初次在埃塞俄比亞附近衝擊非洲板塊底層，然後順着板塊下面的深坑分別向東西兩個方向流散，流距達到5,000公里——也就是說，從非洲西岸的喀麥隆以至東岸的馬達加斯加島的地層構造和火山活動，都可以用這超羽流統一解釋③。

因此，一個相當簡單的地幔結構 (mantle tectonics) 圖像已逐漸形成：地幔基本上可以分為若干對流格 (convection cell)：格的邊界是由冷的、從地殼直抵核幔界的下降板塊形成，其中央則是熱的、上升的巨大超羽流。地球核心的高熱藉着這巨大對流而散發到地面，地殼板塊的移動以及其升降也是與這內部動態結構密不可分的。

兩年前我們報導了藉着震波分析而測得的地球內核與外核之間的相對轉動④；最近產生地球磁場以及上述相對轉動的機制也通過模擬計算初步闡明⑤，現在地幔整體結構又已經測繪出來。那麼，今後隨着計算機、計算技術以及地震測量的不斷進步，震波造影法變得更精密、準確、全面是可預期的，屆時地球內部就再不會有多少秘密了。

① Richard A. Kerr, *Science* **275**, 613 (31 January 1997).
② Richard A. Kerr, *Science* **284**, 1095 (14 May 1999) & **285**, 187 (9 July 1999).
③ C. Lithgow-Bertelloni & P. G. Silver, *Nature* **395**, 269 (17 September 1998).
④ 《二十一世紀》**39**，123 (1997年2月)。
⑤ G. A. Glatzmaier & P. H. Roberts, *Science* **274**, 1887 (13 December 1996).

上海眾生相 1999

● 毛 尖(文)　雍 和(圖)

上海的政府網頁第一欄是「上海簡介」，簡介裏說：

上海——東方的大都市，歷經改革開放十八年來的建設發展，已經發生了歷史性的巨大變化，也為上海進一步發展積聚了能量，為上海迎接新世紀，崛起成為國際經濟中心城市奠定了堅實的基礎。面對充滿機遇而又富有挑戰的新世紀，上海已經確定了邁向二十一世紀的長遠發展戰略目標：到2010年，上海基本建成國際經濟、金融、貿易中心之一，浦東新區基本建成具有世界一流水平的外向型、多功能、現代化的新區，崛起成為新的國際經濟中心城市。

從這個政府網頁看，上海的美好未來應該是有目共睹的，而且，網頁上的幾張上海景觀圖——外灘夜景、東方明珠電視塔、大劇院、博物館、體育場——都是氣魄非凡，可以媲美世界上任何一個都市景觀。另外，上海的都會新聞近年來也是一派繁花似錦狀，包括各種「內衣秀」(雖然更可觀的是那些觀眾的眼神)，包括發財以後要把錢給小平同志用的上海新富人，包括那些為流芳千古計而給自己雕像的上海小姐，包括跨國公司做的「老上海」廣告，包括轉個不停的「中國福利彩票」開獎盤。但是，在這樣的良辰美景裏，上海的知識份子卻也在問：二十年改革開放造成的大批「成功人士」，是不是構成了當下上海的市場意識形態的「神話」？生活真的是如電視報刊廣告上所形容的那樣美好嗎？

90年代的上海故事，是從她的懷舊開始的。上海不需要創新，她曾經有過的那段曖昧歷史，足以成為她重新啟航的資本。倫敦當年出過一本書叫《上海》，裏面寫着：「二三十年代，上海成為傳奇都市。環球航行如果沒有到過上海便不能算完。她的名字令人想起神秘、冒險和各種放縱。」而落腳中國的外國人亦都格外喜歡上海，說上海人可親可愛，租界生活安全、自由、愉快，像一個「自治共和國」。而且他們在上海，不像在中國的其他

過去曾是遠東「賭城」的上海，在50年代起已見不到博彩業的絲毫痕迹，前幾年在家庭內搓麻將也是被禁的。1998年始，「福利彩票」在滬興起，市民踴躍參與，其熱心程度超出主辦當局的預料。

地方常被稱為「洋鬼子」，他們是外國「人」。當時一本外國人寫的《上海概覽》更是把上海描述得如熱帶一般：「快樂，杜松子酒，爵士樂。上海的一切都是無拘束。伴舞女郎——一毛錢到一美元，她們親親熱熱；俄國的，中國的，日本的，朝鮮的，歐亞混血的，有時還有其他的。」上海如此女性，又如此便宜，自然是可親的。

當這一切疊加在一起的時候，就成了德萊塞所謂的「夢中城市」：一個顯示於遲鈍和乖巧，強壯和薄弱，富有和貧窮，聰明和愚昧之間的那些十分鮮明而同時又無限廣泛的對照。正是在這種巨大的落差裏，老上海集合起了無限輝煌和無限陰暗的形容詞，集合起了世上最先進的轎車飛馳過南京路和腳夫背着妓女赴叫局的景象，集合了「這麼這麼的強壯」和「那麼那麼的薄弱」。正是這種都會張力使上海成了「東方巴黎」。

1949年的天翻地覆，使上海成為頭號被改造的對象。從此，上海成了一個無止盡的失血地帶，就像《牡丹亭》裏唱的：「原來姹紫嫣紅開遍，似這樣都付與斷井頹垣。」整個三十年，對於上海似乎不堪回首，都市被敗壞了，往昔的風流則成了罪惡的一部分，被驅逐光了。上海成了一個無趣的地方。

但是，也有人願意用另一種眼光看待這個時期的上海。那些住在蘇州河北岸的底層人，突然領受到了革命的陽光，他們搬進了巨大的新村，儘管這新村的建築是清一色的火柴盒子，從審美的眼光來看沒有甚麼趣味，但那些底層人會由衷地唱着，社會主義好、社會主義好。而且，這個城市的象徵形象由生意人與太太小姐變成了穿着藍色工作服的工人。那個時代的工人，厚道、老實、熱情、忠誠，不像洋場女子那樣可親愛，但給人以安全感與力量。這也許是底層人

對這個城市的貢獻，他們讓上海與農村接近了。但顯然，人們不太願意從這個角度看待上海的變化，人們更願意記住這個時代的上海如何單調、貧乏，如何被管制，如何喪失了活力。

70年代初始，在巨大的革命戰車失去了方向，不知道如何行進下去，而革命對日常生活的威脅暴露無遺的情形下，上海人的眼光由「放眼世界」開始轉向家庭、轉向生活。換言之，工人的形象旁邊，出現了一種市民的形象。其實，在上海的民間，市民化的生活一直保留了下來。而在這個時候，民間的方式進一步公開化了。人們開始熱衷於服飾，開始擺弄相機、盆花。

革命終於完結了以後，上海心漸漸地又熱乎起來。70年代末，上海流行跳舞，年青人在八小時之外，有了過夜生活的念頭。於是，人們可以看到一種特殊的風景：青年男女隨着音樂起舞，舞場中有老人，戴着紅箍箍，或拿着小紅旗，在一對對伴侶之間穿梭往來，提醒着忘情的人們「保持距離」。又有一道風景是西洋墨鏡風靡上海灘頭，青年人為顯示它是西洋貨，不願意撕下貼在鏡片上的商標。華僑商店是上海人非常嚮往的地方，那裏有高檔的、新奇的商品，有外幣的人公開用外幣換兑換券，沒外幣的人私下用人民幣換兑換券，然後擁到華僑商店買令人羨慕的好生活。老工人感歎世事變遷，說這些孩子在單位裏不肯好好幹活，吊兒郎當。但過了幾年，人們可以從外資與合資企業裏看到他們，西裝筆挺，頭髮發亮，勤奮而規矩。這些人的形象，越來越頻繁地出現在傳媒裏，取代了工人與市民的形象。

如此便到了世紀末，上海越來越大肆地從世紀初搜購衣服、家具、商店、娛樂和夢想，包括愛情的表達方式。從前的怡和、麥迪生洋行又從共產黨那裏租回了他們的「故居」；先施等百貨公司揀起了舊名；上海人從過去的月份牌裏找回這個都市的浪漫歲月，他們像從前那樣，用音節鮮艷、充滿異域氣息的詞彙來重新命名他們的城市：伊勢丹、巴黎春天、舒適堡。而90年代後期層出不窮的酒吧、水吧、咖啡吧、陶吧、畫吧、音樂吧的名字，無一例外地在推銷一種異域風或懷舊熱，像「卡薩布蘭卡」，像「1931」。街上走着的年輕男女，光看頭髮，你已經無法判斷他們是不是自己人；年輕人更用紅衛兵似的熱情去追逐異域或港台的明星。上海瘋狂地思念「老上海」。

弗林 (Caryl Flinn) 在談及懷舊熱潮時曾說：「不論是經典或是當代的故事，總把現在看成充滿缺陷和不足，而過去則表現得相對地完整，具權威性及充滿希望，是一塊『較好』的地方。」所以當代的上海邏輯就是，最好的歲月在20、30年代裏，桃紅人面、錦繡人間在那裏，「卿何薄命」、「儂本痴情」在那裏。換言之，應該在那時生，在那時死。所以，過去的一切因了歷史的光暈成了都是好的，連陰影也因了時間而變得淒美。上海又開始「一邊愛國，一邊買彩票」。今年4月，閔行區天上掉下個飛機，第二天，彩票開獎就在失事現場邊上進行。一邊是肅穆的災難，一邊是興奮的人群，「上海心」中其實有非常冷酷的東西。

但鬼使神差地，上海再冷酷，她依然是人群的方向，依然是目的地，依然是親愛的上海。為甚麼？因為這個都會在各個街口向你作出一個允諾，在每家店鋪前給你一個希望，讓你感到你就住在天堂的隔壁，讓無數只有青春和夢想的人在上海老去、疲憊不堪還是不願離開上海。這就是上海深刻的催眠術。

詩人葉芝 (William Butler Yeats) 在〈麗達與天鵝〉(“Leda and the Swan”) 中這樣描寫化身天鵝的宙斯對美女麗達的侵犯：「驚慌，茫然的手指，如何／推開羽翼的光輝，自鬆懈的股間？／置身白蘆葦間，又如何／不感受那悸動的怪異之心？」它似乎恰好地講述了一個上海寓言。上海開埠時，當外國人帶着電、電影、汽車、自來水這些東西進來時，上海在無力的拒斥後都接受了下來，並且熱烈地擁抱了西方文明；相應地，到上海來的外鄉人在抗拒了又抗拒這個城市的「罪惡」後，也繳械了過去的世界觀。

但是，詩人葉芝繼續寫道：「就這麼被銜着，／被上天暴戾的血族駕馭着／在那漠然的巨喙未放鬆之前／她是否汲取了他那與神力並存的智慧？」這裏，天鵝和麗達的關係顯示出了戲劇性的地方：你佔領我的身體，我奪取你的智慧。而世紀末的上海正好顯示出這種和過去、和世界的角逐：在汲取了異域的、過去的經驗後，上海是誰的上海呢？誰感到上海可親可愛呢？上海能否把千萬種風情都化為自己的故事？

然而，世紀末的上海卻顯示了某種力不從心。改革開放雖然也開放了上海的藝術市場，但是商業原則卻毫無海上風流，藝術市場門可羅雀；不久前的一個「超市藝術展」開幕僅三天就草草收了場；而在外國享了盛名回來的畫家趙無極則被記者和觀眾圍得透不過氣來。蘊藉的海上風似乎帶上了相當的世故和些微老態，叫人想起張愛玲小說〈連環套〉裏的主人公霓喜，在風流了幾十年後，喪失了原先潑辣的生命力和創造力，而蒼白的未來卻「伸出小手，在她的心上摸了一摸」，叫她知道自己老了。不過，她老是老了，她還是要住在上海，她想起鄉村的家還是夢魘。

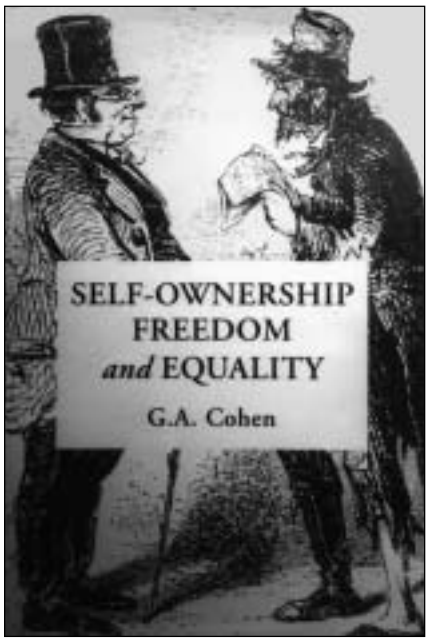
《聖經》和希臘神話裏都有一個關於「前瞻」和「懷舊」的故事。《聖經》裏講神要剿滅所多瑪和蛾摩拉，但允許義人羅得帶着他的妻女事先逃脱，且和他們約法「不可回頭看」！但是，羅得的妻子終於回頭看了，她因此變成了一根鹽柱。希臘神話裏的故事是說奧菲斯的音樂有感天動地的能力。妻子死了，他的哀樂讓冥王同意他到地獄去接回妻子，條件是他在離開地獄前不能回頭望。但是奧菲斯回了頭，他的妻子因此也消失了。所以，「回頭」即意味着生命的喪失，回頭是悲哀的。也因此，任何的「懷舊」總無法呈現勃勃生機，把過去的歷史變成前進的目標，也許意味着，上海已經無路可走了。

毛　尖　香港科技大學人文學部博士研究生

雍　和　上海《新民周刊》攝影記者

社會主義和資本主義對立的根源
——柯亨《自我所有、自由與平等》一書評介

● 徐友漁



G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

社會主義制度在蘇聯和東歐國家的崩潰，使得有人認為，資本主義和社會主義兩種制度誰戰勝誰的問題得到了一勞永逸的解決。但是，持這種看法的人實在低估了社會主義信念的動力，即人們對平等的渴望和追求。

社會主義制度在蘇聯和東歐國家的崩潰，使得有人認為，資本主義和社會主義兩種制度誰戰勝誰的問題得到了一勞永逸的解決，因此，兩種思想體系孰優孰劣的比較和較量，也就有了定論。但是，持這種看法的人實在是低估了社會主義信念的強韌性。社會主義信念有源遠流長的動力，即人們對平等的渴望和追求，而滋生它的現實土壤仍然存在：人們嚮往的平等並沒有實現。

現實世界中的事實和世紀性的巨變使許多人調整或改變自己的信念，但它們對思想者和理論家並不起決定性的作用。古特曼 (Amy Gutmann) 在一本名為《自由主義的平等》(*Liberal Equality*) 的書中說，密爾 (J. S. Mill) 承認社會主義制度比當時的資本主義社會優越得多，但是又堅持認為，它不如良序的自由事業制度，即是說，如果資本主義搞好了，那它是比不上的。作者還說，馬克思主義者不斷指出現今資本主義社會中大量的分配不公正，以及將經濟力量轉化為政治影響，而自由主義者則援引現今社會主義國家的記錄，指出它們系統地損害了最基本的公民和政治自由。作者的看法是，對於兩種制度的理想狀況而言，現實社會中的直接證據既未提供證明，也未予以否認①。

英國政治理論家、「分析的馬克思主義」學派的代表人物柯亨(G. A. Cohen)在題為《社會主義和公有不可分嗎》(*Is Socialism Inseparable from Common Ownership*)的小冊子中說：「就『社會主義』是一個鼓舞人心的理想名稱，值得人們為之獻身這一點而言，社會主義要求基本境況的平等……本世紀人們想用某種更好的東西來取代私有制，這種嘗試遭到了大規模的失敗，但這並不構成放棄社會主義信念的原因。從歷史的視野看，社會主義是年輕的運動，它太年輕了，因此現在還不是拋棄這種信念的時候。」②

對於堅持社會主義信念的理論家來說，對社會主義在實踐中的失敗，還可以問：「它是暫時的，還是必然的？」如果能在理論上證明社會主義比資本主義更有道理，更加符合正義與人性，那麼，人們終究會回過頭來擁護社會主義。

這一問題的急迫性，不僅出於現實，同時出自思想理論層面。因為諾齊克(Robert Nozick)的《無政府、國家和烏托邦》(*Anarchy, State, and Utopia*)一書似乎對自由經濟制度作了雄辯的捍衛，對社會主義的，甚至一般自由主義的平等原則作出強悍的攻擊。柯亨回顧說，在1972年之前，他還從未遇到過他沒有現成答案可以應付的對於社會主義的批評，但當他讀到諾齊克的論證(以後完整地表述在《無政府、國家和烏托邦》一書中)時，他受到了衝擊，感到不安和焦慮，似乎從教條的社會主義迷夢中驚醒③。

柯亨感到需要有人挺身而出，躍馬橫刀，正面截擊諾齊克。於是寫了一系列論文，這些寫於蘇東巨變前後的論文於1995年以《自我所有、自由與平等》(*Self-ownership, Freedom, and Equality*)為名結集發表，它反映了兩種思想體系鬥爭的尖銳性和深刻性，也是本世紀末歷史性事變在理論上的反映。柯亨緊緊抓住「自我所有」(self-ownership)這個概念做文章，表現了他在理論上的洞見和勇氣。第一，「自我所有」這個主張，是諾齊克捍衛私有制，以自由的名義攻擊平等的出發點，而它對所有的人都顯得十分自然、具有魅力、無可辯駁；第二，馬克思本人和馬克思主義者，都把私有制的批判建立在認可「自我所有」的基礎上，原來，資本主義的死敵在攻擊資本主義時，卻依靠了它的前提，你看要命不要命？

追根溯源，是洛克(John Locke)的《政府論》(*Two Treatises of Civil Government*)下篇中最早使用「自我所有」這個概念：每個人擁有自己、自己的身體、勞動和力量，這是只屬於自己，而不屬於他人的權利；除非得到本人同意，其他人不能對他有權利；當一個人把屬於自己的勞動和力量施之於自然無主狀態的事物，就是把自己的東西與對象相結合，從而使之成為屬於自己的私有財產。基於此，諾齊克提出了他的名言：「任何東西，只要是出於正當的情況，用正當的方式得到，本身就是正當的。」照這個道理，不要說推翻私有，實行共產，就連以平等之名實行再分配，也是不正義的，因為這樣做侵犯了個人的正當權利。所以柯亨認為，在諾齊克那裏，自我所有成了當代反動政治哲學的基石④。

柯亨這樣解釋和評價馬克思的剩餘價值理論和剝削理論：當馬克

對於堅持社會主義信念的理論家來說，對社會主義在實踐中的失敗，還可以問：「它是暫時的，還是必然的？」如果能在理論上證明社會主義比資本主義更有道理，更加符合正義與人性，那麼，人們終究會回過頭來擁護社會主義。

思譴責資本主義時，他把勞動力買賣雙方的關係看成和封建領主與農奴的關係是一樣的，工人的勞動時間分成兩部分，一部分以工資的形式成為自己所得，另一部分為資本無償佔有。「馬克思說，資本家從工人那裏偷走了勞動時間。但你能從某人那裏偷走東西，只有那個東西正當地屬於他才會發生。因此，馬克思對資本主義不正義的批判蘊含着，工人是自己勞動時間的正當擁有者：是他，而不是任何別的甚麼，有權決定對這勞動時間的處理。但除非工人有權決定如何處理他的勞動能力，他就不會有此權力……但馬克思主義者未能想過，只有認為同樣的道理普遍適用，工人才是自己力量的恰當擁有者。因此，馬克思主義者認為資本家剝削工人依賴於這一命題：人們正當地擁有他們自己的力量，此命題就是自我所有這一主張……」⑤

柯亨和所有社會主義者一樣，認為人類不平等的主要原因是財產或生產資料的私有制。私有制並不是人類誕生時就存在，生活、生產必需的外部資源必定是從不為私人所有變成為私人所有。柯亨和諾齊克論戰的關鍵是，柯亨指責諾齊克把洛克的限制性條件「處境沒有變差」大大弱化了。

事關重大，必須對「自我所有」動腦筋、下功夫。當然，能徹底批駁、全然否定最好，這就把為資本主義辯護的理論連鍋端了。不過，柯亨畢竟有一份清醒，他知道連根鏟除「自我所有」是辦不到的，於是，他的戰術迂迴曲折，他的主張也有發展變化。《自我所有、自由與平等》一書的內容基本是由柯亨以下三個論證所組成的。

論證一　承認自我所有，但得不出私有財產合法和不平等的結論

柯亨和所有社會主義者一樣，認為人類不平等的主要原因是財產或生產資料的私有制。私有制並不是人類誕生時就存在，生活、生產必需的外部資源必定是從不為私人所有變成為私人所有。現在的問題是，諾齊克所贊成的、完全自由主義式的私有財產的形成過程是否合理？洛克從自我所有的概念出發，對私有財產的最初形成的合法性作了這樣的說明：一個人只要將自己的勞動摻入自然存在的事物中，並留下了足夠的、同樣好的東西給別人，並且不浪費自己取得的東西，他就擁有了那些東西。柯亨同意諾齊克對這個原則的改造，因為是否浪費，是否留下同樣好而且充足的東西給別人難於定義和說明。因此，佔有無歸屬的自然物品的合法性，就看這種佔有是否惡化了其他人的處境。

注意，柯亨並不是一般地闡述問題，而是和諾齊克論戰。關鍵的地方是，柯亨指責諾齊克把洛克的限制性條件「處境沒有變差」大大弱化了。諾齊克設想的情況是，如果某件物品不屬於任何人，為大家公用，這時人將其據為己有，如果這一舉動並未使其他人的處境變得比它仍為公用時差，那麼此人的佔有就是合法的。柯亨追問說，為甚麼只假設另外一種情況，為甚麼只與假定它仍為公用相比，為甚麼迴避其他可能？諾齊克的詭辯就在這裏，如果與其他假設情況相比，由於此人的佔有而使別人受損立刻就會明顯地表現出來。

為簡化起見，設想一個兩人世界，A與B在其中公用一切外部資源，A的收穫為m，B的獲得為n。這時，A佔有全部土地，A獲得了m+q，B獲得了n+p，這裏$q > p \geq 0$，

這多出來的p+q是由於A善於組織勞動，A與B有了新的分工而產生的。如果不考慮B因為要聽從A的分配變得不如從前自由，那麼，照諾齊克的標準，A的佔有是合法的，因為B並沒有比如果資料公有時少得。這個模式足以為私有財產和資本主義制度辯護：資本主義並未使無資本者過得比沒有資本主義的情況下更差，他們當然有所失，比如自由，但他們從資本主義的生產和分配機制中得到的則更多。除非無產者生活得比假如沒有資本主義的情況下更糟，否則他們沒有理由抱怨，沒有理由廢除這個制度⑥。

柯亨的辯駁是，讓我們考慮假如A未佔有另外可能發生的情況，即不是繼續共有，而是B佔有。如果B的才幹與A相當，那麼他現在的所得就是n+q，A的所得則為m+p，萬一B比A更能幹，那麼B的所得將是n+p+s， A所得是m+q+r，這裏r和s均大於0。拿這和A佔有的情況相比，B顯然因為A的佔有而受到了損失。只有在B的組織才能不如A的情況下，A與B的收穫才是m和n⑦。

諾齊克和柯亨分別假設了兩種不同的情況，這實際上代表了兩種思路，甚至可以說是兩種階級立場。這就好比一個老闆僱了個夥計，老闆的邏輯是，雖然我拿得比你多，但如果我不僱你，你的日子會更糟。而柯亨替夥計設計的道理是：怎麼這麼比，為甚麼不和假如我是老闆，你是夥計比？但柯亨忽略了一個問題：誰承擔風險？正常情況是，如果有虧損，老闆仍需付給夥計同樣的工資，損失將由他承擔。

柯亨的上述假定和分析，在最後一種情況下有一個明顯漏洞(我真不知道它怎麼會竟然發生)，在B佔有的情況下，若B的才幹不如A，情況不止柯亨設想的一種。總收穫量當然會小於A佔有時的m+n+p+q，可能是m+n，這和原先公有時一樣，A、B所得分別為m和n，但也可能更糟，總收穫量小於m+n，這時B必須照約定仍給A的m+p，而自己僅得n-p。n-p這個數值可能接近於0，甚至等於0，若小於0，則意味着B付不出他應當給A的m+n。經營者有賠老本的危險，這一點，柯亨是避而不談的。

實際情況當然比以上簡化模式複雜得多，有兩種情況最有可能發生：第一，如果A的佔有不是靠暴力的強迫，那麼B的所得不應由A單方面指定，而是商議之後B同意接受；第二，可以設想人們輪流佔有，而各人所得有多有少，經過一番優勝劣敗的競爭，最後的關係穩定在最優化的組合上，即每人所得都比以前多。最後的結果當然不會平等，但考慮到風險、才幹和運氣，要證明它不合理和不正義會比柯亨設想的困難得多。

論證二　平等和自由相容

上一論證是駁議，說明以自我所有為前提，推導出財產的私人佔有(它將導致不平等)的合法性是不能成立的。第二個論證是要正面說明自我所有(在目前的語境下即自由)與平等並不矛盾，現在作出一種回應，我們認為與諾齊克所說的相

諾齊克和柯亨分別代表了兩種思路。這就好比一個老闆僱了個夥計，老闆的邏輯是，雖然我拿得比你多，但如果我不僱你，你的日子會更糟。而柯亨替夥計設計的道理是：怎麼這麼比，為甚麼不和假如我是老闆，你是夥計比？但柯亨忽略了一個問題：誰承擔風險？

反，自我所有與條件平等相容，因為諾齊克所辯護的不平等依靠把自我所有和對於外部資源分配的不平等原則連接在一起。但是，如果自我所有和對於世界的合作所有聯繫在一起，它產生不平等的傾向就可以消除⑧。柯亨的論證方法是設計出一個兩人世界，在這個體制下，每個人都擁有自己，同時合夥性地共同擁有一切外部資源。

柯亨設計出一種體制，人們雖然在其中自我所有，但只要生產資料是合作共有，就可以避免不平等。對此，人們自然會有強烈的反應：這算甚麼自我所有？堅持合作所有，就達不到自我所有的目的和效果，如果沒有別人的同意我甚麼事情都做不成，這還能算我擁有我自己？

在這個兩人世界，Able能生產出生活所需品，以及更多的物品，而Infirm則甚麼也不能生產，但因為包括土地在內的一生資源都為兩人合夥共有，因此Infirm雖然在生產活動中不能起正面作用，卻擁有否決權。柯亨排列出一切可能情況，其中與目前的論證有關的是第四種：Able能生產超過兩人所需的東西，但對於超出生活必需的那一部分如何分配，不能由他說了算，如果在這一點達不成協議，結果是不生產，兩人都餓死了；以及第五種：Able不但能生產多餘的東西，而且其生產數量也可調節，這時，兩人不但對如何分配，而且對生產多少都必須共同商量，取得一致⑨。

由於兩人都是自利但又是理性的，因此這個體制能夠維持下去。這裏的要點是，雖然東西全是Able生產的，但這一點與他能得多少無關。Infirm只控制了生產活動的一個必要條件(他對如何使用土地可以投反對票)，Able控制了兩個條件，但他並沒有在兩人的討價還價的協商中佔便宜，這種合作所有阻止了能幹的一方由於多勞而多酬，往後可能發展出的差距和不平等也無從談起⑩。柯亨現在可以說：看，我就是能設計出一種體制，人們雖然在其中自我所有，但只要生產資料是合作共有，就可以避免不平等。

對此，人們自然會有強烈的反應：這算甚麼自我所有？堅持合作所有，就達不到自我所有的目的和效果，如果沒有別人的同意我甚麼事情都做不成，這還能算我擁有我自己？Able和Infirm難道不是不僅共同擁有世界，實際上也相互擁有了嗎？這說明對外部資源的平等擁有，會使自我所有無效，或者說使自我所有僅僅在形式上存在。它並沒有被消滅，但是沒有用處。就像你有一個拔塞器，但從不讓你有機會靠近酒瓶一樣⑪。

這個反駁看來是致命的，但柯亨自有應對之道，他甚至還在等待着這樣的駁詰。他說，我所設計的體制中，自我所有確是形式上的，但我現在是和諾齊克辯論，為了辯論的目的，這一點卻足夠了。你諾齊克不也是在《無政府、國家和烏托邦》一書中第三章，設想了一個不幸的無產者Z嗎？他只能在要麼把自己的勞動賣給資本家，要麼餓死之間作選擇。你說Z在資本主義制度下是自由的、自我所有的，但那不照樣僅僅是形式，他的別無選擇不是同樣說明他擁有的自由派不上用場，對他一點好處也沒有⑫？

柯亨說，諾齊克在辯論中面臨一種兩難推理困局：他要麼收回自己的斷言：資本主義的自由是貨真價實的；要麼承認自由可以與平等不衝突，因為在Able和Infirm的兩人世界中，Able的自我所有至少有諾齊克書中的Z那麼充分，但這個體制並沒有產生不平等⑬。

柯亨在論證二的結尾處說，其實，他相信大家都希望Able和Z有更大的支配權，社會主義者嚮往的模式不能是這個論證中的那種合作共有。他真正想說明的是，諾齊克的那種自我所有並沒有多麼特別的吸引力，而社會主義者也應該追求另一種平等，它比合作所有更有利於人們的自主 (autonomy)⑭。

由於柯亨第二個論證的論戰色彩太濃，因此沒有必要作認真辯析，但有必要指出以下兩點：第一，讀者中的大多數並不一定站在諾齊克或柯亨一邊，你把諾齊克迫得說不出話，並不會使人信服你的立場，別人很可能認為，你和諾齊克的自由都不是真自由；第二，不論從柯亨的個人政治哲學信念看，還是從人類一直抱有的希望看，正面解決自由能否與平等相容的關係是相當重要的問題，就算柯亨真正將了諾齊克一軍，人們充其量認為他在辯論上佔了便宜，但同時會產生另一印象：二者的融洽確實難於做到，這對柯亨的基本信念相當不利。

論證三　質疑自我所有原則：它真是那麼好嗎？

柯亨在論證和論戰過程中深切感受到，向自我所有這個主張本身發起攻擊，太有必要了。但他同時又清醒地看到，正面批駁它不會成功，於是退而求其次：減少它的魅力。「另一種反對的方法是表明，自我所有不同於它所混淆的其他條件，它用這些條件來說明了一些對它有利的東西。這並沒有駁斥自我所有這個主張，我認為它是不能駁斥的，但若我的論證有理，能減少這個原則的魅力，使許多人不再忠實於它。」⑮這就是柯亨在論證三中採取的策略。

柯亨說，諾齊克式的自由主義者認為，如果否定自我所有原則，就相當於全部或部分地許可奴隸制度，就會限制人們的自主，就會把人僅當成是工具而不是目的。柯亨分別證明事實並非如此，和前面一樣，柯亨仍然以諾齊克為假想敵進行論戰。

諾齊克式的自由主義者認為，如果否定自我所有原則，就相當於全部或部分地許可奴隸制度，就會限制人們的自主，就會把人僅當成是工具而不是目的。在柯亨看來，這種自我所有原則，其實是主張每個人都屬於自己，因此沒有義務為他人服務和生產。

在柯亨看來，諾齊克式的自由主義者的自我所有原則，就是主張每個人都屬於自己，因此沒有義務為他人服務和生產。在《無政府、國家和烏托邦》一書中，諾齊克認為，強制性、非契約性地 (即不是個人自願地) 為他人盡義務，就是剝奪了一部分人的自我所有給別人，實質上就是程度不等的奴隸制，比如在福利國家中對富人徵高額稅以幫助窮人，就是變相的、程度較低的奴隸制，因為國家剝奪了本來屬於個人自己的東西。

柯亨首先爭辯說，強制有程度的不同，不能把強制一概而論說成和奴隸制一樣。比如，一個人明明無罪，但被強力拘禁了五分鐘，這與長期監禁有巨大分別。長期監禁決不合理，但有時為了社會秩序短期拘留一個無罪的人，卻是合理的。重新分配式的徵稅決不像諾齊克說的那樣，是和奴隸制一樣的強制勞動⑯。他然後引證雷茨 (Joseph Raz) 的例證說，如果一個人X不是出於契約要給Y做事，由此並不能得出，別人就像奴隸主一樣地支配

了X的勞動。比如，如果我的母親病了，我應當幫助她，但這並不是說她可以像奴隸主一樣不受限制地支配我的勞力。「總之，我們可能都有彼此間的強制性義務，這並不蘊含着任何人有支配任何人的奴隸主般的權利。確實，這種義務構成了再分配國家的規範性本質，在這樣的國家裏，在某些方面沒有自我所有，但也沒有奴隸和奴隸主那樣的關係。」⑰

接下來，柯亨批駁把自我所有等同於自主的主張。他說，在目前的語境中，自主指人的一系列選擇，但它是一個程度問題⑱：

> 所以應當這麼表達：在普遍、完全的自我所有之下比在其他情況下有更多的自主。但也有充分理由假設，至少，在一個人們的才能不同的世界裏，自我所有是敵視自主的。因為在這樣一個世界中，自我所有所授權的自我追求會產生無財產者，他們的生活前景太受限制，不能享受對自己生活的實質性控制。因此，如果每個人都要享受合理程度的自治，就有必要對自我所有加以限制。即使在個人才能相等的世界，自我所有也不能使自主達到最高程度……在很多情況下，一些人，甚至所有人的自主要小於那些自我所有受到某種限制的人。如果我們之中沒有人有權利做某些事，我們所有的人都能在自主方面受益。

柯亨論述的第三方面是反駁把自我所有等同於不把人當工具，他所針對的是諾齊克的這個斷言，他所肯定的權利反映了康德的基本原則：個人是目的而不是手段，沒有得到人們的同意，不能犧牲他們，或用他們來達到其他目的。柯亨說，康德的原則並不蘊含自我所有原則，這個原則也不蘊含康德的原則⑲：

> 國家通過稅收強制身體好的人生產多於他們需要的東西以維持身體不好的人的生命，否則他們會死，這是反對了自我所有原則，因為自我所有蘊含着，人沒有這樣的義務，不是基於契約讓別人使用你的力量……但是，反對自我所有，我又是忠於康德的原則。因為，雖然我認為身體好的人的勞作應當作工具使用，如果必要可違反他們的意志，以便讓不幸的人得到供給，這不能得出結論說我不關心身體好的人。除了別的，我可以認為，他們應該提供所說的服務，僅僅因為我也相信，這樣作並沒有損害他們的生活，因此，拋棄自我所有並沒有拋棄康德的原則，可以肯定康德原則而拋棄自我所有。

反過來說，肯定自我所有而拋棄康德原則也是成立的，因為遵奉自我所有的權利並沒有蘊含着我對其他人的態度，但康德關於對待他人像目的教導，一定包含着以特定態度對待人的要求。比如，對於服務員，我與他的關係只是接受他的服務，即把他當手段，但我也尊重他的自我所有權利。當他暈倒在地時我可以不去救助他，繼續把他當工具(若當目的則必須救助)，這並沒有侵犯他的自我所有權⑳。

柯亨反駁把自我所有等同於不把人當工具，他所針對的是諾齊克的這個斷言，他所肯定的權利反映了康德的基本原則：個人是目的而不是手段，沒有得到人們的同意，不能犧牲他們，或用他們來達到其他目的。柯亨說，康德的原則並不蘊含自我所有原則。

在這三個方面的論證中，柯亨的論點和論據都有可商榷之處。我們暫時不這麼做，只對他的基本思路提出質疑：就算你證明了自我所有並不是那麼好，那又怎樣呢？不是極好就一定是不好嗎？怎麼不研究一下，萬一沒有自我所有情況又會怎樣呢？固然，在柯亨看來，自我所有不怎麼高尚，它不強調利他、助人的一面，但保障每個人固有的東西不是更基本嗎？柯亨主張，為了弱者的利益可以部分地侵犯、剝奪強者的自我所有，照這個邏輯，只要沒有致命危險，我們是否可以強使正常人分一隻眼睛給雙目失明的人，強使人把部分器官捐獻出來？

二十世紀的政治實踐給人們的最大教益是，一樣東西的重要性，不一定在於有了它情況會多好，而在於，一旦沒有它，情況會多糟。與自我所有相同的問題也可以問：民主有多好？你可以盡情遐想極美極好的東西，指責自我所有離它甚遠，但你那美好的東西一點基礎都沒有。二十世紀給人的另一最大教訓是，當人們耽溺於最美好的嚮往時，最基本的東西反而被剝奪了。自我所有顯然不能造就人間天堂，但如果切實尊重它，倒可以避免人間地獄。想一想本世紀幾次最大的人類災難屬於哪一類，就可知此言不虛了。

結　語

當我於1989年第一次到牛津時，我選聽了柯亨主持的系列講座。我很快就得出一個結論，柯亨的馬克思主義是典型的學院派馬克思主義，其特徵是：為理論上自圓其說，不顧情理，不管實際。其實，馬克思本人就有這種特徵，當他以黑格爾式的邏輯無情地演繹他的體系時，他沒有考慮，為了平等而公有，當人們沒有自己的東西，當人們不能把勞作和報酬直接掛鈎時，他們還會有多少積極性；他也沒有考慮，為強制推行平等把絕對權力賦予一個集團和一個人，他們是否靠得住？是否會產生權力的異化？中國和蘇聯的社會主義實踐充分說明，以上兩個問題是致命性的。

柯亨比馬克思還進了一步(他在本書中指責馬克思實際上不願與資產階級價值決裂，在產品極大豐富的條件下考慮平等，而他寧願在物質不足的情況下就談平等[21]。就此而言，他不是正統馬克思主義者，而是毛澤東式的窮過渡型的社會主義的鼓吹者)，他實際上是在責難馬克思：你反對資本(生產資料)私有，但又承認並堅決捍衛勞動的私有，豈不是雙重標準？更徹底的邏輯是，要麼全部公有，要麼徹底私有。柯亨選擇的是徹底反對私有，不留一點餘地。這就有一個在情理上能否講得通，在實際上能否行得通的問題。

馬克思已經提出了十分激進的革命口號：「剝奪剝奪者！」理由是他們非法佔有了工人的勞動。柯亨對此還不滿意：甚麼？你說剝奪了工人的勞動，難道這不是承認工人有自己私人的所有物：勞動？他擔心，一旦承認人們擁有自己的東

二十世紀的政治實踐給人們的最大教益是，一樣東西的重要性，不一定在於有了它情況會多好，而在於，一旦沒有它，情況會多糟。與自我所有相同的問題也可以問：民主有多好？二十世紀給人的另一最大教訓是，當人們耽溺於最美好的嚮往時，最基本的東西反而被剝奪了。

西，在此基礎上合法增繁和轉移，就會造成貧富差距，就會形成不平等。於是，他主張壓抑和剝奪有才能者。這比馬克思又進了一大步，馬克思是主張剝奪現實的壓迫者、剝削者，因為他們造成了不平等的悲慘狀況。柯亨則主張剝奪潛在的、有可能造成不平等的人，將不平等消滅於萌芽狀態，不，比這更早，消滅於胚胎形成之際和形成之前。按照這個主張，當蓋茨(Bill Gates)退學從事電腦開發和經營時，就要限制他，甚至早在覺察到他有異常才能時，就要壓抑他。他的智慧和才幹是他的自我所有，在柯亨看來是可以不受保護的，他關心的這種智慧和才幹有可能使其擁有者成為鉅富，到頭來不平等。但誰來決定誰該受限制，限制到甚麼程度才會避免產生不平等呢？這只能發生在一個能與奧威爾(George Orwell)的《一九八四》相媲美，但類型有點差異的世界。這是一幅遠比Able、Infirm的世界更不能接受的可怕圖案。

蘇聯、中國社會主義的失敗，引起了所有人的反思，《自我所有、自由與平等》一書的最後一章以沉痛的心情反省社會主義實踐的失敗。但作者完全不談失敗的經驗教訓，完全不提這種失敗早在哈耶克(Friedrich A. von Hayek)的《通向奴役之路》(*The Road to Serfdom*)中就有精當的預言和透徹的分析。對於蘇、中改弦更張、更尋新路，他十分不以為然，他從左的方面質疑市場社會主義。他主張挖掘和發揮馬克思思想中的這種因素：徹底斬斷所得和貢獻的聯繫。「馬克思對按貢獻所得的責難揭示了市場社會主義所得的結構的反社會主義(因為是資本主義)的特徵。」㉒馬克思批評按貢獻所得的原則，因為它會產生不公正的不公等㉓。「馬克思不懷疑，按貢獻所得確實是資產階級原則，它把一個人的才能當成是自然的特權。按貢獻所得尊崇自我所有原則，再沒有甚麼原則比這更資產階級的了。哥達綱領批判對於市場社會主義的教訓是，它一方面去除了由資本的不同所引起的收入不公平而同時保留了個人能力的不同所引起的收入不公正。」㉔

柯亨的觀點向我們表明，為了當徹底的社會主義者，我們需要遠離人性到甚麼地步。

《自我所有、自由與平等》一書的最後一章以沉痛的心情反省社會主義實踐的失敗。柯亨對於蘇、中改弦更張、更尋新路，十分不以為然，他從左的方面質疑市場社會主義。他主張挖掘和發揮馬克思思想中的這種因素：徹底斬斷所得和貢獻的聯繫。

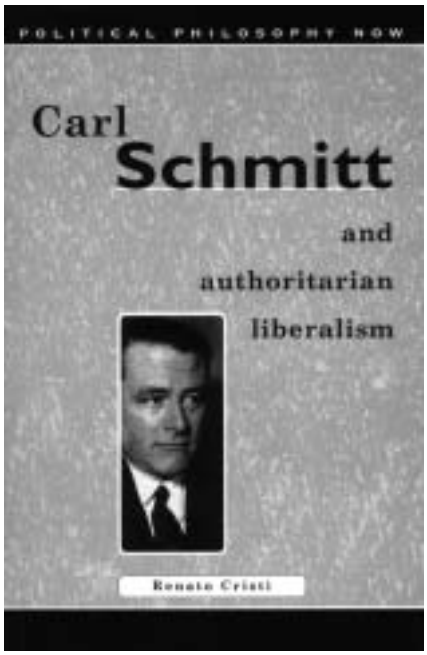
註釋

① Amy Gutmann, *Liberal Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 148-49.
② G. A. Cohen, *Is Socialism Inseparable from Common Ownership* (Nottingham: Spokesman Books, 1995),1, 6.
③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 4; 151; 146-47; 85; 81-82; 99; 94-95; 96; 97-98; 100; 100; 102; 203; 231; 231-34; 236-37; 238-40; 240; 11,16; 258; 258-59; 259.

徐友漁 中國社會科學院哲學研究所研究員，現於英國牛津大學訪問研究。

施米特故事的右派講法：權威自由主義？

● 劉小楓



Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (Cardiff: University of Wales Press, 1998).

有人說，如今左派、右派的標籤已經過時。從英語學界對施米特(Carl Schmitt)思想的評價來看，這種說法實一派胡言。新左派和新右派理論家與自由主義理論家看待施米特的政治—法學理論的思想立場明顯不同，各派政治思想的界限絲毫沒有模糊。

右派與施米特思想可以分享的東西自然比左派要多一些，首先是對於自由主義政治倫理的批判，而且比左派的理解牽扯的問題要複雜。施特勞斯(Leo Strauss)30年代初發表的〈《政治的觀念評註》〉(“Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*”)，被施米特本人視為幾乎是唯一理解了他的想法並有所推進的評論。施特勞斯認為，必須從對自由主義政治的批判來理解《政治的觀念》(*The Concept of the Political*)。施特勞斯與施米特共同認為，自由主義政治倫理的大過在於摧毀了世界秩序的意義；但施特勞斯通過分析《政治的觀念》的修訂認為，施米特對於自由主義的批判儘管比初版進了一步，但仍不徹底。1927年，施米特在〈政治的觀念〉(“Der Begriff des Politischen”)一文中承認自由主義的「自主」(Autonomie)觀念，並依此觀念尋求劃定與經濟、道德、審美現象不同的自主性政治現象。在1932年的擴增版中，施米特將政治的自主性修改為政治的強度性，以此清除自由主義觀念的殘餘。在施特勞斯看來，這種修訂其實無關痛癢，關節在於搞清施米特與霍布斯(Thomas Hobbes)的關係，因為，要徹底批

有人說，如今左派、右派的標籤已經過時。從英語學界對施米特思想的評價來看，這種說法實一派胡言。新左派和新右派理論家與自由主義理論家看待施米特的政治—法學理論的思想立場明顯不同，各派政治思想的界限絲毫沒有模糊。

判自由主義，必須以對霍布斯的準確理解為前提。按施特勞斯的分析，施米特對於霍布斯的理解有些成問題，以致於他的自由主義批判仍然是在自由主義的視域中展開。霍布斯學說中將政治的神學中立化，他的自然狀態是戰爭狀態，其國家構想從資產階級的安全、利益出發，而非像盧梭(Jean-Jacques Rousseau)那樣有道德上的考慮，從而置換了國家的形而上學基礎。霍布斯的學說可以說是自由主義政治構想的淵藪，技術統治論的原祖。施米特忽略了這一點，也就不能真正觸及自由主義的國家觀念中道德基礎空虛的實質。

按施特勞斯的分析，施米特對於霍布斯的理解有些成問題，以致於他的自由主義批判仍然是在自由主義的視域中展開。霍布斯的學說可以說是自由主義政治構想的淵藪，技術統治論的原祖。施米特忽略了這一點，也就不能真正觸及自由主義的國家觀念中道德基礎空虛的實質。

通過對於《政治的觀念》的評註，施特勞斯想完成施米特可能半途而廢的自由主義批判，這一分析點是邁雅(Heinrich Meier)的著名研究《施米特、施特勞斯與〈政治的觀念〉》(*Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*)提出的。在克里斯提(Renato Cristi)看來，邁雅對施特勞斯的理解是對的，但對施米特的理解就成問題，因為施米特並不是施特勞斯那樣的徹底反自由主義者。克里斯提的施米特研究《施米特與權威的自由主義》(*Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*)代表了另一種可能會令某些國朝學人興奮的右派解釋取向：施米特是自由主義者——當然要加一個限定，即權威的自由主義。邁雅就沒有能夠看到，施米特反對的是個人自由主義，而不是「保守的自由主義」①。

這種解釋涉及自由民主政制與國家政治領導權的關係。克里斯提發現，魏瑪時期的施米特並不一般地反對魏瑪憲政，相反，施米特公開、直接為魏瑪憲制辯護，捍衛魏瑪憲政作為絕對憲制的不可侵犯和完整，反對將魏瑪憲法76條解釋為保障立法者有無約束的、無休止的修憲權，反對按自由民主原則定義魏瑪憲法。施米特的主張是，立法者不能將君主權收歸己有，或者把共和國公民改造成烏合之眾。加強民國總統的作用、削弱議會的權限，在不破壞憲政的前提下賦予總統以獨裁專政的權力，都是為了使國家有穩定的國民同質的秩序。因此，需要搞清楚的問題是，施米特為甚麼既批判又維護魏瑪憲政？原因在於，施米特關注的重點是國家的自主和同一性，只有加強國家的強權(主權)才能支撐國家的同一和自主。但強國家建構並不意味着取消公民社會的自由。施米特從沒有主張過以國家代替公民社會意義上的全權主義；相反，他的想法是，自主的強國家將通過肯定自由和公民社會而證實自己的強力。施米特對魏瑪自由主義憲政的批判因此只是策略性的，他同樣討厭社會民主論和社會主義。施米特的國家和憲政理論的基石是：強國家和自由經濟或強國家中的自由經濟，其保守主義思想具有傳統形而上學的實質論精神氣質，是強調絕對正當性(Legitimität)和相對化的合法性(Legalität)②。

按古典自由主義的看法，強國家與自由經濟是對立的，不可能同時主張強的國家主權和自由的公民社會。但施米特認為這是可能的，前提是區分主權的體和運作(施米特援引中世紀神學家艾理Cardinal Pierre D'Ailly和葛遜Jean Gerson的主權理論來支撐自己的論點)。這種區分的含義是：國家主權的運作在法律受到規約和限制(法治)，而這一主權的全能實體則不受限制，它

處於隱伏狀態，在例外的緊急狀態中才啟用。儘管施米特只是在魏瑪早期提到這種區分，至少表明他對強國家的理解並非等於不要法治秩序和自由的公民社會。

克里斯提提請注意施米特的憲政主張所產生的歷史背景，這就是德國在第一次歐戰後的弱國家狀態，革命廢除了君主式的道統性，國家成一盤散沙。施米特追隨霍布斯，相信只有能作出強有力的決策的國家才能宣戰，而國家是否強有力的證明在於能否決定敵友，保持敵友界限的張力。一旦國際政治秩序穩定，國內政治處規範狀態，國家主權就可以依法運作，立法者的規範性就可以代替例外狀態中的國家理由 (raison d'état) ——絕對王權的政治理由。問題是，當時德國所處的恰恰是國際和國內政治秩序的非常狀態，只有那些無視政治現實的人才會幼稚地相信，國家制度能僅靠法治的合法性秩序來維持，無需實質的專政權力。施米特攻擊的正是這種相信法治的合法性足矣的幼稚的自由主義，而成熟的自由主義應是既維護公民社會，而同時又承認主權國家中政治專政的必要。這就是所謂保守的或權威的自由主義，用韋伯 (Max Weber) 的話說，是「政治成熟的」自由主義。

施米特在納粹時期曾使用「權威自由主義」這一述詞來概括十九世紀流行的憲政制度，但其用法是否定性的③。克里斯提解釋：那僅是因為施米特以為民族社會主義帝制已經能夠更好地表達這個舊的提法；納粹時期的施米特思想僅是其魏瑪時期的思想實踐的一個短暫插曲，並不足以說明他改變了對於自由的市民社會的觀點。為了證明自己的論點，克里斯提用了整整一章具體分析施米特從1932年11月到1933年4月這半年中思想的具體轉變——從反對納粹執政到投身納粹政治，細緻解讀〈強國家與健康經濟〉一文，考究3月24日民國議會頒布「授權法案」後施米特寫的法學評註和4月7日施米特撰文從法學上解釋「國家總督法案」時的具體想法。克里斯提得出的結論是：「強國家、自由經濟」不僅是理解施米特的國家和憲政學說的關鍵，也是理解其投身民族社會主義革命的關鍵。

如果不是這樣，如何解釋施米特主張改良、而不是廢除議會民主憲政？如果審慎辨析施米特對自由主義的批判，據克里斯提說，可以發現施米特的批判純粹是政治論的，而不是價值論的：即自由主義的政治中立化無法保障國家的政治同一，以便國家成為一體反對國家的敵人。施米特的真正論敵其實不是自由主義的價值理念，而是非驢非馬的自由民主政制，以個人主義和多元主義的自由價值為政制基礎，必然削弱國家的治理權威，那裏還談得上決斷國家的敵友。對於施米特來說，自由主義既不是政治形式，也不是國家形式，而是一種價值觀。只有民主政體、貴族政體、君主政體的類型，而沒有甚麼自由政體一說。自由的市民社會不僅可以體現在民主制中，也可以體現在君主制和貴族制中。把憲政搞成自由主義的法治形式，根本誤解了政治形式的實質。施米特的決策論的含義是協調或並置政治原則和自由原則，強決策的國家並不縮減任何市民社會的自由成分。純粹法學的自由主義憲政觀念過於理想化，認識不到其中仍然存在國家的

克里斯提指出：「強國家、自由經濟」不僅是理解施米特的國家和憲政學說的關鍵，也是理解其投身民族社會主義革命的關鍵。如果不是這樣，如何解釋施米特主張改良、而不是廢除議會民主憲政？

主權問題，自由的法治仍然必然表現為政治的專權。看不到自由主義國家中的政治(區分敵友)現實，要麼是幼稚的，要麼是自欺欺人。

為了證明施米特並不是那些簡單化的批評家所描繪的極端反自由主義，克里斯提反覆論證，即便施米特的確使魏瑪民國的合法性憲政秩序相對化了，但仍然與魏瑪憲政的現實妥協，策略性地承認自由主義政制。《議會民主論的思想史困境》(*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*)明顯主張改良而不是廢除魏瑪的議會民主，通過區分自由與民主，想為穩定同質的政治秩序保留足夠的空間。況且，施米特對自由與民主的區分完全不像哈貝馬斯(Jürgen Habermas)所擔心的那樣是實質性的，而僅是功能性的。施米特要阻止的是出現純粹自由的民主政治，民主程序的意義僅在於選舉有代表作用的官員④。施米特有條件地認可魏瑪憲政，乃因為在他看來，魏瑪憲法其實可以提供一種政治的混合國家(status mixtus)形式，把全民投票的直接民主制與個人專政權力(這體現在憲法48條賦予總統的專制權力)結合起來。自由主義只能是各種政治力量和形式的平衡劑，使國家成為一種混合國家。《憲法學》(*Verfassungslehre*)通過對魏瑪憲法的系統解釋，闡釋了這種混合國家的主權論：混合國家決定了混合憲政——法治與政治要素(即專政)的平衡，「現代自由的法治國家的憲政實際上都是混合的憲政」⑤。可見，施米特意識到對魏瑪憲政持強硬對抗態度是無用的，可以有限度地接受魏瑪憲政。關鍵在於，國家主權在專制的總統，而不是在有制憲權的全國人民立法議會。調和自由主義與政治的保守主義的途徑之一是區分自由與民主，這相當於黑格爾同時肯定自由的市民社會與保守的國家，拒絕大眾的政治主權。

無論施米特思想在各個時期有甚麼樣的變調，保守的自由主義都是其不變的立場。這一立場的要點是元法律觀，即法律和憲政的具體秩序形式要有實質的同一價值為基礎。施米特主張靠一種形而上學的共同體價值把法與法律秩序區分連接起來(《國家的價值》*Der Wert des Staates*)，把專權的實體與專權的運作連接起來(《論獨裁》*Die Diktatur*)，以及提出絕對的憲法和立憲權、政治的觀念、人民運動的觀念，都是要對抗法律實證主義沒有實質價值基礎的純粹國家觀，這並不等於全盤否定自由主義的價值觀。施米特的保守主義是對德國1918年革命的反應，一如霍布斯的思想是對英國清教革命的反應，柏克(Edmund Burke)的保守主義是對法國革命的反應，而霍布斯和柏克(克里斯提忘了加上更為重要的黑格爾)實際上都是保守的自由主義。《政治的浪漫派》(*Politische Romantik*)指責革命破壞了國家倫理的統緒，要在繆勒(Adam Müller)和施勒格爾(Friedrich Schlegel)的政治浪漫派與「真正」天主教的保守主義(麥斯特Joseph de Maistre和邦奴Louis de Bonald)之間劃清界限。界限在那裏？施米特以為，繆勒和柏克一樣，對法國革命的批判還帶有黨派性偏見，沒有依據「道德激情」。政治浪漫派的機緣論和主體主義妨礙國家作出決策的可能，這種優柔寡斷的浪漫派實際上更接近非保守的自由主義，而不是真正的保守主義。

無論施米特思想在各個時期有甚麼樣的變調，保守的自由主義都是其不變的立場。這一立場的要點是元法律觀，即法律和憲政的具體秩序形式要有實質的同一價值為基礎。施米特的主張，是要對抗法律實證主義沒有實質價值基礎的純粹國家觀，這並不等於全盤否定自由主義的價值觀。

但施米特與老保守主義不同，《論獨裁》和《政治的神學》(*Politische Theologie*) 把承認政治利益的天主教保守主義政治思想改述為現代的國家和憲政理論：現代的革命已經訴諸人民的制憲權 (pouvoir constituant)，將新的憲政和法律秩序正當化，推翻或抵制這種正當性已經不可能，沒有任何東西可以阻止新的正當性的革命性高漲，只有修改制憲權的實質。施米特希望讓制憲權成為主體決斷的主權專政，以便廢除魏瑪憲政的立法議會和自由的民主正當性。《憲法的守護者》(*Der Hüter der Verfassung*) 最早表達了全權國家的觀點，但施米特的全權國家觀念，是與十七至十八世紀的絕對國家觀念和十九世紀的中立國家觀念相對立的觀念。絕對國家和中立國家清楚劃分市民社會和國家，相反，全權國家使市民社會和國家一體化，跨越國家利益與市民社會利益的界限，涉足市民社會的治理，讓國家擺脫中立性，為的是不使國家成為徒有其名的政治形式。

克里斯提的解釋倒相當符合施米特從韋伯那裏承繼而來的「政治成熟」，儘管他幾乎沒有提到韋伯。就施米特思想的現實性來說，克里斯提論證施米特的權威自由主義與哈耶克 (Friedrich A. von Hayak) 的自由主義沒有甚麼差別。哈耶克如今被視為自由主義的頭號大師之一，從經濟學、法學和政治哲學闡發自由主義原理不遺餘力。然而，如果認真審察，哈耶克的主張與施米特在魏瑪後期的立場完全一致：把自由主義價值與權威的法治民主論結合起來，施米特協調民主論與權威論的對立、自由主義與全權主義的對立，開啟了哈耶克探索的自由市場的社會與權威國家的協調。克里斯提斷定，哈耶克實際上受益於施米特甚多，只是他不承認而已⑥。

克里斯提的問題意識縮減了施米特思想的深度和幅度。施米特既是現實政治的批評家，也是政治哲學家和法理學家，其論說顯得恢奇多端，乃因為其現實政治批評必須與具體的政治處境相干。權威自由主義可能是施米特政治思想的一個局部性的論點，卻被克里斯提放大成施米特政治思想的基本和全部關懷所在。倘若真的如此，施米特的許多論著就是無法理解的了。

施米特希望讓制憲權成為主體決斷的主權專政，以便廢除魏瑪憲政的立法議會和自由的民主正當性。《憲法的守護者》最早表達了全權國家的觀點，使市民社會和國家一體化，為的是不使國家成為徒有其名的政治形式。

註釋

①②④ Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), 185; 5; 16.

③ Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles* (Hamburg, 1940), 231.

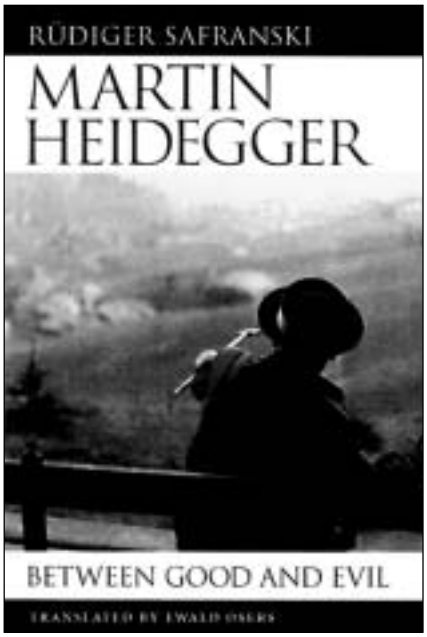
⑤ Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (Munchen, 1928), 200.

⑥ 儘管好些人持有這種論點——參William E. Scheuerman, "The Unholy Alliance of Carl Schmitt and Friedrich A. Hayek", *Constellations* 4, no. 2 (October 1997): 172-88，我仍然以為，哈耶克其實已經多少承認了施米特的影響，當然是在不起眼的腳註中：「施米特在希特勒政權統治下的所作所為，並沒有改變這樣一個事實，即在現代德國學者討論這個問題（法治）的文獻當中，他的論著依舊是最具學識且最富洞見力的。」哈耶克著，鄧正來譯：《自由秩序原理》，上卷（北京：三聯書店，1997），頁422。

劉小楓 香港漢語基督教文化研究所學術總監。

來自德國的大師

● 余國良



Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998).
薩弗蘭斯基著，靳希平譯：《海德格爾傳》(北京：商務印書館，1999)。

我們無法得知這位把死亡視作人類主要存在性相的偉大思想家海德格爾是如何思考他自己所遭遇的死亡的，但可以確定的是，二十多年過去了，人們對他的興趣絲毫沒有減退。單以漢語學圈言，「海學」的行情一直看漲便足以說明問題。

1976年5月28日下午，德國南部小鎮梅斯基爾斯 (Meßkirch) 舉行了一場葬禮。公墓的小教堂擠滿了死者的親屬、摯交，還有大批從各地趕來送死者最後一程的慕名者。誰有這種魅力？不是別人，正是那位崩解整個西方思想基礎的哲學家海德格爾。我們無法得知這位把死亡視作人類主要存在性相的偉大思想家是如何思考他自己所遭遇的死亡的，但可以確定的是，二十多年過去了，人們對他的興趣絲毫沒有減退，相反，他的思想、生活仍是知識圈乃至一般人的關心焦點。單以漢語學圈言，「海學」的行情一直看漲便足以說明問題。

撇開學院內各種細碎的專題研究不說，目下就歷史進路考究海德格爾的論著，基本可分兩類：一是取文獻史的視角，針對海德格爾各時期的哲學著作，追溯其源起、流變，藉以展示海氏的思想軌迹。例如克茲爾 (Theodore Kisiel) 疏理《存有與時間》(*Sein und Zeit*) 的成書過

程，湯美 (Dieter Thomä) 批判性地解讀海德格爾1910-76年間的各種著述，均是這方面的代表。二是取生活史的路徑，透過各種檔案文獻、私人書信等原始資料以還原哲學家的具體生活，其中以海德格爾與納粹的關係及其與學生阿倫特 (Hannah Arendt) 的秘密戀情最引人注目。概而言之，第一類作品的學術品質雖高，唯過於艱澀且僅在專業的知識圈內流傳，因而影響較少；反觀，第二類作品的水準參差，但由於淺白易懂，再加上傳媒存心炒作，反而容易引起注意並造成轟動。長期以來，學院的海德格爾形象歸學院管，大眾的海德格爾形象歸大眾管，兩者之間儼如存在一道不可彌合的鴻溝，始終殊途而未能同歸。

不過，這種情況隨着薩弗蘭斯基《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》(*Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*) 的出版而有所改觀。此書1994年在德國出版，迅即成為暢銷書，並贏得評論界的口碑。短短幾年間，更被譯成多國文字，影響範圍已從德國本土擴展至非德語地區。美國哲學家羅蒂 (Richard Rorty) 就曾在《紐約時報書評》(*New York Times Book Review*) 撰文，誇讚薩弗蘭斯基持平的研究不僅細緻地闡明主題，同時亦展示了作者豐富的想像力。

毫無疑問，薩弗蘭斯基是一位出色的說書人。與以往同類的傳記不同，作者藉由文獻史／生活史雙軌並進、相互參照的寫作方式，爬梳了大量檔案資料、二手研究以及海氏的各類原典，分25章為我們重述了傳主複雜、多變的一生。薩氏認為，是海德格爾的「人生之心境情調」(Stimmung) 把他的生活與思想聯繫在一起。這種觀察頗能符合海德格爾「基礎存有學」) 的思路：要理解人生此有 (Dasein) 及其思維活動，就必須將他置於自身的世界之中。而正是這種在世的心境情調，使得作為哲學家的海德格爾與作為常人的海德格爾重新疊合。

准此，我們一方面看到作為哲學家的海德格爾是怎樣從經院哲學、尼采、狄爾泰 (Wilhelm Dilthey)、新康德主義、齊美爾 (Georg Simmel)、柏格森 (Henri Bergson)、胡塞爾 (Edmund Husserl) 等主流思潮汲取思想養分，從而形成自己的問題域，復又以「存有的遺忘」的名目來總結兩千多年的西方思想並一舉將之瓦解；另一方面，讀者又可以看到作為常人的海德格爾是怎樣為高校的教席而苦苦經營，如何在男女情欲中浮沉，如何錯誤地加入納粹，以至晚年成為酷愛觀看足球比賽的發燒友……凡此種種，薩著都有具體而微的刻劃。更值得注意是，作者並未滿足於靜態的編年史記述，而是動態地把海德格爾鑲嵌在十九世紀末至二十世紀的思想、社會、政治等背境中，使讀者看到哲學家的思想是怎樣與他所身處的時代共振。作者之所以這樣處理，實源於他的一個信念：「海德格爾的人生，他的哲學……包含着整個世紀的激情與災難。」由此看來，薩著的書寫範圍已遠超一般

薩弗蘭斯基《來自德國的大師：海德格爾和他的時代》1994年在德國出版，迅即成為暢銷書，並贏得評論界的口碑。美國哲學家羅蒂就曾在《紐約時報書評》撰文，誇讚薩弗蘭斯基持平的研究展示了作者豐富的想像力。

傳記，而涉及當時生活的各方各面。

眾所周知，史料是傳記的血肉。但敏感的讀者很快就會指出，薩弗蘭斯基在史料的挖掘上並沒有取得任何突破，他倚靠的，仍是已公開的二手資料。不過，這無損這部著作的價值，因為作者在使用這些材料時是非謹慎的。例如，在敍寫海德格爾與阿倫特那段撲朔迷離、持續半個世紀的戀情時，作者在別無選擇的情況下不得不大量徵引埃廷格 (Elzbieta Ettinger) 那本充滿道德判斷的著作《阿倫特／海德格爾》(*Hannah Arendt/Martin Heidegger*)，但可以看出，他只是用其材料而不取其觀點的。如果薩氏能早點看到今年由德國克萊斯特曼 (Klostermann) 出版社出版、厚達四百多頁的海德格爾與阿倫特在1925-75年間的書信集 (Martin Heidegger & Hannah Arendt, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*)，那麼，相信他是可以更準確地還原這段歷史的。又如，論及海德格爾與納粹的關係，作者較倚重被學界接受的奧特 (Hugo Ott)、史里伯格 (Guido Schneeberger)、馬丁 (Bernd Martin) 的研究，而與備受爭議的法里亞斯 (Victor Farías) 的觀點保持距離。由此看出，薩氏在檢別史料上確實花了一番工夫。

如果薩氏能早點看到今年由德國克萊斯特曼出版社出版、厚達四百多頁的海德格爾與阿倫特在1925-75年間的書信集，那麼相信他是可以更準確地還原海德格爾與阿倫特那段撲朔迷離、持續半個世紀的戀情。

也許，為海德格爾這位多變的哲學家作傳，史料並不是最重要的。至少，目前已出版的海氏傳記不管宣稱有多少新的史料，但從來就沒有讓人滿意過；再加上，現藏於德國馬伯赫文獻檔案館內的大量海德格爾手稿仍掌握在海氏家族手裏而無法公開流傳，這都使得還原海德格爾思想與生活的願望變得不可能。畢竟，史料不會說話，說話的只是那個在擺弄材料的詮釋者。這讓人想起，海德格爾其實早就提醒他的讀者：「道路而非著作。」

順帶一提，薩著的中譯本已於今年年初出版。譯者靳希平先生治海德格爾思想有年，他以一人之力獨挑四十餘萬字的翻譯重責，不得不佩服他的膽色與毅力。中譯本譯筆流暢，譯者以通俗易懂的漢語表達海氏艱澀的概念，頗見功力；而譯者為全書附上註解，對不諳熟德國思想的中國讀者提供了有用的參考。然而，中譯本仍有小疵：例如，將韋伯 (Max Weber) 的*Wissenschaft als Beruf* 譯為《從內在的使命到科學》，實有違《以學術為業》的通譯；巴特 (Karl Barth) 的*Der Römerbrief*應譯作《〈羅馬書〉註釋》，而不是《羅馬通信》；將阿倫特的*The Origins of Totalitarianism*、*The Human Condition* 譯為《整體統治原理與來源》及《常規生活》，似不若《極權主義的起源》與《人類境況》更貼近原意；舍勒 (Max Scheler) 的“Wesen und Formen der Sympathie”被譯為〈交好的本質與形式〉是明顯的誤讀。此外，譯本的人名亦有不統一 (如考頁維／考葉維、普列斯納／普萊斯納)。當然，瑕不掩瑜，以上錯謬無害靳譯的質量，尤其在譯作泛濫而品質又得不到保證的情況下能讀到忠實的譯本，實在可喜。這個年頭，大概只有認真從事翻譯的人，才會有譯事非易事的體會。

資本與僱傭勞動

● 陳克艱

張維迎：《企業的企業家—契約理論》(上海：上海三聯書店、上海人民出版社，1995)。

本書是張維迎先生負笈劍橋、在諾貝爾獎得主米爾利(James Mirrlees)等導師指導下寫成的博士論文的中譯本。改革開放以後，中國湧現出不計其數的經濟學家和經濟學書，然而像本書這樣嚴格符合現代學術規範、高度創新的研究論著，實在還很少見。

本書研究一個問題：「為甚麼是資本僱傭勞動，而不是勞動僱傭資本？」我個人理解，張先生的這個理論與別的企業理論最大的不同是：張先生特別注意「人」的因素。以往的企業理論，屬於「契約」理論一類的，都把企業看作各種生產要素(資本、勞動等等)的合約。在這種看法下，無論是完全性合約，還是不完全性合約，是協作性合約，還是買賣性合約，要素所有者與要素的關係，都是外部關係；只要要素與要素之間的關係不變，即使所有者們易位而處，理論上情況也不會發生甚麼變化，所以「契約」理論不關心誰僱傭誰的問題。以往也有試圖回答「為甚麼資本僱傭勞動」的理論，但仍然是從要素的性質來推論人的性質。例如，有一種理論用流動性在企業成員間的分布來解釋權力的安排：流動性程度與權力大小成反比。因為資本容易被套牢，不像勞動力那麼容易流動，所以資本掌握的委託權、控制權等等，就可以被視為一種補償——一種對資本承擔了流動性成員的機會主義行為帶來的全部成本(如培訓費用等)的補償。張先生有力地爭辯道：「只

張維迎的《企業的企業家—契約理論》研究一個問題：「為甚麼是資本僱傭勞動，而不是勞動僱傭資本？」我個人理解，張先生的這個理論與別的企業理論最大的不同是：張先生特別注意「人」的因素。

要考慮到資本的金融形式，就沒有理由認定資本比勞動力更不容易流動。」

「資本僱傭勞動」，說的是兩者間的關係，但在現代企業裏，資本與勞動之外，還有第三者，那就是經營者；而且，怎樣看待經營能力、怎樣是最有效的識別、激勵和發揮經營能力的制度安排，恰恰是「資本僱傭勞動」問題的焦點，所以張先生在企業的諸生產要素中，特別重視「經營能力」這一項。以前的理論雖也考慮到經營能力，但是「經營個體被事先看作相同的」，經營能力與其所有者的關係，如同其他生產要素與其所有者的關係一樣，仍然是外部關係。張先生則把「經營能力」看作經營者的內稟特徵，既不能置換，又不易觀察。所以他的理論前提必須是個人在經營決策能力上存在着差別，正是這種差別，造成合作的機遇，導致「企業」的出現。而他理論推演的方向，則旨在探明市場將怎樣把財富大小當作經營能力的外部標誌，從而對各種要素作出相應的配置。如果說，以往的企業理論，從非人格化的方面對諸要素間的關係貢獻了充分的理解，那麼，本書理論的貢獻就可以用張先生自己的話來概括：「我們的方法能夠對企業內不同成員間的關係提供更透徹的理解。」

「資本僱傭勞動」，說的是兩者間的關係，但在現代企業裏，資本與勞動之外，還有第三者，那就是經營者。怎樣看待經營能力、怎樣是最有效的識別、激勵和發揮經營能力的制度安排，恰恰是「資本僱傭勞動」問題的焦點。

本書分兩大步驟來論證「為甚麼資本僱傭勞動」的過程。在第一步上，暫時不區分資本家和企業家，只討論經營成員和生產成員之間最佳委託權的安排問題。由於經營者的行為較難監督，分析表明，把委託權安排給經營成員是最優的。這一理論定理隱含着有關現實的一個重大結論：實行勞動僱傭資本，搞企業民主，由生產成員決定經營成員的選擇以及剩餘收入的分配，並非最佳改革取向。在第二步上，張先生證明了：在符合某些一定條件的情況下，市場的運作自會把做企業家的優先權給予資本家，如果資本家本人不願意或沒有能力做企業家，那麼，市場也會把決定誰做企業家的選擇權給予資本家。

需要指出，張先生的這些討論和論證，都是通過用嚴格的數學語言塑造模型、演繹推理來進行的。有些意思用日常語言表達，也能使人理解和接受。比方說，在市場上，富人當企業家的機會成本比窮人高，因此窮人想當企業家的積極性反而容易形成，又因此一個富人發出想當企業家的信息，就更能使人相信他確有經營能力 (與窮人發出的類似信息相比較)，人們將更願意把錢貸給他，等等。這些都不難想見，但是一旦以數學語言嚴格地表述和證成，那就更是鐵板釘釘，絕無可疑了。進而言之，日常語言較多歧義，往往是如此說不錯，如彼說亦可，需要嚴格推理時則常常行而不遠；在經濟分析中，概念和數學推理是互相支持的：概念來自對現實經濟行為、心理等等的體認和抽象，數學則幫助概念的運行，作出描述、解釋和預測。然而，過份強調數學恐怕也有問題，某些宏觀經濟學者似乎有這種傾向，例如著名的羅賓遜女士 (Joan Robinson) 就

定義經濟分析為「應用數學的一個小小的分支」。我讀張先生的書，有這樣的感覺：他的數學運用得很純熟，但是決不炫耀；文字敍論極其簡練，數學推理亦只用其所當用。他置身其中參與發展的，與其說是「數學的一個分支」，顯然不如說是「經濟的一部邏輯」；經濟的邏輯是有開放性、人文性的，我們可以直接從它觀察到生活、觀察到歷史；單是數學則顯然不能提供這樣的觀點。

國有企業的毛病人所共見，並不需要甚麼高明的醫術才能診斷：委託人的監督積極性低，代理人的工作積極性也低，而且兩者都隨着公有化程度的提高和公有經濟規模的擴大而更形降低。但是直到張先生從經濟理論上用數學模型證明了這一點，鐵定的因果律就顯示出來了。「菩薩畏因，眾生畏果，欲去其果，須革其因」，根本之因乃在於國有經濟的代理層次多，初始委託人與最終代理人之間的鏈條長。這個病因斷斷不是「五講四美」、「三講七不」之類的心理療法所能奏效，也不是平均主義或是拉開差距、小打小鬧的物質刺激這些甘草湯頭之劑所能醫治。張先生觀察國有企業改革進程，概括出兩大問題：激勵問題和經營者的選擇機制問題，正好與正文中理論推演的兩大步驟相對應。理論與現實對照之下，張先生認為，在第一個問題上，改革取得了相當的成功；而在第二個問題上，改革可能走偏了方向，甚至有倒退之虞。

激勵問題上的改革，既是漸進的，又是觸及根本的：中央代理人與企業內部成員之間存在着就決策權份額和剩餘索取權份額進行談判的空間；企業有操縱帳戶的可能等於是在談判中處主動地位；經營者索取剩餘的機會提高了監督的積極性和效率，可以視為對原來那根僵硬鏈條的「帕累托」改進。所以，張先生充分肯定改革前一階段的成功。

解決經營者的選擇機制是下一階段改革的主要目的，現在實際的做法是將國有資產換成國有股票，國家設立控股公司，掌握選擇和監督經營者的權力。張先生對此持批評態度，他主張，改革的方向應該是將國有資產變成債權而不是股權。批評和主張都是從先前厚實的理論研究成果中推出來的，所有那些來自狹隘利益和淺躁情緒的「意見」都無須來作比方。國家控股公司無論在設計上還是在實際上，都仍然逃脫不了原來國有企業主管部門的模式；更有甚者，與承包制相比，將國有資產換成股權也許還是一種倒退，因為那將會重新弱化已經改好了點的激勵機制，把剩餘索取權從企業內部成員重新收歸國家。如果改股權為債權，那就不僅國家可以節約一大筆監督成本，也為私人資本的成長騰出一大片天地，從而真正走上實現資本選擇經營者的理論預期之路。當然上述還只是一個方向，路得從腳下走起，張先生建議了一個目前可行的辦法——「第三者插足」，「讓非國有經濟部門（包括外資）插足國有企業，通過兼併、合資、參股等形式達到改

張先生觀察國有企業改革進程，概括出兩大問題：激勵問題和經營者的選擇機制問題。理論與現實對照之下，張先生認為，在第一個問題上，改革取得了相當的成功；而在第二個問題上，改革可能走偏了方向，甚至有倒退之虞。

造國有企業的目的」。這個辦法的可行性根據是，改革多年以來，非國有經濟已有長足發展，具備了相當實力，而「第三者插足」的成功經驗也不乏其例。

思想學術也形成市場（弗里德曼語），讀張維迎先生對國有企業改革的理論分析和政策主張，感覺到他真是「思想市場」上一位既有資本又有經營能力的「企業家」。

瘋狂歲月中不尋常的「常識」

● 宋永毅

徐曉、丁東、徐友漁編：《遇羅克：遺作與回憶》（北京：中國文聯出版公司，1999）。

任何一種「常識」之所以能成為今日廣為認同的常識，大多經歷巨大的歷史陣痛。尤其當常識違背了當權者集團的私利時，超前認定它們是常識的先驅者，常常會付出流血的代價。遇羅克正為之獻上了他年僅27歲的生命。

自遇羅克的〈出身論〉面世至今，整整32年過去了。悄然流逝的歲月無意中墊高了我們返顧歷史的支點，以致不少理論家們黯然感歎：原來遇羅克為之獻上他年僅27歲生命的，只是今天的常識而已。然而，重讀《遇羅克：遺作與回憶》一書，卻使我不敢苟同於上述的感歎，因為任何一種「常識」之所以能成為今日廣為認同的常識，大多經歷巨大的歷史陣痛；尤其當常識違背了當權者集團的私利時，超前認定它們是常識的先驅者，常常會付出流血的代價。為布魯諾和伽利略所堅持的「日心說」，恐怕今天只有神經失常者才會認為是異端邪說。但在三百年前，他們一人為之被燒死於羅馬的火刑中，另一人則被判監禁多年。如果說科學上的常識總具有相對的超脫性，那麼人文、社會科學領域內的常識卻可能與每個社會集團的社會利益密切相連。倘若懂得了這一點，便不難明白先驅者們為「天賦人權」這一常識

造國有企業的目的」。這個辦法的可行性根據是，改革多年以來，非國有經濟已有長足發展，具備了相當實力，而「第三者插足」的成功經驗也不乏其例。

思想學術也形成市場（弗里德曼語），讀張維迎先生對國有企業改革的理論分析和政策主張，感覺到他真是「思想市場」上一位既有資本又有經營能力的「企業家」。

瘋狂歲月中不尋常的「常識」

● 宋永毅

徐曉、丁東、徐友漁編：《遇羅克：遺作與回憶》（北京：中國文聯出版公司，1999）。

任何一種「常識」之所以能成為今日廣為認同的常識，大多經歷巨大的歷史陣痛。尤其當常識違背了當權者集團的私利時，超前認定它們是常識的先驅者，常常會付出流血的代價。遇羅克正為之獻上了他年僅27歲的生命。

自遇羅克的〈出身論〉面世至今，整整32年過去了。悄然流逝的歲月無意中墊高了我們返顧歷史的支點，以致不少理論家們黯然感歎：原來遇羅克為之獻上他年僅27歲生命的，只是今天的常識而已。然而，重讀《遇羅克：遺作與回憶》一書，卻使我不敢苟同於上述的感歎，因為任何一種「常識」之所以能成為今日廣為認同的常識，大多經歷巨大的歷史陣痛；尤其當常識違背了當權者集團的私利時，超前認定它們是常識的先驅者，常常會付出流血的代價。為布魯諾和伽利略所堅持的「日心說」，恐怕今天只有神經失常者才會認為是異端邪說。但在三百年前，他們一人為之被燒死於羅馬的火刑中，另一人則被判監禁多年。如果說科學上的常識總具有相對的超脫性，那麼人文、社會科學領域內的常識卻可能與每個社會集團的社會利益密切相連。倘若懂得了這一點，便不難明白先驅者們為「天賦人權」這一常識

所付的代價是何等的慘重。廢除種族奴役和種族歧視，應當是一個無可辯駁的人文常識。但美利堅民族為之獻出了他們最優秀的總統(林肯)和最優秀的牧師(馬丁．路德．金)，並為之進行了一場歷時五年的內戰。廢除等級特權，也應當是今天看來淺顯的人文常識，但法蘭西民族為之進行一場充滿了血與火的革命。縱觀世界的人權理論史，自公元前594年的「梭倫立法」(Solon Legislation)到1948年的《世界人權宣言》(*Universal Declaration of Human Rights*)，人類已為之奮鬥了近一千五百年，犧牲了多少優秀的兒女，而這一常識在當今世界的實現卻仍遠不完美……

作這一如是觀，便不難懂得遇羅克的〈出身論〉的不尋常之處，以及它為甚麼會激起那麼大的支持或反對的社會震盪。〈出身論〉的核心是「平等」兩字，即為專制制度下的賤民們(黑七類子女們)爭取政治權利的平等。〈出身論〉等一系列論文認為：由於十七年中錯誤的「階級路線」，在中國已形成了一種與「美國的黑人，印度的首陀羅，日本的賤民等種姓制度」沒有甚麼區別的社會性的歧視制度——出身歧視。許多「出身不好」的青年，實際上已在十七年中被剝奪了受高等教育的權利，而且即便在工廠農村，也同樣在提升、工作分配、經濟待遇乃至選舉與被選舉權上得不到平等的權利。由此，作者犀利的筆鋒還不露聲色地進一步揭示了統治者進行出身歧視的真正目的：「把群眾分成三六九等，把非對抗性矛盾擴大化，以便分而治之。」這樣，中共當時為了自充「上帝」而製造「魔鬼」的神話；為了牢固地統治人民，進而把人民分裂，並進一步設置集體仇恨傾注面——成分與出身不好的人的險惡用心便昭示於天下了。

一種真實的常識的提出，常常是對另一種虛假的「常識」的顛覆。由於中共長期封鎖與批判歷史上人文主義的思想資源，又由於他們蠱惑人心的「革命宣傳」、專政高壓和中國數千年的封建等級專制的思想根基，導致既得利益者與多數被害者在文革前和文革初期視「階級路線」或「血統論」為「常識」。然而，遇羅克卻敢孤身一人大聲喊「不」！他不僅給既得利益者們以當頭棒喝，更給受害者送去了覺醒和反抗的思想武器。在那段黑雲壓城城欲摧的歲月中，遇羅克的〈出身論〉完全無愧為一份黑暗王國中催人驚醒的人權宣言書，而這也正是當權者最不能容忍之處。年僅27歲的遇羅克正為此祭上了自己的鮮血與生命。

在任何一種看似淺顯的常識下，都不難發見不尋常的文化、知識和理論的深基。先驅者的寶貴之處不僅在於他提出常識的勇敢，更在於他能發現常識的慧眼。和當時一般的年輕人只讀報紙和「老三篇」之類的東西完全不同，遇羅克有幸在他失學的數年內仍在社會大學裏學習，系統地讀了大量西方人文哲學著作。從古希臘的柏拉圖到十九世紀的黑格爾，從蘇格拉底、希庇何斯的美學到盧梭的人權平等思想，以及馬克思主義的哲學體系，他都下過苦功夫鑽研。這些都培養了他對文革的獨立思考的精神和對

正式發表於1967年1月的〈出身論〉曾一紙風行中國，而且廣泛流傳轉抄於新疆、雲貴這樣的邊陲遠鄉。如此寬廣的傳播度和認同性固然與這一社會問題的嚴重性有關，但也從側面說明了遇羅克的批判一開始便帶有徹底的體制性和廣泛的人民性。

已變成現代迷信的毛澤東思想的批判。在文革所有異端思潮的倡導者中，遇羅克恐怕是極少數的除馬克思主義外還有深厚西方民主主義理論修養的一個。儘管遇羅克一直自詡為「馬克思主義者」，但他文章中深邃的西方現代的人權之光仍是耀眼閃亮的。這使他依靠人類最優秀的文化底蘊，一開始便成為文化大革命的堅決反對者。

正式發表於1967年1月的〈出身論〉曾一紙風行中國。不僅京城紙貴，三萬多份《中學文革報》一銷而空，而且廣泛流傳轉抄於新疆、雲貴這樣的邊陲遠鄉。如此寬廣的傳播度和認同性固然與這一社會問題的嚴重性有關，但也從側面說明了遇羅克的批判一開始便帶有徹底的體制性和廣泛的人民性。文革中具有異端思想或倡導異端思潮者大致可以分為三類。第一類如張志新、史雲峰。他們的異端思想主要和中共上層的政治鬥爭息息相關，大都同情文革中被清洗的劉少奇等人而反對以毛澤東為首的文革派。也正因為注目於上層鬥爭，致使他們的思想從沒有在文革中得到廣泛流傳，他們的名字在文革後的平反運動中才家喻戶曉。第二類如楊曦光、朱成昭。他們都曾很深地捲入造反運動和兩派鬥爭，但他們或抓住深化了毛澤東在運動初期關於國家體制民主化的許諾，或在狂熱後的靜思中覺察到了毛、林之流的險惡，因而，他們倡導的異端思潮有一定的流傳性和群眾性，但又帶着群眾運動或左或右的印迹。他們思想的成熟和昇華，常常是在受迫害以後。遇羅克則屬於與眾不同的第三類，他從不注目於上層的政治鬥爭，他更有意識地不捲入底層的派性鬥爭。例如，在寫〈出身論〉時，遇羅克為自己起了一個「北京家庭出身問題研究小組」的筆名，他談到這一筆名的源起時指出：「我不喜歡甚麼戰鬥隊之類浮而不實的名字。我希望這筆名能啟發億萬個家庭，希望每個家庭都能認真研究一下家庭出身問題。」在整個文革中，遇羅克自始至終沒有沾上任何派性的邊。

以遇羅克的年齡、學歷和身份充當「社會批判的良心」的知識份子角色，而且承擔得如此出色，實在是瘋狂年代中的歷史反常和遇羅克個人的不同尋常。然而，對中國知識份子來說，這卻不僅是一種歷史的嘲弄，而且亦是一種良心的拷問。

如果說「知識份子應當是社會批判的良心」這一命題是現代社會的一個常識的話，那麼，遇羅克在那個黑暗年代的所作所為正是一個中國知識者的楷模。可巨大的歷史諷刺是：在如磐夜氣中挺身而出的不是那些自30、40年代便聲名顯赫的文壇巨匠或科學大家，而是遇羅克——一個只有高中學歷，年僅二十餘歲的學徒工。以遇羅克的年齡、學歷和身份充當「社會批判的良心」的知識份子角色，而且承擔得如此出色，實在是瘋狂年代中的歷史反常和遇羅克個人的不同尋常。然而，對中國知識份子來說，這卻不僅是一種歷史的嘲弄，而且亦是一種良心的拷問：儘管他們有傲人的學歷和複雜的專業知識，但他們是否缺乏分辨簡單是非的常識，和提出並堅持這種常識的勇氣？如果一個知識者缺乏這種最基本的常識，他是否算得上是一個有社會良心的現代知識份子？《遇羅克：遺作與回憶》的出版又重提了這一尖銳的問題。這不僅對文革中的知識份子，即便對今天的中國知識份子，都還是一個懸而未決的疑問。

契卡主義

● 劉洪波

瓦．巴卡京著，非琴譯：《擺脫克格勃——克格勃最後一任主席回憶錄》(北京：新華出版社，1998)。

早在70年代，索爾仁尼琴(Aleksandr I. Solzhenitsyn)的《古拉格群島》(*The Gulag Archipelago*)已經向世界展示了以克格勃為首的蘇維埃「懲罰之劍」的內幕。而今，輪到克格勃自己的人馬出來述說真相了，巴卡京——克格勃最後一任主席回憶自己的經歷，書名卻叫做《擺脫克格勃》。短短二十年時間，克格勃從最勇敢的人都不能挑戰的神聖，變成了連它的主席都要擺脫的魔鬼。

索爾仁尼琴通過大量的個案調查，勾畫出將普通公民從正常社會流向古拉格的那條「暗道」。巴卡京走得更遠，通過少量關鍵性的「核心事實」，從內部攻破了克格勃賴以生存的理由。索爾仁尼琴的筆墨，一直追溯到蘇維埃革命初期捷爾任斯基的「契卡」；巴卡京不僅如此，更為克格勃及其前身的行為邏輯給出一個名詞：契卡主義。契卡主義的實質，就是「根據一個臆造出來的方便公式，經常不斷地尋找敵人」，其思想體系不是與法律，而是與現實意識形態完全融合在一起。契卡主義「把恐怖與不法行為提高到國策的高度」。

契卡主義之所以能夠有效地作用於所有公民，不僅僅是因為契卡機構手段無微不至、作風神秘恐怖，還因為它得到整個意識形態的幫助。許多人為情報機構工作，負責地監視他們的同事、鄰居、朋友，真誠地認為這乃是為祖國盡着神聖的義務。教師們日復一日地讓學生牢記敵人無處不在，敵人必須被消滅；新聞工作者則言不由衷地歌頌着層出不窮的成就，根本不理

克格勃最後一任主席巴卡京回憶自己的經歷，書名叫做《擺脫克格勃》。巴卡京通過少量關鍵性的「核心事實」，為克格勃及其前身的行為邏輯給出一個名詞：契卡主義。契卡主義的實質，就是「根據一個臆造出來的方便公式，經常不斷地尋找敵人」，其思想體系與現實意識形態完全融合在一起。

會社會制度的缺點。任何一個普通人，要麼照領袖或「人民」指示的那樣，「像大家一樣」生活，要麼就是「人民的敵人」，應該進入不存在狀態。薩哈羅夫曾指出，在這種氣氛下，「社會沾染上了這樣一些風氣：冷漠、偽善、市儈的利己主義、毫不掩飾的殘酷無情。社會最上層的大多數代表人物——黨和國家的管理機關，一帆風順的最上層知識份子的大多數代表——頑固地抓住自己或明或暗的特權，對違反人權、進步、安全、人類的未來利益漠不關心」。

被契卡機構控制的，不僅是普通公民。隨着契卡機構日益成長壯大，它像一切官僚機構一樣，成了自身利益的維護者。蘇聯制度給予契卡機構無所不在的特權，契卡機構則負責為這個制度提供合口味的服務。契卡機構壟斷了國家領導人賴以作出決策的情報，社會信息通過契卡機構的過濾，才能流向制度最高層的人物。在這種情報的傳遞中，契卡機構使整個國家的決策打上了自己的印記。克格勃主席根據個人傾向，決定哪些信息應該提供給領導人，克里姆林宮事實上被克格勃洗腦，在某種程度上成了克格勃的玩偶。

一個制度之所以會採用特務政治，往往是由於以為這種政治最能消滅潛在的威脅，從而最大限度地保證權力的安全。然而，事實的發展往往正好相反。在中國，明朝的特務政治成為削弱王朝最經常也最強大的體制。在蘇聯，契卡機構同樣起到了這種作用。斯大林利用契卡機構製造大規模恐怖的同時，也使貝利亞產生取而代之的異想，斯大林之死的詳細過程仿如燭影斧聲。在直接導致蘇聯解體的1991年「國家緊急狀態委員會」政變中，克格勃充當了衝鋒隊。克格勃根據「法定權力」切斷了戈爾巴喬夫與外界的通訊，並對他實施軟禁，它的主席克留奇科夫不僅參加緊急狀態委員會，而且事實上是政變的策劃者和主要操作者，克格勃武裝力量「阿爾法」特別分隊則是政變者倚靠的重要力量。名為「國家安全委員會」的特務機構，終於被證明為對國家安全最具威脅的力量。

失敗的政變改變了歷史，契卡機構摧毀了自己存在的最後一點理由。隨着蘇聯的解體，作為一種制度的克格勃終於在前蘇聯地區消失。如今，無論該地區的那些國家實行着怎樣的制度，那裏的人民至少免受國家機構夜半敲門之驚。然而，契卡主義作為一種「樹立敵人」、「將敵人消滅於萌芽狀態」、從而走向壓制人的自由意志的思想體系，並不會輕易從這世界上消亡。

「主義」比制度更加頑固。契卡機構最大的罪惡，就在於它產出了一種叫做「契卡主義」的怪胎。在這種「主義」之下，「社會的每個成員都互相監視，而且有義務告密。每一個人都屬於大家，大家也屬於每一個人。就所處的奴隸地位來說，所有奴隸都是平等的」。人們對契卡主義厭惡到如此程度，以至於契卡機構的首腦竟然都對它啐口水，這恐怕也是那些不斷為它添磚加瓦的人們所沒有想到的吧。人類公理得到昭彰的過程或者真的緩慢，但也不是遙遙無期。歷史真是殘酷已極。

一個制度之所以會採用特務政治，往往是由於以為這種政治最能消滅潛在的威脅，從而最大限度地保證權力的安全。然而，事實的發展往往正好相反。在中國，明朝的特務政治成為削弱王朝最經常也最強大的體制。在蘇聯，契卡機構同樣起到了這種作用。

後鄧時代的改革模式

● 童燕齊

鄭永年：《朱鎔基新政：中國改革的新模式》(新澤西：八方文化企業公司，1999)。

英雄造時勢還是時勢造英雄，自古以來的評論家們莫衷一是。而每當歷史上出現一位傑出人物的時候，這種慨歎就又應運而生。我讀完鄭永年的《朱鎔基新政：中國改革的新模式》的時候，心中就是這樣慨歎着。

正如作者在書的前言中所講，他試圖用朱鎔基來探討一個時代，同時用時代來探討朱鎔基。說到底，朱鎔基與這個時代相輔相成。這個時代就是後鄧小平改革的時代，而朱鎔基則是適應這個時代對於制度創新的需求而出現的代表人物，同時他又給後鄧小平時代的制度創新打上了具有鮮明個人特色的印記。

這本書的內容非常豐富，從朱鎔基的仕途生涯，到鄧小平的分權式的改革模式，到朱鎔基的集權式的新模式及其各項具體政策措施，再到朱鎔基內閣人員的組成，作者都進行了系統而又全面的分析和評論。對於任何有興趣於這些問題的學者來說，這本書都提供了很翔實的資料。

然而，這本書最重要的貢獻在於提供了一條思路，一條如何把握中國在過去二十年改革的走向以及未來發展的思路。作者將鄧小平的改革模式概括為分權改革，雖然有一點簡單化的嫌疑，但不失為一種有效的分析方法。在經過了毛澤東時代的基層群眾動員和中央集權相

鄭永年的《朱鎔基新政：中國改革的新模式》提供了一條如何把握中國在過去二十年改革的走向以及未來發展的思路。作者將鄧小平的改革模式概括為分權改革，雖然有一點簡單化的嫌疑，但不失為一種有效的分析方法。

鄭永年強調指出朱鎔基的集權改革模式並非對過去計劃經濟模式的簡單回歸，這是一個在鄧小平分權改革的基礎上使之理性化的努力，是新制度的建立，是中國經濟改革的進一步昇華。

結合的統治模式之後，鄧小平的分權改革給地方政府和社會更大的自主權力，這是中國走向市場機制的損耗相對較小的道路。鄧小平的改革模式是時代使然。他的改革使中國市場經濟的發展上了軌道，在不到一代人的時間裏，中國的經濟發生了飛躍性的變化。

鄧小平的分權改革激發了中國地方和社會的經濟能量，也同樣帶來了失序的危機。在經濟繁榮的背後，我們看到了中央財政能力的衰退，經濟地方主義的形成，種族分離主義的興起。中國的經濟改革在經歷了經濟的飛速發展和制度虛無化所帶來的危機之後，迫切需要一種集權式的改變。於是朱鎔基便應運而起。這同樣是時代使然。

作者強調指出朱鎔基的集權改革模式並非對過去計劃經濟模式的簡單回歸。這是一個在鄧小平分權改革的基礎上使之理性化的努力，是新制度的建立，是中國經濟改革的進一步昇華。朱鎔基的集權改革包括了稅制的改制——建立了分稅制，作者稱之為稅收聯邦主義；金融改革——整頓金融秩序，加強中央宏觀調控，進行制度創新，以及使用行政手段嚴格抑制通貨膨脹。朱鎔基還大刀闊斧地精簡國務院的機構，同時承諾對國營企業進行有效的改革。

朱鎔基的集權式改革是卓有成效的，中央財政增加了，金融秩序穩定了，一度高企不下的通貨膨脹回落了。朱同時以他個人的魅力——機智的反應，幽默的談吐，果斷的作風，廉潔的形象——贏得國內外的讚譽。作者借用美國總統羅斯福在30年代所推行的新政來描繪朱鎔基改革的重要意義，指明朱的新政給中國帶來了新的政治格局和發展勢頭。在朱鎔基的新政下，中國的改革走出了鄧小平的時代，進入了一個新的階段。

這本書的最大特色就是作者在提供把握中國改革思路的同時，還緊緊地扣着制度化的理論框架來進行分析。作者把中國在過去二十年的成就和失敗提高到制度化的理論高度來認識，從而使我們對中國改革的理解不再停留在種種事件的表象上。制度化的理論框架如同一把犀利的解剖刀，為我們揭示了紛紛攘攘現象的實質，看清中國改革的真正動力和走向。於是，各種事情之間便有了理性的關聯。

中國從來沒有建立起完善的現代國家制度。在毛澤東的時代，國家政權深入到了社會的基層。這種專制性的制度儘管受到很多人為因素的制約，卻十分有效地扼殺了地方和社會的自主性動力。到了鄧小平時代，為了給予地方和社會更多的經濟活力，鄧小平採取了制度性回撤的方式。制度性回撤並沒有對中央和地方、國家和社會的關係進行理性的建設，而僅僅是放棄了原來屬於中央和國家的一些權力。制度性回撤給中央和地方以及國家和社會留下了空間，從而激發了空前的經濟能量，也創造了世界矚目的經濟奇迹。然而，正因為沒有建造起新的制度架構使中央和地方的關係理性化，中國遇到了一系列因為關係失序所造成的危機。

朱鎔基的新政，就是要在鄧小平的制度回撤所造成的失序空間裏

重建制度，或曰制度創新。所謂稅收聯邦主義和金融聯邦主義，就是要把中央和地方的關係以制度化的方法規範起來。而在制度上的創新，沒有中央的集權是不可能做到的。於是就有了90年代朱鎔基的集權改革模式。

改革的模式反映在制度的變遷上，制度的變遷引發出制度創新的要求，制度創新的要求又需要新的改革模式。也唯有確立理性的制度化的基礎，中國的現代化過程才能夠完成，經濟才能夠持續發展下去。鄧小平和朱鎔基都是順應不同時代要求而出現的領袖人物。這就是一條以制度化為理論框架來思考中國改革的過去和未來的思路。

朱鎔基的新政既是對鄧小平分權改革模式的反動，也是它在更深層面上的延續。正如作者所指出的，中國的經濟改革走到90年代需要對混亂的經濟秩序進行整理，否則就無法再向前行。只有朱鎔基的集權式的制度創新，才能夠繼續推動鄧小平所啟動的經濟改革。從這種意義上說，朱鎔基的新政是承前啟後的，是中國改革之路的關鍵環節。

在書的最後一章，作者試圖分析朱鎔基的新政對中國未來的政治改革的影響。作者指出，朱鎔基在制度化方面的創新，在精簡政府機構方面所做的努力，必將為民族國家奠定一個制度化的基礎，從而給進一步的政治改革打下一個良好的環境和心理基礎。

作為中國改革道路上承前啟後的朱鎔基新政，我們所更為重視的是它啟後的功能。朱鎔基所進行的經濟制度上的創新是否能真正為制度化所築固下來，而不至於因為日後的人事變遷而消逝？它到底在多大程度上能夠成為政治改革的契機，而不只是作者的一廂情願呢？

現在幾乎所有的學者都認為，鄧小平的經濟改革已經形成不可逆轉的潮流。朱的新政，儘管採取了相反的模式，仍然是鄧改革的繼續。然而，朱鎔基的制度創新卻還遠沒有達到不可逆轉的程度。朱鎔基所面臨的挑戰是要如何把他的改革以制度化的形式固定下來。

朱鎔基的改革模式與鄧小平的改革模式的最大區別不是分權和集權的取向，而是鄧的分權改革是經濟和政治並進的制度性回撤，因而是一種相對穩定的制度變遷。而朱的集權改革只是經濟上的制度建設，並沒有伴隨着政治上相應的制度創新，有着相當大的脆弱性。這是與朱鎔基狹窄的權力基礎相聯繫的。這種單方面的制度創新能在多大程度上站穩腳跟並促進政治方面的相應變化，我們還需要拭目以待。

從樂觀的角度來講，如果朱鎔基新政所開啟的制度創新能夠以制度的形式植根下來，這對於中國現代民族國家的最終形成無疑會有重大的貢獻，而其對於中國的政治改革也會產生良性的互動。從悲觀的角度來講，如果制度創新並沒有能夠制度化而被一風吹掉，朱鎔基將會成為中國歷史上的悲劇英雄，而中國國家現代化的進程則會放緩。我們不知道下一個朱鎔基將會在甚麼時候出現。

中國的經濟改革走到90年代需要對混亂的經濟秩序進行整理，否則就無法再向前行。只有朱鎔基的集權式的制度創新，才能夠把鄧小平所啟動的經濟改革推動下去。從這種意義上說，朱鎔基的新政是承前啟後的。

隨筆·觀察

為甚麼我反對激進民族主義

● 蕭功秦

在經歷過百年屈辱的中國，一個沒有民族主義情懷的知識份子不配是一個中國人。然而，並非所有的民族主義都是合理的。民族主義有理性與非理性之分、有溫和與極端之分、有務實與激進浪漫之分。幾年以前，針對西方某些人士的「中國威脅論」，我寫了一些文章，為中國當代主流民族主義辯護。我在這些文章中指出，自近代以來，中國的民族主義有兩個基本特點：首先，它是一種防衛性的、或稱之為反應型的民族主義。更具體地說，這種民族主義的波及面、影響力，它對社會精英與民眾的動員程度，以及其表現的強度，基本上取決於外部所施加的威脅與壓力的強度，以及人們所感受到的民族生存條件的惡化程度。而且，這種民族主義所作出的應激性反應，往往與特定的具體問題有關，而與抽象的理念與教義無關，一旦這種外部的壓力消失，這種應激型的反應也就相應的減弱。其次，中國的民族主義是一種非宗教性的、世俗性的民族主義。中國沒有那種彌賽亞式的救贖主義 (Messianic) 的宗教傳統，也沒有西方宗教中啟示錄式的「末日審判論」。如果說，一些具有這種救贖主義的宗教傳統的民族，往往會把在人間建立「神權王國」作為自己的神聖義務，從而使這類民族主義具有強烈的對外擴張性的話，那麼，沒有救世主義的宗教作為支撐點的中國的民族主義，從根本上說，不存在一種向外擴展的內在的文化衝動。中國的民族主義總體上是溫和、理性的。

儘管如此，我仍然認為，從近代以來的中國歷史來看，中國的反應型民族主義在一定條件下仍然有可能出現另一種偏向。這種偏向不是走向對外擴張，而是走向非理性的排外與自我封閉。我在1997年發表的〈民族主義、儒家文化與中國未來：與澳大利亞記者馬利聖的談話〉一文中，談到中國的民族主義者在以下兩種情況下有可能出現上述偏向。

第一種情況是，「中國直接遭受到西方國家的欺凌，感受到巨大的屈辱、苦難與挫折感」；另一種情況是，「中國人在追求現代化過程中，出現了

嚴重的內部困難，造成生存條件的極度惡化，而西方又在造成這種困境過程中，起到了嚴重的消極作用。在這兩種情況下，激進的、排外的、封閉而又情緒化的民族主義就有可能找到滋育的溫牀。然而，一旦出現這種情況，無論對中國對外國都並不是甚麼好事」。

從五八事件來看，這種擔心並不是沒有根據的。美國飛機轟炸中國使館，理所當然激起中國人的義憤，然而，一種剛憤的激進民族主義思潮也在相當一部分中國人中迅速抬頭。五八事件中，法不責眾的非理性行為與群情亢奮，大學生中甚至打出「我們不要學英文」這樣的口號，北大三角地甚至還出現「不惜與美國一戰」的觀點，一些民眾中甚至出現「要準備打第三次世界大戰」的慷慨激昂呼聲，等等。美國某些不希望中國強大的人，正在利用這種情況來證明他們遏制中國並反對與中國友好是符合美國利益的。這種激進剛憤派的民族主義情緒有以下幾個特點，這些特點相結合有可能在一定的條件下發展為封閉型的極端民族主義。

首先，中國近代以來的民族危機形成一種深層的「受害意識」，這種「受害意識」固然有積極的方面，百年受辱的歷史記憶，固然是激發我們民族奮力爭取富強的精神資源，另一方面，基於受害的歷史記憶而產生的高度敏感心理，一旦被激活，就往往成為支配人們對複雜問題作簡單的理解，並以這種理解與「危機感」作為對國際局勢進行判斷的根據，從而具有強烈的亢奮的情緒化傾向。任何現實的溫和冷靜的態度，將在這種非理性的情緒狀態中被解讀為「對外軟弱」，解讀為委曲求全的「綏靖主義」。他們自以為訴諸百年受辱的歷史記憶，就似乎從此具有了壓倒一切的語話優勢。如果不符合他們心目中的那種「堅定」立場，都會被視為「對西方的投降主義」而加以抨擊。在國際關係的複雜互動與彼此振蕩的過程中，這種「過度危機感」的優勢話語一旦在民眾與知識份子與官員中成為主流，到頭來，連務實的主政者也會被逼得要「順應」從極端民族主義的潘多拉盒子釋放出來的「民意」，被迫以剛性對抗來作為解決複雜國際關係的基本選擇。似乎只有如此，激進的民族主義者才會認同主政者的權威合法性。

其次，在中國的現實條件下，這種剛憤民族主義將有可能通過兩種方式進而走向「閉關鎖國論」。一種方式是，在剛性互動過程中，出於挨打的自衛反應，在受到強勢對手壓力的情況下，處於弱勢的一方在缺乏有效的出擊手段的情況下，自然會以自我封鎖信息與經濟交往的手段來實現「弱者」的自衛。實際上，自明清以來，中國傳統政治文化中就存在着閉關鎖國的價值傾向，近代以來的民族生存危機的壓力又使清中期以後的保守的當國者進一步加強了這種傾向。另一種方式是，以唯我獨尊的左派原則來解讀不同文化的價值衝突。文化大革命高倡「反帝反修」的極左派就是如此。實際上，在中國改革開放以前的政治文化中，極左意識形態的核心價值之一，就是以閉關鎖國的方式來實現所謂的閉關自守的「自力更生」。據稱，一些內省的中層官員與民眾中就有不少人認為，「政府對北約轟炸的反應過於軟弱」。他們甚至認為，「當下的當政者由於過於有求於美國」，因而失去了毛澤東對美國那種「天不怕地不怕的大無畏戰鬥精神」。他們甚至認為，

「中國是一個可以自給自足的大國，所以不怕封鎖。封鎖十年二十年，中國就真正強大起來了」。這種小農式思想觀念中實際上恰恰潛含着激活「自衛—鎖國論」的傳統機制。

第三，「閉關鎖國論」又必然與極左思潮的死灰復燃相聯繫。這是因為，在建國以來的中國意識形態資源中，在中國現代的政治文化思維定勢中，左派話語提供了大量現成的以封閉方式來伸張強硬立場的推理方式、政治概念與口號。在五八事件以後，海外新左派電子雜誌《中國與世界》，甚至把1963年民族敗類陳伯達主持撰寫的「反修」文章〈六評〉祭出來，反對當今中國對外開放的基本國策。在五八事件以來，新左派某些人士提出「回到文化大革命去」的口號決非偶然。自科索沃危機以來，某些新左派與老左派如此迅速地結合成「神聖同盟」的這一事實，就足以說明了極左思潮其實死而不僵，它可以經由極端民族主義的封閉鎖國論而復活。極左思潮與民族主義這兩者之間相互結合的邏輯機制是，既然你把對方視為邪惡的西方「亡我之心不死」，對外開放就被視為接受「資產階級的香風毒霧」，就是自覺地接受「國際上反動勢力的和平演變」，這種觀點尤其表現在新左派刊物所引用的〈六評〉中所斷言的，「社會主義的中國與資本主義的西方是不能和平共處的」。根據這一邏輯，為了避免被國際階級敵人「腐蝕」，就必須以左的思想支配下的封閉自守來抗擊「和平演變」。而這種閉關自守與信息封鎖，產生的愚昧、落後與盲目，又進而成為極左思潮得以不斷滋生的肥沃的土壤。

問題的嚴重性還在於，非理性的民族主義對人們心理的控制，反過來又會激起大洋彼岸另一方某些別有用心的保守派政治家的非理性態度的反彈，並使該方中的理性現實的聲音同樣受到壓抑。這種情況就會形成雙方互動過程中的非理性的強硬派得勢，使雙方務實的溫和派受困。反過來將使任何理性解決問題的機會的出現更為渺茫。在這種雙方「鷹鷹相激，鴿鴿受困」的惡性互動過程中，訴諸極端民族主義話語而如虎添翼的保守人士，則可以漁翁得利。二十年來的風風雨雨中好不容易發展起來的融入國際社會與保持國際友好關係的格局，將因此而毀於一旦。而美國國會山裏那些保守的「西方價值的原教旨主義者」正等着這樣的機會，來為進一步遏制中國製造理由。

第四，在極端民族主義支配的精神氛圍下，最大的得益者是機會主義者。他可以輕而易舉地利用民眾的情緒，轉移人們對經濟改革與社會問題的注意力。俄羅斯、白俄羅斯、烏克蘭，以及其他不少前蘇聯國家，都存在着民族主義與反對經濟改革的機會主義者結合，形成阻礙經濟改革的政治勢力。從近年來國際上民族主義的煽情作用往往被機會主義者利用的大量事實來看，凡是煽起極端民族主義的國家，沒有一個在經濟發展上會有好結果。

當然，這種情況目前還沒有在中國出現，中國政府在五八事件以後的態度，還保持着相當的克制與理性。但一些激進民族主義泛濫的國家的前車之鑒，值得國人深省。至少可以肯定的說，中國這個多災多難的民族，歷史上飽受西方侵害，從來就不缺乏滋生極端民族主義的文化溫牀。

對北約轟炸中國使館的民族義憤是每一個中國人理應具有的，但這決

不能構成情緒化的民族主義的合法存在的理由，中國民族的長遠利益必須經由理性的思考與冷靜的應對來實現。在當下中國的知識份子中，理性的民族利益的維護者與極端民族主義者之間的思想分化，可以說是二十世紀末中國知識份子中的思想重組與分化的一個重要方面。

剛愎的民族主義的不斷激進化與極端化，實際上與中國文化傳統中的清流思潮存在着一定的聯繫。「清流派」可以說是傳統中國政治文化中的一種特殊現象，即在野的、無權勢的士大夫知識份子，高唱一種理想的、大言高論式的口號與道統原則，從而取得道義上的「語言霸權」，以此來壓抑務實派。因為這些清流派人士在野，言之太易，清代學者趙翼就引用過宋人的一段話：「大抵獻言之人，與朝廷利害絕不相關，言不酬，事不濟，則脫身去耳，朝廷之事，誰任其咎？」「大言誤國，以邀美名，宗社大計，豈同兒戲？」這一段話固然是從傳統王朝中在朝者的立場來評價在野的清流派，但這段引文確實一針見血地指出，清流士大夫是單純從泛道德主義的立場來立論，並以此為社會提供歷史選擇的，這種因脫離實際而導致的「大言誤國」，對於我們後人仍然是有重要啟示的。對照一下那些在網上大發「不惜與美國決一死戰」的大言高論者，兩個時代的清流習氣何其相似。在一般情況下，這種清流思潮在中國廣大民眾、知識份子與官員中決不佔主流地位。但從近代中國的歷史來看，在受到強大對手挑戰而信息流通又相對封閉、文化誤解容易產生的情況下，反應性民族主義走向極端，清流思潮則會擁有很大的市場。在社會情緒受激進思潮支配的情況下，最激昂的大言高論者甚至會獲得交口稱讚的聲譽。當年郭嵩燾這位中國近代先覺者所受到的保守的清派黨的無端攻擊就是典型例子。

如果亢奮的民族主義成為壓倒一切的優勢話語並走向極端化，如果國內的糟糕問題與國際的糟糕問題彼此互為因果，二十世紀的歷史上左傾主義發家史，重演於下一世紀初的中國並不是完全不可能。這是因為，在中國二十世紀的政治文化遺產中，有太多的東西已經成為我們集體潛意識的構成部分，並將如同幽靈一樣支配着國人，支配着我們好心腸的知識份子。另一方面，一個處於現代化轉型時期的中國，各種矛盾的複雜性與尖銳性使人們需要太多的渠道來宣泄，而剛愎的民族主義情緒無疑為非理性的宣泄提供了最為「安全」的突破口。極端民族主義引向閉關鎖國的歷史選擇，老左派的進一步死灰復燃，均有可能使我們民族再次失去現代化方向，因為「救亡」的符號將高於一切，無論是真救亡還是假救亡，都足以摧毀一切啟蒙。並經由這種對啟蒙、開放與穩健的理性思維的摧毀，進而走向反文明經驗的非理性主義。對於我們這個有着民眾中的義和團排外情緒與保守頑冥權貴結合的政治傳統的民族，這一點尤其值得警惕。

幾年以前，我對中國二十一世紀的前景的判斷相對比較樂觀，現在我開始有了一種新的隱隱的擔憂。中國現代化過程中出現的種種過去沒有預料到的內外因素之間的相互作用，勢必使中國的未來增加了更多的複雜變數。

蕭功秦　上海師範大學歷史系教授

我們是否要接受一個同質化世界？

● 韓毓海

有人把「社會主義」和「法西斯主義」的失敗，看作是二十世紀最重要的人類遺產。更有人據此進一步斷言：這種失敗意味着資本主義在世界範圍內的勝利。但是，需要問的是：這是一種甚麼意義上的失敗和甚麼東西的失敗？我認為，這是一種在世界範圍內，強力推行一種特定的文化、特定的信仰、特定的意識形態、特定的政治經濟制度的作為的失敗，是在世界範圍內強力推行和製造一種「同質化」的時間和高度「同質化」的空間的「全球化」行為的失敗，是強力製造統一的「現代世界歷史」行為的失敗，這是「總體性的現代性方案」失敗的一個面相。但是，對這個「現代性」方案的堅持，卻並沒有因為這種失敗而告終。因為，今天正是資本主義要建立統一的國際分工體系的強力，正是全球資本主義在一如既往的推行這個「未完成的方案」。

現代性的「世界大同」理想，被馬克思理解為整個世界合併到資本主義經濟體系中的過程。這個過程不但是經濟過程，也是文化過程。因為所謂「世界空間」，正是由於資本主義經濟的擴張而形成的，這種「世界空間」的開拓和以資本主義發端的「世界時間」，導致了「現代世界歷史」觀的形成。在這種不可逆轉的歷史觀的視野裏，一種特定的文化、特定的信仰、特定的經濟制度和政治制度，也將變成「普遍的」並被認同為唯一的價值。

但是，如果考慮到社會主義失敗的歷史經驗，那麼資本主義建立同質化的世界的理想同樣不會成功，社會主義同質化的現代性方案的失敗，不過是為一如既往的資本主義同質化的現代性方案提供了失敗的先例：如果說，蘇聯社會主義的失敗表現為其內部不同文化、種族和利益集團挑戰同質化進程的行動意識形態的「解凍」、民族分離和蘇聯解體，那麼，今天資本主義的「全球化」：建立高度同質化的、資本和分工控制的全球政治經濟文化體系的行動，同樣不也遭到了更為嚴峻的反抗和挑戰嗎？實際上，從冷戰結束後，1991-95年，僅僅世界地區性軍事衝突就達181起，這些紛爭經常以民族和文化紛爭的面目出現，今天的巴爾幹問題既不是第一起，也不會是最後一起。

在這個意義上，今天那些認為社會主義失敗就意味着人類進入了「世界

自由」的人們忘記了：當今的世界，這不過意味着解了一個「套」，卻進了另外一個更大的「套」；意味着擺脫了一種「反抗同質化的同質化進程」，而進入那個徹底的「同質化」進程。如果社會主義運動的歷史命運表現為：它是為了反抗資本主義全球體系和資本主義同質化世界而建立的一種同質化體系，一種在擺脫陷阱中落入陷阱的悖論行為的話，那麼很多人今天對社會主義失敗的歡呼，僅僅是對社會主義反抗資本主義同質化行為失敗的歡呼，是對「反抗」的失敗的歡呼，而不是對整個世界日益同質化的批評和反思。或者說，他們正好是為同質化的勝利而歡呼。如果說這種同質化是現代專制主義和極權主義的深刻根源的話，他們如果不是在為一種新的專制主義而歡呼，那麼，今天又用甚麼來解釋他們那樣的理直氣壯和自鳴得意呢？

今天，跨國資本主義的確採取了許多新的戰略，比如，它們更愛強調地方性、特定的文化習俗，但是這種重視和強調，就像麥當勞和微軟的產品充分地方化一樣，是與建立和擴大其全球市場份額是一致的，是與建立跨國的世界市場壟斷是一致的。今天，在美國戰略裏面，文化特殊性的字眼一再被強調。但是，一方面，其目標是為了破壞原有的民族國家「想像的共同體」，在世界上建立一個個「種族純潔的阿族共和國」；另一方面，破壞原有的民族國家共同體，是為了服務於美國推行的拆除國家利益壁壘，建立全球資本主義市場體系，建立高度同質化的資本主義世界的目標。今天，甚至民族化、地方化、文化多元主義和承認的政治，也都成為建立一個完全相反的同質化世界的工具，這的確是一種新的現象。

那麼，在反抗資本主義同質化世界體系的歷史進程中形成的社會主義的同質化體系解體之後，人類向何處去呢？答案可能就是被組織進全球資本主義體系中去。但是，實際上，只要那個同質化的體系還在，並且是加強了，那麼，「自由」的可能性就會很小。前南斯拉夫問題就是一個生動說明。而且，這個同質化的體系同樣也沒有能力平息這些差異和紛爭，在這個意義上，儘管當代資本主義的確是在完成建立一個高度同質化世界的「未竟之業」。但是，當代資本主義全球化和「世界大同」的理想同樣不過也是一廂情願，到頭來，它很難擺脫前社會主義曾經有過的命運。

由於掌握資料的限制，我對某些具體事變的看法一定存在偏頗，但是，我相信這些偏頗將成為有意義的討論的某種契機。這為我的非專業的看法提供了存在可能。我認為，今天許多前社會主義國家要加入的「自由世界」，同樣是一個高度同質化、組織化的世界，其組織方式可能不是「無產階級國際主義」的或者政黨組織和意識形態的，但是，卻是一個由金融和資本主導的跨國勞動分工體系。其管理階層是一個跨國的資本階級。對它們來說，這就是解了一個「套」，進入另一個「套」。於是，兩個致命的結果產生了：一、全球經濟共同體的幻象瓦解了民族國家內部平等參與政治的公共領域，把人們的興趣引向了與之相應的經濟活動；二、操縱世界經濟的七國集團進而操縱世界政治，這就是科索沃問題形成的“7+1”方案開的先例。「聯合國」和「萬隆會議」憲章所奠定的「小國弱國應在國際事物中擁有發言權」的原則徒變空文——當年，是亞非拉「窮兄弟」把新中國「抬進了聯合國」，但今天，當中國大使館被轟，亞

非拉兄弟又是如何反應的呢？——與那些全球資本主義的歡呼者不同，我認為，今天的世界是一個更沒有弱者和窮人發言權的、更不民主的「封建社會」。

簡單說，假使「天伐者必先自伐之」，我認為在所謂全球經濟共同體的圈套裏，最容易上套的就是韋伯 (Max Weber) 所謂政治上不成熟的民族。

讓我們看看並非與我們無關的印度尼西亞排華和內亂。作為亞洲經濟危機的最慘重的結果，國際的和國內的反動勢力蘇哈托家族，把經濟崩潰成功的轉嫁到這個不成熟的民族和民族國家頭上。為了在危機中爭奪最後的生存稻草，這個國家陷入了曠日持久的內戰。佔這個國家人口大多數的人們，其所作所為完全與任何「政治能力」無關，相反，他們使國際社會懷疑他們的文明程度，這是野蠻人的作為。但是，華人，關鍵是華人的命運。有人懷疑印度尼西亞華人的經濟能力嗎？沒有。但是，他們的政治能力如何呢？事實上，他們是沒有任何政治能力甚至地位的，儘管他們有錢。不但如此，他們還自以放棄政治權力為得計。歷史上，就是他們曾經支持蘇哈托反動獨裁統治，為的是希望獲得他的「保護」！在印度尼西亞發生的種族滅絕，恰恰不是經濟自由化和資本主義全球化可以解決的，而是全球經濟自由化和貨幣金融自由化造成的一個惡果。

印度尼西亞華人的慘狀，使他們成為世紀末猶太民族悲慘命運的複製。但是，他們卻成不了偉大的猶太民族。因為那個民族，那個天生有經濟頭腦的民族，終於在血泊和殺戮中成熟了，明白了甚麼是自由，明白了必須把對民族的自由發展的空間和權力的爭奪置於一切利益之上。他們終於成為一個政治上成熟的民族，知道與其含羞忍辱做夏洛克，遠不如在炮火連天的戰場上，高舉以色列戰旗衝鋒陷陣更堂堂正正，活得像個人樣。這個民族終於自由了，——而知道何謂自由和自由的可貴，知道共同體的自由高於一切的民族有福了！

也是因此，我最終不想諱言我對中國知識界的批評態度，這個階層一直自詡為開風氣之先。儘管我是這個階層中的一員。我想說韋伯所說的「侏儒症」對眼前經濟利益的追逐和政治素質的下降，完全適合描述我們自己。無論是在內部還是外部，以「順從」換好處和利益注定了他們的性格和處事哲學，實用和實利是他們判斷事物的價值標準。我們能夠相信讓這些瞻前顧後、戰戰兢兢、偽裝中正平和的人來充當摩西嗎？今天，當新的八國聯軍進駐南斯拉夫時，我不知道裴多菲 (Sándor Petöfi) 在世該作何感想。因為我十分懷疑他的詩歌已經被改寫為：生命誠可貴，愛情價更好，若為金錢實利故，二者皆可拋！

當今世界呼籲一個開放的國內和國際的政治領域的重建和改造，以接納和包容不同種族、文化和性別共同體的平等要求。但是，全球資本主義以建立世界經濟共同體的名義，建立的卻是一個在文化和價值觀上高度同質化的世界。自由主義的政治理想是保證經濟個人的公開自由競爭，但是，當今世界的真實情況卻是，無論在前社會主義還是當代資本主義社會，為了經濟利益而放棄種族、文化和價值的權力，這個方案對那裏的人民是否行得通，實在大可懷疑。作為其極端反面的當代世界的種族分離主義運動，目標甚至完全也不是重建自由人的想像的共同體，而是建立一個種族純潔的同質化體制。實際上，僵

化的理解自由主義的政治原則，拒絕對這些原則進行改造和開放，就只能使自身變得更加封閉，為未來的危機埋下隱患。而某些人今天的態度不正好說明這一點嗎？今天，有人把中國百姓的抗議活動視為「民族主義」，在這些人的詞典裏，民族主義天然的是自由精神的對頭；但是，他們不但完全忘記了人權和福利社會是社會主義者和左翼鬥爭的目標，而且也忘了民族國家既不是經濟利益構成的公司，也不是種族同質化的部落，而是自由人締約的想像的共同體。而今天，正是這些抗議之聲體現了對民族發展的長遠利益的思考，體現了對當今世界經濟歧視背後的文化、民族和階級歧視的自覺(例如，西方對這種抗議的反饋很刻意的被引向中國人「偷竊」行為的鄙視。在這個意義上，政治對抗可能是短暫的，但是文化、道德歧視才是長遠的)，表現了在不合理的霸權秩序面前的起碼的政治品質和人的尊嚴。這正是一種自由意志的表達。還有必要再談談一心要當領導階級的中產階級嗎？他們是怎樣把自己的利益與民族自由的利益聯繫起來的呢？是怎樣把自由意志置於自身經濟利益之上的呢？據英國《經濟學家》揭示，我國每年有兩百多億美元的資產轉移到國外。看看貨幣自由化給我們帶來甚麼？韋伯說：「這種全球經濟共同體在本民族內部喚起當前物質利益與民族未來的衝突，並使既得利益者與本民族的敵人聯手而反對民族的未來。」是的，我十分懷疑，襲擊中國大使館的導彈是用這些轉移出去的錢製造的。在這個意義上，我們當然不能說他們是自由的民族主義者，更重要的是，我們不能把他們看作自由主義者。起碼，不能在韋伯界定的意義上這樣看他們。在這個意義上，他們界定自身為「自由主義者」的現實基礎不但是十分可疑的，而且，其知識和邏輯的前提同樣是相當成問題的。

我是一個熱愛自由的人，我自知比那些抨擊我是「自由主義者外部的敵人」的先生們，要千萬倍的熱愛自由。因此，我願意再說一遍：我熱愛自由甚於熱愛勢利和實利。因此我相信，不能用眼前的、可見的和膚淺的經濟利益和好處，去交換一個民族和一個共同體的長遠的、可持續發展的生存空間。今天，是有很多看起來彷彿是隨手可及的好處等待我們去搶、去拿；有很多彷彿是「最後的機會」在誘惑我們這些彷彿是飢渴了很久的人們去選擇庸俗經濟學鼓吹的實用主義，已經為這種哄搶式的散火提供了成千上萬條冠冕堂皇的理由。但是，正是我們內心不可讓渡的自由的召喚，命令我們要忍一忍、想一想；我們忍一忍、想一想，就是為了我們的子孫後代去爭取一個自由發展的空間，一個可憐但必須的機會，因為我們注定看不到他們如何在這樣的空間裏發展和生活，所以我們的選擇可能不符合實用主義的原則。但是，它卻符合我們內心對自由的呼喚！正是為了這個呼喚，包括毛澤東、孫中山在內的我們偉大的先行者，他們自己和他們的親人，在我們的前頭，默默的、英勇的犧牲了。今天，我們英雄的前人召喚我們，讓我們勇敢的站出來，去繼續他們光榮的事業。我們必須直面他們凝視的眼睛。

「亞細亞的孤兒在寒風中哭泣」，「每個人都想要你心愛的玩具，親愛的孩子這是甚麼道理？」——是的，這是甚麼道理？

韓毓海　北京大學中文系副教授

文明的傷害與轉折

● 曠新年

從一戰後巴黎和會中中國的被出賣到冷戰後科索沃危機中中國駐南斯拉夫大使館被轟炸，從《辛丑條約》以後列強的中國瓜分圖到今天西方和李登輝的瓜分中國的方案，一個世紀的歷史似乎只不過是一個輪迴。歷史是如此驚人地相似，不同的只是中國知識界的反應。美國的轟炸既是對於中國20年來政治經濟發展的一個考驗，同時也是對於中國20年來知識積累的一個考驗。對於中國駐南使館挨炸，中國知識界手足無措，主要的反應是幻滅。幻滅的情緒充分暴露了中國知識界難堪的知識貧困和思想空虛。為甚麼是幻滅，而不是覺醒呢？在幻滅與覺醒之間存在着難以逾越的鴻溝：幻滅是我們知識泡沫的破滅，是外力無情地撕碎了我們的自欺，而覺醒卻需要深沉的思想和知識上的準備。對於美國的暴行，從北京到全國各地中國人民表達了強烈的抗議，這樣一種自發的民間抗議是我們多少年來從沒有過的。然而，因為幻滅，我們的反應才具有這樣濃厚的感傷色彩和戲劇性。我們的抗議真實地表達了我們的憤怒，但即使較之80年前的五四運動，它也是蒼白和空虛的。五四愛國運動有新文化運動作基礎，儘管五四新文化運動發展得遠不夠成熟，然而這一愛國運動畢竟有科學與民主的、個性與自由的新文化作為支持，因此，五四運動提出了「外抗強權，內除國賊」的有力口號。然而，今天我們所提出來的口號卻是這麼蒼白——「抵制美貨」。結果，當我們遊行完了，晚上回去一統計，卻發現我們的生活資源有90%來自美國，從價值構造到日常生活，從教科書到洗髮水，都是從美國批發來的。離開了美國，我們就無法生活。沒有美國，即使我們生活不致於崩潰，至少也意味着我們的生活水平突然跌落。「抵制美貨」是一個急中生智的口號，我們隨口喊了出來，卻沒有想到它是多麼自相矛盾。在某種意義上，「抵制美貨」就等於明明白白地走進死胡同。可見，簡單化的民族主義情緒實際上缺乏一種知識上的誠實性。我們的抗議缺乏必要的知識和思想上的準備，缺乏基本的知識邏輯的支持，從而成為一種被羞辱以後單純的、過度的情緒反射。

對挨炸作回應，重要的不應在發泄我們受辱的情緒，而應該是對於我們的被支配性的清醒認識，以及一種真正對於被支配的克服的可能性的認識。我們對於挨炸所作出的強烈反

應，由於沒有知識的有效組織，因此它必然是混亂和不穩定的，也必然很快就會化為烏有，很快就會煙消雲散，不留一點痕迹。它難以真正成為歷史的記憶，難以真正積累為思想資源。

這些年來，西方的知識在不斷地對我們進行「說服」，這種說與被說的過程，就是一個不斷地征服和改造的過程。我們的知識、話語在不知不覺地發生了深刻的變化，這種變化的程度恐怕是連我們自己也沒有意識到的。這種變化的結果是使我們喪失了基本的立場，喪失了我們真實的知識，使我們迷失了自我，變成了對於西方的知識的簡單臣服。甚至連一些最激烈地反對西方殖民主義話語的人，實際上也已經被說服了，因為我們今天所使用的反抗的資源已經完全是西方資源，完全是西方的概念和知識。中國有句古話叫做「道不同不相為謀」，西方的Logos代替了東方的道，我們今天只能道西方之所道，言西方之所言。甚至我們很多人把改革開放簡單地理解為對於美國的模仿，理解為奴隸對於主人的模仿。然而，如果僅僅是奴隸般的模仿，如果沒有通過主體的改造，並且如果沒有經過一種認識上的斷裂，那麼我們就無法真正獲得認識和歷史的解放。我們過份樂觀地談論全球一體化——天下大同，而沒有認識到全球一體化是美國主導的跨國壟斷資本主義不可阻擋的擴張，是美國全球干預和支配的深化，這種干預和支配已經從政治、經濟的方面，逐步深入到對於日常生活的滲透和控制。在我看來，值得憂慮的反而是，今天在這種單極的全球化過程中以及面對這樣一種全面的支配，沒有產生一種抵制的力量。從80年代開始，我們知識界簡單地、毫無批判立場地接受60年代美國的現代化理論，同時我們片面化地理解全球化，而不是歷史地、辯證地理解全球化的過程。我們把現代化和全球化完全中性化、抽象化、非歷史化了，我們只看到西方現代化的歷史，而看不到東方殖民化的歷史。我們抽象地談論英國的自由主義傳統，把自由主義當成一個先驗的、普遍的東西，而不是把它作為一個歷史的、具體的東西來看，而且也從根本上忘記了自由主義的哲學基礎是承認知識的有限性的經驗主義。我們應該從英國的歷史、知識和思想傳統中來看待和評價自由主義和資本主義，而並不能把它當成一種先驗的、絕對的、無條件的推論。我們天真地談論「300年文明」，然而，離開殖民地和工人階級被奴役的歷史，就無法談論英國資產階級自由的歷史，離開殖民地和工人階級的被掠奪，就沒有英國資本主義的繁榮。實際上，甚至離開英美的貿易保護主義的具體歷史就無法談論貿易自由主義——自由貿易，這個自由主義和資本主義的基礎和核心。我們從來沒有想要去看一看西方文明的另一面，好像這是與我們的歷史和現實無關的東西。斯諾(C. P. Snow)說：「大量英國財富來源於黑奴貿易——人類混亂骯髒的歷史中最為骯髒的一頁。父輩們的這些罪惡使我們的孩子們，也使別人的孩子們受到懲罰。」我們嚮往北美的繁榮，卻忽視它是以另一個美洲——印第安人的美洲的被摧毀和黑人的被奴役作為代價的。不僅如此，我們知識界還普遍地產生了這樣一種誤置：我們錯誤地把工人和農民當成了印第安人和黑人。

歷史是連續的，昨天的歷史還在今天繼續。西方的繁榮建立在東方的

貧困之上，第一世界的發達建立在第三世界的落後之上，今天發達的國家在昨天是宗主國，今天非發達國家在昨天是殖民地，我們怎樣可以把這種發達／不發達、殖民／被殖民的歷史分開呢？事實上，我們對於資本主義的過去的讚美，不僅是對於過去的歷史的美化，而且同時也是對於今天的現實的粉飾。同時我們也只有了解昨天的歷史，才能夠理解今天的現實。今天我們的世界觀有着嚴重的、甚至是根本上的缺陷。正如汪暉所說的那樣，比起五四的世界圖景來，我們今天的世界圖景是不完整的。在我們今天對於世界的觀察和理解中，只有歐洲資本主義發展的歷史，而沒有歐洲殖民主義的歷史。實際上，我們完全是用西方的知識來看待世界歷史和這個世界的現實的，也就是說，真實的歷史和真實的世界已經從我們的記憶和理解中被抹除了。從文學方面來說，我們今天的「世界文學」是由諾貝爾文學獎所頒布的文學秩序；與之不同的是，在五四時期，魯迅等人並沒有把英美文學置於他們文學理解的中心位置，他們的世界文學廣泛地包括了東歐、北歐等弱小民族的文學，他們清楚地意識到我們弱小民族的主體地位，以及我們與這個世界發生聯繫的方式。今天我們的國際學術活動基本上是一種以西方為對象的「學術貿易」，具有濃厚的消費和買辦的色彩。然而，在五四時期，魯迅、周作人、茅盾等人對於世界文學的介紹中，是有着鮮明的主體意識的。在今天，我們是不是更應該去關注亞洲、非洲、拉丁美洲等第三世界的知識？因為不是第一世界而是第三世界的生活體驗和知識，對於我們才是真正切己的和具有啟示意義的。

轟炸事件無疑是對於西方文明的一個嚴重的傷害，它是西方文明的一種自噬的行為。它說明了西方文明是多麼傲慢瘋狂，說明了東西方心理上的極端隔膜。美國人不知道《中國可以說「不」》只是個別嘩眾取寵之徒的商業炒作，那種「民族主義」只是一種「行為藝術」，只是一種人間喜劇，它與中國思想界、知識界毫無關係。美國人不知道中國人是真正發自內心地熱愛美國文明。這是一種一廂情願的理想化的愛，用白樺的一個詞就是——苦戀。對於許多中國人來說，對於中國的精英們來說，夢中的天堂、生活和精神的歸宿就是美國。對於我們來說，這是別無選擇的。如果說今天中國人還相信甚麼，還熱愛甚麼，甚至於還有甚麼「終極關懷」的話，那麼只有一個答案。也正是這樣，對於我們來說，美國的傷害才是真正致命的。這種瘋狂的愛受到挫折就會產生過度反應，就會轉變成幻滅和絕望。美國的轟炸把中國推到深淵邊上，使其處於一種極端痛苦、難堪的折磨之中。儘管我們對於美國高科技和「精確打擊」的無限崇拜和信賴使我們無法接受這樣的事實，但是我們寧願欺騙自己：這是「誤炸」。從某種意義上來說，至少從我們的心理、我們的立場和我們理想的知識邏輯來說，這確實是一次誤炸。

這是一次「錯誤的轟炸」，同時也是一次危險的轟炸。這一次轟炸炸毀了最基本的國際關係準則。它炸毀了秩序，炸毀了文明。我們毫無懷疑地使用西方的知識，運用西方的邏輯。我們對於全球化的樂觀態度，我們對於美國「知識經濟」話語的毫無批判的附和與起哄，我們對於人權概念的簡單的、片面的認同。所謂「意識形態的終結」，所謂「歷史的終結」，西方資本

主義已經成功地掩蓋了殖民主義的血腥歷史，已經成功地掩蓋了第一世界與第三世界的深刻矛盾，已經成功地掩蓋了工人階級與資產階級的嚴重衝突，以致於我們把資本主義／殖民主義的發展歷史簡單地說成是「300年文明」。美國實用主義地對待人權／主權的遊戲規則和聯合國等國際機構，這些遊戲規則完全是由西方制訂的，可是長期以來已經被弱勢的東方認同和接受了，成為了一種普遍的規則和價值標準。這本來只不過是一套西方的遊戲規則，我們卻早已經把它當成了天經地義。美國和西方列強對南斯拉夫和中國使館的轟炸，實際上意味着西方在瘋狂地摧毀它自己文明的基礎。由於這一轟炸事件，恐怕對於那些即使無限信賴和崇拜美國的人來說，美國也已經變得古怪起來了，變得不可預測了，我們再也無法預知它可能會幹出甚麼事情來。這一次的轟炸完全摧毀了這個世界信任的基礎。然而，野蠻、頑劣的資本主義恰恰是靠一套信用制度——也就是韋伯(Max Weber)所說的形式的合理化來支持的。然而，在今天，這種外在的合理化也已經被美國和西方自己輕易地摧毀了。在韋伯看來，資本主義在價值理性與工具理性之間存在着深刻的矛盾。也就是說，資本主義是形式的合理化和實質上的非理性的奇妙結合。實際上，在現代，工具理性日益凌駕價值理性之上，工具理性支配着價值理性。然而，結果到今天，資本主義將工具理性這種外在形式的合理性也摧毀了。由帝國主義所支配的全球化的結果，在今天看來就是由於它失去了任何制約的力量，因此成為了超級大國的為所欲為，它撕去了沒有必要的文明偽裝，成為了赤裸裸的霸權主義，不僅使這個世界再也沒有任何穩定感和安全感，而且使得文明本身已經徹底地醜惡化了。

物極必反。第一次世界大戰是資本主義的自噬，在這種野蠻的自噬中產生了蘇聯。在今天，這個世界已經喪失了一種必要的健康力量，它需要這樣一種健康的力量，因此也必然會產生這樣一種健康的力量。今天，新文明的起點和曙光還在遠處，我們一時還難以看到。怎樣才能使世界變得合理一些，怎樣才能使脫繮的暴力找到一種制衡的力量，抵抗之力在哪裏發生生長，我們無法預知。曾經，共產主義是從西方文明內部產生的一種對於惡劣的資本主義文明的批判力量，但是西方資產階級卻把共產主義妖魔化了，西方資產階級意識形態把共產主義說成是一種邪惡的東西。我們不需要簡單的對於資本主義的道德批判，馬克思主義也並不是從道德上來批判資本主義的，而且馬克思本人對於資本主義的肯定要多於批判。在某種意義上來說，實際上，共產主義與其說是資本主義的敵人，還不如說是資本主義的拯救者。共產主義是資本主義的批判者與反抗者，同時又正是它為資本主義提供了刺激與活力。今天當這種抵抗與控制之力消失以後，資本主義原始的、野蠻的本性又重新蘇醒了，馴服的資本主義又重新退化為惡劣的、野蠻的、醜陋的資本主義。我們今天的知識界還無力把轟炸事件的寓言意義和預言意義闡發出來，然而，這一事件無疑會對中國未來文明的發展產生微妙的，同時也將是深遠的影響。

曠新年　北京大學文學博士，現任北京市文聯副研究員。

讀〈《儒家革命精神源流考》駁正〉有感

● 劉述先

讀《二十一世紀》第五十一期(1999年2月號)王錦民君對劉小楓文的駁正，引發我一些感想，請容許我由新儒家的觀點對王文略作回應。

先由劉文說起。劉小楓對顧彬文的批評頭頭是道，但他對儒家傳統的理解是很有問題的。他將華夏民族與猶太傳統比擬，頗為不倫，完全不能引起我的共鳴。新儒家一向把「中國」看作文化觀念，我們的傳統根本缺乏現代的民族國家(nation-state)觀念。猶太教雖也有一些普遍意涵，但彰顯一特殊主義的傳統，種族的因素突出，此於猶太復國主義尤然。這不是中國傳統可以了解的東西。在我們的傳統中，所謂「蠻夷」在接受了中國文化之後，就變成了中國人，也可以成為道的載體，根本缺乏猶太民族作為上帝選民那樣的想法和體驗。彼此之間的差距不可以道里計，劉小楓卻要把二者拉在一起，其言雖辯，卻缺少說服力。王文的駁正卻一口咬定劉小楓立論後面的背景是新儒家，真不知叫人如何說起！

王文最有啟發處在它有關「素王」的討論，也是其駁正劉文之中心論旨所在，這些有待考據家的衡定。然而，這一討論與海外港台的新儒家殊少關連，因為他們都接受了西方民主政治制度的理念，毋須如康有為之託古改制，「素王」已成為一個不相干的觀念。王文認定劉小楓的說法是建築在新儒家的「內聖外王」論之上。他雖再三聲明當代新儒家的看法並不統一，也不會同意他的說法，而且他的討論也僅只限於劉小楓所涉及的範圍，但他還是加上了自己的解釋與判斷，有許多不相應的地方，故有必要略加辨正。

他以新儒家的內聖外王論是後起的觀念，並不能反映先秦思想的實際情況。我不能同意他這樣的看法。我不否認新儒家的思想有許多理想化的成分，但這些成分並非始於宋明，而是根植先秦，由孔子奠定基礎，而孟子加以發揚。王君既引述我論內聖外王的文章，或者應該了解到，我兼治哲學與思想史，必根據材料說話、作

劉小楓對顧彬文的批評頭頭是道，但他對儒家傳統的理解是很有問題的。他將華夏民族與猶太傳統比擬，頗為不倫，完全不能引起我的共鳴。王錦民君的駁正卻一口咬定劉小楓立論後面的背景是新儒家，真不知叫人如何說起！

出解釋，不像熊十力先生那樣馳騁玄想，通過《公羊》、《周官》編織了一大套東西。他的弟子徐復觀先生重視考據，早就指出這種玄想之不可信，儘管徐先生對於《周官》的考據又有其他的問題。我的文章明白指出，「內聖外王」之詞首見於《莊子》，然而其理念卻更適合於儒家。所謂內聖外王的理想，就是說個人不只要做修身的功夫，還要把仁政的實施推廣於天下。《大學》的三綱領、八條目，由格、致、誠、正講到修、齊、治、平，這不是內聖外王的理想，又是甚麼？

王文似乎有一種傾向，把內聖外王狹化為「人人可以做聖人」、「人人可以做帝王」的解釋。但即此也可以在先秦儒家思想找到一定的文獻根據，並非後儒之向壁虛構。很明顯，人皆可以為聖人、為帝王，這都是從稟賦講，不是從實際成就講。此所以自孔子以後，根本就沒有聖人，何來聖王！至少回到孟子，孔子之被推尊為聖人，地位已經確定。而孟子講「五百年必有王者興」，臣下之有天命，一樣可以為王，孔子有德而不得其位，孟子已經當作一個問題來加以討論。由此可見，即使有很強的理想化的成分，實際上各種條件齊備而成為聖王，仍是極其困難之事。而這決不是孟子一人的想法，荀子也說「塗之人可以為禹」，即為明證。如此怎麼可以說先秦儒沒有內聖外王思想？有了這樣的背景，後來演變成為緯書中「素王」的信仰，也就是十分自然的事了。到晚明王學末流泰州派喜言「滿街皆聖人」，被劉宗周與東林黨斥為蕩越，不能代表儒家正統思想。

王文似乎有一種傾向，把內聖外王狹化為「人人可以做聖人」、「人人可以做帝王」的解釋。但很明顯，人皆可以為聖人、為帝王，這都是從稟賦講，不是從實際成就講。此所以自孔子以後，根本就沒有聖人，何來聖王！

至於當代新儒家，牟先生明言中國傳統只有治道，缺少政道，所謂「曲通」，建立民主政制，必須往西方取經，與熊先生之於現代西方式的民主之缺乏相應理解大異其趣。這一轉型，要到再下一代的新儒家才更為彰明昭著。但牟先生繼承熊先生講「良知」為「呈現」，卻是一脈相承，並無睽隔。馮友蘭講「良知」為「假設」，對於康德或無睽隔，對於儒家傳統卻有睽隔。康德的「假設」(postulate) 是理論上之必要者，是思慮後 (after thought) 的結果。孟子的惻隱之心卻是良知的直接呈現，熊先生不誤也。但王文把熊先生的說法歸之於「感性」，這是很錯誤的說法。孟子、陽明講良知，熊先生在「量智」之外講「性智」，重點均在「知」，所謂「德性之知」，只能說中國傳統是理情交融，不能純歸之於感性。牟先生的改造不必人皆可以同意，卻有其理據在。王君的理解睽隔過甚，故不能不綴數語，加以辨正。

劉述先　前香港中文大學哲學講座教授，現任台灣中央研究院文哲研究所研究員。

經濟與社會

挑戰與機遇

——中國勞工權利問題探討

● 郭保剛

勞工權利在西方國家的勞工政策中佔有重要地位。在中國大陸，勞工政策和勞工權利的研究一向比較薄弱。隨着近年來中國改革步伐的加快，勞工問題日益成為政府頭痛的大問題。企業重組、兼併、轉讓和破產，再加上非公有經濟的發展，都對工人在企業中的經濟與政治地位提出了一系列挑戰。如何在經濟轉型的今天確保勞工權益和維護社會安定，如何把對勞工政策的挑戰變成強化勞工權利的機遇，已成為中國勞工政策的首要目標。

從勞工政策改革的角度來考察中國的工權問題，我們有必要探討大陸現有勞工政策的性質和這種政策對勞工權利的影響。本文試圖應用西方有關統合主義 (corporatism，亦譯成組合主義) 的基本理論來分析中國勞工政策的性質、生存環境和發展趨向。統合主義是指國家通過對利益集團的調節與控制以達到國家與社會利益一致的一種社會政策。政府通過與少數法定的壟斷性的勞資團體的協商對話求得對經濟政策的一致。政府與利益團體的關係是合作性的而非對抗性的①。統合主義具有一定的階段性。當代各國的勞工政策都有一個從國家統合主義 (state corporatism) 向社會統合主義 (societal corporatism) 轉變的過程。國家統合主義的主要特徵是政府通過對利益團體的干預來保證體現國家利益的政策得以貫徹實施。社會團體相對政府機構而言處於劣勢，具有依附性。社會統合主義的基本特徵是利益集團具有充分的獨立性，且與官僚機構處於對等地位。在社會統合主義階段，官方對團體的管制程度以及社會團體對政府的影響力及政府運用強迫手段的能力都有明顯下降②。國家統合主義多出現於早期工業化的國家和地區。社會統合主義則多產生於已經工業化的國家和地區，尤其是在社會民主主義傳統強盛的歐洲。歐美學術界已有不少學者將這一理論應用到對東方國家的勞工權利的研究上，但由於中國大陸實行的社會主義經濟制度與歐美的資本主義制度差異很大，所

近年來中國改革步伐加快，勞工問題日益成為政府頭痛的大問題。如何在經濟轉型的今天確保勞工權益和維護社會安定，如何把對勞工政策的挑戰變成強化勞工權利的機遇，已成為中國勞工政策的首要目標。

以，嘗試運用這一理論研究中國勞工問題的論述為數還不多③。本文將從以下三個方面探討中國勞工政策：中國式的國家統合主義政策和勞工權利特徵，勞工權利方面目前面臨的問題以及政府應採取的對策。

國家統合主義與勞工權利

在馬克斯和列寧的社會主義理論中，工人階級始終被認為是實現從資本主義向社會主義轉變的主導力量。在中國，憲法也將工人階級在國家的領導地位寫入序言。然而仔細觀察中國的勞工政策，其許多作法卻與統合主義政策極為吻合。這種結論可以從對工會的地位和職能，以及工人的政治地位兩個方面的考察中得出。統合主義勞工政策中最重要的要素是政府、僱主和工人的強制合作關係。與西方國家早期實行的威權統合政策不同的是，隨着公有制的建立，中國形成了一套政府與工人的雙邊勞動關係，而不是通常的三邊關係。政府既是國家的管理者又是僱傭者。國家曾在相當一段時期內對工人統包統管，每一個企業或事業單位都被辦成一個小社會。戰爭年代的供給制度的殘餘被延襲下來。國家的社會化政策造就了「國家職工」這一龐大的勞工階層(見表1)。鐵飯碗、大鍋飯、高福利使工人成為國家的「貴族」階級，有着億萬農民階級無可比擬的優越性。既然國家是工人的國家，國家於是成為工人的依賴對象。經濟上的依賴造成工人在政治上對執政黨和政府的依賴，任何挑戰政府和執政黨的行為對單個工人來講不啻是砸自己的飯碗。勞動爭議往往會被看成是工人與政府的矛盾。

統合主義勞工政策中最重要的要素是政府、僱主和工人的強制合作關係。與西方國家早期實行的威權統合政策不同的是，隨着公有制的建立，中國形成了一套政府與工人的雙邊勞動關係，而不是通常的三邊關係。政府既是國家的管理者又是僱傭者。

中國有世界上最龐大的工會體系，並實行一元化的工會組織體系。根據1992年通過的《工會法》，全國所有工會均須接受中華全國總工會的領導。全國總工會之下設有省、縣兩級工會，行業之間亦可建立地方和全國性的工會，但仍隸屬於全國總工會⑤。下級工會的成立均須呈報上一級工會批准。工會的組織率在公有企事業中達到90%。近年來，外資公司的工會組織迅速增加，達到五萬三千多家，佔外資企業的70%。有三萬家私營企業也建立了工會。目前全國工會會員總數已超過一億，成為世界上工會會員人數最多的國家。

然而，與西方國家工會不同的是，中國的工會實際上變相成為國家行政部門的一個組成部分。大的企業、事業及國家機關的工會均設有脫產專職人員，具有國家幹部身份(見表2)。據統計，1993年全國各地區各級工會有專職幹部近五十萬人，其中只有七萬人是由工會經費開支的人員，其他人的工資、獎勵、補貼均有所在單位行政支付。勞動保險和其他

表1　中國大陸公有制企事業職工人數表　（單位：百萬人）

	1949	1952	1965	1975	1981	1993	1997	1998
國有	8	15.8	37*	64*	83.7	109.2	98	88
集體	—	0.2	12*	22*	25.7	33.9	23	18.9

資料來源：《中國工會統計年鑒》及其他綜合材料④

*為推算數字

表2　各級工會主席兼職情況(1993)　（單位：人）

	工會專職正副主席	是同級黨政副職配	是同級黨備組織委員	是同級黨組織常委	是同級人大常委	是同級政協常委
總計	234,833	118,828	93,631	10,952	1,497	1,063
基層工會	195,648	105,443	82,320	9,212	—	—

資料來源：《中國工會統計年鑒(1993)》表3-103、3-104綜合。

福利待遇亦與同一單位職工相同⑥。縣和縣以上工會幹部屬於國家幹部，可以辦理離退休，其待遇與同級國家幹部相同。許多工會幹部是國家和企業從軍隊轉業的軍官中選派的⑦。對這些人來講，工會職位雖是閒職，但仍不失為官場行政級別和鐵飯碗的代名詞，至於是否能為工人講話則無關緊要。更有甚者，一些行政幹部兼任工會主席，在解決勞動爭議的時候往往出現利益衝突的問題。在中國工會的活動經費方面，除了會員會費外，政府強制規定單位必須給工會撥款。在全民與集體企業按每月全部職工工資的2%撥交，合資與外企也要按規定提拔。此外，工會可以開辦經營性企事業，其收入可用於工會活動費用和會員福利。政府還經常直接補助工會費用。工會辦公和活動場所均有所在單位或政府提供。由此可見，中國工會已經政權化和官僚化，其官方色彩不言而喻。

中國的工會在政治上沒有多少獨立性。中共領導了30年的工人運動，因此對組織工人並不陌生。只是，中共在執政以後很快就從過往以積極領導工人運動從事階級鬥爭為主轉變為組織動員工人進行生產建設和政治動員為主。工人運動最終失去獨立性，被納入中共龐大的政治組織和動員體系。解放後，大陸有過五次工人爭取工會獨立的嘗試，但均以失敗告終⑧。根據大陸憲法，中國共產黨是法定的唯一執政黨。所有黨派社會團體均要接受共產黨的領導，享有參政和議政的權利，但絕不能成為反對黨或反對團體。工會也不例外。工會幹部的任命或選舉要有同級黨組織考察和推薦。工會章程明文指出工會必須接受中共的領導。無怪乎工人早在1958年的雙百運動中就尖銳地把工會稱為「工人控制部」、「官僚主義的舌頭」和「管理人員的尾巴」⑨，工人與工會的不信任由此長期存在。

根據大陸憲法，中國共產黨是法定的唯一執政黨，工會章程明文指出工會必須接受中共的領導。無怪乎工人早在1958年的雙百運動中就尖銳地把工會稱為「工人控制部」、「官僚主義的舌頭」和「管理人員的尾巴」，工人與工會之間的不信任由此長期存在。

如同許多實行統合主義政策的國家，工會在中國具有雙重代表性：即自上而下代表國家的利益和自下而上的傳遞工人要求。作為國家利益的代表者，工會負有教育和組織工人幫助貫徹政府政策的職能⑩。作為工人利益的傳送者，工會有保護工人權益的義務。但對一般勞工來講，工會只是一個福利和聯誼性的組織。工會舉辦多種體育、文娛、教育活動豐富職工生活。當職工遇有個人問題，工會又變成救濟、聯姻的機構。工會傳統的政治作用，即作為工人的利益團體，事實上被弱化了。即使工人產生勞資糾紛而有求於工會，工會往往不敢主持公道。而政治上的附屬地位，也讓有責任心的工會幹部感到無力和無奈。

綜上所述，大陸實行的勞工政策與其他國家既有相同之處，也有一定的區別。中國的官辦工會已經部分失

去了作為勞工階級代言人的地位，而變相成為國家社會政治動員和控制體系的一部分。大陸法律規定的勞工政治地位很高，福利也較為優越。勞工雖然不能自主，但一向受惠於社會主義的政治、經濟體系的保護，他們對政府和執政黨持支持態度。然而隨着改革的深入，社會利益的重新分配，勞工的既得利益漸漸喪失，從而使勞工的政治地位和經濟權益問題日益突出。

經濟改革與勞工問題

在中國實行以國家統合主義為特徵的勞工政策有其必然性。第一，中國採用的社會主義模式強調國家對經濟和社會的支配作用。多年來社會主義改造的結果是把複雜的勞動關係簡化為國家與勞動者之間的蔭護 (patron-client) 關係。勞動者對這種保護關係的認可程度是建立在國家對勞動者經濟和政治權益的有效保護能力之上的。第二，作為一個革命型的政黨，中共需要強有力的社會動員和組織體系來實現其社會革命的目的。第三，中國仍處在工業化的階段，政府以經濟發展作為其首要目標。根據威爾達 (Howard Wiarda) 的結論，國家統合主義是處於工業化階段的國家普遍實行的社會政策。政府傾向於用簡單粗暴的處理方式壓制民主力量，以維持經濟發展所必需的安定環境。

在中國實行以國家統合主義為特徵的勞工政策有其必然性：第一，中國採用的社會主義模式強調國家對經濟和社會的支配作用；第二，作為一個革命型的政黨，中共需要強有力的社會動員和組織體系來實現其社會革命的目的；第三，中國仍處在工業化的階段，政府以經濟發展作為其首要目標。

從整體上來看，這三個產生統合主義勞工政策的條件中的第一個條件正在中國消失。目前中國面臨的勞工問題主要是經濟改革的產物。政府的改革措施是造成工人不滿的主要原因。而這些措施又是改變舊的社會主義模式所必不可少的。勞工曾是中共的鐵板支持者，也是大陸政權的基礎。然而，近20年的改革，工人，尤其是公有企事業的職工，是最大的輸家。改革砸爛了多數工人的「鐵飯碗」。合同制雖使職工成為自由勞動者，但卻減弱了其「主人翁」的地位。競爭機制的建立和個體經濟的發展造成貧富的分化。醫療、住房、教育、退休金等方面的改革削減了過去的福利待遇，增加了職工在這些方面的個人開支。從市場經濟改革的角度來看，所有這些措施都屬於合理的舉措，但對吃慣了社會主義大鍋飯的工人來講，所有這些改革都直接或間接的損害了他們的利益。他們在政治上開始與執政黨離心離德，在心理上產生對政府的改革政策的對立情緒。

對現行勞工政策的挑戰可以歸納為「四化」，即部分勞工經濟上的貧困化、勞工政治權益的附屬化、勞動爭議的規模化和政治訴求的公開化：

(1) 工人經濟利益的貧困化　改革使公有制企事業職工舊有的優厚地位受到前所未有的挑戰。國有經濟的逐步緊縮，私營、合資企業的壯大，對現有勞工政策帶來巨大衝擊。國企職工收入增長普遍低於合資、外企和私營企業職工。企業的關、停、併、轉、破造成下崗、失業工人的大量增加，從而增加了社會不穩定的因素。與1997年相比，1998年國有和集體企事業單位淨減員工近1,500萬⑪。累積的下崗和失業職工已超過1,200多萬，預計這一數字在1999年將會增加到1,500萬。下崗工人的再就業率一般低於50%。雖然城市登記失業率只有3.1%，但實際失業率估計在7.5-9%之間⑫。下崗、失業和待業人員的急速增加，造成城市貧困人口上升。據河

南省的一項調查，1996年該省有97萬下崗職工，其中40%的人下崗後基本生活難以保障。到1997年7月止，19%的退休人員(14萬人)的離退休金遭停發或減發。其中五萬人成為城市中的絕對貧困人口，佔該省全部離退休人員的6.8%⑬。女工在下崗的浪潮中受害最深。據遼寧省統計，下崗職工中，女工人數佔了70%。她們再就業的難度比男工也要高。通過政府的再就業工程重新進入工作崗位的下崗職工，其收入和福利一般要比下崗前有較大的下降。據中國社會科學院1998年11-12月對全國50個城市2,295名城市居民的抽樣調查，城市居民最擔心的個人和家庭的三個問題分別是：失業和下崗、生病住院、家庭經濟入不敷出⑭。從這些數據來看，城鎮貧困群體的持續增加已首次成為中國社會不穩定的主要因素之一，而勞工的就業和經濟上的不安全感是影響勞工對政府改革政策信心下降的主要原因。

(2)政治權益的附屬化　隨着所有制體系和經濟管理體系的改變，國家對勞工政策控制力的逐漸削弱。改革前的高度集權體制允許政府較有效貫徹各項勞工政策。改革後，權力下放，政府對日益多樣化的企事業實體的干涉減少，使得這些單位管理人員的權力大增。自主管理權對工人權益造成三方面的負面影響：一是由於管理人員掌握任用、升遷及工資的權力，工人變得小心翼翼、不敢有半點怨言；二是由於工人地位薪金的多樣化(合同工、臨時工、固定工)，工人團結起來進行集體協商的機會減少；三是沒有為工人提供有組織的保護，即使工人在勞動爭議中勝訴，他們也不一定得到實際的益處，相反，資方卻可能尋機報復⑮。許多國家現有的保護工人的法律、法令得不到有效落實，更多的是變成一紙空文。這種狀況不僅局限於私營或合營企業，就連國營企業的情況也日益令人擔憂⑯。據另一項對國營紡織工業的調查，管理人員漠視工人權益，任意加大工人勞動強度、延長工時、克扣工資⑰。

(3)勞動爭議規模化　現行體制受到的另一個挑戰是日益激化的工運浪潮。官方資料顯示，1993年，中國發生233起罷工事件。1996年全國共發生勞動糾紛48,121件，比1995年增加了45%⑱。據非官方資料，僅1996年1-9月，全國就有120多個城市發生示威遊行和請願事件，參與者達180多萬人次。此外，有1,700多個企業單位發生集體罷工、怠工事件。國務院發出的有關文件顯示：1997年1-4月，全國25個省、直轄市、自治區的230多個城市，發生了職工、居民、群眾上街示威、遊行集會、請願的事件，參與者達135萬人次。而1998年下半年，四川自貢市、綿陽市，湖北武漢市等地也出現了具規模的工潮。

(4)政治訴求的公開化　現行勞工管理體制受到的最大挑戰是來自工人的政治訴求，具體表現之一是一部分工人活動份子要求成立獨立工會的呼聲日益公開化。從大陸改革以來工潮的頻頻發生可以看出，官方工會未能有效地起到為工人爭取權益的職責，從而使工人正當權益無法通過協調、平和的方式來解決。因此，大陸各地工人要求成立獨立工會和工黨的呼聲時有所聞。

上述勞工問題已引起中國政府的高度重視，並採取了兩手抓的策略。對勞工經濟狀況這一敏感問題，政府主要把注意力放在建立社會保障體系

隨着所有制體系和經濟管理體系的改變，政府對日益多樣化的企事業實體的干涉減少，使得單位管理人員的權力大增。據一項對國營紡織工業的調查，管理人員漠視工人權益，任意加大工人勞動強度、延長工時、克扣工資。

和安撫下崗勞工不滿情緒上，其核心是以金錢換穩定。1998年政府提出了「兩個確保」，即確保國有企業下崗職工基本生活，確保離退休人員養老金按時足額發放。在籌集下崗職工基本生活保障資金方面規定了「三三制」，即國家財政撥付三分之一，企業負擔三分之一，社會共同籌集或失業保險基金調劑三分之一。在實際執行中資金缺口仍很大，一些地區發生了新的拖欠，一些下崗職工沒有領到基本生活費。政府已多次承諾要用政府財政補貼的辦法保證上述人員的基本生活費。根據官方統計，到1998年底，所有國有企業有下崗職工的單位均按國家要求建立了再就業中心，進入再就業中心的國有企業職工達六百萬。但政府同時也承認，解決再就業問題仍是一個長期和艱巨的任務⑲。

根據官方統計，到1998年底，所有國有企業有下崗職工的單位均按國家要求建立了再就業中心，進入再就業中心的國有企業職工達六百萬。但政府同時也承認，解決再就業問題仍是一個長期和艱巨的任務。

在政治方面，任何體制外的政治行為目前在大陸還不可能有生存的希望。由於國際上對中國人權的關注，

大陸「流放」了許多民運和工運人士。對當局來說，若在目前經濟轉型的困難時期對工運激進派的要求網開一面無異是雪上加霜。近年來，一些工會幹部對不能真正代表工人利益也表現出不滿，他們有些人提出工會管理非行政化和職能政治化的要求。對此，中共中央80年代以來多次對工會工作做出指示。1988年發出的《關於加強和改善黨對工會、共青團、婦聯工作領導的通知》，強調工會為「黨領導下的群眾組織」。近年舉行的工會全國代表大會，中共中央政治局成員均全數出席，而全總主席也一向是中央委員會成員。1998年底舉行的工會十三大繼續選舉尉建行為全總主席，而尉建行在這之前舉行的中共十五大上剛被選為中共中央政治局常委，此舉凸顯了中共對工會控制權的重視。胡錦濤代表中共中央在該會上的講話也強調工人要「識大體，顧大局」，工會要「把維護全國人民全體利益與維護職工具體利益統一起來」。顯而易見，防止工會成為像波蘭的團結工會那樣類型的對抗性組織是中國勞工政策首要的政治目標。

總的來講，上述問題對現行勞工政策已經構成相當程度的挑戰，但這些挑戰並不足以改變以國家控制為特徵的現行統合主義的勞工政策。這主要是因為形成這種政策的其他兩個條件，即執政黨現階段的理念和經濟的不發達，還不可能在短時期內改變。因此，在近期內，中國的勞工政策還不具備向社會統合模式轉變的條件。

勞工政策的未來走向

中國新一輪的勞工運動對經濟改革既是挑戰也是機遇。多年的經濟改

革突破了延襲已久的計劃經濟體系，改變了超現實的社會主義公有模式，開始建立多種形式的所有制體系和公有體系。以國家統合主義為特徵的勞工政策已經遠遠不能適應市場經濟發展的需要，必將隨着國家對社會干預的逐步減少而朝社會統合主義的方向轉變。已有迹象表明某些方面的轉變已經開始，當然更多的轉變還有待於經濟改革的進一步深入和政治改革的全面展開。

50年代以來以高福利為特徵的勞動政策已經在許多方面被近年來提出的所謂社會主義初級階段的理論加以否定，許多人提出要將工人的政治地位復原到在現代中國應有的地位。工人就是工人，而不是凌駕於其他階級的救世主和領導階級⑳。這種新概念正逐漸被工人所接受。長遠來看，隨着經濟的發展，傳統的產業工人將不再是勞工的主流。知識工人、從事服務業的工人和農業工人將從人數上大大超過從事製造業的工人。過去那種把產業工人捧為領導階級的理論與實踐有必要進行全面修正。這項工作事實上從鄧小平時代已經開始，這從兩個方面可以看出：首先，鄧小平把毛澤東時代不斷發動政治運動的做法加以淘汰，工人作為政治運動主導力量的地位完全喪失。其次，鄧小平把無產階級專政一詞還原為人民民主專政。這一改，實質上是把中共政權的性質從一個階級的專政改變為全民的政權，把共產黨從工人的政黨變成全民黨。這標誌着共產黨正逐步從一個革命型的政黨向一個具有普遍代表性的執政黨的轉變。過去共產黨中的成分以工人農民為主。中共中央書記處和中華全國總工會在80年代初所做的一項調查表明，工人黨員的比例一直呈下降趨勢(見表3)。最新統計顯示，在6,100萬黨員中，工人和農牧漁民加起來才有3,000萬人㉑。上海總工會80年代的一項調查顯示，在許多單位中近八成的工人沒有加入中共或共青團的意願㉒。蘇州市工會在的一項調查中採訪了43位工人，其中只有六人讀過《共產黨宣言》㉓。儘管95%的工人都是1949年後加入到勞動大軍的，卻很少有人認同共產黨的事業和理想，這反映出以意識形態和理想主義為基礎的革命時代已經過去。一元化的單一經濟、社會和政治制度，包括共產黨本身的單一組織構成已不復存在。共產黨自身的多元化是社會多元化的結果。社會的多元化還必將促使包括勞資關係在內的多元化的社會關係的形成。

舉例來講，由於企業逐漸成為經濟上獨立的實體，國家與工人的直接

過去共產黨中的成分以工人農民為主，但最新統計顯示，在6,100萬黨員中，工人和農牧漁民加起來才有3,000萬人。儘管95%的工人都是1949年後加入到勞動大軍的，卻很少有人認同共產黨的事業和理想，這反映出以意識形態和理想主義為基礎的革命時代已經過去。

表3　中共工人黨員人數　（單位：%）

	1953	1978	1979	1980	1981
國營工業，基建交通，郵電工人	13.5	13.8	13.4	12.5	11.9
國營工業，基建交通	—	18.6	18.4	17.6	16.9

資料來源：CCPS & ACFL, "The Condition of the Working Class in China", *International Journal of Political Economy* 25, no. 1 (Spring 1995).

關係正轉變為一種間接的複雜關係。工人與政府的爭議，大多轉化成為工人與僱主的爭議。這使政府扮演的角色開始成為爭議中獨立的一方，而不再成為當事一方。這表明過去的雙邊勞動關係開始轉變為多元的三邊關係（政府、僱主和工人）。這就為重造政府職能提供了一個良好機遇。筆者認為，在政治改革還沒有全面展開以前，中國政府可以廣泛採用許多國家行之有效的勞工管理措施，在健全工會、加強立法、提高行政效率和規範勞動關係方面進行一系列調整來面對即將到來的多元社會。

共產黨不必也不應當害怕工人組織，而應積極爭取工人的支持，代表他們的利益和要求。加強工會作用的第一步是促使工會的非官僚化和非政府化。取消工會幹部的國家幹部待遇，使工會脱離行政部門和資方控制，成為相對獨立的群眾團體。工會的效能越高，對國家的安定越有利。

(1) 加強勞動立法　中國自90年代以來加快了立法工作，1992年制訂的《工會法》和1994年頒布的《勞動法》是勞動立法的突破口。隨着股份制和中小企業私營化的推行，工人地位下降成為工人不滿的一個重要原因。因此工人參與企業管理的權益必須強化，尤其是工人參與民主管理的權利。國家有必要加強勞工立法。急需立法的項目很多，屬於勞動標準方面的有《勞動檢查法》、《勞動安全保護法》、《屬於勞資關係方面的有團體協議法》、《勞資爭議處理法》，屬於勞動福利方面的有《醫療保健法》、《社會安全法》、《勞動教育法》，屬於就業安全方面的有《就業服務法》、《失業保險法》等等。對已頒布的勞工法律、法令要強調落實，對過時和不適當的規定要及時修改。為了有效制止違反《勞動法》的行為，政府可以考慮採用德國的做法，設立專門的國家勞動法院，運用法律手段解決勞資糾紛和保護勞工權益。

(2) 建立高效率的現代勞工行政　要落實已訂立的法律和法規還必須建立高效率的勞工行政部門。西方國家在過去一個半世紀裏積累了多方面的經驗，中國勞動部門應當積極學習和借鑒。1998年新組建的勞動和社會保障部，在機構的設置上仍傾向對經濟福利的保障，至於對工會的行政管理機構與權限、勞資糾紛的仲裁與調解都未設有專門機構。日本和韓國都設有專門的勞動委員會負責審核工會資格和處理不公平勞動行為及民營企業勞資糾紛。美國的勞工部強調勞動仲裁的作用，設有繁多的行政訴訟部門。在勞工部之外，還有一個權力很大的、獨立的全國勞工關係委員會，其職責包括協助工會的建立、裁決和消除僱主或工會的不公平行為等。中國也應當考慮建立類似的全國和地方性的勞動委員會。

(3) 強化工會職能　團結權是勞工最重要的權力。政府為了保護工人利益不受企業損害，有必要強化工會的作用。而工會地位的加強只會加強執政黨與工人的聯繫，而不會使工會成為政府的反對派，也不意味着削弱共產黨對工會的影響。共產黨的性質和階級基礎決定了其與工人的緊密關係。共產黨不必也不應當害怕工人組織，而應積極爭取工人的支持，代表他們的利益和要求。加強工會作用的第一步是促使工會的非官僚化和非政府化。取消工會幹部的國家幹部待遇，使工會脱離行政部門和資方控制，成為相對獨立的群眾團體。按照《工會法》的規定，工會幹部由工人民主任命或選舉，管理人員不得干預工會內部事務。國家應依法對工會實行管理權限，保護職工組織工會的權利。工會的功能必須從教育、發動和福利為主變到切實代表工人的利益上。重新樹立工會的形象，使工會真正成為工人信賴的組織。工會應當在

勞資糾紛、集體協商、民主管理、保護職工權益方面發揮更大的作用。工會在這方面的效能越高，對國家的安定越有利。

(4)建立完善的集體協商機制

集體協商是工業民主的有效形式，應當在企業中加以推廣。勞動合同制在中國的推廣為推行集體協商創造了必要條件。團體協議對約束勞資雙方會起到很大的作用。歐美國家的勞資團體協議一般均會對勞資雙方加上一項和平義務㉔，即在契約有效期內，雙方都不能以強迫行為(如關閉工廠或罷工等)來改變集體協議的內容。雙方的糾紛必須通過協商和行政仲裁以和平方式解決。政府一向害怕工人罷工和社會動盪，如果能以有效的法律協議，尤其是簽署和平協議的辦法來約束勞資的行為，這種擔憂就成為不必要的了。在全國範圍內，中國也可以考慮採用日本的三方聯合制度來協調全國性的勞資關係問題。日本於1973年建立了多國籍企業勞工聯席會議，1975年成立了產業界與勞工的圓桌會議，1978年又建立了公用事業與國營企業的圓桌會議。日本一年一度的春鬥(Spring Labor Offensive)活動並沒有造成日本的社會動盪。相反，由於這種活動的制度化，減少了其他季節的勞動糾紛，減少了工人罷工的次數。

總之，實行積極的勞工政策和大膽推進經濟改革是相輔相成的，它有利於處理好大陸目前面臨的兩大難題：一個問題是解決長期享受國家高福利保護的國有企事業的工人目前的不滿情緒。在他們的既得利益全面受損的情況下，如何使這一部分職工平穩的過渡到市場經濟是當前和今後一個時期的當務之急。另一個問題是，在市場經濟的環境下如何保護工人的政治、經濟權益，尤其是各國普遍承認的勞工三權，即勞工的團結權、協商權和爭議權。要疏導日益上升的勞工不滿情緒和避免大的社會動盪，僅靠強調黨對工會的領導和政治上空洞的宣傳是不夠的。從總體上來看，中國目前絕大部分工人抗議活動屬於局部性、被動性、經濟性和反應性的行為，並沒有發展成為全國性、積極性和主動性的工人運動。政府對處理這類抗爭活動有較大的主動權。近期政府完全可以通過增加政府開支解決工資、退休金和社會保險的辦法加以解決。但從長遠着眼，政府必須推行切實有效的勞工政策和配之以必要的政治改革才能從根本上保證國家的長治久安。如果現有的勞工政策不及時加以調整，勞工勢必掀起危及政局穩定的激烈勞工運動。台灣在這方面的改革已先大陸一步。以80年代的政治改革為契機，台灣對勞工政策鬆綁，其成功處在於避免了在台灣出現像南韓那樣的大規模工潮。大陸應該研究台灣的經驗，以便未雨綢繆，防患於未然㉕。

實行積極的勞工政策有利於處理好大陸目前面臨的兩大難題：一個問題是解決長期享受國家高福利保護的國有企事業的工人目前的不滿情緒；另一個問題是，在市場經濟環境下如何保護工人的政治、經濟權益，尤其是各國普遍承認的勞工團結權、協商權和爭議權。

註釋

① Philippe Schmitter, "Still the Century of Corporatism?", *Review of Politics* 85 (January 1974): 85-131; Alfred Stepan, *The State and Society* (Princeton: Princeton University Press, 1978), 7.

② 同註①Schmitter，102-103；Howard Wiarda, *Corporatism and Comparative Politics: the Other Great "Ism"* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1997), 179.

③ 陳佩華：〈革命乎？組合主義乎？——後毛澤東時期的工會和工人運動〉，《當代中國研究》(美國)，1994年第4期。

④ CCP Secretariate and the General Office of the ALL-China Federation of Labor, "The Condition of the Working Class in China", published by the CCP Central Party School Publishing House, 1983 (for internal distribution), translated by *International Journal of Political Economy* 25, no. 1 (Spring 1995): 48.

⑤ 目前全國有鐵路、民航、金融和郵電等四家全國性的行業工會。

⑥ 中華全國總工會：《中國工會統計年鑒(1993)》(北京：中國統計出版社，1994)，頁236。

⑦ Fei-ling Wang, *From Family to Market: Labor Allocation in Contemporary China* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998), 112.

⑧ 根據陳佩華的研究，這五次分別是解放初李立三任中華全國總工會主席時期，1956-57賴若愚任工會主席時期，1966-69文革時期，1976年的「四五」運動時期和1989年「六四」事件時期。見註③陳佩華，頁5

⑨ Allan P. L. Liu, *Mass Politics in the People's Republic: State and Society in Contemporary China* (Boulder, Colo.: Westview, 1996), 94.

⑩ 如在1995-96年度，工會據說幫兩千家企業扭虧為盈。見陳勁松：〈中國工會幫助企業扭虧〉，《人民日報》(海外版)，1996年1月15日。

⑪ 勞動和社會保障部，國家統計局統計公報，《人民日報》(海外版)，1999年6月16日第4版。

⑫ 胡鞍鋼：〈尋求新的軟着陸：降低高失業率是今後宏觀調控的首要任務〉，《瞭望》(北京)，1997年第31期；丁洋：〈下崗：今日中國的熱門話題〉，《當代中國研究》(美國)，1998年第1期。

⑬ 何立勝、林世選：〈體制轉換時期河南省城市貧困層問題研究〉，《河南社科界》(河南)，1998年12月30日。

⑭ 李培林：〈從社會心態看社會形勢〉，中國社會科學院信息網，online: http://www.cass.net.cn/yuan/99-2-12-1.htm，1999年3月。

⑮ Mary Gallagher, "An Unequal Battle: Why Labor Law and Regulations Fails to Protect Workers", *China Rights Forum* (Summer 1997).

⑯ Anita Chan and Robert A. Senser, "China's Troubled Workers", *Foreign Affairs* (March/April 1997); Anita Chan, "Boot Camp at a Shoe Factory: Regimented Workers in China's Gree Labor Market", *Washington Post* , 3 November 1996.

⑰ Minghua Zhao and Theo Nichols, "Management Control of Labor in State-Owned Enterprises", in *Adjusting to Capitalism*, ed. Greg O'Leary (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 1998).

⑱ U.S. Department of Labor, *Labor Law and Practice in China*, 1996.

⑲ 《人民日報》(海外版)，1999年6月16日、1999年7月10日。

⑳ 彭明：〈當前中國的政治經濟社會心理形勢分析，未來發展趨勢與反危機政策綱要〉，《中國之春》(美國)，1998年第181期。

㉑ 《人民日報》(海外版)，1999年6月28日。

㉒㉓ 見註④CCP Secretariate，60；90。

㉔ 吳家聲：《勞資關係與產業發展》(台北：華泰書局，1997)，頁420。

㉕ 這方面的經驗筆者已專門著文探討過。請參閱拙著：〈中國大陸與台灣勞工政策之比較〉，《當代中國研究》(美國)，1999年第1期。

郭保剛 1960年生，美國布蘭代斯大學 (Brandeis University) 政治學博士，現任美國喬治亞州托馬斯學院 (Thomas College) 政治系副教授。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本刊的電子版每期都有兩千多位忠實的讀者光臨。網上交流已經成為這個電子時代的最新趨向。為了更好地與作者、讀者溝通，最近本刊的電子版將有重大改進，除了全部內容上網之外，還將增設讀者留言、二十一世紀論壇等新功能，以便給網友們更大的參與空間。敬請各位留意。

——編者

仍需認真研究五四

貴刊1999年4月號的兩篇五四再反思的論文頗有價值。張灝先生的〈中國近代思想史的轉型時代〉一文，關於文化取向危機之價值取向、精神取向、文化認同諸層面的分析，關於新思想即危機意識之三段結構及其內在思想理路的概括，頗具思想史家的氣勢和深度。其中尤有見地的，是對儒家規範倫理解體和德性倫理解紐的分析，以及對危機意識內蘊的「歷史理想主義」心態的探討。張先生的論文提供了一份架構嚴整、意蘊深邃的五四思想史研究的提綱。

金觀濤和劉青鋒先生的〈新文化運動與常識理性的變遷〉一文，通過對《新青年》之新觀念形成的計量研究和意義分析，以中國文化之常識理性的轉型為線索，重新闡釋新文化運動的思想結構及其演變脈理。並通過對《新青年》「科學」、「民主」理念的分析，揭示了以現代常識理性為基礎的中國科學主義、自由主義與西方之異，以及中國文化之理性化模式的限度。在學界五四研究沉寂多年之後，作者提出了一個闡釋五四的新思想史範式，新文化運動由此而展示了一幅全新的思想圖景。「常識」是中國思維模式的一個重要取向，杜亞泉曾謂中國人是重事實而忽於原理的「現實的國民」。梁啟超在《新民說》中，曾讚譽盎格魯撒克遜人最富於「常識」。比較中西文化的常識理性結構，是一個有意義的課題。而五四知識份子雖由「常識」而體認科學和民主，但中國式重事忽原理、知其然不知其所以然的常識理性，卻使科學民主流為「賽菩薩」和「德菩薩」，而未能在中國文化中植根。

高力克　杭州

99.5

「全球主義」是「虛構」的嗎？

貴刊1999年2月號推出評論「全球化浪潮衝擊下的世界」，讀後受益良多。然對佐伯啟思教授把「全球主義」看成是一種「虛構」，我想表示點不同意見。「全球主義」是「全球化」的反映。「全球化」是現代社會和文化在世界性範圍內的「密切」聯繫過程中所產生的一種時代特徵和趨勢，正如佐伯啟思所承認的那樣，它在許多方面都表現了出來，只此就不能說是「虛構」。根據人類社會從古代以來的「聯繫」程度，可以分成三個等級，即古代的「封閉性」社會（關門拒絕交往，城堡、城牆具有象徵性），現代的「開放性」社會（開放國交往）和當代的「一體化」社會。「全球化」既意味着時間的加快，也意味着空間的縮小；既意味着我們共享大量的資源，又意味着人類要承擔全球性的共同風險。「全球化」使我們的生存方式變成了誰也離不開誰的「相互依賴」或「相互依存」，人類只能「共生」、「共存」。如果真正能夠達到「普世價值」的「全球化」，那麼，「利益」、「文化」、「民族和國家」的衝突將會得到最大程度的克服，而不是相反。

王中江　鄭州

99.4

知識份子與科索沃危機

關於「誤炸」事件，這次官方通過輿論操縱民心，表現得相當露骨。哈貝馬斯論述「公共領域」，特別強調公民掌握訊息的自由，因為他發現「公共領域」的「再封建化」，其標

誌就是輿論被操控。大江健三郎在《廣島札記》中指出，美國和日本政府從不同的方向阻撓了對原子彈事件的深刻反思。中國知識份子是否有這樣的胸襟面對科索沃危機？有人說中國每天都有比這更卑鄙的事情發生，為甚麼知識份子沉默無聲？一旦官方允許，卻又如此熱烈。難怪要對知識份子失望。的確，這次事件應該讓知識份子好好反省一下。一個朋友曾描述一個在示威人群前拾垃圾的小女孩，他問：「我們知道這個女孩的世界嗎？」我想到許杏虎的作為農民的父母，面對大人物和電視鏡頭，他們很明顯地被告誡不准失態，那木然的表情背後隱含怎樣的心痛？形成鮮明對照的是朱穎的父親，他的悲傷是真誠的，但表達悲傷的方法卻非常程式化，甚至有意迎合媒體宣傳的需要。在他全家接受楊瀾採訪時，表現得更突出，而楊也有意逗引。從這個意義上說，媒體都「好萊塢化」了，只管有「料」，別的不顧。對傳播管道的控制，中外皆然。知識份子應該關注無聲的階層，並且尋找發聲的可能。離開了這點，知識份子也就活該被稱為「利益集團」。

李娃　上海
99.5.18

「自由」在中國是甚麼

在中國，到處看到上層與中層聯合起來壓迫底層，到處看到改革的危機向底層轉嫁，到處看到國有資產被特權偷盜，到處看到警察、鄉鎮「幹部」飛揚跋扈。資本主義永遠是伴隨着掠奪而開始的，在西方如此，在中國同樣如此。自由主義在這樣的環境中高呼自由，因為據說他們的自由可以使中國擺脫專制。而他們的自由又是甚麼呢？據說是在不影響他人的前提下可以作一切事情，而為了實現這種自由，就必須搞私有制。特權階級把人民的財產偷盜得差不多了，自由主義的私有制的口號也提出來。

自由如果不與民主、平等結合起來考慮，自由這個美麗的詞就必然墮落為上層人的保護傘、遮羞布，甚至幫兇。自由的價值不是由自由本身來衡量的，而是要看它在多大程度上包含了平等與民主。同樣，平等的價值也在於看它容納的自由的空間有多大。在當代語境下，必須使三者保持互相衡量、互相質問的張力。現代社會往往造成非此即彼式的兩難選擇，這是現代極權話語設下的陷阱，當人們認定平等作為第一性的社會導致了極權的時候，實在遺忘了非平等的所謂自由導致的人類生存危機。同樣，以主權為藉口排斥人權，與以人權為藉口排斥主權，都是現代極權社會的擴張行為。同樣，民族主義可以導致極權，而反民族主義、鼓吹全球化市場的資本行為不正在把世界送向一個新的極權體系嗎？弱小國家的民族權利和弱小國家內部的個人權利之間難道要作非此即彼的選擇嗎？

薛毅　上海
99.6

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁7、27、79、154　資料室圖片。
頁40、41　劉小軍作品。
頁71　劉溢：《大人物與小人物》(*Big Man and Small Man*, 1992)。
頁92　楊振寧提供。
頁96　*Science* **285**, 187 (9 July 1999).
頁97上　*Science* **277**, 1957 (26 September 1997).
頁97中　*Science* **285**, 188 (9 July 1999).
頁97下左、97下右　*Nature* **395**, 270 (17 September 1998).
頁98、99、100、102、封三、封底　雍和攝。
頁106　G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), cover.
頁115　Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), cover.
頁120　Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. Ewald Osers (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), cover.
頁123　張維迎：《企業的企業家—契約理論》(上海：上海三聯書店、上海人民出版社，1995)，封面。
頁126　徐曉、丁東、徐友漁編：《遇羅克：遺作與回憶》(北京：中國文聯出版公司，1999)，封面。
頁129　瓦．巴卡京著，非琴譯：《擺脫克格勃——克格勃最後一任主席回憶錄》(北京：新華出版社，1998)，封面。
頁131　鄭永年：《朱鎔基新政：中國改革的新模式》(新澤西：八方文化企業公司，1999)，封面。
頁148　劉溢作品。

編後語

本期重點是當今世界自由與民主的多元理念。劉擎指出，90年代以後，左翼所有重要制度性方案均告失敗，因此西方左翼知識份子如何調整理論策略，恢復政治批判，已成當務之急。他評介了法國政治學家墨菲的觀點：西方新左翼一方面「放棄革命」，另一方面卻「保持激進」，通過超越自由主義與社群主義論爭，力圖重新界定政治社群和公民觀念，建立新的社群模式，落實「人人自由平等」的激進原則。長期以來，代表所謂第三種選擇的東亞模式，受到熱烈鼓吹。但井上達夫則尖銳指出，這只不過是資本主義與「亞洲價值」的結合，是歐美中心主義的依附品，其實質是奉行「沒有政治自由的經濟自由」體制。他認為，那種認為發展中國家必須先有生存權而後才有政治權利的「亞洲價值」觀，在邏輯上本末倒置；而比歐美更多元化的亞洲各國在推行民主化過程中，將對自由民主主義作出重大貢獻。普特的論文從多種理論側面，比較了共和主義和自由主義的兩種不同自由觀。顯然，對於中國知識份子來說，了解這些差異不是無關緊要的。在當前，歐美左翼政黨和新興政治運動如何面對世界全球化的大形勢？陳亦信的文章疏理了在西方炙手可熱的「第三條道路」的多種理論和實踐。另外，在讀書欄中，徐友漁介紹了英國左翼政治理論家柯亨的新著，並對之提出尖銳批評；劉小楓則評述了西方新右派如何將施米特的政治—法學理論，解讀為一種權威的自由主義。這兩篇書評正好配合自由與民主的討論。

科索沃危機已引起中國思想界的大震盪、大反思，本期「隨筆．觀察」欄發表了三篇立場各異、觀點鮮明的來稿。蕭功秦批評五八事件中所表現出的激進民族主義。他指出，如果任其發展到極端，中國就將走向閉關鎖國的老路。韓毓海和曠新年的觀點與蕭功秦截然相反：兩人都激烈抨擊西方資本主義文明的霸權性質，並檢討中國知識份子對其失去思想抵抗的局面。本刊一向是個開放的、公共的論壇，歡迎讀者就有關問題繼續來稿，深化討論。

在今年5月楊振寧教授榮休晚宴上，著名理論物理學家戴森教授宣讀了一篇充滿感情的精彩講詞。他認為，科學如同政治一樣，也有兩類革命領袖：一類是「破」多於「立」的，諸如羅勃斯比爾、列寧；另一類則「立」多於「破」，諸如富蘭克林和華盛頓，而楊振寧則正是後者那樣的「保守的革命者」。「景觀」欄目是一組有關當代上海市民生活的新聞攝影，形象地反映出上海人這幾年的心態和價值演變。郭保剛的論文則涉及一個過去較少受注意的當代中國勞工權利的問題。作者指出，如何在經濟轉型的今天確保勞工權益和維護社會安定，已經成為中國勞工政策的首要目標。此外，「人文天地」、「書介與短評」中的文章也豐富多彩，讀者可依興趣各擇所需。

二十一世紀評論

科索沃危機引起的反思

以歐洲的名義阻止納粹悲劇重演

● 格魯克斯曼
(André Glucksmann)

科索沃戰爭引起了很多爭論，導致西方國家傳統的意識形態派別發生分裂甚至重組。比如說，傳統上反對越南戰爭的知識界甚至政界人士，此次就支持北約對前南斯拉夫的干預。而更多的右翼人士，在法國是比戴高樂更偏右的人士，則反對這一干預。

格魯克斯曼是法國當代著名哲學家，70年代法國「新哲學」潮流的代表人物，也是法國典型「干預型」(engagé) 知識份子。從70年代開始，他就活躍於反極權、反越戰，甚至反對啟蒙傳統中將理想強加於社會的政治偏見等活動中。他的學術建樹表現在其將戰爭、極權、激情、愛滋病等現象納入哲學思考，拓新了哲學範疇。主要著述有：*Le discours de la guerre, La cuisinière et le mangeur d'hommes, Les Maîtres penseurs, Cynisme et passion, Le XI^e Commandement, La fêlure du monde*。1999年7月，本刊委託陳彥先生就科索沃問題訪問了格魯克斯曼。下面▲代表本刊的提問，■代表格魯克斯曼的回答。

▲ 科索沃戰爭無疑是冷戰結束以來最重要的國際事件之一。戰爭提出了一系列有爭議的問題，如主權與人權、強權與公理等。您是一位十分關注這一戰爭的有影響的哲學家，我們很想聽聽您的分析。

■ 這一戰爭引起了很多爭論。這些爭論不僅遍及整個西方國家，而且遍及各政治派別。傳統的意識形態派別發生分裂甚至重組，比如說，傳統上反對越南戰爭的知識界甚至政界人士，此次就支持北約對前南斯拉夫的干預。而更多的是右翼人士，在法國是比戴高樂 (Charles de Gaulle) 更偏右的人士，則反對這一干預。實際上在東西冷戰時表現十分強硬的人、反共產主義的、持民族主義立場的人，此次似乎成為切．格瓦拉 (Ernesto Che Guevara) 的狂熱崇拜者。在美國，共和黨領導人甚至引用貝茲 (Joan Baez) 的反越戰歌詞來反對干預科索沃，而在當時，共和黨人主張將反戰的貝茲送入監獄。

主張對南斯拉夫進行武力干預可以說是以人權的名義，但首先是以歐洲的名義。歐洲共同體要確立這樣一個原則：人民有權在其出生之地生活，當然更不得屠殺平民。這是民主歐洲的基本原則之一。可以說，對科索沃的干預，正是基於歐洲的合法性，為了防止歐洲再度墜入1910-45年這種自殺的戰爭。

我本人對南斯拉夫的立場一直沒有變。自我於1991年在前南斯拉夫看到了塞爾維亞軍隊炮擊平民區，看到軍隊殺害無辜百姓，我就明白到這不是一場內戰，而是一場軍隊攻擊平民的戰爭。在波斯尼亞，塞族軍隊炮擊墓地，槍擊醫院，以達到改變邊界、改變權力布局、驅逐異族的目的。科索沃所發生的事，正是我們所見的十年來在前南斯拉夫發生的事。這是一場沒有兩軍對峙的戰爭，這是一場迴蕩着被困、被圍、被殘殺的城市和村莊的名字的戰爭，而圍困這些城市和村莊的，正是南聯盟的正規軍。從這一天起，我就主張利用各種手段制止這種事情發生：外交壓力、輿論抗議、經濟制裁，甚至不惜動用軍事手段，為的是保護平民的生命財產安全。對我來說，北約的干預有兩個弱點：一是干預太晚，一是干預力度過弱。如果北約在一開始就強烈干預，這一行動持續的時間就會更短，就會較為有力地避免塞族軍隊與警察進行種族清洗，將一半以上的阿爾巴尼亞族人趕出科索沃。

1991年12月，我同十幾位歐洲知識份子，其中包括今天已故世的戲劇家尤內斯庫 (Eugene Ionesco)，在法國《世界報》(*Le Monde*) 上發表公開信，要求當時正在馬斯特里赫召開峯會的歐洲各國領導人，就波黑的斯雷布雷尼察 (Srebrenica) 暴行發表一個共同聲明：在歐洲領土上禁止炮擊平民。假如當時歐洲領導人通過了這樣一個聲明，其後的波黑和科索沃的暴行很可能就不會發生。

▲ 您既然主張對南斯拉夫進行武力干預，那麼您的依據是甚麼？以甚麼名義對科索沃進行干預？以人權的名義？以歐洲的名義？

■ 我們可以說是以人權的名義，但首先是以歐洲的名義。1945年後誕生的新歐洲，是奠基於對希特勒與斯大林暴政的拒斥之上的。歐洲最後一次強迫平民遷徙的暴行是二戰末期斯大林強行遷徙一千萬德國人，他們顯然並非都是納粹份子。在此前，希特勒犯下了更為殘忍的罪行。歐洲共同體正是要確立這樣一個原則：人民有權在其出生之地生活。法國、波蘭、捷克斯洛伐克是三個在二戰中受納粹蹂躪的國家，波、捷兩國尤為慘烈。這三國同德國的和解正是在這樣一個原則之

上達成的。任何人不得強迫民眾遷居，當然更不得屠殺平民。德國在戰後請求了寬恕，這同日本人不一樣。一直到現在，日本對南京大屠殺的態度仍然曖昧。德國深深地承認其所犯的罪行，兒童在學校接受這一觀點的教育。同時，波蘭人也向德國人請求饒恕，這一點也許中國人不太了解，因為波蘭在1945-46年間也強迫流放德國平民。波蘭請求饒恕是波蘭天主教主教在70年代作出的，而當時波蘭的共產主義政權是不同意的。同樣地，捷克在1989年「天鵝絨」革命之後，被選為總統的哈維爾 (Václav Havel) 到德國向德國人請求寬恕，因為1945年捷克將蘇台德地區的德裔農民驅趕出境。所以，禁止向平民發動戰爭是歐洲和解的原則，是民主歐洲的基本原則之一。這是歐洲民主、歐洲聯合的先決條件。

當米洛舍維奇 (Slobodan Milosevic) 於1991年發動這樣一場戰爭的時候，歐洲政界手足無措，但公眾則極其厭惡。一部分知識界人士則到實地考察，漸漸影響大眾輿論。人們很快就意識到，前南斯拉夫發生的事實際上危及整個歐洲戰後的秩序，動搖歐洲聯合的原則。所以，我們可以說，對科索沃的干預，正是基於歐洲的合法性，為了防止歐洲再度墜入1910-45年這種自殺的戰爭，儘管這一干預有些過晚。

米洛舍維奇希望將俄國與中國拉入一場新的冷戰中去。對於俄國，他以泛斯拉夫主義相引誘；對於中國，他以反美帝國主義、反霸權主義為號召。但俄國人和中國人都意識到其本國的國際戰略並不是由米洛舍維奇來決定的。

▲ 如果說對科索沃的干預是以歐洲的名義進行的話，那麼怎樣解釋美國的參與？

■ 美國同歐洲各國政府一樣，開始是根本不願意干預的。捷克總統哈維爾最先意識到南斯拉夫問題並非一個局部的問題，他認為這是一個威脅到整個歐洲的問題，事關歐洲的命運。漸漸地，在公眾輿論的壓力之下，歐洲政府開始感到羞恥，因為有人在歐洲的中心任意殺戮平民，也為一個如薩拉熱窩這樣的城市被包圍五年而羞恥。在薩拉熱窩，軍隊不僅在周圍的山上向市內炮擊，而且一些職業射手更以槍擊出門打水、買麵包的孩子為樂。這種局面實在是歐洲的羞恥。傳媒長期報導波黑事件，公眾壓力日益擴大，逼迫歐洲政府不得不採取行動。歐洲政府的態度使得美國政府面臨選擇，要麼參加，要麼反對。美國也有少數知識界人士、記者指出，歐洲一旦發生戰爭，回到本世紀上半葉那種狀態，美國也不可能獨善其身。但是美國離科索沃很遠，有大西洋相隔，美國此次決定干預，簡直近乎奇迹。美國政府如果決定不干預，美國輿論也不會有太大的反對之聲。

伊拉克戰爭有石油資源，伊拉克的飛彈也可以打到以色列去，有一個關係到全球戰略的問題，科索沃既無資源，也沒有可以影響世界的其他因素。歐洲的和平、平民的生命是歐洲政府干預的原由，也是美國干預的原由。

▲ 有人認為，美國干預的實際目的是要抑制歐洲、阻止歐洲聯合的進展。

■ 抑制或阻止歐洲的最好辦法莫過於讓這個癌症長期留在歐洲的心臟。南斯拉夫危機自然會牽動整個巴爾幹地區，塞爾維亞的周邊國家如阿爾巴尼亞等是不能長期容忍本族同胞被屠殺的。這即是說，如果沒有北約干預，歐洲中部就將會有一個類似於塞浦路斯、巴勒斯坦或者克什米爾的局勢，歐洲的心臟地區就會長期留存一個恐怖主義、游擊戰爭的衝突之源。對於美國來說，再也沒有

比這更為理想的削弱歐洲的途徑了。美國此次出兵干預，是幫助了歐洲，而不是削弱了歐洲。

▲　怎樣理解俄國甚至中國在這一行動中的角色和反應？

■　對於俄國與中國來說，此次戰爭確實提出了一個重大的問題。米洛舍維奇的用意十分清楚，他希望將俄國與中國拉入一場新的冷戰中去。對於俄國，他以泛斯拉夫主義相引誘；對於中國，他以反美帝國主義、反霸權主義為號召。俄國人曾經猶豫，但終於沒有選擇米洛舍維奇的方向。俄國人和中國人都意識到其本國的國際戰略並不是由米洛舍維奇來決定的。中國人其實可以向南斯拉夫提供導彈，但卻沒有這樣做。

在當今世界中，發動戰爭要比締造和平容易得多，任何一個小獨裁者都可以發動戰爭，但要加強和平則非易事。難道任何一個小獨裁者都可以以反美國霸權的名義將俄國、中國這些大國引入一個新冷戰之中嗎？幸運的是，米洛舍維奇這次沒有成功，但我們並不能保證這類嘗試永遠不會成功。我想中國是知道目前世界局勢平衡的脆弱性的。在二十一世紀，發動戰爭、打破地區穩定的能量日益普及，小國家越來越容易掌握先進的武器。這些國家可以發動戰爭，卻不可以維護和平。北韓就是一個很好的例子。北韓一面面臨着空前未有的大饑荒，一面卻有雄心勃勃的核武計劃。朝鮮的局勢、印巴克什米爾衝突同中國都有關係。一股狂熱的伊斯蘭極端主義對印度、對中國新疆都是重大威脅。我希望作為一個大國的中國，應該將盡量避免捲入地區衝突作為自己的一項基本國策。但我對此並沒有十足的信心。

對南斯拉夫的干預是對南斯拉夫主權的侵犯，這是不爭的事實。尊重主權是國際法理規則，但也有其他國際法規、公約，如反人類罪、反戰爭罪、反宗教迫害、反酷刑等等的規定。要使這些規則都獲得遵守，顯然是互有衝突的。主權合法性既不能成為反人類罪的辯辭，也不能為反人類罪提供合法依據。

▲　即使米洛舍維奇在科索沃犯下了種族清洗罪行，但北約的行動則是在未經聯合國安理會批准的情況下進行的，這是一種破壞國際現行秩序的行為，同時，對南斯拉夫的干預是對南斯拉夫主權的侵犯也是不爭的事實。

■　是的，南斯拉夫的主權確實被打破了。國際社會也確實有一個尊重各國主權完整的傳統，但是並沒有一套行之有效的現存秩序，國際法規也常常是互相矛盾的。尊重主權是國際法理規則，但也有其他國際法規、國際公約，如關於反人類罪、反戰爭罪、反宗教迫害、反酷刑等等的規定。要使這些規則都獲得遵守，顯然是互有衝突的。在世界範圍內，是不存在類似於在一個國家內部那樣清晰的一套制度秩序的，國際上並沒有一套清楚的制度規定，如法庭、軍隊、警察、憲法等。這是第一點。

第二點是，自第二次世界大戰以來，人們注意到有一些犯罪行為超出了民族國家主權合法性的範圍。比如說，納粹德國在其國內所犯下的屠殺猶太人的罪行是在紐倫堡國際法庭上審理的。這一審判向世人宣布，主權合法性既不能成為反人類罪的辯辭，也不能洗清這類罪行，更不能為反人類罪提供合法依據。這就是紐倫堡國際法庭將一些納粹戰犯判以絞刑的原因。日本其實也應該接受國際審判，但遺憾的是，國際社會並沒有對日本採取同樣的作法。

經過二戰的教訓，人們本以為此類問題會得到避免，但事實告訴我們，反人類罪仍在繼續。冷戰期間，柬埔寨發生了滅族大屠殺，聯合國完全無力制止。這一屠殺為越南的軍事入侵柬埔寨所制止，當然，越南並非出於人權的目的。後來，聯合國在譴責越南入侵的前提下，決定對柬埔寨進行干預，以制止屠殺，保獲平民。這一行動也是一種打破國家主權的行動，雖然國際輿論對此沒有明言。實際上，現在國際上形成這樣一種局面：面對一個極為嚴重的屠殺民眾的罪行，誰來首先制止這一罪行，誰就有理。這並非一個國際警察的規則，因為根本沒有一個國際警察。美國並沒有制止柬埔寨的屠殺，中國也沒有制止柬埔寨的大屠殺。美國或者中國其實是有能力制止的。這不是警察制度，而是一種消防隊救火的辦法。火災發生了，消防隊員來救火，是合法的。

另外一個例子是盧旺達。盧旺達發生過一次大規模的種族屠殺。在十個星期內，上百萬的平民被殺，他們之所以被殺，僅僅是因為他們生下來就屬於圖西族人。這場屠殺其實只需五千士兵就可以制止，但聯合國沒有行動。這場屠殺是由加加梅將軍 (Paul Kagame) 所制止的，加加梅本人或許也是一個戰爭罪犯，但其制止屠殺的行動則被國際社會在事後承認。美國總統克林頓 (Bill Clinton) 曾向盧旺達人民請求原諒，因為美國沒有干預制止屠殺。

北約的此次行動是符合人權的，但不等於北約代表着人權；美國也不代表人權。代表人權的是一次制止種族屠殺的行動，而不是某一政府、國家。我以為，人權是反對非人類、非人道的行動，任何人均無權取消別人的生活權利。

科索沃問題也屬於這一類。由於聯合國對此不干預，北約出來制止了這一反人類罪、種族清洗罪。科索沃阿族人被驅逐、被屠殺僅僅是由於他們生而為非塞爾維亞人。聯合國如能出面固然好，如果不出面，一個地區軍事集團出面制止這一罪行也是正常的、合法的。使這種干預行動合法化的，正是這種慘絕人寰的反人類暴行。這種行動並非是以某種理想的名義、以世界權威的名義來進行的，而僅僅是一件撲滅危及人類、或一部分人類生存的火災的行動。這就是消防隊的救火功能。此次北約干預制止了科索沃的種族清洗，其行動是合法的。但這既不等於說消防隊在其本國或在其他情況下沒有問題，也不等於說北約今後的行動就一定正義。消防隊並非道德天使。

▲ 在這種背景下，怎樣理解人權？北約乃至美國是否代表着人權？您曾經提出「惡的力量」的概念，能否用來解釋此次科索沃戰爭？

■ 北約此次的行動是符合人權的，但不等於北約代表着人權。美國也不代表人權。美國支持阿富汗的達里班學生軍就是一個錯誤，甚至是一種罪行。代表人權的是一次制止種族屠殺的行動，而不是某一政府、國家。我以為，人權是反對非人類、非人道的行動，而不是將人提昇為理想的人。今天科索沃人將能夠有權像其他人一樣生活，但並不因此就提昇了他們的道德水準。他們中間會有罪犯，會有腐敗份子。他們的人權就是他們能夠同其他人一樣生活，而任何人均無權取消他們的這種生活權利。

我不是道德主義者，我並不關注人是否能夠進入天堂的問題。這是宗教或意識形態關注的問題。人要進天堂，就要求合乎天堂的標準，由於天堂的標準不一樣，就可能發生衝突。天堂標準無法統一，但我們卻可以較容易就地獄的概念獲得共識。在二十世紀，地獄的概念是甚麼？是集中營，是種族滅絕，是

強迫兒童工作，是殺人的地雷等等。這種以多種形式存在的地獄，是一個較容易溝通的概念。中國人也許認為美國就是這種地獄，而美國也許認為共產主義是地獄。但對於一個被關押在集中營的人來說，不管這一集中營是希特勒的、是斯大林的、是狂熱伊斯蘭的、還是其他極端民族主義的，集中營中這一囚犯的境況並沒有甚麼不同。集中營囚犯的經驗是世界共同的。同樣的，很多人都具有殺人的、迫害人的衝動，這也是世界共通的，即是說，同善相比，惡更具有世界普遍性。善的普遍性僅僅是人類具有共同反對惡的本性，因而所謂普遍的善，其實就是反對普世的惡的善。善是抵抗惡的大堤。只有築起盡可能多的善的大堤，才能避免最壞的情況發生。

德國目前的情況很能說明這一點。德國綠黨領袖費舍爾 (Joschka Fischer) 現在是德國外長，他是我三十年來的朋友。費舍爾表示，當塞爾維亞姆拉吉奇 (Ratko Mladic) 將軍在電視鏡頭之下在斯雷布雷尼察屠殺約一萬人的時候，費舍爾對綠黨表示：「我既反美，又反北約、反戰，我也反對德國軍隊參與任何國際行動。我曾經堅決反對越南戰爭，我也上街遊行反對美國等等。我沒有變，我仍然反對戰爭，但是我也反對比戰爭更壞的罪行，而且傾我一生竭力反對——我反對奧斯威辛 (Auschwitz) 納粹集中營。當一個軍事將領在電視鏡頭前將男人與婦女、兒童分開，三天之後，男人全被槍決，婦女、兒童中一部分被槍決，我們知道將發生甚麼事。這自然還不是奧斯威辛，但奧斯威辛則是從此開始的。我們德國人應該知道甚麼是『最惡』。為了制止這個『最惡』，為了使奧斯威辛不再重演，儘管我反北約、反美、反戰，但我主張干預，主張進行有限戰爭，主張德國軍隊參與國際行動。」這一立場，曾經使費舍爾成為德國綠黨的少數派。但今天作為德國外長，費舍爾正是實行這一原則。

現已被聯合國秘書長任命為科索沃國際託管政府負責人的法國衞生部長庫什內 (Bernard Kouchner) 也表白了同樣的意思。1969年，他作為醫生在尼日利亞進行人道救援時見到種族滅絕暴行時就表示：「我沒有經歷納粹集中營，沒有經歷紅色高棉大屠殺，正是因此我們應該干預。因為我們曾經沒有能夠制止對平民的屠殺，所以現在必須制止這種屠殺。」

也許這些是歐洲的故事，是歐洲的命運，離中國似乎較為遙遠。但我們可以設想，如果在亞洲某地發生種族大屠殺，日本人表示，我們曾經在南京犯了屠殺罪，我們曾經是罪人，正是因此，我們要制止這種屠殺再次發生。如果有這種情況，中國人也許不難理解。中國也應該制止這類屠殺罪，因為中國人曾經經歷了南京大屠殺。

科索沃的情況使歐洲人回想起二次世界大戰、納粹暴行，這是歐洲人主張武力干預的歷史動因，也是北約干預的最基本動力。

陳彥　譯

科索沃的情況使歐洲人回想起二次世界大戰、納粹暴行，這是歐洲人主張武力干預的歷史動因，也是北約干預的最基本動力。也許這些是歐洲的故事，是歐洲的命運，離中國似乎較為遙遠。但中國人也許不難理解這些情況，因為中國人也曾經經歷了南京大屠殺。

格魯克斯曼 (André Glucksmann)　法國國家科學研究中心研究員

科索沃危機與政治術語的迷津

劉瑾

> 人的尊嚴需要一種新的保障，這種保障只能在新的政治原則、新的人間法律中才能建立，其有效性必須涵蓋整個人類，而它的權力必須被嚴格限定……
>
> ——阿倫特 (Hannah Arendt) ①

科索沃的政治圖景很像是一幅經典的格式塔心像圖。如果你試圖抵抗這張政治格式塔對你「意識形態心像」的測試，那麼你將面對一種弔詭的格局：強權擴張與人權保障結成了奇異聯盟，而實施種族清洗的惡魔卻擔當了保衛主權、抵抗霸權的英雄角色。

科索沃的政治圖景很像是一幅經典的格式塔心像圖，其迷惑之處在於，凝視焦點的變換可以完全改變觀察的結果。如果你專注於「人權」，可能看到的是：代表自由民主的國際力量對種族清洗這一違犯基本人權的暴行所進行的正義的「人道干涉」；而如果你關切的焦點轉向「主權」，則可能看到：以美國為首的強權勢力公然踐踏國際關係準則、野蠻攻擊一個主權國家以謀求其稱霸世界的「戰略利益」。無論你認同其中哪一種看法，都可以導向高尚的道義訴求——「維護人權」或「抵抗霸權」。

但如果你拒絕任何一種單面解讀，試圖抵抗這張政治格式塔對你「意識形態心像」的測試，那麼你將面對一種弔詭的格局：強權擴張與人權保障結成了奇異聯盟，而實施種族清洗的惡魔卻擔當了保衛主權、抵抗霸權的英雄角色。於是，你將面對左翼理論家季傑克 (Slavoj Žižek) 所謂的「雙重訛詐」(double blackmail) ——「如果你反對北約的轟炸，你就認同了米洛舍維奇法西斯式的種族清洗；而如果你反對米洛舍維奇，你就支持了全球資本主義的新世界秩序……」②。

在我看來，「雙重訛詐」實際上並不是一個道德選擇的兩難困境，而是來自對當前世界政治解讀中將人權與主權作二分對立的一種理論迷思，它迷惑了我們對維護人的尊嚴和尋求世界正義秩序的思考。本文試圖圍繞這一問題進行初步的討論，首先引介西方知識界在科索沃問題討論中一些具有代表性的觀點，進而在理論上分析清理「人權」、「主權」及「霸權」這幾個國際政治的關鍵術語，最後就當代歷史條件下重建國際正義秩序的問題做幾點分析。

關於科索沃問題的爭議

科索沃是否發生了違背人道的不幸悲劇？是否應當以武力干涉？是否應當由北約繞開聯合國進行干涉？是否應當以空中轟炸的方式進行干涉？北約對南聯盟的轟炸引起了整個世界的強烈關注和爭議。如果以這樣幾個核心問題進行劃分，我們就會發現，辯論的格局並不是簡單的「支持」與「反對」兩種觀點的鮮明對壘，而是一條更為複雜的意見「連續譜」。南聯盟宣傳部對以上所有問題均予以否定回答，而北約新聞發言人則全部予以肯定。這兩種立場分別處於這條「連續譜」的兩極，而在西方知識界，大多數觀點則處在兩極之間的不同位置。

人們對阿族難民遭遇迫害的嚴重性有不同的估計——有人認為只是大規模的「歧視」(discrimination)；許多人確信發生了「種族清洗」(ethnic cleansing)；也有人使用「種族滅絕」(genocide)的字眼③，但知識界幾乎無人否認科索沃發生了違犯基本人權的不幸事實，連喬姆斯基(Noam Chomsky)也不例外。然而，他堅決否定北約轟炸戰略的正當性。這位劃時代的語言學家、美國最為「頑固」的反體制異議人物，在科索沃問題上再次成為美國政府的激烈批判者。我們還沒有機會讀他即將出版的專著《新軍事人道主義：來自科索沃的教訓》(*The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*)，但從發表在《Z》雜誌上的文章來看，喬姆斯基的觀點大致可以概括如下：這場由美國政府策劃操縱的武力干涉標榜的道義是虛偽的、使用的手段是殘暴的，而其結果是災難性的。他以大量事實揭露美國政府的反人道歷史紀錄(野蠻轟炸越南，以軍火裝備支持縱容土耳其政權對庫爾德人的迫害，卻懲罰了真正稱得上「人道干涉」的越南對柬埔寨波爾布特政權的進攻——先是支持「中國入侵越南」後又對越南實施嚴厲的經濟制裁，等等)，以此證明美國政府在國際事務中歷來無視人道。這次對南聯盟的轟炸不僅沒有減緩衝突，反而加劇了難民事態的惡化，同時造成平民的傷亡，就效果而言與其聲稱的人道目標完全相背離。從長遠來看，繞開聯合國對主權國家進行武裝攻擊顛覆了現有的國際秩序體制，這一體制雖然不夠完善但至少對弱者提供了有限的保護④。

人們對阿族難民遭遇迫害的嚴重性有不同的估計，但知識界幾乎無人否認科索沃發生了違犯基本人權的不幸事實，連喬姆斯基也不例外。然而，喬姆斯基堅決否定北約轟炸戰略的正當性。他以大量事實揭露美國政府在國際事務中歷來無視人道。

薩依德(Edward Said)曾與喬姆斯基一起發起呼籲結束美國對伊拉克經濟制裁的簽名運動，在科索沃問題上也與喬姆斯基持相同的立場。他在《新左派評論》(*New Left Review*)發表文章指出，美國所表達的人道關懷完全是虛偽的，其真實目的是展示美國的權勢。他認為，克林頓(Bill Clinton)很清楚美國民眾不能容忍自己一方的生命損失，所以就採用現代技術進行空中打擊，以摧毀南斯拉夫人的生命為代價換取美國飛行員和轟炸者的「安全和遠距離幻覺」，這使他感到尤為憤慨。薩依德在文章的結尾問道：「甚麼時候弱小的人們才會認識到，對這個美國要不惜代價予以抵抗，而不是天真地與其勾結或對它屈從？」⑤

那麼，我們應該如何解救可能是更為弱小的科索沃阿族難民呢？薩依德的回答是和平談判——「應該召集前南斯拉夫所有方面的多邊會談來解決彼此之間的爭端，所依據的基礎必須是所有人而不是某些人的、也不是一方以另一方為代價的民族自決(self-determination)」⑥。同樣，喬姆斯基也認為外交與談判的可

能總是開放的，與其惡化局勢還不如「袖手旁觀」(do nothing) ⑦。在6月初科索沃和平協議達成後，喬姆斯基再度迅即做出反應，認為這個協議完全有可能在轟炸開始之前達成，但不是米洛舍維奇 (Slobodan Milosevic) 而恰恰是美國以「最後通牒」的姿態破壞了談判，延誤了整個和平進程⑧。

也有學者不認為和平方式可以解決科索沃危機，因而支持武力干涉，但同時對轟炸策略的合法性提出了質疑。哈佛大學的貝爾科維奇 (Peter Berkowitz) 在《新共和》(*The New Republic*) 上發表評論，分析了根據自由主義原則 (人人平等自由) 對外進行人道干涉的悖論。一方面，如果世界上所有的人都同樣擁有自由與平等的資格，那麼我們就應該反對世界上任何地方發生的壓迫，必要時就應該出兵干涉；而另一方面，如果所有人都是平等的，阿族人就不比美國人擁有更高的生命價值，那麼為甚麼美國人要為他們去犧牲呢？貝爾科維奇認為，在深層意義上這正是克林頓政府面臨的困境：既要出兵干預但又不想使美國士兵冒生命危險，於是就採用了高空快速轟炸機的攻擊策略，極力避免哪怕是一個美國人的生命損失，卻大大增加了無辜平民的傷亡可能⑨。由此可見，試圖「技術性地」繞開這個困境是不可能的，這只能使人道干涉的合法性瓦解於不人道的平民傷亡之中。

貝爾科維奇認為，克林頓政府面臨的困境是既要出兵干預但又不想使美國士兵冒生命危險，於是就採用了高空快速轟炸機的攻擊策略，極力避免哪怕是一個美國人的生命損失，卻大大增加了無辜平民的傷亡可能。這只能使人道干涉的合法性瓦解於不人道的平民傷亡之中。

在貝爾科維奇看來，單純依據自由主義的平等原則無法解決這個悖論，自由主義的人道理想只有在追求美德 (virtue) 的精神中才能完成，這種美德就包括為理想而犧牲。他強烈批評美國民眾當中的一種「犬儒主義反戰」態度 (認為阿族人的遭遇與己無關，我們何必既花錢又冒險去打仗？)。他反駁道，如果美國公民容忍了或被動地接受了發生在外國的野蠻暴行，就等於背棄了自己對自由民主制度所依賴的根本原則的承諾。他呼籲美國公民應該養育勇於犧牲和慷慨援助的美德，「這並不意味着我們必須成為世界警察，或去干涉任何地方發生的暴力。全面地權衡代價與利益總是必須的。但是，一旦我們實行了干涉，我們就該使用所有必要的、而不僅僅是那些被昨晚民意調查所認可的軍事措施來維護我們的原則」⑩。

沃爾澤 (Michael Walzer) 是美國當代最重要的政治哲學家之一，也是著名左翼刊物《異議》(*Dissent*) 的編輯。戰爭的道義問題是他長期關注的一個主題⑪。在科索沃問題上，沃爾澤對轟炸策略的正當性予以質疑：「那些不能讓自己的士兵冒險的國家在政治上或道德上有資格實行干涉嗎？」他認為，戰爭要遵循的一個道德原則是「你不能殺戮，除非你準備犧牲」。他意識到這是一個殘酷的句式，因為其中的兩個人稱代詞有不同的所指——前一個「你」，指的是北約的首領；而後一個「你」，指的是普通公民的孩子。但無論如何，「他們 (北約的領導) 無權聲稱，我們也不能接受，那些生命是可以犧牲的而這些不能」⑫。

沃爾澤分析指出，在其他國家，在更久遠的年代，當政者的權力不受底層民眾意願的限制，很容易決定出兵作戰。美國雖然遠不是個平等的國家，但普通公民還是具有不容忽視的政治力量。美國的政治領導必須以足夠的理由說服和動員民眾，才能將他們的孩子送上戰場。因為科索沃問題不涉及美國的國家安全，出動地面部隊參戰很難獲得民意支持。於是，轟炸策略就成為政治領導

所選擇的「捷徑」。在這個意義上，民主國家內部的政治平等卻在國際戰略中導致了危險的非道德選擇⑬。

沃爾澤對轟炸策略有相當的非議，但他同時堅持不能坐觀科索沃的悲劇延續，武力干涉是「完全正當的、甚至是義不容辭的」，因為「一幢大樓起火的時候，有人在裏面求救，救火隊員就必須冒生命危險將他們救出來」。人們也許會問：「那不是我們的大樓，裏面也不是我們的人，為甚麼要派我們的救火隊員？美國不能當世界的救火隊員。」但從政治和道德的角度來說，不管那場火災危及的是誰，「我不能坐觀，或者說，坐觀的代價是一種道德的墮落，這是左翼 (以及其他) 人士必須永遠抵制的」⑭。

不少左翼知識份子對美國擔當「世界警察」的角色頗有非議，但沃爾澤認為，實行人道干涉既不是美國首創、也不屬美國特有。歷史上著名的人道干涉例子常常發生在「第三世界」。沃爾澤給出了一張清單——「是越南人制止了柬埔寨的波爾布特，是坦桑尼亞人制止了烏干達的阿明 (Idi Amin) ，是印度人結束了在東巴基斯坦的殺戮，是尼加拉瓜人進入了利比里亞。在這些例子中，有些是單邊武力行動，有些 (如尼加拉瓜的干涉和現在對科索沃的干涉) 由區域聯盟授權」。許多人向世界呼籲：聯合國、只有聯合國才有權在所有這類情況中採取行動。對此沃爾澤卻表示異議，他認為聯合國安理會的「寡頭政治結構」(oligarchic structure) 限制了它採取干涉行動的可能，如果去尋求聯合國干涉的方案，上面例舉的大多數情況肯定會被安理會的寡頭之一所否決。他也不相信我們的世界會因為只存在一個國際救援機構 (聯合國) 而得到改善。「如果火災中的人們可以向不只一個消防隊呼救，他們能更好地得到救助」⑮。

沃爾澤對轟炸策略有相當的非議，但他同時堅持不能坐觀科索沃的悲劇延續，武力干涉是「完全正當的、甚至是義不容辭的」。許多人向世界呼籲：聯合國、只有聯合國才有權採取行動。對此沃爾澤卻表示異議，他認為聯合國安理會的「寡頭政治結構」限制了它採取干涉行動的可能。

「新干涉主義」與國際政治術語

在許多人看來，科索沃危機所引發的衝突不是一個孤立的個案，而是反映了國際關係領域中的新動向。曾任美國參議院對外關係委員會法律顧問的格勒農 (Michael J. Glennon) 最近在《外交事務》(*Foreign Affairs*) 季刊上發表的評論，認為北約對科索沃問題的介入意味着舊有的國際關係體系已經崩潰，而「新干涉主義」作為一種新的國際秩序準則已經露出端倪。格勒農指出，二戰後以聯合國憲章為基礎的國際體系強調國與國之間的相互平等與互不干涉，因為當時人們將國與國之間的衝突看作是威脅人類安全的主要根源。然而，由於冷戰時期安理會常任理事國對否決權的濫用，使聯合國在解決國際衝突中幾乎無所作為，無論是蘇聯對匈牙利、捷克斯洛伐克和阿富汗，還是美國對越南、多米尼加、格林納達、巴拿馬和尼加拉瓜的入侵，聯合國都束手無策。事實上，外交史家還沒有發現任何一個由聯合國中止了國與國之間武力衝突的成功例子。由此可見，在冷戰時期兩個超級大國的「權勢平衡」中，聯合國的作用極為有限，舊有的「兩極世界」並沒有給世界帶來和平與安全⑯。

冷戰結束後，在海地、索馬里和盧旺達發生的野蠻暴行表明，國家內部的

暴力同樣威脅着世界穩定和人類福祉，而舊有的國際體系往往視之為「內政問題」予以姑息。格勒農認為，「新干涉主義」正是要打破以「國家主權至上論」對國內濫用暴力的保護。當然，新的國際體系仍然承認一個國家對其內政擁有天然的權力和責任，也仍然禁止出於政治和經濟原因的外部干涉，有所不同的是，「當不予干涉的人道代價太高的時候 (如種族滅絕的情況)，干涉就被賦予了正當性」⑰。

格勒農認為，「新干涉主義」正是要打破以「國家主權至上論」對國內濫用暴力的保護。因此，「新干涉主義」很容易被簡約表述為「人權高於主權」的政治主張。由於它具有被國際霸權所利用的嫌疑，一些正直的知識份子急切地以針鋒相對的立場予以反擊。

「新干涉主義」很容易被簡約表述為「人權高於主權」的政治主張，由於它具有被國際霸權所利用的嫌疑，一些正直的知識份子急切地以針鋒相對的立場予以反擊。在科索沃問題的討論中，我們聽到不少對「國家主權神聖不可侵犯」的強烈呼籲。於是，「主權至上論」與「人權至上論」的爭執似乎形成了當今國際政治話語中一種新的對壘。然而，如果我們進一步追究主權與人權所依賴的基本信條，就會發現它們具有同源的價值依據，將兩者作二分對立的主張實際上是一種理論的迷思。

國家主權原則具有內部和外部兩方面的涵義。對內而言，主權是指國家 (state) 在其領土範圍內擁有最高的權威。但在西方政治思想史中，對國家權威的構成存在着不同的闡釋。簡略地說，以馬基雅維里 (Niccolò Machiavelli)、博丹 (Jean Bodin) 和霍布斯 (Thomas Hobbes) 等為代表的傳統主張國家 (君主) 權威的天然合法和絕對至上；而盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 和洛克 (John Locke) 則分別在社會契約和自然法的前提下強調了國家權威的「授予性」。對盧梭而言，「人民主權」才是國家主權的基礎；而在洛克看來，國家是實現公民權利的工具，政府的合法性在於其擁有「公共信約」(public trust) ⑱。洛克式的政治合法性標準也構成了自由主義民主制度和人權原則的重要依據之一⑲。

在國際關係中，主權原則主要指國與國之間的主權平等，尤其強調互不干涉內政。主權平等原則的確立可以追溯到1648年的《威斯特伐利亞和約》(*The Peace of Westphalia*)，它至今仍然保留在聯合國憲章中。而威斯特伐利亞體系所依據的正是自由主義的理論信條，它「將諸多國家視如個人，平等而獨立，享有自決的權利」⑳。雖然，傳統的西方政治理論對國家主權的性質提出了「內外有別」的雙重標準：「政府應該是洛克式的或康德式的才具有國內的合法性，而國際法只要求國家是霍布斯式的就可以成為國際社會值得尊敬的成員。」㉑這種雙重標準也的確在主權與人權之間造成了某種緊張關係，但我們要追問的是：一個非西方國家是否應該接受並維護這一雙重標準？對雙重標準的肯定究竟意味着要求文化多元的寬容和平等，還是默認西方中心主義的歧視？

美籍波蘭裔政治思想家克拉考斯基 (Leszek Kolakowski) 對這類雙重標準所隱含的文化傲慢與歐洲中心主義有一段令人深省的評論㉒：

> 一個歐洲人言稱所有文化都是平等的，通常並不意味着如果他在報稅作假時敗露就願意被剁手，或者，如果與婚外伴侶做愛被抓獲就願意被公開處以鞭刑 (或對於女人，被投以亂石)。在這種情形中，說這是《可蘭經》的律法而我們必須尊重有別於我們自己的傳統，實質上是在說，如果那種情形發生在這兒是可怕的，而對於那些野蠻人就是理所當然的事。因此，這並不是對我們所討論的其他文化傳統的尊重態度而是侮辱，而所有文化都是平等的說法最不適於表達這種尊重態度。

在科索沃衝突發生後，霸權主義的威脅又一次成為人們關注的中心。然而，在種種抵抗霸權的言談中，「東方特殊論」或「文化相對論」以反對西方中心主義的進步姿態再度活躍，在政治上主張主權的絕對性和人權的相對性，將人權原則(尤其是公民的政治權利)看作是西方世界將自己文化的價值標準強加給「他者」(the Other)的產物。這種看似進步的反抗話語實際上無法圓說其內在的政治倫理矛盾：如果拒絕了自由平等價值的普適性，也就抽空了以主權平等原則來反對霸權的價值基礎。如果我們遵從基本的道德一致和邏輯自洽，那麼，當我們堅持主權平等的同時，我們也必須接受人權原則。換言之，只有那些在國際政治中甘願接受霸權支配的人們才有「資格」或「理由」在國內政治中支持壓制人權的專制權威。如果將自由平等的觀念當作是與我們文化格格不入的西方特有價值，那麼，那種在國際事務中積極支持西方的主權原則、而在國內堅決拒斥西方的人權原則的政治立場，至少是一種虛偽的反西方中心主義。

在我看來，主權與人權二分對立的主張是一種政治術語的迷思，它在理論上無視兩者的價值同構性，在實踐中往往涉嫌偽善的政治權術。對主權平等的要求和對公民權利的確認，都是抵抗(國際的和國內的)霸權專制的政治實踐。以放棄主權來保障人權，或者，在漠視人權中堅持主權，都是對自由、平等、獨立原則的背離，都是對某種形式的霸權專制的妥協和縱容。

在我看來，主權與人權二分對立的主張是一種政治術語的迷思，它在理論上無視兩者的價值同構性，在實踐中往往涉嫌偽善的政治權術。以放棄主權來保障人權，或者，在漠視人權中堅持主權，都是對自由、平等、獨立原則的背離，都是對某種形式的霸權專制的妥協和縱容。

全球化語境中的人權尺度

在並不遙遠的過去，丈夫毆打妻子、父母虐待子女之類的行為都被歸屬於家庭內部的「私事」，外人無權過問，更無權干涉。而今天越來越多的國家已經將「家庭暴力」當作社會問題予以法律干預，這種文化與制度的變遷並不需要一個基礎主義理念的支持，而是來自人們具體的生活實踐。同樣，人權原則的發展和普適化過程也並不依賴於某種普適主義的哲學基礎，而是「根植於歷史，根植於世界各地人們共享的、具體的歷史經驗」㉓。正如切斯特曼(Simon Chesterman)在對《世界人權宣言》的闡釋中所指出的，關於人權問題的理論爭議必須走出以普適主義對峙相對主義、以「人性」對峙「文化」、以神聖權利對峙道德虛無的種種誤區，在這些抽象的、簡約化的、自明性的、不可證偽的言路中，我們所缺失的正是把握人權問題的最重要環節——實踐。「人類自由、正義與和平的基礎並不是人們與生俱來的尊嚴和權利，而是對這種尊嚴和權利的確認行動(act of recognition)」。正因如此，當二十世紀末人權觀念的哲學基礎在學術界遭遇種種挑戰的同時，實踐政治中的人權原則卻得到了前所未有的普及㉔。

如果今天的地球已經成為一座「村莊」，那麼，一個主權國家內部發生的極端違犯人權的暴行也就像嚴重的「家庭暴力」一樣，很難再以「內政」為由而免於來自其他「村民」的關注和干涉。但是，應當由誰、通過何種程序、以甚麼方式實施干涉，仍然是國際法和國際關係準則中急需解決的重要問題。特別應當指出的是，當今世界各國的政治、經濟和軍事力量存在着巨大懸殊，而無論是聯合國還是其他國際組織都沒有真正確立一個具有平等參與和有效制約功能的「國

際民主體制」，在這種情況下，「新干涉主義」就有可能被國際強權所利用以謀求自身的霸權，特別是資本主義在全球性急速擴張的時代，我們更應對此警覺。

一些左翼知識份子正是出於對「新殖民主義」威脅的憂慮，提倡或支持以「主權抗衡霸權」的鬥爭策略。但我想指出的是，這一策略如果排斥了對人權原則普遍性的確認，可能會陷入附和霸權的歧途。

季傑克在〈反對雙重訛詐〉("Against the Double Blackmail") 一文中尖銳地指出，與其說米洛舍維奇是西方「新世界秩序」的敵人，不如說是它所養育的怪獸。正如伊拉克地域霸權的確立是美國圍堵伊朗的策略所支持縱容的結果，在長達數年的巴爾幹衝突中，美國一直認為米洛舍維奇是維持地域穩定的關鍵人物，將他的前總理所推行的計劃看作是走向民主的、市場導向的、統一的南斯拉夫的最後機會，因此試圖與米洛舍維奇結交、妥協而將衝突的罪責歸咎於他人。季傑克認為，新世界秩序與新法西斯式的民族主義者實際上是「同一枚硬幣的兩面」，只有那些迷茫的左翼人士才會將米洛舍維奇看作是抵抗西方霸權的英雄[25]。

一些左翼知識份子正是出於對「新殖民主義」威脅的憂慮，提倡或支持以「主權抗衡霸權」的鬥爭策略。但我想指出的是，這一策略如果排斥了對人權原則普遍性的確認，可能會陷入附和霸權的歧途。

在經濟全球化的衝擊下，第三世界的政府為獲得外國投資相互競爭，在競爭的壓力下苛刻對待勞工，不顧環境、健康和安全條件惡化，降低社會公共服務，極大地加重了窮人、婦女和弱勢群落的負擔[26]。他們在公民權利沒有得到保障的條件下，無力對政府決策發生有效的影響，也就無法改變主權對霸權的依附。而在亞洲，新近崛起的「權威型資本主義」國家經常以「文化特殊論」否定人權原則的普適性，這似乎是一個以主權反對霸權的例證。然而，與此應和的卻恰恰是佔據經濟霸權地位的跨國公司。他們為了繼續獲取廉價勞動力資本，以及換取權威型政府對他們投資利益的維護，使用他們雄厚的財力資源游說國會，使其在外交政策上將貿易與人權問題脫鈎。雖然克林頓曾在競選活動中激烈抨擊布什 (George Bush) 外交政策中在人權問題上的軟弱，但他自己當選後卻延續了同樣的政策，其原因主要是跨國公司的精英對克林頓政府所施加的巨大影響[27]。

全球化經濟及其政治、社會和文化的後果是多面的、複雜的，我對此無意作以偏概全的武斷推論。我僅試圖在此指出，某些以主權名義出現的反西方霸權的政治力量，在某種意義上恰恰是資本主義全球性擴張的同盟。倘若排斥對人權普遍原則的確認，缺乏基本的民主機制來保障公民對國家主權合法性的「授予」，我們可能會遭遇最危險的命運——國際霸權與地域專制的聯盟。

美國學者考什 (Susan Koshy) 最近研究指出，在新殖民主義「從冷戰到貿易戰」的轉型中，我們必須考慮新的全球權力關係的複雜格局，而不是舊有的西方與東方、第一世界與第三世界的分野對壘。在這種歷史條件下，我們不是應該放棄、而恰恰是要發展人權普適原則的國際體制。在這個普遍人權的尺度下，美國不再享有豁免檢查的特權，而必須將國內的警察非法暴力、種族歧視、無家可歸者等等問題作為違犯人權的現象對待。而「亞洲特殊主義」在反西方霸權的面目下可能形成的地域性的和國內語境下的霸權，也必須在同樣的人權尺度下得到監督。考什認為，人權的普適主義政治戰略對於被壓迫者的反抗鬥爭是至關重要的[28]。

隨着聯合國安理會通過的和平協議的實施，科索沃危機如今已告一段落。然而，這場衝突所暴露的錯綜複雜的政治、道德和法律等方面的問題卻遠未解

決，由此而引發的爭論分歧也仍將繼續。對於新的國際正義秩序來說——套用一句名言——這遠不是終結，甚至不是終結的開始，而只是開始的終結。

某些以主權名義出現的反西方霸權的政治力量，在某種意義上恰恰是資本主義全球性擴張的同盟。倘若排斥對人權普遍原則的確認，缺乏基本的民主機制來保障公民對國家主權合法性的「授予」，我們可能會遭遇最危險的命運——國際霸權與地域專制的聯盟。

註釋

① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), ix.

②㉕ Slavoj Žižek, "Against the Double Blackmail", *New Left Review* 234 (March/April 1999): 79; 79-80, 82.

③ 事件的真相有待進一步調查，但人們對事實的判斷可能永遠無法達成一致。似乎所有的「歷史事實」都在闡釋的爭議之中。二戰結束後的半個世紀裏，一直有人堅持認為日本軍隊的南京大屠殺「實際上從未發生過」，也一直有人聲稱希特勒的種族滅絕罪行完全是一種「誇大其詞的說法」。

④⑦ Noam Chomsky, "The Current Bombings: Behind the Rhetoric", *Z* (April 1999).

⑤⑥ Edward Said, "Protecting the Kosovars?", *New Left Review* 234 (March/April 1999): 75.

⑧ Noam Chomsky, "Kosovo Peace Accord", *Z* (July 1999).

⑨⑩ Peter Berkowitz, "The Good Fight: Liberalism and Kosovo", *The New Republic* (10 May 1999): 20-21.

⑪ 沃爾澤的*Just and Unjust Wars* (London: Harper-Collins, 1977) 一書是這方面的經典著作。他也曾發起由羅爾斯(John Rawls)等人參加的「廣島五十年」專題討論，見"50 Years After Hiroshima: A Symposium", *Dissent* 42, no. 3 (Summer 1995): 321-31。

⑫⑬⑭⑮ Michael Walzer, "Politics and Morality in Kosovo", *Dissent* 46, no. 3 (Summer 1999): 5-7.

⑯⑰ Michael J. Glennon, "The New Interventionism", *Foreign Affairs* 78, no. 3 (May/June 1999): 2-7.

⑱ Kurt Mills, "Reconstructing Sovereignty", chap. 1 in *Human Rights in the Emerging Global Order: A New Sovereignty?* (New York: St. Martin's Press, 1998).

⑲ Jack Donnelly, "Human Rights: A New Standard of Civilization?", *International Affairs* 74, 1 (1998): 14.

⑳ Allan Rosas, "State Sovereignty and Human Rights: Toward a Global Constitutional Project", *Political Studies* XLIII (1995): 63-64. 對於主權與自由主義理論關係的詳細論述，可參見M. Koskenniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument* (Helsinki: Finish Lawyers', 1989), 56-73。

㉑ F. R. Teson, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality* (New York: Transnational, 1988), 79.

㉒ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 21.

㉓ Marshall Berman, "Modernism and Human Rights near the Millennium", *Dissent* 42 (Summer 1995): 333-41.

㉔ Simon Chesterman, "Human Rights as Subjectivity: The Age of Rights and the Politics of Culture", *Millennium: Journal of International Studies* 27, no. 1 (1998): 97-118.

㉖㉗㉘ Susan Koshy, "From Cold War to Trade War: Neocolonialism and Human Rights", *Social Text* 17, no. 1 (Spring 1999): 1-32.

劉　擎　美國明尼蘇達大學政治學系博士候選人

主權和人權的歷史和法理學反思

陳弘毅

「主權」和「人權」同是西方近代史的思想產物，其發展的歷史軌迹是互相聯繫、互相影響的。在二十世紀末的今天，尤其在西方世界於1989年「六四」事件後對中國實施制裁，和北約在今年因科索沃的阿爾巴尼亞裔居民的人權問題向南斯拉夫發動戰爭等事件的背景下，主權和人權的關係成了一個十分值得關注和研究的問題。本文嘗試追尋主權和人權的概念及兩者關係的歷史脈絡，並從政治思想和國際法的層面疏理有關問題，進而探討我們在二十一世紀應該怎樣看待兩者的關係。

關於「主權」概念的較為完整和系統的論述，一般都追溯至十六世紀法人博丹。博丹主權論的目的或作用，便是為王權的鞏固和擴張提供思想上的依據。這種早期的主權論的關注點，是如何分析一個地域內的政治權力架構，並研究政治權力集中化的需要。

一　近代西方的主權和人權思想

雖然在古希臘時代的西方古典文明裏可以找到「主權」和「人權」概念的雛型①，但是，現代意義上的「主權」和「人權」概念則只有三四百年歷史，而「主權」這個用語的正式採用是先於「人權」的。

關於「主權」概念的較為完整和系統的論述，一般都追溯至法人博丹 (Jean Bodin) 的著作，尤其是於1577年出版的《論共和國》(*Six livres de la République*) 一書。要了解「主權」思想的出現，首先要明白歐洲中世紀的政治和社會格局。當時的政治和經濟是封建式的，思想文化則為羅馬天主教會主導。各地的「國王」由於受到貴族 (包括不同層級的封建領主)、教皇領導的「跨國性」教會、神聖羅馬帝國的皇帝以至城市新興商人階級等各方面政治力量的抗衡，權力十分有限。

博丹主權論的目的或作用，便是為王權的鞏固和擴張提供思想上的依據。這種早期的主權論的關注點，是如何分析一個地域內的政治權力架構，並研究政治權力集中化的需要。主權論指出，為了維持社會秩序、為了避免困擾民生的武裝衝突，必須有一個強大的、至高無上的權威，這便是主權。所以博丹

說，主權是君主「不受法律限制的對臣民的最高權力」，「是在一國家中進行指揮的絕對的和永久的權力」，主權是永久的、非授權的、不可拋棄的②。

十六世紀宗教改革運動開始後，歐洲的政治和社會經歷了長時期的動盪不安，宗教和政治的矛盾錯綜複雜，釀成無數糾紛和戰亂。1618-48年的「三十年戰爭」更帶來前所未有的生靈塗炭。在這情況下，越來越多人覺得博丹等人的主權論是有道理的。於是，結束三十年戰爭的《威斯特伐利亞和約》(*The Peace of Westphalia*)，便成為近現代西方以主權國家為單位的國際秩序的基礎③。

這種逐漸演化的主權概念可分為對內和對外兩方面④。對內來說，主權者(最初是君主)在某範圍的土地(即其領土或國家)內，對其中的人民和事務享有最高的、獨有的管轄權，主權者與其子民之間有直接的命令和服從關係，這個概念取代了封建時代的互相重疊交錯的多層級的管轄論。對外來說，每個主權者獨立於其他地方的主權者，毋須聽命於任何他人，也不受他人的支配，他可獨立自主地決定其國家事務(包括在美洲新大陸進行殖民地擴張和貿易時不再受教皇的管轄權規限)。這樣，歐洲便形成了主權國家分立、互相抗衡的國際性秩序。這也是近現代國際法的起點，因為國際法的主體是主權國家，國際法便是調整各主權國家之間(初時不包括被認為是未有文明的、野蠻的非西方國家)關係的法律規範。

上面談的是在近代興起的主權觀念。至於人權觀念，雖然其精髓可以追溯至古希臘羅馬時代和中世紀的「自然法」思想⑤，但由於古希臘文和古拉丁文中並沒有一個明確地表述現代「權利」觀念的字眼，所以「人權」這個概念的出現，只能說是近現代的事情⑥。從英國十七世紀思想家洛克(John Locke)的著作裏，已可以看到現代人權思想的核心內容。洛克主張王權應受到合理制衡，以保障人民的生命、自由、財產等個人權利，因為在他看來，人們組成國家、設立政府的目的，正是謀求這些權利的更有效(相對於無政府狀態來說)保障。洛克不但為現代人權理論奠下基礎，而且催動了主權概念的轉化，即從「主權在君」到「主權在民」的過渡。這個過渡要留待下一節談到的啟蒙時代、盧梭(Jean-Jacques Rousseau)和法國大革命，但洛克強調君權的限制，提倡民選立法議會的權力，人民主權的概念已呼之欲出⑦。

從英國十七世紀思想家洛克的著作裏，已可以看到現代人權思想的核心內容。洛克主張王權應受到合理制衡，以保障人民的生命、自由、財產等個人權利，因為在他看來，人們組成國家、設立政府的目的，正是謀求這些權利的更有效保障。洛克催動了主權概念從「主權在君」到「主權在民」的過渡。

二　現代西方的主權和人權思想

本文採用了「近代」和「現代」的區分，「近代」是指從中世紀到「現代」的過渡，「現代」則從十八世紀後期美國和法國革命至二次大戰的期間，下一節談的「當代」則指二次大戰以後的歷史新階段。

現代人權思想誕生於十八世紀西歐的「啟蒙時代」⑧，當時法國是啟蒙運動的中心，而盧梭的政治思想對於西方人權和主權思想的發展，具有劃時代的意義。盧梭提出「主權在民」這個到了今天已變得不言而喻、不證自明的概念，即

國家的主權不屬於國王，也不屬於某個統治集團或統治階級，而屬於全體國民。他同時指出，自由和平等是所有人與生俱來的權利。在國家中，人的自由只能受作為人民「公意」的體現的法律的限制，而「公意」則是在民主參與的過程中形成的，代表着社會的整體利益。在盧梭的思想裏，我們既可以看到一個嶄新的主權概念，又可以找到自由、人權、民主和法治這些現代核心價值的思想資源⑨。

盧梭等啟蒙運動家的思想，在十八世紀末的美國和法國革命中起了關鍵的作用。1789年法國大革命開始時由國民議會通過的《人權和公民權宣言》，正式採用了「人權」的字眼，並且是人類有史以來對人權概念的最全面和系統的論述，所以英國學者艾頓勳爵 (Lord Acton) 曾說：「這兩頁紙的《宣言》，其重量大於多個圖書館，也大於拿破崙的所有軍隊。」⑩《宣言》指出，「人權」是「自然的、不可剝奪的和神聖的」，而「不知人權、忽視人權或輕蔑人權是公眾不幸的政府腐敗的唯一原因」。「在權利方面，人們生來是而且始終是自由平等的。」「任何政府結合的目的都在於保存人的自然和不可動搖的權利。這些權利就是自由、財產、安全和反抗壓迫。」「整個主權的本原主要是寄託於國民。」「法律是公共意志的表現。全國公民都有權親身或經由其代表去參與法律的制訂。」⑪此外，《宣言》還列出各種主要的人權，如人身自由，不受任意逮捕，無罪推定，信仰、思想、言論、出版等自由。

1789年法國大革命開始時由國民議會通過的《人權和公民權宣言》，是人類有史以來對人權概念的最全面和系統的論述，所以英國學者艾頓勳爵曾說：「這兩頁紙的《宣言》，其重量大於多個圖書館，也大於拿破崙的所有軍隊。」

正如主權思想在十六、十七世紀的崛起迎合了某些社會需要——社會內部秩序的需要、國際政治秩序的需要，人權思想在十八世紀的勝利也有其政治經濟的背景，不能只純粹理解為啟蒙理性的進步表現。例如，人權思想強調人身自由和言論自由，主要是針對當時法國的君主專制和教會專制；人權思想提倡人的平等，主要是針對封建社會中的貴族特權。正如馬克思主義批評者所指出，人權思想之所以重視財產權，正反映了崛起中的資產階級利益。在美國和法國革命中，人權思想的作用是為革命行動提供理論依據，對當時的社會和政治現狀進行批判，並為革命後新的政治體制的建立提供一套原則和理想。

但由於十八世紀人權思想認為人權是上天賦予的、與生俱來的，這種具有「自然法」色彩的想法與十九世紀興起的實證主義格格不入，所以人權思潮在十九世紀的西方是相對衰落了。在十九世紀，起源於英、美、法革命的憲政主義在歐洲廣泛傳播，各國相繼制訂了成文憲法，規劃政府的立法、行政和司法架構，並確立公民的權利。十八世紀的人權便轉化為由國家憲法和法律所保護的公民權利。作為公民政治權利之一的選舉權，成了原來沒有選舉權的勞工階層的爭取對象 (後來女性也開始爭取選舉權)。

十九世紀是西方殖民主義進一步擴張和帝國主義的時代，殖民主義者和帝國主義者是不可能承認和尊重被殖民者、被征服者具有與其統治者平等的人權的。因此，正如馬克思主義者從無產階級的觀點批判資產階級人權的虛偽性，被西方列強壓迫的亞、非、拉地區的人民，也可以看到西方人說的人權只是西方人自己的權利，而不是在他們眼中未開化的野蠻人的權利。但是，正如西方

國家裏的工人和婦女開始使用人權和公民權的話語去爭取他們的選舉權、參政權，被殖民者也漸漸學會使用人權的話語去反對帝國主義的壓迫。在二十世紀，我們便見到這種現象。

現在讓我們看看主權概念在現代階段的發展。在十八、十九世紀，主權思想在國際關係(即西方國家之間的關係)中得到進一步提昇，變成了國際法的基本原則。主權國家是國際法的主體，每個主權國家就其領土內的事務有絕對的管轄權，他國不容干預。各主權國是平等的，他們互相尊重對方的主權。十九世紀英國國際法學者奧本海(Oppenheim)便說：「主權是最高權威，即一個獨立於世界上任何其他權威之外的權威。」⑫由於主權的至上性，所以規範主權國家行為的國際法的效力，只能基於有關主權國家的明示(如締結條約)或默示(如在國際習慣法的情況)的意願，而不存在某些來自上天或自然的高於主權國家的規範，這便是所謂實證主義的觀點⑬。由於這種主張主權至上性的實證主義思潮在當時佔了主導地位，所以有人把十八世紀中期至第一次世界大戰這段期間形容為「絕對」主權概念的時代⑭。

第一次大戰後，國際聯盟成立，其主要目的是促進世界和平。雖然1919年的《國際聯盟盟約》⑮裏沒有使用「人權」的概念，更沒有以人權原則來規限主權的行使，但與此盟約相關的關於在某些國家保障少數民族權利的條約的特別安排，可被視為二次大戰後的國際人權保障的先驅⑯。此外，日本在《國際聯盟盟約》的起草階段曾建議，締約國盡快在其本國給予各其他締約國的公民平等的待遇，不分種族和國籍，這建議其實是針對西方國家在其國內對非西方人的歧視。平等和反歧視原則其實是人權思想的核心內容，但是英美等國都反對這個建議。例如英國代表便指出，這個建議侵犯了國家主權，干預到締約國的內政。日本的建議最終被否決⑰。

二戰結束前，美國總統羅斯福在1941年提出，戰後的新世界必須尊重四種自由：言論和表達的自由、敬拜上帝的自由、免於匱乏的自由和免於恐懼的自由。1942年，二十六個國家共同發表《聯合國宣言》，「深信戰勝他們的敵國對於保衛生命自由和宗教自由並對於保全其本國和其他各國的人權和正義非常重要」。由此，人權思想再度復興。

三　當代世界的主權和人權思想

在第二次世界大戰結束之前，美國及其盟國已經開始思考怎樣建構戰後的世界新秩序。他們覺得這場侵略戰爭的起因，一定程度上可追究至希特勒等獨裁者在其國內對人權的蹂躪。由此可見，1919年《國際聯盟盟約》規定締約國有不從事戰爭的義務是不足夠的，必須確立各國均須尊重人權、人的尊嚴、人的價值這個重要道德原則。因此，他們有意把英美法等自由民主國家的憲制裏早已確立的保障人權或公民的原則，轉化為世界性的規範。當時的美國總統羅斯福(Franklin Roosevelt)在1941年便提出，戰後的新世界必須尊重四種自由：言論和表達的自由、敬拜上帝的自由、免於匱乏的自由和免於恐懼的自由⑱。1942年，二十六個國家(包括美、蘇、英、中)共同發表《聯合國宣言》，其中提到，他們「深信戰勝他們的敵國對於保衛生命自由和宗教自由並對於保全其本國和其他各國的人權和正義非常重要」⑲。人權思想的復興，由此可見。

1945年，聯合國成立，《聯合國憲章》⑳把國際法和國際關係帶進了新的紀元。這個新的國際法秩序不單包涵原有的主權原則，鞏固了《國際聯盟盟約》裏的和平原則，還加上了新的人權原則和自決原則。在這個體系裏，主權和人權的關係逐漸出現了新的格局。

讓我們先看主權原則。在新的世界秩序裏，主權國家仍是基本的單位、國際社會的成員和國際法的適用對象，原有的主權平等、各國互相承認和尊重對方的主權、不干涉對方的內政等原則都得到確認以至強化，並與各國和平共處、互不侵犯的原則連繫在一起。《聯合國憲章》在序言中強調「大小各國」的「平等權利」。根據《憲章》第2條，會員國須遵行「各會員國主權平等之原則」；第2條第7款規定，「本憲章不得認為授權聯合國干涉在本質上屬於任何國家國內管轄之事件」(以下稱為「國內管轄」原則)。關於各國互不干涉他國內政以至外交的原則，後來在聯合國的文獻中有進一步的規定：例如聯合國大會1965年通過的《關於各國內政不容干涉及其獨立與主權之保護宣言》、1970年通過的《關於各國依聯合國憲章建立友好關係及合作之國際法原則之宣言》和1981年通過的《不容干涉和干預別國內政宣言》㉑。

《聯合國憲章》有相當完整的一套原則處理對別國動武的問題。只有以下兩種情況才可以合法地對一個主權國家採取軍事行動：第一是在「受武力攻擊時」的「單獨或集體自衛」；第二是在國際和平受到威脅或破壞時，聯合國安全理事會根據《憲章》第7章授權、以「維持或恢復國際和平及安全」的名義採取軍事行動。

根據上述1970年的《友好關係原則宣言》㉒：

> 任何國家或國家集團均無權以任何理由直接或間接干涉任何其他國家之內政或外交事務。因此，武裝干涉及對國家人格或其政治、經濟及文化要素之一切其他形式之干預或試圖威脅，均係違反國際法。……每一國均有選擇其政治、經濟、社會及文化制度之不可移讓之權利，不受他國任何形式之干涉。

《聯合國憲章》有相當完整的一套原則處理對別國動武的問題，基本上是設立全球性的集體安全體系，堅持和平原則，否定戰爭的合法性和正當性，並把在國際關係中使用武力局限於兩種例外情況。《憲章》的第一個宗旨便是「維持國際和平及安全」(第1條第1款)，「各會員國應以和平方法解決其國際爭端」(第2條第3款)，其中最重要的是第2條第4款：「各會員國在其國際關係上不得使用威脅或武力，或以與聯合國宗旨不符之任何其他方法，侵害任何會員國或國家之領土完整或政治獨立。」

只有以下兩種情況才可以合法地對一個主權國家採取軍事行動：第一是《憲章》第51條規定在「受武力攻擊時」的「單獨或集體自衛」；第二是在國際和平受到威脅或破壞時，聯合國安全理事會根據《憲章》第7章授權、以「維持或恢復國際和平及安全」(見第42條)的名義採取軍事行動(簡稱為「安理會的執行行動」)。

現在讓我們看看《聯合國憲章》訂立後建立起來的國際人權保障制度。《憲章》除體現主權平等及和平原則外，還肯定了人權和自決權作為世界性的道德、法律和文明準則，這可說是人類歷史上的一大突破。《憲章》裏七次提及

「人權」，它在序言中強調「基本人權、人格尊嚴與價值」，第1條在規定聯合國的宗旨時，提到「人民平等權利及自決原則」，「不分種族、性別、語言或宗教，增進並激勵對於全體人類之人權及基本自由之尊重」。

根據《憲章》第55條，聯合國應促進「全體人類之人權及基本自由之普遍尊重與遵守，不分種族、性別、語言或宗教」。更重要的是第56條，它規定「各會員國擔允採取共同及個別行動與本組織合作，以達成第55條所載之宗旨」。這條文後來被理解為各國遵守基本人權標準的法律義務的基礎。

根據《憲章》第13條，聯合國大會「應發動研究，並作成建議」，「助成全體人類之人權及基本自由之實現」。根據第62條，聯合國經濟及社會理事會「為增進全體人類之人權及基本自由之尊重及維護起見，得作成建議案」。這個經社理事會根據第68條，設立了聯合國人權委員會。

雖然《聯合國憲章》採用了「人權」這個概念，但對於人權的具體內容則未有作出規定。這種規定後來見於1948年聯大通過的《世界人權宣言》㉓。這個宣言被喻為「全人類的《大憲章》」㉔，對當代世界的政治、法律和道德思想產生了深遠的影響。《宣言》大大擴展了十八世紀具有資產階級色彩的人權觀，使人權的範圍不限於傳統的公民和政治權利 (所謂「第一代」或「第一世界」的人權)，它包涵了社會主義國家所重視的經濟和社會權利 (所謂「第二代」或「第二世界」的人權)，如工作的權利、得到合理工資的權利、組織和參加工會的權利、享受休息和閒暇的權利、享受社會福利和教育的權利等。《宣言》所提倡的價值觀念，融合了各大宗教和文化體系的優良傳統，正如聯合國人權委員會的中國代表在1947年所主張，《宣言》要協調阿奎那 (Thomas Aquinas) 和孔子的思想㉕。

1948年聯大通過的《世界人權宣言》被喻為「全人類的《大憲章》」。《宣言》所提倡的價值觀念，融合了各大宗教和文化體系的優良傳統。它的最大成就，在於為世界各國政府就其怎樣對待其人民訂下了普遍性的道德標準：只有當有關政府符合這個標準時，它才算是文明的、具有道德上的正當性的。

《世界人權宣言》的最大成就，在於為世界各國政府就其怎樣對待其人民訂下了普遍性的道德標準：只有當有關政府符合這個標準時，它才算是文明的、具有道德上的正當性的㉖。從此以後，一國的統治者怎樣對待其人民，可以名正言順地成為其他國家、整個國際社會以至全人類的關注事項㉗。《宣言》的序言提到，「對於人權的無視和侮蔑已發展為野蠻暴行，這些暴行玷污人類的良心」，在這種情況下，國際社會關心人權問題是義不容辭的。正如意大利法學家卡薩斯 (Antonio Cassese) 指出㉘：

> 這份《宣言》是一顆導航的星，它指導着世界各國慢慢走出那個黑暗時代。在那黑暗時代裏，船堅炮利是國家行為的唯一準則，並沒有公認的原則可用以區分國際社會中的善與惡。……總括來說，人權是當代世界的一次嘗試，企圖把一定份量的理性引進人類歷史中。

《世界人權宣言》通過時，各國並不認為它是具有正式法律約束力的文件㉙，所以《宣言》通過之後，多份供各國締結參加的、具有法律約束力的國際人權公約相繼起草而成，並得到世界各國的踴躍參加。這些構成日漸發達的國際人權法的公約包括㉚：

(1) 兩個涵蓋面最廣的國際人權公約：《公民權利和政治權利國際公約》和《經濟、社會、文化權利國際公約》，兩者都在1966年制訂。這兩個公約對《世界人權宣言》提出的人權作出了更具體的規定，並設立了監督其實施的機制(如提交報告、就違反公約投訴等)。兩公約的第一條都肯定了人民的自決權，這是《世界人權宣言》裏還未有的。自決權意味着殖民地的人民有權脱離宗主國的管治而自己組成獨立的主權國家。自決權和後來被提出的發展權、環境權、和平權等概念，代表着「第三代」[31]或「第三世界」[32]的人權觀。

(2) 針對個別種類的侵犯人權行為的國際公約：如《防止及懲辦滅種罪公約》、《禁止酷刑和其他殘忍、不人道或有辱人格的待遇或處罰公約》、《消除一切形式種族歧視國際公約》等。

在一個理想的世界裏，如果各國政府都根據《世界人權宣言》第21條的規定，由民主選舉產生，政府尊重人權，人民熱愛和平，那麼主權、人權與和平三原則是融成一體的。問題出在有些國家的政府踐踏人權。如果這時國際社會或個別國家對該國提出譴責、實施經濟制裁甚或軍事干預，這便涉及人權保障與主權原則、甚至和平原則的衝突。

(3) 保護個別類別人士的國際公約：如《消除對婦女一切形式歧視公約》、《兒童權利公約》等。

(4) 區域性的人權公約：如《歐洲人權公約》、《美洲人權公約》、《非洲人權和民族權憲章》。歐洲人權法院和美洲國家間人權法院便是根據前兩者設立的。非洲的人權憲章[33]則體現了第三世界的人權觀，它除了提到傳統的人權和自決權外，也談及民族的生存權、「被殖民或受壓迫的民族」爭取自由的權利、民族自由處置其天然財富和資源的權利、發展權、民族享有和平與安全的權利、民族享有良好環境的權利，這些都是所謂「集體人權」。這個非洲憲章不但規定了人權，也規定了人對其家庭、社會、國家以至國際社會的義務。

以上只是一些舉例，當代國際人權法的條約、宣言、決議、實施架構和實踐案例，內容非常豐富，絕非三言兩語所能勾劃出來。

四　關於主權與人權的關係的反思

當代國際法所體現的主權、人權與和平三大原則，它們之間存在着辯證的關係：一方面，它們互為基礎、相互依存、相輔相成[34]；另一方面，它們卻是互相制衡，其中存有張力和矛盾[35]。

在一個理想的世界裏，各國政府都根據《世界人權宣言》第21條的規定，由民主選舉產生，體現主權在民的原則，政府尊重人權，人民熱愛和平。在這種情況下，主權、人權與和平三原則是互相協調、相得益彰、融成一體的。問題出在有些國家的政府踐踏人權，或由於內戰、動亂等緣故而出現人權受到嚴重侵害的情況。如果這時國際社會或個別國家為了保障有關國家的人民的人權，對該國提出譴責、實施經濟制裁甚或進行軍事介入，這便涉及人權保障與主權原則、甚至和平原則的衝突的問題。

關於這個問題，我們須首先作出兩種區分。一是區分對侵害人權的國家採

取行動者是聯合國還是未經聯合國授權的個別國家；二是區分藉以挽救人權的有關行動是否涉及武力或威脅使用武力。

第一種情況是聯合國作出的針對人權問題的非軍事性行為。在過去半個世紀的實踐中，聯合國的機構(包括聯大、安理會、經社理事會及其屬下的人權委員會等等)對於涉嫌嚴重和一貫地侵犯人權的國家採取非武力行動、進行調查研究、提交報告、進行辯論、通過決議作出譴責或聲明、提出建議和要求，甚至實施軍火禁運、經濟制裁等措施，其例子比比皆是。累積而成的案例清楚顯示，聯合國不認為這些行動有違《聯合國憲章》中的「國內管轄」原則㊱。在聯合國的實踐中，一國政府怎樣對待其人民，已不再像聯合國成立以前，純屬本國的內政，他人不能過問。因人權問題而受聯合國機構處理過的國家包括南非、前羅德西亞、以色列、伊朗、智利、玻利維亞、尼加拉瓜、危地馬拉、南斯拉夫(塞爾維亞)等等㊲。聯合國人權委員會屬下的防止歧視及保護少數小組委員會也曾在「六四」事件後通過決議，對中國的人權狀況表示關注；該委員會又在1991年通過一個關於西藏問題的決議㊳。

第二種情況是，個別國家在其外交政策中引入人權考慮，在與某些國家發展經貿或其他關係或對其提供經濟援助時，設立人權方面的條件，藉此向該國施加壓力，謀求其改善國內人權狀況。此外，對於被認為嚴重違反人權的國家，別國也可自行(毋須聯合國的同意)實施經濟制裁或其他外交措施。中國在「六四」事件後的一段時間受西方國家和日本的經濟制裁，便是一例。

以上兩類維護人權的行動，其正當性應是難以置疑的。中國政府和內地學者大都反對「人權無國界」、「人權高於主權」、「不干涉內政原則不適用於人權問題」等盛行於西方的觀點，他們一般強調的是，喪失了主權的國家民族(如殖民地或其他受外國控制和奴役的地方)，其人民是沒有可能享受人權的㊴。中國在現代史中飽受西方列強和日本的欺壓，中國共產黨把中國人民從帝國主義的逼迫中解放出來，建立獨立自主的中華人民共和國這個主權國家；明白了這個歷史和感情的背景，內地學者的觀點是完全可以理解的。但是必須承認，一國人民的人權保障雖然有賴於該國政府充分行使主權，並為該國人民服務，而不是為外國勢力服務；但歷史經驗證明，政府既是人權的最大守護者，也常是人權的最大侵害者。西方人權思想的精髓，在於以人民主權代替專制主權，以人權來制衡國家主權，並尋求個人人權與集體人權的合理平衡。考慮到這方面時，便不難了解到，當個別國家裏的人權受到嚴重侵害時，由國際社會採取和平的、合理的行動以圖補救，不失為正義的伸張。

中國政府和內地學者大都反對「人權無國界」、「人權高於主權」、「不干涉內政原則不適用於人權問題」等盛行於西方的觀點。他們一般強調的是，喪失了主權的國家民族(如殖民地或其他受外國控制和奴役的地方)，其人民是沒有可能享受人權的。

至於採用武力捍衛人權的問題，亦即「人道主義干預」問題，則更為複雜，因為這不但涉及人權原則與主權原則的矛盾，更涉及人權原則與和平原則的矛盾。在這裏我們也分別考慮兩種情況：一是聯合國授權動武的情況，二是個別國家未經聯合國的授權而對他國進行「人道主義干預」。

關於第一種情況，根據《聯合國憲章》第7章的規定，聯合國安理會在國際和

平及安全受到威脅或破壞或出現侵略行為的情況，如使用武力以外的辦法不足以解決問題時，可採取軍事行動以執行安理會的有關決議。具體方法是由某些會員國組成聯合國維持和平部隊監督某些內戰的停火安排，或由安理會授權某國或某些國家組成的聯盟出兵執行安理會的決議，如在1990年伊拉克侵略科威特的情況。

在人權受到嚴重侵犯的情況下，例如種族滅絕或其他大屠殺，因內戰或種族衝突而發生大規模的暴行、饑荒、瘟疫等災難，大量難民湧入他國，這種情況也可理解為對國際和平及安全的威脅。正是基於這樣的理解，在安理會的實踐中，尤其是在「後冷戰」時代，它曾多次授權派遣軍隊進入人權狀況十分惡劣的國家，如1991年在伊拉克北部設立保護庫爾德族人的安全區，1992年授權美軍到飽受內戰和饑荒蹂躪的索馬利亞救助饑民，1994年授權法軍到發生了五十萬人被屠殺的盧旺達設立安全區，同年授權以美國為首的國家對海地採取軍事行動，確保在1991年軍事政變中被推翻的合法民選總統得以復職[40]。

雖然安理會曾就南斯拉夫對科索沃問題的處理通過決議，但並未授權北約採取軍事行動，所以部分西方國際法權威學者承認，今次北約的行動在技術上是違法的。《聯合國憲章》第2條第4款已清楚訂明，會員國有國際法上的義務不對他國用武，但有兩種情況例外：一是自衛，二是安理會授權的執行行動。

此外，在90年代，聯合國也曾派遣維持和平部隊到南斯拉夫（波斯維亞）、安哥拉、利比利亞等國遏止其內戰。由於南斯拉夫和盧旺達的內戰中出現極大規模的屠殺和虐待等暴行，聯合國安理會分別在1993年和1994年設立了兩個國際刑事審判庭，用以把在此兩地犯了滅種罪、危害人類罪和違反國際人道主義法的有關人等繩之於法[41]。此外，一個常設性的國際刑事法院正在設立，到時不但可在國內法院審訊嚴重侵犯人權的暴行，也會直接受到國際社會的制裁。

根據現行的《聯合國憲章》，安理會只能以國際和平及安全為理由，而不能直接以人權受到嚴重侵害為理由，對某國的國內事務進行軍事介入。在現行國際法秩序裏，和平原則和主權原則最終來說仍是優先於人權原則的。一種意見認為，即使某國國內發生的嚴重暴行不影響別國，但基於人道主義的互助精神，國際社會對於在地球任何角落發生的大規模的喪盡天良、傷天害理的事情不能坐視不理。從人道主義的角度出發，國際社會（尤其是通過聯合國的法定架構）在必要時進行「人道主義干預」，不單是其權利，更是其義不容辭的責任。因此，聯合國的全球性管治問題委員會便曾在1995年建議修訂《聯合國憲章》，規定如有極為嚴重和極端的侵犯人民安全的情況，國際社會有權作出人道主義的干預[42]。這個建議從原則來說是可以成立的，當然必須清楚界定有關情況的範圍，並且改善聯合國現有的決策機制，務求有關決定乃是基於法律和道德上的考慮，而非有關強國的政治、戰略、地緣政治、軍事、經濟、意識形態等私利性的考慮。

這便帶我們進入最後一個問題，就是在聯合國架構以外的、由個別國家或國家聯盟作出的「人道主義干預」的軍事行為，如今年北約在南斯拉夫的戰事。在《聯合國憲章》訂立之前的國際法中，人道主義干預在（正如奧本海在1905年所說的）「一國對其國民或部分國民的殘忍程度令人類震驚」[43]的情況下可算是合法

的。但是，正如上面曾指出，《聯合國憲章》第2條第4款已清楚訂明，會員國有國際法上的義務不對他國用武，而《憲章》只容許兩種例外情況：一是自衞，二是安理會授權的執行行動。雖然安理會曾就南斯拉夫對科索沃問題的處理通過決議，但未有決議授權北約採取軍事行動。所以部分西方國際法權威學者承認，今次北約的行動在技術上是違法的[44]。

在聯合國成立以前的國際關係中，人道主義干預原則被濫用為強國入侵別國的藉口屢見不鮮[45]。《聯合國憲章》不承認人道主義干預原則相信是有意的，因為各主權國家的和平共存和互不干涉內政，與人道主義干預是難以相容的。在當代世界中，各國強弱不一，雖然大家都有義務保障人權，但很難說哪個國家的人權狀況是完美的。從弱國的角度看，如果一些強大的鄰國自命為該弱國人民的人權監護人，那麼他們便隨時可以人權為理由派兵進入該弱國，最終便會變成強權政治、霸權政治的世界。

另一方面，二次大戰後有三次著名的、有人道主義干預成分的個案。不少論者均認為，在這些個案中出兵確實有助於解救被干預國裏生活在水深火熱中的人民[46]。這便是1971年印度出兵孟加拉(原東巴基斯坦)推翻巴基斯坦的統治，1978-79年越南出兵柬埔寨推翻波爾布特政權，1979年坦桑尼亞出兵推翻烏干達的阿明政權。雖然在這些事件中，干預國都使用「自衞」作為其軍事行動的法理依據，但人道主義的因素也是存在的，而更重要的是這些干預確實產生了結束暴政的效果。

在當代世界中，各國強弱不一，雖然大家都有義務保障人權，但很難說哪個國家的人權狀況是完美的。從弱國的角度看，如果一些強大的鄰國自命為該弱國人民的人權監護人，那麼他們便隨時可以人權為理由派兵進入該弱國，最終便會變成強權政治、霸權政治的世界。

由此可見，人道主義干預問題未必能簡化地一概而論。由於聯合國始終是政治性而非完全客觀地處事的司法性組織，聯合國安理會(尤其是由於否決權的制度)不一定能對所有真正需要進行干預的情況採取適當的行動，所以，如果有些國家基於人道主義的考慮，在別無選擇、迫不得已並在聯合國絕大部分成員國默許的情況下，就着涉及大批人生命安危的災難性人權狀況，採取不超越「相稱」原則的、有效的軍事干預行動，應該是無可厚非的[47]。但是，以上提到的條件，每一項都是關鍵性的考慮。例如，是否真的別無選擇？是否能通過談判解決問題？談判時欲干預方提出的條件是否合理？干預行動的殺傷力是否與其針對的行為相稱？干預是否很有可能奏效，還是因以暴易暴造成更大和更長遠的惡果？諸如此類的問題，涉及很多實踐的、事實的判斷，而不是空泛地談大原則便可以解決的。

總括來說，在二十一世紀前夕，我們可以看到在過去數個世紀發展出來的主權概念、人權概念和兩者之間的關係正在迅速地重新建構。主權原則曾是而且在可見的將來仍將會是世界各國和平共存的基礎，它是照顧現實的。人權原則把我們引向一個更合理、更正義和更仁愛的世界，它是理想的呼喚。而我們，作為人，作為人類，便一如以往，生活在現實和理想的夾縫之間。認識現實、接受現實，同時憑着理想、信心、愛心和希望去改變現實，這便是我們的奮鬥，我們賴以安身立命的道路和真理。

註釋

① H. Steinberger, "Sovereignty", in *Encyclopedia of Public International Law*, ed. R. Bernhardt (Amsterdam: North-Holland, 1987), 10: 397-418; Margaret MacDonald, "Natural Rights", chap. 1 in *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984).

② 參見法學教材編輯部：《國際法》(北京：法律出版社，1981)，頁68；張瓊：〈略論主權與人權的相互關係〉，載中國社會科學院法學研究所編：《當代人權》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁336-37。

③ 同註①Steinberger；Leo Gross, *The Peace of Westphalia, 1648-1948*, 42 American Journal of International Law 20, 20 (1948)；J. B. Hehir , "Expanding Military Intervention: Promise or Peril?", *Social Research* 62, no. 1 (1995): 41。

④ Peter Malanczuk, *Akehurst's Modern Introduction to International Law* (London: Routledge, 1997), 17-18.

⑤ 參見A. P. d'Entrèves著，李日章譯：《自然法：法律哲學導論》(台北：聯經出版事業公司，1984)。

⑥ 參見拙作：〈權利的興起：對幾種文明的比較研究〉，載拙著：《法治、啟蒙與現代法的精神》(北京：中國政法大學出版社，1998)，頁118-39。

⑦ Asbjorn Eide, "National Sovereignty and International Efforts to Realize Human Rights", in *Human Rights in Perspective: A Global Assessment*, ed. A. Eide and B. Hagtvet (Oxford: Blackwell, 1992), 9.

⑧ 參見拙作：〈人權、啟蒙與進步〉，載註⑥書，頁21-35。

⑨ 參見逯扶東：《西洋政治思想史》，增訂八版(台北：三民書局，1994)，第15章；張翰書：《西洋政治思想史》(台北：台灣商務印書館，1961)，第21章。

⑩⑱㉕㉘ Antonio Cassese, *Human Rights in a Changing World* (Cambridge: Polity Press, 1994), 46; 30; 46; 47, 158.

⑪⑮⑲⑳㉒㉓ 董雲虎、劉武萍編：《世界人權約法總覽》(成都：四川人民出版社，1990)，頁295；919；927-28；928；950；960。

⑫ 《奧本海國際法》(北京：商務印書館，1971)，頁97；同註②張瓊，頁339-40。

⑬ Allan Rosas, "State Sovereignty and Human Rights: Towards a Global Constitutional Project", in *Politics and Human Rights*, ed. David Beetham (Oxford: Blackwell Publishers, 1995), 64-75.

⑭ 同註①Steinberger，頁406-407。

⑯ Ian Brownlie, *The Rule of Law in International Affairs* (Hague: Martinus Nijhoff, 1998), 66-67.

⑰ 同上註，頁67；同註⑩Cassese，頁16-18。

㉑ 該1965年和1970年的文件分別見於註⑪所引書，頁1001、946。關於1970年的宣言的討論，見註⑦Eide，頁4，特別是該文中註3；Anthony D'Amato, "Domestic Jurisdiction", in *Encyclopedia of Public International Law*, 10: 132, 134-35。關於1981年的宣言的討論，見朱曉青：〈論人權的國際保護〉，載註②《當代人權》，頁317、334。

㉔ 同註⑩Cassese，頁46(引述美國總統夫人Eleanor Roosevelt在1948年的話)。

㉖ 同註⑩Cassese，頁46-47；Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 14-15。

㉗ Rosalyn Higgins, *Problems and Process: International Law and How We Use It* (Oxford: Clarendon Press, 1994), chap. 6; Christine Chinkin, "International Law and Human Rights", chap. 5 in *Human Rights Fifty Years On: A Reappraisal*,

ed. Tony Evans (Manchester: Manchester University Press, 1998); W. Michael Reisman, *Sovereignty and Human Rights in Contemporary International Law*, 84 American Journal of International Law 866, 866-76 (1990).

㉙ 關於此宣言的法律地位，可參閱Ian Brownlie, *Principles of Public International Law* (Oxford: Clarendon Press, 1998), 574-76; Oscar Schachter, *International Law in Theory and Practice* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1991), 335-39.

㉚ 關於國際人權法，可參閱註㉙所引書；Henry J. Steiner and Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1996)；白桂梅等：《國際法上的人權》(北京：北京大學出版社，1996)。

㉛ 關於三代的人權，可參閱註㉙Brownlie，頁583。

㉜ 關於三個世界的人權，可參閱Jack Donnelly, *International Human Rights* (Boulder: Westview Press, 1998), 32。

㉝ 中譯本見於註⑪所引書，頁1082。

㉞ 正如中國內地學者常常強調的，見李步雲：《走向法治》(長沙：湖南人民出版社，1998)，頁470-71；李林編：《當代人權理論與實踐》(長春：吉林大學出版社，1996)，頁267；同註㉑朱曉青，頁333。

㉟ 關於主權與人權，可參閱註㉗；關於主權與和平，參見註㉙Schachter，頁331-32；Antonio Cassese, *Ex iniuria ius oritur: Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community?*, 10 European Journal of International Law 23, 24-25 (1999)。

㊱ 參見註㉚Steiner and Alston，頁162-65；註㉙Schachter，頁344-48；註㉙Brownlie，頁294-97；註㉗Higgins，頁106-108；註①Steinberger，頁411。

㊲ 關於其中一些例子，可參閱註㉚白桂梅等，頁268-82。

㊳ 參見註㉜Donnelly，第6章。

㊴ 參見劉文宗：〈評「人權高於主權」〉，《東方》，1999年6月號，頁9；同註②《當代人權》。

㊵ 參見註⑬Rosas；Rein Müllerson, *Human Rights Diplomacy* (London: Routledge, 1997), chap. 6。

㊶ 參見註㉗Chinkin，頁118；註㊵Müllerson，頁174。

㊷ 參見註㊵Müllerson，頁173。

㊸ 轉引自註㊵Müllerson，頁149。

㊹ Bruno Simma, *NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects*, 10 European Journal of International Law 1, 1 (1999)；同註㉟Cassese。但是，此兩位學者均認為在有關具體情況下，北約的行動是情有可原的。

㊺ 參見註㉙Brownlie，頁568-69；註①Steinberger，頁405；註④Malanczuk，頁221。

㊻ 參見註㊵Müllerson，第6章；Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977), 101-108。

㊼ 關於這方面的討論，可參閱註㉟Cassese；註㊵Müllerson，頁164-65；Kurt Mills, *Human Rights in the Emerging Global Order: A New Sovereignty?* (London: Macmillan, 1998), 161-63；註㉗Chinkin，頁110-11；Michael Walzer, "The Politics of Rescue", *Social Research* 62, no. 1 (1995): 53; Bernard Williams, "Is International Rescue a Moral Issue", *Social Research* 62, no. 1 (1995): 67.

陳弘毅 香港大學法律學院院長

編 者 按

近二十年來，中西學術界對中國農村基層社會研究的興趣深厚、成果豐碩，其背後的問題意識則為：一、以農村為基地的中國共產革命，何以在清王朝覆滅後短短三四十年間迅速興起並取得勝利？二、已獲得巨大成功的中國改革開放也是由農村開始的，那麼，1949年至改革前的中國農村權力結構，果真是「共產黨一統天下」那麼簡單嗎？本期兩篇文章也扣住上述兩個問題，以華北鄉村的個案分析，展現二十世紀中國農村的宗族、村規以及村社文化所構成的權力與話語之間的複雜關係。

針對上述第一個問題，李懷印根據民國早期河北省獲鹿縣有關鄉地糾紛的歷史檔案，通過分析這些民事訴訟的過程和糾紛雙方各持的理據，再現當地村民社會生活的真實空間，重新認識20、30年代華北鄉村的性質，並質疑杜贊奇提出的基層惡勢力橫行是引發共產革命蔓延的論述。在方法論上，該文力圖突破以往只重農村顯性權力結構、忽略隱性話語研究的局限。針對第二個問題，趙力濤對1949年以後中國農村家族衰亡的普遍認識，提出截然相反的看法。他認為，儘管50-70年代共產黨的國家權力全面控制農村，但基層社會組織中的家族意識不但沒有被外來政治權力削弱，反而有可能在競逐政治資源過程中得到意外的強化。

二十世紀早期華北鄉村的話語與權力

● 李懷印

中西方學術界對1949年前中國鄉村社會的認識，多側重於那些顯而易見的村社權力組織結構方面。然而，在村社生活中同時起作用的，還有各種成文或不成文的慣例 (established practice) 。這些慣例以及建構在它們之上的村社話語 (discourse) 不那麼容易被察覺，因此在以往的學術研究中基本未被觸及。本文旨在透過對華北村社內部一系列衝突的分析，揭示話語與權力之間的實際互動關係，及其在塑造村社結構方面所起的作用。這樣一種顯性權力與隱性話語並重的研究方法，將為我們理解二十世紀早期華北村社的性質，提供一個新視角。

早一代中西學者對中國鄉村社會的拓荒性研究，均把焦點放在所謂「自然村」上面，多側重於那些顯而易見的村社權力組織結構方面。但村社生活中各種成文或不成文的慣例及建構在它們之上的村社話語則未被觸及。本文旨在揭示話語與權力之間的實際互動關係，及其在塑造村社結構方面所起的作用。

一　村社・村規・話語

早先一代中西學者對中國鄉村社會的拓荒性研究，均把焦點放在所謂「自然村」上面①，而學者們所關心的亦不外是在自然村內生長的、跟自然村疆界一致的各類事物。在這些篳路藍縷的研究中，人們很少顧及更深層的非顯性現象亦是很自然的事。戰後的學術研究，多相信農民的基本生活空間乃係自然村之上的集市地域 (marketing area) ，這一潮流由人類學者施堅雅 (G. William Skinner) 所開創②。而在歷史界亦出現同一趨勢，即捨棄自然村而注重居住在市鎮的地方紳士③。近來的研究開始重新重視村莊在農民生活中的重要性。黃宗智對華北小農的研究，令人信服的證明了當地村社的閉塞性以及當地普通村民的足不出戶④。他所採用的方法，乃係形式主義、實體主義以及馬克思主義三者的結合。三者所強調的分別是市場的角色、農民以自我滿足為目的的生產行為，以及農業剩餘的榨取。至於非物質層面的村社慣例、話語，自然未予顧及。杜贊奇 (Prasenjit Duara) 似乎有意彌補黃宗智的研究所留下的空白，特別強調滲透在農

民生活空間的種種文化現象，諸如宗族觀念和民間宗教（如關帝崇拜）。杜氏宣稱，正是由這些文化象徵跟各種地方組織和關係網絡所共同組成的「權力文化結」（cultural nexus of power），而不是過去人們以為的「村莊」或「市場共同體」，構成了影響地方資源配置和權力行使的最小單位⑤。正如批評者所指出的，杜氏此一概念的最大缺陷是其含混不清、無所不包，並不算一個空間概念。同時，杜氏亦未言明，其所謂共同象徵、準則之類究竟具體指的是甚麼⑥。

要探究鄉村權力日常運作的真相，我們必須回到村社這一具體而真實的空間。就一個農民的日常生活領域而言，真正對他有意義的，是其所置身的一個特定的「社群」（community）。這樣一個社群，正如賽賓（David Sabean）所言，是由一系列調節關係所構成的。它們規定了社群成員對資源應有的分享權，要求其成員在享有其應得的一份權利和要求時，承擔應盡的責任和義務⑦。我們將會看到，在二十世紀早期的華北鄉村，這些調節關係具體呈現為各式各樣的慣例或村規。正是這樣一些慣例、村規，規定了村民們的具體權利和義務，調節着他們之間的相互關係⑧。換言之，這樣一些遵守同樣慣例或村規的村民，構成了一個特定的「社群」。在絕大多數情形下，社群的範圍跟自然村的疆界是吻合的，即一個村莊只有一套村規。我稱這類村莊為具有特定含義的「村社」（village community）。

要探究鄉村權力日常運作的真相，就必須回到村社這一具體而真實的空間。就一個農民的日常生活而言，真正對他有意義的，是其所置身的特定的「社群」。村社不僅有一套調節其成員之間權利與義務的慣例或村規，更重要的是，它還有維持此一村規日常運作的村社「話語」。在村社話語中，當權者必須體現並維護村社利益，擔當村規維護人的角色。

「村社」之所以成其為村社，不僅因為它自有一套調節其成員之間相互權利與義務的慣例或村規，更重要的是，它還有一個維持此一村規日常運作的村社「話語」（community discourse）。話語反映的是村社成員對規定其權利、義務關係的村規一致的認知和態度，它強調村規在村社內部至高無上的地位，亦要求村社內部的每個成員接受村規的約束。所有成員都有義務維護村規，任何破壞村規的行為都必須受到譴責。賽賓說得對，「使村社成為可能的，正是話語」⑨。

然而，村規的運轉，或泛而言之，村社內部種種關係的實際情況，並不僅僅依賴於話語。在話語之外，起同樣甚至更大作用的，還有村社內部的各種形式的權力。在二十世紀早期的華北村社，這些權力主要體現為兩種形式，即制度化的權力（包括舊式的、內生的「鄉地」，和新式的、外加的以「村首」或「村正」為首的村政府），以及非制度化的傳統族權、紳權。

權力與話語的關係十分複雜。權力的合法性基礎來自它對體現於話語中的集體價值和利益的認同、支持。正如布迪厄（Pierre Bourdieu）所指出的，在一個本質上仍屬前資本主義性質的傳統村社，遵從集體價值和準則乃是權勢人物樹立並再生其權威、積聚其「象徵資本」（symbolic capital）的實際可行手段。「在這樣一個制度中，大人物最不可隨意違背公共準則。他們要維持自己的聲望，就必須付出服從集體價值的代價」⑩。因此，在村社話語中，當權者必須體現並維護村社利益，擔當村規維護人的角色。村社領袖必須力求使自己的言行與當地話語保持一致。可以說，話語是權力的來源和賴以生存的空間。然而，權力在自我表達（representation）與實際運作（practice）之間，總存在一定的差距。權力隨時隨地都可能被濫用。但是這種濫用，又必須以不公開破壞村規、損及其象徵資本為前提。因此，對當權者來說，唯一可行的做法是在現有的話語結構下，透過種種「技術」（techniques），諸如操縱村規本身的運作、鑽村規上的漏洞、或

在上層權力面前誤陳村規，從而達到在實質上規避、違反村規的目的。這裏，話語不過成了掩蓋他們濫用權力、在最大程度上謀取個人好處的護符。因此，話語與權力之間常常產生「脱節」(disjunction)。不過，話語確也可以對權力起節制作用。這不僅因為在現有的話語結構下，權力的濫用必須被限制在一定的程度之內，公開地破壞村規即會失去權力的合法性；而且因為，受害者同樣可以用村規作為武器，成功地跟權力進行對抗，維護自身利益。關於權力與話語的關係，福柯 (Michel Foucault) 有這樣一段精彩的論述⑪：

> 話語並非總是屈從於權力，或總在跟它對抗。我們必須看到此一過程的複雜多變：話語既可以成為權力的工具和效果，也可以成為一個障礙，一個絆腳石，一個抵抗之點，一個朝向相反戰略的出發點。話語傳導並產生權力；它既可強化權力，也可破壞和揭露權力，使它不堪一擊，遭受重挫。

二　獲鹿縣的鄉地糾紛

不用說，要理解革命前中國地方村社的實際，我們必須在方法論上突破過去只注重社會組織結構，忽視隱性話語的做法。只有着眼於界定明確的「村社」，兼顧權力與話語兩面，把握兩者間的互動關係，才能準確理解村社內部關係的日常運作。

但要這麼做，需待新的第一手資料的挖掘。本文所利用的，是民國早期 (1912-36年) 河北省獲鹿縣有關鄉地充任糾紛的檔案紀錄⑫。在當地，「鄉地」是一種從清代沿襲下來的村一級或村下面「牌」一級的半官方職能人員，主要職能是負責本村或本牌的稅收 (在1900年之後普遍設立正式的村政權之前，還兼具多方面的上傳下達的行政職能) ⑬。獲鹿各村的稅收，多以鄉地代墊為主。各戶為了幫助抵銷鄉地墊款的開銷，有義務在房地等物的買賣中請鄉地做中介人，抽取佣金。鄉地的選任，均係在一村或一牌之內，按各戶地畝多寡，或直接按門戶序號，輪流充任。各村、各牌亦因此形成沿襲上百年乃至數百年的不易之舊規。

有關鄉地糾紛的案例，一無例外地顯示了村規在鄉民生活和糾紛處理中的突出地位。發生糾紛的雙方，通常都訴諸村規，為自己的立場 (拒絕接受或爭奪鄉地一職) 辯護。每份狀詞，均以陳述本村的村規開頭，接着指控對方如何如何「破壞鄉規」或「紊亂村規」，要求縣衙門稟公審理，「以正村規」(656-2-1120，1928)，或「俯念鄉規為重，保存鄉規」(656-2-967，1927)。幾乎每份狀詞，在述及本村村規時，都稱它「村中舊規，由來久矣」(656-2-406，1924)，或「向來舊規，不記其年」(656-1-1212，1920)，或「相傳數百年，咸遵鄉規」(656-2-6，1921)，或「世世相傳」，「歷來如是，毫不紊亂」(656-2-967，1927)。而任何破壞村規的行為，都會被看成樹立惡例，帶來「闔村後患」。

然而，我們對村規的理解，決不能停滯在村社話語的表象上。事實上，在話語的背後，更應該看到各種形式的地方權力在其中的作用。村規的實際運

有關鄉地糾紛的案例，一無例外地顯示了村規在鄉民生活和糾紛處理中的突出地位。發生糾紛的雙方，通常都訴諸村規，為自己的立場辯護，接着指控對方如何如何「破壞鄉規」或「紊亂村規」。任何破壞村規的行為，都會被看成樹立惡例，帶來「闔村後患」。

作，應該從話語與權力的交互影響中加以理解。要揭示這一點，我們唯有從分析具體案例入手。

三　權力與話語的脫節

讓我們先來考慮下面這個例子 (656-2-967，1927)。此案發生在該縣正南路山下尹村頭牌。該牌牌規，「以完糧多者，先行充當鄉地」。舊鄉地據此於每年陰曆十二月初「拉舉」新鄉地，並讓鄉約報知該充鄉地之人。牌規進一步規定，「如應充之人，或另拉出比伊糧銀又多之家，准其糧銀最多之家充當」。

這場糾紛受到縣衙門的關注，始於民國十六年 (1927) 一月三十日由該牌鄉約投遞的一紙稟狀。控告的原因是該牌村民翟自有，被拉舉後拒不接受。據鄉約稱，翟自有的理由是他只完糧一兩四錢餘，另有翟清和完糧二兩餘，今年鄉地，理應翟清和充當。

縣長在受到鄉約的稟控之後，即派警前赴該村協同村長調查實情。村長 (翟清和之族兄) 遲至二月二十二日始向縣長回稟：經查明，應由翟自有照牌規接充鄉地。縣長批覆：「該村鄉地既照慣例應歸翟自有接充，仰該村長傳諭遵照，勿得推諉。」

但事隔三天，翟自有即另投一紙，稱其糧錢低於清和，並且據其記憶，翟清和從未當過鄉地。他進一步指控村長與鄉約「狼狽為奸」，袒護其族兄。「似此硬壞舊規，恐人唾罵，決不接充」。縣長至此不得不票傳翟自有、兩名鄉約以及村長一併到庭。開庭結果，縣長仍判翟自有接任明年鄉地。

正南路山下尹村存在一個明顯的、強有力的村社話語。在此一語境中，人人不得不遵從村規的最高權威，人人亦均以維護村規、避免村規遭致破壞，為自己的行為作辯護。衝突雙方所爭的，似乎並非願不願意做鄉地，而是要不要按村規辦事。

案情發生有利於翟自有的變化，是在庭訊之後，他第五次投遞狀紙。除了重複過去的立場外，翟自有更詰問縣長：「(上次) 蒙恩傳案，不容身分辯，即判今年身牌鄉地，應身充當，不准推諉。亦未明白批示，據何理由判身充當，令身實難意揣。身若接充本年鄉地，明年身據何牌規，據何理由，推交何人？難免益多糾葛。」他因此要求縣長撤銷判案，「保存舊規」，判令翟清和接充鄉地。縣長不得不認真對待，批示當事人提供徵糧紅簿上的真實戶名，以便弄明其糧錢數額是否確低於翟清和。縣長在據其所提供的戶名查清之後，作出批示：「查驗紅簿 (與所稱糧錢數額) 相符。候諭飭糧多之翟清和充膺本年本牌鄉地。」

不過此案並未就此終結。頭牌鄉約在得知此一批諭之後，立即具稟聲稱：翟自有弟兄三人，共銀四兩有餘，遠遠高出翟清和糧銀。翟自有因躲避充膺鄉地，故意將糧錢按三份分開，但仍列名鄉地班中。縣長最後裁定：「責成」翟自有、翟清和二人同時接充頭牌鄉地。

憑現有的紀錄，我們實難把握案情的真相。但有一點是明白無誤的，即當地存在一個明顯的、強有力的村社話語。在此一語境 (discursive context) 中，人人不得不遵從村規的最高權威，人人亦均以維護村規、避免村規遭致破壞，為自己的行為作辯護。衝突雙方所爭的，似乎並非願不願意做鄉地，而是要不要按村規辦事。爭執之點，因此落實在雙方各自的條件合不合村規的要求。但是，透過表面上對村規的爭執，我們不難看到背後權力的運作。此案中，該村

村長很有可能想利用手中的權力及在當地的影響力，企圖庇護其族兄翟清和躲避鄉地一職。但是在現有的語境中，村長不可能公然置村規於不顧，明目張膽地袒護其族人；他只能讓鄉約出面，以維護村規為藉口，通過誤述 (misrepresent) 村規和相關事實，來達到自己的意圖。另一方面，與之對立的一方，也以村規為武器，反覆替自己申辯，終能避免完全淪為權力濫用的犧牲品。概言之，當權者對話語的利用，與普通村社成員以話語阻止權力的濫用，在本案中皆是明顯的。

下面這件案例 (656-1-1212，1920)，進一步說明了權力與話語之間錯位的可能。與前面那場衝突中當事雙方拒不接充鄉地相反，這場官司，肇因於兩名候任人選互爭鄉地 (當地稱「鄉長」) 一職。

這樁糾紛鬧到縣衙門，是在民國九年 (1920) 二月十五日，由自稱「新鄉長」的王麥收，連同兩名舊鄉長，合夥狀告村民馬保子「擾亂村規，阻窒鄉長不能更替」。狀詞先敍述了一番本村村規。據稱，「本村鄉規，向係以一頃 (按：即百畝) 地者，充當鄉長一年……每年臘月十五日，由舊鄉長舉保新鄉長，周而復始。如一家足夠一頃地者，即以一家獨充鄉長一年。如不足一頃地者，以十畝地以上之家，共措足一頃之數，公當鄉長一年。若公當鄉長之中，有不願充當者，即由公當鄉長中，從前當過鄉長者，舉出津貼鄉長之錢數，以一頃地按畝均攤，交充當鄉長者辦公。倘有嫌所舉之錢數多者，令其自道。錢數盡少不盡多。以錢數至少者充當鄉長」。

據狀詞介紹，民國九年，該村計有七家，共措地一頃，公當鄉長一年。其中六家不願充當，即由這六家當中從前做過鄉長的馬保子，舉出津貼鄉長錢數二十三吊。原告王麥收，依村規「盡少不盡多」的原則，報出津貼鄉長錢數十六吊，想當鄉長。其他各戶均同意王麥收接充，但馬保子反對。由於馬保子「擾亂村規，從中阻窒」，新、舊鄉長無法按期交接。因此要求縣長傳訊判究。

縣長收到狀詞，只是循例批諭原告「邀村正、副，查照舊規，和平理了，毋庸涉訟」。村正、副於三月十二日具稟回報：「按村規，理應馬保子充當。」同時，馬保子也呈詞反控王麥收「恃強狡亂鄉規」。據馬保子稱，該村的鄉規是「以多種地畝者充當鄉長，一年一換……現在身 (指馬保子本人) 地多，該身接充今年鄉長」。控詞還稱，村正、副均已允准由他充當鄉長，並着王麥收「幫同」馬保子辦公。但王麥收拒不答應，非要獨自做鄉長不可。

縣長對於村長的稟覆，仍是照例按照所稟「實情」，批諭馬保子充當今年鄉長，且不准王麥收加以干預。對於馬保子的控詞，縣長也作了類似的批覆。

此案中，我們發現王麥收與馬保子在互控對方「擾亂村規」時，各自所表述的村規是不同的。村長在給縣長的稟覆中，提及村人津貼新鄉長的事實，顯示王麥收所說的村規更為可信。這場衝突，很有可能是由於馬保子自己想當鄉長，並憑藉自己曾當過鄉長的資格，報出津貼鄉長錢文。當王麥收為爭取鄉長一職，按村規報出更低的津貼數額之後，馬保子便買通村長替自己講話，阻止王麥收接充成功。村長權力在表達與實踐上的差別，在這裏再次顯露出來。村長支持馬保子，表面上是照村規辦事，實際上不過是以村規為掩護，濫用權力，庇護他人而已。此案構成權力與話語脱節的另一個例子。

我們發現王麥收與馬保子在互控對方「擾亂村規」時，各自所表述的村規是不同的。村長支持馬保子，表面上是照村規辦事，實際上不過是以村規為掩護，濫用權力，庇護他人而已。此案構成權力與話語脱節的另一個例子。

然而，村長的角色並不是決定性的。其濫用權力的程度，不僅取決於自身操縱村社話語的能力，同時還決定於普通村社成員利用此一話語反制其權力的能力。在翟自有一案中，性格倔強的翟自有之所以能夠避免自己完全淪為權力濫用的受害者，是因為他面對村長、鄉約的「狼狽為奸」，不肯輕易屈服，反覆訴諸村規，替自己申辯，迫使縣長一度收回不利於己的庭判。相比之下，本案中王麥收的形象，更像一個本份純樸、軟弱無力的農民；他在縣長依據村長的回覆作出初步反應之後，即不再採取任何行動，進一步為自己申辯。權力的濫用，因此變成輕而易舉的事。儘管如此，本案中的村長還不能完全棄村規於不顧，而是答應讓王麥收「幫同」鄉長辦公，從中得點好處。當地的村社話語在受到當權者擺弄的同時，對權力仍有一定的節制作用。

四　權力與話語的耦合

我們對華北村社中的權力與話語的理解，不應僅僅限於兩者之間的脫節、衝突：似乎權力總在主導話語，操縱對村規的表達；與此同時，話語也被用來對抗權力的濫用。事實上，兩者之間還有耦合、互補的一面。權力的一個日常功能，即在維護形諸慣例(即村規)的村社制度的正常運轉。權力通過發揮此一功能，而在村社話語結構中獲得其合法性基礎，得以維持其權威的再生產。權力與話語的這種互補性，可從下面兩件例子中顯示出來。與前面兩件案例不同，這兩場衝突並非發生在相互爭奪或規避鄉地一職的兩名候任人選之間。負責調處糾紛的村長，無法透過濫用權力、袒護一方，從中撈取個人好處。相反，當村規遭到破壞時，村長必須出面維護，甚至為此付出代價。

我們對華北村社中的權力與話語的理解，不應僅僅限於兩者之間的脫節、衝突。事實上，兩者之間還有耦合、互補的一面。權力通過發揮維護形諸慣例(即村規)的村社制度的正常運轉，而在村社話語結構中獲得其合法性基礎，得以維持其權威的再生產。

這起案例來自正南路的南莊(656-1-1216，1920)。該村的舊規，種地二十畝者，充當鄉長一年；四十畝地者，充當兩年；六十畝者三年。「總以地多，充當鄉長年多」。村人據此將各戶列在摺上，「以次推充，周而復始，毫不紊亂」。每年臘月十五為交接日期。按照這份摺子，民國九年該輪到村中三大富戶之一的王克儉接充。但王克儉力圖逃避此一責任，故意在鄉長交接手續上跟舊鄉長找岔子。

四月四日，舊鄉長耿雲芳狀告王克儉「不按摺接充」。四月十四日，縣長開庭審理此案。王克儉的兒子王法英代表其八十歲的老父出庭，並稱：他並非不願接充，而是因為舊鄉長未按村規在去年臘月十五「交代」他接充，並且至今仍未把歸鄉長使用的「村中銅器、家俱等物」交給他。庭訊後，縣長斷令王法英具結接充鄉長，並到耿雲芳家「點收」上述物件。

王法英顯然沒有照辦，因為一周之後，耿雲芳又呈來一詞，重複對王法英的指控。縣長於是批諭這位舊鄉長把銅鑼等物送交村正，由村正轉令王法英具領。

村正於四月二十八日稟報縣長。據稱，四月初四日夜間，其場院東屋三間遭人用火引燒。村正未指明何人縱火，但從下面這段話可明白看出所指何人：「伏思身前者具覆，燒毀房屋三間。若再交付銅器，王法英是否肯收尚在兩可，

身家房院更不知伊於胡底。」縣長至此已失去耐性，申令王法英自往耿雲芳家中接收，並嚴詞警告：「如再狡瀆，定惟爾一人是問！」這場糾紛至此方告落幕。

這段故事，反映出一個牢固的村社話語。該村內部有關鄉長接充的村規，已具體化為標明鄉長接充次序的「摺子」。在村民當中，這份摺子無疑享有最高權威。以此為核心而形成的村社話語在這裏是明顯可見的；此一話語的中心內容，是村社內部，人人必須按照這份摺子輪充。因此，這場糾紛的原告指控對方的理由便是對方不按摺子接充。而在如此強有力的語境中，被告一方亦不可能置摺子於不顧，而是採取與村社話語相協同的「戰術」：即不僅不承認自己未按摺子接充，相反指控對方違反村規，未在規定日期交代接充並交出鄉長用物。在這裏，話語成了村人規避村社義務的護符。

而在這場衝突中，該村村長卻一改我們在前面所熟悉的濫用權力的形象，扮演了維護村規的角色。由於這場衝突發生在舊鄉地與亦已確定的新鄉地之間，而不是發生在兩個皆有接充或規避機會的候選人之間，村長無法通過庇護其中一方而從中漁利。事實上，在此類衝突中，村長不僅不易找到濫用職權的機會，反而在奉令履行職責時，不可避免地要與製造麻煩的一方發生衝突，甚至要為此付出一定的代價。

下面這件發生於東南路南郭村的糾紛 (656-2-1120，1928)，進一步顯示了村社權力與話語之間的互補性。該村舊有村規：王、李二姓輪流接充鄉長。每年年終鄉長交接之際，即由王姓或李姓族長，就族內有地二十畝以上之戶，按各戶地畝多寡排充鄉長。民國十七年 (1928)，該李姓出任鄉地，即由李姓族長排族人李生群的祖父充當現年鄉長，並於正月初一日由王姓去年鄉長將「跟隨鄉長一切公共之物」移交李生群一家。不料正月十八日夜，李生群之大哥、二哥均被「槍匪」擊斃。李生群因此將鄉長用物送至族長家中存放，半途辭退鄉長一職。

四月十一日，該村村長、村佐一同稟控李生群「紊亂村規」。而李生群也呈詞反擊，強調自己的行為並不構成破壞村規：他在家排行第三、「早已改門過繼」，「並不在應充鄉地之例」。同時，當地「且又未有乃兄已死，鄉地之責，即應為弟接充之村規」。縣長同情李生群的遭遇，認為他「因受種種刺激，辭退鄉地，不願充膺，有難強迫」。

這使村長處在一個十分為難的境地。他既無法強迫李生群再做鄉長，又不願自行代理，唯一的選擇，便是去找李姓族長，商議接替人選。族長的意見，「如再派鄉地，理應李慶成充膺現年鄉地」。但這樣的想法，事實上也與村規不合。因為，即使在族內「按門選派」，在李生群之後，該由李慶成接充鄉長，按村規，也應等到來年正月初一正式接任，而不是提前到今年年中。因此李慶成拒不接受。

縣長考慮各方的立場後，作出堂諭：由李慶成接充今年鄉地。接充以後，應墊出各款，着村長、村佐、鄉地「三股均墊」。

這件案例讓我們看到村社權力與話語是如何共同作用，維護村社內生制度的正常運轉的。村社話語的核心，是規範村社成員之間關係的村規。在這樣一個以村規為最高準則的語境中，不僅普通村社成員要恪守村規，而且村社首領的權力及其合法性，也來自他們對村規的遵守和維護。當村規無法正常運行

發生於南郭村的糾紛讓我們看到，那些在平時可能是相互抵觸的各種形式的村社權力，這時為了維持、強化或再生其權威，都可能走到一起，共同維護村規的正常運轉。此案突出顯示，村社制度的正常運作，離不開村社話語與地方權力的共同作用。兩者關係不是脫節，而是耦合。

時，村社中的掌權人，在其特定的語境中，勢必面臨一種壓力，使他們感到有責任維持村規於不墜。那些在平時可能是相互抵觸的各種形式的村社權力，這時為了維持、強化或再生其權威，都可能走到一起，共同維護村規的正常運轉。於是我們看到，當該村的鄉地職能因擔任者猝亡而中止時，村長便自動出面代行鄉地職責。而當鄉地接替人選沒有着落時，村長便轉而求助於族長。總之，此案突出顯示，村社制度的正常運作，離不開村社話語與地方權力的共同作用。這裏我們所看到的，不是兩者之間的脱節，而是耦合。

五　族權與話語

以上我們在透過具體案例檢討村社權力與話語的關係時，把焦點一直放在村長所代表的制度化的正式權力上面。然而，除了這種晚至二十世紀初方才出現的外加的村政權外，村社內部還存在各種形式的內生的、非制度化的傳統權力。其中最顯著的，莫過於基於宗族組織所形成的族權。華北村社的宗族勢力，因其總體上不如華南尤其是東南沿海地區那麼顯著，其重要性過去一直被忽視。杜贊奇依據滿鐵調查資料對華北若干村莊所作研究，揭示了宗族在當地如何構成一支重要政治力量。獲鹿地方檔案同樣證實了宗族在村社生活中的重要地位。上面所介紹的南郭村，即是一個由兩大姓組成的村莊，每姓各有一百來戶。兩姓輪流接充鄉地與村長兩職。其宗族組織之發達及族權之強大，從族長決定本姓鄉地人選一事上可窺見一斑。下面將要描述的一場糾紛，同樣顯示出宗族力量在當地的極端重要性。族權跟村社話語的關係，一樣具有兩面性：兩者之間既可以發生正面的互補，也可能產生負面的脱節、背離。族權與話語的互補性，從上述南郭村一例中已經看出端倪，似無必要另引案例説明。下面這場糾紛所展現的，是這兩者之間的脱節。

華北村社的宗族勢力，因其總體上不如華南尤其是東南沿海地區那麼顯著，其重要性過去一直被忽視。但獲鹿地方檔案證實了宗族在村社生活中的重要地位。族權跟村社話語的關係具有兩面性：兩者之間既可以發生正面的互補，也可能產生負面的脱節、背離。

發生在保長路孫村的這場因爭充鄉長引起的糾葛 (656-2-6，1921)，捲入村內兩大宗族 (梁姓與任姓) 之間的競爭與衝突。梁姓源自外地，一直被當做外人而在村內事務中受到排擠。該姓之所以堅持鄉長一職，正因為他們欲藉此提高在村內的地位。而任姓卻根深柢固，人多勢眾，最終在這場衝突中佔了上風。

此案由梁姓宗族的代言人梁官鳳於民國十年 (1921) 一月十七日率先告到縣衙門。這份狀詞一無例外地先敍述了一下本村村規。根據此規，「村人共分七門，輪流辦公，循序推換，已當鄉長之戶為舊丁，未當鄉長之戶為新丁。推鄉長特盡新丁充當，不盡舊丁。相傳數百年，咸遵鄉規」。狀詞稱，按村規，應由他來充當民國十年的鄉長。梁官鳳接着指控，與他同在一門的任長青，已屢當鄉長，非村中新丁，但是見到近數年村中花草銷售興旺，鄉長作為中介人，所抽佣金可觀，便「恃其蠻橫，強欲破壞鄉規，把持鄉長」。兩天之後，該村村正、副因「不忍坐視」，稟稱：「按村中規則，理應梁官鳳充當鄉長。任長青硬行狡亂村規，自以為是，硬充鄉長……。」

為弄清案情，縣長於二月十五日、三月二日兩次開庭，使任長青要弄村規的真相曝光。事實是，當七個門的「門頭」及村眾依照村規，於去年臘月十五日

夜聚於村中大寺公舉鄉長時，任長青依仗其人多勢眾，控制提名過程，「公舉」出張磨子做今年鄉長。眾門頭因「惹不起」任長青，提名時「並沒說話」。村正、副「嫌他(指任長青)不依舊規辦理」，在張磨子當上鄉長擺席請客時，均推諉不到場。而去年鄉長也認為，張磨子曾把做鄉長的機會三次讓給別人，便不算「新丁」。讓張磨子充當鄉長，「與村規不合」，因此拒絕把銅鑼等鄉長用物移交張磨子，堅持交與梁官鳳。去年年三十夜，亦即鄉長推交之指定日期(正月初一)的前一日，任長青率族人十數人，威脅舊鄉長將所用物件交與張磨子，未曾得逞。舊鄉長懼於任長青人多勢眾，當夜逃至村外窩鋪中避難。次日午前，任長青再度率眾到舊鄉長家，將各種公文、物件徑自取走，交與張磨子。

儘管鄉長提名受到任長青的公然操縱、鄉長推交亦借助其強迫手段，縣長在兩場庭審之後，仍裁定張磨子為今年鄉長。其理由是，推舉鄉長時，七門頭及村正、副均在場，「(張磨子)既經公舉充當今年鄉長，即着承充，安份辦公。梁官鳳毋庸爭執」。在他看來，無論任長青有無操縱提名之事實，推舉過程本身，是照村規進行的，推舉結果便算正當。

透過這場糾紛，我們可以看出當地村社中的一個由宗族勢力主導的權力結構。村社內部不同宗族之間的衝突和競爭，以及宗族權力與行政權力之間的抗衡，使當地更容易形成一個強有力的話語，在這一語境中，人們更強調用村規來調節相互之間的關係，村規更可能被用來作為相互制衡的手段。梁姓在跟任姓的直接對抗中，時時刻刻訴諸村規，為自己的要求辯護。村正、副同樣以「敗壞村規」作為稟訴任長青的理由，而舊鄉長亦因提名結果與村規不符而拒絕推交。

梁姓與任姓兩大宗族的糾紛顯示了權力與話語之間的脫節與耦合：一面是村社中佔上風的權力(這裏是任姓宗族勢力)以話語為遮掩，操縱而不是背棄村規，使其按自己的設計運作；一面是處於弱勢的力量(這裏是梁姓宗族及村正、副)，以村規為武器，反制對方。

置身於這樣一個強大的語境，任長青一方即使人多勢眾，也不能棄村規於不顧，而必須使自己的做法顯得處處符合村規：任長青本人已做過鄉長，屬「舊丁」，當然不能公然冒犯村規，自行充當鄉長。唯一的選擇，只能是把自己的人手張磨子推到鄉長的位置。照他們的說詞，讓張磨子做鄉長，並不違反村規，因為張雖然有過三次充當鄉長的機會，但都讓給他人，自己則從未當過，故仍算「新丁」。張磨子的上台，同樣是照村規所規定的程序進行的。提名鄉長時，眾門頭及村正、副均在場，並未當場提出異議(怕當面得罪任長青)。

總之，這起糾紛再次顯示了權力與話語之間的脫節與耦合兩個不同側面：一面是村社中佔上風的權力(這裏是任姓宗族勢力)以話語為遮掩，操縱而不是背棄村規，使其按自己的設計運作；一面是處於弱勢的力量(這裏是梁姓宗族及村正、副)，以村規為武器，反制對方。衝突的最終結果，取決於兩種勢力之間的平衡。居優勢的一方對話語的利用，總能戰勝居劣勢的一方對話語的訴求。

六　結語

以上圍繞獲鹿縣鄉地充任糾紛對當地村社權力與話語的分析，對於重新認識二十世紀早期華北鄉村的性質，至少具有以下三方面的意義。

首先，這些糾葛從一個側面清楚顯示了當地村民社會生活的一個真實空間。對於這些生活在二十世紀初華北村莊的普通村民來說，他們在家庭或家族之外，真正富有意義的社會空間，與其說是一個超自然村的集市地域，或一個邊際模糊的「文化權力結」，不如說是一個享有共同話語空間的「村社」。這樣一個村社，在多數情況下，相當於一個自然村，但它在概念上並不等同於自然村（自然村純粹是一個地理概念，而村社則是一個社會的、文化的概念）。村社之所以成其為村社，不在別的，乃因為村社成員受同一個權利義務關係的約束，遵守同一個慣例（村規），生活於同一個話語空間。這裏應當特別強調的是，在二十世紀早期的華北，村規與村社話語的存在決非個別現象，更非僅限於本文所引數例（參見註⑧）。獲鹿檔案顯示，直至20、30年代，在當地211個村莊中，調節村民相互關係的舊規仍普遍存在於各村。其中約三分之二的村莊屬一村一規，剩下的三分之一則每村進一步分為若干個「牌」，各牌自有「牌規」。在圍繞鄉地一職所產生的所有糾紛中，村民們一無例外地訴諸村規，為自己辯護。而村中當權人物的調解，以及縣衙門的審判，亦皆一無例外地以當地村規為其依據。概言之，村社內部的傳統慣例，以及建立在這些慣例之上的村社話語，在二十世紀早期的獲鹿鄉村依然是根深柢固的。如果我們把「村社」定義為享有共同的慣例及話語空間的鄉民群體，那麼，直至二十世紀20、30年代，獲鹿地方村社仍未失去其傳統特性。當地村民正是在「村社」這樣一個空間內，相互之間產生衝突、競爭、友睦、仇隙……。

在本文所述及的那些案例中，當權者一無例外地承認村規的最高權威和約束力。它在追求自身利益的時候，只能是對村規另作解釋，或操縱村規本身的運作程序，不能公然背棄村規。權力的濫用必須披着一件「合法」的外衣。

其次，透過對這些糾紛的分析，可以清楚地看出村社內部權力與話語之間的複雜互動關係。在實際運作中，此一關係大體呈現為如下兩種形態。理想的形態是權力與話語之間的整合、補充。換言之，即權力的表達與實踐之間的一致。在村社話語的表達中，權力所體現的應是村社的整體利益。權力的合法性

也正來自於它對村社利益的維護。反映在村規上，權力的一個重要功能即在於保證村規的正常運行。然而，在村社生活的實際中，人們更常見到的是權力的運作實際跟村社理想與話語之間的脱節，而不是兩者間的整合。這一脱節所反映的是權力的表達與實際之間不可避免的差距。雖然在表達的層面，亦即在話語所傳達的村社理想中，權力應該體現村社集體利益，應以維護村規為己任，但是在實際的層面，權力卻又總是存在於由親友、鄰里、尊卑長幼秩序所織成的社會關係網絡之中。權力的濫用，因此隨時隨地都可能發生。但是，我們從本文一系列具體案例的分析中也不難得出這樣一個基本結論：只要權力的運作還沒有擺脱「村社」這一特定的空間，其濫用程度就有一定的限制。一個村社的普通成員，當其自身利益因權力的濫用而受到侵犯時，即會以村社話語作為一道有力的屏障進行自衛，並借助於現存的話語去阻止、揭露權力的濫用。其次，當不同的村社權力之間發生衝突時，彼此同樣會以話語相抗衡，節制和打擊對方。再者，最為重要的是，在現存的話語結構下，權力持有者本身必須把這種濫用限制在一定的範圍內。在本文所述及的那些案例中，當權者一無例外地承認村規的最高權威和約束力。它在追求自身利益的時候，只能是對村規另作解釋，或操縱村規本身的運作程序，而不能公然背棄村規。權力的濫用必須披着一件「合法」的外衣，它在積累其物質資本的時候，必須以不損害其象徵資本為前提。

以往關於二十世紀早期華北村社的研究，多強調此一時期在地方政府的軍事化、現代化與田賦負擔劇增的雙重壓力下傳統村社的解體趨勢。然而，獲鹿的村社遠未瀕臨解體的邊緣，而是基本保持着舊日的特徵。由此看來，有關共產黨力量在華北得勝的目的論解釋是否適用於整個華北鄉村，當屬疑問。

第三，以上分析有助於我們形成關於二十世紀早期華北村社的新的圖像。以往的研究多是強調此一時期在地方政府的軍事化、現代化與田賦負擔劇增的雙重壓力下傳統村社的解體趨勢。一種流行的看法認為，1900年以前，當地的村社領袖多為「護衛型中介人」，即在為國家收税的同時，實際上扮演了村社利益保護人的角色。1900年之後，地方官僚機構的擴增，所帶來的並非地方行政系統的合理化，相反是「攤款」的激增。傳統的「護衛型」村社領袖，既不願因加增税款惹怒村眾，又不願自掏腰包，因此在1920年代及30年代，這類村社領袖多棄職離村，逃往市鎮營生。村莊中新上台的多為「土豪」、「無賴」，他們在履行權力時只顧肥己，全然無視村眾的利益，杜贊奇因此稱這類人物為「漁利型中介人」。其濫用權力的結果，不僅是傳統的「權力文化結」遭到破壞，而且國家權威的合法性基礎亦受嚴重侵蝕。據稱，這便是共產黨革命能夠在華北蔓延的歷史背景。

獲鹿的地方檔案卻顯示了一個截然不同的過程。二十世紀早期，該地村民税款負擔的加增並不讓於其他地方。然而，税款的劇增並未導致當地村社解體和地痞無賴趁機上台、橫行無忌。其中的原因，除了攤派税款的負擔落在鄉地身上，由村民輪流均擔，而非落在村社領袖肩上，因而保持了傳統權力結構的穩定和延續之外，更重要的是當地村社中存在着根深柢固的村規和強有力的話語。在此一語境之中，無論是普通村民，還是村社中有權有勢之人，都必須接受村規的約束，他們的利益最大化行為，都必須限定在村社話語所允許的範圍內。在這樣的背景下，權力的濫用從來不是「無所拘束」，當地的村社因此遠未瀕臨解體的邊緣，而是基本保持着舊日的特徵。由此看來，有關共產黨力量在華北得勝的目的論解釋是否適用於整個華北鄉村，當屬疑問。

註釋

① Hsiao-tung Fei, *Peasant Life in China: A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley* (New York: Dutton, 1939); Martin Yang, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province* (New York: Columbia University Press, 1945); Sidney Gamble, *North China Villages: Social, Political and Economic Activities Before 1933* (Berkeley: University of California Press, 1963).

② G. William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China", *Journal of Asian Studies* 24 (1964-65): 363-99.

③ Kung-ch'uan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960); T'ung-tsu Ch'u, *Local Government in China Under the Ch'ing* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962); Chung-li Chang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1955).

④ Philip C. C. Huang, *The Peasant Economy and Social Change in North China* (Stanford: Stanford University Press, 1985).

⑤ Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

⑥ Lloyd E. Eastman, "State Building and the Revolutionary Transformation of Rural Society in North China", *Modern China* 16, no. 2 (April 1990).

⑦ David Sabean, *Power in the Blood* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

⑧ 村規在以往鄉村中國之研究中多有所見。參見註①Gamble；Mark Allee, *Law and Local Society in Late Imperial China: Northern Taiwan in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1994)；中國農村慣行調查刊行會：《中國農村慣行調查》(東京：岩波書店，1952-58)，1:51；4:11；6:15，25，55，58，71，85。但這些研究均僅述及村規內容本身。至於村規在鄉社中如何實際運作，皆因資料欠缺而不詳。

⑨ 同註⑦，29-30。

⑩ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 193-94.

⑪ Michel Foucault, *An Introduction*, vol. I of *The History of Sexuality* (New York: Random House, 1978), 100-101.

⑫ 本文在引用河北省獲鹿縣民國時期檔案時，均在引文後用括號註明出處。括號內的前三組數字，分別指該檔案的全宗號、目錄號和卷號。最後一組數字則為該檔案形成的年份。

⑬ 在冀東一帶，與鄉地類似的基層半官方人員稱做「鄉保」(Ramon Myers, *The Chinese Peasant Economy: Agricultural Development in Hoei and Shantung, 1890-1949* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970]；註④Huang；註⑤ Duara)。有些地方亦稱作「地方」或「地保」(佐伯富：〈清代の鄉約・地保について〉，《東方學》，第二十八輯〔1964年7月〕；Alan Sweeten, "The Ti-pao's Role in Local Government as Seen in Fukien Christian 'Cases', 1863-1869", *Ch'ing-shih Wen-t'i* 3, no. 6 [December 1976])。中國學者此方面的研究，則剛剛開始(叢翰香主編：《近代冀魯豫鄉村》〔北京：中國社會科學出版社，1995〕)。

李懷印 美國洛杉磯加州大學歷史系博士候選人

家族與村莊政治 1950–1970

● 趙力濤

家族是中國農村社會的一種重要組織形式。改革以來，由於家族儀式的重新出現，以及家族網絡在經濟資源動員方面的功能，家族研究的重要性似乎增加了。與此伴隨的是，一些研究把家族當作是一個復興的現象，並致力於改革前後家族興衰枯榮的對比。

我們的實地研究，否定了改革前家族趨向衰亡、改革後家族逐漸復興這樣一種簡單的看法。從1995-98年，我們在河北某村進行了多次的實地調查，收集了非常豐富的訪談資料。我們的一個基本發現是家族在改革前仍然存在，而且通過它塑造的村莊權力格局，對改革後的村莊社會經濟格局產生了深遠的影響。

改革以來，由於家族儀式的重新出現，一些研究把家族當作是一個復興的現象，並致力於改革前後家族興衰枯榮的對比。然而，我們的實地研究否定了改革前家族趨向衰亡、改革後家族逐漸復興這樣一種簡單的看法。

一　政治領域中的家族

一般認為，家族在改革前的存在境況與國家權力進入基層有很大關係。我們可以從幾個領域來觀察這一關係。在經濟領域和文化領域，國家權力確實給家族帶來了不利影響，例如新的意識形態將家族儀式比較全面地驅逐出人們的文化領域，集體化的產權制度瓦解了家族發揮經濟職能的基礎。一些研究正是注意到了這兩個方面家族的變化，才得出了家族衰落的結論。但是家族並不只存在於這兩個領域。對家族存在和家族變遷的完整考察還需注意社會領域與政治領域；就社會領域而言，國家由於不願意過多地承擔增進農村社區福利的責任(諸如農村養老之類)，因而事實上依賴擴大化家庭和家族行使相應的保障職能，家族因此在社會領域還能保有或部分保有自己的生存空間。

與家族的存在更加密切相關的是政治領域。初看起來，政治領域是最不利於家族生存的一個領域。國家在基層政權建設中非常注重對民眾忠誠的壟斷，

* 本文發表於1999年7月由北京大學社會學系主辦的「中國農村基層組織建設與農村社會可持續發展國際研討會」。現徵得該會同意，嗣經修訂先在《二十一世紀》發表，謹此致謝。

因此它十分注意防範可能和它競爭的組織，家族就是其中之一。由於歷史上家族在建立地方秩序和要求個人認同方面具有突出作用，而這可能妨害國家對基層民眾的動員能力，因此家族存在的合法性被否定了。國家在村裏建立了黨政組織和各種群眾組織以取代家族組織，並且劃分了階級界限以取代家族界限。群眾參與村莊政治所依據的是階級身份而不再是家族身份。從這裏來看，政治領域是沒有家族存在的空間的。然而，我們看到的卻是另外一個圖景：國家權力不斷介入村莊政治領域的後果是產生了「一家子的幹部」。這裏有一個60、70年代該村支部書記及班子成員的更替名單：

國家在村裏建立了黨政組織和各種群眾組織以取代家族組織，並且劃分了階級界限以取代家族界限。從這裏來看，政治領域是沒有家族存在的空間的。然而，我們看到的是卻另外一個圖景：國家權力不斷介入村莊政治領域的後果是產生了「一家子的幹部」。

支部書記	任期	其他主要幹部
SX	1961-62	LFS，QLZ1
QYX	1963-64	HXZ，SX，LFS，QLZ1
HXZ	1965-66	SX，QWF
QWK	1966-71	SX，QWF，QLZ2，QCC
QYX	1972-78	QWF，QLZ2，QWK，QDP

很明顯，到了70年代，村裏的幹部就已經是Q姓一家子了，而這並不是統計上的巧合。這一權力格局的形成大致經歷了三個階段。第一個階段是遷村。該村是一個移民村，由於50年代修建水庫，老村必須搬遷；但是由於村子太大，不能整體搬遷，所以一分為幾，分別搬至不同的地方。這給Q家提供了一個「掌權」的機會。在老村的時候，影響力最大的是L家。無論從人數、經濟地位、聲望還是黨員數量與資歷，Q家都居於L家之後。搬遷給Q家提供了一個擺脫L家的機會。通過家族動員，到了新村以後Q家已經在人數上佔優。同時由於Q家利用在京的家族成員的關係為村裏通了電，辦成了其他家族辦不成的事，Q家的影響力在穩步上升。QLZ1在大隊做了幹部，QLX則做了小隊的幹部。不過，這一過程由於「四清」運動的到來而中斷。

「四清」運動是影響村裏權力格局形成的第二個階段。該村是一個移民村，村幹部掌握着遷建款，很可能發生了吃吃喝喝的事情。另外，村裏拉電的時候得給人送禮，但當時的記帳制度並不嚴格，很多支出都沒有記錄。結果「四清」的時候漏洞很大。由於Q家兄弟 (堂兄弟) 是拉電時的重要主事人，所以「問題」最嚴重。「四清」運動主要是依靠工作組和貧農開展工作。根據1964年發布的《中共中央關於在問題嚴重的地區由貧協行使權力的批示》，「在出現基層幹部躺倒不幹，領導權被蛻化變質份子掌握和地富反壞份子或新資產階級份子掌握這三種情況的地方，由貧協組織取而代之，一切權力歸貧協」。當時的貧協主任是Z家的人。Z家在村中人單勢薄，屬於邊緣家族。代表國家出場的工作組成了Z家這個弱者的一種強武器。在貧協主任ZBQ和工作組的努力下，原來的很多幹部下台了，包括QLZ1和QLG。

「四清」運動產生了兩個後果。其一是政治運動被村裏人理解為家族之間的鬥爭。「四清」運動本來要處理的是群眾與某些大吃大喝或者多拿多佔的幹部之

間的矛盾，但是在發展過程中，ZBQ從一般的積極份子中凸顯出來，成為村莊勢力的一極，而對他極不滿意的Q家則從家族的角度來理解他的動機，成為村莊鬥爭中的另一極。也許ZBQ的真正動機並不在於家族，而是另有意識形態的原因，但這並不妨礙後續矛盾的家族化，因為矛盾中的一方 (Q家) 正是通過家族界限和家族對立來建立起自我意識的。當它出於這樣一種自我定位介入後續的鬥爭時，ZBQ會毫無困難地理解對方的行為動機，也相應地建立起以家族意識為主要內容的主體意識，更何況他的原初動機可能就有家族競爭的成分。由於家族是人們理解社會事件和政治事件的主要範疇，所以人們在互動的過程中，不斷地朝着家族的方向來解釋業已發生的事情，從而使得下一階段的反應更加趨向於家族邏輯。「四清」運動還產生了一個意外後果：老幹部們在這場運動中受到了沉重打擊，這反而為新一代精英的崛起創造了條件。

文革是第三個階段。在這一階段，青年學生獲得了充分的鬥爭合法權。Q家移民後形成的人口優勢這時充分體現了出來。由Z家子弟帶頭的「紅色造反隊」據說只有以Q家子弟為主體的「捍衛毛澤東思想紅衛兵」的十分之一。後者逐漸控制了鬥爭的主導權，並在1969年推出了自己的幹部。至此，Q家的努力有了最終的結果，由Q家產生的幹部開始主導村裏的大小事務。

從村裏權力格局的演變來看，家族力量與國家發動的政治運動是兩個關鍵因素。Q家的優勢在於人多，而且有着相對發達的外部網絡關係。但他們也有着比較明顯的劣勢。他們在村裏的政治基礎不夠雄厚，已有的職位多為一些外姓成員掌握 (儘管他們與Q家的關係也還不錯)，貧協則由Z家掌握。在正常的情況下，一個幹部的政治生命可能長達幾十年。按照這樣一種代際更替的速度，Q家的優勢要徹底發揮出來，可能還要等待一段更長的時間。但是政治運動擾亂了這一進程。「四清」運動衝擊了老一代的幹部，文革則為「新生代」幹部的崛起創造了條件。由於Q家在年輕一代中的人數優勢，它掌握村裏事務主導權的進程反而大大加快了。這個過程也是家族成員不斷被動員，家族意識不斷得到強化的過程。政治運動所造成的村內分裂在相當長的一段時間內難以彌合。這裏可以舉一個具體例子。Z家的一個兒子和Q家的一個閨女談過朋友，兩個人的感情很好，按照當時的階級出身也是門當戶對，但是家族之間的界限誰也沒法跨過。考慮到村內的聯姻非常普遍，就不難明白兩家的對立程度何等之大。

在發現了家族在政治領域中的存在之後，一個有意思的問題是，家族為甚麼能夠在當時「極不利於」它生存的政治氣候中繼續存在？回答這個問題的一條線索是看看國家權力進入基層後做了甚麼，以及沒能做到甚麼。

二　多數人政治中的動員方式

在我們發現了家族在政治領域中的存在之後，一個有意思的問題是，家族為甚麼能夠在當時「極不利於」它生存的政治氣候中繼續存在？回答這個問題的一條線索是看看國家權力進入基層後做了甚麼，以及沒能做到甚麼。

共產黨想在基層建立的是一個群眾普遍參與村莊事務的政治模式。對於普通的民眾來說，政治是一個全新的領域。在沒有被共產黨發動之前，他們對自己作為一個政治主體沒有甚麼概念。即使在客觀的階級界限非常明顯的情況

下，他們也很少想到組織起來，以政治的方式來改變它。韓丁 (William Hinton) 在《翻身》中就描述了這樣的故事：地主惡霸已經被抓起來了，在台上等着群眾的「正義聲討」，可是群眾竟然沒有反應。幹部不得已只能暫時放棄批鬥。這其中的一個重要原因是在村莊中居於主導地位的文化分類系統突出的並不是階級差別，它提供的倫理秩序決不是按照「惡霸—非惡霸」或「地主—非地主」的界限建立起來的。這就是為甚麼無人鬥地主惡霸的一個重要原因。韓丁的故事還有下半文。幹部後來暗中找了一些可能成為積極份子的人，說服他們在群眾大會上控訴地主惡霸。這個策略收效明顯，終於使村莊的舊秩序解體。

在我們調查的那個村子也是如此。政治成為普通人的實踐過程非常之快。一位訪談對象回憶說：土改就兩三天的事情。在改變整個進程的因素中，除了基層黨組織的建立，以及土改能給大多數人帶來好處之外，還有一個極其重要的因素，就是動員方式。

對群眾包括積極份子進行動員的過程，其實就是重新建構社會界限的過程，是把剝削者和被剝削者對立起來的過程。在舊秩序中居於邊緣地位的人當然感受到剝削者造成的痛苦與屈辱，但這些體驗都只是個人的體驗、家庭的體驗。只有等到被動員起來以後，等到積極份子對這些體驗進行了公開的表達以後，個人的體驗、家庭的體驗才變成了社會的體驗。這些人才突然發現他們原來是「類存在體」。這個類存在體就是「被剝削者」——一個舊的文化系統所沒有的範疇。通過這些積極份子講述悲慘的故事，那些普通群眾 (包括那些原來不自認為是「被剝削者」的小土地所有者) 對「剝削者」的積怨重新被回憶起來，並成為主導的情緒體驗。一旦大多數人接受了這種「被剝削者」的身份 (在「五月覆查」及以後，「被剝削者」的身份又細分為許多亞範疇，如貧農、僱農、下中農等等)，並且把這種身份與合法地報復的權利聯繫起來，多數人的政治就建立起來了。在新的身份分類系統中，積極份子不再是邊緣份子，而是與村幹部一起構成了村莊政治的核心。這就是社會動員的過程。在土改以後，農村的社會關係被按照「地主」、「富農」、「上中農」、「下中農」、「貧農」、「僱農」等類別重新組織。這些新的範疇在日後的政治實踐中被一再地使用。

對群眾進行動員的過程，其實就是重新建構社會界限的過程。一旦大多數人接受了「被剝削者」的身份，並且把這種身份與合法地報復的權利聯繫起來，多數人的政治就建立起來了。但我想指出的是，這一新的分類系統不足以將原有的社會分類系統 (如家族) 全盤消滅。

但是我想指出的是，這一新的分類系統不足以將原有的社會分類系統 (如家族) 全盤消滅。在土改的過程中，很多積極份子並沒有嚴格地按照新建構起來的階級界限來確定鬥爭對象，他們把鬥爭擴大到地主家庭的其他成員，甚至與地主家庭關係較密切的非地主家庭那裏。階級鬥爭的暴力被濫用，而濫用的心理動機恰恰可能就是家族意識，或者這個動機並不是出於家族的原因，而是個人之間的恩怨，但在受傷害者那裏，卻只能依靠家庭或者家族獲得保護，並且依靠家族爭取反報復的機會。這也會強化對家族之有用性與必要性的認識。

土改及後來的「五月覆查」是最大規模的，也是最成功的社會動員。它最成功的原因就在於建構了新的社會身份。土改的這種社會動員方式作為寶貴的政治經驗被保存下來，我們在後來的歷史上看到它被多次加以使用。但是我們也都看到，後來的社會動員所能引起的反響越來越小。從這個角度來說，多數人

的政治又有蛻變為少數人的政治傾向。其中原因也不難理解：後來的政治運動沒有創造出能夠喚起群眾情緒體驗的新的社會範疇，從而使過去活生生的實踐例行化為一種政治儀式。例如在地主窮得比貧下中農還不如的時候仍然要鬥爭他的壓迫勞動人民的思想。雖然也出現過一些新的範疇，如「四清」時期「幹部—群眾」兩分的範疇，但是「幹部」這一範疇並不與固定的一群人相聯繫，它也不可能永遠被賦予一個固定的形象 (例如作為「群眾」之對立面的形象)。所以這些範疇很難與某種確定的情緒體驗聯繫起來。因此，家族意識並沒有完全被國家進入基層後宣揚的新理念所取代。

三　多數人政治中的群眾

公共空間把政治話語宣講者的政治身份與他的其他身份隔離開來。在這個空間裏，大家不會那麼嚴肅，不會格外認真地實踐政治話語所包含的各種要求；柴米油鹽醬醋茶的日常瑣事要比偉大的共產主義事業來得迫切。

我們來看看群眾動員的政治實踐方式中普通民眾的反應。黨的最高層一方面建構了一個「群眾」的範疇，認為我們的智慧都出自群眾；另一方面，黨的最高層常常感覺到農民在政治上不覺悟的一面，所以認為農民始終是一個需要加以改造的對象，尤其是在集體化時代，這個任務顯得極為迫切。農民有着很強的自利傾向，在集體的地裏磨洋工，在自己的地裏幹得歡。他們在政治上目光比較短淺，就看到自家的一畝三分地，沒有想到社會主義的整個事業。為了使他們改掉這種小生產者的習氣，重要的是教育他們，要把張思德的精神、白求恩的精神、愚公的精神灌輸給他們，以使他們成為具有社會主義的高尚道德情操的新公民。這是上層的基本看法。對於農民來說，他們熟悉的確實是另外一套東西。這套東西強調親戚關係和朋友關係要比其他關係優先，強調按照親疏遠近來建構人際關係，強調以忠誠換取庇護、以順從換取恩惠。受這套東西的影響，他們知道自己無法從陌生人那裏得到幫助，除非自己淪落為乞丐。他們不能不培養親友感情，擴展人際網絡，否則在建房時無人幫手，娶親時無人道賀，在村子中成為徹底的孤立無援者。這是誰也承受不了的。

由於黨的最高層執意要用「大公無私」的思想去改造農民「狹隘的舊思想」，所以村莊的政治生活中出現了一個新的領域。為了促成政治話語下鄉，黨動用了很多可能的技術手段和組織手段，如開通有線廣播，開設學習班，派遣工作組、宣傳隊，等等。村裏面因此出現了一個政治話語空間，而這個政治話語空間一般與公共空間緊密相連。在大隊部、禮堂、露天大院等地方，政治話語 (或經過當地語彙詮釋過的政治話語) 相對活躍。從這些地方，政治話語流向村子的每一角落，並在一定程度上被吸收到日常語言中來。但是政治話語並沒有造成對日常用語的全面驅逐，它更多地是被隔離在公共空間中。公共空間能夠造成一種特殊的心理效果和社會效果，它把政治話語宣講者的政治身份與他的其他身份隔離開來。他不再帶有日常生活賦予他的身份，不再是誰的小子、誰的老子、誰的丈夫，而是幹部、黨員、積極份子。但是等到「演出」結束，觀眾退場，大家又各自回到了自己的私人空間。在這個空間裏，大家不會那麼嚴肅，不會格外認真地實踐政治話語所包含的各種要求；柴米油鹽醬醋茶的日常瑣事

要比偉大的共產主義事業來得迫切。對於大多數人來說，政治話語雖然離他們是前所未有的近，但是總還隔着一層距離。這層距離就決定了政治話語有效性的邊界。政治話語通常只與那些有特殊身份的人聯繫在一起，而且與特定的空間聯繫在一起，因而未能進入普通群眾的心裏，成為他們規範結構的一部分。

非黨員幹部、非積極份子也有使用政治話語的時候，甚至也有可能是在非正式的私人空間裏使用。但這並不表明他們是真的接受它，並以之來規範自己。經常的情形正好與此相反，他們是用它來規範別人，用來表達對別人的不滿，把它作為指責別人的依據。這種活學活用的方式成了日常生活中吵嘴鬥氣的高招。出於保護自己或者其他的目的，每個人都會掌握一些零星的、片段的政治語言以應不時之需。不管掌握得多還是掌握得少，有一點是共同的，它們不會成為多數人的主體意識的一個部分，不會成為他們的規範結構的一個部分。他們的規範結構，是不斷地在小日子的捉襟見肘、在小事情的磕磕絆絆中生產和再生產出來的。這些實際的智慧來自於日常生活的各個領域，從衣食住行到婚喪嫁娶，只要還保留着私領域，對於生活在其中的人們來說，「私心雜念」就絕難避免。所以雖然大多數人都接觸到了政治詞彙，甚至或多或少地用上點這些詞彙，但是政治詞彙仍舊阻止不了普通村民把「最好的糞澆到自己的地裏」。

四　多數人政治中的幹部

在一個政治是多數人政治的背景中，幹部的處境空前尷尬。譬如在經濟生活中，幹部—群眾關係是「管理者—被管理者」的關係；但是在政治領域，「管理者—被管理者」的模式不適用了，取而代之的是「公僕—主人」的模式。

對於「大公無私」的意識形態要求與「私心雜念」之間的張力，普通群眾能夠比較從容地應付，但是對於村幹部來說，情況就不那麼簡單了。一方面他們擁有由傳統習俗所界定的私人身份。他們處在一個由親人、鄰居、朋友所組成的網絡中，他們與網絡中的其他成員有着特殊的關係，這些特殊的關係要求特殊的表現方式，要求在日常生活中體現出相應的差別來。沒有這些體現差別的方式，相應的關係就會淡化甚至解體。如果幹部不想表現出偏袒的傾向，這個網絡就會施加相當的壓力，把他們說成是「不近人情」，他們就會因此失去網絡中成員的尊重和支持。另一方面，他們又擁有由相應的職位所界定的政治身份。他們的工作對象不是親人、鄰居和朋友，而是由政治界定的各類群體，如僱農、貧農、中農、地主、反革命、右派等等。政治原則要求他們把親疏遠近的私人原則放在一邊。這兩個原則之間的衝突給村幹部留下了一個需妥善應對的難題。

幹部還可能碰到其他一些難題。例如工作作風也足以構成對幹部的一項指控。在村莊裏面，要想管理好公共事務，通常需要權威主義的態度與工作作風。但是一旦追究起來，這種工作作風「罪名」不小：這是封建官僚式的作風，它與我們黨所倡導的「群眾路線」格格不入，與我們黨所提倡的「全心全意為人民服務」的宗旨背道而馳，等等。

在一個政治是多數人政治的背景中，幹部的處境就空前尷尬起來了。群眾的政治地位非常突出，甚至和他們在其他生活領域的地位出現了比較明顯的

反差。譬如在經濟生活中他們是被管理者。在這個領域裏，幹部—群眾關係是「管理者—被管理者」的關係。但是在政治領域，「管理者—被管理者」的模式不適用了，取而代之的是「公僕—主人」的模式。在一般情況下，我們很容易把它簡單地看作為一個口號，看作是對群眾的政治地位的象徵性承認，或者是一種意識形態的安慰，認為它不具有實質性後果。但是考慮到中國的政治常常是靠社會運動來運作的，群眾鬥爭的合法性不僅得到承認，還能得到組織方面與輿論方面的支持和鼓勵，那麼群眾的政治地位就絕非一句空話了。

對於那些忠誠於意識形態的幹部，這些運動可能構成了致命的打擊。他們忠誠於「集體事業」，不偏袒私利，不計較個人得失，結果他們也失去了網絡的必要支持。當社會運動一來，他們才發現自己的政治地位是多麼的沒有保障，在政治衝擊面前是如何的孤立無助。他們的境遇對於後來的幹部來說成了一種需從反面理解的「經驗」。社會運動的客觀後果是出乎高層意料之外的，它懲罰了忠實於意識形態的幹部。很多這樣的幹部最後經歷了雙重的失敗。一重失敗是在日常生活中，他們和他們的家屬承受着來自親友的壓力、誤解與指責，在社會生活中算是失敗了。另一重失敗是在政治生活中，他們發現自己的嚴肅、認真與忠誠突然變得無足輕重。經歷過社會運動的幹部，最終發現還是傳統的社會關係親切、溫暖，還是傳統的社會關係能夠提供有效的保護(即使保護不了政治生命，也能保護人身免受過份的攻擊)。因此，這種多數人的政治，這種政治實踐的獨特運作方式，對中國後來的基層政治產生了深遠的影響。村幹部認識到他們認同的對象絕對不應該是抽象的政治範疇，如黨員或者幹部等等。黨員是能被開除的，幹部也是能被撤職的，甚至突起發難的可能正是自己一向信任的「同一範疇」裏的盟友。現實的政治運動使很多在任的幹部和潛在的幹部認識到，緊跟政治雖然是表現政績的最有效手段，可是在運動頻繁的年代，最可靠的支持還是來自於比較傳統的關係，最實在的人還是自己的親朋好友。政治鬥爭的嚴峻形勢反而使傳統的意識觀念(其中主要是家族觀念)得以加強，幹部對政治理念與政治實踐的態度逐漸由忠誠走向實用至上，由執着走向若即若離。日後的村莊政治雖然在節奏上與高層政治保持着一致(至少就我們觀察的村子是如此)，村莊的政治板塊仍然不斷地衝撞、破碎、重組，但是政治內涵和政治意圖已經改變了，或者大大地弱化了，或者不復存在了。最終，多數人的政治在實踐上可能表現為村莊裏各種勢力(以家族勢力為核心、擴展至其他相關聯的成員)對村莊主導權的爭奪，而與推行先進的社會主義思想沒有太多的直接關係。

政治運動使很多在任的或潛在的幹部認識到，緊跟政治雖然是最有效的表現政績的手段，可是在運動頻繁的年代，最可靠的支持還是來自於比較傳統的關係，最實在的人還是自己的親朋好友。最終，多數人的政治在實踐上可能表現為村莊裏各種勢力對村莊主導權的爭奪，而與推行先進的社會主義思想沒有太直接的關係。

總體來說，國家權力進入基層並沒有消除家族意識和家族現象，家族現象反而在國家開闢的政治領域裏表現了出來。我們的調查發現，雖然國家給原來與政治無緣的人創造了新的參與政治的機會，但是這些人並不是以國家意識形態期待的某種政治身份參與政治，而是以傳統的家族身份參與政治。之所以出現這種情況，是因為對多數人來說，他們並沒有政治經驗，面對國家開創的這個新的活動領域，他們需要動用「傳統智慧」，而「傳統智慧」的主要內容便是家族意識。國家本來一直致力於培養農村居民的公共理念，但是由於公域與私域

的隔離造成的新型理念很難滲透至普通人的規範結構，再加上群眾運動事實上容易打擊忠誠於意識形態的基層幹部，所以國家以新的社會理念替代人們「傳統智慧」(包括了家族意識) 的設想沒有獲得足夠的成功。另一方面，當時的政治 (至少是村莊政治) 表現出了與身體暴力的某種親合性，這種對「壞份子」動用暴力的合法性容易被擴大使用，常常是擴大至雖然沒有「壞份子」的身份但卻與「壞份子」沾親帶故的人那裏。針對某一家族成員擴大使用的暴力會引起這一家族相應的反應，因此家族界限更加清晰地建構起來。即使沒有直接涉入其中的人，也會體認到保護個體安全的需要。他們能夠信任的保護者當然不是正式的政治組織，而是傳統的關係網絡，其中最核心的當然就是家族網絡。這些因素總合起來，造成了家族意識在政治領域中的強化。

最後我希望對「國家權力強化了家族意識」的判斷加上適當的限定。我雖然強調了國家權力在進入基層的過程中遇到的一些約束，如國家建構的社會差別範疇沒有能夠完全替代傳統的社會差別範疇，政治話語空間存在着約束邊界，為避免「革命的常規化」而發動的後續運動傷害了很多原來的「積極份子」精英；我雖然也發現了從策略上看，在力爭成為國家權力的代理者的競爭過程中，與單槍匹馬地廝殺相比，人們依靠家族的力量要有效得多，家族意識因此在競逐政治資源的過程中反而意外地得到培育，但是我也始終意識到這只是為家族意識的再生產乃至強化創造了有利條件。家族意識是不是真的被強化了，這還要結合村莊本身的歷史才能作出判斷。在一個家族意識比較單薄的村子，在一個家族界限不是主要的社會界限的村子，人們可能會比較容易接受新的政治理念，可能不會以家族為單位爭奪對國家權力這個強武器的使用權。但是在一個村莊本身的歷史主要表現為家族競爭的歷史的地方，家族意識就極有可能先於國家致力於培養的政治意識而介入到政治實踐中來，使得村莊的政治實踐帶上了家族的色彩，村莊的權力運作被家族化了。與政治改造了家族正好相反，我們可以說家族改造了政治。比較這兩類社區，我們就會明白「國家權力強化了家族意識」的命題並不是無條件有效的，這個命題的有效性也不能全部求之於國家權力的特性。對於這個命題的成立來說，村莊自身的歷史與國家權力的特性同等重要。

在一個村莊本身的歷史主要表現為家族競爭的歷史的地方，家族意識極有可能先於國家致力於培養的政治意識而介入到政治實踐中來。與政治改造了家族正好相反，我們可以說家族改造了政治。

所以，回應本文的中心問題，這裏可以得出兩個有前提條件的結論：(1) 如果家族現象在村莊歷史中並不彰顯，那麼國家權力很可能比較全面地改造了家族的存在形態，這既包括家族儀式，也包括不那麼一目了然的家族活動；(2) 如果家族分立的現象在村莊歷史中比較顯著，那麼由於本文所說的理由，國家權力的進入不但沒有弱化家族意識，反而有可能促成了家族意識的進一步發展。改革以來所謂的家族復興，有可能就是政治領域中維持和培育的家族意識在社會、經濟、文化等領域找到了新的表達機會而已。

趙力濤　美國斯坦福大學社會學系博士研究生

評《新史學》

● 羅志田

台灣一批「少壯派」學術精英於1990年春創辦了一份民間的純學術刊物《新史學》。他們自己出錢辦刊，作風儉樸，有一股捲起袖子幹事情的精神。包括院士、研究員在內的社員都親自到印刷廠校對文稿。這些學人的儉樸清新風氣，實可供正面臨「商業化」衝擊的大陸學人參考。

《新史學》(台北，1990-)。

王國維論清季學術轉變時曾說：學術變是因時勢變。本世紀初，梁啟超在1902年發表〈新史學〉一文，就可以看作在當時世風大變的語境下中國學人有意識地改造中國史學之宣言。到二十世紀快結束時，台灣一批「少壯派」學術精英也是有感於本世紀末世界秩序的變化和全球經濟重心的轉移，並注意到電子計算機的深入社會有可能引起人類知識「革命性的改變」，遂於1990年春發起自辦了一份民間的純學術刊物《新史學》(季刊)。正如該刊〈發刊詞〉所說：「在一個眼光、觀念更新的時代裏，人類對於過往的歷史亦將重新反省、重新認識。」二十一世紀的史學家將「更自主、更客觀地了解歷史的本質和人類生存的目的」。一句話：「時代環境的轉變將是刺激新史學誕生的最佳契機。」

說《新史學》是「民間」刊物，是指它有一批繳納年費的固定常務社員(早期以中研院歷史語言所和近代史所的研究人員為主，後各大學教師參與漸多，約佔半數)，他們用自己的錢辦刊，作風儉樸，有一股捲起袖子幹事情的精神。在未實行電腦化以前的那幾卷，包括院士、研究員(教授)在內的社員都親自到印刷廠作校對工作。一般到台灣訪問的大陸學人，每慨歎其大學教師和研究人員的物質待遇和研究條件的優越；但在一個充分商業化的社會中靠學人的私力創辦沒有「經濟效益」的學術事業，恐怕較非商業化社會的困難還更多。這些學人的儉樸清新風氣，實可供正面臨「商業化」衝擊的大陸學人參考。

《新史學》的自我定位是「以前瞻、開放、嘗試(的)態度研究中國歷史的學術刊物」；即眼光要前瞻，心胸要開放，而態度則是嘗試的。與過去標榜「新史學」的中外學刊有一個明顯的區別，該刊明確其並「不要創造某一新學派」，而是「要嘗試各種方法(不論已用未用)，拓展各種眼界(不論已識未識)」。具體言之，對二十世紀中外史學積累下來有待解決的問題，諸如怎樣處理多少有所衝突的「個人與群體」、「方法與資料」及「分析與描述」這些從研究對象、研究進程到表達方式的種種面相，該刊都希望各方面的史學同道共同參與，在切磋與探索中「培養一種不斷追求歷史真實和意義的新風氣」，以「創造二十一世紀中國的新史學」。

就台灣的史學研究語境而言，《新史學》與《食貨》雜誌有間接的承繼關係。早年創刊於大陸的《食貨》曾長期是台灣學術界主要的史學刊物(因《史語所集刊》和《近史所集刊》及各大學史學刊物基本不對外)，1989年《食貨》因故停刊，台灣史學界只剩《大陸雜誌》一枝獨秀，同人多有「刊物危機」之慮，而《新史學》出。但該刊與《食貨》的取向又有所不同，《食貨》最初自名為「中國社會史專攻」，後正式定位為「中國社會科學雜誌」(側重於社會經濟史，與今日大陸的「社會科學」概念稍不同)。《新史學》則立意「不特別標榜社會、經濟、思想或政治的任何一種歷史」。

該刊創辦之初，台灣學界曾有誤解，以為是要「打倒」以歷史語言研究所為代表的「舊史學」。其實就廣義言之，以傅斯年提倡的史學取向為基準的「史語所史學」，也是二十世紀中國「新史學」的一支。《新史學》所要「新」的，是要「能揭發真理、啟示人類、導引文明」，而不在觀念與方法這些「形式」上做文章。正如《中國史研究動態》一位評介者呂端先生所說：「唯有不斷探索新領域，尋找新課題，採擷新方法，參考新理論，解釋新資料，那麼建立起來的歷史新構架和描繪出來的歷史新面貌才可能更接近真實的歷史。」

《新史學》與大陸多數學術刊物有一大不同，即對研究文章的字數限制定為不超過三萬字(實際也偶有超過者)。這一點也與西方一般的文科學術刊物相近，但與大陸刊物多數將論文字數限制在萬字以下則相去甚遠。近年，大陸史學刊物和可發史學論文的學刊中的文章字數呈越來越少的傾向：一般不超過八千字，更有相當數量的刊物要求不超過六千字，能發萬字文已屬較有「氣魄」者。除少數「民間」刊物外，通常只有中國社科院所屬刊物能刊登萬字以上文章，一般也不超過一萬五千字(《近代史研究》是個特殊的例外，《歷史研究》對字數的限制也在逐漸放寬)。這樣的限制其實是近些年才有的現象(50年代的刊物就並不如此)，據說那是因為刊物的篇幅已基本固定，而需要晉升職稱的人又太多，其中很能體現中國文化的人情味。

但這樣的辦刊方針對學術質量多少有所損害。一般地說，除突破性的新發現外，萬字文實難詳細清楚地論證一個中等大小(即適合於學

台灣學界曾有誤解，以為《新史學》是要「打倒」以歷史語言研究所為代表的「舊史學」。其實，《新史學》所要「新」的，是要「能揭發真理、啟示人類、導引文明」，而不在觀念與方法這些「形式」上做文章。

術「論文」) 的題目；若稍大的題目幾乎是剛開場就結束，所論無法不空 (數千字的文章就更不必言了)。然而，突破性的新發現是可遇而難求的，結果實際可做並能言之有據的文章就只剩小考證了。惟考證又非近年大陸學者所欲為，且做慣此類小文章必然限制學者的眼界。說句不敬的話，今日大陸史學文章常有不空就細小的特點，恐怕與多數史學刊物的字數限制不無關聯。胡適當年最希望國人能有「大國國民風度」，拙見中國史學要走向世界，呈現出大國學術風度，有地位或希望有地位的史學刊物不可不在此方面放手改革。

《新史學》對研究文章的字數限制定為不超過三萬字，與大陸刊物多數將論文字數限制在萬字以下則相去甚遠。據說那是因為刊物的篇幅已基本固定，而需要晉升職稱的人又太多，其中很能體現中國文化的人情味。

與大陸的學術刊物基本以論文為主的風格甚為不同的是，《新史學》每期基本分論著、研究討論和書評三部分，與西方學刊每期論文少而書評多的特點相對接近，但也不完全一樣。特別是固定的「研究討論」欄目，是一般西方和大陸史學刊物所無的 (西方學刊也不時發表所謂「研究札記」research notes，但少見作為固定欄目者)。該欄文章一般在萬字左右，既包括對某一特定題目的研究現狀和今後趨勢的評述與預測 (早期曾專設「學術動態」一欄，後似與此合併)，也有對中西特定史學方法、取向及學派的檢討，還有對某一領域的新研究設想，或者某種新研究方式的提出，甚而對整個史學的反思，有時也有對具體題目的初步探討 (此類較接近大陸史學刊物不時刊載的「讀史札記」，但其更注意對整體研究的啟示)。總之，一切讀史所得已成一定規模而又非專題論文、且欲引起同人注意、思先得同道之批評商榷者，均可在此欄刊布。

據說該刊在創刊之初，原擬仿效西方刊物給書評以甚大篇幅，後因稿源不足，未能達到預期目標，實際約佔全刊五分之一篇幅 (這樣的篇幅仍遠遠超過大陸史學刊物中書評的分量)。該刊特別希望在書評的品質上進行改革，主張務實而戒吹捧、戒空話，希望藉此推動或引導學術的發展，並「建立客觀理性的學術評論風氣」，然似尚未完全做到。從所刊的書評看，對所評書籍內容的介紹比較詳細，比較注重學術規範，評論部分基本限於學術範圍，空話不多；與大陸學術刊物的書評相比，更能指出書籍不足的一面，相對較少吹捧的成分 (大陸一些主要史學刊物近一兩年的書評在此方面也有明顯改進)。有些評介西方史學名著、新著的書評，對與西方史學界的接觸尚未常規化的大陸學人較有參考價值。

但該刊的書評質量尚不穩定，在評論 (特別是評論大陸著作) 時偶爾也過於「客氣」。如有篇評論在說了某書不少研究方面的發展創造之後，又婉轉指出該書其實更多是一本通俗性的作品，實不知前面所言的優點從何而自 (坦率地說，個人以為「通俗作品」的評論似乎並不包括在《新史學》這類刊物的範圍之中)。今後倘能在「評」的部分做到評者與原作者進行學術上的真正對話，或能更上層樓。

若對《新史學》1-7卷所發表的文章做一大致的分類，最明顯的趨勢是論文部分中國古代史所佔比例甚大，竟達76%，而中國近現代史則

嫌太少，僅佔18%，兩者間的比值大於4：1。研究討論部分因欄目的特定立意，有關史學方法和取向等的史學通論文章已接近古代史的數量，但近現代史仍僅佔五分之一。書評部分大致也呈現同樣的趨勢，所評書籍中，中國古代史書籍約近70%，而體現西方史學新走向的著作與史學方法著作約可佔到接近20%，其餘不過稍多於10%。這大體上反映了兩岸史學界的一個共相，即中國古代史的研究人員比近現代史的多(正日益接近中)，而古代史的整體研究水準因積累厚的緣故也相對高於近現代史(這一點許多近現代史研究者或未必同意)。

同時，該刊之所以形成這一趨勢，大約與編輯人員自身的專業及來稿也都有關連(為了能夠不斷創新和進步，並防止淪為特定人物或學派之「專刊」，該刊大致每年由數位常務社員輪值擔任執行編輯，且堅持每年全面更新編輯群，甚少重複)。這體現了該刊以自然發展為主的隨意性，卻似乎不應是一個綜合性史學刊物應有的現象。因為隨意性有時也會產生不那麼「隨意」的後果，即《新史學》在很大程度上已實際「淪為」特定「學術社群」即中國古代史研究者的「專刊」。若真要貫徹該刊眼光前瞻的立意，着眼於二十一世紀，則中國近現代史研究的數量顯然要遠遠超過五分之一才符合一個綜合史學刊物的尺度。

當然，今日辦任何民間學術刊物，都不大可能完全依照辦刊者的初衷來進行，而必然會在一定程度上為學術界的大趨勢所左右。除了縱的古代與近代不能平衡外，從各子學科的橫向分布看，該刊已經刊發的文章基本屬於以文化關懷為主的社會史，有關政治、外交、軍事史等方面的文章甚少，偶有論及也多是放在文化與社會的大框架中進行論證分析，實即廣義的文化史(該刊則自命為「新社會史」)。結果，立意不特別標榜某種傾向的《新史學》，很快就給人以有特定「傾向」的印象。這很可能是因為該刊的投稿者多受到二戰後西方史學走向的影響，學人本身先有一定的「傾向性」，終「迫使」刊物自然而逐步地形成了特定的傾向。

有意思的是，該刊所發表的論文中，明顯的文化史(其本身也缺乏一個普遍接受的界定)研究也不多，這或者因為文化概念已被廣泛地融入其他專門史研究中。同樣，政治史的論文甚少，其中一個重要原因即是權力意識已有力而深入地被引進各種新興專門史(如婦女史、性別史、疾病史等)及包括社會史、思想史在內的相對傳統的非政治專門史之中。故從根本上言，這些被文化和權力意識浸染了的子學科是弱化了還是強化了，也還可以思考。

今後一個可能的趨向，也許是各專門史逐漸厭倦過份的「權力化」而將此類意識逐出其門牆，而因各專門史所提供的新權勢關係足以改變人們對「政治」的觀念，從而產生一股修正政治史的願望和努力，最終導致一種政治史的「復興」或新政治史的出現。同樣，文化史也可能要等到其從各專門史中游離出來之時，才有希望獲得一種具有廣泛共識的新認同。

另一方面，軍事史、外交史論

《新史學》在很大程度上已實際「淪為」特定「學術社群」即中國古代史研究者的「專刊」。若真要貫徹該刊眼光前瞻的立意，則中國近現代史研究的數量顯然要遠遠超過五分之一才符合一個綜合史學刊物的尺度。

文的幾乎不存在雖然與西方前些年的大趨勢相關，但有可能更多是受內在因素的影響。不論大陸、台灣，重文輕武的傳統文化的潛在影響一直較強，從本世紀初以來軍事史就是中國史學的一個弱項，而且可以說根本沒有進入史學論域的核心。兩岸研究軍事史者主要都在軍界本身，他們與一般史學界的交往仍待加強，甚至其在研究中使用的「話語」和一般史學界都有一定的差別。同樣，外交史也是我們的傳統弱項，甚至外交本身，也是隨着近代西潮入侵才進入中國社會的新事物，故中國史學在外交史方面的積累本不厚。近十年來西方的軍事史、外交史都因滲入強烈的文化與社會色彩而漸有復興的趨勢(軍事史尤甚)，將來或會逐漸影響我們的研究。但學術發展受學科積累的影響雖無形而深遠，因資料、學者興趣、專門知識等多方面的限制，兩岸的軍事史和外交史恐怕還會持續「冷淡」相當長的時段。

《新史學》的一個特色是嘗試以「專號」的方式刊發同一專題的文稿，有意識地在學術領域方面開新。值得一提的是，該刊的專號雖然多，但在具體操作上仍比較審慎，有原則而不勉強湊數。據說也有規劃設計好專號，但因收到的論文不足而取消專號名目者。

對大陸讀者來說，與國際史學研究真正「接軌」可以說是《新史學》的一個長處。該刊所發文章關懷的問題和切入點多與西方史學研究相通，故可與以西方為主流的「國際」學術研究進行某種「對話」。同時，該刊不僅注意評介西方史學名著，且差不多每一卷都有一篇外國學者撰寫討論歐美及日本史學研究(主要是其中國研究)的文章：第1卷溝口雄三、第2卷孔復禮(Philip A. Kuhn)和羅溥洛(Paul Ropp)、第3卷夏伯嘉(華裔，治歐洲史)、第5卷沙培德(Peter Zarrow)、第6卷包彼得(Peter K. Bol)。這些外國學者論外國研究的文章，比中國學者的評述可能更容易「會意」，自有其長處。其中溝口雄三的〈日本人為何研究中國？〉是對明治維新以來日本中國研究的整體反思，的確稱得上言簡意賅。

《新史學》的一個特色是嘗試以「專號」的方式刊發同一專題的文稿，有意識地在學術領域方面開新。近年西方學刊使用專號的方式較前為多，一般選題多是比較「趨時」且易為人所注目者。而該刊的專號則出現更頻繁，差不多每卷都有一期是專號。值得一提的是，該刊的專號雖然多，但在具體操作上仍比較審慎，有原則而不勉強湊數。據說也有規劃設計好專號，但因收到的論文不足而取消專號名目者。如6卷4期的宗教史文章較集中，就是最初擬設一個「宗教史專號」，後來終因分量不足，又取消了專號名目。

除3卷2期的「史學專號」的新舊象徵相對不明顯外，各專號大多屬於新領域的開拓。如2卷4期的「中國婦女史專號」、3卷4期的「生活禮俗史專號」、5卷4期的「宗教與社會專號」、6卷1期的「疾病、醫療與文化專號」、7卷4期的「女／性史專號」，都是近年西方流行的熱門新課題。故該刊不僅新在專號甚多，且多數專號都有明顯的「趨時」意味，可謂得「聖之時者」的儒家精神正宗。各專號中的文章未必每篇都高明，有時更有研究討論和書評兩部分超過論文部分者，這也提示着某些專號的領域在漢語作者圈內尚屬新生事物。當然，細讀各專號中的文章，可以肯定其中多數並非完全照搬近

年(或前些年)西方流行的方法，而是較能注意將中國重史實考訂的傳統與西方重框架分析的新潮相結合；但其關懷則基本受西方史學影響，應無疑問。

這些開新的專號的確都是我們過去研究的薄弱方面，現在提倡應該說正當其時。不過，該刊主張拓展「不論已識未識」的各種眼界這一宗旨，在專號的設置方面似乎未能充分貫徹。中國傳統史學和二十年以前的西方史學所關注的問題是否有足以構成某一專號的資格，當然需要論證，但可以肯定，許多以前所關注的面相和問題至今研究得仍很不夠(雖然有時不免給人以功德圓滿的假象)。也許僅僅為了貫徹「開放」的辦刊宗旨，《新史學》的編輯同人是否也可考慮編出一期哪怕不那麼「趨時」的專號呢？

有一點可以肯定(亦我所希望)：在對各新興領域的研究達到一定程度後，學者對一些因暫時被「遺忘」而滑向邊緣的既存領域會產生新的認識，從而可能導致一些過去積累豐厚的研究領域的「復興」。學術研究在特定時段裏通常都有所偏重，惟在長時段裏總以相對均衡的多元發展為最理想。同時，一個學科或研究領域的發展受學術積累的影響也許是無形的，但卻是深遠的；在厚積基礎上的出新，恐怕反更容易做到桐城文派所說的「變而後大」，或者也接近西人所謂「文藝復興」的本意。不知這是否也算是一種開放而前瞻的思路，但很希望看到這樣層次上的專號。

《新史學》不僅以專號的形式探索新領域，其大量的文章本身也更具體地呈現了研究課題的新穎，許多文章在觀察視角、研究方法和詮釋層面都能凸顯新意。本來對歷史上的人與事就有「橫看成嶺側成峰」的特點，視角的轉換在許多方面可使人耳目一新，不僅可以觀察到一些以前所未注意的歷史面相，更重要的相信是很可能導致研究者對許多早已熟視的面相產生新的理解，從而豐富人們對歷史的「立體」性認知。

該刊有的文章跨越數種專門史，更有跨出史學範圍者，正體現了史學研究跨越子學科的新走向。這一趨勢在海峽兩岸都有體現，如大陸近年的思想史研究者即多出自中文系，台灣也有類似現象。在新竹的清華大學，思想史的研究者似乎就更多集中在中文系(應該說明，該校歷史研究所也有一個由陳啟雲教授主持的思想文化史研究室)。筆者某次承該校文學院邀請做有關胡適思想的演講，便有同人理直氣壯地問我：「你是做思想史的，怎麼會在歷史系？」這一有點喧賓奪主意味的疑問，最能反映今日學術研究的跨學科趨勢，但也暗示了史學今後可能出現的認同危機。

的確，史學的專科化與跨學科的史學，可以說是二十世紀中外史學的兩大特徵，在世紀末時仍在日益增強之中(參見黃進興的研究)。在此吸收與分化的長程中，史學幾乎無所不在，而似乎也快失掉其本身的學族認同了。二十一世紀的人也許會問：是否存在不涉及他學科也不分為子學科的「總體史學」？如果存在，何在？若不存在，則甚麼是史學？是否有可能發展出一種幾

《新史學》有的文章跨越數種專門史，更有跨出史學範圍者，正體現了史學研究跨越子學科的新走向。曾有同人理直氣壯地問我：「你是做思想史的，怎麼會在歷史系？」這一有點喧賓奪主意味的疑問，最能反映今日學術研究的跨學科趨勢，但也暗示了史學今後可能出現的認同危機。

乎無所不在而又甚麼都不是的治史傾向，並形成一種認同模糊而包容廣泛的「一般史學」？這些問題或者只有歷史本身能夠回答，但也值得我們這些身處世紀替換之際的學人思索。

《新史學》創辦不過八年，台灣史學界的轉變已甚明顯。該刊特別提倡的「婦女／性別史」這一滴水珠的今昔差異，即清晰地折射出新舊變遷之一斑。從論文部分看，前六卷中有四篇婦女史論文，均與古代的婚姻相關，分別為〈魏晉南北朝時的妾〉、〈淺談宋代婦女的守節與再嫁〉、〈宋代士族婚姻研究——以河南呂氏家族為例〉及〈北宋婦女的再嫁與改嫁〉。雖然各文的立意已與傳統婦女史頗有區別，即不僅論列史實，且表現出明顯的社會史方面的關懷，但選題的一致仍提示着前後的脈承。而7卷4期的「女／性史專號」就呈現出選題取向上一種根本的轉折：該期所收四篇論文，竟無一涉及婚姻，而分別為〈「婦人媚道」考——傳統家庭的衝突與化解方術〉、〈漢代婦女的名字〉、〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉和〈近代中國女子體育觀初探〉。這些題目中雖然仍有「考」或「初探」一類過去史學論著常見的用語，但各文所關注的主題則基本煥然一新，與「舊」史學幾乎一刀兩斷，已走在大不相同的路徑之上。

可以想見，因這一題材和眼光的轉移，大量過去不被注視的史料已經呼之欲出。這些新的研究方向可能還有很長的路要走，然確實體現了該刊「開放、前瞻與嘗試」的宗旨。還有一點值得一說：這些論文的選題可見明顯的西方影響，但與現今一些在女性主義影響下的婦女／性別研究傾向性太強不同（且不說西方，陳東原幾十年前的《中國婦女生活史》就頗有偏見），這幾篇文章大體均能守住「有幾分證據說幾分話」的史學戒律，這在今日也是不那麼容易的了。

當然，假作真時真亦假。新舊的轉換有時即呈現出詭論的意味，早年的老新派即未必能接受近日崛起的新新派，而新新派中有時也真有一些比老新派更舊的成分（參見周錫瑞Joseph Esherick與艾爾曼Benjamin Elman等在《二十一世紀》1997年12月號上有關何偉亞James Hevia新著的爭辯）。近年新興的西方後現代研究中，就不時可見「復舊」的因素，回向原典重新解讀即是一個表現。在今日急功近利的大勢席捲之下，讀書不仔細已成史學界近年一個突出的弊端（大陸尤甚），以前作為治史基本要求的「回向原典」，如今反有轉成新風尚的意味。仔細閱讀原典常會發現，有些過去認為已經「解決」的問題，其實可能不過是沙築的城堡，貌似輝煌而根基並不穩固。

近年新興的西方後現代研究中，就不時可見「復舊」的因素，回向原典重新解讀即是一個表現。在今日，讀書不仔細已成史學界近年一個突出的弊端（大陸尤甚）。仔細閱讀原典常會發現，有些過去認為已經「解決」的問題，其實可能不過是沙築的城堡。

西方的「女／性史」無疑是最「新」的潮流，然祝平一在7卷4期評介雷奎爾（Thomas Laqeur）的性史新著《性的建構》（*Making Sex*），即通過仔細研讀原典而發現：以生理上的性（sexes）來截然劃分男女兩性的性別（genders），並以此為基礎從文化上和社會分工上來認識、解釋及處置男女的異同，在西方不過是近二百年來才開始，而其完全確立則是本世紀初的事，尚不足百

年。從希臘時代開始直到十九世紀，西方人長期認為男女在生理意義的性方面沒有根本的不同，即雷奎爾所謂的「一性模式」(one-sex model)；文藝復興時期興起的解剖學對人體的直接觀察不僅未修正這一看法，而是強化了既存觀念。直到十九世紀，隨着解剖病理學的發展，女性生殖器官才逐漸獲得今日視為常識的獨立認同，而男女天生便是兩性的「兩性模式」(two-sex model) 才慢慢得以確立。

這裏的一個重要提示在於，科學並不一定 (馬上) 改變人們對事物的理解。文藝復興時代與十九世紀的解剖學者看見的是同樣的 (不必是同一的) 女性生殖器官，但前者卻以先入之見來解釋其所觀察到的事物，而既存的「不科學的」觀念復因實際的「科學證據」而得到加強。祝先生注意到，明末耶穌會士和晚清許多新教傳教士帶到中國來的「近代」生理學觀念，正包括這「一性模式」。這就提示了一些值得進一步考察的問題，比如，在華教會學校 (特別是醫學院校) 的教學中，是否也存在「一性模式」向「兩性模式」轉化這樣一個過程呢？如果存在的話，前者是何時及怎樣為後者所取代？如果不存在，為甚麼？

近年大陸許多學者愛討論中國「早期現代化」的「外發」特點，其下意識中顯然把「西方」作為一個已經「早期現代化」的定量來看待。實則近代西方本身也是一個處在不斷「現代化」進程中的變量。特別是與中國人接觸的西方人 (以傳教士為主、商人為輔)，大部分是西人中並不怎麼「現代化」的那一部分；他們中有的是在到中國後才開始「現代化」，有的更是從中國文化裏汲取更「現代化」的成分。這些人帶來的觀念，有些或反不如中國常規觀念那麼「現代化」。在華的西人普遍 (當然程度很不相同) 持有的西方中世紀的「尚武」觀念即是一例，「一性模式」亦然。這樣看來，我們研究近代外在影響與中國「現代化」的關係時，恐怕不得不同時注意考察近代西方進行中的現代化這一變量。對中西雙方的此類系列考察，恐怕不僅能增進我們對近代中國的認識，而且亦可以增進對近代西方的理解。

一篇書評已能有如許啟示，《新史學》的論文和研究討論可給我們以啟發之處更多。該刊至今已出滿九卷，對這個在國際上學術地位日益升高 (已為不少國際權威文摘索引收錄) 的重要史學刊物，大陸和香港學界似尚缺乏全面的了解及學理上的因應 (僅《中國史研究動態》幾年前有兩篇簡約的介紹文章)。全面的學理考察非一篇小文所能為，本文僅對該刊物1-7卷的辦刊取向和欄目形式作了一些初步的探討 (相對偏重大陸學者的興趣所在)，希望能稍增進我們對該刊物的認知。據說該刊在大陸的贈閱單位有四十個 (包括各主要的綜合大學歷史系)，有興趣的讀者不妨到圖書館去看看。

近年大陸許多學者愛討論中國「早期現代化」的「外發」特點，實則近代西方本身也是一個處在不斷「現代化」進程中的變量。對中西雙方的此類系列考察，恐怕不僅能增進我們對近代中國的認識，而且亦可以增進對近代西方的理解。

羅志田　美國普林斯頓大學博士，現任四川大學歷史系教授。著有《再造文明之夢——胡適傳》、《民族主義與近代中國思想》。

危機時刻的思想與言說

● 黃子平

趙園：《明清之際士大夫研究》(北京：北京大學出版社，1999)。

執着於「文學研究者」那份對「人」的興趣，趙園堅持在生動的「人的世界」中、具體的歷史時空中尋繹「思想的流程」。正是在這一點上，「明清之際」的時代氣氛及士人心態、士人的生存方式、士人的自我想像，成為她在90年代不倦探研的課題。

趙園把她這本大書中所作的研究定為「思想史研究的邊緣」，這裏一半是自謙，一半是執着。「思想史」被簡化為「理學史」，或抽象為「概念史」，或教科書化為名家名著的歷時排列，趙園認為這些「既定格局」，多少限制了對「思想」的整理，使大量生動的思想材料無從納入其狹窄框架，不能獲得「思想史意義」。執着於「文學研究者」那份對「人」的興趣，趙園堅持在生動的「人的世界」中、具體的歷史時空中尋繹「思想的流程」。正是在這一點上，「明清之際」的時代氣氛及士人心態、士人的生存方式、士人的自我想像，成為她在90年代不倦探研的主要課題。

「明清之際」在近代思想史上的重要，似乎已無須贅言。你首先想到的是「啟蒙」這個慣用詞，或「君主觀」、「封建論」等與政治思想或制度創新有關的「傳統」話題；趙園卻有意無意避開了這些套路，直探「戾氣」、「節義」、「用獨」等更具「精神氣質」又與歷史語境密不可分的話題。

數年前初讀〈說「戾氣」〉這一章，深以為趙園由此處開始切入「明清之際」的研究，正乃出於對「我們的」時代氛圍刻骨銘心的體驗吧。明代政治的暴虐已為人所周知，趙園更關心的是，士對暴政的批評角度，由此彰顯的士的自我反省能力，他們關於政治暴虐的人性後果、士的精神斲喪的追究，對普遍精神疾患的診斷，以及由此表達的對「理想人格」的嚮往。人主的暴虐

集中體現在「廠衛」、「廷杖」和「詔獄」，由此產生的普遍的怨毒與仇恨，時代氣氛中的「殺氣」和「戾氣」，明清之際的儒者多所論列，乃有「躁競」、「氣激」、「任氣」等斷詞乃至「瀰天皆血」等意象。而王夫之持論的特出處，更在於他所說的「戾氣」不單由人主的暴虐所致，亦由「爭」之不已的「士」與「民」所造成。上下交相激，莫非乖戾之氣，士民之習囂，早呈睽否之象。趙園說，這也還只是較淺層的概括，而士人與暴政更深刻的「精神聯繫」，當體現為他們的「施虐與自虐」，他們對「殘酷」的欣賞態度，以「酷」為道德自我完成的病態激情。從「薄倖」到「堅忍」，趙園讀出了明儒心性的「殘」與「畸」，他們的這種「刀鋸鼎鑊學問」及行為與節婦烈女的互為指涉。趙園指出王夫之這種歷史反省的最精彩之處，就在於他對張巡、許遠守睢陽的批判。明清之際曾一再重演張許的因守城而「人相食」故事，乃有劉宗周、王夫之等人的一再重申孟子的人獸之辨、仁暴之辨，乃有顧炎武《日知錄》裏的著名論斷：「有亡國有亡天下」，「易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下」。在這些大儒看來，易代之際的危機，正在於這施暴嗜殺以至受虐自斯中「人道」的淪喪，這是比亡國更令人絕望的情境。趙園於此指出儒者對理想政治、理想人格的嚮往，正由於無可比擬的殘酷處境而明晰化了。「守正」、「坦夷」、「雅量沖懷」、「中和」、「太和之氣」、「溫柔敦厚」等等，不再是歷代重複的泛泛之詞，其「思想史」的嚴重意義於焉彰顯。

趙園所關注的「特殊時段」中的思想，在這本書中，或可更明晰地表述為「危機時刻的思想」。在這種歷史的危機時刻，思想及思想者面臨「常世」未逢的拷問、質疑和挑戰，思想的基本前提被動搖、被重新思考，思想的體系分崩離析、搖搖欲墜，某些在「常世」被壓抑的話題由於「王綱解紐」而浮出歷史地表，思想的歷史背景畫面被重組排序而與「當下」的情境產生新的明暗關係。更重要的是，思想者賴以「安身立命」的基本前提，無不與其生死存亡的歷史情境劈頭相遇，使被長期教條化的貧血命題重現了豐富與複雜，此時此刻的「思想」才更像是「真的」思想。正是這「豐富與複雜」由趙園一再申說，絕不肯用所謂「時代共識」遮掩了舊調新聲中的分歧、差異、牴牾和「眾聲喧嘩」。即如「性善」、「性惡」說在明清之際具體化為「戾氣」論，既有賴於顧炎武、黃宗羲、王夫之等大儒的史論政論的解說，也時時援引如錢謙益、吳梅村等文人的藝術敏感。

由〈說「戾氣」〉奠定的研究方法論，就此貫穿到「生死」、「節義」、「用獨」等較具「精神氣質」的話題，也延續到「南北」、「世族」、「流品」等「文化」層面，延續到「建文遜國」這樣的重大歷史事件的敍述史，乃至由「言官」、「清議」、「制藝」等構成的「關於言論的言論」之中。其要點，即在於把握經由「言說」呈現的思想，把握「言說」與其歷史語境（危機時刻）的具體關聯，從而一探思想載體（士、儒者、文人等）的「心態」和「心態史」。

譬如「慎獨」、「獨善」等，本為

王夫之曾說明清之際的「戾氣」不單由人主的暴虐所致，亦由「爭」之不已的「士」與「民」所造成。而趙園進一步分析士人與暴政更深刻的「精神聯繫」，他們的「施虐與自虐」，他們對「殘酷」的欣賞態度，以「酷」為道德自我完成的病態激情。

「理學—心學」框架中的哲學範疇，其「獨體」中的「獨」，每可視為「心」或「良知」的別稱。然而王夫之說「用眾不如用獨」，其「獨」，固非近代思想中的「個人」、「個體」，但以「用眾」與「用獨」對舉，無疑出於易代之際某種群體行為、取向的反省。這反省包含了對明代「甚囂」的「士氣」的批判，對明末「義軍」、「舉義」、「與義」的反思，乃至「民譽」、「流俗」之為非理性的認證。這是一系列沉痛深刻的歷史經驗，在經歷了明代規模空前的講學、黨社的紛擾喧囂，經歷了在烏合的「義軍」中「魯陽揮戈」所體驗到的士人的孤絕，經歷了在黨爭、兵燹、告訐和仇殺中的「人心莫測」，此「用獨」說所達到的哲學深度，為平世之士大夫所不能夢見。趙園指出，在王夫之所謂「用獨」，則不但作為「遺民」的生存原則，也包含了「自靖」、「自盡」中的士的尊嚴原則、自我保存原則，更與儒者道德修為之「為己之學」相通貫。

本書的下編為「明遺民研究」，入手處也仍然是「言說」，即如有關「遺」與「逸」之辨，有關遺民生存意義的自我論證（存宗、存心、存天下、存道統文統），有關「遺民史」的述說（殷頑、宋遺、元遺等），有關歷史人物的傳奇化與象徵化等等。但趙園把「言說」的範圍擴大到符號、儀式、歷史的「日常生活」方面，就把這種「思想史的邊緣研究」推到了一個更廣泛、更生機蓬勃也就更困難重重的境地。

僅以「衣冠」一節為例。「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，本為儒家古訓。而衣冠的處置，亦歷來被認為足以顯示儒者人生態度的嚴肅性，更繫於「禮儀」中的等級秩序。由此可以想見易代之際「髡髮易服」的嚴重性。趙園密集地援引明清之際「頭髮的故事」和「衣冠的故事」，將明遺民在這關乎身體與「貼身符號」的重大問題上的掙扎、對抗和妥協，展露得淋漓盡致。尤其細膩的是在如錢謙益的碑銘文字中，讀出明遺民的那份「情懷」：記某生「攝衣冠之學宮，緩步閭巷，風謖謖出縫紕間」；記某公「褒衣大帶，出於邑屋，有風肅然，如出衣袂中」。趙園並進而聯繫到明人與「日用」相關的文化創造如家具陶瓷等以及明代帝王在服飾上的創造欲，如何影響了明遺民對「明衣冠」的文化懷念。但如何由此推進至「思想」的層面來討論，你會感到一種意猶未盡的強烈期待。趙園在後記裏曾談到「理論工具」的匱乏，如何不能實現她已隱隱「看到」的可能性，並認為這裏有一代人文研究者難以克服的局限。在我，卻仍認為她所開出的這一研究取徑不容忽視。

「遺」是一種選擇，「選擇」是士的自由、士之所以為士的證明，是士的存在方式，也是其痛苦之源。因而如「明清之際」這種特殊歷史情境中的士的姿態，關連着士的全部歷史。甚至可以說，遺民未必是特殊的士，士倒通常是某種意義、某種程度上的遺民。對這一「族群」的研究涉及士與歷史（包括思想史）的方方面面，趙園對這「明清之際」士大夫的研究仍有相當規模的計劃在進行中，而對成果的期待當然仍是強烈的。

衣冠的處置歷來被認為足以顯示儒者人生態度的嚴肅性，更繫於「禮儀」中的等級秩序。趙園密集地援引明清之際「頭髮的故事」和「衣冠的故事」，將明遺民在這關乎身體與「貼身符號」的重大問題上的掙扎、對抗和妥協，展露得淋漓盡致。

政府不是閹豎

● 陳克艱

何清漣：《現代化的陷阱》(北京：今日中國出版社，1998)。

《現代化的陷阱》，這本書名叫人嚇一跳的厚書，還有一個副標題：「當代中國的經濟社會問題」，這就比較文題相符了。書中對改革以來中國社會經濟問題的觀察，視野很開闊，舉凡土地權問題、國企改制問題、貧富差距問題、人口問題、就業問題、犯罪問題，以及腐敗問題、市場失範問題、地下經濟問題、黑社會問題、農村宗法勢力問題，等等，都有相當充分的展開，材料的挖掘也有深度。作者何清漣精力充沛，筆耕行路都很勤快，除了豐富的文字資料之外，東奔西走實地調查得來的材料也復不少，使我們坐井觀天的人，一卷在握，就能了解到許多天下大事(包括有大意義的小事)，平添一份憂國憂民的情懷，這是本書主要的好處。

但是，作者把解決上述所有問題的責任和權力都交給政府，要求政府以「公平和正義」為「阿基米德支點」，通過在倫理意義上把社會制度向上提昇來完成改革大業，關於這個宗旨，就大有可議之處了。奇怪的是，作者在〈導論〉裏花了不少篇幅談布坎南(James M. Buchanan)的公共選擇理論，隱約有步武其後對所論問題作類似的「政治經濟學」分析的願望。然而，願望歸願望，行動歸行動，行動反願望之道而趨之。作者似乎一點都沒有意識到：她向政府交辦的那些任務，她給政府規定的那些目標，是與公共選擇理論關於政府本性的看法直接相矛盾的。

公共選擇理論的精義，可一言以蔽之：「公僕不是閹豎」(civil servants are not economic eunuchs)。公僕有他自己的利益興奮點和快感追求。更何況，局面裏的問題本身就是公僕的逐利行為造成的，卻希望通過寫書進言，教育他、說服他，令他突然改變方式和狀態，從此行動舉措一以正義和公平為目標，這豈不是要求一個性欲亢奮、性能強

《現代化的陷阱》的作者把解決所有問題的責任和權力都交給政府，要求政府以「公平和正義」為「阿基米德支點」，通過在倫理意義上把社會制度向上提昇來完成改革大業。關於這個宗旨，大有可議之處。

大的漢子，做愛做到一半，卻捨己為人，戛然而止，恭敬謙讓，全身而退？又豈不是要求一塊橫掠遼天、直撲地面的隕石，毫沒來由地突然轉向，飛升而去，萬有引力，竟歸無效？

何清漣也引了一些布坎南的語錄，例如講政府中人和平常的男女一樣也是有七情六欲的理性經濟人；又如講只為公共利益、並且有能力為了公共利益做一切好事的「政府概念」乃是一種不切實際的「浪漫主義」，等等。但是她把這些深刻洞見事物本性、客觀規律性的認識，僅僅當作「經濟決策的政治基礎」，當作技術性的知識來看待，希望通過運用規律而克服規律，最終仍然將浪漫主義的政府概念變成現實。她說：「公共選擇理論對我們最大的啟發就是今後如何優化進行現代化建設的制度環境。」「考慮到在政府部門中擔任公職者也是『經濟人』這一前提，就必須對通過市場前分配權力來創造經濟價值這一權力尋租行為加以強有力的限制。」問題是：誰來進行優化？誰來實施限制？何先生的意思若曰：存在着一個主體，既「強有力」，又極仁慈，願意並且能夠做成一切好事，消滅一切壞事。何先生這一部「只向政府決策提出理想化目標卻忽視其制度結構」的「政治經濟學」，恰恰是公共選擇理論所要批評和摒棄的。在民主與科學並提的口號下，人們確實很容易把政治的意義定位在設計正義藍圖、追求理想目標上，類似於科學之追求真理，關此，布坎南說得很嚴厲：「當政治被錯誤地解釋為類似於真理發現過程的科學時，那些聲稱自己擔負着啟蒙任務的人也許會給實行強制找到道德上的合理性。相反，當政治被正確地解釋為解決個人利益衝突的過程時，那些企圖把自己的偏好強加於人的人就沒有道德上的優越性了。」「如果政治活動被解釋為類似於科學活動，那麼就存在一種專制的可能性。」

何清漣大聲疾呼「一定要放棄那種以效率優先為目標、沒有發展的經濟增長戰略」，理直氣壯地宣稱，「平等是一個應該付諸實施的政策目標」。但是試問：「效率優先」是不是一件可以高高舉起又輕輕放下的東西？

公共選擇理論最重要的方法論立場是：通過分析制度結構來了解政治決策和運作的過程。對於一個政策目標，首先不是評論它應該不應該，而是看它是如何產生出來的。何先生大聲疾呼「一定要放棄那種以效率優先為目標、沒有發展的經濟增長戰略」，「理直氣壯地宣稱，平等是一個應該付諸實施的政策目標」。但是試問：「效率優先」是不是一件可以高高舉起又輕輕放下的東西？是不是一個隨意浮現又可以隨時抹去、隨時塗改的想法？不是！只要稍許留心，在中國大陸，到處都能看到使數量原則通行無阻、不可抗拒的制度力量的作用。舉個小例，當着考試制度、升學制度、就業制度、教師的收入分配制度，在在都逼着學生以考試分數為命根的情況下，煞有介事地討論用「素質教育」代替「應試教育」，不是很虛偽嗎？果不其然，彷彿鬼打牆一樣，實施「素質教育」終於又落實到「對素質教育的成果也要考核打分」，原形畢露。所以，先別忙着主張for what，經濟分析的任務首先在於揭示出because of what。

弗里德曼 (Milton Friedman) 襲用老凱恩斯 (John N. Keynes) 作過的區分——「實證科學」(positive science) 之與「規範科學」(normative or regulative science)，也把經濟學分為「實證經濟學」和「規範經濟學」兩部分。他說：「實證經濟學是一門『客觀』的科學，和任何一門物理科

學同樣客觀。」他當然也考慮到經濟學處理的是人類事務，而研究者本身就是人類的一部分，不像物理學家那樣可以置身事外。但他認定，這一點區別並不深刻，並不在方法論基礎上構成實證經濟學與物理科學的裂痕。在實證經濟學的範圍內，就像在物理學的範圍內一樣，行家們的看法是相當一致的。拿公共選擇論來說，它作為一種「新政治經濟學」，其新穎性並不在於提出了新的價值主張和新的關懷，而在於它第一次用物理學那樣客觀的眼光來看待政治運作過程。弗里德曼雖然不是「公共選擇派」，也不是「新制度派」，但他論到有關問題，卻有同樣的思路。例如，「規模經濟」問題，「純」經濟學把它看作生產函數的極值問題：任何產業都有一個特定的規模可使其效益最優；但規模超過限度，也會出現「規模不經濟」。弗里德曼則採取了「政治經濟學」的觀點：「所謂的規模經濟，對其重要性存在着不同的預見。其實它們反映的是另一問題上的分歧：對產業實行嚴密的政府管制甚至搞社會主義，比之搞私人企業，何者更可欲，更必要？」說白了，拼命鼓吹「規模經濟」的人，實際上是以政府管制甚至是以計劃經濟為其利益立場的，並非真的在追求最佳效益，怪不得他們總是越大越好，從來沒有聽他們說起過也可能「規模不經濟」。

何先生的書對中國經濟學的現狀多所批評，主要有兩點：一是「沒有良心」，竟然說甚麼「腐敗是消解舊體制力量的最佳選擇，成本最小，收益最大」。何先生頗恨經濟學家對生民毫無同情：「迴避國有企業對職工的歷史債務，去談國有企業頭上的三座大山。」等等。二是「只注重編製數學模型，陷入數學觀點的方法論陷阱，成為一門嚴重脱離現實的屠龍術」。簡言之就是關懷少了，數學多了。然而，這兩點未免都是皮相之談。數學是一種表達力很強的語言，經濟學用到數學是理所當然的事情，問題不在於多少，而在於用得恰當不恰當。本人見到過一本得獎的「經濟學專著」，把大學初級生的微積分習題都收進去，以充篇幅。這難道能說是在「用數學」？只能說是在「賣野人頭」。這難道是「屠龍術」？恐怕連水果刀都比不上。可笑的是這種情況相當普遍。至於「關懷」，實際上一點都不少。所謂關懷，無非是關懷利益，為某種利益作辯護。我們這裏的經濟學文章，動不動就做成了策論，這恰恰是關懷太多的表現。

還是弗里德曼的理路清晰：有實證經濟學，有規範經濟學；後者雖擔任政策建議的任務，但仍須以前者為基礎；決策需要預見，一個政策將會有甚麼後果，這仍有待於實證經濟學來回答。只因為決策及其後果之間並不是一一對應關係，所以才會有不同的規範經濟學。弗里德曼把規範經濟學方面的分歧，很細心地與「基本價值」方面的不同區別開來，他似乎認為：為某種基本價值而奮鬥的「經濟學」，就不是經濟學了。這最後一點我們可以不同意，但他的觀察方式是如理平實的。以他的方式來觀察，這裏的情況只能說是：實證經濟學太少了，規範經濟學的實證基礎太少了，而有價值關懷的經濟學又太多了。「腐敗有用」的策論確實「沒有良心」，何先生於是寫了一本軟心腸的書，但這裏缺的是硬心腸的實證經濟學。

何清漣對中國經濟學的現狀多所批評，主要有兩點：一是「沒有良心」，二是「陷入數學觀點的方法論陷阱，成為一門嚴重脱離現實的屠龍術」。然而，這兩點未免都是皮相之談。這裏的情況只能說是：實證經濟學太少了，規範經濟學的實證基礎太少了，而有價值關懷的經濟學又太多了。

「現代」的誘惑

● 羅　崗

汪暉：《汪暉自選集》(桂林：廣西師範大學出版社，1997)。

汪暉的〈韋伯與中國的現代性問題〉不僅質疑了「現代化」的敍事而改寫了80年代盛行的「問題意識」，更重要的是它為重新解讀中國現代歷史、乃至重新描繪中國歷史圖景提供了某種可能。

兩年前，我和幾位朋友準備編一本顯示90年代以來二十世紀中國文學研究新趨勢的文集。對於哪些文章應該入選，大家爭論得非常激烈，但也有意見相當一致的時候，比如汪暉的〈韋伯與中國的現代性問題〉，我們就不約而同地選中了它。儘管文章似乎和文學研究沒有多大關係，而且最初發表在《學人》上也沒有引起足夠大的反響，但當時我們認為這篇文章是90年代思想界研究「範式」轉型的重要標識，文學研究的新趨向當然是這一範式轉型的一個表徵。正如文章標題顯示出來的，其內容是通過對韋伯(Max Weber)的個案研究，將中國問題明確地置放在「現代性」的視野予以考察。它不僅由於質疑了「現代化」的敍事而改寫了80年代盛行的「問題意識」，更重要的是因為它直接關涉韋伯的宗教社會學研究，在國際漢學的傳統中考量中國傳統和現代的關係，恰巧對應着中國問題和全球化進程的內在聯繫，從而為重新解讀中國現代歷史、乃至重新描繪中國歷史圖景提供了某種可能。最近讀到汪暉的自選集，他也把這篇文章放在卷首，好像印證了我們幾年前的想法。

不妨將汪暉在80年代晚期寫的幾篇重要文章和〈韋伯與中國的現代性問題〉作一個粗略的比較，或許更能了解這篇文章在他所謂「必要的沉默」之後的特殊意義。1989年他在《文學評論》上分兩期連載的〈預言與危機——中國現代歷史中的「五四」啟蒙運動〉，是紀念「五四」運動七十周年最有分量的一篇文章。汪暉用「態度的同一性」的解說避免了對「五四」作單一面向的決定論理解，進而

分殊意識層面的若干悖論式的存在，指出「五四」啟蒙自我瓦解的趨勢。但在這一系列精彩的論述背後，卻隱含着一個更後設的比較框架，即由卡西爾 (Ernst Cassirer) 的《啟蒙哲學》(*The Philosophy of Enlightenment*) 提供的歐洲啟蒙運動的歷史圖景。後者作為先在的某種「典範」，對論述對象的潛在制約作用是顯而易見的。可是在〈韋伯與中國的現代性問題〉中，韋伯既是汪暉的思想資源，也是他的討論對象，由此牽涉到的中國和西方的關係，不再是簡單的比較和先在的框架，而是更為複雜的「文化間性」和「文化間的交往」。這一交往過程的展開，意味着支配中國現代歷史敍事的那些勿庸置疑、無須論證的概念和範疇，必須重新被歷史化。比如這篇文章對「現代」作的詞源學考察，以及汪暉正在研究的「公」、「群」、「個人」、「國家」、「社會」、「科學」、「進步」、「社會主義」和「革命」等等構成中國現代世界觀的核心觀念。這一研究趨向自然是90年代學術反思的產物，但和80年代也有千絲萬縷的聯繫。在產生過很大影響的〈魯迅研究的歷史批評〉一文中，汪暉指出，未經論證的一系列普泛性範疇成為了討論魯迅問題的先定前提，是導致魯迅研究意識形態化的重要原因。這種論斷顯然和他後來孜孜於對關鍵詞的考索有着內在的一致性。

正如丸山真男所說：「馬克斯．韋伯的宗教社會學研究，儘管其〈儒教和道教〉一文受到資料上等等各種限制，但對中國，不，對亞洲的社會文化的研究者來說，今天仍未失去其經典著作的地位。」(《評貝拉的〈德川宗教〉》) 他是在把研究區分為「歷史主義」和「方法主義」兩種類型的基礎上，肯定韋伯的這部著作「是方法意識之研究成功的最明顯的例子」。與此類似，汪暉討論《中國的宗教：儒教和道教》的目的，「不是對韋伯的主要範疇作社會學理論的分析和解說，甚至也不是對他有關中國歷史的許多歷史細節的不準確描述進行辨正」，但他比丸山真男更進一步的要求是「說明隱藏在韋伯社會學的基本範疇背後的歷史性，以及這種歷史性如何限制了這些範疇對中國問題進行分析和診斷的能力」，即深入探究「方法意識」的歷史構建和內在制約。在汪暉那裏，「方法意識」有着頗為複雜的雙重含義。一方面藉着對韋伯的比較宗教學視野，特別是他的中國研究的方法論的反省，既指出「理性化」作為一種歷史敍事的內在視野是如何規劃了對中國社會的描述，又關照到由此衍生出來的普遍性論題：道德、倫理因素與政治、經濟制度和社會行為的互動關係，以及這一論題對中國研究的潛在影響。在中國研究學界，像黃宗智那樣，懷疑西方的歷史社會學範式是否能恰切地用來認識和解釋中國的近代經歷，懷疑資本主義和社會主義的對立是不是中國的歷史現實 (《中國研究的規範認識危機》)，已經越來越成為一種共識。比如余英時力圖在中國近世歷史的語境中重構「韋伯式的問題」，即傳統宗教倫理對於本土自發的商業活動究竟有甚麼影響？並且以為這種提問方式批評了「用某種西方的理論模式強套在中國史身上」的做法 (《中國近世宗教倫理與商

汪暉討論《中國的宗教：儒教和道教》的目的，是「說明隱藏在韋伯社會學的基本範疇背後的歷史性，以及這種歷史性如何限制了這些範疇對中國問題進行分析和診斷的能力」，即深入探究「方法意識」的歷史構建和內在制約。

人精神》)。但這類「韋伯式的問題」只不過是對「中國的資本主義萌芽問題」的替代，而非超越，因為它在更深層次上仍然受制於以「理性化」為核心的「現代化敍事」，甚至可以說它依據「理性化」原則重繪了中國歷史圖景。正是針對這一現象，汪暉指出「理性的」與現代性的自明關係是在社會科學的理論話語中被構造出來的，並強調從非西方的視野來討論所謂「理性化」問題。就前者而言，80年代大陸思想界通過對韋伯的翻譯、介紹和評註，成功地塑造了一個「現代化論者」的韋伯形象。以更開闊的眼光來看，這個過程仍然處在二戰後韋伯理論「帕森斯化」的進程中，它對應着文革後新的「現代化敍事」的重建。北京三聯版的《新教倫理和資本主義精神》從英文本轉譯，並且保留了全部帕森斯 (Talcott Parsons) 的註釋，只不過是個小小的例子；至於後者，汪暉在最近發表的〈公理世界觀及其自我瓦解〉中說：「現代新儒家一再探討的問題是如何才能從儒學傳統中開出民主和科學，並在現象前提下保持道德的自主性，這充分表明這一思潮本身已經成為現代化意識形態的補充形式。」因此，在非西方和西方的關係中，執着於作為「他者」的特殊性，並未擺脱「現代」的詭計。按照酒井直樹的觀點，這種特殊性不是削弱，而是強化了普遍主義的力量，兩者形成了現代性內部互相支援的「補充」(《現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題》)。

這就引出了汪暉關注韋伯「方法意識」的另一重含義：既然只有在超越普遍主義與特殊主義的雙重困境下，才能重建中國現代性研究的新的方法論視野，那麼完整意義上的「韋伯」提供的就更多是啟示。作為「現代化論者」的韋伯和作為「文明論者」的韋伯，兩者之間的差異和聯繫非常鮮明地體現在《中國的宗教：儒教和道教》與《新教倫理和資本主義精神》這兩本著作的關係上。一般認為，它們內在地統一於韋伯宗教社會學的整體構想中，並在「世界史」的話語層面上建立了「理性化」原則的普遍性。但汪暉更注重它們的矛盾，以及這種矛盾如何勾連出現代／反現代、中國／西方、現代化論述／批判理論等一系列複雜關係，進而在中國現代性的語境中，通過對這些複雜關係的處理，試圖找出一條新的方法論途徑，既超越普遍主義的陷阱，又不落入特殊主義的窠臼；既理解中國的現代性追求，又對追求的展開過程保持着反省。借用汪暉推崇的偉大思想家博蘭尼 (Karl Polanyi) 慣用的術語，中國現代性的創制、發生和展開所面臨的危機以及蘊含的活力，都「鑲嵌」在東西方文化交往的過程中。

當然，汪暉的目標並不止於此，他更渴望以對中國現代性的經驗總結和理論研究，來應對急劇變動的當今世界。正是這來自「現代」深處的誘惑，使他步入了更早的歷史。他想證明中國現代思想面臨的是一個與歐洲現代思想完全不同的思想世界和社會過程，它又是如何、在何種程度上被組織到現代世界的關係中。這或許就是他那本大書寫了又寫、改了又改，至今仍未面世的原因吧。

汪暉渴望以對中國現代性的經驗總結和理論研究，來應對急劇變動的當今世界。正是這來自「現代」深處的誘惑，使他想證明中國現代思想面臨的是一個與歐洲現代思想完全不同的思想世界和社會過程。

單位制度及其他

● 陳生洛

楊曉民、周翼虎：《中國單位制度》(北京：中國經濟出版社，1999)。

對於我們每一個生活在中國城市的人來說，單位都是與自己息息相關的地方，因為，中國社會從本質上講是一個單位社會。由於1949年以後中國政府權力逐漸擴張到社會的各個角落，原來意義上的社會，即相對獨立於國家權力的民間社會，實際上已經不復存在。所謂的中國社會，實際上變成了一個單位社會。組成這個社會的不再是獨立存在的個人，而是作為國家權力根基的單位。個人必須生活在單位之中，在單位之外，根本沒有個人生存的空間。雖然1978年以來的改革開放在一定程度上改變了這種狀況，但是，對中國城市中的大多數人來說，單位仍然是自己安身立命之處，單位對人們的生存仍然具有十分重要的意義。

然而，在過去相當長的時間內，單位這麼重要的一個社會現象，卻一直在大多數學者的視野之外。儘管十年前，路風已經開始了對這一現象的研究，並極有見地地提出了「單位體制」的概念，但是，後續性研究一直難盡人意。

首先，直接涉入這一領域的學者十分有限，最多也不過十餘人，用「屈指可數」來形容，一點也不過份。其次，進入這一領域的主要是一些社會學學者，其他學科的學者幾乎沒有人跟進。另外，在研究的力度上也十分有限，我們現在所能

由於1949年以後中國政府權力逐漸擴張到社會的各個角落，原來意義上的社會，即相對獨立於國家權力的民間社會，實際上已經不復存在。所謂的中國社會，實際上變成了一個單位社會。

見到的也僅僅是幾篇文章而已，對於單位制度這麼一個錯綜複雜的現象，卻一直沒有一本有關的專著出現。研究所採用的理論和方法明顯受社會學(嚴格地講是西方社會學)影響，研究的基本框架是國家—社會學說，具體的研究方法一直偏重對單位現象的實證描述與考察，缺乏從更加廣闊的視野上對單位現象進行整體性把握的努力。因此，這些研究雖然不乏精闢、精彩之處，但是總給人一種還不夠全面透徹、還未淋漓盡致的感覺。

楊曉民和周翼虎的《中國單位制度》一書在他人研究的基礎上邁出一大步，把對單位制度的研究推向了一個新階段。

本書的作者，在理論上突破了國家—社會關係理論的束縛，把單位社會概括為一種二元結構，即規範結構與派系結構同時並存，並且互相作用。本書的作者用規範結構來表示單位社會中的正式權力關係，用派系結構來表示非正式的權力關係。

第一，它第一次跳出了就單位研究單位的框框，從一種更加廣闊的視野來研究單位現象。

以往的研究，焦點主要集中在單位內部，而這兩位作者則要在更加廣闊的背景下研究和考察單位現象。他們認為，在中國長達50年的社會主義實踐中，執政黨系統依靠單位組織有效地控制了社會成員和社會資源，並以此為軸心發展出一套完整的社會功能、社會結構、社會生產和分配體系，因此，研究單位不僅僅是就單位而研究單位，實際上是研究國家權力與資源的分配與再分配，研究經濟體制，研究公職人員的行為方式，研究社會集團與個體的社區生活。

從全書的結構，我們也不難看出作者的這種努力。在第一和第二章裏，作者對單位制度的起源與擴展過程進行了分析，在廣義上把單位制度界定為國家行政權力對社會資源進行再組織的一系列體制和規章制度，在狹義上把單位制度界定為公有制體制內人員的經濟、政治和社區管理形式。由此可見，本書作者所研究的單位與路風十年前所講的單位，實際上已經有了很大的不同。在一定意義上，他們所研究的單位，已經不是一種特殊的社會組織形式，而成了我們整個社會制度的代名詞。

第二，在理論上突破了「國家—社會」的框框，提出二元結構論，更加準確地描述了單位社會的現實狀況。

關於中國社會的特徵，海外學術界一直都有兩種截然不同的看法：一種是強調國家權力自上而下的垂直控制，用西方的國家—社會關係學說來解釋，就是國家權力擴張到整個社會，民間社會不復存在，個人在龐大的國家機器面前除了屈服別無選擇；另一種則強調地方、基層以及個人反抗的作用，認為所謂的自上而下的嚴密控制只是表面現象，在表面嚴密控制的背後，是國家權力對社會力量的無可奈何。

以往人們對單位的研究，主要是從國家—社會學說出發，強調國家權力通過單位制度對個人的控制，很少提到下級對上級、個人對國家權力的這種控制的反抗。在現實生活中，國家權力與個人的關係，實際上是一種利益博弈的關係，而不是一種純粹單向的控制關係。本書的作者，在理論上突破了國家—社會關係理論的束縛，把單位社會概括為一種二元結構，即規範結構與派系結構同時並存，並且

互相作用。本書的作者用規範結構來表示單位社會中的正式權力關係，用派系結構來表示非正式的權力關係。規範結構是政府整合社會的建構過程，即國家權力自上而下對社會進行控制的過程；派系結構則是社會成員被整合後因供給不足而對規範結構的解構過程，即個人處於個人利益的動機抵制、曲解、利用上邊的各種政策謀私利的過程。

二元結構論的提出，以及本書作者對單位社會內派系結構的深入分析，補充了國家—社會理論的不足，更加準確地描述了單位社會的現實狀況，開闢了單位研究的一個新領域。

第三，在方法論上進行了新的嘗試，提出了制度社會學這一新概念，力圖創立一門新的學科。

本書的兩位作者非常重視制度的作用。他們認為，制度與社會結構、社會現象的關係非同小可，應該努力揭示中國社會「制度與社會」的關係。這種從制度出發去研究社會的方法，他們稱之為「制度＋社會」範式，即制度社會學。

作者認為，在這種研究視角中，社會學可以自上而下地打通社會科學的諸多領域，成為一個自足的、完備的體系。與那些試圖單獨分析各種制度學科中社會因素的社會學分支(例如經濟社會學、法律社會學、心理社會學)不同，制度社會學強調用一個核心觀念統率各種社會科學，成為名副其實的「對社會的整體性研究」。這種研究方式與「田間作業」精神相輔相成，必將社會學研究帶向一個光明的前景。

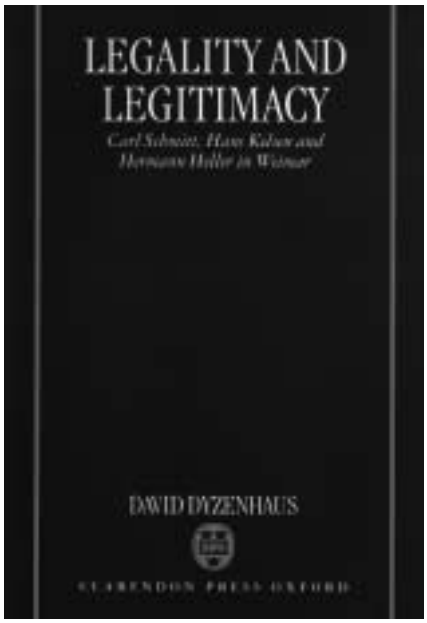
作者把制度作為一個核心觀念提出來，說明作者在觀察中國社會時具有十分敏銳的眼光。作者提出「單位制度」的概念，試圖用此來容納前人提出的單位組織、單位體制、單位社會、單位機制等概念，並將之統一在制度研究的框架之中，可以說獨具匠心。通覽全書，我們不難得出這樣的結論：這種新的方法論使作者的單位研究給人煥然一新的感覺，大大加深了我們對單位問題的認識。但是，能不能因此而形成一種新學科——制度社會學，筆者尚存疑問。因為，從基本概念的界定、各種概念間關係的闡釋等方面看，制度社會學要作為一種新學科建立起來，兩位作者還有許多工作要做。

《中國單位制度》一書雖然對中國的單位研究做出了有益的貢獻，把這一研究推到了一個新階段，但是該書也存在許多未足之處。由於該書需要論述的內容過於龐大，故給人一種面面俱到，卻又處處點到為止，沒有說深說透的感覺。按照嚴格的學術規範衡量，該書從結構到內容都顯得有些粗糙。但是，這些不足並不影響該書的學術貢獻，它畢竟把我們帶進了一個單位研究的新天地，提出了一系列讓人耳目一新的思想和觀念，讓我們可以從另一種視角重新審視單位問題。如果我們考慮到兩位作者並不是專門從事學術研究的學者，而是在官僚氣十足的機關中一直關注着中國學術研究的機關工作者，在難於利用各種圖書資料的情況下利用業務時間寫出有如此學術價值的作品，我們就更不會苛求他們了。

本書的兩位作者認為，制度與社會結構、社會現象的關係非同小可，應該努力揭示中國社會「制度與社會」的關係。這種從制度出發去研究社會的方法，他們稱之為「制度＋社會」範式，即制度社會學。

赫勒社會民主論的後現代啟示？

● 瀟　颯



David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

魏瑪憲政結束君主帝制後，德語思想界極度分化，爆發了更激烈的政制論爭。多倫多大學法哲學教授戴曾浩斯的《合法性與正當性》一書力圖證明，這一場政制思想論爭已經超逾了當今的「主義」論爭。

哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的《溝通行動理論》（*The Theory of Communicative Action*）與羅爾斯（John Rawls）的《正義論》（*A Theory of Justice*）是戰後以來最重要的政治哲學論著，分別代表了社會民主主義和自由主義的思想方向。此後，哈貝馬斯與羅爾斯繼續論爭。多倫多大學法哲學教授戴曾浩斯（David Dyzenhaus）的《合法性與正當性》（*Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*）一書力圖證明，早在德國魏瑪時期發生的一場政制思想論爭已經超逾了當今的「主義」論爭。

魏瑪憲政結束君主帝制後，德語思想界極度分化，爆發了更激烈的政制論爭，其現實政治背景是實際帶有很多社會民主主義色彩的魏瑪憲政的軟弱和含混。1932年，德意志民國中央政府與普魯士邦政府之間發生了一起憲政訴訟案（Peussenschlag）。這年4月24日，普魯士邦議會改選邦政府內閣，邦總理鮑恩（Otto Braun）的社會民主黨內閣失去多數，但邦議會中的各反對黨未能聯合起來組成新內閣，鮑恩內閣故拒不退位。7月22日，總統動用憲法賦予的專政強制權命民國總理帕彭（Franz von Papen）接管普魯士邦內閣。鮑恩內閣上訴萊比錫的民國法院，告中央政府違憲。10月25日，民國法院判總統動用專政強制權合法（憲），同時判鮑恩內閣不退位也合法（憲）。社會民主主義政治理論家赫勒（Hermann Heller）、自由主義法學家凱爾森（Hans Kelsen）和保守主義法理學家施米特（Carl Schmitt）就這場憲政訴訟案起了論

爭：施米特抨擊凱爾森的合法性理論，赫勒則抨擊施米特的「社會同質」的正當性民主理論，但並不支持凱爾森。戴曾浩斯將這場憲政訴訟案作為全書論述的背景，以憲法48條以及民國法院的判決為具體主題，引入對德國魏瑪時期發生的這場政制思想論爭的分析。

施米特與凱爾森之間的論爭集中在所謂「憲法的保護者」問題上。按戴曾浩斯分析，施米特的批判在多方面擊中自由主義純粹法學的要害，凱爾森也抓住了施米特的好多弱處。儘管如此，兩人其實都認為現代政治是一個非理性的領域，分歧僅在於解決政治非理性的辦法：施米特主張通過加強主權決斷論的憲政權力（基於憲法賦予的總統專政權）來馴服非理性的政治衝動，凱爾森卻希望通過維護法治秩序在政治和國家中的獨立性來規導非理性的政治亂流。結果，兩人在權力優位究竟由超越法律秩序的正當性來支持還是由法律秩序的合法性來保障的問題上，無法調合。據戴曾浩斯說，施米特批評凱爾森的法學自相矛盾，依據的實際上是今天所謂的「社群主義實存論」（communitarian existentialism）：如果自由主義堅持其自相矛盾的合法性理念，以其非政治（中立化）的政治理想治理世界，人類生活的實存品質總有一天會空洞化。自由主義的合法性理念表面上聲稱國家中立的政治理念，反對以某種實質性世界觀作為政制的基礎，實際上在各種實質性世界觀之間圓滑地搖擺。這一推論令人想起老新左派馬爾庫塞對自由主義下的評語：「自由主義的理性主義已經包含着預先形成的、後來隨着工業資本主義向壟斷資本主義的變化而帶上的一種非理性主義性質的傾向。」戴曾浩斯希望引出的結論是：凱爾森的法律實證主義及其相對主義的制度設想至多只能保障政治異見，卻不能提供任何足以對抗法西斯主義的制度性要素，何況保護政治異見這類純粹主觀的東西與純粹法學本來是不相干的。言下之意，為納粹上台鋪路的、凱爾森的價值中立化的合法性理論同樣應該有份。畢竟，納粹是依合法的程序上台執政的。

社會民主主義者赫勒的政治思想，是戴曾浩斯眼中魏瑪民國的國家法制困境的唯一解決之途。因為赫勒從社會民主的立場既批判保守主義的正當性權力思想，也批判自由主義的合法性理論。在當今首席韋伯（Max Weber）專家施路赫特（Wolfgang Schluchter）早年對赫勒的國家學說的分析（參Wolfgang Schluchter, *Entscheidung für den sozialen Rechtsstaat*, Cologne, 1968）的基礎上，戴曾浩斯說赫勒的政治理論了不起，因為他並不在意建構純粹的國家理論——雖然他作為社會學家和政治學家可以如此，而是作為社會民主主義者來發揮國家理論。與凱爾森乾癟的純粹法學不同，赫勒把具體的民主政治訴求與法學理論結合起來，其政治思想具有社會學的質感。但他既非像施米特那樣，回到民族同質的反啟蒙的正當性；也不像凱爾森那樣，求諸空洞的規範大框框中因缺乏倫理原則而空轉的合法性，從而解決了韋伯的正當性與合法性的兩難。

施米特與凱爾森兩人都認為現代政治是一個非理性的領域，分歧僅在於解決政治非理性的辦法。施米特主張通過加強主權決斷論的憲政權力來馴服非理性的政治衝動，凱爾森卻希望通過維護法治秩序在政治和國家中的獨立性來規導非理性的政治亂流。

與多數左派思想家的看法一樣，戴曾浩斯認為法西斯主義的成功是自由主義政治成全的。抵制法西斯主義的大民主，需要用赫勒的社會民主理論調校自由主義：自由主義必須既是政治的，也是社會民主的。但是，社會民主真的可以徹底消除自由與民主之間的不協調？為甚麼自由主義懼怕群眾民主的深淵？

戴曾浩斯想證明，當今羅爾斯和德沃金 (Ronald Dworkin) 的自由主義理論重新提出了一個似乎早已由赫勒解決了的問題：政治秩序如何能夠在社會多元質素急增的情況下保持穩定。羅爾斯等在自然狀態 (sub specie aeternitatis) 下構想其政治理論，從社會學上看十分幼稚，與當年凱爾森相比高明不到那裏去。況且，為了保障自由秩序的穩定和規範的「交叉共識」，羅爾斯事實上已經將自由主義政治化了：自由主義不是包羅萬有的世界觀，而是限制在公共生活的理性秩序的範圍，僅是社會共同認可的規範性基本原則。可是，自由主義在實際政治中相當政治化，而不是如其宣稱的那樣非政治化。羅爾斯無法避免這樣的推論：其中立性的公共理性秩序意味着要消滅自由主義意識形態的敵人，至少要把他們關在這個秩序設立的地牢裏。羅爾斯和德沃金都暗中把自由主義的政治價值在道德上絕對化，其結果必然導致以非自由主義的政治方式對待反對自由主義政治價值的人，這就等於自由主義自己在反對自己。

戴曾浩斯事實上已經承認，政治就是階級利益的衝突和鬥爭。所以他才認為，與其說自由主義看不到這一政治實情，不如說自由主義以自由主義來對付自己的政治敵人。羅爾斯等無法迴避的問題是，自由主義如何同自己的政治敵人打交道？據說，如果北美自由主義堅持追隨凱爾森的相對主義，只會在一個同質的自由社會放縱一大堆私人的價值觀，羅爾斯新的「政治自由主義」終將退回到對法律和民主的純粹實證主義的和工具論的理解。在這樣的政治文化結構中，法西斯主義民主的德意志上帝 (deus ex Germania) 出來填補社會倫理的虧空，就是一種不可避免的社會需要。與多數左派思想家的看法一樣，戴曾浩斯認為法西斯主義的成功是自由主義政治成全的。抵制法西斯主義的大民主，需要用赫勒的社會民主理論調校自由主義：自由主義必須既是政治的，也是社會民主的。像德沃金那樣把一種高於法律的道德交到法官手上，來使自由主義社會民主化，這並不可行。當然，戴曾浩斯繼續論證說，在當今北美的論爭中，哈貝馬斯訴諸溝通程序的倫理已經得到重視。不過，要求在程序化的對話中容納所有政治對手，實際是步赫勒的後塵——通過社會民主克服正當性與合法性的兩難，而且認可民主優先於自由。然而，哈貝馬斯的社會民主理論過於先驗主義化，這倒需要赫勒對社會民主的法治國家的內在論式的辯護來校正。

在魏瑪憲政史專家們看來，戴曾浩斯的分析可能是相當粗糙的。這倒無關緊要，可以問的是，社會民主真的可以徹底消除自由與民主之間的不協調？自由主義主張自由優先的理由得到認真考慮了嗎？為甚麼自由主義懼怕群眾民主的深淵？赫勒倡導的社會民主與施米特訴諸人民的大民主究竟有甚麼異同？領袖民主理論的歷史經驗中表現出來的民主的民眾化弊端對於社會民主論的挑戰又如何回答？對於這些問題，戴曾浩斯的觀點沒有提供深透的辨析。

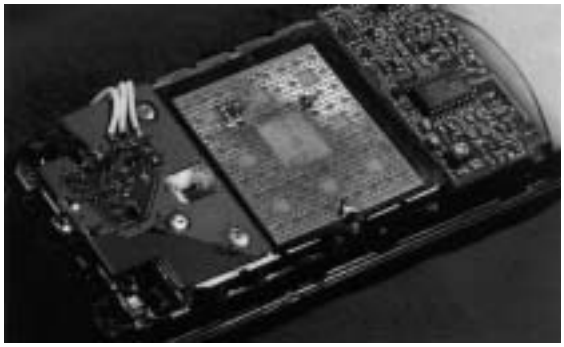
科 技 訊 息

無用之用：分形天線

當本世紀初柯克曲線 (Koch curve) 和所謂施爾平斯基地氈 (Sierpinski carpet) 這些高度「病態」的幾何形體出現時，它們大概被認為是人類思維所產生最奇特而無用的怪物了① 。即使孟德布洛 (Benoit Mandelbrot) 在二十年前開始提出分形 (fractal) 這一觀念，並且闡明它是自然界最普遍的形體的時候，一般人的反應都還是將信將疑。甚至，到了90年代初，還有電子工程教授會不屑一顧地衝口說：「分形？它有甚麼用處？」到了今天，大概不再會有這樣無知而頑固的教授：分形已經成為解釋生物整體結構以及河道網絡的基本觀念了②。

但最令人 (特別是電子工程教授！) 意想不到的是，分形居然可以直接應用到無線電發射與接收天線的設計上去：現在柯亨 (Nathan Cohen) 等人已經證明，最有效的寬頻 (broad-band) 天線，其形狀必須具自相似性——也就是屬於分形。他以柯克曲線狀的天線做了實驗，發現它具有非常優良的寬頻效應，而且所佔空間最為緊密。事實上，摩托羅拉 (Motorola) 公司所出產的手機電話已經開始用上具有施爾平斯基地氈狀的內藏天線 (見圖)，它不但效率高25%，而且形狀規整，不會折損③。看來，「天線」一詞本身，恐怕也行將在淘汰之列。

① 見本刊創刊號 (1990年10月) 及第七期 (1991年10月) 的封面介紹。



Copyright 1999 by Scientific American, Inc.
Courtesy of Andy Ryan.

② 見本刊〈鯨魚、細菌與分形〉，**42** (1997年8月)，86；以及Ignacio Rodriguez-Iturbe & Andrea Rinaldo, *Fractal River Basins: Chance and Self-Organization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。

③ 見George Munster在*Scientific American* (July 1999)，頁23的報導。

七節頸椎之謎

在西方文化中，七是神聖數字：上帝六日造天地，第七日安息；宇宙有七重天。但這些似乎都不能解釋為甚麼所有哺乳動物都一定有七節頸椎：長頸鹿、人乃至蝙蝠都不例外！照理說，在進化過程中，頸需要增長的時候，增加頸椎骨的節數 (而非每節的長度) 似乎是最自然的。例如，鳥類的頸椎數變化就很大：天鵝是25，褐雨燕則是13；爬蟲類的頸椎數目也不是固定的。

現在，這個迷惑了生物學家多年的難題，終於由萊頓大學 (Leiden University) 的功能生態學家加里斯 (Frietson Galis) 提出一個初步解答了①。她找出答案的關鍵在於觀察到許多骨骼發育有缺陷的兒童往往會患上癌症，特別是腦癌；而對老鼠來說，這兩者也是有密切關係的。她從文獻中發現，老鼠脊椎的發育和組織是由所謂*Hox*基因控制；而這一基因受到干擾，例如被抑制或者過份刺激時，癌症發病率就會顯著增加。因此，她提出這樣一個假設：控制頸椎的基因倘若有變化那就會自動引致癌症增加，因此在進化過程中頸椎數目被固定下來。但為甚麼在哺乳動物以外的其他脊椎動物像鳥類和爬蟲類卻又不受同樣限制呢？加里斯的解釋是由於新陳代謝率不同或者生理上的其他分別，這些生物的癌症發病率本來就較哺乳動物低得多，所以同樣的淘汰機制對它們產生的影響也就小得多。自然，加里斯說法的證據還不算強，這一假設能否成為學理，恐怕還有待仔細驗證。

① *Science* **285**, 518 (23 July 1999).

「具象表現」繪畫在中國

● 蘭友利　王勇亮　屠宏濤　趙軍　吳敏
毛宗種　沈曄　林晨曦　黃河　來源　張芳

現代藝術的濫觴造成了繪畫藝術教育的巨大變革。中國繪畫藝術如何立足當代？如何才能既不停留在習慣的定式之中，又不盲目地追隨西方現代主義，並在此基礎上建立對新一代青年具有吸引力和說服力的基礎方法論？基於對上述問題的探索，中國美術學院油畫系從1995年開設具象表現繪畫試點班教學。經過四年的學習磨礪，於1999年7月在杭州市的中國美院畫廊舉辦了該班的「走進大地」畢業作品展。本篇即是試點學生畢業論文摘選，彩頁是他們的創作。從這些文字和作品中，可以看到中國新一代畫家的新探索。

藝術何以是一種看的方式

蘭友利(作品：《街景》系列)

人在街景中，兩相對望，喧鬧抑或靜默？熙攘抑或孤獨？一份「拋」於世的迷惘。

觀看不是單純的感知行為，它要把現實中的物象通過眼睛的感光轉化為腦海中的影像，再上升為意識，這裏存在着一個距離的時間差間隔，觀看不是一個當下發生的意識，尤其是大腦想像的同時滲入，所以它是回憶性的。「一切知識都是回憶。」①知識在通向真理的回憶途中卻逐漸遺忘了人的當下的生活世界，知識不僅僅是一種途徑，也是一種障礙。作為既成之見的知識，它只告訴我們看到的是甚麼，而無法回答我們是甚麼在看、在回憶。觀看喚起的回憶是知識的先入之見，唯有排除一切成見，才能令那個不是甚麼、一無所是的觀看者真

蘭友利：《街景之二》(1999)，163×130 cm，布面油畫

實地顯露。而觀看作為一個持續回憶的行為始終包含着知識的先入之見，排除成見則只能是觀看中不斷質疑的過程。排除成見並不是否定已有傳統，而只是存疑，越是根深柢固的觀念越是需要更大的勇氣去質疑，但決不是輕率的否定。為了表現真實，需要意識不斷地作內省的質疑——「這是我看到的嗎？」在這裏，一切可以言說的東西都是成見戲論，都是值得存疑的。由於每一眼的觀看都需要意識的質疑，於是所產生的圖像就會出現一種抹去後痕迹疊加的效果，或者是在反覆的追問中遲遲落筆的狀態。這樣，藝術作為一個完整的作品這一概念被瓦解，它變成一個意識流變的過程，這個夸父追日的神話出現了，可以無限逼近真實，卻永遠無法達到。賈克梅第 (Alberto Giacometti) 可以說是知不可而為之，明知道無法做到絕對無前設無成見，卻偏為之，明知不可說而強說。

靜觀等待

王勇亮 (作品：《走過的人》)

人群已經走過，事實上他畫的不是「行走的人」，而是「行走」本身。

被動地看——眼

我在橋頭。人從遠遠的橋頭出現了，起先是一個或幾個小灰點或小亮點，它們一經出現，路燈便無聲地消逝在蒼茫的昏黃之中。隨着這些小灰點或小亮點漸漸變大，跳動的幅度也變得大了，晃動也變得明顯了，漸漸地，他們擠滿了我的視野，夾雜着他們的聲音和呼氣聲，黑壓壓過來的同時也湧過去。在餘留下的嘻笑和腳步聲中，那橋上的路燈又筆直地出現在橋面上、暖風中……。

喧鬧聲中，人群的節日盛裝上灑滿了刺眼的太陽光，鮮亮的色彩擠滿了整座橋。白色與黑色相間地出現在視網膜上；擠動着，消失着，又出現了，又被其他的白色和黑色取代了，又消失了。各種各樣的顏色出現着、替換着、移動着、消逝着、又出現着，橋與橋上的路，一併淹沒在人群中……。

弄不清是幾個人走過來，他們是一夥的，有五六個，總之地上長長的影子早已溶為一體，晃動着過來了。分不清幾條腿，跳動的厲害，腿後邊奪目的亮光落在腳與身影交接的地面上以及白色的交通線上，這白線飛速延伸到橋的遠處——視線的盡頭：在那兒，路燈仍然屹立，燈下卻空無一人……。

我不是在這兒描述情景，我是努力在講述事件——眼睛經歷的事件。在眼睛經歷這些事件的同時，手中的畫筆是參與進去的。因此，受着走過的人、手中的筆和大腦的牽制，眼睛在此時的看只能是被動的。眼跟隨着走過的人被動地來回移動着，或是無序，或是忙亂，或是疲倦，更多是凝滯。

炸毀自我偏見——腦

腦的自我偏見反映在兩個事上。一是腦從根本上是需要清楚，讓眼睛看清楚前來的人，而不是其他的甚麼東西，甚至它想弄清楚對象衣服上釦

子的數目；二是腦子不願意讓眼老看沒完沒了動的東西，它老想定住他們，這樣就有利於手捕捉對象，使自己成功地記錄一個固定的、有着走路樣子的「走動的人」。這樣它就可以大大地用它了然於胸的方法，以及自己多年的經歷與見識得以施展一番，展現一下自己的能力。我對腦的這兩方面的偏見很清楚，因為事實上我在腦的支配下曾用過大量時間做了一些使腦喜悅的事。例如：用泥做出走動的人，先固定它，再對着畫；畫出一個像一點的樣子就想方設法保留住它、修飾它等等。這些相對於我所看到的——走過的人來說，是一種妥協、一種保守，這樣下去會滋生惰性，叫你乏力。因此，腦迫切需要炸毀自己的偏見，喚起自己積極的一面。

只得破壞——手

要使手跟得上被動的看的眼，來畫從不固定的走動的人，這幾乎不可能。但手若要真誠地畫眼見的東西，去炸毀腦的自我偏見，那麼它所能做的只有去固執地追隨着不能固定的視線。

人出現之時也是他將消逝之時，沒有一個人能夠停下來固定住。我深知這一點：他們出現，也必將消逝。當人群從遠處出現，手便觸及那剛剛出現的人形；當人走近變大，手隨之把人畫大；當人走過消逝，手只得把它抹掉。

我調出這風景中街燈的淡黃色，抬起頭，情況全變了，身後一大群人湧出，背對着我向橋的盡頭走去。風景頓時不見了，眼前跳動着肢體的亮麗色彩，我的淡黃色的街燈找不到了，我的這筆本要街燈的淡黃落在了那個看似樸實的女人的手臂上了。這是不能準確的一筆，儘管我極力要把它放在最最適當的位置上。就在這一筆落在畫板上的時候，這被畫的手臂已被一片白色擋住了，永沒有再現過。那麼這筆淡黃是甚麼呢？我知道它是不準的，它應當被去掉，去掉之後我的手能畫上一筆真實的嗎？我不知道。確切說：我不能。那麼我只得靜觀等待。等待甚麼呢？等待着眼前出現那不由分說就動手去畫的晃動形狀，晃動的色彩或者晃動的晃動。那麼，這是甚麼樣的一筆呢？它聯繫着眼前流動的這一切，兼顧着畫面上已有的那等待着完成而又不能完成的走過的人的痕迹。這一筆不是頭腦中積累的優秀典範的一筆，相反正是可以炸毀腦中那已有自我偏見的一筆。下這一筆只好靜觀等待。

人群仍在無盡頭地、無聊地、單調地走過，仍舊展現着它的無限豐富和永不重複；手仍舊竭盡全力地追隨着眼；手中畫幅相應地增多着。停下來，看看它們，讓腦發揮一下它的積極作用吧。可以肯定，這些畫是粗糙的、單調的、混亂的，它們沒有色彩、沒有造型。最使我受到挫折的是，它們並不同於我所看到的，甚至都談不上接近我所看到的。尤其荒謬的是，它們一覽無遺地體現着我所極力要炸毀的腦的自我偏見，重複着腦的保守、麻木、重複與妥協。我開始意識到自己把眼、腦、手分開認識和訓練的幼稚可笑。

靜一靜、等一下，在這一切可否定的裏面，我發現了一個有意義的否定，那就是它是未完成的。未完成過

程於我這樣一個往往是在畫到最糟糕的時候才真正激起畫畫衝動的人來說，是熟悉的過程，但這不過是一個開端。

這個開端之後將會是甚麼樣子，無法預料，也不必預料，因為我們所做的一切事情就是我們自己，我們不曾有一刻離開過自我。因此當事情出現時，可以靜觀等待。

認識自己的觀看方式

屠宏濤(作品：《大植物》、《女人與狗》)

植物的生存欲，已經剝奪了人物的語言。

大致上我可以判斷出作畫時所表達的兩個層面內容：其一是對技術、知識的把握。就繪畫而言，這個層面是文明的歷史中積攢下的知識和技術，使後人得以現成享用，並直接把握親眼目睹的內容，它們呈現的方式便是沿襲下來的器物形質、語言文字等，也可以說，耳濡目染的都是不同形色的物件、可讀的語言。比如別人想對我說甚麼，或是我想傳達給別人的，都是通過可知可識的東西作中介。其二是指人的思想和觀念，他依靠有形可知可識的知識呈現和交流，他反映人對世界的立場和角度，是人和世界的關係。換言之，人用這樣的關係來解釋世界以及自己的行為，人們希望理解自己行為的依據。

借助這種分析，我們可以漸漸區分出混淆在作畫行為中的困惑。也就是說，畫本身的呈現就是知識的呈現，而對它的把握是建立在經驗基礎上。在畫面的背後是人的觀念，觀念支撐並解釋畫面自己為甚麼會變成這個樣子。於是美術史的知識也就可以理解為「觀念和要求的變化史」②。

在這樣的理解下需要做出判斷和選擇。我們可以看到，並非所有的畫家都有澄清思想的做法，當傳統觀念深入人心而無需驗證時，那些「日用而不知」的人們對自己的觀念是否合理並不關心。我把這些人理解為操作型畫家，他們主要是做演化的工作。他們運用前人的造型因素，主要是筆法、造型、色彩、空間結構等，情不自禁的去清晰和完善既有觀念中的造型因素。他們也不關心自己的觀念，也不懷疑自己的造型因素是否有問題。貢布里希(Ernst Hans Josef Gombrich)對希臘較成熟時期的藝術有這樣一段論述：「從作品中可以看出藝術家已經能夠隨心所欲，在動態表現的縮短法方面已經毫不為難。」「藝術家似乎對自己的藝術或者正在製作的東西並不過多地考慮……盡其所能把它表現得又清晰又令人滿意。」③這裏論述得十分明顯。他們使時代精神被演衍得五光十色，但對自己的觀念、理論並無興趣。與之相別的是那些關注自己觀念的畫家，例如通過具體行為驗證的畫家，這些人也是在具體做事，但在驗證過程中懷有對理論的質疑。這類畫家不勝枚舉，在近現代尤其多。

從這樣的理解出發，先前的非經驗「亂畫」(為了擺脫既定經驗的支配而實行不作分別設想的描繪)反而被劃入到操作型中，因為在思想層面的無意

識分辨，使畫面說出的內容並無反思自身觀念的意味。所謂的非經驗，也就是被別人驗證的經驗而已。

「澄懷味象」之淺析

趙軍 (作品：《茶室》系列)

茶室給人遙不可及、恍惚若逝的感覺，描繪者是在茶室的哪一個角落？

這裏還必須強調兩點：一、「澄懷味象」是澄清或排除那些干擾美的觀照的利欲成見及既定的概念，而非排除那近似兒童的純粹知覺活動。兒童的知覺活動是沒有知識作基底的知覺活動，因此它無法上升到美的自覺的程度。而「澄懷味象」其實是在不斷排除中去蕪存菁，不斷明確自我，不斷明晰事物，不斷明確觀照本身。

二、「澄懷味象」體現的是一種過程。它是一種不斷肯定又不斷否定、不斷明晰又不斷融合的過程。因為事物總是處在變化之中。「澄懷味象」而得之「象」只是暫時之「象」，它不僅為「澄懷」之結果，同時又成為「澄懷」之動因。不斷地「澄懷味象」只是在不斷地接近事物，而無法絕對地接近事物。由此可知，「澄懷味象」之接近只是在一種可能性中不斷地接近，而非絕對地接近；「澄懷味象」是一種未完成的延續狀態。當然，其「未完成」並不等同於作品的不完整，未完成乃是對最終之「象」探求的未完成，最後，「澄懷味象」本身就作品的模式化、套路化、概念化進行反思。它是否同樣會帶來作品的另一種模式或套路呢？

首先，對於創作主體而言，「澄懷味象」是一個不斷明確自我的方式。作為不同個體的人，都因各自的性格、氣質和生活環境造成了各自獨特的個性。當此個性越明晰時，其觀照世界的方式及由此產生的作品也隨之愈個性化，作品間的差異也隨之愈加明顯。其次，模式化、套路化的作品其創作過程的方法有明確的方式或標準。而「澄懷味象」的方式具有觀照的當下性，創作手法是在物化、人化的過程中自然而生，具有不可預計的特點，因此也就不存在固定套路及固有的概念束縛。更重要的是：模式化具有固有的預定目標或形式，而「澄懷味象」之作品卻是處在一種未完成的延續狀態中。

自我在繪畫中的顯現

吳敏 (作品：《紊》、《縈》)

在紊亂的記憶中他無法再尋找到曾經熟悉的都市，卻驀然發現自己已成為都市的客人。

繪畫是以視覺為途徑進行交流的，所以對於繪畫藝術家來說，看是他發現和得以掌握自我的途徑，是繪畫藝術家整個自我顯現過程中的第一步。看的方法決定了他所看見的內容和性質。藝術家顯現自我的目的，要求藝術家獲得一種較多自我成分的看的結果。因此，藝術家在觀看時，應將那些社會經驗盡可能大程度地忘卻，以直觀在最客觀中尋找最自我，在主體與客體的坦誠公平交談中，獲得對自我的發掘和把握，這個過程其

實是在還原自我。在開始之後的繪畫過程中，由於不斷地看、不斷地畫，就會不斷地進一步還原自我，而這種還原往往會導致質疑和否定先前看的結果。不斷地反覆看，便產生新一輪的質疑與否定，如此下去，這種只有開始但沒有終止的反覆質疑與否定，正是對自我的不斷顯現與把握。這個過程所留下來的軌迹，即一件經過多次確定與否定反覆的作品，或是有其先後秩序的一系列作品，才能夠較真實地顯現出藝術家的自我，才是藝術家的一件完整作品。

藝術作品之所以是藝術作品，其區別於概念解釋範圍和事件的說明圖，首先決定了接受者不能以社會普遍概念來套認地看藝術作品，用概念中的形象來要求作品，以這種方式來看和評判藝術品，以是否合乎一般概念去評判藝術品，那將導致藝術變得味同嚼蠟，導致任何藝術家成為複製形象機器的手下敗將。

藝術作品之所以是藝術作品，是因為它顯現的是作者的自我，而不是以迎合接受者的個人經驗為目的。藝術家在工作時是不考慮接受者的個人偏愛的，因此，在面對藝術作品時，接受者也不能以自己的個人經驗來評判藝術家的作品。以自己的個人經驗來看與評判藝術作品，只能導致接受者與藝術家之間關係的曖昧與緊張。藝術作品中作者的自我顯現與接受者的個人經驗之間的相仿相似或迥然不同，正是藝術家通過作品的自我顯現與接受者在接受過程中的自我顯現。對這種相同相異，接受者若以他的個人經驗進行曖昧苟同與粗暴否定，那就是在藝術家與接受者之間構築起一道可惡的壁壘，是藝術在藝術家與接受者之間的不幸喪生，也正是藝術家表現自我所冒的風險。

玻璃．它的反光

毛宗種(作品：《門前》系列)

不要忘記在玻璃的反光中還有作者的鏡像。

玻璃在這裏不再是一種簡單的事物。當我重新站在玻璃面前，視覺告訴我玻璃是一種透明的、泛着幽幽冷光的平面固體物。因為透明，我可以看到玻璃後面的東西；同時，因為平面，又看到一個不完整的自己貼在後面那些東西上，並且把後面的東西遮擋了一部分，這就是玻璃反光。透過反光，人們看不清玻璃後面的東西，反光本身也是破碎、扭曲的。然後，這兩者通過玻璃被重疊在一起，原本的完整被打散了，原本有條理的變得凌亂而毫無秩序。一切都變得捉摸不定，若隱若現，就像我們周圍的事物一下子呈現在你的面前，還沒來得及分辨，一個個不完整的印象就接踵而過，疊加在你的意識中，分不清真假善惡。生活也是這樣，尤其是現在這樣的一個信息時代，一件件事物都不會等着你來熟悉就已經掠過，恰似浮光掠影。沒有必要為沒有抓住而後悔，也沒有必要去追究過去與未來。

反光似乎已經混亂了玻璃原有的用意，但又不能沒有反光，否則玻璃就不會像原先那樣明亮透澈。再說，人們覺得有了反光才認為有玻璃的存

在，要不然人們總會覺得前面毫無阻擋而撞得頭破血流。這兩者本身就是一組很難解決的矛盾，像現實生活中任何一樣物體都有矛盾的對立面，卻永遠都無法解決。

有了反光，玻璃顯得非常率直和辯證。人們把他裏面和外面都集中在一起，呈現在面前，不隱瞞甚麼，也不咄咄逼人。他不像鏡子那樣武斷地把前面都呈現面前，而把後面嚴嚴實實地隱藏起來。

理解中的思索

沈曄 (作品：《人．景觀》系列)

當那些人群被凝視的時候，畫者也同樣成為了他人的風景。

沈曄：《人．景觀》之三 (1999)，120×90 cm，紙本．水溶鉛筆

賈克梅第說：「當一個人走近時，他變成了另一個人。當他太接近我時，比如說在兩米之內，我就不能真實地看他了。」④

梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty) 有類似的描述：「一個活人體，在無背景時離得太近地看，他就不再是活人，而是一堆物質材料，奇怪得如同月景，離得太遠，則失去了活人的價值變成一個布娃娃或機器人。」⑤

薩特 (Jean-Paul Sartre) 也說過：「離得太近地看一個女人是那麼凹凸不平，縫隙密布，斑迹點點，那粗糙而烏黑的草莖，那油污膩人的條紋，身體就像月形的山巒，簡直不可能是那在遠處所羨慕的光滑的軀體，艷麗的肌膚。」

「當一個人走近時，它並沒有漸漸變大，不過他的鮮明度卻增強了，當一個人從我這裏走開時，它似乎沒有變得更小，儘管其『形體』保持原樣，但他的鮮明度卻大大縮小了。」

文藝復興時的格雷喬 (Correggio) 早就知道用模糊 (減弱鮮明度) 來暗示空間，同時模糊暗示造成形體的瀰散。人的無限的單獨，內聚的、生機勃然的生命，在觀念上與情感上是可分的。這種整體的不可分性與局部的可分性的矛盾如何解決？

「繪畫中最使我感興趣的要算相似性」⑥，對距離與虛無的體悟迫使賈克梅第濃縮空間，因而賈克梅第肖像多選擇絕對正面率，賈克梅第選擇的正面率使畫面形成垂直水平的構成，以鼻尖為中軸向兩邊瀰散，距離鼻尖越遠的東西越是相對模糊，而所有的

線條又都向中軸內聚，將空間與實體馬上分離，讓頭部與身體馬上分離，讓頭部的五官、身體的各部分，在一個空間中既相互隔離又混合交織。而實體與空間在垂直水平結構的統一平面中獲得整體感，同時暗示出他們之間存在的聯繫。人與空間構成一個動態的、向心收縮的勢態。

真實的肖像

林晨曦 (作品：《肖像》系列)

隨着畫面亢奮奔放的筆觸，我們也可以看到肖像之外的痕迹。

從歷史上看來，最早的肖像畫有些是為死人而畫的。例如，古埃及木乃伊其面部刻畫着死者栩栩如生的肖像。十五世紀文藝復興到十九世紀，大部分肖像畫追求人物逼真的效果，如面部刻畫得極其細膩，服飾及周圍背景也描繪得真實無誤，這些反映了當時畫家看待事物的方式。我們發現，特別是那些有錢人訂購的肖像畫，對畫中人物細膩的描繪到了無以復加的地步，他們認為，只有這樣才能真實反映出畫中主人公的地位及財富。倫勃朗 (Harmenszoon van Rijn Rembrandt) 的油畫《畫家和妻子》，繪於畫家二十八歲第一次婚姻其間。畫家用了極逼真的寫實手法描繪了和妻子在一起時的快樂場面，不厭其煩地描繪出華貴的服飾、閃亮的餐具。這種繪畫是以肯定對象為前提，捕捉的是某一瞬間的真實場面，令人讚歎的是畫家對質地及人物逼真描繪後那些無可比擬的寫實技巧。但倫勃朗後期的自畫像作品，一心一意捕捉鏡中所存在的影像。這是畫家抓住了客觀真實和靈魂深處真實，從而使看者觀察到這些平凡肖像畫中不平凡的東西。而現當代這些新視覺模式的畫家，正思想着把這種真實和表現相結合的傳統再次復活，他們恢復的不再是寫實技巧，而是與現實的聯繫，強調的是在主客體不分離情況下對對象的重新認識。

我們從賈克梅第的肖像畫中更能認識到這種主客體不分情況下的肖像畫的真實性。例如，最明顯的是他畫面上充滿反覆塗抹的痕迹。這是由於他認為，要想通過直觀把對象真實地顯現在人的意識中，就必須放下腦子中那些先入之見：如既定觀念等。為了達到真實，在畫面上一遍遍反覆進行，每畫一遍就加深了對事物和對象的理解。賈克梅第把肖像和周圍的背景空間一起觀察，同等對待，他認為，背景空間是肖像在某一特定境域中的狀況，這與傳統肖像畫那種舞台布景式的背景是不同的。他畫素描不像過去畫家把素描看作是進入油畫前的練習或草稿，這使得他的素描具有相對獨立性。賈克梅第的肖像畫，畫中人物沒有清晰的寫實外貌，也沒有吸引人的膚色描繪，卻時常使人感到有一種活生生存在的真實感，畫中人好像一會兒注意四周，一會兒注視着觀眾，一切顯得那麼自然真實。但換一個角度看，這種一開始認為的真實感卻立即消失了，取代的是另一種真實感。亞希加 (Avigdor Arikha)《自畫像》，畫中人同樣具有一種真實的生命存在感。畫家通過從最隱蔽處閃露出

來的目光來表現：雙眼瞳孔大張，透明的晶體反射着一絲強烈的亮光，正是這個通過畫家內心過濾的客觀存在的亮光，使畫中人物更具有真實生命感。

體驗色彩——波納爾色彩淺析

黃河 (作品：《午夜電視》、《笑聲》)

他的畫面展現的是休閒的生活，但描繪過程的矛盾令人感受到的卻是無法完成的悵惋。

如果說雷諾亞 (Auguste Renoir) 對陽光下的色彩變化找到一種合理的表達方式，那麼波納爾 (Pierre Bonnard) 對自然界中的色彩與調性的微妙關係卻作了更為大膽的探索。他的繪畫作品傳遞給觀者以無比斑斕多彩的藝術效果，這在很大程度上得力於他對色彩運動性的深刻感受。通過畫面每個位置區域色彩的不同傾向組成一個色彩的場，這個場的作用要求每個部位的色彩都得起一定的視覺刺激力，不同明度、不同色相的顏色被組織在一個平面之中，各自佔據一定的色彩位置，同時對視覺產生振動，色彩的強弱變化造成了視覺的吸引與間隔，而這些運動性是基於組成整個色調中的各種色彩給人的不同心理感受，在經過畫的組合之後，像音樂一樣形成節奏和韻律。早期的印象主義者一直喜歡研究經水折射後空氣表層的一系列變化，而波納爾並沒有局限於對瞬間表象的感知，他用屬於個人的方式，以令人信服的力量把大膽的色彩表現與細膩的心理感受相結合 (畢加索所稱的「猶豫不決的大雜燴」)，使對色彩運用的下意識行為滿足了他的關注記憶中世界的目的，從而達到畫面驚人的效果。在看他的畫時，有一種經強烈而複雜的混合才達到的將色彩與形狀融合在一起的鮮艷明亮感和顫動感，讓人意識到不僅僅是在看，更有「和聽覺、嗅覺、皮膚感覺的表象相複合，時而引人入勝，時而又拒人千里之外的奇異感受」。

談繪畫中的「畫」

來源 (作品：《餐桌》、《廚房》)

畫面中的點瀰散成面，而那些匯集的線又指向了一個朦朧的空間。

點是說明視覺形成的基本因素。從繪畫藝術的角度去看點，點就是一個很好的入手處或者說是着眼處。無論是對於創作者還是觀賞者，點都是一個很重要的視覺實體，它可以是被暗示的，也可以是被強調的。這可以根據畫面需要來構成一個視覺的中心，使這個中心與整體形成一種關係，從而在構圖中起到有利的作用。這種點可以有不同的組合、不同的位置、不同的大小，這樣就可以使我們的視覺不斷變化，從而不知不覺進入作者創作的情景中心或視覺中心。我們可以聯想到戲劇表演。為了強調主角、渲染氣氛、強化主題，燈光往往都打在被強調的對象上，觀眾的視覺從而被引向光點，這個光點就成了視

覺聚集點，而且觀眾的視線也跟着這個光點的移動而移動。談到利用光影來強化視點，我們應該提到大師倫勃朗，他的油畫作品大多都是採用深重色調作為背景，而人物則是接受來自斜上方的光束，這使得畫面視覺中心突出而響亮，富有強烈的戲劇效果。如他的風俗畫《夜巡》以及許多自畫像，都是利用光線的一致性、亮色與暗色的對比統一來獲得驚人的視覺魅力和畫面效果。

上面講的是利用光影強化視點，強化視點的方法很多，比如達芬奇(Leonardo da Vinci)的《最後的晚餐》是把人物的頭部作為點來加以強調的典型例子。為了突出基督，他的頭部被安排在明亮的窗洞下，通過黑襯亮的方法使基督成為畫面的視覺中心。另外，我們可以看到畫面還加進了定點透視的原理，基督邊上門徒的動勢以及建築透視線全都向位於畫面中心的基督靠攏，從他身上擴散開去，形成一個具有內在聯繫的統一而有變化的整體。

空則靜．靜則明

張芳(作品：《山之系列》)

山，寂然無聲，追逐卻空空然也。

心神休靜便空明，空明則充實，充實即是完備。這才能遊樂開出寂靜無物的境域，承受自然的本性，讓萬物「用自己的存在方式呈現出來」⑦，也才可以「感而後應，迫而後動，不得已而後起」⑧。黃賓虹曾自題山水道：「畫得靜字訣，此妙品也。」⑨潘天壽對此也有過論述：「作畫時，須收得住心，沉得住氣。收得住心，則靜。沉得住氣，則練。靜則靜到如老僧之褪衲，練則練到如春蠶之吐絲，自然能得骨趣神韻於筆墨之外矣。」⑩

這樣的境界，恐怕是真正的快樂，即它的「無樂」。在繪畫中，這種境界則構成了繪畫活動的最高理想。然而要做到這一點是極為困難的，對一個習慣了判斷和思慮的人來說，需要在每一刻都嚴格修煉自己，而不僅僅在畫的時候，因為舉筆的一瞬就是全部。

註釋

① 柏拉圖：〈斐多篇〉，苗力田主編：《古希臘哲學》(北京：中國人民大學出版社，1990)，頁261。

②③ 貢布里希(Ernst Hans Josef Gombrich)著，范景中譯，林夕校：《藝術發展史》(天津：天津美術出版社，1991)，頁21；54。

④⑤ 轉引自司徒立：〈再談賈克梅第和他之後的具像表現畫家〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年6月號，頁85；85。

⑥ 引自梅洛．龐蒂：《眼與心》(北京：中國社會科學出版社，1992)。

⑦ 金觀濤、司徒立：〈作為學術研究的繪畫——具像表現繪畫研究 II〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年4月號，頁96。

⑧ 雷仲康譯註：《莊子》(瀋陽：遼寧民族出版社，1996)，頁157。

⑨ 趙志鈞主編：《黃賓虹論畫錄》(杭州：浙江美術學院出版社，1993)，頁110。

⑩ 潘公凱編：《潘天壽談藝錄》(杭州：浙江人民美術出版社，1997)，頁83。

論梁漱溟對西方法津的理解

● 許章潤

在近代中國接引西方法意與法制的智識活動中，以現代「新儒家」名世的知識份子群體的思慮迄未得到應有的疏理。而就其在體貼中國固有人生與人心的意義上對於西方法律與法理及其在中國的移用的觀照而言，正有為專門的法律從業人員慮所不及而需要我們後人用心體會者，梁漱溟乃其中突顯之一例。這裏，筆者通過分析梁氏對於西方法律精神與傳統及其社會—歷史成因，西方法律價值與概念在中國的移植及其與「老中國」的衝突等課題的論述，揭示梁氏思想中的另一側面，同時，借此視角，展現現代新儒家在法的領域接續、闡發中國固有傳統時，接引異域文明的心路歷程。

一

梁氏對於西方法的省察，基本上是在「公法與私法」、「歷史與現實」以及「價值與功能」的三組範疇中作業的，分別觸及了西方法的意義源泉——法之為法的合法性；歷史維度——法是民族精神與地域生活的展現；和現實根據——法是服務人生而熨貼人心的生活樣法。

第一，就公私二元、個體與群體的互動而言，梁氏體認西洋的法律一如其政治，乃「德謨克拉西的法律」，也是「科學的法律」① 。而一言以蔽之，西洋社會—政治的組織與運作蓋在於「權利為本，法律解決」這八個字②。「權利為本」，意味着個體與團體、國家與社會各有其權利，而各以其權利為核心，所以此疆彼界，「權力」與「權利」，必須明確規劃，「訂定明白」，而這便也就是法；意味着經由「表決」等眾多工具理性的複雜技術性操作而篩選、凝結民意，民意中的多數——壓倒一切的優勢人心——即為法律。用梁氏的原話來說：「西洋的所謂法律，就是團體裏面大家的一個公意；而團體公意如何見呢？就得由票上見。」③又正因為此後糾紛，循此解決，法律當然成為不二準繩，所以更反過來要求「權利義務清清楚楚，互不相擾」④。濫觴於羅馬法精神而表見為現代型的公權與私權概念的出現，公法與私法的劃分等等，便都是大樹新枝、順水之舟了。這其中所蘊涵的政教分離，道德與法律兩清，個體與群體的相反相成，公民社會與政治國家對立，而一以實現社會心理所期待的那個「公道」(justice) ⑤為鵠的的原理原則，乃是近世西方文化的一大特

梁漱溟對於西方法的省察，基本上是在「公法與私法」、「歷史與現實」以及「價值與功能」的三組範疇中作業的，分別觸及了西方法的意義源泉、歷史維度和現實根據。

色⑥。相形之下，傳統中國的「社會組織從倫理情誼出發，人情為重」，倫理則「因情而有義」，中國法律遂一切基於義務觀念而非權利觀念而立；同時，傳統中國這一「不像國家的國家」，無階級的流轉圓通的「四民社會」，「但知有君臣官民彼此間之倫理的義務，而不認識國民與國家之團體關係」，通常時光，「國與民更彷彿兩相忘」，遂造成傳統中國法律雖早發達，但卻不走西方型的私法—權利意識的路子，亦無公法與私法、民法與刑法的分別⑦。就此而言，與普世觀念下的中國「天下秩序」的組織與維持既不靠教會的宗教，亦不靠國家的「剛硬之法律」的樣本相比，辜湯生譏嘲西方社會「不是靠僧侶拿上帝來嚇唬人，便是靠軍警拿法律來拘管人」⑧，峻刻之語道出的實乃「片面的深刻」，也是常情，而梁漱溟對辜氏此說不止一次地徵引，亦正是所謂有感而發，心同理同⑨。職是之故，梁漱溟才慨言：「離開宗教而有道德，在中古西洋殆難想像；離開法律而有秩序，在近代國家彌覺希罕。然而在舊日中國卻正是以道德代宗教，以禮俗代法律，恰與所見於西洋者相反。」⑩而這一切，又都是各自歷史積累所得，有在法律之先的社會發展事實預為鋪墊，慢慢生成演來的。

如梁氏所述，歐洲自近代初期起，發揮個人主義、權利思想，成就了現代的西方社會，法律思潮亦隨之主張「社會本位」與「義務本位」觀念，所以，個人對於國家，當初只希望它不干涉者，此時轉而希望它積極負責。

第二，從歷史維度而言，西方精神本身乃一紛紜歧出、粲然大觀的綜合體，不僅有晚近「最新思潮」與啟蒙運動後的「新思潮」的對立，而且更存在着彼一思潮與此一思潮的扞格。如梁氏所述，歐洲自近代初期起，發揮個人主義、權利思想，成就了現代的西方社會，這是對於中世社會的反動的結果；而最新的思潮則是隨着經濟上的社會本位，法律思潮亦隨之主張「社會本位」與「義務本位」觀念，所以，個人對於國家，當初只希望它不干涉者，此時轉而希望它積極負責。正是在這樣的背景下，諸如1919年的德國憲法等，於人民的消極權利外，復規定一些諸如生存權、工作權、受教育權等積極性權利；同時，如何運用自己的財產、受教育、工作以及選舉投票等等，亦均成為人民的義務，所謂權利與義務的一元化。梁漱溟並引狄驥 (Léon Duguit) 的「社會連帶關係」(solidarité sociale) 理論為己說作證⑪。在他看來，此次西方前後思潮的調和，根本精神不僅是基於國家與個人的對立，更是出於調整個人與個人的對立這種格局的需要，而這種「兩面各自主張其權利，而互以義務課於對方」的機制，在他們不僅是補偏救弊的時勢使然，更是退一步進兩步的技巧，但從中國儒者的理想的眼光看來，此不免「固執一偏，皆有所失」⑫。實際上，梁漱溟在此道出了一個法律規則需切合人心，而確能服務人生，從而與多數人的社會價值若合符契，成為人們乃可信託的外在準則和內在憑藉，從而實現法律規則與法律信仰內外一致的問題。

第三，這種表現為法律架構的近代民主政治，在梁氏看來，其價值與功能在於「合理」與「巧妙」兩項。所謂「合理」，就在於它使得公眾的事，大家都有參與作主的權，即公民權，而個人的事，大家都無權干涉過問，其直接結果便是對於個人自由權的確認，而凡此諸端一以憲法制度籠統，並落實為具體的司法保障，特別是司法獨立與程序公正的設置，而此政治與社會安排達於人心，法意與人意融通，一以法律（特別是憲法）為「最高」，即為憲政與法治。因此，這裏的「合理」不僅是指「合理性」，亦意味着「合價值」；所謂「巧妙」，則在於「使你

為善有餘，為惡不足，人才各盡其用，不待人而後治」。前者表現為立法、司法與行政的三權分立，其中，就司法而言，形諸陪審制、律師制度、公開審判、法官獨立審判及其任免制度諸項。就後者而言，更為重要的是憲政制度下的民主運作，「政權從甲轉移到乙，平平安安若無事」，美國總統也好，英國首相也罷，經由選舉制度疏通「漂亮角上台」的安全機制。

出於對權力本身固有的自我腐蝕性的怵惕，梁漱溟深感如何救濟國家權力滋生的危害與腐敗，實是現代政制與法制的第一大事，而傳統帝制則為惡容易——如他所說，為惡的機會都預備好了——為善不易，既無法救濟，沉痾不治，便只有暴力革命一途，一亂一治，犧牲太大，而西方「近代政治制度的妙處，就在免除這樣可怕的犧牲，而救濟了上說的弊害」，這一切托賴於現代政黨政治的配合運用，催生政象常新，「其結構之巧，實在是人類一大發明」⑬。正是有鑒於此，如梁漱溟夫子自道，終其一生，對於以英國憲政為代表的西方近世自由主義憲政傳統，一代儒者的他「始終傾服」⑭。

二

若借用梁氏本人的用語，則他所解讀的造成西方近代以憲政為核心的法治的深切根源，原不外「人生與人心」兩項。就「人生」來說，相對於帝制中國，近代西方「社會構造」的「新異的色彩」可用「個性伸展，社會性發達」一言以蔽之，全部的機運全在如何調理集團與個人的關係上⑮。要之，西方社會自來為一團體／集團生活的樣法，自宗教開端，以至於經濟、政治，處處皆然，而集中表見為宗教的團體性、階級的團體性和國家的團體性三種⑯。但是，另一方面，集團生活的西洋人反倒孕育出了與之相對的另一極的個體本位的權利意識，所謂「集團生活發達的社會所產生的一種有價值的理念」的「個人主義」⑰。而正因為從希臘城邦起始，西人即重團體與個人間的關係，故必然留意乎權力（團體）與權利（個人）的關係，此種「集團內部組織秩序之釐定，即是法律」，這驅使日後「西洋走宗教法律之路」⑱。與家庭生活相比，集團生活的維持以秩序為前提，「為維持秩序，就得用法律，不能講人情」。也正因此，於個人與團體雙方，首要的是只求事實確定，關係釐清，理想生活與生活理想均自在其中⑲。羅馬法恰恰適應這一需要，特別是適應「我」覺醒之後「向前要求現世幸福」的「我」的人生要求，而以發達的私法形式推波助瀾，營造「我」的「現世幸福」，一種「團體生活」中的「我」的生活，而「我」的生活又正屬歸「團體生活」中一個獨立的份子。因此，所謂民主制度，在梁漱溟看來，正是根植於西人這種「我」的生活與團體生活的關係而發展出來的「一種進步的團體生活」⑳。凡此種種，共力形成並表達了西洋的別樣的「人心」。

西洋的「人心」，曰「爭」，曰「有對」，曰「我」之中心，曰「惡」的人性論，曰「理智」的工具理性。梁漱溟舉敍英國憲政運動、法國大革命和美國獨立戰爭，無一不昭示一個「向外用力」的「爭」字。參政權乃「爭討而得」，個人自由是「反抗而得」，「若不是歐洲人力量往外用，遇着障礙就打倒的精神，這『民治』二字，直無法出現於人間。他不但要如此精神乃得開闢，尤其要這個精神才得維持運用」㉑。近世西方的憲政與三權分立的政治架構，

梁氏所解讀的造成西方近代以憲政為核心的法治的深切根源，原不外「人生與人心」兩項。就「人生」來說，近代西方「社會構造」的「新異的色彩」可用「個性伸展，社會性發達」一言以蔽之，全部的機運全在如何調理集團與個人的關係上。

個人權利與公民權概念的流布，將一切人際格局悉處理為具有平均值的「陌生人」之間的權利義務往來的法律取向，其形成、維持與運作，就靠千千萬萬並非特別秉有「熱心好義」的心腸，而是「各自愛護其自由，關心其切身利害」，「各人都向前要求他個人的權利，而不甘退讓」的「孤立」個體的積極參與，設若沒有這種「爭」的人生態度，「則許多法律條文，俱空無效用」㉒。這裏，梁漱溟認為「論敵」胡適以「不知足」概西人精神的一段話㉓，與其「爭」的論說恰可「互資參對」。正是這「不知足」的一個「爭」字，使得包括法制在內的所有西洋制度，「一切植基於個人本位權利本位契約觀念」這一人類「有對性」之上，其情形正可借西人原話，以「鉗制與均衡原則」(Principle of checks and balances) 一言以蔽之㉔。

西洋的「人心」，曰「爭」，曰「有對」，曰「我」之中心，曰「惡」的人性論，曰「理智」的工具理性。近世西方的憲政與三權分立的政治架構，個人權利與公民權概念的流布，設若沒有這種「爭」的人生態度，「則許多法律條文，俱空無效用」。

這種處處防制的制度設置，以「鬥爭」為「法的永恆天職」的法律傳統㉕，從宗教哲學人性論看，實淵源於西方文化對於人性「惡」的基本預設，政治、法制悉以人性惡為根據，圍繞着一個「惡」字做工夫。一方面，梁漱溟認為，「惡」的人性論自有其深刻的理由，因為，其一，「人本是自家做不得十分主張的」，在立法上，西人並非有意以不肖之心待人，人實不可信賴故也，「與其委靠於人，不如從立法上造成一可靠之形勢故也」；其二，除非絕對不要法律制度，要法制就是不憑信人。法制之所以產生，就是因為欲在憑信人之外，別求把柄，則此亦似不能獨為西洋制度病，各社會各國族均欲托庇於此，只不過近世西人將此「把柄」運用到家罷了；其三，在他體會，西洋立法，似乎秉持一種「科學態度」，而科學講的就是一般的、普通的、平均數的，而不以少數的、特殊的為限。既然法律本來就是為眾人而設，其不信任人，只是說看人只能從平均數來看，我固然不能說你是壞人，亦不能說你是好人，所以當然只能以性惡立基了。另一方面，這種基於「惡」的人性論，與鼓勵「人類應時時將自家精神振作起來，提高起來」，而以「誠」、「信」、「敬」、「禮」相對待的中國固有精神，其「無對」的人生態度，實在大相刺謬㉖。所以，當西洋式的制度性設置已然經由「革命」或「改良」而安置於中國社會，卻「膠柱不靈」㉗，甚或「適滋搗亂」㉘，蓋在中國根本就無此種人生與人心以為配合，這種制度在中國乃成為「沒心沒肺」的玩偶。民國以後的中國徒襲有西洋制度的外形，而人生態度猶乎夙昔，擾攘不寧的表面原因似乎是人人群起而爭，梁漱溟卻慨言「這正為大家都太不愛爭權奪利的緣故」㉙，可謂道盡個中消息。凡此種種，一句話，正所謂「民族精神」不同，欲在中國引植西方法理與法制，強擰中國人的人心以適應此一人生，衝突乃不可免了。

三

職是之故，欲將具有上述精神品格的西方法於倉促間移植中國，其可能與現實的結果會如何呢？梁漱溟曾先後舉過四個例子予以說明㉚，涉及法律與道德、個體與團體、社會與國家、公平與正義、價值取向與制度的功能運作等等諸對構建現代法制所必須處理的課題，關乎生活樣法、人生態度與具體社會—歷史條件等諸方面。若同樣從「人生」與「人心」兩端下手展開論述，則就人生來說，最說明問題的莫過於第四個例子中的地方自治及其選舉。該例典型地展示了固有

的中國下層社會構造不敷新的上層結構的需要，以致欲經由「法制」聯接上下的努力落空，下層飽受摧殘，上層結構不立，而上下交相為害的尷尬。地方社會的自治，梁漱溟認為原意應在構造「團體組織」，使地方社會由散漫而入於組織，而在尊重地方利益與願望，承認地方的自治權的前提下，使「地方本身」成為一個「團體組織」，從而營造「地方團體生活」。國家政權以強力來推行，無非求社會加速長進，但地方卻不能因此而忘卻地方團體本身，只着意於「上面的政令」與「官府的委託」，也不能將地方自治等同於「古代的所謂鄉，黨，州，里」或現代的「鄉屬於區，區屬於縣」這類「自上而下的『編制』」，否則，只有「他」而無「自」，哪來地方「自」治[31]。從社會歷史的角度來看，此種地方自治，一則需待社會的經濟文化發展至一定階段，而具備此實際需要與可能的「自然形勢」，而不能不顧社會的實際情形如何，強迫為之[32]；二則須訴諸中國固有的「人心」，而使外在的種種獲得「情理」層面的價值源泉。從前者來說，自來的中國民眾的生活樣法不取「團體生活」的路子，特別是經濟上不存在「不可解的連帶關係」，從而不能產生「連帶意識」，也就缺乏現代西洋意義上的那種「團體生活」的「政治習慣」，即「紀律習慣」與「組織能力」(梁漱溟有時將此表述為「物質經濟」與「心理習慣」，或「對於團體公共事務的注意力」與「對於團體公共事務的活動力」兩端)[33]。物質經濟條件的欠缺，表明中國的地方無「自」的存在，縱有所謂「縣」「鄉」之類的規劃，卻並不意味着社會本身的發育，從而不存在一個與政治權能相對的西方式的民間社會，毋寧是以「朝廷」直接面對億萬小自耕農、而以「官民」兩極一言以蔽之的巨大的「天下格局」，以西方政治國家與公民社會相對立為預設的那套制度安插不上；心理習慣的闕如，即遵循團體生活的遊戲規則及其習慣與能力的欠缺，說明短時間內「(自)治亦無從治起」[34]。在此情形下，以「秩序騷亂」、「產業凋殘」、「地方疲憊」的30年代的中國農村社會論，當局「只是頒布自治法規，督促實現，這好比對着乾枯就萎的草木，要他開花一樣」，豈獨增加農民負擔，實際上反倒助成土豪劣紳的權威，事與願違地摧殘原本就凋零的「地方」——鄉民社會或民間社會，其結果是鄉民社會不待自治，已先自亂了[35]。

物質經濟條件的欠缺，表明中國的地方無「自」的存在，縱有所謂「縣」「鄉」之類的規劃，卻並不意味着社會本身的發育，從而不存在一個與政治權能相對的西方式的民間社會，其結果是鄉民社會不待自治，已先自亂了。

這裏我們可以看出，梁氏所說的「地方自治」或「地方團體自治」，與當時流行的和當局策定的，毫無共同之處。它實際上是指相對於政治國家的民間社會的發育(即其在論述憲政時所謂的下面諸「勢」的形成)，整個國族為應對新的生存環境所作的生活樣法與人生態度的重大調整，而以組成現代的民族國家為指歸。因而，鄉村建設與地方自治，實際乃中華民族「文化改造，民族自救」這一長程跋涉中的一個紐結，正如梁漱溟所說的：「意在整個中國社會之建設，或可云一種建國運動。」[36]法律在其間與道德聯手，扮演一個上下左右串聯、銜接、潤滑的角色。所以梁漱溟才說：地方自治，「實是天下大事」[37]。處甲午以降中國社會的大變局中，梁漱溟比別人更為清醒地懂得，今後的中國必定是「團體生活」的樣態——實際上中國社會已經蹣跚邁上了此一不歸路了，而團體生活及其習慣也好，組織團體生活的能力也罷，「無非是人與人之間的關係問題」，中國人並不缺乏「組織」的能力，問題僅僅在於如何在固有的中國人生與人心的基礎上組織和達成這一生活[38]，這才是問題的核心，也是包括

法律移植在內的一切制度性重構所面臨的真正困難之所在。

在此，梁漱溟提出的三點主張，實際是通過調和中西法律精神以連結社會的上下結構，形成新的治道與治式，從而調整中國人的身心，重組整個國族生活的框架性設想。其主要意旨包括：

第一，新的政制、法制的形成，必以新習慣、新能力(紀律習慣、組織能力)的養成為條件；而新習慣、新能力的養成，必須合乎中國固有的精神。具體來說，欲在中國社會形成團體生活樣法，則須以接續中國過去情義禮俗精神為條件，必從固有情義之精神以推演，不能以簡單「移植西洋權利法律之治具於此邦」為已足[39]。有感於當時言地方自治者和中央政府之自治法令，「相率抄襲西洋之餘唾，從權利出發使社會上人與人之間均成為法律之關係；比之鄉間，鄉長之於鄉眾，或鄉眾之於鄉長，均成為法律之關係」，「徑行法律解決」[40]，梁漱溟坦言，其於「西洋行之甚便，中國仿之，只受其毒害而已」，蓋在其傷「情」害「義」，而「情義」二字乃中國鄉民社會過去賴以組織的根本，也是將來的新習慣、新能力得以養成的起點和精神[41]。於此，梁漱溟提出，對於諸如「四權」(選舉、罷免、創制、複決)這樣的舶來的西洋法律與法意，「吾人只可如其分際處師取其意，而不能毫無斟酌的徑行其辦法」[42]，否則，簡單灌輸「四權」將使中國鄉村「打架搗亂」，地方自治未成，倒先「自亂」了。今日回頭一看，本世紀30年代，中國的廣大地區的基本結構還是以小自耕農為一極，而以「官府」為另一極的「官民」兩分樣態，階級無由形成，也就是說不存在利益共同體與利益共同體意識，從而無推出其利益代言人的迫切需求與實際可能，也沒有為此而敷設的諸多技術性措置以為配合。地方自治與選舉，乃將中國組織成一國家的措置，社會與國家兩分的嘗試，代議制度的一環節一方面，在當時的中國雖又不得不做，實際上卻確乎無從下手。而將憲政等等大架子便搭設在這樣一個直接以億萬小自耕農為基礎的社會，能不危殆萬分。這裏，梁先生列舉的案例，均道出了中國固有的「情義禮俗」與新的制度運作間的矛盾，特別是中國固有人生態度中「爭」與「讓」的遊戲規則與新的制度設置的衝突。案例一所陳述的，正是不敢、不願甚或不屑「爭」的固有人生態度在西化式的訴訟制度中的滅頂之災。本來，這一態度所導致的各自秉持禮俗，向內用力、反躬自省而各自訴諸自家情義這根心弦的這番內外交互印證的工夫，於攘讓從違皆有心照不宣的繩矩，但新訴訟制度要兩造拋卻情義與情面，各自在「爭」中赤裸裸主張權利，這一套遊戲規則之傷情害義，於雞犬之聲相聞的鄉民社會生活樣法，恰不是解決問題，而適足以增加問題。即在世紀末的今日中國都市，特別是商界，雖已多少傾向於經由訴訟解決糾紛，但也還是更多地以討一個公正與「息事寧人」為訴訟預期，便是證明。倘若訴訟結果較預料的成本還高，則其迴避此徑當然不可避免。所謂成本，自然包括彼此為「非」陌生人的兩造間「情義」的損傷在內。這說明了一個問題，即如果說所謂「法制精神」與「情義」乃水火不容，取此必須捨彼，則為了建成「法制」——中國人心中一百年來壓倒性的優勢價值——而捨卻「情義」，則此成本總和於中國人生與人心是否太高而得不償失，似猶有討論餘地。我們固可以設想，在人生與人心中將法制與情義的各自領地

中國人並不缺乏「組織」的能力，問題僅僅在於如何在固有的中國人生與人心的基礎上組織和達成「團體生活」，這也是包括法律移植在內的一切制度性重構所面臨的真正困難之所在。

劃分清楚，情義的歸情義，法律的歸法律，但問題在於，一個沒有情義層面支持的法律竟會是有效的法律，自有人類歷史以來尚未之見，則這種設想，其邏輯的說服力不敵其歷史的邏輯性，正為梁漱溟所嘲諷的坐在辦公室「寫條文」類事。而且，法律從業者所應時刻銘記的是，在人類社會生活中，法律、道德等等均為人類精神的自然流露，並服務於人類自身。如果採行某種法律制度就因為它是所謂「先進的」而全然罔顧其是否、能否造福於自家生活，這就恰與法律、道德的最高精神相悖。所以，如果新制實行的結果是抽去了中國人人心中「情義」這個命根子，則無異於毀滅了中國人的人生，則採行這樣的制度豈不是引火燒身？時至今日，1996年頒行的修訂《中華人民共和國刑事訴訟法》採行抗辯制，而執行效果不佳，新問題說出的還是這個老問題[43]。所以，以今證昔，梁漱溟的遠慮實為近憂，而如何調和包括訴訟制度在內的西式法制與中國人的人生態度，將是攸關今後中國將欲建成一種甚麼樣的法制及其成敗的最根本因素。

第二，政治與經濟應「天然」合一。這裏，梁漱溟特別強調「天然」二字。在他看來，經濟「進步」，則人無法閉門生活，在經濟上必然發生連帶關係，由連帶關係而產生連帶意識，則地方自治的基礎即樹立。而此種連帶關係的形成，梁漱溟認為不當經由「爭」的路，而應循沿「合作」、「團結」的途徑，以解決最為迫切、重大的生存問題。就當時的廣大中國鄉村社會而言，治安與生計這兩個迫在眉睫的問題逼着中國人非走「團結」的路不可。特別是生計問題，必將逼迫着「沒有三分鐘的熱度，沒有三個人的團體」的中國人合作、自救、養成團體生活習慣與合作組織能力。梁漱溟悟然於「團體生活之培養，不從生計問題不親切踏實」[44]，乃有「鄉村建設」的設想。生計問題的核心是經濟，從解決經濟問題而引導中國人在生活各方面發生「欲分不得」的天然的連帶關係，從而有「自治」，進而有「民治」，而且，國家越是民治的，地方越是自治的。這樣，便由經濟問題引到政治問題，法律在此應是以「情義」為本的這種連帶關係的表述。梁漱溟於此特別提出，這樣一種政經一體的社會重組，先要造成事實，造成「形勢所歸，不得不爾」的事實，而此「事實確非驟然可以作到」，毋寧更為一遠程的目標[45]。但既要有經濟上的連帶關係，又要保留「情義」，其間是否矛盾以及矛盾如何解決，梁漱溟卻並無提示。這裏實際上暴露了所有具有大致相同的學術理路和價值取向的新儒家知識份子，對於中國所要建成的那種現代工商社會經濟運作的複雜性及其壓倒一切的主宰性之缺乏心理與學術準備，而使得他們對於價值層面的解說，往往不免單薄。

第三，政教「天然要合一」。此處梁漱溟所說的「教」，如其所述，從嚴格意義說，特指「關乎人生思想行為之指點教訓」，也可以說，「差不多就是道德問題」[46]。在此語境中，法律與道德也應當天然要合一。從地方自治和鄉村建設入手的國家與社會的重建，「非標明道德與法律合一不可」，其根源則在中國歷來「把眾人生存的要求，與向上的要求合而為一」[47]。因此，案例二所述的法律衝突，其意義就不止於法律，毋寧更在於人生態度。在梁漱溟看來，西洋人看人生是欲望的人生，而人生天然有許多欲望，滿足這許多欲望，人生之義就算盡了。所謂尊重個人自由，就是尊重個人欲望。

在梁漱溟看來，經濟「進步」，則人無法閉門生活，在經濟上必然發生連帶關係，由連帶關係而產生連帶意識，則地方自治的基礎即樹立。而此種連帶關係的形成，梁漱溟認為不當經由「爭」的路，而應循沿「合作」、「團結」的途徑，以解決最為迫切、重大的生存問題。

國家一方面積極地保護個人欲望，另一方面並積極地為大家謀福利，幫助個人滿足欲望。故西洋政治可謂「欲望政治」。但中國人自古已經提出了一個比謀生存、滿欲望更高、更深、更強的要求，即「義理」之要求，所以，欲引發中國人以真精神擔當中國社會的重建，非以人生向上之義打動不可。梁漱溟並舉對於鄉村不良份子的處置、革除纏足、消禁毒品等弊風陋俗為例，說明在當時的中國西方式法律的效能的有限性，說明較諸「完全靠法律統治，一刻都離不開」㊽的西洋近代社會，「法律與道德分開，若用之於中國，老實不客氣地說，是完全不行的」㊾。儘管如此，對於案例二，梁漱溟雖曾幾度提起，意在說明中西法律背後的價值取向的差異與衝突，但對此案竟應如何處理，卻並未提出任何具體意見，這固然一方面如其夫子自道，於此外行，不願多談；另一方面，也實在是因為他很顯然於新舊兩種法律規定都不滿意，而欲有一新的解決，這是他一生基於「於以往西洋法制中國禮俗之外，為人類文化的創新」而別覓途徑這一深心大願的必然訴求㊿，也是綿延至今的中國人生與人心的難題。

梁漱溟所說的「教」，「差不多就是道德問題」。在此語境中，從地方自治和鄉村建設入手的國家與社會的重建，「非標明道德與法律合一不可」。欲引發中國人以真精神擔當中國社會的重建，非以人生向上之義打動不可。

註釋

① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（1921），1：370。本文所引漱溟論著，均據《梁漱溟全集》（濟南：山東人民出版社，1989-1993），篇名後括註原版年份，後面的數碼分別為卷、頁。

②③ 梁漱溟：《鄉村建設大意》（1936），1：654；654-55。

④⑦⑫⑱ 梁漱溟：《中國文化要義》（1949），3：84-85、159；293；92-95；291。

⑤ 對於「正義」之為法的最高價值追求，西方法學家的論述可謂汗牛充棟。不論實際生活中「正義」實現了幾何，但正如薩茫德（John W. Salmond）指出的：「在理念層面，法律與正義乃合一不悖。正是為着伸張與實現正義，始得有法；一如其他一切人類創造，法律亦必於此追求與目的中界定。」此亦正如丹寧（Alfred T. Denning）勳爵在《通向正義之路》的著名演講中所告戒的：「起步伊始，君當牢記，有兩大目標需要實現：一是領悟法律乃正義的，一是務使其得被公正施行……（一個）國家不能長期容忍一個不能提供公正審判之法制。」詳參John W. Salmond, *Jurisprudence or The Theory of the Law* (London: Stevens and Haynes, 1907), 59; Alfred T. Denning, *The Road to Justice* (*id.*, 1955), 6-7。

⑥ 梁漱溟：〈中國之地方自治問題〉（1932），5：338。

⑧ 辜鴻銘著，黃興濤、宋小慶譯：《中國人的精神》（海口：海南出版社，1996），頁23。

⑨ 梁並引德人F. Muller Lyer所著《社會進化史》所謂「中國國家就靠千千萬萬知足安分的人民維持，而歐洲國家沒有不是靠武力維持的」為證。詳參梁漱溟：〈中國民族自救運動之最後覺悟〉（1930），5：81；《中國文化要義》（1949），3：286。

⑩ 梁漱溟：《中國文化要義》（1949），3：191、198；《鄉村建設理論》（1937），2：175、179、221。

⑪ 梁漱溟：《鄉村建設理論》（1937），2：298-305；〈中國之地方自治問題〉（1932），5：342-43。關於十九世紀末西方個人主義價值觀與「集體」福利原則的逐步調適，英國憲法大家戴雪即曾作過經典論述，參詳Albert V. Dicey, *Lectures on the Relation between Law and Public Opinion in England during the Nineteenth Century* (London: Macmillan, 1963)。有關德國同期的發展情況，參詳Michael John, "The Peculiarities of the German State: Bourgeois Law and Society in the

Imperial Era" (119 *East and Present*, 1988), 105-31。

⑬㉒㉔㉖㉗㉘ 梁漱溟：〈我們政治上第一個不通的路——歐洲近代民主政治的路〉(1930)，5：134-39；148；164、157；158；160；159。

⑭ 梁漱溟：〈預告選災，追論憲政〉(1947)，6：705。

⑮ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》(1921)，1：369。

⑯ 梁漱溟：《鄉村建設理論》(1937)，2：192-93；〈中國社會構造問題〉(1936)，5：599-64。

⑰㊱ 梁漱溟：《鄉村建設理論》(1937)，2：193；161。

⑲ 梁漱溟：〈中國社會構造問題〉(1936)，5：853；《中國文化要義》(1949)，3：121、291。

⑳ 梁漱溟：《中國文化要義》(1949)，3：50；《鄉村建設理論》(1937)，2：192。

㉑ 梁漱溟：〈我們政治上第一個不通的路〉(1930)，5：148；〈我的一段心事〉(1934)，5：536。

㉓ 胡適：〈我們對於西洋近代文明的態度〉，原載《現代評論》(上海)，第4卷第38期。

㉕ 在《為權利而鬥爭》這篇著名的講演中，魯道夫・馮・耶林寫道：「無論是個人還是國民，為權利而鬥爭是他們的義務。」而此種「鬥爭是法永恆的天職」，恰可與梁漱溟的解讀互勘。該文中文本由胡寶音譯，載梁慧星主編：《民商法論叢》，第2卷(北京：法律出版社，1995)，頁58。耶林文德文原題是*Der Kampt ums Recht*，英文本譯作*The Struggle for the Law*, trans. John J. Lalor (Chicago: Callaghan and Company, 1879)。

㉙ 同註㉒，5：148；並參詳《東西文化及其哲學》(1921)，1：337、385、528、537。

㉚ 這四個例子分別是：1、控辯式的訴訟模式與「柔弱怕事甘心吃虧」不願「當面撕破臉皮」的中國百姓的生活態度的矛盾；2、清末修律中圍繞「和奸」是否為罪這一論戰所反映出的不同道德觀念；3、由「妓女是否公民？有無選舉權？」問題引發出來的西式法律觀念與中國傳統道德價值的扞格；4、地方自治與鄉村民主選舉中嘗試運用西式制衡原理與中國鄉民社會崇尚「倫理情誼、人生向上」的原則捍格不鑿，以致施行新法倒使鄉民社會未得其利，反受其害。具體案由，詳註㉒頁166註1、167；〈中國之地方自治問題〉(1932)，5：338；〈政教合一〉(1935)，5：676；《鄉村建設理論》(1937)，2：324-29；〈我們的兩大難處〉(1935)，2：574-75，581-89；〈敢告今之言地方自治者〉(1930)，5：249。

㉛ 梁漱溟：〈敢告今之言地方自治者〉(1930)，5：241；〈中國之地方自治問題〉(1932)，5：311-12、314。

㉜㉟㊿ 梁漱溟：〈敢告今之言地方自治者〉(1930)，5：241；241-44；249。

㉝ 參詳氏著〈我的一段心事〉(1934)中對於「新政治習慣」的論述，5：533-34。

㉞㊳㊴㊵㊶㊷㊺㊼㊽ 梁漱溟：〈中國之地方自治問題〉(1932)，5：321-24；325；325；325-26；326；328；334；340；343。

㊲ 梁漱溟：〈中國之地方自治問題〉(1932)，5：329；〈鄉村建設幾個當前的問題〉(1934)，5：591。

㊸ 參尹伊君：〈法律移植與司法制度改革〉，《讀書》(北京)，1997年第12期，頁75-79；孫國祥：〈步履維艱的當代中國刑事辯護〉，《南京大學法律評論》(南京)，1999年春季號，頁161-69。

㊹ 梁漱溟：〈自述〉(1934)，2：27。

㊻ 同註㉞，5：337；〈甚麼是政教合一？〉(1935)，5：689-92。

㊾ 同註㉞，5：339；〈我的一段心事〉(1934)，5：538；〈我們政治上第一個不通的路〉(1930)，5：163。

許章潤 澳洲墨爾本大學法學院博士候選人

諸子學與五四思潮

● 羅檢秋

傳統學術對近代思想的影響因時不同、因人而異。洋務派多以理學「經世」，康有為以今文經學構建維新理論，而五四思潮則較明顯地汲取、借助於諸子學資源。對後者加以疏理不失為進一步認識五四思潮的有益途徑。應該指出，近代諸子學的內容並非像「四庫」「子」部那樣包羅萬象，而是關於道、墨、法等非儒學派的研究和闡揚①。

傳統學術對近代思想的影響因時不同、因人而異。洋務派多以理學「經世」，康有為以今文經學構建維新理論，而五四思潮則較明顯地汲取、借助於諸子學資源。對後者加以疏理不失為進一步認識五四思潮的有益途徑。

以「傳統」反「正統」

五四新文化以「西化」著稱，被看作是全盤性反傳統的典型。事實上，由於傳統文化的內在多樣性和矛盾性，即存在與「正統」對立的「異端」學說，五四知識份子對傳統學派有所區別，從而超越了全盤性反傳統的思維模式。五四新文化汲取西學，而又借助於傳統、尤其是非正統學術資源。正如五四「文學革命」發展了古代白話文一樣，諸子學成為五四思想的重要學術基礎。

就文化氛圍而言，五四知識份子仍不能擺脫傳統的影響。晚清「古學復興」潮流中，章太炎、梁啟超、譚嗣同等人重視發掘非儒學派的思想價值，批判正統儒學及文化專制主義。他們多從學術本身立論，「揚子抑儒」的見解顯得分散，但已將諸子學納入新文化潮流。五四新文化健將繼承、發展了這一趨勢。他們的西學知識大體勝於章、梁一代，又自幼接受中學薰陶，即使如美國博士胡適，也具有較深的傳統學術造詣。他們早年受晚清思想的洗禮，耳濡目染於章、梁等人的「諸子學範式」。陳獨秀出自晚清革命派陣營；胡適推崇漢學，自稱治墨學受益於梁啟超②，其《中國哲學史大綱》於近人「最感謝章太炎先生」③；吳虞深受《國粹學報》，尤其是章太炎文章的影響；易白沙愛讀《新民叢報》，其墨學救世論與梁啟超如出一轍；《新青年》的主要作者魯迅、周作人、錢玄同、朱希祖、沈尹默、沈兼士等人都是章氏弟子，學術觀點和思想性格不同程度地受乃師影響④。這是他們重視諸子的學術前提。

由於孔教思潮的刺激，五四知識份子的「反傳統」集中表現在「批孔」，實際上是反「正統」。像當時宗教界人士一樣，新文化陣營也從信仰自由立論；不同的是，他們重在揭露孔教思潮適應政治復辟和專制主義需要的本質，凸顯儒學與現代社會的對立性。易白沙揭露孔學為歷代獨夫民賊所利用，而且批判其本身缺陷⑤。陳獨秀不僅指出「孔教與帝制有不可離散之因緣」，而且認為：「孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建道德也；所垂示之禮教，即生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。」⑥與其說他們否定孔子和儒學，毋寧說是反對為封建專制主義服務的文化正統。在學術層面，他們沒有否定孔子的文化貢獻。陳獨秀說：「我們反對孔教，並不是反對孔子個人，也不是說他在古代社會毫無價值。」⑦吳虞道出了五四「批孔」的底蘊：「不佞常謂孔子自是當時之偉人，然欲堅執其學以籠罩天下後世，阻礙文化之發展，以揚專制之餘燄，則不得不攻之者，勢也。」⑧顯然，這較之晚清學者激烈而又有所深入。

作為否定文化正統的另一途徑，他們又彰顯先秦非儒學派的思想價值。陳獨秀指出：「舊教九流，儒居其一耳。陰陽家明曆象，法家非人治，名家辨名實，墨家有兼愛節葬非命諸說、制器敢戰之風，農家之並耕力食，此皆國粹之優於儒家、孔子者。」⑨較早批孔的易白沙偏好墨學，認為「周秦諸子之學，差可益於國人而無餘毒者，殆莫如子墨子矣」！「兼愛」、「非攻」、「節用」諸說均不可緩行⑩。胡適深受道家思想影響，又重視墨學。他較重視哲學問題，肯定先秦「非儒學派的恢復是絕對需要的」，「中國哲學的未來，似乎大有賴於那些偉大的哲學學派的恢復」⑪。其他如吳虞、魯迅的思想更明顯地汲取了老莊的營養。這裏，闡揚諸子蘊含着批判「正統」的思想底蘊，也擴展、深化了傳統文化的批判與繼承問題。

「倫理的覺悟」是五四思想的主題之一，它源於現代思想，落實在社會層面，似乎與傳統學術關係不大。然而，現代道德體系的重建並不僅僅是移植西方價值觀念的問題，而且還涉及到傳統社會的改造和更新。這裏的點金之棒顯然不只是西學。道、墨、法家與儒學倫理頗多歧異，尤其是歷代斥墨之辭多以孟子「兼愛無父」為據，明顯反映了儒墨的倫理衝突。晚清以來，批判封建綱常的思想借助於諸子學資源，如譚嗣同的《仁學》不是孔孟之「仁」，而是墨家的「兼愛」。五四知識份子繼承、發展了這種傳統。他們揭露儒家倫理的封建性，認為「三綱說不徒非宋儒所偽造，且應為孔教之根本教義」⑫。吳虞批儒的同時，對道、墨、法家推崇備至。在他看來，儒家維護舊道德，道、墨、法則相反。老子不講儒家的三綱五倫，「反對舊道德極了」；莊子也以「舊道德為桎梏，主張放棄」；法家則主張道德應依社會的進步而制宜⑬；墨子更是反對等級制度，「把尊君卑臣、崇上抑下的禮教，一掃而空」⑭。他的〈說孝〉等文還闡發了道家的「非孝」思想。於是，諸子學成為「倫理革命」的思想工具。平實而論，孔孟的「仁」、「義」、「禮」與後世「綱常」有所區別，但五四的主題不在辨析這些差異，而是進行文化革新。就此而言，他們「揚諸子而抑儒」的言論仍有積極意義。

除了胡適之外，其他新文化健將

由於孔教思潮的刺激，五四知識份子的「反傳統」集中表現在「批孔」，實際上是反「正統」。作為否定文化正統的另一途徑，他們又彰顯先秦非儒學派的思想價值。這裏，闡揚諸子蘊含着批判「正統」的思想底蘊，也擴展、深化了傳統文化的批判與繼承問題。

均非諸子學專家。他們的見解也難免不當。諸子學之於五四新文化運動的底蘊多在思想層面。儒、道、墨、法作為中國文化的主要源頭，是先秦平等爭鳴、無分軒輊的學派。但在後世，儒學成為文化正統、「治國安邦」的理論，變得「神聖」「萬能」而不容置疑；道、墨、法學說則被排斥、吸收或改造，基本成為「異端」，思想價值遭到貶低、甚至湮沒。因而，儒學、諸子之爭已不限於一般學術分歧，而是文化「正統」與「異端」的對立。闡揚諸子不僅成為批判儒學的有效途徑，而且本質上衝擊了舊的文化格局，促進了思想解放。五四新文化人的思想本質是現代的、西方的，但感情上不免依戀於傳統。那些符合現代價值觀念的「傳統」，往往成為他們化解傳統情結的良方。於是，諸子學與思想解放潮流融為一體，成為釀造新文化的學術基礎和思想工具。另一方面，五四新文化的價值體系主要源於西學。既然諸子學與新文化存在本質的同一性，那麼它必然與西學發生深刻的關聯。事實上，先秦非儒學派自成體系，與近代西學存在相似的因素，成為嫁接西學的根基。這也是五四知識份子青睞於諸子的重要因素。因此，諸子學沒有因五四批孔的低落而衰微，而是隨五四新文化的發展而興盛。

五四時期，諸子學與西學思潮的主流是會通、融合，互相詮釋，這基本改變了「援西入中」的思維定勢，其中不乏會通中西法治學說的言論。清末梁啟超著《管子評傳》，闡述管子思想與近代立憲制度的同異；麥孟華的《商君評傳》也認為商鞅「定制行事」「有深合於司法獨立之制者」。學者們重視闡述法家思想。

西學思潮中的諸子學

西學是近代諸子學興起、發展的重要動因。十九世紀，西學東漸凸顯了諸子學的價值，推動儒學、經學走向衰落而諸子學興起，從而引起文化結構的轉變。到二十世紀，一方面西學深入、廣泛地滲透於學術研究，導致諸子學在方法和觀念上的更新；另方面，諸子學也對近代西學產生影響。

近代諸子學與西學思潮的主流是會通、融合，互相詮釋。晚清「西學中源」論的流行，表現了濃厚的華夏中心主義和偏執的文化自尊心理。五四時期，這種融合、會通基本改變了「援西入中」的思維定勢，重心轉向學理和精神方面。先秦諸子中，法家對中國政治的影響比道、墨為巨，卻非封建社會的主流意識，也不能形成儒學那樣的社會基礎。中國沒有出現「法治主義」思潮，但不乏會通中西法治學說的言論。清末梁啟超著《管子評傳》，闡述管子思想與近代立憲制度的同異；麥孟華的《商君評傳》也認為商鞅「定制行事」「有深合於司法獨立之制者」⑮。五四前後，標誌現代民主機制的「三權分立」說備受青睞，學者們也重視闡述法家類似思想。尹桐陽認為，韓非的《揚權》「即今之三權分立」⑯。法家的制法、行法之權操諸封建帝王之手，與近代「三權分立」當然有別。五四時期，西學思潮紛至沓來，中西融合推陳出新，其中不乏將儒家「大同」學說與社會主義、「仁愛」與「博愛」等同的言論，而最引人注目的現象是：

其一，墨學與社會主義的融合。以「兼愛」、互助為主旨的墨家學說與近代社會主義存在表層相似。清末梁啟超就認為，「墨子生計學」的「根本概念與今世社會主義派所持殆全合」⑰。五四以後，此類言論更為豐富，或側重政治主張，或側重經濟學說。一些人認為，「墨子在政治思想史所佔的地位，拿現代的話說，是應歸入社會主義者的範疇裏面」⑱。有人專門闡述「墨學與社會主義」的關係，認為「墨學

的出發點，與近世社會主義的出發點根本相同」⑲。此類言論，不一而足。但是，人們對墨學及社會主義的理解不同，對兩者會通的具體見解也不無差異。一些人認為，墨家實現平等的手段不是「階級鬥爭」，而近於聖西門 (St. Simon)、克魯泡特金 (Peter Kropotkin) 等人的「社會主義」。多數人則將它等同於「蘇俄社會主義」。

其二，道家與民主、自由學說及無政府主義的會通。近代道家思想層層演進，魏源等人拓展其政治價值，維新派則注重道家的思想意義。譚嗣同把《莊子》「在宥」解釋為「自由」。嚴復認為，老子的「小國寡民之說」符合孟德斯鳩 (Montesquieu) 之學，故「老子者，民主之治之所用也」⑳。他對自由思想闡發尤多，不僅認為《老子》「往而不害，安、平、太」的「安」就是「自由」，也一再認為「挽近歐西平等自由之旨，莊生往往發之」㉑。吳虞、胡適等人繼承、發展了嚴復的老莊學特色，發掘道家的民主自由思想。五四以後的一些學者也是如此。陳柱認為，「老子之學，蓋一極崇自由平等之學也」㉒。有的注《莊子》云：「第一篇《逍遙遊》描寫絕對自由之狀態；第二篇《齊物論》抒發絕對平等之見解。」㉓五四前後，無政府主義思潮激蕩不已。撇開政治評價不說，無政府主義追求絕對的自由、平等，衝擊了舊的思想觀念和文化秩序，適應了思想解放潮流。因此，一些人將老莊與無政府主義混同起來也就不足為怪了。清末民初，此類言論還比較籠統、零散，五四以後則較為詳盡、全面了。乃至「新儒家」熊十力也認為老莊「蓋主自由、尚平等，任物各自適，而歸於無政府」㉔。

值得注意的是，道、墨學說雖與西學不無相同或相似，但屬於不同社會的產物，思想性質和理論完整性均不可同日而語。隨着認識的深化，30年代以後，此類混同現象漸趨減少，會通的重心轉到精神的相似性。

這類現象多源於主觀因素。除了少數望文生義、人云亦云的情況，五四知識份子會通諸子與西學思潮仍具理性色彩，其中值得重視的因素是：一是研究者以西學發掘諸子的思想價值和現代意義，從而推動古學的復興和發展。近代諸子學的重心是闡述「義理」而非文字「考據」，以西學西理闡發諸子成為主要途徑。五四時期，此類學者較之晚清更顯突出。墨學專家張純一認為墨子的「勞農主義」包括「平等觀」、「互助論」、「尚勤勞」、「均貧富」四要點，「此即近世馬克思主張之要義」㉕。他「以西釋中」，意在彰顯墨學的思想價值，推動墨學研究。批孔健將吳虞一面指出「墨子的學說和儒家根本上絕對的不能相容」，一面闡述墨家的「勞農主義」，讚揚其平等精神㉖。這主要是發掘其思想意義，為反孔批儒服務。老莊學也有類似現象。郎擎霄的《老子學案》，列有〈無政府主義〉一章，闡述老莊「去政權、去兵力」的思想，勾勒老莊「無政府主義」的影響㉗。陳清泉的《諸子百家考》、陳柱的老莊著作大致相同。他們以西學為參照闡發諸子，其中雖不無牽強之處，但凸顯了諸子的思想價值，推動了諸子學發展。

更有一些思想家、政治家和激進青年，把諸子作為西方思想的立說根據。為了增強宣傳西學的說服力，尋找現代觀念生長的文化土壤，他們力圖從古學中尋找相似之處加以會通。孫中山肯定「兼愛」與社會主義的精神相通。蔡和森把俄國社會主義等同於

撇開政治評價不說，五四前後無政府主義追求絕對的自由、平等，衝擊了舊的思想觀念和文化秩序，適應了思想解放潮流。因此，一些人將老莊與無政府主義混同起來，乃至「新儒家」熊十力也認為老莊「蓋主自由、尚平等，任物各自適，而歸於無政府」。

墨學，並致信毛澤東：「只計大體之功利，不計小己之利害，墨翟倡之，近來俄之列寧頗能行之，弟願則而效之。」㉘這都是為宣傳社會主義立論。從人道主義而言，他們的看法不無道理，但以兼愛、互助為主旨的墨學和以變革為特徵的社會主義畢竟不同，與強調階級鬥爭的「蘇俄社會主義」更是本質有異。無政府主義者江亢虎早年宣稱中國古代的「黃老楊墨之說，多屬個人無政府主義或共產無政府主義之思想……惟無此名詞耳」㉙。20年代，無政府主義更加中國化。一些宣傳者更注重發掘古代類似思想，尤其是老莊學說，如悟虛把老莊作為無政府主義的宗師而闡發㉚。這些言論為宣傳西方思想推波助瀾，也推動了西學的中國化。在會通之中，諸子學與西學思潮相得益彰。

諸子學對於近代新文化的形成具有一定意義。新文化是以學術包括某些傳統學術為基礎，而諸子學則呼喚「百家爭鳴」的人文精神，推動傳統文化的轉型和重建。五四以後，「整理國故」繼承民主、科學的精神，把傳統學術的清理、「打鬼」擴展到廣闊領域。

較之「復興古學」或「宣傳西學」有所不同，有些學者、思想家更着眼於構建獨特的思想主張，從而把「中西融合」推進到較為深邃的境界。無政府主義者朱謙之最有代表性，他汲取西方思想，又發掘傳統學說，尤其是老莊，從而創立「虛無主義」。其理論的形上層面則稱「無元哲學」，所謂以「無」為本體，以「無知」、「無名」為根本方法，都直接來源於老莊。此外，朱謙之追求絕對的平等、自由，頗類似西學，但更近於老莊。他不僅主張「無政治」而後「平等」，揭露現代平等的虛偽性，而且讚賞通過道家的「絕學去智」而求平等。他不僅否定束縛自由的法律、政治，而且反對存在限制自由的無政府主義組織，追求老莊式的絕對精神自由㉛。民國年間，與朱謙之類似的學者、思想者頗不乏人。

西學入華後，或多或少地中國化，在不同層面、不同領域與傳統學派融合起來。一些學者因而萌生頗多創見，從而為新思想、新文化注入了活力。

諸子學的限制

諸子學在西學東漸、文化轉型的條件下復興，與五四思潮密切相關。它不是乾嘉遺風的簡單延續，也非經院哲學的翻版，而是以學術為基，凸顯思想意義，並關懷着文化創新。

學術獨尊、思想一統的格局總以壓制、消滅非正統為條件。因而，在人類的思想解放進程中，非正統學術往往成為重要的思想資源。道、墨、法家作為非正統學派，本身具有豐富的學術價值和思想潛能，成為衝擊正統文化、解放思想的內在動力之一。諸子學對於近代新文化也具有一定意義：一方面，新文化以學術包括某些傳統學術為基礎，因而必須系統地整理、闡釋傳統，而諸子學則把傳統文化的批判、繼承問題引向深入，呼喚「百家爭鳴」的人文精神，推動傳統的轉型和重建。五四以後的學術文化證實了這一點。例如，「整理國故」繼承五四的民主、科學精神，把傳統學術的清理、「打鬼」擴展到廣闊領域。胡適研究諸子的《中國哲學史大綱》(卷上) 成為「整理國故」的範例。這部產生於五四時期的著作，其價值顯然不限於學術層面，而是向「國學」領域滲透五四思想。20、30年代有關諸子學的討論也多如此。如果說，「老子年代之爭」傳播、普及了平等、民主的學術精神，那麼，討論《墨經》則在「打鬼」的同時，高揚了科學主題。這些「整理」、「討論」從學術層面深化、發展了五四新文化。

就彰顯諸子學的五四新文化健將而言，除了胡適(圖)之外，他們對諸子學的汲取主要不在新學新理的構造上，而流於思想工具運作層面。這就一方面忽視了諸子的學理價值，另一方面則矯枉過正，誇大古學的現代意義。他們雖然注意到傳統學術對於新思想、新文化的意義，但並沒有完全解決好這一問題。

另一方面，新文化的創造不能缺少西學，而傳統文化的勢能及社會心理往往對異質文化產生強大的排斥力。因此，西學東漸又迫切需要本土生長土壤。由於客觀的相似性或主觀需要，諸子學成為五四西學思潮的基礎。它適應了西學中國化的需要，把陌生的近代觀念轉釋為人們熟悉的學術話語，從而推動西學的廣泛傳播，促進新思想、新文化的生長。同時，五四時期，無論是新文化陣營，還是保守勢力，都存在以「西化」代替「現代化」的思想誤區。這往往增加了新文化運動的阻力。諸子學與西學的融合，諸子學說的闡揚，多少改變了新舊對立、中西分殊的思維定式，有助於從文化格局上調整、糾正西化思潮。

但是，諸子學之於五四思潮並非完美無缺。二千餘年學術獨尊的壓制，扼殺了中國思想的創造性。陷於理論困境的中國思想家們既要依賴西學，又要借重傳統學術資源。然而，時代激流促使他們來不及深入、細緻地研究傳統學派。就彰顯諸子學的五四新文化健將而言，除了胡適之外，他們都沒有闡發諸子的專著，也未系統地研究過諸子學說。因而，他們關於諸子學的見解表現為思想凸顯，而學理淡出。他們對諸子學的汲取主要不在新學新理的構造上，而流於思想工具運作層面。這往往導致一方面忽視了諸子的學理價值，另一方面則矯枉過正，誇大古學的現代意義。無論是吳虞的老莊學，還是易白沙、胡適的墨學，都重視闡發思想價值、彰顯現代意義，甚至被人譏為「在打倒孔家店之餘，欲建立墨家店」[32]。他們並沒有建立「墨家店」、「道家店」，但關於諸子學的見解也非完全準確。質言之，他們雖然已經把諸子學納入新文

化範疇，注意到傳統學術對於新思想、新文化的意義，但並沒有完全解決好這一問題。

傳統文化的批判、繼承需要陳寅恪所說的「了解之同情」。在一定意義上說，近代思想家超越傳統的潛能取決於他對「傳統」的理解。否則，思想批判就可能流於「武器的批判」，陷入偏頗的境地。換言之，五四知識份子突破儒學牢籠的必要環節，是理性地對儒學的自身價值和歷代統治者改造、宣揚的「儒學」加以清理。但在孔教思潮的刺激下，他們不可能短期內完成這一目標。雖然他們對於「傳統」的評判具有多元論特徵，把儒學作為傳統學術的一支，然而，他們對儒學本身的分析則並非多元的，而是以孔學統攝或代替全部儒學。他們不是從社會衍變，而是從學說本身尋找儒學的正統性、保守性根源，凸顯了孔儒與現代社會的對立性。這使他們在思想上落入「文化決定論」的窠臼，而且忽視了儒學的現代意義及正面轉化。正如人們常言，他們對待傳統文化不無「形式主義」的毛病，缺少創造性轉化。

任何理論和思想都包含了一定的相對性。批判或肯定甚麼總以其他學說為參照，對於傳統學術的評判尤其如此。五四知識份子深受傳統文化的薰陶，形成牢固的「愛國」情結，而其價值參照系基本源於西學。於是，他們的歷史遺傳與價值取向存在深刻的矛盾。前者要求發現、認定中學的地位，而後者決定他們遵循中學從屬於西學的思維定式。為了調和這種矛盾，他們過於強調諸子學、西學之同，而忽略本質之異，產生不少附會因素。例如，一些人將法家學說與西方「三權分立」附會一起，顯然誇大了法家思想的價值，也表現了對西學的隔膜。充滿文化傳統的民主觀念固然如此，即便科技層面也不能避免。當時學者批評《墨經》研究的弊端之一就是「強以科學附會之謬」：「二千年前中國科學之昌明，幾與今日等同，讀之不禁神往，何我先民神明如是！我後學之不肖又如是！」[33]這反映了以西釋中的缺陷。

中西學說的互相闡發、詮釋，固可推動西學傳播，但也會導致西學本意的延伸、偏離。梁啟超從墨學理解社會主義時，他主張的也只能是自己心目中的「社會主義」；嚴復將老莊之學與西方民主、自由觀念等同起來，而忽視思想本質之異，從而減少了對現代精神的追求。這是他們思想落伍的根源之一。

再則，中西學說的互相闡發、詮釋，固可推動西學傳播，發現古學的現代意義，但也會導致西學本意的延伸、偏離。諸子學之於西學也是如此。例如，「社會主義」作為一種政治思潮，強調改造社會而非「兼愛」；西方「民主」、「自由」也主要作為政治權利而存在，並非修身養性之道。然而，梁啟超從墨學理解社會主義時，對於「蘇俄」的認識不免霧裏看花，他主張的也只能是自己心目中的「社會主義」。一貫注重西學「中國化」的嚴復更是如此。他將老莊之學與西方民主、自由觀念等同起來，而忽視思想本質之異，從而減少了對現代精神的追求。這是導致他們思想落伍的根源之一。同樣，當朱謙之從莊子的「齊物論」、「在宥」理解現代「平等」、「自由」觀念，並以「絕學棄智」作為實現途徑時；當胡適以「無為政治」代替「人權」、「民主」行動時，都不免減損了政治權利意識，從民主、自由思潮中退縮。於是，他們最終回到書齋、甚至成為政府的「過河卒子」。他們思想轉變的原因雖然複雜，但觀念上偏離西學、回歸傳統也是值得注意的因素。

由於歷史和思想的局限性，五四知識份子發掘、汲取諸子營養時存在負面因素，但綜觀之，這在當時主要產生了積極作用，促進了新思想、新文化的孕育和發展。我們不能求全責備篳路藍縷的思想先驅們。他們敢於

批判正統的勇氣，以科學和民主精神為取捨而繼承、改造、更新傳統的嘗試，以及思想自由、學術平等的精神，至今不乏有益啟示。當然，在避免中西附會、減少迷失西學本意的實踐上，五四知識份子也給後人以深刻的警醒。

註釋

① 參見拙著：《近代諸子學與文化思潮》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁1-6。
② 胡適：〈梁任公《墨經校釋》序〉，載姜義華主編：《胡適學術文集．中國哲學史》，下冊（北京：中華書局，1991），頁703。
③ 胡適：〈中國古代哲學史大綱再版自序〉，《胡適學術文集．中國哲學史》，上冊，頁3。
④ 這方面魯迅比較典型，如《故事新編》多採章氏見解，《漢文學史綱要》論莊子亦受《齊物論釋》啟發，他揚老抑莊的傾向也與章氏大同小異。
⑤ 易白沙：〈孔子平議〉，《新青年》，1卷6號，1916。
⑥ 陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉，《獨秀文存》，卷一（合肥：安徽人民出版社，1987），頁85。
⑦ 陳獨秀：〈孔教研究〉，《獨秀文存》，卷一，頁415。
⑧ 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉，《吳虞文錄》，卷上（上海：亞東圖書館，1927），頁12。
⑨⑫ 陳獨秀：〈憲法與孔教〉，《獨秀文存》，卷一，頁74；77。
⑩ 易白沙：〈述墨〉，《新青年》，1卷2號、1卷5號、2卷1號。
⑪ 胡適：〈先秦名學史．導論〉，《胡適學術文集．中國哲學史》，下冊，頁773。
⑬ 吳虞：〈道家、法家均反對舊道德說〉，《吳虞文錄》，卷上，頁23-46。
⑭㉖ 吳虞：〈墨子的勞農主義〉，《吳虞文錄》，卷下，頁75；76。
⑮ 麥孟華：《商君評傳》，《諸子集成》（5）（上海：上海書店影印本，1986），頁12。
⑯ 尹桐陽：《諸子論略》（北京：民國大學，1927），卷二第十六節。
⑰ 梁啟超：〈子墨子學說〉，《飲冰室合集．專集之三十七》，第二章，頁22。
⑱ 陳啟修：〈敍墨子底政治哲學〉，載陳顧遠：《墨子政治哲學》（上海：泰東書局，1923）。
⑲ 朱偰：〈墨學與社會主義〉，《現代評論》，第四卷第84期，1926。
⑳ 嚴復：〈《老子》評語〉，載王栻主編：《嚴復集》，第四冊（北京：中華書局，1986），頁1092。
㉑ 嚴復：〈《莊子》評語〉，《嚴復集》，第四冊，頁1146。
㉒ 陳柱：〈自序〉，《老學八篇》（上海：商務印書館，1930），頁1。
㉓ 張貽惠：《莊子講解》（重慶：綜合學術社，1946），「附錄一」。
㉔ 熊十力：《十力語要》，卷一，十力叢書本，頁45，。
㉕ 張純一：〈墨子勞農主義之源流〉，《墨子閒詁箋．附錄》（上海：定廬排印本，1922）。
㉗ 郎擎霄：《老子學案》（上海：大東書局，1928），頁107-109。
㉘ 〈蔡林彬給毛澤東〉（1918年8月11日），載《蔡和森文集》（北京：人民出版社，1980），頁8。
㉙ 葛懋春等編：《無政府主義思想資料選》，上冊（北京：北京大學出版社，1984），頁312。
㉚ 參見悟虛：〈中國古代無政府主義思潮一瞥〉，《國風日報》副刊，《學燈》，138、139期。
㉛ 參見朱謙之：《無元哲學》（上海：泰東圖書局，1922）；《現代思想批評》（北京：新中國雜誌社，1920）；《革命哲學》（上海：泰東圖書局，1921）。
㉜ 《郭沫若全集．歷史編》，第二卷（北京：人民出版社，1982），頁469。
㉝ 楊寬：〈論晚近諸家治《墨經》之謬〉，《制言》，第29期，1936。

羅檢秋 歷史學博士，現為中國社會科學院近代史所副研究員。

瘋狂與荒誕：
徐曉鶴小說中的文本政治

● 楊小濱

徐曉鶴的「瘋子」系列始於1985年的短篇小說〈院長和他的瘋子們〉，小說沒有甚麼中心情節，而是展示了一種特殊的社會境遇，其中正常與失常似乎無法區分。這預示着徐曉鶴的一種對荒謬的興趣。重要的是，這種荒謬是在一種頗為普通或正常的形態中展現出來的。

徐曉鶴至今被一些人記得是曾和顧城、江河一起參加首屆「青春詩會」卻並不朦朧的詩人。後來大約頓悟到詩僅僅是青春期的騷動，他在1983年轉入小說寫作，在《人民文學》發表了一篇夠得上朦朧的短篇小說〈殘局〉。從標題看，徐曉鶴一開始就暗含了同貝克特 (Samuel Beckett) 的某種血緣關係。貝克特對言說和交流的質疑同樣是徐曉鶴小說的重要傾向。〈殘局〉展示了敍述的「空白」：故事中最緊要的懸念，即「老漢」守了一輩子的殘局讓「後生」破了之後贏去的鐵盒裏的貴重獎品究竟是甚麼，到小說結束時仍然是個謎。這樣的技巧在1985年以後的先鋒小說裏 (如馬原和格非等) 獲得普遍運用。

一　敍述的非理性與主流話語

徐曉鶴的「瘋子」系列始於1985年的短篇小說〈院長和他的瘋子們〉(曾選入當時最早的新潮小說選本《探索小說集》)。和「瘋子」系列中的其他作品一樣，小說沒有甚麼中心情節，而是展示了一種特殊的社會境遇，其中正常與失常似乎無法區分。從一開始，我們就看到院長追逐「越獄」的瘋子的景象，而村民們則比魯迅筆下的麻木看客生動許多，「跟着一併去甚囂塵上」①。這個開始預示着徐曉鶴的一種對荒謬的興趣，因為看起來村民們並不比瘋子們更正常，瘋子反倒由於擔負着「逃亡的使命，復又跑得張牙舞爪」②。重要的是，這種荒謬是在一種頗為普通或正常的形態中展現出來的。村民們從瘋人院的牆外看見的瘋子們的集合是這樣的：「有幾個排成隊筆直地走路，碰了牆就拐一百八十度的彎打轉。有的唱歌，越唱聲音越大。有的做講演，將手指戳到另一個的腦門上；另一個只好抱頭鼠竄。有個女瘋子摘一大把夾竹桃花，喊着歡迎、歡迎。」③

如果我們不能覺察到一種近乎寓言的內涵，一種對當代政治生活 (尤其

是文化大革命)的透視，這裏的荒謬性就不會令人震驚。無疑，對過去的記憶痕迹悄悄地潛入了敍述過程之中：諸如「軍訓」、「批鬥會」、「歡迎會」這樣高度政治化的儀式一併以缺乏理性和目的的方式扭曲地再現了。在另一個段落裏，一個逃亡的瘋子好像共產黨文學中的地下工作者或傷員(比如在樣板戲《沙家浜》裏)一樣受到了群眾的掩護和款待，卻由於忍不住「咯咯地笑」④而暴露了身份，被捉回瘋人院。在瘋人院的現實背景下，這些或可成為共產黨文學經典場景的敍述片段被漫畫化了。

無論如何，對於院長來說，瘋人院是一件宏偉的事業，他甚至勸說並不瘋的人也搬進瘋人院來住。這裏，徐曉鶴的修辭要義可以用「誤用」(catachresis)一詞來概括。當院長「親切地」邀請後來證明並不瘋的蘇神經到瘋人院去的時候，蘇神經給了他一個耳光，在院長「雄赳赳的臉上，寫五跟鮮紅的手指印」⑤。領袖或首長式的「親切」，英雄式的「雄赳赳」和同烈士或理想有關的「鮮紅」被帶入了荒唐的境遇，使在這些擔負有強烈意識形態使命的語詞背後的主流話語遭到了無情的瓦解。

徐曉鶴1986年的短篇小說〈人或紅毛野人〉同樣以寓言的方式探討了特定文化狀態下的話語和真實：一項虛幻的「偉業」被揭示為僅僅建立在某種話語之上，並且，話語的統治從不實現它對真實／真理的允諾。小說通過把空談中的「野人」設立為中心，戲仿了當時追求原始價值或本質的「尋根文學」。整篇小說不分段，一氣呵成地記述了一群聲稱為紅毛野人目擊者的集會。雖然紅毛野人作為話語的核心令人振奮，但人們對證明紅毛野人的努力卻只能抵達徒勞的結局。這裏，對政治運動中群眾集會的記憶再度浮現了，但佔據主要地位的卻不是自上而下的意識形態蠱惑，而是盲目的大眾狂熱。集會中的人都不知姓甚名誰(像魯迅〈示眾〉裏的看客一樣)，因為沒有人具有個體的確定身份。不管「紅毛」的「紅」是否有意暗示了官方色彩，「毛」是否有所特指，「紅毛野人」在這裏的確成為具有意識形態召喚力的口號。

集會上有人聲稱曾與紅毛野人握過手，但他出示的紅毛在傳閱了一圈之後已經不那麼紅了。紅色的褪色指明了這個輝煌的象徵色彩不穩定、無法持久，這使集會者開始懷疑關於「紅毛野人」的神秘話語。但無論如何，敍述者的聲音始終處於一種興奮的狀態中。眾人在聽到這個人曾與紅毛野人握過手時，「大家立刻把那隻手如同一面旗幟一樣圍起來」⑥。「旗幟」一詞(以及大家的圍攏)的意識形態莊嚴感嫁接到了同野人相關的一隻手上，顯得滑稽而突兀。這時，另一群人「推出」了一位年輕後生，說是紅毛野人的後代，儘管後生再三表明自己無非是來證實見過紅毛野人的而已。

遭到誤用的主流話語鬼影幢幢地穿插在敍述中，一種指導歷史理性的語言基質成為無理性的起源。當眾人指責年輕後生「還配作紅毛野人的後代」時，此人卻說他已經不是先前那個，那人已經跑了。但紅毛野人不能「後繼無人」，此人便只好補缺，聽到眾人責備說「這樣子對得起誰」，便只能「羞愧」地在眾人的協助和提詞之下，繼續講述設想自己來歷的故事，最後得出了娘被紅毛野人從虎口救出「才有你的今天」的結論。既然是話語決定現實，後生必須以爬樹來配合關

徐曉鶴1986年的短篇小說〈人或紅毛野人〉以寓言的方式再度浮現了政治運動中群眾集會的記憶，但其中佔據主要地位的卻不是自上而下的意識形態蠱惑，而是盲目的大眾狂熱。集會中的人都不知姓甚名誰(像魯迅〈示眾〉裏的看客一樣)，因為沒有人具有個體的確定身份。

於他是紅毛野人後代的說法。在他摔下來歪了腳之後，他還必須思考，如果「真正的紅毛野人也許正應該腳朝一邊歪」，他應該如何「無愧於朝一邊歪」⑦。可以看出，生活的邏輯完全被諸如「(革命) 後代」、「(共產主義事業) 後繼無人」、「對得起 (先烈)」、「(共產黨救出勞苦大眾) 才有今天」或者「無愧於 (黨的培育)」這類共產主義家譜學 (genealogy) 的話語元素所打亂和惡化，而於此同時，這些話語元素卻由於這樣的誤用而暴露出極度的武斷與荒謬。這個貌似隨意流動的故事又經過有關男女紅毛野人誰為「正宗」的爭執，最後的結尾是，那個藏有一根毛的人聲稱藏的只是一片樹葉罷了，拿出來果然是樹葉。這樣似是而非的敍述在徐曉鶴的許多小說中出現，使敍述的可靠性和話語的絕對性降至最低值。

讀過文化大革命中「樣板戲」劇本的人可能會記得，〈瘋子和他們的院長〉的場景在某種程度上戲仿了對現代京劇舞台上「革命群眾」的英雄式表演的描繪。徐曉鶴大量「誤用」了崇高的敍述語式，使話語的理性同行為的無理性產生巨大的張力。

二　從崇高到荒誕

通過各類話語「誤用」，主流的崇高美學在徐曉鶴那裏等同於荒誕美學。作為〈院長和他的瘋子們〉的續篇，他1986年發表於《收穫》的中篇小說〈瘋子和他們的院長〉把這種荒誕美學推向極至。在故事層面上，小說描寫了瘋子們在院長領導下的所謂「東征」。這不僅令人想起「北伐」、紅軍的「北上抗日」或者共產黨文學中的《南征北戰》，或者還和文革期間的紅衛兵串聯有某種聯繫。

小說並未提供可以複述的中心情節，而是鋪展了瘋子們種種可笑但卻頗為認真的表演。比如，瘋子們在「東征」的具體路途中一一跨過「鐵桶、鋼錠、木箱、四輪推車、餿水缸、汽車輪胎、鼓風機、掃把、蜘蛛網、青苔、萬用電表」，過一回兒陣腳大亂又回頭跨過這些「表電用萬、苔青、網蛛蜘、把掃、機風鼓、胎輪車汽、缸水餿、車推輪四、箱木、錠鋼、桶鐵」⑧。讀過文化大革命中「樣板戲」劇本的人可能會記得，這樣的場景在某種程度上戲仿了對現代京劇舞台上「革命群眾」的英雄式表演的描繪。在另一處，徐曉鶴戲仿了主流文學中對領袖的描寫：「他套上濕糟糟的褲衩，重又打開燈鋪一張白紙繼續描畫瘋子院的前景。很多年過去了，那前景越來越五彩繽紛。農民們撐着鋤頭饒有興致地聽他講演，關於瘋子院的過去現在和未來。」⑨「一張白紙」明顯挪用了毛語錄，而強烈召喚了農民階級的關於「過去現在和未來」的宏大歷史 (metahistory) 卻換上了瘋人院的背景。瘋子們亂敲鋼材奏出的「交響樂」中竟然還混有《東方紅》裏的歌詞：「呼兒嘿喲！呼兒嘿喲！」⑩

更關鍵的是，徐曉鶴大量「誤用」了崇高的敍述語式，使話語的理性同行為的無理性產生巨大的張力。在話語的層面上佔統治地位的真理和意義受到虛妄的行為的強烈質疑。比如，張金娥的娘是這樣加入「東征」的：「不小心門板拍在他肚子上，只覺得腹中蕩漾了一下，襠裏立刻濕了大片。這反而堅定了她的決心，彎下身把門口又壓了一塊冰涼的麻石，朝茅屋望了最後一眼，扭頭加入了瘋子的隊伍。」⑪這裏，話語的堅定性反而襯托出行為的荒謬。在下面一段中，這種話語的悲壯感混同於滑稽感，從而更加增強了價值混亂的程度：「鼾聲用鼻軟骨模仿簧片吹響了嘹亮的號角，瘋子們從悲愴憂憤中昂起不屈的的頭顱，鬼一陣慌亂，時刻準備着屁滾尿流。鼾聲

以有力的節奏，表現了千軍萬馬衝鋒陷陣戰猶酣的壯烈情景。」⑫敍述的聲音就這樣從主流話語的限定中解放出來，但並不是達到語言烏托邦，而是朝向了對語言悖論的認知。一場悲劇或正劇的儀式僅僅呈現出喜劇的內容，並且還時時朝着鬧劇轉化（「屁滾尿流」）。

顯然，跨大陳述 (overstatement) 強化了高調的話語和卑微的現存之間的不諧和，對話語原型的戲仿是對那種權力中心的游離，但又沒有徹底遺忘了那種權力的壓迫：壓迫以扭曲的方式浮現出來。這樣，徐曉鶴以瘋狂來顯示對霸權性權力的瓦解，正如福柯 (Michel Foucault) 所說：「通過瘋狂，一件似乎淹沒於世界的，揭示其無意義的，以及把自身轉化為病理學形態的作品，實際上在自身中佔用了世界的時間，把握它，引領它；通過瘋狂，一件藝術作品開啟了一種虛空，一個寂靜的瞬間，一次沒有回答的提問，在世界被迫質疑自身之處引發了無法彌合的罅隙。」⑬

無論如何，徐曉鶴的小說不是諷刺，因為不僅是被敍述的客體受到嘲弄，而是敍述主體自身蘊涵了一種「無法彌合的罅隙」，這是某種極權統治的歷史及其話語之下的創傷主體。徐曉鶴的敍述主體不再具有總體化的或全知的力量，而是以破碎的敍述遊戲把宏大的線性歷史打亂，用異質的和雜質的微量細節顛覆一元的主流話語。因此，真正的無理性不僅存在於瘋子們的行為邏輯中，而更存在於主體的敍述邏輯中。

在很大程度上，〈瘋子和他們的院長〉展示出宏大敍述無法以正當的方式呈現的一種混亂而無聊的人類景觀。這篇小說由此涵蓋了先鋒小說的多種特徵：時間錯亂、重複、語詞遊戲、自我否定以及拼貼等等，每一項都是對主流話語統治下的歷史的癲狂的揭示，對歷史創傷的主體意識的探究。從這個意義上說，這是對瘋狂的展現，也是對瘋狂的拒斥。正如費爾曼 (Shoshana Felman) 指出的：「對瘋狂的談論總是對它的否認。……呈現瘋狂總是有意識無意識地表露出對自身瘋狂的否認的場景。」⑭和王朔小說中的耍貧嘴不同，徐曉鶴小說中的荒誕是不可言說的，或者說是言說錯亂的結果。這也是費爾曼所說的「無法總體化的運作，無法控制的語言遊戲，其中意義失效，文本的陳述從表演中疏離出來」⑮。也就是說，這種不斷否定的遊戲同瘋狂的狀態揭除了現存的理性面具。

三　絕望中的笑聲

從這個意義上說，徐曉鶴小說中的瘋狂首先是敍述者自身所承擔的命運。這是徐曉鶴小說中「後現代性」(postmodernity) 的核心：一種對現代性話語的理性狀態的解構，並不是出現在對這種話語的理性批判上——理性批判當然又回到了現代性本身——而是揭示了這種話語的無能。這不單是向外的、對客體的批判，而更是向內的、意識到主體內在危機的批判。這裏，現代性話語並不僅僅指泛政治化的毛鄧話語，政治上的總體性話語同現代中國的主流文學中的主體話語是相呼應的：只有通過武斷的、不容分辨的話語暴力，極權的意識形態才有可能得以存活。這種文學的、寫作的主體話語在敍述上代表了那種無視主體有限性的傾向：五四以

徐曉鶴的敍述主體不再具有總體化的或全知的力量，而是以破碎的敍述遊戲把宏大的線性歷史打亂，用異質的和雜質的微量細節顛覆一元的主流話語。因此，真正的無理性不僅存在於瘋子們的行為邏輯中，而更存在於主體的敍述邏輯中。

來自話文學中企圖「再現」主客觀現實的確定性的寫作模式，實際上是暴露了寫作主體缺乏自我意識的單向性寫作。

對徐曉鶴來說，對敍述者，也就是對主體自身的整體性和自足性的質疑，才是對現代性話語的真正挑戰。他的小說〈水靈的日子〉裏那些似是而非的、夢境般的場面，與其說是對寫實主義寫作的背離，不如說是對那種再現式寫作的主體限度的探索，對無所不能、無所不知的主體的質疑。換句話說，徐曉鶴的敍述不再展示敍述者的完整的、全能的聲音，相反，敍述成為可疑的、不確定的、自我否定的過程。在這種自我否定的過程中，徐曉鶴質問了主流集體話語的主體個體基礎。〈水靈的日子〉中對那條大魚的最初發覺始於敍述者聽見「一個辨不出性別的人在遙遠的地方含混不清地唱歌。以為是言午許」，過了幾段之後，「忽然我記起那個唱歌的所謂遙遠的人其實就是歪角牛」⑯。然而還不是。在下一段裏，我們才發現也不是歪角牛：這個「看上去有些疲倦，還不時拿腔拿調地叫那麼一兩聲」的東西「這時聽起來一點也不像歪角牛而像一艘即將遠航的巨輪」，「而且是遠航得乘風破浪的巨輪」⑰。這卻是一條蹦起來時「以為這樣可以達到一個新的高度」⑱的大魚。

在〈水靈的日子〉裏，徐曉鶴的敍述不再展示敍述者的完整的、全能的聲音，相反，敍述成為可疑的、不確定的、自我否定的過程。在這種自我否定的過程中，徐曉鶴質問了主流集體話語的主體個體基礎。

不僅是敍述的飄忽不定暴露了主體的缺憾，任何熟悉主流話語的讀者都不會輕易放過「乘風破浪的巨輪」或者「達到一個新的高度」這一類習語 (cliché) 的誤用 (catachresis)。這種誤用正是徐曉鶴小說中寓言性的起源。不是社會主義建設，也不是改革開放，而是一條半死不活的大魚，大得出奇、大得絕無真實性的魚，在這裏被比作「不僅僅是遠航的巨輪，而且是遠航得乘風破浪的巨輪」。鎮長嬌婆藍，一個「計劃一下子把路修到這裏，一下子修到那裏」⑲的領袖或總設計師，「全替我們考慮好了」⑳ (業已規定了總體化的、目的論的未來)，並且更重要的是「他認為所有的人都還沒有認識到這一點」㉑。但對這個可憐的敍述者來說，「我們搞不清所有的人是不是也包括我們，同時還沒認識到的是哪一點，霧就起來了」㉒。我們看到的不是對於現代性的災難的控訴，而是對於現代性遠大規劃的茫然和疑惑，對那種話語的所指的瓦解。同時，徐曉鶴沒有簡單地注定了那個現代性規劃的破產，相反，臨近結尾我們看到了「嬌婆藍終於將我們帶到那條他修成的路上」㉓。不過，一種對主流話語的戲擬再度出現：「我們前面的路還很長。起碼在天黑以前要走完它還需付出相當大的努力。」㉔但「天黑以前」的插入使話語的意蘊產生了一點滑稽的效果，我們不但不知道這條路的真正功用是甚麼，更不知道為甚麼非要在「天黑以前」「走完」那條原本是現代性象徵的金光大道，而不是像正統的話語規範那樣沿着它走向曙光或黎明。

對於嬌婆藍來說，「這是長期從事一項事業的結果」㉕。並且，事業的完成似乎是唯一的、絕對的目的，這個目的中內容的匱乏是決定性的：「似乎甚麼都不曾發生過，以後也不會發生。人們把嘴巴喔成魚的樣子，赫赫地笑兩聲就算完事。或者乾脆連魚的樣子也沒有。」㉖這樣，嬌婆藍的宏偉事業同人們的無聊行為就荒誕地接合在一起，成為現代性規劃的一個註腳。「但是」——這個「但是」是徐曉鶴提示我們的——只有「從很近的地

方」——微觀的，而不是從宏觀的歷史全景——我們才「看到了嬌婆藍後腦殼上的那塊疤」㉗，這激發了敍述者的難以復原的記憶，有關這篇小說主要段落中宰殺大魚的那個事件：「那是被大魚甩開的梯子砸中的。儘管如此，我仍然充滿了疑惑。事情畢竟已很久遠了，甚至很可能根本就不曾發生過。記憶往往錯了，往往只不過是一種幻覺。我的病便是從中而來。」㉘也就是說，敍述者的確是處在一種非理性的(瘋病)狀態中。不過，這種非理性正是由某種貌似理性的事件引發的精神創傷所帶來的，這使得遙遠的真實事件變成記憶中錯置的事件甚至變成幻覺，正如整篇小說的敍述風格提供給我們的那樣。從心理分析學的角度來看，強烈的精神創傷導致了完整的主體性的分裂，剝奪了對創傷起源事件的理性陳述的可能。這就是為甚麼整篇小說閃爍不定的敍述永遠無法清晰地窮盡對那個宰殺大魚事件的陳述。

根據嬌婆藍的指示，鎮民們紛紛走進被剖開的大魚的肚子，從中挖取可當即食用的內臟和肉。敍述者的似是而非的聲音，使這個客觀事件的荒誕性首先建立在主體的荒誕性之上。敍述的不確定性，不斷的誤述，不斷的游離，這種對敍述整體的解構顛覆了傳統寫作中的總體性話語規範：也就是說，沒有不可逆轉的話語，沒有任何能夠豁免了懷疑的陳述。比如，「一些人變化太大，致使邵大伯看起來不像邵大伯，而像嬌婆藍。很久以後才搞清楚，他果然就是嬌婆藍」㉙，而那個「朝狗臉噗地噴了一口酒」的才「是真正的邵大伯。因為眼珠子發紅。不過後來發現嬌婆藍的眼珠子更紅，那我就不管了」㉚。似乎每一個後繼的陳述單元都可能是對既有陳述的偏離或背離，這使敍述的穩定性降到最低點。類似的然而更不負責任的敍述出現在一段很長的關於「我」和雙木林幽會的描述之後：「我看看雙木林，她卻並不是雙木林。她是胖姑。／『早就是這樣了，』她說。」㉛

我們必須穿越這樣夢境般的敍述迷宮才能領略到令人眩暈的事件，而不可能在迷宮之外談論事件的眩暈性。這是徐曉鶴小說中最不妥協的話語政治，對總體化的政治話語模式和總體化的主體話語的雙重消解，因為徐曉鶴所面對的已不再是一個易於匡正的對象，而是必須永遠探究的自身的絕境。當然，這種自身的絕境是同外在事件對主體的打擊交織在一起的，不然小說中就不會一再提及瘋病的發生同宰魚事件的關係，不但敍述者的瘋病「是從中而來」，另外的人物也在相同情形下受到巨大的精神打擊：「大魚動了一下，悠悠吐出一口氣。／『還沒死！它還沒死！』／艾寶一怔，手舞足蹈地跑開。言午許和古月胡從魚腹裏伸出腦袋來看了看，抹一把臉上的血，旋又縮進去翻攪。艾寶從那時起變得神經錯亂了。一聽到風吹草動就手舞足蹈」㉜。的確，沒有甚麼比我們對血腥歷史的參與更具有精神上的毀滅性了，但也正因為我們自身的參與，歷史就不僅僅是悲劇，而成為荒誕劇，它意味着歷史所規定的主體話語同歷史事件永遠無法吻合，或者說，真實的歷史將我們置於話語的尷尬之中。

這種尷尬性一直是徐曉鶴小說的精髓所在，在〈水靈的日子〉裏，我們看到了宰魚事件的壯觀場景和事件的血腥效果及人們的卑瑣意向之間的內在衝突。徐曉鶴甚至將那種無聊和惡

沒有甚麼比我們對血腥歷史的參與更具有精神上的毀滅性了，它意味着歷史所規定的主體話語同歷史事件永遠無法吻合，或者說，真實的歷史將我們置於話語的尷尬之中。這種尷尬性一直是徐曉鶴小說的精髓所在。

濁誤置於詩意的場景中，顯示出敍述主體在一種無法理喻的境遇中的表達的錯亂：「共田八和言午許共同挽着一大掛腸子從魚肚子裏爬了出來。……他還沒恢復到非跟我們講話的地步就捧着它們一徑走到嬌婆藍即將修成的路上。我想只要沒人勸他他一定會這樣走下去，於是並不去勸他。他卻停下回過頭，朝言午許臉色血紅地看看。言午許也臉色血紅。兩個人捧着同一掛腸子，相對無言。」[33]顯然，「相對無言」的抒情或詩意的內涵被轉換成對空虛無聊的暗示，一種面對意義匱乏而產生的失語狀態。對於他自己的參與宰魚事件的開始被描述為「貴爹要我到魚肚子裏做一些開拓性的工作」[34]。在事件本身的血污和荒謬的襯托下，「開拓性的工作」這樣的詞語所暗含的話語性反而標誌着總體化歷史的無效。相對於〈瘋子和他們的院長〉中的可笑的精神「東征」、〈水靈的日子〉裏的宰魚事件，以及那些大嚼魚肉的場面降至一個更為低俗的行為系統中，這似乎也是毛時代轉換為鄧時代的一個恰當註腳。在這個「開拓性的工作」中，「我」在大魚的肚子裏遭到了墨魚的纏繞，而這樣的纏繞卻又誤述在一種主流的集體性話語中：「黑暗中它軟塌塌的觸鬚搭在我的肩膀上，好像我就是它的親密戰友。我從血漿裏抽出自己的手，拂開觸鬚，假裝是挪動一個位置。戰友毫不介意，軟塌塌地挽住我，要與我更緊密地團結起來」[35]。直到最後，敍述者「誤入了大魚的腸道……只聽得一聲臭烘烘的巨響，我被它的肛門忿然排泄出來」[36]。對一場貌似偉大的事業的敍述，結束於一個極為污穢的場景，一個既可憐又可笑的窘境之中。徐曉鶴在整篇小說中就是把這種對穢物學 (scatology) 的癖好同末世學 (eschatology) 的傾向混合在一起，構成了他作品的基本面貌。在整個敍述中，這種穢物學把事業的抽象的美學降至細節的污濁中，而這種末世學則展示出生命的耗盡和無聊。這兩點使我們再次想到貝克特的《終局》(*Endgame*)，那些從垃圾箱裏發出的無意義的對話標誌了一個時代的存在的絕境。

同貝克特一樣，徐曉鶴的小說絕不是虛無主義的對存在的棄絕。相反，正是一種自我審判的敍述揭示出對歷史中存在的絕望感，這種絕望感甚至不是能夠確知的，或者說，它的強度是它無法被理性把握的原因。正是在這樣一種情形下，主體被推向了一個荒誕的境遇，一個被剝奪了自足性的境遇：「要是再清晰一些，或許我會看到事情的真相。一切的回憶都不會有錯。要不就都是錯了。」[37]這種自我懷疑，這種敍述的自嘲，似乎成為面對絕境的唯一出路。但是「清晰」的「真相」不斷受質疑、扭曲，這正是一次沒有終結的否定性探索，是自我意識的痛苦而荒謬的掙扎。

同貝克特一樣，徐曉鶴的小說絕不是虛無主義對存在的棄絕。相反，這些小說正是用一種自我審判的敍述揭示出對歷史中存在的絕望感，這種絕望感甚至不是能夠確知的。正是在這樣一種情形下，主體被推向了一個荒誕的境遇，一個被剝奪了自足性的境遇。

四　反諷與後現代性

如果說魯迅的《狂人日記》代表了五四時代的文學精神，徐曉鶴的〈瘋子和他們的院長〉等小說則代表了後毛時代的先鋒文學精神。《狂人日記》對〈瘋子和他們的院長〉的影響是顯見的。不過，作為文學現代性的首要發言者，魯迅的狂人同徐曉鶴的瘋子產生了相異的功能。魯迅的狂人始終被視為反抗歷史壓迫的代言人，狂人發出的是畫着瘋狂的臉譜控訴外在社會的時代之聲。這種佯狂的形象很有可能受到

像嵇康這類以做青白眼或行為乖僻來反抗現實的古代文人的影響(魯迅曾對嵇康有過深入研究)。魯迅的狂人於是被視為理性的社會叛逆者,一切瘋言瘋語都被翻譯為比正常人更正常的現代性話語。

但問題在於,徐曉鶴正是要揭示這種現代性話語本身固有的無理性。《狂人日記》當然是五四時期最激進的、對現存社會的批判,而正是這種偏激使其偏離於現代性話語原有的軌道之外。當我們回過頭重讀《狂人日記》的時候,我們會驚訝地發現,魯迅的狂人實際上也未嘗不可讀作徐曉鶴的瘋子。狂人把路人又怕又好奇的竊竊私語(甚至狗的注視)理解成合謀殺人,狂人把中醫的號脈理解為察看他肉的肥瘦,狂人把「慢慢吃」藥的囑咐理解為吃他的肉,無一不「寫實」地再現出狂人對世界的誤解,一種妄想狂式的、總體化的話語模式。因此,也可以說,二十世紀中國現代性話語的典範篇章正是建立在對世界的根本誤解的基礎之上的。

魯迅其實多次聲稱不願意把黑暗的心靈傳染給青年人,而對鐵屋是否終究應當打破也絕非沒有懷疑。他很有可能在眾多的作品埋下了誤讀、逆讀、拆讀、亂讀的可能。不過我們仍然有理由相信,在當時,他僅能順從時代的讀者,僅能認可那唯一的讀法,就是至今仍佔主導地位的、把狂人作為敍述權威的讀法(儘管這個「權威」幾乎就是那個誰也不敢說出他沒有穿着新衣的皇帝),因為只有這一種讀法才符合歷史理性的要求。這一現代性的、總體性的話語在隨後的歷史中自然地過渡到毛鄧話語,而歷史在這種話語的名義下施行了無數的不義和災難。

這種妄想狂式的、總體化的話語模式正是徐曉鶴小說中所試圖瓦解的,也可以說,徐曉鶴試圖作的正是把魯迅的妄想狂(paranoid)的現代性主體更加無情地揭示為精神分裂(schizophrenic)的後現代主體。這是魯迅不敢作的,甚至很有可能在無意識之外尚未體驗到的。只有通過徐曉鶴的瘋狂的敍述主體,我們才可以看到魯迅的狂人的總體性話語同細節真實之間的衝突,其實就是現代性話語自身內部所固有的「無法彌合的罅隙」。因為,我們在徐曉鶴的後現代主體那裏看到了這種現代性話語所留下的精神創傷。

當我們回過頭重讀《狂人日記》的時候,我們會驚訝地發現,魯迅的狂人實際上也未嘗不可讀作徐曉鶴的瘋子。徐曉鶴試圖把魯迅的妄想狂的現代性主體更加無情地揭示為精神分裂的後現代主體。在徐曉鶴的後現代主體那裏,我們看到了總體化現代性話語所留下的精神創傷。

註釋

①②③④⑤⑥⑦⑨⑩⑪⑫ 徐曉鶴:《院長和他的瘋子們》(台北:遠景出版公司,1989),頁49;146;51;53;57-58;1;3-4;128;115;106;112。

⑧ 同上,頁119,根據《收穫》1986年第6期頁192更正。

⑬ Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Pantheon Books, 1965), 288.

⑭⑮ Shoshana Felman, *Writing and Madness* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985), 252; 252.

⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 徐曉鶴:〈水靈的日子〉,《傾向》,1995年第5期,頁2;3;3;1-2;1;1;1;23;23;23;23;23;23-24;11;12;11;12-13;17;17;21;25;13。

楊小濱 耶魯大學哲學博士,現任美國密西西比大學中國文學助理教授;著有《歷史與修辭》、《否定的美學》、《穿越陽光地帶》等。

答張隆溪

● 于 連(François Jullien)

《二十一世紀》1999年6月號發表張隆溪的〈漢學與中西文化的對立〉，對本人的訪談〈新世紀對中國文化的挑戰〉(《二十一世紀》1999年4月號)提出批評。對此，本人就以下六個問題回答。

第一個問題：能否通過研究中國來認識希臘或西方？我是否像張先生所指，將理性看作是西方的專利？中國與歐洲是否屬於兩個截然不同的思想體系？

就此我談三點：第一，我並沒有說研究中國僅僅是為了認識西方或希臘，除了研究中國本身的意義之外，認識西方乃是研究中國的另一意義。它使西方有一個參照系，使西方進行自我反省。

第二，我從來沒有講過理性僅僅屬於西方。我強調理性有不同的形式，有不同形式的釋解模式(intelligibilité)，因而也有不同的思維局限。

第三，我不認為中國思想同西方思想一定截然不同。我感興趣的是：中國思想與西方思想在起源上的不相干性。印度、阿拉伯及猶太文化均同歐洲歷史有聯繫，中國文化則是獨立發展起來的。對我來說，研究並非一定要找出二者的相異性，而是企圖超越這種起源的不相干性，使兩種文化進行對話。

第二個問題：關於「異托邦」概念問題。

將「異托邦」作為概念來進行思想的是福柯(Michel Foucault)，怎麼可以談博爾赫斯(Jorge L. Borges)？為甚麼此概念在福柯那裏獲得了意義呢？完全不是福柯對他者的輕視。福柯以此概念來對應烏托邦。中國長期是西方人的烏托邦之地域：十八世紀歐洲的中國觀如此，福柯的毛時代的中國也如此。「異托邦」要表明的是中國是一個異域，西方人對其無知，但卻不應該理想化。

我以為張先生沒有讀我的其他書，他引用我1985年出版的論文，即

我並沒有說研究中國僅僅是為了認識西方或希臘，除了研究中國本身的意義之外，認識西方乃是研究中國的另一意義。對我來說，研究並非一定要找出二者的相異性，而是企圖超越這種起源的不相干性，促使兩種文化的對話。

是第一本書，是初版和準備階段的書，我們不能以一本書作為判斷的根據。一本書正如我的研究工作的一章，應該看其上下的邏輯。

第三個問題：關於劇作、靈感、想像。

我以為這一問題也屬於一個沒有理解的問題。我所講的西方關於創作的概念是一種同上帝創世相連的概念，這是同靈感相聯繫的西方的想像 (fantasme)。這一概念來自於上帝創造世界。上帝創世是從無到有 (ex nihilo)。《聖經》講創世，柏拉圖的《梯邁烏斯篇》(*Le Timée*) 也講創世，這兩種創世的傳統是不同的，內容也是不同的，但二者有機會重合。中世紀夏特學派 (Chartes) 將二者接合起來了。這種歐洲創世觀念 (réprésentation) 使得人們在思想詩學時，將詩的形成看成是一個並非完全理性的產物。

我在這裏正是要表明，在詩歌創作上有一個跳躍、一個斷裂，而不是人們所說的我將理性說成是西方的專利。這就是蘭波 (Rimband) 所說：在我之中有另一個我，我乃是他者。

在中國思想中，使我感興趣的正是這個內外主動、性情交融、我與物的這種互動創作過程。這種自然天成的、他者與自我交匯的創作過程，沒有人為的斷裂，由靈感所造成的斷裂。

想像 (imagination) 有兩重意涵。一種是遊的意涵，在《文心雕龍》、《莊子》等著作中，我們可以看到這種所謂神思、神與物遊。但還有另一種意思，一種變幻 (transfiguration) 的意義。中國文化中似乎對此有某種抗拒。《文心雕龍》中講虛，但虛是某種消極的，必須有實，即是說，故事是不能離開實的。僅僅是在一些小說的前言中我們看到這一層面的想像。這一意涵經常以「幻」來表示，但「幻」卻很少有積極意義。中國詩人中，李賀是一個具有這種想像的詩人，但在中國傳統詩學中，李賀不太被重視。唐詩三百首中，李賀的詩一首都沒有收。為甚麼？人稱李白為天才，李賀是鬼才。在一些談李賀的文字中，我們可以注意到李賀的這種想像實際上是受到貶抑的。在傳統詩學中，宋代談李賀的還有，明代就少了，清代就更少了。中國人在十九世紀末二十世紀初經西方的影響開始重新發現李賀。

想像有兩重意涵。一種是遊的意涵，另一種是變幻的意義。中國文化中似乎對後者有某種抗拒。由於缺乏一個虛幻而不是神思的想像概念，使得「反文化」傳統得不到發揚，以致被遮掩，甚至被淘汰。

從這一角度看，李賀是一個例子，一個代表中國「反文化」的傳人，如佛經、《離騷》。這一傳統的開創者，自然是屈原。我感興趣的是，由於缺乏這樣一個想像的概念，這種虛幻而不是神思的想像概念，使得這一傳統得不到發揚，以致被遮掩，甚至被淘汰。近代梁啟超等所講的想像概念是從西方浪漫主義那裏重新構築的。

我還想說的是，要細緻而不要簡化。在張隆溪的這篇文章中，由於將我的分析簡單化了，因而就完全變了樣。我的著述注重文本、經典，我總是要引文本的，強調的是局部而不是整體。

第四個問題：現代中國學者是否太西方化？由於西方的影響，現代漢語能否傳達古典的精義？我怎樣以法語掌握古典的本意？

我自然不能以法語把握中國古典的準確意義，正是因此，我才很少翻譯。我的《過程或創造》(*Procès ou création*) 一書就很少翻譯，有人甚至

批評我翻譯太少。而我正是認為這本書是一種翻譯的前導，是翻譯前的解釋過程，我盡量以某種速讀的解釋過程來接近中國古典的意義。

以「中庸」為例。在法文或英文中，「中庸」一般被譯成「不變的中」(invariable milieu) 或者「正中」(juste milieu)，我將「中庸」譯成「日常調適」(régulation à usage ordinaire)，這差不多是一句話。「中」在中國文化中沒有不變的意思，所謂「時中」、「持中」、「守中」，「中」是在不斷變化中的，「庸」是用，徐復觀對此有很多論述。

中國人是否太西化了呢？我並不是這個意思。我所講的是中國思想在吸收歐洲範疇時，為了運用概念的方便，有時會遮掩了古典的意義。比如說，我們如果用客觀／主觀這一對範疇來談中國文學思想的話，我們可能會失掉一些東西。在這一範疇問題上，現象學，尤其是海德格爾 (Martin Heidegger)，再重新思考，使我們看到客觀／主觀是不能完全反應我們的存在的，我們的Dasein，而不是In-Sein。西方思想經過了客觀／主觀這樣的分類，現在又回過頭來反思，中國是否一定也要經過這一條路？當我讀海德格爾時，我覺得在中國一些思想家那裏有着某些相似和神通。

我當然不是批評我的中國同事將中國經典譯成現代中文的工作，我僅僅是說，這是不夠的。我自己在翻譯遇到的就是這種問題，我所盡量避免的是不要將古典通過翻譯而程式化。我以法文翻譯，首先是要能夠使法語在表述中國經典時獲得它在一般情況下不擬表述的意思。我試着使這種表述更為靈活一些。

中國思想在歷史上和語言上是在歐洲系統以外發展起來的，兩者當然不是完全沒有交流。我完全不認為中國文化是在一種孤立的狀態下發展起來的，但歐亞大陸兩端的交流都是十分晚近的事。這是歷史，並不存在中西文化對立的問題。

第五個問題：關於錢鍾書教授。

張文在這個問題上引用的也是十五年前的材料。我想表達的是，有各種治學方法。錢鍾書的方法是一種，我的方法是另一種，我看不出來為甚麼一種須排除另一種。錢鍾書教授是一個有廣泛文化修養的人，他的方法

是某種尋同的比較主義 (comparatisme de la ressemblance)。他有一種使各種思想相碰撞的興趣，這是一種選擇，我尊重這種選擇；但這是一種可能，而我尋找的卻是另一種可能。我將中國與歐洲思想放在同一框架內使它們能夠相匯，尋找它們各自所沒有的思想，使它們能夠對話。這種安排，完全不是為使這兩種思想相對比；相反，是要凸現它們各自的多產性格。

第六個問題：能否將文化視為各自孤立的自足系統？將中西文化對立起來是否西方的思想方式？

我所關注的是，在我們這個文化互匯、思想世界一體化的時代，應該將普世與同一化區分開來。普世是理性的領域，同一則屬於生產領域。要提倡普世，但要避免思想產品在規格、尺度上的同一。

對這個問題的回答自然是否定的。我所講的是，中國思想在歷史上和語言上是在歐洲系統以外發展起來的，這是一個事實。兩者當然不是完全沒有交流，如羅馬時代中國的絲傳入歐洲。但直到十六世紀，中西尚沒有真正的交流。正是這個不交流的歷史事實使我覺得有思考的意義。這一思考 (Réflexion)，是這個字本意上的思考，是一種映照，一方對另一方的映照。

我完全不認為中國文化是在一種孤立的狀態下發展起來的，但歐亞大陸兩端的交流卻是十分晚近的事，尤其是相對於各自文化發展的水準看。中國人學習歐洲語言僅僅是十九世紀的事，歐洲人學中國語言，如果從耶穌會士算起的話，也是十七世紀的事。這是歷史，並不存在中西文化對立的問題。

我從來沒有說過中國是一個他者。我避免將自己禁錮在「自我」(même) 與他者 (autre) 這一範疇內，應該使這一範疇互動起來，而不應該將此看成固定不變的。否則，我們就容易溶入文化「性」問題上去，中國有中國的國民性，歐洲有歐洲的心態。我完全不尋找這些將文化分成不同性質、不同精神的路向；我尋找的是文化的自洽、文化的釋解模式，這些屬於可以釋解的層面。正如我將我的一本書《迂迴與進入》(*Le détour et l'accés*) 的副題定為〈中國與希臘的意義戰略〉，而戰略是可以釋解的。

我談到中國文化的特點，並不是說於歐洲完全不存在，我僅僅是指出這些特點在歐洲思想中並不彰顯。

因而，通過在中國思想與歐洲思想二者間的穿行，我們加深了對二者的理解。如關於兵法，中國思想中這個傳統就比歐洲要深厚。為甚麼呢？正如克勞茨維茨 (Closewitz) 所指出的，原因是兵法思想要求變量 (variable) 思想的傳統。戰略思想在中國思想中發展得很早、很自洽、很輝煌，希臘思想中則沒有可與其匹比的思想。原因是希臘人更多的是通過形式、程式、幾何來思考戰術。

我所關注的是，在我們這個文化互匯、思想世界一體化的時代，應該將普世與同一化區分開來。普世是理性的領域，同一則屬於生產領域。要提倡普世，但要避免思想產品在規格、尺度上的同一。整體說來，應該謹慎、細緻、定位。對這些批評我想說的是：它們都是一般性的，而我的研究總是從文本、從註釋、從文本對照出發的。

陳彥　譯

于　連 (François Jullien)　法國巴黎第七大學教授、國際哲學研究院院長。

在甚麼意義上談多元文化主義

● 陶東風

《二十一世紀》今年8月號井上達夫的文章〈自由民主主義與亞洲價值〉，對近來甚囂塵上的亞洲價值論提出了中肯而深刻的批評性反思。從文化研究的角度看，「亞洲價值論」的理論支點「亞洲文化特殊論」可以納入多元文化主義與文化帝國主義的論述。但是十分弔詭的是，這種多元文化主義只「多元」到「亞洲」這個大而無當的層次，連民族國家的層次都還沒有達到。也就是說，「亞洲價值論」只是在與西方的二元比照的意義上把「亞洲價值」化約為一種鐵板一塊的東西（亞洲文化的特殊性），從而必然無視並抹殺亞洲國家之間的重要文化差異，這一點井上的文章已經做了很深刻的分析，在批判亞洲文化特殊論的時候適當地強調了亞洲「文化上的內部多樣性」，並指出即使在提倡「亞洲價值」的各個民族國家（如中國、馬來西亞、新加坡）內部，也是多種民族、多種文化、多種宗教並存。但是由於篇幅的限制，井上的文章主要是強調了「亞洲文化」這個概念的誤導性，而對於「民族文化」概念的誤導性則沒有展開論述。實際上，「民族文化」的概念與「亞洲文化」一樣具有同樣的誤導性。

當今非西方國家風行一時的多元文化主義以及文化帝國主義，總是以民族國家甚至更大的概念（如亞洲、第三世界）為分析單位，總是跳不出東方／西方或中國／西方的二元論式。在多元文化主義者看來，文化帝國主義的罪狀之一就是它導致許多民族文化特色的喪失，進而使得世界文化同質化、一體化，而多元文化主義論述則總是以抵制這種同質化為自己的訴求。

然而，「民族文化」的含義到底是甚麼？許多關於多元文化主義的論述都是以民族國家（或更加籠統的「第三世界國家」）為理論框架的。比如說，中國的民族文化被視作「中國」這個民族國家的文化。然則，「民族國家」的概念與「文化」顯然並不重合（「亞洲」或「第三世界」就更是如此）。在大多數民族國家之內常常存在不同的文化認同；而在不同的民族國家中，有些社會群體（如東南亞國家的海外華人）又會分享同一種文化認同。當代世界林林總總的文化認同並不與民族國家相配對。在現代民族國家常常具有多種文化認同的語境下，說一個民族文化遭受西方文化的「侵略」到底是甚麼意思？

許多關於多元文化主義的論述都是以民族國家為理論框架的。然則，「民族國家」的概念與「文化」顯然並不重合。在大多數民族國家之內常常存在不同的文化認同；而在不同的民族國家中，有些社會群體（如東南亞國家的海外華人）又會分享同一種文化認同。

文化認同被等同於民族—國家認同以及由此而帶來的理論困境，典型地表現於聯合國教科文組織關於多元文化主義的相關論述中。由於這個機構本身的性質（各民族國家的對話場所，以民族國家為單位的國際組織），它關於文化認同的論述當然要以民族國家為框架。當它談到保障不同的文化認同不受歧視或侵犯的時候，「不同的文化認同」常常指不同民族國家的文化認同。聯合國教科文組織1970年的威尼斯會議報告寫道：「談及文化認同問題，無法不同時重新確認民族國家主權及領土獨立等根本概念。」報告常常將文化認同等同於民族國家認同——民族國家的種種價值、倫理、習俗等。相應地，所謂「文化自主性」也就等於民族國家主權，「文化自主與主權的完整行使不可分離」。這實際上是在民族國家的論述框架中解說文化帝國主義或文化支配現象，因而文化支配也就成為「威脅民族國家認同的嚴重禍害」。

文化認同被等同於民族—國家認同以及由此而帶來的理論困境，典型地表現於聯合國教科文組織1970年的威尼斯會議報告中。報告常常將文化認同等同於民族國家認同，所謂「文化自主性」也就等於民族國家主權，「文化自主與主權的完整行使不可分離」。

但是真正的文化多元主義認為：所有的文化認同單位（而不止是民族文化認同）均有平等權利，均應免於文化帝國主義的侵襲。也就是說，多元文化主義並不必然以民族國家為單位。這一點同樣體現在上述的報告中：「大多數代表都強調人們對於其文化認同的意識，日漸增長，人們也循此而有了更為多元的看法，更加認同他們應有權利與他人不同，而他們也應當相互敬重彼此的文化，包括了弱勢少數族群的文化。」顯然，在一個民族國家的內部，同樣存在「弱勢少數族群的文化」，因此堅持文化認同的多元訴求就理應包括保護一個民族國家內部的少數弱勢文化，它與捍衛民族國家的文化自主（相對於其他國家的文化）顯然並不簡單對應，有時甚至對立。報告還指出：「文化認同不能單單援用民族國家認同這樣的術語，個人的、群體的、社區的、以及階級的文化認同，事實上其本質是多面向的。」即是說，在文化認同問題上的多元寬容精神不但應當適用於民族國家之間，而且也應當適用於民族國家內部的各團體、社群或階級的不同文化認同之間。如果無視民族國家內部文化認同多元化的事實，而強行把它們統一於單一的民族國家認同，就可能造成民族國家內部的文化壓迫與強制性的文化一體化行為。關鍵的問題是：民族國家是一個現代政治學概念，它與文化認同並不吻合（個別國家除外）。民族國家是根據行政領土（國界）而不是文化認同進行劃分與辨認的，它也不是嚴格依據文化認同進行組合的。

聯合國教科文組織的這個報告中存在的矛盾、曖昧，實際上彰顯了民族文化與文化帝國主義論述的矛盾與曖昧。由於倡導民族文化自主性、批評文化帝國主義的種種論述總是把文化支配問題放在民族國家框架內進行討論，相當於一個國家的文化對於另外一個國家的文化支配，這實際上是在假設一個民族國家的文化是同質的，一個國家只有一種文化認同，而這個假定顯然是人為的虛構。由於包括中國在內的多數民族國家根本不是同質的文化實體，因而強行建構這種同質性神話，在民族國家內部語境看，無異於另一種文化壓迫或文化侵略。正如湯林森（John Tomlison）在其《文化帝國主義》（*Cultural Imperialism*）中說的，它「在政治上產生的效果或許是點燃了另一種文化支配的形式，並使之與現存的文化支配形式產生對抗。建構文化『他者』（other）或甚至是

『敵人』的論述，如果必須依仗民族國家之疆界作為憑據，則任何一種文化勢力，只要能夠自行宣稱代表『民族國家』，或是透過巧妙手腕以民族國家的姿態發言，都能從中得到浮面而虛假的合法性」。

由於文化認同與民族國家的這種錯位，對於認同自主性的籲求以及對於外來文化的抵制也就不一定總是表現為對於民族國家主權的維護。湯林森援引的例子是1985年西班牙爆發的要求退出北大西洋公約組織的遊行示威。許多地方的示威活動把反美與地方性的（如安德魯西亞的、塞維爾的）、而不是民族國家（西班牙）的文化認同要求聯繫起來。也就是說，人們在反美的同時，也反對統一的民族國家文化的神話。這表明在一個由許多族群組成的民族國家中，「人們既可以拒斥外幫的文化帝國主義，同時又否定他們居住的國家具有統一的文化認同。這樣看來，作為對抗文化『他者』的文化帝國主義者，『民族國家』也就不再是唯一的依靠」。民族國家的認同只是諸多歸屬形式的一種，它可以與其他形式共存，但也可能矛盾。因為民族國家是以行政領土為標誌建構的政治單位，出於政治與經濟的利益考慮，國家當局當然要想辦法刻意建構民族國家的單一文化認同。這一工作本質上是一項國家意識形態工程。

當代政治與文化生活的顯著特徵之一，正是民族國家內部因不同的文化認同導致嚴重的政治與文化衝突。同樣道理，那個被指責為推行文化帝國主義的國家，其內部同樣存在多元的文化認同。所以，要想有意義地談論文化帝國主義問題，不但必須闡明被支配國家的多元文化狀況，而且也要正視支配國家的多元文化狀況。而籠統的「民族文化」訴求或一般的文化帝國主義論式，恰恰忽視了這種多元性。比如，所謂威脅全球的「美國文化」到底是甚麼呢？美國是一個文化混雜的國家，並不像它的國名所暗示的那麼統一（united）。把美國的文化一體化實在是一種「美國迷思」。我們必須先把所謂「美國文化」加以分解（比如印第安文化、黑人文化、麥當勞文化等），然後才能有意義地談論美國的何種文化在世界上橫行霸道。而這樣做，我們實際上已經把對於文化的空間分割，轉化為對於文化的時間／歷史把握。如果我們像許多人論證的那樣，認為美國的麥當勞文化（消費文化）是實際上的文化霸權，那麼這個問題實際上就轉換成了文化現代性的擴張問題。

尤其值得指出的是，由於民族國家與文化認同並非重合關係，所以，作為民族國家之權力機構的政府以及政府官員，不能以官方名義弘揚或倡導本國內部的某一種文化以作為民族國家文化的代表。以中國情況而言，在帶有官方色彩的社論或高級政府官員的講話中，就不宜把中國文化等同於儒家文化或漢文化。因為這等於是把漢民族的文化認同當成是民族國家（中華人民共和國）的文化認同。殊不知中華人民共和國是一個多民族的國家，這些不同的民族都有自己的祖先，因而也都有自己獨特的文化認同（漢文化只是其中的一種）。把漢文化當作中國文化，等於是說其他的少數民族的文化不屬於中國文化，這對於民族國家的團結與穩定無疑是一個極大的威脅。

以上就算是對井上先生文章的一點呼應與補充吧。

以中國情況而言，在帶有官方色彩的社論或高級政府官員的講話中，就不宜把中國文化等同於儒家文化或漢文化。因為這等於是把漢文化當作中國文化，等於是說其他的少數民族的文化不屬於中國文化。這對於民族國家的團結與穩定無疑是一個極大的威脅。

陶東風　北京首都師範大學中文系教授

隨筆·觀察

敬悼鄒讜老師

● 曹景鈞

鄒讜老師於1999年8月7日晚上7時30分(美國中西部時間)因心臟衰竭，逝世於芝加哥大學醫院，享年八十。噩耗傳來，使我震驚，並深感痛惜。想不到去年8月下旬芝城一別，便成永訣。我永遠失去了一位終生懷念的良師益友。

鄒讜教授1918年12月生於廣州，廣東大埔人。父親鄒魯(海濱)是國民黨元老、政治家及中山大學的籌創人和校長，母親乃許素貞(劍魂)女士。鄒教授畢業於西南聯大，1946年就讀芝加哥大學研究院，主攻美國政治學，1951年獲芝大博士學位；及後一直任教於芝加哥大學政治科學系，直到1988年退休。鄒教授先後擔任利文思敦講座教授，北京大學名譽教授，美中關係全國委員會理事和中國社會科學院名譽高級研究員。

1998年8月23日攝於鄒老師家中。

鄒老師是一位卓越的政治學者，出版了六部著作及多篇學術論文，其中包括《美國在中國的失敗1941-1950》(芝加哥大學1963年出版，中譯本由王寧和周先進譯，上海人民出版社，1997年出版)，《中國之危機》(1968，合編)，《從1850年到今中國基層的政治領袖與社會變遷》(1981)，《文化大革命與毛後改革》(1986)，《二十世紀中國政治——從宏觀歷史與微觀行動角度看》(1994)等書。《美國在中國的失敗》一書更令老師聲名大噪，被譽為芝加哥大學出版社當年的最佳著作，奠定了他在學術界的地位。

鄒教授的著作論證嚴謹、邏輯性強、材料豐富、對每一個問題都細緻考據、反覆引證。這點我有切身的體會。我在芝大唸書期間，曾當過鄒老師的研究助理達五年之久。很多時

候，他為了一個歷史問題或政治事件，往往叫我到圖書館搜集各種報刊、雜誌和書籍，然後加以考據和引證，務必使每一個問題得到清晰無疑的答案。他對政治學理論的理解和對二十世紀中國政治的掌握，使他可以運用西方的理論並結合中國具體的歷史政治經驗，將中國政治納入比較政治學的範疇加以研究和比較，得出「理論的指導與經驗相關性的個案研究」。因此，他對文化大革命、毛澤東的逝世、鄧小平的改革、天安門事件以及發生在二十世紀的中國政治事件，都有精闢透徹的分析和高瞻遠矚的看法。

鄒老師是一位傑出的教育工作者，一生從事教育，培育了眾多的政治學者與中國問題專家，可以說是桃李滿天下。他因材施教，不拘一格，凡是認為可以栽培的學生都加以扶持，使其成材；他視學生如子姪一般，愛護有加，因此學生長年不離不棄地追隨他，敬重他。這點我的感受特別深刻。老師一直關懷我在學術上的進展與生活上的情況。1993年我取得芝加哥大學博士學位，老師與師母雖然行動不大方便，仍然冒着嚴寒的天氣，踏着雪路，撐扶着手杖，出席我的畢業典禮，給予我最大的支持與鼓勵。兩老與我在洛克菲勒教堂 (Rockefeller Memorial Chapel) 門前的合照，令我感懷至深，此情此景，歷歷在目。老師與師母多年來的厚愛和關懷，我銘感終生。追憶往事，潸然淚下。

就在同一天，老師送了我幾本書，和以下的一段話，以示勉勵：

學術不是政治
搞政治不是搞學術
搞政治可得一時的興奮
搞學術需要寧靜淡泊的生活
學術是超政治的政治
學術創作是無價之寶
尋真理得自由造福眾生。
治學嚴謹而生活輕鬆
思想敏銳而語言行動鎮靜
有創見而無偏見
有批評態度而不輕易否定不同的觀點
出類拔萃而不驕矜
對人友善而心理上不依賴他人
愛護群體而不失獨立自主的精神
尊重各部門之清規戒律而不放棄學術至上之原則
世事萬變而心神巋然不動。

退休後，回顧一生成敗得失，略有領悟，但「非知之艱，行之惟艱」。故錄之，贈景鈞，慶祝得博士學位之榮譽。

鄒讜
1993.12.17

鄒讜教授為人謙恭低調，平易近人，勤奮用功，生活簡樸，退休後仍孜孜不倦地研究讀書，「一息尚存書要讀」正是他最好的寫照。他對學問的熱忱，研究的用功，知識的追求；對國事的全情投入，對中國前景與發展的關注，以及永不言倦、敬業樂業的治學精神，深深地影響着他的學生。

鄒老師與芝加哥大學有着超過半個世紀的密切關係，他的傑出貢獻深得敬重。對於鄒老師的逝世，芝大特別下半旗致哀。他的遺體已於8月13日安葬在美國俄勒岡州。鄒老師的精神永存，他安息了。在此特別向師母盧懿莊博士致以最深切的慰問。

曹景鈞　香港中文大學政治與行政學系副教授

從小學教科書看
國共兩黨的教育理念

● 謝　泳

一個時代的政治和文化精神，體現在社會生活的各個方面，尤其在教育上，更容易看出一個政權所代表的文化傾向。在這篇文章中，我嘗試比較兩本小學教科書的「說明書」，亦即：⑴ 民國二十五年 (1936) 7月，教育部修正頒行、正中書局印行的《幼稚園小學課程標準》(以下簡稱「民國課程標準」)；⑵ 1950年7月，中央人民政府教育部印行的《小學課程暫行標準初稿》(以下簡稱「共和國課程標準」)。

之所以選擇這兩個文本，是因為這種直接解釋教育意圖的文本反映了國家的意志。此外，需要說明的是，在「民國課程標準」中一直使用的「公民訓練」一詞，在「共和國課程標準」中已不再出現，並代之以「政治思想」一詞。我認為，文本中有關「公民」和「政治」的相關內容，最能體現兩個文本的差異。

「民國課程標準」對小學公民的訓練「目標」是：

根據發揚中國民族固有的道德的遺訓，並新生活運動的精神，制定本標準，訓練兒童，以養成健全的公民。

其目標如下：

一、關於公民的體格訓練：養成整潔衛生的習慣、快樂活潑的精神；

二、關於公民的德性訓練：養成禮儀廉恥的觀念、親愛精誠的德性；

三、關於公民的經濟訓練：養成節儉勞動的習慣、生產合作的知能；

四、關於公民的政治訓練：養成奉公守法的觀念、愛國愛群的思想。

以上內容雖然特別提到蔣介石當年提倡的「新生活運動」，但從整體上說，上述目標較少意識形態色彩，其核心內容是「奉公守法，愛國愛群」。

「共和國課程標準」對於「小學生活指導」的目標是這樣的：

小學生活指導，應根據「小學暫行規程」第一條、第二條及第二十二條的規定，以指導兒童具有健康生活習慣，自覺自治能力及初步的革命思想等為目的。具體目標如下：

一、培養兒童清潔、衛生、愛好運動等健康生活習慣；

二、培養兒童愛學習、愛勞動、守紀律、懂禮節的自覺自治能力；

三、培養兒童為人民服務的新民主主義革命思想、國民公德及國際主義精神。

這個「目標」的核心是第三條，明顯具有強烈的意識形態色彩。在這第三條的內容中，已經把代表某一黨派的政治主張寫進了「小學生的行為規範」中，而且加重了小學生行為的政治特色，比如「為人民服務」。在新時代裏，這個「人民」是有特定含義的，它不是指所有的生命個體，而是指擁護某一黨派主張的人；「新民主主義革命思想」只是一個黨派在某一歷史時期的具體政治主張，用它來規範小學生的行為，顯然是狹隘的，而「國際主義」在當時也是有特定所指的。

這個「目標」的第四部分是「政治思想方面」：

(1) 熱愛鄉土，立志發展生產，改造我們的生活環境。
(2) 尊敬國旗，愛護祖國的尊嚴和榮譽。
(3) 肅立唱國歌，發揚愛祖國的熱情。
(4) 敬愛毛主席，學習他為人民服務和實事求是的精神。
(5) 敬愛中國共產黨，擁護它的正確領導。
(6) 擁護我們的人民政府，堅決執行政府的政策法令。
(7) 敬愛人民解放軍和榮譽軍人，學習他們英勇的戰鬥精神和鐵的紀律。
(8) 保守國家的秘密，注意協作防奸、防特。
(9) 擁護民族統一戰線，貫徹人民政協共同綱領。
(10) 學習享受人民民主權利，懂得服兵役、義務勞動、交糧納稅的國民義務。
(11) 時刻準備着用自己的生命去保衛祖國領土主權和人民大眾的利益。
(12) 悼念捍衛祖國的民族英雄、革命烈士，學習他們英勇奮鬥自我犧牲的精神。
(13) 擁護中蘇友好同盟互助條約和其他協定。
(14) 擁護以蘇聯為首的世界和平民主陣營，加強中蘇人民的友誼；反對以美帝主義為首的侵略陣營。
(15) 同情和幫助世界人民革命運動，尤其是東方被壓迫民族解放運動。
(16) 團結友愛國內的少數民族，尊重各民族的生活習慣、宗教信仰。
(17) 團結國際友人，不歧視任何民族。
(18) 團結愛護國外的廣大僑胞群眾。
(19) 敬愛勞動的父母、工農大眾、勞動英雄和模範工作者。
(20) 養成一人為大家、大家為一人的集體生活習慣。
(21) 自己能做的事不依靠別人。
(22) 積極參加家庭、學校、社會生產勞動，學習生產本領。
(23) 擁護家庭，熱心參加互助變工和合作運動。
(24) 積極當小先生，幫助推進識字運動。
(25) 遇事問清是非，尊重真理，反對迷信武斷。
(26) 隨時隨地仔細觀察研究事物的發生、發展和結果，愛好科學，學習人民科學家，發揚創造精神。

從這兩部分有關「公民訓練」和「政治思想教育」的內容上看，我們可以得出如下結論：先說「民國課程標準」。一、這個文本雖然也在條文的主要位置強調了「黨派」的作用，不僅「黨派」的作用和國家的作用是並列的，而且將「黨」置於國上，它在「中國公民是愛國愛群」的主題下，首先強調「敬重黨旗國旗」，「黨」在國的前面，「我唱黨歌國歌時，一定立正脫帽」；但在文本中，只有這兩條強調「黨派」的重要作用，所以我們說國民黨的「黨」在國上還是有一定限度的，至少從教育的設想看，它沒有無節制地突出黨派的作用和地位；二、這個文本具有和平主義的傾向，因為它特別注重國與國

之間的平等地位，不加限制地告訴兒童要「對任何人、任何國家，都平等看待；同情於被暴力壓迫的人們和國家」；三、這個文本具有現代人權概念和公共參與概念，因為它明確說：「我不放棄選舉權，並且自由選舉我所佩服的人；我對應盡的義務不推諉，法定的權利不放棄。」這也就是要告訴兒童要從小知道他們自己有甚麼權利；四、這個文本注重法治。它單列一條專門說明有關法律的問題，要兒童「愛護法律賦予公民的自由和權利」，而且特別要「遵守國家的法律」；五、這個文本中強調了公民的「自由」問題。國民黨確有在全國小學教育中強化黨化教育的設想，它也曾經為厲行黨化政策，規定過凡中學小學一律課授黨義。那時，《三民主義》、《建國大綱》、《建國方略》、《民權初步》等都是黨義課程中的必讀書。另外，在組織上也對於加強黨化教育採取過一系列辦法，但它在教育的現代理念方面，還是具有一定現代性的，能夠將現代民主和憲政的思想寫進小學公民教科書裏。對於公民教育，國民黨很早就有了較為成熟的設想。當時編纂的《教育大辭典》對公民教育的解釋是這樣的：「國家教育最重要目的之一，在養成負責公民，此國內教育家所承認者也。德謨克拉西政治，必其選舉人有教育而後可，否則其政治必無何等效果可言。」①「學校之團體與課程中，灌輸公民理想，非決不可能之事。如每校每學期俱用普通選舉法、投票選舉級長班長之屬，且備選舉票，投票所等，生徒對之皆極的興味，此即灌輸公民理想之一道也。」那時，他們已經設想好兒童從小養成「愛護本隊習慣，同時又有尊重敵方精神，更能服從遊戲規律，不出於無意識舉動，學校生活之影響政治生活，豈不大哉」②。從許多方面看，國民黨在對於兒童的公民訓練上是有整體考慮的，這些設想最終體現在那一時期的小學課本中。如商務版的小學初級課本《新時代三民主義教科書》第八冊的第十一課是〈確定人民的自由權〉，其中就寫進了如下的內容③：

仔細來說，人民應當有下列六種的完全自由權。一、集會自由　人民要討論一件事情，可以開會，只要不妨害治安，政府就不能干涉。二、結社自由　人民要解決問題，研究學術等，有完全的自由權來組織團體，互相研討。三、言論自由　人民可以自由發表言論。四、出版自由　人民可以自由出版刊物。五、居住自由　人民可以自由居住。六、信仰自由　人民信仰宗教，不受一切的干涉。

這些都不是簡單的空話，而是實實在在的現代民主和憲政觀念。這些承諾最終落實得如何是一回事，而能夠把它寫進小學生的課本又是另一回事。

民國教科書的編纂有兩個特點：一是它的民間性。民間在編纂教科書上有較大的自主權，只報教育部審核即可；二是它的編纂者都具有現代思想。商務版的《新學制學校課程說明書》中說到④：

課程標準起草委員會推定以後，各委員曾在北京開過一次談話會，議決分頭進行。由胡適在北京徵集各方意見，擬一草案；由袁希濤、黃炎培在江蘇徵集各方意見擬一草案；由經亨頤在浙江徵集各方意見擬一草案；由金曾澄在廣東徵集各方意見擬一草案。並且商定延聘專家，於12月初在南京開第二次委員會。

所請的專家也都是當時國內第一流的教育家，如舒新城、郭秉文、朱經農、黎錦暉、廖世承等，他們都是具

有現代思想的教育家，由他們來商定給小學生編課本，自然也就體現了民國教育的基本理念。

我們再來看「共和國課程標準」。這個文本在文化精神上和前一個文本有很大差異。從行文的風格上，這個文本已經沒有了較為嚴密的法律條文的基本行文規則，出現了許多形容和不確定的裝飾語，顯出了很大的隨意性。我們逐條比較一下：一、這個文本用「政治思想」一詞取代了「公民訓練」，突出了毛澤東和中國共產黨的地位，而且預設他們是不會犯錯誤的。文本中有這樣的條文：「敬愛毛主席，學習他為人民服務和實事求是的精神；敬愛中國共產黨，擁護它的正確領導。」二、強調了軍隊的超國家性，條文中明確說：「敬愛人民解放軍和榮譽軍人，學習他們英勇的戰鬥精神和鐵的紀律。」三、以政黨一時的現行政策代替公民的基本行為準則，比如強調「擁護中蘇友好同盟互助條約和其他協定；擁護以蘇聯為首的世界和平民主陣營，加強中蘇人民的友誼；反對以美帝主義為首的侵略陣營」；四、文本中沒有出現「自由」和「法律」這兩個詞；五、以意識形態代替一切，甚至出現了「人民的科學家」這樣的說法。

「共和國課程標準」的指導思想是建立在否定民國教育思想基礎之上的，結果是使中國的現代教育傳統發生了斷裂。1949年12月23日，當時的教育部長馬敍倫在第一次全國教育工作會議上的開幕詞中就明確闡述了「共和國」的教育設想，他說⑤：

> 中國的舊教育是帝國主義、封建主義和官僚主義統治下的產物，是舊政治舊經濟的一種反映，和舊政治舊經濟藉以持續的一種工具。它提倡封建的、買辦的、法西斯主義的思想，它是為帝國主義和封建買辦的統治服務的。

馬敍倫的這些說法也不是他自己的發明，這些思想都來自於毛澤東的新民主主義論。從這裏我們可以看出「共和國」在教育問題上對民國教育所抱有的成見，可以這麼說，對於民國的教育是徹底否定的。「共和國」的教育設想主要來自於政協會上通過的共同綱領，它在教育上的設想是實用性的，雖然它也有條件地承認了舊中國的教育積累了一些有利於人民教育的經驗，但實際上，它拋棄了對於公民進行民主訓練的內容。

總之，國共兩黨於教育理念上具有很大的不同。整體上評價，國民黨在教育上所持的理念比之於共產黨更具有現代性。五十年後台灣在民主和憲政方面的成功實踐，與國民黨在教育上對國民所做的公民訓練是分不開的。1949年後，新政權在國家的民主和憲政方面沒有進行過有誠意的實踐，它取消了小學課本中的公民教育就是一個例證。新政權把過去的教育遺產全部拋棄，使它在教育上更為退步，它要公民將黨和國家視為同一的目標，是以黨在國上為主要的教育理想。

註釋

①② 唐鉞、朱經農、高覺敷主編：《教育大辭典》，上冊（上海：商務印書館，1928），頁126-27。

③ 大學院審定：《新時代三民主義教科書》，第8冊（上海：商務印書館，1923），頁12。

④ 商務印書館編輯：《新學制學校科程說明書》（上海：商務印書館，1922），頁21。

⑤ 中國教育年鑒編輯部編：《中國教育年鑒——1949-1981》（北京：中國大百科全書出版社，1984），頁683。

謝　泳　山西省作家協會研究人員，主要研究中國知識份子問題。

第四個時間單位

● 李工有

人科動物已有三百多萬歲了。可以想像，他在孩時所認識的第一個時間單位很可能是「天」。他白天打獵採摘，晚上睡覺休息，日月是他的第一個「鐘」。待到他漸漸學會耕作畜養時，春播秋收使他對「年」有了深刻的認識。年的重要性超過了天，成為與他的生存休戚相關的第二個時間單位。文藝復興以後，人生的世俗價值得到重視。工業社會資本投入產出過程的利潤實現往往要耗費投資者十幾年、幾十年、甚至是一生的精力。人生的跨度成為現代文明的核心時間單位。人科動物經過三百多萬年的努力，終於達到了與上帝所賜壽命相一致的第三個時間單位：「世」。當然，上帝創「世」也是按照一定次序進行的：第一天區分晝夜，第三天確定一年四季，第六天創造人世。上帝在第七天沒有創造任何世俗之物，祂賜福給第七天，定為聖日。聖日就意味着非世俗。也就是說，第四個時間單位是超越人生尺度的。千年代表着超越人生世俗之界的時間單位。

上帝從第一個時間單位走到第四個時間單位只用了七天。人畢竟是凡夫俗子，他用了三百多萬年，才走過相應的歷程。上帝憑祂的意志在天上造就時間單位，而人類必須在大地上的生存搏鬥中一步步攀升時間單位。在與自然較量的漫長歲月裏，人類通過一定的生產方式獲取和製造所需的物品。人類社會的投入產出過程和生態系統對人類生產過程後果的更新降解，構成了人與自然的完整循環圈。人類生產過程產出的後果就是生態系統降解過程的投入，降解的產出和資源更新的結果又可作為人類生產過程的投入。在這個完整的循環圈中，人類社會投入產出周期的數量級只有大於等於該產出後果被自然更新降解周期的數量級，生態循環才可正常進行，那個時代的生產方式才是自然可承受的，經濟才是可持續發展的。這不等式是生態循環正常運行的必要條件。

望文生義，「時代」看來與時間最有關。在英文中，「時代」也是直接以

time或它的複數形式times來表達的。以時間單位的攀升為標誌來描述時代的變遷，是否更符合「時代」的本意？上帝創世以前的時空為混沌。人類出世後將時間單位的數量級由低向高步步推進。每一步推進均為原來平衡狀態的突破。在投入產出周期的數量級和產出後果被自然更新降解周期的數量級中，是那個較高值(或相同的較高值)打破了上一個時代的生態循環不等式條件原狀，從而決定了新時代不同於上一個時代的性質。躍升了的時間單位數量級，必須滿足新的生態循環不等式條件，方能保證新時代生產方式的可持續性。所以，每個時代生產方式下投入產出周期的數量級、和自然生態系統恢復該生產方式對自然擾動周期的數量級中的較高值(或相同的較高值)，決定了該時代的時間單位涵義。

在原始時代，人類從開始圍捕到最後獵殺一個獵物；從出發到果實採摘入籃，可在一日或數日內完成。並且，由於原始人對動物和植物的消耗率大大低於它們本身的自然淘汰率和繁殖率，自然生態系統幾乎是在瞬時就恢復了原始生產方式對自然的擾動。自然更新降解周期趨近於零，完全滿足生態循環不等式條件。在趨於零的自然更新降解周期和以日為數量級的投入產出周期中，由較高值賦予原始時代的時間單位涵義：日。

在農業時代，從春耕播種到秋收果實，投入產出經歷了以年為數量級的周期。農業生產方式遵循的時間單位是與「天地間的生命本原」①相融合的。這個本原就是：地球沿着太陽系中軌道運行而形成的一年四季、以及萬物遵循四季韻律所形成的自身生長繁殖規律和與周圍的生態聯繫。「天地間的生命本原的融合」，是生態系統的存在方式。正是出於對生態系統存在方式的信仰，人們從每天都有收穫的「日」生產方式進化到了「一天一天連續工作」②一年才能收穫的「年」生產方式。然而，農業生產方式也造成了一定的生態環境問題。農耕放牧所造成的水土流失、耕地草場退化，是一個古老的生態環境問題。兩三年一次的土地輪流耕作和轉移牧場，是恢復耕地草場自然力的有效方法。所以，農業時代投入產出周期的數量級和產出後果被自然恢復周期的數量級為相同

的較高值。該值賦予農業時代的時間單位涵義為：年。

到了十八世紀70年代，蒸汽機的發明為資本主義生產方式獲得了前所未有的強大動力，人類也從此從自然韻律的恩惠與束縛中解放出來。它是人科動物從服從自然到操縱自然的轉折點。獲得了只聽命於人意志的強大動力，使人們感到自己在這個世界上的尺度正在急劇膨脹。

蒸汽機、內燃機以至整個工業文明，終於將那顆一直謙卑的、從來「未能超越不變的自然節律」③的心靈發動、發熱、發狂起來。上帝所創的生物圈中無數神秘、千絲萬縷、環環相扣的神聖因果關係，從此任憑人類隨心所欲地支配利用和撕裂踐踏。工業社會不再受晝夜交替、春夏秋冬循環周期的制約。現在，人類「決心要作**自然的主人**」④，人定勝天的信念日益增強。狂熱的心靈從浸透着「天地間的生命本原的融合」的一年四季飛越到他從前難以確定的時間尺度：人世。正是這種對更高一級時間單位的堅定信仰，成了工業文明生命力的精神源泉。在工業時代，一個項目的生命周期，從開始策劃、投資、獲利到終止，一般需要花費十幾年、幾十年以至投資者的畢生精力。生產方式的投入產出周期延長了，生態系統恢復該生產方式對自然擾動的周期也大大延長。除了更新降解一部分人工物外，大自然憑藉其慣性(如地質期產物：石油、煤、金屬礦藏)和地域遼闊(可供殖民地的開拓)支撐着工業社會高速運轉。在第二次世界大戰以前，工業社會對自然環境暫時還沒有造成全球性的跨世紀災難。所以，工業時代投入產出周期的數量級和產出後果被自然恢復周期的數量級也為相同的較高值。該值賦予工業時代的時間單位涵義為：世。

1945年，第二次世界大戰末原子彈首次爆炸，轟開了人類進入生態時代的大門。從此以後，地球生態系統被迫接受這非自然的地上太陽。在上帝創造的萬物中，第一次有一個物種掌握了滅亡自己這個物種的能力。即使達摩克利斯(Damocles)之劍不落下，原子能都能得到和平利用，陽光普照下的大自然也已無力將具有十萬年放射性半衰期的核廢料在區區千年時間裏恢復到安全狀態。1973年世界石油危機，是今天與幾億年前生靈之間衝突達到不可調和程度的折光反映。經過了以地質時間單位方可衡量的漫長歲月，石油才得以形成。它現有的蘊藏量已不足以維持人類社會的第三個千年，也不可能在下一個千年中再生。人類在這二百年過度燃燒礦物燃料所產生的二氧化碳，對萬物賴以生存的氣溫造成了超過過去幾千年的溫度變化。在第二個千年末的1996年，第一隻克隆羊的誕生標誌着人類僅用了短短半個世紀的過渡期，就完成了從機器時代到生態時代的轉變。冷冰冰的、沒有靈魂的機器產品已經對自然環境造成了巨大的破壞。那麼，熱血沸騰和充滿靈性的生物工程成果，又會給人類帶來甚麼命運呢？稍有不慎，生物工程對地球生態系統的腐蝕將是千年不可恢復的，甚至是永久性的。儘管各國際組織、各國政府及時立例禁止生物工程投資者和科學家們克隆人科動物，人類卻已經獲得了締造者的能力。就這樣，在締造了生命之源51年之後，人又締造出了生命本身。在跨入公元第三個千

年的前夕，人科動物莽撞地闖進了上帝為自己安排的聖日，從代表人生尺度的第三個時間單位飛躍到了神聖的第四個時間單位：千年。

如果說從農業到工業生產方式，人科動物尚有時空餘地在「世」界市場經濟的舞台上大顯身手的話，那麼走到了「千年」之交的他，面對的只是世壽俗界的極限了。無奈大地的定量，他只有奮力突破世壽這個時間單位。「在整個人類歷史長河中，人類從未具有像今天在發達國家所盛行的那種時間感覺。今天的時間感受與其他時代幾無相似之處。」⑤這是因為，在二十世紀以前的整個人類歷史長河中，人類一直處於本身尺度和本身尺度以下的時間單位時代。「日、年、世」三個時間單位，一直是他存在的家園。今天，特別是在發達國家，人們正在向千年時間單位衝刺。這是一個超越人科動物本身尺度、人科動物從未嘗試過的時間單位。「在此過程中，人類已經並正在喪失其一切根基。人類成為在地球上無家可歸的人。他正在喪失傳統的連續性。」⑥傳統的「日、年、世」時間單位雖不相同，但360萬年以來始終保持着處於人本身尺度之內的連續性。超越了大自然的稟賦，人類如何還能有家園？「世」時間單位是人科動物的閾值，超越這個轉折點前後的時間感受當然無相似之處。

時間感覺的變化是人們體驗世界方式蛻變的反映。在原始時代，當別人每「日」勞動均有收穫的時候，有些氏族憑着對「年」時間單位的信仰，在收穫季節到來之前，即使當天得不到報酬，也仍然每天工作。一定是這些對高一級時間單位具有堅定信仰的氏族，率先跨入了豐饒祥和的農業文明。同時，在農業時代，雖然天未變，但是那些相信資本投入經過「世」時間單位就會增殖的民族，首先佔據了掠奪世界的制高點。現在，白日已可隨意延續到夜晚，每年的衣食住行也不用依賴「天地間的生命本原的融合」，一生一世賺得的豐厚利潤再也買不回大自然純潔「神聖的因果關係」。那麼，經歷了「成」(創始)、「住」(穩定)、「壞」(毀壞)三個時代後，人們在生活真諦空「空」⑦如也的「千年」時代裏，一天一天的存在又靠甚麼來支撐呢？以往，對更高時間單位的信仰是每支文明生命力的精神源泉。在今天這個「去魅」的時代呢？

註釋

①② 拉爾(Claude Larre)：〈中國人思維中的時間經驗知覺和歷史觀〉，載加迪等(Louis Gardet and others)著，鄭樂平、胡建平譯：《文化與時間》(杭州：浙江人民出版社，1988)，頁39。

③⑤ 古列維奇(A. J. Gurevich)：〈時間：文化史的一個課題〉，載同註①書，頁327；315。

④ 斯賓格勒(Oswald Spengler)著，齊世榮等譯：《西方的沒落》(北京：商務印書館，1993)，頁767。

⑥ 雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源和目標》(北京：華夏出版社，1986)，頁114。

⑦ 佛教認為一「劫」(Kalpa)包括「成」、「住」、「壞」、「空」四個時期。

李工有 香港大學哲學博士，現任教於深圳大學管理學院。

當前中國農村土地調整制度個案的分析

● 龔啟聖　周飛舟

一　導論

土地問題，尤其是土地的產權問題，始終是中國農村經濟和社會變遷的主要內容。從解放初土地改革後的合作化運動開始，農村的土地制度就一直處於劇烈變動之中。

自從「包產到戶」在安徽等省開始實行以來，家庭承包經營這一制度轉眼間已存在了二十年，期間理論對所有權的爭論愈演愈烈。不少專家認為，中國糧食產量從80年代中以來徘徊不前，產權殘缺是一個重要原因。因為所有權歸集體，社區內所有成員都會自動地享有承包土地的權利，所以每隔一段時間，當社區內出現了一定程度的人口變動以後，集體就會在社區的範圍內進行一次土地調整，將遷出和死亡人口的土地收回，給新出生和遷入的人口分配土地。在土地公有制的大前提下，土地調整既不能避免，這必然使得土地隨着人口的增長在每一次調整中不斷被劃分得愈來愈細碎，這不僅增加了農戶日常的耕作成本，而且也不利於實現農業的機械化和規模經營①。再者，由土地調整所引起的地塊變動使得農戶對自家地塊的使用缺乏穩定的預期，從而影響其對土地的長期投資，尤其是農家肥的投入②。

自從「包產到戶」在安徽等省開始實行以來，家庭承包經營這一制度轉眼間已存在了二十年，期間理論對所有權的爭論愈演愈烈。不少專家認為，中國糧食產量從80年代中以來徘徊不前，產權殘缺是一個重要原因。

一個廣為流傳的觀念認為，土地調整一則頻繁，二則多屬於「打亂重分」、「抓鬮排號」的「大調整」(正所謂「三年一小調，五年一大調」)③，實際上這只是土地調整的一種最極端的形式。個別調查發現，除了大調整以外，還存在着各式各樣的「小調整」。

顧名思義，小調整大都不觸及村裏所有農戶的全部地塊，而只局限於部分農戶，甚至只是這些農戶的部分地塊。例如，許多小調整只發生在增人戶和減人戶之間，而其他農戶的土地則不受影響。問題的關鍵在於，到底中國農村在過去15-20年間的土地調

* 本文所用材料的調查來自許多學者的共同努力，在此感謝國務院發展研究中心的趙陽副研究員、北京大學的王漢生、劉世定兩位教授以及研究生羅剛。另外還要特別感謝桓台和商南兩縣助我們調查的幹部和村民。

整是採取哪一種形式為主呢？其背後的原因又是甚麼呢？進一步而言，土地調整的實質內容——包括次數和幅度——又對農民在投入行為上起着多大的影響？

有趣的是，本文作者之一的龔啟聖在分析了國務院農村部於1994年所作的八十條村有關土地調整的調查後，發現其結果與理論界和政策部門的主流觀點存有頗大的差別。首先，有超過30%的樣本村在包產到戶以來(直至1993年底)從未調整過土地。這些村子要不就是東南沿海地區非農收入機會異常發達的(如浙江)，或土地資源特別豐富、人均擁有土地量較多的(如東北的吉林)。另外，即使70%的樣本村曾經調過地，其中接近70%只屬於上述的小調整；這使得大部分的農戶對於日後在下一輪土地調整後能否獲得現存的耕地抱有較強的信念——亦即經濟學裏所謂的產權穩定性(tenure security)④。如以上這些發現有一定的代表性的話，那麼一個衍生出來的問題便是：為甚麼村民和村領導更傾向採取小調整而不是把全村的地塊打亂後重新分配於社區成員？

我們認為，從「新制度經濟學」(new institutional economics)的觀點出發，土地調整是有費用(costs)的。一個是制度運作過程中的協調成本(coordination costs)。由於勞動力和資金配置上的差異，農戶之間存在着不盡相同的利益關係，對調地的具體方式亦因此會存在着不同的意願。如果村幹部不能從調地過程中獲得好處，如騰出更多的「機動地」承包於他人而把承包費歸己所存⑤，則一個不失合理的假設即村幹部傾向於降低由土地調整而衍生的交易費用。換言之，村幹部在其機會成本為正的情況下有動機減少調地的頻率和幅度，尤其是後者。另一是測量成本(measurement costs)⑥。因為土地是幾年一調整，這中間每個農戶對土地的投入程度都不一樣，雖然說一個社區內大家對彼此的投入情況大致清楚，但誰都很難精確說出其他戶的投入水平。這樣，調地的時候農戶與農戶之間可能因此而產生矛盾，在這層面上測量成本又實際上增加了協調成本。

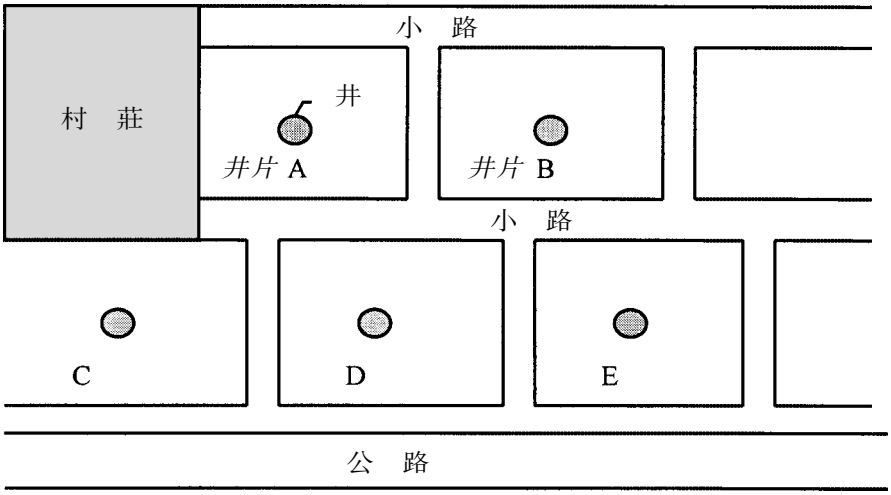
這些內含的(endogenous)交易成本比較隱蔽，主要是由當地的自然資源配置情況和耕作、灌溉制度決定的。本文將通過具體的個案研究，展示村莊內的土地調整制度是如何反映出村民和村幹部對降低制度運作的內在成本而存在的。

由於勞動力和資金配置上的差異，農戶之間存在着不盡相同的利益關係，對調地的具體方式亦因此會存在着不同的意願。如果村幹部不能從調地過程中獲得好處，他們傾向於降低由土地調整而衍生的交易費用。

二　個案介紹

我們調查了分別位於中國東部和西部的兩個縣四個以農業生產為其主要產業的村子。桓台縣位於山東省的華北平原，是一個歷史極為悠久的農業縣，地處黃河下游，境內全是由黃河沖積而成的肥沃黃土。到90年代中期，桓台已經全面實現了農業機械化，耕作制度是冬小麥—玉米的一年兩熟模式，除了離縣城較近的村子種植蔬菜較多外，其他村子全是以糧食作物種植為主。華北地區春季氣候乾旱，降雨量小，河流少而水位低，但這時正是小麥需要水的時候，所以這裏實行的是清一色的井灌制，每30-50畝的耕地面積內必有一眼機井，通過提水設施來抽水灌溉。每眼井所能覆蓋的面積叫做「一方」或一個「井片」，一般包括了十幾家農戶的土地。這些機井有的是集體經濟時期打的，由井片

圖1 桓台的井灌制

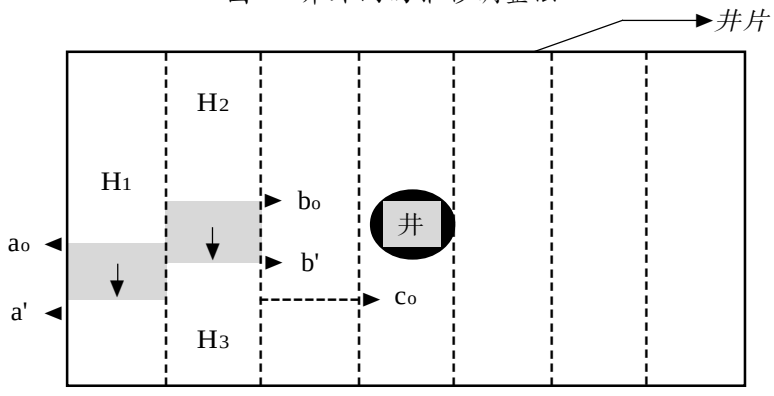


我們調查的新城鎮的四里村和唐山鎮的後七村，兩者的調地制度基本相似。後七村由於離縣城較近，非農產業比較發達，村裏每一家都有至少一人在本村或縣城從事二三產業，佔總勞力數的一半，所以人均收入也較高。

內的農戶出資維修或挖深；有的則是井片內的農戶合夥新打出來的。提水設備也多種多樣，有的是每家農戶都有一個小型的手提式的潛水泵，有的則是井片內農戶合夥使用一個大型的抽水機。換言之，井片內的農戶實際上形成了一個相對鬆散的合作組織(參見圖1)。這對土地的調整和經營制度有着重要的影響。

整個桓台縣各村土地調整的制度差別不大。我們調查的是新城鎮的四里村和唐山鎮的後七村，這兩村的調地制度基本相似。後七村的人均耕地面積相對較少，人均只有0.91畝，但由於離縣城較近，非農產業比較發達，村裏每一家都有至少一人在本村或縣城從事二三產業，佔總勞力數的一半，所以人均收入也較高，1997年人均收入達2,900元；四里村人均耕地面積則多達1.67畝，但位於本縣的邊緣，非農產業則相對發展較弱，以種地為主的戶佔到總戶數的60%。兩個村的耕作和灌溉制度基本相同，土地調整的作法也極為類似。

圖2 井片內的推移調整法



圖中三戶人家H_1，H_2，H_3調整前地塊的界限分別是a_0，b_0，c_0。如果H_1增加了一口人，而H_3減少了一口人，H_2不增不減的話，推移法就是將H_3多出來的一口人的地「推移」給H_1。如圖所示，H_1的地界由a_0推移到a'，H_2的地界由b_0推移到b'。H_2的地塊面積並沒有變化，但是地塊的位置發生了輕微的挪移。

桓台縣是在1984年徹底實行的大包乾，土地都是按人均分。據村幹部的介紹，以後從來沒進行過大調整，年年做的都是「小調整」，具體的作法如下：

首先，調地是以井片為單位進行的。具體而言，如果這個井片內的農戶出現了人口變動導致的不平衡，就按照農戶地塊順序，用逐戶推移的辦法將減人戶多餘的土地推移到增人戶的地塊，這樣達到新的平衡。具體作法見圖2。但是這種作法只局限於同一井片內，而沒有跨井片的變動。即

如果A井片上增了人但沒有一戶減人，而B井片上減了人，就不會相應地將A井片的多餘地塊推移到B井片，而是A井片上的增人戶一定要等到本井片上出現減人戶而剩出土地為止。同理，只要B井片沒有增人戶，那末減人戶就不用讓出多出的土地，直到出現增人戶為止。

商南縣位於陝西省的南部，屬秦嶺山脈的南麓。其地形地貌比較複雜，分成山地、緩坡地和川道地三類。種植糧食作物的是相對平整的川道地，雖然也是以冬小麥—玉米套種黃豆為主，但其情況和桓台大不相同。

顧名思義，川道地就是指兩山之間河流沖積出來的平地。川道地可分成三類。離河流最近的河灘地與山谷中的小塊低窪地叫做下濕地，這類地多沙，易澇，是最差的一類，被劃為三等地；緊靠河灘的地則土質相對最好，灌溉條件比較好，並且分布在村莊周圍，是開發較早、耕作時間較長的土地，是一等地；離河流最遠、離山腳較近、離村子相對遠一點的地，大部分是二等地。

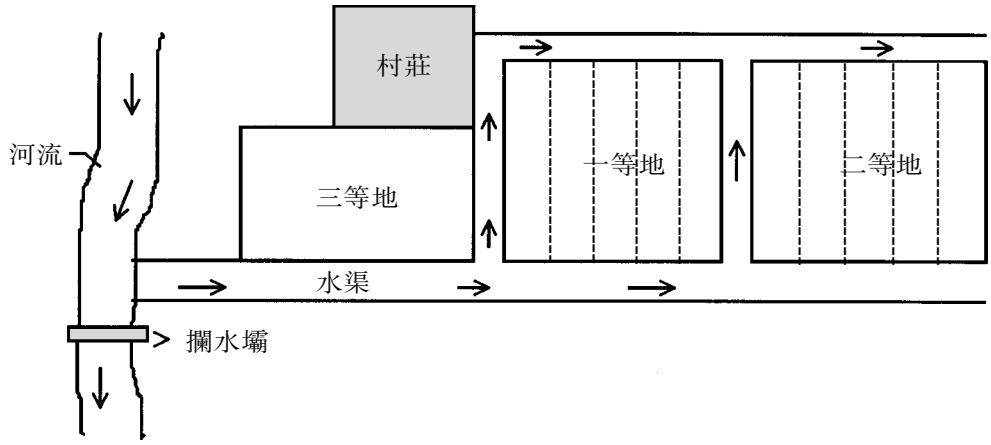
商南的灌溉制度和桓台有很大的不同，不是井灌而是自流灌溉。網狀的溝渠一直通到主河道，在主渠和河流交匯處的下游修一道高度適當的攔水壩。平時不需灌溉時，河水從壩上漫流而過；當需要澆水時，就用泥土將壩築高，這樣就提高了上游河水的水位，河水就會順溝渠而流到地裏。具體情況見圖3。

我們在商南調查的兩個村子是富水鎮的王家樓村和青山鎮的馬蹄店村。王家樓相對而言川道地多一些，而馬蹄店的平地則很少，但山地和坡地相對多一些。受耕地資源和交通條件的限制，商南的經濟一直不發達，現在仍然是貧困縣。1997年王家樓的人均收入只有908元，而馬蹄店的則更低一些，只有820元。與桓台相比，農業的機械化只表現在耕地和運輸上，而且只限於平整的川道地。其他的農活，都是靠勞動力手工完成。

與桓台不同的是，這裏的分地和調地的標準都不是按人均畝數來算，而是按人均口糧來折算。這就需要先將所有的耕地定出幾類畝產標準，然後再按照每人應得的口糧數除以地塊的畝產量，折合成每人應得的地畝數。這主要是因為當地的地塊相對零散且有一定的質量差別，直接按人均畝數分地就不太公平，如同是一畝大小的二等地，畝產可能是600斤，也

商南縣位於陝西省的南部，屬秦嶺山脈的南麓。其地形地貌比較複雜，分成山地、緩坡地和川道地三類。種植糧食作物的是相對平整的川道地，雖然也是以冬小麥—玉米套種黃豆為主，但其情況和桓台大不相同。

圖3　商南的自流灌溉



可能是700斤。這樣經過折算，則雖然人均畝數不太一樣，攤在每人頭上的口糧數則是相同的。

這裏的調地不是每年都有小變動，而是五年一次。值得注意的是，由於土地的類型差別很大，所以從分地到調地都要分別在三等不同的耕地裏進行。兩個村的調地方法都不是打亂重分，而是像桓台那樣靠推移的方法來達到人口和土地的平衡，但推移不是在井片內而是分別在三等不同的耕地中進行的。有意思的是，馬蹄店每次調地都是分別在三等地中進行推移的，但王家樓則只是推移三等地中的二等地，其他的一等地和三等地則絲毫不動。

要分析一種經濟制度何以形成和變遷，實際上是分析制度所包含的其內生的交易成本。當制度變遷的成本低於制度創新的收益時，新的制度便得以形成。

三　制度的形成

要分析一種經濟制度何以形成和變遷，實際上是分析制度所包含的其內生的交易成本。當制度變遷的成本低於制度創新的收益時，新的制度便得以形成⑦。那麼，決定這種成本—收益比較的因素又是甚麼呢？下面將通過對個案中不同制度的比較分析，來揭示這些因素及其在制度形成過程中所起的不同作用。

(1) 自然資源配置

土地調整的成本在很大程度上與當地的資源配置情況有關。比如人地關係緊張的地區，土地調整的頻率和幅度都較高，在調地方式上更傾向於按人均分；而耕地資源相對豐富的地區則情況相反，如東北。但是，單單一個人地關係還遠遠不能包含資源配置的各個方面。實際上，除了東北地區和西北地區以外，大部分地區的人地關係都比較緊張。如果我們比較案例中的山東和陝西，人地比例基本上都在人均一畝地左右，差別不是很大⑧。但為甚麼其土地經營制度如此不同？我們還要詳細考察資源配置的其他因素。

首先是地理和地形因素。桓台以平原為主，耕地非常平整，土壤肥沃且分布平均，大塊大塊的耕地以生產用的僅可供小型拖拉機通過的生產小路作為分界。這些生產小路並非一家一戶地塊的分界，而是每個機井灌溉所能覆蓋的範圍。值得注意的是，農戶不同的地塊之間並沒有田埂作為界限，只是在分界處打一個小木橛而已，絲毫沒有破壞一壟壟的大田結構，所以這裏不存在一個因土地調整引起的地塊細分而增加田埂系數或所謂「細碎化」(scattering) 的問題⑨。

如前所述，商南的地形和地貌比較複雜。就其相對平整的川道而言，也因離河流的距離不同而令土質上有着比較大的差別。所以即使在川道中，每一家的土地也都要包括好幾塊，這還不包括分布更為零散的山坡地和山林地。所以，商南的土地是按其畝產量折合成畝數分下去而無須將各類不同地塊按人細分的，用當地的土話說，叫做「按產量齊畝數」。這種按產量分地和調地的方法普遍流行於西部山區。

(2) 耕作制度

耕作制度是當地的自然資源和人力資源共同決定的，而耕作制度又在很大程度上決定了當地土地制度的具體內容。首先，由於山東桓台的土地全是平原和清一色的水澆地，雖然其

調地的頻率最高，但是並未因此而造成高昂的調地成本。有趣的是，為甚麼這裏調地都是「微調」而且是局限於在井片內進行呢？

答案要從桓台的井灌制中去找。如前所述，桓台的耕地是根據每個機井所能覆蓋的面積劃成了一塊塊均勻分布、以機井為中心的四方形——即「井片」而形成的，其大小的差別主要是和井的水位深淺及灌溉能力有關。一般一方包括十幾戶農民的地塊，約30-50畝不等。這樣，實際上是這十幾戶農民組成了一個以井為中心的鬆散的耕作組，對打井、維修、採水共同進行投入。這些投入構成了制度經濟學中所說的「特殊性投入」(specific investments)⑩，其道理如下：

首先，由於有的井是集體經濟時期打的，有的則是方內農戶在包產到戶後合夥打的，這樣，如果跨井片的變動只局限於集體打的井片之間，還相對容易一些，私人打的井片之間的變動則面臨比較高的測量成本，因為這種變動必須算出移出戶對打井的投入份額再扣除掉每年的折舊，由本井片其他的農戶給予他作出補償⑪。但問題遠不止於此。無論井是集體打的還是私人合夥打的，農戶還要年復一年的進行維修和挖深的投入，而這些投入又因為井本身的年限、灌溉能力、破損程度而井片之間都各不相同，所以井片之間的移出移入的折舊補償測算會較複雜。也就是說，由於牽扯到井片內的全體農戶的補償問題，測量成本極其高昂，故此跨井片的變動極為少見。另外還有提水設備的投入，大部分井片是一家一個的小潛水泵，這都是單獨投入，但有些就是合夥買的抽水機，如果農戶由使用抽水機的井片移到使用潛水泵的井片，還要新買潛水泵；反之，如果由使用潛水泵的井片移到使用抽水機的井片，則自家原來的潛水泵就變得毫無用處。所以，總的來說，一個農戶的地塊如果在一個井片之內變動，是沒有甚麼問題的，但跨井片的變動就幾乎不可能。由此我們看出，雖然桓台不存在土地質量差異引起的測量成本，但對水利設施的特殊性投入同樣由於難以測算而致使跨井片的變動幾乎成為不可能。也就是說，跨井片的變動內含了另一種當地灌溉制度引起的測量成本，使得這種局限於井片內的變動成為唯一可供選擇的方案。實際上，我們重點調查的兩個村子基本上都沒有進行過大規模的跨井片的土地調整，即使在1994年縣政府要求進行大規模調地而搞「高效農業」的時候⑫，這兩個村子也是靠井片內按地塊順序推移的辦法，盡量地避免了打亂重分。

雖然桓台不存在土地質量差異引起的測量成本，但對水利設施的特殊性投入同樣由於難以測算而致使跨井片的變動幾乎成為不可能。也就是說，跨井片的變動內含了另一種當地灌溉制度引起的測量成本，使得這種局限於井片內的變動成為唯一可供選擇的方案。

但進一步的問題是，既然井片內不存在土地質量的差異，又沒有因水利投入而引起的測量成本，那末為甚麼不採用打亂重分的方式呢？

答案仍然在於交易成本。我們知道，打亂重分的協調成本是很高的；不但要組織開村幹部會、村民代表會、甚至村民大會，還要選出代表來監督抓鬮、丈量土地、解決糾紛。當然，如果全村的所有井片都出現絕對增人的情況，這樣做也未嘗不可。但更普遍的情況是只有部分井片增人，這樣就沒有必要組織協調全村來調地。因為是井片內的調整，不牽扯其他井片的農戶，所以如果有兩個井片絕對增人的話，上述開會、抓鬮、量地的過程就要分別組織兩個井片的農戶進行兩次，三個井片就要組織三次，村組幹部很難負擔這其間的協調成本。所以相比之下，就一個井片內部而言，一兩家的農戶的「等待成本」

(waiting costs) 明顯要遠遠低於組織井片內農戶打亂重分的協調成本。

至此，我們不禁要提出另一個問題：如果農戶有幾塊地分別在不同的井片上時，「等待」的可能性不是大大減少了嗎？也就是說，農戶甲增加了人口，雖然在井片A沒有減人戶，但井片B就可能有，如果農戶甲在井片B也有地的話，就可按照我們前面論述的方法進行調整而無須等待了。所以說，井灌制增加了「等待成本」。如果這分析是對的，那為甚麼大部分農戶仍只有一到兩塊地而不是多塊分散於不同的井片上呢？

對地塊分散的一個流行的批評是這增加了農戶從一塊地轉移到另一塊地的時間成本而為農戶所不喜⑬，但這在桓台不是一個問題。我們在前面已經介紹過，桓台的二三產業發達，農業主要是以婦女老人為主要勞動力，而且勞動強度已大大減輕。在平時，田間管理通常不需要花費整天的時間，婦女往往在早飯前或晚飯後去田間一段時間，即使有兩三塊地的話，也不會一次幹完，往往今天早上去地塊A，明天早上去地塊B，所以不存在同一時間內地塊間轉移的時間成本。實際上，農戶願意將地塊集中在一個井片上的主要原因還是這裏的井灌制所決定的。

對地塊分散的一個流行的批評是增加了農戶從一塊地轉移到另一塊地的時間成本，但這在桓台不是一個問題。實際上，農戶願意將地塊集中在一個井片上的主要原因還是這裏的井灌制所決定的。

地塊分散所造成的用水困難並不是主要問題，即如果使用潛水泵作為提水設備，則只要在澆水時記錄一下用電數即可；如果使用抽水機，則每次澆水時就需要去找本井片的協調人 (通常由本井片的農戶自己選出) 拿機井房的鑰匙，因為抽水機通常是鎖在每個井片專為井和提水設備而建的小機井房中的。關鍵的問題在於，如果農戶的地塊分屬幾塊不同的井片，就要分別在這些不同的井片上進行特殊性投入，與不同的農戶協商對幾個井的維修和投入的問題。這種協商不是沒有成本的。地塊的大小、離機井距離打水遠近都和投入的份額有關，協商的成本也就因各個井片內特殊性投入的差異和所需要協商的農戶個數而遞增。

而在商南，尤其是王家樓，土地調整主要是調二等地，一等和三等地都不動，這是為甚麼呢？一個可能性是因為王家樓的人均平地的面積較多，只調二等地基本能夠滿足增人戶的需求。在我們研究的另一個個案村子馬蹄店，人均的平地只有不到半畝，又分成三等，只調二等地就無論如何都無法滿足增人戶的要求。其次，這種只調二等地的作法在1991年開始正式實行，是在當地的耕作實踐中村民和村幹部根據自然資源和人力資源的配置協商出來的結果。如果三類地都調整的話，勢必牽扯到所有農戶的土地，具體而言，按一個人分產400斤口糧的地的話，一等地要給他挪出200斤，二等地要挪出150斤，三等地要挪出50斤，如果折合成畝數算的話，就是一等地挪出二分，二等地挪出二分五厘，三等地挪出一分左右，才能湊夠這個新增人口的土地。這個過程做起來細碎繁瑣，本身就有很高的協調成本，而且麻煩還遠不止於此。

由於各類地塊的質量和灌溉不像桓台那樣整齊劃一，農戶對土地的勞力和資金投入很不一樣。這裏的農戶普遍施農家肥，而勞力多的戶養豬就多，對土地的投入也相對就多。經過自1984年到1991年的勞動投入，土地的產量與1981年定產分地的標準都增加了不少，但是具體到每一戶，增加的幅度還是有顯著的差別。也就是說，有些在1981年定產為700斤糧食的地塊現在可能產到1,000斤，而另外

的就可能只產到800斤。「微調」(二等地)的方案亦因而形成。

但是，即使是「微調」，由於地塊質量和投入的差異，也仍然存在一定的協調成本。由於推移時算出的畝數標準仍是按照1981年包產到戶時的定產標準，這樣，許多即使家庭人口沒有任何變動的農戶也可能在挪進一塊地的同時，挪出同樣大小的一塊地。如果挪出的地能產300斤，而挪進的地只能產200斤，這一戶就在調地中損失了100斤糧食。那末，為甚麼不按照現在的畝產來進行推移補齊而是用1981年的畝產標準呢？

原因有二：一個是和土地的測量成本有關。從1984年分地到1991年調地這些年中，農戶究竟向地塊中進行了多少投入是個難以測量的變量，這視乎土地在他們收入中的重要性、勞動力強弱、農家肥多寡諸因素而定。另一個為「道德危機」(moral hazard)問題。我們知道，1981年的定產是在集體經濟下進行的，對於每一等地、每一塊地的畝產，村集體最清楚。但此後的農業經營和管理完全是以一家一戶為單位進行的，集體的產量統計也靠農戶自報。那末，如果按目前的產量進行補齊，農戶就難免會因村集體的信息不全而產生經濟學上的所謂「機會主義行為」(opportunistic behavior)而多報產量。

以上的制度安排既然存在如此明顯的問題，那末為甚麼不採用另一種微調法，即在增人戶和減人戶之間找補的方法呢？這種方法看起來比推移法簡單易行，其實不然。這種「戶間增補法」實際上是指減人戶劃出小塊地給增人戶，這首先就使得地塊數增加了；在人地關係緊張的情況下，耕作起來便極為不便。其次，當地的灌溉體系也和這種方法相衝突。

從前文的情況介紹中可以得知，與桓台不同，商南位於川道中的村子的水澆地不是井灌而是自流灌溉。這種自流灌溉體系的一個最大問題就是村民之間、本村和鄰村之間的「搭便車」的問題(free rider problem)。如果地塊零碎，其間又相隔一定的距離，農戶要澆遍所有的地塊，就很難監督水流過程中被中間的農戶順便挖渠澆地的行為。在天旱時節，農戶澆地一般是地塊相鄰的幾家共同去河流上游築壩攔水，這種小規模合作的一個重要原因就是防止「搭便車」的出現和便於監督。所以，如果實行這種「戶間增補法」，雖然在產量上看起來沒有大的影響，但卻提高了農戶日常耕作中的耕種和合作成本。也就是說，如果一個農戶有兩塊或三塊相距較遠的地塊，他就要分別和地塊相鄰的兩到三組不同的農戶進行這種合作性的灌溉活動，這中間的成本遠較只同一組農戶合作的成本為大。這裏的情況和桓台的井灌制形成了一個鮮明的對照，使我們看到不同的灌溉制度是怎樣影響制度內含的交易成本的。正如前文所述，在桓台，阻止地塊零散的關鍵在於井灌制中的特殊性投入，而日常的灌溉過程卻不需要很大的合作成本。但商南的自流灌溉制度卻正好相反，對水利設施的投入並不重要，攔水築壩是一次性的集體投入⑭，灌溉用的河水是隨便使用的(open access)，問題在於農戶在灌溉過程中的合作和監督以防止「搭便車」的問題。

在減少合作成本的大前提下，商南之所以取「順序推移法」而棄「戶間增補法」這土地調整方法是可以理解的。不僅如此，商南的村民和村幹部更通過協商進一步形成了只按這種方法調整二等地的制度，其他的一等地和三等地以及坡地都一律不動，這大大減

在桓台，日常的灌溉過程不需要很大的合作成本。但商南的自流灌溉制度卻正好相反，對水利設施的投入並不重要，攔水築壩是一次性的集體投入，灌溉用的河水是隨便使用的，問題在於農戶在灌溉過程中的合作和監督以防止「搭便車」的問題。

減人戶主要包括兩種情況：一種是孩子升學、戶口遷出；另一種是老人去世。我們發現，他們都不願意讓出一等地，原因是一等地不但高產，而且穩產。這種微調又只調二等地的作法，正是當地幹部和村民協商出來的一種大家可接受的、降低了交易成本的制度安排。

低了調地的困難，使得每隔五年一次的土地調整得以順利進行。問題是，為甚麼只調二等地而不是只調一等地或三等地呢？

我們知道，相對而言，一等地產量高，二等地產量較低但增產潛力大，三等地則易澇低產，需要非常大的投入(運土墊田)才能保證產量。這使得勞力較多的戶相對願意得到二等地，因為其對勞力投入的邊際產出較大，而勞力較少的戶則更願意得到一等地，因為這類地不需要加大投入也能高產。在土地調整時，增人戶中有相當一部分是因為娶了媳婦，增強了勞動力，這部分農戶有可能想要二等地，至少不會反對⑮。另一部分剛生小孩的增人戶則更願意要一等地。下面我們來看減人戶。減人戶主要包括兩種情況：一種是孩子升學、戶口遷出，這一般是家庭少了一個勞動力，因此他們更不願意讓出一等地。另一種情況是老人去世，這使得家庭中的勞力相對而言是增強了，但我們發現他們也並不願意讓出一等地，這是為甚麼呢？最重要的原因是一等地不但高產，而且穩產。一等地既不易受澇，又離河流較近，而由於小麥作為當地最重要的農作物對灌溉的要求較高，所以只有一等地可以做到旱澇保收，因而減人戶一般都不願意讓出一等地。由以上的分析可以得知，這種微調又只調二等地的作法，正是當地幹部和村民協商出來的一種大家可接受的、降低了交易成本的制度安排。

(3) 技術進步

以上分析的是兩個內生的變量——自然資源條件和耕作制度怎樣通過影響一個地區的測量成本和協調成本而決定當地的制度形態。實際上，制度形態除了受這些內生的變量影響外，還受一些外生變量的影響，其中首要的可算是技術進步和非農經濟發展。這裏我們只談前者⑯。正如經濟史上技術進步引起制度變遷的諸多案例一樣，在桓台，技術進步重演了同一角色。首先，它大大降低了測量土地質量的成本。我們知道，使得土地質量產生差異的原因除了自然資源的條件不同以外，就是農民對土地的勞力和資金的投入，因為農家肥的投入最具長期效應，所以土壤的有機物質的含量是土地質量差異的一個重要因素。然而，農業機械化的推廣使得黃牛、驢、騾、馬基本絕迹，北部地區農民傳統的耕地和運輸工具被機械化和半機械化的耕作機、小四輪(小型拖拉機)所取代。這樣，有機肥的來源大大減少了。更甚者，機械化的發展使得農業的勞動強度減輕，日常的農業勞力以婦女和老人為主，這種新的勞力使用方式被農民稱為「休閒農業」，而積肥、施肥都是又髒又累的農活，需要的工較多，在目前農村的勞動力配置狀況下難以完成。除此之外，就桓台而言，雖然豬的存欄數不少，但大部分都是有專業戶飼養的。在我們調查的一個村，只有40%的農戶養豬，這也給有機肥對一家一戶的供應帶來了一定的困難。

機械化推廣的一個意料不到的重要副產品就是秸稈還田。還一次田相當於施一次農家肥。值得強調的是，由於是機械化的收割和耕作，秸稈還田已經不是個別農戶的投入行為，而是普遍性的統一投入。這使得土地的肥力越來越相似，從而逐步減少不同地塊間地力的差別。到現在為止，桓台的相當一部分田地都已連續六七年

秸稈還田。也就是說，雖然化肥和勞力的投入在農戶之間可能仍有一些小的差別，但起長期效應的有機物的投入卻是相同的，這也就是當地老百姓說「地越種越一樣」的一個重要原因。土地的同質性越來越強，自然大大降低了土地有機肥投入的測量成本。

對應於我們在上一部分的分析可以看出，與所謂戶間增補法相比，順序推移法內含的一個重要成本正好是測量成本。在桓台，正是由於土地的同質性越來越強，所以測量成本也愈來愈低。這能夠部分解釋為甚麼順序推移的辦法在當地能獲得普遍推行⑰。反之，戶間增補法所引起的土地細碎則正好與技術進步是相對立的，為甚麼呢？

在目前的技術條件下，農民最主要的耕作活動——耕種和收割，基本上都是依靠機械進行的。在現行的農村家庭經營制度下，農戶要靠自己或幾戶地塊相連的農戶聯合來僱耕作機和收割機。這些農業大型機械在和一家一戶交易時，都希望地塊盡量地大，耕、割方便而且效率較高。這也是為何地塊相鄰的農戶常常聯合起來去僱耕作機和收割機的原因。如果地塊細碎，每塊的機械耕作成本就會較高，使得農戶所交的僱用機械的費用相應提高。若是和相鄰農戶聯合僱機械的話，雖然能夠降低耕作和收割成本，但和前文所述商南自流灌溉體系一樣，農戶就要分別與多組地塊相鄰的農戶聯合僱機，只是如此一來，合作成本又會變高了。

相對而言，商南的技術水平遠比桓台要低，但是與以前相比也有很大的改變。現在無論是王家樓還是山多的馬蹄店，凡是平整的川道地都實現了機械耕地，只有零碎的山坡地是用黃牛耕作的。另外，農活中主要的一項——運輸，也基本不用人推牛拉，而是用小四輪運肥運糧。雖然其他的農活都是人工勞作，但無疑勞動強度已大大減輕。以前集體經濟時期一畝地一年下來要用40-50個工，而現在只要用23-25個工，如果扣除耕地和運輸（這通常是按每個工的價格僱的機械，是折算在用工總數中，實際上農戶無須親自下田），總共用不了20個工。勞動強度的減輕使得婦女和老人逐漸成為農業勞動的主力，這在桓台已經成為事實，而在商南隨着青壯勞動力的外流，這個趨勢也在增強。這種農業「女性化」的趨勢為許多學者論及⑱。與前文的分析相對照，我們就可理解在婦女成為主要勞動力的同時，娶進媳婦使得農戶的勞動力水平明顯要比以前提高了，而不是類似傳統農業中增加婦女只能提高家庭中的「非勞力比率」(dependency ratio) 的情況，這實際上間接降低了土地調整的成本，使得在王家樓只調二等地的作法成為可能。

勞動強度的減輕使得婦女和老人逐漸成為農業勞動的主力，這在桓台已經成為事實，而在商南隨着青壯勞動力的外流，這個趨勢也在增強。這種農業「女性化」的趨勢為許多學者論及。

由於發展水平的限制，技術進步在桓台扮演的角色在商南還遠沒有實現。例如農家肥的投入還是農戶極為重要的農作行為，每個農戶都要養兩頭豬。亦因為這樣，地塊與地塊質量相對差別也較大；反映出作為一個外生變量 (exogenous variable)，技術進步和自然資源情況之間的關係是緊密相連的。

四　結論

土地調整在理論界和政策研究部門的有關討論中看似簡單，但實際上非常複雜。在我們經常接觸到的討論

中，幾乎無一例外地把土地調整看成是影響農業生產效率的打亂重分的大調整，而沒有注意到實際上在農村基層最為流行的還是小調或微調。進一步而言，這些微調或小調並不是千篇一律的單一形態，而是包括了像本文中分析的「順序推移」、「戶間增補」、「井片內推移」以及只調一部分地、其餘不動的各種豐富的制度形式和內容。我們相信，在全國其他地區一定存在着其他更多的土地調整形式。面對這些形形色色的複雜形式，我們認為單靠簡單的產權歸類分析不足以把豐富精彩的現實充分展現出來。

在我們經常接觸到的有關土地調整的討論中，幾乎無一例外地把土地調整看成是影響農業生產效率的打亂重分的大調整，而沒有注意到實際上在農村基層最為流行的還是小調或微調。我們認為單靠簡單的產權歸類分析，不足以把全國的土地調整形式展現出來。

本文通過個案分析，詳細透視了這些小調整制度形成的原因和過程，指出這些形形色色的制度形式和我們一般假設中的大調整相比，其交易成本被大大降低。我們認為，這個發現在實踐和論理上都有很大的意義。

首先，各地的小調整方法和內容在很大程度上是由當地的資源狀況和由此衍生出來的技術水平所決定的，但其制度目標則一致，都在力圖最大限度地降低交易成本。在地方的實踐中，採用哪一種調地方法往往是兩害相權的結果，如商南的推移法和戶間增補法的比較、桓台井片內推移和跨井片增補的比較，其中權衡的最重要方面就是制度成本(institutional costs)。因此，在分析一種產權制度的形成和長期存在的時候，不應妄下判斷認為公共產權就會導致制度成本高昂，而只有私有制才是最具經濟效益的。從本文的分析可以看出，地方社區內的行動者可以從自身的利益考慮，結合當地的資源和技術情況，通過協商來降低公共產權的交易費用，在不改變產權性質的情況下達到稀缺資源的有效利用。

註釋

① 有研究證明，如果將分散的地塊集中起來，確實會因規模效應而增加產量。見B. M. Fleisher and L. Yunhua, "Economies of Scale, Plot Size, Human Capital and Productivity in Chinese Agriculture", *Quarterly Review of Economics and Finance* 32, no. 3 (1992): 112-23; T. Nguyen, E. Cheng, and C. Findlay, "Land Fragmentation and Farm Productivity in China in the 1990s", *China Economic Review* 7, no. 2 (1996): 169-80。但這一說法並不等同於農戶所耕作的地塊正在逐年增加。根據國務院於1994年有關八十村的調查結果顯示，調查村的農戶在1993年所擁有的地塊較1988年的時候為少。蔡永順在蘇北五村的調查亦有類似的發現。Yongshun Cai, "Peasants and Farmland Use in the Agricultural Area of Jiangsu Province: A Case Study of Five Villages" (Master of Philosophy Thesis, Hong Kong University of Science and Technology, 1997).

② 農家肥與化肥的一個重要差別就是其肥力比較長，一般可維持兩年左右。如果期間發生了因土地調整而引起的地塊變動，農戶就無法享有自己先前在地塊上投入的收益。而且如果事先知道自己的地塊將在調整後不屬於自己，農戶不僅會少投或乾脆不投農家肥，可能還會對地塊實行一定程度的掠奪性經營，如投入過多的化肥使得地塊板結、土地質量下降。這樣的情況當然不是沒有可能。但根據龔啟聖和蔡永順在蘇北五村的調查結果顯示，村幹部一般會於農民在某一季完成生產性的投入後作物收割前才宣布在下一季度時會調整土地，這可有效避免如上所述的情況。見J. K. Kung and Y. Cai, "Farmers' Fertilizing Practices in Post-Reform China: Theory and Reality", mimeo (Hong Kong University of Science and Technology, 1999)。我們因此不打算在此文深入分析這一問題。有關的文獻可參見Guo Li, S. Rozelle, and L. Brandt, "Tenure, Land Rights, and Farmer Investment Incentives in China", *Agricultural Economics* 19, no. 1-2 (August

1998): 63-71; R. Prosterman, Ping Li and T. Hanstaad, "Can China Feed Itself?", *Scientific American* (November 1996): 90-96; G. J. Wen, "The Land Tenure System and Its Saving and Investment Mechanism: The Case of Modern China", *Asian Economic Journal* 9, no. 31 (1995): 233-59.

③ 見農業部農村合作經濟研究課題組：〈中國農村土地承包經營制度及合作組織運行考察〉，《農業經濟問題》，1996年第2期；楊作華：〈進一步處理農民土地使用者主體地位的思考〉，《農業經濟問題》，1995年第2期，頁48-52。

④ J. K. Kung, "Common Property Rights and Land Reallocations in Rural China: Evidence from a Village Survey", *World Development* (forthcoming).

⑤ 所謂「機動地」，即指在短期內不進行分配的土地，而用於日後新增人口時分配用。

⑥ 從後文的討論中還可以看出，我們實際上是把調地看成是農戶之間土地產權的非市場交易過程。在這個過程中，農戶對彼此地塊的評價和估計恰如巴塞(Y. Barzel)所論某些產品市場中的買者和賣者的行為，所以這裏所用的測量成本的概念與巴塞的極為相似，只不過測量的對象不同罷了。Y. Barzel, "Measurement Cost and the Organization of Markets", *Journal of Law and Economics* 25 (1982): 27-48.

⑦ H. Demsetz, "Toward a Theory of Property Rights", *American Economic Review* 57 (1967): 347-59 .

⑧ 在商南，坡地雖然很少種植糧食作物，但也是算在耕地之內的。所以如果算上人均的坡地畝數，也是接近一畝。

⑨ 如貴州湄潭縣的情況。見周其仁和劉守英：〈湄潭：一個傳統農區的土地制度變遷〉，載周其仁編：《農村變革與中國發展》(上)(香港：牛津大學出版社，1994)。

⑩ 有關「特殊性投入」的概念及其與交易成本的關係的理論分析，可參閱B. Klein, R. Crawford, A. Alchian, "Vertical Integration, Appropriable Rents, and the Competitive Contracting Process", chap. 18 in *The Economic Nature of the Firm*, ed. Louis Putterman (Cambridge: Cambridge University Press, 1986)。

⑪ 打井的投入一方面無法將其抽出移走，另一方面如何折舊也需要全體井片戶的協商，所以交易成本很高。

⑫ 所謂高效農業，就是縣政府要求通過調地來促使農民改變目前單一的糧食種植結構，發展蔬菜和經濟作物的種植，增加農民的收入。

⑬ J. Bentley, "Would You Like to Have All of Your Land in One Place? Land Fragmentation in Northwest Portugal", *Human Ecology* 18, no. 1 (1990): 51-78.

⑭ 王家樓的攔水壩是集體出動義務工築成的。

⑮ 即使勞動力強的戶也不一定願意要三等地，因為這類地雖然有增產潛力，但是需要非常大的前期投入才能見到一定的效果，這些投入不但包括肥料投入，還要運土墊田，並且容易受澇，因此三等地的邊際產出對投入沒有二等地敏感。

⑯ 有關非農經濟發展如何影響制度安排的分析可參閱J. K. Kung and Shouying Liu, "Farmers' Preference Regarding Ownership and Land Tenure in Post-Mao China: Unexpected Evidence from Eight Counties", *The China Journal*, no. 38 (1997): 33-63 。

⑰ 商南流行順序推移法的原因則如前文分析所言，是兩害相權的結果。則那些地塊細碎、無法推移的地區，如一向以「地無三尺平」著稱的貴州湄潭，戶間增補法是一種不得已的選擇。

⑱ T. Jacka, *Women's Work in Rural China: Change and Continuity in an Era of Reform* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); T. Rawski and R. Mead, "On the Trail of China's Phantom Farmers", *World Development* 26, no. 5 (1998): 767-81.

龔啟聖　香港科技大學社會科學部副教授

周飛舟　香港科技大學社會科學部博士研究生

經濟與社會

村幹部的產生及其組織化支持系統

● 張　靜

國內外學者關注鄉村「自治」的一項重要內容，是觀察其如何產生權威。歷史上的鄉村權威是遵循一種政治邏輯而非行政邏輯產生的。政治性權威擁有的權力來自於它代表廣泛社會利益的能力，它也因此獲得對社會的影響。

國內外學者關注鄉村「自治」的一項重要內容，是觀察其如何產生權威。在傳統中國，擁有財產、教育和聲望資源，曾經極大地影響地方權威的產生，其中尤其重要的是聲望，它類似於現代詞彙中的「公共身份」。並非所有的地方紳士都能成為權威——他們不能僅憑家族財產和個人學位獲得聲望，權威必須是地方公務的積極介入者，他必須處理(或管理)各種社會問題，必須在構成地方秩序中具有重要作用。這些作用，如同現代公共「傳媒」，確立了他們在地方群體中的「威望」，使他們有資格成為權威①。很明顯，這些地方權威的授權來源和正式的行政官吏系統不同，因此在大量的研究中，人們傾向於將族長、鄉里、長老、士紳、地方精英等等鄉村權威放置於官制體系之外討論，亦即假定，它是遵循一種政治邏輯(地方精英的公共身份確立，他與財產、學位、家族組織乃至鄉間兵團等——種種社會要素的重要關係等)、而非行政邏輯產生的。歷史研究證明，中國歷史上的鄉村權威不入官職品級，亦未從「行政撥款」得到祿恤，因而在授權來源方面，郡縣小中正只是一種鄉官組織，它多由一方世家大族的代表組成，與職官正式組織(行政系統)相比，「二者的性質是非常不同的」②。

按照這種認識，傳統鄉村權威的產生遵循「政治性」的原則：它需要代表有影響的地方社會集團的利益，授權來源是自下而上的；而行政官職的產生則為「用人」制度，授權來源是自上而下的——它的用人標準並不由社會(公共空間中的)勢力決定，因此不需要有利益連帶的支持系統存在。這兩種權威都擁有權力並控制資源，但由於授權來源不同，其背後的支持力量也不同。政治性權威擁有的權力來自於它代表廣泛社會利益的能力，它也因此獲得對社會的影響力；而行政性權威則無需借助動員勢力取得政治支持，因為它的責任是執行上級既定的管理原則。大量經驗已經證實，保

* 作者曾以此文的初稿參加由北京大學社會學系召開的「中國農村基層組織建設與農村社會可持續發展國際研討會」(1999年7月)，現蒙主辦單位允准刊登，謹致感謝。

持權威的政治性來源一直是地方穩定的重要基礎，然而，它的缺陷是會破壞行政的統一性。為了解決這個問題，人們創造出政治和行政的分離結構——讓政治和行政的授權領域適當分開(但以某種方式保持聯繫)，前者解決權威和社會利益的聯繫問題，通過政治競爭造成的監督關係避免權力的腐朽，後者則解決社會治理規則的相對統一問題，避免其被政治競爭的震盪所傷害。

但是，在中國進入近代以來，這個問題大大複雜化了。複雜的原因，一是近代以來地方士紳的官僚化發展③，二是現代以來隨着政權更迭出現的、國家組織機構深入基層的變化。隨着基層權威身份與正式官制系統的「接軌」，這些權威涉入地方公共生活的身份，越來越多的不是依靠他自己的建構威望行動，而是依賴官僚階層的指派。這些發展，似乎令鄉村權威的產生日益染上國家政治的標記——在土地改革運動中，根正苗紅、立場正確的人成為村莊幹部；在科學種田的氣候下，種田能手成為村莊帶頭人；在經商致富的大潮中，成功的村鎮企業家又被委以重職。這些現象使不少人確信，行政性的「用人」標準對鄉村權威的產生發生了越來越大的影響。在很多研究中，上述現象都被引述為國家「深入鄉村」的支持證據。一種主流性的意見認為，國家意識形態的變化，已經構成了基層權威更替的原則性背景，鄉村幹部的升遷、退出、機會和命運與國家的要求密切相關。從這種意見看去，基層幹部似乎是行政性「選拔」的結果，國家意識形態和官僚系統的標準顯然是選擇基層幹部的主要變量。因此地方幹部的產生之政治性意義，如果有的話，是國家政治；而在我們的分類標準中，當屬於行政性的授權，即由上而下的挑選和標準先定，為行政系統補充新鮮血液而已。

但是本文希望能夠說明，在鄉村權威的產生方面，自上而下的行政授權並未成為完全的事實。雖然這種發展影響了地方權威授權來源的變化，但是這種變化並不是完全導向行政統一的方向，而是出現了另一種——集薦舉(局部行政)與官僚派別團體(局部利益政治)為一體的——情形，即，由基層行政系統內的組織化利益團體控制幹部人選的現實。它有政治性意義，因為它不完全遵循行政用人原則，而是遵循部分人群的利益原則；但它同時又是局部行政性的，因為其標準往往由行政系統內的少數人所控制，很難反映廣泛的社會要求。少數人之所以能夠如此，是因為他們利益的完好組織化，而其他社會利益的組織化程度很低，不易對其構成挑戰。

這個現實，把基層幹部配置的結果，「拉」向了不在國家行政力量控制之中、也不在社會力量控制之中的方向。能夠影響幹部產生的最大因素，是基層行政內部的組織化了的幹部利益團體。我們可以從基層幹部產生的程序、他們如何以及由哪裏獲得支持等方面觀察上述現實，而這樣的觀察，特別需要以行政和政治邏輯的混合背景作為出發點。

本文希望能夠說明，在鄉村權威的產生方面，自上而下的行政授權並未成為完全的事實。我們可以從基層幹部產生的程序、他們如何以及由哪裏獲得支持等方面觀察，而這樣的觀察，特別需要以行政和政治邏輯的混合背景作為出發點。

基層人事更替

根據正常程序，鄉村新幹部選拔的前期環節是後備幹部的「配備」，後備幹部是新幹部的候補隊伍。根據不同預定崗位的要求，行政需要提前預

定未來幹部的候選者名單，制訂具有針對性的培養計劃，將他們放到各種崗位上觀察試用。因此，在基層行政內推薦—舉薦新的候選人，是幹部常規遴選的前期工作，具有相當的穩定性。

針對目前農村普遍存在的幹部老齡化、後繼乏人的狀況，要加緊村級後備幹部培養的計劃性和超前性，堅持理論培訓和實踐鍛煉相結合。抓培養，提高素質；抓鍛煉，提高能力；抓特長，定向培養；抓考察，動態管理；抓滾動，保持一池活水。要實行推薦、培養村級後備幹部的制度化，村裏推薦選定的後備幹部，要分期分批到村裏的職位上掛職鍛煉，建立起完整的管理檔案，全面記載培訓、鍛煉、考察、備用的情況。④

雖然有上級定出的穩定標準——教育(一般是初中或高中以上)，積極要求進步，有相當的閱歷(經驗)，品質優者為佳——但基層幹部薦舉事實上卻千差萬別。上述行政標準只是寫在紙上的參考，也許對排除甚麼人有用，但絕不能被視作舉薦的真正指南。在實際操作中，舉薦的結果與兩個因素有重要關聯：舉薦人(群體)是誰，他們關心甚麼。後備幹部雖然是候選幹部，但還不是真的任命幹部，因此對他們的最初提名，往往不太正式，只是在會上議一議，並上報名單到鄉里。成為村後備幹部並上了鄉里的名單，需要在鄉村兩級主要幹部中議合而成，這種議合可能是後來村幹部產生的重要基礎。有資料表明，除非極特殊的情況，一般而言，舉薦後備幹部的範圍在相當基層的行政組織中——它主要是同級(村)在職幹部舉薦，並經上一級行政(鄉鎮)同意的結果。其中，共同的生產生活單位，共同的工作經歷(經驗)者，即同級幹部的意見具有相當重要的影響。在村莊一級的各種會議記錄中，人們不難發現，村後備幹部首先由村現任班子提名，然後報鄉級政府考查備案。這種提名，雖然對未來幹部人選影響重大，但因為它不屬於正式任命，因此通常並不需要經過批准程序。

上級行政標準只是寫在紙上的參考，但絕不能被視作舉薦的真正指南。在實際操作中，舉薦的結果與兩個因素有重要關聯：舉薦人(群體)是誰，他們關心甚麼。這樣，原有村幹部對於未來繼位人的態度，就相當重要了。

這樣，原有村幹部對於未來繼位人的態度，就相當重要了。他們的考慮大致有：繼任人是否獲得充分信任；能否與幹部群體的主要成員合作；在新的任期中，現有的利益分配格局是否穩定；未來可能的利益機會是否能夠繼續分享(不被忘記)等等。這些標準實際上是利益政治的，它與行政標準的原則很少有共同之處，但在鄉間卻廣為人知。根據不同地方的資料顯示，即使以「正常」方式繼任的候補者(「正常」指並非以非常方式，例如選舉競爭、原班子犯錯誤下台等)，也經常有村級主要幹部「親信」的名聲，甚至在村莊中，第一二把手的親戚——兒、婿、弟、嫡親、姻親、表親等接位就職的也不在少數。

安徽某村		浙江某村	河北某村
原村書記 1	原村書記 2	原村書記	原村主任
兒子	姪子	姪子	堂弟
現村主任	現村書記	現村書記	村辦企業經理

資料來源：村民採訪

行政選僚的一個基本原則是標準一定和利益(關係)避嫌，而這些新幹和舊幹的關聯卻絕然不受行政標準的控制。因此，表面上看去，這是一個「官」選擇「僚」的過程，但是這種選擇絕不僅僅是一個行政事件，它同時還是一個政治事件。如果它是單一的行

政事件，那麼，選「僚」標準必定代表「官」制系統整體的看法，或是受到「官」制系統整體的控制，但實際上，它常常受到基層官僚內部集團利益的牽制。官制系統對選「僚」控制上的困難，在於官制內部頻繁的政治活動(派系、朋黨、利益集團)的存在。這些政治活動使得薦舉不可能跟隨行政標準，它將官僚提職導向非中立的方向——向具體官員負責，而非導向制度的方向——向組織整體負責。不難發現，很多鄉村的政治活動都與幹部職位競爭有關，多數情況下它在官僚集團內部展開，但有時為了集合勢力的需要，也常常擴大到社會當中。這些政治活動複製出特別的、不同於官僚系統的信任機制：專門渠道，非公開性，排斥一切政治派別外部的薦舉，排斥對候選人之能力、品行進行評估及證實的多種信息渠道的發展。在這樣的情形下，如果上級獲取信息僅僅依賴下級的「上報」系統，基層行政組織內的利益團體就有了相當的活動空間和影響能力。其後果是不斷在基層行政內部促進幹部利益的組織化。

以延續利益格局為中心的信任關係，是基層幹部薦舉的核心原則，上面來的行政標準常常被束之高閣。但這並不是說鄉鎮官員沒有影響力，只是，這種影響力需要以鄉村兩級幹部中達成議和共識——同意、承認、或默許才能實現。由於鄉鎮對相關職位的詢問、考察、培訓和任命地位，鄉鎮幹部的議和及否決權力並不是虛的，任何一個新人都不能忽略來自鄉鎮行政系統的支持。

1978年我退役回鄉，在中學教書。這個工作照本宣科，我不適應。1983年我接到調令，到鎮裏城關片當副片長。因為我們村很重要，不能盲目用人，但上面想鍛煉我，讓我取得農村工作的經驗，將來好回村裏接班。1984年領導找我談話，說古村幹部老化嚴重，不適應改革開放的形勢，希望我能回到古村，接老書記的班，改變這種局面。談話後我就回村當大隊長，同時兼任支部副書記。1985年老幹部都下來了，我就正式接班了，成為古村的書記。⑤

這位幹部被鄉鎮當作新苗子，但如果村裏幹部層存在強大的阻力，鄉鎮並不能冒然行事。因此，即使鄉鎮有任命權，他們也很少越過村級的諮詢，或徑直啟用「外人」充任村級幹部(上面那個例子，是原村出去的退伍軍人)。他們更少直接任命正職，而基本上都會在副職或其他崗位上觀察一段時間，以便有時間取得村莊幹部的認同。如果遭到排斥，這個新人可能在副職上繼續更久的時間，甚至永遠不再提升(許多硬性扶持上來的村幹部，最後站不住腳)。這說明，一個新幹部的主要「支持」系統乃在同級別的幹部團體中，這明顯不是行政邏輯所能解釋的。在上面的例子中，一個挑戰者Q，希望依仗鄉鎮某幹部的支持取得一把手的位置，但結果並不成功：

發展黨員由村頭說了算，黨員都叫他控制了，誰能選上Q呢？

當時鎮裏一位管選舉的副書記也參加了，他同Q關係好，支持他當選。Q落選後，這位副書記就開始講話，說結果不行，我們思想觀念太偏了，為了大隊好，大家考慮考慮，咱得重選。結果另選一次還是不行。實際上村頭已經給黨員和小組長早就打好了招呼，一人拉三票，……。⑥

官制系統對選「僚」控制上的困難，在於官制內部頻繁的政治活動(派系、朋黨、利益集團)的存在。這些政治活動使得薦舉不可能跟隨行政標準，它將官僚提職導向非中立的向具體官員負責，而非向組織整體負責。

村莊幹部和鄉鎮幹部的支持需要合在一起，才構成新人當任的關鍵。現有的舉薦程序為這種上下議合設置了充分機會：村幹部可以以「組織」推薦者的身份行走於鄉鎮說明情況，鄉鎮幹部下村在一定規模的幹部中座談。這些都是非行政班子人員所不及的。

由於村莊內部政治活動的存在，鄉鎮幹部作為行政主管的意見，並不能改變力量對比局勢，重要的還是村級班子及其支持系統的立場。如果一個幹部在村裏真的立不住(缺少支持)，鄉鎮說話也沒有用，村莊幹部和鄉鎮幹部的支持需要合在一起，才構成新人當任的關鍵。現有的舉薦程序為這種上下議合設置了充分機會：村幹部可以以「組織」推薦者的身份行走於鄉鎮說明情況，匯報後備者的人品及表現；鄉鎮幹部下村在一定規模的幹部中座談，聽取反應意見。但是參加的人選由村幹部通知(指定)，並且在多數情況下，現村幹部也參加在座。這些都是非行政班子人員所不及的。在職人員與鄉鎮有關機構的接近渠道、工作聯繫和組織身份，都構成舉薦新人的適當身份，在這種條件下，公(職)和私(交)的混合、官面說辭和實際利益的混合才能通行起來。但是在正規的官僚體系中，這種關係應當被人事調配的「迴避」規則明文禁止。

村莊在人事方面的另一個主動權，是騰空位置讓新人進入，或以確定「助理」的方式安排助手，這也是一個增補幹部候選者的渠道。選人條件雖然由鄉鎮制訂，但信任與合作的問題很難在鄉鎮層次解決，鄉鎮也許能夠對村幹部的進一步升遷使用作出評價，但對初次使用的村級幹部，原工作班子的肯定性介紹是重要的信譽來源。另外，上報的後備幹部須有「培養方向」，這更增加了基層舉薦人的自由度，方便了他們對未來重要職位的影響和控制：他們可以有意提前安排某人的上升線路，甚至完成行政統計上所須的條件——讓他通過進修拿到文憑，或在觀察培養期內加入某種組織，以提昇他的候選資格。這同時也滿足了鄉鎮重視的統計條件。

在全鄉35名後備幹部中，25名擔任一定職務，如團支書、支委等；10名無職務，務農或在村辦企業工作；24名男性，11名女性；20-30歲之間有22名，30-37歲有13名；初中畢業20名，高中畢業13名。黨員7名，團員13名，無黨派人士15名；培養方向：黨支部8名，村委會19名，經濟合作社2名，婦代表會5名，近期進入班子的8名。⑦

幹部內支持系統的作用還體現在常規性的幹部「微調」方面。村級幹部並不是整齊地換屆更替，有時需要個別調整。微調可能在村一級(經上報審批)，也可以在鄉一級(經徵求村班子意見)作出決定。在村的層次上，有的村民代表會議雖然規定有權罷免「群眾意見大」的幹部(經五分之一以上代表聯名提出，村民代表會議通過，或三分之二以上的社員代表通過)⑧，但代表罷免權不等於建議權，新人員的選定通常在村權力機構—行政班子中討論並作出決議。這說明，在影響未來村幹部的正式任命方面，村級行政具有相當的主動權和行動空間。

會議決定，張HL去公社窯廠工作，支部書記工作由張GR同志擔任並全面負責，沈SL同志擔任村委農業工作。⑨

對相關機構下屬位置的微調也在村班子中決定，如XT村經濟合作社章程規定，中途罷免或增補社管會成員，管委會可以自主決定下屬各組的人員配置(這個村曾經任命現任書記張PL為企業服務組組長)⑩。對於村級主要權力機構——「三套班子」的人員配置，村裏就不能簡單任命了，但卻可以有建議(提名)權，有書面報告請求批覆的資料留檔，這說明這類選幹途徑也屬正當：

由於原社長調動工作，按照鄉政府的程序部署，我社經村支部提名產生、村民及社員代表大會討論，最後以舉手表決的方法，一致通過張SHM同志補選為村經濟合作社社長。⑪

鄉鎮對於幹部微調可以有作為，但多數微調須經過原來村中重要幹部的同意，否則一經任命，就可能引起無休止的鄉村政治鬥爭。這些鬥爭雖然多借用經濟(貪污)問題為上訴材料，但其實質性目標卻常常在人事方面。一旦人事更換的目標達到，這些「鬥爭」便不再關心經濟、財務制度的改革⑫。利益政治活動在基層行政中大量存在，而且往往不在任何上級行政的支配中，這或許可以部分地解釋一個歷史現象：為甚麼關於「選舉」的歷史研究發現，在地方州、郡長官那裏，「由上至下」的選舉(薦舉)累積的結果，常常不是造成上層集權，而是「加強和改善了地方權力」⑬。

鄉村兩級幹部網絡

除非特殊的情況，一般而言，縣以上單位並不過多涉入村級幹部的遴選，村民的涉入也是罕見的。這兩方面的人可能被徵詢「意見」或聽匯報，但徵詢的作用在於為決定提供信息，並不涉及選擇權的轉移。雖然總有村民認為，「上面看上了誰，誰就能當官」，但是這個「上面」如果是指縣以上機構並不確切，更多的情況是，無論是否上報備案，村級幹部遴選的最初決定主要是在鄉村兩級作出的。其

雖然總有村民認為，「上面看上了誰，誰就能當官」，但是這個「上面」如果是指縣以上機構並不確切，更多的情況是，無論是否上報備案，村級幹部遴選的最初決定主要是在鄉村兩級作出的。在這樣的慣例下，村幹候選者的名單往往是鄉村兩級幹部協商的結果，村中的資深人物則起到提供信息的作用。

中，在任村幹部在新幹部的初步確定中有着相當首要的作用，而鄉級官員的影響力則通過考察、協商、認可和審批過程體現。在「候選人」甚至「當選人」的確定方面，村鄉兩級幹部分別擁有提名權和審批權，否決權則被雙方分享。在這樣的慣例下，村幹候選者的名單往往是鄉村兩級幹部協商的結果，村中的資深人物則起到提供信息的作用。

這種議合過程，基本上既沒有縣級政府也沒有村民的參與，久而久之，在村務治理方面，逐漸形成了一種鄉村兩極幹部密切接觸、互通信息、互為配合並提供支持的局面。這種密切的關聯通過一系列公務和私務聯繫形成密結的網絡，並對保持鄉村兩級的控制地位起到非常重要的作用：一方面，他們相互支持，以增強自己的權威並增進網絡內成員的利益；另一方面，它有力地排斥着他者的介入，無論這種介入企圖是來自上面還是下面。從下面一方來說，基層的權力格局很少可以為村民的行動所改變，一些村民的投訴被證實後可能導致更換村幹，甚至整體性地更換村幹部，但這些行動並不能對鄉村兩級基本的權威框架構成根本威脅。從上面一方來說，基層幹部中由公務和私務形成的網絡具有阻擋上級干預的傾向，它造就了一種類似「隔離地帶」的東西，將縣和鄉以下基層的人和事相對分離。

為了切實了解村級信息，解決鄉村治理人才匱乏的問題，縣以上單位往往要求下派「幹部」，直接擔任經濟薄弱村的書記。但是一般的常規信息，主要還是通過鄉鎮幹部隔離帶的「篩選」才能到達上級部門，不難想見，基層幹部的活動常常能夠游離於上級的有效監督之外。隔離帶還造成了縣府與村民的距離，除非上訴等非常事件發生，一般情況下他們雙方的常規接觸不多，這就大大限制了縣級官員在鄉村幹部渠道之外獲得信息的機會。事實上，縣級政權更確切的位置，是處於鄉村兩極幹部密實的「包圍」中，如果沒有大量的投訴引發他們的強制性介入，通常情況下他們直接干預村務的理由和動力都相當有限。他們很少主動打破由鄉村兩級控制的基本管理秩序，相反，還極為依賴基層幹部的幫助才能完成各項計劃，甚至依賴隔離帶的「保護」防止民事過多的干擾。而鄉村的在位幹部，也都學會了如何利用這種信息阻隔來防止危機並增加內聚，所有這些現狀，都強化了鄉村兩級在村務幹部安排方面的中心地位。

出於穩定的考慮，一直以來，社會力量的監督被導向行政體系內部進行管理（這是令行政和政治混合的安排）。這種行政對於政治的「吸納」雖然控制了行政之外政治力量的糾結，但卻出現了行政內部的利益糾結問題——它把慣常的政治活動帶到行政內部。於是，在某種程度上，這種體制不得不「允許」、或者聽任政治競爭活動在行政系統內展開（它不能在行政之外找到有效的利益競爭場所），因而無法避免政治競爭活動危及行政統一性。在基層用人方面，這個困局特別明顯，它的表現形式是，薦舉往往需要通過行政內利益政治競爭的考驗，從而獲得組織化的支持系統「扶助」，同時又需要部分地符合上級行政的要求；新幹部需要既是滿足自上而下的統一行政標準的官僚，又必須是符合某人群利益的政客。因此，鄉村幹部必經基層行政內部的薦舉，但卻未能

在基層用人方面，薦舉往往需要通過行政內利益政治競爭的考驗，同時又需要部分地符合上級行政的要求；新幹部需要既是滿足自上而下的統一行政標準的官僚，又必須是符合某人群利益的政客。於是，這種體制無法避免政治競爭活動危及行政統一性。

如設計所願加強行政的統一性，也沒有使得行政外部廣泛的社會利益得到內聚，這個現實，只有在上述結構構成的相互阻力中才能觀察到。

行政統一的阻力，來自行政系統內部的集團利益糾結，而集團利益不能排除到行政系統之外，乃出於薦舉權力分布的有限範圍。長期以來，薦舉及其決定只是行政系統內部的事情，對於避免經常的政治挑戰帶來危機，這或許是一個有效的安排，但是對於行政的統一性建設——避免其受到朋黨利益糾結的滋擾，例如，在行政系統內部形成通暢的信息傳遞和執行關係，這又是一個不利的安排。但它卻不斷促進着行政系統內部的利益連結，作為支持或反對的組織化力量左右幹部配置，這自然極大地影響行政用人標準的統一和執行，同時也不能保障新人具有廣泛的社會支持，因為它排斥了在鄉村幹部群體外、具有組織(或群體)支持的人選。而幹部集團薦舉(權)的地位及其標準，有利於那些認同其地位的個體進入行政組織，他們不是作為外部某個利益集團代表進入的，但也沒有行政人員的中立要求。換句話說，他們如果不是原幹部集團信賴的一份子，也必須在進入職位後與其他成員迅速建立各種利益的、組織的關聯。如果他不這樣做，很快就會失去信賴。原因之一是，村內很多事件的處理是自定政策，並沒有明文的法律指引，比如幹部獎金數量、電費收取、承包金額制訂、土地交易和徵用中的資金，還比如機動地的留取和承包費用等等。面對巨大的權力和機會，幹部自我約束是困難的，在幹部個體之間封鎖信息也是困難的，唯一的方法就是集體封鎖信息，這就必須依賴一種基於共同利益認識的「結構內聚」(區別於「個人團結」)的約束。這構成了內外上下信息流動的主要結構障礙。村班子成員知道太多無法公開的信息，如果這個人向外部透露，無論對上還是對外，將使基層幹部整體遇到很大的麻煩。

鄉村幹部整體內聚的另一個相關因素是兼職安排。兼職構成了村鄉兩極幹部的密切聯繫，由此促進了內部信息流動圈的建立。在鄉村，村級班子由黨支部、村民委員會、經濟合作社及其外圍組織——團支部、婦代會和民兵連組織組成。黨支部為「核心」，村委會和經濟合作社是「依託」，外圍組織是配合「助手」，形成一個「有機的整體」。鄉鎮幹部則多有兼職、代管或聯絡村中主要職務的身份。在鄉村級組織中，主要領導交叉任職普遍，從TD鄉各村幹部兼職表可見，村書記一般兼任經濟合作社社長和民兵連指導員；村主任一般兼任副書記或委員，或經濟合作社副社長；團支部書記一般兼任民兵連長；婦女主任一般兼任村委會委員、文教衛生主任、計劃生育主任；其他治保、調解、福利主任均由村委或支委兼任。TX全縣1,381名村委會成員中，13名村主任由書記兼任，68名村主任兼任支部副書記，74名村主任兼任經濟合作社社長，206名村主任兼任支部委員⑭。從財政方面看，兼職安排的一個動機是「減少幹部數量，減輕農民負擔」，但它反映了鄉村行政組織權限專門化不足的現象。雖然村中各組織都有分工，但一個人在多個組織中的交叉任職，不僅說明這些組織目標高度重合，還意味着不同組織中的幹部毫無困難地相互流動，村三套班子中所有的人都可能參與村中各種問題的討論決定。

面對巨大的權力和機會，幹部自我約束是困難的，在幹部個體之間封鎖信息也是困難的，唯一的方法就是集體封鎖信息，這就必須依賴一種基於共同利益認識的「結構內聚」的約束。這構成了內外上下信息流動的主要結構障礙。

村主任兼任支部副書記可以更好地參與決策。書記兼職經濟合作社社長，黨政領導兼職做村辦企業的職位，有利於加強對經濟工作的管理，沒有我們加入，企業也辦不起來。⑮

毫無疑問，這些安排有利於密切各組織中幹部的聯繫，這種聯繫對各部門新幹部的產生構成重要的組織化支持系統。一旦希望某人任職，各種安排可以順利進行——支部出面在村老黨員中開會打招呼，取得他們的支持；村委會出面在村民代表大會上提出新人的條件如年齡、教育程度等等，「讓人一聽就明白說的是誰」(受訪村民語)；聯村鄉幹部則將信息傳送到鄉鎮行政層，取得他們的了解和同意。久而久之，村幹部職位的競爭就發展出了適合這種體制的方式：面向爭取內部任職人員的支持，而非競爭外部村民——社會力量的支持，競爭的戰略也不是挑戰在任者的權力，而是迎合其需要，取得信任，這是贏得有組織支持系統的開始。如果某人沒有和這種支持系統建立有效的聯繫，而是作為單槍匹馬作戰的競爭者，那麼他即使贏得了選票的支持，也不一定穩操勝券。下面兩個例子可以作為對比。

在鄉村級組織中，主要領導交叉任職普遍，這意味着不同組織中的幹部毫無困難地相互流動，村三套班子中所有的人都可能參與村中各種問題的討論決定。這些安排有利於密切各組織中幹部的聯繫，這種聯繫對各部門新幹部的產生構成重要的組織化支持系統。

26歲的農村青年范桂霖從財經大學畢業後一直在外面闖蕩，每次回到家鄉看到村裏的貧窮和村莊財務的混亂，總是很難受，於是他決定回村參加1998年換屆選舉，競爭村主任職位，改變家鄉的面貌，為村民做點事情。選舉的結果，村裏10個村民小組中的7個推舉了他做村主任候選人，最後的兩位候選者集中在范桂霖和另一幹部身上。競選演說後，范桂霖盡量接觸村民，拜訪老黨員老幹部，傾聽意見，暢談計劃，爭取他們的支持。最後，他得票701張，那位幹部得票635張，都沒有過半數，只能等待上級任命。他把村莊財務的不公平、不公正、不合法、以及選舉中的不正常現象——比如，由那位競選者任選舉領導小組組長，多數兼職計票員是他的親信等——向鎮政府反映。鎮裏認為，違法行為調查起來難，處理起來也不容易，就算有選舉舞弊行為，大家不支持你，你就是去幹，也沒有意義。情況如此複雜，你還是走別的路好。你還年輕，要尊重老同志。⑯

在這個例子中，青年范參加競選的決定，雖然給村民希望的變化帶來曙光，但是，由於他長期在外讀書工作，顯然並沒有進入村裏的利益組織系統。雖然他四處「拜訪」，試圖快速組織起一個支持者群體，但工作能量遠不及他的競爭者。所以儘管他有多數小組提名，但並沒有絕對得勝的把握，「總感到不妙」。而他的支持系統並不在村幹部群體內(從村中廣泛傳送的「謠言」可以看出，對范的支持極大可能和親屬姓氏網絡有關——有人說如果他上台，會把煤田交給親戚開發)。范運用親屬關係聚合利益，對方則運用幹部關係聚合利益，雙方的支持系統不同，力量亦不同。所以，雖然其對手的票數略遜，但由於支持系統的份量，他仍然取勝。

1998年歲末，四川遂寧一個偏遠鄉鎮進行鄉長直選。最後的競爭在潭曉秋和菜云輝兩人中展開。前者是現任鄉黨委副書記，唯一由組織提名直接進入決賽的正式候選人；後者是現任10村

村主任。潭曉秋認真準備而來，他對未來發展的設想吸引了村民代表；菜云輝則是此鄉大姓(菜姓在全鄉人口中過半)的代表，所以他在辯論中說，自己是當地人，從小喝的是當地水，吃的是當地米，願意為父老鄉親服務。潭曉秋立即指出，他這是利用鄉民感情拉選票。在投票前夕，潭的摩托車競選車隊走鄉串村，而菜只集合到了一些學生，在小學校做了演講。⑰

在這個例子中，競爭者菜想運用姓氏聯繫建立支持系統，但潭點破了他的戰略，而潭和其支持系統的關係牢不可破，最後的結果是潭當選。在吉林某地的選舉中，我們也看到類似的現象，兩種支持系統的身份不同，因而活動的正當性很不相同。在選舉活動中，個人的拉票活動往往被看作不正當的暗中串聯，但村幹部開會分析選舉形勢，布置選票安排、做選民工作，支持在職候選人，卻被視為正當的組織活動(因為只有在職幹部才具有組織和動員的行政身份)。在村幹部的認識中，一些人的身份不具動員群眾的正當性：

有些人竄通外村不三不四的人來拉票，干擾正常程序。……農村就是這樣，你組織不去控制，就有人利用族姓拉票。要不，他沒有工作經驗，誰都不知道他能不能幹好，怎麼能夠得到那麼多選票？⑱

因此，基層幹部有較多的身份優勢組織競選活動，正像前一個例子中的失敗者范。他的例子再次提示我們，上級關於選拔鄉村幹部的文字標準——年輕，受過教育，眼界開拓，有事業心等等，並不是關鍵性的，這種標準往往需要更高級別行政的巨大干預才能貫徹。在基層鄉村，候選者和其支持者的關聯、他獲得並運用甚麼支持力量，對新幹部上任的結果至關重要。這反映了村級權威產生的政治(背景)性質，它不可能是一個純粹的行政用人事件。由於歷史和制度結構的原因，最有力的政治支持團體在鄉村行政體內部，非任何人可能方便運用。

由於范桂霖沒有進入村裏的利益組織系統，所以儘管他有多數小組提名，但並沒有絕對得勝的把握。范運用親屬關係聚合利益，對手則運用幹部關係聚合利益。所以，雖然其對手的票數略遜，但由於支持系統的份量，他仍然取勝。

再論鄉村選舉的意義和局限

在上述背景下觀察鄉村選舉有其特殊的意義。無論推行鄉村選舉的最初動力是甚麼，它在結果上都活躍了運用政治手段促進行政之外的社會利益組織化，並在不同利益的組織系統間建立競爭關係的活動。沒有選舉活動，分散的村民達成如此廣程度的利益整合、並試圖運用它突破基層幹部壟斷利益聯合的局面，在過去是不可想像的，儘管選舉還遠未成熟。因此，理所當然地，選舉在基層幹部中存在着相當的阻力，不少人應付上級不得不走形式組織選舉工作，但可以想見，他們不會盡力：

村幹部工作得罪人，要選舉就可能選不上，我們的工作也不好做。現在找幹部難，好不容易培養起一個，又選不上；選上的新人沒有工作經驗，不懂得工作程序，和鄉鎮幹部、村支部的配合也有問題，各方面都合作不好，最終還是影響工作。⑲

同樣可以理解的是，一些候選幹部仍然希望原來的支持系統能夠起到作用：

問：你有信心當選嗎？

答：有幾分把握，但也很難說。當面說選你的，投票咋樣你也不知道，都攉在一起，誰能證明？

問：那麼你的幾分把握來自那裏？

答：我的條件更好，符合鄉上要求：我高中畢業，他(競爭者)只有初小；我才40歲，他已經快60歲；我在村幹部位置上幹了幾年，有經驗，他好多年都不在位了，根本沒有介入村裏的事，和村主要幹部又有矛盾，認為從前是對方擠他下台的，所以鄉村幹部都支持我當選。

問：為甚麼你不像對手那樣，去爭取更多的選票？

答：我是原來的幹部，現在又是競選人，自己出面不合適，我們有選舉領導小組，書記是組長，他們出面比較合適。⑳

如果我們希望自治活動能夠對鄉村制度的進步作出更多建設性的貢獻，就不應當將其僅僅限定在選舉方面。在選舉結束後，如何確立持久的、制度化的、均衡的權利監督關係，是解決衝突問題、並從根本上改善鄉村秩序的關鍵。

很明顯，選舉動員起來的社會力量，對鄉村兩級幹部利益網絡的穩定和能量都構成了相當的威脅㉑。因此在基層幹部配置方面，選舉的作用在於，它試圖將幹部公共身份的最初授權，從基層幹部(利益)群體壟斷性的控制中，轉移至更廣大的人群中，並因此促進候選人同社會利益聯繫的競爭。但是有相當多的迹象顯示，在村幹部產生後(候選者當選後)，社會利益和基層權威的整合關係、尤其是制度化關係，並沒有因為推行鄉村選舉得到根本改善。這給我們的重要提示是，如果我們希望自治活動能夠對鄉村制度進步作出更多建設性的貢獻，就不應當將其僅僅限定在選舉方面。在選舉結束後，如何確立持久的、制度化的、均衡的權利監督關係，是解決日益嚴重的衝突問題、並從根本上改善鄉村秩序的關鍵。

註釋

① 參閱張靜：〈歷史：地方權威的授權來源及其變化〉，《開放時代》，1999年5-6月號。

② 陳仲安、王素：《漢唐職官制度研究》(北京：中華書局，1993)，頁258-59。

③ Fei Hsiao-tung, *China's Gentry* (Chicago: University of Chicago Press, 1953)；張仲禮：《中國士紳：關於其在十九世紀中國社會中的作用的研究》(上海：上海社會科學出版社，1991)。

④ 浙江JX地區不同類型村組織調查。

⑤⑥ 山東古村書記齊自述，採訪資料見夏春林：〈形象資本與村幹部的地位維持策略〉(北京大學社會學系碩士論文，1998)。

⑦ TD鄉後備幹部統計說明，1991年。

⑧ 見YJZ村《鄉規民約》及XT村《鄉規民約》。

⑨ YJZ村支委關於人員調動的會議紀要。

⑩ XT村經濟合作社三個組新人員配置情況說明。

⑪ XT村人事調動報告。

⑫ 有關分析可參閱張靜：《鄉村基層治理問題》(杭州：浙江人民出版社，即出)，〈鄉村政治〉一章。

⑬ 嚴耕望：〈漢代地方行政制度〉，《歷史語言研究所集刊》(台北)，25，頁220-21。轉引自何懷宏：《選舉社會及其終結》(北京：三聯書店，1998)，頁92。

⑭ 根據TX縣農村基層組織建設情況調查表之四統計。

⑮⑲ 村幹部訪問，1997。

⑯ 范桂霖：〈競選村主任〉，《南方周末》，1999年2月5日。

⑰ 唐建光：〈直選鄉長〉，《南方周末》，1999年1月15日。

⑱ 梨樹鄉鎮幹部訪談，1998年。

⑳ 梨樹某村村主任候選者(現任幹部)訪問記錄，1998年7月。

㉑ 有關問題，在我的另一篇文章中已有討論。參見〈梨樹縣村委會換屆選舉觀察〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年12月號。

張　靜　北京大學社會學系副教授

三邊互動
三邊互動
三邊互動

本刊自今年8月號(總第54期)全部文章上網以來，訪問本刊網頁(http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c)的讀者明顯增加；通過電子郵遞(21c@cuhk.edu.hk)投稿的作者也為數不少。我們正逐步改進網頁，以加強與世界各地讀者、作者對話。歡迎網上讀者在網上留言，對本刊文章、編輯、組稿，乃至網頁編寫即時提供意見。

——編者

江東弟子今重來

8月號蕭功秦文章所揭示的極端民族主義與極左勢力相匯合之可能性並非杞人憂天、空穴來風，實應引起人們的重視與警惕。近來極端民族主義與政治保守主義的合流已形成某種氣候。「五八」以後，在抗議以美國為首的北約轟炸中國駐南使館事件的浪潮中，一種鼓吹退回到毛澤東時代「反美反修」的輿論急劇升溫，與此相聯繫，在理論和傳播媒介，對毛、文革及對50年代中期後中國歷史的評論方面，正沿着幾年來的軌迹從80年代初大幅度倒退。頌毛、讚毛已成為表明愛國立場的一項重要標誌。更有甚者，某些已有歷史公論的邪惡人物，如康生之流，又已以新的正面形象——傑出的、時刻保持對敵鬥爭高度警惕的共產黨人——堂而皇之地出現在中央電視台的黃金時段。然而僅僅為毛時代的極左招魂還不夠，如果不挑出「靶子」來加以口誅筆伐，尚不能把鬥爭落在實處。於是胡繩被選中，其罪狀僅是他在年初說了一句：解放後毛也陷入了他曾批判過的民粹主義。凡此種種，不禁令人產生困惑，既然毛時代這麼美好，又何必改革開放？鄧小平豈非多此一舉？

鍾阜　南京
1999.9.15

哈貝馬斯與所謂啟蒙原教旨主義

最近《讀書》第9期發表了一篇張汝倫批判哈貝馬斯的文章，並且將哈氏的原文〈獸性與人性〉作為附錄也翻譯了刊登。讀哈貝馬斯的文章，作為學者和作為5月8日以後的中國公民，感覺是有些矛盾的。作為學者的看法和作為民族成員的看法不一定完全統一。《讀書》儘管將之作「反面文章」處理，但為知識界的讀者提供了一讀這篇文章的機會。對哈貝馬斯的那篇文章，不抱偏見者讀了會更明白一些，懷有偏見者，讀了以後大概也不至於偏見更深一些。

張汝倫的文章中說啟蒙的辯證法到了哈貝馬斯那裏成了啟蒙原教旨主義，還大大稱頌阿多諾。豈不知，1968年學生風暴的時候，哈貝馬斯只不過同造反學生唇槍舌戰，而阿多諾則把警察叫來對付學生呢！哈貝馬斯並不是沒有可以指責之處，說他是啟蒙原教旨主義也不是不可以，但有幾個問題值得注意。第一，對「啟蒙原教旨主義」的批判，只要這種批判是以理由為基礎的、或者批判者是力求以理由為基礎的，這種批判本身就是啟蒙精神的體現。從這點上說，對所謂哈貝馬斯的啟蒙原教旨主義的批判，或者是不講道理的(因而不必太認真對待)，或者是自相矛盾的(以啟蒙反對啟蒙)，或者是違反事實的。第二，對「啟蒙原教旨主義」批判的實際效果，要依在甚麼情況下作這種批判而定。在啟蒙在已經很大程度上成為社會現實的一部分、成為普遍價值標準一部分的地方，對啟蒙原教旨主義的批判，可以起到揭露以啟蒙名義出現的罪惡和錯誤的作用，可以提醒人們，啟蒙既有建設性的一面、又有破壞性的一面(這也是一種啟蒙的辯證法！)。但是，在啟蒙還剛剛開始的地方，在啟蒙的潛力還遠遠沒有發揮的地方，對哈貝馬斯的理論，確實需要有一些人從不同角度來作批判的考察。科索沃戰爭提供了一個很好的機會。哈貝馬斯在如此棘手的問題面前也毫不迴避，我

很佩服他的勇氣。哈貝馬斯用他關於道德和法的關係、現實的民族國家公民身份和理想中的世界公民身份的關係的觀點，來解釋科索沃戰爭中出現的種種問題，主動暴露他的理論的長處和短處。對於真正有誠意理解他的理論的人來說，他對這場戰爭的理解提供了一個很好的切入點。從哈貝馬斯的學術經歷來看，他是樂意讀到對他觀點的批評的。

施華　上海

99.9.24

全面民主與社會運動

90年代關於自由主義與新左派的討論甚囂塵上，號稱「自由主義」的一方了無新意，甚至還總結出所謂「自由主義的歷史觀和認識論」來，簡直成了「泡沫自由主義」了，不能應對現實中的理論難題。貴刊8月號算是給大家一個提醒，井上達夫的文章不僅揭示出亞洲價值的深層問題，更表明自由主義應有的戰鬥態度，文中對於亞洲多樣性的論述，實際上也能針對空洞的民族主義之爭。有關「共和主義」的文章，展示了歐洲政治思想的另一重要維度，在這方面，斯金納(Quentin Skinner)和珀柯克(J. G. A. Pocock)的研究已成為經典，甘陽在貴刊發表的一篇談政治改革的文章也提到這一點，故而希望貴刊對於這一思想脈絡多予關注。激進政治和全面民主的論題，其實需要在更確實的社會運動層面來理解，台灣近些年的社區運動、環保運動、女性運動一直很活躍，但也頗令人迷惑，很希望有識者來撰文解疑。劉擎的文章只涉及激進派的理論反思，倒顯出「激進理論的貧困」來，不及現實社會運動中民主的要求那麼鮮活有力。中國民主進程遲緩的一個重要原因，不妨歸諸社會組織和社會運動的軟弱(我們可以比照一下當年東歐的社會進程)，在這方面我們很有必要補上一課。

余燄　北京

99.9.22

兩種類型的革命家

由於學科局限，平時很少閱讀科學家的文章。偶讀貴刊99年8月號美國物理學家戴森(Freeman Dyson)的〈楊振寧——保守的革命者〉，不禁讚歎不已。這篇在楊振寧教授榮休晚宴上的講詞，不僅文辭精彩，而且意蘊深刻。當戴森教授稱頌楊振寧是一位「保守的革命家」時，他提出了科學史和政治史上一個饒有意味的問題。戴森認為，在科學和政治中，摧毀一個舊的結構比建立一個持久的新結構更容易。楊的思想風格正是循序漸進，「愛護過去，盡可能少摧毀它」。「破」與「立」的辯證性，在科學、建築和政治上具有共同點。當然，政治比科學更複雜，法、俄、中均匱缺華盛頓、富蘭克林式「保守的革命家」，並非僅僅出於政治家個人風格的差異，而是有着社會歷史方面的深刻原因。

李克　杭州

99.9.15

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁4　格魯克斯曼提供。
頁30、31　劉小軍作品。
頁42　胡志川編著：《中國百年攝影圖錄(一八四四年－一九七九年)》(福州：福建美術出版社，1993)，頁47。
頁54　《新史學》，封面。
頁62　趙園：《明清之際士大夫研究》(北京：北京大學出版社，1999)，封面。
頁65　何清漣：《現代化的陷阱》(北京：今日中國出版社，1998)，封面。
頁68　汪暉：《汪暉自選集》(桂林：廣西師範大學出版社，1997)，封面。
頁71　楊曉民、周翼虎：《中國單位制度》(北京：中國經濟出版社，1999)，封面。
頁74　David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy: Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar* (Oxford: Clarendon Press, 1997), cover.
頁77　*Scientific American*, 23 (July 1999).
頁78　蘭友利：《街景之二》(1999)。
頁81上　吳敏：《紮》(1999)。
頁81下　黃河：《笑聲》(1999)。
頁82上左　王勇亮：《走過的人》系列之五(局部，1999)。
頁82上右　蘭友利：《街景之一》(局部，1999)。
頁82中左　沈嘩：《人．景觀》之二(局部，1999)。
頁82中右　趙軍：《茶室》之十(局部，1999)。
頁82下　沈嘩：《人．景觀》之一(局部，1999)。
頁83上左　屠宏濤：《大植物》(局部，1999)。
頁83上右　林晨曦：《肖像》系列之一(1999)。
頁83下　來源：《餐桌》(局部，1999)。
頁84　林晨曦：《肖像》系列之四(1999)。
頁88　沈嘩：《人．景觀》之三(1999)。
頁92　Yin Xin, *Young Boy with a Red Hat.*
頁107、121、133、152　資料室圖片。
頁126　曹景鈞提供。
封三　毛宗種：《門前》之三(1999)。
封底　張芳：《山》系列之六(1999)。

編後語

9月中旬，歷史罕見的10號強烈颱風和7.6級大地震相繼肆虐香港、台灣。此時，本刊同仁無不心繫災情而又不敢稍懈刊物的後期編排工作。而本期出版之際，正是本刊特別有意義的日子。1990年10月本刊創刊，定名為《二十一世紀》；匆匆九年過去，當本刊進入第十年時，恰逢期待中的二十一世紀到來。說是期待，因為編委在當年為刊物定名時，正是憑着對二十一世紀的期待，也憑着「為了中國的文化建設」這樣一份堅持。如今，在全球各地作者、讀者的熱忱支持和各界友好長期幫助下，本刊由一個初生兒逐漸成長為受學術、文化思想界普遍關注、獲全球華人知識份子廣泛認同的重要刊物之一，不能不感慨萬千。在這世紀之交，本刊編委從今期起作了如下調整：薛天棟教授退休返台灣，從事他早已嚮望的神學教育工作，辭去編委一職；同時增補許紀霖、汪暉、季衛東、關信基、張隆溪、饒毅六位來自中國大陸、香港和日本、美國的新編委，相信有他們的積極參與，將為雜誌注入新的活力。

科索沃事件所引發的全球規則和國際關係的大震盪以及思想陣營的重新組合，成為近幾個月來各國知識界熱烈爭論的話題。本期「二十一世紀評論」以「科索沃危機引起的反思」為題，正是要反映這一思想震盪。法國格魯克斯曼在接受本刊的專訪中，闡釋了歐洲知識份子、特別是左派知識份子在這次科索沃危機中，之所以採取明確的干預立場，正是基於二戰的痛苦經驗所達致的禁止向平民施暴的共識，它也是民主歐洲的基本原則之一；主權合法性不能為反人類罪提供合法依據；我們無法為天堂的標準達成共識，卻可以就地獄的概念取得一致。劉擎則簡要清晰地評述了歐美思想界在科索沃問題上的各種分歧。他認為，將人權與主權作二分對立的思路，實際是一種政治術語的迷思。而陳弘毅從歐洲思想史特別是法理學的角度，詳細分析了人權思想產生的歷史脈絡，以及所謂人權干預的合法性所依賴的法理和條件。據此，某些西方法學家認為北約對科索沃的軍事行動至少可以說是技術上違法的。

許章潤一文從法理和比較文化的層面，重新疏理了梁漱溟關於西方法及其在中國移植的思想。「經濟與社會」與「百年中國」共有四篇文章，都是研究二十世紀中國農村；它們分別就農村基層的權力、組織、土地制度和社群文化這些主題展開分析。曹景鈞追思鄒讜教授的文章，也寄託本刊緬懷這位對中國思想和學術作出重要貢獻的學者之意。近幾年大陸和台灣的民間學刊發展較快，本期有大陸學者羅志田評介台灣《新史學》雜誌的文章，本刊將陸續刊出對這類刊物的介紹和評論，以推動海峽兩岸的文化學術互動。最後，特別值得注意的是「景觀」欄，彩頁和文字呈現了中國美術學院油畫系今年畢業班年輕畫家的創作，以及他們對這一新風格的知性詮釋，其新穎、有創意的風格，令人耳目一新。

二十一世紀評論

別了，二十世紀

站在美好新世紀的門檻上

陳方正

一　從魔瓶釋放出來的巨靈

新世紀、新千禧年立刻就要降臨了。只要翻開任何一本科學或商業雜誌，或者稍為運用一下想像力，我們就都會情不自禁，為美妙的未來感到興奮、激動、腦筋發熱。想一想吧，整個人類基因譜將被完全解讀；克隆人將會誕生和繁殖；以遺傳工程「製造」的血液、皮膚、器官將會充斥人體；電腦將用日常語言與人溝通，智能型機械人將提供各種服務；互聯網將像空氣一樣無處不在，維繫所有人的意念和思想；微電子精靈元件和「甲蟲」將不斷監測汽車、機器、街道、交通體系以至大廈、房屋和人體內部情況；時速五百公里的火車、超音速噴射機乃至太空旅行都會日益普遍。而且，這些並非空中樓閣、天方夜譚，也不是數十百年後才可能實現的遠景，而是十多二十年間，甚至三五年間就會發生的事情，是多數人在有生之年大有機會親眼目睹的景況。其神奇、美妙，令人心往神馳，就在於此。

新世紀、新千禧年立刻就要降臨了。歷時五千年的長期技術累積和相應社會變革不會再輕易遭受逆轉或者陷入停滯，而只會以不可思議的速度飛躍上升，令人類千百年來的夢想甚至幻想、狂想在下一個世紀實現，使新的千禧年成為名副其實的「充裕、幸福、圓滿」時代。

當然，「綠色和平」戰士、「上帝神殿」兒女、奧姆真理教信徒，還有不少哲學家甚至科學家，以及許多其他普通人都對這個能摧毀一切阻擋力量，大步飛奔前進的新世界感到迷惑、憤慨，甚至沮喪莫名，不寒而慄。然而，他們人數雖然眾多，聲音也十分激烈，對這時代狂潮卻恐怕起不了多大抑制作用。現代文明無論在應付外部「蠻族」或者內部反叛份子的頭腦和力量，已遠非羅馬或漢唐帝國所能比擬。因此，已歷時五千年的長期技術累積和相應社會變革不會再輕易遭受逆轉或者陷入停滯，而只會以不可思議的速度飛躍上升，令人類千百年來的夢想甚至幻想、狂想在下一個世紀實現，使新的千禧年成為名副其實的「充裕、幸福、圓滿」時代。

然而，從科技魔瓶釋放出來猶如巨靈的不可思議力量，是那麼脆弱、自私、貪婪、愚昧、乃至邪惡的人類所能駕馭和善用的嗎？它創造的種種奇迹，是這世界所真正需要的嗎？它真能為人類帶來幸福嗎？科技發展會不會，應不應該停下來，讓人類冷靜地思考一下呢？自十九世紀以來，這些問題不斷困擾着思想家、哲學家，但從來不曾有過令人滿意的答案。今天我們站在又一個新世紀，而且是新千禧年的門檻上，這無疑是再次認真反省同一問題的時候了。

二　改變現狀的強烈衝動

讓我們先回顧一下歷史上科技和相應社會變革所遭遇的嚴重問題吧。第一個大問題出現於十九世紀，那就是社會的劇烈分化，和由分化而產生的極大不公平。馬克思對這問題的答案是改變生產關係，從而釋放更大生產力，以達到理想共產主義世界。過去一百五十年的經驗顯示，生產關係雖然需要調整，卻不必作根本改變；提高生產力的關鍵不在生產關係，而在科技發展。當然，這是目前仍然宰制全球經濟體系的資本主義觀點。對這觀點最深刻的批評是：它在本世紀的成功，是基於先進國家將社會分化和不平等從國內轉移到國外，從歐美轉移到南北半球之間。這批評雖然有力，卻也凸顯了所謂「資本主義」的驚人彈性和生命力。那也就是說，在下一世紀它極有可能發生更大「變形」以適應科技發展和經濟全球化所產生的新問題。無論如何，世界經濟體系的大幅度調整，甚至脫離我們所熟悉的傳統資本主義形態，並不意味其崩潰。

麥魯恆所創造的「地球村」概念，預示了今日沉醉在電視、電腦、互聯網上的青少年的特殊心態。曾幾何時，「孤獨的群眾」不再孤獨，他們的心靈日漸融化於無處不在的電子媒體之中。昔日大批哲學家所感到焦慮、迫切的問題已被絕大多數人遺忘，或竟為今日的「新人類」乾脆取消了。

第二個大問題出現於第二次世界大戰之後，那就是人在大眾消費社會為商品浪潮淹沒，淪為經濟機器之奴隸，從而感到嚴重的疏離、無助、異化、生命意義之喪失。「人」自我意識之腐蝕與扭曲為形形色色的存在主義哲學以及反建制運動鋪平了道路。60年代美國大學校園中風起雲湧的反越戰運動、民權運動、言論自由運動，以及1968年夏天法國的反建制大聯合，可視為疏離的知識份子對現代文明社會抗議的高潮，1975年美國在越南的潰敗則是其力量的象徵。然而，弔詭地，抗議的成功消解了危機。況且，與加繆 (Albert Camus) 的《反叛者》(*The Rebel*) 、馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 的《單向人》(*One Dimensional Man*) 等存在主義呼聲同時期出現的，還有麥魯恆 (Marshall McLuhan) 所創造的「地球村」概念，它預示了今日沉醉在電視、電腦、互聯網上的青少年的特殊心態。曾幾何時，「孤獨的群眾」不再孤獨，他們的心靈日漸融化於無處不在的電子媒體之中。從文字和印刷術所主宰的「線性宇宙」過渡到電磁波上的多維度影音世界只需短短三十年 (1960-90) ，即一代人的光陰。此後祈克果、卡夫卡、馬塞爾 (Gabriel Marcel) 等大批哲學家所感到那麼焦慮、迫切的問題已被絕大多數人遺忘，或竟為今日的「新人類」乾脆取消了。

第三個大問題則是環境生態的破壞——能源、森林、海洋、大氣之斲伐、污染；居住環境和食物供應體系在急速工業化、科技化下呈現的弊病；植被和

食物鏈的失衡，等等。臭氧層「穿洞」、溫室效應、愛滋病和瘋牛症的爆發只不過是其最顯著的例子而已。顯然，科技帶來的變革對自然比對人和社會的衝擊還要厲害。

但這些問題是否就無從解決，或者會迫使人類生活方式徹底改變呢？其實，環保工作已經在許多方面獲得重大進展，並且發展成強有力的跨領域綜合科學。由於其出現和應用，發達國家的環境質素遠比發展中和落後國家優勝，那也就是說，環境問題仍然只不過是科技發展過程中的階段性現象，原則上是可以克服的。最近興起的「十倍運動」(Factor 10 Movement)，即通過再循環、再設計而將工業產品的消耗減少90%，亦即將其效益擴大十倍的運動，是從權宜應付到謀求徹底解決環境問題的轉變，也不啻為現代文明拒絕從發展道路退卻的宣言。環境問題會迫使人類努力節省能源、消除污染、保護生態，甚至減低發展速度，但不可能令人類放棄噴射機和電腦，或者阻擋分子生物工程在醫學、畜牧、農業上正在掀起的革命。

華倫斯坦預言，資本主義文明將在下一世紀成為過去，那似乎聳人聽聞。其實，資本主義的消融可能並非由於其內在矛盾，反而可能是由於其成功，由於財富之膨脹令其獨佔失去意義，不復成為社會的基本動力。它的消融，並沒有理由令歷史進程停下步來。

自然，除此以外，還有無數其他問題困擾着現代文明：各種新興宗教教派的瘋狂行徑，以及大規模毀滅性武器諸如核彈、沙林毒氣的擴散，是最明顯的例子。所以，不能否認，科技這一巨靈隱藏着嚴重危機，現代文明的確可能為其本身所發展出來的龐大力量所重創乃至摧毀。不過，雖是如此，人類卻絕無受到這種可能性的阻嚇而延誤，更不要說放棄科技變革的迹象：怵目驚心的空中災難令人重視航空安全，但從不曾威脅航空業的發展。事實上，過去五百年間人類不屈不撓(也可以說瘋狂)地以智能、技術和組織去改變現狀的強烈衝動已成為無可抗拒的大潮流，是任何實際困難或巨大危險都無法阻擋的。

三　目標究竟何在？

然而，這無可抗拒的大潮流目標究竟何在？其莫大力量到底從何而來？那是我們在探究它的意義之前必須首先面對的問題。最顯淺、最現成的答案自然是：改善人類生活。而單單從任何一項科技發明的出現來看，也的確如此。然而，何謂生活之「善」，卻並非簡單問題。飛機、電視、電腦、宇航火箭、遺傳工程真有「需要」嗎？真值得為之營役、操勞、計較、鬥爭嗎？現代世界已經完全落入老子所謂「盲聾爽狂」的境地，其「善」到底安在呢？人類以目前已經充分掌握的技術、知識，已絕對有能力為全世界每一個人提供舒適溫飽。那麼，以瘋狂速度解讀人類基因譜，或者每年要把電腦能力提高一倍，就難以用「改善生活」這種簡單觀點加以解釋了。

當然，還有一個不那麼明顯，但也眾所周知的答案：資本主義。資本主義創造了一種機制，一種思想和行為模式，令支配、享用財富的欲望與創造財富的努力緊密配合，令權力欲通過駕馭大自然而得到滿足。創造財富的法門可以是遠洋貿易、海外殖民、大規模商品生產，也可以是以科技為基礎的現代工

業。從這個觀點看來，社會變革的原動力是資本主義而不是科技，科技只不過是前者的工具，它的發展也是為其所驅動的。

這一觀點有相當道理，但也並非真正答案。首先，沒有科技這一巨靈的肩負，資本主義也許能在西歐興旺一時，但決不會獲得足夠軍事、經濟優勢，去宰制歐亞大陸上的其他古老帝國，迫使它們在「全球化」浪潮下接受同一體制。更重要的是，資本主義並非一成不變、具有固定本質的社會體系。例如，目前在所有發達地區，包括最放任、自由的香港和新加坡，由政府規劃、管理的公共經濟在國民總產值中已佔20-60%。又例如，在互聯網衝擊下「版權」制度甚至觀念已出現嚴重危機。華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 預言，資本主義文明將在下一世紀成為過去，那似乎聳人聽聞，但蘇聯東歐陣營瓦解不更出人意表嗎？其實，資本主義的消融可能並非由於其內在矛盾，反而可能是由於其成功，由於財富之膨脹令其獨佔失去意義，不復成為社會的基本動力。在歷史長流中，科技進步和社會變革從未止息，而資本主義只不過佔其中一小段而已。它的消融，並沒有理由令歷史進程停下步來。

科技發展的原動力是甚麼？回顧歷史上那些關鍵性變化，它們都是由個別特立獨行之士所發現、發明，都是個人創造力的表現。這創造力並不是政治上的「立功」；不是樹立道德楷模的「立德」；也不是言論垂聲後世的「立言」。哥倫布、牛頓、達爾文等人所建立的不朽，卻是基於人對自然的理解，也許可以稱為「立則」。

四　新的不朽

因此，我們還是要回到原來的問題：科技發展的原動力是甚麼？也許，我們可以從回顧近代歷史上那些關鍵性變化開始：哥倫布發現新大陸，哥白尼、刻卜勒、伽利略、牛頓創立第一個現代科學體系，達爾文提出生物進化證據，湯姆遜 (J. J. Thomson) 發現電子，萊特兄弟發明飛機，以至薛定諤 (Erwin Schroedinger) 和海森堡 (Werner Heisenberg) 發現量子力學，基爾比 (Jack Kilby) 和奈斯 (Robert Noyce) 發明矽晶片上的整合電路，等等。所有這些變化的共同點在於：它們都是由個別特立獨行之士所發現、發明，都是個人創造力的表現。這創造力並不是政治上開創新局面、新秩序，即「立功」；不是樹立道德楷模，為人典範，即「立德」；也不是以文章、言論垂聲後世，即「立言」。傳統的三不朽是建立在人與人之間的關係上，是以人為中心的觀念。而哥倫布、牛頓、達爾文等人所建立的不朽，卻是基於人對自然的理解：它「超越」人事，是客觀的，並非完全由人來承認和判斷的。它也許可以稱為「立則」，即建立自然法則。

科技發明本身是超越和客觀的，表現出這種創造力的個人則可以有許多不同動機、期望、追求：哥倫布渴望光榮與財富，刻卜勒嚮往神秘主義，牛頓與愛因斯坦為自然法則的奧秘入迷，萊特兄弟酷愛飛翔的自由……。這些追求絕大部分有一共同點：它們都源自個人內心的渴望與衝動，都是個人率性任情、自我伸張的結果，而並非由於對國家、民族那些龐大群體的責任感、使命感而來。另一方面，這些特立獨行之士的影響力卻又必需在適合的政治和社會環境之中，才能夠充分發揮出來。這環境必須容許個人有相當大的經濟空間，那是我們今日已經十分熟悉、十分認同的市場經濟體制，可以不必多說。同時，它

還須容許個人有相當大的政治空間，亦即我們今日經常提到的民主體制。這其中理由，倒還是需要討論的。

科技與民主真具有內在關係嗎？倘若把科技單純視為學術發現，把民主供奉為一種理想，一種美好價值，那肯定沒有關係：《自然哲學的數學原理》恰好出版於光榮革命之前一年，拉瓦錫 (Antoine Lavoisier) 在法國大革命中上了斷頭臺，陸白雪夫斯基 (Nicholas Lobachevsky) 和門捷列夫 (Dmitri I. Mendeleev) 則是沙皇治下臣民。但倘若將科技視為引發社會變革的原動力，那關係就非常之重要了。其中關鍵在於：社會變革必然導致理念與生活方式的轉變，以及利益的再分配，而只有通過民主程序，也就是取決於多數的原則，這種基本轉變才能迅速反映於政治結構與實際決定。換而言之，只有民主體制才有足夠力量衝擊既得利益階層所已建立的體制，才能為社會提供在相對和平、穩定狀況下不斷變革的機制，才能釋放科技進步所產生的社會動量。英國的工業革命與其議會選舉權的大幅度擴張發生於同一時期，而蘇聯傾力發展科技，但在與美國的長期競賽中仍然不免筋疲力竭而崩潰，就是上述機制重要性的最佳明證。

科技與民主真具有內在關係嗎？倘若把科技單純視為學術發現，把民主供奉為一種理想，一種美好價值，那肯定沒有關係。但倘若將科技視為引發社會變革的原動力，那其中關鍵在於：只有民主體制才能為社會提供在相對和平、穩定狀況下不斷變革的機制，才能釋放科技進步所產生的社會動量。

五　伊甸園中的「新人類」

然而，由個人發揮創造力而推動的科技發展到底代表甚麼？到底有何目標，有何意義？這仍是我們要面對的問題，也是今日人類文明問題的核心。

要回答這個問題，我們可以從自然界的進化現象得到啟示。進化是眾多遺傳基因不斷發生變異，令在生存競爭壓力下的生物種別為自然所淘汰或者選擇的結果。整體而言，它並沒有終極目標。同樣，科技進展是許多個人的異常追求、探索經過客觀證驗之後所得結果的集合。它對人類整體在當下環境中的生存、發展有莫大助力，但除此之外也並無任何固有的、根據某套理念而訂定的整體目標。這一特點，恰恰就是其巨大力量的秘密之所在。自然進化不可能停止，因為在資源有限的自然環境之中生存競爭不可避免；同樣，科技發展和相應社會變革不可抑止，因為每一項發現、發明都賦與掌握和充分運用這一自然法則的集團、國家以更強大的力量；其結果是：周遭集團、國家只有隨之而變革，或者遲早被消融、整合這兩條路。在本世紀初盛行一時的社會達爾文主義已隨着民族主義之興起與殖民地主義之結束而被遺忘。作為一種理念，它之失去吸引力，是很自然的事。但進化論卻並非主觀理念，而是客觀科學理論，用之以分析產生社會變革的動力，仍然是極為有力的工具。

進化導致了更複雜、靈巧、適應和宰制能力更強的高等生物，乃至已經超越自然「生物」階段的「萬物之靈」的出現。這是生物由於進化而產生的「異化」，即其本身之超越和蛻變。同樣，科技進展導致了全球性文明的出現。這文明有十分深厚的歷史根源，但顯然已經完全脫離 (或者更應當說超越) 它根源中那些個別的文化、宗教、思想體系——事實上這些體系都已經解體，其遺留下來而仍然有價

值、活力的那些片段，則已經被吸收、融合到新文明之中去，繼續發揮作用。這文明本來以個人為中心，但顯然又正在急速地改變人的精神面貌，令個人無論在思想、情感乃至精神上，都再也脫離不了全球文明的深層控制。毫無疑問，這是人由於科技變革而產生的異化。不少人把這一蛻變視為災難，視為過份放任「浮士德精神」所造成的不幸後果，是能夠，而且必須通過恢復「人性」和「理性」而加以矯正，加以挽回的。可是，所謂異化同時亦是「人」這一被視為神聖本體之超越；像生物的進化一樣，這蛻變恐怕也是不可逆轉的。伊甸園在五百年之前已經失落，它雖或可以重建，但居民恐怕將是我們所感到陌生的「新人類」了。

在已來到我們面前的新世紀之中，不但一般人的生活、思想、娛樂、財務會被「聯網」，社會、經濟和政治體制也同樣會被各種越來越緊密的國際組織所繫結、規範，成為一體。全球通行的流動電話、香港剛剛迎來的迪士尼樂園，還有中國即將加入的國際貿易組織，可以說是這「一體化」的最好象徵。甚至，本來以個人為中心的科技發展也不例外，也正從個別科學家、發明家的苦索深思，變為大企業、大實驗室中數千百人組成的龐大科技隊伍的緊密與長期合作。《物種原始》基本上是達爾文個人的孤獨工作，今日解讀人類基因譜的樊特 (Craig Venter) 則是一個商業科研王國的總指揮。牛頓說他站在巨人的肩膀上，所以望得更遠；今日我們也仍然有像愛因斯坦、霍金 (Stephen Hawking) 那樣登高望遠的孤獨天才。但在下一個新世紀，絕大部分科技新發現和大進展，恐怕都將會是由奧本海默 (Robert J. Oppenheimer) 那樣領導曼哈頓計劃的「科學政治家」所統籌的了。

對於在傳統文化孕育中成長的人來說，從有獨立價值和內在精神的人，變為「新人類」的一份子，變為全球文明體系中的一粒微塵，無疑是極端痛苦的事；而那個他們所熟悉的，秩序井然，具有固定價值系統，由文學、詩歌、音樂、美術、哲思等優美事物交織而成的舊世界之破碎、消失，更是一場不折不扣的夢魘。但對今日在電視、電腦和互聯網上長大的「新人類」來說，這卻是在通往新伊甸園的超級公路之上，一個賞心悅目、五彩繽紛的愉快旅程。在今日，這日漸湧現的伊甸園仍然處於第三世界的包圍和困擾之中，但它的力量，它的美好前景，正在迅速吞噬周圍的傳統文明，正在從經濟上、政治上、文化上——還有心理上，無可抗拒地擴張它的領域。

在本世紀初，侈談世界主義，而不認識民族主義的重要和力量，是幼稚、可笑、一廂情願的。但在今日，在國界日漸為全球經濟體系所泯滅的時代，即使對力量強大和人口眾多如中國者而言，再單純致力於所謂傳統文化的「弘揚」，或者「民族」的興旺、發展，其長遠意義就不免引起疑問了。在即將來臨的新世紀、新千禧年，在急速呈現的全球文明體系中，中國人到底怎樣才能發揮他們的力量，作出他們的貢獻，那是需要深思的。

在本世紀初，侈談世界主義，而不認識民族主義的重要和力量，是幼稚、可笑、一廂情願的。但在今日，在國界日漸為全球經濟體系所泯滅的時代，即使對力量強大和人口眾多如中國者而言，再單純致力於所謂傳統文化的「弘揚」，或者「民族」的興旺、發展，其長遠意義就不免引起疑問了。

陳方正　香港中文大學中國文化研究所所長

讓一部分人在精神上先富起來！

金觀濤

一十九稘初告終，搏搏員地趨大同。神機捭闔縱變化，爭存物競誰相雄？大哉培根氏告我，即物觀道冥縴洪。(中略)三皇五帝各垂法，所當時可皆為功。蚩蚩之氓俾自治，奚翅洲渚浮艨艟。及其已過尚墨守，無益轉使百弊叢。矧今天意存混合，殊俗異種終棣通。是時開關用古始，何異毛毳當爐烘。履而後艱常智耳，如懲弗慫寧非憧，四百兆民皆異種，卒使奴隸嗟神恫！所以百千萬志士，爭持建鼓擐頑聾。賢愚度量幾相越，聽者一一衰耳充。膠膠擾擾何時已，新舊兩黨方相攻。(下略)

——嚴復〈贈熊季廉〉

上面所引的是嚴復在1901年寫的一首七古。因為原詩太長，我不得不稍作一點刪略，但原詩的主要旨意都已包括在上引的二十六句之中了。我不想為此詩作註釋，因為原詩並不難解。我只想借它起興，說一說我對於二十世紀終結的感受，以答《二十一世紀》編者殷勤下問的盛意。

嚴復提倡的「進化論」震動了整個中國，幾乎籠罩了全部二十「稘」的中國思想界。然而就每一具體的中國事物而言，「變化」是不是都等於「進化」呢？「稘」為「世紀」所取代這一微不足道的小事因此卻富於極不尋常的象徵意義。

中國人有「世紀」的觀念當然是二十世紀以後的事。嚴復寫此詩時其實心中仍然是用光緒紀年。但由於他是「西學鉅子」，這才意識到「十九世紀」已經「告終」了。當時中國顯然還未流行「世紀」一詞，因此他選了這個典雅的「稘」字來譯"century"。事實上，「稘」字原義並不是百年，不過由於「稘」通於「期」，注經家解「期」常有作「百年」者(如「期頤」百歲之人)，嚴復轉彎抹角想到了它。可見他所說的「一名之立，旬月踟躕」，確是毫無誇張的自白。從中國文字學的嚴格意義上說，「稘」字自然遠比「世紀」為正確。但約定俗成之後，「世紀」大概已無可變了。從這一個字上，我們也不免發生一種感想：嚴復提倡的「進化論」震動了整個中國，幾乎籠罩了全部二十「稘」的中國思想界。然而就每一具體的中國事物而言，「變化」是不是都等於「進化」呢？「稘」為「世紀」所取代這一微不足道的小事因此卻富於極不尋常的象徵意義。它在新舊「稘」交替的今天為中國人提供了一個「反思」的起點。

從一個字轉到嚴詩的本身，我們的感慨便更深了。除了「四百兆民」今天應該加三倍，千真萬確地證明了「進化」之外，其餘幾乎原封不動，句句都可以移

作今天中國的寫照。嚴復在當時是一位最熱心推動「改革」和「開放」的知識界領袖，全詩講的便是這兩件大事。和許多同時代的人一樣，嚴復對世界走向「大同」、「混合」似乎深信不疑。一百年後的今天，「大同」、「混合」的語言差不多已絕迹了，代之而起的是「多元文化」以至「文明衝突」。這好像是今昔的一個重大的異點。但是換一個角度看，又不盡然。由於一百年來科技的驚人發展，特別是80年代以來的電子革命，再加上市場經濟全球化的無孔不入，這個世界雖未進入「大同」，卻縮小成一個「地球村」了。最近有一位電子專家格萊克 (James Gierek) 說得最傳神①：

> 「我們大家都連在一起」，乃是一家電話公司的廣告文案，但也已是這十年來的真實寫照。從柏林圍牆倒塌到天安門事件等政治動盪不再只單單是歷史：除了電視和傳真相輔相成外，資訊與願望的全球分享使得暴政即使不會馬上過時，至少也無法逞其花言巧語。

從這個視點看，今天的世界仍然是嚴復的世界的延續。他在詩中所特別提到的培根 (Francis Bacon)，正是最早預見到科技足以根本改變世界的近代先知。中國已不可能孤立於科技所主宰的現代世界之外，這也是嚴詩中鄭重傳達的一個意思。

回顧二十世紀的歷史足迹，我們的視線自然不能僅僅停留在中國一地。這裏我要略提一提上面引過的*Our Times*那本書。這是由美國一家大出版公司，集合了歷史界的名家為指導顧問，再加上由作家、編輯、研究人員、美術家等組成的一支龐大隊伍，精心撰寫而成的。英文原版刊於1995年，其目的便是要以圖文並茂的方式，呈現出二十世紀人類文明的全貌。這部書以十年為一單元，另請最有權威的專家撰寫一篇精簡的論文，把每一個十年中最有代表性的文化趨向及其意義概括出來。例如第一個十年是弗洛伊德 (Sigmund Freud) 的「潛意識之謎」、30年代的「極權主義」、70年代的「環保」、80年代的「電子革命」等。全書不但記述了文明的正面成就，也暴露了人類的愚昧和偏狹及隨之而來的無數災難，如兩次世界大戰和革命暴力便是顯例。

我不是說，這本書已成學術性的經典，字字都是珠璣。恰恰相反，這不過是一部資料性質的參考書，再過兩三年，也許便無人問津了。但此時卻恰好為我們回顧二十世紀的歷史提供了最大的便利。

我讀了這部資料書，不能不發生一個很深的感慨。在這本書中，二十世紀中國只有在戰禍、混亂、破壞的記述中佔着很可觀的世界地位，也在極權主義的興起和衰落過程中扮演着重要的角色。然而在文明發展的部分，無論是科學、文學、藝術、宗教、思想、音樂、舞蹈等等，中國竟完全交了白卷。但中國千真萬確是一個古老而又悠久的文明，擁有過商、周銅器藝術、魏晉以下的繪畫、《詩經》、《楚辭》、唐宋詩詞、先秦諸子、禪宗、宋明理學……。為甚麼進入二十世紀以後，在整整百年之中，中國的人文精神竟如此一蹶不振呢？我曾聽到不少人說，二十一世紀中國即將成為科技大國，因為中國人既聰明，又

在*Our Times*這本書中，二十世紀中國只有在戰禍、混亂、破壞的記述中佔着很可觀的世界地位，然而在文明發展的部分，無論是科學、文學、藝術、宗教、思想、音樂、舞蹈等等，中國竟完全交了白卷。但中國千真萬確是一個古老而又悠久的文明，為甚麼進入二十世紀以後，在整整百年之中，中國的人文精神竟如此一蹶不振呢？

靈巧，特別在技術方面確實具有無窮的潛力。我沒有理由懷疑這一說法，而且已有不少事實在支持着這個推斷。但是我總想問一個問題：即使這一天到來了，中國人便真的感到完全滿足了嗎？科技徹頭徹尾是西方文化的產品，而且毫無可疑是從一種更高的精神境界中轉出來的。難道中國人百年以來追求的僅僅是魏源所謂「師夷之長技以制夷」這一件事嗎？

在世紀末的今天，中國的精神貧困更遠在物質貧困之上，這已是無可爭辯的事實。眼前正轟動着中國大陸和整個世界的所謂「法輪功」事件便是活生生的例證。我不想、也沒有資格去評論這件事，但如果說這個現象足以證明中國人有一股要求填補精神空虛的強烈欲望大概是不成問題的。其實此事由來已久，80年代初的「特異功能」和「氣功」的大行其道早已為今天的局面奠定了基礎。真要理解像法輪功及其同類新民間信仰的泛濫，還有以《易經》為中心的種種「醫、卜、星、相」的再生，我們恐怕還得參考蘇聯解體前後俄國的一般思想狀態。1994年以研究歐洲中古文化史著名的俄國史學家古烈維奇 (Aaron I. Gurevich) 指出②：

> 官方意識形態長期壓抑下俄國民間文化的多層積澱，在極權體制崩潰之後，突然爆發了出來。無論是政客、史學家、學人對此都毫無心理準備。與此同時，數十年來宰制了史學思維的馬克思主義史學完全失去了信用，留下來的則是一片「哲學空白」(philosophical void)。而填補這一大片空白的便是神秘主義、「怪力亂神」(occultism)。以至侵略性的沙文主義等等現成的東西。

中國大陸從1949年起知識人全部「閉口休談作啞羊」或「文章唯是頌陶唐」。80年代雖有一段短暫的「春天」，但不久又進入嚴冬。90年代以來「作啞羊」、「頌陶唐」的流風餘韻基本上又復活了。不過頌聲已加上層層古今包裝，從「三後」到「三代」無不盡有。中國的精神貧困豈能不日益加深？

幾年前我初讀此文便印象很深，今天我更感到中國精神的貧困還遠在俄國之上，因為俄國在極權時代仍存在着東正教的根荄，更重要的是文學的反抗傳統始終不絕如縷，有一些作家和詩人即使在斯大林恐怖統治下也不肯在思想上作一絲一毫的妥協。我們只要一讀柏林 (Isaiah Berlin) 的那篇訪談錄便可見其大概③。這和中國大陸從1949年起知識人全部「閉口休談作啞羊」或「文章唯是頌陶唐」(陳寅恪1953年詩句) 相去何止萬里，80年代雖有一段短暫的「春天」，但不久又進入嚴冬。90年代以來「作啞羊」、「頌陶唐」的流風餘韻基本上又復活了。不過時移世易之後，頌聲已加上層層古今包裝，從「三後」到「三代」無不盡有，如此而已。即使眼前沒有人能看得穿或願意戳破，但將來陵谷變遷 (這是必然的)，後世必有能辨之者。在這種情況下，中國的精神貧困豈能不日益加深？

參加「法輪功」一類活動的人自黨幹部、知識份子，至下崗人員、普通老百姓，幾乎應有盡有，人數之眾多更令人難以置信。如果再加上地下的基督教信徒之類，則今天中國一般人民的精神饑渴所達到的深度和廣度，真可謂史無前例了。精神饑渴只有精神食糧才能解救。在過去，這是儒、釋、道三教所負擔的任務。今天姑不論支離破碎的三教已自顧不暇，即使完整，恐怕也不足以應付這全新的精神危機。知識份子雖然「洋話語」五色斑斕，但這種局勢卻不是花言巧語所能化解得了的。那麼，嚴刑峻法可以奏功嗎？我們不妨略略翻閱一下《宋刑統》和《宋會要輯稿》〈刑法〉諸卷中關於禁止「吃菜事魔」的「妖教」的立法。但南宋初已有人指出④：

> 伏見兩浙州縣，有喫菜事魔之俗。方臘以前，法禁尚寬，而菜魔之俗猶未至於甚熾。方臘之後，法禁愈嚴，而事魔之俗愈不可勝禁。州縣之吏，平居坐視，一切不問則已，間有貪功或畏事者，稍蹤迹之，則一方之地，流血積屍，至於廬舍積聚，山林雞犬之屬，焚燒殺戮，靡有孑遺。自方臘之平，至今十餘年間，不幸而死者，不知幾千萬人矣。

方臘曾經是大陸史學界的「起義英雄」，大家對這一段史事應該耳熟能詳。值得指出的是在方臘之亂(1120)之前的十幾年間正是「黨禁」嚴厲風行的時期，「諸邪說詖行非先聖賢之書，及元祐學術政事，並勿施用」。史學之書和三蘇、秦觀、黃庭堅的文集都毀板不許刊行，甚至「以元祐學術政事聚徒傳授者，委監司察舉，必罰無赦」⑤。所以那也恰好是一個精神最貧困的時代。

我已說，對於「法輪功」事件本身，我不想置評。以上所說都只是環繞着「精神貧困」的主題。今天(1999年11月6日)我在《紐約時報》讀到一篇報導，標題赫然是：〈現在中國說：國家命運全靠擊潰法輪功〉，其來源是《人民日報》11月5日的頭版評論。這便更證實了我的論點。幾千萬甚至上億的老百姓都在追求這樣或那樣的超世間的「天國」，這只能說明他們受「精神貧困」的困擾至少不在「經濟貧困」之下，甚且過之。近年來，一位以人王而兼教主的「新儒宗」提倡「亞洲價值論」，其要義包括：「穿衣吃飯」是第一「天理」(或「人權」)；亞洲人民要權威不要自由等等。其說創闢，石破天驚，不但震動世界，而且風行中國大陸，進入官方「人權」文獻⑥。孰料如此偉論今竟無意中為「法輪功」所破，不免掃興。

但是我卻由此而得到了一個靈感：物質貧困既然可以通過「讓一部分人先富起來」獲得解決，那麼精神貧困是不是也應該如法炮製，即「讓一部分人在精神上先富起來」？也許有人會駁斥我：「這豈不是在提倡精神貴族麼？」我說不然。在經濟上「先富起來」的已不在少數，但到現在為止，還沒有聽到有誰指責他們是復了辟的「資本家」，為甚麼「在精神上先富起來」的人便一定會變成「精神貴族」呢？

「讓一部分人在精神上先富起來」當然必須具備一定的先決條件。大體說來，有客觀條件和主觀條件兩類。經濟上一部分人先富起來的客觀條件是市場機制，無論是姓「社」姓「資」都不相干，市場必須具有一定程度的開放和自由競爭，否則它便死了。精神上一部分人先富起來也離不開一個「思想的市場」(西方現稱之為"market of ideas")，這個市場也同樣必須有最低限度的「開放」與「自由競爭」的保證。這便是通常所謂「言論自由」、「出版自由」。主觀條件則更為困難，其關鍵端在有沒有一部分人能建立起譚嗣同、梁啟超、章炳麟以來所大力提倡的「個人自主」。陳獨秀在「五四」前夕說的最清楚，這是「尊重個人獨立自主的人格」⑦。把「個人自主」應用到學術和思想的領域內，在西方大致可以韋伯(Max Weber)〈科學作為一種志業〉中所表達的態度為代表，其核心只是「知識的真誠」(intellectual integrity)。但其中有一段話值得介紹。他說⑧：

> 一個有用的教師的主要任務是教他的學生認識那些「不方便」的事實——也就是對他們的黨派意見不方便的事實。相對於每一個黨派的意見都有許多

「讓一部分人在精神上先富起來」必須具備客觀條件和主觀條件兩類。客觀條件離不開一個「思想的市場」，這便是通常所謂「言論自由」、「出版自由」。而主觀條件的關鍵則端在有沒有一部分人能建立起譚嗣同、梁啟超、章炳麟以來所大力提倡的「個人自主」，陳獨秀說的「尊重個人獨立自主的人格」。

> 極不方便的事實，對於我自己的意見或別人的意見，都是如此。我相信，如果教師能迫使他的聽眾習慣於這一類事實的存在，他所完成的已不止是一種知識上的任務。我甚至可以毫不謙遜地說：這是一種「道德的成就」。

敢於為求真實、說真話而不計一切後果，這是「在精神上先富起來」所不可或缺的主觀條件。其實這種精神並不用向西方搬取。孟子稱之為「大丈夫」的三個條件——「貧賤不能移，富貴不能淫，威武不能屈」——用於開拓精神資源上便和韋伯所謂「道德的成就」基本一致。《中庸》記孔子論「強」有「和而不流」、「中立而不倚」、「國有道，不變塞焉」、「國無道，至死不變」諸語又何嘗不是「個人自主」的最有力的詮釋？現代中國知識份子人人都知道這些道理，只不過「知及之仁不足以守之，雖得之，必失之」罷了。但我們現在談的是「一部分人」，是「創造少數」。而且近年來經過發掘，使我們確知，即使在現代最「無道」的時期，知識份子中也仍然存在着這樣的典型。這就夠使我們有信心了。

嚴復詩中「所以百千萬志士，爭持建鼓撾頑聾」，便是當時「在精神上先富起來」的「一部分人」。可惜整個二十世紀的暴虐和無道耗盡了中國的精神財富。我們要想在二十一世紀重建新的精神財富，幾乎一無憑藉，一切都要從頭做起，這確是一個長期而艱苦的進程。然而除此已別無他途。所以我只能用「讓一部分人在精神上先富起來」這句話，作為我對於二十一世紀中國的獻詞！

嚴復詩中「所以百千萬志士，爭持建鼓撾頑聾」，便是當時「在精神上先富起來」的「一部分人」。可惜整個二十世紀的暴虐和無道耗盡了中國的精神財富。我們要想在二十一世紀重建新的精神財富，幾乎一無憑藉，一切都要從頭做起，這確是一個長期而艱苦的進程。

註釋

① 龐君豪主編：《Our Times：二十世紀史》(台北：貓頭鷹出版社，1998)，頁584。

② Aaron I. Gurevich, "The Double Responsibility of the Historian", in *The Social Responsibility of the Historian*, ed. François Bédarida (Oxford: Berghahn Book, 1994), 65-66.

③ Isaiah Berlin, "Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956", in *Personal Impressions* (London: Pimlico, 1998), 198-254. 關於柏林和這些作家訪談的內幕和後果，現在可看 Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (London: Chatto & Winds, 1998), 135-69。

④ 李心傳：《建炎以來繫年要錄》，卷七十六，紹興四年丑月癸五條(北京：中華書局，1956)，頁1246。

⑤ 均見《宋史．徽宗紀一》(北京：中華書局，1977)，頁366、368。

⑥ 可看Information Office of the State Council, *Human Rights in China* (Beijing: Foreign Language Press, 1991).

⑦ 陳獨秀：〈一九一六年〉，《青年雜誌》，第一卷第五期，頁3。

⑧ Max Weber, "Science as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 147.

余英時 美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授

世紀末的危機意識

張灝

評論一個時代，本非易事，何況評論自身所處的時代，更何況這時代是歷經鉅變、天旋地轉的二十世紀。今天面對這行將消逝的世紀，只有縮小視野，把它放在中國歷史的脈絡裏作一鳥瞰，希望藉此對這世紀增加一些歷史的透視與時代的警覺。

對中國歷史稍有認識的人都知道，中國在近現代以前的歷史不是只有朝代的循環輪替。長程累進的演變，就中國文化的各方面而言，幾乎是無代無之，但是在文明的核心發生結構性的鉅變，則是屈指可數。

在中國歷史上，基本制度與思想因受到衝擊而起了不同程度的變化只發生過三次：晚周的樞軸時代，佛教流入的南北朝，以及近現代。如論變化速度、廣度與深度，近現代遠超過前二者，它帶來的是文明轉型的變化。

我所謂的文明核心的鉅變是指中國文化自從公元前二千年至一千年之間躍升至文明層次上以後逐漸展現的一些基本制度與思想的改變。這裏所謂的基本制度與思想是指政治領域裏的普世王權，社會領域裏的家族制度與士族階級，以及文化領域裏的有系統的宇宙觀與價值觀。這種基本制度與思想因受到衝擊而起了不同程度的變化，在中國歷史上只發生過三次：晚周的樞軸時代，佛教流入的南北朝，以及近現代。如論變化速度、廣度與深度，近現代遠超過前二者，它帶來的是文明轉型的變化。

近現代的歷史變化，雖然開始於十九世紀初葉，但那以後的變化卻長久停滯在文化的邊緣，只限於工業技術、行政制度與業務運作等層面。變化提昇到文明核心的層次是1895年以後，二十世紀初才廣泛地展開。因此，二十世紀一開始便籠罩在由文明核心鉅變所造成的危機之下。

首先是傳統政治秩序的解體。這個秩序的基礎——普世王權，自1895年以後即開始受到當時菁英階層所發動的改革與革命運動直接或間接的衝擊，終於在1911年崩潰。因此，在二十世紀初年所看到的不僅是清王朝的瓦解，也是三千年以來支撐傳統政治秩序的制度基礎之瓦解。同時，隨着普世王權的崩解，西藏與外蒙也先後宣布獨立，加上1895年台灣之割讓於日本，這一連串的事件是中國境內政治社群 (political community) 解紐的開始，在當時不為人注

意，卻是傳統政治秩序在二十世紀初解體的另一面，對本世紀後期的政治發展有着深遠的影響。

其次是文化基本取向的失效。這種文化深層的危機有三個層面。這三個層面都是導源於傳統文化主流的核心觀念的解體。此處的核心觀念是指儒家思想的基本價值觀與宇宙觀的組合。首先就價值觀而言，源自儒家禮教的規範倫理在二十世紀初年就已開始全面解體，而傳統的德性倫理也逐漸動搖而失序。同時傳統以「天人合一」觀念為核心的宇宙觀，也受到西方以科學為主軸的自然主義的衝擊與侵蝕。這種核心思想的解體所產生的最直接的後果是基本道德與社會價值取向的失控；間接的後果是文化認同取向和精神意義取向的失落。我們必須記住，中國文化傳統與任何其他文化傳統一樣，自己構成一個意義世界 (universe of meaning)。在這意義世界裏面，儒家的基本價值觀與宇宙觀，一方面供給個人與群體一些行為規範，另一方面也構成一組指標系統，不但替中國人相對於世界其他的國家與文化作自我定位，而且也使他們對宇宙和人生有一全面的解釋，從而在這架構內認識生命的方向和意義。因此當支撐這「意義世界」的基本價值觀和宇宙觀失序與失效時，文化認同取向和精神意義取向也會因此落空，造成精神上的空虛失落和情緒上的惶亂無主。

儒家的基本價值觀與宇宙觀為中國人提供了認識生命的方向和意義的架構，因此當支撐這「意義世界」的核心思想開始全面解體，所產生的最直接的後果是基本道德與社會價值取向的失控；間接的後果是文化認同取向和精神意義取向的失落。

就社會經濟領域而言，從表面上看來，中國至少從二十世紀開始已經變成所謂的「二元社會」。一方面是沿海沿江的一些大城市中出現具有現代社會雛型的結構，另一方面是廣大內陸城鄉的傳統社會。但重要的是前者在中國社會的比重遠不如後者，因此，中國傳統社會經濟結構在進入二十世紀時尚未轉型。這種情形從二十世紀初年大約一直維持到1949年中共革命成功的前夕。但社會經濟未經結構轉型並不代表危機就不存在。因為農村是傳統社會經濟的支柱，而幾乎所有在二十世紀前半期所作的社會調查都顯示農村經濟是在日益凋敝之中，農民的生活水平也不斷地在向饑餓線下降落。1930年代，極負盛名的英國社會史學家唐尼 (Richard Henry Tawney) 應邀來華作社會調查，曾寫了一份極為詳盡的報告。他指出中國的農村社會急速地潰爛，農民的疾苦已到了山窮水盡的地步。因此，他預言在不久的將來，農村裏深重的苦難會爆發為一場社會革命。可見二十世紀上半葉，中國的社會經濟結構雖無轉型的鉅變，但其危機之深，並不下於文化領域中的取向危機與政治領域中的傳秩統序之解體。

重要的是：中國在當時面臨的不僅是文明核心結構上的鉅變，同時也是國族存亡的威脅。一方面是清王朝崩潰後所形成的軍閥割據，以及隨之而來不斷的內戰，國家陷於長期分裂。另一方面，帝國主義的侵略，自1900年前後開始也有空前的升級，由之前以經濟剝削與間歇性軍事侵略為主的「慢性帝國主義」轉變成以連續不斷的軍事侵略與領土掠奪為主的「急性帝國主義」，中國被瓜分成殖民地的危機迫在眉睫。這內外交迫的緊急情勢，在當時形成近代以來空前的國族危機。

因此，中國在二十世紀前半期，一直籠罩在由文明核心結構的鉅變與國族存亡的威脅所形成的雙重危機之下。這雙重危機是中國共產黨在當時崛起的一

個重要背景。也可以說，共產主義革命是對雙重危機的一個回應。而這革命在本世紀中葉的成功，似乎代表當時大多數的中國人相信這番革命可以化解這雙重危機。但事實證明這是幻覺，革命的成功只是暫時掩蓋了危機。不錯，國族存亡的威脅在本世紀的後半期已不復存在，但文明核心結構的危機又在重現。

首先，讓我們來看看今天中國的政治秩序。它仍然面臨兩個嚴重問題。一個是政治制度的問題。中國現存的政治制度，不論就政權的民意基礎而言，或者就權力轉移的穩定性或透明度而言，都只能算是過渡性的。中國距離一個穩定的民主法治仍然很遙遠。同樣對現存政治秩序有嚴重威脅的是：中國作為一個政治社群而言，正面臨解紐與分裂。今天西藏、新疆以及內蒙境內的少數民族的問題，已非癬疥之疾。特別嚴重的是台灣問題。兩岸對統一的看法歧異太大，對峙之局隨時可以引發戰爭。而這戰爭可以替兩岸帶來無以估計的損害，國力民生又要倒退幾十年。從這兩個問題的嚴重性看來，今天中國政治秩序所面對的危機仍是本世紀初年傳統政治秩序瓦解以後形成的後遺症。

今天中國的政治秩序仍然面臨兩個嚴重問題。一個是政治制度的問題，中國距離一個穩定的民主法治社會仍然很遙遠；另一是中國作為一個政治社群正面臨解紐與分裂，其中特別嚴重的是台灣問題。從這兩個問題的嚴重性看來，它仍是本世紀初年傳統政治秩序瓦解以後形成的後遺症。

再看看文化思想領域。中國共產主義與毛澤東思想在本質上是帶有濃厚的政治宗教性格。它當年之能有風靡一時、籠罩人心的精神魅力，也正因為這種性格。但是誰都知道，文革以後，共產主義已經失去這種魅力，而徒具形殼。大陸上所謂三信危機是很自然的結果。加上近二十多年來資本主義所掀起的物欲狂潮，使得中國在精神與道德上已成一片荒原。本世紀初開始出現的文化取向危機，不但再現，而且變本加厲。

就經濟發展而言，中國改革開放以來曾經取得非常可觀的成就，使得二十世紀上半期停滯的社會經濟結構有了轉型的發展。但同時它在社會經濟的領域裏也存着嚴重的問題。統治經濟所遺留下來的種種贅疣，如國營企業的癱瘓，下崗工人就業與生計之艱難，金融制度的不健全，以及貪污舞弊的泛濫，已是人盡皆知的沉疴。而經濟成長與改革也造成了中國社會的一些畸形發展，如社會貧富不均的日深，內地與沿海經濟的懸殊，以及生態環境長年受到的嚴重破壞，在在都威脅着中國社會經濟的前途，甚至有引發動亂的憂慮。

這些社會經濟、文化思想以及政治秩序領域裏出現的危機，顯示二十世紀的鉅變已超出中國歷史上任何一個世紀。中國因此進入一個空前的文明轉型時代。在這轉型的過程中自然呈現許多契機。但是，如上所示，轉型過程的此刻卻也是危機重重，而且這些危機的種因都很深遠，不是短期所能解決，勢必延伸到及見的將來。因此在這行將跨入下一世紀的時候，我們最需要的是對當前危機的認識與警覺，沒有這番警覺和認識，危機可以吞噬我們，一切對二十一世紀的期盼都將是奢望與幻想。

張　灝　香港科技大學人文學部教授

中國人與二十一世紀世界秩序

朱雲漢

高度一元化秩序及其建構者

從世紀末國際社會所發生的各種重大事件所透露出來的趨勢來看，下一個世紀的世界秩序的主要形貌似乎已經隱然可見。這個世界秩序最基本的特徵就是一個同時貫穿安全、生產與交換、金融以及意識形態四個領域的高度一元化權力結構，而建構這個一元化秩序的主要行動者就是美國①。

下一個世紀的世界秩序的主要特徵就是一個同時貫穿安全、生產與交換、金融以及意識形態四個領域的高度一元化權力結構，而建構這個一元化秩序的主要行動者就是美國。在後冷戰時期，美國憑藉其國內市場的超級規模以及在全球資本市場的舉足輕重地位，成為推動全球貿易體制與金融秩序變遷的主要遊戲規則制訂者。

在後冷戰時期，美國挾其無遠弗屆的軍事投射能力，以及憑藉她與西歐國家所建構的集體安全體制，成為唯一具有建構全球安全秩序以及介入區域衝突能力的單級超強。同時，美國憑藉其國內市場的超級規模以及美國聯邦儲備理事會在全球資本市場的舉足輕重地位，成為推動全球貿易體制與金融秩序變遷的主要遊戲規則制訂者。這個後冷戰安全秩序建構的主軸是北大西洋公約組織的東擴與安全任務的調整；新自由主義經濟秩序的主要政策協調機制是七國工業集團 (G7) 的高峰會與財長會議，主要的執行機構是世界貿易組織與國際貨幣基金會。這個高度一元化權力結構的出現，與後冷戰時期全球體系所出現的權力的真空狀態有密切關係，而且此一真空狀態可能仍會維持很長一段時間②。

這個一元化的意識形態結構，設定了一些基本規範準則：第一、西方國家的民主與人權實踐範式成為檢驗各國國內政治秩序正當性的唯一準繩 (但民主原則被排除適用於檢驗國際政治秩序的正當性③)；第二、維護私有財產權、鼓勵自由競爭與尊重市場運作機制同時成為國內與國際經濟秩序建構的金科玉律；第三、根據排他性地域管轄性的主權國家仍舊被視為組織人類政治生活與分割政治權威的基本單元，但跨國性組織與團體在全球事物管理上的發言地位獲得一定的承認④，以及境外的政治行動者得以人權的理由干涉主權國家的內政的正當性也獲得支持⑤；第四、透過多邊主義 (multilateralism) 途徑處理全球事物與

國際衝突成為一種常態模式並受到肯定，但多邊主義的整合範圍是以意識形態近似性為主要考量⑥。在這個新的世界秩序中，十七世紀以來威斯特伐利亞體制下的絕對主權觀受到了明顯的挑戰，二次世界大戰後國際經濟秩序重建時所遵循的鑲嵌性自由主義 (embedded liberalism) 原則⑦也遭遇嚴重的侵蝕。

這個一元化的意識形態結構是以特定的世界觀、特定的人類歷史發展目的論作為其理論基礎的。以個人自主、自我管理與自我負責的原則作為組織社會生活的基本前提被塑造成為一種「自然秩序」；由代議民主、市場經濟與市民社會構成的三位一體結構被視為歷史演進的必然終點，也是評估所有發展中國家社會發展進步與落後的準繩；以股東利益至上的英美式資本主義 (Anglo-Saxon capitalism) 被普遍接納為最有效率的經濟組織模式，也被視為所有資本主義國家在適應新的國際競爭環境重組國內生產關係時所必然模仿的對象；在運輸成本下降與通訊科技突飛猛進，阻礙資本、貨物與資訊進出國境的各種人為障礙的消除，以及市場整合與國際分工所創造的巨大經濟效益等因素推動下，全球化 (globalization) 的趨勢無可逆轉，所有國家都必須服膺此一潮流⑧。

這個霸權結構的超穩定性在人類歷史上可能是空前的。在意識形態領域，當前幾乎沒有任何能與之抗衡的替代模式，東亞的發展性國家 (developmental state) 資本主義模式⑨以及西歐的利益關係人資本主義模式 (stake-holder capitalism) 正面臨英美式資本主義的嚴峻挑戰⑩，新馬克思主義與古典社會主義的論述陷入空前的邊際化危機，「東亞價值」的論述與回教基本教義都只是消極的防禦，後現代的論述只能構成一種微弱的挑戰，但無關宏旨。在物質基礎的再生產過程中，美國大學與企業不斷吸納全世界最優秀的科技人才；美國金融市場不斷吸引全球的低成本資金，國際市場貿易競爭的遊戲規則更是圍繞着美國最具競爭優勢的產業 (尤其是資訊科技、生物科技產業與金融服務業) 而設計，因此這些機制不斷支撐着一個「強者恆強」的正面循環。

美國金融市場不斷吸引全球的低成本資金，國際市場貿易競爭的遊戲規則更是圍繞着美國最具競爭優勢的產業而設計，因此這些機制不斷支撐着一個「強者恆強」的正面循環。東亞的發展性國家資本主義模式以及西歐的利益關係人資本主義模式正面臨嚴峻挑戰。

反思影響未來的三個前提

在面對上述這樣一個隱然成形的新世界秩序，大陸、台灣與香港應該何以自處？能夠扮演何種角色？這個新世界秩序是必然將兩岸關係導向衝突，還是導向和解？當我們在思考「中國人與二十一世紀世界秩序」這個大課題時，東亞金融風暴激發我們必須對過去經常視為理所當然的三個前提作出更深刻的思考。第一個前提是，東亞的高速經濟成長模式是否能夠恢復並持續？東亞是否仍將成為二十一世紀全球經濟的重心？「太平洋世紀」的前景是否已經破滅⑪？第二個前提是，經濟自由主義的浪潮是否無可逆轉？自由市場機制是否仍將會推動各國政治與社會結構轉型，以及塑造二十一世紀世界秩序的主導力量？第三個前提是，全球化過程是否只可能前進而不可能倒退？一個高度整合的全球經

濟體系的出現，是否意味着主權國家的作用與地位將日益下降，以及國家機構經社職能的減縮？

對於第一個前提，個人的淺見是，如果不出意外的話，大多數遭金融風暴襲擊而受到重創的東亞國家，都可以在兩三年內恢復經濟成長動力，因此東亞地區的整體經濟實力，仍將在下一個世紀初期扮演舉足輕重的角色，不過東亞國家在未來將面臨更嚴峻的國際市場競爭壓力，也不可能一直在經濟增長方面維持獨佔鰲頭的地位。個人對於東亞的經濟前景基本上仍然樂觀，是基於以下的結構性考量：第一、這次金融危機的本質是過度投資而非過度消費，矯正過度投資(以及衍生的泡沫經濟現象)的政治難度要比矯正結構性的過度消費容易；第二、大多數東亞國家仍具備有利於長期穩定經濟增長的條件，這些條件包括對外導向的經濟體制、高儲蓄、重視教育投資、家庭的互助功能、靈活的經濟組織等；第三、大多數東亞國家的政府雖然存在腐敗與僵化的問題，但依然具備較高的調動社會資源與引導經濟結構調整的能力，以及相對於特殊利益團體仍享有一定程度的自主性。因此，在可遇見的未來，東亞勢將成為與北美及歐洲並駕齊驅的全球三大經濟板塊之一，而且必將成為全球最重要的製造業基地。在東亞經濟板塊中，由台灣、香港、大陸以及東南亞華人經濟網路所構成的大中華經濟圈，將比日本更有機會成為帶動下一個世紀區域經濟增長的火車頭。

在過去二十年間，以美國為首的西方資本主義國家積極向世界各地區推銷經濟自由主義，實際上卻等於是建構一個無政府狀態下的超級賭場。因此，世界秩序建構的新課題將是如何控制全球資本主義的不安定因子，節制其潛在的破壞性力量，特別是如何重新讓市場制度為人類社會發展的需要而服務，而非讓市場機制反客為主。

個人對於經濟自由主義浪潮的前景則有很大的保留。因為東亞金融風暴的爆發、惡化與蔓延所反映的問題，不僅僅是國際間對於全球化資本市場與跨國資金流動的監督、管理與政策協調的合作機制不足，而且是資本主義全球化後所無法避免的脫序與危機。正如博蘭尼(Karl Polanyi)對於30年代世界經濟大蕭條的結構性原因之分析曾指出：市場制度從來就不能凌空於社會與政治制度之外而穩定運作，當市場機制的運行超脫任何主權國家或國際權威性機構的掌控時，當各國的預算、貨幣與財稅政策必需隨着國際投機客的魔笛起舞時，資本主義本身的脆弱性與破壞性本質即可能成為經濟秩序動盪的根源⑫。人類似乎永遠無法牢牢記取歷史教訓。90年代西方社會主流思潮對於經濟自由主義的堅持，與本世紀20年代西方社會對於自由市場的崇拜如出一轍。因此，以美國為首的西方資本主義國家在過去二十年間，積極向世界各地區推銷經濟自由主義，強迫各國打開國內市場與解除金融管制，為歐美國家的閒置資金創造一個無疆界、無障礙與無時差的供需市場，其冠冕堂皇的理由是為追求生產資源在全球規模上最有效的配置，但實際上卻等於是建構一個無政府狀態下的超級賭場，這個賭場內的主要賭客是全球避險基金，賭注是各國的經濟命脈、社會制度與文化體系。而世紀末的全球金融危機正適時的提醒全球人類，新世界秩序的建構不能單單以效率、利潤與競爭力為經緯，如果國際社會不能建構新的政治與社會機制來駕馭資本主義的全球化過程，市場機制的破壞性力量遲早將引爆各種飽受流離顛沛之苦的社會力量的全面反撲。因此在世紀之交，資本主義的全球化可能已經達到其階段性的發展極限⑬，在下一個世紀的初期，世界秩序

建構的新課題將是如何控制全球資本主義的不安定因子，節制其潛在的破壞性力量，特別是如何重新讓市場制度為人類社會發展的需要而服務，而非讓市場機制反客為主。

對於全球化過程的動向，很難做概括性的預測。因為全球化此一概念的內涵十分廣泛，它同時指涉多個層面⑭，而且有狹義和廣義之分。事實上，狹義的全球化過程與前面所談的經濟自由主義浪潮形同表裏，因此其前景是不確定的。廣義的全球化所指涉的革命性世界秩序變化，既過於樂觀，且過於超前。我們今天所看到的全球化過程是相當無秩序、相當不均衡的，具有高度的歷史偶然性，其中更充滿了緊張與不協調，而且並非一種全新的歷史經驗。首先，資本主義的全球化對第三世界絕大多數人民的經濟福祉不但毫無助益，反而帶來更大的不安全。在90年代，開發中國家與已開發國家的生活條件與科技水準的差距日益懸殊，第三世界有更多人陷入絕對的貧窮。再者，就以全球經濟活動的整合程度而言，在貿易、投資與資金流動等指標上，西方國家的經濟互相依賴程度並未超過以往的歷史最高水平。今天的國家間的經濟相互依賴程度當然明顯比60或70年代高，但未必超過20年代，在跨國人口流動方面更遠不如十九世紀來得自由。換言之，我們並不能斷言，全球經濟的整合過程已經邁入無可逆轉的境界。其次，在後冷戰時期，全球性議題的能見度雖然不斷提高，但有效處理這些議題的國際合作架構或全球性管理機制的出現仍遙遙無期。陳義過高的全球意識仍敵不過根深柢固的國家利益。尤其是居於唯一超強地位的美國，對於強化既有的國際合作機制，顯得興趣缺缺；在一些重要的國際組織內（例如國際貨幣基金會、聯合國安理會），美國經常單方面扮演強勢主導的角色，因此大幅削弱了這些國際機構的道德正當性。在文化認同的領域，全球化的過程往往伴隨着部落化（tribalization）過程一同出現，兩者相激相蕩。而在第三世界，全球化往往是美國化（或西化）的代名詞，導致嚴重的本土文化認同失落的危機，所以第三世界要求價值多元化的聲浪將不斷上升，雖然這未必導致亨廷頓（Samuel P. Huntington）所謂的「文明衝突」⑮，但也絕非單一方向的融合。所以整體而言，一個真正的全球社群的出現仍是紙上談兵，文化與價值的趨同未必平順。主權國家仍將是人類社會最重要的政治與文化組成單元，主權國家對世界秩序的塑造仍將扮演舉足輕重的角色。在處理全球性議題上，由於各自囿於狹隘的國家利益，主權國家也許成事不足，但絕對敗事有餘。當前主權國家的主要不足在於各自的市場規模過於狹小，因此將會透過區域經濟的整合，來擴大彼此的經濟成長空間與強化國際競爭力。所以真正有可能部分替代主權國家職能的，將是類似歐盟與北美自由貿易協定等這一類的區域經濟統合組織，成為界定世界經濟版圖的新坐標。

今天的全球化過程是相當無秩序、不均衡的，更充滿了緊張與不協調。資本主義的全球化使第三世界有更多人陷入絕對貧窮；在文化認同的領域，全球化往往是美國化的代名詞，導致嚴重的本土文化認同失落的危機。所以，一個真正的全球社群的出現仍是紙上談兵，文化與價值的趨同未必平順。

總之，兩岸三地的知識份子在面對全球化的趨勢時，必須對於三個迷思保持自主判斷的能力。第一個迷思是，經濟自由主義的浪潮無可逆轉；第二個迷思是，在一個全球化的經濟體系裏，主權國家的作用與影響必然日益消退，國家的經濟職能必然衰退；第三個迷思是，在全球化的過程中，人類社會在經濟

組織、社會制度、價值觀念、歷史記憶、認知地圖、文化認同上將必然出現融合與趨同。

判斷與抉擇

在對這三個大前提做出初步的結論後，我們將進一步嘗試回答三個相關連的問題。第一，在下一個世紀中國人社會的發展藍圖可能而且應該是怎樣的？第二，大陸、台灣與香港對於下個世紀的世界秩序的建構，特別是全球管理機制 (global governance) 的建構，能夠而且應該發揮甚麼作用？第三，兩岸三地中國人在東亞的安全與經濟秩序的建構過程中應該扮演何種角色？

第一個問題十分緊要。因為國內秩序與國際秩序的建構本來就是相互牽引的，享受領先優勢的國家對於國際秩序的主張，必然以維護既有的國內秩序為重要的考量；力爭上游的國家必然以維護其發展空間為出發點。而佔全世界人口將近四分之一的中國人所追求的社會制度 (即國內秩序)，必然深刻影響到世界秩序的建構。

中國大陸現在尚未開展明確的未來圖像，但可以確定的是，建構社會主義市場經濟最大的挑戰，還不完全在於產權的配置，而是如何設計一套相應的政治體制，既能整合市場經濟內新生的多元社會力量，又能結合資訊社會的來臨。台灣、香港與新加坡在未來大陸的政治體制改革過程中，將提供許多正面的和負面的示範。

中國大陸在現代化道路上的摸索，尚未開展一個明確的未來圖像，但可以確定的是，建構社會主義市場經濟最大的挑戰，還不完全在於產權的配置，而是如何設計一套相應的政治體制，既能整合市場經濟內新生的多元社會力量，又能結合資訊社會的來臨。毫無疑問的是，台灣、香港與新加坡在未來大陸的政治體制改革過程中，會起重要的示範作用。但這三個中國人社會不單提供許多正面的示範，也提供不少負面的示範。因為在下一個世紀，日本、台灣與韓國的政經發展模式將面臨更嚴峻的轉型挑戰。過去這三個國家的經濟發展模式都具有「發展性國家資本主義」的特質 (程度或有不同)，國家機構在經濟發展過程中不僅扮演了促進的角色，而且發揮了主導性作用。國家機構對關鍵性產業進行保護與扶持時，政府部門刻意忽視短期的市場資訊，選擇性的開放國外市場的競爭壓力；在對特定產業進行市場秩序的管理時，也是刻意抑制市場競爭機能的短期作用，政府的政策不是被動地依循比較利益，而是主動地創造與更新一國的比較利益。同時，政府對經濟活動的介入，也不僅止於引導資金與技術在產業間的流動，而且還直接介入生產關係 (勞資關係) 的運作，以及對消費與儲蓄行為進行政策性導引。但此一發展模式對應的內外政經條件已經出現劇烈的改變，因此必須改弦易轍。但這並不意味着，東北亞的政經結構必須向英美式資本主義靠攏，東亞國家在適應全球化的趨勢過程中，必然會在既有的政治與社會條件下找尋適合自己發展階段的模式，必須在全球化潮流衝擊下維護與掌握自己社會發展的主體性，因為本來就沒有放諸四海皆準的政經模式⑯，同時東亞國家的結構調整方向也未必是朝向減縮國家經濟職能的單一方向⑰。未來東北亞必須在適應新的全球化經濟體系的前提下，重新界定國家的經濟發展角色，重新設定政府的經濟社會職能，以及重新安排產業與政府的

政策協調機制，其關鍵在於如何能根據東北亞國家的生態條件與社會結構特質，建構一種民主的發展國家模式⑱，同時兼顧經濟政策的民主參與與產業的永續經營。

第二、當前的全球管理體制有很大的局限性與明顯的偏頗。在後冷戰時期，美國作為全球唯一超強在處理國際事務上所表現的獨斷作風，更削弱了現有國際合作體制的正當性。聯合國安理會幾乎淪為為美國選擇性軍事干預的背書工具，國際貨幣基金則完全以美國財政部的觀點馬首是瞻。美國既不願意增強現有國際合作體制的功能，又反對建構新的補強機制。國際貨幣基金在東亞金融風暴中的表現，尤其令人感到寒心。國際貨幣基金幾乎成為西方金融資本家的工具。國際貨幣基金的所謂「紓困方案」，完全是以確保西方國家債權人機構 (跨國銀行與投信基金) 的利益為出發點，不惜摧毀許多東亞國家長年的經濟累積成果，以及扼殺經濟快速復原的生機。同時，還以吸引外資重返新興市場為名，要求東亞國家更大幅度的開放外資進出資本市場的限制，使得先進國家的金融資本家可以進一步在受災國家資產賤賣的過程中獲取利益⑲。同時，美國為維護國際貨幣基金在金融紓困領域內的獨佔地位，堅決反對日本在內的亞洲國家成立「亞洲貨幣基金」的提議，而大陸當局也缺乏遠見而加以杯葛。東亞金融風暴更充分暴露了當前國際合作機制的缺陷與偏頗，當前的全球管理機制並不真正符合多邊主義精神，充其量只是主要西方國家之間的小型多邊主義的產物 (mini-lateralism)，這又以七強高峰會的設計最為露骨。

大陸當局要在世界秩序的建構過程中發揮應有的影響力，應該是以落實真正的「多邊主義」為訴求主軸，並不能將力量只用在發展與美國雙邊關係的一條主軸上，而忽視了推動東亞地區更緊密合作關係的工作。兩岸三地必須先積極參與東亞地區新秩序的建構，才可能具備引導世界秩序演變的條件。

由中國大陸、台灣與香港在東亞金融風暴中所扮演的中流砥柱角色來看，兩岸三地在下一個世紀全球管理機制的改革問題上是必然有發言地位的。中國人在面對世界秩序的建構的大課題時，可能既要把握維護國家利益的傳統性思考，也要掌握中國人所擅長的全局思維與辯證思維。如果中國大陸只是一心一意以推動「多極化」來牽制與削弱美國的超強地位，而忽視全球化過程所帶來的挑戰與機會，那也是缺乏前瞻性的做法。大陸當局要在世界秩序的建構過程中發揮應有的影響力，應該是以落實真正的「多邊主義」為訴求主軸，而非沉浸於權力均衡的遊戲，要提振「多邊主義」的精神就必須先從強化華人經濟圈在東亞地區的道德領導地位着手。

第三、中國大陸在提昇其在全球管理機制建構上的發言地位時，並不能將力量只用在發展與美國雙邊關係的一條主軸上，而忽視了推動東亞地區更緊密合作關係的工作。兩岸三地必須先積極參與東亞地區新秩序的建構，才可能具備引導世界秩序演變的條件。因為在下個世紀的初期，全球管理機制的建構必然是透過北美、歐洲與東亞三大經濟實體間的協商與合作來達成，而這三大經濟板塊中，北美與歐洲都具備一個經濟實體所需要的政策操作機制，唯有東亞還只是一個地理概念，缺乏緊密的協調與合作機制。在此一結構限制下，儘管東亞可能仍是二十一世紀全球經濟體系內成長最快速的地區，可能仍將是全球最重要的製造業生產基地，但卻不可能取得相應其經濟實力的全球事務發言地位。

兩岸三地在積極參與東亞新安全與經濟秩序的建構時，不能忽視日本的巨大經濟實力以及軍事潛力。戰後歐洲的整合過程的政治基石是德法合作，而下一個世紀東亞新秩序最大的潛在障礙是中國大陸與日本的爭霸。要避免爭霸格局對東亞區域以及兩岸關係帶來的危險，要靠兩岸的和解與合作，而無法對日本的政治領導角色有不切實際的寄望。日本的島國心態，已經多次讓其失去在東亞地區扮演領導者角色的機會。中國人必須在日本所犯的歷史錯誤中汲取教訓。日本今天陷入經濟泥沼，而且成為東亞經濟的拖累，可以說是咎由自取。日本遵行重商主義的結果是：對國內市場實施的貿易保護主義，使日本的服務業部門變得非常無效率，拖累了整體經濟，而且衍生成為金權政治滋長的溫牀；對東南亞國家採行的技術保護主義，限制了東南亞國家工業升級的空間，使得他們在面對中國大陸廉價勞工的競爭壓力下，陷入進退兩難的困境。所以未來中華經濟圈要承擔領導東亞經濟合作的責任，就必須以市場開放的原則來確立領導地位，必須以資本與技術輸出來引導區域內的合理經濟分工。大陸在市場開放方面的努力最為關鍵，台灣與香港則在資本與技術輸出方面有很大的發揮空間。

在東亞政治經濟秩序重建過程中，最為迫切的課題是如何建立區域貨幣穩定機制，讓東亞國家在貨幣政策、金融管理與匯率政策上加強合作。當然，經濟合作必須要以政治和解為基礎。如果兩岸間能夠突破目前的政治僵局，建立過渡性的政治框架，下個世紀東亞區域的穩定與繁榮的前景將大為改觀。

在東亞政治經濟秩序重建過程中，最為迫切的課題是如何建立區域的貨幣穩定機制，讓東亞國家在貨幣政策、金融管理與匯率政策上加強合作。事實上，兩岸三地加上新加坡與日本，這五個經濟體合計所擁有的外匯存底高達六千億美金，本來就應該在國際金融管理體制的問題上享有較高的發言地位，而且即使在美國不參與的情況下，自身的金融實力也具備建構東亞地區貨幣穩定機制的條件。

經濟合作必須要有政治和解作為基礎，經濟合作很難在參與國家對於安全秩序缺乏基本共識的情況下出現。未來東亞區域穩定的關鍵在中國大陸與日本的政治關係，而北京與東京關係的關鍵在台灣。台灣可以扮演激化大陸與日本矛盾的角色，但也可能發揮促進大陸與日本政治和解的功能。如果兩岸間能夠突破目前的政治僵局，建立過渡性的政治框架，下個世紀東亞區域的穩定與繁榮的前景將大為改觀，區域經濟合作的政治基礎將日趨穩固。因此，兩岸在建構東亞地區新的安全與經濟合作機制上責無旁貸。兩岸更應該在這個大格局下重新思考彼此的共同利益，以及彼此因為長期政治對立所付出的巨大機會成本。

註釋

① John G. Ruggie, *Winning the Peace: America and World Order in the New Era* (New York: Columbia University Press, 1996).

② Zbigniew K. Brzezinski, *The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives* (New York: Harper Collins, 1998).

③ David Held, *Democracy and the Global Order* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

④ Thomas Risse-Kappen, ed., *Bringing Transnational Relations Back In: Non-State Actors, Domestic Structures, and International Institution*s (New York: Cambridge University Press, 1995).

⑤ Kathryn Sikkink, "Human Rights, Principled Issue-Networks, and Sovereignty in Latin America", *International Organization* 47, no. 3 (1993): 411-42.

⑥ John G. Ruggie, "Multilateralism: The Anatomy of an Institution", *International Organization* 46, no. 3 (1992): 561-98.

⑦ John G. Ruggie, "International Regimes, Transactions, and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order", in *International Regime*, ed. Stephen D. Krasner (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 195-231.

⑧ 對於全球化的必然性之代表性觀點，可參見William Greider, *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* (New York: Simon & Schuster, 1997).

⑨ Robert Wade, *Governing The Market: Economic Theory and the Role of Government in East Asian Industrialization* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Meredith Woo-Cumings, ed., *The Developmental State* (Ithaca: Cornell University Press, 1999).

⑩ 有關利益關係人資本主義模式，指的是企業的營運不單純以追求股東(stock-holders)的最大利益為目標，也同時兼顧其他利益關係人(stake-holders)，例如公司員工、社區、顧客或上下游廠商等。參見Suzanne Berger and Ronald Dore, eds., *National Diversity and Global Capitalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1996)。

⑪ Mark T. Berger and Douglas A. Borer, eds., *The Rise of East Asia: Critical Visions of the Pacific Century* (London: Routledge, 1997).

⑫ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1944).

⑬ Robert Boyer and Daniel Drache, eds., *States Against Markets: The Limits of Globalization* (New York: Routledge, 1996).

⑭ 對於「全球化」概念的各種不同理解與使用，可以參考 David Held et al., *Global Transformation: Politics, Economics and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999)。

⑮ 參見 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1997)，以及王緝思主編：《文明與國際政治：中國學者評論亨廷頓的文明衝突論》(上海：上海人民出版社，1995)。

⑯ 同註⑩Suzanne Berger and Ronald Dore。

⑰ Linda Weiss, *The Myth of the Powerless State* (Ithaca: Cornell University Press, 1998).

⑱ 有關民主的發展國家的概念，可參見 Mark Robinson and Gordon White, eds., *The Democratic Developmental State: Politics and Institutional Design* (Oxford: Oxford University Press, 1998)。

⑲ Robert Wade, "Lessons from the Asian Crisis" (paper presented at a seminar on "Is this the end of the Asian Model? ", held on the occasion of the 32nd Annual Meeting of the Asian Development Bank, Manila, 30 April 1999).

朱雲漢 台灣大學政治系教授

編　者　按

將計量方法引進中國思想史研究，一直為學術界所關注。香港中文大學當代中國文化研究中心，近兩年展開了中國現代政治觀念形成的計量研究，本期一組論文，便是這一課題的初步成果。

金觀濤、劉青峰的文章，通過對《新青年》雜誌中「民主」關鍵詞的計量分析，發現「民主」與「科學」雖然被認為是五四的兩面大旗，但「民主」的出現頻度遠遠少於「科學」，且更具歧義性。這同當時人們在代議制民主嘗試失敗形勢下，對「民主」的再認識有關。《新青年》中民主意義變化有清晰的軌迹可尋：一開始它是代表與君主專制對立的西方民主制度榜樣，其後變為社會主義取向主導的平民主義，再演變為肯定無產階級的「民主專政」。民主理念的中國化，是一個被中國文化深層結構同化的過程。

章清分析了《新青年》引證「傳統經典」的幾種方式，他注意到對傳統的肯定性引證要遠多於否定性引證。這樣，所謂的「五四反傳統」，主要體現在人們認定傳統不再是政治制度的合理知識資源。孫青通過比較《新潮》與《新青年》中的「科學」觀念，指出在啟蒙運動中，老師輩看重的是科學的意識形態功能，而學生輩更強調其知識和學術的意義。林立偉以統計方法分析《新青年》中的翻譯作品，發現其譯介文章有兩個高峰，前後對應着文學革命和政治思想革命。這表明五四的文學革命和政治思想革命的複雜因果關係：文學革命由政治倫理革命引發，又進一步為新的政治思想革命奠定基礎。

《新青年》民主觀念的演變

● 金觀濤　劉青峰

一　從「科學」和「民主」不對稱講起

新世紀即將來臨，當我們以「百年」為時間單位鳥瞰中國文化在過去一個世紀的變遷時，最深的印象或許是「科學」和「民主」的不對稱了。二十世紀中國人在科技和經濟發展方面取得了舉世矚目的成就，然而民主和人權的進步一直步履維艱。為甚麼民主理念在中國遠不如科學具有權威性？這是現代思想史必須面對的問題。由於科學和民主是五四新文化運動高舉的兩面大旗，民主觀念在新文化運動中受到高度重視似乎已成定論。因此人們往往將中國今天政治結構的困境視為五四以後民主的失落，而少有人質疑科學和民主這兩種新價值在新文化運動中是否佔同樣重要的位置。兩年前，我們開始做「中國現代政治觀念形成的計量研究」，其中一項工作是對「科學」、「民主」這些關鍵詞作計量分析，統計結果卻叫人感到十分意外。我們發現，在新文化運動中，「民主」一詞出現的頻度遠遠少於「科學」①！

由於科學和民主是五四新文化運動高舉的兩面大旗，民主觀念在新文化運動中受到高度重視似乎已成定論，因此人們往往將中國今天政治結構的困境視為五四以後民主的失落，而少有人質疑科學和民主這兩種新價值在新文化運動中是否佔同樣重要的位置。

今天思想史研究者之所以強調科學與民主是新文化運動中兩項具同等重要性的價值，是出於它們針對傳統文化和倫理制度兩個方面分別具有除舊布新的功能。其代表性言論是陳獨秀在《新青年》改名三周年時說過的話②：

> 本誌同人本來無罪，只因為擁護那德謨克拉西(democracy)和賽因斯(science)兩位先生，才犯了這幾條滔天的大罪。要擁護那德先生，便不得不反對孔教、禮法、貞節、舊倫理、舊政治。要反對那賽先生，便不得不反對舊藝術、舊宗教。

這裏民主同舊倫理對立，而科學被視為舊藝術、舊宗教的解毒劑。長期以來，陳獨秀的概括給人的印象是如此深刻，以致於大多數思想史研究者都以為

「科學」、「民主」這兩個詞在《新青年》雜誌中同等重要，並同樣以正面價值大量使用。然而計量研究卻顯示這種主觀印象的虛妄。以《新青年》為例，「科學」一詞出現了1,913次③，而「民主」只出現了305次，加上「德謨克拉西」和「德先生」的次數，共有513次，只是「科學」出現頻度的四分之一強④ 。如果把用於翻譯democracy的「民治」(194次)、「民權」(30次)和「平民主義」(53次)等詞加入，總共也不到「科學」一詞出現頻度的一小半。這說明，在《新青年》雜誌中，民主這一觀念並沒有獲得與科學同等重要的地位。

研究者通常把新文化運動分成反傳統親和自由主義與認同馬列主義兩個時期，而「民主」這一詞似乎在新文化運動前期才佔重要位置。如果僅僅根據《新青年》的統計來斷言五四前期科學和民主這兩個觀念重要性不對稱，可能尚缺乏說服力。為此，我們選擇《新潮》、《每週評論》和《少年中國》三個雜誌進行對比。《新潮》是北大學生響應《新青年》號召創辦的刊物，其宗旨始終是自由主義。像「社會主義」這樣的關鍵詞在《新青年》中極多，但在《新潮》雜誌中相當少，這表明其作者群較明確的自由主義傾向。《新潮》雜誌中「科學」出現了1,245次，而「民主」(加上「德謨克拉西」)一共出現了248次。《每週評論》是在1918年至1919年創辦的以時評為主的刊物，當時知識份子的馬克思主義趨向尚不明顯，其中「科學」出現117次，「民主」只有44次。《少年中國》則是五四時期包容知識份子群體最廣的刊物，「科學」一詞出現2,273次，而「民主」只有365次。這三種刊物中，「民主」出現頻度只是「科學」出現頻度的19-37%，其比例居然比《新青年》還要少⑤。這說明，即使是在五四主張自由主義和非馬列主義的知識份子群體中，「民主」一詞也遠不如「科學」那麼普及和常用。

固然，不能簡單依靠統計得出五四運動並沒有同時高舉科學和民主兩面大旗的結論，但至少提出了一些原先被忽略的問題：民主這一西方價值在二十世紀初是如何被納入正在形成中的中國現代文化結構的？它同科學在新文化中的功能有甚麼不同？顯然，在《新青年》中，「民主」並沒有獲得與「科學」同等重要的地位。

從來，思考需憑藉語言，思想的傳播更離不開語言文字。「民主」和「科學」這兩個詞在五四時期知識份子話語體系中的不對稱，說明了我們至今對誕生於新文化運動中的中國現代文化的基本形態尚不夠了解。固然，僅僅依靠統計並不能簡單地推出五四新文化運動並沒有同時高舉科學和民主兩面大旗的結論，但至少提出了一些原先被思想史研究忽略的問題。為了理解民主觀念在現代中國的演變，必須首先搞清楚民主這一西方價值在二十世紀初是如何被納入正在形成中的中國現代文化結構的？它同科學在新文化中的功能有甚麼不同？為此，我們必須先去疏理「民主」一詞在中國傳統文化中的固有含義，以及為甚麼十九世紀會用這個詞來翻譯democracy，再進而闡明它在新文化運動中成為中國現代價值的背景。

二　一個含有內在矛盾的政治詞彙：「民之主」和「人民主權」

據我們看到的文獻，近代中國最早用「民主」一詞來翻譯西方社會制度的，是丁韙良 (W. A. P. Martin) 主譯的《萬國公法》，該書於1864年由總理衙門斥資翻印發給各省。在這部有關國際法的著作中，有幾處使用「民主」。其用法為指涉西方現代民主國家，例如在第一卷第二章有這樣的句子：「即如一千七百

九十七年間，荷蘭七省有變，法國征之，……於是易其國法，而改作民主之國。」⑥這裏，「民主」與國聯用，荷蘭被稱為民主國。另一處是美國，「美國合邦之大法，保各邦永歸民主，無外敵侵伐」⑦。從字面上看，這一翻譯不僅不合適，而且是錯誤的。正如一位研究者所指出的，《萬國公法》中民主國的原意為「共和」⑧，即便是談美國民主的文字中涉及democracy，其意義也同中文中「民主」意義不合。因為democracy起源於希臘文demokratia，由demos (人民) 與krateiv (支配) 兩個詞聯綴而成，原意為人民支配或統治。而中文中的「民主」，從來沒有人民統治或人民權力的含義。在先秦時代，已在使用「民主」，其含義為人民之主，即人民的統治者。《書．多方》云：「天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯。」又如《左傳．文公十七年》中稱：「齊君之語偷。臧文仲有言曰：民主偷必死。」由於傳統中國的民之主即帝王，故「民主」也常是帝王的別稱。例如《文選．班固〈典引〉》有「肇命民主，五德初始」；蔡邕注為：「民主，天子也。」也就是說，在中文的「民主」同democracy意義正好相反！馬西尼 (Federico Masini) 注意到，古漢語中「民主」這個複合詞是偏正結構，而用它來翻譯democracy則意味着詞法結構變成主謂關係。他認為這是外來輸入的⑨。然而，問題正在於這種結構變化導致意義相反。那麼，為甚麼西方傳教士要用「民主」來翻譯意義正好與其相反的democracy呢？

傳統中國的民之主即帝王，故「民主」也常是帝王的別稱，同democracy意義正好相反！我們可以提出一個假設：西方傳教士之所以用「民主」翻譯democracy，是為了用「民之主」來指涉不同於皇帝的民選統治者。「民主」也就用來形容相應的政治制度，而那些由民選決定其元首的國家則被簡稱為民主國。

分析「民主」的用法，可以幫助我們找到原因。非常值得注意的是：《萬國公報》中將美國選舉總統稱為「選舉民主」：

> 美國民主，曰伯理璽天德，自華盛頓為始已百年矣，例以四年換舉，或者在位深得民望者再行接位四年亦曾見過，即現今之美皇古難得亦已續接四年是兩次也，而古君在位惠及民茲逢更舉之期，民照又欲再舉古君四年為美主，據云古君已力辭不受矣。

顯然，這是選舉「民主」，並非今天中文中的含義，而是選舉「民之主」，即「民主」的意義同古文中原有「民之主」意義相同。這表明西方傳教士完全了解「民主」在中文中的原意。單單憑上面這段話，已可以明顯看到翻譯的困難：他們苦於無法在中文中找到一個詞表達民選的國家元首，因此也把美國總統稱為「美皇」、「美主」；但因其明顯有誤，因此一開始用音譯「伯理璽天德」，並說明民之主即「伯理璽天德」。這裏，我們可以提出一個假設：之所以用「民主」翻譯democracy，是為了用「民之主」來指涉不同於皇帝的民選統治者。「民主」也就用來形容相應的政治制度，而那些由民選決定其元首的國家則被簡稱為民主國。

我們提出這一假設，是基於中國士大夫在用詞方面相當嚴謹。中國最早表達「民為主、君為客」思想的，是黃宗羲的《明夷待訪錄》⑩。但是翻遍《明夷待訪錄》全書，找不到一個「民主」。有趣的是，黃宗羲頻頻用「人主」來稱呼皇帝⑪，徐繼畬的《瀛環志略》(1848-49) 是中國最早介紹西方民主制度的重要著作，但該書並沒有使用「民主」一詞。可見「民主」在中國士大夫的文字中，不可能是「民為主」的意思。我們翻閱《教會新報》和《萬國公報》，發現「民主」一詞用得最多的是

新聞欄，經常出現在「大法國事」、「大美國事」的報導中。它確實只有兩種意思，一為「民主國」。例如「法國現在仍不以民主國為定例」⑫，「英國京都六月初八電報云，法國公議堂現今定義必以民主國為一定，不得時常紛紛議論」⑬。另一個意思為民選的國家元首——即民之主，如「選舉民主」、「民主易人」，「現今法國伯理璽天德定以民主七年，而法國新文館常以此事議論紛紛」⑭等等。

既然用「民主」來翻譯 democracy，乃是用「民之主」表達不同於皇帝的民選統治者，這就造成了中文原有的意義「民之主」和外文中「人民支配」混和在一起的現象，「民主」從一開始就成為一個具有內在矛盾的詞彙。一方面，「民主」使人想起「民之主」；當它不是同君主相對立使用時，人們很容易將其理解為人民的主人，甚至是皇帝。另一方面，當它明確被用於指涉西方國家時，又代表一種和君主對立的元首民選制度，甚至可進一步推出人民支配和人民主權。

正因為「民主」這個詞內在的意義矛盾，造就了它在十九世紀中國頗為奇特的命運：只要中國政治文化不發生徹底變革，它就不可能成為一個常用的詞彙。眾所周知，1895年甲午戰敗，全國上下群情激昂地要求變法維新；1900年庚子事變後，清廷宣布實行新政，學習西方政治制度更成為士大夫的共識。但十分奇怪的是：「民主」一詞卻並沒有因中國學習西方現代政治制度的潮流而成為熱門的政治詞彙。翻閱1911年以前的報刊時論，發現很少出現「民主」這個詞。表面上看，「民主」這個詞不流行的原因，是新政期間清廷所模仿的外國制度為君主立憲，而民主卻代表一種取消皇帝國家元首民選的制度；不僅大多數士紳不贊成，即使那些很早鼓吹西方議會政治的何啟、胡禮垣、梁啟超等人亦不認同。但是當時不僅立憲派少用「民主」一詞，即使革命派也不用「民主」來表達他們的政治理想。鄒容的《革命軍》是號召推翻滿清統治、建立民主共和國的最激烈文字。鄒容全面提倡西方民主體制，並高呼「中華共和國萬歲」。但奇怪的是，他就是不用「民主」這個詞⑮。就要不要推翻滿清皇帝、中國應實行君主立憲還是民主制度等問題，《民報》和《新民叢報》曾展開大論戰。可是，《民報》在闡明自己的政治主張時，亦很少用「民主」這個詞。1906年，朱執信在《民報》上鼓吹社會革命時曾講過以下一段話，很能反映出當時革命派為甚麼不用「民主」這個詞⑯：

> 充公等之所望成矣，取中央政府而代之矣，而其結果則正如波倫哈克之說，謂最初握權者為無資產之下等社會，而此後反動復反動，皆當循波氏所述之軌道而行，其最後能出一偉大之專制民主耶，則人民雖不得自由而秩序猶可恢復，國猶可以不亡，若無其人耶，則國遂永墜九淵矣。

1895年後「民權」一詞日益普及，「立憲」和「共和」這兩個詞更是頻頻出現，當時革命派普遍用民權立憲來表示民主立憲。但是無論清末「民權」、「共和」這兩個詞多麼普及，它們都不能完全取代「民主」這個詞所包含的「與君主對立」和「西方榜樣」兩方面的含義。直到新文化運動之前，「民主」一詞並不常用。

可見，在朱執信心目中「民主」的意思仍是人民之主，而且是一位專制的獨裁者。也就是說，二十世紀初革命派之所以不用「民主」表達其政治理想，是因為「民主」具有「民之主」這種和democracy相反的含義。

那麼，清末革命派用甚麼詞來表達他們推翻皇帝建立新社會的理想呢？在1895年後「民權」一詞日益普及，1905年孫中山明確用民權主義來表達他的政治理想。「立憲」和「共和」這兩個詞更是頻頻出現，當時革命派普遍用民權立憲來表示民主立憲⑰。據熊月之考察，中文本來沒有「民權」這個詞，而日本在1870年

代曾用「民權」翻譯democracy⑱。學術界早就注意到1895年後中國很多政治術語來自日本，民權立憲在清末壓倒「民主」，或許是來自日本的術語壓倒本土翻譯最有趣的例子。但是無論清末「民權」、「共和」這兩個詞多麼普及，它們都不能完全取代「民主」這個詞所包含的「與君主對立」和「西方榜樣」兩方面的含義。首先，「民權」的意義是人民權利(或權力)，而權力有部分和全部之分。即當時「民權」在中國有兩重含義，一是democracy，二是人民有部分權力⑲。當時，主張君主立憲的人士反對統治者由民選，但並不反對民權⑳。因此，「民權」這個詞並不能代表與皇帝制度完全相反的體制；而革命派用「共和」這個詞來表示與皇帝對立。自1860年代以來，由於西方先進國家大多被稱為民主國，因此「共和」這個詞也不能代表人們已習慣的對西方民主國的稱謂。這樣，五四之前，「民主」這個詞雖不常用，但只要人們想表達同君主對立和西方榜樣這兩重意義時，仍運用「民主」這一詞。換言之，由於「民主」一詞內在的矛盾性，在用詞講究的十九世紀中國知識界，其意義反而變得專門性。只要翻閱五四前的報刊言論便可以發現：「民主」具有相當狹窄的意義，即它除了有「民之主」的含義外，其他毫無例外地用於指「民主國」，意義是同君主對立並暗含西方榜樣。這種意義對二十世紀中國民主觀念的形成極為重要。

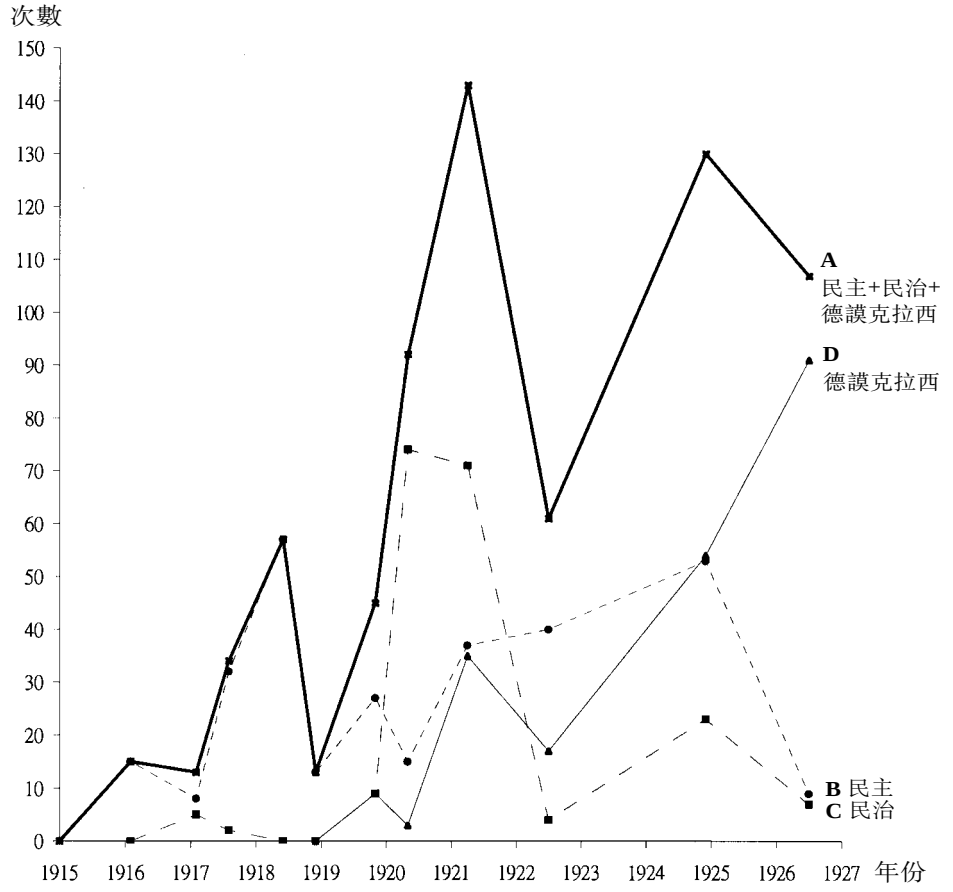
從宏觀上講，「民主」是中國文化現代轉型中自己創造的新詞，它壓倒由日本傳入的「民權」，代表着新文化運動深刻的中國本土性質。更具體地講，民主壓倒「民權」，是由於辛亥革命後短短幾年中移植民主政治的嘗試屢遭失敗，知識份子不得不重新界定政治理念。

三　民主政治失敗對「民主」意義的再定位

中國現代民主觀念是在五四新文化運動中成熟的。如果我們要用最簡單的指標來代表1915年開始的新文化運動對「民主」意義的重新定位，那就是「民權」的退潮和「民主」的勃興。「民權」一詞在《新青年》中僅出現30次，《每週評論》6次、《新潮》11次、《少年中國》14次；「民權主義」這個詞更少在上述刊物中出現，頻度分別為2次、0次、0次、1次㉑。由此可見，「民主」這個詞在新文化運動中雖然比「科學」、「自由」、「權利」這些詞少，但比「民權」卻多了幾十倍。這表明在新文化運動中知識份子紛紛改用「民主」來代替民權立憲。為甚麼會出現這種變化？我們認為，從宏觀上講，「民主」是中國文化現代轉型中自己創造的新詞，它壓倒由日本傳入的「民權」，代表着新文化運動深刻的中國本土性質。而從具體機制上講，民主壓倒「民權」，是由於辛亥革命後短短幾年中移植民主政治的嘗試屢遭失敗，知識份子不得不重新界定政治理念。

圖1為1915年至1926年間《新青年》雜誌中民主出現頻度的統計，分析其趨向走勢，有助於我們理解民主意義的幾次轉折和再定位。為了展示民主觀念的出現頻度，我們對《新青年》中用於翻譯democracy的三個詞「民主」、「民治」和「德謨克拉西」分別進行計量和意義分類，然後從總體上看民主的意義類型變化及使用頻度㉒。從曲線A可以發現「民主」一詞第一次出現高峰是1917年下半年至1918年上半年間。當時發生了甚麼歷史事件？1917年6月張勳自徐州率兵至天津，並帶兩萬辮子兵進京，於7月1日擁溥儀試圖復辟帝制。這是繼洪憲帝制後對追求民主共和的中國知識份子的再次敲響警鐘。這一事件象徵着辛亥革命後在中國建立民主政體的失敗。而「民主」這個詞之所以恰恰在這個關頭得以普

圖1 《新青年》民主(含「民主」、「民治」、「德謨克拉西」)使用頻度分布



新文化運動中開始較集中使用「民主」一詞，是發生在民權立憲失敗、帝制復辟以及康有為等力倡君主立憲之際。民初的民主嘗試失敗主要是議會政治的失敗，這樣，人們在使用「民主」一詞表達其同君主對立的意思時，很可能已下意識地將議會政治和選舉程序排除在外。

及，無疑是因為它在意義上與君主對立，具有旗幟鮮明反對君主立憲的性質。進一步分析表明，這次引用「民主」的高峰大部分來自陳獨秀〈駁康有為共和平議〉這篇長文，達55次之多。表面上看，一個詞的大多數運用出現在一篇文章，使得統計分析沒有說服力，但這一點在此卻不構成問題。因為這篇文章對民主的用法在當時具有極普遍的代表性。

眾所周知，就在張勳復辟之際，康有為在《不忍》雜誌上發表〈與徐大傅書〉和〈共和平議〉兩篇鼓吹君主立憲的文章。康有為從當時政治無序、經濟困窘、腐敗叢生和外交失敗等方面批評民初政局，認為這是民主共和的惡果，主張救中國必須回到君主立憲。陳獨秀一方面同意康有為對當時民主政治造成的種種危機的描述，但不同意其結論。他認為社會危機的根源是當時推行的民主共和並非真正的民主制度㉓。而中國之所以不能推行真正的民主制度，是由於君主制度背後的文化和社會基礎在作怪。也就是說，陳獨秀主張從對中國君主制的批判深刻理解民主的真正含義。〈駁康有為共和平議〉一文中，共55次使用「民主」一詞，其中54次的含義是同君主對立，其餘一次用於表達西方社會制度。請注意，這兩層意義恰恰是「民主」一詞在十九世紀中國政治字彙中特有的含義。換言之，上述統計分析證實了新文化運動中開始較集中使用「民主」一詞，是發生

在民權立憲失敗、帝制復辟以及康有為等力倡君主立憲之際，新知識份子群體為了旗幟鮮明地反對君主立憲的復辟，不得不運用與君主制對立的政治術語「民主」來表達自己的理念。

必須注意，雖然「民主」這個詞是在民初民主政治制度失敗、帝制復辟背景中，因具有和君主對立意義而被較多地使用，但它的全部內涵已與新文化運動前有所不同。在新文化運動前，人們尚無代議制（民主政治）帶來社會失序的切身體驗。民主代表一種和君主對立的西方政治理想，必定同時包含了國家元首民選、多數支配、代議制這三重含義。在這三種意義中，代議制是一個核心，它將元首民選和多數支配有效地結合成為一種可實施的政治制度。民初的民主嘗試失敗主要是議會政治的失敗，由此而引發了新文化運動。這樣，人們在使用「民主」一詞表達其同君主對立的意思時，很可能已下意識地將議會政治和選舉程序排除在外。經過這一篩選，原先的民主理念就只剩下反對君主與多數支配這兩種意義了。這種意義篩選不單是使原先民主的三重意義變成了兩重，而且也粉碎了原先的意義結構。缺少了代議制，也就缺乏多數支配和國家元首民選之間的聯繫，民主不僅變得難於操作，而且也將出現價值意義的真空。本來，西方民主觀念的價值核心是個人權利，強調個人自主為正當的理念，而非單純的道德㉔。憲法、法治、選舉和代議制是一種將個人自主轉化為公共秩序的機制。一旦憲法失去權威又抽去代議制，這種機制背後的價值（個人權利、個人自主）也隨之和民主脫離關係。這樣，就必須重新塑造民主的價值基礎。

「民主」一詞在五四時期是否具有極大的含混性和歧義性？我們的研究表明，在1919年以前，民主的意義非常明確，它指的就是和君主對立的西方現代政治制度。民主含義的歧義化是發生在1919年以後。這時，在表達民主理念的用詞上也發生了變化：人們開始使用「德謨克拉西」、「民治」來指涉democracy。

事實上，1918年後對民主意義的再塑造，導致二十世紀民主觀同十九世紀民主觀的重大差異。對民主意義再定位的第一個因素是基於它同君主的對立。由於新文化運動中人們普遍認識到儒家倫理是君主立憲復辟的基礎，而反對君主必定要破除儒家倫常等級，把平等作為一種新道德。正如李大釗所說：「政治上民主主義的運動，乃是推翻父權的君主專制政治之運動，也就是推翻孔子的忠君主義之運動。」㉕這裏，民主的價值核心已不再是個人權利，而是一種新道德，這種新道德把儒家綱常名教的反面——政治和經濟的平等、反規範和取消約束作為自己的內容。這是民主意義的第一個大改變。對民主意義再定位的第二個因素，是如何實行多數統治。一旦排除了代議政治，便很難實現在尊重個人權利的基礎上的多數統治。唯一的方法是高度強調民主背後的道德和意識形態價值，用道德強制來實現人民和多數的支配。這時，邏輯上只有兩種可能：一是用意識形態政黨來體現普遍道德價值和公共意志，由黨的專政體現多數統治；二是展開以純化道德意識形態為目標的群眾運動，實現所謂群眾道德統治的大民主。事實上，這幾項的內涵恰恰是新文化運動後民主觀念在大多數中國人心目中的意義。

有不少研究者指出，「民主」一詞在五四時期就具有極大的含混性和歧義性㉖。例如當時很多人把破除家庭關係叫做民主，家長制則被視為不民主。民主還普遍地等同於平民主義和社會主義。陳獨秀把白話文稱為文學的德謨克拉西㉗。李大釗甚至把反對帝國主義的世界和平看作民主的內容，稱其為反對「大……主義」㉘。以上現象似乎表明，新文化運動時期的中國知識份子尚未了解

表1 《新青年》民主(含「民主」、「民治」、「德謨克拉西」)意義分類及使用頻度

意義 / 用詞 / 卷、年、月	與君主對立			民主黨或資產階級民主派			民主專政或無產階級專政			多重意義的民主		
	民主	民治	德謨克拉西	民主	民治	德謨克拉西	民主	民治	德謨克拉西	民主	民治	德謨克拉西
一 1915.9-1916.2	6	0	0	6	0	0	0	0	0	3	0	0
二 1916.9-1917.7	6	1	0	15	0	0	0	0	0	2	5	0
三 1917.3-1917.8	12	1	0	15	0	0	0	0	0	5	1	0
四 1918.1-1918.6	55	0	0	0	0	0	0	0	0	2	0	0
五 1918.7-1918.12	1	0	0	0	0	0	0	0	0	12	0	0
六 1919.1-1919.11	2	1	0	10	0	0	1	0	0	14	8	9
七 1919.12-1920.5	6	0	0	1	0	0	0	0	0	8	74	3
八 1920.9-1921.4	1	0	0	16	18	22	1	0	0	19	53	13
九 1921.5-1922.7	1	0	0	33	0	5	5	1	6	1	3	6
季刊 I 1923.6-1924.12	0	0	0	41	14	35	4	0	1	8	9	18
季刊 II 1925.4-1926.7	0	0	0	9	6	60	0	1	21	0	0	10
小 計	90	3	0	146	38	122	11	2	28	74	153	59

民主觀念的三個高峰實際上代表了民主觀念三種不同意義的展現：1917年下半年至1918年上半年的第一個高峰是因為「民主」一詞的頻頻運用。第二個高峰則為1920年1月至1921年4月，它主要由知識份子大量討論「民治」和「民治主義」所造成。第三個高峰出現在1924年至1926年，其主要成分為「德謨克拉西」。

民主的真正含義。但我們的研究表明這完全是一種誤解。因為，民主意義的含混性和歧義性只是1919年以後的事。表1為《新青年》雜誌民主意義的分類統計。從中可見在1919年以前，民主的意義非常明確，它指的就是和君主對立的西方現代政治制度。當時，絕大多數只使用「民主」一詞，民主含義的多樣化和歧義化是發生在1919年以後。這時，在表達民主理念的用詞上也發生了變化：人們開始使用「德謨克拉西」、「民治」來指涉democracy。而不同傾向的人在使用「民主」、「民治」和「德謨克拉西」來表達民主觀念時，其內涵也大不相同。這正是民初民主政治失敗導致其意義再定位的結果。

四 從「民治」、「民主專政」到「大民主」

如上所述，對民主意義的再定位，曾導致知識份子用別的詞來翻譯democracy。由於「民主」這個詞似乎不能包含杜威(John Dewey)所說的經濟平等的含義，一開始胡適選擇「民治主義」代替「民主」，陳獨秀也將democracy翻譯成民治主義。1920年後，人們更傾向於直接音譯，「德謨克拉西」的用法越來越普遍。圖1中曲線B、C和D分別為「民主」、「民治」和「德謨克拉西」的頻度統計。

將這三條曲線與民主觀念的總曲線A相比，我們可以發現民主觀念的三個高峰，實際上代表了民主觀念三種不同意義的展現。我們在前面已分析了1917年下半年至1918年上半年的第一個高峰的形成原因，主要是因為「民主」一詞的頻頻運用。第二個高峰則為1920年1月至1921年4月，它主要由知識份子大量討論「民治」和「民治主義」所造成。第三個高峰出現在1924年至1926年，其主要成分為「德謨克拉西」。這三個高峰十分形象地代表了新文化運動中民主觀念的演變。

由於第二個高峰基本上由「民治」這個詞規定，分析「民治」的意義則可代表這一階段民主觀念的內涵。正如表1所示，「民治」這個詞的意義基本上集中在第四類，它具有平等、反對綱常等多重意義。這些意義都是1919年後對民主觀念再定位所造成的。在這多重意義中存在着一個核心，這就是經濟平等和道德上的多數決定。陳獨秀在論述民治時指出它有政治和社會經濟兩個方面[29]，並強調民主的意義是by people而非for people[30]。李大釗為了突出經濟平等和多數支配，甚至主張用「平民主義」和「工人政治」來取代「民治」[31]。由於「民治」的各種內容基本上可以被社會主義所包涵，1921年5月後隨着社會主義思潮勃興，「民治」一詞也不再常用。1924年後的第三個高峰，象徵着民主觀念意義再定位的完成。從圖1可以清楚看到，它大多由於人們紛紛用「德謨克拉西」來代表民主而造成。表1顯示，「德謨克拉西」的意義集中在第二類、第三類和第四類，即除了用於表達多重意義的民主外，主要用於指涉資產階級政黨（民主派），或用於表達民主專政（無產階級的狄克推多）。

1924年後對民主的負面引用（160次）大大高於正面引用（50次），而在正面引用中指涉無產階級專政或肯定民主專制（專政）達22次之多。這一時期，《新青年》已成為共產黨機關刊物。也就是說，民主專政終於在民主多重正面含義中凸現出來，成為二十世紀中國共產黨的民主觀念的主要內容。

只要將這三個高峰連貫考察，我們立即發現存在着支配民主意義變化的內在邏輯。圖1第一個高峰代表當時人們出於反對君主制度而提倡民主。其後鑒於民初引進西方民主制度嘗試的失敗，抽掉原來民主含義中的代議制，將平等這種新道德作為民主的基礎，一度使平民主義民主觀成為民主的主要含義，導致第二個高峰的形成。一旦民主被界定為經濟的平等和多數在道德上的支配，很容易推出多數支配是有階級性的，它在價值上迅速轉化為社會主義。顯然，平民和無產階級代表了真正的多數。於是，代議制被認為是資產階級的假民主。而無產階級多數支配則通過黨對資產階級的專政實現。表2為《新青年》雜誌中和democracy有關詞彙在使用時，引用者價值取向的統計[32]。我們明顯看到，1920年前民主觀念差不多毫無例外是正面的。而正是從1920年開始，「民主」破天荒地獲得負面評價。資產階級民主、社會民主黨統統在否定之列。也就是說，經濟平等和多數階級的支配一定會導致否定資產階級假民主，並肯定無產階級的狄克推多，這正是民主意義第三次高峰的內涵。如果我們進一步分析第三個高峰的正面引用和負面引用的比例，可以發現，1924年後對民主的負面引用（160次）大大高於正面引用（50次）。負面引用主要是用於揭露資產階級民主派，而在正面引用中指涉無產階級專政或肯定民主專制（專政）達22次之多。這一時期，《新青年》已成為共產黨機關刊物。也就是說，民主專政終於在民主多重正面含義中凸現出來，成為二十世紀中國共產黨的民主觀念的主要內容。

然而值得注意的是，雖然1924年後有關民主專政的意義已很明確，但《新青年》的用語多是「無產階級民主」、「民主的狄克推多」和「德謨克拉西專政」，並沒有將民主和專政（獨裁）直接聯用。也許，當時知識份子對民主原有意義（和君主

表2 《新青年》中引用民主(含「民主」、「民治」、「德謨克拉西」)的價值評判

評價 / 用詞 / 卷、年、月	正面引用				中性引用				負面引用			
	民主	民治	德謨克拉西	小計	民主	民治	德謨克拉西	小計	民主	民治	德謨克拉西	小計
一 1915.9-1916.2	5	0	0	5	8	0	0	8	2	0	0	2
二 1916.9-1917.7	4	5	0	9	4	0	0	4	0	0	0	0
三 1917.3-1917.8	14	2	0	16	18	0	0	18	0	0	0	0
四 1918.1-1918.6	57	0	0	57	0	0	0	0	0	0	0	0
五 1918.7-1918.12	13	0	0	13	0	0	0	0	0	0	0	0
六 1919.1-1919.11	17	9	9	35	10	0	0	10	0	0	0	0
七 1919.12-1920.5	14	73	3	90	1	0	0	1	0	1	0	1
八 1920.9-1921.4	5	35	12	52	18	36	1	55	14	0	22	36
九 1921.5-1922.7	6	1	11	19	15	0	1	16	19	3	5	27
季刊 I 1923.6-1924.12	8	0	17	25	8	0	2	10	37	14	35	86
季刊 II 1925.4-1926.7	0	1	25	26	0	9	7	16	9	6	59	74
小　計	143	126	77	347	82	45	11	138	81	24	121	226

1969年恰恰是五四運動五十周年。在這五十年中，中國政治文化經歷了「只有社會主義才能救中國」、「人民民主專政」和文化大革命的「無產階級大民主」，這三個階段恰恰代表了五四後經重新界定的「民主」三重意義的展開和實現。

專制對立)記憶猶新，如果用民主專政便會帶來字面上的矛盾，就如出現「冰的火」、「好的壞」那麼可笑[33]。但是，隨着民主的原有意義在新文化運動後被遺忘，「民主專政」終於在30年代後成為最常見的詞。1940年毛澤東在〈新民主主義的憲政〉中正式為「民主專政」正名。毛澤東在該文中說：「幾個革命階級聯合起來對於漢奸反動派的民主專政」就是新民主主義憲政[34]。

表面上看，五四時期「無產階級的狄克推多」用語，直接來自翻譯列寧和蘇聯的文章，但是只要道德成為民主的基礎，在用一黨專政實行多數統治時，也意味着對多數實行道德教化。民主專政也就意味着中國傳統政治文化特有的、公共的道德意志統治之含義。這方面最典型的例子是毛澤東在1949年對「人民民主專政」的定義。毛澤東首先從中國近代史的痛苦經驗教訓中指出資產階級民主是假民主，多數統治必須是人民對反動派進行專政。然後指出，人民民主專政，或曰人民民主獨裁，是剝奪反動派的發言權；選舉權只給人民不給反動派。但當人民中出現不同意見和錯誤政見時又如何辦呢？毛澤東特別指出，要說服和教育人民[35]。也就是說，道德教化是人民民主專政的必備手段。而這種多數人道德意志支配的民主既需要不斷提高人民的道德水準，同時又可以成為反對黨的官僚機構的大民主。早在延安整風運動時，1943年毛澤東在深化整風的《四三決定》中提倡極大地推行民主，認為這樣做有利於發動群眾，批判黨的

官僚主義。1943年10月13日，中共山東分局有關整風的決定又再次提出極大地推行民主㊱。1956年5月，李慎之鑒於蘇聯和東歐的問題，提出中國「大民主太少，小民主太多」，毛澤東在同年11月15日講話中稱「大民主、小民主的講法很形象化，我們就借用這個話」㊲。後來，又把群眾寫大字報向黨提意見稱為「大民主」。文化大革命中，毛澤東將其視為反修防修的武器。根據定義，無產階級專政條件下的「大民主」，「就是在毛澤東思想統帥下，發動億萬群眾，向社會主義的敵人舉行總攻擊，同時也是各級領導機關和領導幹部進行批評和監督。……這種大民主，是群眾自己教育自己，自己解放自己的最好方法，……是學習毛澤東思想的最好的學校」㊳。這裏所謂群眾自己教育自己、自己解放自己是指群眾在文革中鬥私批修，實現無產階級道德純化。當多數群眾普遍被籠罩在這種「無產階級道德」強制之下時，不僅以改造思想為名而實行的迫害被稱為民主，而且對穿奇裝異服的「資產階級生活方式」的掃蕩也是「大民主」，當然，黨的各級幹部也處於這種群眾道德專制的「大民主」監視之中。故指導文革的官方文件稱「沒有無產階級大民主，無產階級專政就有變成資產階級專政的危險」㊴。中國式的「大民主」十分明確顯示出它與蘇聯的無產階級狄克推多完全不同，故文革時將「大民主」稱為馬列主義的新發展，並稱：「沒有無產階級專政，就沒有無產階級民主，不用說大民主，就連小民主也不會有。」㊵1969年的中共九大宣稱無產階級文化大革命取得偉大勝利，「大民主」已為中國找到了反修防修之路。而這時恰恰是五四運動五十周年。在這五十年中，中國政治文化經歷了「只有社會主義才能救中國」、「人民民主專政」和文化大革命的「無產階級大民主」，這三個階段恰恰代表了五四後經重新界定的「民主」三重意義的展開和實現。

民主進入中國文化的視野意味着基本價值系統的現代轉型。由於西方民主背後的價值是個人權利，它是一種非道德的正當性；而中國傳統文化的價值核心始終是道德，中國文化很難理解甚麼是非道德的正當性，所以民主融入中國價值系統遠比科學融入常識理性困難。

五　結論

現在我們可以回答本文一開始提出的問題了：科學和民主作為代表二十世紀中國文化現代性的兩面旗幟，為甚麼在新文化運動中出現的頻度很不對稱？我們認為，新文化運動之所以奠定了二十世紀中國現代文化的基礎，乃是因為它把西方現代價值納入中國傳統文化深層結構之中，並且以中國本土形態表現出來。但是科學理性和民主這兩種西方現代價值在納入中國傳統文化深層結構時，存在着很大的差異。我們在一篇論文中指出，中國文化本來就存在着視常識為天然合理，並用常識建立宇宙觀和使意識形態合理化的基本結構㊶。五四時期對科學的推崇，是因為西方科學被視為一種現代常識，科學理性進入了中國傳統文化常識理性的基本結構。從此科學在建構新意識形態、使宇宙觀和社會觀的合理化方面起着重要作用㊷。這個過程是始終一貫的、毫無分歧的，故不僅在整個新文化運動中，甚至在整個二十世紀，科學都是中國現代文化的核心。故在新文化運動中，「科學」的引用次數不僅多，而且幾乎全部都是正面的。

而民主所涉及到的問題則不那麼單純。民主進入中國文化的視野意味着基本價值系統的現代轉型。由於西方民主背後的價值是個人權利，它是一種非道德的正當性；而中國傳統文化的價值核心始終是道德，中國文化很難理解甚麼是非道德的正當性；所以民主融入中國價值系統遠比科學融入常識理性困難。特別值得指出的是：新文化運動是在中國民主政治失敗的前提下引發的，當時西方民主理念中的代議制和非道德的正當性被忽略、淡忘；民主理念的中國化就表現為不斷道德化，成為一種取代傳統倫理的新道德。由於這種道德(和社會正義)在不同時期有着不同的稱謂，它可以用平等表示，也可以用社會主義來代表。這樣，用「民主」一詞來代表新的道德(和道義)，也遠不如用科學來代表合理性那麼具有始終的一貫性。「民主」一詞在新文化運動後期獲得負面價值，形象地刻劃出新道德是以其他名詞或觀念來表達的。

二十世紀末，中國知識份子再次深切體會到民主的價值。但是，正因為民主的價值仍被認為是一種新道德，故倡導民主的人往往從道德上指責不同意他們的人。另有一些人看到，如果離開道德強制，民主可能導致政治無序。這兩種態度表明，中國人至今尚未認清民主在中國現代政治文化中的真實意義。

二十世紀末，鑒於文化大革命和一黨專政的弊病，中國知識份子再次深切體會到民主的價值。和十九世紀末類似，對民主選舉和代議制的追求再次從社會思潮中顯現出來。但是，正因為民主的價值仍被認為是一種新道德，故倡導民主的人往往從道德上指責不同意他們的人。另有一些人看到，如果離開道德強制，民主可能導致政治無序。這兩種對民主的態度表明，中國人至今尚未認清民主在中國現代政治文化中的真實意義。毫無疑問，在世紀之交對民主的價值定位仍是一項與民主制度引進同等重要的任務。雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)曾說過：「最精良的法律、最可稱道的制度、最值得信賴的知識、最有效的技術，用起來也會互相衝突。除非人類以一個有意義的、有價值的實體來充實它們，否則一切都無濟於事。」如果經過一個世紀痛苦的經歷，中國知識份子仍然下意識地認為民主的價值不是個人權利，而是一種道德訴求或強制，那麼，下一個世紀中國通向民主的道路就還將是坎坷的。

註釋

①㊷ 金觀濤、劉青峰：〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1999年4月號，頁40-53。

② 陳獨秀：〈新青年罪案之答辯書〉，《新青年》，第六卷第一號(1919年11月1日)。

③ 此數據是由北京大學未名科技文化發展公司出版的《新青年》全文光盤得出。但根據我們製作的數據庫顯示，該統計有10%的誤差。本文以後引用的《新青年》數據均出自我們自己的數據庫。

④ 《新青年》計量研究數據庫統計是由戚立煌先生、吳嘉儀小姐完成，戚立煌先生並檢索該刊「民主」、「民治」和「德謨克拉西」三詞，謹致謝意。

⑤㉑ 該統計由北京大學未名科技文化發展公司出版的《新青年》、《新潮》、《每週評論》、《少年中國》光盤檢索得到。

⑥ 丁韙良主譯：《萬國公法》，第一卷(京都：崇實館存版，1864)。

⑦ 同上，第二卷，頁13。

⑧⑨ 馬西尼(Federico Masini)：《現代漢語詞彙的形成——十九世紀漢語外來詞研究》(上海：漢語大詞典出版社，1997)，頁54；172-73。

⑩ 金耀基：《中國民本思想之史底發展》（台北：嘉新水泥公司文化基金，1964）。
⑪ 黃宗羲：《明夷待訪錄》，《黃宗羲全集》，第一卷（杭州：浙江古籍出版社，1985），頁44-45。
⑫⑬⑭ 林樂和主編：《教會新報》（六），頁2782；3236；3121。
⑮ 在《革命軍》全文中，「民主」這個詞只出現了一次，是在談西方社會制度時使用的。
⑯ 縣解（朱執信）：〈論社會革命當與政治革命並行〉，《民報》，1906年第四期。
⑰ 最典型的證據為汪精衛的言論。他在〈駁「新民叢報」最近之非革命論〉（《民報》，1906年第四期）中明確指出：「今以極簡單之語，結本論曰：吾之目的，欲我民族的國民創主民權立憲政體（普通謂之民主立憲政體）者也。」
⑱⑲ 熊月之：《中國近代民主思想史》（上海：上海人民出版社，1986），頁12、13；12、13。
⑳ 這方面典型言論是何啟、胡禮垣在《勸學篇後書．正權篇辨》中的議論。他們認為：「民權之國與民主之國略異，民權者其國之君仍世襲其位，民主者其國之君由民選立，以幾年為期。吾言民權者，謂欲使中國之君世代相承，踐天位於勿替，非民主之國之謂也。」（何啟、胡禮垣：《新政真詮》〔瀋陽：遼寧人民出版社，1994〕，頁406）。
㉒ 需要補充説明的是，「平民主義」、「平民政治」也用於譯democracy，總使用頻度為53次，其意義與分布與「民治」大致相同，所以本文統計時未專門列出。
㉓ 陳獨秀：〈駁康有為共和平議〉，《新青年》，第四卷第三號（1918年3月15日）。
㉔ 金觀濤、劉青峰：〈權利觀念在中國近代的意義演變〉（待刊稿）。
㉕ 李大釗：〈由經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉，《新青年》，第七卷第二號（1920年1月1日）。
㉖ 姜義華：〈彷徨中的啟蒙——「新青年」德賽二先生析論〉，《文史知識》（北京），1999年第五期。
㉗ 陳獨秀：〈我們為甚麼要做白話文？——在武昌文華大學講演底大綱〉，《晨報》，1920年2月20日。
㉘ 李大釗：〈庶民的勝利〉，《新青年》，第五卷第五號（1918年11月15日）。
㉙ 陳獨秀：〈實行民治的基礎〉，《新青年》，第七卷第一號（1919年12月1日）。
㉚ 陳獨秀：〈再質東方雜誌記者〉，《新青年》，第六卷第二號（1919年2月15日）。
㉛ 李守常：〈平民政治和工人政治〉，《新青年》，第九卷第六號（1922年7月1日）。
㉜ 所謂有關詞彙引用時的價值取向，是指文章作者在使用這一詞時對它所持的態度（肯定、否定，還是無價值取向）。例如陳獨秀在批駁康有為文章時引用康對「民主」的看法。康有為對「民主」持否定態度，但陳獨秀引用康的文字是為了批判，故「民主」在陳的文章中作為正面引用。
㉝ 非常有趣的是，當民主具有「民之主」含義時，民主專政並不構成語義矛盾。故新文化運動前倒是出現過「民主專制」這個詞。典型例子是梁啟超的〈開明專制論〉。梁啟超在該文中兩處提到「民主專制」和「專制民主」（飲冰：〈開明專制論〉，《新民叢報》，第75、77期）；而在《新青年》中，則幾乎沒有人用「民主專制」一詞。
㉞ 毛澤東：〈新民主主義的憲政〉，《毛澤東選集》（北京：人民出版社，1968），頁691。
㉟ 毛澤東：〈論人民民主專政〉，同上書，頁1364-65。
㊱ 高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》（香港：中文大學出版社，即出）。
㊲ 李慎之：〈關於「大民主」和「小民主」一段公案〉，《百年潮》，1997年第5期，頁46。
㊳㊴㊵ 〈把無產階級文化大革命進行到底〉，《人民日報》社論，1967年1月1日。
㊶ 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》（香港中文大學．中國文化研究所），新第六期（1997）。

傳統作為「知識資源」的失落

● 章　清

二十世紀中國現代文化最重要的特徵之一，就是全盤反傳統主義。很多學者將全盤反傳統主義的起源歸之於新文化運動，認為這導致中國二十世紀文化的斷裂。也有一些研究者指出，這一指責不符合事實，因為新文化運動的推動者從未全盤地反對過傳統。林毓生先生通過對陳獨秀、胡適、魯迅三人的分析得出一個結論：所謂全盤反傳統主義，是認為中國傳統必須而且可以整體地加以拋棄。他進而指出，這是新文化運動中(或以後)一種支配中國知識界相當普遍的心態①。1997年筆者因參加「中國現代政治觀念形成的計量研究」，有機會對新文化運動時期知識界對傳統思想的引用作比較仔細的考察。本文即以《新青年》為例，探討「全盤反傳統主義心態」的真實內涵以及它在二十世紀是如何起作用的。

今天人們加在五四新文化運動的那些詞彙如「反傳統」，在當時是很少運用的。檢索《新青年》雜誌，「傳統」這個詞只出現過十五次。如果我們把中國古代思想和文獻作為傳統的代表，那麼五四時期的報刊文章如何徵引古代文獻，無疑就代表了他們對傳統的態度。

一　《新青年》徵引「傳統文獻」的幾種方式

非常奇怪的是，今天人們加在五四新文化運動的那些詞彙如「反傳統」，在當時是很少運用的。檢索《新青年》雜誌，「傳統」這個詞只出現過十五次。當然，不用「傳統」這個詞不等於不存在反傳統主義。經典文獻不僅構成了歷代知識的基礎；透過教育，特別是科考制度，更建立起對聖賢之言神聖化的崇奉。因之，如果我們把中國古代思想和文獻作為傳統的代表，那麼五四時期的報刊文章如何徵引古代文獻，無疑就代表了他們對傳統的態度。

* 本文是筆者參與金觀濤、劉青峰先生主持，由香港研究資助局(RGC)資助的課題「中國現代政治觀念形成的計量研究」的部分成果。有關《新青年》的統計分析由戚立煌先生、吳嘉儀小姐、周成海先生擔任。在撰寫過程中，余國良、戚立煌先生在資料上又提供了諸多幫助，特此表示感謝。

我們對報刊統計分析的一項重要內容，是期刊文本中如何徵引文獻。我們發現，《新青年》雜誌對傳統文獻的徵引存在着四種類型。第一種類型為語錄格言式徵引。《新青年》雜誌創刊時，曾附有各國諺語與名人語錄作為文章的補白。這類文字以西人的居多，也有少量中國古人的名言，譬如「人生於憂患，而死於安樂」等。以後各卷也有這種徵引。這是迄今為止仍在沿襲的利用傳統資源的方式。這樣的徵引，無須解釋，其意義已至為顯明。第二類為對傳統文獻肯定性徵引。所謂肯定性徵引，是指作者引用傳統文獻、觀點和人物來論證或支持自己贊同的觀點和主張。表1是《新青年》中這類徵引的典型例句。

縱觀這一類引證，可以發現其最明顯的特徵是，徵引傳統典籍所支持的觀點大多屬抽象層面，如鼓勵青年奮鬥、肯定進化的自然觀和建立新人生觀等。當然，對傳統的正面徵引也有用來支持明確而具體的觀點和主張，它們主要集中於兩類：一是支持白話文，一是論證社會主義。前者主要是發掘白話文傳統，引述過去被遮蔽的種種主張，如情感乃文學之靈魂、詩歌講究真性情、言文一致等；後者則立足於傳統的「均富」思想，關注社會主義在中國的前途。值得注意的是，一般都稱《新青年》的兩大旗幟為「民主」與「科學」，但引述傳統資源為此張目的卻非常之少。「民主」只有那句老掉牙的「民為邦本，本固邦寧」；而「科學」也只是引述與王充和李時珍有關的材料說明一種科學的萌芽狀態。進一步我們還發現，徵引傳統文獻來論證政治制度合理性的例子幾乎不存在！

一般都稱《新青年》的兩大旗幟為「民主」與「科學」，但引述傳統資源為此張目的卻非常之少。「民主」只有那句老掉牙的「民為邦本，本固邦寧」；而「科學」也只是引述與王充和李時珍有關的材料說明一種科學的萌芽狀態。而徵引傳統文獻來論證政治制度合理性的例子幾乎不存在！

第三類徵引是對傳統文獻、觀點的批判和否定，徵引它們或用來證明其過時，或用來說明它們是不良社會現象的原因，我們稱之為批判性徵引。表2為這類徵引的典型例句。

將表1和表2進行對比，可以發現批評性徵引和肯定性徵引存在着兩個明顯差別。第一，對傳統學說的肯定性引述，並沒有將儒家學說排除在外，但在批評性的引述中，卻明顯集中於儒家學說，對於其他思想學說雖偶有涉及，但所佔比例甚小。第二，對傳統肯定性徵引大多指向一些抽象的觀點，而否定性引用則很具體，集中於儒家的「禮」，包括家族制度、嚴男女之別以及由此衍生的三綱五常。

凡是不能歸為前三類徵引的，我們稱其為第四類。在這類徵引中，人們對傳統文獻的態度不能簡單地歸為肯定還是否定，表現出複雜的關係。但是深入分析這一類徵引，我們發現它主要表現為一種十分明確的模式，這種模式可以稱為「以傳統反傳統」，即肯定某些傳統文獻和觀點的目的是為了否定另外一些傳統文獻與觀點，其中否定的基本上是儒家倫理，而肯定的大多屬於道家。吳虞刊於《新青年》的第一篇文字〈家族制度為專制主義之根據論〉就是明顯的例子，這篇文字對傳統的攻訐舉證的包括《春秋鉤命訣》所記孔子言，以及《孝經》、《大戴禮記》、《荀子．儒孝》和孟子、董仲舒、有子的有關言論，而與之對抗的則是《莊子．盜跖》以及李卓吾、楊朱、墨子、老子的見解。

表1 《新青年》對傳統文獻的肯定性徵引

文章及作者	引述典籍	引述內容	引述用意
陳獨秀：〈抵抗力〉 第一卷第三號 (1915.11.15)	老子 孟子	「天地不仁，以萬物為芻狗。」 「富貴不能淫……。」	肯定與自然爭勝的重要性，肯定進化、進步的原則。
高一涵：〈國家非人生之歸宿論〉 第一卷第四號 (1915.12.15)	《管子．心術上》	「毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使弊其羽翼。」	肯定個人權利為「保護權利說之真正價值」。
高語罕：〈青年與國家之前途〉 第一卷第五號 (1916.1)	《尚書》	「民為邦本，本固邦寧。」	倡民本思想。
	莊子	「一受其成形，不亡以待盡。終身役役而不見其成功，薾然疲役而不知其所歸，可不哀耶？人謂之不死，奚益。」	肯定生命的意義在於精神。人等於禽獸，是雖生猶死也。
	孔子 孟子	「古之學者為己。」 「萬物皆備於我；善推其所為而已。然則，愛萬物者，非愛萬物也，愛我也。」	肯定為己之個人主義。
	荀卿 王陽明	「人有氣有生，有知有義。人能群……人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：以義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。」 「用之者同心一德以共安天下之民。」	強調國民對於國家之責任。
高語罕：〈青年之敵〉 第一卷六號 (1916.2.15)	晏子 金伯玉 王陽明	「為者常成，行者常至。嬰非有異於人也，常行而不止者，故難及也。」 「一事不可放過，一念不可放過，一時不可放過，勇猛精進。」 答人上知與下移之問，曰：「非不能移，是不肯移耳。」	鼓勵青年奮鬥。
李大釗：〈青春〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	莊子 金聖嘆 孔子 蘇東坡	「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」；「小知不如大知，小年不如大年。」 「周乃聖人之能事，易乃大千之變易，大千本無一有，更立不定，日新日日新又日新之謂也。」 「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」 「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，造物與吾皆無盡藏也。」	從自然變遷之規律，鼓勵青年奮發圖強。
王湜：〈時局對於青年之教訓〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	孔子 孟子 顏淵 孔子	「我欲仁，斯仁至矣。」 「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰。」 「舜，人也。予，亦人也。」 「譬如為山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」	鼓勵青年樹立決心，堅韌奮鬥，成就一番事業。
陳聖仁：〈青年與欲望〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	孟子 告子	「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌。」 「食、色，性也。」	鼓勵青年培養高尚之欲望，注意道德修養。
劉叔雅：〈歐洲戰爭與青年之覺悟〉第二卷第二號 (1916.10.1)	孟子	「國必自伐而後人伐之。」	鼓勵青年當自強。
楊昌濟：〈治生篇〉 第二卷第四號 (1916.10.1)	顧亭林	「吾人不當徒言允執其中而置四海困窮於不言。」	為社會言治生之方。
	《大學》	「生財有大道，生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」	以《大學》此言為生計學之精義。
胡適：〈文學改良芻議〉 第二卷第五號 (1917.1.1)	《詩序》	「情動於中而形諸言，言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」	此即所謂情感，文學之靈魂也。
〈蔡孑民先生在信教自由會之演說〉第二卷第五號 (1917.1.1)	孔子	「獲罪於天無所禱也，丘之禱久矣；敬鬼神而遠之；子不語怪力亂神。」	孔子與宗教無關。
陳其鹿：〈聽蔡孑民先生演辭感言〉第二卷第五號 (1917.1.1)	《詩經》 孟子	「風雨如晦，雞鳴不已。」 「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」	鼓勵興學以改良政治，轉移社會風氣。
李次山：〈青年之生死關頭〉 第三卷第一號 (1917.3.1)	孟子	「人生於憂患，而死於安樂。」	享福與刻苦。
	黃梨洲	「時人文集，古文非有師法，語錄非有心得，敍事無裨史學者，不許傳刻，……」	痛絕虛浮，崇尚誠實。
	孟子	「殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄；敬人者，人恆敬之。」	事業心與僥倖心。
錢玄同：〈致陳獨秀〉 第三卷第一號 (1917.3.1)	《詩經》 《楚辭》	嘗謂齊梁以前之文學如詩經、楚辭、及漢魏之詩歌、樂府等從無用典者。	指中國古代的文學精品從無用典者。
胡適：〈歷史的文學觀念論〉 第三卷第三號 (1917.5.1)		「生乎今之世，反古之道，災必及乎身。」	宣揚歷史進化觀。

朱如一：〈青年之自己教育〉 第三卷第四號 (1917.6.1)	朱熹	「成己方能成物。」	加強自我教育。
徐長統：〈論迷信鬼神〉 第三卷第四號 (1917.6.1)	王陽明	「人人有路透長安，坦坦平平一直看。」	破除迷信，壯其膽力。
陶履恭：〈新青年之新道德〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	王陽明	「知行合一。」	存新道德之精神，新青年所當取法者。
錢玄同：〈嘗試集序〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	《論衡》	《論衡》者，論之平也。口則務在明言，筆則務在露文。……	言文當一致，甚麼時代的人說甚麼時代的話。
吳敬恆：〈論旅歐儉學之情形及移家就學之生活〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	孔子	「言非一端而已，夫固各有所當也。」	學習外國文不當僅注意語言，還要由文字進而研究學問。
胡適：〈建設的文學革命論〉 第四卷第四號 (1918.4.15)	《水滸傳》 《西遊記》 《儒林外史》 《紅樓夢》		肯定中國白話文的傳統。
傅斯年：〈中國學術思想界之基本誤謬〉 第四卷第四號 (1918.4.15)	莊子	各思以其道易天下。	主張破除學術流行門戶之見。
胡適：〈論短篇小說〉 第四卷第五號 (1918.5.15)	莊子 列子 《世說新語》	敍《莊子．徐無鬼》、《列子．湯問》、《世說新語》各篇所載之寓言、故事。	肯定中國短篇小說的傳統。
胡適：〈易卜生主義〉 第四卷第六號 (1918.6.15)	孟子	「窮則獨善其身。」	乃易卜生所說的「救出自己」的意思。
胡適：〈貞操問題〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	孔子	「己所不欲，勿施於人，君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求於臣以事君，未能也；所求於弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。」	男女應該有同樣的要求，這才是大公無私的聖人之道。
	墨子	《墨子．公孟篇》：「子墨子問於儒者曰：『何故為樂？』曰：『樂以為樂也。』子墨子曰：『子未我應也……』」	明瞭道德的真意義最重要。
蔡元培：〈歐戰與哲學〉 第五卷第五號 (1918.11.15)	孟子	「多助之至，天下順之。寡助之至，親戚畔之，不通功易事，則農有餘粟，女有餘布。」	強調互助的重要性，認為當照此主義進行。
胡適：〈不朽——我的宗教〉 第六卷第二號 (1919.2.15)	《神滅論》	「神之於形，猶利之於刀，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。」	對靈魂是否可離形體而存在發生疑問。
	《左傳》	三不朽說。立德、立功、立言。	比「神不滅說」好得多。
朱希祖：〈白話文的價值〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	顧亭林 《日知錄》	文章的好壞，不在繁簡。從前顧亭林的《日知錄》已經說過了。	針對認為白話文太繁穢的見解。
王光祈：〈工作與意義〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	《漢書． 食貨志》	「一夫不耕，或受之飢；一女不織，或受之寒。」	人類最大的職分，當是為共同生活而工作。
周建人：〈生物之起源〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	王充 《論衡》	「人者生在元氣之中，既死復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。」	雖不免玄虛的想像，但對科學有益。
	李時珍	「天行疫癘，取初起病人衣服，於甑上蒸過，則一家不染。」	似知道殺菌的原理，但也顯出矛盾。
胡適：〈答藍志先書〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	孔子	「吾未見好德如好色者；知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」	這種議論勝於康德「絕對命令」的道德論。
胡適：〈我為甚麼要做白話詩〉 第六卷第五號 (1919.5)	《水滸傳》 《西遊記》	吾輩生於今日，與其作不能行遠不能普及的《五經》……文字，不如作家喻戶曉的《水滸》、《西遊》文字。	指中國有優良的白話文學傳統。
錢玄同：〈論中國當用世界公元紀年〉第六卷第六號 (1919.11.1)	荀子	「名無固宜，約之以命；約定俗成，謂之宜；異於約，則謂之不宜。」	基督紀年已為世界通用紀年，所以當採用之。
陳獨秀：〈實行民治的基礎〉 第七卷第一號 (1919.12.1)	許行 孔子	中國……自古以來就有許行的「並耕」，孔子的「均無貧」種種高遠理想。	政治和經濟的民治主義，在中國大有可為。
蔡元培：〈社會主義史序〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	《論語》 《禮記》 孟子等	「有國有家者不患寡而患不均；不患貧而患不安。……」 「人不獨親其親，不獨子其子……」 「鄉田同井，出入相友；守望相助，疾病相扶持。」	這些都包含着社會主義的成分。
陶履恭：〈新歷史〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	《史記》 《漢書》 《春秋》 《資治通鑒》	「自古以來之歷史。……文筆優暢則群推為好歷史，……其最明顯之例如吾國之《史記》、《漢書》，其寫法為後代歷史家之模範。」 「又一派歷史家取記年的體裁，按着年代先後做出大事表。《春秋》、《通鑒》都是這一類。	介紹各種體裁，頗有嘉勉。

表2 《新青年》對傳統文獻的批評性徵引

文章及作者	引述典籍	引述內容	引述用意
陳獨秀：〈敬告青年〉 第一卷第一號 (1915.9.15)	《周禮》	今日之社會制度、人心思想，悉自周漢兩代而來《周禮》崇尚虛文，漢則罷黜百家而尊儒重道。	與社會現實生活背道而馳。
李亦民：〈人生唯一之目的〉 第一卷第二號 (1915.10.15)	《周易》 孟子	自《周易．繫辭》立仁義為人道之極，至孟子而詆諆功利等於蛇蝎。昔者楊朱曾倡為我之說矣……而孟氏斥為無君，詈為禽獸。	不能利用厚生，「發育長養國民實際生活」。 背離個人主義的生活。
陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉第二卷第二號 (1916.10.1)	孟子 《論語》	「無父無君，是禽獸也。」 「民可使由之，不可使知之。」「天下有道，則庶人不議。」	孔孟不符合現代精神。
陳獨秀：〈憲法與孔教〉 第二卷第三號 (1916.11.1)	《春秋繁露》 《論語注》	三綱五常之名詞雖不見於經，而其學說之實質，非起自兩漢唐宋以後，則不可爭之事實也。教忠、教孝、教從皆片面之義務、不平等之道德、階級尊卑之制度，三綱之實質也耶！	批判三綱五常。
	《禮記》	「禮者，所以章疑別微，以為民坊者也，故貴賤有等，衣服有別」、「非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也。」	尊卑貴賤之所由分，即三綱之說之所由起也。
陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉 第二卷第四號 (1916.12.1)	《禮記》	「父母在不敢有其身」、「婦人者伏於人者也。」、「禮不下庶人，刑不上大夫。」	這些已遠離現代生活，不能增進社會福利，國家實力。
陳獨秀：〈文學革命論〉 第二卷第六號 (1917.2.1)	韓愈	「文以載道。」	文學本非為載道而設。
光升：〈中國國民性及其弱點〉 第二卷第六號 (1917.2.1)	孔子 韓愈	「民可使由之，不可使知之。」 「民者出粟麻絲作器皿通貨財以事其上」	孔子鼓吹愚民政策，人民沒有自由權利。
陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉 第三卷第三號 (1917.5.1)	孟子 荀子 《春秋繁露》	「孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。」 「禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」 《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。	孔教的教義，乃教人忠君孝父從夫。孔教和共和決不相容。
高素素：〈女子問題之大解決〉 第三卷第三號 (1917.5.1)	《易》 孔子	「天尊地卑，而乾坤定。乾道成男，坤道成女。」 「唯女子與小人為難養也。」	傳統謬見，男尊女卑，蔑視女子人格。
陳獨秀：〈復辟與尊孔〉 第三卷第六號 (1917.8.1)	孟子 《論語》 《孝經》	「保民而王，莫之能禦也」「君子之德，風，小人之德，草。草上之風必偃」「要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親，此大亂之道也。」	孔教與共和決不相容。
陶履恭：〈女子問題〉 第四卷第一號 (1918.1.15)	《禮記》	「內言不出於閫，外言不入於閫。」	嚴防男女之別。
胡適：〈貞操問題〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	程子	「忠臣不事二君，烈女不更二夫」，「餓死事極小，失節事極大。」	這是忍心害理，男子專制的貞操論。
蔡元培：〈新教育與舊教育之歧點〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	《千字文》 《神童詩》 《龍文鞭影》 《幼學須知》 四書五經	吾國之舊教育，……先 (授) 之以千字文、神童詩、龍文鞭影、幼學須知等書，進之以四書五經，又次則學八股文、五言八韻詩。	「自然現象與社會狀況，在這些書中都沒有介紹。」
魯迅：〈我之節烈觀〉 第五卷第二號 (1918.8.15)	《雙烈合傳》 《七姬墓志》 《錢謙益集》	一遇『逆兵』(或是『天兵』) ……只得救了自己，請別人都做烈女，『逆兵』便不要了。他待事定之後，慢慢回來、稱讚幾句，……	「布滿對節婦、烈女的傳記和頌歌。」
陶履恭：〈我們政治的生命〉 第五卷第六號 (1918.12.15)	孔子 孟子	孔孟的政治哲學只承認人民是民，不承認人民是人。…… 只承認人民是被治者，不承認人民是能自治的。	七年來民國是沒有人民的民國，孔孟的思想與民治的共和制度不相容。
胡適：〈不朽——我的宗教〉 第六卷第二號 (1919.2.15)	沈約《難神滅論》	「利若遍施四方，則利體無處復立；利之為用正存一邊毫毛處耳，神之與形，舉體若合，又安得同乎？」	不能推翻「神者形之用」的議論。
彭嘯殊：〈古迷〉 第六卷第三號 (1919.3.15)	《春秋》《詩經》《易經》	《春秋》不過是孔子以其政治學說倫理學說寓之於時事褒貶之中。	批評國人古已有之今不如古，保存國粹的觀點。
胡適：〈實驗主義〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	荀子	「古今一度也，類不悖，雖久同理。」	與達爾文的進化論不一樣。
朱希祖：〈白話文的價值〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	韓非子	「多而不辯，恐人懷其文，忘其用，與楚人鬻珠，泰伯嫁女同類。」	文辭過於含蓄，有好的意思，也看不出來。
王光祈：〈工作與人生〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	孟子	「勞心者治人，勞力者治於人。」	對工作意義極不合理的解釋。
周建人：〈生物之起源〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	《周易》	「天地絪縕，萬物化生。」	不了解生物的進化。
李大釗：〈從經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉 第七卷第二號 (1920.1.1)	孔子	「修身齊家治國平天下」，「一以貫之」。 「無君子莫治野人，無野人莫養君子」；「勞心者治人，勞力者治於人。」	完全是犧牲人的個性。而孔派的言論則表現出對勞工的賤視。
陶履恭：〈新歷史〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	孟子	「五百年一治一亂。」	不能以此概括歷史上的變象。
陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉 第八卷第六號 (1921.4.1)	孔子	孔子的學說思想和孔子所祖述的堯舜思想，都是完全根據家族主義，所謂有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，無一非家族主義的特徵。	孔子的思想學說是社會的產物。
朱希祖：〈中國古代文學上的社會心理〉第九卷第五號 (1921.9.1)	《詩經》	古人心理，以為王是天的兒子……就演成一種神權政治，例如〈商頌．玄鳥〉、〈大雅．生民〉；相信鬼有軀殼，所以保存屍骸……〈大車〉有『死則同穴』之語；《螽斯》頌子孫眾多，竟要如螽一般；〈斯干〉：「乃生男子，載寢之牀，……乃生女子，載寢之地。」生出一種重男輕女的心理。	舉例說明歌頌王權神授、保存屍骸的弊；多子主義的弊；重男輕女的弊。

二　反傳統主義的再定位

如果我們僅僅考慮數量，統計分析表明第二類徵引佔絕大多數，也就是說《新青年》雜誌中對傳統的肯定性徵引遠遠多於對傳統的批判和否定。這就產生一個問題：為甚麼一直以來人們都將《新青年》視為反傳統的先鋒呢？顯而易見，問題不在於肯定和否定的多少，而在於肯定和否定的方式。在第一、第二類徵引中，對傳統的肯定大多停留在抽象層面，沒有一處是用傳統文獻來論證現今(或今後)社會制度的合理性根據的。表面上看，用中國傳統思想來支持社會主義似乎構成一項政治和社會制度合理性論證，但是仔細分析這類文字，卻不難發現，它只是說明中國傳統中某些成分和社會主義原則相符合，知識份子並沒有從傳統論述來證明社會主義的合理。這說明，在中國文化中，判別某一種思潮是否屬於反傳統，實際上存在着一個潛在的標準，這就是看它是否主張傳統仍然是現存政治體制和社會制度的合法性根據。

《新青年》對傳統文獻的否定性徵引幾乎都集中於說明一點：儒家經典不再適合現代生活，它不僅不是今天政治制度和倫理道德的合理性根據，而且已成為建設新社會的障礙。其實，五四時期所謂傳統和反傳統的爭論，本質上不在於對傳統的價值評判，而是對傳統能否充當知識資源的不同態度。

在這個意義上，《新青年》確實是反傳統的。它對傳統文獻的否定性徵引幾乎都集中於說明一點：儒家經典不再適合現代生活，它不僅不是今天政治制度和倫理道德的合理性根據，而且已成為建設新社會的障礙。我們知道，兩千年來儒家經典一直是政治制度的合法性根據，也是社會生活是否合理的標準。1895年以後，在不可抗拒的西方衝擊下，政治改革與革命風起雲湧，即使儒家經典作為政治合法性根據受到動搖，但中國傳統思想仍然可以成為政治制度合法性根據這一點卻從未改變過。康有為從今文經學中製造改革理論，章太炎提倡國粹，都是著名的例子。而五四時期，無論新知識份子對傳統文獻抱有多大程度的肯定，但堅持認為傳統不再能成為政治制度和社會倫理的合理性判據，這無疑是歷史上從未發生過的鉅變。在政治學中，將政治制度合理性根據稱之為意識形態。而在知識社會學中，十分強調知識作為論證人的行為特別是社會制度合理性的功能。因此，我們可以從知識社會學角度對五四反傳統主義精確定義：它實際上是傳統不能再成為政治意識形態的符號，或者可稱為傳統作為「知識資源」的失落。

其實，五四時期所謂傳統和反傳統的爭論，本質上不在於對傳統的價值評判，而是對傳統能否充當知識資源的不同態度。譬如1919年1月劉師培、黃侃、陳漢章、梁漱溟等發起成立《國故》月刊社，認為新文化運動帶來的直接後果是「功利昌而廉恥喪，科學尊而禮義亡，以放蕩為自由，以攘奪為責任，斥道德為虛偽，詆聖賢為國願」。因此「欲發起學報，以圖挽救」，拯救由於對國學的「懵無所知」而導致的「國學淪喪」②。「國故社」捍衛的是傳統學說所具有的知識資源意義，而從新文化陣營來看，對此的反應是耐人尋味的。我們知道，胡適1919年11月發表的〈新思潮的意義〉一文，曾簡略地將新思潮的意義闡明為「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」。胡適在文章中強調對於舊有的學術思想應該取三種態度：反對盲從、反對調和、主張整理國故。而所謂「整理國

故」，就是要依據「評判的態度」和「科學的方法」，「各家都還他一個本來真面目，各家都還他一個真價值」③。這裏胡適對傳統沒有持否定態度，但明顯已不再把傳統當作政治制度、倫理生活的合法性基礎了。

至於其他新文化運動推動者的態度則更為清楚。傅斯年批評「中國學人，不認個性之存在，而以為人奴隸為其神聖之天職。每當辯論之會，輒引前代名家之言，以自矜重，以駭庸眾，初不顧事理相違，言不相涉」④，希望打破動輒引述「經典」以自矜自重之流弊。這番話不僅否認「經典」所具有的知識資源意義，還認為「經典」不過是學術研究的材料罷了。這種態度更為明確地表現在胡適和陳獨秀對傳統文化的教育態度上。胡適談的是中學國文的教授，他為中國語文選定的古文教材，分為兩種：一是選本，指從《老子》、《論語》、《左傳》，一直到姚鼐、曾國藩等，約兩三百篇文理通暢、內容可取的文章。二是自修的古文書，認為一個中學生應該看過這些書：(1) 史書：《資治通鑒》或四史 (或《通鑒紀事本末》)；(2) 子書：《孟子》、《墨子》、《荀子》、《韓非子》、《淮南子》、《論衡》等；(3) 文學書：必讀的《詩經》之外，可隨性之所近，選習兩三部專集。胡適所擬的這個教材，無論就古文的範圍還是數量，或許都不讓科舉時代讀書人所讀詩書，稍後他所開列的〈一個最低限度的國學書目〉，同樣是一個煌煌書單。可這裏的關鍵是其中的立場已完全變了，胡適似乎是按照學者的標準來要求的，他只是從工具的意義上來解釋何以要讀這些書，譬如在文章的開頭，開宗明義講到中學國文教育的理想標準是：人人能用國語 (白話) 自由發表思想；人人能看平易的古文書籍；人人能作文法通順的古文；人人有懂得一點古文文學的機會⑤。陳獨秀在回答新舊教育有甚麼不同時，也表達了相似的意見。針對有人說新教育是學校，舊教育是科舉，並主張舊教育是習經、史、子、集，新教育是習科學，陳獨秀提出其實這個分別不過是教材上的分別，不能當作新舊教育絕對不同的鴻溝。「況且講哲學可以取材於經書及諸子，講文學可以取材於《詩經》以下古代詩文，講歷史學及社會學，更是離不開古書的考證，可見即以教材而論，也沒有新舊的分別。」⑥這裏陳獨秀所沒有意識到的是，他所做的辨析，其實與胡適一樣，僅僅賦予了傳統資源學術研究的意義，而傳統所具有的「知識資源」意義已蕩然無存。

胡適對傳統沒有持否定態度，但明顯已不再把傳統當作政治制度、倫理生活的合法性基礎。陳獨秀與胡適一樣，僅僅賦予了傳統資源學術研究的意義。從字面上看《新青年》反傳統言論集中在前面幾卷。第六卷後，討論到很多具有建設性的問題，如人口、勞工等問題，就很少引用傳統學說，更多是以新學科、新理論來論證。

僅僅從字面上看反傳統，其言論集中在《新青年》前面幾卷，但傳統作為知識來源的失落則貫穿新文化運動整個過程。例如在討論人口問題時，顧孟餘和陶孟和的文章都徵引了中國古代有關文獻，如《周禮》、《續文獻通考》等著作，說明這是目前所知的最古的調查人口方法，以及戶口登記時可能產生登耗⑦。這樣的文獻徵引關注的只是歷史的狀態，而並不理會其現實的效應。進一步的，連這樣的徵引似乎也顯得多餘。《新青年》刊行到第六卷後，討論到很多具有建設性的問題，如人口問題、勞工問題等，這些文章中就很少引用傳統學說，更多是以新學科、新理論來進行論證。如第七卷第六號「勞動節紀念號」，居然無一篇文字涉及到傳統的學說，乃至人物，沒有傳統的任何痕迹。

三　從《新青年》到《河殤》

必須注意，由於全盤反傳統主義的本質是認定傳統不再是論證政治制度合理的知識資源，那麼所謂二十世紀中國文化的全盤反傳統主義心態，實際上只是知識份子力圖改變政治制度和社會生活背後知識資源的嘗試。這樣，每當中國知識份子質疑現存政治制度並批判它的思想基礎時，總將其想像為中國傳統的一部分。這也意味着在不同歷史時期，人們用不同的象徵符號來概括傳統。同時，反傳統以怎樣的方式呈現出來，還與知識份子本身的文化養成有着密不可分的關係。通常都說五四是對歷史的背叛，但從那一代的文化養成可以看出，今天我們所謂的歷史，其實對那一代來說，正是活生生的現實。這樣，五四時期作為文化傳統象徵大加撻伐的，不僅深深烙上現實的痕迹，而且反傳統以那樣一種方式呈現出來，也表明接受新舊參半社會知識的五四一代，其所確立的發言方式建基於他們對文化傳統在精神上有深刻的把握。

由於全盤反傳統主義的本質是認定傳統不再是論證政治制度合理的知識資源，那麼所謂二十世紀中國文化的全盤反傳統主義心態，實際上只是知識份子力圖改變政治制度和社會生活背後知識資源的嘗試。

無疑，五四時期作為文化傳統象徵的是「孔教」，而這顯然又與袁世凱、張勳以及康有為等對傳統的濫用密切相關。從對《新青年》的全文檢索中就可得知，正是「孔教」與「孔道」構成了那個時代文化傳統的象徵符號，二者合起來的出現頻率達到93/342 (分別為70/274、23/68，前一個數字是文章篇數，後一個數字是出現頻率，下同)，較之於其他可能作為文化傳統象徵符號的明顯要高，譬如「儒家」(45/109)、「儒教」(20/48)、「禮教」(44/97)、「三綱五常」(2/5)、「綱常名教」(12/14) ⑧。

五四以後的全盤反傳統主義也具有這一特徵。筆者曾經做過殷海光 (1919-1969) 個案研究。在50、60年代的台灣社會，殷海光曾以「重整五四精神」掀起軒然大波。有意思的是，殷對傳統文化的認知，是這樣一些符號系統，他以「有顏色的思想」來代表傳統的思想學說，認為它是以「祖宗遺訓」、「傳統」、「宗教」、「意識形態」為基準，並且其思想方式是訴諸「感情」、「成見」、「暴力」的。這樣的話語系統在五四時期是極為陌生的。實際上殷海光心目中的傳統，只是他反對的中國現存政治文化背後的知識資源。值得深思的是，在殷海光30年代進入受業年齡時，其所學內容已是新式教育那一套，傳統的知識結構完全被西式知識取代，這樣其對傳統思想的把握與五四一代已不可同日而語，不可能如魯迅所說的那樣能「以子之矛攻子之盾」。那麼為甚麼殷海光仍然認為它們代表了傳統呢？顯然這與50年代敗退到台灣以後的國民黨借助於復興中國文化建構新的意識形態有關，同時也表明殷海光沿襲了「五四精神」，用傳統來代表政治制度的知識資源。於是通過對傳統的象徵性再塑造，選擇那些游離於傳統之外的符號作為文化傳統的象徵，也就並不令人奇怪了⑨。

同樣的例證更為典型的表現在80年代末期的思想電視片《河殤》。倘若我們將《新青年》與《河殤》這兩份同樣被列為思想啟蒙運動的遺產進行一番對比，就

可以感受其中饒有興味的一幕。同樣是反思文化傳統的，有意思的是《河殤》選擇的代表文化傳統的象徵符號是「黃河」、「長城」與「龍」。而這三者在《新青年》文本中又有甚麼意味呢？「黃河」在《新青年》出現的頻率為三次，只出現在吳稚暉〈補救中國文字之方法若何〉一文中，「黃河」與「泰山」等均屬於語言文字中的「專有名詞」。「長城」共使用五次，前期只具有地理名詞的意味；而《新青年季刊》時才出現從負面來使用「長城」。瞿秋白1926年在〈國民會議與五卅運動：中國革命史上的一九二五年〉文章中稱，革命運動自從五卅之後，「衝破了思想上政治上的萬里長城」。《新青年》中「龍」的頻率出現稍多，達195次，但主要是關乎人名、地名、書名之類；具有象徵意味的只有十餘處，無非是關涉於皇帝與龍王廟之類。

從《新青年》到《河殤》，「孔教」轉化為「黃河」、「長城」與「龍」，無疑意味着對文化傳統的認知受到知識份子文化養成以及歷史境況的影響，由此可見中國知識份子在批判現存政治制度時，不斷重新界定傳統，尋找新的象徵符號。

從《新青年》到《河殤》，記錄着自五四70年來思想文化發展的漫漫征程⑩，而作為文化傳統的象徵符號由「孔教」轉化為「黃河」、「長城」與「龍」，無疑意味着對文化傳統的認知受到知識份子文化養成以及歷史境況的影響，由此可見中國知識份子在批判現存政治制度時，不斷重新界定傳統，尋找新的象徵符號。因此全盤反傳統主義在二十世紀的勃興，不僅明確記錄着傳統作為「知識資源」失落的歷程，也代表了中國知識份子一次一次地對政治制度合法性根據的再定位。

註釋

① 參見林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988）。

② 參見〈國故月刊成立會紀事〉，《北京大學月刊》（1919年1月28日）；〈講學救時弊〉，《國故》，第3期；〈發起始末〉，《國故》，第1期。

③ 胡適：〈新思潮的意義〉，收入《胡適作品集》，第6集（台北：遠流出版事業有限公司，1986），頁115-24。

④ 傅斯年：〈中國學術思想界之基本誤謬〉，《新青年》，第四卷第四號（1918年4月15日）。

⑤ 胡適：〈中學國文的教授〉，《新青年》，第八卷第一號（1920年9月1日）。

⑥ 陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉，《新青年》，第八卷第六號（1921年4月1日）。

⑦ 參見顧孟餘：〈人口問題、社會問題鎖鑰〉；陶孟和：〈貧窮與人口問題〉，均刊《新青年》，第七卷第四號（1920年3月1日）。

⑧ 此數據來自於北京大學制作的《新青年》光碟全文檢索系統。

⑨ 參見章清：《殷海光》（台北：東大圖書公司，1996）。

⑩ 1991年美國普林斯頓大學「中國學社」主辦的一次研討會即以此為主題，參見蘇曉康主編：《文化中國：從五四到河殤》（台北：風雲時代出版公司，1992）。

章　清　歷史學博士，任教於上海復旦大學歷史系，著有《胡適評傳》、《殷海光》及有關中國現代思想文化論文數十篇。

科學的「承當」：《新潮》學生群的走向

● 孫　青

一　「賽先生」的中國旅程

探討二十世紀中國現代文化，不可能不涉及科學主義。郭穎頤曾將二十世紀中國的科學主義分為唯物論科學主義和經驗論科學主義①。其中唯物論科學主義是推動馬克思主義興起的重要前提，而經驗論科學主義的信仰者大多屬於自由主義者。金觀濤、劉青峰對《新青年》雜誌中「科學」一詞用法的考察發現，中國知識份子所認同的科學主義和西方不同，在新文化運動中科學實際上被等同於現代常識，所謂科學建構新意識形態功能，在某種程度上同理學將具有倫理價值的宇宙觀建立在古代常識基礎上同構②。這一成果為研究中國科學主義同馬列主義的關係打開新的思路，但是五四科學主義同自由主義究竟是一種甚麼關係，卻不是上述研究可以解答的。我們知道，在五四期刊中，基本上堅持自由主義立場的典型是《新潮》雜誌，因此對《新潮》群體的考察或許有助於解答這一問題。

近年來，因參與中國現代政治觀念形成的計量研究，對《新潮》雜誌做了較有系統的考察。眾所周知，由北京大學學生傅斯年、羅家倫、徐彥之等於1918年發起成立的新潮社，是五四新文化運動中一支矚目的力量。由於新潮社受胎於北大教授領導的新文化運動，次年創刊的《新潮》月刊，也得到包括陳獨秀、李大釗、胡適、魯迅等人大力襄助。因此，《新潮》月刊從一開始就被視為「與《新青年》呼應」的子雜誌。正因為如此，研究者在分析五四時期的文化營壘時也大多對二者不作區分。然而，在將《新潮》與《新青年》的言路進行對照時，我們發現新文化運動中的學生群，從一開始就與老師輩有所不同，並主要表現在對「科學」的擔當上。《新青年》對科學的認同基本上集中於社會改造和意識形態重建；而《新潮》對科學的擔當，純然是學術的，希望通過現代學科體系的建立，建構一個新的世界。分析《新潮》學生群的走向，或許可以幫助我們更好地認識五四新文化運動的多歧性。

我們將《新潮》與《新青年》的言路進行對照時，發現新文化運動中的學生群，從一開始就與老師輩有所不同，並主要表現在對「科學」的擔當上。《新青年》對科學的認同基本上集中於社會改造和意識形態重建；而《新潮》對科學的擔當，純然是學術的，希望通過現代學科體系的建立，建構一個新的世界。

二 《新潮》對待科學的態度與《新青年》的同異

《新潮》雜誌同《新青年》的差異，似乎從它一創刊就表現出來了。《新潮》雜誌創刊之際，正值社會主義思潮排山倒海而來，而唯物史觀也從科學世界觀中凸現出來。以《新青年》雜誌來看，對唯物史觀和社會主義的鼓吹，就日益成為主要內容。《新潮》雜誌創辦伊始，學生輩固然公開支持老師們在《新青年》所闡述的種種主張，但與此同時，對於老師輩揭示的「賽先生」，新潮社所代表的年青一代知識份子卻是心懷疑惑、不能滿意的，並明確對當時社會思潮忽視科學和學術本身表示憂慮。《新潮》也因此決定以「鼓動學術上之興趣」為「本志之第三責任」。傅斯年在這方面的言論十分典型，他說：「我們整天講甚麼新思想，自由思想，卻忘了新思想、自由思想的本根；整天說要給做學生的讀，卻不給做學生的所最需要的科學智識，這真是我們的罪過。」傅斯年指出：「我們雜誌上沒有純正科學的東西，是我們的第一憾事，以後當如尊命竭力補正。」為此，傅斯年相應地做了幾個計劃，決定在社裏設立「西書研究團」，成立譯書團使「翻譯的好文章佔三分之一」，還表示要從一卷五號起多多介紹西洋文學、哲學、科學的門徑書，「凡關於純正科學的著作，無論是普通論文或是專門研究，最當歡迎」。實際上就從這一期的《新潮》開始，介紹純科學的論文就陡增。在《新潮》第一卷第一二期，這方面的文字只有兩篇，而第三四期已增加到八篇。

《新潮》雜誌創辦伊始，學生輩對於老師輩揭示的「賽先生」表示心懷疑惑、不能滿意，並明確對當時社會思潮忽視科學和學術本身表示憂慮。《新潮》也因此決定以「鼓動學術上之興趣」為「本志之第三責任」，以探索和介紹西方現代科學、學術為重心，其社員也自覺以此作為他們那一代的時代使命。

《新潮》欲以探索和介紹西方現代科學、學術為重心，其社員也自覺以此作為他們那一代的時代使命。這與新文化運動主將們所考慮的顯然有所不同，魯迅就曾對此表示說：「《新潮》每本裏面有一二篇純粹科學文，也是好的。但我的意見，以為不要太多；而且最好是無論如何總要對於中國的老病刺他幾針，……現在的老先生聽人說『地球橢圓』，『元素七十七種』，是不反對的了。《新潮》裏面滿了這些文章，他們或者暗地高興……現在偏要發議論，而且講科學，講科學仍發議論，庶幾乎他們依然不得安穩，我們也可告無罪於天下了。」③魯迅善意的提醒顯然不無影響，《新潮》接下來的二卷一號，這類文章就有所減少。然而，學生對於西方現代學術和科學方法的求知欲望，似乎很難抑制，以後的每一期《新潮》多多少少總有一些介紹現代哲學、科學、心理學、宗教學方法之類的長篇大論出現。最後一期，更出了一個1920年名著介紹特號，榜上有名的全是西方現代哲學、社會學、政治、心理學、物理學著作，包括愛因斯坦的《相對論》在內。

三 「科學」與「理性」的不可分離

《新潮》和《新青年》的這種價值取向上的差別，明顯地反映在對「科學」一詞的用法上。表1為從該雜誌中選出的典型例句。顯而易見，其中一半以上的用法同《新青年》相同，如把科學等同於現代常識，並強調它在建構世界觀、人生觀方面的功能，這一點可以說是五四知識份子科學主義的共同特點。但也有一些用法在價值取向上同《新青年》存在着微妙的不同。第一，《新潮》雜誌的作者往

往承認自然科學本身研究範圍的有限，他們很強調科學的系統性和條理性，特別是了解並關注自然科學的研究步驟。第二，他們在講科學是判斷真偽的根據時，常常和理性聯用。這一點，可以從表2對「理性」一詞的考察中看出來。

我們知道，理性主義是西方近代思想的主流。把科學看作理性的一部分是西方唯物論科學主義產生以前的思維模式。《新潮》對科學的這種看法一方面使得它同當時佔主流地位的唯物論不同，另一方面也決定了其作者的純學者的價值取向。

傅斯年就反覆強調，作為學生一代，首要的是作切切實實的學問，而不是圖「錚錚有聲」，否則將有損無益。他說道：「我覺得期刊物的出現太多了，有點

表1 「科學」在《新潮》言路中的意義舉例

篇目	例句	意義分析
傅斯年：〈人生問題發端〉(1卷1期)	「人的自身的內部又曉得了這三種**科學**——生物學、社會學、心理學都是發明人之所以為人的。」	生物學、社會學、心理學是發明人之所以為人的三種科學。
譚鳴謙：〈哲學對於科學宗教之關係論〉(1卷1期)	「**科學**者，以智力為標準。理性為權衡。」	科學的一大特徵是具有理性。
〈故書新評〉(1卷1期)	「平情言之，故書亦未嘗不可讀，要必以**科學**方法為之條理，近代精神為之宰要，批評手段為之術御。」	科學方法可以使舊學有條理。
顧頡剛：〈對於舊家庭的感想〉(1卷2期)	「我的學問程度還夠不上解決社會問題，因為社會問題是必須用**科學**解決的。」	科學方法可以解決社會問題。
羅家倫：〈今日中國之雜誌界〉(1卷4期)	「與其登這種頭腦不清的課藝，不如請各位多譯幾篇西洋長短篇關於**科學**關於常識的論文……。」	科學與「頭腦不清」的課藝對立。
葉紹鈞：〈今日中國的小學教育〉(1卷4期)	「……這等問題的**科學**像生物學、人類學、心理學、社會學、倫理學、論理學、哲學……下一番切切實實的研究功夫……尋出個『人之所以為人』的道理，才立定那真實明確的人生觀的根基。」	科學可以解決「籠統」「玄妙」「不切人生」的人生觀，可以解決「人之所以為人」的道理。
康白情：〈評壇．太極圖與phallic〉(1卷4期)	「因為我雖然知邏輯和**科學**現在還不能解答萬有的事理，但是人類用了這個方法，已經解答了許多前人所謂不可思議的事理了。」	科學提供了解答前人不能解答的事理的新可能。
傅斯年：〈對於中國今日談哲學者之感念〉(1卷5期)	「最近半世紀裏，哲學的唯一彩色是受**科學**的洗禮。」	科學為哲學帶來光明，使其離開混沌。
〔德國〕赫克爾 (Ernst Haeckel) 著，吳康翻譯：〈真理〉(1卷5期)	「**科學**唯一之目的是『諸事物的知識自然現象詳細的物觀的考究』。」	科學的目的是自然現象。
〈通信．陳嘉蘐給馮友蘭〉(1卷5期)	「現在**科學**上知識，是不能由悟證得來。專靠因明，是不行的。」	科學上的知識要靠悟證以外的新方法得來。
毛子水：〈駁《新潮》〈國故和科學的精神〉篇訂誤〉(2卷1期)	「凡是宇宙間或多件事物的有系統有分理的解釋或記載，都可以叫得**科學**。」	科學的特徵是有系統，有條理。
王星拱：〈科學的真實是客觀的不是〉(2卷2期)	「我們的官支，有聯續不同的接觸；由我們的智慧把這些材料，構成多和異的印象 (Representation)，再從這些多和異的印象裏，求出他們的同點，綜合起來，才能成有系統的知識，——就是**科學**。」	科學是綜合系統的知識。
何思源：〈社會學中的科學方法〉(2卷4期)	「……凡名為**科學**的，都要用貫徹的方法，把他範圍中各部分組織一個有系統的學問。……」	科學要用貫徹系統的方法來規範組織它範圍中的學問。
馮友蘭：〈柏格森的哲學方法〉(3卷1期)	「**科學**的發明也都是從直覺來的……發明家的步驟第一是把具體的事例合得攏來，第二是定『假設』(Hypothesis)，第三證那個假設；這是一定的。」	科學發明的步驟是合攏事實——定假設——證明假設。
陳嘉蘐：〈因明淺說〉(1卷3期)	「大凡有條理，有系統，由因可以知果，由果可以推因的智識，都可以叫做『**科學**』。」	科學的特性是有條理，有系統，遵循因果律。
譚嗣銳：〈新心理學〉(3卷2期)	「**科學**雖然分立並進，而**科學**之內容是互相關連，互相解釋，是攜着手一同向進化路上旅行的。」	科學有分科，但目的地只有一個。

不成熟而發揮的現象。照現在中國社會的麻木無知覺論，固然應該有許多提醒的器具。然而厚蓄實力一層也是要注意的，發泄太早太猛，或者於將來無益有損。」「我們原是學生，所以正是厚蓄實力的時候。我不願《新潮》在現在錚錚有聲，我只願《新潮》在十年之後，收個切切實實的效果。」傅斯年還向他的同道們表達他的期望說：「我希望同社諸君的是：⑴ 切實的求學；⑵ 畢業後再到外國讀書去；⑶ 非到三十歲不在社會服務。中國越混沌，我們越要有力學的耐心。我只承大的方面有人類，小的方面有『我』，是真實的。『我』和人類中間的一切階級，若家族、地方、國家等等，都是偶像。我們要為人類的緣故，培成一個『真我』。」④

表2 「理性」在《新潮》中的意義舉例

篇名	引文	意義分析
傅斯年：〈評蔣維喬譯論理學講義〉(1卷1期)	「這樣看來，這部書是部無感覺無意義無**理性**的書。」	**理性**是一種價值判斷，而且是正價值。
譚鳴謙：〈哲學對於科學宗教之關係論〉(1卷1期)	「故謂人之智力若日光。而**理性**如利劍。日光洞燭事物之真相，利劍則逞其寒芒之鋒，截斷糾紛，剖析纖毫不容錙銖有所爽忒。」	理性是判斷是非絲毫不爽的工具和標準。
〔德國〕赫克爾 (Ernst Haeckel) 著，吳康翻譯：〈真理〉(1卷5期)	「造成這些結論的兩個方法——歸納和演繹。諸辯論和諸概念的組成。思想和知覺——構成大腦的功用。即吾們叫做：『**理性**』的。」	理性包括歸納和演繹，是大腦的功能。
羅家倫：〈近代西洋思想自由的進化〉(2卷2期)	「世上沒有**理性**不與權威為敵，也沒有權威不要壓制**理性**。**理性**自身本來沒有物質的勢力，何以能敵得權威住呢？」	理性與權威對立，表現為正價值。
杜威：〈思想的派別／理性派〉(2卷3期)	「既然認定『**理性**』所得的『概念』為基礎，他進行的方法，當然就是演繹，一步一步有條不紊的向上進去。」	由理性所得的概念可以作為演繹的基礎。
杜威：〈思想的派別〉(2卷4期)	「倍氏把舊的法子，從**理性**下手去配合外面事實的，叫做『演繹法』。」	理性是演繹的基礎。
杜威 (John Dewy) 著，羅家倫譯：〈哲學改造〉(“Reconstruction in Philosophy”) (3卷2期)	「第二經政治的征服和凝結，在上者利用這種傳習，為大家公共行為的標準，但是當時也並沒有**理性**的解釋，邏輯的證明可言。」	理性與邏輯並提，表現為正價值。
何思源：〈布爾塞維克主義〉(3卷2期)	「他說『宗教』的意思是用情感不用**理性**的武斷主義。」	用表現為正價值的理性來判斷宗教的價值。

顧頡剛晚年回憶起自己當時的想法時認為：「我們都是文學院的學生，只想埋頭寫些文章，不願意搞實際的活動。我記得羅家倫在《新潮》二卷一期上發表的一篇題為〈古今中外派的學說〉一文，對我曾產生過一定的消極影響。我當時很贊成他那種只鑽研學問，不問外事的說法。」⑤毛子水後來在一篇回憶五四的文章中，也說了類似的話：「雖然民國成立已有八年，國事愈來愈壞，而大家卻只專心讀書，不問政治。」⑥

《新潮》與《新青年》在詮釋「科學」這一新文化運動中極為重要的觀念時表現出來的差異，對於現代思想史來說是意義深遠的。老師們關心科學樹立的權威，學生們則關心自然科學「理性」的方法，認為這恰能彌補中國文化的天然缺陷；老師們關心科學樹立的權威是否能帶領社會走向新的統一，學生們則希望「科學」能夠解決個人的疑惑。而這種觀念的差異，也導致師生不同的走向。

表3　新潮社社員留學經歷及歸國後事業

姓名	留學經歷	學術領域
毛子水	1913年入北大數學系，1920年留德研究史學與地理學。	歷史學
汪敬熙	1919年畢業於北大經濟系，1920年6月留學美國，獲霍普金斯大學心理學博士。	心理學、生理學
何思源	1919年8月留美入芝加哥大學獲碩士學位，後留德習經濟、留法巴黎大學習教育。	教育學
孟壽椿	1921年留美，獲加利福尼亞大學碩士學位。	文學
江紹原	1920年10月留美，獲芝加哥大學碩士學位。	宗教學、教育學
楊振聲	留美，先就讀哈佛，後轉入哥倫比亞大學。	文學
劉秉麟	留英、留德，倫敦大學政治學院碩士。	政治學、經濟學
俞平伯	1920年留英，4月回國。	文學
馮友蘭	1919年秋留美。	哲學
黃建中	1921年赴英愛丁堡大學學教育、倫理，繼入劍橋讀哲學。	哲學、教育學
徐彥之	留英。	文學
康白情	1920年10月留美。	文學
羅家倫	1920年留美遊學美、英、德、法，歷訪普林斯頓大學、哥倫比亞大學、倫敦大學、柏林大學，1926年回國。	歷史學
傅斯年	1919年秋留英，入倫敦大學習心理學，後轉入德國柏林大學學物理、數學、比較語言學等。	歷史學
吳康	1925年留法，獲巴黎大學博士學位，又至英、德研究古代哲學。	哲學
孫福熙	1920年留法，入里昂國立美術專科學校，1930年再赴法入巴黎大學選讀文學與藝術理論。	美術、文學
劉光顒	1918年留美，後赴英國倫敦政治經濟學院研究經濟學。	經濟學

四　學生的走向

《新潮》的學生們選擇了與老師不同的政治立場，同時也選擇了改造中國文化不同的道路。對西方學術的關注，對理性的追求，終於導致他們紛紛留學海外。他們似乎急於弄清那個被師輩們的急切和熱情弄模糊了的偶像賽先生的本來面目。1919年冬天，傅斯年在赴英的船上就留下這樣的話：「我這次往歐洲去奢望甚多，一句話說，澄清思想中的糾纏，煉成一個可以自己信賴的我。」⑦

《新潮》的學生們選擇了與老師不同的政治立場，同時也選擇了改造中國文化不同的道路。對西方學術的關注，對理性的追求，終於導致他們紛紛留學海外。他們似乎急於弄清那個被師輩們的急切和熱情弄模糊了的偶像賽先生的本來面目。

新潮社先後有41位社員，除了9人生平資料不詳及周作人不屬同一代人外，已知共有17人赴歐美留學(如表3所示)。在這17人中，4人曾習自然科學，4人習政治經濟學，2人學教育學，1人學宗教學，這些學科都是將現代科學實驗方法運用到其他學科中的現代學科，學生們顯然對將科學方法運用到其他學科極感興趣。

在這些人中，傅斯年可謂興趣最廣，變化也最多。他先在倫敦大學師從實驗心理學大師斯皮爾曼(Charles Edward Spearman)，對弗洛伊德學說傾注了大量精力。為了治實驗心理學，他進而治理化學和高深的數學。王汎森在整理傅斯年留學時所買的書籍時發現，除了心理學的書籍，傅斯年幾乎不買其他書籍，「足見剛到英國的兩年，整個精神全放在心理學上」。然而，傅斯年並未沿這條路走下去。受柏林大學量子力學及比較語言學兩門學問吸引，1923年他轉到該校，聽起了相對論和比較語言學的課。他的購書紀錄也顯示，心理學的書買得少了後，物理學、數學方面的書相應增加了。在留學的最後階段，傅的興

趣轉向比較語言學研究，開始大量購買有關梵文、藏文、緬甸文，以及西洋研究中國語言音韻方面的書，其中高本漢的書搜集頗豐⑧。1920年8月，傅斯年從英國給胡適的信中寫道：「下學年所習科目半在理科，半在醫科，……我想若不於自然或社會科學有一、二種知道個大略，有些小根基，先去學哲學定無着落。」⑨看得出，傅斯年的着眼點始終落在哲學，修習自然和社會科學全是為了探求一種全新的方法。於是，傅斯年後來致力於建立中國新史學，他的同學們又大多投身於中國現代學科建設的事業，就變得可以理解了。

新潮社當年的年輕一代意識到時代賦予自己的使命除了摧毀之外更重要的是重建，他們對師長們指明的改造中國文化的計劃也有了自己的打算，希望通過用科學方法規範建立現代學科體系，進而改變人們的思維習慣和方式。

傅斯年的選擇，只是《新潮》學生群走向的一個縮影。從表3中，我們也可看到，新潮社當年那些留學海外的學生，歸國後紛紛進入各大院校任教。許多新興學科因此而建立，傳統學科的研究方法亦因此而改觀。他們中的許多人，後來都成了中國現代重要學科的奠基人。這其中傅斯年所創「舊域維新」的史語所⑩，以及汪敬熙在中國創導現代生理、心理學的研究⑪，都構成二十世紀中國新學術、新學科成長的重要象徵。

新潮社當年的那些學生是中國新文化運動啟蒙者們的親傳弟子，他們原來被寄予厚望能在一代之內徹底摧毀傳統。然而，年輕一代畢竟表現出了差異：他們意識到時代賦予自己的使命除了摧毀之外更重要的是重建；他們對於新文化運動的重要觀念「科學」有了自己的理解，而正是基於這種獨特的理解，他們對師長們指明的改造中國文化的計劃也有了自己的打算，希望通過用科學方法規範建立現代學科體系，進而改變人們的思維習慣和方式。因此，我們可以說，正是這些差異，導致了《新潮》雜誌走上了一條與《新青年》全然不同的道路。

註釋

① 參見郭穎頤著，雷頤譯：《中國現代思想中的唯科學主義》（南京：江蘇人民出版社，1995）。
② 參見金觀濤、劉青峰：〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1999年4月號。
③ 魯迅：〈對於《新潮》一部分的意見〉，《新潮》，第一卷第五期（1919年5月1日）。
④ 傅斯年：〈新潮之回顧與前瞻〉，《新潮》，第二卷第一期（1919年10月30日），「附錄」。
⑤ 顧頡剛：〈回憶新潮社〉，載張允侯等編：《五四時期的社團》（二）（北京：三聯書店，1979），頁125。
⑥ 毛子水：〈「五四」五十年〉，《傳記文學》（台北），第40卷第5期，頁6-7。
⑦ 王汎森、杜正勝編：《傅斯年文物資料選輯》（台北：傅斯年先生百齡紀念籌備會，1995），頁85。
⑧ 王汎森：〈讀傅斯年檔案札記〉，《當代》（台北），總116期。
⑨ 同註⑦書。
⑩ 參見杜正勝、王汎森編：《新學術之路》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1998）。
⑪ 陳省身：〈悼念汪敬熙先生〉，《傳記文學》（台北），第30卷第4期，頁20-21；李書華：〈悼汪敬熙先生〉，《傳記文學》（台北），第30卷第6期。

孫　青　上海復旦大學歷史系研究生

從文學革命到政治革命

——《新青年》翻譯的價值趨向

● 林立偉

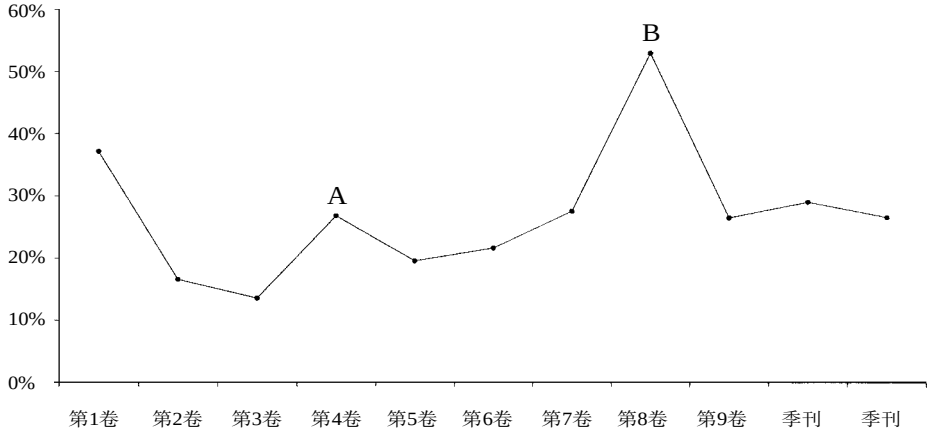
八十年前的新文化運動，具有多面而複雜的形象。有的研究者強調這是一場文學革命，而另一些學者則注意其反傳統和政治思想革命的性質。文學革命和政治思想革命的關係，也受到相當關注。由於陳獨秀說過：「欲革新政治，勢不得不革新我國據於運用此政治者精神界之文學。」①所以，學術界一般都把文學革命歸為知識份子力圖用文學來改造社會的結果，並認為文學革命是政治革命的前導，即先進行文學革命以改造人心，政治改革則水到渠成。事實上，無論是文學革命，還是政治、倫理革命，都離不開翻譯外國的著作，而外國翻譯著作的種類性質和所佔的比例是可以計量的。因此，我們可以通過對新文化運動中翻譯外國著作的計量研究，來把握文學革命和政治革命的關係。

由於陳獨秀說過：「欲革新政治，勢不得不革新我國據於運用此政治者精神界之文學。」所以，學術界一般都把文學革命歸為知識份子力圖用文學來改造社會的結果，並認為文學革命是政治革命的前導，即先進行文學革命以改造人心，政治改革則水到渠成。

如果我們對《新青年》雜誌中的翻譯作計量研究，首先看到的正是新文化運動文學革命的性質。在《新青年》發表的文章中，翻譯佔總字數的24%；而在翻譯作品中，文學作品的份量又佔了一半以上。進一步統計翻譯作品在各卷中的比例，文學革命和政治革命的關係便一目了然。圖1表明，《新青年》翻譯外國著作有兩個高峰。第一個高峰是第四卷（1918年1月至6月），翻譯作品中文學類達89%左右。這無疑呈現出當時文化運動的文學革命性質。第二個高峰在第八卷（1920年9月至1921年4月），翻譯量超過全部文章字數的一半，其中文學類只有23%，而政治類和社會類則佔了73%左右。顯然這兩個高峰的存在表示文學革命在前，政治思想革命在後。它似乎證實了文學革命是政治革命先導的論點。

但是，深入考察文學革命和政治思想革命的關係，則可以發現情況並不是如人們普遍想像得那麼簡單。中國歷史上雖有文以載道的傳統，但今天我們稱之為文學的小說和戲劇之類，在中國向來地位低微，是「君子弗為」的小道②。直到晚清，小說的地位才得以提高。知識份子重視小說的原因正是看到文學可以改變人的精神，以推動政治變革。1872年問世的《昕夕閒談》，是晚清最早的翻譯小說之一，譯者在1904年改定版中稱他的目的在灌輸民主思想③。甲午翌年，英國教士傅蘭雅（John Fryer）在《萬國公報》上宣稱：「竊以感動人心變易風俗，莫如小說。」④梁啟超更提出「小說界革命」，他說：「日本之變法，賴俚歌與小說之力，蓋以悅童子，以導愚氓，未有善於是者也。」⑤梁啟超眼中的小說，功能在教愚民、開民智，小說並非只是一種文學體裁，更是政治改革的工具。

圖1 《新青年》各卷譯文字數所佔之百分比



A：文學革命湧現，文學著作佔譯文總字數的89%；而譯文佔總字數的近30%

B：意識形態更替的顯現，政治社會思想佔譯文總字數的73%；而譯文佔總字數一半以上

1898年，梁啟超撰〈譯印政治小說序〉，曰：「六經不能教，當以小說教之。正史不能入，當小說入之。語錄不能諭，當以小說諭之。律例不能治，當以小說治之。」⑥梁啟超把小說譽為「國民之魂」，後來在〈論小說與群治之關係〉中更視小說為「文學最上乘」者。小說經梁啟超等人的大力強調頌揚，已不再是以往九流不入的小道，而成為改造民眾心靈的利器，以至於1902-17年間以「小說」為名的雜誌有二十九種之多⑦。

據阿英的統計，1875-1911年間，翻譯小說多達六百多種，而陳平原根據阿英的資料再作整理統計，發現1906-1908這三年為晚清翻譯小說出版的高峰，分別為110種、126種和97種，大致是創作小說的兩倍。翻譯小說氣勢之盛，甚至有創作冒充譯作出版。

正是在這個過程中，翻譯外國文學也被視為具有政治改革功能。1900年林紓就寫道：「欲開民智，必之學堂，學堂功緩，不如立會演說，演說又不易舉，終之唯有譯書。」⑧1902年周桂笙在他編訂的《新庵諧譯初編》中，說明翻譯的宗旨在「覺世聵民」、「開智啟慧」。後來魯迅亦說：「我們在日本留學的時候，有一種茫漠的希望，以為文藝是可以轉移性情，改造社會的。因為這意見，便自然而然的想到介紹外國新文學這一件事。」⑨據阿英的統計，1875-1911年間，翻譯小說多達六百多種，而陳平原根據阿英的資料再作整理統計，發現1906-1908這三年為晚清翻譯小說出版的高峰，分別為110種、126種和97種，大致是創作小說的兩倍。翻譯小說氣勢之盛，甚至有創作冒充譯作出版⑩。但是令人奇怪的是，辛亥前對小說在開民智功能的重視並沒有引發文學革命，文學革命也沒有成為政治思想革命的前導。1915年《青年》雜誌創刊被視為新文化運動的開始，當時亦刊登很多文學和翻譯作品，但這並沒有立即引起文學革命。雖然，「文學革命」這個詞最早出現於胡適在1915年的〈送梅覲莊往哈佛大學詩〉中：「新潮之來不可止，文學革命其時矣。」⑪但眾所周知，要等到1917年，胡適於《新青年》二卷五號發表〈文學改良芻議〉，提出八不主義，陳獨秀在《新青年》二卷六號進行響應，發表更激烈的〈文學革命論〉，文學革命的烈火才被真正點燃起來。這說明，僅僅重視文學的改造社會功能，並不能造就文學革命。因此，五四時期文學革命和政治思想革命的關係必須進一步從新的層面來探討。

分析圖2可以幫助我們找到五四時期文學革命出現的獨特機制。圖2中有關外國文學類的翻譯明顯存在着兩個低谷。一個是第三卷 (1917年3月至8月)，文學在翻譯中所佔的比例從1916年的82%下降到約35%。非常值得注意的是，在此以前，翻譯作品差不多都是用文言或半文半白的語體寫成；在此以後，從四卷

圖2　不同類型譯文佔各卷譯文總字數之百分比

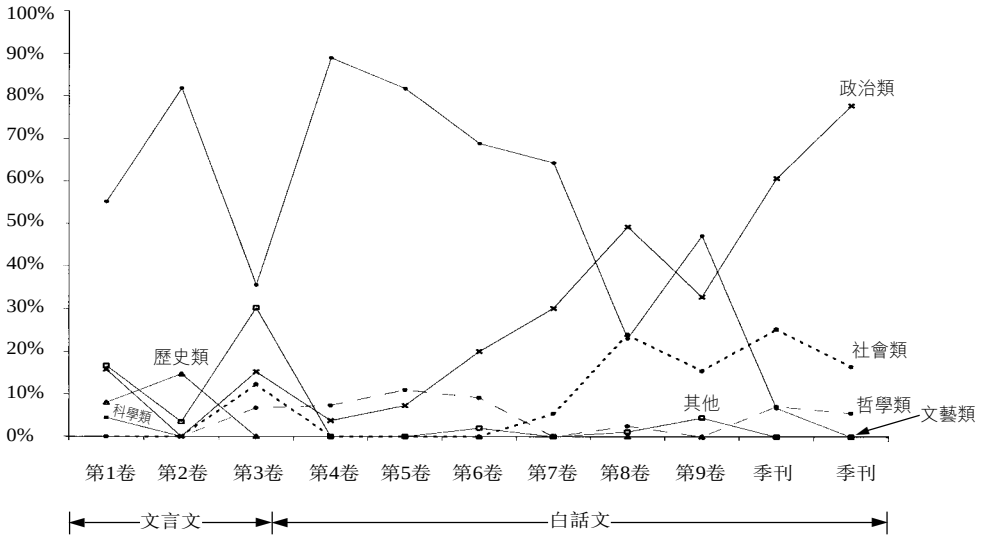


圖1、圖2是根據香港中文大學當代中國文化研究中心進行的「中國現代政治觀念形成的計量研究」對《新青年》的字數統計和內容分析，以及北京大學未名科技文化發展公司出版的《新青年》全文光盤的數據製作的。在內容分類方面，文藝類包括小說、詩歌、戲劇及文藝理論；哲學類包括倫理思想和宗教內容；社會類包括經濟、勞工等問題。另外，杜威(John Dewey)的一系列演講錄，雖不是由《新青年》直接翻譯，但也計算在政治類譯文之內。統計數據和製圖得吳嘉儀小姐、李潔兒小姐協助完成，謹此致謝。

一號開始使用白話文，其後則幾乎全用白話。因此，1917年的這個低谷可以視為文學革命的開始。進一步對比圖1，可以看到第三卷不僅是文學作品的低谷，而且是翻譯的低谷。翻譯低谷表明這一時期知識份子較注重自己寫文章，並不以翻譯來表達自己的思想。那麼第三卷中知識份子表達了甚麼價值取向？考察第三卷所刊載的作品，以反儒反孔的文章佔最多，全卷五十八篇文章中有十五篇是反儒反孔的⑫。「隻手打倒孔家店」的吳虞在這一卷一連五期發表批評舊禮教的文章。這說明當時《新青年》的關注點在打倒吃人的禮教，進行倫理革命。倫理革命的性質決定了《新青年》刊登的作品以本國作者批判儒家學說的文章為主，故譯作比重因而大幅下降，小說更是受到忽略。

必須指出的是，作為文學革命的白話文運動正是由倫理革命所引發的，這在統計上可以明顯看出。繼注重倫理革命的第三卷後出版的第四卷，譯文字數比第三卷增加一倍，其中文藝作品接近九成。從此白話文學就席捲全國。分析其內容，更可看到用白話文學湧起的內在動力：知識份子用它來支持倫理革命。例如第四卷六號是「易卜生專號」，該期基本上是由易卜生(Henrik Ibsen)的《娜拉》、《國民之敵》、《小愛友夫》三個劇本組成的。胡適一語道破為何這些劇本在當時這麼重要，他在〈易卜生主義〉中說：「易卜生把家庭社會的實在情形都寫了出來，叫人看了動心，叫人看了覺得我們的家庭社會原來是如此黑暗腐敗，叫人看了曉得家庭社會真正不得不維新革命：——這就是易卜生主義。」⑬另外，袁振英的〈易卜生傳〉說：「易氏之新思潮，如好花怒放，甘冒天下之大不韙，果敢無倫，前人之不敢言者，彼乃如鯁在喉，以一吐為快；發聾振聵，天下為駭，此氏所以有『惟天下之最強者，乃能特立獨行』之語也。」並謂：「易氏雖為一有名之大劇曲家，然亦一大革命家也。」由於文學革命和反傳統的倫理革命

必須指出的是，作為文學革命的白話文運動正是由倫理革命所引發的，這在統計上可以明顯看出。繼注重倫理革命的第三卷後出版的第四卷，譯文字數比第三卷增加一倍，其中文藝作品接近九成。從此白話文學就席捲全國。分析其內容，更可看到用白話文學湧起的內在動力：知識份子用它來支持倫理革命。

存在着緊密的邏輯聯繫，無怪乎陳獨秀當時將白話文稱為文學的德謨克拉西⑭，以反對一切不平等的階級特權為目標。

舊的倫理制度作為政治制度合法性根據一旦被摧毀，一個必須引進新的政治理論作為政治制度合法性根據的問題便立即出現。正因為如此，從第五卷起，《新青年》中的翻譯數量不斷增加，到第八卷達到高峰。而在翻譯文字中，政治、社會類翻譯的比重一天比一天大，第八卷文藝類只佔譯文總數的23%，政治和社會類譯作加起來則佔譯文總字數的73%。這充分顯示了文學革命中知識份子對外來政治社會理論的渴望，在很多知識份子心目中，外來翻譯文章開始成為新的政治制度合理性根據。分析第八卷的譯作內容，可以看到，本卷的政治譯作大部分是「俄羅斯研究」系列的作品，以及其他有關社會主義的文章，這不同於《新青年》早期多譯介歐美自由主義的著作，《新青年》最終轉向認同馬列主義。此後不久，《新青年》的政治傾向更為明顯。1921年中國共產黨成立後，則變為共產黨機關刊物。

從第五卷起，《新青年》中的翻譯數量不斷增加，到第八卷達到高峰。而在翻譯文字中，政治、社會類翻譯的比重一天比一天大。這充分顯示了文學革命中知識份子對外來政治社會理論的渴望，在很多知識份子心目中，外來翻譯文章開始成為新的政治制度合理性根據。

當然，僅僅根據《新青年》的翻譯分析來揭示五四文學革命和思想革命的關係是遠遠不夠的。但計量研究卻宏觀地顯示了五四文學革命和政治思想革命複雜的互為因果性質；文學革命由政治倫理革命所引發，而又進一步為新的政治思想革命奠定基礎。兩者的互相依存似乎表明了新文化運動深刻的整體一致性：它不僅是政治意識形態的更替，也是書面語由文言到白話文、思想方式由傳統到現代形態的範式轉化。

註釋

① 陳獨秀：〈文學革命論〉，《新青年》，第四卷第五號（1918年5月15日）。
② 王宏志：〈文言與白話——晚清以來翻譯語言的考察〉，《翻譯學報》，第三期（1999年3月）。
③ 趙遐秋、曾慶瑞：《中國現代小說史》（北京：中國人民大學出版社，1983），頁124-45。
④ 傅蘭雅：〈求著時新小說啟〉，《萬國公報》，第七十七卷（1895年6月）。
⑤ 梁啟超：〈蒙學報演義報合敍〉，《飲冰室文集》之二（上海：中華書局，1936），頁56。
⑥ 梁啟超：〈譯印政治小說序〉，《飲冰室文集》之三（上海：中華書局，1936），頁34。
⑦ 陳平原：《二十世紀中國小說史．第一卷（1897-1916）》（北京：北京大學出版社，1989），頁68-69。
⑧ 林紓：〈《譯林》敍〉，引自羅新璋編：《翻譯論集》（北京：商務印書館，1984），頁161。
⑨ 魯迅：〈譯文序跋集〉，《魯迅全集》，第十卷（北京：人民文學出版社，1981）。
⑩ 阿英編：《晚清戲曲小說目》（上海：古典文學出版社，1957）；同註⑦陳平原，頁28-29、42。
⑪ 胡適：《嘗試集》（台北：遠流出版事業有限公司，1986），頁217。
⑫ 郭武平：《新青年雜誌與民初中國意識轉變》（台北：國立政治大學東亞研究所研究生論文，1980），頁259。
⑬ 胡適：〈易卜生主義〉，《新青年》，第四卷第六號（1918年6月15日）。
⑭ 陳獨秀：〈我們為甚麼要做白話文？——在武昌文華大學講演底大綱〉，《晨報》，1920年2月20日。

林立偉 香港中文大學當代中國文化研究中心研究助理

政治與法律

理解人權

● 博　格（Thomas W. Pogge）

一　導言

「人人有權享有本宣言所載各項權利和自由得以充分實現之社會與國際秩序。」此乃《世界人權宣言》〈第二十八條〉的規定。《世界人權宣言》是目前最重要的、最具權威性的人權文獻，而〈第二十八條〉則可以說是整份宣言中，最令人驚訝和最具有影響潛力的條文。我在此的目標，就是要為〈第二十八條〉的內涵，提出說明和辯護。

一套人權觀，分析起來，是由兩個部分所構成的：第一部分是人權的「概念」，也就是一套人權觀對人權是甚麼的「理解」；第二部分是人權的「實質」或「內容」，也就是一套人權觀所揭櫫出來，要由人權加以保障的東西或價值（如生命、財產）。

換言之，一套人權觀是在回答兩個問題：(1) 人權是甚麼？(2) 人到底有甚麼人權？本文所要着重的，將是第一個問題，而非第二個問題：本文將從「人權是甚麼？」的問題切入，來闡明〈第二十八條〉的內涵，並在這個基礎上為之辯護①。

從《世界人權宣言》的條文一路看下來，〈第二十八條〉開頭的部分「人人有權享有……」（"Everyone is entitled to ..."），會讓人覺得很熟悉，它會讓讀者產生一種期望，以為又有一項新的人權要提出來了。然而，接着下來的部分卻令人出乎意料。它其實不是在陳述一項新的人權，而是在說明，先前已經羅列出來的人權——「本宣言所載的各項權利和自由」——應該如何去理解。換言之，〈第二十八條〉不是在人權清單上增列一項新的人權，而是在闡明人權的概念，解釋人權是甚麼。因此，〈第二十八條〉一方面不僅和「人權內容」的任何實質主張都相容，另一方面也對其他條文中所列舉的人權，進行意義闡明的工作。根據〈第二十八條〉的理解，每一項人權都是一種要求，其對象是整體社會制度所構成的秩序：簡言之；每一項人權都是對「制度性秩序」的一種要求。〈第二十八條〉建議我們應該對人

一套人權觀是由兩個部分所構成的：第一部分是人權的「概念」，也就是一套人權觀對人權是甚麼的「理解」；第二部分是人權的「實質」或「內容」，也就是一套人權觀所揭櫫出來，要由人權加以保障的東西或價值。換言之，一套人權觀是在回答兩個問題：(1) 人權是甚麼？(2) 人到底有甚麼人權？

權做這種制度性的理解，而我的目標，則是要進一步發展和論證這種制度性的理解。

首先，讓我指出，人權的概念包含了六項無可爭議的要素；對於人權是甚麼，任何合理的理解都必須包括這些要素。第一，人權表達了一種**最基本的**道德關懷：行為主體(不論是個人或機構)都有尊重人權的道德義務，而且這項道德義務並不是從更一般性的道德義務所衍生而來的；尊重人權的道德義務，並不是衍生自遵守本國法或國際法的道德義務。(事實恰巧相反：符合人權的要求，是所有法律秩序需要遵守的道德義務，因為，違背了人權的要求，法律秩序也將失去正當性，而無法規範任何人；換言之，我們有服從法律的道德義務，部分的理由，正是因為人權在這個法律秩序中受到尊重。)第二，人權表達了一種**非常有份量的**道德關懷：人權的重要性高於其他價值，因此在正常的情況下，人權的考慮具有優先的地位，可以推翻其他考慮。第三，人權所關切的是**人類**：所有人類，而且只有屬於人類的個體，才享有人權、才享有跟隨人權而來的特殊道德地位。第四，就人權所表達出來的道德關懷而言，所有人類具有**平等的地位**：人人享有同樣的人權，而且這些權利及其實現，在道德上的重要性，不會因人而異。第五，人權所表達出來的道德關懷，其有效性是**不受限制的**；也就是說，人權應該要受到任何行為主體的尊重，沒有例外，不論這個行為主體處於甚麼特殊的時代背景，或繼承甚麼特殊的文化、宗教、道德傳統和哲學思想。第六，人權所表達出來的道德關懷，是**可以被廣泛接納的**；也就是說，人權所表達出來的道德關懷，可以被不同時代的人、不同文化背景的人、不同宗教信仰的人、不同道德傳統的人和不同哲學思想的人所理解和肯定。最後這兩點，「不受限制性」和「可以被廣泛接納性」，是有關連的：當一項道德關懷愈能受到不同的時代、文化、宗教、道德傳統、哲學思想的理解和肯定(或，一言以蔽之，當一項道德關懷實際上愈不偏狹)，那麼我們就會愈有信心說，這一項道德關懷的有效性是不受限制的。

人權所表達出來的道德關懷，其有效性是不受限制的；也就是說，人權應該要受到任何行為主體的尊重，沒有例外，不論這個行為主體處於甚麼特殊的時代背景，或繼承甚麼特殊的文化、宗教、道德傳統和哲學思想。

以下，我將把這六項要素視為理所當然。我將不質疑，人權的概念確實包含這六項要素；在這個基礎上，我將進一步去發展〈第二十八條〉對人權所提出的「制度性理解」。換言之，我要假設，一項道德上的權利是一項人權，僅當這項權利完全具備上述的六項特徵；因此，如果要建立一套人權觀，我們就還需要完成兩項較具爭議性的工作：第一，闡明人權的概念(這正是本文所要做的)；第二，辯護特定的一列人權清單。

二　〈第二十八條〉對人權的制度性理解

〈第二十八條〉把人權視為是針對社會和國際秩序的道德要求。任何一個社會和國際秩序，必須首要滿足的要求，就是充分實現人權。因為制度的創造、實施和維護都需要人的參與，任何制度性的秩序，都可以說是由人所建立起來的，因此，人權對制度性秩序的要求，也同時蘊含了參與者的責任，那就是：參與者必須確保，在他們所建立起來的制度性秩序裏，人權可以獲得充分的實現。依照這樣的方式來理解人權，你的人權，

不僅對加諸你的制度性秩序有所規範；同時，你的人權，對那些參與建立這個秩序的人(特別是那些有影響力的人、享有特殊地位的人)，也有所要求。

根據〈第二十八條〉，我們應該把人權是否得到充分的實現作為一項標準，去評價制度性的秩序。然而，我們應該如何將這項標準說得更明確呢？我們應該如何應用這項標準呢？對這種問題，〈第二十八條〉本身並沒有明說，因此以下讓我試着做一些詮釋，並建議四項看起來還相當合理、而且也比較明確的應用原則。第一，未能滿足〈第二十八條〉的制度性秩序，我們依照它們**實現人權的程度**來評比：因為，照理說，社會整體制度的設計和安排，應該使人權盡量**能夠**得到充分的實現。第二，在某套制度性秩序中，人權**能夠**得到實現的程度有多充分，一般而言，要看人權在這套秩序中**事實上**得到多大程度的實現，或(如果這是一套設想的制度性秩序)在這套秩序中會受到多大程度的實現。第三，一套制度性秩序是否實現某一項人權，端視受制於這套社會秩序的人是否**享受到這項人權的保障**；而這種制度性秩序**充分實現**這項人權，當且僅當，這些人都享受到了這項人權的保障。(在不引起混淆的情況下，當一個人在一套制度性秩序裏，享受到一項人權的保障，我們也說：這項人權，**對這些人而言**，在這套制度性秩序中得到實現。)第四，一個人享受到了某一項人權的保障，當且僅當，這個人享有**穩當的管道去獲取這項人權所要保障的東西**。這裏，「一項人權所要保障的東西」所指的是這項人權的內容，如適當的營養或人身安全等等；而實現是否充分，根據第四項原則，重要的是，針對這些東西，一個人是否享有「穩當的獲取管道」，而不是這個人是否實際上得到了這些東西，因為一種制度性秩序並不會由於有人選擇齋戒或選擇參加拳擊賽，而在道德上就有了瑕疵：他們的飢餓、他們的身體受到攻擊，並不是出於管道的不足。

把這四項原則合在一起，我對〈第二十八條〉的解讀是這樣的：任何制度性秩序的道德品質，主要決定於它在多大程度上為其全部的成員，針對人權所要保障的東西，提供了穩當的獲取管道。評量或改革任何制度性秩序，我們所訴諸的指標，應該是它對人權之實現，會有所影響的相對程度。因此，提出「對X的權利」是一項人權，就等於是在宣布說，每一個社會的設計和安排，應該盡可能地使其所有成員都享有獲取X的穩當管道。

當然，對任何社會而言，針對人權所要保障的東西，真正為每個人都提供「絕對穩當」的管道是不可能的。事實上，即使要讓這些管道只是盡可能地趨近「穩當」，這也會對社會資源產生不合理的排擠效應，因為增加一點點的穩當程度，社會就可能必須投入巨大的資源才能成功。因此，如果接受這裏所提及的人權概念，那麼任何合理的人權觀就必須採納「合理的穩當門檻」的觀念才行：伸言之，對於任何一項人權而言，當一個人有**足夠穩當的** (sufficiently secure) 管道去得到這項人權所要保障的東西時，那麼這個人就可以說(完全)享受到了這項人權的保障。(在此，**足夠穩當的**管道，必須根據相關社會系統的資源和狀況，經過適當的調整，才能加以界定。)因此，當沒有你的同意，別人就**不太可能** (sufficiently unlikely) 侵犯你的人身安全時，那麼對你而言，「人身安全權」(〈第三條〉所保障的人權)就在某套

任何制度性秩序的道德品質，主要決定於它在多大程度上為其全部的成員，針對人權所要保障的東西，提供了穩當的獲取管道。評量或改革任何制度性秩序，我們所訴諸的指標，應該是它對人權之實現。當然，對任何社會而言，真正為每個人都提供「絕對穩當」的管道是不可能的。

制度性秩序中得到了實現：在這套制度性秩序裏，你享受到了「人身安全權」的保障。當然，在規劃良好的制度性秩序中，不太可能的事仍然可能發生。因此，我們應該允許一種可能：儘管對某一個人而言，「人身安全權」已經得到實現(因為他享有足夠穩當的管道，免於受到他人的攻擊)，但實際上，他卻不幸受到暴力攻擊。反過來，另外一種可能也是我們應該承認的，那就是：即使一個人實際上從來沒有受到過攻擊，但對他而言，「人身安全權」並沒有得到實現，因為這個人的人身安全，一直處於受到威脅的狀態中。換言之，即使一個人從來沒有受到身體的攻擊，這也並不表示他享受到了「人身安全權」的保障。

有可能說，一項人權，對某些社會成員而言得到了實現，但對同一個社會的其他成員而言卻未必如此。例如，在許多社會中，只有婦女才面臨嚴重的暴力威脅，只有生活在鄉村的人才真正處於飢餓的危險之中，或者只有某種膚色的人才沒有選舉權。

根據這種對人權的理解，有可能說，一項人權，對某些社會成員而言得到了實現，但對同一個社會的其他成員而言卻未必如此；有些成員享受到了這項人權的保障，有些成員卻沒有。這是因為針對這項人權所要保障的東西，不同的社會群體之間，享有不同穩當程度的獲取管道。例如，在許多社會中，只有婦女才面臨嚴重的暴力威脅，只有生活在鄉村的人才真正處於飢餓的危險之中，或者只有某種膚色的人才沒有選舉權。因為制度性秩序應該讓所有參與者的人權都得到實現，所以我們說，一項人權在某套制度性秩序中得到(充分的)**實現**，當且僅當，**所有**參與者都有穩當的管道去獲取該人權所要保障的東西。

三　威脅的來源

為了實現人權，一個國家的制度性秩序，必須確保其政府及官員事實上不會濫權、不會限制參與者的穩當管道，而使他們無法獲取人權所要保障的東西。但是，這種濫權的危險只是眾多危險中的一種。為了實現人權，制度性秩序還必須確保參與者的獲取管道也事實上不會受到其他社會因素的威脅和干擾，例如(幫派或激進組織所設立的)暗殺小組、罪犯、家庭暴力或者經濟依賴。

把我對人權的理解與另一個比較常見的理解做比較，將會使上述的論點更清楚。根據這個比較常見的理解，人權是一種第二層次的權利，是以法律權利作為對象的一種道德權利；根據這個理解，如果「去做X」(如遷徙、發表政治言論)或「處於X的狀態」(如免於飢餓)是我們享有的一項人權，那麼，我們就具有道德權利去要求在法律上享有「去做X」或「處於X的狀態」的權利。根據這個理解，人權蘊含了把人權本身轉變為法律條文的要求；換言之，根據這個理解，人權的概念本身就要求：每個國家的政府和公民應該確保，人權被寫進基本的法律文件中，成為法律權利，而且要透過一個有效的刑事法庭和監獄系統來保障它的遵守和實施。

依我之見，這個理解所導致的要求，一方面會太強，另一方面又會太弱。考慮一下《世界人權宣言》中的「適當營養權」(〈第二十五條〉第一款)，我們便能明白，為甚麼人權一定要成為法律條文是太強的要求。設想一個社會雖然並沒有賦予成員「得到適當營養」的法律權利，但是因為制度設計的正確，以及各方面良好的配合，所有的成員衣食無慮、都有穩當的管道去獲得適當營養。在這種情況下，我們能說，對這個社會的成員而言，「適當營養權」沒有得到實現嗎？當然不能。

在這個社會中，「適當營養權」不是一項法律權利，但這是一項人權問題嗎？我不認為是。就任何一項人權而言，享有相應的法律權利也許是一件好事，但不是非常重要。我不認為，相應的法律權利一定包含在人權的概念中，因為穩當的管道才是真正重要的東西。如果在一個社會中，朋友、親戚、鄰居、同胞之間形成了一種團結互助的文化，而使得大家都享有穩當的管道去得到適當的營養，那麼訂定另外一項法律權利來保障大家都能得到適當的營養，就不是非常重要。一套人權觀不應該把訂定額外的法律權利視為人權概念的一部分，因為那將會分散我們的注意力，讓我們忽視了人權真正重要的道德要求是甚麼②。

另一方面，說人權只是以法律權利為對象的道德權利，只是在要求把人權本身轉變成法律條文，人權的要求也會變得太弱。因為盡責地去落實法律權利甚至憲法權利，並不足以保證我們就享有了穩當的管道去得到人權所要保障的東西。在此，我不僅想到，某些國家的憲法只是拿來展示的，這些憲法洋洋灑灑地列舉了各種條款，說是要為人民的生命、財產和自由提供強而有力的保護，然而在政府的具體實踐中，那些條款卻完全被漠視。一個人若主張人權的概念要求人權本身成為法律條文，那麼他也不會對這種僅僅寫在紙上的「權利」感到滿意。在此，我主要想到的其實是這種情形：縱使法律權利在一個社會裏得到了有效保障，但是窮人和低教育者仍然缺乏能力去享受他們的權利，因為他們並不知道他們的法律權利是甚麼，或者因為他們在經濟上無法獨立，或缺乏必要的知識而無法採取適當的法律途徑來享受這些權利。例如，即使某個國家為傭人設立了防止被其僱主虐待的法律途徑，但對於其中大多數傭人來說，「免於受到不人道與侮辱性的待遇」的人權(第五條)卻尚未得到實現。

針對人權所保障的東西，我們要求，制度性秩序必須為我們提供一種穩當性、必須使我們得到這些東西的管道不受社會的任何威脅。雖然管道的穩當性可能會受到社會的威脅，但來自於政府本身的威脅卻是更嚴重的。誠然，針對人權所要保障的東西，政府本身應該讓我們免受社會的任何威脅，使我們有穩當的管道去得到這些東西，但在其他條件相同的情況下，更重要的是：法律、執行公權力的人和政府機關本身，不應該阻礙我們得到這些東西的管道。這個區別是有必要的，這個必要性至少表現在我們對刑法和刑罰的態度上：國家不能以暴治暴、不能以侵犯人權的方式來降低人權受到侵犯的程度或次數。要更快地了解這項論點，也許我們應該做進一步的區分。初步來說，制度性秩序影響其參與者的方式，共有六種。以營養素V為例：假設這是新鮮水果中的一種維生素，那麼有六種和制度性秩序有關係的狀況，都會造成一個人缺乏穩當的管道去得到營養素V，而且這種不穩當性是可以透過改變制度性秩序來加以避免的。直覺上，由於這些狀況在道德上可議性是有等級的，以下我就依可議性的嚴重程度，將這六種情況依序排列。第一種不穩當性，是官方下令直接造成的：典型的方式是政府透過法律，禁止某些人購買包含營養素V的食品。第二種不穩當性，是由得到法律上授權的私人行為所造成的：例如，當商人可以合法地拒絕銷售含營養素V食物給某些

如果只是在要求把人權本身轉變成法律條文，人權的要求也會變得太弱。因為縱使法律權利在一個社會裏得到了有效保障，但是窮人和低教育者仍然缺乏能力去享受他們的權利，他們或在經濟上無法獨立，或缺乏必要的知識而無法採取適當的法律途徑來享受這些權利。

人時，這些人便因此缺乏穩當的管道去得到營養素V。第三種不穩當性，是社會成員之間未經協調的互動所產生、而且是會被預期到的後果：例如，雖然制度性秩序沒有下令禁止某些人購買含營養素V的食品、也沒有授權商人可以拒絕銷售這種食品給某些人，但是在這套制度性秩序下，成員之間未經協調的經濟行為，卻使得某些人缺乏資源去購買含營養素V的食品，而且這是可預見的後果，因為在這套制度性秩序的正常運作下，一定有人到時候沒有資源去購買含營養素V的食品。第四種不穩當性，是由私人非法的行為所造成的，而且，一般而言這種非法行為是受到縱容和姑息的：例如，法律禁止商人拒絕銷售含營養素V的食品給任何人，但是商人卻無視法律的存在，依然故我，拒絕銷售含營養素V的食品給某些人，而且這種非法的行為卻很少受到制裁，某些人因此便缺乏穩當的管道去得到營養素V。第五種不穩當性，是自然因素造成，但社會制度也扮演了重要的角色，因為社會制度可以有、但並沒有矯正這種不穩當性的設計：某些人由於基因上的缺陷，無法吸收營養素V，但社會制度的設計也未提供他們得到克服這種疾病的醫療資源。第六種不穩當性是個人自己造成，但社會制度也扮演了一定的角色，因為社會制度可以有、但沒有矯正這種不穩當性的設計：某些人由於自己所引發的疾病而不能吸收營養素V，但社會制度的設計也未提供他們得到克服這種疾病的醫療資源。

制度性秩序和它的政治法律機構，應該不僅以促進正義為目的，而同時也應該象徵正義。這一點很重要，因為它削弱了後果主義(如功效主義)和假想式的契約論(如羅爾斯式的)的道德觀。這些道德觀只在乎管道的穩當性，他們並不在乎「不穩當性」是如何造成的。

直覺上我們會認為，造成這六種不穩當性的情況，在道德上的嚴重性是有差別的。不可否認地，在這種區別的背後，我們是持有這樣的想法：制度性秩序和它的政治法律機構，應該不僅以**促進**正義為目的，而同時也應該**象徵**正義。這一點很重要，因為它削弱了後果主義(如功效主義)和假想式的契約論(如羅爾斯式的)的道德觀，使我們質疑這些道德觀的合理性。這些道德觀都是從未來參與者的角度來評判制度性秩序，而由於那些參與者傾向於從保障自我利益的角度來看待問題，他們自然沒有理由去區分不同的威脅來源：因為他們在乎的是管道的穩當性，他們並不在乎「不穩當性」是如何造成的。對他們而言，穩當性的增加就是好的，穩當性的降低就是不好的，原因則不重要。這種完全以「穩當性的享受者為導向」來評價制度性秩序的想法是錯誤的，是一套人權觀應該避免的。要避免這種錯誤，一套人權觀必須針對每一項人權，區分出產生不穩當性的不同情況，並且分別衡量這些不同情況的嚴重性；因此，它必須給予第一種不穩當性最大的重要性，給予第二種不穩當性次大的重要性，依此類推。

四　人權的規範涵蓋全球

人們經常說人權是「普遍的」(universal)——這個詞也出現在聯合國人權宣言的標題 Universal Declaration of Human Rights。我已經指出，在無可爭議的六項要素中，人權在兩方面是普遍的：人權是每一個屬於人類的個體都享有的；人權也對每一個屬於人類的個體都具有同樣的約束力。強調人權具有這兩方面的普遍性，並不表示我們就不能將人權只定位在國家的範疇內：每個人只對他的同胞負有人權的義務，只必須去確保

他們的人權受到尊重。這兩者是相容的。然而，〈第二十八條〉明確地排除這種定位，因為它要求國際的制度性秩序必須有助於人權的實現。這意味着說，至少在我們的時代，人權涵蓋的範圍是全球性的，人權的規範性超越了國家的範疇：人權不僅給予每個人一項道德權利去要求自己社會的制度性秩序應該如何如何，而且給每個人一項道德權利去要求全球的制度性秩序應該如何如何。前一項道德要求是針對自己的同胞；後一項要求則是針對屬於人類的每個個體。根據我對〈第二十八條〉的理解，應該如何評價和改革任何國家和任何全球的制度性秩序，主要取決於：就受制於這些制度性秩序的人而言，這些秩序對人權之實現所具有的相對影響。我們所負的人權責任來自於我們的參與。因為我們參與了一套制度性秩序，而且因為這套秩序是強制性的，我們就對受制於這套秩序的人負有責任：我們必須確定，在這套秩序中，這些人享有穩當的管道去得到人權所保障的東西。如果針對這些東西，有人缺乏穩當的管道，而如果透過改革制度性秩序可以加以避免的，那麼，我們對這些人的情況是負有道德責任的。同理，如果一個人參與了全球的制度性秩序，而且如果這套秩序是強制性的，那麼他就要為這個全球秩序負責。

不過，富裕國家中的那些有影響的公民和政治家傾向於以一種「事不關己」的態度來看待全球的人權問題。在當今世上，人權的實現嚴重落後，他們不是沒有意識到這些基本事實。比如說，大約十三億人——多於世界人口的五分之一——生活在國際貧窮線以下（一個人生活在這條貧窮線以下，是說他的收入或者消費水準，無法使他獲得起碼的食品和必要的非食物，以致於營養不良）；每天多於五萬個人死於飢餓和非常容易根治的疾病；幾千萬人被腐化和不民主的統治者所壓迫，這些統治者通常以暴力和凌虐的手段來維護他們的權力。但是那些具有影響力的公民和政治家並不認為他們自己與這些痛苦有任何關連，更不用說必須負起責任。

這些富人認為自己是無辜的，或許還會提出三個理由來為自己的無辜辯護。首先，他們或許會說，人權的實現嚴重不彰，主要發生在發展中國家，而且產生的原因和這些國家特有的情況有關，因此問題不在當前全球的制度性秩序。其次，他們或許會說，這個全球的制度性秩序是如此的複雜，即使世上的富翁和權貴要發揮善意，也不可能推動改革來促進人權的實現。第三，他們或許會說，這個全球的制度性秩序是由無數的人互動所形成和維持的，因此每個人的影響力簡直就是微乎其微，或甚至不存在。

最後這個理由並不好。因為，對一個非常嚴重的傷害，即使只是負有很小一部分的責任，從絕對值來看，這一小部分責任還是相當大的。擺在我們面前的情形，確實如此。當然，幾乎每個有權有勢的人都會說，他不必負任何責任，因為單憑自己一人，是無法去改革全球的制度性秩序。但是，這也是一個差勁的論證，因為那將蘊含說，每個參與大屠殺的人都是無辜的，假如他所殺害的任何人，即使不被自己所殺害，也還是會被其他人所殺害。當然，解決大問題確實需要許多人共同的努力，單憑個人的努力，成功的機率微乎其微。但這不代表我們就沒有任何責任。為了促成集體的合作，個人必須明確地表明

當今世上，人權的實現嚴重落後：大約十三億人生活在國際貧窮線以下；每天多於五萬個人死於飢餓和非常容易根治的疾病；幾千萬人被腐化和不民主的統治者所壓迫。但是那些具有影響力的公民和政治家並不認為他們自己與這些痛苦有任何關連，更不用說必須負起責任。

自己願意合作、並力勸其他人也一同參與，而且實際上付諸努力。不幸地，在富裕國家中，採取這些步驟來解決世界貧困問題的人，實在為數甚少。

前兩個理由比較難以推翻。當然，國家性的因素(政治經濟體制、文化、歷史的偶然性、人口密度、氣候、土壤條件和礦藏)對一個社會的貧困和人權實現的程度有重大影響。然而，我們也不能否認，當前全球的制度性秩序，對這些國家性的因素和這些因素的影響效果，亦同樣起着極大的作用。在這裏，我只能以全球的制度性秩序所具有的一項特點，來簡要地說明這一點；更重要的是，這項特點也可以讓我們看到，我們應該如何改革全球的制度性秩序。這個特點是這樣的：在當前全球的制度性秩序下，一個國家中的任何團體，如果取得了控制的優勢力量，那麼不管該團體如何得權，如何掌權，也不管它在多大程度上得到其人民的支持或反對，這個團體會在國際間被承認是代表該國領土和人民的合法政府。一個能行使有效控制的團體會得到國際承認，這不僅是說我們願意與這個團體談判，而且也意味着我們承認這個團體有權利代表它所統治的人民；最重要的是，我們授予這個團體兩項特權，同意他們以該國的名義自由地借款(國際借款特權)，和自由地處置該國的自然資源(國際資源特權)。

對人權在發展中國家的實現，國際借款特權有三個重要的負面影響。首先，這項特權讓腐化的政府借款更容易。其次，由於國際借款特權將前任腐化政府的債務施加到後任民主政體的頭上，因此削弱了民主政府實施體制改革的能力，阻礙了民主政府施政的腳步。第三，國際借款特權鼓勵政變。

國際借款特權包括將國際上有效的法律義務加給整個國家的權力。任何繼任的政府，如果它拒絕償還前任政府的債務，不管這個前任政府是多麼腐化、多麼殘暴、多麼不民主、多麼違離憲法、多麼高壓、多麼不得人心，這個新政府都將被其他國家的銀行和政府嚴厲懲罰；至少，它將被國際金融市場排除在外，而喪失它自己的借款特權。所以，不去償還這種債務的情形相當罕見；我們通常看到的是，繼任的政府，即使是一個與過去徹底決裂之後新當選的政府，仍然要被迫去償還腐化殘暴的前任政府所欠下的債務。

對人權在發展中國家的實現，國際借款特權有三個重要的負面影響。首先，這項特權讓腐化的政府借款更容易。因為，如果償還貸款的法律義務只是由組成政府的這群人、而不是由整個國家來承擔，那麼腐化的政府就不敢肆意揮霍，貸款的數目亦將會有所降低。這個借款特權，由於沒有受到限制，事實上幫助腐化的政府維持統治的權力，甚至在面對普遍的不滿和反抗時，還能屹立不搖。其次，由於國際借款特權將前任腐化政府的債務(通常是巨大的額度)施加到後任民主政體的頭上，因此削弱了民主政府實施體制改革的能力，阻礙了民主政府施政的腳步；否則這些民主政府將比它們實際的情況還更為成功、穩定。第三，國際借款特權鼓勵政變。無論是誰，只要他能成功地掌握優勢的統治力量，他就能獲得借款特權：借款特權等於是對政變成功者一種額外的獎勵。

一個掌握權力的集團所享有的**國際資源特權**，遠遠多於我們所默認的：除了這個集團可以有效控制其國家的自然資源之外，這個特權還賦予這個團體一些我們都沒有想到的權力，包括可以有效轉讓這些資源的法律權力。因此，如果一個公司已經從沙特阿拉伯或蘇哈托家族，或者從莫布托(Mobuto)或薩尼阿巴察(Sani Abacha)購買了資源，那麼這個公司就有權受到承認，而且事實上受到承

認，它變成是這些資源的合法所有權人。這是當前全球的制度性秩序的一個顯著特點。因為，一個制伏了守衛、控制了貨倉的集團，或許能夠以這些貨物去跟別人進行交易，但與此集團做生意的人，只是這些貨物的持有者而不是所有權人。然而，對照之下，在當前的制度性秩序中，如果一個團體推翻了由人民選舉出來的政府，進而控制了這個國家，那麼這個發動政變的團體所受到的待遇將是非常不同的：這個發動政變的團體也能夠拿該國的自然資源，和別國人士交換金錢。然而，在這種情形中，買主不僅僅是持有者，還是所有權人，享有了所有權所給予他的一切權利和自由，而且這些權利和自由還是——而且實際上是——由其他國家的法院和警察來保護的。簡言之，國際資源特權是一種以國家資源為對象，將全球有效的所有權授予他人的權力。

對於廣大的人民而言，國際資源特權具有災難性的後果，尤其在資源部門構成國民經濟主要命脈的發展中國家裏，更是如此。在這種國家裏，無論是誰，不管通過甚麼手段，只要奪得權力，就可以藉由販賣這個國家的自然資源，從海外得到資金，購買他所需要的武器和士兵，因而即使在面對聲勢浩大的抗議和反對，仍能維持其統治的地位。這個事實接着提供了有力的誘因，鼓勵野心家以非民主的方式去攫取政治權力，以漠視民意的方式來統治國家。而且，國際資源特權也為外國人提供了強烈的誘因，鼓勵他們去腐化這些國家的官員，讓這些官員無論統治得多糟糕，仍繼續有資源可賣，有錢可花。這證明，發生在一個國家裏的因果鏈(自然資源財富造成政府的腐化，腐化的政府又引起長期的貧困)可以被上溯到全球的制度性秩序。而也正是這個特權之故，資源豐富的發展中國家才會不斷地經歷政變和內戰，並且由腐化的精英所統治，結果是，即使這些國家擁有豐富的自然資源，這些國家的貧窮程度卻下降得非常緩慢——如果有下降的話。

以上是當前全球的制度性秩序所產生的一些結果。藉此，我們可以來反駁，富裕國家中的有力人士與政客為辯護自己的無辜，在稍早所提出的前兩個理由：他們所維護的全球制度性秩序，的確大大促成了今日世界人權之嚴重不彰。它造成人權不彰的方式，主要有四方面：它決定了甚麼樣的人可以在發展中國家主導國家政策，這些主導人士面對甚麼樣的誘因，他們又有甚麼樣的選擇空間，以及他們所做的任何一個選擇會對國內的貧困和人權實現造成甚麼樣的衝擊。一旦我們認知到，特定的全球體制安排會產生甚麼樣的因果效應(例如已經討論過的兩種特權)，那麼，要進一步提出可行的改革方案，事實上並不困難——但是由於篇幅的限制，不容我再多加發揮。

以〈第二十八條〉來理解的人權，對富裕國家中的有力人士和政客，會做出相當嚴厲的批判。他們標榜自己在人權上是最先進的，這真是大錯特錯；事實上，他們應該對今日人權的不彰負起大部分的責任，在人們傲稱「美國的世紀」即將結束之際，世界上大多數人仍然缺乏獲取最基本的民生物資的穩當管道。這些有力人士和政客，其實是在現行秩序中獲益最多的人。這個秩序強化他們對弱小發展中國家的控制，並且還為他們提供了又可靠又便宜的自然資源，一方面因為他們可以打通剛好在當地負責這些資

對於廣大的人民而言，國際資源特權具有災難性的後果，尤其在資源部門構成國民經濟主要命脈的發展中國家裏，誰奪得權力，就可以藉由販賣這個國家的自然資源維持其統治的地位。國際資源特權也鼓勵外國人去腐化這些國家的官員，讓這些官員無論統治得多糟糕，仍繼續有資源可賣，有錢可花。

源的人，一方面也因為大多數人礙於貧窮也不太可能消費甚麼資源。總結而言，〈第二十八條〉明確地駁斥一個共通、且曾被深信的想法：人權的規範沒有超越國界、我們對外國人(居住在海外)的人權不負任何責任。

五　我們需要一套普遍的道德標準

在人們傲稱「美國的世紀」即將結束之際，世界上大多數人仍然缺乏獲取最基本的民生物資的穩當管道。富裕國家中的有力人士和政客，其實是在現行秩序中獲益最多的人。這個秩序強化他們對弱小發展中國家的控制，並且還為他們提供了又可靠又便宜的自然資源。

我們把人權理解為普遍的，反而常常被許多人當作是拒絕人權的有力理由。對這些人而言，人權只是一種區域性道德的產物，若硬要把人權說成是普遍有效的，那其實是歐洲帝國主義又在作祟了。這些人會說：「非歐洲人有自己的文化傳統，並藉此建構出自己的道德觀，而其中可能全然沒有個人主義式的權利概念。假如你們西方人，想要把一套人權理論當成是政治道德的核心、想要將這套人權觀實現在你們的政治體系中，那就請便，不用客氣，但是請允許其他人享有相同的自由，讓他們能在自身文化和國家論述的脈絡下，界定出自己的道德觀。」即使說，提出這樣警告的人常常居心叵測，但不管如何，我們仍然要予以合理的回應。我對〈第二十八條〉的解釋，在此正好可以派上用場。如果說，人權所評估的對象，僅僅是國家的制度性秩序以及政府，那麼我們是可以設想出許多套評估標準一一適用於不同的國家，包括在歷史、文化、人口大小和密度、自然環境、地理政治之脈絡、以及在發展階段諸多方面，都有所差異的國家。但是，當人權所評估的對象，也同時包括了**全球的**制度性秩序時，國與國之間的差異，就不能再用同樣的方式來考慮了。畢竟，在任何時刻，國際間只能有**一套**全球的制度性秩序。因此，如果我們有可能向世界上每一個地區的人，為這套全球的制度性秩序提出理據，並且大家對這套制度性秩序要如何來因應新的經驗或環境的改變，也都可能達到共識，那麼我們就應該矢志追求一套**單一的**、**普遍的**標準，作為所有人民和民族用以評估全球制度性秩序的道德基礎。

讓我們考慮一個國內的類比情況。設想有人提出一套「甚麼是合乎倫常的家庭生活」之道德觀，而希望贏得全國性的共識。我們的第一個反應可能會是：我們根本不需要達到那樣的共識，不需要一套大家都共同接受的家庭道德觀。因為，我們可以相當快樂地共同生活在同一社會中，而卻在最深刻的人生追求上有所差異(包括對家庭生活的看法)。聽到這樣的回應，我們的對話者會說，她想探究的是一個不同的議題：我們社會中的社會規範，以難以計數的方式，在影響着家庭生活。有一些規範，非常直接：這些規範界定並且限定配偶在諸多方面的法定自由，包括他們應該如何對待彼此、對待小孩，他們應該如何使用個人或共有財產，他們應該為子女提供甚麼樣的教育及醫療保健等等。而另外，尚有許多其他的規範，它們影響家庭生活的方式就比較間接，例如，藉着提高或減低養育子女的經濟負擔，藉着改變家庭所在的物質及社會環境，或藉着決定女人能和男人平起平坐的程度、女人能成功地參與經濟活動的程度、以及女人能在政治程序中表述自己關心議題的程度。既然一個社會的社會規範應該接受明智的(再)設計，而且這些規範也對這個社會的家庭生活造成重大的影響，那麼

這個社會的成員(公民)就有責任讓他們對家庭生活所持的道德觀，在制度性秩序的設計上發揮作用。我們的對話者總結道：這正是她為何要提倡這套家庭道德觀的理由。

要建立一項評價制度性秩序的共通標準，我們並不需要達到普遍的共識。如此，在上述的國內事例中，我們的對話者並不需要決定甚麼是配偶和子女之間的最佳關係。她或許只需要提出某些限制，例如，妻子必須免受丈夫之壓迫，而這項限制是可以透過不同方式來達成，例如，經由教育體系來鼓吹女人應受平等尊重及應有平等機會、對配偶間的強暴處以刑罰、保障宗教實踐之自願性、以及保證離婚之後在經濟上無後顧之憂。

類似的論點也適用於人權上。作為評估全球制度性秩序的道德標準，人權也並沒有預設說，我們對所有或者大多數的道德問題都要達到共識。它只要求這個全球制度性秩序的設計，要盡可能地讓所有人都有取得生存所必需的一些東西的穩當管道。當然，在設計一套制度性秩序時，要顧及到一些關鍵性的價值，必然就會牽連地影響到其他價值的實現。一個虔誠的天主教(或回教)家庭，或許在維護宗教自由的社會中，比在以天主教(或回教)為國教的社會中，更難以維持。類似地，選擇一套鼓勵人權實現的全球制度性秩序，將會對許多社會的文化產生不同的衝擊，而且對於不同宗教和生活方式，也會帶來差別性的影響。但這些伴隨性的影響，根本就是無法避免的：**任何**全球的(及全國的)制度性秩序，都會因為某些價值無法在其中獲得最大的發揚而遭到批評。只要有任何全球的制度性秩序存在，這問題就必然會存在。

不過，形成一項共同的道德標準，就可以舒緩這個問題，因為這項道德標準所偏好的全球制度性秩序，將會容許頗大範圍的價值，分別在特定的文化社會中得到發揚。人權符合這項要求，因為人權可以在差異相當大的不同國家中都得到充分的實現，縱使這些國家在文化、傳統以及國家性的制度性秩序上都有重大的差異。

這裏的關鍵想法是這樣的：一旦人權被理解為是對全球制度性秩序的道德要求，不把人權當作是普遍有效的，簡直就是不可能；把人權當作是普遍有效的，是唯一吸引人、具寬容性及多元性的可行之道。雖然世界能夠包含由許多不同方式(依據不同的，甚至是不相容的價值)建構出來的社會，但是世界本身卻不能用許多不同的方式來建構。假如伊朗人要把他們的社會建構成一個回教國家，而我們要把我們的社會建構成世俗的民主體制，伊朗人和我們都能各如其所願。但假使伊朗人要我們的全球制度性秩序建基於《可蘭經》，而我們要求這個全球秩序保障每個人的人權，那麼兩者就不能都如其所願。我們的全球制度性秩序，不可能設計成既能保障所有人均能滿足基本需求，又能讓所有政府對其所統治之人民的生活和價值保有最大的控制權，而同時又可以保證回教的絕頂興盛等等。對於全球制度性秩序的未來，有不同而相互競爭的規劃，但其中只有**一個**規劃必然會獲勝，不管是經由理性或經由武力。在此，我們並沒有保持中立的選擇。大國之政策，必定會產生一些影響。為了人類的將來，這個時代最為重要、且最為迫切的任務，就是把全球制度性秩序的發展，設定在一條可被接受的路徑上。為了能共同和平地達

要建立一項評價制度性秩序的共通標準，我們並不需要達到普遍的共識。類似的論點也適用於人權上。人權並沒有預設我們對所有或者大多數的道德問題都要達到共識。它只要求這個全球制度性秩序的設計，要盡可能地讓所有人都有取得生存所必需的一些東西的穩當管道。

成這個任務，我們就需要一套國際間都可以同意的共同道德標準，來評估諸多可行的方案。要找到這樣一個既合理、而且又能在國際間得到廣泛接受的共同道德標準，最佳的希望就在一套人權觀上了。至少，論證的重擔，現在掉在那些不相信人權觀的人肩上，他們有責任來對我們共同的未來，提出他們自己的道德遠景。

人權運動的基本目標，應該是在建立制度化的環境，使得所有人的基本需求都能獲得保障，而不是在建立各種可以讓人在法庭中堅持的法律權利。當然，法律權利應該算得上是實現人權的有效手段。然而，即使的確如此，這些法律權利也不需要和它們期望實現的人權具有相同內容。

六　讓人權更廣泛地被接納

要作為一項共同的道德標準，一套人權觀必須滿足可以被廣泛接納的條件。它是否滿足，不只要看其內容(這套人權觀所設定的特殊人權)，也要看它所使用的人權概念。依我所建議的方式來理解人權，使得人權在重大的意義上較不會受到批判式的懷疑，也因此能更廣泛地被接受。讓我簡要說明其中的緣由。

社群主義有一項重要的批評，常被認為是在證明人權與許多強調群體價值的文化(例如一些東南亞國家)格格不入。這項批評的主張是，人權引導人把自己看成是西方人：原子化的、自主的、世俗的以及自利的個人，隨時準備重申他們的權利，而不管他人或社會對此可能要付出的代價。如果人權被理解成是在要求把人權寫入法律，那麼這個批評可能還有點道理。但是，誠如我已經建議的，我們應該不要把人權和法律權利作任何概念上的關聯，那麼這個批評就沒甚麼道理了。縱使是那些不喜歡法律權利文化的人，其實也能夠，並且通常也會接受，為全人類建立取得某些重要東西(如人身安全、財產)的穩當管道，是一項重要的目標。人權運動的基本目標，應該是在建立制度化的環境，使得所有人的基本需求都能獲得保障，而不是在建立各種可以讓人在法庭中堅持的法律權利。當然，法律權利應該算得上是實現人權的有效手段。然而，即使的確如此，這些法律權利也不需要和它們期望實現的人權具有相同的內容。視情況而定，享有最低限度營養之人權，其實現之最佳方法可能不是訂立享有食物的法律權利，而是其他的法律機制：例如，照顧小孩或職訓補助，失業救助或創業貸款或承租土地等的法律權利，或者如禁止高利貸的法令或禁止囤積、炒作基本物資的法律。

極端的自由主義(libertarianism)有一項重要的批判，常被看成是在證明人權與個人主義的文化(如英美文化)格格不入。這項批評認為人權於個人自由之上加了過多的限制，要求每個人都盡其所能去捍衛任何地方、任何人的人權。極端自由主義者拒絕這樣的要求，不僅是因為這是過份的負擔(因為這個世界上仍有那麼多人的人權未獲實現)，更重要的是，因為他們認為所有的道德義務必須是**消極的**，而所謂的消極義務就是那些不去傷害他人的義務。極端自由主義者或許會認可，保護或幫助他人或使他人受益，在道德上是善的，但他們否認任何人有道德義務去做這樣的事情。而且，既然極端自由主義者不承認任何積極的道德義務，他們也會否認，人有任何道德權利來要求自己被保護、被幫助、或獲得施捨。

上述對人權的理解，也有助於化解這一項批評。根據我對人權的理解，並不是說，僅僅因為某些人的人權是能夠實現卻未實現，所以我們就有基於人權而來的義務；根據我對人權的理解，在這情況下，我們有基於人權而來的義務，僅當下列的條件也成立：我們幫忙建立了那個產生人權

問題的制度性秩序。制度性秩序，以公開或至少是隱伏的方式，強制加之於人，而人權所要求的是，這些制度性秩序必須要盡可能地為這些人提供穩當的管道，去獲取人權所保障的東西。依此看來，對無法實現人權的制度性秩序，如果那是可以改革的，那麼，在沒有盡量在能力範圍內去帶動和支持恰當的制度性改革時，我們有義務不得去參與這種秩序的強制施行。這是一項消極義務，和極端自由主義者所偏好的一項義務同出一轍：不以毀約或背信的方式去欺騙他人。藉着不去參與任何制度性秩序的強制施行，不去和他人訂立契約或承諾，一個人可以避開這些義務所產生的約束。但是一個人一旦參與了一套制度性秩序的強制施行，那麼這個人便有義務去幫助所有受這套制度性秩序約束的其他人享受到人權的保障——正如，假如一個人做了一項承諾，那他就受約束要守信。

七　調和諸項人權之間相互衝突的優先性

一套人權理論的實質部分，一直都是有爭議的。最明顯的爭議，是出現在那些強調公民和政治權利者，和那些強調社會、經濟和文化權利者之間，像是在許多西方政府和社會主義式、發展中國家之間。我已經說明了，我的制度性人權觀如何可以從這些爭議中抽離出來，並被有力、獨立的論證所支持。現在，我要進一步說明，接受這套人權觀，也將會大大地減低上述這些爭議的重要性。

一般的想法以為，公民和政治權利只要求政府不得對人民做甚麼，而社會、經濟和文化權利卻會要求政府積極地為人民做些事。但是根據制度性的理解，消極和積極義務的區分，其實同時可以在許多不同的權利範疇上適用。每個人都有**消極的**義務不去參與那些明明可以、卻實際上無法實現人權的制度性秩序。再者，當我們的義務是要去實現我所理解的那種意義下的人權，手段與目的之間其實並無直接的相關。事實上，我們事先根本無法得知，在某一特殊的脈絡中，要實現人權到底需要甚麼。例如，要實現（〈第五條〉所規定的）免於不人道和虐待的公民權利，一個國家的政治和經濟精英所需要做的，除了訂立和執行適切的刑罰條文外，還需要做更多的事，例如，他們可能需要建構一些適切的社會和經濟之保護機制，以確保家中幫傭能讀能寫、知道自身的權利和可能的選擇、以及在失業時可以有某種經濟的依靠。反過來說，若要實現享有適當營養的人權，真正需要的，其實可能只是一套禁止囤積及炒作民生必需品的有效刑罰條文。

這些考慮，大大拉近了主張公民、政治權利者與支持社會經濟和文化權利者的距離。現在，我要進一步說明，對人權的制度性理解，如何也會大大降低這些爭議在實踐上的重要性。

假設《世界人權宣言》中所提的社會、經濟和文化權利應該要被摒棄，只有公民和政治權利才足以稱作權利，那麼，把這個看法和人權的制度性理解結合在一起的話，就會產生這樣的道德主張：人人有權享有一個能夠充分實現公民和政治權利的國家性和全球性之制度秩序。我們現有的全球制度性秩序離這個目標還很遠，主要是因為這個秩序不斷地造成赤貧與不平等。在大部分發展中國家，一般公民的法律權利並不能被有效地保障，因為這些國家常常是窮困到根本

極端自由主義者認為所有的道德義務必須是消極的，而所謂的消極義務就是那些不去傷害他人的義務。極端自由主義者或許會認可，保護或幫助他人或使他人受益，在道德上是善的，但他們否認任何人有道德義務去做這樣的事情。他們也會否認，人有任何道德權利來要求自己被保護、被幫助、或獲得施捨。

養不起足夠多的、訓練有素的法官和警察。而且，在許多國家中，社會制度以及政治人物、公務員和政府機構都相當腐化（部分原因是外國的影響），以致於根本沒有為實現公民和政治權利的目標做過甚麼認真的努力。縱使有少數的開發中國家有辦法保障一般公民之法律權利，但是太多公民還是承擔了過於沉重的經濟壓力，過於依賴他人，或接受太少的教育，以致於無法讓那些法律保障真正發揮效果。因此，即使我們單單只想實現公民和政治人權——只要這些人權是依〈第二十八條〉來詮釋的話——其實也就足夠支持我們從事全球性的制度改革，讓全球性的貧窮和不平等有減少的轉機。

我們離人人有權享有一個能夠充分實現公民和政治權利的國家性和全球性之制度秩序這個目標還很遠，主要是因為現有的全球制度性秩序不斷地造成赤貧與不平等。在大部分發展中國家，一般公民的法律權利並不能被有效地保障，因為這些國家常常是窮困到根本養不起足夠多的、訓練有素的法官和警察。

或者，反過來假設說，只有社會、經濟和文化權利才足以稱作權利。那麼，將這個看法和我對〈第二十八條〉的解讀結合在一起的話，就會產生這樣的道德主張：人人有權享有一個能夠充分實現社會、經濟和文化權利的國家性和全球性之制度秩序。然而，我們現今的全球性秩序離此目標尚遠，因為數十億人仍然生活在貧窮中，接受教育和獲得醫療保健的管道甚少，而且經常處於營養不良和罹患一些在他處非常容易治好的疾病等致命的危險中。他們遭受的苦難，一大部分是因為他們的政府並沒有想辦法來減輕他們之窮困，甚至反而是雪上加霜。這些全球性的貧民散布在大約150個國家之中，這些國家有許多並不是依一般性和公開的法律來治理人民，而通常是由接受外力援助的強人及強勢集團（獨裁者、政團的主腦、軍頭、地主）來統治。在這樣的國度裏，人民不能自由地組織起來，不能將其困境公開出來，或不能經由政治或法律系統來推動改革。如此說來，即使我們只是要實現一般性的社會和經濟人權——只要這些人權是依照〈第二十八條〉來詮釋的話——事實上已經足以支持全球制度性秩序的改革，促使每個國家將有效的公民與政治權利寫入憲法中③。

在這一節裏，我當然不是在主張說，我們實際上到底有哪些人權是無關緊要的。我只是要說明，如果我們依〈第二十八條〉來理解人權，即人權是對制度性秩序的道德要求，那麼有關「我們有甚麼人權」的爭議，不管在哲學上或是在政治實踐上，它的重要性都會打折扣。即使我們仍然不同意一套人權觀到底應該保障哪些東西，但是只要我們真的關切人權的實現，而不只是意識形態宣傳上的勝利，那麼我們就應該要為同樣的制度性改革一同出力，而不會只是在爭論到底這個或那個國家要受到多少讚揚或譴責。

八 結論

根據大家普遍接受的說法，國際法的內容，是政府的實際作為和說辭，經由頂尖國際法學者的紀錄與詮釋，才訂定下來。依照這個說法，我對於〈第二十八條〉的闡明，和我對於人權概念和範圍的主張，似乎是離題太遠了。但是，我這裏的企圖並不是要去符合這種普遍被接受的說法，而是要去**反對**現行政府的實際作為及說辭——是要讓一種對人權的理解能夠保持旺盛的生命力，以提醒我們：人權是對任何具有強制性格之制度性秩序的道德要求，特別是對**全球的**制度性秩序的道德要求。雖然這樣來理解人權並不是主流，但是它的說服力至今仍然是不可抗拒的，五十年來絲毫不減。依照這樣來理解人權，我們目前的情況並沒有比過去更接近目標：實現人權還是一樣緊迫和重要。邁入

二十一世紀，這個許多人稱為是亞洲的世紀、或是中國的世紀，我們手中最鮮明的衡量標準，就是人權的實現。讓我們謹記，真正值得驕傲的，不是在經濟和軍事力量上超越他國，而是導引大家朝向一個人人都有真正機會來追求人生志向的未來世界。

由於博格教授文章過長，刊出時不得已僅保留幾個最重要註釋。有興趣的讀者，可於本刊網頁(http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c)檢閱該文中英文全文包括全部註釋。

謝世民、許漢　翻譯
吳瑞媛　校訂

註釋

① 釐清了「人權概念」，或充分理解了「人權是甚麼」，並不會因此就讓我們對「人到底有甚麼人權」(或「人是否有人權」)有了預先的答案。即使某項被提出來的權利具有「人權」所有的特徵，但這並不蘊含說，這項權利就因此存在(也不蘊含說，這項權利的存在就是有根據的)，就像魯迅筆下的阿Q具有人的特徵，但並不蘊含阿Q這個人存在一樣。要確立「人到底有甚麼人權」，我們除了釐清「人權概念」之外，還必須考慮各種實質的道德論證，無論是正面的還是反面的。一旦我們對「人權是甚麼」有了較佳的理解，那麼對於特定人權存在的主張，我們就比較清楚那是在主張甚麼，而這也使我們更易於對這種主張提出正面的或負面的論證。

② 但這不是要否認，有時候在缺乏相應的法律或甚至憲法的保護下，一些人權可能難以實現，或甚至不可能實現。因為，根據《世界人權宣言》〈第八條〉的規定，當我們的基本法律權利受到侵犯，我們有權得到來自具有法定資格之國家法庭的有效補救。而明顯地，這項人權確實必須經由法律權利的訂定才能實現。另外，我們也難以想像，在現代的條件下，這樣的社會是可能的：一個社會裏的成員，儘管沒有法律的財產權或言論自由權，卻還享有穩當的管道去獲取財貨和表達言論。因此我將假設，要確保我們享有穩當的管道去得到公民和政治權所要保障的東西，我們的確需要相應的法律權利。

③ 一套全球的制度性秩序之所以能夠促成基本政治權利的入憲，主要是透過由中央統籌的經濟性優惠和懲罰(包括貿易、貸款和援助)，還有外交上的優惠與懲罰。比較嚴重的制裁，如禁運和軍事干預，大概只在應付極端高壓統治的情況才應該被搬出來。

有些政府明白宣告只忠於社會、經濟以及文化人權，並堅持說，一些顯著的(法律)公民和政治人權在他們的國家裏目前是不必要的、沒有助益的，或甚至是有害的(又擾亂人心又昂貴)。但我相信，這些政府大部分還是會承認，在其他地方或是在不同的時間，更廣泛的公民和政治人權會是有助益的。例如，中國政府或許會認為，為了中國的貧民，中國共產黨和中國政府已經做到鞠躬盡瘁的程度，如果今天要在中國實施更為廣泛的公民和政治權利，這些貧民的情況也不會有甚麼改善。不過，中國政府或許也會認可到，當今在有些地區(非洲或拉丁美洲、東歐、前蘇聯、印尼)，更廣泛的公民和政治權利，的確會助長貧民和少數族群為自己利益奮鬥的力量。以非官方的方式，有些中共的成員或許也會承認，中國在1958-61年間所發生的饑荒(其驚人的死亡人數達到數千萬計，近來才廣為人知道)，絕對不可能會發生在一個有獨立媒體、有競爭性政治體系的國家。一方面，一個人可以相信，我們所共有的全球制度性秩序，應該積極地來鼓勵某些保護性機制，而另一方面，這個人也可以相信，這些機制在這個或那個國家其實並非必要或甚至是無益的。這兩種想法並沒有衝突。

博　格(Thomas Pogge)　哈佛大學哲學博士，現任教於哥倫比亞大學哲學系。研究領域包括國際正義、道德哲學、政治哲學和康德哲學，著有 *Realizing Rawls* 及 *John Rawls* 二書，目前正在完成新作*Real World Justice*。

邁入二十一世紀，這個許多人稱為是亞洲的世紀、或是中國的世紀，我們手中最鮮明的衡量標準，就是人權的實現。讓我們謹記，真正值得驕傲的，不是在經濟和軍事力量上超越他國，而是導引大家朝向一個人人都有真正機會來追求人生志向的未來世界。

政治與法律

海耶克論自由與法治

● 石元康

一

海耶克 (Friedrich A. von Hayek) 在《自由的構成》(*The Constitution of Liberty*) 的導言指出，他寫這本書的目的，就是要作一個對「自由哲學之基本原理的全盤性的重述」①。從任何一個角度來看，對自由哲學的基本原則作一個全盤性的重述，都不可以說不是一個龐大且艱巨的工作，因此，海耶克指出，雖然「我仍把自己主要視為一經濟學家，但我日益深切地體認到，對我們這個時代諸多迫切的社會問題的答案，最終須取決於對於一些基本原則的認識，而這些原則實超出了專論的經濟學或任何其他專門學科的範圍」(頁3，中譯4)。

70年代以來，西方世界所提出的幾個有名的自由主義理論，都是奠基在權利上的理論，但海耶克背離了這個自由主義的正統。他認為權利只是衍生的，自由的真正基礎是在法治。在他的理論中，保障自由所依靠的不是權利而是法治。

這個龐大的工作主要分成三個部分。第一是最基礎的工作，它嘗試闡述自由的性質，以及它與其他一些理念及概念的關係。其次，海耶克討論的主要問題是自由的基礎是甚麼。這裏他提出了法治 (rule of law) 的理論。最後一部分所作的則是上述的理論基礎如何應用到福利社會中的問題。

海耶克的這本巨著雖然已經出版了將近四十年了，但是，我認為對它作一個討論仍然有相當的必要性。這個必要性我認為是由於它與絕大部分的自由主義理論對於自由基礎有着截然不同的看法。70年代以來，西方世界所提出的幾個有名的自由主義理論，都是德我肯 (Ronald Dworkin) 所謂的奠基在權利上的理論 (rights-based theory)。例如羅爾斯 (John Rawls) 的公平式的公正，諾錫克 (Robert Nozick) 的洛克式的自然權利理論，以及德我肯自己的理論。這些理論都認為，自由是一種自然權利，只有建立起人的權利這個概念，自由的基礎才能確立。這個想法當然可以追溯到洛克等自由主義的創始者去。海耶克與他們卻大不相同。在自由的基礎這個問題上，他背離了這個自由主義的正統。他認為權利只是衍生的 (derived)，自由的真正基礎是在法治。在他的理論中，保障自由所依靠的不是權利而是法治，所以我以為有必要對他的理論作一個檢討。我這篇文章將主要集中討論海耶克對於自由這個概念的了

* 本文在由殷海光先生學術基金會所辦紀念殷海光先生逝世三十周年之「自由、平等與社會正義」學術研討會上宣讀（1999年9月）。

解，以及他所提出的自由的基礎——法治的理論。海耶克的自由概念不是很清楚，甚至是相當含混不清。他認為他的自由概念是一種消極性的概念(negative concept)。這個看法與其他自由主義者是一樣的。但是，格雷(John Gray)與貝利(Norman Barry)卻說，他的自由概念並非全然是消極的，而是含有積極的成分②。對於自由基礎的問題，我主要討論的是海耶克能否成功地規避以權利作為它的基礎這個想法。我認為他實際上是不成功的。

二

海耶克對自由下了這樣一個定義：

> 一個人不受制於另一個人或另一些人因專斷意志(arbitrary will)而產生的強制(coercion)狀態，亦常被稱為「個人」自由(individual freedom)或「人身」自由(personal freedom)的狀態(頁11，中譯4)。

這個「自由」的定義說：一個人是自由的，若且唯若他不受到別人的專斷意志所控制。根據這個定義，奴隸是最典型的不自由的人，因為他完全受控於主人的意志，他的一切行為都得受命於主人。但是，要對海耶克這個自由概念有清楚的了解的前提是，我們必須知道甚麼叫強制。海耶克把「強制」定義為：

> 所謂「強制」，我們意指一個人的環境或情境為他人所控制，以致為了避免更大的災害，他被迫無法按照他自己一貫性的計劃去做，而要為他人的目的去服務(頁20-21，中譯16-17。相同的意思見頁133，中譯164)。

根據上面兩個定義，對一個人而言，自由可以說是一種沒有強制(absence of coercion)的狀態，因此，就這個意義上來說，它由於是以缺乏(absence)這個概念來界定的，所以是一種消極的概念(頁19、425)。但是強制卻與別的人的專斷意志及目的連在一起，它所指的是自然界以外的純粹人為的因素。也就是說，除了人之外，沒有其他的東西可以構成強制，因此，只有別人才可以構成對一個人不自由的要素。像魯賓遜一個人住在荒島上，就不會有強制出現，因此，他是自由的。我們一般會認為自由所蘊含的是，人可以做自己想作的事情。但是，即使像魯賓遜一個人在荒島上，他仍受着自然的限制，因此，也不是自由的。自由主義者如柏林(Isaiah Berlin)及海耶克都把自然對我們的限制叫做迫使(compulsion)，以別於強制。我們受到自然的限制，無法像鳥一樣在天空中飛翔，但是這並非不自由，而是無能力(inability)，只有在限制我們自由的來源是別的人的時候，我們才是不自由的。從這個分析我們可以得出的結論是，自由是一種人與人之間的關係。人在沒有強制關係之下是自由的，而在有強制的情況下，受制的一方就失去了自由。

由於將自由界定為一種純粹只是人與人的關係，而與自然無涉，因此，雖然自然的因素可以使得我們的選擇大為減少，海耶克卻過了頭且相當違背常識地把自由與選擇的多少完全分開。他認為，一個人在某一個情境下有多少選擇與他是否自由是完全無涉的。他說：

海耶克認為他的自由概念是一種消極性的概念，但格雷與貝利卻說，他的自由概念並非全然是消極的，而是含有積極的成分。想要對海耶克的自由概念有清楚的了解，我們必須要知道甚麼叫強制。

> 個人是否自由，並不取決於他可選擇的範圍大小，而取決於他是否能期望按其現有的意圖形成自己的行動途徑，或者取決於他人是否有權力操縱各種條件以使他按照他人的意志而非行動者本人的意志行事（頁13，中譯6）。

海耶克認為一個人是否自由並不取決於他是否有選擇，因為即使一個受強制的人也仍然有選擇，只是強制者將他的選擇範圍變得如下的一個情況：

> 強制意謂着我仍然進行選擇，只是我的心智已被迫淪為他人的工具，因為我所面臨的種種選擇已被強制者操控，他所要我做的事對我而言變成是最少痛苦的事了（頁133，中譯164）。

既然海耶克先不把自由等同於選擇，那麼他怎麼了解自由呢？他說：

> 有多少行動途徑可供一個人選擇的問題，固然很重要，但是，它卻與下述問題不同：個人在多大程度上能按照他自己的計劃和意圖行事，他的行動模式在多大程度上出於他自己的構設，亦即指向他一貫努力追求的目的，而非指向他人為使他做他們想讓他做的事而創設的必要境況（頁13，中譯6）。

一個人是否能按照自己的意志行事當然是自由的一個重要因素，但是把選擇從自由概念中完全剔除出去，一方面是違背常識，另一方面也使得海耶克的自由概念變為非純粹消極性的概念。正如泰勒 (Charles Taylor) 所說的，消極自由的概念是一種機會概念 (opportunity concept)，機會當然與選擇的多寡連在一起。如果把自由概念與選擇完全分開來，並像海耶克那樣將它與自我引導 (self-direction) 連在一起的話，那麼它就變成了一個泰勒所說的履行概念 (exercise concept) ③。

把自由與選擇分開之後，海耶克接着指出其他幾種我們一般所說的自由，並指出它們與他心目中的個人自由的差別。首先是政治自由 (political liberty)，也就是人們參與政治活動的自由。他認為政治自由是個人自由在選擇政府或政治領導人上的一種應用。但是，政治自由卻把自由這個本來是屬於個人的屬性，應用到團體身上去，而成為一種團體的屬性。政治自由所指的是人們作為一個團體，有自由決定他們的政府。海耶克認為這是一種對自由的誤用。自由永遠只能是個人性的，因此，即使人們作為一個團體擁有政治自由來決定他們的政府，這也不表示他們都是自由人。用他的話來說，一個自由的人民 (a free people) 並不蘊涵着它是由自由人所構成的人民 (a people of free man)。而一個缺乏政治自由的人，例如一個外國人在香港沒有投票權，因而不能參與決定政府，也不表示他不是一個自由人。這個說法當然有很大的問題。

政治自由所指的是人們作為一個團體，有自由決定他們的政府。海耶克認為這是一種對自由的誤用。自由永遠只能是個人性的，因此，即使人們作為一個團體擁有政治自由來決定他們的政府，這也不表示他們都是自由人。用他的話來說，一個自由的人民並不蘊涵着它是由自由人所構成的人民。

第二種我們常說而海耶克認為是有別於個人自由的自由，是他所謂的內在自由 (inner freedom) 或形而上的自由 (metaphysical freedom)。談這種自由的人常將自我分為兩部分，一方面是由欲望、衝動等所構成的虛幻的或假的自我，另一方面是由理性所構成的真我。當一個人被欲望、衝動等驅策而去行事時，他是身不由己的，因此，也是不自由的。只有當理性的真我能控制欲望而採取行動時，真我才顯現出來。由於理性能對不同的行為途徑作考量，然後做出選擇，因

此，只有在理性的我掌控的情況下，一個人才自由。這種對自由的看法有很大的可能會走上強制甚至是極權的路上去。柏林在批評積極自由的概念時，對它提出了嚴重的警告。但是積極自由是否在概念上與自我的二分論必然連在一起這個問題，海耶克與柏林都沒有提出任何有力的論證來支持自己的立場④。

第三種海耶克所反對的自由概念是將自由與能力 (power) 等同起來的說法。由於自由有兩個面相：一方面，當我們從某些束縛或障礙中解放出來時，我們會說自己是自由了，這是所謂免於……的自由 (free from)；另一方面，自由也意謂着能去做甚麼，這叫做去做……的自由 (free to)。因此，當強調第二個面相時，我們往往會認為即使解脫了束縛也並不就等於真的自由了，只有在你能夠真正做到你想作的事情時，你才有自由可言。這樣很容易就把自由與能力連在一起。海耶克與柏林都極力反對把自由與能力連在一起。一方面能力與大自然對我們的限制有關，例如我沒有能力像鳥一樣飛翔，這與我是否自由完全是兩回事；另一方面，如果把自然限制的因素剔除而仍把自由與能力連在一起，那麼就很容易會把財富的問題牽扯進來，因為沒有能力做一件事幾乎總是由於缺乏財富所引起的。然而，財富與自由卻是不同的兩個概念。同時，如果把財富與自由連在一起，很容易引起政府可以藉增加某些人的自由，而對別人進行干預。這種由政府進行財富再分配的工作，是自由主義者不願意看到的。為了解決這個問題，柏林提出了一個區分——自由與自由的條件，亦即非自然性的因素所造成的無能力並非自由的缺乏，而是缺乏行使自由的條件⑤。

將個人自由從上述三種自由概念區分開來之後，我們對海耶克的自由概念的把握應該更加清楚了。他所謂的自由就是指一個私人的領域 (a private sphere)，在這個領域中人們可以完全不受強制地做他想做的事情，只有這樣一個領域的建立，我們才可以說一個人是有自由的。

三

但是，這樣的一個私人領域如何能夠建立起來？甚麼東西可以保障這樣一個私人領域？海耶克認為私人領域的建立所依靠的是一組普遍而抽象的規則，也就是法治。法治雖然是自由的保障，但是，法治本身也須要有東西來保障它。這個保障法治的東西，是政府所擁有的強制的威脅 (threat of coercion) (頁121、142) 以及懲罰權 (頁206) ⑥。強制雖然是壞的東西，但是為了每個社會成員的自由，政府必須握有強制的威脅及懲罰權才能達成一個自由的社會。

甚麼是法治？它如何能夠為自由提供基礎？海耶克說：

> 從法治乃是對一切立法的限制這個事實出發，跟着來的結論便是法治本身是一種絕不同於立法者所制訂之法律那種意義上的法。無疑，憲法性規定 (constitutional provisions) 可以使侵犯法治變得更加困難，也可能有助影響阻止普通立法對法治的非故意侵犯。但是，最高立法者絕不可能用法律來限制他自己的權力，這是因為他隨時可以廢除他自己制訂的法律。法治因此不是一條法律中的規則 (not a rule of the law)，而是一條有關法律應當是甚麼的規則，它是一種後設法律的理論

自由有兩個面相：一方面，當我們從某些束縛或障礙中解放出來時，我們會說自己是自由了，這是所謂免於……的自由；另一方面，自由也意謂着能去做甚麼，這叫做去做……的自由。當強調第二個面相時，很容易就把自由與能力連在一起。然而，海耶克與柏林都極力反對把兩者連在一起。

(a meta-legal doctrine) 或是一種政治理想 (頁205-206，中譯261)。

法治是法理學 (jurisprudence) 或法律哲學中的一個概念，它所牽涉到的及所處理的是法律究竟應該是甚麼樣的東西，也就是法律的理念究竟是甚麼的問題。其次，海耶克對法治的觀念與法律實證論者們的想法有着根本的差異。法律實證論是一種程序主義 (proceduralism) 的立場。根據這種理論，任何規範 (norm) 只要被立法機構按規定的程序頒布 (enacted)，就是法律。海耶克反對這種程序主義或形式主義的看法，他說：「……並非立法機構所頒布的每一項法規都是此意義上的法。當下的實際情況是，任何由立法機關以適當方式或通過的東西，都被稱之為法。」(頁207，中譯263) 由於對實證論的反對，海耶克認為法治並非只是純粹形式的，而是有實質性的東西。海耶克反對法律的形式主義的主要目的，是希望能避免立法權變為至上而無人可抑止它的情況出現。因此，須要有一些原則來限制它。

由於海耶克反對法律實證論的程序主義或形式主義的看法，他認為法治並非只是純粹形式的，而是有實質性的東西。海耶克反對法律的形式主義的主要目的，是希望能避免立法權變為至上而無人可抑止它的情況出現。因此，須要有一些原則來限制它。

法治既然是確定法律的特質的一種後設理論，那麼究竟法律有那些特質呢？它又如何能保障自由？海耶克指出了三個法律所應具備的特質。第一是普遍性 (generality) 及抽象性 (abstractedness)，第二是平等地應用在所有人身上 (to apply equally to all people)，第三是確定性 (certainty)。法律是一組規則，它能夠為人們劃出一個私人的領域，在這個領域中，我們不會受到別人的強制，因此，也就是自由的。他在第十章的第一段一開始就引用了薩維格尼 (F. C. Von Savigny) 的一句話：「法律即是這樣的規則，由於它，一個看不見的邊界線被確立下來，在它的範圍內，每一個人的存在及活動獲得了一個安全且自由的領域。」(頁148，中譯183) 由於法律有創造及保障自由的這種功能，所以海耶克將它稱為自由之學問 (science of liberty)。但是，為了要能夠保障自由，並非任何規則都有這種能力，只有當一項規則或一組規則符合上述三項特質時，它才具有保障自由的作用，也就是說，它才符合法律的理念。

法律所具備的第一個特質是抽象性及普遍性。抽象與普遍的意含包括，基本上它是長期的措施，指涉着未知的情形，同時也不對任何特定的人、地、物做出任何指涉，因而，法律永遠是前涉而不能溯及既往 (頁204，中譯264)。為了達成這個特質，法律就必須不提到任何的專有名詞 (proper names)。然而，只有普遍性並不能真正地保障每個人的自由，因為一項法律可能只指涉相關的人的形式特徵，因而在這個意義上具有完全的普遍性，然而它卻仍舊可以對不同階層的人做出不同的規定 (頁209，中譯266)。海耶克在一個註中提到一條完全用普遍的詞語所寫出來的法，它的動機及效果卻完全是優惠性的。這是1920年德國的一條關稅法。為了規避最惠國的義務，它提供了一個給予「棕色的有圓形斑點的牛，在至少海拔300呎以上長大的，並且每年夏天至少有一個月在800呎以上的地方」特別的稅率，這條法律完全沒有用到任何專有名詞，但很顯然的，它是為了一些特定的對象而設的。所以，漢默威 (R. Hamowy) 指出⑦：

一條法律中不提及專有名詞並不能為一些特定的人或群體提供不受法律侵擾的保護……我們只須要設定一個如此的描述；用來勾劃這個或這群

人的特點以及它所擁有的特徵既不過多也不過少地具包含性 (over or under-inclusive)，也就是說，我們只須要創造一個只有一個成員的類就行了。

由於有上述的可能性，一個規則只具有普遍性顯然不足以用來保障個人的自由，因為我們可以在滿足普遍性的要求下對某些人或群體作出自由的限制。所以除了普遍性之外，海耶克提到了法治的第二項要求，這就是必須對任何人平等地行使法律。平等性在這裏所指的是對不同的人不應該有不同的法律，也就是日常我們所說的法律面前人人平等。但是，法律不可能完全不對人們做分類的工作，例如有些法律只能應用在女性身上，像有關產假時是否應該領全薪的問題。因此，所謂法律只有平等性也並不一定能完全保障所有人及群體的自由。有些人認為平等的意義是不做任何不相干的區別 (irrelevant distinctions)。但是，甚麼是相干的，甚麼是不相干的又如何決定呢？海耶克認為這種講法只是規避問題。為了解決這個困難，他提出了一個辦法。他指出，如果法律不得不做區分時，則只要及只有當根據這個區分，內在與外在於這個區分的雙方都贊成時，則這種區分就沒有危害到法律的平等性 (頁154、209)。

法律的第三個特色是，它應該具有確定性。法律的確定性所防止的，當然是有權者肆意的意志。確定性之所以重要，可以從海耶克對「自由」一詞的定義中清楚地顯現出來。一個自由人是不受他人的專斷或肆意的意志 (arbitrary will) 所支配的人。只有在存在着確定性的法律的社會中，人們才可以避免遭到別人的肆意意志的操控。在一個具有確定性的法律的社會中，即使有權力的人在下命令時，他也得依照法律所規定的去做。在這種情況下，受命者所服從的是法律而不是統治者。韋伯 (Max Weber) 認為這是現代法治型權威的特徵之一[8]。海耶克花了很多篇幅來討論法律的確定性的問題。這牽涉到酌量 (discretion) 的問題，海耶克借用兩個法官的話來對兩種法律理論作一個對比。首席大法官馬歇爾 (Chief Justice John Marshall) 的一句話所代表的是將法官的酌量權減到最低程度的看法，也就是說，法官並沒有甚麼權力作自己的判斷。他說：「那種與法律的權力 (the power of laws) 相區別的司法權力 (judicial power)，是根本不存在的。法院只是法律的工具，毫無自己的意志可言。」與此相對反的觀點是霍姆斯大法官 (O. W. Holmes) 的看法，他說：「普遍性的法律並不能裁定具體的案件。」(頁156，中譯194) 海耶克認為要確保法律的確定性，馬歇爾對法律及司法的看法是他較能接受的，所以他希望能把酌量權，尤其是屬於行政系統的，減至最低。但是，事實上這種要求與對法律的普遍性的要求是背道而馳的。任何具有普遍性的法律或規則，在具體的事件中一定須要解釋 (interpretation)。普遍性越高，解釋的餘地就越大，這是不能兩全其美的事情。普遍性與確定性之間，只能求一個調和的中庸之道。

法治如何作為自由的基礎呢？它如何能為自由提供保障？法律的確定性可以防止統治者的肆意意志是顯而易見的。海耶克對這個問題的討論，主要還是集中在普遍性及平等性這兩個特質上。他認為自由是由法律所創造出來的成果，而不是前於法律就存在的東西。他認為符合法治理念的法律並非不自由，因為當一個人服從這

法律不可能完全不對人們做分類的工作，因此，所謂法律只有平等性也並不一定能完全保障所有人及群體的自由。為了解決這個困難，海耶克指出，如果法律不得不做區分時，則只要及只有當根據這個區分，內在與外在於這個區分的雙方都贊成時，則這種區分就沒有危害到法律的平等性。

種法律時，他並不受到別人專斷意志的強制，所以，海耶克極力反對邊沁 (Jeremy Bentham) 的一句名言：「每一條法律都是對自由的一種侵害。」(頁60) 但是，這句話正是消極自由概念的提倡者對自由的了解所必須要接受的。海耶克拒絕了這句話，然而他一方面又承認他的自由概念是消極的，這就引起了觀念的混亂。我這裏只指出這點，在後面對他的自由概念作批評時，我將做較詳盡的討論。法律如何創造自由呢？我們可以舉一個例子來說明。在沒有選舉制度的社會中，人們沒有投票這種自由。只有在設立了選舉制度及其相關的法律之後，人們才能享有這種自由。這是一個很明顯的由法律創造出自由的例子。但是是否所有自由都是這種建制內 (institutional) 的自由呢？我想答案是否定的。

海耶克認為符合法治理念的法律並非不自由，因為當一個人服從這種法律時，他並不受到別人專斷意志的強制，所以，海耶克極力反對邊沁的一句名言：「每一條法律都是對自由的一種侵害。」但是，這句話正是消極自由概念的提倡者對自由的了解所必須要接受的。

法律的普遍性如何能夠為自由提供基礎？為了處理這個問題，海耶克將抽象及普遍的法律與命令 (command) 做了一個對比。命令是由一個或一群人下達的。一般而言，命令是指令一個人或一群人去完成某一件具體的事情。軍隊中命令是上級與下屬之間的正常關係，一個上級下命令總是要他的下屬去完成某一項特定的任務。但是，命令當然不止在軍隊中才存在，日常生活中隨時隨地都充滿着命令的現象。媽媽叫小孩去買東西、老師叫學生交功課，都是命令的現象。就海耶克對自由的定義，命令當然就產生了強制，因而也造就了不自由。抽象的普遍規則則不然，它並不是要人們去完成某一項下命令者所要達到的目的。在人們遵循抽象規則行事時，他們所遇到的是一組規定他們在完成自己的目的時所必須遵循的程序及規範。行動者在這裏所做的是他自己想要做的事，而不是完成別人的意志，因而，他是自由的。法律就好像自然律一樣，它構成了環境的一部分，但是它卻不構成強制。海耶克一再地將法律比為自然律 (頁142、153)，並指出兩者相同之處就在於它們都只是人們生活情境中的一部分，但卻沒有指定人們去做甚麼具體的事情，因而也不是強制。當然，我們可以說自然律及自然環境是人們無法避免的。但人制訂的法律卻不是天生的，因而並非不可避免。然而，由於世界的構成使得我們不得不有一套規則來規範我們的行為，所以雖然法律不一定是自然的一部分，我們仍舊無法避免它。

平等性又如何能保障自由呢？前面已經說過，法律在有些情況下不得不進行分類及區分，所以完全的平等性這個理念並沒有實現的可能。但是，如果人們在制訂法律時，知道法律也一樣地可以應用到自己的身上時，為了自利起見，他們也不會制訂出一些對人們不利的及限制人們自由的法律，因為它也可能應用到他們自己身上。再加上前面提過的，如果法律對人們所做的分類是兩方面都能夠接受的時候，那麼即使有些區分會造成一些不平等，它也不會構成甚麼禍害。由於上述的理由，平等性雖然不能完全實現，法治仍能給人們提供最高的自由。

四

對於海耶克的自由理論，我將從兩方面作出批評。第一項批評是針對它的自由概念的含混不清，以及由此所引起的不一致性。第二項批評則是針對法治作為自由的基礎究竟是否足

夠，以及海耶克是否能真正的規避訴諸自然權利作為自由的基礎的問題。

(1) 海耶克將自由界定為不受他人專斷及肆意的意志操控而變成別人的工具，以去完成他人的目的。在這個定義下，自由與選擇是不同的東西。即使在受他人強制的情況下，一個人仍然有選擇，但是，他卻喪失了自由。其次，海耶克認為自由是由法律所創造而非前於法律就存在的東西，只要法律符合法治的要求具有普遍性等特質，自由就得到保障。我想這兩種講法都是錯誤的。

把自由與選擇的多寡視為是不相干的目的，主要是要把強制性的操控 (coercive manipulation) 與別人為我們服務而設定的條件作出區分。這兩者之間的區別當然存在，而且是重要的。但是，把後者視為與自由無關的話，就會把自由以及強制這兩個概念所具有的程度性這個特點完全抹殺掉。

海耶克之所以要對強制性的操控與別人為我們服務而設訂的條件之間作出區別，主要的目的是為了證明市場這種機制並不會對別人的自由構成限制，因為在非壟斷性的市場中，人們並不會被一個服務或商品的提供者所控制。如果你不滿意甲的服務或他所賣的商品，那你可以光顧別人。但是，就這個意義而言，一個壟斷者 (monopolist) 還是對你構成了強制，因為除了他之外，你不可能光顧別人。海耶克自己也指出：「如果某個壟斷者是沙漠綠洲中一水泉的所有者，那麼他就有可能實施真正的強制。」(頁136，中譯167) 雖然在這種情況下，你仍有選擇不買他的水的自由而寧願口渴而死，但是，我們會認為這種選擇是沒有任何意義的。就像俗語中強盜拿着刀對你說「要錢要命」一樣的是沒有選擇一樣。自由及強制都是等級性的概念，它們有程度的多少之分，海耶克也承認這點 (頁138、146)，但是他的強制概念卻把這個特性消滅了。強制變成只有在我被迫去做某一件我所不願意做的事情的時候才發生。我想這一切混亂都是由於海耶克違反常識地把自由與選擇區分開來的後果，如果自由是有程度之別的話，那麼它就必然與選擇連在一起。選擇越多就表示越自由，反之則越不自由。強制也一樣是一個程度性的概念。強制度越高就越不自由。壟斷者之所以構成不自由，事實上就是因為他讓你沒有選擇的緣故。如果他所獨佔的東西是生命所不可少的東西的話，像是水或空氣，那麼你不屈服在他的條件之下的唯一可能就是死。把自由了解成一個有程度性的概念時，我們很自然地就會想到市場並不一定就是能保證自由的完美機制。因為市場在不同的程度上是可以被控制的。壟斷者固然完全操控市場，但是寡頭式 (oligopoly) 的情況也同樣地可以對自由構成限制。海耶克也不得不承認，別人為我們服務所設定的條件，在某些情況下，也會對我們構成強制。他說：「只要某個特定的人的服務對於我的生存或是我所珍惜的價值之保有並非關鍵性的，那麼他就提供這些服務而設定的種種條件，在適當的意義上講，也就不能被稱為強制。」(頁136，中譯167) 這句話所蘊含的是，如果他所設定的條件，對我的生存或我所珍惜的價值具有關鍵性的話，則那些條件就可能對我構成強制⑨。海耶克為了維護市場這種機制，不惜違背常識將自由與選擇完全分開來，以致得出只有當別人強制你去做一件為他自己的目的的事才算構成不自由這種古怪的結論⑩。

市場並不一定就是能保證自由的完美機制。因為市場在不同的程度上是可以被控制的。海耶克為了維護市場這種機制，不惜違背常識將自由與選擇完全分開來，以致得出只有當別人強制你去做一件為他自己的目的的事才算構成不自由這種古怪的結論。

事實上，海耶克在談自由時，也無法完全避免選擇這個概念。他在說明人類社會須要強制的威脅 (threat of coercion) 以保障自由時指出，這種由法律所構成的威脅並不等於實際上的威脅，因為它是可以避免的 (avoidable)。它就像自然律一樣，只是環境中的一部分。他說：

> 強制的威脅，如果僅指向那些眾所周知的而且因此可以為任何人 (有可能成為強制的對象的人) 所避免，則它的影響就與那些實在且無可避免的強制 (unavoidable coercion) 的影響有着巨大的區別 (頁142，中譯176)。
>
> 只要我事先知道如果我將自己置放在一個位置時，我將受到強制，同時，如果我能夠避免將自己置於這樣一種境況之中，我就永遠不會受到強制 (同上)。

海耶克把自由、別人的肆意意志及對自己構成最少災害這些概念連在一起，是一項不必要的複雜化，而這種複雜化又引起了概念上的混淆。一方面他把自由與選擇完全分開，另一方面他又從後門把可避免性這個與選擇不可分割的概念引了進來。

這兩段話的主要目的當然是要證明法律並不構成強制，因為它及它所構成的強制性的威脅並沒有規定我們要做某一項特定的事情。然而，在這個為法律定性的論說中，海耶克不得不用到可避免性 (avoidability) 這個概念，而可避免性與選擇卻正好是不可分割的。如果沒有選擇的話，一個人怎麼可能避免某種境況呢？當我們說，某一個人無可避免地一定得這樣做的時候，它所表示的，正是他在那種情況下沒有別的選擇。海耶克把自由、別人的肆意意志及對自己構成最少災害這些概念連在一起，是一項不必要的複雜化，而這種複雜化又引起了概念上的混淆。一方面他把自由與選擇完全分開，另一方面他又從後門把可避免性這個與選擇不可分割的概念引了進來。

(2) 法律真的對人們的自由不造成限制嗎？當然，海耶克也可以說，並非所有的法律都不會對自由構成限制，只有合乎法治理念的法律才有這種功能。

但是，一條具有普遍性的抽象法律，平等地使用在每個人的身上，又有確定性時，同樣地也可以限制我的行為。在這種情況下，我們會說它限制了我的自由。例如，禁酒令就符合了上述法治理念的條件，它是普遍確定的，同時對大家一視同仁。它當然限制了人的自由，因為在沒有這條法律之前，一個人可以賣酒或喝酒，這條法律使得人們失去了上述的自由。同時，它不是針對個別的人的，也不是某個特定的人意志的體現。如果硬要說它是意志的體現的話，則在民主政體下，它是所有人民的意志之體現。再進一步說，如果它造成了不自由，則邊沁的理論就變成了不可否認的真理——每一條法律都是意志的體現，要人去怎麼做或不怎麼做，而不能違反它。

海耶克的狹窄的自由概念，加上他認為自由的基礎是法治這兩個因素，使得他得出法律不會對自由作出任何限制這種古怪的結論，同時，也使得他的自由概念變得不是純粹的消極概念。

海耶克如果要證明自由是法律所創造出來的結果的話，那麼他就必須證明所有的法律規則都是色爾 (John Searle) 所說的創構性的規則 (constitutive rules)，而非規範性的規則 (regulative rules)。創構性的規則創造出一種實踐 (practice)，它在沒有這種規則之前是不存在的。例如象棋規則就是創構性的規則。在象棋這種遊戲及它的規則未被發明之前，世界上不存在下象棋這種活動，是象棋的規則使得這種活動得以出現。而在下棋

活動中，根據規則去玩時，我們可以說它們使得我們有了指標去行動，給我們創造了一個活動的天地。當然，這種活動中也會對我們怎麼做作出限制，但這是任何人類活動所不可避免的。規範性的規則所規定的對象則是一個已經存在的活動，這種規則規定人們應該遵循一些甚麼規則去做。例如用膳這種活動本來已存在，一條規範性的規則可以規定用膳時不可說話。這一類的規則並沒有創造一種新的活動，而只是對已經存在的活動給了一些規範⑪。

要證明任何法律都不會對自由作出限制，海耶克必須指出所有法律都是創構性的規則。在它們存在之前，人們並沒有法律規定中的行為。這當然是完全錯誤的。雖然有些法律是創構性的，例如前面所舉的選舉法，但也有許多法律所針對的卻是在法律存在之前就有的行為，例如，「除了自衞，不准殺人」。沒有法律之前人類世界中就存在着殺人的行為，「不准殺人」這一類的法律是對這種行為的限制，它當然構成了不自由。除非海耶克把所有規則都視為是創構性的，不然他所主張的法律不會限制人的自由就是一個站不住腳的看法。

(3) 最後，我想簡略的指出海耶克自由概念的一個特點，那就是它並非純粹的消極概念。正如格雷所說的，消極自由的提倡者總是把自由視為是獨立於公正、福利等概念的一種政治價值。但是海耶克的自由概念卻並不完全獨立於這些概念。事實上，它不但不獨立於它們，而是與它們交織在一起的⑫。諾錫克在討論自由時把權利帶進來也是犯了同樣的毛病，他說：「別人的行動對一個人可獲得的機會構成限制，這點是否對於一個人因此而來的行動造成非自願性的這個問題，要視乎那些其他的人是否有權利做他們做的事情。」⑬這種將別人的干預是否構成對一個人的自由的限制奠基在別人是否有權利那樣做的想法，會引起極為奇怪的後果。柯亨 (Gerald Cohen) 指出，這種想法引致的後果是一個被合法地定了罪的坐牢者並沒有失去自由⑭。消極自由是相當簡單的概念，它所指的只是沒有束縛而已，至於甚麼構成束縛，就消極論者而言，只有別人的刻意行為才算束縛。這點當然有討論的餘地。許多反對消極論的人都指出，這種束縛概念過於狹隘及不夠清楚。消極論者自己卻對這界說沒有甚麼懷疑。從表面上看起來，海耶克對自由的定義好像是一個消極概念，它是一種不存在強制的狀況。但是他對強制下定義時，把別人的目的及意志加進去之後，就不必要地把這個概念複雜化了。

海耶克如果要證明自由是法律所創造出來的結果的話，那麼他就必須證明所有的法律規則都是色爾所說的創構性的規則，而非規範性的規則。也就是說，在存在之前，人們並沒有法律規定中的行為。這當然是完全錯誤的。

海耶克在《自由的構成》開始不久有一段談論自由時所引用的話，幾乎與柏林在勾劃積極自由時所用的如出一轍。當我們看到海耶克這段文字時，還會以為他是一個積極論者。現在我將這兩段文字都引在下面，做一個對比。

> 自由這個詞的積極意義來自於個人希望能夠做自己的主人。我希望我的生命及決定是依靠自己的，而不是依靠任何外在的力量。我希望成為自己的工具，而不是受別人的意志行為所支配的。我希望自己是一個主體，而不是一個對象；我希望我是由自己的理性及有意識的目的所推動的，而不是被外來的原因所影響。我希望自己……；成為一個行動者——決定，而不是被決定；自我引導而不是被外在的大自然或其他人對我有所施為，好像我只是一項物件，或一個動物，

或是一個沒有能力扮演一個人的角色的奴隸那樣無法構作我自己的目標及政策，並且將它們付諸實現……。當我相信這是真的時候，我會感覺到我是自由的；當我了解到這不是真的時候，我會覺得自己是被奴役的⑮。

有多少行動途徑可供一個人選擇的問題，固然很重要，但是，它卻與下述問題不同：個人在多大程度上能按他自己的計劃和意圖行事，他的行為模式在多大程度上出於自己的構設，亦即指向他一貫努力追求的目的，而非指向他人為使他們想讓他做的事而創設的必要境況。個人是否自由，並不取決於他可選擇的範圍大小，而取決於他能否期望按其現有意圖形成自己的行動徑途，或者取決於他人是否有權力操縱各種條件以使他按照他人的意志而非行動者本人的意志行事（頁13，中譯6）。

許多批評家都指出，海耶克的自由主義理論是一個失敗，其中一個原因就是他的自由基礎理論不夠堅實。但我卻想指出，雖然海耶克自認為權利是一個衍生的概念，它由法治而導出，但事實上在提供自由的基礎時，他的理論卻隱含着權利是先於法治而存在的。

雖然緊接着上面所引的話，海耶克就說：「因此自由預設了個人具有某種確獲保障的私域，亦預設了他的生活環境中存有一組情境是他人所不能干涉的。」(頁13，中譯6) 我想這句話與上引的在此之前的話所代表的是兩個自由概念。前者是積極自由而後者是消極自由。海耶克把它們混在一起，因而造成了他的自由概念的混淆。

五

在指出了海耶克自由概念的混淆之後，我這節將討論他對自由基礎的討論是否能夠站得住腳的問題。在檢視這個問題時，我將提出的看法及論證是：把法治作為自由的唯一基礎是不足夠的。正如漢默威所說的，法治只是自由的必要條件，而非它的充分條件⑯。沒有法治，固然沒有自由，有法治卻不一定能保障自由。許多批評家都指出，海耶克的自由主義理論是一個失敗，其中一個原因就是他的自由基礎理論不夠堅實。但是，在對海耶克的自由基礎理論作批評時，我卻想從另一個角度來展開。我想指出，雖然海耶克自認為權利是一個衍生的 (derived) 概念，它由法治而導出，但事實上在提供自由的基礎時，他的理論卻隱含着權利是先於法治而存在的。表面上看來，他的自由主義好像是非正統的，因為它不把自由奠基在權利上，而以法治作為它的基礎，但實際上他還是不得不把權利作為自由的最後根據。雖然他自己沒有發覺這一點，但這不表示在理論結構上權利不是最根本的概念。我的這個講法如果成立的話，它所蘊含的是，權利是所有自由主義的最終極的概念這種想法又再一次得到了印證。如果不能提出一套好的權利理論，以證明它的存在論上 (ontological) 的地位，則自由主義的基礎也就岌岌可危。

首先讓我們先簡略地檢視一下，法治為甚麼不能作為自由的基礎。關於這個問題，我在前面討論法治的特點時其實已經簡單地勾劃了其中的困難。法治下的法律主要具有普遍性、平等應用性及確定性三點特質。首先要指出的是，普遍的法律雖然不像命令那樣規定着我們必須接受別人的命令去實現他的目的，但它一樣可以構成限制。前面所提到過的禁酒法律當然是對自由的限制。任何自由理論如果得出的結論是說這條法律沒有限制人們的自由的話，那麼這理論一定有問題。普遍地對所有人都作出限

制的法律，並不會由於它具有普遍性就不構成對自由的限制。海耶克把法律與命令視為是截然不同的東西，可能是有點過了頭。那些贊成命令論 (command theory of law) 的人，就將法律視為是主權者 (sovereign) 的命令。正如華特金斯 (J. W. N Watkins) 所說的，海耶克過度地強調了命令與禁令 (prohibition) 之間的分別，使得他否認了任何禁令的強制性格⑰。

有關普遍性為自由基礎的第二個困難是，我們總是有辦法將非普遍性的法律以普遍的形式陳構出來。海耶克自己也了解到這點。一條不含有任何專有名詞的法律，一樣可以只適用於某一個或一群特定的人的身上。普遍性的形式不足以構成普遍性的實質，這是顯而易見的事情。但是，比較令人費解的是，這與對自由的保障有甚麼邏輯上的關係呢？即使實質上具有普遍性的法律，對於每個人還是一樣地可以構成限制，只不過它的限制是對人人都適用吧了。所以，事實上法治理念中的普遍性所能保障的是平等而非自由，一個社會也可以大家都平等地缺少某些自由。我這個論證也就同時顯出法治的第二個特點——平等應用性——也一樣不足以做為自由的基礎。

至於法律的確定性這個特質就更不足以為自由提供堅實的基礎了。雖然確定性可以在很高的程度上防止肆意及專斷的意志，但是確定性極高的法律也一樣可以很確定地限制人的自由。商鞅的改革以極為確定的法律來治理國家，但是，我們無論如何也不能把法家的社會視為是一個自由的社會。

在批評海耶克的自由基礎理論時，我要談的第二個問題是：他能避免以權利作為自由的基礎嗎？雖然他表面上清楚地說權利只是衍生的，但事實上，他是否仍不得不訴諸權利作為建立他的自由理論的最根本概念？我認為答案是肯定的。海耶克認為，要防止強制就必須劃出一個別人或政府都不得干涉的私人領域 (private sphere) ，而法治是這個私人領域的基礎。也就是說，符合普遍性等特質的法律為我們提供這樣一個領域，自由才能得到保障。權利則是在這個私人領域之中的東西。只有在這個私人領域被勾劃出來之後，我們才能說對權利的侵犯這種話。所以，海耶克認為權利並非自然的，因為把甚麼權利劃進私人領域之中，要視乎經驗世界而定。所以他說：「對於這種權利所做的任何特定界說，根本不存在甚麼『自然的』特性，……。」(頁158，中譯197)

如果私人領域並不由自然權利構成，那我們該怎麼勾劃這個領域呢？由誰來勾劃這個領域呢？在這裏，海耶克雖然沒有提到自然權利，但是，他事實上卻不得不隱然地訴諸自然權利。對於自然權利的訴求，在兩個地方出現：第一個是在劃定私人領域時必須取得所有人的同意；第二是在制訂法律時，如果這條法律不得不對人們作出區分或分類，則該法律必須得到該區分所劃定出來之內及之外的人們的接受，也就是得到所有人的接受。他說：

> 如果關於何者應當被包括在個人領域中的問題可以由某個人或某些人的意志所確定，那麼這實際上僅僅是將強制的權力轉變成了那種意志而已，其實質依舊是強制。同樣，試圖一勞永逸地確定一個人私域的特定內容，也是極不可欲的。如果欲使人們最為充分地運用他們的知識，能力及預見力，那麼可欲的做法便是：在決

海耶克能避免以權利作為自由的基礎嗎？雖然他表面上說權利只是衍生的，但事實上海耶克認為，要防止強制就必須劃出一個別人或政府都不得干涉的私人領域。那麼由誰來勾劃這個領域呢？海耶克不得不隱然地訴諸自然權利。

> 定何者將被包括在其確獲保障的個人領域中的問題時，他們自己應當擁有某種發言權(頁139，中譯172)。
>
> 如果這樣的界分為該群體中的人和該群體外的人同時認為是有道理的，那麼這類界分就不是專斷的，也不會使某一群體中的人受制於其他人的意志(頁154，中譯192)。

我們可以從這兩段引文中看出，要制訂合乎法治的法律以勾劃出一個私人的領域，最後所依據的是每個人的同意。海耶克借用梅恩(Henry Maine)的名句指出，現代社會乃是由契約取代身份的一種轉變。他在接受了這個論旨之後，就等於是把法治本身的基礎放在同意(consent)這個概念之上了⑱。

以同意及契約做為法治的基礎，蘊涵着人是有自然權利的。訂立契約的行為，無論是單向的，例如允諾，或是雙向的，像交換，都必須假定立約者對他願意在契約中割讓的東西，無論是物品或是服務，擁有一種權利。契約是將這種權利割讓給別人，當然，雙向契約中，別人也將他的權利割讓給我。如果我對於契約中規定應該從我這邊割讓出去的東西不具備權利的話，我怎麼可能與別人訂立契約呢？別人又有甚麼可能與我訂立契約呢？所以，契約論與自然權利的理論在概念上就有着不可分割的關係。所有契約式的社會或政治理論都必定是德我肯所說的奠基在權利上的理論⑲。

海耶克想把自由建基在法治之上，但是法治作為自由的基礎實在太薄弱，他又不願意以權利做為基礎，因而只好訴諸同意，可是同意本身就蘊含了自然權利。所以，歸根究柢，他還是得訴諸自然權利。

對於海耶克的理論，格雷作了一個極重的斷語，他說：「我將指出，他的嘗試是注定失敗的，並且導引至一個災難性的範疇混亂(disastrous confusion of categories)。」⑳我對海耶克的批評沒有格雷那麼嚴厲，但是，我也認為他的自由理論中的自由概念是非常含混不清的，而自由的基礎也是很不穩固的。

對於海耶克的理論，格雷作了一個極重的斷語，他說：「我將指出，他的嘗試是注定失敗的，並且導引至一個災難性的範疇混亂。」我對海耶克的批評沒有格雷那麼嚴厲，但是，我也認為他的自由理論中的自由概念是非常含混不清的，而自由的基礎也是很不穩固的。

註釋

① Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 3. 我基本上採用鄧正來的中譯本《自由秩序原理》(北京：三聯書店，1997)，但有時我會對他的譯文作一些改動。以後直接引自本書的文字，我將只在文章中註明頁數。

② John Gray, "Hayek on Liberty, Rights and Justice", *Ethics* 92 (October 1981): 74; Norman Barry, "Hayek On Liberty", in *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, ed. Zbigniew Pelczynski and John Gray (London: Athlone Press, 1984), 265.

③ Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", in his *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 211-29.

④ 有關這個問題，請參看我的〈柏林論自由〉。本文收在我的《當代自由主義理論》(台北：聯經出版事業公司，1995)，頁1-26。

⑤ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), xlvii-xlix, liii, 124. 為了解決這個問題，羅爾斯也提出了一個區分——自由與自由的價值。根據這個區別，兩個人可以享有同樣的自由，但是對一個沒有經濟能力去做他想作的事的人，例如去環遊世界，自由的價值對他而言沒有

那麼大。見John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), 204。

⑥ 韋伯將國家定義為唯一擁有合法地使用武力的機構。見他的*Theory of Social and Economic Organization*, trans. T. Parsons (New York: Ever Press, 1947), 156。

⑦ R. Hamowy, "Law and the Liberal Society: F. A. Hayek's *Constitution of Liberty*", in *Friederick A. Hayek: Critical Assessments*, vol. III, ed. John Cunninghem and Ronald Woods (London: Routledge, 1991), 102.

⑧ Max Weber, *Economy and Society*, vol. 1, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 217-18.

⑨ 漢默威認為一個人珍惜甚麼完全是主觀決定的，因而，海耶克的講法也就把自由變成為主觀的東西。他認為海耶克的陳構是完全不恰當的。見註⑦文，頁97。

⑩ 柯亨(Gerald Cohen)一再地辯稱，在資本主義的經濟制度下，無產階級由於缺乏生產工具，為了生存不得不在人力市場上出售自己的勞動力，雖然他可以有某種程度上選擇僱主的自由，但是就不得不出售勞動力這回事而言，他是沒有自由的。海耶克也說，在社會主義的國家中，因為只有國家一個僱主，人們就失去了自由。資本主義制度下，雖然有超過一個僱主，但無產者仍無可避免地要去市場上出售他的勞動力，因而也並非完全自由的。見柯亨的"Capitalism, Freedom, and the Proletarian", in *Liberty*, ed. David Miller (Oxford: Oxford University Press, 1991), 163-82，及"The Structure of Proletarian Unfreedom"，本文收在他的*History, Labor, and Freedom: Themes from Marx* (Oxford: Claredon Press, 1988), chap. 13。

⑪ John Searle, *Speech Act* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 33-42. 羅爾斯也指出兩種不同的規則觀，一種他叫做實踐觀(practice view)，另一種他叫做綜合觀(summary view)，它們與色爾的創構性與規範性的區別是相似的，見他的"Two Concepts of Rules", in *Ethics*, ed. Judith Thomson and Gerald Dworkin (New York: Harper & Row, 1968), 104-35。色爾的想法當然可以追索到康德去，這點他自己在一篇文章中也指出來，見他的"How to Derive Ought from Is", in *The Is/Ought Question*, ed. W. D. Hudson (New York: St. Martin's Press, 1969), 131。

⑫⑳ 見註②Gray，頁74-75；73。

⑬ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), 262.

⑭ 見註⑩Cohen的兩篇文章，頁171、256。

⑮ 見註⑤Berlin，頁131。

⑯ 見註⑦Hamowy，頁109。

⑰ J. W. N. Watkins, "Philosophy", in *Agenda for a Free Society: Essays on Hayek's "The Constitution of Liberty"*, ed. Arthur Sheldon (London: Published for the Institute of Economic Affairs by Hutchison, 1961), 39.

⑱ David Gauthier指出社會契約是現代西方世界最根本的意識形態，在現代社會中，契約是社會的理據。他並且詳盡地分析了這種社會理論的諸多特色。見他的"Social Contract as Ideology", *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 2 (1977): 130-64。

⑲ H. L. A. Hart 在他的"Are there any Natural Rights?"這篇名著中，對這點以及權利的概念有詳盡的分析。對於海耶克的這項批評，我借用了他的講法。他的文章收在*Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron (Oxford: Oxford University Press, 1984), 77-90。

石元康 香港中文大學哲學系教授

隨筆·觀察

大海停止之時

——詩與電腦：敞開中文的內在時間

● 楊　煉

「現在是最遙遠的」

「停止於一場暴風雨不可能停止之處」

敦煌莫高窟，中國西北黃土高原上的佛教藝術聖地。那天，面對黃沙和落日，一位陌路相逢的民間《易經》研究者問我：「《周易》的『周』是甚麼意思？」「指周朝吧？」高人一哂：「那是俗見。『周』者，周全、周到、萬物萬有。《易經》是一部涵括萬變之書。」時當1979年，我24歲。

二十世紀的最後一年，我盯着一塊螢光閃爍的電腦屏幕。一些字句，像一座座孤零零的島嶼，從灰藍的深海下緩緩浮出、成形、被讀到。接着，又像來時一樣，變暗、裂開、無聲隱去。我感到驚異，甚至恐怖：沒有人比我更熟悉這些字句了，我是它們的作者，所有片段，都來自我的組詩《大海停止之處》。但，我還能稱自己「作者」嗎？當我和所有讀者一樣目瞪口呆，滿臉惶惑，不知魔鬼從口袋裏，下一把抓出的將是珍珠或嗜血的鯊魚——與其說它是原來那首詩，不如說真正的詩一直隱身着，此刻剛剛顯現。一個鬼魂，攜帶着千年前的預約，從陰間返回，在當代，驚嚇一位詩人。

我的組詩《大海停止之處》，寫於1993年。一個中文詩人的環球飄泊，借此定稿。在澳大利亞的悉尼，我如釋重負，甚至有種復仇的快感：向大海復了仇——過去的五年裏，我住在奧克蘭、悉尼、紐約……在海邊，卻寫不出一首關於海的詩。我摸不到它，即使把手伸進水，皮膚和「海」之間仍有一個冷冰冰的距離。我熟悉的是黃土——中國文化裏厚厚的黃土。我的根、數千年歷史的根，把黃土變成了我肉體和語言的一部分。我寫，黃土下與我同命運的死者，就自動圍攏，像一首詩的充沛血緣。而「海」，在中文裏，卻只是一個抽象的字、一個虛構的故事。那就不難想像，我在那一刻的震撼了：五年「無根」的漂流，用悉尼城外、南太平洋岸邊峭壁上海浪的轟響，把一個詩題和一個結構同時送給我：《大海停止之處》；重疊的四章，每章三節，其中一、三互相呼應，中間一首相對獨立的「離題詩」。一個詩意的空間，層層深入，四「處」，是一處：這裏，現在。唯一一個「現在」，既注入我流浪的涓滴，也貫穿了古往今來流浪者的大海。十二節中文詩，讓我和所有別的「我」無盡輪迴。每個像尤利西斯一樣，當被問：「你是誰？」回答：「無人。」「誰沒嚐過流亡的滋味，誰就讀不懂我的作品。」尤利西斯家族中另一位自我放逐者喬伊斯 (James Joyce) 說。

中文，在當代世界文學視野中被放逐的狀態，如此觸目，連絕大部分每天使用它的人，也從未試圖深刻了解它。這裏，部分的原因，在於中文本身——它把自己藏匿得太深了！這些方塊字，一副萬古不變的面孔，在今天，顯得如此原始，如此格格不入。以至，沒有甚麼剖析它的企圖，不在「古老」和「神秘」這兩個詞前望而卻步。一個詩人，用中文寫作，而不甘只被當作博物館裏的出土文物，境況就更尷尬了。我們的寫作，是否能是當代詩的一部分？或更簡單，是「詩」——而非歷史教科書裏的「中國詩」？在連這都還成問題的時候，除了作為打字機，電腦能對中文詩做甚麼？實在是一個太遙遠的題目！也因此，當英語電腦實驗詩人凱喆安 (John Cayley) 問我：「試試用電腦閱讀《大海停止之處》怎麼樣？」我一臉不信任：「怎麼讀？」那意思是「有必要嗎？」我有我的自信：一切能被讀出的，都是已存在於詩裏。《大海停止之處》，既來自於古老漢字的內在啟示，又充分展開，觸摸着人性深處黑暗的極限。無論別人懂不懂，這首詩已被我寫完了。

說到底，中文是一種「共時」的語言。「共時」，因為無論人稱、時態、單數複數如何變化，中文裏的動詞不變形態。以此組織起句子，寫下就超時空的穩定。「寫」，取消了時間。而語法，超出語言編輯着現實。動詞的巫術，使事件一次性地不停發生，涵蓋着所有不同場合與人物：一個詞「飲」酒，可能是我飲、你飲、他飲，曾經飲、正在飲、將來飲，一個抽象出來的動作，囊括了每個動作者；一聯詩：「行到水窮處，坐看雲起時」，唐朝的王維，在主語空白處與一切時代的詩人們共同沉吟。當老子劈頭說出：「道可道非常道」，中文和他，誰啟發了誰的悟性？與大多數當代語言不同，中文沒有這個企圖：用我們單薄如梗概的詞句，捕捉永遠在流走的「具體」。誰動作、何時動作，又怎麼樣？重要的是「動作」本身，一個動作構成一個處境：沒人能逃出處境——「人之處境」外沒人。這是一種智慧：中文古詩從未追求過爭奪時間地位的「新」。相反，一個「七律」的形式，可以延用千年。千年算甚麼？「七律」八行五十六字，本身就是一個袖珍的宇宙模式。它把漢字的形、音功能發揮到了極致：首二句起，終二句結，中間四句兩兩相對，視覺上強調兩句間詞類輝映的「對仗」，聽覺上為每個字作曲般譜定了「平仄」，一朵語言的蓮花，憑空綻開，俯瞰詩人一代代流逝……不，誰抓得住「具體」？哪一個日子不是象徵？從生死輪迴到六十年一度歲月循環，中國人感到的只是一個無始無終的「時」字。直到二十世紀初，才加上了標明階段性的「間」。第一部以「進化」為價值的中國詩歌發展史也寫於本世紀。此前兩千年，「詩史」只是無數選本。一個詩人的口味，比「歷史」重要得多。我們寫下「共時」，即寫下「一切時」——語言暴露出時間的幻象，那掏空每塊面具的，不、可、能。

「你所擁有的全部只是一小塊化石。誰也不知道是自己埋葬在化石深處，還是化石從自己身體內部悄悄生長？」1985年，我在《重合的孤獨》中寫道：「整個東方思維的唯一現實根據：人在行為上毫無選擇時，精神上卻可能獲得最徹底的自由。」我無意玩一場演繹古典觀念的遊戲，對中文「共時性」的發掘，僅僅出於一種自覺：文學的價值，歸根結柢取決於它揭示生存的深度。70年代「文革」，80年代反思傳統，90年代海外飄泊，表面上的變，每天加深着對人之處境痛苦感受不變。《大海停止之處》是我在海外第一次使用組詩結構，它繼續我80年代

關於「智力的空間」的想法——我個人的、多層次的、刻意建立的語言空間，包容着一切時間。我的詩延續和放大了中文的「共時性」，為指出一個被稱為「人性」的徹底困境。也可以說，我期待着這樣的讀者，他(她)能破譯被文字，也被我層層封藏於詩中的密碼，把這首詩立體地重建在想像裏：借助於音樂的記憶力，一個大海在其內部迢迢周流，每一章裏動機相關，各章之間共鳴交響，「離題詩」恰是一次返回……我期待的是，終於有人能讀懂「共時」的含量，甚至，能重新敞開詩裏的內在時間。因此，當一位朋友質疑：「可是大海永不停止。」「這就對了。」我說：「所以這是詩。」

應凱喆安之邀，我為《大海停止之處》設計了一張「地圖」：十二節詩平平鋪開，任取多則數行，少則一行，構成單元，再從行的單元引出四條線，分別與其他四個單元相連，宛如近百個十字路口，四通八達，四種顏色的彩筆，用一頁白紙織網。一首詩的肉體中看不見的經絡圖，從我手中出現。我畫着畫着，突然覺得，這其實與電腦完全無關，卻與我詩中的「空間」有關。我畫出的，正是我期待讀者經過閱讀建立在自己頭腦中的那個世界！像交響樂的樂譜，「地圖」上縱橫布滿大幅度跳躍，忽而開頭直接連到結尾，忽而邊緣又橫切回中間，焦點上密集重申，華彩處稀疏帶過。我竭力增加組合的機會，又照顧到意象與內容間的關係。凱喆安為這「地圖」專門設計了一個電腦程序：電腦將打破從頭至尾順序閱讀的習慣，代之以在每一章單元上，任選四個方向之一讀「下去」。可怕的事出現了，它遠遠超出了我的想像：那個文本，真像放出瓶子的魔鬼，肆無忌憚地穿插、交錯、跨越、打亂、毀滅我的預期，卻給出一個個令人驚歎的新創。電腦屏幕上，靈感和奇迹滾滾而來。這個「讀者」已謀殺了作者，和那首固定在我習慣裏的詩。它的戲法無窮無盡，卻仍是「一首詩」。只不過變成了「某一首」——我不認識的一首。一座我親手建造的迷宮，令我自己迷失其中，且沒留下一條絲線，領我找到返回之路。

《大海停止之處》就這樣成了我的《周易》。電腦，恍若另一位高人，指點着古老中文內涵的豐富。一個跨越千載的預約是：沒有中文的「共時性」，被電腦讀出的將是一個時態混亂、分崩離析的世界；而沒有電腦的大規模組合功能，我們則無法親歷這個被敞開的內在時間——抽離此刻的所有此刻、剝奪地址的無所不在、「無人」之內的每個人。每一個句子都在說出，而反覆說出的只是同一句話：我們甚麼也說不出！中文，就這樣對環球性太久沉迷的歷史進化觀，構成了一點反諷和啟示？現在該問的，不是有沒有一個與「西方」時間觀並列的「東方」時間觀；而是，甚麼是你自己的時間觀？方塊字和電腦高科技，同樣能背道而馳(倘若僅停留於字典和使用手冊中)，或相得益彰(關鍵是，你的詩意想像力和理解存在的深度，夠不夠把它們焊接在一起？)。猶如點點鬼火，屏幕上，《大海停止之處》永不停止地漂流。它能無始無終地繼續，直到把某個中文詩人、五千年的中國歷史、象徵人類精神流浪的無數尤利西斯，甚至遠比任何語言更古老的大海，統統變成它自己的片斷。一首詩敞開了無限，讓人摸到古往今來自己的界限。停止。「一部涵括萬變之書」中，永遠是我們遙距千載、面面相覷的「大海停止之時」。

楊　煉　詩人，現居英國倫敦，著有《楊煉作品 1982-1997》(兩卷本)。

中國美術現代性的反省

● 宋曉霞

存在着統一的現代性嗎？

1999年，美國惠特尼美術館(Whitney Museum of American Art)展出了《美國的世紀：1900-2000年的藝術與文化》(*The American Century: Art and Culture 1900-2000*)。以美國人的視角來看，二十世紀的藝術究竟被甚麼問題糾纏着？從世紀初藝術家對於技術化、工業化和國民多樣化滿懷自信的回應裏，到戰後贏得空前喝采的抽象表現藝術，我們都會遇到遊蕩在其中的現代的幽靈。本世紀美術的現代性是甚麼？答案眾說紛紜，但有一點似乎沒有疑義：現代性是一場視覺表現方式的革命，它顛覆了包括西方十九世紀寫實主義在內的傳統模式，建立了以藝術自主性為特徵的時代規範。興起於60年代的後現代主義藝術，拋棄以「真理」為基礎的形而上學的傳統，摧毀了現代主義規範的建制。寫實主義和所有藝術傳統一樣被後現代藝術隨意地挪用和拆卸裝配，現實轉化為影像，其敍述形式是反寫實主義的。因此以中國人的眼光看，西方二十世紀藝術的主流形態可以用否定寫實主義大傳統來概括。

中國美術在二十世紀的發展，面臨着與歐美共同的現代性問題：表現方式的革命。由於中國美術有着獨特的繪畫傳統，所以中國二十世紀現代繪畫的展開有着與西方截然不同的本質和形態。眾所周知，中國傳統繪畫的第一次勃興是在五代北宋之際。五代北宋畫家在對山川風物的觀察和探究當中，用寫實的畫法和審美傳統中的「實境」來表現山水之美，形成古典寫實繪畫的高峰。但它並沒有成為中國繪畫的主導性傳統。元代山水之變的關鍵，是在營造胸中丘壑的基礎上講求隱現精神靈動的書法式筆墨，變北宋三度空間中的寫實山水，而為二度空間中由筆墨組合變化造成的風格情味。明清以來的繪畫，多出入於宋元古典寫實和古典寫意風格。以「四王」(王時敏、王鑒、王翬、王原祁)為代表的正統派，直承董其昌的理論和實踐，最終完成了中國畫從自然客體到程式客體的根本性改造。由此建立的中國繪畫的敍述形式和規範，在近

代日漸失去了現實的意義。到二十世紀人們普遍認為需要以新的敍述取代傳統的敍述。在這種歷史情境下，對現實的重新關注就成為中國現代美術的重要目標，從西方引進的寫實繪畫遂成為本世紀中國美術向現代轉型的主要路徑。

不難發現，我們從本世紀中國美術中體驗到的現代性正好與西方相反。這就向我們提出了尖銳的問題：存在着普世一致的現代藝術嗎？在世紀末反省中國美術的現代性問題，我們的思維有沒有可能超越傳統與現代、中國與西方的對立格局？在面對這一問題之前，最好先去審視中國美術現代性展現的歷史。限於篇幅，這裏的敍述將集中於油畫。

何孔德：《出擊之前》(1964)，200×140 cm，布面油畫

寫實的引進：從「求真」到「文革模式」

戊戌變法失敗後，康有為流亡歐洲期間看到西方寫實主義油畫以後說過：「今宜取歐畫寫形之精，以補吾國之短。」康有為無疑已意識到，近代中國繪畫在不斷復古的過程中抽離了現實，真境不遇而神境無以生。這是康有為所說的「吾國所短」。西方寫實主義繪畫在世紀初已處於發展的高峰，康有為從中提取的「寫形之精」植根於他的變法維新思想，是他為讓中國畫回歸現實世界，恢復鼎盛於宋代、中斷了幾百年的中國畫寫實傳統，而提出的發展中國美術的現代方案。為謀求中國美術的現代形態，西方寫實主義油畫成為中國人首先追求的目標。

寫實油畫從西方傳入中國主要有三個直接或間接的渠道：一是傳教士和教會學堂，二是廣州一帶的外銷畫，三是出國學習油畫的留學生歸國辦學。其中留學生在引進的過程中起到了關鍵作用。本世紀中國美術向西方寫實主義傳統取經，主要擷取了兩個基本的價值：一是「求真」和「客觀」，它是西方科學傳統在藝術上的表現；另一是「人本」或「人道」的關懷，它緣於宗教的入世轉向。寫實主義傳統在西方源遠流長，其成長與西方現代社會同步，但直接影響中國繪畫的西方十九世紀寫實主義，卻是批判新古典主義和浪漫主義的結果。它同

十九世紀末西方現代思想危機而激發的社會主義思想有着極大的關係。事實上，西方以庫爾貝 (Gustave Courbet) 為代表的十九世紀寫實主義強調表達社會現實主題，特別是忠實反映社會現實生活，對當時的社會政治進行抗爭。在這種寫實主義傳統中，社會主義價值傾向比「求真」和「客觀」更為明顯和有力。它在塑造中國二十世紀繪畫過程時，使大多數中國畫家從求真、寫實開始不久即轉向社會主義繪畫。

換言之，世紀初從西方引進寫實主義，本來也可以看作是中國美術在現代轉型之際，重返藝術的根源之地的一次努力。然而，這一次的努力並沒能讓現代中國美術回到人與萬物在此並存的根源之地。社會主義繪畫的興起使其迅速納入意識形態範圍。毛澤東《在延安文藝座談會上的講話》和在重慶提出的「繪畫下鄉、繪畫入伍」，將現代中國美術正在發育之中的寫實主義引向了社會功能性和政治宣傳性。主題性繪畫成為中國現實主義繪畫的主流，50年代它與前蘇聯社會主義現實主義相結合，形成中國美術的新正統。在這條狹窄的道路上，它最終徹底放棄了寫實主義忠實反映現實生活的準則，喪失了寫實主義與政治現實抗爭的原義，僵化為單一的文革模式。

寫實的危機：甚麼是「真實」？

從「求真」始而終至「文革模式」，是中國美術引進西方寫實主義的第一次危機。80年代以來的寫實主義繪畫試圖從諸多路向上進行超越。譬如，80年代中期的古典風繪畫，它針對本世紀中國寫實主義的傳統狹窄、底子薄弱的現狀，強化和純化寫實繪畫內部的形式語言，豐富了中國寫實主義繪畫的語言內涵。它是在反省中國寫實主義危機的基礎上，對西方傳統藝術的重新理解和學習。由於它以「實體的真實性」為藝術的基礎，並且超然於我們所在的社會現實，所以會在現實新的轉換中再次遭遇到藝術和方法論的危機。這一次的危機主要來源於寫實主義繪畫的內部。盛行於80年代末、90年代初的玩世現實主義，是文革以後寫實主義繪畫又一次介入社會與時代共舞，在這個意義上勉強可以說它是對庫爾貝所代表的前衛派現實主義的回歸，然而由於缺少與政治現實抗爭的內核，它最終獲得的只能是商業上的成功。在此之後，還有許多青年藝術家走向關注社會現實的道路。因為他們依然抱着符合對象的既定目的，所以當他們用寫實主義繪畫觀察和感受當代現實之際，正潛在着重蹈藝術反映現實的危機之覆轍。

許多人都看到了當前寫實主義的危機，但往往將它歸咎於後現代藝術的引進和日漸興盛。在世紀初為中國美術帶來現代曙光的寫實繪畫，如今已經成為「傳統」或者「因循守舊」的象徵。不止一位畫家問過我：「你說我還該畫寫實嗎？」看來當前寫實的危機，不僅是寫實主義繪畫是否可行的問題，而是人們普遍在懷疑它是否還能作為一種精神力量，並在當代具有文化的動力。在寫實繪畫領域裏，也有

關良：《西樵》(雲霞古寺，1935)，47×53 cm，布面油畫

一些藝術家向西方後現代藝術借用觀念，從由古及今的中西方藝術傳統中廣泛汲取圖像資源，裝配出令人眩目的風格和樣式。自然，這根本不能解決寫實主義面臨的危機。

寫實主義藝術的實質在於揭示現實世界的真實，真實論是寫實繪畫的核心問題。然而，我們怎麼理解這個真實呢？「實體的真實性」以主觀判斷符合客體對象為既定目的，而不是以物象的本真存在為根據去觀看事物對象，去理解它的變動不居的「存在狀態」。因此只能將事物對象當作固定不變的「存在者」來模寫。這樣把握到的真實，只能是一種客體的再現。這是現實世界的「真實」嗎？我們之所以追問真實的本質，是因為上述建立在與物象肖似基礎上的真實論，潛在地阻礙了中國寫實主義的發展，是今日寫實主義危機的內在深因。

迄今為止，現代形態的中國美術還尚未確立起它的生存根基和價值系統，所以百年來中國美術搖擺於新舊、中西的川流不息變易之中。寫實主義的引進及其危機也是在這種無根的狀態下發生和展開的。因此，如何使中國繪畫現代性發展形成一個可靠的、可以積累的基礎，是二十世紀寫實繪畫留給即將到來的新世紀的嚴峻課題。

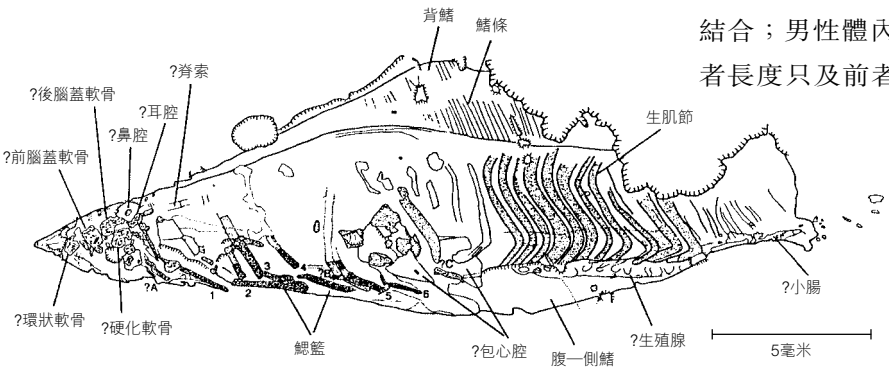
宋曉霞　北京大學文學碩士；現為中央美術學院《美術研究》副編審。

科 技 訊 息

海口魚：脊椎動物的始祖？

中國西南是遠古生物化石最豐富的地區：去年4月我們對貴州瓮安動物群的發現作了專題報導，並且提及著名的「澄江動物群」。現在雲南

Reprinted with permission from *Nature* **402**, 44. Copyright 1999 Macmillan Magazines Limited. Courtesy of D-G. Shu et al.



海口魚化石描繪圖及其器官釋認(問號表示仍有疑問者)

澄江附近的海口又發現了兩條十分細小(大約只長2.5cm)，但肌肉、內臟、血管、鰓、鰭等器官保持得極為細緻完好的古魚類化石①。從形態上判斷，它們與現存的盲鰻(hagfish)、七鰓鰻(lamprey)等類無頜脊椎動物(agnathan)同類，很可能是其始祖。這一發現的重要性在於：這「海口魚」化石出現於寒武紀早期，即5.4億年前左右，這比已知最早的志留紀(4.3-4.1億年)或至多是奧陶紀(4.9-4.3億年)的甲冑魚類(ostracoderms)化石推前了將近一億年；而且，它們都具有頭顱軟骨和圍心囊等脊椎動物特徵。所以，「海口魚」有可能就是脊椎動物的始祖。

① D-G. Shu et al., *Nature* **402**, 42 (4 November 1999).

X與Y染色體考古學

人體遺傳特徵完全決定於細胞核中的23對染色體，這其中22對是「常染色體」(autosomes)，即是說每一對中的兩條染色體雖然並不完全一樣，但是其中的相關基因位置是對應的，因此在細胞核的「減數分裂」(meiosis)過程中可以完全地「重結合」，交換其遺傳資訊。

然而，決定性別的第23對染色體卻非常特別：女性體內的一對X染色體可以正常地重結合；男性體內卻有X和Y染色體各一條，後者長度只及前者1/3，基因數目則只有前者的1%；而且，兩者除了在其兩端的很短一部分，即所謂「假常態區」(pseudoautosomal region)之外，由於太不相同，所以是不能重結合的。這奇特情況令分子生物學家猜測：X和Y原是一對常態染色體，但在進化過程中其中一條染色體發生特殊變異，最後形成這二者「若即若離」的現狀。

這一猜測現在終於由麻省理工學院的拉恩(Bruce T. Lahn)和佩芝(David C. Page)加以證實了①。他們研究X和Y染色體上仍然殘存的19對對應基因的位置；並且通過測度這些基因之中不受生存競爭壓力影響部分的相異程度，從而推算其開始分化的年代。他們這「染色體考古學」所得的結果相當清晰和驚人：從X到Y染色體的變化是分四個階段發生的，在每一個階段都有一截X染色體「脫離」出來，顛倒其順序，然後重新接回原染色體。這「逆序」(inverted)的一段自此就成為不能重結合的區域。第一次「逆序」發生於2.4-3.2億年前，即哺乳類和鳥類分支的時候；最後一次則發生於3-5千萬年前，即靈長目出現的時候。最奇妙的是：在Y染色體上這四次「逆序」所形成的四層(strata)，竟然是依其出現時間順序排列的！這一發現無疑為了解性染色體和生物性別在進化中出現的過程，打開了大門。

① Bruce T. Lahn & David C. Page, *Science* **286**, 964 (29 October 1999).

二十世紀中國的未來小說

● 趙毅衡

一　梁啟超：《新中國未來記》

二十世紀前，中國沒有未來小說。誠然，中國文學傳統中有烏托邦小說，因為中國哲學有烏托邦思想。

烏托邦與現實，必須既有間隔，又可企及，如此才能形成批判性對照。烏托邦本意，其間隔，其企及，都是空間性的，靠冒險旅行到達。然而，烏托邦的批判鋒芒，是前瞻的，未來才是烏托邦之旨歸所在①。因此時間性烏托邦，即未來設想，可能更符合烏托邦本意。但其可企及性，只有在讀者普遍接受歷史發展的方向性時，才能建立。中國很少有歷史發展的方向觀念②。一直到十九世紀末，中國才接過西方傳來的歷史進步觀念，所以要到二十世紀，中國才有未來小說。同樣，啟蒙運動沒有萌生進步歷史觀之前，西方也基本上沒有未來小說。

悖論在於：歷史有方向性，未來才有被窺視的可能，未來小說才值得一寫；但前行方向明確，想像餘地減少。一旦歷史之目的成為意識形態的題中應有之義，預測即無必要，或不允許，未來與小說就互不相容。所以，中國未來小說，只出現在二十世紀頭十年與最後十年。

未來小說是從未來倒推敍述成為已然的未來，而不是純然的預言。這個並不複雜的時間圈，會把初試者搞糊塗。梁啟超作於1902年的《新中國未來記》，一開始就說「話表孔子降生後2513年，即西曆2062年」，有孔博士講述中國近六十年維新史。梁啟超不僅搞錯了西曆，甚至弄錯了康梁派力主採用的「孔子紀元」。

這是中國第一本未來小說。梁從何處學來這種新體裁及其複雜的時間結構？論者一般認為來自末鐵廣場《雪中梅》，與美國貝勒彌《百年一覺》③。我覺得也許可能受另一部小說啟發，即同時在《新小說》第一期開始連載的法國著名文學家兼天文學者佛林瑪利安君所著之《地球末日記》，譯者就是

梁啟超作於1902年的《新中國未來記》，是中國第一本未來小說。梁從何處學來這種新體裁及其複雜的時間結構？論者一般認為來自末鐵廣場《雪中梅》，與美國貝勒彌《百年一覺》。我覺得也許可能受法國著名文學家兼天文學者佛林瑪利安君所著之《地球末日記》啟發。

梁自己。中國的歷史進步觀，從一開始就與科學進步觀相連接。

梁的小半本書，成為晚清未來小說楷模，此後十年，可以說是「未來小說爆炸」。我初步點一下，不下三十多部。梁作影響之鉅，根本原因是進步觀念突然深入人心。而來自西方的進步觀，也是文藝復興以來，科學發展形成的「歷史必然進步」思維模式。滿清朝廷1905年開始變法，引出一批前瞻教育或憲治的未來小說。晚清最後十年，也的確是個激發前瞻的歲月。各種思潮對前途看法不一，更有必要將預測宣諸小說。但是大部分此類作品，急於針砭現實，極端缺乏想像，文筆草率，今日不堪再讀。

《新中國未來記》第一回擺開架式，列出將寫的內容：中國維新成功，會經過三大政黨，六個時期。此書從1902年說起，第五回，二十多男女奇才，剛要成立第一個政黨，卻就此不了了之④。大才如梁啟超尚且如此，其他此類小說，擺出架式談富強未來，記述卻很難越出當今。好多部只開了一個頭，就無疾而終⑤。

不過，合起來看，未來小說在晚清之突然興盛，是中國文學史、思想史上的大事，值得大書一筆。

二　未來小說失蹤八十年

五四新文學運動興起，未來小說突然消失。從五四一直到文化革命結束，中國一直處於現實更新過快，文學家的想像無法跟上的局面。「科學社會主義」把進步視為整個思想體系的基礎，確定了歷史潮流的歸宿，也標明了歷史流向的途徑。未來已經不需要想像——未來就在實踐之中，實踐本身充滿了想像。

五四新文學運動興起，未來小說突然消失。從五四一直到文化革命結束，「科學社會主義」把進步視為整個思想體系的基礎，確定了歷史潮流的歸宿，也標明了歷史流向的途徑。未來已經不需要想像——未來就在實踐之中，實踐本身充滿了想像。

只有在歷史觀具有方向性，而烏托邦尚未成為實踐的基礎，才有未來小說的想像餘地。這個規律看來適用於其他國家：俄國革命之初，出現贊米亞亭（Yevgeny Zamyatin）的《我們》（*We*），往後就不可能。

無怪乎晚清後整整八十年，中國不僅沒有未來小說，科幻小說也越來越平庸，無異科學普及讀物。甚至，「旅行式」烏托邦小說也屬罕見。廣為人所知的的只有兩部：老舍《貓城記》，沈從文《阿麗思漫游奇境記》。不奇怪，此兩部作品，內容上反動，形式上也反動。為此一時興起，老舍與沈從文將終身叫苦不迭。

在30年代初，尚有人能寫這樣的作品。此後，任何烏托邦小說，一概不可能。1958年「大躍進」時，拍了一部電影《十三陵水庫暢想曲》，我想不起來有比這部電影更枯燥的宣傳。一直到文革結束，任何藝術創作都太危險，未來小說更匪夷所思⑥。

到80年代，文學藝術流派蜂起。不少人指責80年代藝術模仿西方各種潮流，偏偏沒有作家模仿西方盛行的未來小說。1985年出版的董樂山譯本奧威爾（George Orwell）《1984》，要到90年代才有呼應。

以上種種，只是前奏。90年代突然出現了未來小說的另一次爆發。限於篇幅，本文只能討論幾部有代表性的長篇。其他類型，例如馮驥才中篇小說《末日夏娃》，可以說中國科幻小說開始有了新氣象，有了批判科技無限進步的「反烏托邦」意識。賈平凹的中篇《煙》，從現世寫前世，寫來世，可以說是宗教未來小說。

本文重點討論的五本長篇未來小

說，勾劃出近年未來小說一個相當全面的圖景：王力雄的生態政治未來小說《黃禍》(1990)；梁曉聲的社會諷刺未來小說《浮城》(1992)；喬良的軍事外交未來小說《末日之門》(1995)；虹影的女性主義未來小說三部曲《女子有行》(1993-96)；王小波的「性愛」未來小說系列《白銀時代》(1994-97)。前三部着重預示中國的社會政治演變，後兩本傾向以個體經驗為中心預演未來。

三　王力雄：《黃禍》

原署名「保密」的三卷本長篇小說《黃禍》，出版於1990年，是晚清以後中國第一部未來小說，也是中國至今最大規模的未來小說⑦。小說突出生態主題，強調生態必然變成政治風暴的中心。此書不可能在中國大陸出版，但發行量大。此後大陸的未來小說中，某些命題被重新處理。

小說開始是中國大陸的政治轉折。一位甘居幕後的「危機處理專家」石戈認為，危機並非來自權力鬥爭，而是人口爆炸已使資源枯竭。危機觸發南方沿海各省獨立。在北軍進攻下，南方求助於台灣，台軍長驅直入，軍內強硬派決定用核導彈摧毀台北。中國內戰演化成核戰後，蘇美兩國決定接管中國，將石戈推為政府首腦。石戈明白此國土無法養活十三億人口，暗地組織強行移民。慘死途中者不計其數，但是十億中國人終於溢向全世界。小說至此，是極端悲觀主義的：中國的幾個政治結難解，中國的生態則無可挽救。小說寫了一連串亂世人物，都是意志過人、智力極高的強人，但只有石戈這樣大智若愚的遠見者，才能以柔克剛，拯救人民。

不僅如此，書中還有政治經濟理論：專制與民主均無法渡過危機，只有實行「逐級遞選」民主集中。小說對為天安門翻案的民主派評價甚低，預言他們的內部派鬥，將淪為黨內權鬥工具。而其中明白事理者，最後成為以逐級遞選方式選出的的領袖，帶領難民衝入西歐。

為了讓這個理想有個更大的實驗場所，小說最後出現更劇烈的轉折：一艘中國潛艇發出核導彈，引發蘇美核大戰。全球經濟毀敗，「核冬天」毀滅全世界農作物。此時，「落後變先進」，隨着中國人遍布全世界；逐級遞選成為新的世界秩序；甚至一種新的世界語，從人種混雜的基層民主中產生。

主人公石戈餓死在黃土高原，他的女友被重歸野蠻的中國人輪姦而死，他們的烏托邦理想，卻在拯救核劫後世界：悲觀的中國未來，轉為樂觀的理想世界。這張救世良方明顯基於道家哲學：清心寡欲，無為而治，返璞歸真，節而有度。小說只是讓它穿上環境保護主義的新衣。

令人耳目一新的倒不是此種理論，而是其全球意識——一旦中國出現危機，全世界無一國能倖免；中國一旦得到解救，全世界有了未來。《新中國未來記》中，也有萬國特使同賀中國維新成功的宏大開場，卻很像漢唐盛世的四夷來朝⑧。在《黃禍》中，中國將為全世界提供的卻是毀滅的模式，新生的模式——不是新儒家那樣，為區域文化特點作辯護，而是預言全球都不得不進入的未來。

我們可以說這純屬狂想：強行移民既不可能，「逐級遞選」更屬奇思。

《黃禍》於1990年出版，是晚清以後中國第一部未來小說，也是中國至今最大規模的未來小說。令人耳目一新的，是小說的全球意識——一旦中國出現危機，全世界無一國能倖免；中國一旦得到解救，全世界有了未來。「落後變先進」，隨着中國人遍布全世界；逐級遞選成為新的世界秩序。

未來小說之值得一讀，恰恰是荒唐背後的認真：用不可能構築可能世界。

小說發表多年之後，90年代中期，作者王力雄「曝光」，他是北京的綠色環保組織中活動份子⑨。無怪乎在那小說裏，中國文學中少見的壯闊想像，把人類的難逃劫數與幸運再生確認在未來。

四　梁曉聲：《浮城》

梁曉聲的《浮城》用悲憫眼光看世道人心，辛辣諷刺了90年代初中國城市各色人等，可以說是一部當代怪現狀目睹記。如果說作者是諷刺媚外奴骨，他對「愛國主義」一樣嘲弄；如果說是在反對權錢交換，此書對理想主義更嗤之以鼻。

梁曉聲的《浮城》結稿於1991年底，次年由花城出版社出版。書裏沒有說故事發生在哪一年，但是市民搶購《1999世界大劫難》與《劉伯溫推背圖》兩種預言書，以弄明白所面臨的奇怪處境，點明是未來圖景。

一個中國沿海城市，本來就是末世景象。凌晨，此二百萬人的城市從中國大陸斷裂開，朝大海飄去。天亮之後，亂民開始搶劫商店，並有人趁機報私怨，侮辱作弄黨幹部；燒毀飛機場，不讓高官溜走。群氓為所欲為，此時一個中學教師給市長參謀，宣布此城市正飄向日本。一時群眾興奮若狂，秩序恢復。飄近日本海岸，才發現日本不放這二百萬中國人入境，用「電子冷」築起千里冰牆。

小說用悲憫眼光看世道人心，辛辣諷刺了90年代初中國城市各色人等，盲目拜金，成為最基本的生活動力。全城漂移的情景，類似《黃禍》的龐大難民潮，在此書中，雖是地裂漂移，出逃卻是主動選擇。

小說對黨政要人的媚外心理，更不容情，讓人想起晚清小說之諷刺官場。實際上此小說攻擊中國社會能見到的任何人，尤其是各式新人物：億萬新富、新潮女性、學生領袖。凡是有點好心的人，下場一律很慘：全書死人無數，好心人首當其衝。《浮城》可以說是一部當代怪現狀目睹記。

既然舉世皆濁，面臨危機，利益衝突大爆發。危海浮城，竟然分成三派：怕喪失特權地位的幹部，與人民幣太多的富戶聯合，組成「五星紅旗派」，反對加入日本；希望打工賺錢的老百姓，組成「太陽旗派」，堅決要求加入日本；大學生組成「新公社派」。三方割據，築街壘、動槍炮。等到中國軍艦來載市民回國時，大部分人拒絕救援，相信正漂向美國。最後，城市消失在太平洋裏。

這個未來奇景，滑稽而恐怖。80年代初，梁曉聲以知青小說成名，北大荒的墾荒艱苦，寫得慷慨悲歌。到了90年代初，對現實刻骨銘心地失望。如果說作者是諷刺媚外奴骨，他對「愛國主義」一樣嘲弄；如果說是在反對權錢交換，此書對理想主義更嗤之以鼻。

晚清小說雖然憤世嫉俗，號稱譴責小說，晚清未來小說卻欣然指點歷史前程。此種樂觀主義，在90年代未來小說中很少聽到。國民性墮落，已經萬劫不復。危機到來時，看來唯一值得一做的事，是不管人們如何吵鬧，聽憑這片國土沉入大海。

五　喬良：《末日之門》

與之正相反，《末日之門》卻充滿了昂揚的樂觀。此書出版於1995年8月，作者喬良是空軍政治部作家。

主角是一個中國新型青年軍官，中國駐港軍區司令部中校參謀李漢。80年代所說的新一代軍官三要求——駕車、英語、電腦——在這部小說中

變成「三大絕技」：好萊塢式車技，多種外語能力，超難度電子對抗。不僅如此，還要儀表非凡，讓任何國籍的女人一見傾倒。如此的頂尖精英人物，或許是當代少壯派軍官的理想。

1999年除夕之夜，李漢在香港愛上一個有超常感覺的混血的香港姑娘蟬，蟬預言了血光之災。

小說中，2000年，印巴為克什米爾又起戰事，巴方失利，而中國不能坐視「一家獨霸的南亞次大陸」，於是第二次中印戰爭爆發。書中詳細描寫了一場陸戰與一場海戰：在克什米爾，中方新型陸軍完全不用地面部隊與裝甲部隊，而全部用直升飛機作戰；在南海，中方不用航空母艦，而用電子干擾與反干擾(書中稱為「硅片戰爭」)，盡着先機。書中的未來中印戰爭，寫得極為生動。雖然中國軍隊「在實際交火中未佔到太多便宜，但卻在戰略上撈到足夠好處」。未來的中國軍事，伸向國際政治。

下半部幾乎是另一部小說：擺出了2000年七八個地區性戰爭同時開打的局面——世界秩序不可收拾。正當G7工業大國與教皇及聯合國秘書長在梵蒂岡集會，想解決這些麻煩時，「新國際恐怖主義運動」，控制了各核大國首腦的導彈發射指令，威脅世界核毀滅，同時向世界電腦聯網發起病毒進攻，使全世界供電、通訊、交通全部中斷。

此時，類似《黃禍》的「落後佔先」論又出現了。因為中國對外聯網的「孔道」有限，易於控制，李漢的及時警告，使當局預先布置了「病毒過濾站」。其他國家只能從博物館中找出莫爾斯電報機，試圖恢復舊式通訊，中國在全球混亂中獨免，所有強國不得不向中國求救。最後李漢得到中國遠征特遣隊支持，在慕尼黑的汽車追襲中全殲恐怖份子。又一次，中國救了全世界，雖然這次靠的只是一個出類拔萃的年輕軍官。小說的這個後半部分，2000年的世界夠混亂的，也真需要一個東方英雄來掃清陰霾。

特別可以注意的是，在全書軍事與外交的縱橫捭闔中，此書強調中國人拒絕窮兵黷武，對民族主義情緒極有節制。中印大海戰時，北京街頭電視實播，觀看的市民表現出「中國式的沉靜與節制，絕非狂熱」。

小說快結束時，出現一句中國將軍的評論：「正是二十年前那場邊境戰爭(指中越戰爭)打破了這個國家與西方世界幾十年對立的僵局……我們的現代化進程，就這樣開始了。」⑩主人公李漢，向此「結論」致敬。於是，對過去戰爭的某種解釋，變成了未來的導向。90年代大陸未來小說中，只有軍事未來小說樂觀得迴腸蕩氣。

六　虹影：《女子有行》

虹影的未來小說三部曲《女子有行》，寫一個中國女子1999年在上海、紐約、布拉格的奇特經歷。《康乃馨俱樂部》、《來自古國的女人》、《千年之末義和團》，在1993-95三年中分別在國內刊物上發表⑪。

虹影是這批未來小說作家中唯一的女性，此小說用同一個女性主角「我」作為敍述者。女作家展開大規模場面的想像，似乎不比男作家遜色。而且，可能正因為是海外居留者，她描寫的西方，更離奇得大膽。三部曲好像分別在處理性、信仰、民族三個問題，其實一直圍繞着權力與性別之

在喬良的小說《末日之門》中，2000年，印巴為克什米爾又起戰事，於是第二次中印戰爭爆發。書中的未來中印戰爭，寫得極為生動。未來的中國軍事，伸向國際政治。90年代大陸未來小說中，只有軍事未來小說樂觀得迴腸蕩氣。

間的關聯——每次女性都成為權力的工具，哪怕只有女人的組織，哪怕女強人做公司總裁，都會落在男人威脅性的陰影中，甚至子宮這個女性個人的器官，也會成為權力之爭的一部分。

第一部。說是上海在1999年幾乎是地下黑社會控制的天下，但由「我」為首的女同性戀俱樂部，擁護改良。在暴力逐漸升級的氣氛中，越來越多的女同志熱衷於割取男根，來報復男性。當「我」的前男友突然出現時，「我」懷疑此人可能是破壞份子，派親信副手去監視他，不料被他勾引上手。最後，俱樂部內的暴力派佔上風，面臨殺身之禍，「我」獨自黯然離開這個城市。

「我」來到了紐約。此時「不僅白人歧視有色人種，有色人種互相敵視更是勢不兩立」。北曼哈頓被黑人佔領，黃皮膚的東方人佔據南部，白人退居郊區，用陰謀挑動互鬥，以「一舉解決困擾美國一世紀的種族問題」。「後殖民主義」階段，種族鬥爭主要以文化為武器：南曼哈頓密宗佛教大興。「我」發覺有幾批人在盯梢暗殺「我」。救了「我」的男人說，「我」已經懷上靈童，也就是他的孩子。「我」愛上這男人，卻拒絕參與陰謀政治。但是對手已追襲上來，在流產後，「我」被押送出境。

走投無路中，往日的女友兼情敵請「我」到布拉格，她是控制東歐經濟命脈的東方財團總裁。「我」遭遇上了東歐左翼社會黨的綁架。警方動用東方財團提供的高科技，使綁架失敗。捷克政府表面中立，暗中鼓動民族情緒，想坐收實利。「我」同情捷克人民，在法庭上作出有利於造反者的證詞。女友以為「我」是想報當年情場一箭之仇，把「我」劫持到公司總部。千年之末來臨，綁架激起武裝暴動，捷克人民用原始武器圍攻東方公司。捷克政府派直升飛機來接走東方資本家，女友面對事業失敗，選擇自殺。而「我」再次獨走天涯路。

虹影經常放開故事，文筆信馬由韁。相比之下，男作家往往太注意「情節邏輯」，敍述意圖的調門高亢，反而讀來有俗文學味道。

小說的某些性描寫，場面狂放：寫女同性歡愛，寫密宗式「雙修」，寫東歐人的天體營與性派對，都借未來而行之。這可能並非偶然：研究者在西方女性未來小說中發現：「女性之所以為女性，憑據是他們讓身體符合社會規範的程度，於是女性作家，只能把小說變成身體藝術。」⑫

而且，女作家對縱橫捭闔的權力政治，持一種譏諷態度。小說中的「我」，對於未來中國或世界會落到甚麼地步，不太當一回事，只是無辜捲入鬥爭漩渦，被當作領袖、佛母、政敵。在這些「崇高事業」的命運中，「我」真正認真扮演的，也一直為之受罪的，是同一個角色：情人。而「我」在未來爭鬥中採取的立場，也由着情愛指引：不惜危害自身地拒絕認同任何集體利益。

陳曉明認為《女子有行》是「女性白日夢的全景式表達，毫無疑問也是漢語寫作迄今為止最具叛逆性的一次女性寫作」⑬。的確，男性想像，是社會經驗的自然延伸，並非「男性白日夢」。而女性想像，哪怕落到未來，也只是白日夢。作者似乎明白這一點：小說最後，「我」試圖在電腦的擬真世界中尋找「活下去的理由」，卻被帶入千年之前桑麻小米時代，那時的酒更為醇美。

虹影是這批未來小說作家中唯一的女性，她展開大規模場面的想像，似乎不比男作家遜色。女作家對縱橫捭闔的權力政治，持一種譏諷態度。小說中的「我」，對於未來中國或世界會落到甚麼地步，不太當一回事。「我」真正認真扮演的是同一個角色：情人。

七　王小波：《白銀時代》

1997年不幸英年早逝的王小波，是當代中國文壇的一個異數。他的未來小說，先後發表的有五個中篇[19]，情節互相關聯，是鬆散連接的一個相當規模的長篇。

《白銀時代》故事發生在2020年。第一人稱敍述者「我」，受僱於一個「寫作公司」，多年不斷改寫一本以自己為主人公的暢銷小說《師生戀》。書中性感的女教師，屬於過去。過去的性熱烈而狂放。現在的編輯室裏的男女，他們的調情勾當，只是互相折磨。老師說「將來的世界是白銀的」。「我」終於明白這是指「熱寂」以後的世界：性愛失去黃金的輝光。

反覆寫作與女教師的種種性愛場面，只是不斷變花樣的性自瀆。「其實這書稿從我手裏交出去以後，還要經過數十道刪改，最後和第一版一模一樣」。「再寫」被否定，是因為「不能脫離生活真實」成為寫作準則：「不過份的性愛已經成了生活本身……瞎模兩把就算了，我的小說寫到最後，肯定熱都不熱。」

在《未來世界》上篇《我的舅舅》中，「我」是個「有執照」的歷史家，舅舅是個「上世紀末」作家。「歷史家執照」來之不易，「我」下決心不犯錯誤。上世紀舅舅針麻開刀，被電傻了。1999那一年，鄰居小桃阿姨追求他。「我」當時是個少年，大飽眼福。「我」寫到此，在報上連載的這篇《我的舅舅》，「受傳媒批判，調門已經很高了」。最後，舅舅在壞電梯裏跌死，而「我」因為寫了這一部「直露」的傳記，執照打洞，罰款，進學習班。

《未來世界》下篇《我自己》：「社會治安公司」懲罰「我」的影射錯誤，沒收版權，重新「安置」。合一個房間的還有一個女人，因為做過妓女而被安置。我們雖住一室，「我」尊敬她，秋毫無犯。後來「我」發現這個女人是公司的特務，就無止無休地性交：「公司的人不幹白不幹。」

《2015》說的是小舅舅在2005年的事。那時小舅王二是個畫家，他的畫誰也不懂，開除出美協。又因為「無照賣畫」，屢次被抓進派出所。最後舅舅被押進北京專關新潮藝術家的「習藝所」。思想改造的方式，是用電擊對付問題回答錯誤的人。最後小舅舅被一個女警察解送去勞改。勞改場是渤海邊上一片鹼地，犯人從地面刨鹼。女警察則裸體曬日光浴，然後用手槍逼着犯人「性服務」。小舅舅放出來後，與女警察結婚，成為美協會員，從此江郎才盡。

《2010》的敍述者「我」換成畫家王二。那時王二住在北戴河這個極端污染的「新興工業城市」，主持柴油機的設計。此時成年男子易得數盲症，一旦失去數字概念，就改當領導，因為「到了共產主義各取所需，連數都不用數」。只能讓畫家來做機械設計，漂亮女人都嫁給數盲領導，都有非數盲的情夫。曾押王二勞改的女警察，現在改嫁市長，王二只能做情夫。因為過於壓抑，王二決定開狂歡party，上萬人開了三天，「避孕套裝了半垃圾車」，夫人全參加了，領導決定「學習新加坡」，對王二用鞭刑。

王小波的小說，以幽默調侃著稱，嘲諷鋒芒卻未失尖利。他的小說滿是性場面，由於充滿機靈的戲謔，反而很少猥褻意味。性刑罰花樣百出，似乎從未耗盡王小波的想像。

王小波的小說，以幽默調侃著稱，嘲諷鋒芒卻未失尖利。他的小說滿是性場面，由於充滿機靈的戲謔，反而很少猥褻意味。性刑罰花樣百出，似乎從未耗盡王小波的想像。權力與性，是王小波作品的永恆主題。王小波的未來雖然都是秩序混亂的反烏托邦，但絕無憤世嫉俗，或先知式的警示。

誠然，權力與性，是王小波作品的永恆主題，王小波寫文革知青生活的小說，也具有我以上說的諸種特徵，但是那些故事卻有一種狂歡氣氛。插科打諢，似乎消解了暴力——暴力企圖壓制性愛，羞辱性愛；而以「性」犯上的年輕人，「不知羞」地袒露性愛的美好，使權力者如軍宣隊、革委會之類，顯得愚蠢不堪，於是文革被「狂歡節似的語言重鑄成黃金時代」⑮。

王小波未來小說的性場面，雖然一樣可笑，卻沉入無法解脫的壓迫感。《2010》中那場細緻描寫的鞭刑示眾，受刑的女孩脫下上衣，要王二親吻乳房，不料鏡頭正全國轉播。於是要每個單位檢查「誰看到了」，承認看到的人要檢查認識。

既然愚蠢是權力的前提，權力就更為蠻橫。看起來，這些權力機構，更容易成為調侃對象，甚至可以乾脆戴上綠帽子。但是權力者既然是靠愚蠢當權，就無法再進一步被愚弄。

「眾所周知，二十一世紀女權高漲」。王小波筆下的未來，高漲的不是女權，而是性虐待權。王小波不是在諷刺女權運動，或是作性心理分析。在未來，性愛是權力關係的必要形式，是虐待與被虐雙方明白的遊戲規則。甚至男人的陽具，竟然能自動服從女警察的命令立正並做各種動作。此細節(在未定稿中)重複了兩次。作者看來很喜歡這發噱的象徵：權力對性，擁有超越個人意願的控制力量。

王小波的未來小說中，主人公大多是小說家、藝術家、歷史家。這不是王小波的自嘲，而是他的科學理性信仰：科學依然不可能使人愚蠢，未來都是在人文上搞亂了。雖然未來頗為悲慘，歷史墮落的軌迹倒是可以找到：「時代進步得很快，從甚麼都不能有，到可以有數學，然後到可以有歷史，將來還可以發展到可以有小說。」

王小波的未來雖然都是秩序混亂的反烏托邦，他討論的主題(如果我們發現有主題的話)至為嚴肅，但是他的文字絕無憤世嫉俗的調子，或先知式的警示。他不斷訕笑人類的未來，時而拋出皮裏陽秋的妙言，使他的敍述一直沒有丟開從容灑脫的風度。具有強烈現實批判性的未來小說，達到如此絕妙的反諷境界，確實不容易。中國未來小說，有王小波這一批珍品，定下了很高的水準線，值得慶幸。

八　想像力的復活

未來小說中的未來之為未來，是絕對的。1985年後，《1984》仍然是未來小說。這篇回顧文字，作於世紀末的1999年，回顧的作品，有三本「故事發生在1999年」。到下世紀，它們依然是未來讀者的未來。1999，並非千年大限。《女子有行》中聲稱「1999正是九九歸一，將出現的不是末世，而是一系列故意被漠視的文化問題」。未來小說在時間的缺席中救贖現實。一旦缺席者到位，烏托邦必然墮毀。因此，在本文討論的未來小說中，比較出色者，對現實的針砭已是「不及物模式」，不再因過於切近而失去鋒芒。

晚清未來小說之樂觀主調和近年未來小說的悲觀主調，似乎可以用「世紀初，世紀末」一言打發：世紀初升起的朝陽，在世紀末下沉。細看並非如此：晚清作家，一樣悲天憫人，哀歎人心不古，只是對未來樂觀。

晚清未來小說之樂觀主調和近年未來小說的悲觀主調，似乎可以用「世紀初，世紀末」一言打發：世紀初升起的朝陽，在世紀末下沉。經過二十世紀各種借未來目標之名實施的酷行，進步歷史觀，早不再是價值和理念可靠的使者，不再能無條件地拯救今日。

世紀末悲觀主調的一個原因，是「單向度未來」階段在中國已經結束，經過二十世紀的各種烏托邦實踐狂熱，各種借未來目標之名實施的酷行，進步歷史觀，早不再是價值和理念可靠的使者，無論未來悲觀還是樂觀，不再能無條件地拯救今日。

第二個原因是小說的文化角色變了：晚清小說教化國民的文化功能，如今不復存在：未來小說，大多數已經不是預言，甚至不再警告，而是寫作想像自身的展開，隨着主體不同的意向，朝不同的未來推展。

本文無法迴避的一個問題是，為甚麼要到90年代，中國才出現未來小說？

首先我想指出，80年代產生了大量空間型的烏托邦小說：整個「尋根」大潮，可以說是在尋找烏有之鄉，無論是向邊疆或僻鄉，還是向民間亞文化，常有救世情懷，為疲憊陽痿的體制文化尋找新的精力之源。

當尋根大波潛入深流，救世目的漸漸消失。90年代初產生的幾本藝術上更為沉着的小說，例如莫言《酒國》、韓少功《馬橋詞典》、高行健《靈山》、李銳《舊址》，尋找過程本身，成為意義所在——為尋找而尋找，就是烏托邦失去可企及性永遠的推遲。小說呈現的世界，已不再有救贖能力。到此時，就需要時間烏托邦來替代空間烏托邦。

應當說明的是，90年代中國大陸文壇，烏托邦早已是不受歡迎的滯銷商品，所以此文談的題目，一直無人關心。文學的「主流」是迎合世俗願望，以「新寫實」複製庸常為滿足。當了文化市場上帝的市民們，希望看到他們自身猥瑣經驗的普遍性。因此，拒絕烏托邦式寫作，已經成為一種時尚，所謂晚生代作家，更是如此⑯。90年代中國主流藝術，在自鳴得意地實現巴特 (Roland Barthes) 所說的「資產階級價值的自然化」⑰。

幸好，90年代中國文化的另一個特點，不是多元共存的無差別境界，而是多元分化，各有追求。在平庸「主流」的灰色背景上，一批未來小說，成為引人注目的亮色：它們借對前景的烏托邦式幻想，保持了藝術對實踐的批判鋒芒。

中國現代文學，眼界一直受制於「中國執念」。文學經驗的實在性，使作品缺乏想像力的光彩。但是，從近期的未來小說，我們終於看到，中國文學在跳出此種劃地自牢：人類景觀、人性深處、世界前景已經開始進入一部分作家眼界。

更重要的，是想像力在中國小說中的再生。朱大可在1990年苦惱地問，為甚麼「美國每年出版一千種以上的長篇科幻小說，而我們的公眾則拒絕一切提供新的想像經驗的文本」⑱。其實，科幻的未來「終將實現」，而未來小說中的社會才是冒險預測。未來小說在西方近幾個世紀已成為大體裁，作品之多，已到了要做三級文獻 (即批評的書目)、四級文獻 (書目的書目)，在中國卻只出現於本世紀首尾十年。實踐的烏托邦，榨乾了中國作家的想像力。

然而，「從上帝的烏托邦裏誕生的人類，難道能夠迴避搖籃所賦於他的這一屬性麼」⑲？90年代初的這一驚問，言者諄諄，聞者藐藐。但是中國小說終將擺脫自困於平庸的「現實性」。本文討論的未來小說，思想境界固然有高下之分，藝術價值也參差不齊，未來小說這體裁本身，卻只能靠想像力起飛。欲前瞻而缺乏想像的耐

90年代中國大陸文壇，烏托邦早已是不受歡迎的滯銷商品，所以一直無人關心。文學的「主流」是迎合世俗願望，以「新寫實」複製庸常為滿足。因此，拒絕烏托邦式寫作，已經成為一種時尚，所謂晚生代作家，更是如此。

心，只能帶來晚清式的枯窘。現在，中國未來小說，終於啄破了乾澀不孕的蛋殼，艱難地成長出二十世紀，這難道不是應當細看一下的大事嗎？

註釋

① Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, ed. Bryan S. Turner (London: Routledge, 1979), 23.

② 邵雍的「聖賢王霸」四世退化說，因為早就是霸道天下，無所謂前行方向。公羊派漢儒的三世說，要到康有為手中才發展成一種明確的歷史進化論。

③ 王德威：《如何現代，怎樣文學？》（台北：麥田出版股份有限公司，1998），頁49。

④ 梁啟超為何放棄《新中國未來記》的寫作，有二說：一是梁要趕去美國政治籌款，二是梁的政治觀念改變。我覺得還有個寫作技巧問題，前五章速度之慢，滯留於世紀初政治與外交問題，如此寫去，哪怕梁的大才，也終無了日。關於中國傳統小說的剪裁與敍述速度的關係，請參照拙著：《苦惱的敍述者——中國小說的敍述形式與中國文化》（北京：十月文藝出版社，1994）。

⑤ 《未來世界》十九回說：「在下這部小說，雖然名為未來世界，但記述的事，卻都是從現今世界上經歷過來的。」說到當今，細碎瑣事無甚新意；關鍵的未來演化，一言打發。

⑥ 我能找到的唯一一部中國作家寫的未來小說，是林語堂1955年的*Looking Beyond*，英語寫成，美國出版，不能算中國文學。

⑦ 政治未來小說此後出版不少，如遺老《紅色輪迴》、李劼《中南海的最後鬥爭》等等。

⑧ 梁的原構思，是黃種連橫，對抗白人殖民主義。最後中國為議長，在南京開「萬國和平會議」。設想極佳，寫出的卻只有天朝風貌歎為觀止的開場而已。

⑨ 王力雄是80年代黃河漂流的最早冒險家之一。在《黃禍》之後，他寫了一部關於西藏的小說《天葬》，近年又對伊斯蘭感興趣。

⑩ 人們會問，中國軍官的新一代精英，是否真是如此估計「近未來」？中國面臨的國際軍事外交格局？是否如此擁護中國與西方合作？奇怪的是：的確如此。科索沃危機發生之後出版的小說《擊落摩羯星》（姜凡振著，解放軍文藝出版社，1999年9月），依然是中美軍事特工合作，擊敗日本。

⑪ 台灣爾雅出版社1997年1月出版此三篇的合本《女子有行》，南京江蘇文藝出版社1998出版《女子有行》簡體字版。

⑫ Natalie Rosinsky, *Feminist Futures: Contemporary Women's Speculative Fiction* (Ann Arbor: UMI Research Press, 1984), 2.

⑬ 陳曉明：〈女性白日夢與歷史寓言〉，載虹影：《女子有行》（南京：江蘇文藝出版社，1998），頁4。

⑭ 王小波：《白銀時代》（廣州：花城出版社，1997）一書，包括四個中篇：《白銀時代》、《未來世界上篇：我的舅舅》、《未來世界下篇：我自己》、《2015》。《2010》收進《黑鐵時代：王小波早期作品及未竟稿集》（長春：時代文藝出版社，1998）。

⑮ 艾曉明：〈關於《黑鐵時代》及其他小說遺稿〉，載《黑鐵時代：王小波早期作品及未竟稿集》，頁2。

⑯ 鳳群、洪治綱：〈烏托邦的背離與寫實的困頓〉，《文藝評論》，1996年第3期，頁34。

⑰ Roland Barthes, *Image-Music-Text* (New York: Hill and Wang, 1977), 211.

⑱⑲ 朱大可：〈緬懷浪漫主義〉，《聒噪的時代》（長沙：湖南文藝出版社，1998），頁1；13。

趙毅衡 柏克萊加州大學比較文學博士，現執教於倫敦大學東方學院。

文革小說中的罪與罰

● 許子東

一

「主人公獲得某種罪名，受到某種處罰」是「文革小說」①敍事模式中最重要的「情節功能」之一。作家可以替他的主人公選擇不同的落難方式：或通過同事、同學、鄰居「奇怪的目光」，或通過大字報、批判會乃至抄家，主人公才明白險惡處境。「獲得罪名」幾乎是每部有關文革的小說都必須具備的情節②：很少有哪個人物形象，可以不經受任何法律、政治、行政及其他名義下的懲罰而成為一部文革小說的主人公。這裏所謂的罪名和處罰，既是指刑事犯罪的指控、法律程序的審判，也是指黨內和幹部隊伍內部政治審查的結果和針對公職人員的行政處分；有時，還包括某種道義上的裁判與懲罰。正因為這是一個「文革小說」的「常規」情節，通過疏理五十部文革小說③ 中主人公們的種種罪名，我們便可以察看在各種不同文體、不同傾向、不同意義的「文革敍述」中，存在着怎樣複雜而又不無規則的「罪與罰」的關係。（為了方便理清線索，每部作品皆選取其中一至二個主人公，其餘容後再議。）

以五十部作品作統計，形形色色的「罪名」大致有以下九類，分布很平均，沒有哪一項罪名佔「壓倒優勢」：1、「叛徒」(四部)；2、「現行反革命」(七部)；3、「打砸搶份子」、「五．一六份子」等犯錯誤的造反派(七部)；4、國民黨、資本家及其他「剝削階級」(六部)；5、「右派」(四部)；6、「走資本主義道路的農民」(四部)；7、為女人制訂的道德罪名(四部)；8、沒有明確罪名而受懲罰或罪名太多(六部)；9、無罪受罰的「知青」④(八部)。

主人公因「叛徒」罪名而受懲罰的作品有《傷痕》⑤、《小鎮上的將軍》⑥、《蝴蝶》⑦及《氤氳》。新版《辭海》裏找不到「叛徒」這個辭條。據《現代漢語詞典》⑧，「叛徒」是指「有背叛行為的人，特指背叛祖國或背叛革命的人」。在以上四篇(以及全部五十部)文革小說裏，「背叛祖國」的案例一個也沒有。而「叛徒」要背叛革命，總要在以前先參加革命(成為組織裏的人)才行。所以，「叛徒」之罪名，在「文革敍述」中實際上是特指受難的黨內幹部，如王曉華的母親、張思遠以及陳世旭筆下的將軍。這些為「叛徒」鳴冤的作品大都寫於文革剛結束不久。同樣是

「獲得罪名」幾乎是每部有關文革的小說都必須具備的情節，通過疏理五十部文革小說中主人公們的種種罪名，我們便可以察看在各種不同文體、不同傾向、不同意義的「文革敍述」中，存在着怎樣複雜而又不無規則的「罪與罰」的關係。

「叛徒」要背叛革命，總要在以前先參加革命才行。所以，「叛徒」之罪名，在「文革敍述」中實際上是特指受難的黨內幹部。這些為「叛徒」鳴冤的作品大都寫於文革剛結束不久。也許，「叛徒」是一個比「特務」或「走資派」更叫當時讀者（以及文學獎評委們）同情的罪名。

為飽受苦難的幹部平反，「叛徒」可能是一個比「特務」或「走資派」更叫當事人委屈也更令當時讀者(以及文學獎評委們)同情的罪名。多年以後，林斤瀾又在看似荒誕的寓言《氤氳》中精雕語言、細刻情節：清水後生曾被誤控叛徒，差點被白麻子「處理」，只因野地墳場有隻長着人眼的狼出來打岔，清水後生才沒有被槍斃，狼卻當了犧牲品；後來清水後生又奉命要處理「木頭木腦」，「木頭木腦」正要服從，卻看見清水後生長着綠的狼眼。此時墳地忽然出現神秘女人的聲音，說此地原是豐收寶地，皆因生死仇殺，導致人亡地荒。「我們只曉得活命，你們心高一等，叫做革命。不但也是甚麼也都做得出來，還活着稱英雄，死了編烈士。」清水後生和「木頭木腦」於是都嚇跑了。我們注意到，充當迫害者的主人公清水後生，自己被「上邊」的人無緣無故地加害卻仍莫名其妙地去害別人。有「叛徒」罪名的清水後生有點像幹部，「木頭木腦」則是民眾：因為「沒有參加組織」，所以連獲得「叛徒」罪名的資格也沒有。

同清一色指控幹部的「叛徒」罪名不同，「現行反革命」這頂帽子在「文革敍述」中有着較大的彈性，內涵也含混得多。在《大牆下的紅玉蘭》⑨與《洗禮》⑩中，「反革命」的罪名可以用來批判有心懷疑毛澤東路線或無意打破一袋米的老幹部。在宗濮最早的意識流實驗《我是誰》裏，「筆杆反革命」指的是解放初自海外歸國的老教授⑪。在張弦的《記憶》中，「現行反革命」是一位工作失誤不慎倒放電影膠片的年輕放映員⑫。而在《墓場與鮮花》和《血色黃昏》中被指控為「現行反革命份子」的陳堅與林鵠，則都曾是紅衞兵造反派。《墓場與鮮花》寫定罪過程十分簡捷：陳堅看到李興背叛、誣告他的大字報後不久，便「被定為現行反革命份子，押送到遠離學校的一個農場去監督勞動」。但《血色黃昏》整部長篇小說的核心情節，就是描寫一個邊執行刑事處罰邊尋找政治罪名的漫長審查過程。《血色黃昏》第十四章寫主人公在1970年被抓入軍墾兵團團部臨時牢房，雖然已受懲罰，但罪名尚不明確：「團黨委指示：林鵠問題嚴重，是

我團『一打三反』的重點專案之一。」經過一連串曲折漫長的盤問、恐嚇、拷打及種種心理戰術，也經過兵團內部上下的一系列權力運作，幾個月後，由中國人民解放軍北京軍區內蒙古生產建設兵團七師政治部發下一份「關於現行反革命份子林鵠罪行的審查報告」指出：「……鑒於林鵠的上述犯罪事實，該犯已經構成思想反動，罪惡嚴重，民憤很大的現行反革命份子。並且關押期間仍不低頭認罪，進行多種違法活動。我師政治部決定：將林鵠開除兵團戰士，逮捕法辦，判處有期徒刑八年。」⑬比起其他的「反革命」來，《將軍吟》中的空軍兵團司令彭其，在被打成「軍內反革命」的過程中，作了很多抵抗、掙扎。看來即使做「反革命」，也是在軍中較有力量。

還有很多「文革小說」中的主人公，也像陳堅、林鵠一樣，是有「罪」且受迫害的紅衛兵造反派。指控造反派的「罪名」居然是五十部作品中為數最多的一項罪名 (14%)，這是我在寫作本文之前沒有想到的。由於文革後中國的整個政治環境和社會思潮的大背景都是「反文革」的，所以紅衛兵造反派的形象通常都是作為反派群體和負面背景而出現在文學作品裏。但仔細閱讀五十個抽樣文本，我卻不無驚訝地發現，只要紅衛兵造反派能在敍述中作為主人公出現，他們通常都是遭迫害、受委屈並顯然令作者 (乃至讀者) 同情的。如《重逢》裏的審判情節出現在「文革」後的公安局裏，葉輝被控在1967年的武鬥中傷人，「實屬打、砸、搶首惡份子」。而審理此案的地委副書記朱春信便是葉輝當年在武鬥中所要保衛的革命幹部……《爬滿青藤的木屋》裏被監督勞動的「犯錯誤的知青」「一把手」，其實是個傳播文明、挑戰黑暗的正面人物。小說講述外號「一把手」的知青李幸福被發配到深山老林綠毛坑服從看林員王木通「教育、改造」，卻與備受虐待的王妻盤青天發生戀情。「一把手」在山裏形同勞改，其罪名卻相當含糊，只是「犯有錯誤的知青」(他在大串連中被火車軋斷一隻手臂) ⑭。《金牧場》中在紅衛兵運動時以「五．一六」罪名而被捕入獄的主人公，當然更是作品所歌頌的雖然失敗也「九死無悔」的英雄。而在小說《楓》中，李紅鋼的罪名「武鬥元兇」(用槍逼前女友盧丹楓跳樓) 則完全是已掌權的對立派事後的陷害。男主角最後被判處死刑。在另外兩部着意描述紅衛兵運動的長篇小說《一個紅衛兵的自白》與《瘋狂的上海》中，作品的敍述基調，也是在反省、同情之時，努力為前紅衛兵主角的行為辯護。關於這種「我曾是一個紅衛兵，我不懺悔」⑮的文學 (及文化) 現象，我在別的文章裏有比較詳細的討論⑯。但在這裏已經可以注意到，文革小說若講述那些當初的迫害者後來被人迫害的故事，在文革後的中國很容易贏得讀者，也很容易引起爭議。

在海外的文革研究中，也有不少對紅衛兵造反派的歷史作用作具體分析乃至辯護的文章。如陳佩華 (Anita Chan)、駱思典 (Stanley Rosen) 和安德佳 (Jonathan Unger) 在他們合寫的論文〈學生與階級之戰：廣州紅衛兵衝突的社會根源〉("Students and Class Warfare: The Social Roots of the Red Guard Conflict in Guangzhou (Canton)") 中認為，紅衛兵的派性與文革前學生競爭中的家庭階級背景有關⑰。華林山依據陳佩華等人的統計材料，進而將「保守派」與「造反派」區別開來，「保守派中家庭成分好的佔82%，中等成分的17%，而出身於階級敵人的只有

文革後，紅衛兵造反派的形象通常都是作為反派群體和負面背景而出現在文學作品裏。但仔細閱讀五十個抽樣文本，我卻不無驚訝地發現，只要紅衛兵造反派能在敍述中作為主人公出現，他們通常都是遭迫害、受委屈的。

0.96%。在造反派中，出身紅五類的只有26%，中等成分佔62.5%，成分不好的佔11.29%」。與出身背景有關，華林山認為「保守派捍衛中共制度的現存社會秩序，造反派則試圖破壞這個社會秩序。……造反派基本上是仇視中共官員的……在他們的夢想中，新的中國社會將不再有官僚，人民的權力得到充分尊重」⑱。在華林山之前，印紅標也將紅五類出身的「老紅衛兵」與後起的「造反派」列為「紅衛兵運動的兩大潮流」，認為「老紅衛兵」主要衝擊「牛鬼蛇神」，「造反派」才「普遍衝擊共產黨、政府甚至部分軍隊的領導機關和領導人……造反派的運動造成了建國以來對黨政軍領導體系和領導幹部空前的巨大衝擊」⑲。但也有一些文章願意為老紅衛兵說話，如米鶴都則將「聯動思潮」視為「人民群眾在實踐中逐漸覺悟，自發反對錯誤路線的體現，是文革中人民起來反抗四人幫的第一次有組織、有綱領的行動」⑳；宋永毅也將「聯動思潮」與遇羅克《出身論》、《上海人民公社宣言》、《論新思潮——四三派宣言》、李一哲大字報等並列為「文革中的異端思潮」：「平心而論，『聯動思潮』表達了不少極寶貴的思想，例如他們喊出的『取消一切專制制度』、『粉碎中共中央委員會二個主席幾個委員的左傾機會主義路線』等等口號，應當說是文革中第一次正面挑戰毛澤東及其追隨者。」㉑

造反派主人公在文革後小說中獲得同情、贏得讀者的原因頗值得討論。究竟是否如華林山、米鶴都等在海外進行的文革研究所暗示的那樣，因為造反派們反官僚、反體制的「先知先覺」，終於在文革後得到了大眾讀者的認同？或者只是由於造反派在文革後期及文革後一面倒地成為「替罪羊」，反而造成了大眾讀者的逆反心理與同情心？在「五十部作品」中的紅衛兵造反派主人公，還真是甚麼樣的情況（甚麼派別）都有：有保護幹部的保守派（葉輝），有隨大流的造反派（陳堅、「一把手」），有自己出身「不好」，所以混入造反隊伍表現特別積極的（老鬼、梁曉聲），也有真正「獻身」（盧丹楓、李紅鋼）或真正「先知先覺」的紅衛兵（《瘋狂的節日》中炮打張春橋的上海紅革會），以及「紅衛兵」這一稱號的原作者（即《金牧場》的作者張承志）。

在諸多描寫造反派受難的作品中，也有作品不是從同情辯護出發，而是寓批判、憐憫於病態心理解析。陳建功的《轆轤把胡同9號》是一個引人注目的例子。小說主人公韓德來在文革中是工宣隊造反派，曾因和林彪夫人握過手而光榮了很久。《轆轤把胡同9號》裏的眾街坊都曾經或有可能被扣上些不輕不重、不明不白的「罪名」，諸如「赫老頭子偽滿那陣子幹過一些偽事兒」、張春元「編小說的，挨批判啦！」……但小說中真正現在進行時態的「罪與罰」，卻是韓德來在電影院門口「賣高價票」而後被扭送派出所。《轆轤把胡同9號》敍述角度別開生面，但被嘲諷的主人公也碰到了「冤案」：原來韓是在文革後整人失業深感失落無聊才去影院先買票再平價退票「找樂」，最後引來民警的調查與警告。小說中的諷刺相當辛辣，頗能使人思考文革動力中最基礎的部分。然而就事論事再想深一層，韓德來退票又是犯了甚麼「罪」，以致要眾街坊幫他開脫要警察寬大處理？警察與街坊今天不允許韓德來以買票退票來找樂並宣泄精神苦悶，與韓德來當初看不慣任何與眾不同的私人生活方式所以時刻想整人的心態之間，是否也有某種聯繫？

比「為老幹部鳴冤」和「同情造反派」的作品略少一些，但也有12%的小說描寫主人公因為歷史原因而獲罪。我們不難注意到，以上這些「從舊社會過來的人」大部分是女性。她們都不是真正的富豪老闆「剝削者」，而只是生於有錢人家，或嫁入富有家族。

二

比「為老幹部鳴冤」和「同情造反派」的作品略少一些，但也有12%的小說描寫主人公因為歷史原因而獲罪。這些罪名包括「國民黨高級將領」、「歷史反革命」(《晚霞消失的時候》㉒)、「貴族小姐」(《如意》女主角金綺紋係清代貝勒府裏的千金小姐)、「資產階級小姐」(《流逝》)、「摘帽地主」(《奶奶的星星》)、「舊社會過來的人」(《玫瑰門》)以及《白色鳥》中要被批鬥的男孩的外婆(雖沒明說為何批鬥，應該也是年老的「剝削階級」)。我們不難注意到，以上這些「從舊社會過來的人」，除了曾經向解放軍投誠早已成為「統戰」對象的楚軒吾以外，其他落難主人公皆為女性。而且她們都不是真正的富豪老闆「剝削者」，而只是生於有錢人家(金綺紋、司猗紋、《流逝》女主角)，或嫁入富有家族(史鐵生筆下的「奶奶」)。這是否純屬巧合？是否因為這樣設計，文革後中國的讀者才會更可憐同情這些昔日的豪門怨女今日的厄運呢？讀者很少看到描寫真正的資本家、地主富豪在文革中「受難」的故事。是由於這類老闆富豪早在文革前就已被消滅完了呢？還是因為這些真的階級敵人判罪受懲罰不值得同情，所以不會被「敍述」成落難？在這裏，我們看到以「落難」為核心情節的「文革敍述模式」，有一條無形的「邊界線」：這個在作家、評論家、文化官員及讀者大眾合作下在文革後共同造就的「敍事模式」，並不包括(至少並不平等包容)在「文化大革命」中受難的一切人。那些被作家努力「包容」進來的階級敵人的家屬(司猗紋、「奶奶」等)，常常需要在文革災難中真誠訴說她們昔日在豪門所受之苦，以及當年如何受封建禮教之害。彷彿只有證明了她們也是封建禮教與舊社會的受害者(也就是說她們並非「真正的」階級敵人)，她們在文革之中所經受的苦難才值得描寫，才值得同情——並沒有哪個意識形態主管機構或甚麼政策法令有明文規定，這也不是少數個別作家的有意選擇。哪怕是像史鐵生、鐵凝這樣嚴肅、先鋒的作家，也會有意無意地和編輯、評論家以及最重要的是文革後的中國大陸的多數讀者，和整個無形的文革故事「詮釋群體」一起，將少數文革受難者排除在藝術的同情視野之外。這是不是意味着，控訴文革的「文革敍述」，依然延續着「文革意識形態」的某些邏輯、規範和影響？

以「右派」為主人公的「文革小說」，除了張賢亮的《綠化樹》與《男人的一半是女人》以外，還有《啊！》和《叔叔的故事》。《啊！》中的吳仲義其實並非「右派」，只是在文革中因遺失信件而神經過敏，坦白自首了自己在十年以前的「右派言論」，後來被寬大處理為「犯有嚴重錯誤，不做任何刑事處分。屬於人民內部矛盾」㉓。章永璘的罪名則不止是「資產階級右派」，據他的自供，「我的高祖、曾祖、祖父、外祖父都是近代和現代的稗官野史上掛了名的人，父親又是開過工廠的資本家……」。「右派」罪名在張賢亮小說裏只提供一個人物的背景、故事的框架，而並不構成核心情節。在《叔叔的故事》裏，「叔叔」早年也是因為寫了一篇文章而成為「年輕的右派」——雖然小說中的敍述者以不同的版本質疑這「右派的故事」：叔叔時而回憶說當時他十分支持黨的合作化政策(所以是個「被冤枉的右派」)；時而又表示自己早已看到50年代的錯誤(所以是個「先知

像史鐵生、鐵凝這樣嚴肅的作家，也會有意無意地和編輯、評論家以及最重要的是文革後的中國大陸的多數讀者，和整個無形的文革故事「詮釋群體」一起，將少數文革受難者排除在藝術的同情視野之外。這是不是意味着，控訴文革的「文革敍述」，依然延續着「文革意識形態」的某些邏輯、規範和影響？

先覺的右派」），另外又有當事人事後證實，其實叔叔只是「湊數錯劃的右派」㉔。與其說王安憶是在同情右派受難，不如說是解構右派苦難神話的建造過程。

另外也有一些作品，第一主角是女性，而她的男友卻是「右派」。如《人啊，人！》中的理想正面人物何荊夫、《芙蓉鎮》上的秦書田等。在《蝴蝶》裏出現了性別倒轉，海雲成了「右派」。但文化秩序是不會倒轉的，海雲、何荊夫、秦書田，都和《綠化樹》等小說一樣，「右派」的知識程度及思路、視野，總是高於他／她的伴侶。

不少「文革小說」中都有一些專門為女人而制訂的「道德罪名」，這是一個值得探討的現象。如《飛天》中的女主角文革前就被軍區謝政委誘姦，到文革來臨時，飛天被作為「荒淫無恥的壞女人」而批鬥致瘋。這是我們第一次看到「罪名」中直接出現性別標誌。

三

文革中只有「走資本主義道路的當權派」的「帽子」，而無「走資本主義道路的老百姓」這個說法。然而在被文學所敍說的文革中，老百姓一旦獲罪，其罪名則必定是「走資本主義道路」。比如《在沒有航標的河流上》，主人公借酒乘醉發牢騷：「我，盤老五，風裏來，雨裏去，為集體放排，賺幾個活動錢，憑甚麼說我……資、資本主義……鬥得老子好苦呵！跪瓦片，頂磨盤……嘔嘔，老子犯的甚麼法……。」㉕在周克芹獲獎長篇《許茂和他的女兒們》中，許茂的罪名也是在鄉村搞資本主義。芙蓉姐胡玉音因為賣豆腐生意興隆蓋了房，老公被批為新富農後走上死路，她的罪名便是「新富農寡婆」。另一個農民李順大，他辛勞幾十年卻無法造成自己的房。大躍進佔用了他準備蓋房的材料，文革時造反派又侵吞了他準備蓋房的錢。如不交錢，李順大也會被指控為搞資本主義。結果，李順大是用經濟上的懲罰抵銷了可能降臨的罪名。

不少「文革小說」中都有一些專門為女人而制訂的「道德罪名」，這是一個值得探討的現象。如《人啊，人！》第一主角孫悅，在文革初被批鬥，罪名是：「C城大學黨委書記奚流的姘頭。」這裏「姘頭」是道德罪名或者犯法，沒有說明。《飛天》中的女主角文革前就被軍區謝政委誘姦，到文革來臨時，飛天被作為「荒淫無恥的壞女人」而批鬥致瘋。這是我們第一次看到「罪名」中直接出現性別標誌。另一種更常見的情況是主人公以「家屬身份」獲罪，如《我應該怎麼辦》中「我」的丈夫李麗文，乃清華畢業高材生，工廠技術員，文革初因「攻擊造反派，攻擊紅色政權」而被專案組定為「反革命份子」，一度被認為已自殺。於是，主人公「我」便成了「反革命家屬」。理論上，「家屬」也可以是丈夫，但在有關文革的當代中國小說中，卻沒有一篇是以男的「反革命家屬」或「新富農老公」為主角的。在趙振開早期小說《波動》中，還有一個同「女性罪名」有關的更精彩的個案。神秘、高傲、極有個性的女主角蕭凌與曾經坐過牢的幹部子弟楊訊戀愛，楊的生父林東平通過「組織途徑」調查蕭的背景，結果終於找到蕭凌的「罪名」：不是蕭的父母在抄家前後自殺，不是蕭凌反抗工廠造反派的欺負，最重要、最關鍵的，是蕭凌在下鄉期間曾被一個男生欺騙，男生拋棄她後，她獨自生下一個孩子，秘密地養在鄉間。就是這最後一項「錯誤」(罪名？)令男主人公楊訊氣憤之下離開蕭凌，導致悲傷的女主角最後生死不明。顯然，蕭凌的「罪名」，就是一個女人，曾被欺負，且留下「後果」。

四

「五十部作品」中的大部分主人公都必須獲得「罪名」接受「懲罰」。但也有六部小說稍有例外，這例外不是說沒有「罪名」和「懲罰」，而是指「罪與罰」的形式及關係有點特別。例外的情況大致有三種。一種是主人公遭受懲罰後自戕自殺，小說敍述中卻「忽略」了明確的罪名。如陳村悼念傅雷的短篇《死——給「文革」》，通篇是凝重、悲慘、詭異的場景氣氛及敍事者與死者的虛擬對話，展示了受難者的尊嚴與榮耀，卻沒有對罪名和懲罰的寫實描述。又如余華的《一九八六年》，寫一個曾業餘研究過中國古代刑法的中學教師在文革初神秘失蹤，也沒有具體罪名。第二種例外的情況是小說中人物的「罪名」眾多，多不勝數，但沒有一個人物是絕對的主角，所以也很難說哪一種「罪與罰」構成核心情節。比如《馬橋辭典》，長篇小說以「辭典」面目見人，當然有輕視乃至廢棄傳統情節格式之意。但「辭典」裏仍有些頗有「故事性」的「定罪」過程，如鄉下人找工作組要整「希大杆子」，開始找不出罪名，後來卻列出十來個罪名。「他有甚麼罪行？」「剝削，好吃懶做，從不自己育菜。」「還有呢？」「他戴着洋鎖，嘀嗒嘀嗒叫的。」「是懷表吧？懷表是浮財。還有呢？」「他吃毒蛇，你看無聊不無聊？」「吃蛇不說明甚麼問題。最重要的是看他有沒有山，有沒有田，我們要把住這個政策界限。」「他有田呵，有，怎麼沒有！」「在哪裏？」男人們就含糊了……工作組最後想了個辦法，讓一個讀書人咬咬筆杆子，總結出希大杆子道德品質敗壞勾結地主惡霸資助土匪武裝反對土地改革非法經商等十來項罪狀，終於將他定為反動地痞一索子捆了起來[26]。同一部小說中的另一個人物戴世清的罪名也很奇特：「他被共產黨定為『乞丐富農』，是因為他既有僱工剝削（剝削七袋以下的叫化子），又是貨真價實的乞丐（哪怕在大年三十的晚上），只好這樣不倫不類算了。他一方面擁有煙磚豪宅四個老婆，另一方面還是經常穿破衫打赤腳，人們得承認這個事實。」[27]《黃泥街》也是人物繁複，罪名眾多，而「罪與罰」的形態就更加荒誕奇異。不過，情節再怪誕離奇，但當災難氣氛出現時，仍然會伴以某種形式的罪「名」。在那些變形故事荒誕氣氛中間，人物對話中卻穿插着缺乏條理、前言不搭後語的「毛語匪」，好像暗示在黃泥街這樣混亂怪誕世界中「罪與罰」之間的邏輯線索（毛語的文法規則）可以如何變形[28]。

第三種例外的情況是少年主人公視角。《透明的紅蘿蔔》中的小黑孩沒有獲得正式的罪名便已受罰，先被派到水渠工地像成年勞力般打石頭，後又派至鐵匠處拉風箱。如果說他有甚麼「罪名」，那就是太瘦、太黑、太小。可是小說描寫小黑孩身處難中而不以為苦。《動物兇猛》中「我」被警察抓進王府井派出所，是整篇小說情節發展中的一個細微卻又重要的轉折。這是「我」第一次被抓進專政機關且被控「流氓」（罪名並不成立，痛哭求饒後隨即釋放），也是「我」第一次親眼看到米蘭（以前只是偷窺其臥室及照片）。從此，「我」與米蘭之間的曖昧畸戀便正式開始了。這段曖昧情感是小說的核心情節，看上去承載了少年主人公的浪漫春夢，其實正是他人性、道德上的一個墮落受難過程：在看似自由無規則的文革背景下，少年主人公一點一點地聽任放縱自己的人性弱點發

出自新生代作家之筆的「文革小說」，雖然也還有「罪與罰」的細節，但第一、「罪名」已不是那麼明確；第二、「罪與罰」還是情節模式中的一環，但這種情節模式可能不是單線發展；第三、「罪與罰」之間也缺乏邏輯關係。看得出，1985年以後的當代小說，逐步出現某種將文革加以變形敍述的傾向。

展到「動物兇猛」(幾乎是強姦了女主人公) 的地步。所以，當主人公被抓進派出所獲得流氓嫌疑罪名時，他其實是無辜的。但自從獲得罪名之後，主人公果真一步步既受難又墮落，到最後的確真的有些流氓氣息了。這是一個先有罪名後犯罪的荒唐案例。

與前面叛徒、現行反革命、右派等諸多罪名明顯不同，這六部出自新生代作家 (陳村、余華、韓少功、殘雪、莫言、王朔) 之筆的「文革小說」，雖然也還有「罪與罰」的細節，但第一、「罪名」已不是那麼明確 (模糊空白或過於繁複，效果都是不明確)；第二、「罪與罰」還是情節模式中的一環，但這種情節模式可能不是單線發展；第三、「罪與罰」之間也缺乏邏輯關係。看得出，1985年以後的當代小說，逐步出現某種將文革加以變形敍述的傾向。或者，先鋒派作家也可以說，「文革」與「文革記憶」本來就是變形的，只是以前的敍述者將文革整理得太有條理了、太像「歷史」了。而我們要做的，只是說「故事」。

最後，還有八部描寫知識青年「無罪受罰」的小說，將在別處討論。

註釋

① 本文中所謂的「文革小說」，指的是1977年之後在中國大陸寫作、出版的有關文革的小說。1966-76年文革期間的「文學」，與在台灣、香港及海外寫作、出版的有關文革的華文小說，並不包括在本文的討論範圍之內。

② 使用「幾乎」兩個字，是因為我把少數幾篇知青小說排除在外。雖然「城市學生被迫下鄉」本身也可說是某種「處罰」和「災難」，但因為知青下鄉時名義上不是受處罰，而且這是大部分學生都要承受之災難，作家們也似乎沒有將下鄉經驗當作政治處罰來描寫。

③ 五十部較有代表性的有關文革的當代小說，是依據獲獎、暢銷、曾引起爭議、被選入有影響的選本等因素而選擇的，並不一定是同時期文學價值最高或本人最喜歡的作品。

④ 知青小說將不在本文中討論。

⑤ 小說一開始，王曉華便隨其母一同陷入災難：「自從媽媽定為叛徒以後，她開始失去了最要好的同學和朋友；家也搬進了一間暗黑的小屋；同時，因為媽媽，她的紅衛兵也被撤了，而且受到了從未有過的歧視和冷遇。」盧新華：《傷痕》，《文匯報》(上海)，1978年8月11日；獲1978年全國優秀短篇小說獎。

⑥ 將軍來小鎮前已經落難：「他早就給拉下了馬，受審查，現在，是來這裏充軍的！」「充軍？為甚麼充軍？」「他是叛徒。」不過小說後又描寫了將軍的第二次災難：因帶領群眾悼念周恩來而失去「復出」之機會，最後死於小鎮。陳世旭：《小鎮上的將軍》，《人民文學》(北京)，1979年第2期；獲1979年全國優秀短篇小說獎。

⑦ 張思遠在文革初被批鬥時的罪名是「走資派，叛徒，三反份子」。王蒙：《蝴蝶》，《十月》，1980年第4期；獲1977-80年全國優秀中篇小說一等獎。

⑧ 中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編：《現代漢語詞典》(香港：商務印書館，1990)。

⑨ 《大牆下的紅玉蘭》男主人公所受到的指控是：「葛翎，省勞改局獄政處處長，典型的『走資派』，『還鄉團』，『現行反革命』！」因為以上罪名，葛翎在「文革」後期入獄勞改，與已判死緩的前國民黨還鄉團頭馬玉麟同牢。從維熙：《大牆下的紅玉蘭》，《收穫》(上海)，1979年第2期； 獲1977-80年全國優秀中篇小說二等獎。

⑩ 《洗禮》開篇時，王輝凡已在隔離審查中，卻沒有交代明確的罪名，只是說「罪行是很嚴重的，群眾對他仇恨極深。如果不是工軍宣隊進

駐，革命群眾早就把他打死了」。後來在幹校王因運糧時摔破一袋米，在緊急召開的現場批鬥會上被稱為「反革命修正主義份子」。（造反派陳射洪後來成為「五．一六份子」。）韋君宜：《洗禮》，《當代》，1982年第1期；獲1981-82年全國優秀中篇小說獎。

⑪ 《我是誰》中的人物很簡單（夫妻教授韋彌和孟文起），罪名卻很多很複雜：「黑幫的紅人！特務！」「牛鬼蛇神！」「殺人不見血的筆杆反革命！」……。參見宗濮：《我是誰》，《長春》，1979年第12期。

⑫ 《記憶》中有兩次審判：「四清」時年輕的女放映員方麗茹因倒放毛澤東接見外賓的紀錄片，被宣傳部長秦慕平判處「開除團籍、公職，戴上現行反革命帽子、送農村監督勞動」。文革初，秦慕平因用印有毛澤東照片的舊報紙包鞋，也被控「現行反革命」。張弦：《記憶》，《人民文學》，1979年第3期；獲1979年全國優秀短篇小說獎。

⑬ 老鬼：《血色黃昏》（北京：工人出版社，1988），頁132-33、209。

⑭ 小說中的「災難」，既是指「一把手」（還有盤青天，以及王木通）的處境，也是指中心情節「山火」。古華：《爬滿青藤的木屋》，《十月》（北京），1981年第2期；獲1981年全國優秀短篇小說獎。

⑮ 這是梁曉聲寫在《一個紅衛兵的自白》（成都：四川人民出版社，1988）扉頁上的宣言。

⑯ 見《「感謝苦難」與「拒絕懺悔」》，《上海文學》，1999年第1期。

⑰ Anita Chan, Stanley Rosen and Johnathan Unger, "Students and Class Warfare: The Social Roots of the Red Guard Conflict in Guangzhou (Canton)", *The China Quarterly*, no. 83 (September 1980): 397-446。參考徐友漁：〈西方學者對中國文革的研究〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年10月號。

⑱ 華林山：〈文革期間群眾性對立派系成因〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1995年10月號。

⑲ 印紅標：〈紅衛兵運動的兩大潮流〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1992年10月號。

⑳ 米鶴都：《紅衛兵這一代》（香港：三聯書店，1993），頁199。

㉑ 宋永毅：〈文化大革命中的異端思潮〉，載劉青峰編：《文化大革命：史實與研究》（香港：中文大學出版社，1996），頁260。

㉒ 這是《晚霞消失的時候》紅衛兵抄家名單上的原始紀錄：「楚軒吾為國民黨高級將領，追隨反動軍隊征戰多年，血債纍纍。但解放後一直受到寬大處理，從未嚴格審查。我們認為，歷史上的重大反革命份子，不應長期逍遙法外。因此，為維護無產階級鐵打江山，應對其徹底改造，予以查抄。」

㉓ 馮驥才：《啊！》，《收穫》，1979年第6期。

㉔ 王安憶：〈叔叔的故事〉，《神聖祭壇》（北京：人民文學出版社，1991），頁252-53。

㉕ 《在沒有航標的河流上》，載陳荒煤主編：《中國新文藝大系：1976-1982》，第五卷「中篇小說集」，上冊（北京：中國文聯出版公司，1984），頁233。

㉖㉗ 《馬橋辭典》，《小說界》（上海），1996年第2期，頁17-18；46。

㉘ 「……《黃泥街》的出色在於……對毛語的句法形式的變形。……殘雪將元話語體系中的習語和句法置於非理性的語境中，在保持它們嚴峻的、攻擊性的意義的同時將它們轉化為碎片，轉化為無盡的衝突和焦慮。從總體上看，由於元話語形式中的輝煌的意義被恐懼、猶疑，當然最重要的，被無理智的徒勞行為所替代，殘雪的小說成為對毛語的痛苦的戲擬，以抵抗話語的殘暴的震驚。」見楊小濱：〈中國先鋒文學與「毛語」的創傷〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1993年12月號。

許子東 香港嶺南大學中文系助理教授

經濟與社會

從下放到下崗 1968–1998

● 陳意新

在毛澤東的革命時代，知青一代未滿二十歲就被過早地驅入社會，經歷農村生活的艱辛。在鄧小平啟動的改革年代裏，這一代的許多人在四十多歲時就被迫下崗。這一代人是毛的革命的棄兒，鄧的改革卸下的包袱。

上山下鄉運動隨着改革的開始而結束，但知青一代的苦難卻並沒有隨改革的深入而終止。在毛澤東的革命時代，這一代人未滿二十歲就被過早地驅入社會，經歷農村生活的艱辛。在鄧小平啟動的改革年代裏，這一代的許多人在四十多歲時就被迫下崗，人在中年便過早地退出事業發展的舞台，忍受低收入生活的艱難。這一代人是毛的革命的棄兒，鄧的改革卸下的包袱。

然而，對這一代人不幸經歷的認真理解或誤解才剛剛開始。在上山下鄉被毛澤東政治化了的1960年代末和70年代，沒有人能公開陳訴知青的苦難；1970年代末和80年代崛起的知青作家以文學化的形式對自己一代人下放的經歷進行了心酸的描述，給予上山下鄉運動以辛辣的批判① 。進入1990年代，對知青一代人經歷的理解走向了學術化，但卻是詮釋的歧異化。劉小萌在其關於知青史的力作中指出：上山下鄉是場積弊叢生的運動，對知青是場強加的災難，對中國社會產生了影響深遠的消極後果。而司養眼則認為知青下放給農村帶來了新知識、新觀念和新作風。知青們與村幹部打交道的作風，包括同村幹部爭吵甚至動手打架，對農民有着積極的影響，對農村政治的民主化有積極的意義②。面對大量回顧展的舉辦和文獻片的播放而紀實性地重現的知青生活，楊帆呼喚要為這一代人「爭一個公道」。但對孟繁華來說，這一重現只是一些已成為當代社會精英和掌握了話語權力的前知青的「懷舊」。在他們那裏，「回憶、懷戀往事成了青春的證明，苦難變成了資歷，想像中的田園風情變成了抵制今日時尚的依據與信念」③。

無論是理解還是誤解，迄今對知青一代的關注主要還是在他們上山下鄉的艱難經歷。顯然這一關注需要被延伸入改革時代，因為他們之所以成為一代人並不僅僅是因為他們都上過山下過鄉，還因為他們在改革年代都有着相同的艱難遭遇，而審視改革中的遭遇反過來更能加深對他們上山下

* 本文作者感謝王朔柏先生在資料上予以的幫助。

鄉苦難的理解。為甚麼這一代人會率先下崗？為甚麼他們在下崗後難以再謀一正當職業？為甚麼他們難以應對改革的變動？為甚麼他們難以從改革的政策受益？沒有下放，他們中的許多人在改革中不會過早下崗；而正是下崗，他們下放的負面影響才深遠地顯示出來。下放和下崗，這一代人的兩種命運體現了從毛澤東革命到鄧小平改革兩大時代的轉換。從下放到下崗，這一代人的命運更多地體現出人民共和國不幸歷史的延續：他們過去的苦難正成為他們今日困窘的泉源。

楊帆呼喚要為這一代人「爭一個公道」。為甚麼這一代人會率先下崗？為甚麼他們難以應對改革的變動？為甚麼他們難以從改革的政策受益？正是下崗，他們下放的負面影響才深遠地顯示出來。他們過去的苦難正成為他們今日困窘的泉源。

一　界定知青一代

知青一代大體包括1947-59年出生於城鎮、並於1967年底至1979年初上山下鄉的1,647萬多的人。在60年代末，他們大約構成中國城鎮1.2億人口的13.7%；在90年代初城鎮人口增至2.06億時，他們佔了其中的7.9%；在上山下鄉的12年裏，他們構成同年齡約2,700多萬城鎮學生人口中的61%④。他們是城鎮同代人中的大部分；並且從60年代至90年代他們一直是城鎮人口中一個不小的群體。在1967年末至1972年的第一次上山下鄉高潮中，他們中的715.68萬去了農村，以年齡較小的初中生為主體，包括大部分老三屆初、高中生和69-72屆的初中生。在1973-77年的第二次高潮中，他們有858.66萬人去了農村，以文革中的高中生為主體。當上山下鄉在1978年和1979年接近尾聲時，生於1950年代末的青年剛走出高中校門，他們中的一小部分人也去了農村⑤。與許多在第一次高潮中去農村的相比，70年代末去農村的知青下鄉時間短、安置條件也好些，但他們畢竟也下了鄉。「下過鄉」是這一代人共同擁有的經歷。

文革也是這代人的共同經歷。在1966年文革開始時，這一代人正是小學一年級至高中三年級的學生。紅衛兵的運動使這一代人不僅在學校批鬥自己的老師，並且還走上社會參加串連、抄家、奪權和武鬥。儘管有不少人沒有、或因家庭出身不好而沒能加入紅衛兵，但他們並未能躲開紅衛兵運動的時尚、語言、音樂、文化、甚至歧視與迫害⑥。這一代人是因文革而在政治上早熟的一代。無論歡喜與否，以紅衛兵運動為中心生活的文革經歷把這一代人捆綁在一起。

這一代人都接受過毛澤東思想主導的革命教育。爬雪山過草地的紅軍、為新中國犧牲的劉胡蘭和董存瑞、毫不利己的雷鋒、民族大義的文天祥都曾是這代人課本裏的榜樣。榜樣留給這代人的是理想主義、英雄主義、愛國主義、集體主義、利他主義，還有一些傳統的忠孝仁義⑦。革命教育使這代人願意將自己的生命奉獻給一項大於個人的偉大事業，使他們有了性格的共性，以致於西方的學者曾稱這代人為「毛的孩子們」⑧。即便改革已改換了中國人的人生目標，但獻身偉業的理想仍活在知青一代許多人的心裏⑨。而被西方學者稱為「鄧的一代」的知青之後一代，顯然缺少這種理想主義⑩。

在知青一代之前還有過約150萬的文革前知青，在1957-66年間下了鄉或去了建設兵團。他們中有像邢燕子和侯雋那樣獻身農村的典範，但更多卻是在沒考上高中或大學而成為「社會青年」後被動員下去的⑪。他們也大多接受了毛澤東的革命教育，且上山下

鄉時間更長、經歷更苦，但他們與知青一代人沒有相近的文革經歷。當文革的知青一代隨紅衛兵運動狂熱地從學校向社會革命造反，文革前的知青大批人則在造反要回城⑫。這兩部分知青也沒有相似的下鄉後心理經歷。從招工、招生中，文革的知青一代還看得見回城的希望，因此「下放」對這一代的大部分來說有「下鄉鍛煉」的性質。但直至1970年代末，文革前的知青鮮有正當途徑回城，招工、招生不對他們開放。因此，「下放」對他們來說更是一種「移民下鄉」。文革的知青之所以成為一代人，還在於「下放」是他們共同沒有選擇的命運，但對文革前知青「下放」更是個體而非一代人的命運。

與下鄉知青一代同齡的，還有更大數量的生於和成長於農村的回鄉知青。自從1955年毛澤東把農村的「廣闊天地」劃給他們「大有作為」之後，「回鄉」便成了他們沒能考上初中、高中或大學之後的唯一出路。中國1958年的戶籍制度和爾後的城市招工制度、糧油布棉的定量供給制度和旅店的身份證介紹信制度，更是堵死了農村青年合法滯留城市的所有可能性⑬。毛澤東的指示和政府的政策人為地分割了中國的城市與農村，歧視了農村的青年，不公正地把他們的農家出身政策性地化為他們天生的缺陷，迫使他們以農村生活為永遠的歸宿。與下鄉的知青一代相比，回鄉知青有更多的艱辛與憤懣，但也有不同之處。對下鄉知青來說，城市生活是他們理所當然預期的生活方式，下放使他們失去了應有的人生；但對於回鄉知青，務農是他們被強加的命運，而城市生活是他們可望而不可即的夢。同樣是在農村，回鄉知青與下鄉知青的心理創傷並不一樣。

二　不完整的教育

知青一代雖有蔡立堅那樣去杜家山當新社員的榜樣和北京紅衛兵曲折等去內蒙與牧民相結合的前驅，但把上山下鄉變為一代人的運動卻是毛澤東的旨意。毛有讓城市知識青年接受貧下中農再教育的思想，然而這場運動的根本意義在於以農村的空間解決城市積年成災的就業問題；此外，在開始時它也是為把武鬥尾聲中在城市遊蕩而成為社會麻煩製造者的紅衛兵中學生掃地出城⑭。這場「再教育」運動是知青一代和整個中國文化教育的大倒退。將上千萬的城市知識青年經年地下放在農村，不啻於把他們往農民的水平拉齊；使這代人在學時數量和知識結構上只擁有不完整的中等教育。

1966年8月開始，當知青一代在中學和小學「停課鬧革命」時，他們中沒人意識到不完整的教育將從此陪伴他們終生。他們是響應毛主席的號召而向所謂舊教育制度造反，但當他們批鬥老師和毀壞教室時，他們摧毀的是共和國經年才建立起來的正規教育秩序。

1966年8月開始，當這代人在中學和小學「停課鬧革命」時，他們中沒人意識到不完整的教育將從此陪伴他們終生。他們是響應毛主席的號召而向所謂舊教育制度造反，但當他們批鬥老師和毀壞教室時，他們摧毀的是共和國經年才建立起來的正規教育秩序。因此當1967年10月中共中央號召大中小學「復課鬧革命」時，「復課」實際上已沒有可能。學校裏缺乏復課的物質條件，老師們難以在批鬥過自己的學生面前重執教鞭。更大的問題是，除了政治性文件以外沒有知識可學。中央要求復課的主要任務是學習毛主席的著作、語錄與文革的文件，批判資產階級教科書和教育制度，在此同時安排一定的時間複習數學、物理、外語和必要的常識⑮。可正規的課程已在紅衛兵對「智育第一」的譴責中被批判，革命化的課本還沒編出來。而自毛澤東於1966年5月為教授和專家冠以「資產階級」之後，知識份

子已成賤民，擁有知識已成罪過⑯。在這些條件下，即使復課也難以學習正規知識。因此當老三屆從1968年末率先大規模下鄉時，他們擁有的只是不完整的教育。

老三屆走了，但毛澤東式對知識的鄙視仍在學校中繼續。1969年中央教育部門在批轉一份農村教育的報告時，認可了農村中學只應有五門主課：毛澤東思想、農業基礎知識、革命文學與藝術、軍訓、勞動。這種課程設置不單貶低了學術知識，更把農村青年的視野限制在「農業基礎知識」上，這無疑是對他們持續的歧視。然而，中央教育部門卻將這種課程設置作為中國中等教育的新方向在城市推廣。當城裏的青少年在1969年和1970年升入中學時，他們得有這五門課，再加一門顯示城市人高貴性的主課：工業基礎知識⑰。實際上，由於要經常去工廠、農村、部隊學工、農、軍，他們也沒能中規中矩地學這六門課。正如他們中的一位指出：「我這個六九屆的初中生，其實也就是小學水平。只在初中的教室裏坐過三個月。」⑱不幸，1969年和1970年的初中生正趕在上山下鄉運動的浪尖，大多數被下放「一片紅」大潮捲去了農村。

1970年之後的中學生曾一度有過正規化教育的希望。1970年開始的城市高中普及為正規化提供了制度的基礎，1971年的林彪事件使老百姓對毛澤東革命的希望幻滅，1972年的尼克松訪華和西方國家紀錄片的上映更使中國人為國家的落後感到震撼。在這種背景下，革命化教育失去了魔力，而正規化教育在學者的吶喊中、官員的支持下、人民的呼喚裏開始回潮。但回潮很快在毛澤東主義的激進政治家們攻擊下化為泡影。1973年激進政治家們以招收「白卷英雄」張鐵生入學而將勞動凌駕於知識之上；以支持尚未懂事的小學生黃帥的「反潮流」而將師生秩序摧毀；以馬振扶公社中學一個女生英語考敗後的自殺而對其校長和老師的審判將教育紀律破除。伴隨着他們的一波波攻擊，1973-76年中許多中學的門窗再度被毀，正規教育煙消雲散；毛澤東式對知識的鄙視在「寧要社會主義的草，不要資本主義的苗」的口號中被推向極端；而學生中流行的則是「不學ABC，照樣當接班人」⑲。當從這種環境中畢業的高中生在1973-77年間大批下鄉時，他們有着過多的畸形政治知識，過少的正規基礎教育。

然而，當田野取代了課堂，經年的勞動取代了文化，知青們既有的科班知識也隨之從記憶中褪去。1971年，張鐵生在插隊三年後被選為生產隊長；1973年張在被農民推薦為考生後參加了文革中唯一一次並因他而最終流產的大學入學考試。張的數學考了61分，語文考了38分，物理和化學考了6分⑳。顯然張鐵生在農村勞動中表現很好，然而他的成績卻鐵一般地說明：下放使知青一代連已有的不完整教育也無法保住。不過，並非每個知青都最終失去了完整的教育機會。1970-76年中國的大專院校總共招收了94萬基於推薦制的工農兵學員，其中知青學員的人數在1973年全國知青工作會議後有很大增長。1974-76年知青入學的平均比例是大學、中專和中技招生總數的25.1%。如果把這一比例視為1970-76年知青入大學的比例，那麼工農兵學員中當有23.6萬左右是來自農村的知青。但實際上知青在1973-76年間上大學的比例要高一些，再加上一些知青在回城或當兵後又被推薦，因此文革中知青一代可能有約30萬人入了大學門。

1970年之後的中學生曾一度有過正規化教育的希望；1973年激進政治家們以招收「白卷英雄」張鐵生入學而將勞動凌駕於知識之上，以支持尚未懂事的小學生黃帥的「反潮流」而將師生秩序摧毀；1973-76年中許多中學的門窗再度被毀，正規教育煙消雲散。

1977年恢復高考後，1977-79年有43.9萬知青從農村考入大學。加上很多已回城再考上的知青，中國大學裏1977-79級中可能約有55萬是知青一代人㉑。1979-82年中國電視大學招收了36.22萬全科生；1980年中國政府允許函授大學和夜大學頒發大專文憑後，函大和夜大在1980-82年間共有16.81萬學生。如果以電大的學生年齡分布為基準，那麼1979-82年的電、函、夜大共計53.03萬的學生中約有62%或32.88萬在20/23至32/35歲，即在知青一代的年齡範圍裏。鑒於知青只曾是其同齡城市學生人口的61%，那麼可以認為知青一代約有20萬人是這幾年電、函、夜大的學生㉒。工農兵學員制在1976年之後終止，1980起大學也只從應屆高中招考學生，而1982年之後20歲上下的小青年成了電、函、夜的主要學生。從1982年到90年代中，知青一代仍有些人讀了電、函、夜大和正規大學辦的大專班，但可能不會超過10萬人。從1970年起的工農兵學員到1977-79級的大學生，再從1979年起的電、函、夜大和大專班拖拖拉拉進入1990年代，知青一代人按寬鬆的估計大約有115萬最終受過高等教育，而另外的1,532萬除了約50萬人在文革中上過中專、中技外，只能永遠擁有不完整的教育。

問題是，隨着改革的開始，教育水準變得日益重要，大專的文憑成了晉升的依據。1979年中國政府開始把教育程度作為基層以上提拔官員、企事業領導的一項指標，而1983年乾脆把大專文憑作為提拔的一項基本依據㉓。這種提拔政策無疑對中國各階層領導的現代化富有意義，但它卻無視歷史，把知青一代人下鄉的苦難化為了他們後天的缺憾。儘管這一代的1,500多萬人依然年青、有豐富的社會生活經驗和良好的工作表現，但如果沒有大專文憑，他們永遠登不上晉升的階梯。隨着改革的深入，至1980年代中期，高水準的教育成了每一種正當職業的基本要求，就連服務性行業也不例外。1990年代中期，北京一家茶葉店要求應聘者不但要年輕，粗通茶文化，還得懂英語。鄧小平的改革根本性地改換了毛澤東的革命社會的目標，而在這改換裏，知青一代下放的「積累」變成了無用的資歷。面對教育程度日益增高的要求和改革快速變化的節奏，知青一代缺乏應變的基礎，成了改革社會中「沒本事」的人㉔。最慘的是這代人約有一半是66-72屆的初中生。在14-17歲之間，他們以大致小學的教育程度去了農村；而在40歲左右下崗後，他們成了裸姆、攤販、鐘點工、飯店服務員㉕。不完整並且水平太低的教育使他們無法競爭改革帶來的新機會，而改革前進時他們下了崗，被拋在後面端盤、練攤、搬煤氣。

1979年中國政府開始把教育程度作為提拔官員、企事業領導的一項指標，1983年又乾脆把大專文憑作為提拔的一項基本依據。這種提拔政策無視歷史，把知青一代人下鄉的苦難化為了他們後天的缺憾。1990年代中期，北京一家茶葉店要求應聘者不但要年輕，粗通茶文化，還得懂英語。

三　耽誤的社會生活

不完整的教育並非知青一代在改革中僅有的困窘，被下放耽誤了的社會生活也讓他們在改革年代格外艱難。當他們在1966年造反中把中國社會搞得天翻地覆，沒有人會想到他們所預期的生活將要等到社會秩序的重新建立。而這一等就是十多年，以致於他們成了「耽誤的一代」㉖。不少人從鄉下回城時已年近三十，戀愛、婚姻、家庭、生育、工作全被耽誤了。即使1977年開始的高考讓一部分人搭上了通往大學的末班車，可他們的教育也已經被耽誤過了。當30歲的老知

青和17歲的應屆高中生同坐進77級的教室裏，沒有甚麼比這更能提示知青一代的正常化生活從一起步就已不相稱地晚，要趕上改革的時代更倍加吃力。

下放至少使大部分知青的生活耽誤了五年以上。在1,647萬知青裏，有些人下放兩三年後便因優秀的勞動表現或父母的「後門」而被招工招生徵兵，但更多的人在鄉下待了五年或更長。在1978年上山下鄉已進入尾聲時，農村仍有860萬知青。他們很多人已下放了十年，特別是200多萬待在已由建設兵團改為國營農場的知青和大量的「可以教育好的子女」。兵團是國營企業，從下去第一天起兵團知青就已是國家職工，因此他們很少能以「招工」這一知青上調的最主要途徑回城㉗。而作為文革前地富反壞右黑五類及文革中揪出的叛徒、特務、走資派和資產階級知識份子的孩子，「可以教育好的子女」是知青中最無望的一群。毛澤東說他們「可以教育」也許是給他們革命的機會，但也不啻於把他們劃成歧視的對象。毛澤東認為階級敵人約不超過中國人口的5%，而在上山下鄉的初期，「階級敵人」的子女在許多地區佔了知青總數的15%，在晚期則為30-45%不等，通常是後插隊的知青已回城他們仍在農村㉘。但不管下放時間是長是短，1970年代末上山下鄉結束後，許多知青不得不痛苦地認識到：下放是他們年華的浪費，因為他們並沒有改變農村。他們走後，農村恢復了其慣有的寧靜，多出的卻是知青同伴和戰友的墳塋。

無論對下放感到痛苦還是無悔，大部分知青的戀愛生活肯定被耽誤了。在上山下鄉運動的早期，知青大多還只是青少年。革命的禁欲主義或領導的阻止使他們大多沒能談戀愛，因為考慮「個人問題」意味着小資產階級情調和革命意志的衰退㉙。當下放把他們拖入20多歲時，對永遠留在農村的恐懼阻止了他們談戀愛。國家沒有法律或政策不准知青談戀愛，但當招工、招生、徵兵從不招徵已婚知青時，人人都懂得結婚意味着在農村過一輩子，而不想這樣過一輩子的不僅不能結婚，最好是連戀愛也別談。但不談戀愛使許多知青在回城後仍是單身，或已超過了婚姻的最佳年齡。1977年，黑龍江省有30多萬知青已超過了國家提倡的男28女25歲的晚婚年齡，70萬尚未回滬的上海知青中90%人也已在晚婚年齡之上。他們都為等待回城而沒有結婚，而法定的婚齡只是男20女18歲㉚。當1980年代初知青一代已回城時，連在中國做婦女研究的美國學者韓起瀾 (Emily Honig) 與賀蕭 (Gail Hershatter) 也發現：知青的回城為城市帶來了「一個大量、大齡、單身、不滿的群體」，並造成了城市大齡姑娘的大批「過剩」，因為這些姑娘已在農村耽誤了婚姻最佳年齡㉛。1983年上海有12.7萬30-39歲的未婚「青年」，天津有6.5萬30歲以上的單身男女，其中約40%是回城的知青。而回城知青「大齡姑娘」的不幸身世尤其矚目，以致連中共中央也得指示各級地方黨組織做好「紅娘」㉜。

在鄉下沒談戀愛的知青生活不美滿，結了婚的知青生活也不幸福。至1977年，知青中已有86.1萬人、或尚未回城中的10%已在鄉下結了婚。有些人結婚是因為找到了愛情，但許多人則是對回城的遙遙無期感到絕望而結婚，或難以忍受艱難而找個相依的伴，有些結婚則乾脆是因為再不結婚就年齡太大了㉝。但知青的結婚不是對人生的讚美，而是對生活的懲罰。

大部分知青的戀愛生活肯定被耽誤了。1977年，黑龍江省有30多萬知青已超過了國家提倡的晚婚年齡，70萬尚未回滬的上海知青中90%人也已在晚婚年齡之上。他們都為等待回城而沒有結婚。1983年上海有12.7萬30-39歲的未婚「青年」，天津有6.5萬30歲以上的單身男女，其中約40%是回城的知青。

無論知青與知青還是與農民結婚，結了婚就等於物質和精神上受了審判：忍受農村的艱苦並且永遠沒有回城的希望，除非離婚再變成單身。因此當1970年代末知青撤退的大潮把結了婚的也連帶往城裏湧時，不少已婚知青的家庭被這大潮沖成碎片，在西雙版納農場還產生過史無前例的五天內3,000對知青夫婦的集體離婚[34]。但回了城並不意味婚姻可以保得住。當1980年中國政府頒布的《新婚姻法》把「愛情」第一次法定為中國人婚姻的基礎而使離婚變得簡單後，回城知青的離婚案迅速增加，促成了改革開始後中國第一次離婚潮。韓起瀾與賀蕭對改革以來中國婦女離婚的研究表明：1980年代初期有大量的知青離婚，不僅知青與他們的農村配偶離婚，甚至是知青夫婦也離婚。這些離婚導致了許多不幸，以致於中國掀起了婚姻道德的大討論和對現代「陳世美」的批判[35]。對於沒有與農村配偶離婚的知青，鄉下成了他們永久的家。當1990年代中期上海的一個代表團去訪問因已婚而留在吉林鄉下的上百名「留鄉知青」時，只有這些知青的口音才提醒代表團他們曾是「上海人」[36]。

無論知青與知青還是與農民結婚，結了婚就等於物質和精神上受了審判：忍受農村的艱苦並且永遠沒有回城的希望，除非離婚再變成單身。因此1970年代末的知青撤退大潮把不少已婚知青的家庭沖成碎片。在西雙版納農場五天內就有3,000對知青夫婦的集體離婚。像十年前下放的大潮，十年後回城的大潮也沒人能擋得住。

然而對1970年代末大撤退的知青來說，回城不是他們既有耽誤的結束，而是新一輪耽誤的開始。1970年代末中國人口已達10億，使國家與社會承擔着不堪負荷的壓力。1979年，當一大批高中畢業小青年無處可去時，800萬鄉下老青年已趕了回來，使城市的待業青年達到了1,538萬[37]。與1977年前大體按國家計劃額度回城的知青不同，大撤退的知青是爆發式的自我倒流回城。中國城市的勞動力市場無法在短期內容納如此大量的新勞工，可「待業」絕不是大撤退知青的期望。他們已經在農村忍受了多年艱難，並且回城的道路充滿辛酸。為回城，許多人冒着被拘留的危險請願、遊行、絕食、鬧事。當「病退」成為回城最可行的途徑時，幾百萬的知青或是花盡積蓄在鄉間賄賂醫生的證明和幹部的公章，或是吃上過量的藥給自己製造疾病；有人往血管裏注射汽油以惡化血檢的結果，有人吞下鉛塊以在透視中留下胃潰瘍的陰影[38]。像十年前下放的大潮，十年後回城的大潮也沒人能擋得住，連已任黑龍江省團委副書記的著名知青烈士金訓華的妹妹也擋不住，放棄了副廳級的職務回上海做一名普通工人[39]。在忍受了艱難、甚至放棄了農村和農場的職務之後，大回潮的知青要的是工作、穩定、經濟的獨立，而不是「待業」。

不幸的是待業之後仍然沒有福音。為增進職工的質量，1979年3月中國政府開始對此後所有的招工進行文化考核、擇優錄取。由於考核的分數取決於求職者的教育程度，結果在不少地區，99%的回城知青考不及格。雖然分數面前人人平等，但一旦放在歷史條件下，考核對知青一代人就成了一場不公平的競爭。正如不少的北京知青大聲喊冤：毛澤東的革命與下放剝奪他們讀書的權利，沒文化不是他們的過錯[40]。但改革卻不能因他們而降低目標。考核擇優的原則確立後，1970年代末和1980年代，很多女知青發現自己最終被分配在紡織與化纖工廠幹很少有人想幹的三班倒；很多男知青則在國營、集體和街道企業裏幹粗體力活[41]。實際上，知青一代人的一路被耽誤已把他們耽誤成城市與改革的社會負擔。1978年底上海知青中仍有74萬沒有回城。出於責任與道義，上海在1979-82年間把他們照

單回收。對已有千萬人口的上海市來說，接納這些知青的爆發回城並為他們安排工作實在是不容易[42]。其他城市或許沒有上海的人口壓力，可它們沒上海那麼多的企業，安置回城的知青也不容易。當知青的人生五年十年地在農村凝固時，中國的城市已逐漸重建了社會秩序。可大倒流的知青要重新過城市生活，因此他們不得不擠滿了公交車、擠煩了勞動局、擠進了廠礦，甚至像王安憶《本次列車的終點》所描繪的，擠炸了母親的宿舍、擠裂了兄弟的情義、擠破了家庭關係[43]。毫無疑問，他們應該回城。自1960年代末當官的用權力為自己子女逃脫農村大開後門之後，對絕大多數知青來說，回城不僅是為了重過城市的好日子，也是為了討回他們的社會正義[44]。但他們生不逢時地在革命與改革的交替之際大倒流，已被耽誤成毛的革命的陳舊遺產，又變為鄧的改革所不要的社會負擔，尚未入時便已過了時。

可知青一代還得反過來承擔改革的社會成本：獨生子女計劃生育。1979年當這代人正處於戀愛、結婚、生育的最佳年齡時，中國政府把計劃生育政策限制在一對夫妻、一個孩子。獨生子女政策也許是中國解決人口壓力迫不得已的辦法，也可能得到知青一代許多人的支持，但政策所頒布的時間卻對這代人特別不公。許多知青在毛澤東時代原本可以戀愛、結婚、生兩個孩子，但在鄉下時他們不敢；但恰好是回城要過正常的生活時，他們被告知只能生一個。中國人口過剩是毛澤東鼓勵生育的錯，知青一代的下放已經為毛澤東的革命承擔了社會成本，但他們還得為鄧小平改革時代的緩解人口壓力作出犧牲。

四　經濟轉型的困窘

下放曾使知青一代成為毛澤東時代城市出生人口中最貧窮的群體，而最貧窮使他們只具備最微弱的能力來競爭改革帶來的經濟機遇。不幸的是，鄧小平時代的改革無視他們因不幸歷史而導致的貧窮，並且在中國向市場經濟轉型的過程中強迫他們率先承擔改革的經濟成本，更削弱了他們本已是微弱的競爭力，讓他們繼續受窮。在下放的日子裏，知青非常窮。二百多萬去建設兵團的知青過的大都是工資制或供給制。無論哪一制，他們在兵團都是收入最低的，因為他們是「戰士」，收入既趕不上連、營、團首長，也沒有老職工多。在1970年代中期撤兵團改農場之後，知青每個月的工資大概是28.5元左右，對正在發育的知青來說只夠應付食物開支，何況勞動強度大，有人還得一頓吃八個饅頭或五碗乾飯[45]。一千多萬去農村插隊的知青只能靠人民公社的工分制掙收入。在富裕的長江流域一帶，「十分工」一天約有1元多，但大多數知青插隊的是北方、偏遠、貧窮的農村，「十分工」一天大約相當3-5毛。一年出勤330天，在扣除所分的口糧與農產品外，大約可拿到40-60元。在許多地方，「十分工」一天只有2毛或1毛，甚至7分錢，何況知青大都並不是「十分工」勞力[46]。由於他們要回城探親，出勤日比不上農民，以致收入少，又沒有農民家庭那樣靠孩子和老人來平衡口糧，所以他們比農民還窮。只有仰仗國家知青政策的救濟和城裏父母的匯款，他們的生活才顯得比農民好。

無論是從農村還是兵團大撤退，知青回城後依然窮。他們的積蓄已鋪墊在回城的路上，而回城後又得待

1970年代中期撤兵團改農場之後，知青每個月的工資是28.5元左右，對正在發育的知青來說只夠應付食物開支，何況勞動強度大，有人還得一頓吃八個饅頭或五碗乾飯。一千多萬去農村插隊的知青只能靠人民公社的工分制掙收入。在許多地方，「十分工」一天只有2毛或1毛，甚至7分錢。

業。即便是有了工作，1970年代末和80年代初日益講究的婚禮又讓結婚潮的回城知青耗盡工資而一文不名[47]。當1984-85年鄧小平把改革推入城市、允許有限的私有化並造成商業活躍時，回了城的知青一代卻無法抓住這些機會。他們已窮得太久，缺乏必要的資本來開展自己的經濟事業，國家的銀行也不貸款給個人。而知青一代尚未脱離貧窮，改革已強使他們承擔改革的經濟成本。1982-83年前後，回城的知青大都已在國營、集體或街道的企業工作。到1980年代中期，這代人大多已結婚，並且月工資也上升到60-80元。但在他們須以低工資來支撐家庭負擔時，改革又為他們加上了日益上漲的社會經濟負擔。改革的權力分散化迫使中國絕大多數企事業單位經濟上各自為政，而為存活，企事業不得不立名目徵費用以增加可用資源。當所謂「亂收費」之風來臨時，知青一代得和所有老百姓一樣付費，但他們與同齡人卻獨特地付出了子女的教育費。1980年代中期，城市的幼兒園和小學開始收「贊助費」，好學校所收的可以是這代人月薪的幾倍。1980年代晚期和90年代初期，當這代人的孩子進入了中等教育時，初中和高中也開始收各種各樣的費用，平均每年在400-500元。1996年當這代人的孩子要上大學了，國家教委正式規定大學生要繳3,000元左右的學費[48]。一溜的付費使這代人顯得是在獨力承擔教育改革的經濟成本。進入1990年代，文革後長大的一代也開始為他們的孩子們付學費，但他們的起點收入已相對地高，並且付費已是預期的制度。

1988-94年中國的物價上漲了3.5倍，工人的工資上升了2-4倍多。高速的通貨膨脹使知青一代人的提薪沒有意義。如果再加上1990年代中國企業拖欠了1,000多萬工人的工資、以及醫療改革迫使工人自己出一大部分錢看病，那麼說大量知青一代人的生活水準有所降低也未嘗不可。

知青一代的經濟地位已因付費而往下沉淪，改革崛起的通貨膨脹和超前消費更向他們落井下石。打改革一開始，老百姓就已抱怨中國除了工資不漲外樣樣都漲。1988-94年中國的通貨膨脹率是每年16.8%，而作為知青一代人主體部分的工人的工資也因地域生活水準而異，從大約80-120元漲到了175-500元之間；即物價上漲了3.5倍，工人的工資上升了2-4倍多。高速的通貨膨脹在1994年使62.9%的中國公眾對政府控制物價的能力缺乏信心，當然也使知青一代人的提薪沒有意義。如果再加上1990年代中國企業拖欠了1,000多萬工人的工資、以及醫療改革迫使工人自己出一大部分錢看病，那麼說大量知青一代人的生活水準有所降低也未嘗不可[49]。但他們同時還得超前消費。受西方或只是受隔壁鄰居生活方式的影響，消費使許多城市人花的超過他們掙的。1980年代後期的彩電、冰箱、組合家具通常耗盡一個家庭一兩年的積蓄；而1990年代的電腦、組合音響、室內裝修則更使花錢升級。知青一代人也許可以不要這些物件，但卻不能不買幾樣，因為它們是生活質量的指標、時代的風尚、獨生子女成長的必需品。受制於通貨膨脹和超前消費，這代人的經濟難以上升。他們的經濟地位還在民工和年輕一代的挑戰下岌岌可危。當1970年代末知青的「勝利大逃亡」席捲中國農村時，農村青年也要求享有與城市青年平等的工作機會。而在政府無視他們的吶喊時，農村青年便自行跨越了政府設置的城鄉分野，興起了改革時代極為壯觀的「民工潮」。1990年代初，大約8,000多萬的民工在城市流動，他們搬磚瓦、掃垃圾，做着所有低質量與低收入的工作。可他們卻堵死了知青一代的後退之路。一旦這代人下了崗，他們將連找低工資的工作也很難。而更年輕的

城市一代卻堵死了知青一代的上升之途。他們幹着電腦程序員、銀行職員等一切高水平和高收入的工作，因為他們有着一切老闆都看中的兩樣本錢：有教育、年輕。夾在民工和年輕人之間，知青一代在市場經濟中進退無據。他們不想幹民工幹的，何況機會已越來越少；可他們又幹不了年輕人幹的。下崗後他們將無處可去。

知青一代轉型的困難還在於他們缺乏市場經濟的概念。他們有過中國傳統的教育，儒家的輕商在他們思想中留下過痕迹；他們許多人也看見過工商業者如何在1950年代的社會主義改造中被剝奪財產和整得聲名狼藉。革命的教育教給他們的是理想主義和平均主義；長大要當工人農民，而不是當生意人賺錢。因此在1980年代這代人也和許多中國老百姓一樣厭惡經商牟利，視跑單幫、幹個體致富的為不正當發財的人[60]。當然，他們也就同時放過或無視了許多可以開展自己經濟事業的機會。更關鍵的是，社會主義是他們所曾生活過的唯一經濟制度，即便不喜歡，他們也熟知其好處：鐵飯碗、公費醫療、退休勞保。當鄧小平要打爛鐵飯碗、「摸着石頭過河」含糊地向市場經濟轉型時，為着工作和生活的穩定，這代人更傾向於留戀社會主義經濟。特別是對大回潮回城的800多萬知青來說，向市場轉型尤其困難：他們缺乏市場經濟的知識，更不能在生活尚未穩定就又被推向不穩定。他們已飽嘗農村的艱辛，需要的是時間和收入來平復心理的傷痕和重新適應城市生活。只要社會主義能支付活得下去的工資，那麼他們就更沒有轉型的緊迫性。

但知青一代絕難想到社會主義經濟會隨改革而陷入泥潭，連自身的存在都已成根本性問題。中國改革以來的最大成就不是國有經濟體系內的改革（其實它還沒改），而是在它之外另外造就了一個日益超越它的非國有經濟。自1980年代，中國的鄉鎮、私有、合資、外資企業飛速發展。1998年底中國有23.8萬家國有企業，而外資合資企業已達32.5萬家，並且它們的工業總產值已與國企半斤八兩[61]。國有經濟企業因資本缺乏、勞工過剩、效率低下而成了改革中的最大輸家，並在非國有經濟的擠壓中江河日下。而為了存活和向工人支薪，國企唯一的辦法就是向國家銀行借錢；借不到時便只有發明自己的措施減少開支。從1980年代中晚期起，不少單位就開始請懷孕女工休1-3年的長期產假、拿50-70%的工資以減少企業支出。更多的企業乾脆請35歲以上的工人提前退休，領相當於原工資60-70%的退休金[62]。在實行這些措施的過程中，知青一代首當其衝，因為他們中的老三屆大多已在年齡的切割線之上。1992年中國決定性地轉向社會主義市場經濟後，下崗便成了工業、企業裁減冗員的標準化手段。在下崗的覆蓋面中，知青一代因年齡偏大和文化偏低而成了最脆弱的一群。1996年，據中國官方統計共有750萬人下崗，其中初中及以下文化程度者佔71%。中國最大工業城市上海下崗人數最多，其中56.8%的年齡在35-45歲[63]。下崗工人的教育程度與年齡結構清楚地表明：知青一代是下崗政策化以來首輪下崗的主要對象。上海女工陳潔的例子最能說明知青一代人在下崗中的脆弱。1969年陳潔唸完初一後下放去了雲南西雙版納，1979年陳潔在知青大回潮中回到上海，進了大中華橡膠二廠。她工作積極，入了黨，從來沒有

知青一代轉型的困難一方面在於他們缺乏市場經濟的概念；另一方面更關鍵的是，社會主義是他們所曾生活過的唯一經濟制度，即便不喜歡，他們也熟知其好處：鐵飯碗、公費醫療、退休勞保。為着工作和生活的穩定，這代人更傾向於留戀社會主義經濟。

想過有一天廠裏會不要她。1993年她40歲時，廠裏效益不好讓她下了崗。在這之後她申請過不少正當的工作，可總是被嫌沒技術或年齡大而遭到拒絕。她花了積蓄擺過服裝攤，可因生意太冷清而不得不收攤。她感到命運的殘酷，但為了讀書的兒子和病中的父母，她還得把日子過下去，繼續找工作。後來陳潔做了家庭服務員，從那兒又做到了居委會主任，成了1998年中共中央與國務院召開的全國下崗職工生活保障和再就業工作會議期間所表彰的下崗後再就業的榜樣[54]。

但更多的知青一代下崗後沒能攀升到居委會主任這一級，儘管它在城鎮中連芝麻官都算不上。北京女工章桂英是69屆的初中生，有着與陳潔一樣的年齡和教育。她去了黑龍江建設兵團9年，回北京後在一家化纖廠幹了14年，1992年39歲時下了崗，而家中的知青戰友丈夫已久病長期臥牀。章桂英痛哭過，找過上級、上級的上級、直至國務院信訪辦公室，可回答都是千篇一律：改革必然伴隨着個別人眼前利益的犧牲。最後，下崗後的章桂英幹上了家庭服務員。北京男工趙永旺的經歷則最好地説明男知青一代下崗的可能遭遇。他是68屆初一，去陝西榆林插了10年隊，回北京後在運輸公司開了14年的三輪摩托「小蹦蹦」，愛人也是知青。當趙永旺的公司在1993年因私營運輸業的崛起而被從前門擠遷去豐台農村時，他下了崗，才40歲出頭。他看過一年大門，擺過半年菜攤、一年水果攤、一年多水產攤，最後開了個修鞋攤[55]。陳潔、章桂英、趙永旺的下崗經歷清楚地説明：知青一代過去久經的苦難，正是他們今日可持續發展苦難的源泉。

1996年，據中國官方統計共有750萬人下崗，其中初中及以下文化程度者佔71%。中國最大工業城市上海下崗人數最多，其中56.8%的年齡在35-45歲。下崗工人的教育程度與年齡結構清楚地表明：知青一代是下崗政策化以來首輪下崗的主要對象。從革命到改革，中國的時代變了，但這代人的貧窮沒變。

五　結論

從下放到下崗，知青一代人的生活充滿了不幸。不幸不僅在於他們從沒有自己的自由意志選擇，還在於時代的發展讓國家也沒有選擇。毛澤東的革命要把中國建成一個理想的平均主義社會，不平均，革命便沒有意義。可中國落後與貧窮的人口基數太大，因此在只爭朝夕的速度內使社會平均的結果就只能是下降式的知識份子勞動化，而不是上升式的勞動人民知識化。當毛澤東在文革的狂熱中把這一理想推到頂點，再加上累積如山的就業問題，城市的知識青年就別無選擇地下放、為就業問題犧牲、為革命的平均主義向貧下中農看齊。鄧小平的改革要把中國建成現代化的社會，而現代化首先必須提高中國經濟的競爭力。可國有經濟的毛病積重難返、改革不力。當非國有經濟在技術、效率、市場、收益甚至尊嚴的挑戰中把國有經濟逼到崩潰的邊緣時，國有經濟只有減員增效、規範破產、兼併改組、以市場機制來重建自己的地位。因此，低文化的知青一代在減員中就別無選擇地下崗，為現代化的效率犧牲、為改革承擔成本。從革命到改革，中國的時代變了，但這代人的貧窮沒變：下放時他們甚至掙不夠餬口，而下崗後直至1990年代晚期他們難以養家，平均每月只能領到250元[56]。

作為個人，知青一代既不是共和國最艱辛的，也不是唯一下崗的。45萬右派份子比知青更慘。但兩者的不同在於：右派是同代人中的一小部分，因毛澤東人為的政治偏好而遭流放；而知青是同代人的絕大部分，因時代的壓力而下放下崗。改革也使不少知青的父輩提前退休或下崗，但父輩們

大部分時間已享有了社會主義的優越性，並且下崗或提前退休時已在老年的邊緣。而他們的知青兒女輩下崗時還只是中年，既沒來得及享過社會主義的福，又沒攀得上改革的時運。進入1990年代，文革後的一代也有不少人下了崗。他們既是因企業的不景氣而為改革所自然淘汰，也可算是因個人的能力而下崗：因為他們從懂事起就已生活在改革年代，沒有被耽誤過。而知青一代人卻被共和國的政策淘汰，為歷史下崗。作為社會群體，知青是共和國最不幸的一代。

當然，知青一代裏也有不少成功者。一小部分人受到了父母權力的蔭護，在毛澤東統治下沒有受罪，在鄧小平時代乘風直上。正如辛灝年指出：他們是60年代的紅衛兵領袖、70年代的工農兵學員、80年代和90年代的黨政高官、軍隊將校、國企老總、放洋先驅、父母革命事業與職務的真正接班人[57]。然而，大部分成功者是靠自身的努力。有些在毛澤東時代靠鄉間的苦幹而被推薦唸了大學；更多則是在艱難的條件下自學，在鄧小平時代有幸考上大學。這部分人在80年代和90年代很多成了教授、作家、導演、藝術家、官員、甚至洋博士，但他們是知青群體命運的例外。他們靠的是自強不息，而不是社會的正常賜予。還有些人有過些微的成功，靠工作表現和個人才能當上基層幹部或經理。1980年代初年，他們沒有大專文憑，晉升的階梯就已被推倒。

然而，上過大學和能在改革中吃香喝辣的人畢竟是知青一代的極少數，絕大多數知青沒能逃脫時代的命運。從下放到下崗，國家向他們強加了30年的艱難，因此，國家應該向他們補償。國家不能以改革要犧牲個別人眼前的利益為藉口而置他們於不顧，他們也絕不是曉劍與郭小東所說「不具備與國家與時代討價還價的條件」[58]。下放下崗不是他們的錯：他們的沒文化、沒本事是由毛的革命所造成的，而沒錢沒地位則是由鄧的改革所賦予的。即使國家在1970年代末讓他們大回城，但那也是恢復了他們的身份而不是補償。國家在1990年代中期開展了再就業工程，要「把黨和政府的關懷切切實實落實到每一個下崗職工身上」。但也正如上海百萬國企下崗職工再就業的實際所顯示的：低文化的知青一代大多只能在服務性行業再就業，是餬口的再就業，不是新生的再就業[59]。河南的一家企業買了300輛三輪車讓下崗工人滿街蹬，對知青一代來說，這種再就業只能是心酸的笑談[60]。

知青一代應該得到補償，不僅因為國家的政策對他們一直不公，還因為他們不成比例地承擔了革命與改革的社會和經濟成本。而補償也變得越來越是個嚴肅的問題，因為這代人已經沒有未來：從「摸着石頭過河」的改革到社會主義的市場經濟，中國的發展越來越要求高程度的教育、專業化、效率。但不幸的是，改革沒有給中國的社會帶來一個平衡的現代化：有本事或沒本事的人以正當或不正當的途徑發了財，而許多老百姓卻沒有跟上發展，因歷史受難的右派、知青及許多人則鮮有受益。雖然發展是硬道理，但社會正義也是硬道理，否則發展至多只有半吊子意義。知青一代的遭遇呼喚中國建立公正、規範、一貫的補償制度。對這代人，國家至少應該以津貼為他們組織以現代化知識為主的成人教育，使他們當中願深造的人在退出中年前還可以攀得上改革

知青一代應該得到補償，不僅因為國家的政策對他們一直不公平，還因為他們不成比例地承擔了革命與改革的社會和經濟成本。因而補償也變得越來越是個嚴肅的問題，因為這代人已經沒有未來。雖然發展是硬道理，但社會正義也是硬道理。知青一代的遭遇呼喚中國建立公正、規範、一貫的補償制度。

帶來的新機遇；以津貼為他們建立社會保障基金，使他們在市場經濟中失去競爭力後仍可過得上小康。當然，建立補償制度並不容易。但中國不能只有鄧小平的「向前看」，也要回顧共和國歷史的連續。既然有毛一代、鄧二代、江三代革命領袖的起轉承接，那麼毛製造的社會問題、鄧帶來的社會麻煩也應在江核心時代得到處理，處理不完再繼續下去，因為這是政府責任和社會正義所繫。

註釋

① 史衛民、何嵐：《知青備忘錄——上山下鄉運動中的生產建設兵團》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁236-45；曉劍、郭小東：《老三屆——與共和國同行》（北京：中國文聯出版社，1999），頁41-43；盧新華：〈傷痕〉，《文匯報》，1978年8月11日；梁曉聲：〈今夜有暴風雪〉，《1984年中篇小說選刊獲獎作品集》，上冊（福州：海峽文藝出版社，1985），頁1-151。

② 劉小萌：《中國知青史——大潮（1966-1980年）》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁847-57；司養眼：〈文化大革命與中國農村政治的民主化——北方農村文革中的變遷〉，《中國與世界》（電子版），1997年第2期，頁3-15。

③ 楊帆：〈為第三代人爭公道〉，《南方周末》，1996年7月26日；孟繁華：《眾神狂歡——當代中國的文化衝突問題》（北京：今日中國出版社，1997），頁74-76。

④ 關於知青的數字、知青同齡的城鎮人口數、中國各個時期城鎮人口數，參見姜昆等：《中國知青回憶錄，1968-1979》（長春：吉林人民出版社，1996），頁1633-1757；田雪原：《大國之難——當代中國的人口問題》（北京：今日中國出版社，1997），頁155；Thomas Bernstein, *Up to the Mountains and Down to the Villages: The Transfer of Youth from Urban to Rural China* (New Haven: Yale University Press, 1977), 2.

⑤⑳㉑㉚㉟㊵㊹ 同註② 劉小萌，頁863；560-69；686；670-71；737；821-27；339-54。

⑥ 劉英杰等主編：《中國教育大事典》（杭州：浙江教育出版社，1993），頁285；王友琴：〈文革中的同學迫害同學：事實與分析〉，《華夏文摘》（電子版），增刊，第121期（1997），頁1-13。

⑦ 同註①曉劍、郭小東，頁4-8；Jing Lin, *The Red Guards' Path to Violence: Political, Educational, and Psychological Factors* (New York: Praeger, 1991), 73-133.

⑧ Anita Chan, *The Children of Mao: Personality Development and Political Activism in the Red Guard Generation* (Seattle: University of Washington Press, 1985), 1-5.

⑨ 黃杰、牟曉光：〈中國青年思潮備忘錄〉，《青年研究》，1990年第9期，頁20-27；郭棟：〈第三代人：困難與風流〉，《青年研究》，1993年第8期，頁16-19；楊少波：〈面對新世紀的思考——關於中年作家的訪談〉，《人民日報》，1998年4月17日。

⑩ Ruth Cherrington, *Deng's Generation: Young Intellectuals in 1980s China* (New York: St. Martins Press, 1977), 3-7.

⑪⑫ 定宜莊：《中國知青史——初瀾（1953-1968年）》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁185-189、259、264-68、286-96；386-91。

⑬ 同註⑥劉英杰等，頁3-7；同註⑪定宜莊，頁10、137。

⑭ 同註④姜昆等，頁366-71、688-95；王鳴劍編著：《上山下鄉——一場決定3000萬中國人命運的運動之謎》（北京：光明日報出版社，1998），頁14-16、26-29、36。

⑮⑯⑰ 同註⑥劉英杰等，頁275-76；22-23；277-79、376。

⑱ 張世琨：〈難忘當年那份感覺〉，《人民日報》，1997年10月28日。

⑲ 同註⑥劉英杰等，頁282-86；傅仕彬：〈珍藏二十年的准考證〉，《人民日報》，1997年10月21日。

㉒ 同註⑥劉英杰等，頁1961-71、1982-90；薛壽濤：〈對電大教育

在我國高等教育中地位作用的再認識〉，《中國電大教育》，1989年第3期，頁5-8；黃鈺仙等：〈全國電大畢業生首次追蹤調查〉，《中國電大教育》，1990年第9-10期，頁13-48。

㉓㊲ 朱光磊主編：《大分化新組合：當代中國社會各階層分析》(天津：天津人民出版社，1994)，頁241-46；139。

㉔㊺ 梅哲：〈下崗人傷心處唱出自立的歌〉，《華德通訊》(電子版)，第86期(1995)，頁3-6；3-6。

㉕ 同註㉔梅哲；同註①曉劍、郭小東，頁187-99；吳焰：〈斷腕後的新生——上海百萬國企下崗職工再就業記實〉，《人民日報》，1998年5月16日。

㉖ 同註⑨黃杰、牟曉光。

㉗ 同註①史衛民、何嵐，頁1、49-50、340-43。

㉘ 同註②劉小萌，頁327-39；同註④姜昆等，頁1472-78。

㉙ 同註④姜昆等，頁283-90、1103-105；同註①史衛民、何嵐，頁274-79。

㉛ Emily Honig and Gail Hershatter, *Personal Voices: Chinese Women in the 1980s* (Stanford: Stanford University Press, 1988), 5, 104-10.

㉜ 張淑英：〈天津市關心大年齡未婚青年的婚姻〉，《社會》，1984年第3期，頁27-29；薛照紅：〈重視研究「大姑娘」的擇偶心理〉，《社會》，1984年第4期，頁49-50。

㉝ 同註④姜昆等，頁51-53、221-29、647-49，1472-88；李廣平編：《中國知青悲歡錄》(廣州：花城出版社，1993)，頁195-206、215-51。

㉞ 同註㉝李廣平，頁378。

㉟ 徐安琪：〈中國離婚現狀、特點及其趨勢〉，《上海社會科學院學術季刊》，1994年第2期，頁156-65；同註㉛Honig and Hershatter，頁207-42。

㊱㊷㊺㊻ 同註④姜昆等，頁1472-84；1721-22；459-62、939-51；122-31。

㊳ 鄧賢：〈中國知青夢〉，《華夏文摘》(電子版)，增刊，第25期(1993)，頁1-11；郭棟：〈第三代人：苦難與風流〉，《青年研究》，1993年第8期，頁16-19。

㊶ 同註㉔梅哲；同註㉕吳焰。

㊸ 王安憶：《本次列車終點》，《中國當代作家選集叢書：王安憶》(北京：人民文學出版社，1995)，頁13-39。

㊼ 同註㉛Honig and Hershatter，頁137-66。

㊽ 同註③楊帆；另參楊宜勇等著：《公平與效率——當代中國的收入分配問題》(北京：今日中國出版社，1997)，頁77-78；陸學藝、李培林主編：《中國新時期社會發展報告(1991-1995)》(瀋陽：遼寧人民出版社，1997)，頁409-11。

㊾ 李培林主編：《中國新時期階級階層報告》(瀋陽：遼寧人民出版社，1995)，頁417-24；同註㊽陸學藝、李培林，頁106、252-60。

㊿ 同註㊽楊宜勇等，頁33-41。

(51) 人民日報社：〈全國工業總產值〉，《人民日報資料庫》(電子版)，1998年；李建興：〈我國國有經濟持續穩步發展〉，《人民日報》，1999年8月7日；車玉明：〈上半年中國新批外企逾8000家〉，《人民日報》，1999年7月21日。

(52) 同註㉛Honig and Hershatter，頁250-55；同註③楊帆；另參楊宜勇等著：《失業衝擊波——中國就業發展報告》(北京：今日中國出版社，1997)，頁77-79。

(53) 同註(52)楊宜勇等，頁232-234。

(54) 同註㉕吳焰。

(56) 世界日報社：〈國企下崗職工增至742萬〉，《世界日報》，1999年8月29日。

(57) 辛灝年：〈鄧後中國：老三屆領風騷〉，《世界日報》，1997年3月30日。

(58) 同註①曉劍、郭小東，頁189。

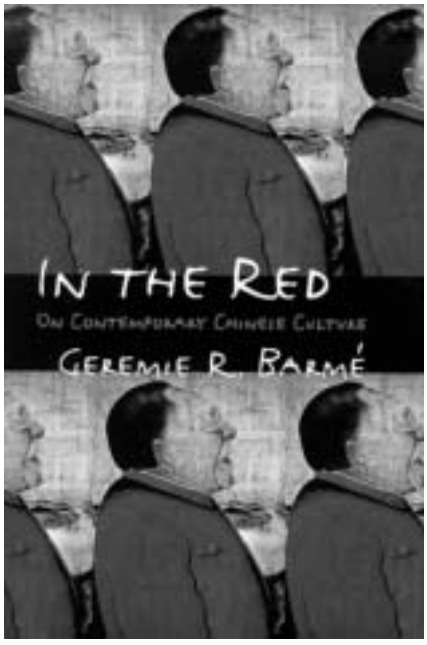
(59) 劉振英等：〈黨中央國務院召開下崗職工社會保障和再就業工作會議〉，《人民日報》，1998年5月15日；另參註㉕吳焰。

(60) 遲宇宙：〈新鄉300輛三輪車風波〉，《南方周末》，1998年12月25日。

陳意新 美國北卡羅來納大學威爾明頓校區歷史系助理教授

晚近社會主義、絲絨牢籠和知識份子政治

● 徐　賁



Geremie R. Barmé, *In the Red: On Contemporary Chinese Culture* (New York: Columbia University Press, 1999).

晚近社會主義和絲絨牢籠

白傑明 (Geremie R. Barmé) 的《赤字：當代中國文化》(*In the Red: On Contemporary Chinese Culture*，下稱《當代中國文化》) 一書，把對90年代中國文化的觀察納入了一個他稱之為「比較社會主義」的視界。在這一視界內，他憑藉後斯大林時代東歐知識份子，尤其是匈牙利作家哈拉茲梯 (Miklos Haraszti) 對軟性極權統治及其與知識份子關係的分析，對中國當今眾多的文化和知識活動作了描述。白傑明尤其重視這些文化知識活動的大環境，將此稱呼為「晚近社會主義」和「絲絨牢籠」。

如何描述和稱呼90年代中國的基本社會政治狀態和文化環境，這本是90年代中國知識份子爭論的一個焦點，也是他們在許多具體文化

如何描述90年代中國的基本社會政治狀態和文化環境，這是當前爭論的焦點。對90年代大環境的看法越樂觀，對80年代後文革文化反思的批判對象（如專制和不民主、人道理想和啟蒙）在90年代的持續意義就越懷疑、越否定。

問題上(如民族主義、大眾文化、全球化、商業化、知識份子作用等等)分歧的關鍵原因之一。對90年代基本狀態和環境的樂觀描述和稱呼，以「後新時期」的說法最有代表性。後新時期被描繪為中國民族自我意識空前覺醒、多元文化「眾聲喧嘩」、大眾文化化解官方和精英文化的自由寬鬆時期。對90年代大環境的看法越樂觀，對80年代後文革文化反思的批判對象(如專制和不民主)和目標(如現代化、人道理想和啟蒙)在90年代的持續意義就越懷疑、越否定。相反，越看到90年代大環境與前幾十年的延續性，對此時期就越難持有樂觀的看法。強調中國政治環境近幾十年來的有機聯繫，拒絕在經驗層次上把新現象等同為新時代，這就要求對大環境的稱呼把特定時期的文化現象與社會制度聯繫起來。

白傑明的「晚近社會主義」命名在批判性上和傑姆遜(Fredric Jameson)的「晚近資本主義」有相通之處①。和傑姆遜不同的是，白傑明的「晚近社會主義」不是後現代理論系統的一部分。他提出「晚近社會主義」的目的在於指出中國知識份子在文化思考中的兩個特定傾向：一是在熱衷「中西」、「中美」等跨文化比較的同時，卻偏偏忽略對東歐這一中國的「靈魂夥伴」的研究；二是在文化研究中小心翼翼地避免涉及社會主義和共產主義文化問題②。白傑明對這兩種傾向提出了嚴厲的批評。他特別指出，現今的中國和1989年以前的東歐具有相似的生存環境，但中國知識份子在思考自己的文化處境時卻一直以批判文化傳統來代替對「中國社會主義現實」的批判③。

白傑明對中國知識現象的觀察雖然中肯，但他對這些現象的成因或效能分析卻未必能為大多數中國知識份子所接受。在對中國知識現象的成因或效能分析中，白傑明往往過份強調中國知識份子自覺接受官方話語的束縛或充當官方謀士的意向，而忽略了他們更深一層的「弱者反抗策略」④。白傑明把中國知識份子批判活動中的文化主義傾向歸結為毛話語根深柢固的影響。他批評道⑤：

> 在討論當代思想和政治問題時，文化派的托辭有其策略價值。這些從毛澤東思想大學校畢業的知識份子對古為今用或借古諷今的招數簡直太熟悉了。……這種做法的總體效果是混淆了中國文化情況分析的基本問題，而且事實上，它將知識份子的注意力從這一分析轉向較為討巧而且低風險的文化問題。

對中國知識份子處於政治壓力下所採取的聲東擊西做法，白傑明並不予以同情。他引用哈拉茲梯的話指出，當一個社會的公共言論必須以言外之意來進行時，這個社會的公眾生活實際上已經處於隱蔽的狀態。言外之意是一種人們力求自保、在言論中不斷實行自我審查的結果。訴求言外之意以求生存的言論不僅無法久存，而且還可能是官方新話語的先聲：「以言外之意進行的辯論可以是探測氣球的發送地，共識的實驗室，可控新利益的表達處，氣象資料的收集站，在那裏表

白傑明提出「晚近社會主義」的目的在於指出中國知識份子在文化思考中的兩個特定傾向：一是在熱衷「中西」、「中美」等跨文化比較的同時，卻偏偏忽略對東歐這一中國的「靈魂夥伴」的研究；二是在文化研究中小心翼翼地避免涉及社會主義和共產主義文化問題。他對這兩種傾向提出了嚴厲的批評。

述的意見並不違背國家意志，只是時機過早罷了。」⑥白傑明因此對中國知識份子充滿了失望：「眾所周知，比起東歐知識份子來，中國知識份子對極權／權威的日常統治更順從。」⑦然而，白傑明對中國知識份子的總體評價大有以偏概全之嫌。90年代的中國確實有一些小心翼翼揣測政治風向、乘官方話語順風船的知識話語(如某些「後學」、第三世界理論、亞洲價值、民族特殊性理論等等)，但是，具有獨立思想和批判意向的知識活動並沒有停止或消失。即使以白傑明理想化的獨立思想和批判意向標準來看，他也不能不承認還有像《公共論叢》派自由知識份子那樣的例外。

白傑明對當今中國知識份子批判作用的基本估計是相當悲觀的。除了他所說的中國知識份子的順從傳統，他也把「晚近社會主義」狀態中形成的「絲絨牢籠」式統治看成是造成中國知識份子喪失批判力的根本客觀原因。然而，觀察中國90年代知識政治的分野，其困難並不在於指出與官方話語合謀或對抗這兩個極端的差別，而在於恰當評估處於中間灰色地帶的種種話語(如人文精神討論、新國學、大眾文化理論、現代／後現代理論等等)的批判價值。白傑明對這些知識活動有興趣，但並沒有信心。他用《當代中國文化》的書題「赤字」所批評的，即是他所謂的90年代中國知識話語過剩、字詞超產，卻鮮有社會公眾效應的情況⑧。

白傑明對「晚近社會主義」的分析主要集中在它的特殊統治形式，即一黨專制由斯大林式的強制統治轉化為後斯大林式的軟性審查監控，從鐵牢轉化為「絲絨牢籠」，「由粗野的、軍事化的斯大林式(也可視為毛式)統治轉化為一種軟性的平民政府」⑨。白傑明指出，「技術官僚重新規劃社會契約，在新的社會契約中，共識代替了強制，合作瓦解了批判。(思想)審查不再是由笨拙的政治機構來進行，而是成為藝術家、讀者觀眾和政治人員共同參與的合作結果。這是一種『進步了的審查』」。白傑明提醒我們，對這種新體制，東歐作家有不同的稱呼。哈維爾(Vaclav Havel)稱其為「隱蔽暴力」，哈拉茲梯稱其為「絲絨牢籠」，在這個牢籠中，連壓迫和自我壓迫也會變成一種高級藝術⑩。

在白傑明那裏，「晚近社會主義」是和「絲絨牢籠」這個概念聯繫在一起的。這兩個概念在極權統治問題上的紐合點，使得白傑明所說的社會主義有別於其他類似的稱呼。鮑姆(Richard Baum)和謝夫琴科(Alexei Shevchenko)曾指出，海外中國研究因中國改革後的形勢變化而面臨「範型溝裂」問題。因此，中國問題研究者們迫切需要有對中國大環境的新稱呼⑪。其中不少新稱呼仍以「社會主義」或其反面「資本主義」為名稱主詞。以「社會主義」為主詞的稱呼有「資本社會主義」、「不完全國家社會主義」、「地方市場社會主義」、「單位社會主義」、「社會主義社團主義」、「國家社會主義社團主義」等等⑫。以「資本主義」為主詞的稱呼則有「名稱資本主義」、「官僚資本主義」、「中國特色的資本主義」等等⑬。這些稱呼大多着重於經濟狀態。雖然白傑明對當今中國的大

「晚近社會主義」的特殊統治形式，是一黨專制由斯大林式的強制統治轉化為軟性審查監控，從鐵牢轉化為「絲絨牢籠」。思想審查不再是由政治機構進行，而是成為藝術家、讀者觀眾和政治人員的合作結果。哈維爾稱其為「隱蔽暴力」，哈拉茲梯稱其為「絲絨牢籠」。在這個牢籠中，連壓迫和自我壓迫也會變成一種高級藝術。

環境也以「社會主義」為主詞稱呼，但他卻側重在其「絲絨牢籠」的極權統治形態。以「絲絨牢籠」來闡發「晚近社會主義」，這樣得出的中國總體景觀自然就比着重經濟的觀察來得遠不樂觀。

白傑明對「晚近社會主義」和「絲絨牢籠」這兩個概念的闡述主要依賴中國與1989年前東歐經驗的類比關係。這種類比論述最好與其他關於中國社會主義的直接論述相參照，以幫助了解中國社會主義意識形態和極權政治結合的具體情況。皮克維茲 (Paul G. Pickowicz) 曾用「後社會主義」來說明社會主義在中國的名存實亡和在後極權統治中所起的招牌作用。在皮克維茲之前，德利克 (Arif Dirlik) 就使用過「後社會主義」這一術語，並以此來讚許「具有中國特色的社會主義」。德利克認為，從毛澤東時代起，中國共產黨就在實行非正統的社會主義，一種可稱為後社會主義的社會主義。1982年中共十二中全會後，更是確立了鄧小平式的「中國特色的社會主義」的正統地位，使中國正式進入後社會主義時期。德利克說，他的後社會主義概念故意保持模糊，以便「把握歷史情況的高度曖昧性」⑭。德利克使用後社會主義概念，是為了在政治元理論層次上打破社會主義／資本主義的二元對立。這樣的概念恰好可以用來描述中國既不像社會主義又不像資本主義的特殊狀況。

德利克曾用「後社會主義」來讚許「具有中國特色的社會主義」。德利克認為，從毛澤東時代起，中國共產黨就在實行非正統的社會主義，一種可稱為後社會主義的社會主義。他的後社會主義概念是為了打破社會主義／資本主義的二元對立。

和德利克不同，皮克維茲使用後社會主義概念，不是為了強調黨內高層如何重新界定社會主義，而是為了強調普通老百姓對社會主義的感受。正如貝利 (Chris Berry) 和法格哈 (Mary A. Farquhar) 所說的，在皮克維茲那裏，「社會主義已經死了，別的情況正在發生」⑮。皮克維茲的後社會主義概念概括了普通中國人經歷的失望和幻滅，概括了社會主義經濟制度和分配體制的崩潰，也概括了社會主義道德感召的破滅和社會主義代言政黨合法性的危機。皮克維茲強調，後社會主義並非指老百姓思考並拋棄社會主義理論，而是指普通公民在政治事務中缺乏參與，對社會主義發展前途失去信心，對以社會主義為名義的政治、經濟、文化體制失去信任，但卻又對中國現狀提不出有效替代理想。後社會主義是在社會主義理想喪失後繼續由舊體制維持專制統治的狀態：「在後社會主義中，儘管人們普遍疏離社會主義，儘管非社會主義的政治力量已經出現，失去作用的體制仍然根深柢固，仍然能對社會、政治、經濟和文化生活造成傷害。」⑯

皮克維茲所說的「後社會主義」和白傑明所推崇的東歐知識份子對後斯大林政治文化狀態的觀察分析相當吻合。這一狀態的特殊之處在於，人們雖然已不再相信官方意識形態，但卻並不公開表露。哈維爾稱此為後極權統治效果。哈維爾把後極權統治界定為這麼一種統治：它的權力聲音已不再能令人心服口服，但卻仍具有威懾力，仍能強迫人不得不作出相信的樣子⑰。阿納諾斯特 (Ann Anagnost) 把哈維爾的這一定義用到對中國現狀的分析中去，並且指出，1989年以後的中國官方意識形態控制之所以能起到使

人公開表示信服的作用，是因為「政治恐怖有了更巧妙的形式。而且，國家的再分配權力使得社會意志被商品拜物所折服，在某些方面，商品拜物的控制力比資本主義更徹底」⑱。

白傑明的「晚近社會主義」和「絲絨牢籠」可以說是對「後社會主義」和「後極權」在中國結合的另一種表述。「後社會主義」和「後極權」是一對互補概念。後極權指的是社會主義理想死亡後，仍繼續以它的名義來運作的威權統治。而後社會主義則是指，雖然社會主義經濟制度和倫理道德價值觀已經名存實亡，但它作為一黨專制的意識形態價值依然存在。白傑明對中國90年代社會主義和極權制度結合的分析着重涉及了市場經濟及社會商品化的作用和民族主義這兩大因素。這二者都與白傑明關心的90年代中國大眾文化有密切關係。白傑明對中國知識份子及其精英文化的批評也是在市場經濟、民族主義和大眾文化的多元關係中闡述的。

市場經濟、大眾文化和民族主義

市場經濟和商品化改變了社會主義在中國的結構，在消除了其道義價值的同時卻保存了其威權政治形態。在毛澤東時代，正統的社會主義包含三個主要因素：禁欲主義、平均主義和國家主義。這三種因素在中國80年代後期和90年代的變化過程中得以保存的唯有國家主義。國家主義的基本邏輯是，中國需要社會主義，因為社會主義可以使中國盡快富強起來。為了實現這一目標，國家可以合理合法地要求國民犧牲個人權利和局部利益。國家的意志並不體現為社會成員日常的集體願望，而體現為由先進政黨洞察的歷史發展方向。只有黨才能將國家意志貫徹於社會，黨和國家是不可分割的一體。以國家為核心的社會主義，其核心不是公眾社會，而是由單一政黨掌管的社會。國家主義是社會主義和一黨專制在中國必然結合的樞紐。

市場和商品經濟瓦解了毛式社會主義的禁欲主義和平均主義，但卻沒有對它的國家主義造成實質的傷害。許多人期待經濟的自由化會在中國引發政治自由化，白傑明在《當代中國文化》一書中所持的立場恰恰與此相反。在他看來，市場和商品經濟對「絲絨牢籠」的維持、更新和運行是利大於害，而對於對抗性的異見文化則是化解作用大於庇護作用。90年代的大眾文化因新的市場和商品經濟環境而得到蓬勃發展，但在政治專制和資本的合力控制下，大眾文化遠未能代替精英文化成為相對於官方文化的異見文化的生成場所。白傑明把中國今後批判性異見文化的希望仍寄託於知識份子文化而非大眾文化。

許多人期待經濟的自由化會在中國引發政治自由化，白傑明在《當代中國文化》一書中所持的立場恰恰與此相反。在他看來，市場和商品經濟對「絲絨牢籠」的維持、更新是利大於害，而對於對抗性的異見文化則是化解作用大於庇護作用。白傑明把中國今後批判性異見文化的希望仍寄託於知識份子文化而非大眾文化。

現有的中國大眾文化分析中存在着這樣一種傾向：把對大眾文化的態度區分為精英主義和反精英主義兩種，並將精英主義與自由主義等同起來。這種區分有意無意地掩飾了主流官方文化在大眾文化和精英文化互動關係中的主控作用。而白傑明對當前中國大眾文化的分析

所凸現的，正是大眾文化、精英異見文化以及官方主流文化這三者之間複雜的多邊關係。

白傑明指出，市場對出版和信息流通的作用，的確削弱了官方權力對言論的直接壓制。但這並不等於給異見文化提供了生存的空間或機遇。異見文化的活力其實來自它所反抗的直接壓制。正是由於80年代官方發動的一次又一次運動，才使得當時的知識份子形成了某種程度上頗為一致的異類文化。隨着政治運動的消失，90年代的中國知識份子反倒因失去共同對立面而陷入日益加劇的互相指責⑲。

白傑明指出，正是由於80年代官方發動的一次又一次運動，才使得當時的知識份子形成了某種程度上頗為一致的異類文化。隨着政治運動的消失，90年代的中國知識份子反倒因失去共同對立面而陷入日益加劇的互相指責。90年代中國大眾文化中的異類文化因素其實是80年代無害異見文化的延伸。

雖然直接壓制和異見文化之間有某種相輔相成的關係，但白傑明並不認為中國極權壓制下曾形成過真正的異見文化。他認為，在直接壓制下的中國異見文化一直具有隨機性和妥協性，實際上是一種「無害的另類文化」(異類文化)⑳。白傑明對80年代文化批評無害性的評價可以視為他對中國知識份子不如東歐知識份子這一基本評價的註腳。他認為，90年代中國大眾文化中的異類文化因素其實是80年代無害異見文化的延伸。

90年代中國大眾文化的無害性主要是從四個方面來說的。第一個方面是大眾文化中的異類成分，主要表現為玩世主義。玩世主義的作用與其說是反抗，還不如說是妥協和逃避。第二個方面是大眾文化以符號的多元造成政治社會民主的假象。官方話語對於非政治性大眾文化的容忍，造成了一種寬鬆多元的文化景象，從而增強了它壓制異見文化的合法性。第三個方面是大眾文化憑藉中國的市場經濟而興起，但市場不僅能化解精英文化中的前衛和異見因素，而且也能化解大眾文化本身所包含的異類成分。第四個方面是大眾文化的本土性很容易被官方話語反西方的民族主義所同化。

白傑明對中國大眾文化和民族主義關係的分析亦成為他對90年代中國民族主義評價的一部分。民族主義成為中國90年代社會主義和極權制度結合的另一個支點。白傑明指出：「在處理棘手的國際問題時，一種新的民族悲情對提供政治整合和營造共識框架起了關鍵的作用。」㉑白傑明把「說不」類書的一時大行其道解釋為普通人接受這種悲情民族主義的指標。但他同時指出，在如何解讀這一指標時，不能不考慮到反面意見在當今中國所受到的限制，因此不宜過份誇大民族主義的全民性。白傑明指出：「沒有公共知識份子，沒有自由的新聞出版，那些傳達給大眾讀者的、比較極端的、被黨認可的思想，其實並沒有真正受到質疑。」㉒白傑明對民意的謹慎評估與那些把「說不」類書的銷量直認為民意、並把90年代民族主義認作「原型公民社會」和「原型個人主義」的解讀，形成了鮮明的對比㉓。

白傑明並不認為90年代的民族主義完全由官方所操控。他指出，民族主義超出了官方意識形態，與之並不完全吻合，但民族主義卻有利於官方意識形態。由於社會主義思想意識的衰落，官方意識形態越

來越需要依賴民族主義㉔。不過，民族主義之所以有機地溶入官方意識形態，與它在90年代的新發展密切相關。在中國，民族主義包括三個方面：民族感情、現代性話語和秩序意識形態。這三個方面在90年代都有新的發展，90年代的民族主義因此而具有鮮明的特點。

中國民族主義的第一個方面是對中華大群體的情感依戀和文化歸屬感，並在此大群體受到外來威脅時表現出強烈愛國心。激發90年代中國民族情感的並不是外來威脅的沉重危機感，而是由國家經濟力量快速發展引起的自豪和具有相當安全感的國恥回憶。這種民族感情成為娛樂性大眾文化的絕佳材料。新興的大眾文化形式，如體育活動、主題公園、民俗慶典等，使得這一方面的民族主義前所未有地滲透到社會各階層的日常生活中去。民族情感越使得民眾關心與中國有關的國際問題(如最惠國待遇、世界貿易組織、台灣問題等等)，對這些問題的排外主義操作(如「說不」類書籍)就越成為大眾文化的新寵和新的商業熱賣點。白傑明指出，這類出版物的反西方和排外色彩「對形成(中國)都市中心輿論有着不可限量的作用」㉕。

中國民族主義的第二個方面是對現代性趨勢的取向和態度。民族主義思潮在十八、十九世紀產生於西方，逐漸擴展到世界範圍，成為與現代化共生的趨勢。在中國，民族主義的產生和發展與近代幾乎所有的政治、社會、經濟和文化的現代化變革都有聯繫。90年代知識份子對現代化和現代性的反思的特點在於把現代性確定為一種西方霸權話語，並以中國特殊論為基點，強調中國自己的發展話語。白傑明特別提到兩種有關的新理論趨勢：一是後現代、後殖民理論，二是關於中國特殊性的理論。第一種趨勢是通過「後現代主義的中國化來為在國家問題上的政治逃避、沉默和道德中立作藉口」㉖。第二種趨勢則更複雜一些。它既包括某些全球化理論對中國在國家社會主義放鬆控制後，又轉受國際市場和國家資本主義控制的憂慮，也包括一些為毛時代政策辯解張目的「新左派」理論㉗。

中國民族主義的第三個方面是它營造社會政治秩序的意識形態作用，並在此基礎上要求人們對現有的民族國家制度以及統治政黨奉獻絕對的忠誠。民族主義使得中國官方宣傳能夠以中西、中美價值衝突代替階級鬥爭，形成新的敵我意識形態。新舊敵我意識形態都是用來凝聚內部團結和忠誠的。作為秩序意識形態的民族主義，其要義不僅在於歸屬，而更在於服從，尤其是對秩序執行權威的服從。正如韋伯(Max Weber)所指出的那樣，從根本上說，服從秩序執行權威，就是認可其獨掌「暴力的合法使用權」㉘。白傑明在《當代中國文化》一書中關注的，正是這種威權民族主義。

威權民族主義並不是民族主義的唯一可能形式，更不是它的唯一合理形式。正因如此，民族主義與威權政治在中國的結合，才更需要引起我們的高度重視。就使用暴力

90年代知識份子反思現代性的特點在於把現代性確定為西方霸權，並以中國特殊論為基點，強調中國自己的發展話語。白傑明特別提到兩種有關的新理論趨勢：一是後現代、後殖民理論，二是對中國受國際市場和國家資本主義控制的憂慮，以及一些為毛時代政策辯解張目的「新左派」理論。

的意向和能力而言，90年代中國威權民族主義是毛式社會主義國家主義在此時期的延續和變化形式。爭取民主在中國的發展，其中就包括要爭回公眾社會的一項基本權利，那就是由輿論自由評說甚麼國家暴力是道德的，甚麼國家暴力是不道德的。如果公眾社會不能自由行使這項基本權利，那麼公民的其他權利也就沒有保障。在這種情況下，無論國家管制表現得如何寬鬆，它都是一座實行極權統治的「絲絨牢籠」。

激發90年代中國民族情感的並不是外來威脅的沉重危機感，而是由國家經濟力量快速發展引起的自豪和具有相當安全感的國恥回憶。民族情感越使得民眾關心與中國有關的國際問題，對這些問題的排外主義操作就越成為大眾文化的新寵和新的商業熱賣點。

註釋

① Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1991), xiii, xiv.

②③⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑲⑳㉑㉒㉔㉕㉖㉗ Geremie R. Barmé, *In the Red: On Contemporary Chinese Culture* (New York: Columbia University Press, 1999), 4; 5; 5; 6; 6; x; 7; 7; 355; 285; 371; 370; 256; 370; 271; 356.

④ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven: Yale University Press, 1990).

⑪⑫⑬ Richard Baum and Alexei Schevchenko, "The 'State of the State'", in *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*, ed. Merle Goldman and Roderick MacFarquhar (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 333; 333; 333.

⑭ Arif Dirlik, "Post-Socialism? Reflections on 'Socialism with Chinese Characteristics'", in *Marxism and the Chinese Experience*, ed. Arif Dirlik and Maurice Meisner (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1989), 364.

⑮ Chris Berry and Mary Ann Farquhar, "Post-Socialist Strategies: An Analysis of Yellow Earth and Black Cannon Incident", in *Cinematic Landscapes*, ed. Linda C. Ehrlick and David Desser (Austin: University of Texas Press, 1994), 84.

⑯ Paul G. Pickowicz, "Huang Jianxin and the Notion of Postsocialism", in *New Chinese Cinemas: Forms, Identities, Politics*, ed. Nick Browne et al. (New York: Cambridge University Press, 1994), 83.

⑰ Vaclav Havel, "The Power of the Powerless", in *Vaclav Havel: Living in Truth*, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1986), 45.

⑱ Ann Anagnost, "Socialist Ethics and the Legal System", in *Popular Protest and Political Culture in Modern China: Learning from 1989*, ed. Jeffrey N. Wasserstrom and Elizabeth J. Perry (Boulder, Colo.: Westview Press, 1992), 181.

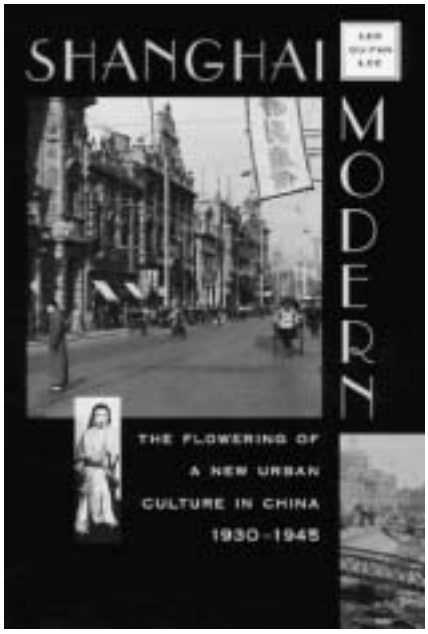
㉓ Xudong Zhang, "Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China", *Social Text* 16, no. 2 (Summer 1998): 111.

㉘ Max Weber, "Politics as a Vocation", in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 78.

徐　賁　美國加州聖瑪利學院英文系教授

一種摩登批評

● 毛　尖



Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

李歐梵寫作《上海摩登：一種新都市文化在中國 1930-1945》的過程中，最殫精竭慮的問題是「怎麼寫」。如今書出來了，輪到讀者琢磨「怎麼讀」了。在我看來，這本書至少有下面四種讀法。

當小說看。在這個「雙城記」裏，主人公的名字一個叫「上海」，一個喚「香港」。故事的重心是上海，講上海如何風光，如何摩登，如何讓外國人流連忘返，讓中國人心神俱醉。不過，隨着歲月流逝，「上海喪失了所有的往昔風流，包括活力和頹廢」，「取代她的是香港」。這個故事恰似《沉香屑——第一爐香》的都會版本。我不知道李歐梵是不是從張愛玲的小說技法裏得到過靈感寫他的《上海摩登》，但是上海和香港的關係隱隱然折射着葛薇龍和她姑媽的糾轕卻是有線可索的：上海來的年輕女子葛薇龍投靠了在香港的姑媽後，就自願地步了她姑媽的後塵，加入到淫逸的空氣中去了。不過李歐梵的摩登處在於他的「雙城記」是個正面講法，他幾乎是情不自禁地歌頌了「色欲和魔幻」(第五章)，歌頌了「尤物的臉和身體」(第六章)，歌頌了「頹加蕩的愛」(第七章)；所以他的著作是以「上海復興」終結的，用的是全然的小說筆法：

現在上海終於在一個世紀的戰爭與革命的灰燼裏重生了，不知道張愛

我不知道李歐梵是不是從張愛玲的小說技法裏得到過靈感寫他的《上海摩登》，但是上海和香港的關係隱隱然折射着葛薇龍和她姑媽的糾轕卻是有線可索的。

李歐梵的敍述是相當個人化的，而且因為資料可觀，所以他的縱談可以一邊滿足讀者貪戀的掌故欲，一邊讓讀者領略作者的獨特解讀。李歐梵開宗明義就說，他要在這部書裏「重繪上海文化地圖」。

玲看到這樣的歷史反諷，期間她的城市又經歷了這樣難以想像的命運的逆轉，會說甚麼？更無法想像，如果她能看到新上海的城市景觀看上去就像是鏡像的鏡像——對香港的現代或後現代複製，而香港長期來一直是以老上海為藍本——又會有甚麼表示？

當然，《上海摩登》可以當小說讀，還因為這本書的「三一律」用得實在漂亮。書中的所有場景都是時間、空間和人物的交匯處，用偵探學理論的話說，它們一個個都是值得細察的地方：舞廳、咖啡館、公園、跑馬場、娛樂場、電影院、飯館、百貨公司以及大馬路。只不過，在以往的小說中，這些地方都是作為背景呈現的，而李歐梵則把它們一個個變成了主角，它們成了故事的細節和情節，成了小說之眼。

當散文看。李歐梵在序言裏說：「因為我手頭資料(可看的和可視的)頗豐，且希望能提供給我預期的學院的和非學院的讀者，我選擇用一種散文似的風格，一種理論色彩不濃的語言來寫作此書。」的確，這本著作又是一本「老上海縱談」。李歐梵的敍述是相當個人化的，而且因為資料可觀，所以他的縱談可以一邊滿足讀者貪戀的掌故欲，一邊讓讀者領略作者的獨特解讀。比如，說到老上海的電影說明書，他就控制不住地要炫耀一番家藏的寶貝：他手頭有40年代國泰電影院的雙語電影情節說明書。他在注解裏詳細地描摹了這份說明書上上下下的內容，並且總結說電影說明書收集在一起就是一部了不起的小說集。然後，他甚有洞見地指出：因為電影說明書可以當小說讀，所以當時的電影和流行小說肯定甚有淵源。另外，因為電影說明書常用「半文言」的帶鴛蝴風格的筆墨寫作，所以鴛蝴派的小說美學對中國電影觀眾是很有影響的。再比如，他寫到月份牌，就忍不住說「我來試圖解讀

我自己擁有的一張月份牌上的一個女子」，而他解讀的語言是地道掌故式的：

這張月份牌屬於相對傳統的那種類型，做的是哈德門香煙的廣告。其繪畫技法是1930年的特殊的「擦筆淡彩畫」，這種技法由民初畫家鄭曼陀最早使用。畫中女郎的身體沒有像有些長畫面那樣被拉長。她臨水而坐，水上有一對天鵝游過，畫的右上方和右下方畫着傳統風格的草和枝椏……她穿着簡單但頗有品味的淺色旗袍，是當時相當流行的「滿族裁式」……她別在襟上的花帶着模糊的激情，一種因可憐和悲哀而變得酸苦的激情……我發覺女郎的臉令人憶及著名影星阮玲玉——她在1930年左右聲名鼎盛，是一個偉大的偶像和一個激情女子，但最終因愛自殺。

這種例子很多，李歐梵情緒流露的地方也很多。書中多次提到嘉寶 (Greta Garbo) 的名字，提到阮玲玉，提到激情和死亡，所以從散文吐心曲的角度來講，這部著作中流露的李歐梵心事也絕不會比他的「散文集」少。

當「老上海摩登指南」讀。李歐梵開宗明義就說了，他要在這部書裏「重繪上海文化地圖」。不過，他的這張地圖沒有門牌號碼沒有東西南北，比例尺也完全失調 (一家小咖啡館可能比一條街大幾倍) ；他是有意要把老上海畫成一個迷宮，而且李歐梵鼓勵你做一個「游手好閒者」，鼓勵你流連大馬路，去看電影，去跳舞，去百貨公司，去咖啡館。而且，他會告訴你「先施飯店的114間客房，中式房是1至2、5美元一天，西式是2至6美元一天」；告訴你「小舞場很便宜，一塊錢可以跳五六次，喝杯清茶只費兩角」；告訴你「純粹外國風味的沙利文有特別好的檸檬汁和冷食料」；告訴你「四大公司都是海外華人投資，裏面有電梯，會把你送到各個樓面，包括舞廳、頂樓酒吧、咖啡館、飯館和娛樂場等」。凡是有關摩登享受的，他都會如數家珍地告訴你，並且，他告訴你，這些摩登享受，這些頹廢的帶色欲的都會娛樂，有着美學上的迷人之處，你不必害怕被人指責「頹廢」，因為「頹加蕩」裏有着現代的精神內核。

最後，你得認認真真坐下來讀，因為這是一部極其嚴肅的批評專著。李歐梵以此書向「無與倫比的華爾特．本雅明」表示了他的最大敬意。他用本雅明 (Walter Benjamin) 注視巴黎的激情注視了他的上海，他坦承：「就是因為我心裏裝了本雅明的《發達資本主義時代的抒情詩人》，我才第一次試圖從一個文學角度來重構上海。」但是，他的批評框架並沒追隨本雅明對巴黎的構造，因為二十世紀的上海已完全不同於十九世紀的帶拱門街的巴黎，巴黎作家們的寓言空間也無法在上海被複製。所以，李歐梵從「上海是如何被寓言化」這個問題出發，重新整理了上海作家的「都會抒情對象」，他把上海所能提供的聲光影像和商品一齊囤集起來，然後在一次集體的「美學行動」中，把它們統統轉換成藝術。也因此，李歐梵的這本論著具有了理論意義，在他把咖啡館、電影院、舞廳、跑馬場、百

李歐梵用本雅明注視巴黎的激情注視了他的上海，但是，他的批評框架並沒追隨本雅明對巴黎的構造。因為，本雅明「在那個時代裏找不到甚麼他喜歡的事情」，而李歐梵卻是由衷地喜歡這個時代裏的所有摩登產品。機械讓本雅明感到毫無防備的震驚，但李歐梵卻隨時準備擁抱各類都會的刺激。

貨公司、娛樂場等地方羅列出來的同時，他的主題也在寓言的層面上越來越清晰地呈現出來，它們在「摩登」這個總的意象裏自由地、歡欣地敞開，這是它們在中國現代文學研究中第一次得以如此隆重地集體亮相，如此光彩奪目地共同隱喻一個現代性的無窮疆域。

而在這裏，他也顯示出了和本雅明的不同。本雅明「在那個時代裏找不到甚麼他喜歡的事情」，而李歐梵卻是由衷地喜歡這個時代裏的所有摩登產品。機械讓本雅明感到毫無防備的震驚，但李歐梵卻隨時準備擁抱各類都會的刺激。所以本雅明是「一個馬克思和一個現代詩人」；而李歐梵則只在現代詩人這點上和本雅明匯合。此外，他是一個小說家，一個遊手好閒者，一個偵探和一個批評家。而正是在此意義上，他的批評是一種非常摩登的批評，一種可以有很多讀法的批評。

建構中國市民社會

● 丁　為

作者理性地認識到僅僅強調政治權威的轉型無助於中國現代化兩難癥結的化解，最終實現中國現代化的關鍵在於逐步確定國家與市民社會的二元結構，進而形成二者之間一種良性的互動關係。

鄧正來：《國家與社會——中國市民社會研究》(成都：四川人民出版社，1997)。

單就全書結構形式而論，《國家與社會》毋寧說是作者關於中國市民社會系列研究的七篇論文的結集。前五篇論文依時序分別發表於《中國社會科學季刊》(香港)創刊號及總第3、5、8和15期；後兩篇則是作者分別為其與美國社會學家亞歷山大教授共同主編的《國家與市民社會》和朱英教授所著《轉型時期的社會與國家》兩書所寫的序文。然而，本書又並非一本單純的、主題集中的論文集，它更是內容充實、體系完整、分析透辟、論證充分而周全的一本實實在在的「書」。全書沿循「建構—解析—批判」的研究路徑展開，其內隱的邏輯結構不言而喻。

作者首先給出了中國市民社會

貨公司、娛樂場等地方羅列出來的同時，他的主題也在寓言的層面上越來越清晰地呈現出來，它們在「摩登」這個總的意象裏自由地、歡欣地敞開，這是它們在中國現代文學研究中第一次得以如此隆重地集體亮相，如此光彩奪目地共同隱喻一個現代性的無窮疆域。

而在這裏，他也顯示出了和本雅明的不同。本雅明「在那個時代裏找不到甚麼他喜歡的事情」，而李歐梵卻是由衷地喜歡這個時代裏的所有摩登產品。機械讓本雅明感到毫無防備的震驚，但李歐梵卻隨時準備擁抱各類都會的刺激。所以本雅明是「一個馬克思和一個現代詩人」；而李歐梵則只在現代詩人這點上和本雅明匯合。此外，他是一個小說家，一個遊手好閒者，一個偵探和一個批評家。而正是在此意義上，他的批評是一種非常摩登的批評，一種可以有很多讀法的批評。

建構中國市民社會

● 丁　為

作者理性地認識到僅僅強調政治權威的轉型無助於中國現代化兩難癥結的化解，最終實現中國現代化的關鍵在於逐步確定國家與市民社會的二元結構，進而形成二者之間一種良性的互動關係。

鄧正來：《國家與社會——中國市民社會研究》(成都：四川人民出版社，1997)。

單就全書結構形式而論，《國家與社會》毋寧說是作者關於中國市民社會系列研究的七篇論文的結集。前五篇論文依時序分別發表於《中國社會科學季刊》(香港)創刊號及總第3、5、8和15期；後兩篇則是作者分別為其與美國社會學家亞歷山大教授共同主編的《國家與市民社會》和朱英教授所著《轉型時期的社會與國家》兩書所寫的序文。然而，本書又並非一本單純的、主題集中的論文集，它更是內容充實、體系完整、分析透辟、論證充分而周全的一本實實在在的「書」。全書沿循「建構—解析—批判」的研究路徑展開，其內隱的邏輯結構不言而喻。

作者首先給出了中國市民社會

之概念，並界定了它在國家—社會二元結構中的活動場域。國家佔據了作為政治設置的制度空間，此外則由社會成員按照契約性規則在自願自治基礎上組織而成的市民社會佔據着自由進行經濟、社會活動的私域和議政參政活動的非官方公域。由於中國是一個現代化的遲—外發型國家，它需要改造傳統的政治結構和權威形態，進而「在新的基礎上重新獲致合法性和社會支持力量，並轉換成具有現代化導向的政治核心」。那麼，究竟如何整合社會轉型過程中的國家與市民社會，才能保證既避免政府的威信與權威合法性資源在社會變革中的過度流失，又能防止其因缺乏外部社會制約或因社會失序而出現「回歸」傳統之趨向呢？作者檢討了新權威主義與民主先導論在改革中國政治體制與經濟體制過程中的言論主張，理性地認識到僅僅強調政治權威的轉型無助於中國現代化兩難癥結的化解，最終實現中國現代化的關鍵在於必須營建一個健康的市民社會，並逐步確定國家與市民社會的二元結構，進而形成二者之間一種良性的互動關係。這表現為：國家為市民社會提供制度性法律保障，並通過抽象立法行為與具體的執法、司法行為，對市民社會進行必要的干預和調節。市民社會則作為制衡國家的力量，培育和發展多元利益集團，為民主政治的實現奠定堅實的社會基礎。通過對形成中國市民社會的由上而下的國家因素、由下而上的社會因素以及由外而內的外部因素的回顧總結，作者提出了建構中國市民社會的「兩個階段論」：一曰形成國家與市民社會二元結構階段；二曰市民社會積極參與國家決策階段。冷靜的分析與理性的思考，使作者深諳中國市民社會建構的長期性與艱巨性，並在此一問題上始終保持着足夠的自覺與高度警省。

完成建構中國市民社會這一艱巨的目標性任務後，為了不致於因切斷歷史、盲目照搬西方市民社會理論而產生「形式主義的謬誤」，作者考鏡源流，開始了解析西方市民社會與國家在學理上的分野及兩種學理架構的努力。批判政治專制、力倡個人自由的近代政治自由主義思想與反對國家干預、弘揚市場經濟的近代經濟自由主義思想，對西方市民社會與國家在學理上的分野產生了極大影響。近代政治自由主義立基於社會先於或外於國家而在的觀念，在霍布斯 (Thomas Hobbes)、洛克 (John Locke) 和盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 等自由主義政治哲學家那裏得到了強化，它關注如何使國家權力受到限制以保障個人的天賦權利。以重農學派和古典經濟學家為代表，近代經濟自由主義認定，「自由放任」原則與「看不見的手」的規律性力量使社會擁有自身的內在動力和不受外界影響的規律，從而使社會獨立於政治或國家。上述觀念從結構和內容兩個方面為十九世紀初市民社會與國家的理論分野構設了明確的思想框架。作為市場經濟的產物，市民社會與國家在資本主義時代完成了現實中的分離；而其學理上的分野則基於它們各自具有的內在規定性以及由此產生的不同的終極目標，只是在

通過對形成中國市民社會的由上而下的國家因素、由下而上的社會因素以及由外而內的外部因素的回顧總結，作者提出了建構中國市民社會的「兩個階段論」：一曰形成國家與市民社會二元結構階段；二曰市民社會積極參與國家決策階段。

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 的政治理論中才首先得以完成。作者區分了黑格爾「國家高於市民社會」與洛克式「市民社會先於或外於國家」兩種架構，指出黑格爾將國家神聖化不僅否定了市民社會之於國家建構的正面意義並因此構成了自由主義思想發展的一種歷史反動，而且還隱含着國家權力可以無所不及和社會可以被政治化的邏輯，從而極易被誤導為極權或集權的政治獨裁主義。洛克式「市民社會先於或外於國家」的非政治化路向則往往趨於對無政府狀態的誤導，尤其令人憂慮的是，它認定市民社會具有自決於國家之外的天然權利，這種權利禁絕任何侵犯，而這極易走向假「人民主權」之路的極端。通過對西方市民社會與國家在學理上的分野以及其間發展形成的兩種市民與國家關係的學理架構的仔細清理與分析，作者就此結論：中國市民社會與國家二元架構間應呈現出一種良性的結構性互動關係。

被中國接受為經驗和知識層面當然示範的「現代化框架」，不當地切割了中國多元且多重性的歷史現象，並且否定了中國自身發展經驗對於形成中國市民社會特殊品格的可能性及重要性。因此，我們在向西方尋求經驗支援與知識資源的取向上，應時刻保有批判的態度。

建構與解析中國市民社會無疑是一項艱巨複雜的理論工程，它要求我們分析、總結構成中國轉型過程之基礎的三種知識系統——以中國差等結構為依歸的文化傳統、以全權國家為核心的新傳統和百年來因變革而傳入的西方文化傳統——以及它們賴以為基的結構性基礎在社會轉型過程中所呈現出來的緊張、衝突和融合。由於中國市民社會的建構和現代化理論緊緊地交織在一起，因此「透過謹慎的知識學分析和中性的方法論研究」，作者對支配中國論者尋求西方經驗和理論支援，以及被中國接受為經驗和知識層面當然示範的「現代化框架」，進行了深刻的檢視與嚴肅的批判。「現代化框架」將世界各國作傳統與現代的簡單兩分處理，以邏輯合理性代替歷史的真實性；它在設定傳統是整體且同質的基礎上，視傳統為整體的落後，從而忽視了傳統中隱含的向現代轉型的深厚的正面性資源；尤其是它預設的那種一成不變的單線性歷史進化圖式將西方發展經驗的偶然轉換成一種普世的歷史必然，從而否定了那些條件不同、文化相異的國家發展出具有特殊品格的現代化道路的可能性。在「現代化框架」的支配與西方市民社會理論及實踐經驗示範下的中國市民社會的實體建構，同時也意味着一種研究範式或解釋模式的主張。然而，這種主張並未「對中國現代化進程中的國家與社會間的真實互動關係進行範例性的解釋和分析」，它依既定的理論模式在中國的歷史和現狀中尋覓與之吻合的事實依據，由此不當地切割了中國多元且多重性的歷史現象，並且否定了以差等結構為依歸的中國文化傳統之於整合中國市民社會的正面意義，也否定了中國自身發展經驗對於形成中國市民社會特殊品格的可能性及重要性。因此，本着知識社會學意義上的反思或批判精神，作者認為我們在向西方尋求經驗支援與知識資源的取向上，應時刻保有對支配這種取向的「現代化框架」的批判，並釐清國家與社會整體性分析框架的限度。唯其如此，我們才可能在解析中國現代化所遭遇的諸問題的過程中逐漸建構起符合中國歷史及現狀之真實性狀的市民社會理論。

另一種國學研究

● 段玉明

陶飛亞、吳梓明：《基督教大學與國學研究》(福州：福建教育出版社，1998)。

90年代以來，國學研究在學術界熱了一陣。不過其視野所及，大致仍不出傳統印象中的幾(十)個國學名人、幾所國學名校。一批教會大學，如燕京大學、輔仁大學、金陵大學及齊魯大學等在國學領域的重要貢獻，一直湮沒無聞。也許是教會大學的西方淵源，很多人只知它與西方文化有緣，甚至指它為西方對中國「文化侵略」的工具；至於教會大學與國學研究有甚麼關係，直等於匪夷所思。其實，印象與事實常常是有距離的，尤其是在「左」的思想熏陶下形成的印象更是如此。陶飛亞與吳梓明的新著《基督教大學與國學研究》，就是突破這種傳統印象的束縛，在基督教大學的歷史中，向我們展示了另一方被遺忘的國學園地，為相陳已久的這類研究送來一波新的信息。

西方教會在中國辦大學的初衷，當然是為了傳播基督教和西方文化。不過著者一開始就提醒我們不僅要看到教會辦學的動機，更要看到大學辦在中國，它的對象是有相當認知水平和選擇能力的青年，學校教育必須滿足他們求知與走向社會的要求。因此「教會大學受到兩種力量的牽引，一是西方的教會，一是中國社會。就前者而言，教會大學的資金大部分來自西方，在政策上當然要受他們的影響。就後者而言，教會大學的學生絕大多數要走向中國社會，因此它們的教育方針不能不受到中國社會的影響。中國教會大學的特殊性可以說是背靠西方而面對中國」。著者完全不同於以往用孤立的、靜止的方法考察教會大學，而明確指出了教會大學與中國社會存在着一種「互動關係」，中國社會的歷史進程一定會影響到

也許是教會大學的西方淵源，很多人只知它與西方文化有緣，甚至指它為西方對中國「文化侵略」的工具，至於教會大學與國學研究有甚麼關係，直等於匪夷所思。陶飛亞與吳梓明的新著《基督教大學與國學研究》向我們展示了基督教大學歷史中被遺忘的信息。

教會大學不僅開展了國學研究，而且研究得相當出色，證之以胡適在1947年出任北大校長時所說：「假如國立大學不努力，在學術上沒有成就，很可能是幾個教會大學取而代之」，就可知教會大學國學研究的勢頭了。圖為天主教輔仁大學前任校長陳垣。

教會大學的發展。在這個線索之下，著者進而描述了20年代一浪接一浪的民族主義運動，特別是五四新文化運動和國民政府對教會大學的立案要求，以及北京大學學術革新帶來的競爭壓力，推動教會大學內的中西有識之士，加快了這些大學的中國化進程，使得作為中國化的標誌之一的國學教育和研究，在這些大學中迅速地提昇到重要地位。著者清楚的說明了只要這些大學辦在中國社會，重視中國歷史文化並不是不可思議的事情。反之，它們在中國學術文化研究中經常被忽視，倒是值得我們反思一下自己是否有點盲目和狹隘。

教會大學不僅開展了國學研究，而且研究得相當出色，這是著者揭示出來的第二個富有新意的層面。本書不同於許多同類的研究，只是就學術論學術，而是充分注意到了學術發展的外部條件。如大學行政的支持程度、研究資源的豐匱，以及中外學術交流和學術氛圍，都決定着國學研究的進展。著者指出燕京司徒雷登 (John Leighton Stuart)、輔仁陳垣、金陵陳裕光、華中韋卓民這些大學校長的重視和支持國學研究，對這些學校學術事業的意義。同時又強調了哈佛—燕京學社的學術引導和霍爾 (Charles M. Hall) 遺產的經濟資助，也持久地推動了這些大學國學教學和研究的發展。中國學者過去常常諱言經濟待遇對學人的吸引力，但著者則明確指出了這些大學提供了穩定的薪酬福利及自由的學術氣氛，使得相當多的、甚至一些大師級的學者與教會大學的國學教研結緣甚深，貢獻良多。歸根到柢，學術成果是最有說服力的。著者除了重點分析了陳垣、顧頡剛、洪業等先生的學術活動外，還在附錄中列出了《燕京學報》、《輔仁學誌》及《中國文化研究匯刊》等三種教會大學主要學報的目錄，這些學報的連續性在當時是無出其右者。僅僅瀏覽這些目錄，再證之以胡適在1947年出任北大校長時所說：「假如國立大學不努力，在學術上沒有成就，很可能是

幾個教會大學取而代之」，就可知當年教會大學國學研究的勢頭了。

不僅如此，著者對教會大學學術傾向的分析着墨不多卻發人深思。自然，學術傾向與學者個人志趣有關，著者就曾分析顧頡剛先生的經世致用與洪業先生純學術的風格異同。但著者大致歸納了三個特點：一是在理論和方法上乾嘉學派的舊考據和英美實證主義研究佔絕對主導地位；二是在具體選題上以微觀專題為主；三則是純學術傾向。著者認為這些大學「除了研究還是研究，既不涉及政治，也不涉及教會」，這就是所謂的「為學術而學術，學術對政治的相對獨立性」。著者指出雖然一些教師學者在抗日救國活動中相當活躍，但他們的學術主要集中在中國古代的歷史文化，與當時的社會生活有一定距離，因此而受到時人和後人的批評。但是著者認為「教會大學中一些有影響的學者力求做到學術要『求真』，而不強調現實的社會功能。這實際上是對中國傳統學術過份依附於政治，過於強調『通經致用』的學術實用主義，缺乏獨立的科學精神的一種逆反行動，是希望學術按其自身規律獨立發展」。同時，正是這種超脫感，才使得許多當時的研究有了超越時代的、比較長遠的學術價值。其實，學術與政治的關係在中國學術界是個意義常新的老問題，也許學者們永遠是見仁見智，但著者提供的歷史反觀，也算是一種啟迪。

著者對教會大學國學研究的觀察止於50年代，在當時中美交惡的氣氛下，教會大學一朝解體，其學術研究也隨之被批為封建性、買辦性和反動性，雖然這種批判不只是針對教會大學，但教會大學被否定得最為徹底。著者指出，在其後相當長的時期內，大部分學者都諱言自己在教會大學工作的經歷，教會大學國學研究的歷史也隨之沉寂。頗具諷刺意味的是，教會大學因民族主義運動刺激而開展國學研究，隨着中國革命的勝利而遭唾棄，直到改革開放後才被再認識。著者描述了這種歷史的否定之否定，已經跨出了教會大學學術史的邊界，但卻值得識者深思。

近年來，出了好幾部研究教會大學的著作，改變了這一領域只有美國學者一種聲音的局面，但是把有西方背景的教會大學與中國主流學術這兩個從不沾邊的主題聯繫起來考察，則海內外僅此一部。這確實反映了著者在學術上的一種敏銳，值得有興趣者撥冗一讀。當然，這種研究還是處在初始階段，作為專題研究，範圍還可以限定得更小一些，倘若以一兩所大學作重點剖析，或能更清晰地透視問題。同時，最應該指出的是理論上進一步深入的必要。著者接觸到了中外文化交往中的重大理論問題，即如何看待「文化侵略」這個概念。事實上，學術界在分析和評價西方在華文化活動時，一直糾纏在這個政治斷語上。著者認為這個口號本身首先是歷史研究的對象，應該探討它的歷史內容和歷史意義。分析的路子是對的，著者對此似乎也有些新的看法，但卻沒有展開充分的討論，提出了問題，留下的還是問題，無論如何，在讀者來看頗感遺憾。

近年來，出了好幾部研究教會大學的著作，改變了這一領域只有美國學者一種聲音的局面，但是把有西方背景的教會大學與中國主流學術這兩個從不沾邊的主題聯繫起來考察，則海內外僅此一部。這確實反映了著者在學術上的一種敏銳。

《中華文學通史》的欠「通」之處

● 古遠清

張炯、鄧紹基、樊駿主編：《中華文學通史》，十卷（北京：華藝出版社，1997）。

《中華文學通史》應從古今貫通的整體聯繫上去理解「通史」這一嶄新的文學概念。編著者是力圖這樣做的，但由於是集體編寫，這種力圖超越古代、現代與當代之間的鴻溝來進行真正學術意義上的對話做得並不理想。

比起「二十世紀中國文學史」的命題來，由張炯、鄧紹基、樊駿主編的《中華文學通史》無疑擔負着更艱巨的任務：即它不僅要打通近、現、當代，還要打通古代。這裏說的「通」，正如有的論者所指出的：不僅是指時間的跨度涵蓋古、近、現、當代，而更重要的是指把中國文學當作一個整體來研究，從中找到各個不同時期文學發展的內在聯繫。故《中華文學通史》不應是古代卷、近現代卷、當代卷的簡單相加，而應是從古今貫通的整體聯繫上去理解「通史」這一嶄新的文學概念。編著者是力圖這樣做的，但由於是集體編寫，這種力圖超越古代、現代與當代之間的鴻溝來進行真正學術意義上的對話做得並不理想。古代卷這裏不論，本文只談現當代部分，如第七卷談周揚的文學批評時，除末尾一小段外，其餘全部談1949年前的文學理論批評；而到了第十卷談周揚的文學批評時，又專談他建國後的文學批評。這給人的感覺是周揚被腰斬——既然分現、當代，那些橫跨不同時代的作家、評論家，也只好分二段敍述。不過，作為「中華文學通史」，似還有將這兩段打「通」的更佳寫法，可惜讀者未能看到。

編撰《中華文學通史》，對當代文學來說，是尋找共和國文學的根源，着重點應是從現代文學到當代文學的延伸和轉折。這種延伸到底是量的擴大，還是質的提高？這種

轉折帶來的是負面效應，還是正面建樹？對此，籠統的回答是很難使人滿意的。不少人認為，建國後的文學由於受到政治運動的干擾，成就不如前三十年。像魯迅、茅盾、巴金這樣的大家都是在解放前出現的，而解放後再沒出現像魯迅這樣的大師；在小說創作方面有重大建樹的茅盾、巴金、沈從文，50年代後也幾近「江郎才盡」。當代文學理論批評，亦多是理論批評與文藝政策的混合，很少出現像朱光潛的《文藝心理學》、艾青的《詩論》那樣經得起時間考驗的力作。可現在的《中華文學通史》當代文學理論批評篇幅極長，用和小說、散文差不多同樣的篇幅論述；而現代文學卷，只有九節論到文學批評，在標題上顯示的文評家只有魯迅、成仿吾、梁實秋、瞿秋白、馮雪峰、朱光潛、李健吾、周揚、胡風等九人，而當文學理論批評部分比現代文學批評多出30節，在節的標題上出現的評論家多達60多人，這支隊伍真夠龐大的了。人們不禁要問：當代文論的成績真的大大超過現代文學批評的成就嗎？回答可以有所不同，但當代文學上史的標準總不能太寬，對「領導型」的作家的篇幅更不能實行「優惠政策」，如荒煤、馮牧的文學評論已單獨設節，可又將其散文和黃秋耘等人一起設節，這就沒有必要了。荒煤、馮牧的散文寫得再好，恐怕也難以與巴金、孫犁、賈平凹並列。從比較中可看出，現代文學卷入史標準偏嚴，作者們並未放手寫，上史者均經過較嚴格的篩選，著者力求將其寫成經典性的文學史，而力避當代文學卷把重要的文學現象和作家作品盡可能作詳盡記錄的做法。這就是說，光在篇幅設置和寫法上，現、當代文學的越界對話是不平等的。如果單獨出版當代文論史，潑墨如雲的寫法無可非議，但《中華文學通史》第六、七卷已有了惜墨如金的現代文論部分，第十卷卻以39節的篇幅讓眾多當代評論家排排坐，這種傾斜就未免太大了。

編撰《中華文學通史》的現、當代文學部分，不僅大陸部分要打通，而且台港澳部分也要打通。編撰者們不願重蹈以往中國文學史實為大陸漢族漢語言文學史的覆轍，而增添了台港澳文學等部分，這種做法值得大力肯定。可惜這有創意的構思，只停留於在大陸文學的基礎上多加幾章台港澳文學而已，並未能將其有機地溶化在一起。另方面，兩岸的當代文學分期也值得商榷。比如大陸當代文學是從1949年開始的，可台灣當代文學就不一定以中華人民共和國成立或同年7月在北平召開的首屆文化會作標誌。《中華文學通史》第十卷說：「1949年是中國現、當代文學的分水嶺，台灣新文學也踩着這條線進入了當代期」(頁611)，這很值得質疑。筆者認為：台灣當代文學應從1945年光復後算起。在日據時期，台灣作家多用日文寫作，光復後改用中文寫作，並重新和祖國大陸文學取得了聯繫。雖然台灣當代文學創作及其理論批評是在50年代以後才成氣候，但1945年台灣回歸祖國懷抱無疑是劃時代的開端。至少第十卷〈台灣的當代散文〉執筆者是這樣認為的(頁232)。這說明「台灣散文」與

《中華文學通史》編撰者們不願重蹈以往中國文學史實為大陸漢族漢語言文學史的覆轍，而增添了台港澳文學等部分，這種做法值得大力肯定。可惜這有創意的構思，只停留於在大陸文學的基礎上多加幾章台港澳文學而已，並未能將其有機地溶化在一起。

《中華文學通史》的另一不足是未能真正做到解放思想，尤其是清除左傾思潮的影響。相反的，對十七年文學理論批評左的傾向還溫情脈脈地加以肯定。這突出表現在對林默涵的文論評價上。

「台灣文論」的撰寫者在各執一詞。這種矛盾之處還真不少。如第七卷103頁說周揚「原名周起應」，而到了第十卷444頁卻說他「原名周運宜」；第七卷103頁說周揚「1931年回國參加左聯」，第十卷444頁卻說周揚「1930年由日本留學回國」；第六卷252頁說梁實秋生於1902年，而到了第十卷252頁卻被減去一歲，成了1903年出生。這叫人相信哪一種說法？這種前一卷與後一卷互相抵觸的寫法，亦可視為「通史」欠「通」的一種表現。

《中華文學通史》的另一不足是未能真正做到解放思想，尤其是清除左傾思潮的影響。相反的，對十七年文學理論批評左的傾向還溫情脈脈地加以肯定。這突出表現在對林默涵的文論評價上。眾所周知，林默涵在十七年時期寫了不少為錯誤文藝思潮推波助瀾的大批判文章，如50年代前期寫的〈胡風的反馬克思主義的文藝思想〉，以及反右後寫的批判秦兆陽的〈現實主義，還是修正主義？〉。可前者在《中華文學通史》著者眼中，竟成了「堅持對馬克思主義文藝理論與毛澤東文藝思想的宣揚與維護」(頁458)的正面文章，不知是否作者對胡風的平反有保留？

對林默涵文論的評價涉及到十七年文學運動的一系列問題。如對60年代初掀起的「文藝反修」運動，本是「文革」的準備，理應否定。可「通史」的著者竟認為林默涵揭開「文藝反修」序幕的長篇論文〈更高地舉起毛澤東文藝思想的旗幟！〉「對我國當代馬克思主義文藝理論的建設和發展，更有深遠的影響」(頁417)。這種評價未免言過其實。其實，對這篇文章應一分為二，這裏不妨抄一段拙著《中國大陸當代文學理論批評史》對此文的評價：它「對毛澤東文藝思想做的體系性的理論概括，促進了文藝學理論建設的拓展，催生了一批直接以林默涵上述論文為提綱，鋪陳、詮釋毛澤東文藝思想為內容的新編文藝學概論教材。但從總體來說，這類文章有許多『左』的觀點，並不能真正代表馬克思主義的文藝批評，而是一種為具體政策服務的實用主義批評；倒是林文中所批評的那些所謂『修正主義』文學思想，在探討文藝理論方面做出了新貢獻」。筆者的看法自然不能強加他人，但林默涵「高舉」的文章以代表黨、代表人民的口氣大力肯定從《武訓傳》批判到反右派鬥爭的極左做法，還點了王實味、蕭軍、胡風、張中曉、丁玲、艾青、徐懋庸、秦兆陽、巴人等眾多作家的名，並把「忘記了文藝界還有敵對思想存在」、強調反庸俗社會學的《文學知識》編輯部文章〈歡呼新中國文學的重大成就和發展〉當修正主義靶子批。只要重讀「高舉」一文，就不難發現林文其實是周揚〈文藝戰線上一場大辯論〉的續篇，怎麼可以籠統讚揚這是一篇「建設和發展」馬克思主義文藝理論有功的文章呢？

總之，作為規模宏大、卷帙浩繁的首部真正完整意義上的中國文學通史，《中華文學通史》無疑是一個偉大的工程，但卻是破綻甚多的工程。著者再版時只有經過精心修訂，才能使其和「經過三代學者，積40年艱苦努力的結晶」的廣告宣傳靠攏。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

現從11月新設「網上三邊互動」中，選登數則感言。我們歡迎讀者在網上留言，但希望盡可能直接針對本刊發表的文章及有關討論。

——編者

聽聽不同的聲音

21C全部上網實在太好了。我特別喜歡這一期格魯克斯曼的訪談。本來我對哈貝馬斯等歐洲左翼知識份子這次集體右轉也很困惑，格氏的一番話使我明白，原來納粹的歷史是他們無法抹去的共同記憶。中國知識界的某些民族狂熱份子為甚麼不設身置地理解一下歐洲知識界同行呢？目前，國內的聲音一邊倒，只准批評美帝國主義的左派登場，21C能夠發表這些文章，有點不同聲音，豈非我等網友一大快事。

侯生　99.11.10

救火與戰爭

幾個禮拜沒有上21C，發現版面經過重新設計，更為漂亮了。粗粗看本期專題的三篇重頭文章，感到十分過癮。其中劉擎介紹沃爾澤的觀點，乍看之下「救火」的比喻相當精彩，但是細想之後又覺得很不妥當：是否可以為了試圖實現一種正義而在眼下就增添活生生的非正義(炸死無辜生命)？

吳冠軍　99.11.10

開放的重要性

讀了貴刊發表格魯克斯曼的談話錄，深為其分析的透辟與對問題的把握深度所折服，又深為國人眼界之局限而感到悲哀。如果中國知識份子本身缺乏理性思考能力，這個民族就更沒有指望了。而當下某些知識份子在國際問題上的判斷能力與悟性之低下，實在令人失望。許多人甚至比一些當道者還要激進，正因為如此，深感開放對於一個民族的重要性。

羅欣　99.11.30

須為弱者仗義直言

貴刊6月號及8月號都有文章呼應中國使館被炸事件。曠新年說：對中國使館被炸，中國知識界「主要的反應是幻滅」；我覺得這說得不夠。一次「誤炸」竟能使中國知識界「幻滅」？我認為某些知識份子已經把人權、自由、民主和對這些符號的言說當成了自己的私利，以致淪落到「恥感喪失」的地步！而蕭功秦認為在事件發生以後「激進民族主義」音調升高，甚至可能影響國家在二十一世紀的方向。實際上他高估了此類口號在民心中的普遍程度及它們對政治決策的影響。蕭先生還說，中國自近代以來漸生一種「受害意識」，從而誘發中國民族在國際關係中的過敏症。但是，如臨深淵、如履薄冰地自立處身並非壞事，同時，又仍須不斷為弱者仗義直言。

丁紀　成都

99.9.17

梁漱溟懂西方法律？

見第55期〈論梁漱溟對西方法律的理解〉一題，頗覺得新奇，讀畢又不免失望。梁子大講中國的人心和社群精神，無不以西人為參照。梁子的確讀了不少當時學界翻譯的西方政、法書籍。然而，梁子按西方近代自由主義法治來理解「西方」法律，是否足以比照中國的人心和社群精神呢？西方法律思想並非只有自由主義法治理論一途，遠的不說，十九世紀Savigny開創的歷史法學和Gierke提出的社群法理論，就與自由主義法治理論針鋒相對，認為民族共同體精神和宗法倫理才是西方法理的社會—人心淵源。梁子那一套所謂「中國特色」、所謂政治與經濟的「天然」合一等等，不過是西方也有的保守主義「唾餘」。梁子不通西文，自以為是也還罷了，當今留洋學子(而且專攻法理學)也稀里糊塗綴拾梁子「唾餘」，就令人費解了。我國學界對中西法律制度和法理哲學的比較研究至今乏善可陳，究竟障在何處？學界對「西方」稀里糊塗的理解何時才可望變得清晰一些？

蕭殷　武漢

99.11.28

悼念邢慕寰教授

著名經濟學家、本刊編委邢慕寰教授，因心臟衰竭，今年10月30日病逝於台北榮民總醫院。近年來邢慕寰教授健康日差，但他病中仍然支持《二十一世紀》，為本刊撰稿。現刊出兩則追思短文，以誌本刊同仁對邢慕寰教授的敬意與哀悼。

——編者

乍聞老友邢慕寰仙遊的消息，深感悲痛不能自已。近數十年來，我所交之友以狷介高潔，如孤雲野鶴，而同時又熱心人世求有所貢獻者，唯此一人。他真作到了「為而不恃，功成而不居」的境界。生前遠離權力名位，死後亦不願有追悼會之類，故囑家人勿發訃文。台灣經濟之有今日，當時(二十年前)都說「六院士」，即劉大中、蔣碩傑、邢慕寰、鄒至莊、顧應昌、費景漢等六人建言有功。其實他坐守台灣，創辦中研院經濟研究所，培育數代人才，我則深知其實質貢獻最大也。最後我必須再說一件事。慕寰在經濟理論方面有極精深的造詣，晚年曾花了很長時間，撰寫了三篇純理論性的專文(英文)，向現在流行的經濟學基本預設挑戰。這三篇文字都已送到英美第一流經濟學刊物審閱。但他既逝世，恐怕便很難刊出了。因為編者照例要與作者反覆討論修訂才能定稿。所以我極盼他的友生能珍視這三篇文字，將來在台北或香港輯成專論，單獨刊行，使他晚年的心血不致虛擲耳。

——余英時

最初認識邢慕寰教授，是在70年代初期。他是李卓敏校長器重的門生，當時受邀來中文大學出任經濟系講座教授、系主任，隨後又擔任研究院院長。我則不過一名普通講師，只為有緣同被委任參加一個檢討大學架構的「工作小組」，每周都要一起開會，因而逐漸相熟。小組主席是他的老友余英時教授，但幕後籌劃折衝，與各方聯絡等工作，則他特顯長才。這個小組工作性質敏感，飽受各方壓力，正所謂吃力不討好，結束後大家均如釋重負。為了慶祝「脱難」，某晚他邀約小酌，並頻頻舉杯相勸，三人不知不覺喝掉一瓶威士忌。我不懂得節制，幾乎醉倒，這才知道他不但深於韜略，而且酒量厲害。80年代初我轉行負責大學行政，邢公特意撰書一闋「卜算子」相贈，以示鼓勵。我這才又知道他雖然徹頭徹尾是一位現代型學者，卻有極好的傳統文人修養。

1983年邢公榮休回到台北中央研究院。其後，過了數年，大家才漸漸感覺到他之知人善用，以及對經濟系乃至香港學術界貢獻之巨大。像林聰標、廖柏偉、王于漸、宋恩榮、何炘基、何濼生諸位教授，當年都是他羅致或者培養的青年才俊，這時很快就都各自獨當一面，在大學和本港學界作出許多傑出貢獻。1990年《二十一世紀》創刊，在邀聘編委的時候我立刻就想到邢公。當時他身體並不好，不宜再牽涉額外事務，但他卻很爽快立即答應了。當然，我們能借重他的名聲已經感到十分高興，並不敢真正去擾瀆他的清神。想不到1992年蘇聯東歐集團崩潰，以及1995年本刊創刊五周年的時候，他都寄來了寫得十分精彩的重要文章，令我們喜出望外。

邢公健康向來不好，因此生活清簡，注意調養，想不到還是未能跨入已經來到眼前的二十一世紀，令人深感痛惜。他對於經濟學和台灣經濟發展的巨大貢獻無疑會得學術界的公評，我們在這裏要特別悼念的，則是中大一位高風亮節的前輩同事，以及本刊也是我個人最敬愛的一位朋友。

——陳方正

編後語

為本世紀最後一期刊物撰寫編後語，真是千頭萬緒，感慨無限。今天，中國人普遍具有強烈「世紀」意識，而鮮有「千年」意識。相比之下，上世紀末「中國面臨三千年未有之大變局」的危機感，卻是國人的共識。本期「二十一世紀評論」四篇文章，從不同角度喚醒處身社會文化劇烈變動之中的中國人的千年鉅變意識。陳方正回顧了十九世紀以來不可阻擋的科技高速發展以及其對現代文明的強大衝擊，指出新的價值標準和「新人類」心態，行將在新千禧年主宰急速呈現的全球文明體系。余英時深有感慨地指出，具有燦爛古代文明的中國，在整個二十世紀世界文明的發展上，竟然交了白卷，人文精神一蹶不振。他對新世紀中國的期望只有一個：讓一部分人在精神上先富起來！張灝認為，在二十世紀，中國文明的核心發生了前所未有的鉅變，由此帶來的政治秩序和文化取向危機至今沒有緩和；缺乏對危機的警覺，任何對新世紀的期盼都是奢望和幻想。朱雲漢的文章分析了隱然成形的、以美國霸權為主導的高度全球化世界新秩序，指出這一「秩序」其實是相當無序、不協調和充滿緊張的。他提出在這新國際格局下，兩岸三地華人必須積極合作，參與東亞地區新秩序的建構。

在今年大大擴充書評欄之後，本刊今期又增加了「政治與法律」這一欄目。博格為該欄所撰的文章從政治哲學層面討論人權。他認為：人權是全球制度性秩序的最基本道德要求，進而論證人權與法律、道義的複雜關係，並提出人權的實現是二十一世紀最鮮明的衡量標準。石元康評述海耶克的自由理論，指出海耶克以法治代替權利作為自由的基礎，從而使得自由的基礎不夠堅實，他的理論因而是失敗的。這篇文章對於近年來在中國大陸知識界出現的「海耶克熱」，無疑具有重要的反思意義。

在這本世紀最後一期，特別要向讀者推薦的，除了「百年中國」一組以計量方法研究中國思想史的文章外，還有陳意新和徐賁兩文。陳文以大量數據和生動事實，評述中國大陸知青一代從下放到下崗的痛苦及不公正遭遇，指出這一代人的大多數實際是毛革命的棄兒和鄧改革卸下的包袱。近來本刊陸續收到出版社惠贈新書，本期即是在收到哥倫比亞大學出版的白傑明英文新著《赤字：當代中國文化》後，我們邀約徐賁撰文的。對這本尖銳批評中國80、90年代的文化討論和中國知識份子的著作，徐賁作出很中肯的評介。在此我們並對中外出版社向本刊推薦最新學術出版物、推動學術交流表示歡迎。此外，趙毅衡評介本世紀中國幾部有代表性的未來小說，許子東分析文革小說中的罪與罰現象，宋曉霞反思中國美術發展的現代性問題，楊煉談詩歌與電腦閱讀等文章，也都精萃可讀。

最後，還需要向讀者報告的是，本刊編委、著名經濟學家邢慕寰教授，本刊好朋友、美國著名中國思想史家史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 教授，先後於今年10月30日、11月15日病逝。本刊同仁深感痛惜，並深切哀悼這兩位對中國學術文化貢獻甚巨的學術前輩。

二十一世紀雙月刊總目

1999　第51－56期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
全球化、現代性與世界秩序	金耀基	51-4
虛構的全球主義	佐伯啟思	51-8
全球主義意識形態和比較文化研究	史華慈	51-15
展望新千年的世界法律	伯爾曼	52-4
中華文化在多元文化中的位置	劉述先	52-12
新世紀對中國文化的挑戰	于　連	52-17
九十年代中國傳媒的制度演變	陳懷林	53-4
從呼喚現代化到反思現代性	陶東風	53-15
中國九十年代改革的政治經濟學問題	汪丁丁	53-23
自由民主主義與亞洲價值	井上達夫	54-4
左翼政治與激進民主	劉　擎	54-13
共和主義自由觀對自由主義自由觀	普　特	54-21
西方「第三條道路」的新理論	陳亦信	54-31
以歐洲的名義阻止納粹悲劇重演	格魯克斯曼	55-4
科索沃危機與政治術語的迷津	劉　擎	55-10
主權和人權的歷史和法理學反思	陳弘毅	55-18
站在美好新世紀的門檻上	陳方正	56-4
讓一部分人在精神上先富起來！	余英時	56-10
世紀末的危機意識	張　灝	56-15
中國人與二十一世紀世界秩序	朱雲漢	56-18
百年中國		
梁啟超的世紀情懷	閻小波	51-25
陳虬的大同思想	楊際開	51-32
中國宗教史研究的百年回顧	葛兆光	51-41
中國近代思想史的轉型時代	張　灝	52-29
新文化運動與常識理性的變遷	金觀濤　劉青峰	52-40
「五四」是獨特的嗎？	陳方正	53-33
——近代中國與歐洲思想轉型的比較		
五四倫理革命與儒家德性傳統	高力克	53-46
五四時期的「廢婚主義」	梁景和	53-56
五四文學革命中的科學觀念	劉為民	53-63
上海的世界主義	李歐梵	54-43
跨世紀的中日關係	橋爪大三郎	54-53
——回顧近代日本的對華政策		
「肅AB團」事件的歷史考察	高　華	54-60
二十世紀早期華北鄉村的話語與權力	李懷印	55-33
家族與村莊政治 1950-1970	趙力濤	55-45
《新青年》民主觀念的演變	金觀濤　劉青峰	56-29
傳統作為「知識資源」的失落	章　清	56-42
科學的「承當」：《新潮》學生群的走向	孫　青	56-51
從文學革命到政治革命	林立偉	56-57
——《新青年》翻譯的價值趨向		
政治與法律		
理解人權	博　格	56-61
海耶克論自由與法治	石元康	56-76
讀書：評論與思考		
九十年代中國學術思想叢書漫議	遇資州	51-50
二比八的社會——從《全球化陷阱》	梁　曉	51-59
一書說起		
評哈貝馬斯的《後民族的格局》	希爾貝克	52-56
政治文化和現代社會的集體認同	童世駿	52-62
——讀哈貝馬斯近著兩種		

題　目	作　者	期-頁
在史料的叢林中	高　華	53-115
——讀陳永發新著《中國共產革命七十年》		
1997-98年大陸學術譯著選評	王　倪	53-122
社會主義和資本主義對立的根源	徐友漁	54-106
——柯亨《自我所有、自由與平等》一書評介		
施米特故事的右派講法：權威自由主義？	劉小楓	54-115
評《新史學》	羅志田	55-54
晚近社會主義、絲絨牢籠和知識份子政治	徐　賁	56-137
書介與短評		
葛兆光：《中國思想史》第一卷	周振鶴	51-66
金雁、卞悟：《農村公社、改革與革命》	雷　頤	51-69
蘇力：《法治及其本土資源》	劉　星	51-72
徐友漁、周國平、陳嘉映、尚杰：	張志林	51-75
《語言與哲學》		
閻步克：《士大夫政治演生史稿》	許紀霖	51-77
鄭超麟：《史事與回憶——鄭超麟晚年文選》	靳樹鵬	52-72
霍根：《科學的終結》	陳方正	52-74
錢理群：《1948：天地玄黃》	吳曉東	52-78
黃克武：《自由的所以然》	高瑞泉	52-81
宋永毅、孫大進：	印紅標	52-84
《文化大革命：書目索引，1966-1996》		
張玉法：《中華民國史稿》	鄭會欣	52-87
石元康：《從中國文化到現代性：	周保松	53-129
典範轉移？》		
葛劍雄：《悠悠長水》	王振忠	53-132
陳平原：《中國現代學術之建立》	歐陽哲生	53-135
楊念群：《儒學地域化的近代形態》	呂文江	53-137
卡普蘭：《帝國荒野》	木令耆	53-140
薩弗蘭斯基：《海德格爾：善惡之間》	余國良	54-120
張維迎：《企業的企業家—契約理論》	陳克艱	54-123
徐曉、丁東、徐友漁編：	宋永毅	54-126
《遇羅克：遺作與回憶》		
巴卡京：《擺脫克格勃——克格勃最後	劉洪波	54-129
一任主席回憶錄》		
鄭永年：《朱鎔基新政：中國改革的新模式》	童燕齊	54-131
趙園：《明清之際士大夫研究》	黃子平	55-62
何清漣：《現代化的陷阱》	陳克艱	55-65
汪暉：《汪暉自選集》	羅　崗	55-68
楊曉民、周翼虎：《中國單位制度》	陳生洛	55-71
戴曾浩斯：《合法性與正當性》	瀟　湉	55-74
李歐梵：《上海摩登：一種新都市文化	毛　尖	56-145
在中國 1930-1945》		
鄧正來：《國家與社會——中國市民	丁　為	56-148
社會研究》		
陶飛亞、吳梓明：《基督教大學與國學研究》	段玉明	56-151
張炯、鄧紹基、樊駿主編：《中華文學通史》	古遠清	56-154
景觀		
面向二十一世紀的電影：	閻嘯平	51-80
中國觀點對法國觀點		
中國建築的南漸	梅　青	52-90
全球化視角中的中國現代藝術	高名潞	53-75
上海眾生相 1999	毛尖　雍和	54-101
「具象表現」繪畫在中國	蘭友利 等	55-78
中國美術現代性的反省	宋曉霞	56-93

題　目	作　者	期-頁
科技文化		
楊振寧——保守的革命者	戴　森	54-92
專論		
神經科學：腦研究的綜合學科	饒　毅	52-101
訊息		
長生的希望：胚胎幹細胞系		51-91
在多利之後——克隆鼠Cumulina的誕生		
刻卜勒猜想的證明　微激光的混沌革命		
中華翼龍：鳥的前身？　量子世界的來臨：瞬時遙感		53-73
黑洞存在的證據？		
無用之用：分形天線　七節頸椎之謎		55-77
海口魚：脊椎動物的始祖？　X與Y染色體考古學		56-101
專題報導		
慕拉德：巔峰與谷底之間	饒　毅	53-72
超羽流：地幔的深層結構		54-95
人文天地		
烏托邦：世俗理念與中國傳統	張隆溪	51-95
個人與烏托邦之間	羅　崗	51-104
暖水屯上的多聲部	程文超	51-110
——重讀《太陽照在桑乾河上》		
話說《白毛女》——民族敍事中的階級與	李海燕	52-110
性別政治		
1949年之後的中國革命音樂系統	郭洵澈	52-119
近五十年的禁戲	傅　謹	52-125
「民國以來最黑暗的一天」	吳　言	53-86
——「三一八」慘案七十三周年祭		
以革命的名義——紅色高棉大屠殺研究	程映虹	53-93
胡適對禮教的觀念與態度	周昌龍	53-102
日常生活的歷史	雷　頤	54-72
疑古史觀及其方法評析	丁　紀	54-78
創造社的理想社會	潤　華	54-85
論梁漱溟對西方法律的理解	許章潤	55-93
諸子學與五四思潮	羅檢秋	55-102
瘋狂與荒誕：徐曉鶴小說中的文本政治	楊小濱	55-110
二十世紀中國的未來小說	趙毅衡	56-103
文革小說中的罪與罰	許子東	56-113

題　目	作　者	期-頁
批評與回應		
〈儒家革命精神源流考〉駁正	王錦民	51-118
全球化，還是資本主義？	韓毓海	52-131
被忽略的第三世界	程映虹	52-136
漢學與中西文化的對立	張隆溪	53-144
——讀于連先生訪談錄有感		
讀《儒家革命精神源流考》駁正〉有感	劉述先	54-147
答張隆溪	于　連	55-119
在甚麼意義上談多元文化主義	陶東風	55-123
隨筆．觀察		
從毛澤東詩詞看君王意識	孔慶東	51-129
《延安歸來》與新聞出版自由	丁　東	51-133
近代日本文化中的中國品味	筒井清忠	51-135
我心中的文革	周泉纓	52-139
半張臉的神話	王曉明	52-144
壯乎梁啟超　哀哉飲冰室	陳　炎	53-149
為甚麼我反對激進民族主義	蕭功秦	54-134
我們是否要接受一個同質化世界？	韓毓海	54-138
文明的傷害與轉折	曠新年	54-142
敬悼鄒讜老師	曹景鈞	55-126
從小學教科書看國共兩黨的教育理念	謝　泳	55-128
第四個時間單位	李工有	55-132
大海停止之時——詩與電腦：	楊　煉	56-90
敞開中文的內在時間		
經濟與社會		
展望新千年的中國經濟	林毅夫	51-139
跨國公司及其中國投資地區的經濟發展	李小建	51-148
「下崗型」失業問題分析	鄭　聰	52-149
日中環境保護合作的思考	渡邊利夫	52-155
中國社會分層結構的變遷	李路路	53-151
挑戰與機遇——中國勞工權利問題探討	郭保剛	54-149
當前中國農村土地調整制度	龔啟聖　周飛舟	55-136
個案的分析		
村幹部的產生及其組織化支持系統	張　靜	55-148
從下放到下崗 1968-1998	陳意新	56-122
悼念邢慕寰教授		56-158

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁26、27　莫毅：《搖蕩的車廂 1990》，城市空間之二。
頁94　何孔德：《出擊之前》(1964)，布面油畫。
頁96　關良：《西樵》(雲霞古寺，1935)，布面油畫。
頁97上　林風眠：《漁》，布面油畫。
頁97下　潘玉良：《花瓣》，布面油畫。
頁98上左　徐悲鴻：《撫貓人像》(1924)，布面油畫。
頁98上右　羅工柳：《地道戰》(1952)，布面油畫。
頁98中左　胡一川：《開鐐》(局部，1950)，布面油畫。
頁98下左　王式廓：《血衣》(局部，1973)，布面油畫。
頁98下右　倪貽德：《橋頭》(1957，布面油畫)，中國美術館藏。
頁99上左　李斌、陳宜明：《無知與有知》(局部，1980，布面油畫)，中國美術館藏。
頁99上右　龍力游：《1966.8.18》(1991)，布面油畫。
頁99下　陳文驥：《大烟囪》(1999)，布面油畫。
頁100　NASA/Jet Propulsion Laboratory.
頁101　*Nature* **402**, 44 (4 November 1999).
頁102　劉溢作品。
頁114　楊克林編著：《文化大革命博物館》，上冊 (香港：東方出版社有限公司、天地圖書有限公司，1995)，頁182。
頁137　Geremie R. Barmé, *In the Red: On Contemporary Chinese Culture* (New York: Columbia University Press, 1999), cover.
頁145　Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture in China, 1930-1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), cover.
頁146　上海市歷史博物館、上海人民美術出版社編：《上海百年掠影》(上海：上海人民美術出版社，1993)，頁190。
頁148　鄧正來：《國家與社會——中國市民社會研究》(成都：四川人民出版社，1997)，封面。
頁151　陶飛亞、吳梓明：《基督教大學與國學研究》(福州：福建教育出版社，1998)，封面。
頁152、158　資料室圖片。
頁154　張炯、鄧紹基、樊駿主編：《中華文學通史》，十卷 (北京：華藝出版社，1997)，封面。
封三上　顏文樑：《冬》(1972，中國美術館藏)，布面油畫。
封三下　景柯文：《春》(局部，1998)，布面油畫。
封底　陳文驥：《留住光》(1999)，布面油畫。

二十一世紀評論

軸心文明與二十一世紀 I

邁向二十一世紀的軸心

● 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一　大革命和啟蒙運動開啟了第二個軸心時代

現代性，即現代文化和政治方案是在偉大軸心文明之一——基督教歐洲文明的內部發展起來的，它通過含有強烈諾斯替教成分 (gnostic components) 的異端理想的轉型而得以形成。異端理想試圖把上帝之國引入塵世。在中世紀和近代早期歐洲基督教內部，這類觀點經常被不同的異端教派廣為傳播。異端理想的轉型主要發生在啟蒙時代和幾次大革命期間，發生在英國內戰、尤其是美國和法國革命及其隨後的時期。這種轉型使異端理想從社會的相對邊緣的區域轉移到中心的政治舞台上。

歷次大革命成為異端理想的具體表徵，實現了各軸心文明內部發展起來的潛能。正是通過幾次大革命，這些教派活動被轉移到一般的政治運動及其中心場域，這種轉移可稱之為第二軸心時代。正是在這個時期，形成一種獨特的文化、政治和制度方案，並擴展到世界上絕大部分地區。

歷次大革命成為異端理想的具體表徵，實現了各軸心文明內部發展起來的潛能。有些軸心文明把政治舞台看成至少是實施其超越理想的場所之一，它們內部的潛能更是通過幾次大革命表露無遺。這幾次大革命代表着人類歷史上最早的、至少是最驚心動魄的、或許還是最成功的嘗試，要在宏觀社會的層面上實施含有強烈諾斯替教成分的烏托邦理想。正是通過這幾次革命，這些教派活動才從邊緣的、隔絕的社會區域中釋放出來，不僅與叛亂、民眾起義、抗議運動糾纏在一起，而且與中心的政治鬥爭糾結起來。它們被轉移到一般的政治運動及其中心場域，抗議的主題和象徵成為位居中心的社會和政治象徵主義的一個基本組成要素。這種轉移可稱之為第二軸心時代。正是在這個時期，一種獨特的文化、政治和制度方案得以形成，並擴展到世界上的絕大部分地區，範圍之廣，囊括了全部「古典」軸心文明，以及前軸心文明和非軸心文明①。

二　形形色色的現代性：力圖綜合超越秩序與現實秩序的緊張

現代方案，即現代性文化和政治方案首先是在西方，在西歐和中歐發展起來的，它的出現必須要有一些思想和制度前提。關於自主的人及其在時間之流中的地位的觀念必須發生某種非常獨特的變化，同時，還必須要有一種關於未來的觀念。按照這種觀念，各種能夠通過自主的人或歷史的前進而實現的可能性在未來是開放的。這一方案的核心是，社會秩序、本體論秩序和政治秩序的前提和正當性不再被視為理所當然了，相反，圍繞基本的本體論前提以及一個社會的社會和政治權威秩序，發展出了一種非常深入細緻的反省意識。就連對此方案持最激烈批判態度的人也有這種反省意識，儘管他們從原則上否認其正當性。

現代方案的核心是，社會秩序、本體論秩序和政治秩序的前提和正當性不再被視為理所當然了；相反，圍繞基本的本體論前提以及一個社會的社會和政治權威秩序，發展出了一種非常深入細緻的反省意識。它產生出了這樣一種意識：這些理想和模型具有多元性，這些理想和概念的確有可能遭到辯駁。

這一方案的核心也許在韋伯 (Max Weber) 那裏得到了最成功的表述。弗邊 (James D. Faubian) 曾經闡述韋伯的現代性概念。按照他的看法，韋伯從他所說的「倫理公設」的解構中發現了現代性的存在閾限，這個倫理公設就是：「世界是由神意所注定的，因而就是一個有意義的、倫理取向的宇宙。」

韋伯所斷言的是 (不管怎樣，我們至少可以從他的斷言中推導出如下論點)，現代性的閾限恰恰在於：宇宙為上帝所預先注定的公設逐漸地失效；只有當已經設定的宇宙的正當性不再被視為理所當然，不再無可非議時，才會有現代性，才會有這種或那種現代性。反對現代性的人拒絕這種非議，無論發生何種情況，都對這個宇宙的正當性深信不疑。

我們可以從中推導出兩個命題。第一個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都是對同一個生存問題的回應。第二個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都恰恰是一些對該問題無所觸動的回應。通過這種回應而系統表述的有關生活與實踐的觀點既沒有超出這個問題，也沒有否認這個問題，而是在這個問題之內，甚至服從這個問題②。

所有這些回應都對問題本身無所觸動，使問題原封不動地保留下來。正是由於這個事實，通過現代性方案發展起來的反省意識超越了成形於軸心文明時代的那種反省意識。通過現代性方案發展起來的反省意識，不僅把焦點落在對一個或幾個社會的超越理想和基本本體論概念作出不同解釋的可能性上，而且還對這種理想和與之相聯繫的制度模型的給定性提出質疑。它產生出了這樣一種意識：這些理想和模型具有多元性，這些理想和概念的確有可能遭到辯駁③。

這種意識與現代性方案的兩個核心要素密切相聯。勒納 (Dan Lerner) 以及後來的尹克爾斯 (Alex Inkeles) 在其早期的現代化研究中強調了這兩個要素。第一個要素是，那些正在經歷現代化轉型的人 (勒納在書中講述的雜貨商和牧羊人的著名故事即描寫了這種人) 認識到，除了各種固定的、可歸屬的角色之外，他們還承擔着大量其他的角色；與此同時，他們還接受了傳播這類開放的可能性和理想的各種不同的溝通訊息。第二個要素是，他們認識到了這樣一種可能性：即他們能夠歸屬於一些範圍更廣的、超越地方性的、可能還在不斷變化的共同體④。

與這種意識密切關聯，人的自主性相應地受到了強調，這構成了這一文化方案的深層核心。這是他的或她的自主性，但在這一方案的最初表述中，無疑說的是「他的」。所謂自主性是指，人們從傳統政治和文化權威的枷鎖中解放出來，不斷地擴展個人的和制度的自由與活動領域，不斷地擴展人的自由與活動領域。這種自主性引出了幾個後果。首先是反省意識和探索精神，其次是積極的建設，對自然 (可能包括人性在內) 和社會的控制。相應地，這個方案十分強調社會成員的自主參與，要求社會成員參與社會和政治秩序的建構；它強調所有社會成員都有同等的機會自主地進入這些秩序及其中心場域。

這些觀念結合在一起，便發展出一種信念，使人們相信，通過人的有意識活動積極地形塑社會，是完全可能的。在這個方案內部發展出了兩種相互補充、但又潛在地相互矛盾的傾向，旨在尋找建構社會的最佳途徑。第一個傾向也許在人類歷史上第一次產生出了這樣一種信念：彌合超越秩序與現世秩序之間的裂隙、通過人的有意識行動在現世秩序和社會生活中實現某些烏托邦和末世論傾向，是完全可能的。第二個傾向便是，人們日益地認識到個體和群體的多元目標、多元利益的正當性，認識到對共同利益的多元解釋⑤。

現代性政治方案的意識形態和諸前提同近代政治制度的主要特徵結合起來，形成了近代政治過程的三個核心方面：首先，各社會部門的要求以及它們之間的衝突強烈地傾向於被政治化；其次，在如何界定政治領域這個問題上經常展開不停的鬥爭；第三，中心與邊緣的關係被不斷地重建。

三　新 (近代) 超越理想組成要素之一：抗議運動

現代性方案還涉及到一個問題，那就是必須徹底轉變政治秩序和政治舞台的概念和前提，以及政治過程的特徵。新概念的核心在於，政治秩序的傳統合法化已然衰竭，而建構這一秩序的各種可能性則相應地被開闢出來，結果，在人類行動者如何建構政治秩序的問題上，出現了聚訟紛紜的局面。它把反叛的傾向、思想上的反律法主義與建立中心、設立制度的強烈傾向結合起來，引起了社會運動、抗議運動。這些運動成為政治過程的一個持久的組成要素。

這些概念與近代政治舞台和政治過程基本特徵的轉變密切關聯。就這些特徵而言，最重要的首先是政治舞台和政治過程的開放性，其次是強調「社會」的邊緣階層、社會的全體成員應直接地、積極地參與政治舞台上的活動。第三是出現了中心滲透邊緣、邊緣侵入中心的強烈傾向，相應地，中心與邊緣的區分變得模糊不清了。第四，中心 (或多個中心) 被賦予了超凡魅力，與此同時，各種抗議主題和象徵也被中心所吸納，這些主題和象徵作為這些中心的前提的基本的、合法的組成要素，變成了近代超越理想的組成要素。抗議的主題和象徵——平等和自由、正義和自主性、群體團結與個體認同——成為人之解放的現代性方案的核心要素。這類抗議主題被中心所吸納，正是這一點預示了各種教派烏托邦理想的徹底轉型，它們將變成政治和文化方案的核心要素。

現代性政治方案的意識形態和諸前提同近代政治制度的主要特徵結合起來，形成了近代政治過程的三個核心方面。首先，各社會部門的要求以及它們之間的衝突強烈地傾向於被政治化。其次，在如何界定政治領域這個問題上經常展開不停的鬥爭。政治疆界的這種劃分，其本身又成為公開的政治爭論和鬥

爭的主要焦點之一，這一點不同於人類歷史上大多數其他政治制度的情形。第三個方面與前兩個特徵密切關聯：中心與邊緣的關係不斷被重建，這已經成為近代社會的政治過程和政治動態的主要焦點⑥。

四　新(近代)超越理想組成要素之二：集體認同的建構

這一方案還提出了另外一個要求，那就是，必須採取一種非常獨特的方法來建構集體和集體認同的疆界。針對集體認同的基本要素及其制度化方式，出現了一些新的、具體的定義。集體認同的基本要素包括：市民要素、原生要素、普遍主義要素以及超越的「神聖」要素。首先，有一種強烈的傾向，要從思想上把它們絕對化。第二，集體認同的市民要素越來越重要。第三，政治疆界的建構與文化集體疆界的建構之間有一種非常密切的關聯。第四，一方面十分強調這些集體的領土疆界，另一方面又十分強調這些集體的領土的和(或)特殊主義的要素與範圍更廣的、潛在的普遍主義要素之間的持久張力，這兩個方面是密不可分的。與此同時，集體的建構還有一個最明顯的特徵，與現代性最基本的一般特徵完全相符。這個特徵就是，集體的建構不斷地以反思的形式受到質疑。集體認同並不是由某一超越理想和權威或某些永久性習俗所給定的，或預先注定的。這一點即便不與軸心文明的情形截然相悖的話，至少也形成了一定程度的對比。集體認同成為爭論和鬥爭的焦點，而這種爭論和鬥爭經常都帶有高度意識形態的色彩⑦。

集體的建構還有一個最明顯的特徵，就是它不斷地以反思的形式受到質疑。集體認同並不是由某一超越理想和權威或某些永久性習俗所給定的，或預先注定的。集體認同成為爭論和鬥爭的焦點，而這種爭論和鬥爭經常都帶有高度意識形態的色彩。

集體認同的建構有一個核心要素，那就是，一個社會感覺到自己是「現代的」，是一種獨特的文化和政治方案的擔綱者。同時，這個要素還涉及到一個社會與其他社會(即便是那些自稱為、或被視為現代性方案擔綱者的社會)和形形色色「他者」的關係。

五　現代文明實際上只是軸心文明的變構

首先在西方發展起來的現代性文明從一開始就充滿內在的二律背反和矛盾，它們是內在於軸心文明的二律背反和矛盾的徹底變形，產生出了持續不斷的批判話語和政治爭論。這些話語和爭論主要涉及到現代性文明諸前提之間的關係、張力和矛盾，以及這些前提與近代社會的制度發展之間的關係、張力和矛盾。

無論是從意識形態的層面上看，還是從政治的層面上看，總體論與多元論之間的張力可能都是最關鍵的。總體論以一種極權主義的方式將不同的價值、尤其是不同的合理性合併在一起，而多元論則承認這些不同價值與合理性的存在。當涉及到理性及其在人類社會建構過程中的地位的觀念時，這一張力表現得尤為突出。例如，正如圖爾閔(Stephen Toulmin)不無誇張地指出的⑧，它表

現在蒙田 (Michel E. Montaigne) 或伊拉斯謨 (Gerhard G. Erasmu) 更趨於多元主義的觀念與笛卡兒所宣揚的整體理性觀之間的差異上。事實上，按照蒙田和伊拉斯謨的多元主義觀點，還必須承認人類存在的其他文化特徵，並賦予它們以正當性。總體論把不同的合理性合併在一起，其中最重要的便是理性高於一切的原則 (它經常被看成是啟蒙時代的中心思想)。這一原則把價值理性 (Wertrationalität) 或實質理性統攝於以技術統治為特徵的工具理性 (Zweckrationalität) 之下，或者把它統攝於一種總體化的道德烏托邦理想之下。在某些情況下，例如在共產主義意識形態裏，技術統治論和道德烏托邦理想可能還會在極權主義籠罩下進一步結合起來。與此同時，總體化的、專制的傾向與多元主義傾向之間的伴生張力還在人類經驗的其他方面 (尤其是情感方面) 發展起來。

極權主義意識形態有各種各樣的表現形式，其中一種形式強調集體的優位性，尤其是民族集體精神。另外一種是雅各賓主義意識形態，相信政治的優位性，相信能夠通過極權式動員的參與型政治行動來達到改造社會的目的。它們都極端懷疑代議制和公共討論的制度，並表現出強烈的專制獨裁傾向。

透過這些張力，在現代性文化和政治方案內部發展出了一些持久的矛盾，儘管其具體表現形式一直在發生變化。這些矛盾存在於現代性文化和政治方案的基本前提與近代社會的主要制度發展之間。在這些具有特殊重要性的矛盾中，也包括了韋伯極力強調的矛盾。韋伯所指出的矛盾表現在以下幾個方面。第一，導致現代性成形的理想原本具有某種創造性，但是，這些理想在後來卻逐漸失去了生氣，與日俱增的常規化和科層制化必然導致世界的「脫魅」。第二，近代世界原本是通過一種超越理想而獲得意義的，然而，由於不同的制度領域 (經濟的、政治的和文化的) 日益地自主發展，這種意義分裂成一些殘缺不全的碎片。與此緊密相關，還出現了這樣一種張力：一方面強調人的自主性、個人的自主性，但在另一方面，從近代生活的制度化實現中，又產生出了一種強烈的、內在的約束和控制機制。埃利亞斯 (Norbert Elias)、福柯 (Michel Foucault) 及其他一些人都曾描述過這種現象，儘管他們所採取的方式有所不同。用瓦格納 (Peter Wagner) 的話來說，這是自由與控制之間的張力⑨。

六　極權主義和多元主義均為現代社會的變種

與此緊密相關，近代政治話語內部也出現了一些張力。其中最重要的一種張力就是，一方面，互相分離的、多元的個體利益和群體利益、以及關於共同利益和道德秩序的不同概念被賦予了正當性，另一方面，又出現了一些全控意識形態，它們否認這種多元性具有任何正當性。

這種極權主義意識形態有各種各樣的表現形式，其中一種形式強調集體的優位性。集體被看成是獨立的本體論實體，其根基是一些原生的和 (或) 精神性的共同特徵，尤其是民族集體精神。另外一種極權主義意識形態就是雅各賓主義意識形態，其歷史淵源可以追溯到中世紀的末世論思想。這種意識形態歸結為一點，就是相信政治的優位性，相信能夠通過政治重建社會，相信能夠通過極權式動員的參與型政治行動來達到改造社會的目的。不管這些集體主義意識形態相互之間有何區別，它們都極端懷疑公開的政治程序和制度，尤其是代議制和公共討論的制度；與此同時，它們都表現出一種強烈的專制獨裁傾向。

七　第二個全球軸心時代的本質：多元的現代性

人們意識到，存在着不同的意識形態和制度可能性；另一方面，現代性文化和政治方案又有一些內在的矛盾和張力。正是這兩者的結合，通過眾多宣揚和實施不同現代性理想的文化和政治行動份子的活動，通過他們之間的不斷爭論，形成了不同的現代性模式，即多元的現代性。這種結合是第二全球軸心時代的現代性的核心所在。

就這些行動份子而言，社會運動、抗議運動具有特殊的重要性，其中包括自由派運動，然後是社會主義和共產主義運動，民族運動和法西斯國家社會主義(「民族」社會主義)運動。它們是軸心文明時代某些主要異端運動在近現代條件下的變形，尤其是那些力圖通過政治行動、通過重建中心實現烏托邦理想(把上帝之國引入塵世，引入人的王國)的異端運動的變形。儘管這些運動的根基在各自的國家，但它們卻是國際性的，構成了連續的或相互的參照點。其中最成功的運動不斷地形成一些各不相同的意識形態和制度模式，它們經常與特定的國家等同起來(例如大革命時期的法國和後來的蘇俄便是如此)，但其影響力遠遠超出了這些國家本身⑩。

通過眾多宣揚和實施不同現代性理想的文化和政治行動份子的活動，形成了多元的現代性。隨着現代性的登場，特別是二十世紀後半葉以來，這種世界範圍的擴張引出了如下問題：世界，在這種全球化擴張影響下成形的現代世界，是否將成為一個統一的、單一的世界？

八　歐洲的現代化如何開動第二個軸心時代

現代性文化方案植根於中世紀後期文明和制度的轉型，其成形過程與歐洲的擴張過程，尤其是幾次大革命後歐洲的擴張過程是同步的。在近代早期，西方的軍事、經濟、技術和思想開始向全世界擴張，影響範圍包括東正教國家，尤其是俄國；伊斯蘭教國家；偉大的亞洲軸心文明——儒教文明、印度教文明和佛教文明；僅有的主要非軸心文明，即日本，其間形成了非西方現代性的首例；非洲。這種擴張可以看成是近代全球化的第一次浪潮；到本世紀末，這種全球化已達到前所未有的規模。

幾乎伴隨着現代性的登場，更不用說自二十世紀後半葉以來，這種世界範圍的擴張引出了如下問題：世界，在這種全球化擴張影響下成形的現代世界，是否將成為一個統一的、單一的世界？而在這個世界上，將有一種經過轉型的軸心文明居於霸權地位。

自二十世紀50年代以來，出現了形形色色的現代化理論，以及關於工業社會不斷趨同的理論。這些「經典」理論中的很大部分都宣揚上述觀點。這些理論與馬克思和涂爾幹(Emile Durkheim)的古典社會學分析相左，甚至在很大程度上與韋伯的觀點相左⑪(至少有一種解讀是這樣)。它們假定——即便只是隱含地假定，集結於現代歐洲的各種制度安排，以及在現代歐洲發展起來的現代性文化方案，終將「自然而然地」被一切正處於現代化過程中的社會或現代社會所採納；它們將隨着現代性的擴張而通行於全世界。

現代性登場以來、尤其是二戰以後的現實並未證實包含在這些理論中的各種假設。據認為，歐洲或西方的原初現代性方案終將取得霸權地位，創造出一

個單一的世界。然而，現代社會(相應地又被稱為處於現代化過程中的社會)的實際發展遠遠超出了這類假設。這些社會中的絕大多數都表現出一個一般的發展趨向：不同制度領域——經濟的、政治的和家庭的——的結構分化；城市化、教育的擴大和現代通訊手段；日益明顯的個人主義取向。然而，在這些社會的不同發展時期，界定和組織這些領域的方式卻有很大的差異；不同的社會採取了不同的方式，儘管實際差異並不那麼絕對。這樣便產生出多元化的制度模式和意識形態模式。但是，這些模式並不是這些社會各自的傳統在現代條件下的簡單延續。這些模式的動態機制固然要受其自身的文化前提、傳統和歷史經驗的強烈影響，但它們卻具有獨特的現代品質。在這些模式內部，發展出了獨特的現代型動態機制，以及對現代性的特殊解釋方式。就此而言，西方原先的現代性方案無疑構成了一個初始的和連續的(通常也是曖昧不明的)決定性參照點。在這裏，有一個事實值得特別注意：儘管非西方社會興起的社會和政治運動經常宣揚反西方、甚至反現代的主題，但它們卻具有獨特的現代品質。自從大約十九世紀中葉直至二戰以後，這些社會興起了形形色色的民族主義和傳統主義運動，所有這些運動均可歸入現代的範疇。不僅如此，正如我們在下面將要更詳細地闡明的，現代的各種基要主義運動也同樣可以歸入這個範疇。

有一個事實值得特別注意：儘管非西方社會興起的社會和政治運動經常宣揚反西方、甚至反現代的主題，但它們卻具有獨特的現代品質。這些發展表明，現代性的歷史應當被看成是多種多樣的現代性文化方案和多種多樣具有獨特現代品質的制度模式，不斷發展和形成、建構和重新建構的過程。

這些發展表明，現代性的歷史應當被看成是多種多樣的現代性文化方案和多種多樣具有獨特現代品質的制度模式不斷發展和形成、建構和重新建構的過程。多元化的現代制度模式和意識形態模式經歷了不斷的重構。實施這項重構任務的是一些特定的社會行動者，尤其是社會的、政治的和知識階層的行動份子，以及形形色色的社會運動。這些社會運動宣揚不同的現代性方案，宣揚各自社會的自我認識，每個社會都聲稱自己是現代社會。這些活動並不局限於某個「單一的」社會或國家，儘管該社會或國家構成了這類活動所宣揚的方案和目標的主要實施場所。從現代之初開始，這些活動在範圍和方向上便具有國際的規模，這是由現代性景觀及其制度性動態機制本身所決定的。多元化的現代性不光是在不同的民族國家裏發展起來的。共產主義運動和法西斯主義運動構成了現代性的兩種不同的變異模式。儘管這兩個運動採取的方式不同，但它們都是國際性的。

九　現代性的幾個主題

現代性話語發展出幾個主題，表明了多元現代性在近代民族國家建構過程中所發揮的重要作用。其中一個主題是，在民族國家內部，社會的較為「傳統的」部門與現代的中心或部門之間發展出一種持久的對抗關係：一方面是現代性文化，這些中心所宣揚的現代的、「理性的」啟蒙模式——這種模式在不同時期、不同地方取得了霸權地位；另一方面是這些社會內部經過不斷解釋的更加「本真的」文化傳統。第二個主題是，在本真傳統文化的承擔者中間，在這些社會的較為傳統的部門，針對這些中心及其假定的、具有排他性的前提和象徵，發展出了一種持久的矛盾心理：一方面否認這些前提，另一方面又受到這些前提及其傳播中心

的強烈吸引，力圖利用和重新解釋這些前提。他們不斷地在兩者之間來回擺動。這些主題首先是在歐洲內部發展起來的，然後又進一步推進到美洲；尤其重要的是，它們把現代性擴展到了歐洲以外的地區，擴展到了亞洲和非洲國家。正是通過這種擴展，這些主題得以延續下去，儘管它們採取了一種不同的風格。

十　非西方社會的現代轉型

所有這些社會都採納、甚至完全接受了領土國家模式及隨後的民族國家模式，沿襲了西方現代性的基本前提和象徵及其各種制度，包括代議制、法律制度、行政制度，與此同時又對其進行了意義深遠的轉化，遇到了新的挑戰和問題。

核心制度的現代方案涉及到許多主題和制度安排，它們對這些社會的許多群體產生了吸引力。之所以如此，首先是因為歐洲(後來是西方)在全球體系中的霸權地位通過西方的經濟、技術和軍事擴張而得以確立，從而逐漸摧毀了這些社會的文化前提和制度核心。第二個原因是，對這些主題和制度的利用使非歐洲國家的許多群體——尤其是精英階層和知識份子——能夠積極地參與到一種新的、現代的(原來是西方的)普遍傳統中去，與此同時又有選擇地拒斥這一傳統的許多方面，拒斥西方的「控制」和霸權。通過對這些主題的利用，許多非歐洲社會的精英階層和更廣泛的階層能夠在建構新的集體認同時融入現代性的某些普遍主義要素，但又不一定放棄其傳統認同形式(經常也帶有普遍主義的、尤其是宗教的色彩)的各種特殊要素，也不一定放棄對西方的否定態度。第三，政治話語的這些主題對西歐以外國家的許多部門所產生的吸引力得到了進一步強化，因為這些社會利用它們把等級制與平等的鬥爭轉移到了國際舞台上。這些主題從西歐向中歐、東歐和歐洲以外的地區轉移，使現代性方案具有了兩種要素：一是抗議的傾向，二是建構制度、形成中心的傾向。這兩種傾向的結合進一步強化了主題的轉移。雖然這些主題原來帶有濃重的西方色彩，但它們在許多社會的政治傳統中引起了反響，這尤其是因為這些社會各自的軸心文明前提已經出現了張力⑫。

核心制度的現代方案涉及到許多主題和制度安排，這些主題從西歐向中歐、東歐和歐洲以外的地區轉移，使現代性方案具有了兩種要素：一是抗議的傾向，二是建構制度、形成中心的傾向。這些主題在許多社會的政治傳統中引起了反響，這尤其是因為這些社會各自的軸心文明前提已經出現了張力。

十一　不同的文化傳統如何參與現代社會的建構

但是，西歐以外的社會雖然利用了原屬西方文明的各種不同主題和制度模式，但卻沒有原封不動地接受它們。相反，這些社會不斷地選擇、重新解釋和重新表述這類主題，這樣便不斷地形成一些新的現代性文化方案和政治方案，不斷地重建出新的制度模式。在這些社會內部，不斷地形成了一些不同的現代意識形態模式和制度安排。這些社會內部持續發展的文化和制度方案導致了這樣一種局面：不同的社會強調現代性文化和政治方案的不同要素，強調這一方案的不同張力和矛盾。這些社會把自己看成是現代世界的一部分，對現代性和西方採取一種矛盾的態度。這種自我認識是這些觀念的一個基本元素。

與此同時，在所有這些社會內部，都發生了意義深遠的轉型過程。一方面，這些社會有着不同的歷史傳統；另一方面，它們以各自不同的方式融入新的現代世界體系，其所採納的主要制度形態以及支撐這些制度形態的思想觀念互不相同。這兩個方面結合起來，對每個社會的轉型產生了很大的影響。權威和責任的觀念、國家與市民社會的關係、抗議運動的結構、集體認同的建構(包括把自己視為現代社會的那種認識，以及通常對西方中心、對那裏發展起來的現代性方案的矛盾態度)——所有這一切都不同於歐洲和美洲社會，就連這些社會相互之間也存在着很大的差異。

十二　毀滅與進步共存

有些人樂觀地認為，現代性代表着進步。實際上，與這類觀點相反，現代性的發展和擴張並非一帆風順，它內在地包含着種種毀滅的可能性。某些最激進的現代性批判者表達了這種可能性，而且經常廣為宣傳。他們把現代性看成是一種道德毀滅力量，強調它的某些核心特徵所引起的消極後果。最初形成的現代性以及後來發展出來的多種多樣的現代性一直是與國內衝突和對抗交織在一起的，這些衝突和對抗植根於資本主義體系的發展、政治領域裏不斷增強的民主化要求所引起的矛盾和緊張之中。與此同時，現代性還與現代國家和帝國主義體系下的國際衝突相互交織。尤其重要的是，形形色色的現代性是與戰爭和種族滅絕密切相關的，鎮壓和排斥一直都是現代性的要素。固然，在人類歷史上，戰爭和種族滅絕並不是甚麼新鮮事，但它們卻經歷了徹底的轉變和強化，產生出現代所特有的持續不斷的野蠻主義傾向。野蠻主義的最重要的表現就是，暴力、恐怖和戰爭被意識形態化了，法國大革命即生動地說明了這一點。這種意識形態化的出現是由於戰爭與以下因素交織在一起：第一，民族國家的基本建構，它們成為建構集體認同的公民身份和象徵的中介和場所；第二，現代歐洲國家體系的形成，以及歐洲向歐洲以外地區的擴張；第三，通訊技術與戰爭技術的不斷增強。

有些人樂觀地認為，現代性代表着進步。實際上，現代性內在地包含着種種毀滅的可能性，產生出現代所特有的持續不斷的野蠻主義傾向。野蠻主義的最重要的表現就是，暴力、恐怖和戰爭被意識形態化了，法國大革命即生動地說明了這一點。

十三　十九至二十世紀：現代性的「古典」時期

現代性的「古典」時期出現了各種不同的、多元化的現代性，它們形成於十九世紀、尤其是二十世紀最初的六七十年間，遍及歐洲、美洲和亞洲眾多不同的領土國家、革命國家和社會運動，這些國家和運動一直發展到二戰以後。近代民族國家、革命國家和社會運動被看成是現代性的縮影，它們的輪廓(制度的和象徵的、意識形態的輪廓)在現代條件下發生了急劇的變化，這是全球化趨勢不斷增強的結果。全球化趨勢的具體表現是，世界資本主義力量的自主性運動在不斷地發展，國際移民運動勢頭很猛，與此相應，出現了一些國際性的社

會問題，例如賣淫和青少年犯罪。所有這一切削弱了民族國家對其經濟和政治事務的控制能力，儘管在不同領域裏(無論是教育，還是計劃生育)，以「技術統治」為特徵的理性的世俗政策一直都在不斷加強。與此同時，民族國家失去了對國內和國際暴力的部分壟斷權，出現了許多分裂主義組織和恐怖主義組織，有的是地方性的，有的是國際性的，它們到處製造暴力事件，以致於任何一個民族國家，或眾多民族國家的聯手行動都無力控制這種一再發生的暴力事件。相應地，在文化領域裏，全球化過程還與下述情形密切相關：世界上許多國家，包括歐洲國家和加拿大，通過其主要媒體傳播表面上統一的、居於霸權地位的美國文化方案或理想。

近代民族國家、革命國家和社會運動被看成是現代性的縮影，它們的制度輪廓和意識形態輪廓在現代條件下發生了急劇變化，這是全球化趨勢不斷增強的結果。全球化趨勢的具體表現是，世界資本主義力量的自主性運動在不斷地發展，所有這一切削弱了民族國家對其經濟和政治事務的控制能力。

尤其重要的是，在人們的心目中，民族國家的核心意識形態和象徵原本頗具魅力，現代性文化方案和集體認同的主要因素便存乎其間，但現在它們卻遭到了削弱。一些嶄新的政治、社會和文明觀念、以及集體認同觀念發展了起來。這些新的觀念和認同形式通過幾種新型的社會運動而得到廣泛傳播。這些「新型」社會運動在絕大多數西方國家裏發展起來，其中包括婦女運動和保護生態的運動。它們全都與60年代後期和70年代的學生運動、反對越戰的運動緊密相聯，或植根於這些運動。學生運動和反對越戰的運動表徵着世界上許多國家內部所發生的一個一般性轉移：原來針對國家的運動變成了一些局部運動。這種轉移既發生在「資本主義」國家，也發生在共產主義國家(例如中國)。穆斯林、新教和猶太教社團內部發展起來的原教旨主義運動、印度教和佛教社團內部發展起來的教族宗教運動、形形色色追求特殊利益的「少數族」運動和認同形式(它們是民族國家或革命國家的經典模式的變形)——所有這些運動都在二十世紀最後二十年增大了勢頭，不僅發生於原屬蘇聯的一些共和國，而且以最恐怖的形式發生於非洲和巴爾幹部分地區，尤其是前南斯拉夫。

這些運動的發展與新的社會環境和框架的形成是同步的，後者同樣也超出了民族國家的「經典」模式。在此僅列舉幾個最重要的環境：穆斯林、中國和印度的移民潮，這是一個尤其值得注意的新現象；新型少數民族，例如蘇聯解體後成立的許多新國家內部的俄羅斯少數民族。

在這些以及其他許多環境下，形成了一些新型的集體認同形式，它們經常通過上面提及的某些運動而得到廣泛宣揚。這些運動已經超出了民族國家的模式，不再側重於這種模式。許多迄今為止一直受到「壓制」的認同形式(種族的、地區的、本地的和跨國的)紛紛進入各自社會的中心，並經常進入國際舞台。自然，這些認同形式都經過了很大程度上的重建。它們對舊有的、欲將世界單一化的方案提出質疑，要求在中心制度領域(不管是教育計劃，還是公共傳媒)享有自主地位。與此同時，它們還經常要求重新界定公民身份以及相應的權利，這類要求產生了深遠的影響。在這些環境下，地方性的東西經常超出民族國家的經典模式，而以全新的方式與跨國組織，例如歐盟結合起來；或者與範圍廣泛的宗教認同形式結合起來——其中有許多都植根於一些大的宗教，例如伊斯蘭教、佛教和基督教的不同教派，但它們都以全新的、現代的方式而獲得了重新表述。

與此相應，不同現代性中心的相對霸權地位也在不斷地發生轉移，從歐美轉移到了東亞。另一方面，圍繞假定的霸權地位，原有的現代性中心也在發生越來越激烈的衝突。這兩種局面一直是相互關聯的。

十四　現代世界往何處去？

這些發展趨向引出了一個問題：現代世界是否放棄了現代性方案？按照福山 (Francis Fukuyama) 的「歷史終結」論⑬，現代性的意識形態前提，連同其全部的內在張力和矛盾，幾乎已經失去了意義，從而悖論式地產生出多元的後現代視野。另一方面，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 則鼓吹「文明衝突」論。在他看來，西方文明 (表面上是現代性的縮影) 與其他文明經常處於敵對關係之中，尤其與穆斯林文明相對抗，在一定程度上還與所謂的儒教文明相對抗，因為傳統的、原教旨主義的、反現代的和反西方的運動在這些文明內部居於主導地位⑭。既然如此，現代世界是否要麼沿着福山所提示的方向，要麼沿着亨廷頓所提示的方向，退出了現代性方案呢？

我們也許正在經歷一個非軸心化的過程。所謂非軸心化是指，軸心文明的方案，或至少是「第二軸心化」已經被耗盡。其具體表現是，一方面，多元的後現代運動和認同形式發展了起來；另一方面，表面上反現代、反西方的非軸心運動和認同形式也發展了起來。

這個問題意味着，我們也許正在經歷一個非軸心化的過程。所謂非軸心化是指，軸心文明的方案，或至少是「第二軸心化」已經被耗盡。其具體表現是，一方面，多元的後現代運動和認同形式發展了起來；另一方面，表面上反現代、反西方的非軸心運動和認同形式也發展了起來。實際情形是這樣嗎？現代舞台上究竟在上演一齣甚麼戲？

第二，按自身的需要利用和詮釋現代性，這並不限於原教旨主義運動。這種努力乃是世界範圍內更廣泛的發展趨勢的一部分，它似乎延續了更早的改革主義宗教運動與傳統宗教運動之間的衝突，這些宗教運動遍及非西方社會，在不同的社會和宗教框架內發展起來。然而，事實上，在這些運動中，內在於現代性方案的一些基本張力已經按新的方式上演了一遍，其中尤其包括多元主義與極權主義的張力、非西方社會與西方的關係、以及對西方與現代性的關係的認識。在所有這些運動內部，多元傾向與極權傾向之間的張力、烏托邦或更開放的態度與實用主義態度之間的張力、多面性的認同與封閉的認同之間的張力，一直都在持續地進行着。與此同時，所有這一切引起了一場重要的、甚至是徹底的觀念轉變：關於非西方社會與現代性相對抗的話語，以及關於西方與非西方文明、宗教或社會的關係的看法均發生了變化⑮。

十五　兩種類型的雅各賓主義：原教旨主義和共產主義

原教旨主義運動和教族宗教運動的幾個特徵與這個問題密切相關。按照一般的看法，它們與現代性方案截然相悖 (其自身在許多方面也表現出這種對立)，這樣便呈現出一種更複雜的局面。首先，儘管極端的原教旨主義運動經常

與非常強烈的反西方、反啟蒙意識形態結合在一起，但它們卻表現出明顯的近代雅各賓主義特徵。另一方面，說來也怪，雅各賓主義又與共產主義的許多特徵完全一致，有時甚至就像是共產主義的一面鏡子。無論是原教旨主義運動，還是共產主義運動，均按現代性話語來表述和宣揚其獨特的理想。它們希望通過有意識的人類行動，尤其是政治行動來徹底重建人格，重建個體認同和集體認同，確立一種新的個體和集體身份，使個體完全淹沒在全控的共同體之中。

當然，就其各自的理想而言，這兩種類型的雅各賓主義運動 (共產主義運動和原教旨主義運動) 有一些根本性差異。這種差異尤其表現在它們對現代性的態度和批評上，表現在它們對現代性基本矛盾的態度以及對現代性文化和政治方案的不同要素的拒絕和解釋上。換句話說，這種差異主要在於，它們對現代性有不同的解釋，並以不同的方式利用現代性。儘管如此，它們都十分關注現代性，把現代性當作自身的主要參照框架[16]。

近代雅各賓主義的兩種類型（共產主義運動和原教旨主義運動）均按現代話語來表達和宣揚其獨特的理想，它們希望通過有意識的人類行動，確立一種新的個體和集體身份，使個體完全淹沒在全控的共同體之中。與此同時，絕大多數運動都害怕本土文化遭到侵蝕，害怕全球化及其中心的影響。

第三，從表面上看，這些宗教運動 (包括原教旨主義運動) 的極端對立面是形形色色的後現代運動，它們經常圍繞社會不同部門之間的霸權展開爭論。儘管如此，我們卻能夠發現兩者之間的某些重要相似性。雖然在這些運動內部發展出了不同文化辭格和模式的相似組合，但它們也在相互競爭。所涉及的問題是，針對文化全球化在人們心目中產生的矛盾情結，究竟誰提供了適當的「答案」。所有這些運動都十分關注如下問題：它們的身份認同與各種居於霸權地位的文化所宣揚的母題之間究竟有何關係？尤其重要的是，這種本真的認同與特別是美國文化在現代舞台上的霸權地位之間究竟有何關係？正如我們已經看到的，自現代性在歐洲登場伊始，這種關切便構成了現代性話語的一個基本元素。與此同時，絕大多數運動都害怕本土文化遭到侵蝕，害怕全球化及其中心的影響。這種擔憂一直都與對這些中心的矛盾態度聯繫在一起，結果便造成了一種持續搖擺不定的局面，時而偏向世界主義，時而又表現出各種「特殊主義的」傾向。

十六　被重構的「問題性」

所有這些主題都十分廣泛地流行，多元主義與極權主義取向和方案、多面性的認同與封閉的認同之間的張力普遍地存在。在普遍主義霸權的新形勢下，特殊主義的認同與普遍主義的認同不斷地發生衝突，面對主要的霸權中心，幾乎所有的運動都採取了一種既愛又恨的矛盾姿態。這一切證明了如下事實：這些發展趨勢雖然超越了民族國家的模式，但並沒有逸出軸心現代性的基本問題性 (problematics)。它們無不具有一種深刻的反省意識。儘管它們試圖為現代性的基本問題性提供最終的、無可爭辯的答案，但它們也認識到，這些張力絕不可能有甚麼最終的答案。

但是，它們在新的歷史背景下、在新的舞台上以新的方式重構了這一問題性。首先，這些運動和衝突 (尤其通過各種媒體) 延伸到了全世界，並在全球範圍內廣泛擴散。第二，它們被政治化了，不斷地捲入激烈的爭論中去，其中牽涉到高度政治性的意識形態。第三，對現代性的重新解釋和利用包含着一個關

鍵因素：即在新的全球背景下並圍繞各種爭論不斷地重建集體的身份認同。誠然，這些爭論或許主要集中在「文明」的問題上，但文明的概念已經是按現代性話語來進行表述的，是按極權式和絕對化的方式——源於現代性話語的基本前提——來進行界定的。儘管這些爭論經常摻進了較為古老的宗教仇恨，但上述問題卻是主要的。當這些衝突或爭論與政治、軍事、經濟方面的鬥爭和衝突結合起來時，它們確實有可能變得異常激烈。

第四，各種不同的政治觀和文化觀，以及相應的集體認同在現代舞台上得到了重建，由此引發了這一話語的一個非常重要的變化，涉及到西方與非西方文明、宗教、社會之間的衝突，以及這些衝突與西方現代性文化方案之間的關係。早期的改革主義宗教運動和民族運動對西方現代性的諸多前提採取一種非常矛盾的態度，但至少在表面上接受了它們，並且不斷地對它們進行重新解釋。與此相反，絕大多數現代宗教運動(包括原教旨主義運動和教族宗教運動)，以及這些社會內部發展起來的普通現代性話語，表面上都至少否認這些前提中的一些。它們針對西方、針對一切被視為西方的東西散布一種明顯的對抗情緒，力圖按其自身的非西方的、經常還是反西方的現代性主張來利用現代性和全球系統。在與西方的對抗中，它們並不想按新的霸權文明的條件融入進去，而是根據自身的需要、根據本土傳統或「文明」的需要利用新的全球性國際舞台和現代性。正是在與西方的對抗中，這些傳統和文明不斷地得到傳播和重建。這些運動力圖徹底割斷西化與現代性的聯繫，拒不承認西方現代性的壟斷或霸權地位，拒不承認西方文化方案代表了現代性。意味深長的是，許多「後現代」運動也提出了相同的主張，儘管其表述方式有所不同，這是很自然的。

那些具有「來世」關切的文明不怎麼採取雅各賓主義的方式，來對政治中心進行意識形態重構。儘管在現代性的基本前提下，這些社會並不把政治秩序看成是實施超越理想的場所。相應地，在印度或日本，現代民主制度是以獨特的方式發展起來的(有別於歐美模式)。

十七　第二個軸心時代並沒有結束

前面的分析並不意味着，這些社會的歷史和文化傳統在其現代性動力機制的展開過程中是無關緊要的。恰恰相反，這種重要性在於，在近現代社會裏，原教旨主義運動主要是在某些特定的社會裏發展和流行起來的，而這些社會又形成於某些特定的一神教社會和文明，其中包括伊斯蘭教、猶太教和個別基督教社會和文明。在這些社會裏，雖然政治系統經歷了現代的、後革命的轉型，但它仍被看成是實施超越的烏托邦理想的主要場所。即便這種理想在現代帶有現代式的世俗色彩，情況亦復如此。與此形成對照，那些具有「來世」關切的文明(尤其是印度，在較小程度上也包括某些佛教國家)則不怎麼採取雅各賓主義的方式來對政治中心進行意識形態重構。儘管在現代性的基本前提下，這些社會也發展出了非常強烈的現代政治取向或特性，但它們並不把政治秩序看成是實施超越理想的場所[17]。相應地，在印度或日本，現代民主制度是以獨特的方式發展起來的(有別於歐美模式)。儘管在不同的社會裏，民主制度的發展模式各不相同，但它們部分地都受到了這些社會各自文化傳統和歷史經驗的強烈影響。同樣，蘇聯、中國、北韓或南亞的共產黨政權也受到各自社會的歷史經驗和傳統的影響[18]。事實上，就連歐洲最早的現代性也不例外，它也是按特定的歐

洲文明前提和歷史經驗發展起來的⑲。但是，這些「歷史的」或「文明的」影響並不單純地把古老的政治制度模式或動態機制永久地保持下去。在所有這些社會裏，都既存在着普遍主義的、包容的傾向，也存在着「排他性的」、傳統的、原生的傾向，但這兩種傾向是按典型的現代方式建構起來的，它們在不同的歷史背景下以不同的具體方式不斷地表達了現代性的二律背反和矛盾。

不僅如此，儘管不同的文明「傳統」和歷史經驗在形塑不同現代社會的具體輪廓時發揮了重要作用，但這並不意味着，這些過程在現代世界上產生出了幾支封閉的文明，就好像它們僅僅延續了各自的歷史經驗和模式似的。不同社會的特定歷史經驗在現代文明和運動的形成過程中發揮了很大的作用，但是，這些文明和運動絕不是封閉的，而是不斷地相互作用的。它們超出了任何單一的社會或文明的界限，不斷地相互對話，相互作用，形成一些共同參照點。而且，所有這些社會的政治動態都與地緣政治格局緊密交織在一起。不用說，地緣政治現實也要受到這些社會的歷史經驗的影響，但它們主要是按現代的發展和對抗模式形成的。由於這個原因，根本不可能建構甚麼「封閉的」實體⑳。

發生於現代舞台上的全球化過程既沒有造成「歷史的終結」，也沒有引起「文明的衝突」。相反，所有這些發展趨勢都涉及到如下一些方面：不斷地重新解釋和重新建構現代性文化方案；建構多元的現代性；不同的群體和運動按其自身的全新方式重新利用現代性，重新界定現代性話語。

因此，發生於現代舞台上的全球化過程既沒有造成「歷史的終結」(不同現代性文化方案之間的衝突已經結束)，也沒有引起「文明的衝突」(退出和否認現代性方案)，它們甚至並未「回歸到」前現代軸心文明的問題性——這種回歸是根本不可能的。相反，所有這些發展趨勢都涉及到如下一些方面：不斷地重新解釋和重新建構現代性文化方案；建構多元的現代性；不同的群體和運動按其自身的全新方式重新利用現代性，重新界定現代性話語。與此同時，它們將爭論的主要範圍、以及形成多元現代性的主要場所從民族國家轉移到了新的領域，在這些領域裏，不同的運動和社會不斷地相互作用、相互交叉。

這些發展趨勢有一個共同出發點，那就是西方的現代性文化方案。儘管如此，最近的一些發展趨向產生出了多元的文化和社會形態，它們遠遠超越了這一原初方案的同質化傾向和稱霸要求。毫無疑問，所有這些發展趨向都表明，多元現代性或對現代性的多元解釋獲得了不斷的發展，尤其重要的是，出現了一個非西方化的趨勢，切斷了現代性與其「西方」模式的聯繫，在某種程度上剝奪了西方對現代性的壟斷權。在這個廣闊的背景下，歐洲或西方的現代性(或幾種現代性樣式)不能被看成是唯一真實的現代性，它實際上只是多元現代性的一種形式。誠然，不僅在現代性的起源方面，而且在其不斷擴張和重新解釋的過程中，西方現代性都發揮了特殊的作用，但它仍然只能算是現代性的一種樣式。與此同時，這些發展趨向生動地表明，站在二十一世紀的門檻，軸心社會、尤其是全球軸心社會是如何展開其內在潛能的。

十八　現代性處在「永無止境的試驗中」

所有這些運動和集體認同都超越了領土國家、民族國家和(或)革命國家的經典模式，它們本質上具有現代的性格。但是，對這種現代性格的強調並不一定能夠引出樂觀的觀點。相反，這裏不僅是在強調不同現代性樣式的脆弱性和

易變性，而且也在強調作為現代性方案內在潛能的各種毀滅性力量，暴力、恐怖和戰爭的意識形態化便是最充分的明證。這些毀滅性力量使現代性遭受「創傷」，給現代性的各種美好希望打上了問號。它們在第一次世界大戰以後已經很明顯，在第二次世界大戰中、在大屠殺中表現得更加突出。但是，說來也怪，二戰結束後的頭二三十年間，這些毀滅性力量遭到了忽略，或者僅僅成為現代性話語的旁枝分葉。最近，它們又再度可怕地出現在現代舞台上，出現在新的「種族」衝突中。例如，在巴爾幹半島部分地區、尤其是前南斯拉夫，在原屬蘇聯的許多共和國，在斯里蘭卡，最可怕的是在非洲國家如盧旺達，都發生了類似的種族衝突。所有這一切都不是古老的「傳統」力量的爆發，而是對「傳統」力量進行現代式重構的結果，正如原教旨主義運動和教族宗教運動是在現代性過程中發展起來的，因而必須置於這個框架內才能獲得充分理解一樣。因此，借用科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski) 充滿自信的妙語來說，現代性的確「處在永無止境的試驗中」㉑。

劉鋒　譯

註釋

① 關於軸心時代諸文明的情況，參見Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology* 23, no. 2 (1982): 294-314；同一著者編：*The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

② James D. Faubian, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 113-15.

③ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise", *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations*, op. cit.

④ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1958); Alex Inkeles and David H. Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1974).

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, "Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency", *International Social Science Journal* 133 (1992): 385-401; idem, *Revolutions and the Transformation of Societies* (New York: Free Press, 1978); idem, "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization", *Religion* 15 (1985): 315-38; idem, "Cultural Traditions and Political Dynamics", *British Journal of Sociology* 32 (1981): 155-81; Eric Voegelin, *Enlightenment and Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham, N.C.: Duke University Press, 1975); Adam B. Seligman, "The Comparative Studies of Utopias", "Christian Utopias and Christian Salvation: A General Introduction" and "The Eucharist Sacrifice and the Changing Utopian Moment in Post Reformation Christianity", in idem (ed.), *Order and Transcendence* (Leiden: E. J. Brill, 1989), 1-44.

⑥ Bruce Ackerman, *We The People* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

⑦ Shmuel N. Eisenstadt and Bernhard Giesen, "The Construction of Collective Identity", *European Journal of Sociology* 36, no. 1 (1995): 72-102; Edward Shils, *Center and Periphery. Essays in Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 111-26.

⑧ Stephen Toulmin, *Cosmopolis : The Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990).
⑨ Norbert Elias, *The Court Society* (Oxford: Blackwell, 1983); idem, *The Civilizing Process* (New York: Urizen Books, 1978-82); Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception* (New York: Vintage Books, 1973); idem, *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988); idem, *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison* (Paris: Gallimard, 1975); idem, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (New York: Pantheon Books, 1965); Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1994).
⑩ 關於歷次大革命與現代性，參見"The French Revolution and the Birth of Modernity"專刊，*Social Research*, 1989；關於異端知識份子群體在某些革命和此前時期中的作用，參見Augustin Cochin, *La Revolution et la Libre Pensée* (Paris: Plon-Nourrit, 1924); idem, *L'esprit du Jocobinisme* (Paris: Universitaires de France, 1979) and J. Baechler, preface in idem, 7-33; François Furet, *Rethinking the French Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Vladimir C. Nahirny, *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silence* (Rutgers, N.J.: Transaction Publication, 1981).
⑪ Eugene Kamenka, ed., *The Portable Karl Marx* (New York: Viking Press, 1983); Max Weber, *Die Protestantische Ethik: Kritiken und Antikritiken* (Guetersloh, Germany: Guetersloher Verlaghaus, 1978); idem, *Politik als Beruf* (Berlin: Dunker and Humblot, 1968); idem, *On Charisma and Institution Building: Selected Papers* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); *Emile Durkheim On Morality and Society. Selected Writings* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).
⑫ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise", op. cit.; *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, op. cit.; idem, "Cultural Traditions and Political Dynamics", op. cit.
⑬ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).
⑭ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
⑮ Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); idem, *Post-Traditional Societies* (New York: Norton, 1974).
⑯⑰ Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity*, op. cit.
⑱ Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds., *China in Crisis,* vol. 1, *China's Heritage and the Communist System*, 2 books (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Johann P. Arnason, *The Future That Failed. Origins and Destinies of the Soviet Model* (London: Routledge, 1993); Vladimir Tismaneanu, ed., *The Revolution of 1989* (London: Routledge, 1999).
⑲ Shmuel N. Eisenstadt, *European Civilization in a Comparative Perspective* (Oslo: Norwegian University Press, 1987).
⑳ "2050", *The Economist*, 31 July 1999.
㉑ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 以色列希伯來大學社會學與人類學系榮休教授

展望第三個千年

金觀濤

> 假若人類歷史真的存在着某種軸心的話，它必須在經驗上得到證實。……正是從那時起……我們今天所了解的人開始出現，我們將它稱為「軸心時代」。
>
> ——雅斯貝斯 (Karl Jaspers)

一　軸心時代與「文明動力學」

鳥瞰下一個千年的前提是對人類歷史有着整體的了解，而二十世紀恰恰是一個無情粉碎各種整體史觀和歷史目的論的世紀。在這歷史消失所帶來的普遍失語中，軸心時代和文明動力學的研究或許對知識份子具有某種啟發意義。

當新的千年來臨之際，知識份子最感困惑的莫過於發現自己正在喪失展望未來的能力。鳥瞰下一個千年的前提是對人類歷史進程有着整體的了解，而二十世紀恰恰是一個無情粉碎各種整體史觀和歷史目的論的世紀。自馬克思主義和唯物史觀受到質疑以來，人類社會的變遷被普遍地理解為從傳統到現代的進程。在這幅圖畫中，社會形態的進步只存在於從傳統到現代之間。形形色色的農業社會 (無論它是五千年前還是二百年前) 都被歸入傳統之列，如果把歷史定義為社會形態的進步，漫長的傳統社會就變成沒有歷史的。「傳統—現代」史觀不僅抽去了過去的歷史價值，未來也變成沒有歷史的。因為一旦所有民族都完成了從傳統到現代的轉化，雖然科技在進步，經濟在發展，但明天的社會形態只是今天的延續。就在這歷史消失所帶來的普遍失語中，軸心時代和文明動力學的研究或許對知識份子具有某種啟發意義。

軸心時代的觀念由哲學家雅斯貝斯在1949年提出，他力圖從文化角度對人類社會從傳統到現代之演進提供長程眼光，以恢復我們的歷史意識。人人都知道，人類歷史上出現過眾多的古代文明和宗教，今天它們大多只是作為文化化石，被考古學家和歷史學家研究。但是並非所有古代宗教和文化都隨

時間流逝而死亡，如基督教、佛教、印度教和中國儒家文化等，雖在兩千年前已經出現，但到二十世紀仍是現代人的終極關懷。對這一歷史學家熟視無睹的現象，雅斯貝斯提出發問：為甚麼這些文化沒有如同古代宗教那樣被社會變遷淘汰，至今仍是活的價值系統呢？雅斯貝斯的答案是：它們同古代宗教不同，出現了意義的覺醒。這就是所謂軸心文明假說，它由如下三個要點組成：

⑴ 在公元前800年至公元前200年間，存在於古代希臘、以色列、中國和印度的古代文化發生了一次革命性變化，這就是終極關懷的覺醒，魏爾 (Eric Weil) 稱之為理智的、道德的文化和救贖的宗教之誕生①。它被廣泛地稱為超越突破。由於超越突破有幾種類型，圍繞着幾個軸心，故這一階段也就稱為軸心時代。換言之，正是基於軸心時代的超越突破，我們今天所了解的人產生了。超越突破的不同類型決定了今天西方、印度、中國、伊斯蘭不同的文化形態。

⑵ 那些沒有實現超越突破的古文明，如巴比倫文化、埃及文化，雖規模宏大，但都難以擺脫滅絕的命運，成為文化的化石。

⑶ 軸心時代所產生的文化一直延續到今天，它孕育了現代社會。每當人類社會面臨危機或新的飛躍，都必須回顧軸心時代，讓文化再次被超越突破的精神火焰所點燃②。

雖然軸心時代和超越突破定義含混不清，雅斯貝斯的著作也沒有堅實的基礎，但因軸心文明假說同韋伯 (Max Weber) 有關西方現代社會起源的研究存在着內在聯繫，故自本世紀60年代後，它引起了西方社會學家的注意。70、80年代，以史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 和艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 為首的一批社會人文學者對這一專題進行了數次大討論，形成了被稱之為「文明動力學」(Civilizational Dynamics) 的歷史社會學新分支③。表面上看，軸心文明研究的宗旨在於搞清宗教和文化在社會演化特別是現代社會形成中的作用，其目的是將韋伯的資本主義精神起源於新教倫理的觀點和哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 有關基督教入世轉向如何促進理性化的研究推向更深的層面，以闡明為何現代社會獨獨從西方基督教文明中產生，並理解其他文化形態所形成的現代社會與西方的差異。但是由於它涉及到軸心時代和現代性的內在關係，這使得它同一般現代化史或經濟社會史完全不同，成為將歷史意識注入「傳統—現代」史觀的重要嘗試。顯然，在這一以千年為單位的史觀中，軸心突破前的社會和以後的社會雖然都是農業社會，但其形態卻有先進落後之分。「傳統社會」不僅被賦予有生命的歷史，而且現代社會起源的最重要的前提被歸為文化而不僅僅是市場經濟的發展。因為唯有在文化上經過超越突破，人類社會才有可能進入現代。在此以前的古代文明，無論市場經濟達到何種規模，都難逃滅絕的命運④。這樣，從文化上展望現代社會未來的形態也就在理論上成為可能的。

表面上看，軸心文明研究的宗旨在於搞清宗教和文化在社會演化特別是現代社會形成中的作用，但是由於它涉及到軸心時代和現代性的內在關係，這使得它同一般現代化史或經濟社會史完全不同，成為將歷史意識注入「傳統—現代」史觀的重要嘗試。

二　現代社會為甚麼起源於西方？

今天我們很難用幾本著作或某幾位社會學家與歷史學家的觀點來代表文明動力學研究的成果，但超越突破如何導致人類高級文化的形成，以及它如何成為現代社會搖籃的進程卻可以大致勾畫出來。

首先，文明動力學成功地解釋了為何軸心突破前的古代文化會滅亡，而軸心時代產生的文化卻能一直延續至今。近年來的研究表明，軸心時代前的宗教(文化)與軸心時代後的宗教最大差別在於：前者直接參與政治經濟組織，是政治統治權力和利益分配的合法性基礎，即宗教維繫着整個宇宙秩序和社會秩序；軸心突破後的文化卻具有相對於社會組織規範的獨立性，它在推理方式上出現了對思想本身的思考(所謂二階思維)，而在宗教信仰上，一個全新的變化就是追求拯救或解脫⑤。換言之，在軸心突破前，社會基本上是依靠宗教直接組織起來的。超越突破使宗教從社會組織中相對解放出來。用韋伯的話講，由於基督教和希伯來精神最終關心的是得救，故對現世抱冷漠的態度⑥。從此以後，西方基督教雖然仍在社會整合方面具有重大功能，但是它至多是默頓(Robert K. Merton)所說的隱功能，再也不是政治統治和社會經濟分配的合法性根據了。這一變化對人類社會的發展意義重大。我們知道，權力的腐敗、社會制度的變遷是不可抗拒的自然趨勢，當宗教(或者一種文化系統)是政治權力和經濟制度合法性根據時，政治腐敗和經濟變化必定衝擊其背後的合法性根據，使舊有的宗教死亡、價值系統過時並土崩瓦解，其後果是古代宗教甚至文明的滅絕。而只有使宗教從社會組織中相對獨立出來，文化才破天荒地成為社會的反思力量。從此人不僅是某一時代政治和經濟的奴隸，而且可以超越於具體政治、經濟進行文化的認同。更重要的是，宗教不直接參與社會經濟組織使得文化獲得連續性，它不會隨着政治權力和經濟生活變遷而一次一次解體，可以成為進一步積累和孕育新社會的基地。

近年來的研究表明，軸心時代前的宗教(文化)與軸心時代後的宗教最大差別在於：前者直接參與政治經濟組織，是政治統治權力和利益分配的合法性基礎；軸心突破後的文化卻具有相對於社會組織規範的獨立性，它使宗教從社會組織中相對解放出來。

第二，只有經過超越突破，現代社會才可能產生。眾所周知，現代社會之所以最先在西方形成，很多學者認為這是古希臘超越突破和希伯來超越突破互相結合所產生的長遠後果。長期以來，文化歷史學家在討論西方現代社會時總要講到古希臘羅馬源頭；而湯因比(Arnold J. Toynbee)則進一步指出，唯有高級宗教才是現代文明的蛹體⑦。近三十年來，這些文學式的議論日益被宗教社會學和法律社會學的研究所證實。眾所周知，現代社會有兩個基本特徵，一是文化多元，二是市場經濟。這兩個特徵形成的前提都不是它們本身所能提供的。為了使多元的追求不破壞社會秩序，就必須先確立法律高於多元價值(政治意識形態)的精神。而市場經濟對法治的依賴則更為強烈。韋伯早就指出，高度發展的、合理的法律制度的存在是資本主義出現不可或缺的先決條件。今天人們經常津津樂道於西方現代法律制度是如何隨着現代市場經濟和資本主義革命而建立⑧。其實，這只看到具體契約制度和不斷變動的法律本身，而沒有看到法律高於一切的精神是現代法律制度產生的前提。而這一前提卻是在中世紀形成的，

它是西方救贖宗教對現世政治社會冷漠的一個非意圖的結果。據伯爾曼 (Harold J. Berman) 考察，西方在世俗生活中法律高於一切精神的兩個特徵——依法而治 (rule by law) 和法的統治 (rule of law)，均起源於1050年代開始的教皇革命。教皇制度和統一的教會法締造了西方現代政府的雛型，它使得作為現代社會發源地的「西方」和東正教文明區別開來⑨。雖然，教皇革命及其後的一系列有助於現代性形成之革命，要等到西方文化實現了超越突破後的一千年才姍姍來遲，但基督教的入世轉向終於使得西方在軸心突破後第二個千年中全面進入現代社會。

當然，今天無論有關救贖宗教入世轉向和現代性關係的探討，還是人們用印度、伊斯蘭宗教對救贖所採取的不同方式來解釋為何其他類型軸心突破沒有孕育出現代社會，這些理論統統都只是假說。即使它們成立，也只是涉及現代社會起源的文化條件，並不是認為可以離開政治、科學、經濟來討論人類社會的進步。這些基於社會長程變遷和文化關係的探討雖然片面，卻有助人們在科技和經濟進步以外以千年為時間單位抽取社會組織宏觀變動方向。顯然，根據西方社會演進的邏輯，社會演進的基本趨勢可以歸為宗教和文化價值一步步退出社會組織，超越突破為退出的第一步。由於宗教和文化系統從社會政治經濟組織中相對解放出來，文化獲得蘊育新社會必需的認同的穩定性和連續性。繼軸心時代後，社會結構第二次大進化是宗教與文化進一步退出社會組織構架，其典型代表就是最早在西方成熟的現代社會組織形態。在這種新社會組織方式中，宗教仍可以是道德基礎，人仍可以用文化來確定自我認同，但現代社會結構卻不是依靠宗教道德和文化認同組織起來的。這時，價值的多元不會破壞社會秩序，個人自主性的高度發揚使社會獲得強有力的創新能力。

根據西方社會演進的邏輯，社會演進的基本趨勢可以歸為宗教和文化價值一步步退出社會組織，對這種趨勢的肯定與否定，也就構成了二十世紀末兩種最著名的未來意識。所謂「地球村」、「全球化」和「歷史的終結」是一種說法；全球文明衝突論又是另一種說法。

對這種千年變遷的趨勢的肯定與否定，也就構成了二十世紀末兩種最著名的未來意識。一種觀點是假定宗教和文化退出社會組織的趨勢還會繼續下去，在下一個千年，宗教信仰和文化價值不僅和社會組織架構無關，甚至退出公共空間，它不再是道德的基礎。它們如同個人選擇衣服那樣純屬私人偏好。隨着自由主義成為道德基礎和政治倫理，人類將進入沒有宗教和文化的現代。所謂「地球村」、「全球化」和「歷史的終結」就是這種觀點的不同說法。另一種看法是認為這種文化與宗教退出社會的趨勢在下一個千年會被終止，因為人類社會不可能沒有終極關懷。未來各民族的社會結構雖然是超越宗教和文化的，但軸心突破所造就的宗教和文化仍是人們的道德與自我認同的基礎。這樣未來世界由不同文化的現代社會組成，全球文明衝突論正是建立在這種未來圖景的想像之上的⑩。

三　中國文化對軸心文明論的啟示

表面上看，我們不得不在「歷史終結論」與「文明衝突論」中間進行選擇，因為唯有了解過去和現在才能展望未來，而這兩種前途已涵蓋了用過去幾千年社

會變遷長期趨勢來展望未來的所有可能。但是，我認為這種宏觀圖景不僅是片面的，甚至可能是錯誤的，因為它僅僅是根據西方社會演進文明動力學得出的結論，而忽略了軸心文明研究的另一個方面，這就是中國文化的超越突破與西方不同。根據中國式的超越突破所建構的文明動力學，顯示了與西方社會演變不同的長程趨勢。

軸心時代的哲學研究，基本把超越突破分成希臘式的、希伯來式的、印度式的(包括佛教和印度教)和中國式的四種基本類型。如果我們把中國類型排除在外，根據基督教文明歷史經驗建構的文明動力學基本上涵蓋了各種超越突破同社會組織的互動關係。因為基督教同時綜合了希臘式超越突破與希伯來精神，伊斯蘭教的出現雖然比雅斯貝斯所說的軸心時代晚了近七百年，但它無疑可以歸為救贖型宗教。印度教和佛教雖不能簡單地用救贖來概括，但佛教「捨離此世」的意志和印度教的「輪迴」，在某種意義上也導致宗教從社會政治和經濟組織相對退出，故韋伯對印度宗教與社會互動的論述雖存在種種問題，仍具有某種洞察力⑪。但是，如用救贖宗教與社會的關係來解釋超越突破以後中國社會的變遷，則大錯特錯。雖然，西方思想家高度重視道家的遁世和老莊的逍遙，認為它是一種尋找救贖的方式，但中國超越突破的主導形態——儒學卻與救贖毫無關係。更重要的是，如果我們把春秋戰國看作是中國的軸心時代，那麼在實現超越突破後，中國的文化系統並沒有從社會組織中撤離。兩千年來儒家學說不僅籠罩了家庭和政治制度，而且也支配着傳統中國人的經濟倫理⑫。也就是說，如果用儒家文化代表中國文化超越突破的主導形態，經過軸心突破的中國文明中，文化價值系統不僅沒有退出社會，反而比古代宗教更強有力地參與社會組織。這種參與竟然達到了近代唯有意識形態才能具有的強度：儒家文化不僅是政治制度合法性根據和社會秩序的來源，甚至是設計社會的某種模板！

西方社會學者把救贖意識使宗教從社會組織相對退出，看作文化系統可以保持自己的穩定性並延續至今的前提；但這一前提在中國並不存在。那麼，中國軸心時代對文明動力學的挑戰，不僅使有關超越突破導致文化延續的機制必須重新解釋，它與現代性的關係也不得不重新界定了。

然而，十分奇怪的是，雖然中國超越突破和社會組織的關係同西方完全相反，但我們在第一節所講的雅斯貝斯歸納出軸心文明假說的三個要點，卻完全適合中國。中國軸心時代前的古代文化是夏文化和商文化，它們具有超越突破前文化的特點。所謂「秦後無古」所講的，正是只有經軸心時代後形成的價值系統才能成為兩千年中活的文化，它直到二十世紀仍是中國人終極關懷的組成部分。我們知道，西方社會學者認為救贖意識使宗教從社會組織相對退出，是文化系統可以保持自己的穩定性並延續至今的前提。十分明顯，這一前提在中國並不存在。那麼，中國文化為甚麼能抗拒兩千年時間流逝保存至今？顯然，中國軸心時代對文明動力學的挑戰，不僅使有關超越突破導致文化延續的機制必須重新解釋，它與現代性的關係也不得不重新界定了。

我們認為，問題的本質在於甚麼是「超越突破」？中國文化的超越突破方式同西方究竟有甚麼根本不同？我們發現，西方社會學家的超越突破研究隱含着一個基本的邏輯混亂，這就是把超越突破的結果與文化如何從社會組織獨立出來的機制混為一談。所謂超越突破的結果，是指文化系統中產生對思想本身進行思考的反思意識，以及文化系統可以從社會組織中相對獨立出來，不會隨社

會政治經濟組織解體而崩潰。在西方，這一結果是通過救贖宗教對現世的冷漠實現的。由於西方社會學家僅僅根據西方經驗提出理論，故在無意中把救贖宗教和超越突破的結果混為一談，而不知道一種高度入世的道德意識形態也可以實現文化價值系統從社會組織中相對獨立出來，不隨現實政治經濟制度變化而解體。這種機制恰恰是中國文化超越突破特有的，我們在有關研究中將之稱為道德意識形態導致「應然的高度擴張」⑬。

所謂「應然」，是指人應該去履行義務的道德意識。道德的覺醒使人認識到不能用實際利害和事實上發生了甚麼(「實然」)，來懷疑和否定作為道德規範的「應然」。歷史學家公認，道德意識的產生是軸心文明的重大成果。但在西方，道德的基礎是救贖宗教，它不可能成為政治統治的合法性基礎。而在中國，超越突破的特點就是道德本身成為終極關懷，並在軸心時代之後道德直接參與社會組織，即政治經濟制度被認為是道德規範的延長。它導致「應然」從個人行為領域擴張到政治經濟制度甚至宇宙論。「實然」不能否定「應然」的原則，也被廣泛運用到政治經濟領域和整個世界觀。這樣，無論政治怎樣腐敗，經濟制度在運作中發生甚麼問題，它們都可以被歸為沒有實行道德原則所致，而不是理想的政治經濟制度本身以及整個儒家道德意識形態有甚麼問題，它們作為道德規範及其基礎是不可能被質疑的。這樣一來，中國在超越突破後的文化雖然更為直接強有力地參與社會組織，但同樣實現了文化價值系統可以獨立於社會組織之外，不隨社會解體而消亡。這裏我們看到，在西方是唯有救贖宗教的出現才形成文化超越；而在中國，「應然」的高度擴張，同樣使入世的道德意識形態也達到超越突破的結果。由於中國超越突破的機制完全不同於西方，這使得中國有着完全不同於西方的文明動力學。

西方社會學家把救贖宗教和超越突破的結果混為一談，而不知道一種高度入世的道德意識形態也可以實現文化價值系統從社會組織中相對獨立出來，不隨現實政治經濟制度變化而解體。這種機制恰恰是中國文化超越突破特有的，我們在有關研究中將之稱為道德意識形態導致「應然的高度擴張」。

四　另一種文明動力學：超穩定系統

如果我們把西方文明動力學的大趨勢概括為宗教一步步退出社會組織，它終於使現代社會從軸心時代後的西方文明中脫胎而出；那麼中國的文明動力學則顯示了一種完全不同的方向，有人將其稱為「內捲化」⑭。其實嚴格地說，應稱之為道德意識形態始終不能退出社會組織所造成的「動態停滯」。我們知道，沒有一種政治權力不會腐敗，沒有一種社會制度可以萬古長存。但是，由於「實然」不能質疑「應然」，中國傳統政治危機和經濟制度的解體不會衝擊其意識形態根據。相反，每當社會組織解體之時，道德意識形態在社會失序中巍然屹立，成為原有社會組織修復的模板。這一切導致唯有中國文明才具有的獨特歷史現象：軸心時代後，中國文明演化呈現某種社會結構的動態停滯。

「動態停滯」中的「動態」是指傳統社會一次又一次解體，自秦漢到清代每兩三百年，中國社會便發生一次大崩潰，但每一次崩潰後道德意識形態都成為社會重建的力量，重建與舊王朝結構相同的新王朝。所謂「停滯」，一方面指中國

在軸心時代建立的文化能在兩千年中延續而不曾中斷，另一方面則是社會結構不能脫離道德意識形態與政治一體化的模式，未能發展到現代社會中去。我們曾將這種歷史結構稱為「超穩定系統」(ultrastable system)⑮。

中國社會超穩定結構假說是我們在80年代提出的，目的是為了解釋中國文明為何未能進入現代資本主義。有些人認為，這一探討背後的問題意識一開始就是錯的。因為根據韋伯的觀點，現代資本主義是西方救贖宗教在特定條件下的結果，如同印度、東正教文明、伊斯蘭文明沒有孕育資本主義一樣，中國沒有最先進入資本主義並不需要特別解釋。但是他們沒有看到，超穩定系統假說提出了另一種文明動力學，即中國傳統社會不能進入現代資本主義的機制與印度、伊斯蘭、東正教文明不同，並不能簡單地用這種前提、那種前提的缺乏來解釋。其本質在於：中國文化超越突破的方式和社會組織的互相作用，造成其長久地束縛於某一種固定的社會結構，只要沒有強大的外來衝擊，它就不可能離開自己的固有形態。這種文明動力學不僅可以對中國不能進入資本主義獲得更深的理解，還能分析它在西方衝擊下進入現代社會方式的特殊模式。根據西方經驗建立的文明動力學，東正教、印度和伊斯蘭文明雖不能自發地孕育資本主義現代社會，但卻可以在西方衝擊下實現現代化。實現的方式就是外來衝擊迫使宗教和文化進一步退出社會組織。而中國超穩定系統揭示的文明動力學卻表明：道德意識形態是不可能退出社會組織的。這樣，就存在着一種道德意識形態不退出社會組織的社會現代轉型。我們的研究表明，中國超穩定系統在西方衝擊下走向現代的歷程，是通過道德意識形態更替實現的，它由如下三個環節組成：

超穩定系統假說提出了另一種文明動力學，即中國傳統社會不能進入現代資本主義的機制與印度、伊斯蘭、東正教文明不同。我們的研究表明，中國超穩定系統在西方衝擊下走向現代的歷程，是通過道德意識形態更替實現的。

⑴ 在外來衝擊導致的嚴重社會危機面前，儒家道德規範所規定的社會制度變成不可欲的，即隨着舊的道德意識形態解體，日益出現嚴重社會整合危機。

⑵ 一旦原有道德意識形態不可欲，一個由道德價值逆反所支配的拋棄舊道德、建構新意識形態過程即開始，與原有道德價值相反的道德(如近代的革命烏托邦)迅速興起，成為接受外來文化的意義結構。中國文化實現了道德意識形態更替。

⑶ 在近代，新道德意識形態成為建構現代社會的模板，也是推動工業化的力量。而認同新道德意識形態的團體則成為社會組織者；政治權力被意識形態政黨所壟斷。

在《開放中的變遷》一書中，我們試圖用上述模式系統地解釋十九到二十世紀中國社會的變遷，提出了一種不同於基於西方後發現代化理論的中國近現代史觀，我們稱其為超穩定結構在對外開放前提下的行為模式⑯。在此，我們不可能詳細展開這方面的討論，但必須着重指出的是：由於這種特殊的由傳統向現代轉型的模式根源於中國文化超越突破的性質，故它不單純是一種近現代才有的短期歷史現象。早在魏晉南北朝時期，當儒家道德在外來衝擊下變得不可欲時，由價值逆反主導的新道德文化建構和對外來文化的吸收已經出現過，這就

是玄學的興起和中國文化對佛教的吸收與同化。我們發現，十九世紀末、二十世紀初中國出現的意識形態更替，與魏晉南北朝吸收外來文化具有深層的同構性。也就是說，中國的共產革命不能只用受到蘇聯影響來解釋。早在馬克思主義傳入之前，中國已經出現了對革命烏托邦的追求，中國現代文化的形成在深層結構上為中國獨特的文明動力學所支配⑰。

這樣，我們可以從中國近現代社會轉型中，看到另一種不同於西方社會變化的長時段趨勢的現象，這就是：在現代轉型過程中，意識形態和文化價值實際上是不可能最後退出社會組織的。這就是當舊意識形態解體時，新意識形態即會興起，並通過意識形態整合社會來解決文化退出社會帶來的失序。眾所周知，在西方，意識形態為近代的新事物，它是法國大革命前後出現的。當時由於傳統政治權威的合法性開始解體，人們必須重新解釋政治和社會制度的合理性與合法性。於是，作為政治權威和新社會建構根據的種種意識形態應運而生。但是，自二十世紀60年代西方社會學家斷言意識形態時代的終結開始，在歷史學家眼中，意識形態的興起，特別是用意識形態來整合社會是西方近現代特殊的現象。而中國文明動力學，卻顯示上述過程在歷史上的重要性。在第三個千年，人類社會變遷也許存在着與「歷史終結論」和「文明衝突論」完全不同的圖景：現代化的潮流使宗教和意識形態解魅，文化退到私人空間，但是人類社會不可能沒有道德和文化。宗教和意識形態退出社會組織所造成的巨大危機，又導致新意識形態的興起……，世界處於舊意識形態解魅和新意識形態創造的震盪之中。

在第三個千年，人類社會變遷也許存在着與「歷史終結論」和「文明衝突論」完全不同的圖景：現代化的潮流使宗教和意識形態解魅，但是宗教和意識形態退出社會組織所造成的巨大危機，又導致新意識形態的興起……，世界處於舊意識形態解魅和新意識形態創造的震盪之中。

五　不能忽略中國文明的歷史經驗

長期以來，中國作為現代化後進國家，它的現代化歷史經驗從來處於邊緣地位，用中國歷史經驗來預言世界未來會如何似乎是十分可笑的。但是就超越突破的幾種基本類型而言，中國文化是同西方、印度、伊斯蘭完全不同的另一種類型。因此考慮社會長時段變遷，不能忽略中國文明的經驗。其實，我們前面所述的宗教和文化退出社會帶來無序並導致產生新意識形態的機制，在西方也曾發生過，這就是十九世紀下半葉馬克思主義的出現和二十世紀初社會主義運動的風起雲湧。早在1940年代，社會學家博蘭尼 (Karl Polanyi) 在檢討二十世紀初法西斯主義興起和兩次世界大戰的根源時，發現不得不將其追溯到十九世紀。博蘭尼通過現代社會在英國孕育的過程研究證明，現代社會的基本組織機制——市場調節和相應的法律制度並不是自足的。現代市場社會在其運行過程中，將產生一系列自身不可克服的危機，社會為了保護自己，不得不出現對市場的反抗。博蘭尼認為，十九世紀下半葉的民族主義、關稅保護運動以至帝國主義，均可以歸為社會對市場的反抗⑱。如果從近代思想特別是宗教文化

與經濟政治的關係來解釋博蘭尼的著作，它正意味着現代社會興起過程中本身不可避免的內在矛盾：一方面現代化意味着宗教文化(甚至道德)退出社會、經濟、政治組織。但是，市場社會在自身發展中不能用市場解決公平問題，道德的淪喪更使個人利益互相衝突，這時不得不需要國家政策的干預和重建合理的人際關係。新意識形態就順應這種社會需求而產生，並再次參與社會經濟組織。而這種參與在某種意義上卻是現代性的退卻，使市場的擴張和經濟增長的效率受到損害。另一方面，新意識形態一旦產生，它就必須對社會問題提出解釋，這種僅適用於某一時代的解釋不可抗拒地將隨政治和經濟變遷而過時，這樣意識形態的解構和市場化又必定再次發生……

博蘭尼當年所說的十九世紀英國廢除大鍋飯式的《濟貧法》，如何造就勞動力市場的產生以及由此出現的種種問題，目前正在中國重演。為了解決這些問題，必定要實行政治改革。但正如博蘭尼所描繪的，這種改革如果只是意味着自由主義的普遍推行，社會對市場的反抗又似乎是不可避免的。

雖然博蘭尼早就斷言人類並沒有從法西斯主義和兩次大戰慘痛的歷史經驗中接受教訓，但由於他相信社會主義，他的思想在二十世紀並沒有引起足夠的重視。特別是博蘭尼逝世後的世界潮流是社會主義失敗和資本主義席捲全球，他的學說除了為沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)的世界體系論提供資源外，在今天自由主義眼中已是一種過時的典範。但是，如果我們把視野收窄到觀察今天的中國社會，博蘭尼當年所說的十九世紀英國廢除大鍋飯式的《濟貧法》(Speenhamland Act)，如何造就勞動力市場的產生以及由此出現的種種問題，目前正在中國重演。為了解決這些問題，必定要實行政治改革。但正如博蘭尼所描繪的，這種改革如果只是意味着自由主義的普遍推行，社會對市場的反抗又似乎是不可避免的。這時，意識形態又會興起。也就是說，社會在意識形態解構與重建之間反覆震盪，在中國未來完全有可能再次發生。今天很多中國學者相信，只有進行新的文化創造，中國未來才有可能從這種建構與解構的震盪中解放出來。這似乎正好回到了雅斯貝斯在提出軸心時代假說時對未來的展望。他認為，當今人類正開始一個新的軸心時代，面臨着文化上新的超越突破。但是，新的超越突破是甚麼呢？沉醉於個人主義和大眾文化的消費社會之中的人能去追求一種新文化嗎？已經掌握了基因工程、克隆技術，並且生活在全世界電腦互聯網之上的新人類，有能力去創造新的道德嗎？除了軸心時代人類創造的四種基本終極價值之外，是否還存在着我們不知道的新終極關懷？這都不是我們可以想像的。因此，在這個意義上，剛剛開始的第三個千年是完全不可預見的。

註釋

① Eric Weil,“What is a Breakthrough in History?”*Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 21-36.

② 雅斯貝斯(Karl Jaspers)著，魏楚雄、俞新天譯：《歷史的起源與目標》(北京：華夏出版社，1989)，頁13-15。

③ 這方面具有代表性的文獻是美國*Daedalus*雜誌有關軸心文明的專號“Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”，參見*Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975); Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986).

④ 這方面典型的例子是羅馬帝國。歷史學家公認，羅馬帝國的經濟是典型的市場經濟，城市高度發達，其佔主導地位的文化雖受軸心突破影響，但基本上屬於軸心突破之前的形態。

⑤ 希克(John Hick)著，王志成譯：《宗教之解釋——人類對超越者的回應》(成都：四川人民出版社，1998)，頁25。

⑥ 韋伯(Max Weber)著，劉援、王予文譯，張家銘校閱：《宗教社會學》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1993)，頁337。

⑦ 湯因比(Arnold J. Toynbee)著，陳曉林譯 ：《歷史研究》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1987)。

⑧ 泰格(Michal E. Tigar)、利維(Madeleine R. Levy)著，紀琨譯：《法律與資本主義的興起》(上海：學林出版社，1996)。

⑨ 伯爾曼(Harold J. Berman)著，賀衛方等譯：《法律與革命——西方法律傳統的形成》(北京：中國大百科全書出版社，1993)，頁629-52。

⑩ 亨廷頓(Samuel P. Huntington)著，余國良譯：〈文明的衝突？〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年10月號。

⑪ 韋伯著，簡惠美譯：《印度的宗教：印度教與佛教》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1996)。

⑫ 金觀濤：〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義經濟倫理在中國的歷史命運〉，載劉小楓、林立偉編：《中國近現代經濟倫理的變遷》(香港：中文大學出版社，1998)，頁1-44。

⑬⑰ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源——超穩定結構與中國政治文化的演變》，第一卷(香港：中文大學出版社，2000)。

⑭ 社會學家用「內捲化」(involution)來描述不同於演化(evolution)的另一種社會變遷過程，如果說演化代表了系統從一種結構向另一種結構的變遷，那麼內捲化則是描述基本結構不變前提下不斷複雜化。1963年人類學家蓋爾茨(Clifford Geertz)用它來概括印尼爪哇地區的社會；塞維斯(Elman R. Service)將這一概念用到文化中；黃宗智則用這一概念解釋十九世紀中國農村經濟沒有發展的增長。而我們認為，如果以千年為時間尺度，沒有一種社會結構可以保持自己的不變。而中國傳統社會結構的基本不變是以它的周期性崩潰和再修復為前提的。因此，內捲化不是一種長程歷史現象。

⑮ 金觀濤、劉青峰：《興盛與危機——論中國社會超穩定結構》，增訂本(香港：中文大學出版社，1992)。

⑯ 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷——再論中國社會超穩定結構》(香港：中文大學出版社，1993)。

⑱ 博蘭尼(Karl Polanyi)著，黃樹民譯：《鉅變：當代政治、經濟的起源》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1989)。

金觀濤 香港中文大學當代中國文化研究中心主任

談樞軸時代

徐復觀

雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 是一位態度積極的存在主義哲學家，他的一本小書《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*)，討論人類歷史上的所謂樞軸時代，認為人類有意識的提出了若干重要的價值時，人類的歷史遂有別於生物的歷史。他的樞軸時代觀念，引發歷史學家的熱烈反應。在他的百齡周年前後，各地歷史學同仁舉行過數次討論會，闡述雅氏的基本觀念。

《二十一世紀》既有專號，再度討論這一問題，我即不必贅述雅氏理論的大旨，此處只擬提出一些自己的想法。

雅氏認為樞軸時代的幾位重要人物，都有鑿竅之功。這一想法，以孔子一例言之，頗似中國人所說「天不生仲尼，萬古如長夜」。然而，歷史是累積的形成過程。孔子論「仁」，指出人性的根本價值，從此開啟儒家的豐長發展，蔚為人類主要文化體系的根本。孔子功在人類，無可置疑。若再推敲孔子思想的來源，其實也不是無中生有。在孔子的當時，在傳中已有若干他所欽佩的人物 (如管仲、子產……)，其言論均可能對孔子有所啟發。《周易》與孔子思想之間的關係，是中國思想史上一段聚訟的公案。《周易》本身，內容極為複雜，其卜筮部分與哲學思想部分之間，如何衍生轉換，至今仍有不少未易解決的問題。然而，孔子以前有此一本極為複雜的經典，而孔子又自承好《易》，則《周易》的啟發，當也是孔子思想淵源之不可忽視的一個成分。

我曾提出商末卜辭中有兩個貞卜系統，一個是理性的傳統，將祭祀排列為整齊的週期，祭祀成為例行禮節，不再顧及被祭先祖的意義。另一傳統則是將商代祖先的祭祀的自族性格放在一邊，這一派的祭祀對象極有包容性，甚至外族也可列入祀典。如上兩種態度，已有理性與超越的性質。

再往前推，商周嬗易之際，商人知識份子有所反省，我在拙作《西周史》中，曾提出商末卜辭中有兩個貞卜系統，一個是理性的傳統，將祭祀排列為整齊的週期，祭祀成為例行的禮節，不再顧及被祭先祖的意義。這是一種解除迷咒的態度，鬼神意志及其對於人間的影響，已不在考慮之列；宗教遂是人間社會典章制度的一部分而已。

商末另一傳統，則是將商代祖先的祭祀的自族性格放在一邊，這一派的祭祀對象極有包容性，甚至外族也可列入祀典。如上兩種態度，固然層次不同，故已有理性與超越的性質。

周初天命觀念，姑且不論其中有無傳的成分，周人卻確實以為天命有其道德的裁決。而且周人族人持之不疑，於是有周公與召公對天命何為的辯論：

召公以為天命降於周人，周公以為降於周王。同時，周人諄諄告誡自己人，天命靡常，惟有德者居之，不可自己驕奢，以致失落天命。這種戒慎恐懼的態度，在傳中原不一見，而且早於孔子，以至孔子時代，古代賢哲訓誡世人的主調一致，殆是相當確立的道德意識。

由此，孔子的理性主義超越意識，源遠流長，不是忽然出現。同樣的現象，也見於猶太教／基督教的超越意識。摩西的獨一真神觀，令人以為頗與埃及阿克那教法老的獨一真神觀念有關，這位真神(太陽神)是生命之源。而其思意所及，故施萬物，不但人類，凡是生物的生命，皆由神賜，一枝山草之微，也沾雨露之恩。這是猶太教／基督教的根本教義，其來源可以早於摩西。

巴比倫的馬度克大神，原是兩河神祇源流中一位尊神，但不是獨一真神。這位大神，在巴比倫時代，確是代表冬去春來，生命復蘇的復活現象。猶太人曾大批被擄入兩河，他們在尼尼微城下哭泣，亡國之痛，一定也會轉化為復活的指望。

更往前推，兩河吉爾格瑪弗傳說，流傳長久，而且遍及各處。這一傳說的主題，即是追問生命的意義，傳說則以為「不朽」，不必在肉體的生命，而在於有值得後人紀念的功業——這也是超越了自然生命的價值。

猶太教／基督教傳統，在中東地區逐漸發展，期間不斷接受早期人類文明埃及與兩河兩個文化系統的影響，其後基督教又承受希臘／羅馬文化系統的澆灌。猶太教／基督教系統的眾位先知，耶穌基督，以至後者的幾位重要使徒，都是今天基督教系統超越觀念的有功之人。

另一個問題，則是曾經歷樞軸時代的文明，到底有哪幾個？這一問題，涉及空間區別的觀念。雅斯貝斯以為中國、印度、地中海等地區、希臘，都曾經歷樞軸時代，而亞述帝國、日本……不與焉。如果將這一命題，嚴格界定曾經樞軸時代的空間，則今天「中國」的大部分，今天地中海東地區的不少部分，希臘半島的北半部，都只是承受樞軸時代影響，而不是其發生之地。循此原則，日本於彌生時期以後，承受亞洲大陸文化的影響，也有了超越的價值意識，日本又何嘗不是今日中國文化圈的一個份子？正如英倫三島的西歐文化，又何嘗不是樞軸時代的後裔？

這一問題，與前節所述個別樞軸時代文明的淵源一樣，都涉及歷史演變長流的分合。歷史長流的任何一點，既是上承無數的因，也是開啟下游無數的果，正如柴束攔腰一扎，兩端都是分歧百出，難以究詰於一絲一線。

最後，雅斯貝斯指出，近代開始的科學文明，是人類歷史上另一次重大發展，其意義不遜於當初樞軸時代之開啟鴻蒙。對於我們這一代人，這一命題已經不言可喻。科學時代文明，其主要動力是科學家求「真」的動機，然後隨波經過科技結合，改變了人類生活形態，其影響將是一個全世界性人類文明的湧現。這一發展，自然是人類歷史上劃時代的大事，其意義絕不下於人類第一次發展的超越意識。

現在全人類困惑之處，則於求「真」之外，如何延續求「善」求「美」的超越意

歷史長流的任何一點，既是上承無數的因，也是開啟下游無數的果。近代科學時代文明，其主要動力是科學家求「真」的動機，改變了人類生活形態，其影響將是一個全世界性人類文明的湧現，其意義絕不下於人類第一次發展的超越意識。

識？以及如何開創與之相關的價值？人類社會生活，必有群居。許多個別的個人，當有一套群居的價值，規範其彼此互動的方式，庶幾能互濟合作，而不致衝突排斥。這些規範，各大文化系統都已在樞軸時代逐漸界定其基礎，衍生、闡釋發展為整套的倫理、道德以及法律。這些文化系統，因其基本立論頗有差異，由基本點引伸的價值觀念及規範也有所不同。在人類社會勢將「定於一」的前夕，如何將各文化系統間觀念格逆不能相容之處，求取共同機關，當是我們必須嚴肅思考的課題。

現在全人類困惑之處，則於求「真」之外，如何延續求「善」求「美」的超越意識？以及如何開創與之相關的價值？如果在科學文明的時代，我們能建構一個真、善、美互通的超越觀念系統，則這一波人類發展，將在人類社會的歷史上，佔有重大的轉軸作用。

舉例言之，基督教與回教兩大文化系統，都主秉持獨一真神觀念。兩個文化系統的衝突很難在短期內解決。又如，中國文化系統的「個人」是社會網絡中一個結果，在社會空間中有其歧出的關係叢，而在時間軸線上，也有其承前啟後的位置。相對而言，基督教文化的「個人」，理論上只與真神之間有「祂—我」關係，此外即是獨來獨往。這兩種不同的「個人」觀念，引發了今日常見「人權」內含的爭辯。同樣的，人與自然之間的關係，不同文化系統也有不同的認知，並且由此發展出不同的價值觀念。

全球人類文化，如何與過去的主要文明相銜接，不應當是由某一個文化系統獨佔，排斥其他文化系統，並任其消滅。同時，現代科學文明中，是否也可有某些立論的基本之處，足以由此闡釋引伸為人類共處及人類生存於天地之間的共同價值觀，並由此建構、規範，當是我們必須深思的大問題。

初步的構想，科學工作者在探索知識的過程中，有其一定的職業習慣。為了求真，科學家必須持嚴謹的態度，鍥而不捨，循一定的邏輯，觀察與思考，科學家不能因為一己好惡而竄改數據或資料。凡此誠敬，正符合於儒家道德的「忠」。科學家常有存疑之心，不得武斷，更不得護短，這是儒家「恕」字的內涵。孔子將忠恕合解為「仁」，所謂「吾道一以貫之，忠恕而已矣」。由「仁」出發，則整個儒家道德系統，都可由這一人性的根本點引伸發揮。於是，科學家的職業習慣，可以轉化為職業道德。並進一步，職業道德即可普化為一般道德，則人與人之間，人與人群之間，人與自然之間，諸般倫理與規範，也不難建構了。

在「美」的方面，「真」也有轉化的餘地。科學家尋求知識，總盼能成系統，而不是一堆散亂無以組織的材料。越是有解釋力的知識系統，可能越是簡單。例如愛因斯坦的理論系統，即是簡單的一個算式。近世極有貢獻的天文物理學家鞭陀羅色伽，曾屢次表示，他的理論，實際上即在追尋美學的乾淨俐落。楊振寧先生稱讚狄拉克 (P. Dirac) 的研究猶如明澈的秋水。凡此都是科學家從「真」中尋見了「美」，其境界其實也不讓於文學家、音樂家與藝術家對「美」的追尋。

如果在科學文明的時代，我們能建構一個真、善、美互通的超越觀念系統，則這一波人類發展，將在人類社會的歷史上，佔有重大的轉軸作用。

許倬雲　美國匹茲堡大學歷史系及社會學系講座教授

軸心文明討論述評

余英時

一　軸心文明討論的歷史鳥瞰

1949年，雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*) 一書中提出「軸心時期」(Axial Period) 的觀念，用以概括公元前800年至公元前200年同時出現在中國、印度、伊朗、巴勒斯坦、希臘等地區的文化突破。按雅氏的說法，這個時期的最大特點是人類開始擁有了覺醒意識，意識到整體、自我存在的意義與限度，從而結束了持續了幾千年的古代文明。更重要的是，雅氏以為，從軸心時期起，世界歷史獲得了統一的結構①。可是，他的研究綱領並沒有得到學界的迴響。直到1972年，中國思想史家史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 向美國*Daedalus*雜誌提議以雅氏的「軸心時代」觀念探討公元前第一個千年的文化狀況，這個提議很快獲得雜誌編委會通過，並於1972年9月及1973年9月分別在羅馬及威尼斯召開討論會。1975年*Daedalus*匯集了部分論文，推出專號“Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.”②。

1949年，雅斯貝斯提出「軸心時期」的觀念。這個時期的最大特點是人類開始擁有了覺醒意識，意識到整體、自我存在的意義與限度，從而結束了持續了幾千年的古代文明。更重要的是，從軸心時期起，世界歷史獲得了統一的結構。

作為這個專題的主要策動人，史華慈在〈超越的時代〉(“The Age of Transcendence”) 這篇導言性質的文章中，一方面同意雅斯貝斯對軸心時期現象的描述，但另一方面則側面批評了雅氏的軸心時期觀念是「去異求同」，並沒有詳釋不同軸心文明的突破形態及成因。史華慈認為，如果要說軸心文明之間有甚麼相同之處，那麼就在於它們都表現出對「超越」(transcendence) 的緊趨。所謂「超越」，其字源學意義是指「退而瞻遠」(standing back and looking beyond)，意味着對現實採取一種批判、反思的究問態度，從而開啟一新的視域，而此中，人類意識生活的改變對軸心突破發揮了決定性的影響③。循此，發表在*Daedalus*的十一篇論文，基本是環繞着上述的提綱，分別探討了軸心文明超越突破的內在動力，其中包括了對知識份子的角色、社會—經濟史的分析。

若與雅斯貝斯相較，由史華慈推動的研究無疑深化了軸心突破的討論，但

由於論述的時間跨度只及於公元前一千年，因而未能揭示軸心時期與近現代歷史的關係，這方面反而不及雅氏。此外，由於參加這次討論的學者大都採歷史學進路，從而限制了這個議題的廣度。此後，軸心文明的討論一度被擱置，直到1983年1月由社會學家艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 召開有關「軸心時代文明的起源與多樣性」的研討會，這個議題才又再次被熾烈討論④。

據艾森斯塔特的說明，這次研討會的目的，是要系統地闡明軸心時代文明的起源與多樣性，尤其是針對這些突破之所以得以發展或是促進這些發展的一般性條件，以及那些能說明軸心文明性格的各種獨特條件。艾森斯塔特曾指出，雅斯貝斯、史華慈及福格林 (Eric Voegelin) 都沒有系統地說明軸心文明的一連串革命到底是如何衝擊着人類社會與歷史的組成的，而艾氏的工作正是以此為目標，並為世界歷史的多樣性及軸心文明浮現的制度性條件提供說明。縱觀這次會議發表的二十三篇論文，基本上扣緊下列五個主題：(一) 探討軸心文明浮現的結構——歷史條件；(二) 分析主要軸心時代文明的多樣性，並說明這些文明主要性格之間的差異——其基本文化取向的差異及其精英結構的差異；(三) 分析在超越秩序與現世秩序 (transcendental and mundane orders) 緊張中思想模式的轉化，以及基本概念的發展與制度化過程；(四) 在覺知超越秩序與現世秩序緊張的制度化過程中，觀察公共團體的反應，尤其注意統治階層與精英之間的張力、異端的發展，以及他們對推動這些文明發展的重要性；(五) 探討有關「續發性突破」(secondary breakthrough) 的問題。以上五點，其實可歸結為：(一) 探尋軸心文明的超越視野的制度化條件；(二) 詳細說明這些超越視野的本質、方向與制度意涵，並由此理解這些社會在兩千年中演變的方向和動力⑤。

艾森斯塔特指出，前軸心文明並不存在超越秩序與現世秩序的緊張；相反，在軸心時代文明中，超越秩序與現世秩序之間出現了尖銳割裂，兩者的組構邏輯相異，至於它們的縫罅則由「救贖」觀念予以彌合。而在彌合過程中，形成許多張力因素，而這些則是社會、文化發展的動力。

艾森斯塔特首先比較了前軸心文明與軸心時代文明的差異。他指出，前軸心文明並不存在超越秩序與現世秩序的緊張；相反，在軸心時代文明中，超越秩序與現世秩序之間出現了尖銳割裂，兩者的組構邏輯相異，至於它們的縫罅則由「救贖」觀念予以彌合。而在彌合的過程中，存在着許多形成的張力因素，而這些緊張則是社會、文化發展的動力。在眾多因素中，艾氏特別強調知識精英及制度化條件所發揮的作用。

二　知識份子、僧侶的浮現及世界的重構

艾森斯塔特以為，在軸心時代文明中，最堪注意的現象是知識份子與僧侶的出現，他們不僅直接影響了當時政治、社會結構的重組，還決定了軸心時代以後文化與社會組織之間的互動關係。按艾氏的說法，超越秩序與現世秩序緊張的發展、制度化過程，與作為文化、社會秩序載體的新型精英，例如猶太教的先知、祭司，希臘的哲學家、辯士，中國的士，印度教的婆羅門，佛教的僧伽，伊斯蘭教的烏理瑪 (Ulema) 的興起緊密相關。他們在不同軸心文明中發展出

新的「超越」概念，這些概念成為統治精英或次級精英的主流取向，最終被制度化。由於新型精英對超越秩序與現世秩序的理解是不同的，由此導致不同文明知識世界產生了對哲學、宗教、科學、形上學等的不同定義。在此過程中，不同精英群體之間激烈競爭 (尤其是爭奪象徵及傳播媒介的生產與控制權)，由此轉化了精英的結構，最終形成了不同精英群體的分殊化。精英群體在文化與社會秩序建構的歷程中慢慢發展其自身的自主性，他們視自己為超越視野的承載者。這些新型的政治、文化精英在統治聯盟或反抗運動中結為夥伴，成為制度創新的活躍份子和社會整合力量。簡而言之，正因為超越突破和作為文化載體的知識精英的多樣性，導致後軸心時代世界文明的多樣性。其演進方式雖各有特點，但同前軸心時代的文明有着根本不同。

首先，前軸心時代與軸心時代的差異，可以從統治合法性基礎的巨變看出來。如果說，大多數前軸心文明的社會秩序的合法性是建基於神聖的、原始的判準跟傳統卡理斯瑪的某種相合的話，那麼，由於超越突破導致超越秩序與現世秩序緊張，在超越秩序的制度化過程中，便出現了前軸心文明不可能具有而只有現代文明才可能有的種種性質。在超越視野中，作為現世秩序具體表現的政治秩序往往被認為低於超越秩序，這使得前者必須依據後者來重組。結果，曾經被視為體現宇宙與人間秩序的「天子」(King-God) 消失，而向更高秩序負責的世俗統治者出現，由此產生了統治者的責任性觀念，進一步亦發展出法律自主領域與權利思想。這樣，我們看到統治合法性在原始判準與神聖或意識形態判準 (根據救贖的性質而定義) 之間產生持續的震盪，原始的判準被神聖化了；接着產生了在「傳統的」合法性模式與更「開放的」(理性的、法律的卡理斯瑪的) 合法性模式之間的緊張。而這些緊張則促使了尋求彌合超越秩序與世俗秩序之間的鴻溝的方法。它導致理想主義和烏托邦的出現，從此人類歷史獲得了道德的烏托邦的改造力量。

如果說大多數前軸心文明的社會秩序的合法性是建基於神聖的、原始的判準跟傳統卡理斯瑪的某種相合的模式的話，那麼，由於超越突破導致超越秩序與現世秩序的緊張，在超越秩序制度化過程中，便出現了前軸心文明不可能具有而只有現代文明才可能有的種種性質。

第二，由於對超越秩序與現世秩序的緊張有不同理解，也就產生了不同的解決方案。但無論如何，任何一種既有的制度化方案都是不完備的，因此，在不同群體的視野間便產生激烈競爭，遂形成了多元視野，這構成了軸心時代後文化價值系統進一步發展的不同方向。它表現為如下幾個方面：(1) 重組超越秩序與現世秩序的關係：例如佛教重組印度教的前提，基督教重組猶太教的前提；(2) 否棄超越秩序與世俗秩序的緊張，並重歸前超越的階段，亦即是認為超越與現世之間是平行的，其中並不存在任何緊張；(3) 否認既有的、對這種緊張的解決方案，並主張在此世的取向中強調彼世的取向，或是在彼世的取向中強調此世的取向；(4) 建構宗教及知性取向的多元性；(5) 堅執佔優的觀念及理念，以與任何承載它們的制度抗衡。

上述的多元化視野，使得各種軸心時期文明意識到救贖之途的不確定性，以及社會、文化秩序選擇的多元性。總之，軸心文明理論發展出一系列新概念，用以解釋為何兩千年來人類文明會具有多樣性。由於從哲學意義上看，超

越突破本身就有不同的類型，再加上承擔着超越視野的知識精英成為後軸心時代的社會整合力量，不同類型的超越突破遂演變為不同文化和文明形態。

三　軸心文明突破的不同形態

對不同類型超越突破的討論，是軸心文明理論中最令人感興趣也最具爭議的部分。眾所周知，兩千多年來人類文明和文化的多樣性，如古希臘羅馬、西方基督教、中國、印度文化的不同，歷史學家和社會學家曾廣泛地討論，而軸心文明理論則賦予這些比較文化和歷史的研究較嚴謹的理論形態。一般來說，以往的討論不外兩途：一是從意義和終極關懷層面討論不同類型的超越突破，它屬於思想史和哲學領域；二是不同文明產生和演進的歷史社會學研究。軸心文明理論最重要的特點是將兩者結合起來，達到了僅僅從某一學科研究不可能達到的廣度和深度。由於超越突破存在着四種基本類型，在現實上它對應着四種典型的文化 (文明) 形態。

就解決超越秩序與現世秩序之間的緊張，希臘人主要從兩方面入手：(1) 循哲學思辨與分析的路徑；(2) 專注並重建政治、社會秩序。這兩條路徑的共通處，就是對超越視野採取此世取向，而這種取向具體表現在對宇宙或「自然」，以及社會、政治秩序的探究上。

甲　古希臘的軸心突破形態及其內在缺陷

人們常用「主智」精神的覺醒和對思想本身的思考 (二階思維) 來概括古希臘超越突破。由於這種超越突破構成了今天西方文明的重要源頭，古希臘的軸心突破形態一開始就是討論的重心。

特拉維夫大學 (Tel-Aviv University) 的埃肯納 (Yehuda Elkana) 及曼歷斯學院 (Manix College) 的費韋達 (R. Ferwerda) 分別指出，希臘知識份子的超越突破具有強烈的反思性格及二階思維傾向。但值得注意的是，他們對宇宙的建構，並不是透過超越視野或超越力量來完成的。換言之，就解決超越秩序與現世秩序之間的緊張，希臘人主要從兩方面入手：(1) 循哲學思辨與分析的路徑；(2) 專注並重建政治、社會秩序。這兩條路徑的共通處，就是對超越視野採取此世取向 (this-worldly orientation)，而這種取向具體表現在對宇宙或「自然」，以及社會、政治秩序的探究上⑥。

由於上述兩條路徑皆限於純知性領域並由同一群人貫徹，因而未能轉換為相對自洽與統一的制度性含義，由此亦沒能將之完整地統一在共同的意識形態及制度架構中。它帶來兩個重要後果：第一，軸心時代的希臘文明突破，無論在反思哲學或政治的層面，皆沒有否棄舊有的宗教信仰與象徵。舊宗教系統不僅仍是集體性所依賴的重要基礎，它亦是作為不同城邦的政治、社會秩序的合法性基礎。這些舊宗教象徵之所以能維持，實由於希臘發展出來的超越視野及其重建政治秩序的企圖，幾乎與他世取向 (other-worldly orientation) 無關。這使得整合上述兩條路徑的探索，一方面構成了希臘文化的創造性動力，但同時又

是希臘文化衰亡的內在原因。第二，希臘式超越突破的此世性質造成了古希臘文明的基本特徵。例如，基於對政治秩序參與的世俗性質，城邦的政治化過程與現代社會頗為相似。但是正因為軸心時代前的宗教仍是政治的合法性基礎，使得希臘社會不可能等同於現代社會。與現代社會相比，城邦並不允許在社會領域與政治領域之間有任何區別與分隔，自主道德的設想、超越既存社會與制度秩序的理念無法在希臘全面發展。事實上，希臘城邦的政治象徵與實踐，是建基於確認與部落或社會秩序有別的道德秩序之上的。而這種認識產生了企圖藉由獨立自主的個人來重新整合這些秩序的要求的同時，又不能擺脫家庭、部落主義的束縛。幾何學、知識論和懷疑論是同古代神話並存的，這種內在矛盾和緊張，是希臘悲劇和政治哲學的土壤。

希臘軸心時代突破的上述特點使得其難以產生內在制度轉化的可能性，也難於形成續發性的突破。事實上，希臘文明幾乎缺乏一切軸心時代文明所具有的續發性突破。雖然，希臘文化中心的哲學思辨獲得高度發展，而此後羅馬帝國亦轉化了城邦的原初視野及制度安排，可是這些因素都沒有重構希臘軸心文明的前提，亦未能為其帶來續發性突破。從某種意義來說，羅馬帝國的滅亡正是古希臘軸心突破的內在缺陷所帶來的結果。

乙　古以色列的軸心突破形態及其續發性突破

超越突破的另一種重要形態為救贖型宗教，它是通過兩個環節得以建立和完善的：第一個環節是一神論的道德宗教在古以色列的出現；第二個環節是基督教從猶太教中脫穎而出。一神論的出現首先與古以色列的地理條件有關。巴勒斯坦處於古代大帝國的交匯點，在這種地區很難形成一穩定、公認的政治實體，亦難以成就獨特的文化認同。早期以色列匯合在這脈絡下，形成了特殊的文化取向、精英類型和制度形態，其主要特徵可以用一神觀來概括，這位超越的上帝創造宇宙，跟以色列人民立約……。它導致更高層的超越取向和合法性，由此引向宗教的普遍化、理性化的發展。由這種取向衍生出一種獨特的文化、宗教類型，亦即充滿各式宗教誡律的祭儀，並強調法律規則與道德誡命。這些文化、宗教取向的個別因素可在近東的其他地方找到，但只有以色列能將之組合並與一神觀相連。

超越突破的另一種重要形態為救贖型宗教，它是通過兩個環節得以建立和完善的：第一個環節是一神論的道德宗教在古以色列的出現；第二個環節是基督教從猶太教中脫穎而出。古以色列的軸心文明突破之所以重要，是因為它蘊含了續發性突破，這就是被擄回歸後的猶太文明及新約以降的基督宗教。

這一獨特超越視野的負載者是以色列的祭司、利未人、先知、不同的宗教領袖如族長、士師等。他們有三個特點：一、其形態的多樣性；二、他們並不歸屬於某一支派或領土，而是在象徵、制度上自主；他們由自身遞補及定義，並被其他人視為孕帶超越視野；三、這些精英跨越各支派。

古以色列軸心文明突破之所以重要，是因為它蘊涵了續發性突破，這就是被擄回歸後的猶太文明及新約以降的基督宗教。在以色列從波斯回歸的時期，出現了新的取向、新的文化秩序負載者類型與新的集體認同的凝結模式。

首先，呈現新的、有強烈他世內涵的啟示與末世取向，這顯然與以色列民族的被擄經驗有關；其次，在小範圍流傳的、更具哲學性、道德性的取向浮現；最後，「約」的意識形態增強。驟眼看來好像要回到原始階段，但卻是以新的、非部落的方式出現。而這幾種文化取向，是與精英的組成、地緣政治、文化處境等的轉變有關。上述各種轉變與被擄後回歸時期的以色列生存處境有關：大流散 (Diaspora) 造就了多元中心，加添猶太民族的異質結構因素以及易變的地緣政治處境。大流散的一個結果是形成了許多分散的猶太社群，使得猶太人在地緣政治上分散、易變。隨着政治獨立性的消失，猶太人失去了壁壘分明的政治界限，這一方面有助改善猶太人與其他民族的關係，另一方面也使得基督教能從猶太教中脫穎而出。

早期基督教與猶太教的決裂，不單緣於兩者在律法與信仰方面的對抗，也許更重要的原因是猶太信仰發生了兩個基本轉化：首先，其選民從特定的轉化為普世的，更少帶有民族或種族色彩，從此宗教與種族的連繫脫鈎。第二，基督教漸進的宗教取向弱化了原先猶太教內強調上帝與人立約的傾向，轉而強調每個人都能藉耶穌基督通往神聖上帝那裏 (突出耶穌獨特的卡里斯瑪形象)，這種想法在教會中不斷被制度化。事實上，基督教的這兩個特點是它與其他大宗教競爭時能取得成功的原因。

在各大宗教的競爭中，基督教的一個優勢是他世取向及禁欲活動最終使它能帶着一超越視野返回世界內，使得基督徒禁欲主義與修道主義一般具有強烈重構世界的嚮往。也就是說，只有當基督教的強烈他世取向並不排斥任何此世 (有時甚至是政治的) 取向時，上述的轉型才得以可能。

隨着救贖成為基督教的核心，意味着主導西方文明的超越突破形態的成熟。從此基督教文明形成了。其社會、政治和文化的種種結構都同其超越突破的基本形態有關。首先，早期基督教禁欲主義與它的變形，有助於生發強烈的他世取向、理性化傾向，甚至是強烈的去政治化傾向。這一切與古代宗教強烈地參與現實政治形成明顯對立。但是，必須指出：純粹的他世取向，某程度上是救贖構想模式的延伸。救贖的他世觀念產生一獨特的文明樣式，這種樣式的制度化使得作為他世取向的捨世者的興起 (如印度教)。不過，基督教的他世取向，從一開始只是凝聚新的超越視野的一部分，而在這新的超越視野中，其實存在着此世與他世兩種取向的緊張。基督教內含的此世取向，亦即重構現世，是救贖之途的一部分；而俗世構成救贖活動的一個舞台，早已在猶太文化中找到根源。這種與他世常處於緊張的此世取向，具體表現在基督教的基本取向、教義及制度中。此世取向在耶穌基督的生活中佔有中心地位，他不單是他世視野的承載者，更是上帝在地上的具體表現。與此相關，在基督教的教義中看不到肉體與靈魂的對立、分裂，相反卻強調包含強烈現世元素的復活教導。此外，基督教的此世取向亦具體顯示在基督徒認為上帝是宇宙的創造者、是這個世界的創造者、也是末世中心的想法中。這與柏拉圖及諾斯替派拒斥物質世界的態度相反。正如普林斯頓高等研究所的鮑爾索克 (G. W. Bowersock) 指出，在各大宗教的競爭中，基督教的一個優勢是他世取向及禁欲活動最終使它能帶着一超越視野返回世界內，使得基督徒禁欲主義與修道主義一般具有強烈重構世界的嚮往⑦。這一切使西方文明具有十分獨特的性格，一方面早在中世紀已出現

將法律作為政治統治合法性基礎的觀念，另一方面基督教的入世轉向終於成為近現代西方資本主義文明興起的前提。也就是說，只有當基督教的強烈他世取向並不排斥任何此世(有時甚至是政治的)取向時，上述的轉型才得以可能。

丙　印度的軸心突破形態

與基督教超越突破中他世與此世共存不同，印度的印度教及佛教文明則發展出他世取向以建構此世的路徑。作為不同於希伯來式超越突破的新類型，印度的超越視野強調捨離此世。這種純他世取向的超越由兩種方式構成，印度教強調來世和輪迴，而佛教則將捨離的意志直指神秘的般若和涅槃，並主張用靜思和玄想來達到。

這兩種取向的制度化迴響十分清楚地表明在政治領域中，特別是在政治權力的合法性及統治者的責任上反映出來。首先，它們導出一種世俗的王權構想。皇帝被非聖化，他的角色、他的王權認受性很大程度是根據維護社會秩序的必要性而被定義的。同時，他亦被要求維持根據超越他世傾向來定義的宇宙秩序，而且他又從屬於某種社群的道德秩序。因此，王權是根據他世的宗教象徵而取得合法性的，但與此同時，君主的現世角色是依宗教約定而被廣泛接受及定義的。這裏我們看到，在他世取向的文明中，原始合法性通常並不是按神聖合法性來定義；相反，神聖合法性只不過是附加在原始合法性的一個向度。與此同時，王的責任是由超越與現世構想的組合所表達，一定程度上，其後果是將神聖與原始的合法性模式之間的緊張減至最低[8]。這說明為何印度存在着崇高而神聖的理念，但一直缺乏用理想改造社會的力量。

在社會制度上，佛教和印度教兩種他世取向所表現的形態是不同的。主張來世和輪迴的他世取向主要以種姓制度為自己的實現形式，而佛教的捨離此世則表現了反對種姓和普世化平等的認同。這兩種方向的交替出現，構成了兩千年來印度文明演變的內在動力。

我們必須注意到，在社會制度上，佛教和印度教兩種他世取向所表現的形態是不同的。印度教主張來世和輪迴的他世取向主要以種姓制度為自己的實現形式，而佛教的捨離此世則表現了反對種姓和普世化平等的認同。這兩種方向的交替出現，構成兩千年來印度文明演變的內在動力。這些動力的限制可從以下事實看出：不管這些他世取向文明中的現世、制度領域如何重組，它大部分是發生在組織層面，而很少涉及重構其中的象徵性的論說，也沒有以新的、自主的象徵來衡估這個領域，當然也沒有用它來建構獨立自主的中心。這一切構成了印度文明和西方文明的重大差別。

丁　中國的軸心突破形態

在超越突破類型的討論中，最富爭議性的是如何將中國文明定位。如果從軸心文明的一般性質來看，中國在春秋戰國時代的文化變遷完全可以稱為軸心突破，例如終極關懷的形成、道德文化反思意識的浮現，以及新型的精英「士」產生了，並從此成為社會整合的力量等等。但是在希伯來和印度的超越突破

中，超越秩序和現世秩序的緊張是通過救贖和他世的宗教來實現的。希臘型軸心突破因缺乏這一點，構成了其致命的缺陷。但是中國並沒有出現救贖的和他世取向的宗教，卻同樣存在着超越秩序和現世秩序的緊張。這樣，如何定義中國文化的超越突破就構成了理論上的困難。為此，一些學者認為中國文化的超越突破是內在的，正如史華慈所說：「我們發現《論語》相當強調他(孔子)與天的關係，天不僅被視為自然與社會的內在的道，而是作為孔子救贖使命的一個超越意志……明顯地，在孔子的想法中，道這個字不單是指社會及宇宙的客觀結構，它更是人的內在之道。」⑨ 很多人將其稱為內在超越。

一些學者認為中國文化的超越突破是內在的，其重要特點是，超越秩序與現世秩序之間的緊張是以現世的方式表白，亦即以形而上的、倫理的而不是宗教的方式來區別。內在超越的此世取向，產生出對帝國秩序的聖化。內在超越的此世取向的主要負載者是士，他們根據儒家的規範被皇帝徵集、取得合法性及組織。

內在超越的一個重要特點是，超越秩序與現世秩序之間的緊張是以現世的方式表白，亦即以形而上的、倫理的而不是宗教的方式來區別。在中國，對超越與現世緊張的現世定義及理性化傾向，完全是以此世的方式解決。官方的儒家文明取向是這種緊張的解答，它由社會、政治及文化秩序的陶育以支撐宇宙的和諧。

內在超越的此世取向，產生出對帝國秩序的聖化。由於內在超越存在着一個極強的超越秩序，故內在超越的此世取向與希臘文化不同。儒家和法家非常強調世俗義務與活動的恰當表現，它是作為解答超越與現世秩序緊張的終極判準，亦是個人責任的終極判準。驟眼看來，這種強調似乎只是簡單的、習慣的持守既存社會秩序，但事實並非如此。儒家取向的主要動力在於根據更高層的超越取向將這些社會關係有意識地從它們的自然脈絡及意識形態化過程中抽離，而對這些超越取向的恰當態度只能透過學習及默想而得；然而，這種學習與默想不單允許而且非常強調對宇宙秩序的本質與人類存在的本質的非傳統、反思的定義。而此定義蘊涵了持續自覺，及其在理想的宇宙與現世秩序的不完美、政治秩序不完美之間的緊張。基於此，就必須對既存的現世秩序與政治秩序採取批判的態度。

這種合法性模式對中國社會、文明的制度性構成具有重要意義。首先，中國政治—文化中心與領域被視為解決超越秩序與世秩序緊張的焦點。這個獨特的、自主的、絕對的政治—文化中心，根據自身的規則與前提、透過動員與溝通的方式，構成了維繫宇宙和諧的主要場所。這個中心與邊緣共同分享一相同的文化架構，然而，進入中心的神聖卡里斯瑪屬性的路徑，很大程度上仍由中心接引。這個中心結構與主要的集體性及次級中心緊密相繫，這明顯可見於政治集體性的意識形態集中與制度化力量。因此，我們在中國可以發現文化與政治集體性(或中心)之間的牽纏甚至同一，另一方面也看到能與政治中心相抗衡以爭奪社會核心位置的文化(或宗教)系統的脆弱性。這些傾向，也可以從中國法律系統的本質看出，亦即是說它缺乏一般法律的自主領域，也缺乏公法與民法的主自領域，而一切法律事宜皆落入官方手中⑩。

第二，內在超越的此世取向的主要負載者是士。他們根據儒家的規範被皇帝徵集、取得合法性及組織。這些士不單發揮其智性功能，更不斷為官僚體系

提供新血。可以說，他們部分地壟斷了進入中心的管導。同時，他們亦是統治聯盟的主要夥伴。這種結構組織與歐洲、拜占庭或伊斯蘭的精英不同，正因為如此，中國文化超越視野的載體並沒有發展出獨立於國家的政治、行政及宗教組織。

綜觀上述討論我們可以發現，中國文化內在超越說力圖用統一的軸心文明分析構架來討論中國政治文化的性質。但是因為內在超越概念的含混不清，它沒有講清超越秩序和現實秩序的基本關係，這使得中國文化和社會的歷史發展以及它的現代轉型理論研究顯得較為蒼白薄弱。儘管如此，中國文化一直構成以西方經驗為中心的軸心文明說的一個挑戰。

註釋

① Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1953), 1-21, 51-60. 此外，許倬雲教授亦曾討論雅斯貝斯的軸心時期觀念。可參許倬雲：〈論雅斯貝斯樞軸時代的背景〉，載氏著：《中國文化與世界文化》(貴陽：貴州人民出版社，1999)，頁96-119。

② *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975).

③ Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence"，同註②，頁1-7。

④ 這次會議的論文，後來結集出版，詳參Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。1980年代末，艾森斯塔特在以色列就相同議題又召開了兩次會議，參見Shmuel N. Eisenstadt, ed., *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und Kulturelle Dynamik*, 3 vols. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992)。其中第一卷討論中國與日本；第二卷討論印度；第三卷討論佛教、伊斯蘭教、古埃及與西方文明。據艾森斯塔特教授告知，1983年的研討會基本上已確定了此後一系列軸心文明討論的方向，因此，筆者主要是根據該次會議的成果來撰寫本文的。

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, preface to *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986).

⑥ Yehuda Elkana, "The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece"， 同註⑤書，頁40-64；R. Ferwerda, "The Meaning of the Word σωμα (Body) in the Axial Age: An Interpretation of Plato's *Cratylus* 400C"，同註⑤書，頁111-24。

⑦ G. W. Bowersock, "Architects of Competing Transcendental Visions in Late Antiquity"，同註⑤書，頁280-87。

⑧⑩ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Age Breakthrough in China and India"，同註⑤書，頁300-301；295-98。

⑨ Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China"，同註②，頁64。

余國良 香港中文大學當代中國文化研究中心研究助理

編 者 按

現在已進入新世紀全球化時代，觀察中國的問題，不能不以整個世界作為背景；而對國外的研究，又總是具有中國人獨特的關懷和視線。有鑒於此，從本期起本欄目更名為「百年中國與世界」。

1999年最後一天的重大新聞，是葉利欽的辭職。對俄國來說，這意味着一個時代的終結。蘇文的文章，可謂十分及時。文章分析了葉氏執政期間改革四個階段的得失，指出葉利欽時代是「破舊」有力而「立新」無術，不僅俄國經濟一直沒有走上市場經濟的正常軌道，而且政治上也尚未建成完善的民主與法治秩序。他留下的教訓是：民主與公正，二者均為改革之必需。

半個世紀前的朝鮮戰爭對中國與世界影響深遠，中國的兩岸以及南北韓的統一，都是其遺留下來的問題。沈志華大量利用新解密的俄國檔案，在揭示朝鮮戰爭爆發的歷史真相，尤其是當時中、蘇、朝三國關係方面，有新的發現。金日成為發動戰爭努力爭取蘇聯、中國支持，蘇聯當時從其東亞的戰略利益考慮，由反對轉變為支持和參與，但有意對中國隱瞞戰爭準備和發動時間。這樣，雖然毛澤東事先同意在解放台灣之前先解決朝鮮統一，但他只是從國外報紙上才獲悉朝鮮戰爭爆發的消息。陳紅民借助哈佛燕京收藏的胡漢民往來函電，研究了30年代胡漢民與蔣介石之間的複雜關係。他指出，在野的政客往往以激進的政治主張為號召，但這並不意味着他們與在朝者就沒有共同利益，一旦形勢變化，仍然會以妥協方式與在朝派合流，以達到分享權力的目標。

俄羅斯轉軌啟示錄：評葉利欽時代

● 蘇　文

二十世紀的最後一天，葉利欽 (Boris N. Yeltsin) 宣布辭去俄羅斯總統之職，宣告了一個時代的結束。葉利欽結束了蘇聯帝國，這在一些人看來是大功，另一些人則認為是大罪。功乎罪乎，未來的歷史會作出判斷。我們不妨用一種中性的眼光看，不談「姓資姓社」，只說他在瓦解了一種體制而建立一套新體制的過程中，究竟取得了多大成功？

無疑，從體制轉軌的角度看，葉利欽時代的特點是「破舊」有力而「立新」無術，不僅俄國經濟一直沒有走上市場經濟的正常發展軌道，而且政治上也沒有建成完善的民主法治秩序，以完成向民主的過渡。於是俄國一直處於轉型期危機之中，迄今未能自拔。

在經濟方面，人們常提到俄羅斯在轉軌時期經濟滑坡的時間與程度，它不僅與經濟持續增長的中國形成對比，也比大多數東歐國家的情況更糟糕。這些國家在一段「陣痛」之後多已恢復了持續增長。人們還提到，俄國不僅經濟總量上不去，經濟體制更新也遠未到位：「私有化」進程並未真正地明晰了產權、改變軟預算約束狀況、產生創業激勵；貨幣主義政策並未真正制止通貨膨脹與現實預算平衡；農業中並未出現家庭農場制度的興盛，而仍然是衰敗中的「翻牌集體農莊」居優勢；符合市場經濟要求的稅收、金融、社會保障體系也未能建立，國家收不上稅，但仍然要維持舊體制下由國家包下來的那套「保障」體制，不出財政危機那才怪了；轉軌近八年，俄國並沒有形成像樣的民間資產階級與自由僱傭勞動者階級，更談不上中產階層的發達，而仍然在很大程度上處於有權勢者致富、無權勢者貧困的狀態。但在筆者看來，經濟「立新」不成功的基本標誌是：俄國經濟至今無法形成一種投資激勵機制，以致於即使在俄羅斯其他經濟指標出現「好轉」苗頭的時期，投資萎縮的趨勢仍未能遏制。而無論甚麼「主義」的經濟，沒人想投資也不會有正常的再生產機制與要素配置功能，其他指標「好轉」也只能是鏡花水月。在社會結構方面，人們通常都以俄羅斯寡頭金融工業集團的興起來作為首要的批評對象，但重要的還不在於「寡頭」這一概念所顯示的分配不公平，而在於這些「寡頭」還遠未形成如日本、韓國那樣的、按市場經濟

人們常提到俄羅斯在轉軌時期經濟滑坡的時間與程度，在筆者看來，經濟「立新」不成功的基本標誌是：俄國經濟至今無法形成一種投資激勵機制，以致於即使在俄羅斯其他經濟指標出現「好轉」苗頭的時期，投資萎縮的趨勢仍未能遏制。

規則運作的大財團。俄羅斯的「寡頭」權貴色彩濃於其「大資產階級」色彩，他們多是舊體制下的官僚出身，與政權的關係太密切，政治背景突出，因而與其說體現了「資本的權力」不如說更像是「以權力為資本」。如果他們真能演變為「大資產階級」(雖然也有這種趨勢)，像日、韓的財團那樣成為足以拉動經濟的大規模投資者，那也算是以不公平為代價實現了轉軌的成功。然而，至少目前，情況還遠非如此。

在政治方面，轉軌的成就應當說比經濟好些，然而也還談不上完成，比多數東歐國家包括前蘇聯的波羅的海三國也要差一截。1993年的炮打白宮(俄國議會所在地)表明俄國人還遠未學會民主政治的遊戲規則，其後的新憲法體現的總統集權也有違民主制下的權力制衡原則。然而由於規則不健全，機構無效率，事務官的專業素質比政務官的民主素質更差，加上地方「諸侯化」的影響，使俄政府的實際行政能力低下，形成了「集權的弱政府」的畸形狀況，這與現代法治民主國家實現的是「權力制衡的強政府」形成了鮮明的對比。同時，俄目前政黨政治的發展水平也很低，小黨林立而缺乏有影響的大黨(俄共除外，但實際上俄共影響也在下降之中)，這與中東歐各國大都已從眾黨林立的初期階段發展出成熟的兩黨(或數黨)理性競爭的體制相比，差距甚大。俄國不少政黨有濃厚的「會黨」、「朋黨」色彩，人際關係紐帶重於思想、政綱紐帶，卡里斯瑪魅力重於主義的影響，競選主要是個人魅力的角逐，而非黨及其綱領的較量。以致許多俄國政黨在名稱上就顯得非「綱領化」且突出個人色彩，如「祖國」、「家園」、「我們的選擇」、「亞博盧」等。顯然，即使在政治方面，俄羅斯轉軌也還有相當一段路要走。

由於規則不健全，機構無效率，事務官的專業素質比政務官的民主素質更差，加上地方「諸侯化」的影響，使俄政府形成了「集權的弱政府」的畸形狀況。政治的發展水平也很低，小黨林立而缺乏有影響的大黨。可見在政治方面，俄羅斯轉軌也還有相當一段路要走。

除了經濟、社會、政治以外，俄羅斯在民族關係上至今仍沒有找到一條實現「瑞士式的多民族祖國」的路，在國際關係上至今無法給自己在冷戰後世界明確定位，在軍事上也沒有定下新的戰略思想與軍事體制。總之，說葉利欽「破舊」有方而「立新」無術，大體是對的。

一

葉利欽時代是個有成有敗的時代，對葉個人而言，是失敗大於成功，但對於俄羅斯的轉軌而言，則成功大於失敗，而從葉利欽執政的歷史看，可分為四個階段：

第一階段從1991年「8．19」政變到1992年中蓋達爾(Yegor Gaidar)辭退代總理之職，這是葉利欽崛起為俄國第一號人物、瓦解舊體制並全面推進激進改革的時期，是葉利欽政治生涯的「黃金時代」。「8月政變」被粉碎後，葉利欽以「民主拯救者」的姿態贏得很高聲望，成為俄羅斯乃至全蘇實際上的掌權者，而被「救」出的戈爾巴喬夫(Mikhail S. Gorbachev)則大權旁落，已被架空，到年底蘇聯解體、戈爾巴喬夫下台後，葉利欽便從名到實、從權力到聲譽都達到了頂峰，1992年初他開始全力依靠以蓋達爾為代表的「青年改革家」推進經濟轉軌。但半年之後便因「休克療法」引起的社會反應及議會的抵制而難以為繼。

到年底蓋達爾下台，當時的「中派」「公民聯盟」提名的切爾諾梅爾金 (Viktor Chernomyrdin) 出任總理，標誌着俄羅斯改革的「浪漫主義時期」結束，葉利欽「凱歌行進」的歲月也告終了。

從轉軌的角度看，這一時期的困難在很大程度上是不可避免的，但葉利欽的兩個失策無疑加劇了困難。第一，在「8．19」政變後、蘇聯解體前，葉利欽與戈爾巴喬夫 (實際上即俄羅斯與聯盟中央) 的充分合作是挽救蘇聯、至少是在某種範圍內維持聯盟以渡過轉軌時期的唯一機會，政變後戈爾巴喬夫已徹底轉向民主派，他與葉利欽之間已無路線分歧。而這時葉的聲望正隆，不僅在俄羅斯、而且對許多加盟共和國擁有影響，戈爾巴喬夫作為蘇聯的象徵，在國際上比葉更有聲望。另一方面，僅從當時核控制的角度，國際社會 (主要是西方各國) 也不希望蘇聯解體，而願意看到一個制度劇變後「親西方」的蘇聯仍維持某種統一。因此，葉、戈合作挽救聯盟，至少存在延緩其解體的可能性。然而，由於個人恩怨和權利欲，也由於反政變勝利沖昏了頭腦，葉利欽這時對戈爾巴喬夫十分傲慢無禮，俄羅斯實際上在拆聯盟的台，致使聯盟在僅僅四個月間便迅速解體。不能說葉利欽不想維持以俄為中心的聯盟，但他至少沒有認真幫助以戈爾巴喬夫為首的聯盟中央。而聯盟統一經濟空間的解體對轉型期危機雪上加霜的程度，是出乎當時那些陶醉於「獨立浪漫曲」的人們意料之外的。據一些經濟學家分析，1991-95年間獨聯體各國的經濟滑坡幅度中，約有50%以上是統一經濟空間瓦解的後果，只有40%多是制度變革的「成本」。

如果葉利欽在1991年8月以後抓住時機改選議會、修訂憲法，他在次年的經濟改革中就會得到議會的更多配合，「休克療法」的結局可能會大有不同。即使不能收波蘭的巴爾采羅維奇、捷克的克勞斯之效，至少也會比後來斷斷續續的「多次休克」、「長期休克」付出的代價小一些。

也是由於「勝利沖昏頭腦」的結果，使葉利欽陶醉於自己的個人魅力，在急於給聯盟找麻煩的同時，卻沒有因勢利導地改革俄羅斯自身的權力體制，使俄羅斯帶着蘇聯時期選出的議會 (蘇維埃與人大)和憲法進入了「激進改革」。這個憲法對議會與總統的權力沒有明確地劃分，一旦雙方產生分歧，就會出現「兩個政權並存」的混亂狀況。這個議會具有很大權力，其多數成員在舊體制下擁有權益，他們雖然在「8月政變」中支持政治民主並擁護葉利欽，但難以接受激進的市場經濟與私有化改革。在「休克療法」引起痛苦的情況下，他們很快與社會上的抵制力量結合，成為葉利欽的反對派，使「休克療法」在議會的強烈抵制下實際上只實施了半年便告流產，由切爾諾梅爾金取代了蓋達爾。其實，如果葉利欽在1991年8月以後抓住時機改選議會、修訂憲法，他在次年的經濟改革中就會得到議會的更多配合，「休克療法」的結局可能會大有不同。即使不能收波蘭的巴爾采羅維奇、捷克的克勞斯之效，至少也會比後來斷斷續續的「多次休克」、「長期休克」付出的代價小一些。

二

從1992年年中議會迫使政府修改預算，基本放棄財政、貨幣雙緊縮的「休克」政策，直到1993年10月炮打白宮，是葉利欽時代的第二階段。這一時期議會在逼退蓋達爾、剎住「休克」風之後勢頭大增，與葉利欽從交惡到全面對抗。「執行權力系統」則發生分化，副總統魯茨科伊倒向議會，而原由「中派」提名的總理

切爾諾梅爾金卻在幾經搖擺後選擇了追隨葉利欽。於是「兩宮」(克里姆林宮和當時議會所在地白宮)之戰愈演愈烈，經過全民公決，憲法法院參與，政治鬥爭成為俄羅斯社會生活的重心，而經濟轉軌處於停滯狀態，致使經濟局勢不斷惡化。最終以葉利欽炮打白宮，驅散議會，通過新憲法實行總統集權而告終。

炮打白宮當然是民主政治下的越軌行為。但由於當時「兩個政權並立」的僵局已造成了混亂，此前的全民公決支持了葉利欽，加上事變時又是議會方面首先動武佔領市府並進攻電視台造成流血，因此人們對民主俄羅斯發生如此悲劇雖然傷感，但對葉利欽的批評還是有限的。更多的非議是在經濟方面。

至今談到這段歷史，俄國內外都有強大的輿論把「休克療法」列為第一大誤。的確，以蓋達爾的「休克療法」開始的俄國經濟轉軌應當說搞得很糟糕，但別的辦法是否會好一些則很難證明。畢竟，進行了激進改革的波蘭、捷克等東歐國家與前蘇聯的波羅的海三國經濟轉軌都比俄羅斯成功得多，而沒搞「休克療法」的白俄羅斯與烏克蘭，如今的經濟狀況決不比俄羅斯好。誠如王金存等學者所指出的：就前蘇東地區各國的比較而言，激進改革的國家在中長時段上付出的總代價一般要小於「漸進」的國家，而不管激進還是漸進，轉軌初期的經濟滑坡則是各國無一例外的現象。中國的情形與東歐有很大不同，是不好簡單類比的。進而言之，究竟甚麼叫「休克療法」，從而哪些國家在甚麼時段上搞了這種療法也是個爭議極大的問題。許多德國學者把「休克療法」理解為財政、貨幣雙緊縮，從而認為前東德是唯一避免了「休克」的地方。但波蘭學者科沃德科卻從私有化的角度認為，只有前東德搞的才算「休克療法」，其他蘇東國家包括波蘭，實際上都沒有出現這種實踐。筆者認為，狹義的「休克療法」本是指以財政、貨幣雙緊縮來治理通貨膨脹(這個術語在拉美經濟實踐中出現時就是此意)，其下藥雖猛，但只是一種技術手段而與「主義」無關，其目的在於糾正經濟失衡而非改變經濟體制，是一種穩定經濟而非改造經濟的藥方。但在東歐，這個術語有時被泛化為指稱變革經濟體制的一切激進做法，包括放開價格、大規模私有化、對外開放等等。

究竟甚麼叫「休克療法」？狹義的「休克療法」本是指以財政、貨幣雙緊縮來治理通貨膨脹，只是一種技術手段而與「主義」無關。但在東歐，這個術語有時被泛化為指稱變革經濟體制的一切激進做法，包括放開價格、大規模私有化、對外開放等等。

在1992年初的俄國，這兩種意義上的「休克療法」實際上都很少迴旋餘地。當時俄國已經連續兩年經濟滑坡，又突然面臨經互會「大家庭」經濟空間與蘇聯統一經濟空間雙重解體的衝擊，經濟失衡已到了無論甚麼「主義」者都無法容忍的地步，以緊縮遏制通脹的「休克」大概是誰在台上都難免要搞的。而私有化在那時幾乎是眾望所歸，就是俄共也表示，如果私有化不可避免，那就只有平均分配，而不能讓國有財產落到少數人手裏。因此那時出現的《證券分配法》恐怕也難有替代的選擇。同時在明知「陣痛」與風險難免的情況下，趁「8月勝利」後「民主大潮」中民心可用而發動「闖關」，也比人民熱情過去後經濟狀況更糟時再在埋怨聲中讓他們「休克」風險要小些。可見當時那種轉軌決策，也的確是大勢所趨。

在此之前，蘇俄已經出台了沙塔林計劃、亞夫林斯基計劃、雷日科夫計劃、雷日科夫—沙塔林折衷方案、帕夫洛夫「反危機計劃」等。這些計劃與蓋達爾的方案哪一個更好，也許並不值得討論；它們都沒能扭轉經濟局勢。事實上，無論激進還是漸進的方案都不是萬應靈藥，但也不失為一種選擇，關鍵在於任何方案都有其行為邏輯，其有效性取決於這種邏輯能否貫徹到底。無論激

進還是漸進，都比一忽兒激進、一忽兒保守、朝令夕改、沒有章法要好。在葉利欽與議會的拉鋸戰中，任何療法都不能貫徹到底，其療效不佳也就不奇怪了。

1992年7月，俄羅斯議會推翻了政府的緊縮預算，大幅放鬆銀根。這時「休克療法」僅持續半年，議會的行為給人的感覺是：俄羅斯人民已難以承受了。然而那時「承受」的東西——無論是較抽象的經濟指標下降，還是人們確實感受到的拖欠工資之類，在數年以後實際上是更沉重了。如果說1992年7月按議會的說法不放鬆緊縮就會發生社會爆炸，那麼1993年「10月事變」中人民沒有起來支持議會就是完全不可理解的。事實上，1992-93年、特別是「兩宮之戰」期間，不同的民意調查表明，這個時期葉利欽的聲望固然大大下降，但反葉的議會方面的民意基礎更差。就整體而言，這個時期俄國人並沒有失去對「激進改革」的期望。而實際上，在議會壓力下放棄財政、貨幣緊縮的結果是靠大印鈔票來彌補赤字、增加國企補貼，飲鴆止渴而使經濟更加困難。在這種情況下，務實的切爾諾梅爾金只能傾向於再緊縮，這就是這位「中派」提名的總理何以在一度猶豫後又成為「沒有蓋達爾的蓋達爾路線」代表者的原因。其實這種現象在東歐也不乏其例，許多靠反對「休克療法」起家的在野黨，包括左派（如匈牙利社會黨、保加利亞社會黨），一上台也不得不搞「休克補課」，只不過是在更困難的情況下搞罷了。

俄國由於貨幣急劇貶值，資產估價嚴重失準，致使私有化證券長期有價無市，這一切使俄羅斯的證券私有化階段存在着嚴重弊病。雖然葉利欽政權在1993年4月全民公決後曾採取措施加快企業折股、規範證券市場，但不久再度激化的兩宮之戰及「炮打白宮」後立即展開的杜馬大選，又把這一切打亂了。

由於政策搖擺不定，導致經濟與貨幣無法穩定，「私有化」也搞得很糟糕。本來，「證券私有化」作為在國有資本基數大、無買主而且公眾又有起點平等願望條件下的一種私有化起動方式，雖有其缺點（股權過於分散，無法形成資產責任），但在許多東歐國家如捷克，還是行之有效的。然而在俄國由於貨幣急劇貶值，資產估價嚴重失準，而且在政局多變的情況下企業折股工作極為遲緩，致使私有化證券長期有價無市，在不穩定氣氛下人們也沒有持券信心，因此儘管俄政府一再號召公眾慎用證券，許多人還是為一瓶酒之類的代價便出讓了自己的一份，導致嚴重的入市前投機。加之俄國證券私有化方案設計得也不如捷克周詳（如直接用盧布，而不是像捷克那樣以「投資點」計價，也沒有像捷克那樣建立記名帳戶以控制入市前投機），這一切使俄羅斯的證券私有化階段存在着嚴重弊病。雖然葉利欽政權在1993年4月全民公決後曾採取措施加快企業折股、規範證券市場，但不久再度激化的兩宮之戰及「炮打白宮」後立即展開的杜馬大選，又把這一切打亂了。

這樣俄國便渡過了混亂的一年，政爭激烈、改革出現混亂與停滯、經濟大滑坡，成為這個階段的特點。

三

從1993年10月白宮事件到1998年3月切爾諾梅爾金下台，為葉利欽時代的第三階段。白宮事件後，葉利欽消除了「兩個政權並立」的局面，通過總統集權的新憲法，使他成了「民選沙皇」，俄羅斯政局出現了葉利欽時代最穩定的局面。葉利欽大權獨攬，但並未縮小政治自由。以俄共與日里諾夫斯基為代表的反對

派，在白宮事件後僅兩個月便在第一屆杜馬選舉中大顯身手，使新杜馬的成員中葉的反對派比重甚至高於舊議會。然而，此時政治遊戲規則已經改變：杜馬權力大為縮小，而反對派則從熱衷於政治鬥爭轉化為主要從事議會鬥爭。這兩點使這一階段的政爭相對溫和而有序，左派起家的議長雷布金與謝列茲尼奧夫反而比過去的「民主派」起家的哈斯布拉托夫更能與葉利欽和平相處。俄國出現了某種程度的「無民主而有自由」或民主少而自由多的「新權威主義」格局。加上經過10月事件考驗後，切爾諾梅爾金徹底倒向了葉利欽，受葉任用為總理達五年多，政府的相對穩定使其得以實行一貫的轉軌戰略。經過四年多的調整，俄國逐漸實現了從穩定財政貨幣到穩定生產，從證券私有化到貨幣私有化、個案私有化的轉變。俄國經濟在1995年趨於穩定，雖因1995-96年間的「選舉戰」和車臣事件影響又有反覆，但到1997年上半年，已首次出現了回升的苗頭。

然而，這個時期也是葉利欽銳氣失而暮氣升的時期。經過前兩個階段的挫折、動盪與決鬥，葉利欽在實現「新權威」式相對穩定的統治的同時，也從一個「闖將」逐漸變成了守成的政客。其政策與行事的價值取向逐漸為既得利益取向所替代。改革過程中形成的各派別也由思想觀念的分野變為利益集團的分野。在這一過程中，「新權威主義」下的轉型經濟為權力資本的興起提供了最好的土壤。所謂金融工業寡頭的壟斷勢力正是在這一階段形成的。如今，抨擊「寡頭」在俄國國內外，包括在中國知識界都已成為潮流。但其中充滿許多似是而非之論，最流行的說法便是認為俄羅斯的金融—工業寡頭是民主化、市場化的「激進改革」造成的，是全民分配國有資產的「證券私有化」造成的，是西方勢力推動的。

如今，抨擊「寡頭」在俄國國內外、包括在中國知識界都已成為潮流。其中最流行的說法便是認為俄羅斯的金融—工業寡頭是民主化、市場化的「激進改革」造成的，是全民分配國有資產的「證券私有化」造成的，是西方勢力推動的。這些說法頗值得懷疑。

這些說法頗值得懷疑。東歐各國都發生了民主化、市場化與「激進改革」，可是寡頭壟斷只在俄羅斯出現，這一事實本身就使民主化、市場化導致寡頭制的邏輯無法成立。其實已有不少學者指出，當代俄羅斯寡頭是由蘇聯時期的權貴階層或官僚階層演變而來的①，現在的寡頭壟斷脫胎於過去的國家壟斷，寡頭制源於過去的集權制②。正如世界銀行駐莫斯科代表處專家斯塔杜波羅夫斯卡婭所說：金融工業集團「通常都被理解為是在國家庇護下建立起來的一種組織」③。換言之，它恰恰與「激進改革」要求限制國家干預的方向是相反的。

那種一方面指責「激進改革」過份削弱國家干預，一方面又把作為國家干預結果的寡頭集團斥為萬惡之淵的說法，在邏輯上是矛盾的。俄羅斯科學院世界經濟與國際關係所副所長西蒙尼亞更指出：所謂金融寡頭不是一般的官僚資本，而是「官僚國家資本主義」。在這種情形中，「官員並不非法佔有國營企業的資本，而是在國營部門內部非法利用所有這一切」。他們「用各種形式上合法而事實上違法的方式把私人利益和國企活動聯繫在一起」，從而建立了「官僚資產階級對大型國營企業的控制」。而蘇聯學者巴弗連科更認為：「金融官僚資本並非私有制，而是由私人管理的國家所有制。」④換言之，寡頭資本與其說是被不公平地私有化了的原國有資本，不如說是在市場條件下經營的國家資本，這些資本由於國家的民主程度不夠而被官僚控制並用以謀私。可見，形成寡頭的必要條件並非私有化過份，而是民主不足。

事實上，如今被稱為寡頭的「金融工業集團」正是在以蓋達爾為代表的青年「激進改革派」「闖關」失敗離開決策層後，由一些「穩健」的老經濟學家和技術官僚所大力提倡、國家大力支持、甚至往往就是由國家授權自上而下地組織的。因此，學者稱他們是「指令」形成的寡頭。在「激進改革」時期，一些民主派基於在俄羅斯建立以廣泛的私有者為基礎的真正民主制的願望，同時也基於私有化之初社會上自發地湧現眾多小型商貿組織、作坊與小工廠表現出的經營靈活性與當時大多數大中型企業危機深重的鮮明對比，主張以發展中小型企業來走出困境。「闖關」失敗後這種意見被拋棄了。出身於國營大托拉斯的切爾諾梅爾金上任伊始便表示：「我們國家有強大的基礎設施，不應變成小商小販的國家」，「想用小店鋪把我們國家包圍起來並在此基礎上振興經濟改善生活的做法不會成功」⑤。1994年在結束證券私有化之際，以老經濟學家阿甘別吉揚為代表的一批學者也表示反對分散化，主張「把國有大型企業改組為集生產、銷售、金融活動為一體的金融—工業集團」，認為這種組織「應在今後俄經濟中佔優勢」⑥。老經濟學家什梅廖夫也提出：俄羅斯今天的主要任務是「組織強大的工業—金融集團」⑦。在這種思想指導下，1994年2月葉利欽提出1994年應成為「金融工業集團年」，並在此後兩年中連續出台了《促進金融工業集團建立並展開活動的措施》(1995年4月)、《關於金融工業集團的聯邦法》(1995年11月30日)、《關於促進銀行與產業界一體化》(1996年4月)等十幾個法令、總統令與行政法規。於是寡頭經濟迅速崛起：1993年全俄還只有一家金融工業集團，1994年便有了7家，1995年21家，1996年37家，1997年已有近60家。並進一步從中產生了「巨人中的巨人」，最終形成了後來的「七大寡頭」之制⑧。

正如亞夫林斯基所言：俄國建立的不是自由市場經濟體制，而是「半犯罪特性的寡頭統治，這種體制在原蘇聯時期就已基本形成。在蘇共垮台後，它只不過改換了門庭，就像蛇蛻皮一樣」⑨。還應該指出的是，在今天俄國的政治譜系中，無論蓋達爾還是亞夫林斯基這些「民主派」都與金融寡頭的關係相當疏遠(丘拜斯是個例外，但1994年之後丘拜斯與蓋達爾實際上已距離很大，丘拜斯在很大程度上已成為「國家主義者」了)，而切爾諾梅爾金的「家園」才與金融工業集團關係最密切，甚至俄共也與這類集團有頗深的關係⑩。因此，無論「民主派」在其他方面的功罪如何(他們的「激進改革」的確有許多不切實際的東西，包括他們過份天真地相信西方列強會全力支持俄羅斯的「闖關」)，說他們代表了寡頭的利益是完全不能成立的。無論從邏輯上還是在現實中，俄羅斯寡頭集團的思想—政治代表只能是左與右的「新權威主義」者(1994年以後的葉利欽政府在很大程度上就帶有這種色彩)，而不是甚麼「民主派」。眾所周知的事實是：白宮事件後，即我們論述的這個階段中，金融工業寡頭對政府影響的增大(乃至於直接加入政府，如別列佐夫斯基等)與「民主派」的日漸失勢是二位一體的大趨勢。當然，葉利欽的「民主派」出身使他難以與後者劃清界限，出於政治權術的考慮，他也常常需要聯合「民主派」來對付俄共等主要政敵。而「民主派」中亞夫林斯基一派固然對葉利欽已完全失望，其反葉的調子有時比俄共還高，但蓋達爾等人還是願意支持葉利欽以對抗俄共。然而無論如何，此時的葉利欽已絕不是甚麼「民主派」總統了。

正如亞夫林斯基所言：俄國建立的不是自由市場經濟體制，而是「半犯罪特性的寡頭統治」。無論從邏輯上還是在現實中，俄羅斯寡頭集團的思想—政治代表只能是左與右的「新權威主義」者，而不是甚麼「民主派」。

四

1998年3月，葉利欽突然解散了切爾諾梅爾金政府，由此開始了葉利欽時代的第四個階段也是最後的階段。這一階段的特點是葉利欽走馬燈式地頻繁更換政府，並且似乎已經完全亂了章法。基里延科政府任職僅五個月便被免職，任命切爾諾梅爾金復出受阻，葉立即改變主意挑了普里馬科夫。普氏上任僅八個月就被免職，換上斯捷帕申。斯捷帕申政府的壽命更短至兩個多月，再換了普京 (Vladimir Putin)。葉利欽此時用人似乎已經完全不顧政績標準：切爾諾梅爾金是在俄羅斯經濟止跌回升、形勢看好時被免職，普里馬科夫是在克服金融危機、穩定經濟初見成效時被免職。斯捷帕申之免職也是莫名其妙，只有基里延科是踫上了「8月危機」，但嚴格地講，主要責任也不在他。葉利欽此時用人似乎也沒有甚麼價值標準：基里延科接近於民主派，切爾諾梅爾金如前所說是寡頭新權威主義者，普里馬科夫以下三人都是克格勃出身，而普里馬科夫本人政治傾向是中左，斯捷帕申和普京則純屬事務官員。總而言之，葉利欽此時用人施政已既不講政績也不講「主義」，純屬為保住自己的地位及其善後而玩弄權術。因此很自然，這時的葉利欽幾乎受到各方的一致批評，包括原來擁護他的寡頭派。

葉利欽如此措置乖戾，固然與他在權力無制衡情況下「病夫治國」之不智有關，但也反映了葉利欽時代尤其是在上述第三階段中俄羅斯過渡模式——政治上的新權威加經濟上的寡頭化——的危機。在這一階段中，經濟雖然止跌回穩，國有資產也被寡頭們瓜分得差不多了，但社會矛盾卻積累起來，而葉的聲望也進一步下降。在眼看葉利欽病體難支、不能久任的情況下，葉利欽身邊的小圈子行為日益短期化，他們不僅不能為俄國的長遠利益、甚至已經不能為他們在上一階段所主要依靠的社會基礎即金融工業集團的長遠利益考慮，而只是着眼於怎樣能實現一種在「後葉利欽時代」盡可能保住自己既得利益的善後安排。

8月金融危機沉重打擊了俄羅斯的經濟及其轉軌過程，也使葉利欽的聲望進一步掉到谷底，而這又反過來使葉利欽身邊的「圈子」更擔心「後葉利欽時代」的局面，從而使葉利欽的行為更加短期化。如此惡性循環，終於使葉利欽的政治生涯趨於終結。

這就導致葉利欽在這一個階段的行為越來越走向個人權術，而這樣的短期行為又使俄國的轉型期危機拖長、經濟發展受損。本來在切爾諾梅爾金政府末期已開始回升的經濟，在進入「走馬燈時代」後又趨惡化。政府短期行為導致社會短期行為，尤其是資本的短期行為。而資本的短期行為則是金融危機的直接成因。8月金融危機雖然有其深層、宏觀的原因 (無投資激勵機制經濟不能真正穩定、國際油價下跌致使俄羅斯國家財政狀況惡化、亞洲金融危機的影響、俄羅斯金融系統的體制性問題等)，但人們的心理預期惡化造成抽逃、擠兑無疑是危機的導火索。形成這樣的心理預期，葉利欽末期的唐突舉措是要負至少一部分責任的。

「8月危機」沉重打擊了俄羅斯的經濟及其轉軌過程，也使葉利欽的聲望進一步掉到谷底，而這又反過來使葉利欽身邊的「圈子」更擔心「後葉利欽時代」的局面，從而使葉利欽的行為更加短期化。如此惡性循環，終於使葉利欽的政治生涯趨於終結。

如今已經很明顯，無論就民心、政情還是葉本人的身體狀況而言，葉利欽都已不可能連任，而他要逆民心而採取非常手段搞獨裁恐怕也行不通。真正的

問題是後葉時代會在怎樣的情況下到來？然而正是在這一點上，人們看到了葉利欽時代(確切地說也是戈爾巴喬夫時代)留下的正面遺產在起作用。

葉利欽的寡頭轉軌模式誠然遠不如波捷匈的民主化轉軌，而葉本人的末期措置又是如此差勁。他在金融危機使俄國經濟再入谷底、支持者紛紛離去、民意背離、體力難支的最不利狀態下下台。從常理而言，從俄國歷史經驗而言，這是最容易引起「翻燒餅」的。而葉利欽體制雖然毛病很多，真要把它掀翻了來一場反攻倒算，只怕是更加糟糕。然而現在看來，俄國各方都表現得驚人地理智。當8月底危機來臨時，許多人斷言這不僅是一場金融危機，而且是俄國整個經濟轉軌進程「不可逆轉的失敗」，它將導致「整個政治上層建築的崩潰」，此後幾年俄國將發生大亂，人們只能討論「民族與國家的簡單生存問題」了。國內外很多人都認為，俄國已經面臨社會爆炸、秩序崩潰與內戰。

的確，就葉利欽本人而言，他對這場危機驚慌失措、束手無策，與過去歷次危機中他表現的極為果斷、敏銳、自信與機智形成鮮明對比。正如麥德維杰夫所言：「葉利欽的個人權力資源與政治資本已經耗盡，他已不再擁有能控制克里姆林宮之外事態發展所需的施政班子、執政綱領、精英與民眾的信任以及過去的精力與健康。」⑪實際上，在這一時期中葉利欽已不再是個「新權威」了。

然而俄國並沒有因此而大亂，甚至沒有給葉利欽很大難堪。與人們預期的相反，葉此後又換了兩屆政府，發起了車臣行動，都未遇到太大的反對。而議會的彈劾程序無疾而終，許多人預言會發展為「革命」的10月7日全俄大遊行也進行得十分溫和。更令人大跌眼鏡的是危機後「左」「右」兩翼的極端思潮不盛反衰，而「中左」、「中右」漸成氣候。社會思潮的「中派化」使俄羅斯很有可能向後葉時代平穩過渡。總之，在葉利欽這個「強人」不再有能力逞強之時，當「新權威」的權威基本消失之際，俄國一沒大亂，二沒走極端，三沒走回頭路。在專制與極端傳統深厚的俄羅斯，葉利欽能依憲政程序離任已屬不易，而在最不利條件下仍能平穩離任就更近乎奇迹了。

這表明俄國人在葉利欽時代雖然付出了許多代價，但的確成熟了。他們很有希望走出歷史循環的怪圈。葉利欽時代儘管有自由而少民主，但基本的民主規則畢竟有了，葉利欽時代沒有建成市場秩序，但市場化的基礎也有了。而俄國人民儘管對葉利欽再不滿，他們也不想走回頭路。

總之，在葉利欽時代的四個階段中，葉利欽都既有出色的作為，也幹過許多蠢事。尤其在首尾兩個階段中更明顯：如果他在「8．19」政變之後不拆戈爾巴喬夫的台，而是葉、戈合作共創民主新聯盟，如果他不在反政變勝利後忘乎所以，錯過了憲政改革的最佳機會，他的「闖關」式改革可能會有不同的結果。如果他前期倚重的民主派不把「證券私有化」設計得如此拙陋，後期倚重的寡頭自由派不那麼違反公正原則擴展權力資本，俄羅斯的轉型期社會問題不會如此嚴重。如果他在這兩年不那麼乖戾地頻繁更換政府，1997年的經濟回升有可能持續，1998年的危機可能避免，即使難免也可能不那麼嚴重。當然在另一方面，葉利欽是俄羅斯民主化、市場化改革的象徵，如果沒有他挺身而出帶領人民反

在葉利欽這個「強人」不再有能力逞強之時，當「新權威」的權威基本消失之際，俄國一沒大亂，二沒走極端，三沒走回頭路。這表明俄國人在葉利欽時代雖然付出了許多代價，但的確成熟了。儘管對葉利欽再不滿，他們也不想走回頭路。他們很有希望走出歷史循環的怪圈。

擊「8．19」政變，蘇聯就可能出現第二個「停滯時代」。作為一個過渡型歷史人物，葉利欽順應了俄蘇人民擺脫舊體制的願望，因此曾深得民心。但他並沒有完全擺脫舊官僚那種專橫獨斷、剛愎自用的習氣，而在建立了「新權威」之後，權力腐蝕症在缺少制約機制的條件下在他周圍的小圈子裏蔓延，可能也傳染到他本人。作為個人因素，葉利欽是個「闖將」而不是深謀遠慮的思想家，喜弄權術而缺少真正的朋友，很少有人能與他長期合作。再加上他長期有病，導致行為亦常呈病態，「病夫治國」的負面影響也很明顯。對於俄羅斯的現狀，他是難辭其個人責任的。

如今兩種似是而非的論點值得注意：「右」的一種認為俄羅斯虧在「平民主義」上，「左」的一種認為俄羅斯虧在「激進改革」上。然而我們已經看到葉利欽時代既不缺寡頭也不缺新權威，他們所缺的不就是我們也要爭取的嗎？葉利欽時代的教訓是，我們需要更多的公正、更多的民主。

認真分析葉利欽時代的歷史是意義重大的。然而，如今兩種似是而非的論點卻值得注意：「右」的一種認為俄羅斯虧在「平民主義」上，似乎如果不搞「平分證券」而一開始就放縱寡頭搞「亞洲自由主義」就好了。「左」的一種認為俄羅斯虧在「激進改革」上，似乎「普魯士道路」當年救不了沙俄如今卻可以救蘇聯。然而我們已經看到葉利欽時代既不缺寡頭也不缺新權威，他們所缺的不就是我們也要爭取的嗎？總而言之，葉利欽時代給我們的教訓決不是公正太多、民主太多，而是相反，我們需要更多的公正、更多的民主。

註釋

① 〔俄〕《消息報》，1996年1月10日説：前蘇聯官員出身者在總統班子佔75%，政府中佔74.3%，地方精英中佔82.3%，經濟精英中佔61%。其中，前蘇聯經濟官員在政府中佔42.3%，經濟精英中佔37.7%。

② 董曉陽：〈俄羅斯官僚資產階級是如何形成的〉，《東歐中亞研究》，1998年第6期，頁23。

③ 伊．斯塔杜波羅夫斯卡婭：〈金融工業集團：幻想與現實〉，〔俄〕《經濟問題》，1996年第7期。

④ 〔俄〕《世界經濟與國際關係》，1996年第7期。

⑤ 〈新總理贊成改革，但要對改革作出重大修改〉，〔俄〕《消息報》，1992年12月16日。

⑥ 阿甘別吉揚：〈以增加投資來擺脫危機〉，〔俄〕《實業界報》，1994年5月16-22日；參見馬烏：《經濟與政權》(莫斯科，1995)，頁50-54。

⑦ 什梅廖夫：〈困境與前途俄羅斯改革階段預示着甚麼？〉，〔俄〕《獨立報》，1997年7月24日。

⑧ 黃立弗：〈俄羅斯激進經濟改革與金融工業集團〉，《東歐中亞研究》，1997年第6期，頁38-39。

⑨ 亞夫林斯基：〈俄羅斯虛假的資本主義〉，〔美〕《外交》，1998年5-6月號

⑩ 田永祥：〈俄羅斯政黨與金融企業的關係〉，《東歐中亞研究》，1998年第2期，頁38-43。

⑪ 羅．麥德維捷夫：〈葉利欽時代的終結〉，《東歐中亞研究》，1999年第3期，頁94-95。

蘇　文　中國大陸學者

朝鮮戰爭爆發的歷史真相

● 沈志華

在對冷戰和朝鮮戰爭的研究中，關於朝鮮戰爭爆發的歷史真相，一直是歷史學家爭論不休、眾說紛紜的課題。在90年代以前，國際學界存在着新舊傳統學派和修正學派之分①。隨着朝鮮戰爭的俄國解密檔案陸續公布以後，這些派別之間的界限模糊了②，大多數學者認為金日成發動了這場戰爭，斯大林為北朝鮮開放了綠燈，而毛澤東對此則表示同意和支持③。總體來說，這種分析是接近於歷史真實的，但是如果只是籠統地堅持這種說法，似乎證實了以往「共謀派」的理論④。所以，筆者以為仍然有必要對某些細節進行更為深入的探討，特別是關於北京在發動這場戰爭中所處的地位及其所持的立場⑤。

本文擬在整理和分析大量俄國解密檔案的基礎上⑥，進一步分析蘇聯、朝鮮和中國在朝鮮戰爭爆發過程中各自的作用、立場，以及三者之間的微妙關係。

在90年代以前，國際學界存在着新舊傳統學派和修正學派之分。隨着朝鮮戰爭的俄國解密檔案陸續公布以後，這些派別之間的界限模糊了。總體來說，大多數學者認為金日成發動了這場戰爭，斯大林為北朝鮮開放了綠燈，而毛澤東對此則表示同意和支持。

一　金日成積極策劃戰爭

1945年10月10日，金日成率66名在蘇聯哈巴羅夫斯克受訓的朝鮮軍官乘坐蘇聯「普加喬夫」號貨輪在元山港上岸，不久後被蘇聯軍政府選中，作為北朝鮮領導人⑦。蘇聯人之所以要用金日成替換此前扶植的民族主義領袖曹晚植，其實與莫斯科對朝鮮半島政策的變化有關。

戰後初期，蘇聯與美國在遠東地區既有矛盾，又需合作，既要劃分勢力範圍，又要避免直接衝突，朝鮮半島上三八線的確定就反映這一狀況⑧。戰後蘇聯在朝鮮的目標最初是試圖通過托管或其他方式，與美國合作在朝鮮建立一個與蘇聯保持友好關係的統一的朝鮮政府⑨。與美國矛盾日漸加劇後，蘇聯的目標則轉為加強朝鮮北方的政治、經濟力量，並在此基礎上促進朝鮮民族的統一，從而保證通過全朝鮮普選建立的統一政府實行對蘇友好的政策。在朝鮮南北雙方先後實行選舉，並建立各自的政府後，蘇聯又提出美蘇同時從朝鮮半島撤軍，而且首先實行了單方面撤軍，其目的無非是為了表示蘇聯在遠東地區的和平願望，敦促美國撤軍。莫斯科一方面滿足於通過共產黨對北朝鮮的控制，一方面相

信金日成有能力對抗南方，因此可以實現其在朝鮮半島遏制美國而不發生直接衝突的設想⑩。

然而，自從三八線劃定以後，南北朝鮮就一直處於緊張的對立狀態。金日成始終認為只有通過革命戰爭的手段才能解放全朝鮮並實現統一，而李承晚也主張加強軍備，積極北進。特別是朝鮮南北雙方分別成立了各自的政權機構和蘇聯佔領軍撤出朝鮮半島以後，朝鮮半島的形勢更趨惡化，三八線附近的摩擦和交火事件不斷發生。從1949年年初，蘇聯駐朝鮮使館不斷向莫斯科發出有關南朝鮮可能發動進攻的告急電報⑪。金日成完全明白，要實現自己的目標，必須得到莫斯科的首肯和幫助，於是提出了與蘇聯建立秘密同盟的要求。在遭到莫斯科婉言拒絕之後，金日成便提出直接面見斯大林，以摸清蘇聯的意圖和態度⑫。但此時斯大林的戰略重點還在歐洲，他一方面通過組建共產黨情報局和整治南斯拉夫共產黨，構造了以莫斯科為中心的社會主義陣營，意在穩定與西方抗衡的陣腳⑬。另一方面，面對美國和西方國家的強硬立場，斯大林在解決柏林危機的過程中採取了忍讓和退縮的立場，對雙方整體實力的認識迫使蘇聯放棄與美國公開衝突的做法⑭。在這種情況下，斯大林自然不會同意在朝鮮半島引發一場可能導致美國干預的戰爭。在3月初與金日成的會談中，斯大林只是輕鬆地詢問了南北雙方軍事力量的對比情況，以及三八線附近發生小規模軍事衝突的結果，並對金日成充滿信心的答覆表示滿意⑮。至於金日成所要求的軍事援助，莫斯科只是同意幫助裝備在三八線駐防的兩個朝鮮警備旅⑯，並決定讓蘇聯海軍分隊繼續留駐清津港協助朝鮮進行防禦⑰。到1949年夏季，南北雙方的緊張局勢進一步加劇，特別是在美國撤軍前後，南朝鮮李承晚政權不斷發出戰爭叫囂，並一再對北方進行軍事挑釁和邊界侵犯⑱。據蘇聯大使什特科夫和金日成的通報，「進攻北方的作戰計劃已經制訂」，並將在7月發動進攻⑲。但斯大林除了應金日成的不斷要求，同意向平壤增加武器裝備的援助，以保證北朝鮮不受侵犯外，並沒有採取進一步的行動⑳。莫斯科甚至批准了什特科夫提出的在美國撤軍後，撤除蘇聯在清津港的海軍基地及在平壤等地的軍用機場的建議，以免這些設施被朝鮮人民軍利用，從而使蘇聯在國際局勢中處於被動地位㉑。蘇聯此時的主張是在北朝鮮建立祖國統一民主陣線，通過在全朝鮮進行普選實現和平統一㉒。

從1949年年初，蘇聯駐朝鮮使館不斷向莫斯科發出有關南朝鮮可能發動進攻的告急電報。金日成完全明白，要實現解放全朝鮮並實現統一的目標，必須得到莫斯科的首肯和幫助，於是提出了與蘇聯建立秘密同盟的要求。在遭到莫斯科婉言拒絕之後，金日成便提出直接面見斯大林。

金日成不甘心自己的宏偉計劃受阻於莫斯科，於是轉過來試探毛澤東的態度。1949年5月，金日成派人民軍政治部主任金一秘密訪問北平，與中共領導人商談將中國人民解放軍編成中朝鮮師轉屬人民軍的問題，並表露了準備採取軍事行動的意向。毛澤東一向主張「槍桿子裏面出政權」，自然會支持金日成的想法。不過，在中國的革命戰爭尚未結束，國家尚未統一的情況下，中共很難贊成北朝鮮的計劃。毛澤東答應在需要的時候，可以把中共軍隊中的兩個朝鮮師轉給北朝鮮，如果朝鮮半島發生戰爭，中共「將提供力所能及的一切援助，特別是上述師的給養和武器」。但是，毛澤東「勸告朝鮮同志」，即使在美國撤軍而日本人也沒有回來的情況下，也「不要向南朝鮮發動進攻，而是等待更有利的形勢」㉓。

儘管如此，金日成還不死心。面對來自南方的威脅，金日成主張變被動為主動，他躊躇滿志地認為這是通過軍事手段實現朝鮮統一的有利時機。為此，在積極調動軍隊進行防禦部署的同時，金日成於7月初下令三八線地區的各部隊

進入戰鬥準備狀態，並「決定將中國人民解放軍的朝鮮師調回朝鮮：瀋陽師配置在新義州，長春師配置在羅南」㉔。做好準備之後，9月3日金日成的私人秘書文日向蘇聯使館通報，南朝鮮最近企圖奪取瓮津半島三八線以北的部分地區，並炮擊海州市的水泥廠。因此，金日成請求准許對南方採取軍事行動，奪取瓮津半島及其以東到開城附近的部分南朝鮮地區，以縮短防線。如果國際局勢允許，還準備繼續向南方挺進。金日成相信，他們能夠在兩周，至多兩個月內，佔領南朝鮮㉕。蘇聯駐朝鮮使館代辦頓金應維辛斯基的要求對情況進行了核實後㉖，於9月14日向莫斯科報告了南北朝鮮軍事力量的詳細情況、金日成的考慮以及他本人對這一問題的看法。報告說，「金日成認為南朝鮮軍隊的戰鬥力不強」，北方軍隊「在技術裝備（坦克、火炮、飛機）、紀律、官兵訓練素質，以及士氣等方面，均優越於南方軍隊」。如果進攻順利，「可以繼續向南方挺進」。金日成和外務相朴憲永還認為，當朝鮮發生內戰時，美國不會直接出兵干預。但頓金本人認為，金日成計劃的局部性戰爭必然導致朝鮮爆發內戰，而北方軍隊還未強大到足以在速決戰中取勝，同時，「不論在軍事上還是政治上，持久內戰對北方都是不利的」㉗。不過，什特科夫大使卻贊同金日成的計劃。他認為，「南朝鮮政府的政治地位是不牢固的」，朝鮮半島的形勢對北方有利。儘管不排除「美國人將干預這場衝突並給南朝鮮提供積極幫助」的可能性，而人民軍的數量及其擁有的物質力量現在還不能保證完全粉碎南方軍隊和佔領南朝鮮，但他仍然認為，「發展朝鮮南部的游擊運動並給予各種各樣的支持和領導是可能的和適宜的」，在有利的形勢下，可以藉口「南朝鮮人在三八線上的挑釁」，「佔領瓮津半島和開城地區」㉘。經過慎重的研究和討論㉙，莫斯科還是否決了金日成的計劃。9月24日，聯共（布）中央政治局做出決議，責成什特科夫嚴格按照決議的文本向金日成和朴憲永聲明：「由於目前北朝鮮的武裝力量與南朝鮮相比沒有佔必不可少的優勢，因此不能不承認，現在進攻南方是完全沒有準備好的，所以從軍事角度看是不允許的。」由於南方的游擊運動和群眾鬥爭沒有積極開展起來，建立解放區和組織人民起義的工作進行得很少，「從政治方面看，你們建議的對南方的進攻也是沒有做好準備的」。此外，進攻瓮津半島和佔領開城地區的局部戰役就意味着「朝鮮南北戰爭的開始」，而戰爭的持久性「可能給美國人對朝鮮事務進行各種干涉提供藉口」。所以，「目前爭取朝鮮統一的任務要求集中最大力量：第一，開展游擊運動，建立解放區，在朝鮮準備全民起義，以便推翻反動政權和成功地解決整個朝鮮統一的任務；第二，進一步全力加強人民軍」㉚。顯然，斯大林認為在朝鮮發動戰爭的條件尚未成熟。斯大林的決定令金日成感到沮喪㉛，但他雖然勉強接受了莫斯科的意見，卻還是繼續積極備戰。10月14日，三八線附近又發生了激烈戰鬥。北朝鮮第三警備旅攻擊侵入三八線以北1.5公里法音山高地的南朝鮮軍隊，並佔領了這兩個高地。由於蘇聯大使和軍事顧問事前參與討論並默許了這一軍事行動，而事後又未向斯大林報告，莫斯科對此極為惱怒，葛羅米柯嚴厲地指責什特科夫沒有「嚴格地、堅定地」執行「禁止未經中央允許而向北朝鮮政府建議對南朝鮮採取積極行動」的指示以及「中央關於防止三八線形勢複雜化的指示」，並對他提出警告㉜。

看來，金日成想要採取軍事行動，必須等待莫斯科開放綠燈。

9月24日，聯共（布）中央政治局做出決議，責成什特科夫嚴格按照決議的文本向金日成和朴憲永聲明：「現在進攻南方是完全沒有準備好的，所以從軍事角度看是不允許的。」斯大林的決定令金日成感到沮喪，他雖然勉強接受了莫斯科的意見，卻還是繼續積極備戰。

二　斯大林參與策劃戰爭

然而，僅僅兩個月以後，斯大林便給金日成發放了走向戰爭的通行證。

1950年1月19日莫斯科收到什特科夫發來的報告，在一次小範圍的宴會後，金日成藉着酒意激動地對蘇聯使館人員說，在中國完成其解放事業後，現在的問題就是如何解放祖國南方的人民。「朝鮮南方的人民信任我，並指望我們的武裝力量。游擊隊不能解決問題。南方人民知道我們有一支優秀的部隊。最近我夜不能寐，考慮着如何解決統一全國的問題。如果解放朝鮮南方人民和統一祖國的事情拖延下來，那麼我就會失去朝鮮人民的信任。」金日成希望「同斯大林會面，討論南方的形勢和向李承晚軍隊發動進攻的問題」。如果不能同斯大林會面，那麼他想去見毛澤東。金日成還指責蘇聯不允許他進攻瓮津半島，否則人民軍在三天之內就能成功，「如果發動一場全面進攻，幾天之內就可以進入漢城」[33]。與蘇聯使館人員採取的迴避態度不同，這一次斯大林卻出人意料地改變了主意。經過一番考慮，1月30日斯大林親自回電說[34]：

> 我理解金日成同志的不滿，但他應當明白，他想對南朝鮮採取如此重大的舉措，是需要有充分準備的。這件事必須組織得不冒太大風險。如果他想同我談此事，那麼，我隨時準備接見他並同他會談。請把此事轉告金日成並且告訴他，在這件事上我準備幫助他。

1950年1月30日斯大林親自回電金日成，第一次同意在戰爭問題上幫助金日成。研究者注意到，此間發生了一件蘇聯外交史上的重大事件，即毛澤東訪蘇和中蘇同盟新條約的簽訂，而這使得斯大林在如此短暫的時間裏改變了對朝鮮問題的看法。

在迄今看到的檔案文獻中，這是斯大林第一次同意在戰爭問題上幫助金日成。對此，金日成十分滿意，並立即表示隨時準備着斯大林的接見[35]。那麼，究竟發生了甚麼事情，使得斯大林在如此短暫的時間裏改變了對朝鮮問題的看法[36]？

研究者注意到，此間發生了一件蘇聯外交史上的重大事件，即毛澤東訪蘇和中蘇同盟新條約的簽訂，而這次中蘇最高領導人之間談判的結果是迫使斯大林同意重新簽訂中蘇條約，從而使蘇聯被迫放棄其在遠東以中國東北為基礎的政治和經濟權益，即中國立即收回大連港，並在2-3年內收回中長鐵路和旅順港[37]。把蒙古從中國的版圖中獨立出去，在俄羅斯南部形成廣闊的安全地帶；恢復沙皇俄國在中國東北的勢力範圍，保證蘇聯擁有通向太平洋的出海口和不凍港，這是斯大林確定的蘇聯戰後在遠東的兩個戰略目標，而控制中國長春鐵路和旅順、大連港，正是蘇聯實現其遠東戰略的基本途徑。除了既成事實的蒙古問題，莫斯科最擔心的事情終於發生了：1945年中蘇條約所保證的蘇聯在滿洲的權益眼看就要被毛澤東提出的新條約斷送掉，斯大林必須採取補救措施。而處於朝鮮半島中部和南部的元山、仁川、釜山和濟州島的幾個港口，早在1945年就是蘇聯外交部注意的目標了。於是，為了保證蘇聯在遠東地區的戰略利益，把整個朝鮮半島納入莫斯科的勢力範圍就勢在必然了。恰在此時，美國總統杜魯門 (Harry Truman) 和國務卿艾奇遜 (Dean Acheson) 發表的關於南朝鮮不在美國防禦範圍的演說，又為斯大林實現對朝鮮政策的改變創造了條件[38]。

毛澤東還沒有離開莫斯科，斯大林便集中精力去解決朝鮮問題了。為了加強北朝鮮的軍事力量以及人民軍的組織和指揮能力，莫斯科同意金日成再組建三個步兵師，並把蘇聯政府將於1951年提供的貸款用於1950年，以便為新組建的部隊購買蘇聯裝備。斯大林還任命瓦西里耶夫中將為朝鮮人民軍軍事總顧問，替代自蘇聯從朝鮮撤軍後兼任這一職務的蘇聯大使什特科夫[39]。此後，蘇聯便開始大規模向朝鮮提供武器裝備。3月9日，朝鮮照會蘇聯，「為了給人民軍補充裝備、彈藥和技術器材並加強人民軍，請蘇聯政府於1950年按照以前提交蘇聯政府的申請單向朝鮮提供1.2-1.3億盧布的軍事技術裝備」，朝鮮則相應地保證向蘇聯提供價值1.33億盧布的黃金、白銀和鉬精礦。隨後，金日成提供了所需武器裝備的詳細清單[40]。莫斯科立即答覆，同意朝鮮提前使用1951年的貸款購置武器裝備。斯大林還親自致電告訴金日成，對於「朝鮮人民軍所需裝備、彈藥和技術器材」，蘇聯政府決定「完全滿足您的這一請求」[41]。在進行物質準備的同時，3月20日，金日成要求於4月初秘密訪問莫斯科，並提出將與斯大林討論「國家南北統一的途徑和方法」及「經濟發展遠景」等問題。在一份「金日成提請斯大林同志幫助解決的問題」的清單中，明確寫道：「關於統一國家（南方和北方）的途徑和方法，擬採用武裝方式統一。」此外，還提到與毛澤東會晤和同中國簽訂條約的問題[42]。得到同意後，金日成和朴憲永於3月30日起程前往莫斯科[43]。

關於斯大林與金日成秘密會談的具體內容，目前在俄國檔案中尚未發現任何文字紀錄，研究者引用的都是當事人的回憶。據說，金日成在會談中報告，朝鮮北方和南方都正在為統一做準備，但形勢對北方更有利。朴憲永則以熱烈的言語描述了反李承晚政權的抵抗運動形勢，他說：「人數達20萬的南朝鮮共產黨支部已經準備好在北方發出第一個信號時起義，南方人民一直在等待着土地改革和其他在北方已經實行的民主改革。」朝鮮領導人所不放心的只是不知道在統一問題上採取戰爭形式，朝鮮人民會怎樣反應。對此，斯大林講了拉伯雷（François Rabelais）《巨人傳》（*Gargantua et Pantagruel*）中羊群的故事。他說，人民和羊群一樣，他們跟着頭羊，而不論頭羊走到哪裏。莫斯科擔心的問題是一旦爆發戰爭，美國會否出兵干涉。據金日成的譯員文日回憶，金日成立即向斯大林保證，美國不會參與這場戰爭，理由是，這是一次果斷的突襲，因為將會有20萬南朝鮮共產黨員進行起義，加上南方游擊隊對朝鮮人民軍的支持，進攻將在三天之內取得勝利。這樣，即使美國有心干預，也沒有時間進行軍事準備和部署[44]。此外，1966年蘇聯外交部曾向勃列日涅夫等領導人提交了一份《關於朝鮮戰爭的背景報告》，其中提到金日成在這次會談時向斯大林提出了發動戰爭的戰略部署，即朝鮮政府準備分三步實現他們的目標：（1）在三八線附近集結部隊；（2）向南朝鮮發出和平統一的呼籲；（3）在南朝鮮拒絕和平統一的建議後開始軍事行動。該報告確認，斯大林「對朝鮮人所擬方案的最終認可，是在1950年3月至4月金日成訪問莫斯科期間」[45]。

1966年蘇聯外交部曾向勃列日涅夫等領導人提交了一份《關於朝鮮戰爭的背景報告》，其中提到金日成向斯大林提出了發動戰爭的戰略部署。該報告確認，斯大林「對朝鮮人所擬方案的最終認可，是在1950年3月至4月金日成訪問莫斯科期間」。

總之，完全可以斷定，斯大林是在1950年1月至4月間決定支持並幫助金日成發動統一朝鮮半島的戰爭的。顯然，與美國在朝鮮半島採取防禦和退守政策[46]的同時，蘇聯直接參與了戰爭的策劃和準備。

三　毛澤東接受既成事實

不過，在斯大林和金日成發動戰爭的日程表上還有一個問題需要處理，即在朝鮮半島採取軍事行動必須徵得毛澤東的同意。因為就在幾個月前劉少奇秘密訪蘇期間，斯大林建議，在國際革命運動中，中蘇兩家都應多承擔些義務，而且應該有某種分工，希望中國今後多擔負些對殖民地、半殖民地附屬國家的民族民主革命運動方面的幫助。斯大林還說，馬克思和恩格斯逝世以後，革命中心由西方轉移到了東方，而現在又轉移到了中國和東亞。因此，中共「應當履行對東亞各國革命所承擔的責任」[47]。斯大林不能出爾反爾。

然而，在新中國建立之初，全國工作重心已經轉向經濟建設，部隊正準備大規模復員，至於軍事戰略目標，只剩發動解放台灣的戰役了。當時，中共在東南沿海集中了16個軍的兵力，而在比鄰朝鮮的整個東北地區，只有幾個擔任地方警備任務的公安師和一個集體轉業、開荒種地的第42軍。因此，毛澤東此時無論如何不願意看到在中國北方鄰國發生一場可能導致美國干涉亞洲事務的戰爭[48]。

在毛澤東訪蘇前夕，斯大林還與毛澤東交換了對朝鮮政策的意見，他們都認為北朝鮮此時不宜採取進攻性的軍事行動。正因為如此，儘管斯大林已經考慮了要在朝鮮半島發動戰爭的問題，但他對正在莫斯科作客的毛澤東卻隻字未提。

對此，斯大林心裏是十分清楚的。早在1949年6-8月中共中央代表團訪蘇期間，毛澤東就特意讓劉少奇將中共解放台灣的計劃轉告斯大林，並要求蘇聯提供援助。得知斯大林拒絕了中共的請求後，1949年12月16日毛澤東在莫斯科第一次與斯大林會談時，再次婉轉地提出了同樣問題[49]。而且就在毛澤東訪蘇前夕，斯大林還與毛澤東交換了對朝鮮政策的意見，他們從不同的角度出發，都認為北朝鮮此時不宜採取進攻性的軍事行動。毛澤東在去電中說，朝鮮同志想通過武力解決南朝鮮問題，中國領導人曾勸阻他們不要這樣做。斯大林回電說，完全同意中國同志的意見，不應在朝鮮開始一場戰爭，不能用軍事手段統一朝鮮[50]。正因為如此，儘管斯大林已經考慮了要在朝鮮半島發動戰爭的問題，但他對正在莫斯科作客的毛澤東卻隻字未提[51]。出於同樣的理由，斯大林在與金日成討論並決定了將採取軍事行動以後，明知此事必須徵得毛澤東的同意，卻不便親自出面，所以只能勸金日成去見毛澤東[52]。

其實，朝鮮所處的政治地位使金日成比斯大林更懂得在東亞地區採取如此重大的舉措，一定要得到毛澤東的支持。於是，在斯大林對自己的意向已經表示贊同的情況下，金日成指示朝鮮駐華大使李周淵拜訪毛澤東，提出訪華的要求。3月底，毛澤東在會見李周淵時，表示同意金日成訪華。估計到金日成可能要談進攻南朝鮮的問題，毛澤東在談話時指出，「如果已經有了統一朝鮮的具體計劃，那麼會晤必須秘密進行」。毛澤東還談到，「如果爆發第三次世界大戰，朝鮮不可避免也要參戰」，因此必須做好軍事準備。當李周淵把會談的情況報告到平壤時，金日成已經起程赴莫斯科了，於是，朝鮮內閣副首相金策委託蘇聯使館將這一消息轉告金日成[53]。值得注意的是，在李周淵的報告中，並沒有提及會談時毛澤東曾表示同意在朝鮮發動進攻的計劃。但金日成在5月12日會見什特科夫時卻通知他，毛澤東會見李周淵時說：「用和平方式是不能統一朝鮮的，統一朝鮮必須要用武力才行。」[54]金日成的說法不可信，他這樣做顯然是為了打消斯大林的顧慮，以取得莫斯科在發動戰爭問題上的絕對支持。實際上，

金日成對莫斯科謊稱中共支持他採取軍事行動，已經不是第一次了。例如前面提到的關於1949年5月金一與中共領導人會談的情況，聯共(布)駐北平代表柯瓦廖夫報告說，中共支持對南朝鮮的進攻實行反擊，但勸告朝鮮不要主動進攻。而金日成向莫斯科的通報中卻有意含糊其辭，說中共表示將在未來的戰爭中援助朝鮮[65]。不管金日成有何考慮，毛澤東畢竟到此時還不知道平壤和莫斯科已經就發動戰爭這樣的大事達成了默契[66]。所以，儘管金日成認為他不需要中國的幫助，「因為他的一切要求在莫斯科已經得到滿足」，但還是要遵照斯大林的指示去見毛澤東，「通報以武力統一國家的意圖和在莫斯科會談此問題的結果」[67]。

5月13日晚，金日成一行秘密到達北京，並當即與中共領導人進行了會談。目前尚未發現有關這次會談具體內容的檔案文獻，但根據羅申向莫斯科的報告看，第一次會談並不順利，會談在開始進行的當天晚上便中斷了。羅申在電報中說：13日晚23時30分，周恩來到蘇聯大使館，要求立即向菲利波夫(斯大林)報告「毛澤東委託轉告」的事項。「朝鮮同志通知了菲利波夫同志的如下指示：現在的形勢與過去不同了，北朝鮮可以開始行動了；但這個問題必須與中國同志和毛澤東本人討論。」「毛澤東同志想要得到菲利波夫同志本人對這一問題的說明。」電報最後說：「中國同志請求速速回電。」[68]顯然，鑒於金日成所說情況事關重大，且斯大林不久前還明確表示反對在朝鮮採取軍事行動，中國領導人心有疑惑，故必須要求莫斯科給以證實[69]。直到這時，斯大林才第一次向中國領導人表明，蘇聯在這一問題上的態度已經發生了變化。5月14日維辛斯基轉來斯大林給毛澤東的電報[60]：

> 在與朝鮮同志的會談中，菲利波夫同志和他的朋友們提出，鑒於國際形勢已經改變，他們同意朝鮮人關於實現統一的建議。同時補充一點，這個問題最終必須由中國和朝鮮同志共同解決，如果中國同志不同意，則應重新討論如何解決這個問題。會談詳情可由朝鮮同志向您講述。

看似平和的話語，卻透着莫斯科的強硬態度。作為東亞地區革命事業的「負責人」，毛澤東自然應支持朝鮮的革命行動。面對斯大林的壓力，毛澤東表示同意在解放台灣之前先解決朝鮮的統一問題[61]。

這裏還有一個問題需要說明。毛澤東在訪蘇期間曾批准中國軍隊中的朝鮮師帶裝備回國，此事難道不是說明中蘇領導人共同策劃了戰爭的準備嗎[62]？關於戰前中國軍隊赴朝問題，過去因缺乏資料，不甚明白[63]。現在情況清楚了：就毛澤東的動機而言，朝鮮師回國與朝鮮戰爭沒有關係。在日本佔領朝鮮期間，有很多朝鮮人進入中國東北境內，參加了中共的抗日軍隊。內戰時期，中共東北部隊中又增加了許多滿洲朝鮮族戰士。抗日戰爭結束後，便陸續有朝鮮戰士回國，較為集中的是由武亭率領的包括一千名朝鮮籍士兵的一個團[64]。1949年5月金一到北平時，向毛澤東轉交了一封朝鮮勞動黨中央的信，請求必要時把中國人民解放軍編成中的朝鮮師轉屬朝鮮政府。毛澤東指出，在解放軍的三個朝鮮師中，有兩個駐紮在瀋陽和長春，另一個正在南下作戰。中共隨時準備把駐紮

金日成在5月12日會見什特科夫時指毛澤東在會見李周淵時說：「用和平方式是不能統一朝鮮的，統一朝鮮必須要用武力才行。」金日成的說法不可信，他這樣做顯然是為了打消斯大林的顧慮，以取得莫斯科在發動戰爭問題上的絕對支持。

在東北的兩個師連同全部裝備，移交給朝鮮政府。另一個師只有等戰爭結束後才能從南方回來[65]。金一走後，毛澤東便指示在東北的高崗，準備安排駐紮在瀋陽和長春的兩個朝鮮師於1949年7、8月回國。這兩個師，即李德山任師長的164師（實員10,821人）和方虎山任師長的166師（實員10,320人），當時均屬東北軍區建制，於1949年7月進入朝鮮[66]。毛澤東所說的另一個朝鮮師回國的問題是六個月後提出的。1950年1月初，林彪給正在莫斯科訪問的毛澤東打電報稱，這16,000餘名朝鮮人組成的部隊在進軍華南後，情緒出現波動，有些人要求回國。因戰爭即將結束，故希望把他們合併為一個師或4-5個團送回國。中國方面隨即與朝鮮聯繫，通知金日成，「由於作戰行動結束，中國人民軍隊中現有的朝鮮族部隊正在逐漸閒下來，如朝鮮政府願意，可以轉交」。金日成提出把中國軍隊中現有的朝鮮人按朝鮮師的編制，在中國組成一個步兵師，下設兩個團，其餘官兵用於補充摩托車團和機械化旅，並派人民軍作戰部長金光俠到中國洽談此事。1月11日主持中央工作的劉少奇同時致電林彪和朝鮮方面，同意朝鮮師回國，部隊由朝鮮來人就地改編，4月間更換夏裝回國。1月28日林彪得到通知，金日成已派人來武漢接收朝鮮部隊[67]。

從時間上看，在中國處理朝鮮師回國的問題時，毛澤東是反對金日成向南方發動進攻的，斯大林也沒有同意金日成的軍事計劃。因此，中國軍隊中的朝鮮士兵回國，決不能說明中國領導人當時就參與了戰爭的策劃。不過，從客觀上講，三個經過戰爭鍛煉的朝鮮師回國，對於金日成的突襲能夠成功，的確起了相當重要的作用。

從時間上看，在中國處理朝鮮師回國的問題時，毛澤東是反對金日成向南方發動進攻的，斯大林也沒有同意金日成的軍事計劃。因此，中國軍隊中的朝鮮士兵回國，決不能說明中國領導人當時就參與了戰爭的策劃。不過，從客觀上講，三個經過戰爭鍛煉的朝鮮師回國，對於金日成的突襲能夠成功，的確起了相當重要的作用。

從時間上看，在中國處理朝鮮師回國的問題時，毛澤東是反對金日成向南方發動進攻的，斯大林也沒有同意金日成的軍事計劃。因此，中國軍隊中的朝鮮士兵回國，決不能說明中國領導人當時就參與了戰爭的策劃。1949年同意朝鮮師回國，是因為毛澤東擔心北朝鮮受到南方的攻擊，從而出於國際主義立場對朝鮮革命政權表示同情和支持。1950年批准朝鮮師回國，一方面是因為朝鮮戰士有回國的意願，一方面也是因為中國領導人已經在考慮軍隊復員和減少軍費開支的問題了[68]。因此，懷廷（Allen S. Whiting）很早以前就得出的結論是有說服力的：這些幫助中國革命的朝鮮士兵回國是很自然的事[69]。不過，當最後一支朝鮮師於4月18日到達元山時[70]，金日成和斯大林在莫斯科已經下決心要進行一場戰爭了。因此，從客觀上講，三個經過戰爭鍛煉的朝鮮師回國，對於金日成成功地發動突襲，的確起了相當重要的作用。

四　朝、蘇聯合發動進攻

至此，通向朝鮮戰爭的道路對於金日成來說已經暢通無阻，需要的只是確認和實施具體的作戰計劃了。

根據人民軍總參謀部作戰部長俞成哲的回憶，5月上旬蘇聯大量調換了在朝鮮人民軍中的蘇聯軍事顧問，用作戰參謀替換了那些以個人名義在朝鮮負責軍事訓練的軍人，並為朝鮮軍隊制訂了「先發制人的進攻作戰計劃」[71]。到5月底，朝鮮人民軍總參謀部和蘇聯軍事顧問團聯合向莫斯科報告，朝鮮人民軍向三八線集結的行動已經準備就緒。在金日成的堅持下，軍事行動開始的時間確定在1950年6月25日。接着莫斯科又接到報告說，按照進攻計劃，朝鮮人民軍每天可推進15-20公里，預計主要的軍事行動在22-27天之內完成[72]。

6月25日，北朝鮮軍隊依照計劃大舉越過三八線，向南朝鮮發動了進攻。現在披露的6月26日什特科夫給斯大林私人軍事代表扎哈羅夫大將的報告，詳細說明了戰爭開始前後的真實情況[73]：

人民軍在三八線地區的集中開始於6月12日，結束於6月23日，完全按照總參謀部的計劃進行。各部隊的調動組織嚴密，未發生意外。敵軍的偵察大約已發現各部隊的調動，但各部隊的計劃及行動開始時間均得到嚴格保密。

各師作戰計劃制訂及地形偵察過程均有蘇聯顧問參加。

戰役全部準備措施已於6月24日完成。6月24日已向各師師長發出Д(戰爭開始日代號)和Ч(發起進攻日代號)的命令。各部隊均宣讀了民族保衛省的政治命令，其中指出南朝鮮軍隊侵犯三八線，挑起軍事進攻；朝鮮民主主義人民共和國政府發布了關於朝鮮人民軍轉入反攻的命令。

朝鮮人民軍官兵以高漲的熱情聽取了關於反攻的命令。各部隊於6月24日24時進入出發位置。軍事行動於當地時間(25日)4時40分開始。進攻前的炮火準備進行了20-40分鐘，其中包括定位瞄準和10分鐘炮轟。隨後，步兵開始行動，迅速展開進攻。在開始的3小時後，個別部隊與軍團已向前推進了3-5公里。人民軍部隊的攻擊完全出乎敵軍的意料。敵軍僅在瓮津、開城與漢城諸方向進行了頑強抵抗。而較有組織的抵抗則在第一天12個小時以後才開始。戰鬥第一天攻克的城市有：瓮津(瓮津方向)、開城、松隅里(地圖1：1000000，1943年總參謀部印製)。在春川方向，人民軍部隊推進了12公里。在東部海岸推進了8公里。就在第一天，朝鮮民主主義人民共和國海軍即有兩支登陸部隊在日本海沿岸登陸：第一支登陸部隊在江陵地區，包括兩個營的海軍登陸部隊和約1,000名游擊隊員；第二支登陸部隊在蔚珍地區，包括600名游擊隊員。登陸部隊於6月25日5時登陸，整個過程進展順利。游擊隊登陸部隊攻佔了蔚珍市及其周圍的若干鄉鎮。在登陸部隊登陸過程中，人民軍軍艦與南朝鮮軍隊的艦艇曾發生戰鬥。戰鬥結果有一南方掃雷艦被擊沉，另有一掃雷艦被擊毀。朝鮮民主主義人民共和國海軍沒有傷亡。6月26日，人民軍部隊繼續進攻，在戰鬥中不斷向南朝鮮領土縱深推進。在6月26日一天的時間內(從右至左)徹底掃蕩了瓮津半島、開城地區；第6師的部隊強渡海灣並攻佔了金浦機場方向的居民點。在漢城方向，第1、4師攻佔了汶山、東豆川等城市，第2師攻佔了道府春川市。在日本海沿岸一帶，部隊的推進仍在繼續。注文津港已被攻克。與在洪川方向移動的第12步兵師、越過松隅里在議政府方向進攻的第3步兵師及機械化旅整整一天沒有聯繫。

以上情況充分表明，蘇聯參與了進攻南朝鮮軍事行動的所有策劃、準備和實施過程，只是為了避免引起美國的干預和遭到世界輿論的指責，斯大林採取了較為隱蔽的措施。戰爭爆發前五天，什特科夫報告說，金日成要求蘇聯提供進攻和登陸需用艦隻以及作為駕駛艦隻的十名蘇聯顧問。斯大林立即答覆，拒絕這些要求，以免為美國進行干涉提供藉口[74]。在進攻開始時，斯大林還下令召

蘇聯參與了進攻南朝鮮軍事行動的所有策劃、準備和實施過程，只是為了避免引起美國的干預和遭到世界輿論的指責，斯大林在戰爭爆發時，下令召回在朝鮮人民軍前線部隊中的所有蘇聯顧問。當時赫魯曉夫詢問其中的原委，斯大林回答說：「我們不想留下證據被人家指控我們參與了這件事。」

回在朝鮮人民軍前線部隊中的所有蘇聯顧問。當時赫魯曉夫詢問其中的原委，斯大林回答說：「我們不想留下證據被人家指控我們參與了這件事。」[75]

然而，毛澤東對戰爭的準備過程和具體計劃卻毫不知情。或許是考慮到中國正在加緊準備進攻台灣，或許是估計到美國不會干涉從而不需要也不希望中國介入，總之，斯大林和金日成對中國封鎖了消息和情報。據一位前北朝鮮高級軍需官回憶，在戰爭爆發前，所有蘇聯援助的武器都是從海路，而不是通過中國鐵路運抵朝鮮的，這樣做的目的是不讓中國獲知朝鮮的準備工作[76]。以至朝鮮戰爭爆發的最初消息，毛澤東竟是從外國報紙上得知的。戰爭爆發後第三天，金日成才派一名校官到北京通報情況。毛澤東對此十分不滿，事後對師哲說：「他們是我們的近鄰，戰爭爆發也不和我們商量，現在才來打招呼。」[77]

據一位前北朝鮮高級軍需官回憶，在戰爭爆發前，所有蘇聯援助的武器都是從海路，而不是通過中國鐵路運抵朝鮮的，這樣做的目的是不讓中國獲知朝鮮的準備工作。以至朝鮮戰爭爆發的最初消息，毛澤東竟是從外國報紙上得知的。

金日成在信心十足、躊躇滿志的時候，顯然不希望中國插手朝鮮事務，而斯大林在考慮改變對朝鮮半島的政策時，對於這位新的盟友有兩點顧忌：既擔心毛澤東在事前反對莫斯科的決定，又擔心局勢發生困難時毛澤東會置身事外，不聽從莫斯科的指揮。所以，斯大林一方面要中國同意發動戰爭，一方面又對中國封鎖消息。經過這樣周密的安排，不但可以保證蘇聯的戰略決策被順利接受，又可以保證蘇聯的戰略目標得以實現。顯然，如果戰爭進展順利，即使失去東北，其結果還是可以保證蘇聯在遠東的戰略利益；如果出現危機和困難，則有中國這個盟友來承擔責任，其結果同樣可以實現蘇聯的既定目標。

五　結 論

結論一：金日成在1949年就提出通過軍事手段推進革命，完成統一大業。然而，此時斯大林在朝鮮半島的目標是維持三八線現狀，避免與美國發生直接的衝突，因此莫斯科嚴厲禁止金日成發動戰爭。毛澤東在中國革命尚未取得最後勝利的時候，也表示無法援助北朝鮮的軍事行動。

結論二：1950年初毛澤東訪蘇，迫使斯大林簽訂了新的中蘇條約，其結果是蘇聯將要失去通往太平洋的出海口和不凍港。為了保持蘇聯在遠東的戰略目標，斯大林必須實現對整個朝鮮半島的控制，以替代在中國東北喪失的戰略地位。於是，莫斯科決定積極支持北朝鮮發動突擊戰，迅速統一朝鮮半島。

結論三：由於新中國剛剛成立，並且正在準備解放台灣的戰役，毛澤東仍然不希望朝鮮在此時發生一場可能給中國安全造成威脅的戰爭。但是，作為亞洲革命的負責人，毛澤東又無法拒絕金日成的要求，特別是在斯大林已經表態之後，中國只能接受既成事實。

結論四：在毛澤東表示原則上同意金日成採取軍事手段之後，朝鮮和蘇聯對戰爭的秘密準備已經接近尾聲，但卻沒有向北京透露其軍事計劃和行動的任何細節。1950年6月25日凌晨，在蘇聯大規模的軍事援助下，金日成發動了後世所稱的朝鮮戰爭。

這就是近年來俄國解密檔案給人們勾勒的關於朝鮮戰爭爆發的歷史畫面。

註釋

① 對這四個學派的介紹可見Kim Hakjoon, "North Korean Leaders and the Origins of the Korean War" (paper for the International Conference, Hong Kong, January 1996)。

② 見沈志華：〈朝鮮戰爭研究綜述：新材料和新看法〉，《中共黨史研究》，1996年第6期、1997年第1期。

③ 有關的國外研究論著有：Д. Волкогонов, Следует Ли Этого Бояться?, Огоёк, 1993г. No. 26; А. Торкунов, Е. Уфимцев, Корейская Проблема, Москва, 1995г; E. Bajanov, "Assessing the Politics of the Korean War 1949-51", *Cold War International History Project Bulletin*, Issue 6-7 (1995/96); A. Mansourov, "Soviet-North Korean Relations and the Origins of the Korean War" (paper for the International Conference, Hong Kong, January 1996); Park Mun Su, "Stalin's Foreign Policy and The Korean War: History Revisited", *Korea Observer* 25, no. 3 (1994); K. Weathersby, "The Soviet Role in the Early Phase of the Korean War", *The Journal of American-East Relations* 2, no. 4 (1993a); "Soviet Aims in Korea and the Outbreak of the Korean War, 1945-1950", *CWIHP Working Paper*, no. 8 (1993b).

④ 關於蘇、朝、中共產主義集團共同策劃了朝鮮戰爭的「共謀派」理論見Mineo Nakajima（中島嶺雄）, "The Sino-Soviet Confrontation: Its Roots in the International Background of the Korean War", *Australian Journal of Chinese Affairs*, 1991, no. 1。韓國報紙在發表有關朝鮮戰爭的俄國檔案時，其標題〈三惡魔共謀發動戰爭〉就說明，編者認為俄國檔案的解密證實了「共謀派」的理論。筆者見到的是中譯本。

⑤ 最早討論這一問題的中國學者的文章發表在香港《明報月刊》，1994年7月號和9月號上，但當時俄國檔案尚未大量披露，文章的作者對許多問題無法深入展開。

⑥ 筆者近年收集到有關朝鮮戰爭的俄國檔案500餘件，其中絕大部分是原檔複印件，並已全部譯成中文。

⑦ 詳見拙著：《朝鮮戰爭揭秘》（香港：天地圖書有限公司，1995），頁42-46。

⑧ 參見註⑦書第二章中「三八線的劃定及其作用」一節。

⑨ 1945年9月外交部關於日本殖民地和託管地問題的意見，外交部關於朝鮮問題的建議，轉引自註③Weathersby (1993b)，頁9-11。1945年12月10日馬立克關於朝鮮問題的報告。

⑩ 詳見拙著：《毛澤東、斯大林與韓戰》（香港：天地圖書有限公司，1998），第二章中「蘇聯在朝鮮半島的戰略和政策」一節。

⑪ 1949年1月27日、2月3日什特科夫致莫洛托夫電；1949年2月4日什特科夫致莫斯科電。

⑫ 見1949年1月19日什特科夫致莫斯科電。

⑬ 詳見拙文：〈對1948年蘇南衝突起源的歷史考察〉，《歷史研究》，1999年第5期。

⑭ 見 М. М. Наринский, Берлиннский Кризис, 1948-1949гг. Нова и Новейша я История, 1995г, No. 3。

⑮ 1949年3月5日斯大林與朝鮮政府代表團談話紀錄，見註⑭。應該指出的是，從檔案文獻看，斯大林與金日成並沒有直接談到發動戰爭的問題。

⑯ 1949年2月3日什特科夫致莫洛托夫電；1949年2月4日比留佐夫致什特科夫電。

⑰ 1949年3月18日聯共（布）中央政治局會議決議第68號紀錄。

⑱ 1949年4月20日華西列夫斯基和什捷緬科給斯大林的報告。

⑲ 1949年5月28日什特科夫致葛羅米柯和什捷緬科電。1949年6月18日、7月13日什特科夫致維辛斯基電。

⑳ 1949年5月1日什特科夫致斯大林電；1949年6月22日什特科夫致維辛斯基電。此時蘇聯向北朝鮮提供的大量武器都是防禦性的，武器清單見1949年6月4日緬希科夫和什捷緬科致什特科夫和戈洛溫電。6月25日什特科夫的報告談到，加強北朝鮮軍隊戰鬥力的前提是「南方的威脅」。見註③Корейская Проблема，頁20-21。

㉑ 1949年7月2日什特科夫致維辛斯基電。
㉒ 1949年6月5日什特科夫致維辛斯基電；6月24日維辛斯基致什特科夫電；6月28日什特科夫致維辛斯基電。
㉓ 1949年5月15日什特科夫致維辛斯基電；5月18日柯瓦廖夫致斯大林電。
㉔ 朝鮮人民軍調動的情況見1949年6月22日、7月13日什特科夫致維辛斯基電。
㉕ 1949年9月3日頓金致維辛斯基電。
㉖ 1949年9月11日維辛斯基致頓金電。
㉗ 1949年9月14日頓金致維辛斯基電。
㉘ 1949年9月15日什特科夫致斯大林電。
㉙ 目前見到的莫斯科給平壤的指示至少有4稿。
㉚ 1949年9月24日聯共(布)中央政治局會議第71號紀錄。
㉛ 1949年10月4日什特科夫致斯大林電。
㉜ 1949年10月26日葛羅米柯致什特科夫電；10月31日什特科夫致葛羅米柯電；11月20日葛羅米柯致什特科夫電。
㉝ 1950年1月19日什特科夫致維辛斯基電。
㉞ 1950年1月30日斯大林致什特科夫電。
㉟ 1950年1月31日什特科夫致斯大林電。
㊱ 顯然，在短短幾個月的時間裏，9月24日政治局決議提出的條件根本沒有達到。
㊲ 關於中蘇條約談判的詳細論述，可參見拙文：〈中蘇友好同盟條約的簽訂：願望和結果〉，《中共黨史研究》，1998年第2、3期。
㊳ 關於這一看法的詳細論述見拙文：〈中蘇條約與蘇聯在遠東的戰略目標〉，《黨史研究資料》，1997年第9期。
㊴ 1950年2月7日什特科夫致維辛斯基電，2月9日維辛斯基致什特科夫電；2月23日什特科夫致華西列夫斯基電。
㊵ 1950年3月9日、3月16日什特科夫致維辛斯基電。
㊶ 1950年3月12日維辛斯基致什特科夫電，3月18日斯大林致金日成電。
㊷ 1950年3月21日什特科夫致維辛斯基電。
㊸ 沃爾科格諾夫曾提出，金日成在1950年2月還去過一次莫斯科。參見Kim Chull-baum, ed., *The Truth about the Korean War, Testimony 40 Years Later* (Seoul: Eulyoo, 1991)。現在看來，這種説法是靠不住的。
㊹ 見註㊸Kim Chull-baum，頁105-106；註③Weathersby (1993a)，頁433。
㊺ 1966年8月9日蘇聯外交部的報告，見註③Weathersby (1993a)，頁441-42，中譯文見註⑦書，附錄。
㊻ 筆者關於美國此時對朝鮮政策的研究，見註⑦書，第三章。
㊼ 中文紀錄見1949年7月27日劉少奇致中共中央書記處電；李海文整理：《在歷史巨人身邊——師哲回憶錄》(北京：中央文獻出版社，1991)，頁412。蘇方紀錄見〔俄〕《遠東問題》，1992年第1-3期，頁78-79。
㊽ 筆者對這一問題的詳細分析見註⑦書，頁294-96。
㊾ 1949年7月25日毛澤東致劉少奇轉斯大林電；1949年12月16日斯大林與毛澤東會談紀錄。
㊿ 引自1996年7月31日筆者在莫斯科訪問俄羅斯科學院列多夫斯基教授的紀錄。
(51) 對這一説法的詳細論證見註⑩書，頁217-18。
(52) 見㊸Kim Chull-baum，頁105-106。
(53) 1950年4月10日伊格納季耶夫致維辛斯基電。
(54) 1950年5月12日什特科夫致維辛斯基電。
(55) 1949年5月18日柯瓦廖夫致斯大林電；5月15日什特科夫致維辛斯基電。
(56) 1950年5月3日斯大林曾通過羅申轉告毛澤東：「朝鮮同志來過我們這裏。同他們會談的結果，將於日內專門向您通報。」但斯大林後來沒有進行通報。
(57) 1950年5月12日什特科夫致維辛斯基電。
(58) 1950年5月13日羅申致莫斯科電(檔案原件未注明收報人)。

⑲ 這可以說明，斯大林在莫斯科未曾向毛澤東提起過金日成的要求和計劃。
⑳ 1950年5月14日斯大林致毛澤東電。
㉑ 關於5月14-16日毛澤東與金日成會談的詳細情況見註⑦書，頁284-88。
㉒ 筆者在講課時多次遇到這種提問。也有不少研究者持這種觀點，見註④Nakajima的介紹。
㉓ 旅美中國學者陳兼曾對此做過專門研究，見Chen Jian, *China's Road to the Korean War: The Making of the Sino-American Confrontation* (New York: Columbia University Press, 1994), 109-10。
㉔ 朴明林：〈韓國戰爭的爆發和起源〉，未發表的博士論文（鄭仁甲譯自韓文）；Paik Nak-chung, "From the Korean War to a Unified Korea, An Interview with Bruce Cumings, Nov. 19, 1991", *Korea Journal* (Winter 1992)；曾克林：《戎馬生涯的回憶》（北京：解放軍出版社，1992），頁252。
㉕ 1949年5月15日什特科夫致維辛斯基電。
㉖ 詳見中國人民解放軍東北軍區司令部編：《東北三年解放戰爭軍事資料》（1949年10月），頁76-77。另參見1949年9月15日什特科夫致斯大林電。
㉗ 1950年1月8日莫斯科致什特科夫電；1月11日什特科夫致莫斯科電；《建國以來劉少奇文稿》（北京：中央文獻出版社，1999），頁249-50；《聶榮臻回憶錄》（北京：解放軍出版社，1982），頁744。
㉘ 在1949年中國的財政支出中，軍費居第一位。直接用於部隊的約佔全部支出的60%，如果加上為支援戰爭而支付的運糧等開支，比例還要更大些。而毛澤東早在1949年12月已經考慮軍隊從事生產問題，1950年4月則提出了開始軍隊復員的工作。見中國社會科學院、中央檔案館編：《1949-1952年中華人民共和國經濟檔案資料選編（綜合卷）》（北京：中國城市經濟社會出版社，1990），頁114-15、120。《建國以來毛澤東文稿》，第1冊（北京：中央文獻出版社，1987），頁182-83、310。
㉙ Allen S. Whiting, *China Crosses the Yalu: The Decision to Enter the Korean War* (Stanford: Stanford University Press, 1960).
㉚ 見註㉔朴明林。
㉛ 關於進攻南朝鮮軍事計劃的具體內容和制訂過程的不同說法，詳見註⑦書，頁167-71。
㉜ 1966年8月9日蘇聯外交部的報告。
㉝ 1950年6月26日什特科夫致扎哈羅夫電，見*CWIHP Bulletin*, Issue 6-7 (1997): 39。
㉞ 見註③Волкогонов，頁29。
㉟ 見註㊸Kim Chull-baum，頁25-26；《赫魯曉夫回憶錄》（北京：東方出版社，1988），頁534。什特科夫6月26日的電報證實了這一情況：由於蘇聯顧問的撤離，越過三八線的人民軍在通訊聯繫和組織指揮方面出現了混亂。
㊱ Sergei N. Goncharov, John W. Lewis, Xue Litai, *Uncertain Partner: Stalin, Mao, and the Korean War* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 153, 163.
㊲ 李海文：〈中共中央究竟何時決定志願軍出國作戰？〉，《黨的文獻》，1993年第5期，頁85。

沈志華 1950年出生，中國社會科學院研究生院世界史系1979級碩士研究生，現為歷史學自由撰稿人。曾發表有關蘇聯史、中蘇關係史和朝鮮戰爭的學術論文30餘篇；學術專著有《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》、《朝鮮戰爭揭秘》、《毛澤東、斯大林與韓戰》、《中蘇同盟與朝鮮戰爭研究（論文資料集）》；主編的《蘇聯歷史檔案選編》即將陸續出版。

在朝與在野：1932–1936年胡漢民與蔣介石之關係

● 陳紅民

國民黨自同盟會時期起就是一個缺乏黨內民主而又派系林立的政黨，這兩個特點導致其黨內幾乎始終存在着不同的派系，而派系間的分歧常常演化成激烈的政爭甚至軍事衝突。國民黨執政後，成為黨內的主流派同時意味着取得國家的控制權，派系鬥爭一度愈演愈烈，影響國家政局甚劇。研究國民黨內的派系鬥爭是民國史研究的重要課題，史學界已有相當的成果。本文試圖以胡漢民與蔣介石的關係為例，從「在朝」與「在野」這一特定角度參與討論。

以往論及1932-36年間胡漢民與蔣介石的關係，台灣學者或避而不談，或以「政見不合」概括；中國大陸學者多着眼於他們的政治主張、階級立場，或依毛澤東的論述斷定其為「狗咬狗」。收藏於美國哈佛大學燕京圖書館的「胡漢民往來函電稿」，顯示了此一時期胡漢民與蔣介石關係的複雜性。

需要特別說明的是，本文所謂的「在朝」與「在野」，限定於國民黨內不同的政治人物與政治派別，他們都維護國民黨對中國的統治，但於特定的時期內在政治主張、政治目標及權力分配上有分歧。不僅中國共產黨不在論列，即使是曾屬國民黨但最終以推翻國民黨統治為目標的政治軍事勢力，如民革、十九路軍等，也不在討論範圍內。

以往論及1932-36年間胡漢民與蔣介石的關係，台灣學者或避而不談，或以「政見不合」概括①；中國大陸的學者多着眼於他們的政治主張、階級立場，或依毛澤東的論述斷定其為統治階級內部的「狗咬狗」，或強調胡、蔣在政治理想、政治主張的不同②。收藏於美國哈佛大學燕京圖書館的「胡漢民往來函電稿」，顯示了此一時期胡漢民與蔣介石關係的複雜性。本文擬以這批珍貴資料為基本素材，從「在朝」與「在野」的角度觀察胡漢民政治態度的變化，特別是他與蔣介石之間的微妙關係，希望能對研究國民黨內派系鬥爭有所助益。

限於篇幅，文章只根據新的資料，提供一些史實與思考，就教於方家。

一　胡漢民淪為在野派

1927年南京國民政府建立後，胡漢民與蔣介石曾分別掌握着南京政府的黨權與軍權，共同合作「清共」，鎮壓黨內反對派，有一段合作無間的「蜜月時期」。

1931年「約法之爭」導致蔣介石軟禁胡漢民，兩人決裂後走上對立之路。胡漢民從權力頂峰跌入低谷，離開南京，從在朝走向在野③。

政治上的對立與個人的恩怨，使胡漢民對蔣介石恨之入骨。還在上海和會期間，他就電令粵方代表堅持蔣介石必須下台，「迫某（指蔣介石——筆者）辭職並促制度上限制個人權力，打破獨裁」④。其後，胡漢民便一直在香港領導西南反對蔣介石與南京政府。他的政治主張是「抗日、反對獨裁統治、剿共」，其中「獨裁統治」即指蔣介石。處於在野地位的胡漢民，政治態度與處理事情的方式都有很大的變化。他為西南制訂了「對中央行為均表反對」的基本策略⑤，幾乎在一切方面都與蔣介石對着幹，有時甚至是蠻幹。「為反對而反對」，這是典型的在野派思維⑥。

從在朝淪為在野，胡漢民的心態行為模式發生了明顯變化，從而他的一些重要政治主張也發生了變化。簡而言之，胡漢民在南京主政期間，竭力維護「中央權威」，而在野之後，則盡可能聯合一切力量，利用一切機會反對「中央權威」。胡漢民在南京時曾強烈主張「統一」，專門對李濟深提出的「分治合作」口號進行了批評⑦，支持蔣介石鎮壓各路抗命的地方實力派。淪為在野派後，他卻明確主張「均權」，以「分權」對抗蔣介石的「集權」，他寫了〈論均權制度〉、〈再論均權制度〉、〈軍權與均權〉等文章，為依託西南地方實力派，反對南京政府的政治活動提供理論依據。胡漢民主張西南各省聯合，「以西南結西南，……既以自保此乾淨土，亦為來日推進大局地」⑧。除切實聯絡西南各省的地方實力派如李宗仁、白崇禧、龍雲、劉湘、劉文輝、何鍵、王家烈等外，還與馮玉祥、閻錫山、韓復榘、石友三、宋哲元、楊虎城等一大批北方的非蔣系地方實力派保持往來，試圖策動南北聯合反蔣的行動。

1932年後胡漢民提出「必須重新建立黨的組織，使黨成為真的革命組織」，以「反蔣最堅決的人」為核心，建立了新的秘密組織「中國國民黨」，他人多以「新國民黨」稱之。1933年底，北平法文《政聞報》記者當面問：「常見報載先生有新國民黨之組織，內情如何？」胡斷然否認。

胡漢民曾竭力倡導「黨外無黨，黨內無派」，在全國範圍內不許國民黨之外的政黨存在，在國民黨內不許派系出現，這是他「清黨」的重要理論基礎。但1932年後他提出「必須重新建立黨的組織，使黨成為真的革命組織」⑨，以「反蔣最堅決的人」為核心，建立了新的秘密組織。胡漢民自視為國民黨的正統，新組織仍稱「中國國民黨」，他人多以「新國民黨」稱之。「新國民黨」以胡漢民自任主席，鄒魯為書記長，除兩廣外，「新國民黨」在上海、天津等地建立了地方組織，北美華僑中也有「新國民黨」組織⑩。建立「新國民黨」有悖於胡漢民的一貫主張，所以他盡力否認。1933年底，北平法文《政聞報》記者當面問：「常見報載先生有新國民黨之組織，內情如何？」胡斷然否認：「絕無其事。余感覺以往老黨員多能犧牲，富有革命精神，皆抱義務思想，故余惟恐國民黨員之不舊，更希望新黨員皆有老黨員之精神，由此可見新字絕非余之主張也。」⑪這是目前所見胡就「新國民黨」唯一的公開講話。他利用提問的限制，巧妙地以「新黨員」、「老黨員」之別，迴避了有新的組織這一實質。無論別人怎樣看，在胡的心目中，他的組織就是最正宗的「國民黨」。

二　對張學良與杜月笙態度的變化

對待張學良和杜月笙態度的轉變，也頗能說明胡漢民作為在野勢力的思維與處事方式。胡漢民一直認為張學良是無德無才的紈絝子弟，由於有蔣介石

1933年初張學良因榆關熱河失守被迫去職，也成為在野派。胡漢民隨着時局的演變，試着把對張學良的政策由「去張反蔣」改為「聯張反蔣」，將其變為政治盟友。圖為1929年1月25日國軍編遣委員會會議閉幕合影。前排左三為胡漢民，前排左四為蔣介石。

出於私心的百般偏袒，才在國民黨內有重要地位。中原大戰期間，蔣介石對張學良封官許願，拉入自己陣營。胡漢民竭力阻止蔣介石委張以重任，為此兩人激烈爭執，蔣因急需張學良的軍事支持，無計可施之際，竟以辭職相威脅⑫。「九一八」事變後，胡更要求懲辦喪地辱國、「不抵抗」的張學良⑬。1931年底，蔣介石被迫下野後，胡漢民便把清除張學良當成另一個重要的政治目標。1932年1月3日，胡漢民自香港指示在上海的劉廬隱等人聯絡行政院長孫科：「起馮去張，同時分拆蔣、張勢力。」⑭13日，胡漢民直接致電孫科⑮：

> 弟屢電兄言，欲打開目前僵局，首當從東北革新，故起馮去張，實今日要着。且去張抗日，最得國民同情，務望當機立斷，即與煥章、德鄰兩兄密商進行，庶陰謀可破，新政府之基礎得以鞏固。

馮、煥章，均指馮玉祥；張，即張學良；德鄰，指李宗仁。當時，胡漢民等視張為仇寇，為驅逐他制訂了實現目標的具體步驟，並專撥巨款。

然而，1933年初張學良因榆關熱河失守被迫去職，也成為在野派。胡漢民隨着時局的演變，試着把對張學良的主張由「去張反蔣」改為「聯張反蔣」，將其變為政治盟友。他先後數次派人帶親筆信去北方聯絡張學良，以圖構成反蔣聯合陣線，其中7月4日託陳中孚交給張的信謂⑯：

> 自榆關陷落，即得陳言同志來電，謂兄已決心抵抗，顧茌苒經月，未見有實際之表現。……兄前以不抵抗而喪失東北，茲又以不抵抗而喪失榆關，長此以往，國將不國，雖云負最終之責任者當別有人在，顧兄身當其任，究何以自解於國人？縱不為個人計，獨不為數萬萬人民之身家性命計耶？

> 西南同志持抗日剿共之旨，戮力經年，限於地域效命無所，然所以期望於兄者至極殷厚，切盼毅然決然，先求華北將領步調一致，振奮一心與日抗戰，使中國不至自此而亡，則綿薄所及，必當力為應援也。

陳言為張學良秘書。信中針對張學良的實際情況，積極爭取其加入西南陣營。此信的語氣與內容，與該時期胡漢民致韓復榘、楊虎城、孫殿英等非蔣系的地方實力派的信如出一轍，可見胡已將張視為北方可聯絡的盟友。張學良也積極回應，他在覆信中希望胡漢民能不時指示，「於精神物質兩方面並予惠賜鼎助，俾得循率兼利進行」⑰。而陳中孚給胡的秘密報告則更樂觀：「漢卿現派米、寧二人在滬，與中密商今後反蔣工作，俟漢病痊，商定切實步趨，即派人南來。」⑱漢、漢卿是張學良；中是陳中孚自稱。

年底，張學良從國外歸來途經香港，胡漢民派女兒胡木蘭及秘書到碼頭迎接。兩人相見時，胡漢民對張學良在北方的活動期望甚高，並介紹張的秘書直接與廣東的實力人物陳濟棠討論合作細節。此後，胡、張之間不斷有人員與書信往來，張學良透過他人向胡表示決心，「為將來北方之主動，目前仍與汪蔣敷衍，免其猜忌，其計劃須與兩廣互為呼應」⑲。可見張學良已認同了胡漢民的反蔣主張。

僅根據現有資料，我們尚不能斷定胡漢民的爭取工作對張學良日後的行動，如西安事變等 (燕京圖書館所藏的「胡漢民往來函電稿」表明，胡漢民與楊虎城也有密切聯繫)，產生了多少直接的影響，這也不是本文的關注所在。前述過程，已足以說明胡對張前後不同的態度基本上是以在野派實用主義的立場為轉移的。

胡漢民晚年所聯合的力量，在軍人方面是西北軍舊部或地方軍閥，在黨政方面則是一些失意於蔣介石的政客。胡從前特別強調「以主義結合同志」，對這類人也基本不屑一顧。時任胡漢民秘書的王養沖同意胡要聯合拉攏這些人，是遷就環境，「是沒有辦法的事」。

對杜月笙等幫會人物的態度也是如此。學術界較為通行的看法是，杜月笙與蔣介石有深厚的私人情誼，上海幫會曾是蔣介石政權翦除異己的工具。另一方面，胡漢民則是較為清白的政客，與黑社會應該無涉。「胡漢民往來函電稿」卻對此一看法提出了挑戰，它顯示至少在1931年胡漢民與蔣介石徹底決裂後，胡與杜月笙、張嘯林等人走得很近。1931年底，胡漢民失勢離寧經滬南返，一般人懼於蔣介石的淫威多避而遠之，杜月笙則親往迎送，「以示上海是他的地盤」⑳。胡漢民也禮尚往來，「胡漢民往來函電稿」中有他為杜月笙、張嘯林等祝壽應酬的內容，陳群是胡與杜之間的聯絡人。胡甚至曾企圖借助杜的幫會力量在上海抗衡蔣介石。1932年初，已下野的蔣介石策動楊虎在上海醞釀罷工罷市，以壓迫胡漢民支持的孫科內閣。胡漢民一面為孫科打氣，一面託陳群轉請杜月笙等利用其在上海的特殊影響，「將此種醞釀竭力設法消弭，……俾新政府真能負荷其任務也」㉑。「新國民黨」在上海的秘密電台，就設在法租界內，按月向巡捕房交納1,500元的「電台保護費」㉒。由此可見，胡漢民為擴大反蔣陣營，廣泛結交同盟軍，利用一切社會力量。而杜月笙等也是深謀遠慮，千方百計與政界各派聯絡，左右逢源。

還可以找出許多例子，說明胡漢民在野後對待他人態度的明顯變化。筆者在通讀「胡漢民往來函電稿」的過程中，有一個較強烈的感覺：胡漢民晚年所聯

合的力量，在軍人方面是西北軍舊部或地方軍閥，在黨政方面則是一些失意於蔣介石的政客。胡從前特別強調「以主義結合同志」，對這類人也基本不屑一顧。時任胡漢民秘書的王養沖教授有以下看法：胡明知不是同路人，還要聯合拉攏這些人，是遷就環境，「是沒有辦法的事」㉓。

三 「抗日倒蔣」與「聯日制蔣」

抗日是胡漢民與西南的旗幟，他們在各種場合都高舉這一旗幟，並將「不抗日」與「對日妥協」當成蔣介石與南京政府最大的罪惡，不遺餘力地公開抨擊，宣稱要推倒「不抗日」的蔣介石。胡漢民固守「抗日」立場，一方面是其民族主義思想使然，另一方面則是出於現實政治的考慮：「抗日」口號是當時中國鼓動民心、動員民眾最有力而簡捷的工具，幾乎所有的在野政治勢力都借用，儘管他們的政治目標很不一致。

日本的局部侵華，對中國原有的政治格局有很大影響。各種政治勢力必須審時度勢，確定其在是否抗日與何時全面抗日等重大問題上的態度。在野政治勢力很容易高舉起「抗日」大旗，因為他們可在全面抗戰中付出較少的成本而獲得較多的收益。當政的蔣介石與南京政府雖受日本侵華損害最大，但因為中日兩國實力的懸殊，他們在決心全面抗戰前必須權衡再三。顧維鈞曾分析蔣介石等當政者的思路：他們不願冒險加緊抗日，「是因為他們不能事先獲得國際上給予支持來應付可能出現的後果的保證。他們害怕一旦日本正式對我宣戰，封鎖我港口等等，而國際上都袖手旁觀。他們還害怕在剛剛對江西共產黨的威脅做好應付準備之時，被迫外內兩面作戰，以致腹背受敵」㉔。同時，他們又不敢公開申明自己的觀點，「因為害怕激起公憤，推翻政府」㉕。這種尷尬境地，正為國內的各種反對者所利用。

1934年1月25日，蕭佛成寫信給胡漢民，討論「聯日制蔣」的利弊。蕭體會到「以區區之兩省之力，抵抗全國之兵」的困難，提出接受日本的親善表示以「濟眼前急需」的建議，但同時顧慮與日本聯合後，不能控制，「支節更多，為患更鉅耳」。這體現了西南在此問題上的複雜心情。

胡漢民和西南要抗日反蔣，蔣介石對西南的威脅時時存在，而日本勢力遠在東北華北，對西南暫無威脅，且出於分化中國的目的，還不斷拉攏西南，因而胡漢民等就有了利用蔣介石與日本矛盾，「聯日制蔣」的可能。1934年1月25日，蕭佛成寫信給胡漢民，討論「聯日制蔣」的利弊㉖：

> 門因數月來展兒不斷之壓迫，而水雲又挾寇自重以攖取一切，故頗傾向於歐美派，而聯碧眼輩以拒展。……展方深知此意，故屢示口惠於西南，力從反門。夫門之欲聯碧眼輩以拒展兒，固然為其本人利害計，但展兒之反門何常（注：嘗？）非為其自國計？蓋展兒之傳統對華政策，為造成中國之內亂，使無力對外，得便予取予求。故在今日之中國，無論何人執中央政權，且對伊國如何恭順，如前此之張鬍子，今日之汪、蔣諸賊，皆卒在必排之列。而中孚乃謂展之怨門尤甚於怨袁，未免皮相之論。但在今日之西南，以區區之兩省之力，抵抗全國之兵，於外交內毫無憑藉，則對於展兒自不能不表示接受其善意，冀得濟眼前急需，即不然亦可和緩一時，不致自多樹敵。所慮者恐交成之後，支節更多，為患更鉅耳。

這裏，門指蔣介石，水雲指汪精衛，屐方、屐兒指日本，碧眼輩指英美，中孚指陳中孚，張鬍子指張作霖，袁指袁世凱。蕭佛成體會到「以區區之兩省之力，抵抗全國之兵」的困難，提出接受日本的親善表示以「濟眼前急需」的建議，但同時顧慮與日本聯合後，不能控制，「支節更多，為患更鉅耳」。這體現了西南在此問題上的複雜心情。

同年8月，蕭佛成與日本方面有所接觸後，在給胡漢民的信中再次提到「吾人在此環境之無從發展，不妨暫假其(指日本——筆者)力量以倒門」。但與日本合作並不能解決根本問題，且不說這意味着將與英美等國為敵，「必歸失敗」，就是合作過程中也難免為日本借勁圖利。如日本願借款助西南組新銀行，以紓其困，可銀行成立，日方「必設一監視用途之機關，及推擴其在華南之商務，皆為題中必有之文章」。蕭佛成擔心，「苟若是，則門未倒，而吾人已為天下之矢矣」㉗。

儘管如此，西南與日本的聯合仍有相當程度的進展。1935年初，日本關東軍開會決定秘密支持西南反對蔣介石的運動，特務機關長土肥原賢二等專程南下，與胡漢民、陳濟棠等見面，商談合作事宜。胡漢民等在指責日本侵華政策的同時，也同意雙方進行「經濟合作」。根據「胡漢民往來函電稿」中透露的信息，日本人和知、鈴木、宇都宮等多次到廣州，雙方的實際合作包括日方借款幫助西南建立「華僑銀行」、提供軍事裝備等；而西南方面，則允諾撤消當地取締日貨的機關等。

胡漢民等在指責日本侵華政策的同時，也同意雙方進行「經濟合作」。根據「胡漢民往來函電稿」中透露的信息，雙方的實際合作包括日方借款幫助西南建立「華僑銀行」、提供軍事裝備等；而西南方面，則允諾撤消當地取締日貨的機關等。

與日本聯合，畢竟與胡漢民等人堅定的「抗日」立場相去太遠，他們唯恐事情敗露將無以立足而成「天下之矢」，所以一切都是秘密進行。土肥原一行抵廣州前，西南政務委員會曾專門決議「密飭新聞檢查機關，自今日起至日本少將土肥原抵粵之日，凡新聞紙有對於土肥原有任何批評者，一律禁止登載」㉘。而在撤銷取締日貨機關時，也特別強調「必善為處置，務使在表面上不得與吾人向所主張者太過相反耳」㉙。

由於西南與胡漢民等人盡力保密，所以無論是當時還是其後，並沒有多少人知道這段西南與日本勾結的秘密。他們的「抗日」名聲得以保全。在公開的議論中，胡漢民與西南高喊「抗日」，私下卻秘密爭取日本的軍事援助，以抵禦南京方面強大的政治軍事壓力。此種政治主張的前後抵觸，公開與背後的矛盾，正是研究身處在野地位的胡漢民時須特別注意的。

四　面對「蔣介石將死」的情報

有時，虛擬的極端狀況的出現對於觀察歷史很有幫助。1934年底，胡漢民忽然得到其在上海的部下傳來蔣介石病危將死的秘密情報㉚：

> 蔣之侍衛武官宣某密告汝為，蔣病不治，牙牀潰爛，骨瘦如柴，昨吐血多，暈厥兩小時，急電請德醫救治。劉峙亦飛往視疾。據醫表示不過時日問題，難度立春。汝、滄兩先生均以蔣部下文如二陳，武如何、劉、顧，

> 迭有表示，盼公北來主持一切。蔣最近主張和平，亦彼等主動。蔣已危殆，但如何收拾其部下？如何安定大局？均非公先來滬統籌不可。此實關黨國前途至重且鉅，遲則恐生其他變化。

汝為，指許崇智；二陳，指陳果夫陳立夫兄弟；何、劉、顧，分別是指何應欽、劉峙、顧祝同。胡漢民等恨蔣之入骨，曾公開表示蔣介石禍國殃民，「應先自殺以謝國人」，咒蔣早死[31]。現在，蔣介石「死期」就在眼前，南京將出現權力真空，胡漢民又有機會重返權力核心，他會如何反應呢？

胡漢民認為一旦此事確實，則「時局緊急」，他覆電上海，要他們積極與南京聯絡，「對二陳、何、劉、顧等請其在軍事上注重剿共，同時即為安定部隊之方。政治上則弟所提出治標三事等等能於此時宣布實行，不但弟之行動不為苟且，而為蔣補牢晚，蓋收既去之人心，復一生之令譽，後此大局乃有辦法」[32]。胡漢民一開始就表示，他本人不會「輕率前往」南京，最多在必要時派兩員大將劉廬隱到上海，鄒魯到南京。胡漢民曾計劃派女兒胡木蘭經上海到奉化，以「晚輩」身份探視蔣介石，了解其病情虛實。待一切明朗後「再定進止」[33]。

胡適1935年著文指出，蔣介石「長進了，氣度變闊大了，態度變平和了」，已經「能相當的容納異己者的要求，尊重異己者的看法」。胡適由此斷定蔣氏之「成為全國公認的領袖，是個事實問題，因為全國沒有一個別人能和他競爭這個領袖的地位」。在國民黨內也有類似的看法。

胡漢民對此「突發事件」並不急於表態，而是憑在政壇闖蕩多年的經驗，先含糊地答覆，靜待事態明朗。這是非常明智的做法。當事實證明「情報不實時」，胡的聲譽未受任何損失。胡甚至曾向他人表示擔憂：蔣介石果然病重不起，則「收拾大局亦成問題」[34]。這在一定程度上表明胡雖反蔣，卻不得不承認蔣主持南京政府多年，地位較穩固，是不可能輕易取代的。

五　蔣介石應對在野派的挑戰

1932年後，蔣介石對胡漢民等人的態度又如何呢？

蔣介石以軍事起家，對權力孜孜以求，常常以強力（甚至是武力）彈壓黨內對手，其「強人」與「獨裁者」的形象十分突出。但在本課題研究時限的1932-36年之內，蔣介石的權力基礎已較為穩固，他也開始注意策略，注意自己的公眾形象。1935年長江淮河流域大水成災，蔣介石將他人捐贈建「蔣氏紀念堂」的錢，如數改捐給水災的難民，並將此事在報紙公開[35]。胡適等自由主義知識份子觀察到了蔣介石處事與思維方式的變化，胡適1935年著文指出，蔣介石「長進了，氣度變闊大了，態度變平和了」，已經「能相當的容納異己者的要求，尊重異己者的看法」。胡適由此斷定蔣氏之「成為全國公認的領袖，是個事實問題，因為全國沒有一個別人能和他競爭這個領袖的地位」[36]。在國民黨內也有類似的看法。滇軍將領朱培德，曾長時間與蔣介石共事，1925年在廣東的軍隊改編為國民革命軍，蔣任第一軍軍長，朱為第三軍軍長。朱與蔣在資歷上是同輩，後出任國民黨軍參謀總長，在蔣手下做事，朱對蔣的看法有一定代表性。他在1936年代表蔣南下處理「兩廣事變」後，在日記中寫下了自己的觀感：「蔣（介石）先生之心理及修養已非昔比，寬厚為其本性，近更力主和平，惜才用才，力棄宿怨。」[37]

「已非昔比」四個字，一方面說明朱對蔣的看法已變為由衷感佩，另方面也正是蔣介石在朝多時悟出的進步。

以上各點可說明，蔣已經不完全強弓硬拉般地用武，他有時甚至會遷就黨內反對派的某些主張，作出讓步以換取政治上的主動。如因胡漢民與西南的不斷反對，蔣介石便將「五全大會」的開會時間一再延期。這其實也顯示了蔣介石一定程度的自信與處理黨內矛盾手法的變化。

具體到對胡漢民與西南，蔣介石雖如鯁在喉，急於解決，不斷施加壓力，甚至陳兵湖南威脅廣東，卻能隱忍而不發，胡漢民在世之日終未興兵討伐[38]。反過來，蔣介石不斷向胡漢民示好，1932-36年間，蔣至少有三次派要員到粵、港等地，與胡溝通，邀其入京，以求「統一」。

1933年12月，「福建事變」發生。蔣介石懼怕兩廣與福建結盟，胡漢民去福州，便派張繼等帶親筆信到香港見胡漢民，邀胡北上。胡漢民雖痛責蔣介石，並遷怒於張繼，卻也未與福建聯合，蔣介石還是達到目的。

1934年底，蔣介石委託與胡關係素睦的王寵惠等南下，商談合作事宜。王寵惠「持有(蔣)介石親筆書及中常會委聯名書」，鄭重求胡「諒解」[39]，請其到寧、滬「共商一切」。王寵惠北返時，胡漢民的親信李曉生隨行，伺機與南京直接談判。他們不斷向胡漢民報告，稱已與蔣晤談數次，將胡要求轉達，蔣「極願容納公所主張」[40]。不久，蔣又寫信給胡，以「故人情殷」相感召：「黨國危機，四顧茫茫，甚盼後方同志無間彼此，日臻團結以挽垂危之局。……曉生同志轉述厚意，故人情殷，敢不心領，亦望先生為國珍重是盼。」[41]這次溝通在一定程度上緩和了雙方的對立情緒，其後，胡漢民赴歐洲療病，停止了對南京與蔣介石的直接批評。

胡漢民反對十九路軍與「福建人民政府」的態度頗出一般人意料。其實，他所反對的是十九路軍提出的打倒國民黨、「改國號」、「廢國旗」等措施和聯合共產黨的政策。他固執地認為，中華民國和國民黨是好的，有罪的只是蔣介石個人。

1935年11月，延宕多時的國民黨第五次全國代表大會在南京召開，在中央常會的選舉中，尚在法國的胡漢民被推為中常會的主席，蔣介石出任副主席，給胡相當尊崇的地位。會議結束，立即由國民黨中央將結果告訴胡漢民，促其歸國。財政部長孔祥熙給胡寄去四萬元，並稱「此係介公(蔣介石)特匯旅費，已囑原行再送，萬祈勿卻」[42]。胡回國之際，蔣先是派魏道明為私人代表，持親筆函遠赴新加坡迎接。接着又派司法院長居正及許崇智、葉楚傖等到香港，準備直接迎胡北上，南京、上海等地還掀起了一個小小的迎胡高潮。

蔣介石這一系列動作，原因較複雜，其中確實有對胡忍讓與遷就的因素。胡漢民雖然最終未能再北上南京與蔣介石合作，但此後對南京政府與蔣介石的態度大為緩和。

六　在野派與在朝派的分合

國民黨內的在野派與在朝派的分歧固然大，但他們又有着共同的利益，即維護國民黨對國家的絕對統治。如他們都主張消滅共產黨，胡漢民把「剿共」成效甚微作為蔣介石的重要「罪狀」之一。更典型的事例是他們對待十九路軍和「福建事變」的態度。

為了擴大反蔣力量，加強西南勢力，胡漢民在其政治主張受阻於廣東實力人物陳濟棠之時，曾十分熱衷於聯絡駐福建的十九路軍共同「反蔣抗日」，並促成福建與廣東廣西達成了「抗日、反蔣、實現三民主義的建設」的盟約[43]。1933年底十九路軍以「抗日反蔣」為目標發動「福建事變」，並計劃「實行粵桂閩大聯合，共同倒蔣，推胡漢民出面組織獨立政府」[44]。舉事前一天，陳銘樞、李濟深等致電胡漢民等稱，「贏秦無道，陳涉發難於先；定國安邦，沛公繼起於後」，期望能獲得支持[45]。胡漢民獲知詳情後，卻立即指示西南執行部：「閩變真象已明，背叛主義，結納匪黨，以組織農工政府相號召，請迅以西南黨的立場及不能苟同態度，電示海內外黨部，以正觀聽為要。」[46]接着，他發表了《對時局宣言》，對福建與南京都進行批評，表現出「超然」的第三者立場：「余對寧閩抱絕對反對之政策，如寧方不能放棄其獨裁賣國之政策，閩方不能痛改其叛黨聯共之謬舉，則無言寧閩，不僅為本黨之叛徒，亦為國人之公敵。」[47]

從胡、蔣關係的演化中似乎可以引伸出國民黨黨內派系鬥爭的幾個特點：一、作為鬥爭策略，在野的政治人物或勢力往往以激進的政治主張相號召，以爭取主動；二、鬥爭中佔優勢的在朝派常常為在野派留有生路，不趕盡殺絕；三、在野派有時會利用形勢，試圖用妥協方式達成與在朝派合流，共享權力的目標。

以胡漢民與十九路軍的關係及對推翻蔣介石政權的渴望，他反對十九路軍與「福建人民政府」的態度頗出一般人意料。其實，他所反對的是十九路軍提出的打倒國民黨、「改國號」、「廢國旗」等措施和聯合共產黨的政策。他固執地認為，中華民國和國民黨是好的，有罪的只是蔣介石個人。「黨好似一座祠堂，守祠堂若不盡職，驅之可也，斷不能放火將祠堂燒毀。」[48]胡漢民的理由與蔣介石鎮壓十九路軍的理由大體相似。胡漢民對寧閩「各打五十大板」，不僅不支持，反而指責十九路軍，在客觀上配合了蔣介石對十九路軍的軍事鎮壓行動，導致「福建人民政府」的迅速垮台。

蔣介石與胡漢民對待「福建事變」的着眼點不同，兩人的處境更相差甚遠[49]，但在維護國民黨與中華民國這個基本點上卻相當一致。這就是國民黨內在朝派與在野派之間的共同點。

根據前述史實，似乎可以從此一時期的胡、蔣關係的演化中引伸出國民黨黨內派系鬥爭的幾個特點：一、作為鬥爭策略，在野的政治人物或勢力往往以激進的政治主張相號召，指責在朝者施政的「保守」與「妥協」，以爭取主動，吸引支持者。在朝派總是比較被動。實際上，在野派即使在其控制的範圍內也未必就實行這些政治主張。對在野派公開的言論與實際行動之間的差異須詳加辨析；二、鬥爭中佔優勢的在朝派或因實力有限，或出於其他考慮，常常為失利的在野派留有生路，不趕盡殺絕。在野派仍有相當多可供利用的政治、經濟、文化等方面的資源，甚至可能有一塊割據的地盤和一支軍隊，一有機會就能興風作浪。這是國民黨內鬥爭延綿不絕的原因之一；三、在野派在不計後果、不擇手段地準備推翻在朝派的同時，有時會利用形勢，試圖用妥協方式達成與在朝派合流，共享權力的目標。與此同時，在朝派在動用強力鎮壓的基礎上，也會通過一定的讓步來消弭化解在野勢力。正因為他們之間有共同點，加上內外形勢的變化，政治人物之間又有着藕斷絲連的歷史瓜葛，使得在一定條件下在野派與在朝派間可以重新組合，形成角色轉換。胡漢民1936年初回國後的言行，已表現出願與蔣介石合作，準備從在野走向在朝的某種趨向。

註釋

① 參見蔣永敬：《民國胡展堂先生漢民年譜》(台北：台灣商務印書館，1981)。

② 參見周聿峨、陳紅民：《胡漢民》(廣州：廣東人民出版社，1994)。

③ 關於「約法之爭」及胡漢民1932年之後的一般情況，參見註②。

④⑪⑭⑮⑯⑰⑱⑲㉑㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊵㊻ 哈佛大學燕京圖書館藏「胡漢民往來函電稿」，第1冊第16件；第21冊第39件；第27冊第76件；第27冊第55件；第3冊第40件；第29冊第1件；第30冊第5件；第12冊第9件；第27冊第56件；第41冊第16件；第41冊第31件；第39冊第8件；第41冊第18件；第20冊第28件；第21冊第29件；第20冊第29件；第20冊第26件；第20冊第26件；第20冊第20件；第20冊第7件；第13冊第37件。

⑤ 國民政府行政院檔案，中國第二歷史檔案館藏，案卷號二-1208。

⑥ 如為了與南京對抗，胡漢民不顧一切地反對南京召開國民黨第五次全國代表大會，以致他身邊的人都覺得「沒有道理」。見〈秘書眼中的胡漢民——王養沖教授訪談錄〉，《檔案與歷史》，1999年第3期，頁48。

⑦ 同註①，頁416。

⑧㊺ 先導社編：《胡漢民先生政論選編》(廣州：先導社，1934)，頁675；689。

⑨ 胡漢民：〈黨權與軍權之消長及今後之補救〉，《三民主義月刊》，第1卷第6期(1933年6月)，頁23。

⑩ 關於「新國民黨」擬另文專論。對其在各地的活動，可參見拙文，〈從檔案看三十年代「新國民黨」在上海的活動〉，《檔案與歷史》，1999年第2期。

⑫ 胡漢民：〈革命過程中之幾件史實〉，《三民主義月刊》，第2卷第6期(1933年12月)，頁107。

⑬ 胡漢民：〈論中日直接交涉〉，《三民主義月刊》，第2卷第5期(1933年11月)，頁22。

⑳ 1998年12月20日在上海華東師範大學訪問胡漢民秘書王養沖教授紀錄。

㉒ 上海檔案館藏檔案，全宗號：173；目錄號：1；案卷號：171-1。

㉓ 同註⑥文，頁51。

㉔㉕ 《顧維鈞回憶錄》，第二分冊(北京：中華書局，1985)，頁192；201。

㉟ 《大公報》，1935年9月8日，第3版。

㊱ 胡適：〈政制改革的大道〉，《獨立評論》，第163號(1935年8月)。

㊲ 《陸軍上將朱公益之事略》，遺墨。

㊳ 當時有人認為，由於胡漢民在國民黨內的地位，蔣介石不敢對廣東動武。「胡先生在，相當於十萬精兵，主要是他的影響大。」同註⑥文，頁50。

㊶ 上海檔案館藏檔案，全宗號：173；目錄號：1；案卷號：171。

㊷ 國民政府財政部檔案，中國第二歷史檔案館藏。

㊸ 程思遠：《政壇回憶》(南寧：廣西人民出版社，1983)，頁65。

㊹ 王順生、楊大偉：《福建事變》(福州：福建人民出版社，1983)，頁47。

㊼㊽ 胡漢民：〈對時局宣言〉，《三民主義月刊》，第2卷第6期(1933年12月)，頁6。

㊾ 胡漢民對「福建事變」的態度相當複雜，他曾反對南京方面對福建動用武力和取消十九路軍番號等舉措，且一直與李濟深、蔡廷鍇等人聯絡甚密。

陳紅民 南京大學歷史系教授

政治與法律

文化際的刑法 I

● 赫　費(Otfried Höffe)

一　主 題

愈來愈甚的全球化擴張，已超出工業和金融的領域，同時社會的和文化的界線也都被超越了。這立刻引起一個問題：法律體系如何對待那些跨越界線的人？法律體系是否有一種(主觀的)權利來跨文化地實現(客觀的)刑法？我的論點是，刑法之基礎並非依文化而轉移。

我們的社會關係的國際化，已然對刑法有了衝擊。從前，刑法幾乎全然限制在個別國家的責任範圍內，現在，則國際化多年來已對刑法的實踐起了影響。恐怖主義、槍枝的流通、毒品販賣或雛妓，都不再嚴守國家疆界了。我們從媒體上知道了發生在新加坡的經濟犯罪，而犯人在法蘭克福被逮捕、在英國被審判……；或者我們知道了一個土耳其公民在德國轉機到斯堪的納維亞時，違反了德國的旅遊法。

愈來愈甚的全球化擴張，已超出工業和金融的領域。在這個過程中，不只是國家的界線，同時社會的和文化的界線也都被超越了，這立刻就引起一個問題：法律體系如何對待那些跨越界線的人，也就是，對待那些外人，特別是不來自文化類似的國家、反而來自全然不同法律文化的「極端的外人」(extreme aliens)。法律體系是否可以一體適用其最有力的工具——刑法？法律體系是否有一種(主觀的)權利來跨文化地實現(客觀的)刑法？是否存在一種文化際的力量可以施行懲罰？在這些問題上，我並不以積極的意義(in the positive sense)來理解「主觀權利」——因為這一點法律體系自己就能決定，而寧願以道德的意義(in a moral sense)來理解它，亦即把它理解為人類所必須彼此承認的道德義務之一。因此問題可以歸結如下：由一種文化際的力量來施行懲罰，是否合於人類所宣揚的義務？有沒有任何這種施行懲罰的力量是道德上正當的？

顯然，任何的答案，只有回應以上問題的要求、而不全然訴諸任何單一文化領域的信念或需求，才會是可信的。只有適當而有效的跨文化詞彙和論證可以用於一個包含許多文化的問題。如果我們認為文化是一種特殊的價值、信念和行動規則的體系，那麼我們就可以預期：任何證成(justifications)都是依文化而轉移的。但是，我的論點是，刑法之基礎、所有刑事犯罪或所有刑事程序基本

原則，都並非依文化而轉移的。這個主題所關聯的是一個普遍議題：不同文化間可以合理地相互期待些甚麼。

這些問題已經愈顯急切，因為全球化正在危害一個對人類生存不可或缺的要素：在已確定的團體中的成員資格。不只是福祉被傷害，甚至個人認同也已被傷害了，即威脅到了基本的法律利益，諸如一個人的宗教權利、語言的權利、文化權利。即使利益並未直接被威脅，它們也是間接地被傷害了。一個出身不同文化的外人，會在一陣子之後就感覺到被「同化」、並且在新與舊的(法律)文化之間被文化地「撕裂」了。在探討罪刑政策時，這種情形是非常重要的。認同感被傷害的人，比那些擁有穩定的認同感的人，更易有犯罪行為；認同的問題「促進了犯罪」①。

另一方面，我們不應忽略：這些問題在實踐上往往不夠戲劇性。在法律政策的討論中，這些問題在很多情形下都是不相關的——即使不是只有國家在施行懲罰，而是幾乎所有的法律文化對大多刑事犯罪形態的認定都是一樣的。刑法與文化傳統以及「價值系統」的關聯特別密切，這也就是為甚麼人們對於建立一種歐洲單一刑法總是持保留態度(即使法律趨向標準化的趨勢的確存在)。然而，至少從漢摩拉比法典以來的成文法中我們得知，法律所關切的利益如生命、財產和名譽(「榮譽」)，幾世紀以來都是刑法中所保障的。如果違法的形式能夠被確知，而我們能夠期待外人都能知道地主國的刑法的特殊性——尤其是那些我們都認為會有特殊性的領域，那麼外人便不能夠將他們的違法輕易地歸諸文化的差異。

二　五種回應模式

任何有歷史感的人都知道：這個問題基本上並不新，至少不像當代許多人的說法，認為全球化和複多文化體之間的關係是我們最新的成就。一方面，我們不應忘記：相似的問題已經在多元社會(pluralistic societies)出現過了。在「舊歐洲」就已經發生了一個分化的過程，它從信仰上的宗派主義(schism)開始，在啟蒙運動時代再次被確定，然後又被布爾喬亞革命和工業革命所加強。它解消了相對和諧的關係，而製造出多面相的以及開放的社會。有愈來愈多擁有自己利益及信念的團體正生活在這些社會中，而各種不同的風俗習慣及價值也同樣迅速傳播着。只要是有必要的，那麼刑法就會迅速地在這方面汲取適當的「教訓」，而藉由鬆綁(liberalization)來為原本文化上的外人提供本國法律(lex patriae)的刑法中的可能性。無論我們考量的是不同宗教信仰者或(甚至是有戰鬥精神的)無神論者、是對社會或國家的批評、離婚、同性戀以及性解放，「偏差行為」非但已不再是一種罪行，而且已在刑法中顯得無足輕重了。

另一方面，我們也不應忽略一個事實：複多文化體和全球化本身的這兩種有力模式，已經存在了很長一段時間——在古代是亞歷山大軍事勢力的興起，後來是羅馬帝國的擴張，以及更後來是基督教以及伊斯蘭教的傳播。而從發現新大陸、殖民以及世界貿易以來的發展，也都是我們所熟悉的。在所有這些發展過程中，就產生了如何對待外人的問題，特別是在刑法如何對待「極端的外人」的問題。回應模式在古代就被提出了，而在今天

刑法與文化傳統以及「價值系統」的關聯特別密切，這也就是為甚麼人們對於建立一種歐洲單一刑法總是持保留態度。然而，至少從漢摩拉比法典以來的成文法中，我們得知，法律所關切的利益如生命、財產和名譽，幾世紀以來都是刑法中所保障的。

仍然有討論的價值。其中兩種模式對我們來說尤其熟悉，即使我們沒有受過任何特別的知識訓練。

第一種模式來自《舊約》：「和你們同居的外人，你們要看他如本地人一樣。」②根據這條規則，外人不應該被更好地或更壞地對待。他們不服從於任何特殊的法律，而是服從〔和本國人〕一樣的法律。這小節接下來更確定了對人本意向的強調：「……並要愛他〔按：即指陌生人〕如己。」這種根據一個人自己經驗而來的好客 (hospitality) 的概念，提供了平等互待的理由：「因為你們在埃及地也作過寄居的。」古代以色列的實際情況③，是強制外人服從行割禮的要求，並服從社會中所有 (男性) 成員所必須服從的其他戒律。一方面對外人採取基本的開放，而另一方面為了接納他們，又採用了一種固定的體系。單憑經驗顯然並不是充分的論據。為了避免合法性〔的討論中〕通常立即可見的錯誤，也就是從實然裏錯誤地推論出應然，就需要一種另外的、真正的道德元素。然而，這種元素可以是不證自明的，以至它根本不必被明說出來。

對於上述的《聖經》章節來說，這種元素可以是一種消極解釋的金律 (the Golden rule)：「己所不欲，勿施於人。」④這條規律，一個基本的互惠原則，可以跨文化地運用在經驗關係裏，也可以運用於合法性問題裏。經驗上來說，這規律是跨文化的，因為它可以在許多種為我們所熟知的文化中被找到，例如孔子和泰利斯、古希臘七賢之一、印度的民族史詩《大戰詩》⑤，以及《舊約》和《新約》⑥。就合法性方面來說，金律之所以是跨文化的，是因為它並不設定任何特定文化的要求。從這兩方面觀點來看，金律形成了人性道德資產 (也就是正義的遺產) 的一部分。

然而，平等互待卻能被證明是違反人性的。服從當地法律的外人喪失了遵循他們自己風俗習慣的權利。如果這些風俗習慣已經成為第二天性，那麼外人甚至得冒着被刑事懲罰的風險。舉一個無害的例子來說：一群移民者要去釣鱒魚，因為這在他們祖國哈薩克已經是一種被承認的權利，所以他們不知道釣鱒魚的行為是錯的。然而也有會造成傷害的例子，例如和未成年者發生性關係，外人之所以會和她們發生性關係，部分是因為「水到渠成」(simply started at some point)，部分是因為在他們的祖國，年輕女性並未受到充分保護、因而被認為是「無主獵物」(free game)。

想要避開刑法訴訟，就必須和自己的風俗習慣相疏離，而服從於另一種風俗習慣。在這裏就產生了一個兩難，兩種文化相遇時的法律兩難：任何法律體系都有的一項基本正義原則——也就是平等互待，有變成不平等互待之虞、從而有時會對外人產生不正義。一個國家裏的人民可以追求自己的風俗習慣，然而外人卻必須服從這種原先陌生的、而且常是扞格不入的風俗習慣。這種文化際的法律兩難，是以平等對待和服從之間的衝突為基礎的——儘管在刑法關係中，風俗習慣通常並不會特別被考量。我不想談歷史中是否真的有人因犯了這種對他們來說是外國的罪而受罰。例子可以舉，但這情況發生的多寡則是另一個問題。

這種法律兩難——至少原則上——是羅馬帝國所熟悉的。羅馬帝國是一個多國家的聯合，下轄有無數享有或多或少自治、而僅以契約歸順於羅

一個國家裏的人民可以追求自己的風俗習慣，然而外人卻必須服從這種原先陌生的、而且常是扞格不入的風俗習慣。這種文化際的法律兩難，是以平等對待和服從之間的衝突為基礎的——儘管在刑法關係中，風俗習慣通常並不會特別被考量。

馬的國家，因此，羅馬帝國表現為一個由多民族所組成的國家，包含着一個高度複雜而——用今天的話來說——「多文化的」社會。羅馬帝國提供了更進一步的回應模式，例如一部特別的民族法 (a special law of nations)。羅馬的萬民法 (jus gentium) 並不是指各民族間的 (公) 法 (jus inter gentes)，而是指國際私法，主要是商法。不過，確實也有種國際公法已經在邊際處出現了，像派遣使節的法律和國家的締約。和羅馬本國內的私法 (民法，jus civile) 相反，萬民法是各民族所眾知的文化際的法律，依經院哲學的說法，這是因為所有人類都共有一種自然理性 (naturalis ratio)。例如，關於義務 (包括買賣、租賃、經營等等)，一個人訴諸忠誠 (fides) ——信守諾言的義務，這是可以應用於全人類的，而無關乎族群或宗教背景，而且這最初是由諸神所保障的。忠誠作為文化間的義務，是很可以用來對待外人的。羅馬並不以羅馬法或——至少就各種不同的民族之間的關係來看——外人自己的法律來對待外人 (hostes，後來稱peregrini或外地人foreigners)；相反地，羅馬訴諸眾所周知的法律，這樣，古代以色列的疏離／屈從的明顯危機，便不再出現了。

由於考慮到外國法的經驗，所以歷代的萬民法就有了補充及修正，以致西元二世紀時的羅馬法官蓋伍斯 (Gaius) 能將之描述為一種所有 (文明的) 民族皆承認的國際法、甚至近乎世界法 (omnes populi qui legibus et moribus reguntur) ⑦。萬民法所不適用的地方，沙流士 (Sallust) 認為就是不道德的、無法律的以及沒有規則在運作的 (neque moribus, neque lege, neque imperio cuiusquan regebautur) ⑧。然而，如果有一個中立而同時對文化際現象具敏銳度的觀察者，那麼他會看出：這樣的詮釋是一種法律文化帝國主義的遺迹。之所以沒有「絕對的法律文化帝國主義」，是因為這種「羅馬法」和羅馬城邦國家裏少數人適用的法律 (即民法) 並不一致。萬民法在一定的時期內發展，並適用於很多 (但非所

羅馬的萬民法並不是指各民族間的（公）法，而是指國際私法，主要是商法。和羅馬本國內的私法（民法）相反，萬民法是各民族所眾知的文化際的法律，依經院哲學的說法，這是因為所有人類都共有一種自然理性。

有)的民族，除了具有文化際的特性之外，它並不那麼放諸四海而皆準(日耳曼族群、非洲黑人、更不用說北美原住民，都是被忽略的)、足以把任何別種的法律條款都排除於整個的「法律」概念之外。

羅馬的刑法並不屬於萬民法之中。根據莫姆森(Theodor Mommsen)的經典著作《羅馬刑法》(*Römisches Strafrecht*)，則我們傳統所認為的萬民法不適用於刑事判決，其實只和這樣的一個事實有關：正式的民法之狹隘的條款，並不適用於刑事判決⑨。這樣，我們就遇到了第三種回應模式。在這個模式裏，公民與外人之間的差別已不再適用了，因為「『犯罪』(crime)這個字眼，無論是公共的或私人的，已不再是針對公民，而是針對人」。因此，在羅馬時代，已然很清楚地有一個人權體系或普遍的人類刑法了——儘管只有客觀的法概念才是被承認的，而無主觀的法概念。無論是關於「道德、縱火、偷竊財產」的問題，羅馬人都只找尋「倫理的責任，而非犯罪者的個人地位(personal status)」⑩。必須對莫姆森做一點補充的是：由於上述這些犯罪行為被看成普遍的違法行為，因此在這裏已經暗藏了一個刑事萬民法了。即使關於「通姦的刑事處分這個廣義的概念——它包括了所有外國的婚姻關係」，也要以婚姻關係的本身來考量，而不是以羅馬民法中的婚姻關係來考量⑪。最後這個評述，展露了人權(或普遍刑法)的客觀體系的一個條件、一個相應於萬民法概念的條件：要避免霸權(hegemony)的風險，就不能使用地方的或地域的法律手段，而必須使用廣義的、超地域的法律手段。如果這個條件被破壞了，例如異教之罪：以教皇之名來反抗國家之罪，那麼就明明白白是一個道德的錯誤和政治的災難。

第四個——不必然是另一種的——模式出現在羅馬的刑事裁判權裏。一個近似於刑法聯邦主義的現象——它符合於至今仍有效的「外人不判」(no alien judges)的要求，可以對人權的刑法體系有所補充：尤其是那些帝國東半部(即希臘或受希臘影響的地方)的人，他們對於文化和法律文化有相當敏銳的感覺，(所以)為歸順的城邦或國家保留了擁有自己刑事法庭的權利。

在羅馬的刑事裁判權裏，有一個近似於刑法聯邦主義的現象，它符合於至今仍有效的「外人不判」的要求。這種聯邦主義可以從兩方面來詮釋：(1)並非所有刑事犯罪都可以納入一個普遍的階序；(2)「最終地」只有普遍的犯罪。這裏，「聯邦主義」模式允許地域特殊性。

刑法的聯邦主義甚至也擴張到一些刑事犯罪上，因為並非所有犯罪在羅馬帝國的所有地區都被認為是刑事犯罪。這種令人驚異的刑事犯罪上的聯邦主義，可以從兩方面來詮釋：或者是(1)並非所有刑事犯罪都可以納入一個普遍的階序，因此有兩種犯罪：文化際有效的犯罪和特殊文化下的犯罪；或是(2)「最終地」，也就是：經過全面的考量後，只有普遍的犯罪。後者這種犯罪形態——當然並非全部，不過可能是大多數，諸如「道德、縱火、偷竊財產」，甚至可能也包括假冒——清楚地代表了刑事罪，以致它們在任何時間任何地方都應該受到懲罰。其他的就不那麼清楚代表刑事罪了。這裏，例如，如果在一個單一的社會中發生了一個行為，而這個行為在這個社會中不被認為是錯的，那麼它廣義而言也就不是犯罪，因而有時候就可以被大度地寬容了。法國天主教的生人祭獻被奧古斯都(Augustus)禁止了，但是這種禁制一直到很久以後才對羅馬公民有效⑫。

有一種問題是現代的、世俗的與疆域性的國家所感到陌生、但對於古代城邦卻是無可避免的。由於這樣的

問題，所以萬民法的私法變成必要的。由於人們之成為公民，既不是因為他們服從於一個疆域性的公共權威，也不是因為他們是一個族群的一份子，而是因為他們參與到一個法律與政治的聯合體之中，而且是因為人人所適用的法律是與宗教的和傳統的準則 (standards) 密不可分，因此，適用的並不是疆域的原則，而是個人人格 (personality) 的原則。每一個人，無論他住在哪裏——第五種回應模式，都依據原始的人格法律⑬。在這個意義下，民法就其字面意義和原始意義來說，指的都是那種適用於公民 (cives，即一個城邦 [civitas] 的成員)、而且僅只適用於公民的民法。jus civile這個字，並不是指作為私法而與公法對立的民法。

讓我們在這裏做一個暫時的結論。前三種回應模式共同分享了一件事：外人不得訴諸他們的差異性 (otherness)。外人之所以不得訴諸他們的差異性，根據古代以色列的模式，是因為他們必須被看成和當地人一樣；根據古羅馬的私法模式，卻是因為他們要被一個文化際所通用的法律來衡估；而根據古羅馬的刑法模式，則是因為這種模式開宗明義強調：人之所以為人，是因為人是人。第四種「聯邦主義」的模式允許地域的特殊性，而第五種模式，依當事人本國的法律來判決，則在當前仍有其重要意義。

三　個案研究

在羅馬刑法的模式下，外人是不得訴諸他們的差異性的。那麼，如果兩種文化對同一件事的看重程度不同，或是同一件事在兩種文化中以極其不同的方式表現出來 (例如在性犯罪和婚姻的領域裏)，則會怎麼樣呢？我想透過一個例子的解析來說明。這個例子非常近似一個實際發生的個案：一位塞內加爾男性答應一對塞內加爾的父母，要把他們一位未成年的女孩帶到德國和他同住。不久後，這位男性和這位十六歲的女孩發生了性關係。

根據德國刑法，這位塞內加爾男性犯了強姦罪。德國刑法第174條規定，任何人「被託付以照顧十八歲以下之他人之責，而濫用監護之依賴關係，對後者進行性行為」，則應受刑事處分。如果犯罪者和受害者都是德國原住民，那麼判決當然是「有罪」。但是據這位女孩說——法官認為她是可信的，在塞內加爾的習俗中，一位男子把一位女子帶回家並且供養她，她就當然要在性事上「服從」他 (即她的供養者)。這位女孩強調，她的行為是自願而無強迫的。這個案子要怎麼判呢？

另一個個案是一位阿拉伯人，他在德國娶了第二位妻子，這在他的祖國是允許的，但在德國卻是重婚罪 (德國婚姻法第5條、德國刑法第171條)。這個案子的複雜度不止於此：這位阿拉伯人在德國結了 (第一次) 婚，然後只為了娶第二位妻子而回到他的祖國，娶了親之後又再回到德國和兩位妻子同住。

四　歐洲的或現代的法律道德：人權

「人權」概念的提出，是為了對上述那些案例做一文化際的討論，亦

西方對人權概念特別感到驕傲，這並非全無理由。不過，西方也不能忘記，這個概念要到很晚才被接受。而在其他地方，西方也首先創造了各種病症，諸如宗教上不容異說、專制國家以及殖民主義等，而人權正好是在對這些病症對症下藥。

即，這個概念不需特別的文化前提就可以被證成。經常被訴諸的人性，例如希臘人、猶太人、基督教徒、穆斯林、佛教徒……等等，都顯然在人權上有其特別文化的利益。任何普遍性的論證，都必須從這些特殊中脫離出來，才能擺脫民族利益來談那些關鍵性的面向、那些描述的與規範的元素。這裏並不適合去詳細探究這兩個面向，提出一些例子應已足矣。

不過首先要對法律史加一註腳。西方會對人權概念特別感到驕傲，這並非是全無理由的。不過，西方也不能忘記，這個概念要到很晚才被接受：古希臘、猶太教和基督教、甚至早期美國，都是贊成奴隸制和婦女不平等的。而在其他地方，西方也首先創造了各種病症，諸如宗教上不容異說、專制國家以及殖民主義等，而人權正好是在對這些病症對症下藥。近來，西方也有些舊疾復發和倒退之勢。

如果我們在規範性方面仍然繼續文化特殊性的老路，那麼規約的概念仍然會保留下來。這個概念是反對任意和暴力的，它從一個普遍的層次來理解這種反對，因而可以使所有各部分都獲益。我們可以把這種規約稱為「法律的實踐理性」。

如果我們在描述性方面，仍然繼續文化特殊性的老路，來尋找一種文化際的證成，那麼人類處境 (conditio humana) 及其研究 (人類學) 就依然照舊。就人類處境這方面而言，則我們仍然面對着一個風險，即：宣布某種普遍性的時候，它其實只是在一個特殊文化的層面才是有效的。對人類處境的普遍陳述是否可能，這是許多民族學與語言學理論家都相當懷疑的。例如，許多語言學家就不承認有任何獨立於具體語言之外的世界和人類結構。一些民族學家也支持啟蒙的批判者梅斯特 (Joseph Marie de Maistre) 所提出的激進文化相對主義，並——例如賀斯寇維茨 (M. Herskovits) ⑲等民族學家——反對普遍人權的概念。

這種懷疑主義所針對的是這樣一種想法：有一組利益代表了一般利益——即邏輯地優先的超驗利益——之可能性條件。即使如此做出的這種論辯模式是新的，但是哲學從一開始就對這種結論耳熟能詳了。其他文化亦然，事實上，它們都承認有「優先利益」。

邏輯的優先性——雖然是在無論哪一個文化中有效，可以由三個向度來證明。要發現這些向度，並不需要長久的研究或機巧的考量。反而，我們的日常經驗亦已足矣。更且，這些向度長久以來就清楚地是基本的人類學原則了。無論在任何文化中以哪種利益為主，下面的這些利益都顯然是到處都提出和追求的，也就是行動的條件、因而是人類不可或缺的條件：(1) 生命和身體，包括生命發展所需的 (物質) 條件；人類學把人在大自然中歸類為接近動物 (zoa or animalia)，這是正確的。(2) 語言與理性：人被看成是語聲的動物 (zôon logon echon) 或理性的動物 (animal rationale)。(3.1) 一種普遍的社會能力：人是社會動物 (animal sociale)；以及 (3.2) 一種特別的政治能力：人是政治動物 (zôon politikon)，包括法律 (animal juridicum) 和社群 (animal politicum)。

雖然對每一個向度都可以提出反對，但是這些反對也可以被反駁。要反對生命與身體具邏輯上優先意義的這個論題，可以提出殉道者和自殺者：他們以不同的方式把生命的利益予以相對化了。不過，由於即使殉道者和自殺者也都希望能決定他們為何、如何與何時要死——不然他們就是被殺了，所以生命和身體仍然是他們行為能力的條件，儘管不是「最高利

益」。在這三個描述性的面向上，法律以及——從道德觀點看來——法律道德，都是需要的。

如果我們在規範性方面仍然繼續文化特殊性的老路，那麼規約 (regulation) 的概念仍然會保留下來。這個概念是反對任意和暴力的，它從一個普遍的層次來理解這種反對，因而可以使所有各部分都獲益。我們可以把這種規約稱為「法律的實踐理性」(legal practical reason)。這種理性是在認知的三個成長階段中顯現出來的。第一個階段是法律的實現 (legal realization)，某些規則被引入；第二階段是法律的合法性 (legal legitimation)，人們的行動嚴格地遵照體系的判準；第三階段是法律的標準化 (legal standardization)，規則本身服從於 (第二階段的) 道德規則。

正義和規則儘管已知是在第一階段才引進的，但是權力的任意使用，卻早在之前已被拒絕了。幾乎在所有地方，人們都服從於某些具有道德性質的規則，例如保護生命和身體、財產和婚姻。法外的 (outlawed) ——即沒有任何法律保護的，只是那些被丟出法律社群之外的人。而這種丟出的過程 (它本身就是一個法律行為)，只是用來對付最嚴重的違法行為的。

既然上述的規則 (或者更準確地說，受規約的領域) 是與人權相符的，那麼我們就必須調整現代歐洲人的自我認知。現代並沒有發現 (所有) 人權，而只是一部分人權。即使現代所或許引以為傲的宗教自由，也並不全然是新的。宗教的寬容在亞歷山大帝國就已實現了，早於奇羅斯 (Kyros) 治下的波斯帝國和羅馬帝國。在日本，神道教、佛教和基督教的和平共存——不僅是社會上和平共存，更且是在同一人身上——也早已行之有年。有些元素是比較新的：奴隸的廢除、死刑的廢除以及男女的平等權。簡言之，現代性的特色不在人權本身，而在於對人權的全面承認。

那麼合法性呢？專就三個向度的第一個向度——人做為生物——而言，可以應用下面的論辯模式⑮：依照人的生物能力，由於他們可以舉起手來對抗其他人，也可以被其他人的手所傷害，所以人類既可能是潛在的受害者，也可能是潛在的暴力犯。法律的道德，對這種人類的基本社會處境 (conditio humana socialis) 提供了一個道德上適當的回應。根據人權的概念，就可以有一個主觀的主張：不要成為任何別人的暴力下的受害者，或者正面地說，這代表了一個生命與身體的權利。

要證成這個權利，單憑假設一種利益——即使是生命和身體的這種無可讓渡的 (超驗的) 利益——仍有未足。從利益本身，得不出別人也應該承認這個利益的主張。這種承認需要更進一步的論證，這種論證根據的是一項事實：只有當別人也承認相關的假定時，主觀的權利才能存在；人權與相應的義務息息相關。例如，我之所以有生命和身體的權利，是因為所有的別人都有義務去克制他們以暴力侵犯我的能力。

一般而言，一種作為，只有當它做出後會伴隨一種相對的作為時，它才可以被宣稱為合理的。宣稱為合理 (claims) 是由相互性 (reciprocity)、由部分與全體 (pars per toto) 之交換來予以合法化的。為了要把人權依其性質而證成為主觀權利，我們就必須揭露某種相互性，這種相互性之所以可以

現代性的特色不在人權本身，而在於對人權的全面承認。一個人權體系之所以存在，因為：(1) 利益只有在相互性中才能實現；(2) 在「相互性的體系」中，每一個人所宣稱合理的作為 (別人應該放棄使用暴力)，只有以相對的作為 (自己放棄使用暴力) 為條件，才能成立。

把人區分開來，只因為人是人。這個情況要能出現，我們就必須實現一種所有在相互性中和經由相互性所連結的人都無可讓渡的利益。在利益無可讓渡而又與相互性緊密結合的情況下，必然性 (indispensability) 就轉成相互性；相互的交換本身就是必不可免的。一個人權體系之所以存在，並不是因為每一個人的存在都以生命和身體為一個 (優先的) 利益，而主要是因為：(1) 利益只有在相互性中才能實現；(2) 在「相互性的體系」中，每一個人所宣稱合理的作為 (別人應該放棄使用暴力)，只有以相對的作為 (自己放棄使用暴力) 為條件，才能成立。

這個對相關論證的簡單描述，說明了人權 (無論在哪一種文化之中) 可以如何用它們的描述的和規範的構成內容而被證成。在此我有意地談 (複數的) 人權，而不使用定冠詞。如果用定冠詞「the」人權，我們就標明了各種權利之中的一個特殊範疇——而它通常會有特殊文化因素滲入。由於我們知道：並非所有以「人權」為名的權利都是真正的人權，所以上面所簡述的證成，其實包含了人權的一個判準，而把創造一個人權範疇的工作，留予了第二序的考量。

蔡慶樺、孫善豪　譯

註釋

① 關於這問題的討論，參見Thorsten Sellin, *Culture, Conflict and Crime. A Report of the Subcommittee on Delinquency of the Committee on Personality and Crime* (New York: Social Science Research Council, 1938).

② 《聖經．利未記》，第十九章三十四節。

③ Christiana van Houten, *The Alien in Israelite Law* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 160ff.

④ *Tobias* 4:15

⑤ *Mahabharata* XIII, v. 5571ff.

⑥ 《聖經．馬太福音》，第十七章十二節；《聖經．路加福音》，第六章三十一節。

⑦ Gaius: *Die Institutionen*, trans. J. Lammeyer (Paderborn 1929); Latin: *Gai Institutiones*, published by M. David (Leiden, 1964).

⑧ Sallust, *The Jugurthine War*, trans. S. A. Handford (Baltimore: Penguin Books, 1963).

⑨⑩⑪⑫ Theodor Mommsen, *Römisches Strafrecht* (Leipzig, 1899), 119; 118; 119; 122.

⑬ Tomasz Giaro, "Fremde in der Rechtsgeschichte Roms", in *Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen. Zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit* , ed. M. T. Foegen (Frankfurt am Main, 1911), 39-57.

⑭ M. Herskovits, "Statement on Human Rights", *American Anthropologist* 49 (1947): 539-43.

⑮ Otfried Höffe, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), chaps. 2-3; see also Otfried Höffe, *Political Justice*, trans. J. C. Cohen (Cambridge: Polity Press, 1995)；中譯本請參赫費著，龐學銓、李張林譯：《政治的正義性——法和國家的批判哲學之基礎》（上海：上海譯文出版社，1998）。

赫　費 (Otfried Höffe)　德國杜賓根大學 (Universität Tübingen) 哲學教授

政治與法律

從主權的雙重結構看中國與世界的互動關係

● 季衛東

一　主權、人權、霸權的三元互克

1999年在中國內外發生了好幾件政治大事，件件都與主權有關。在新的時代背景下，究竟應該怎樣理解國家的主權？

主權涉及內政和外交兩個方面。與此對應，理解主權的關鍵存在於兩組關係之中。它們分別由三種相反相成的基本元素構成，但又有交叉重疊的部分。一組關係表現為主權、產權、人權的三極之道，是現代國家的法治主義體制的基礎。另一組是主權、霸權、人權之間的互克關係，使國際秩序呈現出流動性。這裏主要討論後面一組關係；但首先需要對我通過這樣兩組關係來分析主權的基本圖式進行一些簡單的說明。

眾所周知，在西歐，國家權力現代化的歷史可以追溯到宗教改革促進絕對主義君主制產生的階段。絕對君主通過消滅中世紀的封建貴族和領主階層以及多元並存的中間共同體(例如氏族、基爾特)的身份關係而掌握了統一的支配權。然而，主權在把個人從封建制身份關係的各種權力中解放出來的同時，又使分散的個人不得不與一個壟斷了所有權力的強大國家直接對峙。為了防止絕對君主濫用國家權力，需要加強議會的權力，同時還需要為個人提供足以安身立命的自由空間，於是，所謂「風能進、雨能進、國王不能進」的私有土地和房屋——神聖不可侵犯的產權，就取代身份共同體而成為個人自由的堡壘①。在這個意義上，絕對的產權觀念是與人權思想聯繫在一起的，是對絕對君主的主權觀念的制衡。

一個是屬於私法領域的產權，一個是屬於自然法領域的人權，這兩者的結合導致了絕對君主制變成限制君主制，國家權力的行使因而得到適當的監督，這正是現代法治主義的制度設計的核心原理。也可以說，從1689年的英國權利法案到1789年的法國人權宣言這一百年間，主權實際上已經逐步被賦予了雙重性：既是絕對的，又

主權涉及內政和外交兩個方面。與此對應，理解主權的關鍵存在於兩組關係之中。一組關係表現為主權、產權、人權的三極之道，是現代國家的法治主義體制的基礎。另一組是主權、霸權、人權之間的互克關係，使國際秩序呈現出流動性。

是相對的；既是普遍主義的，又是特殊而具體的。

在國際社會，圍繞主權展現了另一組相生相克的關係。

按照經典的主權概念，民族國家是一切權力的集裝箱，此外並無更高的權力。因此，國與國之間的關係在很大程度上取決於實力較量，這樣的國家競爭更符合霍布斯 (Thomas Hobbes) 所描述的「萬人對萬人的戰爭狀態」。為了以理性來控制互相殘殺的烈度，為了實現和維護和平，國際法的設想應運而生。在現代國際法的奠基之作《戰爭與和平法》中，格勞秀斯 (Hugo Grotius) 雖然也指出主權者的關係不同於私人之間的關係，但基本上還是以國內法 (特別是羅馬法) 為模式來建構他的國際法體系的。霍布斯更明確指出，各人通過社會契約把大家統一於唯一的「人格」之中，這就是國家；國家不妨稱之為巨大怪物「利維坦」，其人格由主權者承當②。後來的國際法學者也採取了同樣思路，把國家擬人化，認為國家之間的關係等於處在自然狀態的個人之間的關係。

從馬爾騰斯 (Georg Friedrich von Martens) 開始，國際法學的實證主義理論提出了與個人的自然權對應的「國家的基本權」的概念，從而使主權在國際社會獲得了與國內法體系中的人權不相上下的地位。因此可以這麼說：國際社會中發生的侵犯主權的行為，與國內的侵犯人權的行為同樣是違反法律和正義的。現代法治的精神要求國家以制度化的方式來防止主權蹂躪人權的事態，而在國際關係方面，問題則轉換成如何防止霸權蹂躪主權。

所謂霸權是指某一中心國家在軍事、政治、經濟以及資源等各個方面都具有絕對優勢；由於生產效率極高，只要擴大自由貿易它就可以獲得最大利益；由於文化感召力大，只要廣泛傳播就可以改變社會的話語和合法性基礎。當然，霸權國家的行為並不總是那麼文質彬彬的。稱霸過程本身其實也充滿了私欲、暴力、謊言以及陰謀。根據沃勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 的歷史研究，在資本主義體制的發展過程中，以兼有物質霸權和文化霸權為標準來衡量，真正可以稱得上霸權國家的不外乎十七世紀中葉的荷蘭、十九世紀中葉的英國以及二十世紀中葉的美國③。

弱小國家只有憑藉兩種機制才能與霸權國家的利己主義行徑相抗衡：⑴ 在現實的政治遊戲中「以夷制夷」，通過縱橫捭闔達到勢力均衡並藉以拓展生存空間；⑵ 在國際糾紛處理的過程中「據理力爭」，通過法律手段和國際輿論的壓力來保障自己的地位和利益。顯而易見，自冷戰結構崩潰之後，全球一體化的大趨勢使前一種機制所起的作用在現階段已經微乎其微了。剩下的主要是後一種機制，在這裏，國際法上的主權原則是限制霸權的重要制度化裝置。但是，「人權高於主權」的口號和國際新秩序的戰略概念表明，主權原則正在被修改，國與國的關係似乎將要被溶解到無國界的人與人的關係之中。

這種全球一體化的情景彷彿是歐洲現代國家體制形成過程在全世界的規模上的重演，所不同的只是：現在被解體的不是中間共同體的權力結構，而是主權國家的權力結構。其結果，從主權國家解放出來的分屬不同種族和文明圈的個人假如不是回到中間共同體 (包括地方政府) 之中去，那就只有分別直接面對某個支配全世界的巨大權力。在這種狀態之下，國際

從馬爾騰斯開始，國際法學的實證主義理論提出了與個人的自然權對應的「國家的基本權」的概念，從而使主權在國際社會獲得了與國內法體系中的人權不相上下的地位。因此可以這麼說：國際社會中發生的侵犯主權的行為，與國內的侵犯人權的行為同樣是違反法律和正義的。

正義的實現不得不在很大程度上取決於人權的國際共識以及霸權國家的自制和反思。如果資源不再以民族國家為單位進行分配，如果完全不同的文化價值體系之間可以互相通約而趨於一致，我們當然願意看到天下大同的盛況。然而，這是現實可行的嗎？

當人們真正徹底地貫徹自由立憲主義時就會發現，再仁慈再開明的霸權，只要它處於佔絕對優勢而不受外部限制的狀況，可能出現的弊端決不會少於一個仁慈而開明的絕對主權者所引起的弊端。當然，推行民主政治的霸權國家比推行專制政治的霸權國家更容易得到廣泛的認可，但是一國人民的選擇怎麼能夠與全球性的選擇掛鈎，這在政治學和法學上都是個大難題。國際正義的標準究竟是少數服從多數，還是弱者服從強者？文化和價值觀有沒有可比性？如果得不出肯定的回答，那麼顯然分疆而治的主權國家體制比全球一體化的體制更能有效地實現人類的和平共存。

概括起來，國家體制的現代化在邏輯上主要採取了以下步驟：為瓦解封建身份制而建立絕對主權，為限制主權的濫用而強調人權，為保障人權的實現而鞏固產權。在國內，限制主權行為的是法治主義的制度設計。在國外，為了協調主權的相互關係需要國際法，國際法體系中主權的地位相當於國內法體系中人權的地位。然而，當現代資本主義經濟的發展超越國界、形成世界性競爭市場之後，環境保護、自然資源的合理利用、金融政策和貿易關係的協調等都要求一種高於民族國家的管理機制。但問題是：由誰來提供這種「公共財」（public goods）？怎樣防止國家的「搭便車」行為或者任意進行「公共財債權回收」的行為？事實上，在防止地球溫室化、禁止核武器、放棄貿易保護主義等方面，美國只顧本國利益的不負責任的種種表現已經讓許多有國際性、有良識的自由主義者感到失望。正是在這種背景下，出現了霸權削弱主權並以人權作為合法性根據、人權借助霸權來促進主權的自我變革、主權以抵制霸權為理由來限制人權活動、人權的法理本身卻並不足以限制霸權以及新一輪爭霸競賽的極其複雜的局面。

二　市民社會與民族國家

為了進一步疏理上述兩組三元互克的關係和擺正主權的位置，還有必要深入考察現代國家體制的結構及其演變過程。

前面我已經指出主權具有辯證的雙重性，它既是絕對的又是相對的，既是普遍而抽象的，又是特殊而具體的。為甚麼會這樣？答曰：因為產生主權概念的西歐社會本來具有分裂的封建國家與統一的基督教世界的雙重結構。

當歐洲各國掃蕩割據勢力、集中政治支配權，進而確立起在一定國界內的主權統治的體系之際，基督教世界一方面構成了超越國界的市民社會乃至資本主義世界經濟的現實基礎，另一方面也不斷誘發各個主權國為爭取支配整個歐洲或基督教世界的霸權而展開激烈的競爭。以教會組織為紐帶的市民社會的發展壯大，導致主權的載體由絕對君主轉變為自由的市民以及全體人民，從而使民族國家在法律形式上勢必具有民主主義的傾向。與此同時，爭奪霸權的戰爭則深刻影響了國家的權力結構。例如，為了維

主權具有辯證的雙重性，它既是絕對的又是相對的，既是普遍而抽象的，又是特殊而具體的。為甚麼會這樣？答曰：因為產生主權概念的西歐社會本來具有分裂的封建國家與統一的基督教世界的雙重結構。

持軍事開支、提高資源的動員力以及更有效率地組織戰爭手段，國家不得不加強集權化和合理化，並通過拿利益代表參政權與納稅義務相交換的方式對市民社會作出了重大讓步④。因此，現代民族國家體系最終都兼有科層制和代議制這兩個側面，前者體現世俗政治的權力由分到合的趨勢，後者體現市民社會從「上帝面前人人平等」走向「法律面前人人平等」的趨勢。

沒有民族國家的創立就沒有國民；反過來說，沒有國民也就無從創立民族國家。這種自我循環的邏輯表明，屬於全體國民的國家在本質上只是一種法律的虛構，或者說是一種意識形態。

與上述結構相對應，民族國家的成員也具有「國民」(nation) 和「市民」(citizen) 的雙重性。

從古代雅典和羅馬的共和政體以及現代法律學的觀點來看，民族國家中一切具有本國國籍的居民都是國民；他們在道德秩序、權威認同、文化、歷史、宗教等方面存在着傳統上的同質性，並基於這種同質性來締造國家。沒有民族國家的創立就沒有國民；反過來說，沒有國民也就無從創立民族國家。這種自我循環的邏輯表明，屬於全體國民的國家在本質上只是一種法律的虛構，或者說是一種意識形態。借用安德森 (Benedict Anderson) 的用語，民族國家完全可以被稱為「想像的政治共同體」(imagined political community) ⑤。但是，不同的想像會有不同的現實效應。如果採取福柯 (Michel Foucault) 式的語言來表述，那就是：如果國家把國民當作政治主體 (subject) ，那麼國民將樂於服從 (subject) ；反過來，如果國家把國民當作客體 (object) ，那麼國民就會選擇抗議 (object) ⑥。因此，我們不能拋開對主權合法性的評價來討論主權優越性的原則。

在這樣的前提下，對於非國民的第三者或者市民而言，國家的出現只是一種技術上的偶然，政治生活的方式在民族國家之外本來還可以有其他選擇。但是，對於國民自身而言，立足於文化傳統的同質性的民族國家的出現及其約束力是必然的，國家之上再沒有更高的權威性根據。正是這種偶然與必然之間不同觀點的落差，造成了民族主義的情緒波動，甚至還會導致各種形式民族淨化的事態。

一般而言，國民應該服從國家。但是，作為市民的立場與作為國民的立場不一樣。根據市民社會的理論模式，市民是獨立的個人，先於國家而存在，具有超越國界的普遍性、自然性，而國家的出現純屬政治技術上的偶然，甚至是可以民營化的。一切自由而自治的自然人都可以被看作市民，所以市民社會構成一個不設疆防的整體世界。但是，在這裏也存在着辯證關係：正因為有許多具體的、特殊的民族國家並存，才有必要和可能設想一個抽象的、普遍的市民社會；正因為存在着市民社會的自由主義，選擇不同國家體制的自由才能得到更充分保障；正因為民族國家與市民社會之間存在着相反相成的關係，普遍人權只能是一種理想的圭臬，歸根結柢，為人權提供現實的制度性保障的還是民族國家。由此可見，關鍵在於如何通過市民社會的調整作用達到主權和人權的均衡，而不是僅僅否定主權的優越性；如果民族國家的主權體系被瓦解，則建立在由國家法所構成的公共領域之上的現代市民社會的模式也難以存續。所以有人把民族國家解體的前景定義為「新的中世紀」的出現。

在現代歐洲，民族國家之間爭霸的制度競賽不僅沒有妨礙市民概念的普及，反而促進了市民權利和市民社會的發達。霸權國家除了暴力征服之外，還採取各種方式試圖把個人與國

家(即人權與主權)的關係顛倒過來，通過對市民權利提供普遍性保障來換取政治上的廣泛支持。非霸權國家為了抵制這種精神滲透，也導入或者加強相應的保障市民權利的措施。其結果，普遍主義的市民概念廣為流傳(最典型的實例是「光榮革命」之際，征服了英國的荷蘭統治者與英國議會以及王室的互動關係)。問題是，這樣的機制能不能也在非歐洲區域、在不同的文明圈之間出現？

民族國家與市民社會之間的摩擦，最集中地表現在民族自決權上。民族國家是求同的，而市民社會允許存異；民族國家的邏輯是要維護主權完整和統一，市民社會的邏輯則是要強調主權在民、承認抵抗國家的運動以及基層的自決和自治。

提出民族自決權概念的目的，本來是要擺脫殖民地主義體制、建立獨立的民族國家。民族國家的基礎在於國民的同質性，而民族自決正是實現國民同質化、排除異族統治的重要工具。自決權的這種歷史貢獻是值得肯定的。但是，在一個由多民族構成的主權國家裏，當少數民族或者支持它的某些國際勢力向多數民族要求行使民族自決權時，這種要求往往伴隨着極大的政治風險，會導致無休止的民族淨化，從而反過來破壞市民社會的普遍主義秩序。據說，倡導民族自決權的美國總統威爾遜(Thomas Woodrow Wilson)第二期任內的國務卿、著名的國際法學家蘭辛(Robert Lansing)曾經在日記中指出，「自決」這個詞語中埋藏着炸藥包，並且還預言過民族自決的原則最後很可能會遭到否定⑦。

後來的事實表明，一旦民族自決權被濫用，國際秩序就會動盪不安，無謂的民族糾紛、嚴重的侵害人權現象以及殘酷的戰爭就會接踵而來。考察一下目前世界上民族國家的現實可以發現，只有很少國家是真正同質的。絕大多數國家都是多民族國家，其中主要民族佔人口總數過半的國家沒有在國家總數中過半；許多民族國家內部都存在着嚴重的民族對立和文化衝突。因此，根據主權的不可分割性以及不干涉內政的原則，既存的主權國家內部的民族自決一般都不應給予輕易承認。

雖然在1990年代南斯拉夫民族問題的處理上，曾經發生過為民族自決而進行的戰爭，也導致了波黑、克羅地亞、斯洛文尼亞成為分立的主權國家，但是去年的科索沃危機處理卻有些不一樣：無論是南斯拉夫還是北大西洋公約組織(NATO)，其戰爭目的都是不再承認阿爾巴尼亞人的獨立。與此相應，在波黑共和國中為獨立而爭鬥不已的塞爾維亞、克羅地亞和穆斯林等三個民族的自決權也並沒有得到國際社會的同意。這種微妙的動向很值得重視和玩味。

我認為，如果換一個角度來解讀科索沃危機，中國可以向世界提供這樣的新信息：在後殖民地化的現階段，蘭辛的主張已經開始具有現實性，也許作為民族分離獨立運動的法理根據的對外自決權真的應該壽終正寢了。當然，為此需要某些前提條件，其中最重要的是對少數民族和少數者的權利以及異質性因素的尊重、寬容乃至制度性的保障，也就是要通過對內自決權的反思和自我限制(選擇體制的自由)——特別是加強居民自治和地方分權來充分協調民族國家的邏輯與市民社會的邏輯。只有具備合法性的主權才能斬斷那些不可通約(incommensurable)的複數的道德秩序

民族國家的基礎在於國民的同質性，而民族自決正是實現國民同質化、排除異族統治的重要工具。怪不得國際法學家蘭辛曾經在日記中指出，「自決」這個詞語中埋藏着炸藥包，並且還預言過民族自決的原則最後很可能會遭到否定。

之間爭鬥不已的暴力之鏈，使街頭、叢林裏的對抗轉化為法庭、議會裏的對抗。如果說要實現全球一體化，那麼首先也應該從反對無限制地行使對外自決權（分離獨立的自由）開始起步，否則只會造成主權的不斷增殖、主權內部結構的單一化、主權之間的激烈衝突以及國際社會的無序。

三　怎樣理解世界格局的變遷

讓我們再來考察一下民族國家的相互關係（特別是國際法秩序）及其演進過程和最近的態勢。到目前為止，現代世界的格局大致出現了以下五種不同的形態或者發展階段。

《凡爾賽和約》確立了帝國主義的國際和平體制。從國際關係準則的角度來看，國家主權和人民主權的雙重性開始凸現，通過在國家之上設置作為高階權威的國際組織的方式對主權進行外部限制，實際上促使主權國家加強了反思性的自我調整。

(1) 威斯特伐利亞體制　1648年，為結束三十年戰爭，歐洲有關國家在明斯特市政廳締結和約，確立了在主權國家作為外交主體的地位以及歐洲現代國際法律秩序的原型。《威斯特伐利亞和約》所規定的經典性外交的準則是現代主權國家體制的基礎，赫爾德（David Held）把這些準則模型化，概括為七項核心內容，即：世界由不承認任何高階權威的各主權國家所構成或者分割；法律的制訂和執行以及糾紛的解決主要屬於各國自主管轄的範圍；國際法以確立國家共存的最低限度的準則為目標，不干涉國家與其境內人民的關係；在國境線上發生的不法行為的責任限於行為者本人；一切國家不論大小強弱在法律面前一律平等；國家之間的衝突最終以武力解決，國際法只提供最低限度的制約，起決定性作用的是有效控制的原則；對國家自由的限制的最小化是集體性的優先事項⑧。

這種體制的最大特點是以國家主權至上為外交的基本準則，主權國家體制是承認對等戰爭的，只是要給予戰爭以一定的理性限制。因此，主權國家之間的和平實際上主要依賴於兩種機制：一種是在例如大不列顛「日不落帝國」那樣的霸權主導下的穩定，另一種是例如維也納體制那樣的主要國家之間的勢力均衡。

(2) 凡爾賽體制　1919年，第一次世界大戰的戰勝國與戰敗國德意志簽訂《凡爾賽和約》，確立了帝國主義的國際和平體制。它有三項基本內容：第一、全面圍堵德國；第二、導入民族自決權的原則；第三、建立了維護國際和平的常設機構——國際聯盟⑨。從國際關係準則的角度來看，國家主權和人民主權的雙重性開始凸現；通過在國家之上設置作為高階權威的國際組織的方式對主權進行外部限制，實際上促使主權國家加強了反思性的自我調整。但是，由於種種歷史原因，凡爾賽體制不僅未能阻止帝國主義各國之間的霸權爭奪，反而使衝突的規模擴大到帝國主義國家集團之間，導致了第二次世界大戰。

(3) 雅爾塔體制　美國在放棄孤立主義的外交政策而捲入歐洲的帝國主義戰爭之際，把維護民主主義、抵抗極權主義作為說服國會和人民的理由。因此，以第二次世界大戰為契機，在國家間的領土和利益的爭奪當中摻進了價值對立的成分，在主權與主權之間的關係方面，甚至出現了市民社會的邏輯優先於民族國家的邏輯的趨勢。其結果，美國開始名正言順地扮演起捍衛自由民主主義的「世界警察」的角色。以1945年2月達成的《雅爾塔協訂》為主形成的戰後國際關係的體制，呈現出美國和蘇聯兩極支

配的結構。在法律上，維護戰後世界和平與安全的最權威的國際機構是聯合國，但是在現實中，起關鍵作用的卻是建立東西兩大陣營的對峙、勢力均衡以及美蘇兩國的核裁軍談判。在1989-91年期間發生了德國統一、華沙條約組織解散、蘇聯解體等一系列重大事件，雅爾塔體制也隨之崩潰。

(4) 超國家的 (supra-national) 體制　資本主義經濟的擴張勢必要求在一定範圍內突破民族國家的藩籬，雅爾塔體制的興亡過程為全球性市場的發展提供了非市場性條件⑩。在1990年代，出現了建立超國家體制的各種努力，其中最矚目的是兩個現實的模式：作為「世界性國家」的美國和作為「超國家組織」的歐盟。美國本來就是複數的民族國家的合成體，具有非常典型的主權雙重性。我們甚至不妨採取佐藤俊樹的觀點，把美國看成是與全世界規模上的民族國家體系同構的⑪。與此相映成趣，可以把歐盟看成是關於市民社會的理念的現實化、制度化。根據1992年的《馬斯特里希特條約》和1997年的《阿姆斯特丹條約》，歐盟既不是民族國家的聯合體也不是具有獨立的法人資格的「歐洲共同體」，而是跨越國境的各種市民團體——有的代表地方性利益、有的代表超國家性利益、有的代表全球性利益——的「公用廣場」(common ground)。歐盟的統治原則是「政府間主義」(intergovernmentalism)，統治對象卻是擁有歐盟公民權的一切市民個人，因此，各種市民利益團體可以直接或者通過跨越國境的網絡組織來對歐洲議會、歐洲委員會以及內閣成員理事會進行游說活動⑫。

(5) 全球一體化的體制　在大西洋隔岸相望並且具有同盟關係的兩個巨大的超國家體制，會不會演變成阿爾伯特 (Michel Albert) 所說的「資本主義對抗資本主義」那樣的新的對峙陣營呢⑬？為了防止事態向這個方向推移，為了防止萊因式資本主義體制以及歐盟勢力圈的崛起，美國先發制人，在1998年末發表了領導權宣言，在1999年早春又因勢利導地發動了科索沃空襲，接着不失時機地公布北約組織的新戰略概念。在這個過程中，「價值之戰」、「價值同盟」的說法甚囂塵上，把歐美現代價值觀與其他價值觀體系的對立以及價值同化的必要性強調到前所未有的高度。但是，前西德首相舒密特 (Helmut Schmidt) 一針見血地指出：美國，至少是該國的一部分政治家和幕僚，其實是想通過加強北約組織的方式使歐洲在二十一世紀也繼續聽從於美國的指揮，並且進一步控制整個世界⑭。如果此言不謬，那麼可以推論北約將有可能成為美國主導的世界法治秩序的懲罰裝置，世界貿易組織 (WTO) 則是一種在資源分配等方面進行利害調節的報償裝置，而八國首腦會議 (G8) 就發揮某種類似最高決策機構的功能。

1999年早春美國因勢利導地發動了科索沃空襲，接着不失時機地公布北約組織的新戰略概念。在這個過程中，「價值之戰」、「價值同盟」的說法甚囂塵上，把歐美現代價值觀與其他價值觀體系的對立以及價值同化的必要性強調到前所未有的高度。

然而，最終會不會形成這樣的格局還有待觀察。更重要的問題是，這種世界格局能不能得到其他主權國家和各主要文明圈的社會群體的認可和支持？如果許多人站起來指責北約的新職能其實是西部牛仔劇的翻版，會導致新一輪的軍備競賽；華爾街的國際金融政策在本質上是要把整個世界改造成由美國人永遠作莊家的拉斯維加斯賭城；以八國首腦會議來架空聯合國安理會的做法等於國內的富人俱樂部直接組閣云云，那麼所謂新的國際秩序究竟可以在多大程度上擁有合法性根據呢？只要這類問題沒有得到

妥當的回答和解決，全球一體化體制的基礎就只能是強制而不是共識。

從以上對世界格局變遷的粗線條勾勒可以看出國際關係發展的基本趨勢，擇其要點如下：

第一、主權國家體制起源於歐洲並從此向其他區域擴張。在這個過程中，一方面出現了歐洲各國爭奪霸權的戰爭，另一方面形成了制約戰爭的國際法體系。至今為止，世界秩序的法理上的基石一直都是主權平等。

第二、美國對歐洲戰爭的介入，強化了民族國家中的市民社會的因素，包括民族自決、民主制以及人權等話語。這種歷史進步值得我們高度讚揚。但也要看到，美國的外交兼有理想主義和功利主義兩個方面，這個特點造成了國家行為上的自我矛盾。美國一方面主張世界法治秩序，另一面又以狂信的傳道師的姿態推廣其價值觀；當外交強調價值、道義和原則時，事實上往往伴隨着國際法框架的突破。

第三、第一次世界大戰後，國際組織的作用和集體安全保障日益受到重視；特別是聯合國已經獲得世界性的權威。但在現實政治中，大國之間的權力遊戲更具有決定性的意義。時至現在，聯合國的權威正面臨着前所未有的嚴峻挑戰。

第四、霸權國家在操縱國際組織的同時不得不負擔相應的制度成本，補償這種成本負擔的是它可以通過維持秩序獲得較多的國家利益。然而，國家利益的衝突、霸權國家的獨善主義傾向以及爭霸的國家行為，勢必不斷妨礙國際組織和國際秩序的穩定和發展。

第五、在最近二十年來的國際化、超國家化以及全球一體化的過程中，跨越國界的市民社會的邏輯發揮越來越大的作用，國家主權不斷被相對化。雖然其中並不是完全沒有歐美主要國家在政治上的戰略性安排，但這基本上是資本主義世界經濟體制發展的必然結果。然而，在可以預見的未來，建立在主權對等獨立的基礎上的民族國家體制，顯然還是比所謂網絡性市民們的無政府主義的社群自治或者「世界聯邦」的各種構想更現實，也比一國支配狀態更容易被接受。

最近二十年來的國際化、超國家化以及全球一體化的過程中，跨越國界的市民社會的邏輯發揮越來越大的作用，國家主權不斷被相對化。雖然其中並不是完全沒有歐美主要國家在政治上的戰略性安排，但這基本上是資本主義世界經濟體制發展的必然結果。

四　在國際民主與國內民主之間

前面提到美國式的聯邦體制與國際社會之間具有一定的同構性，這樣的事態很容易造成一種錯覺——彷彿美國的正義觀就是世界的正義觀。我當然也高度評價美國對人類文明各個方面，尤其是在自由、民主、人權以及科學的偉大貢獻，但同時不得不指出，只要存在着不同的文明，就必然會呈現出與此相應的不同形態的正義概念、道德秩序以及價值觀，世界不必都以美國的是非為是非。儘管如此，我還是要承認：在構築國際秩序之際，美國的多元主義的、民主的國內管理方式的確具有相當程度的感召力和借鑒意義。何況，要求「世界性國家」美國把它國內民主的原則也適用於它對國際關係的處理是順理成章的。而按照國際民主的原則來建立和健全世界法治秩序，意味着真正落實並堅持主權平等，這顯然是符合小國或弱國利益的外交策略。有一點要注意：正如在國內弱者需要人權一樣，在國際社會中弱國尤其需要主權作為自衛的堡壘，除非它實際上或者在觀念上擁有某種文化霸權，或者它甘願成為一個所謂「降順國家」(chicken state) ⑮。

然而，具體到人權外交的場合，主權、人權以及霸權的三元互克關係造成了強弱易形，實力與勢力往往並不對稱，情況變得十分錯綜複雜。其結果，人權和主權這兩種本來都是來自歐美的普遍主義概念往往會在實踐中處於尖銳對立的狀態。然而，這樣的對立同時也有可能在國內和國際導致一連串微妙的相互作用：霸權國家以人權的名義干涉別國主權，別國則會「以其人之道還治其人之身」，要求廢除衡量人權的雙重標準、要求按照國際法規定的準則和程序對為人道主義而行使武力的行動進行審議和表決、要求落實主權平等的原則以及推動國際社會的民主化。反過來，霸權國家則可以採取價值同盟的方式和市民社會的普遍主義邏輯，要求反霸國家首先在國內也消除某一階級、某一政黨、某一家族甚至某一個人的「霸權」現象、推行「法律面前人人平等」和限制國家權力的憲政以及人民參與政治決策的自由民主主義。這就是國際民主化與國內民主化的互動關係。只要這種對話、交涉以及抗爭是按照一定的規則和程序進行的，不出現武力對抗的局面，那麼它就有機會成為國內政治的改革與國際秩序的建構之間互相激勵、互相督促的重要動力裝置。

目前世界已經進入後冷戰的時代，但是和平發展與軍備競賽的矛盾心理還在左右各國的決策。尤其是在亞洲，冷戰結構尚未解體。有的國家還存在着領土分斷的問題，而另一些國家沒有對第二次世界大戰以及殖民地主義統治進行必要的歷史清算，重新評價社會主義體制和重新建構國際秩序的作業也還沒有真正開始。在這種背景下，各國之間的關係變得更加撲朔迷離。為了維護民族利益、抵制霸權國家的利己性干涉，重新認識和強調主權優越性的原則是必要的。然而不得不承認，迄今為止，中國公眾傳播媒介發表的關於主權的見解顯得似乎過於單調、片面甚至在走極端。

從經典性主權國家到後殖民地化的民族國家，政治學原理發生了本質的變化，與此相應，國家主權的概念越來越以人民主權為內涵。仔細推敲中國政府提倡的所謂「沒有主權就沒有人權」的命題也可以發現，在很大程度上，主權其實只有通過保障人權和實行民主才能維持其合法性。誠然，「人權高於主權」的說法是不適當的，但根據社會正義的理論，「主權高於人權」[18]的說法更不可取，因為它很可能通向法西斯和暴君專政。應該強調的是主權與人權的一致性、關聯性以及均衡關係。前面已經涉及到人權在國內、主權在國外都發揮着通過法律規範保護弱者，矯正力量對比失衡的功能。在非經濟領域的現代化過程中，人權和主權一直在不同程度上處於某種互相依存的關係之中。儘管在霸權因素的作用之下，關於人權的標準與關於主權的話語經常會發生對立和衝突，但是，只要在人權與主權之間達成一定的均衡，就可以比較容易地避免國際政治問題的尖銳化。

總之，主權的雙重結構演化到當前的世界格局，政治性判斷變得越來越複雜而微妙了，因此圍繞主權問題還是要多對話，少對抗。通過各種不同層面、不同渠道、不同形式的對話，特別是通過在民族國家和市民社會的雙重結構中的建設性互動，中國應該並且有可能逐步克服自己在思想上、道義上、文化上的失語症和失範現象 (anomie)，在主權、人權以及霸權之間拓展出一片「和而不同」的公共空間來。

「人權高於主權」的說法是不適當的，而「主權高於人權」的說法更不可取。我們應該強調的是主權與人權的一致性、關聯性以及均衡關係。通過在民族國家和市民社會的雙重結構中的建設性互動，中國應該並且有可能在主權、人權以及霸權之間拓展出一片「和而不同」的公共空間來。

註釋

① 在格勞秀斯的著作中，開始把作為君主的優越性所有權的主權與私人所有權對立起來，承認後者的獨立性。絕對所有權的觀念是在十七世紀獲得優勢的。參閱村上淳一：《近代法的形成》(東京：岩波書店，1979)，頁80以下；劉軍寧：〈風能進，雨能進，國王不能進！〉，載《公共論叢．自由與社群》(北京：三聯書店，1998)，頁138以下；Andrew Reeve, *Property* (London: Macmillan, 1986), chap. 3。

② 霍布斯著，黎思復、黎廷弼譯：《利維坦》(北京：商務印書館，1996)，頁131-32。

③ 參閱沃勒斯坦著，川北稔譯：《新版．作為歷史性系統的資本主義》(東京：岩波書店，1997)，頁72以下。

④ Cf. Charles Tilly, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975) and his *Coercion, Capital, and European States* (Oxford: Blackwell, 1992); Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity Press, 1985).

⑤ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

⑥ 這種辯證關係在日本變臣民為國民的現代化過程也有典型的表現。參閱牧原憲夫：《在「客分」與國民之間——近代民眾的政治意識》(東京：吉川弘文館，1998)，頁15-16。

⑦ 蘭辛的秘密日記至今保存在美國的國會圖書館裏，還沒有公開出版。有關內容的披露和分析，據Daniel P. Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), chap. 2。

⑧ David Held, *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995), 78.

⑨ 詳見田口富久治、鈴木一人：《全球一體化與民族國家》(東京：青木書店，1997)，頁107以下。

⑩ 同上，參閱頁248以下。Cf. also, David Held et al., *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Cambridge: Polity Press, 1999).

⑪ 佐藤俊樹：〈所謂民族國家的系統〉，載井上達夫等編：《法的臨界(第二卷)——秩序觀的轉換》(東京：東京大學出版會，1999)，頁18。

⑫ 中村民雄：〈EU法秩序的理念與現實〉，同上書，頁23以下。

⑬ 參閱阿爾伯特(Michel Albert)著，小池春日譯：《資本主義對抗資本主義》(東京：竹內書店新社，1992)。

⑭ 舒密特著，佐藤經明譯：〈NATO不屬於美國〉，《世界》，1999年7月號，頁147。

⑮ 國家之間的關係從利益衝突和安全保障的角度來看，存在着「囚徒兩難推理」的困境，在一定條件下還會演變成一種「降順者出局的博奕(chicken game)」。如果採取和平主義的立場，「降順國家」是可以稱道的。但是，為了限制強權、維持國際法秩序，一般認為不應該鼓勵「降順國家」的傾向。當然，這麼說並不是要刺激好戰情緒，而僅僅意在預防國家之間的背信行為。Cf. P. Danielson, "The Rights of Chickens: Rational Foundations for Libertarianism?", in *For and Aganist the State: New Philosophical Readings*, ed. John T. Sandars and Jan Narveson (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996).

⑯ 例如，張琼：〈略論主權與人權的相互關係〉，中國社會科學院法學研究所編：《當代人權》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁342-43。有必要指出的是，張琼也注意到，國家權力不受限制的危險性，並非真正迷信「主權高於人權」的命題。

季衛東 日本神戶大學法學院教授

重探《尋找小津》反映的當代影像危機

● 劉建華

一　重探‧前瞻

德國當代電影導演溫達斯 (Wim Wenders, 1945-　) 在其電影《明日世界終結時》(*Bis ans Ende der Welt*, 1991) 中，把一顆核能衛星爆炸引致地球上一切磁性儲存的資料也被抹掉的危機放在1999年底發生。這雖湊合「千年蟲」引發的新型科技風險，但該故事更為深長的寓意在於述說一場人和影像未來關係，可能因科技的發達而面臨 (或實已在二十世紀發生) 的人文危機；不幸「影像危機」問題的抽象性令此一課題的研究一直未被認真審理。溫達斯雖然相信電影是二十世紀最卓越的藝術形式，但對於影像的未來發展卻憂心忡忡。對於影像問題的反思，向來是溫達斯的關注所在。他從出道至今所寫的多本文集和近二十多部電影作品，都表現出一套個人對於影像問題的獨特見解，有待我們仔細探討。

限於篇幅，本文只打算藉溫達斯1985年的作品《尋找小津》(*Tokyo-Ga*)，摸清現代都市人和影像身陷的處境，初步釐清影像危機的問題意識。科技在今天一日千里，但溫氏此齣舊作非但未顯得過時，相反仍表露出強烈的前瞻遠見。《尋找小津》是溫達斯第三齣「談論電影的電影手記」，對於此戲的分析固然已有不少，但我們若把溫氏的「公路電影」視為一種現代式「教育小說」(Bildungsroman) 的綜合性影像觀來把握，那麼就不難發現，當代電影研究雖在浪漫主義與存在主義等方向上着力，但卻普遍忽略了德國文化語境中，現代性學統中的批判理論學統 (如克拉考爾 Siegfried Kracauer)，以及視覺藝術上的紀實傳統 (如桑德 August Sander) 對溫氏在思考影像問題時所產生的深遠影響。故此，從現代學方向重探《尋找小津》未嘗不值一試。

二　《東京物語》的現代重寫

1982年溫達斯在羅馬一次放映會上，選擇了日本導演小津安二郎

(Yasujiro Ozu, 1903-63) 的《東京物語》(*Tokyo Monogatari*, 1953)，作為對自己電影工作有特別影響力的作品來播放，並觸發拍攝這個屬於自己版本的「東京物語」的念頭。溫氏聲明並非本着朝聖的心態「尋找小津」，縱然他相信小津的留世作品最有資格被擺放在電影藝術的殿堂。他之所以推崇小津，是因小津「在掌握了經由美國推展及至全球的電影的語言後，竟能反過來從中調製出一種完全個人的景觀；在拍攝某樣事物時，能讓事物保存原有的身份」。溫氏總結對小津的賞析，在片初把電影的本質界定為「提供一個這個世紀人類的真實和可行的圖像，從而讓人能夠認清自我」。順帶一提的是，溫達斯的好友、奧藉劇作家漢德克 (Peter Handke) 在寫作上滲用了小津的鏡頭敍事手法，同是溫氏消化小津的另一途徑。

本地作家何福仁在《再生樹》中以為：止於「呈現」固然可以沒有意義，小津的作品雖「平凡瑣細」，卻表現出「誠懇紮實」的態度；鏡頭的低放和近乎靜止，讓人物自然上演他們細緻平凡的悲喜，其中「反映社會、時代的面貌」，呈現出的「觀點」和「態度」，不比素材偉大論失色；《東京物語》是講述一段「倫常的旅程」，讓小津從中探討「人的本質問題」。此番對於小津的見解，竟和溫氏的「向量」(Einstellung/take's stance) 影像觀出奇地吻合。不過，把*Tokyo-Ga*譯為《尋找小津》，只道出了電影 (電影史自我指涉意識) 的部分內容。溫氏實際上還花了同等篇幅，認真地觀察當時的東京，把影像問題連同現代城市的生活模式一併思考。《尋找小津》雖說是向小津致敬，實際卻更重於揭示出該一父輩代的電影觀現已瀕臨消失，藉影像的「失真」現象 (或求「真」之提不成問題)，切入現代的影像危機。

學者威爾什 (Wolfgang Welsch) 認為，現代資訊社會中，尤其先進技術的發達和普及，確實使我們身處的世界泛起一股「審美潮／感知潮」(aesthetics boom)；對於世界的了解亦已不覺間「非實化」(derealization)。「膚淺」審美價值 (superficial aesthetic value) 沒錯給現代社會帶來了「表面的審美化」(surface aestheticization)，但這和以文化藝術重塑生活的審美化 (如波爾斯 Joseph Beuys 的「藝術概念的擴展」[die Erweiterung des Kunst-begriffes] 理路) 實質卻是背道而馳的。溫氏敏銳地察覺到，攝影雖能記錄一些影像，但卻逐漸阻礙和取代了我們的經驗記憶，影像「保存」的使命意義已失。現實社會中「影像變換的速度越來越急速和複雜，兼且商業味濃，反而使它變得甚麼也不能表達。……現今，影像已擾亂了人與人之間的交流，把人分隔開來」。

小津曾表示，他在《東京物語》「通過父母和子女關係的變遷，描繪了日本家庭制度的解體」。溫達斯看出，正是這份家庭生活、國家身份意識逐步瓦解的共同經驗，使《東京物語》產生跨越國界的廣泛共鳴。然而小津面對這些新事物衝擊，雖不慌急排拒，選擇的卻是被動的一份遠眺式的緬懷 (distant nostalgia)。尤其後期，固定的五十毫米鏡、遠距景深、重複起用的班子等，在形式上都標示着舊社會所提供的穩定性。溫氏由此猜想，面對現在近乎無序的都市，即使小津依然在

《尋找小津》所呈現的東京，為典型影像泛濫的現代都市，廣告無處不在。

世，他也不再可能拍出過往的那幅景觀。《東京物語》裏那對老夫妻從鄉下來到東京，當他們見到大城市的熙來攘往時不禁說：「我們一旦失散，就恐再見不到面了。」這或許正好是我們在城市和舊式影像觀道別前的最後影像。

三　現代都市的影像通脹

《尋找小津》中呈現的現代東京，為典型影像泛濫的都市：指示燈、霓虹招牌、廣告板、街招、櫥窗、電視牆林林總總；人們對出現在車身、車廂、衣服、塑膠袋，近乎無處不在的廣告訊息習以為常，任由它們侵佔公共和私人空間。電影其中一個由漫畫書緊接藝術館海報的鏡頭，正好顯出都市中影像異質大熔爐的無差異性格。不協調的嘈雜影像對人產生壓迫感，各式電子手帳儀器、遊戲機的發明，進一步加劇這份喧囂。影像的倍級增長、高速傳遞，引發影像通脹 (inflation of images) 的過剩，溫氏索性把它們類比為「藥癮」的耽溺和過量症候。但溫達斯同時也斷然拒斥《里斯本物語》(*Lisbon Story*, 1994) 中，失蹤導演消極認為再拍電影徒然加劇影像通脹那種本末倒置的想法。畢竟，現代都市人已被影像寵壞，總是貪求視覺優先的便利。

比較在《尋找小津》出現的另一位導演荷索 (Werner Herzog) ，他不惜到外太空也要找尋「透明未被污染的影像」，對此溫氏雖表同情和理解，卻始終相信電影的使命不能靠逃避現實都市的混沌 (chaos) 來實踐，因為「電影的發明不是要引使人們脫出世界，相反是要指引人們回到其中」。一段有趣的插曲是，在《明日世界終結時》中，溫達斯最終把女角送上「綠色太空船」環繞監察地球，幽了荷索的浪漫主義一默。我們或許確是被迫適應都市的駭人節奏，但交通、媒體等的發達確

實給予了我們全新的生存感覺和表達形式的契機。對影像通脹的批判，必須能同時體味眩目影像對現代人在感性上的吸引力。荷索謂「急需找尋些和我們文明狀況和人性靈魂深處相配的影像」，到頭來反可能揭發，原來我們心靈的蒼白和文明的空洞才是真正問題所在！這種憂懼並非無理，參與《明日世界終結時》劇本撰寫的澳籍作家凱里 (Peter Carey) 在其短篇小說《一則有關影子工業的報告》中，就作過如此深刻的譬喻。

依社會學家西美爾 (Georg Simmel) 的說法，現代性標示了「生命 (內形式) 反對 (外) 形式本身」。東京那幅不停流動的地鐵路線指示圖，彷彿就最能充當大都會無窮流動的精神象徵。諷刺的是，這種機器表現的生命朝氣，並無體現在人身上。個人生活對於進步神速的現代事態無能為力，標示着「客觀文化」與「主觀文化」的不對稱，於西美爾眼下，這正是現代人最大的文化危機與悲劇。電子影像倚仗自身動量規律繁衍，進一步促使影像脫離其原俑生活脈絡，形式最終妨礙了生命的自由發展。溫氏從小津墓碑唯一刻上的字銘：「無」，思索到「真實」從生活、從電影中流失。現代人各自追求「體驗」自己的「人生／生活」(Leben)；殊知個體的感性，要以其他客體媒介表達時，往往「生命感」欠奉。

製造酷真的蠟製食品擺設工場一幕，具體化表現「模仿」邏輯在社會的輻輳現象。

影像通脹的背後成因，主要是由於影像與商業目的的攪合所致。影像從原先「呈現」事物 (to *tell* things)，變質為「促銷」事物 (to *sell* things)，它們愈發打扮得漂亮誘人，為奪人們注意力而各出奇謀。《尋找小津》其中剪錄了一個電視廣告，特寫的女子臀部擠在螢光幕前不停扭擺。這不獨是對影像的賤用 (exploitation *of* images)，亦是對觀者的侮辱 (exploitation *by* images)。麻木不仁的影像，由於沒給人自由喘氣的空間，使人看來有窒息、被虐之感。《大路雙王》(*Im Lauf der Zeit*, 1976) 中，Weisse Wand (縮寫與溫氏名字相同的) 影院東主拒絕放映電影以捍衛影像的尊嚴時說：「電影是看的藝術，因此我不能播放這些純是對人欲望和眼睛進行剝削的電影，這些電影……殺掉了它們僅有的樂趣，摧毀我們任何對於它們和世界的感覺。」而溫達斯近作《暴力啟示錄》(*The End of Violence*, 1997)，更對現時電影界中變本加厲的「暴力醬汁」，要作出當面對質。

四　影像危機的社會邏輯

除了影像商業化的指控，《尋找小津》還有一個類推性 (analogical) 的論旨，即現代影像的膨脹在文化面產生一種猶如溢出的效應，滲透到文化的再生產系統；在高度分化的生活領

域間，出現了某種平行影像由「攝寫實象」(depiction of reality) 轉變為一發不可收拾的「再現」(representation/perceptions of reality)的發展邏輯。文藝理論家本雅明 (Walter Benjamin) 在〈機械複制時代的藝術作品〉(1936) 中已提出：「電影的社會影響，特別是……對文化遺產的傳統價值進行掃蕩的一面不容忽視。……一旦真實性這個批評標準在藝術生產領域被廢止，藝術的全部功能就會顛倒過來。」文化工業為追求規模成本效益、生產同質性的商品，反過來塑造市場消費者的欲望。現時文化理論界雖然對於「虛擬」(simulacra) 等主題不乏興趣，但由於缺少了在危機意識背後紀實傳統的批判支點，理論話語追隨現象的亢奮，同樣可以說是個症候。

在一次訪問中，溫達斯稱小津為自己唯一的電影「大師」(the only master)；然而小津既已辭世，他就只能成為《尋找小津》的中心缺席者。這或正好隱喻着在我們時代菲林拷貝影像電子數碼化，摹本 (copies) 處處取代「原裝正本」(master-copy) 之景況。在《尋找小津》中，將影像範疇「模仿」邏輯在社會作祟現象表現得最具體的，無疑是拍攝東京一間製造飯店酷真的食品菜單擺設的蠟製模型工場那幕：如何以準備一份真三文治的步驟來準備一份假冒的三文治，又或熟巧地製出「如假包換」的天婦羅炸蝦。溫氏在《都市時裝速記》(*Notebook on Cities and Clothes*, 1989) 開首說過：「你所說的話、所做的工作、所吃的食物、所穿的衣服、所看的影像、所過的生活，就是你自己—身份。」經歷原著的佚失—模仿的亂真—過剩的膨脹—商業性的硬銷，溫達斯看到現代影像的發展，有走向令使個體／事物個性淪喪的危機。

客觀／事態文化的自主邏輯 (autonomous logic)，無可避免致使主體發生異化，由此我們就能解釋《尋找小津》中，人們為何熱衷於機械性的行為。一列隊人在高樓大廈天台、幾層樓高的高爾夫球練習場平臺上，日以繼夜的發球，運動員的個性遭到遺忘。把高爾夫從綠郊移入市中心，不但使環境完全變更，運動的過程亦被肢解。弔詭地重複工作的刻板，就如鏡頭捕捉東京地鐵核票員配合人流時無經思考的機械性動作。沒錯，技巧的掌握 (mastery) 需要通過練習，但從中我們可以看到現代人「目的—手段」的通盤理性化，正入侵到生活的不同領域。人們不但如社會學家韋伯 (Max Weber) 所言被強迫工作，更亦被「強迫」耍樂。人們拿着一桶一桶的高爾夫球，就如同人們在柏青哥 (pachinko) 中心摟着一盤一盤的鋼珠般。人們緊盯着嚴重摧殘視覺的柏青哥或電子遊戲機等，重複又重複的畫面和動作使精神陷入恍惚的狀態。在密密排列的

在柏青哥中心的人們呆盯着遊戲機，精神恍惚、互不瞅睬。

遊戲機前，人們目光呆滯、互不瞅睬；《東京物語》首尾呈現的那種開放的社鄰生活，早已成為絕響。

五　兩極化的影像症

依照德國電影史脈絡，溫達斯的電影旨趣在「內容主導」(contentist) 和「感性主導」(sensibilist) 兩派陣營中歸屬後者。溫氏有自己的一套典型說法：「但願有這麼一種拍攝模式——就如同你張開眼睛望的時候般。只管看 (nur schauen)，甚麼也不用去證明。」溫氏從自己不由自主地觀看機艙所放映的電影體味到，文化工業生產的影像，有提供人們隔離現實的麻醉和慰藉的吸引力。所不同的是，溫氏看出這裏包含身份和影像關係「沉緬／遺忘」(behalten/vergessen) 兩極化的危險性。如西美爾所言：「在我們時代的生活中，也許一方面自我太多了，另一方面機械的東西太多了。」在《明日世界終結時》中，原先讓盲人接收影像的科技發明，結果卻觸啟了女角一股極度癮渴 (ein süchtiger Hang) 的潛伏自戀傾向，終日沉溺在自己的童年影像中。而《城中的愛麗斯》(*Alice in den Städten*, 1974) 的那位紐約女子，對故事主人翁溫特 (Winter) 的分析亦一針見血：以為其由影像而產生的身份疏離感，純是自己招惹的麻煩，皆因錯把影像和感受的「見—證」關係顛倒，才弄得生活一塌糊塗。

但把膨脹的主體由此迅速推歸為是消費性資本主義經濟下的意識形態並就此打發，無疑是偏激之舉。更刺激思考的，是溫氏看出在精英藝術領域中對自由的理解，並不一定如大眾藝術般依政經邏輯運作。透過和小津助手攝影師厚田雄春 (Yuharu Mohara)、演員笠智眾 (Chisu Ryu) 的訪談，溫氏藉兩人所流露對於小津的感激，點出「大師」在詞義上其實也包含使人誠心折服、「五體投地」的「主 (master) —僕」關係的一面。在溫氏和前輩導演安東尼奧尼 (Michelangelo Antonioni) 合作的《雲上的日子》(*Beyond the Clouds*, 1995) 中，模仿塞尚 (Paul Cézanne) 風格的繪畫者自辯道：「我想

厚田雄春在示範如何拍攝小津電影中常見的低角鏡頭時，不覺流露其對小津「五體投地」的敬佩。

抄大師的畫作，是想重複他的動作，希望意外捕捉到他的手勢……捕捉到天才的手勢比自己糊亂塗鴉來得更有滿足感。」不過，類似思想史家布克哈特 (Jacob Burckhardt) 或史壯柏格 (Roland Stromberg) 對於個人創立價值秩序的天才偉人論的合法性，在今天已備受質疑。取而代之，不外是以泛政治話語將箇中關係抹黑為掩藏權力關係中剝削的單面化指控。當代文化研究於此獨為文化工業下消費者的分歧性辯護，實在令人失望。

相對於個體化的另一端，是影像成為以集體失憶 (amnesia) 的方式來療補國家歷史創傷 (national trauma) 的催眠工具。溫達斯在萊茲 (Edgar Reitz) 的《星光下的電影人》(*The Night of the Filmmakers: German Cinema*, 1994) 中曾指出，影像在納粹時期被淪為宣傳的手段，使德國觀眾對於本土影像產生不信任的後遺症。在二次大戰後，日本和德國全面吸納美式生活文化尤其反映這一現象。在戰後德國美軍區成長的溫達斯，就曾對美國有過完美社會印象的嚮往階段。回顧起來，溫氏不禁託《大路雙王》主角之口喟歎：「『美國佬』已殖佔了我們的潛意識。」溫達斯在學生時期拍攝的《阿拉巴馬：二千光年》(*Alabama: 2000 Light Years*, 1969) 就捕捉到該年代德國年青人在社會運動激情退卻後，心靈在莫可名狀的挫敗感下向搖滾音樂靠攏，自身卻再提不出半點幹勁的精神面貌。

在溫達斯的鏡頭下，那群在東京鬧市街上起舞的年輕人，以美國文化的搖滾樂、油脂服式象徵反叛個性，自以為前衛，又不過是對舶來文化形象的模仿；非但算不上個人自我的有力表現，反倒是藉群眾中的「陌生化」才展露的膽怯行為。群體中的熙熙攘攘，成了現代都市人「自由」的新保證。緊隨節奏的一致舞式，又可哀地重複其父輩社會要求服從的刻板紀規。由此看來，戲中描述的東京不過代表了另一個徹底現代化的都市。溫氏在前赴拍攝東京迪士尼途中折回，正是「怕再見到另一個翻版世界」。由於文化是以「現成」的方式植入，缺少了自發生成傳統的根苗，因而更易變得追逐表面形式的極端非理性，往往比西方有過之而無不及。於是這些外植型的成分，在帶強烈傳統特色的日本尤其被鮮明呈現。電視中美國西部電影韋恩 (John Wayne) 影像的淡出，緊接收台的日本國旗國歌、廣告板上的日本女性搖身成為超人裝束，完全捕捉了其中的突兀。

但如劉小楓在《現代性社會理論緒論》所言，對於現代化的普泛化、全球化指控，若止於「依附—世界體系」論的文化批判，支撐的理念其實並不一定比古典社會理論更為有力。相反，由於古典理論從「現代性」整體着眼，是故對於審美和其他人文價值的關注分量和信念資源都往往比盛行的英美「文化研究」充備；以其審理當代文化、藝術和美學問題，應當更為全面與公允。不論個體自我還是社會文化，身份的奠定都需要成長的過程，不能順手拈來。近年身份意識抬頭，理論話語除了難以擺脫地緣、民族性牽涉的政治利益瓜葛外，以及與文化工業同出一轍的一些本土通俗流行文化迅速取代精英文化藝術位置，這些都無助於抗衡社會工具理性化和非理

女子搖身換上超人裝束的廣告，捕捉了日本社會外植文化成分突兀的視覺揉合。

性消費欲望的殊異組合，卻徒然助長了文化中(無目的性的)「美學價值」被(政經利益等)「交換價值」所替代。如溫達斯般，力求為個體開導出獨特的審美感性、為影像文化拓闊視野水平，相對仍是藝壇的少數和異數。

六　美學的危機與出路

《尋找小津》是溫達斯對於「影像邏輯」後設思考意味極強的電影作品，但主要側重於對現代世界的外在影像危機的描繪，着意提醒科技文化的邏輯(Gestell)，大有反客為主，取替人文影像的道德「向量」之勢。在科技闖進了人類感覺和認知的領域，我們不斷追求更高解像度影像的同時，留心事物的能力卻反倒在萎縮。可憐現代人對於電影與生活之間的鴻溝早已習以為常，每每以娛樂性作為電影的判準，對於影像危機的負面社會影響少有戒心。僅對科技作籠統的發泄性攻擊，無助於抗衡科學技術理想(technologische Lebensideale)在未來全面主宰我們的想像。我們的影像危機和西美爾所言的現代文化悲劇，其實同出一源。原因可能在於我們沒有給自己劃出相應的精神文化領域，信任美學和其他理念價值能提供人們世界觀、人生意義的自足性。「帶愛的觀照」(ein liebevoller Blick)，正是溫達斯影像觀回應影像危機的核心信念。至於溫氏的影像理論的紀實精神面相，是個至今仍待有心人開挖的重要課題。然而更重要的是，作為觀眾和消費者的我們如何自持和回應。

劉建華　1993年香港中文大學藝術系畢業，前香港中文大學人文學科研究所「文化傳統比較研究計劃」研究助理。

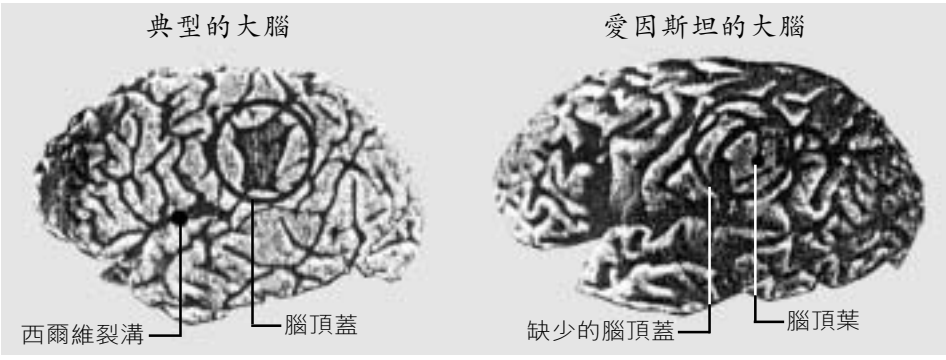
愛因斯坦的天才從何而來？

● 紀樹立

愛因斯坦發明相對論，首創宇宙學，從空間與時間的相對性運動推廣到宇宙整體的伸縮膨脹，把理論自然科學提到了又一個新高度。大哲人羅素(Bertrand Russell)有言：「科學大體上就是文明的同義語。」①作為天下公器，相對論承前啟後，造福全人類，實為人類現代文明所繫。剛剛過去的二十世紀末期，《時代周刊》反覆篩選之後，推許愛公為過去百年世紀巨星的代表，洵為定評。然而，愛因斯坦的天才到底從何而來？

1955年愛因斯坦溘然長逝於美國普林斯頓醫院。他自稱的「臭皮囊」遵照遺囑火化，永別人間，惟主持解剖的院方病理學家哈維(Thomas Harvey)博士違逆當事人初衷，將大腦保留下來。愛公生前貼身秘書杜卡斯(Helen Dukas)對此十分不滿，但長子漢斯(Hans Einstein)則同意將之用於科學研究。不久哈維離去，置地下室兩個玻璃罐中的「愛腦」於不顧，時人也多不以為然。哈維太太則更感厭煩，巴望有人「趕快把這鬼玩藝搬走」！後來陸續有人試圖藉之以探求愛公才智的生理基礎，雖不無發現，但缺乏理論高度。1988年哈維未能通過資格考試，失去行醫執照，八十歲還在一家塑料工廠上夜班。「愛腦」雖繼續得到知識界關注，卻由於現代腦神經科學步履維艱，徒然在甲醛液中浸泡了四十多個寒暑。哈維心灰意冷，一度想將之捐給愛公生前促建的希伯來大學，或者乾脆歸還普林斯頓醫院，徹底甩掉這個包袱。不料就在上個千禧年的歲竟年終，石破天驚，突然傳來意想不到的好消息：已有人初步發現愛因斯坦腦結構與其特殊功能之間的某種內在聯繫。

去年6月，加拿大麥馬斯特大學(McMaster University)的維特森(Sandra F. Witelson)博士、基格爾(Debra L. Kigar)博士與哈維合作，在醫學專業雜誌《刺針》上公布了這一發現②，美國《紐約時報》同時作了專題報導③，引起從學術界到一般公眾的注目。事緣維特森與基格爾自1982年開始研究一般腦結構與其功能之間的關係，90年代前後發現某種「少突神經膠質」對人類認知過程具有特殊作



用。正在為「鬼玩藝」煩惱的哈維得知後大喜過望，迅即與他們取得聯繫，三人遂於1996年決定合作研究這一特異大腦。現已發現，就在位於齊耳高度、從腦前延伸至後部2/3的下頂葉處，即人腦處理數學思維、三維形象和空間關係等的關鍵部位，「愛腦」確實不同「凡腦」：後者頂葉和顳葉之間通常由「西爾維裂溝」(Sylvian fissure) 所分裂，形成一道腦上天塹；「愛腦」裂紋卻在接近頂葉處戛然而止，急轉直上，繞過頂葉不再分裂。於是天塹變通途，保持了頂葉的相對完整，而頂蓋骨也模糊不見，因此整個大腦頂葉溝洫縱橫，路徑曲折，密密麻麻覆蓋全腦，聯結面積大於常人約15%。這意味着，更多的腦細胞或神經元更易於聯繫，可更好地協調工作。

麻省理工學院著名認知科學家品克 (Steven Pinker) 緊接着在《紐約時報》發表專文闡明④，大腦頂葉也即每一大腦半球頂端後部象限，位於初始視覺和體感之間的地方，是空間感的區域，那也正是我們賴以確定呈現於我們面前真實或想像事物的部位。這裏的下側小葉或骨葉低處隆起專司抽象數學和空間推理——可能因為數值感無非也是一種對空間範圍的直覺，人們就像沿着一條直線擺東西那樣進行數值演算。左腦半球這部位受毗鄰語言區的擠壓，一般小於右腦半球的對應部位。「愛腦」左右一般大，二者都大於常人而腦重不增。有了這個完整寬大的小葉，即可通過千百萬突觸所構成的微循環，容納更豐富也緊湊的空間與數學推理的邏輯思維線路。因此，思想敏捷、思路活躍的愛因斯坦之所以為絕世天才，很可能是胎兒發育早期自然形成的。

維特森博士還檢查了哈維從不同角度獲得的「愛腦」照片和數據，並對另外50片「愛腦」切片進行顯微觀察。對比91個普通加拿大人腦，其平均智商為115，略高於一般平均數。考慮到愛公死於76歲，又對比了8個年齡平均高於70歲的對象。結果，除上述頂葉異常之外，「愛腦」與「凡腦」並無顯著差別。總之，「這個大腦在數量方面並無任何異常之處。」

維特森重提人們耳熟能詳的愛公傳奇：他小時母親曾擔心他有智障——出生後頭大又有些畸形，語言遲鈍，三歲才開口，吶吶不成句，九歲還說不流暢，還有誦讀困難。小學教師直接視為低能，校長則安慰家人：「不必操心，反正他甚麼也做不成！」維特森提示，正是這一特異腦結構可為他的「智障」提供生理學詮釋：因為左腦部主導數學——空間推理功能的部位面積大，擠壓了毗鄰的語言區，造成語言能力遲鈍。但這卻造成了超常思維功能，並加強了相關部位的協調交流。正所謂失之東隅收之桑榆，愛因斯坦幼年的「智障」與他成年後的超人才智其實是同一腦結構特徵的兩種表現。他之成為代表世紀文明的曠世奇才，正合於低能與天才只是一線之隔這一說法了。

① Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1955), 34.

② Sandra F. Witelson, Debra L. Kigar, Thomas Harvey, "Department of Medical History: The Exceptional Brain of Albert Einstein", *Lancet* 353, no. 9170 (19 June 1999).

③ Lawrence K. Altman, "So, Is This Why Einstein was So Brilliant?" *New York Times*, 18 June 1999.

④ Steven Pinker, "His Brain Measured Up", *New York Times*, 24 June 1999.

寬恕及跨文化哲學實踐
——德里達訪談

● 張　寧

寬恕 (pardon) 問題是德里達 (Jacques Derrida) 教授近兩年來一直在討論的主題。他從該語詞的日常用法出發，探討其語義形構的源流以及其政治、法律及宗教的意義，並從哲學上追問其構成的條件，以此切入人類社會面對罪惡，尤其是面對如納粹集中營、南非種族隔離制度等反人類罪行的當代實踐的倫理與法理基礎的建設①。這個有着其特殊猶太基督教背景的概念所涉及的具體社會、法律、政治、宗教問題其實遠不是封閉的，它對思考其他文化中同樣的問題也是有價值的。事實上，在所有的文化中，寬恕問題所涉及的恐怕都不僅是社會、法律、政治、宗教的邊緣問題，但由於問題構成的方式、主從秩序不同而有顯有隱。

筆者有幸在巴黎多年聆聽德里達講課，對他近年的工作有所了解。希望以下的訪談有助於中國學術界掌握他的新思路，以便他在2001年訪問中國時，雙方都能有效的展開對話。以下▲代表筆者的提問，■代表德里達的回答。

▲　您在近年來的著述與授課中越來越多地觸及到責任、接待、友誼、寬恕諸如此類的問題，它們都直接或間接地屬於倫理學範疇的課題。這可能令那些只認識您前期工作(如解構，通常被解釋為本質上是「無涉道德」的 a-morale) 的人感到驚訝。當然在您最初的哲學生涯中也能發現某種「倫理學」的或趨向倫理學的關注……，但總的說來您目前的這種工作是否意味着某種演變或轉調呢？

■　您提出的這個問題，既是必要的也是難以回答的。為了回答它，我可能首先會說賦予解構一種「無涉道德」、「無涉倫理」(anéthique) 的形象既是一種假象又有簡單化之嫌。我認為從一開始倫理的牽掛就是存在的，它以保持對某種道德或倫理學說之關懷出現，它所關心的是追尋使倫理成為倫理的那種東西。自從1964年我關於萊文納斯 (Emmanuel Levinas) 的那些文本起，解構思想就關涉倫理、道德責任問題，而我關於萊文納斯與福柯 (Michel Foucault) 的文字則表明倫理學問題一直就與解構聯繫在一起。因此，從某種角度看，倫理學關注之於我並非新來乍到。不過，在我最近的文本中這種關注的確有加強的趨勢。但不存在任何的斷裂，僅僅只是語氣上與分量上的變化。

其次，即便在表面上倫理學的課題更能呈現的今天，如一般意義上的接待、責任、暴力、寬恕等，在這種提問的時刻，我也並不是在提供某種道德訓誡。我嘗試去做的仍然是以解構的方式尋找道德、也可以說法律、習俗、倫理或道德價值傳承的源頭與可能性。所以從某種角度講，解構一方面總是與道德關懷相連的，另一方面，如今分量上的加強也並非要將解構轉變成一種倫理學或變成道德學：重點的位移其實在別的地方。

▲　那麼，既然「寬恕」問題現在浮出了您思考的地平線，您是否可以談談這個課題是如何進入您的哲學關懷的？

■　我會這麼回答您。首先，很顯然，沒有一種倫理文化可以脫離與惡、過錯、背信 (parjure) 的關係。從某種角度講，所有道德錯誤都是一種背信，廣義上的背信，因為道德過錯在於背棄了諾言，至少是某種不言明的諾言。做惡，一方面意味做了惡事，如殺人、偷盜等，另一方面指的卻是背叛了這類不言明的、作為責任感而存在的承諾。從某種意義上講，所有的犯罪、所有道德過錯都是一種背信，因而我們不能只研究道德而不去探討過錯或罪惡，也不能不研究那可能就是構成承認過錯及要求得到寬恕的東西。這樣一來，關於寬恕的提問就變得不可迴避了。

很顯然，沒有一種倫理文化可以脫離與惡、過錯、背信的關係，因而我們不能只研究道德而不去探討過錯或罪惡，也不能不研究那可能就是構成承認過錯及要求得到寬恕的東西。這樣，寬恕的提問就變得不可迴避了。

不過，與此同時，如我所意識到的那樣，如您所意識到的那樣，也如所有人意識到的那樣，解構所處的那個文化到底首先指的是歐洲文化，也就是說一種具有《聖經》傳統 (包括猶太教、基督教、伊斯蘭教版本在內的) 和希臘遺產的文化，尋問寬恕的這種涵義從哪兒來的、包括些甚麼內容以及它可能有的矛盾是甚麼，對我來說是意味深長的。

因此，我就在研究生課程中開始了某種有關「寬恕歷史」的探討。寬恕的概念史十分複雜，它經過多種《聖經》文本書寫，因此經過了多種語言 (希伯來語、希臘語、拉丁語) 和多種不同的文化：寬恕的猶太文化不同於它的基督教文化。很快，像古希臘

寬恕文化內部的矛盾性可以大略表述為：一方面，寬恕應當被無條件的給予；然而，寬恕存在另一面，我稱為有條件的或經濟學的寬恕概念：寬恕只有在他者加以請求、承認錯誤並表示懊悔的條件之下才能被給予。只有通過「悔過」，罪犯才能轉變並且承諾不再重犯。

人是否有其自身的寬恕概念成了課程的關注點。某些研究希臘文化的人類學學者否定希臘存在着這個概念，並認為在希臘世界存在着與這種寬恕相近的東西，但它並非就是這種寬恕。那裏存在着與理解他人相似的東西，存在着給他人帶來可減輕罪行的情節的某種判斷，但所有這些東西都不是來自猶太文化和基督教文化的那種純粹的寬恕。

所以，開門見山地說，我在追尋這種關於寬恕的文化記憶的同時，很快就被存在於寬恕文化內部的某種矛盾性所吸引。剛才我說到過「寬恕史」。亞凱勒維奇 (Vladimir Jankélévitch) ② 有一篇關於Shoah，關於本世紀滅絕猶太人的文本，顯然它對於有關寬恕的整個反思是個比較特殊的例子。文中說道「寬恕死於死亡集中營」。換句話說，當一種像大屠殺那樣的滔天罪惡發生時，也就無所謂寬恕了，寬恕作為一種人類行為就到頭了。

所以我在這種寬恕史中關心的是它的某種矛盾性。這種矛盾可以大略表述為：一方面，寬恕應當被無條件的給予，即無償地給予，無需任何條件，無需期待任何交換，無需等着別人的回饋。寬恕的這種無條件特質是以某種方式被記錄於猶太教與基督教傳統中的。然而更常見的是它以它的另一個概念散布於經文與《聖經》當中，我將這個概念稱為有條件的或經濟學的寬恕：寬恕只有在他者加以請求、承認錯誤並表示懊悔的條件之下才能被給予。只有通過這種「悔過」，罪犯才能轉變並且承諾不再重犯。而事實上，寬恕的這種有條件邏輯在我們研讀過的所有文本中比對無條件寬恕的要求更經常地佔上風。

我想這種矛盾性就在文本自身當中，就存在於寬恕概念本身。既然我繼續以一種解構的風格處理這個歷史，就讓我們說，對寬恕的解構涉及的是寬恕的某種自我解構：寬恕概念本身「內裂變」，自相矛盾。正是圍繞着寬恕的這種經濟學，我的工作得以組織起來。

▲ 我總是對當代處理諸如「寬恕」這樣一些問題的宗教潛在要素印象深刻。看起來甚至是在最為非宗教化的思想中，為了便於理解也不能迴避對上帝等的參照。中國沒有這個上帝，中國的信仰脈絡與西方不同……因此就有以下這個問題：既然這個概念涉及全人類，而人類的經驗又各有不同，有的思想形態中甚至消解了提出這個問題的可能性，那麼怎樣才能用普遍性的術語去探討和思考這樣一種問題鏈呢？

■ 當然，在非歐洲背景中，我所說的那種寬恕可能根本就沒有顯現，或者以別的方式顯現。

儘管我對非歐洲文化所知有限，但我所感興趣的，我將不用「比較主義」稱呼它，仍舊是文化間可能存在的差異和相似性 (共同特徵與差異特徵)。我所說的是「歐洲文化」(當然同質性的歐洲文化並不存在：歐洲文化中有猶太教文化，而猶太教中又有多種流派；歐洲文化中還有基督教文化、希臘文化，之後的羅馬基督教文化，新教文化……所有這一切構成了一個有差異的、異質的歐洲) 與非歐洲文化之間的同異，它們固然有您文本中解釋得很好的一些鄰近的、相似的價值，它們允許某種限度上的翻譯，但同時也限制了翻譯的可能，因為文化系統中有些東西是不允許翻譯的。我想到的既是語言學意義上的翻譯，

又是非語言學的，或者說是廣義文化學或語義學意義上的翻譯。

因此，我並不認為這個問題鏈——讓我使用您問題中的那個詞——具有普遍性，但與此同時，尤其在基督教文化中存在着一種普世性意願。當說到無條件寬恕時，人們追求的自然而然地是對一切社會歷史限制的溢出(超越)。因而，我們要打交道的就不只是文化間的相對主義式分類。在每種文化中，尤其是在日益普世化、國際化的基督教文化中(聖保羅乃是這種國際化的典範式人物)，自然存在着一種伸展趨勢，存在着一種普世化方案。

這一點與我在這個關於寬恕問題的研究課程中的關懷之一相吻合。這就是怎樣解釋今天在世界範圍內，有許多涉及兩次世界大戰及本世紀最後幾十年的集體犯罪的由集團、政黨、國家首腦、民族國家進行的要求悔過或請求寬恕的場面，即便有些時候當事者是非基督教文化的，而且基督教意義上的寬恕概念也可能與之無關。我所感興趣的是，事實上今天我們在全球化(世界化)場域中目睹了悔過或寬恕變成了一種具有普遍特徵的場景——所以說多少有些混亂的翻譯，正在政治領域中運作着。要求寬恕的例子在近幾十年來的歐洲比比皆是，有來自教會的、醫療合作組織的，也有來自政府或教會首腦的。

但我也曾對，比如數年前，日本首相村山以個人及首相身份就日本的戰爭罪行向韓國所表達的「某種深切的道歉」，留有印象。即便那並非對寬恕的請求，但至少是某種道歉。之後，如您所知還有日韓政府間的談判。而每一次都涉及到在那些非基督教語言和文化中對那些相似於基督教的價值的翻譯，而這個過程中，寬恕的無條件性與有條件性之悖論重新得以彰顯。因為這些來自政府或教會首腦的悔過場面，自然是以一些有條件的交換策略進行的。因為這麼做是為了改善外交關係、改善市場環境、使某種關係(如人們所說的那樣)正常化，而所有這一切自然都有賴於一些條件，因此這不是無條件的寬恕。也就是說它從請求寬恕的一開始就是有條件的，而請求寬恕等於判定自己作錯了事，其潛台詞指的是保證不再重犯並且重新做人。自然地，寬恕的疑難之一就是當一個人請求寬恕，說「我不再是同一個人」時，我們可以發問：誰原諒甚麼，誰原諒誰。不是這樣嗎？

▲ 這個問題不能簡單地在中國文化脈絡中加以表述……

■ 這正是為甚麼我對您所寫的關於〈寬恕問題與中國脈絡〉那篇文章中的一切深感興趣的原因，我注意到那些需要極其嚴格分析的相同點與相異點，而我自然無法勝任這種工作……

不過，比如宥、赦、恕、慈悲這些概念可以在《聖經》語言中找到相應的詞，但其一般邏輯和文化脈絡顯然是不同的。然而，我們可以嘗試，像您所作的那樣，用grâce來翻譯「赦」，用mansuétude來譯「恕」等等，當然這種翻譯不僅限於語詞。

同時，那個寬恕不是向上帝請求的。人們在此碰到的困難與在基督教脈絡中相似，因為很難知道寬恕是人類的事務(即人寬恕人)抑或是只有通過上帝人才能做的事。福音書上說：如果你寬恕一個人，那麼上帝就寬恕你。所以說，寬恕究竟是人事還是神事，在西方這個古老的傳統中也並非是個已解決了的問題。

當說到無條件寬恕時，人們追求的自然而然地是對一切社會歷史限制的溢出(超越)。因而，我們要打交道的就不只是文化間的相對主義式分類。我所感興趣的是，事實上今天我們在全球化(世界化)場域中目睹了悔過或寬恕變成了一種具有普遍特徵的場景。

同樣的情況涉及政治領域中的「赦」。我對您文章中涉及這個主題(即「宥」與「赦」的概念)抱有很大的興趣。無疑像您所知道的那樣，在西方主要的政治傳統中，赦免權正是由上帝授予具有神聖權力的君主的，而處於法律之上的君主有寬恕權，即有赦免一個被人間法律判了罪的罪犯的權力。這種赦免權顯然有其基督教根源，但它被現代非神權的民主國家所繼承，比如說法國，其國家首腦具有國王一樣的赦免權，也被美國這樣的半神權國家所繼承，美國總統或州長同樣具有赦免權。這裏存在着一個十分吸引我的巨大的問題鏈，那就是西方神學政治的問題鏈。

比如，我常常引用康德(Immanuel Kant)的那個文本，它在關於赦免權方面上說是個極其曖昧的權利。它對一個君主來說關係到那種最高權力，即最高君權，它在赦免一個罪人的同時凌駕於法律之上，但同時康德卻說這可能變成最不公正的權利。何故？因為君王不應當有權赦免，除非他本人是受害者，他不應當有赦免權③。

這種謹慎讓我聯想到您在文章的某個時刻說過的，您在那裏提到康德並且就佛教提出：「存在一個我們可以向他請求寬恕的他者嗎？原則上只有通過自己靜思與『止觀』的修煉功夫才能逐漸地使自己擺脫從前行為的後果。原則上，沒有任何人能夠代替我去中斷這種輪迴……。」

這可能是說唯有有罪者可以請求寬恕，也唯有受害者才能給人以寬恕。第三者不能為之。因此，誰寬恕誰是個很嚴重的問題，人們可以在西方基督教傳統的脈絡中提出並加以追問，也能在您所提到的那個傳統脈絡中去尋求。

唯有有罪者可以請求寬恕，也唯有受害者才能給人以寬恕。第三者不能為之。因此，誰寬恕誰是個很嚴重的問題。寬恕不是一種法律概念，也非一種刑法概念。原則上，寬恕與法律在西方文化中是異質性的。為了使這種比較和微觀分析能夠堅持下去，就必須追問我們譯作寬恕的那個東西與刑法秩序間的關係。

我想回過頭來談談南非的情況，在所有的政治範例中，我對它的興趣最強④。南非政府在結束種族隔離制度之後的今天，設立了一個「真相與和解委員會」，目的在於對那些受到種族隔離制、反人類暴行迫害的受害者進行聽證，也讓犯罪者訴說真相，以便決定是否能夠實行大赦。我嘗試去表明這個委員會是如何被它的主持者屠圖(Desmond Tutu)大主教「基督教化」了的，為甚麼寬恕的特質不同於大赦的。大赦強調的是在法律面前抹去一個過錯，而寬恕卻不是一種法律概念，也非一種刑法概念。

我不知道，在將我們稱作寬恕的那個東西與中國文化脈絡或一般的佛教文化中用來翻譯寬恕的那種東西作比較時，是否能夠將寬恕與法律(尤其是刑法)分隔開來。原則上，寬恕與法律在西方文化中是異質性的。為了使這種比較和微觀分析能夠堅持下去，就必須追問我們譯作寬恕的那個東西與刑法秩序間的關係。

▲ 我給您看的那篇短文只是為了準備這次訪談而匆忙寫成的。我首先查看了關於pardon一詞的現代漢語翻譯，然後追索這些詞的詞源和古義。也許這樣做能夠更好地突出「寬恕」這種西方經驗的特性。但是我想這種工作難道不應當走得更遠些嗎？

■ 我以為有兩個方向，它們不一定不相干但還是有所不同的。一方面，有哲學、人類學、語言學、文化學、語義學上的分析……，我們所作的、我們現在所談論的以及你我這樣的人應當去研究的就是這樣的工作：分析文本、文化、記憶等。但是這種可以說是理論上的分析是由今天世界上真

實發生的那些事情引起的，也正是在這個現實中這些「翻譯」發生了。

近日世界的地緣政治舞台日趨同質化，或者說無論怎樣，從國際法的角度去看都存在着許多翻譯的問題。關於人權問題的解釋是當今世界歷史的現實舞台上一個棘手的問題。比如我剛才提到過的那些政治個案，那些現實的例子都是在人權話語與「反人類罪」概念之背景下提出來的，後者是二戰結束後由紐倫堡法庭提出並以一種可以說是行為句的方式被加以複製的概念。我剛剛說過的所有情形都涉及這兩個概念。南非「真相與和解委員會」所處理的核心問題——南非種族隔離制被國際法庭定義為一種「反人類罪行」。

人權或反人類罪這種概念是否具有普世價值呢？它想要成為普世性概念，但它能夠得到普世性認可嗎？您也知道那些目前發生在西方與中國之間的人權及人權解釋法的論戰。自然，出於某些有待分析的理由，有些人要求切合自己的人權解釋法，即便是希拉克總統也曾以一種廣受批評的姿態宣布過人權有不同的合法解釋，比如說中國目前的解釋就未必一定要和我們的解釋一樣，因此這一切恐怕都得進行辯論。這些緊張表明，在現實中存在着嚴重的翻譯學的問題(它涉及的不僅僅是語言學層面)、諧調化與同質化問題。

顯然，寬恕問題是諸種中心問題之一，因為它涉及到寬恕與權利的關係，涉及到國際權利的同質化過程等。您知道國際法庭目前的方案，以及法國為了適應它而引發的眼下的修憲辯論。所有的國家都不接受這個法案，我想中國也是如此。

那正是我稱作歷史現實中的現實翻譯的問題所在。這是一條路。另一條路是知識份子的工作，像我們所做的文本分析和文化分析那樣的工作。

▲ 這是所謂的跨文化關係問題的兩個方面……

■ 自然，應當充分考慮文化的複合性，將之當作複合體來研究並嘗試尊重其差異性。但是，難道沒有必須避免向某種相對主義的經驗主義讓步的時候嗎？

這不僅僅是個理論問題，也是個政治實踐中的燙手山芋。大家都知道這是個力量對比的問題，比如說如果某個民族國家以其經濟軍事等方面的實力不接受另一個族群的習慣，那就會發生一些具體的矛盾。比如說西方人每次都自問：如果中國不遵守人權，西方國家是否要與中國斷交？這涉及霸權的問題。當一些國家自以為最強，同時亦自稱擁有對這對那都是普世主義的學說並強加給別的文化時，究竟會發生甚麼樣的問題呢？

這些都是迫切需要解決的棘手問題。其迫切性要求包括人類學家、哲學家、法學家在內的知識份子去思考，即便他們不是自動自發地要作這種反思工作。

▲ 在中國和在其他地方一樣，問題總是在於甚麼是建立普世標準的基礎(如以甚麼語言，在那種文化脈絡中講，古今中外的概念如何銜接轉換等等)。

■ 當然。即便是國際人權宣言怎麼翻譯？每種文化怎樣才可以說是將它化為己有了？因為它一般來說是以西方語言來表述的。一個沒有相同的哲學、宗教等前提條件的文化，怎樣才能將它化為己有呢？

人權或反人類罪這種概念是否具有普世價值呢？它想要成為普世性概念，但它能夠得到普世性認可嗎？您也知道那些目前發生在西方與中國之間的人權及人權解釋法的論戰。這些緊張表明，在現實中存在着嚴重的翻譯學問題（它涉及的不僅僅是語言學層面）、諧調化與同質化問題。

然而當中國接受了馬克思主義哲學話語時，一種巨大的挑戰和任務就向中國提出來了。毛澤東思想曾經也是一種巨大的翻譯操作，它既引進了外來思想又沒有放棄中國的舊桶，所以，引進與轉換並不是從現在才開始的。那是一種持續的革命……

▲ 我想回到差異概念上來。您的哲學工作中可以說是將這個命題推至極點，如死亡作為生命的延異源，瘋狂作為理性的延異源，文迹作為邏各斯的延異源等等。而在國外，您的這種理路被廣泛地用及文化批評領域，成為解溝西方中心論的一個重要話語參照點。而且您在西方生活與工作，以哲學的方式親身體驗了西方內在的差異，如猶太傳統、希臘傳統、法國和德國哲學等。那麼您如何去感受與中國或遠東那樣一個經驗上極為遙遠的跨文化關係呢？它是否只能是一般差異中的某種補充？

■ 我不想籠統地談西方，因為它有太多的差異：每個歐洲文化內部的差別就像這些文化間的差異一樣淵深萬丈。但是在所謂的歐洲，無論是《聖經》的還是希臘的，與自身也是多樣性和異質性的遠東之間，在這種完全意義上的繁多性之間，肯定存在着一些相似性和可能的通道，它們使得翻譯操作成為可能。當我說翻譯時，不只是語言上的，也是文化上整個移植的環境。

然後，我要說的是必須對某種極端相異點、某種絕對不可譯性加以考慮。在每個文化或次文化中，都存在着一種不允許翻譯的異質點或某種絕對相異性。但這種絕對相異性不僅僅存在於歐洲與東方、佛教與道教等等之間。它就在每個獨特性 (singularité)之間。

在每個文化或次文化中都存在着一種不允許翻譯的異質點或某種絕對相異性。要想有寬恕就必須有絕對的、不可移植的差異。這可能使得寬恕不可能！在研究班課程中，我一直在說寬恕是不可能的。它的可能性正是在它的不可能性當中。而寬恕乃是一種極端相異性的經驗。

從某種角度上說，寬恕的問題鏈告訴我們的就是這個。我只有在與某個我甚至不理解的絕對他者發生關聯時，才能進行寬恕或者說考慮寬恕問題。如果我了解這個他者 (比如說他為何犯錯，他為何得罪於我)，如果我進入對方的角色或者對方在向我請求原諒時站在我這個受害者的位置上的話，那麼就有了某種認同化過程，也就不再有寬恕可言了。要想有寬恕就必須有絕對的、不可移植的差異。這可能使得寬恕不可能！在研究班課程中，我一直在說寬恕是不可能的。它的可能性正是在它的不可能性當中。

所以說，這種絕對相異性不僅僅存在於文化間、語言間，也存在於獨特性之間。只要有罪惡，就有極端相異性 (altérité radicale) 存在。而寬恕乃是一種極端相異性的經驗。只有當我面對某個我根本不了解、離我無比遙遠，而且我無法認同於他、他也無法認同於我的人時，寬恕才是可能的。

所以，差異或者說相異性問題存在於所謂的文化、語言、歷史、記憶之間，也存在於絕對獨特性之間。當我說「獨特性」時，是為了迴避使用那些哲學上過於被「個體」(individu)、「人格」(personne)、「我」(moi)、「意識」(conscience)、「潛意識」(inconscient) 等浸染過的詞或概念，因為所有這些都已經是些擁有某種屬於特定語言、特定文化之歷史的哲學概念……這裏我寧願不使用它們。我之所以用「獨特性」這個詞，是因為它最為單純地表達了「獨一無二」和他性之義。

現在我想問的是：是否能夠，比如說，在漢語中嚴格地譯出獨一無二與非獨一無二，同一個與另一個之間的差異呢？我說「另一個」，即極端相異性時很坦然，但去思考它卻不容

易，而且我終究是用自己的語言去說它的。關於極端相異性的理念是不是某種可以在中國文化中被思想被言說的東西呢？我猜想答案是肯定的，但我沒法回答這個問題。

▲　這些詞單個地都是可以在中文裏翻譯出來的，但作為概念就會遇到困難。

■　像超驗性、絕對超驗性這些概念一樣？

▲　也許也包括絕對差異這類概念。

■　如果沒有絕對差異的理念，可能我所談的絕對寬恕的理念也就沒有意義了，也就沒有機會以它的身份顯現，即以沒有「同情」、沒有「宥」、沒有「恕」、沒有「慈悲」的、無條件的寬恕身份顯現。我所說的那種寬恕超出了「寬大」(indulgence)，超出了「恕道」和「慈悲」。因同情而寬恕，也就是說憐憫他人並分享他人的感情，也就意味着沒有寬恕。寬恕是超出同情的。

不過與此同時，《聖經》傳統中也有同情的一種出處。但寬恕是超出這種同情的。您看到這種困難了嗎？

▲　那是超人性的……

■　是超人性的，這是超人性的人性。它既是人性又是超人性的人性。它也涉及到神與動物的問題。超驗的上帝會變成甚麼？祂的位置在哪裏？人神關係、人與動物的關係，在中國文化中是以同樣的方式分類的嗎？我回答不了這些問題。這是我的問題所在。

▲　比如，佛教思想中的差異概念比較不那麼極端……

■　您知道人與動物的差異在歐洲也有一個歷史。這種差異並非總是一成不變的。比如，它在古希臘或中世紀比笛卡爾之後更有連續性。在西方，存在着一種複雜化了的人與動物間關係的歷史，而且遠未結束。

註釋

① Jacques Derrida, "Justice et pardon", *Sur Parole: Instantanés philosophiques* (Paris: L'Aube, 1999), 123-42.

② Vladimir Jankélévitch, "Le pardon", *Philosophie morale* (Paris: Flammarion, 1998), 993-1149.

③ 「赦免罪犯權無論是減輕刑期還是免除刑期的確是君主所有權利中最為微妙的權利，因為儘管這種權力賦予君主以威嚴，但無論怎樣它並不會提供少一些犯嚴重不公之錯的機會。臣民間彼此所犯的罪不屬於君主行使該權的統治權限，因為對於臣民來說犯罪不受懲罰乃是最大的不公。只有本身受辱者才能使用這個權利。從安全着眼，如果不處罰會構成某種對人民自身的危險的話，君主恐怕甚至就不能行使之。這是個唯一稱得上王權的權利。」Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, vol. 6 of *Gesammelte Schriften* (Berlin: Preussischen Akademie der Wissenschaften), 337。

④ 德里達很早就寫過有關曼德拉的思想與行動的論述，如 "Admiration de Nelson Mandela, ou Les lois de la réflexion" (1986), 收於Jacques Derrida, *Psyché, Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), 453-74。德里達於1998年訪問南非，並獲曼德拉總統的接見，親身體會了南非民族和解過程中的創意與艱難。

張　寧　巴黎大學文學博士，現任巴黎高等社會科學院現當代中國中心合作研究員。

現在我想問的是：是否能夠在漢語中嚴格地譯出獨一無二與非獨一無二，同一個與另一個之間的差異呢？關於極端相異性的理念是不是某種可以在中國文化中被思想被言說的東西呢？我猜想答案是肯定的，但我沒法回答這個問題。

重溫學者志業

● 何懷宏

如果説今天人類正在進入新軸心時代，面臨新的文化創造的話，那麼，與此直接相關的是知識份子的社會功能問題。所以，在這個時候重溫一下學者志業，重思一下學者本分也許是適時的。

我們正在進入一個千年一遇的世紀，進入公元(耶穌)紀年的第三個千年。而在公元前的一千年裏，尤其是公元前800-200年之間，在世界上不同的幾個地區都不約而同地進入了雅斯貝斯(Karl Jaspers)所稱的「軸心時代」，各自獨立地奠定了自身文明和精神的基礎。與本文題目有關的是，在軸心時代的突破中，興起了一個新型的精神和知識階層，例如希臘的哲人、以色列的先知、印度的婆羅門、中國的士，正是他們成為新文化的創造者和某一種文化傳統的傳承者。如果説今天人類正在進入新軸心時代，面臨新的文化創造的話，那麼，與此直接相關的是知識份子的社會功能問題。所以，在這個時候重溫一下學者志業，重思一下學者本分也許是適時的①，我想通過追溯近代以來有關學者志業的三篇講演來做這件事。

一　十八世紀的觀點：理性人的代表

這三篇講演分屬三個世紀：十八世紀末、十九世紀中和二十世紀初。第一篇講演《論學者的使命》(*The Vocation of the Scholar*)是費希特(Johann G. Fichte)1794年在耶拿大學所做，費希特首先談了自在的人的使命和社會的人的使命②。他認為，人作為有限的理性生物，其使命是無限完善。人固然永遠達不到完善的最終目標，卻可以無限地接近這一目標。同樣，人作為社會的成員，固然也達不到使所有社會成員都趨於完善和一致的最終目標，但也要不斷地力求使別人因你的工作而變得更完善，使所有社會成員不斷接近一致③。

那麼，作為一個特殊的社會階層的學者的使命究竟是甚麼呢？費希特認為，要保證人的全部天資得到同等的發展，首先就要有關於人的全部天資的知識，要有關於人的全部意向和需求的科學，要對人的整個本質有一個全面的估量。而為了這種知識，社會就應當有一個佔有這種知識的特殊階層。此外，還要有關於如何發展和滿足這種天資和需求的科學，因為那種需求的知識應當同時與手段的知識統一起來，只有憑藉這些手段，需求才能得以滿足。頭一種知識是根據純粹理性原則提出的，因而是哲學的；

第二種知識部分地是建立在經驗基礎上的，因而是哲學—歷史的。另外，我們還必須知道我們所處的社會在一定的時代處於哪個特定的文化發展階段，這個社會從這一階段可以上升到哪個特定階段，社會為此應當使用哪種手段。為此，我們必須詢問經驗，必須用哲學眼光去研究過去時代的各種事件，必須把自己的目光轉到自己周圍發生的事情上，同時觀察自己的同時代人。因此，社會所需要的這第三部分知識就是純粹歷史的。上述三種知識結合起來就構成了我們所謂的學問，或者至少應當稱為某種專門的學問，誰獻身於獲得這些知識，誰就叫做學者。

並非每個人都應當在這三個方面掌握全部人類知識；這大多是不可能的，正因為不可能，如果非要這樣做，就會一事無成，就會浪費一個社會成員的一生，因此，各人可以為自己劃出上述方面的個別部分進行研究。由此，就產生了學者階層的真正使命：高度注視人類一般的實際發展進程，並經常促進這種發展進程。作為社會一個階層的學者的使命主要是為社會服務④，因為他是學者，所以他比任何一個階層都更能真正通過社會而存在，為社會而存在。

學者特別擔負着這樣一個職責：優先地、充分地發展他本身的社會才能、敏感性和傳授技能。另外，由於提高整個人類道德風尚是每一個人的最終目標，不僅是整個社會的最終目標，也是學者在社會中全部工作的最終目標。所以，從這最後一方面看，學者應當成為他的時代道德最好的人，他應當代表他的時代可能達到的道德發展的最高水平。費希特說，一個不辱使命的學者會具備這樣的思想⑤：

> 我的本分就是把我這個時代和後代的教化工作擔當起來：從我的工作中產生出未來各代人的道路，產生出各民族的世界史。這些民族將來還會變化。我的使命就是論證真理；我的生命和我的命運都微不足道；但我的生命的影響卻無限偉大。我是真理的獻身者；我為它服務；我必須為它承做一切，敢說敢作，忍受痛苦。要是我為真理而受到迫害，遭到仇視，要是我為真理而死於職守，我這樣做又有甚麼特別的呢？我所做的不是我完全應當做的嗎？

二　十九世紀：民族文化的代言人

第二篇講演《美國的學者》(*The American Scholar*) 是愛默森 (Ralph W.

費希特(圖)認為，學者特別擔負着這樣一個職責：優先地、充分地發展他本身的社會才能、敏感性和傳授技能。另外，提高整個人類道德風尚是每一個人的最終目標，不僅是整個社會的最終目標，也是學者在社會中全部工作的最終目標。

當新世紀來臨之際，中國的學者是否可以這樣提問：我們持續了一百多年的向西方學習的「學徒期」是不是也應當、甚或也可以結束了？是否有必要、也有可能有意識地開始擺脫或至少淡化「學徒情結」？也許，哪怕僅僅是有這樣一種意識、甚至只是有這樣一種期望就能帶來某些改變。

Emerson) 1897年8月31日在麻省劍橋美國大學生聯誼會上發表的⑥。愛默森在演說的首尾都強調美國學者要開始擺脫歐洲的母體而斷乳，要謀求一個自身的發展，亦即美國在政治上獨立之後，還要努力謀求一種精神、思想和文化上的獨立。

愛默森在演講的開頭說，也許現在已經到時候了：美洲懶散的智力將要由它鐵一般沉重的眼皮下面望開去，滿足這世界對於它久未兑現的期望，取得比機械技巧方面的成就更好的東西。他說：「我們依賴別的民族的日子，對於其他國土的漫長的學徒期就要結束了。我們四周有千千萬萬的人正向人生裏面衝進來，再不能用異邦殘剩的乾枯的穀糧來餵養他們了。」在結尾他又說到：「我們聽着歐洲溫雅的文藝女神說話，聽得太久了。人們已經懷疑美國的自由人的精神是膽怯的、模仿性的、馴服的。大眾與私人的貪欲，使我們呼吸的空氣變得厚重而肥膩，學者們總是一本正經、懶惰和柔順。」這種對精神文化獨立的要求，可以看作是這篇演講的主旨。

為此，愛默森認為美國學者必須致力於創造。然而，怎樣創造呢？以甚麼為依託，以甚麼為資源進行創造呢？那時的美國學者還談不上自己的學術傳統，或者說，這傳統就是歐洲。在這篇講演中，愛默森強調的是向自然學習，向既有的文化、書本學習以及在行動中學習三個方面。這其中，大自然對於精神上的影響，以時間來說是最先，以地方來說是最重要的。第二個要素則是人類的過去，是人類精神的歷史，而不論它是表現於文學、藝術還是典章制度，這方面最重要的當然是書籍。但是，書籍用得好的時候是最好的東西；濫用的時候，卻可列入最壞的東西之列，故需謹慎地在吸收的同時又不讓它們約束自己的創造力。第三是行動，在一個學者的生活裏，行動是隸屬於思想之下，但也是必需的。他沒有行動，就還不能算是一個人；沒有行動，思想永遠不能成熟而化為真理。愛默森在這三個方面都強調要自我依靠、自己作主。

愛默森也把學者的工作與整體的人、與社會聯繫起來，他說：「你必須觀察整個的社會，才能夠得到整個的人。」人不是一個農民，或是教授，或是工程師，但他是一切。人是祭司、學者、政治家、生產者、軍人。在分裂的狀態中，也就是說在社會的狀態中，這些職務是分給了各個人，每人指望做那共同工作中派給他的一部分，各人站在自己的崗位上。而在這職務的分配中，學者是被指定了代表理智的。也就是說，在正確的狀態裏，他是「思想着的人」。但在腐化的狀態裏，在他成為社會的犧牲品的時候，他就有成為別人思想的應聲蟲的危險。

愛默森這最後所說的更像是學者的一部分，是人文學者，而尤其是哲學家，在愛默森那裏甚至強烈地表現出一種對於那有望體現人的最高素質和潛能的天才和英雄的渴望——那是他和他的朋友卡萊爾 (Thomas Carlyle) 所共享的。而對於中國的學者，更耐人尋思的可能是這樣一個問題——當新世紀來臨之際，我們是否也可以對自己這樣提問：中國學者持續了一百多年的向西方學習的「學徒期」是不是也應當、甚或也可以結束了？中國學者是否有必要、也有可能有意識地開始擺脫或至少淡化自己的「學徒情結」？也許，哪怕僅僅是有這樣一種意識、甚至只是有這樣一種期望就能帶來某些改變。

三　二十世紀知識份子角色意識的變化

第三篇講演《以學術為業》(*Wissenschaft als Beruf*)是韋伯(Max Weber)1919年向慕尼黑一批青年學子發表的，它不僅在時間上，即或是在情緒、學術理念上大概也離我們最近⑦。在韋伯這裏，上兩個世紀的樂觀、昂揚的基調已經消失，韋伯甚至更希望年輕學子們多注意學術制度那枯燥、單調和嚴峻的一面，他這篇講演也更多地是為多數學者考慮，而不是激勵少數天才。

他提出，一個欲以學術為業者必須要有這樣的思想準備：許多平庸者完全可能越過他而先擔任教授。他能夠承受年復一年看着那些平庸之輩爬到他頭上去，既不怨恨也無挫折感嗎？當然他可以回答說：「我只為我的天職而活着。」但在韋伯看來，只有極少數人能夠完全無動於衷地忍受這種事。此外，即便有極高造詣的學者，他的學術成就或許在10年、20年或50年後也會過時，會被後人超越。因為學術已步入了一個專業化、技術化的時代，世界已經歷了一個「脱魅」的過程，一切都可以計算，學科不再涉及終極關懷，與人生意義無關。所以，當我們談到對學術的內在志向的問題時必須看到，今天，這一內在志向同作為職業的科學組織相反，首先便受着一個事實的制約，即學術已達到了空前專業化的階段，而且這種局面會一直繼續下去。無論就表面還是本質而言，個人只有通過最徹底的專業化，才有可能具備信心在知識領域取得一些真正完美的成就。只有嚴格的專業化能使學者在某一時刻，大概也是他一生中唯一的時刻，相信自己取得了一項真正能夠傳之久遠的成就。今天，任何真正明確而有價值的成就，肯定也是一項專業成就。

於是，韋伯對學術在人生、信仰、終極關切方面的意義和學者的使命，就不可能再像費希特、愛默森那樣充滿一種昂揚和自信的情緒了。他問到：學術對現實的和個人的「生命」能有甚麼積極的作用嗎？首先，當然有一些技術知識，利用這些知識的計算，可以對生活，包括外在的事物和人的行為進行控制。其次，還有些思維方法，以及這種方法所必須的手段和訓練可以提供幫助，從而使人們達到第三個目標：頭腦的清明。這樣至少能協助一個人説明自己行為的終極意義。但是，總的來説，今天的科學，不再是派發神聖價值和啟示的「職業」了，而是通過專業化學科的操作，服務於有關自我和事實間關係的知識思考。它也不屬於智者和哲人對世界意義所做沉思的一部分。對於在正競爭互鬥的價值和意識形態諸神，我們究竟該侍奉哪一位的問題，你只能説，讓一位先知或聖徒來回答吧。可是，也許我們注定要生活在一個既沒有神，也沒有先知的時代。

我們所處的這個時代，也就是現代，因為它所獨有的理性化和理智化，最主要的是因為世界已被「除魅」，它的命運便是，那些終極的、最高貴的價值，已從公共生活中銷聲匿迹，它們或者遁入神秘生活的超驗領域，或者走進了個人之間直接的私人交往的友愛之中。今天，唯有在最小的團體中，在個人之間，才有着一些同先知的聖靈相感通的東西在極微弱地搏動。而在過去，這樣的東西曾像燎原烈火一般，燃遍巨大的共同體，將他們凝聚在一起。如果今天有人希

對於在正競爭互鬥的價值和意識形態諸神，我們究竟該侍奉哪一位的問題，你只能説，讓一位先知或聖徒來回答吧。可是，也許我們注定要生活在一個既沒有神，也沒有先知的時代。我們這個時代的命運是，那些終極的、最高貴的價值，已從公共生活中銷聲匿迹。

望宣揚並沒有真正先知的宗教，則會出現一種靈魂的怪物。學術界的「先知」所能創造的，只會是狂熱的宗派，而絕對不會是真正的共同體。

當然，我們有必要指出，韋伯並不是在歡呼學術的這一趨勢，他只是冷靜地指出這一趨勢，並指出其不可避免，他內心深處對這一趨勢的態度是複雜的，甚至是不無感傷的，但他還是堅持只能這樣做。人必須清楚在某些他不可改變的既定條件下能夠做甚麼，不能夠做甚麼，並努力把能做的事情盡量做得最好。

四　新的超越突破有沒有可能？

我們今天面臨的一個基本事實就是人類世界已結為一體，這是和公元前「軸心時代」那些曾經分別致力於自己的創造的古人們很不同的一種處境。這也許意味着今後人類文明的興衰不可能再有此伏彼起，而是必須存亡與共、生死與共。

綜上所述，我們也許可以說，費希特、愛默森、韋伯分別強調了作為一個學者的社會承擔⑧、民族承擔和專業承擔。而韋伯對學者專業承擔的強調，最清楚地勾畫出了現代學術的基本特點：學術就是一件「平常事」。但是，公元前那一次「軸心時代」的突破顯然並不是一種簡單的知識的量的突破。雖然隨着精神所開闢的新的視角和領域，也伴隨有知識量的急劇擴張，但它主要或首先是一種精神的突破、一種超越的突破，或者說哲學、宗教的突破。而今天的學者在一般情況下僅僅是一個專家，一個較多地掌握某一門知識的所有者。在這種形勢下，我們是否還可以說「突破」？或者這種「突破」就表現為知識在量上的飛速增加、大量累積和便捷傳播？

當然，問題還更深地涉及到：當近代以來世界趨於一體，人類是否真有可能或已經在進入一個新的軸心時代？雅斯貝斯表達過這樣一種看法：「我們這個科學與技術的時代是一種二次開端」，艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 更明確地說到「第二個軸心時代」，但同時認為這一新時代也包含着自身毀滅的種籽。

現代學術的專業化及其在數量和範圍上的巨大擴展固然令人欣喜，這方面的成就亦可視為一種可驕傲於古人的長足進步，問題是如果「軸心突破」主要或首先是一種精神的突破，是創造或更新思想的基本範疇和精神的基本信仰，而現代人那種如「聖靈」般的創造精神卻可能正像韋伯所說，不得不蟄伏於極少數人的心底而與學術無涉。那麼，現在的學者對此能做何種貢獻？或者「突破」本就與學者無關，突破者 (如果有) 將來自於學界之外？而未來將興起的、承擔突破的社會階層 (如果有)，也會是一個相當不同於現代學者的階層？但這些顯然已超出我們在此所能探討的範圍了。

也許我們完全不必太多地去考慮新的「軸心時代」、「突破」或者「復興」的問題，我們只需努力把自己目前的專業工作做得盡量好，而並不去想這種工作在後人所見的「歷史」中將具有何種意義——那是他們的事，不是我們的事。但是，另一種考慮又使我們不敢完全熄滅那可能也在自己心底深處微弱跳動的火燄，有沒有這種火燄也許將使我們的學術工作大不一樣：如果完全沒有這種火燄，我們也許就會將某些本可突破的界限視作不可逾越的藩籬；如果完全沒有這種火燄，我們也許就會在時機趨於成熟時失去一次新的超越機會。

而且，我們今天面臨的一個基本事實就是人類世界已結為一體，這是和公元前「軸心時代」那些曾經分別致力於自己的創造的古人們很不同的一

種處境。這也許意味着今後人類文明的興衰不可能再有此伏彼起，而是必須存亡與共、生死與共。而另一方面，人類所面對的新的問題和挑戰卻日趨嚴重和迫切，僅僅依賴知識和技術似乎並不能解決那些根本的問題。人類數千年前才以加速度開始了自己的文明行程，留給人類的時間和機會可能也並不很多。在世界物質的繁榮和人類物欲的巨漲之後是否隱伏了某種重大的危機？這種危機的克服是否有賴於某種精神的突破？而如果說「世界精神已近午夜」，我們是否還能再看到一次人類精神那「偉大的破曉」呢？那僅在很少數人的心底裏「極微弱地搏動」的火燄，是否還有可能再一次「像燎原烈火一般，燃遍巨大共同體，將他們凝聚在一起」呢？

註釋

① 在此我寧願用「學者」一詞而不用「知識份子」的概念，以不僅與中國傳統的稱謂聯繫起來，也稍稍淡化後者在今天容易引起爭議乃至激動、焦灼不安的成分，使之更顯平常也相對較易區分。學者當然可以不僅包括以學術為業者，也包括業外的「有志於學」者，但主要還是指大學和研究機構裏的學者。

② 以下參見費希特(Johann G. Fichte)著，梁志學、沈真譯：《論學者的使命》(北京：商務印書館，1980)。

③ 當時德國的啟蒙者分享着類似的觀念，例如，我們可參看年輕的洪堡(Wilhelm von Humboldt)在1792年春天開始撰寫的《論國家作用範圍的界限》(*Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*)一書中對人的目的的論述：「人的真正目的——不是變換無定的喜好，而是永恆不變的理智為他規定的目的——是把他的力量最充分地和最均勻地培養為一個整體。」見林榮遠等譯：《論國家的作用》(北京：中國社會科學出版社，1998)，頁30。

④ 注意不是「國家」，費希特甚至預期國家終將消亡。

⑤ 同註②，頁41。費希特所強調的對學者作為道德表率的要求在當代已絕少被質詢、甚至被提及了，一個例外也許是約翰遜(Paul Johnson)1988年出版的《知識份子》(*Intellectuals*)一書(中譯本，南京：江蘇人民出版社，1999)，儘管作者對有的批評對象可能並不完全公允，我還是認為該書提出了一個嚴肅的問題：當世俗知識份子(該書主要是指近代以來風頭最健的鼓動型知識份子)取代教士而想做社會的領路人(或良知、正義的代表者)時，他們自己的品行如何？尤其是他們對具體的人，對他們的親人、朋友怎樣？與費希特稍有不同的是，約翰遜所涉及的也許還不是道德的表率而只是道德的底線，是想問這些知識份子在基本的道德規範面前是不是可以例外，因為他們也曾經這樣從道德上非難過他們的教士「前任」。

⑥ 下面的引述見"The American Scholar", in *The Best of Ralph Waldo Emerson, Essay, Poems and Addresses* (New York: Walter J. Black, 1941)，中譯文參考手頭的張愛玲(北京：三聯書店，1986)、博凡(上海：上海社會科學院出版社，1993)兩個譯本(坊間還有趙一凡的譯本)。

⑦ 以下的引述見韋伯(Max Weber)著，馮克利譯：《學術與政治》(北京：三聯書店，1998)。

⑧ 或人類承擔，或更準確地說：作為人類社會一個階層的特殊承擔。

何懷宏 北京大學哲學系教授

經濟與社會

電子報在資訊時代的社會功能和影響

● 李月蓮　蘇鑰機

跨越千禧踏入二十一世紀，由電腦作中介的互動新媒體將進一步普及化，國際互聯網會大行其道。資訊科技界鉅子蓋茨(Bill Gates)預言，在這個網絡世界，電子報將取代傳統的報紙和電視，成為人們獲取新聞資訊的主要來源。

傳播學者麥魯恆(Marshall McLuhan)曾提出，每一個時代都有當時得令的社會主導溝通模式，而新科技及新媒體的出現，是導致社會主導溝通模式興替的主要原因。二十世紀上半期屬於印刷時代，文字是社會的主要溝通模式；到了70及80年代，影音媒介發展成熟，人類社會步入電子／電視時代。自80年代以來，電腦漸漸普及，90年代中期的「媒體資訊革命」更促使電腦科技及傳播科技匯流，合體之後的「媒體資訊科技」(如國際互聯網、電子報、互動電視及多媒體系統)，估計會逐漸成為新世紀的主導溝通模式①，而社會上將愈來愈多人透過此種媒介互通訊息。回顧歷史，每當重要的新傳播科技崛興，都會對社會上固有體制及組織產生很大衝擊，舊有的社會制度必得適應求存②。新聞業是現存社會制度中重要的一環，在這世紀之交適逢科技環境全面變革更新，它要面對新傳播科技的嚴峻挑戰。傳統新聞業可說是工業社會的產物，新聞學的理念及社會功能服膺於工業社會的需要。它的運作模式及內容鋪排切合工業社會的科技環境，印刷媒介及電子廣播媒介先後成為新聞媒體的主流。邁進後工業時代的資訊社會，不僅整體社會環境變了，科技環境也大為不同，固有的運作方式及社會角色顯然有需要作出調整。

本文的目的是從媒介理論出發，分析電子報這種新媒體如何促使新聞業蛻變以及產生甚麼社會影響。文章分為三個部分：第一部分論述電子報的媒介特色；第二部分比較不同地區電子報的發展軌迹，及新聞業在資訊社會扮演的新角色；第三部分討論電子報如何影響傳統新聞業的社會地位，怎樣改變讀者尋找資訊的行為，同時討論媒體興替、知識壟斷與權力結構的關係。

自80年代以來，電腦漸漸普及，90年代中期的「媒體資訊革命」更促使電腦科技及傳播科技匯流，合體之後的「媒體資訊科技」，估計會逐漸成為新世紀的主導溝通模式，而社會上將愈來愈多人透過此種媒介互通訊息。

一　何謂媒介分析理論

對傳播媒介的分析，一向集中於傳媒內容及其影響，但有一些學者卻另闢議題，強調媒體的組織形式(format)可能比其內容更為重要。加拿大學者英尼斯(Harold A. Innis)首先提出傳媒形式的獨特角色和重要性。他在研究科技發明如何影響社會及文化時指出，應區分石頭和泥塑等「有利於時間」(time-biased)的媒體與紙張等「有利於空間」(space-biased)的媒體。前者導致宗教權威的出現，強調過去和傳統；後者則促成了現代大型帝國的產生，以及世俗政治權威的管治③。麥魯恆將英尼斯的想法普及化和微觀化，他認為傳播科技影響人的五項官能的相對重要性，並且改變了大眾對事物的反應。他的名句「媒介就是訊息」深刻地指出，媒介的組織形式遠比其內容重要④。

其他媒介理論(medium theory)的學者沿着英尼斯和麥魯恆的理論足印，從不同方面探討媒介形式如何影響社會。例如有人分析從口語社會轉移到文字社會的變化⑤，也有人研究從書寫到印刷所帶來的影響⑥，及電子傳媒出現之後個人及社會組織如何適應調整⑦。邁羅維茨(Joshua Meyrowitz)就強調媒介形式對社會行為有很大的影響，如書籍的本質令它變成個人收藏品並能反映讀者的文化品味，但電視的公共性質卻使它成為跨越性別、年齡和社會階層的「公共空間」。因此，以對象而言，書籍是有選擇性的篩選文化精英，而電視則包容地盡量吸納最多的觀眾⑧。

萊文森(Paul Levinson)認為，在新資訊紀元來臨時，權力結構將面臨巨變，數碼年代打破了中央集權形式，個人的角色因而變得更重要⑨。新科技令媒介的形式改變，進而帶來社會結構和權力關係的變化。從媒介理論看電子報的出現，這種媒體代表了新傳播科技年代的嶄新媒介形式，其特性與傳統媒介比較有革命性的分別，而這些分別可以用「開放符碼」(open code)和「封閉符碼」(closed code)這對概念來歸納。

二　電子報的媒介特色

從教育社會學者伯恩斯坦(Basil B. Bernstein)的「教育符碼」(educational code)研究得到啟發⑩，我們提出「傳媒符碼」(media code)的意念來分析電子報的媒介特色。對比傳統報和電子報的特性，傳統報可被稱為「封閉符碼」，而電子報則是「開放符碼」。

「符碼」(code)是指一套有系統的法則，它支配着訊息系統的運作⑪。因此，「傳媒符碼」可被視為一套規範媒介表達和傳遞訊息的法則。「傳媒符碼」可分為兩部分，首先是資訊內容的分類及組織，其次是資訊的傳遞方式。「封閉符碼」是指傳播機構很清楚地對內容作出分類，而且按照重要性來組織內容，傳遞資訊時又有嚴格控制，發布權在傳播者而不在受眾。「開放符碼」的特色則是資訊內容沒有嚴格分類，而資訊的傳遞採互動形式，傳播者並非只是單方面控制資訊的發放。表1總結了傳統報及電子報在內容編排及傳遞模式的分別。

電子報的媒介性質屬於「開放符碼」，它突破了傳統報很多方面的限制。首先，在新聞內容的組織方面，傳統報把新聞故事按照重要性作有秩序的科層排列，每則新聞都依類別及

對傳播媒介的分析，一向集中於傳媒內容及其影響，但有一些學者卻另闢議題，強調媒體的組織形式(format)可能比其內容更為重要。加拿大學者英尼斯認為，傳播科技改變了大眾對事物的反應。他的名句「媒介就是訊息」深刻地揭示出，媒介的組織形式遠比其內容重要。

表1 傳統報和電子報媒介形式的比較

傳統報 (封閉符碼)	電子報 (開放符碼)
A 內容的組織方式： (1) 新聞和版面的科層區別較強 (2) 內容種類多 (3) 沒有資料庫 (4) 每段新聞故事獨立存在	 (1) 新聞和版面的科層區別較弱 (2) 內容種類更多 (3) 設資料庫供讀者查閱 (4) 新聞故事可連結到其他故事或資料庫
B 內容傳送模式： (1) 單向傳遞 (2) 線性陳述 (3) 沒有連結到已有的內容 (4) 印刷文字及圖片 (5) 內容每日更新一次	 (1) 互動式溝通 (2) 非線性的連結陳述 (3) 讀者可自行搜尋資訊 (4) 多媒體 (文字、圖像、聲音、錄像) 方式 (5) 即時新聞，每日可作多次更新

電子報由於有超文本連繫，可以把一宗新聞與另一些新聞、資料庫甚至是其他網站連結起來，故此電子報是透過所謂「非線性陳述形式」來表達一宗新聞事件，讀者可自行決定欲了解某宗事件的深入程度。所以，新聞傳遞不再由編輯全盤操控，而是把部分控制權交到讀者手中。

重要性放在不同的版位，又用標題及版面設計突出頭版和頭條新聞。電子報則打破了這種嚴格的科層排列方式，新聞只有較粗略的分類，同類新聞的先後次序並不絕對反映其重要性，而相關的新聞故事卻透過「超文本連繫」(hyperlink) 連結在一起，所以電子報的新聞排列可說是網絡狀，每則新聞是放置在新聞鏈 (news chain) 或新聞網之中。

以新聞的傳遞模式看，電子報與傳統報也截然不同。傳統報屬單向及採取由上而下的傳遞方式，而電子報卻具有互動功能，讀者可以主動搜索及擇選自己想看的新聞。一些電子報如《華爾街日報》甚至可以按個別讀者自定的喜好標準，來提供專有的資訊組合。電子報由於有超文本連繫，可以把一宗新聞與另一些新聞、資料庫甚至是其他網站連結起來，故此電子報是透過所謂「非線性陳述形式」來表達一宗新聞事件，讀者可自行決定欲了解某宗事件的深入程度。如果他喜歡多知這一點，可以運用連繫功能多看幾宗相關的新聞，如果無興趣又可就此打住。因此，電子報在新聞傳遞的速度、數量及內容方面，不再由編輯全盤操控，而是把部分控制權交到讀者手中。

電子報由於在網上發布新聞，不再受地域國界的限制，而且也沒有篇幅的制肘，新聞不僅可以作深入報導，還可羅列很多相關的背景資料供讀者參考。傳統的大眾傳媒把訊息由一個中心發布到不同的接收點，但電子報的形式是點與點傳播，報館可以針對讀者個別需要提供個人化的服務。此外，電子報可以運用多媒體方式 (包括錄像及聲帶) 傳達新聞，而傳統報則只能用文字及圖片表達。電子報有搜索和儲存功能，新聞不再是即看即棄，轉而成為可存放及有參考翻查價值的資料。電子報不像傳統報那樣有嚴格截稿時間，而是隨時可以更

新及發放，甚至可作現場直播及即時討論，資訊傳遞方面更富彈性及多元化。

由以上的分析可見，無論是內容組織還是傳遞方式，電子報都和傳統報不同。電子報的「開放符碼」特色有以下數項：(一) 新聞內容不按科層次序排列；(二) 內容更多元化；(三) 新聞與資料的藩籬被打破；(四) 記者編者與讀者互動；(五)「連結」的功能協助編織新聞網；(六) 具備方便的搜索功能；(七) 可用多媒體方式表達；(八) 具更強的時宜性。

由傳統報的「封閉符碼」發展至電子報的「開放符碼」，是打破了傳播者與受眾、新聞與資料、頭版新聞與內頁新聞、印刷與廣播、事件與背景、本地與國際、過去與現在的種種界限。「封閉符碼」由上而下的單向傳遞特色強化了傳播者作為新聞守門人 (gatekeeper) 及議題設定者 (agenda-setter) 的角色，而「開放符碼」的訊息傳遞強調互動及讀者的參與權，所以電子報的讀者可享有更大的資訊自由。

三　電子報作為數碼市集

電子報因採用了「開放符碼」形式而令它的功能得以擴展，其社會角色也相應有所轉變。電子報除了有傳統的新聞資訊發放和言論廣場的功能外，還結合了電子商業活動，提供商品交易的服務。我們提出「數碼市集」(digital marketplace) 這個概念來總結電子報的新舊社會功能。「市集」是現代經濟學的重要概念，意指交易的場所，可供買賣雙方在認定的時間和地點作商品交易[12]，而市集的根本特色在於其開放性、互動性和多點連繫。我們選取了不同地區的一些電子報作觀察對象，包括美國的《紐約時報》、《華盛頓郵報》、《洛杉磯時報》、《今日美國報》和《紐約郵報》，英國的《倫敦時報》和《鏡報》，香港的《蘋果日報》和《星島日報》，台灣的《中國時報》和《中央日報》，中國大陸的《人民日報》和《深圳特區報》。這些電子報包括所謂精英化的「質報」和大眾化的「量報」，加起來應頗能反映上述地區的電子報情況。

電子報的第一個角色是作為「資訊市集」。讀者不單在電子報上得到新聞和資訊，更可主動選取自己喜歡的項目，與記者、編輯討論某些新聞，更可轉而傳送一些新聞資訊給自己的朋友，或進入別的網址。在我們選取的電子報中，世界各地的讀者均可免費進入其網站。這些電子報更努力提供傳統印刷報紙沒有的服務，以吸引更多網上讀者。

網上技術令電子報不用擔心版面的限制，因此編輯可以把全篇的講詞、訪問全文、法庭文件、會議紀錄、調查結果、地圖、統計數字、資料庫、背景資料等全部提供給讀者，讓他們各取所需。透過「連結」的功能，電子報讓讀者進入其他網址，瀏覽相關的新聞，搜尋其他消息，並享用由多媒體方式傳來的豐富多姿資訊。報紙資訊不再局限於文字，還有聲音和影像。例如《紐約時報》中的「學習網絡」可讓讀者與某些記者交流看法。《今日美國報》鼓勵讀者行動起來參加其「參與式體育」部分；它的「書架」類別更讓讀者進行「互動故事」創作，作者和讀者共同發展故事內容。《華盛頓郵報》的讀者可向該報的就業顧問提問，並獲顧問在網上回應有關

電子報的「開放符碼」特色有以下數項：(一) 新聞內容不按科層次序排列；(二) 內容更多元化；(三) 新聞與資料的藩籬被打破；(四) 記者編者與讀者互動；(五)「連結」的功能協助編織新聞網；(六) 具備方便的搜索功能；(七) 可用多媒體方式表達；(八) 具更強的時宜性。

工作的疑難。《倫敦時報》設有「資訊時報」欄目，提供有用和及時的本地與國際時事資訊。

電子報的第二個角色是作為「意見市集」。在我們選取的大部分報章中，都有論壇、交談室、民意調查等項目。電子報的互動與即時性功能，加強了它的意見市集角色。這些論壇與交談室包括下列種類：自由論壇、定題討論、民意調查、每日論題、指引式辯論、即時研討、有主持人的論壇和交談室等。透過不同形式的論壇，電子報讓讀者、記者、專欄作者等人作互動溝通，充分發揮自由表達意見的精神。

電子報的其中一個角色是作為「意見市集」。在我們選取的大部分報章中，都有論壇、交談室、民意調查等項目。透過不同形式的論壇，電子報讓讀者、記者、專欄作者等人作互動溝通，充分發揮自由表達意見的精神。

電子報的第三個功能是作為「貿易市集」。雖然「電子商業」(e-commerce)已存在一段時間，但隨着新傳播科技的興起和互聯網的發展，這種形式的貿易更上一層樓，並且可利用電子報作貿易中介。傳統報只是提供篇幅給客戶刊登廣告，它並沒有自行向讀者售賣商品或提供服務，但電子報則可突破這個界限。最簡單的售賣方式，是在電子報上簡介商品的特點、售價和刊出其照片，並告知讀者在何處購買這些產品。第二種方式是利用「超連結」，讓讀者到其他商業網址去瀏覽，在過程中電子報向這些商戶收取少量服務費。《紐約時報》便是一個例子。第三種方式是在電子報上設立「虛擬商場」，讓客戶在商場開店營業。例如在《洛杉磯時報》的網上商場，共有十四種商品和服務類別，每種類別又有數十間店戶，讀者在光顧時可用信用卡或透過電話付款。第四種方式是由電子報透過在網上或於其他公司直接出售產品，與讀者進行交易。《今日美國報》和一些全國大型連鎖店合作，在網上提供相關的資訊、服務和產品銷售，讀者可獲折扣優惠，於是閱讀資訊變成引發購買行為。

利用前述所選的一些電子報，我們可以比較各地區電子報的發展，研究結果綜合於表2。以各種特性和功能作為指標，我們發現不同地區的電子報處於相異的發展階段，其中以美國最為先進，英國次之，中港台則較為落後。美國電子報的樣本顯示，其內容分層程度低，互動性、連結性和即時性均強，搜尋功能和市集功能也佳，只是多媒體功能較為普通。英國電子報平均表現尚可，但其即時性和市集功能較弱。香港和台灣的電子報尚處於偏低的水平，各項指標都未符理想。大陸的電子報也是在初始發展階段，整體表現較差，但有部分項目卻比香港和台灣稍強。

表2　各地區電子報特性比較

特性	大陸	香港	台灣	英國	美國
內容分層程度	偏低	偏高	偏高	偏高	低
互動性	稍弱	稍弱	稍弱	普通	強
連結性	普通	弱	稍弱	普通	強
即時性	最弱	弱	弱	弱	強
搜尋功能	普通	弱	弱	普通	強
多媒體功能	普通	弱	弱	普通	普通
市集功能	弱	弱	弱	弱	強

綜觀90年代末各地電子報的發展情況，它們的內容分層程度日漸下降，打破了傳統報紙中各版面及新聞故事之間的界限，靜態資訊與動態新聞的分野也愈見模糊。至於互動性、連結性和搜尋功能這三方面，各地區互見長短，有些發展得快，有些仍在起步。多媒體功能則有待進一步發展，現時未見充分發揮。除了美國的一些電子報外，一般而言即時性的特點仍需加強，市集功能也有待開拓，方能盡量利用電子報「開放符碼」的特點和優勢。

四　電子報的社會影響

電子報「開放符碼」的媒介特性，助長了讀者採取新的尋找資訊模式。不少學者提出，從來沒有一種媒體像電子報那樣，可以賦予讀者這種主動的參與角色⑬。新的尋找資訊模式有多項特點。首先，讀者是主動地尋找資訊而非被動地接收資訊。第二，讀者有高度的資訊選擇權。第三，電子報的互動、連結及搜索功能令讀者可以決定「怎樣」去閱讀新聞和資訊，讀者將閱讀的先後次序及速度掌握在自己手中。第四，電子報的超連結容許讀者從多個角度去了解一件事情。第五，讀者尋求的往往不僅限於本地資訊，而且還包括環球訊息。第六，讀者找尋的不再是那些被認定是「有價值知識」，而是配合個人需要及能應用的資訊。

這種新的尋找資訊模式，正好切合後工業資訊社會所需。卡斯托斯 (Manuel Castells) 把二十一世紀的社會稱為網絡社會，他指出新世紀的經濟典範，是由工業社會的大量生產模式轉變為個體化的網絡生產模式，整個社會將會強調個人創作、互動和連繫⑭。斯特 (Nico Stehr) 則把新世紀稱為知識社會，在這個競爭劇烈的社會裏，每一個人都要成為專家，人人崇尚創意及發明⑮。麥思提出，若要在新社會出人頭地，就必得發展個人的「知訊力」(infoledge) ⑯，而長谷川慶太郎則鼓勵建立個人的情報力 (information power) ⑰。換言之，在新社會人們必須自我激勵，主動地追求資訊和知識，推崇個體創意的勞動市場要求個人吸收的是「相關知識」而非「權威知識」。由此可見，新的尋找資訊模式與後工業資訊社會的發展息息相關。

電子報的新聞是嵌在資訊網絡中的，讀者開始培養在網上漫遊的閱讀習慣，透過電子報提供的超連結功能，由某版面的一宗新聞跳到另一版

在新社會人們必須自我激勵，主動地追求資訊和知識，推崇個體創意的勞動市場要求個人吸收的是「相關知識」而非「權威知識」。由此可見，新的尋找資訊模式與後工業資訊社會的發展息息相關。

面的其他新聞，由即時新聞跳到昔日新聞，由一份電子報刊跳到另一份電子報刊，由電子報的資料庫跳到另一個機構的網站。這種自我主導的尋找資訊模式令每一位讀者所看的報紙都是不同的版本，他們根據個人需要了解不同的事物，吸收不同的知識，這與傳統看報紙了解共同的幾件社會大事那種模式大相逕庭。而當讀者由看一兩份傳統報改為在網上瀏覽多份電子報，結果是他們所獲取的由「深層知識」轉移至「表面知識」，所吸收的由本地資訊轉移至環球資訊，由重視特定學識轉移到重視從多角度理解問題。伯恩斯坦 (Basil B. Bernstein) 認為，工業社會需要的是順從謙恭而不需靈活的勞動力，但二十一世紀卻要求既遵守規則又能靈活自主的人才⑱。故此，新世紀的知識基礎講求多元化和多角度，強調類推及綜合，而電子報正好配合這種後工業社會的需要。

在電子報的讀者擺脫報館及編者的操控，並自行揀選及判斷新聞的同時，讀者與讀者之間似乎失去了共同的連繫，容易忽略了社會全貌，減弱了社區意識。沒有了共同的新聞議題，可能令社會缺乏共識甚至導致社會整合困難，這對於民主社會的運作有一定威脅。

不過，在電子報的讀者擺脫報館及編者的操控，並自行揀選及判斷新聞的同時，讀者與讀者之間似乎又失去了一些共同的連繫，因為他們只閱讀與自己相關的資訊，容易忽略了社會全貌，減弱了社區意識。沒有了共同的新聞議題，可能令社會缺乏共識甚至導致社會整合困難，這對於民主社會的運作有一定威脅。此外，電子報要求它的讀者擁有電腦知識及傳媒素養 (media literacy)，這意味着知識愈豐富的人會獲得更多知識，反之亦然，進一步令「知識鴻溝」擴大⑲。

電子報的出現，除了影響讀者尋找資訊的方式，還衝擊傳統的新聞業，改變了新聞專業與讀者之間原有的上下權力關係。紐黑根 (John E. Newhagen) 和利維 (Mark R. Levy) 兩人曾指出，傳統的新聞發放是單向和瓶頸式的，社會資訊通過新聞界這個「瓶頸」，接受記者和編輯篩選才有望傳達至讀者，資訊的流通控制權基本掌握在新聞工作者手中，他們因而決定新聞議題⑳。但互動新科技可以挑戰這種權威，透過更多新聞渠道的出現和競爭，加上電子報的創新傳送特色，資訊選擇權及解釋權某程度上回歸讀者，新聞專業的專家形象逐漸褪色，其社會地位因而會隨之下降。當新聞的選擇權及判斷權回歸到讀者手上，讀者吸收的資訊是否正確和健康，是廣告還是新聞，也很大程度由讀者自行判斷。所以在二十一世紀，傳媒教育和資訊教育就愈來愈重要，讀者要掌握如何有效搜集、判別和使用資訊的技巧，才能成為一個精明的現代人。

傳統新聞業 (包括報業及廣播新聞) 萌芽於大眾社會工業，託身於大眾傳播媒介。但電子數碼新聞則生於後工業資訊社會，依賴個人化的互動傳播科技。隨着社會變遷及科技發展，新聞業的社會角色又怎能不蛻變？首先，傳統新聞工作者是議題設定者及資訊守門人，但未來的新聞工作者只會是「資訊導遊」或「資訊經紀」。其次，電子報的互動及連結性，令它們的讀者能即時就新聞時事在網上展開討論，所以新聞作為意見討論協作人的角色會愈來愈吃重，反而作為意見領袖的角色會減弱。電子報的網上運作形式方便電子商業的發展，很多電子報都開闢了「購物天地」欄目，直接向讀者推銷及售賣貨品，新聞業也由一個刊登廣告的中介者，搖身變為網上商販，其商業角色更明顯地蓋過其社會公器角色，這樣對新聞界的公信力會有損害，繼而也影響其社會地位。

五　知識壟斷與權力結構

上文曾提及，英尼斯認為每一種媒介都有其傳播偏向特色，他提出每一種媒介或新科技都會基於它的偏向，令社會上某些人得以壟斷它，而能夠壟斷意念和知識的利益集團便成為特權階級㉑。像中世紀的僧侶及修士就壟斷了文字知識及抄寫複製技巧，他們於是成為社會的當權者，直到印刷機的出現才打破這種壟斷。

引用英尼斯的知識壟斷理論，配合「封閉符碼」及「開放符碼」的對比，可以論證互動新傳播科技的出現，其社會效果是突破了傳統新聞業的知識壟斷及資訊控制。無論是報紙新聞、電台新聞或電視新聞，若以媒介形式來分析，它們均屬「封閉符碼」，因為它們在新聞內容組織方面是科層式的，在新聞傳遞方面是由上而下的單向瓶頸式的。舉凡採用封閉符碼方式的媒介 (報紙、電台、電視)，都是「有利於傳播者」(sender-biased) 的，傳播者可以充分掌握資訊控制權，結果令新聞專業在社會上享有崇高地位和權威。

新聞界透過下列幾個方面進行知識壟斷：(一) 消息搜集。普通讀者沒有時間也沒有機會接觸第一手資料，而新聞業則有資料搜集的機制，而且享有採訪權及報導權，並獲得作為行政、立法、司法以外的社會「第四權」(fourth estate) 的特殊身份。(二) 資料選取及組織。由於新聞篇幅有限，只可選取最重要及最有價值的新聞刊登及廣播，新聞工作者便成了守門人及議題設定者。(三) 資訊詮釋。新聞工作者不僅傳送資訊，並且透過種種處理手法給新聞賦予意義，又刊登社論影響民意。(四) 單向式發布新聞，令傳播者高高在上，讀者只好被動式地接收資訊。

至於代表互動科技的電子報屬於「開放符碼」方式，資訊權力下放，用者更為主導。開放符碼的媒介是「有利於受眾」(receiver-biased) 的，接收訊息的受眾可分享資訊控制權。電子報及其連繫的資料庫及相關網站，提供新聞的背景及原材料，讀者有機會接觸第一手資料，新聞工作者再無法完全壟斷消息來源。電子報只陳列新聞，讀者可自行選擇資訊，新聞工作者的守門人角色減弱，他們的資訊控制權自然也下降。電子報的互動機制令讀者可自由參與即時論壇，新聞機構也不再壟斷新聞的詮譯。而電子報的雙向互動及多線的超連結，令新聞及資訊的流通以網絡形式發散，傳統新聞界的知識及言論壟斷局面也隨之而被打破。

當新聞業面臨角色轉變和地位下降，新聞工作者的社會權力也被削弱時，新聞傳媒作為維持公眾領域 (public sphere) 和言論自由的主要社會機制又如何維持？新聞業在民主社會中擔當的吃重角色又會有甚麼變化？如何保證市民能得到準確和持平的新聞資訊？這些都是值得深思的問題。

當新聞業面臨角色轉變和地位下降，新聞工作者的社會權力也被削弱時，新聞傳媒作為維持公眾領域和言論自由的主要社會機制又如何維持？新聞業在民主社會中擔當的吃重角色又會有甚麼變化？如何保證市民能得到準確和持平的新聞資訊？這些都是值得深思的問題。

註釋

① Frank Koelsch, *The Infomedia Revolution: How It Is Changing Our World and Our Life* (Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1995); Alice Y. L. Lee, "Infomedia Literacy: An Educational Basic for the Young People in the New Information Age", *Information, Communication & Society*, 1999, no. 2: 134-55.

②⑳ John E. Newhagen and Mark R. Levy, "The Future of Journalism

in a Distributed Communication Architecture", in *The Electronic Grapevine: Rumor, Reputation, and Reporting in the New On-line Environment*, ed. Diane L. Bordon and Kerric Harvey (Maywah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates, 1998), 9-21.

③㉑ Harold A. Innis, *The Bias of Communication* (Toronto: University of Toronto Press, 1951); Harold A. Innis, *Empire and Communications* (Toronto: University of Toronto Press, 1972).

④ Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, 2d ed. (New York: New American Library, 1964).

⑤ Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge: Harvard University Press, 1963); Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* (New York: Methuen, 1982).

⑥ Henry J. Chaytor, *From Script to Print: An Introduction to Medieval Vernacular Literature* (London: Sidgwick & Jackson, 1966); Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1979).

⑦ Daniel J. Boorstin, *The Republic of Technology: Reflections on Our Future Community* (New York: Harper & Row, 1978); Tony Schwartz, *The Responsive Chord* (Garden City, N.Y.: Anchor, 1974).

⑧ Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior* (New York: Oxford University Press, 1985).

⑨ Paul Levinson, *Digital McLuhan: A Guide to the Information Millennium* (London: Routledge, 1999).

⑩⑱ Basil B. Bernstein, *Class, Codes and Control*, vol. 1, *Theoretical Studies towards a Sociology of Language* (London: Routledge & Kegan Paul, 1971).

⑪ Julia Swannell, *The Little Oxford Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989); Paul Atkinson, *Language, Structure and Reproduction: An Introduction to the Sociology of Basil Bernstein* (London: Methuen, 1985), 136.

⑫ John Eatwell, Murray Milgate, and Peter Newman, eds., *The New Palgrave: A Dictionary of Economics*, vol. 3 (London: Macmillan, 1987).

⑬ Brian McNair, *The Sociology of Journalism* (London: Arnold, 1998).

⑭ Manuel Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell, 1996).

⑮ Nico Stehr, *Knowledge Societies* (London: Sage, 1994).

⑯ 麥思：《知訊力：大讀書家的閱讀策略》(斗六：版圖文化事業有限公司，1998)。

⑰ 長谷川慶太郎：《情報力》(台北：經典傳訊文化股份有限公司，1998)。

⑲ George A. Donohue, Phillip E. Tichenor, and Clarice N. Olien, "Mass Media and the Knowledge Gap: A Hypothesis Reconsidered", *Communication Research*, 1975, no. 2: 3-23.

李月蓮 現任香港浸會大學新聞系助理教授。獲加拿大英屬哥倫比亞大學 (UBC) 博士學位，曾在香港報章及電視台任記者、編輯及節目研究員。研究興趣包括傳媒教育及傳播科技，並積極參與推廣香港傳媒教育運動。

蘇鑰機 現任香港中文大學新聞與傳播學院副教授。獲美國賓夕法尼亞大學安倫堡傳播學院博士學位，曾在香港和加拿大任電視研究員、記者及編輯。研究興趣包括傳播學的發展、引文分析、新聞社會學及新傳播科技。

無咎者言

● 張隆溪

于連對我的評論的否認，實際上表明他也承認把中國和西方文化如此對立起來是錯誤的。也許過去他很少聽到對這種文化對立的批評意見，現在聽到了，便否認自己過去並不以為有甚麼問題的觀念和說法。那已經是一種值得歡迎的改變。

陳彥採訪法國漢學家于連(François Jullien)的談話錄在《二十一世紀》發表之後(見1999年4月號)，我寫了〈漢學與中西文化的對立〉一文略作評論(見1999年6月號)。我很高興于連對拙文作出回應，因為我相信，只要抱着誠懇的態度，對話和辯難將會有助於釐清思想，推進學術的發展。所以我對于連的回應再作回應，並希望就中西文化及西方漢學研究等問題，與于連和其他感興趣的讀者、專家們繼續討論切磋。

于連對我的回應一共談了六個問題，我想在此不必一一作答，而只想指出重要的幾點。第一點是于連一連串的否認：他說他「並沒有說研究中國僅僅是為了認識西方或希臘」，「從來沒有講過理性僅僅屬於西方」，也「不認為中國思想同西方思想一定截然不同」①。可是于連在陳彥的訪談錄中明明說：「歐洲—中國乃是兩種完全不同的思想體系，恰如兩條分途的思想大道。正如巴斯卡所言：『要麼莫西，要麼中國。』莫西代表歐洲這一條象徵主義的、一神教的、超越的傳統思想，而中國則完全不同。」② 于連還否認說：他「並不是」說現代的中國人太西化，「當然不是批評我的中國同事將中國經典譯成現代中文的工作」，「完全不認為中國文化是在一種孤立的狀態下發展起來的」，也「從來沒有說過中國是一個他者」③。對這一連串的否認，我用不着一一辨析。于連有不少著作，陳彥的訪談錄也在，白紙黑字，有興趣的讀者只要取來對照一下，就不難作出自己的判斷。我覺得有趣的是，于連的否認實際上表明，他也承認把中國和西方文化如此對立起來是錯誤的。中西文化對立的觀念在西方漢學中影響頗深，也是于連著作中一個佔主導地位的思想。也許過去他很少聽到對這種文化對立的批評意見，現在聽到了，便取防禦或辯解的態度，否認自己過去並不以為有甚

麼問題的觀念和說法。讀于連這篇回應文章，的確感到其語氣已經和他過去的文章以及陳彥那篇訪談錄大不一樣。他過去說歐洲和中國的思想體系「完全不同」，現在則改口說兩者「不一定截然不同」，這種改變令人鼓舞，因為于連否定東西方文化的僵硬對立，我們就有進一步討論求同存異的基礎。我希望他今後作漢學研究，談中國文化時，不會再偏向於文化對立的觀念。

與此相關的第二點，是于連批評我引用他十五年前發表的第一本書，而他認為「不能以一本書作為判斷的根據」④。問題是我讀到陳彥的訪談錄時，便立即想起他十五年前發表那本書的觀點，二者之間雖有十五年的距離，但觀念和說法卻十分相近。例如于連在訪談錄中提出以研究中國來反觀希臘，這一所謂「迂迴」戰略在他十五年前那本書裏早就已經大講而特講過了。于連現在認為那本書不足為據，是不是承認他那本書將中西文化和文學相對立的觀念，現在看來很成問題而且應該拋棄了呢？第三點是關於東西方兩位著名作者：福柯 (Michel Foucault) 和錢鍾書。于連質問我說：「將『異托邦』作為概念來進行思想的是福柯，怎麼可以談博爾赫斯？」⑤其實他應該去問他的法國同胞福柯，因為正是福柯從博爾赫斯的一段話發揮開來，提出了「異托邦」概念。我在別處已對此作過詳細討論，在〈漢學與中西文化的對立〉一文也有扼要論述，在此就不必重複了。

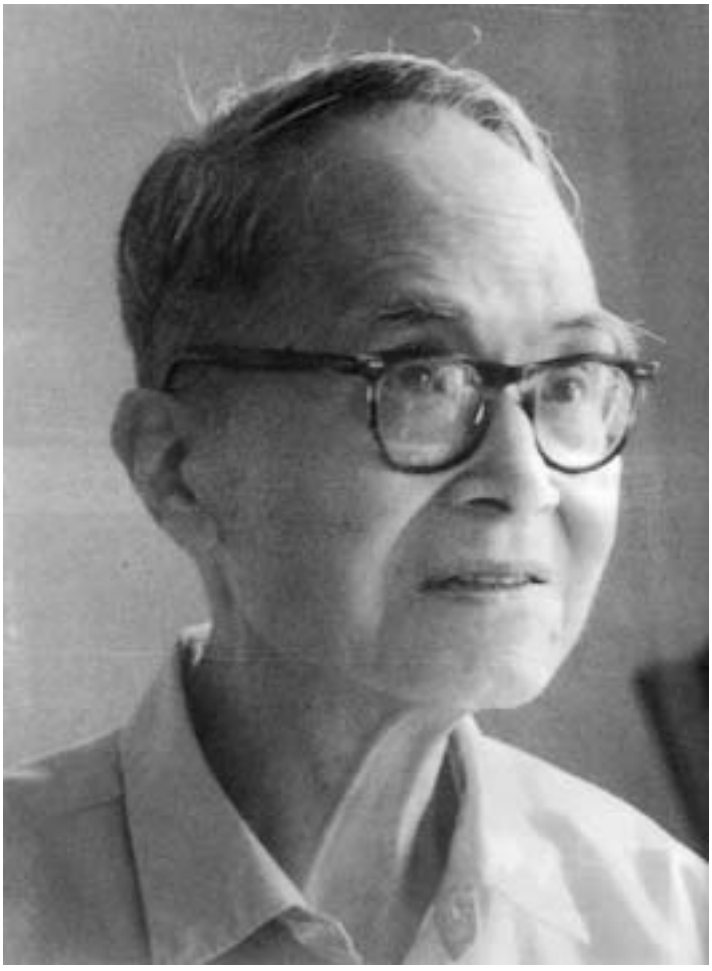
于連對錢鍾書的著作頗有微詞，說《管錐編》「把一切都看得多多少少是相同的」。于連回應說這已經是舊話，我「引用的也是十五年前的材料」⑥。這是否又意味着于連現在已經改變觀點，早已拋棄了他自己十五年前的老看法呢？我看恐怕未必。于連把錢鍾書做學問的方法描述成「某種尋同的比較主義」，而他自己當然主張「求異的比較主義」，並強調他的研究「總是從文本、從注釋、從文本對照出發的」⑦。讀過《管錐編》的人大概都知道，錢鍾書的學術著作才真是從具體文本和字句出發，旁徵博引，從不發空疏的議論。于連把錢鍾書的研究方法概括為「尋同的比較主義」，就只是一空泛的結論。錢鍾書固然引用中西各類典籍來論證他的觀點，可是他又常常指出，許多看似相類的觀念只是「貌同心異」，我們不能不細察深研。《管錐編》論《左傳》昭公二十年有一段十分重要精彩的文字，把同與異的關係講得十分圓滿，不妨引其中數語如下⑧：

> 齊景公曰：「和與同異乎？」晏子對曰：「異！和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燀之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。……聲亦如味，一氣、二體、三類、四物、五聲、六律、七音、八風、九歌以相成也，清濁、大小、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入周疏以相濟也。……若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是！」按《國語．鄭語》史伯對鄭桓公曰：「夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之；若以同裨同，盡乃棄矣。……聲一無聽，物一無文，味一無果，物一無講。」《論語．子路》章「君子和而不同」句，劉寶楠《正義》引《左傳》、《國語》之文釋之，當矣。

于連質問我說：「將『異托邦』作為概念來進行思想的是福柯，怎麼可以談博爾赫斯？」其實他應該去問他的法國同胞福柯，因為正是福柯從博爾赫斯的一段話發揮開來，提出了「異托邦」概念。

錢鍾書接下去引了《管子》、《孔叢子》、《淮南子》、《樂記》以及希臘哲人赫拉克利特(Heraclitus)、柏拉圖、亞理士多德等諸家論述，進一步闡明統一與雜多之相反相成。由此可見，錢鍾書尋求的是理一分殊、多樣統一的「和」，而不是千篇一律、單調一致的「同」。同和異本來就相輔相成，而世間事理如果說像《易．繫辭下》所謂「天下同歸而殊塗，一致而百慮」，那也是因為「心之同然，本乎理之當然，而理之當然，本乎物之必然，亦即合乎物之本然也」⑨。錢鍾書的《管錐編》是用文言寫成的，上面所引的這些話都赫然在目，而于連卻似乎視而不見，聽而不聞，所以我還是那句話：我們有理由懷疑他是否真把錢鍾書的著作看過一遍，或者說看懂了幾分。

于連把錢鍾書(圖)的研究方法概括為「尋同的比較主義」，只是一空泛的結論。錢鍾書固然引用中西各類典籍來論證他的觀點，可是他又常常指出，許多看似相類的觀念只是「貌同心異」，我們不能不細察深研。



于連這次的回應文章，用了大部分篇幅來否認他自己曾經明確表述過的一些觀點，或者辯解說那已經是十五年前的舊看法，而對我在〈漢學與中西文化的對立〉一文中提出的批評，基本上沒有作正面回答。不過讀完他這篇文章，我還是頗為滿意，因為他否認把中西文化對立起來的極端看法，就說明在原則上同意我的看法，說明我們之間可以互相切磋，進一步探討，也有可能達成共識。其實人非聖賢，孰能無過？無論十五年前或十五分鐘以前的看法，只要現在明確看出有錯誤或不足，都可以糾正而改進。這個道理適用於于連，也適用於我自己。《易．繫辭》不是早已言之：「無咎者，善補過者也。」願以此句與于連共勉。

註釋

①③④⑤⑥⑦ 于連：〈答張隆溪〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1999年10月號，頁119；121、122；120；119；121；122。

② 于連：〈新世紀對中國文化的挑戰〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1999年4月號，頁18-19。

⑧⑨ 錢鍾書：《管錐編》(北京：中華書局，1979)，頁236；50。

張隆溪 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授

企業治理結構及其改革

● 張曙光

譚安傑：《中國企業新體制——督導機制與企業現代化》(香港：商務印書館，1998)。

1998年9月初，澳大利亞莫納什大學(Monash University)譚安傑教授惠贈大作《中國企業新體制——督導機制與企業現代化》(以下簡稱《督導》，凡引自該書，只註頁碼)，去年上半年抽空讀完該書。《督導》的確寫得不錯，既有理論的引介和討論，也有經驗的考察和實證；既有對現有改革問題的分析，也有對進一步改革的建議；文字簡練，論證也充分，有很多值得國內學者借鑒的地方。現想藉此討論一些有關的理論問題。

一　概念使用：治理結構還是督導機制

在《督導》中，corporate governance被譯作「督導機制」，而國內理論界和實際工作方面則稱之為(或譯作)「治理結構」，並得到了相當的普及和認同。嚴格說來，「督導機制」也許比「治理結構」更恰切，也更符合中文的含義，因而更易於理解和把握。因為，按照凱德保爾(A. Cadbury)的一個比較簡潔的定義，所謂督導機制就是「指導和監督公司的制度和方法」①，或者按照《督導》的定義，「它是一種進程和機制，其宗旨是保證公司能以及時和負責任的方式為其利益相關者的利益積極進行工作」②。但是，「督導機制」這一術語看來很難為國內學界廣泛接受和使用，這與制度變遷中發生的路徑依賴是同一個道理。演化經濟學家愛講鍵盤的故事③，為甚麼速度更快、效率更高的Maltron鍵盤和Dvorak鍵盤不能取代先行使用和普及的QWERTY鍵盤？這可能是一個

具有普遍意義的問題。與此類似還有一個術語，即regulate，既可譯作「管制」，也可譯作「規制」，且「規制」比「管制」更恰切，但後者是從日文譯過來的，而且相對較晚。因而「管制」自然被人們廣泛接受，「規制」甚至被有的學者批評為用語不當和理解錯誤。因此，筆者仍然沿用「治理結構」而不用「督導機制」的提法。

二　問題界定：治理結構和產權結構

產權和交易，或產權安排和市場競爭，或產權結構和治理結構的關係究竟怎樣？有無輕重、先後、高低之分？如果有，究竟誰先誰後，孰輕孰重，何高何低？國內外經濟學界對這些問題一直存在着很大的爭論。筆者過去也曾對此發表過評論④，現在，《督導》又提到這個問題，我覺得有進一步討論的必要。

《督導》明確指出，國內在討論企業改革問題時，對明晰產權問題過份重視，但是，對於企業來說，誰擁有甚麼並不是最終目標，「最終目標始終應該是：使企業更有效率和盈利能力，以便對經濟增長和社會福利作出貢獻」⑤，如果不以財富的創造為重而以財富的再分配為先，明晰產權過程的代價超過了由此而得到的收益，那麼，這樣的改革就會走偏方向。更何況契約的不完全性，使得產權明晰也不足以構成改善企業績效的充分條件。這一批評有一定道理，但並不意味着明晰產權可有可無、無關緊要。筆者以為，有幾個問題應當釐清和強調：一是財產所有權並不等於企業所有權；二是明晰產權並不僅僅是界定誰有甚麼權利和收益，更重要的是明確誰應承擔甚麼責任和義務；三是產權明晰固然重要，但絕非一紙合約就能解決的問題，而是一個與其他制度安排協調互動的過程；四是明晰和界定產權是建立有效治理結構的前提，但並不能自動帶來企業的有效治理和高效率。

既然財產所有權和企業所有權不是一回事，按照不完全合約理論，企業所有權要用企業控制權來定義⑥，但是，企業的產權來自於要素所有者的產權，在企業(合約)中，要素所有者的產權並未喪失，而是發生了重組和變形。因而，初始產權仍然是要素所有者進行合作建立企業的重要基礎和前提。不明確這一點是不恰當的，否定這一點也是不對的。但是，在這個基礎之上，現代企業作為一種組織，其有關所有權束廣泛的分散和割裂，一切決策必然涉及許多當事人，組織中的治理方式，即指導和監督機制就更形重要。「因為督導機制比起所有權制度來，能更好地達成共識，創造有效的行為規範。財產權不是僅僅被法律和規章制度所能定義的，它必須在社會規範、習慣和制度之中運作，只有這樣財產權才能得到有效的實施」⑦。筆者以為，從財產權的實際運作和有效實施的意義上來討論治理結構的重要性，是一個很有意義的思想，值得特別強調和重視。因為，權利是要實施和運用的，不能實施的權利不是權利，而是桎梏。在走向市場化和民主化的過程中，每一個真正的進步不是寫在紙上的許諾，而是每一項具體自由權利的真正實施、有效運用和切實保護。

國內在討論企業改革時過份重視明晰產權問題，但是，對於企業來說，「最終目標始終應該是：使企業更有效率和盈利能力，以便對經濟增長和社會福利作出貢獻」。如果不以財富的創造為重而以財富的再分配為先，明晰產權過程的代價超過了由此而得到的收益，那麼，改革就會走偏方向。

在討論產權結構和治理結構問題時，我們發現了一個有趣的現象：比較而言，國內學者更多關注產權問題，而國外學者則更多重視治理結構問題。這不是沒有原因的。國內學者之所以關注產權，是因為產權問題沒有解決；國外學者之所以重視治理問題，是因為解決了產權問題並不能自動地解決治理結構問題。

在討論產權結構和治理結構問題時，比較而言，國內學者更多關注產權問題，而國外學者則更多重視治理結構問題。國內學者之所以關注產權，是因為產權問題沒有解決；國外學者之所以重視治理問題，是因為解決了產權問題並不能自動地解決治理結構問題。

三　本質揭示：兩種模式和三個含義

在《督導》中，作者把美日歐發達國家目前實施的企業治理結構分為兩種類型：一種是以外部市場為基礎的治理模式，簡稱為「外部模式」；一種是以局內人為基礎的治理模式，簡稱「內部模式」。前者流行於英美等國，也稱英美模式；後者實施於日德等國，也稱日德模式。前者依靠發達的外部企業控制的市場，通過兼併、收購等方式控制企業，其核心原則是由股份持有人選舉一個董事會代表股東利益進行經營；後者沒有發達的外部控制的市場，通常由大股東(包括銀行)掌握企業的控制權。其中，在日本形成了交叉持股和主銀行制度，在德國發展了綜合銀行和董、監事會雙重決策機構。對於治理結構的這種分類分析及其優劣長短，國內學界基本取得了一致的認識，但對治理結構的本質和特徵的探討仍然存在着一些值得進一步思考的問題。

首先，企業治理結構必須有一套組織機構，包括股東會、董事會、監事會以及高層經理人員組成的執行機構，但又不局限於組織機構，而且包含着融資結構的選擇和安排。國內學者在討論治理結構問題時，過份注重前者，而忽視了後者。這既與我國企業的目前狀況有關，也與我國資本市場不夠發達有關。這種情況從國內學者對治理結構的定義中就可以看出來。例如，國內最早引入這一概念的經濟學家吳敬璉認為⑧：

> 公司沒有意識和意志，它只能經由一個組織系統，即公司治理結構支配的管理人員才能對公司進行治理。所謂公司治理結構，是指所有者、董事會和高級執行人員即高級經理人員組成的一種組織結構。在這種結構中，上述三者之間形成一定的制衡關係。通過這一結構，所有者將自己的資產交由董事會托管。公司董事會是公司的最高決策機構，擁有對高級經理人員的聘用、獎懲以及解僱權。

其實，債權資本和股權資本的組合比例直接決定着企業的財務結構，因此，對企業控制權的控制和對經理的約束，既可以通過董事會和監事會的組織系統和活動，也可以通過債務比率來進行，這樣一來，債務和資本權益的權衡和選擇，也是一種重要的控制手段⑨。這就是所謂企業治理結構的金融觀點。當然，用最優債務比率來控制控制權的無效擴張，用企業控制資產的現金流的概率分布來判斷企業的預期價值，取決於債權的強度或有效程度。如果債權人很強，債權的強度和有效程度較高，其控制自然有效；如果債權人很弱，債權強

度和有效程度不高，就像我國目前這樣，借債不還，用債權控制企業控制權就很難奏效⑩。

其次，企業的治理不僅是一套靜態的組織機構和制度安排，而且是一個實際運行以及監督指導的過程。現有的理論過份注重企業治理結構的靜態特徵，而忽視了它的動態含義。既然企業是一組合約的連接，那麼，凡參與企業形成的契約者都是企業的利益主體或利益相關者。這既包括物質資本的提供者——股東和債權人，也包括人力資本的提供者——工人和經營者，因而，企業就是利益相關者的利益共同體，企業的治理就是委託人和代理人、所有者和經營者、債權人和債務人、管理者和被管理者之間的互動和博弈。在理論上，雖然是股東會選舉董事，董事會選聘經理人員，但在實踐中，經理人員選擇董事的情況卻不乏其例，而且相當普遍；在理論上是董事會決策，但由於信息不對稱等原因，董事會的決策往往為經理人員所左右。因此，企業治理結構的組織機構安排固然重要，但是更重要的是這些機構實際上在做甚麼，如何做，以及為甚麼這樣做或那樣做，這才是治理結構的本質和要害。在這裏，既要注意治理結構在正規的監管層面上如何運作，也要注意其在非正規的層面上(包括傳統習俗、商業文化和道德規範)如何發揮作用。這又與下面的討論密切相關。

再次，如何建立和發展企業治理結構，為甚麼美英等國選擇了外部治理的模式，而日德等國形成了內部治理的模式？這並不是一種偶然的巧合，而是各國的制度環境、歷史發展和技術背景自然演化的結果，其進一步的發展也與此有關。例如，日本之所以形成以法人相互持股和主銀行制度為特徵的內部治理結構，既與日本戰後一方面實行民主化，解散財閥，限制個人持股量，增強經營者地位有關；另一方面也同日本人迴避風險的穩定投資偏好以及注重內部關係協調和合作的國民心理有關。這一點對於中國企業治理結構的建立和發展極其重要。中國企業的治理結構究竟如何發展，不僅需要處理好新、老三會(即股東會、董事會、監事會與黨委會、職代會和工會)的關係問題，而且也與中國企業的資本結構和融資結構如何變化密切相關。真正有效的治理結構應是與中國的歷史文化傳統相契合的產物。

對於以上三點，《督導》雖有涉及，但除第三點作者有明確的表述和強調以外，其他兩點則缺乏明確的概括和專門的討論。如能將這些思想展開加以討論，《督導》也許會更加充實、更加豐滿。

四　分析規範：經驗實證和政策結論

對於中國企業治理結構的建立和發展問題，《督導》的分析和討論相當規範。首先是提出了一個理論假說或命題，即中國表面上採取了美英體制中企業治理的基本結構，但實際治理過程中的所作所為，並不符合建立在外部市場基礎上的架構所強調的種種原則，而是形成了「受內部人支配的企業督導程序」。同時強調指出，「在一個正在經歷體制改革的經濟中，其企業督導結構

對於中國企業治理結構的建立和發展問題，《督導》提出了一個理論假說或命題，即中國表面上採取了美英體制中企業治理的基本結構，但實際治理過程中的所作所為，並不符合建立在外部市場的種種原則，而是形成了「受內部人支配的企業督導程序」。

的有效程度，還要看主要參與者如何互相配合，以及怎樣對不斷變化的許多問題及時作出反應」⑪。在提出問題以後，作者進行了理論的引介和分析，然後利用其1993年10月、1994年6月和1995年對中國68家上市公司的三次問卷調查資料進行了經驗檢驗⑫，並得出如下的主要結論：

(1) 在董事會中，主要股東(政府)的代表性無足輕重，代表體現國家作為股東的機制尚未形成，因而，遇有資本結構的重大調整，政府的直接干預便不足為奇。

(2) 總經理和董事長主要由上級部門直接任命，黨組織對人事任免行使最終決定權，一般不受董事會和監事會的有效監督，與黨政部門以及名義上代表國家作為公司主要股權擁有人的政府部門的直接間接聯繫，是中國受內部人支配的企業治理結構的主要特徵。

(3) 中國的公司治理結構既沒有像美英那樣把重點放在保護小股東的利益上，甚至個人股東連參加股東大會的權利都沒有保障，也缺乏英美體制的基礎，即具有競爭性的外部市場和法院制度的強大作用。中國還缺乏外部治理結構模式起作用的經濟條件和社會制度。

在此基礎之上，作者對中國企業治理結構的建立和發展提出了自己的建議，有些有很重要的參考價值，有些則需要進一步討論。前者如，中國企業治理結構的發展並非要在似乎相互排斥的兩種模式中作出選擇，如果不得不選擇的話，也是選擇方向，而不是選擇定型的構架和措施。在現階段，「更重要的是要建立一個能起輔助功能的商業和監管體系，容許自我強制的企業督導布局發展出來」⑬。後者如，在所謂「企業參議院」的設計中，對「老三會」的轉變以及種種非正規的機制未予以充分考慮。不論如何評價，《督導》還是一本有價值的學術著作，作者嚴格的治學態度和對祖國發展的關心精神，也值得充分肯定。

中國企業治理結構的發展並不一定要在似乎相互排斥的外部模式與內部模式中作出選擇，如果不得不選擇的話，也是選擇方向，而不是選擇定型的構架和措施。在現階段，「更重要的是要建立一個能起輔助功能的商業和監管體系，容許自我強制的企業督導布局發展出來」。

註釋

① A. Cadbury, "The Cadbury Report: The UK Perspective" (keynote address to the Firm Asian-Pacific Corporate Governance Conference, Sydney, May 1993).

②⑤⑦⑪⑫⑬ 譚安傑：《中國企業新體制——督導機制與企業現代化》(香港：商務印書館，1998)，頁31；25-26；25；119；103；151。

③ Paul A. David, "Clio and the Economics of QWERTY", *American Economic Review: Papers and Proceedings* 75 (May 1985): 332-37.

④ 張曙光：〈企業理論創新及分析方法改造——兼評張維迎的《企業的企業家—契約理論》〉，《中國書評》，總第10期(1996)；張曙光：〈信息、市場和產權——兼評林毅夫等著《充分信息與國有企業改革》〉，《中國社會科學季刊》，冬季卷，總第21期(1997)。

⑥ O. Hart, "Incomplete Contracts and Theory of the Firm", *Journal of Law, Economics and Organization* (1988): 4.

⑧ 吳敬璉：《現代公司與企業改革》(天津：天津人民出版社，1994)。

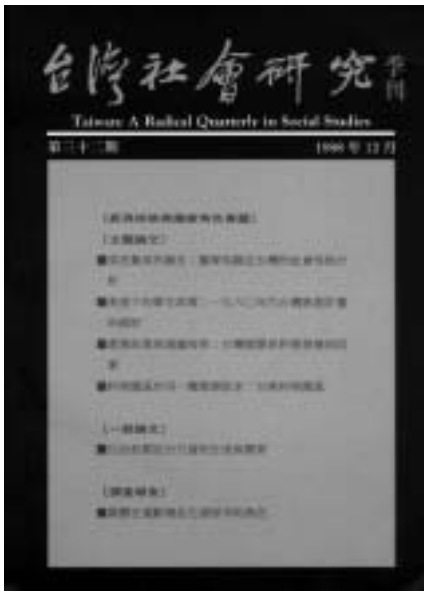
⑨ 李山、李稻葵：〈企業兼併與資本結構的理論分析與政策建議〉，《改革》，1998年第2期。

⑩ 張曙光：《立足本土，走向世界——〈中國經濟學：1998〉前言》(上海：上海人民出版社，1999)。

張曙光 中國社會科學院經濟研究所研究員

基進的台灣社會研究

● 林載爵



《台灣社會研究季刊》(台北：台灣社會研究雜誌社，1988-)。

我們以身體接觸聲音：粗暴或溫柔
　　以靈魂接觸容顏：美麗或哀愁

以花交換草，以草交換星辰，
星辰映照海洋，海洋回溯大地。

我們以diversity取代solidarity
　　solidarity包容了diversity

在太陽　風　草原的聲音與容顏中
我們完成了交換與取代

《台灣社會研究季刊》(以下簡稱《台社》)創刊於1988年2月，這時候，像《夏潮》、《夏潮論壇》、《文星》、《南方》、《人間》等對正統不滿的雜誌，不是早已關門，就是幾近收攤。台灣的異類聲音在舊體制正要逐漸解散的時候，反而失去了舞台。《台社》的成立適時在台灣新舞台上拉起一支弓絃，不以雜文評論而以學院論文的樣式，奏起「知識上叛逆」的曲調。

《台社》創刊後，台灣步入了激烈變動的年代，我們嚐到民主的甜頭，但在一陣咀嚼之後，我們開始問：這就是民主嗎？能夠自省的反國民黨的年輕世代，從示威陣隊中退伍後，有着更大的失落感；這就是我們的歸宿嗎？國族浪潮，驚拍海島，波濤捲起處，「他者」驀然而立：這裏是我們的土地，外人不得入內打擾(trespassing)。台幣升值，股價、房價狂飆之後期待的更大獲利，似乎機會不再，那段瘋癲的、美好的時光，換來的是午夜的夢魘。國土的釋放，讓財富重新洗牌，貧富不均更加擴大，勞工兄弟、受薪朋友經過原是農地的市郊，望着閃爍的霓虹燈，一棟棟矗立的高樓，心中一片茫然，他們的吶喊，現在

《台灣社會研究季刊》創刊後，台灣步入了激烈變動的年代，我們嚐到民主的甜頭，但在一陣咀嚼之後，我們開始問：這就是民主嗎？這就是我們的歸宿嗎？

已經沉寂，這就是我們追求的發展嗎？競選宣傳車的擴音器仍然傳出高亢的呼喊：傾聽人民的聲音。

《台社》的出發點是，過去解釋「台灣經驗」所根據的學術觀點，沒有一個是源自於台灣發展之具體問題所產生的問題意識而建構的，只是用不同的方法說明台灣的傳統社會如何趨近現代性。台灣的社會研究必須從台灣的現實出發，從歷史的—結構的角度，進行深入而全面的調查研究，自我批判地去追問「我們是甚麼？」這個有着倫理實踐意涵的問題。幸虧有《台社》，在無所顧忌的年代裏，原來有所顧忌的輕微異音，還能繼續發聲，讓台灣的思想界還有一點批判性。

過去解釋「台灣經驗」所根據的學術觀點，沒有一個是源自於台灣發展之具體問題所產生的問題意識而建構的。台灣的社會研究必須從台灣的現實出發，自我批判地去追問「我們是甚麼？」這個有着倫理實踐意涵的問題。

甚麼是基進的 (radical) 台灣社會研究？

1995年8月，在經過七年的變化與發展後，《台社》以編委會的名義發表了〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉(第20期)，為《台社》的立場作了創刊以來最完整的論述。文中指出台灣欲建立新國家的努力，已經成為社會的主要走向，在意識形態上，新國家全面發展國家主義，其動員的策略則是以人民的名義，重建一套威權統治體系，這個體系可定性為「民粹威權主義」，它所制訂的各種霸權計畫，以「人民」為名要求共識，卻掩蓋了嚴重的社會問題，壓制了眾多的差異，並阻礙多元的社會發展，踐踏了少數族群與弱勢團體的權利，在族群關係上，漢人仍是居於支配地位的優勢族群，在新國家裏，婦女仍然被制度性的歧視，階級問題仍然存在。但是在新國家的「人民主權」召喚裏，國家主權以及政治共識卻刻意抹殺人民之間的區別，使得實質存在的各項差異在政治上遭淹沒，淪為「平等公民」的神話祭品。在十一年的三十五期的篇幅裏，《台社》共討論了下面幾個問題：

國族主義：正視自由與族群兩種民族主義的危機，在肯定台灣需要一種團結 (solidarity) 時，也要以民主民族作為另類出路，同時跳脫國族主義以暴制暴的惡性循環。不從階級、性別及弱勢族群觀點來思考、建構台灣國族主義，卻單一的以族群、民族作為前提，是台灣國族主義論述的最大盲點。

甚麼是民主：在民主社會裏，難道只要政府體制解決了，社會和政治民主就形成了嗎？民主不止是關注形式和法治主義而已，更包括了個人智能的解放，積極的公眾參與。在族群認同、文化認同與制度認同三種國家認同的內涵中，一個採行自由主義原則的民主制度，必然以第三個層面 (制度) 為其國家認同的主要憑藉。

發展問題：在全球經濟中，台灣在國際以及亞太分工中的可能位置。國家在台灣經濟發展中所扮演的角色，國家又如何以集體力量替代尚未健全的市場制度，並進行對「商」的扶植，以及所造就的「官商資本主義」。

產業經濟與經濟組織：以石化業、自行車為例，說明國家機器在甚麼情況下，可以產生帶動產業的效果。台灣在逐漸變成技術密集產業出口類型後所面臨的資本外移與

勞動力移民的問題，以及製造業中的階級流動、「小頭家」的存活之道、家庭代工所反映的隱形工廠等問題。

婦女研究：女性勞動力在台灣經濟成長過程中擔任了重要角色，而父權體制與資本主義結合，強化了對婦女勞動力的剝削，女性的低酬勞動力被視為理所當然。

文化研究：跨國連鎖服務業侵入台灣市場後，牽動了台灣消費文化的發展，而知識份子在面對由市場主宰的大眾文化時，優勢地位已逐漸消失。1989年以來，電視頻道開放所反映的問題是，不能只流於批判「黨國」，更要顧及商業利益(財團)所支配的廣電邏輯，及其所引發的不民主現象。

建築與都市：台灣的都市與區域空間問題必需放到台灣之邊陲資本主義發展的脈絡中才能了解，例如：台灣地區空間不均衡發展的癥結不在設施、人口、產業空間分布不均，而是社會生產關係不均衡造成的結果。

以基進自詡的學術工作者，能夠扮演甚麼角色？發揮甚麼功能？

《台社》的成員在七周年時自詡不僅是學院內外的學術工作者而已，更要透過參與各項社會政治運動，與台灣社會的成員共同努力改造整個社會。這與七年前創刊時所說的「着手去創建適應自己社會之問題的理論」，顯然已有很大的改變。學術研究與改造運動的結合是《台社》在當今台灣知識圈的最大特色，《台社》如果有活力，這個活力應該就是來自他們的投入、參與所產生的動力。然而，如果改造運動受到挫折，或者找尋不到改造運動的明確目標，或者所投入的改造運動變質，或者因為投入運動而遠離探索，或者在改造行動中取得了權力，那又該如何是好？會不會再認為創建理論優先於社會改造，透過論述干預台灣社會就好了。

《台社》以明白宣告「沒有歷史感與整體意識，就沒有所謂的左派」來標示左派的立場，並且強力批判不談階級，不談宰制，也不反帝，反倒與資本、國家機器相互輝映的所謂「本土左派」；當然，也曾經被質問「以抽象的左派理論對幾乎所有的台獨或族群論述做全面的強烈批評」。《台社》顯然必須繼續接受左派思想與某種形式的台獨是否有充分銜接的可能性的挑戰，特別是台灣的國家走向、族群論述肯定也會產生變化時，《台社》又要如何面對？內部是否仍然保持一致？

台灣的左派自日據時代以來，根莖不深，又橫遭摧殘，50年代以後更是消滅殆盡。《夏潮》以風中殘燭之勢，延續香火，惜為時不長，幸而《台社》繼之，並且是台灣左翼歷史中最有深度、分量的一份刊物。在這樣的歷史背景中，《台社》自認是異數，或願意與這一歷史脈絡連結？如果願意連結，則《台社》又將如何看待自己的歷史位置與意義？

《台社》以議題延續了台灣讀者對它的關注與閱讀興趣，過去對國族主義、族群論述的適時掌握與回應，為台灣知識界激起一波浪濤，

未來的《台社》仍然必須以創造議題即時回應台灣內部問題為重心，可以說，沒有議題就沒有《台社》，沒有即時回應就沒有《台社》的活力。但是，隨着外在情勢的發展，《台社》必然要思索如何成為華人世界的《台社》，這將是《台社》的進一步任務。

這充分說明《台社》以議題激化討論與反省的強大功能。沒有錯，一百多篇論文的確形成了對台灣社會的部分基礎研究，對現階段的歷史發展也做了紀錄與理解。但是，未來的《台社》仍然必須以創造議題即時回應台灣內部問題為重心，可以說，沒有議題就沒有《台社》，沒有即時回應就沒有《台社》的活力。

《台社》成功地探索了台灣的地域性問題，但是隨着外在情勢的發展，《台社》必然要思索如何成為華人世界的《台社》，這將是《台社》的進一步任務。

思為絪醞　言乃不息

● 黃克武

1963年2月，台灣一群關懷時勢、熱愛學術的年輕朋友，共同創辦了《思與言》雜誌。根據「思與言雜誌社組織章程」，這一份雜誌的宗旨是「從事學術研究，助長文化滋長」。社友們就憑着這一簡單的理想，開創出一個寬廣而長久的學術天地。

《思與言》（台北：思與言雜誌社，1963-　）

1963年2月，在《自由中國》停刊，雷震因「知匪不報」、「為匪宣傳」被叛刑十年之後的兩年多，台灣學術界籠罩在一片沉悶的氣氛之中，一群關懷時勢、熱愛學術的年輕朋友，共同創辦了《思與言》雜誌。早期創辦者有杜奎英、胡佛、許倬雲、張存武、文崇一、朱堅章、袁頌西、楊國樞、李亦園等人，他們多半擔任教職或學術研究工作。根據「思與言雜誌社組織章程」，這一份雜誌的宗旨是「從事學術研究，助長文化滋長」。社友們就憑着這一簡單的理想，開創出一個寬廣而長久的學術天地。

誠如李亦園先生所說的，《思與言》在台灣學術期刊之中是一「異數」。以一個學者們私人結合所創辦的刊物，竟能延續出刊三十八年，不曾中斷，而且至今仍具活力，這其實不僅是一個異數，甚至可以說是一個奇迹了。

此一奇迹的出現絕非偶然或天助，而是眾人一步一腳印的努力成果。三十餘年間，《思與言》不但沒有固定經費來源，也無專職員工。雜誌社的運作完全依賴社友有錢出錢、有力出力。在這方面我們不得

這充分說明《台社》以議題激化討論與反省的強大功能。沒有錯，一百多篇論文的確形成了對台灣社會的部分基礎研究，對現階段的歷史發展也做了紀錄與理解。但是，未來的《台社》仍然必須以創造議題即時回應台灣內部問題為重心，可以說，沒有議題就沒有《台社》，沒有即時回應就沒有《台社》的活力。

《台社》成功地探索了台灣的地域性問題，但是隨着外在情勢的發展，《台社》必然要思索如何成為華人世界的《台社》，這將是《台社》的進一步任務。

思為絪醞　言乃不息

● 黃克武

1963年2月，台灣一群關懷時勢、熱愛學術的年輕朋友，共同創辦了《思與言》雜誌。根據「思與言雜誌社組織章程」，這一份雜誌的宗旨是「從事學術研究，助長文化滋長」。社友們就憑着這一簡單的理想，開創出一個寬廣而長久的學術天地。

《思與言》（台北：思與言雜誌社，1963-　）

1963年2月，在《自由中國》停刊，雷震因「知匪不報」、「為匪宣傳」被叛刑十年之後的兩年多，台灣學術界籠罩在一片沉悶的氣氛之中，一群關懷時勢、熱愛學術的年輕朋友，共同創辦了《思與言》雜誌。早期創辦者有杜奎英、胡佛、許倬雲、張存武、文崇一、朱堅章、袁頌西、楊國樞、李亦園等人，他們多半擔任教職或學術研究工作。根據「思與言雜誌社組織章程」，這一份雜誌的宗旨是「從事學術研究，助長文化滋長」。社友們就憑着這一簡單的理想，開創出一個寬廣而長久的學術天地。

誠如李亦園先生所說的，《思與言》在台灣學術期刊之中是一「異數」。以一個學者們私人結合所創辦的刊物，竟能延續出刊三十八年，不曾中斷，而且至今仍具活力，這其實不僅是一個異數，甚至可以說是一個奇迹了。

此一奇迹的出現絕非偶然或天助，而是眾人一步一腳印的努力成果。三十餘年間，《思與言》不但沒有固定經費來源，也無專職員工。雜誌社的運作完全依賴社友有錢出錢、有力出力。在這方面我們不得

不提到自1989年開始擔任《思與言》發行人的何景賢，由於他在精神上與實質上的支持，《思與言》才能存活至今。此外，實際負責編務的何國隆也是該雜誌的靈魂人物，使雜誌編輯者無後顧之憂。另一方面，《思與言》則以內容的質樸純真、兼具深度與廣度來取勝，獲得讀者的支持。

在台灣眾多學術刊物之中，《思與言》除了以民間刊物的立場，表達獨立自主的精神之外，在內容方面也別具特色。這一本雜誌從開創以來就自我界定為「人文與社會科學」雜誌，其內容包括歷史學、社會學、政治學、人類學、哲學、宗教研究、性別研究等等。

這樣的定位有其優點，例如稿源充足、視野開闊等。然而也有缺點，這主要在於人文與社會科學的領域太廣，如果來稿領域過於分散，會讓讀者產生主題焦點不夠明確的感覺。以去年第一期的雜誌來說，所收的七篇文章有兩篇歷史學，一篇論二十世紀西方歷史敍述，一篇探討雷震的憲政思想。其他五篇則難以歸類，包括倫理學、城鄉移民、文化與病痛、文化參與、論時間等。這樣的缺點多次出現在《思與言》之上。文章過度分散所造成的一個較嚴重後果是：讀者多半只對其中的一兩篇感興趣，他們會到圖書館影印這幾篇文章，而不會購買當期雜誌，因而影響銷路。

為了彌補來稿學門過於分散的問題，也為了增加雜誌的銷售量，《思與言》的編輯群所採取的策略是積極邀稿編輯專號。在早期曾編過「環境與社會」專號、「人類學研究」專號、「社會學理論與方法研究」專號、「歷史研究與歷史教育」專號、「韋伯」專號等。近五年來專號更成為一個非常重要的編輯方針，基本上一年四期的刊物之中至少維持兩期散稿，兩期專號，有時甚至還編上三期專號。

近年來的專號，歷史學方面有「文化想像與族國建構」(1995：3)、「發明過去／想像未來：清末民初的『國族』建構」(1998：1)；性別研究方面有「色情與社會」(1995：3)、「性批判」(1997：1)；宗教方面有「婦女與宗教」(1997：2)、「台灣與東亞宗教研究」(1999：2)；政治學方面有「政治共同體研究」(1999：3)、「現代國家」(編輯中)、「法治國」(編輯中)等。這些專號不但內容新穎，表現出台灣學界的活力，而且有以下幾個特點：

第一，科際整合。專號的主題逐漸地不以單一學科為限，而嘗試以問題取向，結合多種學科來探索同一問題。這一做法是化短處為長處。以「文化想像與族國建構」專號為例，收錄的文章包括歷史學、歷史教育、族群研究、文學、歷史人類學等。又如最近出刊的「政治共同體研究」專號，其中「台灣政治共同體」的對談會就邀約了法律學者、政治學者、歷史學者來共同探討此一主題。

第二，本土關懷。《思與言》一向是走「純」學術的路子，然而卻不認為學術工作只是象牙塔之內的自我娛樂。近幾年的專號，無論是對族群、宗教、性別議題的討論，都奠基於深厚的本土關懷，企圖對社會問題作一深層的學術反省。此一做法是延續了早期社友所提出學術研究的「中國化」與「本土化」的主張，而從事進一步的努力。

《思與言》一向是走「純」學術的路子，然而卻不認為學術工作只是象牙塔之內的自我娛樂。近幾年的專號，無論是對族群、宗教、性別議題的討論，都奠基於深厚的本土關懷，企圖對社會問題作一深層的學術反省。

第三，自我批判與反省。在各專號之中逐漸有一些文章開始對不同領域作學術史的回顧與反省。例如1999年第2期中有多篇文章討論兩岸宗教研究。1999年第3期一篇名為〈誰的政治思想？為何研究？：台灣政治學界政治思想研究之初步回顧〉的文章，對台灣學界，包括《思與言》在內的學術刊物對政治思想的研究提出質疑與批判。

在台灣雜誌銷售的市場上，《思與言》從來沒有叱咤風雲的熱賣場面，反而在過去十年之間，數度出現經營危機，幸得發行人與編輯群的堅持才能持續至今，期盼他們能永續經營。經過長期的耕耘，《思與言》無疑已經在台灣學術史上佔有一席之地，未來要了解二十世紀後半葉台灣人文社會科學的發展、學者關懷點的變化、學術與社會的互動等課題，這一本雜誌將是最佳的時代見證。（本文標題「思為絪醞」、「言乃不息」二語採自林安梧先生〈思與言三十年總錄集編後詼〉一文，不敢掠美，謹致謝意。）

讓問題浮出水面

● 孫　歌

《學術思想評論》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997-　）。

《學術思想評論》已經出版四輯，它顯示了越來越自覺的自我定位，這就是嘗試建立以學術為基本立腳點的思想立場。最令人注意的是從第一期開始就被排在最前面的「學術現象論析」，該欄目顯然意在倡導研究者對於自身問題能力的反省運思，以尋找那些真正能夠生長的問題。

在80年代的啟蒙話語裏，思想啟蒙被一種虛幻的中心意識支撐着，它使得知識界產生的最大錯覺就是認為知識份子可以利用自己的啟蒙話語直接改變社會。由於眾所周知的原因，這種錯覺在進入90年代之後就不能再維持下去了，它促進了人們對於人文精神的討論，卻沒有引發對於思想與現實關係的追究，這是最大的遺憾。至今，在各種學術場合，我們仍然可以聽到人們談論知識份子要關注現實之類的觀點；而如何介入現實，思想與現實之間有甚麼樣的張力關係等問題，卻很少成為人們關心的對象。正是在這樣的知識氛圍之中，知識立場被最大程度地簡化了：它要麼是學

第三，自我批判與反省。在各專號之中逐漸有一些文章開始對不同領域作學術史的回顧與反省。例如1999年第2期中有多篇文章討論兩岸宗教研究。1999年第3期一篇名為〈誰的政治思想？為何研究？：台灣政治學界政治思想研究之初步回顧〉的文章，對台灣學界，包括《思與言》在內的學術刊物對政治思想的研究提出質疑與批判。

在台灣雜誌銷售的市場上，《思與言》從來沒有叱咤風雲的熱賣場面，反而在過去十年之間，數度出現經營危機，幸得發行人與編輯群的堅持才能持續至今，期盼他們能永續經營。經過長期的耕耘，《思與言》無疑已經在台灣學術史上佔有一席之地，未來要了解二十世紀後半葉台灣人文社會科學的發展、學者關懷點的變化、學術與社會的互動等課題，這一本雜誌將是最佳的時代見證。（本文標題「思為絪醞」、「言乃不息」二語採自林安梧先生〈思與言三十年總錄集編後詼〉一文，不敢掠美，謹致謝意。）

讓問題浮出水面

● 孫　歌

《學術思想評論》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997-　）。

《學術思想評論》已經出版四輯，它顯示了越來越自覺的自我定位，這就是嘗試建立以學術為基本立腳點的思想立場。最令人注意的是從第一期開始就被排在最前面的「學術現象論析」，該欄目顯然意在倡導研究者對於自身問題能力的反省運思，以尋找那些真正能夠生長的問題。

在80年代的啟蒙話語裏，思想啟蒙被一種虛幻的中心意識支撐着，它使得知識界產生的最大錯覺就是認為知識份子可以利用自己的啟蒙話語直接改變社會。由於眾所周知的原因，這種錯覺在進入90年代之後就不能再維持下去了，它促進了人們對於人文精神的討論，卻沒有引發對於思想與現實關係的追究，這是最大的遺憾。至今，在各種學術場合，我們仍然可以聽到人們談論知識份子要關注現實之類的觀點；而如何介入現實，思想與現實之間有甚麼樣的張力關係等問題，卻很少成為人們關心的對象。正是在這樣的知識氛圍之中，知識立場被最大程度地簡化了：它要麼是學

院派缺乏緊張度的知識性討論；要麼是極其直觀的知識精英介入現實的姿態。而一種新的思想傳統，一種以知識的方式介入現實的思想傳統，在90年代並不能真正生長。

正是在這樣的情況之下，《學術思想評論》問世了。在已經出版的四輯裏，它顯示了越來越自覺的自我定位，這就是嘗試建立以學術為基本立腳點的思想立場。不能說它所發表的文章水平均衡，也不能說它具有鮮明統一的思想立場；也許恰恰是在這種不無內在矛盾的探索之中，《學術思想評論》顯示了它的多種可能性。

綜觀幾期的內容，它大致保持了欄目的持續性。最令人注意的是從第一期開始就被排在最前面的「學術現象論析」。在後面的幾期裏，該欄確定了自己的真正輪廓，這就是「學術問題的發現與提出」。正如賀照田在第二輯這個欄目的編者按裏所指出的那樣，所謂「學術規範」與「問題意識」在當下正在成為新一輪的包裝，它遮蔽着已有學科構架下的原有習慣思路，以及對於西方流行理論和學術運作模式的機械模仿。而該欄目的設置顯然意在揭破這一被惰性所容忍和沿襲的惡劣學風，倡導研究者對於自身問題能力的反省運思，以尋找那些真正能夠生長的問題。

區別真命題與假命題何其容易，更何況在90年代以來，大陸知識界沉醉於學術規範化和方法論討論的情況下，被作為問題而提出的卻未必是真正的問題——在我看來，真正的問題會引發不斷延伸的思考，而不是引向簡單漂亮的結論；建立這樣的思維習慣當然不可能一蹴而就。「學術問題的發現與提出」欄目中所作的努力將是漫長而艱辛的，它甚至有可能伴隨着各種意義上的迷失；但是它究竟這樣做了。發表在這個欄目中的若干篇論文提出了一些饒有興味的問題，提問者都是中青年學者，而問題的主要着眼點在於對各自學科內部問題生長點的關注和對簡單套用西方理論的批判。稍嫌遺憾的是，提問者沒有表現出太多的疑惑，「指點江山」有餘，自我反思不足。

但是這種狀態也許正真實地反映着大陸學術的某一個側面，那就是知識界尚沒有一種沉下去面對問題的狀態。而在追問甚麼是真問題的時候，我們也不得不追問，學術是甚麼？思想又是甚麼？

呼應這個提問題的專欄，「闡釋與分析」和「學科與學術史」兩個欄目所設定的目標似乎是提供某種示範性的討論，所以編者的目光遍及世界學術界，而不僅僅是大陸有限的學人。在這裏可以讀到美國學者墨子刻 (Thomas A. Metzger) 關於本世紀中國知識份子自我定位和與西方思想傳統格格不入之處的精當論述，也可以在相反的視點上讀到日本學者溝口雄三貼近中國思想史自身脈絡對中國理氣論所進行的綿密分析；可以讀到台灣學者趙剛有關杜威 (John Dewey) 重建自由主義的論文，也可以讀到美國學者艾爾曼 (Benjamin A. Elman) 提示的中國史家們面對着的具體難題。當然，你更可以從這些論文中一道讀到大陸中青年學人在完全不同的文化氛圍中寫作和思考的問題。與登場的海外學人以長者為多的情況相反，大

90年代以來，大陸發生過不少論爭。在論爭「浮出水面」之後，它引發的問題卻沉入了水底。這是因為在論爭中被引用的本土與西方的思想資源，很難以論爭的形式真正獲得在90年代中國知識空間的定位，相反，它們因此而脫離了自己所由產生的具體語境而變得飄忽不定。

陸的學人基本上是在文革後才開始寫作的中青年，他們的問題意識裏伴隨着80年代以來特有的思考路向。細細讀來，在這些論文之後你會發現一隻獨具匠心的手在仔細地編排和斟酌，於是這些產生於不同地域和不同學術背景之下的學術論文，竟然在這本雜誌裏獲得了重新組合的可能性，而這種重新組合，造成了90年代後期大陸學術界的一個若隱若現的話語空間。對我個人來說，閱讀這本雜誌的快感不是來自它裏面的某一篇文章，而恰恰是來自它特有的那個話語空間。

當學術界還沒有建立有效區分真問題與花俏時髦的判斷基準時，為了避免把問題糾纏在所謂西方和本土的對立這類毫無價值的爭論上，當務之急也許不在於理論體系的建構，而在於理論問題的提出。《學術思想評論》顯然在嘗試進行這樣的工作。

90年代以來，大陸發生過不少論爭。在論爭「浮出水面」之後，它引發的問題卻沉入水底。這是因為在論爭中被引用的本土與西方的思想資源，很難以論爭的形式真正獲得在90年代中國知識空間的定位，相反，它們因此而脫離了自己所由產生的具體語境而變得飄忽不定。與這種飄忽相對應，論爭本身的問題性也顯得有些飄忽不定，儘管我們有足夠理由認為多數論爭深化了中國學人對現代社會知識處境以及社會問題的思考，但是這些思考還沒有來得及結出果實，就消散在個人性的研究工作當中了。換言之，論爭的收穫不是造成了對話與交鋒的多重性空間，而是引發了個體性研究和思考的發展。不言而喻，這兩者之間是有區別的，區別就在於多重話語空間的建立有助於形成思考的張力，而個體性的思考，無論它多麼深刻，都會因缺少互動性的張力而無法顯示思想的多面性。

正是在此意義上，《學術思想評論》顯示了一種可貴的品質：它試圖在呼應當下論爭的意義上營造一個能夠使得問題「浮出水面」、使得論爭本身沉入水底的多重性話語空間。這種努力首先表現為它有意識地開闢專欄翻譯與論爭相關的原始文本，但是卻不直接配合熱門話題。比如在第三輯刊出一組哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 論現代性的文章，而在其後的第四輯裏又刊出柏林 (Isaiah Berlin) 的一組關於思想史的論文。我並不把這種選擇簡單地視為賀照田先生的思想立場，我更願意在該雜誌與當下思想界的互動關係中為這種選擇定位。特別是當它同時又刊登了汪暉、劉小楓、鄧正來等人的文章或訪談，更反襯出編者翻譯原文以增加思考深度的匠心。翻譯的位置在中國一向比較含糊，特別是當翻譯被賦予支撐某種論點的功能時，它會合理合法地省略掉原文在自己的語境中與其他文本的互動關係；這種浮躁的風氣的確需要更具有空間意識的翻譯設計加以調整。如果《學術思想評論》有關翻譯的考慮能夠進一步生長，無疑能夠使我們在使用西方的思想資源時有更慎重的考慮。

使問題浮出水面，使論爭沉下水底，要借助於翻譯的力量終究有限。《學術思想評論》所做的更重要也更艱苦的工作，是試圖在中國學術界建立新的思想史和學術史眼光。大陸學界這兩個領域的工作缺少原創性，因為面對着兩個基本的障礙：一個是它過於借重西方的思想史方法，以致於在進入歷史的時候不得不捨棄許多無法納入西方框架的問題；另一個則恰恰相反，是它過於強調思想史與學術史的本土

性，拒絕在世界性的架構之內討論中國的本土問題。即使在那些優秀的學人之中，這兩個基本障礙的糾葛也常常使他們感到討論的力不從心；而更重要的是，當學界似是而非地把使用西方的方法還是使用本土的方法作為一個衡量標準的時候，那些真正具有生長潛能的思考便與簡單的模仿套用混為一談了。當學術界還沒有建立有效區分真問題與花俏時髦的判斷基準時，為了避免把問題糾纏在所謂西方和本土的對立這類毫無價值的爭論上，我們當務之急也許不在於理論體系的建構，而在於理論問題的提出。《學術思想評論》顯然在嘗試進行這樣的工作，因為它聚焦於學術史與思想史的問題點，試圖走出西方與本土思想史方法對立的怪圈。在此還要提及的一點是：90年代以來，大陸學界的人文學者紛紛心儀社會科學的「硬」學科，而文學出身的主編賀照田卻在這份綜合性刊物中給了文學研究相當多的篇幅，這為文學學科加入當今的跨學科思考並提供自身特有的資源創造了一個前提。

作為一本不斷展示各種發展潛能的雜誌，《學術思想評論》的工作才剛剛開始，我們期待着它進一步生長、拓展，在不斷揚棄取捨的同時完善自身，期待着我們擁有開放而互動的言語空間。

世紀之交的古典自由主義言路

● 止　水

《公共論叢》(北京：三聯書店，1995-　)。

在90年代的大陸思想界中，《公共論叢》被認為是自由主義一脈的代表之一。但據我看來，這麼說稍嫌籠統了一些。不同於人文學者們對胡適之先生的重新肯定，對「獨立之精神，自由之思想」的追懷，也異於經濟學者們從效率觀點對市場經濟所做的辯護。整體來看，《公共論叢》最鮮明的特色是自覺地堅持了

在90年代的大陸思想界中，《公共論叢》被認為是自由主義一脈的代表之一。僅就在中國大陸而言，它是中國人自己對古典自由主義第一次最為集中的闡述，這可以說是在世紀之交的中國開了風氣之先。

性，拒絕在世界性的架構之內討論中國的本土問題。即使在那些優秀的學人之中，這兩個基本障礙的糾葛也常常使他們感到討論的力不從心；而更重要的是，當學界似是而非地把使用西方的方法還是使用本土的方法作為一個衡量標準的時候，那些真正具有生長潛能的思考便與簡單的模仿套用混為一談了。當學術界還沒有建立有效區分真問題與花俏時髦的判斷基準時，為了避免把問題糾纏在所謂西方和本土的對立這類毫無價值的爭論上，我們當務之急也許不在於理論體系的建構，而在於理論問題的提出。《學術思想評論》顯然在嘗試進行這樣的工作，因為它聚焦於學術史與思想史的問題點，試圖走出西方與本土思想史方法對立的怪圈。在此還要提及的一點是：90年代以來，大陸學界的人文學者紛紛心儀社會科學的「硬」學科，而文學出身的主編賀照田卻在這份綜合性刊物中給了文學研究相當多的篇幅，這為文學學科加入當今的跨學科思考並提供自身特有的資源創造了一個前提。

作為一本不斷展示各種發展潛能的雜誌，《學術思想評論》的工作才剛剛開始，我們期待着它進一步生長、拓展，在不斷揚棄取捨的同時完善自身，期待着我們擁有開放而互動的言語空間。

世紀之交的古典自由主義言路

● 止　水

《公共論叢》(北京：三聯書店，1995-　)。

在90年代的大陸思想界中，《公共論叢》被認為是自由主義一脈的代表之一。但據我看來，這麼說稍嫌籠統了一些。不同於人文學者們對胡適之先生的重新肯定，對「獨立之精神，自由之思想」的追懷，也異於經濟學者們從效率觀點對市場經濟所做的辯護。整體來看，《公共論叢》最鮮明的特色是自覺地堅持了

在90年代的大陸思想界中，《公共論叢》被認為是自由主義一脈的代表之一。僅就在中國大陸而言，它是中國人自己對古典自由主義第一次最為集中的闡述，這可以說是在世紀之交的中國開了風氣之先。

一條古典自由主義的言路。僅就在中國大陸而言，它是中國人自己對古典自由主義第一次最為集中的闡述，這可以說是在世紀之交的中國開了風氣之先的事。

《公共論叢》的特色，可以從兩個方面加以說明：一是人類的價值理念和中國文化傳統方面；二是古典自由主義的社會哲學和多元體制的理論建構、政策主張方面。

因為有着價值的承當，《公共論叢》反對相對主義的泛濫，提出新的理想。不因為曾有的理想破滅，就說人間決沒有理想這回事。它從正面立論自由主義，尋求新的公共哲學的形成。《公共論叢》沒有從中西文化比較的、批評中國文化的立場提倡自由主義。不貶低中國的文化遺產，不低估中國人民的道德情感和他們對自由的渴望。《公共論叢》以極大篇幅致力於跨文化的溝通，闡發中國文化中固有的、豐富的、具有普適性的道德資源；探討在各個特殊的文化形式之下，承載了實質相同的價值理念。王焱〈陳寅恪政治史研究發微〉一文告訴我們，陳寅恪，中國文化的託命之人，如何也是一位古典自由主義的典範；陳氏對中國政治、文化史博大精深的研究，有助我們尋找中國固有的建設自由社會的制度與觀念遺產。在此，有一點似乎值得說說。傳統中國的毒瘤，乃是大一統的政治權力使一切依附於它這一結構性的問題，而非文化傳統本身。我們的文化傳統自有其超越性的一面，要緊的是能擺脫政治權力的束縛，使之能自行煥發生機。錢穆在《師友雜憶》中說，中國社會之文化傳統、心理積習，實皆私塾奠其基；要使道統居於政統之上，教育權當操自社會下層，不當操自政府上層。

《公共論叢》的論題主要不是經濟領域的，但卻有大量篇幅討論市場經濟與市場社會。對個人財產權利和經濟自由主義的強調，是言說古典自由主義最基礎的工作。對財產權利的辯護，首要的是為了人類個體的尊嚴。

近來在西方盛行的社群主義也進入了《公共論叢》的視角。社群主義極端相對主義的結論，將價值的源頭僅歸結於某個社群，而否認人類社會存在普適性的價值，這是古典自由主義堅決反對的。這樣我們看到了劉小楓的專論〈自由主義，抑或文化民族主義的現代性？——對泰勒的現代性理論的若干疑慮〉。社群主義所期望的文化和社會的表現形態，往往也是古典自由主義者所期望的，但是對後者來說，這些良好的形態只能期於自發地形成，而不能在政治的、法律的層面進行建構。社區決不是制度建構的對象，合理的社群主義只能嚴格限制國家的權力。價值和價值的實現是兩個問題，宜切記托克維爾 (Charles Alexis de Tocqueville) 的話：「尋求過大的自由，只會帶來過大的奴役。」實際上，古典自由主義政治構架下的社會是有利於社區和社群意識的發展的。為甚麼社區會衰落，地方人民失去了自豪感和自助的能力？因為北京或華盛頓的權力太大了。

人類的價值理想如何實現，是同征服或統治如何可能的問題絕對相反的問題。後者對征服者或統治者來說是技術和戰略的問題。古典自由主義者正面應對這一自由社會的阿喀琉斯之踵的問題，探尋種種使自由成為可能的機制和背後的原理。

《公共論叢》的論題主要不是經濟領域的，但卻有大量篇幅討論市場經濟與市場社會。對個人財產權利和經濟自由主義的強調，是言說古典自由主義最基礎的工作，它要從一些最普通的觀念開始，使被毒化的語言回復它的本義。劉軍寧的〈風能進，雨能進，國王不能進！——政治理論視野中的財產權與人類文明〉就是如此。財產權利是實實在在的，普通的個人都能了解它，知道它的重要性。對它的辯護，首要的甚至不是因為物質福利，而是為了人類個體的尊嚴。只是在一些學者的空幻概念中，財產權利卻成了某種見不得人的事，甚至受到嚴重的詆毀和蔑視。直到現在，一些和實際生活隔離的人們，還貶之以「意識形態」或以沒有做到價值中立而不屑言此，甚或加以冷嘲熱諷。結果，人民群眾對自身財產權利的要求也不能理直氣壯，認識到其重要性的學者也只能以莫名其妙的詞——生產力來為它做間接和遮遮掩掩的辯護。現在就是要為個人的財產權利正名，以最完滿、最激昂的道義感支持它，使它獲得一種崇高的道德力量。完全從經濟效率或生產力的觀點論證經濟自由主義，不是古典自由主義。財產權利和經濟自由主義是帶着深切的道德關注，帶着強烈的倫理意味的。而且，一個完善的私人財產權利的法律體系的運轉，最大限度地滿足了普通人的尊嚴和福利要求，和平地解決了社會秩序的有序運轉，制約了暴虐的政治權力。它在相當程度上解決了一個人道、自由的社會是如何可能的問題。這包含了幾代思想大師對於社會秩序之性質的洞見。所以對財產權利的捍衛，不僅是出於道德的勇氣，也是出於理智的勇氣。

古典自由主義者不僅僅從效率這一點來談論經濟自由，經濟自由主義是他們規範政治理論的一個部分。僅有經濟自由主義不足以構成一個完整的自由社會可能性的理論框架，所以還有在市場經濟之外的政治建構的重要性。古典自由主義關於政治經濟建制的原則，可溯源於一個深厚的政治哲學傳統，在柏林 (Isaiah Berlin) 兩種自由概念的辨析，洪堡 (Wilhelm von Humboldt) 對國家行動範圍的勘定，休謨 (David Hume) 關於可能的世界與現實的世界的政治哲學原理，貢斯當 (Benjamin Constant) 對古代人的自由和現代人的自由的比較中 (皆載於《公共論叢》)，我們可見到歷代思想大師的洞見。它更是建立在系統的經濟哲學和社會哲學的基礎之上的，現代政治經濟學家，以他們的成果，為我們研究使一個自由的社會可能的制度，提供了直接的有力分析工具。張辰龍的〈在自由與民主之間保持張力——保守主義經濟學家的民主理論〉只是讓我們見其一斑罷了。對於其更進一步的思想基礎，在現代以哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 為集大成者，汪丁丁的文章〈哈耶克「擴展秩序」思想初論〉上中下三篇提供了這方面的視角。有了對自由社會可能性知識的充分了解，始能在紮實的基礎上提出切實的理想，而不走向狂熱或虛無。

古典自由主義者不僅僅從效率這一點來談論經濟自由，經濟自由主義是他們規範政治理論的一個部分。僅有經濟自由主義不足以構成一個完整的自由社會可能性的理論框架，所以還有在市場經濟之外的政治建構的重要性。

個人私見，古典自由主義可說是文化保守主義和政治建構主義兼有。文化保守主義是個人態度的，不是政治的，是非建構性的，是關於私立學校講授內容的，是關於教堂和家庭的；政治的建構主義，首先是劃定人類社會中可建構的領域，是確立個人為基礎的財產權利的，是憲政的，立憲保證的司法獨立和競爭性聯邦主義的，是法律保證權力和權利的分立的。《公共論叢》在這兩個方面的言路，對當下的中國，不能不說是有着特殊的意義。

在學問與思想之間

● 龔　雋

《開放時代》(廣州：開放時代雜誌社，1989-　)。

《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。

在那些體制內的學刊多少有些沒落得只剩下一些象徵性的意味，而大體可以為圈內學者們視而不見時，《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。

《開放時代》不是一本同仁性很強的刊物，卻有它相當明確的話語立場，可以說，它是同情於啟蒙路線和自由主義的。就自由主義對於社會的關心和興趣來說，它主要還是一種格里德 (Jerome B. Grieder) 指出的「解決政治問題的方法」和「一種引導公共生活的方式」，因而它並不太學究氣地超然於「現實」之外，不問世事而「回到故紙堆中去」。《開放時代》1999年5、6月號所刊徐友漁那篇具有宣言性質的〈自由主義與當代中國〉一文，明確把90年代中國的自由主義對80年代啟蒙思潮和人道主義的接續關係顯現出來，並公開表

個人私見，古典自由主義可說是文化保守主義和政治建構主義兼有。文化保守主義是個人態度的，不是政治的，是非建構性的，是關於私立學校講授內容的，是關於教堂和家庭的；政治的建構主義，首先是劃定人類社會中可建構的領域，是確立個人為基礎的財產權利的，是憲政的，立憲保證的司法獨立和競爭性聯邦主義的，是法律保證權力和權利的分立的。《公共論叢》在這兩個方面的言路，對當下的中國，不能不說是有着特殊的意義。

在學問與思想之間

● 龔　雋

《開放時代》(廣州：開放時代雜誌社，1989-　)。

《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。

在那些體制內的學刊多少有些沒落得只剩下一些象徵性的意味，而大體可以為圈內學者們視而不見時，《開放時代》這本屬於體制內運作的刊物，卻由於近兩年的艱辛創新、「擁抱異類」而終於碩果僅存地成為前沿思想界不能不關注的一家雜誌。這得惠於其民間化的思想立場和言說方式。

《開放時代》不是一本同仁性很強的刊物，卻有它相當明確的話語立場，可以說，它是同情於啟蒙路線和自由主義的。就自由主義對於社會的關心和興趣來說，它主要還是一種格里德 (Jerome B. Grieder) 指出的「解決政治問題的方法」和「一種引導公共生活的方式」，因而它並不太學究氣地超然於「現實」之外，不問世事而「回到故紙堆中去」。《開放時代》1999年5、6月號所刊徐友漁那篇具有宣言性質的〈自由主義與當代中國〉一文，明確把90年代中國的自由主義對80年代啟蒙思潮和人道主義的接續關係顯現出來，並公開表

示，那種「熱衷於從理論到理論，從書本到書本的人」注定不能「針對中國現實」、把握基本的方向。起初，我們有些擔心，這種頗有些宣道式的自由主義是否只會憑直覺與先驗的觀念，虛擬話頭而作抽象的論議。從《開放時代》自己所刊登的一些讀者反饋中，我們確乎聽到一類「不像學術」，「倒像政治哲學」的批評。如何對付這種棘手的問題，編者可能有他自己的處理方式。仔細勘辨起來，這要涉及到更複雜的學術規則的討論，在此只好存而不論。不過，至少可以這麼說，這一類批評忽視了思想研究中許多重要的面向。或許在這裏轉用馮友蘭對中國哲學的一段評語來說《開放時代》的精神旨趣，還是相當切中的：它就是最理想主義的，同時又是最現實主義的；它是很實用的，但是並不膚淺。

如從更為經驗化的層面看，《開放時代》「經濟社會」欄目近年來所刊載的有關中國國情問題的文章，雖然在規範和水準上還不太穩定，但其帶有問題意識的和實證社會學方式的考查研究，為中國現實中的許多實際的「小問題」，提供了相當有說服力而且意味深長的觀察。吳重慶通過對莆田孫村「通婚地域」的調查，以期說明鄉土社會空間在現代社會形態中演化的複雜性，就是相當成功的一種範例。

回到《開放時代》的基調看，它對啟蒙思想和自由主義的熱忱，是否只是基於一種烏托邦式的激情而缺乏細密學理支撐，徒以空衍為事的多愁善感的衝動呢？不妨從其近來組織的「紀念戊戌變法一百周年」和「紀念五．四八十周年」這兩個專題研究作一些分析。

勿用說，這兩類專題的基調，仍是以同質化的西方現代化制度為判準，以期繼續承擔着「社會變革的未競之志，為社會的整體走向合理化仍作不懈的努力」。依我的理解，這裏說的「合理化」，當指西方近代啟蒙運動以來建立起的一些基本的而且是普世性的價值要求，如法制、民主、人權、自由、憲政……如果沒有這樣一些底線，一切現代性的資源都成為漂浮之物；而另一面，如果說我們現在討論中國的「現代性」問題，還只停留在這樣一些可稱之為「底線價值」的基調上，不照顧到「現代性」中更複雜的面相，那麼啟蒙和自由主義也或多或少就會變成只是一種象徵性的批判符號和立場的修辭。

如果說我們現在討論中國的「現代性」問題，還只停留在這樣一些可稱之為「底線價值」的基調上，不照顧到「現代性」中更複雜的面相，那麼啟蒙和自由主義也或多或少就會變成只是一種象徵性的批判符號和立場的修辭。

我們很高興地看到，《開放時代》圍繞着這樣一些基本的「底線價值」已展開了相當有內涵的「變奏」。關於戊戌變法的一組文章，已試圖跳出簡單的意識形態分析，還原為一種更為常識化的權力讀解。如章開沅注意到變法與策略的關係，許紀霖從戊戌變法與清末「新政」的失敗經驗中，發現了籠罩在一切變革背後「揮之不去」的「權力再分配」的陰魂。而袁偉時提出回到「常識理性」的觀念，也有意識地在消解法蘭西大革命的傳統給中國近代社會變革所帶來的某些負面影響，探索性地估價英國經驗主義傳統中的「蘇格蘭理性」對於中國社會啟蒙運動所具有的資源。這一提示雖非孤鳴先

發，卻相當值得注意。正如格里德在討論中國的自由主義和中國革命時所提到的，作為一種價值體系的自由主義，在其起源上基本上是經驗主義的，它表述出了在特定環境下用特定手段所可能得到的東西。以「常識理性和陳腐信條的激烈爭辯」，「捍衛常識的代價」這些聽起來頗有些不太雅緻的說法，很可能是理想的自由主義者可以採取的最為現實主義的策略。

我們發現，告別法蘭西，回到對於「蘇格蘭理性」傳統的反思，也貫穿在對「五四」啟蒙運動更深入的理解中。王元化發表的〈對五四的再認識答客問〉，就根據這種蘇格蘭式的新的啟蒙模式，提出對五四運動中過份意識形態化的啟蒙心態的克服，即以一種有限理性而不是宰制、全能性的理性方式，去繼續五四啟蒙的任務。

這種學理上的轉進，還涉及到對與五四時期的激進主義構成最緊密關係的，在中國自由主義的一般傾向中普遍存在的對於傳統的否定因素這一問題的重新處理。余英時、林毓生都曾對五四激進主義與傳統之間剪不斷的牽連作過很有魅力的詮釋，或許還有更複雜的問題在背後，如從西方的經驗看，同是重於傳統的沿襲，具有蘇格蘭理性的漸進主義可能會把傳統當作由歷代人的實踐和常識獲得的，而非任何特殊個人的歷史經驗；而另一種有法蘭西影響的傳統觀念，如傑弗遜 (Thomas Jefferson) 所說，是把前人的成就看成是由超人智慧完成的，毋需再修正和補充的完美典範。中國的自由主義如何對待具有強烈聖人典範的傳統資源，這還有待於學理上更為細密的補證。儘管《開放時代》對於五四自由主義的闡微仍然堅持了上文所說的，以西方現代性為中心的同質化的傾向，而畢竟於傳統和啟蒙的關係有了相當學理上的照顧。如陳方正對於「啟蒙的觀念架構」提出一種「新的理解」，他注意到作為現代性啟蒙與傳統之間的深刻關聯和由此派生的多元啟蒙的組合，並特別提示出西方之外的，以日本為中心的東亞啟蒙模式對於中國的社會啟蒙可能提供的參照資源。杜維明與袁偉時關於五四的對話，雙方對於傳統的理解和情感都還有相當的距離，但基本達成一個共識，即在確立西方啟蒙價值的普世性這一前提下，傳統，尤其是儒家文化對於中國現代啟蒙和自由主義的正面資源，應該給以充分的注意。就是說，啟蒙與自由的主題下已發展出了多元的變奏，這就使現代中國的啟蒙主題不再是一種簡單的意圖倫理的口號。

無論怎麼說，我們可以把新近出現的這些「變奏」，理解為中國現代啟蒙思想和自由主義內部的縫縫補補，因為至少各家最基本的立場和價值是一致或相近的。但我們似乎也對於這種過於鮮明的立場標識有點喜憂參半。儘管《開放時代》所表現出的中國啟蒙思想和自由主義的學理已不再是鹵莽裂滅而有了相當的深化和修正，我們還是期望着他有更大的容量和學理的睿識去回應來自自由主義外部的反抗。

儘管《開放時代》所表現出的中國啟蒙思想和自由主義的學理已不再是鹵莽裂滅而有了相當的深化和修正，我們還是期望着它有更大的容量和學理的睿識去回應來自自由主義外部的反抗。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

編輯二十一世紀第一期《二十一世紀》雜誌，編者最大的感觸是：作為傳統形式的學術文化期刊，本刊如何面對電子媒體的衝擊？網上閱讀使得作者和讀者的界限日益模糊。在新世紀中，作者、讀者和編者又是一種甚麼樣的關係呢？從1999年起，我們逐步做到每期文章全部上網，並開設了網上三邊互動；雖然網上讀者不斷增加，但是，願意認真針對本刊文章留言的讀者卻不多。希望本刊讀者用傳統方式(投書)和新興方式(上網)，積極參與本刊討論。

——編者

關於計量方法

貴刊1999年12月號刊登了一組運用計量史學方法研究「中國現代政治觀念形成」的文章，應該說計量方法的確有助於匡正那種浮面、主觀的印象式的思想史研究。但同時也必須意識到這種方法的限度，簡單的數據統計到複雜的函數圖式，乃至更加細化的頻率計算和意義分類，都不能根本上改變計量研究的「整體化」、「同質化」趨勢。即使計算出某個語詞在某本刊物中出現了多少次，如果不進一步進行更具體的文本分析，那麼也不能分辨出這個語詞是作為一篇文章的關鍵概念而存在，還是無關緊要的修飾用詞。更何況一本刊物就是使用若干篇文章「構建」起來的「文本」，包含了那個語詞的文章是代表了編輯方針的「發刊詞」或「編者按」，還是為了顯示刊物能夠容納異見而發表的「讀者來信」？這篇文章是用大字號刊發的頭條，還是小字號勉強擠入「通訊欄」的消息？……這些細節都被統計的數據忽略了，可對思想史研究來說，注意這些細節，並且從細節中分殊出概念的游移、變化和滑動以及各種結合上下文的策略性使用的情況，卻是大有講究的。

另外，計量研究的統計對象也需要慎重選擇，比如研究《新青年》對「民主」一詞的使用，當然要統計《新青年》和與它立場相近的《新潮》、《每周評論》等刊物中「民主」一詞出現的頻率，但據此申論五四時期人們對「民主」的理解還略顯武斷。在我看來，要給《新青年》的「民主」觀念在五四思想史上予以恰當的定位，僅就計量研究而言，還需要統計有着更大讀者面的《東方雜誌》對「民主」一詞的使用情況，以及言路和思路迥異於《新青年》的《甲寅》、《學衡》等對「民主」的使用。由此看來，中國現代思想研究要走的路還很長，計量研究只不過邁出了一小步。

羅崗　上海

2000.1.7

計量統計與意義分析相結合

貴刊1999年12月號金觀濤、劉青峰的〈《新青年》民主觀念的演變〉，此間讀者朋友頗有佳評。幾十年來，學界談五四言必稱「民主」和「科學」，但對這兩個中國啟蒙運動的關鍵詞，幾乎無人深究。金、劉的論文既有反映宏觀趨勢的計量統計，又有具體的意義分析，追溯「民主」在近代中國的語義矛盾和觀念轉化。該文揭示了《新青年》的民主觀念從政治而倫理而經濟、從憲政民主而平民主義而社會主義的意義演化脈理。此文無疑是近年來五四思想史研究難得的佳作之一。

我認為，該文的另一啟示在於方法學。中國近現代思想史研究，一直襲用思想家個案和思想文本的微觀研究方法，而缺乏觀念史的中觀研究和思想史系統的宏觀研究。金、劉的論文以及相關一組文章，可謂觀念史研究的新嘗試。

高力克　杭州

2000.1.12

犧牲與公平

一口氣讀完貴刊去年12月號陳意新的文章，心情難以平

靜。因為，本人正屬於文章所分析的「從下放到下崗」的一代。多年來，我目睹同代人的坎坷經歷，也在問為甚麼？怎麼辦？但是，我找不到恰當的語言來講清楚自己的感受，陳意新的文章用極其簡明的詞彙——「下放」和「下崗」，高度概括出我們這一代人的主要經歷，並呼籲為這一代人尋回一個公道。

正如該文所概括的，我們這一代人成為毛澤東革命時代與鄧小平改革時代這兩個截然不同歷史時期所卸下的包袱。在前一時期，我們付出的是青春、失學、理想破滅；在後一時期，我們提早退休，被社會淘汰。也可以說，我們這一代為中國後半世紀的革命試驗與社會全面轉型付出巨大代價，作出犧牲。問題是，如何公正、公平地對待這一代人？例如，像楊帆這樣十分著名的經濟學者，在升職問題仍要受到「英文考試」的刁難。而我們這一代中大多數默默無聞已下崗的人，只有無奈地在公園中消耗時光。我想，為這一代人尋回公道，可能的途徑是在建立新的社會保障制度時，如養老金（這一代人已不可能再供款）、醫療（這一代人正進入最需要醫療費的年齡）制度，應考慮給這一代人特殊的補償。

晉戎　武漢

2000.1.15

兼聽則明——我看格魯克斯曼訪談

貴刊1999年10號刊登了格魯克斯曼的訪談，使我們了解到前南斯拉夫以及後來的南聯盟是如何屠殺阿族平民的，而北約以及美國是在何種情況下不得已才出兵干涉的。國內媒體幾乎眾口一詞地認定北約的行為是為了自己的「私利」，而不是甚麼捍衛人權原則。此外，貴刊登的幾篇有關文章，都在學理層面討論主權與人權這個非常複雜的問題。關於這個問題的詳細闡述，他們的文章已經做得十分出色，無須我再多言。

我想說的是，為甚麼人權紀錄不那麼好的國家政府一般來說總是反對人權高於主權說，而堅決主張主權高於人權？他們難道真的是為了民族的振興與國家的安定？或者真的是為了謀求國家與國家之間的平等？還是另有原因？甚麼樣的國家在別國發生嚴重的侵犯人權行為的時候保持沉默或竟然暗中支持？我想這不難理解。一個人權紀錄不佳的國家，大概是不太可能譴責別國的專制暴行的，因為它自己的「門坎兒不清」。一方面別國的政府會反唇相譏：「你的人權紀錄又如何？」另一方面，國內的人民也會借此來「以子之矛攻子之盾」，感到政府「對人馬列主義，對己自由主義」。所以大凡自己不尊重人權的國家，當然也決不會譴責別國的踐踏人權行為（哪怕是觸目驚心的行為）。

一丁　北京

1999.12.7

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。

頁42-43　王苗作品。

頁70　《蔣介石與國民政府》，上（香港：商務印書館，1994），頁98、99。

頁81、97、98-99（下）、111、131、封三、封底　資料室圖片。

頁98-99（上）　Michelangelo Antonioni and Wim Wenders, *Beyond the Clouds* (1995).

頁98-99（中）　Wim Wenders, *The End of Violence* (1997).

頁100、103-106、108　Wim Wenders, *Tokyo-Ga* (1985).

頁109　*New York Times*, 18 June 1999, p. A1.

頁112　張寧提供。

頁121　梁志學主編：《費希特著作選集》，第三卷（北京：商務印書館，1997），插頁。

頁138　何暉、方天星編：《一寸千思：憶錢鍾書先生》（瀋陽：遼海出版社，1999），插頁。

頁139　Rutilio Manetti, *San Bernardino*.

頁140　譚安傑：《中國企業新體制——督導機制與企業現代化》（香港：商務印書館，1998），封面。

頁145　《台灣社會研究季刊》（台北：台灣社會研究雜誌社，1988-　），封面。

頁148　《思與言》（台北：思與言雜誌社，1963-　），封面。

頁150　《學術思想評論》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997-），封面。

頁153　《公共論叢》（北京：三聯書店，1995-　），封面。

頁156　《開放時代》（廣州：開放時代雜誌社，1989-　），封面。

編後語

新千年、新世紀終於來臨了。在人們紛紛從全球化、科技革命角度展望新世紀時，本刊卻另闢蹊徑，將一連兩期以「軸心文明與二十一世紀」為議題，從千年長時段來討論人類的文明史及發展問題。以往已有兩次有關的學術討論，本刊邀請若干海內外學者，在新的歷史和知識背景下，第三次討論「軸心文明」問題。艾森斯塔特是第二次討論的發起者和組織者，他在為本刊撰寫的專稿中，論述啟蒙運動和法國大革命開啟了人類歷史上「第二個軸心時代」，並討論不同文化傳統如何參與現代性建構，現代性也因不同文化而異；雖然目前世界上有某種「非軸心化」傾向，但他堅信，第二個軸心文明時代並沒有結束，多元的現代性要在二十一世紀才會真正展現自己的面貌。金觀濤比較中西軸心文明突破的不同類型。他認為，西方的趨勢是宗教和文化逐步退出政治和社會組織，發展成現代社會；而中國在超越突破後，文化依然強有力地參與社會組織及政治，它制約着二十世紀中國共產革命及思想文化的現代形態。許倬雲着重討論軸心文明在歷史上發展的複雜性，認為文明演化是歷史演變長流分合的結果。而余國良對前兩次軸心文明討論的基本觀點所作出的述評，則為進一步討論提供背景。配合上述討論，「人文天地」中何懷宏的文章，重溫近三個世紀以來有關學者志業的三篇著名演講。他提出，如果軸心突破首先是一種精神的突破，那麼，今後承擔突破的是否可能與志於學術的現代學者無涉？

當代歐洲最有影響力的哲學家赫費應本刊之邀，為「政治與法律」欄撰寫的長文對跨文化的刑法作了詳細的研究。他認為施行跨文化懲罰的權力，應是一個文化際的刑法，其公正性依據就是普遍人權。本期與4月號分兩期相繼刊出全文。季衛東討論了主權、人權與霸權三元之間的複雜關係，強調主權只有通過保障人權和實行民主才能維持其合法性。

近幾年互聯網的驚人發展極大地改變了資訊傳遞和人際交往方式，為研究者提出大量課題。李月蓮、蘇鑰機比較了傳統印刷媒介和新興電子媒介的不同特性，指出前者是「封閉符碼」，後者則是「開放符碼」，因而給讀者帶來了更大的資訊自由，同時也可能引致「公共性」解體。海峽兩岸的民間學術刊物，在正規學術體制之外建構了另一種公共的思想空間。本期的「書介與短評」集中刊載了五篇兩岸部分民間刊物的評論，本刊將陸續評介類似的刊物。此外，張寧的德里達訪談集中討論有關「寬恕」問題及中西差異，劉建華通過評介德國著名導演溫達斯談當代影像危機，都很值得一讀。

最後需要特別提請讀者注意，從本期起「百年中國」欄目易名為「百年中國與世界」，為配合這一變動，該欄刊出了蘇文的〈俄羅斯轉軌啟示錄：評葉利欽時代〉一文。

二十一世紀評論

軸心文明與二十一世紀 II

從世界文化史看樞軸時代

張灝

十九世紀初葉，法國東方學家亞貝爾—雷慕沙已注意到公元前一千年間，在古代東西幾個主要文明的區域裏，大約同時發生空前的思想躍進。但是，西方學者至今尚未對這個文化歷史現象給予應有的重視。推究起來，這與西方史學與社會科學界的主流一向從西方中心的思想架構去看世界歷史的發展有關。

如所周知，「樞軸時代」(Axial Age, 800-200 B. C.) 是德國思想家雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在40年代末期提出的觀念。他指出在那個時代，古代舊大陸的幾個主要文明地區，西從東地中海，東至中國的華北，南至印度的恆河流域，都曾同時產生了思想與文化的突破。在他原來的構想中，中亞古波斯祆教 (Zoroastrianism) 的出現也是包括在「樞軸時代」的文化突破裏，不過近年來學界對祆教是否開始於那個時代，已有懷疑與爭議。但是即使把古波斯文明除外，我們仍然可以說，世界三個主要文明，西方、中國與印度，在它們早期發展的過程中，都曾經歷過「樞軸時代」的文化躍進。

這篇文章有兩個目的，首先是對歷來有關「樞軸時代」的認識與研究，作一些大略的檢討，更重要的是：從世界文化史的角度對這時代的歷史意義提出一些個人初步的看法。

一　西方學界對「樞軸時代」的看法

西方學界第一次注意到「樞軸時代」這個歷史現象是十九世紀初葉。當時，法國的東方學家亞貝爾—雷慕沙 (J. P. Abel-Remusar) 已注意到公元前一千年間，在古代東西幾個主要文明的區域裏，大約同時發生空前的思想躍進①。十九世紀中葉，德國學者拉蘇斯 (Lasaulx) 在他的論著裏已經把這個現象提昇到歷史哲學的層次去反思②。但是一個半世紀以來，西方學者對這個文化歷史現象，雖迭有討論，到今天，西方學術界的主流仍未給予這現象應有的重視，推究起來，大約有兩個原因。

一個原因是西方史學與社會科學界的主流，承襲了理性主義的傳統，一向是從西方中心的思想架構去看世界歷史的發展，自然很難看到非西方地區 (如中國與印度) 的文化思想躍進有何舉足輕重的世界性影響，韋伯 (Max Weber) 所代

表的學術傳承就是一個顯著例子。如所周知，韋伯對非西方世界幾個主要地區的文化發展，曾著有一系列比較文化研究，但是因為他的思想架構是建築在西方文明特殊發展出來的理性觀念上，他雖然對中國與印度傳統文化都有專著，卻並未重視這些文化在「樞軸時代」所產生的思想突破的影響。

韋伯學派在美國的主要傳人，社會學家帕森斯 (Talcott Parsons)，在50與60年代，也是以西方特有的理性化觀念為出發點，把世界各種文化放在一個統一的演化架構內作比較研究。不錯，他也曾提到公元前六世紀以後在世界幾個主要文明圈內發生的「哲學突破」(philosophical breakthrough)，但談到古代文化發展的創新，他只認為古代西方的希臘與以色列是他所謂世界文明演化的「苗牀社會」(seedbed societies)，而中國與印度的古文明完全不在其列③。韋伯與帕森斯的社會學理論是二次大戰後在西方盛行的現代化觀念的思想根源，可以說是現代西方學界的一條主流思想。這條主流思想在近年來，透過貝拉 (Robert N. Bellah) 對宗教演化 (religious evolution) 的論著，特別是艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 的比較文化研究，開始正視「樞軸時代」在人類文化史上的重大意義，但他們對「樞軸時代」的認識是否會對西方學術主流產生影響，尚在未定之天④。

這裏值得順便一提的是，在西方學術主流之外，對「樞軸時代」這觀念也有一些反響，這裏最重要的當數西方現代思想家佛吉靈 (Eric Voegelin) 巨著，《秩序與歷史》(*Order and History*) ⑤。佛氏完全不同意黑格爾—韋伯這一思想傳承對「理性」這觀念所作的狹隘理解，因此他在評價世界文化的發展時，可以對「樞軸時代」作相當同情的了解，但問題是他跳出了黑格爾—韋伯這一思想傳承的小框子，卻跳不出西方文化的大框子。他的基本思想畢竟還是以古希臘與希伯來的精神思想為本源，從這本源的深處他吸收了一些對宇宙與生命的感受以及對人類歷史發展的認識，以此為根據他縱覽世界文化的各主要發展，給予古印度與中國文化在「樞軸時代」所出現的思想躍進很高的評價，但最後就生命與歷史的領悟深度而言，他仍不認為後者可以與古希臘與希伯來文化在同時所產生的思想突破相提並論。

西方學界主流內外雖然對「樞軸時代」論旨作出一些反響，但卻經不起在近三十年所湧現的後現代主義強大思潮的衝擊。首先，後現代的一個基本觀念是否認主體意識對了解文化現象的重要性。其次，雖然兩者都重視人類文化的多元性，但後現代則因為有文化相對主義傾向而否認不同文化發展程度的高低差異性。

上面說到在西方學界主流內外對「樞軸時代」這一論旨所產生的一些反響，但這些反響卻經不起西方學界在近三十年所湧現的一股強大思潮的衝擊，這股思潮就是一般泛稱之為後現代主義。這股思潮在兩方面對「樞軸時代」的討論間接地產生負面影響。首先，後現代的一個基本觀念是否認主體意識對了解文化現象的重要性。而主體性的重要性正是「樞軸時代」論旨的一個前提：這個時代的出現正由於當時的一些思想人物的主體意識產生了突破性變化，否認了這個前提自然使人無法看到「樞軸時代」的歷史意義。其次，後現代思潮與「樞軸時代」論旨都重視人類文化的多元性，但後者認為不同文化之間有高低發展之異，而前者則因為有文化相對主義的傾向而否認不同文化之間發展程度的高低差異性。二者在這方面觀點的不同，自然使得「樞軸時代」這觀念在後現代的思想圈裏沒有引起興趣。

上面的討論不但使我們了解為何「樞軸時代」的論旨迄今不能在西方學術界

與知識界受到廣泛重視，同時也可反襯今天重提這論旨的學術與文化意義。一方面它可幫助我們走出西方文化中心的思想框架去認識人類文化的發展，另一方面認識「樞軸時代」這個文化現象，我們也可避免文化相對主義的陷阱，進而看到人類的一些共有經驗在古代不同文化社區裏形成內容不同的思想躍進，而這些躍進給此後人類文明的發展提供了一些新的思想前提，也因此開啟了一個新的紀元。

今天重提「樞軸時代」論旨的學術與文化意義是，一方面它可幫助我們走出西方文化中心的思想框架去認識人類文化的發展，另一方面也可避免文化相對主義的陷阱，進而看到人類的一些共有經驗在古代不同文化社區裏形成內容不同的思想躍進，為此後人類文明的發展提供了一些新的思想前提，也因此開啟了一個新的紀元。

二 「樞軸時代」的起因

探討「樞軸時代」這個歷史文化現象，我們首先會問，為何這個現象發生在世界某些地區而不在其他地區出現？更重要的是：為何這個現象在古代幾個主要文明地區同時出現？原因是甚麼？這發生緣起的探討當然是重要而且極饒興味的問題。西方學者從十九世紀初葉開始認識這現象時，就曾提出這個問題。當時有些學者曾以文化散播 (cultural diffusion) 的看法作為答案。也就是說，他們認為這個文化現象先在一個地區出現，然後散布到其他地區⑥。鑒於「樞軸時代」的文化躍進，在不同的文明地區，以不同的文字形式與思想內容表現，這種文化散播的說法當然很難成立。

也有一些學者試圖從各文明的歷史環境變動所造成的刺激與回應去解釋「樞軸時代」思想突破的出現。例如德國學者亞佛得．韋伯 (Alfred Weber) 就曾指出公元前2000-1000年間，印歐遊牧民族從今日俄國南部向外移動，四處遷徙，在公元前1000年以後開始與當時幾個主要文明地區接觸而產生衝擊。因此他認為這種人口大遷移所造成外在環境的刺激足以解釋為何印歐民族遷徙所至之處，當地人民受到震盪，對生命產生新問題與新思想，由此而有「樞軸時代」的思想創新⑦。

此外，歐洲學者魏爾 (Eric Weil) 也曾經從環境論的觀點提出類似的解釋。他指出「樞軸時代」的思想突破都是在各文明發生崩解的過程中產生。這不是偶然，因為文明的崩解代表當時人對社會現狀不滿，而不滿自然產生改變現狀的希求，從而有突破的可能。因此他認為文明的崩解可以算作突破的一個必要條件⑧。

這種環境的解釋，失之於太簡單，不能看到問題的複雜性。就崩解導致突破這個解釋而言，首先在事實層次上，就很有欠缺。不錯，中國的樞軸突破是出現於東周以封建宗法為基礎的文明體系的崩潰過程中。就古印度的樞軸突破而言，它是發生於公元前800-500的年代。其時印度的社會經濟結構是有些重要變化，但印度文明體系的整體並未進入分崩離析的狀態。至於公元前800-600年發生於古以色列的樞軸突破，以色列是當時西亞文明的邊陲小國，隨時都受着外來侵略的威脅，內部分為南北兩個小王國，也不無政治的動盪，但大致而言，西亞文明體系的整體並未崩解。至於古希臘，從公元前1000年左右就已逐漸變成城邦林立的文明，當樞軸突破開始發生於公元前500年前後，希臘的文明

體系並未處於分崩離析的過程中。因此，所謂崩解→突破之說，就事實而言，只是一些模糊影響之談。同樣重要的是：即使有文明崩解的事實，正如亞佛得．韋伯所指出的古代人口大遷移以及隨之而來的戰爭與破壞，這些都是歷史上屢見不鮮的現象，但歷史證明這些大規模的環境鉅變在別的時候並不一定激發思想創新，例如公元四至五世紀，羅馬帝國崩潰之時，蠻族入侵，歐洲陷於分裂，並無思想突破、文化創新伴之而來，何以獨獨在「樞軸時代」有此結果？環境論對此沒有回答。

持環境論的學者，有時針對「樞軸時代」發生的社會經濟變化立論，去解釋當時的思想鉅變。例如奢帕 (Romila Thaper) 在解釋印度「樞軸時代」佛教的興起時，就曾特別強調公元前1000年以印度恆河流域發生了古印度史上所謂的「第二次城市化」現象 (second urbanization)。這現象帶來了空前的經濟變化，如鐵的開始應用、馬的飼養、犁耕農業的出現以及市場經濟相應的發展，連帶新政治與社會組織的演化，這些所形成的歷史環境的劇變，自然給人以世事無常的感覺。這就是佛教的基本觀念之所由起。因此，他認為就佛教的興起而論，印度「樞軸時代」的思想文化突破是可以從當時的社會經濟變遷找到原因⑨。

探討「樞軸時代」這個歷史文化現象，我們首先會問，為何這個現象發生在世界某些地區而不在其他地區出現？更重要的是：為何這個現象在古代幾個主要文明地區同時出現？原因是甚麼？西方有些學者或以文化散播、或從環境論的觀點提出解釋，但都失之於太簡單，不能看到問題的複雜性。

這種環境的解釋也失之於太簡化，一個很明顯的問題就是，印度的「樞軸時代」，除了佛教的興起，尚有古婆羅門教的《奧義書》(*Upanishads*) 的出現，而後者的思想與前者有着相當不同，何以同樣的社會經濟環境可以出現不同的思想？再者，中國的「樞軸時代」是晚周，如所周知，晚周也出現社會經濟與政治制度的鉅變，與印度「樞軸時代」出現的「第二次城市化」現象很類似，而晚周出現的思想變化與當時印度的思想變化內容迥異。二者在這方面的迥異，配上社會經濟環境的相同發展，又將如何解釋？對這些問題，環境論都難以作答。可見就「樞軸時代」思想變化的成因而言，環境論的解釋是有很大限制。

近年來德國學者羅茲 (Heiner Roetz) 研究儒家倫理與「樞軸時代」的關係，應用西方心理學家科伯格 (Lawrence Kohlberg) 提出的個人認知發展模式去解釋文化總體的發展，後者認為個人一生的認知發展大約經過三個階段。第一個階段是所謂的前習慣期 (pre-conventional)：相當於人的童年期，對事物的反應完全以自我為中心，他的行為完全取決於這個行為是否會給他帶來一時的滿足與快感。第二階段是習慣期 (conventional)：是指一般人在青少年成長的時代，漸漸知道自己的行為必需符合外在社會的習俗規範，在日常活動上要使社會一般人「高興」。第三階段是所謂的後習慣期 (post-conventional)：在這一階段，人漸漸知道行為是可以自己自由決定，特別是開始知道個人行為應該取決於普遍抽象的道德理念，而這理念是基於個人內在自主的良知⑩。

羅茲的觀點是：這種個人認知發展的模式也可以宏觀地應用於解釋文化總體的遞嬗演變。就中國的文化發展而言，「樞軸時代」是相應於個人認知發展的第三階段，也就是後習慣期⑪。羅茲這種理論漏洞甚多，最明顯的是把中國「樞軸時代」的思想內容過於簡化，才能勉強將之塞入所謂的後習慣期。此處更要緊的是：羅茲雖未明說，但他應用科伯格的理論去解釋文化發展，似乎蘊涵一種

文化演進論的看法，也就是說，人類文明有一個共同演化的趨勢，當這演化進展到某種程度以後，「樞軸時代」的出現是自然的結果。這種演化論，如果是指世界文化普遍的趨勢，則其缺點是很顯然的，因為「樞軸時代」，不但在世界許多文化區域裏沒有出現，即使在一些主要的古文明地區，如埃及與西亞兩河流域，也未見其蹤影。如果此演化論是根據少數「樞軸時代」曾經出現過的文化經驗的歸納，視這些文化為三階段演化的看法仍然很難成立，因為就我們對古代文明演進的認識，古希臘、以色列、印度與中國等地區在「樞軸時代」出現以前，都是神靈信仰籠罩的時代，其文化發展的模式與科伯格所看到的個人認知在前習慣期與習慣期的發展模式相距甚遠，不可輕易比擬。因此羅茲從文化演進論去解釋「樞軸時代」的出現也是很難成立的。

總之「樞軸時代」這特殊的歷史文化現象發生的緣起因果，迄今找不到滿意的解釋，仍是充滿神秘的謎團，而且根據我們現在可能掌握的歷史資料與詮釋架構，至少在可及見的未來，這個「為甚麼？」的問題似乎還很難有完滿的解答。

艾森斯塔特與史華慈在探討「樞軸時代」的共同特徵時，都強調超越意識出現的重要性。但是，僅僅強調超越意識的出現尚不足以真正彰顯「樞軸時代」的特徵。因為超越意識的出現，並不完全限於「樞軸時代」。我認為，還需要進一步看到由超越意識衍生的原人意識，後者才是「樞軸時代」真正的思想創新。

三 「樞軸時代」的思想特徵

今天關於「樞軸時代」的研究，根據現存的歷史文獻以及其他文化資料，比較可以作具體探討的問題是：「樞軸時代」有那些共同的思想特徵？這些特徵對後世人類文化的發展有何影響？關於前面這個問題，最令人注意的是西方兩位學者，艾森斯塔特與史華慈 (Benjamin I. Schwartz) 提出的看法⑫。他們在探討「樞軸時代」的共同特徵時，都強調超越意識出現的重要性。他們都重視超越意識在人的思想上所形成的理想與現實的差距與緊張性，以及由此產生的深度批判意識與反思性。但是我覺得這種看法太寬泛，僅僅強調超越意識的出現尚不足以真正彰顯「樞軸時代」的特徵。因為超越意識的出現並不完全限於「樞軸時代」，至少就中國古代而言，如果我們以「天」的信仰為超越意識的標誌，則遠在中國的「樞軸時代」以前的殷周之際與西周初年就有超越意識出現。此外，古希伯來以耶和華一神信仰為代表的超越意識的首次出現，很可能要追溯到公元前1200年以前的摩西 (Moses) 先知時代，因此也遠較「樞軸時代」的上限——公元前800年為早。因此，我認為想要認識「樞軸時代」的思想特徵，不能只限於超越意識，而需要進一步看到由超越意識衍生的原人意識，後者才是「樞軸時代」真正的思想創新。

甚麼是「超越的原人意識」？所謂「超越」是指在現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一凌駕其上的領域。在「樞軸時代」這超越意識有一內化於個人生命的趨勢，以此內化為根據去認識與反思生命的意義，這就是我所謂的「超越的原人意識」。

誠然，對人的生命作反思，並不始於「樞軸時代」，遠在這時代以前的西亞兩河流域的文化裏就出現一些神話，特別是有名的鳩格迷西 (Gilgamesh) 詩篇與阿達帕 (Adapa) 故事，都反映對人的生命與死亡有所反思⑬。古埃及文明裏面也

有一些文獻，如公元前1500年左右的《死亡書》(*Book of the Dead*) 以及更早的「金字塔文」(Pyramid Texts) 與「棺材文」(Coffin Texts) 也含有對生命的道德意識與死亡的意義探究⑭。古希臘在「樞軸時代」以前產生的荷馬史詩，也對人的性格與道德行為有些省思⑮。但這些反思以及隨之而來的價值意識與批判意識都只是枝節的或靈光一現的，因此與「樞軸時代」的「超越的原人意識」有着不同層次的懸隔。後者是透過超越的內化，發現生命有內在的精神本質，由此得以奠定人之所以為人的基本認同，並進而對生命的本質與本原作一根源式的體認，從此把人類文化提昇到空前的高度，也開啟了一個新的發展階段。

甚麼是「超越的原人意識」？所謂「超越」是指在現實世界之外有一個終極的真實，後者不一定意味否定現實世界的真實，但至少代表在價值上有一凌駕其上的領域。在「樞軸時代」，超越意識有一內化於個人生命的趨勢，以此內化為根據去認識與反思生命的意義，這就是我所謂的「超越的原人意識」。

這種「超越的原人意識」(以下簡稱原人意識) 在各個古文明的「樞軸時代」有着不同發展，也以不同形式出現。在古希臘，這出現的過程是逐步的演化。一方面從荷馬史詩中所展現的人間性很強的神祇世界，經過蘇格拉底以前哲學思想中超越意識的萌芽，終於在蘇格拉底所開啟的希臘古典哲學裏神的觀念以超越的形式出現，同時由荷馬史詩經過希臘悲劇思想與蘇格拉底以前的哲學思想發展，以及神秘宗教如Orphism的影響，到古典哲學思想問世，個人內在的心靈與靈魂 (psyche, nous) 觀念終於與超越意識結合而形成超越內化的思想趨向。在這思想趨向主導下，希臘古典哲學視生命為道德精神的提昇、一條德性追求的歷程⑯。

「樞軸時代」的希伯來文化也有類似的發展，首先是由公元前十三世紀的摩西先知到公元前八至七世紀的先知運動 (Prophetic Movement) 。在這發展的過程中，猶太民族信仰的雅威 (Yahweh) 由宗族部落的神演變為普世性的上帝信仰，形成強烈的超越意識，同時對雅威的禮拜也逐漸由外在的儀式轉移為由慈愛與公正所代表的內在德性的培養，特別是先知耶利米 (Jeremiah) 所提出的觀念：上帝的道德旨意是坎印在人的內心⑰，配上猶太教認為上帝以自己的形象塑造個人的觀念，先知運動所產生的不只是猶太人自以上帝選民的身份去代表全體人類傳達上帝的德旨的天責感，它也是日後基督教傳統相信超越內化通向個人生命德化這一信仰的本源。天路歷程因此也是生命的德性之旅⑱。

古印度文化的「樞軸時代」的思想突破，是以婆羅門教的《奧義書》思想與佛教思想的出現為代表。先就《奧義書》的思想而言，一方面是超越意識的湧現，表現為大梵天 (Brahman) 的信仰。所謂大梵天是指印度教相信宇宙有一個終極真實，這終極真實雖然超越萬有，凌駕神靈之上，卻也潛藏在人心靈最深處 (atman) 而形成他的本質。因此，相對於外在的超越有一個內在的本質，而二者實為一體。由這超越的境界去看，人世與人生都是陷於生死輪迴的幻境。根據這樣一個架構，《奧義書》也認為生命是一條內在的精神提昇的道路，把生命由輪迴的幻境超拔出來，而獲得解脫⑲。原始佛教對生命也有同樣看法，視之為一條內在精神轉化的途徑，由生死輪迴所構成的幻境通向超越的涅槃境界。不錯，佛教對於《奧義書》的思想有一自覺的修正，那就是不承認內在超越有客觀的存在，也就是說否認個人有任何內在的心靈實體，同時也對客觀的外在超越是否存在避而不談。但是我認為這只是因為原始佛教是扣緊個人主體對生命的

感受與實踐而立論，不願落入把生命當作客觀對象去討論的玄談。但若仔細考量原始佛教四聖諦與八正道所蘊涵的意義結構，它與《奧義書》的思想是大同小異，仍然是以超越意識為前提視生命為一條內在精神提昇的道路[20]。

就中國的「樞軸時代」而言，「超越的原人意識」主要出現於先秦儒家與道家思想。在《論語》所反映的孔子思想裏面，天與天道所代表的超越意識已是很重要的發展，而同時《論語》的思想也很清楚地蘊涵人有內在精神的一面。在《論語》以後的儒家思想裏，特別是在子思與孟子這一條思想傳承裏，天道與心性這兩路的觀念逐漸聯結在一起[21]。也可以說，超越的天道已經內化於個人的內在心靈。相應於這個思想發展，儒家同時也把生命視為內在的精神攀升的道路。

道家思想也有同樣的發展，由老子開其端，而在莊子思想裏完成。一方面是超越的道，但老莊都認為道在人世已經受到隱蔽而淹沒不彰，由此生命變得汩沒而失去本源的寧靜與和諧。另一方面是內在的心靈，道家這方面的思想至莊子始彰顯出來。莊子認為心是生命的關鍵，當心被欲望纏繞與窒錮時，生命就變得汩沒而迷失，但心可以是生命汩沒之源，也可以是承受超越的道的內在機制，由心的轉化，可以與道在精神上相契合，而使生命回歸到本源的和諧與寧靜。因此在莊子的思想中，生命也是一條內在精神超脫的道路[22]。

原人意識對人的體認與反思不是以某一屬於特定階層、特定種族、特定地方的人或有着特定信仰的人為對象，而是以人的生命的本身或者人類的共相為對象。它內化凝聚為生命的核心，使生命變成一個有定向的發展過程。因此在原人意識中，人的生命發展有其無限性、終極性與完美性。這是人類歷史上普世意識的萌芽。

根據我上面對各「樞軸時代」的思想突破的綜述，「超越的原人意識」大約有下列共同特徵：(一) 原人意識對人的體認與反思不是以某一屬於特定階層、特定種族、特定地方的人或有着特定信仰的人為對象，而是以人的生命的本身或者人類的共相為對象。這是人類歷史上普世意識 (universalism) 的萌芽。(二) 相應於超越意識的體認，原人意識有一個內化的趨勢，也就是說視人的生命有內外兩個層面——內在精神層面與外在軀體層面，內在的精神層面是超越意識進入個人生命的結果，它凝聚為生命的核心，是與超越銜接的樞紐。(三) 受超越意識的啟發，以內在精神樞紐為主導，生命變成一個有定向、有目標的道路——一個發展過程。(四) 這一發展過程都隱然有一三段結構：一端是現實生命的缺憾；另一端是生命的完成；連結於二者之間的是生命發展與轉化的道路。(五) 生命自我完成的目標，透過內在精神樞紐的媒介是植基於超越意識，因此在原人意識中，人的生命發展有其無限性、終極性與完美性。以上五點是環繞超越內化的觀念而展開，可以說是由「超越的原人意識」產生的生命的原始理念模式，是各「樞軸時代」思想創新所共有的特徵。

四 「樞軸時代」的影響

一般學者在討論「樞軸時代」時，因為受韋伯的影響，很容易只注意這些不同的文化的世界觀取向，也就是說這取向是入世的或者出世的，而忽略了這世界觀背後的原始理念的內涵結構。實際上後者的重要性絕不下於前者，至少在兩方面，它對後世文化的發展有極重要的影響：

(一) 就道德文化而言，它開啟了後世的「德性的精神倫理」。如上所示，生命的原始理念呈現一個有着三段結構的發展過程，這發展過程的一個重要面向當然是道德。不錯，這道德面向在不同樞軸文化的重要性有着程度的不同，例如這面向在印度文化傳統裏就不如在中國與西方那樣突顯，但誰也不能否認它是印度「樞軸時代」所開啟的生命道路 (sādhanā) 的理念中的基本一環㉓。因此在各文化中，這德性的精神倫理也有着三段結構，表現於下列的圖式：現實生命所展現的自我→道德轉化的途徑→道德自我的實現與完成㉔。不用說，這三段模式在各文化裏都有不同的道德內容，但如果我們抽離後者，可以看到這種精神倫理的目標都是實現超越世俗的理想人格，也可說它代表一種以聖賢英雄為企向的精神倫理，這種倫理我們可稱之為「超凡倫理」或者「非常倫理」，以別於在近現代世界日益普及的世俗倫理。後者也是韋伯與泰勒 (Charles Taylor) 所謂的「日常倫理」(ethics of ordinary life)，它起源於基督教新教倫理所衍生的變種，主要指以家庭與工作為生活中心的行為規範㉕，這種規範在近現代世界發展的過程中逐漸失去德性倫理原有的內在深度性，也就是對內心精神轉換的重視。而「非常倫理」正是要求超越家庭生活與職業工作的需要，在道德精神層面，對人格作一質的轉換。不錯，日常倫理在近現代世界的影響越來越大，但誰也不能否認：由「樞軸時代」所開啟的非常倫理，以不同的形式仍然在西方、中國、印度以及世界其他文化地區，一直維持一種行為典型的地位。

在各文化中，德性的精神倫理有着三段結構：現實生命所展現的自我→道德轉化的途徑→道德自我的實現與完成。這三段模式在各文化裏都有不同的道德內容，但這種精神倫理的目標都是實現超越世俗的理想人格，代表一種以聖賢英雄為企向的精神倫理，以別於在近現代世界日益普及的世俗倫理。

就西方而言，這種「非常倫理」在近現代以前的道德文化裏所佔有的重要地位是很顯然的。西方近代以來，一方面因為超越意識在西方文化逐漸隱退，另一方面，由於德性倫理後面的精神信念與理性基礎日趨動搖，德性倫理的影響自然在銳減中。就其作為社會一般的行為規範而言，它的份量當然不能與日常倫理相比。但就西方現代的倫理思潮而言，它仍不失其主要的地位㉖。

在印度文化傳統裏，自「樞軸時代」以來，德性的精神倫理有着更持久的影響。《奧義書》所凝聚的原始理念與德性倫理，透過不同的管道，如史詩《神讚》(*Bhagavad Gita*)，以及印度中世紀以來根據對《奧義書》不同的詮釋所形成的各種宗教學派，在近代印度的文化領域裏仍維持很深廣的影響。最明顯的例子就是甘地所代表的印度獨立運動，充分反映發源於「樞軸時代」的德性精神倫理在近代印度的道德文化裏仍然是一股鮮活的力量㉗。

中國在「樞軸時代」產生的德性倫理，特別是透過儒家思想的傳承，對傳統的道德文化所發生的深遠影響，是盡人皆知的事實。即使在近現代，儒家道德體系受到極大的衝擊，但受到震盪最深的是儒家以禮為代表的儀範倫理。而儒家的德性倫理，雖然就特定的聖賢君子的人格理想的實質而言，影響已減弱許多，但追求一個理想的人格與社會的精神動力似乎並未動搖。百年來，革命這條思想道路，所展現的志士精神與烈士精神以及烏托邦的理想，就含有不少德性倫理追求終極與完美的精神酵素。

總之，綜觀現代三個主要文明地區的道德文化，絕非是日常倫理全面壟斷。「樞軸時代」所引發的德性倫理與非常倫理仍然是人類道德文化的主要思想

資源。同時在今天普世倫理的討論中，它也勢必成為一個重要的參考體系。

(二)「樞軸時代」的「超越原人意識」，不但對後世的道德文化，而且對後世的政治文化也有突破性的影響。要認識這影響，我們必須以古代世界文明的一個重要歷史事實為出發點，那就是在古代世界文明的三大中心都存在一種特殊的王權制度，其最大的特色是它奠基於一個信仰：地上的王權是根植於神靈的世界，也就是說王制是人世與宇宙秩序銜結的樞紐。惟其如此，王制才有它的第二個特徵：政教合一。在這種體制之下，國王是政治領袖，也是宗教領袖，是人王也是法王。這種體制可稱之為「宇宙王制」(cosmological kingship)㉘。

古代雄峙西亞與東地中海地區的兩大政治圈——古埃及以及近東兩河流域前後崛起的大帝國，都是以宇宙王制為其政治制度的核心㉙。在古印度文明裏，政治領域的重要性次於宗教的領域，王權的發達遠不如近東的大帝國。但是宇宙王制也是古印度政治領域裏的一環，例如在「樞軸時代」來臨以前，籠罩古印度的吠陀 (Vedas) 思想的一個重要成分——國王加冕儀禮 (Rajasuya)，就反映宇宙王制的存在。因為其繁複的儀式的主旨，是透過國王的加冕儀式使宇宙秩序定期復蘇重振，這主旨很清楚是以宇宙王制的基本觀念為前提：王制是銜結人世與宇宙秩序的樞紐㉚。

「樞軸時代」的一個重大意義在於，出現一種重要的政治意識：人的生命在宇宙王制之外，其內在心靈也可因為直接通聯超越而形成一個獨立的意義與權威的中心。由此，超越內化的思想在政治文化中造成了二元權威中心的契機，並在西方文明後來的歷史演變中逐漸實現這是造成西方近代以來發展民主與多元社會的重要因素。

宇宙王制在古代中國的重要性是顯而易見的。甲骨文所見的殷王祭祀，殷王不單是上通神靈世界的管道，也是合政教於一身的君王。西周以降，以天子為稱號的普世王權更清楚地反映宇宙王制在中國文化裏的核心地位㉛。

以宇宙王制為古代文明的制度背景去看，「樞軸時代」的一個重大意義在於制度突破的契機出現。而這突破的關鍵就在於原人意識中的超越觀念，以不同形式內化，形成人的生命有一個內在核心的理念，使得一種重要的政治意識在那個時代破天荒地出現：人的生命在宇宙王制之外，與超越有獨立而直接的關聯。如果宇宙王制在人世的權威主要繫於它是通向神靈世界的管道，則人的內在心靈也可因為直接通聯超越而形成一個獨立的意義與權威的中心。這就是佛吉靈所謂的「心靈秩序」(order of soul)㉜。當然心靈秩序是否真能在人世發展為一個獨立的意義與權威中心，形成二元權威，還要看別的文化條件是否存在，例如超越意識在形成的過程中是否有觀念上的夾纏與架空，以及超越意識內化以後的取向 (例如是入世還是出世) 等等，但至少「樞軸時代」出現的超越內化的思想在政治文化中造成了二元權威中心的契機。

這個政治文化的契機在西方文明後來的歷史演變中是逐漸實現了。主要因為在「樞軸時代」，古猶太教內出現了先知運動，不但在古代近東的宇宙王制之外產生了高度的心靈秩序意識，而且把這意識化為一個獨立的政治社會權威中心思想起點㉝。這起點經過日後西方文明的繁複發展，特別是中世紀時基督教會的演變，終於制度化為西方的政教分離的歷史趨勢，也因此造成西方近代以來發展民主與多元社會的一個重要因素㉞。

印度在「樞軸時代」以後的歷史發展雖與西方很有不同，但也有其獨特的二元權威出現。首先，在「樞軸時代」以前，印度已有僧侶居四大階級之冠的社

會。古婆羅門教的《奧義書》與佛教思想出現以後，心靈發展的重要性自然在文化上特別受到強調，誠然由此而產生的心靈秩序，因為《奧義書》與佛教思想的基本出世取向，並未與政治秩序形成尖銳的二元對立的緊張性，但僧侶的崇高地位毫無疑問更形鞏固。因此，宇宙王制雖然存在於古印度文明，它始終未能發展成為強大的政治權威體制。總之，「樞軸時代」出現的心靈秩序可以幫助我們了解，印度傳統的政治次序一直被一個宗教傳統所凌駕，而處於較弱的地位。

在中國晚周的「樞軸時代」，儒家與道家思想裏都曾出現一些心靈秩序的意識，在思想上突破了宇宙王制的牢籠。道家這種意識集中在《莊子》的「心」的觀念，於魏晉時代曾經產生與政治社會權威在思想上的緊張性，反映於當時的自然與名教之爭。就歷史的重要性而言，道家思想在這方面的發展不能與儒家思想相比。原始儒家，從《論語》到《孟子》以及《禮記》中的《大學》、《中庸》，都清楚地顯示：天命與心靈這兩個觀念在逐漸地結合，形成一個在天子的政治權威之外有一個獨立的心靈秩序，由之而產生二元權威的思想契機。這契機在以後的儒家思想傳統裏的發展很不穩定，時隱時現，若斷若續，以致二元權威的思想一直未能在儒家傳統裏暢發與確立[35]。但契機始終潛存，因此近現代以後，在西方的自由民主思想催化之下，二元權威觀念的發展終於有了一些突破，在中國近代知識份子的政治意識裏發生了重要的影響，也反映了「樞軸時代」對中國政治文化長程發展的歷史意義。

「樞軸時代」以後，傳統型的知識份子分化為「先知」與「師儒」兩個類型，前者追踵樞軸時代的知識份子的典型，繼續本着以超越意識為基礎的理念對政治社會的權威發揮不同形式與程度的批判意識，後者卻變成各文明傳統的經典學術的研究者與傳授者，往往不具政治與社會的批判意識。

此外，在這裏應該特別指出的是：相應於「心靈秩序」與二元權威的契機的孳生，「樞軸時代」也出現了不但就政治文化，而且就道德與知識文化而言影響人類歷史發展的一個非常重要的社會現象，那就是作為獨立社群的知識份子在人類歷史上第一次出場。上文提到，在「樞軸時代」以前，舊大陸的幾個主要文明泰半是被「宇宙王制」的政教合一體制所籠罩，因此上層階級中的知識菁英，沒有文化條件與思想資源可以使他們從政治領導階層分化出來。即使在古埃及，上層統治階級含有強大的僧侶教士集團，但因為古埃及的法老 (Pharaoh) 體制是典型的宇宙王制，僧侶集團雖屬宗教領袖，仍是為埃及王服務，受其節制[36]。故大致而言，知識菁英作為獨立的社群是在「樞軸時代」首次出現，以超越的代言人的地位而與政治領袖有分庭抗禮之趨勢。從此這種傳統型的知識份子登上歷史舞台，在政治權威之外，有舉足輕重的地位。這是幾個主要傳統文明發展的一大特色。

大致而言，「樞軸時代」以後，在各個主要文明傳統裏，傳統型的知識份子，在知識化 (intellectualization) 與例行化 (routinization) 的影響之下，分化為「先知」與「師儒」兩個類型，前者追踵「樞軸時代」的知識份子的典型，繼續本着以超越意識為基礎的理念對政治社會的權威發揮不同形式與程度的批判意識，後者卻變成各文明傳統的經典學術的研究者與傳授者，往往不具政治與社會的批判意識。

降及近代，「先知型」的知識份子仍然很活躍，他們承襲來自傳統的天責感與使命感，認同現代文明的一些基本理念，特別是來自歐洲啟蒙運動的理念，

繼續在歷史舞台上扮演着重要角色。在世界許多地區，近現代所帶來的政治社會大變動，特別是法國、俄國、中國的三大革命，都與這傳統「先知型」的知識份子有密切關係。二十世紀中葉以來，隨着現代化加速展開，這種傳統「先知型」的知識份子的社會文化角色，頗有日趨隱晦之勢，代之而起的是人數日增的專業技術型的知識人，後者常常以他們的專業技術性的知識為社會各行業服務，但缺少文化的通識與理念去省察與批判現存社會結構的各種安排與措施，因此可以說他們往往無法與現存政治社會結構維持批判的距離，因而完全為之吸收。這也就是近代意大利馬克思學派的思想家葛蘭西 (Antonio Gramsci) 所謂的「有機型知識份子」(organic intellectual) [37]。

二十世紀中葉以來，傳統「先知型」的知識份子的社會文化角色日趨隱晦，代之而起的是專業技術型的知識人。後者缺少文化的通識與理念，往往無法與現存政治社會結構維持批判的距離。因此，近年來西方有識之士呼籲現代社會需要「公共知識份子」，可見樞軸時代所形成的人格典型與社會類型，在今天仍有重大的時代意義。

在當代社會，這一類型的知識份子不但人數眾多，散布於社會各層面，而且有領導社會、主持政府的趨勢，這種情形與現代社會失去大方向而有畸形發展很有關係。因此近年來西方有識之士呼籲現代社會需要「公共知識份子」(public intellectual)，強調知識份子對社會要有關懷，同時又能超越專業知識的局限，以人文通識與文化理念來認識社會的需要，對政治社會作省察與批判[38]。今天要產生這類型知識份子的文化條件當然與傳統型的很不同，但無可否認，「公共知識份子」在精神與理念上是很接近傳統「先知型」的知識份子，可以說是後者在現代世界的翻版，可見「樞軸時代」所形成的人格典型與社會類型，在今天仍有重大的時代意義。

就政治文化而言，「樞軸時代」出現的超越內化觀念還是另外一種思想發展的根源，對於近現代世界的意義尤其重大。因為這個觀念使得超越意識所涵有的終極意識與無限精神變成人的內在本質的一部分，從而產生一個理念：人的生命可以有着徹底的自我轉化能力，如果配上入世取向，這種自我轉化的觀念很容易進而形成另一種觀念：由群體的自我轉化可以通向人世的改造與完美的理想社會的出現。這就是現代社會大革命的一個重要思想種因。在印度文化裏，這種群體自我轉化與入世取向由於它強烈的出世精神而未能彰顯。但二者在西方與中國文化裏透過不同的發展，有着不同程度的彰顯。因此，近現代的三次社會大革命都是在這兩個文化領域裏發生，絕非偶然。

總之，今天從人類文化長程的發展去看「樞軸時代」，首先就其特徵而言，我們必須不要以一些概括性的認識，如超越性、批判性、反思性等觀念自限，而能進一步看到「超越的原人意識」是那時代幾個主要文明的思想突破的共同特徵；同時，只有透過原人意識，我們才能真正具體地看到「樞軸時代」對後世的影響與其歷史地位。就歷史影響而言，我在上面已經約略地說明了原人意識對後世道德文化與政治文化的重大意義。同樣重要的是由原人意識所產生對人的了解的一些基本觀念與問題，在今天以及在未來仍具有活生生的意義，例如知識份子與政治社會權威的關係問題，德性倫理在人類未來的道德生活裏的地位，以及人類道德價值的普世性，都可以從「樞軸時代」的原人意識的觀點得到

新的啟發。因此，我認為「超越的原人意識」是今後進一步研討「樞軸時代」在人類文化史上的重要地位與意義的一個起步點。

註釋

① J. P. Abel-Remusar, "Memoire sur la vie Les opinions de Lao-Tseu", *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VII (Paris, 1824), 1-54.

② Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949), 28.

③ Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1966), 95-108.「哲學的突破」這觀念見Talcott Parsons, introduction to *The Sociology of Religion*, by Max Weber (Boston: Beacon Press, 1963).

④ Robert N. Bellah, "Religions Evolution", in *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 32-33; Shmuel N. Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1986).

⑤ Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), 60; *The Ecumenic Age*, vol. 4 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana University Press, 1974), 2-4.

⑥ 同上，Voegelin, *The Ecumenic Age*, 3-4。

⑦ Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven: Yale Universiry Press, 1953), 16; Alfred Weber, *Das Tragische und die Geschichte* (Hamburg: Goverts, 1943).

⑧ Eric Weil, " What is a Breakthrough in History? ", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 21-36.

⑨ Romila Thapar, "Ethics, Religion, and Social Protest in the First Millennium B. C. in Northern India", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 119-30.

⑩⑪ Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age* (Albany, N. Y.: SUNY Press, 1993), 26-32; 26-32, 265-80.

⑫ Benjamin I. Schwartz, "The Age of Transcendence", *Daedalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 1-7; 同註④ Eisenstadt，頁1-4.

⑬ 關於Adapa神話，見Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 147-53；關於Gilgamesh史詩與 Enuma elish 神話，見同書；關於後者的分析，見Henri. A. Frankfort et al., *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 168-83.

⑭ Eric Voegelin, "Egypt", chap. 3 in *Israel and Revelation*, vol. 1 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1956), 52-110.

⑮ Bruno Snell, "Homeric View of Man", in *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, trans. T. G. Rosenmeyer (New York: Harper & Row, 1960), 1-22.

⑯ 古希臘文化的思想與研究，長期以來在觀念上常常受到一種限制，那就是認為古希臘文化是西方理性主義的源頭，而所謂理性，在西方近代以科學為主導的文化影響之下，主要是指科學與世俗理性。因此，古希臘文化的理性主義也常常被順着現代科學理性的思路去解讀，而受到過於簡化的曲解。不錯，古希臘文化裏面是有

科學理性的源頭，但它的理性觀念很複雜，並不限於此。自30年代以來，現代西方學界出版了一系列的專著，特別是Werner Jaeger與Bruno Snell的巨著，已經對於過於「現代化」的古希臘研究作了重要的修正，把古希臘文化裏面的所謂「非理性」的成分，特別是宗教與精神層面，作了重要的澄清和彰顯。因此今天我們知道在古希臘的理性主義裏面，超越意識是有着關鍵性的地位。見Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, 3 vols. (New York: Oxford University Press, 1939-44)，與*The Theology of the Early Greek Philosophers*, trans. Edward S. Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1947)，與Bruno Snell, *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought* ; Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1951); Eric Voegelin, *The World of the Polis*, vol. 2 of *Order and History* ; *Plato and Aristotle*, vol. 3 of *Order and History* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957).

⑰ Abraham J. Heschel, *The Prophets: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1969)，特別是chap. 6 "Jeremiah".

⑱㉘㉙㉝㊱ Eric Voegelin, *Israel and Revelation* , vol. 1 of *Order and History* , 380-515; 16-110; 13-45, 52-110; 428-515; 52-110.

⑲ Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, ed. Joseph Campbell (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1951), 355-78; Troy Wilson Organ, *The Hindu Quest for the Perfection of Man* (Athens, Ohio: Ohio University, 1970), 3-35, 59-88, 153-75, 205-47.

⑳ 同註⑲Zimmer，頁464-559.

㉑㉛ Hao Chang, "Some Reflections on the Problems of the Axial-Age Breakthrough in Relation to Classical Confucianism", in *Ideas Across Cultures, Essays on Chinese Thought in Honor of Benjamin I. Schwartz*, ed. Paul A. Cohen and Merle Goldman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 17-31.

㉒ 徐復觀：《中國人性論史・先秦篇》(台中：東海大學，1963)，頁358-414。

㉓㉗ 同註⑲Organ，頁220-21；153-75.

㉔ 關於亞里士多德的精神倫理所展現的三段結構以及其在西方近代以前德性倫理的主導的地位，見Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Ind.: Univeristy of Notre Dame Press, 1984), 51-61, 131-80.

㉕㉖ Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 211-302; 111-304.

㉚ David R. Kinsley, *Hinduism* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1982), 111-16.

㉜ Eric Voegelin, *Plato and Aristotle*, vol. 3 of *Order and History*, 82, 85, 88.

㉞ Frederick M. Watkins, *The Political Tradition of the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 31-177.

㉟ 張灝：〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉，載《幽暗意識與民主傳統》(台北：聯經出版事業公司，1989)，頁36-56。

㊲ Antoio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), 4.

㊳ 「公共知識份子」(public intellectual)這一名稱是美國學者Russell Jacoby於1980年代末期所創。見Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (New York: Basic Books, 1987).

張　灝　香港科技大學人文學部教授

軸心突破和禮樂傳統

余英時

前　言

下面這篇文字是我用英文撰寫的一篇解釋性的長文——《論天人之際——中國古代思想的起源試探》中的第二章，由《二十一世紀》託盛勤、唐古譯為中文。《二十一世紀》這一期是關於「軸心突破」的專號，編者因為此章與之有關，特將拙文收入其中，以供讀者參考。我願意趁此機會向編者和譯者表示誠摯的謝意。

由於這是長文中的一章，開端和結尾都不免有些兀突。現在我要寫幾句話說明此文的原委。《論天人之際》主要在探討中國思想的一個主要特色，大致以「天」代表超越世界，以「人」代表現實世界。這兩個世界在「軸心突破」以前已存在，但兩者之間的關係則因「突破」而發生了重要變化。此文論旨甚為繁複，這裏不能詳說。此章論「軸心突破和禮樂傳統」，不過是全文中的一個歷史環節，可以單獨成立，但其涵義則必須在全文中才能充分顯露出來。全文其他部分也有涉及「軸心突破」的，但這裏無法包括進去。這是要請讀者原諒的。

「軸心突破」的觀念是1949年雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 在《歷史的起源與目標》中首先提出的①，1953年有英譯本問世②。1975年美國*Daedalus*學報春季號有專號討論這個問題，題為“Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B. C.”。英語世界對「軸心突破」的觀念發生較大的興趣，這一專號是發生了影響的。

關於古代世界中幾個主要文明 (或文化) 在公元前一千年之內都經過了一次精神的覺醒或跳躍，學術界早已有此共識，並不是雅斯貝斯個人的新發現。他的真正貢獻毋寧是把問題提得更尖銳、更集中。據我閱覽所及，雅氏的新說法基本上是在韋伯 (Max Weber) 的比較宗教史的基礎上發展出來的。「突破」這一觀念也早已涵蘊在韋伯的著述之中。1963年菲施賀夫 (Ephraim Fischoff) 譯韋伯有關宗教社會學的著作為英文③，帕森斯 (Talcott Parsons) 為該書寫了一篇很長的「引論」(Introduction)，對「突破」的觀念作了重要的發揮④，稍後帕森斯自己寫〈知識份子〉(“Intellectual”) 一文⑤ 又繼續闡釋此義，並提出了「哲學突破」(philosophic breakthrough) 的概念。所以我注意到古代「突破」問題是從韋伯與帕森斯那裏得來的，遠在我接觸雅斯貝斯之前。如果我們要深入研究古代「突破」的問題，韋伯著作所蘊藏的豐富資料是更值得發掘的。一般社會學家和史學家重視韋伯關於「現代

關於古代世界中幾個主要文明(或文化)在公元前一千年之內都經過了一次精神的覺醒或跳躍，並不是雅斯貝斯個人的新發現。據我閱覽所及，雅氏的新說法基本上是在韋伯的比較宗教史的基礎上發展出來的。我注意到古代「突破」問題是從韋伯與帕森斯那裏得來的，遠在我接觸雅斯貝斯之前。

性」問題的理論，而往往忽略他對古代各大宗教起源的討論，在我看來，這至少是過於偏頗了。這裏我要對雅斯貝斯和韋伯的關係稍作補充。雅氏 (1883-1969) 雖比韋伯 (1864-1920) 小十九歲，但在學術上是極為相得的。他們自1909年相識以後，雅氏便進入了韋伯的學術內圈之中。雅氏能在海德堡大學立足 (先教心理學，後主講哲學)，最初也是由於韋伯的大力推薦。韋伯不立門戶，不要信徒，雅氏也不是他的學生和信徒，但受他的影響則甚大。我們只要一讀雅氏在1932年所寫的長文"Max Weber: Politician, Scientist, Philosopher"⑥，即可知其梗概。雅氏論「突破」特別重視哲學家作為個人 (individuals) 的貢獻。此意最初即由韋伯論「先知」(prophet) 和卡里斯瑪 (charisma) 時所發。舉此一例，已可見雅氏所承受於韋伯者是如何深厚了。

我們讀韋伯和雅斯貝斯關於古代「精神突破」的討論，可以獲得一個相當確定的印象：即「突破」造成了世界各大文化的長期傳統，至今仍在支配着各大文化中人的思想和情感。這裏我要介紹一下聞一多在〈文學的歷史動向〉一文 (1943年作) 中所說的話⑦：

> 人類在進化的途程中踹跚了多少萬年，忽然這對近世文明影響最大最深的四個古老民族——中國、印度、以色列、希臘——都在差不多同時猛抬頭，邁開了大步。約當紀元前一千年左右，在這四個國度裏，人們都歌唱起來，並將他們的歌記錄在文字裏，給留傳到後代。在中國，三百篇裏最古部分——《周頌》和《大雅》，印度的黎俱吠陀 (Rigveda)，《舊約》裏最早的〈希伯來詩篇〉，希臘的《伊利亞特》(*Iliad*) 和《奧德賽》(*Odyssey*) ——都約略同時產生。

艾森斯塔特《二十一世紀》2000年2月號上把源於近代西方的「現代方案」定為「第二個軸心時代」，我們首先必須指出：這是「軸心突破」時代兩個文化——希臘與以色列——在歐洲混合與衝突的結果——至少從「精神」方面看是如此。希臘的「理性」傳統與以色列的「啟示」傳統在中古歐洲匯流之後，兩者之間始終存在着緊張和不安。

聞一多在這裏所描述的正是雅斯貝斯所謂「軸心突破」的現象，不過從文學方面着眼而已。但此文比雅氏的《歷史的起源與目標》要早六年。所以我說，關於古代「突破」，學術界早有共識，不可視為雅氏的創見，更不可視為西方學人的獨特觀察。聞一多在此文中又說，這四大文化互相接觸既久，個性必將逐漸消失，最後將無可避免地形成一個共同的世界文化。這個意見其實是受到西方現代性論述的暗示，在今天看來似乎並沒有足夠的根據。

我在《二十一世紀》的最近一期 (2000年2月號) 上讀到艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 〈邁向二十一世紀的軸心〉一文，論及「第二個軸心時代」的問題，不免引起一點感想，順便說一說我的看法。艾氏所謂「現代方案」其實便是50、60年代紅極一時的「現代化理論」。聞一多的世界文化也可以屬於此一方案之內。艾氏本人對「現代化理論」及其修正曾有重要的貢獻，所論自是出色當行。不過他從古代「軸心」跳到啟蒙運動以來的「第二個軸心時代」，語焉不詳，似尚未有透宗之見。如果把源於近代西方的「現代方案」定為「第二個軸心時代」，我們首先必須指出：這是「軸心突破」時代兩個文化——希臘與以色列——在歐洲混合與衝突的結果——至少從「精神」方面看是如此。希臘的「理性」傳統與以色列的「啟示」傳統在中古歐洲匯流之後，兩者之間始終存在着緊張和不安。文藝復興以來，由於種種俗世力量的出現，這兩個傳統之間的衝突也愈來愈不能調和，終至破堤而出。西方近代所

謂「宗教與科學之爭」便是其最顯著的表徵。但是希臘與以色列的「軸心突破」，從我個人的觀點說，都是屬於「外向超越」型，因此一方面互相激盪，另一方面又互相加強。在激盪與加強中，近代西方文化才發展出極大的力量。這一近代西方的「軸心」終於在近兩三百年中宰制了世界，使其他文化（包括經歷過「軸心突破」的中國、印度和近東）都淹沒在它的洪流之下，十九世紀興起的馬克思主義烏托邦想像更是「宗教」與「科學」的矛盾統一體，所以它特別有吸引力，也可以說是「現代方案」中最後一個版本。非西方地區的知識人，有的為它的「宗教狂熱」（「革命」）所吸引，有的為它的「科學預斷」（「歷史必然性」）所吸引，最多的是兩者兼而有之。直到蘇聯解體，這個「現代方案」才真正引起不少人的反思。亨廷頓（Samuel P. Huntington）的「文明衝突論」雖然包涵了許多不符事實的論斷，但他能突出「現代化理論」的蔽障，承認西方文明不可能統一全世界，終不能說不表現一種覺悟。他的理論雖未觸及「軸心突破」的問題，但已預設「軸心突破」的幾個大文化仍然保存了它們的個性，至少這些個性並未完全消失。從歷史事實出發，我們不能不承認西方的「現代方案」構成了十九、二十世紀世界文化的「軸心」。我在此所強調的是「現代方案」並非純現代現象；我們分析所謂「西方現代文化」，應該認出其中主要精神因素源於希臘和以色列的「軸心突破」。所以「第二個軸心時代」與第一次「軸心突破」之間有一脈相承之處，這是不容否認的。

大體上說，西方「冷戰」的終結使我們對於古代「軸心突破」的持續力有了更深刻的認識。今後是否有第三個「軸心時代」的出現，或者還是「第二個軸心時代」以經濟全球化的方式繼續，變相地支配着其他文化與民族，這個問題太大，不是我能在這篇「引言」中發揮的。姑止於此。

回到本題，我在〈軸心突破和禮樂傳統〉中所處理的僅限於中國古代「突破」的歷程及其具體的歷史背景。以整個「軸心突破」為比較參照，我強調中國古代的「突破」有其獨特的取徑。儒、墨、道三家都是「突破」了三代禮樂傳統而興起的。而所謂禮樂傳統則包含着很大的「巫」文化的成分。這三家都曾與「巫」的勢力奮鬥過，最後「揚棄」了「巫」而成就了自身的「超越」。這是為甚麼它們一方面致力於消除禮樂傳統中的「巫風」，另一方面又對禮樂本身作了新的闡釋。它們的「超越」不是與禮樂傳統一刀兩斷，徹底決裂。中國古代「突破」所帶來的「超越」與希臘和以色列恰恰相反，我現在可以更明確地界說為「內向超越」（inward transcendence）。我以前曾用過「內在超越」一詞，雖僅一字之差，意義則完全不同。「內在超越」早已是immanent transcendence的標準譯名，這是西方神學上的觀念，與我所表達的意思根本不合。「內向超越」的涵義很複雜，非一言可盡，詳見《天人之際》其他各章。以禮樂為例，孔子提出「仁」為禮的精神內核，莊子重視「禮意」都是其例。儒、道兩家都擺脫了古代禮樂傳統中「巫」的主導成分，「天」與「人」之間溝通不再需要「巫」為中介，代之而起則是「心」。莊子的「心齋」尤其值得注意。總之，在「軸心突破」之後，人與超越世界（可以「天」為代表，無論取何義）的聯繫主要是靠「心」。中國無西方式的「神學」，而「心性」之學則自先秦至後世有種種發展，這決不是偶然的。所以「內向超越」成為中國思維的特色之一，直到與西方接觸以後才發生變化。

希臘與以色列的「軸心突破」都是屬於「外向超越」型。中國古代「突破」所帶來的「超越」與希臘和以色列恰恰相反，我現在可以更明確地界說為「內向超越」。它與「內在超越」一詞，雖僅一字之差，意義則完全不同。「內在超越」是西方神學上的觀念，與我所表達的意思根本不合。「內向超越」的涵義很複雜，非一言可盡。

我在1978年寫〈古代知識階層的興起與發展〉一文⑧，曾立「哲學的突破」專節，但所據者為韋伯與帕森斯，未用雅斯貝斯，因為我對於「軸心」一詞稍有猶豫。雅氏不但有「軸心時代」之說，而且更進一步提出「軸心民族」(axial peoples)，以與「未經突破的民族」(The people without the breakthrough)對比⑨。這種提法在過去視為當然，在今天多元文化的時代恐難免引起無謂的爭議。現在我改用「軸心突破」則是因為此詞已普遍流行，便於讀者。但是我願意特別聲明一句，我雖用「軸心突破」一詞，並不存文化沙文主義的偏見。如果我可以自由選擇，則「超越突破」(transcendent breakthrough)更能表達我的想法。下面便是譯文，但原有附註一律削去，俟全文出版時再增入，讀者諒之。

一　中國古代突破的背景：禮壞樂崩

現在，問題在於我們如何理解這場「突然」的精神啟蒙，並且將之與天人之間的分際聯繫起來。我在本章中，打算從比較角度提出此問題以作為開始，因為，中國並非古代世界裏唯一經歷了這場啟蒙的國家。大約四十年前，雅斯貝斯提醒我們注意這樣一個極其有趣的事實：在他稱之為「軸心時代」的公元前第一千紀，一場精神「突破」出現於幾個高級文明之中，包括中國、印度、波斯、以色列、希臘。其形式或是哲學思辯，或是後神話時期的宗教幻想，或是中國的道德—哲學—宗教意識的混合型。顯然，軸心時代的眾多突破都是各自獨立發生的，無法確證彼此互有影響。我們至多只能說，可能當文明或文化發展到某個階段，或許會經歷某種相同的精神覺醒。雅斯貝斯更進一步提出，這場軸心突破的終極重要性對於各有關文化的性格具有定型的影響。

孔子時代中國精神的巨大轉型可以被視作軸心時期眾多主要突破之一。莊子及其門徒早已領悟了這場精神運動的意義：「混沌之死」、「道為天下裂」確實抓住了「軸心突破」概念的基本含義。「超越」的意思是如史華慈所說：「對於現實世界進行一種批判性、反思性的質疑，和對於超越世界發展出一個新的見解」，這種超越是「原創性」的。

在過去幾十年間，針對雅斯貝斯的「突破」概念已經進行了大量討論，大家一致認為，孔子時代中國精神的巨大轉型若被視作軸心時期眾多主要突破之一，可能會得到更好的理解。因此，莊子及其門徒早已領悟了這場精神運動的意義，他們自己就曾推波助瀾，這一點也就更加值得注意了。「混沌之死」、「道為天下裂」確實抓住了「軸心突破」概念的基本含義。

有許多方法可以描述軸心突破的特徵。考慮到我在此所做討論之目的，我傾向於將之看作內涵着原創性超越的精神覺醒。在此，「超越」的意思是，如史華慈(Benjamin I. Schwartz)所說：「對於現實世界進行一種批判性、反思性的質疑，和對於超越世界發展出一個新的見解」，說這種超越是「原創性」的，意指它從此之後，貫穿整個傳統時代，大體上一直是中國思維的核心特徵。

學者們也基本同意，軸心突破直接導致了現實世界和超越世界判然二分的出現。而這基本上正是超越的題中應有之義：現實世界被超越了，但並未被否定。不過，另一方面，超越的確切樣式、經驗內容、歷史進程，則各文明互異，因為，每一種文明超越都發生在各自獨特的前突破基礎之上。我緊接着就要談到中國超越的獨特性。有些西方學者早已注意到，與西方比較起來，中國

的軸心突破好像是「最不激進」或「最為保守」的。我認為這個判斷是有根據、有道理的。可以有許多不同的方法來討論這種情況。其中之一或許就是，中國在軸心時代期間或此後，都着重於歷史的連續性。「突破」是出現了，但是並非與突破前的傳統完全斷裂。另一種方法就是研究現實世界和超越世界之間的關係。

現在，讓我先對中國的軸心突破做一番簡單的歷史鳥瞰。帕森斯指出，希臘軸心突破針對的是荷馬諸神的世界，以色列則針對「舊約」和摩西故事，印度則是悠久的吠陀傳統，那麼，中國突破發生的背景又是甚麼呢？我的簡單答案是：三代 (夏、商、周) 的禮樂傳統。禮樂傳統從夏代以來就體現在統治階層的生活方式之中。孔子有關夏商周禮樂傳統以因襲為主、略有損益的名言，似乎已被考古學界每一次大發現所證實，至少就商周二代而言確是如此。

然而，到了孔子所生活的時代，古代的禮樂秩序已瀕於徹底崩壞。這種情況在孔子對當時那些違反禮樂秩序基本準則的貴族的嚴厲譴責中得到清楚的反映。魏爾 (Eric Weil) 曾提出一個有趣的觀察：在歷史上，崩壞經常先於突破而出現。春秋時代的禮壞樂崩恰好為魏爾的觀察提供了一個典型的例子。我斷定，正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現。

為了證實這一看法，我要分別說明中國軸心時代三家主要哲學流派——儒家、墨家、道家——的突破和古代禮樂傳統之間的密切關係。限於篇幅，我只能各舉其要，不能詳述。

中國突破發生的背景是甚麼呢？我的簡單答案是：三代（夏、商、周）的禮樂傳統。我斷定，正是由於政治、社會制度的普遍崩壞，特別是禮樂傳統的崩壞，才引致軸心突破在中國的出現。這種情況在孔子對當時那些違反禮樂秩序基本準則的貴族的嚴厲譴責中得到清楚的反映。

二　儒家的突破

不必說，孔子是在古代中國不斷演化、不斷持續的禮樂傳統中成長起來的。據傳說，他十多歲時就對禮樂入迷，並且終生都熱切、刻苦地研習禮樂。三十五歲時，他已是魯國出名的禮樂專家，魯國貴族為了「禮」的問題時常要求助於他。他確實極為仰慕周代早期的禮樂秩序，在某種程度上且將之理想化，他還經常用彷彿獻身於恢復周代禮樂的姿態發表意見。不過，如果把他說成是僅僅「從周」而「以能繼文王周公之業為職志」，則至少是一種誤導。如果我們將孔子視作軸心時代的一位聖人，那麼就必須了解，他的中心見解在何種意義上方能被闡釋成禮樂傳統的突破，因為它首先就是從這個傳統中產生出來的。就是在這一點上，我發現韋伯關於亞洲各大宗教起源所做的社會—歷史觀察值得注意。下面這段話與中國尤其有關：

> 我們在此必須確定一個具有根本重要性的事實，即亞洲各大宗教教義都是知識份子創造的。……在中國，儒家的創始人孔子及其信徒，還有通常視作道家創始人的老子，他們或者是受過古典教育的官吏，或者是經過相應訓練的哲學家。……這些群體都是倫理或救贖學說的承負者。而知識階層在既成的宗教局面下，往往結合成學術性社群，大致可與柏拉圖學院的及希臘有關哲學學派相比擬。在那種情況下，這個知識階層就會和那些希臘

學派一樣，對於既存的宗教實踐不採取官方的立場。他們經常對現存宗教實踐漠然無視，或者從哲學角度加以重新闡釋，而不是從中抽身而出。

韋伯從比較觀點得出的宏觀畫面在此恰好合乎我們的意圖，這是很可佩服的。將韋伯的說法做一點細微改動，我們就可以說，正如下文所要陳述的，孔子，還有老子「從哲學角度對現行禮樂實踐加以重新闡釋，而不是從中抽身而出」。關於用「禮樂」替換「宗教」，我必須即刻說明一下，我並非要取消中國禮樂傳統中的宗教傾向。中國「禮」的概念的意義遠比西方術語「宗教」所可能包容的含義複雜寬泛，這個事實使得這一替換成為必要。我還想說明，在此採用「禮」這一術語，純粹是為了行文的方便，在本文中都必須按其原本的古典意義 (禮樂) 加以理解。

我們現在可以更清楚、更集中地看出，孔子的突破基本就是在於對當時的禮樂實踐做出哲學上的重新闡釋，正如韋伯所言。孔子的突破始於追問禮樂實踐的精神基礎。禮樂專家林放曾向孔子請教「禮之本」，子曰：「禮，與其奢也，寧儉。喪，與其易也，寧戚。」(《論語．八佾》) 胡適很久以前就已正確地指出，孔子答林放話中有關喪禮的第二節部分在《禮記．檀弓》得以進一步詳述：子路曰：「吾聞諸夫子，喪禮與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也；祭禮與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也。」

孔子的突破始於追問禮樂實踐的精神基礎，我們似乎可以進一步論，孔子對禮樂傳統加以哲學上的重新闡釋，其結果是最終將「仁」視作「禮」的精神基礎。我們可以講，「仁」指的是由個人培育起來的道德意識和情感，只有「仁」，才可以證明人之真正為人。

胡適還敏銳地讓我們注意孔子與子夏的對話。弟子對禮的起源的深刻理解，給老師留下了極其強烈的印象。孔子向子夏解釋道，從「素以為絢」我們可以推出「繪事後素」。子夏即刻進一步推理道：「禮後乎？」(《論語．八佾》) 這裏再次提出了「禮之本」的問題。據韋利 (Arthur Waley)，「禮後乎？」是指「禮只能建立在仁的基礎上」。近來，中國學者也獨立提出了這樣的解釋。

情況就是這樣，我們似乎可以進一步推論，孔子對禮樂傳統加以哲學上的重新闡釋，其結果是最終將「仁」視作「禮」的精神基礎。「仁」是一個無所不包的倫理概念，無法對之進行定義，而且也不容易納入任何西方範疇。它既非完全「理性」，又非完全「感性」，卻確實包含着以各種方式組合在一起的理性和感性成分。就「仁」代表着某種人生發生出轉化力量的內在之德而言，甚至使我們不能不疑心，「仁」在某種程度上與上古以來一直和禮樂傳統密不可分的巫文化 (詳後章，本文不能涉及) 有關係。不管確切情況究竟如何，我們完全可以講，「仁」指的是由個人培育起來的道德意識和情感，只有「仁」，才可以證明人之真正為人。據孔子，正是這種真實的內在德性，賦予「禮」以生命和意義。子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」(《論語．八佾》)，又曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」(《論語．陽貨》)。

與孔子之前關於「禮之基礎」的觀點做一比較，我們就可以較為完整地理解通過重新闡釋禮樂傳統而達致的突破。《左傳．文公十五年》，即公元前611年，據云一位魯國貴族曾說過：「禮以順天，天之道也。」即便到了孔子的時代，這種有幾百年歷史的禮的起源觀仍未遭到挑戰。子產，既是鄭國著名政治家，又以在幾方面都是孔子的「啟蒙」先驅而聞名，他有一段話被人引於《左傳．昭公

二十五年》下：

> 子產曰：夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民實則之，則天之明，因地之性。

這正是艾歷亞德 (Mircea Eliade) 稱之為「禮儀的神聖範式」(divine models of rituals) 的那類理論，見於所謂初民，亦見於發達文化。孔子的突破就是在這種理論居於支配地位的背景下發生的。他重新找尋「禮之基礎」，不外向天地，而是內向人心。不消說，「天」對聖人仍然是重要的，不過方式卻更新了。我們會在下面回過頭來討論「天人合一」問題時看到這一點。

現在，需要就孔子對禮樂實踐功能的看法略加討論了。他強調「仁」作為「禮之基礎」具有首屈一指的重要性，但是，他對必不可少的社會倫理秩序——「禮」的熱情絲毫沒有減弱。最好的例證見於下引《論語．顏淵》中一段廣為徵引同時也是爭論叢集的話：

> 顏淵問仁。子曰：「『克己復禮』為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」

關於這段話的解釋可謂歧義紛出，因為與我們所關心的問題無關，我也就不予涉及了。我們引用的目的只在於表明孔子雖然將禮視作「仁」的精神賴以徹底實現的形式，但他對禮則仍極為關注。孔子列舉的「四目」，詳細解釋了「克己復禮」的內涵。我認為，「仁—禮」關係可以被理解成一種靈魂與肉體之間的關係，根據孔子時代發展起來的新概念，兩者互相依存，缺一不可，這是顯而易見的。其所以如此，因為在儒家看來，雖然「仁」起先是個人的內在德性，最終卻必然成為體現在人與人之間關係的社會德性。孔子似乎從一開始就是在禮樂傳統的脈絡下發展出「仁」的觀念的。

孔子列舉的「四目」，詳細解釋了「克己復禮」的內涵。我認為，「仁—禮」關係可以被理解成一種靈魂與肉體之間的關係，兩者缺一不可。因為在儒家看來，雖然「仁」起先是個人的內在德性，最終卻必然成為體現在人與人之間關係的社會德性。孔子似乎從一開始就是在禮樂傳統的脈絡下發展出「仁」的觀念的。

韋利在其《論語》譯注本裏指出，孔子所說的「克己復禮」已見於《左傳．昭公十二年》(公元前529年)，仲尼曰：「古也有志克己復禮」云云。勿庸置疑，這決不是說孔子公元前529年引用了古人的話。其年他僅有二十一歲，根本不可能有史官在孔子出場時即刻記錄他所說的話。由於《左傳》現行本最早成書於公元前四世紀，因此，要麼此二說出於同一來源，要麼兩件事發生時間彼此間隔不遠，這樣的推測比較合理。無論在哪種情況下，《左傳》所載孔子的話只能繫於他生前最後二十年之間，因為顏回 (公元前521-481年) 比孔子早去世兩年。《左傳》的記載無助於我們對《論語》中的相同一段話做出新的解釋，但是，卻揭示出某種可能：孔子對禮樂傳統的重新闡釋，即「仁」、「禮」關係的新說法，也許並非他的獨創，其中重要的一部分出自他之前很久的某位無名思想家。我們不能指望徹底解決這個問題。我的目的只是想借用這個問題進一步討論中國的軸心突破。

我在本文中所講孔子的突破，並不意味着我認為所有甚或絕大多數的特別觀

念和獨到構想都是孔子個人的天才創造；我也並不認為，所謂的「突破」在時間上完全和孔子一生同其終始。如果考慮到孔子堅持自己的文化角色是「述」者，而非「作」者（《論語．述而》），也就沒有必要對「克己復禮」云云乃是引自古人而感到驚訝了。一如孔子所坦承者：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」（《論語．述而》）有人提出，孔子的人文主義不僅受到之前博學之士（包括子產）發展起來的啟蒙觀念的激發，也寓於春秋時期上層文化的道德實踐之中。孔子又說：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」（《論語．述而》）表明他也熱心接受同時代人之「善」。上文提到了林放首次提出了關於「禮之本」的問題，子夏則做出了「禮後乎」的敏銳觀察，兩者都被孔子欣然採納了。因此，我們最終只能同意孟子所云「孔子之謂集大成」（《孟子．萬章章句下》）；或者，今天我們可以說，孔子之成就是「集大成」。這樣看來，斷斷不能將突破誤讀成孔子得之於頓悟的個人體驗。相反，孔子的軸心突破乃是一個長程發展的結果，孔子的貢獻基本上在於將這個問題的闡明和概念化第一次提高到一個新的水平。

墨家的觀點始於對禮樂傳統的否定性回應。墨子對同時代儒家禮樂實踐的激烈攻擊，也表明他不滿意孔子的重新闡釋。墨子並沒有徹底拋棄古代的禮樂傳統，與對禮相比，他可能對樂的作用持更為基本的否定態度。他意欲建立的新宗教，要消除掉其中「巫」的成分。

三　墨家的突破

為了使我們關於軸心時代的討論更加完整，我們現在就轉向墨家和道家。在此，我們唯一的目的乃是找出禮樂傳統在兩家主要觀點形成過程中所起的作用。然而，由於墨、道兩家的突破發生在儒家之後頗久，因此，它們不僅針對着禮樂傳統本身，同時也對儒家的重新闡釋作出了反應。

很久以來，人們就已經認識到，墨家的觀點始於對禮樂傳統的否定性回應。墨子對同時代儒家禮樂實踐的激烈攻擊，也表明他不滿意孔子的重新闡釋。早至公元前二世紀，如果不是更早的話，《莊子．天下》的作者就這樣形容墨子：

> （墨子）作為非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。……不與先王同，毀古之禮樂。

類似的記載也見於公元前二世紀的《淮南子》：

> 墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，服生而害事，故背周道而用夏政。

應該注意到，上引的兩位作者都是道家，而非儒家，他們對墨家的整體描述幾乎一致，這是比較客觀的看法，不可疑為論敵的有意歪曲。更為重要的是，這些看法都可以由公認為《墨子》中可靠的早期作品得到完全地證明。由此，我們說，墨子的突破也是在禮崩樂壞的歷史背景下發生的，應該大致不差。

我們的下一個問題是：墨子是否完全脫離了禮樂傳統呢？還是他也試圖重新闡釋禮樂傳統呢？

我想首先要說清楚，墨子確實對當時統治階層禮樂實踐中所表現的過度奢

侈的生活風格大加抨擊，但是，他並沒有徹底拋棄古代的禮樂傳統。假若我們想進一步分疏，那麼可以說，與對禮相比，他可能對樂的作用持更為基本的否定態度。情況之所以如此，我相信並不僅僅如當代學者正確注意到的那樣，乃是由於他持功利主義的立場，似乎還和他意欲建立的新宗教有關。這種宗教是以古代模式為基礎，但是要消除掉其中「巫」的成分。他清楚地引證古代文獻，以說明樂、舞曾是「先王」所禁止的「巫風」中的主要部分。

墨子不滿於孔子所做的重新闡釋，顯然源於這樣一個事實：在他看來，孔子實際上仍然維護周代發展起來的一切現存禮儀，而未作任何有意義的改革。而墨子則以徹底改造禮樂為自己的神聖使命。他所做的並不是對夏商周整個禮樂傳統棄之不顧，而是用據他說是古代先王所認可的原初簡潔性來重新闡釋這個傳統。無疑，他認為後代，尤其是東周時期，「禮」日趨複雜繁縟，並不是進步，而是墮落。上引《淮南子》「背周道而用夏政」，的確包含着一定道理。墨子在和一位名叫公孟的儒者爭論時，也批評他法周而不法夏。諸如此類的說法引導某些注釋家推測墨子倡導的為父母行三月之喪實際上乃是夏禮。不過，倘若考慮到甚至連孔子對夏禮也早已不敢確說（《論語．八佾》），則墨子是否能詳言，是很可懷疑的。我們可以相對肯定地說，墨子傾向於以包括夏代建立者在內先王的名義倡導新的禮儀方式。

墨子不滿於孔子，源於孔子仍然維護周代發展起來的一切現存禮儀，而未作任何有意義的改革。而墨子則是用古代先王所認可的原初簡潔性來重新闡釋這個傳統。在他看來，後代，尤其是東周時期，「禮」日趨複雜繁縟，並不是進步，而是墮落。

至於就禮樂傳統而言，墨子大致是寧取早先之簡樸而捨其後來之繁縟的。但是，說他反對周代所代表的一切東西，則顯然是不正確的。此外，他同孔子一樣，認為古之聖典如《詩》、《書》具有極大的重要性。然而，卻有一點根本區別：對於孔子以及後來的儒家來說，「詩書」與「禮樂」是密不可分的，前者體現在後者之中；而墨子則認為，這些字詞的精神已經在禮樂的墮落退化過程中失落了。由此，他說道：

> 古之聖王欲傳其道於後世，是故書之竹帛，鏤之金石，傳遺後世子孫，欲後世子孫法之也。今聞先王之遺而不為，是廢先王之傳也。

這樣，我們就可以看到，在墨家的突破中，一如在儒家的突破中，並沒有出現過傳統的徹底斷裂。

四　道家的突破

道家的突破極有可能發生在公元前四世紀晚期至公元前三世紀早期。我完全意識到，現代學術界關於道家文獻，尤其是《道德經》的作者和時代眾說紛紛，爭呶未休。不過，這裏不是涉及這些問題的地方。我在下面只論及明顯比孔子晚出的那些觀念。有一則古老的傳說：老子是當時突出的「禮」的專家，孔子曾向其問「禮」。這裏似乎隱含着某種暗示，即在古代禮樂傳統和道家學說的起源之間存在着某種關聯。我們在《道德經》三十八章中找到一段關於「禮」的討論，很是有趣，生動地展現了作者對禮樂傳統的態度，其文如下：

> 故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，失禮者，忠信之薄而亂之首也。

這裏描寫的是「道」的原始淳樸性逐步衰退的過程。從「失道」開始，這段話中所列舉的每一步都是對原始精神的偏離。這種精神在《老子》中是「樸」，在《莊子》中是「混沌」。同時，每一步又正是走向墮落，而我們現在則把這一墮落看作是人類文明或文化。從這個角度理解，諸如老、莊等道家確實可比擬作西方稱為尚古主義 (primitivist) 的知識傳統。事實上，早期道家不僅是年代上的尚古主義者，相信人類最早的階段才是最好的，而且還是文化上的尚古主義者，相信文明制度不但不是自然狀態的改進，而是對自然狀態的污染和毀滅，而人類只有在自然狀態中才能找到完全徹底的幸福與自由。

對這位道家作者而言，「禮」的興起也就意味着原初精神衰退到了極點，因此就是「亂之首」。我們還必須將此段文字解讀成對儒學的間接批評，因為「仁」、「義」是儒學的兩個特徵，正如「道」、「德」之於道家學說。釋讀此段文字有兩種方法：從前往後讀是對「墮落」(fall) (我只是為了方便才借用了基督教術語) 過程的描述，認為儒家對「禮」的興起負有直接責任；從後往前讀則是「救贖」(salvation) (再次借用基督教術語) 的歷程，而儒學又沒有為我們提供最終的息止之地。我們一定要返回太初之「道」。這兩種釋讀方法或多或少地得到了《老子》兩個版本的支持：一是標準本《道德經》、《道經》(三十七章) 先於《德經》(四十四章)；一或許可稱《德道經》，次序正好相反。我們過去只能基本依靠韓非的〈解老〉作為後者存在的證據，現在則由馬王堆所出兩件帛書進一步證實了。所以，倘若我們取《德道經》本，則上行段落正出現在《德經》首章，表明老子的文本也正是以禮樂傳統為其出發點的。

莊子告訴我們如何從現在的「墮落」狀態回歸到「道」：第一步忘禮樂，第二步忘仁義。但是，莊子的「道」存身於感覺和一般理性無法接觸的領域之中，因此，人在追求與「道」合一時，必須「忘卻」賴以獲得有關此世確定知識的方法。在我看來，這兩步導向「道」的「忘」並不能省略或越過其中之一。

甚至更為重要的是，《老子》中僅有暗示的「救贖」歷程，更在《莊子》中獲得明確表述。莊子在關於「坐忘」(〈大宗師〉) 的一段著名文字中，在三個地方虛構了孔子和他最得意的弟子顏回的三段對話。某日，顏回告訴孔子：「回益矣」，解釋道：「回忘仁義矣。」孔子曰：「可矣，猶未也。」另一天，師生再次相會，顏回又稟告孔子「回益矣」，不過這次是「回忘禮樂矣」，孔子的回答還是：「可矣，猶未也。」兩人對話的高潮最終在第三次見面時出現了。顏回描繪其精神進程 (「益」) 曰：「回坐忘矣。」孔子「蹴然」問道：「何謂坐忘？」顏回答曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。」孔子至此徹底信服了顏回對「道」的體認，乃曰：「而果其賢乎！丘也請從而後也。」(按：《淮南子．道應訓》引此段，顏回先忘「禮樂」，次忘「仁義」，恰好與《老子》中的次序完全相反。我相信《淮南子》的次序是〈大宗師〉此段的原來狀態，故下文從之。)

不難看出，這正是《老子》所見「墮落」過程的逆反。莊子在此告訴我們如何從現在的「墮落」狀態回歸到「道」：第一步忘禮樂，第二步忘仁義，只有這樣才能回歸大道。但是，莊子的「道」存身於感覺和一般理性無法接觸的領域之中，因此，人在追求與「道」合一時，必須「忘卻」賴以獲得有關此世確定知識的方法。然而，

在我看來，這兩步導向「道」的「忘」並不能省略或越過其中之一。在此必須記住道家的方法乃是「得魚忘筌」，「得意忘言」。但是在捕得魚之前，畢竟還是要用筌的。莊子在這個方面是先維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 而發了，當然，後者以為這是「無關緊要之事」(a matter of indifference)。維特根斯坦在《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-philosophicus*) 裏談到自己的命題，提出可將它們視作登上高處的階梯：「他必須，這麼說吧，爬上去後丟掉梯子。」他更進一步向我們保證：「他必須忘卻這些命題，然後將會正確恰當地看世界。」莊子大概也會說出類似的話，其精神恰相一致：「他必須先忘卻禮、樂，其次忘卻仁、義，然後才會與道漸成一體。」

我們在本文中討論了三大哲學學派與軸心突破的關係，其中道家的突破或許最為激進。這種激進態度尤其反映在兩個顯著的特徵之中。第一個特徵是對整個禮樂傳統持否定的立場，其前提是對人類文明持更為基本的否定態度；第二個特徵是，現實世界與超越世界在道家觀點裏比起在其他任何哲學派別中更劇烈地分離開來。換句話說，我們可以講，早期道家，尤其是莊子竭力向我們人類表示，在我們通過感官和智力所了解到的現實世界之上，還存在着一個更高的精神世界。不必說，這個精神真實實際上就是「道」的世界。

道家的軸心突破最為激進，尤其反映在兩個顯著的特徵之中。第一個特徵是對整個禮樂傳統持否定的立場，其前提是對人類文明持更為基本的否定態度；第二個特徵是，現實世界與超越世界在道家觀點裏比起在其他任何哲學派別中更劇烈地分離開來。

我們在前面已經討論過道家對禮樂傳統所持的否定態度，現在，我們來看一下道家所區分的兩個世界。我在此還想引用莊子虛構的孔子和另一位弟子子貢的對話，以說明這個問題。故事同樣始於莊子否定「禮」的觀點。孔子有一次命子貢前去參加道家朋友桑戶的葬禮，子貢驚奇地發現兩位道家竟臨尸鼓琴而歌。子貢探問此係何禮？只引得兩人相視而笑，批評子貢完全不懂「禮意」。子貢返，以告孔子。子曰：

> 彼遊方之外者也。而丘遊方之內者也。外內不相及。而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。……芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憒憒然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

「遊方外」和「遊方內」後世簡化為「方外」和「方內」，成為宗教社團和世俗社會各自的標籤。就我所知，這是中國本土區分一般稱為「彼世」(other-worldliness) 和「此世」(this-worldliness) 最早、最清楚的表述。柏拉圖一直被稱作「西方彼世思想之父」，主要由於他關於善的觀念。他認為，那些認識到善的人「不願意料理人的事務，他們的心靈渴望將全部時間奉獻給上面的世界」，這正是莊子所說的：「相造乎道者，無事而生定 (「定」讀為「足」)。」藐姑射之山上那個完滿自足的「神人」也清楚地說明了這一點：「世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！」我們決不能將莊子的高級「道」領域誤為自然界，因為它不在任何物理空間之內，也不能將之等同於某種宗教意義裏的天堂生活，因為這種天堂有時只不過是此世的延長，僅僅略去了此世的痛苦和挫敗而已。相反，「道」是看不見的永恆世界，要在較高級的王國中才可以發現：「與低級王國不僅在級別，細節上不同，而且在本質上不同。」

我自然不是說，莊子是軸心時代中唯一對這個高級精神領域有慧照的思想家。

孔子、顏回、孟子也都時時對這一領域有所論說和描述，儘管孔子之「道」與莊子之「道」相當不同。我只想說，這種分野在莊子的著作中，比起在其他任何地方，得到了更系統化、更尖銳的表現。不過，他的激進、他對此世的棄絕，斷斷不是完全徹底的。他沒有宣稱要完全遁離此世，在彼世永恆憩息。他自己未曾放棄此世。正如日後門徒所說：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」他甚至還強調「禮意」，「臨尸而歌」也還是一種「喪禮」。所以莊子本人也有妻死「鼓盆而歌」的傳說。莊子和道家也依然是對禮樂傳統作了新的解釋，而不是從這一傳統中全部退去。我們如何理解這半吊子的救贖呢？關於這個問題，沒有簡單的答案。雖然如此，我在道家魚—筌類比的啟發下，想大膽提出一個具體的猜想：情況或許是，莊子想其需要此世來作為階梯，只有如此才能使他攀上更為高級的「道」的王國。襲用維特根斯坦的說法，他必須忘卻此世，然後才會看到彼世。

道家的突破之所以獨特，乃是由於它不僅近乎徹底地與禮樂傳統決裂，還因為它在中國的語境下在現實世界和超越世界之間做出了鮮明的分判。然而，兩個世界在道家觀點裏與其說是一刀兩段般截然分開的，還不如說是相互糾纏的。在這一點上，道家的「突破」仍然不曾跳出中國「內向超越」的格局之外。

現在讓我們來總結一下。道家的突破之所以獨特，乃是由於它不僅近乎徹底地與禮樂傳統決裂，還因為它在中國的語境下在現實世界和超越世界之間做出了鮮明的分判。特別是莊子，更一直是中國原有的精神傳統中關於彼世思想的主要資源。眾所周知，莊子的彼世思想後來被外來的印度佛教的更強烈的彼世觀念掩去了它的光彩。但是，這個事實同樣重要，莊子的思想使中國在佛教入華時就已做好了接受其彼世學說的準備。比如魏晉新道家進一步發揮了他「忘」的觀點，就幫助了支遁 (314-66) 將般若波羅密多 (Prajñaparamita) 比附為超越智慧，至人可藉此證得「本無」。道家觀點將中國的軸心突破推到了極限，這樣說毫不誇張。然而，兩個世界在道家觀點裏與其說是一刀兩段般截然分開的，還不如說是相互糾纏的。在這一點上，若是從比較眼光觀看，道家的「突破」仍然不曾跳出中國「內向超越」的格局之外。

盛勤、唐古　譯

註釋

① Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949).
② Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1953).
③ Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1963).
④ 同上註，見頁XXXIII-XXXIV；XIII-XIIII。
⑤ 收在Philip Rieff, ed., *On Intellectuals* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970).
⑥ 收入John Dreijman, ed., *Karl Jaspers on Max Weber*, trans. Robert J. Whelan (New York: Paragon House, 1989), 29-135。
⑦ 收在《聞一多全集》，第一冊，甲集：神話與詩（上海：開明書店，1948），頁201。
⑧ 收在《中國知識階層史論》（台北：聯經出版事業公司，1980）；又見《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987）。
⑨ 見註②，頁51。

余英時　美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授

全球未來文明展望：憧憬與疑惑

陳方正

整半個世紀之前，剛經歷了第二次世界大戰與納粹浩劫，然後又面臨東西兩大陣營對決威脅的雅斯貝斯 (Karl Jaspers) 發表《歷史的起源與目標》(*The Origin and Goal of History*) ①一書，闡述了他對人類歷史整體結構的看法，並首次提出「軸心文明」說。在當時，這一部秉承黑格爾 (Georg W. F. Hegel)、蘭克 (Leopold von Ranke)、斯賓格勒 (Oswald Spengler)、湯因比 (Arnold Toynbee) 等歷史大結構傳統的著作並沒有產生多少迴響。然而，「軸心文明」這一簡單而氣象宏大的概念，着實觸動了不少學者的神經，分別在70和80年代引起熱烈討論。其實，雅斯貝斯的歷史架構論述雖然頭緒紛紜，予人以含混不清之感，其大脈絡還是有見地，值得重視的。如今人類已經來到一個嶄新起點，已經踏進不單止是時曆上的新紀元了。在這時刻，重新檢討雅斯貝斯的歷史觀，將之與湧現中的全球未來文明對照，應當是饒有意義的事情。

如今人類已經來到一個嶄新起點，在這時刻，重新檢討雅斯貝斯的歷史觀，應當是饒有意義的事情。雅斯貝斯的大歷史觀非常單純：真正有意義的人類歷史有一個共同「起源」，即「軸心文明」，在過去二千五百年間它們是人類文明的精神動力，但今後人類歷史又必將逐步趨向一共同「目標」，那就是「自由」。

一　人類歷史的整體結構

雅斯貝斯的大歷史觀非常單純：真正有意義的人類歷史有一個共同「起源」，即「軸心文明」，在過去二千五百年間它們是人類文明的精神動力，這些文明各循不同途徑發展，造成今日紛爭擾攘的多元世界；但今後人類歷史又必將逐步趨向一共同「目標」，那就是「自由」。這從合到分，又自分而合的基本觀念，可以稱之為「紡綞型史觀」，它的魅力就在於簡單、清晰、明瞭。

甲　軸心文明說回顧

所謂「軸心文明」，是指公元前八世紀至二世紀間在以色列、希臘、波斯、印度和中國各地幾乎「同時」出現，以具有「超越」意識為特徵的宗教與哲學運動，

包括西方的希臘哲學、猶太教(和隨後的基督教),印度的耆那教與佛教,以及中國的儒教等等。它們具有對現世政治、社會秩序與文化觀念的強烈反省與批判意識,以及更高理想境界的追求,從而獲得超越地域、種族局限的普世性。「軸心文明」其後分別成為在公元前三至二世紀間出現的羅馬帝國、阿索卡(Asoka)帝國和漢帝國的精神支柱。在過去兩千餘年間,軸心文明所賦與的精神力量一直是人類歷史發展的基本動力,甚至是「人」這一歷史文化觀念的塑造者,人之所以為「人」的價值與思想根源②。軸心文明出現最令人感到驚訝之處,就是其「同時性」,亦即在原始交通情況下,相距萬里之遙的不同地區,竟然在短短數百年間,同時出現相類的「超越突破」。事實上,「軸心文明」的中心人物諸如印度的佛陀、大雄,中國的孔子,希臘的蘇格拉底,以色列的第二以賽亞等,都出現於公元前600-400年這短短兩百年之間,那的確令人感到不可思議。況且,用文化交流、貿易、巧合等通常理由是不可能充分解釋軸心文明現象的,雅斯貝斯只能將之歸於某種不可知的深層原因。

軸心文明出現最令人感到驚訝之處,就是其「同時性」。事實上,「軸心文明」的中心人物諸如印度的佛陀、大雄,中國的孔子,希臘的蘇格拉底,以色列的第二以賽亞等,都出現於公元前600-400年這短短兩百年之間,那的確令人感到不可思議。用文化交流、貿易、巧合等通常理由是不可能充分解釋軸心文明現象的。

在此,還須說明,「軸心文明」與文明本身並不相同,兩者之間的關係是十分微妙的。粗略地說,人類文明整體是建立在知識、技術、制度、宗教、思想許多不同層面上;「軸心文明」也者,則是指凝聚着人類價值與精神面貌的宗教與哲學思想,它是文明的「內核」,是其最深層、最根本的部分。明乎此,才可以了解為甚麼雅斯貝斯認為兩千餘年以來人類文明雖然突飛猛進,但迄今仍然是受「軸心文明」的推動與引導,為甚麼作為西方文明支柱的希臘科學與羅馬法律卻並不包括在「軸心文明」之列,而現代科技與「軸心文明」也被認為是不相同的兩回事③。

乙　軸心文明說的兩次討論:一個轉向

軸心文明作為一個通泛的整體觀念顯然是可以成立,而且非常有力。然而,歷史上的「超越突破」路向實在太分歧了,它們是否果真具有深刻的共通內在本質,恐怕是個大問題。所以,在「超越」這一觀念之下來比較不同的軸心文明,那雖然是有啟發性的歷史文化研究,但其觀念上的闡發作用則相當有限。例如,儒家雖然提出一套獨立的個人道德理想,同時亦尚保留着某種宗教色彩,但其思想主要方向畢竟仍然是在於恢復固有(雖然已經理想化)的政治與社會秩序。因此史華慈(Benjamin I. Schwartz)在他發起的第一次軸心文明的討論中雖然將孔子與蘇格拉底相比,最後也只能承認,「早斯儒家學說……肯定了其所承傳的高等文明之很大部分,因而其超越性只是十分有限」④。同樣,在艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)所發起的第二次軸心文明討論中,許倬雲、杜維明以及艾爾文(Mark Elvin)等三位中國軸心文明論者都集中於複述自商周以來中國宗教學術思想的源流嬗變,以及儒家在皇朝中確立其地位的經歷與後果⑤。對於「中國有超越突破嗎?」這一問題,艾爾文只能這樣回答:「至於所有這些(演變)是否構成『超越突破』則要視乎後者的定義了。」在同一書中有關佛教與耆那

教的討論也大都是歷史性而非思想分析性。可以說，要把中國與印度哲學納入所謂「超越與現世之間的緊張」這一模式其實是沒有多大意義的⑥。

況且，即使是在西方文明之中，真正符合超越突破觀念的，恐怕也只有猶太教—基督教這一傳統而已。因此，以「超越突破」為中心的兩次軸心文明討論其實是一個轉向——一個以西方宗教意識為中心的轉向。此中關鍵，魏爾 (Eric Weil) 在〈歷史上的突破是甚麼？〉("What is a Breakthrough in History?") 一文中已道破了：「我們所寫的歷史底子裏永遠是我們自己的思想與政治自傳……諸如『突破』、『軸心時代』等詞語只是在這樣的理解中才有清晰意義。」⑦顯然，這樣的轉向不但與雅斯貝斯原來具有巨大包容性的歷史框架有相當距離，而且缺乏發展活力。現在該是回到他原來框架去的時候了。

丙　起源與目標問題重探

然而，在重新整理雅斯貝斯的架構之前，我們還有兩個問題必須回答。首先，軸心文明之同時出現，究竟有無實證根據可以加以解釋？當然，近五十年來我們的確已經發現了人類420萬年前起源於東非洲的大量證據，但這太遙遠了，自不可能作為軸心文明同時性的解釋。然而，到80年代末期，由於分子生物技術被應用到人種問題上，出現了石破天驚的所謂「出於非洲」說，即今日全世界「智人」(*homo sapiens*) 都是大約十萬年前東非某個小部落向全世界擴散，取代各地原有人種而來的後裔，而並非由各地原有的直立人 (*homo erectus*)，例如北京人、爪哇人、海德堡人等各自進化而來。這一說法其始備受學者，特別是傳統人類考古學家的質疑、攻擊，但近十餘年來不斷有支持它的新證據出現，所以至今已為絕大多數古人類學者接受，成為定論⑧。這一猶如新大陸之存在絕對未曾有人夢到的事實，為文明起源與進化階段的共時性提供了解釋，更為原始社會在遠古時代即可能有廣泛交流提供了重要證據。因此，多個軸心文明之在數百年間同時出現，可以視為現代智人具有相對晚近共同起源的直接後果。

今日全世界「智人」都是大約十萬年前東非某個小部落向全世界擴散，取代各地原有人種而來的後裔。既然人類歷史有共同「起源」，但它有共同「目標」嗎？雅斯貝斯將歷史之目標定為「自由」，那自是意味自由世界亦即西方陣營之勝利。如今，半個世紀過去，他的看法似乎的確已經實現。中國是唯一尚未完全納入全球秩序的主要國家。

人類歷史有共同「起源」，但它有共同「目標」嗎？在雅斯貝斯的架構中，軸心文明出現之後不久，普世性大帝國即出現，並且吸收軸心文明成為其精神力量。同樣，他認為人類在1949年也正處於全球性 (憑藉武力建立的) 帝國或者 (通過某種理念建立的) 秩序出現之前夕，秩序所需的相應理念為其精神力量所寄，此亦即人類歷史之共同「目標」。雅斯貝斯五十年前此說，是從當時世界分為美蘇兩大陣營，勢不兩立，二者之一必然失敗，勝利者自將建立全球性帝國或者秩序，這麼一個觀念出發的。因此他將歷史之目標定為「自由」，那自是意味自由世界亦即西方陣營之勝利⑨。如今，半個世紀過去，他的看法似乎的確已經實現：蘇聯和華沙公約集團都已不復存在，以美國為首的西方先進國家集團正通過強大經濟、科技與政治力量建立起全球秩序。中國是唯一尚未完全納入此秩序的主要國家，但自80年代以來，亦已經逐步接受其理念和運作規則了。

因此，無論從「起源」抑或「目標」看，雅斯貝斯的歷史架構都已經獲得某種程度的證驗。本文餘下部分所要探討的便是：在全球化大浪潮下，人類文明是否真會趨向於他所謂的「世界大同」(“world unity”)？若然，其基本理由安在？其基本精神是否果真即為「自由」？

二　未來文明的基礎

首先，讓我們想像在最理想情況下，世界照目前趨勢發展下去到2100年會變成甚麼樣子。當然我們不理會細節，更不可能考慮災難性意外情況——例如生物工程失誤導致生態大災難，或隕石撞擊引發人類滅絕等等。

甲　西方理想中的未來文明

在全球化大浪潮下，人類文明是否真會趨向於他所謂的「世界大同」？其基本精神是否果真即為「自由」？所謂「自由主義」將成為「新軸心文明」的精神「內核」，只是西方國家的理想。但就目前來說，非西方世界始終未能提出一整套可以向上述體系挑戰的另一個秩序，因此在理念上亦只有與之認同。

問題的答案，可以從西方國家今日所揭櫫和宣揚的理想去尋找，那大致上可以歸結為以下幾個方面。首先，是一個以全球性軍事聯盟為後盾的國際秩序之建立，以及民族國家主權之削弱，乃至消融，從而達到下列兩個目標：消除由於地區衝突而引起戰爭的可能性；並為巨無霸型跨國集團的進一步發展、鞏固創造全球一體化環境。在這個全球秩序之中，經濟增長的吸引與軍事力量的威懾兩者相輔而行，而前者比後者更為重要。其次，秩序必須倚賴制度才能運作，今日我們所熟知的民主、法治、人權等等是構成此制度的要素，其背後自然還隱含代議政制、司法獨立、民族自決、私有產權、資本主義等等現實安排在內。最後，秩序與制度要獲得正當性與認受性，自然還有賴精神與理念支持，那就是雅斯貝斯所謂人類歷史之共同「目標」，亦即「自由」了。當然，自由並非孤立的概念，它背後有一整套密切相關的理念，包括競爭與創新精神、由此激發的不斷進步，還有個人自然權利之伸張等等。統而言之，這就是所謂「自由主義」，它將成為「新軸心文明」，成為二十一世紀文明的精神「內核」。

誠然，上述美麗遠景只是西方國家的理想，它是否能實現，還要取決於許多其他因素，例如中國、俄國、伊斯蘭國家的經濟與軍事力量增長，南亞和南美可能發生的變化，等等。但就目前來說，非西方世界始終未能提出一整套可以向上述體系挑戰的另一個秩序，因此在理念上亦只有與之認同，那是不爭的事實。

乙　早期軸心文明的結束

自然，這一由現代科技、法治、民主、人權、資本主義以及自由主義構成的理想未來世界是否果然能實現，果然圓滿，還得進一步考慮。但在此必須立刻先行指出的，則是宗教已非構成此世界的基礎或要素。誠然，各種宗教和

教派會繼續存在，甚至蓬勃發展，以滿足民眾的精神需要——正如漢堡包之於口腹，流行音樂和影壇偶像之於耳目的需要一樣。但和中古的天主教、東正教、伊斯蘭教、儒教全然不一樣，宗教不復是未來世界建構原理的一部分，而只是社會為人民提供的服務，或者須解決的棘手問題。其實，宗教力量的消沉、幻滅早從十八世紀啟蒙運動已經開始。其後，經過足足三個世紀之久的解體，包括中國之通過五四運動轉離儒教，以及土耳其之通過凱末爾革命轉離伊斯蘭教，早期軸心文明的歷史使命目前可說已經接近結束，其剩下的真正問題只不過是如何解決西方與中東伊斯蘭世界的緊張而已⑩。

當然，今後宗教復興運動和小教派活動仍將此起彼落，不絕如縷。經歷了二千五百年之久的傳統軸心文明力量是不可能在三數百年間完全消融的。這正如道斯 (Eric R. Dodds) 在《希臘人與非理性》(*The Greeks and the Irrational*) 一書所指出，即使到了希臘古典文化的黃金時代，亦即軸心時代，其理性哲學仍然被迫要與民眾底層的原始宗教信仰妥協⑪。然而，「兩種文化」並存現象是始終要結束的，其基本原因在於，所謂「超越嚮往」不可能在現代世界長期維持其作為獨立體系的地位：一方面，各種高等宗教雖然有其理性結構與道德層面，但它最能鼓動人心的部分，仍然是人格神主宰的來生世界，以及種種神蹟，那與現代科學是不相容的。除去這些非理性部分，宗教就變為道德規範、生活情操，教堂、教義、儀式也淪為供人遊覽、欣賞、閱讀的事物——而這恰恰是宗教在現代社會的命運。另一方面，就入世的儒教而言，它與傳統政治社會制度的關係又太密切，這些制度既與現代社會理念格格不入，那末它作為一個完整體系也同樣難以存在⑫。因此，對「早期軸心文明」在未來世界的命運，是不容樂觀的。

自十九世紀以來，科技進步，政治上建立大眾參與模式，以及經濟無止境增長這三者，是西方社會的主要特徵，也是其今日有能力建立世界秩序雛型，為剛剛來臨的新世紀描繪美好遠景的原因。然而，這燦爛遠景是海市蜃樓嗎？科技、自由主義與資本主義果真能攜手為人類創造新的伊甸園嗎？

三　未來文明的問題

自十九世紀以來，科技進步，政治上建立大眾參與模式，以及經濟無止境增長這三者，是西方社會的主要特徵，也是其今日有能力建立世界秩序雛型，為剛剛來臨的新世紀描繪美好遠景的原因。然而，這燦爛遠景是海市蜃樓嗎？科技、自由主義與資本主義果真能攜手為人類創造新的伊甸園嗎？這是我們在本文餘下部分所要探討的。

甲　資本主義問題重探

八年前，正當蘇聯解體的時候，華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 發表長文，認為資本主義將在2050年成為過去，最後將被目為人類歷史長河中「一個特殊和反常時期」的產物⑬，其根據就在於資本主義所產生的平等問題。在此我們不必重複150年來始終未曾止息的「自由對公平」長期論爭，但要指出下面兩個資本主義所必須面對的內在問題。

其一，是不平等的地域轉嫁問題。資本主義創造財富的高效率是基於自由競爭，競爭必然造成驚人的不平等；為了維持社會穩定，不平等須以種種社會政策來緩和，這是大家熟知的事實。然而，普遍推行均富性社會政策勢必增加成本，削弱競爭力。因此，將生產遷移到先進地區以外，從而將不平等的壓力轉移到先進與落後地區之間，也成為無可避免的趨勢。全球經濟一體化的動力，無疑就在於這轉嫁不平等的需要——當然，落後地區為求經濟發展，亦是樂意被「整合」到全球經濟體系中去的。但這樣一來，推行政治與安全體系的全球化，以求消除由於經濟結構的國際不平等所引發的動盪，也就無可避免了。

問題在於：在同一國家之內民主政治可以為比較公正的社會政策提供保證，在國際之間卻並沒有相類的維護平等機制：恰恰相反，先進國家有強大內在動力要以各種方式長期維持上述結構性不平等。諸如南美、南亞、中東等政治上缺乏獨立力量地區之所以長期經濟落後，大都是由此深層原因造成。在目前，由於政治與軍事力量的絕對優勢，西方國家大體上還是能夠有效「處理」這些地區的局勢——雖然飽受壓榨的中東始終處於爆炸邊緣。然而，當這些地區凝聚起足夠獨立力量的時候，西方世界是否會明智地作出如同在東亞一樣的退讓呢？其實，那也只是經過兩場酷烈戰爭教訓之後才發生的事。況且，從長遠來說，政治與安全體系全球化至終必將消融落後地區政府的權力與責任，屆時無論資本主義文明的核心地區作出何種選擇，輸出不平等的策略都將失效，而自由競爭的理念就不得不真正面對追求公平的挑戰了。假如60、70年代的英國和北歐可以借鑒的話，挑戰結果不一定是對自由競爭與資本主義有利的。

在同一國家之內民主政治可以為比較公正的社會政策提供保證，在國際之間卻並沒有相類的維護平等機制；恰恰相反，先進國家有強大內在動力要以各種方式長期維持上述結構性不平等。國際上並沒有反壟斷法規，而科技與全球一體化正是壟斷性商業帝國出現的原因。

問題之二，是競爭導致壟斷的問題。通過收購、兼併來擴大資源，增加競爭能力，是商業機構經常採用的策略；由此引起龐大商業集團出現，以及其壟斷市場，因而導致國家立法干預，那在資本主義社會中也是久已有之的現象。然而，在二十世紀最後十年間，兼併的頻率、規模、範圍都達到前所未見的程度，能夠壟斷全球市場30%乃至70%以上的巨無霸商業帝國也在各行各業湧現⑭。這連許多經濟學者也都還未能充分意識的新發展可能由以下原因造成。首先，是交通、運輸、通訊、電腦等各方面的飛躍發展，使得操控數十乃至數百萬人的全球性商業與產業王國不但可能，而且有高效益。其次，是政治與法律環境的全球一體化，以及國際金融體系之建立，使得跨國金融資本的累積與流動輕而易舉。最後，國際上並沒有反壟斷法規，而西方政府對於能夠宰制世界市場的集團也向來十分友善。換而言之，科技與全球一體化正是壟斷性商業帝國出現的原因。列寧預言資本主義發展之最高形式為「帝國主義」，但這「帝國」仍然以經濟形式出現，則恐怕是他意想不到的。

迄今為止，這些「帝國」的出現還未完全消滅競爭，也未曾降低經濟效率——正好相反，效率大大增加了。但在也許不太遙遠的未來，當各種商業「帝國」真正能獨佔或者實際壟斷全球市場的時候，它們將置自由主義與資本主義競爭於何地呢？即使那並不意味競爭之完全消失或者經濟效率之大幅下降，競爭之

受到某種規範因而大幅變形(例如成為由「帝國」總部分配市場與訂定遊戲規則的「內部競爭」),以及經典自由主義因此而邊緣化,則可能難以避免。畢竟,競爭的基本動力與目標是勝利,而絕非更多競爭。因此,在全球性資本主義社會中憑壟斷而獲得決定性勝利,從而消除更多競爭,是可能的。從這一角度看,資本主義本身就可能隱伏了其自我結束的因子。

乙　自由主義問題重探

資本主義有其深刻的內在問題,自由主義又如何?在此,我們不擬捲入有關自由主義基礎的種種論爭,亦不打算討論自由主義由於所謂「社群主義」以及「承認的政治」之出現而受到的質疑與衝擊[15],而只是要從自由主義本身的核心概念來探討它在未來文明中可能遇到的根本問題。這核心概念可以歸結為:在公眾共同利益所須的限制下,給予所有個人以最大限度的自主選擇與行事空間,並通過法律來界定與保障這私有空間的範圍。

必須強調,以法律來保障私人空間只是一抽象原則,在具體政治層面它有極大彈性,也可以說是不確定性。在必要時,例如存亡攸關之際,自由甚至亦往往會被完全犧牲。為了自由,可以拋棄生命與愛情,那是個美麗、有力、激動人心的政治動員口號,卻絕非現實政治原則。

首先,必須強調,以法律來保障私人空間只是一抽象原則,在具體政治層面它有極大彈性,也可以說是不確定性。例如,為了公眾安全,言論自由可以受嚴格限制;此外,維持道德理念或社會穩定也同樣可以成為限制自由的正當理由:同性戀、娼妓、墮胎、色情刊物等等被禁止是明顯的例子;至於立法禁止「克隆生育」或者通過幹細胞(stem cell)研究來「克隆」人體器官,則明顯是傳統宗教觀念在起作用了。換而言之,在實踐上,自由主義這一抽象政治原則是必須與許多實質性觀念——公共安全、道德、倫理、宗教、民族意識等等取得妥協的。那也就是說,實際上它並不具有無上重要性。在必要時,例如存亡攸關之際,它甚至可以,亦往往會被完全犧牲。為了自由,可以拋棄生命與愛情,那是個美麗、有力、激動人心的政治動員口號,卻絕非現實政治原則。

其次,也必須指出:自由的多寡是無法比較、衡量的。從潛能看,街頭流浪漢應當比獨處斗室,只能在電腦屏幕上通過互聯網漫遊虛擬世界的殘廢者自由;從實然看,可能適得其反。由於這一困難,海耶克(Friedrich A. von Hayek)索性將能力這一個因素排除於自由與否的考慮之外。但這種極端態度卻不免導致違反常理的結論,例如說一個全身癱瘓,只能夠憑滾動眼珠來傳達心思的老人,要比絕對服從於他的壯健僕人更為自由。因此,不得不承認,在特殊情況下自由的確不可比較、衡量。但那樣一來,自由主義的核心概念,即人必須有最大限度自由,就失去意義了。

倘若以上兩點可以成立,那麼在未來的人類文明之中,自由主義作為一個政治觀念雖然和民主、公正、私有產權一樣,仍然有若干作用,但其中心地位則很可能逐漸隱沒。換而言之,「自由」這一觀念不可能是人類共同歷史的「目標」,亦不可能成為新一代軸心文明的主導精神。最基本的理由在於:科技的飛躍進步提高了人類的知識與能力千萬倍,因而亦將社會—政治共同體的相互作用與緊密程度擴大千萬倍。在這繁複程度日增的關係網之中,到底何種法律是對自由的

合理、必要限制，而何者不是，將漸漸成為技術性問題之一，而不復具有壓倒性的中心意義；同時，如何才算個人的「最大自由」也將無法界定。今日我們承認限制乃至禁止吸煙 (以免危害他人健康)、踐踏山林野地的脆弱苔蘚 (以免破壞生態)、研究人體克隆技術 (以免改變人類生育方式和倫理關係) 等法律的正當性，而被迫將自由觀念擱置一旁。到二十一世紀中葉，當絕大部分重要生物的基因譜已經貯存在資料庫之中，當每一個人的遺傳和醫學資料、經歷、就業歷史乃至所需應用的知識、數據，所要享受的影音娛樂，都是貯存在隨身電腦之中，而這電腦又永遠是通過寬頻網絡與全世界聯繫，個人自由空間到底有多大，有那些方面應當保障使之不受侵犯，保障理據又何在等等，都將必須視乎科技的進展而需不斷調整、改變，因此也就失去其基本性和中心性，不復成為主要的獨立原則了。

有些自由主義者喜歡採用弔詭說法，認為自由絕不是率意而行，而是追求個人所認識的「最高理性」，亦即理之所當然。但當「最高理性」真正可以企及，再無疑義的時候，「自由」這一觀念除了選擇品味和生活方式之外，還有任何意義嗎？二十一世紀文明之吸引人，正就在於它可能會為我們帶來高度理性化的社會——我們能說那樣的社會有最大的自由空間嗎？

資本主義和自由主義在未來全球文明也許都不再會佔據核心地位了。這不是因為其失敗，而正是因為其成功，因為其歷史使命已經完成。近代西方文明、特別是在科技方面的飛躍進步，今日已經將人類帶到一個全球性新文明的邊緣，它在二十一世紀全面呈現，是毫無疑問的。

四　「大同」的憧憬與疑惑

倘若上一節的論述是正確的話，那末資本主義和自由主義在未來全球文明也許都不再會佔據核心地位了。這不是因為其失敗，而正是因為其成功，因為其歷史使命已經完成。事實上，「早期軸心文明」之所以走向結束，也正是基於大體相同的理由。但無論如何，就大輪廓而言，雅斯貝斯在半世紀前所提出來的大歷史觀還是出乎意料之外地準確：智人在不久以前 (就人類的歷史而言那還不足百分之三) 的確有共同起源，它可以為軸心文明之同時出現提供解釋；近代西方文明所取得的突破，特別是在科技方面的飛躍進步，今日已經將人類帶到一個全球性新文明的邊緣，它在二十一世紀全面呈現，是毫無疑問的。

那麼，對未來文明的形態，我們在今日是否也可以分辨出一些模糊的影子，想像到一些粗略的特徵呢？我認為，可以借用 (當然只是借用) 以形容這影子特徵的，可能是雅斯貝斯已經提出過，而對人類來說也是最古老的一個觀念：「大同」(unity)。這「大同」所指，不止是富裕、和平、超越私有財產的那種理想社會 (雖然這些大概也都包括在內)，而更是在知識、意念、感受上，人與人之間的自然生理藩籬之打破——亦就是人的個別性之逐步消融；這與各種宗教所渴盼的「合一」境界 (無論其為「天人合一」抑或「在主內合一」) 也許亦不無相似之處。只是，此一境界將並非由個人或團體的性靈修煉或者道德提昇所致，亦非由於上帝或末日降臨，而是由科技的躍進帶來。其實，這樣一個社會，若單從人類目前已經具有的能力來說，在未來的世紀顯然已經完全可以達到。它已不復是幻想或神話，而是可以切實憧憬的了。

然而，在美好憧憬之中，我們又無可避免會感到深刻的焦慮、困惑。這樣一個完全由科技所建構的「美好新世界」之來臨令人既興奮而又緊張、疑惑，那是必然的。但到底疑惑些甚麼呢？未來文明有三個方面，是令人感到十分不安的。

首先，是人的分化。人之基本相同、平等，具有同樣天賦權利，是自軸心文明出現以來的普遍理想。但擺在面前的顯淺事實是，人從來就不相同，不平等，嚴重分化，而且社會變化越急促則分化越劇烈，無論在一國之內或者在國際之間都是如此。甚至，可以說，這是科技主導社會變革時所造成的本質和長期現象，它並非由基於平等理想的社會或外交政策，例如國際銀行、種種扶貧計劃等所能真正改變的。因此，未來文明的「大同」可能只是一小部分人的大同，其餘的人將因為不能適應新世界在遺傳質素、智能、性格、文化素養等各方面的高度要求而淪為固定受供養的弱勢族群，最後遭受淘汰。由於跨國商業帝國的宰制性地位，這種分化與淘汰很可能出現於同一國家、社會之內，而並非發生在國際之間的現象，所以它產生的壓力、衝突是分散的、無形的，而且表現為反理性建構，因此是軟弱無力的，並不一定會釀成不可收拾的叛亂。其實，無可諱言，這種情況的雛型早已經在美國社會之內出現，而自90年代以來也已經擴展到中國、俄國、東德。我們在此只是指出：今後它可能不但不消失，而且在程度和範圍上變本加厲，有增無已。歸根究柢，人的生存競爭壓力與不斷進化從來就未曾停止過，而且在新的科技世界中肯定會大幅加劇。這雖然是高度「政治不正確」的說法，但卻是實況。

其次，是人的異化。在今日，高度個人化的生活方式之出現，以及電視、電腦、互聯網猶如上帝般無所不在、無孔不入的影響，已經令「代溝」成為極嚴重而又普遍的家庭與社會問題，令家庭受到日益增長的解體壓力，令學校、辦公室、商店、工廠的功能與運作方式面臨大變。這些迹象顯示，建立於血緣上的親屬關係以及建立於日常接觸、交往上的社會關係都正在瓦解，整個由這些關係構成的人際關係網絡亦因此而在起根本變化。已經進行得如火如荼的電腦網絡和個人通訊革命，還有正在悄悄出現的「人體克隆」以及基因測試、治療乃至優生技術，無疑會進一步加速這場翻天覆地的變化，迫使人類在今後兩三代之內適應今日所絕難想像的嶄新學習、思維、溝通方式，重新建立今日不可思議的人生觀、世界觀。「人」將從四百萬年自然進化以及萬餘年農業文明的土壤中被連根拔起，移植到人自己以電子、激光、硅晶片、生物分子來設計、建造的環境之中。這不能說是「物化」，但的確是「異化」——從自然進化產生的突變而造成的異化，以及隨之而來的個人獨立意識之消融。

最後，則是新的生命形式之出現。在目前，我們已習慣於電腦網絡上的「病毒」，以及工廠中製造汽車的「機械人」，甚至可以擊敗所有國際象棋超級大師的「電腦棋手」。「電腦智能」辯論也許仍在進行，但肯定已失去吸引力和意義，因為勝負已然分明。最近能辨認手書文字和語音的軟件之出現和普及已揭開了電腦通過自然語言與人類溝通的帷幕。以目前的發展速度來說，大約二三十年後，即短短一代人之內，一般微型電腦的容量將增加最少一千倍，即從目前的

一個完全由科技所建構的「美好新世界」之來臨令人既興奮而又緊張、疑惑，但到底疑惑些甚麼呢？首先，是人的分化。科技主導社會變革時所造成的分化與淘汰很可能出現於同一國家、社會之內。其次，是人的異化。電腦、互聯網猶如上帝般無所不在、無孔不入的影響造成的異化，以及隨之而來的個人獨立意識之消融。最後，則是新的生命形式之出現。

數百兆字節 (megabyte) 增加到接近兆兆字節 (terabyte)，亦即接近人腦神經元的數目。屆時能自由行動的機械人也許剛剛出現，能獨立處理日常事務的電腦秘書、繪圖員、技術員乃至門診醫生、股票經紀則恐怕已經開始與人類競爭職位——甚至大量取代在三四十歲就高高興興退休，去享受運動、旅遊、大自然風光的自然人了。因此，如何面對自己所創造的電腦，以及其日益增長，遲早可能超過自己的智力與功能，承認其屬於嶄新形式的生命，至終甚至有可能發展成超越自己的更高級生命，那都是人類今日所必須認真考慮的事。

未來文明無疑是璀燦、美好，具有強大吸引力，而且看來是絕對不可阻擋的。但人類真能面對人自己的分化、異化以及至終為另一種形式的生命所取代嗎？也許能，也許不能。但最少對青年人而言，未來總是充滿憧憬與盼望，總是動人、美好、令人嚮往：而未來總是屬於青年人的。

註釋：

① Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, trans. Michael Bullock (New Haven: Yale University Press, 1968).

② 當然亦有部分沒有獲得「超越突破」的文明和民族，它們被認為是處於人類歷史發展主流以外的了。見前引Jaspers，頁22-27。

③ 這點十分重要：雖然雅斯貝斯對科技的討論十分繁複，但他的基本觀點則在於科技的工具性與中立性。見前引Jaspers，頁81-125，特別頁125。

④ Benjamin I. Schwartz, "Transcendence in Ancient China", *Dædalus* 104, no. 2 (Spring 1975): 57-68.

⑤ Shmuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, N.Y. : SUNY, 1986), chaps. 13-15.

⑥ 見前引Eisenstadt，頁359、454。

⑦ 見前引*Dædalus*，頁22。

⑧ 李逆熵：〈尋找夏娃——現代智人起源的辯論〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1993年10月號，頁85-96；編輯室：〈尋找亞當〉，《二十一世紀》，1997年12月號，頁96。

⑨ 見前引Jaspers，頁152-172、193-213。

⑩ 陳方正：〈五四是獨特的嗎？〉，《二十一世紀》，1999年6月號，頁33-45。

⑪ Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Boston: Beacon Press, 1957), 221, 179.

⑫ 陳方正：〈論「軸心時代」的「兩種文化」現象〉，《江海學刊》，第1期(南京，1999)，頁83-87。

⑬ 華倫斯坦：〈資本主義的沒落〉，《二十一世紀》，1992年4月號，頁118-32。

⑭ 這一現象的最新論述見Peter Nolan, "China and the WTO: The Challenge for Chinese Large-scale Industry" (seminar, 25 February 2000)，此演講將於近期在本刊發表。

⑮ 見《二十一世紀》1997年8月號與1999年8月號的「二十一世紀評論」專輯文章。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

中國古代國家的起源

● 安德森(Perry Anderson)

一

國家起源一直是歷史學研究中的棘手問題。實際上，我們幾乎沒有可靠的證據，以真正重現世界上任何地方政治權威的中央集權化和固定結構的源起。文字書寫要晚於國家的出現，然而，在最理想的情況下，只有文字固定了以後，才能提供歷史學賴以依據的基礎。文字的晚出使得歷史記載的年代總是太晚。從部落組織發展到政治組織的過程也就必然籠罩在相對黑暗之中，只有憑藉考古學或人類學上的推測才有可能稍示端倪。在這種情況下，可信程度參差不一的假說也就連翩而起了。在近期的研究論著中，人口增長、商業機會、司法發展乃至精神上的個人化，都被提出來充作解決國家起源問題的萬能鑰匙。不過，歷史唯物主義仍然是最具想像力、影響力的解釋範式。馬克思、恩格斯認為，國家起源於原始社會分化為階級；而這種源自勞動日漸複雜的社會分工的分化本身，乃是以生產力的技術(或組織)進步為基礎的。這種解釋的關鍵概念是對剩餘產品的看法。也就是說，歷史唯物主義的創立者認為，正是社會物質財富的生產超過了生活的基本必需，導致了佔有這些剩餘產品的剝削階級的出現，從而損害了絕大多數生產者的利益。正如恩格斯所說，這種論點的核心就是在文明開始的時候，社會中剩餘產品還太少，不敷進行平均分配，倘若跨過了這道門檻，剩餘產品足夠豐富了，但卻又集中在一小部分人手裏，那麼人類歷史和文化就發生了決定性的變化。一旦生產力達到了一定的發展階段，少數人與多數人之間就出現了殘暴的分裂，以此為基礎就出現了包括城市、文字、國家在內的一系列發展。

我們幾乎沒有可靠的證據，以真正重現世界上任何地方政治權威的中央集權化和固定結構的源起。在近期的研究論著中，人口增長、商業機會、司法發展乃至精神上的個人化，都被提出來充作解決國家起源問題的萬能鑰匙。不過，歷史唯物主義仍然是最具想像力、影響力的解釋範式。

這種對國家起源的古典看法至今仍然有其力量。但是，長期以來大家一直注意到，馬克思的範式有一個根本性的邏輯弱點，即社會剩餘產品的分配無疑是國家出現的**必要**條件，然而，它是不是**充分**條件呢？剩餘產品也許會誘使潛在的剝削者對之加以壟斷，那麼，是甚麼保證他們如願以償呢？大多數聯合起來的生產者為甚麼不斷然拒絕這種企圖，從他們那裏將自己辛苦勞作的成果沒收回來呢？平均分配日益增長的社會產品不會引致統治階級獨佔閒暇和權力這樣的文明進步，然而，卻顯然會回應龐大人口的立即需要，至少在同樣產出的情況下，適度地縮短勞動時間。

要使國家興起的必要條件轉為充分條件，似乎還要求必須有更進一步的解釋原則。那麼，哪裏才能找到這些原則呢？標準的馬克思主義理論着眼於社會內部的動力——亦即在同一社會內部敵對集團之間的關係。但是，在邏輯上還有兩個與國家興起有關的決定性因素：社會與其所處自然環境，以及與其他社會之關係。馬克思在其關於歷史演變的一般理論中，經常抽去上述兩個因素，亦即自有人類以來，在其發展過程中就是不平等的、社會就是多樣化的。然而，對於國家構造而言，自然的和社會的條件一直就具有根本上的重要性。薩特 (Jean-Paul Sartre) 的《辯證理性批判》(*Critique de la raison dialectique*) 竭力試圖將這些並列配合因素加以理論化，直接納入馬克思主義框架之中①。不過，有意義的是，它們也許表明了存在着殘酷的歷史否定性：「匱乏」和「分散」背後的力量削弱了人類群體控制自身發展、將事業聯合起來的能力，而這正是《德意志意識形態》(*The German Ideology*) 視作從「必然王國」到「自由王國」之路的長期意義。薩特從最普泛的層次探索了自然匱乏和社會多樣化對所有地區人類秩序建構的邏輯作用，為國家的形成過程提供了極敏銳且根本的洞見。首先，它們有助於我們理解宗教與戰爭在國家出現過程中所起的作用：兩者正是其中最為明顯的特徵。宗教儀式試圖緩解以無形力量永遠降下貧困和災難的、難以控馭的自然界；而軍事準備則旨在支配各種社團展現身手的舞台，這些社團彼此毗鄰而又互相差異，永遠懷有潛在的敵意。兩者都顯示了已經成為整個社會的共同利益的社會功能，控制並且增強了對周邊物理和人類環境的「外在」干預。對剩餘產品 (它使國家有能力保持組織化的宗教、供養有力的軍隊提供了物質起點) 的「內在」佔有挪用，本身並沒有明顯的合法性資源。因此，也許可以合理地假設，國家興起的常規形態應該是三種動力的組合：經濟剩餘的產生容易導致不平等的分配；建立起以聖事等級制度為條件的宗教體系；產生出軍事機構，使級別差距必要化。假如說戰爭和宗教在早期最大國家的形成過程中所起的作用太大了，那首先是因為，在建立起少數人對多數人穩定的、中央集權化政治統治過程中——以少數人徵用多數人的剩餘產品為基礎，兩者都促使了「必要條件」向「充分條件」的轉換。

標準的馬克思主義理論以社會內部的動力——亦即在同一社會內部敵對集團之間的關係來解釋國家興起。但是，在邏輯上還有兩個與國家興起有關的決定性因素：社會與其所處自然環境，以及與其他社會之關係。

但是，應該注意到，儘管社會—自然之間和社會之間的動力在結構上「覆蓋」了階級分化與國家建構的社會內部動力，卻不能將之簡單地化約為——用薩特的術語來講——魔術般地消除匱乏、避免多樣性。在這些概念中，某種悲觀主義特徵使薩特的思想具有一種特定的偏見。因為，自然界當然不僅是饑荒與恐懼，而且也是肥沃與豐饒的背景，既導致生命的減少、衰滅，也促使生命的再生。同樣，不同社會間的關係也未必一定就只能充滿敵意：在沒有戰爭的時候或戰爭間隙，貿易給雙方都帶來好處。這樣的「積極性」在《辯證理性批判》中被忽視了，但是，它們對國家起源的潛在重要性乃是顯而易見的。農業一出現，宗教信念就能從與穀物相關的儀式中獲取頗新的效能；貿易一出現，軍隊保護商路和市場安全的能力就賦予軍事力量另外一種意義。不過，與上面描述的壓倒一切的進程相比，這些在某種意義上都只能是次要的了。因為，在最早向國家轉化的過程中，自然尚完全不由人類控制，而鄰人仍然主要是敵人和對手，而非夥伴。

二

古代中國國家的興起提出了兩個相對明確、可供比較的問題。第一個是：我們怎樣在早期國家體系寬泛的類型學中，定位中國文明史上最早的政治秩序形式——商周君主政體？第二個是：這種秩序崩壞後，中國國家發展的特殊性何在？怎樣在世界歷史的視野中安置隨後而至的國家形式？近二十年來，中國考古已成為全世界史前史研究中最富活力的領域，由於當代中國考古學的進展日新月異，因此，針對這些問題所做的推測隨時會被新發現所推翻。不過，由於這些問題很值得思考，本文嘗試對之作一些基本考察。

青銅時代的商朝很接近德國學者稱為「高級文化」(Hochkulturen) 的模式。所謂「高級文化」乃是指最早出現的偉大文明，除了商朝以外，美索不達米亞和埃及的文明也是其主要代表。它們代表了最令人歎為觀止的、最戲劇性的通往國家之路。相較於「高級文化」之顯赫奪目，另外還有一條從部落通往政治威權的路徑，不過就沒有那麼壯麗堂皇、也常常不為人注意——例如，鐵器時代凱爾特人或日耳曼蠻族建立的王國就屬於另一類別 (也許在它們自己的地域裏，造就了先於「高級文化」出現的發展階段)。

「高級文化」是典型的宮殿—家庭式 (palace-household) 國家，以建有寺廟的城市為中心，採用掌握書寫系統的官僚制，從依附農民處收穫貢品，調度龐大的軍隊。在這些王國裏，權力首先被制度化為宗教，統治者或是居於神位，或是接近於神。這些最早文明的地理位置都鄰靠河流：地處底格里斯河、幼發拉底河、尼羅河、印度河、黃河流域。區域農業擁有出奇肥沃的土地條件，呈現出一種普遍的特徵，恰好證明唯物主義的公理，即經濟剩餘的多少對國家起源具有根本的重要性。埃及、蘇美爾、中國這些宮殿型國家都擁有上述特點。那麼，商代文明與其他文明又有甚麼差別呢？商代文明形成得特別晚，也許比埃及或美索不達米亞文明晚一千五百年，比哈拉帕晚一千年。儘管它也得益於河流環境，但這卻未能促使其像其他文明般運用河流。商代沒有堪與蘇美爾和哈拉帕溝渠媲美的灌溉工程②，也不像埃及盆地那樣利用常年的泛濫來灌溉土地。

「高級文化」是典型的宮殿—家庭式國家。在這些王國裏，權力首先被制度化為宗教，統治者或是居於神位，或是接近於神。這些最早文明的地理位置都鄰靠河流：地處底格里斯河、幼發拉底河、尼羅河、印度河、黃河流域。區域農業呈現出一種普遍的特徵，即經濟剩餘的多少對國家起源具有根本的重要性。

年代上居後，農業上比較簡單，殷商時代的古代中國城市化程度顯著較低。蘇美爾城市自身就是主要的商業中心，逐漸出現了發展良好的商人和工匠協會：這些都是後來在地區範圍內出現的王權結構的基石。埃及城市裏的商業自主和生氣都不足與蘇美爾相比，但是法老的都城卻是巨大的城市聚落，它們無疑是受到王權和司鐸結合體的支配，但同樣也是人口錯綜複雜、分工精細的主要社會經濟中心，絕不能簡單地認為是只有王權或宗教功能。商代村鎮似乎沒有經歷甚麼商業繁榮，更不必說享受到城市自治了。已發掘出來的商代主要城市安陽，不僅比近東城市小，而且市區很大程度上就是寺廟，供宗教儀式所用③。商代文化也沒有類似於埃及或美索不達米亞文明留存下來的不朽磚石建築。不管怎麼說，商代留存下來的偉大藝術就是雕刻，在青銅器上傲視群倫。

通過分析這些對比，能夠得出甚麼結論呢？我們能否這樣假設：古代中國

的商代文明，乃是我們在近東所見更為充分發展的那種模式的一個遲緩而粗糙的版本？而之所以有這種差異，乃是因兩個因素所致。第一個因素是地形學上的，黃河不能像尼羅河或幼發拉底河那樣，很容易就能被用於灌溉，而是需要一種當時還未發明的更為複雜的技術，才能用於灌溉。結果導致另一個因素：即在經濟方面用於國家建構的剩餘水平較低；而在社會方面，國家在剩餘產品生產過程中的組織作用較為鬆散。因此若與拉美西斯或漢謨拉比的氣度恢宏的政治建構相比，商代是政治威權「較為弱態」的變體。但是，倘若社會—自然的決定軸在某種程度上比起近東來較不利於中央集權化「高級文化國家」的興起，那麼，同樣地，不同社會間互動的決定軸對國家興起的壓力也相對較小。中國與蘇美爾、巴比倫、亞述、埃及、克里特都不同，在地理上與發展程度相若、實力相當的鄰居相互隔絕。與上述國家的投入程度相比，中國似乎不曾捲入國家之間的征服、外交、商業，僅僅是與周邊蠻族，以及與地中海東部人口茂密的河谷、平原周圍山脈、沙漠地區的民族略有接觸而已。至少至今還沒有彼此間發生軍事衝突的證據，這與仍然神秘莫測的文化上的親密關係截然不同。後者可以三星堆的轟動發現所重新揭示的四川文明為例④。因此，儘管商代的貴族在由平民組成的步兵跟隨其後的情況下，乘坐着具有時代特徵的戰車投入戰爭，殷商賴以體現其強權的戰爭恐怕規模並不大。

若與拉美西斯或漢謨拉比的氣度恢宏的政治建構相比，商代是政治威權「較為弱態」的變體。商代在文字和冶金方面，又遠比後來的中美、南美文明發達，後者甚至從未到達商代水平。但是，最令人驚奇的也許是，它在外形上看起來和別處的「高級文化」又是那麼的相像。

中國在建構大型宮殿型國家興起的過程中，出現這種在可能性和壓力兩方面程度都較低的情況，使得中國的形式不同於其他文明。以下是她的一些明顯特徵：⑴ 在商代的權力安排中，崇拜與家族連結在一起，亦即宗教與家世在祖先崇拜中混淆了；⑵ 作為統治階層的要務，戰爭與狩獵連結在一起。突出部分氏族，以此作為王室與貴族秩序的組織原則，並將此與宗教儀式和信仰直接連結在一起，都標誌了「高級文化國家」一個相對「落後」的例子。因為，從部落秩序向政治秩序的發展通常都包括揚棄以氏族制充當社會的支架，而堅持用占卜充作管理國家的方法，更有甚者，歷時更長，向貴族、國王、神祇奉行人祭，表明這乃是在絕大多數「高級文化國家」中早已廢棄的神權政治的相對早期形式。與此類似者還有，軍事和狩獵的顯著關聯，宏大的王室田獵組織得猶如出征，人與動物在同等的氛圍中遭受殺戮，則表明仍然大量殘留着前農業的規範和行為。在這些方面，商代國家與其起源時的原始傳統相去甚近。另一方面，在文字和冶金方面，又遠比後來的中美、南美文明發達，後者甚至從未到達商代水平。但是，從一種較寬泛的觀點來看，最令人驚奇的也許是，它在外形上看起來和別處的「高級文化」又是那麼的相像⑤。

怎樣才能給商代中國的社會制度下定義呢？正如許多學者所指出的那樣，看上去不可能將之視為奴隸社會。在社會金字塔底層的確有大量奴隸，這是顯而易見的，其中絕大多數無疑是在戰爭中俘獲的。但是，他們好像更多地是在家庭中使用，也許也從事手工業，卻較少充作土地上的主要勞力——在近東模式中倒是習以為常的。大量農產品乃由依附農民在井田的公田裏耕作而得。從這些依附耕作者處攫取剩餘產品的貴族階級是根據氏族血緣固定化地組織起來

的，同時又通過接受分封的土地與官職附屬於王室，全部國土在理論上由國王支配。倘若依據這樣的概述，則商代中國也許最好被稱作韋伯 (Max Weber) 意義上的「(財產) 世襲」國家。但是，正如我已經指出的，這是相對「證據不足」的 (under-determined)。因為既沒有大型灌溉工程，又沒有國家間的衝突或交流，所以比較接近於某種遠古家族背景。

在周代，這種原初特徵明顯經歷了意義深遠的變化。殖民和軍事擴張增大了古代中國文明的疆域。無疑，部分由於這種擴張，新的君主制度對其王國施行有效統治的能力減弱了。王室直接管轄的核心區域王畿四周圍繞着貴族統治的地區。這些貴族形式上根據周王授予的爵級、權力進行統治。小城鎮增多了，起到地方諸侯政治、軍事中心的作用，也是鄉村生產組織的集中點。農業仍然以刀耕火種和採集為主，由土地所有者的代理人加以監督。這種社會結構經常被稱作「封建」。毋庸置疑，它顯示出來的特徵非常接近於後來歐洲或日本的封建制度——尤其在主權之破碎，以及授權之廢除等方面。周代統治者的地位：保持一支僅僅用以應付周期性戰爭的中央軍隊，向遠方封君徵稅索貢，頒授爵銜，要求效忠，偶爾召集名義上臣屬於己的主要封君會盟，看起來在很多方面與西歐的中世紀君主相似。因此，「封建」用於定義這樣的制度，還算是一種站得住腳的闡釋。

周代統治者看起來在很多方面與西歐的中世紀君主相似。因此，「封建」用於定義這樣的制度，還算是一種站得住腳的闡釋。但是，周代卻缺乏一些後來的封建制度的關鍵特徵。比如，沒有在法律上明確規定的個人與財產權利的等級制度，有了這種等級制度，采邑和俸餉才能取得固定的法律形式。

但是，周代卻缺乏一些後來的封建制度的關鍵特徵。比如，沒有在法律上明確規定的個人與財產權利的等級制度，有了這種明文確定的等級制度，采邑和俸餉才能取得固定的法律形式。對於剝削階級而言，對土地的個人佔有是居於家族佔有之下的；而對被剝削階級而言，對土地的個人佔有又是居於鄉村公社佔有之下。從這個意義上看，地產與其說是嚴格地封建的，毋寧說是更為莊園化的。貴族階層以城鎮而非農村為中心，當時的城鎮中尚未出現商人或工匠的行會。正如農業技術仍然停留在接近於新石器時代水平——這與中世紀歐洲或日本的情況大不相同，戰爭也僅具青銅時代的戰車規模，更多地令人聯想及荷馬的史詩而非傅華薩 (Jean Froissart) 筆下「百年戰爭」的情景。在沒有騎兵的情況下，不可能發展出發達封建社會的戰略基石——真正的騎士階級。由於這些原因，或許更應該將周代中國視為某種程度上更發達的，但是和以前相比，出於不得已，中央集權更為減弱的世襲制國家，在新條件的迫使下向外移交權力，逐漸陷入了離心分解的過程。在整個周代，並沒有出現作為補償的向心力 (農業技術或防禦手段的變化)，能促使其發展為異於近東財產世襲體制的更中央集權的官僚體制。

三

如果這個結論正確的話，那麼，我們可以說，公元前1500-700年的古代中國儘管有自己的明顯特點，卻依然歸屬於相當確定的早期國家形成過程。這種「共同性」後來保持下去了嗎？沒有證據肯定這一點。在戰國時代，中國開始沿着一條逐漸擁有自己方向的道路向前發展，與其他主要文明有相當的不同。這

條道路的本質是甚麼呢？

近東的財產世襲制國家在兩波來自地中海東部地區的征服浪潮衝擊下走到了盡頭：首先是來自波斯，然後是馬其頓。它們似乎不太具備在基本生產部門中利用鐵器的能力。而在今天的希臘地區，鐵器早就見諸使用，那裏的社會—政治模式恰好相反，由自由公民組成的自治城邦早在古典時代就已出現了。隨着亞歷山大吞併埃及和美索不達米亞，以及希臘城邦 (polis) 形式的向外傳播，產生出了一個相當新的歷史更迭，希臘世界被羅馬帝國取代，古代地中海世界定型了。中國文明則是連續的，沒有這樣斷裂，沒有遭受外來征服而近東諸文明卻因之而在地圖上消失了。另一方面，隨着周代王權的名存實亡，後來出現了少數幾個業已鞏固的地區性國家互相競爭，產生了很大變化，開始改變中國社會和政治的本質。周代秩序的日趨崩毀，將地方性權力中心從名義上從屬於周天子的地位中解放出來，中國北部開始迅速出現許多剝削性質的、擁有權威的城鎮中心，有些時候這些城鎮中心也被稱為「城邦」，使人聯想到希臘—羅馬模式。這裏再一次可以討論這種類比是否合適。春秋戰國時代的一系列現象，表面上與西方古典世界興起的情形相當類似。貿易發展到相當大的規模，商人開始成為活躍的階層，開始使用錢幣，市場數量增多，規模擴大。土地開始成為稅收的標準，並且可以買賣。步兵取代戰車，成為戰場上的主力。宗教衰弱了，諸子百家爭鳴，哲學思想初露端倪。這個時期的文學和思想直到今天仍對中國文化具有決定性的、恆久的重要性，一如古典時代之於西方。

中國文明是連續的，沒有遭受外來征服，而近東諸文明卻因之而在地圖上消失。周代秩序的日趨崩毀，中國北部開始迅速出現許多剝削性質的、擁有權威的城鎮中心，有時稱之為「城邦」，使人聯想到希臘—羅馬模式。這個時期的文學和思想，直到今天仍對中國文化具有決定性的、恆久的重要性，一如古典時代之於西方。

然而，如同前面關於封建制度的比較，將中國的情況與西方式的城邦進行類比，也有明顯的局限。地中海地區的古典城邦或自治城市 (municipia)，儘管大土地所有者在社會結構中居於支配地位，但這些城市原來乃是以獨立的農業生產者、以及同時也是小土地所有者的自由公民為基礎而建立的，他們之所以得享公民自由，可能是因為他們之下有奴隸勞動，為支持富人提供了所需的剩餘勞動。這種情況似乎從未在中國出現過。周、秦之際諸國的奴隸也許有所增多，卻從未達到堪與古代雅典或羅馬相比的程度。事實上，中國使用奴隸的高峰可能出現在數世紀之後。沒有存在過完全擁有土地的農民、城市聯合體的組織和城市自由。「城邦」是否適用於春秋戰國時期的中國，是有疑問的。地方城鎮當時數量極多，無疑可以從居於它們之上的政治單位裏實際享受到自治。但是，能稱得上「國家」則尚要有其他條件：體現在領土主權之中的政治認同意識，這種認同感從其他此類集體分離出來，倘若必要，更會與之對抗。關於這些又有多少證據呢？中國小城鎮本身就是地方世族支配的中心，有時出奇的多變，城市的地位與性質主要乃是隨着氏家族的迫切需要而改變，而非依附着疆域穩固下來。再後來，戰爭的消耗當然逐漸消除了這些中心的自治地位。但是，戰國時期的區域性大國本身也未發展出意義重大的、能自我複製的政治認同形式——當時意識形態方面普遍洋溢着對大一統中國的懷戀之情。

剛才討論的發展儘管充滿朝氣、豐富多彩，回望前塵仍教人為這個時代的非凡生氣而讚歎，可是，它的潛在變革則另有所在。真正重要的變化發生在技術

與管理領域，為降至十五世紀中國歷史進程打上了烙印。公元前四、三世紀頃，鑄鐵技術領先於世界其他任何地方，因而出現了別處聞所未聞的生產活動，而灌溉也於此時出現了。其時中國農業生產能力有多大提高，仍然是有爭論的問題，儘管當時幾乎肯定出現了人口的大幅度增長。但是，顯然中國在以後幾個世紀獨特的技術躍進現在已見端倪了。同時，政治權力開始採取一種新形式(這尤其是在周代王朝瓦解以後，出現於封建諸侯的采邑中)，下層貴族的「士」階層開始在國家事務、職位方面獲取了前所未有的突出地位。「士」的興起當然在孔子學說中找到了強有力的合法性依據，他們堅持用德行而非出生來作為是否有資格擔任公職的標準——在許多(不是全部)方面，一反以往中國文明強調門第的做法。

這些早期發展還要等多個世紀，直到唐代科舉制度的確立，才可言完全而且穩固。但是，中華帝國官僚制度獨特的架構在這一時期已初次勾畫出來。正是不斷進步的技術和穩定的官僚制度相互結合，造就了從秦朝到明朝中國國家的非凡歷史，並使之與世界上其他任何帝國或王朝制度各不相同。而並非巧合的是，這種政治結構的興起是隨着旨在與不足和易變抗爭的大型公共工程而出現的，諸如秦國用以抵抗自然與蠻族的灌溉工程、運河、長城等，這些都是戲劇揭幕的標誌。

正是不斷進步的技術和穩定的官僚制度相互結合，造就了從秦朝到明朝的非凡歷史，並使之與世界上其他任何帝國或王朝制度互不相同。而並非巧合的是，這種政治結構的興起是隨着旨在與不足和易變抗爭的大型公共工程出現的，諸如秦國用以抵抗自然與蠻族的灌溉工程、運河、長城等，這些都是戲劇揭幕的標誌。

盛勤、聞鍾　譯

註釋

① Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960)；英譯*Critique of Dialectical Reason* (London: NLB, 1976).

② Charles Keith Maisels的近期研究向哈拉帕文明導致了中央集權領土國家的興起這一觀點發起了挑戰，他認為另有一條路經通向灌溉農業和城市，而不具備有組織的大規模軍事力量。見其即刊論文"Missing Models and Mistaken Categories: Halaf Networks and the Greater Indus Oikumene"。其條件當然應該是沒有外在壓力。

③ See inter alia Li Chi, *Anyang* (Seattle: University of Washington Press, 1977); K. C. Chang, *Shang Civilization* (New Haven: Yale University Press,1980); and K. C. Chang, ed., *Studies of Shang Archaeology* (New Haven: Yale University Press, 1986).

④ 關於用英語發表的評介，見Yan Ge and Katheryn Linduff, "Sanxingdui: A New Bronze Age Site in Southwest China", *Antiquity* (1990): 505-13.

⑤ 然而，這樣的結論在一個進展快速的領域中也顯得過於保守了，Charles Keith Maisels的比較研究論著*Early Civilizations of the Old World: The Formative Histories of Egypt, the Levant, Mesopotamia, India and China* (London: Routledge ,1999)從根本上改變我們對這一問題的理解。

安德森(Perry Anderson)　美國加州大學洛杉磯分校歷史與社會學教授

編 者 按

如何在中國近代史、以及思想史研究中嘗試新方法並尋找比較中國與世界的視野？本刊去年12月號刊登了一組用計量方法研究中國近代政治觀念形成的文章，本期方維規的論文則充分發揮了中西比較的優勢。作者利用晚清幾部西方人編撰的重要雙語辭書和中西思想史及語意分析史料，對諸如「議會」、「民主」、「共和」、「自由」等重要關鍵詞做了細緻疏理。他指出，相對於十九世紀才開始實施議會制度的西方國家來說，晚清中國知識界發現西方議會政治並不算晚。問題在於當時中國知識界只是對這些觀念所代表的制度感興趣，但一般都忽視其思想淵源、流變和意義差異。結果是，一方面這些中譯詞彙五花八門，名目繁多，意義混淆不清；另一方面，也制約着晚清中國對西方政治制度的想像和選擇。

海內外某些學人提出由於「鞍鋼憲法」體現了「經濟民主」，因此可用於指導當今中國改革的論點；高華則通過闡述產生「鞍鋼憲法」的歷史過程，予以批駁。「鞍鋼憲法」是在「以鋼為綱」、「鋼鐵元帥升帳」和「兩參一改三結合」的大躍進形勢中，毛澤東憑主觀意念和意志所強力推動的產物，其特點是用「政治中心主義」代替「技術中心主義」，而當時鞍鋼工人並沒有「經濟民主」的意識。因此，今天學人由演釋「鞍鋼憲法」所得的「政治正確性」並不符合歷史真實，而只是他們書齋裏的理念。

「議會」、「民主」與「共和」概念在西方與中國的嬗變

● 方維規

晚清民主思想的轉變，以戊戌、庚子為界標，此前主要限於概念介紹，此後轉變為政治運動，「甲辰以後，則因日俄戰爭，使民主憲政的鼓吹提倡，變為普遍的政治要求，立憲之論，盈於朝野」①。十九、二十世紀之交士大夫民主觀念之飛躍，經歷了很長的準備階段，其中，「議會」、「民主」、「共和」等概念之譯介與闡釋，與民主思想的傳播息息相關。這些詞彙在由西譯中的過程中，由於文化背景的不同、理解的差異，故而出現了很多不同的譯名。本文從歷史語義學和詞源學的角度，通考這些詞彙、思想在中國和西方的本義及其嬗變，從而折射時代意識的變遷。

一　巴厘滿

十九世紀的士大夫中，林則徐較早關注西方議會制度。在其組織人所譯的《四洲志》(1841, Murray, *Geography*) 中的有關記載，述及了英國的議會制度，當時稱其為巴厘滿。而梁廷枏《海國四說》(1846) 中對英國議會的介紹，從內容到行文都明顯得益於林氏譯介②，他還指出：「英吉利自開國時，已有五等之爵職。最尊與王共治國事，統稱之曰國政公會。兵役、稅餉必集民議之，而以五爵為首，由來已久，例自宋代始。民俗安之。」③中國官紳對議會制度的早期介紹，主要在於申論議會在國家政治中的重大意義，而其論述中心，基本上只限於說明議會之功能④。徐繼畬的《瀛環志略》(1848) 亦對英國議會有所介紹。作為旁徵博引的集大成之作，魏源的《海國圖志》對中國人了解西方議會制度起了很大作用，其中徵引郭實臘 (Karl Gützlaff)《萬國地理全圖集》(1838)、馬禮遜《外國史略》⑤等書中關於英國、美國議會制度的內容，還着重稱述了中國人聞所未

十九世紀的士大夫中，林則徐較早關注西方議會制度。在其組織人所譯的《四洲志》中的有關記載，述及了英國的議會制度，當時稱其為巴厘滿。而梁廷枏《海國四說》中對英國議會的介紹，從內容到行文都明顯得益於林氏譯介。

* 本文是筆者在朗宓榭 (Michael Lackner) 教授主持的德國哥廷根大學暨柏林工業大學「近現代漢語學術用語」研究項目於1999年12月6日至9日舉辦的「晚清西學譯介」(Translating Western Knowledge into Late Imperial China) 國際研討會上宣讀的論文。

聞的民主體制之選舉規制與少數服從多數的原則⑥。最令人耳目一新的，是他對美國政治制度的讚美⑦。

十八世紀的一些西方大辭典中所收入的「議會」概念，一般是指大不列顛和法國之議會；直至十九世紀中葉，英國以及1814年的《法國民法典》被視為立憲理論的「典範」。西人以為國家權力之分權制度的原則在這兩個「典範國家」的自由政治中得以充分體現，堪稱楷模。其理論依據或多或少來自孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 的著名理論三權分立說⑧。也就是說，直到十九世紀，「議會」在西方的大多數國家並不是一個理所當然、眾所周知的概念。但也就在十九世紀，「立憲」理論在西方得到廣泛傳播，不少國家開始追求立憲政治。中國士大夫在十九世紀中葉剛得知「議會」的時候，正是「議會」這個概念在西方不少國家開始走紅的時候。人們談論議會，一方面是談論國家政治生活中的一種新的規制和統治方式，如「議會政府」、「議會形態」、「議會原則」、「議會多數」、「議會制度」等，或者是這種制度的一些表現形態，如「議會鬥爭」、「議會策略」等，也有人談論「議會觀念」和「議會風格」之類的問題；另一方面，議題則直接顯示權力的佔有，如「議會優勢」、「議會全權」、「議會之民治」⑨。

從時間上說，中國知識界發現和了解西方議會政治並不算晚，不少西方國家 (如上所述) 也只是在十九世紀中葉才開始探討和實行議會制。然而，西方對議會制中的一些基本思想的探索並不只始於十九世紀，尤其是英法兩國的議會實踐給人以明確的感性認識，有利於以後的理性提煉。因此，十九世紀歐洲對議會制的學理論說已達到很高的程度。而自鴉片戰爭至1890年代，中國官紳對西方議會的介紹幾乎只局限於對一種「機構」和政治形式的粗淺勾畫，往往簡略得不能再簡。當然，不少人已經認識到議會制度廣開言路、下情上達的重大意義，至於從理論上根究議會制的來龍去脈及其思想基礎卻極為罕見⑩。

就語言而言，歐洲在探討議會制的時候，本身就有便利之處：古法語中的 Parlement 已經見之於1100年，英國亦在十三世紀就有 Parliament 概念⑪。雖然它們並不等同於現代「議會」概念，但作為近現代「議會」概念的詞源，它們儘管

自鴉片戰爭至1890年代，中國官紳對西方議會的介紹幾乎只局限於對一種「機構」和政治形式的粗淺勾畫。當然，不少人已經認識到議會制度廣開言路、下情上達的重大意義，至於從理論上根究議會制的來龍去脈及其思想基礎卻極為罕見。

在詞義上有了很大擴展，而其古老的「商談」、「談判」、「集會」等含義或多或少還包含在現代概念中。也就是說，英法以外的西方國家在接受「議會」概念的時候，可以直接使用或基本「借用」英法概念，如德語中的 Parlament。明確的概念之優點首先在於所指明確。而中國人在接受「議會」概念的初期、乃至很長時期內，卻存在着如何迻譯 Parliament 的問題；上文引用的一些論說中的「議會」概念之翻譯，只能給人「各取所好」的印象。如果我們通覽1830年代至1890年對「議會」的不同稱呼，便更能增強這種印象。換言之， 至1890年代，Parliament還沒有基本統一的譯法。現臚列如下：

公會⑫，國家公會，國公會⑬，國會⑭，國政公會⑮，辦國政會⑯，巴厘滿衙門，巴厘滿⑰，會議⑱，公會所⑲，總會⑳，議事廳㉑，公議廳㉒，議會㉓，議政院㉔，集議院㉕，議士會，民委員會，國大公會㉖，議院㉗，會堂㉘，開會堂㉙，議事院㉚，議堂，巴力門會，巴力門㉛，拍拉蠻㉜，聚謀國事之大會，議事亭㉝，公議院㉞，民選議院，全國民會㉟。

二　「多人亂管、小民弄權」及西方「民主」概念的發展

雖然，在華洋人或中國士大夫譯釋西方「議會」概念的最初六十年中，對 Parliament 的稱呼五花八門，但它們只是翻譯上的問題，讀者不會有理解上的困難。換言之，讀者知道這是一個權力機關，是公共議政的地方。與此相比，Democracy 這個與「議會」密切相關的「民主」概念傳入中國的時候，其譯釋難度要大得多。Democracy 一詞進入中國並不晚於「巴厘滿」，但當「議院」、「議會」、「國會」等概念已經逐漸確立的時候，「民主」還是一個相當模糊的概念，並不專指 Democracy㊱。

我們先以較早的幾部西洋人編撰的雙語辭書為例，考察 Democracy 始初之譯釋：馬禮遜的《五車韻府》(1822) 將 Democracy 詮釋為「既不可無人統率亦不可多人亂管」㊲。麥都思《英漢字典》(1847) 將 Democracy 譯為「眾人的國統，眾人的治理，多人亂管，小民弄權」㊳ 。羅存德《英華字典》(1866) 中的 Democracy 為「民政，眾人管轄，百姓弄權」㊴。

很明顯，上述詮釋都直接來自西方歷史上對「民主」概念的理解或曰某種說法，甚至可以追溯到其發端時代。希臘語中的「民主」一詞δημοχοατια (它既有「全民」、尤其是「民會」之含義，又有民會中的合法「多數」之含義亦即「權力」和「統治」) 約產生於五世紀中葉；在這之前，一般都用δημοζ來稱呼「民治」(δημοζ一詞常見於亞里士多德的「民主」政治論說) 。δημοζ 本義「民會」，慢慢發展為「人民當政」。πολιτεια (「公民」、「民權」) 則被視為政治秩序中的決定性因素並一直包含於以後的「民主」概念中。柏拉圖在他最重要的對話《國家篇》(又譯《理想國》或《共和國》) 中第一個提出了「民主」的好壞之分；亞里士多德在其《政治學》中，則以為 πολιτεια是正常情況下最好的體制，也指出了「民主」的變種及其壞事之處。 對羅馬共和國 (前510至前30) 深表讚賞的古希臘歷史學家、政治思想家波利比奧斯 (Polybius，約前200至約前118) 第一個從概念上劃分民主的正反兩面，

馬禮遜的《五車韻府》將 Democracy 詮釋為「既不可無人統率亦不可多人亂管」。麥都思《英漢字典》將之譯為「眾人的國統，眾人的治理，多人亂管，小民弄權」。羅存德《英華字典》則為「民政，眾人管轄，百姓弄權」。很明顯，上述詮釋都來自西方歷史上對「民主」概念的理解或某種說法，甚至可以追溯到其發端時代。

他只把理想的民主稱為「民主」，而壞「民主」則是「群氓統治」和「拳頭之治」[40]。五世紀中葉以後（δημοχοατια概念已經確立，δημος一詞仍很常見），不管是民主的鼓吹者還是反對者，他們對「民主」的一般特徵所見略同：貧富平等，亦即所有（或曰大多數）屬於市民階層的男子都享有充分的政治權力，都是公民。這也是民主最原始的重要法則。人民參政之自由體現於他們自己推選的代表的政治決策中，民主能夠恰當體現全民意願，至少是一些重要決策必須由人民代表大會通過，少數服從多數。民主之友和民主之敵的分歧則在於如何看待δημος，也就是怎樣評價個人和團體在這種體制中的作用。在反對者看來，δημος裏無非只是賤民和烏合之眾，都是些沒有教養、肆無忌憚的人，因此，民主只是蠱惑人心者的不負責任的統治。因此，後人在談論民主、或給「民主」下定義的時候，似乎總也少不了所謂「多人亂管、小民弄權」的成分。了解了這些以後，我們不但能夠領會麥都思或羅存德的 Democracy 詞條，而且還能看到，那正是西方歷史上對「民主」概念的兩種不同見解。我們也能更好地理解馬禮遜「既不可無人統率亦不可多人亂管」的說法，它既顧及到「民主」不太名譽的一面，又直截了當地把它定義為褒義概念。

在歐洲中世紀知道「民主」概念的人寥寥無幾，而且只視之為一種特定的古代政體。近代歷史幾百年中，總的說來「民主」一直屬於學者用語，而且基本上是因襲了亞里士多德的觀點，懷疑「純民主」或曰「絕對民主」的可行性。從根本上說，現今「民主」概念的詞義，產生和發展於法國大革命前後並得到廣泛傳播。

「民主」一詞在歐洲中世紀並不屬於描繪政治和社會狀況的概念，也就是說，在中世紀文獻、檔案和律法彙編中並不能見到δημοχοατια亦即 Democracy。只是在中世紀學者開始接受亞里士多德理論的時候，「民主」才以法哲學或文學用語出現在他們的語彙中。另外，中世紀知道「民主」概念的人寥寥無幾，而且只視之為一種特定的古代政體[41]。近代歷史幾百年中，「民主」總的說來一直屬於學者用語，而且指的依然是亞里士多德繪製的國家形態，並基本上因襲了亞氏觀點，懷疑「純民主」或曰「絕對民主」的可行性。英國政治思想家霍布斯 (Thomas Hobbes) 著名的社會契約說，其特色就在於用這種學說論證專制主義的合理性，具有明顯的反民主性質。荷蘭政治思想家斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza) 也考察了三種類型的國家，即民主制、貴族制和君主制，但與霍布斯不同，他不主張君主制，而擁護民主政體。大約從十八世紀30年代起，荷蘭和瑞士越來越多地被視為「民主」國家，其體制被稱為「共和國」(Republic)。1780年至1800年是現代民主思想崛起的關鍵年代，從根本上說，現今「民主」概念的詞義，產生和發展於法國大革命前後並得到廣泛傳播。一方面，「民主」徹底從學者用語轉變為常見的（儘管還是頗多爭議的）政治概念，用於某些黨派的自我界定或者描述政體特色，亦偶爾見之於政府文獻。另一方面，隨着「民主」概念的廣泛使用，其詞義獲得了很大擴展，增加了一般社會和歷史哲學內涵[42]。

康德 (Immanuel Kant) 在1795年的重要著作《論永久和平》中談論政府形態以及國家如何使用政權的時候指出，一個國家非共和即為專制。他用非此即彼的兩種體制取代了傳統的（亞里士多德式的）三種形態：君主制、貴族制、民主制（其變態政體則相應為僭主政體、寡頭政體、平民政體）；也避開了孟德斯鳩《論法的精神》中所劃分的君主制、共和制和獨裁制。康德認為，君主制同樣能夠在變革的道路上達到共和的革命目的。「共和」在康德那裏不但成了民主思想的大概念，而且獲得了歷史哲學之價值取向概念的高度。在他看來，重要的是精神力量，是應該如何統治，他認為只有「代議制的共和國」才是未來可取的體制，

「所有其他非代議制政府形態都是畸形的怪物」。康德的共和主義 (Republikanismus) 推動了「民主」思想的進一步開拓[43]。無疑，康德的觀點來自時代的啟迪。「兄弟式民主」(Démocratie fraternelle) 和「基督教民主」(Démocratie chrétienne) 是法國大革命的時代概念，然而這種高昂的民主概念在革命早期並無直接的政治意義，直到雅各賓專政和國民公會時代才真正登上政治舞台，1793年通過的《雅各賓憲法》宣稱主權屬於人民，人民有起義的權力。應該說，法國大革命實際上並沒有打消那種傳統的、對純民主的懷疑，恰恰相反，雅各賓政府制訂的極端民主的憲法更加深和助長了這種疑忌。因此，在革命以後的復辟時代，歐洲語言中的「民主」和「民主主義」，多半是帶有防範意味的責罵用語[44]，這也正是「民主」概念開始傳入中國的時候。可見，「多人亂管，小民弄權」之詮釋亦有其時代背景，且直接來自歐洲。

不管怎麼說，從法國大革命時代起，「民主」概念不再囿於體制和國家形態，獲得了歷史性和思想上的擴展，而「民主化」(法：démocratiser，英：democratize，德：demokratisieren) 這一表述的產生正與這一詞義擴展相關聯。「民主」成了一個社會和精神概念，成了一種有關民主原則的學說， 它並不完全依賴於政體，即便是君主立憲制，同樣可以實現民主政治，其依據是一種原始的社會契約，是以眾人意志為基礎的法治思想，這就擺脫了亞里士多德以國家形態為依據的民主制，而使「民主」成了一個發展趨勢之概念和歷史運動之概念。在上面提到的馬氏《五車韻府》、麥氏《英漢字典》和羅氏《英華字典》中，人們很難領略到這種概念的嬗變，也看不到十九世紀西方對民主的思考所帶來的結果：古典民主和現代民主、傳統概念和民主政體之現實之間已經產生了巨大的鴻溝。就這方面而論，上述三套很有影響的辭書對「民主」概念的譯釋已經過時，從某種意義上說是古而又古的，是中世紀的。當然，趕不上時代的還遠不止此，童文獻的《西語譯漢入門》(1869) 竟別出心裁，將 Démocratie 譯為「無王國」[45]。盧公明《英華萃林韻府》(1872) 則照抄了麥都思詞條的前半部分——Democracy：眾人的國統，眾人的治理[46]。

如何譯釋一個外來概念固然重要，但更重要的是如何理解這一概念的內涵和外延。一般說來，「民主」概念早期傳入中國的時候，中國士大夫並不了解這一概念究竟有多大容量和它的「詞外之義」，不了解因歷史的積澱蘊涵於概念表層形式中的概念深層要旨，這主要因為譯介者和接受者幾乎沒有在理論上對之加以探討，人們往往只是了解了一些海外的新鮮事。換言之，「民主」概念傳入中國的時候，主要不是民主思想或曰作為一種政治信仰的理念，而只是其體制形態和操作方式。並且，這種體制形態和操作方式，主要是通過對議會的介紹傳入中國的。

縱觀十九世紀中葉《海國圖志》等介紹世界概況的重要著作，我們不難發現，時人主要介紹的是美國和英國議會，這與西方這個時候民主探討的主要傾向極為有關——這就是貶低 (古代雅典或依然存在於瑞士有些州的) 直接民主，倡導間接的代議制民主，其決定性因素是來自美國的典範，美國成了理論探討民主政體的中心議題。德語大百科全書《布洛克豪思》(*Brockhaus*) 1838年版中指出：美國是實現民主、確實施行人民政權的地方；民主必將在那裏維持很長時

十九世紀中葉《海國圖志》等著作主要介紹的是美國和英國議會，這與西方這個時候民主探討的主要傾向極為有關——這就是貶低直接民主，倡導間接的代議制民主，其決定性因素是來自美國的典範，美國成了理論探討民主政體的中心議題。

期。而且，它不會孤立發展，隨着越來越多的歐洲語言在那裏紮根，美國式民主定然會反饋於古老的歐洲[47]。確實，法國大革命失敗以後，美國 (其次是英國) 成了理論界關注的代議制民主的樣板[48]。在中國，西方民主制度的介紹一般總是與不同政體的介紹、尤其與議會和選舉聯在一起。

這裏需要說明的是，Democracy 一開始有許多譯法；究竟是何時開始用「民主」與其對應，還有待進一步考證， 而且，這是一個極難考證的東西。這不僅涉及史料的進一步發掘，而更不可忽視的是，當我們見到史料中「民主」二字的時候，並不一定馬上就能確定它就是西洋某個概念的譯詞。但有一點是可以肯定的：當「民主」已被用來翻譯 Democracy 的時候，這個詞組的原有詞義「民之主宰者」[49]還未退出歷史舞台。

中國人談論西方民主制度或思想的時候，並不懂西文或根本不知道西方Democracy和 Republic 在實際運用中的區別。在十九世紀很長一段時期內，西方的「民主」和「共和國」這兩個概念在漢語譯釋中並沒有嚴格的區分。 Democracy在傳入中國的時候多半和政體相聯，這就和Republic 結下了不解之緣。

三 「民主」與「共和」

正是因為「民主」在傳入中國的時候，主要反映的是體制概念而不是思想性，是概念的靜態表層描寫而不是動態深層闡釋，所以在十九世紀很長一段時期內，西方的「民主」(Democracy) 和「共和國」(Republic) 這兩個概念在漢語譯釋中並沒有嚴格的區分。換言之，對當時的許多譯介者來說，「共和國」自然是「民主國」；因此，「邦」、「國」等字之前加上「民主」或「民政」便可逕譯 Republic。

不錯，所謂「共和國」，即為人民或代議制選舉執政者、實施共和政體的國家。《英華字典》用「眾政之國」、「公共之政」[50]，《華英字典集成》用「合眾出治之國」、「公同之政」[51] 來譯釋 Republic，我們很容易理解它們便是現代漢語中的「共和國」；即便像《英華韻府歷階》(1844) 將 Republic 譯釋為「合省國」[52]，我們也不難斷定它的共和政體之性質。但是，當 Republic 的中文表述中出現「民主」等詞的時候，便會產生一個問題：「民主之國」或「民政之國」等，究竟是一個詞，還是「民主」、「民政」只是「國」的定語，以表明 Republic 是 Democracy？這在許多情況下是很難辨認和確定的。例如：

> 一千七百九十七年間，荷蘭七省有變；法國征之，而其王家黜焉，於是易其國法，而改作民主之國[53]。

> 美國乃公天下民主之國也，傳賢不傳子，每四年公舉一人為統領，稱「伯理璽天德」[54]。

即便「民主」之後不出現「國」字，亦很難斷定其為 Democracy 還是 Republic。

首先需要說明的是，辭書中的譯釋 (本文所舉辭書均出自洋人之手) 與時人實際運用中的選詞並不是一回事。中國人談論西方民主制度或思想的時候，並不總以雙語辭書中的一些概念為依據。大多數人不懂西文或根本不知道西方 Democracy 和 Republic 在實際運用中的區別。其次，當「民主」單獨出現以表述政體亦即西方概念中之 Republic 的時候，它只是「民主之國」的簡略用法，鄭觀

應從《易言．論公法》(1880) 中的「泰西有君主之國，有民主之國，有君民共主之國」[65]，到《南游日記》(1883) 中的「考歐洲各國有君主、民主、君民共主之別」[66]便是一例。當然，我們決不能說，它只指 Republic，上述引文中我們不難發現有 Democracy 的含義；也就是說，在十九世紀，人們在新的意義上運用「民主」的時候，常常是 Republic 和 Democracy 兼而有之。

縱觀十九世紀「民主」概念的衍生、演變和運用，我們暫且可以作出如下結論：鑒於 Democracy 一直存在不同的譯法而且極不固定，加之它在傳入中國的時候多半和政體相聯，這就和 Republic 結下了不解之緣；又因為 Republic 在十九世紀還沒有較為固定的中文對應概念，在十九、二十世紀之交才較多的以「共和國」譯之[67]，因此，「民主」常常身兼二職：既有西方 Democracy 的本來含義，又指 Republic。甚至進入二十世紀以後，用「民主 (之) 國」對應 Republic 亦不屬罕見[68]。Democracy 和 Republic 這兩個西方概念在進入中國以後的很長一段歷史時期內基本上是同義的，甚至進入二十世紀以後，還有「英國人之發明代議制民主政，即美國人所謂共和政者」[69]之說。換言之，時人沒有刻意用漢語明確區分這兩個概念，給人的印象只是遣詞造句或修辭上的區別而不是兩個概念的界定和闡釋，這從林樂知 (Young John Allen)〈譯民主國與各國章程及公議堂解〉(1875) 一文中的一段文字便可見一斑[60]：

> 曠觀泰西各國，以何國為寬政之國耶？夫所謂寬政之國者，即是使公議堂人員掌握大權，使士農工商皆得有公舉人員之位分也。近來泰西各國漸欲效法寬政之國之所行也。觀於法國與日斯巴尼亞國欲立民主之國可知矣。

十九世紀「民主」二字既解 Democracy 又釋 Republic，並不是毫無道理的。一個主要原因正是來自這兩個概念的發源地歐洲：從詞源上說，「民主」概念首先是指國家的政治制度。在很長的歷史時期內 (包括十九世紀)，歐洲人時常將「民主」、「共和」相提並論，甚至視為同義詞。啟蒙運動以後，「民主」概念走出了學者書齋，逐漸用來描述歐洲國家的現實政治生活，並不時用以取代已有的「共和國」概念而作為政體標記。在理論探討中，人們常常將「民主」與「共和 (國)」等而觀之。康德 (如前所述) 在「共和主義」的旗幟下闡述了民主政治。費希特 (Johann G. Fichte) 基本上接受了康德的模式，但又對之作了新的解釋，在他看來，(絕對) 民主不僅是非政治的，而且是非法的；那只能是賤民當政，既立黨派又做法官。因此，只有代議制亦即共和制才是民主的合法形態[61]。這樣，費希特或多或少地消除了「民主」和「共和」的嚴格界線。施勒格爾 (F. Schlegel) 在〈論共和主義概念〉(1796) 一文中則強調指出，共和制即民主制，因此，他在上文中用「民主主義」概念取代了「共和主義」概念[62]。雅各賓政府首腦羅伯斯比爾 (Maximillien Robespierre) 1794年1月5日講演中所用的「民主」概念，其實是「共和 (國)」的同義詞；他認為關鍵不在於政權形式，而在於民主之精神和民主之「魂」，這是很有時代特色的說法[63]。尤其到了十九世紀，當人們越來越多地談論代議制民主、或曰區分直接 (純) 民主和代議制民主的時候，「民主」與「共和 (國)」概念常常融合在一起，或者乾脆畫上等號。德語大百科全書《布洛克豪思》1840年版中

十九世紀「民主」二字既解 Democracy 又釋 Republic，一個主要原因正是在很長的歷史時期內，歐洲人時常將「民主」、「共和」相提並論，甚至視為同義詞，在內容上有許多相交之處。所以，這兩個概念在進入中國的時候，很少見到一目了然的區分。尤其在實際運用中，人們只是就現象論現象，全然不顧概念的界定。

稱「民主」(Demokratie)「就是新時代所說的共和國 (Republik)」[64]。馬克思在《克羅茨納赫手稿》(即《黑格爾法哲學批判》) (1843) 中贊同黑格爾否定法國大革命共和時期所謂的民主。馬克思視民主為人在政治上的自我實現。在他看來，民主意味着人的社會化，它是根本不同於其他國家形態的一種特殊政體，它能真正體現人的生存。因此，民主只能是共和 (國)，卻又不只限於政體：使完整的、未異化之人能夠真正享受自由的民主，將在未來之共和國實現[65]。

正因為當初 Democracy 和 Republic 在內容上有許多相交之處、甚至在十九世紀還時常互換，所以，這兩個概念在進入中國的時候，以及以後很長的一段歷史時期內，很少見到一目了然的區分。尤其在實際運用中，人們只是就現象論現象，全然不顧概念的界定。

四 「民主」與「自由」

不管是古希臘的直接民主還是現代代議制民主，都是為了獲得「自由」以及與之相連的「平等」權利。柏拉圖曾幻想建立一個奴隸制的自由王國——理想國。亞里士多德則將自由與政體聯繫起來，認為平民政體可以享受自由。現代意義上的自由觀念之最初代表人物彌爾 (John Stuart Mill)、盧梭 (Jean-Jacques Rousseau)、洛克 (John Locke)、斯賓諾莎、孟德斯鳩繼承了亞氏的觀點，提出了「三權分立」學說，企圖以民主制度保證人的自由權利。斯賓諾莎認為，民主制可以使人人平等，人們可以享受宗教信仰、思想和言論的自由。沒有自由，社會治安就不會鞏固，科學和藝術就不會創新。

嚴復對三者的關係亦有精當之論，他的側重點是先自由平等而後民主[66]：

> 自由者，各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。雖然，彼設等差而以隸相尊者，其自由必不全，故言自由則不可以不明平等。平等而後有自主之權，合自主之權，於以治一群之事者，謂之民主。

西方民主思想一開始傳入中國的時候，也或多或少與平等自由思想聯在一起。正是因為 Democracy 在很長時期還沒有一個相對穩定的中文譯詞，所以時人不時用「自主」甚或「自由」之類的詞來陳述民主思想。1887年《申報》有一篇題為〈論西國自由之理相愛之情〉的文章，與其說是在介紹「自由」，毋寧說是論述「民主」(Democracy)[67]：

> 西國之所謂自由者，謂君與民近，其勢不相懸殊，上與下通，其情不相隔閡，國中有大事，必集官紳而討論，而庶民亦得參清議焉。……

要理解這種以「自由」論「民主」或曰「自由」、「民主」兩個概念的替換現象，我們有必要考察一下「自由」(Liberty) 在中國的初期譯介。

馬禮遜的《五車韻府》將 Liberty 詮釋為「自主之理」[68]；麥都思的《英漢字典》

因為 Democracy 在很長時期還沒有一個相對穩定的中文譯詞，所以時人不時用「自主」甚或「自由」之類的詞來陳述民主思想。而馬禮遜、麥都思則將 Liberty 詮釋為「自主，自主之權，任意擅專，自由得意」。這些便是以「自由」迻譯 Liberty 的起始。

譯之為「自主，自主之權，任意擅專，自由得意」[69]。這些便是以「自由」迻譯 Liberty 的起始[70]。羅存德《英華字典》中的 Liberty 譯為「自主，自由，治己之權，自操之權，自主之理」[71]。顯而易見，以上對 Liberty 的詮釋，包含了大量的「民主」含義，或者說，它們更多的涉及了西方的民主概念。其實，正是馬禮遜用以譯釋 Liberty 的「自主之理」(或以後的「自主之權」、「自主」，尤其是「民自主」) 作為概念，在西方近現代民主思想 (概念) 在中國的早期傳播中起了舉足輕重的作用。

五 「自主之理」：Democracy 之早期中譯概念

本文已經介紹了馬禮遜、麥都思和羅存德編撰的三套辭書對 Democracy 的詮釋，不管是「既不可無人統率亦不可多人亂管」，還是「眾人的國統，眾人的治理，多人亂管，小民弄權」之類的譯介，都沒有擺脫「民主」只作為政體的陳舊概念和用法，忽略了對「民主」的新的認識與時代意義。而「自主之理」或「民自主」或多或少地趕上了時代的步伐，它不但狀寫西方民主國家的政治現實，更展示了 Democracy 的歷史哲學內涵，體現了「民主」的社會和精神因素，它是一種有關民主原則的學說， 是一個發展趨勢之概念和歷史運動之概念。

鴉片戰爭以前，郭實臘等人在《東西洋考每月統記傳》(*Eastern Western Monthly Magazine*，以下簡稱《東西洋考》) 中，不斷闡揚「自主之理」。下面，筆者列舉這一雜誌中有關「自主之理」或「民自主」的論說，說明這兩種表達、尤其是「自主之理」與 Democracy 的直接聯繫，說明「自主之理」也許可以視為現代漢語「民主」概念的胚胎。

鴉片戰爭以前，郭實臘等人在《東西洋考每月統記傳》中不斷闡揚「自主之理」或「民自主」，這些概念與 Democracy 有直接聯繫。這說明「自主之理」和「民自主」也許可以視為現代漢語「民主」概念的胚胎；最後「民自主」被「民主」所取代，「自主之理」卻自行消失。

首先，《東西洋考》介紹的「自主之理」意味着大開言路、各隨所見；說的是自由和平等之理，是「天下之正道，天下之定理」。《東西洋考》主要是在介紹西方政治體制的時候談論「自主之理」或「民自主」的，其中涉及不少國家。但是，談論政體的時候，主要還是強調作為「國基」的自主之理：

> 此民自主治國，每三年一次選首領主，以統攝政事。〔這便是〕「自主之理」(《北亞米利加合郡》)[72]。

> 自此以後，美理哥民自主操權，掌治國也(《華盛頓言行最略》)[73]。

> 時勢如此，城邑興隆，閭閻豐裕，至國公之權漸衰，由是民尚公論自主之理也。……上古南與北省合一統治政，後七省逐西班雅之兵，操自主之理兼攝國政，無王無君，而擇總督，治理國政(《荷蘭國志略》)[74]。

民主制度的一個重要特徵是議會制度。《東西洋考》是最早把「國會」或曰「公會」、「國政公會」介紹到中國來的刊物之一：「然則自主之理，如影隨形，及國政公會攝權理民。」[75]〈英吉利國政公會〉一文通過對議會亦即上下兩院的詳細介紹闡明「自主之權」，同時，它也是中國人了解西方議會制度的最早文獻之一[76]。

民主制度的另一大特徵是司法獨立。對此，《東西洋考》亦有述及。〈批判士〉一文寫道[77]：

> 英吉利亞墨理加北，合邦各國操自主之理，亦選等批判士致定案。由是觀之，憲不定罪而民定擬之；倘數位酌核妥議，不可厚於此而薄於彼。雖各有其意見，然公平審判乃宜矣。況十目所見、十手所指其嚴乎。批判士不俸祿，並無供職，亦不趨炎附勢、指望做官，是以不畏人，而宜恭敬上帝。暗室屋漏，周覽天下矣。如此民畏法，而悅然服矣。

十九世紀90年代之前，中國知識界對「民主」等概念多半囿於介紹而缺乏認同感。即便像郭嵩燾和王韜這樣的開明人士，也對民主持懷疑與反感的態度。中國知識界在關注民主制度的時候，也還缺乏推翻君主專制的膽略和想像，這就是所謂「君民共主」之說（君主立憲）在十九世紀盛行的原因。

從以上引文可以看出，「自主之理」或「民自主」就是西方 Democracy 概念的早期中文對應詞；「民自主」最後被「民主」所取代，「自主之理」卻自行消失。

最後需要指出的是，即便在《東西洋考》中，由於作（譯）者不一，「自主」或「自主之理」並不都是西方「民主」概念的傳譯。恰恰相反，它有時表達的是「獨裁」[78]。可見漢語中的一些詞在不同語境中的差異。

「議會」、「民主」等重要思想與政治概念輸入中國，首先應該歸功於西方傳教士和學者，但真正使其廣泛傳播的，則是林則徐、魏源等面向世界的中國士大夫。然而，像《海國圖志》那樣盛讚美國民主制度的，在當時畢竟是少數。十九世紀90年代之前，中國知識界對「民主」等概念多半囿於介紹而缺乏認同感。即便像中國首任駐外公使郭嵩燾這樣的開明人士，在議論法國政局與民主制度的時候也認為「泰西政教風俗可云美善，而民氣太囂，為弊甚大」[79]。這種對民主的懷疑態度與反感是很普遍的，王韜等人都有類似看法。這些觀點在西方也有同調，我們也可以視之為西方民主懷疑論在中國的一種折射[80]。另一方面，中國知識界在關注民主制度的時候，還缺乏推翻君主專制的膽略和想像，因此，不少人即便以為民主制度有其可取之處，而在提倡效法的時候卻多半避開美法式之民主，推崇英德或日本式之民主，這就是所謂「君民共主」之說（君主立憲）在十九世紀盛行的原因。

註釋

① 王爾敏：〈晚清士大夫對於近代民主政治的認識〉，載《晚清政治思想史論》（台北：台灣商務印書館，1995），頁270-71。

② 梁廷枏：《海國四說》（1846）（北京：中華書局，1993），頁136。

③ 同上，「蘭倫偶說卷四」，頁158。

④ 參見王爾敏：〈十九世紀中國士大夫對中西關係之理解及衍生之新觀念〉，載《中國近代思想史論》（台北：台灣商務印書館，1995），頁34。

⑤ 此書版年不詳，作者亦不十分明確。魏源稱此書為馬禮遜所著。熊月之〈《海國圖志》徵引西書考釋〉（《中華文史論叢》，五十五期〔1996〕，頁235-58）一文認為，此書肯定不是那個第一個來華的傳教士馬禮遜（Robert Morrison, 1782-1834）所作，很可能出自馬禮遜之子馬理生（Martin C. Morrison, 1826-1870）之手。

⑥ 魏源：《增廣海國圖志》，卷六十（台北：珪庭出版社，1978）（下稱《海國圖志》），頁914。——育奈士迭國：the United States（合眾國）；勃列西領：president（總統）；西業（會議）：senate（參議院，上院）；依力多：elector（選舉團成員）；衮額里衙門：Congress（國會）；西那多：senator（參議員，上議員）；里勃里先

特底甫：Representative（眾議員）。

⑦ 同上，頁921-22。——大呂宋：葡萄牙。

⑧ 分權思想在古希臘時代就已萌芽。亞里士多德在《政治學》中提出，一切政體都包含議事、行政、審判三個職能組織的思想。古羅馬歷史學家、政治思想家波利比奧斯也提出過執政官、元老院、公民大會三個職能部門相互分立和牽制的思想。其後，古羅馬思想家西塞羅強調恢復元老院尊嚴和執政官權力，內含立法與行政分立的思想。

⑨ Hans Boldt, "Parlament: parlamentarische Regierung, Parlamentarismus", in *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 4, ed. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Stuttgart: Klett-Cotta, 1997), 651-52.

⑩ 參見註④王爾敏，頁34-35。

⑪ 參見註⑨Hans Boldt，頁649。

⑫ 愛漢者（郭實臘 Karl Gützlaff）等編，黃時鑒整理：《東西洋考每月統記傳》（北京：中華書局，1997）（下稱《東西洋考》），頁92，140，176；徐繼畬：《瀛環志略》，卷六（台北：台灣商務印書館，1986），頁19；郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》（1877），鍾叔河主編：《走向世界叢書》（下稱《叢書》）（長沙：岳麓書社，1984），頁346。

⑬ 《東西洋考》，頁231、377。

⑭ 《東西洋考》，頁241、377；貝克爾（Baker）著，理雅格（James Legge）譯：《智環啟蒙塾課初步》（香港，1856），頁37；惠頓（Henry Wheaton）著，丁韙良（William Martin）譯：《萬國公法》（京都：崇實館，1864），載王西清、盧梯青編：《西學大成．史學五》，卷一（上海：醉六堂，1895），頁5、6；盧公明編著：《英華萃林韻府》，卷二（福州，1873），頁196。(*A Vocabulary and Hand-Book of the Chinese Language*, in two volumes comprised in three parts, by Justus Doolittle, Foochow 1873: Part Second, English and Chinese with the letter romanised)；丁韙良、艾約瑟（Joseph Edkins）主編：《中西聞見錄》，1873年11月《美國近事》（南京：古舊書店，1992）；劉錫鴻：《英軺私記》（1876），《叢書》（1986），頁83；張德彝：《隨使英俄記》（1877），《叢書》（1986），頁554；井上哲次郎等編：《哲學字匯》（東京：東京大學三學部印行，明治十四年〔1881〕），改訂增補《哲學字匯》，井上哲次郎等增補（東京：東京大學三學部御原版，明治十七年再版〔1884〕）（下稱《哲學字匯》），頁87；黃遵憲：《日本國志》（1890）（台北：文海出版社，1986），頁82。

⑮ 《東西洋考》，頁353、365；梁廷枏：《海國四說》，頁158。

⑯⑭⑮⑱⑰ 《東西洋考》，頁339-40；328-30；353；365；406-407。

⑰ 同註⑥，《海國圖志》，卷五十，頁1、卷六十五，頁3；梁廷枏：《海國四說》，頁136。

⑱ 梁廷枏：《海國四說》，頁136。

⑲ 徐繼畬：《瀛環志略》，卷七，頁38。

⑳㊸ 《萬國公法》，卷一，頁6；3。

㉑㊹ 張德彝：《航海述奇》（1866），《叢書》（1985），頁521；556。

㉒ 斌椿：《乘槎筆記》（1867），《叢書》（1985），頁24。

㉓ 托馬斯．米爾納（Thomas Milner）著，慕維廉（William Muirhead）譯：《大英國志》（上海：益智書會，1856），載王西清、盧梯青編：《西學大成．史學一》，卷七（上海：醉六堂，1895），頁9，卷八，頁10；王韜：《漫游隨錄》(1868)，《叢書》（1985），頁76。

㉔ 同上註，王韜：《漫游隨錄》，頁109；《中西聞見錄》，第5號（1872），第一冊，頁300；李圭：《環游地球新錄》（1876），《叢書》（1985），頁279；黎庶昌：《西洋雜志》（1876），《叢書》（1985），頁425；劉錫鴻：《英軺私記》，頁79；郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，頁77；曾紀澤：《出使英法俄國日記》（1878），《叢書》（1985），頁230；徐建寅：《歐游雜錄》（1879），《叢書》（1985），頁20；鄭觀應：三十六篇本

《易言・論商務》(1880)，載夏東元編：《鄭觀應集》，上冊(上海：人民出版社，1982)，頁73。

㉕ 同上註，王韜：《漫游隨錄》，頁111；同註⑭，黃遵憲：《日本國志》，頁120。

㉖ 羅存德編撰：《英華字典》，第三部(香港，1866-1869)，頁1281。(W. Lobscheid: *English and Chinese Dictionary*, Part III, with the Punti and Mandarin Pronunciation [Hong Kong, 1869]).

㉗ 鄭觀應：〈救時揭要・續澳門豬仔論〉(1873)，《鄭觀應集》，上冊，頁8；麥丁富得力編纂，林樂知(Young John Allen)口譯，鄭昌筆述：《列國歲計政要》(*The Statesman's Year Book*，1874)，載王西清、盧梯青編：《西學大成・史學三》(上海：醉六堂，1895)，列國政事中均有「議院」介紹；黎庶昌：《西洋雜志》，頁395；劉錫鴻：《英軺私記》，頁92；郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，頁62；曾紀澤：《出使英法俄國日記》，頁220；鄭觀應：二十篇本《易言・販奴》(1881)，載《鄭觀應集》，上冊，頁182；鄺其照：《華英字典集成》(*English and Chinese Dictionary*, 1882)(香港，1923)，頁206。

㉘ 《漢法語匯便覽》(G. Lemaire, *Dictionnaire de poche Francais-Chinois suivi d'un dictionnaire technique des mots usites a l'arsenal Foutcheou)* (上海，1874)，頁207；黎庶昌：《西洋雜志》，頁540。

㉙ 黎庶昌：《西洋雜志》，頁395；劉錫鴻：《英軺私記》，頁83。

㉚ 黎庶昌：《西洋雜志》，頁513；郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，頁599；徐建寅：《歐游雜錄》，頁22。

㉛ 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，頁135、213、404；《哲學字匯》(1884)，頁87。

㉜ 張德彝：《隨使英俄記》，頁374。

㉝ 鄺其照：《華英字典集成》(1882)，頁206。

㉞ 傅蘭雅(John Fryer)口譯、應祖錫筆述：《佐治芻言》(江南製造局翻譯館，1885)，第一冊，頁39、50-51。

㉟ 黃遵憲：《日本國志》，頁123。

㊱ 熊月之於1997年10月在德國哥廷根大學召開的「近現代漢語學術用語國際研討會——研究方法與具體問題」上作了題為《晚清幾個政治詞匯的翻譯與使用》的報告，扼要論述了「民主」一詞。

㊲ 馬禮遜：《五車韻府》(1822)，卷三，頁113。(Robert Morrison, *A Dictionary of the Chinese Language*, in Three Parts, part first, containing Chinese and English, arranged according to the radicals, part second, Chinese and English arranged alphabetically, part the third, English and Chinese [Macao: Honorable East India Company's Press, 1815-1822]).

㊳ 麥都思：《英漢字典》(上海，1874)(Walter Henry Medhurst, *English and Chinese Dictionary*, Shanghai 1847/48).

㊴ 羅存德：《英華字典》(1866)，第一部分，頁589。

㊵ 參見Christian Meier/Hans Leo Reimann/Hans Maier/Reinhart Koselleck/Werrner Conze, "Demokratie", in *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1, 821-99 。本處參見Christian Meier，頁821-35。

㊶ 參見註㊵Hans Leo Reimann，頁835-39。

㊷㊹㊽㊸ 參見註㊵Hans Maier, " Demokratie", 頁839-48；861；863-64；859。

㊸ 康德：《論永久和平》，轉引自註㊵，Reinhart Koselleck, "Demokratie"，頁851。

㊺ 童文獻著：《西語譯漢入門》(巴黎，1869)，頁128。 (Paul Perny, *Dictionnaire Français-Latin-Chinois, De la Langue Mandarine Parlée* [Paris: Didot, 1869]).

㊻ 盧公明：《英華萃林韻府》，卷一。

㊼ *Brockhaus* (1838), 914.

㊾ 見《書・多方》：「天惟時求民主，乃大降顯體命於成湯。」《文選・班固〈典引〉》：「肇命民主，五德始初。」蔡邕注：「民主，天子也。」

⑸⓪ 羅存德：《英華字典》(1869)，第四部分，頁1474。
⑸① 鄺其照：《華英字典集成》(1882)，頁255。
⑸② 衛三畏鑒定：《英華韻府歷階》(澳門：香山書院梓行，1844)，頁236。(S. Wells Williams, *An English and Chinese Vocabulary*, In the court dialect [Macao 1844].)
⑸⑤ 鄭觀應：三十六篇本《易言．論公法》(1880)，《鄭觀應集》，上冊，頁65。
⑸⑥ 鄭觀應：《南游日記》(1883)，《鄭觀應集》，上冊，頁964。
⑸⑦ 《憲法通義》譯稿，「新學大叢書」，卷六(上海：積山喬記書局，1903-1904)，頁3：「共和國」；池本清吉：《憲法論》，同上，卷六，頁4：「共和政體」；《法蘭西憲法沿革考》，譯稿，同上，卷七，頁10：「共和主義」；載澤：《考察政治日記》(1905)，《叢書》(1986)，頁580：「共和之國」；清水澄(Shimizu Kyoshi)著，張春濤、郭開文譯：《漢譯法律經濟辭典》(東京：奎文館書局，1907)，頁122：「共和國體」；端方、戴鴻慈：《列國政要》(上海：商務印書館，1907)，卷一，頁1、2：「共和國」、「共和政府」；鄭觀應：〈盛世危言後編．致潘蘭史、何閬樵兩君論共和書〉(1909)，《鄭觀應集》，下冊，頁325-26：「共和」、「共和國」、「共和制」、「共和政府」；黃摩西：《普通百科新大辭典》，卷三(上海，1911)，頁48：「共和政體」；井上哲次郎等著：《英獨佛和哲學字彙》(東京：丸善株式會社，1912)(Tetsujiro Inouye, Yujiro Motora, Rikizo Nakashima, *Dictionary of English, German, and French Philosophical Terms with Japanese Equivalents* [Tokyo: Maruzen, 1912])：「共和政治」(已見之於註⑭《哲學字匯》)、「共和國」；田邊慶彌(Tanabe Keiya)著，王我臧譯：《漢譯日本法律經濟辭典》(上海：商務印書館，1913)，頁27：「共和」。
⑸⑧ 參見Herbert A. Giles, *A Chinese English Dictionary* (Shanghai, 1892, 1912)；《哲學字匯》，Dr. Richard and Dr. MacGillivray, *A Dictionary of Philosophical Terms*, chiefly from the Japanese (Shanghai: Christian Literature Society For China, 1913)；季理斐：《英華成語合璧字集》(1922)。
⑸⑨ 無名氏譯：《立憲政體論》，「新學大叢書」，卷四(上海：積山喬記書局，1903-1904)，頁9。
⑹⓪ 林樂知 (Young John Allen)：〈譯民主國與各國章程及公議堂解〉(1875)，載李天綱編校：《萬國公報文選》(香港：三聯書店，1998)，頁438-39。
⑹① J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe* , vol. 1/3 (Stuttgart,1966), 440-41.
⑹② 參見註⑮Reinhart Koselleck, "Demokratie"，頁852。
⑹④ *Brockhaus* , vol. 3 (1840), 372.
⑹⑤ K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechts-Philosophie*, MEW, vol. 1(Berlin, 1964), 229-231.
⑹⑥ 嚴復：《嚴幾道文鈔》，卷一(上海：國華書局，1922)，頁30。
⑹⑦ 〈論西國自由之理相愛之情〉，《申報》，1887年10月2日。
⑹⑧ 馬禮遜：《五車韻府》(1815－1822)，卷三(1822)，頁254。
⑹⑨ 麥都思：《英漢字典》(1847)。
⑺⓪ 參見註㊱熊月之文。
⑺① 羅存德：《英華字典》(1869)，第三部分，頁1107。
⑺② 《東西洋考》，頁297。(北亞米利加合郡：美利堅合眾國)
⑺③ 同上，頁320。(美理哥：美利堅)
⑺⑧ 參見《教宗地方》，同上，頁343。
⑺⑨ 郭嵩燾：《倫敦與巴黎日記》，光緒五年正月廿七(1879年2月11日)，頁910。
⑻⓪ 《佐治芻言》，第一冊，頁38：「法國……改為民主之國，人民權柄過大，國中異常騷擾，其凶暴殘刻，較之前朝，猶有甚焉。」

方維規 德國哥廷根大學東亞研究所研究員

鞍鋼憲法的歷史真實與「政治正確性」

● 高　華

近幾年海內外某些學人主張重新發掘毛澤東時代的「積極價值」，再配之以其他新的思想資源，用於指導當今的中國改革。我認為彼等將某些概念從具體的歷史事實中剝離開來，再賦予這些概念以「政治正確性」的判斷，已和當年的歷史事實大相逕庭。

近幾年海內外某些學人似乎有一種新的研究趨向，這就是主張重新發掘毛時代的「積極價值」，再配之以其他新的思想資源，用於指導當今的中國改革。崔之元提出，「只要不用教條主義的態度來對待毛澤東思想，毛的思想中的確有許多有待發掘的積極因素」，他並認為，鞍鋼憲法即是體現了「以廣大勞動人民取代少數經濟政治精英對社會資源的操縱」的「經濟民主」的重要範例。在讀到這些論述時，我是頗為驚訝的。我對這些學人提出上述判斷的事實基礎是否確切有很大的疑問，我認為彼等將某些概念從具體的歷史事實中剝離開來，再賦予這些概念以「政治正確性」的判斷，已和當年的歷史事實大相逕庭，對鞍鋼憲法的新詮釋就是這類以理想化的態度看待過往經驗的一個突出事例。

一

談起鞍鋼憲法，人們自然就聯想到那個「兩參一改三結合」。從60年代初開始，鞍鋼憲法已和「兩參一改三結合」緊緊聯繫在一起，然而「兩參一改三結合」並非由鞍鋼首創，早在1958年大躍進初起階段，鞍鋼以外的其他城市的若干企業就已經初步「創造」出這個經驗，並於1958年12月形成「兩參一改三結合」的正式表述。1960年3月，毛澤東在一個批示中，將「兩參一改三結合」的概念賦予鞍鋼，並把鞍鋼在大躍進期間實行的以政治掛帥為核心內容的一套做法譽為「鞍鋼憲法」，這才使得鞍鋼獲得「兩參一改三結合」的發明權，從而被認為是毛澤東找到了一條中國發展社會主義工業化的正確道路。

毛澤東的批示使鞍鋼憲法聲名遠揚，但那幾個最先發明「兩參一改」的企業

* 本文基本資料來源於香港中文大學大學服務中心所藏中國當代史史料，謹致謝意。

則早已被人們遺忘。今天研究鞍鋼憲法和中國社會主義工業化問題的海內外學者又何嘗知道，在他們的書齋裏生命力持久的「兩參一改」，當年卻是由一個百餘人的公私合營的濟南小廠——成記麵粉廠最先創造出來的。當時該廠還有另外一項創造——由老工人王學銳製成的小麥脫皮機的經驗，與「兩參一改」合稱為「兩項經驗」。

由濟南成記麵粉廠最先產生的「兩參一改」，原先主要是一個精簡幹部、提高生產效率的措施。成記麵粉廠原有幹部、職工共138人，開展「兩參一改」後，取消了所有脫產幹部，全廠幹部職工人數也被精簡為119人。該廠的「兩參一改」具有十分質樸的特色，幹部參加生產僅是做生產輔助性勞動，幹部下車間勞動主要是頂替那些請病事假的工人。此舉僅是着眼於提高生產效率，並沒有被上升到「縮小腦力勞動與體力勞動差別」的高層次，更沒有人已意識到這個由他們創造的新經驗不久將被視為中國社會主義工業化的新模式。

成記麵粉廠的「兩參一改」被推出後，很快，陝西慶華工具廠的「兩參一改」經驗也問世了。與只有百餘人的濟南成記麵粉廠不同，慶華工具廠是一個大型國營企業，該廠是在蘇聯專家的指導下建立起來的，至1958年，仍有蘇聯專家在該廠工作。慶華工具廠推出的「兩參一改」不再是成記麵粉廠的幹部頂班勞動一類低層次的「生產中心主義」，而是破除了在產品質量上的「右傾」觀點，大膽地向蘇聯專家確立的工藝流程開刀，從而煥發出「破除迷信，敢想敢幹」的時代精神，與大躍進的主旋律完全結合了起來。

由濟南成記麵粉廠最先產生的「兩參一改」，原先主要是一個精簡幹部、提高生產效率的措施，並沒有被上升到「縮小腦力勞動與體力勞動差別」的高層次，更沒有人已意識到由他們創造的這個新經驗，不久將被視為中國社會主義工業化的新模式。

陝西慶華工具廠對「兩參一改」的充實和發展，使得這個先進經驗日趨成熟。到了1958年12月，「兩參一改」已正式上升到「兩參一改三結合」的更高層次，首先貫徹這項經驗的是重慶長江電工廠。從1958年上半年開始，重慶長江電工廠就開始推行「兩參一改」，至11月，廠黨委根據鳴放出的30,700多條建議和意見，制訂了「徹底推行兩參一改三結合的方案」。其主旨是全面落實幹部參加生產的措施，將原先佔全廠職工總數8%的幹部下降到3%。

從濟南一個百餘人的公私合營小廠孕育出的「兩參一改」，不到一年的時間就發展為具有普遍指導意義的「兩參一改三結合」，事實證明，它是毛的主觀理念強力引導和催生的產物。1958年，毛號召政治掛帥、破除迷信，兩條腿走路。同年，在毛的推動下，全國各大中企業全部廢棄一長制，改行「黨委領導下的廠長負責制」，在工廠管理方面，則是大破蘇聯專家確定的生產工藝流程，用群眾運動的方式組織生產。一個「兩參一改三結合」，一個「黨委領導下的廠長負責制」就成了毛對蘇聯模式的突破，正因為「兩參一改三結合」具有如此鮮明的毛的個性色彩，蘇聯方面立即表現出不快和排斥。

蘇聯專家對大躍進期間工人技術革新的價值極表懷疑，陝西某廠工人在短期間提出幾十萬條合理化建議，蘇聯專家無動於衷，甚至「捂起耳朵直搖頭」，他們認為中國工人的合理化建議大多是為提而提，流於形式。蘇聯專家根本不相信，中國工人自行檢驗產品可以保證產品質量，他們對中國報紙上宣傳的「提高工效幾萬倍」更是嗤之以鼻。

蘇聯專家和在華的蘇聯人對中國方面賦予「兩參一改三結合」的巨大意義也極不以為然，他們根本不認為此舉有助於消除「體力勞動與腦力勞動的差別」。

針對蘇聯專家的懷疑與指責，有關部門進行了檢討，得出的結論是：專家的思想偏差和中國同志「對專家的政治工作沒有政治掛帥有關係」。饒有意味的是，大躍進時期，在鞍鋼的蘇聯專家的意見卻不多，難道鞍鋼在大躍進的高潮中置身於外？

二

在50-60年代初的中國大型企業中，鞍鋼佔據着最重要的地位（大慶油田以後取代了鞍鋼的地位），堪稱是社會主義國營企業的龍頭老大。1949年8月，應中共中央的請求，斯大林派出數百名蘇聯專家隨秘密訪蘇的劉少奇抵達東北，其中大部分的蘇聯專家被安排在鞍鋼。

50-60年代初的中國大型企業中，鞍鋼堪稱是社會主義國營企業的龍頭老大。「一五」期間，鞍鋼系統地引進了蘇式工業管理模式，成為新中國的鋼鐵生產基地。1958年，北京號召「以鋼為綱」，「為實現1,070萬噸鋼而奮鬥」，冶金部部長王鶴壽雄心勃勃，向毛主席立下軍令狀，要為鋼鐵元帥升帳作大貢獻。

「一五」期間，是鞍鋼發展的重要階段，中共中央出於加速社會主義工業化的戰略安排，把鋼鐵等重工業列入國家經濟建設的頭等重要位置。在蘇聯專家的全面指導下，鞍鋼系統地引進了蘇式工業管理模式，成為新中國的鋼鐵生產基地。

蘇式工業管理模式的核心就是實行一長制，鞍鋼所屬各個廠礦全面落實了一長制的經驗，並相應建立起總工程師、總工藝師、總化驗師、總檢驗師、總會計師的制度。由於鞍山市的主體部分就是鞍鋼，因此，中共鞍山市委書記同時兼鞍鋼黨委書記和經理，在黨的關係上，鞍山市委和鞍鋼黨委直屬中共遼寧省委領導，但北京的國家計委、經委、建委和國務院的冶金部都對鞍鋼有十分具體的業務指導關係。

在整個50年代，鞍鋼作為社會主義工業化的一種象徵，甚至吸引了一些文藝家選擇鞍鋼作為他們的生活基地。著名女作家草明在鞍鋼落戶十年，掛職於某鋼鐵廠任黨委副書記，於1959年寫出配合政治鬥爭的長篇小說《乘風破浪》；四川作家艾燕也長期在鞍鋼體驗生活，並寫出長篇小說《百煉成鋼》。今天的人們也許早已遺忘了這些作品，但它們卻是那個時代鞍鋼生活的某種寫照。

1958年，北京號召「以鋼為綱」，「為實現1,070萬噸鋼而奮鬥」，冶金部部長王鶴壽雄心勃勃，向毛主席立下軍令狀，鞍鋼工人也全力以赴，要為鋼鐵元帥升帳作大貢獻。但是大煉鋼鐵的基調是土法上馬，搞全面開花的小土群，而鞍鋼是特大型現代化企業，只能把工作重點放在增產、增效、厲行節約、降低消耗上面，這樣，在大躍進第一階段的1958年，鞍鋼沒有產生甚麼轟動全國的「先進經驗」。

在你追我趕，每天都有先進經驗爆出的大躍進年代，產生不出先進經驗就是保守、落後、右傾。鞍鋼雖然不能搞小土群，但還是有其他潛力可挖。1958年，鞍鋼在工人中普遍開展了「獻工」、「獻點」活動——就是動員工人發揚共產主義精神，改變工時制度和休息制度，主動延長工作時間。但這也談不上是甚麼「創造」，因為大躍進期間，全國各廠礦的工人都普遍加班加點。於是鞍鋼黨委只能另闢蹊徑，創造出一套具有鞍鋼特色，既能與大躍進精神相適應，又能體現出產業工人政治覺悟的新經驗。就在這時，傳出上海求新船廠等企業「工人自動要

求取消計件工資」的消息。受到這些消息的啟發，鞍鋼黨委迅速在各廠礦發起是否取消津貼的「大辯論」，不言而喻，這類大辯論是不存在對立的兩方真正爭辯的，因為所有人都明白這種大辯論的含意。在一邊倒的形勢下，任何思維健全的人都不會逆潮流，提出「應保留津貼，不應取消津貼」等一類意見。

取消津貼、取消計件工資稱得上是體現共產主義思想的新創舉，問題是，鞍鋼採取的這項改革，究竟是出自工人自發自願，還是領導強力引導的結果？

至1958年11月底，佔鞍鋼公司生產工人總數的65%，原先實行計件工資的27個廠礦，已有24個取消或準備取消計件工資。在這之前，計件工資佔鞍鋼工人工資總收入的18.83%，加上各類津貼，一共佔工資總收入的27%，最高者能佔到40%左右。取消津貼和計件工資後，相當數量的工人收入馬上減少。

鞍鋼採取取消津貼、取消計件工資的改革，稱得上是體現共產主義思想的新創舉。但據當年的一項調查資料顯示：「同意取消」者佔工人總數的20%；「大勢所趨隨大流」者達50%；「反對取消或有抵觸情緒的」佔20%。取消津貼和計件工資後，損失最大的是技術熟練工人。

當年的一項調查資料顯示：1、「同意取消」者佔工人總數的20%；2、「大勢所趨隨大流」者達50%；3、「反對取消或有抵觸情緒的」佔20%。取消津貼和計件工資後，損失最大的是技術熟練工人。統計數字顯示，佔工人總數40%的五級工以上的工人收入都不同程度地削減了收入：八級工每月減少工資21.50元；七級工每月減少工資15.50元；六級工每月減少工資12.50元；五級工每月減少工資6.50元。由於五級工以上工人收入被減少，相應的佔全公司工人總數60%的四級工以下的工人收入得到不同程度的提高，改革的結果是收入相對高的熟練工人的工資與非熟練工人的工資的差距縮小，問題是，那些減少了收入、家庭人口眾多的熟練工人的困難誰來解決？鞍鋼的領導者想出了一條妙計：作為取消津貼和計件工資的一種補償形式，每天「向所有工人免費提供一頓大鍋飯」！不知這是否可稱為「經濟民主」？

大躍進的主旋律就是「尊重群眾的首創精神」，鞍鋼工人在這期間提出了幾十萬條有關技術革命和技術革新的「合理化建議」，但是進入1959年以後，鞍鋼的生產情況開始顯現危機，由於原材料、電力嚴重緊張，致使鞍鋼的生產時斷時續。1959年2月，鞍鋼三個軋鋼廠被迫停工，其餘幾個主要軋鋼廠也只能開兩班。更為嚴重的是，由於1958年一年高度緊張，許多工人吃住在車間，大量的獻工、獻點，使生產第一線的工人疲憊不堪，再繼續堅持下來，有難以為繼之虞。

最大的困難是當時已顯露迹象的糧食與主副食品的供應困難。計件工資和津貼取消後，已使許多工人收入減少，加之糧食和食品困難，工人體力急劇下降，造成生產事故不斷。為了減緩生產第一線工人的特殊困難，1959年5月鞍鋼為煉鋼工人調整了糧食供應的比例：每人每月供應大米10斤，高粱米10斤，白麵兩斤，小米兩斤，其餘為粗糧，但是肉類仍無法解決。

長期奮戰，供應減少，體力下降，引來了工人們的「牢騷怪話」。許多工人留戀「八小時工作制」，甚至羨慕蘇聯工人的生活，說甚麼「如再苦戰，就把老人戰死了，青年人戰倒了」。更多的工人對吃粗糧有意見，認為「糧食豐收了，粗糧反而多了，真不像話」。還有工人直接否定大躍進成績，埋怨說「小麥產量壓倒了美國，就是吃不上」，「費了好大勁，弄了一堆廢品」。甚至有人公開說（都是成分好的工人）：「社會主義好，社會主義好，社會主義就是吃不飽。」

面對上述新情況，鞍鋼領導拿起「階級分析」這個顯微鏡和望遠鏡。鞍鋼的

工人階級是黨的階級基礎，但這並不意味着鞍鋼的職工就進入了「紅色保險箱」。首先，鞍鋼有大量技術人員。依照1958年的新觀點：資產階級知識份子屬於剝削階級；鞍鋼的工人來自四面八方，1958年又擴招了一批新工人，這些人家庭背景各異，有一些人是非無產階級家庭出身；即使家庭出身好的工人也有思想覺悟高低之分，例如有的工人就對將知識份子劃為剝削階級「感到接受不了」。所有這些都說明，即使對工人階級也要劃分左、中、右，階級成分固然極端重要，但僅僅是階級成分純正還不夠，政治思想是否正確才是關鍵。

根據上述不同情況，鞍鋼各級領導採取不同政策，以示區別對待：1、批判資產階級知識份子對大躍進的懷疑和動搖；2、在所屬各廠礦設立肅反機構，開展肅清反革命的鬥爭；3、對一般工人根據思想和政治表現進行「排隊摸底」。一言以蔽之，就是以大批判開道，推動大躍進。在各種批判、教育中，對一般工人進行的「排隊摸底」是最有創意的。依照過去的習慣，「排隊摸底」的對象基本限於知識份子或民族工商業者以及從舊社會過來的社會知名人士，但在大躍進期間，「排隊摸底」已普遍運用於廣大產業工人。鞍鋼的方法是將工人分為三類：1、先進層；2、中間層；3、落後層。區別的主要標準是對大躍進、人民公社的態度，幹勁大小，有無牢騷怪話，是否具有共產主義主人翁精神，以及是否願意主動加班。分類結果是：先進工人多為老工人，中間工人多為青工，落後工人多為徒工。下一步就是在工人中開展「大辯論」和「拔白旗」，經常出現的情況是，開展「大辯論」後的一段時間，工人的思想覺悟和生產自覺性會有所上升，但是不久，又有牢騷怪話出現，於是，再進行一輪「大辯論」。不知這是否可稱之為與「經濟民主」相配套的「政治民主」？

1959年夏召開的廬山會議和八屆八中全會號召全黨全民「保衛三面紅旗」，反擊「右傾機會主義者」對三面紅旗的污衊。鞍山市委也乘着這輛反右傾的快車，肯定鞍鋼大搞政治掛帥和群眾運動的一套作法。1960年3月，毛澤東將「兩參一改三結合」賦予「鞍鋼憲法」。從此，「兩參一改三結合」的鞍鋼憲法就在東方地平線上升起！

三

1959年夏召開的廬山會議和八屆八中全會號召全黨全民「保衛三面紅旗」，反擊「右傾機會主義者」對三面紅旗的污衊，驟然打斷了1959年上半年工業戰線上對大躍進混亂局面的糾偏，使剛剛受到抑制的瞎指揮等又重新泛起，且更加理直氣壯、變本加厲。鞍山市委也乘着這輛反右傾的快車，將大躍進以來鞍鋼的各項經驗加以總結提高。1960年3月，終於獲得毛澤東的親筆批示，毛認定糾正了過去「反對兩參一改三結合」，而大搞政治掛帥和群眾運動的鞍鋼的一套作法就是「鞍鋼憲法」①，從此，「兩參一改三結合」的鞍鋼憲法就在東方地平線上升起！

在1959年1月至7月，儘管鞍鋼各級組織仍不時在工人中開展「大辯論」，但是，鞍鋼領導層也意識到前一年的躍進出了不少問題。當然，鞍鋼的領導絕不會在中央下達新精神前自行糾偏，正是由於毛澤東在兩次鄭州會議和1959年3-4月的上海會議上提出「降溫」問題，鞍鋼的領導才願意面對這些困難。1959年5月20日以後，鞍鋼分別召開了工人小組長以上幹部會議，「職工們對過去不說真話，弄虛作假，都作了檢查，對領導聽喜不聽憂、主觀主義、強迫命令作風也提出了批評」。在這種大背景下，鞍鋼以外的其他一些鋼鐵企業甚至對工人疾病

的情況也開始着手調查，北京石景山鋼鐵廠的數據是，由於長期苦戰，患各種慢性病的工人佔工人總數的27%。

1959年上半年的糾偏逐漸觸及到1958年創造的具有重大理論意義的若干領域。在黑龍江省委工業部召開的幹部討論會上，雖然所有與會者都肯定幹部參加勞動的做法，但一涉及到工人參加企業管理，就出現了爭論。多數人指出「群眾管理太多，甚麼事情都要工人管理，工人負擔重而不願幹」。大多數代表同意工人應參加一些「簡單的、帶有群眾性的管理工作」，至於複雜的工作，諸如工資計算、產品檢查、設備維修，則主張仍應由專職人員管理。個別人在糾偏空氣的鼓舞下直抒胸臆，提出目前「企業管理混亂，就是工人參加管理的結果」。及至反右傾運動興起後，所有這類言論頓時絕迹。

1959年12月至1960年2月，毛澤東開始細讀蘇聯政治經濟學教科書，第一次全面論述了「兩參一改三結合」。毛說：「對企業的管理，採取集中領導和群眾運動相結合，幹部參加勞動，工人參加管理，不斷改革不合理的規章制度，工人群眾、領導幹部和技術人員三結合。」②3月，毛將「兩參一改三結合」賦予「鞍鋼憲法」，大大提高了鞍山市委報告的理論層次，因為在他們給中央的報告中，竟沒有一句「兩參一改三結合」的表述。毛的指示下達後，鞍山一片歡騰，已經沉寂多時的工人「雙革」(技術革命、技術革新) 建議又如雨後春筍般大量湧現，「每天都要實現數千件技術革新建議」。當時的筆桿子是這樣描述接到毛主席指示後的鞍鋼工人的心情：「過去是一長制，不敢革命，是人民幣掛帥；現在是大搞群眾運動，大鬧技術革命，是政治掛帥」，「1958年以前，腦袋上好像戴上個『緊箍咒』，不敢想，也不敢幹」，現在則是「思想大解放，右傾一掃光，革新鬧高產，心花大怒放」。更有工人在聽到傳達後思想大飛躍，馬上體悟到「鞍鋼憲法就是毛澤東思想」，他們熱情稱頌主席思想「賽過太陽萬倍強」。

毛澤東有關鞍鋼憲法的指示下達後，鞍山一片歡騰，已經沉寂多時的工人「雙革」(技術革命、技術革新) 建議又如雨後春筍般大量湧現。更有工人在聽到傳達後思想大飛躍，馬上體悟到「鞍鋼憲法就是毛澤東思想」，他們熱情稱頌主席思想「賽過太陽萬倍強」。

儘管毛澤東的批示給鞍鋼注入了強大活力，但是大躍進的快車到了1960年還是不得不放慢了步伐。1960年4月上旬，全國鋼鐵生產出現大滑坡，4月份1-20日的平均日產量比3月份同期減少3,400噸。1960年8月，北京號召「保糧保鋼」，同時宣傳「當前大好形勢」，「糧食生產大躍進是肯定的」；但是，眼前生產下降，人民生活困難的事實又如何解釋呢？不久，群眾被告知形勢還是大好的，造成困難的原因有三：1、帝國主義封鎖；2、氣候惡劣；3、敵人破壞。上海工人階級在保糧保鋼運動中說：「黨中央和毛主席是對的，一個指頭的毛病是出在我們手上。」

平心而論，鞍鋼的工人階級是對得起毛主席的。1960年5月以後，鞍鋼工人再掀躍進高潮，但是躍進實在難以為繼，以致先進經驗有「越推越少」的趨勢。8月，遼寧的糧食供應已極為困難，遼東發生大水災，鐵路交通受阻，包括鞍山在內的遼寧十個城市的糧食庫存量僅可供應八九天，北京緊急調運糧食支援遼寧，但仍無法根本扭轉糧食危機③。

嚴重的糧食困難已使幾個月前迎接毛主席指示的歡快氣氛不復存在，更有甚之，大量的牢騷怪話又紛紛出籠，許多人甚至公開半公開地抱怨，「大好形勢」是「形勢不好」。作為消極現象的集中反映是出現了建國後鞍鋼從未有過的現象：鞍鋼大批幹部、技術人員和工人得了營養性浮腫病。據鞍鋼衛生處在59個

單位，14.2萬餘職工中做的調查，共有4,000餘名職工患浮腫病。在患病人群中，幹部、技術人員的比例最高，工人較少，享受保健待遇和高溫作業的工人得病率小於一般工人，在鞍鋼所屬26個工廠的炊事員中，僅有七人得浮腫病。到了1961年3月，距毛主席發出有關鞍鋼憲法的指示一周年，鞍山地區工人患浮腫病的比率又大幅上升。

糧食的空前緊張猶如泰山壓頂，鞍鋼的部分工人誤認為農村情況要好於城市，於是向領導提出返鄉務農的申請，第一煉鋼廠平爐工人有3%-4%要求返鄉。還有一些工人不辭而別，私自跑回家鄉去「保命」。鞍鋼工人逃跑回家並非始於1960年，早在1959年就有不少新進廠的工人因害怕苦幹和工傷事故而私自逃跑回家，只是1960年8月的農村情況遠比1959年惡劣。1960-61年，遼寧農村已普遍發生斷糧、絕糧的現象，當跑回家的鞍鋼工人發現這一點時已太遲。

鞍鋼領導再一次寄望於大抓階級鬥爭和發揮思想政治工作的效能，這其中又包含兩個層面的任務：1、在「成分不純」的單位和知識份子集中的部門進行階級排隊，例如當時的鞍鋼無縫管廠就被認為是職工隊伍嚴重不純。1961年8月前後，上級部門又以召集「神仙會」的名義，邀請鞍鋼設計院39名黨外高級知識份子開會，其目的是為了「摸底」。經過「反覆動員」和「交代政策」，終於讓那些知識份子「說出了心裏話」。這些人竟將「暫時困難」的原因稱之為「七分天災，三分人為」，批評大躍進「成績偉大，缺點不少」。更有人公開宣稱「鞍鋼憲法並不比馬鋼憲法好，實行鞍鋼憲法大搞群眾運動缺乏科學依據」，又說「大搞群眾運動，不是群眾要求，而是上邊硬貫的」。礙於當時經濟形勢的極端困難，上級部門才沒有立即對他們開展鬥爭，但已將他們的言行記錄在案，幾年後，他們都遭到了批判和清算。2、對於一般思想認識「模糊」或有「錯誤」言論的工人，則進行具體分析：對於一般思想認識問題，對之耐心幫助，限期改正；對於屬於兩條道路鬥爭性質的錯誤，則發動群眾揭發批判，「堅決搬掉阻礙運動的絆腳石」。

1961年是鞍鋼最艱難的一年，雖然還在宣傳鞍鋼憲法，但「兩參一改三結合」的主體——工人群眾，早被饑餓和浮腫搞得意志消沉，再也提不出甚麼「雙革」建議了。在這年中，鞍鋼有些廠還宣布停產，更有不少工人產生「棄工務農」思想。

根據上級的統一部署，鞍鋼針對群眾中對「大好形勢」的普遍懷疑，在1961年還開展了一場回憶對比的活動，動員群眾通過回憶舊社會的苦，激發對社會主義的愛。只是這場活動的效果十分有限，因為大多數工人都很實際，只會從眼前的糧食短缺以及百物皆無的角度來觀察「苦」和「甜」的問題。

1961年是鞍鋼最艱難的一年，雖然還在宣傳鞍鋼憲法，但「兩參一改三結合」的主體——工人群眾，早被饑餓和浮腫搞得意志消沉，再也提不出甚麼「雙革」建議了。在這年中，鞍鋼有些廠還宣布停產(化工總廠)，工人群眾中的「模糊思想」和「不正確」的議論更加突出，有人竟埋怨黨「過去對輕工業重視差，所以物資供應緊張」，更有不少工人產生「棄工務農」思想，以致到了經濟形勢開始好轉的1962年初，還有工人準備春節回家請長假，如果農村情況好就不回鞍鋼。

北京在1961年初終於對大躍進造成的嚴重困難作出反應，中央宣布實行「調整、鞏固、充實、提高」的八字方針，緊接着又下發了《工業七十條》，一批大躍進中上馬的無效企業紛紛下馬——從表面上看，工業格局已全面向1958年前復歸，然而，完全的復歸並不可能。1961年3月，毛澤東又發出指示，在工交企業

建立政治部，以加強黨對工交企業的全面領導。從一年前的「兩參一改」發展到一年後建立政治部的指示，說明毛始終沒有放棄他的理想：以思想革命化來推動中國式的社會主義，以階級鬥爭來保證他的理想的推行。現在毛已不太關心那些使他頭疼的數字了，儘管眼下的特大困難令他有些消沉，但是他並沒有後退，而是「硬着頭皮頂住」。毛終於堅持到了經濟開始恢復的1962年下半年，在北戴河會議和八屆十中全會上發起了凌厲的反擊。

1962年12月，東北局經濟委員會根據十中全會精神召開了工業企業政治工作會議，提出每個企業都要把政治工作放在第一位。會議宣布在困難時期有錯誤言行的工人佔工人總數的17%左右。現在，鞍鋼憲法的主旨已經按毛的最新思想轉化為更加突出強調階級鬥爭，具體領導各企業進行階級鬥爭的組織就是按照毛的指示建立的政治部。

綜上所述，「兩參一改三結合」的鞍鋼憲法是毛主觀世界的產物，經由毛的強力推動，「兩參一改三結合」在1958年後的一段時期內成為中國工業化管理的一種新方法，毛期望以此來規劃中國社會主義工業化道路。然而，遭到毛唾棄的馬鋼憲法並非資本主義的歪門邪道，它和鞍鋼憲法一樣是社會主義計劃經濟條件下向重工業傾斜的生產管理方式，只是鞍鋼憲法已用「政治中心主義」代替了「技術中心主義」而更具主觀性。

大躍進期間的鞍鋼工人沒有爭取「經濟民主」的思想意識，「兩參一改三結合」與「經濟民主」不搭界，所謂「經濟民主」只是當今學人理念世界的產物，與當年鞍鋼工人無涉。時下某些學人從預設的立場出發，將自己的想像附麗於歷史，以某種理想化的態度來構築過去。按照這種思想邏輯，過往的年代的許多概念都會在「後現代」閃爍出光輝，因為只要抽去這些概念產生的歷史條件和特定內涵，再將其詩化，根本無須費力去「開掘」。這樣，毛時代的許多概念馬上就會熠熠生輝。順便說，大躍進年代與鞍鋼憲法相匹配的還有農業戰線的「八字憲法」——「土肥水種密保管工」，除了那個密植的「密」有待商榷，其他哪一項不是放之四海而皆準的真理？

所以，今天經某些學人演繹的、被認為是體現後現代「政治正確性」的「鞍鋼憲法」，只能是一個歷史名詞，它只存在於學人的書齋裏。幸歟？悲歟？

時下某些學人將自己的想像附麗於歷史，以某種理想化的態度來構築過去。按照這種思想邏輯，毛時代的許多概念馬上就會熠熠生輝。所以今天經某些學人演繹的「鞍鋼憲法」，只能是一個歷史名詞，它只存在於學人的書齋裏。幸歟？悲歟？

註釋

① 《建國以來毛澤東文稿》，第9冊（北京：中央文獻出版社，1996），頁89-90。

② 《毛澤東讀蘇聯〈政治經濟學（教科書）〉談話記錄選載》（五），載《黨的文獻》，1994年第3期。

③ 孫業禮、熊亮華：《共和國經濟風雲中的陳雲》（北京：中央文獻出版社，1996），頁194。

高　華　南京大學歷史系副教授

政治與法律

文化際的刑法 II

● 赫　費 (Otfried Höffe)

五　文化開放原則

我們暫時的結論是：人權並非歐洲獨有的現象或西方的現象，而是包含了普遍性的東西，能被一體接受的。不過，「一體接受」指稱了一個演進的環節。由於西方成功地完成了這種接受，而其他文化則否，因此後者就顯得較為落後，而前者則顯然有驕傲之姿——歐洲／北美文化認為自己比其他文化優越，以至其他文化「自然地」反對以便自衛。

當西方與其他文化在現代相會時，發生了相互的啟發和相互的施受。西方要求另一方尊重人權，但是同時它也必須自問：純粹的、無誤的而且無須任何附加條件的人權真的存在嗎？或者反之，人權與西方之獨立而獨特的經驗、甚至或許和西方的特殊利益的相互糾結，並不是經常存在的？

法律的演進果真假定了驕傲的憑證嗎？「西方」所理解的演進，並不是相較於其他文化而言，而是相較於它自己的過去。如果現代是驕傲的，那麼它首先是針對中世紀和古代；現代的驕傲，並不是像文藝復興時代攻擊古代那樣表現了一種普遍的驕傲。事實上，奴隸制的廢除和女性平等權，代表了相對於古代和基督教中世紀的法律進步。但也同樣可以有喪失和退步。相較於雅典，今天的民主所達成的政治參與，無論在質和量上都是瞠乎其後的。

「西方」現在相信它已發現了〔普遍的〕元素，並戰勝了落後的法律制度，以致它可以自傲於其他文化。在這個假定下，唯一合理的結論就是：西方不僅認為自己優於自己的過去，而且也優於其他文化。從相對的、文化內部的和貫時的 (diachronous) 優越性裏面，產生了絕對的、超文化的、並時的 (synchronous) 優越性。但是，文化際的論述所需要的卻是謹慎。

當西方與其他文化在現代相會時，例如與中國和日本相會，發生了相互的啟發和相互的施受。西方要求另一方尊重人權，但是同時它也必須自問：純粹的、無誤的而且無須任何附加條件的人權真的存在嗎？或者反之，人權與西方之獨立而獨特的經驗、甚至或許和西方的特殊利益的相互糾結，並不是經常存在的？基於此理由，就有必要**去假設一個糾結** (mixture)，假定所謂人權其實是與其他因素相糾結的。

雖然個別的所謂人權都可以從非

普遍的因素來確立，但是糾結的假設並不需要任何基本的限制。不過，它卻確實需要盡量小心的詮釋。從糾結的假設，就導出了一個任務：解開糾結。根據分析化學的模式，我們把真正普遍的東西從特殊的東西裏分開，以便能找到真正的人權。只有經過這樣的工作，哲學家才能完成他們自希臘時代起就提出的任務：找尋普遍理性。這個任務使他們——即使他們只是現代歐洲人——得以像胡塞爾 (Edmund Husserl) ⑯那樣自稱為人性的「公職」(functionaries) 或更好說：辯護者。

從人權之文化際的證成出發，就導向：這些權利，如果我們將之視為一種更高程度的自主，那麼它們必須也是其他文化所要求的。這樣就產生了一個嚴肅的問題：如何描述〔其他文化〕。下面這個例子說明了描述的重要，而且也提醒我們要更謙遜。早期的歐力諾刻 (Orinoko) 印第安人溺死新生女嬰。這個風俗迫使成年男孩加入各個全體 (部落)，並且去偷外面的女孩，這種做法使歐力諾刻印第安人免於近親繁殖。後來他們被迫從傳統居住地區遷往安第斯高山區。由於那裏沒有河川，所以溺死女嬰這種殘忍的做法無法繼續了。結果，由於近親繁殖，現在他們就有比例過高的痴呆兒。

不只是憲法的立法者和作者必須在文化上開放——因為他們是由內向外來形構人權和刑法的，刑法法官也必須在文化上開放，才能在刑法訴訟中對於由典型文化衝突所引致的罪犯與被害予以公平的判決。即使在最重大的案件中，德國刑法也忠於這種對法律文化的開放態度。根據德國聯邦最高法院刑事上訴庭的一項判例⑰，流血報仇並不被判為低劣的動機，儘管根據某些條文⑱是應該那樣判的。根據同樣的理由，同一個法庭宣判一位出身土耳其東部的父親無罪，他與他的成年女兒發生性關係，但是這個關係發生在他的家鄉，而在那裏，這種關係並不構成刑事罪。

六　一個刑法理論的若干構成內容

假定了「人權」的概念和對它的證成之後，值得繼續列出一個刑法理論的若干構成內容，即使這裏並不能提出一個完整的理論。民族學家會立刻就捍衛相對主義。他們所研究的社會千差萬別，以致他們始終仍然懷疑「有普遍接受的義務」的假定。刑法對此提供了一個相反的例證。確實，處罰的形態依各個社會和時代而不同，但是一個社群——或以特稱代普稱 (pars pro toto)：國家——施行懲罰，並不是現代才首度出現的，而是中世紀、古代、東方古帝國、甚至更推遠的文化中就已經有的。我們的**第一個構成內容**：(國家) 刑法懲罰的法律制度，證明了它具有社會文化的普遍性。

民族學家始終懷疑「有普遍接受的義務」的假定，刑法對此提供了一個相反的例證。確實，處罰的形態依各個社會和時代而不同，但是，刑法理論的第一個構成內容：(國家) 刑法懲罰的法律制度，證明了它具有社會文化的普遍性。

更且，不只是法律制度，而且對於大多數刑事犯罪的認定、從而應予懲處的認定，也都表現為普遍的。儘管在懲罰行為的細部決定上有特殊性，但是我們在當今幾乎所有文化中都找到了共同的刑事犯罪範疇：殺人和財產方面的罪、對通姦、性犯罪、縱火、變造度量衡、假冒、偽造文書等等的處罰。

刑事懲罰是一個非常重大的強制手段，因此我們不能簡單地假定它是傳統或習慣。我們必須提出正當合法

性 (legitimation) 問題：刑事懲罰是否真的是國家的合法行為？對刑法的激進批判會回答「不」。根據歐斯特麥耶 (Helmut Ostermeyer) ⑲，犯罪行動代表的是攻擊。由於並沒有內在驅力驅使人攻擊，所以我們的社會和文明——它受到權力、成功和貪利的影響——要對這種攻擊負責。附帶一提：要求取消刑法絕不是新鮮事，精神病學家隆布羅所 (Cesare Lombroso) ⑳在一世紀以前就提出過這種要求了。我們的比較的社會的觀點當然並不具任何合法的暴力，因為我們知道有足夠多的文化並不是以「權力、成功和貪財」為引導的，卻仍然有着刑事懲罰的法律制度。

理論上更嚴肅的爭論，所討論的不是刑法的取消，而是懲罰的合法目的。各種見解可以簡化為三個基本形式。我們的**第二個構成內容**：報復 (retribution) 或在社會中改過 (即再社會化)，經討論後是懲罰的目的。

報復這個概念在被描繪成原始的報仇直覺之後，總是不斷身陷攻詰的火網之中。由於康德和黑格爾支持這個概念，所以刑法的座右銘總是「告別康德與黑格爾」。無疑地，任何法律制度如果表達了社會中的報仇直覺，並且將之包裹在合法性的外衣之中，那麼這種法律制度是我們必須反對的。

報復這個概念在被描繪成原始的報仇直覺之後，總是不斷身陷攻詰的火網之中。由於康德和黑格爾支持這個概念，所以刑法的座右銘總是「告別康德與黑格爾」。無疑地，任何法律制度如果表達了社會中的報仇直覺，並且將之包裹在合法性的外衣之中，那麼這種法律制度是我們必須反對的。

因此我們要釐清「刑事懲罰」這個詞的意義。刑事懲罰首先而且一般來說是一種惡，但是並非所有惡都是一種法律處罰。牙醫的治療也許很痛，但是它並不是「法律處罰」。最後，我們是自願去看牙醫的。任何由明示的決定所承認的懲罰，如果必要，都是由強勢團體所執行的——這是第二種定義。這也適用於任何「再社會化的高度自由權利」。人們通常相信：這種權利可以去除懲罰的性質，因為在社會中改過是符合強勢團體的利益的，因而不能被看成是懲罰。這種利益的論證，只是去除了第一種定義中的惡的性質，而非第二種定義。強勢團體並不可能拒絕再社會化。結果——這也是**第三個構成內容**，再社會化代表了任何全面性的刑法理論的一個意義重大的元素。再社會化代表了一個必不可免的判準，尤其是在懲罰的**執行**方面，儘管它並不是全面性的刑法理論的唯一元素。

自然災害、檢疫措施，以及——對許多公民而言——稅收，都代表了被迫的惡。而刑事處罰則否。刑事處罰的發生，總是後於或**由於**一個 (嚴重的) 違法。一個謙遜的「事後」，以及何以該罰的真正理由。如果有「後與前」的反應，那麼懲罰總是在違法已然發生之後。正因為這個理由，懲罰才代表報復。「報復」這個字的字面意義是「報酬」(consideration) 和「回報」(repayment)，原先是指對於某些服務給予金錢的回報。因此這個字應該中性地、並且——也經常——正面地理解為回報 (reward)，和報仇沒有任何關係。反而，報復的環節——**第四個組成內容**——是「懲罰」這個字所必不可少的。此外，這種定義的觀點包含了一個重要的邏輯面相。報復的特性禁止了對無辜者的懲罰，這種禁止是至高的 (「絕對的」) 而毫無例外。全體的福祉是無可妥協的。

我們把防止生病的醫療措施稱作預防措施。國家的處罰也可以有預防效果，而且某個程度上是不可避免的。根據「罪刑法定」(nulla poena sine lege) 原則，任何處罰所依據的規則都必須定義清楚並且為人所通曉。即使它是事後才定出來的，懲罰也總是包

含預防的力量：它可以阻嚇潛在的犯法者。但是，就定義來說，回溯的性質總是優先的。就懲罰本身而言，它是一個反應 (reaction)、也就是報復；阻嚇只是一個 (當然，必然的) 副作用、一個值得歡迎的功效。「已懲罰，故法律未被違犯」(penitur ne peccetur) 其實永遠預設了另一句話：「已懲罰，因法律已被違犯」(penitur quia peccatum est)。

後於和由於違犯規則所引起的國際性行動，如果和刑法有關，那麼法律可以在許多方面有所修改——儘管它的報復特性是不能被消除的。因為這個理由，目前許多對報復理論的批評都已無足輕重了。由於對於違犯法律所作出的事後與事前的反應中有着各種選項 (alternatives) ——預防與再社會化，他們承認報復的概念——儘管不盡情願。

報復也不能依據另一個觀點而放棄——也就是依據懲罰的**程度**。這裏要求的是克服所有表象理論。知識論和語言哲學早已放棄了反映實在的觀點，刑法理論也應該採取類似的方式，它必須放棄「以眼還眼、以牙還牙」和「血仇血報」的原則。一百多年前論刑法的教科書有謂：「犯罪相面術應該表現在懲罰中」㉑，這種說法已不可能被接受了。問題不在內容，而在形式概念。例如報復的原本意義就是由形式來的。任何人用金錢來報答一些服務，都是以一種基本上不同的通貨——即金錢而非服務——來付出的。重點只在於某種相應關係：懲罰的程度依行為的嚴重性來決定。為了阻嚇而過度地懲罰以便「殺雞儆猴」，或是在一些無須阻嚇的情況下懲罰得少些，兩者都不是合法或合乎「正義」的。另一方面，我們也要能夠允許：預謀計劃的犯罪並且特別是一次性行為，可以免於受罰。我們——正當地——用來對待納粹罪犯的，也應該適用於其他罪犯：任何人基本上違犯了法律，就是有罪、就要接受與犯罪程度相符的法律懲罰。

這裏，我想提一下死刑問題。在我們的中歐文化裏，死刑是1763年托斯卡那 (Toscana) 在意大利法官倍卡力 (Cesare Beccaria) 的影響下首先廢除的。奧地利在1950年最高法庭和1968年軍事法庭之前，已實際廢除死刑。德國則更早在制訂新憲法時：「死刑自此禁止」(德國基本法第102條)。瑞士在1937年以後就不知死刑為何物了。只有瑞士軍事刑法保留了死刑，雖然只有在戰時。反對死刑顯然在當代主要的刑法中佔了優勢，但這就更讓人驚訝了：美國這樣崇奉人權的國家，竟仍然維持了死刑。

特別重大的違法、重大的刑事罪，例如殺人，得到的是同等重大的懲罰。但是，由於報復不是從內容來了解而是從形式來了解，因此並沒有任何根據可以證成「血仇血報」這句話。如果我們以內容來理解報復，那麼舉證責任就在反對的一方。反對者必須指出：死刑或者並非全然在道德上合法，或者實際作用有限。但是，一旦我們知道報復只是形式意義的，那麼舉證責任就反過來了。任何法律體系，如果把保護生命當成它最首要的任務，那麼它就必須證明：何以一個法律體系如果不毀滅人命就不能保護人命？在這方面，經驗無法提供確證。依據考夫曼 (Arthur Kaufmann) ㉒之說，可能是因為「一個殺人者再犯的風險，通常比其他犯罪者為低」。此外，「廢除了死刑的各國中，統計顯示的並不是謀殺增加、而是減少」。第二

反對死刑顯然在當代主要的刑法中佔了優勢，但美國這樣崇奉人權的國家，竟仍然維持了死刑，這就更讓人驚訝了。任何法律體系，如果把保護生命當成它最首要的任務，那麼它就必須證明：何以一個法律體系如果不毀滅人命就不能保護人命？在這方面，經驗無法提供確證。

個命題不可以因為不斷改變的外在條件，而輕易被認為真。不過，我們可以希望少數仍然相信死刑的阻嚇效果的國家，會勇敢地從實際經驗中學習。他們的風險並不高，因為美國許多州也已廢除死刑了，而它們的經驗並沒有使它們恢復死刑。

還有一種意識形態的批判，把刑法視作社會報仇的制度。這種批判忽略了一個附加的定義要素。刑法是由立法者所制訂、由法官所應用、由各相關的行政部門來執行的，因此，這些被授予職權的各個部分都是負責的。**我們的第六個構成內容**：國家懲罰具有一個重要的文化功能，就是它取代了血腥的仇殺、冤冤相報和私人正義，它既不討好受傷一方的反應，也不討好家庭、朋友、鄰居和廣大公眾的反應。施行懲罰的權力，僅只在於(或許實際上不全然如此，但原則上)無偏私的第三者。國家懲罰因此是第二義的、更謙虛的——合法的或正義的。如果刑事懲罰的制度要存在，那麼它就不能是任意的或令人膽喪心驚的形式，而必須由一個無私的第三者，也就是由權威的公眾權威來執行。

國家懲罰具有一個重要的文化功能，就是它取代了血腥的仇殺、冤冤相報和私人正義，如果刑事懲罰的制度要存在，那麼它就不能是任意的或令人膽喪心驚的形式，而必須由一個無私的第三者，也就是由權威的公眾權威來執行。

但是，法律的處罰通常也會引起社會的或職業上的處罰。服刑之後，一個人會失去許多社會聯繫；工作難尋；家人通常也無端受到了懲罰。這種形態的附加處罰，既沒有被控制，也不被認可。因此它們雖是可預見的，但卻不是合法的。這也是何以有一個新的責任區——**我們的第七個構成內容**——出現：社會必須去除不合法的附加處罰。

再者，前面所說的社會的報仇直覺的形式，的確是存在的。它們不只導致附加的處罰，甚且經常當司法宣判被告無罪後，它們還是要對被告加以懲罰。社會並不因為有明定而昭布的規則被違犯，就被託付以反應之責、也無須單憑檢閱事實就發動任何反應、更無須——就合法的制裁而言——堅持犯罪行為必須受到明定的與犯行相符的懲罰程度。因此，使刑法與「社會」——它到處受到偏見的損傷——脫離，再次證明是合道德的。

如果我們總結定義中的要素，那麼前面所說的懲罰是：(1)一種惡，(2)強迫加予某人，(3)起於任何(重大)違法，(4)由許多被授予職權的部門來執行，(5)犯法行為中的受害者並不必然從中獲利——這是目前還沒有討論到的要素。

「懲罰」這個概念現在可以就前面所說「三種懲罰目的」來做一評定了。這個評定的工作可以導引出某種東西，而後者——儘管有些無趣——則可以供為**第八個構成內容**——可稱之為「統一理論」(unification theory)。「報復」這個字，可以用來描述法律懲罰的基本結構，而一個懲罰的程度所依之原則也同時確定下來了。不過，並沒有足夠的規定來描述懲罰的類型，或者(更不足以)確定執行的類型。在這方面可能需要一些別的觀點。它們或許可以補充報復的概念，但無論如何不能修正或取消它。在報復的框架下，難以同時兼容阻嚇和改過。阻嚇有助於刑法的普遍目的，即保持法律秩序。如果一件違法的事無法避免掉，那麼就要盡全力預防違法者再犯，並為他或她提供在社會上和職業上恢復名譽的新機會。

為了證成，且讓我們考慮一下國家所具有的權利。主要任務是清楚的：國家要對法律秩序負責。這裏不只指派了一個法律權力。國家的任務

在於這種責任。國家被要求完成這項任務。國家不只是被容許、而是被課以義務去對內對外保護法律秩序。合法性的策略因此是規範性的：如果需要有刑事懲罰來保障法律，則國家有權力去施行懲罰；但如果刑事懲罰妨礙了、甚至破壞了法律的保障，則國家就無權力施行懲罰。

法律體系這個複雜的結構，由兩大類——不是窮盡的但是主要的——規則組成。兩者都與強制的權力有關。但是，強制的類型——這是命令理論 (theory of imperatives) 這個長久主導的法學理論所忽視的——卻千差萬別。一類的規則界定一些條件，在這些條件下某些行為可以是有效的法律行為。相關的規則——主要是民法的規則——在於程序和形式的規定，這些規定界定了人們如何得到和賣出他們的財產、如何結婚離婚、一種意志如何成為法律上有效的等等。如果所要求的法律行為不被遵守，則這些規則是具有強制性的；行為會變成無效，儘管並沒有處罰發生。

另一類規則就有所不同了。它不由形式規定構成，而是由禁制構成，不服從它，就會牽涉到刑事懲罰制度。第一類的規則本質上是假設性的。一個人要採取怎樣的法律行動的問題，法律不予追問，只是將之留給強勢團體解決。人的意志在此是自由的，「私人自主」在這裏是主要的。但是，如果一個人要這樣，那麼他就會受形式規定的限制了。另一方面，刑法則是無條件地實行的，無論一個人要或不要，都禁止殺人、偷竊、偽造文書等等。

任何刑事懲罰的合法性都必須首先說明：何以那樣的行為是無條件禁止的？以及何以刑事懲罰對於實行這種無條件的禁制是必要的？這裏不是適當的地方來詳細討論這個合法性的兩階段，只要指出合法性的相應的核心應已足矣。第一步證明了：上述禁制是合法性宣稱的背面。因為任何人都有生存的權利，因此不得殺人；同樣，財產權也應該存在，所以禁止偷竊……等等。原則上，每一個人都在相關的禁制中得利——**第九個構成內容**。這種禁制不只在集體的意義上、而且也在分配的意義上，服務了公共福祉。他們不只有功效上的意義，而且有正義的意義，這部分是因為它們首度使行動有其能力，部分是因為它們使法律有其能力。

法律體系這個複雜的結構，由兩類規則組成，兩者都與強制的權力有關。一類規則界定在哪些條件下某些行為可以是有效的法律行為。另一類規則是由禁制構成，不服從它，就會牽涉到刑事懲罰制度。

但是，在一些特例上，不遵守禁制可以是對一些人較有利的。為了防止有些人不付出應付的代價而享有法律體系的好處 (直接說，就是為了對抗法律體系中的搭便車者)，所以國家保留了一個障礙、一種處罰，它對於那些不遵守禁制的人來說代價過高，高過由不遵守所得的好處。更準確地說：預期的損失，也就是：預期的處罰、可能被傳喚和被懲罰所帶來的結果，一定要比較高。假定一個人的行動是自願而有意向的，那麼他知道違法是不值得的，法律秩序也就被保障了。明顯會遇到的反對是說：這個假定通常都不是真的。事實上，許多犯罪行為都是發生在情緒高漲、頭腦發昏的時候。這個事實可以是減刑的合法理由，有時甚至可以是赦免的理由。刑事程序的最重大任務之一，就是去決定究竟有沒有這種減刑的條件情況。就此而言，刑法懲罰與報復制度、或是與「本能的阻罰」不同處在於：它以應有的細心主動地探究案例的事實，然後才宣布懲罰，而也提供答辯和免罪的機會。

七　重新檢視個案一

討論完了道德原則後，我們回到前面所說的塞內加爾人的個案，來衡量犯罪者與受害者的利益。一些基本問題立刻出現了。為了簡化，我跳過一些附帶的課題(這些課題是任何敏銳的法官都會緊追不捨的)，一些與受害者所受影響有關的一些問題：如果判決有罪，這個女孩是不是會無人供養、從而落入更糟的處境？如果見報，則這個女孩是不是會被指責？不過，以下問題是無可避免的：

首先，犯罪者和受害者是不是只在德國短暫停留？如果是，則他們可以被看作旅客，而他們的私事則不必過份干預。但是，在這個假設的狀況裏，他們在德國至少也有幾個月。而已知的情況是：他們可能已待上了數年甚至數十年，這就出現了刑法政策的問題：怎麼樣是對年輕的塞內加爾女孩比較好的：用他們原來社會中的(所謂)較低的刑事保護，抑或用他們可能長期居住(甚至不能排除一輩子居住的可能)的社會中較強的刑事保護？

其次，十六歲的女孩或許在家鄉已經被視為成年？法官們的看法大約就是如此，所以他們可以把被告的錯誤視為行為之不當本性(wrongful nature of the act)，這樣就不必因為行為疏失而受到刑事處分。(這只有對案件中犯罪的某些部分有效，但是很難適用在這個案例上，因為犯罪者知道他是與一位「未滿十八歲者」發生性行為。)如果有任何法律錯誤，那麼必須假定：被告之所以與被監護者發生性關係，只是因為他相信她已成年。因為成年標準的問題是非常基本的，所以對一個在德國住了很久的人，除非能更進一步證明〔他不知道成年標準〕，否則就不能說法律有錯誤。至少，這個錯誤可以被看成是可避免的。而法律對於可避免的事情的要求，根據通常的法律見解，無疑是很高的。一個法律教科書上的例子：即使一個食人族剛剛降落機場，他也不能去吃機場的行人、然後宣稱這是行為之不當本性所造成的錯誤。刑法的專斷假定是：他必定可以知道。此外，法官犯了錯誤(就犯罪部分而言)：在塞內加爾，一位十六歲的女孩只有是已婚的，才達到法定成年。

第三，被告與父母之間的協議究竟細節如何？或許父母已經(實質上或精神上)支付過了？這樣被告就多取了一份。

第四，如果我們還是在討論習俗，那麼問題是：在習俗這個框架下，究竟「自願的服從」有多自願？猶待一提：服從的自願性並不能免除刑責，因為在不自願的情況下，犯罪固然「應受處分」(德國刑法第174條)，但是或許任何的暴力或嚴重的威脅或「強制」(德國民法第240條)也應該一併考慮進去。更且，我們也不能只單單假定自願性，因為行為發生在一個特定習俗的框架下，而這個習俗的框架正好限定了行為的選項。確實，所有的習俗都限制了行為的可能性。但是，就這個習俗而言，它的限制卻遠遠超出了大多數習俗所共通的基本形式。性事上的服從，其實只是對供養的回報而已。在此觀點上，交換的正義——別人如何對我，我即如何對人——是有其重要性的。被告宣稱：被害者相信(唯有？)性事上的服從才是對他的報償。這樣，自願性只是在非自願(即：必須報償)的情況下才出現的。

第五，這種習俗具有怎樣的(刑事)法律地位？塞內加爾的法律體系是

在習俗這個框架下，究竟「自願的服從」有多自願？猶待一提：服從的自願性並不能免除刑責，因為在不自願的情況下，犯罪固然「應受處分」，但是或許任何的暴力或嚴重的威脅或「強制」也應該一併考慮進去。

以法國法律體系為範本的，也就是以一個非常接近德國法律文化的法律體系為範本的——而就德國法律文化而言，任何刑法的例外，如果訴諸全然相異的法律文化，則它的訴求都將是最強的。在法國新刑法中(第227條、27條)，一位受害者如果年過十五、但卻因未婚而未達成年標準，則藉由與她的權威關係而與她發生性關係，也仍是要懲處的。即使在塞內加爾所施行的是法國舊刑法，但是它的331-1條也和德國刑法第174條第(1)2款相同，包含了一個排除條款〔即除非已婚〕。

第六，習俗的概念允許我們介入一個傳統的、父權的社會、一個伊斯蘭社會(塞內加爾的例子裏，90%的人信仰伊斯蘭教)。由於我們已經知道這些社會如何評價處女，因此這種習俗當然對女孩存有強烈偏見。這種大環境應該會讓我們對這樣的觀點存疑：有一個異文化，在我們尚未對這個異文化有任何了解之前，不適宜對它有所置喙。反過來，在塞內加爾，一如在其他伊斯蘭教地區，我們可以期待強有力的習俗，但同時又在一個較弱的基礎上建立刑法的例外。

第七，我們可以考慮：罪行中無可推卸的部分，「強姦」，是不是不能適用的——因為確實有真愛存在。但是，訴諸塞內加爾的習俗就正好反對了這一點，因為訴諸的是實際或傳統，而非強調全然個人性質的愛。

歸功於啟蒙和解放，一種自由派的刑法已經在(西方的)現代性中取得了主導地位，它幾乎完全滌除了「區域文化」(包括宗教和習俗)而回歸到刑法的核心。例如，不再把自殺、同性戀、「不正當性關係」、以及異教、弒君和批評國家當作刑事罪。相反地，是更加顧及人類尊嚴的權利。

八　例二：一個文化際的刑法

我們的研究顯示：不同文化的接觸，並不立刻就會使外人訴諸他們自己不同的(法律)文化。不過，專家們說，有些非洲人、印度人等等培養了一種雙重道德來對待非西方文化。如果其他文化要求更多的責任，他們在西方就訴諸他們自己的文化；而如果在本國，他們就訴諸歐洲習俗。為了簡化，我們假定：上面這個問題應該以有利於被告的方式來回答，這樣，核心問題就仍然是：當與其他文化關聯時，法律體系的強制力量究竟可以有多大？

如果問題只在克服任何實際刑事判決上的所謂文化偏見，那麼問題是很簡單的。現代社會都正在擺脫文化偏見的餘毒。在這個意義上，現代社會已經一點點地洗清了它們的刑法，例如，不再把自殺、同性戀、「不正當性關係」、以及異教、弒君和批評國家當作刑事罪。許多刑事犯罪，尤其是那些傷害生命和身體的，都不再立基於任何文化偏見了。相反地，顧慮的更且是——幾乎到處都被承認的——人類尊嚴的權利。沒有哪個已知的法律文化不以過失殺人為刑事犯罪的。

當然，在若干特殊的條款中，文化偏見仍是明顯的。但是在各種不同的啟蒙流派的基礎上，現代法律體系已把這種偏見一步步排除在刑法之外了。歸功於啟蒙和解放，一種自由派的刑法已經在(西方的)現代性中取得了主導地位，它幾乎完全滌除了「區域文化」(包括宗教和習俗)而回歸到刑法的核心。文化偏見的餘毒容或仍然存在，但是它們已非普遍的現象，而只是個例。

且回到我們的例案：德國刑法對依賴的少數所提供的性保護，果真可以戴上「文化偏見」的大帽子嗎？其實(Prima facie)不然。在適當的保護下，文化偏見——諸如父權社會中不承認婦女和兒童是具有平等權利的法律主體的這種態度，毋寧是被克服了。

對未成年女性的保護，並不是對德國人或居住在德國的人的特別照顧、甚或對歐洲人或西方人的特別照顧。它照顧到所有法律主體：本國人和外國人一體適用。問題也不在西方實際狀況中的任何自由權利——儘管其他文化或許仍會懷疑〔這種權利是不是只有西方才有〕。反而，青年人的性自由，表現了某種基本而普遍的東西。兒童與青少年時期的性發展，對成年人的獨立和責任感是非常重要的，因此還是要予以限制。這種保護是符合人類尊嚴的。

既然對於一個人自己的文化要一體保護，那麼就存在一個內在於人權中的衝突。無干擾的性發展的人權，和保存自己文化的人權，是相抵觸的。如果抵觸的情況很嚴重，我們就必須找出一種優先性的規則，來決定哪一種人權應該在衝突中優先被滿足。一種文化，如果它不能提供對這個優先人權的保護、或是保護不夠充分，那麼就可以根據人權而被批判。這樣，塞內加爾的習俗(如果有的話！)就可以用它道德上的正當合法性(legitimacy)來予以檢視。但是，任何特定的檢視，都不應該冒用文化開放性之名或以建立複多文化之名，而使法律體系低於它的道德要求。

這裏要附帶提一個與刑法通常沒有直接相關的課題。根據我們的法律知識，用法律的形式平等，並無法滿足人權上所要求的女性平等。例如，

一種文化，如果它不能提供對優先人權的保護、或是保護不夠充分，那麼就可以根據人權而被批判。這樣，就可以用道德上的正當合法性來檢視某種特定的習俗。但是，任何檢視，都不應該冒用文化開放性或建立多元文化之名，而使法律體系低於它的道德要求。

教育上的平等也要求機會的平等，而這也是——如上所述——社會民主所要求的。另一方面，許多移民的第二代女子都會在智力、音樂和職業的發展機會上受到嚴重妨害。根據德國民法第1666條規定，如果一個兒童的福祉受到傷害，則可以指定監護人、並且可以與家庭隔離——儘管這種做法只有當法庭的其他較溫和手段無效時才能正當地採用。把兒童從家庭中隔離出來，是非常嚴重、而且通常有極其負面影響的，所以我們除非不得已，總要儘量避免。另一方面，如果一個法律文化認為機會平等是民主與人權所必需的，因而宣稱這是公眾的責任，並「不予評論」就「接受」明顯與機會平等相反的做法，那麼，這將會是一個矛盾。在這個問題上，顯然有一個法律政策的任務，是我們的法律體系中的刑法所拒絕的(是因為缺乏自我覺察嗎？)。只有在謹慎地診斷過問題後，才能決定究竟該怎麼辦。但是，方向應該是清楚的。在這些問題上，一個法律體系必須為移民所接受，以便使他們能更向新的法律文化開放。

現在我們可以回答本文標題的問題了。如果刑事犯罪可以用普遍的論據來證成(尤其是用人權的論據——大多數的犯罪都可以如此來證成，尤其是在那些自由派的法律體系下)，那麼，一個跨文化的施行懲罰的權力，也就是一個文化際的刑法，無疑是存在的。理由不在於：外人理應服從一個法律體系。理由也不在於：否認外人有任何特權可以被刑法宣告無罪。最後，理由甚至主要也不在於：社會有自我保護的這種(相當合理的)利益。理由在於這樣一個事實：從刑法的觀點，其實根本不存在極端的外人：也幾乎找不到甚麼樣的法律文化是本質上相異的，以至它們不知道有甚麼可以用人權來予以證成的犯罪。而如果真有這樣的文化，那麼它的成員只要出了國門，我們也一樣可以要求他們承認〔我們對犯罪的認定標準〕，因為相關的犯罪確實是可以由人權來予以證成的。這樣的文化際的刑法，因此強化了文化間法律論述的實際運作。我們所努力獻身的理想，別的文化也有；我們所遭逢的傷害，別人亦感同身受。

蔡慶樺、孫善豪　譯

註釋

⑯ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel (Haag: Martinus Nijhoff, 1962), 15.

⑰ BGHSt. 22, 77

⑱ § 211 II of the German Criminal Code; cf. BGHSt. 2, 63.

⑲ Helmut Ostermeyer, *Die bestrafte Gesellschaft* (Munich, 1975).

⑳ Cesare Lombroso, *Criminal man* (1911; reprint, Montclair, N. J.: Smith, 1972).

㉑ A. F. Berner, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts* (Leipzig, 1876).

㉒ Arthur Kaufmann, "Todesstrafe", in *Staatslexikon*, 7th ed., vol. V (Goerres Gesellschaft, 1989), 484.

赫　費 (Otfried Höffe)　德國杜賓根大學 (Universität Tübingen) 哲學教授

隨筆·觀察

漫談一本偽託的西藏智慧書

● 李弘祺

錢鍾書早年在牛津大學研究中國與英國文學交流史，寫有長篇的〈十八世紀英國文學裏的中國〉，這篇文章最近在夏瑞春教授所編的《十七、八世紀英國文學裏的中國形象》(*The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Century*) 重新登了出來。錢鍾書學識淵博，海內所共知，這篇文章果然包含了許多大家過去沒有注意的材料，令人十分敬佩。我這篇文章是針對他提到的一本題為《治生經濟》(*The Economy of Human Life*) 的書而寫的。一方面這本書的來歷和流傳都十分有趣，談起來很吸引人，值得介紹；另一方面是它反映了十八世紀歐洲對中國或東方的崇仰的風尚，值得我們注意，並用來探討西方近代道德思想的一個可能的源頭。

這本《治生經濟》大約出版於1750或1751年，署名是德茲利 (Robert Dodsley, 1703-1764)。德茲利是一位略有名氣的詩人，但卻以出版名詩人的集子名世。此書的引言說，這本書的作者是古時候西藏一位喇嘛或婆羅門。後來清朝皇帝 (應當算是乾隆) 命令一位翰林把它從西藏文譯成中文，然後再由當時一位住在北京的英國紳士把它譯成英文，並在1749年寄給英國一位爵士 (後來的版本說是切斯特菲爾德 [Earl Chesterfield]，切斯特菲爾德是當時一位很有影響力的貴族兼文人，許多人都希望得到他的認可)。在早年的版本中並沒有提到這位爵士的名字，大約是沒有真的找到願意推薦出版這本書的人。但既然由德茲利出版，這就已經表明這本書有相當的重要性了。

據英國紳士說，翻譯這本書的翰林名叫Cao Tsou，年約五十歲，他在拉薩的西藏經學院住了半年把它譯成中文。我沒有時間去查清代的史料，無法證實是否有這麼一個人。錢鍾書認為整本書是偽造的，而且十八世紀中葉的北京也不會有英國人居住。不過這個騙子對於東方的事務倒下了一些功夫，對於西藏的喇嘛教還是有相當的認識，對於中國聖人是孔夫子，另有道士 (Taossee) 稱為老君 (Loa-Kiun) 的，也都熟能言之。不過，最大的破綻倒是因為他太過份賣弄中國知識。他說這位翰林在譯完這本書之後得皇帝恩賜，升為Colao，相當於宰相。按Colao一詞出於明末耶穌會傳教士作品，用來指稱徐光啟。一般中國學者認為它應該是「閣老」之拉丁音譯，因為徐光啟是內閣大學士，位當宰相。「閣老」一詞在中文並不常見 (恐怕只有徐光啟是被這麼稱呼)，現在這位英國紳士居然說那位翰林升為閣

老，實在是把他的中國學問賣弄得過了一點，當是不可靠了。作偽太露痕迹就是這個意思。錢鍾書斷定這本書是偽作當然是對的。

像這種談道德的書，在十八世紀的英國大概頗有銷路，如果可以證明是遠自外國傳來的，那就更具權威。這是當時的風尚。無怪乎此書出版後洛陽紙貴，不只在英國一再翻印，更被翻譯成法、德、意、西班牙、葡萄牙及威爾斯等語言，可見其受歡迎的程度。錢鍾書說它的英文版再版達五十次左右，事實上恐怕不止於此。美國哥倫比亞大學所藏的這本書，除了有英國版(或至少相當早的版本，由倫敦M. Cooper於1751年出版)之外，另有近三十種在美國出版的版本，多半屬於十九世紀初年。由此可以看出這本書流傳之廣，入人之深。

這本《治生經濟》分成兩部分，第一部分是英國紳士於1749年5月案呈切斯特菲爾德的，第二部分是大約半年後的「1749至1750年1月10日」寄出的，兩書各自獨立。但英國紳士宣稱，由於兩書無論在內容和語句上都十分相似，又不重複，因此認為是出於同源，可以放在一起。

這裏順便談一下第二封信的日期。若不是因為這封信提到1749年5月的第一封信，那麼實在是會讓人感到「1749至1750年1月10日」這個記載日期的方法太奇怪了，不知道究竟是指1749年抑或1750年。我認為偽作者又在賣弄他的東方知識。這個「1月10日」應當是陽曆，屬1750年。但他既然身處中國，那麼陽曆1月初還沒過中國陰曆年，也就應該還是1749年。所以他就賣了一個關子，說是「1749至1750年」，不免令人失笑。

書的第一部分計分六章，茲抄列如次：第一章　論人：作為個人的責任：同情、謙沖、即時行事、向上、細心、剛毅、知足、中和。第二章　論情意：希望與畏懼、喜悅與哀慟、忿怒、憐惜、欲望與愛念。第三章　婦女、親情或自然關係：夫、父、子、手足之情。第五章　人情或天定關係：妻或不相識之人、貧富之分、主僕之間、臣民之際。第六章　社會責任：善、義、施、謝、誠。第七章　宗教①。

第二部分計分五章：第一章　綜論人：人體框架、感官之用、靈魂之起源與作用、人生之短長與意義。第二章　人性之短及其影響：妄、無常、無恆、識見之短、病慟、妄斷、狂。第三章　足以害人傷己之人情：嫉、奢、仇、暴與怨與妒、忍心。第四章　人之勝於其他被造物者：尊貴與榮譽、課藝與知識。第五章　自然之不可避免者：榮華與貧困、痛苦與疾病、死。

從這些細目看，中外所關心的道德課題實在有其近似或共通之處。當然，對於靈魂，中國後來的人談的多是因果報應之說，而比較不關心靈魂的本質。其他輕重緩急的不同，不在話下。

有趣的是第一部分論「親情」與「人情」之不同，說「親情」是自然的，而「人情」是天定的。「天定」一詞用的是providence，即上帝所決定。這個區別很有意思，絕對不是中國人一向的說法——把自然的和天定的拿來分劃成為兩種觀念。十八世紀是自然法觀念盛行的時代，因此把上帝管的領域縮減了，親子、兄弟之情(所謂孝、悌之情)被視為自然之關係，與夫妻之情分開。孝、悌是逃不了的，但人之成為夫婦、主僕都是上帝撮合的，其情誼及關係因此別有規範，與親子、兄弟之情不相統屬。

總的來說，讀這本小書，很快可以看出這位英國紳士完全是利用十八世紀西方崇外的風尚，假造東方的古智慧書來宣揚他的倫理哲學。但是，書中許多說法其實也帶有中國善書甚或是寶卷裏頭的見解。我嘗試用中國善書常用的四或五字句來翻譯其中一些句子(採意譯)，供作參考比較：

婦道之首，持其無才；
人知其蒙，堪當婦職。
謙虛建言，其詞可信；
語辭卑遜，得人諒敬。
無知之人，大放厥詞；
言語不遜，作繭自縛。
夙興夜寐：靜修以養神，勤奮以保身，心形兩俱全。
見善思效，日夜不息。
懷恨持惡，胸中不平，無休無止。
見人長處，學其智慧；
見人失敗，善改己過。
未試之人，不宜輕信；
無端誣賴，則非義也。
戒慎恐懼，焉知天別有算；
朝如青絲，焉知暮白如雪。
堅定之人，如海岸岩石，風吹雨打，不能搖撼。

從上述翻譯例句可以看出，它所標榜的美德基本上還是比較近於西方標準，與中國諺語或善書的世故看法略有不同，但是其不同畢竟很難剖析清楚。這位英國紳士也算是有心了。

十八世紀歐洲的道德哲學已經從基督教神學解放出來，利用自然法的觀念來替倫理學找尋基礎。休謨(David Hume)、洛克(John Locke)等人便提出「道德感」的說法，認為人天生秉賦便能分辨善惡。這種觀念固然是哲學家自己努力找尋而發展出來的，但某程度上恐怕也多少受到傳教士所宣揚的中國思想影響。我這篇文章主要是介紹這本偽託的智慧書，因此不在這裏檢討這個哲學問題。總之，當時的歐洲普遍喜歡閱讀外國的報導，相信東方古老的中國(以及西藏)有優良的道德學說，足以讓西方人學習，因此這本偽造的書竟然可以大行其道，風行歐美，可見一斑。

最後順便講一下「經濟」一詞。它的英文是economy，其現代意義是指一個國家、社會、地區或時代的總體物質生活，但它在早期英文的用法中，是指料理家計生活的活動。「經濟」一詞，中文原義是指「經世濟民」的活動，當然大過料理家計，但其意思卻又與我們現代人的用法略有不同。事實上，到了十七世紀，economy一詞也引伸到上帝管理宇宙的計劃和活動。可見，無論是「經濟」或economy，其原意都是指妥善管理或經營，因此我把這本書直譯為《治生經濟》。

按照錢鍾書先生的論文，我們知道這本《治生經濟》到了1902年還在英國出版，而書商似乎仍然相信它確是由西藏流傳到中國，然後英譯出版的智慧書或勸善書。由此可見，西方人對中國道德哲學的正面評價，到了他們要瓜分中國的二十世紀初年仍然不曾改變。這也算是一奇了。

註釋

① 按我用的是1806年美國紐約出版的版本，把第四章印成第五章，第五章印為第六章，而第六章印為第七章，缺第四章。經與1751年倫敦版對照，發現第三章為「婦女」，第四章為「親情或自然關懷」，故計分七章。「婦女」一章下不分子目。

李弘祺 美國紐約城市大學歷史系教授

個體承擔的詩歌

● 王光明

談論後新詩潮詩歌有許多的立場和角度：可以說「不懂」，說「詩歌激怒了讀者」；也可以說好詩並不比任何一個時代貧乏，只是一些人有眼無珠。觀看問題的立場、角度不同，得出的結論自然不同；這是詩歌文本進入交叉見解的公共語境後的正常現象。但現在不太正常的是，非難後新詩潮幾成一種時髦，無形中變成了一種壓迫自由的力量，它在鞏固某種意識形態，排斥詩歌多元的發展。

這種以「讀者」的代言人身份出現對詩的非難，實際上反映了抗衡式的道德主義批評在90年代的危機：當詩歌的寫作與閱讀變得多樣而豐富，而讀者則在財經掛帥和大眾傳媒的引導下移情別戀的時候，強調詩歌接受的普遍性，反而容易落入主流意識形態的老套，排斥嚴肅的思想和美學探索。因為後新詩潮的基本背景是社會的現代化追求。現代化的特點是都市化和世俗化，它通過科學技術和經濟神話的製造，許諾一種進步、豐滿的生活，而大眾傳播媒介又迅速把這種神話和生活模式普及化與日常化了。它給文化帶來的消極後果，一方面是作家遷就浮淺低俗的世俗文化；相反的一方面則是，詩歌作為一種比較高雅、比較精深、比較講究語言效果的藝術形式，越來越陷入孤立無援的邊緣處境，不被普通大眾所關注。

顯然，在這種文化處境中，詩的評價不能簡單以大眾的趣味為標準，而只能堅持詩歌本身的標準。從詩的立場看，後新詩潮鞏固了「朦朧詩」所開創的實驗風氣，並使詩歌寫作的探索更加多樣化。後朦朧詩以來，主流詩歌仍然存在，主旋律仍然在提倡，但另外一種更講究追求詩歌本身、更重視語言效果的作品已經大量出現，朦朧詩從國家化的詩歌中浮現出了一代人的聲音，而後新詩潮又從一代人的聲音中凸現了個人的聲音。後新詩潮以後，思潮性的現象消失了，不是真正熱愛詩歌的人，很難對詩歌有一個整體的印象。但潮流性的現象消逝之後，真正的詩歌探索恰恰在這個時候得到了相當程度的展開：有于堅、伊沙那樣涮洗性的詩，以調侃、遊戲甚至堆砌的方法，把生活的平面化、生命的分裂感以及心靈的破碎呈現出來。這些詩不追求深度的語言效果，

但仍然企圖對應破碎的現代生存境遇。譬如于堅的長詩《0 檔案》就以戲仿和反諷的形式，深入呈現了歷史話語和公共書寫中的個人狀況。標題《0 檔案》，在檔案中人是甚麼？人是「0」，是空白、不存在。人在歷史歸類和社會書寫中被濾去了一切屬於具體生命形態的東西，不過是一種封閉的循環，一個生命的「荒原」。《0 檔案》讓人想到福柯 (Michel Foucault) 的《癲狂與文明》(*Madness and Civilization*)，福柯通過古典時期癲狂史的描述，展示了西方資本主義文明體制禁錮、壓制和拒斥癲狂與非理性來確立理性時代的觀念與秩序的過程。而《0 檔案》則揭示了語言的書寫暴力，不是人書寫語言，而是語言在書寫人，它是種種體制對人的編排、規約、壓制、扭曲。正如奚密所言的：「在檔案所代表的世界裏，不經過監視、審核、控制的個人生命與經驗是病態的、危險的、具顛覆性的，它必須被否定，被『刪去』。」①

當然，更值得注意的是80年代中期以來就疏離潮流、在邊緣寫作的詩人，像西川、歐陽江河、王家新、翟永明、陳東東、蕭開愚、孫文波等，他們並不像小說散文家那樣，對自己所處的歷史、時代、社會和文化作直接反應，而是試圖從靈魂的視野去闡述和想像當代的生存處境，以嚴肅的思想和語言探索回應浮淺低俗的時代潮流。譬如西川這樣一個思潮無法整合的詩人，當「第三代」詩人們開始清算今天派詩歌語言中沉重的歷史感，把詩寫得滿不在乎、隨隨便便、恣意雜陳的時候，他倡導的是「新古典主義」寫作，「一方面是希望對於當時業已泛濫成災的平民詩歌進行校正，另一方面也是希望表明自己對於服務於意識形態的正統文學和以反抗的姿態依附於意識形態的朦朧詩的態度」。同時，「在感情表達方面有所節制，在修辭方面達到一種透明、純粹的高貴的質地，在面對生活時採取一種既投入又遠離的獨立姿態」②。這種既投入又遠離的獨立姿態，其實就是疏離主流文學的邊緣姿態，具體在西川的早期寫作中是以「向後看」(與海子眺望源頭的方式相似) 或以非現場的方式拒斥當代生活和藝術的時尚，以內省的崇高和語言的詩意為自足。因此，在《母親時代的洪水》中，詩人復活了一個為時間所淹沒的苦難事件；而在《激情》中，詩的說話者則隱身於「中世紀」的幽暗背景，假託「偽書作者」、「偽先知」、「游俠騎士」、「僧侶」、「占星術士」、「煉金術士」省思個人、真理、善行、希望和命運。詩人感悟到，在一切大於個人的事物對人的剝奪中，「唯有懷疑能使時代進步／而那閃光的名字純屬虛構／唯有這隻言片語的智慧之光，經驗之光／猶如珍貴的火焰」，而詩人或許就是緊抱這珍貴火焰的煉金術士，讓千奇百怪的物質回歸元素，讓拒絕宿命的心回歸精神。因此，在這組詩的最後，詩人以「煉金術士」為自己定位，並以「靜止」去回應流動的時光與變動的世界：「遍地礦石皆備於我，我的勞動／挽救上帝習以為常的人心的墮落／黃金不是瘋狂也不是讚美／黃金是靜止，是同歸於盡。」

在這裏，黃金毋寧是詩的象喻，而「讓時間崩潰，沒有腐朽」的「靜止」則是完美和永恆的象徵。在某種意義上，這群邊緣詩人在80年代中後期是以追求詩歌黃金般的純粹去回應「朦朧詩」的抗衡激情和「新生代」的非詩化傾向的。相對於「朦朧詩」代的抗衡激情，他們更注重個人體驗的想像與內

省；相對於「他們」和「非非」對破碎個人心靈碎片的恣意雜陳，他們更重視詩歌語言想像對經驗的發展與重構。這本質上是詩歌本體論的追求，向語言的活力和想像力敞開的詩歌，或者像臧棣一篇文章中所說的「作為一種寫作的詩歌」③；更看重詩歌的感受力和語言本身的繁殖力，迷戀寫作過程的解放和歡悅感。它在一些詩人那裏固然也出現了對語言的過度消費和自我狂歡，產生了「寫作遠遠大於詩歌」的弊端。但在西川的詩歌中，由於堅持詩歌必不可少的精神質素，堅持以詩歌本體約束主體的「新古典主義」精神，因而即使處理的是中世紀的題材，也具有中世紀的當代性或當代的中世紀的特色。尤其重要的是，這群在邊緣求索的詩人不僅體現了向「青春期」情感發散性寫作的告別，同時也能以強烈的自省精神讓詩歌保持接納現實的活力。還以西川為例，當社會和歷史強行進入視野，他越來越感到「我以前的寫作可能有不道德的成分，……我的象徵主義的、古典主義的文化立場面臨着修正」④。「詩歌語言的大門必須打開，而這打開了語言大門的詩歌是人道的詩歌，容留的詩歌、不潔的詩歌，是偏離詩歌的詩歌。應該有一種內在的活力促使語言向着未知生長，呈現在讀者和我自己面前的詩歌語言，應該像玉一樣堅硬、倔強、像宣紙一樣柔軟，無光」⑤。

在我看來，這種打開語言大門的「容留的詩歌」，實際上包含着對80年代後期「純詩」傾向中形式物化的反省。而作為這種反省的踐行性寫作實踐，是以詩歌的敍事性接納經驗、矛盾和悖論，呈現生存的戲劇性，發現思維與世界的錯位。西川90年代的詩，特別是《致敬》、《厄運》、《芳名》、《近景和遠景》等長詩，充滿着「異質事物互破或互相進入」所產生的戲劇性張力，詩歌語言表面的優雅、流暢和完整暗含着內在質地的悖論與破碎。

這樣的詩歌反映了80年代中期以來，特別是90年代以來詩歌寫作心態和回應現實方式的調整。換句話說，後新詩潮的作品是不能以朦朧詩的標準來衡量的，更不能以當代政治抒情詩的標準來閱讀。因為朦朧詩主要是一種抗衡性的詩歌，而當代政治抒情詩是國家意識形態的詩歌，儘管性質和價值不同，但詩的寫作與閱讀都呈現出相當廣泛的公共性。而80年代中期以來，時代語境變了，詩人對語言與現實關係的理解也與過去不大一樣了，詩正在更深地進入靈魂與本體的探索，同時這種探索也更具體地落實在個體的承擔者身上。詩歌品格和才華的考驗是具體的，詩的閱讀也是具體的。面對這樣的詩歌，最好是具體的探討和對話，而不是籠統的批評。

註釋

① 奚密：〈詩與戲劇的互動〉，《詩探索》，1998年第3期。

② ⑤ 西川：〈答鮑夏蘭、魯索四問〉，《讓蒙面人說話》（上海：東方出版中心，1997）。

③ 臧棣：〈後朦朧詩：成為一種寫作的詩歌〉，《文藝爭鳴》，1996年第1期。

④ 西川：〈自序〉，《大意如此》（長沙：湖南文藝出版社，1997）。

王光明 北京首都師範大學中文系教授，著有《講述問題的意義》、《艱難的指向》、《靈魂的探險》等。

終極關切與儒家宗教性：與劉述先商榷

● 陳建洪

一

新教神學家田立克 (Paul Tillich) 從生存主義分析方法入手，將宗教定義為終極關切 (ultimate concern) ①，許多學者都借用這個概念來分析中國思想，譬如，吳汝鈞曾用它來分析道家思想②，傅偉勳用它來討論佛家思想③，劉述先則以之來探討儒家宗教性問題。其中又以劉述先最為突出，他於70年代便有文章涉及田立克④，此後又有專文檢討田立克的宗教思想⑤。

本文主要討論劉述先如何通過檢討田立克的宗教定義而引出儒家宗教性問題；同時，由此檢討劉述先所論內在和超越問題及儒家宗教性問題。

二

當代新儒家的一個重要觀點認為，儒家既不只是一種世俗倫理，也不是一種組織宗教，但它確實具有宗教性，或者如劉述先所說的那樣，具有宗教意涵；而且，儒家的宗教性特點不同於基督教或其他一神教，故而不能從基督教的角度討論儒家宗教性問題。劉述先認為，根據西方的一般宗教定義，佛教可能被看作是一種「審美宗教」，而「儒家則通常被看作是一種世俗的道德哲學，根本沒有任何宗教意涵」⑥。

劉述先引述《韋氏大字典》(*Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*) 關於宗教的解說，認為這個解說雖然「已經算是有相當的包容性了。然而它仍不免反映了西方的偏見」⑦。因此，他認為應當修正和擴展宗教的傳統定義，而田立克的宗教定義正是對傳統宗教定義的一種更新，故可以之討論儒家的宗教性或宗教意涵問題：「田立克以終極關切論宗教信仰可能指出了一個新的而且有希望的方向。儒家傳統當然有其獨特的方式以表達其終極關切，以表達宗教關切。」⑧基督教有其終極關切，佛教有其終極關切，「徹

當代新儒家的一個重要觀點是，儒家既不只是一種世俗倫理，也不是一種組織宗教，但它確實具有宗教性。劉述先認為田立克的宗教定義正是對傳統宗教定義的一個更新，故可以之討論儒家的宗教性或宗教意涵問題。

底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵」⑨。

不過，劉述先認為田立克的宗教定義也有問題，因為田立克的宗教定義過於寬泛⑩：

> 田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰。這樣的界定未免過於寬泛，不免引起了四面八方的攻擊。

不過，劉述先對這一點還作了一些澄清，因為在田立克看來，以上所說的這些信仰畢竟都只是「準宗教的」⑪ (quasi-religious) 信仰而非真正的終極關切。

劉述先認為田立克的宗教定義有兩方面的問題，一是過於寬泛，使共產主義、國家主義、拜金主義等等俗世信仰都進入了宗教的範圍；二是認為只有基督教才能提供真正的終極關切。劉述先則將終極改為超越，認為分別宗教與準宗教的「最重要的一個判準就是對於『超越』的信仰與祈嚮。」

如劉述先所述，根據田立克的說法，只要是無條件的信仰，都是一種終極關切。但是，這只是終極關切的主觀面，它還有客觀面。田立克所說的終極關切有兩層意思⑫：

> 「終極關切」以此統一了信仰活動的主觀方面和客觀方面——fides qua creditur (信仰行為) 和fides quae creditur (信仰內容)。第一個古典術語乃是意指個體位格的中心行為，即終極關切。第二個古典術語則是意指這種行為所指向的東西，即終極本身，此終極在象徵神聖者的象徵中得以表達。

一種終極關切是否為一種真正的終極關切，關鍵就在於這種終極關切所關切的終極是否為真終極，田立克對真宗教與準宗教的區分正是以此為基礎。在田立克看來，只有上帝才是真正的終極，以其他任何東西作為終極內容的終極關切皆屬偶像崇拜。從主觀方面來看，以國家或金錢為內容的終極關切和以真終極為內容的終極關切一樣都具有無條件的特徵。它們之間的不同在於其內容的不同，前者是偶像崇拜，後者是真正的終極關切，原因在於前者把有限者提昇至無限者的位置，或者說將初級關切提昇至終極關切的地位⑬。這方面也是劉述先認為田立克的宗教定義需要修正的一個重要原因，因為他最不能同意田立克的地方就在於「田立克認為基督教才能提供真正的終極關懷或宗教信仰」⑭。

綜上所述，劉述先認為田立克的宗教定義有兩方面的問題：一是過於寬泛，使共產主義、國家主義、拜金主義等等俗世信仰都進入了宗教的範圍；二是田立克認為只有基督教才能提供真正的終極關切。所以，劉述先一方面要將各種俗世信仰排除出終極關切也即宗教的範圍，另一方面又要說明其他宗教思想 (包括儒家思想) 和基督教一樣都能提供真正的終極關切。在田立克那裏，一切無條件的信仰都是終極關切，但只有上帝才是真終極。劉述先則將終極改為超越，認為分別宗教與準宗教的「最重要的一個判準就是對於『超越』(Transcendence) 的信仰與祈嚮」⑮。所謂超越的信仰和祈嚮，就是超越現世的祈嚮和信仰。通過如此改造，劉述先將各種俗世信仰排除出宗教的範圍，因為它們沒有超越現世的祈嚮和信仰；同時又將田立克作為真終極的上帝替換為中性的「超越」，從而能夠以之討論儒家宗教性，並且將儒家與共產主義等所謂俗世信仰劃清界線。這個「超越」在基督教、猶太教、伊斯蘭教、佛教和儒家都各有具體所指。這樣，自然就可以討論

儒家的宗教性或曰宗教意涵了⑯：

> 儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺少對於「超越」的信仰與祈嚮，「天人合一」的理念始終是儒家思想中極其重要的一環。儒家傳統(如當代新儒家所說的)具有深刻的宗教意涵。

三

劉述先將宗教定義為對超越的祈嚮，同時認為宗教必牽涉「超越」與「內在」兩個層面⑰：

> 「超越」是界定「宗教」的一個重要成分。但是只有這一方面還是不足夠的，舉凡宗教必有其「內在」(immanence)的方面，其重要性幾不下於宗教的超越祈嚮的方面。

那麼，何為宗教的內在面呢？超越與內在如何構成宗教定義呢？作者的描述是⑱：

> 宗教雖是有關「超越」的祈嚮，但它的傳播卻不能不始於「內在」的當下。儘管它以終極關懷為主導，它的影響力卻遍及生命的每一個領域之內。

無論如何，這句話多多少少給人以這樣的感覺，即宗教在本質上是對超越的祈嚮與信仰，但它的傳播始於內在的當下。如此看來，在宗教之中，超越性似乎比內在性更為本質一些。

另外，劉述先講宗教的「超越」與「內在」這兩個方面時，通常分別指「神」與「人」兩方面。超越就是指超越現世的神，內在即是指人或者人與世界。「任何宗教信仰不能不涉及『神』、『人』、『世界』這三個重要的成分，其中神屬於超越層，人與世界屬於內在層。」⑲有時候他乾脆在「超越」和「內在」後各加一括號，括號裏面分別為「神」和「人」。在這一點上，湯一介也有類似論述。湯先生在論儒家哲學的超越性和內在性時指出⑳：

> 所謂「內在性」應是指「人的本性」，即人之所以為人者的內在精神，如「仁」，如「神明」等等；所謂「超越性」應是指宇宙存在的根據或宇宙的本體，即「存在之所以存在者」，如「天道」、「天理」、「太極」等等。

兩個人雖在具體說辭方面稍有不同，但基本旨趣大致相同，即都以超越意指神或天道，而用內在來意指人或人性。總之，他們講超越或超越性的時候，即是講神或天道的超越性；而在講內在或內在性的時候，即是講人或人性的內在性㉑。

然而，他們對超越(性)和內在(性)的使用基本上屬於自定義，與基督教語境中原來對這兩個詞的使用大不相同。在基督教語境中，大寫的超越(Transcendence)雖然也用來指上帝，但是當超越(transcendence)與內在(immanence)相對應使用時，超越與內在兩個詞都用來意指「上帝與被造世界的關係」㉒。也就是說，它們意指上帝與世界和人之間關係的親疏，而不是分別指神人兩界。所謂超越，「意指上帝之別於並獨立於自然和人性」㉓，是強調上帝與人之間的異質性，上帝與人的截然不同㉔；所謂內在，「意指上帝在自然、人性和歷史中的臨在和活動」㉕，是強調上帝與世界之關係的親密性，上帝內在於世界之中㉖。總之，兩者的主詞都是上帝，無論超越或內在，都是指上帝相對於世界的超

劉述先講宗教的「超越」與「內在」這兩個方面時，通常分別指「神」與「人」兩方面。然而，他對超越和內在的使用基本上屬於自定義，與基督教語境中原來對這兩個詞的使用大不相同。在基督教語境中，它們意指上帝與世界和人之間關係的親疏，而不是分別指神人兩界。

越關係或內在關係，而不是分指上帝的超越和人的內在㉗。這兩個詞原本意指神人關係，湯、劉兩先生則用來分指神人兩面。也許不能說他們誤用了超越和內在兩詞，因為作為新儒家或者儒家學者大可以有自己的定義，只是由於這兩個詞本來有其使用傳統，而且所指相對確定，如果在使用上有別於其原有的使用意義，應當予以說明，以免混淆。

劉述先所講的宗教或終極關切與田立克（圖）所講的終極關切有所不同，田講終極關切是指人的具體生存狀態，而劉講終極關切是在講一種思想形態的終極概念。劉在改造田立克宗教定義的同時，已經悄悄地抽掉了田立克討論「終極關切」的生存論基礎，而這一基礎恰恰是田立克討論終極關切的根本所在。

四

通過一番改造之後，劉述先所講的宗教或終極關切與田立克所講的終極關切自然有所不同。前文已提及兩方面改造，另外還有一個根本的不同點，就是作者在改造田立克宗教定義的同時，已經悄悄地抽掉了田立克討論「終極關切」的生存論基礎，而這一基礎恰恰是田立克討論終極關切的根本所在。

劉述先認為，「田立克的說法也不是沒有問題，因為他認為每個人都有終極關懷，也就是說，無論承認與否，每個人都有宗教信仰，於是有些人可以信金錢、國家、共產，乃至無神論，只要其信仰是無條件的，就是一種宗教信仰」㉘。這個概括可謂簡明扼要，關鍵就在於「每個人都有終極關切」。這句話準確地說明了，田立克講終極關切的時候是從生存論角度來講的。所謂從生存論角度來講，就是說終極關切是人的一種生存論狀態，也即，終極關切總是人的終極關切。所以，宗教既不是我們通常所謂作為外在社會形態的宗教現象，也不是關於神聖者或者超越者的思想體系，而首先是指人的生存狀態，在這樣一種狀態中，人被某種終極的東西關切到。這種關切是迫切的，其緊要性壓倒其他關切。因此，田立克明確地表示自己對宗教的定義「是終極地被關切狀態」㉙。

田立克的信仰定義與其宗教定義完全一樣：「信仰是終極地被關切狀態：信仰的動能即是人之終極關切的動能。」㉚這句話清楚地表明終極關切即是人的終極關切。田立克強調了終極關切的兩個重要特徵，一是無條件性，二是具體性㉛。一方面，終極關切（宗教、信仰）是無條件的和終極的關切；另一方面，這個關切又是「位格自我的完全的中心行為」㉜，它總是具體的、在歷史之中的，因為終極關切總是具體的歷史中的人的終極關切。

所以，田立克講終極關切，前面的主詞總是生活在歷史中的具體的人；而劉述先講終極關切，它前面的主詞就不再是人了。比如，當他對田立克的宗教定義加以肯定之後，接着

便說：「儒家傳統當然有表達其終極的獨特方式，因此有宗教關切。」[33]又如：「不只是佛教有其終極關懷，表面上看來徹底現世性的儒家一樣有其終極關懷，而有其宗教意涵。」[34]這樣的句子在劉的著作中屢見不鮮。從這些描述中，我們不難看到一個細微而關鍵的不同之處。當劉述先講終極關切的時候，總是在講儒家或佛教或基督教傳統的終極關切，也就是說，他主要在講一種思想形態的終極概念，而不是講人的具體生存狀態。在這裏，「終極關切」的主詞已經被換掉了，這個主詞由田立克那裏的人，變成了劉述先這裏的某一種思想形態。

因此，田立克講終極關切是指人的具體生存狀態，而劉述先講終極關切是在講一種思想形態的終極概念。兩者在立論基礎上完全不同，田立克竭力要避免離開人的具體生存來談宗教信仰。這條途徑在他看來是危險的，因為有可能將信仰內容對象化，從而使神人之間的我—你關係降格成為我—它關係；他之所以強調自下而上的神學方法[35]，強調神學在本質上是生存的[36]，就是在強調神學和信仰與人的具體歷史生存息息相關，不可須臾相離。所以，他討論宗教信仰（終極關切）的起點不在於首先劃分出宗教的各種現實形態，而後再得出結論說作為各種現實形態各有自己的終極關切。這是田立克所講的終極關切與劉述先所講的終極關切完全不同的地方。田立克所講的宗教就是終極關切，是人的具體生存狀態；而在劉述先那裏，儘管他對田立克的宗教定義有所肯定，其立論起點則在於先劃出各種宗教（思想）形態，而後的結論是各種宗教各有自己的終極關切。

總之，在田立克那裏，宗教即是終極關切，終極關切即是宗教，信仰與終極關切的關係也是如此；而在劉述先這裏，宗教與終極關切常常指兩個不同的東西，終極關切只不過是各種具體宗教（思想）形態的一個終極概念或情感，宗教與終極關切的關係是一種包容關係，而非同一關係。這裏得出的結論是：由於立論基礎的徹底不同，劉述先所講的終極關切和田立克所講的終極關切在所指上也全然不同。因此，劉述先只是運用了終極關切這個詞，實質上與田立克所講的終極關切幾乎全不相干。

五

劉述先試圖重新界定一個沒有西方偏見的宗教定義，使之適於討論東方宗教，無論佛教還是儒家。既然如此，根據他對宗教定義的重新界定，其實很自然地可以得出儒家是宗教的結論，但是他偏偏只強調儒家具有宗教意涵。

劉述先在討論儒家的宗教意涵之前，首先檢討了宗教概念本身。他在檢討宗教概念時，有兩個基本判斷：一是儒家沒有像佛教和基督教那樣的組織性，「故不能稱之為一『組織宗教』」[37]；二是認為西方的一般宗教定義充滿偏見，故不適於用來討論東方宗教，包括佛教、儒家等等[38]。所以，劉述先將宗教定義作對超越的祈嚮和信仰，並以為「儒家雖然是徹底現世性的，卻從不缺少對於『超越』的信仰與祈嚮」[39]。根據這個思路，顯然可以做這樣的推理：⑴大前提：宗教是對超越的信仰和祈嚮；⑵小前提：儒家中有對超越的信仰和祈嚮；⑶結論：儒家是宗教。這本是劉述先努力重新界定宗教定義所要達到的一個合乎邏輯的結論。但是，他的結論似乎更傾向於：儒家有其宗教意涵（religious import）。

劉述先不滿西方的一般宗教定義，並試圖重新界定一個沒有西方偏見的宗教定義，使之適於討論東方宗

教，無論佛教還是儒家。既然如此，根據他對宗教定義的重新界定，其實很自然地可以得出儒家是宗教的結論，但是他偏偏只強調儒家具有宗教意涵。如果根據那兩個前提只能得出「儒家有宗教意涵」的結論，那麼，將小前提中的「儒家」換成基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教等等，同樣也只能得出「基督教（猶太教、佛教、伊斯蘭教）有宗教意涵」這樣的結論。反過來，如果我們從大前提和「基督教（猶太教、佛教、伊斯蘭教）中有對超越的祈嚮和信仰」這個小前提能夠得出「基督教（猶太教、佛教、伊斯蘭教）是宗教」這樣一個結論，那麼，當小前提中的主詞變成「儒家」的時候，應該同樣也可以得出「儒家是宗教」的結論。

所以，合乎邏輯的結論只可能是兩種情況：要麼基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教等和儒家一樣都只具有宗教意涵；要麼儒家和基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教一樣都是宗教。不會出現這樣的不平衡情況：基督教、猶太教、佛教、伊斯蘭教是宗教，而儒家只是具有宗教意涵而已。可是劉述先似乎就傾向於這樣一個不平衡的而且不甚合乎邏輯的結論。完全同樣的前提，為甚麼卻得出不同的結論呢？劉述先並沒有對此作出任何說明。也許是他認為應當將儒家與其他組織性宗教區分開來的緣故，如果是這個原因的話，那麼就會導致一個自相矛盾的尷尬後果。講儒家的時候只講它有宗教意涵，講其他宗教形態時則直接稱之為宗教而不是講它們有宗教意涵，這樣豈不是等於認為只有組織性宗教才是宗教，組織性很弱的儒家則只是具有宗教意涵而已？若果如此，劉重新界定宗教定義的一切努力便屬徒勞，不僅儒家依然被排除在宗教之外，而且依然難逃以組織宗教來指稱宗教的命運。結果，似乎像走迷宮，轉來轉去還是回到了原來的地方。如此看來，劉述先在討論宗教定義之時，尤其是涉及到儒家之時，還需要有進一步的澄清。

六

總而言之，劉述先講儒家的時候，總是在講儒家「從不缺少對於『超越』的信仰和祈嚮」[40]，有其「深刻的宗教情懷」[41]，有其「宗教意涵」[42]，似從來不講「儒家是宗教」這樣的話。那麼儒家到底是不是一種宗教？對此問題，劉述先的態度相當曖昧不清。而從其論述思路來看，「儒家是宗教」這個斷語似乎又是一個合乎邏輯的結論。

我們不妨再換個角度推演一下他的論述思路：(1) 區分宗教與準宗教的標誌是對於超越的信仰和祈嚮[43]；(2) 儒家從不缺少對超越的信仰和祈嚮；從這兩點應該自然而然可以得出結論：儒家是宗教。因為根據這個論述邏輯，儒家要麼是宗教，要麼是準宗教。既然儒家與俗世主義和無神論等準宗教不同，有其對於超越的信仰和祈嚮，那麼儒家自然就是宗教了。可是劉述先對這樣一個順理成章的結論似乎表現得相當審慎，並不願意說儒家是宗教，只是說儒家有其宗教意涵，有其宗教情懷。這種曖昧態度不免令人生疑，儒家到底是宗教呢，還是只有宗教意涵而已？如果它只是有宗教意涵，那麼宗教意涵與宗教又有何關係和區別？如果宗教意涵並不是完全意義上的宗教，那麼劉述先到底把甚麼看作是宗教呢？甚麼是完全意義上的宗教呢？

劉述先講儒家的時候，總是在講儒家「從不缺少對於『超越』的信仰和祈嚮」，有其「深刻的宗教情懷」，有其「宗教意涵」，似從來不講「儒家是宗教」這樣的話。那麼儒家到底是不是一種宗教？對此問題劉述先的態度相當曖昧不清。

註釋

① 文中所引文字多將田立克之ultimate concern譯作「終極關懷」，但筆者更傾向於譯成「終極關切」，故除引文本身用作「終極關懷」之外，本文一律以「終極關切」來譯ultimate concern。

② 吳汝鈞：〈莊子的終極關懷〉，《哲學雜誌》，第17期（1996），頁172-97。

③ 傅偉勳：〈從終極關懷到終極承諾〉，載《生命的學問》（台北：生智文化，1998），頁23-47；參氏著：《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書公司，1986），頁189。

④⑥㉝ Liu Shu-hsien, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance", *Philosophy East and West* 21, no. 2 (1971): 157-75; 157; 157.

⑤ Liu Shu-hsien, "A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective", in *Religious Issues and Interreligious Dialogues: An Analysis and Sourcebook of Development Since 1945*, ed. Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler (Westport: Greenwood Press, 1989), 511-32.

⑦⑨⑩⑭⑮⑯⑰⑱⑲㉘㉞㊲㊴㊵ 劉述先：〈論宗教的超越和內在〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1998年12月號，頁99；100；100；100；100；101；101；102；106；100；100；101；101；101。

⑧ 同註④，頁157；另參劉述先：〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風——漢語神學學刊》，第二期（1995年春），頁139。

⑪ 劉述先用「偽似宗教的」來譯quasi-religious，但「準宗教的」似乎更準確，因為quasi-religious畢竟不同於pseudo-religious。

⑫㉚㉜ Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Row, 1957), 10; 1; 8.

⑬ Paul Tillich, *Systematic Theology*, three volumes in one (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol.1, 12-13; 同上註，頁115.

⑳ 湯一介：〈論儒家哲學中的內在性與超越性〉，載《儒釋道與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991），頁2。

㉑ 如劉述先常常提到「超越（神）與內在（人）兩層」（見註⑦，頁99）；湯一介則講「天道的超越性」與「人性的內在性」（同上註，頁6-7）。

㉒㉓㉕ Millard J. Erickson, "God's Nearness and Distance: Immanence and Transcendence", in *Christian Theology* (Grand Rapid: Baker Book House, 1998), 301; 312; 302.

㉔㉖ John Macquarrie, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach* (New York: Crossroad, 1985), 34; 34.

㉗ 另外一個值得注意的進路是，自十九世紀以後，「超越」一詞在某些作者那裏也被單獨（即不是與「內在」相對應使用）用來討論人的「超越性」問題。麥奎利較為詳細地探討了人之超越性及其與神之超越性的關係問題。參註㉔Macquarrie，頁25-37。

㉙ Paul Tillich, "Philosophical Background of My Theology", *Main Works*, vol.1 (Berlin and New York: De Gruyter-Evangelisches Verlagswerke, 1989), 419.

㉛㊱ 同註⑬， vol.1, 211; vol. 2, 26。

㉟ 參註⑬，vol.1, 59-66； Paul Tillich, "The Problem of Theological Method", in *Four Existential Theologians*, ed. Will Herberg (Westport: Greenwood Press, 1975), 238-55.

㊳ 同註④，頁157；註⑦，頁99-101。

㊶ 同註⑧劉述先，頁140。

㊷ 同註④、註⑧。

㊸ 同註⑧劉述先，頁140；同註⑦，頁100。

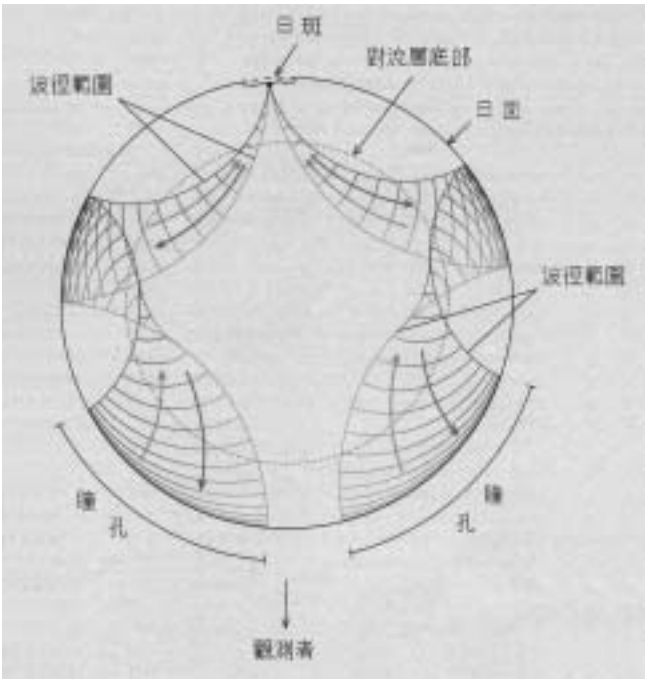
陳建洪 香港浸會大學宗教及哲學系博士研究生

科 技 訊 息

為日球背面造影

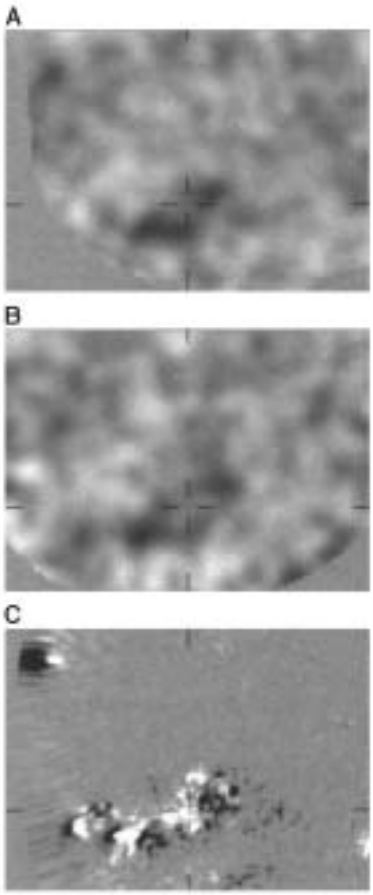
月球背面永遠背向地球，日球則不然，因為它的公轉周期是一年，而自轉周期只有27日。所以日球背面出現的日斑(那是日球的對流層將其內部溫度較低的磁性擾流區帶到表面所生的現象)過了大約三四星期就會突然在正面出現。由於日斑往往發展成擾亂通訊、危害太空船上靈敏儀器的「風暴」，所以倘若它們在背面形成之初就能預先探測其存在，那就和地震和颶風預報一樣，是有很大價值的。

現在美國哥羅拉多州一個研究中心居然發展出日震全息造影(helioseismic holography)的方法，初次作出這樣的預報了①。他們主要是利用SOHO這一日球觀測太空船上所錄得的太陽表面震波(那是從分析這些震波對不同部分陽光所產生的都卜勒效應，即所謂「全日面都卜勒圖像」，而推斷得來的)，以及日斑對日球對上述震動駐波的共振頻率所產生的細微影響，然後通過計算來確定日斑位置。日斑一般會造成日面下陷大約一百公里，那也就是減低日球的體積，從而影響日球震動的共振頻率(圖1)。這和大風琴的琴管壁上若有凹入或凸出部分會引導其主頻率位移的原理是一樣的。



Reprinted with permission from *Science* **287**, 1800. Copyright 2000 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of C. Lindsey and D.C. Braun.

圖1　日球背面一個斑點所產生的表面下陷所產生的震波，大約每286秒即沿圖中所示波徑範圍迴盪一次；通過觀測日球正面「瞳孔」內的波動，即可以計算推斷背面斑點位置。



Reprinted with permission from *Science* **287**, 1800. Copyright 2000 American Association for the Advancement of Science. Courtesy of C. Lindsey and D.C. Braun.

圖2　A、B分別為1998年3月28日及一日之後由日震全息造影法所顯示的日球背面斑點形象；C為十日後(同年4月8日)斑點轉到日球正面時的磁場造像。

上述計算結果是很容易證實的：日斑不但由於日自轉而會每日出現位移，而且幾星期之後就會轉到日球的正面，可以直接觀測了(圖2)。

不久之前我們曾報導過從地震記錄推斷地球內部深層結構的所謂「震波分層造影法」②，其原理事實上與上述日震全息造影是相同的(後者亦曾被利用為日球內部狀況造影)，而兩者所倚賴的，都是先進電腦計算技術：它們的發展，可以說是與電腦同步的。

① C. Lindsey & D. C. Braun, *Science* 287, 1799 (10 March 2000).

② 本刊54，95(1999年8月)。

模仿、抽象與仿真

● 司徒立

它本身，比世紀還要古老，
比黑夜與東方諸神還要神妙，
大自然，現在
在刀劍的撞擊聲中醒來。

荷爾德林：《正當節日的時候》

「藝術永遠是人對自然的第一聲回答。」① 這是杜夫海納 (Mikel Dufrenne) 著名的樂觀之言。在剛剛隱褪的、對時間如此敏感並以此為自己命名的「現代藝術」和後現代藝術之中，藝術作為人與自然關係的表徵 (representation，或稱為「再現」) 形式，一直是個問題，並已構成真正的危機，留存至今。對這個問題與危機的思考，迫使我們作一番回索，如舊地重遊，希望在對熟悉事物的再認識中，獲得可能的啟示。

一　藝術模仿自然

我們從「藝術模仿自然」這個最古老的經典開始，在「天地神人」還未分開的古老希臘的土地上，人還是自然的一種存在。這一時期，藝術猶如其他工藝，是「一種製作的知識和技能」(亞里士多德語)。公元前五世紀時，哲人蘇格拉底在思考藝術品與其他工藝製品的區別時，認為「模仿是繪畫和雕塑這類藝術的基本功能」②。

柏拉圖繼承他老師蘇格拉底的模仿說，但卻指出藝術的模仿自然，其實是「模仿之模仿」，「與真理隔了三層」，而自然所模仿的理念仍高高在上。柏拉圖的模仿說結束了古希臘人「萬物同質」的信念，在自然世界之外設立一個抽象的理念世界。這種二元論，一開始就令「存在與存在者之間斷層」③——存在不存在於事物之中，而是更遠地存在於理念之中。由此，一般會說柏拉圖否定藝術。我以為鮑桑葵 (Bernard Bosanquet) 說得好，柏拉圖消極地顯示了「藝術的目的和本質，究竟是不是從造物主創造的事物的更深刻的意蘊中去揭示美」④。其實，古希臘人說到「自然」這個詞時，包含兩種內涵：其一是指可見的萬物總和的自然；其二是不可見的化生萬物的力量。

亞里士多德從普遍與特殊的辯證之中，揭示出自然事物的現象和本質的統一關係，肯定藝術模仿自然的真實性再現。從此，現象與本質、形式與內容的傳統表徵方式才具有其合理性。他例舉了三種模仿方式：(一) 照自然事物本來的樣子去模仿；(二) 照自然事物為人們所說的樣子去模仿；(三) 照自然事物應當有的樣子去模仿，即「本然」、「可然」與「應然」三種方式。亞里士多德更傾向於模仿自然事物的「應然」。有意思的是，他說音樂是最富於模仿性的藝術。我們習慣稱柏拉圖的模仿說為狹義的模仿論，亞里士多德的為廣義模仿論。從此，無論是「可感知的」或「超感知的」、「可見的」或「不可見的」，也無論它們之間的體現關係如何，都統統歸到「模仿」的名義之下。這一影響至深至廣，直至二十世紀初綜合立體派之後才完全消失，但仍然陰魂不散，時不時還顯現幾點藝術真理的閃光。

在漫長的中世紀，模仿論曾受到壓制。一些基督教的思想家相信上帝禁止對這個世界的任何模仿，他們嘲笑模仿是真理的「沐猴而冠」⑤。不過也有像奧古斯丁 (Saint Augustine) 這樣的思想家，看到藝術模仿自然的精神因素，並把它與基督教神學結合。模仿變異為象徵，這一點在但丁 (Alighieri Dante) 對《神曲》(*Divina Commedia*) 的解釋中相當明確。他認為這部作品有多重意義。從字面所指的事物到背後隱藏的奧意，至少有四層轉換。不過，中世紀這種隱喻的、象徵的表達方式，仍然有一個中心意義。他說：「……從寓言來看全詩 (《神曲》)，主題就是人憑自由意志去行善行惡，理應受到公道的獎懲。」⑥而剛剛消退的後現代藝術和新表現主義的隱喻，其中心意義崩潰，符號可以自由轉換。

文藝復興時期，隨着古典學問的再生，古希臘羅馬的世俗化思想——主要是自然科學和人本主義，使意大利人放棄了上帝是唯一真實的舊觀念。而人也恢復了自己的中心地位，認為人自身就是一個能反映大自然的小自然，人可以在自己的認識中獲得真知。藝術與科學的結合，對自然的觀察，自然界一切事物的價值，都是根據自身的位置、秩序與分類來確定，這是一個可測量的、幾何關係的、可視的世界。亞爾伯蒂 (C．B．Alberti) 創造的透視法，最能體現這一觀念。他說：「除了模仿自然之外，沒有更確定的途徑可以達到美的境地」，不過，他還補充說：「因為上帝存在於萬物之中」，這種「讓基督教明智的訓導與異教教義相一致」⑦。亞爾伯蒂被確認「完整地闡述了文藝復興本身的理想」。文藝復興其實是人文主義與基督教妥協折衷的時代。文藝復興的代表達芬奇 (Leonardo da Vinci) 也同樣說過這種新柏拉圖主義觀點：「繪畫不止具有科學性，而且還具有神性……。」不過，達芬奇說的「藝術是反映自然的鏡子」，真正道出了文藝復興表徵方式的特點。今人福柯 (Michel Foucault) 在《事物的秩序》(*The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*) 一書中以模擬逼真 (resemblance) 稱之。文藝復興晚期的風格主義畫家沒有創作出偉大的作品，但他們的表徵方式仍然值得一記，這就是畫家從直接研究自然轉變為研究古人作品的優秀因素，通過模仿古人作品來模仿自然。

二　模仿由「本體論」向「認識論」的轉化

十七世紀是西方思想史重大轉變的時代，笛卡爾 (René Descartes) 一句「我思故我在」，帶來「本體論向認識論的轉向」。反映到藝術界，模仿論過去無論經歷過多少變化與歧義，從沒有離開過柏拉圖形而上學的本體論，「藝術是反映自然的鏡子」。而今，這面鏡子轉而照着作為思維主體的內省的人。藝術家開始從自己的理性思想去尋找真理的根據。普桑 (Nicolas Poussin) 是最能體現笛卡爾理性主義思想的畫家，他代表畫家與自然之間一種新的理性關係的發現。他說：「既然繪畫是借助有限的自然而表現出一種實在觀念，那麼只有在理性教義的控制下，畫家所進行的模仿實踐才是正確的。」⑧普桑的繪畫表現出一種嚴謹的、建築性幾何結構的整體原則，它符合自然秩序的原則。福柯在《事物的秩序》中稱這時期的表徵方式為「秩序」。普桑自己則總結說：「顯然有兩個都是理所當然的基本範疇，一是感覺，二是思想，繪畫雖然要憑藉屬於物質範疇的東西來實現，但終究是精神範疇的東西。」⑨

康德 (Immanuel Kant) 的《判斷力批判》(*The Critique of Judgement*)，成就了西方第一個完整的美學體系。他充分論述了自然世界 (必然性) 與自由世界 (精神性) 在藝術創作過程中的協調統一，實現美的理想 (idée) 或意象 (福柯把這一時期稱為「秩序」，我以為稱「意象」更適合)。康德有一句話很值得再注意，他說：「想像力 (作為創造性的認識功能) 有強大的力量，去根據自然現實所提供的材料，創造出彷彿是一種第二自然——即超自然的東西。」這當然就是人們所期待的藝術的最高理想，但它令我聯想到，普羅米修斯把蓋上豐腴脂肪的牛骨供奉給宙斯，看，人類一開始就是以模仿的幻覺手段，像畫葡萄騙來雀鳥啄食的那門手藝，偷來了神火，有火煉鐵，掌握技藝，然後還要模仿神創造自然的法則，最終就是為了建構起獨立於神和自然的、完全人工的理想世界——這是我們現在正處身的世界嗎？

黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 的「美是感性的顯現」，顯然受到康德理論的影響。但他是第一個人說藝術的發展並非通過模仿自然，而是觀念的表現。他在討論浪漫型藝術時指出，具體的感性形象僅是顯現精神理念的載體；而精神渴求自由的表現，最終要擺脫物質形式的依賴，藝術期待着精神的最後解放，但換來的將是「藝術的消亡」。這個發人深省的消亡論，是否就是他們指的「自然的隱秘計劃」呢？

黑格爾的論說何其現代，而且在今天似乎都一一兌現了，但是認為黑格爾當時能夠預見今天藝術的危機是不恰當的。伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 在《美的現實性》(*Die Aktualität des Schönen*) 這本小書中對此說過：「黑格爾作為那些藝術的同代人所感覺到的，並不是一種處於異化和挑戰中的崩潰。這種崩潰我今天作為抽象藝術和無形象藝術的同代人，倒是在這些藝術的創作中體驗到了。每一個羅浮宮的參觀者，只要一走進這個登峰造極、爐火純青的西方繪畫藝術的壯麗博物館，第一次被十八世紀、十九

世紀初那些革命高潮的革命藝術的繪畫所突然攝住時，都會產生與黑格爾相同的感受，即基督繪畫傳統終結了。」在此之前，由於人們共同擁有希臘神話和《聖經》作為公共性內容，並因為「藝術模仿自然」而保證了作品充足的感性完滿，使得古希臘羅馬—基督教藝術大傳統的藝術作品具有一種「不言而喻的自明性」。黑格爾所指的，就是這種表徵方式的終結。

神消隱了。在工業革命和啟蒙狂飆運動之中，藝術家感受到個性和情緒的高漲。盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 說：「回歸自然。」阿米埃爾 (Henri F. Amiel) 說：「風景即情緒。」十九世紀中的寫實主義畫家，首先擺脫了長久以來的歷史、宗教的宏大題材；另一方面，受到狄德羅 (Denis Diderot) 和百科全書派的經驗辯證論的影響，自然界變成了瞬息萬變的豐富的生命世界，給予他們無盡的新靈感。庫爾貝 (Gustave Courbet) 說：「我只畫我看見和感覺到的。」柯羅 (Jean-Baptiste-Camille Corot) 則說：「重要的是怎麼看，怎麼畫。」藝術家面對大自然直接寫生，不但要再現自己連綿不斷的視覺經驗，更重要的是找到再現的形式和屬於自己的語言。在今天回顧，當時寫實主義的主要任務也許並非「模仿自然」，而是「通過自然走向現實」。「現實」在這裏是作為比自然還要廣泛的概念，包括人文世界、社會生活。上世紀初當寫實主義引進中國時，就曾翻譯為「現實主義」，至今仍然是指庫爾貝這樣的畫家的藝術模仿現實、干預社會。

與寫實主義差不多同時期的自然主義繪畫，在表現上就顯得比較純粹。他們接受孔德 (Auguste Comte) 實證哲學和科學方法的影響，在巴黎西郊芒通 (Menton) 的高地上 (那裏是天文氣象台的地方)，築起像植物溫室那樣的玻璃房子，並配以攝影，作為他們對自然的直接觀察和忠實模仿。他們要實驗，繪畫在精確逼真地再現現實形象上，能夠做到何種程度。至於對自然的整全的存在理解，則不屬於他們的工作了。

三　符號語言學籠罩下的繪畫

西方世界正從古代本體論到近代認識論，向着現代符號語言學邁進。文杜里 (Lionello Venturi) 在《西方藝術批評史》(*History of Art Criticism*) 現代章節的開頭第一句寫道：「當代的藝術批評與過去的藝術批評之區別，在於它集中注意於視覺的符號。」《法國美術史》的作者也說過同樣的話：「十九世紀堅定地從線的表現轉向符號的表現。」理論家和史學家之所以視印象派為現代藝術的開端，正是因為印象派畫家的主題並非自然，而是為了表現色光這種純粹是繪畫形式的抽象因素才描繪自然對象。莫奈 (Claude Monet) 晚年畫的《睡蓮》系列，幾乎已經是非形象繪畫了。

在印象派之後的塞尚 (Paul Cézanne) 那裏，他著名的圓柱體、球體和錐體等抽象的形式符號，他晚年作品裏如玻璃鑲嵌畫那樣的色塊平面，對後來的抽象繪畫起過決定性的影響。但是，必須指出：塞尚終其一生都在面對自然寫生，這就是他說過

的：「要想取得成就，只有自然可資依靠……。」塞尚的真正理想是：完全根據自然，重畫普桑的畫。也就是說，通過在自然中直接提取的技法或符號，重新構成一個有機的、整全的、符合自然秩序的藝術秩序。塞尚，這個被公認的現代之父，開啟了一個新的藝術世界。但是，也是在他那裏，「藝術模仿自然」已是最後一抹餘暉。

經過野獸派不斷的「簡化」和立體派逐步的「抽離」(Abstraction)，到了抽象繪畫，任何一絲的自然參照物都除淨了。繪畫從此純粹無蕪、冰清玉潔，只剩下色彩符號組織排列構成的形式之美。色彩符號就像書寫符號，只需遵循句法的邏輯和規則。繪畫又聲稱自己趨向音樂。人們只要從色彩的音響與節奏中就可以獲得美的享受與愉悅。人們是怎樣看待這些藝術呢？習慣了兩千多年來的形象再現的繪畫，自然形象給予最基本的感性和敍述。而今，面對這些無可辨認的非形象繪畫，而且感性的東西只剩下一點點材料所呈現的肌理或者手勢留下的筆觸，後來連這些微弱的感性也排除了。人們面對着一幅抽象畫就是面對着陌生的挑戰。批評家雷貝 (Hilla Rebay) 在〈非客觀繪畫〉一文中說：「誰能感受到色彩和形式之美，誰就領會了非客觀繪畫 (即非形象的抽象畫) 的意義。」⑩這不就是康德所說的純粹美嗎？繪畫所期待的只是這樣一種被簡化的裝飾嗎？畫家從來都把裝飾性視為誘人的陷阱。如何使繪畫既純粹又可以遠離裝飾？沒有別的，還是意義。甚麼是抽象繪畫的意義？這就是康定斯基 (Wassily Kandinsky) 所說的內在精神的需要——是靈魂在物質主義之夜中見到的「滑疑之耀」，是擺脫了物質之後的精神和諧與永恆秩序。

四　模仿的危機和新生？

現在，我們或者可以更根源地去思索抽象繪畫所謂音樂性質的精神和諧與永恆秩序。這裏，首先可以先回到亞里士多德那裏，他說音樂是最富於模仿性的藝術。模仿甚麼？要回答這一問題，我們就有必要再越過亞里士多德甚至柏拉圖，一直回溯至「模仿」的源頭。美學家達達基茲 (Wtadyslaw Tatarkiewicz) 在他的《西洋六大美學理念史》(*A History of Six Ideas*) 一書中曾對「模仿」這個概念做過一番考察⑪。他認為「模仿」是荷馬 (Homer) 之後才出現的文學。它的真正語源不清楚，最大可能是：它是隨着酒神祭的禮拜和神秘一齊產生的。模仿的最初意義代表着由祭司所從事的禮拜活動，包括舞蹈、奏樂和歌唱。據說，這種說法曾被柏拉圖和史特拉波 (Strabo) 證實過。柏拉圖的理想國中第一等人的靈感境界看來也是從這裏來的。他說：「那時隆重的入教典禮所揭示給我們看的那些景象是完整的、單純的、靜穆的、歡喜的，沉浸在最純潔的光輝之中讓我們凝視。」(《斐德諾》篇)「他終於一旦豁然貫通唯一涵蓋一切的學問，以美為對象的學問。」(《會飲》篇) 伽達默爾也同樣考察過「模仿」的詞源，他認為：「古希臘文化中使用的這個詞來自星座舞，這個星座是按純粹的數學規則和比率計算天體秩序的一種體現。」⑫從這裏，我們可以將模仿概念直接與畢達歌拉斯學派

的原理連接起來。這個學派認為數的原則統治着宇宙，把數看成是萬物本源，而萬物都是這個本原的模仿體現。亞里士多德說音樂最富模仿，模仿的就是宇宙這種數的比例與原則，從而體現一種精神的和諧與永恆秩序。我們繞了一個大圈，終於弄清楚抽象藝術在更深的涵意接住「藝術模仿自然」的源頭活水。抽象繪畫「在源頭汲水，而不是去水罐汲水」(達芬奇語)。今天回過頭來看抽象藝術，它就像是一束光線照亮了過去，繪畫是形象的還是非形象的，已經無關緊要。唯一重要的是，在今天技術主義全面統治的「世界黑夜的貧困時代」(海德格爾語)，藝術是否仍然繼續承擔着「使我們的生活成其所是的精神性的秩序化力量」的承諾呢⑬？

人們還未來得及去驗證現代藝術的承諾，又再次面對着後現代社會的表徵形式所帶來的危機。這裏以新表現主義繪畫的表徵方式為例，它的手法第一點稱做「仿真」(simulation，又譯「模擬」)。藝術家將已經是文化產物的現成品如攝影圖片、廣告形象，電視、電腦畫面、歷史圖像……等當作自然來加以模仿、湊合，旨在模擬不曾發生過、並不存在的但看起來比真實還要真實的一個虛構世界。鮑德里亞(Jean Baudrillard)將此稱為「超真實」(hyperreality)。他說：「現在的問題不再是模仿自然，也不是如何複製或抄襲現成品，而是如何用『真的』符號去取代真實事物。」

後現代「仿真」的真正危機，正是它作為一種表徵形式，模糊了真實世界的存在與虛構世界的界限。在電視、電腦互聯網的那些不斷晃動的影像後面，真實的世界將漸漸消隱和被遺忘。「藝術模仿自然」也許真的從此告終，或藝術模仿幻象世界才剛剛開始呢？

註釋

① 杜夫海納(Mikel Dufrenne)著，孫非譯：《美學與哲學》(北京：中國社會科學出版社，1980)。

②④ 鮑桑葵(B. Bosanquet)著，張今譯：《美學史》(北京：商務印書館，1985)。

③ 阿蘭．布托(Alain Boutot)著，呂一民譯：《海德格爾》(北京：商務印書館，1996)。

⑤⑨⑪ 見達達基茲著，劉文潭譯：《六大美學理念史》(台北：聯經出版事業公司，1989)，第9章。

⑥ 文杜里(Lionello Venturi)著，遲軻譯：《西方藝術批評史》(海口：海南人民出版社，1987)。

⑦ 弗朗卡斯泰爾(Pierre Francastel)著，嘯聲譯：《法國繪畫史》，第三章(上海：上海人民美術出版社，1987)。

⑧ 法蘭契娜(Francis Frascina)、哈里森(Charles Harrison)著，張堅、王曉文譯：《現代藝術與現代主義》(上海：上海人民美術出版社，1998)，頁228。

⑩⑫ 伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，張志揚等譯：《美的現實性》(北京：三聯書店，1991)，頁59；59。

⑬ 嚴平編選，鄧安慶等譯：《伽達默爾集》(上海：上海遠東出版社，1997)，頁493。

司徒立 1949年生於廣州，著名畫家，現居巴黎。曾在巴黎Sevigne Gallery、Galarie Claude Bernard，以及台北和香港多個城市舉行個人展覽，參展作品眾多，多次獲頒殊榮。

秩序和道義：
哈貝馬斯的國際人權觀

● 徐　賁

國內知識界有人將哈貝馬斯的立場闡釋為缺乏正義感的不誠實說辭。其主要論點是，哈貝馬斯非但沒有直接譴責北約在沒有聯合國授權的情況下干預南斯拉夫，反而試圖從人權的角度來探索這一行為的潛在正面意義，這無異是在為西方中心論和美國霸權主義作強詞奪理的辯護。

1999年3月24日北約轟炸南斯拉夫，同日，英國樞密院對於西班牙政府引渡前智利獨裁者皮諾切特(Augusto Pinochet)的要求作出最後裁決，判定皮諾切特不能享受外交豁免權。事情發生後，學術思想界就出現了兩種不同的看法。第一種看法認為，以西方為核心的後冷戰國際新秩序、新霸權正在形成。某種道德普遍論所標榜的人道關懷優先性正在超越民族主義道德正當性和民族國家主權的絕對合理性。第二種看法則認為，在二十世紀末，國際社會以普遍尊重人權和不能容忍非人道行為為底線所產生的共識，已經開始具有規範意義。現代國際社會在力所能及的範圍內，應不受民族國家主權至上的約束，以免不能阻止大規模人道悲劇發生。

哈貝馬斯(Jürgen Habermas)在德國《時代》(*Die Zeit*)周報上發表的〈獸性與人性：一場法律與道德邊界上的戰爭〉("Bestialität und Humanität: Ein Krieg an der Grenze Zwischen Recht und Moral")一文所表述的基本上是後一種立場①。國內知識界已有人對此文作出回應，將哈貝馬斯的立場闡釋為缺乏正義感的「不誠實」說辭。其主要論點是，北約在沒有聯合國授權的情況下干預南斯拉夫，破壞了公認的國際法；哈貝馬斯非但沒有直接譴責這一行為，反而試圖從人權的角度來探索這一行為的潛在正面意義，這樣做無異是在為西方中心論和美國霸權主義作強詞奪理的辯護②。

哈貝馬斯並不諱言，北約干預南斯拉夫確實違背了國際法中的國家主權原則，但他顯然並不認為對這一事件的思索應當到此結束。如果我們把「違法」不僅當作一種行為陳述，而更當作一種道德判斷，那麼，違反某實際存在的法規，並不是「違法」行為的全部道德內涵。「法」提供的是特定的社會性規範，法的前提是社會或類似社會的群體。所以，說到國際法，就需要弄清楚國際社會是怎樣的社會，國際法又是怎樣的法。這是一。國際法規定世界秩序，也表達道義規範。

作為以權利形式表述的人道價值，人權是法律條文化了的國際間價值規範。所以，重視國際法就不能不關心國際間秩序和道義之間的關係。這是二。干預是國際行為中最具爭議性的。干預直接違背國家平等、主權獨立的原則，是一種顯而易見的敵意行為。然而，自從90年代開始，國際間對個別國家內政的干預卻是增加了(主要發生在一國內部因種族衝突而發生屠殺和迫遷的時候)。干預一方面不合國際法，一方面卻又在變得更為頻繁。這一矛盾能否單從強調主權法得到解決？這是三。

這三點是哈貝馬斯在〈獸性與人性〉一文中提出的基本問題。對哈貝馬斯來說，這些問題的重要性不在為北約行為定性之下，因為它們都與國際人權的現狀和局限有關。除非我們執意把哈貝馬斯提出這些問題當作是曲意維護北約的狡辯之辭，我們實在沒有理由把他的「誠實」牽扯進來，而把這些問題本身拋到一邊。本文擬就這些問題與國際人權的關係作一些探討。

對甚麼是國際「社會」和甚麼是國際「法」，基本上有三種論點，它們分別是虛無論、轉化狀態論和現實主權論。

虛無論秉承馬基雅維里(Niccolò Machiavelli)和霍布斯(Thomas Hobbes)的傳統，否認國際間存在着甚麼「社會」。它認為，國際關係處於一種「無政府」狀態，其中可稱為「社會」的成分微乎其微。無政府狀態不是指混亂無序，而是指平等的主權國家在互動關係中不承認存在高於主權獨立的規範或法則。自1648年為結束宗教戰爭而締結的《威斯特伐利亞和約》確立國家主權原則之後，虛無論經由十九世紀黑格爾(Georg W. Hegel)國家主義論、社會進化論和實證法學的影響而被廣泛接受。虛無論講究國際法，但它的國際法只問國家政權是否存在，不問它是否真能代表全體民意，其基礎是與民主憲政法學觀不同的實證論法學觀。它的國際法權利主體是獨立國家而非個人，它的國際人格也只是由實際存在的國家政權所代言的集體人格。虛無論的核心是國家主權至上和唯主權國家論。

轉化狀態論認為確實有國際社會，但不是現在這個樣子。它着眼於國際社會的未來，而非現狀。它注重的是人類的普遍能力，而非國家的主權形式，因此是一種世界普遍主義。早在十六世紀，意大利文藝復興思想家但丁(Alighieri Dante)就相信，普遍的(世界)和平能讓人類發揮其特有的心智能力③。康德(Immanuel Kant)將但丁關於人類能力的天意思想轉化為一種實現人類集體目的的歷史發展觀。康德認為，人是唯一的理性動物，在自然中得以發揮的是全人類而非個人的能力，人類的能力在社會對抗中發展，是最終促使形成社會規範秩序的力量④。轉化狀態論的人類社會觀念清楚地包含了對國際社會現狀的評價。以它的角度來看，現有的由國家構成的國際體制將會解體，並融入到世界共同體社會中去，形成新的世界政體(cosmopolis)。現有的國際「軟性法」(受強大地方權力制約的習慣法，缺乏有效執法、無反映民意的現代立法或成形的法庭審判制度)也必須隨之向現今民主國家層面上的「有效法」過渡⑤。

現實主權論是介於虛無論和轉化狀態論這兩個現實主義和理想主義極端之間的立場。它並不否定國家的完善群體性和行使正當政治權威的合法性。但它認為，國家的完善性、合法

干預是國際行為中最具爭議性的。干預直接違背國家平等、主權獨立的原則，是一種顯而易見的敵意行為。然而，自從90年代開始，國際間干預卻增加。干預一方面不合國際法，一方面卻又在變得更為頻繁。能否單從強調主權法解決這一矛盾？

性只是相對的，不是絕對的，而且因相互利益聯繫而成為更廣大群體的一部分。它認為，由於民族利益和民族感情的現狀，國際社會尚不能取代國內社會。比利時法學家德維丘(Charles de Visscher)曾就此說道⑥:

> 如果國際群體，或者更準確地說，國際群體的感覺，很少能引發個人良知的共鳴，那倒不全是由於權力的阻擾，而是由於大多數人仍然只能感知民族國家生活要求他們的那種直接實在的團結，而遠不能感知那種真實但卻相當遙遠的(國際)團結。

以世界公民形態來看，國際社會的道德主體和權利主體不僅是主權獨立的國家，而且也應包括具體的個人和群體。而個人及局部群體在國際社會中的成員身份，卻一直是古典主權論所要排斥和否認的。人權法則在這一點上與古典主義論是針鋒相對的。

德維丘所說的那種雖非虛幻但卻相當遙遠的國際社會聯繫不像絕對主權論說的那麼簡單明瞭，也不像世界普遍論說的那麼理想美滿。現實主權論也往往成為經過某種修正後的虛無論和轉化論的弱勢表述。

哈貝馬斯對國際「社會」和國際「法」的立場與虛無論和轉化論都有重要區別，但卻並不因此成為弱化和模糊化的現實主權論。他的人權思想是他在這兩個問題上立場的核心。哈貝馬斯不接受虛無論關於絕對國家主權論和國際間無政府主義自然關係的觀點。他反對將「國家」這一現有國際法的主體自然化或道德中立化，因為「國際法的主體以其在二十世紀災難史中留下的斑斑血迹證明，認為古典國際法是清白無辜的這一推想是極其荒謬的」⑦。他明確指出：「以人權馴化國與國之間的自然關係，這樣把國際法轉化為世界公民法，已經擺到議事日程上了。」⑧

以世界公民形態來看，國際社會的道德主體和權利主體不僅是主權獨立的國家，而且也應包括具體的個人和群體。而個人及局部群體在國際社會中的成員身份卻一直是古典主權論所要排斥和否認的。人權法則在這一點上與古典主權論是針鋒相對的。人權法則使得個人或群體獲得向國際社會申訴的權利，而國際社會也因此不允許違反人權的統治者以國家為藉口，逃避其罪行的法律責任。哈貝馬斯就此寫道⑨：

> 世界公民團體所有的直接成員也要保護那些受自己政府欺凌的公民。超越國家主權的法律最重要的後果是——正如皮諾切特案件所顯示的那樣——讓那些官員對他們在政府和軍隊任職時犯下的罪行承擔個人責任。

哈貝馬斯接受轉化論關於國際社會積極轉化的基本理念，但他並不把這一希望寄託在人由生以來的理性能力、人性或自然權利之上，他也不接受與此有關的轉化機制說。現有的轉化機制說大致有三：一、國際社會通過接受某種合法性標準、意識形態真理或歷史發展規律(如天主教、共產主義、資本主義)向同化或同質化轉變。二、由國家間聯邦和世界政府來實現這一轉變。三、由某一國作為道德榜樣或價值維護者來領導世界性轉變。

哈貝馬斯不看好這三種轉化機制中的任何一種。第一種轉化除了「世界革命」或「和平演變」進而引起世界範圍內的意識形態國家集團間的大動干戈之外，沒有推行的機制。第二種轉化憑空設想世界政府，其實大可不必。哈貝馬斯認為，國際社會對其成員進行道德法律的監督，「在沒有世界的權力壟斷和沒有世界政府的情況下，也是可以實現的」⑩。至於第三種轉化，

哈貝馬斯說得很清楚，也許有些人(如一些美國政客)這麼想，但包括他自己在內的許多歐洲人並不這麼想[11]。

哈貝馬斯也不認同現狀主權論。現狀主權論目前的基本特點是，它無法也不願區分內政自決、互不干涉原則和道德不干涉主義之間的區別。由於缺乏這一區分，任何一國對另一國的批評都變成了「干涉內政」。哈貝馬斯拒絕道德不干涉主義。在他看來，主權論不是一國在他國人民遭受國內暴政統治時保持道德冷漠的藉口。國際間的道德憤慨有其自身的價值，不能僅以是否涉及某國內政而論。正是因為如此，「科索沃人對平等共存的訴求，以及人們對殘暴驅逐平民的不法行為的憤慨，使得(北約的)軍事干預在西方受到普遍的、雖則程度不同的贊許」[12]。

那麼，哈貝馬斯是如何以「人權」思想來將他自己的國際社會觀與虛無論、轉化論和現狀主權論相區別的呢？大致說來，與虛無論的區別是以人權馴化國與國之間的自然狀態；與轉化論的區別是以人權確立轉化的法制機制；與現狀主權論的區別則是以人權來確立國際間正當干預的原則和標準。這三種區別有着實質的內部聯繫，它們構成了哈貝馬斯國際人權觀的三個方面，所以需要對它們略加說明。

以人權馴化國與國之間的自然關係，首先就是要把人權確立為與主權同樣重要的國際原則。目前的聯合國憲章中雖然同時包含主權和人權的內容，因而肯定了二者在國際法中的地位，但由於聯合國和安理會機制的不完善，仍給一些國家留下了隨意用主權擠壓人權的空間。哈貝馬斯稱此為

哈貝馬斯(圖)拒絕道德不干涉主義。在他看來，主權論不是一國在他國人民遭受國內暴政統治時保持道德冷漠的藉口。國際間的道德憤慨有其自身的價值，不能僅以是否涉及某國內政而論。

聯合國合法性和有效性的剪刀差⑬。真正有效的國際法，它的功能不僅是以尊重主權來維持一種狹義的世界和平(一種相互非戰的權力平衡秩序)，而且也是以加入人權原則來實現一種廣義的世界和平(一種互利的、追求普遍人類目標的、共同合作秩序)。主權和人權的關係可以看成是權力平衡秩序和道義秩序的關係，也可以看成是秩序和道義的關係。

哈貝馬斯不是第一個關心國際間秩序和道義關係的人，但他的確明確建議將人權確立為這種道義。主權法從來就不是國際法的全部內容。荷蘭法學家格羅蒂斯(Hugo Grotius)於十七世紀所著的第一部國際法就涉及了一國可以合法運用武力懲治有道德過失的另一國的情況，也就是說，承認秩序並非永遠優先於道義。但是格羅蒂斯認為，為伸張道義而破壞秩序是以害易害，應該避免。

哈貝馬斯在人權問題上的一個重要觀點是，區分強制性法制和公民性法制，人權不僅應當是政治行為的道德取向，而且也應當是法律意義上必須貫徹的權利。違反人權者(無論是某政權，還是某個人)不僅應受到輿論譴責，而且應受到法律制裁。

格羅蒂斯原則一直維持到十九世紀末。一次大戰後，格羅蒂斯的秩序和道義平衡論被重新解釋為世界集體安全論。這一轉變符合當時世界大多數國家要求和平穩定和遏制侵略(理解為破壞既有秩序)的要求。第一次世界大戰後的國際聯盟就被設想為「對未知敵人的潛勢聯盟」⑭。在這種情況下形成的國際秩序觀是，無論正當與否，戰爭即不合程序。由此而奠定了哈貝馬斯所不贊成的那種簡單的和平主義反戰信條：「動手與不動手有着道德區別。」⑮

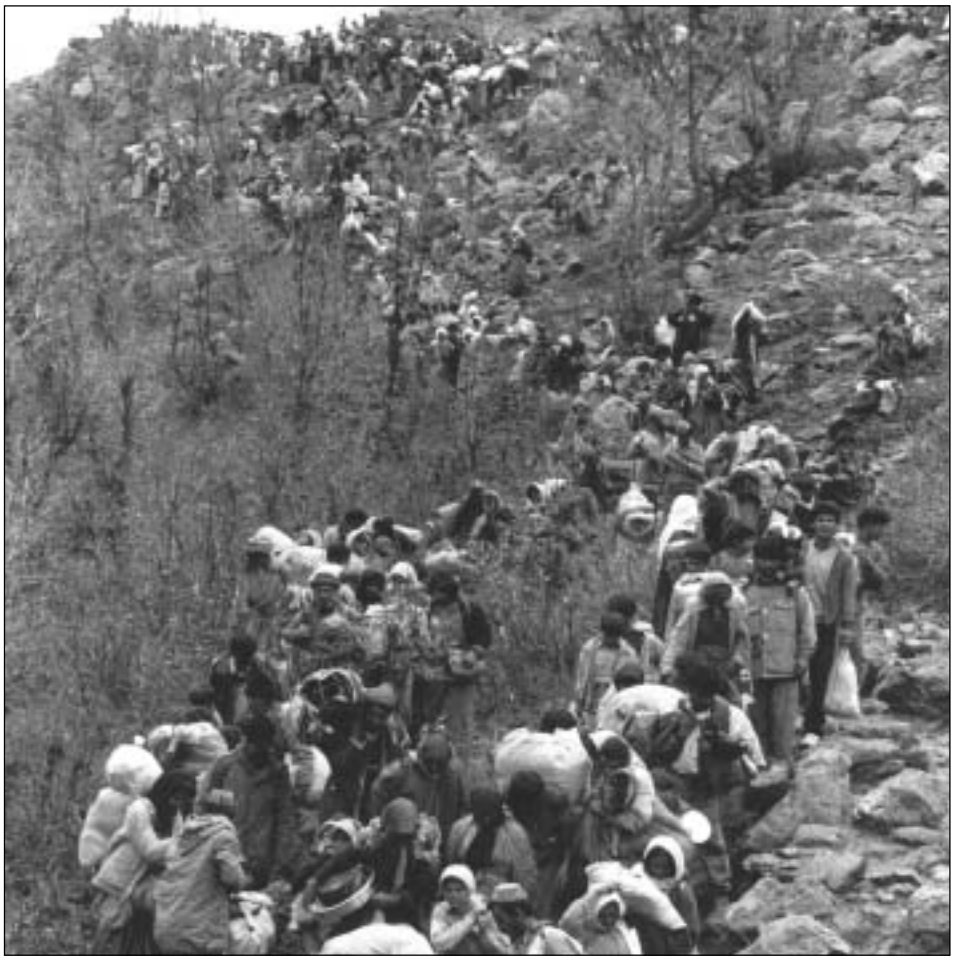
儘管一次大戰後的世界和約所建構的國際秩序被賦予保障世界集體安全的道義性，但它卻並不是一種道義秩序。凡爾賽協議損害中國利益的條款，就是按照秩序先於道義的邏輯強加給中國的。對這種秩序觀來說，維持穩定絕對壓倒糾正不正義的需要。弱勢者必須以大局為重，犧牲小我的利益，否則就是對共同集體秩序的威脅。

二十世紀中期後，反帝反殖的民族正義事業在國際間得到認可，標誌着更強調道義因素的新國際秩序觀正在逐漸形成。由新的國際秩序觀來看，世界秩序朝着伸張道義的方向轉化不僅與集體安全不相衝突，而且更是集體安全的條件。冷戰後的90年代，國際社會對一些國家內部種族衝突內政的干預，可以看成是這種新的國際秩序觀的繼續。

新的國際秩序觀說新也不全新，其實是在一個新的層面上回歸格羅蒂斯秩序／道義平衡的原則，仍奉行伸張正義不能以破壞秩序為代價的原則。一方面，世界各國仍以維持世界現有秩序為基本出發點。這次北約干預南斯拉夫，其政治目的不是重新劃定南斯拉夫邊界，也不是支持阿族獨立。另一方面，為主權體系秩序而犧牲道義，在國際間已失去了普遍的認同。這次歐洲國家對南斯拉夫國內種族迫遷的強烈反應便是明證。

格羅蒂斯式有條件的伸張正義必然形成伸張正義行為的雙重標準。總的來說，北約在科索沃的干預仍以歐洲安全穩定為主要理由，北約在對待南斯拉夫和非洲類似情形時顯然持雙重標準，這說明歐洲國家仍然奉行外交自顧的政策。在這種情況下，說北約的行為正在確立國際人道新秩序，恐怕尚為時過早。

在哈貝馬斯看來，僅僅以人道干預這種方式來馴化國與國之間的自然關係是遠遠不夠的。他對北約的贊同是很有保留的。哈貝馬斯清楚表明他不認同美國以人權來「扮演霸道秩序保障者的角色的做法」⑯。但他同時指



人道主義和人權雖然有種種內在聯繫，但並不是一回事。人道主要在戰時保護失去戰鬥能力者或非戰鬥人員；而人權則着重於在任何時候都保護公民不受自己政府的侵害，這種保護必然會干涉到國家的主權。

出，出現這種情況，不等於要將人權從世界事務中剔除出去。恰恰相反，這說明世界人權觀還迫切需要具體化為切實可行的法制體制。以人權來確保國際秩序向世界公民社會秩序轉化，這是哈貝馬斯世界人權觀的第二個方面。

哈貝馬斯在人權問題上的一個重要觀點是，區分強制性法制和公民性法制，人權不僅應當是政治行為的道德取向，而且也應當是法律意義上必須貫徹的權利。違反人權者 (無論是某政權，還是某個人) 不僅應受到輿論譴責，而且應受到法律制裁。哈貝馬斯說[17]：

> 不管其純粹道德內涵如何，人權顯示出主體權利的結構特徵，主體權利本身需要在強制的法律秩序中付諸實施。只有當人權在一個世界民主法律秩序中有了「一席之地」，如同人的基本權利明文寫進我們國家的憲法那樣，我們方可在全球範圍內說，人權接受者同時也可以自我理解為人權的制定者。

北約在南斯拉夫進行軍事干預，即便是「為那些人權遭自己政府踐踏的人伸張正義」[18]，也不合民主的世界公民社會規則，因為「在尚未實現民主法制的地方，道德性再強的規範也仍然是強加於人們頭上的限制」[19]。這是哈貝馬斯不完全肯定北約在科索沃的軍事干涉的主要原因。在他看來，用武力逼迫南斯拉夫人接受一個保證所有公民具有同等權利的政治制度是不會

成功的。所以在檢討這一行動時，重要的是指出北約行為與世界公民社會理念不合，而不僅僅是與現有的不干涉內政法則不合。

哈貝馬斯看到，具有法制形式的機構化公民形態目前尚不存在，充其量不過是「一個想要促成其事的願望而已」⑳。但是他認為，「從中不應得出坐視劊子手蹂躪受害者的結論。國家權力異化為恐怖活動，這使得傳統的內戰變為大規模的暴行。如果別無它法，必須允許鄰近的民主國家採取符合國際法的合法救援行動」㉑。哈貝馬斯這裏所說的國際法不是指主權法，而是指人權法。對如此理解人權法在國際法中的地位，批駁者斥之為「強詞奪理」。這種駁斥顯然是無視這樣一個事實，那就是國家主權不是國際法的全部，人權確實也是國際法的一部分。

聯合國人權事務高級專員羅賓遜夫人提出，在調查科索沃戰爭罪行時，應包括北約所犯下的罪行，應以違反國際人道法和人權法直接起訴北約軍事行動的決策者甚至飛行員。這不僅可以在今後限制和束縛濫用武力，而且也是對國際人權的再度宣示：如果主權不能凌駕於人權之上，人道干預也不能。

哈貝馬斯指出，「人道干預」是沒有辦法的辦法，補救之道不在於就此取消人權在國際法中的地位，而在於加強聯合國和安理會落實人權的法制能力，朝建立世界公民形態的方向努力。「建立世界公民形態」，哈貝馬斯寫道：「不是直接以道德觀念判斷並打擊侵犯人權的行為，而應像國家法律秩序中追究犯罪行為那樣去做。國際關係徹底法律化不能沒有解決衝突的固定程序。」㉒為解決固定程序化的問題，聯合國和安理會都需要有所改革㉓：

> 至少需要有一個正常運轉的安理會，需要有國際刑事法庭有約束力的判決和一個「二級」世界公民代表機構作為各國政府代表大會的補充。

哈貝馬斯世界人權觀的第三個方面是用人權來確立國際間正當干預的原則和標準。從1864年由十二國簽訂的保障傷員生存權利的日內瓦公約(第一部國際人道法)，到聯合國憲章的人權條款和聯合國人權公約，世界經歷了從國際人道到國際人權的飛躍。人道主義和人權雖然有種種內在聯繫，但並不是一回事。人道主要在戰時保護失去戰鬥能力者或非戰鬥人員；而人權則着重於在任何時候都保護公民不受自己政府的侵害，這種保護必然會干涉到國家的主權。

從盧旺達到索馬里，再到南斯拉夫，隨着後冷戰時期國家內部種族衝突和這種衝突中反人權情形的加劇，國際干涉的需要也增加了。種族衝突屬於內政，對這種衝突的國際干預使得干涉內政成為突出的問題。在干涉內政問題上存在着這樣三種立場：一、絕對不能干涉，干涉者破壞主權法，必須受到無條件的譴責。二、干涉是負責任的國家對國際社會的普遍義務，是維護國際社會道德秩序的必要機制。三、世界不同國家人們有共同的利益，這種相輔相成的關係使得干預成為不可避免。

由第三種立場來看，干預不受歡迎，但有時卻是必要的。干預應有聯合國和安理會的合法授權。其次，由於干預不幸的必要性，凡干預都是例外，都是偶發，不應成為慣例常規。再者，在道義尺度上，干預理由的合理性順序為：一、權力平衡。照顧到一切外交皆為自顧的實情，對於任何一國來說，現在還沒有為純道義干涉的。二、維護文明標準。「文明標準」本身就有爭議，尤其是在價值多元的今天，標準只能是極普遍、抽象的，如「人權」、「人道」。三、維持現有政權。持這一理由的為國際法實證論者。

以干預理由的合理性順序不難發

現，北約對科索沃干預用的是第一和第二理由。即使在第二理由受懷疑的情況下，第一理由仍然成立。當然，對第一理由的解釋仍可不同，歐美人視之為秩序，別人可視之為霸權。但如果全然否認第一、第二理由的合理性，那麼剩下的只有一個令人難堪的結論，那就是只好無條件地支持米洛舍維奇 (Slobodan Milosevic) 政權。

哈貝馬斯在科索沃事件上是這樣處理干預的理由順序的：權力平衡仍為第一，因為權力平衡作為群體安全的指標仍「具有不容爭辯的價值」㉔，而且，「在旁觀者眼裏，以符合目的的理性的自我保存為最高原則，仍不失為調節集體之間關係的最佳方式」㉕；維護文明標準仍為第二，因為人權雖然可以提出來，但除非它由聯合國落實為一種世界公民形態的固定程式，它不可能成為第一順序理由。哈貝馬斯不認為維持任何反人權的現有政權是值得堅持的第三理由。

在人權政治的前提下，即使北約在南斯拉夫的人道干預可以有條件地為國際社會所接受，但它在南斯拉夫造成了無辜平民的重大傷亡和生存環境被破壞，這種不人道的後果事實上瓦解了它起先的人道合理性。哈貝馬斯並沒有無視這種「戰爭可怕的附帶後果」㉖。戰爭後果這個具有普遍意義的問題，並不因科索沃戰事結束而告終。這個問題必須在國際法中以加強人權而非以退縮到主權才有討論的空間。

事實上，戰爭後果問題已經引發了人們對當代戰爭理論、戰爭倫理、軍人榮譽和戰爭犯罪責任等一系列問題的思考。「外科手術般精確」的現代空中打擊，以無辜平民傷亡來減少戰鬥人員的傷亡，這是否道德？對民用設施的大規模破壞是否違背正當使用武力的規則？以保全自己生命為最終目的的戰爭行為對軍人榮譽和責任有着怎樣的負面影響？面對當前軍事道德的淪落，聯合國人權事務高級專員羅賓遜夫人 (Mary Robinson) 提出，在調查科索沃戰爭罪行時，應包括北約所犯下的罪行，應以違反國際人道法和人權法直接起訴北約軍事行動的決策者甚至飛行員。這不僅可以在今後限制和束縛濫用武力，而且也是對國際人權的再度宣示：如果主權不能凌駕於人權之上，人道干預也不能。從國際間實行真正平等、公正的人權這一點來看，哈貝馬斯提出國際人權觀也是很有意義的。

註釋

① 譯文見《讀書》1999年第9期，頁43-50。

② 張汝倫：〈哈貝馬斯和帝國主義〉，《讀書》，1999年第9期，頁34-42。

③ Alighieri Dante, *De Monarchia*, bk. i, chap. 4.

④ Immanuel Kant, *Idee* , vol. viii of *Gesammelte Schriften* (Akademie edition), 17.

⑤ Yves Beigbeder, *Judging War Criminals: The Politics of International Justice* (Basingstoke, Hampshire: St. Martin's Press, 1999), 1-2.

⑥ Charles de Visscher, *Theory and Reality in Public International Law* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957), 92.

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖ 同註①，頁47；43；43；47；50；45；48；43；50；49；49；49；49；47；47；46；46-47；45。

⑭ Sir Arthur Salter,*Security* (London: MacMillan, 1939), 155.

徐　賁　美國加州聖瑪利學院英文系教授

探索文明相容的人權觀

● 大沼保昭

一　不干涉內政原則與人權的對峙

二十世紀的最後十年中，「普遍的」價值觀與不干涉內政原則的衝突構成了國際政治的主要特色。所謂「普遍的」價值是指人權、環境、民主政治、市場經濟等，主要歐美發達國家主張的種種適用於世界任何國家體制、文化、宗教的價值。與此相反，依據不干涉內政原則，是否接受這種種價值觀應由各國自行判斷，別國不得干涉。這一原則是歐美各國所創立的現代國際法，國際關係的基本原則。並且，隨着曾歷受歐美列強干涉的亞非國家在數量上成為國際社會中的多數，這一原則的意義進一步加強。

二十世紀的最後十年中，「普遍的」價值觀與不干涉內政原則的衝突構成國際政治的主要特色。這種對立的存在，一方面直接起因於從80年代末到90年代的冷戰結束，另一方面也與在同一時期內東亞經濟力量的發展有關。

不干涉內政原則與「普遍的」價值之間的衝突表現在世界各地：1989年的天安門事件、90年代的軍事制裁伊拉克、索馬里維持和平行動以及聯合國對南斯拉夫的干涉、北大西洋公約組織為阻止在科索沃的「民族淨化」而實行的空炸等等。而更為顯著的衝突，則表現在如何認識人權與干涉的關係上。部分歐美發達國家的政治家、記者、學者認為，人權具有普遍性，因而對大規模的、嚴重的人權侵犯，其他國家不僅可以干涉，而且是應該干涉。與此相反，包括中國政府在內的發展中國家則主張，人權本身並不一定就是普遍的，以人權為理由的干預構成違法的干涉，理所難容。

這種對立認識的存在，一方面直接起因於從80年代末到90年代的冷戰結束，另一方面也與在同一時期內東亞經濟力量的發展有關。西方國家，特別是美國，將冷戰結束總結為是「民主政治、人權和市場經濟的勝利」。同時，美國正在積極摸索冷戰後北約的存在根據，試圖將北約從反蘇同盟變更成「世界警察」。與此相對，中國和東南亞各國從80年代後半期開始取得了令人刮目相看的經濟發展，開始對

自己的實力有了相當的自信。以這種自信為後盾，東亞各國對由歐美發達國家所主宰的世界格局開始公開闡明自己的主張。這種對立在天安門事件等中國人權問題上、在1993年的維也納人權大會上，以及在對科索沃局勢的處理上，都表現得極為突出。

儘管圍繞人權的對立起因於冷戰結束這一瞬間現象，但顯然不會因此而消失。因為，這種對立反映了現代世界中的種種根源性矛盾，必將會持續到二十一世紀。其中第一個矛盾就是主權國家體制與跨越國境的經濟活動及信息的相剋。對這一點，已有很成熟的探討，這裏就不再贅言。

與此相反，有一個矛盾，直到今天，在發達國家中也很少有人論及：一方面，是發達國家國民之樸素的情感和行動，他們尋求通過人權保障、環境保護在全球實現人之尊嚴；而另一方面，發展中國家國民對發達國家抱有強烈的受害者意識和不滿，他們常常成為人權保障、環境保護所訴諸的對象。這種受害者意識和不滿在發達國家中從未被意識到，無論是理想主義的人權理論，還是標榜現實主義的國際政治學理論，對它都未曾有過深刻的分析。

對那些生活在信息領先世界、經濟高度發達社會裏的發達國家的人來說，「富國」、「強兵」等一類的價值觀業已不再是行動的動機，而關心對人的尊嚴卻跨越國境，成為現實的利益。對國際人權、全球環境關心的提高、發達國家中市民社會理論的興起、非政府組織(NGO)活動的擴大等，都反映了這一趨向。但是，CNN等西方輿論的人權侵害報導的對象常常是發展中國家。今天的發達國家過去以帝國主義列強支配世界，而今天的發展中國家那時大都受殖民統治，成為不平等條約的受害者，飽受軍事、經濟干涉。而且，歐美列強在推行帝國主義政策時，常常使用「文明的使命」、「人道干涉」一類冠冕堂皇的意識形態來為自己的行為辯護。對具有這種歷史經驗的發展中國家的人們來說，發達國家正是為干涉發展中國家內政才揮起「人權」這一面耀眼的理念大旗。這種舉動喚起人們對帝國主義的記憶，增添懷疑和抗拒之心。

第三個矛盾圍繞歐美特別是美國的知識、文化霸權與東亞經濟力量之間的關係展開。從60年代開始，日本、韓國、台灣、東南亞以及中國的經濟相繼騰飛。儘管90年代後期，東亞經濟進入停滯局面，但展望二十一世紀，東亞經濟無疑將成為世界經濟的中心。其中特別是中國，除了近一個半世紀外，它曾一直是世界上最大的經濟大國，在文化上也創造了許多優秀的文學、藝術和思想，長期以來懷抱華夷思想，視自己為世界中心。

二十一世紀的中國，在確立安定的國家體制上一定會面臨包括地區分裂在內的許多困難，但從長遠看，它一定會向超級大國發展。可以預測，成了超級大國的中國，一定難以接受現在這種以美國為中心的世界格局。但在另一方面，二十世紀的超級大國美國，對國家存在的理由所倡導的是普遍性理念，是一個「理念的帝國」，在二十一世紀裏，美國無疑會繼續崇尚自己的普遍主義的世界觀。這樣，兩個超級大國都是要以自己為中心來構築普遍主義的世界格局。這種對立，毫無疑問將對國際社會構成巨大威脅。

要避免這種危機，創立安定的國際秩序，就必須探求一種不同於以歐

今天的發展中國家過去大都受殖民統治，飽受軍事、經濟干涉。對具有這種歷史經驗的人們來說，發達國家正是為干涉發展中國家內政才揮起「人權」這一面耀眼的理念大旗。這喚起人們對帝國主義的記憶，增添懷疑和抗拒之心。

美為中心的、但卻能為世界所共識的認識框架。我所提倡的文明相容的視點 (intercivilizational perspective)，有益於探討這一認識框架。下面我將從這一視點來闡明，現在的人權觀、人權探討或報導是如何偏頗歐美中心，以及發展中國家的政治家和知識份子在對其批判上存在的問題，指出歐美中心主義進一步再生產的可能性。

二　人權的「普遍性」與「相對性」的對立

現在歐美各國主張人權的普遍性，發展中國家則主張其相對性。但回顧歷史，不同的是日本的種族平等提案曾要求實行普遍性保護人權，但歐美諸國認為人權只受限定性保護，強調歐美人與非歐美人在文化、宗教上的不同。這種論據與今天許多亞洲、非洲各國政府或知識份子所主張的完全相同。

現在的一般情況是，歐美各國主張人權的普遍性，發展中國家則主張其相對性。歐美各國主張人權是普遍的，無論政治經濟體制或宗教如何，都應當得到保障，而亞洲、非洲各國卻認為，人權保障受各國的文化、宗教以及經濟發展等因素的影響，是相對的。即使是在戰後，特別是在70年代後期，這種對立情勢很大程度上也存在，但是回顧歷史，我們就可以知道曾存在與此不同的情勢。

歐美各國從1776年的美國獨立宣言、1789年的法國人權宣言以來，開始在國內推行對人權的法律規定。但是，這個時期也正是歐美各國確立男性中心的資本主義體制、對全球實行殖民統治的時代。儘管人權被推崇為「人之作為人所具有的權利」，但在歐美各國，有色人種、女性、無產者、非基督教徒等都無法享受平等的人權保護。即使到了二十世紀，當日本於第一次世界大戰後提案在國際聯盟盟約中加入種族平等條款時，英、美、澳等國提出強烈反對，種族平等條款也因此煙消雲散。

另一方面，如日本的種族平等提案所示，歐美諸國之外的受殖民統治的人民，作為飽受不平等條約、列強干涉之苦的國民，也作為經受種族歧視的個人，曾要求實行普遍性保護人權。而為拒絕這些要求，歐美諸國提出了種種理論依據，認為人權只受限定性保護，強調歐美人 (或白人) 與非歐美人 (或有色人種、非基督教教徒) 在文化、宗教上的不同。這種論據與今天許多亞洲、非洲各國政府或知識份子所主張的完全相同。由此可見，從歷史上看，人權普遍性的主張繞了一個180度的大彎。

許多發展中國家的知識份子在批判歐美發達國家的人權普遍性主張時，一方面指責文化帝國主義，同時，又主張他們自己的文化、文明中也存在人權觀念。他們持這種看法實出於種種理由，其中一種心態是：由於人權被普遍認為是「善行」，那麼這種「善行」就不應為西方獨佔，也應當存在於非西方諸國裏。確實，各種文明中存在實現人的精神、物質利益的多種機制，其中可能存在履行與人權保障相同機能的機制。但是，不認定這種「人權的等價物」為人權或不冠之以人權則不甘罷休的心態，可以說是一種奇妙的顛倒。無疑，這種將歐洲人權觀念視為神聖的思想，本身就是歐美中心主義的思想。

另外，發展中國家的領導人和知識份子具有很強的強調本國文化和自己所屬文明的獨自性和特殊性的傾向。實際上，這也是歐美中心主義再生產的溫牀。

今天，伊斯蘭教、儒教、印度教等常常被引證為對「人權的普遍性」構成具有特殊性或獨自性的宗教。阿拉伯各國存在的酷刑、儒教中男女有別

的觀念、印度教與種姓等級制度的關係等等，都是具體的例證。確實，這些制度、觀念是反人權的，應當予以矯正。但是，反人權的思想、制度的存在並不限於伊斯蘭教、儒教或印度教。兩千年前誕生的基督教以及其前的猶太教，也存在着反人權的教義、制度。直到最近，基督教的主流部分仍然保持着種族歧視、反伊斯蘭教的傾向。對一般市民保有武器的權利神聖化，單位人口上發生比日本多近十倍的殺人、集團搶劫、強姦、毒品犯罪的現在美國文化，具有很強的反人權性質。並且，伊斯蘭教、儒教、印度教的教義也並非盡是反人權的思想、制度。今天，穆斯林人口約為十一億，印度教教徒約為八億，以儒教為生活文化一部分的各國人口約為十五億。思想、宗教內容的普遍性與奉信這一思想，在理論上與宗教人口的多寡絲毫沒有聯繫。但是，一種思想、宗教能吸引十億、十五億人的心，當然有其說服人的卓越性，因而也具有普遍性。

儘管存在上述事實，但在論述對「人權的普遍性」構成特殊性宗教、倫理時，人們腦海裏所浮現的僅僅是伊斯蘭教、儒教、印度教等非歐美的東西。美國的人權觀具有很大的片面性，它一方面容許了許多危害生命、身體的罪行，另一方面卻將新聞報導自由、表現自由視為神聖地域；基督教中也有反人權的教義，但從來沒有人說它是一種特殊的文化、特殊的宗教。這是因為，「普遍＝歐美，特殊＝非歐美」的思想已深植在絕大多數人的頭腦中（包括非歐美的知識份子）。伊斯蘭教各國、屬於儒教文明各國的領導者總是強調本國文化、宗教的獨自性、特殊性，藉以開脫自己保護人權的義務。這種作法也是基於「普遍＝歐美，特殊＝非歐美」這種成見，它具有再生這種思潮的機能。

三　對現行人權標準的批判性探討

上述事例表明，我們的許多知識、判斷的形成是基於歐美學者或輿論所主張、報導，以及本國報紙、雜誌、電視等介紹的知識、信息。但是，歐美學者或輿論的主張、報導並不一定反映世界共同的價值觀。相反，它們受人口不到世界五分之一的歐美、特別是美國的特殊價值觀的極大影響。這一認識也適用於人權問題。現在流行的人權概念過於偏頗歐美，特別是以美國為中心的自由權，缺乏世界規模的正統性。

今天，說起人權，我們腦海裏首先浮現的是警察或軍隊的拷問、或者是對政治犯不經裁判的處刑、或者是對少數民族的迫害等等。一聽到這一類事例，我們會條件反射性地認為發生了「人權侵害」。與此相反，對非洲某國因饑荒而導致數萬兒童死亡、亞洲某國嬰兒死亡率很高等事例，我們很少會想起「人權侵害」。這些問題可能被視為是人道問題、經濟問題，卻很少被認為是人權問題。

也就是說，提到人權，人們一般想到的是「擺脫國家權力的自由」，也即自由權，其中特別是公民性權利。人的生存所需要的權利、嬰兒過健康生活所需要的權利等經濟性、社會性權利常常沒有包含在人權概念之內。這種情勢源於歐美主要輿論不斷向世界傳播歐美、特別是美國社會佔主導地位的人權觀，從而使這種人權觀在人

美國的人權觀一方面容許許多危害生命、身體的罪行，另一方面卻將新聞報導自由、表現自由視為神聖地域；基督教中也有反人權的教義，但從來沒有人說它是一種特殊的文化、特殊的宗教。這是因為，「普遍＝歐美，特殊＝非歐美」的思想已深植在絕大多數人的頭腦中。

從國際社會通過的各種人權公約來看，非政府組織所追求的人權是極為有限的、片面的，它完全無視社會國家理論所追求的經濟性、社會性權利以及保障人之最低限度的生存權。這種作法正是醜惡的美國主義的表現。

們的意識中潛移默化。並且，這種人權觀為世界上主要人權非政府組織所接受，它們多數享有較高聲譽，對強化這種人權觀起了很大作用。

比如，在人權非政府組織中，國際特赦組織是一個世界著名團體。本來，國際特赦組織是以要求解放「良心犯」為目的而成立的團體。創立後，它在世界各國展開活動，積極要求保障個人的自由權。當然，一個人權非政府組織的活動有限，作者絲毫沒有因國際特赦組織將其活動限於自由權的保障而對其存在批判之意，相反，作者對其日常不懈的努力甚表敬意。但是，從國際社會通過的國際人權公約、世界人權宣言，以及1993年維也納人權宣言等所確認的人權觀來看，國際特赦組織所追求的人權是極為有限的、片面的。對這一點，必須有明確的認識。

這一認識同樣適用於「人權觀察」、「自由之家」等美國主要的人權非政府組織。尤其是「自由之家」，如同在經濟中對各國公司作出排名的穆迪(Moody's Investors Service)，它調查各國人權狀況，對各國進行排名。然而，在作排名時，「自由之家」完全無視經濟性、社會性、文化性權利。且在評價自由權時，也只是一味給各國排名，而對評價標準、程序則不作任何具體說明。

不過，「自由之家」在另行發行的年刊上對各國的經濟自由也作了排名。然而，這裏的評價對象僅限於財產所有的自由、投資的自由、參加市場經濟的自由等一些徹頭徹尾的資本主義的經濟自由。它完全無視社會國家理論(為保護弱肉強食的資本主義社會中的弱者而提出的一種政治理論)所追求的經濟性、社會性權利以及保障人之最低限度的生存權，也完全無視國際人權公約、維也納人權宣言所提倡的、具有國際正統性的經濟性、社會性人權。這種作法正是醜惡的美國主義的表現。它無視國際人權公約、世界貿易組織、聯合國教科文組織等國際社會所贊成的普遍性條約，一味將自己信奉的理念強加於他人。這種作法不僅損害人權的普遍性，而且表現為一種「人權帝國主義」，因而必然遭到發展中國家的抵制。

四　全面性的人權觀

在近代前的歐洲，個人儘管受到自己所屬的中間團體的壓迫，但在一定程度上受強大的王權保護。隨着近代主權國家的成立，資本主義經濟的發展，那些中間團體開始解體，個人就不得不單獨面對強大的主權國家和無情的資本主義經濟。為了使個人能從近代主權國家和資本主義所具的危險下得到保護，馬克思、列寧主義、無政府工團主義、各種各樣的宗教性社會團體等主張過各種思想和制度，也有過實踐的嘗試，但是它們都未能取得理想的成就。在至今為止所嘗試的思想、制度中，人權是保護個人最有效的思想、制度。

正如馬克思主義所指出，人權對無產者毫無價值。人權思想和制度中確實存在許多問題。但是，從二十世紀到二十一世紀，人權具有世界規模的重要意義。因為，對發展中國家來說，二十世紀後期到二十一世紀正是建設國民國家、用資本主義生產方式發展經濟的時期，也是最需要人權保障的時期。國民國家的建設和資本主義體制的確立，是一個強制少數民族

的統一、伴隨農村人口大量向城市流入而破壞農村、產生大量無產者等的暴力過程。要緩和這一過程，就必須確立人權保障的理念和制度。

然而，許多發展中國家對人權保障持強烈的抵制態度。一些發展中國家的領導者試圖以本國文化、宗教為根據，來相對看待人權保障。這是一種錯誤，因為它將本來變化不斷的民族文化、宗教教義等歷史產物絕對化。發展中國家參加了1966年國際人權公約、1993年維也納人權宣言等主要國際人權文件的制訂，許多發展中國家也批准了這些文件。這表明，發展中國家同樣承認人權的普遍性。

此外，發展中國家的領導者經常將經濟發展的需要作為輕視人權的藉口。但是，讓全國國民分享經濟發展的成果也是對經濟性人權的重要保障。並且，一些發展中國家的政府強調不干涉內政原則，以迴避其他國家對自己人權狀況的批判。不過，聯合國、各人權條約的人權委員會對國家的人權狀況的調查、審議，以及妥當的改善方案的勸告，都不構成對不干涉內政原則的違反。對這一點，發展中國家在聯合國批判南非種族隔離政策，主張對南非採取強制措施時已明確表明。

由此可見，許多發展中國家的人權主張中確實存在問題。但如前所述，面對現在世界上佔支配地位、有很強的歐美中心傾向的人權觀念，發展中國家的抵制也是事出有因。只要人權是通過發達國家的人權外交、非政府組織的推動、聯合國的人權委員會的審查、勸告等形形色色的「外來壓力」來強加於發展中國家，人權觀念就難以在發展中國家紮根。落實人權觀念，必須使人權與一個國家佔支配地位的文化、宗教相適宜，並為其廣大國民所接受。也就是說，必須使人權適宜於非歐美社會的人們的生活觀念。他們擁有與近代歐洲文明不同的文化、宗教、政治、經濟傳統，難以容忍法律中心主義、個人中心主義。從這種角度看問題，是一種從多種文明並存的觀點來掌握人權觀念的嘗試，也即文明相容的人權觀。

從文明相容的人權觀來看，人權的真正普遍性必須建立在各國的文化、宗教、社會意識以及人權都是歷史產物、將不斷變化這一基本認識上。如前所述，當今世界重視自由權、輕視社會權的那種佔據支配地位的美國式人權觀，本身也是一種歷史產物。它反映至今為止自由權在發達國家佔中心地位的歷史，同樣受美國的文化、信息力量的影響。但是，在發展中國家和發達國家共同參與的國際人權公約規範的制訂過程中，人們可看到對自由權中心主義認識的修正。這表現在幾個方面：第一，以發展中國家為中心所提出的生存權具有很強的說服力；第二，在西歐，人們依據著名的社會國家理念開始強調社會權；第三，為保障自由權，國家必須承擔積極義務的認識進一步加強；第四，對免受跨國公司、恐怖組織等非國家行為主體對自由侵害之重要性的認識進一步提高；第五，在作為實現人權手段的司法權之外，各種人權委員會的活動更活躍，對其重要性的認識也在提高；第六，新的人權分類理論出現，它代替了將人權分類為自由權和社會權之傳統性的人權二分論；第七，對各種人權互相依存的認識更為普遍。

國際人權公約、維也納人權宣言等60年代之後的國際人權規範，

對發展中國家來說，二十世紀後期到二十一世紀正是建設國民國家、用資本主義生產方式發展經濟的時期，也是最需要人權保障的時期。然而，許多發展中國家的領導者試圖以本國文化、宗教為根據，來相對看待人權保障。這是一種錯誤，因為它將本來變化不斷的民族文化、宗教教義等歷史產物絕對化。

視社會權和自由權互相依存，規定了應全面保護的全面性人權觀。人們開始普遍認為，自由權是第一代的人權，社會權是第二代的人權，而發展權等要求國際性連帶的人權屬於第三代人權。

維也納人權宣言等國際人權規範的制訂，得到擁有各種文明的許多國家參加，從文明相容的角度看，體現了具有很高正統性的人權觀。發展中國家不應只是一味將人權視為歐美價值的體現，而應該注意將本國的文化、宗教適合於這種正統性很高的人權觀，對自己的主要文化、宗教進行重新解釋，使之適合於人權觀念。過去，歐美各國以及日本為使人權觀念在社會紮根，也曾變更過基督教、猶太教的教義和本國的傳統文化，今後，這種變更仍然不可缺少。

從文明相容的人權觀來看，人權的真正普遍性必須建立在各國的文化、宗教、社會意識以及人權都是歷史產物、將不斷變化這一基本認識上。現有國際人權公約基本上仍然是各國政府間妥協的產物。這些國際人權文件儘管有「國際性」的正統性，卻缺乏充分的跨國性的正統性和文明相容性的正統性。

同時，人權觀念也在不斷革新、改進。人權觀念誕生於崇尚個人第一、法律第一的文明。現在，它必須適用於生活在不同文明圈內的人們的世界觀和生活觀。儘管60年代之後的國際人權文件開始擺脫狹隘的自由權中心主義，但對發展中國家的人們來說，人權觀念仍然是一種舶來品。儘管國際人權公約、維也納人權宣言的制訂得到了世界各國的參與，但基本上仍然是各國政府間妥協的產物。這些國際人權文件儘管有「國際性」的正統性，卻缺乏充分的跨國性的正統性 (transnational legitimacy) 和文明相容性的正統性 (intercivilizational legitimacy)。而且，國際組織、各國政府、非政府組織等判斷一國人權狀況時所使用的標準，依然是過度地偏頗自由權。

要克服這種現象，使人權觀念真正具有普遍性，就必須首先依據國際人權公約、維也納人權宣言所體現的全面性的人權，站在均衡看待社會權和自由權的基礎上，確立人權評價標準。國際組織、各國政府、非政府組織、新聞記者在考察人權時，應自覺地考慮社會權，以公允的標準去判斷各國人權狀況。比如，發達國家政府將人權狀況的改善設定為提供開發援助的條件時，就應該注意，這裏的人權狀況不應僅指自由權，而應當是包括社會權在內的全面性人權。

同時，必須使適用於國際間的人權觀念更深化一步，提高其文明相容性、跨國性的正統性。至今，亞洲、非洲各國都積極提倡發展的權利、生存的權利，為矯正歐美中心的人權觀作出了各種努力。但是，在發展中國家政府主導之下，這種努力常常成為輕視自由權的藉口。要砍斷這一不幸的循環，具有多種文明背景的亞洲、非洲的知識份子、非政府組織、宗教指導者、記者等就必須為豐富人權內容作出更積極的努力。

只有在這種各國文化、宗教的變更以及人權觀本身的變更過程中，人權才能真正為亞洲、非洲的人們所接受。如果人權只是停留在「人之作為人所具有的權利」這一普遍觀念，而不為世界上所有的人真正接受的話，它的普遍性終究只能是一種虛構。人權只有在為佔世界絕大多數的亞洲、非洲的人們所真正接受時，才能第一次真正證實自己的普遍性。

王志安　譯

大沼保昭　日本東京大學法學部教授

經濟與社會

養老金改革路向之研究

● 利求同

中國養老保險制度改革的成功與否，很大程度取決於對國家基本養老保險金的資金與宏觀經濟和金融市場關係的深入研究和謹慎決策。這一改革要求個人和企業定額定時拿出一筆收入，存在政府管理的國家基本養老保險基金中。於是，管理養老保險基金，成為政府和有關專業人士的新課題。

「人生易老」是古人常感歎的，老有所靠乃是人之常情、常理。中國社會正在轉型，養老方式和養老金的來源也在變。國務院1991年頒行《國務院關於城鎮企業職工養老保險制度改革的決定》，開始建立新的多層次養老保險制度，即養老保險費用由國家、企業、個人三方面共同負擔；實行個人繳納養老保險費、養老保險基金，實行社會統籌，勞動合同制工人和原固定職工養老保險基金合併調劑使用，明確勞動部和地方各級勞動部門負責管理城鎮企業職工的養老保險工作。簡單地說，這一改革要求個人和企業定額定時拿出一筆收入，存在政府管理的國家基本養老保險基金中。職工到了退休年齡，該基金按一定的計算公式，逐月將這筆存款（包括利息）發放給職工和家屬，直至領款職工死亡並款盡為止。於是，如何管理國家基本養老保險基金中的資金，成為政府和有關專業人士的新課題，其中該資金與宏觀經濟和金融市場的關係尤為突出。這一關係錯綜複雜，動一髮則可能直接或間接地牽動全社會每一份子的切身利益和經濟機制的各個環節。中國養老保險制度改革的成功與否，很大程度取決於我們對該關係的深入研究和謹慎決策。

一　新系統中的老問題

「政府系統之完美在於『為人民』孕育最大的幸福、最可靠的社會保障和最安定的政治局面。」①南美「解放者」波利瓦將軍（Simon Bolivar，1783-1830）1819年的這段話，第一次提出「社會保障」，並把社會保障同人民幸福和政治安定並列，當作完美政府的三個標誌。近兩個世紀過去了，波利瓦的烏托邦式完美政府並沒有實現，但人類社會為此作出了不懈的探索和努力。各國退休養老保險系統的不斷改革，就是這一探索和努力的重要組成部分。

政府建立國家養老保險系統、提供良好的養老保險安排容易得民心。

但因為政府官員為此所作的財政承諾要等若干年後(職工退休時)才需支付兑現，沒有現時的資金壓力，所以往往自覺或不自覺地向職工和家屬許諾過高的退休養老保險金額，或答應過高的養老金投資回報。久而久之，過高的許諾造成過高的期待。等到國家財政負擔不起的時候，便引發養老保險償付能力的危機、人民生活和政治局勢的動盪。許多國家都發生過這樣的困境，我們決不能掉以輕心。

1949年以來，很長一段時間裏，中國的國家職工退休養老金系統採取現收現付式(pay-as-you-go)，無備資(unfunded)限定福利額式(defined benefit)養老金體系，國家或企業將養老金直接納入當年的操作預算。職工退休以後，從單位領取本人原工資85%或更高的比例作為退休金。雖然國情不同(社會主義計劃經濟下的低工資制)，但跟一些發達國家相比，這仍是很高的許諾。表1比較不同國家的工資替代率，即退休養老金與原工資之比。

1949年以來，中國的國家職工退休養老金系統採取現收現付式，國家或企業將養老金直接納入當年的操作預算。文革以後，中國人口老齡化速度加快，國有企業效益低落，致使原有的退休養老金系統瀕臨崩潰。到2000年，中國的隱性養老金債務將高達79,243-118,864億人民幣。

進入改革開放時期，繼續維持如此高的平均工資替代率，不免大大降低了企業競爭力，給國家經濟發展帶來沉重的財政負擔。雪上加霜的是，文革以後，中國人口老齡化速度加快，國有企業效益低落，致使原有的退休養老金系統瀕臨崩潰。據世界銀行的報告，中國政府的懸置養老金債務(pension debt overhang)②在90年代初已經達到295%(以折扣率8%計算，懸置債務超過200%即表示債務嚴重)③。到2000年，中國的隱性養老金債務將高達79,243-118,864億人民幣④。

但中國的情況並不特殊。全世界約有150個國家實行過限定福利額式養老金，都曾經在不同時期、不同程度上面臨相似的問題。解決方案，多半是終止或改造舊的系統，逐漸從現收現付限定福利額式養老金形式向備資(funded)限定撥款額式(defined contribution)養老金轉型。中國現行的國家基本養老保險與企業補充養老保險、個人儲蓄養老保險以及商業人壽保險相結合的多層次養老保險體系，就是遵循這一通行的改革模式的結果。

可是我們必須注意到，這一通行的改革模式並非在任何時候都是靈丹妙藥。所有退休養老保險系統的有效運作，都基於一個簡單的道理，即：

養老金總額 = 投入資金 + 投資回報

無論模式如何改，這個等式都不變。其中一個量的變化，必然引起其他量的相應變化。養老金總額只會等於投入資金和投資回報之和，除此之外，別無奇迹可言。這張底牌，不僅政府

表1　90年代初六國退休養老金系統平均工資替代率比較(單位%)

	中國	瑞典	美國	英國	日本	德國
工資替代率	85.9 (1993年)	57.04	49.5	43.2	41.9	34.4

資料來源：中國人民大學勞動人事學院和比利時根特大學法學院：《歐盟一體化過程中的勞動力市場與社會保障政策：中歐比較研究》(北京：中國人民大學勞動人事學院，1999)，頁136。

官員和專業人士要牢記，也應當讓職工、家屬和退休人士明白這個道理。這樣，各方都朝同一個方向努力，轉型才有準星。對上述公式中任何一個量，我們都必須謹慎地防止過度承諾和盲目樂觀。

二　國家基本養老保險基金、社會儲蓄消費行為和國家財政負擔

儲蓄和消費是國家經濟發展動力的兩個不同側面。沒有儲蓄，無法擴大再生產；消費低，則缺乏對生產的需求。因此，尋求兩者之間的平衡是決策者經常關心的問題。養老金是社會的一個巨大資金源，直接影響儲蓄和消費的動向，因而養老金政策與國家總經濟政策息息相關。

新的國家基本養老保險系統是一個備資的系統，它逐年逐月從個人和企業那裏收納法定的養老金稅，聚集一大筆基金，供若干年後職工退休養老之用，爭取做到有備無患，減輕國家和企業的預算負擔。這意味着，當前的改革是將退休人員養老金的來源，從國家和企業出資、現金發放向個人和企業出資、建立基金轉變。國家則以免緩養老基金稅收的形式間接出資，充分發揮政策和法律的引導鼓勵管理功能，從一開始就將養老金面臨的風險分散，讓有關三方共同承擔。這樣一個符合風險保險基本原則的國家養老金系統，有較強的抵禦風險的能力。

但這一改革並不是無代價的。備資養老金系統實際上是幫助勞動者有計劃地平均使用一生的勞動所得，促使他們在勞動力旺盛的青年和壯年節省一些，以便在勞動力減退和喪失的晚年得到適當的生活來源保障。個人、企業和國家繳納資金入養老基金之舉，將一部分本可用於目前消費的收入節省下來，變成儲蓄，供職工退休後使用。從現階段來看，這一變化降低了全社會當前的消費能力；在理論上，則增加了社會總積蓄。當前中國的經濟政策，是希望刺激消費，提高經濟增長速度，因而不鼓勵高儲蓄。從這個角度看，正在建立的國家基本養老保險備資系統，實際上起到一個相反的效果。故應當注意把養老金政策納入總的經濟政策，透徹理解、全盤把握它可能帶來的正負兩方面的影響。最近頒布的徵收銀行存款利息稅的法規，體現了政府為降低個人儲蓄、刺激消費的努力，同時也區別了不同性質的儲蓄。以國家基本養老保險基金為代表的養老金定向儲蓄得到政策獎勵，享受稅收優惠；個人的無定向儲蓄則不受鼓勵，必須納利息稅。政府用這一經濟政策指導人民的經濟行為，以達到在強制養老金儲蓄的同時，降低養老金儲蓄對消費水平的消極影響。但該經濟政策是否會產生預期的效果，則在很大程度上取決於人民對經濟發展和就業前景的信心，以及他們對新的國家基本養老保險系統的態度。密切注視社會上自發的無定向儲蓄率的走向，可以幫助我們把握上述經濟政策和養老金系統轉型的社會環境。

國家基本養老保險基金對政府財政狀況也有直接影響。新舊養老金系統轉型期間，政府養老金支出不會、也不應該隨着備資養老金系統的財產積累而減少；相反，政府財政負擔只會更重。首先，在新系統中，政府使用稅收優惠政策鼓勵各類養老金儲

新的國家基本養老保險系統是一個備資的系統，將退休人員養老金的來源，從國家和企業出資、現金發放向個人和企業出資、建立基金轉變。從現階段來看，這一變化降低了全社會當前的消費能力；在理論上，這與當前中國的刺激消費的經濟政策不吻合。

蓄，國家稅收收入將減少。如果稅收減少量大於備資養老金系統帶來的純養老金積蓄，政府財政赤字將增大。同時，限定撥款額式養老金個人帳戶的儲蓄方式使新系統中的資金的所有權完全屬於個人，縮小了國家基本養老金系統中的實際共濟資金。所以，無論政府是否向國家基本養老金系統中的私人帳戶借款，以繼續履行自己的現行退休養老金責任，轉型期間政府財政負擔加重幾乎是不可避免的。

上述政府財政負擔和赤字會引起社會總儲蓄量的下降，社會的投資能力隨之降低，拖經濟發展的後腿。但社會經濟的發展，是養老金保值和升值努力是否有效的決定因素。人們之所以願意減少目前消費，加大養老儲蓄，其前提是相信儲蓄能夠養老。因而這一目標實際指望的是社會經濟的持續增長，從而帶動勞動者收入的增長、刺激消費、擴大投資，達到一個高層次上的消費和儲蓄平衡，最終形成經濟發展的良性循環。因此，政府和專業人士除了要關注養老基金本身的直接目的之外，還必須深入探討由養老金問題引起的政府財政負擔和基金保值和升值的途徑，避免亡羊補牢。

在國家基本養老基金尚待完善管理機制的狀況下，中國政府規定該基金80%的資金只能投資在風險最低的國債，20%存入銀行。但是，隨着國內金融市場的發展和基金保值、增值日漸困難，起用共同基金和股票作為國家基本養老基金投資途徑的呼聲日益高漲。

三　國家基本養老金的管理和證券市場的回報

一般說來，如果社會儲蓄增高，那麼進入金融市場投資的資金便相應增加，在一段時間內會加速社會的經濟發展。國家基本養老基金這一大筆資金，當然是證券市場想要吸引的資源。但由於該基金着眼於長期積蓄，因此需要承受包括通貨膨脹、經濟發展周期、生活水平變化及管理者效率等眾多因數的影響和衝擊，如果得不到妥善的管理，它就有貶值和破產的危險。因此，新系統必須把建立完整的基金管理機制當作首要任務。管理者根據法律和財經制度，擔負起國家基本養老基金的受託人 (trustee) 的義務或信託責任 (fiduciary duty)，實現基金透明管理，本着對職工和企業負責的原則，處理該基金的保值和增值，即投資問題。在沒有嚴格的法律和財經制度情況下，目前地方勞動部門分散管理該基金的隱患不少，應迅速改變。

在國家基本養老基金尚待完善管理機制的狀況下，中國政府採取十分謹慎的態度，保障基金的資產安全，規定該基金80%的資金只能投資在風險最低的國債，20%存入銀行。政府還專門發布了長期高息的特種國債券，幫助國家基本養老基金抵禦高通脹的壓力⑤。但是，隨着國內金融市場的發展和基金保值、增值日漸困難，起用共同基金和股票作為國家基本養老基金投資途徑的呼聲日益高漲⑥。《人民日報》(海外版) 1999年11月6日第八版有文章樂觀地預計：「隨着中國證券市場和保險事業的發展以及商業保險資金入市的成功，在不遠的將來，社會保險資金也會逐步投向證券市場，實現證券市場和保險市場的雙贏。」

這一立場的基點，是相信證券市場雖然風險大，卻能提供較國債券更高的回報，幫助基金獲得迫切需要的增值率；又進一步推論，商業保險資金成功入市，提供了國家基本養老基金入市的依據和保障。這顯然把問題簡單化了。投資證券市場是否一定能獲取高於國債券的回報，在理

論和實踐上都是未知數；而作為社會保險資金一部分的國家基本養老基金，無論在性質和功能上，都與商業保險資金相距甚遠。作為一項改革策略，我們必須充分預計到國家基本養老基金進入證券市場後的中長期的影響和後果。具體說，有以下幾個問題。

甲　利益衝突

從管理的角度看，企業和個人定期向國家基本養老基金交納規定的養老費後，這筆基金就成了國家財產的一部分。到1998年年底，此基金已達700億人民幣⑦。掌管這筆資金的政府機構，在法律上成為基金的受託人，必須承擔受託人的義務，以基金受益人，即職工和退休人員的利益為唯一行動準則。可是，目前中國以《民法通則》為基礎框架的民法尚無規定信託義務的概念、成立條件、範圍及救濟等等。但毫無疑問，黨和國家長期以來的政策，是承認並承擔「為人民服務」的理財義務，包括「不拿群眾一針一線」的賠償責任的。

然而，政府部門主要是一個執法和管理機構，擔負着眾多複雜的功能和職責。在管理、保護國家利益的同時，各部門還不免伸張、維持自己的利益。且不說政府部門本身的利益可能與國家和公民個人的利益衝突，國家和公民個人的利益之間在證券市場上也可能發生衝突，難以調和。例如，政府從一開始就會遇到買哪家公司股票的問題。政府作為市場的最大管理者和投資者，它的購買意向和決定肯定會對股市走向和公司行為起引導作用。國家基本養老基金購買了上市公司的股票，成為其股東（所有人），一旦這些公司出現財政問題，政府如何處理就會受到其雙重角色的限制，在理論和實踐上都難對任何一方盡責。即使在正常情況下，有些公司也可以藉政府的股東地位在商業活動中獲取利益，而其他公司則難以對抗，造成不公平競爭。另外，龐大的國家基本養老基金很可能成為股市上最大的投資者，足以左右市場，使證券市場喪失其應有的獨立。這些都是我們不願意看到的結果⑧。

在近年股市持續高漲的美國，1996年美國社會保障顧問委員會正式向國會建議將一部分社會保障資金投入股票市場，克林頓總統並且在1998年再度動議，但都被國會否決了。美國聯邦儲備局董事會主席格林斯潘在反對此動議時指出，若將國家管理的養老基金投資於股票市場，長此以往，將給聯邦政府以力量左右股票市場。這是市場經濟十分忌諱而不能容忍的。

乙　個人帳戶

為了避免政府直接涉足股票市場，有論者建議，國家基本養老基金既然設有個人帳戶，不妨讓職工個人控制自己的帳戶，作投資決定。這樣既避免政府直接涉足股票市場，又使國家基本養老基金得以進入股市，一舉兩得。這個方案有兩個問題需要考慮，一是金融市場成熟穩定的程度，二是個人帳戶對股市波動的承受力。

⑴「安全原則是養老保險基金投資運營的首要原則」⑨，這是國內專業人士和政府從理論上都接受的。因此，金融市場的成熟穩定程度是國家基本養老基金必須參照的系數。中國的股票市場剛剛起步，僅有不足十年

有論者建議，國家基本養老基金既然設有個人帳戶，不妨讓職工個人控制自己的帳戶，作投資決定。這樣既避免政府直接涉足股票市場，又使國家基本養老基金得以進入股市，一舉兩得。這個方案有兩個問題需要考慮，一是金融市場成熟穩定的程度，二是個人帳戶對股市波動的承受力。

允許職工為自己的個人帳戶中的基金作投資決定，等於要求他們單槍匹馬對付股市風險，承擔自己投資決定的後果。一旦投資失敗的個人帳戶達到一定數量，國家基本養老基金可提供的唯一解救辦法，無非是讓年輕一代分擔上一代的養老金投資的失敗。但這是一副一人養兩人(甚至三人)的沉重擔子。

的歷史；上市公司數量有限，有關立法尚待改善；財務數據不夠翔實，投資者沒有足夠的、可信賴的數據作投資依據，加之上市公司對投資者承擔的義務不明確，市場上投機傾向嚴重，股市波幅和風險很大。根據《人民日報》(海外版) 1999年11月6日第五版報道，「現在投資者多數已虧損10% - 30%」。國家基本養老基金代表的是大多數人的利益，它進入股市的時機似乎還不成熟。

(2) 個人帳戶對股市波動的承受力，是較前者更為重要的一個問題，因為它不會隨金融市場的成熟而消失。歸根結柢，股票市場的走向不是理性分析可以預測和安排的。否則，就不是人們想要的市場經濟。允許職工為自己的個人帳戶中的基金作投資決定，等於要求他們單槍匹馬對付股市風險，承擔自己投資決定的後果。養老金投資是長線行為，與股市的長期表現直接相關。從比較成熟的美國股票市場的歷史數據看，自1900年至今，二十年平均實際總回報在三個時期曾接近零，即1901-21年，1928-48年，1962-82年⑩。在這三個時期內，如果個人帳戶投資股市，可能僅獲零增長或(考慮到通貨膨脹) 負增長。我們沒有理由認為這種情況不會發生在中國。在股市持續大幅度下降期間，已退休和接近退休年齡的職工的個人帳戶極易受到不可恢復的傷害，因為他們需要或即將需要提取個人帳戶中的資金供給日用，很可能等不到股市的下一次復元。結果，一批真正需要國家基本養老基金保護的對象會變得束手無策、等待救濟。

除了股市的客觀波動特性帶來的問題外，個人投資能力也能決定個人帳戶對股市波動的承受力大小。因此，政府必須有系統地普及基本投資知識和技能。同時，還應該認識到教育水平和經濟地位低的職工在掌握上述的知識和技能、獲取投資信息方面，處於劣勢地位。他們的普遍投資能力可能低於教育水平和經濟地位較高的那一部分職工，因而他們的個人帳戶投資股市後達到平均回報水平的可能性也低，從而導致最終積累的養老金大大低於政府預計的積累水平。這一差額因其人員基數龐大而膨脹，極可能成為國家基本養老基金的共濟基金的沉重負擔。

國家基本養老基金的主要宗旨之一，是為保障和接濟社會中的弱者。建立個人帳戶，則是允許人們獨立地妥善安排退休養老金的風險。但個人帳戶投資股市，客觀上將形成個人單獨面對養老金投資風險的局面，不利於保護弱者的利益，無形中加大他們對共濟金的依賴，這並不符合國家基本養老基金的初衷。另外，國家基本養老基金的共濟金不是為投資失敗設立的保險，無法承擔接濟個人帳戶投資失敗的退休職工的功能。一旦投資失敗的個人帳戶達到一定數量，國家基本養老基金可提供的唯一解救辦法，無非是讓年輕一代分擔上一代的養老金投資的失敗。但這是一副一人養兩人(甚至三人)的沉重擔子，只會進一步惡性循環，使得當前改革退休養老金系統的嘗試失敗。

四　管理費用和養老金金額

最後，還應當指出，國家基本養老基金的管理不是免費的，其費用將由基金本身承擔。基金結構越複雜，管理費用就越高，退休人員能享有的

養老金金額也就越低。因此，降低管理費用應是國家基本養老基金的主要目標之一。一般說來，採取統一帳戶的國家養老基金系統的管理費用較低，而採用個人帳戶、分散管理的系統費用較高。例如，智利國家養老金系統實行個人帳戶，1991年每個參加者的戶頭管理費用是90美元。美國貫徹統一養老金稅率、統一帳戶，不詳細考慮個人情況的養老金發放的系統，同年每個參加者的管理費用只有15美元。以美國和智利的職工收入和退休生活水準之差異計，智利系統的費用之昂貴的確驚人。中國的國家基本養老基金採取個人帳戶的方式，應是考慮到政治和社會各方面的因素和需要，為此付出較高管理費用的代價在目前情況下是可以解釋的。但我們必須清楚地看到這一事實及將來可能面臨的風險和負擔，將此費用盡量保持在一個低水平上。

綜上所述，不難想見，國家基本養老基金的管理和投資股市可能帶來的利弊平衡，是一個非常複雜而且敏感的問題，必須結合社會、政局、宏觀經濟以及基金本身全盤考慮、審慎行事，方能達到預期目標。因此在改革轉型期間，政府有關部門和學術界應該調查研究，拿出數據，並在此基礎上充分預計到國家基本養老保險基金入市可能帶來的各方面巨大衝擊，才能維持人民對國家基本養老保險基金的信賴和支持，保證改革的成功。

註釋

① R. Blanco Fombona, *Simon Bolivar——Compiled Speeches and Proclamations, Notations, Prologues, and Publications* (Paris: Editional House Garnier Brothers, 1913), 49.

② 懸置養老金債務 = IPD／wage bill，指一國未來的養老金債務。IPD (implicit pension debt) 即隱形養老金債務；wage bill 指參加養老保險職工的工資總額。

③ Cheikh Kane and Robert Palacios, *The Implicit Pension Debt: Concepts and Measurement* (Washington, D.C.: World Bank, 1996).

④⑦ 中國人民大學勞動人事學院和比利時根特大學法學院：《歐盟一體化過程中的勞動力市場與社會保障政策：中歐比較研究》(北京：中國人民大學勞動人事學院，1999)，頁137；138。參見《人民日報》(海外版) 1999年6月17日第4版關於勞動和社會保障部、國家統計局《1998年度勞動和社會保障事業統計公報》的報導：1998年國家基本養老保險基金的期末滾存結餘為611.6億元人民幣，比上年減少10.4 %。

⑤ Loraine A. West , "Pension Reform in China: Preparing for the Future", *Eurasia Bulletin* (Summer 1997): 9-19.

⑥⑨ 曾憲樹主編：《社會保險與社會保險爭議處理實務》(北京：人民法院出版社，1997)，頁50-51；49。

⑧ 這方面，香港特區政府入市後曾面臨類似的困境。香港成立獨立基金、審慎管理的做法利弊，值得國內有關部門研究。

⑩ John Mueller, " The Stock Market: A History Lesson", quoted in *Social Security Reform: An Overview of the Major Proposed U. S. Reforms* (Kansas City, MO: The Century Foundation, 1999).

利求同 美國怡安保險集團公司助理副總裁

經濟與社會

鄉村選舉調查隨筆

● 何包鋼

1998年中，我去了中國兩次，到了北京郊區、浙江、湖北、江蘇等鄉村地區觀察、調查鄉村農民選舉，並與浙江大學政治系合作，組織了一個民意調查隊(三位老師，六至七個學生)在浙江四個地區的十九個鄉村進行了為期兩個月的問卷調查，共收到1,245份有效問卷，大約有五萬多個數據。現將我調查中的隨感寫出來，並針對一些問題作出簡要的回答。

海內外對鄉村選舉的褒貶不一。有的褒之為「偉大的民主成就，熱烈讚揚」；有的貶之為「共產黨的政治遊戲」，不屑一顧。這些都是局外人的評價，我們需要聽聽農民自己的聲音。

一　浙江農民如何評價鄉村選舉

海內外對鄉村選舉的褒貶不一。有的褒之為「偉大的民主成就，熱烈讚揚」①；有的貶之為「共產黨的政治遊戲」，不屑一顧。這些都是局外人的評價，我們需要聽聽農民自己的聲音，他們對鄉村選舉的評價是極其重要的。現將民意調查中農民對鄉村選舉的評價作一簡要的報告和分析。

關於選舉的公正性

您認為最近一次選舉是否公正？

	人數	比例
非常公正	109	8.8%
公正	557	44.7%
不公正	439	35.3%
不清楚	125	10%

認為選舉不公正的組又可分為下列四種情況：20.4%的人認為有人拉選票，5.1%的人認為「有作弊行為」，7.6%的人認為「領導說了算」，6%的人認為選舉「沒有代表選民的意願」。

關於選舉拉票現象

在1,245個填表人中，有338人(佔31.2%)表示在「最近的一次選舉中有人向我拉票」。有843人(佔67.7%)表示在「最近一次選舉中沒有人向我拉票」。有774人(佔60.2%)感覺到拉票現象越來越多。

村民對最近一次村委會選舉結果的看法

	人數	比例
選舉產生了公正的領導	658	52.9%
選舉有利於有錢人	215	17.3%
選舉有利於大姓	248	19.9%
選舉保障小姓利益	83	6.7%

有趣的是，來自大姓的背景的填表人較少地認為選舉有利於大姓的人(只佔15%)。相比較，來自小姓背景的填表人較多地認為選舉有利於大姓的人(佔26%)。

村民對最近一次村民選舉的評價

	人數	比例
很好，下次還應該這樣辦	308	24.7%
較好，有些地方需要改進	573	46%
不好，有很多地方需要改進	206	16.5%
很糟，應該重新制訂選舉規則	127	12.2%

村民對選舉是否起到監督村主任的作用的看法

	人數	比例
有監督作用	531	42.7%
沒有作用	280	22.2%
不知道	404	32%

村民選舉能否促進村幹部更好地為村民服務

	人數	比例
有作用	567	45.5%
作用一般	476	38.2%
沒有作用	169	13.6%
未回答	33	2.7%

由上可知，浙江農民對村民選舉持基本肯定、讚揚的態度(53.5%的人認為選舉非常公正或公正，52.9%的人認為選舉產生了公正的領導，70.7%的人認為選舉很好或較好，42.7%的人認為選舉有監督作用)。但是，村民選舉存在着一系列問題：有1/3的填表人認為選舉不公正，有60%的人感覺到拉票現象越來越多，有20%的人認為選舉有利於大姓，17.3%的人認為選舉有利於富人，26.7%的人認為選舉「不好」或「很糟」，20%的人認為選舉對村幹部沒有監督作用。

二　簡要分析

在上述農民對選舉的看法中，有一個有趣的現象：半數以上的人認為選舉公正或較公正，或選舉好或較好。但是一旦問到村級選舉是否對村主任起監督作用，是否能促進村幹部更好地為村民服務，持肯定態度的不足半數。為甚麼農民對選舉功效持較低的評價呢？這大概與現行制度有一定的聯繫。在浙江有些地區，村支部書記管經濟大權，鄉鎮又派駐村幹部，村主任的權限小。此外，鄉鎮領導和村黨支部書記在相當程度上可以影響、控制確定候選人的過程。更為重要的是，村民選舉只是民主制度的一個環節。只有選舉，沒有一套有效的民主監督制度，選舉的功效必打折扣。村民選舉必須有村民代表會議制度來配套。在我們的調查表中，有12個問題與村民代表會議制度有關，但絕大部分問卷填表人沒有回答此類問題，因為許多村並未建立村民代表會議。

此外，民意調查反映了一系列有趣的看法。日常談話中，城市居民往往認為農民知識文化低、素質差，尤其是農村婦女，不識字多。因此，鄉村選舉是「民主超前」。但是，這次調查結果告訴我們，上述看法是城市人

在農民對選舉的看法中，有一個有趣的現象：半數以上的人認為選舉公正或較公正，但是一旦問到村級選舉是否對村主任起監督作用，是否能促進村幹部更好地為村民服務，持肯定態度的不足半數。這大概與現行制度有一定的聯繫。

中文報紙上有些文章非常強調家族宗派在鄉村選舉中的負作用，這與我們這次調查結果不符。強調家族衝突，因而認為農村不宜搞選舉，這或者是有人以此藉口來阻礙鄉村選舉，或者是有人在認識論上擴大了家族因素在選舉中的作用。

的偏見和傲慢。大多數農民對選舉極為重視，因為誰當村委員主任與農民的切身利益有密切關係。很小比例的人 (6.3%) 填寫了「對選舉持無所謂態度」，這與一些城市居民認為農民對選舉持無所謂態度的看法恰恰相反。非常有趣的是農村婦女的看法。在選舉態度、投票行為、了解選舉法等問題上，女性都比男性要低2-8%，這就是說婦女的政治參與確實要比男性低。但是低的比例不是十分明顯，差距不如我們想像的那麼大。另一方面，婦女對選舉公正、選舉結果等問題，給予正面、積極的肯定比男性要高幾個百分點。

中文報紙上有些文章非常強調家族宗派在鄉村選舉中的負作用，這又與我們這次調查結果不符。只有極少數人 (1.5%) 從家族宗派或姓氏立場投票。

在富裕地區，不少小家族背景的人當選為村主任。在我們111個村主任隨機抽樣問卷中，有47人 (佔42.3%) 來自於小姓背景。此外，只有20%選民認為「選舉有利於大姓」。強調家族衝突，因而認為農村不宜搞選舉，這或者是有人以此藉口來阻礙鄉村選舉，或者是有人在認識論上擴大了家族因素在選舉中的作用。當然，在窮困邊遠山區，家族糾紛確實對選舉產生了一點阻礙作用。

三　為甚麼選不出村委員會主任？

有一個現象引人深思：鄉鎮領導擔憂有些村選不出村委員會主任。對於鄉鎮領導來說，只要選舉平穩進行，並且順利選出村民委員會主任、副主任及委員，這就是成功的標準。浙江臨海某官員得意地告訴我，某個鄉17個村順利選出村主任，只有一個村未選出。但是在另一個鎮，14個村順利選出村主任，另外六個村選不出村主任。在浙江麗水地區有20個村未選出村主任。

選不出村主任怎麼辦？鄉鎮領導就任命村主任。這是為甚麼有些鄉鎮領導違反選舉法的一個客觀原因。有些地方，鄉鎮領導採取了不同的措施，以保證選舉順利選出村主任。例如，紹興郊區某鄉鎮領導嚴格控制候選人人選及數目，比如規定村主任候選人只有一個，這樣選票就可相對集中，不會分散。麗水地區領導規定，先由村民選出三至五名不等的村民委員會委員，再由鎮領導來確定誰當村主任。

選不出村主任的原因眾多。第一個原因與選舉法有關。原《村民委員會組織法 (暫行)》規定，候選人獲得半數票始得當選。一些鄉村之所以選不出村主任，就在於候選人得不到半數以上的選票。為保障候選人能獲得半數選票，有些地方就限制候選人的人數。如果正式候選人減少，選票就可相對集中。由於村級選舉直接和村民利益有關係，並且由於宗派、家族經濟組織等因素的影響，鄉村選舉競爭激烈，選票相對分散。特別是，當某候選人由上級指定，並且作風不正、貪污腐化的話，他 (她) 就往往得不到半數以上人的支持。1998年九屆人大常委通過了《村民委員會組織法 (修訂草案)》，規定當獲得半數當選的名額少於應當選名額時，不足額的候選人在第二輪再選時以得票多者當選，但得票不得少於三分之一。這個規定獲得了鄉鎮及其主持選舉工作人員的普

遍歡迎。他們認為，這樣就可以大大減少選不出村主任的情況。從獲得半數票當選，到得票多者當選，這是中國選舉法在地方民主化過程中成熟或完善的標誌。從民主理論上來說，獲得30%的選票就當選是不符合大多數人的民主原則的。但是，從實踐操作來說，降低獲票人數的標準，可解決選不出村主任的問題。也許未來中國的民主實踐可參考澳大利亞的選舉法律及經驗。澳洲選票有一尺之長，上有幾十名候選人，以充分保障選舉的競爭性。另一方面，澳洲有偏愛投票方法，選民對幾個候選人按其偏好給予從高到低的選擇。該計票方法複雜，需要相當的政治知識才可掌握。但是它有一條有利經驗：不管選舉結果如何，一定會有人當選。在澳洲的選舉制度下，幾乎從來沒聽說過有選不出的事情。

選不出主任的原因還與經濟條件有關係。例如，在浙江麗水水閣鎮，鎮上沒有複印機、電視機，也沒有選舉經費。在該鎮所屬的一些落後貧困村裏，沒有人願意出來競選村主任，原因是經濟太落後，當村主任沒有補貼，全是義務工。

湖北師範大學農村問題研究所張厚安教授總結了一個成功選舉所具備的三個因素：第一，鄉鎮領導重視選舉，遵守法律，按程序辦事；第二，讓農民充分參與選舉，讓他們推選候選人，整個選舉過程必須尊重農民的權利；第三，候選人的確定是選舉能否成功的關鍵。農民總是不滿意那些只由上指定但不合格的候選人。

有了這三條，選舉就會順利、成功。相反，如果鄉鎮領導不重視選舉，主觀隨意確定候選人，並且不遵守選舉法的話，農民就會對着幹，甚至故意選出早已死去的老村長！

四　為甚麼有些鄉鎮幹部反對村民選舉？

我在搞社會調查時碰到一個有趣現象。在北京，中央幹部提倡和支持村民選舉，《人民日報》連續發表幾篇社論大力推廣村民選舉。在農村基層，我所遇到的大部分鄉鎮幹部則持消極態度。為甚麼中央和宣傳刊物提倡村民選舉，而鄉鎮幹部則大多反對村民選舉呢②？

鄉鎮幹部反對村民選舉理由眾多：民主超前了；農民缺少相應的教育文化水平；選出的村主任有時太多考慮農民利益而不貫徹上級的命令；此外，鄉鎮幹部必須親手布置、落實各項有關選舉的工作，工作量大，風險大。稍有過錯，就有可能被農民上告，被新聞工作者送上「輿論審判台」。最為關鍵的是鄉村權力結構、權力關係和權力分配的變化。整個權力結構和分配的趨向是：被選出的村主任應該具有更大的權力，甚至構成對鄉鎮領導幹部權威的挑戰——因為他們還是由上級任命的。

在現實生活中，只有少數人認為由上級任命的鄉鎮領導缺乏合法權威來領導由下選出的村主任，但是鄉鎮領導的行政權力確實受到了一定限制。一個明顯的事實是：鄉鎮領導不能像過去一樣在村裏大吃大喝！因為選出的村主任不敢像過去一樣亂用農民的錢財來招待上級領導。吃喝作風依然存在，但在村民選舉搞好的地方，這種現象減少了。

中國的政治老是這樣：上有政策，下有對策。鄉鎮領導採取不同的策略來對付中央推廣村民選舉的政策。

第一，少數人持積極支持的態

在北京，中央幹部提倡和支持村民選舉；在農村基層，大部分鄉鎮幹部則持消極態度。最為關鍵的是鄉村權力結構、權力關係和權力分配的變化：被選出的村主任應該具有更大的權力，甚至構成對鄉鎮領導幹部權威的挑戰。

度。這部分人認為，村民選舉對穩定地方有極大好處。例如，某一鄉鎮在最亂的村實行徹底的「海選」，由農民自己推選候選人。這種沒有上級意圖點名的「真正」民主的目的在於：「搞不好村務是農村自己的責任！因為你們沒有選好村主任。」結果是，這個最亂的村在村民選出的村主任領導下，實行了由亂到治。

第二，雖然大部分鄉鎮幹部持消極態度，但是他們不敢公開對抗村民選舉的政策。他們努力按法律辦事，每步工作例如公布、選舉人名單、投票箱設置都按程序辦事，以減少工作中的差錯。在我們的調查中，村民選舉的程序工作細緻，農民對程序上的批評較少。民意調查結果發現，大部分農民對村民選舉的程序持滿意、肯定的態度。

第三，鄉鎮幹部採取各種操縱手段來保證自己權力的穩固性。例如，三門地區有些鄉鎮讓黨支部書記提名村主任，並由鄉鎮領導確認。在紹興地區某鄉，鄉鎮領導決定最後候選人名單。在麗水地區某鎮，鄉鎮領導在選出來的村委員會中挑選出一個村主任。最重要的是，有的地區規定，村主任不管經濟，村黨支部書記掌管經濟大權。在這種制度下，村主任雖然由村民選出，但其權力有限，鄉鎮領導仍然可以通過黨支部書記貫徹其意圖。

也許有些人批評這些鄉鎮領導幹部的作法是不民主的；也許有人認為這種做法恰恰體現了中國式的民主特點：民主選舉和上級權威的結合。不管我們如何評價，鄉村選舉的推廣必須依靠無數鄉鎮領導幹部的工作。改變他們的思想和工作作風，是中國鄉村民主化的關鍵之一。

五　怎樣才能選上村主任？

村民選舉的一個明顯結果是影響了農村幹部的政治行為方式。在沒有選舉機制的情況下，大多數村幹部巴結鄉鎮幹部，向上看齊是爭當村幹部的主要策略。然而，當村民每隔三年左右就有一次選舉村幹部的機會時，村幹部能否當選為村主任就取決於他(她)③能否獲得大多數人的選票。於是，向下看齊、爭取普通農民的選票就成為村幹部的主要策略。他們為了得到村老百姓的支持，有時甚至要敢頂鄉鎮領導，捍衛村民利益。向下看齊比向上攀迎巴結更為重要，因為村是村幹部立腳之根(自然，我們不能把向上與向下策略對立起來。選上的村主任往往善於做好兩方面的工作。更為重要的是，有些鄉鎮領導定制度規定他們最終審定候選人名單，甚至從村民選出的幾個村民委員中，任命一個當村主任)。

村民選舉的一個明顯結果是影響了農村幹部的政治行為方式。當村民每隔三年左右就有一次選舉村幹部的機會時，向下看齊、爭取普通農民的選票就成為村幹部的主要策略。他們為了得到村老百姓的支持，有時甚至要敢頂鄉鎮領導，捍衛村民利益。向下看齊是村幹部立腳之根。

下面我將通過一個個案來說明上述的村幹部的政治行為方式的變化。浙江麗水某村一個現為建築公司老闆原為復員軍人，連續三次當選為村主任，他總結了下述幾條成功經驗。

第一，要想當選，必須注重平常積德，做好事。要想連任，壓力更大，好事必須做得更多、更妙。這是選票的主要源泉。

第二，在選舉中，着重抓中間流動票。支持我的，毋需做工作；鐵心支持他人的，也毋需做工作。成立一個不公開的競選隊伍(十人左右)，預備幾萬元選舉經費，請客吃飯，不送錢，這樣並不違反選舉法。

第三，競選口號是：「把致富的人選出來，帶動全村致富。」此外，在請客吃飯時，說些親切的話；如「請幫

幫忙」，或「給我一個機會試試看」。

第四，在選舉日，如選舉方式採取開大會形式時，布置自己的人馬拉着那些中間流動份子一起填票，這樣出於鄉情面子，就可控制大部分流動票。如採用流動票箱方式投票，派自己的人跟着流動票箱，凡當面填票，可算得票，凡走到邊上填票，不可算得票，由此可大致算出得票率。

第五，選上村主任，不能有任何官架子。處處想把工作做好。而且，不能獨裁權力，要靠村委員會委員們辦事。放權給其他人，一則可得到這些人的支持，二則可減輕自己的工作負擔。此外，不用村裏誤工費，當村主任為村民「白」幹事。

由上可見，村民選舉機制確實使村幹部採用民主方式和政治藝術處理幹群關係。這種東西不是宣傳的產物，而是鄉村政治的現實需要，因而有生命力，可紮根發展。此外，經濟是基礎。如果沒有金錢的支持，越來越難當選為村主任。這使我們想起馬克思、列寧對民主制度的批評：民主只是富人的天堂。此外，向下爭取選票的政治行為方式也產生了另一種負現象：當選出來的村主任對村裏不良之風不敢大膽處理。例如，農民違章建築佔公地，村幹部睜一眼閉一眼，不敢處理，以防丟失選票！

六　經濟發展和鄉村選舉的關係

經濟發展及其條件和鄉村選舉的關係是一個有趣的謎④ 。在有些地方，經濟發展的要求壓倒了民主政治的要求。要想村子致富便是讓村領導集權辦企業，鄉村民主被視為經濟發展的絆腳石。至少，民主被看成是第二位的東西。有些窮村寧要專權但能致富的領導人，而不要浪費金錢和時間的鄉村選舉。那些最窮的村，鄉村選舉搞不好。但使人困惑的是，那些極富有的村，往往是黨支部書記掌權，選舉僅僅是一個形式。只是那些經濟水平中等和村選舉競爭較激烈的村，才有一點真選舉的味道。

鄉村經濟狀況和條件與鄉村選舉有着複雜的聯繫。在最窮的村，當村主任沒有油水可撈，也沒有補貼，因而無人或只有寥寥幾人出來競選村主任。在無錫大路頭村，村裏五個集體企業全賣給個人，集體財產空虧，出來競選村主任的人寥寥無幾。在浙江五雲鎮，六個窮村（人均收入低於二千元）在1997年換屆選舉中沒有能夠選出村主任及委員，佔五雲鎮37個村的17%。相反，村主任選舉在富村中競爭激烈，總有一兩個被選上村委員或主任。

鄉村經濟類型與選舉也有一定的聯繫。在集體經濟為主而且較富裕的村，如果村支部書記掌實權，他就會輕易操控選舉過程。但是這種富裕村總有一些人要求公正的民主選舉，因為選舉帶給他們一個要求公正分配集體財產的機會。單純個體經濟發展不會導致人們追求民主，唯有經濟發展水平引出的公平分配集體財富才會導致人們支持鄉村選舉。

鄉村經濟類型與選舉有一定聯繫。在集體經濟為主而且較富裕的村，如果村支部書記掌實權，他就會輕易操控選舉過程。但是這種富裕村總有一些人要求公正的民主選舉，因為選舉帶給他們一個要求公正分配集體財產的機會。

在私有經濟為主的村（如在溫州），集體財富甚少，農民忙於賺錢，因而對選舉的興趣減少。也恰恰是在這種私有企業為主的村裏，村支部書記手中沒有集體財產或企業，他對選舉控制的能力就減弱了。

在那些既無集體經濟，又無私有企業經濟，並以農業為主的村裏，農

民政治參與程度更低，選舉往往不理想。

筆者把農民參與競選、理解選舉法、參加村民會議等活動綜合為一個政治參與指數。統計結果告訴我們，集體經濟為主的村的農民享有最高的政治參與指數(平均數)，見下表：

政治參與指數和經濟類型的關係

經濟類型	平均政治參與指數
集體經濟為主的村	11.66
私有經濟為主的村	10.91
農業經濟為主的村	9.97

用 T 檢驗方法來看統計數字結果的可靠性。集體經濟為主的村和私有經濟為主的村的平均政治參與指數之差通不過 T 檢驗(10%水平)。但是，集體經濟為主的村和非集體經濟農業耕作為主的村之間的平均政治參與指數之差可通過 T 檢驗。這就是說，一般來說，集體經濟為主的村民比非集體經濟的以農業耕作為主的村民有較高的政治參與(多兩分)，此統計結論經 T 檢驗方法確定為可信的。

鄉村經濟的商業化，特別鄉村的城鎮化，對選舉也產生一定的影響。當商業化席捲鄉村時，農民就要求一個放任自由的政府，而未必馬上就要求一個民主政府。城鎮化的村民在生活方式上與城市居民一樣。城市的「形式民主」影響了鄉村選舉。在不少城鎮化的鄉村中，選舉純屬形式。選舉搞不好的鄉村大都還沒有城鎮化。

經濟發展水平對宗族派系在鄉村選舉中的角色也有影響，由於選舉而產生姓氏糾紛，或由於宗派勢力造成選舉不公正的現象大都發生在邊遠窮困的山區。相反，在經濟發展水平高的鄉村，經濟類型多樣化，經濟利益多樣化，宗氏家族的影響力減少了。而且大家族內部爭奪，小姓家庭的人由此「漁翁得利」，往往被選上村主任。

家庭經濟收入與選舉也有一點聯繫。民意調查結果告知，家庭收入越低，其「不知道」選舉法的比例就越高。但是「完全知道」選舉法的比例並不因為家庭收入高而相應增高。統計數字告訴我們，一般來說，農民的政治參與程度(比例，參加村民會議、討論、競選等)與其家庭收入成正比。農民家庭收入每增一萬元，其參與程度就增加五分。但這個正比關係只限於三萬五千元以下。

七　村民選舉的經費來源

民主政治的兩項主要內容是：大眾參與和政治競爭。參與和競爭都離不開金錢。村民選舉的參選率是舉世矚目的，一般在90%以上，遠遠高於西方的投票率。但是在高投票率背後，金錢起了巨大的作用。農民每次參加推選候選人、投票等各項選舉活動，都拿到五元至幾十元不等的報酬或稱「誤工補貼」。一次選舉下來，一家農戶可拿到上百元錢。最喜歡村民選舉的大概是那些老人們了。一位老太太興奮地告訴我，這次選舉所拿到的錢財可資助她一兩個月的生活費。

金錢報酬或「誤工補貼」因經濟好壞而不等。保險算法，一般一個村至少給全村平均人口負擔十元。按全國九億農民計算，每三年的選舉經費至少是90億人民幣。這筆經費從哪裏來？國家一般不承擔村民選舉經費，因為村民委員會組織屬於自治單位，村主任不在國家編制之內⑤。羊毛出在羊身上，選舉經費實由農民自己負擔。

村民選舉的參選率是舉世矚目的，一般在90%以上。但是在高投票率背後，金錢起了巨大的作用。農民每次參加推選候選人、投票等各項選舉活動，都拿到五元至幾十元不等的報酬或稱「誤工補貼」。一位老太太興奮地告訴我，這次選舉所拿到的錢財可資助她一兩個月的生活費。

如果說農民自己負擔巨大的選舉經費的話，為何許多農民歡迎選舉呢？這裏我們涉及到一個深刻的問題，那就是：每次選舉其實是一次村財富重新分配的機會。浙江麗水某村，在1998年換屆選舉及鄉人大代表選舉中，總共花費了七萬多元，佔該年集體支出的36%，每個農民每次投票得到60元。這實際上是利用選舉之名發「工資」之實！

財富分配更深的一層涵義是：那些富有家庭背景的候選人通過買票、送禮、請客，使其財富流入村裏一些貧困戶。有錢者通過個人財富建立自己的幫派團體。浙江麗水某村村主任告訴我，他一般需花二至三萬元以保證他的票源。政治競爭背後是財富的競爭：看誰花得起錢，花多少錢！

農民「賣」選票的方式多種多樣，少者拿一包煙，多者幾十元，或白吃幾頓飯。社會對此批評甚多。但是，一張選票可以換成各種形式的財富本身就比過去無選票有進步，至少農民的政治權利被這種扭曲的形式承認了。這也許是農民建立公民權利觀念的第一步。通過這一步，在改善經濟的條件下，農民可建立真正的公民權利觀念。比如在一些富裕地區，我和一些收入可觀的個體戶農民談起「賣選票」之事，他們對物質小恩小惠不屑一顧，認真地說他們要挑選自己認為有能力、有公正心的人當村主任。

中國政府目前嚴厲打擊選舉腐敗現象。浙江桐廬1998年抓了十幾個賄買選票的案件。由政府出面來維持選舉的公正性是極其必要的，地方民主政治的完善需要政府的中性立場及廉潔措施。但是中國政府如何解決籌集選舉經費是一個不能忽略的問題。西方民主政黨選舉經費來自三大塊：國家撥款、政黨會員會費及民間捐助。結論是：沒有金錢基礎，民主政治就缺乏保證。但是，一個由黑暗金錢勢力控制的村民選舉，會產生一個不公正的腐敗的「民主」政治。相反，一個由政府合理管理的選舉經費體制，可為一個公正的、健康的地方民主政治奠定良好的基礎。

八　國際社會推進中國鄉村選舉的作用

每次選舉其實是一次村財富重新分配的機會。浙江麗水某村，在1998年換屆選舉及鄉人大代表選舉中，總共花費了七萬多元，佔該年集體支出的36%，每個農民每次投票得到60元。這實際上是利用選舉之名發「工資」之實！

全球化席捲到中國的鄉村政治。也許中國的農民並未感覺到這一點，但是，中國上層領導在策劃、推動鄉村選舉中，已深刻感受到國際社會對中國鄉村選舉起了不可忽略的影響⑥。

以非政府的民間組織為例，福特基金會出錢支持中國學者的研究，召開國際會議，組織人員參與《選舉法》的起草。卡特中心與中國政府簽訂協議書；培訓中國鄉村幹部；建立電子網絡中心；研究成果共享。西方學者更作了具體的建議，比如採用秘密投票箱、一人一票制等。

與此同時，國外在評價中國鄉村選舉時，往往積極肯定，很少批評。儘管國外學者知道選舉中有許多弊病、缺點、弄虛作假，但是他們以鼓勵為主，大力稱讚鄉村民主建設的成就，以此來增強中國領導人的信心，進一步推廣鄉村民主建設。

中國政府內部有些人認為，國外對鄉村民主選舉的支持是進行「和平演變」的一部分，並建議限制國外資金和與對外合作。這種保守勢力雖有一定影響力，但不能阻擋鄉村政治與全球化政治日益加強聯繫的趨勢。民政部

中的改革派認為，村民自治必須在開放的環境中進行，不能神秘化。非常有趣的是，國內改革派巧妙地利用國外輿論、資金、人員來推進鄉村民主化。1995年外交部發現一貫「反華」的《華盛頓郵報》(*Washington Post*) 發表文章稱讚中國鄉村選舉。此後，外交部與民政部密切配合，開始大規模宣傳鄉村選舉現狀，邀請十幾個國家的上百名記者參觀選舉的過程。鄉村選舉不僅有利於國家長治久安，而且有利於改善中國的國際形象。

國內改革派巧妙地利用國外輿論、資金、人員來推進鄉村民主化。1995年外交部發現一貫「反華」的《華盛頓郵報》發表文章稱讚中國鄉村選舉。此後，外交部與民政部密切配合，開始大規模宣傳鄉村選舉現狀，邀請十幾個國家的上百名記者參觀選舉的過程。

正是在這種樹立民主中國的國際形象的思考中，民政部中的王振耀等人說服福建省領導人放棄以家庭為單元的投票制，採用一人一票制，因為前者會使國際誤以為中國的選舉制度不民主。此外，1998年12月，四川省遂寧市中區步雲鄉不經中央批准直接選出中國第一名鄉長。此事在法律上不符合地方法程序，但是中央默認直選鄉長的事實，其中一個原因也在於考慮到國際形象。如果廢除直選結果，這將會在國際社會中造成不良影響。

從比較政治的角度來看，如果沒有聯合國的支持，在比中國更貧困的柬埔寨就不可能順利進行民主選舉。如果沒有聯合國及澳大利亞等國的支持，東帝汶絕不可能進行全民投票。同理，如果沒有國際社會的支持，縱然中國鄉村選舉仍可進行，但其發展速度將會更慢、波折將會更多。但是中國是一個大國，國家力量巨大，仍可控制國際社會的影響力。例如，歐洲聯盟提供一千萬歐元的資助，是目前國外資金贊助最大的一個項目。但是，歐盟不能由此主導中國鄉村民主選舉的政策。而且，中國設定了許多使用國外資金的條件。由此可見，國際社會的作用是受到一定限制的，但是國際社會將會在中國民主過程中扮演越來越重要的角色。全球化政治已是中國民主化過程中的一個有機組成部分！

註釋

① 參見韓家文、張大強：〈村民自治：舉世稱譽作業〉，《法制日報》，1994年4月30日（第6版）；王懷龍：〈外國人眼中的中國基層民主選舉〉，《人民日報》（海外版），1993年3月12日（第6版）及The Carter Centre的出版物。

② Shi Tianjian, "Village Committee Elections in China: Institutionalist Tactics for Democracy", *World Politics*, 51 (1999): 385-412.

③ 雖然西方女性主義逼使我們改變寫作習慣，區分男女性別，但是婦女當選為村主任的寥寥無幾。在我們111個村主任問卷中，只有一位是女性。

④ Shi Tianjian也討論這個問題，參見"Economic Development and Village Elections in Rural China", *Journal of Contemporary China* 8, no. 22 (1999): 452-22.

⑤ 截至1996年，全國只有江蘇省下文編造選舉經費（縣每人0.05元，鄉每人0.1元）。參閱王仲田、詹成付主編：《鄉村政治——中國村民自治的調查與思考》（江西：江西人民出版社，1999），頁106。

⑥ Kevin J. O'Brien and Li Lianjiang, "Accommodating Democracy in a One-Party State: Introducing Village Elections in China", *China Quarterly*, Issue 162 (June 2000).

何包鋼 澳大利亞塔斯美麗亞大學政府學院教授

契機與困境：
讀《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》

● 陳淑敏

貝克的《全球化危機》透過宏觀、敏銳的觀察，提出幾個有關方法論的討論架構：全球化、全球性、全球主義；解民族國家化；世界社會理論。三者形成相輔相成卻又相生相剋的關連性。

貝克著，孫治本譯：《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》（台北：台灣商務印書館，1999）。

貝克（Ulrich Beck）的《風險社會》（*Risk Society: Towards a New Modernity*）①直陳：現代社會科學技術所帶來的進步是為了補救、延緩或彌補其造成的危機。弗斯納（Abraham Flexner）在1930年代也曾有着這樣的說法：「科學帶給人的問題勝過其所創造的。」②宛若一核心意識的指引，貝克看待「全球」當前的發展，就像是在夢裏跳崖，夢裏是甜美、刺激的，但是此舉若為真實世界所經驗，其疼痛實在令人畏懼。本文將就貝克的《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》，論述其內容與觀點。

一　方法論的思考

貝克的《全球化危機》透過宏觀、敏銳的觀察，提出幾個有關方法論的討論架構：全球化、全球性、全球主義；解民族國家化；世界社會理論。三者形成相輔相成卻又相生相剋的關連性，因為商業上

的全球主義帶動全球化的政治議題；貝克又認為政治議題的前景將逐步邁向「解民族國家化」的趨向，然後，此趨向將迫使人類更深刻地從全球視野來處理整個全球性的困境，如生態、核武、貧富差距等課題；可是，這些難題並非無結構地散漫於全球，相反地，它又是依託於整個全球，而這裏指稱的「整個全球」，用貝克的話說就是「世界社會」。於是，「世界社會」的蓬勃與銳不可擋，正是「解民族國家化」的前奏曲。

貝克此書依此輪廓運轉本無大礙，但是，令人驚訝的地方在於，此書最末兩章：〈歐洲作為對全球化的回應〉及〈任選的沒落：歐洲的巴西化〉，幾乎可說是作為德國執政當局的政經規劃白皮書，例如提出德國為了在全球獲得獨特的地位，應該從事環保產品、風險市場等投資。由此，牽動了幾個問題：第一，既然貝克的價值判斷是認為「全球化」、「世界社會」即將來臨，為何又念茲在茲繫於「德國」的發展？第二：貝克雖然窺見了「世界社會」的萌生，可是卻恐懼於這個「世界社會」危機所能造成的所謂「巴西化」，那麼如何使人相信全球化危機的解決之道，是「沒有民族國家的逃脫之路，只有跨國的逃脫之路」？難道全球化危機的出發點其實是依據歐盟與德國的需要與境況為定奪的標準？

整個方法論上的疑點在於，「從鉅視的全球觀點，論證某一國家生存的危機意識，然後，一面主張國家將消亡，又一面把國家作為關鍵的討論對象，進而企圖論證世界社會將屆」。換句話說，如果全球化危機的形成、風險與機會的創造都是基於全球化的立場與角度來辯證，則此一方法論上的疑慮將能解除。釐清此核心課題，將有助於吾人深入分析貝克此書意欲呈現的主題之間的關連性。以下筆者分別由經濟：資本主義的創造與毀滅；政治：解民族國家化的發展；社群(community)：跨國組織對形塑世界社會的助益；人性：人存在的前途與焦慮等角度，剖析貝克著作之要旨。

二　經濟：資本主義的猖獗與毀滅

所謂資本主義的「猖獗」或「毀滅」無疑帶有規範價值判斷的意味，不過，這在某種程度上正好表達了貝克的立場。在第一章中，貝克指出「虛擬的納稅人」的根源在於全球化的流動，因此資本(企業)家不斷謀求成本最低化、利潤最大化，而最直接的方式就是將投資地、生產地、行銷處、居住地等加以區隔，基準是：哪裏成本低廉就往哪裏去，結果是「全球化的富人」在各種地域自由來去。然而這種來去並非雜亂無章，仍然以居住的國家為核心。這些企業家往往住在固定國家、享受一切的公共設施，卻企圖牟取自身的利益，是「全球經濟挖空了民族經濟和民族國家的根基」③。那麼，這些被挖空的經濟效益哪裏去了？貝克並沒有回答這個問題。我認為，答案其實就在貝克自己所深深掛念的「無工作的資本主義」，

既然貝克的價值判斷是認為「全球化」、「世界社會」即將來臨，為何又念茲在茲繫於「德國」的發展？貝克雖然窺見了「世界社會」的萌生，可是卻恐懼於這個「世界社會」危機所能造成的所謂「巴西化」，那麼如何使人相信全球化危機的解決之道，是「沒有民族國家的逃脫之路，只有跨國的逃脫之路」？

「資本主義將成為並製造失業」④。既然無工作，為甚麼還可以說是創造經濟效益的資本主義呢？這與「科技」的發達密切相關。科技竭盡所能以最精簡、最不佔空間、最不需勞動力的手段，形成所謂「資訊社會」(information society)。表面看來這是進步，不過，整個局面的實質卻是「買空賣空」，因為最昂貴的東西往往是無法看到和具體掌握的，如程式設計、電訊、網路通訊等等。換句話說，創造這一部分成果的人，以「虛擬」的時間、空間大量集中財富，並宣稱對世界、人類有所貢獻而哄抬價格，使得愈看不見的生產其價格愈高，進而愈需要以生產看不見的產品謀取利益。所有人被截然地分割為兩種：一種跟得上此浪潮，一種是隨時被此浪潮甩掉的工作者。這是當代資本主義的猖獗之處。

科技竭盡所能以最精簡、最不佔空間、最不需勞動力的手段，形成所謂「資訊社會」。表面看來這是進步，不過，所有人被截然地分割為兩種：一種跟得上此浪潮，一種是隨時被此浪潮甩掉的工作者。這是當代資本主義的猖獗之處。

不過，當資本主義者所創造的經濟利益一旦只歸屬於某群能跟得上潮流者，那麼生產與消費將變成「高額度的買空賣空」，「觀念是空的，不再能理解、說明、煽動。籠罩在世界之上的陰霾，其原因或許在發霉的語言上」⑤。然則，空的不只是語言，還包括無形的智慧、價值、判斷的牽制。方興未艾的知性經濟與知性社會將衝擊二十一世紀的世界，因此，當代資本主義也蘊涵着終極危機。這種既非天生自然，亦非人力製造，不是看得到或摸得到的資源，就是知識！知識把人鑲於全球的鋼筋結構中，然後，以知識作為販售的頂級物資。權衡看不見的物資價值的具體方式是將知識轉變成鈔票，資本主義沉淪到以鈔票「面額」作為創造生產優劣的根據，由此埋下毀滅的因子。屆時，全球將形成幾種主調：一是資本主義者的生活與文化失去生命力，無法再席捲全世界，因為能被席捲的已經殆盡了；而另一種則是「非資本主義」，它的本質是貧窮、萎靡、寂寥或者更多更多；此外，也有可能出現「均貧的共產社會」，它會成為資本主義淪落者的天堂。

三　政治：民族國家的消解

貝克提出，全球化是解民族國家的淵源，意指無世界國家且無世界政府的「世界社會」，一個全球性的、被解組織的資本主義正在蔓延。但是，目前並無霸權力量和國際政權(不論政治的或經濟的)對全球化加以主導，所謂「柏林機場的加利福尼亞的廣播」⑥、社會學成為「全球化社會學」⑦，是迫在眉睫的趨勢。貝克不願看到國家的解消，卻又認為國家將被湮沒，關於這點可從幾點事實說明，如：墨西哥美國人與美國墨西哥人；非洲不是大陸而是一個概念；跨國組織、事件、社群、結構無所不在。

筆者承認，自從現代、後現代社會出現後，跨國組織的確比以往豐富多元，不過，跨國組織可以從根本上替代人類對國家、民族的依賴嗎？在現今「世界社會」的運作過程中，無疑出現了許多主導着全球性課題的跨國組織，宛若意欲將國家的組織解消；但是，為甚麼自第二次大戰後國際間的國家數目大量地增加而非減少？這究竟是因為民

族積極建國成為趨勢？還是對貝克來說，整個「解民族國家化的步驟」是先建立國家，繼而建立跨國組織，最後解消民族國家？但是，這樣無法解釋美、英、德、日等全球化顯著的國家為何要爭取當今國際社會的主導權。依筆者看來，解民族國家化的論述不如以馬克思所謂的「工人無祖國」來詮釋更為確切。因為對很多人來說，由於受客觀環境、生存空間與條件的限制，國家幾乎是一種命運而非選擇。例如，中國大陸十多億人口中，究竟有多少人可以自由地從一個國家到另一個國家，以作為解民族國家的助力？換成是印度，情況亦相去不遠！

因此，在全球化的氛圍裏，與其說是解民族國家化，不如說是在國家既定的權責之外產生了許多必須經由全球才可解決的事務，於是，必須創造另一種由各國籌組而成的全球性活動的權力機關。職是之故，筆者認為貝克的「解民族國家」很難實現，因為國家與跨國組織間是互相牽制而又彼此修正的。

四　社群：跨國家與世界社會的辯證

在貝克的論述中，跨國的概念影響着社會文化的格調，其中包含個人與集體方面。就個人而言，如墨西哥美國人或美國墨西哥人；就集體而言，跨國概念是以組織面貌呈現的，例如，回饋地方的同鄉組織、綠色和平組織、聯合國組織等等。對貝克來說，這一切發展趨勢的結果就是「世界社會」的形成，以及「跨國國家」的出現。

全球主義（全球資本主義化）形塑的社會文化，不斷透過跨國力量，例如世界銀行、種族衝突、貨幣危機、體育競賽、軍備競賽、金融趨勢、環保運動等等，滲透至眾人的生活中。貝克認為，這些無所不在的課題並非「命運」⑧，因為這一切都是人類決定的後果。對貝克來說，這一切兼具普遍主義和特殊主義、結合和分解、中心化和解中心化、衝突和和解。這些思想非常具有「解構」意味，整體似乎邁入某種不斷交錯與切割的脈絡裏，使人難以窺其全貌與本質，這種時代精神反應到現實生活中，形成多元化的社會，但卻又會隨時陷入貝克所言的碎裂狀況：也就是成為沒有（世界）國家的世界社會、多地方的世界社會、去差異化的世界社會；跨國國家是非民族國家也是非領土國家；不是國際國家也不是超民族國家，而是全球地方國家。之所以如此，原因是：防禦全球化與經由跨國合作和經濟、政治、軍事、法律、文化等面向中的互賴性⑨。貝克的觀察是，全球化形成之依附、落實和安全保障必須立基於「跨國內政」⑩的概念，也就是全球的事務轉軌成內政處理的意識，因為「世界社會」的順當運轉仍有賴於「政治」力量。

但是，筆者要重新估量貝克的想法：第一、此統籌之「跨國家」的組織為何？聯合國嗎？美國嗎？還是「二十一世紀是中國人的世紀」的中國？這是個需要深思的議題。如果是由聯合國統籌，那麼便要回到「國際」合作的形式，如果是這樣，

全球主義（全球資本主義化）形塑的社會文化，不斷透過跨國力量滲透至眾人的生活中。貝克認為，這些無所不在的課題並非「命運」，因為這一切都是人類決定的後果。對貝克來說，這種時代精神形成多元化的社會。

我們便得問：「跨國家」與「國際」有何不同呢？第二、從去年科索沃、東帝汶的事件中國際勢力的介入來看，民族國家的興衰雖然受制於聯合國的干涉力量，但卻不能由此認為民族國家意識蕭條。筆者並不贊成貝克所說，「世界社會」藉着跨國家所建構的力量將被替代或解消。筆者認為，民族國家的意識依然存在，而世界社會的運作也能繼續發達，兩者的關連並非相互化約，而是相依相存。

五　人性：人存在的前途與焦慮

在消費社會的時代裏，人的價值是依據其消費能力來衡量，世俗的成就更是以個人創造多少財富定義，這個情勢隨着全球化愈演愈烈，因為，人的選擇多元化，各地方的潮流藉由傳媒不斷湧向全球各處，淹沒了人自身的存在意義⑪。有見於此，貝克認為透過教育可以為個體在全球化過程中找到安身立命的軌道。對貝克而言，教育並不是以認知、情意、技能等為目的，而是提高「解決複雜的未來問題的能力」，勞動者必須經過知識增值或重新形塑。如果教育制度更能切合世界的脈動，人或許不必因為面對全球化的變迭而感到無所適從。

除此之外，如同《資本主義的文化矛盾》作者貝爾(Daniel Bell)指出：資本主義在前工業化階段的主要任務是對付自然，在工業化階段便集中精力對付機器。到了後工業社會，面臨的是人與人、人與自我的問題。資本主義在這方面欠帳過多，急需補救調整，新宗教必須在人際關係和個人重新認識社會才能求得，從而成為維持社會一統的精神支柱⑫；後工業化社會的中心是服務——人的服務、職業和技術的服務，它因而是人和人之間競爭的世界。此外，從一個研究室的組織，一直到醫生和病人、教師與學生、政府官員和請願者的關係，他們連結的原則是合作、互惠，而不是協調和層級節制，因此，後工業化社會也是群體(communal)社會，其中的社會單位是社群組織而不是個人⑬。

與貝爾的觀點相反，貝克認為，科學知識帶來的變遷蘊涵着使人的群體認同消褪，從而加深個人生活的不確定性與無認同感，例如墨西哥的美國人和美國的墨西哥人，他們到底代表誰？而不斷來往於各國大城市或鄉村間的人們，到底屬於何地呢？全球化過程的確具備多元選擇的機會，但是，對生活事宜之選擇，應該多到怎樣的程度才算充足？又如果人們已經具備多元的選擇，那麼會否成為「選擇」這個行為的奴隸？貝克在此書中並未表示意見。筆者認為，上述問題應該從個人與自身、個人與群體的互動關係重新了解：「人之存在」這個現實，必須在全球化的風潮裏找到共同的認同與維護的意志，否則，馬克思所說的「物化」恐怕會再度來襲，只不過此次是世界被全球化構築的蜘蛛網牢牢纏住，而所謂「人類毀滅」說不再是空穴來風。

筆者認為，「人之存在」這個現實，必須在全球化的風潮裏找到共同的認同與維護的意志，否則，馬克思所說的「物化」恐怕會再度來襲，只不過此次是世界被全球化構築的蜘蛛網牢牢纏住，而所謂「人類毀滅」說不再是空穴來風。

六　結論：全球化與本土化

透過方法論、經濟、政治、社會文化及人性等面向討論貝克的著作，這樣的歸納與其說是評論不如說是反思。全球社會的來臨已經明顯地呈現在眾人眼前，也正不斷地被吹捧、關心，不過，是否也該從另一方面思考：已被遠拋或遺落在全球化時局之外的人群如何生活？如何存在？如果用「適者生存」或「生命自有其出口」一語帶過，恐非負責之作法，會不會有一天人類的區分指標變成「全球化人類」與「非全球化人類」？這樣還不算最糟，如果兩者形成末路或敵意相向，那才是人類的悲劇。

再者，在貝克的全球化構想中，不斷談到全球地方化，這個論題稍顯太躍進了，因為在全球地方化之間，其實還有更應即刻面對的「本土化」議題。如果本土化沒有成功、沒有成形，那麼全球地方化只是某種矯揉造作、缺乏真正生命力的文化，這將帶來認同與歸屬的混淆；當然，不可諱言，本土化亦非易事，在筆者看來，它應由政府此國家機器來膺任，這也是為何筆者深信民族國家不致於隨着全球化的蓬勃而萎靡，反而可作為全球化歸趨之際，一個平衡各地內部精神與認同的力量。

1930年代，IBM創辦人之一的華生 (Thomas Watson) 擔任紐約商人協會主席，當時因為經濟大蕭條，美國總統羅斯福厲行新政，並要求大企業配合，不少企業營運因此受到影響，華生入白宮向羅斯福遊說，請他對企業界高抬貴手，羅斯福卻回答他：「親愛的華生，請你回去告訴你那票商人和銀行家朋友，我才沒空理他們，我現在要拯救這個國家，如果這個國家得救了，他們也會得救。」華生感慨之下，後來說了一句名言：「商人看事情的角度和其他人不同，商人認為對的事情，對國家來說常常是錯的。」對於全球化的時局，我們或許應該採取羅斯福的態度，不要因為既得利益者把整個思潮、行為指向全球化，眾人就劍拔弩張地跟隨，在這樣的風潮裏，反而需要更多人從本土化的立場出發，給全球化一個下台階，也給全體人類多一個下台階。

在貝克的全球化構想中，不斷談到全球地方化，這個論題稍顯太躍進了，因為在全球地方化之間，其實還有更應即刻面對的「本土化」議題。如果本土化沒有成功、沒有成形，那麼全球地方化只是某種矯揉造作、缺乏真正生命力的文化。

註釋

① Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity,* trans. Mark Ritter (London: Sage Publications, 1992).

② Abraham Flexner, *Universities: American, English, German* (New York: Oxford University Press,1968),17.

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑬ 貝克 (Ulrich Beck) 著、孫治本譯：《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》(台北：台灣商務印書館，1999)，頁3；11；12；27；34；64；147；145；61；166。

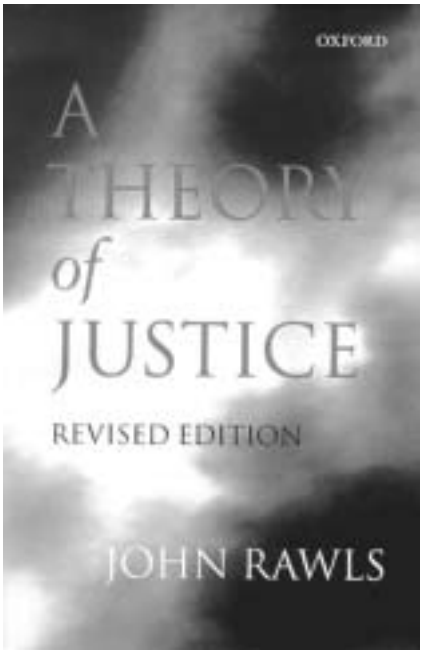
⑫ 丹尼爾．貝爾 (Daniel Bell) 著，趙一凡等譯：《資本主義的文化矛盾》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1989)，頁16。

陳淑敏　台灣大學三民主義研究所碩士班研究生

書介與短評

自由的優先性

● 周保松



John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

羅爾斯的《正義論》，被哲學界公認為二十世紀最重要的政治哲學著作。《正義論》英文修訂版去年正式出版，其中最主要是修正了對自由原則優先性及基本有用物品的論證。羅爾斯相信，修訂版較初版有重大的改善。

羅爾斯 (John Rawls) 1971年出版的《正義論》，被哲學界公認為二十世紀最重要的政治哲學著作。過去三十年，討論批評該書的專著及文章汗牛充棟，羅爾斯本人的觀點也在不斷調整。1975年德文版出版時，羅爾斯已對英文初版作了修訂。在同樣的基礎上，《正義論》英文修訂版去年正式出版。其中最主要是修正了對自由原則優先性及基本有用物品 (primary goods) 的論證。羅爾斯相信，修訂版較初版有重大的改善。由於《正義論》全書的論證環環相扣，牽一髮動全身，故修訂版的結構、節數雖然和初版一樣，不少地方卻作了刪改增補，結果頁碼與初版也變得完全不同。下面我將集中介紹修訂版的改動及其背後的理據。

《正義論》一書的論證龐大複雜，目標卻很清楚：取代效益主義 (utilitarianism)，為民主社會建立一個系統性的自由主義正義體系，確保公民的基本權利及自由得到絕對保障；同時，在社會經濟資源方面，證立一個較右派自由主義 (libertarianism) 更為平等的社會分配原則。這兩個目標體現在他提出的兩條正義原則之上：

(1) 每個人都有同等的權利，在與所有人同樣的自由體系相容的情況下，擁有最廣泛的平等的基本自由體系。

(2) 社會和經濟的不平等應這樣安排：(a) 對社會中最弱勢的人最為有利；(b) 在公平的平等機會的條件下，職位與工作向所有人開放。

這兩條原則具有一種詞典式的優先次序，即在第一原則未被滿足的情況下，我們不能去到第二原則，原則之間沒有交易折衷的可

能。對羅爾斯來說，第一原則絕對優先於第二原則，個人基本自由不可以因為社會及經濟的整體較大利益而遭到限制及剝奪，自由只可以因為自由之故而受到限制。

由於修訂版只是修正對自由原則的論證，下面我將只集中談第一原則遇到的問題。

有幾點我們得先留意。首先，自由原則所指的基本自由，不是泛指所有的自由，而是民主國家憲法保障下的一張自由清單，包括思想與信仰自由、結社與言論自由、政治參與自由及擁有個人財產的自由。這些自由構成一個自由的體系。其次，由於不同的自由之間難免會發生衝突，所以沒有任何一種自由是絕對的，而必須互相作出調整均衡。最後，自由原則及其優先性並不適用於所有社會，對一些經濟落後、溫飽尚未得到保障的社會便不適用。我們可以看到，自由原則正正是針對效益主義而發的。效益主義認為，當一社會的基本制度能增加社會整體效益的時候，該制度便是合理及公正的。因此，在某些情況下，例如出於經濟增長或效率的考慮，基本自由便可以受到限制。為了多數人的利益而犧牲少數人的權利，道德上也可接受。但羅爾斯認為，效益主義難以接受，因為它並不重視個體的獨特性，個人只是滿足整體效益的工具，個體的平等權利及尊嚴並不能得到有效保障。他的正義原則卻沒有這樣的情況，因為自由的優先性保證了所有人擁有最大程度的均等的自由，任何整體利益或其他價值，都不可凌駕於自由原則之上。問題是，如何證立自由的優先性呢？這是羅爾斯理論的關鍵。一旦論證失敗或欠說服力，便會削弱整本書的理論基礎。

我們知道，羅爾斯是透過假然契約論來展開他的哲學論證的。基本想法是這樣：我們希望尋求一個公平的、人人都可以合理地接受的正義原則來規範社會基本結構及分配合作所產生的成果，但我們卻不知道那一原則最能符合我們深思熟慮的判斷 (considered judgments)。於是我們可以想像在一個原初境況 (original position) 中，立約者被一層無知之幕 (veil of ignorance) 遮去了所有與思考正義原則不相干的因素，包括他們的天資、社會地位以及特定的人生計劃等。在這個公平的境況之下，自由平等的立約者根據他們的理性計算，自願地選擇一組最能保障及促進他們的基本有用物品的正義原則。社會基本有用物品是一組可以作為人際比較，並被界定為對任何理性的人生計劃都有用的價值，它們包括權利與自由、能力與機會、收入與財富及自尊等。羅爾斯相信，在這樣的情況下，立約者會一致選擇他提出的兩條正義原則，而不是效益原則。

但既然基本自由只是眾多基本有用物品之一，為甚麼立約者會一致地給予自由原則絕對的優先性呢？為甚麼他們不可以為了換取較大的物質享受，而自願放棄一部分政治自由，接受一個較為獨裁的政府？這是牛津法學教授哈特 (H. L. A. Hart) 1973年向羅爾斯提出的質疑。羅爾斯在初版的主要解釋是，當社會的經濟水平達到一定

羅爾斯認為效益主義之所以難以接受，是因為它無法有效保障個體的平等權利及尊嚴；而他提出的自由的優先性，則保證了所有人擁有最大程度的均等的自由。問題是，如何證立自由的優先性呢？我們知道，羅爾斯是透過假然契約論來展開他的哲學論證的。

程度後，便會出現邊際效用遞減的情況，人們對平等自由的追求和重視，將遠較物質享受的增加為強。他們對追求精神及文化生活的興趣，以及參與種種社群及公共事務的欲望，令自由變得特別重要。羅爾斯認為，從立約者的觀點來看，用較少的自由來換取較大的經濟利益及社會地位，是非理性的做法。但這個心理學及經濟學式的解釋，顯然不是一個具說服力及決定性的理由。羅爾斯並沒有清楚界定社會經濟該發展到何種程度，才算滿足人們的基本需要，從而使人們重自由輕物質，但那卻肯定不是一個極為富裕及滿足所有物質欲望的社會。因為如果這樣，優先性問題便已經不再存在。既然這樣，在有限的經濟條件下，並沒有絕對的理由使自利的理性立約者，不會考慮在自由與經濟利益之間作出權衡交換。他們當然不會因此而選擇奴隸制，但卻可能暫時放棄一部分自由，換取更大的物質利益。況且，在資本主義社會中，財富多寡往往是決定個人身份認同及自尊的一個重要考慮，人們會有很強的動機不斷擴增自己的財富。更重要的是，立約者在原初境況中，不具道德動機，只有自利考慮，他們並沒有共同的更高序的道德理想。對他們來說，自由當然重要，卻不必然優先於其他價值。

面對上述困難，羅爾斯在修訂版中便完全放棄了這個想法，轉而訴諸一個道德自律的論證。一方面，由於立約者知道他們離開無知之幕後，各有不同的人生計劃，例如不同的宗教信仰及道德價值。這些價值都不是任意及隨時可放棄的。相反，它們是每個人人生最根本的目標(fundamental ends)及利益。為了確保這些目標得到實行，立約者便會給予自由原則優先性。更重要的是，在一個正義的社會中，自由的道德主體不僅重視他們的信仰及人生計劃，更重視這些信仰是由他們親自選擇及認同的，而不是由外在權威強加於己。他們也知道，基於種種內在外在的因素，他們有機會修改甚至放棄原來的人生目標。因此，他們有一種最高序的興趣(the highest-order interest)去培養自律的道德能力，藉以保證自己可以自由地建構、修正及理性地追求不同的價值觀。既然立約者都有這種最高序的興趣，一系列的基本自由便成為發展這種道德能力的必要條件。只有在滿足這個最高序的興趣的前提下，他們才會考慮其他價值。因此，自由便不再是和其他基本有用物品處在同一序列上進行比較。沒有自由，自律便得不到保證。這樣一來，對基本有用物品的說明也因而改變。它們被視為基本有用物品，不是基於歷史性的經驗調查，發現對所有的人生計劃都有用，而是相應於這種對人的特定理解，成為發展人的自律能力的必要條件。羅爾斯80年代後的文章，對此有更為詳盡的表述，他後來更補充，人們還有另一種最高序的興趣，去發展一種正義感的能力，使他們能夠了解、應用及遵循正義原則去行事。這種道德能力和穩定性及自尊等有密切關係，同樣要求自由作為實踐的必要條件。

經此修正後，自由的優先性的

經修正後，自由的優先性得到更有力的支持，但羅爾斯的整個理論也隨之發生根本的轉變。例如原初境況便不再是一個價值中立的設計，它預設了一種自由主義對人的理解，即人應該致力發展成為一個自主、自律的道德人；這也是參與公平的社會合作的充要條件。

確能得到更有力的支持。但羅爾斯的整個理論也隨之發生了根本的轉變。例如原初境況便不再是一個價值中立的設計，它預設了一種自由主義對人的理解，即人應該致力發展成為一個自主、自律的道德人。當人擁有上述兩種能力時，人們是自由平等的，而這也是參與公平的社會合作的充要條件。他的兩條原則較效益主義優勝，最根本理由便是因為它能更有效地令這兩種能力得到最充分的發展。亦因此故，他的假然契約論便不是他的整個理論的根本所在。因為這種對人的理解，早已先於契約被給定。而原初狀態的設計，恰恰要充分反映出這種對人的理解。但是，在多元主義的社會中，如何能在不訴諸任何形而上學的基礎上，證立自律是人最重要、最根本的價值呢？羅爾斯後期的政治自由主義，正正是希望能走出這種兩難的一個大嘗試。

美德多多的惡魔

● 劉洪波

(德) 古一多．克洛卜著，周健、彭志華譯：《希特勒的追隨者》(海口：海南出版社，1999)。

第二次世界大戰是二十世紀人類史上最重大的事件。希特勒及其第三帝國的興亡，極權主義及其意識形態的興亡，成了當代史學開掘不盡的主題。

1996年，德國出版了由歷史學家克洛卜 (Guido Knopp) 主筆的《希特勒的追隨者》(*Hitlers Helfer*) 一書。「沒有希特勒，第三帝國便是不可思議的。……但是光有這位獨裁者還不是第三帝國，他還需要那些完全聽命於他的幫手們。」克洛卜的意思很清楚，他要發掘法西斯「權力的載體」，從而指出無條件的忠誠的危險性。

《希特勒的追隨者》只寫了六個人，他們是納粹主義煽動者戈培爾 (Paul J. Goebbels)、納粹黨的第二號

1996年，德國出版了由歷史學家克洛卜主筆的《希特勒的追隨者》，他要發掘法西斯「權力的載體」，從而指出無條件的忠誠的危險性。

確能得到更有力的支持。但羅爾斯的整個理論也隨之發生了根本的轉變。例如原初境況便不再是一個價值中立的設計，它預設了一種自由主義對人的理解，即人應該致力發展成為一個自主、自律的道德人。當人擁有上述兩種能力時，人們是自由平等的，而這也是參與公平的社會合作的充要條件。他的兩條原則較效益主義優勝，最根本理由便是因為它能更有效地令這兩種能力得到最充分的發展。亦因此故，他的假然契約論便不是他的整個理論的根本所在。因為這種對人的理解，早已先於契約被給定。而原初狀態的設計，恰恰要充分反映出這種對人的理解。但是，在多元主義的社會中，如何能在不訴諸任何形而上學的基礎上，證立自律是人最重要、最根本的價值呢？羅爾斯後期的政治自由主義，正正是希望能走出這種兩難的一個大嘗試。

美德多多的惡魔

● 劉洪波

(德) 古一多．克洛卜著，周健、彭志華譯：《希特勒的追隨者》(海口：海南出版社，1999)。

第二次世界大戰是二十世紀人類史上最重大的事件。希特勒及其第三帝國的興亡，極權主義及其意識形態的興亡，成了當代史學開掘不盡的主題。

1996年，德國出版了由歷史學家克洛卜 (Guido Knopp) 主筆的《希特勒的追隨者》(*Hitlers Helfer*) 一書。「沒有希特勒，第三帝國便是不可思議的。……但是光有這位獨裁者還不是第三帝國，他還需要那些完全聽命於他的幫手們。」克洛卜的意思很清楚，他要發掘法西斯「權力的載體」，從而指出無條件的忠誠的危險性。

《希特勒的追隨者》只寫了六個人，他們是納粹主義煽動者戈培爾 (Paul J. Goebbels)、納粹黨的第二號

1996年，德國出版了由歷史學家克洛卜主筆的《希特勒的追隨者》，他要發掘法西斯「權力的載體」，從而指出無條件的忠誠的危險性。

人物戈林 (Hermann W. Göring)、「解決猶太人問題」的執行者希姆萊 (Heinrich Himmler)、希特勒的代理人赫斯 (Rudolf Hess)、第三帝國的建築師斯佩爾 (Albert Speer)、希特勒的繼任者鄧尼茨 (Karl Dönitz)。因為巨大的罪惡，這些名字已經成了惡魔的符號，好像他們天生就是撒旦的使者。然而，如果不被巨大的仇恨與厭惡衝昏理智，可以看到他們原是普通的德國人，原本可能成為普通的推銷員、工程師、商人或者文字工作者，最終卻成為殺人機器上的最重要部件。

戈培爾出身於一個會計之家，幼年疾病使他右腿殘疾。他似乎是「身殘志不殘」的典型，取得了哲學博士學位，並且終身鄙棄「拜金主義」。假如做一個普通人，他的缺點只是愛好女色。

戈林對職位與財富有巨大的興趣，但良好的家境使他養成精煉自信的舉止、予人好感的言辭，他一直熱誠追求「民族的自由」和「祖國的強大」。戈林對藝術品的收藏達到癡迷的程度，他甚至還是動物保護主義者，他說：「誰折磨動物，誰就是在傷害德意志民族的感情。」

希姆萊出身富貴之家，小時候「是一個連蒼蠅都不願傷害的小男孩」。他接受過良好的人文主義教育，辦事非常認真，從來不接受賄賂，總是嚴格地遵守法律，具有責任心、榮譽感、出眾的辦事能力和精打細算的品性。「誠實、正直、忠誠和友好」是希姆萊的座右銘。可以說，希姆萊簡直可以充作德國人的典範。

斯佩爾是個傑出的專業人才。按照中國人的理解，他是一個急於有成的科技工作者，事業心強，一心想在世界上留下輝煌的建築。他對建築藝術的追求，達到狂熱的程度，只要「有用武之地」，並不在乎其他。

這些人美德多多，有些人更可謂「高尚」。然而，正是這些人成了希特勒最有效的幫凶，成了創造性地煽動仇恨、戰爭與屠殺的劊子手。所有的美德都起着放大罪惡的作用，而不是抵制惡行的因素。他們認準了「元首」，跟定了「元首」，忠心之下，美德變成了鑲在皮鞭上的鐵釦。如果希特勒倚靠的是流氓地痞，他終究不過是一個流氓頭子而已；倚靠着這些具有「良好素質」和「高尚情操」的奴才，他才真正能夠成為希特勒。

戈培爾信奉「民族，帝國，領袖」，他感戴領袖「重新教會我們古老的德國式忠誠」；戈林說：「我的良知叫做阿道夫．希特勒」，「在希特勒身上實現了最深刻的邏輯思想家、真正透徹的哲學家和一個有着鋼鐵般意志的行動果敢的人的少有的統一，這是對德國的恩賜」；希姆萊評價希特勒：「他屬於那種每當全體日耳曼人陷入最深的肉體上、精神上和靈魂上的苦難時就將他們拯救出來的光輝人物」；赫斯發明了「元首」這個稱呼；鄧尼茨更是走火入魔，因為「和元首相比，我們大家都是非常可憐的無足輕重的人」，「如果我們沒有獲得元首，那麼德國現在已不再有人存在了」。按照「假如他不偉大，怎麼有那麼多人從心底裏熱愛他」的中國式邏輯，希特勒也該為得到這種東方式的理解而含笑於九泉。

按納粹黨的「黨性」，忠誠不僅意味着以黨的觀點去看待一切，更重要的是終身的行動。「叛黨」是不符合黨性，也不符合「忠貞不二」的人生信仰的。這便是法西斯極權主義政黨的邏輯對忠誠的理解。

按納粹黨的「黨性」，忠誠不僅意味着以黨的觀點去看待一切，更重要的是終身的行動。「叛黨」是不符合黨性，也不符合「忠貞不二」的人生信仰的。「如果我立下效忠的誓言，我是不可以違背誓言的」(戈林)，「誰對着旗宣過誓，就不再擁有屬於自己的東西了」(希姆萊)，「信念上的忠誠意味着無條件的服從，這是一種不過問命令的用處和理由的服從，是為服從而服從」(赫斯)，這便是法西斯極權主義政黨的邏輯對忠誠的理解。

深知「人民群眾其實是女性」的戈林，致力於「把人們改造到我們滿意為止」，為此他重組了國家的新聞體制，電影、廣播、戲劇、藝術、音樂和新聞開始了一場「國家廣告戰」，對「壞作品」的焚燒被神聖化了，「宣傳的秘密(又叫藝術)」被不斷發掘。其哲學洞察力被用於發現宣傳對象的弱點，以便於人們更相信「猶太人是垃圾品」。為了消滅「有人對猶太人表示同情」這種表明「民族簡直還不成熟，充滿愚蠢的多愁善感」的現象，戈培爾甚至導演了「自動爆發的民族憤怒」，以證明「猶太人遭受着雖然艱難，但比他們應得的要好得多的命運」。這命運便是「即使德國軍隊將來不得不撤退，在它後撤的道路上也要把這世上殘留的最後一個猶太人消滅掉」。

希姆萊說，「如果沒有必要，我們將永遠不會變得殘忍和冷酷」。他舉出了這樣一個事實作為例證：「我們德國人是世界上唯一對動物態度公正的人」，他指的是戈林頒布的「不得折磨動物」的法律。然而，因為第一，「那個有手有腳、有大腦、有眼有嘴的從生物學上看起來和我們完全同類的自然創造物」，是「人類中的殘渣」，「在思想上、精神上比任何動物都要不如」；又因為第二，這個民族還「要殺死我們的民族」，從而危害「法制的前提和基礎，即德意志民族的生存權」；所以愛護動物的德國人有必要拿猶太人做活體解剖和極限試驗，更有「道德上的義務」來清除這些不過「和乾淨整潔有關」的「虱子」。

希姆萊受過良好的人文主義教育，他知道應該消除殺人者的精神痛苦，預防殺人者產生內疚感和心靈不安。希姆萊的情調還表現在集中營的管理上，集中營的門口書寫着「勞動使人自由」的標語，他將殺人賦予詩情，「自由」與「死亡」的雙關令人寒毛倒豎。他如此使用他的「節約」美德：「用盡量少的費用殺死盡可能多的犧牲品。」他是「理想純潔」的人，殺人之餘，「我不要看到這裏(集中營管理機構)哪怕只有一處小小的腐敗的地方」。他要保證「殺人的純潔性」，希望殺人與「個人恩怨」無關，便永不承受心靈的責難。正如中國人熟悉的「集體行賄」或「文革」這種巨大的災難，因為「出發點不錯」，就不值得反省。

技術人才斯佩爾對於中國人來說尤其不會陌生。「只要希特勒要求將一處建築的長度定為150米，斯佩爾肯定會加以反駁。他的反對意見是：200米，我的元首！」他深刻理解納粹主義的「思想實質」，導演的納粹儀式總是具有強大的感官衝擊力。斯佩爾奉命設計世界之都「日耳曼尼亞」，他曾說：「我當然完全清楚

希姆萊說，「我們德國人是世界上唯一對動物態度公正的人」，所以愛護動物的德國人有必要拿猶太人做活體解剖和極限試驗，更有「道德上的義務」來清除這些不過「和乾淨整潔有關」的「虱子」。

他是在追求世界統治權。……這是我建築的全部意義。……我的全部打算是針對這個偉人將統治整個地球。」他只管完美的「藝術實現」，而不在意這種藝術到底是為着甚麼，正如一個歌唱家只要唱出最美的聲音，卻不管在歌唱着甚麼，他只是要讓人感動，並視之為藝術的高峰。這樣的專業人才是獨裁者最有力的幫手，有的發明機器，有的唱着頌歌，有的築着靈寢，有的成為幕賓，各各以助紂為虐的方式實現「人生價值」。

我們不能簡單地說希特勒的追隨者們喪失了善惡美醜的判斷，如果那樣，他們就是一些有「特殊秉賦」的人，這樣的人固然可怕，但畢竟也是「不可多得」。戈林及其同夥一直修煉着以無限制的忠誠、「黨性」打頭的品格，在堅守勤奮、紀律、節儉、服從、愛國、熱愛自然等一般道德上無可挑剔。然而，他們信奉的最高準則卻並非人類的公義與良心，所有的其他美德都不過充當了獨裁者的工具。

一切美德若非建立在最基本的人類道義之上，建立在對一切生命的自由平等基礎之上，都可能充當極權統治自覺的或不自覺的基礎。

希特勒的追隨者戈林及其同夥一直修煉着無限制的忠誠、「黨性」的品格，然而所有這些美德都不過充當了獨裁者的工具。所以，一切美德若非建立在最基本的人類道義之上，建立在對一切生命的自由平等基礎之上，都可能充當極權統治自覺的或不自覺的基礎。

失敗者之歌

● 靳樹鵬

王觀泉：《被綁的普羅米修斯——陳獨秀傳》(台北：業強出版社，1996)。

成功者未必偉大，失敗者未必藐小。

陳獨秀是政治上的失敗者，他領導的大革命失敗了，他曾任總書記的中國托派失敗了，終至寂寞而死，但是關於他的論著卻日漸增多。據筆者有限的聞見，近十多年來有關他的傳記和年譜就出版了十多部，其中黑龍江省社會科學院

他是在追求世界統治權。……這是我建築的全部意義。……我的全部打算是針對這個偉人將統治整個地球。」他只管完美的「藝術實現」，而不在意這種藝術到底是為着甚麼，正如一個歌唱家只要唱出最美的聲音，卻不管在歌唱着甚麼，他只是要讓人感動，並視之為藝術的高峰。這樣的專業人才是獨裁者最有力的幫手，有的發明機器，有的唱着頌歌，有的築着靈寢，有的成為幕賓，各各以助紂為虐的方式實現「人生價值」。

我們不能簡單地說希特勒的追隨者們喪失了善惡美醜的判斷，如果那樣，他們就是一些有「特殊秉賦」的人，這樣的人固然可怕，但畢竟也是「不可多得」。戈林及其同夥一直修煉着以無限制的忠誠、「黨性」打頭的品格，在堅守勤奮、紀律、節儉、服從、愛國、熱愛自然等一般道德上無可挑剔。然而，他們信奉的最高準則卻並非人類的公義與良心，所有的其他美德都不過充當了獨裁者的工具。

一切美德若非建立在最基本的人類道義之上，建立在對一切生命的自由平等基礎之上，都可能充當極權統治自覺的或不自覺的基礎。

希特勒的追隨者戈林及其同夥一直修煉着無限制的忠誠、「黨性」的品格，然而所有這些美德都不過充當了獨裁者的工具。所以，一切美德若非建立在最基本的人類道義之上，建立在對一切生命的自由平等基礎之上，都可能充當極權統治自覺的或不自覺的基礎。

失敗者之歌

● 靳樹鵬

王觀泉：《被綁的普羅米修斯——陳獨秀傳》(台北：業強出版社，1996)。

成功者未必偉大，失敗者未必藐小。

陳獨秀是政治上的失敗者，他領導的大革命失敗了，他曾任總書記的中國托派失敗了，終至寂寞而死，但是關於他的論著卻日漸增多。據筆者有限的聞見，近十多年來有關他的傳記和年譜就出版了十多部，其中黑龍江省社會科學院

研究員王觀泉的《被綁的普羅米修斯——陳獨秀傳》，筆力不凡。

廣泛深入地搜集和挖掘史料，遵守史學規範，用事實說話，是王著陳傳的特色。陳獨秀曾被誣陷為日本侵略者的漢奸，這頂漢奸帽子是甚麼人甚麼時候戴在陳獨秀頭上的呢？研究者都認為是王明、康生給他扣上的，或說是1937年，或說是1938年。唯有王觀泉以確切的史料指出，最早誣陷陳獨秀和中國托派為漢奸的是1936年10月5日巴黎中文版《救國時報》第39期，在該期第一版發表了署名伍平的長篇報導〈我們要嚴防日寇奸細破壞我國人民團結救國運動請看托陳派甘作日寇奸細的真面目〉，同時在頭版頭條配發了社論〈甘作日寇奸細的托洛茨基派〉。《救國時報》的報導及社論起因何在？蓋在此前兩個多月，有以魯迅名義在《文學叢報》和《現實文學》上發表的〈答托洛斯基派的信〉，其中略去了來信人署名，報導的作者伍平遂誤以為陳××即陳獨秀。《救國時報》是中共在海外的機關報，編輯部在莫斯科，由廖煥星、李立三、陳潭秋等先後任主編，印刷廠和發行部在巴黎，由吳玉章總負責。《救國時報》曾兩次刊登這篇並非魯迅作品的〈答托洛斯基派的信〉。「從此《救國時報》上出現的全國民眾一致聲討托陳派甘當日本漢奸的『消息報導』遍及全國各地如上海、青島、天津、北平、廣西直至延安抗日根據地。還把報導觸角伸向香港、菲律賓、新加坡、美國、巴西等地區和國家」，「通過O.V.筆寫借魯之名陷陳獨秀為漢奸，已經成為不爭的事實」。

王著陳傳最突出的地方是忠誠地描寫歷史，不作偏袒的研究，對歷來沿襲的說法絕不盲目隨聲附合，因此，王著有許多創見，能言人所未言。

對前期的陳獨秀，如清末、辛亥革命、五四時期、建黨時期，論者大都加以肯定；對後期的陳獨秀，即從大革命後期到他逝世，甚麼右傾機會主義路線的頭子、漢奸、取消派、反對和攻擊紅軍等罪名就都壓在他頭上了。王著陳傳對這些都一一分析和評說。

中國的大革命是被陳獨秀的投降主義葬送的嗎？王著認為主要是被共產國際也就是斯大林右傾的中國政策葬送的。比如，「一切工作歸國民黨」的口號是馬林而不是陳獨秀提出來的，這源於馬林對國民黨性質的右傾估計。這也就是王著幾次提到的共產國際的國民黨情結，他們之所以有這樣一個揮之不去的情結，完全是從蘇聯的內政外交出發的。「誰都沒有共產國際和蘇聯政府的中國政策『右傾』」，並且「右傾加霸道」，而中國共產黨是共產國際的一個支部，必須服從它的指令。

陳獨秀是中國托派的領袖，後來他不參加中國托派的活動，仍然是精神領袖，托派在中國要怎麼臭有怎麼臭。那篇以魯迅名義發表卻並非魯迅作品的〈答托洛斯基派的信〉，曾被選入中學語文課本，許多

陳獨秀曾被誣陷為日本侵略者的漢奸，研究者大多認為是王明、康生給他扣上這帽子的。唯有王觀泉以確切的史料指出，最早誣陷陳獨秀和中國托派為漢奸的，是1936年10月5日巴黎中文版《救國時報》第39期署名伍平的長篇報導。該報是中共在海外的機關報，由吳玉章總負責。

人從青少年受教育時就朦朦朧朧知道托派可能是天底下最不乾淨的東西。中共領袖也認為陳獨秀走向托洛茨基就是走向反革命，王著卻認為這是陳獨秀「走上另一條革命之路」。歷史本是追求着自己的目標的人的活動，歷史的發展道路也並不是預先就規劃好了的，應有多種探索和實踐，不能只此一家，別無分店。歷史敍事不能以成敗論英雄，也無須做事後諸葛亮。

陳獨秀曾說：「重新估計布爾什維克的理論及其領袖（列寧托洛斯基都包含在內）之價值，乃根據蘇俄二十餘年的教訓。」他的反思被當時的中共和托派斥為反動。半個世紀後的今天，人們才能冷靜客觀認識其價值和深刻性。

陳獨秀最被詬病的是他還寫了一篇〈關於所謂「紅軍」問題〉的長文。在王著陳傳以前，凡説到陳獨秀此文的論著，都是説陳獨秀反對和攻擊紅軍，都是斥責一通了事。王著則冷靜地分析了這篇文章。「陳獨秀沒有看到『土匪』在毛澤東、朱德、彭德懷、賀龍等軍事將領的教育改造下已質化為紅軍，這是他的錯誤，但是在這篇既有調查研究又有理論的萬言文中對於農民武裝、農村蘇維埃運動和農民的革命投入等問題卻有正確的部分」。陳獨秀在這篇文章中寫道：「在資本主義關係統治的社會，只有兩個階級（有產與無產）的力量決定一切」，因此「我們的結論是：游民無產階級（土匪與潰兵）是一時不能解決的問題，絕對不能做我們的衛軍與支柱；缺乏土地的貧農，在中外資產階級及地主的幾重榨取壓迫之下，勢必起而鬥爭，我們當然應該和他們有很好的聯絡，並領導他們的鬥爭，但僅僅是這個還不是革命的出路；主要的是要加緊城市工人的組織與鬥爭，必須城市工人革命高潮峰起（即普遍的政治罷工），才能夠得到城市及農村蘇維埃及赤衛軍的組織，才有轉變現有的所謂『紅軍』的武裝為民眾之直接武裝勢力一部分之可能。」王著認為：「陳獨秀的這個結論，在中國革命的全過程中，除了有點教條主義外，大致是正確的。」

陳獨秀的名字是同中國近現代史、中共黨史連在一起的，他臨死之前還埋頭文字學著作，還在思索重大的理論問題和現實問題，「雖九死其猶未悔」。但他生前身後的際遇卻使王觀泉不得不發出這樣的感慨：「陳獨秀則走出監獄即被套上漢奸帽子，被拋出轟轟烈烈的抗日戰線之外，默默地死在周邊毫無社會生氣的石牆院冰冷的竹蓆板牀上，偷『天火』點燃革命火種的『人類哲學日曆上最高尚的聖者兼殉道者』（馬克思語），終於沒有走下高加索……」

筆者對某些問題的認識也有與王著陳傳不同之處，比如該書説「陳獨秀是抱着托洛茨基主義撒手人間的」。我則認為，在中共領袖和理論家中，最早反思國際共產主義運動歷史經驗的就是陳獨秀，這與他對斯大林不滿而反對斯大林並沒有必然的關係。誠如他自己所説：「重新估計布爾什維克的理論及其領袖（列寧托洛斯基都包含在內）之價值，乃根據蘇俄二十餘年的教訓。」他的反思既有理論層面的也有制度層面的，其尖銳潑辣只能被當時的中共和托派斥為反動。半個世紀後的今天，人們才能冷靜客觀認識其價值和深刻性。

評岡田英弘的《現代中國與日本》

● 楊際開

岡田英弘：《現代中國と日本》(東京：新書館，1998)。

1998年日本東京新書館出版了岡田英弘的《現代中國與日本》，書中八篇論文多寫於1979-80年，編成「中國人的日本觀」與「日本化了的中國人群像」兩部分。著者在〈後記〉中指出，該書説明了日本是如何影響着現代中國的歷史的。這正是貫穿全書的論點。

〈序論〉是著者1980年底訪華時的印象記。他從「日本在更深的層面上，改變了中國史的類型」的論述出發，回顧了日中關係史，並指出近代國家的浪潮開始席捲中國是以新疆、台灣的置省為標記的，而甲午戰爭則終止了中國文明的歷史，並開啟了與日本文明互動的中國歷史。

在這以前，我們習慣從天朝體制與近代國家的衝突或帝國主義擴張與民族運動這一圖式來理解甲午戰爭，但岡田卻從文化接觸的角度，強調近代日本對中國史類型轉變所起的作用。由於看問題的視角變了，岡田對同樣的問題提出了不同的觀點是極自然的。

論者往往把中日兩國的近代化過程作比較，而忽視了兩者之間的相互作用。比如談同治中興，就與明治維新比較，結果同治中興以洋務運動失敗告終，而明治維新則催生了東亞第一個近代國家。學人多以近代國家為思考的原點，注重中日兩國以「民族國家」為價值基準，煽動民族主義感情，尋找共同的國民感情根源，而忽視了兩者在迎接西方挑戰時相互救援、互為補充的

1998年日本東京新書館出版了岡田英弘的《現代中國與日本》，書中八篇論文編成「中國人的日本觀」與「日本化了的中國人群像」兩部分。著者在〈後記〉中指出，該書説明了日本是如何影響着現代中國的歷史的。

現實關係。岡田的基本觀點雖然仍未脱盡近代民族國家神話的影響，但確實為我們提供了反思中國近現代史的新思路。

在中國，對明治日本的社會景象耳濡目染、深感驚訝的是中國首屆派往日本的使臣及其隨員。黃遵憲在《日本國志．自敍》中感歎：「以余觀日本士夫，類能讀中國之書，考中國之事，而中國士夫好談古事，足已自封，於外事不屑措意。」這是一個契機——通過相同的文字媒介開始轉換國家觀念，這一過程後來主要是靠留日學生來完成的。他們長時間在日本社會生活，體驗了與自己有內在關聯的傳統文化的近代復興。後來，他們通過在國內的活動把在日本獲得的近代國家觀念傳播給國人。

對明治日本的社會景象耳濡目染、深感驚訝的，是中國首屆派往日本的使臣及其隨員。他們長時間在日本社會生活，體驗了與自己有內在關聯的傳統文化的近代復興。後來，他們通過在國內的活動把在日本獲得的近代國家觀念傳播給國人。

與黃遵憲同時赴日的，還有一位浙江寧波籍的副公使張斯桂。他將在日本的見聞化成文字，發表在1895年出版的《小方壺齋叢書》第四集上，題為〈使東詩錄〉。張在參觀了日本陸軍士官學校後寫道：「韜略自西忽自東，特開戎幕教從戎。將軍他日來天上，能師從今在禁中。」張早年出入於曾國藩幕府，對太平天國帶來的文化危機有切身體驗。他是惠頓 (Henry Wheaton)《萬國公法》(*Elements of International Law*) 漢譯本序的作者，在當時是精通東西國際問題的專家。「韜略自西忽自東」是張斯桂站在東西國際關係轉變的視野發出的感受，湘軍由於不能與清帝國自我認同而解散。在中國，從地方團練向地方新軍的過渡，又從地方新軍向國民軍的轉變過程中，日本不僅是人才輸送、培訓的基地，也是中國近代國民思想的發源地。

岡田為了證明他提出的命題，選擇了魯迅、戴季陶、蔣介石等對中國現代史產生過影響的原留日學生進行研究。著者通過使用兩種語言思考、生活的國際人命運的視角來分析魯迅的內在生活。他認為，明治時代的留洋學生，根據英語、法語、德語的文法結構及語言改造了當時的日語。中國留日學生也用同樣的方法奠立了現代中國文化的基礎，其中根本的影響是日語帶給現代漢語的。這是因為新造的日語大量使用漢字，而中國留日學生在此基礎上又創造了現代漢語。

中國留日學生認同日本國民的情緒亦影響着他們對日本政治權威的認同，秋瑾在日俄戰爭前夕就寫過「明治天皇雄武姿」的詩句。從清帝與明治天皇的形象置換過程中，我們可以發現中國政治意識的變化。早期的留日學生章宗祥有過這樣的回憶：「最奇者，日本為萬世一系之君主國，而學生在東者轉習得革命之思想。」這也從另一角度說明日本的天皇制與中國革命思想有內在的關連。

日本國民情緒的涵養是通過溫存傳統的形式達到的。天皇制、漢字、假名、舊式的衣、食、住都引起了來自南方中國留日學生的歷史懷舊感。在中國的傳統思想中，「天子」是道德假想秩序的中心點，而社會秩序就建立在這一假想上。留日學生參與了日本的國民生活，接觸到國民的道德觀念，很自然地就把出現在他們視圈內的天皇形象與其觀念中的「天子」結合起來。當他們

心中出現與皇權對抗的另一個政治權威時，同一文明圈內就出現了兩種秩序觀的對決。這一過程是通過植根於他們文化中的普遍王權的形象置換達到的。由臣民向國民、由帝國向近代國家的轉型是建立在中國史內的連續性上的。

出生於溫州的宋恕是最早從文化轉換的角度研究日本的中國人。他不像黃遵憲的《日本國志》那樣只限於對日本作客觀的介紹，而是將清學的研究方法應用於研究日本文化，把傳統中國的現代轉型與近代日本的崛起這兩個課題結合起來考察，從批判傳統中國與再建近代中國兩個方面指明了傳統中國現代轉型的方向。直接受他的日本觀影響，並在近代史上留下重大足迹的同時代人可以舉出譚嗣同、梁啟超、章炳麟。

岡田也指出，同化型的留學生都發生性意識的變化。性意識的變化意味着生活態度的轉變。張競以秋瑾為例，提出了革命思想與新的戀愛觀相關的課題。中國的戀愛方式與家庭生活也因此走向了近代的價值規範。就這方面而言，日本仍然是新一代中國人價值取向的源泉。

性情可以理解為一種審美觀念、生活態度，帶着整個文明的烙印。戴季陶曾説過：「一代的革命是改革一切社會組織的制度。但是在社會組織的制度未改革之先，推動社會生活的情趣必然先起一種變化，生一種的改革。」這指的就是性情的變化。留日學生多少都發生了這樣的性情轉變，形成了必需實行習俗與社會改革的共同觀念。

孫文在1924年訪日期間曾説過：「日本維新是中國革命的第一步，中國革命是日本維新的第二步。中國革命同日本維新實在是一個意義。」這是從政治革命的角度敍述近代中國的形成與日本的關聯。周作人把《源氏物語》視作唐朝的《紅樓夢》，認為日本是構成中國文明的一部分。如果以近代國家觀念為基準，《源氏物語》記錄的是日本文學中的戀情故事；而從唐文化演變的角度看，《源氏物語》記錄的則是中國文明的一種生活樣態。這是從性情革命的角度擴大了中國人對「文化中國」的認識。

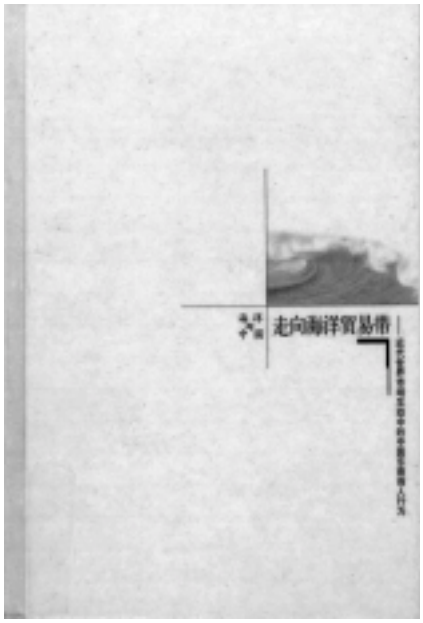
石川九楊在其《二重語言國家．日本》一書中提出了與政治、文化相符的真正意義上的日語歷史還不滿一千年的看法，他認為日語是在吸納漢語的過程中形成的。但岡田則認為，日語是偶然使用大量漢字構成的，所以對現代漢語的形成起了作用。他提出一個研究中國的新視角——從文化接觸的觀點重構近現代中日關係的話語。這種觀點如同他的「日本文明觀」一樣，出於同民族、同語言的近代國家觀。岡田處於東方學者身份與東方主義的狹縫之間，難免有加擔東方主義之嫌。

日本國學與儒學「古學派」的興起，可以看作是「文化中國」的學術邏輯對西學東漸的世界趨勢的回應。在這過程中，日本知識界逐漸完成了他們獨自的「東方主義」——在體制上變為西方的一員、在觀念上製造了蔑視中國的話語，但審視這一歷史過程，或許有助於我們發現走向未來的線索。

宋恕是最早從文化轉換的角度研究日本的中國人。他不像黃遵憲的《日本國志》那樣只限於對日本作客觀的介紹，而是將清學的研究方法應用於研究日本文化，把傳統中國的現代轉型與近代日本的崛起這兩個課題結合起來考察，從批判傳統中國與再建近代中國兩個方面指明了現代轉型的方向。

從本土走向世界

● 倪樂雄



陳東有：《走向海洋貿易帶——近代世界市場互動中心的中國東南商人行為》(南昌：江西高校出版社，1998)。

《走向海洋貿易帶》最有價值的地方，是將明末清初東南沿海的大規模海上貿易現象置於近代世界市場互動的形成過程中來考察。因此，考察明末清初東南海商現象，對於中國社會的現代轉型具有特別重要的意義。

在中國古代資本主義萌芽問題的討論中，東南沿海的海上貿易曾一度被忽略。1960年代初，傅衣凌在《光明日報》上撰文，指出明末清初的東南海商具有近代資本主義萌芽因素。此後該問題逐漸為學界所重視。1980年代後期，林仁川的《明末清初私人海上貿易》出版，表明該領域研究已初步成熟。最近，南昌大學陳東有的專著《走向海洋貿易帶》(下簡稱《走向》)問世，標誌着該研究領域獲得新的進展。

《走向》最有價值的地方是研究視野的成功轉換，這點從目錄編排上就能反映出來。將明末清初東南沿海的大規模海上貿易現象置於近代世界市場互動的形成過程中來考察，為中西文明現代化比較研究創造了條件，並提供了較為詳細的中國方面的背景分析。同時，《走向》也超越了過去同類相關課題的研究水準，並使研究景觀為之一新。

我們知道中華文明屬於大河流域的農耕文明，大型水利灌溉工程造就了社會管理的指令性原則。西方海洋文明是建立在自由貿易經濟之上的，社會管理圍繞市場原則為核心。中國傳統社會中雖有商業經濟成分，但歷來被視為農業經濟結構中的一個部分，是指令性管理下的商業經濟，與古希臘和西方近代資本主義先鋒型國家市場原則凌駕一切的商業經濟性質迥然相異。根據西方學者麥尼爾(William H. McNeil)的觀點：西方走出封建社會，進入資本主義的關鍵是市場原則突破指令性社會結構；中國市場經濟雖然在宋代就很發達，但市場原則始終沒有突破以君權為象徵的指令性社會結構。明末清初東南沿

海以市場原則為基礎、極力掙脫指令性社會管理的海上貿易經濟的興起，不僅是對傳統農業經濟結構的挑戰，也是對傳統社會基礎的根本挑戰。因此，考察明末清初東南海商現象，對於中國社會的現代轉型具有特別重要的意義。

陳東有着眼於世界貿易的總格局，清晰地理出「互動中的東南中外貿易帶」的市場網絡體系，描述了「東南商人參與世界市場時由於所處的地理位置和交通條件不同而呈現的不同層次」(頁60)，並進一步理出內層、中層、外層三個貿易帶以及它們之間的關係，剖析了這三個貿易帶在市場網絡中各自發揮的功能(頁62)。這一研究具有重要意義，它在理論上為探討由明末清初海上貿易所帶來的「新經濟因素」、在傳統農業區域有多大滲透空間提供了充分的材料，即表明帶有市場原則性質的商業經濟已滲透到華南、華東、華北、華中的廣大區域，與指令性性質的商業經濟並存。從理論上講，一個內地農民的農產品幾經周折最終進入海上貿易渠道，那麼這個農民的商業行為屬於市場原則性質，但在進入海上之前，其商業行為與傳統的商業行為在形式上無法區別。「三層貿易帶」揭示了具有資本主義經濟性質的商業在傳統商業形式掩護下，悄無聲息地在中國內地大規模地滲透、並使內陸區域傳統農業經濟結構中的商業性質發生大規模蛻變的事實。它使歷史教科書的某些觀點作出修正成為必要。

陳東有的研究是在「中國海洋社會」的總體框架下進行的，這是他的導師楊國楨十多年前提出的。目前，國內學界雖反應不強，但以廈門大學歷史系學者為主的研究群體正在這一總體框架下進行着卓有成效的工作。我以為「中國海洋社會」這一概念的提出本身極具價值，它對深入理解中國古代社會的複雜性和文化性格的多重性有着重要意義。歷史上的徽商、晉商與東南海商存在很大差別，後者往往發展成商業—軍事混合體。我們還發現：傳統農耕社會的軍隊向來用農業賦稅來維持，作為海商勢力代表的鄭成功集團的軍隊卻用商業利潤來維持。「中國海洋社會」的思路為闡述上述歷史現象，提供了準確的理論分析框架。

需要指出的是：《走向》在分析海商社會發育不全時，似乎對意識形態層面的問題關注不夠。首先，中國海洋社會內部的發展也是不平衡的，以明末清初為例，有的海商集團只限於商業活動範圍；有的發展到軍事、商業相結合，官方稱之為海盜；有的甚至發展成商業、軍事、政治三位一體，如鄭成功海商集團。以西方資本主義社會為參照系，近代化過程是商業、軍事、政治互相支撐、互相擴張形成良性循環的「反饋回路」的過程，這是西方社會相對獨立的「形而下」的子系統。其次，自由、平等、民主等以市場原則為核心的價值體系構成「形而上」的意識形態子系統，並同「形而下」的社會子系統構成更高層次的「反饋回路」。中國海洋社會發育程度最高的是鄭成功海上集團，他們已形成商業、軍事、政治的社會「反饋回路」，儘管這一社會子系統在整個社會大系統中起着決定性作用，但畢竟還沒有形成與之相吻合的意

陳東有的研究是在「中國海洋社會」的總體框架下進行的，這一概念對深入理解中國古代社會的複雜性和文化性格的多重性有着重要意義。需要指出的是：中國海洋社會內部的發展也是不平衡的，有的發展到軍事與商業相結合，官方稱之為海盜；有的甚至發展成商業、軍事、政治三位一體，如鄭成功海商集團。

識形態系統，從而形成更高的一層互動和社會「反饋回路」。即使在「形而下」的社會子系統內，法律、金融等體制也欠發達。所以，中國海洋社會中的資本主義發育程度和同時代的西方相比，兩者的差距是十分明顯的。

但是，如果得出中國海洋社會不存在商業價值體系的結論，似乎不妥。從心理學觀點看，行為與觀念是同步關係，商業行為與商業價值觀是同時發生的，長期而有系統的商業活動必然伴隨成熟的商業價值觀念，只是專制政治將之排斥在意識形態主流之外。所以，儒家理想的道德規範在社會意識形態中佔有絕對優勢，但同儒家天然對立的商業價值觀念是以頑強的人性的天然要求為基礎，人們賴以生存、在現實中所奉行的商業價值體系同儒家理想的價值體系形成嚴重衝突，雙方妥協的社會性、歷史性結果是「說得不做，做得不說」的「文化奇觀」——官方控制的社會意識形態說的是一套，現實生活中人們奉行的和實際做的是另一套，從而造就了社會的普遍虛偽。這是中國歷史上一個長期令人尷尬的現象。

商業價值體系和傳統道德理想體系在中國海洋社會中是同時並存的，前者因在傳統文化中難登大雅之堂，故儒家文化傳統載體的知識份子，根本不屑於像盧梭等西方知識份子那樣從理論上論證其合理性，使之堂而皇之地佔據意識形態的主導地位。

斗膽而論，商業價值體系和傳統道德理想體系在中國海洋社會中是同時並存的，前者因在傳統文化中難登大雅之堂，故儒家文化傳統載體的中土知識份子，根本不屑於像盧梭 (Jean- Jacques Rousseau) 等西方知識份子那樣從理論上論證其合理性，使之堂而皇之地佔據意識形態的主導地位。中國現實生活中的商業經濟運作體系同正統的意識形態體系從來是尖銳對立的，而非西方社會那樣互相支撐、良性互動。這屬文化性格中的人格分裂現象，可稱之為「文化性精神分裂症」，它至今仍嚴重困擾着我們這個民族，這一文化病癥所造成的災難既是巨大的，又是不易為人察覺的，因而是整個民族的悲劇。

《走向》雖然初步涉及了海商社會的意識形態問題，諸如「倫理規範身份」(頁202)、「心靈依賴神靈」等 (頁217)，但分析的深度不夠。陳東有所指出的商業行為互動的種種不足和弊端 (頁327)，在相當程度上是需要從商業社會的意識形態層面來解釋的。今後「中國海洋社會」意識形態領域的複雜性是個很值得研究的課題，根據韋伯 (Max Weber) 的極端說法：只有在具備了稱之為資本主義精神的新教倫理的地方，才會產生現代化社會。此說雖有偏激之嫌，但考察一個社會由傳統向現代轉型，不能不涉及社會意識形態結構。另外，由於傳統史學理論的因素，中國海洋社會內部經濟領域的運作已受到研究者重視，但海洋社會內部其他領域的運作，如法律、軍事、外交、金融等則被忽略。比如，中世紀在威尼斯、米蘭、佛羅倫薩產生的商業契約法在資本主義興起的過程中扮演了重要角色，中國海洋社會的法律機制和涉及商業的法律機制是如何運行的？澄清這些問題不僅為了還原歷史，更在於同西方文明的比較中認識我們自身的特徵，認識從十六世紀以來我們落後的原因，乃至今天仍落後於西方一大截的根源所在。從這種意義上講，《走向》為此作了紮實的基礎性研究。

三邊互動

三邊互動

三邊互動

本刊自總50期(1998年12月號)開始全文上網，至今已有8期。令我們高興的是，本刊文章經常被下載轉貼，並引起討論。我們也了解到，國內讀者，特別是那些要通過所在高校主網頁轉到本刊網頁的年輕學人，往往要用數分鐘甚至數十分鐘才能夠閱讀本刊。如何克服上述困難？請各地朋友給我們意見。更希望對本刊文章有興趣的讀者，及時在網上三邊互動留言，這也是對我們的支持。

——編者

「自由」地思考「自由主義」

讀完貴刊二十世紀最後一期刊物，誠如編者編後感言，真是千頭萬緒，不知該從何說起。該期內容的豐富多彩毋庸贅言，「政治與法律」專欄的增設更令人耳目一新。其中石元康的〈海耶克論自由與法治〉一文，尤其讓人感慨無限。記得1992年海耶克仙逝，當年最後一期《二十一世紀》刊出了傅鏗先生所撰〈僭妄的理性與卑微的自由——海耶克的自由主義理念〉，對這位以92歲高齡辭世的思想大師的自由主義理路作了較為全面的描摹。其時，一股「海耶克熱」正伴隨着自由主義理念在大陸知識界的勃興、熾盛而逐步形成。確乎，海氏思想深邃博大，恰如曾受業於海耶克的林毓生所指，「氣象籠罩着整個自由世界的存亡，思域概括着整個自由制度的經緯」，何等的氣勢恢弘。

或許是與大師疏離太久，「海熱」(另有「海德格爾熱」)的背後也透出了知識界的一絲浮躁之氣——「言必稱海耶克」，實際上卻未完全了悟其思想的精髓。職是之故，石元康的文章就顯得彌足珍貴。他令人信服地論證了海氏「自由」概念的混亂，「法治」作為「自由」基礎的脆弱以規避訴諸「自然權利」作為「自由」基礎所遭致的邏輯上不能自洽的困境，其結論持平、公允。然而在我看來，該文的重要性毋寧說在於它所展示給我們的那種理性的批判與反思精神。

丁為　西安

2000.3.18

資訊時代與信息泛濫

貴刊2000年2月號〈電子報在資訊時代的社會功能和影響〉一文認為，屬於「開放符碼」的電子報將朝向有利於受眾而不是傳播者的方向發展，據此工業社會新聞界的知識及言論壟斷狀況將被打破。

然而不容樂觀的是，資訊時代的受眾將要面臨日益嚴重的信息泛濫，對互聯網上可以無限複製和極速傳播的大量新聞進行辨偽、分類、選擇及接受需要耗費大量的時間和心力。忙碌的現代人最後勢必求助於權威傳媒機構或所謂的信息分析組合軟體等技術手段。於是工業社會中新聞工作者的權威地位將被專長於信息分析處理的技術人員取代，這將導致更為嚴重的文化工業化傾向。

看來，如何建立一種兼顧人文關懷的信息整合手段和制度，將不僅是本世紀新聞業將要認真考慮的，對於資訊時代的整個文化前途來說，這無疑也是一個至關重要的問題。

點點　上海

2000.3.22

該給誰補償

讀了貴刊1999年12月號〈從下放到下崗 1968-1998〉一文。這篇文章雖然引證了大量材料，但卻使人感到主要是為那些對中國了解極少的美國人而寫的。文章描述了知青群體在過去的毛時代和隨後的鄧時代直至今天的後鄧時代，不斷受到不公平的待遇，承受了三十多年來中國所有的苦難，並因此認為他們有理由得到對此負有責任的政府的特別補償，讓作為舊日苦難的承受者和後來改革的成本負擔者的知青群體，得到以政策或基金形式的回報。

誠如作者所確定的，知青一代從下鄉到回城，從待業到

下崗，從自身的教育到子女的教育都蹤到了種種困難。這些可能都是事實，但如從中國人的角度回顧一下就不難看出，雖然在任何時代都有特權階層，都有日子過得好的個人和群體，但在苦難的年代，社會中大多數人得到的都是苦難。一方面，作者也承認知青並不是最苦難的群體；另一方面，即便是沒有下鄉而留在大城市的人，在那個年代裏的物質和精神生活又如何？更不用說佔人口絕大多數的中國農民的命運了。如果說補償，經歷過那個年代的中國人，又有多少人沒有理由要求這樣或那樣的補償呢？同樣，凡是生於亂世、生於貧窮落後、生於社會快速發展前夜的人群，是否都應該要求這樣或那樣的補償呢？

我們期望於政府的，應當是它能為發展社會經濟盡最大的努力，從而讓現在社會上最大多數的人過更好的日子。社會的經濟水平提高了，過去文革的知青群體必然也能從中受益。如果一定要說補償，這就是最好的補償。

曉彥　上海
2000.3.23

關於計量研究的一點說明

《二十一世紀》雜誌1999年12月號「百年中國」欄刊登一組有關中國現代政治觀念形成計量研究的論文。這些文章的發表引起人們的興趣和討論，我們十分高興。在此必須補充說明，這些論文均為香港研究資助局 (RGC) 資助的研究課題：A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts 的一部分成果。由於疏忽，這組文章在發表時大多沒有注明這一點，在此對香港研究資助局表示感謝並致歉。

金觀濤　香港
2000.3.23

新編 1990-99 年索引現已發行

本刊最近編成1990至99年總第1至56期文章索引，分中文版和英文版，各包括分類索引 (Subject Index) 及作者索引 (Author Index)，並將於稍後寄贈各地機構訂戶。讀者也可按以下價格 (中、英文版同價) 訂購：

香港	東南亞	其他
HK$ 20	HK$ 25	US$ 4

有意訂購者請另紙寫明個人資料和訂購數量，連同劃線支票抬頭「香港中文大學」(**The Chinese University of Hong Kong**) 逕寄本刊刊務室收。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁46-47　蔡乃中作品。
頁50、77、90、105、111、137　資料室圖片。
頁94　*Science* **287**, 1800 (10 March 2000).
頁97　Piero della Francesca, *St. Jerome in Penitence* (1450).
頁98上　El Greco, *View of Toledo* (detail, ca. 1595-1660).
頁98下　Domenico Ghirlandaio, *The Birth of the Virgin* (1485-90).
頁99上　Roelof Koets, *Still Life* (1625).
頁99下　Titian, *Feast of the Gods* (1514/1529).
頁100上左　Willem Kalf, *Still Life with a Chinese Bowl.*
頁100上右　Willem van Aelst, *Still Life with Hunting Equipment* (1668).
頁100下　Meinder Hobbema, *The Avenue, Middelharnis* (1689).
頁109　Steve Pyke, *Philosophers* (Manchester: Conerhouse Publications, 1993).
頁138　貝克著，孫治本譯：《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》(台北：台灣商務印書館，1999)，封面。
頁144　John Rawls, *A Theory of Justice*, rev. ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999), cover.
頁147　古一多．克洛卜著，周健、彭志華譯：《希特勒的追隨者》(海口：海南出版社，1999)，封面。
頁150　王觀泉：《被綁的普羅米修斯——陳獨秀傳》(台北：業強出版社，1996)，封面。
頁153　岡田英弘：《現代中國と日本》(東京：新書館，1998)，封面。
頁156　陳東有：《走向海洋貿易帶——近代世界市場互動中心的中國東南商人行為》(南昌：江西高校出版社，1998)，封面。
封三　Albrecht Dürer, *The Madonna with a Multitude of Animals* (1503).
封底　Jacob van Ruisdael, *Bleaching Fields near Haarlem* (1665).

編後語

本期內容有兩個重心。其一，繼續上一期「軸心文明與二十一世紀」的討論，本期四篇文章從不同角度作出進一步闡釋。張灝在有關軸心文明的新作中提出「超越的原人意識」這一新見解，並從這一角度反省以往研究中存在的問題，重新疏理西方、印度、中國軸心突破的契機與特點，進而對當代失去方向的多元主義、相對主義提出可供借鑒的啟示。余英時重點分析指出，與其他古代文明不同，中國的軸心突破，可稱為「內向超越」，包括激烈程度不同的儒道墨三家，都是針對三代禮樂傳統而分判現實與超越，但這兩個世界始終相互糾纏，顯示出其局限。陳方正文章的重心則從古代「軸心文明」移向雅斯貝斯原書的人類歷史整體架構，除重新審視這架構外，並據之以展望未來全球文明，顯示其吸引亦復可畏的兩面。而安德森指出，雖然中國古代國家起源與其他地區高級文明表面上具有驚人相似性，但由於經濟作業的規模、方式的差異，以及剩餘物資的多寡，決定了商、春秋以至秦漢的中國國家演進模式，並使之區別於其他文明形態。

第二個重心是全球化時代的國際秩序與法律。科索沃戰爭的硝煙已散，但由此引發的理論思考和論爭正方興未艾。徐賁不同意國內某些學者認為哈貝馬斯在此事件中採取了缺乏正義感的不誠實立場。他指出，從哈氏世界公民形態的理論看，人權既有政治行為的道德取向，也包含法律上的權利；「人道干預」是不得已而為之，補救之道不是取消而是加強落實人權的法制能力。大沼保昭則提出，必須首先確認各國、各民族的文化習俗，包括人權觀之為歷史產物，並盡可能提高它們的跨國性、文明相容性，這樣，佔世界人口絕大多數的亞非人民才有可能接受普遍的人權。與上述觀點不同，赫費在續完上期文章所得出的結論是：從刑法的觀點來看，根本不存在「極端的外人」，也沒有本質相異的法律文化，因此，總可以找到以人權來證成的犯罪，普遍的文化際刑法是存在的。

本期多篇文章都具有「中國與世界」的研究視野，如方維規談近代「民主」、「自由」等觀念在中國和西方的嬗變，五篇書介短評亦大多涉及有關國外的題材。陳淑敏所評的是有關「全球化」的最新著作，此書作者貝克認為，當前各國盲從既得利益者掀起的潮流，就像站在懸崖上往甜美的全球之夢裏跳去；李弘祺漫談一本長期在英文世界暢銷的偽託西藏智慧書——《治生經濟》，揭示文化交流中某些奇妙之處；而司徒立則追溯文藝復興繪畫的精神原則——模仿，從而提出，要克服「抽象」、「仿真」的現代、後現代藝術危機，只有回到探討藝術本質。此外，高華就「鞍鋼憲法」問題對持左翼觀點學者的批評，陳建洪就儒家宗教性問題向劉述先提出的論辯，熟悉美國保險行業的利求同對剛剛起步的中國養老金制度的看法，何包鋼的中國農村選舉隨筆，也都是值得細讀的好文章。

最後，最早參與本刊工作並發揮重要作用的張素芬女士在龍年伊始誕下一男孩，相信讀者和編輯部同仁一樣，都要向她致以衷心祝賀。

二十一世紀評論

中國融入世貿前瞻

在歷史轉折的時刻

戰爭曾經是決定人類命運的關鍵，所以孫子說「兵者，國之大事也，死生之道，存亡之地」。遠者秦之統一中國，羅馬帝國之征服地中海世界，近者土耳其之死而復生，以色列之在群敵環伺中屹立不倒，都是由戰爭決定。然而，能改變人類命運的，並非只有戰爭：在公元前五世紀所謂「軸心時代」出現的哲學思想與高等宗教，為人類過去兩千年文明奠定基礎；近三百年來各種思潮、理想、主義的澎湃、激盪、傳播，徹底改變了歐美乃至全世界政治結構，也重新塑造了人類社會面貌，證明思想具有可以與槍炮抗衡的力量。

弔詭的是，自80年代以來，經濟增長追求竟消融了由軍事力量和思想分歧所造成的東西兩大陣營對壘僵局，「全球化」巨大浪潮沖塌了分隔國家與國家、民族與民族的藩籬，在槍杆子與筆杆子以外，出現了改變人類歷史進程的第三個關鍵。孔子與佛陀、耶穌與穆罕默德、洛克與盧梭、帝國主義與民族主義已矣，伴隨新千禧年降臨的，是dotcom的夢幻時代。在林則徐之後160年和陳獨秀之後80年，再次衝開中國大門的，不復是冷酷的鋼鐵或熾熱的理念，而是對美好未來的無限憧憬與希望。

然而，令人感到驚詫的，是中國與世界的這三次遭遇性質似乎迥異，底子裏卻何其相似。首先，是大門敞開之後，所清楚顯示的力量之懸殊——在過去，是軍事力量和思想深度之懸殊；在今日，則如諾蘭所斬釘截鐵、不容置疑地為我們反覆論證的，是中外各大企業在規模、人才、資源、結構等各方面——也就是在整體力量上之懸殊。其次，則是國人對這巨大差距的反應——在過去，是辦洋務、搞革命、改革開放；在今日，則如蕭耿和韓朝華所指出，也仍然是體制改革，雖然方向和層次也許不一樣了。換而言之，改變人類歷史的關鍵不斷在變，中國的反應模式基本上卻始終未變。

歷史不會終結，歷史變化也還將以更驚人的速度和無從預料的詭譎面貌呈現在我們眼前。但背負着五千年歷史文化與世界四分之一人口的中國，是否仍然只能依隨遭遇差距—改革—遭遇……的漫長道路走下去呢？在今日，企業與經濟同樣是「國之大事」已不容置疑，但恐怕還沒有多少人意識到，喻之為「死生之道，存亡之地」，其實同樣貼切。否則，如蘇聯那樣龐大鞏固的國家，也不致於在轉眼之間冰消瓦解，成為歷史陳迹了。但這樣說來，今日的林則徐和陳獨秀又在那裏呢？想到這一點，是不能不悚然的。

——陳方正

中國大型企業還將何以立足

● 諾蘭
（Peter Nolan）

一　中國經濟改革的成功與政策目標

據官方報導，中國的國內生產總值從1980年到1990年間年增長率為10.2%，從1990年到1998年間年增長率為11.1%。又據官方公布的數字，80年代的工業增值率為11.1%，從1980年到1998年間工業增值率為15.4%①。截至1998年，若按官方匯率計算，中國國內生產總值在世界經濟強國中排名第七；若按購買力平價美元計算，中國位居世界第二②。

中國實行了二十年的產業政策，期間採取了許多與日本50年代到70年代相似的措施，制訂了與日本相似的明確政策目標，致使大型國有企業發生了巨大變化。這些企業：按銷售收入衡量發展很快；吸收了大量現代技術；學會了如何在市場上競爭；大大提高了僱員的技術水平；掌握多方面新型經營技能；對國際金融市場有了深入理解；能成為跨國公司尋求的合作夥伴。在這些政策指導下，中國的大型國有企業避免了前蘇聯所遭到的工業崩潰。這是一個不小的成就。不過，在中國，仍需要認真對待體制崩潰的可能性。

同樣，在這些政策指導下，中國吸引了大量外國直接投資。在90年代的大部分時間裏，中國是僅次於美國的外國直接投資的最大接受國，經常佔全球外國直接投資的大約10-12%和流入發展中國家的外國直接投資的大約三分之一③。許多全球性大公司日益把中國看成是能夠對其長遠戰略產生關鍵影響的國家。

中國經濟改革的一貫目標是要建立一批實力雄厚、能夠挑戰全球領導公司的大型企業。這些企業包括：中國航空工業總公司（航太工業）；中國石油化工工業總公司、中國石油天然氣工業總公司（石油與石化）；三九集團、東北製藥集團公司、山東新華製藥集團（製藥）；哈爾濱動力設備公司、上海電氣集團、東方動力設備總公司（動力設備）；第一汽車工業集團、第二汽車工業集團、上海汽車工業集團、天津汽車工業集團（汽車）；首都鋼鐵總公司、鞍山鋼鐵集團公司、上海寶山鋼鐵公司（鋼鐵）；大同煤礦、兗州煤礦、神華煤礦（煤礦）。

在90年代，中國是僅次於美國的外國直接投資的最大接受國，經常佔全球外國直接投資的大約10-12%，以及流入發展中國家的外國直接投資的大約三分之一。許多全球性大公司日益把中國看成是能夠對其長遠戰略產生關鍵影響的國家。

中國的大型重點企業受到一系列產業政策的扶持，包括：一般性扶持，即通過關稅和非關稅壁壘為這些企業提供國際保護；選擇它們作為主要國際合資項目的中方合作夥伴；國家銀行的優惠貸款；進入國際股票市場的特權，股票在香港和紐約上市。

本文旨在通過深入研究這些企業，將它們的發展與全球領導公司進行比較，以便確定中國在實現產業目標的過程中究竟取得了多大進展；並討論在中國加入世貿後能否實現上述長遠目標；力圖展望全球化對中國大型工業的影響及中國長遠對策。

二　中國的失敗

儘管中國的大型企業取得了重要進步，但至今尚沒有一家企業發展成具備全球競爭實力，擁有全球市場、全球馳名商標和全球採辦系統的巨型公司。這一點在高技術行業和「中端技術」行業表現得尤為突出。與大約二十年前剛開始實行產業政策時相比，中國的大公司與全球巨頭的差距甚至更大了。

儘管中國的大型企業取得了重要進步，但至今尚沒有一家企業發展成具備全球競爭實力，擁有全球市場、全球馳名商標和全球採辦系統的巨型公司。在《財富》(*Fortune*) 全球五百強中，中國只有五家公司榜上有名④；中國沒有一家公司能擠上按研發費用排名的世界300家最大公司行列⑤；中國沒有一家公司列入按市場資本總額排名的《金融時報》(*Financial Times*，下稱 *FT*) 五百強；在摩根斯坦利添惠 (Morgan Stanley Dean Witter，下稱MSDW) 全球最具「競爭優勢」的250家最大公司中，中國一個代表也沒有⑥。

個案研究表明，經過二十年的改革，中國大企業的競爭實力與全球巨頭相比，仍然顯得極其虛弱。這一點在高技術行業 (例如航太技術、組合設備如電廠、製藥) 和「中端技術」行業 (例如合成油、石化和汽車零部件) 表現得尤為突出。然而，即便在一些明顯不那麼需要先進技術的行業，例如鋼鐵和煤礦，從高增值市場來看，中國公司與全球領導公司相比也有很大的差距；而用銷售收入、利潤、研發等最簡單的尺度來衡量，它們更遠遠落在全球領導公司之後。

如果將每個行業的大公司與全球領導公司比較，那麼，必須承認，儘管中國的大公司取得了很大進步，**但與大約二十年前剛開始實行產業政策時相比，它們與全球巨頭的差距甚至更大了。**

三　航天、電器和石油化工方面的差距

從外表來看，中航似乎已發展成足以挑戰世界上最主要的航太公司的大型企業。在該公司於1999年被分割成兩個單位之前，它擁有大約60萬僱員，為中國軍方生產了大約六千架噴氣式飛機，此外還生產了一架四引擎大型噴氣式客機和一架自己設計的雙引擎渦輪螺旋槳式飛機。它的幾家子公司都在國際股票市場上發行股票。然而，如果更仔細地觀察的話，就會發現，中航的實力其實相當薄弱。在90年代後期，從全球航太工業來看，中航所佔的地位幾乎是無足輕重的 (表1.1)，它在航太技術方面的純收入不足10億美元。它的絕大部分收入

表1　截至90年代末部分中國大公司與部分全球大公司競爭能力的指數⑦

表1.1　航空與航天

公司	收入 (單位：$十億)	稅後利潤 (單位：$百萬)	僱員 (單位：千人)	研發費用 (單位：$百萬)
波音 ('97)	45.8	(178)	239	1,830
洛克希德 ('97)	28.1	1,300	190	1,060
英國航太 ('97)	10.4	681	44	690
中航 ('97)	3.1	72	560	缺

註：( ) 中的數字表示虧損。$指美元，下表及下文同。

來源於一系列與航太技術無關的產品，從垃圾箱到摩托車，應有盡有。所有這些產品從數量上看都是小規模的，不具備全球競爭力。倘若中航達到全球大公司的人員配備水平，它的僱員人數就會減少到一萬以下，而不是現在的幾十萬人。倘若把中航分割成一些生產機體、發動機、航空電子設備的獨立公司，它與全球巨頭相比就只能算是一家微型公司。中航缺乏競爭力的一個明顯證據是，中國的航空公司不願購買國產的運十型大客機，也很少定購運七型渦輪螺旋槳式飛機。另外，更明顯的證據是，中國空軍的核心裝備主要是從前蘇聯購買的飛機。迄今為止，中國總共定購了大約200架蘇-27型和50架蘇-30型戰機⑧。

在90年代後期，從全球航太工業來看，中航所佔的地位幾乎是無足輕重的，它在航太技術方面的純收入不足10億美元。它的絕大部分收入來源於一系列與航太技術無關的產品，從垃圾箱到摩托車，應有盡有。倘若把中航分割成一些生產機體、發動機、航空電子設備的獨立公司，它與全球巨頭相比就只能算是一家微型公司。

與其他發展中國家相比，中國在70年代末擁有相對發達的動力設備工業。當時共有三個主要生產廠家，佔據了大約四分之三的國內市場份額。在改革之初，這三家公司由一個統一機構管轄。如果這三家主要公司當時得以合併的話，它們原本有可能形成一個真正的大型企業，即便從全球的眼光來看也毫不遜色。然而，事實上，哈爾濱動力設備公司作為「民族優秀企業」繼續維持原樣，而另外兩家主要競爭廠家則與跨國大公司組成合資企業。

但是，截至90年代末，哈爾濱動力設備公司仍然遠遠落在同行業的世界領導公司之後 (表1.2) 。世界領導公司的動力設備分公司在銷售收入和利潤方面遠

表1.2　動力設備

公司	收入 (單位：$十億)	稅後利潤 (單位：$百萬)	僱員 (單位：千人)	研發費用 (單位：$百萬)
西門子	57.95	990	376	5,008
：動力分公司	6.39	缺	缺	缺
ABB	29.72	2,500	208	2,368
通用電氣	100.47	9,296	293	1,930
：動力分公司	8.47	1,306	缺	缺
哈爾濱動力設備	0.35	9	27	3

遠超過了哈爾濱動力設備公司。它們擁有強大的研發能力，足以確保技術的高速發展，其中包括提高燃料功效、增進可靠性、減少污染。它們還擁有一個全球市場和一個全球「外部公司」，後者為它們提供來自世界各地廠家的部件。它們還設立了一些頗有實力的下屬分公司，這些分公司在信息技術和人工技術方面進行大規模投資，從而獲得相關的服務合同和源源不斷的高品質長期收益。截至90年代中期，跨國公司佔據了大約三分之一的國內市場，三峽工程首批全部渦輪機的供應均由跨國公司得標。哈爾濱動力設備公司幾乎無力在國際市場上參與競爭。

至於石油與石化工業的差距同樣十分驚人！在實行改革的這些年裏，中國石油天然氣集團公司和中國石油化工集團公司發生了許多重大的體制變化。石油與石化行業採納了各種現代管理方法，許多企業發行了一系列H股，從而在國際市場上籌集了大量資本。一批龐大的、投資金額達數十億美元的國際性合資企業也已經達成了協議。到90年代末，大規模的體制變化造就了兩家垂直合併的巨型公司：中國石油天然氣集團公司和中國石化集團公司。這兩家公司都異常龐大，足以列入《財富》五百強中的前一百名以內。此外，中國海洋石油總公司已發展成一家表面上能與挪威的斯塔托爾公司相抗衡的現代化大型海洋石油企業。從外表上看，中國在石油與石化行業已成功地建立起擁有全球競爭力、能夠在全球市場上參與競爭的現代化巨型企業。

中國石油與石化行業採納了各種現代管理方法，許多企業發行了一系列H股，從而在國際市場上籌集了大量資本。到90年代末，大規模的體制變化造就了兩家垂直合併的巨型公司：中國石油天然氣集團公司和中國石化集團公司。這兩家公司都異常龐大，足以列入《財富》五百強中的前一百名以內。

然而，實際情況卻有很大的出入(表1.3)。從體制的層面上看，石油與石化工業仍面臨一個矛盾：一方面它大力扶持擁有強大實力和自主權的企業，另一方面它又試圖建立起擁有全球競爭力、下設多個分支廠家的巨型公司。中央政府面臨着一項艱巨的任務：它力圖建立起真正處於統一管理之下的工商企業，所有經營單位均受到嚴密監控，並根據其商業上的表現而予以獎勵。中國石油和中國石化的體制結構離「商業單位」的結構還相去甚遠，而在全球的主要石油與石化公司內，「商業單位」的結構已成為基本規範。

除體制問題之外，石油與石化工業還面臨着一些重大的技術問題。事實證明，中國的石油藏量並不像人們一度期望的那樣豐富，其所處位置也並不理想。令人失望的是，海洋石油藏量非常有限，而且一般都位於深海。陸上石油儲藏主要集中在西部的邊遠地區，例如新疆，其藏量難以確定，而且一般都位

表1.3 石油／石化

公司	收入 (單位：$十億)	稅後利潤 (單位：$百萬)	僱員 (單位：千人)	研發費用 (單位：$百萬)
埃克森莫比爾('97)*	182.36	11,730	123	720
皇家荷蘭殼牌('97)	128.14	7,760	105	770
BP阿莫科('97)	123.30	8,540	123	390
中國石油('98)	32.6	[107]	1,540	缺
中國石化('98)	34.0	[194]	1,190	缺

註：[ ]中的數字表示稅前利潤，*預計。

於陸地深處。無論是開採還是運輸，成本都非常高昂。相比之下，全球大公司則擁有高品質、低成本的石油儲藏。從石油與石化工業的後階段(downstream)工序來看，中國的大公司擁有一批高成本、小規模的煉油廠，其數量還在不斷增加。它們在高增值水平、高利潤率的石化產品方面只佔相對較小的份額。與全球巨型企業相比，後階段的銷售系統也極其落後，缺乏高增值水平的產品(例如環保型汽油)，缺乏現代化的後勤系統，還缺乏一個高品質的全球馳名商標。從中國石油和中國石化的銷售收入來看，它們在石油與石化公司中僅屬中檔水平，與全球巨頭相比，中國石油和中國石化的利潤率微不足道。而全球領導公司的研發水平也要高得多，它們擁有強大的技術能力，生產高增值水平的石化和石油產品。

中國的石油與石化工業在全球競爭中處於弱勢，一個突出的例子是，人們原以為中國海洋石油總公司、中國石油天然氣集團公司和中國石化總公司所發行的股票合在一起，就能夠籌集到大約150-200億美元的資金，然而，這幾家公司發行股票的嘗試實際上已遭到了令人尷尬的徹底失敗。中國海洋石油公司乾脆撤回原來準備發行的股票。因為形勢很明朗，憑藉初始股(IPO)根本籌集不到25億美元。結果，發行股票的工作便於1999年10月擱置了下來。中國石油原來希望通過發行中國石油股票籌集到100億美元，然而，這個目標卻在不斷降低。現在看來，這次發行的股票能否籌集到30億美元，也還是一個未知數。這些上市股票之所以不能籌集到預定的資金數額，其主要原因在於，投資者感到中國的石油和石化公司在技術、經營、尤其是公司管理等方面存在着體制上的缺陷。

中國的石油與石化工業在全球競爭中處於弱勢，一個突出的例子是，幾家公司發行股票的嘗試實際上已遭到了令人尷尬的徹底失敗。這些上市股票之所以不能籌集到預定的資金數額，其主要原因在於，投資者感到中國的石油和石化公司在技術、經營、尤其是公司的管理等方面，存在着體制上的缺陷。

四　汽車、鋼鐵、煤炭工業的差距

中國領導人清楚地表明了他們的意圖：如同日本一樣，中國應建立為數不多的一批世界級汽車裝配廠和零部件製造廠。在實行了差不多二十年的產業政策之後，從全球的眼光來看，中國主要汽車裝配廠的規模仍小得可憐(表1.4)。從排

表1.4　汽車

公司	收入 (單位：$十億)	稅後利潤 (單位：$百萬)	僱員 (單位：千人)	研發費用 (單位：$百萬)
通用汽車('98)	161.3	2,960	600	7,800
福特('98)	171.2	23,160	364	7,500
戴姆勒—克萊斯勒('98)	154.6	5,660	300	5,800
一汽('98)	4.4	[21]	156	缺
二汽('98)	2.6	[-5]	134	缺
上海('98)	4.8	[594]	60	缺

註：[ ]中的數字表示稅前利潤。

在中國前三名的製造廠家的情況來看，每一家製造廠的單位產量都未能達到排在世界前五名的領導公司單位產量的二十分之一。即便把排在中國前三名的公司合在一起，組成單一的實體，它也頂多只能算是中等規模的生產廠家，與沃爾沃汽車公司的規模差不多；而沃爾沃公司已經感到自己的規模太小，不足以在全球競爭中生存下去。不僅如此，它們的單位產量價值也遠遠落在全球大公司之後。結果，從銷售收入的價值來看，中國的主要汽車裝配廠與全球領導公司相比還要更小一些，利潤微不足道。這表明，每輛汽車的增值水平要低得多。從研發費用來看，中國的主要汽車製造廠也遠遠落後於全球領導公司。它們缺乏必要的資金去開發新型汽車，也無力把錢投到現代化信息技術系統上，而這種系統乃是聯繫供應商與核心裝配廠的紐帶。從營銷與品牌開發來看，中國的汽車製造商在出口市場上缺乏競爭力。

從研發費用來看，中國的主要汽車製造廠遠遠落後於全球領導公司。它們缺乏必要的資金去開發新型汽車，也無力把錢投到現代化信息技術系統上，而這種系統乃是聯繫供應商與核心裝配廠的紐帶。從營銷與品牌開發來看，中國的汽車製造商在出口市場尚缺乏競爭力。

儘管首鋼在體制和技術能力方面取得了重大進展，但它在全球市場上的競爭能力仍然受到嚴重局限。首先，儘管它的產量增長很快，但大部分都局限在增值水平低的低質鋼材 (例如建築用鋼材) 上。到90年代末，雖然經過了二十年的迅速發展，但優質鋼鐵仍然只佔全部鋼產量的15%。首鋼1997年的銷售收入是22億美元，而英國鋼鐵公司、北方鋼鐵聯合公司和新日鐵的銷售收入分別達到100億、120億和250億美元 (表1.5) 。即便把中國四大鋼鐵公司 (即首鋼、鞍鋼、寶鋼和武鋼) 合在一起，其銷售收入也只有90億美元，遠遠低於歐洲和東亞任何一家大型鋼鐵公司的銷售收入。這在很大程度上表明，在其全部鋼產量中，增值水平低的低質鋼材佔了相當大的比重。中國鋼鐵工業的低增值水平有一個具體例證：直到90年代末，中國有一半用於轎車的鋼片、70%的錫片和80%的冷軋不銹鋼片仍然依賴進口。

首鋼難以擺脫惡性循環。它主要生產低質鋼材，這意味着它的主要競爭對手是一些地方生產商，爭奪的對象是地方市場。低增值水平產生低利潤率，這反過來又限制了首鋼通過研發投資和新產品投資達到現代化水平的能力。與此形成鮮明對照的是，世界上的主要鋼鐵製造商，包括阿爾貝特公司、蒂森克虜伯公司、北方鋼鐵聯合公司和Corus (英國鋼鐵與霍戈文斯合併以後的公司) 在

表1.5 鋼鐵

公司	收入 (單位：$十億)	稅後利潤 (單位：$百萬)	僱員 (單位：千人)	研發費用 (單位：$百萬)
新日鐵 ('98)	21.59	90	28 ('95)	缺
浦項 ('98)	9.72	680	23 ('94)	缺
日本鋼管 ('98)	14.15	849	18 ('95)	190
北方鋼鐵 ('98)	10.65	373	58 ('95)	180
首鋼 ('98)	2.16	[25]	218 ('97)	缺
寶鋼 ('98)	3.12	[265]	35 ('97)	缺

註：[ ] 中的數字表示稅前利潤。

內，其勢力範圍已遍及全球，它們在世界各地設立分廠，能夠滿足許多行業(例如包裝、汽車、組合機器、優質建築和大型家用電器)大公司的綜合需要，並與客戶建立了密切的關係，隨時滿足客戶對優質鋼材的綜合需要。

到90年代後期，寶鋼是唯一能夠在全球市場上參與競爭的中國鋼鐵公司，其競爭對手是世界上一些正在迅速轉型的鋼鐵公司。寶鋼建在一塊新的地皮上，受到上海市政府大力扶持，僱員人數不多，擁有一個迅速繁榮的本地市場，滿足市場對優質鋼材的需求。由於這些原因，它便發展成一家擁有潛在競爭力的公司，能夠在國際市場上參與競爭。

長期以來，中國政府採取了各種強有力的產業政策措施，大力支持建立一家擁有全球競爭實力的大型現代化「優質煤炭公司」的發展。其首要目標是，這家公司能夠為中國的電廠提供優質煤炭，使電廠在發電時減少煤炭燃燒對環境的污染。此外，還有一個次要但同樣重要的目標，就是要建立一家能在本行業與全球大公司競爭的公司，尤其要搶佔亞洲東北部迅速繁榮的市場，同時還要滿足中國沿海地區用煤作燃料的大型現代化電廠的需要。為此，政府採取了一系列措施扶持神華，將鄂爾多斯高原的煤礦資源以財產權的形式轉讓給神華，同時還為它提供了大量優惠貸款。神華按世界主要煤礦公司的做法，建造了一條專用鐵路把煤炭從神華運到八百公里以外的專用港口。神華是從零起步，與那些歷史悠久的國營煤礦相比，它的僱員編制較小。因此，與國內競爭者相比，它在工資成本、福利負擔等方面便佔有得天獨厚的優勢，也更容易組織積極肯幹的高素質職工隊伍。

90年代後期，寶鋼是唯一能夠在全球市場上參與競爭的中國鋼鐵公司，其競爭對手是世界上一些正在迅速轉型的鋼鐵公司。它受到上海市政府大力扶持，僱員人數不多，擁有一個迅速繁榮的本地市場，滿足市場對優質鋼材的需求。由於這些原因，它便發展成一家擁有潛在競爭力的公司，能夠在國際市場上參與競爭。

儘管神華的發展有其積極一面，但它在與全球大公司的角逐中卻遇到了重重困難。神華擁有配套鐵路和港口設施的財產權，然而，財產權的界定是非常模糊的。神華可以獨家使用相關設施，但這種長期使用權究竟有多大保障，就很難說了。而且，這些設施的長期使用費怎麼定，也很不清楚。神華與跨國煤炭公司有着根本不同的經營環境。對後者來說，國內和國際競爭的主要對手是其他現代化煤炭公司。然而，神華卻面臨着來自兩個方面的激烈競爭：既要與跨國公司角逐，又要與國內其他公司搏鬥。神華必須與眾多小型地方公司展開競爭。這些小公司一般僅支付給工人勉強糊口的工資，而且工人的勞動條件十分惡劣，類似的條件在經濟發達國家已絕迹了一百多年。它們與大型煤炭公司進行一場事關生存的搏鬥，在此過程中得到了地方政府的大力扶持。除此之外，神華還必須與享受大量補貼的國有企業展開競爭。它不僅面臨着嚴峻的國內競爭，而且還被迫接受了公司結構的重大改組，中央政府強行將它與五家大型國有企業合併，其中三家煤礦虧損嚴重，瀕臨破產。合併後，神華不再是一家僅有7,000名員工的公司，其職工人數一夜之間便陡增至80,000。神華的性質發生重大改變。

與此同時，全球煤炭工業也在經歷一次強有力的重新改塑，出現了一批頗有實力的現代化優質煤炭公司，它們的客戶主要是美國和東亞的一些用煤作燃料的現代化電廠。除此而外，發展中國家的煤炭工業也經歷了私有化過程，經營者四處尋找價格最低的優質煤炭。新興的全球大公司，如RWE、Billiton、BHP和Rio Tinto能夠成功地在這些市場上參與競爭，主要因為它們佔有一些得

天獨厚的優勢，如它們的煤礦基本上都是露天煤礦，品質優良，礦藏豐富；所供應的煤炭都經過了洗礦和分級處理；集中購買大批量的現代化大型設備，並且通過緊密協調的運輸系統安全可靠地運送煤炭。而神華則面臨着國內競爭的種種問題，又被強行與五家國營煤礦合併，在這種情況下，它與全球大公司展開競爭的能力大大削弱了。

從上述比較分析的基本情況來看，可以認為，中國過去二十年的產業政策是失敗的；之所以出現這樣的結果，既有內部的原因，又有外部的原因。

五　中國失敗的內部原因

失敗的第一個原因是中國的產業政策在「公司」的定位上缺乏連貫性。中國的經濟改革主要側重於增加大型「企業」的自主權，最終給予它們以法人資格。按照這條改革路線，大型工廠被視為企業改革的核心。改革主要以承包制為基礎，在這個時期，原有的國營企業拼命想擺脫中央政府的控制，力爭更多自主權。

在中國，負責實施產業政策的政府部門與日本、韓國的相關政府部門有很大區別。日本所依賴的是一支規模較小的專業文職隊伍。相反，中國政府機構從絕對規模來看要龐大得多，它還不具備其東亞鄰國那種一心一意促進民族經濟發展的精神。

這條改革路線導致了這樣一種局面：有實力的國營公司幾乎不可能與其他有實力的公司合併。在世界上，「有實力」的公司經常與其他「有實力」的公司合併，而且速度極快；而在中國，有實力的公司基本上是相互獨立的。政府有時也轉移一下注意力，試圖將有實力的大公司合併成下設多家工廠的大公司，但結果卻適得其反：很難再對屬下大公司實行統一管理。

第二個原因是地方保護主義。中國幅員遼闊，形成了地方政府相對自治的強大傳統。這樣一來，地方政府對新興大企業的扶持就有了堅實的基礎。從某些方面來看，這種局面對公司的發展是很有利的。然而，在急劇膨脹的全球化時代，任何國家要想扶持各行業的少數幾家大公司，都是不大可行的。即便像中國這麼大的國家，也難以做到這一點。在歐洲，法國、意大利和德國，政府一直不願意讓跨國合併的進程發展得太快。但是，在政府不佔股權的地方，它很難遏止這一進程。人們主要擔心的是，在壓縮編制與合理化重組的過程中，一個特定的國家有可能成為主要的輸家。這個問題在中國表現得更加尖銳，因為人員超編情況十分嚴重。因此，地方政府堅決反對本地大公司與國內其他地區的大公司合併。與日本相比，中國的政府機構不夠集中。在中國，負責實施產業政策的政府部門與日本 (或韓國) 的相關政府部門有很大區別。日本所依賴的是一支規模較小的專業文職隊伍，它一門心思要在軍事慘敗之後取得經濟上的進展。相反，中國的政府機構從絕對規模來看要龐大得多，即便從相對的眼光來看也要大一些。它不具備其東亞鄰國那種一心一意促進民族經濟發展的精神。儘管它在技術能力上有很大的提高，並且在產業政策的某些方面取得了重要成就，但它卻不能真正實現政企分開，而經常直接介入大企業的經營活動。即便在經過了二十年改革之後，腐敗現象仍很猖獗，從而嚴重阻礙了產業政策的前後一貫的有效實施。

第三個原因是計劃經濟的殘餘影響。中國的改革是從現有大型國有企業開始的，這些企業擁有龐大的職工隊伍。如同前蘇聯一樣，中國工業的骨幹是一批為數不多的大工廠。在毛體制下，或許是受了獨特的東亞文化模式的影響，中國的大公司被建成了一個「大家庭」，它向職工提供生老病死的社會扶助，對職工及其家屬有很深的社會義務感。直到改革進行了二十年之後，中國的大型企業才嚴肅地開始裁員。

保留如此龐大的編制，不僅影響了成本，而且還嚴重影響了創建一個富於競爭力的現代化勞工組織系統的可能性。政府政策加上龐大的職工隊伍，極大地限制了實際工資的增長。而且，周圍有那麼多貧窮的人，要想採取優先認股權等酬勞辦法，在政治上是極其困難的。事實上，大多數成功的大企業都把很大一部分可支配收入用於擴充全體職工皆能均等享用的福利設施，而不是把它用來實行以物質獎勵為基礎的酬勞制度。結果，大批高素質人員離開了大型國有企業，到別處去謀求掙錢更多的工作。

計劃經濟影響主要表現在意識形態方面。中國的政策制訂者始終堅持將大型產業的控制權牢牢掌握在國家手裏，這一點與日本和韓國形成了鮮明的對比。大型國有企業被允許逐步擴大從非國有途徑引進資金，它們所採取的措施包括：建立中外合資企業，在國內和國際股票市場上發行股票。然而，即便在經過了二十年的企業改革之後，政府仍然堅持對大型企業實行嚴格意義上的公有制，這樣就為政府部門干預大公司的經營活動開了綠燈。儘管政府一直要求「把所有權與經營權分開」，但仍然存在着行政干預的現象。

與此相反，在經濟發達的國家，一系列的全球領導公司都是從私有化國營企業中發展出來的。這些公司包括：北方鋼鐵聯合公司、阿爾貝特公司、Corus (原來的英國鋼鐵公司)、浦項和台灣的中華鋼鐵 (鋼鐵)；埃爾夫阿基坦公司、埃尼公司、Repson/YPF和BP阿莫科 (石油與石化)；勞斯萊斯公司、英國航太公司和馬特拉航太公司 (航太)；英國電信、德國電信、法國電信和意大利電信 (電信)。到2000年，在按研發費用排名的全球三百家最大公司中，沒有一家公司仍由政府控制；在按銷售收入排名的全球五百家最大公司中，只有很少一部分仍由政府控制。

日本和韓國只有一個比較單純的非意識形態目標，就是要建立具備全球競爭力的大公司，而中國的產業政策則帶有濃重的意識形態色彩，與建立全球大公司的目標盤根錯節地糾纏在一起。這一意識形態目標為中央政府有關部門的干預行為提供了正當性：政府部門可以對那些雄心勃勃、日益自主的大企業 (例如首鋼、上海石油化工有限公司和大慶油田) 的擴展進行限制，並且不斷地介入按說應享有自主權的大企業的經營活動。

中國在實施產業政策的過程中遇到了許多特殊的內部困難，與此相應，還有一個至少同等重要的因素：中國在建立具備全球競爭力的大公司的過程中，正好趕上了世界商業史上 (可能包括工業革命在內) 最具革命性的時期——第一次出現了真正的全球市場。

六　中國產業政策失敗的外部原因

如前所述，中國在實施產業政策的過程中遇到了許多特殊的內部困難。與此相應，還有一個至少同等重要的因素：中國在建立具備全球競爭力的大公司

的過程中，正好趕上了世界商業史上(可能包括工業革命在內)最具革命性的時期。日本和韓國也有一個調整產業政策、建立全球大公司的時期相對較早，儘管在當時，國際經濟的增長勢頭很猛，但畢竟沒有發生過於急劇的變化。而中國所面臨的國際商業環境則有所不同，無論從商業體系來看，還是從技術進步來看，都在發生前所未有的變化。到90年代末，經濟發達國家的大公司大規模地支配着全球經濟(表2)。這場全球商業革命包括幾個方面：

自80年代後期以來，在商品、服務、資本和熟練勞工等領域，第一次出現了**真正的全球市場**。只有一個市場仍未擺脫嚴格的國界限制，這就是汪洋大海般的非熟練勞工市場。**信息技術**領域裏所發生的急劇變化促進了全球市場的一體化。另一個推動因素是，國際制度的影響力發生了全面變化。許多發展中國家都願意與發達國家展開貿易往來，吸引發達國家的投資。然而，要想從中獲得充分的好處，而又拒絕接受國際經濟關係中廣泛的經濟自由化政策，尤其是世界貿易組織的有關政策(包括TRIPs和世界電信協議)，實際上是不大可行的。

全球產權交易從1992年的1,560億美元上升到1999年的33,000億美元左右，這個併購熱潮進程似乎還遠遠沒有結束。這不是一個創建民族優秀企業和聯合大企業的時代，相反，經濟發達國家的商業結構經歷了一場革命性變革。幾乎所有的行業都有一批全球生產公司。這批公司為數不多，異常集中，主宰着世界市場。

在這個時期，出現了有史以來最大的**併購**熱潮。全球產權交易從1992年的1,560億美元上升到1999年的33,000億美元左右。這個進程似乎還遠遠沒有結束，而且無論從它所涉及的實際金額來看，還是從它的重要意義來看，都遠遠超過了以往的歷次兼併熱。這不是一個創建民族優秀企業和聯合大企業的時代，相反，經濟發達國家的商業結構經歷了一場革命性變革。幾乎所有的行業(包括航太、信息技術、製藥、汽車、汽車零部件、石化、組合設備、快速移動消費品、包裝、動力設備等不同部門)(表3)都有一批全球生產公司。這批公司為數不多，異常集中，主宰着世界市場。不僅全球領導公司經歷了這一迅猛發展的集中過程，而且這些公司與供應商之間不斷加深的互動往來也產生了「瀑布效應」，它迅速導致大型供貨公司的集中，甚至還把水花濺入中小型供貨公司。

表2　全球商業大變革中高收入國家的公司所佔的優勢

	人口		國民生產總值(1997)(1)		國民生產總值(1997)(2)		《財富》500強(1998)(3)		*FT* 500強(1998)(4)		按研發費用排名的300家最大公司(1997)		股市資本總額(1997)	
	$10億	%	$10億	%	$10億	%	總數	%	總數	%	總數	%	$10億	%
高收入國家	926	16	23,802	80	21,091	57	474	95	484	97	299	99	18,452	91
中低收入國家	4,903	84	6,123	20	15,861	43	26(5)	5	16(6)	3	2	1	1,725	9

資料來源：*FT*，1999年1月28日；World Bank, 1998: 190-91, 220-21; *Fortune*，1999年8月2日；DTI, 1998: 70-80。
註：(1)以通行匯率計算。(2)以PPP美元計算。(3)按銷售收入排名。(4)按市場資本總額排名。(5)其中：韓國=9，中國=6，巴西=4，台灣=2，委內瑞拉=1，俄羅斯=1，印度=1，墨西哥=1，馬來西亞=1。(6)其中：香港=7，巴西=2，台灣=2，新加坡=1，墨西哥=1，印度=1，韓國=1，阿根廷=1。

表3　商業革命中的全球寡頭賣主壟斷

公司名	部門	全球市場份額 (%)
航太 (MSDW, '98; *FT*, '98.3.6)		
波音	100座以上的商業飛機定購	70
空中客車	100座以上的商業飛機定購	30
勞斯萊斯	航空發動機定購	34
通用電氣	航空發動機定購	53
普惠	航空發動機定購	13
信息技術 (MSDW, '98; *FT*, '99.10.27, 11.8, 11.15)		
朗訊	互聯網與通信設備	17
英特爾	微處理器	85
微軟	計算機系統	90+
Cisco	計算機路由器	66
	：高端路由器	80
康寧	光纖	50
現代電子	內存	21
三星電子	內存	20
愛立信	移動電話	15
諾基亞	移動電話	23
摩托羅拉	移動電話	20
製藥 (MSDW, '98; *FT*, '00.1.18; 葛蘭素威康年度報告, '99; 默克年度報告，'98)		
葛蘭素威康／SKB	處方藥品	7
	：中樞神經系統	12
	：抗感染	17
	：呼吸系統	17
	：抗哮喘	31
	：抗疱疹	49
默克	處方藥品	5
	：抗膽固醇	40
	：血管收縮素轉換酵素抑制劑	30
Medtronic	可植入／介入治療技術*	45
	：起搏器	50+
汽車 (MSDW, '99)		
福特／馬自達／沃爾沃	汽車	16
通用汽車	汽車	15
戴姆勒—克萊斯勒	汽車	10
大眾	汽車	9
豐田	汽車	9
雷諾／日產	汽車	9

公司名	部門	全球市場份額 (%)
汽車零部件 (*FT*, '96.1.19, 5.8, 5.21, 7.22, 10.28)		
皮爾金頓	汽車玻璃	25
GKN	等速驅動軸	40
坦尼科	減震器／轎車排氣裝置	25
Lucas	剎車裝置	25
博世	剎車裝置	31
石橋	輪胎	19
米切林	輪胎	18
固特異	輪胎	14
石化產品 (BP 阿莫科年度報告)		
BP阿莫科	精對苯二甲酸	37
	乙酸 (技術授權)	70
	丙烯纖維 (技術授權)	90
組合設備 (*FT*, '96.9.11, '98.11.24, '99.3.30)		
系統創意 (BTR/Siebe)	控制／自動化設備	11
西門子	控制／自動化設備	10
ABB	控制／自動化設備	9
埃默遜	控制／自動化設備	8
Fanuc	機牀控制裝置	45
Schindler	電梯	25
奧的斯	電梯	18
三菱	電梯	13
通力	電梯	9
快速移動消費品 (可口可樂年度報告；MSDW, '98)		
可口可樂	碳化軟飲料	51
寶潔	衛生巾	48
吉列	剃鬚刀	70
富士膠卷	照相機膠卷	35
耐克	旅遊鞋	36
包裝 (*FT*, '98.5.15, '99.10.27; Sidel年度報告，'98)		
Toray	聚酯薄膜	60
Sidel	PET塑料包裝機	55
阿爾卡／Reynolds**	鋁	24
Alcan／皮切尼／Alsuisse**	鋁	16
動力設備 (*FT*, '99.3.24)		
通用電氣	燃氣輪機 (1993-98)	34
西門子／西屋	燃氣輪機 (1993-98)	32
ABB／阿拉斯通	燃氣輪機 (1993-98)	21

註：* 包括用以治療心律不整的心臟起搏器、可植入式去纖顫器、導程、程控器。

** 正在進行合併。

全球領導公司在集中的研發上投入大量資金，從中獲得了巨大好處。無疑，由此而帶來的技術進步也被它們全面操縱。1998年，全球三百家最大公司在研發上投入了大約2,500億美元，急劇擴大了可應用知識的世界庫存量：「跨國公司是儲藏經濟上有用的知識和技術的全球主要倉庫。不管世界上有多少人抗議，都改變不了這一事實。」⑨全球領導公司將大量資金投到**營銷**和**創品牌**的活動上，獲益良多。這些公司能夠吸引世界上最出色的人來為它們工作。由於擁有**全球採辦系統**，它們還能夠節省大量的成本。此外，信息技術革命使它們能夠與供應商發生深入的、經常性的互動關係，從而給它們帶來了巨大的好處。

每個行業都在輪番建立具有全球規模的名副其實的「**外部公司**」，每個行業的領導公司都有能力進行延及整個價值鏈的**系統集成**。福特公司、通用汽車公司和戴姆勒—克萊斯勒公司最近宣布，它們將在互聯網上建立聯合採辦網絡⑩。全球汽車零部件的採辦將有很大一部分要經過這個統一的系統。全球汽車零部件採辦的總金額是178萬億美元，通過一個單一的系統來協調世界上的很大一部分汽車零部件生產商，這在延及整個價值鏈的「外部公司」的發展過程中是一個意義重大的步驟。

中國的產業政策如果繼續保持相對孤立狀態，僅僅依靠政府產業政策扶持，就不可能出現具備全球競爭力的大公司。「民族優秀企業」已經失去了在全球競賽場上角逐的能力。中國要想另闢一條生路，就必須採取一種首尾一貫的務實策略。打一場不可能取勝的仗是沒有意義的，依靠政府扶持的產業政策建立民族優秀企業的英雄時代已經過去。

七　中國產業政策的困境

中國在70年代以後通過貿易和外國投資逐漸向國際經濟開放。要不是採取了這樣一些步驟，中國的大型企業根本不可能取得現在這樣大的進步。但是，全球大企業的變化速度遠遠超過了中國大企業的變化速度。中國加入世貿以後，將在越來越大的範圍內建立起全球水平的競爭市場。在這種情況下，幾乎沒有一家企業能夠與各行業的全球領導公司展開競爭。誠然，如同全球大企業一樣，中國的大企業在商業結構和技術能力方面也經歷了很大的變化，但考慮變化速度的級差，即便中國實行了更長時間的扶持性產業政策，也很難出現足以挑戰全球巨頭的大企業。如果採取與過去二十年相同的措施，或採取我們能夠想像得到的任何其他措施，將政府的產業政策再實行十年，這能夠確保中國的大公司趕上全球領導公司嗎？再過十年，中國的大公司是否有可能比今天還落後得更遠呢？

中國的產業政策面臨着進退兩難的困境。根據過去二十年的情況來看，如果繼續保持相對孤立的狀態，僅僅依靠政府產業政策的扶持，就不可能出現具備全球競爭力的大公司。即便政府的產業政策更加集中、務實，被執行得更加始終如一，情況亦復如此。全球領導公司的商業能力正在飛速進步，很難想像有甚麼策略能夠幫助中國的企業普遍地、成功地趕上全球大公司。許多人都不願接受這一事實，但事情的真相就是如此。不管實行甚麼樣的產業政策，都不可能在哪怕是最強大的發展中國家內部建立起具備全球競爭實力的大公司。為

了適應這一嶄新的現實情況，就必須有能力處理各種微妙的國際關係。那些大的發展中國家，尤其是中國(當然又不只是中國)，必須對它們的遠大目標進行徹底的重新調整，必須把趕上全球大公司的目標與提高全國產量、促進結構變化、擴大就業和提高生活水平的目標彼此分開。

即便在歐洲的發達國家，人們也不願承認，「民族優秀企業」已經失去了在全球競賽場上角逐的能力。各歐洲國家也許不得不接受它們的名優企業已經衰亡這一事實，但與此同時，整個歐洲大陸又正在孕育出一批地區名優企業和橫跨大西洋的名優企業。中國不能像英國、美國、日本和韓國那樣依靠產業政策建立民族優秀企業，對於一個曾在歷史上取得過值得驕傲的經濟和政治成就的文明大國來說，要接受這樣一個事實，確實是非常困難的。

中國要想另闢一條生路，就必須採取一種首尾一貫的務實策略。全球大公司的性質和商業能力正在發生全面的變化，速度之快令人咋舌。在這種情況下，要想確切指出中國應採取甚麼樣的對策，是十分困難的。與其抱住幻想不放，還不如實事求是一點為好。打一場不可能取勝的仗是沒有意義的，依靠政府扶持的產業政策建立民族優秀企業的英雄時代已經過去。這個想法之所以行不通，並不是因為擁有強大競爭力的小型公司取得了勝利，而是因為全球寡頭壟斷的資本主義已經發展到了登峰造極的地步。

八　長遠觀點

全球大公司在其性質上經歷了一場革命，這場革命正在徹底改變中國公司所面臨的各種商業挑戰和機會的性質。在眾多的行業中，從航太、組合工程、製藥、汽車、電信服務到最簡單消費品的生產和零售，中國的企業幾乎不可能與世界主要「系統集成商」展開正面競爭。不僅如此，中國的供應商甚至很難與全球化的大供應商展開正面競爭，所涉及的商品和服務種類繁多，包括航空發動機、航空電子系統、汽車剎車裝置、轎車電熱裝置、金屬罐頭盒、塑料瓶、投資銀行、保險、酒店、資訊科技軟硬件和廣告代理公司。在全球競賽場上，不僅「佔據制高點」的大型國有企業不可能參與競爭，眾多大型的商品和服務供應商，不管是私營的還是國營的，也不可能參與競爭。

中國的企業幾乎不可能與世界主要「系統集成商」展開正面競爭，然而，中國的中小型企業有機會在延及全球的價值鏈上獲得發展。許多全球大公司在中國境內生產商品，隨着這種本地生產的發展，中小型企業會按照全球系統集成商和大型供貨公司的需要協調其生產活動，從而大大增強了它們的競爭能力。

中國的中小型企業有機會在延及全球的價值鏈上獲得發展。原來發生在大公司內部的大量業務活動現在都改為外購，貨源來自一些大型供貨公司，而大型供貨公司又向眾多中小型供貨公司採辦物資。一家全球大公司的直接僱員可能只有幾十人、幾百人或幾千人，但它卻擁有一個延及整個價值鏈的「外部公司」。從僱員總人數來看，「外部公司」的規模要比核心公司大好幾倍。不僅如此，「外部公司」通過信息技術日益緊密地與核心公司的業務需要聯為一體。

在世貿組織內部，隨着信息技術的日益普及，尤其在公司對公司的交易活

動中，中國能夠進入全球「系統集成」公司的全球價值鏈。這種機會已經有了很大的增加。在改革的這些年裏，中國的中小型企業發展迅速，顯示了它們的競爭能力。許多全球大公司都在中國境內生產商品，隨着這種本地生產的發展，中小型企業會變得更有競爭力。之所以如此，一方面是由於運輸成本低，另一方面也是由於中小型企業能夠受益於外來經濟。信息技術革命使它們能夠直接按照全球系統集成商和大型供貨公司的需要協調其生產活動，從而大大增強了它們的競爭能力。

中國中小型企業有機會成為幾乎每個行業的全球主要系統集成商的供貨公司。到目前為止，增長最快的活動主要限於一些「老工業」部門，例如服裝、塑料製品、行李箱、體育用品、電氣產品組裝、家具。然而，中國的中小型企業在眾多「新技術產業」中也有大量的機會。它們可以與全球系統集成商簽訂轉包合同，為飛機、重型電氣設備、資訊科技硬件和汽車零部件公司生產零部件和輔助系統，為全球藥業公司進行生物技術研究和藥品試驗，為軟件公司提供軟件服務，為全球媒體公司提供本地音樂節目、電視節目、廣告和電影。

中國人口眾多，與其他發展中國家相比，老百姓的文化水平較高。中國還有不斷增長的高素質人力資源，地方政府又大力扶持本地中小型企業的發展。考慮到這些因素，中國的企業完全能夠立足於已有的成就，進一步發展成「全世界的轉包合同商」。

中國人口眾多，又有不斷增長的高素質人力資源，再加上全球公司的本地產量日益增多，因此，從長遠來看，這將逐漸導致世界商業體系的「中國化」。隨着中國逐漸奪回它在世界經濟中的核心地位，中國的企業和僱員完全可以立足於全球公司以及它們所協調的「外部公司」，從「內部」促成全球資本主義的轉化。

隨着這個過程的展開，中國眾多的中小型企業有可能進入全球巨頭的「外部公司」的行列，成為它的不斷擴展的一部分。假以時日，越來越多的中國人將成為全球系統集成公司的經理、科學家、工程師和高級職員。隨着中國人收入水平的提高和退休基金運作範圍的擴大，中國的金融機構將逐漸增加對西方公司的所有權。總而言之，中國人口眾多，又有不斷增長的高素質人力資源，再加上全球公司的本地產量日益增多，從長遠來看，這將逐漸導致世界商業體系的「中國化」。隨着中國逐漸地奪回它在世界經濟中的核心地位，中國的企業和僱員完全可以立足於全球公司以及它們所協調的「外部公司」，從「內部」促成全球資本主義的轉化。

本文的論點是，中國一旦在「全球競賽場」參與競爭，就將導致大規模的結構調整和潛在的不穩定因素，其後果的嚴重性遠遠超出了許多評論者的想像。中國力圖奪回它在世界經濟中曾經佔據了整整一千年的核心地位，然而，如果社會和經濟出現長期不穩定的局面，就將無限期地推遲這一目標的實現。

讓中國的中小型企業經歷一段迅速發展的時期，有助於緩解結構調整的陣痛。不過，這一過程將以甚麼樣的步伐向前推進，現在還是未知數。一個主要障礙是，這種變化將給經濟發達國家的就業水平和結構造成潛在的影響。這些國家能否在其就業結構中輕鬆地承受必要的調整，現在還很難說。在全球競賽場的刺眼光束下，中國大公司的弱點暴露得淋漓盡致，這一點有可能造

成深遠的政治影響。然而，一旦承認中國應該在價值鏈的低端技術部門充當「全世界的轉包合同商」，這又會讓許多中國人感到羞辱。對於那些力爭趕上全球巨頭的活動目標的大型企業的經理和工人來說，其苦澀和失望的心情可想而知。

時間又過了差不多二十年。在這段時間裏，中國實行了已證明是失敗的產業政策，而全球巨頭的商業能力卻有了突飛猛進的發展。這意味着，今日中國的政策制訂者的選擇範圍已受到了嚴重的限制。

劉鋒　譯

註釋

①② World Bank, *World Development Report* (New York: Oxford University Press, 1999), 250-51; 230-31.
③ United Nations Conference on Trade and Development, 1999.
④ *Fortune*, 2 August, 1999.
⑤ Department of Trade and Industry (DTI), *UK R&D Scoreboard* (Edinburgh: DTI, 1999).
⑥ Morgan Stanley Dean Witter (MSDW), *The Competitive Edge* (New York: MSDW, 1999).
⑦ 表1.1-1.5資料來源參 Peter Nolan, Case Studies Chinese Big Business Programme, 1996-99, and Annual Reports。
⑧ International Institute of Strategic Studies (IISS), *The Military Balance* (London: IISS, 1999), 175.
⑨ Martin Wolf, *Financial Times*, 17 November 1999.
⑩ *Financial Times*, 27 March 2000.

諾　蘭 (Peter Nolan)　倫敦大學博士，現為劍橋大學 Judge Institute of Management Studies教授，並任該校發展研究委員會主席。諾蘭教授為著名當代中國研究學者，著有 *Indigenous Large Firms in China's Economic Reform: The Case of Shougang Iron and Steel Corporation*; *China's Rise, Russia's Fall: Politics and Economics in the Transition from Stalinism*。除研究著述外，他還直接參與英國八大企業及中國大企業的案例考察研究；其主持的「中國大企業研究項目」(Chinese Big Business Programme)，已撰寫多個深入調查報告，對中國經濟未來的發展有獨特見解。

以體制改革克服危機

韓朝華

中國即將加入世界貿易組織，這使中國企業與國際大公司間的巨大實力差距更突出來。一時間，造就中國的「大」企業成了熱門話題。甚至有人主張，為了培育國際化大企業，應當由政府出面以行政方式整合現有企業，待這些企業在競爭壓力較小的國內環境中成長起來之後再對外開放。這些論者常常引證像十九世紀的德國、戰後的日本、韓國一類國家的經濟趕超經驗。然而，他們顯然忽略了一個根本事實：戰後的日本、韓國，或者十九世紀的德國，都沒有中國現在這麼大的國有經濟部門，這些國家的經濟都屬於市場經濟，政企分離、法治化、有效競爭是這些國家在制度上的基本特徵，因而這些國家中的多數企業都具有追求效率和創新的基本動力。而在中國，市場經濟尚在發育之中，大批國有企業還沒有成為自主經營、自負盈虧的獨立商事主體。這樣的微觀制度基礎不可能有效地、持續地推動技術進步和提高效率。在這種情況下，不加快國有企業的制度變革，僅僅表面化地照搬那些國家靠政府干預實現經濟趕超的經驗，無異於東施效顰。中國要想把握住加入世貿的機遇，首先需完成以國有企業改革為核心的制度轉型。

有人主張，為了培育國際化大企業，應當像十九世紀德國、戰後日本、韓國那樣，由政府以行政方式整合現有企業。然而，他們顯然忽略了這些國家的基本特徵是市場經濟、政企分離、法治化和有效競爭。而中國的大批國有企業還沒有成為獨立商事的主體，照搬那些國家政府干預經濟的經驗，無異於東施效顰。

國有企業制度的基本局限

國有企業可以理解為政府出資創辦、政府直接經營的經濟組織，它歷來是政府控制、干預社會經濟生活的手段。這種經濟組織的基本特點在於它往往不按商業化原則營運。或者說，當在經營中遇到公益目標與商業目標相矛盾的時候，國有企業可以為了保障公益目標而犧牲商業目標。由於經濟中存在着市場失靈現象，為了維護社會平衡發展，各國政府都在某些領域建立一些國有企業。現今幾乎已沒有不利用國有企業的國家了。可以肯定，各國政府在運用國

有企業這種干預手段時都不是為了追求利潤，也不是為了獲得必要的投資回報。毋寧說，他們的目的都在於向社會供給一些明知不賺錢、卻為社會所需要的商品或勞務①。國有企業的這種特點，決定了它在任何經濟中都只能是少數。如果一個社會中的多數企業都不按商業化原則行事，這個社會在效率上一定會問題成堆。

二次世界大戰以後，各社會主義國家和許多非社會主義的不發達國家都曾嘗試靠建立國有工業來實現經濟趕超。他們的着眼點都是想在不遵循商業經營原則的情況下，依靠政府行政動員，在短時間內實現經濟現代化。但實踐證明，這樣的做法雖然能在短時間內建立一批現代工業項目，但不可能實現經濟持續高效發展。因為，以國有企業這種非商業性組織為主導的經濟只能在有限的時間裏實現粗放的、外延式的經濟增長，而不可能激發出持續的創新和技術進步。浪費、低效、僵化是這種經濟難以擺脫的通病。所以，隨着時間推移，粗放、低效率的經濟增長難以為繼，改革就成為必然。

國有企業改革本質上是企業產權制度的改革。企業所有權包含着企業盈餘權利，也意味着承擔企業虧損的責任，使每個企業經營者既有追求利潤最大化的自由，又必須對其經營後果自負其責。中國國有企業之所以效率低下，根本原因在於企業經營的最終控制權和最終索取權不能對稱地統一於個人。

所謂國有企業改革，本質上必然是企業產權制度的改革。沒有國有企業的所有權從政府向民間轉移，不實現政府與企業在產權和組織上的分離，國有企業不可能成為自主經營、自負盈虧的獨立商事主體。如果社會中多數企業都不能變成以效率為首要目標的經濟主體，這個社會的高效率和持續發展就無從談起。

許多人認為，使國有企業所有權從政府轉向民間，意味着資產轉移，因而是政府(國家)向私人轉讓財富和利益。但當代產權理論認為，企業所有權體現為兩項基本權利，一項是對企業經營的最終控制權(residual control)，另一項是對企業盈餘的最終索取權(residual claim)②。擁有這兩項權利不僅意味着擁有了索取企業盈餘的權利，也意味着承擔企業經營風險的責任。對於企業所有者來講，在其所獲得的營業總收入中，首先要扣除工資、房租、原材料和能源成本、利息、流轉稅等各項事先約定的支出(非所有者的收益)。只有在進行了這種扣除之後還有盈餘時，所有者才有收益可言。這種排在末尾的收益權就是「最終索取權」。顯然，如果企業虧損，企業所有者不僅得不到收益，還要往企業裏貼錢，嚴重時所有者會陷於破產。當然，如果企業經營得好，盈餘豐厚，最後「兜底」的所有者將獲得可觀的收益。可見，企業所有權包含着一種風險責任。它既意味着獲取企業盈餘權利，也意味着承擔企業虧損的責任。所有者既是企業經營風險的終極承擔者，也是企業盈餘的最後享有者。這種企業所有權概念說白了，不過原則一條：企業要有效率，必須確保企業經營上的責、權、利在個人身上的統一和對稱。這樣的產權界定，使每個企業經營者既有追求利潤最大化的自由，又必須對其經營後果自負其責。

中國國有企業之所以效率低下，根本原因在於企業經營的最終控制權和最終索取權不能對稱地統一於個人。而國有企業改革就是要矯正這種制度偏差，實現經營上責、權、利的統一，從而使實際掌握企業資產運用的人既有動力又有壓力為企業資產的保值和增殖而不懈努力。這種改革始於80年代初，並以「放

80年代以來，國有企業中掠奪式經營行為泛濫成災，國有資產嚴重流失；90年代後，越來越多的國有企業面臨經營危機，資不抵債。這都是國有企業成員追求企業短期利潤最大化而犧牲企業長期盈利能力的表現，是「放權讓利」的改革只轉移短期最終索取權、不轉移長期最終索取權的必然後果。

權讓利」為重點，它使國有企業在經營計劃、採購、銷售、定價、用工、收入分配等方面獲得了相當多的經營自主權，同時又將企業成員的個人收入(貨幣收入和實物收入)與企業的短期盈利水平掛鈎。如果企業在一定經營周期內(每月或每年)能實現企業利潤的一定增長，企業成員的收入也就相應增長；否則，企業成員的收入增長就會受阻。這使國有企業的成員有了追求利潤的積極性，因而在一定程度上提高了企業的經營活力。但是，這種改革沒有將確保企業長期盈利最大化的責任轉移給企業成員。

所謂企業長期盈利最大化，是指投入企業的所有資本在其全部使用期間內所獲盈利的最大化。很顯然，獲取這種收益的主體就是通常所說的企業所有者，只有所有者才會關心企業的長期利潤最大化。獲取這種利潤的權利在理論上可稱為企業的長期最終索取權，它是企業所有權的核心。

「放權讓利」的改革只轉移短期最終索取權，而並不轉移長期最終索取權，這在國有經濟部門中造成了權利與責任的嚴重不對稱。國有企業的成員(主要是企業經營者)掌握了企業的大部分經營控制權，卻不承擔實現企業長期利潤最大化的責任。於是，企業行為發生扭曲，只關心企業短期盈利的最大化，不關心企業的長期盈利能力，更不關心企業資產價值的有效保全和不斷增殖。80年代以來，國有企業中掠奪式經營行為泛濫成災，國有資產嚴重流失，國有企業的發展後勁急劇衰減。進入90年代後，越來越多國有企業面臨經營危機，資不抵債、瀕臨破產的企業逐步增多。這都是國有企業成員(主要是企業經營者)追求企業短期利潤最大化而犧牲企業長期盈利能力的表現，是「放權讓利」的改革只轉移短期最終索取權、不轉移長期最終索取權的必然後果。它清楚地證明，只要企業產權安排中出現最終控制權與最終索取權的非對稱界定，企業的行為必然扭曲，企業的效率一定受損。

很顯然，處於這種制度框架內的企業不可能適應市場競爭的要求，因為它們不具備在競爭中承受壓力、贏得優勢的制度「基因」。這種企業的企業規模再大，也很難在國際競爭中力爭上游。中國在面對加入世貿的挑戰時，若不下決心全面改革國有企業的產權制度，實現政企分離，而只試圖通過行政性的組織整合，組建「大」企業以應對「入世」挑戰，不過是一廂情願。

國際競爭的實質在於制度競爭

僅僅從培育大企業的角度來研究中國加入世貿組織戰略的思路，還忽略了一個重要方面：全球經濟的一體化正在根本改變國際經濟競爭的基本方式，企業將不再是國際經濟競爭的主角。

以重化學工業為主體的工業化經濟已被稱為「舊經濟」，與這種經濟相適應的企業形態是大型聯合企業。這類企業通過金字塔型的組織控制體系，對大量的製造、研發、營銷、採購、服務活動實施高度集中的指令性控制，以獲取可觀的規模經濟和範圍經濟，它的效率來自多種經濟活動的空間集約化。組織龐大、結構複雜是這類企業組織的基本特徵。但以信息化和網絡化為基本特徵的「新經濟」正在使企業間的交易成本大大降低，許多原來必須依靠組織內部的集中控制才能有效完成的經濟活動，如設計、策劃、採購、製造、儲運、銷售、後勤、用戶服務、財務審核等等，在今後都可以依託全球性的通訊和交通網，向分布於世界各地的外部供應商轉包。因此，企業可以將自己的業務流程分解，根據各種經濟活動對外部環境的不同要求，將它們定位於不同的國家和地區，形成遍布全球的經營體系。在這種經營體系中，最終產品的產地和利潤源將變得多元化。同時，發達的信息通訊網絡還使全球的資本市場連為一體，各國經濟的波動和變化能通過通訊線路在瞬間傳遍全球。大量不受各國管理當局和國際組織監控的「無國籍」資本，循流動性、收益性和安全性的原則在國際上晝夜不停地自由轉移，推動着生產要素在世界各地的迅速流動。這一趨勢既促使各國經濟密切交流和相互影響，也使國際競爭變得空前激烈，更使國內市場與國外市場之間的邊界變得模糊。即使是純國內廠商，也開始要面對國際供應商的競爭壓力。

一個國家的經濟發展速度和水平，取決於其在投資環境上對全球企業的吸引力。投資環境好的國家將成為優勢企業薈萃、經濟資源富集的增長「寶地」，而投資環境差的國家只能淪為國際市場中「被遺忘的角落」。所以有人說，現在已是「企業選擇國家的時代」。

在這種環境中，企業要想在全球競爭中佔上風，就必須在全球範圍內尋找最具競爭優勢的投資區位，從而各國企業在投資區位上對其母國的依賴性將大大弱化。如果一個國家的投資環境不如其他國家，即使是這個國家自己的企業，也會棄它而去，因為不利的投資環境會使企業在國際競爭中處於劣勢。同時，日漸國際化的企業為了使其在異國的投資項目營運順利，必然會在經營上和管理上注意適應不同東道國的社會—人文環境，更多地僱用當地人來承擔經營工作，並注意避免自己的決策與東道國的利益和需要發生過多衝突。因此，經濟全球化必然使大公司的國籍色彩趨於淡化，它們將越來越具有「無國籍企業」的特徵。試想，德國的戴姆勒公司與美國的克萊斯勒公司合併，然後又收購

日本的三菱公司，由此形成了世界第三大汽車製造企業，這到底是哪個國家的公司呢？

企業的無國籍化反映着產業的全球化、非民族化。如果說在新經濟中有哪個方面還帶有「民族性」的話，那就是各國的經濟—社會環境。實際上，面對具有高國際流動性的企業和生產要素，各個國家或政區已經成為投資環境和市場區位的供給方。一個國家的經濟發展速度和水平將不取決於其企業的水平，而取決於它在市場空間、經濟制度、政府政策、人口素質、基礎設施、社會環境、文化氛圍等方面滿足各國投資者需要的能力，即取決於這個國家在投資環境上對全球企業(生產要素)的吸引力。投資環境好的國家將成為優勢企業薈萃、經濟資源富集的增長「寶地」，而投資環境差的國家只能淪為國際市場中「被遺忘的角落」。所以有人說，現在已是「企業選擇國家的時代」③。

企業的無國籍化反映着產業的全球化、非民族化。在「新經濟」中的「民族性」，主要指各國的經濟—社會環境。今後國際經濟競爭中的主角將不是企業，而是國家。國家綜合實力大致表現在國家的技術創新能力和社會制度、政府政策的適應性和應變能力。因此，與經濟全球化相伴隨，體制改革、政策調整將成為遍及各國、各地區的共同現象。

這一趨勢預示着，今後國際經濟競爭中的主角將不是企業，而是國家。「新經濟」中的國際競爭注定是國家綜合實力的競爭。這種國家綜合實力可大致歸結為兩個方面。

第一個方面是整個國家的技術創新能力。只有持續廣泛的技術創新才可能使整個國家的經濟跟上全球經濟的迅速發展，才能保持必要的競爭實力。為此，世界各國目前都在積極調整政策和制度，建立或完善各自的「國家創新體系」。需要注意的是，所謂國家創新體系，主要不是指政府出面組織科技創新的「國家隊」(儘管在有些方面「國家隊」仍是必要的)，而是指國家要採取各種措施，掃除不利於民間創新活動的社會障礙，創建有益於技術創新和技術擴散、有利於吸收國外先進技術的社會機制，以形成有利於創新活動持續廣泛展開的制度框架和社會環境④。

第二個方面是社會制度、政府政策的適應性和應變能力。在以不斷創新和迅速變化為特徵的新經濟中，任何國家要想參與國際交流和競爭，分享全球科技進步和經濟發展的成果和機會，都必需使自己在市場、金融、貨幣、貿易、財政和企業等方面的體制具備足夠的應變能力，同時又能適當地屏蔽國際經濟動蕩對國內經濟的短期衝擊。這要求一個國家的各項經濟制度與國際經濟體制有良好的銜接，決策層對國際經濟態勢有透徹的了解，國家各級行政部門有應付各種突發事件的能力和準備。這對各國經濟制度和經濟政策的靈活性提出了很高的要求。如何使一個社會的法律、政策、體制具有高度的靈活性和適應性，能根據國內外經濟發展的需要和國際競爭的態勢不斷變革和調整，對於一個國家在全球競爭中的狀態和地位具有決定意義。因此，與「新經濟」的興起和經濟全球化的展開相伴隨，體制改革、政策調整成為遍及各國、各地區的共同現象。

這就是說，經濟全球化使政府的經濟職責具有了全新的含義。如果說，在一國政區範圍內，政府的最佳角色是市場競爭的「裁判員」，那麼在全球經濟中，各國政府將不可避免地要成為綜合國力競爭中的「運動員」。而這兩方面又有着相輔相成的關係。在國內市場中，政府扮演市場「裁判員」的角色越到位、越稱職，從而國內廠商的競爭越有效，國家的綜合實力就越強；而國家綜合實力越強，國家政府作為世界競爭中的「運動員」也就越有可能贏得優勢。

在這種全球性的經濟競爭中，一個國家的人口素質比其企業的經濟實力更具決定性。因為，研究、開發、製造、經營、管理等方面的競爭都要靠優秀的人才來承擔，而人才問題從根本上來講取決於社會的教育制度和激勵制度。

教育決定人才的供給。如從十九世紀後期起，美國和德國為了適應大工業和大公司發展的需要而改革教育體制和教育內容，開創了現代的工程技術教育和工商管理教育體系，從而充分滿足了這兩個國家對專業技術人才和專業管理人才的大量需要。這是美國和德國之所以能在二十世紀裏成為世界經濟強國的重要因素⑤。今後的國際競爭對各國的教育理念、教育體制提出了新的要求，能否適應這種要求，決定着一個國家能否在今後源源不斷地培育出各種適應全球競爭的人才。因而，教育改革和教育創新就成了決定一國綜合國力的長期性、戰略性因素⑥。

激勵制度決定人才的儲備和使用。只有當個人從其人力資源的使用中得到足夠報償時，才有動力發揮其創造性和工作潛能。沒有鼓勵人盡其才的社會環境，沒有推動個人積極進取的激勵機制，人才再多也無助於綜合國力的增強。

所以，無論是企業競爭還是國家競爭，歸根結柢都是制度的競爭，是育人和用人機制的競爭。如果在一個社會中存在着許多阻礙競爭、抑制創新的制度，不能為個人的 (物質性和精神性) 貢獻提供充分的回報，這個社會就很難吸引和保留優秀人才，這樣的社會必將在全球競爭中屈居下風。

總之，全球經濟一體化已經將國際競爭的重點從企業轉移到綜合投資環境和國民素質上來。保護產權、激勵競爭、促進創新是贏得這種競爭的關鍵因素。中國能否順應全球經濟一體化的潮流，把握住「新經濟」中蘊涵的發展機遇，很大程度上取決於中國的體制轉型能否盡快完成。倘若中國經濟中的主幹部門仍不完全按商業化原則營運，創新少、管理差、效率低的企業仍在中國經濟中佔有主導地位，法治化社會的形成仍遙遙無期，則中國「入世」將無機遇可言。為了「入世」而強化政府的經濟統制，延緩政企分離的進程，完全是南轅北轍。中國在國際競爭中的弱勢並不是因為缺少大企業，而是因為缺少產權明晰的企業和法治化的社會制度。如果中國將應對世貿挑戰的重點置於由政府組建企業「航空母艦」上，中國有可能再次犯方向性的錯誤。

全球經濟一體化已經將國際競爭的重點，從企業轉移到綜合投資環境和國民素質上來。中國在國際競爭中的弱勢並不是因為缺少大企業，而是因為缺少產權明晰的企業和法治化的社會制度。如果中國將應對世貿挑戰的重點置於由政府組建企業「航空母艦」上，中國有可能再次犯方向性的錯誤。

危機是改革之母

大批國有企業陷入經營困境已成為當前國內所有經濟難題的焦點，如果不完成國有企業的制度改革，那麼中國目前面臨的各種經濟難題都難以根本解決。

首先，大批國有企業增長乏力甚至停產倒閉，必然拖累國民經濟的整體增長。試想，一個經濟中，有大批企業因不適應競爭而陷於經營困境，這個經濟怎麼可能高速增長。

其次，如果不改變國有企業的現狀，便有可能引發嚴重的金融危機。因為，國有企業是國有銀行的主要貸款對象，但國有企業的低效率使它們從國有銀行貸出的資金長期不能獲得應有的回報，甚至連償付利息都很困難，這給國有銀行造成了大批無法收回的不良債權。而且，由於預算軟約束的存在，即使債台高築，國有企業仍能繼續多進少出地吸納銀行的資金，成為消耗社會資金的無底洞。不盡快制止這一趨勢，中國的銀行系統將陷入極其危險的境地。

再次，國有企業不改革，中國的就業問題將越來越嚴重。從根本上來講，中國的失業問題是結構性的。如果中國的多數企業是產權明晰、積極進取的市場經濟主體，那麼通過不斷的創新，開闢新的市場和經濟增長點，實現經濟的高速增長，實在還是一個方興未艾、前景廣闊的過程。這樣的經濟發展將能提供大量新的就業機會。但由於國有經濟部門擴張乏力，非國有經濟還受到各種有形或無形的束縛，使得社會就業渠道不僅未見擴大，反而因國有企業經營不振而日漸萎縮。這就是進入90年代後，本來應該進入起飛進程的中國經濟卻面臨着嚴重就業問題的根本原因。

二十年的漸進改革，已經使中國的國有部門中形成改產權比不改產權更有利了。現在的當務之急莫過於抓緊這一時機，力爭在短時間內平穩地完成這一重大改革。對中國來講，經濟全球化究竟是機遇還是挑戰，完全要取決於中國在制度、人才、技術、觀念等方面的狀態，取決於中國社會在這些方面的變革能力和創新能力。

還有，大批國有企業的經營危機造成了沉重的財政負擔。大批國有企業陷於虧損難以自拔，要靠財政補貼來維持，不僅不能成為政府的財源，反而成了財政負擔，這必然會使政府的財政狀況趨於惡化。如不加遏制，政府財政可能陷入危機。

最後，大批國有企業經營不振將嚴重威脅社會的穩定。大批國有企業陷於不景氣，發不出工資，使眾多職工面臨下崗和失業，他們的醫療和養老等基本福利也得不到保障。這不僅直接抑制了國有企業職工的現期消費，而且惡化着職工的未來預期。如果不盡快扭轉這種狀態，社會的不安定只會越來越嚴重。

總之，國有企業的經營危機已成為當前中國所有經濟難題的根源，不從根本上改革國有企業，實現政府與企業的真正分離，中國目前面臨的所有經濟、社會難題都將難以真正消除。假如繼續拖延國有企業的改革，不僅使這批企業本身無法繼續生存和發展，而且還會使政治上、經濟上的迴旋餘地越來越小，從而危及整個社會的有效整合和穩定。

國有企業的經營困境既是孕育危機的根源，又是消除危機的前提。從各國經濟轉型和結構重組的經驗來看，重大的結構重組和制度轉型幾乎無不伴隨着明顯的經濟下降。這不僅是因為產權和資產的大面積重組本身會改變原來的經濟流程，影響產業的即期業績，而且因為改革本身需要以業績惡化、發展停滯為契機和誘因。如果國有企業不在經營上陷入嚴重的資不抵債，不苦於銷售困境，不面臨大量人員下崗的就業壓力，不成為壓迫財政的沉重包袱和危及社會穩定的深層因素，就很難接受真正的產權改革。因為，改革是有成本和風險的。對政府來講，只有在改革一種制度的成本和風險小於維持這種制度的成本和風險時，才會真正實施改革⑦。

這一點在90年代的中國表現得尤為明顯。80年代以來不徹底的產權轉移，導致大量國有企業（首先是地方中小型國有企業）的經營狀況急劇惡化，而這又

拖累地方政府的財政收支狀況也隨之惡化。這使各級地方政府開始切實體驗到了企業所有權的不能承受之「重」。因此，進入90年代後，各級地方政府對國有企業的產權改革興趣大增，其實質就是要擺脫政府作為企業所有者而為企業承擔最終經營責任和風險的義務。這不是基於意識形態的選擇，而是經濟理性在實際生活中發揮作用的結果。近二十年來，不論人們在主觀認識上是否了解和接受這種產權轉移的要求，追求經濟效率的基本動因都在推動着國有企業的產權不可逆轉地從政府轉向民間。不僅中小型國有企業無法避免這一前景，就是多數大型國有企業也無法抗拒這一制度邏輯。

二十年的漸進改革，已經在中國的國有部門中形成了制度改革成本小於制度維持成本的局面，改產權比不改產權更有利了。這實在是值得舉雙手歡迎的事，它應被視為中國經濟改革所取得的一個具有戰略意義的階段性成果。現在的當務之急莫過於抓緊這一時機，穩妥地推進國有企業的產權重組，力爭在短時間內平穩地完成這一重大改革。

人人都在講，在經濟全球化的浪潮中，機遇和挑戰並存。但人們很少想到，機遇和挑戰從來都是相對的，沒有無緣無故的機遇，也沒有不可化解的挑戰。對中國來講，經濟全球化究竟是機遇還是挑戰，完全要取決於中國在制度、人才、技術、觀念等方面的狀態，取決於中國社會在這些方面的變革能力和創新能力。順應時勢，銳意革新，經濟全球化就蘊涵着巨大的發展機遇；抱殘守缺，逆勢而動，全球化就意味着嚴峻的生存危機。

註釋

① 遠山嘉博：《現代公企業論》(東京：東洋新報社，1987)。

② Paul Milgrom and John Roberts, *Economics, Organization and Management* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall International, Inc., 1992).

③ 通商產業省編：《通商白書(總論)》(東京：通商產業省，1998)，頁16。

④ 石定寰等主編：《國家創新系統：現狀與未來》(北京：經濟管理出版社，1999)。

⑤ Alfred D. Chandler, *Scale and Scope: The Dynamics of Industrial Capitalism* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1990).

⑥ 新經濟下的教育概念將超出傳統學校教育的狹窄範圍，而包括各種形態的終身教育和在職教育。

⑦ Jose Edgardo Campos and Hadi Salehi Esfahani, "Why and When Do Governments Initiate Public Enterprise Reform?", *World Bank Economic Review* 10, no. 3: 451-85.

韓朝華 中國社會科學院經濟研究所副研究員

真正的挑戰在於制度競爭

肖耿

兩年多前的亞洲金融危機對中國沒有形成很大的衝擊，很重要的一個原因，就是中國實際上還沒有真正融入本質上由市場主導的世界經濟體系。本文不準備詳細討論這種市場經濟體系有甚麼好處，中國融入其中的必要性，而只想強調一點：市場經濟最重要的特點就是自願交換，正是因為自願交換給雙方帶來的互利使得財富不斷增長。在此基礎上，我們來討論中國怎樣融入世界經濟體系。

兩年多前的亞洲金融危機對中國沒有形成很大的衝擊，很重要的一個原因，就是中國實際上還沒有真正地融入本質上由市場主導的世界經濟體系。本文只想強調一點：市場經濟最重要的特點就是自願交換，在此基礎上，我們來討論中國怎樣融入世界經濟體系。

幾個有助於理解中國經濟改革與開放的理論概念

甲　競爭力由要素成本與交易成本決定

筆者的一個基本觀點是：經濟競爭力是由其總的生產與交換成本(也就是要素成本與交易成本之和)決定的。

甚麼是交易成本？交易成本實際上是人為製造的成本，往往是看不見、摸不着、隱藏的成本，它與要素成本有區別。要素成本，即要素價格，是由需求與供給決定的，但是交易成本很難說是由需求與供給決定的。交易成本是一種制度成本，制度是由人決定的，如果這個社會中的人能夠達成共識，創造出好制度(制度不一定是設計出來，很有可能是試出來的)，那麼這個制度就可能大大降低交易成本。因此，交易成本不是一個市場均衡的概念，不能說在某時、某地有一個合理的滿足市場供需均衡的交易成本。

交易成本本質上是人為的，如果能夠降低交易成本，交易量就會增加，創造財富的速度就大大加快。香港所有的要素成本都很昂貴，但香港經濟制度卻能創造出巨大的交易量，從而給香港帶來可觀財富。香港84%的國民生產總值是由服務業創造的，這說明香港的交易成本很低，所以大家都從事交易，使得交易成為經濟活動中最主要的部分。相比之下，大陸的要素成本很具競爭優

* 本文根據作者在北京天則經濟研究所的演講整理而成。本文的整理得到復旦大學張昕、香港大學方舟及天則所幫助。感謝香港研究基金會資助作者有關產權與中國經濟改革的研究項目。

勢，但制度因素造成交易成本過高，阻礙了自由交易，制約了經濟競爭能力的提高。

乙　產權制度實質上是分配風險的體系

產權的一個基本功能就是決定人們的預期。人們對經濟活動的後果事先要有一個預期，此後的行為就受到預期的影響。每一次市場交易實際上是在重新分配風險，而產權為人們分攤風險的方式提供了穩定的預期。

最典型的例子就是證券市場。亞洲金融危機中亞洲股市大幅度下跌就是市場在重新分配風險的表現，體現出市場參與者對經濟全球化過程中投資回報率不可避免的調整過程的一種預期。由於像中國這樣的低要素價格的國家加入部分產業的國際生產鏈，迫使投資者對已有的投資能力的未來盈利能力重新估價。盈利能力調低意味着相對虧損，而這種虧損一定要分攤到投資者當中去。清楚有效的私有產權在市場經濟中的作用在於：在經濟環境發生變化時，能把虧損分攤到具體投資者身上去。股市價格的調整就體現了金融市場中清楚有效的產權所起到的分攤風險的作用。正是在這個意義上，產權制度最重要的功能不是分配利潤(利潤只是一種動機)，而是清晰明確、為公眾認可地把虧損最有效地分攤到各個投資者當中去，從而消化風險。市場需要一種機制來吸收消化虧損，然後才有機會去嘗試新的更大的風險。

以目前比較時髦的高科技產業為例，政府希望中國的普通投資者像美國投資者一樣積極投資高科技行業，但是我們必須認識到：美國高科技企業在資本市場獲得的追捧是以美國的制度優勢為前提的。中國的普通投資者不可能僅僅因為政府的宣傳鼓動就投資高科技股票，不是因為沒有錢，而是因為他們對這個制度沒有信心。美國的科技股市盈率那麼高，而現在卻根本不賺錢，但是美國人願意投資，而且還不願意輕易拋售，就是因為人們對美國的制度有穩定、良好的預期：分散投資的結果可以保證投資者有可觀的回報。而保證人們對未來有良好預期的重要因素，就是有完善的產權制度將風險明確地界定、分配。

香港所有的要素成本都很昂貴，而84%的國民生產總值由服務業創造，這說明香港交易成本很低。相比之下，大陸的要素成本很具競爭優勢，但制度因素造成交易成本過高，阻礙了自由交 易，制約着提高經濟競爭能力。因為保證人們對未來有良好預期的重要因素，就是有完善的產權制度將風險明確地界定、分配。

丙　開放市場的真正含義：提高生活水平與競爭力

認識全球經濟一體化必須清楚把握開放市場的真正含義。傳統的觀念是：出口能夠創造就業，提高生產力水平，只有出口是好的。但是，值得強調的是進口比出口更重要，特別對中國來講意義更為重大。

美國在過去七八年裏一直都是巨額貿易逆差國，然而同期它的失業率卻不斷下降。「進口創造了就業」，這在經濟學教科書裏是錯誤的結論。但事實上由於美國吸收了大量進口，使得美國能保持低價格。由此首先使得美國公眾的實際生活水平大大提高，就業意願也隨之增強。進口國的另一項收益是進口先進產品能夠有效提高進口國的競爭力。開放市場的最終目的是提高生活水平與競爭力。這對中國這樣的後發展國家來說尤為關鍵。

加入世貿的挑戰與機會

本文第一部分解釋了交易成本、產權、開放市場這幾個關鍵的理論概念，在此基礎上我們可以更為深刻地認識加入世貿對中國的意義：世貿使得中國有可能在技術和制度兩個層面全面與國際接軌。今天的中國基本上是半封閉、制度落後、生產力不發達的國家，經濟上是小國、人口上是大國，而中國在加入世貿後，延續世貿所制訂的制度框架，將可能成為一個經濟開放、制度國際化、生產力不斷提高的經濟人口大國。以下就是對此轉型過程中一些具體政策問題的看法。

甲　農業：改革農產品購銷體系

中國工業化過程中的一個核心問題就是如何把農民變成工人，相應的重要前提就是要保證糧食供給和維持穩定的糧食價格。中國的基本情況是總體上恩格爾系數很低，糧食構成了人們消費中很重要的部分。因此，穩定的糧食供給和較低的糧食價格就意味着農民變成工人的成本(即工業化的成本)降低了，改革具備了社會穩定的基本前提。

在糧食生產和流通兩個環節中，生產能力問題已經基本解決，導致糧食供需不穩定甚至出現災荒，主要在於糧食流通體制。中國目前的體制實質上是政府主導的一種沒有市場的糧食期貨購銷制度。如果中國加入世界糧食體系，就可能依靠國際糧食期貨市場維持比較穩定的糧食價格和供給，從而為放開政府對糧食流通行業的控制創造條件。

在糧食生產和流通兩個環節中，中國和全世界總體情況類似：糧食生產能力和技術問題已經基本解決，導致糧食供需不穩定甚至出現災荒的主要問題在於糧食流通體制。

目前中國糧食市場的特徵是：供給彈性非常高，需求彈性非常低。中國農業基本是以家庭為生產單位的小規模生產模式，一家一戶的農民不可能直接進入期貨市場。小農經濟的生產方式和相應的糧食期貨市場的缺位，導致了數量眾多、信息分散的農民對於細微的價格變動會出現大規模的供給調整。而中國人的飲食習慣和消費結構決定了在相當長的時間裏，糧食的需求彈性非常低。這樣的供給曲線和需求曲線正是擴散的蛛網模型所描述的情況，其結果是不穩定的循環。我國糧食流通領域的歷史經驗就反映了這種不穩定的循環。1988、89年的通貨膨脹的主要導因之一就是糧食緊缺。

政府從總體經濟穩定的角度來看，為了防止1988、89年那樣的通貨膨脹再次發生從而拖延國有企業和國有銀行的改制，就一定要穩定糧食價格與供給。中國目前的體制實質上是政府主導的糧食期貨「市場」，也就是一種沒有市場的糧食期貨購銷制度。如前所述，期貨市場、股票市場的一個重要功能是分配風險、分配損失。如果由政府來主導分配損失，損失都是國家的，政府本身無法降低消費、降低投資，無法從經濟舞台上消失，風險最終無法分散、消化。沒有嚴格意義上的期貨市場來預測、調整合理的市場價格，政府自身也無法制訂合理的糧價，最終不得不通過財政補貼來維持有效的糧食收購價格。

在制度落後而又封閉的大國經濟裏，政府要解決糧食流通問題幾乎是不可能的。出路在於將中國轉變為開放的大國經濟，通過進入國際市場並利用其先進制度來達到穩定農產品的價格和供給。糧食的供給彈性比需求彈性高這種現

象在世界各國都不同程度地存在，而人們正是通過期貨市場來預測、協調和決定未來糧食的合理價格和產量。目前國際的糧食期貨市場比中國的期貨市場更為有效和可靠，因此中國如果加入世界糧食體系，特別是通過開放中國沒有比較優勢的土地密集型糧食產品的進口，我們就可能依靠國際糧食期貨市場維持比較穩定的糧食價格和糧食供給，從而為放開政府對糧食流通行業的控制、提高糧食流通行業的效益創造條件。

乙　工業：放企業、抓制度、限制國有資產風險

筆者認為，中國政府關於工業企業改革的基本政策已經走向了正確的方向。但是，一些具體政策還值得進一步探討。

國企改革的要點之一是「抓大放小」，但僅以企業規模來判斷國有資本是否應該退出，並不合理。同樣，政府「抓」高新技術企業也不是科學標準：沒有人能夠準確預期市場的變化，這種預期應該交給市場；政府政策應該集中於制度建設，以不變應萬變。用政策慣用語來概括，企業改革中，政府應該考慮怎麼「養人、關廠、放企業、抓制度」。

筆者在《產權與中國的經濟改革》一書中提出：政府可以擁有國有資產，但是不必擁有國有企業。政府擁有國有企業，就成為國有企業債務的承擔者，但又無法享有國有企業的盈利(企業「負盈不負虧」)，權利和責任嚴重不相稱。但是政府可以擁有資產，相應前提是：政府在每一個企業裏擁有的股份不能超過30%，這種安排首先控制了國有資產的風險，而私人投資者擁有大部分股份就可以選擇、監督企業經理，解決企業中「委託—代理」問題。從這個角度看，去年9月中共中央作出的關於國有企業改革的決定，基本上確定了有利於企業改革的政治環境：改革所受到的體制制約進一步減少。如果增加以下的法律保障，政策信號就更加明確了：即全國人大立法規定政府在每一個企業的投資都不超過30%，以此控制政府投資企業的風險。

在國有資本進入、退出市場方面，1998年以來香港政府在股市的表現就是非常生動的例子。恆生指數跌到六千點時，香港政府決定入市。最後，香港政府從一個完全沒有國有企業資產的政府變成擁有香港最好公司10%股份的特殊股東。隨着這些公司市值上升，香港政府賺了大錢。我在《產權與中國的經濟改革》談到，中國政府需要有所謂的資產增值來支付它過去積累的淨負債。香港政府非常漂亮地做到了資產增值這一點，並正在設法將股東這頂帽子還給老百姓。許多人從自由經濟理念出發，認為香港政府這一行動是一種退步。但是就大陸的情況而言，政府如果能從佔有100%企業股份下下調為30%，那是巨大的飛躍，是向市場經濟過渡的進步。如果中國政府能夠立法限制國有資產風險，那將給市場投資者、經理、工人一個明確的改革方向。

在國有資本逐步退出企業的過程中，最嚴重的「摩擦」就是下崗職工的安置。這些工人為國家工作了二三十年，政府應該完全承擔他們的基本生活問題。如果應支付的費用在二三十年的時間上攤銷，政府承擔的負擔在短期內是

筆者認為，企業改革中，政府應該考慮怎麼「養人、關廠、放企業、抓制度」。如果中國政府能夠立法限制國有資產風險，那將給市場投資者、經理、工人明確的改革方向。而在國有資本逐步退出企業的過程中，最嚴重的「摩擦」是安置下崗職工，政府應該完全承擔他們的基本生活費用。如果把應支付的費用分在二三十年中攤銷，政府在短期內是可以承受的。

可以承受的。同時，政府應該允許、鼓勵、幫助他們尋找工作。企業職工的基本生活解決，企業的債務暫時凍結之後，剩下的只是企業的資產，國家通過出售資產退出應該沒有問題。

丙　銀行與資本市場：降低交易成本及金融體系風險

金融市場的改革政策同樣應符合前面闡述的交易成本、產權的原理。基本的改革方向是：通過金融業的改革開放，降低經濟活動的交易成本和金融體系的整體風險。

一個人、一個家庭、一個企業的風險對政府來講是不重要的。西方的經濟包括香港每天都有企業破產、銀行出問題，但經濟整體不會出大問題。金融體系產權明晰的結果就是風險、虧損可以明確分攤到具體投資者身上。股票價格的漲落形式上只是遊戲，實際上正是這個制度使得整個經濟系統能夠維持新陳代謝。

中國銀行基本業務中最重要的問題是開放貸款業務，而不是存款業務。國有銀行之間存款的競爭非常激烈有效，而由於產權問題，國有銀行貸款很難完全按照市場原則進行。如果將貸款業務對外資、合資、私人銀行開放，它們面對嚴格的預算約束，可以真正地市場化操作。同時，國有銀行可以通過銀行間拆借和其他市場，將吸收的存款轉移到外資銀行，再由外資銀行貸款給企業。這樣的做法可以使中國金融業獲得一個穩定的過渡期。

中國股市上幾乎沒有值得作長線投資的公司。從中國資本市場的發展來看，雖然監管制度很重要，但是更重要的是要有好的公司上市。為了達到該目標，需要一個很重要的制度改進，即允許在中國的外商投資企業在中國上市。如果能夠把在中國的所有跨國公司、優質公司都在中國股票市場上市，中國股票市場的聲譽就能有質的提高，國內外投資者都願意投資。在現在全球化的背景下，從所有權角度來定義企業的「國別歸屬」已不再重要，關鍵是經濟發展的實質。如果中國的資本市場建立了它的信譽，全球的資金都到這裏投資的話，我們得到的利益將不可估量。

丁　通縮：中國經濟中價格下降的特殊原因

通貨收縮是現在討論得比較多的宏觀政策問題。中國的通縮有一個特殊成因：過去幾年深刻的體制改革導致所有家庭對永久性收入產生了不穩定的預期，這是造成消費欲望低、價格下降的需求方主要因素。從供給方看，價格下降一方面是競爭過程中生產力水平提高的結果；另一方面則是過去經濟結構發展不健康，引致積壓商品必須降價銷售。

通貨收縮和通貨膨脹一樣會使財富在貸款者與存款者之間轉移，兩者都不利於經濟健康發展。可是，在通貨膨脹、賣方市場的條件下，企業不可能為生存而提高效率。所以在改革過程中，特別是初期，應該維持一段經濟增長期，增長的質量不斷提高，同時維持低通脹。中國目前的宏觀經濟環境已經非常接

近一個理想的改革環境。在今後幾年裏，還會持續目前這種狀況：價格上升緩慢，投資謹慎，各種閒置的資源大量存在。政府對此不必過於擔心，我們應該關注的是低通漲時期經濟增長的質量是否提高。

其次，統計數據分析可以提供對價格走勢持樂觀態度的另一個理由。中國很多私人經濟活動都沒有被統計數據覆蓋，比如個體餐館、私營企業的盈利，其中有一部分恰恰是經濟效益增加最快的經濟活動。再例如，在目前的通縮背景下，許多資產及服務價格往往在經歷從無到有的「飛躍」：從無到有的房產租賃價格、農民第一次進城打工的工資……這些價格「飛躍」都沒有體現在現有的價格數據裏。中國有相當部分的實物資產及人力資產還沒有進入市場，當這些資產逐步進入市場時，一定會壓低已經市場化的資產的價格，但是對於剛剛市場化的資產來講，它們的價格是上升的。這種由於閒置的實物及資產不斷進入市場而導致的一部分生產要素供給不斷增加、價格不斷下降，顯然與成熟市場經濟中由於信用緊縮導致的通縮不完全相同。我們還應該注意到一些知識技術密集性的資產與服務的價格正在上漲，比如教育培訓諮詢費用、高技術人才的工資、優質房地產等等。因此，中央政府不必因擔心通貨緊縮而採取過份的擴張政策，維持目前寬鬆的財政貨幣政策即可，重點應該放在穩步推進改革，努力降低經濟活動的交易成本上。

在通貨膨脹、賣方市場的條件下，企業不可能為生存而提高效率。所以在改革初期，應該維持一段經濟增長期，增長的質量不斷提高，同時維持低通脹。中國目前的宏觀經濟環境已經非常接近一個理想的改革環境，政府對此不必過於擔心，我們應該關注的是低通漲時期經濟增長的質量是否提高。

戊　財政：支付一個現代化的經濟制度及基礎設施

現在擴張的財政政策是必要的，最根本的目標應該是建立現代化的經濟制度以及各種基礎設施。如果政府現在捨不得借錢、養人、關廠，捨不得清理壞債、放企業、放經理，捨不得修路，則若干年之後中國經濟還將是老樣子；當然這種可能性非常小。

政府機構改革對公務員的處理辦法完全可以推行到國有企業改革中，如前所述：把職工養起來、凍結債務、出售資產。出售企業所得可以用來養人，也可以以國家持少數股份的方式再投到國際市場中的藍籌股企業。我們把錢投給外資企業與吸收外資到中國來其實是很相似的。只要雙方的產權都能得到維護，雙方都能受益。

本文從幾個理論概念出發，針對幾個具體政策討論了中國加入世貿、融入世界經濟體系面臨的機會和挑戰。我深信只要在政策上更具眼光、更具靈活性，中國完全可以應對這些挑戰。只要我們把握機會，完全可以給我們自己和後代創造更具競爭力的經濟制度及更美好的將來。

蕭　耿　香港大學經濟金融學院助理教授

編　者　按

與以往的文革研究不同，本期三篇文章有以下兩個特點：一、大量利用新解密檔案和當事人傳記等資料；二、從國際(特別是中蘇)關係的角度來觀察中國內政變化，也即從「以俄為師」到「以蘇為鑒」來分析文革起源。

1964年是中國政治經濟發生關鍵性轉折的年份。為甚麼毛澤東置當時剛剛經過三年困難時期的現實於不顧，突然決定改變國民經濟的「恢復、調整」戰略方針？李丹慧重點考察了毛澤東在1964-65年思考中國發展戰略的三方面變化：一、儘管越南戰爭仍在升級，但中美已通過第三方達成某種默契，美國不再被視為首要敵人；二、中蘇關係從意識形態論爭發展為邊界軍事摩擦不斷惡化，實際上蘇聯已構成對中國安全的威脅；三、真正影響中國命運的是中國政權性質。倘若這樣，那自然就必須把反修防修從國際引向國內政治鬥爭。李向前不同意以往認為外部環境，特別是越戰的升級，導致中國基本戰略由恢復經濟轉向戰備的看法。他認為，當時越戰和外部壓力並沒有達到危及國家安全的地步；事實上，應該從當時中外關係以及國內政治「緊張」相互激化的角度來理解前述轉變。只有依據毛澤東「和平時期必然要出修正主義」的政治邏輯，全黨才會服從毛更改以「吃穿用」為重點的三五國民經濟計劃，而代之以加強戰備作為必要的政治動員。牛大勇分析在冷戰國際環境下，從蘇共二十大、波匈事件，到中國反右運動、大躍進、廬山會議，中共領導核心如何在毛澤東政治哲學的引導下，為了反對國際敵對勢力的「和平演變」、防止「赫魯曉夫式的人物」在中國取得政權，而走上「文革」之路。

毛澤東的安全戰略思路及其轉變 1964–65

● 李丹慧

一　毛澤東對中國命運的考慮和擔憂

在國內外學者關於毛澤東時代中國政治取向及其變動的大量研究中，一個重要而突出的議題是文革的起源。就連毛澤東本人也在晚年時說過，他一生中只做了兩件事：建立新中國和發動文化大革命。

本文將從以下三方面加入這一討論：在毛澤東的性格和思維定式中，蘇聯情結、革命衝動和憂患意識這三個支撐點是如何相互作用和變化的，以至他最終決定必須發動一場席捲全國的政治運動，從而徹底解決他多年縈繞於心的中國政治走向和前途命運問題。所謂蘇聯情結，即指從新中國成立伊始，其命運就與蘇聯的發展、動盪和變化息息相關，毛澤東所作出的每一次重大決策幾乎都把蘇聯作為參照物，都是「以蘇為鑒」。所謂革命衝動，即指從個性上講，毛澤東是徹底的革命者，他一向主張懷疑一切、打倒一切，擅長於「破」，鍾情於「亂」，其表現形式就是發動群眾。所謂憂患意識，即指毛澤東從內心深處希望中國人民站起來，中華民族走向繁榮富強，在複雜多變的國際國內環境中，對於眾多可能影響中國命運因素的擔心，構成了他內憂外患的思路。毛澤東性格和思維中的這三種因素交織在一起，影響着他對國際國內事務的觀察，決定着他在各個時期作出的戰略抉擇。循着這樣的邏輯，筆者以為1964年是一個關鍵年份，是毛澤東思考並決心調整中國對外防禦戰略、改變國內經濟政治方針的轉折點。

在毛澤東的性格和思維定式中，蘇聯情結、革命衝動和憂患意識這三個支撐點是相互作用和變化的，以至他最終決定必須發動一場席捲全國的政治運動。筆者以為1964年是一個關鍵年份，是毛澤東思考並決心調整中國對外防禦戰略、改變國內經濟政治方針的轉折點。

1964年，在毛澤東擔心中國未來命運的外患和內憂思路中一直有三個方面的考慮：第一，自中國介入朝鮮戰爭後，美國便從經濟、軍事和外交各個方面採取圍堵和遏制中國的政策。從對日本軍國主義的支持、美台共同防禦條約、東南亞集體安全條約，一直到在中印邊境衝突中的親印立場，特別是在越南南方採取的大規模軍事行動，美國在亞洲的政治影響和軍事實力都嚴重威脅着共和國的安全和生存。美國是中國的首要敵人和第一威脅，這是全黨和全國人民的共識。這

種狀況是否還要繼續下去？第二，自中蘇兩黨發生意識形態分歧以來，關於共產主義運動中方針、政策和路線的爭論愈演愈烈，已經從內部討論發展到公開論戰。尤其是1963年7月中蘇兩黨會談不歡而散以後，中蘇關係破裂已成定局。毛澤東認定蘇聯的發展道路是錯誤的，中國必須引以為戒。那麼，中蘇關係如此發展的結果會對中國產生甚麼影響？第三，自毛澤東提倡和發動「大躍進」和人民公社運動以來，國際和國內反對者不在少數，對此毛澤東並不放在心上。問題在於這兩場運動對國民經濟造成破壞和引起社會不滿的嚴重後果，不幸為反對者所言中，並且在反右傾運動後，黨的主要領導人竟停止政治運動，轉而開始對國民經濟進行恢復和調整，這不能不令毛澤東耿耿於懷。不從政治上解決根本問題，只是埋頭經濟建設，中國將向何處去？這些就是1964年毛澤東思考和擔憂的問題，而這些考慮和擔憂導致他作出了改變中國命運的重大決策。

二　美國不是也不應再是中國的首要敵人

60年代初，毛澤東提出了反帝、反修，重點是建立廣泛的反帝統一戰線的外交方針和政策，中國在輿論宣傳上也將美帝國主義當作「第一號帝國主義」，是中國人民最主要的敵人。但此後不久，在不斷分析世界政治格局的實際過程中，毛澤東漸漸感到美國並沒有視中國為首要敵人。面對美國在越南進行「特種戰爭」，中國周邊環境明顯惡化的局勢，毛澤東於1963年底指出：英、美對社會主義國家的政策不是武力進攻，而是和平演變①。1964年1月17日，他又在接見斯特朗 (Anna L. Strong) 等人時特意詢問：「美國現在主要是注意蘇聯，還是注意中國？」並表示同意愛德樂關於當前蘇聯是美國主要敵人的看法②。即便在「東京灣事件」發生，越南戰爭升級之後，毛澤東在向越南等國領導人分析形勢時仍然說：看來美國人不想打，你們不想打，我們也不想打，幾家都不想打，所以打不起來。他認為，美國要打越南北方，打一百年，腿拔不出去，因此他要考慮一下。而美國人如果要打中國，他一國不行，得拉日本、南朝鮮。日本不參加，美國就不敢打，因為他管的事太多了③。周恩來在與范文同談到中國進行戰備總動員的情況時也表示：在緊張了一段時間以後，需要適當地放鬆一下了④。

毛澤東支持越南抗美戰爭，是出於他一貫的世界革命理念。他說：「打得不痛不癢，不好解決問題。索性鬧大了，好解決問題。」他還許諾說：用不着怕美國干涉，無非就是再來一次朝鮮戰爭。即使在美國將越戰升級以後，毛澤東的思路也並沒有改變，但另一方面則向美國發出信號，為實現雙方之間的克制尋求某種默契。

毛澤東對美國認識的這種轉變，決定了中國對美國升級越戰的反應。就毛澤東此時對越南的支持而言，固然有地緣政治和安全利益方面的考慮，但更大程度上還是出於他一貫的世界革命理念。事實上自1964年初以來，毛澤東就曾多次鼓勵越南擴大印度支那的戰爭事態。他說：「打得不痛不癢，不好解決問題。索性鬧大了，好解決問題。」應當多派些部隊到南邊去，最好也要派幾千人到老撾去。他還許諾說：用不着怕美國干涉，無非就是再來一次朝鮮戰爭。中國軍隊已經做好了準備，如果美國冒險打到北越，中國軍隊就開過去。我們應當無條件地加入到反對共同敵人的戰鬥當中去⑤。不過，即便有這樣的激情宣泄，在美國將越戰升級以後，毛澤東的思路也並沒有改變，即一方面繼續大張旗鼓地支持和援助越南的反美鬥爭，進一步在國內開展戰備動員，一方面則向美國發出信號，為實現雙方之間的克制尋求某種默契。

1965年2月初，中國通過第三者示意華盛頓：中國軍隊並沒有在南部中越邊界地區集結⑥。針對美國在華沙中美大使級會談中關於美國決無意同中國作戰的聲明，以及英國對此信息的確認⑦，周恩來於是年4月2日請即將訪美的阿尤布．汗向美國總統約翰遜 (Lyndon Johnson) 轉達中國方面的幾點意見：「一、中國不會主動挑起對美國的戰爭。二、中國人說話是算數的。三、中國已經做了準備。」⑧同時，他在4月12日出席政治局擴大會議討論《中共中央關於加強備戰工作的指示》時，主張晚一點提「援越抗美」的口號⑨，指出：我們現在是支援越南反美鬥爭，還是以越南為主；並於5月19日向參加中央軍委作戰會議的全體人員解釋「準備大打」問題，說：並不是現在就岌岌不可終日了，還是有時間給我們準備的⑩。

1965年2月初，中國通過第三者示意華盛頓：中國軍隊並沒有在中越邊界地區集結。周恩來又於4月2日請即將訪美的阿尤布向美國總統約翰遜轉達中國方面的三點意見。另據霍普森報告，陳毅曾告知蘇聯駐華大使拉賓：「不僅美國政府知道中國不會挑起對美戰爭，而且中國人也知道美國人將不會進攻他們。」

為了使給美國的信息切實傳遞過去，中國方面又在阿尤布．汗訪美之行推遲之後，另尋途徑與美方溝通。1965年5月31日，陳毅約見英國駐華代辦霍普森，請其向約翰遜轉達中國關於越南問題的四點意見，並說明周恩來的這個口信原本託阿尤布．汗代為傳遞，但其未能送達；倘若英國政府能將之轉告美方，中國方面表示感謝。另據後來霍普森的報告，陳毅同日還會見了蘇聯駐華大使拉賓，告知：「不僅美國政府知道中國不會挑起對美戰爭，而且中國人也知道美國人將不會進攻他們。」⑪霍普森於當日即將與陳毅會談的內容電告英國外交部，次日，英外交部便把該電文及其複印件分別發送給美駐倫敦大使館和英駐華盛頓大使館。6月2日英外交官及時將霍普森的電報遞交美國務院遠東事務助理國務卿邦迪 (William P. Bundy)；翌日，英方又進一步由其駐美大使帕特里克．迪安將中國的口信傳達給美國國務卿臘斯克 (Dean Rusk)。美方分析家認為，周恩來傳遞過來的幾句話「出奇的溫和」，它是要表明「中共不想直接介入戰爭」，為此「告誡美國應避免進行反對中國的行動」。6月4日，美方告訴英方，他們將通知北京，華盛頓已確切無誤地收到了中方的口信；並通報說，約翰遜閱電後可能會於次日舉行會議，討論如何答覆中國人。三天以後 (6月7日)，霍普森告訴中國外交部西歐司官員，英方已將周恩來的口信轉交給了臘斯克⑫。與此同時，周恩來為確保中國方面的信息通達美國，於6月8日結束訪問坦桑尼亞時再託尼雷爾向美國轉達上述四句話⑬。8月20日，周恩來又向贊比亞政府代表團闡述了上述方針⑭。

中美雙方暗中頻密互相發送信息，反映了兩國都在竭力避免發生直接軍事衝突；謹慎、克制行事；同時也傳遞了一個重要信號，即雙方都沒有威脅對方的意圖。美國做出的種種姿態，無疑影響了毛澤東對國際形勢的分析判斷。面對中蘇關係惡化的現實，這種分析和判斷又使毛澤東開始權衡，究竟是美國還是蘇聯對中國的國家安全構成了更大的威脅。

三　從中蘇論戰到國家關係不和、邊界糾紛

1963年7月中蘇兩黨會談失敗，雙方關於意識形態的爭論從黨內轉為黨外，從半公開走向全面大論戰，其標誌就是中國共產黨發表的著名的九評蘇共中央

公開信。然而，此時中蘇關係的進一步惡化，已經不僅僅表現為口誅筆伐的公開論爭，甚至也不是諸如蘇聯撤退專家和驅逐中國外交官等國家關係的不和，而是蘇聯在中蘇邊界的軍事部署和調動。這在很大程度上影響了毛澤東對蘇聯軍事實力和戰略目標的再認識。

中國的西北、東北與蘇聯接壤，邊界線長達7,300餘公里；北部鄰國蒙古是蘇聯盟友，接受其軍事保護。這種周邊環境對中國來說，在中蘇友好時期無疑是一種安全保障，但當兩國關係惡化，邊界爭端肇始後，卻變成了一種無形的軍事壓力。從1960年8月在中國新疆博孜艾格爾山口附近地區發生第一次邊境事端起，中蘇之間的邊境糾紛便不斷發生，據蘇方材料記載，僅1963年發生的中蘇邊界事件就有175起[15]。是年3月，《人民日報》社論公開指出：《瑷琿條約》、《北京條約》和《伊犁條約》是沙皇俄國政府強迫中國政府簽訂的不平等條約；9月27日，中國外交部又照會蘇聯政府，正式提出了不平等條約問題，這引起蘇方的密切關注。11月21日蘇聯外交部覆照詢問：為甚麼現在中國的官方文件中又出現了並不存在的「不平等」條約問題？在蘇聯方面看來，中國是在「覬覦蘇聯的領土，把『不平等條約』問題作為蘇中關係中當前需要解決的問題」[16]。更令人擔憂的是，蘇軍從1962年起重新在蒙古布防，並於1963年7月蘇蒙簽訂「關於蘇聯幫助蒙古加強南部邊界的防務協定」後開始大量進駐該國[17]。1964年2月至8月，中蘇兩國在北京舉行邊界談判，但未能達成任何協議或諒解。在此期間，蘇共中央作出決議，指責蘇聯的一些教科書、學術著作和歷史地理地圖對蘇中兩國之間國境線的確定問題有不正確的闡述，對《尼布楚條約》、《瑷琿條約》、《天津條約》、《北京條約》及其他條約和協定的評價也不確切，甚至將從來不屬於中國的領土列入中國版圖裏。為此，蘇共中央要求對這些出版物進行刪除和修改，以正確的立場闡述蘇中關係和蘇中國境線劃分的歷史[18]。與此同時，蘇聯開始大力加強駐蘇中邊界的部隊[19]。

1960年8月起，中蘇便不斷發生邊境糾紛，這迫使毛澤東開始考慮蘇聯對中國安全利益的威脅。1964年2月，毛澤東在會見金日成時談到：蘇聯在壓中國屈服的各種措施都不能奏效之後，「還有打仗」這一條。其後，毛澤東多次在會見外賓時詢問：「赫魯曉夫會不會打我們？」「派兵佔領新疆、黑龍江，打進來，甚至內蒙古？」

中蘇邊界的緊張局勢，迫使毛澤東開始考慮蘇聯對中國安全利益的威脅。1964年2月，他在會見金日成時就談到：蘇聯在壓中國屈服的各種措施都不能奏效之後，「還有打仗」這一條[20]。為了在當時進行的中蘇邊界談判中掌握主動，從而「達到一個合理的邊界狀態、邊界條約」，毛澤東決定「採取攻勢，說些空話」，讓蘇聯人「緊張一下」[21]。於是，在7月10日接見日本社會黨人士時，毛澤東首次對外提出了中蘇邊界問題，他說：「大約100年以前，貝加爾湖以東地區才成為俄國領土，於是，海參崴、伯力、堪察加等地也就是蘇聯領土了。這筆帳我們還沒有算。」[22]這個講話引起了國際上，特別是蘇聯的重大反響，蘇聯方面指責中國領導人正在「鼓吹一種帶有深遠意圖的公開的擴張主義計劃」[23]。9月15日，赫魯曉夫在會見日本議員時聲稱，誰膽敢破壞「神聖的」蘇聯邊界，誰就會遭到蘇聯的「堅決反對」[24]。蘇聯的反應顯然是毛澤東始料不及的。其後，毛澤東多次在會見外賓時詢問：「赫魯曉夫會不會打我們？」「派兵佔領新疆、黑龍江，打進來，甚至內蒙古」，「有可能沒有可能？」[25]儘管這時毛澤東認為蘇聯大規模進攻中國還不大可能，但是在他看來，與美國的威脅相比，蘇聯的威脅似乎更為現實，也更加緊迫。因此他明確表示，「我們要準備」[26]。而毛澤東所說的準備，其中一個主要內容就是開始思考軍事防禦戰略的調整問題。

為此，毛澤東認為首先必須扭轉當時中國決策層只注重國民經濟恢復和調整的傾向。5月15日至6月17日，中共中央召開會議，討論第三個五年計劃。在此之前，毛澤東已經提出要加強國防工業和基礎工業建設，會議期間他則進一步扭轉原定以解決「吃穿用」為主要目標制訂的國民經濟計劃，提出了要下決心搞三線建設，而且各省都要建立軍事工業的思路㉗。在5月27日中央政治局常委會議上，毛澤東指出，從赫魯曉夫反華的大趨勢看，我們要考慮到萬一他甘冒天下之大不韙，竟然把戰爭強加在我們頭上。因此我們必須下大力氣加強抵抗武裝入侵的準備㉘；並提出：在原子彈時期，沒有後方不行。三五計劃要考慮解決全國工業布局不平衡的問題，要搞一、二、三線的戰略布局，加強三線建設，防備敵人的入侵㉙。當時三五計劃中最主要的新建項目鋼鐵廠的廠址，最初定在甘肅的酒泉。對此，毛澤東認為該地距蘇聯太近，是一條通道，蘇軍可以直接開進來，故而予以否決㉚。他特別強調，應該在四川的攀枝花建立鋼鐵生產基地㉛。周恩來在解釋「三線」地區的劃分時也指出：「對修正主義，西北、東北各省是第一線。」「真正的三線是青海、陝南、甘南、攀枝花。」㉜此後，毛澤東又進一步要求北京、天津等大城市做好應付戰爭的軍事準備㉝。

毛澤東認為從赫魯曉夫反華的大趨勢看，要考慮他可能把戰爭強加於我們。因此中國必須下大力氣加強抵抗武裝入侵的準備。毛並提出：在原子彈時期，沒有後方不行。周恩來在解釋「三線」地區的劃分時也指出：「對修正主義，西北、東北各省是第一線。」「真正的三線是青海、陝南、甘南、攀枝花。」

正是在這種指導思想下，是年6月，毛澤東在中央軍委作戰會議和中央工作會議期間，否定了林彪1962年提出的「北頂南放」的戰略防禦方針㉞。自50年代以來，中國的安全戰略和對外防禦戰略一直是針對美國的，其重點防禦方向是東南沿海和西南的中印邊界。50年代至60年代初，中國的主要工業企業基本都設在東北和華北地區，華南只有一處，上海以南地區屬於放棄地帶。林彪關於「北頂南放」的軍事防禦設想，意即從北面頂住美國聯合日本對中國發起的進攻，而放其從南面進入中國。這種方針實施的基礎在於中蘇關係尚未破裂，中蘇同盟尚且存在，中國的軍事防禦可以以蘇聯為依託。但是到1964年，毛澤東認為蘇聯已經不可依靠，他在考慮失去這個依託後，北邊是否還能頂得住。因此他提出：如果南邊放，他不進來，而北面又頂不住，怎麼辦？要防止敵人從中間突破。他認為美國有可能搞空降兵，佔領北京；敵人有可能走八國聯軍的老路，從天津、塘沽進來㉟。而林彪當時尚未摸清毛澤東的思路，依然按原定的方針思考問題。故此，當他聽了楊成武匯報的毛澤東關於戰略防禦設想等問題的講話後，聯繫到毛關於要警惕赫魯曉夫式人物的論述，內心十分不安㊱。這種分歧表明，毛澤東此時已從戰略防禦問題上關注蘇聯對中國國家安全的影響。1964年10月赫魯曉夫突然倒台，中國領導人利用這一機會改善中蘇關係的嘗試未果㊲，中蘇分裂終於進入了不可擺脫的螺旋。

此後，毛澤東又特別指出：我們不能只注意東邊，不注意北邊；只注意帝國主義，不注意修正主義，要有兩面作戰的準備。根據毛的指示，主持軍委工作的林彪要求全國設防重點轉到北面，全軍要調三分之二的工程建築團到北部設防。參加軍委工作的賀龍、劉伯承、徐向前、聶榮臻、葉劍英等人也分別就國防工業、戰略問題、東北在未來反侵略戰爭作戰的指導原則等問題進行研究，提出了重要意見㊳。

由此，中國加強備戰，進行對內對外戰略方針調整的基點實際已不完全是為了防備美國侵犯中國；中共中央將三線地區作為全國的戰略大後方，其出發

點也已不僅是針對來自美國的威脅，而且還具有防備蘇聯的成分。這樣，當越南的抗美戰爭進入高潮時，中國軍事防禦戰略的重點實際上卻開始了由南向北的轉移[39]。毛澤東對蘇聯威脅的這種估計，不僅不斷堅定了他關於蘇聯已經變成資本主義國家，蘇共已經完全成為資產階級政黨、法西斯黨的認識，而且更重要的是，進一步影響到了他對中國國內形勢的判斷，使他愈益把國內的政治形勢和無產階級政權的鞏固與否同蘇聯修正主義的影響聯繫到一起，戒備蘇聯向中國滲透，進行裏應外合的顛覆活動。這一方面可為他繼續強化國內階級和階級鬥爭提供理論和現實的依據；另一方面，將蘇聯納入威脅中國國家安全的假想敵之列，也有利於他利用緊張局勢的壓力，在國內動員一場反對所謂中共黨內蘇聯修正主義代理人的政治運動。

毛澤東對蘇聯威脅的估計，進一步影響到他對中國國內形勢的判斷，使他愈益把國內的政治形勢和無產階級政權的鞏固與否同蘇聯修正主義的影響聯繫到一起，要戒備蘇聯向中國滲透，進行裏應外合的顛覆活動。但是，他更加關注的還是修正主義在中共黨內的影響，這關乎中國社會主義道路問題。

四　國際反修鬥爭必須轉向國內鞏固政權

毛澤東高舉反對蘇聯現代修正主義的旗幟，當然是認為自己代表了國際共產主義運動的正確方向，為此，中國應當成為世界無產階級革命的中心，中共應當成為社會主義陣營的領袖[40]。但是，他更加關注的還是修正主義在中共黨內的影響問題，這關乎中國社會主義道路問題。畢竟，就意識形態的評判而言，毛澤東對修正主義似乎比對帝國主義的敵意更深，修正主義顛覆中共政權的威脅要比資本主義和平演變的危險大得多。

毛澤東很早就把黨內關於建設社會主義方針和路線的不同意見，視作是受蘇聯修正主義的影響，這集中反映在對「大躍進」和人民公社的評價。毛澤東不僅注意到赫魯曉夫所持的懷疑和否定態度[41]，更將彭德懷在廬山會議上「下戰表」的表現與他此前訪歐同赫魯曉夫的會見聯繫在一起[42]。廬山會議後開始的反右傾運動就是要整肅黨內的修正主義苗頭。在1962年1月的七千人大會上，毛澤東危言聳聽地提出：修正主義要推翻我們，如果我們現在不注意，不進行鬥爭，少則幾年十幾年，多則幾十年，中國就會變成法西斯專政的國家[43]。然而，毛澤東在反修鬥爭中日趨激烈的外交言辭和做法，以及「大躍進」和人民公社給國民經濟發展帶來的嚴重後果，促使黨內有識之士相繼發出不同的呼聲。1962年上半年，中聯部部長王稼祥等人通過給周恩來等人寫信和主持起草中國對外政策的建議性報告，明確主張在對外關係方面應該採取緩和的而非緊張的政策，繼續堅持和平共處的外交方針，不能籠統地說戰爭是不可避免的。至於同蘇聯的關係，要抓住團結和反分裂的旗幟，防止雙方的鬥爭直線尖銳下去[44]。在國內發展戰略上，1963年初，國家計委主任李富春提交中央討論的《關於編制長期計劃工作的要點》認為，三五計劃的奮鬥目標，應以解決人民的吃穿用問題為主，對於國防和發展尖端軍事技術總體上應當收縮。這一主張獲得中共中央多數人的支持，並由此開始了國民經濟的恢復和調整時期[45]。

黨內這股呼籲休養生息的潮流，引起毛澤東極度不滿。在王稼祥等人提出糾正激進外交方針的建議後僅兩個多月，毛澤東就在北戴河中央工作會議和八屆十中全會上大談社會主義條件下的階級、階級鬥爭和資產階級復辟問題，並

且把反對國際修正主義與國內各種問題聯繫起來[46]。雖然鑒於上述一類意見均是由中央領導人提出，毛澤東因此也對恢復和調整國民經濟的發展方針表示支持[47]，但這種着眼於經濟利益和建設的趨勢，顯然同他的政治發展戰略大相逕庭。根據毛澤東的思路，必須迫使全黨把工作重心再次轉向階級鬥爭，而這即需要渲染氛圍、製造輿論和創造有利條件。

到1964年，在毛澤東關於從外患轉為內憂的認識及其向黨內的描述中，將國際反修鬥爭引向國內的方向是明確的，國內修正主義有具體表現，黨內出現修正主義的後果十分嚴重；而且，已經找到開展國內階級鬥爭的方式，國內反修防修鬥爭的目標也越來越集中了。總之，從在國際上反對蘇聯修正主義，轉向在國內發動階級鬥爭以保證中國的政治取向，毛澤東的思路清晰，步驟分明：

第一，必須向全黨講明，修正主義在黨和政府中的確存在。1月份，毛澤東批示解放軍總政治部和公安部有關負責人，注意「我國軍隊、公安部隊、機關中和社會上是否有被蘇修布置的人」[48]。春節期間，他找斯特朗、愛潑斯坦等人談話時則明確指出：中國有三個部搞修正主義，就是農工部（鄧子恢支持包產到戶）、聯絡部（王稼祥提出三和一少）、統戰部（李維漢只講統一戰線的同盟關係，不講階級鬥爭關係）[49]；並於4月接見日共代表袴田里見等人時說：中國黨內有赫魯曉夫的同志[50]。

根據毛澤東的思路，必須迫使全黨把工作重心從反對蘇聯修正主義，轉向在國內發動階級鬥爭，以保證中國正確的政治取向。在1964年3月17日的政治局常委會議上，毛澤東直截了當地向中央決策層宣布：近一年我的主要精力花在同赫魯曉夫的鬥爭中，現在應該再轉到國內的防修反修問題。

第二，需要讓全黨知道，反修防修任務決不能僅僅停留在國際上對蘇聯現代修正主義的鬥爭。在3月17日的政治局常委會議上，毛澤東直截了當地向中央決策層宣布：近一年我的主要精力花在同赫魯曉夫的鬥爭中，現在應該再轉到國內問題上來，聯繫國內的防修反修問題[51]。

第三，必須使全黨明白，修正主義在國內的存在與帝、修、反的侵略和顛覆，同樣會造成無產階級喪失國家政權的嚴重後果。毛澤東在2月會見金日成時就已憂心忡忡地談道：如果讓彭德懷一類的人「像赫魯曉夫那樣掌握了黨、軍隊和政權，那麼，今天我們就可能和莫洛托夫、馬林科夫、卡岡諾維奇他們的處境一樣，也可能被殺掉了」。而且還特別強調說：「有些人不作聲，但是等待時機，所以要提高警惕。」[52]此後不久，他即在5月27日政治局常委會上說到要加強抵抗蘇聯入侵的準備時指出：赫魯曉夫從蘇共二十大以來的行徑表明，社會主義國家會產生修正主義，甚至篡奪黨和國家的領導權。因此，我們必須在我們黨內、國內防修反修；並於6月8日的政治局常委擴大會議上談到赫魯曉夫是慣於搞政變的人，提出從中央到省一級黨委的第一把手要抓軍事[53]；在6月14日接見中央工作會議人員時，要求「大區書記要抓軍隊，不能只要錢，不要槍」[54]。顯然，毛澤東的這些議論，目的不僅是對外部威脅的考慮，更主要的還在於要提防所謂赫魯曉夫式的人物在國內發動政變。7月14日中共發表的最後一篇論戰文章強調，培養革命事業接班人的重要性就在於「我們能不能勝利地防止赫魯曉夫修正主義在中國重演的問題」[55]。

第四，要向全黨、全國明確，在國內開展反修防修的鬥爭必須依靠黨內外廣大的人民群眾。作為一個革命者，在毛澤東看來，不僅搞經濟建設需要像「大躍進」和人民公社化那樣開展群眾運動，政治上的反修鬥爭只在黨內進行也是不

行的，1959年黨內反右傾開展不久便開始進行甄別，即有人出來翻案，就是明顯的例子。能夠制約黨內反對意見的真正力量在於發動廣大群眾。如果說在報刊上連續發表「九評」和公開與蘇聯論戰是在群眾中為這場鬥爭做輿論準備和理論準備，那麼在全國範圍內開始的「四清」運動就是廣泛動員黨內外群眾參與政治鬥爭的嘗試。

1964年底政治局召開全國工作會議討論「四清」問題，毛澤東與劉少奇等人在對「四清」運動性質的評判上發生分歧，毛指責說北京有兩個「獨立王國」。據協助毛澤東起草文件的陳伯達說，這時毛澤東已經決定要整劉少奇了。至此，發動文革的一切準備和鋪墊工作已經完成。

第五，最後，還要讓廣大群眾都看清這場鬥爭的最終目標。在6月14日的十三陵水庫談話中，毛澤東強調提出：「要特別警惕像赫魯曉夫那樣的個人野心家和陰謀家，防止這樣的壞人篡奪黨和國家的各級領導」[56]。此後他又曾談道：中央將來怎麼辦？有可能出現修正主義[57]。顯然，無產階級喪失政權的真正危險是中央出現修正主義，而當時主持中央一線工作的就是劉少奇。在1964年底政治局召開全國工作會議討論「四清」問題時，毛澤東開始透露出其矛頭所向。當他與劉少奇等人在對「四清」運動性質的評判上發生分歧時，即嚴厲批評了劉少奇，並指責說北京有兩個「獨立王國」[58]。而由毛澤東主持制訂的《農村社會主義教育運動中目前提出的一些問題》(簡稱《二十三條》)更明確宣布：這次運動的重點，是整黨內那些走資本主義道路的當權派[59]。據協助毛澤東起草文件的陳伯達說，這時毛澤東已經決定要整劉少奇了[60]。

至此，發動文革的一切準備和鋪墊工作已經完成，剩下的只是如何一石激起千重浪——選擇適當的時機把全國人民動員起來了。

註釋

① 1963年12月12日毛澤東與秘共左派代表何塞・索托馬約等人的談話。

② 外交部、中央文獻研究室編：《毛澤東外交文選》(北京：中央文獻出版社，1994)，頁513-14。

③ 1964年8月13日毛澤東與黎笋，10月5日與范文同、黃文歡等人，10月7日與崔庸健等人的談話。

④ 1964年10月6日周恩來與范文同的談話，轉引自中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜》，中卷(北京：中央文獻出版社，1997)，頁673-74。

⑤ 1964年1月30日毛澤東與越南勞動黨代表團的談話，6月24日與文進勇等人的談話，7月27日與陳子平等人的談話，等。

⑥ CIA Directorate of Intelligence Intelligence Study, "The Sino-Vietnamese Effort to Limit American Actions in the Vietnam War (POLO XX)", 9 June 1965, RSS No. 0008/65, National Security Files-Country Files (NSF-CO), box 19, folder Vietnam Memos (D) Vol. XXXV 6/16-30/65, Lyndon B. Johnson Library (LBJL), Austin, TX. 轉引自Jim Hershberg and Chen Jian, "Informing the Enemy: Sino-American 'Signaling' and the Vietnam War, 1965"，提交2000年1月香港「關於中國、東南亞與印度支那戰爭的新證據」國際學術研討會論文。關於「第三者」，該文作者註釋說：中情局報告中未予指明，但它使人聯想到了是年2月北京當局組織外國記者赴中國東南地區參觀考察，以示中越邊境附近並無任何中國軍隊集結一事。

⑦ 參見1965年4月2日周恩來與阿尤布・汗的談話，轉引自中央文獻研究室編：《周恩來外交文選》(北京：中央文獻出版社，1990)，頁439。

⑧ 《周恩來外交文選》，頁440-44；《周恩來年譜》，中卷，頁723。

⑨ 1965年4月4日《人民日報》在第5版的一則報導：〈朝鮮人民熱烈要求抗美援越〉中，首次使用「抗美援越」一詞；此後，4月6日和7日又在第4版接連報導說：「亞洲人民掀起志願抗美援越浪潮」，「朝鮮、印度尼西亞人民踴躍要求志願抗美援越」。關於「援越抗美」的口號，則是在5月1日《人民日報》社論〈為加強社會主義建設和援越抗美而鬥爭〉中首次公開提出的。

⑩⑬㉝ 《周恩來年譜》，中卷，頁724、731；736；654。

⑪ 關於四點意見，其內容除上述周恩來歸納的三句話外，第四點為他所說的：如果美國對中國進行全面轟炸，那就是戰爭，而戰爭是沒有界限的。另，1965年6月2日當英國外交官將霍普森給英外交部的電報交給約翰遜政府遠東事務助理國務卿威廉・邦迪時，得知華盛頓已從巴基斯坦方面收到了內容基本相同的口信，只是沒有英國方面轉達的清楚和詳細。參見《周恩來年譜》，中卷，頁723；另見Peking (Mr. Hopson) to FO（英國外交部）, No. 720, Priority/Confidential, 31 May 1965; Washington (Sir P. Dean) to FO, No. 1466, 4 June 1965; Peking (Mr. Hopson) to FO, No. 750, Confidential, 8 June 1965, FO371/180996, PRO（英國倫敦檔案局）。轉引自註⑥Jim Hershberg and Chen Jian文。

⑫ Peking (Mr. Hopson) to FO, No. 720, Priority/Confidential, 31 May 1965; FO to Washington, No. 4546, Priority/Confidential, 1 June 1965 (d.0240, 2 June 1965); Washington (Sir P. Dean) to FO, No. 1466, 4 June 1965, FO371/180996, PRO. ACA-Lindsey Grant to FE-Mr. (William P.) Bundy, "Subject: The Chen Yi-Hopson Interview of May 31-INFORMATION MEMORANDUM", 3 June 1965, NSF-CO, Box 238, LBJL. Peking (Mr. Hopson) to FO, No. 750, Confidential, 8 June 1965, FO371/180996, PRO. 參見註⑥Jim Hershberg and Chen Jian 文。

⑭ 《周恩來外交活動大事記》（北京：世界知識出版社，1993），頁474。

⑮ 1963年7月10日蘇共代表團團長蘇斯洛夫在蘇中兩黨會談第四次會議上的發言，俄國檔案SD08109。筆者曾與沈志華在俄國和美國收集到不少有關的俄國解密檔案，由於輾轉複印，原檔館藏編號多有脫漏，此處標注的是自存檔案編號。

⑯ 1963年3月8日《人民日報》社論：〈評美國共產黨聲明〉；〔蘇〕普羅霍羅夫：《關於蘇中邊界問題》（北京：商務印書館，1977），頁210-11。

⑰ 蒙古人民共和國曾宣布，因處在中蘇兩大社會主義國家之間，已無必要保持常備軍。蘇軍於50年代分批撤出。參閱徐焰：〈1969年中蘇邊界的武裝衝突〉，《黨史研究資料》，1994年第5期，頁3-4。

⑱ 1964年6月8日蘇共中央《關於蘇聯教科書和學術著作，以及繪製的地圖中不正確闡述蘇聯與中國邊界確定的歷史決議》，ЦХСД（當代文獻保管中心）, ф4, оп17, д575, л579。

⑲ 美國中央情報局研究報告：《蘇聯國防開支估計：趨勢和前景》，轉引自《蘇聯問題譯叢》，第二輯（北京：三聯書店，1979），頁294。

⑳ 1964年2月27日毛澤東與金日成的談話。

㉑ 1964年9月10日毛澤東與喬治・皮科等人，10月7日與崔庸健，10月9日與巴盧庫的談話。

㉒ 1964年7月10日毛澤東與佐佐木更三等人的談話。

㉓ 蘇聯《真理報》，1964年9月2日。

㉔ 周文琪編著：《特殊而複雜的課題——共產國際、蘇聯和中國共產黨關係編年史（1919-1991）》（武漢：湖北人民出版社，1993），頁541。

㉕ 1964年10月7日毛澤東與崔庸健，10月9日與巴盧庫的談話。

㉖ 1964年10月9日毛澤東與巴盧庫的談話。關於中蘇邊界問題的重新提出、中蘇邊界衝突升級的緣起等問題，詳見筆者：〈1969年中蘇邊界衝突：緣起和結果〉，《當代中國史研究》，1996年第3期。

㉗ 參見李向前：〈越戰與1964年中國政治經濟的變動〉，提交2000年1月香港「關於中國、東南亞與印度支那戰爭的新證據」國際學術研討會論文。

㉘㊶㊸ 吳冷西：《十年論戰：中蘇關係回憶錄》（北京：中央文獻出版社，1999），頁778；733；778-79。

㉙ 1964年5月27日毛澤東在中央工作會議期間的講話紀錄，轉引自中共中央文獻研究室編：《周恩來傳》，下卷（北京：中央文獻出版社，1998），頁1768。
㉚ 1999年9-10月筆者對軍方學者訪談紀錄。
㉛ 1964年5月27日毛澤東在中央工作會議期間的講話紀錄，轉引自《周恩來傳》，下卷，頁1768-69。
㉜ 1964年8月4日、5日周恩來在聽取關於國防工業和計劃工作匯報時的插話。轉引自《周恩來傳》，下卷，頁1769。
㉞㊱㊺㊻ 參見總參謀部《羅瑞卿傳》編寫組編著：《羅瑞卿傳》（北京：當代中國出版社，1996），頁472；476-77；471-72。
㉟ 1998年6月軍方學者的談話紀錄。
㊲ 余湛：〈一次不尋常的使命——憶周總理最後一次訪問蘇聯〉，載外交部外交史研究室編：《新中國外交風雲》，第3輯（北京：世界知識出版社，1994），頁19。
㊳ 參見劉志男採訪有關人士紀錄。轉引自劉志男：〈1969年，中國戰備與對美蘇關係的研究和調整〉，《當代中國史研究》，1999年第3期，頁41-42。
㊴ 筆者對此的詳細論述，見〈中蘇關係與中國的援越抗美〉，《當代中國史研究》，1998年第3期。
㊵ 周恩來1962年9月26日在八屆十中全會上的講話為此做了腳註：「現在階段鬥爭在我們兄弟國家的關係上，起了一個性質上的變化。」「同志們說得對，馬列主義真理，世界革命中心，是從莫斯科轉到北京了。」
㊶ 中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第七冊（北京：中央文獻出版社，1992），頁605、657-60；第八冊（北京：中央文獻出版社，1993），頁390-92。
㊷ 參見李銳：《廬山會議實錄》（北京：春秋出版社，1989），頁203-204、239、275。
㊸ 參見1967年2月3日毛澤東與卡博、巴盧庫的談話。
㊹ 參見《王稼祥選集》（北京：人民出版社，1989），頁446-60。
㊺ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷（北京：中共中央黨校出版社，1993），頁1194-95。
㊻ 1962年9月24日毛澤東在中國共產黨八屆十中全會上的講話。
㊼ 薄一波：〈關於一九六四計劃的問題〉，《黨的文獻》，1998年第4期，頁5-6。
㊽ 1964年1月17日總參情報部印發《阿破獲一叛國案簡況》說：據悉，該叛國集團的任務是為蘇聯提供情報，暗殺領袖。1月28日毛澤東在此件上做出關於「注意我內部是否有蘇聯和蔣幫布置的人」的批語。參見《建國以來毛澤東文稿》，第十一冊（北京：中央文獻出版社，1996），頁14-15。
㊾ 1999年11月鄧力群關於文化大革命的若干問題談話紀錄。
㊿ 1964年4月10日毛澤東與日共代表團的第二次談話。
(52) 1964年2月29日毛澤東與金日成的第二次談話。
(54)(59) 馬齊彬、陳文斌、林蘊暉等編：《中國共產黨執政四十年（1949-1989）》（北京：中共黨史資料出版社，1989），頁248、250；255。
(55) 《人民日報》，1964年7月14日。
(57) 1965年1月9日毛澤東與斯諾的談話。
(58) 毛澤東批評劉少奇關於社教運動的性質是「四清」和「四不清」的矛盾、黨內外矛盾的交叉、敵我矛盾和人民內部矛盾的交叉等提法，提出運動的性質是社會主義和資本主義的矛盾；批評鄧小平和中央書記處、李富春和國家計委是兩個「獨立王國」。參見《中國共產黨執政四十年》，頁254。
(60) 王力：《現場歷史：文化大革命紀事》（香港：牛津大學出版社，1993），頁147。

李丹慧 中國大陸學者

1964：中國經濟政治變動的歷史起因

● 李向前

一　現象：1964年中國經濟政治運行的突然轉軌

1962-65年，是中國國民經濟恢復調整時期。無論從理論設計還是人民心理的角度看，在這段時期爭取一種經濟政治的平穩發展態勢最為合理。因為，大躍進以來遭受嚴重破壞的國民經濟，以及1959年後「反右傾」運動所帶來的政治「傷害」，需要得到積極的「醫治」和恢復。

早在1962年底，國家計委主任李富春就致信毛澤東，提出應把發展農業作為第一位的任務，以農業為基礎來完成工業化，以及着重改善人民生活等三項主張①。這一初步設想已經具備了第三個五年計劃的雛形。1963年初，三五計劃以《關於編制長期計劃工作的要點》為題，由李富春正式提交中共中央討論。《要點》認為，三五計劃的奮鬥目標應集中力量解決人民的吃穿用，而不應把其他的經濟取向，例如國防和發展尖端軍事技術作為主要的努力方向。它們最多是處於兼顧的地位，並且在總體上是收縮的。當然，當時更沒有提出戰備問題。中共中央討論後同意了《要點》的設想。1963年9月的中共中央工作會議確定以解決吃穿用、加強基礎工業、兼顧國防、突破尖端技術的次序安排經濟計劃②。這可以看作是正式批准三五計劃。

計劃官員以上述方針提出三五計劃，是出於兩個方面的原因：其一，他們認為，大躍進的失敗很大程度上是因為計劃變動太快，甚至處於隨心所欲的無計劃狀態，因而「吃了苦頭」③；其二，大躍進嚴重破壞了農業，甚至發生糧荒，幾年中人民口糧竟難以為繼，因此必須以吃穿用為主導方針安排計劃。鄧小平於9月中央工作會議上提出建設五億畝穩產高產農田（約佔總耕地數的三分之一）的主張④，是「吃穿用」方針的極好註腳。

第三個五年計劃的目標集中於解決人民的吃穿用，出於兩個原因：其一，大躍進的失敗很大程度上是因為計劃變動太快，因而「吃了苦頭」；其二，大躍進嚴重破壞了農業，甚至發生糧荒，因此新計劃必須以吃穿用為主導。這是一個現實的、符合社會需求的計劃。但是，進入1964年，中國國內經濟政治即開始發生變動。

應該說，這是一個實際的、比較符合社會需求的計劃和設想。但是，實際歷史進程卻並未按照大多數人的願望發展。進入1964年，中國國內經濟政治即開始發生變動。變動的原因，是毛澤東對國際和國內形勢的看法有了重大改變。他不再認為上述恢復性計劃具有第一位的重要意義，而強調戰爭危險的迫近，強調「敵人到處可來」的可能，提出必須做戰爭準備。從而，改變了社會預期的恢復性目標，將「吃穿用」取向變更為以戰備為主的社會性動員。這次變動極大地調動了物質資源，甚至使國家的基本工業布局發生了意想不到的變化，並進而波及政治格局，造成了從基層到中央的全面緊張。在共和國50年的政治

經濟歷史上，這是一次影響十分重大的變動。那麼，毛澤東提出這一變動的事實依據是甚麼？這種考慮是否合理和合乎現實？

如何評估這一變動？有一種觀點強調中國的外部形勢，即認為與不斷升級的越南戰爭以及中國周邊局勢緊張有關，認為在1964年時⑤：

> 中國周邊環境呈現出「山雨欲來風滿樓」的緊張局勢，外來軍事侵略彷彿隨時可能發生。1964年8月5日，中國第一顆原子彈爆炸前兩個多月，美國海空軍向越南民主共和國發動襲擊，把侵略的戰火從越南南方燃燒到北方，直接威脅中國的安全。在北面，1964年以來的中蘇邊境衝突在不斷惡化。在西南面，中印邊境的緊張局勢也沒有完全消除。

由於毛澤東對國際和國內形勢的看法有了重大改變，轉而強調戰爭危險的迫近，從而將「吃穿用」取向變更為以戰備為主的社會性動員。這種變動使國家基本工業布局發生了意想不到的變化，並進而波及政治格局。那麼，毛澤東所賴以提出這一變動的事實依據是甚麼？這種考慮是否合理並符合現實？

因此，中國的基本戰略方向便不能不向戰備傾斜。

從簡單的因果關係看，這個闡釋似乎很合理。因為在60年代中期，中國相當嚴重地孤立於世界之外。中國奉行的反帝反修的「革命」外交路線，致使同美、蘇兩個大國的矛盾日益深化，幾乎喪失了調和餘地。中國所面對的眾多外部「敵手」，無論在潛在的還是現實的意義上，都可能危害中國的國家安全。於是，選擇戰爭準備作為國家經濟政治的着重點，就變得十分必要了。

但是，當研究者分析一個重大的國內政治經濟變動的原因時，還需要估量更為複雜的形勢。這就是說，除考慮外部威脅外，亦應該看到中國內部的矛盾因素，以及由外部威脅與內部矛盾交相作用所產生的緊張狀態。60年代的中國處於一個政治局勢相當複雜的時期，國內外的「變數」都很大，而且十分活躍。至少有一點研究者需要特別注意，即同50年代相比較，在後續的十年中，國內意識形態因素的作用變得越來越顯著，它對歷史進程的影響也明顯加強。如果說，對外部威脅的憂慮是一種現實的考慮，那麼，意識形態因素就類似於「發酵劑」，會加重實際上的「危險感受」。

本文觀察這一時期的政治經濟變動時所要考察的，是如下幾種「變數」的結果：一、如果外部威脅帶來的風險，大於國家突然實行經濟政治轉軌所要承擔的風險，那麼國家的工作重點轉向戰備和改變工業布局就是合理的；二、如果高估了外部威脅所帶來的風險而迫使國家經濟政治進行轉軌，那麼這個「轉軌」的風險代價勢必過高；三、如果「轉軌」並不主要是來自對外部威脅的考慮，而是有另外的因素，例如意識形態的影響，國內政治鬥爭的需要，以及內外因素相互作用等等，那麼，就更有必要對其合理性提出懷疑。對目前較為流行的結論，即越戰是影響60年代中期中國自身變化的最重要原因；中國對越戰問題作出了「高強度」反應，因此在此後的冷戰中佔有了特別重要的地位等等，筆者明確提出質疑，而且肯定中國1964年的經濟政治轉軌具有某種不合理性，其真正原因也並不僅僅在於外部的確存在着日益增大的威脅，因它並不像人們想像得那樣嚴重。這就是說，「轉軌」一定有更為複雜的背景性因素，要對其作出合理的歷史闡釋。

二　問題：毛澤東推動經濟政治轉軌的內在原因

有證據表明，以往對1964年中國國內戰略方針變動依據的研究，是比較含糊的。究其原因，主要是在研究者的意識中所謂「流行觀點」已先入為主。但

是，歷史研究講求精確。例如，北部灣事件發生於1964年的8月初，而毛澤東提出改變三五計劃指導方針卻至少是在此前兩個多月，這一時間上的錯位問題，長期以來似乎並未引起人們的充分注意。又如，毛澤東關於改變戰略指導方針的意見，是在原有工作日程正按議定節奏正常運行之時，毛個人向中共中央「一線」領導人提出的，這就帶有某種突然的性質。於是，研究者應該追問：毛澤東為甚麼要以一種突然的方式，打破正常工作計劃，而用別人完全沒有料到的新東西來代替原有設計呢？再如，在這種突然改變原有計劃的過程中，是否還有其他因素，如中蘇兩黨意識形態爭論的擴大化以及國內階級鬥爭被特意突出，也在發生着作用？當然，更為必要的是應該解釋：如果認定越戰是促使中國政治經濟變動的首要外部因素，那麼，在估計戰爭強度和波及範圍時，毛澤東等中共領導人對國家安全的憂慮是否足以迫使他們必須修正已經認同的休養生息的計劃？

問題要從毛澤東斷然改變三五計劃指導方針的原因說起。

毛澤東原本是擁護「吃穿用」計劃的。1963年8月他首先提出，1963、64、65年仍應作為調整的年代⑥。毛澤東的這個意見，是在當時要不要繼續調整的兩派意見爭執不下的情況下，向中共中央核心提出的。這表明他最初並不主張重新擺開大投資的經濟戰場來建設後來所說的「三線」，更沒有將戰爭準備納入視野。這是大躍進遭到嚴重失敗後人們普遍願望的正常反映。

毛澤東原本是擁護「吃穿用」計劃的。1963年8月他首先提出，1963、64、65年仍應作為調整的年代，並沒有將戰爭準備納入視野。可是，在不到十個月之後，毛澤東於1964年5月卻提出「三線計劃」。顯然，把基礎工業搞上去而其他不能太多的提法，同「吃穿用」取向相矛盾，也非計劃官員們原有設想。

可是，毛澤東在不到十個月之後，即在1964年5月中共中央即將開會討論已經醞釀成熟的三五計劃之前，卻提出了他的「三線計劃」。他在5月10日和11日聽取國家計委領導小組匯報時，有若干重要插話，其中兩點改變了匯報者原有的思路：第一，當談到鐵路交通在第三個五年內只能搞那麼多時，毛澤東說：「酒泉和攀枝花鋼鐵廠還是要搞，不搞我總是不放心，打起仗來怎麼辦？」第二，當談到基礎工業、交通同各方面還不適應時，毛澤東說：「沒有坐穩，沒有站穩，是要跌交子的。兩個拳頭農業，國防工業；一個屁股基礎工業，要擺好。要把基礎工業適當搞上去；其他方面不能太多，要相適應。」⑦顯然，把基礎工業搞上去而其他不能太多的提法，同「吃穿用」取向相矛盾。因為李富春在1963年底國務院召開的全國工業交通工作會議上，剛剛代表國務院聲明：「各級計劃必須克服屁股坐在工業上的毛病，要首先抓農業發展計劃和支援農業的計劃。」⑧而國防工業成了另一個並列的「拳頭」，也非計劃官員們原有設想。

這裏所要解決的問題是，有沒有證據說明，毛澤東突然改變已經基本成形的三五計劃「盤子」，提出戰備與三線建設的意見(這是不能違背的意見)，同越戰之間有明顯的因果關係。研究證明，答案應該是否定的。最主要的反證即如上述，毛有關必須實行戰備和加緊三線建設的觀點，提出的時間都早於8月5日的北部灣事件，早於美國開始轟炸越南北方、越戰明顯升級為全面戰爭這個標誌點。這是值得深思的。

事實上，從5月10日開始，毛澤東關於戰爭和預防戰爭的說法越來越明確和嚴重，到6月16日十三陵談話時達到高峰。5月10-11日，毛澤東的說法是，不建攀枝花，「打起仗來怎麼辦？」「打仗，我還是寄希望於步兵。原子彈要有，搞起來也不會多，但要搞起來，搞起來嚇嚇人。黃色炸藥和大炮很頂事，帝國主義對這個很害怕。」⑨5月27日同中央常委談四川三線建設問題時，毛說，現在要準備，要着手。現在不着手，耽擱了時間，將來不利。在第三個五年計劃，甚至於三、四、五幾個五年計劃之內，打仗還是靠常規武器，但是為了使帝國主義在發動戰爭之

前考慮一下，也要有尖端的東西⑩。6月6日，毛在中央工作會議上說⑪：

> 只要帝國主義存在，就有戰爭危險。我們不是帝國主義的參謀長，不曉得它甚麼時候打仗。決定戰爭最後勝利的不是原子彈，而是常規武器。搞三線工業基地的建設，一、二線也要搞點軍事工業。各省都要有軍事工業，要自己造步槍、衝鋒槍、輕重機槍、迫擊炮、子彈、炸藥。有了這些東西，就放心了。攀枝花搞不起來，睡不着覺。你們不搞攀枝花，我就騎毛驢子去那裏開會，拿我的稿費去搞。

在1964年6月6日中央工作會議上，毛說：「只要帝國主義存在，就有戰爭危險。」「攀枝花搞不起來，睡不着覺。你們不搞攀枝花，我就騎毛驢子去那裏開會，拿我的稿費去搞。」6月16日，毛澤東在十三陵水庫談到大區書記要抓軍隊，不能只要錢不要槍。由此可見，無論是就戰爭準備還是就三線建設而言，此時毛澤東並沒有專門考慮越戰及其帶來的安全問題。

6月16日，毛澤東在十三陵水庫談到戰略防禦方針時，則否定了原有的「北頂南放」的防禦戰略，指出，敵人到處可來，應處處備戰，提高警惕，根據敵人來勢，以決定主攻、主防方向。並提出，大區書記要抓軍隊，不能只要錢不要槍⑫。由此可以看出，無論是就戰爭準備還是就三線建設而言，此時毛澤東並沒有專門考慮越戰及越戰所帶來的安全問題。反之，他設想的是，敵人到處可來，應處處備戰。

敵人到處可入侵，要處處備戰的概念，似乎是估計中國已處在迫近的危險中，但實際上對來敵的估計十分模糊，甚至還沒有原本確定的「北頂南放」⑬原則在戰略上具有針對性了。周恩來對「三線」的定義性解釋是⑭：

> 除了攀枝花(位於西南川滇交界處)以外，我國周圍各省都是第一線。東南沿海，舟山是最前邊，東南幾省是第一線。對東南亞來說，南邊是第一線。對印度來說，西藏是第一線。對修正主義，西北、東北各省互相來說又都是第一線。比如，西藏有事，內地都是三線。真正的三線是青海、陝南、甘南、攀枝花。

這裏對東南西北四個方面都考慮到了。姑且不論現實危險是否真有那樣大，僅就最低限度而言，對南部即越南方向的防範，同其他三個方向是平列的。這就是說，對所謂南方已經「燒到家門口的戰火」(尚未發生北部灣事件)，當時中國領導人並沒有感到中國應進入臨戰狀態。由此可以判斷，改變三五計劃的基本指導思想，提出三線備戰問題，並不是因為有特別急迫的戰爭壓力，而在相當大的程度上是出於某種不確定的危險意識。

與其說從南方來的戰爭壓力大一些，不如說當時人們是更多地把目光投向北方。在李富春5月28日所作「關於計劃安排的幾點意見」中，三五計劃原本要新建的最大項目是酒泉鏡鐵山鋼鐵廠。該項目預計到1972-73年完成一期投資，規模為100-150萬噸的產量(預計投資11-12個億，已投資兩個多億)。但5月27日毛澤東同中央常委談話後，酒泉鏡鐵山的戰略地位發生了變化。李富春說：「所謂後方，一個是西南，一個是西北，現在最靠得住的還是西南。」鄧小平當場作的解釋是：「酒泉過去和西南一樣是大後方，現在變了，也算第二線。」⑮很明顯，酒泉大後方地位的改變，是周恩來關於「對修正主義，西北、東北各省是第一線」的說法出於同一考慮。只是，鄧在這裏說酒泉所處的西北算是「二線」。至於周恩來所說的「修正主義」，當然是指蘇聯。

自1960年8月蘇聯在中國新疆博孜艾格爾山口附近地區挑起第一次邊境衝突之後，中蘇邊境開始變得不安定起來。1962年又發生波動面更大的伊犁、塔城事件。從1960年8月至1964年10月，中蘇邊境地區共發生千餘次衝突⑯。這些衝突不僅有損於兩國正常關係，而且也引起雙方對歷史上中俄簽訂之不平等條約的保留性質

辯。1963年3月8日《人民日報》社論公開提出《瑷琿條約》、《北京條約》和《伊犁條約》是沙皇俄國政府強迫中國政府簽訂的不平等條約，並質疑如果蘇方援引香港、澳門的例子，是否意味着「要把所有不平等條約問題通通翻出來，進行一次總清算呢」？1963年9月27日，中國外交部照會蘇聯政府，正式提出了不平等條約問題。11月19日，中國的照會又進一步明確提出「整個中蘇邊界有很多問題需要討論」⑰。

顯然，對蘇聯這樣一個具有深厚大俄羅斯思想傳統，又極端注重邊界與安全關係的國家，中國提出歷史上的邊界問題，要比一般的劃界談判嚴重得多，因為它可能意味着重大的邊界調整。特別是，當中蘇意識形態爭論已經達到白熱化的時候，這種邊界爭論極為敏感。因此，毛澤東1964年7月10日接見日本社會黨人士佐佐木更三時再一次強調：「大約100年前，貝加爾湖以東地區才成為俄國領土，於是，海參崴、伯力、勘察加等地就是蘇聯的領土了。這筆帳我們還沒有算。」⑱赫魯曉夫對此反應很強烈⑲。當然，毛澤東無意翻歷史舊帳，中國也不會謀求蘇聯的領土。按毛澤東自己的話說，這只是「採取攻勢，說些空話」，讓赫魯曉夫「緊張一下」⑳。

在毛澤東看來，「緊張」與「不緊張」之間，有着辯證的、轉換的關係。有時，為了一個階段的不緊張，往往有意去製造一定程度的緊張。在緊張達到某一限度時，釋放或減緩緊張度，從而爭取到所謀求的不緊張；有時，為了另外的目的，可以製造緊張，然後轉換矛盾或問題的焦點。毛澤東常講不怕鬼的故事，意思即在於說明：越怕鬼，鬼越來；越不怕鬼，鬼反而嚇跑了。西方人，特別是美國人，對於毛澤東這種浸透了中國文化精義的戰略思想，在很長時間裏摸不到真諦。他們有時會把表面上「緊張」所隱含的意圖看得過重，真的被調動起來，形成面對面的緊張；而有時卻又太過自信，從而忽略掉某種非常重要的信號，在複雜形勢面前不能發現「登堂入室」的門徑。直至很久以後，人們才認識到，毛澤東非常善於以虛實結合的謀略來調動「敵人」，維護中國的安全利益。其情其景就像中國兩個著名的文化特徵：長城與空城計㉑。

毛澤東常講不怕鬼的故事，意思即在於說明：越怕鬼，鬼越來；越不怕鬼，鬼反而嚇跑了。西方人，特別是美國人，有時會把表面「緊張」所隱含的意圖看得過重；而有時卻因太自信，忽略掉某種非常重要的信號。直至很久以後，人們才認識到，毛澤東非常善於以虛實結合的謀略來調動「敵人」，維護中國的安全利益。

三　緊張？毛澤東實施新戰略的真實意圖

儘管中蘇意識形態爭論在1964年激化到了最高點，但沒有證據表明，當時蘇聯確有對中國採取軍事行動的意圖。邊界問題的確構成了雙方爭執的熱點，不過它在很大程度上只是意識形態爭論的陪襯。蘇共中央1964年3月7日給中共中央的覆信，竟對他們前一年11月來信中列在第一位、要求中共中央回答的邊界問題，隻字未提。當時中共中央對蘇聯內部狀況的估計是：赫魯曉夫搞工業黨、農業黨、大開荒，效果甚差；內部思想混亂，不滿情緒增長。毛澤東甚至預測到，赫魯曉夫在近期可能要被搞下台㉒。因此，毛澤東認為，在中蘇關係上，「現在我們轉入了反攻，有大鬧天宮的勢頭，打破了他們的清規戒律」㉓。此外，中共中央核心成員對赫魯曉夫也執這樣的看法：此人欺軟怕硬。我們硬一點，他不見得會怎麼樣。但是我們軟下來，反而會吃虧。在1964年的若干次外賓會見中，儘管毛澤東向客人詢問過蘇聯是否會打仗的問題，但內部的底線估計仍然是：「激他拋出一切法寶來」，比方說採取「集體措施」，斷交，撕毀中蘇同盟條約，以至出兵。但現在要大規模出兵打中國還不可能，而搞點摩擦、製

造一些邊境事件是完全可能的㉔。如果這個判斷成立，那麼做有限的軍事準備是必要的，而從打核戰爭出發來進行戰略性預防，以至對整個國民經濟做適應戰爭的重大調整，則理由不甚充分，為時也過早了。

在毛澤東以及中共中央決策核心的主觀認識上，對南部來敵，即美國有可能在越南造成對中國國家安全的威脅，也還沒有達到即將發生戰爭的緊迫程度。1964年7月1日，劉少奇在天津部隊軍級幹部座談會上指出㉕：

> 在中央工作會議上毛主席談了軍事問題，講了敵人進攻的幾種可能性。我們從最壞的可能性作準備，準備好，爭取最好的可能。現在還沒有看到帝國主義要想打的象徵，但是，要做準備，要經常有敵情觀念。

中蘇意識形態爭論在1964年激化到最高點，但尚沒有證據顯示蘇聯有對中國採取軍事行動的意圖。在中蘇關係上，毛認為「現在我們轉入了反攻，有大鬧天宮的勢頭，打破了他們的清規戒律」。對是否會與蘇聯打仗，內部估計是：「激他拋出一切法寶來」，比方說採取斷交，撕毀中蘇同盟條約，以至出兵，但現在要大規模出兵打中國還不可能。

這裏所說的「帝國主義」，明顯指美國。這一講話否定了越南戰爭正在向中國迫近的可能性。劉少奇在這裏使用了「有準備」和「敵情觀念」兩個語句，屬提示性用語，並不表明事態已經具有了重大的緊迫性質。在1962年台海危機中，這類用語更為常見。因此可以肯定，指出帝國主義目前「還不想打」，是劉少奇對毛澤東十三陵談話的準確理解。向軍隊高級幹部交代這種理解，對後者把握國際鬥爭的基本動態有重要意義。

毛澤東本人的判斷更具戲劇性。1964年8月13日，即北部灣事件發生後十天，毛澤東在同越南領導人黎筍分析美國是否決心越過17度線侵佔越南北方時說：看來美國、越南和中國幾家都不想打，所以打不起來。他因而贊同越共中央政治局作出採取巧妙辦法以不去惹怒美國人的決定㉖。不僅如此，毛澤東還認為：如果說，美國把蘇聯當作近期的主要敵人，而把中國看作是長遠意義上的敵手，那麼，因為帝國主義是實用主義者，「『長期』，對他們來說不那麼重要，太久了」，這個敵人於是可以忽略。此外，從歷史上看，美國從來都是要到最後才參加國際戰爭，通常不會是世界性大戰的發動者。特別是「現在美國手伸得太長，是十個指頭按住了十個跳蚤，一個也抓不住」㉗，因而他很難騰出手來，同中國作戰。此外，毛澤東還相信：「美國會接受法國的教訓，已經(在越南)打了三年打不贏，再打下去也不行，它不走是不行的。」考慮到毛澤東在朝鮮戰爭和1958年台海危機中同美國直接較量所獲得的經驗，以及在1962年台海危機中美國轉達的不支持台灣進攻大陸和不會捲入同中國軍事衝突的信息，他對美國沒有企圖同中國發生戰爭衝突的估計是有道理的。

這裏有一個問題需要解決，即如何看待中國解放軍總參謀部1964年4月25日提出的關於「防備敵人突然襲擊問題」的報告㉘。這個報告實際是前述「流行觀點」的基本依據，因此在研究中理應受到高度重視。

據《羅瑞卿傳》記載，自1962年中國軍隊在沿海地區準備抗擊蔣介石集團的登陸作戰以來，東南地區始終比較緊張。總參謀長羅瑞卿於1963年5月至7月實地勘察了從浙江到山東半島的地形，並向毛澤東寫了報告。此時，受中蘇關係惡化的影響，北部和西北部地區也多少使人感到面臨威脅。羅瑞卿於當年7月又對吉林和黑龍江的部分地區進行了勘查。1963年10月，羅瑞卿再次銜命勘察新疆阿爾泰、塔城、伊寧以及喀什地區㉙。顯然，原來主要以防備美蔣進攻的「北頂南放」的戰略方針，正逐漸為「敵人處處可來」的思想所取代。總參謀部的報告大約就是在這樣的背景下產生的。報告認為：國家經濟建設在防備敵人突然襲

擊方面存在着比較嚴重的問題：一、工業過於集中。僅14個百萬人口以上的大城市就集中了大約60%的主要機械工業，50%的化學工業和52%的國防工業；二、大城市人口多。據1962年底的統計，全國有14個百萬人口以上的大城市，25個50-100萬人口的城市；三、主要鐵路樞紐、橋梁和港口碼頭一般多在大、中城市附近，在敵人轟炸大城市時容易同時遭到破壞；四、所有水庫的緊急泄水能力過小。大型水庫中，有52個位於主要交通線附近，17個位於重要城市附近㉚。報告在1964年4月25日由總參作戰部向副總長楊成武上呈。毛澤東於當年8月12日對報告作了簡要批示。這時，距報告上呈已經近四個月，為北部灣事件發生後的第七天。這種情況似乎説明，報告本身在提出時還不具有特別的緊迫性。但在8月5日之後，形勢有了明顯變化，報告的指向性和意義加強了。

即使如此，也很難以該報告作為國家進行根本性戰略轉變的關鍵性證據。這不僅因為毛澤東批示的時間是在他提出戰略轉變意見之後，而且還在於這種估計和預防的目標，對中國的安全對策以及機制來説，仍是「模糊的」和「不確定的」。敵人是誰？敵人在哪裏？他們可能從哪裏來？他們甚麼時間來？是否四面八方都可能來？沒人能準確判斷。如果對來敵的估計都無法確定，那麼這種緊張顯然也就失去了大部的緊迫性。目前，學術界通常把1969年珍寶島中蘇武裝衝突作為中國軍事戰略防禦重點完全北移的標誌，其時間界限應定在1969年6月20日至7月4日由中央軍委辦事組召開的「三北」作戰會議。因為，這個會議形成了《「三北」地區作戰會議紀要》，而《「三北」作戰紀要》曾經是相當長時期內中國北部作戰的指導性文件㉛。要形成這樣一種明確的軍事敵對關係，歷史至少又走過了五年。鑒於毛澤東和劉少奇上述對越南戰爭的判斷，至少還可以排除掉另一種可能，即整個國家經濟政治的戰略變動，是因為美國從越南構成的軍事威脅。由此可以作出的結論似乎是，當時雖然存在一定的外部威脅，但並沒有達到臨戰狀態，以致要放棄國家還十分需要的國民經濟恢復方針，去進行全面的戰爭準備。

1964年8月13日，毛澤東同越南領導人黎笋分析美國是否決心越過17度線時説：看來美國、越南和中國幾家都不想打，所以打不起來。不僅如此，毛澤東還認為：美國把蘇聯當作近期的主要敵人，特別是「現在美國手伸得太長，是十個指頭按住了十個跳蚤，一個也抓不住」，因而美國很難騰出手來，同中國作戰。這個估計是有道理的。

「流行結論」還有一個重要缺陷，這就是它只循着關於戰爭已在迫近的單一線索進行思考，而忽略了當時國內的另一條歷史主線，即被放大的所謂階級和階級鬥爭問題對整個國家政治安全所產生的影響。1962年八屆十中全會重提階級鬥爭以來，國內政治和經濟的實際走向是兩相背離：經濟繼續維持調整；政治則向愈加強調階級鬥爭的「左」的方向發展。人們必須注意到，當階級和階級鬥爭被強調到非常嚴重的程度時，整個國家的政治安全形勢也已經達到了極其緊張的狀態。此時，倒真正是「處處都有敵人」了。而不管外部的敵人還是內部的敵人，都有可能推翻現政權，於是必然加劇認識形勢的緊張化。但是，在60年代的中國，政治和經濟並行且背離的狀態是不可能延續長久的，政治總要「統領」經濟，因而，並行和背離都是暫時的，它不能不為某種突發事件所打破。「戰爭迫近説」是當時最強有力的外力因素，可以充當破壞平衡的砝碼，它的作用就在於強化政治的、軍事的緊張氛圍，從而把並行的另一端納入社會一元化的政治發展。

四　答案：國際與國內因素的特殊交互作用

可以説，1962年以來的中國政治，是以一種難以挽回的能量推動國家向緊張化發展。由於階級鬥爭需要「天天講，月月講，年年講」的説法，獲得了黨內

合法意義的認同，以至持續僅多半年後，除經濟以外的各方面寬鬆調整期即實際宣告結束了。1963年，「四清運動」開始。緊接着，毛澤東作出對文藝界的兩個批示。這兩個批示所引起的文藝界思想政治鬥爭，一般被看作是發動「文革」的鋪墊。因為兩個批示之後，除文藝界之外，哲學界、史學界、經濟學界，也都發生了嚴重的政治鬥爭。有些代表性人物，如夏衍、周揚等人，已經在報紙上被公開點名批判。1964年，以「四不清」份子為鬥爭對象的「四清運動」在中共中央「一線」領導人的推動下，愈加蓬勃地展開。不久，「四清運動」更名為「社會主義教育運動」，運動對象則變為「黨內走資本主義道路的當權派」。這個概念的出現，可以被看作是向「文革」邁進的關鍵性一步。

一般說來，當戰爭迫近時，國家的應變措施應該是保持最大的政治穩定，同時開動經濟機器，盡可能接近戰爭準備的完成。然而，中國60年代中期的現象恰恰相反。沒有人能按正常的邏輯解釋，當北部灣事件使越戰不斷升級，而北方邊界的軍事壓力也在逐漸增大的情況下，中國內部的政治運轉反而發生了越來越嚴重的問題，而且這種問題的發生，在根本上都是某種人為理念的產物，直至引發文化大革命這樣全面的政治動亂。顯然，這不是循着單一的戰備線索去推斷所能合理解答的。

據說，從50年代末到70年代，毛澤東至少有三次在談黨內鬥爭的同時，提出要準備打仗。一次在1958年5月八大二次會議，另一次是1973年12月中央政治局會議，而以1964年5-6月的這一次最具分析意義。

1964年3月17日，毛澤東在中央政治局常委會上說：近一年我的主要精力花在同赫魯曉夫鬥爭中，現在應該再轉到國內問題上來，聯繫國內反修防修問題[32]。這是毛澤東本人的一個重要思想動向。國內反修防修是國際反修的邏輯發展。在中共中央連續發表的九評蘇共中央公開信中，已經構築了一個在社會主義時期反對和防止修正主義的龐大思想體系，即所謂社會主義社會是一個相當長的歷史階段，在這個歷史階段中，還存在着階級和階級鬥爭，存在着社會主義和資本主義兩條道路的鬥爭。單有在經濟戰線上、生產資料所有制上的社會主義革命是不夠的，並且是不鞏固的。必須有政治戰線和思想戰線上的社會主義革命。否則，少則幾年、十幾年，多則幾十年，整個中國就要改變顏色了。這樣，毛澤東就為中國的前途與安全描繪了一幅十分悲觀的圖畫，儘管在這幅圖景中摻雜了大量虛幻的黨內鬥爭因素。

毛澤東認為，加強反修鬥爭的一個重要方面就是端正對戰爭的態度。在中共領導人看來，蘇聯的「特權階層，怕打仗，怕戰爭，要與美國肯尼迪求和妥協。我們不解決這個問題，20年以後也要產生修正主義」。於是，加強戰備和加劇緊張狀態就成為防止修正主義產生的手段之一。

毛澤東加強反修鬥爭的一個重要方面就是端正對戰爭的態度。人們對產生修正主義的思想認同，很大程度是因為社會主義的公平意識遭到破壞。而這種現象的根源，則是出現了「高薪階層」和「農村自發勢力」。在中共領導人看來，蘇聯的「特權階層，怕打仗，怕戰爭，要與美國肯尼迪求和妥協。我們不解決這個問題，20年以後也要產生修正主義」[33]。與此密切關聯的，是所謂和平時期會銷蝕革命者意志的問題。毛澤東對阿爾巴尼亞國防部長巴盧庫說：和平時期必然要出修正主義，我們現在又踫到這種情況，黨內不純，部分組織已經被敵人佔領了，所以我們再不搞，再過十年，中國也會出修正主義[34]。這就是為甚麼對待戰爭與和平的態度，成為中蘇論戰焦點之一的原因。於是，加強戰備和加劇緊張狀態也成為防止修正主義產生的手段之一。

事實上，1964年6月16日毛澤東的十三陵談話，大部分是講無產階級事業的接班人問題。毛澤東列出了做合格接班人的若干條件，它們後來為「九評」蘇共

中央公開信援引並在隨後中國政治進程中發生了重大影響。而接班人問題的引出，既同整個國際反修大背景緊密聯繫在一起，又與當時舉行的中央工作會議中出現的某些新說法有關。毛澤東認為，蘇聯修正主義上台，是隨赫魯曉夫騙取斯大林信任成為接班人而出現的，這是國際共產主義的一個嚴重教訓[35]。同時，他還注意到，赫魯曉夫是善於搞政變的人。他上台後搞了五次政變，一次一次把與他意見不同的人打下去。這個教訓同樣值得重視[36]。基於這樣的看法，毛澤東在中央工作會議上出人意料地提出：中國出了赫魯曉夫修正主義怎麼辦？中國出了赫魯曉夫修正主義中央，各省委要頂住。因此在十三陵談話的開始，毛澤東即提出：「大區書記要抓軍隊，不能只要錢不要槍。」這又從另一個角度提醒研究者，軍事戰爭準備與政治準備之間有着不可忽視的內在聯繫。

50年代末到70年代，毛澤東至少有三次在談黨內鬥爭時，而以1964年的這一次最具分析意義。1964年6月16日毛澤東的十三陵談話，大部分是講無產階級事業的接班人。毛認為，蘇聯修正主義的上台，是由於赫魯曉夫騙取斯大林信任成為接班人，這是國際共運的嚴重教訓。毛澤東提出：中國出了赫魯曉夫修正主義怎麼辦？如果中央出了修正主義，各省委要頂住。

由此看來，1964年提出戰爭準備問題，並因此而更改按正常思路確定的第三個五年計劃指導原則，有比較複雜的政治背景。它至少是國際反帝反修和國內階級鬥爭所造成空前的緊張的綜合性產物，而不僅僅是，甚至主要不是對國際軍事壓力所作出的反應。道理很簡單，當人們意識裏出現了更多的「敵人」時，或者說，當人們愈來愈感到危險在包圍和迫近的時候，改變原本設想的動機是自然的。當然，不能否定越戰所造成的戰爭壓力的確存在，也不能否定在60年代一般意義上的戰爭準備具有合理性。但是應該看到，所有這些外界因素，都是可以通過某些對外行為達到一定程度的化解的。例如，對美國發動越戰所造成的威脅，對中蘇邊界以及整個雙邊關係等等，都有尋求另一種應對的餘地。而放棄緩和的努力，因外部緊張而擴大內部緊張，使極為重要的國民經濟調整也喪失了繼續的根據，則顯然是不合理的。但是，通過「緊張」來作為繼續革命的動力，把反修防修的鬥爭擺在發展國民經濟的任務之前，這恰恰是毛澤東改變三五計劃指導方針的思想原因。至於這種「緊張」對國家經濟發展和國民生活水平提高所造成的後果，當時恐怕未在毛澤東的考慮之中。

在毛澤東積極倡導下迅速展開的三線建設，其目標的設定，如上文所示，是在一種並不確定的狀態下形成的；而其結果，也必然不能擺脫某種非現實主義思考的影響。實際上，毛澤東在內心深處並不認為越戰會直接威脅中國的安全，當1965年越戰升級，中國國內抗美援越達到高潮的時候，毛澤東就曾不同凡響的指出：打仗有兩種可能，打得起來和打不起來[37]。可見，在威脅真的來臨的時候，他卻在肯定「打不起來」的可能性。而對核戰爭，毛澤東關於核武器「越造得多，核戰爭就越打不起來」的說法[38]，在當時確可稱得上是「先見之明」。但是，在毛澤東的內心深處，他顯然不能認同這樣一種狀態，即在世界性蓬勃發展的革命與戰爭潮流中，在「現代修正主義」肆意泛濫的時候，中國人卻在那裏「按部就班」、「自顧自」地恢復國民經濟。這樣做，難道不意味着丟棄自己神聖的革命責任？難道真的可以在「反帝反修」任務日益緊迫的時代保衛國家「長治久安」嗎？答案必然是否定的。因此，為了革命，需要緊張；為了緊張，也需要革命。1964年中國國內發生政治經濟變動，正可以在這樣一種「旋律」中找到它合理的解讀。然而，以防備原子戰爭為目的的三線工業基地，終因原子戰爭沒有爆發而廢棄或被迫改變自己的功能。事實上，正如有人指出的，早在50-60年代，和平與發展的時代特徵已經顯現出來[39]，而中國卻背着沉重的備戰包袱，在國內的政治緊張中一直走到「文化大革命」中去。

註釋

① 李富春：〈關於十年規劃問題給毛澤東的信〉(1962年12月31日)，載《李富春選集》(北京：中國計劃出版社，1992)，頁302-304。

②③⑧⑪ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷(北京：中共中央黨校出版社，1993)，頁1194、1195；1193；1195；1199-1200。

④ 楊茂榮：〈60年代我國經濟建設戰略布局的一次重大調整〉，《黨的文獻》，1996年第3期，頁27。

⑤⑭ 中共中央文獻研究室編：《周恩來傳》(北京：中央文獻出版社，1998)，頁809；811。

⑥ 薄一波：〈關於一九六四計劃的問題〉，《黨的文獻》，1998年4期，頁5-6。

⑦ 〈毛澤東在國家計委領導小組匯報第三個五年計劃設想時的插話(節錄)〉，《黨的文獻》，1996年第3期，頁11。

⑨ 見李富春：〈關於第三個五年計劃初步設想的說明〉(1964年5月18日)，《黨的文獻》，1996年第3期，頁12。李富春引用毛澤東的上述說法時，用了「主席最近說」的時間限詞。從上下文推斷，毛的這席話，應該是在5月10日、11日講的。

⑩ 見周恩來：〈關於第三個五年計劃的若干問題〉，《黨的文獻》，1996年第3期，頁15-19；劉少奇：〈繼續控制基本建設，着手搞西南三線〉，《黨的文獻》，1996年第3期，頁19-20。

⑫ 陳小魯：〈陳毅與中國外交〉，載國際戰略研究基金會編：《環球同此涼熱》(北京：中央文獻出版社，1993)，頁152。另參見《羅瑞卿傳》編寫組：《羅瑞卿傳》(北京：當代中國出版社，1996)，頁472、477-78。

⑬ 「北頂南放」和「島重於岸」兩項戰略方針，是林彪1959年主持軍委後逐步明確的。參見劉志男：〈1969年，中國戰備與對蘇關係的研究和調整〉，《當代中國史研究》，1999年第3期。

⑮ 《黨的文獻》，1996年第3期，頁21。

⑯ 《人民日報》，1969年5月25日。

⑰㉖ 引自李丹慧：〈1969年中蘇邊界衝突：緣起和結果〉，《當代中國史研究》，1996年第3期，頁42；44。

⑱ 見李丹慧前引文。9月10日毛澤東又對法國人解釋說，這並不是要蘇聯把一百多萬平方公里的土地歸還中國，而只是說這是不平等條約，關於這樣的問題還多呢。

⑲ 見李丹慧前引文。赫魯曉夫9月15日與日本議員談話時強硬指出：「蘇聯的領土是歷史形成的」，「蘇聯的邊界是神聖的」，「誰膽敢破壞它，誰就會遭到蘇聯各族人民的最堅決的反擊」。

⑳ 毛澤東當年10月在會見崔庸健和巴盧庫時再次談到蘇聯違犯中俄不平等條約而侵佔中國領土問題。但他說：中國現在是「採取攻勢，說些空話」，使赫魯曉夫「緊張一下」，「其目的是達到一個合理的邊界狀態、邊界條約」。見李丹慧前引文，頁43。

㉑ 有學者專門以此為題寫了一本書，即安德魯・內森(Andrew J. Nathan)、羅伯特・羅斯(Robert S. Ross)著，柯雄譯：《長城與空城計：中國對安全的尋找》(北京：新華出版社，1997)。

㉒㉔㉜㊱ 吳冷西：《十年論戰，中蘇關係回憶錄》(北京：中央文獻出版社，1999)，頁725、734；675-76、826；733；779。

㉓㉗㊳ 外交部、中共中央文獻研究室編：《毛澤東外交文選》(北京：中央文獻出版社、世界知識出版社，1994)，頁516；513；476。

㉕ 中共中央文獻研究室編：《劉少奇年譜》，下卷(北京：中央文獻出版社，1996)，頁594。

㉘㉚ 《黨的文獻》，1995年第3期，頁34-35。

㉙ 同註⑫《羅瑞卿傳》，頁385。

㉛ 參見註⑬劉志男，頁44。

㉝ 鄧子恢1962年7月1日在中央高級黨校的報告，引自蕭冬連等：《求索中國：「文革」前十年史》，下卷(北京：紅旗出版社，1999)，頁995。

㉞ 蕭冬連等前引書，頁1012。

㉟ 《九評》列出了關於無產階級事業接班人的五個條件，其中每一條都同赫魯曉夫作了對比。可見，當時的是非標準，完全是以赫魯曉夫作參照的。

㊲ 毛澤東：〈在打仗問題上要有兩手〉，《黨的文獻》，1995年第3期。

㊴ 何方：〈論鄧小平理論的時代背景〉，《當代世界與社會主義》，1999年第2期，頁77。

李向前 中國大陸學者

冷戰國際環境與文化大革命的起源

● 牛大勇

對於文化大革命的起源問題，中外學者多年來進行了許多有益的探討。在西方比較流行的論述中，過份強調了面對50年代後半期蘇聯的風雲變幻，中共領導人之間的政策分歧和權力鬥爭①。但是，近十年來中國新出版的大量文獻和史料表明，中共領導核心之間對於蘇聯問題的認識和政策基本是一致的，即使稍有分歧，劉少奇等領導人也是立即以毛澤東的意見為準。尤其在對斯大林逝世後蘇東風波的回應等問題上，中共領導核心完全聽從毛的決策。此外，就探討文革起源而論，比權力鬥爭和政策分歧更值得重視的一個因素，是毛澤東的政治哲學，例如他那一整套辯證法、矛盾論、鬥爭觀、兩點論、兩分法等等。因此，本文將中共領導核心視為一個整體，探討其怎樣在毛澤東政治哲學的指導下，在對蘇聯非斯大林化運動等國際風潮的回應中，一步步走上了文革之路。

對於文化大革命的起源問題，西方比較流行的論述過份強調中共領導人之間的政策分歧和權力鬥爭。但是，近十年來中國新出版的大量文獻和史料表明，中共領導核心之間即使稍有分歧，也是以毛澤東的意見為準。尤其在對斯大林逝世後蘇東風波的回應等問題上，中共領導核心完全聽從毛的決策。

毛澤東的文革政治理念，鮮明地表述於經他本人審定的1967年11月6日兩報一刊社論中②。社論系統地闡述了毛澤東「關於無產階級專政下繼續革命的理論」，即在社會主義社會中，存在着敵我矛盾和人民內部矛盾這樣兩類不同性質的矛盾；「還存在着階級、階級矛盾和階級鬥爭，存在着社會主義同資本主義兩條道路的鬥爭，存在着資本主義復辟的危險性」；無產階級必須在上層建築——其中包括各個文化領域——對資產階級實行全面的專政；黨內一小撮走資本主義道路的當權派，就是資產階級在黨內的代表人物。必須充分注意識破「睡在我們身旁」的「赫魯曉夫那樣的人物」；要開展無產階級文化大革命，「讓群眾在這個大革命運動中，自己教育自己」；文化大革命在思想領域中的根本綱領是「鬥私、批修」。選擇蘇聯十月革命五十周年紀念日來闡釋這個理論，是意味深長的。社論提醒人們注意這個理論緣起的國際背景：「蘇聯和其他一些社會主義國家被現代修正主義篡奪了政權，逐步出現了資本主義的全面復辟，給全世界馬克思列寧主義者和革命人民提供了很深刻的歷史教訓」，「要警惕赫魯曉夫式的人物從內部來篡奪黨和國家的領導，走上『和平演變』的道路」③。儘管中國內部

各種矛盾的發展是導致文化大革命的主要原因，但一些國際因素也影響了中國內部矛盾的發展和文革的發生。反對西方推行的「和平演變」戰略，防止蘇聯「赫魯曉夫那樣的人物」在中國取得政權，這是毛澤東等中共領導人對蘇聯非斯大林化運動的反應，也是文革緣起的國際背景。

一　蘇共二十大的影響：探索中國社會的內部矛盾

自兩極對立的國際冷戰格局形成後，中共鑒於以美國為首的資本主義世界對中國革命的敵對態度，選擇了向蘇聯為首的社會主義陣營「一邊倒」。儘管中國領導人並不情願照搬蘇聯模式，而試圖探討符合中國國情的社會主義現代化道路，但兩大陣營對抗的冷戰格局，以及美國等資本主義國家仍對中國實行的圍堵和禁運政策，使得中國在開始經濟恢復和進行大規模經濟建設時，只能依靠蘇聯的援助，基本上照搬蘇聯的模式。然而，斯大林逝世以後，蘇聯相繼發生捕殺貝利亞、平反冤假錯案、加強農業發展、質疑以重工業為中心的方針、轉變對南斯拉夫的態度、更換斯大林選拔的接班人等一系列事件，這使中共領導人意識到斯大林的蘇聯建設模式中存在某種錯誤和問題。毛澤東在「以蘇為鑒」的思想指導下，從1956年2月開始聽取34個部委的匯報，進行調查研究，總結中國自己的經驗④。

赫魯曉夫揭露斯大林錯誤的秘密報告，引起中共中央政治局高度重視。毛澤東認為赫魯曉夫此舉，一是揭了蓋子，破除了對蘇共和斯大林的迷信，有利於中國自主地探索社會主義道路，值得感謝；二是捅了漏子，秘密報告的內容和方法都有嚴重錯誤，應予補救。

恰在此時召開的蘇共二十大，作出了發展社會主義民主制度、貫徹集體領導原則、反對個人崇拜、爭取同資本主義世界「和平共處」等一系列重大決定。特別是赫魯曉夫關於揭露斯大林錯誤的秘密報告，在東歐社會主義陣營中引發了非斯大林化的風潮。中共中央政治局對此高度重視，反覆開會討論。毛澤東認為赫魯曉夫此舉，一是揭了蓋子，破除了對蘇共和斯大林的迷信，有利於中國自主地探索社會主義道路，值得感謝；二是捅了漏子，秘密報告的內容和方法都有嚴重錯誤，應予補救。對於斯大林問題，毛也持兩點論：一方面歡迎批判斯大林的嚴重錯誤，特別是斯大林曾經四次錯誤地干預中國革命，都直接針對着毛澤東的正確路線；另一方面毛又不贊成全盤否定斯大林，認為更要強調斯大林的偉大功績，任何政黨和個人都難免犯錯誤。毛澤東的意見引起政治局常委的共鳴。鄧小平着重談了反對個人迷信的問題。毛提議發表文章支持蘇共二十大反對個人迷信，並說明中共一貫主張群眾路線，反對突出個人。劉少奇認為斯大林的錯誤不能統統歸結為個人迷信，從根本上說是主觀不符合客觀，脫離實際和脫離群眾，是思想方法問題。毛也同樣指出這一點，並親筆在文章中加寫了相應的論述⑤。

經過一系列的調查研究和政治局討論，毛澤東理清思路，4月25日在政治局擴大會議上發表講話，論列了中國面臨的十大矛盾關係。他論述每個問題時，都把蘇聯和斯大林的錯誤引為教訓，對照總結中國的經驗。按照當時聽眾的記錄，他對斯大林的批評比後來發表的論十大關係版本更為尖銳。而他對於美國和西方的長處，則持學習、借鑒的態度⑥。例如，論及共產黨和其他民主黨派的關係時，他指出蘇聯的辦法不好，把其他黨派都搞光，只剩下共產黨，很少能

聽到不同意見。中共則採取同民主黨派長期共存，互相監督，又團結又鬥爭的方針。許多民主黨派和無黨派人士，實際上就是程度不同的反對派。談到革命和反革命的關係，毛澤東認為斯大林抓到一個就殺一個，結果犯了大錯誤。所謂階級鬥爭尖銳化，毛認為「這在一定時間是真理」，「過了這個時間就不是越鬥越尖銳」。談到黨內外的是非關係，毛澤東批評斯大林「錯誤與反革命界限不分，錯殺了很多人」⑦。

中共領導人這時努力探索的一個重要問題，是生產資料私有制的改造完成後，社會主義社會還存在甚麼矛盾和怎樣處理這些矛盾。他們最初並不認為階級矛盾和鬥爭在這個階段上還佔有重要地位。經毛澤東和政治局審定的對蘇共二十大的表態文章，列舉了社會主義社會還有生產力與生產關係、革新與守舊、先進與落後、積極與消極、唯心論與唯物論、主觀與客觀、個人與集體等等矛盾，但是沒有提到階級矛盾⑧。毛澤東論十大關係講話的最初版本，也未談及階級矛盾⑨。這以後的一些談話表明，他當時認為，社會主義改造完成後，國內的剝削階級已被消滅，階級鬥爭已經完結或「基本解決」了。他對斯大林混淆矛盾、階級鬥爭擴大化等錯誤，抱有高度警覺⑩。

顯然，中共領導層對非斯大林化的最初反應是溫和和正面的。無論如何，當中國正在探索自己的社會主義建設道路時，斯大林的教訓使他們認識到，社會主義社會還存在着許多矛盾，其性質各有不同，需要在實踐中解決，處理不好就會犯同蘇聯一樣的錯誤。

毛澤東對斯大林混淆矛盾、階級鬥爭擴大化等錯誤，抱有高度警覺。中共領導人試圖用擴大民主的辦法密切黨和群眾的關係，防止斯大林的錯誤在中國重演。針對蘇聯在學術批評中的教條主義和亂扣政治帽子，毛澤東在4月28日中央政治局擴大會議上重申：藝術問題上要百花齊放，學術問題上要百家爭鳴。

二　對波匈事件的回應：擴大民主與區分兩類矛盾

中共領導人試圖用擴大民主的辦法密切黨和群眾的關係，防止斯大林的錯誤在中國重演⑪。針對蘇聯以前在學術批評中的教條主義和亂扣政治帽子的做法，毛澤東4月28日在中央政治局擴大會議上重申：藝術問題上要百花齊放，學術問題上要百家爭鳴⑫。隨後他又在5月2日的最高國務會議上公布了這個「雙百」方針。

此後，周恩來7月21日在一次會議上指出，從國內情況和蘇聯犯錯誤的經驗看來，擴大民主具有更本質的意義。他從國家制度方面提出了一些改進辦法，如擴大人大代表批評政府工作和檢查公安、司法工作的權利⑬。同年9月召開的中共八大更充分肯定並擴展了民主化的嘗試。與某些傳聞和推測不同，實際上毛澤東事前曾多次審閱和修改了大會的政治報告、修改黨章報告、周恩來與彭德懷的發言稿及關於政治報告的決議等，所以這些文件中的原則性內容都是經他審定的⑭。八大政治報告指出：改造生產資料私有制為社會主義公有制的任務已經基本上完成了，「我國社會主義和資本主義誰戰勝誰的問題，現在已經解決了」。「目前在國家工作中的一個重要任務，是進一步擴大民主生活，開展反對官僚主義的鬥爭」。大會關於政治報告的決議認為：「我們國內的主要矛盾，已經是人民對於建立先進的工業國的要求同落後的農業國的現實之間的矛盾，已經是人民對於經濟文化迅速發展的需要同當前經濟文化不能滿足人民需要之間

的矛盾。」毛澤東反覆審閱這個報告和決議草案時，對這些論斷沒有提出任何異議⑮。擴大民主的努力還體現在八大通過的新黨章和修改黨章的報告中。根據毛澤東「不要個人突出」的原則，這兩個文件要求全黨堅持民主集中制和集體領導，發揚黨內民主，反對個人崇拜，密切黨和群眾的關係，並從黨章中取消了「毛澤東思想」這一提法⑯。

與此同時，非斯大林化運動在東歐國家引起的思想和社會動蕩，特別是波蘭、匈牙利先後發生的群眾性示威和騷亂，對中共認識和解決社會矛盾、擴大民主的進程產生了很複雜的影響。中共中央密切關注局勢並不斷做出反應⑰，其前後的認識和反應有很大不同。最初，在中共看來，波匈發生的事情充分說明中共關於擴大民主和批評官僚主義是正確的、及時的⑱。波蘭統一工人黨在7月18日召開的七中全會認為：引起罷工和動亂的極大部分責任要歸中央和地方領導人的官僚主義和愚昧無知，事件表明黨同人民各階層之間的關係存在着重大錯誤。對此，波蘭黨積極採取措施，克服缺點，擴大政治民主，改善人民生活。中共中央贊賞波蘭黨的做法，認為他們比較有力量，能控制局勢，使群眾的不滿逐步得到解決⑲。當蘇共中央發來電報，表示準備武裝干涉波蘭黨的舉措後，中共中央政治局10月20日緊急開會，一致同意向蘇共中央發出緊急警告，堅決反對武裝干涉。毛澤東隨即召見蘇聯大使，劈頭便說⑳：

非斯大林化運動引起了波匈騷亂。對蘇共中央準備武裝干涉波蘭黨，中共中央一致表示堅決反對。毛澤東召見蘇聯大使說：如果你們竟然不顧我們的勸告，中共中央和中國政府將公開譴責你們。然而中共認為匈牙利事件的性質已經變為「反革命復辟」。並由劉少奇代表中共嚴厲告誡蘇共不能撤軍。最後，蘇共中央決定武裝干涉匈牙利。

> 我們政治局一致認為，蘇聯武裝干涉波蘭是違反無產階級國際主義原則的。中共中央堅決反對蘇共中央這樣做，希望你們懸崖勒馬。如果你們竟然不顧我們的勸告，膽敢冒天下之大不韙，中共中央和中國政府將公開譴責你們。

隨後，應蘇共中央邀請，劉少奇、鄧小平、王稼祥等人組成中共代表團，於22日赴莫斯科協助蘇共處理波匈事件，並勸說赫魯曉夫改變了干涉波蘭的計劃㉑。此時，匈牙利事件則愈演愈烈，由於執政黨處置不當，矛盾激化，局勢失控，情況十分嚴重。對此，蘇共接受了中共對其大國主義和大黨主義的批評，打算撤出在布達佩斯周圍的蘇軍。然而中共對匈牙利事件卻有不同的看法，認為由於國內外「反革命勢力」的策動，其性質已經變為「反革命復辟」，而執政的匈牙利勞動人民黨則失去控制局勢的能力。於是，劉少奇受中共中央委託，10月31日向蘇共中央嚴厲地指出：撤軍是對匈牙利人民的背叛，蘇共中央如果拋棄社會主義匈牙利，將成為歷史罪人。蘇共中央主席團開了一整夜的會，最後決定武裝干涉匈牙利㉒。

不過，當時中共中央更為關注的是波匈動亂的原因和經驗教訓。代表團回國後，政治局連日開會討論有關問題。11月10日召開的中共八屆二中全會也以此為主要議題。毛澤東將一些社會主義國家所犯的錯誤概括為：對外的大國主義，對內的大民族主義，對人民的專制主義㉓。劉少奇在全會上報告了他對匈牙利事件起因的看法：匈牙利黨在執政後沒有發動群眾進行階級鬥爭，反對地主階級和資產階級，在經濟建設中過多地發展重工業，犧牲輕工業和農業，一直沒有改善人民的生活，以致激起群眾不滿，被反共勢力所利用。他認為應汲取

的教訓有：要擴大社會主義民主，反對幹部中的官僚主義和特權思想，限制領導人的權力，加強對領導人的監督㉔。毛澤東在全會的總結講話中，再次從政治哲學角度指出：對立統一的矛盾法則，是唯物辯證法的最基本問題。斯大林的錯誤具體表現為否定矛盾，實際上是主觀主義，否定群眾，個人崇拜，個人獨裁。波匈事件表明，(社會主義社會) 有問題、有矛盾存在。革命就是解決矛盾。今天中國的階級矛盾已經基本解決，國內主要矛盾是先進的社會制度同落後的生產力之間的矛盾。這個矛盾一般來講，不是對抗性的，可是如果解決不好，就可能變成對抗性的矛盾。為了防止這樣的變化，他宣布明年要進行一次大的整風，主要是整「主觀主義、官僚主義、宗派主義」㉕。

但此時美國國務卿杜勒斯 (John F. Dulles) 關於「改變共產黨世界的性質」的言論，以及鐵托對「斯大林主義份子」的激烈抨擊，也引起中共中央的極大反感和警覺。在政治局的集體討論中，毛澤東進一步明確提出了區分「敵我」和「人民內部」這兩類不同性質矛盾的思想㉖。他在12月4日給中國民主建國會主任委員黃炎培的信中指出，社會主義社會的矛盾和階級社會有所不同，有兩種揭露和解決的方法，敵我之間用鎮壓的方法，人民內部用說服和批評的方法。「我們國家內部的階級矛盾已經基本上解決了 (即是說還沒有完全解決，表現在意識形態方面的，還將在一個長時間內存在)。」這裏已經流露出他在波匈事件後對階級鬥爭問題的新思考㉗。根據政治局的反覆討論和毛澤東的歸納，《人民日報》編輯部12月29日發表〈再論無產階級專政的歷史經驗〉，開篇即提出應把分清兩類不同性質的矛盾，作為觀察國際問題的「根本立場」。文章認為匈牙利事件和杜勒斯的言論提醒人們，不能忘記世界範圍的階級鬥爭和國際冷戰中的兩極對抗。在這種背景下，這兩類矛盾會在一定條件下轉化㉘：

> 人民內部的某種矛盾，由於矛盾的一方逐步轉到敵人方面，也可以逐步轉化成為對抗性的矛盾。到了最後，這種矛盾也就完全變質，不再屬於人民內部矛盾的範圍，而成為敵我矛盾的一部分了。

在國際冷戰背景下總結出來的關於兩類矛盾問題的政治哲理，很快被運用到中國內部問題上。其中關於敵我對抗和階級鬥爭的學說逐步擴大，成為從民主整風轉向反右運動以至後來發動文化大革命運動的理論源頭。

三　匈牙利事件的陰影：從民主整風到反右運動

中國在國際風潮的影響下，1956年下半年也頻頻發生群眾鬧事。據不完全統計，從1956年9月到1957年3月，全國發生幾十起罷工、請願事件，共約一萬人捲入。幾十個城市發生大、中學校學生罷課、請願事件，也共涉及一萬多人。農村也連續發生鬧社的風潮，如浙江省農村發生請願、毆打、哄鬧等事件1,100多起，廣東省農村先後退社有十一二萬戶，等等。有人在鬧事中公開提出要來一個「匈牙利」㉙。據劉少奇的調查研究，鬧事的原因幾乎全部是為了經濟性

中國在國際風潮的影響下，1956年下半年頻頻發生群眾鬧事。據不完全統計，從1956年9月到1957年3月，全國發生幾十起罷工、請願事件，共約一萬人捲入。有人在鬧事中公開提出要來一個「匈牙利」。鬧事的原因幾乎全部是為了經濟性質的切身問題，政治性質的罷工、罷課、遊行、示威則很少發生。

質的切身問題，政治性質的罷工、罷課、遊行、示威則很少發生。「總起來講，領導機關的官僚主義是引起鬧事的原因。」「人民內部矛盾，現在是大量地表現在人民群眾同領導者之間的矛盾問題上。更確切地講，是表現在領導上的官僚主義與人民群眾的矛盾這個問題上。」[30]毛澤東也認為：「如果我們不警惕，不改正官僚主義作風，結果就可以形成一個特殊的階層，脫離人民，甚至最終為人民所打倒。」[31]

1957年春，中共開展的以反官僚主義、主觀主義、宗派主義為主要內容的整風運動，是用民主方法處理黨和群眾之間矛盾的一次嘗試。毛澤東2月27日作了《如何處理人民內部的矛盾》的講話，3月12日又在中共宣傳工作會議上講話。這兩個講話當時雖未立即發表，但傳達範圍很廣，起到了鼓勵黨內外人士對中共領導作風發表意見的作用[32]。

整風之初，毛澤東強調允許互相批評，馬克思主義不怕批評，老幹部不怕批評，批評政府不犯罪。中共中央內部也出過壞人，也能產生官僚主義，所以對共產黨的缺點也應揭發。「放」有百利而無一害，「收」是錯誤的。他甚至「將罷工、罷課、遊行、示威、請願看作調整社會秩序的一種方法」，認為群眾鬧事在一定程度上有利於清除官僚主義，「沒有社會壓力，整風不易收效」[33]。根據他的講話和中共中央指示，各級黨組織和有關部門除布置黨員學習討論、開展批評和自我批評外，還邀請甚至組織黨外人士批評黨和政府的缺點錯誤，舉行各種會議進行「鳴」、「放」，在報紙雜誌上發表各種批評意見。

當整風很快從「小民主」走向「大民主」時，毛澤東對形勢的判斷隨之突變。他認為黨內外的右派正在乘機「猖狂進攻」，要推翻共產黨領導，改變社會主義制度。他斷言：「這是一場大戰，不打勝這一仗，社會主義是建不成的，並且有出『匈牙利事件』的某些危險。」可見蘇共二十大、波匈事件給中國決策者造成的心理陰影。

然而，當整風很快從「小民主」走向「大民主」的時候，毛澤東的戰略發生了急劇變化。從5月中旬開始採取「引蛇出洞」的「陽謀」，誘使「右派」們「放」，繼而動員黨內外力量大舉反擊，民主整風變成急風暴雨般的反右運動。發生這一急劇變化的原因是多方面的，其中值得注意的一個原因就是蘇共二十大、波蘭事件，特別是匈牙利事件給中國決策者造成的心理陰影。

蘇、波、匈事件的接連出現及其在中國引起的社會波動，使中共領導人認識到，階級矛盾、敵我矛盾仍在一定範圍（至少在國內意識形態領域和在國際上）存在，而人民內部的各種矛盾，尤其是「群眾與領導者之間的矛盾」，已經相當突出，不及時加以正確處理，就會發生全國規模的群眾騷亂，所以整風是必要的。另一方面，與匈牙利等東歐國家沒有進行群眾性的階級鬥爭和徹底鎮壓反革命不同，中國則進行過大規模的階級鬥爭和較徹底的鎮反運動，階級矛盾基本解決了，反革命基本肅清了，黨外人士和知識份子絕大多數是擁護中共領導和社會主義制度的，所以中共有可能用民主整風的辦法去處理黨和群眾的矛盾[34]。

然而，言路放開後，針對中共領導和政治體制問題的意見之多，批評之尖銳，出乎整風發動者的意料之外。毛澤東對形勢的判斷隨之動搖，以至突變。他認為黨內外的右派正在乘機「猖狂進攻」，要推翻共產黨的領導，改變社會主義制度。他斷言：「修正主義或右傾機會主義」現在比「教條主義」更危險，「因為他們的思想是資產階級思想在黨內的反映」，「他們與社會上資產階級知識份子有千絲萬縷的聯繫」[35]。「總之，這是一場大戰（戰場既在黨內，又在黨外），不打勝這一仗，社會主義是建不成的，並且有出『匈牙利事件』的某些危險。現在我們主動的整風，將可能的『匈牙利事件』主動引出來，使之分割在各個機關各

個學校去演習，去處理，分割為許多小『匈牙利』……。」[36]從「防止」匈牙利事件到「主動引出」匈牙利事件，分割殲滅之，戰略的轉換就這樣實現了。

用擴大民主的方法解決群眾和領導者之間的矛盾，這一設想很好。但如果只是在人治或黨治的條件下實行民主，則難免忽縱忽控，予取予與。這次民主整風，沒有健全的法制保障，中途轉向反右運動，導致了嚴重而深遠的後果。其中之一便是在理論上修改了中共八大關於主要矛盾的論斷，開始逐步走向階級鬥爭擴大化。1957年7月在青島召開的省市委書記會議上，毛澤東提出，中國城鄉仍有社會主義和資本主義兩條道路的鬥爭，需要很長時間才能取得徹底勝利[37]。接着，在10月召開的中共八屆三中全會上，毛澤東進一步斷言：「無產階級和資產階級的矛盾，社會主義道路和資本主義道路的矛盾，毫無疑問，這是當前我國社會的主要矛盾。」[38]這就改變了今後以經濟建設為主要任務的指導思想，走向把處理只在一定範圍、一定時期內存在的階級鬥爭作為主要任務、甚至是一切工作之「綱」的錯誤道路。同時，政治上的反右還導致在經濟建設方針上開始反右傾保守主義。毛澤東在一系列的中共中央會議上嚴厲批評了周恩來等人在1956年提出的「反冒進」的正確主張[39]，為1958年的「大躍進」開了道，進而因經濟建設問題引發了黨內新的爭端。

由於民主整風沒有健全的法制保障，中途轉向反右運動，導致嚴重而深遠的後果。其中之一便是在理論上修改了中共八大關於主要矛盾的論斷，開始逐步走向階級鬥爭擴大化。毛澤東在一系列的中共中央會議上嚴厲批評了周恩來等人在1956年提出的「反冒進」的正確主張，為1958年「大躍進」開了道。

四　赫魯曉夫的幽靈：大躍進與廬山會議

1957年8月和10月，蘇聯成功發射火箭和率先發射人造衛星，這一成就鼓勵社會主義陣營趕超資本主義陣營的競賽熱潮。中國大躍進正是在冷戰兩大陣營的經濟競賽推動下產生的。

1957年11月，赫魯曉夫在莫斯科舉行的各國共產黨和工人黨代表會議上宣稱，蘇聯的經濟建設將在十五年後超過美國。毛澤東也立即在會上宣布，十五年後中國可能趕上或超過英國，他當時指的主要是鋼產量[40]。劉少奇12月2日代表中共中央宣布：十五年後蘇聯的工農業在最重要的產品的產量方面可能趕上和超過美國，我們應當爭取在同一時間，在鋼鐵和其他重要產品的產量方面趕上或超過英國。於是，「以鋼為綱」、「全民大辦鋼鐵」的工業大躍進就這樣開始了。「超英趕美」的時間表在大躍進中一再縮短，後來一度想要兩年超英，六七年超美[41]。

然而，1958年的工農業大躍進和人民公社化運動，引起國民經濟發展比例失調等一系列社會經濟問題，也引起領導者間的意見分歧。從1958年11月起，中共中央和毛澤東接連召開許多會議，試圖糾正冒進的錯誤。1959年7月召開的廬山會議，基本精神是要糾正「左」傾冒進的偏差。但是，因為政治局委員、國防部長彭德懷給毛澤東寫了一封信，要求認真總結大躍進和人民公社化的經驗教訓，毛澤東大為不滿，於是會議矛頭轉向批判以彭德懷為代表的「右傾機會主義」，並且挖出了一個由幾名中央委員和候補中央委員組成的「反黨集團」。這簡直就是兩年前的「整風—反右」模式在中共領導層的重演[42]。為甚麼一封信會惹出這麼大的禍？這同毛澤東對彭德懷的歷史成見有關，但更重要的是毛澤東對這封信的國際背景有所猜疑。

當時，蘇美兩個陣營的大多數國家，都對中國大躍進、人民公社持懷疑和否定態度。毛澤東對此種國際壓力很不滿，尤其不滿赫魯曉夫的態度[43]。1959年5、6月間，彭德懷率中國軍事代表團訪問東歐，途經蘇聯及在阿爾巴尼亞時，先後同赫魯曉夫會過幾次面。他回國後即參加廬山會議，並以寫信方式表達意見。毛澤東視彭此舉為「下戰表」，是想在中共中央樹一面糾集反對派的旗子，於是憤然迎戰，將彭的信起名為「意見書」，印發與會者討論。毛澤東等人懷疑彭德懷出訪時「摸了國際氣候」，「在莫斯科取了點經」，「聞了人家對大躍進、公社看法的氣味」，故猜測此信與赫魯曉夫的影響有關。聯繫到彭德懷以往反對個人崇拜的言論，認為彭自蘇共二十大以後就很佩服赫魯曉夫，現在又乘國內外、黨內外對大躍進、人民公社等議論紛紛之際，向黨和毛澤東進攻。而彭本人在向毛澤東和其他一些人指出大躍進、人民公社的不良後果時，也曾多次講過：「如果不是中國工人農民好，早就要發生匈牙利事件，要請蘇聯軍隊來。」彭的支持者還在激憤之下說過，毛澤東的一些做法「很像斯大林的晚年」，「翻雲覆雨」，「一手遮天」。凡此種種，都使毛澤東認為彭德懷問題的性質很嚴重，不是國內的孤立現象，非反擊不可[44]。劉少奇後來對此解釋說：問題不是彭德懷這封信寫錯了，而在於彭是「高崗、饒漱石反黨集團」的主要成員，他們「都有國際背景，他們的反黨活動，同某些外國人在中國搞顛覆活動有關」。「彭德懷同志帶領軍事代表團在國外走了幾個月，回來以後就急急忙忙寫了那封信，是有陰謀的」[45]。國際背景對中共黨內鬥爭影響之深，可見一斑。

蘇美兩個陣營的大多數國家，對中國大躍進、人民公社都持懷疑和否定態度。毛澤東對此種國際壓力極為不滿。彭德懷在廬山會議以寫信方式表達意見，毛澤東視彭此舉為「下戰表」。毛澤東等人懷疑彭德懷前不久出訪東歐蘇聯時「摸了國際氣候」，「在莫斯科取了點經」，「聞了人家對大躍進、公社看法的氣味」，猜測此信與赫魯曉夫的影響有關。

廬山會議使「無產階級專政下繼續革命」的理論和實踐邁上一個新台階。一方面，毛澤東由此把階級鬥爭擴大到黨的最高領導層。他斷言[46]：

> 廬山出現的這一場鬥爭，是一場階級鬥爭，是過去十年社會主義革命過程中資產階級與無產階級兩大對抗階級的生死鬥爭的繼續。在中國，在我黨，這一類鬥爭，看來還得鬥下去，至少還要鬥二十年，可能要鬥半個世紀，總之要到階級完全滅亡，鬥爭才會止息。

於是，中央領導層就成為未來階級鬥爭的主戰場。另一方面，毛澤東把怎樣評價大躍進、人民公社看成是對「革命的群眾運動」持甚麼立場的問題，從而助長了「群眾運動天然合理」，只能「鼓幹勁」，不許「潑冷水」的風氣[47]。廬山會議後，全黨立即開展了一場聲勢浩大的「反右傾」運動，被定為「右傾機會主義份子」的幹部、黨員達365萬之眾，大都是敢講真話，敢於反映實際情況和敢於提出批評意見的人[48]。繼1957年反右派運動後，這一大批黨內精英又一掃而去，全黨、全國對毛澤東「繼續革命」的路線，就只有順從而很難形成牽制力量了。

五　揪出中國的赫魯曉夫是防止「和平演變」的關鍵

1953年上台的美國總統艾森豪威爾 (Dwight D. Eisenhower) 開始大力向社會主義國家發動「和平攻勢」，國務卿杜勒斯宣稱要對社會主義國家人民實行

「解放」政策。這曾引起過毛澤東的注意，認為美國對社會主義國家的鬥爭策略有變化[49]。自1956年蘇共二十大後，中蘇兩黨開始發生原則分歧，到1959年中蘇關係繼續惡化。一方面，蘇方片面撕毀協議，拒絕向中國提供原子彈樣品和技術資料，並在中印邊界糾紛中偏袒印度；另一方面，蘇美關係開始改善，兩國首腦在戴維營舉行了高峰會談。蘇、美等國領導人和報刊還大肆指責中國的內外政策，被毛澤東視為「帝、修、反的反華大合唱」。這些情況促使毛澤東深入思考美國政策的目標與手段、蘇聯變化的性質與原因等問題。

1958年11月30日，毛澤東在對各協作區主任的一次談話中說：杜勒斯比較有章程，是美國掌舵的，要一個字一個字地看他的講話[50]。1959年11月，毛又在一次討論國際形勢的小範圍會議上再提和平演變問題。會前他讓秘書找出杜勒斯近年來的三篇講話，重新閱讀，並由秘書根據他的談話對每篇講話各擬一個批註，連同杜勒斯三篇講話的全文印發給與會者。在會上，毛進一步分析了杜勒斯所說的「基本上我們希望鼓勵蘇聯世界內部起變化」這句話，指出：「這個所謂蘇聯世界，並不是講蘇聯一個國家，是社會主義陣營，是(希望)我們內部起變化。」毛澤東總的看法是：「這三個材料都是關於杜勒斯講對社會主義國家和平演變問題的」，「希望大家看一看印的這個文件」[51]。反和平演變的戰略任務，從此提上了中共的議事日程。

中蘇分歧的進一步加劇，使毛澤東把視線轉移到國內和黨內。從1960年起，中共報刊開始點名批判南斯拉夫的鐵托，實際上是不點名地批判蘇聯的赫魯曉夫。在黨內，則明確指出蘇聯已經變修，要汲取他們的教訓，並認為中國也已經有了「修正主義者」，就是彭德懷等人[52]。在1962年1月擴大的中央工作會議(七千人大會)上，毛澤東指出：「蘇聯的黨和國家的領導現在被修正主義者篡奪了」，中國黨內也有些人「並不代表工人階級，而是代表資產階級」，而且「整個社會主義階段，存在着階級和階級鬥爭。這種階級鬥爭是長期的、複雜的，有時甚至是很激烈的」[53]。到9月召開中共八屆十中全會時，毛進一步把階級鬥爭擴大和絕對化，提出「如何對待國內黨內的修正主義問題」，還提出把「中國的右傾機會主義」改稱「中國的修正主義」[54]。全會公報指出，「國外帝國主義的壓力和國內資產階級影響的存在，是黨內產生修正主義思想的社會根源」[55]。

1958年11月30日，毛澤東說：杜勒斯是美國掌舵的，要一個字一個字地看他的講話。在另一次討論國際形勢的小範圍會議上，毛分析杜勒斯所說的「基本上我們希望鼓勵蘇聯世界內部起變化」這句話，指出：「這個所謂蘇聯世界，並不是講蘇聯一個國家，是社會主義陣營，是(希望)我們內部起變化。」從此毛澤東反和平演變的戰略任務，提上了中共的議事日程。

在1963年至1964年的中蘇公開論戰中，進一步闡述關於帝國主義冷戰壓力與「和平演變」策略，是社會主義國家階級鬥爭和修正主義篡權的外部原因的觀點[56]。在1964年7月發表的最後一篇論戰文章中，中共全面總結了蘇聯的教訓，認為：「在今天的蘇聯，問題的嚴重性在於，赫魯曉夫修正主義集團篡奪了蘇聯黨和國家的領導，在蘇聯社會上出現了一個資產階級特權階層。」「赫魯曉夫的修正主義，完全適應美帝國主義對蘇聯和其他社會主義國家推行『和平演變』政策的需要。」這篇文章將毛澤東關於防止資本主義復辟的理論和政策系統地歸納為十五個要點，其中已經含有後來被稱作「無產階級專政下繼續革命的理論」即文化大革命指導思想的基本要素。文章最後強調，毛澤東指出了培養革命事業接班人的重要性，「也就是我們能不能勝利地防止赫魯曉夫修正主義在中國重演的問題」[57]。

這時，越南戰爭逐步升級，美國把戰火燒向越南北方。在緊張的國際形勢下，中共中央1964年5、6月間召開的工作會議，突出地強調了防止「和平演

變」、「防止修正主義」的重要性和迫切性，並從反修防修和防備世界大戰的總體戰略上布置了各項工作。劉少奇談到南斯拉夫和蘇聯變修的教訓，提議也想想我們會不會搞修正主義？毛澤東說：已經搞了。國家有三分之一的權力不拿在我們手裏。他鄭重號召向省、地、縣傳下去：中國出了赫魯曉夫修正主義的中央，各省要頂住。劉少奇接着說：各省可以獨立[58]。

劉少奇談到南斯拉夫和蘇聯變修的教訓，提議也想想我們會不會搞修正主義？毛澤東說：已經搞了。國家有三分之一的權力不拿在我們手裏。他鄭重號召向省、地、縣傳下去：中國出了赫魯曉夫修正主義的中央，各省要頂住。劉少奇接着說：各省可以獨立。

此後，毛澤東等人對全國各級領導權「和平演變」的程度，對「中央出修正主義」的危險性，越看越嚴重。1964年12月他在一個批示中又提出中國有「官僚主義者階級」和「走資本主義道路的領導人」的概念。接着，在中共中央1965年1月14日發布的《農村社會主義教育運動中目前提出的一些問題》(簡稱《二十三條》)中規定：「這次運動的重點，是整黨內那些走資本主義道路的當權派。」[59]

至此，無產階級文化大革命的指導思想及其理論根據已經基本形成。一年後，毛澤東終於明確指出了誰是「中國的赫魯曉夫」，文化大革命便開始了。

註釋

① 在這方面比較有代表性的是美國哈佛大學教授麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar)的《文化大革命的起源》，第一、二卷(石家莊：河北人民出版社，1989)。儘管如此，該書仍是一部出色的學術著作。

② 《沿着十月社會主義革命開闢的道路前進》。文革中的「兩報一刊」社論，是「無產階級司令部」的權威宣傳方式。社論中引用的毛澤東講話(黑體字)是經他親自審閱批准的。參見龔育之：〈關於「繼續革命」的幾個問題〉，《教學與研究》，1981年第6期。

③ 《人民日報》，1967年11月6日。

④ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，上卷(北京：中共中央黨校出版社，1991)，頁472、484。

⑤ 中共中央的這些觀點集中反映在〈關於無產階級專政的歷史經驗〉和〈再論無產階級專政的歷史經驗〉兩篇文章中。見《人民日報》，1956年4月5日，12月29日。兩篇文章皆經過毛澤東親筆修改。見《建國以來毛澤東文稿》(以下簡稱《毛文稿》)，第六冊(北京：中央文獻出版社，1992)，頁59-67、283-85；吳冷西：《憶毛主席》(北京：新華出版社，1995)，頁2-10、16-31。

⑥ 註④，上卷，頁482-90；《毛文稿》，第六冊，頁105-106。

⑦ 《毛文稿》，第六冊，頁82-109；註④，上卷，頁472、484。

⑧ 〈關於無產階級專政的歷史經驗〉，《人民日報》，1956年4月5日。

⑨ 《學習資料》(1949.10-1956)，文革時期出版(編者、出版者不明)，頁252-71；紅宣兵匯編：《東方紅》(寶雞，1967)，頁82-102；註④，上卷，頁485-90。正式版本中毛的相應論述，應是後來整理文稿時增補的。

⑩ 《毛主席與美國共產黨代表團談話紀要》，1956年9月18日；《毛主席與意大利共產黨代表團談話紀要》，1956年9月22日；《學習資料》(1949.10-1956)，頁299、303；《學習資料(續一)》，頁27；《東方紅》，頁112-14、118。

⑪ 《學習資料》(1949.10-1956)，頁272-77。

⑫ 中共中央黨史研究室編：《中共黨史大事年表》(北京：人民出版社，1987)，頁275。

⑬㉓ 《周恩來選集》，下卷(北京：人民出版社，1984)，頁207-10。

⑭ 《毛文稿》，第六冊，頁136-69、187-88、192-94、199-200、211-12；參見前引《文化大革命的起源》，第一卷，第八章。

⑮ 《劉少奇選集》，下卷(北京：人民出版社，1985)，頁219、248；《中國共產黨第八次全國代表大會文件》(北京：人民出版社，1956)。

⑯ 《毛文稿》，第六冊，頁137；《鄧小平文選》，第一卷(北京：人民出版社，1983)，頁212-56；八大的黨章參見《中國共產黨第八次代表大會文件》。
⑰ 僅在1956年10月中旬到11月上旬20天內，中央常委和政治局連續開了十幾次擴大會議，討論波匈事件及有關問題。註④，下卷，頁575-77。
⑱ 中國駐華沙大使最初認為波蘭事件是一場反革命騷亂，但是當地新華社記者謝文青的報告則認為波蘭事件具有革命性質，毛澤東贊成謝文青的看法。1996年3月24日對李慎之的採訪記錄，北京大學歷史學系存。
⑲㉙㊾㊽ 註④，下卷，頁577；569-70；1139；1148。
⑳㉒㉖ 《憶毛主席》，頁11-13；14-15；16-31。
㉑ 《憶毛主席》，頁13-14；註④，下卷，頁576。
㉔ 註④，下卷，頁575-78；《中共黨史大事年表》，頁278-79。
㉕ 《學習資料》(1949.10-1956)，頁298-305。
㉗㉟㊱㊲㊵ 《毛文稿》，第六冊，頁255；469-79、548；497-98；545；635。
㉘ 《人民日報》，1956年12月29日。
㉚ 《劉少奇選集》，下卷，頁305-306、303。
㉛ 《學習資料》(1949.10-1956)，頁304。
㉜ 毛澤東2月27日的講話，先後修改十四次。反右運動開始後，才於6月19日正式發表。同原稿相比，講話發表時有很多增刪，最重要的變化是增加了強調階級鬥爭的論述。見《毛文稿》，第六冊，頁310-60；註④，下卷，頁587-95。3月12日的講話也多次修改，直到1964年6月才發表，見《毛文稿》，第六冊，頁374-95。
㉝ 《毛文稿》，第六冊，頁361、376、403、455；《學習資料(續一)》，頁37。
㉞ 《毛文稿》，第六冊，頁310-11、324、330-31、350-51、361-62、374-76、386-87、390-93、403-405；《毛澤東選集》，第五卷(北京：人民出版社，1977)，頁323；《中共黨史大事年表》，頁278-79。
㊳㊴ 《毛澤東選集》，第五卷，頁475；474-75。
㊶ 《毛文稿》，第七冊(北京：人民出版社，1992)，頁394；註④，下卷，頁692-709。
㊷ 李銳：《廬山會議實錄》，增訂本(鄭州：河南人民出版社，1994)，頁19-335。
㊸ 《毛文稿》，第七冊，頁605、657-60；《毛文稿》，第八冊(北京：人民出版社，1993)，頁390-92。
㊹ 註㊷，頁96、141、163、169-83、194、203、212-14、226-28、245-46、275-84、290-91、296-97、317。人民出版社資料室編：《批判資料，1958.6-1967.7》，1967年出版，頁207-208。
㊺ 人民出版社資料室編：《批判資料：中國赫魯曉夫劉少奇反革命修正主義言論集，1958.6-1967.7》，1967年出版，頁207-208。
㊻㊼ 《毛文稿》，第八冊，頁451；447-48。
㊽ 註④，下卷，頁870-71；叢進：《曲折發展的歲月》(鄭州：河南人民出版社，1989)，頁228-32。
㊿㊿① 林克：〈回憶毛澤東對杜勒斯和平演變言論的評論〉，載《黨的文獻》，1990年第6期，頁44；44-46。
㊿② 註④，下卷，頁1144。參見《人民日報》，1963年9月6日。
㊿③ 國防大學編：《中共黨史教學參考資料》，第24冊(1986年出版)，頁5、9。
㊿④ 《學習資料》(1962-1967)，頁45。
㊿⑤ 《人民日報》，1962年9月29日。
㊿⑥ 《人民日報》，1963年6月17日。
㊿⑦ 《人民日報》，1964年7月14日。
㊿⑧ 《中共黨史大事年表》，頁337-38。

牛大勇 1954年生，北京大學歷史系教授，現從事冷戰時期中國對外關係史的研究。著有《美國與近現代中國》及論文多篇。

政治與法律

互聯網對國際合同法規的衝擊

● 蕭永平　鄒國勇

現代科學技術的發展，尤其是互聯網的開發與應用，使跨國貿易成本降低，人們將廣泛採用互聯網簽訂國際合同，同時互聯網合同也將對傳統的國際合同法規則帶來一系列的衝擊與挑戰。本文從互聯網合同的成立與效力、互聯網合同中的法律選擇以及互聯網合同爭議的解決等方面，闡述互聯網對傳統國際合同法規則的影響，從法理學角度對之進行分析並提出我國應採取的措施與對策。

我們將進入一個以互聯網為媒介的電子商務時代。根據最新估算，到2000年互聯網將有6,000萬私人用戶，最遲到2007年，所有購貨合同的7.5%都將通過互聯網來完成，交易額可達6,000億美元。

一　引言

二戰以來，現代科學技術突飛猛進，尤其是計算機網絡通訊技術的不斷開發和應用，使人的通訊聯絡比以往任何時代都更為便捷迅速。作為國際信息社會的象徵，互聯網是計算機數字技術和現代化通訊技術的產物，是一個建立在現代計算機基礎上的成千上萬個相互協作的網絡以及網絡所承載的信息結合而成的集合體，在功能上，它集電話系統、郵政服務、購物中心、新聞媒體、信息集散地等系統功能為一體①，成為名副其實的國際傳播媒體。

與此同時，互聯網和其他通訊技術的發展，使跨國貿易的成本大大降低，為眾多的用戶提供了廣闊的商業前景，人們可以通過電子郵件或訪問網址去獲取國外的商業信息，網上銷售將成為與傳統銷售渠道並存的另一渠道，我們將進入一個以互聯網為媒介的電子商務時代。根據最新估算，到2000年互聯網將有6,000萬私人用戶②，最遲到2007年，所有購貨合同的7.5%都將通過互聯網來完成，交易額可達6,000億美元③。

現代科學技術的巨大發展，尤其是互聯網引入國際合同領域，給傳統國際合同法提出了新的挑戰，人們是否可以用傳統的國際合同法規則來調整網絡空間？本文試從互聯網合同的成立與效力、法律選擇、爭議的解決方式等方面闡述互

聯網對傳統國際合同法規則的挑戰與衝擊。

二　互聯網合同的成立與效力

合同是當事人設立、變更和消滅權利義務關係的協議。在民法上，合同是產生債的主要原因，是民事流轉最普遍的手段。國際合同則是國際私法上債的重要依據，在國際民事流轉中佔有重要地位。

合同是雙方當事人的合意，無論在大陸法或英美法國家，合同僅在雙方當事人訂立合同的意思表示達到一致時方能成立。在傳統的合同訂立過程中，當事人一般是面對面地提出要約和作出承諾，或者通過電話、電報、電傳以及信件方式進行。互聯網合同則不然，它是通過傳遞電子數據的方式來完成要約和承諾的，即合同的要約和承諾通過計算機互聯網進行④。合同的簽訂過程幾乎在計算機的操作下完成。例如採用EDI交易，交易各方通過電子數據交換將訂約的意思表示傳遞給對方，而EDI具有自動審單功能，EDI交易的全過程甚至不需要人工的介入，計算機自動讀取數據內容並自動對電子數據文件進行回覆。那麼，計算機自動處理數據文件是否可以視為當事人訂立合同的意思表示？回答是肯定的。因為計算機程序是由人編制的，當事人通過互聯網訂立合同時，都預先設置好計算機自動回應程序。計算機的信息自動交流和處理都是遵從當事人預先設置好的程序而作出的反應。當事人的意思表示正是通過其編制或認可的程序而得到反映。所以，通過互聯網訂立的合同和人與人之間直接信息交流訂立的合同一樣是合同當事人的合意。聯合國國際貿易法委員會1996年制訂的《電子商務示範法》第11條第1款規定⑤：

> 就合同訂立而言，除非當事人各方另有協議，一項要約及對要約的承諾均可以採用數據電文的手段表示。如使用了一項數據電文來訂立合同，則不得僅僅以使用了數據電文而否認該合同的有效性或可執行性。

《新加坡電子貿易法》第6條規定：「不得僅僅因為一個信息採用了電子記錄的形式就否認其效力、有效性、強制性。」⑥可見，互聯網合同是成立的。

在傳統的國內和國際貿易中，合同一般採用書面形式簽訂，互聯網合同則不然，它採用電子數據交換方法簽訂，也完全可以儲存在磁盤或其他接收者選擇的非紙質媒介上，是一種「無紙合同」(paperless contract)⑦。這種「無紙合同」是否符合目前國內、國際貿易中簽訂合同的書面要求呢？

此外，無論是國內貿易還是國際貿易，傳統的合同成立都要求當事人簽字或蓋章，防止合同內容被篡改和偽造，以保證合同內容和對方當事人身份的真實性。在互聯網合同中，人們不可能通過電子方式親筆簽名或蓋章，它只需要每一方當事人採用電子密碼簽名即可，即當事人用符號及代碼組成電子密碼進行簽名⑧，是一種經過加密的信息來確認交易對象的方法。隨着電子商務的日益發展，這種簽名方式在國際商務實踐中將越來越廣泛地得到採用，法律對電子密碼簽

在傳統的國內和國際貿易中，合同一般採用書面形式，要求當事人簽字或蓋章，防止合同內容被篡改和偽造，以保證合同內容和對方當事人身份的真實性。互聯網合同則不然，它採用電子數據交換方法簽訂合同，也完全可以儲存在磁盤或其他接收者選擇的非紙質媒介上，是一種「無紙合同」。

名的認可和規範便成為一個迫切需要解決的問題。

三　互聯網合同中的法律選擇

自從十六世紀杜摩蘭 (Dumoulin，1500-66) 提出「當事人意思自治」主張後，意思自治原則目前已成為合同法律適用的首要原則。根據該原則，合同當事人有權在訂立合同時通過協商一致的意思表示選擇支配合同的法律，而且合同條款也是由當事人協商約定的。法律選擇必須是明示的，即通過在合同中載明支配合同的準據法，或必須從合同條款和案件事實中明顯看出這種選擇，如《國際貨物銷售合同適用法律公約》第7條規定⑨：

各國為了保護消費者的利益，對經營者通過網上格式合同免除或限制自己責任採取規範限制的態度，如德國1976年頒布的《一般合同條款法》和英國1977年的《不公平合同條款法》等。但對於國際供貨合同，有些強行法並不一定適用。

銷售合同受當事人選擇的法律支配。當事人的選擇協議必須是明示的，或者從合同的規定和當事人的行為整體來看可以明顯地推斷出來。

一般說來，選擇的法律將適用於合同，但是當事人選擇的法律也有被強行法或「直接適用的法」排除適用的可能。在合同中既無明示選擇條款又不能推定所選擇的法律時，通常的做法便是以與合同有最密切聯繫國家的法律為準據法，並用特徵性履行的方法來確定最密切聯繫地。

在國際互聯網上，特別是在網上消費交易中，要求當事人在每筆交易中都就合同條款達成協議是不現實的，供貨商通常都預先在網上制訂好格式合同，利用其較為有利的經濟地位制訂有利於己而不利於對方的條款，如免責條款、法律選擇條款、法院管轄地條款、仲裁條款，對合同上的風險及負擔作不合理的分配。在“click-wrap”合同中，消費者只要點擊 (click)「接受」或「拒絕」鍵，就決定了該合同是否成立，而消費者只能表示全部同意或不同意。各國為了保護消費者的利益，對經營者通過網上格式合同免除或限制自己責任採取規範限制的態度，如德國1976年頒布的《一般合同條款法》和英國1977年的《不公平合同條款法》等⑩。但對於國際供貨合同，有些強行法並不一定適用。一項國際供貨合同具有三個特徵：一、它是一種貨物買賣合同，轉移對貨物的佔有關係或對貨物的所有權；二、締約雙方的營業地或住所地位於不同主權國家；三、合同具有跨國因素。通過互聯網訂立的供貨合同很容易滿足這些條件而成為國際供貨合同，使有些強行法如《不公平合同條款法》對消費者保護的規定得不到適用，因而即使假設英國法院判定《不公平合同條款法》適用於某一涉外合同，但採用互聯網訂立供貨合同的外國銷售商並不受其約束。例如，一位美國葡萄酒銷售商建立一網址，並用標準格式合同載明無管轄權條款，但聲明發生的所有爭議適用紐約州法。一位英國消費者因飲用該葡萄酒得病，他認為根據英國1977年《不公平合同條款法》，供貨商並不能免除其責任。這是一項強行法，但它並不適用於阻止銷售商主張免除責任，因該合同是國際供貨合同⑪。這樣便會導致供貨商利用其格式合同中的法律選擇條款選擇於己有利的法律而規避法律，這是一個有待各國共同解決的問題。

此外，如果當事人採用互聯網簽訂仲裁協議是否符合《承認及執行外國

仲裁裁決公約》(即1958年《紐約公約》)第2條第2款的「書面協議」⑫要求？而且《紐約公約》要求仲裁協議需要雙方當事人的簽字，網上仲裁協議中雙方當事人的電子簽名效力如何認定？

四　互聯網合同爭議的解決

甲　法院管轄

在國際私法中，各國對合同爭議的管轄依據的規定不盡相同，概括起來，主要有以下幾類⑬：

1、以地域為依據：合同訴訟所涉及的法律關係，無論是主體、客體還是法律事實，總是與某國的管轄權具有空間上的關聯，這種空間關聯就成為該國行使管轄權的依據，如當事人住所、合同簽訂地和履行地、合同標的所在地等。

2、以當事人的國籍為基礎：它是屬人管轄原則在國際民事案件管轄權問題上的體現，側重於訴訟當事人的國籍。由於國籍具有相對穩定的特點，所以各國都不願放棄屬人管轄原則。法國和其他仿效法國法的國家主要以屬人管轄原則作為確定國際民商事案件管轄權的依據。

3、當事人意思自治：根據當事人意思自治原則確定合同爭議管轄權主要有兩種情形：一是雙方當事人達成協議，把他們之間的爭議提交某國法院審理，該國法院便可行使管轄權。我國《民事訴訟法》第244條規定：「涉外合同或者涉外財產權益糾紛的當事人，可以用書面協議選擇與爭議有實際聯繫的地點的法院管轄。」二是被告接受管轄。一國法院對接受管轄的被告享有管轄權，已成為國際上普遍承認的原則。

從上可見，當事人的住所、合同簽訂地與履行地、國籍、意思均可成為某國法院對涉外案件的管轄依據。而且，特定法院的管轄區域是確定的，有明確的物理空間。互聯網使網絡空間(cyberspace)成為客觀存在，而網絡空間本身無任何邊界，是一個全球性的網絡系統，無法分割成諸多領域。要在一種性質不同的空間中劃定界限，這是傳統司法管轄權規則面臨的困境。

互聯網合同糾紛是在網絡空間的活動者之間產生的，如果當事人否定法院的管轄權，法院的管轄權就有被架空的可能。當多數網絡空間的參與者都不將爭議訴諸法院，法院的管轄權便不存在。因而，互聯網進入國際合同領域，使傳統的司法管轄權基礎發生動搖。

互聯網合同糾紛是在網絡空間的活動者之間產生的，如果當事人否定法院的管轄權，法院的管轄權就有被架空的可能。當多數網絡空間的參與者都不將爭議訴諸法院，法院的管轄權便不存在。因而，互聯網進入國際合同領域，使傳統的司法管轄權基礎發生動搖。

乙　網上仲裁與仲裁地的確定

互聯網技術的發展，不僅使人們可用它簽訂仲裁協議，也可用於仲裁程序。當前，網上交易正呈現不斷增加的趨勢。作為網上交易產物的網上仲裁因其速度快、效益高、費用低的特點將越來越受到關注。「網上仲裁」是指通過互聯網聯絡進行仲裁審理的程序，不需要仲裁員親自到某個地點會合，也不需爭議各方到某個地點進行協商。但要確定仲裁地是個問題。假設人們指定由三名分別位於巴黎、倫敦、柏林的仲裁員組成仲裁庭，這時以首席仲裁員的從業地來確定仲裁地只能作為一種輔助性的方法，且該方法賦予首席仲裁員太重要的地位。相反，或許更為現實的是對於獨任仲裁員審理的案件，以其從業地為準來確定仲裁地。但該仲裁員可能是位環球職業仲裁者，在不同地方從業，因

此這也不是令人信服的確定仲裁地的方法⑭。這樣便會導致仲裁地空缺的問題。在此情況下，如果仲裁庭和當事人自由選擇的準據法不能包含實際仲裁所需的全部規則，根據國際私法的理論，仲裁地法將作為第二位的準據法，決定仲裁協議的效力、仲裁庭組成和仲裁程序。而且要確定甚麼法院有權干預仲裁、有權執行或拒絕承認和執行仲裁裁決，就必須確定仲裁地。如果雙方當事人未選定仲裁地或仲裁地不能確定，將無法確認何國法院對案件行使管轄權⑮，當事人的權利義務關係乃至爭議就得不到解決。

五　從法理學角度認識互聯網對傳統國際合同法規則的衝擊

電子商務的發展無論在時間上還是在空間上都突破了傳統交易模式的限制，因而也就在很大程度上衝擊着傳統的交易規則。但交易模式的變革推動交易規則的演進，這幾乎是法律發展史上的永恆規律⑯。

從法律上講，電子商務中通過互聯網進行有關交易信息的溝通本身就是一份合同的締結過程，信息本身就構成了合同的內容。信息傳遞是否準確，直接影響到合同的成立與執行。因此，保證交易主體之間通過互聯網進行信息交流與通過傳真、郵件等紙質媒介一樣可靠，是保證電子商務成功的關鍵。

由於互聯網上進行的電子商務是一個沒有時空、地域限制的大市場，防止公民逃避本國司法控制的法律機制將在互聯網上大打折扣。有鑒於此，許多國際組織都在不遺餘力地推動各國對國內法改革，以使電子形式的合同成為法定的合同形式。聯合國國際貿易法委員會於1996年12月制訂了統一通用的規則，即《電子商務示範法》。該法雖然沒有法律效力，但為各國電子商務立法提供了一個範本。從目前情況來看，一些主要的發達國家如美國、日本、德國以及新興工業國家(如新加坡)都頒布了有關電子商務的法律。

由於互聯網上進行的電子商務是一個沒有時空、地域限制的大市場，防止公民逃避本國司法控制的法律機制將在互聯網上大打折扣。有鑒於此，許多國際組織都在不遺餘力地推動各國對國內法改革，以使電子形式的合同成為法定的合同形式。

六　結論：我國應採取的對策及措施

新媒介的出現是技術發展的產物，同時也對法律的發展提出了挑戰。隨着科技發展和社會進步，採用互聯網簽訂合同進行國際商業交往必將成為國際潮流。我國加入世界貿易組織後，國際經濟交往將更加頻繁，我國的企業要進入國際市場

並佔有一席之地，就必須充分運用和發揮互聯網的全球信息網絡作用。

對於日益發展的國際電子商務，我國應採取怎樣的對策和措施？

首先，我們要更新觀念，改變傳統紙質書面合同形式的概念。組織和加強對外貿商務人員的網絡知識培訓，使他們學會在網上交易中游泳，採用互聯網與外商簽訂合同。美國經濟研究中心創始人、現任總裁普雷斯托維茨 (Clyde V. Prestowitz) 告誡生產商和貿易商：「不學會在網上游泳，你將會被競爭大潮所淹沒。」⑰

其次，對現有法律進行修改或制訂新的調控電子商務的法律，完善我國的有關立法，培養一種健全的法制環境。我們應該根據電子商務本身的特點對原有的法律體系不斷地加以完善改進。這主要包括：一是對現有的法律進行擴大或限制性解釋以適應現實需要；二是增添新的法律規定；三是取消或廢止已經不適應現實的舊法律規定。我國不妨借鑒聯合國國際貿易法委員會制訂的《電子商務示範法》，制訂一部吸收世界先進立法經驗又符合中國國情的電子貿易法。可喜的是，1999年10月1日起實施的《合同法》在這方面已有所涉及，該法第11條規定書面形式包括數據電文，承認電子合同的形式和效力，但對電子簽名未作規定。在以後修訂合同法時，應肯定電子簽名同書面簽名具有同等的效力和執行力。

最後，若我國暫時不能制訂一部完整的電子貿易法，不妨先加入一些相關國際條約或採用國際通行的商業慣例，或對現行有關法律做擴大解釋，使法律滿足日益發展的實踐需要。

註釋

①⑬ 參見王德全：〈試論Internet案件的司法管轄權〉，《中外法學》，1998年第2期，頁25、26-28。

②⑪ Clive Gringras, *The Laws of the Internet* (London: Butterworths, 1997), 13; 48-49.

③⑭ Peter Mankowski, *Das Internet im Internationalen Vertrags- und Deliktsrecht*. RabelsZ. Bd. 63 (1999), 208; 219.

④⑦⑧ 湯友洪等：〈電子合同的法律特徵及法律保護〉，《法學》，1998年第12期，頁25、27。

⑤ 參見聯合國國際貿易法委員會《電子商務示範法》第11條第(1)款。

⑥ 轉引自邱達春、張燕：〈《新加坡電子貿易法》簡介〉，《經濟與法》，1999年第9期。

⑨ 韓德培、李雙元主編：《國際私法參考資料選編》，上冊(武昌：武漢大學出版社，1991)，頁504-505。

⑩ 參見朱遂斌、陳源源：〈電子商務合同成立的法律問題〉，《政法論壇》，1999年第4期，頁50-54。

⑫ 《紐約公約》第2條第2款的「書面協議」一詞係指當事人所簽署的或者來往書信、電報中所包含的合同中的仲裁條款和仲裁協議。

⑮ 蕭永平：《衝突法專論》(武昌：武漢大學出版社，1999)，頁285。

⑯ 參見陳煒恆：〈電子商務與法律〉，《世界知識》，1999年第4、6期。

⑰ 王學成：〈提高我國網絡營銷效益之我見〉，《國際貿易問題》，1999年第8期，頁34。

蕭永平 武漢大學法學院國際法研究所執行所長、教授、博士生導師。

鄒國勇 武漢大學法學院99級國際私法研究生，主要學習與研究區際私法和比較國際私法。

我們應該根據電子商務本身的特點不斷完善我國的有關立法，這主要包括：一是對現有的法律進行解釋以適應現實需要；二是增添新的法律規定；三是取消或廢止已經不適應現實的舊法律規定。

引進西方寫實繪畫的初衷——以國粹學派為中心

● 李偉銘

一　寫實繪畫與古典傳統

就某種寬泛意義來說，寫實繪畫並非舶來品。按照顧炎武的說法，「古人圖畫，皆指事為之」，所畫「皆指事象物之作」，因為強調「使觀者可法可戒」的社會教化功能，故大抵在內容方面有一個具體的故事、涉及具體的人物和時空範圍，作畫「須立意結構，事事考訂人物衣冠制度，宮室規模大略，城郭山川，形勢向背，皆不得草草下筆」(顧氏引謝在杭《五雜俎》語)。譬如《奏樂圖》經王維辨識，所描繪者即為「霓裳第三疊第一拍」。不過，在顧炎武看來，從宋徽宗的時代開始，因為畫院考錄人才的標準不但要求「不仿前人，而物之情態形色，俱若自然」，還要求「筆韻高簡為工」，所以古畫這種據實而作的傳統已發生了微妙的變化①。他用「實體」和「空摹」這兩個概念來描述古今之畫的差別。所謂「實體」，應該就是我們今天所說的「寫實繪畫」，與「任意師心」並以「寫意」作託辭的「空摹之格」也即寫意畫不同。實體之作必須恪守某種已然存在的價值觀念，而且，在形式上必須按照事物的本來形態進行必要的筆墨操作。易言之，因為實體之作強調「可法可戒」的社會教化功能，所以它在視覺上與被描繪的對象之間存在一種可供辨認的確定的對應關係。

對此，劉師培似乎說得更清楚，他在本世紀初葉發表的一系列關於中國美術的論文中指出，在上古文化系統中，「美」、「善」二字互訓，捨實用而外，無所謂美術，美術寓於儀文制度之中，用以垂戒法，判等威②。

顧炎武和劉師培上述論斷，不但有大量古典文獻資料佐證，在傳為顧愷之手筆的《列女圖》卷和《女史箴圖》卷以及大量漢代石刻畫像中也可以得到合適的證驗。但究竟是甚麼原因促成「實體」之畫逐漸演變成「空摹」之畫？

二　「寫實」流失的原因

對宋以後「實體」式微，「空摹」泛濫，歷來有很多說法。如劉師培的解

釋首先取譬於中國文字，認為正像先有象形、指事二端，孳乳相生而有會意一體一樣，從實體到寫意也可以視為民智發達的一種象徵；再者，古代詩歌皆屬詠事徵實之詞，及莊老告退，山水方滋，乃流連光景而以神韻自詡，這種時尚的流行也有意無意地提供了由此及彼的動力；第三，宋代以後，社會上古畫流傳稀少，即有，也多為好古者庋藏，畫家於實體無從模擬，乃改而為寫意空摹③。最重要的當然是魏晉之後中國知識份子心態的變化。

不言而喻，美術原為百工之屬，放棄世俗功利目的的生活風格是導引美術進入士大夫審美視野的必要前提，而也正是那些溺於清談、標榜清高的士大夫的直接參與，使美術脫離實用範疇而獲得獨立的品格。劉師培沒有論及元明以後文人寫意畫的廣泛流行並最終蔚為畫學「正宗」的底蘊，但正像我們所看到的，後者與魏晉之士「率性而為」的生活態度確乎有極大的關係，甚至我們可以毫不誇張地說，一部《世說新語》，就是後世標榜為寄、為樂的文人畫家心照不宣的「葵花寶典」。表面上看來，因為空摹之格強調了性靈在藝術中的核心地位，較之實體之作更接近藝術的本質，因之無論在內容還是形式上似乎都更有可能獲得表現自我的廣闊空間，那些真正有所作為的文人畫家努力的成效，也確乎從這個角度支持了這種信念；但就一種大體的情形而言，元明以後中國畫藝術的發展證明，正像「重循舊而戒求新」的實體之畫一樣，一旦「空摹之格」在理論和實踐中被抬舉到畫學正宗的地位的時候，所謂「任意師心」也就完全有可能被淹沒於比比皆是的齊一模式中，使「重循舊而戒求新」轉而成為適應於空摹之格的清規戒律。

顧炎武與劉師培都是以知識淵博、治學嚴謹著稱的樸學大師，雖然當代研究中國美術史的學者很少注意到上述文本，但在筆者看來，尤其是劉師培在本世紀初葉發表的系列論文，仍然是迄今為止關於傳統中國畫最簡潔而又富於系統性和洞察力的論述。必須承認，實體之作與空摹之格確實是中國古典繪畫中兩個不同的審美範疇。在明末清初和清末民初這兩個特殊的歷史時期，空疏僵化的流行學風受到直接的質疑，渴望有所作為的知識份子對民族、國家的命運普遍存在強烈的危機感，希望在學術上回到古老的漢代傳統中去，從儒家原典中尋求「經世致用」的精義的時候，顧、劉留心到「實體」之作與「空摹」之格的本質差別並不奇怪。不過，我們也注意到，劉師培並未存廢此即彼之心，他認為④：

古人之畫與儒術相輔，所繪之圖，咸視其與物肖與否定工拙；後世之畫，列美術之中，所繪之圖，咸視其運筆若何定工拙。古畫之工拙視乎學，今畫之工拙視其才。此雖時尚使然，然以空摹之畫與實體之畫並衡，不可謂非古今人不相及矣。

在〈論美術與徵實之學不同〉這篇文章中還明確地指出：「美術以性靈為主，而實學則以考證為憑。若於美術之微而必欲責其徵實，則於美術之學返去之遠矣。」⑤因此，他關於「畫學復興」

提出的是一個折衷主義的方案，即建議今畫之「才」應適當地掬取古畫之「學」，如近代書法從金石學中發掘書法原典的精義一樣，不妨借助近代印刷術的方便，從傳世的宋元舊畫印本中學到有用的知識，以矯正今畫踵謬沿訛之弊⑥。劉師培所隸屬的國粹學派提倡「復興古學」，喜歡援例歐洲文藝復興源於古希臘文明的再發現，當年國粹學派在整理舊學的過程中於美術方面先後整理印行大型叢書《神州國光集》、《神州大觀》和《美術叢書》，即基於這一動機。

三　世用為歸——引進西方傳統寫實繪畫的初衷

中國傳統的「實體」之畫在強調逼真地再現物象方面與西方傳統寫實繪畫存在相似性，但它們畢竟是不能等量齊觀的兩種造型藝術體系。文獻表明，自利瑪竇的時代以來，西方寫實繪畫已經進入中國，一些譯述西畫學理的著作，從雍正年間開始也偶有刊行；康乾之際，以郎世寧為代表的一些西洋畫家還在皇家畫院中獲得了一席之位；某些中國畫家甚至在相當謹慎的程度上，借鑒了西方寫實繪畫的明暗透視法⑦。然而，所有這一切，也許還不足以構成指證中國已經開始主動地引進西方寫實繪畫的理由。

當然，我們沒有辦法斷定主動引進西方寫實繪畫的確切時間，比較可靠的推測應該是在戊戌變法——特別是在廢科舉、興學堂以後。如劉師培指出，「秦漢以降，士有學而工無學，卿大夫高談性命，視工藝為無足輕重」⑧，在以訓練科場技巧為目的的公私教育機構中，繪畫一科根本沒有插足之隙，官僚士紳階層繪畫趣味和繪畫技巧的訓練，往往被視為超乎世俗功利目的的自我精神滿足。作為維新運動最重要的成果之一，這種根深柢固的「重道輕藝」觀念開始受到了來自西方的工具理性精神強有力的衝擊，「格致之學」終於在晚清近代教育體制中佔有舉足輕重的位置，與此同時，美術教育在官方法定的範圍內也爭得了一席之位。美術進入學堂的理由和方式，已經決定了美術施教的內容和目的。正如光緒十九年 (1903)《奏定中學堂章程》所示⑨：

> 習圖畫者，當就實物模型圖譜，教自在畫，俾得練習意匠，兼講用器畫之大要，備他日繪畫地圖、機器圖及講求各項實業之基礎。

換言之，在晚清學堂中，美術隸屬於器用之學即實學的範疇。於是，展現在我們面前的就是這樣一幅圖景：一方面，是人數眾多、熟習空摹之格、津津於筆情墨趣的傳統型畫家隊伍；另一方面，則是學堂畫學師資奇缺，正像新學的其他實用學科一樣，最初學堂教學中的美術師資不得不求諸近鄰日本⑩。改良在教育領域呈現的巨大的價值反差，在美術的範圍內，其意義與郎世寧輩之供奉內庭已經不可同日而語，皇室的個人口味，在這裏已被轉化為大清帝國救亡圖存的選擇。它在客觀上既促成了一波又一波的留學浪潮，同時也有效地左右了早期留學美術的學生的專業選擇範圍⑪，並為那些擁有「留學」學歷的藝術家，

包括那些曾經在新式學堂中接受教育的藝術家在日後的學校教育中確立新的「正統」地位，埋下了伏筆。

「自歐學東漸，吾國舊有之學遂以不振。蓋時會既變，趨向遂殊，六經成糟粕，義理屬空言。」⑫上述歷史圖景和鄧實在《美術叢書》初集序中所說的這幾句話，顯然也有助於我們對康有為的畫學改良論的理解。康氏歐遊期間，西方傳統寫實繪畫已經給他留下了極其深刻的印象，他在參觀各國博物館、議論歐洲物質文明的時候，曾特別提到⑬：

歐人之好古至矣。惟其開新愈甚，故好古愈甚。蓋必明乎因革損益，而後能進化生新。若無懷舊之念，思古之情，但從人言新，掃棄一切，是不知舊者，亦安能知新乎？

在畫學上，康氏譏議南宗，視輾轉模仿之末流為糟粕，推崇唐宋院體，貶粗筆寫意為「別派」，奉設色界畫為「正宗」，最後將中國畫學改良的前景，寄望於「合中西而為畫學新紀元」，這固然合乎其「以復古為更新」的邏輯，但在實踐中，無疑還基於這樣一種假設：即寫實繪畫具備直接轉化為推動社會物質文明發展的力量的潛在因素，所謂「今工商百器皆籍於畫，畫不改進，工商無可言，此則鄙人藏畫、論畫之意」，應該就是這種假設最好的說明⑭。

關涉畫學改良的這種實利主義觀點並不限於康有為，經世致用、崇實絀虛，本來就是清代學術主流，為了發展民族工商業，在「壬寅學制」和「癸卯學制」中，已經產生了設置各級實業學堂以培養工商技術人才的方案。它進一步同清末以來國粹主義思潮互動，孕育了中國近現代寫實主義繪畫。

四　國粹主義與近現代寫實主義繪畫

以鄧實、黃晦聞等人為代表的國粹主義者在光緒末年公布「擬設國粹學堂啟．圖畫學」一科的課程表⑮，其中設計了六個學期的課程：第一學期：圖畫史，毛筆畫法，實習；第二學期：歷代畫家派別，毛筆畫法，實習；第三學期：毛筆及鉛筆畫法，實習；第四學期：鉛筆；第五學期：用器；第六學期：繪影。

在「國粹學堂」倡辦者看來，他們置身其中的時代已經並且正在發生巨大變化，為了適應這種變化，必須破除唯我獨尊的文化心態，在對傳統文化的內涵價值進行重新闡釋的同時，主動汲納包括寫實繪畫在內的那些有用的西學知識。這種價值觀念不僅貫穿於國粹學派諸家的思想學術工作中，在國粹學派著名的金石學家兼畫家蔡哲夫(1879-1941)那裏更獲得了具體生動的體現：從1907年至1910年，蔡氏借助西籍博物工具書和他從實地考察得來的知識，用糅合唐宋院體和西畫素描的筆法，連續數年為《國粹學報》中的「博物篇」專欄繪製了一百多件可資徵實的、具有嚴謹的寫實意味的「博物圖」。我們還注意到，此前在粵中，蔡氏已開始用傳統的筆法臨仿了「博物志」一類西籍工具書中的插圖標本，以攝影為範本進行

山水畫創作⑯。顯而易見，蔡氏將繪畫作為追求知識的一種手段固然合乎真、善為美的古典信條，但他用主動開放的姿態接納西畫的寫實方法無疑已逾越了某種傳統的禁忌，因為，如眾所知，在晚清四王畫風籠罩天下的情境中，對絕大多數藝術家來說，首先應該關心的是對象的怡情功能和筆墨線條的書法意味，而所有這一切是否合乎傳統的道德規範和審美訓示，則是檢驗作品是否具有價值最重要的標準。換言之，對恪守南宗清規戒律的藝術家來說，個人品味和知識的可靠性是一個次要的問題，藝術家一旦捌管作畫，他需要履行的職責就是準確地理解和把握那些被反覆證明有效的先賢的經驗。

特別值得注意的是，美術領域另一位著名的國粹主義者黃賓虹在民國初年所寫的〈真相畫報敍〉中指出⑰：

而歐雲墨雨，西化東漸，繢採之麗，妍麗奪眸，竊怪山光水色，層折顯晦之妙，其與北宗諸畫，尤相印合。嘗擬偕諸同志，遍歷海岳奇險之區，攜攝影器具，收其真相，遠法古人，近師造化，圖於楮素，足迹所經，漸有屬毫，而人事卒卒，未能畢願，深以為憾。今者粵中諸友，方有真相畫報之刊，將搜全球各種畫藝，分別區類，萃為一編，籠天地於形內，融古今為一爐。余喜其溝通歐亞學術之大，發揚中華國粹之微，陶養人民志行之潔，潛移默化，未嘗不於是乎。

《真相畫報》奉「監督共和政治，調查民生狀態，獎進社會主義，輸入世界知識」為宗旨，是一份綜合性的大型旬刊，1912年6月由同盟會粵籍同人於上海創辦。在美術方面，該報闢有「各國比較畫」、陶瓷工藝設計圖案和以中小學生為主要對象的「鉛筆範本」等專欄，還以「題畫詩圖說」的形式，利用近代植物學和昆蟲學的知識，詳細系統地描述了梅、菊、昆蟲等繪畫對象的生態特徵。通過刊登攝影照片的方式指證攝影為可供繪畫借鑒的範本，可能是該報的一大創舉，至於強調「美術為工業之母」，則一直是該報保持不變的基調。《真相畫報》的主要負責人高劍父和高奇峰兄弟，光緒末年曾先後游學日本接受近代日本繪畫的啟發，特別是對明治維新殖產興業政策的成果留下深刻的印象，歸國以後，在以京都畫系的畫家作品為藍本探索中國畫變革方法的同時，高劍父還積極致力復興傳統陶瓷工藝產業。高氏兄弟在民初的工作，可以追溯到他們在1905年參與創辦的《時事畫報》，其實從那時開始，他們已進行類似的工作，以畫報為媒介開設「畫學研究科」，引介西畫素描寫生畫法；他們以中國畫家的身份既兼作陶藝、西畫，他們的一些盟友，還嘗試用傳統的中國畫材料工具臨摹西方古典油畫，以證驗中國畫變革的可能性。而且，至少從1908年開始，《時事畫報》美術同人就在「物質救國」的旗幟下，模仿西方美術展覽會的方式，在社會上舉辦「美術展覽會」⑱；與此同時，又在粵中發起創辦「繽華女子習藝院」。其中，該院的〈創辦繽華女子習藝院弁言〉尤堪玩味，略錄如下⑲：

周禮天官注：繪畫之事，青與赤謂之文。由是引申，各色相錯者皆得目以

文。自歐風震蕩以來，黌序之子，閫內之英，遇事輒語文明。詎知文明出易賁彖，其義至古，匪新名詞。文明以織繡為本，詞章猶其餘事，則古所謂女紅，亟當講矣！矧吾國藝事雖不振，織繡尚見重歐美，簡其精粹，輦運外洋，時弋厚利，圖畫與詞章為近，固文事之一種，然非得吾國古賢精意，則境欠空靈，非參以歐美新說，畫理實多差忒。於斯二者，復其固有，補其未備，發揮光大之，非愛國士夫之責歟？

從〈真相畫報敍〉中也不難看出，黃賓虹對南宗末流的攻擊與顧炎武同時代的另一位大學者和畫家方以智的觀點如出一轍⑳，他對畫學古道衰微原因的認識，與劉師培、康有為的看法沒有太大差別，他們都認為那種從想當然開始而最後又流於人云亦云的文人畫末流不僅在學理上切斷了與古典藝術資源的聯繫，而且在事實上窒息了中國畫發展的生命活力。從嚴格意義上來說，黃賓虹的知識背景以及他後來在藝術上所取的發展路向與上述粵中諸家不同，他的畫學變革觀念植根於對古典傳統的深刻理解，更傾向於從古典詩歌特別是金石學中尋求啟發，但有一點無疑是一致的，即在上述粵中諸家以及蔡哲夫和黃賓虹看來，攝影包括西方寫實繪畫「科學」的再現功能有助於修正南宗末流輾轉案頭臨仿的偏差——如黃賓虹所稱，使繪畫時尚從「習趨渲淡，自詡南宗，晚近流傳，縴靡薄弱，便於士大夫摹仿，致為鑒古者病」的歧途上，返回到唐宋傳統「道法自然」的正路上去，從而收到「遠法古人，近師造化」的功效。這也就是說，「古學」格物致知的真諦與西學的工具理性精神並不矛盾，既然在政治上可以效法西歐文藝復興，以近代西學的治學方法整理國故——從傳統文化中發掘推動中國近代化的動力，那麼，從「復興古學」這個角度來看，「畫學復興」當然同樣可以並且應該從西學包括西畫、攝影中尋找到接近古典畫學精義的經驗。黃賓虹揭示西畫與「北宗諸畫，尤相印合」，繼之稱引《聖經》"There is no new thing under the sun"㉑，道理恐怕也應歸宗於此。因此，我想引李世由的「挹彼菁華，補我闕乏」、「闡道蘊賅，世用為歸」數語，作為清末民初引進西方傳統寫實繪畫抱持的一種比較普遍的期望值的描述，大概應該是合適的。

註釋

① 顧炎武：《日知錄》，卷二十一「畫」，黃汝成集釋本（台北：世界書局，1968）。下引顧氏語均出此本。

② 劉師培：〈中國美術學變遷論〉，《國粹學報》，總第三十期，丁未年（1907）。

③ ④ ⑥ 劉師培：〈古今畫學變遷論〉，《國粹學報》，總第二十六期，丁未年（1907）。

⑤ 〈論美術與徵實之學不同〉，《國粹學報》，總第三十三期，丁未年（1907）。

⑦ 關於這方面詳細的論述，參閱向達：〈明清之際中國美術所受西洋之影響〉，《東方雜誌》，第二十七卷第一號，1930年1月；方豪：〈嘉慶前西洋畫流傳我國史略〉，《大陸雜誌》（台北），第五卷第三期（1952）。一般認為，雍正七年（1729），年希堯據意大利人Andrea Pozzo著 *Perspectiva Pictorum et*

*Architectorum*譯述《視學精蘊》是在中國刊行的最早介紹西畫透視法的著作，1735年，該書增補五十餘幅插圖後，改題為《視學》再為刊行（參閱鶴田武良編：《中國近代美術大事年表》〔日本和泉市，1997〕）。戊戌變法前刊行的介紹西畫的譯述著作還有《器象顯真》（上海，1872）、《畫形圖說》（1885）、《畫器須知》（1888）等數種。參閱高美慶："The Beginning of the Western-style Painting Movement in Relationship to Reforms in Education in Early Twentieth-century China"，《新亞學術集刊》4，中國藝術專號（香港：中文大學新亞書院，1983）。

⑧ 劉師培：〈工藝學史序〉，載勞舒編：《劉師培學術論著》（杭州：浙江人民出版社，1998），頁66。

⑨ 舒新城編：《中國近代教育史料》（北京：人民教育出版社，1961），頁511。

⑩ 參閱鶴田武良：〈清末民初美術教育——近百年來中國繪畫史研究之四〉，《美術研究》（東京），第365號。

⑪ 參閱鶴田武良：〈留日美術學生——近百年來中國繪畫史研究之五〉，《美術研究》（東京），第367號。關於早期留學日本的中國美術學生大多選擇實用美術學科這一事實，筆者在〈高劍父留學日本考〉（收入李偉銘、李公明、王躍生編：《中國美術研究——陳少豐教授從教五十年紀念論文集》〔北京：人民美術出版社，1995〕）一文中也作過相應的考察。

⑫ 鄧實：《美術叢書．初集序》（上海：神州國光社，1911）。

⑬ 上海市文物保管委員會編：《康有為遺稿》（上海：上海人民出版社，1995），頁118。

⑭ 參閱康有為：《萬木草堂藏畫目》，《康有為先生墨迹叢刊（二）》（河南：中州書畫社，1983）。

⑮ 《國粹學報》，總第三十八期，戊申年（1908）。

⑯ 關於蔡氏從事這一工作的動機的詳細討論，參閱拙文〈中國畫變革的語言資源——本世紀初葉的一些證例考析〉，收入《現代中國繪畫中的自然——中外比較藝術學術研討會論文集》（南寧：廣西美術出版社，1998）。按，因上述文集印刷錯漏甚多，請參閱收入廣州美術館館刊《藝海藏珍》，1998年第2輯拙文修訂本。

⑰ 黃賓虹：〈真相畫報敍〉，《真相畫報》，第二期（上海，1912）。黃氏關於今人不睹前賢真迹，「師心自創，鹵莽滅裂」，導致畫學古道衰微的看法，也見諸〈賓虹論畫〉，《國粹學報》，戊申年（1908）第七冊美術篇及〈荀廔畫談序〉，《廣州時事畫報》（廣州），壬子年（1912）第二期等文中，此不臚列。

⑱ 參閱高劍父：〈論畫〉，《時事畫報》，乙巳年第四期；高劍父作水彩畫、高奇峰作油畫及馮潤芝背臨意大利本油畫人體圖版均見《時事畫報》，戊申年（1908）第七期；拙文〈20世紀早期中國的美術展覽會摭言〉，《美術家通訊》（北京），1997年第8期。

⑲ 《時事畫報》，戊申年（1908）第二期。

⑳ 方以智《畫概》有云：「北苑派在雲間，孟碑派在金閶，彼此門戶，遂至相非。士夫天分文秀，正苦法力不足；畫家熟於匠法，所乏遠韻豐神。自非上根，幾能神悟！里狐藏丑，匿附南宗，以不學誇絕學，又可許乎？」轉引自饒宗頤：《畫顓》（台北：時報文化出版企業有限公司，1993），頁528。

㉑ 黃賓虹：《新畫法．序》（上海：審美書館，1914）。

李偉銘 1986年獲廣州美術學院文學碩士，現為廣州美術學院研究員。

科 技 訊 息

科技浪潮世紀前瞻 I

科技發現、創新正在以不可思議的速度與幅度改變人類對大自然乃至自身的了解與控制，改變全球社會、經濟整體面貌。單單就「科技文化」欄所報導過的90年代重大進展而言，我們隨手就可以舉出下列十多項：碳60籠狀分子和微碳管 (nanotube) 的發現；頂夸克的發現；費馬最後定理之證明；利用場離子、隧道效應以及光近場效應的顯微與原子操縱技術；現代智人晚近起源 (出於非洲說) 的證實；玻色—愛因斯坦凝聚體的製成；多種微生物基因譜的測定；克隆羊「多利」、克隆牛、克隆鼠的誕生；胚胎幹細胞系的建立……等等。這每一項進展幾乎都意味着一個嶄新領域、一群新科學家、一連串新工業、行業，乃至多種社會變革的湧現。而且，這許多不同方向的進展相互補足、支援、刺激、影響，所謂科技成果的指數式增長或者科技資訊的爆炸性膨脹，就是由此形成。

轉瞬之間，90年代過去，《二十一世紀》即將滿十周歲，而二十一世紀也真的降臨了。在今後幾期「科技訊息」欄中，我們將就各個不同領域的飛躍發展，作簡短綜合討論與前瞻。當然，認真地說，以我們極其微薄的力量與簡短的篇幅，這樣的工作實際上是不可想像的。我們實際上所能做到的，自然仍將不過是東鱗西爪的一些窺視和臆想而已。這一點，相信讀者會見諒。

太空科學：人類視野的解放

43年前第一顆人造衛星升空，和31年前人類登陸月球，其真正動力來自美、蘇兩大強國的軍事與政治競爭，其意想不到的後果則是將人類視野從地球擴展至太陽系，從地面擴展至太空。然而，登陸月球雖然是激動人心的千古壯舉，「廣寒宮」畢竟和新大陸不一樣：它不但冰冷，缺乏空氣、水分、生機，是名副其實的死寂世界，而且迢迢數十萬哩，即以美國之富裕強大，不旋踵也都再衰三竭，無以為繼了。那麼，除了展示國力之外，太空計劃的實質意義究竟何在呢？

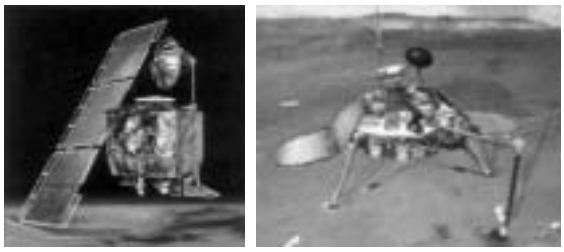
當然，最直接而實際的答案是：衛星通訊，亦即以太空中的「制高點」來克服地面曲率，以達到通過用含有大量頻道的微波來作不受干擾的全球直線聯絡這一目標。其次，自然要推氣象衛星的監測和預報功能了。但氣象並非大地上唯一重要現象，亦非孤立自然現象。舉凡地表與海水溫度、大陸上的植被、火山、冰川、覆雪，以至洋流、大氣污染及透明度、日照吸收與反射，以及整個生態環境變化等等，其實莫不息息相關，互為影響。因此，在通訊以外，地球整體的全面和長期監測，可以說是太空科學最順理成章、最重要的第二個功能。

美國太空總署自90年代開始實施的地球觀測系統 (EOS) 正就是實現這功能的一個龐大計劃。在這計劃下，迄今已有三個觀測衛星升空，其搜集所得資料 (那是完全向公眾開放的) 綜合而成的圖像，為人類提供了前所不能想像的一個多維度地球整體概觀 (左面彩頁A)。計劃中第四個，也是最新、最精巧的監測衛星「地球號」(Terra)，也已經於1999年12月升空 (彩頁B)。它是個龐然大物：高3.5米，長6.8米，重5.2公噸，耗能功率2.5千瓦，廣播傳訊能力達18.5Mb／秒。這樣，「地球號」和整個EOS計劃的實施，等於把地表現象整體帶到人類眼前，令我們可以直接觀測、分析、研究它，正如研究顯微鏡下的岩石或生物一樣①。

除了我們生息於斯的地球之外，登上太空自然也完全改變了天文學的面貌。哈勃太空望遠鏡和宇宙射線、X-光、紫外光和紅內線等一

系列太空探測站所研究的，是遙遠和抽象的天文現象。若暫且撇開它們不說，那麼最能激發人類好奇心與想像力的太空計劃，恐怕無過於太陽系各天體的探測了。在這方面加州理工學院所主持的噴射推進實驗室(Jet Propulsion Laboratory，即JPL)無疑是最重要的設計、執行和研究中心。他們所建造和操控的一系列「航行者號」(Voyager)、「維京號」(Viking)和「探路者號」(Pathfinder)無人太空探測船已經把我們的視野帶到各大行星附近，揭開金星的神秘面紗，送回土星光環的細緻照片，甚至降落火星表面，開始尋找地球以外的生命了。在最近，專注於木星探測的，則有以發現四顆木星衛星(所謂「木衛」)的意大利天文學家命名的「伽利略號」。我們已報導過它所拍攝的依達(Ida)小行星近距離照片以及它在木衛二「歐羅巴」(Europa)冰外殼之下發現的海洋②。在去年底，它又飛近木衛一「愛奧」(Io)，詳細記錄了它活躍的火山活動③(彩頁C，D，E)。這十餘年來JPL所作的大量遠距離儀器觀測，徹底改變了我們對太陽系形成過程的看法，以及對各個行星的了解，從而在「地球科學」之外，打開了「行星科學」的大門，其價值是無可估量的。

然而，即使是美國，多年來對龐大太空計劃的負擔也不免感到非常吃力。吃力的重要原因之一，是由於虛榮心作祟，始終不願意承認甚至面對俄國(前蘇聯)「敬禮號」(Salyut)固定載人太空站的巨大成就，堅決不願意汲取其經驗及成果，而執意要以高科技方式另行發展自己的太空站，從而虛耗了鉅額經費。為了填補這一無底洞，太空總署從90年初開始就向JPL大力施壓，要求他們達到「更快、更省、更好」的目標。這不合理的高效率要求終於造成了去年年底兩艘火星探測船的徹底失敗(圖1)，以及隨之而來的檢討、指摘、改革④。顯然，在其壯觀和革命性的成功之後，太空科學是面臨深刻危機了。但這其實只不過是由於策略錯誤造成，並無損於太空科學的能力和價值。它在新世紀中再次飛躍發展，是可以預期的。

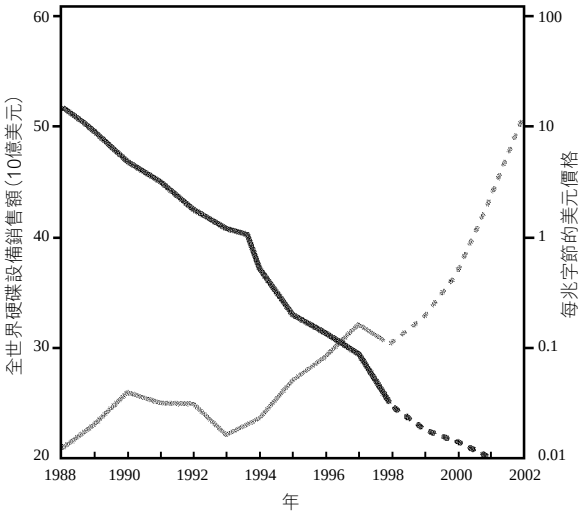


Reprinted with permission from *Science* **288**, 32. Copyright 2000 American Association for the Advancement of Science.

圖1　1999年底赴木星探測失敗，不知所蹤的氣候軌道船(Climate Orbiter，左)和極地登陸者號(Polar Lander，右)。

電腦：衝向消失點

如所周知，電腦是過去半個世紀科技革命的核心。五十年來，這一革命始終未曾停頓：它目前就正在以瘋狂速度進行，衝向誰也不知道位於何方的消失點！所謂「消失點」，就是運作速度與記憶容量的不斷提昇，以及運作周期與記憶單元面積之相應不斷減小，以致接近於消失(圖2)。從70年代大型集積電路技術出現以來，這衝向消失點的趨勢可以歸納成簡單的摩爾(Moore)定律：電腦容量每18個月即加倍。那也就是說：每15年增加1,024倍，而速度也相應提高。目前許多個人電腦都已經達到了「雙G」指標，即十億字節(Gigabyte)容量和十億赫(Gigahertz)速度，那就是這一定律的體現。



Courtesy of Brian Christie.

圖2　硬碟銷量之上升及價格之衝向零點正象徵其容量之不斷增加與結構單元之微觀化。注意縱軸為對數尺度。

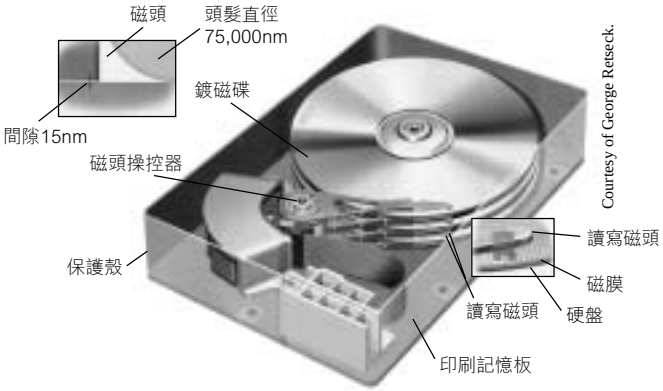


圖3　精巧的磁性記憶硬盤及其讀寫磁頭，磁頭與磁碟面的間隙只有15nm（小圖）。

電腦的不斷革命，是光蝕刻造像 (photo-lithography) 術以及磁性記憶硬盤 (圖3) 技術微型化的結果。這「微型化」基本上是靠各種工藝、技術的逐步改進，例如晶片上結構單元面積減小，那麼蝕刻所用光的聚焦必須越來越準確，因此波長必須不斷減低 (蝕刻準確度大約是光波波長之半)：從最初所用的可見光 (波長在400-700nm〔微米〕之間) 變為現在所用的248nm紫外光，以及明年 (2001) 即將採用的193nm紫外光等⑤。又例如磁盤容量擴大，那麼儲存和讀取記憶內容的磁頭反應必須越來越快捷靈敏，因此所依賴的物理原理也必須改變：從最初的電磁感應，到90年代用的磁致電阻效應，再到最近出現的巨型磁致電阻效應，等等⑥。

這不斷微型化的結果是：電腦晶片上的結構單元目前已經縮小到140-200nm (磁盤上的記憶單元則為其五倍) 左右，亦即其每邊大約等於數百個原子排列起來的長度。那也就是說，這些結構單元已經逼近宏觀世界與微觀世界，經典力學與量子力量之間的界限。所以，摩爾定律是否能「維持」下去，它在今後甚麼時間會「失效」，是所謂「國際半導體技術路向」這每數年聚談一次的工業巨頭會議在認真揣測、考慮的事。其實，即在今後十年間，可以預見的主要問題已經有三項：首先，是磁盤記憶單元的能態是否會受到其本身熱能干擾 (這名為超順磁效應)；其次，是晶片上的集積電子元件過份密集，令大量接駁線路無法散熱，並由於相互感應而干擾訊號的傳遞；最後，則是蝕刻晶片的紫外光波波長不斷減低，相關的光阻材料與光學設備都必須全盤重新開發、設計。不過，這些問題雖然艱鉅，但在電腦工業巨大需求與利潤的推動之下，相信還是會順利解決的 (圖4)。

然而，在此之後，肯定會有更基本的問題出現。根據摩爾定律，15年後結構單元長度將縮減到目前的 $(2^{10})^{1/2}$分之一或1/32，即4-6nm左右，因此每一單元內可能只有數百顆原子。在這情況下，結構單元的性質與運作無可避免必須脫離經典電磁學理論，而由全然不同的量子效應控制。否則，微電子與電腦革命即可能被迫結束，摩爾定律自然也會失效。因此，微電子工業科學家、工程師早已被迫從多方面着手研究、設計和開發克服這些困難的前緣技術了。例如，代替記憶磁盤的，也許將是以集積方式製造的微針矩陣：針尖位置用電壓效應控制，憑藉針尖與其下記憶介質之間的場電子效應或電熱效應，每枝針成為可獨立控制的寫讀工具 (圖5)。又例如，代替銅導線的，也許是光纖或超導碳微管；電流訊號可能由激光訊號乃至更精密的「自旋極化」(spin-polarised) 電流訊號所替代，令電子技術 (electronics) 變為「電旋技術」(spintronics) 也說不定⑦。

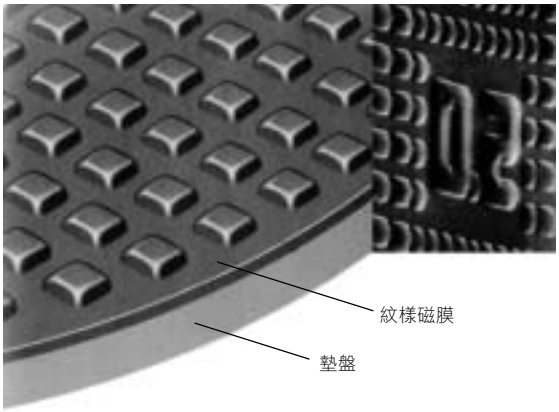


圖4　改進磁膜記憶單元的一種構想：在膜面製造記憶凸台，以減少彼此干擾。困難在於如何造出8微米大小的凸台。

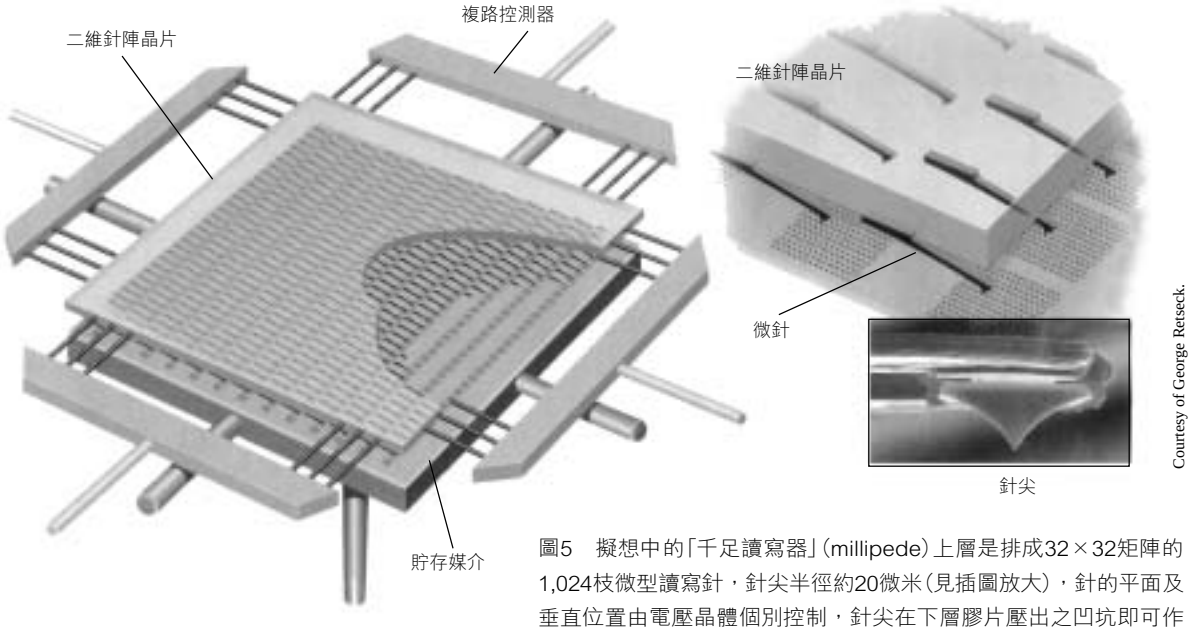


圖5　擬想中的「千足讀寫器」(millipede)上層是排成32×32矩陣的1,024枝微型讀寫針，針尖半徑約20微米(見插圖放大)，針的平面及垂直位置由電壓晶體個別控制，針尖在下層膠片壓出之凹坑即可作為二進記憶單位bit。

然而，電腦是個整體系統，它的眾多部件必須在速度、性能上緊密配合才能發揮最大功效，那也就是說，最好所有部件都是同質而非混雜的。所以，與其用電子儲存訊息和作運算，卻又要以光來傳訊，倒不如拋開電子，完全用光和能夠與光作用的宏觀介質。這就是根據全息造像 (holography) 原理而構想的光訊息儲藏和處理系統⑥。另一方面，亦有過種種「分子電腦」的構想，即完全用特殊分子通過特殊集積方法甚或「自動組合」方法，構成一部「量子計算機」⑧。這樣的計算機有兩個特點：第一，它的基本部件是難以再減縮的物質單位，即原子、分子；第二，它的運作徹底以量子力學，特別是所謂相干的 (coherent) 或者同時亦是聯結的 (entangled) 量子狀態為基礎。事實上，近年來已經有大量實驗論證這些構想的可行性，其中甚至包括以DNA分子為計算機的特殊構想⑨。

無論以光或分子為基礎的「量子電腦」，容量和速度都將遠遠超出今日的電腦，乃至我們的想像，甚或是理想「圖靈機」(Turing machine) 的限制。但這理想到底在甚麼時候能實現？是2050還是2100年？那卻誰也沒有把握——正如白壁治 (Charles Babbage) 在1833年初次構想第一部「數位計算機」的時候，絕不可能想到它會在百多年後完全實現。但以目前爆炸性的科技發展速度來看，也許三、五十年後遺傳工程與微觀訊息工程合流，以人造超級DNA為基礎的微觀工廠可以自動組合量子計算機的主要部件也說不定——那絕不比60年前想像今日的「雙G」電腦更荒唐！但真正的量子電腦到底會對社會以及人本身產生怎樣的衝擊和變化，那可就真是完全超乎想像之外的事了。

① M. D. King & D. D. Herring, *Scientific American* (April 2000), 72; *Nature* **404**, 913 (27 April 2000).
② 本刊 **25**, 131 (1994.10)及**56**, 102 (1999.12)。
③ A. S. McEwen et al., *Science* **288**, 1193 (19 May 2000); Rosaly Lopes-Gautier et al., *Science* **288**, 1201 (19 May 2000).
④ 見*Science* **288**, 32 (1 April 2000)的報導。
⑤ 有關晶片微型化問題見D. Pescovitz, *Scientific American* (May 2000)，頁25的介紹。
⑥ 有關記憶系統特別是磁盤問題，見J. W. Toigo, *Scientific American* (May 2000)，41的長文討論。
⑦ *Nature* **404**, 919 (27 April 2000).
⑧ M. A. Reed & J. M. Tour, *Scientific American* (June 2000), 69.
⑨ 例如*Nature* **403**, 269 (20 January), 869 (24 February) & 256 (16 March); *Science* **287**, 463 (21 January) & 1152 (19 May).

以圖像為中心
——關於《點石齋畫報》

● 陳平原

在《點石齋畫報緣啟》中，尊聞閣主人——即《申報》的創辦者、英國人美查 (Ernest Major) 驚訝於中國之報紙已盛行而畫報則獨缺，並對此現象做了如下解讀：中國人重文字而輕圖像。為了提倡以圖像為中心的報刊，美查追根溯源，強調「然而如《圖書集成》、《三才圖會》，與夫器用之制，名物之繁，凡諸書之以圖傳者，證之古今，不勝枚舉」。不過，此類有「圖」之「書」，與今日在西方已蔚為奇觀之「畫報」，仍有很大差異。關鍵在於，前者之「圖」，並無獨立價值，乃不得已而為之。「顧其用意所在，容慮乎見聞混淆，名稱參錯，抑僅以文字傳之而不能曲達其委折纖悉之致，則有不得已於畫者，而皆非可以例新聞也。」①

《申報》的創辦者、英國人美查批評中國人相對來說注重文字而忽略圖像，偶有「圖書」傳世，也是基於名物混淆的擔憂，而並非以圖像作為另一種重要的敘事手段，這點沒有說錯。可接下來，美查希望找到中國人過於迷信文字魅力的根源，就有點捨本逐末了。圖為明萬曆年間刊本《三才圖會》。

美查批評中國人相對來說注重文字而忽略圖像，偶有「圖書」傳世，也是基於名物混淆的擔憂，而並非以圖像作為另一種重要的敘事手段，這點沒有說錯。可接下來，美查深入開掘，希望找到中國人過於迷信文字魅力的根源，就有點捨本逐末了：「於此見華人之好尚，皆喜因文見事，不必拘形迹以求之也。僕嘗揣知其故，大抵泰西之畫，不與中國同。」中西畫法不同，如此「一目了然」的文化差異，是否能夠導致對於文字與圖像的價值判斷的巨大差異，美查沒有來得及詳細論證，只是直觀感覺到「中國畫家拘於成法，有一定之格局，先事布置，

然後穿插以取勢」，這種表現技法以及背後隱藏的審美趣味，使其無法成為敍事的良好工具。「要之，西畫以能肖為上，中畫以能工為貴。肖者真，工者不必真也。既不皆真，則記其事又胡取其有形乎哉？」②講求筆墨情趣，排斥「能肖」，不求逼真，這只是宋元以降中國文人畫的傳統，不足以涵蓋整個中國繪畫。更何況，在文人畫傳統尚未真正形成時，中國人已經在感慨「圖像世界」的失落了。

宋人鄭樵著《通志略》，其中的《圖譜略》「索象」則專門討論了「圖」、「書」攜手的重要性，並對時人之輕視圖譜表示大不以為然：

見書不見圖，聞其聲不見其形；見圖不見書，見其人不聞其語。圖，至約也；書，至博也。即圖而求易，即書而求難。古之學者為學有要，置圖於左，置書於右；索象於圖，索理於書。故人亦易為學，學亦易為功，舉而措之，如執左契。後之學者，離圖即書，尚辭務說，故人亦難為學，學亦難為功。

既然古之學者早已形成「左圖右書」的閱讀傳統，為何宋人有「見書不見圖」之弊呢？關鍵在於，圖譜傳世的可能性，遠不及文字書籍。而這，必須追究《七略》創立體例時之收書不收圖。在鄭樵看來，劉向、劉歆「父子紛爭於章句之末，以計較毫厘得失，而失其學術之大體」。對於「劉氏之學，意在章句，故知有書而不知有圖」，鄭樵持強烈的批評態度。

將整個中國文化重文字而輕圖像的偏頗，歸結為個人的學術傾向，未免過份抬舉了劉氏父子。在《通志略．圖譜略》的「原學」則，鄭君進一步分疏，將其時佔主導地位的辭章之士與義理之士，同樣置於被告席上，認為正是他們之間熱火朝天的互相攻訐，模糊了「實學」與「虛文」的邊界，使人誤認為一切才識均繫於「語言之末」：

要之辭章雖富，如朝霞晚照，徒焜耀人耳目；義理雖深，如空谷尋聲，靡所底止。二者殊途而同歸，是皆從事於語言之末，而非為實學也。所以學術不及三代，又不及漢者，抑有由也。以圖譜之學不傳，則實學盡化為虛文矣。

作為史家，鄭樵排斥「虛文」而注重「實學」，故特別強調圖譜對於經世致用的意義：「若欲成天下之事業，未有無圖譜而可行於世者。」依照這個思路，鄭君在《通志略．圖譜略》的「明用」則，特別條分縷析了對於古今學術有用的十六類圖譜：

今總天下之書，古今之學術，而條其所以為圖譜之用者十有六。一曰天文，二曰地理，三曰宮室，四曰器用，五曰車旗，六曰衣裳，七曰壇兆，八曰都邑，九曰城築，十曰田里，十一曰會計，十二曰法制，十三曰班爵，十四曰古今，十五曰名物，十六曰書。凡此十六類，有書無圖，不可用也。

這裏所說的天文地理、名物器用等，基本上都處於靜止狀態，可以幫助學者理解過去的時代，但本身並不承擔敍事的責任。也就是說，對於「歷史」的敍述與閱讀來說，此等至關重要的「圖譜」，依舊只能起輔助作用。

元明以降小說戲曲之繡像，使我們對於圖像可能具備的「敍事」功能，

既然古之學者早已形成「左圖右書」的閱讀傳統，為何宋人有「見書不見圖」之弊呢？關鍵在於，圖譜傳世的可能性，遠不及文字書籍。而這，必須追究《七略》創立體例時之收書不收圖。

有了進一步的了解。可實際上，中國畫家之參與「敍事」，遠比這古遠得多。最容易聯想起來的，是目前不難見到的影宋刊《列女傳》。近人葉德輝曾引錄徐康的《前塵夢影錄》，說明「繡像書籍，以宋槧《列女傳》為最精」。但最精並非最古，只不過別的「圖書」沒有留傳下來而已。徐氏同樣強調中國曾有過書圖並舉的時代③：

> 吾謂古人以圖書並稱，凡有書必有圖。《漢書・藝文志》《論語》家，有《孔子徒人圖法》二卷，蓋孔子弟子畫像。武梁祠石刻七十二弟子像，大抵皆其遺法。而《兵書略》所載各家兵法，均附有圖。……晉陶潛詩云：「流觀山海圖」，是古書無不繪圖者。顧自有刻板以來，惟《繪圖列女傳》尚存孤本。

只可惜「山海圖」等沒能流傳下來，中國人「以圖敍事」的傳統始終沒有真正建立。即便讓今人讚歎不已的繡像小說戲曲，其中的圖像仍然是文字的附庸，而不曾獨立承擔書寫歷史或講述故事的責任。

清影宋本《列女傳》

這就回到了美查的基本判斷：此前中國人之使用圖像，只是補充說明，而並非獨立敍事。因「僅以文字傳之而不能曲達其委折纖悉之致」而採用圖像，與有意讓圖像成為記錄時事、傳播新知的主角，二者仍有很大差異。而畫報的誕生，正是為了嘗試第二種可能性。即，以「圖配文」而非「文配圖」的形式，表現變動不居的歷史瞬間。

「以圖像為主」這一敍事策略，使得《點石齋畫報》的創辦者，一改報刊對於文字編輯的重視，將網羅優秀畫師作為主要任務。而關於畫報的宣傳攻勢，也多着眼於此。《點石齋畫報》創刊伊始，《申報》上連續九天頭版頭條強力推薦，宣傳的重點，在畫面而非文字：「其摹繪之精，筆法之細，補景之工，諒購閱諸君自能有目共賞，無俟贅述。」④一個月後，《申報》上又刊出點石齋主的〈請各處名手專畫新聞啟〉，宣稱對畫師採取特殊政策：「如果維妙維肖，足以列入畫報者，每幅酬筆資兩元。」⑤此前，《申報》不必為文章的作者付酬。《申報》創刊號上刊出的〈申報館條例〉，答應優惠「騷人韻士」所撰的竹枝詞、長歌紀事或名言讜論，但「概不取值」⑥。如今破例為畫師支付報酬，自是說明美查對畫報的市場前景充滿信心，同時凸顯了畫師的重要性。同一天的《申報》上，除了〈請各處名手專畫新聞啟〉，點石齋主人還有另一則啟事，這回是為所刊書籍插圖而「招請名手」⑦：

> 啟者：本齋新得奇書數種，均屬未刊行世者。其事可驚可喜，而筆墨之精妙，真所謂翩若驚鴻，矯若游龍，要非尋行數墨家所能望其項背。惟有說無圖，似欠全美。故特招請精於繪事

「以圖像為主」這一敍事策略，使得《點石齋畫報》的創辦者，一改報刊對於文字編輯的重視，將網羅優秀畫師作為主要任務。《點石齋畫報》創刊伊始，《申報》上連續九天頭版頭條強力推薦，宣傳的重點，在畫面而非文字。

者，照說繪圖，襄成是事。如有丹青妙手，願與此書並傳者，即照前報所登畫幅尺寸，繪成樣張，寄至上海點石齋帳房。一經合用，當即函請至本齋而議一切。此布。

「奇書數種」並非「均屬未刊行世者」，點石齋「招請精於繪事者」配圖刊行的書籍，不少是流傳甚廣的名著。比如1884年點石齋刊行的《鏡花緣》便增加了新圖百幅，理由是：「特有奇書，而無妙圖，亦一憾事。」經由畫師的「神存目想，人會手撫」，於是「兩美合並，二妙兼全」⑧。

為奇書「照說繪圖」，這在中國的雕版印刷史上，可謂源遠流長。目前發現的存留最早的刻印書籍、鐫刻於唐咸通九年(868)的《金剛經》，已經是圖文並舉。從敦煌藏經洞發現的佛教版畫以及變文、曆書看，唐五代時期，雕版印刷已經在傳播佛教、普及文化以及服務民眾日常生活方面發揮很大作用。而這，為宋元以降的版畫以及文學插圖，「開拓了廣闊的發展道路」⑨。傅惜華先生所編《中國古典文學版畫選集》，收錄了元明以降兩百餘種書籍的插圖八百餘幅⑩，使我們對於古人之為奇書插圖的認識，不再局限於小說戲曲的全相或繡像。不只敍事性質的說唱(如《臨凡寶卷》)、傳記(如《閨範》)、游記(如《海內奇觀》)等，就連純粹抒情或發表議論的詩(如《唐詩鼓吹》)、詞(如《詩餘畫譜》)、散曲(如《太霞新奏》)、古文(如《古文正宗》)等，也都可以配上精彩的圖像。

如此追求「兩美合並，二妙兼全」的出版理念，並非千年不變；在不同的歷史時期，受人力物力以及整體文化氛圍的制約，圖文之配合方式不盡相同。比如，「元朝版本中的插圖本是

明萬曆刊本《古文正宗》

為教育水平較低的讀者而製作；但在明朝時，圖繪本身的藝術性得到肯定，對讀者增加其誘惑力，購書者在明清期間大量增加」⑪。倘就構圖之飽滿、刀法之精密、風格之遒勁，以及畫師與刻工之配合默契而言，明代後期很可能是達到了極點。讀者的欣賞口味與出版家之文化理念互相激蕩，圖像本身的獨立性得到普遍的認可，書籍插圖被作為藝術品來苦心經營。入清以後，這一大趨勢雖略有減弱，卻並未遭受太大的挫折。只是在乾隆末年近代印刷術輸入中土以後，雕版插圖書籍的製作，方才日漸凋落。

在版畫史家眼中，銅版和石印等印刷術的興起，使得「當時的小說、戲曲和其他用書，大多數不再用版畫插圖，因此具有悠久歷史的版畫藝術，便一蹶不振」⑫，實在令人痛惜。可換一種眼光，石印術的引進，大大簡化了書籍插圖的製作過程，因而使得

為奇書「照說繪圖」，這在中國的雕版印刷史上，可謂源遠流長。目前發現的存留最早的刻印書籍、鐫刻於唐咸通九年的《金剛經》，已經是圖文並舉。從敦煌藏經洞發現的佛教版畫以及變文、曆書看，唐五代時期，雕版印刷已經在傳播佛教、普及文化以及服務民眾日常生活方面發揮很大作用。

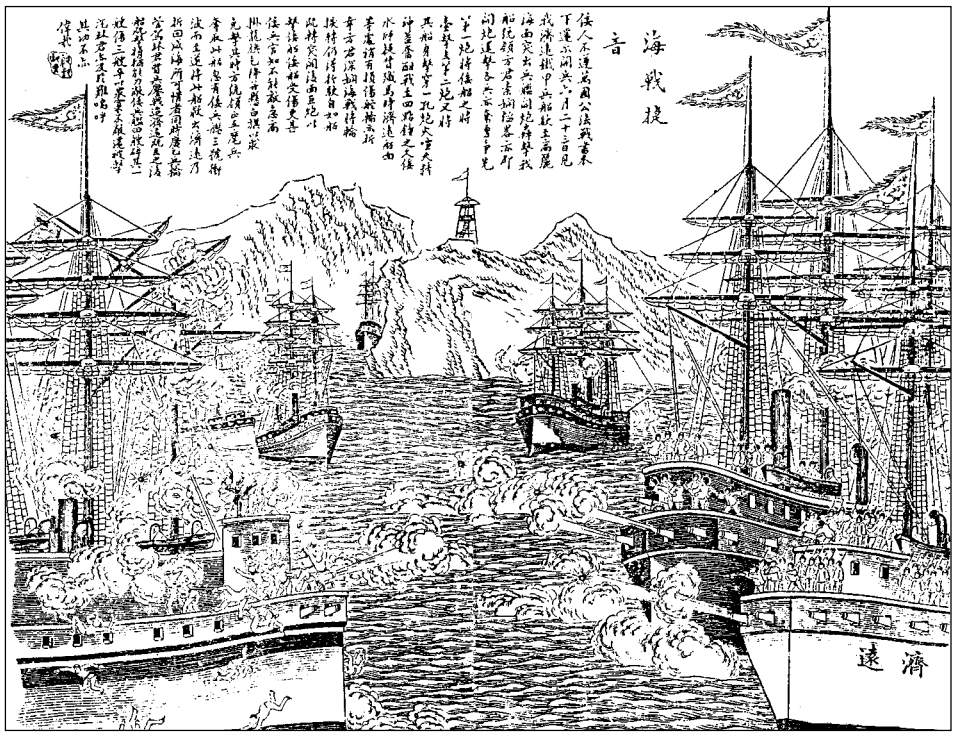
「全像之書，頗復騰踴」⑬，確實功不可沒。在雕版印刷時代，必須是畫家與刻工配合默契，方才可能創作出完美的圖像。以《列仙酒牌》的雕板過程為例，任熊和蔡照初互相琢磨，不斷改換原稿和刻板，以求達到刀法和筆意的統一，取得完美的藝術效果。依蔡氏自序：「任子渭長，仿老蓮葉子格，繪列仙四十有八軀，余鍥之梨版，五閱月而工始蔵。」如此認真執着，任氏天縱不羈之才，配上蔡君刀筆淋漓之趣，方才成就此清代晚期版畫中的雙璧，足以和陳老蓮、黃子立合作的《博古葉子》媲美⑭。而採用石印技術，「不用切磋與琢磨，不用雕鏤與刻畫」，擺脫了雕刻工藝限制的畫師，基本上獨立創作，工作效率自是大大提高。故晚清石印小說戲曲風行一時，「長篇巨制，插圖往往多至數百幅」；且因「書肆翻印小說多倩名手作畫，其細致生動亦復可喜」⑮。

在圖文並置的《點石齋畫報》中，不只是刻工消失了，連文字作者也都隱身幕後，畫師成了第一作者。這一變化，非同尋常，起碼使得史家之談論《點石齋畫報》，只能從圖像入手。畫師不再滿足於只是為「真所謂翩若驚鴻，矯若游龍」的絕妙文章配圖，而是要求文字作者「看圖說話」。

陳洪綬《水滸葉子》

作為插圖，版刻和石印的藝術效果當然很不一樣；這裏關注的，只是圖像的位置及存在意義。在圖文並置的《點石齋畫報》中，不只是刻工消失了，連文字作者也都隱身幕後，畫師成了第一作者。這一變化，非同尋常，起碼使得史家之談論《點石齋畫報》，只能從圖像入手。畫師不再滿足於只是為「真所謂翩若驚鴻，矯若游龍」的絕妙文章配圖，而是要求文字作者「看圖說話」；若吳友如甚至中途撤出，自立門戶，辦起了《飛影閣畫報》。《點石齋畫報》的主要畫師，除了吳友如，還有金蟾香、張志瀛、田子琳、何元俊、符艮心、賈醒卿、周慕橋、顧月洲、馬子明、吳子美、葛龍芝等。在攝影技術被普遍應用於畫報之前，畫師的作用無疑是決定性的。其「出力最多，能耐最大」，不只體現在「他們經常根據報紙消息、通訊、傳聞以及現場採繪，作出圖畫，大部分反映了當時的社會情景」⑯，還落實為根據已有照片和國外畫報重新繪製，以便統一體例。

由於畫報主要依賴畫師而非文字作者，後人追憶以及史家研究《點石齋畫報》時，多集中在曾經出任主筆的吳友如⑰。連帶着，《點石齋畫報》也被不少美術史家所關注。追蹤吳友如的筆墨技巧，人物畫方面可以一直上溯到任熊乃至陳洪綬，可《點石齋畫報》真正的意義，在時事畫而非技巧上更為成熟的人物畫或風俗畫。鄭逸梅關於吳友如和《點石齋畫報》的回憶，頗多失誤，不過以下這段話還是可取的：「吳友如在這石印有利條件下，就把新事物作畫材，往往介紹外國的風俗景物，那高樓大廈、火車輪船，以及聲光化電等科學東西，都能收入畫幅。」吳氏置諸多守舊畫家的責難於不顧，



在攝影技術被普遍應用於畫報之前，畫師的作用無疑是決定性的。其「出力最多，能耐最大」，不只體現在「他們經常根據報紙消息、通訊、傳聞以及現場採繪，作出圖畫，大部分反映了當時的社會情景」，還落實為根據已有照片和國外畫報重新繪製，以便統一體例。左圖取自《點石齋畫報．樂集十》。

「一心從事新的寫真」，在他的影響下，「畫新事物成為一時時尚」⑱。阿英稱《點石齋畫報》中「繪圖之最足稱且見功力者，為『風俗畫』。此類大規模作品，大都出自吳友如手」。可《點石齋畫報》的真正貢獻，仍在「時事畫」⑲：

該報內容以時事畫為主，筆姿細致，顯受當時西洋畫影響。關於「中法戰役」、「甲午中日戰爭」，頗多佳構。此外如朝鮮問題，緬甸問題，亦皆各印專號，以警惕民眾。國內政治，繪述得也很多，但內容不外歌頌，足稱者卻很少。

1890年吳友如轉而創辦《飛影閣畫報》，規模和體制上模仿《點石齋畫報》，「但『飛影閣』究不如『點石齋』，其主要歧異點，在前者強調時事紀載；而後者則着意刻畫仕女人物，新聞則止於一般社會現象」⑳。

版刻圖像之表現時事，固然不若石印之便捷，可光緒年間崛起的「改良年畫」㉑，其對於時局以及新生事物的強烈興趣，同樣值得關注。比如，《外國人做親》之表現租界裏的西洋風俗，《火車站》之熱心傳播文明新知，《劉提督水戰得勝圖》之描述黑旗軍領袖劉永福領兵於北寧痛擊法軍的戰爭場面，《女子自強》之提倡新思想㉒，此等改良年畫，雕刻技法未見嫻熟，可稚拙中自有神氣在，令人驚歎民間藝人的藝術想像力以及趨新願望。

畫報之創辦，雖然涉及繪畫領域的革新，由「以能工為貴」，講求筆墨氣韻，轉為「以能肖為上」，注重畫面的敍事功能。可中國畫的長短，遠非一句是否「逼真」所能涵蓋，美查立足中西畫法差異的比較，未必妥帖㉓。倒是取新聞事迹之穎異者或新出器物「皆為繪圖綴說」這一思路，得到了真正的落實。也就是說，談論《點石齋畫報》在藝術史上的意義，在我看來，遠不及其在文化史上的貢獻容易得到學界的承認。

為何需要創辦以圖像為主的報刊，美查並沒有詳細的論述，只是一句「畫報盛行泰西」，再加上中法戰爭

光緒年間「改良年畫」《外國人做親》。

時「好事者繪為戰捷之圖」大受歡迎的具體經驗。作為兼具良好的文化修養與商業眼光的外國人，單憑這遠近中西兩種經驗，就足夠促使其下決心開創一番大事業。日後的學步者，方才有必要喋喋不休地論說創辦畫報的必要性。也正是這些「論說」，顯示作者對於畫報的意義並無深入理解，依舊停留在「開愚」、「啟蒙」，而不太考慮圖文之間可能存在的巨大張力。

其實，從實用以及啟蒙的角度來看待書籍之配圖，正是古來中國人的閱讀趣味。見所見齋〈閱畫報書後〉稱中國書籍之有畫者，雖不若泰西多，可名物象數、小說戲曲以及因果報應之書，不乏採用圖像者。「所以須圖畫者，聖賢誘人為善，無間智愚，文字所不達者，以象示之而已。然則書之有畫，大旨不外乎此矣。」[24]因為「無間智愚」，方才必須兼及書畫——言下之意，下愚與圖像之間，存在着必然的聯繫。此後創辦畫報的人，大都喜歡在這方面做文章。

1902年創刊的《啟蒙畫報》，其《緣起》稱：「孩提腦力，當以圖說為入學階梯，而理顯詞明，庶能收博物多聞之益。」此畫報刊行於北京，且承蒙「兩宮御覽」，政治上不可能激進，只是在傳播新知方面下功夫，故第一冊「附頁」的《小英雄歌》有曰：「今人開智宜閱報，臧否人物且勿談，是非朝政且勿告，我願小英雄，覽畫報，啟顓蒙，從茲世界開大同。」1905年創辦於廣州的《時事畫報》，創刊號上自述宗旨：「仿東西洋各畫報規則辦法，考物及記事，俱用圖畫，以開通群智，振發精神為宗旨。」1906年創刊於京師的《開通畫報》，其上文下圖形式，類似《點石齋畫報》；刊於第八期的〈本館同人啟〉，在徵稿的同時表明其宗旨：「有開愚故事，特別感化社會之演說，惟望寫文寄信本館，必能說明圖畫，以擴充耳目。」[25]1909年創刊於上海的《圖畫日報》，也曾開宗明義：「本報之設，為開通社會風氣，增長國民智識，並無貿利之心。」[26]

1890年吳友如轉而創辦《飛影閣畫報》，規模和體制上模仿《點石齋畫報》，「但『飛影閣』究不如『點石齋』，其主要歧異點，在前者強調時事紀載；而後者則着意刻畫仕女人物，新聞則止於一般社會現象」。

如此強調「開愚」，與戊戌變法以後整個時代思潮十分合拍，頗能體現晚清知識人的理想與情懷。此舉的合理性與有效性，得到了後世不少文人學者的認可。如張若谷〈紀元前五年上海北京畫報之一瞥〉便稱[27]：

因為文字有深淺，非盡人所能閱讀，若借圖畫表現，可以使村夫稚子，都能一目了然。英國名記者北岩氏說過：「圖畫是一種無音的新聞，最能吸引讀者注意。」

我並非全然否定圖像便於接受故可以成為啟蒙工具的設想，只是覺得如此立說，未免低估了畫報出現的意義。不管是「藝術創新」、「文化啟蒙」，還是「時事新知」，其實都不足以窮盡晚清「畫報」出現的意義。單從新聞報導角度，無法理解為何事過境遷，《點石齋畫報》還能經常被人提及。實際上，30年代以後，《點石齋畫報》之被追憶，很大程度上是在美術史而非新聞史的論述框架中。正因為兼及美術與新聞，對於「能肖」的理解，不完全等同於「真相」。戈公振從新聞史家的立場出發，批評《點石齋畫報》等「惟描寫未必與真相相符，猶是一病耳」；並稱：「自照片銅版出，與圖畫以一大革新。」㉘因追求真實性而特別推崇新聞攝影，這固然在理；可想像鏡頭冷冰冰，不帶任何感情色彩，能夠不偏不倚地傳達「真相」，未免過於天真。

同樣承認攝影技術對於畫報的革命性意義，《北洋畫報》第六卷卷首號介紹「中國最初之畫報」時，選錄了《點石齋畫報》裏表現「尺幅千里，纖悉靡遺」的攝影技術的《奇行畢露》(甲五)。可同期《北洋畫報》上的大標題，一是「中國畫報界之大王」，一是「時事．藝術．常識」。假如承認「藝術」對於畫報的重要性，則顯然追求的不應該是「純粹」的「真相」。這就難怪同期發表的武越所撰〈畫報進步談〉，故意貶低鏡頭而高揚畫筆：「筆繪畫報，善能描寫新聞發生時之真景，有為攝影鏡頭所絕對不易攫得者。」㉙對於突發事件來說，不在場的攝影記者無能為力，而同樣不在場的畫家則可以通過遙想、體味、構思而「虛擬現場」，這大概就是武越所說的「筆繪畫報」的優越性吧？其實，更應該關注的是，同一「真景」，在攝影鏡頭與畫家筆下，到底是如何「紛呈異彩」的。

關於圖文之間的縫隙，以及隱含着的文化意義，留待以後解讀。這裏先從一個細節說起：由於畫報中圖像佔據主導地位，畫師的重要性得到前所未有的凸顯，成為傳播新知的主體，導致感覺世界方式的變化。這一點，必須放在新聞史、美術史與文化史的交叉點上來把握，方能看得清楚。用圖像的方式連續報導新聞，以「能肖為上」的西畫標準改造中畫，借傳播新知與表現時事介入當下的文化創造，三者共同構成了《點石齋畫報》在晚清的特殊意義。

二十世紀首十年創刊的《啟蒙畫報》、《時事畫報》、《開通畫報》、《圖畫日報》強調「開愚」，與戊戌變法以後整個時代思潮十分合拍，頗能體現晚清知識人的理想與情懷。然而，不管是「藝術創新」、「文化啟蒙」，還是「時事新知」，其實都不足以窮盡晚清「畫報」出現的意義。圖為《圖畫日報》第一號。

註釋

①② 尊聞閣主人：《點石齋畫報緣啟》，《點石齋畫報》，第一號，1884年5月。

③ 參見葉德輝：《書林清話》，卷八「繪圖書籍不始於宋人」則（北京：中華書局，1987），頁218。

④ 申報館主人：〈畫報出售〉，《申報》，1884年5月8日、16日。

⑤ 點石齋主：〈請各處名手專畫新聞啟〉，《申報》，1884年6月7日。

⑥ 〈申報館條例〉，《申報》，1872年4月30日。

⑦ 點石齋主人：〈招請名手繪圖啟〉，《申報》，1884年6月7日。

⑧ 王韜：〈鏡花緣圖像敍〉，《鏡花緣》（點石齋代印，1888）。

⑨⑫ 參見郭味蕖：《中國版畫史略》（北京：朝花美術出版社，1962），頁16-20；181。

⑩ 傅惜華編：《中國古典文學版畫選集》（上海：上海人民美術出版社，1981）。

⑪ 參見何谷理：〈關於明清通俗文學和印刷術的幾點看法〉，載《中國圖書文史論集》（北京：現代出版社，1992）。

⑬ 魯迅：〈北平箋譜序〉，《魯迅全集》，第七卷（北京：人民文學出版社，1981），頁405。

⑭ 參見路工：〈晚清傑出的人物畫家任熊〉，《訪書見聞錄》（上海：上海古籍出版社，1985），頁445；註⑨郭味蕖，頁173。

⑮ 參見阿英的〈清末石印精圖小說戲曲目〉，見《小說三談》（上海：上海古籍出版社，1979），頁126；戴不凡的〈小說識小錄〉，見《小說見聞錄》（杭州：浙江人民出版社，1982），頁298。

⑯ 彭永祥：〈中國近代畫報簡介〉，《辛亥革命時期期刊介紹》，第四集（北京：人民出版社，1986），頁657。

⑰ 值得注意的最新著述，有武田雅哉的《清朝繪師吳友如の事件帖》（東京：作品社，1998）。

⑱ 鄭逸梅：〈吳友如和點石齋畫報〉，《清娛漫筆》（上海：上海書店，1982），頁39-40。另外，在三卷本的《鄭逸梅選集》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1991）中，有四文涉及吳友如和《點石齋畫報》。

⑲⑳ 阿英：〈中國畫報發展之經過〉，見《晚清文藝報刊述略》（上海：古典文學出版社，1958），頁92；93。

㉑ 參見王樹村：〈中國民間年畫史概說〉，《中國民間年畫史圖錄》（上海：上海人民美術出版社，1991），頁20；以及《中國民間年畫史論集》（天津：天津楊柳青畫社，1991），頁56-87、199-211。

㉒ 《外國人做親》等四圖分別見《中國民間年畫史圖錄》，頁340、338、538、542。

㉓ 就在創辦《點石齋畫報》的第二年，美查又出版了《點石齋叢畫》。此畫譜分「匡廬面目」、「人倫之至」、「六朝金粉」等，共十卷。前有尊聞閣主人撰並書的序，後有畫家符節的跋。前者強調「萬類無不肖，萬變而不窮」，後者則表彰此譜「可謂逼真」。在不講透視，注重筆墨情趣的中國山水畫中，推崇「逼真」，與畫譜的教科書性質有關，也與「尊聞閣主人」美查的趣味有關。

㉔ 見所見齋：〈閱畫報書後〉，《申報》，1884年6月19日。

㉕ 參見彭永祥：〈中國近代畫報簡介〉和〈啟蒙畫報〉，分別見《辛亥革命時期期刊介紹》，第四集和第一集（北京：人民出版社，1986）。

㉖ 〈本館徵求小說〉，《圖畫日報》，第一號，1909年8月16日。

㉗ 張若谷：〈紀元前五年上海北京畫報之一瞥〉，見《上海研究資料續編》（上海：上海書店，1984），頁326。

㉘ 戈公振：《中國報學史》（北京：中國新聞出版社，1985），頁202。

㉙ 武越：〈畫報進步談〉，《北洋畫報》，第六卷卷首號，1928年12月。

陳平原 北京大學中文系教授

從歷史記憶看陳寅恪與乾嘉考據的關係

● 羅志田

時代的變遷往往影響人們對歷史上人與事的觀感。錢鍾書先生注意到，對於人事的「後世定論」很可能與「當時公論」不同，如梁簡文帝對謝靈運的評論就「似是當時公論，卻未成後世定論」。他並注意到①：

> 梁文之有江淹、劉峻，猶宋之有鮑照，皆俯視一代。顧當時物論所推，乃在沈約、任昉；……及夫世遷論定，沈、任遺文中求如《恨》《別》兩賦、《絕交》廣論之傳誦勿衰者，一篇不可得。

不過，世遷然後論定也是相對的，更要看對甚麼人而言。對文學評論家來說，「後世定論」或可為準；對史家言，則把握「當時公論」顯然更為緊要。讀史者稍不謹慎，即容易受「後世定論」之影響，而忽略「當時公論」之意義。

實際上，「後世定論」也是處於不斷變化之中的。王汎森先生說：「人們的歷史記憶像一塊黑板，可以不斷地添寫、修改、擦拭。」而歷史記憶也確實需要不斷地「再生」(reproduce)才能延續。這一不斷「再生」的行為與過程，可以是有意的，也可能是無意的。但往往不僅「受自然的限制，也可能受社會政治情境所左右」②。後世凡欲對前人下定論者，實即立意參與歷史記憶的修訂或重塑；如試圖為甚麼人正名或貶斥某人之時，胸中或不免已先有莊子所謂「成心」在，其對論據的選擇和論證無意中便會受此「成心」的影響，結果重塑出的形象有時可能反去真相更遠。

後世凡欲對前人下定論者，實即立意參與歷史記憶的修訂或重塑；如試圖為甚麼人正名或貶斥某人之時，胸中或不免已先有莊子所謂「成心」在，其對論據的選擇和論證無意中便會受此「成心」的影響，結果重塑出的形象有時可能反去真相更遠。

對史家而言，無意中形成的集體歷史記憶(collective memory)似更值得注重。二十世紀80年代以來，西方史家對集體歷史記憶的關注日見廣泛，這大致可溯源於二十世紀60年代法國史學界對集體心態(collective mentalities)的研究。心態史家感興趣的是諸如家庭生活、風俗習慣、社會觀感和民間宗教一類的大眾文化，但側重的不是具體的觀念或事件，而是其反映的思想結構。這些題材實際都牽涉到對往昔之「慣性權勢」的認同與

否，從而或多或少導向集體歷史記憶的性質和信息資源這樣更深層次的問題，結果開拓出一片廣闊的史學新領域。

無意中形成的集體歷史記憶其實遠不止作用於民間的大眾文化，作為社會精英的基本思想資源，它有時甚至可以影響到國家發展方向這樣的大計。黃濬在《花隨人聖盦摭憶》中提出：

> 吾族有史以來，武功文物，當以有唐為極軌。唐之武功文物，當以開元為極盛。過是，則盈而戾矣。後此不可知，宋若明，制度材力，皆視唐相去遠甚。史冊典章，以及詩文稗記，可資證吾說者，無慮千百。

他觀察到：由於「吾國昔日區別四民，讀書知理者，唯士一途。士之呫嗶者，非周秦六經，即馬班兩史。其腦中所縈憶者，多中古以上事迹；其所濡觸者，卻為現代之物華。日溺於近，而心馳於古，於唐以後政治社會興衰遞嬗之迹，百舉俱廢之由，反昧昧然。故一旦受侮發憤，欲刺取吾國固有長技，侈舉與西歐對峙者，率皆墟墓簡策間言」③。

黃濬這一觀察頗有所見。讀書人的眼見之實與所讀之書有所隔，在承平時固無大礙，遇事則其思想資源實在有限。從這一角度言，當清代西潮入侵之時，經學特別是以考據為中心的乾嘉漢學確實難以「經世」，而道咸後興起的今文經學的經世取向仍然是回向周秦之世。清代整個史學本處邊緣地位(馬班兩史主要不是作為史書、而是作為文章在讀)，而清代文字獄造成的對近代(指清人的近代)史的迴避，更使唐宋史事不為多數士人所熟悉。清人也曾有回向歷史尋找思想資源的舉措，如元史即因其有「夷狄入主」這相似的一面而一度頗受注重(主要是應對滿漢關係而非中外關係)。而真正能對西力東漸局勢起參照作用的「固有長技」，恐怕恰是與「夷狄」關係較洽的唐代處理夷夏關係的歷史經驗。舉周秦「墟墓簡策間言」而與西歐對峙，其不能「經世」甚明，結果是沿西學為用的方向走上中學不能為體的不歸路。

從集體歷史記憶的視角看，清儒之所以注重元史，恐怕也與他們不熟悉唐代史事這一潛在因素相關。唐代的形象在中國人的歷史記憶中其實早有偏差：唐宗室與「夷狄」的密切關係，在有唐一代已漸為官家所諱，經其添寫、修改和擦拭的歷史記憶復經最重「夷夏之防」的宋儒「再生」之後，已大致不為後來的史家所知，這大概也是清儒不往唐史尋找思想資源的一個重要原因。直到近人陳寅恪重新「發現」並重建唐與「夷狄」的特殊關係，唐代處理夷夏關係的歷史經驗才逐漸引起學人的關注，而唐代的歷史「形象」也為之一變。

唐代的形象在中國人的歷史記憶中其實早有偏差：唐宗室與「夷狄」的密切關係，在有唐一代已漸為官家所諱，經其添寫、修改和擦拭的歷史記憶復經最重「夷夏之防」的宋儒「再生」之後，已大致不為後來的史家所知，這大概也是清儒不往唐史尋找思想資源的一個重要原因。

有意思的是，像陳寅恪先生這樣一位不應該被遺忘的史學名家，在我們史學界的集體歷史記憶中也確曾在相當一段時期裏基本被「遺忘」，直到近年才又被「重新發現」。或者即因為這一度的遺忘，陳先生本人以及「陳寅恪史學」的形象似乎都已使人感到生疏，於是出現了許多試圖修訂或重塑我們歷史記憶中的「陳寅恪形象」的努力。在二十世紀80年代召開的紀念陳寅恪國際學術討論會上，季羨林先生注意到，佔一半的人都說陳寅恪治學與辯證法或唯物主義暗合，「這就與馬克思主義相通了，這可能高了」，但季

先生卻感到「說不出高在那裏」④。這些人當然都意在為陳先生「正名」，但陳在史學上的地位，是否應該這樣來論定，季先生覺得還可再研究。

近年學界忽然又對陳寅恪與乾嘉考據的關係發生了爭議⑤。說陳寅恪「沿襲清人治經途術」的，包括陳的及門弟子蔣天樞先生；而認為陳治學並未繼承乾嘉，乃是「直接繼承宋賢史學並有所發展」的，是陳的另一及門弟子王永興先生⑥。兩位先生與陳寅恪的關係都超過陳的一般學生，他們也都有意識地追隨乃師的治學取徑，而所見竟大不相同，這確實說明所謂「陳寅恪史學」的形象已「模糊」到何等程度。

這一現象提示着對歷史人物的理解（在此基礎上才談得上研究）仍是一個需要探討的問題。過去對歷史人物的討論比較偏重於評價，其實恐怕首先應弄清史實。而對學術史人物的研究，或者更需要依孟子提出的「論世知人」的方法，將其置於學術思想演化的內在理路及其所處時代的社會環境這樣的縱橫大框架之中進行考察，通過「論世」以「知人」，特別應注意被研究者從受學到立說這一思想觀念的形成、發展和演化過程。若據此考察陳寅恪與乾嘉考據的關係，結論或者就會不同。

如果回到當年的社會學術環境，陳寅恪是否受乾嘉考據的影響本不應成為「問題」。周予同先生觀察到：乾嘉時代的考據學者「都是科舉出身，熟讀『四書』；他們在『漢學』方面雖有專長，但對於清政府崇奉的『宋學』，也經涉獵」⑦。這一觀察非常深刻，任何學者從少年起的受學經歷都會影響到其成年後的學業。清代經學中以乾嘉考據為代表的「漢學」，曾控制學術「話語權勢」達百餘年，而積威之餘波，更延伸到民國初年。故出生受學於清世的學人，沒有受到乾嘉考據影響的，恐怕極少。而陳寅恪早年對清代經學確實下過很深的功夫，與他關係極深的俞大維已論之甚詳⑧。

最能說明陳寅恪與乾嘉考據關係的，是他在〈與妹書〉中被廣為引用的一段：「如以西洋語言科學之法，為中藏文比較之學，則成效當較乾嘉諸老，更上一層。然此非我所注意也。我所注意者有二：一歷史……一佛教……」⑨對這段話汪榮祖先生與我的理解便曾頗不同，我前在文中引述汪先生的解讀時，曾說他「厚誣前賢」，引起汪先生的抗議，我已誠懇致歉（詳見《近代史研究》1999年2期汪先生和我的「來函」）。我感到高興的是，汪先生雖然仍不滿意我的答覆，但在很大程度上實已接受我的觀念。汪先生原以為「這一段話也可作寅恪一生治學的綱要看」，這是我不同意的主要之處；在他的〈再回應〉中已說「超越乾嘉原是一個目標，沒有人說過是『治學綱要』」。我的理解是我們在這一點上已基本達成共識，故關於文字解讀的部分便不必再言，有興趣的讀者可參考原文。

不過這個問題顯然仍在困擾着研究陳寅恪史學觀念的學者，我的一些看法似還有必要重申。從今存《陳寅恪文集》看，除《柳如是別傳》的撰寫有明確的在方法上異於乾嘉（立異在某種程度上也意味着超越）之意外，其餘大的著作如《隋唐史二論》和《元白詩》等，以及陳的多數單篇論文，都不好說有特別針對乾嘉之意。以陳先生自己提倡的考證方法（即不但要找出可能的關聯，而且要指證實際的聯繫，更要排除其他可能的關聯），要證明他的這些著作意在超過乾嘉，恐怕是難以落到實處的。

近年學界對陳寅恪與乾嘉考據的關係發生爭議。說陳寅恪「沿襲清人治經途術」的，包括陳的及門弟子蔣天樞。而陳的另一及門弟子王永興認為，陳治學並未繼承乾嘉，乃是「直接繼承宋賢史學並有所發展」的。兩位先生與陳寅恪的關係都超過陳的一般學生，而所見竟大不相同，這確實說明所謂「陳寅恪史學」的形象已「模糊」到何等程度。

實際上，史學非乾嘉之所長，而陳寅恪更視清代史學為「文儒老病銷愁送日之具」(詳後)，如果陳先生真以超越乾嘉為主要目標，他當多治經而少治史(陳先生確具治經之實力)；比如他提及的「中藏文比較之學」，在中國傳統學術分類中當屬小學，即是乾嘉諸老的強項。就算陳先生專選清儒相對忽視的史學作為超越的領域，也當針對乾嘉人之所長超而越之；但陳寅恪一生不止一次說過他「不敢觀三代兩漢書」(這有其特定的針對性)，此正乾嘉諸老之所長，何以他偏不讀乾嘉之人所讀書、不治乾嘉之人所治而另闢蹊徑？陳寅恪畢生所治，多半為乾嘉學術的弱項，若陳先生專立意在在乾嘉諸老所不甚重視甚至不知道的方面去「更上一層」，豈非勝之不武？

陳寅恪〈與妹書〉的一段話足以說明「乾嘉諸老」正是陳先生在方法上有意要超越的目標。惟陳氏認為真正能超越乾嘉考據者，還不僅是「中藏文比較之學」，而是以「文化史」的方式來解釋文字。

但陳寅恪〈與妹書〉的那一段話仍足以說明「乾嘉諸老」正是陳先生在方法上有意要超越的目標(不過不是他治學的主要目標)。惟陳氏認為真正能超越乾嘉考據者，還不僅是「中藏文比較之學」，而是以「文化史」的方式來解釋文字。當年章太炎讀了斯賓塞(Herbert Spencer)的社會學著作，對其「往往探考異言，尋其語根；造端至小，而所證明者至大」一點，頗有心得。於是重新「發現」惠棟、戴震的文字訓詁，也都有類似功用，可藉以發現中國「文明進化之迹」。蓋古事不詳，「惟文字語言間留其痕迹，此與地中僵石為無形之二種大史」⑩。

後來章門弟子沈兼士於1935年作了一篇〈「鬼」字原始意義之試探〉，以考古學的方法，從文獻和文字兩方面探檢字義之原始意義：在文獻方面「直接觀察其歷史情形，玩味其文句解釋」；文字方面則「從形音義三方面貫串證發其當然之義類」；可說頗得乃師真傳(楊樹達當時已注意及此，他在日記中說：「沈兼士送所撰『釋鬼』文字來，申其師說也」)⑪。陳寅恪在讀了沈氏文章後，甚表敬佩，其致沈兼士書說：「依照今日訓詁學之標準，凡解釋一字即是做一部文化史」，而沈文是當時唯一足以當此定義者⑫。讀沈文當知陳先生對「文化史」的定義與前引太炎所見略近，其指謂大約即當考出文字本義及隨歷史發展而演變之各時代意義，這樣可做到字義明則歷史意義明，與過去由訓詁見道的經學取向仍相類，但所欲明之「道」卻有了極大的改變。

注重語言文字與歷史的關聯，是近代西方「經學」(Classical Studies)的正宗，也曾是西方「漢學」(Sinology)的主流(1911年法蘭西學院為伯希和[Paul Pelliot]特設的講座就名為「中亞語言、歷史與考古」，而伯希和固向有「漢學家」之身份認同也)。在西方史學中，這一取向本以德國的蘭克學派最為講究，而英國人的文化史(百年前日本人多稱之為「文明史」，當時中國人往往因之)研究也一直有此流派：二三十年前英國左派史家威廉斯(Raymond Williams)所著《關鍵詞》(*Keywords*)一書享譽全球，其所遵循的正是章、陳所指謂的取向。不過這種治學方式要求非常深厚的基礎，太炎正因其小學修養深邃，故於英國「文明史」派的取向能有觸類旁通的領悟。

長期留學歐洲的陳寅恪對此容易產生「了解之同情」，自是順理成章；而其在中國傳統小學方面的修養，也由此可見。俞大維說陳先生本主張「讀書先識字」，或者即是在此意義上「較乾嘉諸老更上一層」吧(可資對比的是，同以小學見長的楊樹達先生雖然敏銳地看出沈兼士在申其「師說」，但

當日顯然不以此為高明。到1951年他追隨時代新潮，學習唯物史觀的《社會發展簡史》以研究金文與周代社會的關係，進而回頭讀嚴譯《社會通詮》，終領悟到其中「可證古文字者極多，殊可喜」；不久即寫出數篇頗受《社會發展簡史》影響但仍類「文明史」取向的古文字詮釋文章)⑬。但陳先生是這一學術取向的解人並不意味着這就是他主要致力的學術方向。

以史家為學術認同的陳寅恪顯然更推崇宋代史學，他不僅說過「中國史學莫盛於宋」，並明確指出：「有清一代經學號稱極盛，而史學則遠不逮宋人。」且陳先生根本認為「清代經學發展過甚，所以轉致史學之不振」。故「一世才智之士，能為考據之學者，群舍史學而趨於經學之一途」。而「研治史學之人，大抵於宦成以後休退之時，始以餘力肆及，殆視為文儒老病銷愁送日之具」⑭。所謂史學僅「文儒老病銷愁送日之具」，顯然是陳先生寫作時文學的藝術比興壓倒了史學的客觀事實，固不免稍失之偏頗，近人杜維運駁之甚力⑮。但清儒史學成就雖多可觀處，終無《資治通鑒》一類大手筆，大概應是不爭的，這也正是陳先生着意之處。

如果要說超越，陳先生最大的願望恐怕是超過宋代的《資治通鑒》。最了解陳寅恪的俞大維說，陳先生平生志願，在寫「中國通史」與「中國歷史的教訓」，王永興先生認為兩者合之即「通鑒」之意，竊以為較得陳氏初衷⑯。寅恪在《唐代政治史述論稿》的自序中說⑰：

> 吾國舊史多屬於政治史類，而《資治通鑒》一書，尤為空前傑作。今草茲稿，可謂不自量之至！然區區之意，僅欲令初學之讀《通鑒》者得此參考，或可有所啟發。

戰亂之年，生死須臾可至，學者多急急出其所得。陳氏此序，去掉表面的謙退之詞，正欲與《通鑒》比高低，而袒然自認在唐代一段，已比《通鑒》有過之也。

該書中也有特別明顯的具體例證，陳先生說⑱：

> 唐代武功可以稱為吾民族空前盛業，然詳究其所以與某甲外族競爭，卒致勝利之原因，實不僅由於吾民族自具之精神及物力，亦某甲外族本身之腐朽衰弱有以招致中國武力攻取之道，而為之先導者也。國人治史者於發揚讚美先民之功業時，往往忽略此點，是既有違學術探求真實之旨，且非史家陳述覆轍，以供鑒誡之意。故本篇於某外族因其本身先已衰弱，遂成中國勝利之本末，必特為標出之，以期近真實而供鑒誡，兼見其有以異乎誇誣之宣傳文字也。

這段話有抗戰這一時代「今典」在，余英時先生已注意到：「這裏兩用『鑒誡』一詞，最可見此書的命意所在。」⑲陳氏著書的心態，實已躍然紙上。

除超越宋賢以外，陳寅恪學術的另一主要努力方向，乃是在預西方漢學之流並駕而上之。這方面的言論不僅見於公開發表的著述，也見於其一些私人通信。不過這與本文的題目無關，就不贅述了。遺憾的是，由於國家政治局勢的發展和個人身體的變化，陳先生治史之路實未能盡按其早年之計劃發展；不僅新的「通鑒」未能寫出，就是從西式「小學」治史的「預流」努力也在中年後就大致放棄，這是

最了解陳寅恪的俞大維說，陳先生平生志願在寫「中國通史」與「中國歷史的教訓」；王永興認為兩者合之即「通鑒」之意，竊以為較得陳氏初衷。遺憾的是，由於國家政治局勢和身體健康情況，陳先生不僅未能寫出新「通鑒」，就是從西式「小學」治史的「預流」努力也在中年後就大致放棄，這是他的治學取向和方法受到後人誤解的重要原因。

他的治學取向和方法受到後人誤解的一個重要原因。

簡言之，若採取「論世知人」的取向，由於「漢學」在清代長期處於「霸權」地位，十九世紀中葉以後之推崇「宋學」者，莫不先在漢學意義上的考據方面狠下功夫以確立自身的發言權，然後敢言漢學之「龐雜破碎」與宋學之「幽玄高妙」(王國維語)⑳。從這個意義上言，陳寅恪無疑更推重宋學，但其青少年受學時期曾對乾嘉經學下過相當大的功夫，後來在國外學習時更因西方「經學」的啟示而有意在訓詁方面超越「乾嘉諸老」，也是不爭的事實。努力強調或否定陳寅恪是否受乾嘉考據的影響，都或不免以學術門戶觀念的「成見」看人，其實是看輕了前輩，既無必要也不合實際。

註釋

① 錢鍾書：《管錐篇》(四)(北京：中華書局，1979)，1393、1406-1407。

② 王汎森：〈歷史記憶與歷史〉，《當代》，第90期(1993年11月1日)，頁40。

③ 黃濬：《花隨人聖庵摭憶》(上海：上海古籍書店，1983)，頁26-27。

④ 季羨林：〈紀念陳寅恪教授國際學術討論會閉幕詞〉，載《紀念陳寅恪教授國際學術討論會文集》(廣州：中山大學出版社，1989)，頁28。

⑤ 參見汪榮祖：《陳寅恪評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1992)，頁40-51、243-49；許冠三：《新史學九十年》，上冊(香港：中文大學出版社，1986)，頁238。

⑥ 蔣天樞：《陳寅恪先生編年事輯》(上海：上海古籍出版社，1981)，頁86；王永興：〈陳寅恪史學的淵源和史學思想述略稿〉，《學人》，第10輯(1996年10月)，頁165-95。

⑦ 周予同：〈有關中國經學史的幾個問題〉，載朱維錚編：《周予同經學史論著選集》(上海：上海人民出版社，1983)，頁701。

⑧ 俞大維：〈談陳寅恪先生〉，載《談陳寅恪》(台北：傳記文學出版社，1970)，頁2-6。

⑨ 《學衡》，第20期(1923年8月)，頁18-19。需要說明的是，陳先生這段話是專門針對學藏文所說，而非討論其治學取向與乾嘉考據的關係，說詳羅志田：《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》(武漢：湖北人民出版社，1999)，頁361-63。

⑩ 章太炎：〈致吳君遂書〉，載湯志鈞編：《章太炎政論選集》(北京：中華書局，1977)，頁172。

⑪ 《沈兼士學術論文集》(北京：中華書局，1986)，頁186-202。楊樹達語見其《積微翁回憶錄》(上海：上海古籍出版社，1986)，頁114。

⑫ 陳信收在《沈兼士學術論文集》，頁202。

⑬ 參見註⑪楊樹達，頁315-21。

⑭ 陳寅恪：〈陳垣《元西域人華化考》序〉，《金明館叢稿二編》(上海：上海古籍出版社，1980)，頁238-39。

⑮ 杜維運：《清代史學與史家》(北京：中華書局，1988)，頁1-14。

⑯ 註⑥王永興，頁167-68。

⑰⑱ 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》(上海：上海古籍出版社，1980)，首頁；頁129。

⑲ 余英時：《陳寅恪晚年詩文釋證》，增訂新版(台北：東大圖書公司，1998)，頁21。

⑳ 參見註⑨羅志田，頁302-75。

羅志田 普林斯頓大學博士，現任四川大學歷史系教授、清華大學歷史系兼職教授，著有《再造文明之夢——胡適傳》、《民族主義與近代中國思想》、《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》等。

從屬能否發言？
——施叔青「香港三部曲」的收編過程

● 關詩珮

施叔青的「香港三部曲」，去年入選由《亞洲週刊》與各地文學名家聯合評選的「本世紀優秀中文小說」的第六十位①，這部小說年前在台灣已獲多個文學獎，包括1995年《中國時報》的「開卷十大好書」；《聯合報》的文學「讀書人」年度最佳書獎。小說的美學價值及可讀性已獲普遍認同，更有可能由於書中豐富的史料文獻，成為教授香港文學或有關香港課程的典律(canon)②。然而，讀者有沒有想過，當你翻閱這部小說之時，看到的可會是一個經過政治審查的「過濾」版？本文要探討的，就是「香港三部曲」在中國大陸出版時被收編的過程，並嘗試由字裏行間，閱讀收編者的政治訊息及其立場，從而檢視這個書寫的主體——香港——在這部小說中的位置。

「香港三部曲」是施叔青的力作，分別是《她名叫蝴蝶》、《遍山洋紫荊》及《寂寞雲園》(下稱《她》、《遍》、《寂》)。「香港三部曲」的體例是大河式的鴻篇巨製，以妓女黃得雲的家族史為經，輔以香港百年歷史為緯。除了小說內容本身跨越百年，本書的出版過程更橫跨兩岸三地：作者因着九七的因素，由香港回到台灣，旅居香港十七年，無論從地緣及時間跨度上看，都可謂達到作者見證大時代的心願③。「香港三部曲」最初由台灣洪範出版社出版，第一部《她名叫蝴蝶》內附作者的〈我的蝴蝶——代序〉，交代寫作緣由④：

> 之後所以萌生如此龐大的計劃，全由八九年大陸學生爭取民主運動間接促成。「六四」槍聲一響，對我個人和創作是個重要的轉捩點，我認同了旅居十年的香港，自願與百萬港人共浮沉，參與每一次遊行示威，中共屠城的事實令我因一己的無力而消沉，經過長時間反思，我不得不回到原來的位置，只是比以前更為執着，我應該

施叔青的「香港三部曲」的美學價值及「可讀性」已獲普遍認同，更有可能由於書中豐富的史料文獻，成為教授香港文學或有關香港課程的範本。本文嘗試探討「香港三部曲」在中國大陸出版時被收編的過程，從而檢視香港在這部小說中的位置。

* 本文蒙香港科技大學人文學部余珍珠、陳麗芬及危令敦教授的指導，在此一併致謝。

用筆來做歷史的見證，除了描寫一八九四年的香港，更必須接着往下寫，把故事主線集中在黃得雲以及她的後代，緊貼着香港社會變遷，寫到一九九七大限為止。

第二部《遍山洋紫荊》亦附有「自序」⑤，第三部《寂寞雲園》是作者「因為不願在香港九七後被中共統治」⑥，所以回到台灣定居後寫的，亦附有「自序」的部分⑦。

如果編纂文學史是建立「國族想像」不可或缺的手段，而文學史又必包含個別作品篩選及評價，那末，文學作品被篡改以至被收編似乎不難想像。「香港三部曲」在中國大陸出版時，正好向我們展示了中國大陸如何閱讀這個文本。

政治及文學的關係息息相關。因着香港的回歸祖國，中國大陸出版了多部供研究及教學之用的香港文學史及專書。其中已有論者指出「中國人寫的香港文學史」的問題及「為香港文學寫史」要注意的地方⑧。如果編纂文學史是建立「國族想像」不可或缺的手段，而文學史又必包含個別作品篩選及評價，那末，文學作品被篡改以至被收編似乎不難想像。

「香港三部曲」在中國大陸出版時，正好向我們展示了中國大陸如何閱讀這個文本。1996年中國人民大學出版社推出「台港澳與海外華文文學精讀文庫」的《施叔青卷》，只選了「香港三部曲」的第一本《她名叫蝴蝶》出版。編者不諱言，這個選集的緣起是⑨：

> 我們不能不介紹這樣〔香港、澳門地區〕的文學，不能不研究這樣的文學，不能不在整個**民族文化**的積累裏給它一個恰當的地位。通過這樣的介紹和研究，我們將有可能把這種文學放在**整個中國現代文學發展的宏觀裏加以考察**，並從「**根**」的角度對這種文學的歷史價值和審美價值作出應有的評價……既有現實的認識價值、應用價值，又有重要的理論和深遠的歷史意義。（黑體為筆者所加）

在《施叔青卷》中，洪範版的作者「序」被置於小說之後，且刪去上引的寫作緣由：「之後所以萌生如此龐大的計劃……。」顯而易見，這樣的調動是為了淡化作者序言中政治意味甚濃的宣言；而位置的改動，則為減低讀者由此而引起的好奇心，以至打消翻閱原文的動機。雖然如此，這個版本標明「摘自施叔青洪範版的序」，可算是非常寬厚了。同是1996年，由河北教育出版社出版的《遍山洋紫荊》，編者的序亦是千篇一律的民族八股，強調的只是中國「中心觀」的根，以及失去母土與「中原中心」滋潤後的花果飄零⑩：

> 近百年來，中國歷史跌宕不定，有些華人離開了母土，移居海外，在異地各自為了生存和發展而奮鬥：其中所經歷的孤寂與掙扎實非等閒之輩可以道之⑪。

「香港三部曲」的第一二部雖由不同出版社出版，弔詭之處卻是兩部都在1996年出版。當中的巧合，當然是要把《她》及《遍》中最明顯的一個象徵收為己用，為讀者提供一個「香港（殖民地）=妓女」的概念，為「收回」香港作一政治正確的「思想準備」，亦配合國內的一般論述，以響應香港回到中國母體的民族感情以及人道主義的立場⑫。

> ……不僅看到了被歷史無形的手所擺弄的黃得雲的命運，而且從黃得雲的命運中看到了那個活生生吃人的殖民時代的歷史。
>
> 百年來香港的屈辱史，也如黃得雲一樣是提供它的殖民宗主國海外冒險、享樂和發洩的一具「娼婦般」的肉體。

特別是九七回歸在即，她的這部展現香港百年的歷史的長篇，便無異於是對這段歷史作出了一次總結，更顯得具有很強的現實意義。

「香港三部曲」的出現，正好配合了國內學者一直想看的「現實意義」。

然後至1999年，由廣東花城出版社出版的全面「收編版」，前兩部小說在內容上並沒有改動，只是刪去《她》「序」中的一段，及《遍》中的整個「自序」，由作者的另一篇序補上。花城出版「香港三部曲」收編的內容，「理所當然」刪去《她》〈我的蝴蝶——代序〉中的寫作緣由，而刪改部分更顯收編者的巧思(以下底線部分為1999年花城版被刪去的部分，(　)為加上的)：

後來有感於序曲與正文相隔久遠，有點銜接不上，而且對這一段中、英異國姻緣剛起了個開端便停筆，頗有意猶未盡之歎，於是決定從〈維多利亞俱樂部〉抽下，脫離之後，接着序曲往下發展，獨立成一本書，當時未曾想到寫香港三部曲。之後所以萌生如此龐大的計劃，全由八九年大陸學生爭取民主運動間接促成。「六四」槍聲一響，對我個人和創作是個重要的轉捩點，我認同了旅居十年的香港，自願與百萬港人共浮沉，參與每一次遊行示威，中共屠城的事實令我因一己的無力而消沉，經過長時間反思，我不得不回到原來的位置，只是比以前更為執着，我應該用筆來做歷史的見證，除了描寫一八九四年的香港，更必須接着往下寫，把故事主線集中在黃得雲以及她的後代，緊貼着香港社會變遷，寫到(一九)九七大限為止。(〈我的蝴蝶——自序〉，《她》——洪範〔下稱「洪」〕，頁1-2；花城〔下稱「花」〕，頁4。)

花城版可說是對文本鉅細無遺的「精讀」，為去除不符合「讀者期許」的部分不遺餘力。整體上，改動的內容大概可分三部分。

首先，是隱含作者對中共政權產生的恐懼以及從而強調的「九七大限」。因為香港在「九七」以後便「明天會更好」，那會有大限可言？在《遍》中：

傳說香港的太平洋樹叢中，藏了隻巨大無比的石龜，自開埠那一天，它便從山腰緩緩地往山頂的方向爬行……

這則香港末日論的傳說，很容易讓人與九七大限(聯想在一起)產生聯想。

(《遍》——洪，頁1；花，頁3)

毋庸置疑，洪範版處處有「九七大限」的字眼，但在花城版中，「大限」二字被刪得淨盡⑬。

第二部分被刪改的，是作者對九七回歸的態度：

一覺醒來，「九七」問題依然存在。

總督府的客廳是一艘船，手持香檳杯的客人一齊把目光投向尤德港督，(")掌舵搖櫓(")的是他，六百萬港人將何去何從，只能照着掌舵者既定的方向前行，他們對命運操控在別人手中感到既憂心又無奈。尤德總督不願承受……

(《寂》——洪，頁230；花，頁259)

黃威廉聽了，心中一震，完了，香港完了。

戴卓爾夫人將香港拱手交給中國

(黑體為原文本有)

報紙上斗大的標題。香港一夜之間變色。

(《寂》——洪，頁231；花，頁259)

1999年廣東花城出版社出版了「香港三部曲」的全面「收編版」。整體上，改動的內容大概可分三部分。首先是隱含作者對中共政權產生的恐懼以及從而強調的「九七大限」。第二是作者對九七回歸的態度。至於第三處被改動的，是與小說中的人物「我」本身身份認同有關的發言。

在中英談判香港前途的時候，香港並未充當任何角色。因為即使英國人同意港人有權知道自己的未來，中方卻處處擔心香港人「不明事理」，更認定1984年行政、立法兩局非官守議員訪英，實際上是為港英政府服務，並不一定代表民意；更遑論當時的香港總督，又那有權利代表香港。因為在中國的立場，任何人士、以任何身份「代表」香港參與香港前途的討論，都會使中英兩方的政治角力變成「三腳凳」⑭。當年《人民日報》的一篇文章，就誰是「香港居民的真正代表」更表明，由於香港地區的居民絕大多數是中國人，只有中國政府才是他們的真正代表，英國政府無權代表他們⑮。所以即使當時的港督尤德爵士 (Sir Edward Youde) ，風塵僕僕的為香港前途奔波，極力利用外交途徑為港人爭取利益⑯，但在中共的眼中，為香港前途當家作主的，當然不是他。於是，花城版在「掌舵搖櫓」四字上加一個括號，既天衣無縫地質疑了香港總督的政治權力，又不失原文之韻味，實有一石二鳥之效。接着一段，「黃威廉聽了，心中一震，完了……香港一夜之間變色」。敍事者在不同政治立場觀察下的香港，當然不會出現。再者，中共是理所當然「收回」香港，又怎會是「戴卓爾夫人將香港拱手交給中國」？

當年《人民日報》的一篇文章，就誰是「香港居民的真正代表」表明，由於香港地區的居民絕大多數是中國人，只有中國政府才是他們的真正代表，英國政府無權代表他們。所以，花城版在「掌舵搖櫓」四字上加一個括號，質疑了香港總督的政治權力。

至於第三處被改動的，是與小說中的人物「我」本身身份認同有關的發言，這部分內容比較曖昧，但相對而言更見中共「收編」技巧之高明：

> 身為旅居香江的外來客，我是很不能理解同屬外來的侵略者，何以香港人對英國人的長期統治，比日本人三年零八個月短暫的佔領要來得心悅誠服，甚至在中國決定「九七」收回主權之後，立即引起港人恐慌的移民外逃。今年八月香港慶祝脫離日本統治的重光紀念日，電視上又出現老百姓捧着當年日本人強制兌換、戰後形同廢紙的軍票，要求日本政府賠償，而幾個慰安婦被隱去顏面，首次在螢幕上控訴日軍的獸行。
>
> 我感覺到香港人是在借題發揮，大事指責日本軍國主義統治時的暴虐，其實憂慮中國收回主權後重蹈覆轍。坊間大量出版日佔時期的書籍、歷史圖片，渲染日軍當年的殘暴，甚至以港人抗日為背景的電影也相繼出籠，雖然寫的、演的是過去的歷史，明眼人一看即知是在含沙射影，會心微笑的同時，又不免為香港的未來而憂心忡忡。
>
> 殖民政府有鑒於此，趁機呼應港人對日佔時期這一段歷史的回顧與重新省視，由市政局策劃了一系列的演講和座談會，同時在大會堂高座的展覽廳陳列日本人統治下香港民不聊生的淒慘景象圖片，以期達到聲東擊西之效。
>
> (《寂》——洪，頁189-90；花，頁213)

本來這一段對中共的批評是非常溫和的，惜難逃政治審查。而且，國內版本的這一改動，可謂一箭雙雕，既道出一般民族情緒高漲的愛國之士的「心聲」：「我是很不能理解同屬外來的侵略者，何以香港人對英國人的長期統治，……立即引起港人恐慌的移民外逃」；又利用日本侵華的歷史事件扯上民族主義立場，道出國家主權完整、不容有侮的大道理。這裏除了把文本收編之外，亦把小說中寫實主義式的批判意識一併收編。當中的政治訊息，可謂昭然若揭。

如前所述，河北教育出版社1996年出版的《遍山洋紫荊》中附有作者的「序」。在序裏，作者回顧在香港生活及旅居的心路歷程，日期列明是「1987年4月29日於香港」，應是為80年代一系列小說——後結集成「香港故事系列」而寫。因香港的圖書資源有限，筆者尋遍在港僅有國內與台灣出版的「香港故事系列」，都未能找出這篇序言的出處，於是去信請教作者施叔青。不過，作者只簡言這篇序是她「應出版社之命而寫的」，卻未回應筆者提問：是否為「香港故事系列」而寫，及這篇序的出處⑰。

將這篇序作為《遍山洋紫荊》的序，實給人移花接木之感。因為，這無非是再一次淡化洪範版作者對六四事件的政治態度。此外，把作者在前過渡期寫的序，跳接到八九後萌生寫作「香港三部曲」時的感情，實有取巧之疑。至於1999年廣東花城出版的「香港三部曲」，作者明言，花城出版社並未徵詢她的意見而擅自改動，她雖感到無可奈何，但亦已習慣。諷刺的是，作者對中共屠城的批判，以及對中共統治的恐懼，在大陸評論家及收編者的手裏，竟可順利嫁接到作者的民族情感及小說的「中國味」⑱：

> 從這些篇章中，不難看出施叔青在創作上所刻意追求的是中國特色和民族風格。……不追踵時尚，並不意味着她的作品失去時效，失去了藝術生命力。恰恰相反，她的作品在海外，贏得炎黃子孫的歡迎；在大陸，也愈來愈被讀者所關注。道理很簡單，因為她的作品符合於本民族的審美心理與欣賞習慣。

本文不厭其煩、抽絲剝繭地把這些線索拉出，因為對作者及研究「香港三部曲」的讀者而言，「六四」是她本人身份認同的分水嶺，亦是她決定回台灣定居的主要因素。這些與她如何書寫「香港三部曲」，以及探討她小說中呈現的香港能否與她聲言「認同」的香港「對咀」，都有直接關係。

施叔青雖是台灣出生，卻因「中共屠城」而認同了旅居十六年的香港⑲；然而在情感，由於她的流散 (Diasporic) 經驗，認同的卻是「文化中國」(cultural China)。在一篇訪問中，她道出⑳：

> 這些〔中國的古蹟名勝及藝術〕都是我嚮往的文化的根源，我必須坦誠地說，在文化上，我沒辦法台獨。
>
> ……我姊姊說我是很中國的。我因為和先生在白人圈中應酬，常感覺自己代表中國，不知不覺就把中國扛在自己肩上。

因篇幅的關係，本文無法釐清在文本中呈現的香港其實是以「他者」的方式呈現㉑。但要指出幾點：為甚麼在施叔青的「香港三部曲」中，處處充滿色欲的話題？在文本中，可以看到作者不斷重述塘西妓女開苞的儀式，有關處女的話題。論者當然會反駁這是作家的書寫策略，是為了配合那個呼之欲出的「性與政治」的議題。但即使第三部故事《寂寞雲園》置於1980年代的香港，作者都不厭其詳的利用《房中書》中的採陰補陽術、鄭瑄《昨非庵日纂》中的性愛趣聞 (譬如「藥渣」等) 的性愛話語去建構香港。又如在第一二部小說中，作者多選取怪力亂神的迷信，掌相及風俗、風水命理以構圖。問題不是小說中對這些迷信不置可否，而是為甚麼有這樣的選材㉒？在《寂寞雲園》中，作者以香港60、70年代的富豪余東璇家族爭產、古堡鬧鬼

施叔青明言，花城出版社並未徵詢她的意見而擅自改動，她雖感到無可奈何，但亦已習慣。諷刺的是，作者對中共屠城的批判，以及對中共統治的恐懼，在大陸評論家及收編者的手裏，竟可順利嫁接到作者的民族情感及小說的「中國味」。

作為故事的骨幹。到底作者在甚麼意識驅動下有這樣的選材？是不是超級富豪的故事就是最好的香港故事，藉以證明香港遍地黃金，卻是個「文化沙漠」？她又在甚麼意識形態驅動之下，把香港簡化成資本主義的黃金地？另外，在第三部中，我們看到故事主角黃蝶娘是一個「張牙舞爪」、「語不驚人死不休」、「放浪形骸」、「口水多過茶」、「平生無大志」、「只愛做愛和出鋒頭」的人㉓。但我們應注意到，這不是單單的人物描述或是個別的人物形象㉔，而是通過一個文化差異的比較 (culture encountering) ——香港／台灣；或通過一個由台北進入小說場景的「我」以比較、映照出來的㉕。如果任何身份的建構都必先通過「他者」的呈現才映照自己，那麼矮化「他者」的目的何在？而且，小說中時刻強調「我**目擊**香港政府一次官地拍賣」、「一個舊的香港逐漸在我**眼皮**底下消失」、「香港在我的**眼皮**下瞬息萬變」、「憑我這外來者的冷眼旁觀」、「我**眼見**了香港經濟結構的轉型」㉖。從晚近的殖民理論得知，殖民者在表述殖民地時所採取的策略，不外乎鉅細無遺的展覽，及類近豐碑式的資訊填塞當中的呈現，用以展示及表述一個地方的風土人物，使其成為最權威及信實可靠的表述；目的在監控及奪取言說權利。筆者無意把施叔青的表述等同於「西方白種男人」的表述，但她把香港的改變作流水帳的展示，卻又以三言兩語交代，實有種處於高高在上凝視者的姿態！

如果任何身份的建構都必先通過「他者」的呈現才映照自己，那麼矮化「他者」的目的何在？筆者無意把施叔青的表述等同於「西方白種男人」的表述，但她把香港的改變作流水帳的展示，卻又以三言兩語交代，實有種處於高高在上凝視者的姿態！

從小說的敍事策略看：一個黃種女性被殖民的身體如何顛覆白種男性殖民者的控制，足以流露作者本人對後殖民論述，或至少對東方論述有一定的認識。更有學者推測，「施叔青是有部分意圖寫來給學術理論來分析的」㉗。如果繼續利用一些理論印證這部小說的內容，只會把文學再一次附庸於理論之下㉘。除了小說的敍述策略以外，這部小說一直以甚多有關香港的傳說、豐富的歷史文獻作為一個「真實」表述香港的紀錄。先勿論作者把香港掌故、轉載「二手」的歷史資料放到小說中，實缺乏嚴格治史的態度㉙；如果我們利用後結構主義的理念考察文本，把任何敍述當作一種「論述」性質看待，那麼其論述就不能說是「客觀世界」的呈現，亦消解了作者一直信奉寫實主義能把香港呈現的意圖。作為讀者，我們既然知道每個人所說的香港故事，只不過反映了代表他們站在甚麼位置說話㉚，我們必須用一個後設批評 (metacriticism) 的方式審視，釋放操縱文本的政治無意識，藉以找出他們說話的位置㉛。可惜的是，讀者 (廣義而言，包括批評家) 在接受這部小說的時候，多無視了小說之為小說的本質乃在敍事虛構之上，不是把此定義為「香港殖民史文學民族誌」㉜，就是太急於把小說讀成「香港作家」對香港回歸時的表白。筆者無意否定施叔青是香港作家，雖然她曾謙稱「不敢掠美」，但有學者謂「香港作家」只是一個身份符號，在政治閱讀當前，這個符號的意義只會不斷被挪用及轉用㉝。

在反映「九七」前夕社會世態民情的創作同時，**香港部分作家**進一步着眼於歷史，希望從更廣闊的背景上描寫香港的社會變遷，表現香港遭受殖民命運和與母體密不可分的聯繫，從而揭示出香港回歸的必然主題。它掀起了近年香港小說創作的一股憶舊浪潮，成為香港文學回歸「九七」的更深

入的另一個創作階段。這類作品以長期居住在香港的臺灣女作家施叔青的「香港三部曲」的前兩部《她名叫蝴蝶》、《遍山洋紫荊》及其姐妹篇《維多利亞俱樂部》為代表㉞。(黑體為筆者所加)

而且，是甚麼令評論家以這個小說作範本，將「本土作家」貶抑下去，說「本土作家」未必做到：

〔施叔青〕有時比本土作家更為敏銳，能從本地人熟視無睹的人和事中發現這個華洋雜處……㉟

施叔青做到了即使是本土作家也難做到那種深入和細緻的程度……

施叔青寫《香港三部曲》不僅可以讓香港土生土長的作家汗顏……㊱

牽涉其中的，料不是認知問題。到底是從屬永不能發言 (the subaltern can never speak) ㊲？或是這個「從屬」將開口就被消音、被沉默。或如也斯所言：「我只是想討論為甚麼那麼困難，指出我們的想法和說法是多麼容易被其他觀點和聲音所侵吞。」㊳1994年，黃繼持及盧瑋鑾在接受台灣《幼獅文藝》「1997與香港文學專輯」的訪問時，也論及香港作家「能力」的問題：

施叔青的寫作，則提供了另一角度，是外來的，的確切入香港某一階層。近作以香港歷史為素材，把香港介紹給台灣讀者，我很表示欣賞。**為甚麼她能這樣寫？**一是她有條件有足夠的時間去寫，二是她有這樣的心願。但是以香港本土的人來看，不無賣弄香港知識的感覺。而且野心太大，有主題先行、預設框框之虞。嚴格說來，她是對香港中上層 (不是操縱中央政策者) 有些了解，就內部的運作不免有隔膜。(黑體為筆者所加)

〔香港作家〕深處其中，一點一點的感受，側身其中的惶恐、懷疑，不是施叔青高俯瞰式的。現在不是講空話的時候。從另一方面來講，也許不能出現史詩或的作品，然而，寫史詩的時代已經過了㊴。

小思說㊵：

施叔青的野心很大。如果我們先不論她的文藝技巧，純就香港本地人的觀點來看，是把很多吸引的資料放在一起。她對寫作的背景很用心，但總是過客心理。

當然，由於「香港三部曲」的敍述方式：譬如第一二部由一個全知的說書人控制敍述訊息、第三部作者有心在序說自己「粉墨登場」，指導讀者將敍述人等同作者本人，從而使這個小說更「真」(be authenticated)、更可信。這些敍述方法，使疏懶的讀者在全盤接收敍事者 (或凝視者) 近乎權威的宣言之外，忽略了再呈現的權力運作。而作者信奉寫實主義的再呈現，更易使收編者得心應手地利用了整個文本作政治口號的一次宣示。而「解構主義」推崇「去中心」(decentering) 的論述方法，可能就是避免了論述在史詩式的呈現中被「挪為己用」(appropriated) 的情況。

當然，史碧娃 (Gayatri Chakravorty Spivak) 在〈從屬能否發言？〉(“Can the Subaltern Speak?”) 中討論的，是第三世界被殖民的知識份子在表述自己的歷史，及以理論知識作為思辨能力的時候，有沒有可能走出西方第一世界

由於「香港三部曲」的敍述方式指導讀者將敍述人等同作者本人，從而使這個小說更「真」、更可信。這使疏懶的讀者在全盤接收敍事者 (或凝視者) 近乎權威的宣言之外，忽略了再呈現的權力運作。而作者信奉寫實主義的再呈現，更易使收編者得心應手地利用了整個文本作政治口號的一次宣示。

霸權主義的思維模式，而非一個「機能上」發言、發聲的關注。不過，從「香港三部曲」被收編的過程可見，這種機械的收編更能說出述說「香港故事」之難！

註釋

① 見：〈亞洲週刊評選——世紀優秀中文小說〉，《明報》，1999年6月11日，第3版；及《亞洲週刊》，1999年6月14-20日，頁32-45。

② David Palumbo-Liu, *The Ethnic Canon: Histories, Institutions, And Interventions* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

③④ 施叔青：《她名叫蝴蝶》（台北：洪範書店，1993），頁2；1-4。

⑤ 施叔青：《遍山洋紫荊》（台北：洪範書店，1995），頁1-4。

⑥⑳ 蔡秀女：〈在窗前閱讀的姊妹〉，載陳義芝主編：《閱讀之旅》，下卷（台北：聯經出版事業公司，1998），頁88；87-88。

⑦㉒㉓㉖ 施叔青：《寂寞雲園》（台北：洪範書店，1994），頁1-2；225-26；10-11；99、121、122、141、142。

⑧ 請分別參考王宏志：〈中國人寫的香港文學史〉，載王德威編：《否想香港》（台北：麥田出版股份有限公司，1997），頁95-130；黃繼持：〈關於「為香港文學寫史」引起的聯想〉，載市政局公共圖書館編：《香港文學節研究討論會講稿匯編》（香港：市政局公共圖書館，1997），頁255-69。

⑨ 曾慶瑞：〈台港澳與海外華文文學精讀文庫——施叔青卷緣起〉，載陳澤春、陳如編：《她名叫蝴蝶》（北京：中國人民大學，1996），頁4。

⑩ 事實上，中國大陸收編「台港文學」的方法如出一轍，有興趣可參考張啟疆：〈「中國文學」收編史——淺析〉，《中國論壇》，1992年6月，頁63-67。

⑪ 戴小華：〈序〉，《遍山洋紫荊》（石家莊：河北教育出版社，1996），頁1。

⑫ 劉登翰：〈歷史環境、人物命運和性格——初讀《她名叫蝴蝶》〉，《台港文學選刊》（湖北），1993年10月，頁58-59。

⑬ 另見洪範版的《遍山洋紫荊》的〈自序〉「計劃九七大限前完成的第三部曲」，《遍》，頁3；及《寂》，頁95。「距離『九七』大限只賸幾年……」。

⑭ 吳吉平：《中英會談風雲錄》（香港：星島日報，1997），頁138、196-205。

⑮ 見今甫：〈中國收回香港完全符合國際法〉，《人民日報》，1983年9月20日，第6版。

⑯ 見黃學海等著：《尤德與香港的前景》（香港：國際事務學院出版社，1982）；及尤德逝世後香港社會對他的評價，見《明報》及1986年12月6日的社評〈盡了他最大的道義責任〉；及《信報》同日的社評，林行止：〈敬悼港督尤德爵士〉。

⑰ 鄭樹森、盧瑋鑾教授分別提供聯絡作者的辦法及國內出版界的資訊，本人深感謝忱；另感謝作者施叔青的回應。

⑱ 查震宇：〈施叔青的中國味〉，《文學報》，1987年3月26日。

⑲ 筆者對作者認同香港之說有所保留。施叔青在一篇訪問中說道她有了背水一戰的準備，不在乎香港人怎麼看她的小說。見邱婷：〈背水一戰勇譜香港三部曲〉，《民生報》（台北），1993年9月4日，頁29。另可參考施叔青兩篇散文近作：〈輝煌不再〉和〈惡夢成真〉對香港回歸時充滿偏見的觀察，且當中有資料錯誤之嫌，見施叔青：《回家，真好》（台北：皇冠文化出版有限公司，1997），頁89-90、97-100。筆者認為，在「香港三部曲」中，香港只是作一「他者」的形象存在。如果根據黑格爾「主人奴隸」的主客體辯證法，作者不在乎該地的人如何看待她對這個地方的描述，又把此地方寫成「他者」，即缺乏對此地「身同感受」、休戚與共的歸屬感，又怎可說

她認同了這個地方？Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel* (New York: Basic Books, 1969), 3。

㉑ 此為我碩士論文較長的一個章節，限於篇幅，無法詳細交代，但有興趣者，煩請參考拙作《香港的成長故事——施叔青及董啟章的小說》（香港：香港科技大學人文學部論文，2000）。

㉔ 女性主義家德．勞拉蒂思（Teresa de Lauretis）說：「形象是昭然若揭的，凝視卻深藏不露。」Teresa de Lauretis, "Desire in Narrative", in *Narratology*, ed. Susana Onega and José Angel García Landa (London: Longman, 1996), 262-72。

㉖ 作者刻意把小說中的敍事者「我」與作者的身分等同。而筆者把這兩者等同，並沒有跌入意圖的謬誤（intentional fallacy）之中，因為這正可看出說話者的立場，見下文。

㉗㉝ 李小良：〈「我的香港」——施叔青的香港殖民史〉，載註⑧《否想香港》，頁189。

㉘ 柯理格（Murray Krieger）著，單德興編譯：《近代美國理論：建制．壓制．抗拒》（台北：書林出版有限公司，1995）。

㉙ 在第二部的《遍山洋紫荊》中，作者把洋紫荊的發現，說成是「村民在桂角山偷偷掩埋犧牲子弟的屍骨」之處，「發現了一株從未見過的樹」，而「接管新界的香港總督亨利．卜力把這種前所未見的花樹命名為洋紫荊，當做香港的象徵，以之紀念他租借新界的功績」。然後「洋紫荊從新界的桂角山到九龍的新填地，開遍整個香港」（《遍山洋紫荊》，頁73、224）。根據《香港樹木彙編》及《管治香港檔案》（*Hong Kong Administrative Report* 1908-1910，藏於香港歷史檔案處）記載，其實洋紫荊的身世並沒有這麼「轟烈浪漫」。洋紫荊最初是由一位法國神父在1908年於薄扶林近海邊破屋附近發現，後來紀念1898-1903年出任香港總督的亨利．布力爵士（Sir Henry A. Blake）而得名。

㉚ 也斯：〈香港的故事：為甚麼這麼難說〉，載《香港文化》（香港：香港藝術中心，1995），頁4。

㉛ 見Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1981)；及 "Metacommentary", in *Situations of Theory*, vol. 1 of *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), 1-16。

㉜ 廖炳惠：〈「與污塵為伍的奇異種族」身體、疆界與不純淨〉，《中外文學》，第二十七卷第三期（1998年8月），頁89。

㉞ 劉登翰主編：《香港文學史》（香港：香港作家出版社，1997），頁328。

㉟ 明月：〈外來客眼中的香港人〉，《廈門大學學報》，1987年第4期，頁64-66。

㊱ 林燿德：〈歷史的重擔——評《遍山洋紫荊》〉，《自由時報》（台北），1996年2月3日，頁34。

㊲ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretations of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1988), 271-313.

㊳ 見註⑧《否想香港》，頁11。

㊴ 「1997與香港文學專輯」，《幼獅文藝》（台北），1994年6月號，頁43-44。

㊵ 同上註，頁44-45。另請參考這個專輯末的沈冬青：〈香江過客半生緣——施叔青和她的香港〉，頁52-55。

關詩珮 香港科技大學人文學部碩士研究生

對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應

● 劉述先

讀到陳建洪君與我商榷的文章，茲給予簡短的回應。

「終極關懷」(ultimate concern) 是兩岸三邊早就共同接受的譯名，陳君要標新立異將譯名改為「終極關切」，當然有他的自由。但語言文字約定俗成，並不以個人意志為轉移，更何況新譯的毛病很大，遠不如舊譯好，理由後詳。

語言文字與文化是在不斷變化的過程中，這是我的基本認識。譬如「宗教」一詞是religion的譯名，不見於古籍，大概是日本人把「宗」字和「教」字連起來造一新詞來翻譯西來的詞語。這樣就讓中文的詞彙，連帶思想觀念，豐富起來。一個文化與異文化接觸，通常經過「格義」的階段，用自己所熟悉的文字概念去疏釋外來的東西，卻不可能完全一致。南京內學院歐陽竟無大師曾著文論佛法非哲學非宗教，如果要說佛教是「宗教」，就要加上許多限制 (qualifications)，否則就會引起誤解。陳君說我以佛教可能被看作是一種「審美宗教」，令我感到莫名其妙。查他的註解，才知道是譯自我的英文文章，卻是粗心誤譯。原文是說佛教如被認為宗教，便成了「無神 (atheistic) 宗教」，如宗教定義裏包含對神的信仰，那就不免自語相違，造成了弔詭。故在文化交流的過程中，不只是單方面的變化，西方也要變化。佛教有三寶，所謂「佛、法、僧」，從那方面看，也不能不承認是個宗教，偏偏終極來說主張無神。那就只有修改「宗教」一詞的定義，恰好田立克 (Paul Tillich) 提出「終極關懷」之說，正好可以借用，而且不只適用於佛教，也適用於儒家，這便是我立論的根據。

田立克的「終極關懷」是與「就近關懷」(proximate concern) 相對。後者內容繁多。好像我現在餓了，吃飯就是我的關懷；讀博士的人，拿學位就是他的關懷。請問這些地方都寫成「關切」，妥嗎？田立克認為，一人一生只有一樣中心關懷，這就是他的終極關

懷，有人是錢，有人是國家，有人是主義，有人是上帝。於是有人信拜金教、國家教、共產教、基督教等等，不一而足，在一寬鬆意義下都有宗教意涵；再進一步，才去分辨甚麼是正確的終極關懷。

田立克是採取一種策略，指明「宗教」不是離開一般人那麼遙遠的東西，既然人人都有終極關懷，那就人人都有宗教。但他自己也很清楚，拜金主義、國家主義、共產主義都不是一般意義下的宗教，故此他以"quasi-religious"一詞來形容這些信仰，我以「偽似宗教的」來譯這一詞，陳君認為不「準確」，改譯為「準宗教的」。殊不知這是田立克的英文用詞不準確，不是我的意譯不準確。田立克的原意確定是偽似宗教，看他舉的那些例子就知道。中文的「準」有預備階段的涵義，但拜金主義、國家主義等甚麼時候可以真正升格為真正的「宗教」呢？陳譯表面上準確，反而不準確，不免以辭害意，不知其可。而我之所以要改造田立克的說法來闡明儒家的宗教意涵，理由已說得清楚明白，此處不贅。

陳君認為湯一介和我有關內在超越的說法超出了田立克原來的宗旨，以超越為天，內在為人，好像是不可容許的。我和湯先生的看法並不完全一致，此處不贅。但中國傳統隱涵的內在超越之旨，本來就與植根於西方傳統的田立克的神學不同。我只是借西方的東西，用對比的方式闡發自家的義理，為何要削足就履去勉強套在田立克的模子裏？中國文字與西方文字不同，向來習慣於省略主詞或謂詞，重要在得意忘言，得兔忘蹄。陳君對中國傳統的思想方式十分睽隔。天和人恰好不是像陳君所說分立的兩面。自孔子以來，就是「人能弘道，非道弘人」。天通過人來說話，其所以如此是因為儒家以「天命之謂性」，超越既內在於人，人才能「率性之謂道，修道之謂教」。中國聖賢取的是孟子所謂「盡心、知性、知天」的方式。他們既沒有超自然的啟示，怎麼可能以「天」為主詞來說話呢？而陳君所言也未必完全合於田立克的精神。巴特 (Karl Barth) 才強調神的絕對超越性。田立克倡導文化神學 (theology of culture)：人提出了「問題」，通過耶穌基督的信仰，在上帝那裏找到了「答案」，則超越內在兩邊互動關聯。但守舊的傳統的基督徒卻認為田立克這樣做，是拉低了上帝的超越性；又因田立克以上帝為「存在本身」，乃至攻擊他為無神論者。由此可見，田立克在基督教是一股創新的力量。我在某方面很欣賞田立克的睿識，但覺得他還過份傾向超越，因此我對田立克所作的是反方向的批評。西方現代就出了許多更有人文傾向的神學，包括所謂「經驗神學」、「過程神學」、「上帝死亡神學」，乃至天主教神學家孔漢思 (Hans Küng) 以Humanum (人道、人性) 為宗教的通性。奈何陳君硬要把田立克作成一個模子，強迫人合模，不是很奇怪嗎？

所謂田立克終極關懷的「生存論基礎」，不知是否又是陳君標新立異的說法？一般以田立克重視人存在的情況，有一「存在主義」的面向。但此岸只能提出問題，答案是在彼岸。一切存在價值之源在上帝，這是唯一的基礎，再沒有另外的基礎。儒家重視踐履論，所以不重視純抽象的理論思

陳建洪認為我有關內在超越的說法超出了田立克原來的宗旨，好像是不可容許的。但中國傳統隱涵的內在超越之旨，本來就與植根於西方傳統的田立克的神學不同。我只是借西方的東西，用對比的方式闡發自家的義理，為何要削足就履去勉強套在田立克的模子裏？

辨，與存在主義有相通之處；但儒家有一定的指向，與存在主義特別是薩特 (Jean-Paul Sartre) 所謂「人只有存在，並無本性」之論，也有相違之處。儒學自孔子以來乃是「為己之學」，儒家講的踐履論當然是「人」的踐履、「個體」的踐履，難道是「思想形態」(陳君所謂主詞) 的「踐履」？陳君竟說我「講終極關切的時候」總是在講儒學或佛教或基督教傳統的終極關切，也就是說，他主要是在講一種思想形態的終極概念，而不是講人的具體生存狀態，這簡直是在雞蛋裏找骨頭。對活潑的中文表達作如此死煞的理解，硬往西文的主謂詞的格式裏套，難怪會觸處窒礙。但那是陳君的理解的問題，不是我的中文表達的問題。

然後陳君質疑，說我講儒家的宗教性充滿着曖昧性，要我說清楚講明白，儒家究竟是不是宗教？然而，這種二者擇一的方式完全不適合「宗教」這樣複雜的論題，它不可能有一個簡單明瞭的答案。即使用英文，一個字也可以有相關的兩種涵義：像「宗教」一詞至少有兩種涵義，一指宗教「信仰」，一指宗教「組織」。那麼我的回答早就清楚明白：它不是組織宗教，但是一種相當於宗教信仰的東西，因為它提供了儒家追隨者可以安身立命的終極關懷。不只如此，儒家還有一種極為特殊的曖昧性。一方面「吾道自足」，它可以理解成為與其他終極關懷互相競爭的信仰；但另一方面，我們又看到像南樂山 (Robert Neville)、白詩朗 (John Berthrong) 等新教神學家竟自稱為「波士頓儒家」，表示二者也不必然互相排斥。而這是其他宗教不可能有的特性。很明顯，這種「曖昧」是儒家本有的特性，不是我可以編造出來的東西！像歐陽大師說，佛法非哲學非宗教，很通；但不妨也可以說，佛法亦宗教亦哲學，一樣通。擅於辯證思考的中國心靈怎麼可以套進一個模子裏去找不可能正確的答案呢！

陳君的推理邏輯很奇怪。他先埋怨我改造了田立克的說法以致不合乎田的原意，後來又說我的改造還是轉回到原點。這是完全錯誤的推論。從一開始，我就只是借用田立克來宣說儒家的道理，與我交流的西方學者都明白這一點，大家有不同意見，卻從來沒有「混淆」的問題。而經過幾十年的努力，西方學者如今都接受儒家有宗教意涵的說法，往前跨出了一大步。譬如聯合國教科文組織 (UNESCO) 邀請我參與普遍倫理計劃，很清楚我是「儒家」的代表，決不是「儒教」的代表。而在今日「對話」的時代，他們很歡迎既同而異的交流互濟，不會勉強要求「定於一」。我讀大學時業師方東美先生教我們要「入乎其內，出乎其外」，我現在把這兩句話轉贈給陳君。做學問當然要入乎其內，但也要出乎其外，這樣眼界才會開闊，路也會走得更遠，願陳君勉之。而我也很樂於有機會與陳君這樣的年輕人討論這個極複雜而又饒有興味的論題。

儒家的確有一種極為特殊的曖昧性：一方面「吾道自足」，它可以理解成為與其他終極關懷互相競爭的信仰；但另一方面，我們又看到像南樂山、白詩朗等新教神學家竟自稱為「波士頓儒家」，表示二者也不必然互相排斥。而這是其他宗教不可能有的特性。很明顯，這種「曖昧」是儒家本有的特性，不是我可以編造出來的東西！

劉述先　台灣中央研究院中國文哲研究所特聘講座

化：劃，話
——江西歷史文化考察紀行

● 張小軍

去年七月，筆者參加了一次師生和朋友聚會的田野考察。是次考察的熱門話題之一是「從化外到化內」，興奮點所在，乃是因為後面有一個頗大的關注：理解南宋至明清以來，一個所謂的「國家」是如何一步步達及嶺南，將一個「化外」之地變為「化內」之地的。就我理解，這是一個國家／地方、中心／邊緣、嶺北／嶺南、正統／非正統交織在一起的政治涵化過程，也是一個「從劃外到劃內」的地方社會之重整過程、一個「從話外到話內」的國家話語權力的建構過程。

一　大庾嶺的跨越：是誰攜帶了國家？

我們的第一段路程是乘車從粵北的韶關沿滇江西北行，在南雄縣的廣州會館和珠璣巷短暫逗留後，徒步翻越大庾嶺的梅嶺關進入江西。大庾嶺是橫跨贛、粵、湘的五嶺山脈之最東一嶺，又「庾嶺多梅亦曰梅嶺」。三十年前，我參軍南下，就是從韶關行軍一個星期，翻越梅嶺關進入江西大庾縣的軍營。大庾嶺這條商路，為唐開元四年 (716) 丞相張九齡奉詔開鑿，這似乎是「國家」參與的最主要證據。那些跨越梅嶺關的商人腳夫，究竟有多少人在行路時想着國家、想着化內與化外？我的這種感受來自對三十年前的追憶，當年走在這條路上，既沒有「五嶺逶迤騰細浪」的感受，也完全沒有今天的思考和瀟灑，濕透的軍裝摻合着車輪捲起的「滾滾紅塵」，混雜着越在上坡越要高喊的「下定決心，不怕犧牲……」的語錄聲，此時誰還有心體會「當兵為國」的那個「國家」？但是伴着語錄聲的彌漫……抑或腳夫的山號、商人的鹽挑和士大夫的座轎，人們頭腦中的觀念，隨着軀體的翻越達及彼一方天地。

珠璣巷的虛構已經不是新的話

* 本次考察由江西師大歷史系、南昌大學歷史系、中山大學歷史系和香港科技大學華南研究中心共同主辦。本文曾得到中山大學歷史系劉志偉教授賜教，謹在此表示感謝！

題，多有學者論及，科大衛 (David Faure)、蔡志祥和劉志偉教授就在我們的行列中。珠江三角洲的許多大宗族都認為他們的祖先在更早的時候從中原南遷，翻越大庾嶺後，定居粵北南雄的珠璣巷，宋代因所謂的「胡妃之亂」(《宋史》記南宋度宗的胡貴嬪，因父事牽連而被度宗泣逐出宮為尼。傳說卻變成了胡妃潛逃出宮至南雄)，南雄居民被迫南遷，拿着官府的「路引」(通行證)，沿北江遷到珠江三角洲定居。按大衛和志偉教授的看法 (摻雜我對「劃」的理解)：珠璣巷的故事在明代前中期形成，它並非日本學者牧野巽以為是珠江三角洲大宗族在締結地域聯盟中想證明自己來自中原的結果，甚至不是一個關於宗族的傳說，因為在這個傳說形成的時候，珠江三角洲地區還沒有所謂的「宗族」。明初國家的編制里甲戶籍，是地方秩序納入王朝統治的最重要舉措，當時除了把地方軍事豪強控制的人口收編為軍戶，還收集無籍之人編入軍隊屯田，這主要是些被他稱而非自稱為「蜑戶」的本地土著。伴隨着廣設屯田和編制里甲戶籍，人們在他們墾殖的沙田附近定居下來，形成了三角洲上的村落，並引出了兩個重要的「劃」身份，一是能否入籍而享有入住權；二是民籍與地位相對低下的軍籍之差別。要想從「劃外」到「劃內」，就要洗脫蜑戶和軍籍，證明自己來自中原，並在明代以前已經是編戶齊民。珠璣巷的傳說，很可能是為說明自己的中原身份而非原居民「蜑戶」的一種編造。至於明中期以後的「宗族」建構，不過是人們繼續借用這個傳說增權自身，將自己與國家、中心、正統聯繫在一起罷了。

南雄的廣州會館，是清代廣州商人的聚集之所。之所以設在這裏，據說因為此處是水陸貨運的中轉樞紐。從江西來的貨，在這裏轉入湞江水路。從《南雄縣志》看，這段江過去叫東江，其上游有多條水匯進，其中源出梅嶺的一支稱長圃水，後與東裕水一起入湞水，再匯入東江。在現今的珠璣村，鄉民說這裏的河段已經淤塞，過去有划龍舟，端午游神「龍船菩薩」，如今已經改用稻草紮成的草龍舟代替水龍舟。我突發奇想，猜測那個「珠璣巷」，古時也是水陸轉運的中轉地，因此人們記住了這個地方，就好像山西洪洞縣的大槐樹。其實，這個在很多族譜中記載的地方，直到道光四年 (1824) 的《直隸南雄州志》中，還找不到它的所在。而如今的珠璣巷，已經洋洋灑灑地大興土木，將一個理想的象徵變成「現實」。從胡妃和太子的故事，到今天政府興建的「宗祠一條街」，再看村裏所謂「古巷」兩旁民居上紛紛掛出的幾十所「某氏宗祠」牌匾，令人感悟到國家和百姓之間，存在着自覺不自覺相互追逐的模仿和彼此哄抬的創造。這，就是從化外到化內的國家建構之真諦？

二　流坑：從建築的自然美學到政治美學

村落建築，一直是我的興趣所在。同行的劉丹是學建築的，她似乎特別執着於建築美學，這啟發我思考鄉村建築的美學原則。我至今仍然在問：美學的原則是否村落建築的基本原則？如果有建築的自然美學，是否也有建築的政治美學？

流坑的村落規劃據說為明萬曆年間由流坑人、南京刑部郎中董燧所設計和規劃，布局仿照城邑的里坊制

度，有七橫一縱的八條大巷。科大衛博士縱論流坑的建築格局，從生態、神廟位置和七橫一縱的不規範，提出一個據他自己說總比沒有假設好的「壞假設」，具體的記不清了，只得到一個印象：學者的想像力有時也要走在證據和資料之前。鄭振滿教授私下提到流坑的城外還有一房，與他姓雜居，不入城裏七房主流。志偉猜測這房原來可能是與董氏有依附關係的「雜姓」，後來從主家改姓董，再進而歸入董姓宗族；振滿則「想像」是該房曾與小姓通婚，後被趕出城來，因為董氏族譜中明確禁止與小姓通婚。流坑這情形很像我曾研究的陽村，余家在城外的一房不被城內四房接納，還被指為畲族。可見雖然村隔千里，人們的行為卻有某種文化上相似的深層結構。

流坑的建築充滿了士大夫氣，這在《千古一村》一書中有詳細描述，就像一間民居中的雀、鹿、蜂、猴壁雕，明顯暗喻了「爵祿封侯」的士大夫觀念。流坑是個董姓單姓村，現存的五十多所宗祠，多為祠、居合一的形式，很有特色。洪生教授曾經論及房與巷的對應關係和家族組織的整合與鄉紳；邵鴻教授就社區中的「會」和竹木貿易與宗族有過十分精彩的探討。雖然可能因資料不足而未能盡興，我們仍然希望更多了解諸如神、社與房派之間的關係，祠堂的地理分布與街巷和村落權力之間的關係，以及董燧對村落設計和規劃前的宗族和村落建築背景及其後的影響。又在流坑鄉間，能夠在居所立祠的與那些沒有(或者不能)立祠的人們之間，究竟有甚麼異同呢？

流坑的廁所，不知算不算建築的一部分，我暫時無意染指「士大夫的廁所」這樣一個論題。不過在流坑諸多裝飾華美的明清建築中，看不出廁所的所在。據我的經驗，住宅中沒有專門的衛生間，通常小解有小桶，大解有大桶。留住糞便，等於留住了肥料，留住了糧食和作物。廁所主要是劃在戶外的公廁，一方糞池，上面架上木板，與我三十年前在大庾見到的同類設施幾乎一模一樣，只是那時的多只有兩條長板。這境地令幾位生手不敢踏足。記得當年行軍至梅嶺關附近，曾經踏上一座依山而架、有四層樓高的「懸空廁」，木板的吱嘎聲令人肝兒顫，穢物據說是用來餵下面塘魚的。至少在這樣的建築中，完全失去了美學。假如失去美學的含義即是失去人性，我在這裏是特別同意的，因為這樣的廁所純粹是個動物性的表達場合。一旦跨入這類「公共空間」，華美的歷史感覺會驟然起變。記得文革中曾經有甚麼詩，甚麼歌的，借知識青年的口唱出「糞土飄香」一類的話。但這種生理的嗅覺能否在革命之中起變化，我是始終懷疑的。雖然我並不認為嗅覺是個純粹的先天品性，但是它與我們身邊一類香之間的強烈反差，即使有一個後現代的解構器官，恐怕也是適應莫及的。

三　排運：地方經濟、資源和權力

這次行程，幾乎一直沿江而行。在廣東一段，是珠江水系的北江和湞江；進入江西後，則基本未離贛江水系。水、木、排和由此引出的商人、村落，似乎成為是次考察的紅線。不過，當你看水、木、排時，最終看到的還是人，是信仰或宗教、宗族和

會、社……最終是一個個資源和權力的控制體系。

在贛南貢江邊的七里營，歷史上這個體系的中心公共空間是萬壽宮(祭祀許真君)，用神廟作為公共空間是不奇怪的，特別是在雜姓的村落。我感到有趣的是正殿牆上挖開的五個售飯窗口，令人想起50年代的公共食堂，那是人民公社的集體公共空間。貢江沿岸，不同姓氏有他們自己的小碼頭，形成了另一個權力系列，邵鴻教授向我們介紹泡竹編纜的石灰池，粗大的竹纜如何紮縛丈厚的木排，令我直覺那厚重木排下面的厚重權力。在建築風格上，七里營的廟宇封火牆帶有客家翹角的風格。仙娘古廟是現在的老人中心，劉丹一眼看出正殿與前面天井和戲台有拼接的痕迹。戲台上面的文昌閣好像也是一個「嫁接」。從外面不同造型的封火牆，你多少可以體會一種歷史沉浮中的權力交替、轉移和拼接。贛州博物館韓館長介紹說，贛南人認同自己是客家人不過是最近一些年的事情，這其實有兩個相反的過程：一是歷史上移民從贛南進入廣東和福建直至沿海的遷移過程；另一是「客家」的稱呼或標籤從閩、粵反傳到贛南的過程。特別是這些年，「客家人」不再是歷史上那樣不能高呼的身份，而已成為一個值得炫耀的名稱。不過，我終究分不清在贛南客家人和閩粵客家人之間，哪一方是化內，哪一方屬化外。

贛中烏江邊的流坑，神、社、宗族的體系重疊交錯，大宗祠遺址令人有一種矗立在圓明園大水法前的感覺，殘舊的莊嚴和空間的凝靜更加重了歷史感。我們又爬上彰義房巷口的碉樓，體驗上面儺神廟的威嚴。當年面對敵人，猙獰的儺面之神似乎有保佑和壯膽的心理作用，不過從歷史看，它仍然不能使流坑避免多次滅頂之災。流坑的竹、排貿易，與宗族(包括軍戶和民戶)、會之間的關係，洪生和邵鴻兄已有多篇心得。就我而言，在流坑的感覺好像陽村的一種翻版，生態、歷史、貿易、宗族、宗教、社境等等，交織在一個狹小的空間。我的最直接收穫是看流坑的一座明墓。墓主是蕃昌公妣，葬於正德戊寅年(1518)。我的一篇文章正在討論從陽村墓葬看南宋以來的國家觀念，如何一步步達及(或者被「化」入)鄉間。明代的造墓，可能與建祠是同步的，從另一個角度反映了明中期華南社會的變化。流坑的明墓和陽村的風格幾乎一致，相對清代盛行於華南的椅子墳，我稱之為亭子墳。直感上，它更接近在墳塋起祠室的家廟風格，卻是在體制外模仿國家的舉措。在千里之外發現同類墓葬風格，多少為我的文章「壯行」。

緊鄰鄱陽湖的吳城鎮處於贛水和修水的交匯處，曾經是一個南北水路上重要的貿易商鎮。幾十個本地和外省的會館說明這裏曾經是一個跨地域的商業重鎮。江西的主人和許檀教授都曾涉足這裏的研究，社、廟、葉氏宗族等之間的關係，至少從《南昌府志》的〈吳城圖〉、《新建縣志》的〈吳城鎮圖〉和《吳城葉氏族譜》、《竹枝詞》等資料看，是相當有趣的。由於連日降雨，鄱陽湖水位高漲，鎮裏部分地方被淹，據說此時的水位還比前年少了七八米。這真是一個歷史的諷刺：當年的「裝不完的吳城，卸不完的漢口」的竹木集散地，是以剝奪植被為代價的，今天卻要年年面對因水土流失而招致的水患。真是人算不如天算！

最近讀《伐木者，醒來！》，其中引北美印第安人的一首詩歌：「只有當最後一棵樹被刨，最後一條河中毒，最後一尾魚被捕，你們才發覺：錢財不能吃！」我突然生出一個念頭：刨樹形成的市場經濟能否形成資本主義？引伸之，一種靠簡單掠奪資源的經濟行為即使帶來市場經濟，能否實現所謂的現代化？在一個早期商業興起的社會，沒有伴隨工業化與現代化的交通工具，竹木的貿易方式，已經是一個毀壞資源的巨大錯誤，特別是當排運不僅是木排運輸本身，它還要作為承擔從上游運輸商品貨物到下游的功能時。人類學家施堅雅 (G. William Skinner) 曾經這樣描述中國的砍伐：

自古以來，中國的建築物一直以木材作為基本的結構材料。不僅住宅和店鋪，而且城市的公共建築——如宮殿和衙門、學校和考棚、轅門和鼓樓、會館和棧房——都用木製的柱和梁構成骨架。……此外城市工業生產所需的木炭 (包括燒製磚瓦)，人們生活所用的燃料，以及繕寫公文案卷、文人筆記、商品說明書等所必需的紙和墨 (用松木炭製成) 都是以木材為原料，為此砍伐破壞了中國的森林植被。由於核心地區的森林資源很久以前就被破壞殆盡，所以至晚清，城市消費的木材主要取自區域邊緣的山地。……從這個意義上講，核心地區城市的發展抑制了邊緣地帶城市的充分發展。

雖然我對他的觀點不盡贊同，但是砍伐的事實終究存在。伴隨着掠奪性的砍伐，社會的發展之樹也遭攔腰砍斷。當幾百年的砍伐過去時，那情形是十分慘烈的：參天大樹變成了生命荒蕪的一片紅土……

四　教學：實踐的田野和田野的實踐

考察的最後一站是廬山腳下的白鹿洞書院，旅遊化的氛圍，令我愈發有一種遊客之感，雖然曾被反覆告誡這不是旅遊。邵鴻教授在車上已經要我們留意體驗何謂「洞」。白鹿洞初時有名無洞，山洞為峒，在福建《平閩十八洞》的傳說中，峒被官府視為賊人的出沒之所。身臨其境看，白鹿洞書院地處一片四面環山的凹地。山洞的「白鹿洞」只是後來 (明嘉靖) 的創造。在白鹿洞上的思怡台，看見兩隻據說去年特地從深圳引進的白鹿，「升化」後做成了標本，因為潮濕霉爛，其中一隻已經「鹿失前蹄」。刻意的創造一直令白鹿洞書院有一種官學和正統之感，失去了通常是遠離官方的「峒」感。其實，朱熹當年知南康軍，面對白鹿洞書院一片廢墟，曾感歎「老佛之居以百十計，其廢壞無不興葺」，而儒者之地卻「一廢累年不復振起」。淳熙六年 (1179)，陸九淵之兄陸九齡訪朱熹，請教如何做小學規矩，朱熹答「只做禪院清規樣，亦自好」。儒家並非當時的官方文化，主流的國家宗教是佛教，而朱熹是反佛的。按照一些學者的看法，當時還存在着書院與科舉的矛盾，反映新儒家先修身、齊家、再治國平天下和舊儒家三綱五常以綱常為先的矛盾、士人與政府的矛盾，進而是民間社會和國家的矛盾。因此，白鹿洞書院應當不是官方的表徵，而是一個相對中心話語的「話外」之地和朱熹這個地方官的「鄉學」空間。十餘年後，連朱熹自己也因為慶元黨禁而避難漂泊於閩東、閩北的鄉間，最後落病歿於建陽的考亭。只是元代以後國家的支持，儒學的話語才被從「話外」拉到「話內」。

是次名為歷史文化考察，實為田野考察。中間曾經引出一些教學法的討論，雖有離題之嫌，我卻覺得頗為有益。對學生來說，它們好像處在老師們的「話外」，而「話內」幾位朋友——志偉、春聲、振滿，以及江西地界上洪生、邵鴻教授——的中心話語，甚至連我們這些曾為教師，卻是歷史外行的一類，也多只能聆聽。收益自然是很大的，至少我已經習慣這樣一種學習方式。對這些熱心學術而且水平頗不一般的朋友，只要一說到他們的領地，啤酒加通宵的論學已經是家常便飯。不過，好像「從化外到化內」不是一個國家單向的擴展一樣，話內的老師也不可能靠單向的灌輸使學生就範。所謂「悟性」，不僅是知識的積累和嚴謹努力的治學態度，更有着思維方法上的覺悟。我一直相信，人類學的長期田野訓練還是不可多得的，當你吃透過一顆「梨子」，會多少有些經驗品悟其他「梨子」的滋味。整體的教育制度和社會環境對「悟性」的培養也都是重要的影響因素。無論如何，如果多一點實踐的田野和田野的實踐，相信從「話外」到「話內」，對於這些用心的學生，當是一個並不複雜的過程。

從史學的角度看，如果把田野研究比作鄉學，它今天依然面對着上千年正統的官學知識體系。官學對歷史的建構和「鄉學」對歷史的重構，加上如今偽西學的誤導，可能使學生有一種夾縫中的困惑。浮躁的物欲大潮更令起伏的心浪不能與鄉野共振。這其實怪不得老師、怨不得學生；興歇自然，有靈則通。我還是不得不欣賞明代朱節這句毫不入世且「喪失革命鬥志」、但卻有幾分清高骨氣的詩句：

一洗塵心天地闊，倚雲閑坐對危峰。

一周的考察很快過去，因為懸殊的溫差，已有些疲勞的軀體終於在廬山着涼、瀉肚乃至發燒。下廬山去白鹿洞書院的盤山路，晃暈了一顆尚在思考的大腦，歷史的感覺有些進入了一種「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」的廬山眩霧狀。不過，從化外到化內這個命題，依然在腦海中縈繞。至少比起「國家與社會」那樣簡單的二分模式和國家自上而下擴展到地方的看法，這是一個動態的、有心嘗試立體全息觀察的新視角。正如志偉教授一再傳意的，不可將這樣一個命題僵化甚至模式化，停留在簡單的「化外和化內」的敍述表面。概念的作用是幫助思考和理解，而不是作為答案或結果。重要的還是了解深層的社會關係和制度的動力機制，以及鄉民、士紳和政府如何以豐富多彩的方式共同參與的「化」。「化」的實踐聯繫到「話」和「劃」，前者體現了國家的象徵話語如何建構，包括珠璣巷的傳說、士大夫的建築風格、白鹿洞的正統表述和明中期一時間鋪天蓋地的「宗族語言」等等，要害是對國家中心話語的模仿和再生產；後者表現在南宋以來華南地方秩序重整中這樣那樣的「劃」，由此劃出了珠江三角洲的民籍、軍籍、入住權；劃出了華南的畲、瑤、客家和疍家；劃出了諸多宗教與信仰；劃出了宗族及械鬥，最終是一個在劃來劃去中「化」出來的地方社會和國家。

張小軍　香港中文大學博士，北京清華大學社會學系副教授。著有《社會場論》及論文多篇。

經濟與社會

為甚麼嬰兒性別比異常偏高

● 穆光宗

一　出生嬰兒性別比問題的提出和由來

關於出生性別比的異常現象，國內有不同看法：一種觀點認為，80年代以來出生嬰兒性別比呈現出的異常升高，是客觀存在的；另一種觀點認為，80年代以來出生嬰兒性別比異常升高主要是瞞報、漏報女嬰問題造成的，主要是統計誤差的問題。

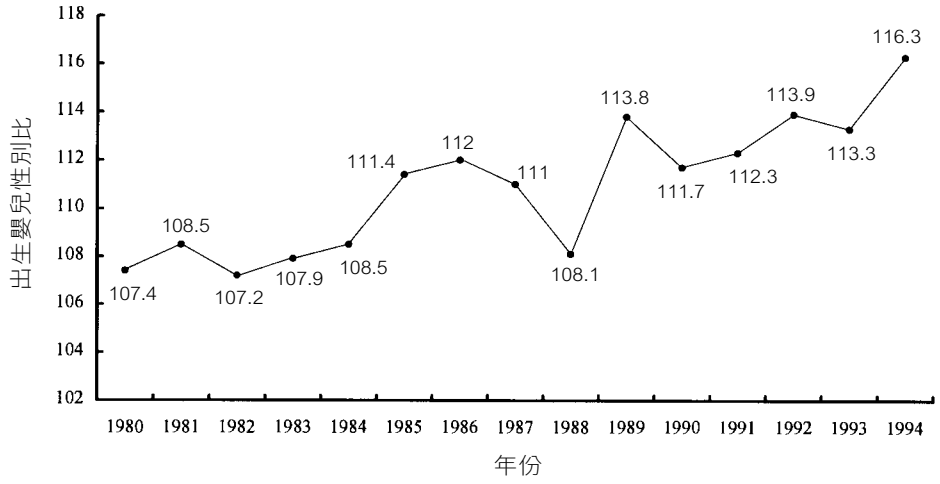
如所周知，80年代以來，伴隨着生育率的持續下降，我國人口的出生嬰兒性別比呈現出升高趨勢。特別是自1984年以來，我國出生嬰兒性別比明顯偏高，大部分年份在110以上，而且出生嬰兒性別比隨胎次升高，無論是全國還是分市、鎮、縣看基本相同。1970-79年平均出生性別比為106.3，1980-89年為109，1990-97年則突破了110，達到113.5。

為甚麼說「偏高」？這裏有個標準，國際上一般認為出生性別比的正常值域為102-107這個變動範圍，經驗統計得出的結論被視為一個「大數定律」，任何明顯偏離此值範圍的現象都被視為「異常」。這是因為出生性別比指標有一種具有很強生物屬性傾向特徵的指標，有相對獨立等特徵。大量研究證明，出生性別比在不同人群中有高度的穩定性。出生性別比是對應於受孕性別比（即第一性別比）的概念，又稱「第二性別比」。

關於出生性別比的異常現象，國內有不同看法：一種觀點認為，80年代以來出生嬰兒性別比呈現出的異常升高，是客觀存在的①；另一種觀點認為，80年代以來出生嬰兒性別比異常升高主要是瞞報、漏報女嬰問題造成的，主要是統計誤差的問題②。筆者傾向於同意第一種觀點。換言之，統計上雖然存在問題，但「B超問題」是絕對不容忽視的。

出生嬰兒性別比通常被看作是人口發展的生物學基礎，即人口的健康發展要以兩性的均衡發展和合理配置為基本前提。看來，傳統的「適度人口理論」需要有所拓展，應當充分考慮和包括性別年齡結構方面的適度標準。這樣，出生性別比的異常偏高就被理所當然地看作是人口發展的一種「生態失衡」。這種社會生態的失衡會損及人口的健康發展甚至可持續的發展，因為沒有兩性的結合，也就不可能有人口的再生產活動，也就談不上人類的繁衍和發展。「性」作為人類最基本、最正常的需求，無論被賦予多強的社會屬性，人類作為成熟的生物體，這

80年代以來中國出生嬰兒性別比的變化趨勢



資料來源：1988年2‰人口生育節育抽樣調查，《中國人口統計年鑒》，以及曾毅等：〈我國近年來出生性別比升高原因及其後果分析〉，《人口與經濟》，1993年第1期，頁1。

種需求其實是很難被壓抑的。可以想見，一旦數以百萬甚至千萬計人口的婚配出現困難，就不僅會影響到人口系統在未來社會的良性運行，而且會帶來一系列的社會問題，如性罪錯問題、心理變態問題、人口拐賣問題以及就業結構的失衡問題，等等。所以，出生性別比異常偏高是不得不加以關注的重大問題。

二　出生嬰兒性別比異常偏高的文化詮釋

從時序比較的視野出發，我們可以看到：雖然70年代生育的性別偏好更為強烈、生育水平的下降幅度更大，但出生嬰兒性別比卻較為正常和穩定。1970-79年平均出生性別比為106.3。從70年代分孩次出生性別比看也基本正常：一孩出生性別比為107，二孩為104.5，三孩為105.9，四孩為107.3，五孩及以上為107.5。與此比照，80年代則明顯不同。1980-88年期間分孩次平均出生性別比的基本情況是：一孩出生性別比為105.5，二孩為110.8，三孩為113.9，四孩為114.1，五孩及以上為115.6——其特點是：(1) 出生性別比明顯隨胎次升高而升高；(2) 除一孩出生性別比外，其他孩次都是異常偏高；(3) 二孩與一孩比較，出生性別比陡然升高③。

看來僅僅看到生育的性別偏好的存在和作用還是不夠的，否則就無法解釋1980年前後的差別。我認為，這是嚴格的「政策生育」和傳統的「生育文化」互相衝突的結果。生育率的下降存在着雖然看不見卻客觀存在的文化邊界。一旦超越，就一定會付出代價。80年代以來我國出生性別比的異常偏高，完全可以看作是「1+2」主導型的生育政策④在文化邊界上運行的副產品，是中國生育率下降的代價問題之一。上述數據也說明，一孩出生性別比基本正常，二孩以上的出生性別比才明顯偏高，這一事實恰好說明了越是超越文化邊界，衝突也就越是厲害。這說明了文化對人類觀念和行為

生育率的下降存在着雖然看不見卻客觀存在的文化邊界。一旦超越，就一定會付出代價。80年代以來我國出生性別比的異常偏高，完全可以看作是「1+2」主導型的生育政策在文化邊界上運行的副產品，是中國生育率下降的代價問題之一。

的深重影響。文化最令人驚歎的表現就在於「野火燒不盡、春風吹又生」似的生命力和「春風潤物細無聲、微雨纏綿潛入夜」似的滲透力。

這裏，我們要提出兩個概念來說明上述問題，這就是「生育偏好」和「生育選擇空間」。

一般說來，所謂「生育偏好」是對生育的一種選擇性意向，是人類的生育需求、生育態度和生育價值觀的一種呈現。人類的生育偏好表現在三個方面：一是生育的性別偏好，即偏好生男抑或生女；二是生育的時間偏好，即偏好早生抑或晚生；三是生育的數量偏好，即偏好多生抑或少生。有些學者稱之為「生育的三維性」⑤。生育偏好作為表層的生育需求對人們的生育決策、生育行為有決定性的重要影響。

80年代以後中國人的「生育選擇空間」由於嚴格的生育政策而變得狹小了。1979年開始實行大力提倡「一對夫婦只生一個孩子」的政策，實際上所謂「提倡」只是一宣傳用語，執行起來卻是極其嚴格。

至於「生育選擇空間」，我們則可以從社會文化的角度界定如下：係指生育偏好得以滿足或實現的各種條件的集合。一定的生育行為總是在一定的「生育選擇空間」中進行的，而任何一種生育行為的背後又有生育需求和生育偏好的推動。在「自然生育」的狀態下，「生育選擇空間」是沒有限度的、「空間」無限廣大或者說是以人類生育力的發揮為極限的；相反地，在「非自然生育」的狀態下，「生育選擇空間」一般有明確的限制，「空間」相對狹小。一般地，在無限度的、寬鬆的「生育選擇空間」中，生育偏好大致能得到很好的滿足；反之，在有限度的、狹窄的「生育選擇空間」中，生育偏好大致得不到很好的滿足。

問題恰恰在於，80年代以後中國人的「生育選擇空間」由於嚴格的生育政策而變得狹小了。我國於1979年開始實行大力提倡「一對夫婦只生一個孩子」的政策，實際上所謂「提倡」只是一宣傳用語，執行起來卻是極其嚴格的，1984年前尤甚。1985-87年根據中央七號文件精神，我國農村生育政策才結合國情有所調整和鬆動。廣東、海南、雲南、寧夏、青海與新疆農村普遍允許生兩個孩子，其他省、市、自治區的絕大多數農村地區則允許獨女戶在間隔數年後生育第二孩，除非有非常特殊的情況，一般決不允許生第三孩。這就是我們這裏所稱的「1+2」生育政策。

70年代中國的生育政策是比較寬鬆的，簡單說就是「晚、稀、少」的要求。也就是說，雖然早在70年代初就開始在全國範圍內倡導計劃生育，但政策的要求並不嚴格，還是給傳統生育文化發生轉型背景下的中國人民留下了很大的空隙和迴旋餘地，因而生育偏好儘管強烈，但由於人口出生的生物學規律並沒有受到嚴重干擾，所以出生性別比基本正常。然而，進入80年代之後，生育政策畢竟有了重大變化，所以雖然文化還是那個文化，但社會環境、輿論環境和政策環境再也不能與70年代相提並論。顯然，正是由於生育政策的改變導致了人們「生育選擇空間」縮小，而且這種縮小絕不僅僅意味着量的變化，而是質的變化。因為如果要遵循「現行政策生育的選擇空間」，那就必須在文化上作出讓步。但這是不太可能的，也許個別家庭、個別的人會作出妥協，然而對普遍接受了一種文化規範的龐大人群來說，文化的影響力就一定會表現出來。結果就與轉型中的「生育文化」產生了直接的對抗和嚴重的衝突，所以就意料中地「擠壓」出了一個「出生性別比的異常偏高」問題。

英國著名人類學家泰勒提出過一個經典的命題：人是文化的生物。人

類事實上一直在創造自己的文化，並用相應的文化來規範自己的言行、適應周遭的環境、繁榮自己的社會。美國著名心理學家馬塞拉則認為：文化是人類行為的主要決定因素之一。中國著名社會學家費孝通早年也說過：早起的人們在灑掃庭除、尋常應對中都有着文化的投影。文化「大音稀聲、大象無形」，其內核是人們把自己所發現、所發明和所創造的物質的和精神的文明成果，體現於自身生活所呈現出來的價值，表現為人們的精神狀態和生活方式。這裏的精神狀態主要指觀念形態和價值取向。

這裏，我們將「生育文化」定義為人們在特定的生活世界中逐步形成的一整套有關生育的信仰體系、價值判斷和制度習俗。宏觀的生育文化影響和支配着人們的生育需求、生育偏好和生育行為，是「生育慣性」一種無形、堅韌的力量呈現。通常，我們從性別年齡結構的角度來討論「生育慣性」。事實上，從社會文化的角度看「生育慣性」也非常有意義。「生育文化」就是一種「生育慣性」，是一種不以我們的意志為轉移的力量。

這樣，一方面是嚴格限定的、十分狹小的「生育選擇空間」，另一方面是十分強烈的、難於消解的「偏男生育意願」。衝突和擠壓就絕難避免。其實，對生育決策者來說，用「B超」做引流產也是迫不得已的事，所以不到萬不得已，一般也不會出此下策。這種心理很好地解釋了為甚麼會產生「除一孩出生性別比外，其他孩次都是異常偏高」這種現象。因為生育第一孩一般與人們的生育意願不會發生嚴重衝突，只要符合晚婚晚育的要求並領取了生育指標，並不存在任何其他的干預。倘若第一孩是男孩，自然也就遂了心願；倘若第一孩是女孩，那麼在「1+2」的政策生育空間中，人們還能看到希望。但由於一般來說，在數量上，生育兩個孩子已是最後的選擇邊界，所以人們通常要在這個「文化邊界」上作出艱難的選擇，這就是通過選擇性的人工流產來達到滿足自身生育意願的目的。而且，越是遠離傳統的「邊界性文化規範」，人們生育的目的性也就越是凸現和強烈——這就是生一個男孩⑥。

農耕文明背景下的生育偏好一般表現出「生男、早生、多生」的特點。時至今日，中國人特別是生活在傳統的村落文化中的中國農民對男孩的生育偏好還是相當強烈的。這種古老的「男根意識」反映了傳統文化中「子福」的概念，這就是「有子就有福、有子萬事足」。在中國人的人生追求中，「生育」有着非同尋常的意義，是人生的根本大事。迄今為止，對多數農民來講，蓋房架屋和娶妻生子仍然是他們生命中兩件頭等大事。中國農民的幸福觀是一種獨特的「生育幸福觀」——只要有兒有女，哪怕受盡千般苦，心裏也還是甜的。生育了兒女，就是對得起祖宗，然後將他們培養成人，完成婚姻大事，及至有了第三代甚至第四代，才算是完成了人生的大事。到這個時候，自己也漸入晚境，該安享子孫們的奉養了。這是中國人的「種子信仰」。

「不能生育」所導致的「無後」通常是中國人所不能接受的，所以綿延至今的「過繼」、「抱養」、「領養」甚至「非婚生」等都是人們逃避文化指令下的生存壓力的變通辦法。但凡此種種努力其實並沒有真正拂去不育者心中的缺憾和苦痛，因為這些似乎已是自家的孩子畢竟是文化上的「贋品」，不是真實的，而是替代的。

中國農民古老的「男根意識」反映了傳統文化中「有子就有福、有子萬事足」的概念。在中國人的人生追求中，「生育」有着非同尋常的意義，是人生的根本大事。「不能生育」所導致的「無後」通常是中國人所不能接受的。

「能夠生育但沒有男孩」同樣會導致「無後」這樣難堪的事實。因為中國文化所理解的「無後」其實並不是有沒有孩子，而是有沒有「香火」，有沒有「男根」。

中國社會是倫理型社會。中國人歷來講倫理、重面子，中國農民至今仍生活在深遠厚重的文化影響之中，生活在村落文化現實冷峻的價值評判當中，在生育方面就是大多認定不能沒有男孩、更是不能沒有孩子。歷史和現實的雙重影響使中國農民格外重視生育價值體系中的偏男生育意願，並從生養男孩的行為中體味人生境界的昇華和自我價值的實現。

完全可以說，在中國農民的生育決策中，「性別選擇」往往比「數量選擇」重要，甚至可以說，生育決策的基礎是性別選擇，而不是表面上的數量選擇。就「出生嬰兒性別比異常偏高」這一問題而言，與此相關的正是生育的性別偏好和性別選擇。生育性別偏好的客觀存在是無庸置疑的，偏好可能強化也可能淡化，但絕對不存在偏好是不可能的，對一個數目巨大的人口來說更是如此。公允地講，生育的性別偏好並不能用籠而統之的封建觀念來涵蓋。因為，即便是一種「傳統」，也一定有其現實的土壤。重要的在於，要區分兩種不同性質的性別偏好，即歧視性的性別偏好和非歧視性的性別偏好。

傳統意義上的性別偏好實際上是一種帶有很強歧視性色彩的性別偏好，「重男輕女」這種由來已久的觀念隱含着顯而易見的對男、女性社會價值的不同評判。而超越了傳統的性別偏好已大大淡化了歧視性色彩，甚至幾近於無，僅僅是更喜歡男孩還是更喜歡女孩的問題，這種性別偏好似乎更強調生育的非經濟收益或者說心理方面、精神方面和情感方面的效用。

問題在於，歧視性的性別偏好在中國還很有市場，在農村尤甚。極端的、強烈的歧視性性別偏好就是「不生男孩不罷休」，一般的、溫和的歧視性性別偏好則僅僅表現為「重男輕女」。一般來說，歧視性的性別偏好對生育決策的影響具有相當的剛性，但僅僅「性別偏好」一個變量，無論多麼強烈都不足以解釋「出生性別比偏高」的現象。

這裏涉及到了性別偏好的實現方式問題。前文已經提到，在無拘無束的生育選擇空間當中，出生性別比一般能在生物學規律的作用下自動實現平衡。但在嚴格限制的情形下，偏男生育意願的滿足就變得異乎尋常的困難，因為人口出生的生物學規律已經遭到了干預和破壞。如果想既不違背政策，又可滿足自身的生育意願，就只能打政策的「擦邊球」。

在「B超」沒有普及因而不能成為性別選擇便捷的大眾方式時，偏男生育意願的滿足常常通過「買着生」和「躲着生」等手段自然實現，這種自然實現並不會破壞兩性平衡發展的生物學規律，這大概就是為甚麼80年代前偏男生育意願也十分強烈但出生性別比反映的統計事實基本正常的可信解釋。當然，這種自然實現並不完全是保險的，生物學規律只會將生男孩的概率分配給一部分家庭，使某些人遂願，而且自然實現的方式生育周期長、生育成本特別是生育的心理成本和機會成本都較高。所以，一旦周期短、成本低的「B超實現」這種現代化方式登上歷史舞台，有歧視性性別偏好的人們就會趨之若鶩，將「B超」當作性別鑒定和性別選擇的基本工具和最可靠的手段。

在「B超」沒有普及時，偏男生育意願的滿足常常通過「買着生」和「躲着生」等手段自然實現。一旦周期短、成本低的「B超」廣泛應用，有歧視性性別偏好的人們就將「B超」當作性別鑒定和性別選擇的基本工具和最可靠的手段。

無庸置疑，「B超」的普及為某些人歧視性性別選擇打開了方便之門。雖罪不在「B超」，但問題的產生在現象上的確與「B超儀」的出現脫不了關係。下面的個案就頗具典型意義：根據1993年上半年統計，山東省棗莊市出生嬰兒性別比嚴重失調，高達144.6，所轄的滕州市更高達163.8，其中二孩的性別比失調更為驚人，達到1,000！據分析，這種失調現象主要是由於不少人利用「B超」進行胎兒性別鑒定，保留男嬰，對女嬰則做流產引產⑦。從文化上分析，這種現象當在必然。燕趙齊魯大地，自古多慷慨悲歌之士，多豪俠剛陽之風，在中華多元一體的文化格局中，這大概是最強硬、最明朗、最大氣的一支文化脈流了。刀光劍影、攻城掠地、叱咤風雲的歷史文化氛圍早已將那種偏男生育意願溶入人們的血液之中，成為燕趙齊魯人民最基本的人生信仰和生活準則。

1993年3月21日，在中央計劃生育工作座談會上，彭佩雲談到當前計劃生育工作面臨的新問題時就已經指出：

關於性別比升高的原因，一些人口專家認為，80年代出生嬰兒性別比超出正常值的部分至少有1/2到3/4是由於瞞報漏報女嬰造成的。同時，隨着科學技術的發展，運用現代設備如B超機在懷孕期間進行選擇性別的流引產日趨嚴重，遺棄女嬰的現象也屢見不鮮。……形成出生嬰兒性別比的根本原因是重男輕女的觀念。

同年，有關課題組在浙江南部台州地區十個縣市進行的流引產性別比的調查分析表明：胎兒性別鑒定對出生嬰兒性別比升高有明顯影響。1993年，台州引產性別比為86.7，女嬰明顯多於男嬰。引產性別比與胎次密切相關，一胎為108.6，二胎為69.9；與引產月份關係密切，妊娠七個月引產性別比最低，為59.8；與現存活子女的性別關係更為密切，「純女戶」的引產性別比為51.1。這些規律性的現象支持了「B超」在鑒定胎兒性別上發揮了重要作用的結論。事實上，「中國出生性別比高的地區往往也是較普及的地區，出生性別比的異常升高和B超的普及在時間及地域上有驚人的一致性，這不能說是偶然的巧合」⑧。

1994年3月15日，「B超」國家計劃生育委員會發布的《關於防止嬰兒性別比升高的意見》則總結道⑨：

許多地方反映，選擇性流、引產對出生嬰兒性別比偏高有重要影響。80年代中期以來，B超機已廣泛應用，進行胎兒性別預測比較容易。經B超鑒定後做留男去女的選擇性人工流、引產情況相當嚴重。據調查，有的個體醫生以B超鑒定嬰兒性別作為發財手段，某市發現有人因此獲利幾萬元。

以女嬰為主的出生人口的瞞報、漏報也在一定程度上解釋了出生嬰兒性別比異常偏高的現象，而「漏報女嬰」這種非極端性的歧視行為背後顯然也有「重男輕女」思想作祟。換句話說，瞞、漏報行為是農民力圖實現偏男生育意願的同時，又想躲避「超生罰款」的一種生存策略。

出生嬰兒性別比的異常偏高可以看作是生育控制到一定程度時我們必須支付的成本，或者說是推促生育率下降的「1+2」生育政策不得不付出的代價。成本的支付或者代價的付出是必然的，問題只是如何使這項成本或

根據1993年上半年統計，山東省棗莊市出生嬰兒性別比嚴重失調，高達144.6，所轄的滕州市更高達163.8，其中二孩的性別比失調更為驚人，達到1,000！據分析，這種失調現象主要是由於不少人利用「B超」進行胎兒性別鑒定，保留男嬰，對女嬰則做流產引產。

者說代價降到最小。「一胎化」的政策取向和出生嬰兒性別比問題之間有一種魚與熊掌不可兼得的關係。任何一種政策一旦超越主流文化所設定的邊界，就一定要付出代價。「性別歧視」也許會隨人類文明的進步而淡化甚至消除，但「性別差別」無論在生物學抑或社會學的意義上都將永遠存在。

如此看來，在傳統文化積澱深厚的中國，在中國婦女諸多方面的解放還遠未完成的今天，出生嬰兒性別比的偏高實有其歷史的必然性。今後的希望在兩點：

一是嚴格管理「B超儀」的檢測工作。可喜的是，1994年10月27日第八屆全國人民代表大會常務委員會第十次全會通過的《中華人民共和國母嬰保健法》第五章第三十二條，規定了除醫學確有需要者外，嚴禁採用技術手段對胎兒進行性別鑒定。

二是期望於人們觀念的變革或者說也就是生育文化的現代化，否則一定時期一定範圍內出生嬰兒性別比的偏高是斷難避免的事情。生育文化現代化或者說建設新型生育文化的意義就在於可以減少生育控制中的文化衝突，可以彌合「政策生育」和「意願生育」的差距，重塑生育控制機制，完成從外生性控制到內生性控制的轉換。但應當看到一點，差距是不可能消失的，歸根結柢，文化賦予了人類以多元化的價值取向，從而展現出極具個性、璀璨多姿的生育格局。

生育文化現代化可以彌合「政策生育」和「意願生育」的差距，重塑生育控制機制。但應當看到一點，差距是不可能消失的，歸根結柢，文化賦予了人類以多元化的價值取向，從而展現出極具個性、璀璨多姿的生育格局。

註釋

① 參見馬瀛通等：〈再論出生性別比若干問題〉，《人口與經濟》，1998年第5期；中國人口情報研究中心出生性別比課題組：《中國出生性別比研究》(內部資料)，1995年。

② 參見徐毅：〈出生性別比的研究現狀〉，《人口動態》，1992年第4期；喬曉春：〈對中國人口普查出生嬰兒性別比的分析和思考〉，《人口與經濟》，1992年第2期；曾毅等：〈我國近年來出生性別比升高原因及其後果分析〉，《人口與經濟》，1993年第1期。

③ 參見註①馬瀛通等。

④ 所謂「1+2」主導型的生育政策是指城市的「一胎化」和農村的「兩胎加間隔」政策的統稱。我們知道，在大多數農村地區，除非第一胎是男孩不讓再生外，一般可以在間隔幾年後再生一胎。「1+2」主導型的生育政策基本上框定了中國人「政策生育的選擇空間」。

⑤ 參見顧寶昌：〈論生育和生育轉變：數量、時間和性別〉，《人口研究》，1992年第6期。

⑥ 參見穆光宗、陳俊杰：〈中國農民生育需求的層次結構〉，《人口研究》，1996年第2期；陳震、陳俊杰：〈農民生育的文化邊際性〉，《人口研究》，1997年第6期。

⑦ 從現象上看，80年代以來出生嬰兒性別比異常偏高趨勢同「B超」的使用和普及在時間上有着高度的相關性。1979年，我國第一台B超儀正式投產。1982年以後，陸續有一大批國產和進口的B超儀相繼進入市場，使用日趨普遍。1987年，我國醫院使用的B超儀已達1.3萬台左右，平均約每縣6台。到90年代初，B超儀甚至已普及到條件較好的鄉衛生院和計劃生育服務站。參見涂平：〈我國出生嬰兒性別比問題探討〉，《人口研究》，1993年第1期。

⑧ 參見顧寶昌、徐毅：〈中國嬰兒出生性別比綜論〉，《中國人口科學》，1994年第3期。

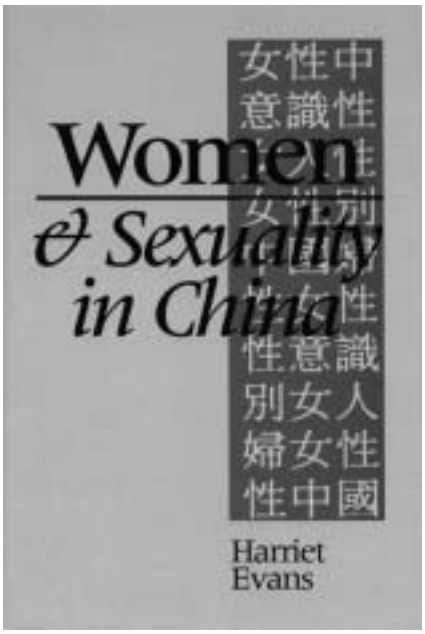
⑨ 參見中國人口情報研究中心出生性別比課題組：《中國出生性別比研究》(內部資料)，1995年，頁5。

穆光宗 中國人民大學人口研究所副教授

埃文斯的《中國婦女和性》

● 周煉紅

在當今的中國，性已成為大眾生活中不可忽略的一部分。我想，生在中國的人和那些到中國訪問的華僑、西方人都不得不正視這樣的事實：如今中國的性文化的興起與熱烈確是今非昔比。



Harriet Evans, *Women and Sexuality in China: Dominant Discourses of Female Sexuality and Gender Since 1949* (New York: Continuum, 1996).

在當今的中國，性已成為大眾生活中不可忽略的一部分。報攤小報的封面女郎性感而艷麗；霓虹燈下廣告牌上的青春妙女有的含情脈脈地注視着你，有的則大膽而潑辣地盯着你。埃文斯 (Harriet Evans) 就從這裏開始分析、闡述中國女性和女性的性發展。她先描繪了一幅在中國隨手可得的、生動張揚的性畫面，繼而指出這是現代中國熱得不能再熱的性文化的點點滴滴。我想，生在中國的人和那些到中國訪問的華僑、西方人都不得不正視這樣的事實：如今中國的性文化的興起與熱烈確是今非昔比。

那麼，我們是如何進入現在瀰漫在大街小巷的「性泛濫」的時空中的呢？社會主義的中國清教徒式的說教，以及人們禁錮了幾十年的所謂褲帶之下的話題，是如何掙扎出腰帶緊紮而變成堂堂正正的話題的呢？一個曾經天天講意識形態的社會，一個在階級鬥爭這條軌道上執着地行走了很久的國度，是怎樣掙脫了沉重的枷鎖，而開始審視自己，把自己的利益看成高於他人的利益、國家的利益呢？里比多是怎樣衝出「自我」和「超我」的束縛而開

始沸騰起來的呢？是世紀的不安、急躁與困惑？是對過去的不滿和怨恨的爆發？是物極必反？還是春風吹又生的跳躍不安的里比多按捺不住，登上了中國社會舞台並開始唱起了主角？

人對自己的反思、對自己利益的關注與認識，免不了要從自己的感官世界開始，從自己的身體力行開始。歐洲文藝復興就體現了這樣一個歷程。在中世紀，「神」的觀念佔據了人們的思維，這是個神存在的世紀；而文藝復興，始自人們對自身的關懷。在中國這片土地上，人和「神」之間的永恆戰爭也有充分的表演。絕對理性的境界充滿了謊言，而這種境界終會幻滅。正如美國總統林肯所說：謊言可以欺騙一些人，但不能欺騙所有人。謊言可以猖狂一時，但不能猖狂永遠。

於是，在對「人」的思考變成人們的第一思考的時候，國人開始忙活於一代人以前被視為「可恥」的事情：享受生活、享受現在。而食和性是享受生活的一個標誌，是感官最好的滿足，同時也是最直接的自我表現方式。我們不得不在90年代忙忙碌碌的生活中停下來思考和回顧這個驚人的變化，而埃文斯關於中國女性和女性性意識的過去和現在的作品出現得正是時候。

中國已經從性壓抑進入到性開放時代，女性是這場歷史變革中的主角嗎？性開放是婦女解放的表現和結果嗎？女性是性開放的代名詞嗎？性的意識和畫面總是以展示和透露女性的美和性感為基調，這是女性性欲的自然外露，還是男性性欲的強烈要求？這些都是埃文斯關注的問題。這部1996年出版的作品現在讀起來之所以還有滋有味，就在於她從歷史和現實的觀點來探索這些問題並尋求答案。目前中國的性和性學的發展，簡言之：就性醫學而言是不講「廉恥」，在性娛樂方面是「一絲不掛」。然而，中國的性理論研究，尤其是女性的研究如對女性的性研究，可以說仍是未開墾的處女地。這也恰恰應了歌德所說的，理論是灰色的，只有生活之樹常青。

目前中國的性和性學的發展，簡言之：就性醫學而言是不講「廉恥」，在性娛樂方面是「一絲不掛」。然而，中國的性理論研究，尤其是女性的研究如對女性的性研究，可以說仍是未開墾的處女地。這也恰恰應了歌德所說的，理論是灰色的，只有生活之樹常青。

50年代到90年代中國社會的性觀念

提起50年代，我們想起了純潔的少女，潔白無瑕。由於新中國的建立以及人們對共產黨的無限摯愛與熱情，使得50年代看起來似乎與性毫無關聯。難道50年代真是「非性」的年代嗎？埃文斯認為非也。50年代共產黨對性滿懷關注並建立了一系列關於性事的法規，《婚姻法》的產生就是一種對性的規定和限制。一夫一妻制第一次成為中國歷史上的合法婚姻制度。從封建帝制徹底解放出來的中國人大講特講自由變愛，這種解放自由的精神是共產黨反傳統的延續。曾幾何時，流行於解放區的自由戀愛在50年代被法律形式規定起來。用當時的話來說，就是要樹立正確的「戀愛觀」。「正確的」、「對的」等等都成為了人生道德倫理中心不可少的定語和形容詞。社會主義中國的社會道德語

言成了每個公民的道德規範，個人的道德觀一定得與共產黨的道德觀相一致，而這種對錯絕對分明。我們或許可以這樣來表達：黨等於科學，而科學總是對的，所以黨是對的；反過來說，反黨等於反科學，反科學等於不對的，所以反黨是不對的。這種邏輯與中世紀天主教教會證明上帝存在如出一轍，因為中世紀天主教教會的推理是：上帝是存在的，因為上帝的不存在是不可想像的。50年代的中國，人們重新生活在這樣的簡單邏輯錯誤之中：共產黨是偉大光榮正確的黨，因為不偉大光榮正確的共產黨是不可想像的。

個體存在的唯一理由在於他是建立共產主義的一分子，因此，人的性行為也必須受制於社會的倫理和法規。正是這種婚姻法規定了凡是陽萎和精神病患者都不能結婚，每一對「自由戀愛」的情侶都必須進行婚前檢查。可見，「自由戀愛」終究沒有戀愛的自由和婚姻的自由。

在這種邏輯混亂的時代，「性觀念」也一定要與科學聯姻。因為一切如果不科學的話，那就是錯的，應該被揚棄。個體的私人生活也要科學化，應當屬於公眾生活的一部分。凡是從50年代和60年代過來的人都不會忘記「科學的戀愛觀」這個詞，它表明了一種現代的、理性的、科學的兩性關係。可是，「現代」、「理性」、「科學」這些詞並沒有得到進一步解釋，便成為不可懷疑的終極真理和不證自明的公理。「小芹」和「小二黑」的婚事就是這種新觀念和新法律的最好的、同時也是最得人心的宣傳戲。

埃文斯認為50年代的性觀念包含了兩個層面。首先，男女間的性是由生理功能、生理活動以及生理結構所組成的，也就是說，男女間的性首先具有生物學意義。1956年出版的《性的認識》以科學權威的口吻把性定義為異性間的本能，人類繁衍的必需。但是，更重要的是，兩性間的性有着社會性的一面。個體在共產主義大廈的建設中喪失了主體性。換言之，個體存在的唯一理由在於他是建立共產主義的一分子，而分子總是不能大於總和的。因此，人的性行為也必須受制於社會的倫理和法規。

正是這種婚姻法規定了凡是陽萎和精神病患者都不能結婚，每一對「自由戀愛」的情侶都必須進行婚前檢查。只有婚前檢查合格者，政府才允許結婚。可見，「自由戀愛」終究沒有戀愛和婚姻的自由。人的生活中最個體化的行為已被國家機構牢牢地套死了。

婦女的貞潔觀在50年代也大受宣揚。「貞潔女」是全家的驕傲，而不貞則有辱家庭名聲。在《烈女傳》中，擁有外表美的女性被稱為「禍水」。無獨有偶，在50年代末和60年代，穿高跟鞋和燙捲髮的女性會遭到社會輿論的冷眼和指責，被視為社會的「禍水」。

人們在這些空泛而具有相當威懾力的道德概念中過着一種緊張而原始的性生活。在大多數人心目中，性生活的唯一內容就是性交。90年代初中國人的性行為調查報告指出，在廣闊的農村裏，大多數人的性生活不過是兩分鐘內就完成的事，而且往往是穿着衣服，只解開小便時用的褲襠開口，完完全全成了短而急的男性發泄性行為。這種簡單快捷的性行為以男性為主導，由男性性欲的要求為開始，以男性性高潮的來臨為結束。有人調侃這樣的性行為體現了「多、快、好、省」建設社會主義的價值觀念。人們懷着本能的興奮和激動去性交，而

同時又受着道德倫理的「超我」的干預。於是，歷史上有了這樣一個奇怪現象：1960年初雖然是中國人自我禁錮的年代，但卻達到了歷史上的生育高峰。

從50年代到90年代，性觀念與當時的社會氛圍相適應，經歷了50年代的性純潔、60年代的性貧乏、70年代的性壓抑，進入到80年代的性蘇醒和90年代的性興奮。

80年代人們對性的討論標誌着中國人開始探討自我。然而，這種探討又表現出一種既怕又愛、欲言又止的心態。性成為中國人想拿，但又怕觸電的東西。

乍一看，80年代的性話題與50年代的相去甚遠，但細一琢磨，兩者之間其實有着極其驚人的相似之處。比如，50年代的書籍《青年衞生手冊》和80年代的文章〈我如何制止了手淫的壞習慣〉，都對自慰嗤之以鼻。80年代人們生活在色彩斑爛之中，自以為與50年代的人不能同日而語。殊不知，兩個時代的人仍舊在對性的認識上如履薄冰，步履緩慢。埃文斯就以對自慰的態度為例子，在我們面前淋漓盡緻地揭示了50年代至80年代表象上的進步和實質上的停滯。

女性的呼聲與歷史的回音

時代的進步是由女性地位的變遷帶來的嗎？婦女地位的變遷是不同時代的結果嗎？埃文斯的書在對時代的分析和回顧中一步一步記錄着婦女的進步。她的痛苦、呻吟、解放、自由、微笑和掙扎鋪成了一條漫長的歷史之路。在這條路上，有的女性被遺忘、被出賣、被吞噬了，有的則仍然堅定地走下去。

可以肯定的是，《婚姻法》在理論上解放了婦女。但這種解放了的婦女仍生活在物質相對貧乏、社會體制全新但仍以男性為主宰的社會。所以，婦女的婚姻自由事實上仍是受時代制約而難以徹底實現的夢想。婚姻自由在保護婦女權益的同時也制約了婦女的性行為。一夫一妻制要求女性單方面支持和扶助男性的性生活和興趣：一方面，她要成為他的倫理道德上的指路人，防止他的婚外性行為；另一方面，她也要塑造一種新的道德形象來自我束縛。比如說，女性不能把這種自由婚姻理解為結婚與否完全是自己的決定。如果女性真的以不結婚為自己的生活方式，那麼她的左鄰右舍、親朋好友，乃至工作中的上級、同事都蜂湧而至百般游說，以示關心。因為不結婚的女人是不正常的。這種不正常包含了雙層意思：或者生理有缺陷，或者精神變態。

從封建社會的桎梏下解救出來的中國女性，又進入一種情感的沙漠之中。在這種解放的進步中，女性的性欲和性行為被妖魔化和單一化。女性不是自己性欲和性生活的主宰，而是法律、國家的附屬物，蜚短流長的對象。強加在婦女身上的繁多定義和條規傷害了她的心理和生理。封建社會通行男女授受不親，而新時代的婦女要有新的無知和愚昧。文革時期曾經流傳着這樣一個笑話：一對夫妻久不生育，於

90年代初中國人的性行為調查報告中指出，農村中大多數人的性生活不過是兩分鐘內就完成的事，而且往往是穿着衣服，只解開小便時用的褲襠開口，完完全全成了短而急的男性發泄性行為。有人調侃這樣的性行為體現了「多、快、好、省」的建設社會主義的價值觀念。

是去看醫生。經婦科檢查，終於發現女方仍是處女。原來結婚經年，這對夫妻一直進行着尿道性交。這一笑話有多層含義，一則給人們多少傳達了一點生理知識，二則反映了生育成為性交的終極目的。

埃文斯以生動的筆觸和清晰的思維把屬於我們的歷史勾勒在我們眼前，而我們則用自己的生活和故事去把這種歷史具體化，使之更豐滿、生動。然而，在這一具體化或者故事化的過程中，一種沉甸甸的辛酸之情也不由泛出心頭，使人感慨萬端。但更重要的是，這種個人的感歎應當成為關注中國女性過去和未來的鼓勵和動力。女性在新中國能支撐半邊天的時候，她身上卻同時背上了沉重的十字架——那就是女性的自我與性的失落。

文革時期的樣板戲是共產黨對中國人民的一次大洗腦。一切與性相關聯的東西都變成了骯髒的、可恥的，從而被指斥和漠視。哪怕是批判封建社會壓迫女性的《白毛女》，也改頭換面成為階級壓迫的宣傳戲。黃世仁對喜兒的性迫害被淡化和隱去，而並非實質的主僕矛盾則被強化和突出。在所有的樣板戲裏，居然看不到一對夫妻出現。阿慶嫂已婚有夫，但阿慶卻沒有戲。李玉和威風凜凜，卻也不見他的女人。根據《林海雪原》改編的《智取威虎山》不見了那個對二〇三首長鍾情而又長得嫵媚的小白鴿——白茹。《龍江頌》裏的江水英是否是女人已令人生疑。總之，革命讓性遠遠離開，革命拒斥性的存在。正如阿Q頭禿，從而忌諱他人言及燈、亮等詞彙一樣，革命的人們也對性充滿了刻意的冷漠和敵視。

埃文斯認為，在遠離城市喧囂的山野裏，紅衛兵小將的性生活則是另外一番風景。「手抄本」成了處於青年期的紅衛兵的性啟蒙作品，而相對枯燥、單調的鄉村生活則為紅衛兵小將提供了性回憶、性嚮往的空間，相對鬆弛的政治環境又讓紅衛兵小將有了實現性夢想的機會。

文化大革命的喧鬧的基礎是沉默和否認。婦女外表的非女性化以及語言的變遷都是在不言不語中進行。整個社會在婦女問題上、婚姻問題上都沉默不語。男女平等代替了男女差別。齊耳短髮和灰色衣褲把女性的風姿銷蝕得無影無蹤。多少包含一些政治色彩的「愛人」代替了丈夫與妻子的稱謂。誰是女、誰是男，變得很有些混沌不清。當「敬愛的」江青同志終於讓我意識到她是個女性時，我着實驚詫不已，因為在電影、報紙中她與男性並無分別。

80年代的五彩世界以市場經濟為開導和基調。在這種氛圍下，性不便再被短髮和長褲所掩飾，而成為市場經濟中不可拒絕的興奮劑和暢銷的商品。笑貧不笑娼不再只是一種說法而已，更成為了這個時代的標誌，女性於是成了商品經濟中打上產品印記的角色。妓女走上了街頭巷尾，買賣婚姻流行於窮鄉僻壤。與50年代的性管制相比，80年代後的性顯現出急不可耐的興奮和狂熱。

文學作品中，挖掘性本能、性愉悅成為時尚。地方小報起勁鼓勵

文革時期曾經流傳着這樣一個笑話：一對夫妻久不生育，經婦科檢查，終於發現女方仍是處女。原來結婚經年，這對夫妻一直進行着尿道性交。這一笑話有多層含義，一則給人們多少傳達了一點生理知識，二則反映了生育成為性交的終極目的。

埃文斯顯然低估了50年代《婚姻法》誕生的意義。其實，在此以前的中國歷史中，「媒妁之言，父母之命」幾乎佔據了統治地位，而且，指腹為婚以及三房四妾都極為流行。所以，50年代《婚姻法》從法律的權威高度把婚姻自主、一夫一妻固定下來，是一件婦女解放的劃時代大事。

女性尋找屬於自己的快樂和宣泄。性調查報告成為非文藝作品中的暢銷品。女性漸漸地在這種以男性為性生活軸心的社會中關注自我，體會性意識和性行為。雖然女性對性快樂的追求還只是羞羞答答的，而且也只有少數人敢於為此，但畢竟加了一批具有勇氣和敢於搖旗吶喊的隊伍。

當然，這時候有關性的態度和理論仍不能超越以生物為基礎的理論，仍不能構成一定的飛躍，從而指導女性。

對埃文斯的批評之批評

埃文斯在書中分析了大量非文藝作品的文章，既有官方的，也有民間的。她闡述了1949年後短暫而崎嶇的歷程，把中國人的問題與困惑及其產生的根源介紹給世界，並用西方性學的理論來分析這些現象。由於她採用了許多原始材料，從而使得她的闡述與論證顯得並非空穴來風。當然，她的分析與判斷並非無可指摘。一般而言，西方人在看待中國的事情時，往往缺少把客體放在中國五千年漫長歷史中去審視的眼光，也缺少對中國整個複雜、巨大、紛繁的風俗和價值體系的基本了解，而且往往有意無意地露出西方中心論的偏見，以西方的價值觀作為參照系去考量中國的現象。埃文斯似乎也難脫這種窠臼。下面就從西方人常犯的三種通病考察埃文斯的批評。

埃文斯所考察的中國人的性和中國女性，其實只是截取了1949年到1990年代這一期間，然而，這只是中國悠久歷史中的一瞬。許多現象如果孤立地看，似乎並不是一種

飛躍，然而倘若把這些現象放到整個中國歷史的大背景中去考察，則許多新現象都具有空前的意義。比如，埃文斯顯然低估了50年代《婚姻法》誕生的意義。其實，在此以前的中國歷史中，「媒妁之言，父母之命」幾乎佔據了統治地位，正因為如此，卓文君、司馬相如私奔的故事才在中國廣為流傳，備受欣賞。而且，指腹為婚以及三房四妾都極為流行。所以，50年代《婚姻法》從法律的權威高度把婚姻自主、一夫一妻固定下來，是一件婦女解放的劃時代大事。又比如，貞操觀的建立，共產黨並非始作俑者。追溯歷史，其實貞操觀一直牢固地盤踞在中國人的大腦及世俗生活之中。宋明理學甚至把貞操觀發展到精微的高度，由此也使那一時期成為中國婦女史上最黑暗的一頁。

埃文斯在分析時儘管顯得中肯客觀，並難能可貴地研究了大量第一手資料，但她在應用這些資料去看待事情時，其實是先把西方性學的觀點以及西方性的價值體系放在參照系的高度，然後去衡量中國人的性。

其次，埃文斯在分析中國人的性及女性時顯得對中國整體價值、風俗、文化體系缺乏了解，比如她對60年代中國人自我禁錮與生育高峰相伴生的現象感到迷惑就是很好的說明。中國人自古就有多子多福、養兒防老、四代同堂、傳宗接代這些頑固的價值觀念，自我禁錮並不能鏟除這種觀念。不要說共產黨那時還推崇人多力量大，鼓勵人民生育。即使是歷史上的災荒年間、戰爭年代，中國的人口繁殖速率也一直未曾減慢。這其實是農業文明的一種特徵，而不是共產黨製造出來的奇迹。況且，生育與性的頻度，性壓抑還是性歡悅也不具備一種等比關係。兩性交媾中其實只有極小部分與生育相關，而大部分時間性只意味着性欲的實現和滿足；孕育生命可以是在歡樂中進行的，也可以是在痛苦中進行的。不然的話，我們反而不能理解性開放的西方何以不能刺激人口的急劇增長，反見人口增長放慢。

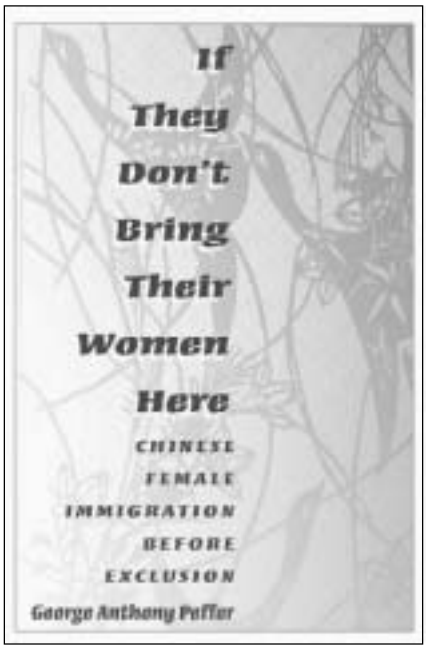
第三，埃文斯在分析時儘管顯得中肯客觀，並難能可貴地研究了大量第一手資料，但她在應用這些資料去看待事情時，其實是先把西方性學的觀點以及西方性的價值體系放在參照系的高度，然後去衡量中國人的性。比如中國的《婚姻法》裏否定了精神病患者以及近親可以結婚，這在埃文斯看來是自由戀愛、婚姻自主不徹底的體現。當然，在美國，同性戀也可以登記成婚，至於誰想跟誰同居也純是個人的事。但是，反過來，在中國施行人工流產極為容易，而美國迄今還在為人工流產的合法化爭論不休，刀槍相見。異文化之間其實很難爭出孰優孰劣，最為可行可取的態度就是尊重彼此的差異。

當然，以一個西方學者的眼睛來打量中國人的性及中國女人，肯定不乏當局者迷、旁觀者清的效果。埃文斯對中國女性在歷史禁錮中作出的掙扎所給予的那種同情，不覺流露於字裏行間。她把中國婦女放在世界婦女這個大群體中來考察，作出了許多鞭辟入裏的分析和判斷，相信對中國的女性學將會是一份不小的貢獻。

周煉紅　美國印第安那大學圖書館學碩士，現任美國金賽性研究所圖書館館長

讀《假如他們不把婦女帶來——排華之前的華人婦女移民史》

● 葉宋曼瑛



George Anthony Peffer, *If They Don't Bring Their Women Here: Chinese Female Immigration before Exclusion* (Urbana: University of Illinois Press, 1999).

本書書名的措辭很容易使人誤認為這是本通俗易懂的書，但不管從內容還是風格上講，它都不是用來消遣的。事實上，這是一本詳細研究1875年的《佩奇法》(*Page Law*)的專著，該法拒絕那些被懷疑是妓女的華人婦女進入美國。

《佩奇法》是一項極具針對性的專門法，針對那些道德低下、專事賣淫的婦女。在佩弗(George A. Peffer)之前，很少有學者認為它會對其他華人婦女的移民方式有甚麼影響。然而，佩弗的書的主題卻是，許多法院法官、口岸官員以及執法人員等都可隨意地解釋和執行《佩奇法》，以致許多華人婦女——即使她們是正派的已婚婦女或華人商旅的年輕女兒——都可能被劃入了「妓女」之列。該法在具體實施的過程中，更被濫用得遠遠超出了其最初文本的意圖。佩弗認為，《佩奇

佩弗認為，1875年的《佩奇法》不單直接阻礙了華人婦女的移民進程，而且導致美國華人社區幾乎全由男性構成。長期以來，研究華人移民問題的學者認為，是「文化約束」阻礙了華人婦女離開故土，跟隨她們的男人移往海外，佩弗的新書質疑上述看法。

法》不單直接阻礙了華人婦女的移民進程，而且導致美國的華人社區幾乎全由男性構成。佩弗指出，該法在全面排斥華人勞工之前已整整實施了七年，而且執行成效顯著，正符合了那些對華人入境持有偏見的人的意圖。

作者質疑了長期為研究華人移民問題的學者所接受的、認為是「文化約束」阻礙了華人婦女離開故土去跟隨她們的丈夫／男眷移往海外的看法。這種習慣看法認為，華人、尤其是華人婦女都特別眷戀故土，而這正是華人移民中女性人數明顯為少、從而導致許多海外華人社區性別比例嚴重失衡的原因所在。

佩弗論證道，許多華人社區如夏威夷、新加坡的馬來亞人居住區、檳榔嶼以及馬六甲等地的華人社區，都很快地達到了較好的性別平衡，而且，這些社區都是以家庭為單位，而不是由行遊在外的已婚男子組成的。如果在這些地方大批的華人婦女能夠明顯不受「文化約束」的羈絆而跟隨她們的男眷，那麼，對華人婦女為甚麼不移民美國和澳大利亞的現象，就不應從她們的意願或文化上尋求解釋。佩弗令人信服地指出，問題實際上在於移入國的立法以及它們反華的社會環境，這些才是阻止華人婦女移往該處的壁壘。

佩弗進而證明，防止定居型華人社區形成的最有效途徑，就是積極阻撓他們的婦女入境。那種被廣泛談論的關於華人的「過客心態」，其實是移入國排外立法的產物，而不是尋求發財夢的華人的主觀意願。作者通過引用當時關鍵幾年的人口調查數據，證實了美國和澳大利亞利用排外法禁止華人攜帶家屬之日，也正是華人不得不離開那裏之時。

佩弗令人信服地指出，防止定居型華人社區形成的最有效途徑，就是積極阻撓他們的婦女入境。那種被廣泛談論的關於華人的「過客心態」，其實更多的是移入國排外立法的產物，而不是尋求發財夢的華人的主觀意願。

一　《佩奇法》

在十九世紀50年代早期的「淘金熱」期間，兩萬多名華人湧進了舊金山，引起了加州一股強烈的反華情緒，《佩奇法》便是這種情緒的產物。曾有人試圖制訂全面排斥華人入境的法例，但未獲成功。而當1868年聯邦政府通過了《蒲安臣條約》(Burlingame Treaty)，確認中美兩國國民相互擁有在對方境內定居的權利之後，「黃禍恐懼」便油然而生。反華的企圖於是指向一個較為狹窄但卻更為顯見的領域，即華人妓女現象。

佩奇(Page)是反華的共和黨人，1873年入選國會。他聲稱有辦法解決「華人問題」，藉此為自己的政治生涯鋪路。他不厭其煩地攻擊《蒲安臣條約》，並提出至少四項有關限制華人的議案。

1875年，佩奇開始集中攻擊中國人的墮落問題，聲稱「居住在美國的華人婦女90%從事賣淫」，並認定中國是妓女和苦力的民族，不配在談判桌上與美國平起平坐。藉着改善美國人的道德與健康狀況為名，《佩奇法》獲得了通過。

《佩奇法》的官方名稱為《移民法的補充法案》。佩奇通過把一切都限定在現存的中美條約關係框架之內的辦法，巧妙地躲過了對其法案合法性的任何憲法上的質疑。用作

者的話來說就是，《佩奇法》把自己置於美國排華歷史運動的大背景之中，利用人們對經濟、道德和公眾健康等問題的關心，從而取得排華份子的首次持久性的勝利……這樣就把華人問題變成了美國的國內政治問題。

《佩奇法》是1990年《蒲安臣條約》修訂之前唯一未被美國最高法院廢除的限制華人的法例。

佩弗追溯了這項特殊法例在美國駐香港領事館以及舊金山的審判室的具體運用執行情況，用了連續兩章的篇幅來討論這一問題。關於香港領事館這一章的題目相當貼切：「設置障礙」。在作者筆下，第一位實施《佩奇法》的美國駐港領事是個「聰明的敲詐者」，他「通過巧妙的受賄網絡每年可獲得數千美元的額外收入」。他向申請赴美的華人收取額外費用，讓華人婦女接受嚴格的審問，甚至還僱用密探去揭露冒名頂替者。婦女只有通過所有這些難關後才獲發「德行證書」，憑此證書才允許登船，到舊金山後需把該證書呈交口岸當局。繼任的領事們雖然似乎沒這麼腐敗，但卻缺乏同情心，且更加積極地設置障礙，刁難那些打算移往美國的華人婦女。

《佩奇法》同時也授予舊金山口岸的海關官員相當大的權力。這些官員有權拒絕那些未能通過他們的「品德檢查」的婦女登岸。但是，由於抵達的婦女受美國司法權管轄，因此她們有權申請「人身保護令」來對付海關官員的決定。

佩弗書中最吸引人的部分，實際上是基於1882年的三個法庭案例，當時幾個華人婦女在美國的地方以及巡迴法庭抗議她們的被逐。在第一個案例中，一名14歲少女被拒絕入境，據稱是因為她的證明與駐港領事館發出的那份不符。言外之意就是懷疑她是一名雛妓，企圖到舊金山的一家妓院謀生，雖然她的證件證明她是一個頗有聲望的人家的女兒。儘管「德行證書」的簽發要經過極為嚴格的手續(只有在上船後經過反覆的審問和檢查才予以簽發)，儘管在貼照片時百般小心仔細，但美方人員仍然懷疑會有某種形式的「頂替」發生。另外四個證件不全的婦女也遭到類似的指控。

作者詳細羅列了這些法庭案例，其中包括了起訴人在詳細盤問時的原話，讀來令人心寒。很明顯，法院對這些婦女缺乏同情，禁止她們與前來碼頭迎接的父母或丈夫說話，甚至把她們與同行的父親或丈夫隔離。讀者不難想像這些婦女有多麼不幸，她們漂洋過海，一路顛簸，結果是連登岸的權利都沒有！由於她們大多數人對當地的語言、法律一無所知，且一到達就被囚禁，不能與親友接觸聯絡，這該是多麼大的恐懼與傷害。

佩弗略述了那些法官的背景。與他們的同時代人一樣，這些法官都相信，不管華人婦女是妓女還是良家婦女，允許她們進入美國將有道德上和種族上的雙重危險。然而，當他們發現幾乎沒有證據證明這些婦女確實是妓女時，他們的聲望、他們的法律素養以及他們支持正義事業的使命就使他們成了這些婦女的「不情願的解放者」。

當然，並不是所有華人婦女都能享受法律的庇護，或有辦法請求

佩弗書中最吸引人的部分，實際上是基於1882年的三個法庭案例，當時幾個華人婦女在美國的地方以及巡迴法庭抗議她們的被逐。當然，並不是所有華人婦女都能享受法律的庇護，或有辦法請求人身保護令。據作者統計，有一百多「甚或幾百」個女性移民被遣返中國。

人身保護令。據作者統計，有一百多「甚或幾百」個女性移民被遣返中國。

二　惡毒的報界

佩弗在書中專闢一章描繪反華的舊金山報界，他們把華人男子定性為苦力，把華人婦女定性為妓女。佩弗認為，舊金山的報界既是一種煽動反華情緒的「催化劑」，又是一面準確反映當時醜惡的種族情緒的「鏡子」。

作者指出，一般的報紙反華、聳人聽聞並不出人意料，但這種持續描黑華人形象的報導，勢必助長當地社會對華人的反感。他摘錄了審判期間報界的一些報導（為說明他們的風格，值得花一些篇幅援引他們對法庭上華人婦女外貌的那種極盡渲染和誇張的描繪）：

> 這些眼睛如彎月的美人兒，身穿花花綠綠的衣服，鮮艷奪目，她們的頭髮梳成最典型的東方式，她們的嬌足裹在金色綢緞的繡花鞋裏……她們令她們的男同胞心馳神往……

相比起來，當今庸俗小報的語言算是品味高雅的了。

除了誣蔑被告、影射她們身份不正當外，舊金山報界還向那些反華立場不堅定的法官和律師發起強大攻勢。甚至在法庭證明這些華人婦女有罪之前，她們就事先被認定為妓女。在舊金山報界所擁護的公共事當中，其中一項就是推動《排華法案》。

三　人口調查官員：婦女被當作「妓女」

超過90%的舊金山華人婦女是妓女，這長期以來已被當成了一個「事實」。由於這一「事實」取自政府的人口調查報告，所以幾乎無人懷疑它的準確性。

然而，佩弗在仔細追蹤當時兩名負責華人街區人口調查的官員的背景後，發現他們的調查不僅馬虎不準，簡直就是杜撰捏造。他們無一會講中文，也沒有僱請華人協助調查。作者細緻分析他們的工作方法，使人不禁懷疑調查的準確度：「人口調查官員走進唐人街的木板房，多數只會看到那些當地報界和政府官員想讓他們所看到的東西……」（頁100）那些調查官員把所有12歲以上的華人婦女都歸為妓女嫌疑者。

以作者的看法，將來恐怕很少會有學者深信不疑地或隨意地去引用那句「90%的華人女性是妓女」的妄言了。可悲的是，儘管我們可以質疑、甚至指出過去記錄的謬誤，但想要確定當時妓女所佔的確切比例卻不可能，任何這方面的嘗試恐怕都只能歸諸猜測了。

四　已消失的婦女開口說話

作者在本書結尾肯定的聲稱，已部分地完成了讓那些女性重新出現在世人面前的任務。佩弗通過詳細研究1882年的幾樁案件，賦予那些被錯誤指控的婦女以發言權。她們的名字現在已為人知，她們的苦

長期以來，超過90%的舊金山華人婦女是妓女，已被當成了一個「事實」。由於這一「事實」取自政府的人口調查報告，所以幾乎無人懷疑它的準確性。然而，佩弗發現調查不僅馬虎不準確，而且簡直就是杜撰捏造。那些調查官員把所有12歲以上的華人婦女，都歸為妓女嫌疑者。

難已被記錄下來，以供研究，並被置於適當的歷史背景當中。非常奇怪的是，這些連歷史學家都知之甚少的早期華人婦女，卻讓當時美國的行政官員感到極大恐慌。該書引用了當時加州比較開明的索亞法官(Judge Sawyer)的一段話。索亞認為華人男子都是勤勉的勞工，但卻不贊同華人婦女移民美國。他說(頁109)：

> 假如他們不把他們的女人帶來，不繁衍生息，我們就永遠不會有多於我們所需的、能提供勞動力的人口。他們的到來對我國將永遠是有利的……作為廉價勞動力的來源……只要這些華人來此不是為了定居，他們的勞動對社會就是大有益處的……當一個華人男子來到這裏而不把他的妻子也一起帶來，他遲早就會像一台用壞了的蒸汽機那樣消亡，他就像是一台機器……

本書的書名正是出自此法官的言辭。

筆者研究新西蘭的華人歷史有十多年。對那些研究華人移民史的學者們來說，曾是英國殖民地的四個國家，即美國、加拿大、澳大利亞、新西蘭，在制訂反華政策時存在有彼此合作和協商的情況，已是眾所周知。而這也正是為甚麼這幾個國家在限制華人移入的政策上有如此眾多共同點的原因，比如說，人頭稅、按手印、英語測試等。

不過，相比起來，這幾個國家對華人婦女的政策則不那麼為人所知，也更少被仔細研究。多年以來，在我的印象中，新西蘭並不特別歧視華人婦女，但卻通過了排華(既包括華人男子，也包括華人婦女)的法律。只是近年來在我研究了這些排華法案的具體實施情況後，其蓄意阻礙婦女入境的證據才變得清晰起來。雖然那些公共立法在字面上看來似乎並非針對婦女，但海關部門的內部備忘錄卻顯示出他們不願讓40歲以下的婦女來投靠她們在新西蘭的丈夫，因為她們正處於「育齡期」。

如此看來，華人婦女之不受歡迎就有兩個原因。首先，她們的到來會使她們的男人從過客變成定居者；其次是因為她們能夠生兒育女。有了華人婦女，那些單身勞工就可能組織家庭，並進而發展出真正的華人社區來。這無疑正是在許多國家所最終發生的情況，而美國就是其中之一。

這本書對研究美籍華人很有價值，更為重要的是，它致力於研究一項迄今為止幾乎未被注意的立法，並指出該立法實際上是用於排斥所有華人婦女移民的一種手段，而不是用來禁止妓女入境的。該書挑戰了長期以來為人們所接受的、認為華人婦女之所以不與她們的男人一起移民是由於特別眷戀故土的看法；作者進而指出，海外華人社區中性別比例極端失衡的原因並不在於那些華人婦女，而是在於有關國家的敵對性的限制政策。

倪華強　譯

美國、加拿大、澳大利亞、新西蘭在制訂反華政策時彼此合作和協商。這幾個國家之所以不歡迎華人婦女，因為她們的到來會使她們的男人從過客變成定居者；因為她們能夠生兒育女。海外華人社區中性別比例極端失衡的原因，正在於有關國家敵對性的限制政策。

葉宋曼瑛　新西蘭奧克蘭大學亞洲語言文學系高級講師

現實的不現實

● 李朝暉

《戰略與管理》(北京：戰略與管理雜誌社，1993-)。

對「實學」的標榜、強調中國問題的現實性，是《戰管》與大陸其他思想學術期刊的區別所在。正是由於這種「現實衝動」，《戰管》若與「書房被動語態」式的文化思想評論面對中國問題時的自洽和從容相比，要尷尬得多。

《戰略與管理》關注當代中國政治、經濟、文化、外交等各個領域的重大事件及重大命題，它以實際問題的研究為自己的學風追求，它以建設性地解決問題為自己的學術標準。

以上摘自《戰略與管理》(以下簡稱《戰管》)「稿約」中的文字，可以視為《戰管》的自我期許與自我定位。事實上，對「實學」的標榜、強調中國問題的現實性，也確是《戰管》與大陸其他思想學術期刊的區別所在。可能正是由於這種「現實衝動」，《戰管》在與現實的糾纏中的欲語還休，若與「書房被動語態」式的文化思想評論面對中國問題時的自洽和從容相比，要尷尬得多。這一點在《戰管》有關民族主義的選題上昭然可見。

90年代大陸民族主義思想的興起，不能說始自《戰管》，但誰也無法否認《戰管》在其間的重要作用和地位。粗粗一數，1995-96年間，《戰管》就推出了「變動中的世界格局與中國的民族主義」、「世紀之交的國際戰略觀」、「世紀之交的民族主義」等三個欄目多組專題，成為同一時期對民族主義着力最多的大陸思想學術刊物。一個饒有意味的問題是，民族主義是怎麼冒出來的？

民族主義思想並不起自民間的呼喚和推動，而是出自部分知識人在對時局作出認知判斷後的應對方略。首先，「六四」事件和蘇東劇變，以及1992年開始的經濟熱潮，

是90年代大陸思想界所不得不面對的主要事件。其中，「六四」的意義在於，它使得對現行體制的態度，成為了此後中國大陸思想界最根本的分界線，並成為一切話語和論爭的當然背景；此後「民族主義」之於「全球化」，「後現代」之於「啟蒙」等，概莫能外，都可以於此中窺得若干消息。進而，「六四」的槍聲與蘇東巨變兩者一起使現行體制的存在不再僅僅是思考問題的出發點或前提，其本身之存廢也成為一迫切問題。1992年鄧小平南巡，即可看作是對這一問題的應對，即，鄧及其擁護者試圖通過徹底更改體制的一部分以達到保留體制的另一部分，也就是經濟體制的實質性變化與政治體制的依然故我的並存。表面上看，「先把經濟建設搞上去」被廣為接受了，然而，這一意圖以其淺陋直白而流行，卻並未被當代中國最敏感也最深入的思想者所認可，這其中既包括體制的維護者，也包括反對者，儘管他們在對現體制的態度上截然相反。在後者，不僅因為從價值層面而言以自由民主為目標的政治改革不可缺少，也因為在他們看來，根本沒有獨立於政治改革的經濟體制改革一說，僅僅從常識判斷，開左燈往右轉就不能長期奉行。於是，他們認為，民族主義思潮可以被視作有別於鄧小平的另一種挽救體制的努力。在為現行體制尋找存在和延續理由的現實驅動下，所謂的民族主義者認為，經濟發展可以作為階段性的目標，卻並不足以成為支撐一個體制的意識形態，尤其對當代中國之巨大複雜而言，民族主義作為可能的意識形態，更能支撐一個體制或政權，也更能為之提供合法性的支撐。在此一視角下觀察所謂的民族主義，可以發現其對現實採取了典型的雙重態度：一方面，是對問題深重的國內情勢的漠視或至少是輕描淡寫；另一方面，則是對可能是孤立或偶發的國際事件作過多的聯想和推演，並不乏濃墨重彩，通過對中國國際環境惡化的陳述(諸如銀河號、申奧在事後已被證明是國際腐敗而不是國際政治陰謀，但在當時卻是群情洶洶)以及對美國為首的西方對華戰略意圖的解讀，以對未來和他人主觀意圖的揣測為基礎，在無視或忽視更為根本的國內問題的情形下，編織出中國現實和未來的國際生存環境惡劣這一圖景，以此提出對中國國內環境的穩定訴求，並以此作為現行體制的存續理由。這種策略或技巧，在《戰管》編委和主要作者之一王小東的文章中尤為明顯。1995、96年圍繞台灣問題而引發的中美衝突，對民族主義者而言不啻是最佳的現實例證，並因此而使得民族主義浮出水面。民族主義者避而不談台灣問題作為現當代廣義上的中國問題、制度和意識形態選擇的一部分這一層面，更迴避大陸現行體制乃是事關兩岸未來的最大阻力和障礙這一現實，而一味以所謂國際戰略的名義，往國際問題上拉扯，則充分暴露了其虛偽性和幫閒氣。

對此，現體制的疏離者是了然於胸的，全球化論說即可視作對此的回應。但是，事關體制的存廢，

所謂的民族主義對現實採取了典型的雙重態度：一方面，是對問題深重的國內情勢的漠視或至少是輕描淡寫；另一方面，對可能是孤立或偶發的國際事件則作過多的聯想和推演，以此提出對中國國內的穩定訴求，並作為現行體制的存續理由。這種策略或技巧，在《戰管》編委和主要作者的文章中尤為明顯。

民族主義者可以奢談其實是政權安全和政黨利益的所謂國家安全和國家利益，在其中雄辯滔滔；全球化的倡導者卻因言論空間的限制，而不得不囁嚅其言。可以看出，這其實是一場自一開始即不平等的抗爭。由於在市場取向等方面與當局有表面上的重合(實則相去甚遠)，民族主義者甚至指責對方與官方合流壟斷話語；而事實上，在事關體制未來等「大是大非」上，是前者而非後者更靠近當局，而依「不爭論」的訓示，體制未來簡直是一個不可討論的話題，實屬禁區，這樣又何來平等的話語權呢？統計這幾年《戰管》所登載的民族主義言論與其反面文字之比即可看出，即使不出於編者自身的傾向，來自外界的壓力也會使得《戰管》所搭設的言論和思想平台變得不平。民族主義者在當今中國的喧囂與當局的默許是分不開的，相比之下，他們的反對者就困難得多了。

統計這幾年《戰管》所登載的民族主義言論與其反面文字之比即可看出，即使不出於編者自身的傾向，來自外界的壓力也會使得《戰管》所搭設的言論和思想平台變得不平。民族主義者在當今中國的喧囂與當局的默許是分不開的，相比之下，他們的反對者就困難得多了。

對未來在一切方向上保持開放，在筆者看來是思想的起碼品質。強加的限制與自我限制一樣使得思想不成其為思想，或至少是殘缺的思想。缺乏這一點，是中國大陸所有討論當代中國現實問題的人或媒體所不可自我諱言的，《戰管》又何能例外？因此，指出這一點絕不是為了醜化它，因為這正是大陸思想學術的一般狀態；相反，筆者以為，在90年代一派頑主氛圍下，《戰管》堅持對現實的關注至少仍是可貴的，這終歸表示着不能忘情的關懷。

有心的觀察者已然注意到，《戰管》1998-99年的幾期偏離了《戰管》的既定風格而有了如外界所說的「自由主義」色彩，這首先表現在有更多關於國內現實問題的文章，其次是原本不屬於《戰管》作者群的作者多了。究其原因，一方面固然與克林頓訪華及北大百年所帶來的自由主義言論環境有關，但是，1998年第4、5、6及1999年第1期，卻已是民主黨事件後的言論寒冷期了，這表明其應不出於投機或是湊熱鬧。聯繫到國內經濟、社會、政治問題的持續惡化，這似乎可以說明國內問題已重新成為知識界關注的重心。如果考慮到此前刊物內部的人事變動，至少可以說，與體制較少糾纏的新一代知識份子，已經開始嘗試真正從現實出發去認識中國問題。

可惜的是，由於《戰管》主辦單位內部的財政因素，更由於本年度國內國際形勢的影響，《戰管》上述從人員到風格的變化很快就過去了。科索沃事件、大使館被炸以及當局有意識的宣傳策略(只需了解一下京城每月主要報刊的主編會議的內容就明白了)，從表面上掩蓋了更為重要的當代現實問題：失業下崗、金融風險、腐敗……，似乎民族主義的黃金歲月已然來臨，在此風向之下，《戰管》也不例外；然而，對所謂民族主義者而言，一個不可迴避的困難在於，狂熱的民族主義與對外開放是不相容的。在此並沒有兩全其美的可能。也許正是因為這一困境，民族主義並未被官方接受，也才有了王小東的由民族主義「光榮孤立」向「十步殺一人，千

里不留行」式的非體制反文明的轉向。當然，對以全球化為言說方式的現體制否定者而言，正視國家之間、民族之間、文明之間的不平等和衝突仍是必要的，而中國的問題也並不僅僅是體制問題；況且僅體制之變也非易事。對當代中國而言，是沒有任何現存答案可尋的。處身一個需要智慧的時代，卻無從真正地面對現實，只能在受限中思考行動，這是大陸知識人士的悲哀，更是整個民族的悲哀。

在現實的不現實中前行，這就是《戰管》對當代中國的貢獻及其所留下的遺憾。

公共學術空間的建設

● 楊玉聖

《學人》(南京：江蘇文藝出版社，1991-)。

由著名學者陳平原、王守常、汪暉協作主編的《學人》，是一份大型的人文學術集刊。自1991年歲末第一輯橫空出世算起，這份由日本國際友誼學術基金會籌備委員會資助、江蘇文藝出版社出版的不定期學刊，大致保持了每年出版兩輯這一相對固定的周期，每輯規模在四五十萬字左右。據筆者統計，截至業已出版的第14輯(1998年12月)，八年之內，《學人》計刊出各類文章三百一十篇，約七百萬字之巨。應該說，即使放眼包括台、港、澳在內的整體中國學術界，這也完全可以說是一項足以傲人的學術業績。

從《學人》所載的文章分析，它主要是以文史哲即人文學科為編輯重心。但就具體篇目及其所涉內容而論，則是古今中西並舉、包羅萬象，其中對學術史的首倡和討論更獨具一格。除「學術史研究筆談」專欄所發的文稿外，它還發表了許多從學術史、文化史或跨學科的宏觀

從《學人》所載的文章分析，它主要是以文史哲即人文學科為編輯重心。但就具體篇目及其所涉內容而論，則是古今中西並舉、包羅萬象，其中對學術史的首倡和討論更獨具一格。

里不留行」式的非體制反文明的轉向。當然，對以全球化為言說方式的現體制否定者而言，正視國家之間、民族之間、文明之間的不平等和衝突仍是必要的，而中國的問題也並不僅僅是體制問題；況且僅體制之變也非易事。對當代中國而言，是沒有任何現存答案可尋的。處身一個需要智慧的時代，卻無從真正地面對現實，只能在受限中思考行動，這是大陸知識人士的悲哀，更是整個民族的悲哀。

在現實的不現實中前行，這就是《戰管》對當代中國的貢獻及其所留下的遺憾。

公共學術空間的建設

● 楊玉聖

《學人》(南京：江蘇文藝出版社，1991-)。

由著名學者陳平原、王守常、汪暉協作主編的《學人》，是一份大型的人文學術集刊。自1991年歲末第一輯橫空出世算起，這份由日本國際友誼學術基金會籌備委員會資助、江蘇文藝出版社出版的不定期學刊，大致保持了每年出版兩輯這一相對固定的周期，每輯規模在四五十萬字左右。據筆者統計，截至業已出版的第14輯(1998年12月)，八年之內，《學人》計刊出各類文章三百一十篇，約七百萬字之巨。應該說，即使放眼包括台、港、澳在內的整體中國學術界，這也完全可以說是一項足以傲人的學術業績。

從《學人》所載的文章分析，它主要是以文史哲即人文學科為編輯重心。但就具體篇目及其所涉內容而論，則是古今中西並舉、包羅萬象，其中對學術史的首倡和討論更獨具一格。除「學術史研究筆談」專欄所發的文稿外，它還發表了許多從學術史、文化史或跨學科的宏觀

從《學人》所載的文章分析，它主要是以文史哲即人文學科為編輯重心。但就具體篇目及其所涉內容而論，則是古今中西並舉、包羅萬象，其中對學術史的首倡和討論更獨具一格。

視野重新疏理和研究古典與現代學術的長篇專論，在學術領域、研究方法上不斷拓展進取，如汪暉對科學概念在近現代中國思想中的命運，中國現代性問題等的探討，陳平原對以胡適之、章太炎為中心的中國現代學術確立的考察，王元化對杜亞泉與東西方文化論戰問題的再詮釋，夏曉虹的晚清文學史新論，趙園對明清之際士人心態的闡釋，等等。當然，「《學人》的內容遠不只是學術史研究，更為重要的是對整個近代歷史的重新研究和思考，學術史研究和思想史研究是這一更廣泛的思考的一個部分」(汪暉語)。同樣地，也不是說，《學人》所刊文字篇篇精到。不過，就總體學術水準而言，與國內現有的任何一家學術刊物相比，《學人》都可以當之無愧地躋身於最好的等級之列。

這麼說，並非意味着《學人》的編輯工作已經盡善盡美，特別是它沿襲傳統的論文集一統天下的辦刊模式，在我看來，最受詬病。所謂論文集辦刊模式，即名為刊物、實則是專題論文的集合，這在中國內地學界刊林相當普遍，可謂時弊。說來不無可惜的是，《學人》儘管在倡導學術研究潮流方面貢獻彰著，但其編輯思路似乎尚欠通達。比如，學術批評與書評對學術發展與學問取向本來至關重要，但自創刊伊始，《學人》即未能給予足夠的關注。所以，很遺憾，在《學人》發表的為數三百一十篇文章中，只有羅志田評論台灣民間學術刊物《新史學》的〈前瞻與開放的嘗試：《新史學》七年 (1990-1996)〉(載第14輯) 算是書評之作。僅此區區一篇，豈不是過於勢單力薄了嗎？

《學人》儘管有一批以北京地區為主、人員相對穩定的核心作者，但它仍不失為一個開放、自由的公共學術園地。比如，《學人》的作者，除以中國內地學者為主幹外，還有日本、美國、德國、法國、瑞典、瑞士、荷蘭、韓國、澳大利亞、香港等國家和地區的學者。在《學人》的作者群體中，實力派中年專家和青年學者是其骨幹，其中不少是活躍於當今中國學術界的名家名流或是撐持大學、科研機構第一線的中堅力量 (如陳平原、梁治平、汪暉、閻步克、陳來、羅志田、葛兆光、徐友漁、何懷宏、萬俊人、何光滬、趙敦華、朱學勤、蔣寅、夏曉虹、李零、陳少明、錢理群、趙園、劉東、郭齊勇、陳星燦、劉夢溪、鄧正來、許紀霖、楊國榮、楊念群、李錦銹等)，也有少數已辭世或已屆老境的大家碩儒 (如馮友蘭、洪謙、王元化、龐樸、湯一介等)，當然也有相當多未必名見經傳、但頗具學術實力的青年才俊或後起之秀。

《學人》之能在學界內外贏得廣泛認同，備受稱譽，是與它特立獨行闖天下的學術品格分不開的。此種學術品格的最高境界，至少應涵蓋學術自由、思想獨立、實事求是這樣三個相互聯繫的層面。難能可貴的是，《學人》主編者一直本着「老老實實為人，認認真真為文」(第10輯〈編後記〉) 的姿態，腳踏實地，不尚空談，穩紮穩打，始得有此學術新局面的開創與維繫。它能不間斷地陸續推出多達七百萬字的學術作

《學人》之能在學界內外贏得廣泛認同，備受稱譽，是與它特立獨行的學術品格分不開的。此種學術品格的最高境界，至少應涵蓋學術自由、思想獨立、實事求是這樣三個相互聯繫的層面。但更重要的，是它所凝聚的「學在民間」的《學人》精神。

品，這一實績固然應予嘉許，但更重要的是它所凝聚的「學在民間」的《學人》精神，承前啟後，不絕如縷。

在內地學術界，以學術刊物相標榜的人文社會科學雜誌目前已不下兩千餘種之多，這包括中國社會科學院、中國藝術研究院及其各研究所主辦的刊物、各省(市)社會科學院和各省(市)社會科學聯合會主辦的刊物、從最好的綜合大學到普通的師範專科院校主辦的高校學報，等等。這些科研、教學機構主辦的刊物多為雙月刊，少數為月刊和季刊。儘管其中也有高學術水準的刊物(如中國社會科學院主辦的《歷史研究》、《中國社會科學》以及該院有關研究所主辦的《近代史研究》、《中國史研究》、《哲學研究》、《經濟研究》、《法學研究》、《文學評論》等刊物，再如山東大學主辦的《文史哲》、北京大學主辦的《北京大學學報》、吉林省社會科學院主辦的《社會科學戰線》、中國藝術研究院中國文化研究所主辦的《中國文化》)，但就一般而論，其他官辦的數以千計的所謂學術刊物，其學術水準就大打折扣、不敢恭維了。這些靠吃「皇糧」謀生的刊物，雖刊名、周期、規模不同，但幾乎千刊一孔、大同小異，內中充斥的多數所謂「學術文章」大都是低水平重複之作或無聊的說教之論。在此種陳腐、虛驕之氣的重重包圍中，《學人》的出版、存在與興旺發達，給沉悶的學界帶來的不止是一個嶄新的學術園地，更重要的是，它還是生生不息的學術生命的再現與希望。

以《學人》為先導，加上此後陸續崛起的一批以純學術追求為旨歸的人文學科和社會科學集刊或叢刊(如王元化主編的《學術集林》、袁行霈主編的《國學研究》、賀照田主編的《學術思想評論》、榮新江主編的《唐研究》、蔣寅主編的《中國詩學》、馮天瑜主編的《人文論叢》、劉東主編的《中國學術》、劉軍寧主編的《公共論叢》等)，儘管悄無聲息，但仍不失為晚近十年來中國內地學術文化界最為矚目的革命性巨變之一。這一巨變的巨大學術文化遺產，就是一向匱乏的中國公共學術空間的創立、建設及其試驗。《學人》本身是開啟這一學術新潮的先行者，也是其中最有學術品位和個性者之一。對《學人》及其代表的二十世紀末期的這一中國學術新氣象，應當由術業有專攻的有心人加以專門研究和認真總結。

最後，主要是出於經濟方面的考慮，在出畢第15輯後，《學人》的編輯和出版將暫告終結。主編之一陳平原曾表示，今後擬以不定期專題論集的方式，爭取將《學人》延續下去。這當然聊勝於無，但我仍為之惋惜不已。對於《學人》這樣一個來之不易、如此難得的學術品牌，儘管善始，卻終於未能善終。這也凸顯了社會轉型之際中國學術之步履維艱，公共學術空間建設之艱難困苦的真情實況，叫人扼腕。為厚愛《學人》的讀者計，也為《學人》本身的紀念計，不知《學人》的主持者能否從已出及即出的15輯中精選若干代表作而合為一部《〈學人〉文選(1991-1999)》？

出於經濟方面的考慮，在出畢第15輯後，《學人》的編輯和出版將暫告終結。對於《學人》這樣一個來之不易、如此難得的學術品牌，儘管善始，但終於未能善終，這也凸顯了社會轉型之際中國學術之步履維艱、公共學術空間建設之艱難困苦的真情實況，叫人扼腕。

時代的良心

● 林中林

高建國歷時十餘載，收集了大量第一手資料，採訪了六十餘名有關人士，方寫成《顧準全傳》，可謂「十年磨一劍」。難能可貴的是，作者將二十世紀的歷史背景，與顧準的人生際遇進行有機結合，使顧準的思想軌迹一目了然。

高建國：《拆下肋骨當火把——顧準全傳》(上海：上海文藝出版社，1999)。

傳記作家高建國撰寫的《拆下肋骨當火把——顧準全傳》，於2000年1月在各地上市後，受到讀者普遍歡迎，出版一個月即兩次印刷，總印數兩萬冊，為目前不景氣的出版業所罕見。讀書界盼望一本文采與學理並茂，真實性、可讀性、思想性兼具的顧準傳記久矣，如今可在《顧準全傳》中飽覽斯人風采。原來，作者歷時十餘載，收集了大量第一手資料，採訪了顧準的直系與旁系親屬、領導、部下、同學、秘書、翻譯、鄰居、舊友等六十餘名有關人士，方寫成此書，可謂「十年磨一劍」。

顧準作為魯迅之後的傑出思想家，如今受到整個華人世界知識份子的尊敬。大陸學術界早已指出：

> 魯迅著作中有「現代中國民族魂」，是中國現代民族文化精神和二十世紀人類文明的結晶，是現代中國的百科全書。顧準著作中有「現代獨立自由精神」，他作為30、40、50、60、70年代中國知識份子的傑出代表，在極其艱難的情況下，對魯迅之後中國社會、歷史、思想、文化所提出的最尖銳、最複雜的問題，作出了清醒的反思，發出了自己的聲音。

然而，顧準頗具傳奇色彩的人生道路，他的思想發展脈絡(包括他50-70年代的三次思想高峰)，以及他作為一個人的悲歡離合，愛情、親

情、友情……如何和波瀾壯闊、變幻莫測的歷史風雲交織在一起，形成一幅可歌可泣的歷史長卷，我卻是讀完《顧準全傳》才獲知。正如《全傳》指出：是重疊的苦難和深重的憂患意識，造就了我們中華民族的思想家顧準！難能可貴的是，高建國花費大力氣，將二十世紀的歷史背景，與顧準的人生際遇進行有機結合，且又穿插了許多極具權威性的黨史資料作為佐證，使顧準的思想軌迹和歷史長河的關係，顯得一目了然而發人深省。

譬如，據《全傳》記載，顧準初次勞改的河南省商城縣勞改營，居然就處於信陽專區「共產主義」過渡實驗區內。而信陽的遂平縣嵖岈山衛星人民公社，即是全國宣傳的「公社」典型。當年，中國有一句極其著名的話：「巴黎公社是人類第一個公社。嵖岈山衛星人民公社，是人類第二個公社。」公社的名稱，源於中世紀歐洲實行自治的城鎮。十八世紀的法國大革命，曾主張恢復公社制度。十九世紀空想社會主義者歐文，曾把試驗中的基層組織稱為公社——工農商學結合，組成一個生產與消費單位，一切財產公有。馬克思也把他設想中的共產主義基層組織稱為公社。而巴黎公社的名稱，則體現了城市自治與直接民主。時至1958年，中國如火如荼的向共產主義快速過渡運動，便以「嵖岈山公社」為重要發端。

無獨有偶。顧準所在的商城與遂平緊密呼應，又發明了「共產主義十四條」。《人民日報》頭版頭條報導了商城經驗。縣委王書記親自貫徹「十四條」，在因虛報糧產造成的饑荒已經來臨之際，要顧準等「右派」勞改犯，毀掉一大片上等水田，建造體現「共產主義建設成就」的萬豬場，顧準的手不禁顫抖了……大量荒唐的行徑，終於導致信陽專區率先爆發慘絕人寰的大饑荒——史稱「信陽事件」。顧準身為1934年參加革命的老布爾什維克，目睹美麗的烏托邦形成極左怪胎；而他堅持追求真理又歷盡磨難，遂在痛定思痛之後，有了超前於同時代人的頓悟。他在文革登峰造極之時，深刻地指出：「地上不可能建立天國，天國是徹底的幻想。」「斯大林是殘暴的，不過，也許他之殘暴，並不100%是為了個人權力，而是相信這是為了大眾福利、終極目的而不得不如此辦。內心為善而實際上做了惡行，這是可悲的。」

正如周揚生前深刻為言：那一代知識份子是最可憐的，倘與當時的主流不合，連進山進廟去躲一躲的可能也沒有！《全傳》以大量第一手素材，敍述了顧準在文革中的悲慘遭遇與無畏抗爭。顧準自述：「我不能想像孫冶方是反革命修正主義份子，不能想像劉少奇是叛徒、內奸、工賊……」顧準在文革看不見谷底的黑暗中，發出擲地可作金石聲的誓言：「要為反對這種專制主義而奮鬥到底！」他以戴罪之身、抱病之軀，艱難地跋涉在風雪人間、魑魅世界，卻率先從世界思想史的高度，剖析了文革和極左路線的複雜成因，為徹底避免人類浩劫文革悲劇重演，進行了科學的理論闡述。他這一貢獻的重要性，甚至超過他1956年在中國首次提出的社會主義市場經濟理論。

孫冶方於80年代逝世前鄭重指出，他於50年代在中國提出價值規律，是受顧準影響的。今天，當人們深入思索中國的人文重建與制度改革時，不能不再一次為顧準在這方面的重大貢獻，深感敬佩與震撼！

中國經濟學泰斗孫冶方，於80年代逝世前鄭重指出，他於50年代在中國提出價值規律，是受顧準影響的。眾所周知，文革後，孫冶方的經濟思想深刻地推動和影響了中國的經濟改革。今天，當人們深入思索中國的人文重建與制度改革時，不能不再一次為顧準在這方面的重大貢獻深感敬佩與震撼！我和淚讀完《顧準全傳》，由衷地覺得，顧準當年忍辱負重，堅持活在那個紛亂骯髒的人間，正是為了完成「究天人之際，通古今之變」的著作，以靈肉之軀，肩起黑暗的閘門，讓後來者到光明中去。這是何等悲壯而偉大的人生歷程啊！

以往多年，人們對顧準的子女在文革中與顧準斷絕關係，一向指責頗多。《全傳》作者與顧準的子女、胞弟等長談後，有了新的認識。在那個荒唐的年代，北京滿街高唱：「老子英雄兒好漢，老子反動兒混蛋，基本如此，鬼見愁！」「天大地大不如黨的恩情大，爹親娘親不如毛主席親……毛澤東思想是革命的寶，誰要是反對他誰就是我們的敵人！」顧準是全國唯一兩次戴帽的「右派」，文革中的「反革命」。而顧準的子女要跟毛主席鬧革命，這便是在特定歷史環境中，一幕家庭悲劇上演的根本原因。《全傳》之中，顧準的家庭悲劇令人不忍卒讀而泫然涕下，足可警醒已經忘記文革，或不知道文革的人。為此，我要說：《顧準全傳》記錄得多好啊！這也是巴金先生倡議要成立的「文革博物館」裏一件珍貴的「文物」。

顧準遺著出版已十載，可是，人們對顧準的思想遺產認識仍嫌不足。《全傳》對這座富礦進行了整體評估與多視角剖析。為《全傳》作序的王元化說，他讀後覺得對顧準的「認識還在延續」；「這才是踏踏實實的啟蒙工作，而不是把啟蒙當作空洞的口號」。《全傳》披露的翔實史料，也為「顧迷」們提供了新材料、新話題。我讀完全書，靜夜深思，唯見月光如水，起身獨自漫步，由衷地覺得，《全傳》認為「二十一世紀還是一個說不完的顧準」，實非凌空蹈虛之誑言，而是具有以材料說話的權威性的。

回顧「左」傾路線在大陸佔上風的時期，多少知識精英被無情摧殘。老舍自殺，胡風發瘋，陳寅恪緘默，消沉蹉跎者更不在少數。在這一重要的歷史時期，也有一個罕見的例外，那就是顧準。正如《全傳》所說，與其說顧準的遺著是先知先覺的智慧結晶，勿寧說是中華苦難母親用乳汁哺育出的赤子，以生命和心血凝聚的體驗與忠告。顧準的著作是入世的。然而，入世的(特別是走上仕途的)知識份子，難就難在如胡適所說：「不降志，不辱身，不追求時髦，也不迴避危險。」如斯者，需付出常人不能承受的代價。而對真知灼見的獲得，亦在這一過程的完成中。正是顧準，洗刷了一代知識份子的恥辱，為中國知識份子恢復了應有的光彩，爭得了歷史的尊嚴和人民的驕傲！倘若共和國沒有顧準、張志新、遇羅克、彭德懷以及張聞天等為真理無畏抗爭、為真理蒙冤而死的思想先驅，文革後的思想解放運動是不能想像的，改革開放也是不能想像的。共和國

顧準遺著出版已十載，可是，人們對顧準的思想遺產認識仍嫌不足。為《全傳》作序的王元化說，他讀後覺得對顧準的「認識還在延續」；「這才是踏踏實實的啟蒙工作，而不是把啟蒙當作空洞的口號」。

不應該忘記他們的名字，與他們的足迹留下的啟示。

高建國是長期撰寫傳記與紀實作品的作家。1981年，他即曾撰寫《悲劇人物陳布雷》，為大陸第一部陳布雷傳記。前年，他採寫的《好在歷史是人民寫的——近訪劉少奇、彭德懷、陶鑄、張聞天、瞿秋白的親屬們》，受到社會各界普遍好評。這次，他以力作《顧準全傳》回答了社會各界的期待。

去年是顧準逝世二十五周年，也是《從理想主義到經驗主義》首版十周年。上海文藝出版社的《顧準全傳》，為這位中國知識份子的優秀代表，奉上了一束永不凋謝的鮮花。「青山遮不住，畢竟東流去」，歷史進步是不可阻擋的。

星空背後的事實真相

● 彭　濤

胡舒立編著：《新金融時代：今日中國資本觀察》(北京：中國物資出版社，1999)。

中國接近真正現代化意義上的金融運作機制始於改革與開放的中期，在這一宏大背景下必將是與其他經濟實體互動且不斷修正，以期達到參與國際金融遊戲所需要的資格，下一步就是遵守遊戲規則，在國際資本市場上作秀的任務了。這一任務的實施主體無疑是中國的企業，但中國企業「先天不足，後天失調」的致命弱點注定了大多數中國企業在國際資本市場扮演悲情角色。如何扭轉中國企業的尷尬地位？除了企業自身經過交學費的必經階段之外，一些引導亦有存在的價值，胡舒立的《新金融時代》便是這一思路的產物。

在《新金融時代》一書中，第一篇「中國融資風雲」大致上可看作是

中國企業「先天不足，後天失調」的致命弱點注定了大多數中國企業在國際資本市場扮演悲情角色。在我看來，這是由中國改革的內在邏輯——摸着石頭過河——的必然性決定的。

不應該忘記他們的名字，與他們的足迹留下的啟示。

高建國是長期撰寫傳記與紀實作品的作家。1981年，他即曾撰寫《悲劇人物陳布雷》，為大陸第一部陳布雷傳記。前年，他採寫的《好在歷史是人民寫的——近訪劉少奇、彭德懷、陶鑄、張聞天、瞿秋白的親屬們》，受到社會各界普遍好評。這次，他以力作《顧準全傳》回答了社會各界的期待。

去年是顧準逝世二十五周年，也是《從理想主義到經驗主義》首版十周年。上海文藝出版社的《顧準全傳》，為這位中國知識份子的優秀代表，奉上了一束永不凋謝的鮮花。「青山遮不住，畢竟東流去」，歷史進步是不可阻擋的。

星空背後的事實真相

● 彭　濤

胡舒立編著：《新金融時代：今日中國資本觀察》(北京：中國物資出版社，1999)。

中國接近真正現代化意義上的金融運作機制始於改革與開放的中期，在這一宏大背景下必將是與其他經濟實體互動且不斷修正，以期達到參與國際金融遊戲所需要的資格，下一步就是遵守遊戲規則，在國際資本市場上作秀的任務了。這一任務的實施主體無疑是中國的企業，但中國企業「先天不足，後天失調」的致命弱點注定了大多數中國企業在國際資本市場扮演悲情角色。如何扭轉中國企業的尷尬地位？除了企業自身經過交學費的必經階段之外，一些引導亦有存在的價值，胡舒立的《新金融時代》便是這一思路的產物。

在《新金融時代》一書中，第一篇「中國融資風雲」大致上可看作是

中國企業「先天不足，後天失調」的致命弱點注定了大多數中國企業在國際資本市場扮演悲情角色。在我看來，這是由中國改革的內在邏輯——摸着石頭過河——的必然性決定的。

當代中國金融史的歷史背境；第二篇「瘋狂的華爾街」是不同成熟度的金融機制的觀照，從中可以窺見與各自層次上相適應的金融事件的來龍去脈，從而引導讀者從理論層面論證華爾街的今天是不是中國金融市場的明天等一類問題；第三篇「與業界精英對話」，讀者除了可以看到這些星光熠熠的精英追憶往事、縱論國際金融風雲之外，也可以或多或少、或直接或隱晦地看到中國金融發展的困境與失衡的現狀。在我看來，這是由中國改革的內在邏輯——摸着石頭過河——的必然性決定的。本書作者在對中國金融史的回顧中，就中國金融市場未來的變革提出了一些參照性意見：⑴ 中國人民銀行的職能轉變，如何行使一個較純粹的中央銀行的功能；⑵ 在新金融時代，中國基建項目在國際上通過BOT等方式籌資的深化與創新；⑶ 國內企業海外上市的產權界定；⑷ 國內金融市場的開放策略（特別是在中國初步完成世貿談判的背景之下討論應有的對策更具緊迫性）；⑸ 金融機構在初創、擴張到步入成長時期相應的戰略，「香港百富勤悲劇透視」給我們提供了這方面的絕佳案例。作為一個關注現實的金融記者，胡舒立提出的命題都值得我們探索。

通過胡舒立對東南亞金融危機的審視，我們發現金融危機的實質是信用的危機（「金融的基礎是信用」是不需證明的公設）。所謂信用的危機，其實是指社會用以評價和傳遞信用的制度出現了危機；而旨在評價與傳遞作用的金融制度的形態總是歷史地依賴於社會、文化、政治、經濟狀況的，總是與具體社會裏的人的行為模式相配合的，總是人類為了在高度不確定的世界裏維持「人類合作的擴展次序」所創造的總體制度的一部分。金融危機的出現不值得大驚小怪，而危機爆發後沒有引起應有的金融制度變革才是值得注意的。東南亞國家對危機所作出的遲緩反應以及制度環境的惡劣，足以使國際「投資者」對該地區的資本前景產生悲觀情緒。

通過胡舒立對東南亞金融危機的審視，我們發現金融危機的實質是信用的危機。金融危機的出現不值得大驚小怪，而危機爆發後沒有引起應有的金融制度變革才是值得注意的。

中國經歷了金融危機後開始本國市場的全面開放（其中外部壓迫力與自身發展需要兩種動因相互作用促成了此決策），有必要作出以下的努力：⑴ 建立市場經濟——也是金融市場——的道德基礎。這個基礎就是人們對產權的相互尊重所達到的共識，也就是奈特（Frank H. Knight）曾經強調的市場經濟的基礎——道德共識。而東方式的在家庭倫理維繫下的經濟活動很難（幾乎不可能）在產權明晰的界定方面達致成功。必須強調的是，道德觀念形成傳統是一種演進的過程，只能通過各種道德觀念的競爭，由千百萬人在實踐中的選擇來決定，不論傳統是否符合我們的願望，我們的理性不可能有選擇傳統的能力。我不認為由政府設計的道德範式會對金融市場產生積極的影響。⑵ 在這一道德基礎之上互動地自由演進出一套保障產權的制度。在西方的話語體系中，「產權」包含了基本人權、基本自由和財產權利。他們有與道德共識相應的法律傳統來保護產權。其法律傳統的源頭之一始於古

希臘，中間經歷數千年的基督教教義浸潤成「自然法」，最終演變為今天的「普通法」，演變過程中充斥着各種法律傳統的競爭，充斥着社會各階層爭取法律權利的鬥爭。通過這個競爭的過程，道德共識與法律體系逐漸達到相適應的地步，法律的執行成本才會降低，交易與分工的協調成本從而降低到足以激發大規模的信任與合作關係的程度。但法律就能意味着制度的全部嗎？顯然不是，一切的契約(包括規則和習慣)、法律及其誕生的文化土壤，還有保障制度實施的機構，都可以納入廣義的制度範疇。這樣看來，我們的制度設計很大程度上成為了滋生銀行和企業的經理職能的官僚化的溫牀。這也是東南亞金融危機(這些國家都或多或少受到儒教文化的影響)的深層原因。最糟糕的情況是，掌權者在行使官僚職能的同時，發揮着他們潛藏的、為私利而驅動的企業家才能，導致馬克思謂之的「東方式的腐敗」。因此，我贊成讓多數人在市場上決定自己的資源的命運，讓政府淡化自己的投資意識並且強化自己的法治意識。

由上面的分析，可得出三個重點：(1)金融深化的過程，也就是企業家手中的積極貨幣取代計劃者手中的消極貨幣的過程。企業家對利潤的權利不可剝奪。「金融深化」是這樣一個過程：隨着信用向縱深發展，資源從最初的所有者傳遞到最終的使用者那裏所必須經過的中間環節也相應複雜，但中間環節的複雜並不意味着市場的成熟度越發達。你可以創造出相當複雜的中間環節(例如期貨，期權以及千百種金融衍生工具)，但只有在信用危機發生時，整個社會的人際關係的信用程度才經受考驗，整個社會的文明化才經受考驗。只有那時，我們才具備了談論「金融深化」的真正資格，那才是對金融市場機制的貨真價實的檢驗。(2)發展金融市場是靠企業家的技術與制度創新不斷降低交易費用的過程。所以，胡舒立記述的中國這批早期金融從業者所做的前期探索，都成為了傳統的一部分，這也是我對之懷着深深敬意的原因。(3)金融市場本質上是關於「企業家信用」的競爭性市場，並且在這個意義上是現代企業組織的一部分(通過一組「委託—代理」契約聯接)。因此，缺乏競爭的企業與缺乏競爭的金融互為存在的理由。

金融與企業不可割縷的關係，至少表明了一點：不允許企業解僱工人，相當於割斷了企業家能力與利潤之間的有機聯繫，即「企業家的失業」。如果企業的創新動機降低，企業就承受不了競爭的資本市場對其的壓力，換句話說，傾向於破產。另一方面，缺乏企業家利潤機制的金融市場，不可能發展成為一個有「成熟度」、競爭性的、不斷降低交易費用的市場。一個交易費用高昂的金融市場，最可能發展成投機泛濫的場所。這兩方面的問題都指向政治體制改革。所以，金融改革的深層問題說到底就是：制度的、政府的、企業家精神的。這便是《新金融時代》一書的Last Revelation。

一個交易費用高昂的金融市場，最可能發展成投機泛濫的場所。這指向政治體制改革。所以，金融改革的深層問題說到底就是：制度的、政府的、企業家精神的。

調適的啟蒙傳統

● 高力克

許紀霖、田建業編：《一溪集——杜亞泉的生平與思想》(北京：三聯書店，1999)。

學術界關注杜亞泉始於90年代初，1993年，《杜亞泉文選》由華東師範大學出版社刊行。同年秋，由上海歷史學會發起的全國紀念杜亞泉誕辰120周年學術研討會。由此，一位塵封了大半個世紀的思想家開始重新受到學界關注。

在二十世紀前葉的中國思想史上，圍繞中國現代化問題，久有墨子刻 (Thomas A. Metzger) 所謂溫和改革的「調適」傳統和激進革命的「轉化」傳統的分歧。長期以來，由於意識形態史學範式的囿限，調適思想一直為主流思想史所遮蔽。世紀之交，總結二十世紀中國思想史，有待於重估調適傳統的思想遺產。

許紀霖、田建業主編的《一溪集——杜亞泉的生平與思想》，即為一部重估啟蒙時代調適傳統的新著。學術界關注杜亞泉始於90年代初，1993年，《杜亞泉文選》由華東師範大學出版社刊行，王元化為文選撰寫了長篇序言〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉。同年秋，由上海歷史學會發起的全國紀念杜亞泉誕辰120周年學術研討會，在杜氏故里紹興上虞舉行。由此，一位塵封了大半個世紀的思想家開始重新受到學界關注。《一溪集》匯集了近幾年來杜亞泉研究的學術成果。

杜亞泉是近代中國一位百科全書式的科學教育家和啟蒙思想家。五四時期，杜氏及其主編的《東方雜誌》曾批評新文化運動的反傳統主義，並與陳獨秀發生東西文化論戰。杜氏因此以思想「保守」而為主流思想史所拒斥。90年代以來，學術界開始反思百年中國的激進主義轉化傳統，杜亞泉的調適思想及其所代表的調適型現代化路向之意義，方始浮現。杜亞泉調適思想在世紀末的再發現，猶如大潮落後浮現的礁石。思想的深度並不顯露於時代潮流的表層，時代邊緣的思想人物隨歷史語境的變遷而顯現其思

想價值，是思想史上常見的現象。作為啟蒙時代的思想家，杜的調和論思想代表了五四新文化運動主流之外另一種溫和的啟蒙傳統。

《一溪集》的內容大致可分為兩部分：一為杜亞泉生前親朋故舊追憶杜氏生平的文章；一為當代學人對杜氏生平與思想的研究和評論。回憶文章有蔡元培的〈杜亞泉君傳〉和〈書杜亞泉先生遺事〉、張元濟的〈杜亞泉先生誄辭〉、胡愈之的〈追悼杜亞泉先生〉、周建人的〈憶杜亞泉先生〉、章錫琛的〈杜亞泉傳略〉等。這些寫於30年代哲人逝世後的回憶文章，追憶了杜氏作為科學教育家和啟蒙思想家，在創辦《亞泉雜誌》和《普通學報》、任商務印書館編譯所理化部主任和《東方雜誌》主編期間，普及科學和思想啟蒙的業績，並對其生平和思想有中肯精當的評價。如蔡元培評論杜氏《人生哲學》有言：

> 先生既以科學方法研求哲理，故周詳審慎，力避偏宕，對於各種學說，往往執兩端而取其中，如惟物與惟心，個人與社會，歐化與國粹，國粹中之漢學與宋學，動機論與功利論，樂天觀與厭世觀，種種相對的主張，無不以折衷之法，兼取其長而調和之；於倫理主義取普泛的完成主義，於人生觀取改善觀，皆其折衷的綜合的哲學見解也。先生之行己與處事，亦可以此推知之。

這段評論可謂對杜氏調和思想的深刻概括，亦為蔡元培本人的思想寫照。杜、蔡二人不僅為同鄉摯友，而且思想亦頗為相契。

書中當代學人的研究論文，多帶有世紀之交重估中國現代思想的歷史反思意味，因而具有鮮明的時代感。其中，以王元化的〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉最具代表性。王文稱杜氏為一位主張溫和漸進改革的「自由主義思想家」，並分析了杜氏之溫和思想在激進年代的命運：

> 我認為把杜亞泉看作是一位反對革新的落伍者，這種誤解要歸之於長期以來近代中國歷史上發生的急驟變化。近代歷史上的每次改革都以失敗告終。……百餘年來不斷更迭的改革運動，很容易使人認為每次改革失敗的原因，都在於不夠徹底，因而普遍形成了一種越徹底越好的急躁心態。在這樣的氣候之下，杜亞泉就顯得過於穩健、過於持重、過於保守了。

王文肯定了杜氏之動靜互補的中西文化觀和「內向／外向」文化範式論，以及革新與保守兼容的接續主義，並從杜氏的道德調和論引出道德繼承問題的討論。

杜亞泉的調和論思想具有複雜的面相，它顯然難以現成的「主義」來闡釋。他的社會政治思想主要取資於英倫自由主義傳統，但亦雜揉了社會主義思想；而其文化觀則更多具有文化保守主義取向。現代中國的自由主義者，具有不同的思想類型，如杜亞泉、梁啟超、章士釗等人的政治與文化的調適思想，胡

90年代以來，學術界開始反思百年中國的激進主義轉化傳統，杜亞泉的調適思想及其所代表的調適型現代化路向之意義，方始浮現。作為啟蒙時代的思想家，杜的調和論思想代表了五四新文化運動主流之外另一種溫和的啟蒙傳統。

適的政治調適思想和文化轉化思想，蔡元培的政治轉化思想和文化調適思想。杜亞泉的政治自由主義和文化保守主義，或「儒家自由主義」，按金觀濤、劉青峰的思想史分析範疇，屬於清末民初梁啟超式公域與私域分殊的「二元論儒學」範式，其最接近於近代西方的二元論理性主義傳統。這種二元論心態和思想範式，為轉型時代中國意識形態更替中的過渡形式。杜氏融政治自由主義和文化保守主義於一體的調適思想，頗近於自由與保守兼容的英國式自由主義傳統。然而，英國自由主義保守的，是一個孕育了現代性的有生機的新教自由傳統，而儒教中國則匱缺這種傳統。同時，中國文化凡聖合一的一體化結構，與西方基督教文化凡聖二元的多元結構具有根本性的緊張。西方化不可能為現代中國文化提供超越的意義資源。因而，在中國現代化中如何護存傳統文化的道德精神資源，就成為文化保守主義的主題。杜亞泉的政治自由與文化保守的二元論，即對現代中國秩序危機和意義危機的回應。

在一元論傳統的中國文化語境中，建制化的半倫理半政治的儒教，在普遍王權崩解之後，如何在文化而非學術層面實行道德與政治的非建制化分殊？儒教非建制化之後又如何發揮其社會倫理的功能？這是杜亞泉調和思想給我們留下的世紀難題。

杜亞泉的調適思想以調和論為其哲學基礎，它是英國自由主義、現代科學思想與中土陰陽學說、中庸思想融合的產物，其基本思想特質為多元、辯證、中和，即所謂「對立的和諧」。杜氏的調適思想代表了五四時期另一種溫和的啟蒙傳統。啟蒙運動中的調適思想和轉化思想具有互補性：激進的轉化思想猶如烈性藥，溫和的調適思想則若營養劑，兩者在批判和建設上各有其價值。當然，兩者亦各有其難題。轉化思想的困局，在於其毀棄儒教又拒斥基督教之後，無以藉西化解決意義危機。調適思想的難題則在於：在政教分離的西方文化中，基督教自然可與自由憲政並行不悖；但在一元論傳統的中國文化語境中，建制化的半倫理半政治的儒教，在普遍王權崩解之後，如何在文化而非學術層面實行道德與政治的非建制化分殊？儒教非建制化之後又如何發揮其社會倫理的功能？這也是杜亞泉調和思想給我們留下的世紀難題。

二十世紀中國思想史經歷了一個調適思想和轉化思想消長更替的過程。與法國啟蒙運動相仿，中國啟蒙運動之初亦有一個自由主義的「崇英」思潮時代，但其很快被激進的法國式轉化思想所代替。而在世紀末的後革命時代，溫和的調適思想在轉化思想衰微之後復凸顯了其思想價值。改革時代，隨着「不破不立」、「非此即彼」的「鬥爭哲學」的式微，崇尚多元、妥協、調和的英國式「雙贏」觀念廣為流行。杜亞泉及其調適思想的沉浮，折射出百年中國社會變遷的歷程。調適思想歸根結柢是現代工業社會的價值觀念，誠如托克維爾（Alexis de Tocqueville）所言：商業是一切狂熱激情的敵人，商業愛溫和妥協，商業使人傾向自由而遠離革命。杜氏在革命時代和商業時代的不同命運，可謂思想史與社會史之互動性的一個典型案例。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

令編者欣慰的，是本刊精心策劃的兩期「軸心文明與二十一世紀」專題討論，獲得讀者的理解與反應。我們更期待在互聯網如此普及方便的時代，請讀者看完文章有所感就順手寫下傳給我們。

——編者

邊緣焦慮與「軸心」論說

千年伊始，貴刊今年第一期即闢專欄討論軸心文明問題，可見深意。

艾森斯塔特一方面以對各軸心文明的尊重，作為談論「現代性」問題的歷史前提，使得「現代性」不至於乾癟化為西方文明，並且為多元「現代性」的立論奠立基礎。另一方面，他又將發源於西方而展開於全世界的「現代性」，與新軸心文明的興起聯繫起來，從而表達了深沉的文明互動理念。據此，艾氏回應了傳統與現代、東方與西方、全球化與民族性、邊緣與中心等現代社會理論的關係問題，對所謂「歷史的終結」和「文明的衝突」論予以了拒斥。

專欄的後三篇文章，可以說是對於艾森斯塔特文章的「中國性」反應。金觀濤從文明動力學的角度闡釋中西「軸心」突破的兩種模式，對於中國文明之具有不同於西方文明的宗教動力以外的道德動力，作出具有新意的解釋，並從中引伸出中國可能為新軸心時代提供某種獨特貢獻。許倬雲則認為，除了雅斯貝斯關於科學帶來第二個軸心時代之外，求美與求善對於新文明發展也具重要性，不乏為中國文明辯護的用心。余國良概述以往「軸心文明」討論的狀況，提供各種論說的立論意圖和學術背景。

世紀之交，在中國文明發生「現代」轉型的關鍵時期，討論「軸心文明」問題，具有理論與實踐的複雜蘊涵。雅斯貝斯在歷史哲學意義上提出的軸心論說，實際上是一個肯定西方「文化霸權」的「現代性」方案。這種論說越來越受到質疑。但是究竟由誰執掌「世界文明」動力，始終是人們關切的問題。這就是艾森斯塔特提到的「中心」與「邊緣」問題。當下居於「中心」地位的西方學人，注意力始終放在西方文明的未來前景問題上面，他們擔心現在的「中心」今後可能「邊緣」化。而當前居於「邊緣」的非西方文明及其代言人，意在建構文明新軸心的過程，將自己的邊緣處境扭轉為「中心」。就此而言，軸心論說成為東西方學人的共同話題，都有邊緣焦慮心理作用。而這種文明處境焦慮的政治意味，正在於關注「世界新秩序」的形成。假如今後各種文明之間能形成理性對話、恰切協商，或許，軸心文明論說的意義庶幾可望顯現，而人類也就有福了。

劍濤　廣州

2000.5.20

怎樣尋找研究「中國」的分析單位？

貴刊連續兩期以相當大的篇幅，約請不同背景的中外學者討論「軸心文明與二十一世紀」的問題，我想這不是一個追慕「理論新潮」的應景話題，它深刻地關係到如何在新的「知識共同體」的條件下重審「中國」的歷史與未來。韋伯在他的《宗教社會學論集》的著名前言裏，闡述了自己整個學術生涯苦苦探索的「世界史問題」：「為甚麼科學的、藝術的、政治的或經濟的發展沒有在歐洲之外也走向西方所特有的這條理性化道路」？或許我們可以輕易地指出韋伯式「世界史」具有「歐洲中心主義」色彩，但卻不能忽視它所創制的「知識前景」。當然這不是要求我們在中國歷史的語境中，簡單甚至庸俗地挪用「韋伯式的問題」，而是需要反思性地意識到現代關於「中國」歷史與未來的知識構造，是在一個「中國」不得不捲入其中的「世界圖景」中完成的。因此，諸如「中國文化」、「中國文明」、「中國傳統」等以現代民族國家為基

礎的歷史分析單位，並非是自明的。緊接着的問題是，如果「民族」不再是唯一的歷史主體，那麼我們怎樣去尋找新的研究「中國」的分析單位？如果沒有自覺反思，即使在上古歷史中，學術界轟動一時的「走出疑古時代」的倡導也可能成為塑造「永恆中國」的另一種方式。所謂「夏商周斷代工程」在國際漢學界惡評如潮，原因也在於此。這就回到了安德森的問題上：「我們怎樣在早期國家體系寬泛的類型學中，定位中國文明史上最早的政治秩序形式——商周君主政體？」

洛文　上海
2000.5.24

「以理格物」還是注重史實？

貴刊今年4月號高華一文以翔實的史料剖析了「鞍鋼憲法」這一名詞的歷史建構過程，也對新左派作了回應式批評。由於新左派強調以平等和公正批判當下的資本主義，因此他們主動以此理念來指導當代中國的研究。在研究方法上，他們重範式而不重實證，力圖用西方政治學中現成的範式來解釋1949年後中國社會的發展。尤其是近些年來，新左派主張積極評價文革及毛澤東思想，為此，他們重新界定諸如「鞍鋼憲法」一類的歷史概念，並以西方政治學範式來挖掘其中蘊含的「民主」資源。在新左派的話語中，「社會主義初級階段」似乎已被界定為「自由民主初級階段」。高華的文章顯示了新左派這種「以理格物」的研究方法的虛弱性，因其過於脫離歷史實際，不免有「理論先行」之嫌。同時，該文也顯示了實證史學在當代中國研究中的特殊地位，可以避免西方政治學和社會學對當代中國研究的獨斷。

易言　南京
2000.5.18

新編 1990-99 年索引現已發行

本刊最近編成1990至99年總第1至56期文章索引，分中文版和英文版，各包括分類索引 (Subject Index) 及作者索引 (Author Index)，並將於稍後寄贈各地機構訂戶。讀者也可按以下價格 (中、英文版同價) 訂購：

香港	東南亞	其他
HK$ 20	HK$ 25	US$ 4

有意訂購者請另紙寫明個人資料和訂購數量，連同劃線支票抬頭「香港中文大學」(**The Chinese University of Hong Kong**) 逕寄本刊刊務室收。讀者也可從本刊網頁下載各類索引。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁22、72、89、137　資料室圖片。
頁34、35　蔡乃中作品。
頁81上左　高奇峰：《真相畫報》第二期封面 (1912)。
頁81上右　徐悲鴻：《納涼圖》。
頁81下　高劍父：《水彩風景寫生》(1913)，廣州美術館藏。
頁82上　黃賓虹：冊頁 (三開) 之二，浙江省博物館藏。
頁82下左　高劍父：《仿羅兩峰飼鳥圖》(1899)。
頁82下右　齊白石：《老屋秋聲圖軸》(局部，1902)。
頁83上　徐悲鴻：《秦瓊賣馬》。
頁83下　徐悲鴻：《愚公移山》(局部，1940)。
頁84左上　*Scientific American*, 73 (April 2000).
頁84左下　*Nature* **404**, 913 (27 April 2000).
頁84右上　*Science* **288**, 1196 (19 May 2000).
頁84右中　*Science* **288**, 1194 (19 May 2000).
頁84右下　*Science* **288**, 1203 (19 May 2000).
頁86上　*Science* **288**, 32 (7 April 2000).
頁86下　*Scientific American*, 41 (May 2000).
頁87上　*Scientific American*, 42 (May 2000).
頁87下　*Scientific American*, 47 (May 2000).
頁88　*Scientific American*, 51 (May 2000).
頁90、92、93、94、95、96、97　陳平原提供。
頁132　Harriet Evans, *Women and Sexuality in China: Dominant Discourses of Female Sexuality and Gender Since 1949* (New York: Continuum, 1996), cover.
頁139　George Anthony Peffer, *If They Don't Bring Their Women Here: Chinese Female Immigration before Exclusion* (Urbana: University of Illinois Press, 1999), cover.
頁144　《戰略與管理》(北京：戰略與管理雜誌社，1993-)，封面。
頁147　《學人》(南京：江蘇文藝出版社，1991-)，封面。
頁150　高建國：《拆下肋骨當火把——顧準全傳》(上海：上海文藝出版社，1999)，封面。
頁153　胡舒立編著：《新金融時代：今日中國資本觀察》(北京：中國物資出版社，1999)，封面。
頁156　許紀霖、田建業編：《一溪集——杜亞泉的生平與思想》(北京：三聯書店，1999)，封面。
封三上　李鐵夫：《蔡鋭廷就義》(1946)，廣州美術學院藏。
封三下　顏文梁：《廚房》(1920)，蘇州美術館藏。
封底　余本：《奏出人間的辛酸》(1930)，中國美術館藏。

編後語

經過過去一年多的談判與角力，中國加入世貿已成定局。「中國融入世貿前瞻」一組文章，正是為了審視與衡量這一劃時代的經濟與政治轉捩點。專門研究中國大型企業的諾蘭教授通過大量統計對比指出，儘管改革開放取得了舉世矚目的成功，但無論從企業規模還是組織、應變和競爭能力看，中國在各行業的大公司都絕不可能與全球大公司相比，而且差距甚至比二十年前更大，因為國際企業變化速度遠遠超過中國企業。那麼，再過十年，中國的大公司是否可能比今天落後得更遠？中國加入全球競賽，是否可能引發結構調整從而導致社會和經濟長期不穩定？對這些尖銳問題，諾蘭提出了非常審慎的回答。韓朝華指出如果只着眼於中外大公司的實力比較，就會陷於以往屢犯的錯誤。他認為在全球經濟一體化時代，無論是企業還是國家間的競爭，歸根究柢都是制度競爭，是育人和用人的競爭。中國在國際的競爭弱勢並不是由於缺少超大型企業，而是缺乏產權明晰的大企業和法制化的社會保障。只有正視這一點，中國「入世」才有機遇。蕭耿根據制度經濟學理論樂觀地預言，只要政府在政策上更具眼光和靈活性，中國應當可以應付未來的挑戰。他建議農業上必須重視改革農產品購銷體制，在企業應實行「養人、關廠、放企業、抓制度、立法」；在銀行和資本市場，則需通過擴大開放來降低交易成本和金融風險。

有人預言：「不學會在網上游泳，你將會被競爭大潮淹沒。」蕭永平、鄒國勇一文，正是分析隨着電子商務日漸普及和重要，消費者、合約簽訂者都不得不面臨的新問題：既然傳統合約法律準則是基於主權國家、地域、國籍和當事人意向決定，那麼如何保障不受地域、時空限制的互聯網電子交易的有效性？如何面對沒有原告的起訴？中國入世後應採取怎麼樣的對策？另外，今年是越戰結束25年，發生在60年代中期的越戰升級、中蘇論戰以及文化大革命等幾件大事，對二戰後的世界格局產生重大影響。本期「百年中國與世界」李丹慧、 李向前、牛大勇三篇文章，正是集中討論這一時期的中國與世界，並從這一視野來分析文革起源。

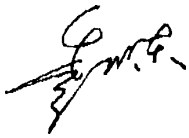
此外，陳平原從中國雕版印刷史的「照說繪圖」淵源，談在近代十分著名、以圖像為主的時事性《點石齋畫報》；羅志田從陳寅恪與乾嘉考據的關係，談無意中形成的集體記憶的盲目性；周煉紅、葉宋曼瑛兩篇書評，涉及當代中國婦女和性以及早期華人婦女移民史；李偉銘將思想史與美術史相結合，探討中國如何引進西方寫實繪畫，這些文章都給人不少啟發，值得仔細品讀。

最後，為了迎接二十一世紀之來臨，「科技訊息」欄從本期開始，將推出一系列較為宏觀的回顧與前瞻性報導，也請讀者留意。

二十一世紀評論

東亞的憲政與民主

再論憲政的復權
——亞洲新格局與中國政治改革



一　政治改革：避免權力合法性危機的必由之路

在中國從來沒有人公開反對過民主主義，但是強調推行政治改革的制度成本、條件欠缺以及漸進過程，以及強調政治本土特色的還是不乏其人。特別是在1990年代俄羅斯以及東歐各國發生巨變之後，「亞洲價值」和「亞洲經濟發展模式」也一度被歪曲，成為抵制政治改革訴求的藉口。

眾所周知，自從1997年夏天的泰銖暴跌，一連串的金融危機終於導致亞洲許多國家的權力結構發生分化、解體和改組，各國威權主義體制的信譽都紛紛貶值乃至宣告破產。儘管有些國家(例如印度尼西亞)在獨裁者下台之後出現了社會秩序崩潰和民族分裂的徵兆，增加了政治改革的難度和複雜性，但民主化的進程並沒有因此而中斷。在另一些國家(例如韓國、泰國、菲律賓)和地區(例如台灣)，通過改憲、制憲以及選舉程序比較順利地實現了一輪乃至多輪的和平移交政權的目標，逐步確立起了新的多黨制反覆遊戲的規則，民主主義的政治框架雖然還不很完善，但卻正在逐步走向穩定和成熟。這種新的格局對中國目前進一步加強政治控制的狀況構成了極其嚴峻的挑戰。

的確，在中國從來沒有人公開反對過民主主義，但在反駁各種批判性政見之際，強調推行政治改革的制度成本、條件欠缺以及漸進過程、強調政治本土特色的還是不乏其人，特別是在1990年代俄羅斯以及東歐各國發生巨變之後，「亞洲價值」和「亞洲經濟發展模式」也一度被歪曲，成為抵制政治改革訴求的藉口①。然而，當亞洲多數國家也都先後採取國際公認的民主程序時，這樣一些威權指向的話語和藉口就變得難以使人信服了。環視周邊大大小小、或貧或富的國家和地區的選舉運動都開展得那麼如火如荼，人們不禁要捫心自問，中國政治改革的停滯究竟是「非不為也、是不能也」，還是「非不能也、是不為也」？一個繼續稱孤道寡的國家怎麼能夠在二十一世紀的亞洲新格局中維持其傳統上和

道義上的感召力？一群沒有經歷過競選運動洗禮的政要們，在全球化和民主化的條件下何以正確地把握本國的基本政策在境外的社會效果，又何以展開有效的民間外交？雖然國際關係中的地緣政治、實力外交等因素有可能在某個時期、某些條件下掩蓋乃至緩和這種挑戰，但從長遠的觀點來看，民主化方面的「先進」與「後進」之間的鴻溝會隨着時間的推移而加深，最終勢必導致中國在境內境外都陷入領導權的合法性危機。

兩年前，我曾經以東歐各國的「憲法革命」以及西歐社會批判理論的宗師哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 轉向維護「民主的法治國家」、提倡「憲法愛國主義」(Verfassungspatriotismus) 的立場變化為引子，探討了在中國推動憲政主義的必要性和出發點②。現在，本文根據亞洲鄰邦立憲行憲的經驗，進一步考察中國政治改革的現實條件以及迫切性。

二　憲政如何防止「多數派專制」和「多數人無能」

民主的本意包括兩個方面的內容：第一、按照平等的原則，由人民來直接掌握國家權力；第二、按照少數服從多數的原則，由人民通過公共選擇來作出政治決定。但對於這種民主體制一直存在着各種疑慮，其中最重要的是托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 提出的關於「多數派專制」的問題③，以及沃拉斯 (Graham Wallas) 和黎普曼 (Walter Lippman) 先後提出的在群體思考和輿論的非合理性這一層面所反映出來的「多數人無能」的問題④。

目前中國的安定話語之所以有相當程度的說服力，其實與文革期間全民從政的集體記憶有關。但是，如果因而推論一讓人民參與政治就會導致天下大亂，那純粹是對民主主義的無知或者誣蔑。在絕大多數的場合，與憲政結合在一起的民主程序已成為最有效的社會安定裝置。

托克維爾是以法國大革命的歷史經驗為背景而提出「多數派專制」問題的，他的思路，對於親身經歷了在「文化大革命」中揪出「一小撮」的群眾專政以及否定個人自由的「大民主」的中國人來說，是不難理解的。目前中國的安定話語之所以有相當程度的說服力，其實就與「文化大革命」期間全民從政的集體記憶有關。但是，如果因而推論一讓人民參與政治就會導致天下大亂，那純粹是對民主主義的無知或者誣蔑，也是對托克維爾問題的極大曲解。本期雜誌發表的尹大奎 (Dae-Kyu Yoon) 和阿南 (Anan Chantara-opakorn) 的文章就分別雄辯地證實了這一點：無論在韓國還是在泰國，導致社會動盪不安的主要原因恰恰是獨裁而不是憲政。此外還應該指出，現代的民主制度通過根據自由和人權的法理對權力 (無論權力的主體是誰) 進行制度性約束的方式，基本上已經克服了多數派專制的弊端。特別是在法院的違憲審查制度普及之後，以限制權力為宗旨的法官統治 (government of the judges) 與以分享權力為宗旨的人民統治 (government of the people) 之間的微妙區別和均衡就變得更明顯並且具有實質性了，其結果，在絕大多數的場合與憲政結合在一起的民主程序已成為最有效的社會安定裝置。

關於政治改革在中國應該緩行的主張中，除了社會安定之外，有一條論據也很重要，這就是由於教育水準和生活水準太低，老百姓既缺乏參政的興趣也缺乏參政的能力。但是請問：難道今天的中國人民的素質還不如200年前的美國

人民嗎？就算有文化傳統和時代背景的不同，那麼與近在咫尺的蒙古的民主化現狀對比一下如何？總不能說在東亞，那些「風吹草低見牛羊」的游牧者比安土重遷的中國人更關心社區和國家的公共利益、更容易進行有組織性的投票活動吧？當然，可以辯解道中國的農村也都在搞基層「海選」。但政治濃密度更高的城鎮如何？北京、上海、香港這樣的國際大都會又如何？難道市民在參政議政能力和體諒全局方面反而不如農民了嗎？

在這裏，我倒不想就這些不言而喻的細節問題多費口舌，而寧願承認前面所述及的觀點在某種程度上也有一定的道理，因為它的確與沃拉斯和黎普曼提出的如何防止「多數人無能」或者說「眾愚政治」⑤的問題之間或多或少有着相通之處。

從現代各國推行民主主義的經驗來看，在解決所謂「多數人無能」問題方面，職業政治家的指導作用具有關鍵意義。由於熊彼特所表述的競爭性議會政治模式把民主主義與專家治國結合在一起，把平等的選擇權（全民投票）與合理的選擇權（議會決策）結合在一起，基本上能夠克服「眾愚政治」的流弊。

從現代各國推行民主主義的經驗來看，在解決所謂「多數人無能」問題方面，職業政治家的指導作用具有關鍵意義。熊彼特 (Joseph A. Schumpeter) 在其代表作之一《資本主義、社會主義以及民主主義》中對民主政治的定義是：通過職業政治家個人之間競爭人民投票的方式取得政治決定權的制度性裝置⑥。該定義至今仍然被奉為經典，是因為它擯棄了全民執政的直接民主主義的空想，把民主程序與強有力的權威性統治的實體巧妙地結合在一起了。按照這一程序性的設計，在民主制的條件下人人都可以參政但不可以都執政，支配權只能由贏得了多數選民支持的有專長、有卓識的領袖集團來掌握，這不僅符合現代國家中以複數政黨之間的政策比賽和選舉鬥爭為基礎的議會政治的現實，還可以滿足社會對合理選擇和英明領袖的需要。正是由於熊彼特所表述的競爭性議會政治模式把民主主義與專家治國結合在一起，把平等的選擇權 (全民投票) 與合理的選擇權 (議會決策) 結合在一起，基本上能夠克服「眾愚政治」的流弊，所以我們有理由說議會制民主主義是迄今為止人類發現的統治形態當中最好的一種。

當然，這麼說並不意味着議會政治完美無缺。唯其容忍批判，所以更容易遭受批判——這本是民主主義的宿命，對於議會民主制的批判當然也不一而足。例如：馬克思 (Karl Marx) 早就指責議會具有「清談館」的性質⑦，但也有人持相反的觀點，認為實際上議會還「清談」得太不夠。英國議會在1880年代初期導入中止發言的「斷頭台」(guillotine) 程序和討論終結制 (Closure) 之後，許多人指責這種無視少數意見而強行通過決議的做法意味着民主政治中的多數表決原理開始蛻化變質。施米特 (Carl Schmitt) 甚至認為早在1920年代前後議會當中的公開討論就已經名存實亡⑧。米赫爾斯 (Robert Michels) 則揭露在議會政治中的政黨並非光說不練、缺乏實行能力，恰恰相反，黨內的集權化是如此勢不可擋，以致可以在支撐着議會政治的各個政黨內部中發現一種「寡頭制化的鐵則」⑨，如此等等。

三　也從市場的邏輯來比較民主化的成本與效益

儘管議會政治的批判者們在立場上、在論述上大相逕庭，但有一點是共同的，這就是對熊彼特所表述的民主競爭機制的正當性以及怎樣才能更好地處理

人民與職業政治家之間的關係都感到困惑和不滿。例如麥克弗森 (Crawford B. Macpherson) 對熊彼特模式的指責就很有典型性。他認為在那裏其實存在着一個政治商品的賣方市場——人數有限的議員們不僅可以決定交易價格和供求關係，甚至還有本事創造出顧客需要來，因此，難以形成真正的競爭機制⑩。換言之，一種卡特爾結構罩住了選舉和院外活動，使政治資金的價碼不斷攀升。而克魯格曼 (Paul Krugman) 則認為導致議會民主政體發生功能障礙的主要原因與其說是「賣方市場」，毋寧說是「免費搭車」。在他看來，之所以需要一個擁有強制力的政府，目的是要解決人們既想得到財產權保障又不願意照章納稅之類的「免費搭車」問題，民主程序正是決定應該如何行使強制力的唯一適當的政治方式；但這種民主政體本身卻也受到了「免費搭車」問題的嚴重污染。例如，許多選民不願意承擔了解和評價議員候選人的代價，指望利用迴避政治活動的時間去獲取更多的私人利益，爾後再坐收別人選出「好政府」之後的公共財利益。其結果，那些專門在各種政策或法案的「購買」和「倒賣」之中從事一本萬利的交易的壓力集團就有了可趁之機⑪。據我所知，在亞洲一些國家和地區，這種「免費搭車」的行為還表現為在實現民主化之後需要大批新型政治家的時候，年青的優秀人才卻紛紛棄政從商，大有「無問窮達、獨善其身」的架式。

無論是「賣方市場」還是「免費搭車」，似乎都在印證中國流行的「民主政治是昂貴的奢侈品」、「十三億人搞選舉的制度成本太高」的說法。其實不然。麥克弗森和克魯格曼決不認為議會主義是得不償失，更不認為買票行為是無可救藥。何況在考慮制度成本時，還應該把專制政體下權力被濫用的代價 (包括所謂「學費」、國有資產的流失、冤獄賠償、公民在日常生活中所受到的無以估計權益侵害、社會發展的停滯、民族創造力的壓抑等等) 加以計算和比較。另外，有必要強調的是在現階段，「信息技術革命」已經使降低投票成本、提高選民興趣的反饋機制的形成和發展變得更有希望了。例如，電子信函、互聯網的出現，必然會大大改善職業政治家與人民之間的思想溝通，有些國家和地區還導入了全民投票的電子系統設備，可以省略開票、監票以及統計選舉結果的中間環節。

從市場經濟的角度來考察民主政治，除了制度成本的憂慮之外，還有兩個涉及效益的問題對於中國似乎具有特別的意義。一個是當下的經濟改革與政治改革孰先孰後的問題，另一個是長遠來看民主程序與國家機關的效率能否協調的問題。

關於經濟改革與政治改革的關係的處理，迄今為止在中國似乎已經形成了三點共識：第一、在經濟發展的層面，不管手段如何先把餡餅做大一些，然後再來考慮餡餅的公平分配問題。用汪康懋的話來說，就是斂財型 (raise financial resource) 改革無疑應該優先於分財型 (allocate financial resource) 改革⑫。第二、在權力結構的層面，由於採取社會主義體制的各國面臨着既要經濟改革又要政治改革的雙重任務，孰先孰後的決定就顯得尤其重要；為了以快刀斬亂麻的方

由於採取社會主義體制的各國面臨着經濟與政治改革的雙重任務，決定孰先孰後就尤其重要。不少人主張以快刀斬亂麻的方式打破既存的利益分配格局，這樣國家就必須擁有極強的決斷力，而政治改革應該往後推。但是，在1990年代中期之後，中國社會結構發生了質的變化，如果再不及時推行政治改革，那麼國家的合法性基礎就會分崩離析，社會轉型就會功虧一簣。

式打破既存的利益分配格局，國家必須擁有極強的決斷力，而政治改革應該往後推。亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 把這個觀點表述得很簡潔明確，他說：「威權政府可能比民主政府能夠更好地推行經濟改革。它們可能會更有能力抵制住公眾的壓力和既得利益集團對改革的反對。」⑬第三、在意識形態的層面，強調市場主義，認為市場機制可以自然而然地導致理想的社會秩序。其具體表現是：哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 的脱離政治的自由理論在中國理論界備受注目，而阿倫特 (Hannah Arendt) 的側重自由與政治相結合的理論則近乎默默無聞；目前中國一些頗有影響力的學者都認為，新的政治遊戲規則都可以從討價還價、利益妥協的過程中形成。

當前新的既得利益者幾乎壟斷了所有資源，其能量之大使得觸及他們切身利益的任何重大改革措施都難以付諸實施。期盼市場能自動提出並解決政治改革，是歷史浪漫主義的表現，何況市場無從實現再分配以節制貧富分化；發揮再分配功能的是國家。如果在這個方面出現了功能失調，那麼政治改革就在所難免。

我完全理解上述思想傾向的時代背景及其特定的實踐意義，但是，不得不指出：在1990年代中期之後，中國的社會結構發生了質的變化。由於缺乏公平競爭和公平分配的制度條件，在「斂財型」改革中出現了有權有勢的極少數人橫徵暴斂、中產階層也在很大程度上依附於政治權力的現象，結果形成了暴發集團與下崗職工、破產農戶之間的兩極分化，以及城鄉之間、不同地區之間的差距進一步擴大。新的既得利益者幾乎壟斷了所有資源，其能量之大使得觸及他們切身利益的任何重大改革措施都難以付諸實施。在這種狀況下，如果再不及時推行政治改革，那麼國家合法性的基礎就會分崩離析，社會轉型就會功虧一簣。至於對市場能自動提出並解決政治改革的期盼，更是一種歷史浪漫主義的表現。因為市場是一種基於契約關係的調整機制，所以就認為市場的普遍化會導致對權力的限制——這種推論的最大誤區在於忽視了經濟性權力的存在和作用。何況市場雖然可以創造財富並進行資源分配，但卻無從實現再分配以節制貧富分化；發揮再分配功能的是國家，如果在這個方面出現了功能失調，那麼政治改革就在所難免。

現在讓我們再來討論另一個問題，即怎樣理解民主與政府效率的關係。的確，「一言堂」在作出決定方面比「群言堂」更為快捷，而按照民主程序來協調不同利益集團的要求、爭取多數同意，需要經過辯論、審議、妥協和表決等法定步驟，有時是會貽誤機遇的。但是，在一般情形下，以長遠的眼光來看，民主政治在增強效率方面至少有四大優點：(1) 經過民主程序的決定與當權者的專斷相比失誤的可能性較小，即使有失誤也不會一錯到底，比較容易得到糾正。顯然，失誤的減少在很大程度上意味着決策效率的相對提高；(2) 效率的基礎在於公共事務的具體承擔者的積極性和創意，而民主程序為職員個人的主體性參加和自我實現提供了更大的餘地；(3) 民主程序的開放性使得決策機關變成「智慧的競技場」，使得政府以及政黨必須而且也能夠不斷從民間吸收最優秀的人才和最新穎的建議。在美國，這種容許政府與民間自由溝通、出出進進的「旋轉門」(revolving door) 就是它發揚國力的凱旋門；(4) 作為民主程序重要組成部分的各種監督機制，特別是司法審查制度以及大眾傳媒的大膽揭露和批評也不斷地刺激政府的進取心，不斷地改善決策的透明度和質量。可見，關於民主會妨礙效率的命題只在非常有限的條件下才有意義。

四　從孔多塞定理看民主、自由以及法治的關係

在考慮民主與效率問題時，不是採取邊沁 (Jeremy Bentham) 式的功利主義的民主觀，把個人效用總量的最大化作為投票和正義的標準，而是應用孔多塞 (Marquis de Condorcet) 定理，從正確選擇的概率的角度來分析民主、自由以及法治的正當性的一些新近研究成果也值得給予充分注意⑭。按照孔多塞定理，假設某一集體的成員在兩個方案中進行正確選擇的概率平均高於二分之一，且各個成員獨立進行投票，那麼該集體通過表決實現正確選擇的概率隨人數增加而增加，無限趨近於一。但是，假設成員進行正確選擇的概率平均低於二分之一，那麼隨着人數的增加，該集體進行正確選擇的概率將趨近於零。這表明：民主不僅僅是一個投票表決、多數通過的問題，為了保障投票結果合乎理性，需要向人民提供充分的信息和審議機會，需要盡量減少和防止政黨及其他結社組織扭曲投票在反映選民個人意志方面的功能；對專業知識和技術的依賴程度較高的問題 (例如人體組織的克隆、專利權的認可) 不宜採取投票表決的方式進行決定；在難以進行個人效用計算的價值問題 (例如宗教信仰的是非、國家的統一與分裂) 適用民主程序也應追加一些限制性措施，等等。

重溫一下孔多塞定理是有好處的。它提醒我們注意民主主義投票表決程序的局限性——並不是在任何情況下都可以斷定「三個臭皮匠，頂個諸葛亮」，無知和偏見所造成的選民判斷能力低下的負面效果甚至會與選民人數成正比；它還告訴我們進行合理的公共選擇的基本條件包括充分的信息、個人選擇的自主性以及少數者權利保障機制。從這樣的觀點來看中國的政治改革，民主化決不會像亨廷頓所理解的通過計算選票產生統治者那麼容易⑮，更不會像甘陽曾經推論的那樣「大國民主更易」⑯，當然也不會是某朝一日突然發生的全民直接選舉的「一窩蜂」。我們所說的政治改革，歸根結柢，是要通過限制權力來逐步形成、維持以及調整民主與自由之間的適當的均衡關係，即：建立和健全一種也能充分尊重個人權利和少數者權利的民主制度。為了達到這一目標，必須首先推行法治以及憲政。在這裏，所謂法治，指以普遍性、確定性的規則來束縛國家權力以及個人越軌；所謂憲政，指為主權設計一套分權制衡的架構，為人權提供制度性保障和司法救濟；這兩者密切關聯但又有些微妙的不同。

中國的政治改革、民主化決不會像亨廷頓所理解的通過計算選票產生統治者那麼容易，更不會像甘陽曾經推論的那樣「大國民主更易」，當然也不會是某朝一日突然發生的全民直接選舉的「一窩蜂」。亞洲各國的經驗表明，把違法的權力之爭轉變成依法的程序之爭，把一紙具文的憲法轉變成名實相副的憲法，是民主化成功的關鍵。

亞洲各國的經驗表明，把違法的權力之爭轉變成依法的程序之爭，把一紙具文的憲法轉變成名實相副的憲法，是民主化得以成功的關鍵。例如在韓國，這種複雜的轉變過程有兩個步驟至關重要：第一、在朴正熙被暗殺後建立的全斗煥政權為了獲得合法性而作出讓步，規定了較短的總統任期以及通過改憲延長任期的決議不得適用於在職總統本人。後者是一項完全程序性的規定，與著名的平分蛋糕——讓切割蛋糕的人最後領取蛋糕以免出現分配不均——的設例很相似，即憲法承認總統有權根據政治需要按照一定程序改變任期規定，但他本人卻無法從中直接獲得個人利益。其結果，憲法的效力得到加強，韓國在

1987年第一次實現了政權的和平轉移。第二、在經過各種曲折之後在1987年改憲建立了獨立的憲法法院，重點審查和處理法律條文內容是否違憲的問題，以防止執政黨利用多數席位推行議會專制，歪曲法治主義。正是由於司法審查制度真正發揮了積極作用，憲法才在實際上具備了最高效力，政治生態開始發生深刻變化⑰。在泰國的政治發展中，同樣也可以發現兩個起了關鍵作用的因素：一個因素是炳 (Prem Tinsulanonda) 將軍在連任兩屆總理之後急流勇退，為泰國過渡到文人執政和多黨體制以及城市中產階層的抬頭創造了前提條件，使政局從1995年起逐步趨於安定；另一個因素通過1995年改憲在普通法院系統之外建立了獨立的憲法審判委員會和行政法院雙重結構的司法審查體系，並在此基礎上由國會議員投票選舉出憲法起草委員會制訂1997年新憲法，大幅度刷新了選舉制度並建立廉政機構⑱。另外，還有必要指出一點，以上這些根本性的改革措施是在民眾抗議活動的壓力之下被迫採取的。

近年來，中國在建構法治秩序、通過改革審判方式來保障個人權利方面也取得了相當可觀的成就。但是1999年改憲只停留在財產權結構的層面上，無論是國家權力轉移的程序還是人民代表大會的監督機制都在原地踏步，更不用說建立獨立的司法審查制度或者憲法法院。在有的方面，一些新的舉措甚至還導致了憲政主義的倒退。例如1999年下半年突然大張旗鼓推廣人民代表大會對法院乃至具體的審判活動進行所謂「個案監督」的做法⑲，與東歐和亞洲各國的政治改革的取向正好相反。於是乎許多人不禁扼腕長歎：在中國推行自由、民主、法治似乎太缺乏「天時、地利、人和」的條件。而在這三者當中，接受自由比接受民主、接受司法審查制度比接受議會至上的原則似乎還更困難得多。換言之，許多中國人可以欣賞盧梭式的社會契約論，但卻不能欣賞或者難以領悟孔多塞定理。為甚麼？

在中國，接受自由比接受民主、接受司法審查制度比接受議會至上的原則，似乎還更困難得多。這是為甚麼？我僅僅想指出一點，這就是兩百多年來中國的失落和屈辱所造成的對自由主義體制的逆反心理，使得中國不少知識精英即使在最有希望進行國家體制改革的時候，也採取一種最不配合的態度——到今天大致還是如此。

在這裏不可能聯繫傳統的政治文化以及現實的社會條件對造成上述事態的原因進行較具體的分析，我僅僅想指出一點，這就是兩百多年來中國的失落和屈辱所造成的對自由主義體制的逆反心理，它使得中國不少最優秀的知識精英即使在最有希望進行國家體制改革的時候也採取一種最不配合的態度——到今天大致還是如此。

五　走出歷史的陰影

中國在亞洲維持了大約兩千年的文化霸權，從大約兩百年前開始失墜，該過程的起點標誌是英國殖民地行政官員拉弗爾斯 (Sir Thomas S. Raffles) 在十九世紀初佔領新加坡之後提出並付諸實施的一個野心勃勃的自由貿易帝國計劃。但是，這樣的自由貿易主義在當時的歷史背景下對中國人意味着工業產品的廉價傾銷、鴉片走私和侵略——以堅船利炮開路，以新加坡、香港、上海為據點的全面侵略。這種痛苦的歷史記憶使得許多中國人儘管懂得「師夷之長技」的道理，也還是對盎格魯撒克遜式的自由民主主義體制抱有深深的戒備乃至潛意識

的反感。其結果，自由的道理不得不服從自衛的道理，民主主義的問題常常被扭曲成民族主義的問題。

如果說1890年代的中國人把自由民主主義拒之門外更多的是基於對傳統體制和國家利益的過剩自衛心理的話，那麼1990年代的情形表明，經濟改革所取得的巨大成就使得中國人在一定程度上恢復了自豪感和自信心，這似乎也成了阻礙政治改革的新因素之一。

根據原洋之介的計算和分析，在1820年的時候，以中國為首的亞洲各國的經濟所得佔世界總額的58%；但到了1940年這個比率下降到19%，與此相應，歐美各國在世界所得中所佔的份額達到56%；在第二次世界大戰之後歐洲元氣大傷，亞洲則逐步抬頭，至1992年亞洲經濟所得總額的比率恢復到37%；如果能保持目前的增長勢頭，預計到2025年時亞洲的經濟實力將恢復到兩百年前的水平，佔世界所得的57%[20]。在這個過程中起到引擎作用的是日本和中國，而從地域秩序的角度來看，自拉弗爾斯時代以來形成、發展並不斷強化的華僑、華人經濟圈以及相應的人際關係網絡對亞洲各國經濟和政治的影響更加深遠[21]。

如果說1890年代的中國人把自由民主主義拒之門外更多的是基於對傳統體制和國家利益的過剩自衛心理的話，那麼1990年代的情形表明，經濟改革所取得的巨大成就使得中國人在一定程度上恢復了自豪感和自信心，這似乎也成了阻礙政治改革的新因素之一。

中國為了維持和加強自己以兩千年的文化精華和兩百年的民族血淚積累起來的這份社會資本，也為了在冷戰後世界秩序重建過程中的不同文明之間對話的場合發出自己的獨特聲音，特別強調亞洲價值觀也有其普遍性的價值這一點是理所當然的。但是，如果抱殘守闕、拒絕按照當代社會變革的需要對亞洲價值觀進行重新詮釋，如果把亞洲價值觀與自由民主主義完全對立起來，認為一提倡政治和意識形態方面的革新，就等於授人以柄、自亂陣腳，因而拒絕進行國家權力結構的改造，那麼二十一世紀中國發展的前景並不能令人樂觀。其理由主要有以下兩點：

第一，無論是在東南亞以及其他國家叱咤風雲的華僑、華人經濟，還是近年來令人刮目相看的中國大陸經濟，都是在與自由貿易體制接軌的條件下才取得巨大成果的，這種經濟發展的勢頭對西方的國際資本尤其是美國市場有很大的依存性。要想在2025年達到預期的經濟發展目標，必須遵守自由貿易體制的各種規則，繼續改善投資環境，形成有效率的財產權結構和契約的強制履行機制。換言之，在全球化的市場條件下，對於「資本逃避」的恐懼已經使國家逐步喪失其原有的權力和權威。

第二、法治和民主政治在亞洲各國尤其是青年一代中已經深入人心；雖然華僑、華人有血濃於水的故國情懷，但在價值取向上也已經發生了本質性變化，很難再回過頭去認同一個會限制他們已經享有的自由權利的體制；何況華僑、華人在可以通過參加居住國選舉或者壓力活動來實現和保障自己的切身利益的條件下，民主主義對他們會變得比民族主義更加重要。

因此，即使從純粹的國家利益(包括促進國內經濟發展和擴大在國際社會的影響)的角度來看，進行政治改革也是不可迴避的選擇。如果中國不能及時形成能適應全球一體化的市場經濟狀況的有活力、有道義性的完整的政治經濟系統，即能兼顧效率和公平、自由和民主的國家體制，那麼，在英國「自由貿易帝國」計劃和美國「自由亞洲」計劃的框架裏結織起來的華僑、華人經濟網絡就會在

某個契機的作用之下伸延到其他地方而不是中國大陸，其結果，以此為基礎的大中華圈的構想就只是曇花一現而已。

當然，中國需要解決的難題太多，在立即對現有體制進行根本性改革的問題上心存疑懼、舉棋難定是可以理解的。以幅員之大、歷史之長，中國的改革難以照搬現成的制度模式，需要有探索和創新的試錯過程這也是可以理解的。何況自由民主主義的政治和法律的各種制度要有效地發揮其應有的功能，必須以一個富有活力的市民社會為前提，否則就會出現「民主主義虧損」(democratic deficit) 的問題；而在中國的現有條件之下，市民社會的健全不可能一蹴而就。但是，說政治改革應該漸進並不意味着可以無限拖延，更不能容許在改革和發展方面開倒車；承認在自由和民主方面沒有唯一正確的特定模式也決不意味着就不存在國際公認的標準了。或許有人還會強調一個開明的專制政體或強人政治更有利於社會大變革，我也不否認這有一定的道理，但必須指出其可怕的危險性：在這種體制下往往會出現「人亡政息」的結局，一旦權力的後繼者要開歷史倒車，那更是駕輕就熟、無從阻擋。

說政治改革應該漸進並不意味着可以無限拖延，更不能容許在改革和發展方面開倒車；承認在自由和民主方面沒有唯一正確的特定模式，也決不意味着就不存在國際公認的標準了。中國在今後相當長的時期內不能不把前途與地域主義聯繫在一起，亞洲局勢如何演變對中國具有生死攸關的重要意義。

總而言之，在目前的亞洲，特別是在台灣海峽和朝鮮半島，政治地殼的巨變已經開始。由於中國在今後相當長的時期內不能不把前途與地域主義聯繫在一起，亞洲局勢如何演變對中國具有生死攸關的重要意義。隨着亞洲各國民主政治的安定化和成熟化，留給中國在國家體制選擇上躊躇不決的時間越來越少。無數歷史經驗都已經證明：在有資源、有餘裕進行政治體制變革的時候，人們往往會認為形勢大好、路線不錯，即使發現了各種問題，存在着巨大壓力，人們也不願去冒險犯難，因此很難形成民主化的共識。等到社會矛盾積累到一定的臨界點而突然爆發出來，這時倒不會有多少人再反對政治改革了，但為時已晚，再也沒有充分的資源和餘裕來從容布局，成功的概率也大大減低。莫非中國還要重複這樣的悲劇？

註釋

① 對於這種錯誤傾向的批判，例如：Amartya Sen, "Democracy and Social Justice" (presented at the Conference on Democracy, Market Economy and Development, Seoul, Republic of Korea, 26-27 February, 1999)；井上達夫：〈自由民主主義與亞洲價值〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1999年8月號；季衛東：〈基於「亞洲價值」論進行道義外交的可能性〉，《世界》(日本)，1999年10月號等。

② 見季衛東：〈憲政的復權〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1998年6月號。另外，在同一期雜誌中刊登的徐賁的論文：〈戰後德國憲政與民主政治文化：哈貝馬斯的憲政觀〉對「憲政愛國主義」的內容和社會背景有較詳盡的介紹和精辟分析。

③ 詳見托克維爾著，董果良譯：《論美國的民主》(北京：商務印書館，1988年)。

④ Graham Wallas, *Human Nature in Politics* (London: Constable, 1948)；杉田敦：〈人間性與政治——格拉阿姆・沃拉斯的政治理論〉，《思想》，1986年1月號、3月號；Walter Lippmann, *Public Opinion* (London: Macmillan, 1922)。

⑤ 與「愚民政治」的概念不同，所謂「眾愚政治」是指在大眾民主體制（mass democracy）之下，人民的投票行為或者為狹隘的短期利益所驅動，或者缺乏明確的目的性，或者被某種權力（例如二戰結束前的德國納粹黨）所操縱的庸俗化狀態。

⑥ J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: Allen and Unwin, 1976), 269.

⑦ 關於這一點，顧準在題為〈直接民主與「議會清談館」〉的論文中有非常精辟的分析。詳見《顧準文集》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁354以下。

⑧ Renato Cristi, *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy* (Cardiff: University of Wales Press, 1998), 79ff.

⑨ R. Michels, *Political Parties* (New York: Free Press, 1962).

⑩ C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 89.

⑪ Paul Krugman, "Rat Democracy; Economics Explains a Political Scandal", in *The Accidental Theorist and Other Dispatches from the Dismal Science* (New York: Norton, 1998). See also at http://web.mit.edu/krugman/www/ratdem.htm.

⑫ 汪康懋：〈中國經濟改革的優先和策略〉，載《世界新經濟格局下的亞太、中國和香港》（香港：三聯書店，1991），頁82-83。

⑬⑮ 亨廷頓：〈經濟改革與政治改革〉，《公共論叢．市場邏輯與國家觀念》（北京：三聯書店，1995），頁295；293。

⑭ Bernard Grofman and Scott Feld, "Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective", *American Political Science Review* 82, no. 2 (1988): 567-76; H. P. Young, "Condorcet's Theory of Voting", *American Political Science Review* 82, no. 4 (1988): 1231-44; D. Estlund, J. Waldron, B. Grofman and S. Feld, "Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited", *American Political Science Review* 83, no. 4 (1989): 1317-40; J. Waldron, "Rights and Majorities: Rousseau Revisited", in *Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 392-421. 參閱長谷部恭男：〈多數通過的「正確性」與人權的保障〉，《國際人權》，第7號（1996）。

⑯ 甘陽：〈公民個體為本，統一憲政立國〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1996年6月號，頁11-12。

⑰ 據尹大奎：〈韓國立憲主義的歷史與現狀〉，本期雜誌頁17-18、21。參閱三滿照敏：〈韓國的民主化與法〉，載作本直行編：《亞細亞各國的民主化與法》（東京：亞細亞經濟研究所，1998），頁19-51；金哲洙：《韓國憲法的五十年》（東京：敬文堂，1999）。

⑱ 參閱阿南：〈泰國的民主化：從抗議示威到新憲法〉，本期雜誌頁31以下；西村智奈美：〈泰國的民主化與法——從憲法改正的爭論點看民主化的現狀〉，載註⑰作本直行，頁167-98；河森正人：《泰國：變化之中的民主主義形態》（東京：亞細亞經濟研究所，1997）；末廣昭：《泰國——民主化與以經濟發展為中心的政治》（東京：岩波書店，1993）。

⑲ 高娣：〈人大怎麼監督司法〉，《法制日報》，1999年10月20日；鄭文：〈個案監督：立規矩、更有力〉，《法制日報》，1999年11月4日。

⑳ 詳見原洋之介：〈從「奇迹」到「危機」及其展望〉，收在他的編著：《亞洲經濟論》（東京：NTT出版，1999）。

㉑ Sterling Seagrave, *The Lords of the Rim* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1995)；岩琦育夫：《華人資本的政治經濟學——在本土化與國際化之間》（東京：東洋經濟新報社，1997）；白石隆：〈怎樣看待亞洲〉，《中央公論》（日本），2000年4月號。

季衛東 日本神戶大學法學院教授

韓國立憲主義的歷史與現狀

● 尹大奎
（Dae-Kyu Yoon）

一　緒　論

自60年代以來，大韓民國因其巨大的經濟成就而舉世矚目。但進入80年代以後，相對於其經濟成就，觀察家們卻更加關注韓國蓬勃展開的政治變革。1993年，韓國誕生了自1961年軍人政變以來第一個文人政府。更有甚者，在1997年的總統大選中，反對黨領袖最終獲勝。對於珍視自由、公正和人格尊嚴的國際社會而言，這一歷史事件尤其值得注意。

從1948年成立第一個憲法政府至80年代末，韓國均為獨裁政府所統治。韓國憲政的這一令人失望的記錄常常被歸咎於她的文化傳統，尤其是儒家思想的深遠影響。但是韓國文化和政治發展間的聯繫，並不像通常認為的那樣清楚。

本文有兩個目的。首先，我將從比較法學的角度，探討韓國文化傳統對其憲政和民主發展的影響。其次，也是文章的主要部分，從憲法角度對戰後韓國的民主發展作一個歷史概括。通過這兩重研究，我希望不僅對韓國憲法制度及其歷史發展作一介紹，而且為更好地理解那些阻礙和促進韓國憲政發展的文化因素作一鋪墊。之所以會有文章的後一目的，是因為文化傳統通常被認為是第三世界國家實現民主的重要障礙。

「立憲主義」在此意即民主的法律表現，及為法治（rule of law）和民主理想機制化創造條件的動態政治過程①。換言之，立憲主義就是實現憲法理念和精神的過程。

二　法律發展和文化

從1948年成立第一個憲法政府至80年代末，韓國均為獨裁政府所統治。韓國憲政的這一令人失望的記錄常常被歸咎於她的文化傳統，尤其是儒家思想的深遠影響。但是韓國文化和政治發展之間——獨裁和儒家思想之間的聯繫，並不像通常認為的那樣清楚。為了便於理解這一關係的複雜性，有必要簡略地回顧一下韓國的文化和政治傳統②。

自七世紀以來，強有力的中央集權便已成為韓國政治史上的鮮明特徵。這種對中央的重視常常被認為阻礙了韓國社會多元化和信仰自由的發展。自然，韓國的儒家傳統和社會單一性強化了中央集權③。

在像韓國這樣的單一社會裏，社會規範，諸如道德、習俗和宗教等，成為比法律更有效的社會控制和整合的手段。原因在於，這些規範本身源自社會環境，無須國家強制。在這樣的社會裏，法律的作用大都減弱了。在儒家等級和中央極權的社會裏，地位為不平等提供了基礎和依據。非正式的規範常常暗行其道④，而公共管理則通過命令或指示而非固定條文進行。

儒家等級制度劃與了工匠和商人很低的社會地位，這從總體上造成工商業發展遲滯。同時，韓國的中央集權也阻礙了地區工業的發展⑤。當然，對於封建日本那樣的非中央集權國家，則恰好相反。為與其他封地領主競爭，每一領主均鼓勵地方工業的發展。韓國工商業的停滯不前有利於社會的集中，但卻減少了因管理商業交易而產生的法律需求。這進一步弱化了法律的發展。

在韓國這樣的單一社會裏，社會規範，諸如道德、習俗和宗教等，成為比法律更有效的社會控制和整合手段，法律的作用大都減弱了。在儒家等級和中央極權的社會裏，地位為不平等提供了依據。但是隨着戰後韓國經濟的飛速發展，儒家教義又轉而被看作是促進了經濟發展。對儒家文化作用的評價，似乎隨着韓國社會、經濟演變的特定階段而發生着變化。

韓國在本身的啟蒙運動或宗教改革運動尚未出現之前，便遭到了外國奴役。日本的殖民統治 (1910-45) 強化了法律的負面影響。殖民統治者將西方法律用作攫取利益的工具，而顯然無意將其用來維護社會正義或保障個人權力。反抗日本統治常常導致違反當局的法律，但韓國人民把這看作愛國主義行為⑥。

韓國其後脫離日本統治獨立，但卻並未自動帶來自由。和第三世界多數殖民地國家一樣，獨立僅僅是把外國勢力強加的政治限制換成了本國政治勢力的類似限制。因此，韓國的文化傳統和歷史發展為憲政的發展提供的優惠條件微乎其微。對強調文化的決定性影響的人而言，韓國的傳統是她無法擺脫的力量。這種「文化決定論」⑦曾是解釋韓國社會落後原因的頗為流行的方法。最近的金融危機及國際貨幣基金組織的援助似乎再次證明了文化在亞洲的負面作用。亞洲金融危機真是文化決定論的證據嗎？

但是隨着戰後韓國和其他新興工業國 (簡稱NICs國家，均深受儒家思想影響) 經濟的飛速發展，突然出現了對用文化解釋「落後論」進行重新闡釋的必要。尤其是，應如何解釋韓國經濟成功與文化的關係。曾被指責為導致韓國社會發展遲滯的儒家教義，又轉而被看作是促進了經濟的發展。儒家對教育、和諧和家庭關係的重視如今被認為是特別有助於經濟的發展⑧。對儒家文化作用的評價，似乎隨着韓國社會、經濟演變的特定階段而發生着變化。

就算儒家文化對亞洲的經濟發展作出了貢獻，人們也仍然可以說，同樣的解釋不能推而廣之到政治領域或憲政，因為經濟的成功可能與獨裁統治相伴相生。事實上，不少人就把韓國作為這樣一個例子。針對這一點，我認為沒有必要討論民主和經濟發展的關係。但是，讓我着重談談一個更相關的問題：假如韓國的政治發展取得了成功，文化決定論者將怎樣解釋這一不相稱的結果？根據這種見解，文化可以在某個時候促進發展，而在另一個時候制約發展。

據我理解，社會科學中通常使用的「文化」一詞意即道德或以一定方式運作的形而上的傾向 (predisposition)。這「傾向」包括在重複中建立，並為特定社會所共有的生活方式和鮮明的理念、態度和情感⑨。傳統意味着無形文化的傳送和延續。作為一個社會中人類智慧的發源地，文化或傳統是一個綜合實體，所有現代現象均須從中尋求解釋。因此，它可作為一切依據或優、缺點的來源。

以聖人教義為基礎的宗教是文化最重要的方面之一。西方史告訴我們，有關基督教的解釋因時隨地而變。一度鼓吹王權的基督教，如今改而提倡個人主義。既然歷史總是可以重新解釋，而文化的作用又不斷被修正，賦予儒家思想的作用毫無疑問也會隨韓國歷史的變化而有所不同。眾多儒家經典的重要特點之一就是可以自由詮釋。正如可以從儒家文化中找到促進經濟發展的原因一樣，我們也可能從中找出有利於民主發展的因素。

我不否認文化的影響或重要性，但我不接受文化傳統有助於西方的發展，但卻只是阻礙了世界其他各地發展的說法。僅從文化和傳統的意義上探究法律有失偏頗，更好的方法是從整個社會的廣闊角度入手。過度倚重文化，就會傾向於低估社會、政治或經濟因素的作用，以及人在變化的社會中的作用。

同樣的道理自然也適用於佛教。比如，佛教文化一直被指責為泰國經濟和民主落後的根源。一旦泰國人民完成了發展目標並回頭尋求解釋時，他們卻可能從佛教傳統中找到答案。但目前，泰國學者卻把本國文化中阻礙發展的因素與推動西方發展進程的新教相提並論⑩。誠然，假如本文寫於二三十年前，恐怕我也會堅持摒棄儒家文化。時間是改變我們思維方式的重要因素。對傳統的重新解釋即是歷史。從這種意義上講，克羅齊 (Benedetto Croce) 說得好，「所有的歷史都是現代史」(All history is contemporary)。

因此，我不否認文化的影響或重要性，然而，我不接受文化傳統有助於西方的發展，但卻只是阻礙了世界其他各地發展的這種說法。僅從文化和傳統的意義上探究法律有失偏頗，更好的方法是從整個社會這個廣闊的角度入手。過度倚重文化，就會傾向於低估社會、政治或經濟因素的作用，以及人在變化的社會中的作用⑪。如果人民的努力使韓國的經濟取得了成功，那麼人民的決定性作用又何以不能在憲法發展中得以展現？人民與其外部環境相互作用創造新的歷史，文化也因此不斷被改變着。

有關文化的討論暫敍到此，下面我想談談韓國憲政發展的歷史，因為這段歷史本身就很能說明問題。

三　憲法發展概覽

(1) 頻繁修憲

自1948年誕生第一部憲法，韓國已九次修憲，幾乎每五年一次。這足以表明韓國政治進程的不穩定。更有甚者，直到不久以前，每次政權更迭都會導致修憲。修憲大都通過「非法」延長總統任期進行，且常常隨之實施軍事管制法。

1952年，1948憲法首次被修改。當時，李承晚總統試圖通過實施軍事管制法和修改憲法、允許總統直選來延長自己的任期。1948憲法規定，總統應由國

民議會間接選舉產生。1952年，議會控制在李的反對派手裏。儘管如此，李仍成功地實現了修憲。其時韓戰正進入白熱化狀態(1950-53)，議會在政府臨時避難的釜山陪都召集。旨在壓制一切政黨活動的軍事管制法業已宣布和實施。所有166名議員在氣氛恐怖的深夜戰慄地完成了對憲法修正案的投票。不出所料，修正案獲得全票通過，李再次當選總統。

1954年推動的第二次修憲則使李的總統任期無限延長。令人齒冷的是，此修正案是在比憲法規定的國民議會三分之二多數票少一票的情況下通過的。不過，隨着人望盡失，玩弄憲法最終未能使李在1960年保住總統寶座。

李承晚政府在人民的反對聲中下台，從而導致了又一次修憲。但是，新憲法過於草率，沒有兼聽不同意見，亦未確保程序公正。此次修改用議會制取代了總統制，改動之大，以致本屆政府被稱為第二共和國。

1960年也進行了第四次修憲，增加了追溯選舉舞弊、腐敗和挪用公家財產人責任的法律內容。迫於公眾壓力，此次修正案為罰不溯及既往的原則(prohibiting ex post facto penalties)提供了憲法例外依據。

第二共和國卻天命不長。政局不穩激起了軍人干政，並於1961年成功發動政變。可想而知，軍事當局在1962年起草了一份新憲法，主要變化是重新確立了直選總統制。第三共和國時代隨之到來。鑒於議會業已解散，新憲法不得不通過全民公決實施。然而，軍事管制法直到投票前十天才取消。

1969年進行的第六次修憲，旨在確保將軍出身的朴正熙總統第三次連任。1962年修訂的憲法規定，總統任期不得超過兩屆。為避免議會在野黨成員的激烈反對，執政黨暗中召集議會中本黨成員，於凌晨在議會大廈主廳對面的樓裏開會。他們行動詭秘，直到進入討論階段才亮燈。待反對黨成員得到消息並衝進會場，已經為時太晚。批准朴正熙再度連任的憲法修正案在他們缺席的情況下獲得了通過。隨後，修正案被全民公決批准。

1969年進行的第六次修憲，旨在確保將軍出身的朴正熙總統第三次連任。為避免議會在野黨成員的激烈反對，執政黨暗中召集議會中本黨成員，於凌晨在議會大廈主廳對面的樓裏開會。待反對黨成員得到消息並衝進會場，已經為時太晚。批准朴正熙再度連任的憲法修正案，在反對派缺席的情況下獲得了通過。

1972年朴正熙又一次強行修改憲法，以確保其任期無限延長。這一次，憲法和所有政治活動均被緊急總統令中止。在既未舉行公開聽證會，也未進行公開答辯的情況下，修正案被提交全民公決。同時，為防止朴在直選中落敗，選舉程序被小心改變了。總統將由一個特別選舉團選舉，而選舉團成員則由經當局精心篩選過的代表投票選出。不出所料，朴正熙再次全票當選。新憲法還賦予總統高於政府其他部門的權力，並對《基本權》增加了額外限制。此次對憲法的修改面之廣，以致於締造了第四共和國。

朴正熙在1979年遇刺導致了1980年的又一次修憲。全斗煥將軍率領一批朴的前追隨者填補了他身後留下的權力真空。新的軍事領導人修改了憲法。他們試圖通過象徵性地與前政府的獨裁統治拉開距離，以使其政權合法化。可是，軍事當局效法1961年的軍事政變頒布了軍事管制法，禁止政治活動，並壓制言論自由。

根據新憲法，儘管總統仍由間接選舉產生，任期卻縮短至一屆，為時七年。總統期限仍可通過修憲延長，但不適用於在職總統。這一明顯的禁令乃是此新憲法值得稱道之處。但是，儘管新憲法去掉了諸多不受歡迎的條款，它仍

授與總統極大權力。建立在本憲法上的新政權即第五共和國。不出所料，最後一位軍人政治家全斗煥，被他一手挑選的選舉團選為總統。

80年代後半期，公眾對軍事獨裁政府的抗議風潮愈演愈烈，政治當局進退維谷：或是以軍事管制法等非常手段延長統治，或是順乎民意。與前幾任政府不同，當權者答應了公眾的要求。因此，就發展和意義而言，1987年憲法修正案都代表了極大的轉變。

1987憲法是韓國修憲史上首次由執政黨與反對黨在相對寬鬆的環境下彼此合作的產物。修憲也是在當時憲法規定的程序下進行的。從這個意義上講，這部誕生了第六共和國的新憲法亦即現行憲法，比以往任何一部都更具有合法性。至關重要的是，現行憲法重新確立了直選總統制。此外，總統任期被縮短至五年。新憲法還加大了立法的權力，進一步保護了個人權利。

1987年總統選舉中盧泰愚的當選是合乎憲法的，可以說是韓國憲法史上第一次和平交權。盧政府是一個「過渡政府」，為真正的文人政府鋪平道路。1993年由金泳三領導的第一個文人政府宣誓就職；1997年一位終身持不同政見者和反對黨領袖金大中競選總統成功。他的成功，使韓國現代史上首次實現了向反對派交權。

1987年總統選舉依照新憲法舉行。舊制度下保守的既得利益者支持全斗煥的戰友盧泰愚當選總統。盧獲勝的更重要的原因，則是因為兩個主要競選對手——金泳三和金大中的分裂。但不管怎樣，全在任期滿後交出了職權，而盧的當選也合乎憲法。就此而論，可以說是韓國憲法史上實現了第一次和平交權。

除1987年憲法外，以往歷次修憲均發生在非常條件下，而且沒有一次修憲是應民意而生。修憲的進程清楚地表明，獨裁政府會怎樣盡其所能，用合法外衣掩蓋不正當的行徑。

儘管1987憲法取得了相當的成就，韓國修憲的當務之急仍是消除公眾對憲法和政府合法性的不滿和不信任。這一點可以通過採取允許公開辯論的公平、公正的修憲程序做到⑫。

以往歷次修憲的背景均問題重重，但令人高興的是當前憲法不像過去的版本那樣因其合法性問題而困擾政府。比如，盧泰愚政府受到非難並非由於任何憲法瑕疵，而是因其與軍方的瓜葛。盧畢竟是全斗煥在韓國軍事學院的親密戰友，且積極參加了1979年朴正熙死後的政變。作為全職軍人，他直到以軍事安全部隊長官的身份退役後，才開始自己的政治生涯。盧政府是一個「過渡政府」，為真正的文人政府鋪平了道路。1993年由金泳三領導的第一個文人政府宣誓就職，表明現行憲法已為韓國憲政翻開了新的篇章。

(2) 權力分治：行政凌駕於立法

自韓國建立起共和政府以來，行政和立法間的關係便呈現出一強一弱的特點。引人注目的是，每當總統謀求連任，立法機構就會提供法律支持。執政黨持續控制國民議會，以致立法形同行政的從屬機構。由於議會多數黨完全聽命於行政機關，反對黨不得不承擔起牽制議會多數黨和行政機關的任務。

典型的是，韓國政黨一直是政治家個人權力基地，即使是執政黨也不例外。總統一旦失勢，其政黨也隨之倒台。李承晚總統第一共和國的自由黨、朴

正熙總統第三四共和國的民主共和黨、全斗煥總統第五共和國的民主正義黨，以及盧泰愚總統第六共和國的民主自由黨均概莫能外。

除50年代初和80年代末的短暫時期外，執政黨均控制了議會多數。執政黨的多數議員都絕對服從身兼黨魁的總統。當前，金大中與金鐘泌的黨派聯合，政府亦保持着議會多數席。過去，代表執政黨競選可確保在許多選區的勝利。故本黨的支持常常比選民的支持更重要。一旦得到黨的支持，候選人通常會一帆風順，財政上有保障，公共機構也會與其合作。一旦當選，執政黨議員必須聽黨的話、根據黨的路線行事，否則無異於政治自殺。

凡此種種把國民議會變成了角力場，而非辯論與對話的論壇。一旦議會不再以對話和辯論為基礎，野蠻多數便大行其道，民主僅存多數統治的形式，而由執政黨一黨控制的議會常對總統表現出極大忠誠。比如，當金泳三於1979年公開譴責延長一人統治後，他便被多數票逐出了議會。三周後，朴正熙總統遇刺。

除50年代初和80年代末的短暫時期外，執政黨均控制了議會多數。而由執政黨一黨控制的議會常對總統表現出極大忠誠。本黨的支持常常比選民的支持更重要，黨支持下的候選人通常會一帆風順，財政上有保障，公共機構也會與其合作。一旦當選，執政黨議員必須聽黨的話、根據黨的路線行事，否則無異於政治自殺。

1988年，政治氣候卻有了極大轉變。儘管盧泰愚贏得了1987年總統大選，他的黨卻未能在次年的國民議會選舉中贏得多數。由於沒有一個黨在議會擁有多數席，政府陷入了尷尬境地。政治家們試圖通過旨在保存自身利益的政治聯合來打破僵局。1990年1月，金泳三和金鐘泌的保守反對黨與盧總統的黨聯合，組成了新的民主自由黨(民自黨，DLP)。1992年國民議會選舉後，該黨取得了穩定多數席。

在隨後舉行的總統選舉中，金泳三頂住執政的民自黨內派性鬥爭的壓力，獲得了黨的提名。他最終在1992年的大選中擊敗金大中，建立了第一個文人政府。金泳三政府的合法性得到了確保，不僅因為他大半生都作為反對派政治家、為了民主與軍事獨裁作鬥爭的聲望，而且亦因為選舉程序的公正。通過撤換前軍人要員和腐敗官員，金泳三成功地鞏固了其文人政府。因此，他的政府具有事實和法理上的合法性。

1997年，依照現行憲法，一位終身持不同政見者和反對黨領袖——金大中第四次競選總統終於成功。他的成功，使韓國現代史上首次實現了向反對派交權。儘管這一歷史事件的意義因金大中與金鐘泌的反對黨結盟而遜色，向反對派交權仍必將是有利於韓國政治發展的一大分水嶺。

(3) 消極的司法審查

當針對政府的司法審查履行職責，立法保證政府在憲法允許的範圍內行使職權時，憲政就會得到發展。因此，受人尊重的司法審查是法律體系中衡量憲政地位的最佳指標之一。鑒於韓國令人失望的憲政歷史，有關憲法法院所進行的司法審查的進展倒是意義非凡。事實上，它們堪稱是韓國憲法史上的一次革命。

自1948年首部憲法頒布以來，司法審查即已成為韓國政府的一大特點。審查的形式卻隨歷次修憲而各各不同。實際上，每次修憲都會建立起一種不同的司法審查制度。

令人吃驚的是，歷經憲法的多次改動，司法審查本身卻從未成為爭議的目標。因為修憲的焦點多集中在總統任期或行政與立法間的關係上，司法審查並未引起多大注意。而最主要的原因則在於法庭從未行使過司法審查權。這亦反映了韓國政治的獨裁本質。

根據第一共和國 (1948-60) 的憲法，憲法委員會在審查立法機構通過的法律時有最後解釋權。該委員會既不像法國的那樣是一政治機構，亦不像前西德的那樣是一司法機構。憲法委員會成員包括由副總統擔任的名譽主席、最高法院的五位法官、三位眾議員和兩位參議員。據信，這一代表了政府所有三個權力機構的特殊的組合方式，能通過最高法院法官的參與確保公平，以及通過立法的參與和行政的較少參與聽取民意。這樣，憲法委員會代表了三權之間的政治妥協。

韓國在1962-72年依照美國模式建立了司法審查制度，最高法院被賦予了審查立法和其他政府行為是否合乎憲法的權力，可結果卻有負眾望。1972-80重新設立了憲法委員會，但它也從未就法律的憲法性作出過決定。當時的政府太擔心公眾對修憲提出甚麼要求。因此，憲法委員會並未真正發揮作用就毫不奇怪。

憲法委員會在其存在的十一年間，僅受理了七宗案件，其中兩條法律被裁定違憲。審查的案件之少，象徵着委員會的作用有限。儘管憲法委員會的特殊組合未能推動其起更積極的作用，但在一定程度上委員會能夠維護憲法乃國家根本大法的原則。

1960年4月發生學生起義後，新政府當局用憲法法院取代了憲法委員會。仿傚前西德模式，韓國憲法法院成員的職務只能由法官擔任。因此，其成立之初乃是司法而非政治取向。不幸的是，次年軍人政變推翻了文人政府，憲法法院再也無法運作。

第三共和國 (1962-72) 依照美國模式建立了司法審查制度。根據當時的憲法，最高法院被賦予了審查立法和其他政府行為是否合乎憲法的權力。

受美國成功歷史的鼓舞，建立韓國法院司法審查制度的初衷是為了可以把某些政治化的事件交由司法部門解決。因為審查權在普通法院手裏，人們曾希望這些法院對憲法的解釋可以鞏固憲法。事實上，當一些下級法院大膽裁決某些法律違憲時，高級法院本有許多審查法律是否合憲的機會。可結果卻有負眾望。最高法院擔心司法被政治化，故一直採取克制的態度，不斷推翻下級法院的判決。在十年的運作過程中，最高法院只有一次認定一條法律違憲，原因是總統透露了想延長任期的想法。儘管法院在此案中表現出了司法獨立性，到頭來證明不過是徒勞。朴正熙政府擔心越來越多的法院表現出獨立性，次年即修改憲法，取消了法院的最終司法審查權。

第四共和國 (1972-80) 憲法重新設立了憲法委員會。該委員會是擁有九名成員的常設機構，其中三名由總統任命，三名由國民議會任命，三名由最高法院大法官任命。成員不得參加政黨，也不能參加政治活動。除非被裁定犯有刑事罪行或遭彈劾，其委員會成員職務不得被解除。法律規定，成員的資格與法官或高級官員相當。

儘管憲法委員會是常設機構，它在1972-80年間卻從未就法律的憲法性作出過決定。委員會不能自動審查法律的憲法性，它得等最高法院提出請求。但是，如果最高法院已認定某法律合乎憲法，自然不會將其轉交委員會。無論怎

樣，由於最高法院從未提出請求，憲法委員會無緣實施審查。如果有誰應為此受到指責，那就是最高法院。

總的來說，整個第四共和國從未積極討論過哪部法律的憲法性，當時的政治環境也很難有助於這種討論。政府太擔心公眾對修憲提出甚麼要求，根本不允許這種討論抬頭。因此，憲法委員會並未真正發揮作用就毫不奇怪。這種結果可能在第四共和國初期成立該委員會時就預謀在先了。

儘管憲法委員會的表現令人失望，第五共和國 (1980-87) 的憲法仍將其保留了下來。該委員會依然沒有起色，名存實亡。

第六共和國 (1987年至今) 為了引進更加民主的秩序，對司法審查程序作了根本改革。1987憲法恢復了1960年初設的憲法法院。如上所述，雖然1960憲法設立了德國式憲法法院，但由於1961年的軍事政變，該法院根本不曾運作。

因此，多少令人吃驚的是，1988年後憲法法院的重要運轉成為韓國憲政史上最引人注目的發展。它所起的決定影響相當深遠。更重要的是，它已改變了公眾對憲法、憲法紀律以及總體上對法律的態度⑬。

1988年後韓國憲法法院的成功運轉是憲政史上最引人注目的發展，改變了公眾對憲法、憲法紀律以及總體上對法律的態度。迄今為止，它裁定許多重要的法律違憲，大約有37%的裁決導致了立法的無效或部分修改。這一數字顯示了司法審查完全獨立於政治權力。政府權力終於按憲法的標準受到審查，憲法決定已成為法律最重要的來源之一。

對憲法裁判所 (Constitutional Court) 成員的提名僅限於法官。根據憲法裁判所令 (1988年8月5日第4017號法) 第五六條，該裁判所由九名裁判官組成。其中三名由總統任命，三名由國民議會任命，還有三名由最高法院首席大法官任命。

當前的憲法法院制度已因摒棄以往的重要司法限制而大為改善。根據憲法法院令第68條 (1)，憲法法院對憲法請求書擁有憲法訴訟權。這一安排使之在現存法律不能通過普通法院程序解決問題時，可以對基本權力加以保護。

更重要的一個改進，與審查立法是否合憲有關。在前幾屆政府 (1972-87) 的憲法委員會制下，除非普通法院提出請求委員會名譽主席或當事者要求審查，憲法委員會不得行使權力。實施審查的權力不在委員會而在普通法院。但是根據當前的憲法法院制度，第68 (2) 條允許有關各方在普通法院拒絕其審查請求時，直接向憲法法院提出請求。

憲法法院的審查重點，是立法是否合憲和憲法請求書。迄今為止，它發揮了積極的作用，裁定許多重要的法律違憲。自從1988年9月重新設立憲法法院至1999年9月，憲法法院共受理了4,658件訴案。其中，對2,088件案子作出了判決，在審查中駁回了2,305件案子，另有265件案子由當事人自動撤回。在所受理的有關立法是否合憲的案子中，憲法法院裁決了708件。其中264條法律被裁定完全或部分違憲。因此，大約37%的裁決導致了立法的無效或部分修改。這一數字象徵性地表明了司法審查完全獨立於政治權力。

因其積極的作用，憲法法院已極大改變了公眾和官員對憲法和政府權力的態度。政府權力終於按憲法的標準受到審查。顯然，這種積極作用更多地來自當前的政治環境——它掃清了許多從前阻礙法院制度圓滿運行的障礙，而不是來自憲法法院制度本身。憲法法院的積極作用意味着憲政的發展。就憲法問題的積極討論已給公共法領域輸入了新鮮血液。過去，獨裁政治和缺乏憲法決定使憲法學僅限於教條。而今，憲法決定已成為法律最重要的來源之一。

(4) 民權被忽略

保護民權的程度是衡量社會憲政的另一極好的標尺。在這裏，公共當局與個人利益時常發生衝突。

在韓國，長期的獨裁統治不可避免地扭曲公眾意願，並使法律服務於一時的政治目標。同時，行政利益和效率被過份強調，公平和程序被忽視，處理權的行使傾向於以民權和行政公平為代價。法律常將立法權交給行政機構，並賦予其廣泛的處理權。更糟的是，名義上起制衡作用的機構，如立法和司法，力量太弱，無力抑制行政機關享有的廣泛處置權。

在韓國人身自由雖然受到憲法保護，然而往往為了政府利益或調查當局的工作而將其忽略。尤其是對待持不同政見者時，無證逮捕、搜查和沒收的情況頻繁發生。警察和檢查官等執法的隨意性極大，調查機關在政治案件中使用刑訊也是常事。1987年，一名大學生在扣押期間被拷打致死的事件引發了公眾抗議政府的風潮，並推動了民主改革。

逮捕程序最能反映行政處理權的影響。因為刑事司法制度代表着政府權力與個人基本權力間的直接衝突，如何掌握刑事程序就反映了法律在社會中的地位。拘捕一個人是對其自由的直接侵犯，而這一程序生動地表現了政府的強權。因此，在法制社會裏，國家逮捕個人的權力受到嚴格限制。

在韓國，理論上與西方國家一樣，人身自由受到憲法保護。刑事程序法和其他法律對這種保護有詳細規定。而且，從理論上講，實施犯罪調查時不得拘捕嫌疑人。逮捕應限制在少數情況下，以保護社會和證據。一旦實施逮捕，嫌疑人有權請律師和申請法庭調查逮捕是否合法。嫌疑人可以保釋，並在法庭裁決無罪後獲釋。

儘管有保護人身自由的法律規定，韓國卻常常為了促進政府的利益或調查當局的工作進展而將其忽略。的確，尤其是對待持不同政見者時，無證逮捕、搜查和沒收的情況曾頻繁發生。

此外，對人身自由的保護因種種例外而失效。例如，反共產主義法和國家安全法取消了對逮捕和拘留的許多限制。根據這些法律，拘捕被告可以不受刑事程序法限制。上述法律常被濫用，人權被嚴重侵犯。因政治目的頻頻實施軍事管制法也導致了許多基本法律保護和民權被侵犯。

在這種情況下，警察和檢查官等執法部門執法的隨意性極大。調查機關在政治案件中使用刑訊是常事。1987年，一名大學生在扣押期間被拷打致死。這一事件引發了公眾對政府的抗議風潮，並推動了民主改革。

另一種形式的侵犯表現在行政機關無視於己不利的最高法院裁決，頑固堅稱最高法院未正確解釋法律內容，而它們自己的解釋有效。在1983年的一件案子中，一納稅人控告當地稅收部門的條例違法。最高法院裁定原告勝訴。儘管如此，當地稅務部門拒絕重新評估，也不改變稅額。結果，原告只好繼續交納原初的高額稅款。這是行政部門明顯無視最高法院乃法律的最後解釋者，並篡奪了其最後仲裁人的權力。

英美法系的普通法法院有各種衡平法權，包括反藐視權。根據普通法，法官能發布訓令責成機關採取行動，或發布禁令禁止某些行為。因此，普通法法院有廣泛的矯正權。

但是在韓國這樣的大陸法系國家，法庭缺少針對政府機關執行宣判、或禁止其從事法庭認定非法行為的權力。不過這一弱點不能成為行政機關無視法院判決的藉口。法律中沒有具體條文闡述法庭執行或禁止政府行為權力的事實，絲毫不減輕行政機構承認最高法院作為法律最後解釋者的責任。

在當前的政治氣候下，政府對權威主義色彩較濃的大陸法系的態度卻正在發生變化。通過民主化發展，國家可加於公民的權力現在被認為是有限的了。官僚對公民的態度也在變化。人權日益得到重視。曾用於使濫用公共權力合法化的公共機構已開始考慮公民的利益。

尤需指出的是，調查當局，包括檢查官辦公室、警察局、情報機構和視察委員會等似已發生了變化。所有這些機構都曾被用於政治目的。刑事程序的變化極其引人注目。過去，非法逮捕和拘禁幾乎成為定律，尤其是在處理反國家和政府的案件時。但是現在，執法機關正在改變做法。

當前，政府對權威主義色彩較濃的大陸法系的態度正在發生變化。通過民主化發展，國家可加於公民的權力現在被認為是有限的了，人權日益得到重視；曾用於使濫用公共權力合法化的公共機構已開始考慮公民的利益。過去，非法逮捕和拘禁幾乎成定律，但是現在，執法機關正在改變做法。

這些態度的轉變也給司法帶來影響。作為使法制制度化的機構，一般法院和憲法法院的重要性正在上昇，它們已作出了許多在獨裁統治下幾乎不可能的進步裁決。例如，某區法院最近裁決向一被非法拘留45小時的公民進行國家賠償⑭。又如，最高法院1992年維持了韓國版「米蘭達案」(Miranda case) 判決，認定因未給嫌疑人拒絕供述的沉默權，其供詞不得作為法律證據⑮。

另外，最高法院最近裁定，過去司空見慣的警察無證逮捕違憲。這樣，一旦嫌疑人抗議遭到非法拘留，警官無權再將其扣押。檢查官和法庭也順理成章地改變了處理申請和頒發逮捕證的程序。從前，逮捕證只在特定時間才予頒發，現在則可全天辦理⑯。

憲法法院還作出了一系列進步決定，裁定在政治活動、刑事程序、勞資關係和其他方面不適當地限制民權的法律條文違憲。1993年7月，憲法法院作出了一項歷史性裁決，認定1985年全斗煥政府解散國際ICC集團 (Kukje-ICC) 的決定違憲。該集團的前總裁聲稱，由於未向執政黨捐贈足夠款項，該集團成為全斗煥政府「仇視的對象」。因此，該集團——韓國第七大財閥，在所謂的「工業合理化計劃」中遭到強行解散，被併入其他公司或被收購。

這宗針對當年財政部長的訴訟，要求對遭侵犯的私有財產權作出司法賠償。1980年憲法第127條和1987年憲法第126條均規定，除非出於緊急國防或經濟考慮，否則禁止將私有企業收歸國有或改由國家控股。憲法法院裁定，財長根據總統指示採取的行動違憲。憲法法院的這一裁決重新肯定了過去常被政府忽視的一條民主主義的同時也是資本主義的簡單原則⑰。

這些案例都是已在韓國發生的變化的表象。憲政不可能僅依靠字面的法律或法律機構的存在而實現，還必須有政治意願才行。正如近來韓國的社會變化所表明的那樣，政治變化強烈影響着司法實踐。

問題是憲政在韓國是否能繼續保持發展態勢和真正機制化。我相信前景是好的。當前的國際國內環境均為憲政的發展和消除四十餘年的獨裁統治提供了有利環境。

四　向憲政轉軌的新環境

(1) 經濟進步

經濟進步已改變了韓國社會各階級的權力平衡和利益。過去，國家意志和政治影響理所當然地佔據主導地位。但是，經濟的迅速發展已擴大了私有部門的權力。中產階級和相關的利益集團因之而成長起來。

如果說這是漸進的、自下而上的變化，那麼其結果是深遠的。民營部門現在覺得政府阻礙了自由企業的發展，要求更大的自由化，和增大對民間積極性的重視。在此背景下，商界巨子鄭周永1992年競選總統就是民營部門力量增強的象徵。顯然，強大起來的民營部門要求官僚改變態度。

自二戰以來，朝鮮半島便成為東西方意識形態衝突最緊張的地區之一，南北韓的對抗為獨裁和軍事主義提供了沃土。隨着前蘇聯解體，朝鮮半島民族主義興起，人民要求統一。統一需要以自由選擇為基礎的全國共識。在這種背景下，獨裁政權是不合時宜的，獨裁政治制度是無力實現統一的，取消軍事獨裁是相當自然的。

經濟發展曾被認為是使獨裁統治永遠繼續下去的必備條件，這種看法似乎再也站不住腳。資本主義制度需要行動自由、選擇自由、個人責任和私人積極性。所有這些只有在自由民主制度下方能得到最好的保證，而自由民主制度又是與資本主義經濟聯繫在一起的。歷史上，西方政治制度與市場經濟並肩發展。以拉美國家為例，獨裁統治下的經濟崩潰觸發了政治改革。在韓國，經濟發展卻成為帶來政治改革的推動力量。繼續下去，這些改革又將成為經濟進一步發展的前提。

經濟領域的這些變化呼籲政治發展與新的經濟條件相適應。資本主義要求憲法制度能夠保護公平競爭和可預測性。

(2) 冷戰機制解體

自二戰以來，朝鮮半島便成為東西方意識形態衝突最緊張的地區之一。南北韓間深深的對抗為獨裁和軍事主義的發展提供了沃土。從1961年至1987年，由軍人撐腰的南韓歷屆獨裁政府均把堅決反對共產主義作為國家的主要政策並如願以償。南韓在政治上的焦躁是被北韓好鬥的宣傳挑起的，半島外的衝突也有衝擊。例如越南戰爭就使南韓更懼怕共產黨南下，並為政府通過修憲鞏固和擴大自身權力提供了適時依據。因此，東西方的意識形態衝突強化了韓國的獨裁主義。

但是，隨着前蘇聯的解體，朝鮮半島的意識形態衝突已降低。這使得繼續韓國的獨裁統治站不住腳。同時，民族主義的興起增添了人們對統一的興趣。這種情感因東西德的統一而明顯增強。

可是，追求和平統一需要以自由選擇為基礎的全國共識。在這種背景下，獨裁政權是不合時宜的。恰恰相反，那樣的政權對統一大業有害而無益。獨裁統治以統治階層的狹隘利益為基礎，而統一則需要拋棄這些利益。因此，獨裁政治制度是無力實現統一的。在此背景下，取消軍事獨裁是相當自然的。

⑶ 其他變化

菲律賓和台灣等發展中國家和地區民主的崛起，強烈衝擊着韓國政治。曾橫掃拉美的軍事獨裁統治亦被新的文人政府代替。此外，冷戰體制解體導致了東歐獨裁統治垮台。獨裁最終變成了一種過時的政治統治形式。

伴隨着種種內在政治影響，冷戰體制的解體使包括聯合國在內的各種國際組織恢復了活力。以各國間相互理解為基礎的國際合作促進了政治發展，提高了對人權的尊重程度。

在現代技術的幫助下，國際社會通過貿易、通訊和交通緊密結合在一起。如果一個國家想成為國際社會受尊重的成員，就需要採取文明的政府形式。國際社會的聯繫越緊密，各國的內政受國際環境的影響也越大。憲政正成為第三世界的時代精神和全世界人類尊嚴的普遍理想。

五　結　論

從歷史角度對韓國憲政的探討表明，需要對把傳統文化當作韓國憲政的主要障礙的模式重新進行研究。已然顯現的韓國憲政的發展需要更廣闊的探索角度。

1948年以來的韓國憲法史，揭示了圍繞政權合法性的持續不斷的危機。這一危機在反覆的修憲史中表現無遺。除非法律自身通過正當程序取得合法性，否則以法律為藉口並不能為獨裁政權帶來合法性。

1987年，當各反對黨領袖同意修憲時，韓國出現了轉機。在韓國歷史上，這些領導人首次匯集了要求民主化的民意，憲法因此開始享有合法性。儘管1987憲法從法律角度出發打開了民主化之門，然而直到1993年的文人總統執政，公眾才改變了對當權者的看法。

當前，撤換獨裁的政治上層人物的工作已完畢，這預示着韓國會出現進一步變化。新文人政府的就職和向反對派交權，保持了建立事實和法律上的合法性的勢頭。一旦解決了政治合法性的問題，最主要的問題就將是如何推進民主進程和建立法制。在此過程中，一些原來的政治問題將變成法律問題。因此，隨着民主化的進行，法律的重要性也上昇了。

韓國的經驗貼切地表明，政治變化先於法律變化；同時，最近的司法實踐也表明，法律變化促進了政治變化。

市場經濟和技術日益增長的重要性與全球化、信息自由流動的趨勢交織在一起，不容任何國家閉關自守。以零和心理為基礎的冷戰意識已經過時，民間積極性變得至關重要。這些趨勢要求我們有新的思維。法律不再是僅為了個人或利益目的而成為控制或征服平民百姓的手段；相反，應當用法律來促進大家彼此的利益。

韓國的經驗貼切地表明，政治變化先於法律變化；同時，最近的司法實踐也表明，法律變化促進了政治變化。市場經濟和技術日益增長的重要性與全球化、信息自由流動的趨勢交織在一起，不容任何國家閉關自守。這些趨勢要求我們有新的思維，如果韓國跟不上這些變化，就會落在競爭者背後。

鑒於國際、國內變化的各種因素，韓國憲政在新千年的發展前景是令人鼓舞的。但如果韓國跟不上這些變化，就會落在競爭者背後。在當前有利的國際、國內環境下，韓國人民的堅強意志是憲政成功所需的唯一因素。

方秀玉　譯

註釋

① Douglas Greenberg et al., eds., "Introduction", in *Constitutionalism & Democracy: Transitions in the Contemporary World* (New York: Oxford University Press, 1993), xvii, xix.

② 有關韓國政治文化的詳細論述，見Dae-Kyu Yoon, *Law and Political Authority in South Korea* (Boulder: Westview Press, 1991), 5-26; Pyong-Choon Hahm, *The Korean Political Tradition and Law: Essays in Korean Law and Legal History*, 2d ed (Seoul: Hollym Corp., 1971), 1-84; Gregory Henderson, *Korea: The Politics of the Vortex* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968)。

③④⑤ 同註②Yoon，頁15-16；16-20；9-10。

⑥ Pyong-Choon Hahm, *Korean Jurisprudence, Politics and Culture*, 144.

⑦ 有關對文化決定論的批評，見註②Yoon，頁32-35。

⑧ David Aikman, *Pacific Rim: Area of Change, Area of Opportunity* (Boston: Little, Brown, 1986); Roy Hofheinz, Jr. and Kent E. Calder, *The East Asia Edge* (New York: Basic Books, 1982).

⑨ D. Waldo, "Public Administration and Culture", in *Public Administration and Democracy*, ed. Roscoe C. Martin (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1965), 39; D. Ashford, "Attitudinal Changes and Modernization", in *Modernizaton by Design: Social Change in the Twentieth Century*, ed. Chandler Morse et al., (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969), 152.

⑩ 見Satit Niyomyaht, "Cultural Ideas and Development in Thailand", 1993年9月20-22日在韓國「新時代和變革世界的文化和發展大會」上的演講稿。

⑪ D. Lev, *Judicial Authority and the Struggle for an Indonesian Rechtsstaat*, 13 Law & Society Review, 37 (Fall 1978).

⑫ 有關韓國憲法變化的前景，見Dae-Kyu Yoon, "Constitutional Change in Korea: Retrospect and Prospects", *Asian Affairs* 25 (June 1994): 178-86。

⑬ 有關憲法法院的介紹和活動， 見 J. West and D. K. Yoon, *The Constitutional Court of the Republic of Korea: Transforming the Jurisprudence of the Vortex?*, American Journal of Comparative Law, 73-119 (Winter 1992)。

⑭ 《法律新聞》，1992年10月19日。

⑮ 《法律新聞》，1992年6月29日、8月18日。

⑯ 《法律新聞》，1994年3月17日、24日。

⑰ *The Korea Herald*, 30 July 1993.

尹大奎　南韓慶南大學法律系教授

泰國的民主化：從抗議示威到新憲法

● 阿南
（Anan Chantara-opakorn）

在過去二十年間，泰國經歷了風雲多變的政治鬥爭，在不斷的抗議、選舉和軍事政變的交替反覆中，艱難地向民主化的方向邁進。伴隨着重要的社會結構演變，各種新的利益集團相繼誕生並逐步成長，改變了以往官僚和軍事精英一統天下的權力格局。這個變化大致經歷了三個階段。在70年代，學生運動為開啟政治自由化的進程起到了至關重要的作用。到了80年代，在經濟發展中脱穎而出的商業精英進入了全國和省一級的決策階層。但與此同時，經濟增長激化了資源和財富分配的衝突，各種社會團體應運而生，在環境保護、爭取農民利益和保障社區權利等領域中嶄露頭角。雖然社會團體的發展仍嫌緩慢，但它們促進了市民社會的生長，分化了商業利益的指向，其影響力在90年代日趨重要，推動了1997年新憲法的誕生。所有這些變化都使社會朝着自由化和多元主義的方向逐步轉型，為泰國的民主化進程創造了條件。當然，在新憲法生效後，如何為社會提供一個中立的國家機制、如何形成一種能夠確認個人和團體權益的政治文化，這是泰國民主化必須面對的挑戰。

過去二十年間，泰國的民主化大致經歷了三個階段：70年代的學生運動為開啟政治自由化進程起到了至關重要的作用；80年代，在經濟發展中脱穎而出的商業精英進入了全國和省一級的決策階層；到90年代，社會團體的發展促進了市民社會的生長，推動了1997年新憲法的誕生。

一　軍事獨裁下的學生運動

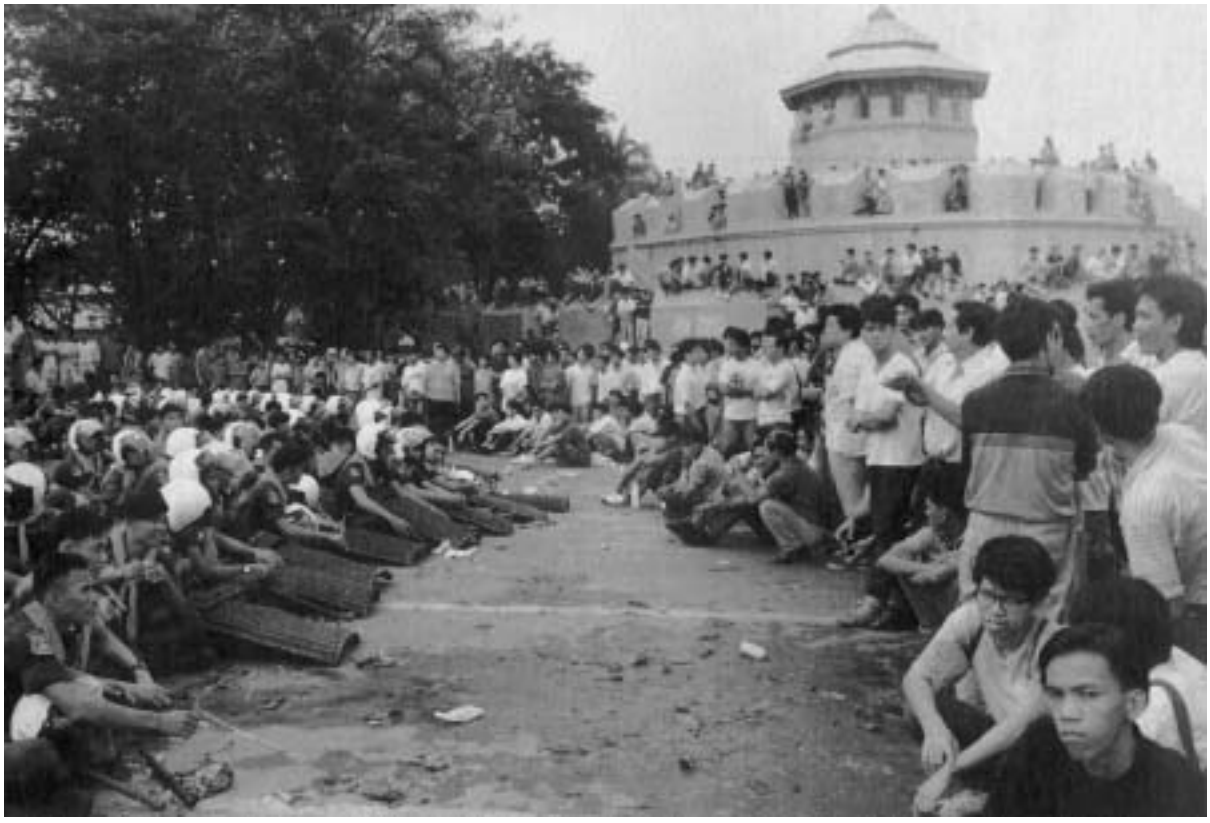
1973年10月青年學生的抗議活動是泰國政治自由化與民主化的開端，它反映了學生與民眾對軍事獨裁統治已經忍無可忍。但這個充滿戲劇性的事件並不是偶然出現的，它具有深刻的社會根源和歷史背景。從60年代初開始，泰國已經持續了十多年的軍事獨裁統治，社會生活中積聚的不滿情緒日益嚴重。在經濟領域中，政府的發展策略是以犧牲農產品的利潤來推進工業化，卻沒有任何

照顧農民利益的再分配措施。這導致了城市與鄉村之間、工業與農業之間的嚴重發展失衡，對於農業人口高達人口總數80%的泰國，這種失衡的經濟政策具有致命的政治隱患①。在商業活動方面，少數人團體的壟斷非常嚴重，失業率居高不下，中產階級也很難有機會改善自己的境況。而在政治領域中，軍事統治導致了政客與民政官員的全面腐敗，文牘主義的官僚作風比比皆是，使商人以及廣大民眾深為痛恨。所有這一切都極大地危及着政府的合法性，構成了學生抗議運動的社會根源。

雖然軍事統治者一直試圖監控大學教育，但學生還是在一定程度上享有言論自由。整個70年代的政治自由化和民主化大經驗表明，當局越是想控制大學、越是要限制教育自由，就越是會刺激學生對國家權力的反抗情緒②。而驅動這種反抗的深層理念是民族主義和自由民主思想。

泰國70年代的政治自由化和民主化經驗表明，當局越是想控制大學、越是要限制教育自由，就越是會刺激學生對國家權力的反抗情緒。而驅動這種反抗的深層理念是民族主義和自由民主思想。圖為1992年5月17日曼谷市中心舉行的反素金達將軍示威。

不滿泰國當局縱容「帝國主義」的霸權擴張是學生反抗的一個重要因素。軍政權為阻止印度支那共產黨人的暴動，允許美國在泰國建立軍事基地，並簽署若干協議予以美國人許多（包括商業方面的）特權③。在法政大學（Thammasat University）舉辦的「印度支那戰爭展覽」正表達了學生對政府外交政策的抗議。此外，反對日本「經濟帝國主義」也是學生抗議運動的一個方面。他們揭露日本商人如何在貿易活動中損害泰國的利益，號召市民「扶助國貨，抵制日貨」，在1972年11月特別為此開展了一次「抵制日貨活動周」。推動學生運動的另一個重



要原因是對自由民主的追求。泰國的政權交替常常以政變的方式進行，1932年以來就發生過九次成功的政變。而軍政府從來不曾考慮民眾參與政治決策過程的必要性，這使那些具有自由民主傾向的青年學生尤為不滿。整個70年代，學生運動的核心目標就是反抗獨裁統治。

學生第一次走上街頭是為了反對軍事當局的「政變公告第299號」，這條公告露骨地顯示了軍事當局決意干涉司法的企圖。這次由法政大學學生領導的抗議活動最終迫使政府廢除了這條公告。青年學生從現實的政治鬥爭中獲得了組織經驗，也開始懂得：軍政府永遠不會自願地放棄獨裁統治，必須通過鬥爭來爭取政治自由。這次示威活動是學生運動的先聲，為日後聲勢更為浩大的抗議運動埋下了伏筆。不久以後，陸軍元帥他儂 (Thanom Kittikachorn) 和巴博 (Prapas Charusathien)「延遲退休」的決定成為又一次政治衝突的導火線。蘭甘亨大學 (Ramkhamhaeng University) 的九名學生向校長遞交了一份聲明，對「延遲退休」予以譴責。結果這些學生遭到校方除名，這引起了學生的憤慨。1973年6月22日全國學生中心 (National Students Center) 組織了五萬名來自各個大學的學生在民主紀念碑前集會，抗議蘭甘亨大學校方對學生的政治迫害。在示威的壓力下，政府被迫取消了蘭甘亨大學的決定。但抗議者沒有就此罷休，他們進一步要求政府在六個月內實施更為開明的憲法，否則他們將在六個月後再度集會。

雖然1973年10月後，泰國的民主是短暫的，但10月的抗爭絕不是徒勞無獲。它產生了泰國歷史上第一部反映民眾要求的自由民主憲法，報紙開始獲得言論自由，各級法律諮詢機構也得以建立。所有這一切都使公眾的政治意識獲得空前發展，可以說泰國的民主化已經由此起步。

從1973年6月22日到10月14日，泰國的政治氣氛達到了白熱化的狀態。從抗議政府官員在自然保護區內捕獵野生動物，到反對壟斷勢力提高大米價格，反政府的示威和罷工接連不斷，而各種形式的爭取新憲法的活動也在熱烈展開。13名學生在運動期間被捕，全國學生中心立即就此作出反應，於10月5日和6日在法政大學組織大規模的集會，獲得了空前廣泛的支持。曼谷內外的所有大學一致宣布延期考試以讓學生參加示威。抗議活動的規模迅速擴大，來自師範學院、中學和各行各業的人都紛紛加入示威者的行列，以至於法政大學內人滿為患、無以容納。10月13日示威者走向民主紀念碑和國王拉瑪 (Rama) 五世紀念碑，總人數已經超過50萬人。從10月14日到16日局勢進一步激化，示威者與效忠軍政權的軍隊發生了三天的暴力衝突，迫使國王出面干預，最終導致了軍政府下台，隨後組建的臨時政府決定召集「國民大會」，準備起草和實施具有自由民主傾向的新憲法。

然而，泰國的民主力量還不夠強大，民主體制未能得到穩固的發展，很快就遭到了來自左右兩翼獨裁勢力的干擾。雖然1973年10月後的民主是短暫的，但10月的抗爭絕不是徒勞無獲。它產生了泰國歷史上第一部反映民眾要求的自由民主的憲法，報紙開始獲得了言論自由，公開的出版物已經敢於直言政治，各級法律諮詢機構也得以建立。所有這一切都使公眾的政治意識得到了空前的發展，可以說泰國的民主化已經由此起步。

二　70年代的政治風雲

70年代是泰國政治動盪不寧的時期。1975年1月的大選產生了新政府，但出任總理的民主黨領袖僅僅執政15天，就遭到議會的「不信任」罷免。議會隨即委任社會行動黨領袖出任總理，而新總理卻在次年1月12日宣布解散議會。1976年4月4日再次舉行大選，民主黨領袖重新獲得總理職位。但幾個月以後，左右兩派政治力量的衝突愈演愈烈，軍事勢力趁機重返政壇。

70年代後期隨着波爾布特在柬埔寨失勢，江薩政府也開始與中國政府建立官方關係。這時加入泰共的學生紛紛告別革命、返回書桌。在1979年以後，學生的角色發生了定位轉移：從反政府示威和政治改革運動，轉向批評政府的具體工作，活動範圍也主要集中在大學校園之內。

1975年，共產黨人在越南、老撾和柬埔寨奪得了政權，社會主義和共產主義勢力在泰國開始擴張，影響了追求民族主義和自由民主的學生運動④。在學生組織與右翼勢力的衝突中，共產黨力量滲入了全國學生中心，使學生運動向左翼靠攏⑤。學生所組織的抗議和罷工活動越來越多地為城鄉貧困者爭取利益⑥，這使中產階級和上流社會的人們感到不安，覺得有必要尋找穩定政治的新措施。另一方面，泰國最重要的主管國內安全的軍事機構——內務部 (ISOC)，嚴厲壓制左翼力量。左右兩派的衝突逐步升級，一些學生、勞工和農民組織的領導人被暗殺。學生組織開始與勞動工會和農民合作，採取勞工、農民和學生三方結盟的戰略組合。這一戰略加強學生運動的力量，但同時也引起學生間的分裂。許多學生感到全國學生中心過多地捲入了政治，逐漸開始返回教室、疏遠政治。

1976年10月，陸軍元帥巴博和他儂返回泰國，試圖再度插手政治，又一次引發了學生在法政大學聚會抗議，而右派勢力正想藉此機會勦滅學生運動。10月6日發生了暴力鎮壓的慘案，至少有300名示威者被殺害，另有300到400名學生被逮捕⑦，許多學生逃向叢林，加入了泰國共產黨 (CPT)。軍方再度政變成功，重新掌握國家權力。在以後的12個月建立了以他寧 (Tanin Kraivichien) 為總理的右翼政府。但這個政府無法得到知識份子的支持，也無力吸引外國投資。

1977年3月26日發生了一次未遂的政變，主謀者沙拉爾 (Chalard Hiranyasiri) 將軍被處死。但七個月以後，海軍上將沙鄂 (Sangud Chaloryoo) 再次成功發動政變，任命江薩 (Kriangsak Chomanan) 將軍擔任總理。為了緩解國家的政治衝突，江薩政府採取了一些開明政策，赦免在1976年10月6日事件中被捕的學生，並接納那些願意走出叢林返回學校的學生。

在此期間，泰共的力量被逐步削弱，這一方面是因為波爾布特在柬埔寨失勢，另一方面是由於越共不滿於泰共對中共的親近態度而拒絕向泰共提供援助。與此同時，江薩政府也開始與中國政府建立官方關係。而加入泰共的學生在對革命實踐的親身感受中發現現實與他們的想像相距甚遠，紛紛告別革命、返回書桌。於是，當70年代終結的時候，泰國的共產黨起義也隨之告終。

在1979年以後，學生的角色發生了定位轉移：從反政府示威和政治改革運動，轉向批評政府的具體工作，活動範圍也主要集中在大學校園之內。然而，

70年代的學生運動開闢了政治參與的空間，使商業精英後來得以進入政治和決策過程，為80年代重新引入自由化和民主化奠定了重要的基礎。

三　經濟精英與市民社會

泰國經濟從60年代開始增長，但70年代由於世界石油價格急劇上升、銀行利率升高以及商品價格波動等原因，這一增長趨勢受到一定的影響⑧。雖然當時的軍政權也試圖發展經濟的基礎設施並努力吸引外國投資，但由於政治局面動盪不安，經濟發展始終籠罩在悲觀的陰影之中。到了80年代，泰國經濟出現了令人振奮的轉機。

70年代政治風雨暴露了黨派紛爭的危害，最終使各黨派達成妥協，接受廉潔的軍事首領炳 (Prem Tinasulanonda) 將軍擔任總理，在1980年組成了各黨派代表參加的內閣。炳的確不負眾望，成功地恢復了政治穩定。他以出色的領導才能與經濟專家和技術官僚合作，採取了一系列有效的經濟措施，包括貶值泰銖、緊縮財政預算和控制外債等，提高了泰國的經濟生產率和在世界市場的競爭力。80年代開始，泰國經濟擺脫了前十年的悲觀局面獲得了持續增長，在1988年達到了前所未有的兩位數的經濟增長率。而就在這一年，炳急流勇退，謝絕了連任的請求，決定讓政黨來改革政治，順利完成了軍事政權向黨派政治的轉型，國會和民主力量由此獲得更強的信心。在某種意義上，炳政府可以被描述為一個「新權威主義」的成功例子。但此後的道路並不平坦，70年代的政治動盪模式也沒有完全終結。

1980年軍事首領炳將軍擔任總理，成功地恢復了政治穩定，提高了泰國的經濟生產率和在世界市場的競爭力。1988年，經濟增長率達到了前所未有的兩位數。就在這一年，炳急流勇退，謝絕了連任的請求，順利完成了軍事政權向黨派政治的轉型。在某種意義上，炳政府可以被描述為一個「新權威主義」的成功例子。

經濟的成功造就了一批新的經濟精英，他們開始介入政治事務。在80年代中越來越多的商業巨頭進入政黨、參加選舉，在各級的政治決策過程中都具有相當的影響。商業與政治的聯盟使許多重要的建設工程得以開展，促進了國家經濟的發展，但其負面效應也開始顯露。商業巨頭以賄賂和政治獻金換取政府的特殊惠顧，滋生出腐敗現象。同時，經濟增長也使財富和自然資源分配不公的問題日益突出。

1988年的自由選舉之後，國會多數黨領袖差猜 (Chatichai Choonhavan) 擔任總理，開始了新的動盪。被商業利益驅使的差猜政府，強化了商業與政治的聯盟關係，腐敗和賄賂更為嚴重，成為這一政府最大的問題。當民眾開始喪失信心，軍方勢力又開始抬頭，在1991年2月進行政變，以「國家和平維持大會」恢復了軍事政權。這一事變表明，在缺乏權力制約和平衡機制的國會中，沒有一種體制力量可以保障政府執政的透明度和責任性。軍政府上台後沒有為民主發展提出任何新的途徑，公眾在政變後短短幾個星期就已經感到他們只是在爭權奪利，抗議活動再度出現。「國家和平維持大會」隨即向公眾許諾：一年之內將制訂新憲法並進行自由選舉，將權力交還給民眾。

然而，1992的選舉並沒有化解危機。素金達 (Suchinda Kraprayoon) 將軍在選舉中沒有進入眾議院，但被任命為總理，引起公眾不滿。1992年5月抗議示威爆發，素金達政府被迫下台。這次抗議活動與以往不同，學生只是次要的力量，其主要支持者是城市中產階級，這標誌着中產階級作為一股政治力量的崛起。這次反對軍政府的抗議活動開啟了泰國民主化的新階段，使軍事勢力從此脫離政治，返回它傳統的職能。

1992年9月的自由選舉產生了有利於民主力量的結果，反映了公眾的願望，但泰國民主發展的可持續性問題仍然懸而未決。一些人組織「民主同盟」，激烈抨擊政府在民主改革中的問題。親民主的力量發起一次次運動，要求由人民代表團體起草一部真正的自由民主憲法。公眾要求政治改革的聲音越來越強烈。最終，改革的要求得到了政府回應。1996年7月26日，班漢 (Banharn Silpa-Archa) 總理向議會提交了修改1991憲法的動議，國會批准內閣提議的舊憲法第211條的修正案。這一修正案要求建立國民大會，負責起草新的泰國憲法⑨。

由人民代表起草的1997年新憲法所依據的理念框架，是保證政治自由化、透明性、責任性、持續性和效率。新憲法設立了「眾議員黨派名錄」規則，以此間接地增強政黨政治的穩定性；也設立了有關條款，明確把軍隊和警察置於民政權力的控制之下。在新憲法提供的政治保障下，將會有全國和地方一級的廣泛選舉。

除了民主同盟和其他親民主的團體，過去十年中泰國還出現了許多民間組織，諸如環境保護組織、野生動物保護組織、婦女和人權團體、農民和農村發展組織等等。這些非政府組織 (NGOs) 在未來的泰國政治中將發揮越來越大的作用。如果政治黨派不能有效地在議會和政府中反映民眾的利益，那麼非政府組織可能將成為向政府和議會傳達人民呼聲的渠道，以此來對抗商業巨頭在政治與決策中的影響。

四　結論：新憲法的意義

從泰國民主化的曲折歷程，我們可以得到一些重要的啟示。為了實現可持續性的民主發展，我們需要建立能夠代表各種社會力量的國家體制，形成監督、制約和平衡系統，以此來調解政治社團、經濟和市民社會之間的衝突。由人民代表起草的1997年新憲法正是汲取了這些經驗教訓，它所依據的理念框架是保證政治自由化、透明性、責任性、持續性和效率。

在政治自由方面，新憲法要求國家提供覆蓋全國的遠程通信基礎設施，使人民得以獲取所需的信息。要求保障人民的出版、言論和結社自由，尊重社區在自然資源的保護、分配和利用的權利，並設立分散集權的地方公共管理系統。新憲法還規定，任何具有選舉資格的五萬人可以用聯署方式產生動議，提出對公民權利和自由的法律和國家政策方面的建議，也可以要求免除涉嫌腐敗的政治官員的職務，這包括總理、各部長、眾議員、參議員、法院院長或其他高級官員。新憲法還要求國家為公民提供12年免費教育。

在保障透明度和責任性方面，新憲法為監督和制衡權力設立了許多機構，這包括憲政院、選舉委員會、全國反腐敗委員會和行政法院，以及國家開支審

計委員會等等。新憲法要求高級官員和政治家在就職前和離任後必須公布他們的財產狀況。

1997年的新憲法設立了「眾議員黨派名錄」規則，以此間接地增強政黨政治的穩定性。這一規則規定，任何得到全國百分之五以上選票的政黨，有權派代表從「黨派名錄」進入眾議院。新憲法也設立了有關條款，明確將軍隊和警察置於民政權力的控制之下。

毫無疑問，泰國已經向民主化邁出了新的一步。1997年憲法是否能夠順利實施仍然有待進一步觀察。在新憲法提供的政治保障下，將會有全國和地方一級的廣泛選舉，而目前首先需要面對的挑戰是如何杜絕賄選。

劉擎　譯

註釋

① Hans Luther and T. Vejakul, "Peasants and State in Thailand in Thailand's Democratic Period (1973-76)" (an excerpt) cited in Pornpirom (Iumtham) Chiengkul, *Modern Thai History, bk 1* (B.E. 2475-2542), 172.

② Thinapan Nakata, *The Problems of Democracy in Thailand: A Study of Political Culture and Socialization of College Students 1975*.

③ Surachat Bumroongsook, "U.S.A. and Military System in Thailand: Military Assistance After the Vietnam War (1975-80)", Academic Document of the Asian Institute no. 1 (1981).

④ Pornpirom Iumtham, Research Report on "A Historical Study on the Evolution and Implications of the Socialism Movement in Thailand After World War II to B.E. 2526" (1983).

⑤ Suchit Bunbongkarn, *Thailand* , State of the Nation Series (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1997), 20.

⑥ 據報導，1973年11月至1974年9月間，在曼谷以外的地方共有365宗抗議與罷工事件。參見 David Morell and Chai-anan Samudavanija, *Political Conflicts in Thailand* (Cambridge, Mass.: Oelgeschlager Gunn & Hain, 1981), 157.

⑦ 註①Pornpirom (Iumtham) Chiengkool，頁195.

⑧ Pisit Leeahtham, *From Crisis to Double Digit Growth* (Bangkok: Dokya Publishing House, 1988).

⑨ 國民大會的成員來自兩組代表。一是省級候選人，每個省（包括曼谷）都將舉行自由選舉產生十名候選人，再由議會從各省的十名候選人中選出一人進入國民大會。另一組代表來自法律、政治、公共管理科學方面的專家以及有經驗的政治家、公共事務管理者和憲法起草者。專家的名單由各種機構包括大學提議確定，最後由議會從名單中選出進入國民大會的代表。

阿　南 (Anan Chantara-opakorn)　耶魯大學法學博士，泰國法政大學 (Thammasat University) 法學院副教授

編　者　按

與6月號本欄探討1964年文革前夕中國的一組文章緊密相連，本期三篇文章是追溯1958-63年的中國社會、經濟和政治。

按照一般印象，大躍進和困難時期的中國社會相當穩定。但這符合歷史真實嗎？李若建依據1990年以來出版的各縣市地方志所披露的大量材料，再現當時農村基層境況：搶糧事件和小規模騷亂不斷發生、刑事案件大量增加；在當時，這些由經濟原因引發的騷亂，大都以反革命罪或刑事罪及時並嚴厲地加以處治，政府也相應推行了「三自一包」、處理不得人心幹部等政策，調整得宜，這樣才有效地穩定住大局。如果說李若建重現了那一時期基層社會的嚴峻困難局勢，那麼，高華則是側重疏理當時中共高層的分歧。面對農村大批非正常人口死亡和騷亂，毛澤東為了保衛三面紅旗，將其視為階級鬥爭的表現，形成了四清運動的基本思路和相關措施；而劉少奇、周恩來、鄧小平、陳雲等則無論在認識局勢或推行具體政策方面都相當務實。1962年下半年，經濟開始復蘇，毛澤東舊話重提，並迫使中央核心層接受其意見。1963年春夏之後，四清運動便在全國全面鋪開。

趙勝忠的文章很特別，是分析那套「畝產數十萬斤」的浮誇統計體制的成因及嚴重後果：由於大躍進既是中國特色的社會主義建設的經濟嘗試，又是向共產主義過渡的政治試驗，只許成功不許失敗。為了證明大躍進的政治正確性，全國統計部門不得不服從各級黨政機關的意志，炮製一個個高產衛星，形成一套弄虛作假、欺上瞞下的統計體制；困難時期所說的「三分天災、七分人禍」正與這一體制密不可分。最後，需要指出，本刊歡迎像作者這樣正修讀研究院的學術新人。

大躍進與困難時期的社會動盪及控制

● 李若建

大躍進與困難時期是當代中國歷史一個極其特別的時期。這一時期發生了人類歷史上少見的饑荒，導致大量人口死亡。然而，與中國歷史上歷次饑荒相比，這場饑荒並沒有引發大範圍的社會動盪，實值得深究。在這一時期的許多檔案資料還沒有公開、回憶錄也很少的情況下，要全面開展這方面的研究恐怕為時過早，但是大躍進與困難時期已經過去40年了，如果繼續等待下去，我們就會對這一段深刻影響當代中國歷史的事件更加陌生，也更難從中總結出對今天發展有益的經驗。筆者要特別說明的是，本文資料全部來自已公開的文獻。

一　社會動盪情況

在1957年之前和1957年間，中國已經出現一系列社會不穩定的現象。城市出現工人罷工和學生罷課，農村出現農民的抗議活動。據不完全統計，1956年9月以後的半年內，先後有一萬多工人罷工，一萬多學生罷課，幾十個縣的農民鬧事①。1957年全國發生暴亂案34起，其中已經暴亂14起②。1958年的大躍進開始以後，社會動盪明顯加強。

1957年前後，中國已經出現一系列社會不穩定的現象。城市出現工人罷工和學生罷課，農村出現農民的抗議活動。據不完全統計，1956年9月以後的半年內，先後有一萬多工人罷工，一萬多學生罷課，幾十個縣的農民鬧事。1958年的大躍進開始以後，社會動盪明顯加強。

甲　社會動盪的類型

(1) 暴動、叛亂與騷亂　由於目前一些地區的地方志還沒有出版，再加上筆者無法查閱所有已出版的地方志，因此下面的資料並不完整。

這一期間最大的叛亂是1959年在西藏發生的，範圍涉及到青海省。1958年青海省循化縣發生武裝叛亂③。1959年青海省海西州發生部落叛亂④。1962年新

疆伊犁地區發生騷亂。1958年甘肅的廣河、東鄉等地發生大規模反革命叛亂⑤。1960年甘肅涇川縣發生反革命叛亂⑥。1963年甘肅嘉裕關市發生反革命叛亂⑦。從1956年到1961年元月，四川省阿壩地區少數民族上層發動的武裝叛亂持續不斷⑧。1960年四川開縣發生武裝暴亂⑨。1958年雲南鶴慶縣在三縣的結合部發生土匪騷亂⑩。大躍進中，雲南麗江地區部分藏族、彝族群眾暴亂，紅河、曲靖地區都有小規模暴亂。邊沿一帶州縣發生人口外逃，總數達八萬人⑪。1958年雲南牟定縣有人對大躍進不滿，打死公安人員，攻打區公所⑫。1958年雲南祿勸縣發生暴亂⑬。1959年雲南建水縣發生暴亂⑭。1961年雲南省南華縣發生暴亂⑮。1958年9月雲南西盟發生武裝叛亂，1962年雲南鎮源縣發生30餘人的暴亂⑱。1958年11月貴州水城縣發生暴亂，1960年貴州織金縣、普定縣和六枝市交界地區發生暴亂。1962年貴州盤縣發生暴亂⑰。1958年廣東陽山縣發生暴亂⑱。1958年廣東連南和連山兩縣的瑤族地區發生暴亂⑲。1958年和1959年廣東翁源縣兩度發生暴亂⑳。1958年廣西百色縣發生暴亂㉑。1959年安徽岳西縣發生暴亂㉒。1960年安徽績溪縣發生反革命暴動㉓。1958年湖北五峰縣發生暴亂㉔；同年，湖北竹溪縣發生暴亂㉕。同年冬，湖北長陽縣發生暴亂㉖。1959年湖北保康縣有人自稱皇帝，糾集200多農民企圖暴動㉗。

根據地方志的資料，絕大部分暴亂的規模都不大，而有些所謂的反革命暴亂未必有政治動機。由於地方官員的無限上綱，使有些正常的反映意見行為被說成為反革命暴亂。例如在1957年12月雲南通海一名共產黨員向上級寫意見書，反映該鄉缺糧情況，並且發動800多人在意見書上簽名，結果被定為「反革命騷亂」。

根據地方志的資料，絕大部分暴亂的規模都不大。要特別強調的是，在當時的歷史背景下，有些所謂的反革命暴亂未必有政治動機。由於地方官員的無限上綱，使有些正常的反映意見行為，或者是有些偏激的行為成為反革命暴亂。例如在1957年12月雲南通海一名共產黨員向上級寫意見書，反映該鄉缺糧情況，並且發動800多人在意見書上簽名，結果被定為「反革命騷亂」，14人遭冤獄，到1979年才平反㉘。

⑵ 刑事犯罪　受到饑荒影響，全國的社會治安惡化。1957年全國刑事犯罪立案數是29.8萬件，1961年上升到42.2萬件，是1952-72年間最高的一年。1961年以後，隨着饑荒緩和，刑事犯罪立案數又逐步下降。根據現有資料推斷，大躍進期間的社會治安普遍惡化。當時安徽省的社會治安明顯惡化，與財產有關的犯罪率急劇上升，1961年全省刑事案件發案數比1957年增長了18.1%，同期搶劫案件增長了310.0%，盜竊案件增長了44.0%。在刑事案件發案數量上升的同時，因刑事案件而傷亡的人數也顯著上升，但是因為刑事案件造成的財產損失並沒有明顯變化，這可能反映了當時社會的貧困狀態。

1960年在遼寧撫順地區，治安問題集中表現在強要強拿糧食、農副產品及與此相關的票證上㉙，反映了一些人因饑荒而鋌而走險。據黑龍江省1963年對2,234個企業的統計，1.3%的職工有貪污和投機倒把行為㉚。廣州市在1960年開展打擊偽造糧票、塗改糧證和盜賣糧食的現行犯罪份子運動，僅廣州市的一個

表1　1957-63年全國刑事犯罪立案數　（單位：萬）

年	1957	1958	1959	1960	1961	1962	1963
刑事犯罪立案數	29.8	21.1	21.0	22.3	42.2	32.5	25.1

資料來源：王智民、黃京平：《經濟發展與犯罪變化》(北京：中國人民大學出版社，1992)，頁56。

表2　1957-63年安徽省刑事案件發案數、傷亡人數和財產損失

年	刑事案件發案數			刑事案件傷亡人數		刑事案件財產損失(萬元)
	全部案件	搶劫案	盜竊案	傷	死	
1957	12,143	70	8,274	148	110	86.5
1958	8,720	105	6,539	189	201	67.4
1959	8,004	106	6,798	119	224	72.4
1960	6,615	215	5,150	242	580	72.7
1961	14,336	287	12,161	177	229	65.7
1962	10,844	31	10,122	84	90	180.3
1963	11,262	62	9,663	98	65	202.6

資料來源：《安徽百科年鑒》(南京：南京大學出版社，1992)，頁1006；《安徽省志．公安志》(合肥：安徽人民出版社，1993)，頁243。

區在一個月裏就破獲這類案件204宗，其中大案15宗[31]，在一個區裏有如此多有關糧食的犯罪，說明饑荒在城市蔓延。

(3) 搶奪糧食　在饑荒中，最容易發生的事情就是偷搶糧食。以今天的眼光看，當時一些暴亂未必有甚麼政治動機，其實質恐怕就是搶糧食。1960年12月安徽蕪湖專區發生大小搶糧事件180起，據查清的96起統計，搶走糧食3.6萬斤；1961年初全省又發生搶糧事件65起，搶走糧食萬多斤。直到1962年春仍有搶糧事件發生。搶糧事件主要發生在群眾生活困難大的地區。據淮南等13個縣22起搶糧事件調查，參與者5,495人[32]。甘肅省在1961年1月間發生哄搶糧食事件五六百起，損失糧食百萬斤以上，牲畜近萬頭，還有大批百貨，使交通陷於癱瘓[33]。1961年在張掖市發生3,000多人搶國家糧庫哄搶糧食事件[34]。1961年甘肅安西縣發生群眾砸開國家糧食倉庫搶糧食事件[35]。四川省石柱縣在1960年5月發生百餘人的暴亂，吊打幹部，搶奪糧食[36]。貴州省雷山縣在1960年發生多次哄搶國家糧庫事件[37]。貴州黎平縣1960年12月至1961年1月期間發生4,000多群眾因缺糧而哄搶國家和集體糧食事件[38]。廣東省潮州市也發生哄搶集體糧食事件[39]。

(4) 政治案件　除了刑事案件大幅度上升之外，困難時期的政治案件也大幅度上升。在江西省，由於糧食緊張、所有制、幹部作風、城市副食品和日用品供應等方面的問題，導致人民內部矛盾緊張，廠礦破壞事故、反革命標語與反革命謠言增加。1960年江西省政治案件比1959年增加38.5%，刑事案件比1959年增加13.2%，政治性謀害、縱火、投毒案件突出[40]。廣州市在有可比資料的1950-53年和1960-65年間，1960年反革命在刑事犯罪中的比重佔14.5%，是有資料年份中最高的[41]。銅陵市1960年全市發生反動標語、傳單、謠言案件比上年上升107.7%，廠礦企業發生破壞嫌疑事件比上年上升230%[42]。政治案件中，有些人並非對政治不滿，而是對領導有意見。例如廣西憑詳有一位工人因說了不滿領導的話，竟然被冠以破壞大煉鋼鐵的罪名，判刑五年，入獄後再加兩年[43]。

除了刑事案件大幅度上升之外，困難時期的政治案件也大幅度上升。在江西省，由於糧食緊張、所有制、幹部作風、城市副食品和日用品供應等方面的問題，導致人民內部矛盾緊張，廠礦破壞事故、反革命標語與反革命謠言增加。其實，在這些案件中，有些人並非對政治不滿，而是對領導有意見。

(5) 宣泄不滿的情緒　民眾對大躍進與困難時期也有不滿。一個突出的事例是湖南一位女工不畏個人安危，到北京國務院北門外貼了「中央首長，睜開你們雪亮的眼睛到下面去看一看」和「打倒、鏟除、消滅人民公社」等內容的標語[44]。河北有一位農民當面不客氣地對周恩來總理說：「再吃兩年大鍋飯，連你們也得餓死了。」[45]在大躍進時期還是有頭腦清醒的人，一些縣級幹部和普通幹部認為大躍進是吹起來的、是浮誇，大煉鋼鐵是得不償失。民主人士更是直言不諱，認為是瞎來、唯心、人心喪盡。軍隊的幹部中同樣存在着不滿情緒[46]，到了1960年甚至有士兵質疑毛澤東是否知道情況[47]。據當時上海警備區副政委匯報，由於國家困難，許多地方餓死人，戰士的家多在農村，親友沒有飯吃，農村幹部作風不好，強迫命令，捆人打人，有的戰士對此講幾句怪話，連隊幹部就認為是反對三面紅旗，還根據戰士思想情況把士兵分成三類，有的甚至劃成落後份子[48]。當時在高等學校也有學生發泄不滿情緒。據1963年7月《中共中央、國務院關於高等學校應屆畢業生中政治上反動的學生處理通知》，全國各地處理了五六百名反動學生，據稱這些反動派學生「對我猖狂進攻的程度，已經相當甚至超過反右鬥爭中的極右份子」[49]。

湖南一位女工不畏個人安危，到北京國務院北門外貼了「中央首長，睜開你們雪亮的眼睛到下面去看一看」和「打倒、鏟除、消滅人民公社」等內容的標語。河北有一位農民當面不客氣地對周恩來總理說：「再吃兩年大鍋飯，連你們也得餓死了。」這些事例都表明了民眾對大躍進與困難時期的不滿。

(6) 其他問題　困難時期的人口外流，導致一些外流婦女與他人非法同居以及各類民間糾紛。安徽六安縣發生過聚眾搶拉重婚婦女事件多起[50]。在公社化的過程中，土地、山林的權屬一再變動，因此引發許多矛盾。1958年後，廣東化州縣因土地、山林、水利糾紛引起的聚眾鬥毆事件時有發生，僅1959年4-9月全縣就發生452宗，1961年開始這類案件才趨於下降[51]。

乙　社會動盪的特點

當時社會動盪的一個顯著特點是比較集中在少數民族地區和邊遠山區。從前面的資料中可以看出，比較有規模的暴亂多發生在少數民族地區和邊遠山區。這與當時一些地區過激的民族政策有關，同時也與嚴重災荒的空間分布在山區居多有關[52]。

社會動盪的另一個特點是與經濟問題關係密切。直接的哄搶糧食、經濟犯罪是饑荒的結果，一些暴亂也與饑荒有關，有的暴亂份子的行為是搶糧食、搶商店、殺豬。

二　產生動盪的原因

導致社會動盪的最主要原因是發動大躍進的決策失誤，直接原因是饑荒與基層幹部的作風。

(1) 饑荒　饑荒是導致動盪的最主要原因，當時個別地方甚至出現人相食的現象。根據筆者見到的資料，出現人相食的地區有：甘肅臨夏地區個別地方[53]、甘肅定西地區的通渭縣[54]、河南商城[55]。在四川富順縣有饑民挖泥土吃[56]。因生

活所逼，安徽農民偷青、吃青(偷割青苗和未成熟的莊稼)的情況很普遍，以1960-61年春最為嚴重[57]。1959年安徽岳西縣發生暴亂，其行動綱領是「襲擊糧庫，奪回糧食」[58]。當時甘肅還發生過饑民哄搶部隊押運的軍隊糧食列車事件，饑民一邊搶一邊把米往嘴裏塞[59]，可見是餓極了。1960年12月中央工作組到達甘肅省定西縣，當時提出的口號是「搶救人命」[60]。1960年甘肅山丹縣委的一份報告，非常恰當地說明了當時許多地方農村的情況：「當前我縣農村勞苦人民正處在水深火熱之中……。」[61]

(2) 幹部作風　大躍進時期，一些幹部作風惡劣，導致群眾不滿，甚至引發社會衝突。對大躍進與困難時期幹部作風問題，筆者已經有初步研究[62]，這裏就不作進一步分析。

三　社會控制的手段

(1) 嚴厲打擊社會動盪　當時控制手段是相當強硬的，任何犯罪的嫌疑都會受到嚴厲打擊，這保證了社會的相對穩定，但也帶來了許多冤案。為了對付因饑荒引起的社會治安惡化，一些地方官員採取強硬手段，在某種程度上維持了社會秩序。據安徽43個縣的統計，1957年12月至1962年2月共逮捕、拘留、扣審、勞教、集訓15.2萬人，有的縣受到上述處理的人佔全縣總人口3%之多。受處理比重最低的縣，人數也佔全縣總人口0.4%。有的群眾因為偷幾棵菜、幾斤糧食、說幾句頂撞負責人的話也被拘留關押[63]。1958-60年，安徽天長縣法院帶着蓋好公章的空白判決書下鄉，遇到被認為表現不好的人，隨時判決，宣布管制。公安、檢察機關和公社幹部亦可隨時填寫空白判決書，甚至出現少數口頭判決現象[64]。1961年四川崇慶縣開展了七天的突擊「治安運動」，對909名有小偷小摸行為的人進行鬥爭，出現打死和被打者自殺事件12起[65]。1958-61年間雲南省楚雄自治州共打擊現行反革命5,813人，在1958年共打擊各種壞份子10,549名，其中死刑37人，逮捕3,238人，勞動教養702人，被打擊的壞份子約佔總人口0.7%[66]。

大躍進期間的控制手段是相當強硬的，在嚴厲的打擊下保證了社會的相對穩定。據安徽43個縣的統計，1957年12月至1962年2月共逮捕、拘留、扣審、勞教、集訓15.2萬人，有的縣受到上述處理的人佔全縣總人口3%之多。公安、檢察機關和公社幹部可隨時填寫空白判決書，在當時的情況下，有不少冤案。

在當時的情況下，有不少冤案。1958年甘肅的廣河、東鄉等地發生大規模反革命叛亂，平叛過程中發生嚴重擴大化。從1959-82年多次對這一事件進行覆查，1959-62年改判、釋放16,849人，1972年對涉及參加叛亂的20,830人的案件進行清理，平反19,112人，佔91.7%。1982年又一次覆查，除了維持原判181人外，對戰場上打死和失蹤人員分別作出處理[67]。甘肅在1961年3月對近年來政治運動中受到批判的42,267名脫產幹部進行甄別，佔應甄別幹部的98.9%，甄別結果是令人吃驚的：只有8,451人是原處理正確或基本正確，佔甄別幹部的20%；部分錯7,632人，佔甄別幹部的18.1%；錯了和基本錯了26,147人，佔甄別幹部的61.9%；另有37人是要加重處分，佔甄別幹部的0.1%[68]。河南省南陽地區在1962年對1958-61年間各種刑事案進行覆查，覆查案件22,023件，涉及22,884人。原判正確的18,995人，佔82.9%；有問題的3,889人，佔17.1%；其中錯案2,063人，輕罪重判

1,309人，畸輕36人，其他問題481人[69]。1962年銅陵市對1957-61年月年中處置的反革命案件與刑事案件進行覆查，其中重點覆查452件，處理結果是：正確和基本正確的佔54.4%，有問題的佔45.6%，其中冤案、錯案佔23%，定性不當佔6.6%，輕罪重判佔15.9%[70]。這是在1962年的覆查，如果放在今天來覆查，恐怕冤案、錯案更加多。安徽靈壁縣1957-63年的情況同樣說明冤案、錯案的比重相當驚人，1957-63年間，大約30%的刑事案件和40%的反革命案件是冤案、錯案[71]。雲南祿勸縣在1958年發生暴亂後逮捕117人，其中被刑訊逼供打死24人，打傷致死七人，致殘29人，判刑50人。1987年覆查該案，維持原判26人，改判一人，其餘宣告無罪[72]。1952-90年間，雲南耿馬縣一共判處死刑27人，其中在1958年判處的11人；判處死刑緩期執行的47人，其中在1958年判處的18人；判處15年以上徒刑的106人，其中在1958年判處的63人[73]。從耿馬縣的情況看，當時是建國以來控制最嚴厲的時期之一。在今天看來，當時有些案件是荒唐滑稽的。河南有兩個老農抵制密植，少下麥種，被法院以「破壞生產罪」，各判處三年徒刑。青海有一名21歲的學生，因饑餓偷殺了生產隊的兩隻羊，割了一對驢耳朵，被法院以「殺害牲畜罪」判處10年徒刑[74]。

⑵ 過度的懲罰　在講階級鬥爭的年代，對「階級敵人」的嚴厲懲罰是近於殘酷的，因此這種懲罰對大部分人來說起了恐嚇作用。大量可能製造麻煩的人被作為階級敵人受到專政，減少了可能的社會動盪。安徽六安縣1959年總人口是97.45萬，而全縣有五類份子23,078人[75]，佔全部人口的2.4%，大約佔成年人的4%左右。

困難時期發生了那麼大規模的饑荒，死了那麼多的人，但是整個中國社會並沒有出現大範圍的動盪，原因大致有幾個：第一，社會控制嚴密；第二，平均主義的分配制度；第三，救濟及時；第四，處理不得人心的幹部，平息民憤；第五，民眾對饑荒習以為常。

四　社會相對穩定的基本因素

困難時期發生了那麼大規模的饑荒，死了那麼多的人，但是整個中國社會並沒有出現大範圍的動盪，其中原因很值得探討。如果歸納一下，大致有幾個因素：第一，社會控制嚴密；第二，平均主義的分配制度；第三，救濟及時；第四，處理不得人心的幹部，平息民憤；第五，民眾對饑荒習以為常。

⑴ 社會控制嚴密　建國後，中國的社會控制完善程度迅速達到了空前的水平，執政的中國共產黨黨員人數快速膨脹。1949年黨員人數是449萬人，1957年達到1,272萬，大躍進期間黨員人數也加速發展，1961年黨員人數進一步增加到1,700萬人[76]。1949-61年間中共黨員人數平均每年遞增11.7%，1961年黨員人數相當於全國總人口的2.6%。中國共產黨的基層組織遍及各個部門和鄉村，使得政府的控制比較容易，一旦出現動盪情況也比較容易遏止。

⑵ 平均主義　中國歷史上，大饑荒的結局往往是農民暴動，其原因是朱門酒肉臭，路有凍死骨。有人快要餓死，而有人還在花天酒地，那些要餓死的人自然鋌而走險，揭竿而起。土地改革後，中國農村的貧富懸殊問題得到了根本改變。農業合作化以後農民的私有財產所剩無幾，收入差距進一步縮小。平均主義的分配制度恰好使中國在困難時期避免了一場動亂。

⑶救濟及時　政府在困難時期的初期並沒有採取有效的措施來克服饑荒，從而使饑荒惡化。不過到了1960年，政府利用中央集權的優勢，三年內大規模下放約3,000城鎮人口，減輕了政府的糧食負擔，同時推行「三自一包」（發展自由市場、發還和擴大自留地、工商業自負盈虧、農業採取包產到戶）政策，極大調動了民眾的生產積極性，幫助政府渡過饑荒。為了渡過難關，從1961年初中國開始大量進口糧食，僅僅在1961年2-6月間就進口糧食43億斤[77]，相當於當時每個中國人進口糧食6.5斤。對因為饑荒引起的疾病，給予集中治療，同時給予食品方面的補助。例如廣東化州縣對全縣6,100多水腫病人集中免費治療，每人每天發放大米一斤、油三錢、糖半兩、肉一兩，到1961年末，治癒水腫病人5,900人[78]。

在地方官員默許和支持下，當時的一些重災區通過「包產到戶」，調動了農民的積極性，使生產迅速恢復，也有助於克服困難。例如在安徽太湖縣的一個大隊，在1960年有20%的人浮腫，70%的戶是漏屋破鍋；而通過包產到戶後，1961年糧食增產81%，這還不包括自留地在內。山東惠民縣的一個村有225人，在1959-61年死了75人，包產到戶後從靠國家救濟變成可以賣糧食給國家[79]。安徽省在1960年人口負增長嚴重，1961年開始恢復，這與該省的包產到戶有關係。

大躍進時人口死亡率最高的光山縣，有的人家裏死了人，可是活的人餓得抬不動死屍，只好把死屍放在家裏。有的全家都餓死了，有的小村莊整村人都餓死了。許多農民跑到縣城找吃的，可是縣城站崗不讓進，所以城外的雪地上都是死人。後來政府用「每埋一個屍體，發一斤糧食」的辦法，把近十萬具屍體埋葬。

⑷處理不得人心的幹部　政府一方面採取比較靈活的「三自一包」政策，另一方面採取措施懲罰、撤換對饑荒直接負責的官員。農村的一些基層幹部在「三反運動」中被整肅，通過這些方式讓民眾出口氣，平息民憤。國外有學者認為，當時黨的策略是把災難歸咎於基層，認為是基層幹部的馬列主義水平低造成了災難，通過這種方式暫時保住了黨的面子[80]。雖然不少基層幹部在大躍進過後受到處分，不過大多數後來都得到不同程度的平反。對於基層幹部來說，許多處分確實是不公道的，是把本來上級應該承擔的責任推給下級。不過基層幹部暫時的委屈卻平息了群眾的怒氣。

在困難時期，各地檢察機關對基層官員的違法亂紀行為也進行了打擊。1959-60年廣東檢察機關單獨或協同有關部門查處違法亂紀2,182人，根據廣東22個縣市統計，由於違法亂紀引起的命案150件，毆打重傷96件，姦淫婦女156件。1963年黑龍江檢察院查處的707起違法亂紀案件中，私立公堂、捆綁、吊打等68起，貪污404起。1962年山東、遼寧、貴州、甘肅和安徽等五省就查處違法亂紀案件8,627件，大部分是發生在大躍進與人民公社化高潮中。1963年河南、安徽、福建、山東、黑龍江、甘肅六省查辦違法亂紀案件8,636起[81]。通過查辦違法亂紀案件，在某種程度上緩解社會的不滿情緒。

河南省信陽地區是大躍進時人口死亡最多的地區之一，1959年10月至1960年4月的半年內，800萬人口中死了14.2%，大牲畜損失24.6%，家禽、家畜損失70%以上，破壞大型農具78.3萬件，破壞房屋77.4萬間，田地荒蕪144萬畝[82]。在死亡率最高的光山縣，人們吃野菜根、樹皮、稻穀殼、莊稼桿。男人餓死了，女人就跑到其他地方；父母餓死了，孩子成了孤兒被帶走。外逃的人有的就死在路邊。有的家裏死了人，可是活的人餓得抬不動死屍，只好把死屍放在家

裏。有的全家都餓死了，有的小村莊整村人都餓死了。許多農民跑到縣城找吃的，可是縣城站崗不讓進，所以城外的雪地上都是死人。後來政府用「每埋一個屍體，發一斤糧食」的辦法，把近十萬具屍體埋葬[83]。

當時中央把河南信陽地區的大饑荒定為「信陽事件」，定性為「民主革命不徹底」，是「反革命復辟」，是「敵人利用我們工作中的失誤，打着我們的招牌，進行大規模、最殘酷的階級迫害」，是「敵我矛盾」。中央派幹部359人，河南省委派幹部765人，抽調各市縣幹部2,986人，對信陽地區進行整風整社。1960年12月中央對信陽事件重新討論，對涉及的少數人按敵我矛盾處理，大部分人按人民內部矛盾處理，恢復工作[84]。

1959年四川涪陵縣召開萬人「算帳會議」，清理大大小小幹部的「經濟問題」，揭發檢舉有貪污、挪用、瞞產私分、多吃多佔行為的幹部7,990人，佔到會幹部的73.3%。顯然四川各地對幹部的清算有擴大化，多少也讓平民百姓出口氣。

1959年四川涪陵縣召開萬人「算帳會議」，清理大大小小幹部的「經濟問題」，揭發檢舉有貪污、挪用、瞞產私分、多吃多佔行為的幹部7,990人，佔到會幹部的73.3%。顯然四川各地對幹部的清算有擴大化，多少也讓平民百姓出口氣。

(5) 民眾對饑荒習以為常　中國歷史上發生過無數次的饑荒，餓殍遍野的情況時有發生。新中國成立以後到1959年為止，大規模的饑荒雖然已經杜絕，但是小饑荒依然存在。根據政府公布的資料，在經濟情況比較好的1957年有273人因饑荒而非正常死亡，1958年達到57,751人。在相當一部分民眾心目中，饑荒是不可避免的，因此對待饑荒的態度也比較坦然。民眾的這種心態對維護社會的平穩起了很大作用。

表3　1957-63年全國饑荒情況

年	營養性疾病(萬人)	賣兒送女(人)	非正常死亡(人)
1957			273
1958	45	699	57,715
1959	302	518	17,853
1960	474	10,688	374,890
1961	3,039	666,000	647,010
1962	627	3,531	11,016
1963	144	421	1,086

資料來源：中華人民共和國國家統計局：《中國災情報告》(北京：中國統計出版社，1996)，頁267。
說明：此表係民政部門的統計，其中1959-61年非正常死亡人口遠低於實際情況。

無論在政治上還是社會生活上，大躍進與困難時期對中國的當代歷史產生過重大影響，因此必須從學術的角度認真研究這一歷史時期，本文正是基於這一點而寫。

註釋

①㊻ 《國史通鑒》(北京：紅旗出版社，1994)，頁29；41-45。
②㉞ 《當代中國的審判工作(上)》(北京：當代中國出版社，1993)，頁241；100。
③ 《青海省志．公安志》(西寧：青海人民出版社，1993)，頁10。
④ 《海西州志》(西安：陝西人民出版社，1995)，頁41、45。
⑤ 《臨夏回族自治州志》(蘭州：甘肅人民出版社，1993)，頁1030。
⑥ 《涇川縣志》(蘭州：甘肅人民出版社，1996)，頁40。
⑦ 《嘉裕關市志》(蘭州：甘肅人民出版社，1990)，頁5。
⑧ 《阿壩州志》(成都：民族出版社，1994)，頁771。
⑨ 《宣漢縣志》(成都：四川人民出版社，1994)，頁26。
⑩ 《鶴慶縣志》(昆明：雲南人民出版社，1991)，頁23。
⑪ 《雲南省志．第八卷》(昆明：雲南人民出版社，1995)，頁330。
⑫ 《牟定縣志》(昆明：雲南人民出版社，1993)，頁23。
⑬ 《祿勸彝族、苗族自治縣志》(昆明：雲南人民出版社，1995)，頁26。
⑭ 《建水縣志》(中華書局，1994)，頁27。
⑮ 《楚雄彝族自治州志．第一卷》(北京：人民出版社，1993)，頁199。
⑯ 《思茅地區志》(昆明：雲南民族出版社，1996)，頁34-38。
⑰ 《六盤水市志》(貴陽：貴州人民出版社，1992)，頁70-83。
⑱ 《連縣志》(1985)，頁452。
⑲ 《連南瑤族自治縣志》(廣州：廣東人民出版社，1996)，頁33、34、530。
⑳ 《翁源縣志》(廣州：廣東人民出版社，1997)，頁39-42。
㉑ 《百色縣志》(1993)，頁16。
㉒ 《岳西縣志》(合肥：黃山書社，1996)，頁37。
㉓ 《旌德縣志》(合肥：黃山書社，1992)，頁22。
㉔ 《五峰縣志》(北京：中國城市出版社，1994)，頁443。
㉕ 《竹溪縣志》(北京：中國城市出版社，1994)，頁24。
㉖ 《長陽縣志》(北京：中國城市出版社，1992)，頁533。
㉗ 《保康縣志》(北京：中國世界語出版社，1991)，頁684。
㉘ 《通海縣志》(昆明：雲南人民出版社，1992)，頁19。
㉙ 《中國國情叢書．撫順》(北京：中國大百科全書出版社，1993)，頁520。
㉚ 張向凌：《黑龍江大事記》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，1986)，頁334。
㉛ 《廣州檢察志》(廣州：廣東人民出版社，1995)，頁195。
㉜㊲㊸ 《安徽省志．公安志》(合肥：安徽人民出版社，1993)，頁238；236；235。
㉝㊽ 《甘肅省志(第二卷)》(蘭州：甘肅人民出版社，1989)，頁403；416。
㉞ 《張掖市志》(蘭州：甘肅人民出版社，1995)，頁29。
㉟ 《安西縣志》(北京：知識出版社，1992)，頁27。
㊱ 《石柱縣志》(成都：四川辭書出版社，1994)，頁25。
㊲ 《雷山縣志》(貴陽：貴州人民出版社，1992)，頁26。
㊳ 《黎平縣志》(成都：巴蜀書社，1989)，頁35。
㊴ 《潮州市志》(廣州：廣東人民出版社，1995)，頁115。
㊵ 《江西省公安史》，頁61。
㊶ 《中國現階段犯罪問題研究(廣州市)》(北京：中國人民公安大學出版社，1992)，頁73-77。
㊷㊿ 《銅陵市志》(合肥：黃山書社，1994)，頁763；792。
㊸ 《憑詳市志》(廣州：中山大學出版社，1993)，頁181。
㊹ 《緬懷劉少奇》(北京：中央文獻出版社，1988)，頁345。
㊺ 舒展：〈實話難說〉，《羊城晚報》，1998年3月11日，第10版。

㊼ 羅德里克・麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar):《文化大革命的起源(二)》(石家莊:河北人民出版社,1989),頁468。
㊽ 權延赤:〈賀龍與薛明〉,《南方周末》,1995年11月24日,第七版。
㊾ 國家教育委員會編:《高等學校學籍管理文件匯編:1950-1987》(重慶:西南師範大學出版社,1988),頁298。
㊿㉕ 《六安縣志》(合肥:黃山書社,1993),頁446;434。
(51)(78) 《化州縣志》(廣州:廣東人民出版社,1996),頁704;715。
(52) 李若建:〈大躍進後人口損失若干問題〉,《中國人口科學》,1998年4期。
(53) 《臨夏回族自治州志》(蘭州:甘肅人民出版社,1993),頁55。
(54) 傅上倫等:《告別饑餓》(北京:人民出版社,1999),頁26。
(55) 顧準:《顧準日記》(北京:經濟日報出版社,1997),頁58。
(56) 《富順縣志》(成都:四川大學出版社,1993),頁816。
(58) 《岳西縣志》(合肥:黃山書社,1996),頁37。
(59) 徐劍文:〈周總理「化緣」〉,《廣州日報》,1995年8月10日,第12版。
(60) 《定西縣志》(蘭州:甘肅人民出版社,1990),頁43。
(61) 《山丹縣志》(蘭州:甘肅人民出版社,1993),頁38。
(62) 李若建:〈大躍進時期基層幹部行為分析〉,《香港社會科學學報》,1998年冬季號。
(64) 《天長縣志》(北京:社會科學文獻出版社,1992),頁149。
(65) 《崇慶縣志》(成都:四川人民出版社,1991),頁362。
(66) 《楚雄彝族自治州志・第二卷》(北京:人民出版社,1993),頁204-32。
(67) 《臨夏回族自治州志》(蘭州:甘肅人民出版社,1993),頁1045。
(69) 《南陽地區志》(鄭州:河南人民出版社,1994),頁698。
(71) 《靈壁縣志》(杭州:浙江人民出版社,1991),頁186。
(72) 《祿勸彝族、苗族自治縣志》(昆明:雲南人民出版社,1995),頁26。
(73) 《耿馬傣族、佤族自治縣志》(昆明:雲南民族出版社,1995),頁548。
(76) 湯森(James R. Townsend)著,顧速、董方譯:《中國政治》(南京:江蘇人民出版社,1994),頁244。
(77) 《當代中國的糧食工作》(北京:中國社會科學出版社,1988),頁123。
(79) 中國農村發展問題研究組:《包產到戶資料選(一)》(北京:中國農村發展問題研究組,1981),頁317-65。
(80) 邁斯納(Maurice J. Meisner)著,杜蒲、李玉玲譯:《毛澤東的中國及後毛澤東的中國》(成都:四川人民出版社,1992),頁334。
(81) 《當代中國的檢察制度》(北京:中國社會科學出版社,1987),頁151-54。
(82)(84) 《駐馬店市志》(鄭州:河南人民出版社,1989),頁101;101。
(83) 靳占修:〈浮誇憂思錄:不堪回首「天堂」淚〉,《中國統計》,1995年第5期。
(85) 《涪陵市志》(成都:四川人民出版社,1995),頁57-59。
(86) 《內江市志》(成都:巴蜀書社,1987),頁11。

李若建 1956年生,1987年華東師範大學大學人口研究所畢業,獲博士學位,現任廣州中山大學城市與區域研究中心教授。

躍進型「統計」體制的形成及其後果

● 趙勝忠

1958年的工農業大躍進帶來了統計工作的大躍進，從而產生了躍進型統計體制。躍進型統計體制，特指在大躍進期間形成的以黨政領導的意圖和指示為圭臬，以證明大躍進路線的正確性為宗旨的統計體制。剖析它的形成、特徵和後果，不僅有助於深入理解歷史上的大躍進運動，而且對認識現實中的特定現象也不無鏡鑒之用。

躍進型統計體制，特指在大躍進期間形成的以黨政領導的意圖和指示為圭臬，以證明大躍進路線的正確性為宗旨的統計體制。從統計工作的發展來看，躍進型統計體制的形成與統計領域的反教條主義鬥爭一脈相承。不幸的是，大躍進運動的狂瀾扭轉了它的方向，集中型統計體制開始向「中國化」的極左方向大踏步前進。

躍進型統計體制形成的背景

躍進型統計體制的形成決不是歷史的偶然，從統計工作自身的縱向發展來看，躍進型統計體制的形成與統計領域的反教條主義鬥爭一脈相承，換言之，它是統計工作「中國化」鏈條上的重要一環。

建國初期從蘇聯「移植」過來的集中型統計體制，強調業務工作的垂直領導和管理制度的集中統一。總起來說，它與當時的經濟體系基本適應，尤其對第一個五年計劃的編制與執行發揮了卓有成效的作用。但是，它也表現出脫離實際、不能較好地為地方服務的一面。在農業合作化中曾出現過這樣的極端事情，河北省某縣縣委要求縣統計科調查社員成份卻遭到拒絕，只好通過公安局取得有關資料①。在這種情況下，統計工作的改革就成為必要。

糾正集中型統計體制教條主義傾向的努力，從它形成之日就已經開始，並一直堅持，甚至可以這樣說：反教條主義鬥爭一直是統計建設的一項重要任務。尤其是赫魯曉夫的秘密報告揭開斯大林神話的蓋子以後，對蘇聯經驗的反思又加大了反教條主義的力度。從這層意義上說，統計工作改革是在探索有中國特色的社會主義建設道路中的體制創新之一。不幸的是，大躍進運動的狂瀾扭轉了它前進的方向，集中型統計體制開始向「中國化」的極左方向大踏步前進。

轟轟烈烈的大躍進帶來的政治、經濟以及整個社會格局的巨變，提供了躍進型統計體制產生的沃土。按照馬克思主義的說法，經濟基礎決定上層建築，上層建築又反作用於經濟基礎。一直非常重視「政治掛帥」的共產黨，1949年掌握新社會航向以後，就更有條件發揮上層建築的反作用。「思想工作和政治工作是完成經濟工作和技術工作的保證，它們是為經濟基礎服務的。思想和政治又是統帥，是靈魂。只要我們的思想工作和政治工作稍為一放鬆，經濟工作和技術工作就一定會走到邪路上去。」②土改、肅反、三大改造等一系列的勝利使北京堅信：只要政治掛帥，就能所向披靡，攻無不克、戰無不勝。基於這一認識，國家機器上的所有零件都緊緊圍繞政治軸心運轉，統計工作自然也不能例外。

大躍進運動既是探索有中國特色的社會主義建設道路的一次經濟嘗試，又是一次向共產主義過渡的政治試驗，因而這既迎合了擺脫貧困落後的急切心情，似乎又能驗證共產主義路徑的正確性。因此，大躍進就成了只許成功不許失敗的試驗，它要求「調動一切可以調動的力量」為之服務，統計工作從中得到的指令是：「黨政領導需要甚麼統計資料，我們就提供甚麼統計資料，政治運動、生產運動開展到哪裏，統計工作就跟到哪裏。」③後來又增添了方法上的指導：「要根據黨的指示和實際工作需要辦事，黨叫怎樣做，就怎麼做。」④只有做到這一點，統計工作才能鼓足「大幹快上」的幹勁，才不會束縛群眾的手腳。因此，統計工作就需要唯大躍進運動的馬首是瞻：既能「實事求是」地反映一日千里的躍進形勢，又能創造性地發揮動員群眾的作用，確保大躍進戰略所需要的熱情。

大躍進運動既是探索有中國特色的社會主義建設道路的一次經濟嘗試，又是一次向共產主義過渡的政治試驗，因此只許成功不許失敗。統計工作從中得到的指令是：「黨政領導需要甚麼統計資料，我們就提供甚麼統計資料，政治運動、生產運動開展到哪裏，統計工作就跟到哪裏。」

為把統計工作完全納入大躍進的軌道使它成為服務於大躍進的「馴服」工具，政權一方面通過思想教育實現軟控制，一方面又毫不含糊地動用國家機器實行超強控制。沒能領悟大躍進運動真正含義或者敢於拂逆這一運動的人，就被批為「觀潮派」、「算帳派」，甚至被扣上「右傾機會主義」的帽子。甘肅省鎮原縣1958年發生的一起冤案就是極好的例子。縣長許國和、副縣長張萬壽如實上報該縣嚴重缺糧的情況，卻被定為「許、張反革命集團」。全縣先後有3,000多人受到批判，1,650人受株連，1,503人被捕（後死於獄中333人）。僅在7-9月就有870多名農業社幹部被當作「白旗」拔掉，而他們恰恰是農村收集原始資料的主力軍⑤。與此相反，「有些不說老實話、作假報告、誇張成績、隱瞞缺點的人，沒有受到應有的批評和處分，反而受到不應有的表揚和提拔」⑥。

在計劃經濟體制下，國家計委下達的指令具有較強的權威性和強制性，各級政府、各部門都必須不折不扣地完成，除非遭遇大的自然災害等特殊情況。大躍進的宏偉計劃是「趕英超美」的激進主義情緒的產物，它在充分相信人民的創造性的同時卻忽視了客觀規律，因而多是超出實際可能的「高指標」。在1959年8月26日的人大常委會上，周恩來提出了躍進的量化指標。「工業每年增產百分之二十以上就是躍進，增產百分之二十五以上就是大躍進，增產百分之三十以上就是特大躍進；農業每年增產百分之十以上就是躍進，增產百分之十五以上就是大躍進，增產百分之二十以上就是特大躍進。」⑦在實行兩本帳的情況下，這一量化指標使得高指標愈演愈烈。為了「插紅旗」或者為了避免「拔白旗」，各級各部門「不顧一切地採取了各種組織手段，去堅持執行這些任務」⑧。

與此同時，統計管理也下放權力，國家統計局要求地方統計部門以90%的時間完成地方任務，上報的統計數字要經黨委批准，甚至統計方法也突出「因地、因時制宜的靈活性」，從而便利了地方黨政領導對統計工作的干預。當鼓足幹勁、埋頭苦幹仍然無法跟上大躍進的步伐時，黨政領導只好借助統計工作的支持。1958年的糧食高額豐產典型，大都是用「併田」的辦法製造出來的，如湖北省隨縣金屯鄉將9.75畝稻子移栽到一塊田裏，放出了畝產六萬斤的「衛星」⑨；也有一些是按每畝密植株數乘以每株產量計算出來的，如山東壽張縣畝產三萬斤的「高產衛星」；還有篡改統計數字的，如湖南省平江縣就直接顛倒了1957年的高產衛星和1958年的低產數字。在這種情況下，統計部門承受了很大壓力。根據薛暮橋回憶，1958年8月有五六個省的統計局長向他訴苦：「說省委要統計局報假帳，不報就要受處分。」⑩

根據薛暮橋回憶，1958年8月有五六個省的統計局長向他訴苦：「說省委要統計局報假帳，不報就要受處分。」算「政治帳」嚴重扭曲了統計工作立身之本的實事求是原則。這就造成浮誇虛報成了「實事求是」，而實事求是卻被判為「右傾保守」。於是互相「攀比搞浮誇，看誰吹得高，誰吹得大，誰就有本事，誰的思想就符合形勢要求」。

管理體制的變化帶來了統計工作自身運行機制的變化。統計工作不再算「經濟帳」，而要算大躍進運動的「政治帳」，確切地說，是否由算「經濟帳」為主，改為算「政治帳」為主。就大煉鋼鐵運動而言，「主要收穫，不在生產了多少鋼鐵，而在鍛煉了全國人民，摸到了群眾運動方法辦工作的道路。使廣大農民掌握了工業生產知識」⑪。否則，就是「只看局部，不見整體」，就是「缺乏政治觀點」⑫。

算「政治帳」嚴重扭曲了統計工作立身之本的實事求是原則。浮誇數字反映出來的「成就」與熱火朝天的群眾運動，使北京更願意接受與大躍進理念相吻合的統計資料。浮誇虛報成了「實事求是」，而實事求是卻被判為「右傾保守」，這就形成了這樣一種空氣：互相「攀比搞浮誇，看誰吹得高，誰吹得大，誰就有本事，誰的思想就符合形勢要求」⑬。大躍進期間，國家統計局下達的統計任務都要求「實事求是地反映大躍進的偉大成就」。在這一暗示下，統計人員只有「解放思想」，發揚「敢想、敢說、敢幹」的共產主義作風，才能跟上形勢的需要。「思想解放」為浮誇風打開了方便之門，使統計數字成了真實的謊言。

轟轟烈烈的大躍進運動在改變統計工作運行環境的同時，也把統計工作融入了大躍進的洪流。

統計對大躍進運動的不斷調適

在大躍進初期，統計部門內部對於統計工作能否躍進與應如何躍進的認識還存在很大分歧。有不少人認為統計工作是特殊的業務部門，不應「隨風倒」，即使在支持躍進的人中間，佔上風的觀點也不過是「更多、更快、更準確」地提供統計資料。

1958年2月的國家統計局機關大會上，薛暮橋局長一方面肯定統計工作必須大躍進，一方面又堅持「決不是每來一個運動，就發一套報表，作一次調查」。因為「領導機關所需要的資料，很多是可以從現有資料中整理得出的」⑭。這種認識反映在實踐上，就是針對工作中的不足進行微調。國家統計局先是號召各級統計部門克服因機構精簡和從業人員減少而帶來的困難，轉變作風，提高效率，完成1957年的年報任務；同時還精簡了一些不合需要的工業、基建、物質供應等報表。

這一時期的重頭戲是推廣河北省加強農村統計工作的先進經驗，即在黨委領導下，建立由縣統計科、鄉秘書、社文書和村記工員組成的統計網。經過國家統計局的大力推廣，「河北經驗」走向了全國。到1958年3月，已有十幾個省市前往河北參觀學習，不少省市根據「河北經驗」進行了改革。如江蘇省把「生產進度統計」全交給了統計部門，雲南等省省委、省人委通過了《關於改進統計工作以適應大躍進的報告》。這些做法僅僅是業務層面的微調，與大躍進的要求還相去甚遠。

為了推動統計工作的大躍進，毛澤東在這年3月的成都會議上嚴厲批評「墨守成規」的統計工作，指責從蘇聯「照搬」的統計制度壓抑了幹部群眾的熱情和積極性。4月29日《人民日報》發表了題為〈統計工作的兩種做法〉的社論，把「河北經驗」提昇為三點要求：(1) 把統計工作同黨的中心工作結合起來，同群眾的生產高潮結合起來；(2) 抓住政治思想領導，講方針、方向，不講或少講具體方法；(3) 依靠地方，依靠群眾。來自外界的強大壓力迫使統計部門主動順應大躍進的形勢。薛暮橋4月初在國家統計局機關大會上作了反教條主義的報告，掀起了批判教條主義的高潮。為了「猛燒教條主義、徹底解放思想」，國家統計局於4月16-23日又召開了五次反教條主義的大會。國家統計局及地方各級統計局還張貼出許多大字報，狠批「僵死」的規章制度。

毛澤東在1958年嚴厲批評「墨守成規」的統計工作，指責從蘇聯「照搬」的統計制度壓抑了幹部群眾的熱情和積極性。這反映在薛暮橋的講話中，就是「方向道路是主要的，業務是次要的」，「我們搞統計工作是為人家服務的，不是為自己服務。要不要，要甚麼，要問人家。計算方法，計算口徑，也是如此，為誰服務，就去問誰。」

隨着大躍進的升溫，統計部門對統計大躍進的認識也呈水漲船高之勢。這反映在薛暮橋6月份的講話中，就是「方向道路是主要的，業務是次要的」⑮。「我們搞統計工作是為人家服務的，不是為自己服務。要不要，要甚麼，要問人家。計算方法，計算口徑，也是如此，為誰服務，就去問誰。」⑯這篇講話表明密鑼緊鼓的宣傳鼓動已經初見成效。

標誌着全國大躍進高潮到來的，是6月份在河北召開的全國統計工作現場會議。會議打破了原來的躍進標準，認為「統計工作是否躍進，既不在報表數量的多少，也不在時間的遲早」，重新確立了躍進的兩條標準：「第一是政治領導業務，同群眾的生產高潮結合起來，及時掌握生產進度，發動群眾評比，黨政領導需要甚麼統計資料，我們就提供甚麼統計資料，政治運動、生產運動開展到哪裏，統計工作就跟到哪裏」⑰。第二、「在各級黨委的經常領導下，由統計部門統一組織，結合群眾生產運動，發動廣大群眾積極參加統計工作，為社會主義建設服務，貫徹執行統計工作的群眾路線」⑱。最後，與會代表信心百倍地呈上了保證書：「向毛主席保證：苦戰三個月，實現全國統計工作的大改革、大躍進！」⑲

保定會議後，在「學河北、趕河北」的號召下，全國統計部門掀起了一場大躍進的競賽。為了放統計衛星，各地紛紛成立「躍進辦公室」，制訂「躍進計劃」。江蘇省還提出一整套行動口號：「政治掛帥，不斷革命，生產躍進，統計躍進，生產元帥，統計先行，工農統計，一馬當先，各項統計，全面躍進，苦幹一月，喜報進京。」⑳

統計工作競賽高潮掀起後，北京仍不斷施加壓力，以使統計工作更快地跟上大躍進的步伐。《人民日報》在8月13日發表社論，號召「全黨全民辦統計」，意欲借助群眾運動的力量自下而上地推動躍進；國家統計局則通過檢查評比的方

式自上而下地引導。國家統計局9月3日發出通知，要求各地在9月25日以前檢查和總結統計工作「大改革、大躍進」的情況。在這兩股力量的共同作用下，統計工作駛上了大躍進的快車道。會後僅一個月，湖南和山西就率先交上了圓滿的答卷，其他各省也緊隨其後實現了保證。

在這場改革中，統計部門根據大躍進的需要窮盡可能地「完善自我」，從業務內容到制度方法都進行了力度很大的「改革」。無論是統計內容的增減還是指標體系的更改，都以滿足大躍進為第一需要。北戴河會議部署了深翻土地、大煉鋼鐵以及人民公社化運動，統計就增添了深翻土地進度表和人民公社建立情況調查表，鋼鐵進度統計也從月報先後改為十日報、周報和日報。

在統計方法上，國家統計局不僅同意各地黨委廢除不合自己需要的方法，還鼓勵各地在方法創新上八仙過海、各顯神通。在1958年10月的全國省市統計局長會議上，薛暮橋指出：「過去一套正規的方法制度，已不能適應需要，必須採用一些靈活方法，也不能依靠國家統計局來修訂改變方法，主要靠各省自己創造。」㉑

經過這一輪的躍進高潮，統計工作的確改變了「冷冷清清」的狀況，走上了生產運動、政治運動的第一線。然而，統計工作大躍進的負面影響很快顯現了出來，統計數字質量下降的陰影迅速籠罩了大江南北。雖然「衛星上天」、「元帥升帳」的喜報迭傳，一些頭腦尚清醒的人已經開始考慮提高統計數字的質量。1958年9、10月份，河北省渭縣、灤平縣和晉縣分別發出「關於加強統計工作的領導，迅速提高統計數字的質量的指示」。陝西華縣也通過試點的方法探索如何提高統計數字質量。浙江蘭溪縣則把11月定為「提高統計資料質量運動月」。

基層的統計「打假」引起了高層的注意，並融入了高層從鄭州會議開始的「糾左」。毛澤東在11月的武昌會議專門談到作假問題。出於維護大躍進的矛盾心態，他一方面強調要「老老實實」，另一方面卻又認為完全不相信虛假數字就犯了「機會主義」錯誤。針對這一情況，1959年4月召開的國家統計局長座談會經過認真討論，提出了提高統計資料的準確性，建立準確的人民公社統計工作，做好農作物產量調查工作以及整頓工礦企業統計工作等問題。國家統計局還提交了100篇反映大躍進中實際存在問題的報告。其中，《關於鋼鐵工業的幾個問題》和《女職工人數的增長情況和存在的問題》等都敲響了大躍進的警鐘㉒。

囿於當時的形勢，統計工作的整頓都是一個模式：一方面勇於承認虛假數字的存在，並採取一定的措施提高統計數字的質量；另一方面，統計工作又不能懷疑更不能否定大躍進運動。這一兩難處境一直持續到1959年8月的八屆八中全會。

八屆八中全會提出的「反右傾、鼓幹勁」政治任務，使統計工作重新「左轉」，進一步突出為大躍進服務的作用。國家統計局檢討了上一階段暴露問題的報告，認為這是由於「政治覺悟不高」而向大躍進「吹了幾口冷風」。而且，國家統計局不僅帶頭寫了十幾篇報告，從國民經濟的綜合平衡、大煉鋼鐵、人民公社、基本建設等方面全面論證總路線的正確性，還通知各地統計局：「希望各省市的同志們動員組織全體統計工作人員，在黨的領導下積極行動起來，拿起統計武器，(為) 堅決保衛黨的總路線、反擊右傾機會主義而鬥爭。」㉓

雖然「衛星上天」、「元帥升帳」的喜報迭傳，一些頭腦尚清醒的人已經開始考慮提高統計數字的質量。基層的統計「打假」引起了高層的注意。毛澤東在1958年的武昌會議專門談到統計資料作假問題。出於維護大躍進的矛盾心態，他一方面強調要「老老實實」，另一方面卻又認為完全不相信虛假數字就犯了「機會主義」錯誤。

從1959年10月全國省市統計局長會議上強調「加強統計工作的黨性」，直至大躍進結束，統計工作的重中之重就是「用毛澤東思想徹底改革統計工作」，即「要把毛主席的思想、風格、語言貫徹到統計工作中去，作為進一步提高統計工作的具體要求。要以毛主席的思想、語言、風格作為檢查衡量我們的工作的標準」㉔。

1960年，國家統計局借「反三風」、「反五多」的東風，強化統計工作的統一歸口管理，刪簡統計報表，但是，在「繼續躍進」的號召下，統計工作又只能「不斷革命、不斷前進」。這次努力再次證明，在躍進型統計體制內進行的調整已經回天無力。1962年，統計工作實行「一垂三統」(業務垂直領導，統一管理編制、幹部和經費) 的管理體制後，躍進型統計體制才退出了歷史舞台。

在躍進型統計體制下，統計工作必須堅持「政治領導業務」的原則；「統計工作必須站穩黨的立場，運用統計資料反映黨的各項方針、政策的正確性的貫徹執行情況，保衛黨的總路線、保衛社會主義」；統計工作必須成為牢牢地控制在共產黨手中的「馴服工具」和「有力武器」。

新統計體制的特徵和影響

統計工作大躍進的初衷是探索有中國特色的統計體制，改變統計工作「脫離政治、脫離實際」的傾向。通過開展中心工作進度統計，廢除不合需要的統計報表，加快統計資料的上報速度等方式，統計工作的確改變了這一傾向，並進而走上了生產鬥爭和政治鬥爭的第一線，成為共產黨領導大躍進的重要工具。在這一過程中，躍進型統計體制三個特徵逐漸鮮明起來。

首先，在躍進型統計體制下，統計工作必須堅持「政治領導業務」的原則。當時的主流觀點認為：「統計工作不僅是各級黨政決定政策、編制計劃、指揮生產的有力武器，同時也是向人民群眾進行宣傳，鼓舞人民群眾響應黨的號召的有力工具。」㉕為此，「統計工作必須站穩黨的立場，全心全意為黨的總路線、為黨的領導工作、為計劃工作服務；必須按照黨的指示辦事。運用統計資料反映黨的各項方針、政策的正確性的貫徹執行情況，保衛黨的總路線、保衛社會主義」㉖。這樣，統計工作必須成為牢牢地控制在共產黨手中的「馴服工具」和「有力武器」。

圍繞這一宗旨，統計工作必須為生產鬥爭、政治鬥爭服務。1959年國慶節前夕，為滿足領導需要和對國內外進行宣傳，江蘇省統計局部署了對托兒所、幼兒園和公共食堂進行一次性調查的任務㉗。更為典型的是，雖然事實早已證明了烏托邦色彩濃厚的人民公社在農村根本行不通，1960年4月的全國城市統計工作會議還堅持認為「1958年和1959年農村人民公社的偉大實踐，充分證明了人民公社具有強大的生命力和無比的優越性」，並部署城市人民公社的調查統計工作。從方法上看，「政治領導業務」最好的註腳是賈啟允在1959年11月全國省市統計局長會議上的總結。在分析大躍進時，他強調要運用當時流行的認識框架，即「在社會主義革命的建設事業中，成績、勝利總是主流，總是九個指頭，而缺點總是一個指頭的問題」。在他看來，搞準確數字「也是一個上下左右審查研究核對的過程。不能盲目地相信我們下邊統計人員報上來的數字都是絕對準確的，因而堅持自己的數字，不虛心考慮各方面的意見，特別是黨的領導的意見，這是不對的」。違背這一原則的做法被指責為「為統計而統計」、「缺乏黨性」。

其次，統計工作的首要任務是中心工作的進度統計。「中心工作是黨在一定時期、一定範圍、一定條件下的主要工作，必須是全黨全民全力以赴的；及時而正確地開展了中心工作，就可以把黨的整個工作帶動起來，迅速向前推進。」㉘出於指導生產的需要，從北京到基層各級領導部門都非常重視中心工作的進度統計。為了推動農具改革，《人民日報》從1958年7月24日到10月9日就公布了五次全國農具改革進度表。同期，還公布了鋼鐵生產、土地深耕等進度表以配合當時的中心工作。

大躍進期間，中心工作不斷變化，僅全民大辦就有十幾個，如全民大煉鋼鐵，全民除四害，全民大辦文教，甚至還有全民寫詩等。這些中心工作需要統計部門及時地反映進度情況：全民大煉鋼鐵，就及時反映「鋼鐵元帥升帳」的喜報；全民除四害，就提供又出現了多少「四無縣」。與此相反，常規統計則受到輕視和削弱。總而言之，統計工作就要做到：中心工作開展到哪裏，統計工作就跟到哪裏。

躍進型統計體制的第三個特徵是大搞群眾運動，掀起群眾辦統計、用統計的高潮。為打破所謂「少數專家壟斷統計」的局面，統計工作大膽吸收廣大群眾參與。到1958年9月，河北一個省就有30多萬脫產和不脫產的統計員，全省70%的地方都建立了「軍事化」的統計網。據統計，全國在1959年秋收產量調查工作中約有1,600多萬人參加（單是四川、湖南兩省就各在200萬人以上）。這一年的年報工作也非常廣泛地發動了群眾，例如甘肅省參加年報工作的達到50多萬人，河北省有20多萬人直接參加年報編製工作，其他各省的情況也大都如此。

群眾辦統計、用統計的另一個表現是遍布各行各業的統計評比。通過「抓兩頭、促中間」，統計評比發揮了動員群眾的作用，並推動了「大躍進從一個高潮走向另一個高潮」。評比中不僅採用了評比圖、躍進門、標兵旗、光榮榜等多種多樣的形式，而且評比除廣泛應用於經濟部門，還涉及到愛國衛生、文化革命、技術革命、獻銅獻鐵、認購公債等方面的工作，甚至在1958年基層人大代表的選舉中也開展了「比政治掛帥、比躍進、比幹勁、比鑽勁」㉙的群眾性評比運動。

在大躍進運動的推動下產生的躍進型統計體制不僅深刻改變了統計工作本身，還積極地反作用於大躍進運動。對統計工作而言，新體制帶來的不是福音，而是一場大混亂。由於權力下放過多，地方黨委對同級統計部門的行政干預取代了國家統計局的業務監督。地方黨委既可以廢除國家統一的報表，又能夠根據需要進行方法「創新」，最後還負責上報數字的審核把關。經過大躍進的設計，統計機構遭到嚴重削弱，有的地方甚至被取消。國家統計局1963年的一份權威文件不僅證實了這一點，還列出一個統計人員減少的數字，「石油部等十二個部、局，1962年5月份統計人員比1957年減少40%」㉚。統計力量越薄弱，濫發報表、「數出多門」的現象就越嚴重。在1960年5月的全國農村統計工作經驗交流會上，廖魯言指責有些地方竟然有十幾個「運動辦公室」向下發統計報表，他認為這種亂搞「運動」統計的做法是不妥當的。同時，統計資料上報還盲目地追求高速度。許多省市的調查往往在一天就結束，甚至全國性的調查也要求一天就結束。

躍進型統計體制的特徵是大搞群眾運動，掀起群眾辦統計、用統計的高潮。為打破所謂「少數專家壟斷統計」的局面，統計工作大膽吸收廣大群眾參與。據統計，全國在1959年秋收產量調查工作中約有1,600多萬人參加。通過群眾辦統計、用統計，發揮了動員群眾的作用，並推動了「大躍進從一個高潮走向另一個高潮」。

躍進型統計體制造成虛假數字的大面積出現，統計數字「隨風倒」，因而成了統計工作的一大景觀。「所謂統計數字『隨風倒』，就是我們的統計數字，常常受某些領導幹部的主觀思想作風的影響而忽高忽低，『熱漲』、『冷縮』。」[31]因此，不僅前期的「高產衛星」和「鋼鐵衛星」大有水分，而且後期的統計數字也很有問題。1960年，南京20多個街道工廠「原報5月份工業總產值4,421萬元中，實際產值只有562萬元，需要核減的產值為3,859萬元，即核減87%」[32]。關於1960年上半年的工業總產值，蘇州市統計局估計需要核減16%，長春市統計局自報要核減19.7%。

1958年夏收中「高產衛星」競相上天，造成糧食問題已經解決的假象。面對「把地球上的人統統集中到中國來也夠用」的糧食，毛澤東主席甚至開始思考「糧食多了怎麼辦」。在這種盲目樂觀的情緒支配下，「少種、多收、高產」成了農業的指導思想。同時，高徵購和「放開肚皮吃糧」又使農民缺糧，這就造成三年困難時期大量的非正常死亡。

更嚴重的影響還在統計領域之外。躍進型統計體制挖掘出社會動員的功能並把它發揮得淋漓盡致。「放衛星」使「爭先進、趕先進」的意識深深植根於廣大幹部群眾的心中。在這一意識的激勵下，人們都唯恐落後於大躍進的步伐，無不爭先恐後地、有創造性地完成北京的每一項指示。正是從這一意義上說，躍進型統計體制不僅烘托出「一天等於二十年」的氣氛，而且激發了群眾「力爭上游」的熱情，使「人有多大膽，地有多大產」，「不怕做不到，就怕想不到」等狂熱口號應運而生，從而助長了工農業生產的大躍進。

虛假數字反映出來的錯誤信息直接導致了決策的失誤。1958年夏收中「高產衛星」競相上天造成糧食問題已經解決的假象。面對「把地球上的人統統集中到中國來也夠用」的糧食，毛澤東主席甚至開始思考「糧食多了怎麼辦」。在這種盲目樂觀的情緒支配下，「少種、多收、高產」成了農業的指導思想，1959年農村開始推行農田「三三制」原則，即三分之一種植，三分之一綠化，三分之一休閒。同時，高徵購和「放開肚皮吃糧」的政策又使農民手中很快就開始缺糧，造成三年困難時期大量的非正常死亡。

鑒於當時顯現出來的工業遠遠落後於農業的形勢，北京又決定「以農業逼工業」，興起全民大辦鋼鐵的運動。為保證「鋼鐵元帥升帳」，不僅9,000萬人一齊上陣，土法洋法同時上馬，而且各行各業都為1,070萬噸鋼讓路，造成了國民經濟比例嚴重失調，經濟形勢的極度惡化。數字的大躍進帶來了經濟的大躍退。「1962年的工農業總產值又退回到1958年的水平。工業每年只增長3.8%；農業每年還下降了4.3%。」[33]

躍進型統計體制，雖然因其負面影響從形成之日就遭到抵制並最終被拋棄，然而，完全清除它帶來的影響，尤其是混亂思想，卻是一項長期的任務。直到1978年撥亂反正以後，特別是1984年《中華人民共和國統計法》的頒行，才為統計工作開創了一個有法可依的新局面，統計工作終於煥發出新的活力。

註釋

① 參見胡開明：〈進一步提高思想認識，鞏固和擴大河北省統計工作改革的成果〉，《統計工作》，1958年第13期，頁3。

② 〈工作方法六十條(草案)〉，《建國以來毛澤東文稿》，第七冊(北京：中央文獻出版社，1991)，頁53。

③⑰⑱ 薛暮橋：〈苦戰三月，改變全國統計工作面貌，實現全國統計工作大躍進！〉，《統計工作》，1958年第14期，頁3；3；4。
④ 《賈啟允局長在全國省市統計局長會議的講話紀要》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷212。
⑤ 參見〈「大躍進」期間的鎮原冤案〉，《百年潮》，1999年第4期，頁48-53。
⑥⑧ 劉少奇：〈在擴大的中央工作會議上的報告〉，《劉少奇選集》，下卷（北京：人民出版社，1985），頁399；432。
⑦ 周恩來：〈關於調整一九五九年國民經濟主要指標和進一步開展增產節約運動的報告〉，《人民日報》，1959年8月27日。
⑨ 〈關於切實注意各地強迫命令、違法亂紀問題的批語〉，同註②書，頁614-15。
⑩ 薛暮橋：《薛暮橋回憶錄》（天津：天津人民出版社，1996），頁256。
⑪㉑ 《薛暮橋局長在全國省、市、區統計局長座談會上的報告紀要》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷187。
⑫ 〈駁工業戰線上群眾路線的懷疑派〉，《紅旗》，1958年第12期，頁4。
⑬ 靳佔修：〈浮誇風憂思錄〉，《中國統計》，1995年第5期，頁17。
⑭ 薛暮橋：〈統計工作如何大躍進〉，《統計工作》，1958年第5期，頁4。
⑮⑯ 〈國家統計局局長薛暮橋在河南省統計工作座談會上的講話記錄〉，《統計工作》，1958年第12期，頁1；3。
⑲ 〈向毛主席保證：苦戰三個月，實現全國統計工作的大改革、大躍進〉，《統計工作》，1958年第14期，頁1。
⑳ 《江蘇省統計工作現場會議開幕詞》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷188。
㉒ 《反右傾、鼓幹勁、為加強統計工作的黨性而努力！》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷212。
㉓ 《國家統計局通知》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷213。
㉔ 《賈啟允局長在全局黨員科長以上幹部會上的講話》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷256。
㉕ 山西省統計局：〈開展鋼鐵進度統計和統計評比〉，《統計工作》，1958年第22期，頁15。
㉖ 《國家統計局二月四日局務會議紀要》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷256。
㉗ 參見《江蘇省統計局、江蘇省婦聯、江蘇省衛生廳聯合通知》，江蘇省檔案館：全宗號3133，永久卷218。
㉘ 陶然：〈為實現全黨全民辦統計而鬥爭〉，《統計工作》，1958年第17期，頁4。
㉙ 〈大批促進派當選人民代表〉，《人民日報》，1958年7月4日。
㉚ 國家統計局：《十三年來我國統計工作的經驗總結》（1963年5月），頁18。
㉛ 《國家統計局賈啟允局長1961年12月27日在全局幹部會議上的講話紀錄》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷256。
㉜ 《請切實注意檢查工業總產值計算中的問題》，江蘇省檔案館：全宗號3133，長期卷271。
㉝ 房維中：〈我們所經歷的六個五年計劃〉，《計劃經濟研究》，1983年第5期，頁4。

趙勝忠 1974年生，南京大學歷史系碩士生。

大饑荒與四清運動的起源

● 高　華

近20年來，圍繞60年代初大饑荒與大躍進、人民公社的關係已出版了若干論著，但學術界卻較少論及大饑荒與四清運動的關係。本文認為，四清運動是毛澤東針對大饑荒而引發的黨內外一系列矛盾所作出的重大反應。四清運動雖然初興於1963年，但是早在大饑荒趨於頂點的1961年初，四清的基本概念及其措施已相繼出台，毛澤東認定造成大饑荒的主要原因是階級敵人的破壞和民主革命不徹底，並着手部署反擊「資本主義復辟」。只是由於1961年國民經濟和人民生活已陷於極度困難，劉少奇、周恩來、鄧小平、陳雲事實上將毛澤東有關大搞階級鬥爭的指示懸置起來，才未使之演變為大規模的政治運動。1962年下半年，經濟復蘇已成定局，毛澤東重拾一年多前提出的那些概念，並迫使中央核心層接受了他的意見。在毛的全力推動下，1963年春夏之後，四清運動在全國迅速鋪開。

四清運動雖然初興於1963年，但是早在大饑荒趨於頂點的1961年初，四清的基本概念及其措施已相繼出台，只是由於1961年國民經濟和人民生活極度困難，劉少奇、周恩來、鄧小平、陳雲事實上將毛澤東有關大搞階級鬥爭的指示懸置起來，才未使之演變為大規模的政治運動。

一　毛澤東對大饑荒的反應

進入1960年，由大躍進、人民公社運動引發的國內經濟嚴重困難的局面已經全面形成，各地普遍出現糧食緊張、人員外流、浮腫蔓延和「非正常死亡」人數激增等現象。但是對於中央領導層而言，這些並不是1960年產生的新情況，從1958年始若干省份就已出現類似情況，並曾向北京匯報①。毛澤東也曾就解決此類問題作過批示②，現在毛澤東再次要求全國各級黨委注意解決此類問題，並研究了解決的辦法。

1960年3月，毛澤東針對糧食緊張的問題作出批示，要求全國一切公社推行「用植物秸、桿、根、葉大製澱粉」③。毛澤東對「非正常死亡」現象也作出了反應。毛批示：「這些問題，各省、市、區都有，如不注意處理，定會脫離群

* 作者應香港中文大學大學服務中心邀請，於1999年10月至12月做了為期兩個月的訪問研究，利用該中心搜集的資料進行有關研究，特此說明並致謝意。

進入1960年，各地普遍出現糧食緊張、人員外流、浮腫蔓延和「非正常死亡」人數激增等現象。但是在毛澤東看來，這都是前進中的暫時困難，不應妨礙國民經濟的繼續躍進。在毛的全力推動下，到了3月，杭州會議更號召：實現「城鄉公共食堂普遍化」。圖為北京玉淵潭人民公社的公共食堂。

眾。」毛指出，用召開六級幹部會議的方法處理此類問題較好④。同月，北京對甘肅通渭事件作出正式判斷——自1959年12月至1960年2月，通渭、隴西、和政三縣出現大量餓死人現象，中央批轉甘肅省委解決通渭問題的意見稱：造成事件的原因是機會主義份子與反革命份子搞在一起，「從縣到基層都混進一批反、壞份子，幹部隊伍不純是發生問題的一個重要原因」⑤。在此前後，中央還向全國通報了寧夏自治區黨委處理中寧事件的意見，認為1959年冬到1960年春發生的中寧縣「非正常死亡」事件的原因之一在於「中寧民主革命不徹底，建黨根子不正，黨組織嚴重不純」⑥。

面對糧食緊張和「非正常死亡」激增等現象，毛澤東的看法是「現在形勢大好，缺點錯誤是部分的」⑦。他要求解決某些缺點和錯誤，然而毛提出的解決問題的辦法——召開六級幹部會議一類——並不能真正舒緩農村的緊張情況，因為這些會議的主題是貫徹中央反右傾、鼓幹勁的精神，諸如堅持社會主義陣地公共食堂等，在「繼續躍進」的形勢下根本無從解決餓死人的問題。

但是在毛澤東看來，所有這類消極現象都是前進中的暫時困難，不應妨礙國民經濟的繼續躍進。在毛的全力推動下，1960年1月上海政治局擴大會議號召：五年趕上英國，同時着手部署在城市大辦人民公社。到了3月，杭州會議更號召：實現「城鄉公共食堂普遍化」。

在全國經濟急劇惡化的形勢下，毛澤東的樂觀態度助長了省一級領導的新一輪浮誇風。1960年3月，由張平化任第一書記的湖南省委向毛和中央報告：該省群眾的福利和健康普遍較好⑧。在由舒同任第一書記的山東省委給中央的報告中，雖然也承認該省存在水腫、餓死人現象，但卻把壞事當作好事匯報，這就是，即便有缺點，也是在正確路線上，報告認為全省「當前形勢無限好」⑨。由吳芝圃任第一書記的河南省委給中央的報告則強調該省如何「深入學習毛著，系統總結大躍進豐富經驗」⑩。吳芝圃向毛報喜訊：河南全省人口99%已入食堂，辦得好的食堂佔總數66%。毛對河南報告大為讚賞，稱其「是一個綱領性的文件和科學性的文件」⑪。1960年上半年，貴州已出現嚴重的餓死人現象，由周林任第

一書記的貴州省委卻向毛匯報：全省食堂辦得好和比較好的佔總數80%。毛又予以讚揚，說貴州的經驗「是一個科學的總結」⑫。

幾個大躍進紅旗省大辦食堂的先進經驗使毛澤東大為振奮，他甚至將黑龍江省的經驗寫成通俗易記的四言詩⑬。毛表揚豫、湘、川、雲、貴、滬、皖等省市做得最好，要求全國學貴州、學河南，「一律照此辦理」⑭。

各地的這類浮誇報告是否對毛澤東構成「誤導」？筆者認為即使有些影響，也不大，因為毛可以通過各種信息渠道了解全部情況。1960年2月，在供省級以上領導幹部參閱的情況簡訊中又恢復了有關農村人口「盲目外流」、「浮腫蔓延」等情況的內部通報（1959年廬山會議後一度停止了類似情況的內部通報）。重要的是，毛需要吳芝圃一類的報告和經驗總結來證明自己的觀點。但在4月以後，毛澤東對狂熱的宣傳已略有不安。4月28日，他在一份批示中提到：在宣傳報導方面要「防止發生不切實際的浮誇風」⑮。毛的這個批示只是提到宣傳降溫的問題，並不涉及已大量出現的「非正常死亡」。

1960年6月後，河南信陽地區餓死人已達100萬。11月，毛澤東開始修正「形勢一片大好」的論斷，改口說「三分之一的地區的形勢不好」，但這是因為這些地區的「民主革命尚未完成，封建勢力大大作怪，對社會主義更加仇視，破壞社會主義的生產關係和生產力」。

1960年6月，毛澤東似乎開始覺察到，或者是真正願意面對農村的嚴重問題，起因是陶鑄的一份報告。陶鑄提出，解決農村問題的方法是開展一場「三反運動」，即反官僚主義、鋪張浪費和形式主義。具體內容為糾正基層幹部的違法亂紀、強迫命令一類錯誤。陶鑄提供的廣東三反經驗將打擊矛頭針對社隊基層幹部，其主題與方法和幾年後的四清極為相似：運動的對象是農村基層幹部；運動的重點是清理帳目、幹部退賠；鬥爭的指導思想是以黨的階級路線來開展三反，即清除出身地富的「成分不好」的幹部；打擊範圍掌握在3%之內；通過運動，最後促使幹部參加勞動⑯。

陶鑄的報告既不涉及修正政策，又開出了解決問題的藥方，果然獲毛澤東賞識，他稱讚廣東「提出來的問題和對這些問題的處理辦法是正確的」⑰。

1960年6月後，毛澤東對大饑荒的解釋逐步清晰，他認為問題主要是由「五風」造成。毛的上述判斷應該不錯，卻只涉及問題的現象層面，他所提出的解決問題之道仍是其一貫堅持的大搞階級鬥爭的一套。

毛澤東要求在農村立即開展整風、整社，用階級鬥爭的方法搞三反運動，同時繼續堅持農村食堂，其結果是「三反」於事無補，1960年9月的「八字方針」也不能立即緩解大饑荒，形勢反而進一步惡化，致使部分地區餓死人的現象在1960年下半年後發展到「慘絕人寰」的地步。1960年6月後，河南信陽地區餓死人已達100萬⑱。

面臨極端惡化的形勢，毛澤東終於同意加大調整政策的力度，1960年11月3日，中央下發緊急指示信（12條），提出全面反五風，允許農民保留小額自留地，經營小規模家庭副業。在當年夏天的北戴河會議上，毛雖提到「只有大集體，沒有小自由不行」，卻沒有將其變為中央的政策，現在終於明確為具體政策。但是「緊急指示信」仍然堅持農村食堂，此項規定在相當程度上沖淡了有關自留地的精神。

1960年11月，毛澤東開始修正「形勢一片大好」的論斷，改口說「三分之一的地區的形勢不好」，同時他又明確提出，調整政策後，幾個月形勢就會好轉⑲。毛要先將基調定下來，即解釋為何全國部分地區形勢不好。

現在毛澤東的解釋比6月份前進了一步。他說，這是因為這些地區的「民主革命尚未完成，封建勢力大大作怪，對社會主義更加仇視，破壞社會主義的生產關係和生產力」⑳。可是有無領導方面的責任和缺失呢？毛爭取主動，首先承認自己有錯誤。1960年6月，毛在〈十年總結〉一文中第一次談自己的「錯誤」，毛說，他的「錯誤」在於將過渡時期估計太快，但馬上強調：「錯誤不可能不犯」，「有一部分錯誤大概也是難免的」。毛並沒有忘記將其他人捎上，他說「有些是和當事人一同犯了的」㉑。1960年11月，毛在一份為中央代擬的文件裏，用第三人稱的方式再次談自己的錯誤，言辭和態度都非常懇切㉒。

毛澤東已作「自我批評」，各省大員紛紛表態願承擔責任、為毛分憂。僅僅半年之前，在北戴河會議期間，各省的書記們還不肯檢討，華東局第一書記柯慶施極為焦急，他耐心啟發華東各省的書記率先作出檢討，但是書記們就是不上鈎㉓。柯慶施無奈，只能借上海工人之口說：「黨中央和毛主席是對的，一個指頭的毛病是出在我們手上。」㉔

毛澤東既已下「罪己詔」，各省檢討報告如雪片般報向中南海，所有的檢討都是一個調門：中央的政策是正確的，地方在執行正確的政策過程中出了偏差。毛心領神會，對這類報告一概嘉許㉕。

1960年11月後，毛澤東焦急地等待各地報來「好消息」，地方領導非常理解他的這種焦灼心情，迅速報來的各種材料，皆是「12條」下達後農村一片新氣象的內容。安徽省委的報告稱，傳達「12條」緊急指示信後，全省「人人興高采烈，生產出現了一片嶄新氣象」㉖。黑龍江省富拉爾基重型機器廠開展「紅思想運動」，居然偽託工人之口說，「現在每月能吃大米白麵，有這麼多的糧食，真是上天堂了。今後我再也不吵糧食不夠吃了」㉗。

此時此刻，毛澤東太需要這類報告，毛更對「亂講」十分警惕，他贊同林彪的意見，禁止軍隊同志向地方領導反映對形勢問題的看法㉘。

1960年11月，毛澤東的心情較為低落，11月29日，毛綱開一面，批示免去資本家下放農村，改為下放城市企業㉙。如果沿着這條路繼續下去，加大「罪己詔」的分量，可能會加速扭轉危急局面，毛也不失為知錯即改的「賢君」。但毛澤東鬥爭了一輩子，經歷了無數風浪，他忽然對自己的領袖威望變得異常敏感起來。1960年12月14日、21日，他在下發軍隊的一份文件中親筆寫道：「特別是領導幹部，一定要好好讀書，好好學習毛澤東同志的著作」㉚。毛也將外國左派歌頌他的資料批轉給中央和省級負責幹部閱讀㉛。毛心細如髮，完全清楚黨內外早已怨氣衝天，如果聽之任之，極有可能會危及自己的領袖地位。他只能採取進攻的姿態，大講階級鬥爭。

1961年1月，中共中央召開八屆九中全會，毛澤東對死人事作出正式判斷，毛指出：全國三分之一的政權不在共產黨手中，出亂子的原因在於：民主革命不徹底，地富復辟，勾結壞幹部，實行和平演變。解決這些問題的方法是：在農村開展社會主義教育運動，用紮根串聯的辦法，組織階級隊伍（貧協），開展對敵鬥爭㉜。階級鬥爭的對象有兩類：鑽進黨內的階級異己份子和社會上的地富反壞右五類份子。

然而問題還有另一面，儘管在毛澤東巨大的意志壁壘前，中央層已無一人

1961年1月，中共中央召開八屆九中全會，毛澤東指出：全國三分之一的政權不在共產黨手中，要在農村開展社會主義教育運動，用紮根串聯的辦法，組織階級隊伍（貧協），開展對敵鬥爭。階級鬥爭的對象有兩類：鑽進黨內的階級異己份子和社會上的地富反壞右五類份子。

敢於站出來講話，但毛深知不滿的潛流正逐漸匯集，畢竟大量死人事是客觀存在，毛知道現在已到了鬆動閥門的時候了。

1961年1月，毛澤東在八屆九中全會上提出，1961年搞個實事求是年，他要求全黨各級負責幹部下鄉搞調查研究，毛且同意把給農民的自留地由原先佔公社土地的5%上升為7%，同時開放農村的自由市場。

毛澤東在1961年初的判斷和接連出台的措施——既要搞階級鬥爭，又對農民作出若干讓步，在實施中帶來極複雜的後果：在一段時期內，死人現象繼續蔓延，即使大抓階級鬥爭和幹部下鄉救災也無法予以制止，以致出現建國後最嚴重的危機。

1961年1月，保定市委書記下鄉，搞紮根串聯，組織貧下中農協會，調查的結果是：基層政權全為壞人當權，貧僱農出身的幹部全被地富收買，其根本原因在於土改不徹底。天津的經驗是：應對犯錯誤的幹部進行憶苦思甜的階級教育。河北省的經驗則認為，出現特大困難的原因之一乃是過去對地富反壞「摘帽」多了[33]。問題在於，即使全國各地普遍開展了「民主革命補課」，也無法遏止大量農民餓死的現象，殘酷的現實是：貧下中農和地富一起因絕糧而死。

1961年1月，保定市委書記下鄉，搞紮根串聯，組織貧下中農協會，調查的結果是：基層政權全為壞人當權，貧僱農出身的幹部全被地富收買。河北省的經驗則認為，出現特大困難的原因之一乃是過去對地富反壞「摘帽」多。殘酷的現實卻是：貧下中農和地富一起因絕糧而死。

1961年，全國的危急形勢已趨頂點，據不完全資料反映：1961年6月之前，福建省龍岩地區病人已達13.5萬。流入陝西的甘肅婦女，與陝西男子「非法同居」者達三萬人以上。1961年4-5月，偷渡到北朝鮮的中國東北地區的公民已達4,500餘人。1961年夏情況進一步惡化，在大躍進重災區山東省的聊城、德州、惠民三專區，6月份的「非正常死亡」人數為16,700多人，9月份即上升到35,600人，到10月，僅聊城一地外流討飯人數即高達10萬，賣兒女者985人，有夫改嫁者869人，個別基層組織已完全癱瘓[34]。

就在形勢不斷惡化的同時，一股微微的暖流已開始在中國農村大地升騰。隨着中央加速調整政策，特別是解散公社食堂、恢復農民自留地和開放集市貿易後，農村果真出現了轉機，瀕臨死亡的農民又有了一口活氣。不少地區的基層幹部更向前邁出一步，在自發解散公共食堂後(許多省區的農村食堂因斷糧絕糧，在中央下達指示前即自行解體)，甚至搞起了「大包乾」。1961年10月，貴州這個一年前大辦食堂的紅旗省，就有三分之二的縣實行了包產到戶。短短數月，原先死氣沉沉的農村，又有了活力。

毛澤東最先捕捉到這股經濟復蘇的迹象，現在他的精神又振奮起來。1961年9月，毛在廬山舉行的中央工作會議上宣布：困難已到谷底，形勢一天天向上升[35]。

二　懸置階級鬥爭：劉、周、鄧、陳的態度

毛澤東在八屆九中全會上提出搞社教的指示，要求以階級鬥爭的精神，進行民主革命的補課，劉少奇等不正面反對毛的意見，也在各地部署貫徹毛的指示，但總的說來，是將毛大搞階級鬥爭的指示懸置起來而把救災、調整經濟放在首要的地位。

劉少奇原是大躍進和人民公社的積極支持者。在廬山會議和八屆八中全會上，劉少奇全力支持毛，雖有資料反映，劉對在全國開展反右傾運動有所保留[36]，但從廬山會議後至1960年上半年，劉在公開和私下場合都和毛澤東保持一致。進入1960年下半年，劉少奇的態度開始發生變化，他在繼續肯定大躍進和人民公社時，原先與毛完全一致的調門，漸漸也夾雜了某種「雜音」。

劉少奇在60年代初已全面主持中央日常工作，完全知道國家已陷入嚴重危機，他也了解問題癥結所在，更知道自己作為中央第二號人物對此應負的責任。因此劉在1960年極為謹慎，說話、辦事都小心翼翼，盡量照顧、遷就毛澤東。

1960年6月，劉主持各大區、各省市負責人會議，指出半年以來問題嚴重，卻將「糧食問題，浮腫病問題，非正常死亡問題，事故問題，計劃完成情況的問題」放在一起講[37]，以減緩講話的衝擊力。1960年9月，中央雖然通過「八字方針」，但在落實、貫徹方面卻顯得遲緩、無力[38]，以致數月後仍看不出成效。劉少奇在談到「非正常死亡」時更是十分小心，他說「農民餓了一兩年飯，害了一點浮腫病，死了一些人，城市裏面的人也餓飯」[39]，盡量使語言不那麼尖銳。

雖然劉少奇已為毛做了不少開脫的工作，但他作為中央日常工作的主持人卻不得不每天面對各地如雪片般報來的災情報告，在這種嚴峻的形勢前，劉的心情愈益沉重。1960年6月10日，劉少奇首次針對毛著名的「指頭論」發表了看法，他說「現在是一個指頭，將來可以慢慢擴大到兩個指頭，三個指頭」[40]。1961年3月，劉在廣州召開的中央工作會議上，一方面講「有些錯誤是不可避免的」，但在另一方面，又情不自禁地檢討起中央決策的失誤。劉說「中央有些政策，決定前缺乏很好的調查研究，根據不夠，決定以後，又沒有檢查執行情況，發現問題，及時糾正」[41]。劉少奇這番話，帶有自我批評的含義，卻容易引起毛的疑心，因為多年來，「中央」即是毛，除了毛可自稱中央，毛以外任何人，包括劉，皆不可以中央自居。他們以中央的名義起草的各種文電，也須報毛批准後才可下發。因此，劉的這番言論，已構成對毛的「壓迫」。

形勢日趨困難，對劉的態度變化有決定性的影響。1961年4月，劉親赴家鄉蹲點，對形勢的嚴重性有了完全徹底的了解。八屆九中全會後，毛又去了南方，由劉少奇在京主持日常工作。劉少奇加大了政策調整的力度：1、同意陳雲建議，從國外緊急進口糧食，以舒緩空前嚴重的糧食危機。2、支持陳雲有關減少2,000萬城鎮人口的建議。3、主持罷免了一些「非正常死亡」現象嚴重省份的黨委第一書記的職務。1961年，河南的吳芝圃、山東的舒同、甘肅的張仲良、青海的高峰等皆被免職，調作較次要的工作。劉甚至提出應逮捕法辦一些罪行嚴重的地、縣負責幹部。

劉少奇的上述舉措十分有力，進口糧食和罷免浮誇官員在一定程度上挽回了已被嚴重損害的共產黨的威信。劉在與毛共事的幾十年中，既有順從、畏懼毛的一面，也有提出並堅持自己看法的一面，這是劉少奇政治性格的特點。1959年4月，劉接任毛做了國家主席，1960年下半年後，毛有所消沉，暫時做了「甩手掌櫃」，默許劉少奇等對過往政策進行適當調整，又使劉的活動空間得到擴大。

八屆九中全會後，毛去了南方，由劉少奇在京主持日常工作。劉加大了政策調整的力度：1、同意陳雲建議，從國外緊急進口糧食，以舒緩空前的糧食危機。2、支持陳雲有關減少2,000萬城鎮人口的建議。3、罷免了一些「非正常死亡」現象嚴重省份的黨委第一書記的職務，如河南吳芝圃、山東舒同、甘肅張仲良、青海高峰等。

劉少奇態度的變化對核心層其他領導人具有極重要的示範作用，周恩來受到很大的鼓舞。周作為國家經濟的總管，完全了解實情，1960年後更是為調糧、救災日夜辛勞，11月，周又擔任了中央瓜菜代領導小組負責人，但周知道此事的全部複雜性和微妙性。在那幾年，周十分注意與毛保持一致。1959年11月，周說：人民公社有缺點是難免的，是不到一個指頭的問題，而且毛主席已經糾正了[42]。1960年，安徽餓死人已經成了半公開的秘密，3月29日，周將反映安徽死人的群眾來信批轉給曾希聖：「也許確有其事，也許誇大其辭」——面對毛的這位愛將，周盡量把話說得四平八穩，但周批語的主調仍是希望曾希聖加強注意，派人前往調查，並要求曾將調查結果報告周[43]。

由於周恩來內心深懼毛澤東，因而他一般不會主動向毛提出任何有關涉及全局糾偏的建議。1960年8月，周對李富春提出的糾偏方針，「整頓、鞏固、提高」加以修潤，將「整頓」改為「調整」，增加「充實」一句，使其成為著名的「八字方針」。這一改動使「八字方針」顯得溫潤、委婉，照顧到了毛的情緒。

在這之後，毛澤東有關對農村情況的判斷已經形成，周迅速跟上毛的口徑。1960年12月6日，周代中央草擬文電，針對山東、河南、甘肅、貴州等幾個餓死人最多的省份出現的嚴重情況，指出：「其中某些反革命的破壞行為顯然是封建勢力在地方篡奪領導，實行絕望性的、破壞性的報復」，周強調，「這是農村中階級鬥爭的最激烈表現」[44]。由於周對毛的認識太深，從內心深懼毛，因而他一般不會主動向毛提出任何有關涉及全局糾偏的建議。1960年8月，周對李富春提出的糾偏方針，「整頓、鞏固、提高」加以修潤，將「整頓」改為「調整」，增加「充實」一句，使其成為著名的「八字方針」。這一改動使「八字方針」顯得溫潤、委婉，照顧到了毛的情緒。

然而周恩來的現實主義畢竟佔主導，只要劉少奇、鄧小平願意領頭，周馬上響應。1960年3月24日，在毛主持的常委會上，鄧發言批評報刊上對毛思想的宣傳庸俗化，周當即表示贊成鄧的意見[45]。1961年3月後，中央核心層領導紛紛下鄉調查，基本都傾向解散食堂。周在邯鄲調研一周，5月7日，親自就食堂問題向毛電話匯報，建議解散食堂。但毛卻不在周的電話匯報記錄上明確表態，只是批示轉發下去，供各地同志參考，以後由於劉少奇等強烈要求解散食堂，毛才在1961年5-6月在北京召開的中央工作會議上正式同意，是否參加食堂，「完全由社員討論決定」。

與周恩來的小心翼翼相比，鄧小平因受毛信任而顯得敢說敢為。鄧在核心層中處於重要地位，周恩來一向對鄧小平十分尊重，不僅表現在對鄧工作上的支持，更反映在對鄧的黨內地位的肯定和強調方面。1960年3月，周在一次談話中提到「整理毛澤東思想……更重要的是靠少奇、小平同志這樣黨的領導人來總結」[46]。1960年後，鄧的主要工作是主持中蘇兩黨談判，但他仍將很大的精力放在國內工作方面，鄧深知國內問題的嚴重性質，全力支持劉少奇，1961年鄧批評八字方針貫徹不力，主張「退夠」。鄧雖表態支持毛搞「三反」，同時又提出開展三反應放農閒進行，被毛接受[47]。

在毛的眼中，陳雲一直是一位「老右傾」。60年代初，柯慶施因知毛澤東對陳雲的冷淡態度，竟也敢在華東散布陳雲是「老右傾」的議論[48]。1958年北戴河會議後，陳雲因遭毛批評而告病休息，一年後，陳雲又向毛表示自己的意見，再次受到冷遇。1959年廬山開會前，陳雲在大連休養，他已有所預感，因而沒有參加會議，他勸正在大連休養的鄧子恢也不要去，事後，鄧子恢十分感激陳雲的提醒[49]。1960年的調整方針得到陳雲的全力擁護，同年底，陳雲提議，動用外

匯進口糧食，周恩來原準備進口150萬噸，陳雲要求增加進口量，經中央同意改為進口250萬噸。在劉、周、陳、李先念的努力下，1961年1月，從澳洲進口的第一批糧食抵達天津港。3月，周又給毛寫信，請求批准進口500萬噸糧食。1961年8-9月，廬山中央工作會議期間，陳雲復向毛建議通過法國轉口購買美國糧食，得到毛的批准。在饑饉遍地的非常時期，這些從國外進口的糧食拯救了許多百姓的生命。

在中央核心層中，朱德的政治影響力最為薄弱，朱德在1959年廬山會議上受到毛的批評。10月，毛將朱德在軍委擴大會議上的檢討批轉給全國縣團級黨委。1960年3月，朱德在其老家四川儀隴與父老同喝食堂「清薄的稀飯」，「難過得許久說不出話來」[60]。在大饑荒期間，朱德在中南海挖野菜，對國內的災情憂心如焚。儘管他每年多次下基層，「對中央內部的事情卻知道甚少，他也不打聽」[61]。

朱德身為政治局常委，許多事情不知道，彭真不是常委，卻了解全部情況。1960年後，北京作為首善之區，也出現了極嚴重的困難局面。彭真作為北京市委第一書記兼市長，對大躍進的不滿逐漸明顯，1962年1月，甚至在小範圍內講話，徑直要求毛做檢討，他說，「如果毛主席的錯誤的1%、1‰不檢討，將給我們黨留下惡劣影響」[62]。

常委之外的政治局一班人都知道國家已進入非常時期，但他們只能聽常委的，而不能自行做任何事。陳毅對華東熟悉，華東幾省的領導人不少是其老部下。困難時期，江浙情況尚非特別嚴重，還可接待外賓參觀南京、蘇州、杭州等少數城市，陳毅陪外賓來華東，曾私下向他的老部下詢問災情，卻無人敢向陳毅反映真實情況[63]。

幾個中央局第一書記直接面對基層，承受很大壓力，在那幾年，都全力救災。只有華東的柯慶施和西南的李井泉依然故我。李井泉在大躍進期間極為活躍，與長江下游的柯慶施互相唱和，及至1960年後川北大量餓死人，四川還多運糧食支援外地[64]。柯慶施則比李井泉幸運得多，他的直接領地上海，郊縣雖有農業人口，但因依托上海，不致出現「非正常死亡」，所以柯慶施可以繼續歡唱躍進曲。

劉、周、鄧、陳為中央決策的錯誤導致百姓無謂犧牲而感到很深的愧疚，1962年夏，劉犯忤向毛進言，要求放寬政策，劉甚至對毛直言：人相食，你我是要上史書的[65]。據鄧力群回憶，1962年春，劉在與他談話時也講到「歷史上餓死人的事是要寫到史書上去的」，其時，劉「情不自禁，憤憤地說：我當主席時，出了這種事情」[66]！劉少奇等都是務實的領導人，一旦毛澤東稍稍鬆手，他們的務實精神馬上就解放出來。劉、周、鄧、陳的態度完全表達了全黨絕大多數幹部的意願。1960年後，許多高幹目睹人民受難，心中痛苦，公安部副部長徐子榮前往信陽調查，返京後與妻抱頭痛哭[67]。安徽省委第一書記曾希聖在1960年後眼見安徽大量非正常死亡，感到很深的愧疚，遂支持包產到戶。在這幾年，省、地、縣一級的幹部普遍患上了浮腫病、肝腫大，一些幹部的家屬甚至也在大饑荒中餓斃。一些地委書記、專員「每每為災民號啕大哭」。江蘇省長惠浴宇為救災「心力交瘁」，自陳已成了「災官」、「賑官」[68]。

1962年夏，劉少奇犯忤向毛進言，要求放寬政策，劉甚至對毛直言：人相食，你我是要上史書的。據鄧力群回憶，1962年春，劉在與他談話時也講到「歷史上餓死人的事是要寫到史書上去的」，劉「情不自禁，憤憤地說：我當主席時，出了這種事情！」許多高幹目睹人民受難，心中痛苦，一些地委書記、專員「每每為災民號啕大哭」。

中共歷史上長期戰鬥在農村，許多高級幹部都有「民本」情結，1960-61年對他們的刺激極深，「一想起來就膽戰心驚，夜不能寐」，因為「災區人民的淒慘，付出的犧牲，竟比戰爭年代還要多」，而他們都清楚，「這完全是無謂的犧牲啊」[59]，以致陳雲慨歎，中國人民實在好，「餓死人(也)不想起來造反」[60]。

60年代初，劉、周、鄧、陳的一系列舉措證明，他們與那些高蹈的「理想主義者」和「革命巨子」(魯迅語)並非一類，他們對大量百姓的「非正常死亡」常懷不忍之心，由此，劉少奇等才能從過去對毛的無條件服從中解脫出來，回歸到常識理性。劉少奇在這一階段總攬全局，地位舉足輕重，這是他在建國後對國家、民族、百姓貢獻最大、出力最多的時期。然而正因為如此，毛對劉的不滿也在急劇增長。

三　重新回到階級鬥爭

毛澤東認定「12條」、「60條」等糾偏文件下發後，農村情況肯定好轉，從這點講，毛的判斷不錯，但是饑荒太大，恢復較緩慢，與此同時，許多基層幹部的極左已積重難返，對中央糾偏政策大打折扣，使中央精神難以全面落實。毛對這些明顯估計不足。

毛澤東用堅強的意志為全黨定下調子，凡亂言餓死人事，一律以攻擊三面紅旗論處。毛認為，在嚴重的困難面前，黨內普遍已對走社會主義道路發生了「動搖」。1962年夏，毛在中南海游泳池當面叱責劉少奇，「頂不住了，看我死後你怎麼辦！」毛相信，唯有他才能力挽狂瀾。毛的方法就是「硬着頭皮頂住」。

從毛澤東的角度講，他已作出相當的讓步，凡所能退讓的他都讓了。1960年後，毛在若干文件上刪去「毛澤東思想」，他也解散了過去一向堅持的公社食堂，毛甚至批准從國外進口糧食，在一段時間裏，他也沒明確表示反對包產到戶。

毛知道自己闖了大禍，在1961年沒太具體過問劉等的糾偏，毛也是在這個時期停止了吃肉。但是從內心深處，毛不認為自己有何大錯。死人事固然不好，但也沒有甚麼了不起。「要奮鬥就會有犧牲，死人的事是經常發生的」。在這一點上，毛的知音惟林彪數人而已。1960年春，林彪來南京，江蘇省委領導向其匯報已出現群眾餓死的嚴重情況，林彪開導他們，「我們這麼大的國家，死幾個人算甚麼」[61]。可是餓死人畢竟不是好事，正是因為餓死人現象太普遍，毛避「黑暗」猶如避鬼神。在他看來，所有有關「黑暗」面的報導都像一把利劍指向自己，毛用堅強的意志為全黨定下調子，不許亂講，凡亂言餓死人事，一律以攻擊三面紅旗論處。1961年3月23日，毛親筆修改文件：「中央認為最近幾年建設成就是偉大的，證明總路線、大躍進、人民公社的方向是正確的」，只是在「具體工作」方面發生一些缺點和錯誤，造成了一些損失[62]。所以當陳毅南下時，其老部下不敢向他直言。徐子榮雖親眼目睹信陽慘狀，只能在家痛哭，而不敢在正式場合吐露一句真言。

毛澤東認為，在嚴重的困難面前，黨內普遍已對走社會主義道路發生了「動搖」。1962年夏，毛在中南海游泳池當面叱責劉少奇，「頂不住了，看我死後你怎麼辦！」[63]而毛相信，唯有他自己才能力挽狂瀾。毛的方法，概言之，就是「硬着頭皮頂住」，具體內容有五：

1、堅持對形勢的樂觀估計。毛告訴全黨：「在中央和毛澤東同志的領導下」，形勢正在好轉，問題正在解決[64]。1961年12月29日，毛批轉錢昌照等歌頌

農村五穀豐登的詩，以說明農村出現的一片繁榮景象[65]。1961年，毛將「紙老虎」的論斷再次搬出來，以鼓舞全黨、全民戰勝困難的意志。

2、毛知道劉等在內心中已對自己有怨言，他抓住調查研究一事，向劉等反擊。1961年3月13日，毛給劉、周、鄧、陳、彭真寫信，他先爭取主動，表示「我自己的毛病當然要堅決改正」，隨即批評劉等對公社內部的關係「至今還是不甚了了」。毛咄咄逼人道：「不是嗎？我說錯了嗎？」[66]

3、毛看到劉的影響力正在不斷擴大，「一國二公」幾成定局。毛加緊批轉各類文件，以維持自己在黨機關的領導權威和影響力。1961年，毛給李井泉寫信，要求各省市第一書記「發善心」給他寫信，他許諾自己一定給他們回信[67]。

4、關心林彪健康[68]，扶持林彪抗衡劉少奇等。

5、強調階級鬥爭。毛從另一個角度來談自己的缺失，即自己對階級鬥爭抓得不緊——「見事遲，抓的慢」[69]。

然而全黨上下埋怨，批評的壓力太大，毛澤東在1962年初召開的七千人大會上講了幾句帶自我批評的話，他甚至在講話中稱讚陳雲搞經濟內行（正式稿中刪去）。七千人大會後，毛離京南下，對劉少奇等的不滿已越積越深。毛澤東敏銳地發現，由劉少奇主持的糾偏已愈走愈遠，不僅涉及經濟、文教、外交、統戰，甚至延伸到了公安領域，在這種大氣候下，對毛不滿的潛流已在全黨上下廣泛蔓延。

毛澤東同意調整，但不容涉及三面紅旗。毛長期以來就一直對劉少奇有怨氣，姚依林稱，1956年中共八大通過的新黨章刪去「毛澤東思想」一詞給毛造成「極大不愉快」，劉等從而「得罪了老人家」[70]。站在毛的立場，劉舊錯未改，又添新錯，且都是錯在重大原則問題上。1961年7月17日，劉在瀋陽說，「三面紅旗可以讓人家懷疑幾年」[71]。7月19日，劉在哈爾濱又說，「有人懷疑三面紅旗是可以理解的」[72]。在當時的形勢下，毛不得不同意退讓，但對劉的不滿已形之於色。1961年5月，毛就降低指標事講話，他說，降就降，「無非是外國人罵我們不行」[73]。

劉少奇等主持罷免浮誇幹部一事，也給毛造成巨大的心理壓力。1960年11月28日，毛以中央名義表示，「他是同一切願意改正錯誤的同志同命運、共呼吸的」[74]。劉少奇當然知道投鼠忌器的道理，但為了整肅綱紀，還是罷免了幾個毛的愛將的職務：吳芝圃先降為河南省長，繼而轉任中南局書記處書記的閒職；舒同也調任西北局書記處書記，實際上在家賦閒。劉極注意分寸，1962年前對曾希聖毫無動作，李井泉、王任重也照做他們的封疆大吏，但還是引起了毛的不快。毛儘管同意懲處某些地、縣級幹部（柯慶施下令逮捕死人較多的江蘇寶應縣委書記）[75]，但不願對他們太動真格。1961年1月中央擬定幹部「三大紀律，八項注意」的條文，原有「保護人民安全，打人要法辦，打死人要償命」、「保護人民自由，隨便罰人、抓人、關人、搜查要法辦」等內容，被毛批評為「太複雜……有幾條執行起來可能起反作用」，結果被改成「同勞動同食堂」，「辦事公道」等一團和氣的文字[76]。

毛最不能容忍的是劉少奇講話中流露出的那股「算帳」的意味。在毛聽來，劉的許多話猶如赫魯曉夫的「黑報告」。1962年3月，劉召見公安部長謝富治等談

毛最不能容忍的是劉少奇講話中流露出的那股「算帳」的意味。在毛聽來，劉的許多話猶如赫魯曉夫的「黑報告」。1962年3月，劉召見公安部長謝富治等談話，要求總結幾年來打死人命、傷害無辜群眾的教訓。劉說，「活人不揭，死後下一代揭」。事後，劉覺得這番話「將來會出毛病的」。

話，要求總結幾年來打死人命、傷害無辜群眾的教訓。劉說：「活人不揭，死後下一代揭」[77]。劉的這番話已涉及毛統治最敏感的部分，事後，劉覺得不妥，堅決不同意公安部黨組印發他的這番講話，他說「將來會出毛病的」[78]。1962年冬春，劉少奇加大了對大躍進以來錯誤的批評，劉的態度有廣泛的黨內基礎，七千人大會精神傳達後，許多基層黨組織成員對七千人大會不承認犯了路線錯誤極為不滿，江蘇省參加省委擴大會議的一些代表甚至呼籲中央為彭德懷平反[79]。江蘇省委常務書記劉順元也不同意所謂錯誤在於「天災」和「民主革命不徹底」[80]，劉順元放言：根本問題是出在「君臣相見」[81]。所有這些在毛眼裏都被認為是「尖銳的指向」他個人的。

劉少奇在1962年上半年不斷談形勢的嚴重性，也使毛愈來愈相信，劉是心懷叵測。劉在1961年5月31日的中央工作會議上第一次講「三分天災，七分人禍」。5月24日，劉試探性地提出「現在，是不是要提出反『左』的口號」[82]，劉雖然迫於毛的壓力，未能公開提出反「左」，但劉的語言愈來愈尖銳。1961年8月28日，劉在廬山會議上插話，提到「整個國家要破產、垮台，國民經濟要崩潰」[83]。劉更談到，「如果搞不好，我們要跌下台」一類的話[84]。從七千人大會到1962年上半年，劉幾乎逢會必講困難形勢，在2月的西樓會議上，竟出言不慎，自稱是「非常時期大總統」[85]。直到5月，還認為「國民經濟要崩潰」[86]。儘管劉所述的困難皆是事實：1962年初，國內情況仍極嚴峻，僅河南省六個專區統計，外流人口就達32萬人。貴州省的斷炊戶達一萬多戶，全國23省孤兒達幾十萬人[87]。四川省直到1962年3月底，還有一千多高爐，佔用九萬多職工[88]。但以毛的敏感觀之，則會得出另一種判斷：「非常大總統」已不安於份，無非是以講困難為由，逼毛徹底交權！

從七千人大會到1962年上半年，劉少奇幾乎逢會必講困難形勢，在2月的西樓會議上，竟出言不慎，自稱是「非常時期大總統」。直到5月，他還認為「國民經濟要崩潰」。儘管劉所述的困難皆是事實，但以毛的敏感觀之，則會得出另一種判斷：「非常大總統」已不安於份，無非是以講困難為由，逼毛徹底交權！

毛澤東可以接受劉少奇「形而下」的糾偏，他本人在1960年下半年後也親自做了一些調整政策的工作，但絕不容許糾偏涉及「形而上」，因為「形而上」已與毛水乳交融。1962年上半年，劉主持的糾偏已逼近「形而上」。劉少奇在七千人大會上的口頭報告提到的「三分天災，七分人禍」，陳雲在七千人大會陝西代表團會上有關黨內缺乏民主的講話——陳雲說，這幾年黨內政治生活不正常，「逢人口說三分話，未可全拋一片心」[89]。周恩來、陳毅3月在廣州會議上對知識份子「脫帽加冕」，種種迹象表明，劉等已開始全面修正毛自1958年以來的路線。

毛澤東已看到經濟形勢全面趨向好轉，他心中有數，最危急的時期已經過去。蔣介石在1962年夏叫囂反攻大陸，但毛完全掌握蔣的底線，毛、周急電參加中美大使級會談的中方代表王炳南飛京，再返華沙向美國大使摸底，知肯尼迪政府反對蔣介石反攻大陸，所以當陳雲以對付蔣反攻為由，要求毛批准分田到戶，毛根本不能接受[90]。

因此，1962年上半年，毛的態度逐漸明朗化。1、毛不同意周在廣州會議上的講話，即使周多次請毛表態，他就是不答覆。毛得到政治局候補委員、副總理、中宣部部長陸定一的支持[91]。2、毛不同意實行包產到戶，雖然劉、周、鄧、陳都傾向於支持鄧子恢的意見，但陶鑄、胡耀邦等黨內許多高幹都對包產到戶持反對意見，甚至連彭德懷也反對。3、在毛的影響下，黨內刊物大量刊載歌頌斯大林的文字。1962年上半年，毛基本住在南方，密切注視着劉等的一舉一動，他守住底線，準備反擊。

1961-62年，劉少奇因力主實事求是，正視困難，其個人威望得到大幅提高，儘管劉具事實正確，卻因毛獨享「解釋權」，而不具意識形態的「正確性」。劉在1962年春之後，同意「三自一包」，但只是私下流露而未有自己的解釋，劉只能默認地方悄悄幹，不是「光明正大」。毛卻師出有名，名正言順，因為從1961年以來，黨內的主流意見一直是批判「三自一包」和講「民主革命不徹底」，劉自己長期也是持這種觀點。1962年的七千人大會，其議題之一即是批評「三自一包」，會後中央明令安徽省委取消「單幹」。2月，新任安徽省委第一書記李葆華在省常委會議講話，轉達劉少奇對安徽責任田的意見，劉認為責任田「要走回頭路，這是很明確的」[92]。3月，北京已在內部批評湖南五縣「颳分田黑風」[93]。劉少奇已將自己置放於一個尷尬的境地。

1962年8月1日，劉少奇的《論共產黨員的修養》再版，他試圖在毛思想的大框架下，搞出自己的新解釋，但是馬上遭到毛的還擊。8月6日，毛開始談「階級、矛盾、形勢」，一旦毛反擊，劉除了接受毛，別無其他選擇。在北戴河會議期間，劉少奇言語不多(姚依林稱「劉一言不發」，「周恩來則被攻擊嚴重」)[94]，毛既已開口，劉、周、鄧、陳還能說甚麼呢？除非順着毛的話說，劉平靜地接受毛大搞階級鬥爭的決策，僅向毛進言，搞階級鬥爭勿影響經濟調整，得到毛的同意。

八屆十中全會後，毛澤東再次躍入前台，只有最具政治敏感的人才知道應急流勇退。1962年8月，陳雲告病休息，1963年胡喬木稱病，開始長期休養。同年，曾被毛欽定的「老右傾」、江蘇省委常務書記劉順元經其老友——中央委員鄭位三的點撥也主動隱退，鄭位三並意識到黨內從此將無寧日[95]。

1962年10月後，各省都已調整好姿態，紛紛按照毛澤東的新調門向北京提供各地階級鬥爭尖銳、資本主義嚴重復辟的材料，四川、山東甚至已將困難時期出現的「反動兒歌」的資料搜集完畢[96]，下一步就是開展社會主義教育運動。1963年初，湖南零陵地委「大揭階級鬥爭蓋子」的經驗問世；4月，河北邢台經驗上報——一場大規模的階級鬥爭平地掀起，是為「四清運動」，其主調就是「資本主義復辟，民主革命不徹底」，其方法就是「紮根串聯」，只是距毛首先提出這些口號已推遲了兩年。

註釋

① 1959年部分省區就有餓死人的報告。1959年初，南京遠郊的句容縣寶華公社兩個大隊已有餓死人現象，高淳縣在1959年餓死1,529人。見丁群：《劉順元傳》(南京：江蘇人民出版社，1999)，頁312；另有資料反映：該縣在1958年冬至次年春，「非正常死亡」人數達六千人。參見錢鋼、耿慶國主編：《二十世紀中國重災百錄》(上海：上海人民出版社，1999)，頁582。江蘇寶應縣從1959年冬到1960年4月，共死亡35,391人，絕大部分為缺糧而死。1960年春，中央糧食部門和江蘇省委曾分別派工作組前往該縣調查。見《70年征程——江渭清回憶錄》(南京：江蘇人民出版社，1996)，頁448。

② 參見錢鋼、耿慶國主編：《二十世紀中國重災百錄》，頁580。

③④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑲⑳㉑㉒㉕㉖㉘㉙㉚㉛㉟㊼㊷㊹㊺㊻㊼㊽㊾㋀㋁㋂ 《建國以來毛澤東文稿》，第9冊（北京：中央文獻出版社，1996），頁71；98；40；64-65註釋1；100-101註釋2、3；59註釋1；58；44、45註釋2；68；69、71；161；207-208註釋1；207；349-50、352-53；349；215；364-65；364、366註釋2、368-69註釋1；334-35註釋1；356及註釋4；374；384；14、262、264；555註釋1；129註釋1；458；517；619註釋1；440-41；484；487；465；364；418-19；436註釋4。

⑤㉔㉗㉜㉝㉞㊼㊸㊾ 引自香港中文大學大學服務中心所藏當代中國史史料。

⑥ 李樹傑：〈談「中寧事件」〉，《寧夏文史資料》，第21輯（銀川：寧夏人民出版社），頁110。

⑱ 徐明：〈吳芝圃與河南大躍進運動〉，《二十一世紀》（香港中文大學・中國文化研究所），1998年8月號，頁45-46。

㉓㊶㊺㊾㊿㋁㋅ 《劉順元傳》，頁329；315；321；343；335；344；352。

㊱ 中共中央文獻研究室編：《劉少奇年譜（1898-1969）》，下卷（北京：中央文獻出版社，1996），頁458。另參見《胡喬木回憶毛澤東》（北京：人民出版社，1994），頁15；鄧力群：《我為少奇同志說些話》（北京：當代中國出版社，1998），頁103、105。

㊲㊴㊵㊶㊶㊷㊷㊽㊸㊹㊻ 同上註，《劉少奇年譜（1898-1969）》，下卷，頁488；525；489；509；530；531；551；552；524；538；530；555。

㊳㊿㊸㊾ 孫業禮、熊亮華：《共和國經濟風雲中的陳雲》（北京：中央文獻出版社，1996），頁232；224；219；233。

㊷㊸㊹㊺㊽ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜（1949-1976）》，中卷（北京：中央文獻出版社，1997），頁269；299；377；296；468。

㊻ 中共中央文獻研究室編：《周恩來傳》，第4冊（北京：中央文獻出版社，1998），頁1537。

㊽ 顧復生：〈紅旗十月滿天飛〉，孫頷序，載《江蘇文史資料》，第100輯（南京：《江蘇文史資料》編輯部，1997），頁5。

㊾ 《鄧子恢傳》編輯委員會：《鄧子恢傳》（北京：人民出版社，1996），頁535。

㊿㋀ 朱敏：《我的父親朱德》（瀋陽：遼寧人民出版社，1996），頁304、401-402。

㋂ 薄一波：《若干重大決策與事件的回顧》，下卷（北京：中共中央黨校出版社，1993），頁1026。

㋃㋄㋅ 惠浴宇口述，俞黑子記錄整理：《朋友人》（南京：江蘇人民出版社，1995），頁215-16；213；212-13。

㋆ 姚錦：《姚依林百夕談》（北京：中國商業出版社，1998），頁160。另見童小鵬：《風雨四十年》，第二部（北京：中央文獻出版社，1996），頁313。

㋇ 〈劉源、何家棟談劉少奇與四清運動〉，《南方周末》，1998年11月20日。

㋈ 見註㊱鄧力群，頁121。

㋉ 陶駟駒主編：《徐子榮傳》（北京：群眾出版社，1997），頁253。

㋋ 〈劉源、何家棟談劉少奇與四清運動〉，《南方周末》，1998年11月20日；鄧力群：《我為少奇同志說些話》，頁133。

㋌㋎㋏ 姚錦：《姚依林百夕談》，頁153；165-67；167。

㋍ 姚錦：《姚依林百夕談》，頁165；另見《劉少奇年譜（1898-1969）》，下卷，頁549。

㋎ 劉以順：〈毛澤東在安徽推廣責任田的前前後後〉，載中共中央黨史研究室編：《中共黨史資料》，第54輯（北京：中央黨史出版社，1995），頁117。

高 華 南京大學歷史系教授

政治與法律

香港殖民地時期二元化法制之確立

● 蘇亦工

許多研究香港法律及歷史的權威人士都認為，香港存在着一種二元化的法律體系 (a dual legal system) ①。一元是在引進的英國法基礎上建立的普通法體系，這是主導的一元；另一元是保留割讓前適用的中國清代的法律和習慣，這是次要的一元。關於後者，香港法律界一直存在着爭議。表面上看，爭議是圍繞着中國固有法律及習慣在香港殖民地存在的基礎——義律公告 (Elliot's Proclamations) 展開的，而說穿了，實際上是如何保留，抑或是應否保留中國固有法律及習慣的問題，進而也牽扯到未來我們如何面對這個問題②。

一　圍繞義律公告的爭論

1841年2月1日，英軍強行佔領香港島後不到一周，義律 (Charles Elliot) 和佰麥 (J. J. Gordon Bremer) 聯名發布公告，向香港原居民保證③:

> 至爾居民向來所有田畝房舍產業家私，概必如舊，斷不輕動。凡有禮儀所關鄉約律例，率准仍舊，亦無絲毫更改之誼。且未奉國主另降諭旨之先，擬應照《大清律例》規矩主治居民，除不得拷訊研鞫外，其餘稍無所改。凡有長老治理鄉里者，仍聽如舊。

次日，義律又發布了內容大致相同的一份公告，重申前言④。這就是香港歷史上著名的義律兩公告。

150多年來，這兩份公告⑤對香港的歷史，特別是香港法制史產生了意義深遠的影響。正是根據這兩份公告，許多權威人士認為，義律的目標是在香港建立起一種二元化的法律體系⑥，即：華人繼續依從中國法律及習慣，英國及其他各國人士則接受英國法的統治。這種制度設計或可稱為「一島兩制」。在1915年判決的Ho Tsz Tsun v. Ho Au Shi and others案⑦中，首席法官戴維斯 (Rees-Davies) 判定：將英國法律適用於以往由習慣法調整

從1841年2月到1997年的150多年來，義律兩公告對香港法制史產生了意義深遠的影響。義律的目標是在香港建立起一種二元化的法律體系，即：華人繼續依從中國法律及習慣，英國及其他各國人士則接受英國法的統治。這種制度設計或可稱為「一島兩制」。

* 作者感謝香港大學法學院及Leslie Wright基金會資助本人對香港的訪問研究，本文就是利用這項贊助完成的。

的中國家庭制度，有違前述義律兩道公告所做的保證。他還指出，這兩道公告明確地建立了一種二元化的法律體制。這大概是有記載可考的正式討論義律公告法律後果的第一件案例。稍後判決的In the Estate of Chak Chiu Hang and others案⑧也原則上採納了前案的意見。此後的若干年裏，這種觀點似乎一直為法庭所接受。

然而，歷來對義律兩公告的效力問題是多有爭議的，焦點有二：

其一，公告中有"pending Her Majesty's further pleasure"一句，直譯是「取決於女王的進一步旨意」。在前述Ho Tsz Tsun案中，庭長認為，儘管義律公告須服從於女王政府的意志，但他從義律的第一道公告中發現了這樣的詞句："they are further secured in the free exercise of their religious rites, ceremonies"。庭長認為，對這些權利的承認，「沒有明示服從於女王政府意志的約束，而且寬廣得足以涵蓋財產繼承權利」。史德鄰 (G. E. Strickland) 不同意庭長的這種解釋，他認為：「很明顯，在一個新割讓的殖民地的情況下，新政權享有無拘無束的立法權。……義律的意思無非是要創設一種權宜的管理措施。」⑨我們不妨稱其為「權宜之計說」。在1969的In re Tse Lai-chiu案中，首席法官霍根 (Hogan) 接受了史德鄰的「權宜之計說」⑩。

其二，海登 (E. S. Haydon)、埃文斯 (D. M. Emrys Evans) 和史維禮 (Peter Wesley-Smith) 等公認的香港法權威除附和史德鄰的意見外，還認為義律發布這兩道公告係屬越權行事，而且迅即遭到英國外相巴麥尊 (Viscount Palmerstone) 的否決⑪。這種觀點，我們不妨稱作「自始無效說」。

劉易斯 (D. J. Lewis) 對此提出異議，他指出：義律發布這兩道公告的意圖顯然並非權宜之計，相反，從總體上看，這兩道公告的措辭恰恰反映了英國處理殖民地政務的一貫態度，那就是：凡在別國攫奪的領土上插入一個英國人的社會，則該社會係依據英國法或殖民地當局的立法統治；但同時，那裏的土著居民仍主要由其自身的方式管理⑫。這種辯駁顯然未能說服大多數的西方權威。特別是在義律的身份受到質疑以後，史德鄰和史維禮的看法變成了主流觀點，所謂「二元法制」似乎從來就是一種幻想，自始就不曾存在過。

劉易斯指出：義律發布兩道公告的意圖並非權宜之計，相反，這兩道公告的措辭恰恰反映了英國處理殖民地政務的一貫態度：凡在別國攫奪的領土上插入一個英國人的社會，則該社會係依據英國法或殖民地當局的立法統治；但同時，那裏的土著居民仍主要由其自身的方式管理。

關於「權宜之計說」，我們已經看到，爭議主要是針對公告中某些詞句的不同理解而引發的。雖然我們對這些詞句的理解不及英國人權威，但是有兩點因素應當考慮。

首先，無獨有偶，前述Ho Tsz Tsun案中，庭長對那句話的理解與著名香港史權威、語言學家歐德禮 (E. J. Eitel) 的觀點不謀而合⑬。這恐怕不盡出於巧合。更何況，歐德禮自1862年來到香港後，在此生活長達35年之久，所著英文香港史名著《歐西與中土》(*Europe in China*) 亦完成於十九世紀末，去義律公告發布之時未遠，歷史氛圍也應較接近。根據歷史研究的從舊原則，理應以歐氏的理解更具權威性。

再者，1841年2月1日的義律公告是以中文發布給當地華人居民的，其中文本也應具有法律效力。從中文本相關規定的字面上看，更支持庭長及歐氏的理解。

當然，圍繞義律公告效力的爭議，雙方都是從西方人的角度、從港英當局的立場出發的，而未從中國人

的角度，特別是當地華人的處境和感情觀察此問題。況且，雙方的分析都是將之視為單純的法律問題，而忽視了它們在當時首先是一個外交問題和政治問題，對後人來說則是一個歷史問題而非單純的法律問題，甚至可以說主要不是一個法律問題。有鑒於此，我們似乎有必要換一個角度，從中國人的立場出發，作全新的觀察，分析發布該兩公告的特定歷史背景及其實際發生的影響。

二　義律公告與中國人的憲法觀念

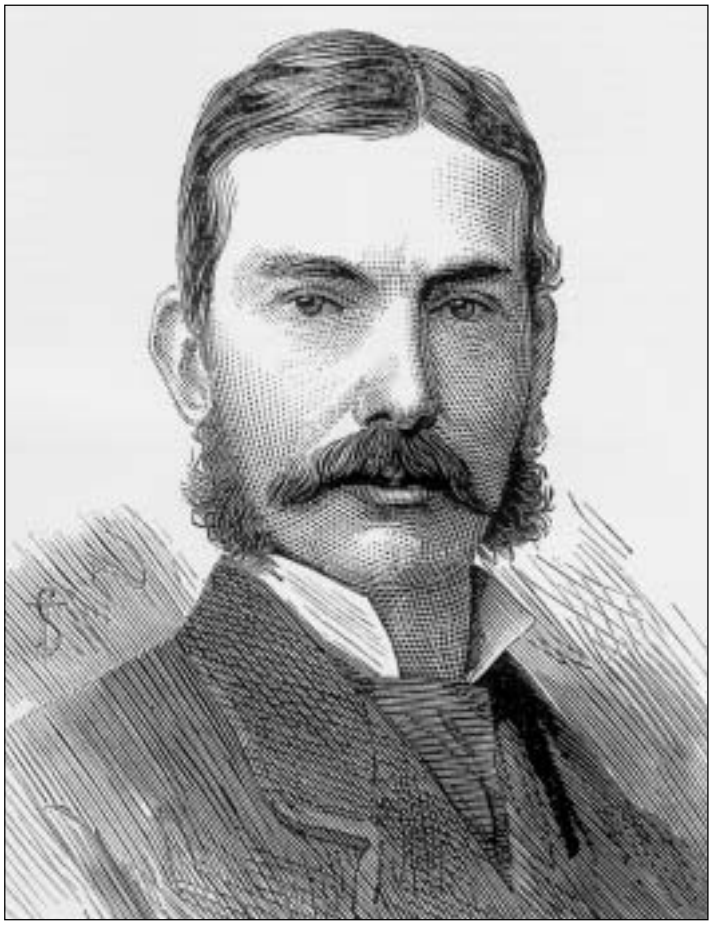
埃文斯懷疑義律公告是否真的傳達給了當地中國居民，也不清楚是怎樣傳達的⑭。據中國檔案資料顯示，義律公告發布後立即被抄報給廣東巡撫怡良，後者則迅即奏報道光皇帝⑮。道光帝覽閱後極為震怒，在抄件「是以香港等處居民現係歸屬大英國主之子民」一句邊用朱筆畫上直線表示憤怒⑯，並發布上諭指出「朕君臨天下，尺土一民，莫非國家所有」⑰。道光帝還為此將琦善革職拿問並抄查其家產。另據梁廷枏記述：「先是正月，義律、佰麥合出新偽示，張於新安赤柱，曉其居民。」⑱據此可以確信，至少義律的第一份公告已準確地傳達給當地中國居民，而且還被迅速地傳遞到地方官府手中。道光皇帝則至遲在公告發布後的第26天即見到了公告的抄件。至於傳達的方式，顯然是以中文張貼的。根據如下：

其一，由義律和佰麥聯名發布的第一份公告是以當地華人居民為對象的⑲，而當時通曉英文書面文字的香港華人實屬鳳毛麟角，若非中文不可能在民間迅速流傳。其次，檔案中保存之抄件正文前有行書：「照繕……」一句，公告落款則分別書寫中西曆紀年，均可為證。進而推斷，抄件的格式亦當是照貓畫虎，唯一缺乏的可能是原件中落款後的印記⑳。

肯定義律公告有中文本傳布的意義在於，中文本也是具有法律效力的，對於華人來說，理應有權依據中文本在法庭上提出抗辯。

從上述材料中還可看出，中國官方對義律公告的反應是相當強烈的。現在的問題是，當地普通中國居民看了這兩道公告後又會作何感想呢？這的確是個難題，因為我們不可能採訪150多年前的當事者。不過，設法了解中國人對待義律公告的態度，或許能幫助我們從另一個側面理解義律公告在香港法制史上實際發揮的作用。

據中國檔案資料顯示，義律公告發布後立即被抄報給廣東巡撫怡良，後者則迅即奏報道光皇帝。道光帝覽閱後極為震怒，在抄件「是以香港等處居民現係歸屬大英國主之子民」一句邊用朱筆畫上直線表示憤怒，並發布上諭指出「朕君臨天下，尺土一民，莫非國家所有」。圖為義律。



普通中國人見到義律公告後會作何反應呢？顯然，在許多華人眼裏，義律公告就是港英政府對華民的一種承諾，是雙方的一個約法。就此意義而言，義律公告在香港確實發揮着某種憲法性的作用。

筆者注意到，義律公告在香港一百多年的殖民地歷史上造成了一種相當奇異的現象。無論晚近的香港官方和法律權威對義律公告持何種態度，無論人們對之喜怒愛憎，但是沒有人敢忽視它的存在和實際影響力。如前所述，儘管法律權威們一再聲稱義律公告乃權宜之計、不足為憑，但後者並未因此銷聲匿迹。即便是在《史德鄰報告》發表之後，仍有法庭判決引證義律公告。正如邁樂士 (Norman Miners) 所說的那樣[21]：

> 香港的法官們卻在一系列重要案件中引證它以作為證明英王從一開始即打算為這個殖民地建立兩種不同的法律體系的證據，……即便是在立法局成立後已通過了必要的法例後仍復如此。

例如，在1969年的In re Tse Lai-chiu[22]案中，原告律師提出：1844年「以後的立法就是要對義律在其公告中所做的承諾賦予效力」。首席法官霍根引述了義律公告，合議庭中的另一位法官歐文斯 (Mills-Owens) 則對此不以為然[23]。後者的態度不足為奇，即便是像邁樂士這樣精通香港制度的學者[24]對此怪異現象也是大惑不解。他說[25]：

> 對於像我這樣的非法律人士來說還不完全清楚為何一個已被英國政府否定了的宣告會被法庭視為政府意向的證據。但我是何許人也？豈敢懷疑那些學識淵深的大法官呢？

邁樂士有此困惑絕非庸人自擾，這個奇特現象的確值得深思。既然西方人的正常邏輯不足以解釋這種現象，我們不妨從中國人的習慣思維模式加以解釋。

依常理推斷，普通中國人見到義律公告後會作何反應呢？

首先，他們不會懷疑義律代表英國當局的資格，且肯定會將他看作是英國政府向當地居民作出的一種承諾。至於公告中的「且為奉國主另降諭旨之先」之類詞句，在當時中國人看來，不過是普通官文書中的套話，充其量只是等待一種象徵性的批准程序而已。另外，還應意識到，時至今日，普通國人仍不大清楚義律當時的身份。1984年香港出版的《香港與中國——歷史文獻資料彙編》也收錄了義律公告，竟將義律視為首任港督，至於普通人更是可想而知了。更何況，鴉片戰爭是中國真正接觸西方的開始，將義律看成是英方最高代表亦屬正常。如果套用英美法的代理制度 (law of agency)，我們可以將英國政府視作委託人 (principal)，義律視作代理人 (agent)，香港華人居民視作有合理預期 (reasonable expectations) 之第三方 (the third party)。根據內在授權 (inherent authority) 規則[26]，縱使義律公告確係越權行為，但由於香港華人沒有可能、也毫無理由懷疑義律的身份及該公告許諾的內容，故不能以義律無權發布該公告為由而否認其效力。況且，對義律身份的質疑是在二十世紀後期的事情，而香港法庭此前從未懷疑過義律發布公告的資格，怎能時隔多年再提出這樣的問題呢？

其次，當地華人居民很可能會將義律公告視為安民告示甚或是類似於「約法」一類的正式文件。毋庸否認，中國是一個缺乏憲政傳統的國家，但這不等於說中國人毫無類似近代西方的憲法觀念。只不過，這種觀念比較原始，沒有得到充分發展罷了。兩千

年來，中國文化中自發地生長出一種中國獨有的「約法」觀念。這種觀念在民間長期流傳，但卻極少引起學術界的重視㉗。所謂「約法」觀念，是指統治者向民眾作出的一種承諾，理論上對其自身具有一定的約束力。通常在新王朝伊始，某些開國皇帝會向民眾作出若干許諾以換取民眾對新王朝的支持和臣服㉘。其中最著名的莫過於漢高祖初入關與關中父老約法三章，唐高祖與民約法十二條㉙。辛亥革命後誕生的中國歷史上第一部真正的憲法稱作《中華民國臨時約法》而不稱憲法，顯然也是刻意要表達這種傳統的政府與民眾約法的觀念，以強調其對政府自身的約束力。仔細品味這一傳統觀念，我們可能會覺得與其說它近似西方的憲法觀念，不如說更近似於一種契約觀念。其實，西方的憲法觀念與契約觀念原本就是同源，近代歐洲憲法觀念的成長曾經受到社會契約論的強烈影響㉚。在西方人看來「憲法不過是人民與政府間的契約而已，而契約就是普通人之間的憲法」㉛。由此看來，中西傳統憲法觀念並非毫無共通之處。

當我們理解了中國傳統的約法觀念以後，再來觀察一下香港華人對待義律公告的態度，恐怕就不會覺得有甚麼值得大驚小怪的了。顯然，在許多華人眼裏，義律公告就是港英政府對華民的一種承諾，是雙方的一個約法。義律公告之所以會在一些重要案件中被用作支持中國法律及習慣的依據而反覆加以討論，大概都是由這種潛在的「約法」傳統所鼓動的。凡是負責的，以維護正義為己任的法官，都不可能迴避這個問題。就此意義而言，義律公告在香港確實發揮着某種憲法性的作用。邁樂士就認為，義律公告是具有憲法意義的文件。他指出㉜：

> 更為普遍的是，在法庭以外，它（指義律公告）被華民視為由本殖民地政府作出的莊嚴的政策宣告，確立了可以正確判斷未來官方行為的一個標準。1886年為應對災異的爆發，一項公眾衛生條例草案提出對住屋的適當通風空間設定最低限度的標準。華人組織了一次請願活動，其中引證義律公告作為說明其傳統房屋建築方式不得受到干擾的理由。

當改革中國婚姻習慣的條例草案最終於1970年被提交到立法局時，非官守議員李曹秀群（Ellen Li）㉝指責行政當局違背義律的承諾㉞。另外，1973年一位作家在報紙上撰文抨擊對一個殺人犯暫緩執行刑罰時，也引證了義律公告㉟。邁樂士總結說㊱：

> 看來，每當華人的權利受到冒犯時，那個公告顯然就成了最好的抗辯理由。

三　義律公告與香港二元化法制的命運

早期的香港史權威著作如《香港法律及法院史》和《歐西與中土》均引述了義律兩公告，但都沒有質疑它們的效力㊲，更沒有懷疑過義律發布這兩道公告的權力。據筆者掌握的材料，最早對義律公告的效力持否定傾向的就是前述的《史德鄰報告》。不過，該報告沒有提出任何可靠的依據，只是採用普通的法律文本解釋方法。筆者以為，義律公告不僅是法律文件，同時也是歷史文件，有必要把它作為歷

據筆者掌握的材料，最早對義律公告的效力持否定傾向的就是《史德鄰報告》。不過，該報告沒有提出任何可靠的依據，只是採用普通的法律文本解釋方法。筆者以為，義律公告不僅是法律文件，同時也是歷史文件，有必要把它作為歷史問題來看待。

史問題來看待。對歷史問題的解釋，不能單純採取法律解釋的方法，而必須結合歷史解釋的方法。一般來說，歷史解釋所採取的是從舊原則。當對某一歷史事件或文獻存在多種不同記載和解釋時，應以距事件或文獻最近的資料為依據，對義律公告的解釋也應如此。史德鄰在其主持的調查報告正文和附件1中提出的意見，應當說更多地反映了二十世紀中葉港英司法當局的觀點，未必符合十九世紀的實情。埃文斯和史維禮大概也意識到了單純的文本解釋未免軟弱無力，於是開始從歷史材料中發掘資源。

埃文斯提到1841年5月14日英國外相巴麥尊致義律的函件，目前看來，這是否定義律公告效力的最權威證據㊳。然而從該信中的某些詞句看，巴麥尊提到的那份公告是否即指義律1841年2月1日發布的那份公告還頗可懷疑㊴。

埃文斯提到1841年5月14日英國外相巴麥尊致義律的函件，目前看來，這是否定義律公告效力的最權威證據。然而，如果我們仔細研討一下義律公告發布前後的背景以及香港開埠早期的英國對華政策，就會發現英國當局不僅從未否認過義律公告所作的承諾，而且在相當長的時間裏執行着該公告所設定的華洋法律分治政策。

撇開這個疑點不談，縱使巴麥尊信中所指確是2月1日的義律公告，但從該信全文來看，也絲毫未曾涉及義律公告所許諾的內容，而只是批評義律宣告的香港割讓在程序上尚有瑕疵——未獲中國皇帝的欽准。換言之，巴麥尊只是認為義律公告「為時過早」，並無反對其內容的意向。尤為重要的是，從事後的發展看，英國政府並未因義律違反程序的宣告而放棄佔領香港，而是通過後續的談判，以正式條約的方式追認了義律佔領香港的事實。丁新豹指出：「義律的策略是先做成既定事實，然後再尋找法理上的根據，這種『經驗主義』的行事方式，是英國殖民主義者慣用解決問題的方法。」㊵據此推斷，《南京條約》的簽訂也可視為是英國當局對義律公告的追認。

如果我們仔細研討一下義律公告發布前後的背景以及香港開埠早期的英國對華政策，就會發現英國當局不僅從未否認過義律公告所作的承諾，而且在相當長的時間裏執行着該公告所設定的華洋法律分治政策。

甲　二元化法制構想的由來

西方學者一般認為，英國當年奪取香港的目的並非在於對中國領土有多大的野心，而不過是要取得一個對華貿易的據點。大概是受葡人長期定居澳門的刺激，英國人也一直覬覦在中國沿海攫奪一處島嶼。不過，在選擇何處下手的問題上，英國內部卻一直存在着分歧。當時主要有兩派意見，一派看好香港，另一派則偏向舟山。義律屬於前者。這恐怕既有主觀上的故意，又有客觀上的無奈。義律不是和平天使，也並非不懂得武力威嚇的即時效應，但他更清楚英國的長遠利益所在。他很清楚，英國的武力固然強大，在鴉片戰爭期間，他曾巧妙地將英國在遠東的有限武力發揮到極致；但他也明白，英國的優勢武力在地理、氣候及補給線過長等因素的障礙下還是打了不少折扣，以有限的兵力維持對舟山的武裝佔領已被事實證明為不可取㊶。而且，如果過度使用武力而令中國人全面排外，反而無助於實現英國在華的長遠目標。因此，義律處理香港問題的對策始終是堅持武力與談判並用，使用武力無非是為了增加談判桌上的籌碼。

在1841年2月11日與琦善舉行第二輪談判時，義律提出一個修正案，要求割讓香港全島作為交換，他提出香港的中國人與僑居中國的英國人均可享受治外法權㊷。可見，義律確實

是將一島兩制、互相承認治外法權作為向中國討價還價的誘餌。從有關的背景材料看，義律的目標是商業利益，因此他並不打算採取仇視中國的政策。在香港採取二元化法律體制，以治權換主權，取得中國當局在其他方面的讓步也不失為以小換大的上算買賣㊸。

乙　二元化法制框架的確立

如前所述，英國政府外交部沒有批准義律的兩道公告，並非因為不同意該兩公告所確立的二元法律體制，而是因為程序。同樣，中國政府在簽署《江寧條約》以前不承認英國對香港的佔領，但該兩公告中提出的華洋分治原則卻是清政府所積極主張的，此事成為磋商《南京條約》時的一個重要議題㊹。

1841年8月12日，璞鼎查 (Henry Pottinger) 接替義律職務後發表公告，宣布義律此前有關香港事務的各項安排，除非英國政府另有指令，將繼續保持有效㊺。這當然也包括義律兩公告中提出的華洋法律分治政策，璞鼎查在原則上已同意了義律公告的許諾㊻。然而，此時中英關於香港華人治權問題的爭論已較義律公告所許諾的內容更廣泛也更複雜。不僅要引入並普遍保留中國法律和社會習慣，還要由中國官員負責該法的運作。雙方在前一點上沒有異議，爭論的焦點是由誰來執行中國法㊼。

1843年1月，璞鼎查在致英國外相阿伯丁 (Aberdeen) 的報告中說：他已同意「香港華人應由他們自己的法律管轄，中國官員將為此目的駐居九龍」㊽。顯然，「香港華人應由他們自己的法律管轄」正是義律公告的原有立場，而「中國官員將為此目的駐居九龍」是英方新的讓步。璞鼎查與中國談判代表在華洋分治問題上已達成的協議也是有文字可查的㊾，中方在談判中還特意提醒璞鼎查勿忘義律公告所作的「一島兩制」的承諾㊿。以往的香港史家雖然注意到這個史實，但忽視了它在國際法上的重要性。顯然，在中方看來，義律公告不僅是香港地方政府向當地華人所做的承諾，而且也是代表英國政府向中國所作的承諾，是國家間的行為。如果考慮到義律曾主動向琦善表示願以保留香港華人的治外法權換取中方割讓香港(51)，我們就不會覺得中方採取這種立場有何不妥之處了。應當承認，香港華人治權問題原本就是中英圍繞香港問題談判中的一個重要議題，是具有國際法意義的，而不僅是香港的內政問題。二十世紀的港英法官們在解釋義律公告時則完全忽視了這一點。

璞鼎查與中國談判代表在華洋分治問題上已達成的協議也是有文字可查的，中方在談判中還特意提醒璞鼎查勿忘義律公告所作的「一島兩制」的承諾。顯然，在中方看來，義律公告不僅是香港地方政府向當地華人所做的承諾，而且也是代表英國政府向中國所作的承諾，是國家間的行為。

圍繞義律公告所許諾的內容「一島兩制」，英國國內也展開了激烈的討論(52)，最終接受了理藩部 (Colonial) 大臣斯坦利 (Lord Stanley) 的建議，即中國法律可以英國女王的名義在香港行用，並聘請中國地方官赴香港主持香港華人的司法事務，其費用由香港政府承擔，中國人仍受自己的法律管轄(53)。值得注意的是，在上述爭論過程中，也諮詢過皇家法律顧問 (The Law Offices of the Crown) 的意見，後者反對「一島兩制」，主張堅持英國法的獨尊地位(54)。不過，法律當局的這個建議未被理睬。正像埃文斯所說，港英政府是否實行華洋分治，應從兩個角度考慮，首先是保障和平和秩序的需要，其次才是提供一套穩固的市民 (Civil) 法律制度的需要(55)。

1843年4月，英國政府根據上述討論結果，指令璞鼎查以華人依中國

法律和習慣並允中國法官派駐香港為基調全權處理對華談判事宜[58]。然而就在這個時候，璞鼎查忽然改變了主意，宣稱香港華人必須服從英國的司法管轄。耆英對此提出了嚴正抗議。英國理藩部對璞鼎查的出爾反爾也感到惱火。史蒂芬 (James Stephen) 說：「依我看中國代表提出的辯駁是最有力的。」[57]但他又認為，此事理藩部的干預是徒勞的，應由外交部決定。他的態度也表明，英方也承認華人治權主要是外交問題而非殖民地的內部治理問題。

反觀中國方面，當時也是將香港華人治權問題看作是一個外交問題。據中國官方檔案記載，中國政府在1841年義律強佔港島後的相當長一段時間裏仍然行使着對華人的司法管轄權[58]。再者，1842年9、10月間關於香港華民法律管轄問題由清廷議和大臣而非廣東地方當局提出，說明香港華洋司法管轄權問題確已構成了一個外交問題，並成為中英談判中的重要議題。中國方面尚未放棄對香港華民的治權。

沒有記錄表明中國方面接受了璞鼎查的立場變化，《江寧條約》等在此問題上的沉默也表明中英雙方在此問題上沒有達成共識。即便是根據英國人自己信奉的國際法準則，這種單方面的改變立場，如果沒有另一方的認可，也是不具國際約束力的。

綜合以上的事實，可以概括地指出，1843年6月間，璞鼎查在香港華人治權問題上的立場變化是單方面的背信棄義行為，連英國當局也覺得沒有道理。至於英國政府最終決定的華人由華律管轄並留待日後香港地方當局作出進一步安排的方案，仍然改變了雙方在談判過程中在此問題上已經達成的共識。儘管如此，璞鼎查並未推翻義律公告在此問題上所作的承諾。我們在前引義律公告中已經看到，義律只承諾華人仍遵從中國法律及習慣，而由中國官員受理華人訴訟是璞鼎查在《南京條約》簽訂後與中方談判時新作出的妥協。璞鼎查反悔的只是後者，這一退步恰恰回復到原來義律公告所做的承諾。

丙　二元化法制的失衡

通過前面的史實考證，我們已經可以肯定地說，英國政府從來沒有否認過義律公告所承諾的內容。更進一步說，根據當時的情況，英國方面也根本不可能推翻義律公告所作的承諾。因為義律承諾的內容並非他本人一時的心血來潮，而是反映了當時英國官方的普遍態度[59]。然而，隨着英國在華勢力的日漸強大和穩定，中國法律及習慣的存在空間卻在一步步萎縮，二元化法制逐漸向一元化法制靠攏。

1843年底發生了香港開埠以來第一起審訊華人的案件，原告向新安縣告狀，總巡理府凱恩認為應將嫌疑犯交給新安縣審訊，璞鼎查為了取得治權，堅持應由英國裁判聆訊。奇怪的是，中國政府沒有因港英當局私下聆訊華人而提出抗議。重要的是，它使港英方面看到，保留中國法而無須任命中國官員來執行是完全可能的。

1843年底發生了香港開埠以來第一起審訊華人的案件，原告向新安縣告狀，總巡理府凱恩 (William Caine) 認為應將嫌疑犯交給新安縣審訊，璞鼎查為了取得治權，堅持應由英國裁判聆訊。令璞鼎查感到慶幸的是，中國政府沒有因港英當局私下聆訊華人而提出抗議。璞鼎查將此視為中國政府默認了港英當局對在港華民的治權[60]。尤其重要的是，它使港英方面看到，保留中國法而無須任命中國官員來執行也是完全可能的。不過，終璞鼎查之任，中英在此問題上的爭議並未了結。

接替璞鼎查出任香港總督的德庇時 (John F. Davis) 憑藉其對中國政府的

一貫了解，認為必須在開始時表現出足夠的強硬方能逼使中方就範。在他看來，在華人治權問題上的讓步很可能會重蹈澳門的覆轍，連主權也一併喪失[61]。

1844年夏，德庇時拒絕了中方引渡一名香港華人回內地受審的要求，其目的就是要顯示英方有權審理在港華人[62]。同年11月20日，一名新安縣書吏在港島勒索漁民，被港英當局拘留[63]。德庇時致函指責中方的行為侵犯了香港主權[64]。耆英覆函雖仍重申中國對在港華人的治權，但口氣已不似從前那般強硬。當時廣州附近各縣，天地會運動方興未艾，有此後顧之憂，耆英不願與英人交惡，再起釁端；而德庇時看透耆英底裏，乘虛而入，一舉取得了香港的主權與治權[65]。

儘管德庇時在華人治權問題上的立場較其前任更為強硬，但他似乎無意完全拋棄義律公告所作的許諾。他主持制訂的1844年第10號法例——《太平紳士條例》及第15號法例——《高等法院條例》均規定高等法院可依據中國法例懲治華人罪犯[66]。同年的第13號法例——《華僑保甲條例》[67]，則規定保留中國傳統的保甲制度。

1848-54年，文翰 (Samuel Bonham) 任香港總督期間，再度傾向於給華人更大的便利以直接決定他們自己的事務。12月3日通過的1853年第3號法例——《華僑地保條例》[68]，目的是擴大華人地保的職權，由地保而不是英國法庭來解決華人的一般民事糾紛[69]。然而上述措施頒布後，遭到了英人社區的強烈反對，主要理由據說是華人的公正觀念要比英人的腐敗得多[70]。這種反對力量無疑是港英當局背棄「一島兩制」承諾的重要原因之一。文翰去職未久，他所確立的政策和法律就隨之夭折了。

不過，1857年的第6號法例第17條允許繼續任用地保，也允許在華人之間的民事糾紛中，出於當事人的自願請求地保仲裁。但仲裁的結果必須獲得華民政務司的批准後方能由法院執行。然而即便是這樣的規定，還是極為短命，很快即被1858年的第8號法例——《華僑管理及戶口登記條例》[71]取代。後者雖然保留了任用地保的權力，但此時的地保僅限於發揮警察的職能，司法功能已被剝奪。埃文斯指出[72]：

> 專為香港華民建立獨立的司法體系的嘗試至此宣告終結。此後，除了新界的例外外，唯一具有法律效力的解紛途徑只能由英國法院提供。

1858年，英國政府發布了一項非歧視性政策的聲明，提出法律面前一律平等的政策，但實質是要求放棄「一島兩制」。不過，按照該政策，各殖民地的土著法律仍應受到盡可能的尊重。安德葛 (G. B. Endacott) 評論說：「以往華人為數較少，可以自行其是；此時人數日益增多，更大力度地規範和控制也就是不可避免的了。」[73]

義律當年許諾以華治華，實行間接統治，主要的考慮顯然是英國當時在華立足未穩，須要取得當地華人的合作，也就是須要建立廣泛的統一戰線。1850年代以後，形勢發生了很大變化，一方面，英國在香港已站穩了腳跟，而中國國內又爆發了聲勢浩大的太平天國起義，此後內亂頻仍，國力日衰；另一方面，普通中國民眾的仇外情緒正在迅速滋長和蔓延。基於這種形勢變化，港英當局感到，實行

1848-54年，文翰任香港總督期間，再度傾向於給華人更大的便利以直接決定他們自己的事務。12月3日通過的《華僑地保條例》，目的是擴大華人地保的職權。然而卻遭到英人社區的強烈反對，主要理由據說是華人的公正觀念要比英人的腐敗得多。這種反對力量無疑是港英當局背棄「一島兩制」承諾的重要原因之一。

直接統治，拋棄以往承諾的條件已經具備了；同時，英國人也意識到，讓那些並非心悅誠服地接受英國人佔領的華人管理自己的事務，是對英國統治的潛在威脅[74]。

儘管港英政府對華人自治一直心存戒忌，但直至本世紀初，司法當局仍極少介入純華人間的民事糾紛，這類問題通常由華人社區領袖或某些自發形成的組織自行解決[75]。大概就像歐德禮所概括的那樣，港英當局擠壓中國法律及習慣存在空間的步驟是「謹小慎微和循序漸進」的，並且「主要是依賴英式教育、英語和英國生活方式潛移默化地影響」，而非政府的強權。「儘管華人是這個世界上最溫順的民族，但處於公正政府的統治之下，一旦本殖民地的行政和立法冒然與華人根深柢固的民族習慣發生了不可調和的衝突，也會表現出異乎尋常的倔強。」[76]這個概括不錯，香港殖民地法制史可以簡單地描述為英國法的逐漸擴張和中國法律及習慣日益萎縮的過程。1970年代陸續生效的一系列法例，事實上已經敲響了香港「中國法律及習慣的喪鐘」[77]，直至有一天，它可能會最終消亡。

香港殖民地法制史可以簡單地描述為英國法的逐漸擴張和中國法律及習慣日益萎縮的過程。作為英國政府向香港華人的鄭重承諾，義律公告的效力是絕對無可抵賴的。當然，時變世遷，社會發展，法律也相應地汰舊圖新，但不能為此就歪曲和篡改歷史。

四　結論

1841年的義律兩公告奠定了香港二元法制體系的基石，成為清代法律及習慣在香港保留和適用的最重要的法律依據。華人用華法，西人用英國法曾經在相當長的時間裏塑造了香港法制的特色(至少是在家庭、婚姻等領域裏)，然而，在香港開埠百餘年後，港英法律當局開始普遍懷疑義律公告的效力並試圖改變二元法制的局面，代之以單一的英國法律模式。港英當局本有許多正當的、冠冕堂皇的理由這樣做，但是他們更熱衷於從根本上推翻二元法制的基礎——義律公告，以便給人們造成一種實行二元法制原本就是一場歷史誤會的印象。最初的作法是尋文摘句，對公告的文本吹毛求疵；繼後則是翻根究柢，在義律發布公告的身份、資格以及英國政府的認可程序上大作文章。應當說，他們的目標已基本實現了。作為香港法制一元的中國法律及習慣，在這種懷疑和否定的氣氛下正日漸衰亡，這似乎已成無可挽回的大趨勢了。

但是，如果我們仔細考察有關史實就會發現，上述的懷疑和否定論調是難以成立的。無論是「權宜之計說」也好，「自始無效說」也好，無論用文本解釋的方法還是歷史考證的方法，要否認義律公告的效力都有牽強附會之嫌。

或問，肯定義律公告的有效性，能否證明保留中國法的合理性呢？答案可能是否定的。畢竟，當今的香港華人社會與一個世紀前大不相同了，教育的普及、社會的進步，使得古老、落後的清代法律及習慣顯得極不協調，廢止它們似乎並無多大道德上的障礙。然而，問題的要害並不在此，中國固有法是否有利於華人是一種價值判斷，而義律公告是否有效則是事實判斷。作為英國政府向香港華人的鄭重承諾，義律公告的效力是絕對無可抵賴的。當然，時變世遷，社會發展，法律也相應地汰舊圖新，這本是無可非議的，但不能為此就歪曲和篡改歷史。改造甚或廢止中國固有法並無不可，但應有正當的理由。港英當局在此問題上之所以顯得畏首畏尾，恐怕就是受到義律公告的困擾。

如果變革中國固有法律是出於華人社會維護自身利益的自主行為，情形就大不相同了。遺憾的是，素以法治、民主誇耀於世的英國殖民者在長達一個半世紀的統治裏，並沒有將這樣的權力交給華人。因此，除了從義律公告和義律身份上尋找缺口外，又能有何良策呢？

註釋

①⑭ Berry Hsu, *The Common Law in Chinese Context* (Hong Kong: Hong Kong Universtity Press, 1992), 10; 14.

② 根據《基本法》，中國習慣法仍將保持效力。見Peter Wesley-Smith, *The Source of Hong Kong Law* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1994), 205。

③ 中國第一歷史檔案館編：《香港歷史問題檔案圖錄》(香港：三聯書店有限公司，1996)，頁58-59。

④ 《香港與中國——歷史文獻資料彙編》(香港：廣角鏡出版社，1984)，頁166-67，亦收第二份公告之中文本。

⑤⑲㊺㊽㊾⑦⓪ Norton-Kyshe, *The History of the Laws and Courts of Hong Kong*, vol. I (Vetch and Lee Limited, 1971), 4-6; 5; 10; 60; 338; 339.

⑥ 除前述許氏外，丁新豹也認為：「這是香港歷史上一篇極為重要的文告，它不單申稱英國已擁有香港的主權、治權，還宣布了統治香港的方式——以華治華，奠定了間接統治的基礎。」見氏著：《香港早期之華人社會1841-1870》(香港：香港大學博士論文，1988)，頁73。

⑦ 10 H.K.L.R. 69 [1915].

⑧ 20 H.K.L.R. 1 [1925].

⑨ *Chinese Law and Custom in Hong Kong, Report of a Committee* (Hong Kong: The Government Printer, 1953), Appendix 1, 96(簡稱"Strickland Report").

⑩ In re Tse Lai-chiu, [1969] H.K.L.R. 159.

⑪ 分見E. S. Haydon, "The Choice of Chinese Customary Law in Hong Kong", 11 I.C.L.Q. 231 at 240; D. M .Emrys Evans, "Common Law in Chinese Setting", HKLJ (1971), 13, note 5及註②引史維禮氏書，頁207。

⑫⑰ D. J. Lewis, "A Requiem for Chinese Customary Law in Hong Kong", 32 *International and Comparative Law Quarterly*, 350; 347.

⑬⑯ Ernest J. Eitel, *Europe In China* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1983), 165-66; 164-65.

⑭ 同註⑪引Evans文，頁14。

⑮ 《廣東巡撫怡良奏報英人強佔香港並擅出偽示等情摺》。見中國第一歷史檔案館編：《鴉片戰爭檔案史料》，第VI輯(天津：天津人民出版社，1992)，頁92-93。

⑯ 註③頁58-59收錄有該抄件的彩色照片，道光帝勾畫的線段清晰可辨。

⑰ 《大清宣宗實錄》，卷346(北京：中華書局，1986)，頁266。

⑱ 梁廷枏：《夷氛聞記》(北京：中華書局，1959)，頁59-60。

⑳ 據註④頁165，原件上當加蓋有鈐記。

㉑ Norman J. Miners, *The Government and Politics of Hong Kong*, 3rd ed. (Hong Kong: Oxford University Press, 1984), 69.

㉒ H.K.L.R. [1969], 159 at 170.

㉓ 同上註，頁194。

㉔ 註㉑所引該氏書目前已出至第五版後的增訂本，被視為是「香港政制的經典之作」。參見陳弘毅：《法治、啟蒙與現代法的精神》(北京：中國政法大學出版社，1998)，頁304。

㉕ 同註㉑，頁74註⑲。史維禮曾引證這段話作為否認義律公告的佐證(見註②引書頁209腳註第25)，從邁樂士書這一節的全文看，史氏有斷章取義之嫌，詳下文。

㉖ 關於英美代理法的有關規則可參見Charles R. O'Kelley and Robert B. Thompson, *Corporations and*

Other Business Associations (Boston: Little, Brown and Company, 1992), 35-37。

㉗ 錢先生認為：「憲法觀念尤為西方文化的產物，而為中國固有文化之所無。」見《錢端升學術論著自選集》(北京：北京師範學院出版社，1991)，頁131。以下稱錢著。筆者對此不能苟同。錢先生試圖從唐六典和明清會典中尋找中國憲法的蛛絲馬迹，終因其「儘管可以說是一種根本的組織法，卻不是人民的權利書」而不得不作罷。筆者以為，從規範的角度看，明清會典確有點憲法的含義，但觀念的尋覓則不如約法的傳統那樣來得直接和清晰。

㉘ 關於此點可參見張建國：〈試析漢初「約法三章」的法律效力〉，見氏著：《帝制時代的中國法》(北京：法律出版社，1999)，頁33-48。

㉙ 約法之例所在多有，非止漢唐兩代。

㉚ 參見註㉗，頁133。

㉛ 1993年秋季筆者聆聽美國學者鍾斯教授在華盛頓大學法學院講授比較法課程時所記。

㉜㊼㊽ G. B. Endacott, *Government and People in Hong Kong* , 1841-1962 (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1964), 152; 29; 29.

㉝ H. K. Hansard, 1969-70, 372.

㉞㊱ 同註㉑，頁69-70；70。

㉟ *South China Morning Post* , 19 May 1973.

㊲ 前者見註⑤，頁4-6；後者見註⑬，頁163-66。

㊳ 此件目前仍完好地保存在英國外交部檔案中。埃文斯係從H. B. Morse, *International Relations of the Chinese Empire*, vol. I, 647閱見，見其文頁13腳註4。該件之中譯見胡濱：《英國檔案有關鴉片戰爭資料選譯》，下冊(北京：中華書局，1993)，頁398。

㊴ 參見註㉜，頁28；註②，頁209腳註25。

㊵㊸㊷㊹㊺ 同註⑥，頁65-66。

㊶ 參見註㊳引胡濱書，下冊，頁689-90。

㊷ 同註㊶，頁920、921-24；並見註⑥，頁74-75。

㊹㊻㊷㊼㊸ G. B. Endacott, *A History of Hong Kong* (London: Oxford University Press, 1958), 40; 40; 40-41; 41; 124-25.

㊾ 見檔案中收藏的璞鼎查1842年9月5日致伊里布、耆英、牛鑒的照會，同註㉜，頁30。

㊿ 同註㉜，頁29-30及註⑥，頁80-81。

(51) 見本文頁6。

(53) 同註㉜，頁31，原由Lord Aberdeen提出的建議受到修正。

(54) 同註㉜，頁31。

(55) 同註⑪引文，頁15。

(56) 同註㊹，頁41及見頁38-39引殖民地部大臣斯坦利勳爵致璞鼎查的指示。

(58) 參見《著兩廣總督祁㙫照耆英所奏辦理香港民戶案件審訊事宜及追討商欠等事上諭》，同註⑮，頁318。

(59) 參見安德葛所說的支持賦予華人在憲法上特殊地位的四個原因。同註㉜，頁28-29。

(60) 同註⑥，頁86；註㉜，頁34-35。

(61) John F. Advise, *China, During the War and Since the Peace* (London: Green and Longmans, 1852) , pt. II, 45-47.

(63) 耆英致德庇時函，轉據註⑥，頁90。並可見註㊹引Endacott書，頁59。

(67)(68)(71) 馬沅：《香港法律彙編》，第1冊(香港：華僑日報有限公司，1953)，頁6；8；10。

(72) 同註⑪，頁20。

(75) 參見Ho Tsz Tsun v. Ho Au Shi and Others案(見註⑦，頁77)；註⑬，頁165-66；註⑥，頁242-44。

蘇亦工 中國社會科學院法學研究所副研究員

「體國經野」
——試述中國古代的王朝地理學

● 唐曉峰

地理學是我們古老的而今天又不能忘卻的一種思想方法。

—— D. Meinig

一 「理」地之學

地理這門學問在人類知識體系中起源甚早，其近代以來的變化也十分之大。地上的山川格局依舊，而古今地理學的論說體系卻各為一套，相差懸殊，原因在於古人、今人的思想方法各異，論說的內容也不盡為山川格局，還要有人文一端，即所謂人文地理。另外，無論是「自然」還是「人文」，古今談地理者所要達到的認識目標，更是不同。孔子說：「山川之靈，足以紀綱天下者」，今人在考察山川時，斷不會有孔子的想法，今天自然地理學家要的是「自然規律」。中國古代無「規律」一詞，但有道、有法、有統，這些觀念在中國古代豐富的地理思想中大都存在，既用於自然也用於人文，表達的是一個共通一致的道理，其實就是「道統」。所謂地理的道統，就是一個和諧穩定、有等級秩序的「普天之下」。

中國古代無「規律」一詞，但有道、有法、有統，這些觀念在中國古代豐富的地理思想中大都存在，既用於自然也用於人文，表達的是一個共通一致的道理，其實就是「道統」。所謂地理的道統，就是一個和諧穩定、有等級秩序的「普天之下」。

在「普天之下」，事物繁複眾多，地理之學就是要將它們「理」出一個秩序來。翻開今天的地理教科書，從氣候帶開始，到地形單元、土壤水文、植被分布、城鎮體系、人口密度、交通網絡等等，對地上之物凡「重要者」統統按照一定次序歷數一遍，其間還要揭示「其所以然」的內在規律。這是今天地理學的思想體系與主要內容，其表述、論證的總目標是一個由「自然科學規律」與「社會科學規律」所支配的地球表面。

但翻開古代的地理書一看，雖然大致也有山川、土壤、澤藪、郡縣、人口等事項，但次序，即「理」地的方式，卻另是一樣。比如講山澤水土，「土有九山，山有九塞，澤有九藪，風有八等，水有六品」。在屬性上「凡地

形，……高者為生，下者為死，丘陵為牡，谿谷為牝。水圓折者有珠，方折者有玉」①。如此一番講述，今天的地理學家定斥其為胡言亂語，但古人卻深以為是，所以代代翻刻，習誦者甚多。從學科史的角度講，古人的這一套地理，絕不是一堆胡亂的次序，其背後依托的是一座古代意識形態的構架，包含着古人頭腦中顛撲不破的「天經地義」，古代的地理講述，無不以此為準的。地理講述，反映人們的天下觀、宇宙觀、社會觀、人生觀，是思想史的重要組成部分，但現今大多研究思想史的學者，對此尚未有足夠的重視。

地理之學不是一門忠實記錄「客觀」世界的學問。在思想家那裏，它是人們天下觀、宇宙觀、自然觀、社會觀、宗教觀、人生觀的一份說明書，以似乎十分客觀公允的例證，說明一套可能並非公允的思想體系。在政治家那裏，地理，尤其是人文地理，更是治國平天下的戰略、手段、目標，是主動出台的統治意志，是極盡道德宣教與武力征伐之能事而務求實現的社會空間秩序。在各時代的政治文本中，均有地理一章，故社會地理、政治地理向來是地理之學中極其重要的部分。現今歐美大學中，將地理劃歸社會科學門類，就是因為其十分強調地理學在說明與治理社會方面的功能。

在中國古代，人文發達，政治悠久，大地域王朝接踵統治「天下」。以其地域之大、區域種類之多、歷史之長，在這樣一部社會歷史中，沒有發達的社會地理之學是不可想像的。圍繞王朝的建立、鞏固、發展，勢必形成一套專門的地理學問體系，此可稱為王朝地理學。只是在不少系統考察中國古代地理學史的著述中，不注意從歷史出發，而僅僅以今天的地理學框架，去格式古代地理學的內容，力圖寫出一部令今人順耳稱心(而古人很可能看不懂)的古代地理學史，這是削古代地理學之足，適今日地理學之履，寫出來的古代地理學已經面貌全非了。比如今天重自然地理，於是就把古代所有關於自然界的記錄匯在一起，分門別類，稱之為古代的自然地理學。對古人的這些零散的自然界知識，稱為「知識」則可，稱其為「學」則不可。學，要有專人、專書，師者講授，學者研習，前後傳承之，一脈貫通。古代並沒有多少如此研習自然地理現象的傳統。的確，明朝出了一個徐霞客，專門考察自然，撰有《徐霞客遊記》，但僅屬個別，故令當時人驚異，稱其為「奇人、奇書」，且後繼無人。只有王朝地理是中國古代地理學的主流大宗。

本文欲對中國古代形成並長期發展的王朝地理之學作一扼要考察。不過，此乃古代的一大套學問，博大精深，本文僅為個人一孔之見，不可能周全，況且與古人、古書對話，誤解難免，謹待方家指正。

二　從「天人之際」到「人人之際」

王朝意識形態以儒家為主要代表，本文考察王朝地理，儒家思想是一個重要依據。追溯王朝地理的形成，我們從上古地理思想，或說被儒家化之前的地理思想開始。那時的地理思想是人神相混，世界觀不以人間的德行為上，不強調人間的文德教化，而以神的作用為主。甚至社會組

古代的地理講述，絕不是一堆胡亂的次序，其背後依托的是一座古代意識形態的構架。地理講述，反映人們的天下觀、宇宙觀、社會觀、人生觀，是思想史的重要組成部分，但現今大多研究思想史的學者，對此尚未有足夠的重視。古代並沒有多少研習自然地理現象的傳統，只有王朝地理是中國古代地理學的主流大宗。

圍繞王朝的建立、鞏固、發展，勢必形成一套專門的地理學問體系，此可稱為王朝地理學。追溯王朝地理形成的初期，地理思想是人神相混，講的多是天人之際與山川的神性，據說最能通天的是崑崙之丘。登山弄神，設立祭壇，已是由來許久的做法。

織也可以神為中心而建立。章太炎說上古時代有一類神守之國，神守國不設兵衛，而名山大川卻所在多有，因為它們不與諸侯之好聘，故滅亡時不載於方策。神守之「國」，應該是極其古老的社會組織，其以禮神為社會的核心樞紐，而神又存乎天地之間，所以在神守之國，首領主要是禮名山大川，執行神職。因為名山大川都具有神性，居之便可以為神，所謂「人神雜糅」。這一時期的地理思想特點是，地，不是獨立的，而與天相勾聯，神靈貫穿於天地之間，地上的萬物都與天、神有關。在這樣的歷史時期，雖然人們的行為都是在地上，對地勢河流也利用得當，但一敞開思想，就跑到天上，純粹的「地」理幾乎不存在。

有許多這一時代的地理講述片段保留下來，後世也總有一些好神鬼之術的人樂談此道，講的多是天人之際與山川的神性，例如，《禮記．祭法》：「山林川穀丘陵能雲雨，為風雨，見怪物，皆曰神。」《史記．五帝本紀》張守節正義：「鬼神謂山川之神也，能興雲致雨，潤養萬物。」在地上萬物之中，據說最能通天的是崑崙之丘，「崑崙之邱，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居」②。登山弄神，設立祭壇，已是由來許久的做法，五千年前的牛河梁紅山文化遺址便發現有祭祀遺址，位於高山頂上，築有「女神廟」，其大小建築成一線排開，似為一條中軸線，這種空間布置，表現出很強的意識形態特點。山川以其偉大的形體，令人類景仰，即使到了現實主義意識形態很濃的王朝時代，也多少還有祭祀山川的事情保留下來，但僅僅是禮儀形式，而遠離了日常地理事物的主流。

傳說至顓頊時，「乃命重、黎，絕地天通」③。甚麼是「絕地天通」？按《國語．楚語下》所記觀射父的解釋是，「乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通」。「絕地天通」預示着天地分、人神分，是中國古代思想史上很重要的一條材料，另外由此產生的神轉巫，對社會組織也有深刻影響。學者們對「絕地天通」的問題多有討論，本文無力詳述。我們在這裏所關心的，只是由以反映出來的一條對地上現實世界漸漸作獨立觀察，並日益重視人類社會自身主題的思想走向。關於這一走向，歷代史家有不同表述，如「詩亡然後春秋作」，詩史包括神話，而《春秋》則重「人人之際」。孔子不語怪力亂神，然而孔子並不是先導，章太炎評述這件事時更推崇老子，他說：「管仲兼雜陰陽一派，有許多鬼話。老子出來，就大翻了，並不相信天地鬼神和占驗的話。孔子也受了老子的學說，所以不相信鬼。」④楊向奎先生持有同樣看法，他說「到神守的後人老子來否定這神守與上帝，而提出『道在帝先』。孔子更提出『人人之際』，來代替『天人之際』」⑤。到司馬遷撰《史記．大宛列傳》時，對如何描述西域，也採取了很現實主義的立場，他自稱：「至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也。」《史記．大宛列傳》關於西域的記載，是一篇沒有「鬼話」、「神話」的地理文獻，在記敍異域的早期地理文本中，有別於《山海經》、《穆天子傳》等，在中國地理思想史上，具有重要意義。

歷史發展，隨着大型複雜王朝社會的形成，「人人之際」日益成為現實

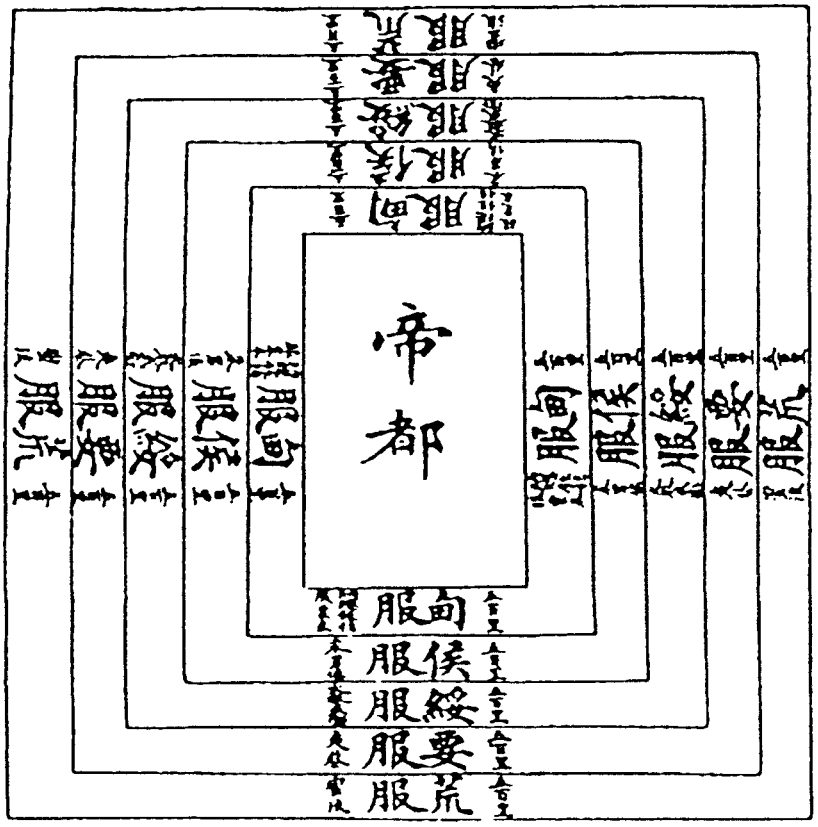
社會所層出的主題，從而也是王朝政治需要投入主要精力去處理的課題。「人人之際」一切在空間上的表現，都是地理內容，一般說就是一地之人與另一地之人的關係或曰人文區域之間的關係等等。一地之人與另一地之人的關係可以是政治的、經濟的、文化的、信仰的等等。在大地域內建立穩定的王朝，必需解決好各地人群之間的協調關係，建立某種鞏固的王朝地理秩序，保證地雖偏遠仍能聽命於朝廷。關於這一套作為，在《周禮》中叫「體國經野」(詳見後文)。在一代代「體國經野」的理論與實踐中，逐漸積累形成了王朝時代經緯大地的典章制度和記錄考訂地理名物的學科，古代稱輿地之學。「方輿之書所記者，惟疆域、建置沿革、山川、古蹟、城池、形勢風俗、職官、名宦、人物諸條，此皆人事」⑥。當然，古代地有神性的思想不可能完全絕迹，其以各種形式仍一浪一浪泛出。但從總體上說，中國古代地理學的主幹大宗，或說被儒家化的地理學，主要是圍繞鞏固王朝與建立政治大一統的王朝地理，強調人神分、等級秩序、教化天下、中央一統、和諧無疆等等。

三 「九州」與「五服」

《尚書》是古代極重要的一部經典，記錄了距今二三千年前王室的誥命、誓言和其他大事，先秦士大夫著書立說多加以援引，自漢代立為官學以後，成為歷代帝王將相的政治課本，作為治理國家的理論工具。《尚書》中的《禹貢》篇，儘管只有1,193字，

在大地域內建立穩定的王朝，必需協調好各地人群之間的關係，建立某種鞏固的王朝地理秩序，保證地雖偏遠仍能聽命於朝廷。在《周禮》中把這一套稱作「體國經野」。中國古代地理學的主幹大宗，或說被儒家化的地理學，主要是圍繞鞏固王朝與建立政治大一統的王朝地理，強調人神分、等級秩序、教化天下、中央一統、和諧無疆等等。

《禹貢》五服之圖



卻歷來被奉為王朝地理的經典之作，為「古今地理志之祖」，其中所談的重要地理觀念，為歷代言地理者尊奉，而在《禹貢》中所明確表述出來的最核心的地理觀念，當屬假大禹之口而頒行天下的「九州」與「五服」。

「禹別九州」，依次是冀州、兗州、青州、徐州、揚州、荊州、豫州、梁州、雍州。這九個州，覆蓋了華夏地域的所有部分，而每一個州都有對京師依等級的貢賦之責。所謂「五服」，指自京師向四面每五百里為一「服」區，由近及遠分別是甸服、侯服、綏服、要服、荒服。由於水土平定和九州與五服的建立，於是「東漸於海，西被於流沙，朔南暨聲教訖於四海。禹錫玄圭，告厥成功」。這是一個有關中國人文世界在地理空間上塑造成形的重要歷史傳說，禹的大功在於從雜亂無章的洪荒世界裏，確立了一個文明的大秩序，正所謂「茫茫禹迹，畫為九州」⑦。這一文明地理大秩序的重要之點是等級性與向心性，要害是令「五千里內皆供王事」。這為後來一統王朝的建立準備了重要的思想基礎。

關於華夏世界畫作九州的說法不僅在《禹貢》中出現，在其他先秦文獻如《周禮．職方》、《呂氏春秋．有始覽》中也有，這反映了九州觀念在先秦社會上的普遍流行。九州與五服逐漸成為理解、規劃華夏世界的基本原則，是四海之內任爾是「諸侯」「霸王」均不可公然否認的至高無上的大秩序。

雖然在《禹貢》成文的時候（先秦時期），九州與五服在現實中均不存在，但觀念先成的情況說明，當時中國社會之內已經存在着能夠被思想家與政治家察覺的一統動向，九州與五服絕不是幾個智者的沒有社會現實依據的突發奇想，而頗具當時社會思想層面的真實性。關於華夏世界畫作九州的說法不僅在《禹貢》中出現，在其他先秦文獻如《周禮．職方》、《呂氏春秋．有始覽》中也有九州之說，只不過九州的名字不盡相同。這一眾口言九州的情景，反映了九州觀念普遍流行於先秦社會。九州與五服逐漸成為理解、規劃華夏世界的基本原則，是四海之內任爾是「諸侯」「霸王」均不可公然否認的至高無上的大秩序。「九州」就是「中國」，九州的完整代表着中國的完整。

清代學者胡渭歸納《禹貢》十二項地理要義：地域之分、水土之功、疆理之政、稅斂之法、九州之貢、四海之貢、達河之道、山川之奠、六府之修、土姓之錫、武衞之奮、聲教之訖⑧。這十二要義簡直包含了建立王朝江山大業的全部政、教、兵、財工作，所謂王朝地理的內容不過如此。在一統王朝尚未建立的時代，能出現這樣完備的關於大地域一統王朝的社會地理觀，出現關於王朝空間規制的如此具體的設想，是令人吃驚的。這正說明，當時社會走向一統化的歷史醞釀，已經達到了相當成熟的程度。

唐朝的賈耽說：「中國以《禹貢》為首，外夷以班史發源」⑨，意思是《禹貢》是講「中國」地理的首篇，而記述「外夷」的地理書則要推《史記》與《漢書》為先。其實，《禹貢》雖然沒有對外夷作具體敍述，但對之進行了明確的定位，提出了人文地理上「華夷之限」的思想。這也是中國古代極為重要的地理觀念。《禹貢》五服的概念表明，以京師為天下文明的核心，離開京師越遠，文明程度越低，五服中最遠的兩服即要服與荒服「乃在九州外矣」，就是說「要服」、「荒服」屬夷不屬夏。關於夷夏之限，是先秦時期在許多諸侯國已然流行的觀念，在《春秋》三傳中多有反映。

關於華夏地域還有另一種表達，即「禹迹」，九州出現在禹迹內，「茫茫禹迹，畫為九州」。禹迹的觀念似乎很早就出現了，在講求華夷之限的觀念影響下，列國爭相宣言自己在「禹迹」之內的位置。據說商人、周人都尊奉

「禹之迹」，《詩．商頌．長髮》：「天命多闢，設都於禹之績(迹)。」《詩．大雅．文王有聲》頌作邑於豐時說：「豐水東注，維禹之績。」後世所做的全國地圖，也常名之為「禹貢圖」、「禹迹圖」、「華夷圖」。

無論是「禹迹」還是「九州」，都是王朝國家意識形態的組成部分。國家的統治者除了依據武力對組成新國家的各部分進行控制外，還需要創造一種關於國家制度的意識形態，樹立國家法統觀念。「禹迹」、「九州」正是國家法統在地理觀念上的表述，具有神聖性、法統性。謝維揚在《中國早期國家》[10]一書中清楚地指出了國家與法統地域的特殊關係：在國家建立後，由它控制的地域已逐漸成為標誌國家主體的不可分割的內容。這在中國歷史上造成了一個重要的政治傳統，即建立一個真正的、被承認的國家，就必須佔據特定的地域，並有相應的中央權力。「九州」就是這樣的特定地域，中國後來的歷史已經證明這一概念的顛撲不破，以至今天它仍然為中國人所使用，表達國家領土的神聖性。

四　中央一統之國

中國古代很早便出現了大一統的思想，關於這一點，一些外國學者很難理解。然而大地域的一統感，畢竟是中國社會知識和社會實踐的基本特色。早在先秦時代，社會中便出現了「九州」、「五服」、「五嶽」、「四海」等宏大的天下觀念。傳說時代的上古帝王是華夏文明開基的代表人物，他們幾乎都有組建大地域社會的偉業。按《史記．五帝本紀》記載的順序，「人倫初祖」黃帝曾「撫萬民，度四方」，他的活動範圍「東至於海，登丸山，及岱宗。西至於空桐，登雞頭。南至於江，登熊、湘。北逐葷粥，合符釜山，而邑於涿鹿之阿」，展示了一幅遼闊畫面。後面的「帝」，一個接一個，也是同樣。帝顓頊「北至於幽陵，南至於交阯，西至於流沙，東至於蟠木」。帝嚳「溉執中而徧天下，日月所照，風雨所至，莫不服從」。帝堯「百姓昭明，合和萬國」。舜則像是實行了大地域一統政令措施的帝王，他巡狩天下，「同律度量衡」，變四方，令「天下咸服」。至禹，平水土，置九州，更是華夏文明在大地域上確立的神聖象徵。傳說雖不是信史，但其中表達的大地域一統觀念，則不容忽視。

圖中為禹乘應龍。應龍為傳說雙翼神龍以尾畫地，禹依其痕平水土。

古代王朝地理學的現實目標是構建中央一統的大地域王朝，它有兩個基本要點：一是中央的絕對權威，二是施行全國的統一政令，兩者相輔而行。「中國」的觀念在周武王時已經出現，指的是今嵩山洛水一帶，周公築雒邑，就是實現周武王的設想，建立一個「四方入貢道里均」的居天下之中的城邑，也可以說是「中國」。就起源來說，「中國」的概念與都城的核心性有密切關聯。「翼翼商邑，四方之極」，說的是商都，「四方之極」就是四方的中心，已經含有「中國」的意思。由於要具備核心性，中國古代都城就必須具有凌駕巨大空間範圍的權威力量，這是中國都城的政治地理本質。古代地理文獻上對於都城的描述，無不宣揚它的「拱極」地位，即使在自然地理位置上都城明明偏於一方，比如明清北京，但在人文理解上也照樣寫道：「蓋其神皐形勝，天府膏腴，扼四塞以居中，處上游而馭遠，鬱鐘王氣，龍盤鳳舞之祥，俯視侯封，棋布星羅之勢」，有「千百國朝宗之盛」⑪。在都城的形狀格局上，也要突出皇帝的唯我獨尊，並構成象徵宇宙的形態，這些手段顯示了都城在禮法等級社會中的至高性、唯一性，是增強都城在遼闊地域、眾多人口之中的權威性、崇高性的有力措施。這一措施在明清北京城的平面設計上幾乎達到了盡美的程度。

「中國」的觀念在周武王時已經出現，指的是今嵩山洛水一帶，周公築雒邑，就是實現周武王的設想，建立一個「四方入貢道里均」的居天下之中的城邑，也可以說是「中國」。就起源來說，「中國」的概念與都城的核心性有密切關聯。由於要具備核心性，中國古代都城就必須具有凌駕巨大空間範圍的權威力量，這是中國都城的政治地理本質。

在古代地理書籍的敍述體系中，都城毫無疑問是敍述的總出發點，居於王朝地理知識體系的核心，由「中國」而全國，而四夷，這也是「五服」的次序。另外，都城不但是政治的核心，也是社會道德的至高點，王朝道德當然以忠君為本，而忠君在大地域王朝，也有地理上的特殊表述，即我們很熟悉的「處江湖之遠，則憂其君」一類。建立大一統的王朝，在觀念道德上求得一統，十分重要。在中國的「元典」精神中，一開始便追求能夠跨越遙遠物質空間的道德紐帶。聖者認為在華夏世界，「德之流行，速於置郵而傳命」⑫，大地域的文明容許「天下同歸而殊塗，一致而百慮」⑬，但同時也更需要強有力的將家庭、社會、國家、天下整合為一的、行之有效的社會倫理系統。在古代社會的上層，追求「明王之守，折衝千里之外」，主張「民懷其德，近者悅服，遠者來附」。在主要是儒家思想的推動下，形成獨具特色的文治倫理，使每一社會成員無論身居何處，均感覺皇權的存在，而這並不需要皇帝親自出馬。

皇權無所不在，是一統王朝的政治目標之一。全國的行政區劃制度，是在整個王朝地域保證皇權有效存在的極其重要的手段，這是王朝地理的重要核心內容。《禹貢》十二義雖然提出了方案，但仍不能說是實際的解決。正是文武周公秦皇漢武所率領的社會實踐者，具體地完成了建立有效的大地域社會機制、由區域對抗到天下一統的過渡、在多樣的文化區之上成功地覆蓋統一政治體系等關鍵性歷史課題。這一王朝組建過程，是中國歷史上極其重要的歷史地理過程，在這一方面，中國與其他一些只有歷史、沒有甚麼地域的小國，存在深刻的差異。自此以後，中國強調一統，全國地圖多稱「一統圖」、「混一疆理圖」，全國志書多稱「一統志」。

五 「體國經野」之道

在中國歷史上，西周與秦有一個共同之處：他們都是以偏僻之國奪得

天下，而面對統治遼闊疆域的歷史新課題。兩者在沒有多少前朝實踐經驗的情況下，在設定國土管理制度這一關鍵課題上，各自都做出了重大發明。我們所說的王朝地理的實踐也正是由此開始。所謂王朝地理的實踐，就是在現實社會中建立具體的空間上的權力層次，有效地管理國土、有效的實現王(皇)權。關於這一套作為，《周禮》稱作「體國經野」，屬國家管理的總綱大計之一。《周禮》原話是「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極」。

管理大地域的辦法，西周採用的是封建制，秦國創立的是郡縣制，這是人所共知的兩大基本形態。秦二世而亡，漢興，仍為大地域一統王朝，「地東西九千三百二里，南北萬三千三百六十八里……漢極盛矣」⑭。漢承秦制，使郡縣制走入成熟。正是由於秦漢郡縣制的成功實踐，使先秦時代便已醞釀的大一統思想得以鞏固和宏揚。

如果說《禹貢》樹立起王朝地理的思想理論形態，那麼《漢書．地理志》則記錄了王朝地理走入實踐的真實情景。翻開《漢志》，可以看到一個現實一統王朝以郡縣為綱的國土構成，或者說是王朝的社會空間結構。它包括全國土地依郡縣級別的分割方式、各行政區域的人口數目、何處何地設有工商衙署、重要地方的歷史沿革、名山大川祠所位置等等。《漢志》是王朝地理學的又一部經典之作，樹立了記錄王朝地理的文本範例，它與《禹貢》相互結合(《漢志》中錄有《禹貢》全文)，開闢了古代地理學術主流的先河。後世研究王朝地理的學者都要祖述《禹貢》，上接《漢志》，許多地理文本的編纂也多因襲《漢志》的形式。

需要指出的是，分割州、府、郡、縣政區並不是一件簡單的事情，更不是一勞便可以永逸的事情。它要根據「天時」、「人和」的變動而隨時調整地理，這正是人文地理的能動性、操作性、規劃性的所在，說明地理學絕不是一門僅僅被動記錄地上事物的「認識世界」的學問，也是「改造世界」的利器。在古代王朝策略中，也包含着地理策略，如「推恩」法、「犬牙交錯」等都屬地理手段，用以消翦諸侯勢力、防範地方割據。所以不只是學問家重地理，政治家、策略家也重地理之術，講求熟練的地理上的權力運籌。周振鶴先生曾精辟地歸納了中國古代「體國經野」，也就是地理上權力運籌的幾個重大問題：分封制與郡縣制、二級政區與三級政區、行政區劃幅員的伸縮、犬牙交錯還是山川形便、行政區劃的等第變化、軍管型特殊政區的設立等⑮。不難看出，上列問題都是朝廷大事，解決好此類問題，遠不是一般人物所能做到的。唐朝宰相李吉甫曾親自出馬主持編纂《元和郡縣圖志》，這是一部中古時期重要的王朝地理著作，李吉甫說得明白，從事地理就是為佐「明王」「收地保勢勝之利，示形束壤制之端」，用以「紐」天下的綱紀，「制」世上的群生。

關於王朝地理實際操作的成功例子，可以舉西漢諸侯王國封域的變遷。漢初諸侯鼎盛時期，「內地北距山以東盡諸侯地，大者或五六郡，連城數十」⑯。但是到了漢末，通過削藩、推恩等一系列割裂、削奪王國領域的政策的實施，諸侯式微，大國不過十餘城，小國只有三四縣。王侯衰微，漢王朝得以鞏固。漢代對大地域政治結構的改革，是漢代社會歷史的重要內容，它的社會波及面亦十分廣泛，乃是不少問題的淵源。此外，在中國

需要指出的是，分割州、府、郡、縣政區要根據「天時」、「人和」的變動而隨時調整，這說明地理學絕不是一門僅僅被動記錄地上事物的「認識世界」的學問，也是「改造世界」的利器。在古代王朝策略中，也包含着地理策略，用以消翦諸侯勢力、防範地方割據。所以不只是學問家重地理，政治家、策略家也重地理之術。

歷史中我們還看到，由於管理大地域的政治需要，在疆域的重要部位，還形成了行政區域劃分的反自然主義即「犬牙交錯」的辦法。顧炎武說河南河北必不以河為界，湖南湖北必不以湖為界，「這種行政區域劃分力反自然地理的山水格局界線，加緊山兩側，水兩岸之間的居民聯為一體的行政措施行之有年，的確給動盪時期企圖據險而守裂土自治的軍政集團增添了意想不到的麻煩」。而「原屬同一政區的居民共同生活的經歷養成了山水兩側非要一體不可的習慣。此種民族聚合作用不言自明」⑰。

中國的名山大川，幾乎等於王朝的代名，「坐江山」，就是治中國。不過需要指出的是，江山作為政治符號的時候，是有特別秩序的，所以名山大川的確定，屬於朝政，而並非約定俗成。參觀一下北京地壇的名山祀位展覽，可知清代朝廷所序列的「岳山」與「鎮山」都有哪些，滿人崛起於東北，東北的名山自然不會缺席。

六 「國破山河在」

在傳統地理學中，的確包括對山水宏觀格局的系統認識，但在人文地理佔據主導地位的王朝時代，自然山水常常被納入表述王朝疆域的話語。名山大川的宏觀格局被看作是華夏大地的不易骨骼、基本框架，其最高意義是為王朝大局規定永恆分野。比如《禹貢》「分州必以山川定經界」，但分畫出來的區域很快成為經典的人文區域。唐代僧一行的天下河山「兩戒」說也是一例，它敍述的是天下河山的布列，而表達出來的卻是傳統的「華夷之限」的觀念。自然地理事物含義的人文化，是王朝地理的又一重要特點。

在王朝疆域中，名山大川的選派定位常有政治考慮，著名的例子有秦始皇重序名山一事。先秦時期已形成「五嶽」、「四瀆」的概念，對於中原國家來說，「五嶽」、「四瀆」的方位分布比較均衡，但對於後來定都於咸陽的秦朝來說，則「五嶽四瀆皆並在東方」了，這種局面有損於秦朝的正統性。為了實現「地德」的完美，秦始皇令祠官重序名山大川的名單，增加名山的數目，使咸陽東西各有名山數座⑱，從而達到方位的均衡。不難看出，這裏所謂均衡，只是相對於帝都咸陽而言，是秦朝人所感到的均衡。這是人文理解，而不是自然現象。

名山的均衡分布，標誌着王朝地域在「普天之下」的和諧性，是天下一統形勢的又一表述方式。在這一方面的用心，尤以五嶽觀念的建立為最。五嶽本是先秦時期形成的一套名山系統，它們之間，彼此呼應，五方相配，形成體系，構成一個超越了本身自然屬性的禮法地理大坐標。它們在維中國、表華夏的崇高性、穩定性上，超越了王朝建立的任何其他區位概念。例如《詩》云紂在位，文王受命，政不及泰山，表示不是完美之事。西漢武帝時，濟北王獻泰山，常(恆)山王罪遷，「然後五嶽皆在天子之郡」，說明皇權鞏固。五嶽概念的形成，是中國古代地理思想史的一件大事，而五嶽本身則是王朝文化地理與政治地理的重要內容⑲。天子祭名山大川，為定制。運用禮儀制度與道德規範對政治進行有力的輔助和補充，是中國古代文明的一大特點。兩周以至秦漢時代，是中國古代政治文化的形成期，在王朝地理方面，完成了充分的封建制的實踐以及由封建制向郡縣制的深刻轉變，從而解決了對廣闊國土進行一統性政治建設的艱巨的歷史課題。五嶽從概念到事實的確立，是這一政治地理過程的重要側面，它一方面以禮儀道德的形式支持着對遼闊國土的一統性的建設，另一方面則向自然景觀灌注了濃厚的禮法政治含義，使其成為獨特的描述華夏文明的王朝地理語言。

「國破山河在」，王朝亂了，山河依舊，以山河為口號，向來可以振奮華夏子弟的復興決心。中國的名山大川，幾乎等於王朝的代名，「坐江山」就是治中國。不過需要指出的是，江山作為政治符號的時候，是有特別秩序的，這些秩序在王朝地理的文獻中有許多規定和討論。「五嶽」、「四瀆」、「四區」、「五藏」、「九鎮」、「山河兩戒」、「四列」、「五色土」等等，都是古代討論過的山河土地秩序，在王朝意識形態中，它們都曾有受人尊崇的地位。如果亂了山河秩序，就等於亂了天下，亂了朝綱，所以名山大川的確定，屬於朝政，而並非約定俗成。參觀一下北京地壇的名山祀位展覽，可知清代朝廷所序列的「岳山」與「鎮山」都有哪些，滿人崛起於東北，東北的名山自然不會缺席。清人建都北京，地處傳統中原大地的東北部，於是有人將天下山水的總方向朝京師靠攏，以歌頌帝都的崇高偉大：「天下萬山皆成於北，天下萬水皆宗於東，於此乎建都，是為萬物所以成終成始之地，自古所未有也。」⑳

歸納本文，「地」的問題是理解中國古代文明的重要角度之一。自《春秋》作，便重視地的問題，所謂「《春秋》重地也」㉑。《史記》所開闢的王朝歷史之學，從一開始，視野便緊隨文明的空間步伐，西至空桐之山，北過涿鹿之野，南浮江淮，東漸於海，上會稽，探禹穴，涉大漠，登龍堆，在大空間之內，觀社會發展，察人文現象。常言道：「史地不分家」。《四庫》分類，將「地理」放在「史」部。的確，探索中國王朝社會的問題，不可脫離對王朝地理的研究。王朝地理，是歷史過程，也是思想體系。

註釋

①② 《淮南子．墜形訓》。
③ 《尚書．呂刑》。
④ 章太炎：〈中國文化的根源與近代學術的發展〉，《章太炎學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1999），頁11。
⑤ 楊向奎口述，李尚英整理：《楊向奎學述》（杭州：浙江人民出版社，2000），頁3。
⑥ 劉獻廷：《廣陽雜記》，卷三。
⑦ 《左傳．襄公四年》引《虞人之箴》。
⑧ 見《禹貢錐指略例》。
⑨ 《舊唐書．賈耽傳》（北京：中華書局，1975），頁3786。
⑩ 謝維揚：《中國早期國家》（杭州：浙江人民出版社，1995）。
⑪ 于敏中：《日下舊聞考．表文》（北京：北京古籍出版社，1981），頁11。
⑫ 《孟子．公孫丑上》引孔子語。
⑬ 《易．大傳》。
⑭ 《漢書．地理志》。
⑮ 周振鶴：《中國歷代行政區劃的變遷》（北京：商務印書館，1998）。
⑯ 《史記．漢興以來諸侯王年表》（北京：中華書局，1959），頁802。
⑰ 李寶臣：〈禮法社會的政治秩序〉，《北京社會科學》，1996年第1期，頁56。
⑱ 事見《史記．封禪書》。
⑲ 參見唐曉峰：〈五嶽地理說〉，載《九州》，第一輯（北京：中國環境科學出版社，1997）。
⑳ 孫承澤：《天府廣記》，卷一形勝（北京：北京古籍出版社，1982），頁7。
㉑ 《左傳》、《公羊》語。

唐曉峰 北京大學城市與環境學系副教授，歷史地理研究中心主任。主要著作有《從王朝地理到歷史地理》（英文），及歷史地理研究論文多篇。

《玲瓏》雜誌建構的摩登女性形象

● 李克強

《玲瓏圖畫雜誌》於上海出版，主要刊登時裝、室內裝璜、大眾心理學等方面的文章，也有關於愛情、性與婚姻的專欄，亦有當地名人與好萊塢明星的大幅照片。張愛玲說過，30年代的上海女學生手上總有一冊《玲瓏》，由此可見雜誌的流行程度。

李歐梵在《上海摩登》(*Shanghai Modern: The Flowering of a New Urban Culture 1930-1945*) 中很有意思地提出以公共構造和空間的角度，結合上海市民的日常生活來重繪上海的文化地圖①。30、40年代上海的城市文化內容豐富，在在表現了該城市的摩登人和事的面貌，其中，摩登女性無疑是值得探究的對象。若以公共空間的角度觀察，相信可以對摩登女性形象再作一番新鮮探討。

30年代，《玲瓏圖畫雜誌》(後期易名為《玲瓏婦女雜誌》) 於上海出版，鼓勵婦女通過社會的高尚娛樂來追求美好生活。雜誌主要刊登時裝、室內裝璜、大眾心理學等方面的文章，也有關於愛情、性與婚姻的專欄，亦有當地名人與好萊塢明星的大幅照片。該雜誌刊登的廣告多數為婦女用品。

張愛玲說過，30年代的上海女學生手上總有一冊《玲瓏》②，由此可見雜誌的流行程度。不過，從《玲瓏》的女性投稿者大都有中學以上教育程度並活躍於社交界等方面來觀察，該雜誌反映了30年代上海中上層的女性面貌，但卻未及中下階層的女性。

一　女性身體作摩登戰場

李歐梵說過，中國近代的民辦報章刊物開創了一個傳遞社會聲音的「公共空間」(public space)，這個公共空間有別於哈貝馬斯 (Jürgen Harbermas) 的「公共領域」(public sphere) ③。《玲瓏》自然是30年代上海摩登女性展現其公共空間的理想園地。

我們發現，除了文字以外，《玲瓏》亦利用圖片來開拓女性的公共空間。這在中國近代史上是一大突破。一直以來，女性在中國社會都是不出閨閣的，只有妓女的相片才會在刊物

* 本文在撰寫過程中，獲李歐梵教授及何桀堯博士給予不少寶貴意見，謹此致謝。

中出現。茲舉一例。崑曲家張允和在上海光華大學讀書時，在王開照相館拍了照片，照相館後來將之放大置於櫥窗裏作招牌，及後更被雜誌拿去當封面，使她感到很不光彩，於是與照相館老闆大吵一頓④。

雖然如此，民國時期的上海已有刊物刊登婦女照片供大眾閱讀，《良友畫報》即是一例，而《玲瓏》就更鼓勵女讀者或作者附來照片供雜誌刊登。

女性照片在雜誌內刊登，令人聯想到阮玲玉在電影《新女性》中飾演的作家。當出版社編輯得悉她是漂亮的女性時，就立即把她的照片刊登在報章上，以此吸引讀者購買她的小說。《玲瓏》之所以刊登大量女性照片，可能也是為了吸引讀者。若從女性主義的角度來看，雜誌的這種行動無疑「物化」了女性的身體。不過，若從歷史的角度觀察，女性的身體掙脫閨閣的框框，並見諸大眾媒體，實有助開拓女性的公共空間，亦創造了當時上海的城市文化。若配合《玲瓏》其他內容閱讀，就不難發現該雜誌以女性身體建構的公共空間的面貌。無疑，「摩登女性」的身體是這個公共空間的核心。

沈詒祥在〈現代婦女何以比從前婦女好看？〉中指出，由於美容術的進步，現代婦女懂得去斑、敷粉、勤於沐浴；其次，現代婦女會因着自己的個性配合新款髮型；此外，服飾上亦有不少進步，除了每季不同款式外，又分晨、晚、運動及跳舞裝，對配色亦有研究，加上注意運動，使肌肉勻調，更具美感。沈詒祥更指出，現代女性研究美容術是日常工作的一部分，是盡社交生活的責任⑤。

對於婦女的時裝和美容術，《玲瓏》亦多有介紹。例如漫畫家葉淺予就經常為《玲瓏》繪畫各類婦女時裝，包括各季新款時裝，以及晨、昏、晚、交際、乃至是學生裝、名運動裝等。此外，亦有介紹女性如何修飾身體，如〈摩登的腳〉，就教女性如何做腳部運動和按摩，使腳部優美，不致變形或生雞眼，以便能穿上當時婦女最摩登的高跟鞋⑥；繡翎的〈怎樣使手美觀〉指出女性在修甲後要在指甲軟皮上塗美容膏，而勤於工作的女性，亦須塗滋潤手部的化妝品⑦ 。更細緻的，就連指甲修飾也有提及——把指甲磨短，再塗上美指油，最後塗上甲膜膏或油⑧。當然亦有論及如何達至捲髮美效果的文章⑨。此外，《玲瓏》

民國時期的上海已有刊物刊登婦女照片供大眾閱讀，《良友畫報》即是一例，而《玲瓏》就更鼓勵女讀者或作者附來照片供雜誌刊登。從歷史的角度觀察，《玲瓏》使女性的身體掙脫閨閣的框框，並見諸大眾媒體，實有助開拓女性的公共空間，亦創造了當時上海的城市文化。圖為葉淺予的漫畫。

亦經常報導好萊塢及上海電影明星的新聞及形象，讀者從中可以理解明星的最新潮流及裝扮。

《玲瓏》透過文章與圖片，展現了一幅幅全新的摩登女性形象——她不再守於閨閣，而是在雜誌上建立了她的公共空間，讓公眾閱讀。隨着時代的變化，這種有別於傳統婦女的摩登女性，有着穿高跟鞋及捲髮這種異國情調，而學生裝及運動裝則更是全新的形象，上海城市文化的公共空間藉由這些摩登女性形象得到拓展。

就以學生裝來說，女性上學是近代的產物，但在上海，女學生不單是摩登的追求者，亦成為公眾眼中摩登女性的形象。就以沈應懿凝為例，她回憶在上海中西女塾讀書的情況時說：「我第一次去中西正式上課的那天……我特別挑了一套新做的水藍色紡綢衣裙，作為自慶。那天去辦理註冊手續時看到許多學生都是打扮得花枝招展，好不漂亮。」⑩這正顯示了女學生如何積極地追求摩登形象，同時，女學生的摩登形象亦正好開展了上海城市文化內的一度公共空間。當時上海有着一個傳言：「要看上海灘最摩登漂亮的小姐們，只要每個禮拜天上午到億定盤路中西女塾的大門口去等着。」⑪由此可見，《玲瓏》或者是同類型的大眾文化刊物內所建構的摩登女學生形象，是與現實生活中的上海女學生連接起來的，兩者共同創造了一個供大眾閱讀的公共空間。怪不得張愛玲稱30年代女學生每人手持的《玲瓏》是一部傳授影星美容秘訣的刊物⑫。

除了女學生以外，女運動員亦是新的摩登女性形象。西洋的體育運動項目自晚清傳入中國，而體育運動在中國推行的早期，是與國家富強拉上關係的。李維清於1907年出版的《上海鄉土志》第113課就指出：「國民有尚武之精神，而後國家有自強之基礎，此體育會所以宜重也，晚清上海已有頗多的體育會，如滬學會、若群學會均有附設體育部，此外又有體操研究會、舞蹈會、商餘學會等，而南市、北市亦各有體育會。」⑬

體育運動之所以與女性拉上關係，除了因為新式教育會有體育課之外，亦與女性身體健美有關。《玲瓏》曾刊登一篇〈摩登婦女的裝飾〉的文章，提到摩登女性「真正的美觀，還是在康健的身體，和豐滿的肌肉」⑭。而佩方的〈新女性的兩大訓練〉，更指出女性其中一項重要訓練就是體力，文中說道：「無論我國的女子，怎樣學時髦，穿高跟鞋，但總有弱不禁風的缺點。病態美是一向給我們獨佔有的稱號。林黛玉式的女子是我們的恥辱。現代人如果沒有剛強的體格，便不會有遠大的目光和偉大的希望。」⑮《玲瓏》主張摩登女性應該從事運動鍛鍊身體，以達至健美及更高的境界，由此使人聯想到黎莉莉主演的電影《體育皇后》中所提倡的普及體育、反對市儈式錦標主義的電影信息。有趣的是，1933年舉辦的中國全國運動大會中，黎莉莉亦穿起新製釘鞋練習起跑⑯。黎莉莉可說是淋漓盡致地發揮了摩登女性的健美形象。

除了黎莉莉以外，在當時有「美人魚」之稱的游泳健將楊秀瓊亦經常為國內各游泳池主持剪綵禮，吸引很多抱着「看大姑娘洗澡」心態的市民圍觀，確有侮辱女性的意味⑰。由此可見，無論是在電影、大眾刊物以至現實生活中，運動型女性無疑建立了另

體育運動之所以與女性拉上關係，除了因為新式教育會有體育課之外，亦與女性身體健美有關。《玲瓏》曾刊登一篇文章，提到摩登女性「真正的美觀，還是在康健的身體，和豐滿的肌肉」。此外，《玲瓏》亦主張摩登女性應該從事運動鍛鍊身體，以達至健美及更高的境界。

一個摩登女性的新形象，並在上海的城市文化中佔有重要位置。

二　摩登女子的內在修養

由上所述，《玲瓏》的摩登女性形象不單有外形美，更有健康感。《玲瓏》的許多文章，都呼應着這種看法。

魏圭玉在〈新舊派各有長處〉中指出⑱：

> 有許多自謂新人物的女學生，終天塗脂抹粉，極盡浪漫……徒然學了些歐化的皮毛，居然也會穿上幾套妖冶的服妝，甘願犧牲色相，在大庭廣眾面前獻媚；咳！堂堂女生，為甚麼要逞奇鬥艷，去效那歌女舞星的勾當呢？

在這裏，讀者或許會認為《玲瓏》所帶出的觀念有着內在矛盾：一方面介紹美容心得，並刊登女性照片讓公眾閱讀；另一方面，這篇文章則指出女性打扮妖媚、在公眾前獻媚是要不得的行為。但想深一層，《玲瓏》的讀者既然都是有學識的婦女，該雜誌主張的摩登女性形象便不能太低俗——摩登女性既要美，但卻不要妖媚。因此，魏圭玉的文章便強調了打扮過份時髦的女學生有如歌女舞星一般。這一點足證《玲瓏》所標舉的摩登女性是格調高尚的。

另一篇文章〈摩登婦女的裝飾〉則指出⑲：

> ……所以穿了奇裝艷服，抹了脂粉，裝腔作勢，祇是人工的裝飾。而不是自然的美麗。越裝飾得利害的，越顯出她的醜態來。裝飾簡直是一件可恥的事情，她只能消磨寶貴的光陰，耗費金錢，結果成了玩偶，洋囡囡。

從這段文字可以看見，《玲瓏》的女性對於追求摩登是有規範的——打扮妖媚、奇裝異服並不是摩登，而是低俗。從這角度推想，《玲瓏》刊登的女性照片，或許就是編輯眼中那些真正摩登女性的典型；這亦表明了《玲瓏》所展現的摩登女性公共空間，是一個高尚的空間，與以前刊登妓女照片的空間有所不同。可以說，《玲瓏》是在努力確立摩登女性在公共空間的位置。

當然，《玲瓏》並不單只以外表來展現摩登女性的形象。作為摩登女

《玲瓏》的文章一方面介紹美容心得，並刊登女性照片讓公眾閱讀；另一方面則指出女性打扮妖媚、在公眾前獻媚是要不得的行為。想深一層，《玲瓏》的讀者既然都是有學識的婦女，該雜誌主張的摩登女性形象便不能太低俗——摩登女性既要美，但卻不要妖媚。圖為《玲瓏》雜誌封面。

性，內在修養亦十分重要。胡玉蘭在〈真正摩登女子〉中指出，女子打扮時髦、會講洋話、會跳交際舞並不算得真正摩登，一個女子要真正可以配稱摩登，至少須有下列的條件⑳：

(一)有相當學問(不一定要進過大學，但至少有中學程度，對於各種學科有相當的了解)。(二)在交際場中，能酬對，態度大方，而不討人厭。(三)稍懂一點舞蹈。(四)能管理家政：甲、會怎樣管僕人。乙、自己會烹飪。丙、能縫紉(簡單的工作，不須假手他人)。

這些觀點足以證明《玲瓏》所針對的讀者群是城市的中產女性。從歷史的角度觀察，30年代的中產摩登女性空間，除了要有不低俗的摩登外表外，亦需要有照顧家庭的內在修養。女性主義或許會認為，《玲瓏》只是一部教育中產女性成為「賢妻良母」的雜誌，但我們若把眼光放回30年代的上海，則可以進一步探討這群中產摩登女性在面對家庭與職業時所要作出的選擇。

《玲瓏》鼓勵女性作公開社交。30年代上海社交名媛梁佩琴在《玲瓏》內說道：「女子到社交場中去交際的目的，老實說就是希望多認識幾個男友。」對於傳統中國婦女而言，這種言論的確是城市摩登女性才會提出的。

三 「賢妻良母」與「職業女性」

《玲瓏》既建構了上海中產女性的摩登形象，當然亦鼓勵女性作公開社交。30年代上海社交名媛梁佩琴在《玲瓏》內說道：「女子到社會場中去交際的目的，老實說就是希望多認識幾個男友。」㉑另一位舒如蔚女士則指出，女性應該有入時的打扮，端莊和溫和的態度，亦要有交際能力和敏捷的效率，這樣便可以吸引異性的注意㉒。

結交男性朋友是開放社會的正常行為，有趣的是，《玲瓏》開始刊載女性的擇偶心得。例如梁佩芬女士便指出，虛偽、老實(即是不大方、不活潑)、陰險及多說話的男性為女性所棄㉓，誠實(即是坦誠、公開)、活潑、溫柔及富有的男性則為女性所喜㉔。值得留意的是，梁佩芬雖然指出富有的男性為女性所喜，但她亦強調金錢是買不到感情的。

摩登女性公開社交，除了結交男友之外，更要有對付男性的手法。一篇題為〈怎樣玩玩男子〉的有趣文章，就介紹了女性要自視高貴、架子十足、對男性要忽冷忽熱、亦要刻意和第三者親熱，但在男子失望時向他略施青睞，這樣就可以對付男性㉕。對於傳統中國婦女而言，這種言論的確是城市摩登女性才會提出的。

其實，《玲瓏》並非教導摩登女性濫交或玩弄男性，該雜誌建構的摩登女性形象與30年代新感覺派小說作家穆時英和劉吶鷗所描繪的都會摩登尤物絕對有別。因為，《玲瓏》主張摩登女性在建立家庭以後要成為「賢妻良母」。例如〈摩登主婦的四德〉一文就指出，摩登主婦要節儉、早起、柔和及有同情心㉖；另一篇〈新家庭主婦之職務〉亦指出，主婦要照顧家庭的衞生、教育、道德、管理及財政，此外更要懂得應酬賓客、家庭陳設、園藝布置㉗。《玲瓏》的編者陳珍玲亦指出，出嫁後的女子需要幫助丈夫，這樣才可增加夫婦感情；此外，妻子要讓丈夫出外與朋友遊玩，不要使他終日呆在家中；女子更應該學習縫紉、烹飪等知識，因為這是男子所希望的㉘。

不過，這並非代表《玲瓏》只鼓吹摩登女性將「賢妻良母」視為她的終極職業。事實上，菲絲在〈這時代需要那一種女性〉中就指出[29]：

一般有智識的婦女，在未結婚前，確是轟轟烈烈，能幹得大事，然在一結婚後，則意志消沉，一換其本來面目，這是通常的現象。在實際上，這種心理，是應該糾正的。

她認為，結婚是不應該妨礙摩登女性的前程的。事實上，沈應懿凝在結婚前亦曾為繼續學業還是婚姻而煩惱[30]，由此可發現菲絲所言非虛。由此可見，對於當時的女性來說，結婚可能意味着事業的終結。

但是，在社會上工作的女性也不好受，從吳秀清的〈紅花瓶〉一文可見一斑[31]：

「紅花瓶」是最近社會上流行的侮辱女職員的怪名。他的意思是說。女子職員是供在櫃檯裏或是寫字間裏。等於供賞鑒底花瓶。好似我們女子辦事。都沒有能力的。祇靠裝飾來點綴場面罷了。

毫無疑問，在當時上海社會工作的女性並不容易，都要注重外表。董竹君在回憶往榮德生的辦公地點推銷時說道[32]：

只重衣衫不重人的上海社會，即使窮得當賣東西也得弄出一套像樣的衣履穿着，否則就被人瞧不起，更莫想有所活動。我為了像個經理樣子，穿了白衫，藏青裙子，墨羅緞絨大衣，黑皮鞋，頸項上套一根黑絲帶鋼筆。我拿了辦公皮包和紗管樣品，到了榮德生辦公地點，門房盤問了一陣，才放我進去。

董竹君算是幸福的，因為她可以創業，但大部分上海女性都只能當僱員。在當時的上海，女性僱員除了被認為是「紅花瓶」外，更難有晉升機會。1931年上海光華大學女學生陳美珥就在《玲瓏》發表了〈為姊妹們謀出路〉一文，指出女性不應只居在低微的職位直到出嫁或老死，要留意社會上還有打字和縮寫這類職業，職位雖然低微，但萬事都要從小做起，況且公司內一切事務都要經過這類職員處理，可以從中汲取知識，如果辦事勤奮，就能得到上司青睞，升職可料，故她奉勸女性快學打字和縮寫[33]。

這篇文章十分有趣，但最重要的信息就是：女性若要發展事業，就得從低做起。其實，畢業於光華大學、當時為南京《中央大學》代編「婦女與家庭」版的張允和，亦發表了一篇〈女人不是花瓶〉的文章，內容大要說當時的婦女很少出外工作，縱使有，也多只是當擺設、做花瓶，起點綴作用。她不願意這樣，也希望天下女性不要充當這種角色[34]。

無疑，就算在30年代上海這個大都市裏，摩登女性要成為職業女性確是十分困難，尤其在婚後，究竟要成為「賢妻良母」抑或是「職業女性」？《玲瓏》除了提出反對聲音，似乎並未有具體解決問題的方法。例如從1937年《玲瓏》發表的〈新家庭與新婦女：我們至少要做到的有三點〉一文，就可以發現當時的女性是如何反思自己在家庭與社會中的位置。文章

《玲瓏》建構的摩登女性形象與30年代新感覺派小說作家穆時英和劉吶鷗所描繪的都會摩登尤物絕對有別。因為，《玲瓏》主張摩登女性在建立家庭以後要成為「賢妻良母」。例如〈摩登主婦的四德〉一文就指出，摩登主婦要節儉、早起、柔和及有同情心。《玲瓏》的編者陳珍玲亦指出，出嫁後的女子需要幫助丈夫，這樣才可增加夫婦感情。

指出，女性不應依賴男子，此外，女性亦要隨時隨地鼓勵丈夫，推動丈夫向前奮鬥，幫助丈夫發展事業，共同合作，增添家庭快樂，並且不要有嗜賭及終日裝扮的壞習慣㉟。由此觀之，《玲瓏》雖然鼓勵女性不要依賴丈夫，但卻沒有道出經濟獨立的方法；而且，這篇文章只提出主婦應該幫助丈夫，卻沒有提出主婦要出外工作。

作為中產摩登女性的刊物，《玲瓏》在面對職業女性問題上所出現的局限，正好反映出在當時上海的中產階級家庭內，婦女仍然扮演賢妻良母的角色。

由於《玲瓏》這類中產刊物所構造的摩登女性形象有所局限，使得30年代出現了由另一些大眾文化創造的「公共空間」，由此建造了另一個「新女性」形象。例如30年代左翼電影創造了自食其力、勇敢及關心大眾的「新女性」形象，便與《玲瓏》的「摩登女性」形象不同。

四 結 語

由於《玲瓏》的讀者群是有學識的中產或以上階級的女性，她們有足夠學識、能力吸收最摩登的潮流與事物，因此，《玲瓏》塑造的摩登女性形象既漂亮、摩登又不媚俗。這個摩登女性形象可說是上海中產女性的「公共空間」，不過，亦正因為這個公共空間是屬於中產女性的，因此，當提到摩登主婦要在「賢妻良母」以及「職業女性」之間作抉擇時便出現了困局。

正因為像《玲瓏》(《良友畫報》在風格上有點接近)這類中產刊物所構造的摩登女性形象有所局限，使得30年代出現了由另一些大眾文化創造的「公共空間」，由此建造了另一個「新女性」形象。例如30年代左翼電影創造了自食其力、勇敢及關心大眾的「新女性」形象，便與《玲瓏》的「摩登女性」形象不同，這有待另文分析。

註釋

① Leo Ou-fan Lee, *Shanghai Modern: The Flowering of A New Urban Culture in China 1930-1945* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 8.
②⑫ 張愛玲：〈談女人〉，見氏著：《流言》(香港：皇冠出版社，1998)，頁84；84。
③ 李歐梵：〈「批評空間」的開創——從《申報》「自由談」談起〉，見氏著：《現代性的追求：李歐梵文化評論精選集》(台北：麥田出版股份有限公司，1996)，頁16。
④㉞ 張允和口述，葉稚珊編：《張家舊事》(濟南：山東畫報出版社，1999)，頁69；69。
⑤ 《玲瓏》，第24期，頁872-75。
⑥ 《玲瓏》，第12期，頁412-13。
⑦ 《玲瓏》，第39期，頁1525。
⑧ 《玲瓏》，第139期，頁845。
⑨ 《玲瓏》，第17期，頁588-90。
⑩⑪㉚ 沈應懿凝：《沈應懿凝自述》(台北：傳記文學出版社，1985)，頁290；292；320。
⑬ 李維：《上海鄉土志》(上海：上海古籍出版社，1989)，頁97。
⑭⑲ 《玲瓏》，第110期，頁1593；1593-94。
⑮ 《玲瓏》，第76期，頁1204。
⑯ 《玲瓏》，第117期，頁1999。
⑰ 《玲瓏》，第234期，頁1888-91。
⑱ 《玲瓏》，第20期，頁702。
⑳ 《玲瓏》，第100期，頁937。
㉑ 《玲瓏》，第1期，頁11。
㉒ 《玲瓏》，第133期，頁459-61。
㉓ 《玲瓏》，第1期，頁16-17。
㉔ 《玲瓏》，第2期，頁42-43。
㉕ 《玲瓏》，第65期，頁681。
㉖ 《玲瓏》，第124期，頁2450-51。
㉗ 《玲瓏》，第28期，頁1036-37。
㉘ 《玲瓏》，第5期，頁152-53。
㉙ 《玲瓏》，第259期，頁3258。
㉛ 《玲瓏》，第42期，頁1659-60。
㉜ 董竹君：《我的一個世紀》(北京：三聯書店，1997)，頁183。
㉝ 《玲瓏》，第7期，頁219-20。
㉟ 《玲瓏》，第259期，頁88-90。

李克強 香港科技大學人文學部碩士研究生

民國時期的上海電影與城市文化

● 張英進

一　電影與「知識考古學」

以陳凱歌、張藝謀為代表的「第五代」電影的成功，使中國電影研究自80年代中期開始就成為在西方頗有學術價值的研究領域。與此相反，1949年以前的電影卻罕有問津者。本書的一個直接目的就是將學者的注意力轉移到1910-40年之間的中國電影。對民國時期城市文化語境下的早期中國電影進行持續的研究，將大大地擴闊中國電影研究的歷史視角。除此之外，本書的第二個目標是將電影建構為民國時期重要的文化力量，並將電影研究與正在發展的上海文化史研究聯繫起來。本書將論證，電影文化作為特定社會政治語境下的文化現象，是一個能為現代中國知識考古學提供豐富資源的據點。

我在這裏引用福柯 (Michel Foucault)「知識考古學」的概念是基於以下幾個原因①。首先，民國時期的大眾電影文化還沒在中國研究領域得到深入探索，大量文獻研究還有待於電影與歷史學者去做。其次，由於大批原創電影流失，早期中國電影的探索就像考古學一樣旨在挖掘人文遺迹。它必然根據那些繁雜的資料來源，像廣告、影迷雜誌、電影説明書、海報、影評、傳記等，來描述這些文化現象在早期歷史文本中的構造和功能。第三，由於文獻不能被徹底描述，這些被考古研究所披露的信息有待進一步提煉甚至修改。而新文獻的出現將對那些文化遺迹的製作、管理、發行、流通、運作的種種假設提出新的挑戰。有鑒於此，本書在方法論上與知識考古學相連接，系統地研究那些豐富的文化遺迹和文獻，而這些文獻往往是被現代中國的標準化的社會政治歷史書籍所埋葬和草率處理掉。

本文將簡述本書所集論文，並把它們分為三大主題：機構與革新、再現與實踐、建構與爭辯。最後，我將

以陳凱歌、張藝謀為代表的「第五代」電影的成功，使中國電影研究自80年代中期開始就成為在西方頗有學術價值的研究領域。與此相反，1949年以前的電影卻罕有問津者。本書的一個直接目的就是將學者的注意力轉移到1910-40年之間的中國電影。

* 本文譯自筆者所編*Cinema and Urban Culture in Shanghai, 1922-1943* 之導言部分，初稿由Paul Manfredi譯就，特致感謝。

通過對某些文獻來源的概述，指出一些有待進一步研究的題目。

二　電影與城市文化：機構與革新

本書的第一部分，「電影羅曼史：茶館、影院、觀眾」，側重於1910-30年間城市電影觀眾所感興趣的家庭羅曼史。張真的〈茶館、影戲、《勞工之愛情》〉，討論1922年的由鄭正秋所寫的這部尚存的最早電影短片。該文敍述了20年代傳統中國戲劇的巨大影響漸漸被電影手段和情節處理所取代的過程。在重構茶館文化氣氛的同時，張真指出電影從戲劇的外在性(滑稽戲的表演)到情節的內在性(心理動機)的轉變留下了很多矛盾，這些矛盾在當時需要以階級和性別的觀念來解釋。

中國電影工業的起源可以追溯到二十世紀初，不只是茶館文化，還包括文明戲。鄭正秋(圖)的文明戲傳統，尤其是它對城市文化和流行趣味的重新重視，被後來的電影投資者和製片人所採用。因此，它也可以說是20年代上海電影觀眾和電影工業定型的重要因素。

從機構的歷史來看，中國電影工業的起源可以追溯到二十世紀初，不只是張真所說的茶館文化，還包括文明戲。鄭正秋早期的影戲中就體現了文明戲的模式。二十世紀初，文明戲本身的改變很大，由清末與政治息息相關的創作轉化為家庭倫理劇。鄭正秋的文明戲傳統，尤其是它對城市文化和流行趣味的重新重視，被後來的電影投資者和製片人所採用。因此，它也可以說是20年代上海電影觀眾和電影工業定型的重要因素。

事實上，中國戲曲和電影的關係也許比我們想像的還要密切。就在二十世紀初，有人試着讓觀眾習慣於在公眾場合看電影。除了讓電影和戲曲間替上映及表演不同故事以外，還有一些連環戲，像《凌波仙子》和《紅玫瑰》，1924年由上海新舞台和開心電影公司聯合製作。這些戲根據日本的模式，由一系列相關故事組成，由電影和舞台表演共同敍述，視覺上頗為奇妙。但由於技術上難於操作，連環戲很快就被揚棄②。

哈里斯(Kristine Harris)的〈《西廂記》與20年代上海的古裝劇〉解讀1927年一部改編自傳統故事的電影，顯示了一種文學和戲曲間的複雜引用及背景(上海—歐洲—好萊塢)的複雜銜接。此外，當時新的技術和特技使電影創造出豐富的視覺與心理的隱含文本。與其說這是一部有逃避主義和懷舊傾向的電影，哈里斯認為流行古裝劇其實是新的電影類型，旨在擺脫影戲的粗俗，以它的民族性來吸引中產階級觀眾，從而也使中國電影能有較穩定的票房收入。

李歐梵的〈上海電影的城市文化，1930-1940〉審視了城市機制(像影院、流行雜誌和城市指南)，使看電影成為現代城市生活方式中不可缺乏的一部分。他指出，出版文化對上海觀眾觀賞習慣的影響，比我們原來預期的要大得多。在簡短比較了好萊塢和中國電影的情節模式以後，他推測長境頭可能不是原創而是一種「多風格的混合物」，它一方面是長慢節奏和戲劇性的表演，另一方面又是新的電影技術。電影文化的出現對30年代上海的現代感知性的發展起了很大作用。

民國期間上海電影和出版文化的錯綜連接應該引起更多的重視。20年代鴛鴦蝴蝶派闖入中國電影，其實是上海電影業幫助觀眾適應外來的娛樂方式(西洋影戲)。不僅大多數有關國內外電影的說明書都是以文言書寫以吸引轉變時期觀眾保守的閱讀習慣，而且某些「鴛蝴」作家——像包天笑、周瘦鵑——也寫了電影劇本，並在他們所編輯的流行雜誌中為電影呼籲③。30年代一些雜誌還出版月度《觀影指南》幫助讀者選擇電影，評分頗苛刻。例如1937《電聲》的一期中，沒一部電影被評為「A」：《滿庭芳》為B+；馬徐維邦被炒得火熱的《夜半歌聲》B−；《彈性女兒》C；《馬球大王》D−。

此外，城市指南也提供了電影與城市文化相關的信息。1919年的上海指南介紹了票房從一角到一元不等的各個電影院。1935年的指南包括了那些在南區票價一角的劇院和像卡爾登劇院等六倍於這個票價的影院。電影雜誌和城市出版物，也不時出現對大城市電影院的報導。例如，1939年《青青電影》建議讀者怎麼經濟地看二輪影片。而關於上海電影院發展的研究，則早在一年前已出現於《上海研究》中。不可置疑，民國時期上海電影院不僅是現代化的象徵，也是國內外影業公司爭奪市場贏利的場所。

三　電影與性意象：再現與實踐

從機構的層面移到再現的層面，本書的第二部分「性臆想：舞女、影星、娼妓」，研究對三類城市婦女帶有性意味的報導，以及她們銀幕上下形象的流傳及操縱。菲爾德(Andrew Field)的〈在罪惡之城出賣靈魂：印刷物、電影及政治中的上海歌女和舞女〉探討了這時期在城市指南和相關雜誌中上海公眾對舞女的看法，分析這些雜誌漸漸形成的模式。他以豐富的資料證實了，儘管她們的媒體功能類似於晚清民初的「青樓知己」，但是舞女在當時不僅是上海文化的象徵，而且與工業化城市的政治經濟息息相關。

作為一種色情化的公眾形象，舞女在當時電影及文學的再現中被廣泛運用。舉例來說，蔡楚生1934年的《新女性》凸現了女主角在舞廳觀賞性感表演時的複雜心理過程。陳定山在他的傳記中描述了一些30年代聳人聽聞的細節，像卡爾登舞廳令觀眾着迷的午夜表演。羽仙舞中「仙女們」扇動翅膀，性感的身體若隱若現；黑燈舞中黑人舞女挺着只覆蓋着兩片金葉的豐乳，邊環座起舞，邊亂拋香吻。最後是三十分鐘的配樂「臥室表演」，在幽暗的燈光下，穿比基尼的金髮女郎先是在床上無精打采地看書，焦灼地等待，最後是半裸着在椅子上自淫的高潮。毋庸置疑，這種對上海中外舞

作為一種色情化的公眾形象，舞女在當時電影及文學的再現中被廣泛運用。陳定山的文字描述體現了30年代一個典型：「現代女性」作為一種城市隱私，對它的探秘使男性探險家獲得了在性與智力上極大的樂趣。這也說明了民國時期舞女在很多畫報及影迷雜誌，像《北洋畫報》和《電聲》中頻頻露面的原因。

女非常感性的描述方式刺激了城市的性想像力。在這點上，陳定山的文字描述體現了30年代一個典型：「現代女性」作為一種城市隱私，對它的探秘使男性探險家獲得了在性與智力上極大的樂趣。這同時也說明了民國時期舞女在很多畫報及影迷雜誌，像《北洋畫報》和《電聲》中頻頻露面的原因。

Michael Chang的〈電影女明星與上海公共話語〉，探討了女影星與舞女的關係。他通過對中國最早三代影星的出現過程的描述，不僅分析了女演員升為明星的輿論過程，更指出階級和性別在此過程中的作用。一個重要的不同之處是：20年代對女明星的輿論呈負面性，正在成名的女明星往往名聲不佳；而30年代，輿論則呈正面性，女演員是因「本色」和職業訓練揚名的。

筆者的〈娼妓文化與城市想像：30年代電影研究〉，進一步研究了性和道德這兩個因素與電影的關係。二十世紀中國的文學及電影作品中，妓女通常是城市現象的焦點，對「無法表現」的事件的公眾表現，給電影開闢了非常具爭議性的空間。例如，知識份子的道德倫理認知觀往往遭到大眾及時行樂傾向的挑戰。筆者指出一個頗有意味的現象：電影表現妓女的傾向，從20-40年代對其悲慘生涯的同情性描述，到80-90年代對妓女生涯輝煌一面的傾心。

四　電影與民族性：建構與爭辯

在民國時期，女性性話語是敏感而令人好奇的話題。不僅對製片人和觀眾是這樣，連官方審查員也是如此。本書第三部分「身份的構建：國家主義、都市主義、泛亞洲主義」探討了控制的問題以及電影製片人與官方審查員所期望建構的身份。蕭志偉的〈建構新的民族文化：南京十年中電影審查與廣東方言、迷信和性的問題〉，探討了國民黨的審查制度是怎樣建構新的民族文化，以及新的民族身份是怎麼在以地區性（以粵語片為代表）、國際性（好萊塢的性場面）、傳統性（反映在古老的中國迷信中）為參照中進行的。所有這些類別都是很有爭議性的，因為中央政府與地方組織往往達成某些交易。蕭總結道，雖然國民黨的審查制度在實施它的規則時並不很成功，但是還是因為它對國語片和道德意象的提倡而使電影文化因之定型。

蘇獨玉指出，中國電影中的音樂組成了一個都市化、國際化的多樣化空間，當時的電影音樂反映一系列觀念和模式。有意思的是，許多被標上「左翼」標籤的音樂作品，以單張樂譜或愛國歌曲的形式大範圍地流行。

與方言與圖像不同，音樂很難控制。蘇獨玉在〈都市之聲：30年代中國電影音樂〉中指出，中國電影中的音樂組成了一個都市化、國際化的多樣化空間，就像那些在上海演奏的銀幕之外的音樂一樣。蘇注意到了音樂在當時的音樂家及知識份子的話語與爭執中所充當的角色。當時的電影音樂反映一系列觀念和模式（例如，中國民歌與好萊塢歌劇）。有意思的是，許多被標上「左翼」標籤的音樂作品，以單張樂譜或愛國歌曲的形式廣泛流行。

在蘇的研究中，可以清楚地看到這些「左翼電影」與「左翼音樂」在後來幾十年所遇到的麻煩及複雜性。雖然很多「左翼電影」中的歌曲繼續普及，但是50年代以來，被認為「左翼」的歌曲（如《義勇軍進行曲》）幾乎被改得面目全非。再說，「左翼」作曲家創作的

並不都是左翼歌曲，像賀綠汀的《秋水伊人》是為《古塔奇案》而創作的，此歌因其優美的旋律和抒情的歌詞而風靡幾十年。作為左翼作家的「出奇」之作，這首歌比較吻合上海腐敗的中產階級的情調，與斯滕伯格 (Josef von Sternberg) 1940年的《上海姿態》和張藝謀的《搖啊搖，搖到外婆橋》等反映的舊上海色情畫面很是相稱。

事實上，在30年代末40年代初，抗戰爆發將中國電影業分割為日據區 (滿州國、上海、香港) 和國統區兩個政治區域，左和非左的區別也就變得微乎其微了。很多資深電影家，像卜萬倉、費穆、馬徐維邦、吳永剛和張石川，仍然留在上海製作商業影片，尤其是戲曲片；大多數電影家，像沈西苓、史東山、孫瑜、應雲衛，則遷去重慶，由於膠片不足，他們只能為新成立的國營電影公司製作一些小規模的愛國片。另外一些則轉去香港，並在離開香港去內地之前製作了幾部最早的國語電影。而陳波兒、袁牧之等就轉去延安，開始製作記錄片。

40年代初，上海的電影文化是很政治化的，誰在甚麼電影中出現受到很密切的關注。在這種不穩定的城市氣氛中，李香蘭仗着她美麗的歌聲而突然走紅。她是傳奇性的神秘人物，無論是對日本統治者還是中國觀眾來說，她的國籍都是很敏感的政治秘密。斯蒂芬森 (Shelley Stephenson) 的〈她無處不在：上海、李香蘭和大東亞電影圈〉，分析了關於這位在滿州國出生，在中國受教育的日本影星怎麼隱藏她的日籍身份，以中國人面目出現的媒體報導。斯蒂芬森指出，在上海電影雜誌中捧紅李香蘭的策略與從無到有的「大東亞共榮圈」意識形態的推捧過程是很相似的。這是一個明星話語有助於泛亞洲政治的例子，所以李香蘭現象本身體現了日本帝國主義的一種文化侵略模式。

本書第三部分的文章體現了身份問題是與民族、地域、傳統密不可分的。蕭討論了以上三類概念與方言、大眾道德觀和電影審查制度的關係。蘇指出了中國藝術家將這些概念在電影和音樂中呈現出來的一系列方式。斯蒂芬森則側重這些概念是如何結合起來形成一個個人身份的多重性。在這個國家、文化和個人身份的相互摩擦中，概念的定義並不是固定的。民國時期上海電影和城市文化的特殊性產生於上海而不是中國其他城市，所以這些國家、民族文化和國籍就變得更複雜化了。上海人口的多種族、多地區成分，租界、跨國公司，以及上海與好萊塢、蘇聯、日本、香港、南亞及其間的文化交流，所有這些使得中國電影的「身份問題」變得更明顯。

40年代初，上海的電影文化是很政治化的，李香蘭這位在中國受教育的日本影星突然走紅。上海電影雜誌中捧紅李香蘭的策略與從無到有的「大東亞共榮圈」意識形態的推捧過程是很相似的。李香蘭現象本身體現了日本帝國主義的一種文化侵略模式。

五　電影、文化史和「心態史」(histoires des mentalités)

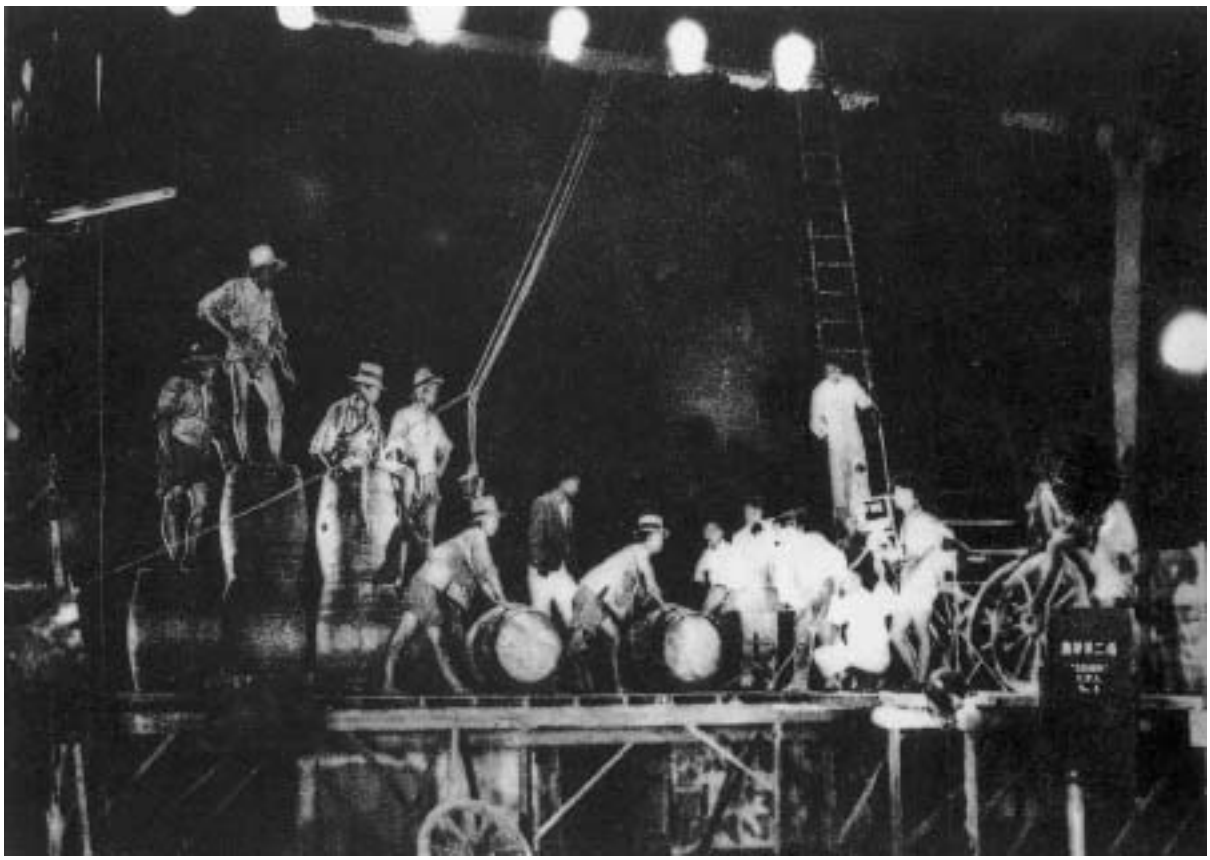
從以上的簡要概述中可以看出，本書不能覆蓋民國時期上海電影和城市文化的所有話題。在斯蒂芬森的研究中可以看到，淪陷區電影至今才開始被慎重地研究，戰前與戰後上海電影的複雜狀況還有待理出頭緒來。另一個還沒得到充分研究的上海文化史的課題，是好萊塢對中國電影業的影響，雖然這方面文獻資料不缺乏。舉

幾個例子，1923年葉勁風編輯的《小說世界》，其中幾期經常報導好萊塢電影，包括中文的電影簡介和明星照。自1933年8月到1937年7月，天津的《北洋畫報》出版了107期周刊性的《電影專刊》，經常報導西方電影的消息。30年代中期，國家電影檢查委員會的電影檢查報告列出所有批准公映的電影，大多數是好萊塢作品，但也有大約60部在1931-34年被禁的國產片。40年代初一些流行雜誌，像顧冷觀的《上海生活》，刊登一系列由百老匯戲劇改編的電影與好萊塢1941-42年的製片計劃。40年代後期，《電影雜誌》半月刊用主要篇幅來報導好萊塢消息，並闢有像「影星標準譯名」和「外國電影在上海」之類的專欄，按製作公司的順序列出好萊塢電影的中英片名。

蘇聯對中國電影的影響可能不像好萊塢那麼直接，因而也就很難估計。然而，它對30年代左翼影評的影響就很顯然，因為從那時候起，蘇聯電影理論的翻譯就開始影響年輕一代的評論家。關於民國期間上海電影的更多資料可以從那些名導演、劇作家、演員的大量傳記中收集到，而這些個體經驗的敍述往往是被標準的電影史所排斥的。如果光論正規的出版物，1927年的《中華影業年鑒》可能是最早的全書，它涵蓋了電影業各個方面。想要繼續探索與民國時期上海電影與文化相關的問題，我們必須意識到另外一些文化形式所擔任的重要角色：像攝影、畫報、漫畫、報紙、電台和其他大眾的媒體。

顯而易見，電影和印刷文化的關係構成了本書的一個焦點。大多數情況下，我們的目標是探索這些印刷物以外或銀幕畫面背後的隱藏層面，在這個層面中，政治觀念、大眾觀點和

自1933年8月到1937年7月，天津的《北洋畫報》出版了107期周刊性的《電影專刊》，經常報導西方電影的消息。40年代初的《上海生活》，刊登一系列由百老匯戲劇改編的電影與好萊塢1941-42年的製片計劃。40年代後期，《電影雜誌》半月刊用主要篇幅來報導好萊塢消息。說明了好萊塢對中國電影業的影響。圖為聯華影業公司攝製電影的情景。



私人幻象交匯成一個表面無法察覺的相對穩定的結構，儘管它們之間還是有互相排斥的一面。在本文的開始，我用「知識考古學」這個術語來描述如何尋找電影與城市文化的文獻來源以及分析它們在民國上海背景下話語的形成方式和功能。在這個結語部分，我將把我們的努力與目前文化史研究的關係聯繫起來。

夏提亞 (Roger Chartier) 指出一種理解文化史的方法：首先，「文化史必須是對再現過程的分析」；其次，「它必須被理解為是為意義構建過程的研究」。在他的研究中，他運用了再現、實踐、引用三個關鍵性概念。他建議「文化史的目標是對社會再現主題及構型 (configuration) 的理解，這種構型和主題使社會人在交際過程中把他們的立場和興趣無意識地顯露出來，這些構型和主題也描述了當時社會人所理解的或所希望見到的一種社會」。一種新的文化史必須觸及社會的下意識層面 (或集體無意識)，一個遠離表層化的社會現象的層面④。既然如此，在歷史研究中，有意義的不再是個體的再現 (即個體認為社會是這樣或應該是這樣)，而是與思想系統與信仰吻合的結構和主題。這種結構和主題往往在翻天覆地的政治和經濟的變遷中還繼續存在。

勒戈夫 (Jacques Le Goff) 使用「心態」(mentalité) 這個術語來指「一種超歷史的東西」。對他來說，心態本身就是一種結構，而個體並不一定意識到這種結構，因為它顯示了他們思想中非個體的內容。為了剖析這個心態，勒戈夫指出歷史研究中的兩個階段：首先，分辨出「考古心理學」的不同層面和碎片；其次，分析「心理組織系統」如何以特定的方式使藝術品或文獻系列化。儘管他說心態史的細節不在於它的資料而在它的方法，他還是列舉了文學和藝術品 (因為「它們不是客觀的現象而是客觀現象的再現」)，大眾媒介 (因為他們是心態系列化並得以體現的主要載體)，和那些社會傾向和行為的邊緣的或失控的方面，這些方面間接讓我們知道了當時主流或中心心態是甚麼⑤。

夏提亞和勒戈夫的見解與克拉考爾 (Siegfried Kracauer) 對電影歷史的反省很相似。克拉考爾說：「電影所反映的不是顯而易見的見解，而是心理傾向——那些集體意識很深層面、意識層面以下的那些東西。」⑥這些文化歷史家的見解為我們目前的研究提供了新的視角。從現代中國社會、經濟和政治的角度來說，本書採用的文獻資料是細碎、不重要的，或至少是邊緣的。不像五四運動或抗日戰爭這些巨大的歷史事件，本書材料所關注的是民國上海社會的文化傾向和行為，這些傾向和行為並沒有體現社會進化模式下的歷史進步，而是體現了罕為人知的、很少被直接提到的而且經常是下意識的心態世界，一個信仰、象徵、文化模式的世界。舉例說，晚清知識份子的心態以色欲傾向和道德上的自狂為特色，不僅使明星、舞女、電影和出版物中的娼妓形象的再現帶有這種傾向，而且促成了道德倫理劇這種藝術類型在文明戲和早期電影中的出現。這種心態的痕迹還出現於30年代的左翼作品中。如1935年的《船家女》中，有幾個「藝術家」觀賞女模特兒的性感軀體，他們以模仿法國藝術頹廢風格來增加觀賞樂趣。像這樣的例子在民國上海的電

夏提亞運用了再現、實踐、引用三個關鍵性概念指出一種理解文化史的方法，他建議「文化史的目標是對社會再現主題及構型的理解」。既然如此，有意義的不再是個體的再現，而是與思想系統與信仰吻合的結構和主題。勒戈夫則使用「心態」這個術語來指「一種超歷史的東西」。這些見解為我們目前的研究提供了新的視角。

影、文學、畫報中處處可見。如果將它們綜合起來看，作為總體中的一部分，它們顯示了一定的行為模式、思想系統和心態結構，這些對上海這個現代化城市來說是很典型的。

而且，心態史的最大特點是，從長歷史的視角來看，這些心態頑固地存在着。本書對民國上海電影和城市文化的重訪，將鼓勵我們再度思索在新的世紀末中國電影文化的變更。90年代，在香港、台灣和海外資本的支撐下，作為新的「海派」商業文化正在製造城市娛樂的新時尚(舞廳、KTV、迷你吧、搖滾音樂會、肥皂劇、輕色情雜誌)，在這個文化中，某些老上海心態再度出現，而影響也遠遠超越了它原先的地域邊界。

90年代初，在重審30年代電影評論界的爭論之後，一位老評論家提到上海電影發行公司的呼籲：「還電影作為娛樂商品的本來面目。」暗示了中國電影在30-40年代的左翼電影和50-60年代的現實主義電影的輝煌之後，又回到了10-20年代的貧乏起點。

更有意思的是，橫掃一切的商業大潮已淹沒了中國電影研究的象牙塔，而且根本改變了當代電影理論的方向。到90年代中期，已經有資深電影學者宣布，「電影首先是一門工業，其次才是一門藝術」，進而推論，「電影藝術不可能是個體化的藝術」，「電影製作中並不存在商業化和藝術創造間的矛盾」⑦。無獨有偶，這種電影業向商業壓力投降的現象已經重演過，尤其是20年代末和日據期間的戲曲片和武俠片的商業化傾向。90年代初，在重審30年代電影評論界的爭論之後，一位老評論家提到上海電影發行公司的呼籲：「還電影作為娛樂商品的本來面目。」他為自己的文章取了一個極具諷刺性的標題——〈電影的「輪迴」〉，暗示了中國電影在30-40年代的左翼電影和50-60年代的現實主義電影的輝煌之後，又回到了10-20年代的貧乏起點⑧ 。事實上，90年代中國與20、30年代上海不可思議的相似性，一定會從此不斷困擾現代中國的歷史文化學家。在這個意義上，本書完成兩種意圖：重訪豐富的中國文化史，並對新世紀的研究進行初步展望。

註釋

① Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language* (New York: Pantheon, 1972).

② 赫馬：《上海舊話》(上海：上海文化出版社，1956)，頁49-50。

③ 1925年包天笑作電影劇本《小朋友》和《空谷蘭》，1926年周瘦鵑作《遠金記》。

④ Roger Chartier, *Cultural History: Between Practices and Representaions* (Cambridge: Polity Press, 1988), 1-14.

⑤ Jacques Le Goff and Pierre Nora, eds., *Constructing the Past: Essays in Historical Methodology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 167-69.

⑥ Siegfried Kracauer, *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947), 6.

⑦ 紹牧君：〈電影首先是一門工業，其次才是一門藝術〉，《電影藝術》，1996年第2期，頁4-5。

⑧ 舒湮：〈電影的「輪迴」〉，《新文學史料》，1994年第1期，頁72-93。

張英進 美國斯坦福大學比較文學博士，現任印第安納大學東亞及比較文學系副教授。著作包括英文書籍*The City in Modern Chinese Literature and Film*、*Encyclopedia of Chinese Film*及《西方現當代文藝社會學探索》等。

《收租院》的複製與後現代主義

● 島　子

一　後殖民主義鏡像中的《威尼斯〈收租院〉》

1999年6月12日至11月7日，以「全面開放」(d'APERTutto) 為主題和展覽名稱的第48屆威尼斯雙年展，在意大利威尼斯城舉行。開幕當天，策展人塞曼 (Harald Szeemann) 即代表組委會宣布旅美藝術家蔡國強獲得該屆雙年展的「國際獎」。蔡國強的參展作品是對中國1960年代著名的雕塑《收租院》進行行為主義式的複製。

蔡複製《收租院》並在威尼斯雙年展獲獎的消息，引發了大陸和海外藝術界、學術界和法學界的廣泛爭論。一些人認為：蔡國強是通過再現《收租院》的塑造過程，來質疑藝術的正史、功能性以及藝術的史詩傳統。而這種行為主義藝術式的重塑，正是現代、後現代藝術的特點，它在西方現代藝術中是常見的，因此並不構成侵權和剽竊。

但另一些人認為，將30多年前中國的《收租院》搬到意大利，加了威尼斯三個字就變成了蔡國強的作品，純粹是一種竊術、幻術和商術。而所謂與現代藝術掛鈎的「複製」，已經觸及到法律問題；所謂的「行為」也不過是為了節省運費及其成本的藉口；買來的現成走馬燈裏面轉動的草圖，屬於當年《收租院》創作時所繪。蔡國強在複製時，專門僱傭了十多個寫實工夫過硬的大陸雕塑工作者作為打工仔。蔡國強僱人作《威尼斯〈收租院〉》與臨摹米開朗基羅 (Buonarroti Michelangelo)、羅丹 (Auguste Rodin) 的作品不同，與杜象 (Marcel Duchamp) 在達芬奇 (Leonardo da Vinci) 的《蒙娜麗莎》上畫兩撇鬍子也不一樣，因為羅丹等大師作品的保護期已過，而杜象挪用現成物創作的《泉》是自己付款從日用品商場買來的一件小便器，屬於批量生產的商品。蔡國強聲稱是把「看雕塑」變為「看做雕塑」①，而實際上在威尼斯雙年展開幕當天宣布獲得金獎後，蔡請去的雕塑家便停止了塑像複製，僅五天後，蔡國強便離開展廳，根本就未展出做雕塑的過程。

台灣《藝術新聞》雜誌載文質疑：整件作品幾乎沒有任何藝術家 (指蔡國強) 的身體介入，不僅雕塑是由11位雕塑家製作，走馬燈是買來的，裏頭的草圖也是他人的，蔡國強似乎只扮

蔡國強《威尼斯〈收租院〉》宣傳小冊子，1999年6月於威尼斯雙年展展場散發。

演編劇和製作人的角色。顯而易見，《威尼斯〈收租院〉》十分典型地反映了當代藝術的行為主義和複製所引發的有關藝術創新的本質以及與其相關的版權和種種法律問題。本文不想介入這場爭論，而只想討論複製《收租院》在藝術史和文化視野中蘊含的特殊意義。

大型群塑《收租院》是中國現代藝術史上異常奇特的里程碑作品，是一個混合着藝術學、歷史學、政治學、社會學乃至於法學諸多價值意向的視覺人文個案。今天，世界文化的張力已發生了巨變，解構之風起於青萍之末，建構的信心夢醒無憑。回眸省視這份負載着沉重記憶和複雜話語的藝術遺產，不止關涉到如何「重寫」和「正讀」現代藝術史，也是華人現代藝術經過歲月汰洗之後走向未來的反思起點，最終意味着「中國文化身份」在意義的建構中抵達本真之意的過程。

二　複製的讖語：從政治藝術到藝術整治

倘若將《收租院》作為一個封閉的文本來研究，勢必落入文本中心論的窠臼，切斷了藝術與社會（意識形態、政治、倫理）、歷史、現實乃至原作者、觀者、複製者、篡改（剽竊）者、反文本、偽文本、預文本（pretext）的一切聯繫。要獲致《收租院》的前理解，還必須放回到二十世紀世界藝術史的相關語境去分析、對比、透視和索隱，方可能滌除虛無主義、功利主義、後殖民主義（postcolonialism）羼雜的語義感染，再現其自在應有的價值存在、創作特質及意義闡釋的維度。

《收租院》最初創作於1965年。當時是為了進行憶苦思甜的階級教育，四川大邑縣地主莊園陳列館邀請四川美術學院支援。後來由四川省文化局正式出具公函請四川美術學院參加，四川美術學院決定由雕塑系任課教師

帶領應屆畢業學生作為畢業創作教學任務去完成。1965年大邑地主莊園原址的泥塑作品，以及後來為了便於巡迴展出而於1974年在四川美術學院進行的復現、重塑玻璃鍍銅作品(現藏於四川美術學院美術館)兩套原作，四川美術學院師生都是這兩次創作集體中的主要力量。《收租院》的規模巨大，布局逶迤，分為「交租—驗租—風穀—過斗—算帳—逼租—怒火」七個部分26組敍述性情節和114個人物，道具108件，場景全長近100米，可謂「中國藝術史上空前絕後場景雕塑」。作品一經完成就轟動全國。據中國美術家協會當時編寫的展覽簡報說：「《收租院》自12月24日展出以來，到3月6日為止，共接待觀眾473,500餘人，需要看這個展覽的總人數估計當時在200萬左右。」《收租院》被當時的國家傳媒、文化名人、評論家、藝術家譽為一顆「原子彈」、「一個重大的開端」、「雕塑史上的一次革命」。其受眾範圍和效果可謂舉國上下、家喻戶曉。《收租院》曾多次出國展出，產生了廣泛的國際影響，甚至在德國還出現了以卡塞爾大學教授為首的《收租院》研究小組，主張教學改革和藝術改革，並由此引發了學生運動。1972年的德國第五屆卡塞爾藝術文獻展(1972 Kassel Documenta 5)策展人塞曼曾邀請《收租院》前往展出，但因中國正值「文革」時期而遭到回絕。

耐人尋味的是，《收租院》自從誕生的那一天起就似乎中了複製的魔咒，它的命運和不同時代價值取向的複製讖語互相糾纏。1965年12月《收租院》在北京中國美術館展出成功之後，接踵而來的是四次強制性的複製，其原作本真遭到了歷史性的「解構」命運。

1966年3月，《收租院》從中國美術館撤至北京故宮博物院展出，原因是該館的人力和空間都難以接納每天近萬人參觀，展出幾個月觀眾要求全套「複製」，此時已迫近「文革」，正是「山雨欲來風滿樓」。

1966年9月，以中央美院和中央工藝美院的教師和紅衛兵為主(原作者只有三人參與)，在故宮奉先殿全套泥塑複製《收租院》，紅衛兵造反派為在結尾部分體現「革命無罪，造反有理」的精神，改原作為高舉黨旗，「奪權上山鬧革命」。從此開啟了篡改《收租院》原作文本的濫觴。

1967年3月，中國對外文化聯絡委員會組織「複製」《收租院》，以向僅有的「同志加兄弟」般的社會主義國家越南和阿爾巴尼亞「輸出革命的藝術」。四川、北京、上海的雕塑家們應召在紫禁城文華殿實施「複製」工程。此間「文革」的武鬥已風靡全國，極「左」思潮登峰造極。「階級鬥爭」論統御了《收租院》的每個人物和情節，本在解放前夕即已死去的莊園地主劉文彩被「活捉」，革命的尾巴變成金光閃閃的紅太陽——毛澤東，背景則一律用政治口號、毛澤東語錄宣諭和襯托。經過半年的「複製」，全部翻製成石膏像，專門裝載輪船運往阿爾巴尼亞展覽，從此再未返回中國。在越南只展出了幾個塑像，其餘均為照片。

1970年，四川省委員會的造反派得知「出國展覽」的《收租院》版本可撈到「革命資本」後，旋即召集雕塑家到四川大邑陳列館修改原作，根據「造反奪權，繼續革命」的律令，突出「高、

大、全」的教條，增塑了「明燈指路—武裝造反—開鐐解放—活捉閻王—建立政權—繼續革命」。

1972年，在重慶市勞動人民文化宮內四度「複製」《收租院》。其理由是大邑陳列館的修改受場地局限，沒有充分表現「黨的領導和農民的鬥爭」。於是乎集中修改結尾：毛澤東思想指引、工人階級領導、砸鬥造反、武裝抗租、活捉劉文彩以至解放軍救囚在水牢裏的婦女……

只是到了1974年，「文革」劫難結束前夕，四川美術學院的藝術家才獲得了對《收租院》原作復現的重塑權利。現存於該美術館的全套玻璃鋼鍍銅作品，與全套泥塑作品同樣被視為原作文本而享有應然著作權的保護資格。但是，《收租院》被複製的命運並沒有結束，而是改變了形態。

作為工業文化的習俗，複製使拜物教屬性的藝術品之「光暈」(Aura) 消失，使原作的唯一在場性和神秘性所構置的「崇拜價值」轉向「展覽價值」，從而引起藝術概念和社會功能的轉移。這種功能轉移使得複製從製造意識形態象徵符號變成了大眾消費解構和行為主義。

其實，這種複製的轉向正是現代藝術向後現代藝術轉化之本質的一部分。我們知道，本世紀上半葉的西方現代藝術同《收租院》一樣，具有強有力的意識形態政治功能。例如1920年代以來由未來主義和構成主義釀成的俄蘇先鋒藝術、與拉美魔幻現實主義同步生成的墨西哥解放神學壁畫；1930年代之後，則有達利 (Salvador Dali) 以潛意識幻覺批判現實、預言未來的《內戰的預感》(1936)、畢加索反對戰爭殺戮、呼喚人類和平的政治寓言式的《格爾尼卡》(1937)、夏加爾 (Marc Chagall) 結合政治、歷史、宗教敍述背景，揭示猶太族裔慘遭政治迫害的《白色磔刑》(1938) 等。中國大陸在1930年代曾有魯迅先生倡導的「新木刻運動」，將「啟蒙與救亡」引入現代藝術的先鋒精神；而解構意識形態政治，恰恰是後現代藝術興起的重要動力。因此，在西方，行為主義式解構的複製是後現代藝術對付原有意識形態象徵藝術的重要手段。而去年《威尼斯〈收租院〉》無非是這方面的一個例子而已。

三　陰差陽錯的後現代藝術因子

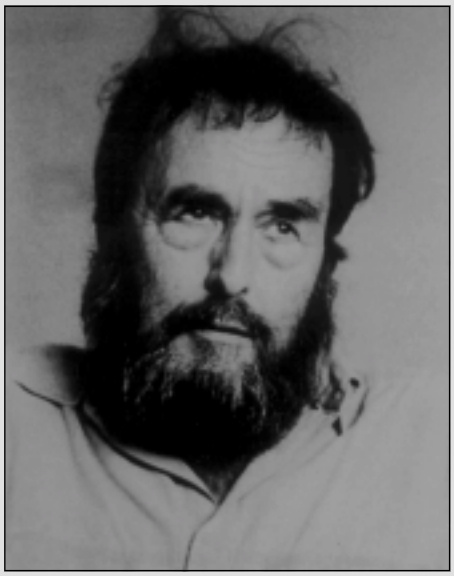
《威尼斯〈收租院〉》的作者是蔡國強，但代表其思想的卻是策展人塞曼。1933年出生於瑞士蘇黎士的塞曼，一向被西方藝術界稱之為「獨立策展人專業的宗師」，其藝術觀念因兼融着毛澤東思想、達達主義及無政府主義而自詡為「混亂美學」。塞曼策劃理念的關鍵詞是「迷妄博物館」(Museum of Obsessions)，堅持認為「無論過去和現在，作為策展人的底線就是無政治主義和性革命」②，這一美學意義上的「迷妄」始終貫穿着他的社會活動和策展主題。1960年代塞曼參與風靡歐美的「激浪派」(Flukus) 運動；1972年策劃以「公認為最捧」為主題的第五屆卡塞爾文獻展；1980年和意大利藝評家奧利瓦 (Achille Bonito Oliva) 聯手策劃第40屆威尼斯雙年展，直至獨自策劃二十世紀最後一次威尼斯雙年展。

1960年代至1970年代的全球化反體制運動，在歐美大陸活躍着兩類反體制文化：一類是政治上從事直

接民運並用新的方式組織傳統選民的專業政治家；另一承襲着自庫爾貝 (Gustave Courbet) 時期以來經常纏繞先鋒藝術的觀念——激進藝術與激進政治相互融合，使藝術成為顛覆社會和改造思想的工具。對他們而言，藝術實驗、性愛革命和無政府主義同樣是政治運動。顯然，塞曼屬於此類藝術革命和美學造反派。

塞曼的《收租院》情結（像薩特 [Jean-Paul Sartre] 在1968年巴黎「5月風暴」到街頭零售《人民日報》那樣），泰半源於意識形態焦慮和文化誤讀（1968年到「文革」結束，外文出版社先後出版發行的《收租院》畫冊有英、法、德、日、俄、西班牙、朝鮮、越南、阿爾巴尼亞諸語種的版本）。與此同時，西方現代主義藝術發生了「表現不可呈現」的表現危機，超級寫實主義浮出藝術史地表，與其他後現代藝術派別合力扭轉了現代主義稱霸半個多世紀的格局，無論是西格爾 (George Segal) 接近舞台造型的石膏翻模塑像所籠罩着被拋狀態的悲愴情調，或是漢森 (Duane Hanson) 使用乙稀聚合物塑成的真人尺度的着裝塑像，以及安德烈 (John de Andrea) 具有三度空間照相寫實式的逼真人體，都反映出社會邊緣化的「小寫之人」的真實生存狀況。這恰好可以使策展人把已知領域內的經驗向另一無比好奇的未知領域進行隱喻式的映射。借助歐洲中心主義的路燈，用「迷妄」的放大鏡以同求「同」地尋找「公認最捧」的東西去填充展場空間。

就創作手法而言，《收租院》在現成物的挪用、感性的具象化、敍述式的視覺修辭、高藝術低資源的運用與假托、場景的現場性借重等方面的全新



第48屆威尼斯雙年展策展人塞曼。

表現，不僅發展了東西方寫實雕塑的造型語言，凸顯出與西方現代主義藝術之後平衡衍化的異質特性（1945年之後西方現代主流藝術的重要標誌是最大限度的平民化、物態化、草根化）③；更為重要的啟示或許是，它修正了政治藝術作為某種宣傳機器的模擬物，進一步使得政治藝術憑藉美學形式改造來恢復人民（歷史）記憶，在中國農民階級的典型苦難命運中表現了普遍的奴役和反抗的欲求，因此而給定了《收租院》一個能夠激發批判性交流而非審美經驗的代碼引語。

在此，作為《收租院》的出發點，寫實形式不是作為先驗圖式最初的模式和鑄模，而是作為一種內在的空白尺度，作為民間智慧中的「政治無意識」，作為只是內容本身深層邏輯最終明晰的表達。可以說，只有從《收租院》本身來假定，它那已經變成形式的內容才在深遠意義上被稱為具有革命性，並具有自發性的後現代藝術傾向的震撼力。

由此可見，現實主義是觀念變化中相對性的精神狀態，本質上是藝術

家在寫實形式中湧動着的追求真理的本能。在縱的時間與橫的空間結構中，它始終顯示着一種非修辭性的連續變體，不斷時隱時現地延展、轉化。在十九世紀中期，現實主義描繪普羅社會生活，反映貧弱者的生存真相：在二十世紀30年代，它旨在暴露社會陰暗面；經由斯大林時期後，其「社會主義」的前綴被「英雄式」的指令僭替，流於向第三世界全面推行的「英雄式現實主義」(Heroic Realism)。於是，唯物論的藝術反映論和階級論極端化地低估了藝術形式本身所固有的革命性和人類解放意涵，變成了與其根本相對的唯心教條主義。中國「文革」運動孳生的「三突出」即是這種「英雄式」造型的另一種版本，這也是《收租院》在此一時期遭到篡改的根由。

然而，所幸之處在於，《收租院》雖然誕生於某種説教和宣諭的全權命題，卻本能地有效承諾了(包括局部的特定階級在內的)人性的全稱命題，從而也就自然使之寄寓了文化政治批判內涵，亦即一個將人從存在的悲慘境地救贖出來的此在寓言，一種解放形象的顯現和對封建非人性的「吃人歷史」的訴訟狀。藉此，它庶幾可以與歐美大陸同時期發生的新現實主義(New Realism)、新達達(Neo-Dada)、超級寫實主義(Super-Realism)乃至波普等藝術形式相互對舉，彼此回應，觸類旁通。英國藝術家如艾亨利(Adrian Henri)在其專著《總體藝術》(*Total Art*)中曾就此一現象做出平衡比較④。他驚異於在一個封閉的社會條件下，如何能夠獨自發明本土化的後現代藝術因子。究其實質，箇中緣由蓋源自內在的現實精神——一個被放逐的「幽靈」。由於它的介入與超越，在人類現代歷史矛盾的一致性中支配着不同體制的文化變異。換言之，現實主義的偉大「幽靈」，永遠都將激活更為複雜的意義時間密度來增強作品的空間信息。簡而言之，正因為《收租院》本來具有意識形態象徵的特殊性，而決定了它解構過程的特殊性，這也許正是我們在1999年《威尼斯〈收租院〉》事件背後看到的藝術哲學含義。

註釋

① 〈文化之間的搖擺：蔡國強訪談錄〉，《雕塑》(北京)，2000年第一期。

② 〈哈拉德．塞曼答記者問〉，《藝術論壇》(德國)，1999年第147期。

③ 《收租院》原作的泥塑群像汲取了民間傳統泥塑方法，使用材料和製作過程與民間做「雕塑」的辦法相似。按照塑像的動態，先用木頭、鐵絲搭起架子，再捆上草繩，然後用摻合了稻草的泥抹出大致形體，半乾後再用合了沙子、棉花的細泥，刻劃細緻的部分，並且使用專門燒製的玻璃球當作眼珠，使人物的情態和神采更加逼真，而籮筐、肩擔、雞公車、穀風機、桌椅、屏風、算盤、扇子、草帽、監柵等為現成物。

④ Adrian Henri, *Total Art: Environments, Happenings, and Performance* (New York: Oxford University Press, 1974), 57.

島　子　藝術批評家，四川美術學院美術學教授。著有《島子實驗詩選》、《後現代主義藝術譜系》，譯著有《後現代狀況：關於知識的報告》、《美國自白派詩選》等。

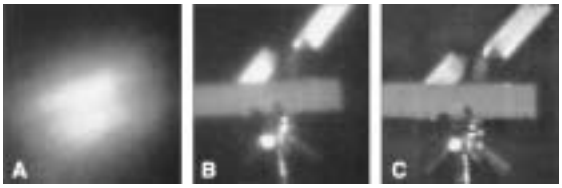
天文與地球物理學：通天徹地之能

地球與太陽系中各個天體的表面形象似熟悉而又陌生，似遙遠但實在又可以企及，所以太空科學最能刺激人類的好奇心與想像力。然而，現代科學對「天」與「地」的觀測與了解，實在遠遠超越太陽系：它不但伸展及於整個宇宙，包括它的形成之初，而且深入我們站立的地殼之下，及於地幔，乃至地核以內。近二三十年來，由於太空科學的誕生與電腦之日新月異，這種「通天徹地」的探索，更受到強烈刺激而不斷飛躍發展。

甲　望遠鏡的革命：它活了

先說「通天」吧。四百年來望遠鏡始終是天文學家的主要乃至唯一法寶，而它的改進則總是朝着增加口徑以提高分辨率和集光能力的方向發展。40年代末落成的加州巴洛馬山 (Mount Palomar) 希爾 (Hale) 200吋 (5.02米) 口徑大鏡是這一途徑的里程碑，甚至也可以說是終點。90年代初在夏威夷基亞山 (Mouna Kea) 上落成的格克 (Keck) 鏡和歐洲各國在智利聯合建造、現在剛剛落成的「歐洲南天觀測台」，則可以視為二十一世紀望遠設備的起點 (彩頁A)。這些新一代設備的基本形態起了革命性變化：首先，它們不再是單鏡，而是鏡群 (格克是一對10米鏡，南天台則由四座8.2米鏡組成)，各鏡可以單獨運作，亦可協同觀測，原則上可以形成分辨率等同於口徑達100米以上的超巨鏡。其次，今日的「鏡」已不再是一塊厚重無匹的巨型玻璃，而是由數百枝電腦程控桿不斷調節其曲率與形狀的可屈曲面，其厚度只有10-20釐米——它已和人眼一樣「活」起來了①！

新一代望遠鏡必須是「活」的才能充分發揮功能，這不僅因為它們協作的時候必須補償鏡與鏡之間的光波「相差」(Phase Difference)，更因為每一鏡亦都必須以「調適光學」(Adaptive Optics) 的技術來克服大氣密度擾動對影像分辨能力的影響。所謂「調適光學」，主要是不斷調節鏡面各部分的位置，以補償由大氣擾動所造成的光波到達鏡面不同部分的時間誤差。由於這擾動不斷變化，所以如何以每秒上千次的在線 (On-line) 速度來測定擾動，同時立即實施鏡面調校，是這技術的關鍵 (圖1)。目前解決這問題的方法大致有兩途。一是利用在望遠鏡視野內的恆星作為參照訊號，從它的漫射來返求大氣擾動；其次，在沒有自然星作為參照時，則以強力激光聚焦於10-100公里高空，以其所受空氣或高空鈉原子的反射形成「人造星」，以產生相類似的參照訊號。這一方法目前尚在實驗階段，但已證明原則上可行 (圖2)。更長遠的構想則是，以迅速地向不同方向和不同高度聚焦的脈衝激光來實現瞬時大氣密度分層造影 (density tomography)，從而測定能徹底消除大氣擾動效應的精密參照訊號。這一構想為口徑等同於100米以上的超巨鏡達到其分辨率理論極限 (至少為6.



Courtesy of NASA/JPL.

圖1　美國空軍在夏威夷「星火光學試驗場」(SOR) 以「調適光學」技術所攝得在1,000公里高空的Seasat衛星照片，分辨率達25釐米，即相當於2×10^{-7}孤度：A　未經處理的毛照由於大氣擾動而模糊一團；B　經「調適光學」在線補償處理的照片；C　經事後進一步處理照片。

Courtesy of AFRL.

圖2 「星火光學試驗場」3.5米遠鏡所配備為產生「人造星」之用的鈉激光。

7×10^{-9}弧度，等於分辨月球上的人）打下基礎，屆時（也許只是一二十年後）正如四百年前望遠鏡替代了人眼的時候一樣，我們會發現宇宙陡然被拉近了許多②。

當然，要完全脫離大氣干擾，也可以把望遠鏡送上太空。大約十年前升空的2.5米哈勃（Hubble）太空鏡，以及較小但已準確測量了一百萬顆恆星位置的歐洲希巴谷（Hipparcos）太空鏡已經證明這構想完全可行，而且是劃時代的突破。現在美國太空總署（NASA）已在計劃口徑達8米之巨的所謂「新一代太空鏡」（NGST），但它的升空恐怕也還要在十年之後。

乙　宇宙微波與未來前途

從上世紀開始，天文學家就已經對紅內光發生興趣，可是他們完全離開望遠鏡和可見光譜，則以二次大戰後蓬勃發展的無線電天文學為開端。在過去半個世紀，這一新領域的成績是非常輝煌的：在1965年發現的2.7K（絕對溫度）宇宙微波背景（CMB），亦即是宇宙形成之初所發生「大爆炸」的殘餘溫度，以及1968年發現的脈衝星（其後證實為中子星），都是由觀測其無線電輻射而來。而近數十年星雲形成以及類星體（quasar）的研究，也都離不開無線電波的接收。

宇宙微波之所以被認定是「大爆炸」的殘餘，除了其溫度（2.7K）以及其黑體輻射頻譜切合理論預測之外，最重要的證據便是其強度在各個方向完全一樣，即具有高度各向同性，這證明它是與整個宇宙密切相關，而非來自任何特殊天體、星雲或區域。然而，到1992年，卻又有意想不到的新發展：宇宙微波在不同方向的極細微而混亂的強度變化（約為10^{-5}）測出來了。這種細微局部變化反映了宇宙在大爆炸之後的不均勻物質分布，以及星雲形成的雛形，而且，也與目前宇宙膨脹的至終命運相關。在1998年底，被氣球帶上南極數十里高空的BOOMERANG精密微波觀測儀進一步測出詳盡的太空背景微波色溫局部變化圖譜（彩頁B，C），其角度分辨率達到1°。從變化幅度的統計分布，天文物理學家得出了宇宙物質密度與其膨脹能量是平衡的，所以膨脹會平穩地持續下去，而不會加速或者停下來那樣的結論③。

丙　黑洞與銀河核心爆炸

在可見光譜另一面是能量高得多，但完全不能穿透「大氣窗口」（那只容可見光和無線電波通過）的X-光。「自由號」（Uhuru）X-光探測衛星在1970年底升空後立刻就迎來第一個大發現：天鵝座（Cygnus）X-1於1973年被確認為由黑洞及其伴星形成，從而為已經有三十餘年歷史的廣義相對論預測找到初步證據。其後三十年間一系列X-光觀測設備相繼升空，從而開闢了研究質量高度密集的巨型黑洞、活躍銀河核心、超新星、類星體等高能現象的嶄新領域。現在，三十年後，黑洞的存在已被充分證實——事實上它在「天體萬牲園」中已不再是罕見事物，而是宇宙質量存在的一種普通形式。不但許多星雲核心是由超巨黑洞盤踞（圖3），即就在銀河系以內也可能有單獨漫遊的黑洞④。

比X-光能量更高的，自然還有以γ射線為主的宇宙射線。1969年美國軍方由於監測太空核武試驗（其實「自由號」之升空，亦同樣與這軍事背景有關）而偶然發現了太空深處飛來的極短暫γ射線爆發（GRB）。它的性質長期以來始終是個謎，雖有各種推論，例如認為它是中子雙星融合成為黑洞剎那的爆發，但始終還未有定論⑤。在90年代初升空的「康頓號」（Compton）γ射線探測船為這方面的研究提供了大量資料，它們與X-光觀測資料一樣，都是宇宙高能現象研

Reprinted with permission from *Science* **287**, 65. Copyright 2000 American Association for the Advancement of Science.

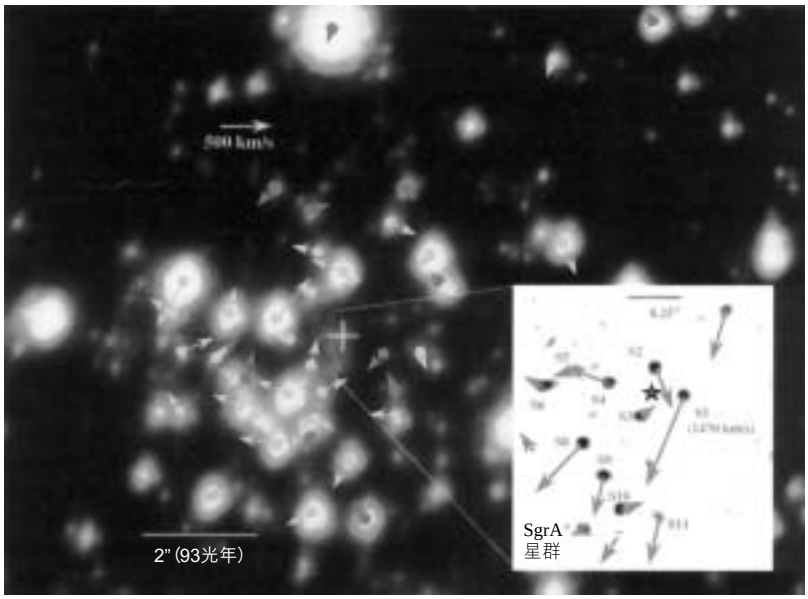


圖3　在我們銀河系核心的超巨黑洞，位置在★點。它雖然不發出任何可見訊號，但其存在可以從四周恆星的運動(其速度與箭長成比例)推測得知。

究不可或缺的(彩頁D)。由於其導向系統開始失靈，康頓號即將被迫提早結束使命，但「替任」的HETE-2快速探測台卻也即將升空(彩頁E)，所以對γ射線之謎的研究肯定不致中斷，而仍將繼續下去⑥。

丁　漫長的探索

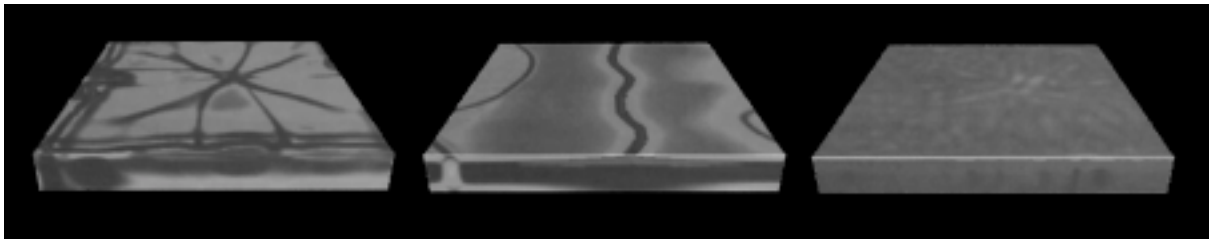
甚至，在電磁波以外，也還有其他來自太空深處的訊號：同樣是由廣義相對論所預測的重力波就是極好的例子。萬有引力是四種基本作用中最微弱的一種，所以由於質量變化而產生的重力波效應也極其微弱——事實上，過去四十年間普林斯頓大學和加州理工學院的物理學家雖然不斷努力，但始終還未能夠直接證實重力波的存在。另一方面，詳細的觀測和推算已經間接證實，兩顆極端接近的一對中子雙星的確會因彼此圍繞對方急速旋轉而發出重力波⑤。現在第一座專為探測重力波而建造的大型真空激光干涉儀LIGO-1(儀臂每邊長四公里)剛剛落成和進入調試階段，預期2002-2004年間將正式投入運作(圖4)⑦。由於它的靈敏度也還不算很高，所以屆時是否真能探得重力波訊號還在未知之數。但更大、更靈敏的LIGO-2和LIGO-3探測器也都已在計劃之中了：在人類對無論如何微弱的宇宙訊號鍥而不捨探索下，重力波的發現只是時間問題而已。

Courtesy of LIGO Livingston Observatory.

圖4　在美國路易斯安娜州利文斯頓(Livingston)的四公里長引力波探測實驗室LIGO-1。

戊　深入厚重閉塞的九地之下

宇宙雖大，但密度極低(約10^{-31}-10^{-29} g/c.c.)，所以基本上是透明的，各種不同訊號都可以自由通過。因此，「通天」之道基本上是改進各種訊號探測儀的靈敏度，以及設法了解所觀測到的迴異現象。地球雖小，而且就在腳下，但密度卻大得多(約5 g/c.c.)，所以實際上只有一種訊息能夠穿過它：地震波。因此，說來弔詭，「徹地」反而比「通天」要困難得多。在近數十年間，地球物理學最主要的進步，都來自對地震震波的分析(即所謂地震分層造影法Seismic Tomography)，以及建構越來越精巧、逼真的理論模型，而這兩者又都與電腦一日千里的改良分不開，那絕非偶然。當然，除此之外，從



Reprinted with permission from *Science* **288**, 2003. Copyright 2000 American Association for the Advancement of Science.

圖5　電腦計算建造的地幔對流與地殼板塊結構耦合模型：自右至左為地殼屈順(yield)強度減低時板塊自然出現的情況。

地殼縫隙裏噴出來的火山岩漿或深海熱羽流，以及岩層中所保存的地磁紀錄等等，也都還是熱切研究的題材。

無論如何，經過了多年不懈努力，我們現在對地球內部結構，總算是有個大致的整體了解了(彩頁F)。就地球表面而言，地殼板塊學說已經牢固建立；板塊移動與其下地幔(Mantle)對流二者之間的密切關係，也可以通過模擬計算來研究了(圖5)。在最近兩三年，地球物理學的最大進展則在於地幔結構本身，特別是自地球表面一直沉降至「核幔面」的大陸板塊，以及自「核幔面」上升至地表的超羽流之發現。前此將地幔分為上、下兩層的觀念因而被打破，為地幔是個有充分混合機制的對流整體這觀念所取代(彩頁G)⑧。甚至，深深包裹在地幔以內的地核，也不再是固定、沉默的了：高度複雜和全面的模擬計算，初次展示地磁與地球液態鐵鎳核心的旋轉之間的複雜關係(彩頁H)，它甚至還提供了模擬和預測地磁周期性逆轉的可能性。此外，震波分析顯示了地球固態內核具有彈性各向異性構造，並且相對於地殼／地幔可能有微小旋轉速度差異，這些自然都是令人深感驚訝——甚至難以置信的事⑨。

事實上，疑惑、問題往往伴隨進展而來，在必須倚賴高度間接推論的地球物理學尤其如此。例如，夏威夷火山所噴出岩漿的化學成分顯示了地域性，甚至還有地球形成之初的標記——而這是與地幔為充分混合整體的觀念大為矛盾的。因此，地幔中是否也有某些不受對流混合作用擾動的局部區域，就成為重要問題了。又例如，固態內核與地球外殼的旋轉差到底是否存在，其實要視乎其各向異性的空間分布，而這分布還不能確定，目前只能以模型來推測。至於地殼與地幔對流之間以及地磁與液核自旋之間到底如何耦合，那更是高度複雜的問題。以我們目前的理論模型建構和運算能力，只能接觸到問題開端而已。

無可懷疑的是，隨着今後一二十年間的理論進展與計算機不斷翻新，所有這些問題都會逐漸得到解決——但亦很可能是被更新、更意想不到的發現和問題所取代。無論如何，厚重閉塞的「九地」這一印象，恐怕是要為一個有動態結構，各部分息息相關、相互影響的整體那麼一個觀念所逐步取代了。

① 本刊 **48**, 113 (1998.8)；Patrick Moore, *Eyes on the Universe: The Story of Telescope* (London; New York: Springer-Verlag, 1997), chap. 13.

② R. Angel and B. Fugate, *Science* **288**, 455 (21 April 2000).

③ P. de Bernardis et al., *Nature* **404**, 955 (27 April 2000).

④ 本刊 **30**, 109 (1995.8); **53**, 74 (1999.6); *Science* **287**, 65 (7 January 2000); *Science* **287**, 411 (21 January 2000).

⑤ 〈中子雙星的死亡之舞〉，本刊 **29**, 58 (1995.6)；此外見本刊下列有關宇宙高能現象報導：**24**, 63 (1994.8); **28**, 101 (1995.4); **33**, 86 (1996.2); **47**, 125 (1998.6); **53**, 74 (1999.6)。

⑥ *Nature* **405**, 504 (1 June 2000).

⑦ R. Irion, *Science* **288**, 420 (21 April 2000).

⑧ P. J. Tackley, *Science* **288**, 2000 (16 June 2000)；〈超羽流：地幔的深層結構〉，本刊 **54**, 95 (1999.8)。

⑨ B. A. Buffett, *Science* **288**, 2007 (16 June 2000)；〈地幔核心的秘密〉，本刊 **39**, 123 (1997.2)。

社會科學如何本土化？

● 方　沂

像我這樣一個對台灣情勢、知識思想狀況所知甚少、置身台灣社會局外的大陸讀者，何以能長期興致頗高地閱讀《台灣社會研究季刊》呢？這裏我只想就《台社》對自己工作立場的最初設定和90年代的再調整問題，談一下其對大陸學界社會科學本土化討論所具有的參照意義。

作為《台灣社會研究季刊》(以下簡稱《台社》)的忠實讀者，我很高興貴刊今年2月號在「兩岸學刊選評」專欄中，以首要位置刊發了林載爵對《台社》的評論。作為台灣活躍的知識人，林先生對《台社》的把捉自然更能貼近《台社》同仁在台灣語境、情境中的編輯設計意圖和編輯感覺。這當然有助於我今後以更貼近的方式理解、省思讀過的《台社》論文，同時也促我自問，像我這樣一個對台灣情勢、知識思想狀況所知甚少、置身台灣社會局外的大陸讀者，何以能長期興致頗高地閱讀《台社》呢？細究箇中原因，恐怕得寫成一篇長文。這裏我只想就《台社》對自己工作立場的最初設定和90年代的再調整問題，談一下其對大陸學界社會科學本土化討論所具有的參照意義。

和大陸社會科學本土化相近，台灣亦曾有過「社會及行為科學的中國化」討論，而對「社會及行為科學的中國化」討論的不滿，是《台社》同仁之所以走在一起的原因之一。1988年《台社》的發刊詞寫道：

> 我們這群關心台灣社會發展及其未來的青年社會研究工作者，認為台灣社會研究必須涉入地立足在孕育着無限生機的廣大民間社會，具有自我批判意識地割捨一切類似「社會及行為科學的中國化」之類不具特殊而具體之問題意識的形式主義命題，站在關懷台灣未來命運之前瞻的、以台灣之特殊而具體的問題意識為主體之自主的、以徹底挖掘問題根本並追求解決與改變之基進的立場，自台灣社會的現實出發，從歷史—結構的角度，對我們的社會進行深入而全面的調查研究，自我批判地去追問「我們是甚麼」這個有着倫理實踐意涵的問題。

可以說，這是《台社》創刊十餘年來始終不變的宗旨和精神，但這並不等於說《台社》十餘年來的階段定位目標沒有大的變化。從創刊到90年代中葉，其最大的變化之一就是林載爵所敏銳指出的：

> 《台社》的成員在七周年時自詡不僅是學院內外的學術工作者而已，更要透

過參與各項社會政治運動，與台灣社會的成員共同努力改造整個社會。這與七年前創刊時所說的「着手去創建適應自己社會之問題的理論」，顯然已有很大的改變。

之所以會有這樣大的調整，1995年《台社》二十期以《台社》編委會名義發表的〈由新國家到新社會——兼論基進的台灣社會研究〉一文，有概要的說明：「匆匆七年已經過去，就在喧擾、抗議和各種勢力糾纏對峙的歷史發展進程裏，當時所面臨的各種巨變環境，如今已經逐漸呈現不同的面貌。」台灣政治結構和國家意識形態的變化，「不僅吸納了民主反對運動多年來積蓄的大量動力，也淹沒了80年代爆發的各類社會運動，正式為90年代的台灣政經發展定下了新的日程表」。但就在政治結構和政治文化趨向一種穩定的「台灣化」的同時，台灣又出現了許多極為嚴重的政治、經濟、社會、文化上的新問題。先前的各種社會運動主要以政治自由化和民主化為目標，因此，在傳統的威權政體倒台之後，運動就「逐漸失去方向和活力，無力扮演積極自主的改造角色」，以有效針對台灣當前出現的各種重要問題。

正是這樣一種對台灣當下現實問題的焦慮和理解，使得《台社》公開表達：「學術研究與社會改造對我們而言，是二而為一而非相互排斥的目標；激越的心必須與冷靜的筆相結合。」「我們相信，除非對社會政治的結構與發展動力作深入的了解與分析，否則任何無根的、外來的口號，或者經驗主義的現象描述，均無法貼切地掌握台灣社會的脈動。」我這樣理解《台社》的如上表達，沒有「貼切地掌握台灣社會的脈動」的理論和提議，就不可能有在台灣新狀況下定位準確且可能成功的社會改造運動；而要想「貼切地掌握台灣社會的脈動」，就必須有對台灣社會政治結構與發展動力的深入了解和分析。但如果沒有這種對台灣現實狀況的焦慮和對社會改造運動的深切期待，學者們就可能退回學院，進行我們最為常見的兩種社會科學工作：一是介紹、研究國外各種社會科學理論；二是作各種符合嚴格學術規範的經驗主義研究。至於自己置身其中的當下的社會政治結構與發展動力等問題，反倒並非這些學者的關注所在。

有《台社》的參照，大陸社會科學界這些年頗為熱鬧的「社會科學本土化」討論的特點和問題就特別容易看出來了。因為我們討論和進入問題的方式，太像台灣學界「社會及行為科學的中國化」這一被《台社》批評為「不具特殊而具體之問題意識的形式主義命題」的討論。表面上這一類討論有其可理解的現實性，因為他們看到了源自西方的社會科學不能有效地貼近我們自身的歷史和經驗的問題。確實，這也是《台社》創刊的出發點之一，即認為：過去解釋「台灣經驗」所根據的學術觀點，沒有一個是源自於台灣發展之具體問題所產生的問題意識而建構的，只是用不同的方法說明台灣的傳統社會如何趨近現代性。這一問題感，使得《台社》創刊伊始曾把根本改變這一處境作為自己的目標：期許自己能夠針對台灣社會，提出既本土化、又帶有國際性和歷史性視野的基進學術研究，「着手去創建適應自己社會之問題的理論」。所有這些，都是《台社》初創刊時和熱心參加「中國化」、「本土化」討論的學者們共同擁有

大陸社會科學界這些年頗為熱鬧的「社會科學本土化」的討論和進入問題的方式，太像台灣學界「社會及行為科學的中國化」這一被《台社》批評為「不具特殊而具體之問題意識的形式主義命題」的討論。這一類討論有其可理解的現實性，因為他們看到了源自西方的社會科學不能有效地貼近我們自身的歷史和經驗的問題。

的。大陸學界社會科學本土化討論的一個重要共識就是：只有從我們的歷史和當下經驗中發展出我們自己有效的解釋框架、理論系統，社會科學本土化才算完成，我們的社會科學自主性才算確立起來。

從此角度，一個非常有意思的問題是，《台社》七周年時標舉的自覺調整，恰恰是不再把強調「着手去創建適應自己社會之問題的理論」作為自己的努力標的，而是把「站在關懷台灣未來命運之前瞻的，以台灣之特殊而具體的問題意識為主體之自主的、以徹底挖掘問題根本並追求解決與改變之基進的立場」，落實於「透過參與各項社會政治運動，與台灣社會的成員共同努力改造整個社會」這一更為具體、更為限定、更直面當下的選擇；同時把「自台灣社會的現實出發，從歷史—結構的角度，對我們的社會進行深入而全面的調查研究」這一《台社》自我設定的研究和關注範圍，集中於「對社會政治的結構與發展動力作深入的了解和分析」這一問題主鏈上。這樣，「創建適應自己社會之問題的理論」這一大陸「本土化」論者肯定大為歡迎的標的，就因《台社》同仁對台灣當下問題的焦慮而懸擱了起來。

大陸學界社會科學本土化討論的一個重要共識就是：只有從我們的歷史和當下經驗中發展出我們自己有效的解釋框架、理論系統，社會科學本土化才算完成，我們的社會科學自主性才算確立起來。大陸社會科學界如果只停留於目前的反省深度和幾種研究範式，是否能完成「創建適應自己社會之問題的理論」的本土化目標呢？我看很難。

《台社》的這一懸擱，和對其立場、關注範圍的具體限定，對我這樣一個關心大陸社會科學發展的學人，尤其意味深長。在我看來，《台社》發刊時的大多數表達，就其字面都會為大陸社會科學界的本土化論者所接受，雖然他們會驚異於《台社》對台灣學界「社會及行為科學的中國化」討論的強烈不滿。但「社會科學本土化」的討論又給大陸社會科學界帶來了甚麼呢？表面看來，此討論貢獻甚大，在意識自覺上，參加討論者深感僅僅熟悉國外社會科學理論進展，和能做嚴格符合通常學術規範的中國經驗研究還是非常不夠的，只有建立了我們自己的社會科學理論，我們才真正確立了我們社會科學界的自主性格；在具體研究操作上，發展出一種看起來甚有活力的研究方式，即找出國外社會科學理論不能恰當解釋的中國現象，再反過來以此作為對這些理論的商榷和批評之資。一個接下來的問題自然是，大陸社會科學界如果只停留於目前的反省深度和幾種研究範式，是否能完成「創建適應自己社會之問題的理論」的本土化目標呢？我看很難。「社會科學本土化」討論者所批評的研究範式的貢獻限度已為他們反覆交代過，此處我們只略為剖析他們新發展出的研究範式。這種以中國經驗資源挑戰各種社會科學理論的研究範式，表面上看是外在於既有之理論，分析了中國經驗的獨特性，但此中國現象之所以能進入研究者視野，實是因為它和因它而被批評的理論之間的結構關係。至於它在中國的歷史和現實中具有甚麼樣的特殊位置，反不得而知。我並不否認這種類型研究可能帶來認知上的貢獻，但由於它是它所批評對象身上的再生長，至少和本土化論者所期望的「創建適應自己社會之問題的理論」的目標之間，沒有一種直接通向的邏輯關係。

從上面分析看，大陸社會科學本土化論者之所以會陷入這樣一種尷尬境地，不在他們沒有尋找到大陸「特殊而具體」之問題，而在於他們尋找到的「特殊而具體」之問題是相對於既有的社會科學理論而言。《台社》同仁之所以不會陷於此種尷尬境地，是他們一

開始就沒有自限於一個封閉的學院角色，而以為「必須涉入地立足在孕育着無限生機的廣大民間社會」。正是這樣一種對台灣社會的責任焦慮，使得《台社》從創刊伊始，就成了揭示、挖掘和回應台灣問題最有成效和水準的刊物。所以，字面上看《台社》〈發刊詞〉和大陸「社會科學本土化」論者有一些相近的判斷和目標，但實績卻非常不同。《台社》有目共睹的成就，使《台社》編委會在七周年回顧自己走過的路時可以說：七年來《台社》發表「文章的累積，至少形成了部分對台灣社會的基礎研究，對現階段的歷史發展做了紀錄與理解」。這一對台灣社會發展的始終如一的責任、焦慮內核，也使得《台社》同仁能在台灣政治社會狀況發生變化時，自然調整自己的工作立場和工作重心。

在參照中，問題容易被描述清楚。對比《台社》群體和大陸學界主流對學術自主性的理解，我們能感到其間的距離。在大陸，學術自主性首先被視為要外在於權力、金錢、世俗榮譽和流行意識的干擾，提供本學科範圍內的確證性知識，並在已有確證性知識基礎之上建立有效力的解釋框架、理論系統，而新的解釋框架、理論系統又會導致新的確證性知識生產……在這樣一種理解中，學者最好、最合適的工作位置就是相對外在於世俗的學院位置。按照一些內蘊激情的描述，學院生活確實可為對知識工作有足夠誠敬的人們提供一個既單純又聖潔的環境。

學界內有相當部分人抱如上心態是極其正常的事情，但當這種想法是一種絕對壓倒多數的籠罩時，就不能不令人憂慮。尤其在今天這樣一個變動劇烈的時代，學界如果還被籠罩於這種心態和想法之下時，就該有人大聲疾呼了。因為不是學院的圍牆，而是這種心態、想法把我們和社會分隔開。當民族和社會陷入重重問題和危機時，我們卻或只能作為一個普通人表達自己的憂慮和常見，或只能就碰巧被我們用學科慣常方式處理過的社會現實，發表一些孤立的看法。常常，我們參與了導致問題和危機的泛泛之見和意識形態卻還不自知。

如果我們認為知識份子在分工中就應該是一個不斷發現問題、整合其與舊有問題間的關係，並在這種關係結構中思考解決辦法的群體，那我們就不得不對作為整體的大陸社會科學界的狀況表示擔憂，因為「社會科學本土化」的討論是大陸社會科學界被認為最具反思自覺的一部分中青年學者發動和參與的，但所達至的反思深度卻受限於學界整體對學術自主性的理解。正是在這樣一個層面上，我對《台社》宣布自己「不只是學院內外的學術工作者」一語深深共鳴和欽佩。誠然，大陸現在的政治狀況不可能容許社會運動和政治運動的公開存在，那些擺脫對學術自主性學院式理解限制的學人，眼下也不可能像《台社》成員那樣透過參與各項社會政治運動，與社會成員一道通過運動的方式改造社會，但大陸今天的狀況至少允許學術研究以一種相對有限的方式和社會改造關聯，即如《台社》所指出的，在社會、政治劇變之後，要貼切地掌握新狀況下的社會脈動，必須「重新思考，自我批判地反省該如何看待現今的新歷史情境，判斷下一步的工作任務，提煉新的問題意識，挑選我們可以運用

在大陸，學術自主性首先被視為要外在於權力、金錢、世俗榮譽和流行意識的干擾，學者最好、最合適的工作位置就是相對外在於世俗的學院位置。學界如果還被籠罩於這種心態和想法之下時，就該有人大聲疾呼了。因為不是學院的圍牆，而是這種心態、想法把我們和社會分隔開。

的資源」，以完成對當下社會政治結構與發展動力的深入了解和分析。只有在做了如上努力之後，學界才能走出由國家、媒體和商業提供對當代社會整體理解和感覺框架的窘境，看似局部的經驗研究才會獲得整體關係之中的理解，研究者也才可能在「警惕西方中心主義」的提醒聲中，對外來理論保持一種健康的態度，因為在此情境中，是外來理論為你所用，而不是你的工作只能依賴它而展開。

顯然，《台社》不是不關心「社會科學本土化」論者所焦慮的學術自主性問題，而毋寧是在把學術自主性看作不斷的主體艱難和主體緊張，它不容易獲得和保持，卻很容易失去。勇於承擔責任者面對變動不居之現實的無力感、不到位感常常是獲得它的前兆，而自覺不自覺對自我狀態的沉醉則是失去它的百試不爽的症候。由於《台社》把學術自主性和對社會的責任關聯起來，他們也就不可能信任那些以為在封閉的學院中通過某些反思、某些操作的改變，就可能獲得學術自主性的學者們。因此，我常常把90年代中期《台社》在立場、方針上的調整，看作《台社》特有的對學術自主性的執着：只有深深地捲入社會改造運動，才可能從根本上遠離學院式的對學術自主性的理解。相對於他們對台灣當前政治、經濟、社會、文化問題的焦慮，「着手去創建適應自己社會之問題的理論」的想法，自然也就成了不必要的分心。

願《台社》永遠充滿活力，我們期待着。

由於《台社》把學術自主性和對社會的責任關聯起來，因此，我常常把90年代中期《台社》在立場、方針上的調整，看作《台社》特有的對學術自主性的執着：只有深深地捲入社會改造運動，才可能從根本上遠離學院式的對學術自主性的理解。

方　沂　學者，現居北京。

隨筆·觀察

從塞班到廣島

● 董炳月

從東京去馬里亞那的塞班島旅行，是1996年9月上旬。

馬里亞那群島的十四五個主要島嶼像一串碧綠的珍珠，由南向北均勻地排列在西南太平洋蔚藍色的海面上。群島的最南端是關島，從關島往北數，第二個是羅塔，第三個是提尼安，第四個就是塞班。二戰期間馬里亞那是日本的重要防線，駐守塞班的日軍多達三萬兩千人，提尼安和關島也分別駐守九千和一萬八千人。美國人要想戰勝日本，必須佔領馬里亞那。1944年6月15日凌晨，美軍在進行了幾天炮擊之後開始從塞班島南端登陸，與守島日軍展開激戰，三周後佔領塞班。8月中旬之前又相繼攻佔提尼安和關島。馬里亞那之戰是二戰史上的重要一頁，因為塞班等島嶼的失陷意味着日軍的內防禦圈被突破。從此，日本本土和日軍佔領的菲律賓、台灣以及中國大陸的日軍佔領區都處於從這裏起飛的美軍B-29轟炸機的轟炸半徑之內。當年11月24日，百餘架轟炸機正是從這幾個島嶼起飛，對東京進行了第一次大規模空襲。第二年8月6日，美軍飛行員迪貝茨(Paul Tibbets)駕駛的裝載原子彈的B-29，也是從鄰近塞班的提尼安島飛往廣島，將廣島炸成了一片廢墟。現在，塞班依然在美國人的「托管」之下，是旅遊勝地，我去那裏旅行則是懷着一種憑弔歷史的心境。

結伴同行的是四位在日本留學的同胞。那天上午，我們搭乘美國西北航空公司的班機從成田機場起飛，一直往南飛行。遠方天海相接，一片蔚藍，那是天空的藍色與太平洋的藍色交溶在一起了。白色的雲朵飄浮在機翼下，透過雲朵，間或能看到海面上過往的船隻畫出的白色浪花。五十一年前，迪貝茨駕駛的B-29也是飛過這片天空，他的機窗外應當是同樣的風景。半個世紀間，這裏的白雲天上人間、來來往往無數次改變了形狀，但它們一定看到過那架播撒死亡的飛機。

三個多小時的飛行之後，飛機越過北回歸線，降落在塞班島南端的國際機場。出了機倉，一股熱浪迎面撲來，果然是熱帶。機場一帶曾經是當年美軍最初登陸的地方，但現在看不到戰場的痕迹。從機場到賓館，沿路兩邊濃綠的熱帶叢林在陽光下泛着油光。透過路邊的樹叢，能清晰地看到近海處碧綠、開闊的高爾夫球場。

放下行裝，便按計劃乘巴士去島最北端的萬歲懸崖，看那裏原樣保留着的戰場遺迹。熱帶島嶼的氣候變幻莫測，大約一個小時後到達萬歲懸崖的時候，黑雲已經重重地壓在頭頂，空氣潮濕得擰得出水來。

萬歲懸崖高懸在海面上。崖下的海面深不可測，鋸齒狀的岩石刺破海面裸露出來。映着黑雲滾滾的天空，海水也藍得發黑。崖下湧動着白色的波濤，沉悶的濤聲似乎許久才能傳到懸崖上來。1944年7月6日前後，被美軍攻破最後防線追殺至此的日本官兵和日本住民們，就是從這座懸崖上縱身跳入大海。在身體騰空而起的瞬間，對着遙遠的北方的日本，他們發出了「萬歲」的絕叫。在槍炮聲中，在瀰漫的硝煙中，在飄散着血腥味的空氣中，那一聲聲的絕叫一定是感天地、泣鬼神的。從此，這個原名「薩巴奈塔」(Sabaneta) 的懸崖失去了固有的名字，而被稱作「萬歲懸崖」。

現在，槍炮聲和吶喊聲都已消失在半個世紀之前，萬歲懸崖上佇立着一座座無言的慰靈碑、鎮魂碑。

萬歲懸崖不遠處的山腳下，當年的戰場被原封不動地保留着。戰車、機槍與大炮的殘骸散落各處，鏽迹斑斑。幾根炮筒無言地指向天空，炮筒上的迷彩漆雖經歷了歲月的侵蝕，依然清晰可辨。當年的日本人就是從這裏奔向萬歲懸崖……。一陣急雨掃過來，空氣中瀰漫着土腥味，土腥味中似乎夾雜着鮮血的腥味。也許是因為塞班島曾經浸透了鮮血吧。在那三周間的攻防戰中，三萬多日本守軍絕大部分戰死在這座海島上，美軍官兵也有四千四百餘人戰死，近一萬三千人負傷流血。

馬里亞那失守了。因此美國人才能越過太平洋把原子彈運上鄰近塞班的提尼安島，去攻擊廣島和長崎。

到達塞班的第三天，我獨自一人去提尼安島看當年的原子彈儲藏地。我們住的賓館位於塞班島南端，從賓館的陽台上隔海看過去，提尼安近在眼前，但乘坐六人座單引擎小飛機飛到那裏，卻用了將近十分鐘。現在的提尼安幾乎是一個荒島，從飛機上看下去滿目莽莽蒼蒼的叢林，細細的黃土路穿行其間。提尼安機場在島的中部，島上唯一的村莊散蒿塞在島的最南端。島上沒有出租車，甚至沒有公共汽車。出了機場，確定了方向之後，只好獨自一個人在烈日下沿着那條空蕩蕩的柏油路往前走。一輛黑色的轎車從後面開過來，在我身邊停下打開了車門。開車的對我說着甚麼，我拿出地圖把原子彈儲藏地遺址指給他看，他便讓我上車。上車之後看到車裏還坐着另外三位男子，棕色的皮膚和健壯的體格說明他們是馬里亞那群島的原住民，屬於密克羅尼西亞人。心裏有些緊張，但已經無法下車。原子彈儲藏地在島的最北端，而車是向南開。二十分鐘後他們把我送到一座簡易二層樓前，從樓裏出來的卻是一位中國青年。做夢都沒想到會在太平

洋中的這座荒島上遇到同胞，並且是在自己交通問題無法解決、一籌莫展的時候。原來住在這裏的是四川華西公司的十幾個人。公司通過投標獲得了提尼安島的一個開發項目(好像是建賭場)，他們來做準備工作，剛到三星期。那位熱心的本地人以為我是個別行動的公司職員，所以把我交給他們。據他們說，這裏的居民依然保持着夜不閉戶、路不拾遺的淳樸民風，開車的見到行人帶一段的事情很平常。他們說的一定不錯。那天去萬歲懸崖，車上只坐着我們一行五位中國人，那位曾在美國弗羅里達當過幾年英語教師的中年司機為了節省我們的時間，把車開過終點站，一直把我們送到懸崖附近。參觀萬歲懸崖和戰場遺址的時候下起了大雨，我們到旁邊的一座破舊的簡易房裏避雨，在那裏喝酒的幾位棕色皮膚的原住民請我們喝啤酒，見雨總也不停，又主動用車把我們送到一家有巴士停靠站的賓館。馬里亞那群島上的密克羅尼西亞人被西班牙統治過三百餘年，被美國人統治了百餘年，還一度被日本人統治，但他們在自己的土地上頑強地保持着那種有些原始色彩的淳樸與善良。

午後，工程隊年輕的工程師兼翻譯蘭北先生開車帶我來到島北端叢林中的一片空地。這裏就是原子彈儲藏地遺址。

兩處遺址相距不遠。一處像花壇，粉紅色的小花星星點點，花壇前一塊褐色木牌上寫着英文和日文兩種文字的「原爆搭載地點 No. 1」。一處長着一棵樹，樹前同樣是一塊褐色木牌，木牌上寫着「原爆搭載地點 No. 2」。周圍沒有人迹，沒有聲音。陽光明晃晃地照着，湛藍的天空白雲在飄。1945年8月6日那個神秘、緊張的凌晨，名叫「小男孩」的原子彈就是在這裏的一間茅屋中被組裝之後裝上飛機。離被圍在樹叢中的兩處遺址不遠處是一條飛機跑道。跑道已經廢棄，高低不平，沙痕斑斑。許多地方長着一片一片的青草。那天凌晨，裝載原子彈的飛機就是從這條跑道上騰空而起飛往廣島。蘭北說，不久前他也曾帶一位年老的新加坡華人來這裏。這裏是美國人用原子彈炸日本人的起點，然而華人卻不能不關心它。在某種意義上，畢竟是原子彈使中國人早日結束了艱苦卓絕的抗日戰爭。

次日，我們搭乘的班機飛離塞班島的時候，透過機窗我又一次看到了機翼下的萬歲懸崖。飛機在午後的天空往北飛，塞班被遠遠拋到了後面，但我的塞班之旅似乎尚未結束。我想去看廣島。

兩年之後的1998年，還是在9月，我終於從東京來到廣島。當年的幾位同胞有的忙於功課、有的已移民加拿大，這次同行的是一位台灣人、一位韓國人和一位日本人，加上我這位大陸人，真正的「東亞聯合旅遊團」。

廣島位於日本本島西南端，一個美麗的海濱城市。它的繁華與氣派幾乎可以媲美東京，而又多了一份地方城市的從容與悠閑。在其他城市已不多見的有軌電車發出節奏分明的哐噹聲從寬闊的街上駛過，街頭綠樹成蔭。售票員的笑容是那麼自然、親切，好像他們與每一位乘客都相識並且互相信賴。廣島人是為自己的城市而自豪的。在我使用的廣島導遊手冊

中，介紹了那種自由、明快、勇於進取的「廣島人性格」，並且印上在廣島這片土地上出生的成功者的姓名與照片，其中有著名政治家、前總理大臣宮澤喜一，著名畫家平山郁夫，著名歌手西城秀樹，國際知名的服裝設計師三宅一生，等等。

然而，廣島是人類歷史上第一個遭受原子彈襲擊的城市。走進市中心的和平公園，站在「原爆圓頂樓」前，五十三年前的大慘劇就穿過漫長的時光隧道來到眼前。圓頂樓位於太田川支流元安川東側，靠近太田川上的相生橋。1945年8月6日上午8點15分17秒，迪貝茨駕駛的B-29上的投彈手費埃比 (Tom Ferebee) 就是以相生橋為目標投下了「小男孩」。43秒鐘之後，一個直徑一千八百英尺的火球將廣島化成了廢墟，摧毀了近二十萬條生命。圓頂樓本是產業獎勵館，鋼骨水泥建造，非常堅固。它在原子彈爆炸的瞬間解體，樓頂圓形的鋼骨框架和橫七豎八、傷痕累累躺在地上的水泥部件無言地訴說着原子彈的威力。我們知道，我們如果是在五十三年前那個早晨站在那裏，就會在原子彈爆炸的一瞬間消失得無影無蹤……

廣島似乎是命裏注定要成為原子彈的犧牲品。本來，被美軍列為轟炸目標的除廣島之外還有京都、小倉、新瀉和長崎幾個城市。8月6日那天凌晨，幾架測候飛機分別從提尼安飛向廣島、小倉和長崎進行氣候測試，如果廣島有霧，就轟炸備用目標。7點零9分，那架被命名為「同花順子」的測候機飛抵廣島上空的時候，廣島正籠罩在迷霧之中。然而，幾分鐘之後，大霧裂開了一個方圓十英里的洞，將整個廣島市區清晰地暴露出來……

平成八年 (1996)，圓頂樓被列為世界文化遺產。

下着小雨，和平紀念公園裏一片靜穆。有人在撞亭子裏的那口和平之鐘，鐘聲在雨中越發低沉，緩慢地傳向遠方。原爆之子的銅像下，各種顏色的紙鶴堆積如山，一群兒童正在雨中聽解説員關於原爆之子的講解。原爆之子是廣島少女佐佐木禎子。她兩歲的時候在原子彈爆炸中受輻射，十二歲時患了白血病。聽小朋友説如果親手摺一千隻紙鶴病就會好，虛弱不堪的禎子便在病床上虔誠地摺紙鶴。紙鶴摺到644隻，生命便離她而去……。「六」和「四」在日語中有「苦」和「死」的意思，禎子終於未能越過這幾個不吉祥的數字。在公園中的和平紀念資料館裏，有關於原子彈的巨大殺傷力和廣島被炸前後情形的詳細介紹，遇難者的遺物、人影石乃至原子彈爆炸時被化成碎片的門窗玻璃扎傷的牆壁等等，都被陳列在這裏。

提尼安是原子彈的起點，廣島是原子彈的終點。原子彈在天空中劃出的一道孤線，將提尼安與廣島緊緊相連。其實，塞班島上日本軍民那一聲聲「萬歲」的絕叫與廣島的被炸之間也具有某種因果關係。塞班島北端有個萬歲懸崖，提尼安島南端也有一個萬歲懸崖。它們的命名無疑是起源於同樣的事件。塞班島上的萬歲懸崖旁邊還有一座「自殺懸崖」——又叫「最後命令懸崖」(Last Command Post)。史載，萬歲懸崖上的絕叫聲響起來的時候，近千名日本兵和日本居民在距海面240米高的「自殺懸崖」上演出了一齣更為驚心動魄的慘烈劇。在日本兵的催迫下，居民們有的抱在一起用手榴彈把自己炸死，有的親手把自己的孩子

丟進大海，然後縱身跳下。沒有勇氣自殺或者拒絕自殺的人，被日本兵槍殺了。這與神風特攻隊的自殺式攻擊行為十分類似。正是這種日本式的忠誠、殘忍與愚昧，導致了廣島(以及長崎)的被炸。如果當時日本政府不是在沖繩被攻佔、東京受到大空襲的情況下依然拒絕接受〈波茨坦公告〉，原子彈的悲劇是可以避免的。美軍之所以會喪失人性用原子彈濫殺平民，是因為日本軍國政府和那些「寧死不屈」的日本軍人首先喪失了人性。甚至在廣島被炸之後，日本軍部依然有人掩蓋事實真像，把原子彈說成普通炸彈，企圖進行所謂「一億總玉碎」的本土決戰。因此杜魯門(Harry Truman)在為自己下令投原子彈的行為辯解的時候，才敢說「以野獸為對手的時候必須使用適宜於野獸的方法」。作為「人」，作為人類歷史上第一批原子彈的犧牲品，許多廣島人以及少女佐佐木禎子那悲慘的死是「他殺」。但是，作為「日本國民」，他們的慘死又是「自殺性他殺」。

日本人在廣島和平紀念公園裏展示着自己「原子彈受害者」的悲劇，卻似乎忘記了裝載原子彈的B-29起飛的馬里亞那的萬歲懸崖和自殺懸崖。廣島和平紀念公園裏，原爆之子的銅像之外還有兩座廣為人知的銅像。一座是「風暴中的母子」——一位母親彎着腰抱着嬰兒在風暴中奮力掙扎，同時伸出一隻手守護着貼在她身後的另一個孩子。這座雕像被安放在紀念館的正門外。一座是「老師與孩子」——一位筋疲力盡的女教師無助地抱着一個奄奄一息的孩子。三座雕像都是表現原子彈給廣島人帶來的災難，但在這幾座雕像中日本男性都是缺席的。他們到哪裏去了呢？他們都到海外打仗去了，有的也許正是死在馬里亞那的萬歲懸崖、自殺懸崖下吧。許多日本人沒有認真考慮過這些問題，所以才會有公園裏原爆慰靈碑上那句含混不清的碑文：「請安息。因為錯誤不會被重複。」不知是美國人不會再重複投原子彈的錯誤，還是日本人不會再重複發動侵略戰爭的錯誤。也許兩者都有。

所幸，在廣島被炸五十周年那一天，廣島市長平岡敬曾在和平公園發表「和平宣言」，指出：「必須從被害與加害兩方面正視戰爭。將對所有戰爭受害者的追念銘刻在心，我們向在日本發動的戰爭中和殖民統治中遭受了難以忍受的痛苦的人們表示道歉。」只是持這種認識的日本人似乎不多。所以，那天參觀結束，我還是在紀念館裏的留言簿上以「一個中國人」的名義用日語留下了這樣幾句話：「戰爭真愚蠢。日本人是在加害於人之後才成為受害者的。不對歷史進行認真的反省，就不會有真正的和平。無論在哪個國家裏，平民百姓都是最可憐的。我為和平——永久的和平而祈禱。」

第二天晚上，返回東京的飛機飛離廣島機場的時候，我覺得自己的塞班之旅亦隨之結束。

董炳月　常用筆名彌生。1987年北京大學中文系碩士研究生畢業。1994年留學日本，就讀於東京大學，1998年獲文學博士學位。現為中國社會科學院文學所副研究員。

經濟與社會

全球化壓力下的日本企業

● 笠原清志

1997年夏季一場金融風暴從根本上動搖了日本戰後高速成長時期以來的整體經濟體制，這一體制在全球化和信息化的新經濟時代，顯露出了「制度性疲勞」，也愈來愈暴露出日本消費者「富國貧民」的窘態。近年日本國內要求減少政府干預，改革產業結構和推進勞動力市場流動化的聲浪日益高漲。

東西方對峙的冷戰時代是日本經濟發展最為迅猛的時期，當歷史進入1980年代時，大洋彼岸的美國曾經發出「日本第一」①的驚呼。然而正如櫻花綻開時固然絢麗，但花期卻十分短暫一般，隨着1990年代泡沫經濟崩潰和日元急劇升值，日本的經濟和企業經營迅速轉入了低谷。冷戰結束後，世界經濟秩序重新排列組合，一個高度全球化、信息化的國際社會日益迫近，包括中國在內的東亞諸國的經濟飛速成長成為無可爭議的事實。1997年夏季一場金融動盪暴風驟雨般席捲了整個東亞，所有這一切都從根本上動搖了日本經濟和企業經營的固有體制。戰後高速成長時期以來的日本的整體經濟體制，對於全球化和信息化的新經濟時代顯露出了「制度性疲勞」。

日本經濟及企業經營的特點，在於政府對民間企業活動的積極干預、企業之間的長期穩定關係、強調穩定的企業組織及人事管理制度。其中大多是在二戰時期，整體性有效地利用國家資源的過程中誕生的。這種被稱為「1940年體制」的日本模式②，戰後對於趕超歐美的技術水平和擴大日本製造業的供給能力發揮了巨大作用。但這種趕超型經濟和重視生產者和企業組織長期存續的體制，已不能適應全球化和信息化的發展，也愈來愈暴露出日本消費者「富國貧民」的窘態。

面對現實，近年日本國內要求減少政府干預，改革產業結構和推進勞動力市場流動化的聲浪日益高漲。尤其對於信息、通訊和金融等領域，人們普遍認為只有減少政府干預，鼓勵民間企業爭相創新，才是產業結構變化的根本出路。因此，有關政策鬆綁的宏觀話題業已取得共識，海外媒體和學界對此也有廣泛報導和議論。但對於1980年代曾經在全世界紅極一時的日本企業經營模式的未來走向，無論日本國內還是海外均無人能夠給出一個令人滿意的答案。本文力圖借鑒企業核心能力(core competence)理論，從比較組織論的角度重新審視日

本企業的競爭實力，同時探討在全球化和信息化時代，日本企業經營機制的未來走向。

一 「日本企業」悲觀論及製造業

對於日本企業現狀，日本國內一部分人持悲觀論調，一部分人則強調日本企業高科技產品和零部件加工的優勢。悲觀論者以長期性經濟零增長和持續下跌的股價、地價及設備投資的減少為由，側重強調日本製造業對美國的利潤份額處於劣勢，且呈日益擴大之勢。

圖表1從日美雙方進出口產品中各抽取了前10位產品。日本對美國的出口基本是高科技產品和生產資料，而在美國對日本的前10位出口產品中，農產品和水產品等第一產業產品佔了六項。所以，儘管在美國對日出口產品中，半導體等電子部件和辦公設備分別佔據第一和第二位，但美國對日出口卻部分表現出類似於發展中國家出口結構的特點。

比如1994年大和綜研的一份調查報告指出，美國《財富》(*Fortune*) 雜誌統計的製造業企業世界500強中，日本所佔利潤份額在1993年接近9%，比之1989年下降近3%。相反，美國企業1993年利潤份額為49%，上升了近10%。同時，日本企業股東的資本利潤率下降到2%，而美國企業為15%，兩者差距日益拉大。

至於強調日本企業高科技產品和零部件加工的優勢的論調 (牧野升、唐津一和芬格爾頓[Eamonn Fingleton]等) ③則撇開股東資本收益率，而着眼於美國製造業的衰退與日美貿易收支的結構性變化，並由此強調日本企業，特別是製造業的競爭優勢。對此派觀點，可從通產省的《通商白書》(1996年度版) 和大藏省的《貿易統計》中得到一定程度的佐證。

圖表2為以美元結算的日本對海外出口中生產資料所佔的比例。圖表3則為不同類型出口產品的數量推移。

對於日本企業現狀，日本國內一部分人持悲觀論調，一部分人則強調日本企業高科技產品和零部件加工的優勢。前者側重強調日本製造業對美國的利潤份額處於劣勢，且呈日益擴大之勢。後者則着眼於美國製造業的衰退與日美貿易收支的結構性變化，並由此強調日本企業，特別是製造業的競爭優勢。

圖表1 日美之間相互出口產品目錄 (單位：千美元)

	日本對美出口目錄 (前10位，1995年)				美國對日出口目錄 (前10位，1995年)			
	商品	金額 ($)	前年比%	構成比%	商品	金額 ($)	前年比%	構成比%
第1位	汽車	22,088,313	86.1	18.3	半導體等電子零部件	5,461,249	157.5	7.2
第2位	辦公設備	14,183,660	95.0	11.7	辦公設備	4,862,462	126.3	6.4
第3位	半導體等電子零部件	10,164,659	133.8	8.4	玉米等穀物	3,539,641	113.3	4.7
第4位	汽車零部件	7,915,219	102.0	6.5	肉	3,511,986	131.2	4.7
第5位	精密儀器	6,545,723	111.7	5.4	木材	3,196,748	102.1	4.2
第6位	動力設備	5,181,089	108.5	4.5	汽車	3,118,928	157.1	4.1
第7位	圖像設備	3,511,855	107.6	2.9	煙草	2,400,730	107.6	3.2
第8位	電子線路用品	2,506,167	112.6	2.1	海鮮	2,402,641	96.3	3.2
第9位	通訊器材	2,357,877	87.0	2.0	水果蔬菜	1,094,772	107.9	2.8
第10位	音響器材	2,152,161	92.3	1.8	飛機	2,019,147	65.6	2.7

資料來源：據日本通產省編：《通商白書》各論 (1996)，頁581-89。

1980年代，為經濟不景氣所困擾的美國企業大膽地推進企業結構調整和組織創新，淘汰不盈利部門，轉而重視利用外部資源。今天，世人讚歎美國的復興，卻不知美國製造業越繁榮，其對從日本進口的零部件、原材料及機牀的依賴就越大，每年1,000億美元的對日貿易赤字也就越難以撼動。

與1990年相比，雖然日本的汽車、電視機和照相機等耐用消費品的出口在其後五年間減少了30%，但機械零部件、工業用原材料及生產資料的出口卻呈擴大趨勢。1995年，生產資料在日本出口總額中所佔比例達到61.6%，耐用消費品的比例則不到16.5%。這表明從1990年代初期開始，日本的出口結構發生了巨大變化。1985年廣場協議以後，日本企業的海外生產，特別是對東亞各國的直接投資飛速增長。今天，日本在東亞四小龍和東南亞投資建立的合資或獨資企業所生產的耐用消費品，已直接出口到歐美各國。因此日本直接對歐美各國的耐用消費品出口確實有所減少，但由於東亞及東南亞各國本身尚不能完全提供生產這些消費品所需之零部件及機牀，因此東亞和東南亞地區耐用消費品生產越擴大，就越加深對日本零部件和生產資料進口的依賴，而且這樣的體制業已成為固定的趨勢。

1980年代，為經濟不景氣所困擾的美國企業大膽地推進了企業結構調整和組織創新，大幅度降低了固定勞動力成本，淘汰了不盈利部門，轉而重視利用外部資源(out-sourcing)，從而大幅度提高了利潤率。但如果仔細分析重振活力的美國企業，可以發現在原材料、零部件和生產資料上，美國對日本企業的依賴仍然十分巨大。比如芬格爾頓對此就有詳細的研究④，舉例如下：

英特爾(Intel)公司的閃速內存(Flash-Memory)是委託夏普等日本企業生產的。

摩托羅拉的高性能動態內存條(DRAM)，預定通過其與東芝的7.2億美元的大型合作項目由仙台的工廠生產。

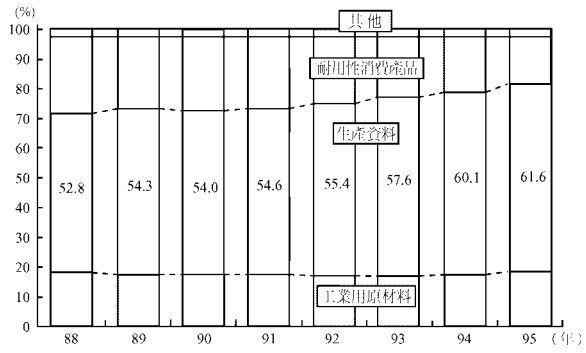
應用材料(Applied Materials)的液晶配電板是通過與日本重型機械的生產廠家小松的合作項目在日本國內生產的。

Amudar的下一代電腦主機(Main-Frame)的設計及製造是由富士通進行的。

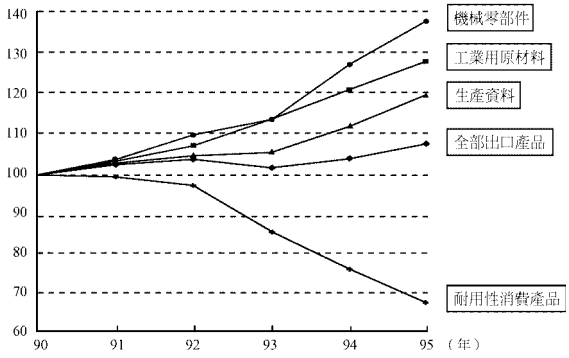
DEC的筆記本電腦是由日本西鐵城生產的。

惠普(Hewlett-Packard)的RIS芯片(RIS-Chip)中很多是由和日立的合作項目生產的。

圖表2　以美元結算的日本對海外出口中生產資料所佔的比例



圖表3　以美元結算的日本對海外不同類型出口產品的數量推移



IBM現在自己生產的最先進打印機的引擎部分多是依賴日立供應。

諸如此類的事例今後還將繼續增加，而其中大多隱身於數字之後不為人知。今天，美國經濟空前繁榮，世人讚歎美國的復興，卻不知美國製造業越繁榮，其對從日本進口的零部件、原材料及機牀的依賴就越大，每年1,000億美元的對日貿易赤字也就越難以撼動。

二　企業核心能力的視點

企業核心能力的理論，是1990年代初期由密歇根大學 (Michigan University) 的普哈勒 (C. K. Prahalad) 和倫敦商學院的哈梅爾 (Gary Hamel) 提出來的⑤。所謂核心能力，指的是隱身於企業內部的獨自的技能、技術或知識的綜合。站在這個角度上，可以說企業之間競爭的本質不在於那些看得見摸得着的最終產品，而在於那些表面上看不見摸不着、實際上卻是創造新產品新技術、或者說進行知識創新所必需的企業特有的資源及能力，而其中最重要的應當是人力資源。因之，企業間競爭的本質，即是應用本企業特有的核心能力，去爭取市場主導權的競爭，而不是別的其他甚麼。從這個意義上講，企業應立足長遠目標，努力發現、培育、保持並發展其核心能力，同時要在自己的產品和服務中找到靈活發揮這種能力的有效方法。

那麼，我們應如何認識日本企業，特別是其製造業的核心能力呢？日本企業在高工藝 (high-engineering，即高度的製造工藝技術) 領域領先於世界，成功地進行了組織整體的知識創新。正如野中鬱次郎闡述並將其理論化的那樣⑥，生產過程中的小團體活動，跨越各個職能部門的新產品開發小組，對於局外人來講近乎是封鎖性的日本的「企業系列」體制等等，都是通過對話來促進組織內的無形和有形的知識循環的體系。分散於各個小組、車間或部門的無形的知識技能在企業組織內部充分共享信息和技術，進而在企業組織整體層面上進行知識創新，從而將這些信息、技術和知識轉化為企業整體的核心能力，這是日本企業維繫其競爭優勢的真實所在。但是，這種日本式的知識共享和知識創新體制的問題在於，它尚沒有完全和企業的整體理念、企業首腦的領導能力以及僱傭和人事考核體系自覺、有機地整合為一體。

科學技術和企業組織的存在方式，與一個國家的文化和傳統價值密不可分。在美國，眾多風險企業 (venture-enterprise) 和充足的風險資金 (venture-capital) 的存在，對人員流動的制度性保證，對獨創性和企業家精神的強調以及對失敗的寬容等等，都是深深根植美式文化和傳統價值的。而這些文化和價值觀，又正是美國的基礎專利多於衍生專利，在超小型計算機處理系統以及電腦軟件等領域佔據壓倒性優勢的根本原因。然而美國的科學家發明了晶體管、液晶、自動調焦和激光技術，卻沒有能夠使之商品化和量產化。將這些發明和專利商品化並進行大量生產，進而稱霸世界市場的，是日本企業和它的技術人員⑦。如果有社會體制和制度的保證，那麼發明和發現通過個人天才是可以實現的，但將其商品化並付諸大量生產

核心能力是指隱身於企業內部的獨自的技能、技術或知識的綜合。可以說，企業之間競爭的本質不在於那些看得見摸得着的最終產品，而在於企業特有的資源及能力，而其中最重要的應當是人力資源。因之，企業間的競爭其實是應用本企業特有的核心能力，去爭取市場主導權的競爭。

的製造技術和工藝技術，則需要眾多領域的人們共同協作。日本的文化傳統及迄今為止的日本企業體制正承擔起了這一機能，尤其是通過質量管理活動等日本式經營，將量產化的技術和知識在製造現場進行不斷改善，造就了日本企業的競爭優勢。

世界知名的管理專家德魯克(Peter Drucker)曾經指出，應當把高科技(high-technology)和高工藝的概念加以明確區別。日本企業最為擅長，也是日本製造業競爭優勢的關鍵，是其高度的製造工藝的優勢。當然日本在汽車、電視機、照相機和機牀等產品上應用了高科技的技術或零部件，但其本身並不一定就必須是高科技產業。美國製造業企業正通過有效利用虛擬組織(virtual-corporation)的外部委託模式，在全球體系中一方面在高工藝領域不斷依賴於日本、甚至台灣等東亞新興工業地區的企業，一方面將經營資源和優勢不斷集中於高科技領域。而日本企業在高工藝領域保持壓倒性優勢的同時，也開始試圖在高科技領域有所作為。當然，高科技與高工藝本是互為因果的，沒有後者，前者無法完成商品化和量產化。另一方面，在信息、通訊、金融等領域，自1980年代後期以來，經濟全球化和金融技術高科技化的浪潮滾滾而來。在這些領域，毫無疑問對企業的高科技和跨國界經營提出了更高的要求。而政府的過度干預，直接間接的各類限制妨礙了企業開拓新的產業領域，理所當然地造成了日本企業在這些領域的節節敗退。另外，企業的投資意向和股東的權力行使方式的不同，某種程度上也決定了日本企業在利潤率和股東資本收益率上必然遜美國一籌。

在全球體系中，美國製造業企業正通過有效利用虛擬組織的外部委託模式，一方面在高工藝領域不斷依賴於日本、甚至台灣等東亞新興工業地區的企業，另一方面將經營資源和優勢不斷集中於高科技領域。而日本企業雖在高工藝領域保持壓倒性優勢，但在信息、通訊、金融等領域卻節節敗退。

三　組織革新的視點

進入1990年代以來，有關美國企業復興的話題，常常與對日本企業的悲觀論調相提並論。而美國企業的復興雖有受益於日元升值、美元貶值的因素，但更被認為是由於其在高科技和信息產業的領先地位和硅谷所體現出的那種創新精神，以及對風險企業的資金援助和培育機制的完善。所有這些因素，在企業管理手法上則表現為人員精簡、僱傭調整、組織重構、事業更新、通過虛擬組織對外部資源的有效利用等等。這些手法當中既有引入信息化裝備帶來的組織革新，也有移植日本式經營並將其徹底美國化的因素。事業更新，指的是「為謀求成本、質量、服務、速度等企業指標的變化，而對企業經營進行徹底反思，以謀求根本性變革」。同時，虛擬組織是美國為對抗日本企業之間的「系列」(keiretsu)聯合，通過按不同目標靈活借用企業之間的經營資源，並利用信息高速公路從外延上擴大本企業的能力，從而形成更為有效的「網絡系列」。

今天，人們認為這種美國經營體系的革新，使其在電腦、信息和金融等產業上贏得了一種「實際標準」(de facto standard)，並通過知識產權加以保護，由此美國實現了無通脹的經濟增長，也使一部分美國企業創造了巨額利潤。毫無疑問，這種經營革新的模式是在美國的社會結構和組織文化的前提下自我生成的，而這套風頭正健的美式標準也並非完美無缺：

(1)首先，採用虛擬組織和網絡系統，從長期視點看，對企業的知識創新和技術革新究竟會產生甚麼影響？隨着眾多美國企業越來越拓深全

球化經營，在零部件和生產資料上也就愈加依賴於日本和東亞新興工業地區，而知識創新和技術革新的過程也就愈遠離生產第一線，這對軟件技術和基本專利等原理性和基礎性研究也許並無大礙，但對提高和改良衍生專利技術和高工藝技術以及製造工藝能力卻絕非福音。

(2) 大幅度的組織結構調整、僱傭的不穩定性和流動性的增加，將有礙於組織內部的知識和信息的共享，並加劇知識信息的隱匿和個人佔有。這一過程的推進，會否導致組織整體知識創造力的後退？對於在組織內從事工作的人而言，通過工作掌握的知識信息乃是其個人財產，是保證自己在組織內部升遷的個人武器。僱傭的不穩定及人事考核中過苛的極端業績主義，必然導致組織內部成員在知識信息上的隱匿和個人佔有，亦極有可能割斷組織內部的知識共享和代際承續。

(3) 事業重組的過程要求應用信息技術和設備對業務進行根本性重構。這不僅是以信息系統直接連接組織上下層以加快決策速度，也使大幅精簡中間管理層以降低勞動力總體費用成為可能。製造業向海外轉移的擴大，總體上將減少社會中收入階層，會有拉大社會階層收入差距的傾向。同時，在事業重組的過程中，因減少了組織內中間階層而使組織內部階層收入差距擴大成為不可避免。儘管美國的工會領袖，甚至一部分經濟學家和政治勢力也對這種社會性同時也是組織內部的階層收入差距的擴大表示憂慮，但這種體系不僅支撐着美國的經濟景氣，同時亦深入其社會肌理。換言之，美國經濟越景氣、企業業績越擴大，失業率越下降，其社會性組織內的收入差距也越擴大，這幾乎成了一種固定模式。不僅如此，作為所謂「新經濟」論論據之一的企業勞動力成本的下降，在大型貨運公司全美貨運服務 (UPS) 的罷工事件及其後工會的凌厲攻勢下，已是山窮水盡。現在，美國臨時工的待遇改善問題日益政治化，以往那種通過減少正式僱傭工人以達到降低勞動力成本的做法日漸其難。這種傾向，又在中國和東亞諸國生產能力扶搖直上而導致世界整體性供給過剩的化工和汽車行業上表現得尤為明顯。

有鑒於此，日本企業、特別是製造業的組織變革該具備怎樣的視點呢？日本企業的組織體系，在某些產業 (特別是高工藝部門) 確立了相對較高的生產優勢，理所當然地也成了其他國家的研究對象。美國企業快速恢復競爭力的理由之一，就在於將日本企業的零部件供給體系和質量管理活動等企業運營方法進行了美國式的消化吸收。而美國企業通過機構調整、組織重構以及虛擬組織對外部資源的有效利用等等，進一步節約了人力和時間資源，從而更徹底地降低了成本。而這恰恰擊中了難以彈性地推進僱傭結構調整的日本企業組織的要害。同時，美國在經濟全球化過程中先聲奪人，確立了電腦、信息和金融等的「實際標準」，並在這些方面佔據了壓倒性的世界優勢，這表明美國企業具備了一種自我更新能力，將時代變化帶來的挑戰，轉化為企業組織革新的能力。

與此同時，東亞四小龍和東南亞諸國，憑藉日本及歐美企業的直接投資和技術轉移，開始急起直追日本企業。這些國家，引進了日本企業生產方式的優點，特別是借鑒日本的高工藝技術和製造工藝及生產管理體系，

在事業重組的過程中，因減少了組織內中間階層而使組織內部階層收入差距擴大成為不可避免。換言之，美國經濟越景氣、企業業績越擴大，失業率越下降，其社會性組織內的收入差距也越擴大。美國的工會領袖，甚至一部分經濟學家和政治勢力也表示憂慮。

而又沒有特別受到低工資和舊式生產組織、比如固定的觀念和職務意識的制約。儘管金融危機的爆發，暴露了這些國家在技術人才培育、技術轉移和勞動生產率改善上的不足，以及過度依賴外資，但與金融體制問題一樣，只要這些問題得到解決，不僅成熟的產品領域和勞動密集型產業，以亞洲市場為對象的各類產業今後將更空前地轉移到這一地區。

基於以上認識，日本企業在保持高工藝優勢的同時，應在甚麼方向上進行組織革新和勞動人事制度的變革是非常明晰的，即改革的方向在於企業明確自己的核心能力：⑴ 進行組織性知識創新；⑵ 保持和共享組織的知識信息；⑶ 加強組織間（包括不同文化環境之間的）知識信息的轉移。美國社會對於勞動力移動和彈性僱傭的制度保證，使美國企業可以通過結構調整和組織重構來降低人力成本，提昇企業業績；同時，美國企業往往有明確的職務劃分和決策責任以及以此為基準的人事考核和能力主義管理。企業只有對其所需人才可隨時聘用，對不需要的人才可依企業判斷予以解僱，結構調整和組織重構才可充分發揮效應。因此，對日本企業而言，戰略性的結構調整和組織重構固然重要，但現在更要求站在核心能力的視點之上，提出超越以上戰略的新的經營理念和哲學。

美國企業將日本企業的零部件供給體系和質量管理活動等企業運營方法進行了美國式的消化吸收，並通過機構調整、組織重構以及虛擬組織對外部資源的有效利用等等，進一步節約了人力和時間資源，從而更徹底地降低了成本。而這恰恰擊中了難以彈性地推進僱傭結構調整的日本企業組織的要害。

四　日本企業經營模式的改革方向

甲　日本式經營的特徵

作為日本企業僱傭制度特徵的終身僱傭，是一個表達日本經營管理的整體概念，指的是那些輔助終身僱傭的各類經營管理制度（年資型工資和升遷及福利待遇等）。但近年的實證研究已表明，這一概念作為日本企業僱傭制度和經營本質的表述並不準確。以年功工資為例，歐盟各國男性白領的工資類似日本男性藍領員工，甚至比之更呈年資式上升。提出終身僱傭這一命題的人，依據的也僅僅是平均離職率的比較。所以，正如小池和男指出的那樣⑧，日本企業的僱傭及經營制度的特徵，與其說是終身僱傭及年功工資，莫若說是：⑴ 大企業藍領員工的白領員工化以及由此產生的平等化傾向；⑵ 日本勞動者對提高勞動生產率的積極配合。而與此相輔相成的，是在企業內部勞動力市場上形成的廣泛技術熟練和長期激烈競爭的體制。

將通常只有白領員工才具備的企業內部的廣泛的知識經驗，也適用於大企業藍領員工，使之形成企業內部廣泛的技術熟練，這要求企業對員工能力的評價不僅僅以顯性能力為對象，而是必須在長期範圍內努力開發員工的潛在能力。毫無疑問，這使工人對技術革新具有很強的適應能力。企業的發展對工人意味着職位的升遷和機會的增加，而企業內部工會對這一體制又是採取協作態度的。企業內部工會使勞使關係企業內部化，對工人勞動的「激勵、同化、整合」的機制，與企業組織的發展壯大互為一體，相輔相成。

企業不斷在市場變化中審時度勢，謀求自身的發展，要求其擁有將員工吸引到企業經營中來，並參與到組織管理中來的方法和理論，即要有「同化和整合」的方法和理論。換言之，企業需影響其員工的價值觀和思

想，必須造就認識到變化和適應本身都不會損及自己利益的員工和工會。在此意義上，長期僱傭和其他一系列日本企業的體制，一方面帶來了企業內部的整合效率和內部競爭，另一方面又由於企業外部競爭的存在，而形成了由於排他機制和市場佔有帶來的外部效率，二者相輔相成。所以，日本式的長期穩定僱傭體制，不僅對企業內部技術熟練的培養卓有成效，對提高員工的企業凝聚意識和勞動生產率也卓有貢獻。儘管長期穩定僱傭只限於大企業，但通常認為它對中小企業的勞動制度亦影響深遠，它不僅使企業內部的技術熟練的形成具備了經濟合理性，也提高了對每個員工的激勵。正因為存在這樣的狀況，知識和技能的隱匿和個人獨佔並沒有格外成為一個問題，相反組織內部知識技能的共享和代際承續卻進行得頗為順利。

乙 日本式經營的變革方向

然而，上述日本企業的外部環境今天正面臨着巨大變革。隨着日本國內經濟增長速度的下降、企業組織成員的高齡化、年輕一代觀念的多元化，一方面，以年輕階層和白領階層為中心，僱傭機制越來越趨於流動化，對外則加速了經濟全球化的進程。對應這種國內外的變化，同時立足於日本製造業的核心能力的觀點，可以預見今後在社會生活和就業機制上將會出現一系列新的變化。

企業的僱傭機制和人事管理將更加努力去適應個人價值觀和生活方式。擺在日本企業面前的是兩種選擇：一是修正現有體制，引進多元化的僱傭形態，而又盡量保存組織整合的管理和決策機制；二是從以往的單一型人事管理制度向複線型多重結構的人事管理制度轉型。從這個意義上講，日本經營者團體連盟提出的新的僱傭體系有一定的啟發意義。在這一體系中，通過將僱傭形態和個人價值觀和生活方式掛鈎，將每個人的職務領域和升遷途徑明確化，從而大幅消減企業內部的技能教育和資格形成的成本。同時，在確保組織內部核心人才的前提下，擴大期限合同制的員工，通過這種方式精簡企業組織，使企業可以根據需要隨時招募人才。

能力主義和業績主義管理將越來越多地進入企業管理當中，個人的責

隨着日本國內經濟增長速度的下降、企業組織成員的高齡化、年輕一代觀念的多元化，擺在日本企業面前的是兩種選擇：一是修正現有體制，引進多元化的僱傭形態，而又盡量保存組織整合的管理和決策機制；二是從以往的單一型人事管理制度向複線型多重結構的人事管理制度轉型。

圖表4 日本經營者團體連盟中間報告提出的新型僱傭體系

	僱傭形式	適用對象	工資	獎賞
長期集蓄能力活用型	無期限合同	管理人員、綜合和技能部門的基幹人員	月薪制或年薪制、職能工資、工資晉升	固定部分＋按業績變動部分
高度專業能力活用型	有限期合同	專業部門(企畫、營業、研究開發等)	年薪制、業績工資、無工資晉升	按成果分配
彈性僱傭型	有限期合同	一般性職務、技能部門、銷售部門	計時工資、職務工資、無工資晉升	固定

任範圍和能力主義及業績主義的適用業務和領域將變得明朗化。日本企業組織的特徵之一，就是被稱為有機體組織的職務分擔的模糊化。這是因為組織成員之間價值觀和行為方式的共有化程度較高，但在對個人能力評價和明確對集體成果的個人貢獻時往往令人感到棘手。日本企業引入能力主義管理時往往會激化組織成員之間的摩擦，引入年薪制也並沒有真正拉開個人差距等等，蓋源於此。如果說上述組織結構的特徵，基本上是源於社會文化構造和社會脈理，因此改革起來較為困難的話，那麼，至少，明確個人責任和權限、界定能力主義管理方法的適用業務和範圍將會越來越重要。

科長、部長及車間主任等管理階層中，工資將和職務脫鈎，而和資格並軌，這樣即使工作內容發生變化，工資水平也將保持不變。為對應多媒體市場的激烈變化，確立能夠進行頻繁的組織內部調動和組織變革的體制，東芝等公司目前正以非工會成員的科長級以上管理階層為對象，進行按資格定工資的改革。管理職位與工資脫鈎會促進公司內部的流動，也使母公司和海外子公司之間的人事交流更為順暢，使企業可以根據市場和公司內部情況來調配人才。

將會有越來越多企業，在以往以「在崗培訓」(on the job training) 和「轉崗培訓」(job rotation) 為中心的企業內部人才培養體系之外，建立和完備外部培訓和研修機制，特別是向大學研究生課程和研究所的派遣研修將日益重要。正如野中鬱次郎指出的那樣，在個人和組織的知識創新機制上，日本企業的強項在於無形的知識體系和組織內部的知識共享。如果說知識創新是在無形和有形的知識之間呈螺旋形的相互作用中進行的話，那麼對日本企業來說，吸收不同文化背景的外國籍知識型人才，更加有效利用大學研究生院或研究所的實用人才培養機制，從而提高企業的無形知識向有形知識轉換，今後將越來越重要。

五　結 語

當企業的人事考核體系更側重於個人而不是集體，或企業的評價機制更側重於短期性的顯性能力而不是長期性的潛在能力時，企業員工往往會表現出將個人通過工作掌握的知識技能視為私人財產，不願傳授給他人的「知識隱匿」意識。而在一個僱傭不穩定的社會，擁有他人不具備的知識信息，乃是保護自己職位的有力武器。在就業流動化和能力主義管理盛行的今天，如果想要保持知識和信息及人際網絡在組織內部共享的機制，在某些特殊的行業和階層，僱傭的穩定和年資型的人事制度及集體評價體系的存在仍然是必不可少的。

一個國家的企業經營和就業制度原本帶有其社會意識、社會結構和傳統習慣的色彩。企業經營只有和本地社會文化具體而有機地結合對應，企業組織才能達到有效的運作。今天，經濟飛速發展的東亞諸國面臨的問題之一，就是在確立獨自的管理文化與勞動力市場之前，已被歐美模式所壓倒和協裹。獨自的經營管理文化和勞動力市場未能得到充分的發育和確立，現行做法游離於社會意識和社會結構以及文化傳統。於是，浸染歐美經營文化的精英階層和習慣於當地社會文化傳統的工人階層，在意識上和

今天，經濟飛速發展的東亞諸國面臨的問題之一，就是在確立獨自的管理文化與勞動力市場之前已被歐美模式所壓倒和協裹，使得獨自的經營管理文化和勞動力市場未能得到充分的發育和確立。於是，精英階層和傳統的工人階層在意識上和工資待遇上的差距越拉越大，這將導致集體性組織性的知識技能的創造愈發困難。

工資待遇上的差距越拉越大，而這又必將導致集體性組織性的知識技能的創造愈發困難。日本企業在藍領工人的組織性知識技能創新上，確立了諸如質量管理活動等有效的做法。但現在面臨如何確立研究人員、管理階層等白領階層的組織性知識創新體系。面對經濟全球化的發展，對於日本企業而言，多以無形默契的形式與人員和組織渾然一體的組織性知識信息技能等等，如何向不同文化背景下的企業組織轉移，是今後的一個重要課題。為此，許多日本企業正試圖通過靠攏ISO等國際基準，來重新規範日本式的做法，以此謀求新的知識創新的契機。

最後，必須強調，與知識創新同樣重要的，是開發出來的知識技能如何在企業內部得以保持和共享。只要存在並非所有知識都能夠明文化的現象，只要日本企業的優勢仍主要表現在製造業中的高工藝技術上，那麼，「知識共享」就依然是一個重要的課題。今天伴隨產業結構的急速變化和經濟全球化的浪潮，企業的經營管理正在發生激變。對一個企業組織來說，重要的是如何從核心能力的視點出發，以何種形式改革本企業或本產業的哪一部分。為此，有必要從集體和組織性知識創新、知識信息技能在組織內部的保持和共享的視點，來重新審視知識創新的課題。

徐向東　譯

註釋

① Ezra F. Vogel, *Japan as Number One: Lessons for America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979).

② 小林英夫、岡崎哲二、米倉誠一郎，NHK取材班：《「日本株式會社」的昭和史》（東京：創元社，1995）。

③ 唐津一：《產業空洞化幻想論》（東京：PHP研究所，1994）；Eamonn Fingleton, *Blindside: Why Japan is Still on Track to Overtake the U.S. by the Year 2000* (Champaign, Ill.: Buttonwod, 1995)。

④ 同註③Fingleton，頁109-10。

⑤ Gary Hamel and C. K. Prahalad, *Competing for The Future* (Boston: Harvard Business School Press, 1994).

⑥ Ikujiro Nonaka and Hiro Takeuchi, *The Knowledge-Creating Company: How Japanese Companies Creat the Dynamics of Innovation* (New York: Oxford University Press, 1995)；野中鬱次郎：《知識創造的經營》（東京：日本經濟新聞社，1990）。

⑦ 牧野升：〈樹立對高技術產品的自信〉，《產經新聞》政論欄，1994年11月25日。

⑧ 小池和男：〈企業內部的廣泛熟練〉，載並木信義編：《日本社會的特質》（東京：日本經濟新聞社，1981），頁143；小池和男：《日本企業的人才形成：處理不確定性問題的技能》（東京：中央公論社，1997）。

笠原清志　日本慶應大學社會學博士，曾任北京大學現代日本研究班日方主任教授，現任立教大學社會學教授。主要研究方向為產業社會學、組織論、技術轉移和跨文化經營。

誰是「我們」及其「敵人」

● 遇資州

高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》(香港：中文大學出版社，2000)。

文革開始，我才曉得自己的出生日剛好與毛澤東在「延安文藝座談會」上講話同一天。我興奮了好久，許多年後才感覺不對：這一天可能是不祥的日子。

「延安文藝座談會」不過是「延安整風」的插曲，我一直以為那是知識人同工農群眾相結合的道德熱情，從來沒有想過也可能是政治陰謀。高華的《紅太陽是怎樣升起的》使真相大白：原來「整風運動」與我經歷過的文革沒有甚麼兩樣。

高華僅長我兩歲，卻早我多年走出「文化革命」的魔咒，文革後期就想到要解「延安整風」之秘，我讚他先知先覺。「延安整風」對共產黨文化制度的形成乃決定性的，但官方史學從來沒有提供運動的真實細節。高著積十餘年之功，從大量史料中拼接出「運動」歷史的馬賽克圖畫，那些縫隙是由無數人的血和死者的頭髮絲填滿的。對這段共產黨歷史的細節，高華顯得比許多過來人還瞭如指掌。過來人知道的僅是自己經歷的事，高華敏銳釋讀各類「級別」的人的回憶，掌握了整個運動的「來龍去脈」。

史學不僅描述，還需要解釋；不僅要搞清「來龍去脈」，也得解釋「歷史含義」。高著力圖擺脫共產黨「意識形態的解釋學」，「從實證研究的角度，以分析性論述的方式展開」(頁654)。既然是「分析性論述」，就不可能沒有立場。在「後記」中，高華提到自己作為一個歷史學家的個

「延安文藝座談會」不過是「延安整風」的插曲，我一直以為那是知識人同工農群眾相結合的道德熱情，從來沒有想過也可能是政治陰謀。高華的《紅太陽是怎樣升起的》使真相大白：原來「整風運動」與我經歷過的文革沒有甚麼兩樣。

人觀點。我不懂史學家法，只能就史家的觀點說些行外話。

「延安整風」通常被定性為一場「極左」的政治運動：儘管「整風」對於中共擊敗國民黨、統一中國起了積極重要的作用，但「運動中的某些概念、範式以後又對中國的發展和進步產生若干消極作用，極左思想、權謀政治匯溪成流，終至釀成建國後思想領域一系列過左的政治運動直至文革慘禍」(頁655)。事實上，高著充分證實了共產黨黨歌中的一句歌詞：「沒有共產黨就沒有新中國」，因為，沒有毛澤東，共產黨早就完了。「延安整風」儘管相當殘酷、極左、陰謀，其實相當必要。毛澤東不愧為真正的政治領袖，一向十分清楚「誰是我們的敵人」。抗戰初期，毛主張統一戰線是策略、打游擊戰而非運動戰，證明他真的英明偉大，只有他明白：共產黨的真正敵人是國民黨，日本人入侵給瀕臨絕境的共產黨帶來天賦良機，應該休養生息、暗中擴充軍事實力。黨內書呆子們不懂何為政治，聽斯大林的話，殊不知斯大林是俄國人，要中共把統一戰線作為政治原則，不過想要國共合作替他們抵擋日本人。從黨的生命和使命來看，毛搞整風奪取黨的最高領導權，可謂歷史危難中的當仁不讓。說到殘酷，現世政治有過不殘酷的嗎？所謂「極左」，不左還算共產黨？至於權謀，那是中西方傳統政治智慧都高揚的「道術」，韋伯 (Max Weber) 和伯林 (Isaiah Berlin) 都稱讚的馬基雅維利式政治「責任倫理」。通常的「極左論」，其實沒有走出「意識形態的解釋學」(黨正是這樣總結歷史經驗的)，從「政治倫理」來看也不地道。

高著的立場與此不同，作者持有的是「至今還深以為然的五四的新價值：民主、自由、獨立、社會正義和人道主義」(頁655)，「整風」就是整掉黨的「五四」習氣。難怪高著在「實證研究」中不時抑制不住要同情「受害者」。可是，「整風」是黨的運動，黨要搞運動，我等黨外人沒有置喙餘地。共產黨不是自由黨或社會民主黨，向共產黨要求「民主、自由、獨立、社會正義和人道主義」，可能一開始就找錯了人。「整風」中受迫害的知識人，誰不熱愛共產黨？受迫害為甚麼不逃離延安 (書中僅提到兩例逃出)？經過運動後，受迫害者不大都變成了以後「運動」中整人的人？

作為非官史論著，究竟該如何看待「整風」的歷史含義？高著指出：毛澤東通過整風，奪取黨內最高權力，豎立毛澤東思想，乃是「馬克思主義中國化」的政治行動 (頁178-83)。這聽起來仍然屬於「意識形態解釋學」，但解釋卻有所不同。所謂「馬克思主義中國化」，是「堅決拋棄一切對現實革命目標無直接功用的理論」(實踐論)、「全力肅清五四自由、民主、個性解放思想在黨內知識份子中的影響」、將農民作為「中國革命主力軍」、傳承宋儒的教化方式，「交替使用思想感化和暴力震懾的手段，大力培養集忠順與戰鬥精神為一體的共產主義『新人』」(頁304)，從而「為中國傳統因素大規模浸潤中共正式打開了大門，使原來就深受農民造反傳統影響的中共，更加顯現出農民化的色彩」

高著一再「實證地」表明，「延安整風」明明是一派黨知識人整肅另一派黨知識人的「思想革命」。的確，共產黨靠動員農民實現政治理念，但啟蒙知識人始終是共產黨革命的主體，農民最終不過是革命對象。用農民政治習氣來界定毛式政治運動，雖在學界流行，實際是中國史學中未經審思的觀點。

(頁182)。如此看來,「延安整風」不過是傳統的農民政治習氣復發,是所謂中國「反智主義」政治傳統的現代化。

真是這樣嗎?高著一再「實證地」表明,「延安整風」明明是一派黨知識人整肅另一派黨知識人的「思想革命」。所謂「民族化共產主義」首先由國統區的「自由」知識人提出來,走中國自己的現代化道路也是由梁漱溟這樣的「最後大儒」首先提出來,毛澤東不過與這些知識人志同道合,通過共產黨的政治改造實現了這一理念。「整風」一靠康生掌控的特工部門,二靠從國統區來的左傾知識人精英(陳伯達、胡喬木)掌控的文宣部門(頁192-200)。無論陳、胡還是康,與毛一樣,都是啟蒙後的現代知識人,哪裏是甚麼傳統農民政治習氣復發。的確,共產黨靠動員農民實現政治理念,修改了國際共運的工人主義原則。但農民始終是在「主義」知識人領導下革命的,高著一開始就提到,毛澤東對掌握農民而不是被農民所掌握有充分的意識,堅持建立基層黨支部。啟蒙知識人始終是共產黨革命的主體,農民最終不過是革命對象。

用農民政治習氣來界定毛式政治運動,雖在學界流行,實際是中國史學中未經審思的觀點,它可能源於某史家製造的謠言:中國政治具有「反智主義」傳統。中國的「古之道術」可謂再理智不過了,現代中國政治家中,還有誰比毛更理智、更精明、更審時度勢、更懂「現實」政治?所謂「浪漫主義政治」,絕非憑個人想像和熱情胡搞政治,而是一種針對西方普遍主義的民族政治理念,其實際的政治行動相當理智、現實。被看作「延安整風」之延續和擴大的文化革命,相當程度上源於毛極為「現實」、理智的政治洞察:「我們」的「敵人」變了,不再是美國人,而是俄國人。黨內的書呆子察覺不到現實中真正的「敵人」,只知道經濟建設,不曉得國家在俄國人的威脅下已經危如累卵。

所謂馬克思主義「中國化」,確如「意識形態解釋學」說的,是「主義」原理與中國實際的結合。甚麼「原理」?何種「結合」?「原理」就是被西方強權國家壓迫的民族要求平等權利,結合「中國實際」,就是只有動員農民完成中國統一大業,才能真正與現代東狄西夷重新劃分世界範圍。問題是,馬克思主義「中國化」後畢竟還是馬克思主義,這是政黨理念,信不信是黨的「我們」的事,馬克思主義是否「中國化」,與非黨知識人的我們何干?「整風」如果只整黨人和熱愛黨的人,就沒有甚麼不正當。文化革命不正當,是因為黨強迫所有知識人都成為黨的「我們」,都信奉「左派」,不然就往死裏打。我有一位友人,博學多才且兼通中西,60年代初就感到生存危險,辭去北大教職,靠為外文出版社翻譯中國古典文學為生。他以為不做單位人就可以躲掉「我們」,文革來了照樣被抓回來批鬥,直到打聾耳朵算數。這才是不幸。

黨的「我們」是為了對付「敵人」聚集起來的。百餘年來,中國的「敵人」主要是先發起來的東狄西夷。抗戰前,投奔共產黨的小知識人並不

高著堪稱相當紮實的非官修中共黨史的典範之作,但也坦露了當今知識人仍然缺乏可以清楚辯護的立場,提出了如何走出黨的「我們」的問題。面對當今「新左派」的「我們」強暴史實,過度解釋「延安民主」、「鞍鋼憲法」所謂的偉大「歷史意義」,史學家們不僅需要糾彈史證,也得面對「政治」解釋學。

多，如高著所述，由於共產黨顯出積極抗日的姿態，才吸引許多知識人投奔共產黨的「我們」。如果認同中國的「敵人」，文化革命要求所有中國知識人都成為黨的「我們」，也沒有甚麼不對。高著在中國現代史學上堪稱突破，堪稱相當紮實的非官修中共黨史的典範之作，但也坦露了當今知識人仍然缺乏可以清楚辯護的立場，提出了如何走出黨的「我們」的問題。面對當今「新左派」的「我們」強暴史實，過度解釋「延安民主」、「鞍鋼憲法」所謂的偉大「歷史意義」，史學家們不僅需要糾彈史證，也得面對「政治」解釋學。

荒謬與智慧的文本

● 倪樂雄

艾什頓．卡特、威廉姆．佩里著，胡利平、楊韵琴譯：《預防性防禦：一項美國新安全戰略》(上海：上海人民出版社，2000)。

美國前助理國防部長卡特和前國防部長佩里合著的《預防性防禦》提出的思想分幾個層次，就其最高層面而言，整個軍事、外交政策是建立在「防患於未然」、「居安思危」的基礎之上，這是作者從自己國家的最高利益出發，總結了本世紀美國兩次被動地捲入世界大戰歷史經驗後提煉出來的。

美國前助理國防部長卡特 (Ashton B. Carter) 和前國防部長佩里 (William J. Perry) 合著的《預防性防禦：一項美國新安全戰略》(以下簡稱《預防》) 是一本研究美國現行軍事、外交政策和行為的重要著作，汪道涵和王逸舟分別為此書的中文版寫了序言和導讀。它的重要性之一就是作者不僅在位時按照這一思路行事，而且他們的繼任者在目前和將來很長一段時間內仍然按照書中的觀念行事。

筆者在仔細拜讀後認為，作者提出的預防性防禦思想分幾個層次，就其最高層面而言，整個軍事、外交政策是建立在「防患於未然」、「居安思危」的基礎之上，這是作者從自己國家的最高利益出發，總結了本世紀美國兩次被

多，如高著所述，由於共產黨顯出積極抗日的姿態，才吸引許多知識人投奔共產黨的「我們」。如果認同中國的「敵人」，文化革命要求所有中國知識人都成為黨的「我們」，也沒有甚麼不對。高著在中國現代史學上堪稱突破，堪稱相當紮實的非官修中共黨史的典範之作，但也坦露了當今知識人仍然缺乏可以清楚辯護的立場，提出了如何走出黨的「我們」的問題。面對當今「新左派」的「我們」強暴史實，過度解釋「延安民主」、「鞍鋼憲法」所謂的偉大「歷史意義」，史學家們不僅需要糾彈史證，也得面對「政治」解釋學。

荒謬與智慧的文本

● 倪樂雄

艾什頓．卡特、威廉姆．佩里著，胡利平、楊韵琴譯：《預防性防禦：一項美國新安全戰略》(上海：上海人民出版社，2000)。

美國前助理國防部長卡特和前國防部長佩里合著的《預防性防禦》提出的思想分幾個層次，就其最高層面而言，整個軍事、外交政策是建立在「防患於未然」、「居安思危」的基礎之上，這是作者從自己國家的最高利益出發，總結了本世紀美國兩次被動地捲入世界大戰歷史經驗後提煉出來的。

美國前助理國防部長卡特 (Ashton B. Carter) 和前國防部長佩里 (William J. Perry) 合著的《預防性防禦：一項美國新安全戰略》(以下簡稱《預防》) 是一本研究美國現行軍事、外交政策和行為的重要著作，汪道涵和王逸舟分別為此書的中文版寫了序言和導讀。它的重要性之一就是作者不僅在位時按照這一思路行事，而且他們的繼任者在目前和將來很長一段時間內仍然按照書中的觀念行事。

筆者在仔細拜讀後認為，作者提出的預防性防禦思想分幾個層次，就其最高層面而言，整個軍事、外交政策是建立在「防患於未然」、「居安思危」的基礎之上，這是作者從自己國家的最高利益出發，總結了本世紀美國兩次被

動地捲入世界大戰歷史經驗後提煉出來的。比起一味強調自身利益，不考慮對手的正當利益而最終不可避免地導致災難性衝突，作者提供了在充分考慮對手正當利益的同時，最大限度地追求自身利益，在雙贏中奪得對國際事務主導權和主動權的思路和途徑。這一總體思路比起以往大國傳統的愚蠢做法確實高明了許多，而且充滿了智慧。

然而作者進入具體層面進行闡述時，其某些論點與論據之間不僅不相符合，有時簡直就顯得荒謬和滑稽。本文着重剖析《預防》一書得出的最重要的結論：即為了防止威脅到美國和國際安全五種危險，美國在二十一世紀必須保持一支強大的軍隊(見「避免二十一世紀的危險」一節，頁14)，指出其論證之嚴重缺陷。

卡特和佩里認為，以下五種危險構成了美國預防性防禦戰略的內容：一、俄羅斯有可能像第一次世界大戰後的德國那樣陷入混亂和孤立，走上侵略道路；二、俄羅斯及其他從前蘇聯分裂出去的國家有可能喪失對前蘇聯核武器的控制；三、中國有可能走向敵對，而不是在國際體系中以合作的精神發揮作用；四、大規模毀滅性武器有可能擴散，對美國構成直接軍事威脅；五、美國境內有可能發生其規模和能量前所未有的「災難性恐怖主義活動」。

筆者以為，姑且先不討論這五種可能是否會變為現實，僅就這五種可能是否能夠成立都很成問題。

首先，筆者認為俄羅斯不可能蛻變為第一次世界大戰後的德國。第一次世界大戰後，戰勝國趁德國失敗之際，採取了十分愚蠢的對德政策。坦率地說，《凡爾賽條約》相當程度上對德國是極其不公平的，其中強制劃歸波蘭的「但澤走廊」將

筆者認為俄羅斯不可能蛻變為第一次世界大戰後的德國。這是因為當今國際和平體系根本不同於凡爾賽體系，在軍事安全上沒有對俄國進行不公正的限制，更沒有像當年對待德國那樣，強行將俄羅斯置於任人宰割的地位。所以，佩里和卡特想像中的「魏瑪俄羅斯」純粹是違反歷史經驗和常識的幻覺。

近代以來的中國外交行為基本屬「反應型」和「被動型」，而兩個國家的敵對或友好關係從根本上看是在互動中產生的，美國既然採取不排斥中國的立場，也就沒有必要擔心中國會走向敵對，更沒有必要在二十一世紀保持一支強大的軍事力量來對付中國。

德國強行分裂成德國本土和東普魯士，德國陸軍不准超過十萬、不准有空軍、不准有裝甲部隊等，這些規定都是極其糟糕和苛刻的，在其他歐洲國家軍事技術和國防力量日益發展強大的情況下，這些苛刻的限制嚴重威脅到德國的長期安全。著名英國歷史學家泰勒(Alan J. P. Taylor)在其《第二次世界大戰的起源》(*The Origins of the Second World War*)中曾客觀地分析德國挑戰《凡爾賽條約》的必然性，指出這是整個德國民族的問題，希特勒只不過是「德國民族的共鳴板」。1919年，盟軍總司令、法國的福熙元帥在《凡爾賽條約》簽字儀式後，即準確地預言：「這不是和平，這是一次20年的暫時休戰。」這表明將德國排斥在歐洲事務之外，不是德國挑戰凡爾賽體系的主要原因，真正導致第二次世界大戰的原因，是置德國於任人宰割地位的《凡爾賽條約》本身。當時的蘇聯也被冷落排斥於歐洲事務之外，卻沒有發動一場大戰的欲望。因為冷落和排斥只能導致敵對情緒和小規模衝突，卻不值得去發動一場戰爭，但是，為擺脫任人宰割的地位而發動戰爭是值得的。當今國際和平體系根本不同於凡爾賽體系，在軍事安全上沒有對俄國進行不公正的限制，更沒有像當年對待德國那樣，強行將俄羅斯置於任人宰割的地位。今後也看不出有這方面的可能性。所以，佩里和卡特想像中的「魏瑪俄羅斯」純粹是違反歷史經驗和常識的幻覺。

其二，前蘇聯國家的核武器失控有可能發生，他們之間的矛盾錯綜複雜，但跟遙遠的美國並沒有直接的矛盾，除非美國自己主動尋上門去找人家麻煩。不然，即使要動用核武器，也是他們鄰國之間相互殘殺的機率遠大於同美國發生衝突，就像印度和巴基斯坦這兩個核國家那樣。美國保持一支強大的軍事力量與此中情況有甚麼必然的關係？

其三，關於中國有可能走向敵對，則完全取決於作為強國的美國自身在同中國打交道時是否掌握分寸，是否尊重中國的正當權利，如體現在台灣問題上的領土完整等。從中國統一後的幾千年歷史考察，一個強大的中國從不主動與另一個大國爭霸，但卻經常為自己的正當權益進行不妥協的鬥爭。近代以來的中國外交行為基本屬「反應型」和「被動型」，而兩個國家的敵對或友好關係從根本上看是在互動中產生的，美國既然採取不排斥中國的立場，也就沒有必要擔心中國會走向敵對，更沒有必要在二十一世紀保持一支強大的軍事力量來對付中國。

其四，大規模武器擴散，從總的方面看，不僅僅對美國構成直接威脅，對其他國家也構成直接威脅。把對全世界的威脅僅看成是對一個國家的威脅是個不小的常識性判斷失誤。再從另一方面考察，大規模核擴散同一個具體國家的安全並非一定構成正比關係。按常理，一個國家只能對自己的真正冤家對頭動用核武器，比如二戰後期，真正受美國核武器威脅的僅有日本，而中立國和同盟國家則實際上不受

其威脅。所以，只有在美國準備同世界上絕大多數國家為敵的前提下，大規模核擴散才能同美國直接受威脅的程度成正比關係。佩里和卡特的結論裏是否已安排好這種前提呢？

最後一個理由有點滑稽，即美國國內有可能出現規模和能量都前所未有的「災難性恐怖主義活動」。從邏輯上講，只要是恐怖主義性質的活動，其規模必然很小，能量必然極其有限。正因為恐怖主義力量與國家力量不成比例的弱小，所以要採取超常規的手段，違反社會正常遊戲規則來表達和實現自己的意志。如果恐怖主義的力量大到足以同國家正規軍事力量相抗衡，那就不屬於恐怖主義，即使早期是恐怖主義，現在它將遵守正常遊戲規則開始角逐國家權力，這就是內戰。所以，美國需要一支強大軍隊來對付恐怖主義活動這一觀點完全不符合邏輯。退一步說，假使存在這樣一種「規模和能量都前所未有」的國內恐怖主義活動，其正確的對策是建設一支「規模和能量都前所未有」的國內警察隊伍，這既符合邏輯又符合實際需要，何以會得出保持一支強大軍隊的結論？這不是南轅北轍嗎？

分析至此，可以發現《預防》的作者論證的蒼白和無力，然他們一旦進入具體操作過程時，思路既清晰又極有章法，處理事情既有章法又合乎邏輯。這種智慧與荒謬共存的現象，其根源是追求國家利益和追求真理在作者思想中的衝突，用形而上的術語來表達，兩位前國防部長都是美國第一流戰略家，因而同時具備了極強的「工具理性」和「價值理性」意識，而且當兩種意識在他們心靈深處發生衝突時，必然呈現兩個極端共存現象——卓越的智慧與非常的荒謬同在。

讓我們從概念的天空回到現實，既然美國在二十一世紀必須保持一支強大軍隊的五個理由難以成立，那麼美國真正的理由是甚麼呢？筆者以為《預防》中「未來的挑戰」一節裏的第一段道出了真相：一是確保美國的生存不受任何直接的軍事威脅；二是確保美國在世界上獨一無二的軍事大國地位。「我們認為，美國安全戰略的一個首要目標應該是確保上述兩個條件能夠保持下去」(頁19)。作者應把二十一世紀美國保持強大軍事力量的結論建立在這兩個前提之上才是合乎邏輯的，不過這樣論證的話，追求霸權的意圖太赤裸裸，有些不好意思，於是費盡心機找了五個似是而非的理由。根據上述兩個條件背後預設的邏輯，任何一個正在經濟、軍事上崛起的大國都將自動成為美國的敵人，儘管他們在主觀上並不想與美國為敵。

預防性防禦戰略肯定使美國在軍事、外交方面呈現出許多不同以往的特點，根據「預防性防禦戰略」理論的內在邏輯推理，加之對近幾年來美國的軍事、外交行為的考察，筆者以為「預防性防禦戰略」的最大特徵是未來美國的軍事行動將比冷戰時期更具主動性和進攻性。

二十一世紀的美國必須保持一支強大軍隊的真正理由是甚麼呢？筆者以為《預防》中「未來的挑戰」一節裏的第一段道出了真相：一是確保美國的生存不受任何直接的軍事威脅；二是確保美國在世界上獨一無二的軍事大國地位。「預防性防禦戰略」的最大特徵是未來美國的軍事行動將比冷戰時期更具主動性和進攻性。

對歷史的另類詮釋

● 董國強

蕭邦奇著，周武彪譯：《血路——革命中國中的沈定一（玄廬）傳奇》（南京：江蘇人民出版社，1999）。

按照近年來西方學界頗為流行的理論研究範式，蕭邦奇所關注的核心問題是對主人翁沈定一「身份」的界定。為了確定沈定一的「身份」，他主要借助了「社會網絡」的概念和方法。

《血路——革命中國中的沈定一（玄廬）傳奇》（*The Blood Road: The Mystery of Shen Dingyi in Revolutionary China*）一書，是美國加州大學柏克萊分校政治學教授蕭邦奇（R. Keith Schoppa）關於二十世紀10-20年代中國政治研究的一部力作，1995年由加州大學出版社出版，當年便榮膺美國列文森圖書獎中的優秀史學著作獎。該書的中譯本亦於1999年9月推出（下文依中譯本）。

當你偶然從書架上拾起這本書開始閱讀的時候，你很難一下子意識到手中拿着的是一部嚴肅的學術著作。本書第一章的敍述風格使得該書更像是一部暢銷的偵探推理小說。作者在長達八頁的篇幅中，向我們描述了一樁並不複雜的事件：1928年8月，本書主人翁沈定一從他的家鄉——浙江省蕭山縣的衙前村——去省內的風景名勝莫干山消夏。他在那裏盤桓兩日，會晤了一些老朋友。爾後，他在回家途中遭到槍手暗殺。穿插於這些事實之間的，是大量對當時歷史背景的介紹、對沿途自然人文景觀的瑣碎記述和對主人翁內心感受的主觀推測；接着，是對突如其來的暗殺過程和血腥場景的細緻描述。最後，由於殺手成功逃逸，使得這次暗殺事件顯得撲朔迷離，給讀者留下許多懸念……

當然，這本書的成功決不僅僅歸因於作者巧妙的整體構思和高超的寫作技巧，它之所以能獲得列文森圖書獎，我認為更重要的原因在於作者以一種深入淺出、舉重若輕的敍述方式，翔實生動地向讀者展現了二十世紀初期中國政治的一般面貌。書中許多觀點反映出作者對民國政治和中國革命的深邃見解。作者在「提要」中說明：「本研究的主要意圖還是為了通過研究沈定一的交往、經歷和死亡以及其中蘊含的本世紀10年代晚期和整個20年代中國社

會、政治、文化裂痕及結構，以考察20年代中國革命。」綜觀本書，我認為作者成功地實現了上述意圖。

按照近年來西方學界頗為流行的理論研究範式，蕭邦奇在本項研究中所關注的核心問題之一是對主人翁沈定一「身份」(identity) 的界定。他選擇這樣的角度切入主題，是基於以下認識：

> 在整個二十世紀的巨大挑戰和曲折地探索新的政治和文化正統的過程中，中國人的身份問題始終居於中心地位。……在巨大的、令人目眩的社會政治變遷背景下，個體不得不把自身的身份問題與社會、國家、民族中的其他人的身份問題緊密聯繫起來。而激劇的革命變遷造成的相當的政治與人身不安全也使得個人必須面對身份問題，在某些情況下甚至還須建構或重構身份。

為了確定沈定一的「身份」，蕭邦奇在研究中主要借助了「社會網絡」的概念和方法。他認為「社會」是「個體間通過廣泛的私人聯繫而形成的聯結體或聚集體。這些可能既是橫向又是縱向的聯繫隨之又組成社會關係束和關係網，而後者又是社會組織和群體諸如政黨和派系結構的基本成分」。在作者看來，「社會網絡」不僅是構成社會的要件，而且是決定社會發展變遷的動力機制。

在運用「網絡」概念和方法對大量史料和史實進行疏理的過程中，蕭邦奇發現：「個人並不只簡單地從屬於一張網，而是屬於許多重疊的網，這些網決定了個人的社會位置並塑造其身份」；「許多精英的身份具有變化的軌迹，隨着社會情境的變遷而具有相當的模糊性和適應性」。

正是基於對沈定一在不同時期 (如辛亥革命前後，北洋政府時期，五四時期，國共合作時期，國共分裂之後等)、不同「場所」(如全國範圍，浙江省內和蕭山衙前等) 所處的眾多的、相互交叉重疊的「社會網絡」的深入研究，蕭邦奇向我們展示了沈定一作為「地主少爺」、「清朝縣官」、「辛亥革命的擁護者與參與者」、「地方自治倡導者」、「新聞記者和五四精英」、「農村教育家和農民運動先驅」、「上海共產主義小組主要成員」、「國共合作時期的跨黨份子」、「西山會議參與者」、浙江省「清黨委員會負責人」、「國民黨內的反對派」和「反地主的地主」等多重複雜的政治面相，從而使我們對沈定一這一歷史人物的認知超越了我們所熟知的「好人」或「壞人」、「革命」或「反動」的簡單二元模式，使沈定一的形象顯得更加生動、豐滿和真實可信。

其次，通過對沈定一所處的「社會網絡」的末梢和外延的分析研究，蕭邦奇在界定沈定一個人身份的同時，還連帶地向我們展示了一幅二十世紀10-20年代活躍於浙江乃至全國政治舞台的政治精英群像。這使我們對「沈案」的歷史背景有了更全面的整體把握。

第三，通過研究「社會網絡」形成和裂變的基因，蕭邦奇還向我們立體地展示了10-20年代中國革命陣營內外的各種矛盾和衝突，從而逐步明確了沈定一在蕭山衙前、浙江乃至全國的政治對立面——「沈案」的潛在主謀。

在該書的第九章，蕭邦奇列出了五種不同類型的嫌疑人：(1) 衙前東岳廟廟祝；(2) 嵊縣蠶繭商人；(3) 蕭山縣地主；(4) 共產黨或個別共產黨員；(5) 國民黨或個別國民黨

通過對沈定一所處的「社會網絡」的末梢和外延的分析研究，蕭邦奇向我們展示了一幅二十世紀10-20年代活躍於浙江乃至全國政治舞台的政治精英群像。在蕭邦奇看來，沈定一在浙江和全國政治舞台上的沉浮和他的最終死亡，是二十世紀10-20年代中國革命發展和蛻變歷史的縮影。

員，並根據他(它)們各自可能產生的暗殺動機的強弱程度、組織和實施暗殺計劃的各種能力、以及「沈案」發生後各方的反應，最終將暗殺主謀鎖定為國民黨內的蔣介石集團，指出這是一場「為阻止政治成功和潛在叛亂而實施的謀殺」。儘管蕭邦奇的上述推斷缺乏直接證據，還不能作為歷史定論，但作者基於大量史料史實所作出的嚴謹周密的邏輯論證，依然給我們留下了深刻的印象。

在蕭邦奇看來，沈定一在浙江和全國政治舞台上的沉浮和他的最終死亡，是二十世紀10-20年代中國革命發展和蛻變歷史的縮影。中國革命的悲劇在於：

> 在革命的早期階段，許多懷着不同政治和知識信念的人們，面對已被鑒定和確認的共同敵人會聚成廣泛的反帝反軍閥的包容性動力源。五四時期所崇尚的寬容、開放和實驗意識正是這整個時期的時代精神。……〔但是，到〕20年代中期，當革命運動開始顯示出可能即將成功的迹象時，革命過程卻變得日益富於排他性而不再是包容性。……
>
> 在短短十年間，政治憲政文化及其對程序和法律的強調即被順應革命而興起的尚武風尚吸納和摧毀。

造成革命異化的原因是多方面的。具有諷刺意味的是，這其中也包括沈定一自己在浙江和全國政治舞台上的所作所為。而這，又正是造成沈定一生前死後毀譽不一的重要原因。

在圍繞「沈案」的研究敍述中，作者還很自然地表露出他對「革命」的獨特看法和他所遵奉的歷史觀。他寫到：

> 革命並不是主要只依靠非個人的社會、經濟力量或意識形態鬥爭就能解釋的過程。相反，革命是男人和女人們的故事。這些處於不同的社會關係和推進力中的人們，常常是別無選擇地被捲入他們所不能控制和引導的革命形勢和風暴之中。
>
> 革命過程中的日常決策和行動產生於類似的事件、發展和關係，而不是普遍的意識形態、政治一致及發展。為了理解革命，我們必須把主要的關注點放在日常人生經歷和社會過程，人們的思想發展和行動正是來自於此；我們也應把我們的主要關注點置於活生生的個體之上，不同個體的目標相同，但可能來自於多樣的動機。

如果我們把蕭邦奇的上述觀點驗之於沈定一的個人經歷，是言之成理的。

如上所述，對《血路》這本書可以有兩種不同的讀法。如果把它當作偵探推理小說去讀，在故事的結尾沒有能夠最終確認「沈案」的主謀，不能不使讀者感到某種缺憾。但在我看來，既然該書是一部以浙江為主要「場所」、以沈定一為中心人物的民國政治個案研究專著，在我們讀完全書以後，誰是「沈案」的元兇似乎已經並不重要，因為作者已經成功地運用「沈案」所造成的懸念，巧妙地將讀者的思緒引入到當時的歷史情境之中，使我們在不知不覺中對二十世紀初期民國政治和中國革命有了更進一步的了解。

後一種讀法，或許更符合作者的心願。

在我看來，《血路》的作者已經成功地運用「沈案」所造成的懸念，巧妙地將讀者的思緒引入到當時的歷史情境之中，使我們在不知不覺中對二十世紀初期民國政治和中國革命有了更進一步的了解。

與國際接軌的本土化教材

● 王則柯

易綱、海聞主編：「現代經濟學管理學教科書系列」(上海：上海人民出版社，1997-99)。

當前我國的經濟學出版熱潮之中，由北京大學中國經濟研究中心易綱、海聞主編、上海人民出版社出版的「現代經濟學管理學教科書系列」，是引人注目的製作。

教材本土化定位

推進我國經濟學教育的現代化，教材本土化處於怎樣的位置是不容迴避的問題。回顧幾十年來，中國的主流經濟學和世界的主流經濟學真是大相逕庭。這種學術格局，是我國經濟發展一度比較落後並且長期效率低下的學理背景，更是在相當長時間裏我國經濟學界難以和外國同行對話的基本原因。難以對話，是因為概念和術語不同。比方說，「企業」本是很基本的概念和術語，可是當年中國經濟學家在討論中國的企業的時候，外國經濟學家則認為，那時候中國還沒有真正意義上的企業。

這種情況近年來發生了很大變化。變化的原因，首先是經濟體制改革和經濟發展的偉大實踐，權威地要求我們在一個寬廣得多的學術空間作出選擇；其次，學術出版繁榮之貢獻也功不可沒。目前在國內原版發行的那些外國經濟學教科書，多是質量比較高、在學界得到好評的著作。這些課本許多也已經翻譯成中文出版，為閱讀原文有困難的讀者提供了方便。

外國的東西看得多了，就出現本土化的訴求。和物理學、化學一樣，對於我們來說，經濟學的基本框架和主要工具是「舶來品」。編寫本土化教材的重任，必須由真正懂得現代經濟學的學者來擔任。

寫到這裏，我要鄭重地提出，

回顧幾十年來，中國的主流經濟學和世界的主流經濟學真是大相徑庭。這種學術格局，是我國經濟發展一度比較落後並且長期效率低下的學理背景，更是在相當長時間裏我國經濟學界難以和外國同行對話的基本原因。

「西方經濟學」和「數量經濟學」的稱謂，都是畫地為牢的歧視性產物。是「西方」經濟學，就不是正統的經濟學，是「數量」經濟學，就更要靠邊站，只能幫着做點計算甚麼的。現在是扭轉這種偏見的時候了。

「系列」的制度保證

按照這樣的認識，我認為「現代經濟學管理學教科書系列」邁出了可喜的步伐。首先說作者，他們都是在相關學術領域學有所成的學者，並且把這個系列的教科書著述，看作是為中國經濟學、管理學教育現代化打基礎的事情，努力做好。沒有坐冷板櫈的認真精神，哪怕才華橫溢，也不能給讀者提供合格的讀本。因為寫作這樣的教材，既要全局在胸，又要字斟句酌，不是天馬行空、呼嘯往返可以做好的事情。

「現代經濟學管理學教科書系列」的作者都是在相關學術領域學有所成的學者，並且把這個系列的教科書著述，看作是為中國經濟學、管理學教育現代化打基礎的事情，努力做好。我翻閱了已經看到的十種，感到作者們真是下了不少功夫。

第二，系列的工作流程設計，着意從制度上為質量提供保證。兩次評審，力求準確、全面、系統地闡述每個學科的基本內容，是統一的要求。學科的主要內容不能夠喜歡就寫，不喜歡就忽略。至於明確規定書後要有按漢語拼音順序排列的索引，則是煞費苦心為中文讀者着想的安排。這些要求如果能夠認真貫徹，一定可以生產出精品來。

我翻閱了已經看到的十種，並且比較仔細地閱讀了周惠中所著的《微觀經濟學》，感到作者們真是下了不少功夫。周教授的《微觀經濟學》從票證買賣、排隊問題講起，經過復旦大學旁邊的小飯店，許多這樣的例子和習題，都體現了現代經濟學與我國經濟改革具體實踐相結合的苦心。文字也比較好。這是一本深入淺出講授微觀經濟學的課本，浸潤着作者的心得體會，相當耐讀。題材取捨方面的一個顯著特點，則是融合了豐富的信息經濟學的內容。信息經濟學是經濟學理論的新近發展。看來，周教授和我一樣，相信信息經濟學的許多最基本並且最深刻的內容，可以在「中級微觀分析」這個平台上展開。

若干意見和建議

秉持着愛護這個系列、讓它好上加好的宗旨，我建議讀者有甚麼問題和想法，都可以直接向主編和作者提出來，以求切磋之功。過往不正常的學術環境，遺留一種嚴重的誤解，就是把提出意見或者建議，統統當作是否定，當作是打擊。這常常就弄顛倒了，而且造成哼哼哈哈你好我好的庸俗局面，對學術進步非常不利。在這裏，我願意拋磚引玉，談談我的一些意見，供作者、主編和廣大讀者參考。

將價格變動對於消費決策的影響分解為替代效應和收入效應，是微觀經濟學精彩的篇章，就如何具體把這兩種效應分開，又有希克斯 (Hicks) 分解和斯勒茨基 (Slutsky) 分解。兩種分解的經濟學意義不同，一種把實際收入不變認定為主觀的消費滿意程度不變，另一種把實際收入不變認定為客觀的正好還能支付原來的消費，後面這種

分解便於代數表達，就是著名的斯勒茨基方程。《微觀經濟學》只介紹前面一種分解，似乎有點可惜，因為繼而介紹後一種分解的「邊際成本」已經很小。也許由於這個原因，作者沒有說明他介紹的這種分解是希克斯分解，當然也沒有提到斯勒茨基。

可是，讀了大半本書，到了376頁，卻出現了形式上此前沒有定義過的斯勒茨基方程，這時候是拿來用。原來，作者在前面76-77頁實際上講希克斯分解的時候，已經不加說明地展開了類似斯勒茨基方程的直觀推導，但是沒有區分二者，並且沒有出現二者的名字。

我的第一個具體意見，是在《微觀經濟學》第四章講收入效應和替代效應的時候，最好同時介紹兩種分解，可以有主有次。如果後面要使用斯勒茨基方程的話，就在介紹斯勒茨基分解的概念以後，隨即明確地導出斯勒茨基方程。

相關的一條意見，是在講收入變動對消費決策的影響的時候，要出現收入擴張曲線的概念。用收入擴張曲線的走向來說明低檔商品，不是更好嗎？這對於概念的深入，很有好處。在講價格變動對消費決策的影響的時候，要出現價格消費曲線。「吉芬商品」的特性也容易用價格消費曲線來表達。價格消費曲線的另一個名稱是提供曲線 (offer curve)，不僅應該在微觀經濟學中有一席之地，而且在別的經濟學學科，例如在國際經濟學中，也有重要應用。

類似這樣的意見還有一些，留待作者有興趣的時候再慢慢斟酌吧。就整個系列的出版，我提兩個技術性的建議。

一是插圖不要太小器，因為插圖非常重要。許多插圖，完全應該佔據半頁甚至一頁的位置。對於中級微觀經濟學，曲線分析往往是精華所在。我貢獻給學生快速檢驗自己是否學好了中級微觀經濟學的「訣竅」，是請他們翻閱所有插圖，如果都明白這些曲線分析，那就差不遠了。除了畫刊圖譜以外，我國學術出版一向歧視插圖，對此我深有體會。我自己是願意精心策劃插圖的，可是等到著作出版，精心繪製的插圖不僅往往被縮得很小，甚至插圖部分的稿費也要低很多。非常顛倒。

第二，關鍵詞首次出現的時候要緊附英文原詞，本土化不能把國際接軌丟了。例如，周惠中講了一個重要的概念，叫做「精神禍因」。學生要是只讀這本書，不僅未能與國際對話，甚至還未能與國內同行對話。Moral hazard現在國內學者一般接受「道德風險」的翻譯，作者要翻譯為「精神禍因」，說不定有很好的考慮，但是為免迷失，附註英文原詞就很有必要。另外，作者把「無差異曲線圖」(indifference map) 翻譯為「偏好映照」，我覺得不大妥當，因為map固然兼有圖和映照的意思，但是在中文學術詞彙裏面，映照已經是標準的數學概念，是函數概念的推廣，但是無差異曲線圖卻沒有映照的意思。本來，這些都可商榷，問題是如果首次附註原文，各隨其便也就不會帶來混淆了。接着這個意思，我還建議中文索引盡可能緊附原文同詞，也供主編參考。

就整個系列的出版，我提兩個技術性的建議。一是插圖不要太小器，因為插圖非常重要。許多插圖，完全應該佔據半頁甚至一頁的位置。第二，關鍵詞首次出現的時候要緊附英文原詞，本土化不能把國際接軌丟了。

「國族典範」與「大同」理想

● 蔣英豪

鮑紹霖：《文明的憧憬——近代中國對民族與國家典範的追尋》(香港：中文大學出版社，1999)。

魏源對西方文明的企羨並不局限於船堅砲利的科技，而及於政治制度，他更因在危機中接觸到西方文明而煥發了在晚清引起許多思想家共鳴的「大同」思想，這在《海國圖志》和《魏源集》中都有所反映。中國近世知識份子救亡運動的基調，可說是魏源定下來的。

中國自鴉片戰爭以還，外侮日多，救亡自存已成此後一百年間知識份子思考的重要課題及改革家活動的主要目標。響徹雲霄的救國呼聲，其主調無疑是從魏源時代就定下來的「師夷長技」。魏源所能接觸的外國資料雖然不多，但他對西方文明的企羨並不局限於船堅砲利的科技，而及於政治制度(如美國的民主制度)，他更因在危機中接觸到西方文明而煥發了在晚清引起許多思想家共鳴的「大同」思想，這在《海國圖志》和《魏源集》中都有所反映。中國近世知識份子救亡運動的基調，可說是魏源定下來的。當然由於時代與環境的限制，他不可能有周詳的計劃與具體的行動，這是後起改革家的職責。當全面的社會改革(而非個別項目的科技學習)提到議事桌上的時候，改革家便開始忙於在西方列強中找尋全面模仿學習的對象，其中也包括了因學習西方而致富強的日本。在找對象的過程中，改革家們着眼的不外是中國的國情、對象的成就、模仿的可行性等幾方面，而為了加強他們所選擇的對象的說服力，他們也毫不猶豫的把對象「理想化」、「浪漫化」，讓沉淪於受欺凌之苦海的中國國民有無限的憧憬。

鮑紹霖此書以十九世紀末年至二十世紀30年代中國「向西方尋求真理」以自救的過程中的幾個階段為研究範圍，指出從戊戌維新到抗日聖戰前夕的四十年間，政治領袖賴以實現他們追求富強的政治理想的手段是以西方為師，樹立民族與國家的典範(學習對象)，而在這四十年間提出來的較有政治影響力的典範，則有彼得大帝時代的帝俄、維多利亞時期的英國、大革命時期的

法國以及兩次大戰間的德國。書中第二章到第五章即先後介紹這四個典範在中國政治上所起的作用。

作者再三申明「國族典範」、「民族形象」研究在了解近現代歷史以至當前國際環境上的重要性，並指出在中國近現代史學術研究中這方面研究的嚴重不足，頗有見地。本書的第一章即着手於這方面文獻的整理與理論的探索，交代了誘發本書寫作的兩本著作，白禮士 (Don C. Price) 的*Russia and the Roots of the Chinese Revolution, 1896-1911*及柯偉林 (William C. Kirby) 的*Germany and Republican China*，表揚其「鑿空」之功，又指出其不足之處，作為本書展開討論的起步點。事實上，本書確能填補這方面研究的空白。

此書主題明確，作者在〈自序〉開頭第一句就說：「本書以中西文化交流中民族形象的影響為主題。」作者亦能驅遣眾例以支持己說，剪裁資料，針線亦密。作者在第一章理論架構的基礎上，分別用了四章的篇幅討論俄國、英國、法國、德國這四大「典範」。第二章以白禮士的研究為基礎，指出康有為在戊戌變法時期心目中的「國族典範」是彼得大帝時的帝俄而非明治天皇的日本。第三及第四章以鮑氏1979年撰成的題為"Visions of Civilization: National Images of England and France among Chinese Journalists, 1895-1919"的博士論文為基礎，分別討論二十世紀初期中國留日人士塑造的「富國強兵」的英國典範及「文明開化」的法國典範，也討論了國民性改造的問題，並比較中日兩國在這兩個典範之間的選擇。作者並分析了法國典範對辛亥革命及新文化運動的影響。第五章以柯偉林的研究為基礎，討論兩次大戰之間德國「火鳥重生」的形象對當時中國政治的影響，並附及俄國大革命後集體模式的影響。第六章〈結論及觀察〉，總結「民族形象」問題在中國政治上帶來的影響，融合了理論、歷史與現實，為全書作一收束。

整體而言，本書作者寫作態度嚴謹，其研究亦周詳縝密，其所成就的是一本織工細緻，剪裁勻稱，令人賞心悅目的學術專著。筆者讀後想提出兩個相關的看法，希能就正於方家。第一是明治維新以後的日本在中國追尋「國族典範」的過程中所扮演的角色問題。作者雖然舉俄、英、法、德為四大「典範」，但他並沒有忽略日本。不過作者認為日本在這個過程中所起的只是「稜鏡」的作用，中國人對西方列強的認識，許多是透過它得到的。康有為同時向光緒帝進呈過《日本變政考》與〈俄彼得變政記〉，作者認為康有為所重者乃彼得大帝時代的帝俄而非明治天皇的日本，理由之一是根據康氏的措詞，日本在維新後「雄視東方」，但俄國變政後卻「遂霸大地」，「『東方』只是一個區域，顯然是比不上『大地』——即全世界——了」(頁35)。「大地」一詞在晚清文獻中誠有用於指「全世界」的，但多指廣闊的地面，就十八、十九兩世紀的帝俄而言，謂其「稱霸全世界」，顯然與事實頗有距離，然則康氏所謂「東方」與「大地」都同就影響範圍之大而言，而不必有輕重之分。

日本其實是中國近世追求改良的重要「典範」之一。周策縱教授為

鮑紹霖以十九世紀末年至二十世紀30年代中國「向西方尋求真理」以自救的過程為研究範圍，指出從戊戌維新到抗日聖戰前夕的四十年間，對中國政治領袖較有政治影響力的西方典範，有彼得大帝時代的帝俄、維多利亞時期的英國、大革命時期的法國以及兩次大戰間的德國。書中先後介紹這四個典範在中國政治上所起的作用。

「大同」與「國族」表面上看來是對立的，但其實它們是晚清「救亡」主旋律的兩個變調。如果說「國族典範」的追尋代表了文明的憧憬，則「大同」理想是更遠大、更遙不可及的憧憬。奇怪而美麗的是，「大同」理想正是萌生和發展於民族危機最深重的時代。

此書作序，總結了中國過去百多年憧憬文明而終不可得的慘痛經驗，提出要「認知真實」，以避免受表面形象的誤導(頁xi)。相比於書中所舉的四大「典範」，黃遵憲一派提倡日本典範，其態度可能較接近周氏所說的「認知真實」。黃遵憲提倡日本典範，並非朝夕之間一時躁進之舉，而是積二十年之親身體驗，遍歷日本、美國、英國諸國，勤搜資料，仔細比較所得。他還用了十年時間寫了數十萬言的《日本國志》，總結日本維新經驗，以支持一己之政見。他在日本時，正歷維新時期，他對明治維新的觀感，曾經歷激烈的思想鬥爭，而他終於在事實面前屈服。他在確立日本這個典範之前，也曾身歷其境，把日本、英國、美國作最直接的比較，而基於外交事業的需要，他對法國和俄國也有深刻的認識。他不諳外語，是他了解外國的障礙(魏源接觸西方文化時，早已痛陳這方面的遺憾)，但從他的言論來看，他在當時可說是較熟悉世界的一人了。他不單要先進的科技和政體的改良，他在作品中歌頌日本維新志士，也可見他沒有忽視國民性的改造。總結而言，在「國族典範」的追尋上，他的作為比他許多同輩和後輩都要踏實。光緒帝在百日維新期間委他為出使日本國大臣，而在政變前夕三詔催他進京，有人且相信光緒帝想以他入主軍機。凡此種種，都有助於說明，光緒帝當時是重視黃遵憲和傾向於日本模式的。有關黃遵憲及其日本模式，蒲地典子(Noriko Kamachi)的*Reform in China: Huang Tsun-hsien and the Japanese Model*有很生動的描述；周策縱教授在1985年11月的《傳記文學》上發表〈黃遵憲逝世八十周年紀念題詞〉也指出黃氏對日本認知的「敏感與遠見」。讀者在讀鮑氏書的同時，如能以之與黃遵憲的日本模式作比較，也許對晚清時期「國族典範」的追尋這一問題會有更廣闊的了解。

其次，我想提出晚清改革家「大同」思想的問題。「大同」與「國族」表面上看來是對立的，但其實它們是晚清「救亡」主旋律的兩個變調。「國族典範」與民族救亡之間的密切關係，鮑氏在書中有很詳細的交代。如果說「國族典範」的追尋代表了文明的憧憬，則「大同」理想是更遠大、更遙不可及的憧憬。奇怪而美麗的是，「大同」理想正是萌生和發展於民族危機最深重的時代。而其目的，是借師法西方、融進世界社會而得以自保，進而共進於大同。它以「師夷」為手段以求自保，這點與「國族典範」的追尋是相同的；但它並不停留在自保自強，它還追求「一體化」的理想。晚清時期的改革家、思想家，如魏源、黃遵憲、康有為、王韜、譚嗣同、孫文等都具備這種「大同」的理念。我們在觀賞鮑氏重構晚清追尋「國族典範」過程的同時，也以目的與之相同、理想超出其上的「大同」思想作對照，可能會有更廣闊的視野。作者在書中提及自二十世紀20年代開始，對西方的尋索「從個人主義轉到群體主義」，其中的蘇聯模式，更對現代中國歷史發揮巨大影響。讀者如果了解中國近代「大同」思想的源流，對作者這項陳述可能會有更深入的體會。

三邊互動
三邊互動
三邊互動

《世紀中國》開通了！

各位讀者請注意：《世紀中國》學術文化網絡周刊（www.csdn.net.cn/page/china/index.htm）已於7月19日開通。出版本刊的香港中文大學中國文化研究所應中社網信息產業有限公司之邀，主持這一網刊的編輯工作，本刊與《世紀中國》有密切合作關係。希望各位瀏覽《世紀中國》，提出寶貴意見，並寫稿或帖子支持這一新網刊。

——編者

新「盛世危言」

讀了貴刊6月號「中國融入世貿前瞻」三篇文章，心情久久難以平靜。諾蘭用無可辯駁的事實論證，加入世貿意味着中國的民族工業再無存在的基礎；而韓朝華和蕭耿的文章則論證加入世貿是中國唯一可行的選擇。這種進退兩難的痛苦抉擇，使我想起一百多年前中國的處境。

1891年，鄭觀應有感於當時推行了二十餘年的洋務運動並不能實現中國現代化的目標，開始寫《盛世危言》。該書主要論證國家的「富」和「強」兩者的對立及依存關係。他這樣寫道：「語云：『能富而後能強、能強而後能富』。可知非富不能圖強，非強不能保富，富與強實相維繫也。」那麼，如何能建立一套「富」和「強」互相維繫的新體系？鄭觀應的辦法是，首先中國必須要加入世界資本主義體系，同時可以發展並保護民族工業，他用「商戰」來概括這種策略。可是，歷史的發展卻出乎他的意料。二十世紀中國社會的發展道路與他的描繪截然不同：中國加入世界貿易體系的後果，是民族工業和國內市場被西方擠佔，正好與他商戰的目標背道而馳。鄭觀應的《盛世危言》預示着二十世紀中國社會大變動，今天，中國知識份子關於加不加入世貿或加入後怎麼辦的爭論，面對全球化潮流的矛盾心情，是不是二十一世紀的新盛世危言呢？

吾遠　香港
2000.6.30

強國霸權主宰的全球經濟秩序

貴刊6月號關於世貿的主題很有意思，但看了以後未免有點令人不滿足。過於從對中國的利弊檢討世貿，缺乏從全球經濟秩序的高度來談這一問題。世界銀行、國際貨幣基金組織和世貿是全球資本主義秩序的三大支柱，去年西雅圖會議的失敗和抗議，證明了這一全球經濟秩序實際上還是一個少數強國主宰的霸權秩序，有重新檢討的必要。對這一不合理的霸權秩序，拒絕加入從外部批判是可笑的，只有先加入這一遊戲，取得發言權，然後慢慢與其他發展中國家一起，改變這一霸權規則。

自由主義的正義原則，在民族國家範圍裏面基本兌現了（雖然還有許多問題），但在民族國家之間，依然缺乏正義的基本約定。世貿是一個很好的批判切入點，貴刊何妨再深入討論下去？

宋鳴　上海
2000.7.24

因「加入世貿」之名

在中國電信變本加厲的漲價聲中，看到貴刊發表的一組關於中國加入世貿組織的文章，的確感慨繫之。流行的說法是，加入世貿組織，對中國來說，既是機遇，也是挑戰。其實這是最空洞無物的陳詞濫調，還不如上海的小報上報導的，某位白領小姐對中國加入

世貿組織的第一反應，是以後可以不再吃掉渣的麵包了。在當代中國的語境中，「加入世貿組織」已經成為一個象徵符號，可以被不同的利益集團從各自的權力關係和獲利方向上加以闡述與利用，甚至包括所謂學者的「獨立思考」。前幾年幾位經濟學者關於「中國電信」的爭論，與近些時候中國電信借改革為名，更加瘋狂的漲價究竟是甚麼關係？對於普通消費者來說，最迫切的不是甚麼諸如「中國電信」之類的大型企業如何立足，而是在借「加入世貿組織」為名的新一輪利益博弈怎樣避免更大的盤剝，以維護自己的權益。更加嚴峻的是，本來應該成為「企業」和「消費者」之間的調停人的「政府」，卻完全站在了獲利者的這邊，電信的漲價與其說是市場行為，不如說是政府行為。這就出現了當代中國生活中的一個「怪現狀」，要老百姓出錢出力時，就說是市場經濟；而要政府出錢讓利時，便強調國家利益。我很懷疑，「加入世貿組織」，保護民族經濟，又可能成為政府進一步盤剝民間財富的藉口。

紀石宇　上海
2000.7.27

偽現代化的本質

《二十一世紀》2000年2月號刊登了以色列希伯來大學社會學與人類學系教授艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 的〈邁向二十一世紀的軸心〉，文中說：「現代性，即現代文化和政治方案是在偉大軸心文明之一——基督教歐洲文明的內部發展起來的。」艾氏指明了現代性的本質特徵——反叛神主宰宇宙論，倡導人的自主自由。按照這種觀點，自由主義就是現代性的靈魂和大本營。我認為，「偽現代化」正是違背了這一現代性靈魂所致——它從推翻壓制個人自由的神仙皇帝開始，最終又走到剝奪他人自主的造神運動、專制獨裁和科技污染。

朱健國　深圳
2000.5.22

新編 1990-99 年索引現已發行

本刊最近編成1990至99年總第1至56期文章索引，分中文版和英文版，各包括分類索引 (Subject Index) 及作者索引 (Author Index)，並將於稍後寄贈各地機構訂戶。讀者也可按以下價格 (中、英文版同價) 訂購：

香港	東南亞	其他
HK$ 20	HK$ 25	US$ 4

有意訂購者請另紙寫明個人資料和訂購數量，連同劃線支票抬頭「香港中文大學」(**The Chinese University of Hong Kong**) 逕寄本刊刊務室收。讀者也可從本刊網頁下載各類索引。

圖片來源

封面、封二　電腦製圖：林立偉；文字：金觀濤。
頁28、57、71、81、126、147　資料室圖片。
頁34、35　蔡乃中作品。
頁85、87　唐曉峰提供。
頁93　http://www.columbia.edu/dlc/linglung/1932/062/548.html
頁95　http://www.columbia.edu/dlc/linglung/1931/001/1.html
頁100　史定梅主編：《追憶——近代上海圖史》(上海：上海古籍出版社，1996)，頁153。
頁104　鄧明主編：《上海百年掠影》(上海：上海人民美術出版社，1993)，頁187。
頁108、111、113　島子提供。
頁114、115、封三、封底　*Rent Collection Courtyard* (Peking: Foreign Languages Press, 1970).
頁116A　*Science* **287**, 70 (7 January 2000).
頁116B　*Nature* **404**, 956 (27 April 2000).
頁116C　*Science* **288**, 595 (28 April 2000).
頁116D　*Nature* **405**, 505 (1 June 2000).
頁116E　*Nature* **405**, 506 (1 June 2000).
頁116F　編輯室繪製。
頁116G　*Science* **288**, 2005 (16 June 2000).
頁116H　*Science* **288**, 2008 (16 June 2000).
頁117　*Science* **288**, 455 (21 April 2000).
頁118　*Science* **288**, 456 (21 April 2000).
頁119上　*Science* **288**, 65 (7 January 2000).
頁119下　*Science* **288**, 420 (21 April 2000).
頁120　*Science* **288**, 2003 (16 June 2000).
頁143　高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》(香港：中文大學出版社，2000)，封面。
頁146　艾什頓．卡特、威廉姆．佩里著，胡利平、楊韵琴譯：《預防性防禦：一項美國新安全戰略》(上海：上海人民出版社，2000)，封面。
頁150　蕭邦奇著，周武彪譯：《血路——革命中國中的沈定一 (玄廬) 傳奇》(南京：江蘇人民出版社，1999)，封面。
頁153　易綱、海聞主編：「現代經濟學管理學教科書系列」(上海：上海人民出版社，1997-99)，封面。
頁156　鮑紹霖：《文明的憧憬——近代中國對民族與國家典範的追尋》(香港：中文大學出版社，1999)，封面。

編後語

三年前的夏季，金融風暴猛烈襲擊經濟發展最快的東亞地區；同時，這一區域的政治生態環境也發生了持續至今的巨變。學術界一直在思考由此引發的理論問題，諸如在「亞洲價值論」、「儒家資本主義」的說法中都隱含着民主制度不一定適合於亞洲國家的判斷。兩年前，本刊曾推出「憲政的理念與現實」專輯（1998年6月號），本期「二十一世紀評論」延續這個議題，集中討論「東亞的憲政與民主」。南韓尹大奎和泰國阿南兩位政治學者分別描述了二戰以後本國憲政的曲折歷程，到1997年這兩個國家或完成了依照憲法的政權和平轉移到反對派，或制訂了新憲法。對於甚少了解韓、泰兩國當代政治的讀者來說，這兩篇文章無疑具有啟發意義。季衛東突出憲政和民主改革的關係，從事實和學理層面反駁中國當下不宜推行民主化改革的種種觀點。他認為，現在是全球化時代，當前東亞不少國家或地區正在快速走向民主憲政，中國與亞洲和世界其他國家的聯繫也日益不可分隔；而目前中國的經濟持續發展、社會相當穩定，在此情況下，當局應及早推行政治改革，以免錯失歷史機遇。

與上期李丹慧、李向前和牛大勇討論1964年前後的中國政治相呼應，本期「百年中國與世界」李若建、趙勝忠、高華再現了此前大躍進到四清運動的歷史，不過，重點在中國現實和內政。面對全球化浪潮的衝擊，本刊上一期有諾蘭教授討論中國大型企業將何以自處的醒世之作；而本期笠原清志的文章，則是日本學者對更早就受美國大企業衝擊的日本企業及其暴露的體制缺陷所作的思考。另外，董炳月的遊記描述55年前美國原子彈襲擊日本的現場；蘇亦工從香港開埠初期的義律公告及其後引發的法律衝突，刻畫了殖民時期的香港二元化法律制度的形成及歷史；方沂則參照《台灣社會研究季刊》的經驗，點出前些年大陸學界熱烈討論的社會科學本土化的局限。

本期多篇文章都與圖像有關。唐曉峰指出，中國古代地理學宗旨並不在於忠實記錄客觀世界，而在於「體國經野」，即建立與維繫大一統王朝在地理上的權力運作模式；張英進從文化史和心態史的視角釋讀民國時期的上海電影；李克強分析30年代《玲瓏》雜誌如何建構城市「摩登女性」；創作於文革前夕的大型雕塑《收租院》近年引起國內外美術界的極大興趣，島子從該作品的不斷被複製，討論複製和後現代藝術的關係。而本期的「科技文化」欄，則繼續了上一期開始以個別領域為中心的綜述性回顧與前瞻。

最後，要請讀者特別留意以下兩點：其一，本期是總第六十期，也即《二十一世紀》出了整整十年；第二，我們「三邊互動」欄的宣布：本所與「中社網公司」合作出版的《世紀中國》網頁已經開通了。除有首發文章不斷上網，還有星期文萃經常更新。請本刊讀者多瀏覽、多投稿、多提意見。讓我們也在網上見！

慶祝創刊十周年論叢

十年回眸

劉青峰

辦《二十一世紀》雙月刊，轉瞬十年了。驀然回首，酸甜甘苦，要說甚麼又似無從說起，這時，我最先想到的是，大約在《二十一世紀》剛出刊不久，楊振寧曾含蓄地問過：一本很好但只辦一兩年的刊物，比起一個水平稍遜但能堅持十年的刊物，哪一本更有價值？事實上，這正是我當時未曾言明的疑慮。在西方，歷史長達百年以上的學報、專刊、文化雜誌所在多有，近代中國則思潮澎湃，刊物也隨之潮起潮落，難逃短命。今天，創刊於非常時期的《二十一世紀》，居然能夠出刊整整十年，終於辦到了以之命名的世紀。

一　危機帶來的契機

1989年4月2日，觀濤和我應香港中文大學中國文化研究所所長陳方正之邀，由北京來中大，開始為期五個月的訪問研究。當時，說甚麼也不會想到，不到半個月就因胡耀邦先生逝世引發了震驚世界的天安門事件，更不可能意料

我們即將踏上人生另一段旅程。由春到夏，由夏到冬，中國和東歐形勢的驚濤駭浪和不同結局，牽動着世界、中國和香港億萬人心。從迷惑、悲憤、無奈到「今後我們能為中國做甚麼？」的思考，把我們和香港學界朋友緊緊聯繫在一起。當時，雖然各自生活經驗、學術、地域背景完全不同，卻很自然地形成了一個強烈的共識：持續十年的中國思想解放運動不應該、也不能隨「六四」事件而中斷。在一段時間內，哲學家勞思光(通常大家都尊稱他為勞公)、歷史系朋友郭少棠以及金耀基、方正、觀濤和我，曾多次討論是否可以籌建一個民間的思想文化研究中心，由於種種限制，終於沒有結果。

「六四」對觀濤和我個人來說，更是人到中年而面臨的一次不得已的重大選擇。彷彿成熟的樹木一夜間被颶風連根拔起，我們的生活被生硬地切斷了，民間文化事業、個人學術興趣，父母、子女、親朋好友、讀者、錯綜複雜的社會聯繫，一切一切，都已被阻隔在羅湖橋之北，成為可望而不可即的存在。而我們到底何去何從，也一直到這年11月，才算有了眉目。11月23日上午，我們應約來到校長辦公室，會見以對光纖通訊有重大貢獻而著稱於世的高錕校長。在窗外盛開的洋紫荊花映襯下，空內氣氛顯得特別雅靜、安寧。在一小時的會面中，談中國、談香港、談中大、談我們送給他的書，他始終興致勃勃。最後，他對我們說：「自由探索的精神最重要」，而他作為校長的目標之一，就是培養有自由思想的獨立知識份子。他還特別建議：「如果你們願意的話，可以考慮在中大多工作幾年。這裏的工作環境比較理想，具體安排可以同陳方正所長討論。」經反覆考慮，我們終於認為，留在中大工作是當時所有選擇中最佳的。

1989年的10月到12月，匈牙利、東德、羅馬尼亞等東歐國家先後發生了轉換政體的巨變。就在12月20日羅馬尼亞政變成功前一天，方正在與觀濤和我午飯時說起：「昨晚我想了很多，今晨終於想通了。我們應該趁目前的時機，以中國文化研究所為依託，以大陸知識份子為對象，辦一個學術文化思想性刊物。」我們當然十分贊同，觀濤還說：「青峰是一個好編輯。」12月27日深夜，方正與耀基通過電話後，按捺不住興奮馬上打電話告訴我們，耀基也全力支持辦刊設想。1990年元旦，方正和耀基來我們第五苑宿舍吃午飯，吃我們事先包好的餃子，十分簡單，也十分北方。飯後，議論到四點多。正是在這一天，我們四人將前幾個月反覆醞釀，要創辦一項文化事業的構想，落實到創辦一份刊物上，同時作出幾項重要決定：陳方正擔任籌刊的召集人並起草正式報告；邀請英文系周英雄和經濟系王于漸兩位和我們一起作為刊物的共同發起人；我主持具體編輯工作；刊物暫名為《二十一世紀》。

可以說從二十世紀90年代的第一天起，《二十一世紀》創刊工作就如上箭之弦，緊繃起來了。1月10日，方正致函中國文化研究所各所務委員徵詢意見，又正式向所的撥款委員會提出辦刊建議和初步方案。同日，六位發起人在文化所的126會議室召開了第一次籌備會議，將刊物定為雙月刊；18日晚，又在大學賓館開第二次會議，這次還邀請了香港三聯書店的「老總」董秀玉列席。在80年代民間文化熱潮中，董秀玉在《讀書》工作，包遵信推薦她為「走向未來叢書」編委，

我們因此相熟。她思想開明，熱心助人，也深受香港學界朋友信任。在《二十一世紀》創刊初期，她多次應邀列席編委會，提出不少實際建議。更重要的是，她還推薦了兩位熱心中國文化事業，並且與大陸學者有密切聯絡的年輕人來幫忙：即原來在三聯書店工作的吳江波和林道群。

1月16日吳江波即已來所工作，而林道群在他之前不久已應聘為研究所新近出版的《中國語文通訊》助理編輯，兼做《二十一世紀》的事務。兩位年輕人一到，很快就與我組成三人工作小組，馬上投入種種編輯和事務性工作。兩日後，江波興沖沖飛赴北京組稿。他乘興而往，十天後，敗興而歸，帶回來了本不該意外卻令人十分沮喪的消息。江波說，組稿極不順利。打了幾個電話，對方一聽是香港來人約見，就一口回絕，不見不見。在有限的接觸中，他了解到北京知識界形勢空前嚴峻，新規定說沒有上級批准，一律不准給海外和港台期刊投稿寫文章。這種情況，其實我們是早可以想像到的，所以壞消息並沒有太過影響創刊熱情。2月18日六位發起人開會，討論後一致同意，各種困難雖然不可避免，但創刊的事還一定要堅持下去。

二　風雲變幻的年代

這是我在香港過的第一個早春，洋紫荊花尚未謝盡，細雨濃霧裏，中大山坡上又開滿了各色杜鵑花。這時，我會突然想起北京的春天，紫、白丁香花盛開，淡雅清香，燦爛中不失柔和。而眼前的細雨濃霧，從山下望去，應該是雲吧？可不，從文化研究所的停車場北望馬鞍山，不也是被山坳中升起的白雲纏繞嗎？創刊之初，刊名頗費思量。此前，1988年「走向未來叢書」編委會曾創辦「二十一世紀研究院」，並於1988年10月在成都召開了「中國學者展望二十一世紀研討會」，當時中文大學的陳方正、李弘祺、廖光生都有出席；1989年4月底5月初，又與北京「中國文化書院」、香港中大中國文化研究所以及香港大學中文系合作在北京臥佛寺召開了「五四七十周年國際學術研討會」。因此，「二十一世紀」的名稱似乎有點敏感，可能不宜再用。但躊躇再三，卻又想不到其他恰當的名稱。最後，在1990年3月2日通函六位發起人，共提出：「思想與自由」、「新大陸」、「二十一世紀」、「新世紀」等四個刊名，請各位不記名投票表決，點算結果「二十一世紀」以最高分中選。這樣，《二十一世紀》就定了名。

同一天，還草擬了一份準備廣泛發給學術文化界朋友的信。這封信強調：「在一連串震撼世界的巨變中，八十年代已經結束，風雲變幻、充滿挑戰的九十年代已經來臨了。這關鍵的十年在很大程度上決定中國在二十一世紀的命運」，因而有必要創辦一份刊物「集合海內外知識份子的力量，使大家通過學術、思想的交匯激發，為建設二十一世紀的中國文化而努力」。又說明刊物是由香港中文大學中國文化研究所出版、由獨立編委會全權負責編務，以「學術論著及思想文化討論為中心，以鮮明的思想性為特色，廣泛的現代文化與知識領域為背景，

目標在於促進全球華人學者、知識份子和專業人士的思想交流與共識」。這一份呼籲各地學術文化界朋友支持創辦新刊的信，宣示了六位發起人在辦刊緣由、宗旨、刊物特色等重要問題上的共識。

1990年4、5月間，方正到美國、澳洲組稿。圖為在芝加哥時的一個座談會，左起劉再復、李陀、黃子平、李歐梵，右第一人為查建英。

這年春夏之交，雨水特別多。我覺得香港的雨季、即使是下暴雨時，其實並不可怕；反而不曬、不悶、不單調，雲、雨、霧和天、地、海渾然一片，草木隨風雨節奏搖曳飄動，勃勃有生氣。1990年4月9日在大學賓館召開第四次編委會，決定9月中旬出版新刊。兩天後，冒着連成一片的白花花風雨，方正開始了為期近四個星期的美國和澳洲之行，並不斷打電話回來，報告好消息。5月10日，仍然下着大雨，方正一回到香港，就興奮地大談此行經歷。5月22日在文化所126會議室開第五次編委會，方正報告在十一個城市旅行中，他見了近百位學者、學生、熱心人士，參加了六次為《二十一世紀》組織的座談會，獲得積極而熱烈的反應。方正此行和他回來後的討論，鼓舞了士氣也形成了兩項重大改進意見。本來，為了實際運作方便，只考慮在中大校內找同事出任編委；但《二十一世紀》既然被視為中國知識份子的「公器」，就不單純是一班人、一個機構的事業；所以編委會必須擴大，以求具有廣泛包容性和代表性，六位發起人改稱執行編委，編委名單則擴充到31人，這都是在那時基本確定的。第二，經過反覆討論，大家同意刊物內容應不包括文學創作，但應有文化藝術和科技的評論、特別是書評；同時能與大陸讀者見面固然極其重要，卻又不應在題材上自劃禁區，只要是認真的學術性討論而非時事性政治議論，即應容許。此外，編輯上應在「大眾文化」和「專家學術」之間取得平衡，避免兩者「合則俱傷」。

事實上，方正到芝加哥訪問時，聚集在那裏的一批學者就強烈建議擴大編委會。當時，李歐梵在芝加哥大學任教，他的風格和感召力吸引了劉再復、甘陽、李陀、黃子平、許子東、查建英、林基成等一批具有中國大陸背景的學人，號稱「芝加哥學派」。歐梵、再復、甘陽作為第一批編委，在討論新刊欄目、組稿和刊物特色等各方面都相當積極投入。當時，芝加哥的朋友們也曾來信對刊名提出疑問，我回信則強調：「我們是在大陸處於思想、理論探討低潮時期來辦刊的，要辦一個非學報性的學術文化刊物。也就是說，它應該在知識份子的純學術專業興趣外，能抓到知識份子共同關心的問題。」並進一步解釋說，「『二十一世紀』似乎具有更大的包容性，放眼未來可以不意味着趕潮流，而是立足於做紮紮實實的長遠的文化建設工作。」

刊物各欄目最早定下而且完全沒有疑義的是「百年中國」欄。因為大家都認為，是深入再反思中國近百年歷史的時候了，有必要將這一欄放在突出位置。由於要強調刊物的綜合性，「科技文化」和「景觀」欄也不可缺少，而理所當然地分別

由方正和觀濤負責。至於「人文天地」、「經濟與社會」和「讀書：評論與思考」、「批評與回應」等幾個欄目也很快就定下來。而體現刊物的思想性、論爭性和主要話題的首欄，則經過反覆討論，最後定為「展望二十一世紀」。到7月中旬，創刊號目錄已大致確定下來，但編委普遍認為「學究氣太重」，仍在不斷調整。直到8月底9月初，正為尋找有特色的封面形象發愁時，方正意外發現計算機分形圖。也許，與我們三人早期學習科學技術背景有關，當看到電腦上變幻無窮、色彩斑爛的動態分形圖案時，三人都不能掩飾由衷的驚喜。就這樣，確定了封面圖案和刊標。不過，至今仍有不少朋友都認為這個封面太「科技化」，應該更換了。

方正起草的代發刊詞短文〈為了中國的文化建設〉，是經過執行編委反覆討論和修改才一致同意通過的。這篇文章的題目，從1991年2月號起，就刊印在《二十一世紀》對開頁的顯要位置，成為本刊格言。記得，校樣中把這句話錯排成「為了中國文化的建設」，我趕快把「的」字勾回到「文化」的前面。這個小小「的」字的位置十分關鍵，切切不能錯。確實，「為了中國的文化建設」最能揭櫫本刊宗旨。因為，它有足夠開放性，可以把所有以中文寫作的 (包括不同學科、不同學派觀點以及翻譯的) 學術論文、思想文化討論，都包涵在參與中國的文化建設這一概念之中。反過來，「中國文化的」作為一個詞組，卻已有比較固定的內涵。方正在發刊詞中強調中國的文化和思想探索不應該被政治事件中斷，本刊是公共的、開放的思想學術文化園地，不是「講堂」而是「咖啡館」，即充分表達了此意。

三　我們的編輯室

在我這個北方人看來，嶺南的秋天不像秋，9月中旬我為創刊號寫編後語時，天還熱得荒唐，太陽亮得使海面平靜、使山凝固、使美景失去生趣。10月3日，我在電視上看到柏林圍牆倒塌、東西德民眾在勃蘭登堡門前狂歡。第二天，是中秋節後的公眾假日，我已經在看第一期大樣了。10月中旬出版創刊號似乎指日可待。但是，我看大樣越看越心慌，錯字不少，字號也不好看，彩頁死板，根本過不了自己這一關。怎麼辦？10月6日我與方正通電話，提出很多工作必須推翻重做，他表示同意並迅速與耀基商量，一致認為新刊給讀者的印象非常重要，不能湊合。這樣，出刊時間就推遲到10月底。如果10月還出不了刊，所謂1990年創刊，就顯得很勉強了。但時間只剩20天，我們能行嗎？這是對編輯室的考驗。當時，方正的大姐因患晚期癌症正住院動大手術，江波在美國讀書的妹妹也因嚴重車禍住院，相比之下我的感冒發燒不值一提。

每當工作緊張之時，江波走路的姿勢與平時就不一樣。他的兩隻胳膊如同提重物似的，端在肩上、架在身旁，不停地登登登在辦公室間行來走去。而書卷氣很重的道群，也一掃平時夢遊神情，緊張工作。剛由中大出版社轉到編輯室才半個月的出版助理張素芬，馬上忙碌起來。此後，她一直以當家人才有的主動精

神，不論是製作版面、看菲林，跑印刷廠，還是控制和監督出刊周期，她永遠是質量第一，毫不放鬆，永不知倦。即使是在業餘行山、吃飯，甚至披上婚紗登記結婚、拍照時，她也事事操心、指揮若定。

10月16日，高校長又約觀濤和我談了一小時，頗為關切《二十一世紀》的出版。10月18日，編輯室同仁加班到夜晚11點多，第二天雜誌再次送廠。10月27日，天氣十分晴和，我上班見到江波的第一句話就是問：「今天能拿到嗎？」中午，方正、觀濤、我和江波、道群一起午飯，飯後又買了香檳。一回到辦公室就蜂擁去拿剛剛送來的雜誌，人手一本，迫不急待地翻看。個個嘴上都在說，這不好、那有問題，就像相媳婦挑鼻子挑眼，心裏卻說：不錯，就是這個了。記得，當時幾人對尊子為「展望二十一世紀」欄許倬雲、高錕、張灝、李亦園、金耀基、傅偉勳等六位學者的漫畫頭像，讚口不絕。

1990年10月27日，創刊號出版，（左起）金觀濤、劉青峰、吳江波、陳方正一起翻閱評點刊物。

10月30日中午12點，在文化所的大門過廳，召開了慶祝《二十一世紀》創刊酒會。雖然只是臨時通知，大學和本所還是有近百人前來道賀。高錕校長和方正一齊打開大香檳，隨着「澎」的一聲，響起一片歡呼。這「澎」的一聲，正如起跑信號槍聲，我和編輯室同仁一齊踏出起跑線，一圈又一圈，一期又一期，不停頓地，一跑就足足十年。

創刊初期，有位朋友給我的信中說：「替你們累得慌。編一本雜誌就是在飯館中擔任洗碗工作，做菜的樂趣不多，但洗碗的勞累太可怕。好多人就是在編

1990年10月30日中午在文化研究所召開慶祝創刊號出版的酒會上，高錕校長（右）與陳方正同開香檳慶賀。

多位朋友和編委參加了1990年10月30日慶祝創刊號出版的酒會，圖中左起第一人順序為陳其南、吳江波、高錕校長、林道群、周英雄。

務中老去。」今天，重讀這封信，不能不感慨繫之。倒不僅是感慨在編務中老去，更多的是「我怎麼可以做得下來呢？」方正曾開玩笑形容我這個人「沒結構」，指我為人處事太直接，沒有層次。確實，來港之前，在大陸那樣人事複雜的環境，我的個性決定了我不可能當甚麼負責人之類的。然而，在香港，在中大中國文化研究所，我做了，而一做就是十年有餘。不能不說，這是因為我的工作環境和同事都變了。

中文大學依山而建，又被平靜的吐露港海灣環繞，風景絕佳。而中國文化研究所則位於校區中心，周圍花樹扶疏，更是得天獨厚。穿過西式混凝土建築物大門廳，就到了中式庭園，上有天井，中有魚池。很難想像有比這裏更好的工作環境。但是，在這裏工作最令人愉快的，還不是風景之佳，而是沒有甚麼人事內耗。研究所是由多個大小不同、業務各異的單位組成的，但各單位雖然雞犬相聞，相涉卻不多，各自埋頭苦幹，自求發展。與我們關係密切、幫助也最大的，無疑是研究所的電腦技術員李潔兒和何潔鈴。不論是設計各類管理程式，解決電腦大小技術問題，還是緊張時的幫忙，都離不開她們。李潔兒的辦公桌就在《二十一世紀》的大辦公室，接觸自然更多。她學甚麼會甚麼，活潑大方，衣着入時，工作能力極強，無論多麼潦草的稿件，多麼複雜的電腦技術問題，到她手裏都能迎刃而解，做得無可挑剔。

在《二十一世紀》編輯辦公室中，左起李潔兒、張素芬、邱玉明、余國良、林立偉、何潔鈴、關小春。

與張素芬差不多，邱玉明也是在1990年10月前後參加編輯室工作的，十年來她不厭其煩地處理了不知多少辦公室瑣碎事務。除了她倆是從創刊起至今一直在編輯室工作外，在頭兩三年間，編輯室人員流動很快。1991年7月，擔任文稿輸入和外務的陳進華考入了神學院，是第一個離開我們的年輕人。他活潑清秀，善於溝通，愛畫漫畫並寫

幾句俏皮話送給同事。進華離開不久，擔當編輯助理的岑淑群被浸會大學英文系錄取，上學去了。在他們之後，范頌基、黎美霞、鄭靜霞、黎群嬌、吳麗琼、蔡韶蘭等相繼接替了相應工作。刊物的第一位執行秘書范慕芬，我們叫她阿May，做事作風很「鬼妹」，成日笑嘻嘻，利利落落。當時，她除了管刊物的經銷、訂戶、讀者服務、版權、財務等大小事務外，還協助我籌辦1991年10月紀念胡適生辰百周年的國際研討會。1992年在她離開編輯室前，曾半開玩笑半認真地建議我同她合組一個承辦會議的服務公司。接替阿May的是李瑞安，生得秀麗，辦事特別講原則。她和她先生都是周策縱的學生。因為1992年元旦起，道群即去就任香港牛津大學出版社新職，除了行政事務外，她還要兼助理編輯工作。同阿May一樣，她協助我籌辦了1992年的「民族主義與近代中國」研討會。兩年後，她移民澳洲。

1993年夏，江波到美國讀研究院，余國良和林立偉先後加入編輯室；一年後，關小春接替了李瑞安的工作。國良工作一絲不苟，脾氣好，歌也唱得很好；任甚麼大小玩笑，他都微笑着說「沒甚麼」，被稱為「兄長」。阿偉平時沉默少語，卻酷愛運動，合氣道、騎馬樣樣都學，也因此年年輕傷。他對自己要求嚴格，校稿譯稿編稿，從不馬虎半點。比起阿May和瑞安，小春真是小妹妹，別看她表面弱不禁風，卻是個足球迷，初來乍到就獨立處理大小事務，井井有條。可以說，從這三位年輕同事加入編輯室起，雜誌的各項工作才進入一個相對穩定、有秩序的階段，很少再出現江波在時的那種挑燈夜戰的趕工加班情況。

觀濤和我就這樣在香港工作和生活下來了。轉眼就到了1994年，元旦過後上班第一天，我用剛剛學講的廣東話問同事「94年好」，惹得哄堂大笑，因為我的發音是「狗屎年好」。不管發音「歪」到何種可笑程度，我開始用廣東話打電話、購物並與同事交談。我的身體素來不甚強健，有一兩年間還周期性地發高燒。每次我生病，我的同事都很記掛我。1998年秋我去北京住院動手術，這一幫同事在給我慰問卡中寫道：「青峰大隊長，早點返來啊！」不知道他們是如何想到

編輯室同仁在慶祝建所三十周年（1997年11月1日）酒會上，左起余國良、關小春、張素芬、蔡韶蘭、邱玉明、劉青峰、林立偉。

這個稱呼的，太恰切了。多年來，他們與我一起，除編輯《二十一世紀》雙月刊外，還組織了兩個頗具規模的國際學術研討會，與中大出版社合作出版了近20種書籍，協力完成文化所多項出版工作。我和這些年輕同事朝夕相處，工作很緊張，他們從不抱怨，十分和諧愉快。工作之餘，他們約觀濤和我去吃黃珍珍泰國菜、西貢海鮮、深井燒鵝，遊長洲，行山。最難忘的，是1992年2月，由張素芬提議和組織，在我們中大宿舍為觀濤過45歲生日。他們故意選了一支吹不熄的電池蠟燭，看到「老金」拼命吹也吹不滅，惹來笑聲一片。只要想到與編輯室年輕同事甘苦與共的往事，我總覺得有說不完的話和一份埋在心底的慰藉。

四　來自各方面的支持

如果說，十年來我從來沒有因為疲勞而厭倦編輯生涯、甚至曾想擺脫這份刊物，那不是真話，也不敢說刊物是否達到了創辦時的理想和目標，但只要想到十年來從未間斷地出刊，我就覺得很幸運。因為，在1989年觀濤與我被迫滯留香港的最初一年，我就找到了非常有意義和吸引力的工作。特別是想到絕大多數流亡者的命運，我不能不珍惜這一機會。然而，從一開始，我就感到憑我的學識，其實很難勝任這樣高層次的學術文化刊物主編之職。編輯文字還可以，但事實上我還要策劃、判斷文章水準，維持刊物質量，統理大小事務。幸而有學科背景強大的眾多編委一直熱情鼓勵我。編委會是不定期召開的，負責審查是否落實辦刊宗旨、討論重要選題並決定各種大事。而定期召開的編輯室會議，則認真討論每一期的內容、編排乃至標題，集體議定其最後面貌。雖然由於本刊性質所限，沒有實行學報類的匿名審稿制度，但從創刊起，編輯室就有完善的稿件管理和嚴肅認真的審稿制度。我就是在這種形式的制度下編輯雜誌的。所以，可以說《二十一世紀》真正是集體而非個人的事業。

編委會成員散布世界各地，平時接觸最多的自然是校內編委。他們之中，勞公對中外學術文化有敏銳洞察和哲學分析，除了開會和在新亞書院「雲起軒」

編委和朋友共慶創刊五周年，(左起)楊綱凱副校長、劉再復、陳方正、鄭樹森、劉述先；前方背影為金觀濤、石元康。

一號飯桌常常見面外，他還常到觀濤和我的辦公室聊天傾談，使我們獲益良多。哲學家劉述先對自己的文化理想有一份堅持，卻不妨礙與觀濤和我坦率交流。在雲起軒吃麵，我才知道他是參加過世界大賽的橋牌高手；秋季還可以聽他繪聲繪影地講在北角新光戲院聽地方戲。周英雄、陳其南和翁松燃都是台灣籍人。英雄從事比較文學教學和研究，平時總是皺眉頭，說話不緊不慢，創刊初期，組了不少文學和文化方面的稿件。文化人類學者其南，則一副笑嘻嘻表情，愛用反問句機智地表達意見，主意頗多。松燃是政治學學者，教書之外，也是出名的時事評論家，對學問、對事、對人，從不忌直陳一己之見。王于漸離開中大到香港大學經濟系任教之後，1993年初增補了他的同事薛天棟以為替代。天棟木訥寡言，坐姿像軍人，為人卻極隨和。隨着香港社會變動，1993年起，其南、英雄、勞公先後到台灣出任教職；最近一兩年，天棟和述先、松燃也都去了台灣。有走的，也有來的。1993年，在大陸學界和出版界聯繫廣泛的劉小楓來到文化所任研究員，並成為執行編委。他參加審稿和編輯室工作會議，具體參與編刊工作。1999年增補的校內編委是政治學學者關信基。其實，我們經常參加大學服務中心組織的行山和遠足，所以與他早已相熟。有次到新娘潭遠足，他帶了一個大塑料袋，默默拾路邊垃圾，並追上隊友。他事事以身作則，卻不給別人施加任何壓力。

到大浪灣行山小憩，左為本刊編委關信基，右為大學服務中心助理主任熊景明。

中大的編委中，與觀濤和我關係最密切的，無疑是方正，其次是耀基。1987年4月，觀濤和我到哈佛大學做一個小型演講，正好在那裏訪問的陳方正來聽會。當晚，他帶我們參加了余英時和他事先安排好的一個飯局，雖然都是初次相識，卻一見如故，暢飲暢言，從此開始了互相信任的友好交往。中年人結交，或因業務往來，或在飯局杯酒閒聊，很難成為莫逆之交。觀濤和我被迫滯留香港之後，方正不但是我們的上司，也是共同開創《二十一世紀》事業的夥伴，還成為知己，實為難得。方正是老中大，曾先後在物理系任教，出任中大秘書長之職，轉任中國文化研究所所長後，他成功推動幾項新的計劃，《二十一世紀》便是其中之一。方正辦事有決心，行政能力強，每做一事都力求精益求精。工作之外，觀濤和我也經常同他吃飯、行山、旅遊，交往其多，說話沒顧忌。也許因為是朋友，我與方正共事中，有時也會發生磨擦乃至激烈爭辯，而且這類衝突往往都是因不經意的瑣事引起。

與耀基第一次見面，是在1987年夏，觀濤和我返北京途經香港時，也是經方正介紹。第一次見面我就發現，耀基那生動、幽默和風趣的談話，只有「談笑

金耀基副校長(右)和劉小楓都是積極參與《二十一世紀》編輯事務的編委，圖為創刊五周年時二人在交談。

風生」四字差可形容。他那端着煙斗、睜大了眼睛、「哦哦」地點頭同意或反問時的姿態神情，也令人一見難忘。與耀基相處共事，與同他談話一樣令人愉快。時不時地，當他到文化所的會議室開會，在會前會後就順道來觀濤與我的辦公室小坐閒談，我們的煙灰缸，用得最多的正是耀基和劳公。以耀基在中外學術界的聲望、地位以及廣泛的社會聯繫，他既要處理校務，又要教書、研究，社會活動頻繁，卻仍然為《二十一世紀》寫了不少文章，並且十分積極地參與創刊和此後的每一件大事，實在難能可貴。

觀濤和我結識楊振寧，還是通過方正。1989年6月15日，楊先生約方正和我倆在沙田麗豪酒店午飯，那時他十分擔心外國可能聯合制裁中國，中斷改革開放。其後，他多次同我們議論中國和世界形勢、科學史和科技新發現，也談他見過的中國政要、相識的美國和世界科學家以及留學生，雖然觀點和評價不一定相同，但每一次交談都非常坦誠愉快。他對日期、地點、方位、重要對話和生動細節有不可思議的準確記憶，因此他的講話特別生動有趣。在最早議定《二十一世紀》編委名單時，方正也曾邀請了楊先生加入，但他並沒有立即同意，卻為創刊號撰寫了〈二十世紀的物理學〉一文。其後，他一直是雜誌最重要的作者，先後共發表七篇文章，被廣泛引用和轉載。作為編輯，我知道楊先生是如何認真地對待每一篇文章、每一個插圖和每一句引文的。最近，我聽一位年輕朋友說，他們這一代學人有此議論的：「以前只知道楊振寧是大物理學家，通過《二十一世紀》，才知道他也是散文家。」直到1992年底，楊先生看刊物辦得認真

楊振寧先生到觀濤和我的辦公室。

寄寓法國二十餘年的司徒立(右)與巴黎眾多著名畫家和藝術家有密切交往，圖為司徒立和當代攝影大師布列松(Henri Cartier-Bresson)。

才同意出任本刊編委，1993年由他推薦加入編委會的著名科學家還有陳省身、王浩、李遠哲和徐立之。

「景觀」欄的文章和每期六面彩頁，始終是最令人操心的。好在創刊初期，方正的外甥梁其姿就把她在巴黎求學時認識的朋友司徒立推薦給《二十一世紀》。1991年3月1日中午，方正、觀濤和我約好了與他在尖沙咀九龍酒店大堂見面。一進門，一個頭髮灰白、塊頭大得不似廣東人的人站在那裏等候，這就是我們第一次見到的司徒立。一起午飯，給他剛剛出版不久的1991年2月號《二十一世紀》，上面刊登了他第一篇討論法國具象表現畫家的文章。司徒立是美食家，見到好吃的就胃口大開，搓着手說：「不客氣了。」說話也格外有神有趣。他講起話來，聲音響，動作大，七情上臉，品評人物從不怕極端。他有聲有色地講述自己1972年如何游泳七個小時偷渡來香港、三年後又遠赴巴黎學畫的冒險、曲折經歷。當天分手時的最後一句話是：「司徒，你應該算入夥了。」從此，開始了他與《二十一世紀》的不解之緣、與我們的友誼、與觀濤的藝術對話。司徒立1992年加入本刊編委並擔任執行編委，1993年他與我們，約好友高行健一起組織了當代藝術危機的討論。好熱鬧的司徒，長年閉門巴黎家中畫畫，靜極生動，年年來港，逼我們丟下工作，陪他開心。

無疑，司徒立是校外編委中能常見到的一位。其他編委，則往往要在會議上或他們路經香港時才有機會傾談。1991年2月，方正與觀濤和我同機前往夏威夷，參加在東西方中心召開的「二十世紀中國的歷史反思」研討會。「六四」以後，這是第一次中國大陸、港台和美國的中國知識份子濟濟一堂。當時正值海灣戰爭，卻並沒有沖淡會議的學術和友好交流氣氛。由於與會的《二十一世紀》編委特別多，方正特別在金環酒家晚宴招待。除了文化所我們三位以外還有中大的勞公、劉述先，來自美國的余英時、林毓生、張灝、李歐梵、杜維明、李澤

1991年2月在夏威夷召開的「二十世紀中國的歷史反思」研討會期間，右起第一人為林毓生，第二人為余英時、第四人為張灝。

厚、劉再復、甘陽，來自台灣的韋政通和杭之，最難得則是北京來的湯一介；此外，還請了刊物的朋友王元化、傅偉勳、董秀玉和石元康等。1993年6月在斯德哥爾摩的盛會上，又見到差不多同一批學界朋友，但此後則盛況不再。

我們與英時、毓生和張灝見面次數並不算多，但無論是會上論學、私下聊天，抑或是日常組稿往來，每想到大題目或有困難時，我總要找他們幫忙。英時的幾篇文章，如談二十世紀是中國歷史上最黑暗的世紀、知識份子的邊緣化、歷史上香港作為自由言論空間的作用等，見解犀利，反響極大。張灝和毓生的多篇中國近代思想史論文，特別是毓生與孫隆基的爭論，至今仍不時為人說起。張灝兩年前來香港科技大學任教，出席編委會會議見面機會稍多。毓生很愛美食，特別對香港鹿鳴春的燒雞、鐵板鰣魚情有獨鍾。而每次一起去鹿鳴春，都少不了元康和杭之。杭之也是我們的朋友，觀濤和我兩次去台灣，他都熱情招待並介紹學術文化界的新朋友相識。長住台灣的韋政通，對大陸學人特別關心，創刊以來，他經常與我通信，談論刊物內容和質量。李亦園則是我們文化所的顧問委員會委員，他常來香港開會，而我們去台灣時，他特意抽時間帶我們看台灣民間文化。許倬雲常來中大，有一段時間還在歷史系任課。有次，觀濤與我到他在中大的宿舍，他正伏案寫作，室內空空蕩蕩、幾無雜物，他說：「我要做的事太多，不能玩物喪志。」鄭樹森以前和現在都在香港科技大學任教，也常常出席編委會會議。他對中外文學及相關刊物的了解，使我們大開眼界。

這些年來，先後有三位編委病逝。傅偉勳雖不是編委，但他最早熱心推動兩岸學術文化交往。1987年他帶我們到王浩先生紐約的家中，與一幫台灣文化人吃飯聊天。此後王浩與我常有通信來往，他為《二十一世紀》寫了好幾篇精彩文章。1993年初，我去信邀他當編委，他欣然同意。但兩年後，他就病逝了。1996年10月偉勳也病逝了，成為觀濤和我內心的永久傷痛。他在《二十一世紀》

1996年12月號上的〈佛學、西學與當代新儒家——宏觀的哲學考察〉，也就成為遺作。1993年秋天觀濤和我訪問日本，在一演講會後曾與王崧興匆匆見了一面，但並沒來得及與他聊天。比王浩稍晚，1995年秋王崧興以並不算大的年齡病逝，令大家感到黯然。我無緣見到去年剛病逝台北的編委邢慕寰先生，只知道他對台灣經濟結構調整和高速發展有特殊貢獻，而又是真正淡泊名利之士。英時和方正與他相熟，都寫了悼念他的短文發表。他身體一直不好，但仍為《二十一世紀》寫了兩篇高質量的經濟學論文。

《二十一世紀》編委中不少是有大陸背景的，其中湯一介、龐樸和李澤厚是「中國文化書院」的核心人物，厲以寧是改革開放中活躍的經濟學家，但他1992年辭去了編委之職；劉再復在新時期文學評論中影響很大，甘陽和劉小楓是「文化：中國與世界」的發起人；而觀濤和我則是「走向未來叢書」的主要創辦者。此外，學界的年輕朋友，如「走向未來叢書」編委劉東和許紀霖，在《二十一世紀》創刊不久就分別出任北京和上海的組稿聯絡員。還有我們在80年代學術文化熱潮中結織的很多學界朋友，分布在大陸和海外，他們大多是創刊的積極支持者和作者。1998年10月我去北京動血管病手術，並治療相當長一段時間，正好1999年初紀霖應邀來到文化所作研究員。這一年間，無論是「讀書」欄的擴大與改版，還是日常編務，紀霖都幫助很多。這一年10月，《二十一世紀》增加了六名編委，除紀霖外，還有長期支持刊物、立足日本政治法學學界的季衛東，中大政治系的關信基（有了這兩位政治和法學學者出任編委，刊物增加了「政治與法律」新欄目），主動、積極協辦「科技文化」、立足美國生物學界的饒毅，曾在1996-97年來研究所作了一年研究員的汪暉，1998年來香港城市大學工作的張隆溪。另外一個長期支持者是長住法國的陳彥，他為刊物採訪過多位歐洲著名學者和思想家。《二十一世紀》的支持者和朋友太多了，比如說，在創刊初期積極為刊物聯絡及組稿的胡音、顧昕、王小強等朋友，提起來就一大堆，但總又會掛一漏萬，說不周全。每每想到通過辦刊，我結識了這麼多朋友，經歷了這麼多事，共同推動《二十一世紀》這項公共的文化事業，點點滴滴都使我銘心難忘。

1999年春天，新編委季衛東（左一）和許紀霖（左二）、中大政治系教師、本刊作者吳國光（右二）與編輯室同仁在文化研究所外山坡杜鵑花叢前。

十分有意思的是，《二十一世紀》創刊初期的積極支持者劉擎，今年又與中國文化研究所走到一起來。今年7月中旬開通的「中國社會發展網」，劉擎現任該網頁中的《世紀中國》編輯。作為傳統印刷學術文化期刊的《二十一世紀》雙月刊，與正在顯示產生巨大影響力的學術文化網頁，兩者之間是否能夠形成良性互動關係，則正是新時代中的新課題。

五　為了中國的文化建設

在1990年11月7日的擴大編委會上，大家對第一期相當滿意。耀基說，他是在飛機上看的，所以看得特別仔細，比他的預期好得多。12月中旬出版了第二期，質量更有提高。當時及其後，香港和海外一些有影響力的報刊，如《信報》、《星島日報》、《明報月刊》、《東方日報》、《亞洲周刊》，美國的《世界日報》、新加坡《聯合早報》等，紛紛報導和評介這一新出現的刊物。這些評論注意到這是一份「側重思想性的刊物，但不以季刊學報的姿態出現」(《信報》，1990.10.27)，稱道「中大中國文化研究所出版這本雜誌，擔起了文化探索、交流、建設的重任，是香港的驕傲」(《東方日報》，1991.3.28)，更有稱「香港竟然出了這樣一本有思想、有知識、有文化、有藝術、有智慧、有遠見的綜合期刊。……也只有今日的香港才能產生」(新加坡《聯合早報》，1991.7.7)。前蘇聯科學院狄留遜院士 (L. Deliusin) 在《今日亞洲和非洲》(莫斯科) 撰寫評《二十一世紀》的長文〈探索新文化的形態〉(“In Search of the Pattern of a New Culture”) 中說：「我們有理由希望，它正在對中國新文化的建設作出實質性貢獻，它的編者不再盲目崇拜民族傳統，他們開始了一個東西方文化間廣闊而自由的對話」(*Asia and Africa Today*, December 1991)。法國人所辦的歷史悠久的《中國新聞分析》出了專號評介《二十一世紀》：這個刊物「在香港出版不但表明香港知識份子日益重要，而且彰顯了香港作為大陸乃至整個『文化中國』的言論廣場這一地位」(*China News Analysis*, June 1992)。日本《留學生新聞》1997年6月1日報導刊物的影響：「(《二十一世紀》) 以高度的學術性在海外華人、以及中國知識份子當中產生了廣泛的影響。……《二十一世紀》的存在卻無疑使香港這座城市增加了思想的深度。」這些溢美之詞，恐怕難以視為客觀、嚴謹的評價，但其中相當部分，實在是表達驚訝和勉勵之意，這對我和刊內同仁以及許多編委，也起了很大鼓舞作用。

對我和大多數編委來說，最令人高興的，是大陸學界文化界的朋友能讀到並在《二十一世紀》上發表文章，與海外交流溝通。他們也特別珍惜來之不易的《二十一世紀》能在大陸流傳，「希望它從長計議，從學術和理性的角度出發，真正成為中國學術發展史上站得住腳的、能夠影響一代學人的一個權威性雜誌。」

但對我和大多數編委來說，最令人高興的，則是大陸學界文化界的朋友能讀到並在《二十一世紀》上發表文章，與海外交流溝通。當初，用國內朋友來信中的話說，80年代末90年代初大陸學術文化界是「一片死寂」；因此，「在現在的氣氛下，創辦這樣有分量的學術刊物，以昭示中國知識份子為國家命運之不懈努力，實在是非常及時的」。刊物「所揭櫫的多元性格，令人激賞，更難得的是，在內容上也完全能表現這個宗旨」。他們也特別珍惜來之不易的《二十一世

紀》能在大陸流傳，建議應避免發敏感文章，調子再低一點，「希望它從長計議，從學術和理性的角度出發，真正成為中國學術發展史上站得住腳的、能夠影響一代學人的一個權威性雜誌。」1991年5月，刊物出版四期後，江波再次到北京、上海，廣泛接觸學術文化界朋友，徵求對雜誌的意見並組稿。他在總結報告中說，國內學者雖然暫時還不能暢所欲言，但始終不放棄反省，他們認為「人文精神正在喪失，知識份子責無旁貸」，「不應該或借口民間社會，或借口學術與政治無關，放棄了知識份子應有的責任心」，「《二十一世紀》應有自己的立場，應從關懷民族命運的高度出發，作為一種文化事業，長期努力。」這種期待和鞭策，是何等強烈，令江波在他的訪問記錄本上批了兩個大字：「震撼」。

事實上，《二十一世紀》在創刊之初就引起中外各方面，特別是大陸學界的高度關注，一個主要原因是其學術爭鳴和文化討論的分量。例如，早期何炳棣的〈「克己復禮」真詮——當代新儒家杜維明治學方法的初步檢討〉一文（1991年12月號總第8期），即引發了哲學教授杜維明、劉述先、傅偉勳及歷史學教授孫國棟等學者的回應，辯論十分激烈。接下來，何柄棣的〈原理〉和〈華夏人本主義文化：淵源、特徵及其意義〉等文章是廣泛傳播的力作。何公身材高大，兩眼虎虎有生氣，自言戰鬥力強，打一個“knock out”一個。他有的文章火氣委實太大，只好逐字逐句往來磋商，他也欣然同意修改。1992年4月號發表了上海復旦大學姜義華與余英時商榷的文章，就中國近代政治思潮中的激進主義與保守主義的評價問題提出不同意見，由是激發了余英時的回應以及多篇文章參與辯論。此時，恰逢90年代初由重思想轉為重學術的文化氛圍大轉向，而其背景則是「六四」之後知識份子對80年代啟蒙思潮和文化熱的反思，這一辯論在中文學界引起巨大反響是很自然的。

《二十一世紀》在創刊之初就引起中外各方面，特別是大陸學界的高度關注，一個主要原因是其學術爭鳴和文化討論的分量。但影響刊物整體面貌和最重要的改進，則是將首欄「展望二十一世紀」改為「二十一世紀評論」。

《二十一世紀》創刊以來，就有如何兼顧學術性和可讀性的問題。頭幾期出版後，非文科背景的編委和朋友都認為，所刊文章太長、太難讀，刊物面貌也不夠活潑吸引。於是，從第6期起增設了「隨筆．觀察」欄。十分有幸，在陳丹晨幫助下，約來了中國二十世紀兩位文壇泰斗冰心和巴金的隨筆散文。不久，從第9期起又增設旨在加強作者、讀者和編者溝通的「三邊互動」，由是令刊物更可讀。但影響刊物整體面貌和最重要的改進，則是將首欄「展望二十一世紀」改為「二十一世紀評論」。80、90年代之交蘇聯、東歐社會主義國家相繼解體，民族主義和「市民社會」成為世界性的理論熱點，《二十一世紀》曾先後刊登近十篇討論中國近代「市民社會」、以及20餘篇「民族主義與中國現代化」會議文章選編。面對自由主義的空前勝利，於1992年4月號登出了華倫斯坦（Immanuel Wallerstein）反潮流的〈資本主義文明的沒落〉，顯示在新形勢下對資本主義的批判方向。當時，也有像福山（Francis Fukuyama）這樣的學者，針對人類的未來提出了「歷史已經終結」的命題。1993年亨廷頓（Samuel P. Huntington）提出「文明衝突」論時，恰逢開設「二十一世紀評論」欄的第一年。一發現亨氏論題，編輯室就立即加緊策劃。由於時間緊迫，只能請新上任的余國良翻譯。記得，他為了鎮定情緒，一邊嚼牛肉乾一邊翻譯文章。也來不及請外面的專家寫回應，只好由

三個執行編委自己動筆。這樣，1993年10月號的「關於未來全球文化衝突的討論」，及時刊出了亨廷頓的〈文明的衝突？〉以及金觀濤、陳方正、劉小楓從不同角度的回應文章。緊接着，12月號又發表了許倬雲、何信全、劉述先三篇文章，繼續討論未來全球文化衝突。這組評論立即在中港台和日本、韓國引起極大而長遠的反響。這次成功，大大地鼓舞了我們，我也就這樣開始一期期地策劃評論專題，拿到編輯室和編委會討論，徵詢意見和尋找作者。到1997年時，似乎已沒有多少人記得當年是十月革命80周年，而本刊則於這年10月號以「十月革命與社會主義反思」為題，登出中國、日本、法國等地中外學者撰寫的八篇文章。後來，不只一家中外報刊指出，《二十一世紀》是唯一以十月革命為專題討論的中文學術期刊。

第二個論辯高潮，出現在1994年8月號，是以留美年輕學者崔之元為主，談中國改革面臨的〈制度創新與第二次思想解放〉。這個選題是自從1991年起就成為本刊作者的王紹光熱心推薦的。我立即向崔之元等組稿，在編稿、定文章大小標題時提了不少意見，並約請不同觀點的學者參加討論。緊接着一連三期，刊出了季衞東的〈第二次思想解放還是烏托邦？〉、卞悟的〈淮橘為枳　出局者迷〉和〈「制度創新」還是制度復舊？〉等多篇文章，或支持有關論點，或提出針鋒相對的駁議。這次討論，被視為90年代「新左派」正式在中國思想學術舞台亮相。一年後由趙毅衡談〈「後學」與中國新保守主義〉、徐賁談〈「第三世界批評」在當代中國的處境〉、劉東談〈警惕人為的「洋涇浜」學風〉等多篇文章相繼發表，理論傾向和學風問題遂成為討論熱點。此外，卞悟所關注的中國和俄國的農民、農業問題，徐賁多篇談政治文化與知識份子，以及何清漣就現實經濟和社會問題等多篇文章，都各有其強烈社會關切，在國內外引起相當重視。這些本刊重要作者，也是90年代中國知識界的活躍人士。還值得一提的是山西的謝泳，1993年我收到他第一篇文稿時，他尚不為社會所知，現在，他也是中國文壇上十分活躍的人物了。

「百年中國」欄一直是本刊的重點，創刊以來發表了大量高質量的學術論文，受到讀者好評並在相關研究中被廣泛引用。而其中的文革研究報告，更特別惹人注目，成為刊物特色之一。這些文章對文革進行多角度、實錄式的透視。1996年文革三十年，再編輯兩期文革專號，邀請中、港、法、日、美等地學者撰文，展示「文革對世界的衝擊」的國際視野。同年，編輯室將有關論文結集成《文化大革命：史實與研究》出版。1997年，又順勢推出「反右40年」專輯，還配合香港回歸對「香港現象」作了一番巡禮。其後，我們的視野轉移到國際問題上去。1998年春北約攻擊科索沃，中國駐南大使館被炸，引發中外知識界對人權與主權的新一輪反思和討論。1999年10月號「二十一世紀評論」中的三篇文章，評述了西方思想界在此問題上的分歧。近兩年，更多次組織民主和憲政的專題討論。

中國加入世貿組織在即，面對全球化問題，我們又先後發表了中、日、英、美等國學者的看法，其中，劍橋大學諾蘭 (Peter Nolan) 教授以大量數據

為基礎的分析，對國人的震撼尤猛。對二十一世紀的來臨，我們自然也未放過，1999年12月號「二十世紀評論」用「別了，二十世紀」為題，發表〈站在美好新世紀的門檻上〉、〈讓一部分人在精神上先富起來！〉、〈世紀末的危機意識〉，以及〈中國人與二十一世紀世界秩序〉等四篇文章，回顧與展望中國在新舊世紀的發展和角色。今年又以「軸心文明與二十一世紀」為題，一連兩期發表了包括著名社會學家艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt) 在內的多位學者共九篇文章，從千年長時段來討論人類的文明史，特別是反思中國文明與世界文明關係。對於西方宗教文化背景來說，「千年」(millennium) 有重要的文化內涵和暗示，在進入新千年之際以千年為尺度，反思文明進程是理所當然的，所以艾氏就特別熱心支持這一選題，寄書寄材料寫文章。但是完全出乎我們的意料，編輯室花費了一年多時間策劃的這個專題，大陸學界卻普遍感到不理解。從這裏，恐怕也多少可以看到中國和西方之間的隔閡吧。

我們企圖通過一次又一次的專題討論來把握時代的公共話題，呈現多元社會中各種思想和價值的衝突，藉以克服專業樊籬，倡導批判意識，卻又希望達成某種共識，這是可能或者必要的嗎？

其實，早已有多位朋友提醒我們，近兩年《二十一世紀》與大陸學術文化界有些「隔」，漸漸失去了創刊頭幾年的激情和銳氣。也許，問題主要是出在我自己身上。我離開中國大陸已達11年餘，不知不覺間失去了對大陸問題的現實感，是很自然的。另一方面，我也一直很困惑：我們企圖通過一次又一次的專題討論來把握時代的公共話題，呈現多元社會中各種思想和價值的衝突，藉以克服專業樊籬，倡導批判意識，卻又希望達成某種共識，這是可能或者必要的嗎？也許，這不過是西斯弗斯式的行徑。在烏托邦解魅，意識形態和所有公共性已被解構，在以個人價值為核心的世界，也許只有個人選擇才被認為是本真的存在。在市場機制壓倒一切，似乎只有商業大眾文化才有生命力的二十一世紀，我們堅持《二十一世紀》創刊時的文化理想還有意義嗎？無論如何，我內心卻總又時時感到不甘。同時，從80年代末到90年代以來，大陸有不少同類刊物創辦，如《中國文化》、《東方》、《學人》、《傳統與現代》、《戰略與管理》、《方法》、《開放時代》等等，辦刊者同我們一樣都有為中國的文化建設貢獻一分力量的初衷，可見我們也並非那樣孤獨。近年來，這些刊物中有不少因為社會的制約而夭折了，令人歎息、惋惜並感慨不已。二十世紀以來，在面對現代化衝擊的中國，從來不缺乏有志於公共文化建設的理想主義者，但或因時局動盪，或為官方意識形態所不容，或因為經濟困乏、個人精力有限而難以為繼；有多少傑出的刊物繼生繼滅，中國的文化積累和思想探索亦因此若斷若續，雖說是不絕如縷，卻無從匯為洪流。在今後，中國的公共文化建設能擺脫上一世紀的這種歷史宿命嗎？其實這些困惑我的問題，在《二十一世紀》創刊時都已經意識到了。無論如何，我希望並相信，今後總會有一些人抱着同一希望和信心繼續走這一條路。在一個思想和社會參與意識退潮的時代，辦一個思想性學術雜誌，從一開始就注定是一場艱難的苦鬥。問題在於，如何看待這種苦鬥。事實上，正是對這種現實的抗拒，代表了不依賴於政治、大眾和市場的批判反思意識的成長和尊嚴之所在。

為甚麼是茶館

陳方正

《二十一世紀》當初提出來的「茶館」理念，是它之所以能辦得起來，所以能繼續存在與發展的大前題。我以為，「茶館」必須先有館，也就是一個通過出版而建立的言論空間；然後還要有茶，也就是在此空間提供的服務，以使大家坐得舒服，在輕鬆愉快的氣氛中各自暢所欲言。我們認為茶館理念值得提倡，最根本原因就是在於它有助建立平衡的文化生態，能為中國文化培養活力與潛能。

十年前我們創辦本刊，宣稱希望它「對中國思潮的醞釀和發展能起些微作用，但決不希望它只用一個聲音呼喊，只依循一個方向前進。它所扮演的角色應當類似一所茶館、一個咖啡座」。轉眼十年過去，《二十一世紀》在這期間是否真正實現了上述理想自然還有待廣大讀者評定，但對編輯室同事以及編委會同仁來說，則毫無疑問，那始終是我們竭誠追求的目標。然而，我們當初所提出來的「茶館」理念，到底只是一種信仰，抑或有更深刻的根據呢？坦白地說，這在當日並未曾經過深入討論，在其後的歲月中，也沒有再認真去反省。大家接受這理念，認同這理念，好像是十分自然，甚至有點任憑直覺的事。現在，在慶祝《二十一世紀》創刊十周年，人類也即將跨進二十一世紀之際，重新審視和探討這個理念，似乎是適當時候了。

一　茶館是甚麼？

但這樣做，恐怕不免會引起一些疑惑，甚至一些誤會：所謂茶館理念，說到底其實不就等於言論自由？難道到了今天，這一點還需要重新討論不成？這個疑問，是我們首先要回答的。不錯，言論自由當然是我們所擁護、贊成的基

本原則。《二十一世紀》之所以能辦得起來，所以能繼續存在與發展，就是以這一原則為大前題，那是毫無疑問的。然而，在言論自由的環境中辦刊，與在同一本刊物之內提倡多元性格，百家爭鳴，卻是截然不同的兩回事，不可混為一談。西方社會有言論自由，而具有鮮明政治或意識形態旗幟的報章、雜誌如《保守評論》(*Conservative Review*)、《新左派評論》(*New Left Review*)、《費加羅報》(*Le Figaro*) 等則比比皆是，而且地位廣受尊重。事實上，言論自由這一原則的功能，恰恰在於保證社會上可以聽到各種聲音，包括非常偏激的聲音，見到各種出版物，包括具有「一言堂」作風的報刊。所以，茶館理念是《二十一世紀》辦刊方針有意識的選擇，而並非由社會環境或言論自由的原則所決定。

1999年5月5日，五四運動八十周年北京西山大覺寺之會：(左起) 樂黛雲、袁偉時、龐樸、陳方正、林毓生。

當然，西方社會還有許多標榜「自由主義」的出版物，執言論界牛耳的主流報刊諸如《紐約時報》(*New York Times*)、《法蘭福克時報》(*Frankfurter Zeitung*)、倫敦《時報》(*The Times*)、《時代》(*Time*) 雜誌等大率以此自居，社會上也大都以此為其標籤，最多加上「中間偏左」或「偏右」之類識別字眼而已。而這些出版物之擁護言論自由也是自不待言的。那麼，《二十一世紀》的辦刊理念又是否可以等同於自由主義呢？

這個定位，就我個人看來，也不太對，最少是不準確的。自由主義雖然鬆散，但仍然是一套相當全面和完整的政治、經濟和社會理念 (也可以說是意識形態)，在所有上述領域它都具有雖然未必完全確定，但大體上十分明晰的立場，這些立場是經過兩三百年來西方無數哲學家、經濟學家、政治學家的建構、發展與闡釋，方始形成並且成為體系的。這一體系的成就誠然令人艷羨，但畢竟仍是一意識形態；其歷史與社會淵源又如此深遠，它如何能移植到另一文化土壤中去，自亦是極複雜的問題。況且，自由主義思想體系雖然包含了言論自由，乃至自由、民主、人權這些普世認同的理念，卻並不就等於是這些普世理念的集合，亦不可能證明就是這些普世理念的唯一理論基礎。所以，本刊同仁之中服膺自由主義者雖或頗不乏人，我們的共同辦刊理念雖然亦包括支持言論自由 (以及上述其他普世理念)，但此辦刊理念與自由主義 (或者任何其他思想體系) 卻仍然是不同的，也決不可混為一談。

那麼，茶館理念所代表、所提倡的，到底是甚麼呢？我以為，從字面上去尋求答案就夠了：「茶館」必須先有館，也就是一個通過出版而建立的言論空間；然後還要有茶，也就是在此空間提供的服務，以使大家坐得舒服，在輕鬆愉快的氣氛中各自暢所欲言。至於誰對誰錯，誰高明誰沒有道理，開茶館的人

不需要，也不應當作出判斷——當然，他總希望這家茶館「談笑有鴻儒，往來無白丁」，但這主要只能由過客的選擇決定了。

二　到底為甚麼要辦茶館？

說清楚了茶館不是甚麼和是甚麼，就應當談到，到底為甚麼要辦茶館了。《二十一世紀》是「為了中國的文化建設」。但建設總得有藍圖，有計劃，有步驟，總不能單憑高談闊論來達成。所以，以茶館來比喻文化建設，總不免令人感到詫異。要說明我在這個問題上的想法，也許可以從一則拆水壩的風波談起。

與中國恰好相反，美國大西北水電資源十分豐富。哥倫比亞河上游的蛇河在60、70年代建了四座水壩，其發電量足供像西雅圖那麼一個國際大都會兼航空業與軟件業中心常年之用。但最近卻出現了強大的全國性運動，要迫使聯邦政府動用11億美元拆掉這四座水壩，至於白白損失的龐大發電量卻非所顧及。說來奇怪，這為的只是三文魚，因為三文魚出生後必須順流而下進入太平洋覓食，成長後又須逆流而上回到原生地產卵繁殖，橫亙河道上的水壩嚴重阻礙這往返旅程，令其產量不斷下降，乃至有滅絕之虞。專家研究之後認為，要徹底解決問題，只有拆掉水壩讓蛇河重新自然地暢流。從經濟角度衡量，拆壩肯定不划算，所以運動的焦點是環保，也就是保持大西北自然生態的完整與平衡。這可以說是環保與經濟對立的典型例子。

拆壩運動的是非本身我們自不必在此理會，要理會的是，在現代社會像經濟發展與生態平衡那麼兩個大原則尖銳對立而且孰為更重要，並不可能根據更高的實質性理念來判斷。拆水壩的衝突最後只能通過政治角力解決，至於解決途徑到底是明智抑或愚笨，則最少大概得等到二三十年後才會看得出來。換言之，現代社會有許多重大問題是無法根據現成理念來剖析和判斷的：無論自由主義、社會主義或所謂社群主義對於這經濟與生態之爭，都可以說是毫不相干。而且，諸如拆水壩這樣令人困惑的事件，現在已經再不是偶然出現的特殊問題，而是經常爆發的挑戰了。例如，有可能培育成各種人類器官的所謂幹細胞 (stem cell) 研究是否應當全面展開，經過基因改造的食物原料是否應該有特殊標籤，等等，就都是與拆水壩一樣具有激烈爭議性而不可能有明晰答案的問題。

由科技迅速變革與全球商業發展所塑造的現代社會是瞬息萬變，極為開放的，在沒有整體理念、體系可作指引的情況之下，對未來社會的選擇誰也無法判斷。現在中國正面對這樣一個世界，或應當說即將融入這樣一個世界，而其所急切需要的，顯然是多種意見之長期爭鳴，而非某一種理念的單獨發展。所以，不具有任何特定方向或實質內涵的茶館理念，可以說是從我們對現代世界本質的了解與判斷而來。我們不認為現在，甚至在未來三十年、五十年間，會有那一種思想、那一種體系是可以長期與全面地指導、掌握或涵蓋現社會發展的。因此，茶館意識與理念，也正就是最適合中國文化建設之需要的。

三　我們需要「重新發明輪子」嗎？

可是，相信有不少人會感到，以上的論證有一個基本缺陷：它雖或適合西方社會或者未來的中國，但對今日仍在發展中的中國卻陳義過高，並非當務之急。在中國，建水壩猶來不及，怎麼會需要考慮諸如拆水壩那樣匪夷所思的事情？中國今日十萬火急，真正等待解決的，是如何推進與深化改革，如何趕上發展國家行列等等基本問題。這些問題的答案在先進國家早已經有現成範例、現成答案了，再要把它們拿到茶館中討論不休，難道真是要「重新發明輪子」不成？

這一質疑是非常自然的，而且，也可以說是代表了中國思想界在整個二十世紀最普遍，亦最根深柢固的傾向與想法，即中國積貧積弱已久，必須盡速在現成的方案之中選擇進步典範，找尋出路。當然，這種焦急有其現實意義：正是「一萬年太久，只爭朝夕」的警覺、努力與發憤，在本世紀初為國人帶來了新的精神面貌，也為中國帶來了生機。可是，倘若說在二十世紀前半中國的危機是明顯而急迫的，找尋救亡之道刻不容緩，那麼在二十世紀後半，情勢其實便已經完全不一樣了。從50年代開始，中國雖還困難重重，但其實已經贏得了抉擇的餘地。回顧過去半個世紀，現在我們可以很清楚地看到，為中華民族這麼龐大的一個群體尋覓繼續前進之道是極其困難的：在眾多可能性之中最佳選擇往往泯沒不彰，往往要經歷二三十年之久的摸索才會逐漸變得明顯，才能為在位者發現，為國人共同接受。而在摸索階段倘若缺乏茶館空間，倘若沒有讓國人經歷充分的思想醞釀，那麼其後果可能是極其危險和災難性的。

然而，質疑者不可能不反駁：二十年前的改革開放事實上已經證明正確，所以道路其實已經找到了，當前急務乃是深化和貫徹已經停滯下來、甚至已經開始變質的改革，這和茶館理念仍然是截然不同的兩回事。這種看法也許有其道理，但也還有值得商榷之處。首先，從蘇聯解體，震盪療法徹底失敗，以及俄國今日的困境，可以看到從計劃經濟過渡到市場經濟，並推行相應體制改革，是長期、艱鉅而沒有現成途徑的大事。要完成這樣一樁關乎十億人民的大事不但目標重要，手段、方法亦同樣重要，而且表面上最堅決、直接、迅速的途徑並不一定就最便捷平坦。譬如，中國和俄國所選擇的，就是兩條截然不同的改革之道，要判斷這兩條道路孰為優勝，今天恐怕還不可能。德國的統一可以說已為東德的改革提供了最理想條件：典範、手段、資金、計劃、人民意志乃至實行機構、人員都已具備。可是，以如此理想條件，十年之後德國的改革依然充滿問題與困擾，依然未曾圓滿結束。相比之下，人口為其三倍至十倍的中國和俄國，其改革所面臨的問題是複雜、龐大太多了，簡直不可以道里計。這樣的一樁百年大業，怎能說是只須認定目標，同心協力前進即可，而不需要長期的討論與醞釀呢？

況且，中國與西方先進國家的差距今日已經縮小，二者的問題因而也變得更相似了。英國在60、70年代由於過份強調社會福利與正義所陷入的嚴重經濟危機，以及日本今日由於金融體制保守、不健全而遭逢的長期停滯，都會提醒我們：接近前列則競爭必然更劇烈，求繼續改進也更困難。這是從模仿、跟隨

階段過渡到探索、創造階段所必然會發生的現象。如所周知，美國今日之領先世界，最基本因素在於其創造力，而創造力之出現不能單憑意志、毅力與苦幹，更有賴於不同思想之相互衝撞與激發。那也就是說，與茶館理念是息息相關的。

四　建立文化生態的平衡

在此，我們不妨再次回到拆壩問題的啟示。環保有其直接經濟動機，即防止竭澤而漁，保證「可持續」發展，但拆壩與否不能以經濟核算解決，表明它有比經濟更深刻的意義。這就是維持「生態平衡」，亦即避免擾動大自然中所有生物通過生存競爭而建立起來的相互依存與剋制關係網絡，以求保存「生界」(Biosphere) 的活力與進化潛能。「生界」如是，思想與文化亦然。戰國的百家爭鳴與五四的思潮澎湃為中國文化帶來了生氣、活力與轉化契機；甚至到了大一統皇朝時代，中國的思想亦未嘗完全定於一尊：儒、法、黃老三家固曾迭為更替，然後又互為表裏，至於儒、釋、道三教此消彼長，不斷相互滲透、影響，更是眾所周知。

換言之，無論在其形成抑或發展、成熟階段，中國文化都不能說是單元的，而是由多種相互競爭的異質成分所組成的集合體，其活力與生機，正就存在於此多元性與複雜性，亦即其文化生態之平衡中。中國如是，西方亦然；傳統社會如是 (雖然在其文化生態中有一佔主導地位的思想，如中國之儒家與西方之基督教)，現代社會則更為變本加厲：它已進入所謂「解魅」，即不承認有任何權威或宰制性原則的時代。這樣一個時代的本質與特徵就在於其思想之多元與不斷醞釀、不斷競爭。不正視這本質，而去追求類乎聖杯 (Holy Grail) 那樣的解決一切之道，則「彼岸」將始終是個幻象。我們認為茶館理念值得提倡，最根本原因就是在於它有助建立平衡的文化生態，能為中國文化培養活力與潛能。

最後，我們還得強調，《二十一世紀》所能夠發揮的，只不過是知識份子許多功能之一面，即是促進其思想之交流、醞釀，這對中國的文化建設應當有若干幫助，但這本刊物並不可能同時承擔許多其他同樣重要的功能，例如專門學術研究之促進，大眾文化意識之塑造與引導，為實際改革提供意見或者設計具體方案，等等——那些應當是專門學刊、大眾媒介以及專家學者的責任了。現代社會是非常複雜的有機體，它的分工有許多不同層次，而知識份子及其言論的作用可說是虛之又虛，間接又間接，與具體問題、事務相隔不知多少層次的了。雖然如此，它對社會整體還是有一定影響，還是有一種呼喚、提醒、刺激作用，那是無疑的。我們希望社會不要忽視這作用，但也不願誇大這作用。我們認為，要充分發揮這作用 (而不是其他同樣重要的作用)，最適當的辦法便是秉持茶館理念 (而不是其他更實質性的理念)，來辦《二十一世紀》這樣一份刊物。

陳方正　香港中文大學中國文化研究所所長

與二十一世紀有約

金耀基

中國文化自十九世紀末葉開始，有意識與無意識地出現了「現代的轉向」，也即中國的現代化。它的終極願景即在建構一個中國新的文明秩序。這是一個跨越三個世紀的「漫長的革命」，也是二十一世紀的中國知識人命定的事業。

十年前《二十一世紀》創刊時，我這樣寫：「今年是1990年，再過十年，我們就將走過二十世紀，躍進二十一世紀。」十年風雨，《二十一世紀》在風中雨中終於走進了二十一世紀。奧古斯丁 (St. Augustine) 說，時間是「三度間的現在」：「現在」是我們經驗着的，「過去」是現在的回憶，而「未來」則是現在的期望。誠然，《二十一世紀》十年前與二十一世紀已經有約。

在《二十一世紀》十周年的今日，不禁要再問，《二十一世紀》究竟是為甚麼而辦的？是的，它是「為了中國的文化建設」，這是中文大學中國文化研究所所長陳方正先生在創刊號上交代得很清楚的。今天，我相信《二十一世紀》的編者還是持有這個想法的。在二十世紀的90年代初創辦時，這份刊物決定用《二十一世紀》的刊名，顯然大家心中所關念的是中國文化在二十一世紀的命運與前景。

中國文化自十九世紀末葉開始，有意識與無意識地出現了「現代的轉向」，也即中國的現代化。傳統的文明秩序已一步步地解體，中國的現代化之終極願景即在建構一個中國新的文明秩序。整個二十世紀，中國在文化上的努力基本上都投注於政治、經濟、社會、教育各個領域的制度的建構。無可諱言，各種制度的設計幾乎很少例外不是借取自現代西方的，這也就是「西化」，但在制度的移植過程中，也無可避免地產生了不同程度的「中國化」。中國制度的現代化工作將會延續到二十一世紀，借用威廉斯 (Raymond Williams) 的一本書名，這是一個跨越三個世紀的「漫長的革命」。

在二十一世紀的第一個龍年，我們了解到中國正處於最凌厲的、新一波的全球化浪潮中。誠然，全球化在某程度上可以看作是西方現代文明的全球擴展現象，但是，全球化卻更可視為全球現代化的結果，而中國的現代化則是全球現代化的一個組成。應指出者，全球現代化是多元的，全球現代性也是多元的。全球現代性的多元性格則緣於世界不同的文化傳統的干預 (不論其干預是否為創造性的)。唯有一點卻應該指出，中國的現代性 (或新文明結構) 與西方的現代性是有共同的一面的，那就是科技文明的性格。

現代文明的科技性是對所有傳統文化 (包括中國的) 最深刻的挑戰。甘爾納 (Ernest Gellner) 說「過去科學在世界之中，現在世界在科學之中」，極能說出科學在今天文明中的位序。人類創造科技，而科技的力量已由改變「自然」，到改變「社會」，現在基因科技更在改變「人」自身 (生理與心理的)。人類文明對科技已作了「浮士德的約定」(用卡恩 [Herman Kahn] 語)，科技之發展不會停止 (我們能阻止「複製人」的出現嗎？) 毫無疑問，科技對傳統的人文價值的衝擊，是無比深遠與巨大的。在二十一世紀，我們所面對的文化問題不再是十九世紀、二十世紀的中西的衝突，今天中國文化的問題，不是張之洞，亦不是王國維，甚至也不是胡適之所遇到或所措心的。中國的現代性或中國新文明秩序的建構是二十一世紀的中國知識人命定的事業。

《二十一世紀》與二十一世紀有約，風雨十年，終於會面了。《二十一世紀》在二十一世紀要走的路正遠。

金耀基　香港中文大學副校長、社會學講座教授。

在新世紀談《二十一世紀》

甘陽

無論是預測性的或引導性的前瞻，都得從當下出發。馬克思指出人創造自己的歷史，一定是在他所處的社會、文化及傳統境域中的。因此，在從事創造活動時，我們必須要掌握到自己所處的境域，才能從事有意義的創造。

把一個在二十世紀創辦的刊物取名為《二十一世紀》，我想創辦者的其中一個重要用意是讓大家知道這是一份前瞻性與展望性的刊物。

前瞻或展望可以包括兩個面相。它可以是對未來作預測性的工作，提出中國或甚至全人類的歷史將會朝甚麼方向邁進。這當然帶有一些決定論的色彩，它多多少少地蘊涵着一個民族或整個人類的歷史是有一些律則在那裏引導着它向前邁步。黑格爾、馬克思的歷史哲學都帶有這種成分。前瞻的另一個面向，則是引導性的。這種取向的背後所蘊涵的哲學是，歷史是人類所創造的。世界上沒有普遍的律則規限着我們該怎麼走。我想黑格爾與馬克思的哲學也帶有這種成分。他們雖然都認為歷史有其終極目的，但是，如何邁向終極目的卻允許人有自由的選擇。

無論是預測性的或引導性的前瞻，都得從當下出發。馬克思指出人創造自己的歷史，但是，他是在一定的歷史境域中從事這項工作的。這個境域就是他所處的社會、文化及傳統。他的自由永遠都是境域中的自由，它提供了他的出發點，當然也給予他限制。由於所有創造歷史的工作都離不開當下的境域，因此，在從事創造活動時，我們必須要掌握到自己所處的境域，才能從事有意義的創造。純粹只是腦筋裏想出來而與現實無關的理想，最多只可能是一種烏托邦吧了。我這裏所要強調的是，即使是前瞻性的東西，它也必須立足在當下。

這就表示人必須要去做蘇格拉底提出的「了解自己」的工作。只有做到對自己有相當程度的了解，我們制訂出來的目標才具有意義。這十年來，《二十一世紀》有大量文章是這方面的，我想編者及作者也是基於前瞻必須從現實出發這種了解才討論這些問題吧。

前瞻既有引導性的一面，我想刊物的任務之一也是希望它能夠為塑造未來的歷史盡一份心力。雜誌的性質無論是討論的場所或是提倡及鼓吹一種思潮，它都希望能夠對創造歷史做出一些貢獻。中外歷史上不少刊物都曾經做到這點。例如早年的《新青年》、台灣的《自由中國》及《文星》、西方二次大戰時維也納學派及法蘭克福學派所辦的刊物。《二十一世紀》在這點上也取得了相當的成就。

常聽人說，二十一世紀是甚麼的世紀，我始終認為對歷史作預測是一件危險的事情。我們雖然無法對未來作預測，但卻不可以不對它抱希望及盡自己的力量以創造一個更好的未來。在此《二十一世紀》創刊十周年之際，一方面對它致以祝賀，另一方面也鼓勵它朝這個方向努力。

石元康　香港中文大學哲學系教授

十年來的中國知識場域

在改革已經成為社會主流意識形態以後，中國知識文化場域相對自主性的首要問題就在於，必須避免使知識文化場域完全服從於改革的需要，防止知識文化場域成為單純為改革服務的工具，尤其必須避免以是否有利於改革作為衡量知識文化場域的根本甚至唯一標準和尺度。

很難相信，《二十一世紀》這份雜誌竟然已經創刊十年，令人想起王安憶不久前的一句話：「似乎是，沒有甚麼過渡的，一下子來到了十年後。」

回想起來，陳方正兄等當時創辦這個雜誌，大概是希望在「六四」後把80年代大陸「文化熱」的香火在香港接下來——現在仍然印在雜誌第一頁上的「為了中國的文

這就表示人必須要去做蘇格拉底提出的「了解自己」的工作。只有做到對自己有相當程度的了解，我們制訂出來的目標才具有意義。這十年來，《二十一世紀》有大量文章是這方面的，我想編者及作者也是基於前瞻必須從現實出發這種了解才討論這些問題吧。

前瞻既有引導性的一面，我想刊物的任務之一也是希望它能夠為塑造未來的歷史盡一份心力。雜誌的性質無論是討論的場所或是提倡及鼓吹一種思潮，它都希望能夠對創造歷史做出一些貢獻。中外歷史上不少刊物都曾經做到這點。例如早年的《新青年》、台灣的《自由中國》及《文星》、西方二次大戰時維也納學派及法蘭克福學派所辦的刊物。《二十一世紀》在這點上也取得了相當的成就。

常聽人說，二十一世紀是甚麼的世紀，我始終認為對歷史作預測是一件危險的事情。我們雖然無法對未來作預測，但卻不可以不對它抱希望及盡自己的力量以創造一個更好的未來。在此《二十一世紀》創刊十周年之際，一方面對它致以祝賀，另一方面也鼓勵它朝這個方向努力。

石元康　香港中文大學哲學系教授

十年來的中國知識場域

在改革已經成為社會主流意識形態以後，中國知識文化場域相對自主性的首要問題就在於，必須避免使知識文化場域完全服從於改革的需要，防止知識文化場域成為單純為改革服務的工具，尤其必須避免以是否有利於改革作為衡量知識文化場域的根本甚至唯一標準和尺度。

很難相信，《二十一世紀》這份雜誌竟然已經創刊十年，令人想起王安憶不久前的一句話：「似乎是，沒有甚麼過渡的，一下子來到了十年後。」

回想起來，陳方正兄等當時創辦這個雜誌，大概是希望在「六四」後把80年代大陸「文化熱」的香火在香港接下來——現在仍然印在雜誌第一頁上的「為了中國的文

化建設」那幾個字，在當時其實是頗有那麼點悲壯味道的，因為那時無論留在國內還是身在海外的人基本都覺得，在「六四」以後，中國大陸的思想學術文化恐怕將會沉寂相當長的時期。

如果從這種角度來回顧，則我們不能不承認所有人的感覺都錯了。事實是，十年後的今天，中國大陸學術著述和學術出版之興旺，不但大大超過80年代，而且至少從數量的積累上講，恐怕已經超過二十世紀的任何時期。首先是今日國內翻譯著作之盛，實在足以讓任何人目瞪口呆，其總體數量只怕已經難以統計，而且可以說西方的任何思潮、學派、理論、方法幾乎都已經被大量翻譯引入了中國。這種盛況是十年前完全無法想像的。另一突出現象是「中學」方面的出版蔚為大觀，各種基本材料無論經史子集都有大規模的重印或新編；各種專著的部頭越來越厚，各學科的多卷本編著層出不窮。中學研究在質量上是否有重大突破非我敢判斷，但至少就表象上看，90年代似乎「中學」取代「西學」成為中國的「顯學」。

誠然，興旺的背後也不無虛象。例如上述大量翻譯的西學著作，有點像一筆尚未動用的銀行存款，亦即尚未完全融入中國學界的思考和論述。以筆者未必準確的觀察，90年代最有影響的西學著作似乎首推西方的中國研究著作，這大概與上面所說90年代「中學」成為顯學有關。這種狀況有其隱憂，如筆者較早前曾指出：「西方的中國研究乃是西方學術文化大共同體的從屬而非主導，其問題意識、興趣方向、以及理論方法大多都不是自生的而是外來的，亦即是西方學術文化大共同體基本旨趣的派生。如果中國學術文化今後的發展一方面高揚中學和中國研究，但另一方面卻日益缺乏對西方學術文化大共同體基本旨趣的批判檢討能力甚至興趣，而只是以與西方的中國研究『接軌』為滿足，那麼最終很可能恰恰使中國學術文化的整體成了西方學術文化的一個部門性從屬。從根本上講，中國學術文化的自主性有賴於中國學界對於西方學術文化大共同體基本旨趣的批判檢討，亦即有賴於中國學界對於西學和西方的深入研究。」當然，這可能只是我個人的偏見。

與出版業之善於營造學術興旺相比，對今後中國思想學術發展更重要的或許是已經牢固確立的學位制度 (特別是碩士和博士兩級學位) 。學位制度有利於形成布迪厄 (Pierre Bourdieu) 所謂的具有相對自主性的知識文化場域 (relatively autonomous fields of knowledge and culture) ，從而有利於促成中國的知識文化活動具有相對的自律性，而並非完全只受外部政治和商業權力的支配。這一知識文化的相對自主性問題，筆者在80年代末時曾專門作過一些論述，此地想借用布迪厄的「知識場域」(intellectual fields) 概念，重新提出這一問題。布迪厄批判阿爾都塞 (Louis Althusser) 把文化領域完全歸結為「意識形態國家機器」(ideological state apparatus)以及福柯 (Michel Foucault) 把所有知識都只看成是社會「規訓」(discipline) 的外部決定論，突出地強調知識文化活動有其自身的「場域」即內部過程，從而對其他「場域」特別是政治和經濟場域保持相對的自主性。這些論點對

於我們更深入地認識改革時代中國知識份子的活動方式有一定啟示。我們可以問，中國知識文化場域與改革本身處於一種甚麼關係？或，面對經濟政治場域的大規模改革，知識文化場域是否需要和如何保持自己的相對自主性？

直截了當地說，在改革已經成為社會主流意識形態以後，中國知識文化場域相對自主性的首要問題就在於，必須避免使知識文化場域完全服從於改革的需要，防止知識文化場域成為單純為改革服務的工具，尤其必須避免以是否有利於改革作為衡量知識文化場域的根本甚至唯一標準和尺度。不然的話，知識文化場域就會純粹成為改革意識形態的喉舌和工具，失去其自主性。但問題恰恰在於，知識份子出於支持改革的熱忱，往往會不由自主地從強烈的改革意識形態出發，把是否有利和促進改革作為衡量知識文化場域的先決標準，從而無法堅持知識文化場域的自主性。我以為這實際是改革時代中國知識文化場域的最大困擾所在，也是造成當代中國知識份子諸多尷尬的根本原因，因為改革意識形態的強大正當性壓力往往使許多支持改革的知識份子無法辯護自己的文化主張以及對改革的某種深層困惑，90年代初「人文精神失落」的討論極為疲軟是個明顯的例子。

這種傾向事實上早在80年代文化討論時就已經出現。文化討論的中心問題是所謂中西文化問題，但這一討論往往被解釋成是所謂借鍾馗打鬼，是醉翁之意不在酒，亦即是知識份子不敢觸及敏感的政治問題而以中西文化問題來借題發揮，許多人更由此強烈指責這正是中國知識份子軟弱性的表現。但這類解釋只能是徒然扭曲這場討論的性質和意義，因為這種解釋和指責完全忽視了，對於許多知識份子來說，所謂中西文化問題本身就是真問題、大問題，套用布迪厄的術語，可以說中西文化問題的思考和討論乃是近代中國知識份子的「積習」(habitus)，它由近世西學東漸以來就必然出現，而且在今後仍將長期糾纏中國知識份子。這種思考和討論有其自己內在的邏輯和要求，並不必然要與改革直接相關，並不必然要為改革服務，尤其不能以是否促進改革作為衡量的尺度。

筆者個人因此一向反對用所謂「新啟蒙」來概括從80年代到90年代的中國知識文化狀況。因為這種「新啟蒙」視野實際上是用改革意識形態來全面牢籠知識文化場域，而且往往強烈地用是否有利改革、有利現代化來規範和裁判知識文化場域的問題和討論。所謂「新啟蒙」在80年代時其實主要是指黨內改革派知識份子的論述取向，那時很少有人用「新啟蒙」來概括整個知識文化場域的走向。原因相當明顯，當時的主要民間知識團體如「文化：中國與世界編委會」以及「中國文化書院」等很難被納入所謂「新啟蒙」的範疇，前者的主要關切在於達成「西學」研究的相對自主性，後者則促成「中學」研究的相對自主性。這兩者與「新啟蒙」派誠然互有呼應，但它們之間事實上存在着一種潛在的張力：西學和中學研究的相對自主性必然要求知識份子深入知識場域自身的語言，即西學和中學的論述語言，從而必須擺脫「改革語言」，但「新啟蒙」派的路向則必然要求不斷強

化「改革語言」。這種張力可以說就是改革意識形態與知識文化場域相對自主性之間的張力。

但在90年代，用「新啟蒙」的角度評論整個知識文化場域卻似乎變得相當普遍。從這種角度，當然不奇怪，許多人振振有辭地批評80年代引進的西學大多是所謂西方反理性主義甚至反現代化的學說，因此不利甚至有害中國的改革和現代化；根據同樣的邏輯，90年代初出現所謂「國學熱」時，海內外都有人強烈懷疑這是否在迎合官方意識形態需要，或至少容易為官方利用；再往後又有所謂「後學」的辯論，很多人強烈認為西方的「後現代主義」等理論不利於中國的改革和現代化，因為中國現在尚未進入現代，等等。

從這種角度來看，90年代在思想意識上的格局似乎反不如80年代來得開闊、舒展和寬容。用改革意識形態來牢籠知識文化場域的要求，自90年代以來似乎變得特別強烈，上面所舉「國學」和「後學」的問題，都是明顯的例子。無論國學還是後學，當然都應該作批判的討論，但這種討論應該以知識場域的語言來進行，以是否有利於對中學西學的深入研究來評判，而不應該用「改革語言」來進行，不能以是否有利改革和現代化來裁判。

這絕不是說知識份子應該躲進象牙塔，不要關心社會政治，恰恰相反，真正的問題在於：知識份子是以知識場域為中介來形塑和開拓政治格局，還是先站定一個「政治正確」的立場並以此狹隘化知識場域的問題。以近年來的所謂「自由派」和「新左派」之爭而言，從知識場域的角度看，首先涉及的是雙方對自由主義的理解差異極大，如果從這種知識場域內的分歧出發進行辯論，本可以使中國知識份子深入理解自由主義問題的複雜性，從而有助於更深入地討論中國的政治問題。但近年的實際情況是，許多人對自由主義理論和歷史的複雜性並無真正興趣，而只是急於給自己戴一頂桂冠，從而炮製種種極端狹隘甚至謬誤百出的所謂自由主義「定義」。例如朱學勤式的定義說「自由主義的哲學觀是經驗主義，與先驗主義相對立」，可是這類定義與當代自由主義理論討論乃風馬牛不相及，更不必說這種定義先把康德(Immanuel Kant)排除出了自由主義，純屬外行的自說自話。實際上，這種做法是先從自己的狹隘「經驗主義」出發來狹隘化知識場域的問題範圍，然後再以這種極端狹隘的知識來討論中國政治，導致知識場域和政治場域的雙重狹隘化，結果只能是狹隘加狹隘，越說越狹隘。

由於90年代以來知識份子出現重大分化，各種分歧日益尖銳，更需要知識份子以知識場域為中介來討論政治和公共問題。如果把任何新問題的提出都首先變成政治場域的立場問題，從而只能用政治標籤和政治定性來解決思想爭論，那只能導致中國知識文化場域的日益狹隘化、膚淺化、劣質化。

甘　陽　香港大學亞洲研究中心研究員

藝術永遠是人對自然的第一聲回答

何紹基

而今甚麼都說盡了，不是「畫甚麼？如何畫？」的問題。今天所面對的是「如何畫下去？」正如海德格爾確切地說：「藝術決不表現甚麼。」具象表現藝術家主張回到柏拉圖之前的「藝術模仿自然」的源初經驗去重新理解藝術。

十年前，方正兄、觀濤兄來信要我一手執畫筆、一手執鋼筆，一邊畫畫、一邊為初創刊的《二十一世紀》撰文。一為畫家，得象忘言，畫家似乎與文字無緣份。況且，文字這東西生性曖昧，明明心裏的話清清楚楚，待用文字寫出來就面目模糊。再抹去重來，也只會吃力不討好，令人失望懊惱得很。每次勉力寫完一篇文字，總會發幾次誓不再寫文章了。這也算得是一種「再現(répresentation)危機」吧！

暑假前收到編輯部來函，為《二十一世紀》十周年紀念邀稿。真想不到，像我這樣拖泥帶水的竟也跟着《二十一世紀》走過了十個年頭。站在二十一世紀門坎上回顧來路，先是與觀濤兄一起籌劃當代藝術危機

的討論。當代藝術危機仍然可以說是一種「再現危機」。究其根源，危機早種。從「藝術模仿自然」這個古希臘人的源初經驗來說吧，到了柏拉圖那裏，模仿的自然 (Nature) 被解釋為質料和感性形式的現象世界，它之上還有一個更高級的抽象理念。於是，藝術就是通過感性形式去表現非感性的抽象理念。西方不同時期的美學理論的出現和演變，始終沒有離開過柏拉圖這個具有形而上學等級制的理論框架，藝術本身對其本質的叛離卻越來越遠。我曾經在〈模仿、抽象與仿真〉一文中嘗試描述這種演變。簡括地說，藝術經歷了從古希臘、中世紀、文藝復興時期的本體論階段，從十七世紀到十九世紀的認識論階段，到了二十世紀，完全籠罩在語言符號學之下。這裏說的好像是哲學的情況，其實，「存在的歷史上的同一時期的特性對思想家和藝術家來說，每次均是相同的」。再說後現代的情形，正如鮑特里亞 (Jean Baudrillard) 所言：「現在的問題不再是模仿自然，也不是如何複製或抄襲現成品，而是如何用『真的』符號去取代真實事物。」藝術的表現從此不再與真實的世界發生聯繫，它只是通過自身的轉換、模擬，虛構一個所謂「超真實」的幻象世界。說來確是一個奇怪的現象。當文字因其「再現危機」而去尋找那個具有隱喻性的意象時，本來專門生產不言而喻的精緻意象的藝術，卻反過來使自己失去這個可視的世界。代之以符號代碼，能指所指永無休止的饒舌。而今甚麼都說盡了，甚麼都說過了，再不是「畫甚麼？如何畫？」的問題。今天所面對的是「如何畫下去？」黑格爾 (Georg W. Hegel) 的「藝術消亡論」的幽魂到處遊蕩，「她的靈魂仍在尋找希臘的土地」(歌德語)。

在展開當代藝危機的討論的同時，我們在「景觀」欄介紹了一系列對危機具有深刻反思意義的、稱為「具象表現」的藝術家。他們之間有一個共識，認為將藝術視為以感性形式表達抽象的精神理念，並未能真正揭示藝術本身的特性，藝術不像流行的表述語言那樣是一種表達和交流的工具。正如海德格爾 (Martin Heidegger) 確切地說：「藝術決不表現甚麼。」具象表現藝術家主張回到柏拉圖之前的「藝術模仿自然」的源初經驗去重新理解藝術。在那時候，早期希臘人模仿的自然，更多是將之理解為存在本身的Physis (湧現)，一種悄無聲息的運動。正是這種運動，所有事物是其所是地源起顯現與退回隱蔽到它之中。早期希臘人模仿的就是這樣的自然。海德格爾把這種在隱蔽中綻開的自然湧現理解為存在真理發生的源初方式，又稱之為「道說」、「寂靜之音」。藝術如果仍然是一種「再現」，也許就是「述而不作」地去傾聽、描述、「湧現」這樣的最源初的語言。也許這正是杜夫海納 (Mikel Dufrenne) 為何在今天——這個全面人工化的時代，仍然樂觀地說：「藝術永遠是人對自然的第一聲回答。」

司徒立　著名畫家，現居巴黎。

「天地閉，賢人隱」的十年

余英時

中國史上已經歷過多次「天地閉，賢人隱」的遭遇，但都阻止不住下一個「天地變化，草木蕃」時期的必然降臨。今天也不可能是例外。以今天的處境而言，知識人正好在此寂天寞地中動心忍性，各就所能，深耕密植，以響應「為了中國的文化建設」的號召。在經過「天地閉」的一段嚴寒之後，「天地變化」的春暖花開還會很遠嗎？

《二十一世紀》創刊一轉眼竟已十年，這一高水準的學術性、思想性刊物能維持到十年之久，而且歷久彌新，我們不能不深深感謝主持編務的許多朋友所付出的無限心力。我雖然掛着本刊編委的虛銜，事實上毫無貢獻，只能算是一個忠實的讀者。所以我可以毫不避嫌地讚揚本刊的成就。在此十周年刊慶之際，我本來應該多說些善頌善禱的話。但轉念一想，也許還是回顧一下十年以來的史迹，更能凸顯出本刊存在的意義。限於時間，我的話不但十分簡短，而且即興而發，想到那裏便寫到那裏，這是必須請編者和讀者原諒的。

十年前本刊創始，其歷史背景人人皆知，那是在一場驚心動魄的大悲劇剛剛落幕之際。80年代中，大陸上知識人恰好碰到了一個極其短暫的自由假期，「五四」的精神忽然獲得了一點點復活的空隙。儘管當時許多知識人由於長期與外面的世界隔絕，對於中西文化和思想問題的認識都極為有限，然而他們的頭腦則是十分活躍的，氣象更是非常開闊的。像「五四」一代的知識人一樣，他們仍然在潛意識中繼承了傳統士人「以天下為己任」的自我形象，儘管在他們之中頗有不少人對

中國文化多抱着「反傳統」的態度。所以一直到1989年為止，至少就文化知識界而言，大陸上似乎有一種「天地變化，草木蕃」的表象。知識人便在這一假象之下，越來越增加了「指點江山，激揚文字」的自信，他們竟把意外獲得的短暫假期誤認作可以長期享有的生活常態，於是大悲劇終於不可避免地發生了。《二十一世紀》的出世可以說是「天地變化，草木蕃」這一表象所激起的一點餘波。更諷刺的是當時在「神」已喪盡的「神州」邊緣還存在着一個末日即將到來的殖民地和租界，竟能提供一隙自由空間；這是《二十一世紀》終能呱呱墜地的客觀條件。

那麼本刊創建十年來又是怎樣一種景象呢？再一次借用《易經》的語言，這已是「天地閉，賢人隱」的世界。誠然，如果你是一個純「經濟人」而恰好又擁有種種「關係」，你一定會覺得今天的「神州」是從古未有的「盛世」。這裏出現了一個古今中外從未見過的「社會主義市場制度」，只要你有幸居於「無產階級先鋒隊」前列，你便可以在這個「市場」上大展身手，呼風喚雨。這樣一來，你搖身一變，可以在一夕之間成為「神州大資產階級先鋒隊」的成員，在國際上取得大企業家、銀行家的低頭膜拜，為「神州」洗盡一百多年的「國恥」。尤其令人艷羨不置的，你雖然躋身「神州大資產階級先鋒隊」的行列，卻完全不必像帝國主義大資產階級那樣，隨時要提防着公眾和他們作對。因為你是受國家保護的。至於那些大量下了崗的工人，或在生存線邊緣掙扎的無數農民，你也用不着擔心。因為反正他們會很耐心地等待，等着你「先富起來」。萬一其中有人甘犯「右傾冒險主義」的錯誤，向美洲或歐洲「燥進」，悶死在貨櫃之中，那也是咎由自取。你的「良心」仍是乾乾淨淨的。總之，對於「經濟人」來說，「神州」確已「開放」到極邊盡限了，也「改革」到盡善盡美了。上面所引《易經》上的話，對他們是完全不適用的。

「天地閉，賢人隱」這句話只有對於那些不識時務的「知識人」才有意義。我在「知識人」之上特加「不識時務」四字的限制詞，正是因為「知識人」千門萬類，未可一概而論。對於「識時務的知識人」，我無話可說。所以下面的話都是以「不識時務」一型的「知識人」為對象。但為了行文簡潔，限制詞一概刪落，特此聲明在先。

就最近一兩年的發展趨勢說，「神州」知識人處境之艱苦是不可想像的。他們現在大概在私人談話中有發發牢騷的自由了。這是因為「先鋒隊」面對着越來越複雜的異化世界，已實在沒有足夠人力去嚴格執行「偶語棄市」的政策了。更何況這些執法者還必須分出大量的時間使自己也能分享「市場經濟」的繁榮。異化世界同時也必然是一個花花世界，「軟紅十丈」的誘惑力實在太大了。但是知識人只要不識時務到用文字表達對於國事的評論，他的厄運便立即降臨了。厄運的方式千奇百怪，讀者大致都耳熟能詳，用不着多說。最近少數原居於「先鋒隊」的前列人員，只因為脫了隊，回到了知識人的最初立場，寫了一些「不識時務」的文字，雖僅能在網絡上出現，也引起了領頭人的赫然震怒。不但如此，「城門失火，殃及池魚」，連帶着使好幾位與此案無關的知識人也遭到了解職的處分。出於一種草木皆兵的極端疑懼心理，知識人已被視為最可怕的「神州」的

亂源了。「墨儒名法道陰陽，閉口休談作啞羊。」陳寅恪1953年的詩句不圖復見於新千禧年伊始之際。這不是「天地閉，賢人隱」，是甚麼呢？

但對於今天的知識人而言，這真是千古奇冤。十年的歷史變化早已「換了人間」，知識人哪裏有80年代末的社會號召力？我已指出，1949年以來「神州」知識人的邊緣化一直在加速度的下墮過程中，但今天才真正抵達了平地。「先鋒隊」現在十分懂得科技對於掌權的重要性，所以科技人員可以恃「工具理性」取得特殊的地位。知識人則以「批判理性」為其最主要的特徵，無論他的專業是自然科學或人文社會科學，僅僅代表「工具理性」的科技人員與知識人是薰蕕不同器的，這已是一般的常識，毋須再述。十年來的威脅利誘，早已腐蝕了不少知識人的「批判理性」，使他們在「識時務」之餘，或以「三代」，或持「三後」，為「先鋒隊」搖旗吶喊。剩下來的知識人在重重打擊之下則七零八落，既沒有發言的空間，更失去了熱心的聽眾。「先鋒隊」對他們戒備森嚴實在難以索解。台灣的知識人在今年大選的最後關頭，因有人振臂一呼，而立即發揮旋乾轉坤的絕大威力，這在今日之「神州」已不可想像，只有十一年前或彷彿近之。

更重要的是求變的基本動力已從知識人下移至社會基層，常有一種盲動的意味。清初，呂留良、曾靜所謂「世路上英雄」或「光棍」的歷史表演難保不會重現。在這種可能出現的新形勢裏，知識人不但靠邊站，恐怕也不甚相干了。

《二十一世紀》是在「天地變化，草木蕃」的流風餘韻中出現於世的。但在「天地閉，賢人隱」的局面中，它究將何去何從，這恐怕是一個找不到答案的問題。當初香港為本刊所提供的自由空間是否還能繼續下去，又能繼續多久，現在看來，更不能不是一個使人惕然以驚的問題。最近一段時期，香港竟以「學術自由」的問題播聲國際，《紐約時報》也以顯著的篇幅和位置詳加報導。殖民地時代所未曾出現過的問題今天竟已成為從大學校園到社會都紛紛議論的問題，這未免使人興「一葉知秋」之感，難道香港的知識人也將逐漸向「天地閉」的境界走近了麼？這是我所不敢相信，也不願相信的。

在慶祝本刊十周年的文字中，我竟說了許多非常低調的話，這也是證明了我的「不識時務」。但是我只是一個短期的悲觀主義者。從長遠處看，我始終不相信任何橫暴勢力可以長久壓制住「批判理性」——因為這是人類文化不斷上升的主要根據與動力。中國史上已經歷過多次「天地閉，賢人隱」的遭遇，但都阻止不住下一個「天地變化，草木蕃」時期的必然降臨。今天也不可能是例外。現代的知識人雖已遠不能與傳統的「士」相提並論，然而在促使「天地變化」的大事因緣上仍有其無可旁貸的責任。以今天的處境而言，知識人正好在此寂天寞地中動心忍性，各就所能，深耕密植，以響應《二十一世紀》「為了中國的文化建設」的號召。《二十一世紀》和中國知識人的命運是緊密連繫在一起的。在經過「天地閉」的一段嚴寒之後，「天地變化」的春暖花開還會很遠嗎？

余英時　美國普林斯頓大學東亞研究系講座教授

願《二十一世紀》燦爛如初

何清涟

如果在《二十一世紀》這一公共論壇上能探測到二十世紀末與二十一世紀中國重要的思想軌迹，直面現實與歷史，常發厚重之論，則為中國知識界之幸，也是新老作者與讀者之幸。唯其如此，這本雜誌才會被中國思想界繼續目為「我們自己的雜誌」。

80年代末至90年代初期，正是中國思想界的「艱難時世」。由於「六四」事件，大陸的思想性刊物幾乎被掃蕩一空，中國知識界正處於萬馬齊喑的境地。就在這時候，《二十一世紀》雜誌問世。這份創辦於艱難時世之中的雜誌，曾給被迫處於沉默之中的中國思想界帶來相當大的鼓舞，有如在牆上為當時的中國開了一扇小小的窗，讓中國知識界能透過那扇窗戶舒一口氣，也從那裏看到一縷斜斜射進來的陽光。

作為《二十一世紀》的老朋友，我還記得雜誌開辦之初那種銳意向上，能夠直面中國現實的精神。在這種精神的引導下，這本雜誌曾發表過不少不拘一格、學風務實的文章。於作者來說，在思想荒原中有了一塊抒發胸臆的陣地；於讀者來說，可以在上面讀到不少好文章。拓展視野，也豐富了自己的心靈。可以說，那時中國思想界的朋友們確實是將這本雜誌作為恩物，視為「自己的雜誌」，非常愛惜，也寄予厚望，希望它越辦越好，成為世界華人學者的一個公共論壇。

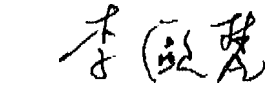
從當年「走向未來叢書」直到今天的《二十一世紀》，我個人的學術生涯

與兩者的淵源頗深。我的研究偏於實證一路，主要是對中國改革實踐進行調查與研究，並以批判性態度評點中國的改革。在90年代初期，國內根本沒有任何雜誌可以發表這些文章，是《二十一世紀》雜誌給我提供了陣地，讓這些文章以最快的速度與學術界同仁見面，使大家可以從另一個側面了解到中國的改革進程。我相信，《二十一世紀》的老作者與老讀者都不會忘記，拙著《中國的陷阱》(即《現代化的陷阱》)的不少重要章節的主要內容都相繼發表於這本雜誌上。無論是作為讀者還是作者，我都對《二十一世紀》雜誌心存感謝。

值《二十一世紀》十周年華誕，我想表達一點小小的心願：希望其一如開辦時的初衷，直面現實與歷史，常發厚重之論，成為中國思想界的重要公共論壇。如果能讓我們在這一公共論壇上探測到二十世紀末與二十一世紀中國重要的思想軌迹，則為中國知識界之幸，也是新老作者與讀者之幸。唯其如此，這本雜誌才會被中國思想界繼續目為「我們自己的雜誌」。

何清漣　現於深圳從事學術研究，為自由撰稿人。

知識份子和網路文化



二十一世紀是網路文化的時代，知識份子上網在所必然。我覺得目前中國知識份子在網站上的你爭我奪，較30年代的《申報》「自由談」尤有過之，其後果不問自知。這個新的空間得來不易，如果不加珍惜，必將導致知識份子本身和其影響力的沒落。

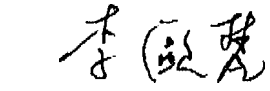
二十一世紀終到來，今年也是《二十一世紀》出版的十周年，值此佳慶時節，我不禁想起《二十一世紀》在二十一世紀即將面臨的挑戰，和《二十一世紀》最關心的題目——中國知識份子——在二十一世紀所扮演的角色問題。

與兩者的淵源頗深。我的研究偏於實證一路，主要是對中國改革實踐進行調查與研究，並以批判性態度評點中國的改革。在90年代初期，國內根本沒有任何雜誌可以發表這些文章，是《二十一世紀》雜誌給我提供了陣地，讓這些文章以最快的速度與學術界同仁見面，使大家可以從另一個側面了解到中國的改革進程。我相信，《二十一世紀》的老作者與老讀者都不會忘記，拙著《中國的陷阱》(即《現代化的陷阱》)的不少重要章節的主要內容都相繼發表於這本雜誌上。無論是作為讀者還是作者，我都對《二十一世紀》雜誌心存感謝。

值《二十一世紀》十周年華誕，我想表達一點小小的心願：希望其一如開辦時的初衷，直面現實與歷史，常發厚重之論，成為中國思想界的重要公共論壇。如果能讓我們在這一公共論壇上探測到二十世紀末與二十一世紀中國重要的思想軌迹，則為中國知識界之幸，也是新老作者與讀者之幸。唯其如此，這本雜誌才會被中國思想界繼續目為「我們自己的雜誌」。

何清漣　現於深圳從事學術研究，為自由撰稿人。

知識份子和網路文化



二十一世紀是網路文化的時代，知識份子上網在所必然。我覺得目前中國知識份子在網站上的你爭我奪，較30年代的《申報》「自由談」尤有過之，其後果不問自知。這個新的空間得來不易，如果不加珍惜，必將導致知識份子本身和其影響力的沒落。

二十一世紀終到來，今年也是《二十一世紀》出版的十周年，值此佳慶時節，我不禁想起《二十一世紀》在二十一世紀即將面臨的挑戰，和《二十一世紀》最關心的題目——中國知識份子——在二十一世紀所扮演的角色問題。

李歐梵(中)與金耀基(左)、勞思光(右)在中國文化研究所休息室交談。

眾所周知，二十一世紀是網路文化的時代，知識份子上網在所必然。然而，知識和網路的關係究竟如何？網路所帶來的大量訊息如何選擇？如何消化？知識份子自設網站，是否又將扮演另一種啟蒙的角色？然而這種經電子媒體中介而製造的「啟蒙運動」，是否會使知識變質，或將知識立即轉化為權力？網路是否會變成爭奪文化霸權的空間？或是可以構成一種新的「公共領域」？這種「公共性」和民主的建構有何關係？它所提供的「共時性」是否可以促進多種意見和聲音的表達？而「眾聲喧嘩」的結果是導致自由討論的空間擴大還是縮小？這一連串的問題，顯而易見，至今卻不見有人深思反省，徹底探討從印刷文化轉向電子網路文化後的問題。

多年前我曾在《二十一世紀》發表過一篇論文，談到上海《申報》的「自由談」欄目，從晚清到民國時代究竟提供了多大的批評的空間。我得到的結論使我自己也感到驚異：民國初年的「自由談」的確提供了一點批評時政的園地，但參加討論的人反而不是當時有名的知識份子，而是半新不舊的上海文人。到了30年代，《申報》的「自由談」由於魯迅的雜文更加著名，但卻反而因為魯迅帶頭的譏諷文風，而無法形成哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 所謂的「公共領域」，變成了魯迅所謂的「偽自由空間」。

且不論我這個論證是否令人信服，我覺得目前中國知識份子在網站上的你爭我奪，較30年代的《申報》「自由談」尤有過之，其後果不問自知。這個新的空間得來不易，如果不加珍惜，必將導致知識份子本身和其影響力的沒落。

李歐梵　美國哈佛大學東亞語言文化系教授

四個「熱」潮之後？

李澤厚

「美學熱—文化熱—國學熱—西學熱」，二十世紀也就終結了。下面是甚麼或該是甚麼呢？不知道。但是否應該在進一步「吃透」西學的學問基礎上，出現一批從理論到文體都既有現代水平、世界眼光又有中國氣質、中國風貌、富於原創性的思想學說、學術論著呢？這是我所企望於《二十一世紀》和二十一世紀中國學術界的。

記得還是在創刊前，《二十一世紀》便曾向我約稿，以後又有好幾次。忽忽十年，除了幾封短信（刊於「三邊互動」欄）和兩篇短稿外，我沒能提供任何正式的文章，真是慚愧。

日前又收到叫我為十周年紀念寫點甚麼的來信。腹內空空，不知從何說起，只好寫點感想。

載於1994年6月號「三邊互動」欄的拙信中說：「90年代大陸學術時尚之一是思想家淡出，學問家凸顯，王國維、陳寅恪被抬上天，陳獨秀、胡適、魯迅則『退居二線』。這很有意思，顯現出某種思想史的意義，提示的或是人生價值、學術價值究竟何在，及兩者的複雜關係等等問題。」「思想家淡出，學問家凸顯」的說法後來常被人提及，也有人反對，但好像沒人就此進行研究。其實，這是可以結合80、90年代的各種情況從多方面進行探討的一個問題，對了解近二十年來中國大陸思想學術的走向，可能有用處。例如，縱觀文革之後，在大陸思想學術領域，可以看出有四個相繼出現的「熱」潮。這些熱潮的成敗利鈍、作用意義以及與「潮」外「潮」下的關係，等等，便值得思索。當然，這裏只能簡單說說。首先是70年代末80年代初的「美學熱」，「熱」到工廠也請人講美學，理工科學校也大開美學課，美學書刊佔滿書店好幾個書架，十分突出。其後，是

眾所熟知的80年代中晚期的「文化熱」，提出了被人稱之為「啟蒙」的某些問題。這兩個「熱」究竟是如何可能、如何出現以及有否關連呢？90年代初形勢劇變後，出現了一陣沸沸揚揚的所謂「國學熱」，出版了一大批各式各樣的古笈，以及解說、導讀、研究之類，「現代新儒家」的論著紅火一時，連魯迅、胡適也一概被封為「國學大師」。但結果卻好像曇花一現，終歸沉寂。為甚麼？也值得研究。是不是因為儘管強調「純」學術的偉大意義，儘管高抬王國維、陳寅恪、錢鍾書，但由於並沒有產生學術上的豐碩成果(光提倡國學，出不了這種成果，這種成果也不是能「熱」出來的)，即使民間積極，官方支持，這個「熱」也仍然持續不下來？也許，還有更深刻的原因？

最後，就是我願稱之為「西學熱」的90年代中晚期至今。這個時期翻譯出版了可稱為「大量」的西方著作。海耶克(Friedrich A. von Hayek)，羅爾斯(John Rawls)、諾齊克(Robert Nozick)、吉登斯(Anthony Giddens)、福柯(Michel Foucault)、哈貝馬斯(Jürgen Habermas)、華倫斯坦(Immanuel Wallerstein)、薩依德(Edward Said)……，後殖民、後解構、後現代、保守主義、自由主義、社群主義、民族主義……以及對它們的各種解讀、闡釋、論說，形形色色，幾乎應有盡有，目不暇給，其引進範圍之廣，品種之多，翻譯之迅速，讀者之普泛，都為以前所未見。更不用說現代科技、經濟管理、文學藝術等等了。我以為，這是某種真實意義上的「西學熱」：新一代學人在深入地接受、了解、傳布以至信仰西方現代的各種學理，要求「與國際接軌」。

這個「西學熱」，我以為不僅包括而且更充分表現在當前所謂「自由派」與「新左派」(我曾稱之為「民粹派」，見拙著《波齋新說》)的爭論上。因為兩派一個共同的重要特徵恰好是：都自覺以這些西方現代理論作為申說自己論點的依據或基礎，都引經據典，學問博雅，下筆千萬言，文體亦歐化，讀來雲霧繚繞，神昏目眩。這也許沒甚麼不好，也許正是由「啟蒙」期對西學的朦朧憧憬、一知半解進到全面閱讀、仔細把握的新階段自然會有的表現？

可惜的是，雖然爭論紛紜，作品繁多，但能夠有機結合中國現實或傳統，創造性提出真正屬於自己的意見或看法的，卻似鳳毛麟角，並不多見。常常見到的倒是食而未化，削足適履，拿中國的現實或傳統硬按入西方學說的框框。因此，雖說理盈篋，雖火爆炒作，雖一時顯赫，卻總難使人心服首肯，再讀不厭，產生深遠的社會影響或學術影響。

「美學熱—文化熱—國學熱—西學熱」，二十世紀也就終結了。下面是甚麼或該是甚麼呢？不知道。但是否應該在進一步「吃透」西學的學問基礎上，出現一批從理論到文體都既有現代水平、世界眼光又有中國氣質、中國風貌、富於原創性的思想學說、學術論著呢？

這是我所企望於《二十一世紀》和二十一世紀中國學術界的。

李澤厚　中國大陸學者，現退休。

我們生活在「新世紀」嗎？

金觀濤

時間是連續的，但人類對世紀的意識絕不是連續的。某些重大的歷史事件造成社會普遍觀念的巨變，使我們把這一個世紀和上一個世紀區別開來。從這個意義上講，今天的人類意識還停留在二十世紀。但那遲早將帶我們進入新世紀的重大事件究竟會是甚麼呢？

甚麼是「世紀意識」？

每當寫信或填日期，我就有一種充滿矛盾的怪異感覺。筆下的2000年，明確告訴我們已生活在二十一世紀，但無論是對周圍世界的印象，還是社會思想形態，和上個世紀90年代並沒有甚麼兩樣。事實上，由於生活的連續性，我們日常的時間意識也是連續的，但世紀意識卻不是這樣。當我們一想到十九世紀時，往往感到它十分遙遠，與二十世紀那種現代感完全不同。這種世紀意識不連續的飛躍，究竟是如何造成的呢？

通常人們把它歸為科技進步以及經濟發展所導致的世界面貌之巨變。但只要把這種觀點放到歷史上去檢驗，就會發現其站不住腳。例如，辛亥革命前十年是中國社會第一次現代化高潮，中國很多現代城市都是在那一段時間興起，而且其面貌一直保持到50年代。正是在那一段時間，推行新政和立憲的清政府力圖樣樣與世界接軌，社會經濟和科技進步迅速。物質放射性的發現、飛機升空都是劃時代的科技事件，當時中國知識份子不僅在雜誌上立即介紹鐳錠原理，甚至自行製造飛機參與飛行實驗。但是縱然如此，今天的中國人一談起辛亥革命前的社會，仍將其視為十九世紀的延續。如果我

們翻閱1905年至1911年間的《東方雜誌》，就可以證實這種印象。無論是雜誌上刊登的那些今天已被遺忘的皇宮貴族和儒臣照片，還是當時通行的政治話語，都屬於十九世紀。中國的二十世紀意識實際上發端於1914年以後，一次世界大戰不僅改變了中國人對西方十九世紀式的觀念，隨即興起的新文化運動更是奠定了二十世紀思想的基本形態。

用一次大戰爆發來區分十九世紀和二十世紀意識，不僅適用於中國，也適用於西方世界。湯因比 (Arnold J. Toynbee) 曾這樣形容一次大戰給他的震撼：「我一直沉迷在一種幻覺裏，以為我將會在一個理性的、秩序的、和平的世界裏，渡過我的終生。直到1914年8月，我26歲那年，第一次世界大戰的爆發，令我突然覺醒過來，開始理解到事實的真相，……覺得目前令我震驚的事，早在西元前五世紀的希臘史學家修西底斯特，已經有同樣的經歷。」湯因比所講的那個幻覺，正是十九世紀英國維多利亞時代。湯因比將偉大的維多利亞時代終結與古希臘羅馬文明衰落相比擬，決心用《歷史研究》來揭示西方文明衰落之謎，其背後的精神動力正是二十世紀對十九世紀意識的取代。

眾所周知，正是一次大戰帶來了西方世界翻天覆地的變化。大英帝國從此衰落，美國成為資本主義中心。歐洲法西斯主義盛行，而世界大戰觸發的十月革命，更使社會主義和共產主義追求成為世界性的運動。西方殖民主義體系的解體和社會主義實踐及其失敗，構成了和十九世紀意識完全不同的二十世紀意識。

十九世紀意識從哪裏來：從啟蒙到經濟自由主義

這樣看來，所謂世紀意識似乎來自於那些重大歷史事件對人類普遍觀念的震撼。時間雖是連續的，但由人類經驗整合起來的觀念世界並不連續。當重大的社會事變引起新的觀念世界取代舊的觀念世界時，也就形成了新的世紀意識，那麼，是否可以用這一推斷，去說明十九世紀意識的形成呢？

其實，一戰前湯因比稱之為那個「理性、秩序、和平世界」，不僅僅是十九世紀末和二十世紀初的社會面貌，它在某種程度上十分典型地代表了十九世紀西方人的世紀意識。經濟學家凱恩斯 (John Maynard Keynes) 曾十分傳神地描寫過一戰前西方人的心態：「倫敦的居民可以用電話訂貨，在牀上啜早茶，他也可以買到世界上的各種產品，而且會如他所要求的數量，他也可以要求貨物送到門口，……他也可以不經過辦理護照或其他手續，用廉宜的交通方法去任何國家或任何氣候區，……更重要的，是他認為這種情況是正常的、確定的和經常的，任何與此種慣常的情況不符狀態是反常的、不正當的、可以避免的。」上述描寫很容易使人想到今天的香港。而與其相應心態的形成暗含着兩個前提：一，和平環境下現代經濟長時間高速增長，工業社會大多數人生活得到改善；二，隨着現代經濟向全球擴張，自由主義信念也隨之普及。西方人上述十九世

紀意識的形成背後，似乎找不到類似於一次世界大戰那樣震撼全球的事件。這種以經濟自由主義為特徵的十九世紀意識又是如何出現的呢？

博蘭尼 (Karl Polanyi) 曾考察過經濟自由主義的起源。它緣於1815年拿破崙在滑鐵盧戰敗後歐洲大致安定和平的環境，博蘭尼將其稱為「百年和平」。正是在這百年和平時期，歐洲一躍成為全球現代化的火車頭，也是經濟最發達的地區。而經濟自由主義並不是現代市場經濟成長之自發結果，相反，勞動力市場和自由放任倒是在政治和意識形態干預下形成的。博蘭尼詳盡地描繪了自十九世紀開始，市場機制如何被人們視為如同物理、生物世界那種自然規律，以及在這種觀念指導下自由放任主義如何出現。也就是說，經濟自由主義並非市場經濟發展自發的結果，而是來自於啟蒙時代建立的普遍觀念之展開和它所帶來的震撼。確實，如果我們越過「百年和平」和自由主義意識形態的實踐，再往前追溯，則可以發現十八世紀波瀾壯闊的啟蒙運動和震撼人類靈魂的大事件，這就是法國大革命。法國大革命作為啟蒙運動積累的社會動力的總爆發，發生在十八世紀末。它對社會的震撼平靜下來後，對革命之恐懼和相對保守的年代隨即來臨。正是在這一時期自由成為現代價值的基本形態，開創了人類十九世紀的意識。

現代性兩種形態的交替

由上述回顧可以看到，左右人類的「世紀意識」的較為深層因素，是同人們對現代性的看法有關。所謂現代性，是肯定個人自主性，並把社會看作由自主個人構成。個人自主性起源於十七世紀，十八世紀成為啟蒙運動的基本價值，並同傳統社會秩序發生了廣泛的衝突。在啟蒙運動中，自由和平等同時包含在個人自主性之中，它們並不是互相矛盾的。但在繼法國革命後那個相對保守的年代，個人權利和自由成為自主性認識的主要內涵，經濟自由主義從現代性中凸現出來，構成了支配整個十九世紀的「世紀意識」。然而，由於這種現代性內在的缺陷，它不得不面臨被自身的實踐所破壞的命運。自由放任的經濟造成越來越嚴重的貧富差距，對於無產者來說，個人自主完全是一句空話。將個人爭權利放大到國家層面，就是民族國家的形成和競爭，正是這種競爭導致了世界大戰。一次大戰作為破壞自由主義和百年和平的象徵，完全改變了人們對現代性的認識。追求平等的道德熱忱從個人自主性中脫胎而出，成為二十世紀意識的核心。在西方它是福利國家和種種社會主義思潮的動力，而在全世界它構成了波瀾壯闊的民族解放與共產主義革命運動。

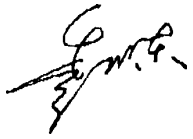
總之，正因為現代性之展開，以及它造成的社會危機迫使人們對現代性的再認識，恰好是以百年為時間單位的。它具有與世紀變遷某種同步性，這也造就了人類對近現代社會變遷過程中不連續的「世紀意識」。根據上述分析，我們自然可以問：在二十一世紀，人們會有一種全新的「世紀意識」嗎？如果仍以對

現代性認識之改變作為「世紀意識」的尺度，那麼二十世紀極權主義的衰落和1989年全球範圍社會主義實踐的失敗，就已經宣告了以道德烏托邦為現代性價值存在着巨大問題，人類對現代性的看法已再次發生了巨變。福山 (Francis Fukuyama) 的「歷史終結」論，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的「文明衝突」論，都是在這一背景下提出的。從這個意義上講，我們早在1990年代已提前進入了「二十一世紀意識」。「二十一世紀意識」似乎與「十九世紀意識」和「二十世紀意識」不同，它是走在時間前面的。

如果我們不是以回歸自由主義為標準，而是以更多廣闊的視野去探討現代性，問題就不同了。例如後現代的種種解構是否正導致公共性喪失？以及急驟擴張的互聯網，是否會改變個人與個人之間的關係，從而使個人自主性產生一種新的畸變？這一切使得未來的個人自主性不可能為自由主義涵蓋，甚至可能顛覆自由主義的基本價值，或出現一種歷史上未曾知曉有關個人自主性的新形態。這一巨變發生在何時？將以何種方式展現？這是我們目前難以估計的。但是至少以目前中國的情況而論，對平等的漠視以及日益對立的爭論似乎已顯示90年代建立起來的現代性認識存在着種種問題。以某種重大事件顯現的現代性之危機似乎是難以避免的，它的來臨才會使我們真正生活在一個新世紀。

金觀濤　香港中文大學當代中國文化研究中心主任

「公共空間」與「公共財」



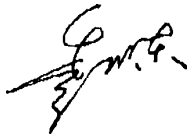
如果要在價值多元、利益衝突的渾沌之中不是通過支配而是通過協調來逐步形成秩序和規範，那麼只有通過公共空間才能創造出超越自我、超越功利、超越當下的「國內公共財」和「國際公共財」。但是，該公共空間不僅包括國家的公共性，而且還包括社會的公共性，能卓然獨立於行政權力的「公論」比流行一時的「輿論」應該得到更多的強調。

現代性認識之改變作為「世紀意識」的尺度，那麼二十世紀極權主義的衰落和1989年全球範圍社會主義實踐的失敗，就已經宣告了以道德烏托邦為現代性價值存在着巨大問題，人類對現代性的看法已再次發生了巨變。福山 (Francis Fukuyama) 的「歷史終結」論，亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 的「文明衝突」論，都是在這一背景下提出的。從這個意義上講，我們早在1990年代已提前進入了「二十一世紀意識」。「二十一世紀意識」似乎與「十九世紀意識」和「二十世紀意識」不同，它是走在時間前面的。

如果我們不是以回歸自由主義為標準，而是以更多廣闊的視野去探討現代性，問題就不同了。例如後現代的種種解構是否正導致公共性喪失？以及急驟擴張的互聯網，是否會改變個人與個人之間的關係，從而使個人自主性產生一種新的畸變？這一切使得未來的個人自主性不可能為自由主義涵蓋，甚至可能顛覆自由主義的基本價值，或出現一種歷史上未曾知曉有關個人自主性的新形態。這一巨變發生在何時？將以何種方式展現？這是我們目前難以估計的。但是至少以目前中國的情況而論，對平等的漠視以及日益對立的爭論似乎已顯示90年代建立起來的現代性認識存在着種種問題。以某種重大事件顯現的現代性之危機似乎是難以避免的，它的來臨才會使我們真正生活在一個新世紀。

金觀濤　香港中文大學當代中國文化研究中心主任

「公共空間」與「公共財」



如果要在價值多元、利益衝突的渾沌之中不是通過支配而是通過協調來逐步形成秩序和規範，那麼只有通過公共空間才能創造出超越自我、超越功利、超越當下的「國內公共財」和「國際公共財」。但是，該公共空間不僅包括國家的公共性，而且還包括社會的公共性，能卓然獨立於行政權力的「公論」比流行一時的「輿論」應該得到更多的強調。

一

從各種文化沙龍、讀書會、同仁刊物於1980年前後在北京、上海等地出現，到綜合性學術思想雜誌《二十一世紀》自1990年起在香港編輯、向世界發行，再到「世紀中國」論壇自2000年開始在全球互聯網上設置並運作，我們可以透過由點到面的這一片小小的縮影，觀察到中國社會採取自由討論的方式達成合意的「公共空間」(public sphere) 在二十世紀的最後二十年內逐步開拓、演變以及制度化的基本過程。

人類邁進全球一體、民主制普及的時代之後，為了在市場銷量的擴張與自然資源的縮減之間、在遵守普遍性規則與因地制宜解決各種具體而特殊的問題之間尋求雙贏和共存，勢必進一步強調思想交流和利益交涉的重要性，而自由討論、民主決策的範圍也不再限定於公民內部，兩國談判、多邊溝通、國際非政府組織的對話乃至學者之間的思想交鋒將會成為形成世界新秩序以及相關「公共財」(public goods) 的重要動力裝置。我們似乎有必要從這樣宏觀的背景來認識《二十一世紀》雜誌在二十一世紀的使命。

二

中國歷史上曾經存在「百家爭鳴」、衛道士「諫諍」、文人官僚「朝議」、在野名流「清議」、地方縉紳「公議」以及重視學校、民間的「輿論」等可貴的精神傳統，也有過「大鳴、大放、大辯論、大字報」的文化革命試驗，但從「處士橫議」與「庶人不議」、或者「造反有理」與「最高指示」這樣的兩個極端之間卻可以發現一種重大缺陷，即匱乏某種足以保障哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 所謂「理想的發言狀態」(ideal speech situation) 的制度性條件，特別是不具備為平等、理性的對話而訂立的程序和論證規則。

當現代社會把「公共空間」作為研究國家與法的一個主要課題時，「自由討論」這個概念是以提供充分的信息、在公開場合進行、爭議者雙方的地位對等以及採取「言者無罪、聞者足戒」、「君子動口不動手」的非強制性方式為前提的。這也就是阿倫特 (Hannah Arendt) 提倡的「古希臘城邦 (polis) 型的公共性」：只有在萬眾可以見證的「陽光廣場」(agora) 進行的語言溝通行為才具有真正的公共性，才能構成集體選擇的基礎。而在現階段的中國，我們不妨率先以《二十一世紀》雜誌以及「世紀中國」論壇為基礎來嘗試建構或者重構這樣一種既透明開放又不偏不黨的公共空間、一種兼容並包的知識共同體、一種通過對話和辯論而實現共振的思想引力場。

三

對於民主主義者而言，公共空間本身就是一種最重要的公共財；如果要在價值多元、利益衝突的渾沌之中不是通過支配而是通過協調來逐步形成秩序和規範，那麼只有通過公共空間才能創造出超越自我、超越功利、超越當下的「國內公共財」和「國際公共財」來。但是，該公共空間不僅包括國家的公共性，而且還包括社會的公共性（例如批判性的公眾傳媒、地方自治、面對面的議論場所等等），能卓然獨立於行政權力的「公論」（public opinion）比流行一時的「輿論」（popular opinion）應該得到更多的強調。

對於民族主義者而言，也同樣需要公共空間以凝聚自身發展的能量並形成「想像的共同體」，只是這裏的關鍵是統一的理想而不一定是對話的理性。當然，這麼說並不是要把民族主義與民主主義對立起來；恰恰相反，兩者是完全有可能相融互補的。另外，正如齊美爾（Georg Simmel）根據意大利、法蘭西、英格蘭、德意志等歐洲國家的歷史經驗所指出的那樣，民族主義的高揚多半體現為向古代復歸的運動或者崇拜傳統的傾向，因為只有古代傳統最容易作為該民族的國內公共財而廣為接受；而民族的統一往往會激發出越出該民族範圍的力量，甚至有可能為一定範圍內的社會秩序提供國際公共財。

那麼，在二十一世紀的中國和亞洲以及全世界，究竟何種精神資源或者價值體系可以構成公共財？現在恐怕已經無法再採取禪宗「拈花微笑」那樣的方式來逃避對如此尖銳的現實問題進行探討和回答的任務。

四

在歐洲，雖然大國的民族運動導致了爭霸，但由於普遍教會的存在，特別是由於自公元八世紀以後已經失卻其所有者或者國家載體的古代羅馬文明的存在，構成歐洲乃至整個現代社會的國際公共財的基礎實際上並不是某國的民族文化，而是被日本著名評論家山崎正和形容為「偉大空房子」的基督教世界觀和羅馬法世界觀。然而，無論是好是壞，在亞洲卻不存在這樣的「偉大空房子」。自古以來中國文明、印度文明以及伊斯蘭教文明三足鼎立，至今上述古典文明仍然物屬原主，有關的國家載體都還在生生不息。這種事態妨礙着該區域在經濟、政治等方面的整合，同時也妨礙着對二十一世紀的世界秩序進行必要的改組。

怎麼辦？似乎有兩種基本的方案可供選擇。

第一種方案是把亞洲從歐洲殖民地統治時代起接受、消化的「現代文明」作為國際公共財。在香港和澳門回歸之後，殖民主義者已經人去屋空；在南北朝鮮首腦會談之後，美軍基地的前途也頗有些岌岌可危，要求其撤退的聲浪日益高漲。這兩者的遺留物就是一座現成的「偉大空房子」，既沒有特定的所有者，又為推行現代化的亞洲各國所共同享用多時。

問題是誰最有資格充當這一空房子的守門人？何況美國迄今為止也並未打算

給大家以「昔人已乘黃鶴去，此地空餘黃鶴樓」的期盼，與此相反，它的宗旨是不容許在亞洲出現有可能取美國而代之的區域性霸權。另外還不得不指出，標榜普遍主義的「現代文明」作為亞洲這一區域性秩序的公共財其實也有相當的局限性，因為它無法反映後殖民地主義時代的亞洲各國在價值和利益方面自我認同的要求；而信息技術革命導致重新洗牌甚至改變遊戲規則，使得在現代化過程中姍姍來遲的國家有了後來者居上的機會、過去的成功經驗未必都能繼續有效。

五

第二種方案可以概括為：不拘泥於「日暮鄉關何處是」的顧影自憐式問題，而是在各種文明、各個國家、各類社群之間的對話協商中設計、營造一座作為國際公共財的「亞洲之家」。為此，需要摒棄傳統虛無主義，在歷史的瓦礫堆裏發掘被埋沒了的黃鐘寶鼎並解讀其潛在的涵義，通過對古典文明中的經驗和普遍性價值的回想、詮釋以及重新認識來為未來的亞洲締造出新秩序、新文明。這種共創的「亞洲文明」既不等同於中國文明的儒道法多元一體模式，也不是印度文明的曼陀羅式的諸佛並列格局；它一方面必須與歐美現代文明接軌相洽，但是另一方面，在從最大限度追求資本利潤的經濟轉向互利雙贏的經濟、從功利主義轉向生態平衡論、從物質實體轉向關係網絡的過程中能夠發揮其獨自的重要作用。

問題是誰會克服偏狹的本國中心主義來承擔開發亞洲公共財的任務以及相應的制度成本？例如中國能不能提供具有充分的國際說服力的普遍性理論和人才來贏得亞洲各國輿論的喝采、支持以及響應？至此，我們能夠更深切地體會到「為了中國的文化建設」這句口號在這個世紀之交的分量和壓力。

六

有必要指出，上述兩種方案並不一定就是互相排斥的，現實的發展軌迹也許會取其中間道路。但無論如何，在解決二十一世紀亞洲的國際公共財問題方面，接受他人遺留下來的「偉大空房子」也好，在結合古典文明和現代文明的基礎上重建「亞洲之家」也好，這些都不是一廂情願的事情。於是，首先要為不同層面的自由討論開闢盡可能廣泛的公共空間 (包括國家之間的外交活動、經濟組織之間的討價還價、民眾之間的文化交流、學者之間的理論探討等等) 就是題中當然之義。

顯而易見，以促進東西方文明對話以及中國與世界的良性互動為辦刊方針的《二十一世紀》雜誌，在上述公共空間中應該並且也可以佔有一席之地。

季衛東　日本神戶大學法學院教授

巨變的十年

韋政通

目前中國各大城市的精神生活十分匱乏，因此必須重視人文教育與人的品質方面的問題。缺乏自由的氣氛，人文教育與人的品質是很難提高的。在這一點上，今日中國與改革開放的形象是很不相配的。不能容忍批評的政府，它的體質必定虛弱；靠着軟弱馴服的人民，終究無法建成一個現代化的國家。

青峰來電話，提醒我《二十一世紀》已屆滿十周年。在香港這個商業氣氛濃厚，文化氣氛淡薄的小社會，一本高水準的大型雜誌，在經濟困窘的條件下，竟然挺過十年，主持人陳方正兄和青峰、觀濤暨其他工作人員長期所付出的心血，以及為中國文化的建設所表現的那份強烈的使命感，實在令人敬佩！

從1990到2000年這十年中，中國的兩岸三地都起了巨大變化，《二十一世紀》恰躬逢其盛，扮演了歷史見證者的角色。這一角色不只是對將來研究這段歷史的人有重要的參考價值，它對當代知識份子也起了引領風騷的作用。

就香港而言，這十年中最大的變化自然是中國收回香港。收回本身這件事，不過是結束中國人的恥辱，我們關心的，是為了收回香港，在制度上的創新構想。這方面我完全同意陳方正兄在〈從「一國兩制」看二十一世紀〉一文所說：「『一國兩制』的意義其實遠遠超過它所解決的香港回歸這一現實政治問題；而且，它對二十一世紀中國發展的重要性，也許是設計和推行這一制度的人所還未曾完全意識到的。」除此之外，在我看來，這一制度上的創新構想還有一重要的意義，就是突破了中國幾千年來「天朝型的世界觀」，使「天朝」認識到中國的邊陲地區，也能創造出高於中原的價值，並回饋中原。

在1991年2月夏威夷會議上，右一為韋政通，左一為傅偉勳。

在中國歷史上，香港是一個很奇特的地方。1932年孫中山先生在香港演講，已慨歎英國竟把這片小荒島建設成現代化的商埠。假如孫氏能看到二十世紀中葉以後被世人目之為「東方明珠」的香港，其金融業之發達幾可與紐約、倫敦、東京並駕齊

驅，真不知又將發出何等的驚歎！正因為如此，所以當「九七回歸」前後，香港未來的命運一時成為世人關注的焦點。無可諱言，世人(尤其是台灣)對「一國兩制」下所作的「高度自治」、「五十年不變」的承諾，確存有相當大的疑慮。因回歸引發的香港內部的信心危機，如北京當局對港府的強勢態度不能收斂，這樣便很難解除心理上的焦慮。進入二十一世紀，海峽兩岸的統一問題，必將成為世人關注的又一焦點，香港「一國兩制」的成敗，嚴重關涉到兩岸統一的進程。

這十年中，台灣最大的變化是政黨輪替。號稱歷史超過百年的中國國民黨，1949年被中共奪取政權，流亡到台灣，2000年又被民進黨擊敗，不論國民黨如何腐敗，也不論台灣的民主是多麼的不健全，政權能經由選舉和平轉移，總是為中國政治史的發展立下新的里程碑。

國民黨雖然失敗，但無人能否認過去五十年它在台灣的成就。不客氣地說，就是因為它獨立於中國大陸之外，才免於「不斷革命」之禍，憑着中國人自己的才智，開創了一個多元自由的社會。香港與台灣的例子，應該很有力地反證了中原文明確實涵藏着妨礙中國邁向現代化的不利因素。鄧小平排除萬難，堅決推動改革開放的政策，我相信其中一部分的動力是受到香港與台灣成就的刺激。

目前台灣社會治安惡化，拼裝車式的新政府上台，還在蜜月期，民調已下滑。由於前總統李登輝的私心自用，一再修改憲法，使一部原可把社會導向長治久安的根本大法，如今卻成為政治、社會的亂源。

當前台灣面臨的最大問題，是來自中國求統的壓力。自1987年台灣對大陸採行開放政策以來，大概誰都沒有料到，每年往來於兩岸的人以百萬計，可是在社會心理上卻漸行漸遠！造成此一現象，雙方都有責任，都有問題。大陸方面的問題是姿態過高，缺乏寬容，對台灣一百多年來充滿悲情的歷史尤其缺乏設身處地的了解。台灣人的普遍心聲是：一百多年前，中國不要我們，就任意拋棄，現在我們經過一百年千辛萬苦的努力，經濟、政治、社會、文化各方面都比你強，如今你想收回，那有那麼容易。台灣方面的問題是坐井觀天，把自己的命運寄託於美國的支持。

未來兩岸的統一問題如何解決很難預測，我的看法是，兩岸問題既是由長遠歷史形成的，要解決它就必須有耐心，只要中國經濟繼續發展，接下來認真從事政治改革，使大陸的精華地區在各方面的水平與香港、台灣接近，對問題的解決便可收水到渠成之效。萬一不幸必須訴諸戰爭的方式，那不只是台灣，連同大陸，都將是中國人民的又一場浩劫！

在這十年中，中國最大的變化，是由十一年前天安門的悲劇中重新站了起來，令世人刮目相看。經濟方面的快速成長，精華地區的現代化建設，真是一日千里，但嚴峻的挑戰才剛開始。中國既日漸融入國際社會，那麼她就很難長期躲避而不面對國際普遍認同的人權、自由、民主等價值；更何況，這些價值本來就是百年來孫中山革命和新文化運動一直追求的目標，不能說是由外面強加於我們。依據台灣民主發展的經驗，我實在不敢想像，中國一旦進入民主時代會是怎樣的景象。我的建議是，在已發展的精華地區實施局部的民主，等到將來那些落後地區的民生、民智問題提昇後再逐步推廣。海內外熱切盼望中國

早日民主的人士一定要知道，民主建設要有成效只能漸進，不能急躁。民主建設的難度遠高於革命，當年毛澤東「一萬年太久，只爭朝夕」的急躁心態，帶給中國人民的巨大災難，這個教訓我們不應該忘記。

今日中國經濟能快速成長，與二十年來不斷開發經濟特區有莫大關係。快速成長，也會很快遭遇到發展的瓶頸。因這些特區已造就了不少既得利益者，他們原先的創意已漸趨僵固，削弱了應付挑戰的能力。不只是在經濟領域，在政治、社會方面，也都產生了類似的問題。要從根本上解決這方面的問題，必須吸取新觀念，運用新方法，採取新步驟，真正用心在各領域去建立能促使不斷更新的機制。建立這種機制最主要的條件，是權力分散、下放，提昇各自的自主權，因為只有在能獨立做決策的單位和組織裏，革新的觀念才有機會湧現。

目前中國各大城市的建築物越來越大，但精神生活卻十分匱乏，這本是邁向現代化的國家普遍存在的現象，但因中國改革開放的步調很猛，使物質與精神的失調格外嚴重。因此必須重視人文教育與人的品質方面的問題，使那些在市場經濟中淪為弱勢群體的人文學者和人文知識份子，也有發揮他們才智的空間。富有獨立性和創造力的人文人才，對物質的需求並不高，他們最需要的是研究和發表的自由環境。缺乏自由的氣氛，人文教育與人的品質是很難提高的。在這一點上，今日中國與改革開放的形象是很不相配的。

不能容忍批評的政府，它的體質必定虛弱；靠着軟弱馴服的人民，終究無法建成一個現代化的國家。

韋政通　台灣中國思想史學者

讓讀者成為公眾

徐賁

「讀者」是一個消費概念，而「公眾」則是一個社會概念。前者牽涉到的是流行或暢銷，後者則是問題探討和共識形成。任何特定的刊物公眾都只是相對於其他特定公眾而言的，即便與普遍公民社會問題相當貼近的公眾也不是「普遍公眾」的代言人。他們的社會作用不在於設計某種宏大圖景，而在於以其關心問題的特定方式來幫助形成民主的、理性平等的公民社會規範。

早日民主的人士一定要知道，民主建設要有成效只能漸進，不能急躁。民主建設的難度遠高於革命，當年毛澤東「一萬年太久，只爭朝夕」的急躁心態，帶給中國人民的巨大災難，這個教訓我們不應該忘記。

今日中國經濟能快速成長，與二十年來不斷開發經濟特區有莫大關係。快速成長，也會很快遭遇到發展的瓶頸。因這些特區已造就了不少既得利益者，他們原先的創意已漸趨僵固，削弱了應付挑戰的能力。不只是在經濟領域，在政治、社會方面，也都產生了類似的問題。要從根本上解決這方面的問題，必須吸取新觀念，運用新方法，採取新步驟，真正用心在各領域去建立能促使不斷更新的機制。建立這種機制最主要的條件，是權力分散、下放，提昇各自的自主權，因為只有在能獨立做決策的單位和組織裏，革新的觀念才有機會湧現。

目前中國各大城市的建築物越來越大，但精神生活卻十分匱乏，這本是邁向現代化的國家普遍存在的現象，但因中國改革開放的步調很猛，使物質與精神的失調格外嚴重。因此必須重視人文教育與人的品質方面的問題，使那些在市場經濟中淪為弱勢群體的人文學者和人文知識份子，也有發揮他們才智的空間。富有獨立性和創造力的人文人才，對物質的需求並不高，他們最需要的是研究和發表的自由環境。缺乏自由的氣氛，人文教育與人的品質是很難提高的。在這一點上，今日中國與改革開放的形象是很不相配的。

不能容忍批評的政府，它的體質必定虛弱；靠着軟弱馴服的人民，終究無法建成一個現代化的國家。

韋政通　台灣中國思想史學者

讓讀者成為公眾

徐賁

「讀者」是一個消費概念，而「公眾」則是一個社會概念。前者牽涉到的是流行或暢銷，後者則是問題探討和共識形成。任何特定的刊物公眾都只是相對於其他特定公眾而言的，即便與普遍公民社會問題相當貼近的公眾也不是「普遍公眾」的代言人。他們的社會作用不在於設計某種宏大圖景，而在於以其關心問題的特定方式來幫助形成民主的、理性平等的公民社會規範。

每個雜誌刊物都有其讀者，但未必能就此形成某種公眾。法國傳媒學者達揚 (Daniel Dayan) 對「讀者」和「公眾」做了區分，指出「讀者」是一個消費概念，而「公眾」則是一個社會學概念。前者牽涉到的是流行或暢銷，後者則是問題探討和共識形成。不同的媒體刊物將讀者轉化為公眾的能力是不同的，它們所產生的與公民社會建設有關的公眾效果更是不可同日而語。《二十一世紀》的十年回顧，也許可以用它形成的刊物公眾作為一個標誌尺度。

刊物公眾的第一個特徵是具有相對的穩定性。刊物公眾不是統計數字上的讀者，而是一個關心同類問題的思想群體。一個人可以因為偶然閱讀一本雜誌而成為它的讀者，但卻不一定成為它的公眾。刊物公眾和走馬看花、隨意瀏覽的讀者是不同的。《二十一世紀》正是以對某些當代基本人文問題 (如現代性、民族歷史傳統、民主社會變革、知識份子作用、中國與世界，等等) 的既持續又有變化的討論，將關心這類問題的讀者轉化為某種思想型公眾的。公眾是相對於問題，而不僅僅刊物而形成的。《二十一世紀》當然不擁有由這些問題形成的公眾，因為《二十一世紀》並不擁有他們共同關心的問題。然而時下關心這些問題的刊物稀少，在這種情況下，《二十一世紀》對這一公眾的形成作用便顯得尤其突出。

刊物公眾的又一特徵是，它具有相當的內部反思和討論能力。這一特徵使得刊物的思想討論具備了小型公眾空間的性質。這和分散的、鮮有交流的讀者群是不同的。不少刊物試圖以「讀者來信」這樣的欄目來達到公眾性效果，但是如果沒有實質性的公眾問題，這種欄目便往往流為表面的公關手段。《二十一世紀》是跨學科的綜合人文雜誌，但是不同的人文學科之間卻存在着一些關鍵公眾問題的有力維繫，尤其是種種以「中國問題」所表現出來的國家與社會的關係，公民權利和參與，社會公正和政治自由，道義和秩序，等等。《二十一世紀》不斷促進對這些公眾問題的討論和交流，因此而獲得顯著的公眾效果。

刊物公眾的再一個特徵是，它能夠促使讀者興趣熱點轉化為公民社會要求。不同類型的刊物將讀者轉化為不同類型的公眾，甚至包括種種時尚、信仰、和以「迷」相稱的人群。然而不同的刊物公眾與公民社會問題的關係有近有遠，提出社會性要求的直接程度也極有差別。《二十一世紀》屬於近的和較直接的那一種。任何特定的刊物公眾都只是相對於其他特定公眾而言的，即便與普遍公民社會問題相當貼近的公眾也不是「普遍公眾」的代言人。他們的社會作用不在於設計某種宏大圖景，而在於以其關心問題的特定方式來幫助形成民主的、理性平等的公民社會規範。《二十一世紀》堅持學術品質，提倡有質量的思想，強調說理論證的討論程式。從公眾效果來看，這已超出了專門學術素養的範圍，進而具有了普遍性公民素質訓練的意義。

專門學術行為和普遍公民行為既有聯繫，又有區別。如果把學術行為的理性思考看成是只有少數專家才配實行、才能完成的話，那便是精英式的。但如

果把它看成是每個公民都能完成的的話，那它就帶有了民主的性質。精英思想並不一定與民主理念背道而馳，精英思想甚至可以是民主的。民主的精英思想強調的是「質量」和「素質」。無論一個人從事哪一種社會工作，他都要做得盡可能的好，只要做好了，不止是學術研究，任何工作都有人格培養和道德訓練的作用。有質量的民主需要有素質的公民，因此離不開公民教育和自我教育。從這個角度來強調理性思考能力，便是提倡民主參與的素質。

對於一個講究學術品質的刊物來說，克服學術精英主義並非一件易事。學術分科越來越專門化，使得許多學術問題離公民社會建設越來越遙遠，也使得許多學術刊物將本來已狹窄的讀者群轉化為民主社會公眾的能力大大減弱。在這種情況下，《二十一世紀》以其跨學科性和對公眾問題的關懷所發揮的公民社會公眾轉化作用，也就越加值得重視和提倡。

徐　賁　美國加州聖馬利亞學院英文系教授

直面中國的現實

徐友漁

過去與未來的關鍵接點是現在，中國當下現實的極端重要性不言自明。且不說中國社會這十年間發生了巨大而深刻的變化，新現象紛至沓來，新事物層出不窮，新思潮引起中國知識份子立場的大分化。中國思想界、學術界其實已經落在迅速變化的中國現實的後面。大陸個別刊物零零星星然而引人注目的討論與爭論，《二十一世紀》有更多更大的言論空間把問題研究得更深入。

果把它看成是每個公民都能完成的的話，那它就帶有了民主的性質。精英思想並不一定與民主理念背道而馳，精英思想甚至可以是民主的。民主的精英思想強調的是「質量」和「素質」。無論一個人從事哪一種社會工作，他都要做得盡可能的好，只要做好了，不止是學術研究，任何工作都有人格培養和道德訓練的作用。有質量的民主需要有素質的公民，因此離不開公民教育和自我教育。從這個角度來強調理性思考能力，便是提倡民主參與的素質。

對於一個講究學術品質的刊物來說，克服學術精英主義並非一件易事。學術分科越來越專門化，使得許多學術問題離公民社會建設越來越遙遠，也使得許多學術刊物將本來已狹窄的讀者群轉化為民主社會公眾的能力大大減弱。在這種情況下，《二十一世紀》以其跨學科性和對公眾問題的關懷所發揮的公民社會公眾轉化作用，也就越加值得重視和提倡。

徐　賁　美國加州聖馬利亞學院英文系教授

直面中國的現實

徐友漁

過去與未來的關鍵接點是現在，中國當下現實的極端重要性不言自明。且不說中國社會這十年間發生了巨大而深刻的變化，新現象紛至沓來，新事物層出不窮，新思潮引起中國知識份子立場的大分化。中國思想界、學術界其實已經落在迅速變化的中國現實的後面。大陸個別刊物零零星星然而引人注目的討論與爭論，《二十一世紀》有更多更大的言論空間把問題研究得更深入。

我認為，由於香港得天獨厚的地理條件，《二十一世紀》最近十年在中國思想文化建設中作出了以下三方面的貢獻。第一，關心和研究中國的現實問題；第二，為大陸、香港、台灣兩岸三地學者提供了對話、交流的平台；第三，為中國學人和讀者了解今日西方學術文化潮流提供了窗口。《二十一世紀》創辦於90年代初這個特殊時刻，它為續存和發揚80年代以啟蒙、科學、理性、民主為主要訴求的新文化運動作出了獨特的貢獻。

以上三個方面中，我最為看重的是第一個方面。中華民族一百多年以來其命運真是苦不堪言，我們寄希望於未來，尤其是二十一世紀，但對未來我們沒有太多可以樂觀的理由。過去與未來的關鍵接點是現在，中國當下現實的極端重要性不言自明。且不說中國社會這十年間發生了巨大而深刻的變化，新現象紛至沓來，新事物層出不窮，新思潮引起中國知識份子立場的大分化。中國思想界、學術界其實已經落在迅速變化的中國現實的後面，我們應該更加努力，《二十一世紀》在歡慶自己十歲生日，展望二十一世紀時，肯定會深感任重而道遠。

關於中國現實，我以為《二十一世紀》做得最好的是對於近代一百多年來社會、文化變遷的疏理和重新認識，尤其是對於50、60、70年代中國重大政治運動和社會轉折的研究，刊物所組織的專題討論和重頭文章，在中文學術界具有開創性意義，有時甚至給人「只此一家」的感覺。當然，最重要的還是當前現實，尤其是對中國國情的認識。自90年代初以來，中國的經濟結構發生了意義深遠的變化，一方面改革開放政策堅持了下來，而且在深入、擴大，另一方面，必須與之配套進行的政治體制改革卻嚴重滯後，二者的不協調形成了嚴重的扭曲和尖銳的矛盾。中國是否已然變成了市場經濟社會、資本主義社會？對中國問題的認識和診斷是否應從對社會主義和威權或後極權社會的認識迅速轉變為對資本主義社會、後現代社會的認識與診斷？中國的問題主要源於內部社會結構與歷史延續，還是世界經濟格局與國際資本流動？五四新文化運動的啟蒙思路在80年代有所恢復，到90年代是否不但不靈了，而且應當否定與清算？大陸個別刊物零零星星然而引人注目的討論與爭論，《二十一世紀》有更多更大的言論空間把問題研究得更深入。

如果說，《二十一世紀》在關注和研究今日中國現實方面的優勢是有較為充分的言論空間，那麼它的弱勢是容易與中國現實隔了一層。我前面談到的三方面重大貢獻，如果今後大陸言論尺度會有改善，我估計最容易失去優勢的就在這一塊。不過令人感到欣慰和慶幸的是，刊物的編輯對此似乎有較清醒的認識。

2000年這個世紀的轉折點和新千年的開端，不是在紀年學的意義上，而是在實質內容上，將在中國思想史上佔一個特殊地位。一批思想者和學人，在1999年的狂熱喧囂和思想、道義立場的大潰退之後，力所能及而又全力以赴地表達出了某種艱苦卓絕的堅守。一些話語的種子與萌芽，只有在日後長大成林後，才能昭顯其意義。理論和思想立場的交鋒異常激烈，雖然思想、學術之外

的硝煙太濃，容易遮蔽其實質性內容和意義。理論與思潮的陣營在論戰中有成敗高下之分，但人們清醒地看到，具體爭論的勝負並不是那麼重要，因為中國的現實問題還是那麼嚴峻地存在着。得失是一時的，而中國的前途、命運是永久的課題。更何況，某些理論和思想立場是由種種具體的人在宣揚與捍衛，人的優劣強弱導致的論爭結局，並不完全反映理論和思想立場的優劣強弱。我和我的朋友願意與《二十一世紀》有更密切的合作，為更全面、深入理解與研究中國現實問題共同努力。

徐友漁　中國社會科學院哲學所研究員

多元文化在二十一世紀

張隆溪

文化差異的確是事實，但人類理性也同樣存在，因為現實中有強權的壓抑和非理性的行為就否定人類理性，或否定西方之外有理性，這是西方一些學者奇怪的思路。尊重文化差異是對的，但把強權的壓抑和非理性行為作為代表東方文化本質的差異來尊重或寬容，難道真是對東方的尊重嗎？

十年前《二十一世紀》創刊時，創辦人似乎考慮到十年之後即將進入一個新的世紀，明智地以這新的世紀為名。光陰荏苒，十年過去，我們已經進入二十一世紀，現在正可以回顧剛剛過去的世紀，並對我們面前這新世紀作一番推想和預測。也許預言未來一如事後諸葛式的檢討，都難免空言無補之譏，不過依據一些可以觀察到的迹象來展望未來，畢竟有別於完全不着邊際的幻想。東西方文化問題涵蓋面太廣，但我想討論的範圍卻很有限，即我們在未來十數年間，在文化理論方面，可能期待出現怎樣的變化。

的硝煙太濃，容易遮蔽其實質性內容和意義。理論與思潮的陣營在論戰中有成敗高下之分，但人們清醒地看到，具體爭論的勝負並不是那麼重要，因為中國的現實問題還是那麼嚴峻地存在着。得失是一時的，而中國的前途、命運是永久的課題。更何況，某些理論和思想立場是由種種具體的人在宣揚與捍衛，人的優劣強弱導致的論爭結局，並不完全反映理論和思想立場的優劣強弱。我和我的朋友願意與《二十一世紀》有更密切的合作，為更全面、深入理解與研究中國現實問題共同努力。

徐友漁　中國社會科學院哲學所研究員

多元文化在二十一世紀

張隆溪

文化差異的確是事實，但人類理性也同樣存在，因為現實中有強權的壓抑和非理性的行為就否定人類理性，或否定西方之外有理性，這是西方一些學者奇怪的思路。尊重文化差異是對的，但把強權的壓抑和非理性行為作為代表東方文化本質的差異來尊重或寬容，難道真是對東方的尊重嗎？

十年前《二十一世紀》創刊時，創辦人似乎考慮到十年之後即將進入一個新的世紀，明智地以這新的世紀為名。光陰荏苒，十年過去，我們已經進入二十一世紀，現在正可以回顧剛剛過去的世紀，並對我們面前這新世紀作一番推想和預測。也許預言未來一如事後諸葛式的檢討，都難免空言無補之譏，不過依據一些可以觀察到的迹象來展望未來，畢竟有別於完全不着邊際的幻想。東西方文化問題涵蓋面太廣，但我想討論的範圍卻很有限，即我們在未來十數年間，在文化理論方面，可能期待出現怎樣的變化。

張隆溪教授(右)與勞思光教授在2000年8月17日編委會上。

當代經濟、資訊、科技和國際事務的發展，都有所謂全球化的趨勢。無論我們對全球化看法如何，各民族不同文化之間不可能相互隔絕，東西方之間交往愈加頻繁，已經是當代世界一個基本事實。就中國而言，近代歷史根本就避不開東西文化關係問題，而二十世紀尤其是最後十年的發展，更使東西方的互動在我們的生活與現實中發生切實的影響。中國電腦使用者們進入萬維網或互聯網，在數量、程度和速度上都與日俱增。所謂「上網」本身就頗有象徵意義，顯示中國不斷進入世界事務的網絡，並在其中發揮重要作用。在這種情形下，不同文化即不同傳統、不同觀念價值，必然面臨如何處理互相之間關係的問題。在文化理論上，我們可以看見兩種似乎截然相異的選擇。亨廷頓(Samuel P. Huntington)把西方和非西方文明的衝突，視為未來世界無可避免的危機。他尤其認為伊斯蘭文化和東亞儒家文化有可能聯合起來，對抗歐美傳統文化。這種近乎危言聳聽的文明衝突論理所當然引起不少質疑和反駁，《二十一世紀》就展開過專門的討論。可以說在二十一世紀，至少在未來十年間，這種世界文明衝突的構想不可能在理論界佔據主導地位。

在西方學院理論界較有影響的理論，是多元文化主義(Multiculturalism)。這種理論強調文化的獨立性格和各自特點，並以文化之間的差異為各自特點之所在。和亨廷頓一樣，多元文化主義者也看到不同民族潛在的文化衝突，但他們不認為文明必將衝突，卻主張尊重差異，反對歐洲中心論，反對以一種文明的價值標準來判斷另一文明的是非優劣。在美國多民族多文化的社會，這種理論起碼在主張者意識中，有緩和不同民族或種族利害衝突、為少數民族群體爭取權益的作用。然而作為一種理論，多元文化主義的主張很難貫徹到底。費希(Stanley Fish)1997年在《批評探索》(*Critical Inquiry*)撰文，譏諷地稱之為「推銷店式多元文化主義」(Boutique Multiculturalism)。所謂「推銷店」指買印第安人皮製衣服和骨角首飾，或別的甚麼民族服飾或民族食品之類小玩意兒的商店。也就是說，費希認為多元文化主義只停留在文化差異之表面膚淺的層次上，而一遇到深層的差異，就無法保持尊重和寬容的態度。他舉例說，伊朗宗教領袖霍

梅尼 (Ayatollah Khomeini) 認為作家拉什迪 (Salman Rushdie) 小說有辱伊斯蘭教，傳令所有穆斯林信徒將拉什迪處死。推銷店式多元文化主義者在無關痛癢的小地方，可以尊重伊斯蘭文化差異，但面對霍梅尼的追殺令，就很難堅持多元文化主義理念，承認霍梅尼的聖令 (*fatwa*) 完全符合非西方文化的另一種價值系統和倫理原則。只有承認霍梅尼的追殺令自有道理，才是費希所謂「過硬的多元文化主義」(strong multiculturalism)。但只要過硬的多元文化主義者不能接受霍梅尼追殺令，贊成處死作家拉什迪，那也只是五十步與一百步之差，與膚淺的推銷店式多元文化主義只是程度的不同。而如果完全拋開西方文化價值和倫理觀念，認同伊斯蘭，贊成追殺拉什迪，那又融入單一的伊斯蘭文化而根本不再是多元文化主義。費希因此認為多元文化主義是不能自圓其說、不能成立的理論，而只是美國社會人口組成的具體事實 (a demographic fact)。換言之，多元文化主義並非具有普遍意義的文化理論，只是處理具體社會問題的策略，是「潛在危機的化解，而非概念難題的解決」。費希指出不同文化的衝突往往是基本價值觀念的衝突，一般性地講尊重和寬容，並不足以解決這基本衝突問題。他的確指出了多元文化主義作為文化理論的弱點和缺失。

然而費希把文化看得太單一，把例如霍梅尼的追殺令這樣絕對權力的極端表現，視為好像體現了伊斯蘭文化的固有本質和特性，好像信仰伊斯蘭教的人都會絕對服從這一指令。和其他一些西方理論家一樣，費希否認在不同文化之間有任何共性，尤其否認理性有超越民族文化界限的普遍性。在這一點上，費希與亨廷頓沒有甚麼兩樣，在他看似雄辯的論證後面，尤其在他所舉例證的背後，明明有西方人對非西方文化的偏見：理性屬於西方，非理性屬於東方，所以理性的寬容無法與不講理的追殺令溝通，西方和非西方在原則上沒有真正多元共處和對話的可能。然而文化如果正是在最根本的差異上不能溝通，費希又何以能知道非西方文化 (如伊斯蘭文化) 有怎樣的本質呢？如果不承認人類有理性作為溝通和對話的基礎，文明之間除了衝突而外，還能有甚麼前景呢？

文化差異的確是事實，但人類理性也同樣存在，因為現實中有強權的壓抑和非理性的行為就否定人類理性，或否定西方之外有理性，這是西方一些學者奇怪的思路。尊重文化差異是對的，但把強權的壓抑和非理性行為作為代表東方文化本質的差異來尊重或寬容，難道真是對東方的尊重嗎？正如龍應台在〈尊重誰的文化差異〉一文裏所說：「不同文化之間確實存在差異，而且我們必須尊重別人保持文化差異的意願。但是在我看來，問題癥結不在『尊重』文化差異，而在『認識』真實的文化差異。」如果說過份強調文化差異，把東西方對立起來，是西方文化理論陷入的困境，那麼走出這一困境的出路，就在重新審視文化差異，由二元對立走向理性的對話與融合。我相信，在二十一世紀，這將是衝突論和對立論之後，東西方文化和文化理論必將踏上的坦途。

張隆溪　香港城市大學比較文學與翻譯講座教授

十年祝辭

許倬雲

這十年來，對於此後人類命運大有影響的項目，包括生命科學的進展、資訊革命的擴大、地球生態的變化、世界經濟網絡的成型，及學術與思想的反省。凡此諸項變化，自有互相牽動的效應，有些效應已可觀見，而今後的互動，將更為劇烈，其引發的效果也將十分深遠。此中尤其不容忽視者，當是我們思維角度的改變。

許倬雲教授(左)與陳方正博士(右)在創刊一周年酒會。

《二十一世紀》創刊十周年，過去世事變化的速度徐緩，已有「十年辛苦不尋常」的感歎。更何況今日的世界，蒼狗白雲，瞬息萬變！《二十一世紀》以嚴肅的學術觀點，討論各種思想課題，十年來秉持一貫作風，已樹立知識性刊物的標竿地位，同仁辛苦，彌足欽佩，取得的成就，也十分可貴。

十年來，正是世紀轉換之際。我們目睹世界真正的走入另一境地；許多變化，為過去未見，甚至於二十年前預料所未及。我們一般視野常局限於眼前政治及市場而不注意四周環境的迅速變化。這十年來，正在發展的一些事物，不在報紙的頭條消息，而埋藏在科學、技術、文化……等等專欄。對於此後人類命運大有影響的項目，應當包括生命科學的進展、資訊革命的擴大、地球生態的變化、世界經濟網絡的成型，及學術與思想的反省。凡此諸項變化，自有互相牽動的效應，有些效應已可觀見，而今後的互動，將更為劇烈，其引發的效果也將十分深遠。

此中尤其不容忽視者，當是我們思維角度的改變。在許多學科，已有後現代、解構……等等思潮。對於過去已建構的觀念，有所質疑，這一浪潮，表面看來，有人以為激烈，有人以為空疏，是以常為人詬病。若從中國歷史找前

例，魏晉學風極有相似之處。畢竟魏晉玄學，終於為唐宋開啟了另一境界的中國文化。

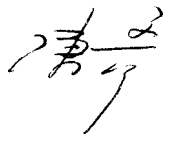
盱視今日的文化批判，其動能的來源相當複雜，不易釐清。若尋找一個較為明顯的現象，則最受衝擊的焦點，當是十八世紀以來西方世界的思維：亦即標榜科學與理性的思考方式。第二次世界大戰以後，這一西方文化的思想主流，承受科技發展的驅迫及多元文化的檢驗，對於過去習以為常的一些觀念，我們的確必須有所省思。甚至一些視為當然的價值(例如生命、快樂……)都不得不賦予另一層內涵。

《二十一世紀》是中文的知識論壇，兩岸三地不少知識份子借《二十一世紀》的園地提出不少有意義的討論。《二十一世紀》的文章，課題多姿多采，也時時有觸及上述省思的論著。尤於中國文化的立場，常有所討論。我們預見這種討論會更多也更深入，也將更超越中國文化的範圍，關注人類社會的普世問題。

謹在《二十一世紀》十周年的專號，預祝下面十年，這一知識性的刊物，既能保持現有水平，而且繼長增高，成為中文知識界的重鎮。

許倬雲　杜克大學西孟講座教授、中央研究院史語所特聘講座

學術與思想並重，超越與參與兼顧



90年代的中國不是一個轟轟烈烈的精神昂奮時代，但卻是一個尤其需要精神與思想的時代。十年來，《二十一世紀》參與思潮激盪，洞悉時代先機，為90年代的中國思想留下了一尊亮麗的豐碑。我之珍視《二十一世紀》是因為它能夠堅持學術與思想並重，超越與參與兼顧。超越是指其思想與學術的多元，參與則指其針砭時弊、社會批判與立德建言。

例，魏晉學風極有相似之處。畢竟魏晉玄學，終於為唐宋開啟了另一境界的中國文化。

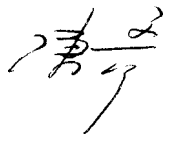
盱視今日的文化批判，其動能的來源相當複雜，不易釐清。若尋找一個較為明顯的現象，則最受衝擊的焦點，當是十八世紀以來西方世界的思維：亦即標榜科學與理性的思考方式。第二次世界大戰以後，這一西方文化的思想主流，承受科技發展的驅迫及多元文化的檢驗，對於過去習以為常的一些觀念，我們的確必須有所省思。甚至一些視為當然的價值(例如生命、快樂……)都不得不賦予另一層內涵。

《二十一世紀》是中文的知識論壇，兩岸三地不少知識份子借《二十一世紀》的園地提出不少有意義的討論。《二十一世紀》的文章，課題多姿多采，也時時有觸及上述省思的論著。尤於中國文化的立場，常有所討論。我們預見這種討論會更多也更深入，也將更超越中國文化的範圍，關注人類社會的普世問題。

謹在《二十一世紀》十周年的專號，預祝下面十年，這一知識性的刊物，既能保持現有水平，而且繼長增高，成為中文知識界的重鎮。

許倬雲　杜克大學西孟講座教授、中央研究院史語所特聘講座

學術與思想並重，超越與參與兼顧



90年代的中國不是一個轟轟烈烈的精神昂奮時代，但卻是一個尤其需要精神與思想的時代。十年來，《二十一世紀》參與思潮激盪，洞悉時代先機，為90年代的中國思想留下了一尊亮麗的豐碑。我之珍視《二十一世紀》是因為它能夠堅持學術與思想並重，超越與參與兼顧。超越是指其思想與學術的多元，參與則指其針砭時弊、社會批判與立德建言。

十年來，世界發生了很大的變化，尤其是中國大陸與港台三地都發生了巨大的變化。《二十一世紀》也已經名副其實地進入了二十一世紀。

作為本刊一名忠實的讀者和作者，感觸良多。

在本刊創刊號上，陳方正先生曾表示，《二十一世紀》應該為中國思潮的醞釀和發展起些微作用，希望它成為「茶館」而不是教室。十年後再來回顧《二十一世紀》的業績，應該說這個「醞釀思潮的茶館」已經取得了巨大的成功。

90年代的中國不是一個轟轟烈烈的精神昂奮時代，但卻是一個尤其需要精神與思想的時代。《二十一世紀》創刊於1990年，那是一個令人絕望的年代。其時，大陸充斥着憤懣與悲怨，沉迷和頹唐。剛剛過去的一場災難，不僅捲走了80年代的希望與幻象，而且更為可怕的是它意味着文化的潰敗與思想的退潮。正是此時，《二十一世紀》登場了！它頂着時代的迷茫，舉起文化重建的旗幟走上了90年代中國的人文舞台。《二十一世紀》的創刊向世界和國人宣示中國文化薪火不滅，80年代啟蒙精神仍在。同時，《二十一世紀》的創刊也意味着經歷劫難的中國文化人開始踏上走出幻滅的新路。三年之後，大陸《東方》、《中國社會科學季刊》、《現代與傳統》、《戰略與管理》陸續問世，知識界全面復蘇。可惜如今前三者已不復存在，這是中國文化的悲哀，也更說明《二十一世紀》的不可替代。

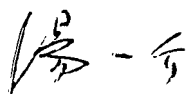
我看《二十一世紀》，總不能擺脫80年代「走向未來」的記憶，儘管二者從風格、學術取向到思想內容都有顯著的不同。80年代的「走向未來」同90年代的《二十一世紀》的相通是其文化信念和啟蒙精神。無疑，從社會呼應的角度來說，《二十一世紀》似乎沒有「走向未來」的風風火火，缺乏中國知識份子剛剛擺脫十年劫難時那種振臂一呼、應者雲集的氣概與雄風。然而，80年代風光雖好，但那卻是虛幻的一閃亮，飄渺天邊的海市蜃樓。90年代，尤其是90年代的初期是令人痛恨和使人麻木的時代，因為那是犬儒、卑鄙、欲望橫行的時代。然而，正是在這樣的時代，才尤其需要呼喊和堅守，而只有在此時的呼喊和堅守才顯示出力量與眼光。《二十一世紀》沒有80年代的浮躁，但多了一份堅實。擺脫了虛幻，獲得了獨立。立足於香港的天時、地利、人和，《二十一世紀》經過十年的創業，已經儼然成為中國思想領域的一面旗幟，中西文化溝通對話的一座橋梁，大陸、香港、台灣及海外文化中國共建共守的文化家園。

十年來，《二十一世紀》參與思潮激盪，洞悉時代先機：激進與保守，後學與國學，民族主義與文化衝突，自由主義與社群主義，制度創新與文化守成，保守主義與憲政設計，尤其是對大陸反右、文革等政治運動的歷史反思，《二十一世紀》或開風氣之先，或推其深入，或引他山之石，為90年代的中國思想留下了一尊亮麗的豐碑。

我之珍視《二十一世紀》是因為它能夠堅持學術與思想並重，超越與參與兼顧。超越是指其思想與學術的多元，參與則指其針砭時弊、社會批判與立德建言。筆者久居法國，在寫下以上文字時，腦中自不缺乏法蘭西知識界這一參照系。參與 (engagement) 是法國思想刊物的傳統，《精神》(*Esprit*)、《現代》(*Les temps modernes*) 都是參與的典型。70年代末以來，西方思想界也面臨潮流回蕩，後起的優秀法國人文期刊如《評論》(*Commentaire*)、《辯論》(*Le débat*)，一右一左，均是超越與參與並重，這既是時代的進步，也是治學的要求。希望十年之後的《二十一世紀》更為超越也更多參與。

陳　彥　法國巴黎大學歷史學博士，現職法國國際電台。

恆稱其君之惡者可謂忠臣矣



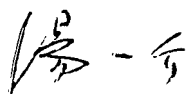
回顧幾十年來，看看我們走過的歷史，眾多的失誤，難道不都是由於聽不進不同意見而造成的嗎？對領導者多一點批評好，還是多一點「歌功頌德」好？領導者多聽一點批評意見好，還是只喜歡別人吹捧好？我想，還是多聽聽批評意見好。今天我們的社會「歌德派」太多了，而像子思這樣的人太少了。甚麼時候多一點子思，而少一點「歌德派」呢？

偶讀湖北荊門出土的郭店竹簡，其中有這樣一條：「魯穆公問於子思曰：『何如而可謂忠臣？』子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』公不悅，揖而退之。成孫弋見，公問：『向者吾問忠臣於子思，子思曰：恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。寡人惑焉，而未之得也。』成孫弋曰：『噫，善哉言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣；恆稱其君之惡者，未之有也。夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也。恆稱其君之惡者，遠祿爵者也。為義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。』」這是兩千三百多年前的一條竹簡，讀它，我深感經過了兩千三百多年我國的領導者在對待批評上並沒有甚麼進步，似乎反而大大不如魯穆公了。就當前的教育來說，誰不知道我們的教育存在着許許多多的問題，我們的

我之珍視《二十一世紀》是因為它能夠堅持學術與思想並重，超越與參與兼顧。超越是指其思想與學術的多元，參與則指其針砭時弊、社會批判與立德建言。筆者久居法國，在寫下以上文字時，腦中自不缺乏法蘭西知識界這一參照系。參與 (engagement) 是法國思想刊物的傳統，《精神》(*Esprit*)、《現代》(*Les temps modernes*) 都是參與的典型。70年代末以來，西方思想界也面臨潮流回蕩，後起的優秀法國人文期刊如《評論》(*Commentaire*)、《辯論》(*Le débat*)，一右一左，均是超越與參與並重，這既是時代的進步，也是治學的要求。希望十年之後的《二十一世紀》更為超越也更多參與。

陳　彥　法國巴黎大學歷史學博士，現職法國國際電台。

恆稱其君之惡者可謂忠臣矣



回顧幾十年來，看看我們走過的歷史，眾多的失誤，難道不都是由於聽不進不同意見而造成的嗎？對領導者多一點批評好，還是多一點「歌功頌德」好？領導者多聽一點批評意見好，還是只喜歡別人吹捧好？我想，還是多聽聽批評意見好。今天我們的社會「歌德派」太多了，而像子思這樣的人太少了。甚麼時候多一點子思，而少一點「歌德派」呢？

偶讀湖北荊門出土的郭店竹簡，其中有這樣一條：「魯穆公問於子思曰：『何如而可謂忠臣？』子思曰：『恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。』公不悅，揖而退之。成孫弋見，公問：『向者吾問忠臣於子思，子思曰：恆稱其君之惡者，可謂忠臣矣。寡人惑焉，而未之得也。』成孫弋曰：『噫，善哉言乎！夫為其君之故殺其身者，嘗有之矣；恆稱其君之惡者，未之有也。夫為其君之故殺其身者，效祿爵者也。恆稱其君之惡者，遠祿爵者也。為義而遠祿爵，非子思，吾惡聞之矣。』」這是兩千三百多年前的一條竹簡，讀它，我深感經過了兩千三百多年我國的領導者在對待批評上並沒有甚麼進步，似乎反而大大不如魯穆公了。就當前的教育來說，誰不知道我們的教育存在着許許多多的問題，我們的

領導本來應歡迎大家來批評當前的教育制度、教學內容、教學方法等等方面存在的問題。殊不知，剛剛有學者提出一點比較尖銳的意見，有的領導就受不了啦，據說還要採取甚麼行動。這豈不是連魯穆公都不如了嗎？魯穆公聽了子思的話後，雖然不高興，但並沒有要採取甚麼行動，反而要成孫弋為他解惑。成孫弋的話說出了一個大問題。他認為，像子思這樣的「士」(知識份子) 敢於對領導提出批評意見，正因為他們是不追求利祿和爵位 (金錢與官職) 的，而有些人可以為領導賣死命，但他們為的是得到利祿與爵位。回顧幾十年來，看看我們走過的歷史，眾多的失誤，難道不都是由於聽不進不同意見而造成的嗎？某些領導人不僅聽不進不同意見，反而給提出不同意見的人加上種種罪名，而進行迫害。這樣的歷史教訓還不認真記取，怎麼能領導好我們的國家？不喜歡聽批評意見的領導人，一定喜歡聽那些對他「歌功頌德」的「讚美詩」。可是這些「讚美詩」是一種腐蝕劑，把那些本來就不怎麼樣的領導者弄得糊裏糊塗，忘乎所以，誤國誤民。對領導者多一點批評好，還是多一點「歌功頌德」好？領導者多聽一點批評意見好，還是只喜歡別人吹捧好？我想，還是多聽聽批評意見好。「恆稱其君之惡者」才是對國家與民族負責任的態度。今天我們的社會「歌德派」太多了，而像子思這樣的人太少了。甚麼時候多一點子思，而少一點「歌德派」呢？也許要等到黃河再變清的時候吧！

湯一介　北京大學哲學系教授

君何國人？

甚波衡

假定知識份子的主要社會職能是對體制進行文化批判，我就得首先回答一個問題：我面對的是甚麼體制。如果我承認中國的體制可能與西方不同，我就得先問自己一聲：君何國人？我們不可能是，也沒有必要做一個「世界知識份子」。對自己的立場的有限性是否自覺，是知識份子的真正標記。

領導本來應歡迎大家來批評當前的教育制度、教學內容、教學方法等等方面存在的問題。殊不知，剛剛有學者提出一點比較尖銳的意見，有的領導就受不了啦，據說還要採取甚麼行動。這豈不是連魯穆公都不如了嗎？魯穆公聽了子思的話後，雖然不高興，但並沒有要採取甚麼行動，反而要成孫弋為他解惑。成孫弋的話說出了一個大問題。他認為，像子思這樣的「士」(知識份子) 敢於對領導提出批評意見，正因為他們是不追求利祿和爵位 (金錢與官職) 的，而有些人可以為領導賣死命，但他們為的是得到利祿與爵位。回顧幾十年來，看看我們走過的歷史，眾多的失誤，難道不都是由於聽不進不同意見而造成的嗎？某些領導人不僅聽不進不同意見，反而給提出不同意見的人加上種種罪名，而進行迫害。這樣的歷史教訓還不認真記取，怎麼能領導好我們的國家？不喜歡聽批評意見的領導人，一定喜歡聽那些對他「歌功頌德」的「讚美詩」。可是這些「讚美詩」是一種腐蝕劑，把那些本來就不怎麼樣的領導者弄得糊裏糊塗，忘乎所以，誤國誤民。對領導者多一點批評好，還是多一點「歌功頌德」好？領導者多聽一點批評意見好，還是只喜歡別人吹捧好？我想，還是多聽聽批評意見好。「恆稱其君之惡者」才是對國家與民族負責任的態度。今天我們的社會「歌德派」太多了，而像子思這樣的人太少了。甚麼時候多一點子思，而少一點「歌德派」呢？也許要等到黃河再變清的時候吧！

湯一介　北京大學哲學系教授

君何國人？

甚波衡

假定知識份子的主要社會職能是對體制進行文化批判，我就得首先回答一個問題：我面對的是甚麼體制。如果我承認中國的體制可能與西方不同，我就得先問自己一聲：君何國人？我們不可能是，也沒有必要做一個「世界知識份子」。對自己的立場的有限性是否自覺，是知識份子的真正標記。

記得一則公案：唐初多胡僧，某僧異相，人問「師何國人？」僧答「余何國人」。

仔細跟蹤閱讀近年的中國文化爭論，有時覺得我們不少人着了此西域僧的話語圈套。

道理實在是很簡單的，但是也不妨在此重複一下。假定我認為我自己是個知識份子，假定我也同意知識份子的主要社會職能是對體制進行文化批判，我就得首先回答一個問題：我面對的是甚麼體制。如果我承認中國的體制可能與西方不同，我就得先問自己一聲：君何國人？

當然我不是在問國籍綠卡、講學地點之類生活措置，我是問我的自我意識：我自視為一個中國知識份子，就必須首先面對中國的既成體制；自視為西方知識份子，就必須履行西方知識份子的職責。

沒有一種文化批判理論是普適的，連反普適理論，也不是讓人隨便搬用的。西方學院盛行的文化理論，是西方文化政治的有機部分，是西方社會內部話語權力制衡的需要。西方知識份子高舉「種族，階級，性別，民族」的旗幟，正義在焉，道義在焉，實際上這些都是文化批判的派生物，也就是說，要對照其體制語言，才明白底細。

這就是為甚麼以「追蹤西方學院前沿理論」，在中國很容易走入誤區；而被指責為「學理陳舊」的一些道理，很可能是中國當前文化批判之需。此中區別，當然需要仔細扒剔，不能統而攏之。但是有一點或許各位都能同意：我們不可能是，也沒有必要做一個「世界知識份子」。

當然我沒有狂妄到給所謂「海外新左派」，或國內努力放眼世界的學者們，講如此淺顯的道理。但是世界上大部分的學問，材料上可能很高深，分析可能極精微，基本的立場，卻還在我們自身。對自己的立場的有限性是否自覺，是知識份子的真正標記。如果我立意在西方學界的話語權力，我就應當明白我批判西方體制的言論，並不是說給東方人聽的。我的理論立場，也難以照樣搬來研究中國問題。

同樣，西方的體制理論，例如新自由主義，例如社會民主主義，例如「第三條道路」論，在中國語境中，就不是體制理論，至少今天還不是。我不是說因此就可以或值得搬用，而是說，它們可以成為中國文化批判的養分。

或許這些朋友認為，他們面對的體制，是跨國資本，是全球化的體制，中國的特殊性是次要因素。因此他們可以做西方知識份子，同時做中國的知識份子，他們寫的同一篇文章，可以同時為兩種文化批判服務，並行不悖。如果他

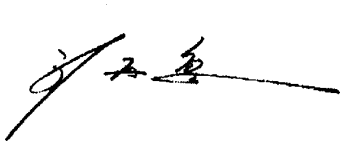
們對這種立場極為真誠，篤信不疑，他們的聲音當然值得傾聽。或許文化批判理論的非普適性，現在果真到了結束之時。對此，我盼望能讀到更有說服力的論證。

不過目前的情況，使我想起中國最偉大的留學生，唐初的玄奘。玄奘在印度學佛理，成績如此優異：在印度佛教的最高學術會議，曲女城的辯論大會上任論主，獲得「大乘天」至譽，回到長安後創立的法相唯識宗，是中國佛教史上最艱深，最「前沿」的宗派（佛教不久後就在印度開始式微），卻因搬用印度的種性論，而難以承傳。

這個故事未免太陳舊，道理也太淺。我只是想說，哪怕能自稱「何國人」的高僧，也不可能真正無家無國。

趙毅衡　美國加州大學柏克萊分校比較文學博士，現執教於倫敦大學東方與非洲學院。

可畏而不可信的學術年代



二十世紀中國的學術生態環境相當惡劣，尤其是二十世紀下半葉，激進政治更是帶給學術以致命的危害。但是，我們現在則不幸地看到，帶給學術生態環境以污染和破壞的，不僅來自激進的、缺乏人文眼光的權勢者，而且也來自心胸狹窄的知識份子本身病態的作風與心態。面對這種局面，我格外欣賞傑弗遜所說的一句話：「我從不因為宗教上、政治上、文化上的分歧而拋棄任何一位朋友。」

十年前，《二十一世紀》創刊之初，方正兄飛往芝加哥大學籌劃，其風塵僕僕之狀，至今印象猶新。當時歐梵、甘陽二兄和我皆是熱心人，毫無保留地支

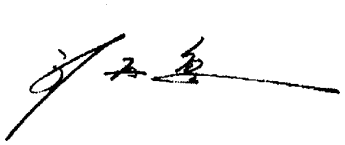
們對這種立場極為真誠，篤信不疑，他們的聲音當然值得傾聽。或許文化批判理論的非普適性，現在果真到了結束之時。對此，我盼望能讀到更有說服力的論證。

不過目前的情況，使我想起中國最偉大的留學生，唐初的玄奘。玄奘在印度學佛理，成績如此優異：在印度佛教的最高學術會議，曲女城的辯論大會上任論主，獲得「大乘天」至譽，回到長安後創立的法相唯識宗，是中國佛教史上最艱深，最「前沿」的宗派（佛教不久後就在印度開始式微），卻因搬用印度的種性論，而難以承傳。

這個故事未免太陳舊，道理也太淺。我只是想說，哪怕能自稱「何國人」的高僧，也不可能真正無家無國。

趙毅衡　美國加州大學柏克萊分校比較文學博士，現執教於倫敦大學東方與非洲學院。

可畏而不可信的學術年代



二十世紀中國的學術生態環境相當惡劣，尤其是二十世紀下半葉，激進政治更是帶給學術以致命的危害。但是，我們現在則不幸地看到，帶給學術生態環境以污染和破壞的，不僅來自激進的、缺乏人文眼光的權勢者，而且也來自心胸狹窄的知識份子本身病態的作風與心態。面對這種局面，我格外欣賞傑弗遜所說的一句話：「我從不因為宗教上、政治上、文化上的分歧而拋棄任何一位朋友。」

十年前，《二十一世紀》創刊之初，方正兄飛往芝加哥大學籌劃，其風塵僕僕之狀，至今印象猶新。當時歐梵、甘陽二兄和我皆是熱心人，毫無保留地支

持。到了海外，才知道學術論文幾乎無處發表，僅此一項，就足以悶死。因此，一聽說中文大學有心建設一個以人文科學為主的學術刊物，便如聞福音。記得當時還討論過刊物的名字，我有點悲觀，便開玩笑地說，可叫做《世紀末論壇》。因為我又知道，在商業社會中，學術刊物全是孤島，財少氣弱，能有世紀末期的十年壽命就不錯。沒想到，《二十一世紀》果真苦撐到二十一世紀，名副其實，單憑這一點，就值得慶賀了。

《二十一世紀》創建初期，我的態度比較積極，近幾年則有點疏遠。主要原因是對90年代故國學術狀況有點失望與害怕。這不是說，90年代沒有好的學術成果產生。好著作還是有，如季羨林先生的《文化交流的軌迹：中華蔗糖史》，楊寬先生的《中國古代都城制度史研究》等等，都是學術上品。我之所以失望，是看到太多文章表現出下列幾種不健康的狀態，這些狀態不僅使學術界變得可畏而不可信，而且使我倦於閱讀。

第一，學術姿態大於學問。無論是熱衷於「國學」還是熱衷於「西學」，許多文章「玩」的主要是學術概念、學術語言、學術姿態，為了表現出學問的所謂「功底」，便刻意引經據典，刻意轉述各種時髦的主義、後主義，這不僅使文章顯得過於冗長龐雜，而且形成一種很厚的覆蓋層。覆蓋層之表是華麗，覆蓋層之裏是蒼白。雖是洋洋萬言，縱橫恣肆，但立論並不清楚，作者要說些甚麼也沒想清楚。80年代的學術文章沒有覆蓋層，倒有真問題；90年代的學術文章有覆蓋層，卻少有真問題。這是因為真問題被語言和姿態所遮蔽，作者在自造的概念包圍中迷失。

第二，世故大於學問。世故是與天真、誠實對立的一個概念。所謂世故，表現在學術上便是寫文章均從利害關係出發，而不是從真理之愛出發。80年代的學術，有些地方雖然幼稚，但畢竟有天真在，有生命真實的脈搏在；而90年代的許多學術文章，包括許多年輕學人所作的文章，反而世故味很重，尤其是一些反省80年代的文章。80年代的反省，是對極權的批判與反叛，這是反叛者之音；而90年代的反省，則是反叛反叛者。這種反叛作為另一種質，是媚上與媚俗。一有世故之念，就不敢觸及社會現實的根本與理論的根本，「經世之學」方面的學術就不可能有實質上的發展(在中國處於社會轉型的大變動時期，逃避現實根本的「經世之學」一定會失去靈魂的活力)。由於世故，也往往急功近利，所以學術的另一方面——獨立精神架構方面，也看不到突出的成就。

第三，暴力大於學問。這裏指的是語言暴力。許多文章名為學術，但留給人的印象最深的則是語言的攻擊性與暴破性。這類文章沒有認真地進入學術問題，倒是在學術問題之外下了許多功夫。這些功夫包括抹黑性的命名，包括揭露阿Q瘡疤的策略，包括暗示對方乃是官方別動隊或帝國主義別動隊等等。更為嚴重的是乾脆使用三十年前的紅衛兵邏輯和造反派語言，用一句話或一個偶然事實暴破一個學者一生的卓越建樹（如對錢穆先生的暴破）。關於語言暴力進入文學、進入政治、進入學術的問題，我在今年七月維也納「展望二十一世紀中國」的學術會上，通過〈告別語言暴力〉的發言作了揭示。語言暴力是「五四」白話文運動的負面產物，後來經過數十年的文學、文化革命運動的發酵，已發展到非常嚴重的地步。如果對語言暴力不作認真的批評與遏制，那麼，學術文化界從今往後將不得安寧，整個中國的學術生態環境將會惡劣到難以設想的地步。在《二十一世紀》創辦十周年之際，我要再次呼籲學術界的朋友放棄語言暴力和抵制語言暴力。

二十世紀中國的學術生態環境相當惡劣，無論是戰爭時期還是和平時期，均無一張平靜的書桌。戰爭時期受到炸彈的震盪，和平時期則經受政治運動的震盪。尤其是二十世紀下半葉，激進政治更是帶給學術以致命的危害。但是，我們現在則不幸地看到，帶給學術生態環境以污染和破壞的，不僅來自激進的、缺乏人文眼光的權勢者，而且也來自心胸狹窄的知識份子本身病態的作風與心態。後者的兩種心態一直使我害怕：一是年長者的帝王心態；一是年輕者的農民起義者心態。兩者都是自我感覺太好，都缺少平常之心。具有帝王心態的人，只知讓別人膜拜、頌揚、服務，不知尊重他人與提攜他人，誤認為自己的幾部著作真有雄鎮乾坤之力。具有農民起義者心態的人，則一味想走造反捷徑，一味幻想通過幾番「暴破」而翻身解放，雞毛上天。面對這兩種心態，我格外緬懷蔡元培和胡適的作風，他們是改革者，而且成就卓著，但始終虛懷若谷，遠離帝王趣味與造反派趣味。

近幾年，關於中國的未來走向，知識界的看法很不一樣。意識形態上的分歧正在呈現為不同的學術方向，不爭論是不可能的。但是，爭論中守住學術上應有的心靈原則與尊重對方的原則，維護學術尊嚴與學術紀律，則是共同的責任。意識形態的分歧，也不一定要導致知識界的分裂。我非常欣賞美國的思想先驅者傑弗遜（Thomas Jefferson）所說的一句話：「我從不因為宗教上、政治上、文化上的分歧而拋棄任何一位朋友。」創造一種爭論的朋友狀態而非敵我狀態，拒絕語言暴力進入刊物，這應是《二十一世紀》雜誌的光榮使命。作為一個編委，表達這點期望，也許不算非份。

劉再復　現任香港城市大學中文、翻譯及語言學系客座教授

十周年紀念感言

劉述先

世界倫理的建構必須是一「極小式的」倫理，否則就不可能為不同的宗教、文化傳統所接受。世界倫理宣言所要求的是人的內在態度的轉變，那麼儒家式的進路有其殊勝之處，也就不言而喻了。這個時代不再是一元獨霸、西風壓倒東風、或者東風壓倒西風的時代，而是多元互濟、交流對話的時代。只有這樣，我們才能找到克服文明衝突、免致地球毀滅的希望。

在陳方正所長的領導、劉青峰主編與金觀濤協助之下，《二十一世紀》昂然進入十周年，成績斐然，有目共睹。特別值得一提的是，1989年六四天安門事件令大陸盛極一時的文化運動以及改革的企圖受到頓挫，一時萬馬齊喑，《二十一世紀》在香港這樣的邊緣地帶提供了一片園地，讓海內外學者發表高見，的確起到了作用。特別對大陸來說，有深切反省、旁敲側擊，乃至引領風騷、外轉內銷的功效，十年的積蓄，已不能令人忽視。而創刊伊始，二十一世紀好像還在遙遠的未來，不想不知不覺已經跨入了新的世紀、新的千禧，不能不叫人感慨繫之！

「世紀末」的感受最早流行於十九世紀末。二十世紀末曾飽受Y2K的威脅，結果平安無事。除夕與往常一樣，守歲之後挖覺，睜眼已是新年新禧，並無異

狀。人的問題依舊持續，等待着我們以新思維去面對。新的世紀仍然是兩個表面上看來相反的趨勢加速進行中。一方面是離心的傾向，多文化主義流行。西方自啟蒙以來建立的普世主義的文化理想受到挑戰，帝國主義、種族主義、男性中心主義的霸權受到強烈的譴責，連帶科技商業主義的流弊受到嚴厲的批判。另一方面則是向心的傾向，世界已成為一個日益縮小的地球村。各傳統不再隔離在不同地區發展。宗教、文化雜處，彼此之間打交道成為家常便飯。就在亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 提出文明衝突的警告的當兒，孔漢思 (Hans Küng) 作出了簽署世界倫理宣言的努力。依他之見，只有各宗教文化傳統能夠捐棄成見，存異求同，凝聚共識，才能避免矛盾衝突、同歸於盡的命運。這就是在當前所面臨的處境。

我曾經說明，我不屬於狹義的當代新儒家的統緒，但也不會反對學界一般把我歸入海外或港台新儒家的意見，因為我確認定儒家傳統中有萬古常新以及與時推移的成分。下面我就由這樣的視域面對我們當前的處境作出回應。和上一代在1958年元旦簽署《為中國文化敬告世界人士宣言》的學者相比，我們這一代的處境是截然有異的。那時正當存亡繼傾之際，故突出了心性之學的道統，也強調了吸納西方科學、民主的必要。如今我們吸收西方之長是理所當然之事，而西方知識份子也捐棄了以往傲慢的態度，學習尊重異文化，不再把西方的價值就當作普世價值。反過來，我們也無須強調儒家的正統意識，那同樣是過時的東西。在多元架構的預設下，我們只需闡明儒家傳統「內在超越」的方式，可以是一種合理的終極關懷，便已經足夠了。而大量的經驗研究闡明，日本與四小龍——韓國、新加坡、香港、台灣——確都有儒家背景，但各地成功或挫折的因素都不一樣。自從制度化的儒家在清廷覆亡之後宣告終結，兩岸三邊已不足自居為儒家之正統。韓國所保留的儒化的風習更多於台港大陸。而各地的儒家傳統發揮了不同的功效，難以一概而論，乃有一種「非正統」、「非中心化」的傾向。但在另一方面，我們也不願意陷入相對主義的窠臼，這正是我們必須着力加以澄清的所在。

在這裏，世界倫理的建構為我提供了重大的啟示。它必須是一「極小式的」倫理，否則就不可能為不同的宗教、文化傳統所接受。它不能無所排斥，如果一切可為，要這樣的倫理何用？孔漢思以Humanum (人性、人道) 為宗教的通性，將「金律」——所謂「己所不欲，勿施於人」——視為世界倫理的基石，四個實際行為的指令是「不殺」、「不盜」、「不淫」、「不妄」的現代闡釋。明眼人很容易看出，這是十誡中有關道德倫理的四誡的表達。但我仍加以強烈的支持，原因在他雖仍用西方的文字和概念來起草宣言，其意涵卻超越了西方的藩籬。實際上，佛教殺盜淫妄酒五戒，儒家仁義禮智信五常，所指涉的正是類似的東西。而世界倫理的建構之所以可能，也正是因為由不同傳統發展出來的道德規條確有彼此若合符節之處。

西方學者用歸納的方式找到像「金律」一類的基本原則，四誡一類的禁令，再加上一些程序上的普遍規定，由此而看到世界倫理建構的可能性。但實際建

構決不限於西方的文本，每一傳統都可以自訂條文，參與國際性的討論，作出特殊的貢獻。在1997年聯合國教科文組織 (UNESCO) 舉辦的「普遍倫理計劃」的國際會議中，我就曾提出論文由新儒家的視域看世界倫理。我的論點涉及方法與內容兩個層次。從方法學的觀點看，歸納的取同略異的做法是不足夠的。我提議給予「理一分殊」以現代闡釋，用朱子「月印萬川」的方式，才能夠不取消差別而找到會通的可能性。「理一分殊」能夠提供縱向與橫向、貫通古今中外的方法途徑。如果我們能夠分別開傳統中萬古常新、與時推移的成分，古代的金律與五常自然可以重新加以闡釋，賦予其適合於現代處境的涵義。同樣理念也可以容許猶太教、基督宗教、伊斯蘭教、印度教、佛教、儒家給予類似而不同的文字與概念的表達。同時世界倫理當然有內容的指涉，不能只是有關形式、程序的規定。只不過任何有關價值規範、道德規條的成文表達，就已受到具體時空處境的約束，而失去其抽象的普遍性。仁心的表達古今不同，不可勉強歸一，否則就會造成僵化、負面的效果。但孟子指點的，孺子之將入於井所引發的怵惕不忍之心，卻的確可以不論古今中外的差異而激起共同的感受。當然孟子的良知不能單純當作心理的反應，它指向一既超越而內在的根源，此處不能申論。由現在對於「理一分殊」的了解，一切成文的表達，包括儒家的表達在內，已經屬於「分殊」的層面。但「分殊」指向「理一」，那是「道可道、非常道」、「上帝以上的上帝」的層面。但由分殊層面之若合符節，通過信仰，即可以指向一超越的存在、價值之源，已非我們通過邏輯推理、經驗推概可以證立的層面了。它可以被了解為康德 (Immanuel Kant) 所謂不得不作的「基設」，但港台新儒家寧可以之為在自己生命之內發出的直接呈現。而世界倫理宣言所要求的恰正是人的內在態度的轉變，不能只滿足於1948年簽署的人權宣言那樣的法律文件。那麼儒家式的進路有其殊勝之處，也就不言而喻了。

但孔漢思指出，這是一個「典範轉移」的時代：它不再是一元獨霸、西風壓倒東風、或者東風壓倒西風的時代，而是多元互濟、交流對話的時代。這並不是要人不再追求真理，放棄自己的信守，而是在建立了自己的終極關懷之後，還要採取一種開放的態度。這才能使各人植根在自己的基礎上，不為自己的成見所拘，不斷作自我的擴大，以指向於終極的真理，追求存在與價值在現生的進一步的具現。只有這樣，我們才能找到克服文明衝突、免致地球毀滅的希望。

而日本學者溝口雄三由完全不同的出發點得到了相同的結論。作為史家，他認為日本之現代化速度遠勝過中國決不是偶然的結果。日本富於競爭精神，效忠天皇，並沒有真正的天下觀念。但西方式的競爭模式已經發展到了盡頭，再持續下去會產生毀滅性的結果。以此他認為二十一世紀的指導原則應該是傳統中國文化天地萬物一體的襟懷，與調和共存的做法。有人乃至以為二十一世紀將會是中國人的世紀。但我對此有很大的保留。傳統中國天人合一的理念固然有環保的意涵，但1999年3月1日《時代》(*Time*) 雜誌報導，當今世界最污染的城市中國十居其九。而中國傳統調和共存的智慧要不能阻止海峽兩岸的熱戰，

那又有甚麼用呢？故我要呼籲回歸王陽明知行合一的睿見，光只說一些漂亮的空話是沒用的，只有真正按着理念行事，由身邊做起，才能造成海峽兩岸的雙贏局面，並促進世界的和平。這就是我在《二十一世紀》進入二十一世紀的感言。

劉述先　台北中央研究院文哲所特聘講座

中國國民性問題

劉廣京

最近在温習早年熟讀的兩部書。一部是亨丁頓的著作，認為中國歷史上災荒頻發對中國國民性有極大的影響；另一部出自雷海宗先生，他強調中國的武德與文德的意識足以影響行為與態度。今天，五六十年過去了，中國的國民性有沒有新生？

轉眼就是2001年1月1日，西方世界二十一世紀正式的到臨。這是英國格林尼治天文台的說法，所根據的是1582年羅馬教皇Gregory XIII關於如何計算公元世紀的詔示。但是陳方正先生於1999年12月在《二十一世紀》發表〈站在美好新世紀的門檻上〉，似認為2000年1月1日就進入新世紀。《二十一世紀》雙月刊應與格林尼治天文台同具權威性。

劉廣京教授(右)與李遠哲教授(左)在台北中央研究院會議上。

我收到十周年紀念徵文時，恰巧正在溫習五六十年前在昆明國立西南聯合大學熟讀的兩部書。第一部是亨丁頓(Ellsworth Huntington)原作，潘光旦先生譯述及整理的《自然淘汰與中華民族性》(1929，1933再版)；另一本是雷海宗先生的《中國文化與中國的兵》(1940)。近來的讀者好像不太注意這兩部書。下文我想僅就這兩本書關於中國國民性的論點，略作介紹。

那又有甚麼用呢？故我要呼籲回歸王陽明知行合一的睿見，光只說一些漂亮的空話是沒用的，只有真正按着理念行事，由身邊做起，才能造成海峽兩岸的雙贏局面，並促進世界的和平。這就是我在《二十一世紀》進入二十一世紀的感言。

劉述先　台北中央研究院文哲所特聘講座

中國國民性問題

劉廣京

最近在温習早年熟讀的兩部書。一部是亨丁頓的著作，認為中國歷史上災荒頻發對中國國民性有極大的影響；另一部出自雷海宗先生，他強調中國的武德與文德的意識足以影響行為與態度。今天，五六十年過去了，中國的國民性有沒有新生？

轉眼就是2001年1月1日，西方世界二十一世紀正式的到臨。這是英國格林尼治天文台的說法，所根據的是1582年羅馬教皇Gregory XIII關於如何計算公元世紀的詔示。但是陳方正先生於1999年12月在《二十一世紀》發表〈站在美好新世紀的門檻上〉，似認為2000年1月1日就進入新世紀。《二十一世紀》雙月刊應與格林尼治天文台同具權威性。

劉廣京教授(右)與李遠哲教授(左)在台北中央研究院會議上。

我收到十周年紀念徵文時，恰巧正在溫習五六十年前在昆明國立西南聯合大學熟讀的兩部書。第一部是亨丁頓(Ellsworth Huntington)原作，潘光旦先生譯述及整理的《自然淘汰與中華民族性》(1929，1933再版)；另一本是雷海宗先生的《中國文化與中國的兵》(1940)。近來的讀者好像不太注意這兩部書。下文我想僅就這兩本書關於中國國民性的論點，略作介紹。

亨丁頓(潘光旦)的書注重中國歷史上的災荒，指出古史自《漢書》以來，便常說水旱災荒不數年便有一次，而且常常連年發生，殃及的地方甚廣。史書上留下的：「人相食，死者過半」，「冀州饑，人相食，勅州郡賑給貧弱」，「關中饑，米斛萬錢，詔骨肉相賣者不禁」。公開買賣年輕婦女歷來都有。亨丁頓(潘光旦)認為，中國歷史上嚴重災荒的頻仍發生對中國國民性有極大影響。歷經災荒的經驗而仍然生存且有子嗣的人，可以說是自私、自利而且可能是無情義的人(賣兒鬻女便是一例)。心軟而且不夠自私的人反而被淘汰了。亨丁頓(潘光旦)認為能夠適應災荒而生存的人具有吝嗇、心腸硬、自私自利等品性，也都成為中國國民性了。亨(潘)甚至認為這些品質不但在文化裏傳播，而且早就進入中國人的遺傳。他們說：「這種自私自利的品質，似乎也成了種族血統的一部分，深深的鐫在胚質裏面。可以說是種族遺傳的一部分，因為以前凡是能夠損己利人，解衣推食之輩，在這荒年的時候已經死完了。」

亨(潘)之論自私、自利等品性可經血統遺傳，這需要生物學家考察，我不敢輕信。但是以下所述雷海宗先生對中國國民性的看法則只認為文化上的價值意識，尤其是武德與文德的意識足以影響行為與態度。雷先生(筆者上大學時的業師)對西洋史和中國古史研究極其精湛，他論中國國民性是在抗戰期間有所感觸而發，所根據的是他對中國史一個基本看法——就是春秋時代貴族的士都是文武雙全的國民兵；他們的行為是爽快的，心境是光明磊落的(雷先生最要學生看的史料就是《春秋左傳》與諸子書)。經過戰國而入前漢時代，徵兵制改為募兵制，士人的武德為文德所替代，手無縛雞之力的文士專以心計取勝。整個文化精神因而日趨萎靡，有許多負面的國民性因而根深柢固。抗戰爆發，雷先生非常興奮。他在1938年底編成的《中國文化與中國的兵》裏面，有一段沉痛的話：

> 舊中國傳統的污濁、因循、苟且、僥倖、欺詐、陰險、小器、不徹底，以及一切類似的特徵，都是純粹文德的劣根性。一個民族或個人，既是軟弱無能以致無力自衛，當然不會有直爽痛快的性格。因為直爽痛快不免與人發生磨擦，磨擦太多就不免動武。但由弱者的眼光看來，動武是非常可怕的事；所以只有專門使用心計了。處世為人，小則畏事，大則畏死，平日只知用鬼鬼祟祟的手段去謀私利。緊急關頭則以「明哲保身」的一句漂亮話來掩飾自己的怯弱。這種人格如何的可恥！這種人所創出的社會風氣如何的可鄙！

雷先生寫這段文字，是希望中國國民能夠在抗戰中忍受「一次澈底澄清的刀兵水火的洗禮」而創造民族和文化的「新生」。今天，五六十年過去了，中國國民性有沒有新生？上面簡述亨丁頓(潘光旦)和雷海宗的說法，我想凡注意中國文化建設的人都應該注意到。

劉廣京　美國加州大學戴維斯分校歷史系榮休教授，中央研究院院士。

略談「公共型」的知識份子

魏永貴

面對一個封閉壓迫性的社會，知識份子的反抗義務不會比一般公民少，可是也不會多於一般公民。在這個意義上，我懷疑所謂「有機知識份子」的特殊地位。在漢語世界，公共型知識份子的出現和成長，就還是一個亟待努力促成的理想。這個理想，由於關係到社會生活的公共化、民主化，重要性並不亞於任何體制的改革、或者是民主的鞏固。

在一篇紀念殷海光先生逝世三十周年的文章裏，張灝先生談到了知識份子的類型問題。他認為，在大家較熟知的、葛蘭西 (Antonio Gramsci) 所提出的「傳統型」與「有機型」知識份子之外，還應該分出一種「公共型」的知識份子。確實，「公共型」知識份子的概念，近年來時見使用 (特別是在美國)。雖然這個概念的來源與精確意義不容易考訂，不過它似乎確實帶出了知識份子的某些特質，值得我們思索。

近代政治思想所謂的「公共」，指的乃是一種社會生活的形態，特色在於其間既充滿差異、而又必須藉非權威的方式求取共識。讓我們對這個說法做一點概念分析。「差異」指的是利益、認知、身份與信念、價值觀各方面的差異；一群人如果相互沒有差異可言，那是一種同質統一的狀態，稱之為有機的共同體可以，無足以構成公共生活。「共識」指的是能夠接受經營共同生活所需要的規範與權利、義務關係；人們如果不求取共識，無異是說他們沒有共存合作的需要，這樣的一群人稱為偶然的萍聚可以，無足以構成公共生活。所謂「非權威」的方式，指的是這種「接受」缺乏一個先在的目的或者價值標準，足以提供無庸爭議的理由；如果共識可以由權威的方式達成，那表示權威之所以為權威，在先已經有了共識；這種團體具有其他的特定屬性或者特定目的，卻無足以構成公共生活。關於「公共」這個概念，我們都有一些直覺的理解。稍事反思，我們會發現，這些理解都預設了「差異」與「非權威的共識」這兩個側面。

公共生活的這兩個側面，乃是現代知識份子得以取得形貌與角色的社會基

礎。在今天，知識份子的特色，當然不會在於他的知識、專業技能或者職業分類。在學者、專業人士、官僚、作家等等身份之外，需要另立一個「知識份子」的範疇，說明了直覺上知識份子是另有其特質的。或許我們可以證明，這種特質，正是「公共」這個概念所企圖捕捉、表達的。

知識份子的特質，大抵有兩方面。其一，知識份子理應以寬容開放的說理與溝通來探討議題；這意思是說，知識份子探討議題的時候，不能訴諸人格、身份、學術、專業、傳統、信念等等權威。這種以說理途徑處理議題、卻不能訴諸特定領域之權威的情況，乃是公共領域的特色；抹殺這種特色，我們就離開了公共領域，回到了教室、工廠、軍營、董事會或者教堂。當然，這不是說公共的說理毫無依據可言；經驗與邏輯都有遵循參考的必要，可是它們不是足以判定正當與否的權威。這個說理概念，羅爾斯 (John Rawls) 曾經以「公共理性」名之。

其二，所謂沒有可以直接訴求援引的權威，意思不啻是說，進行公共說理的時候，不能不對所面對的權威有所質疑和反思。為了貫徹公共的說理與溝通，知識份子不得不以懷疑與反思的態度，面對現存的事實、規範與價值觀。換個方式說，現存的共識，本身對於公共性便構成了潛在的威脅，因為這種共識可能絕對化，成為拒絕接受說理考驗的權威，也就是成為阻礙公共生活的因素。

以上所言，顯示知識份子的特質，在於以開放而平等的方式針對議題進行說理。這種開放與平等，當然不是單純的道德理想所能產生，而是反映了現代社會裏「藉非權威的方式在差異之間形成共識」的結構性的基本需要。這種需要，促使公共型的知識份子扮演他們的角色。如果他們充分發揮了這個角色，社會議題就能獲得比較開放而合理的陳述，也為社會提供了較多的說理與討論的資源。對社會的民主生活，這可能是知識份子所能做的較大貢獻。

這裏有兩個明顯的問題。第一，如果社會還不允許差異存在、不容許非權威的方式形成共識，知識份子該怎麼辦？我想，除了協助差異性的論述出現、協助非權威性的說理方式出現之外，並沒有甚麼事是一定需要知識份子做的。換言之，面對一個封閉壓迫性的社會，知識份子的反抗義務不會比一般公民少，可是也不會多於一般公民。在這個意義上，我懷疑所謂「有機知識份子」的特殊地位。問題在於，由於知識份子的職業本能是進行開放的說理和對權威的質疑，往往他們會與壓制勢力直接衝突。權威與反權威的衝突，最後演變成道統與政統的衝突。身為道統的承載者，知識份子會取得道德的地位，一則形成保護傘，再則也維繫、號召一般人的反抗意識。就後一點而言，知識份子成為「傳統型」知識份子，往往被視為社會良知，是有道理的。

這就聯繫到了第二個問題：知識份子自己是否願意接受差異、接受非權威的共識之路，作為社會公共生活的準繩？以我個人的有限經驗來觀察，漢語世界的知識份子，在這個問題上的警覺與自惕還不夠。不夠的基本原因在於，漢語世界一般而言，社會分化程度與寬容異己的程度都較為有限。不夠的徵候很多，其中之一是喜好用道德語言進行公共論述，另一就是喜好用學術權威干預公共討論。

用黑白善惡的語彙描述社會現象、區分不同的立場雖然是人情之常，卻也是知識份子應該避免的廉價武器。這不是說我們可能放棄道德觀點，而是說在從事

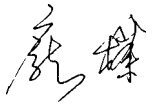
公共性的論述說理之時，以普遍與平等為念的道德要求，應該節制發自實質價值信仰的道德裁判、發自道德優越感的譴責和傲慢。前者維持了公平與平等，後者則注定會傷害公共領域的差異與共識原則。道德優越感如果進一步蔓延，僭稱自己為清流、為社會良知所在，認為自己所支持的立場站在正義的一方，他人則甘於沉淪、甘為鷹犬，自然就更有藉道德口實裹脅公共論述的危險。

另一方面，學術知識應該只是公共說理時運用的資源，而不應該(韋伯[Max Weber]會說不可能)成為社會做決定時依循的權威。知識份子追求學術獨立不遺餘力，卻往往會忘記學術還有維持中立的必要。「學術獨立」是為了保障學術領域的自主，「學術中立」則是為了保護其他領域——尤其是公民平等參與的公共領域——的自主，不要讓學術權威干擾了其他領域的運作邏輯，尤其是公共領域中平等說理的規範。這個道理，當年韋伯曾經致意再三。不過，這種激進的多元論的意義，在一個結構性的分化還不算很深的社會、文化環境裏，可能是不容易體會的。

知識份子一本公民本分，進入公共領域發揮他們的說理本業與文化素養，為公共論述提供亟需的理知資源與說理典範，構成了公共型知識份子。如果以上的觀察不算無的放矢，那麼在漢語世界，公共型知識份子的出現和成長，就還是一個亟待努力促成的理想。這個理想，由於關係到社會生活的公共化、民主化，重要性並不亞於任何體制的改革、或者是民主的鞏固。在今天，《二十一世紀》幾乎是唯一一份有心照顧整個漢語世界的知識份子刊物，用以上的一點反省紀念這份刊物十年的努力，或許也有前瞻的意義吧。

錢永祥　台北中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

全球化與化全球



今天，科技與經濟的條件已使地球宛如一座山村了，在經濟方面達到牽一髮而動全身了，也就是所謂全球化了，但這便是大同世界麼？作為美國以外的其他國家，尤其是發展中國家，對於眼前的全球化，頭腦必須清楚，切勿自作多情。

全球化的浪潮洶湧澎湃。不光是經濟的全球化，還有政治的全球化、文化的全球化，劈頭蓋臉地到處都在化，大有挾其雷霆萬鈞吞噬一切的架勢。

到底甚麼叫做全球化？報刊上已有許多嚴謹的、周密的、學院式的定義和

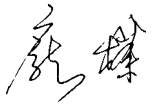
公共性的論述說理之時，以普遍與平等為念的道德要求，應該節制發自實質價值信仰的道德裁判、發自道德優越感的譴責和傲慢。前者維持了公平與平等，後者則注定會傷害公共領域的差異與共識原則。道德優越感如果進一步蔓延，僭稱自己為清流、為社會良知所在，認為自己所支持的立場站在正義的一方，他人則甘於沉淪、甘為鷹犬，自然就更有藉道德口實裹脅公共論述的危險。

另一方面，學術知識應該只是公共說理時運用的資源，而不應該(韋伯[Max Weber]會說不可能)成為社會做決定時依循的權威。知識份子追求學術獨立不遺餘力，卻往往會忘記學術還有維持中立的必要。「學術獨立」是為了保障學術領域的自主，「學術中立」則是為了保護其他領域——尤其是公民平等參與的公共領域——的自主，不要讓學術權威干擾了其他領域的運作邏輯，尤其是公共領域中平等說理的規範。這個道理，當年韋伯曾經致意再三。不過，這種激進的多元論的意義，在一個結構性的分化還不算很深的社會、文化環境裏，可能是不容易體會的。

知識份子一本公民本分，進入公共領域發揮他們的說理本業與文化素養，為公共論述提供亟需的理知資源與說理典範，構成了公共型知識份子。如果以上的觀察不算無的放矢，那麼在漢語世界，公共型知識份子的出現和成長，就還是一個亟待努力促成的理想。這個理想，由於關係到社會生活的公共化、民主化，重要性並不亞於任何體制的改革、或者是民主的鞏固。在今天，《二十一世紀》幾乎是唯一一份有心照顧整個漢語世界的知識份子刊物，用以上的一點反省紀念這份刊物十年的努力，或許也有前瞻的意義吧。

錢永祥　台北中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

全球化與化全球



今天，科技與經濟的條件已使地球宛如一座山村了，在經濟方面達到牽一髮而動全身了，也就是所謂全球化了，但這便是大同世界麼？作為美國以外的其他國家，尤其是發展中國家，對於眼前的全球化，頭腦必須清楚，切勿自作多情。

全球化的浪潮洶湧澎湃。不光是經濟的全球化，還有政治的全球化、文化的全球化，劈頭蓋臉地到處都在化，大有挾其雷霆萬鈞吞噬一切的架勢。

到底甚麼叫做全球化？報刊上已有許多嚴謹的、周密的、學院式的定義和

解釋，回答過這個問題了；但我寧願用一個更簡單、更明快，也許是更能觸及本質的說法來表述它：全球化就是化全球。

字還是那三個字，稍一重新排列組合，問題就來了。「全球化」，正像現代化、信息化、大眾化等等詞語那樣，重在描述狀態和動態，所涉及的主體和客體，都是隱而不顯的。「化全球」便不然，它明白指明對象，因而也就引導人們去思索和尋找主語：誰在化全球？

誰在化全球？如果按文化絕對主義者的說法，答案應該是歷史的客觀趨勢或社會的發展規律。而睽諸現實，正在以自己的實力範例是非好惡去化全球的，並不是甚麼抽象的義理，而是大洋彼岸的美利堅合眾國。一位CNN主播說得乾脆：不論是美國的職員、莫斯科的街頭行人或是東京的經理人，都受到全球化的影響，這意味着：我們在美國和為美國所做的，在全世界都有其適用性，我們(美國)的新聞就是全球的新聞。

當然光靠新聞是化不掉全球的。作為工具的，還有世界銀行、國際貨幣基金組織、WTO以至聯合國。

我這樣說，或許會被譏為在從事冷戰；因為我彷彿故意不談這場全球化的風暴起於經濟領域，而經濟之得以全球化又起於科學技術的進步，而科學技術的進步本是中性的，有益於全人類，無所謂是非好惡的，等等。

的確是這樣。幾千年來，人們一直在追求大同世界、理想國、桃花源、烏托邦、太陽城，翹首於聖王，醉心於道德，但沒有一個是成功的。其根本原因就在於缺乏足夠的經濟發展和科技進步。今天，科技與經濟的條件已使地球宛如一座山村了，在經濟方面達到牽一髮而動全身了，也就是所謂全球化了，但這便是大同世界麼？

顯然還不是。基辛格(Henry Kissinger)說：「全球化對美國是好事，對其他國家是壞事，……因為它加深了貧富之間的鴻溝。」因之，作為美國以外的其他國家，尤其是發展中國家，對於眼前的全球化，頭腦必須清楚，切勿自作多情。第一，我們憧憬世界大同，但決不錯把今天的全球化當做世界大同；第二，鑒於全球化的化全球性質，我們必須強調民族自覺，相信任何普適性、普遍性的東西只能存在於具體的形式之中；第三，為了對付化全球並迎接世界大同，不妨借鑒歐共體的辦法，鼓吹亞共體之類的同盟，使世界形成足以互相制約沒有絕對強者的三極局面，以保證走向真正的全球化。

我在這裏嘮叨全球化的不是，絕無提倡民族保守、容忍封建專制、安於閉塞落後的意思。只不過是由於全球化的性質與對策，無疑將是二十一世紀的頭等大事，值此《二十一世紀》十年大慶之際，正好提出來湊個熱鬧而已。至於民族保守、封建專制、閉塞落後之類，我絕不會讓它溜掉的。

龐　樸　中國社會科學院中國社會科學雜誌社研究員

編　者　按

本期兩篇論文將我們帶回一個事關重大的歷史年代：1949年國共軍事最後決戰；一年後韓戰爆發，新中國出兵朝鮮。前蘇聯解體後，大量與中國和國際共產主義運動的有關檔案解密，為歷史研究帶來契機。例如，肯尼迪與赫魯曉夫秘密通信的公開發表，引發了對「古巴導彈危機」研究的突破性進展，進而對當時流行的國際政治理論和範型提出新的挑戰。而大量關於朝鮮戰爭的檔案文獻解密，也正促進中共黨史和國際共運史的研究。

沈志華充分利用新解密檔案材料對朝鮮戰爭的系列研究，已引起了許多關注。本刊今年2月號發表了他對「朝鮮戰爭爆發真相」的新解說；在本期的論文之中，他則從決策分析的角度反思中國出兵朝鮮的是非得失，提出獨特的新見解。同樣，經盛鴻根據新近披露的史料，對比分析了國共雙方在1949年前後的軍事戰略，重新闡釋當時「台灣為甚麼沒能解放？」這兩篇文章啟發讀者思考這樣的問題：如果1949年中共對國民黨的戰略進攻重點不是放在西南而是集中攻取台灣，如果中國在出兵朝鮮取得第三次戰役勝利之後，迅即接受聯合國1951年1月的停火議案，那麼，以後50年的中國與世界是否可能形成另一種非常不同的政治格局？當然，歷史學家一般拒斥「虛擬設問」，他們的視點並不在於「有些甚麼沒有發生」，而在於那些事件「是如何發生的」。儘管如此，每當新材料導致新的歷史解讀時，總會使我們獲得某種「事後的智慧」。

中國出兵朝鮮決策的是非成敗

• 沈志華

朝鮮戰爭爆發及中國出兵朝鮮至今已經整整50年了。就在十幾年前，由於缺乏資料，關於中國介入戰爭的研究還是一個令國際學術界感到頭疼的問題①。然而，從1987年起，中國關於朝鮮戰爭的檔案文獻、研究著作及回憶錄不斷問世，特別是1994年以來俄國檔案解密增添大量鮮為人知的史料，為各國學者重新開啟了研究之門。於是，中國出兵朝鮮的原因和過程立即成為國際歷史學界的熱門課題，有關研究論著相繼湧現。

在利用和分析檔案文獻和口述材料的基礎上，本文試從決策學的角度對中國出兵朝鮮作戰的決策動機、戰略方針及其所付出的代價做一番歷史考察。

中國被迫出兵朝鮮的合理動機

以往對於中國出兵動機的考察，歷史學家已經做過很多推斷和論述，其中比較有說服力的觀點大體集中在兩個方面：一種看法認為毛澤東主要是出於對國家安全利益的考慮，為了保護東北的工業基地，免除反動勢力的威脅，中國必須進行一場禦敵於國門之外的戰爭②；另一種看法認為毛澤東的舉動主要是出於革命的信念和意志，及其渴望戰勝美帝國主義的激情，並以此作為繼續革命的動力和提高中國國際地位的手段③。從目前掌握的材料看，應該說毛澤東對出兵朝鮮的考慮的確包含了這兩方面的因素，而不僅僅是出於某一方面的考慮，但也不是這兩種因素的簡單綜合。面對當時中國所處的複雜環境和條件，毛澤東的決策動機並非如有些國外學者認為的那樣「混亂不清」④，而是由多種因素構成的，且隨着朝鮮局勢的變化而逐步臻於成熟。

從目前掌握的材料看，面對當時中國所處的複雜環境和條件，毛澤東的決策動機並非如有些國外學者認為的那樣「混亂不清」，而是由多種因素構成的，且隨着朝鮮局勢的變化而逐步臻於成熟。

甲　由台灣問題引發出對抗美國的革命激情

由於錯誤地把朝鮮人民軍越過三八線的行動視為共產黨國家在全球範圍內展開總體進攻的序幕，甚至是第三次世界大戰的開始，美國政府的反應迅速而強烈。然而，令人驚訝的是美國對朝鮮戰爭的第一反應竟是派第七艦隊進駐台灣海峽。也就是說，在朝鮮戰爭爆發後，杜魯門(Harry S. Truman)卻首先把中國而不是朝鮮擺在了美國的對立面。對此，毛澤東作出了激烈的回應。人們應該注意到，對戰爭的突然爆發，除了進行新聞報導以外，中國政府在最初幾天並沒有發表正式宣言或聲明。而對於美國將在台灣海峽採取的武裝行動，中國則立即提出了嚴正抗議。27日毛澤東的講話，28日周恩來的聲明，29日《人民日報》的社論，以及隨後各民主黨派的聲明，全都把攻擊矛頭集中在美國對台灣的軍事舉動上。直到7月中旬，全國的抗議活動都是把台灣問題擺在朝鮮問題之前。

美國為了分離中蘇，杜魯門甚至透露出美國將放棄台灣的訊息。中共雖然與蘇聯結成了政治同盟，但並沒有斷絕與西方國家的聯繫，然而，美國對朝鮮戰爭的反應竟是派第七艦隊進駐台灣海峽。這一舉動毀滅了毛澤東完成國家統一大業的夙願，他本性中的革命熱情和好鬥精神再次被激發出來。

當毛澤東憤怒地指責美國撕毀了「關於不干涉中國內政的一切國際協定」時，的確表明了他心中對美國的怨恨。自國共內戰開始以來，美國至少在表面上保持了不干預中國內政的立場，在中國革命取得全面勝利的時候，為了分離中蘇，杜魯門1月5日的講話甚至透露美國將放棄台灣的訊息。同樣，中共雖然宣布了「一邊倒」的方針，且與蘇聯結成了政治同盟，但並沒有斷絕與西方國家的聯繫，也沒有存心針對美國採取任何特殊的外交行動。即使僅從保持新政權穩定及其在國際環境中的主動地位出發，毛澤東也需要保留與美國人周旋的外交餘地。然而，美國對台灣海峽的行動毀滅了毛澤東完成國家統一大業的夙願，使解放台灣的計劃功敗垂成。在毛澤東看來，解放台灣是他前半生可以為中國做的最後一件大事，而美國對台灣的行動，就等於是對中國宣戰。這不僅是因為第七艦隊的入侵在軍事上阻礙了解放台灣的戰役，更嚴重的是「台灣地位未定論」意味着在法律上剝奪中國統一的合法性。毛澤東的確被激怒了，他本性中的革命熱情和好鬥精神再次被激發。固然，正如西方學者在分析中國出兵的原因時指出的，美國人低估了他們向鴨綠江挺進時中國感受到威脅的程度⑤，但美國政府更應該想到的是，中國領導人對美國的仇恨和接受挑戰的決心早在杜魯門宣布對台新政策的時候就產生了。從這時起，在毛澤東的心目中，與美國人之間的戰爭已經開始了。

儘管到7月初毛澤東還沒有最後確定把自己的攻擊力量放在台灣和朝鮮兩個方向中的哪一邊，但是有三點是十分肯定的：第一，這兩個方面的挑戰或者威脅都是來自美國；第二，毛澤東已經決心應戰美國；第三，按照毛澤東集中優勢兵力打殲滅戰的一貫戰略思想，他必須在台灣和朝鮮南北兩個方向上做出選擇。因此，可以得出的結論是，毛澤東後來決定在朝鮮戰場與美國人一決高低的決策，實源於在台灣問題上被美國激發出來的革命激情。後來劉少奇關於中國出兵對蘇聯大使的一番談話，表明了中國領導人決策中的革命因素：「中國革命還沒有結束。為了完成革命，還需要幾年。如果不得不同美國侵略者作戰，那我們完成革命的日期就臨近了，因為我們有堅定的信念，美國侵略者必敗。」⑥

打敗美國，完成革命，無論是對外與帝國主義抗衡還是對內鞏固社會主義政權，毛澤東此時的衝動都可以歸結為一種革命情結。

乙　根據國際分工為社會主義陣營承擔責任和義務

隨着美國地面部隊捲入戰爭，毛澤東的注意力也漸漸轉向了北方。8月11日中央軍委最後決定將解放台灣的戰役推遲到1951年以後，到9月底，毛澤東甚至親自指示取消在國慶節慶祝活動中使用許諾限期解放台灣的口號⑦。中國軍事部署的調整，首先當然是出於對東北地區安全的考慮，但不僅如此，其中還有更為重要的因素——國際主義的責任和義務。

早在1949年夏天劉少奇秘密訪問莫斯科時，中蘇兩黨就達成了一種共識，即在國際革命運動中應有所分工。斯大林希望中國今後多擔負一些對殖民地、半殖民地附屬國家的民族民主革命運動方面的幫助。「應當履行對東亞各國革命所承擔的責任」⑧。所以，儘管毛澤東不願看到在中國北方鄰國發生一場可能導致美國干涉亞洲事務的戰爭，而且一再向金日成表示只有在中國完成統一事業後才能向朝鮮提供軍事援助，但是當1950年5月14日得知斯大林和金日成已經就採取軍事手段解決朝鮮統一問題達成一致意見時，作為東亞地區革命事業的「負責人」，毛澤東還是同意了在解放台灣之前先解決朝鮮的統一問題，並表示願意給朝鮮以各種援助⑨。而現在朝鮮革命真的遇到麻煩了，毛澤東自然要考慮如何履行自己的諾言和義務。7月初，周恩來對即將赴朝工作的柴成文表示，中國要盡力幫助和支援朝鮮人民。同時，中國政府還答應將東北軍區部隊中的200名朝鮮籍幹部集中後送回朝鮮，以便加強朝鮮人民軍的幹部素質⑩。顯然，中國領導人考慮到了自身承擔的責任，特別是在莫斯科表明要中國介入戰爭的意向後，這方面的因素更加突出了。

早在1949年，中蘇兩黨就達成了一種共識，即在國際革命運動中應有所分工。作為東亞地區革命事業的「負責人」，毛澤東還是同意了在解放台灣之前先解決朝鮮的統一問題，並表示願意給朝鮮以各種援助。

美國軍隊捲入戰爭後，斯大林立即想到應該把中國拉入戰場，隨後又要求中國立即集中九個師於中朝邊境，準備入朝作戰，並答應提供空中掩護⑪。毛澤東未必沒有想到斯大林是要中國為蘇聯火中取栗，但莫斯科施加的壓力從社會主義陣營分工的角度講顯然無可指責，這進一步促使中國在南北兩個戰場選擇的問題上迅速做出決斷。從7月初東北邊防軍的組建，到8月5日毛澤東關於邊防軍「各部於本月內完成一切準備工作，待命出動作戰」的指示，充分表明此時中國已經有了出兵朝鮮的打算和準備。如果僅從守衛國土的角度考慮問題，那麼當時北朝鮮在軍事對峙中尚無敗迹，中國只需屯兵東北以備不測就可以了。而此時就考慮到出兵朝鮮的問題，顯然包含有為社會主義陣營承擔國際主義責任和義務的因素。顯然，一旦朝鮮政權的存亡受到威脅而中國袖手旁觀，那麼新中國在社會主義陣營中的地位以及中共作為馬列主義政黨的形象，無疑將受到極大損傷。毛澤東和周恩來在8月4日政治局會議上對此所做的解釋表明，中國領導人已經站在了亞洲革命領導者的崗位上。

分析毛澤東此時的動機，更多的成分是出於意識形態，而不是站在現實基礎上的考慮。首先，新中國現實的政治狀況、經濟基礎和軍事力量是否能夠保

證其戰勝世界上實力最強大的美國。新政權立足未穩，剛剛開始的經濟建設將遭受嚴重破壞，多年戰爭造成的厭戰情緒，中美軍事實力的明顯差距等等，多數中國領導人最初反對介入戰爭的立場正是對這些現實問題的考慮；其次，如果沒有必勝的把握，那麼中國有甚麼理由一定要參與這場可能把革命新政權帶進毀滅深淵的戰爭呢？也就是說，如果中國自身的安全和生存沒有受到威脅，那麼非要為了某種信念拿國家存亡進行賭博，這種決策是否明智；最後，這次出兵作戰不像國共內戰那樣，可以由中共隨意選擇戰場，朝鮮作為一個主權國家如果沒有提出要中國援助的請求，毛澤東也是無所作為的⑫。因此，僅僅出於對美國行為的革命義憤和對社會主義陣營的責任感，還不足以促使毛澤東做出最後決策。

丙　對國家安全和主權完整受到威脅的憂慮

當麥克阿瑟成功登陸仁川，特別是在聯合國軍越過三八線北進的趨勢日益明顯的時候，現實的環境和條件發生了急劇變化，一切因素都允許和迫使毛澤東迅速做出參與戰爭的最後決策：如果中國不出兵，其國家安全和主權完整就將面臨嚴重的威脅。實際上，中國領導人早就以美軍越過三八線作為判斷這場戰爭是否對中國安全構成威脅的標準了。周恩來7月2日與羅申談話時已經提到中國出兵朝鮮的客觀條件就是美國越過三八線⑬。仁川登陸的第三天，中央軍委決定向朝鮮派出軍事先遣小組，勘察地形，做戰場準備。毛澤東還帶信給高崗說，「看來不出兵是不行了，必須抓緊準備」⑭。9月25日代總參謀長聶榮臻對印度駐華大使潘尼迦 (K . M. Panikkar) 說得非常明確：「中國對美國突破三八線決不會置之不理」。9月30日周恩來又發表演說，公開對美國政府提出嚴正警告⑮。但此時的白宮和五角大樓已經被勝利沖昏了頭腦，麥克阿瑟正在安排聯合國軍向三八線以北挺進，根本聽不進中國的警告。

當麥克阿瑟成功登陸仁川，特別是在聯合國軍越過三八線北進的趨勢日益明顯，中國的安全利益已經受到實際威脅，而且蘇聯和朝鮮也明確請求中國出兵時，中國領導人迫不得已做出了最後決定。但此時的白宮和五角大樓已經被勝利沖昏了頭腦，根本聽不進中國的警告。

9月28日，當朝鮮戰場的形勢已經變得極其危險的時候，朝鮮勞動黨政治局召開會議，決定向蘇聯要求空軍支援，同時去信毛澤東，懇請中國提供直接軍事援助⑯。莫斯科當然不會在這種時候公開介入朝鮮戰爭。在10月1日給平壤的信中，斯大林一方面指示北朝鮮迅速組織三八線防禦，一方面提出，「組織人民志願軍」的問題「必須首先同中國同志商量」。當天，斯大林便以不容商量的口氣向中國提出了派兵援助朝鮮的要求⑰。接着，金日成的信使也趕到了北京。戰爭發展到最危急的關頭，援救朝鮮的責任終於落到了毛澤東身上。正是在這樣的背景下，即中國的安全利益已經受到實際威脅，而且蘇聯和朝鮮也明確請求中國出兵時，10月2日，毛澤東電令鄧華「隨時待命出動」，並草擬了給斯大林的電報，表示中國同意出動12個師赴朝作戰⑱。由於領導層意見分歧，毛澤東答應出兵的電報沒有發出⑲。面對國內極其困難的局面，10月3日周恩來做了最後一次努力：通過印度向美國傳遞資訊，再次警告美軍不要越過三八線⑳。一方面是美國對此置若罔聞，一方面是朝鮮局勢日益危急，中國領導人迫不得已做出了最

後決定。彭德懷在10月5日下午政治局擴大會議上關於讓美國佔領朝鮮中國無法安心搞建設，不如打爛了再建設的一番慷慨陳詞，無疑反映的是當日上午毛澤東與他談話時表示的決心㉑。毛澤東甚至做好了打第三次世界大戰和核戰爭的最壞打算㉒。只是出於爭取蘇聯軍事援助的策略考慮，毛澤東沒有立即將這一決定告訴斯大林，而是派周恩來和林彪赴蘇商談。

就在10月13日斯大林已經決定在朝鮮實施全面撤退計劃後幾個小時，莫斯科收到了毛澤東決定出兵的通知㉓。在援助朝鮮的問題上，斯大林要求中國出兵，而毛澤東要求蘇聯提供空軍支援，如果說這是兩個盟友之間的一場暗中較量，那麼其結果是斯大林佔了上風。不過，毛澤東在軍事上沒有必勝把握的極其不利的條件下，仍然堅決主張派兵赴朝作戰，並非懾於斯大林的壓力，而主要是出於對國家安全和主權的考慮。在麥克阿瑟叫囂要打過鴨綠江和美國飛機不斷逼近中國東北邊境城市的情況下，中國領導人對戰爭是否會推進到中國境內的擔心是十分現實的。因此，除了從地緣政治角度對安全利益的擔心外，毛澤東很可能還有對中國主權完整受到威脅的更深層憂慮。問題在於，如果朝鮮按照蘇聯的計劃在東北建立流亡政府，並將其殘餘部隊撤到東北休整，那麼，因此而將戰火引致中國境內，斯大林便極有可能根據中蘇同盟條約，派幾十萬蘇聯遠東軍進入東北，援助中國作戰。毛澤東不會忘記，1945年斯大林就是藉口對日作戰，出兵東北，從而迫使蔣介石簽訂了損害中國主權的城下之盟。毛澤東更不會忘記，新中國領導人在東北問題上與蘇聯進行了艱苦談判，才迫使斯大林接受了限期歸還長春鐵路和旅順、大連的協定㉔。很有可能，「東北王」高崗與莫斯科的特殊關係也是毛澤東在考慮東北命運時的心腹之患㉕。因此，一旦讓戰爭擴大到中國境內，而蘇聯再次出兵東北，那麼其結果必然是：無論戰爭勝敗如何，中國都無法保證對東北的主權不受損害。解決這一問題的唯一做法，當然是把戰爭阻止在國門之外了。當然，毛澤東關於國家主權和安全的考慮可能還有更多的內容，比如台灣問題、日本問題等等。斯大林在10月初勸說中國出兵時就談到，其後果將迫使美國「向有蘇聯盟國為其後盾的中國做出讓步」，朝鮮就不會成為美國或日本反對中國的軍事基地，美國最後不僅會「被迫放棄台灣」，而且還將「拒絕與日本反動派單獨締結和約，放棄復活日本軍國主義的活動和使日本成為他們在遠東的跳板的計劃」㉖。即使沒有看到斯大林的這封電報，毛澤東也會想到這些保證中國安全和主權的附帶收穫。

歸納起來，當時流行的一句口號——「抗美援朝，保家衛國」十分貼切的反映了毛澤東對出兵問題的全部考慮：把美帝國主義作為直接對手的革命情結，對社會主義陣營承擔的國際主義責任，特別是保護新中國安全和主權的領袖意識，這三者構成了毛澤東決策出兵的基本動機和目的。所以，儘管從總體上講，中國是被迫捲入這場她並不希望看到的戰爭的，但是當戰局的發展明顯不利於整個社會主義陣營，並威脅到新中國的安全利益時，中國領導人最終下定決心參與這場戰爭。如果說在對外戰略決策中應以國家利益為最高原則的話，那麼，毛澤東的這些考慮，無論是對他本人，還是對他的黨，乃至對他的整個民族和國家，無疑都是適合的，最終都體現為對美國越過三八線決策被迫作出

把美帝國主義作為直接對手的革命情結，對社會主義陣營承擔的國際主義責任，特別是保護新中國安全和主權的領袖意識，這三者構成了毛澤東決策出兵的基本動機和目的。毛澤東的這些考慮無疑都是適合的，最終都體現為對美國越過三八線決策被迫作出的合理反應。

的合理反應。同時，對中國決定介入朝鮮戰爭決策做出合理性判斷的必然結果是把美國越過三八線看作是一次純粹導致災難的行動㉗。因為，只要聯合國軍實際上越過三八線，並逼近鴨綠江，那麼，無論是美國做出不會威脅中國的保證或提出建立緩衝區的建議，還是以擴大轟炸甚至使用核武器進行威脅，都不足以阻止毛澤東對美軍發動大規模的進攻了。

毛澤東設定了超越現實的戰略方針

毛澤東在他第一次決定出兵時就明確地設定了這樣的戰略方針——「在朝鮮境內殲滅和驅逐美國及其他國家的侵略軍」，而且必須速戰速決。毛澤東以其與國民黨作戰的經驗盲目地認定，中國軍隊一個戰役即可消滅美軍幾萬人㉘。得知蘇聯空軍要在兩個半月以後才能出動的消息後，毛澤東只是調整了入朝作戰的部署，即只與南朝鮮軍作戰，或在平壤至元山以北山區組織防禦，爭取時間裝備訓練，等候蘇聯空軍到來後再打。但這並不表明毛澤東改變了戰略方針。因為毛澤東緊接着又指出，「在六個月以後再談攻擊問題」，即在「空中和地上均對敵具有壓倒的優勢條件之後，再去攻擊平壤、元山等處」。毛澤東還提到下一步要「打大仗」㉙。當戰場的實際情況不允許中國部隊阻擊待援時，毛澤東和彭德懷確定了以運動戰消滅敵軍的策略，但仍然沒有改變整體戰略。在列舉了不應準備進攻的平壤、元山、漢城、大丘和釜山等城市後，毛澤東緊接着便指出：「待我飛機大炮的條件滿足之後把這些城市逐一打開。」儘管毛澤東這時提到了一個與後來戰爭命運攸關的問題，即「迫使」美國與中國進行外交談判的可能性，但他對這種前景似乎並沒有寄予很大期望。在毛澤東看來，美國政策的改變只會出現在幾個美國師被殲滅之後㉚。總之，不管環境和條件如何，毛澤東在未與美

毛澤東在未與美國開戰之前就確定的戰略方針是在最短的時間內消滅或驅逐美國軍隊，而這一方針是中國軍隊力所不及的，也超出了其安全目標需要的客觀限度。志願軍首戰告捷使毛澤東毫不懷疑其戰略方針的正確性。作為前線總指揮，彭德懷建議在三八線以北數十里停止進軍。圖為彭德懷（左）和金日成（右）在前線。

國開戰之前就確定的戰略方針是在最短時間內消滅或驅逐美國軍隊，而這一方針是中國軍隊力所不及的，也超出了其安全目標需要的客觀限度。

當中國軍隊帶有某種偶然性地進行了兩次非常成功的運動戰以後，不僅莫斯科和平壤受到極大鼓舞，要求毛澤東按照其既定戰略走到底，就是毛澤東本人也產生了盲目樂觀情緒。如同仁川登陸成功使美國產生了輕敵思想一樣，志願軍首戰告捷使毛澤東毫不懷疑其戰略方針的正確性。然而，恰恰是這時，現實環境和客觀條件表明毛澤東設定的戰略方針是難以執行的。作為前線總指揮，彭德懷看到，經過兩個戰役後，部隊疲憊不堪，病員增加，沒有冬裝，彈藥和糧食也接濟不上。因此，他在12月8日的電報中提出，如對敵人「不能給以殲滅性打擊」，即使能夠越過三八線或取得漢城也不宜這樣做，並建議在三八線以北數十里停止進軍，來年春天再戰[31]。聶榮臻接到彭德懷的電報後，也認為部隊亟需休整補充，況且在第一線兵力上，中國軍隊也不佔絕對優勢，因而建議推遲兩個月才發動下一次戰役[32]。但在彭德懷發出電報同一天，金日成發表了告人民書，號召「向祖國解放戰爭的勝利總進軍」，把「美國武裝侵犯者和李承晚賣國匪幫送進墳墓」[33]。莫斯科也建議中國應「趁熱打鐵」，繼續進攻[34]。這時，聯合國及印度、英國、瑞典等國代表不斷探詢中國接受停戰的條件。為了掌握主動，周恩來請示莫斯科，準備以書面方式遞交中國政府擬定的五項停戰條件[35]。蘇聯政府立即回電，說斯大林「完全同意」中國提出的條件，同時強調「不滿足這些條件，軍事行動就不能停止」。但另一方面，蘇聯又建議中國暫不要提出這些條件，而等美國和聯合國先提出條件。斯大林甚至起草了中國應如何回答這一問題的具體表述方法。於是，周恩來確定對停戰談判採取「他急我不急」的方針[36]。

中國軍隊取得第三次戰役的勝利以後，1951年1月13日聯大政治委員會討論並通過了關於解決朝鮮問題基本原則的「補充報告」。當時，如果中國軍隊屯兵三八線附近，接受聯合國的條件，開始停戰談判，那麼無論在政治、外交還是軍事上，都對中國極為有利。

在這種背景下，北京當然不可能同意彭德懷暫停進攻的意見。毛澤東命令立即發起第三次戰役，迅速突破三八線。他在給彭德懷的電報中說：「目前美英各國正要求我軍停止於三八線以北，以利其整軍再戰。因此，我軍必須越過三八線。如到三八線以北即停止，將給政治上以很大的不利。」「民主陣線各國亦必有些不以為然，發生許多議論」[37]。從毛澤東完全同意越過三八線打一仗後全軍主力就退後幾十公里進行休整的態度看[38]，他下令越過三八線多少是迫於蘇聯和朝鮮等社會主義陣營國家的壓力，但也必須注意到，毛澤東此時並沒有改變其整體戰略方針的念頭。當志願軍攻佔漢城後轉入休整時，毛澤東向斯大林解釋說，為了避免重犯人民軍所犯過的錯誤，必須要有兩三個月的休整，如此才能「最終解決南朝鮮問題」，「才能保障取得最後勝利」[39]。顯然，毛澤東只是等待機會實現其內心的設想。正是毛澤東這種非要消滅或驅逐聯合國部隊不可的心態，使中國軍隊坐失了以勝利者結束戰爭的一次極其有利的機會。

1951年1月13日，即中國軍隊取得第三次戰役的勝利以後，聯大政治委員會討論並通過了「朝鮮問題三人委員會」在十三國提案基礎上提出的關於解決朝鮮問題基本原則的「補充報告」。該報告建議，立即實現停火；舉行一次政治會議以恢復和平；外國部隊分階段撤出，並安排朝鮮人民進行選舉；為統一和管理

朝鮮做出安排；停火之後召開一次由英、美、蘇和共產黨中國參加的會議，以解決遠東的問題，其中包括台灣的地位和中國在聯合國的代表權問題[40]。這個事先幾個小時才通知美國政府的新議案使白宮陷入了進退維谷的境地：正如國務卿艾奇遜 (D. Acheson) 指出的，若同意這個議案，將「失去朝鮮人的信任，並引起國會和輿論界的憤怒」；不同意則會「失去我們在聯合國中的多數支援」。而國務院最後決定支援這一議案，是「熱切地希望並相信，中國人會拒絕這個決議」[41]。對於中國來說，這的確是一次實現停戰的絕好機會。如果中國軍隊屯兵三八線附近，接受聯合國的條件，開始停戰談判，那麼無論在政治、外交還是軍事上，都對中國極為有利。應該指出，毛澤東在確定戰略方針時的失誤，不僅在於超越了現實條件，還在於超越了現實目標。實際上，為解除中國在出兵朝鮮決策時所擔憂的三個問題，並不需要在整個朝鮮半島消滅和驅逐美國軍隊。當志願軍把美國軍隊趕過三八線時，毛澤東賴以決定介入戰爭的三層考慮基本上都已經變成了現實：美國此時接受停戰，就等於是以戰敗者的身份來到談判桌前，毛澤東的革命激情和信念得到了充分展示；北朝鮮政權得以完整地保留，莫斯科所擔心的、引起美蘇直接衝突的遠東危機也煙消雲散，中國履行了其為社會主義陣營所承擔的責任和國際主義義務；有北朝鮮作為緩衝地帶，毛澤東對中國安全和主權受到威脅的擔憂自然可以化為烏有，甚至台灣問題和新中國在聯合國的合法地位都有可能得到較為有利的解決。

中國拒絕新的停火建議，一方面導致聯合國立即通過了指責中國為「侵略者」的提案，造成中國在政治和外交上的被動，一方面為美國軍隊繼續進行戰爭提供了合理的藉口，使中朝聯軍的軍事處境也十分危急。事實表明，由於敵我軍事力量對比懸殊，在聯合國軍的強大攻勢下，中朝聯軍不得不向北撤退。

然而，正像艾奇遜期望的那樣，中國的答覆恰恰是否定了這個聯合國議案。1月17日周恩來宣布了中國拒絕停火的決定，其理由在於「先停火後談判」只是美國尋找喘息機會以利再戰的陰謀。實際上，需要「喘息」的應該是已經成為強弩之末的中國軍隊[42]，而中國所謂先撤軍再停火的主張，在執行起來顯然也是不現實的。至於說陰謀，恐怕只是中國拒絕停火的藉口。因為不難推斷，同拒絕投票贊成十三國提案的可能結果一樣，美國在朝鮮停戰後再捲土重來所面臨的聯合國及其盟國的壓力也是其承受不起的。退一步講，即使停火失敗，恰如有些研究者指出的，志願軍也可以合法地佔據三八線以南的地盤，並獲得寶貴的時間以重建進攻的潛力[43]。相反，中國拒絕新的停火建議，一方面導致聯合國立即通過了指責中國為「侵略者」的提案，造成中國在政治和外交上的被動，一方面為美國軍隊繼續進行戰爭提供了合理的藉口，使中朝聯軍的軍事處境也十分危急。面對聯合國軍立即發動的大規模反攻，彭德懷立即想到了利用聯合國決議的問題，他於1月27日致電毛澤東說：「為增加帝國主義內部矛盾，可否播發中、朝兩軍擁護限期停戰，人民軍和志願軍從烏山、太平里、丹邱里線北撤15至30公里的消息，如同意請由北京播出。」但毛澤東對美軍意圖和敵我力量對比做出了明顯錯誤的估計。當筋疲力盡、缺糧少彈的中國軍隊無疑應該力求停火以圖他謀的時刻，毛澤東卻命令彭德懷停止休整，立即準備發起第四次戰役，「其目的是消滅2-3萬美軍和偽軍及佔領大田—安東一線以北的地區」，斯大林也表示支援這一主張[44]。

事實表明，由於敵我軍事力量對比懸殊，在聯合國軍的強大攻勢下，中朝聯軍不得不向北撤退，第四次戰役失敗了[45]。彭德懷回國面見毛澤東，力陳志願

軍的困難處境，使毛澤東認識到「朝鮮戰爭有長期化的可能」，並決定讓敵人進至三八線南北地區，在志願軍後續部隊到齊後再戰。毛澤東就此與莫斯科商議，斯大林亦表示贊同[46]。直到這時，毛澤東還是不願改變初衷，還以為自己可以實現消滅美軍的戰略方針。其結果是，在此後幾個月的戰鬥中，志願軍雖竭盡全力，並付出了巨大犧牲和嚴重損失，也不過是將對手的進攻制止在三八線附近。1951年6月，當條件已經變得對中國極為不利的時候，毛澤東不得不請求莫斯科出面提出停戰談判[47]。

人們會感到奇怪，毛澤東一向具有戰略眼光，在與國民黨鬥爭的幾十年中，軍事手段和統戰工作雙管齊下，在東北戰場三國四方的爭鬥中也遊刃有餘，周恩來則在與國民黨的長期談判中表現出傑出的外交才能，為甚麼在朝鮮戰爭中竟死死抱定一個軍事目標不撒手，而未能同時在外交戰線有所作為？為甚麼中國沒有在暫時取得戰爭優勢後及時罷手，同時在聯合國為周恩來創造一個施展其外交天賦的舞台？究其原因，一、中國革命的勝利使得毛澤東在欣喜之餘產生了支援世界革命的更為遠大的理想和抱負，不期而遇的朝鮮戰爭和初戰勝利為他提供了這樣的機會；二、美國軍隊意外地「不堪一擊」以及蘇聯空軍的及時參戰使毛澤東充滿了必勝的信心，從而對戰爭總體形勢做出了錯誤判斷；三、蘇聯、朝鮮施加的壓力使他無法在眼見的成功面前打退堂鼓；四、剛從山溝走進大城市的中國領導人缺乏在國際舞台上的外交經驗和知識，如此等等。可以想到的解釋也許還有一些，但無論如何，此時毛澤東心裏總算明白了，他為中國軍隊所設定的戰略方針是不現實的。

朝鮮戰爭的確使中國在世界上恢復了一個大國和強國的形象。然而，毛澤東顯然沒有實現他把美國軍隊趕出朝鮮半島的戰略方針。由於未能及時改變戰略方針而使戰爭延長，中國竟付出了三倍於前的人員代價，而付出這種代價所達到的目標幾乎是相同的。

為實現同一目標付出的多餘代價

毛澤東被迫採取的長期作戰和邊談邊打的持久戰方針，實際上表明戰爭已經處於他在參戰以前竭力要避免的對中國最不利的僵持狀態。從開城談判，到板門店談判，直到最後簽訂停戰協定，中國基本上都處於守勢和被動地位。無論是最初的停火分界線問題，還是最後的遣返戰俘問題，其結果大體上都是接受了美國的方案。

至於說到得失，這場戰爭的確使中國在世界上恢復了一個大國和強國的形象。在此前屈辱的一個世紀內，中國對西方和日本屢戰屢敗，不是大量割地就是鉅額賠款。而在長達33個月與世界頭號強國美國的戰爭中，中國以弱抗強，竟然能夠堅持到底，且與美國代表平起平坐地簽訂了停戰協定，這不能不令世人對新中國刮目相看。此後，中國在1954年的日內瓦會議上「佔據了國際舞台的中心位置」，周恩來又在不久後召開的象徵「亞洲和非洲復興」的萬隆會議上扮演了「主角」[48]。由此開始的進程消除了長期埋藏在中華民族內心的屈辱感，中國人民真正可以自豪地呼喊「從此站起來了」，中國共產黨的領導和統治地位也因而得到了政治上的鞏固。這些都是不可忽視的事實。然而也必須看到，中國為此付出了過於沉重的代價。況且所謂勝利，是指戰爭決策者確定的戰略方針得以

實現，但毛澤東顯然沒有實現他把美國軍隊趕出朝鮮半島的戰略方針。當然，就出兵決策的最初動因而言，戰爭的結局並不能證明中國沒有達到其預期目的，不過，如前文所說，這些目標早在兩年半以前就實現了。問題在於中國此後又為重新實現這些目標付出了本不應該付出的多餘代價。

志願軍在戰爭中陣亡11.4萬人，負傷25.2萬人，失蹤2.56萬（其中被俘2.1萬）人，因傷病致死的3.46萬人。總計損失兵員達42.62萬人，其中僅團以上的指揮員就犧牲了200多人[49]。比較起來，按保守的數位計算，中國軍隊的損失也遠遠超過了美國，其比例為，陣亡3.39：1，負傷2.47：1，失蹤或被俘5.02：1，傷病致死1.68：1，兵員總損失2.62：1[50]。需要注意的是，中方的兵力損失絕大部分發生在中國拒絕聯合國議案、美軍發起反攻之後。總結前三次戰役，中朝軍隊和美韓軍隊在戰場直接兵員損失的比例為0.7：1，此時中國軍隊傷亡約5.65萬人，加上凍傷五萬人，僅為整個戰爭兵員損失的1/4[51]。這就是說，由於未能及時改變戰略方針而使戰爭延長，中國竟付出了三倍於前的人員代價，而付出這兩次代價所達到的目標幾乎是相同的。

對於新中國的統一大業來說，朝鮮戰爭的延長無疑起到了決定性的阻礙作用。如果及時停戰，並按照聯合國建議由英、美、蘇、中四國會議討論台灣問題，據當時聯合國多數成員國的傾向性意見看，台灣問題的解決要比後來簡單和有利得多。直到戰後美台簽訂「共同防禦條約」，兩岸統一終於成為遙遙無期的政治願望。

決策方針的失誤並不僅僅體現在軍事方面，戰爭的延長對中國經濟建設的影響更為嚴重。戰爭爆發前，中國政府曾設想在1951年將軍費開支從1950年佔預算總支出的43%減少到30%，而用70%來進行經濟建設[52]。但戰爭的爆發，特別是轉入持久戰，迫使中國把1951年國家預算中軍費開支的比例提高到45.64%[53]。如果說因情勢緊急，中國決定將蘇聯提供的三億美元低息貸款全部用於購買武器裝備（原計劃僅4,000萬美元）[54]，尚屬不得已而為之，那麼從1951年起大規模增加軍費開支就完全是戰爭長期化的結果了。當年的總預算因戰爭增加了60%，而總預算中直接用於朝鮮戰場的就佔32%[55]。兩年以後用於經濟建設的貸款仍然很緊張。1952年9月周恩來訪蘇時請求蘇聯在今後五年中再貸款40億盧布，但其中大部分還是用於軍事和國防，購買工業設備的僅有八億盧布[56]。中國在朝鮮戰爭期間消耗各種作戰物資560餘萬噸，戰費開支達人民幣62億元[57]，其對新中國經濟發展的負面影響是可以想見的。

中國未能及時改變戰略方針的另一個後果是造成了自身在國際政治中的孤立地位。朝鮮戰爭爆發前，關於聯合國的代表席位問題已經出現了有利於新中國的趨向，特別是與印度建交和與英國進行建交談判的情況，對聯合國其他成員國頗有影響，以至美國國務院也決定不再使用否決權阻撓聯合國接受新中國的代表席位[58]。直到1951年1月8日英國首相艾德禮（Clement R. Attlee）還致信杜魯門指出，英國政府歷來反對「由聯合國通過一項譴責中國是侵略者的決議」[59]。然而，當中國表示拒絕聯合國提案後，一切都變了。十三國提案（特別是補充意見）本來是出於對中國的同情立場，聯合國能夠通過該提案也表明了多數國家對中國的友好態度以及要求和平的願望。中國決策的根本失誤就在於拒絕了這一提案，而且還指責其為美國的陰謀，結果傷害了許多國家的感情。1月30日聯大政治委員會即以四十四票對七票（七票棄權）通過了美國提出的控訴中國為「侵略者」的提案，這無疑表明了聯合國多數國家對中國的失望[60]。儘管其中不乏受美

國操縱的因素，但人們由同情轉為反感的心態也是明顯的事實。中國在聯合國的席位問題從此被長期擱置起來。

不僅如此，5月18日聯合國大會又通過了一項實際上以美國要求為藍本的決議，即對中國大陸實行禁運。大約半年之後，美國經濟事務助理國務卿索普在一份聲明中宣稱：「已經有43個國家接受和積極貫徹了聯大決議，它們原來都是向中國出口戰略物資的主要國家。」[61]經濟封鎖的結果是迫使中國在經濟建設方面不得不過份依賴於蘇聯及其東歐衛星國。在中國對外貿易總額中，中國與蘇聯及其他社會主義國家貿易額的比重1950年為32.4%，1952年為52.9%，1953年為72%，此後直到50年代末一直保持在70%以上，其中對蘇貿易額佔總貿易額的50%[62]。作為工業發展的基礎，建國初期中國能源和原材料主要產品的生產能力基本是靠蘇聯的50項援華工程實現的。1950-52年中國全部固定資產實現新增金額合計59億元，而蘇聯援建的部分重點專案建成後將實現新增固定資產即達41.39億元[63]。蘇聯因素在中國經濟發展中的關鍵作用由此可見一斑，而一旦中蘇關係惡化，過份倚重於蘇聯的經濟紐帶斷裂必然會使中國蒙受重大損害。

中國出兵朝鮮的主觀動機和客觀目的是合理的。中國決策的根本失誤在於錯過了在有利條件下及時停戰的歷史機會；雖然最後也達到了就其動機而言的客觀目的，但中國未能及時改變戰略方針的後果，是造成了自身在國際政治中的孤立地位。

對於新中國的統一大業來說，朝鮮戰爭的延長無疑也起到了決定性的阻礙作用。中國人民解放軍解放台灣本來是指日可待的，第七艦隊進駐台灣海峽雖然對此有所延擱，但美國這時仍有意與台灣的蔣介石政權保持一段距離。如果及時停戰，並按照聯合國建議由英、美、蘇、中四國會議討論台灣問題，據當時聯合國多數成員國的傾向性意見看，台灣問題的解決要比後來簡單和有利得多[64]。但在中國拒絕了聯合國的建議後，情況發生了極大變化，不僅多數國家的立場轉向不利於中國，美國政府也迅速加強了對蔣介石政權的援助。根據國務院的要求，1951年2月杜魯門專門撥出五億美元，作為對國民黨陸軍的無償援助。此外，國防部還為援助台灣準備好了價值520萬美元的海軍裝備和1,600萬美元的空軍裝備。1952年美國又對台灣提供了大約三億美元的援助[65]。特別是1952年3月22日由參謀長聯席會議起草的國家安全委員會第128號文件，標誌着美國對台政策的根本性改變。文件強調了台灣對美國在遠東的地位的「極端重要性」，還提出了三點政策性主張：第一，在必要時採取單方面行動，確保台灣能用作美國軍事基地；第二，第七艦隊繼續行使保護台灣的使命；第三，發展台灣的軍事潛力[66]。這種政策性轉變隨着戰爭的拖延而愈加走向極端，直到戰後美台簽訂「共同防禦條約」，兩岸統一終於成為遙遙無期的政治願望。

總而言之，中國出兵朝鮮的主觀動機和客觀目的本來是合理的和可以理解的，但毛澤東為此而設定的戰略目標和方針卻是脫離現實條件的；中國決策的根本失誤在於錯過了在有利條件下及時停戰的歷史機會；同美國越過三八線時所犯的決策錯誤一樣，中國失誤的主要原因也是過高地估計自己的力量；從實現決策方針的結果來看，中國雖然最後也達到了就其動機而言的客觀目的，但付出了不必要的過量代價，而最後被迫放棄消滅和驅逐美國軍隊本身，則證明了其戰略方針的失誤。50年後回顧這場代價巨大的戰爭及其結局，如果從軍事

上講，人們總結出有限戰爭的概念，那麼在更廣闊的政治層面，是否可以說，是朝鮮戰爭第一次告誡了世人：在掌握了核武器的大國之間，戰爭是不會有最後贏家的？

註釋

① 有國外學者表達了一種最為悲觀的看法：中國的記載或者已經遺失或者將永遠封存，「要想把北京出兵朝鮮的決策過程準確地描述出來，也許永遠都沒有可能」。轉引自M. Hunt, "Beijing and the Korean Crisis, June 1950-June 1951", *Political Science Quarterly* 107, no. 3 (1992)。

② Allen S. Whiting, *China Crosses the Yalu: The Decision to Enter the Korean War* (Stanford: Stanford Univeristy Press, 1960); T. Christenson, "Threats, Assurances, and the Last Chance for Peace: The Lessons of Mao's Korean War Telegrams", *International Security* 17, no. 1 (1992).

③ Chen Jian, *China's Road to the Korean War: The Making of the Sino-American Confrontation* (New York: Columbia University Press, 1994).

④ 見註①M. Hunt引文。

⑤ R. Jervis, " The Impact of the Korean War on the Cold War", *Journal of Conflict Resolution* 24, no. 4 (1980).

⑥ 1950年9月21日劉少奇與羅申談話紀要，轉引自**Б. Кулик, Китайская Народная Республика в период становления** (1949-1952гг.), ***Проблемы Далънего Востока***,1994, no. 6, л. 79。

⑦ 《當代中國的海軍》(北京：中國社會科學出版社，1987)，第41頁；《建國以來毛澤東文稿》(以下簡稱《毛文稿》)，第一冊(北京：中央文獻出版社，1987)，頁536。

⑧ **И. В. Ковалев, Диалог Сталина с Мао Цзэдуном, *Проблемы Далънего Востока,*** 1992г. no. 1-3, лл. 78-79.

⑨ 1949年5月18日柯瓦廖夫致斯大林電；1950年5月14日斯大林致毛澤東電。

⑩ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜(1949-1976)》，上卷(北京：中央文獻出版社，1997)，頁51、54。

⑪ E. Bajanov, "Assessing the Politics of the Korean War, 1949-51", *Cold War International History Project Bulletin*, 1995/96, issue 6-7: 88-89；1950年7月1日、7月4日甚特科夫致馮西(斯大林)電； 1950年7月5日、7月8日菲利波夫(斯大林)致羅申電。

⑫ 周恩來提醒高崗「不要向任何方面表示我軍有出國的意圖」(1950年9月20日周恩來致高崗電)時，顯然是考慮到了參與一場國際戰爭的複雜情況。

⑬ 見註⑪E. Bajanov前引文。

⑭ 柴成文、趙勇田：《板門店談判》(北京：解放軍出版社，1989)，頁79。

⑮ 韓國國防部戰史編纂委員會：《朝鮮戰爭》，第一卷(牡丹江：黑龍江朝鮮民族出版社，1987)，頁28；《人民日報》，1950年10月1日。

⑯ 1950年9月30日金日成、朴憲永致斯大林電，什特科夫致葛羅米柯電。

⑰ 1950年10月1日馮西致什特科夫和馬特維耶夫電，菲利波夫致羅申電。

⑱㉘㉙㉚㊲ 《毛文稿》，第一冊，頁538-40；539；556、559-60；588-89；722、741-42。

⑲ 在國際學術界轟動一時的關於中俄分別公布的兩封內容相反的10月2日電報的爭論，筆者曾有詳細的介紹和分析。見沈志華：〈毛澤東派兵入朝作戰的決心——

就10月2日電報答俄國學者的質疑〉，《國外中共黨史研究動態》，1996年第2期。英文稿見*Cold War International History Project Bulletin*, 1997, issue 8-9。

⑳ 《周恩來外交文選》(北京：中央文獻出版社，1990)，頁25。

㉑ 王焰等編：《彭德懷傳》(北京：當代中國出版社，1993)，頁401-403。毛澤東在10月13日給周恩來的電報中講述了同樣的理由。見《毛文稿》，第一冊，頁556。

㉒ 《毛澤東文集》，第六卷(北京：人民出版社，1999)，頁93-94。

㉓ A. Y. Mansourov, "Stalin, Mao, Kim, and China's Decision to Enter the Korean War: New Evidence from the Russian Archives", *Cold War International History Project Bulletin*,1995/96, issue 6-7; 104；1950年10月13日羅申致菲利波夫電，10月14日什特科夫致馮西電。

㉔ 詳見沈志華、岡察洛夫：〈1950年中蘇條約的簽訂：願望和結果〉，《中共黨史研究》，1998年第2、3期。

㉕ 無論高崗是否真的說過要把東北作為蘇聯的一個共和國，此傳言本身以及高崗與蘇聯的密切關係就是毛澤東的一塊心病。參見 **И. В. Ковалев, Диалог Сталина с Мао Цзэдуном**, ***Проблемы Далвнего Востока***, 1991, no. 6; 1992, no. 1。

㉖ 1950年10月8日馮西致金日成電。

㉗ 儘管對美國政府這種缺乏遠見的舉動有不同的解釋，但許多西方學者的一致看法是，如果美國在三八線前止住，北京的介入是可能避免的，戰爭就會在1950年秋天結束。見William W. Stueck, *The Road to Confrontation: American Foreign Policy toward China and Korea, 1947-1950* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 254-255；Burton I. Kaufman, *The Korean War: Challenges in Crisis, Credibility, and Command* (Philadelphia: Temple University Press, 1986), 83-85；Rosemary Foot, *The Wrong War: American Policy and the Dimensions of the Korean Conflict* , *1950-1953* (Ithaca: Cornell University, 1985), 67-74。

㉛ 杜平：《在志願軍總部》(北京：解放軍出版社，1989)，頁141；王焰主編：《彭德懷年譜》(北京：人民出版社，1998)，頁453-54。

㉜ 《聶榮臻回憶錄》(北京：解放軍出版社，1984)，頁740。

㉝ 《人民日報》，1950年12月10日。

㉞ 1950年12月5日葛羅米柯與王稼祥會談日記摘錄。

㉟ 1950年12月7日羅申致莫斯科電。

㊱ 1950年12月7日葛羅米柯致羅申電。《周恩來軍事文選》，第四卷(北京：人民出版社，1997)，頁125。

㊳ 《毛澤東軍事文集》，第六卷(北京：軍事科學出版社、中央文獻出版社，1993)，頁245-46、249-50。

㊴ 1951年1月15日毛澤東致菲利波夫電。

㊵ 聯合國辯論和投票情況詳見1950年12月17日、1951年1月18日《人民日報》。

㊶ 艾奇遜：《艾奇遜回憶錄》(上海：上海譯文出版社，1969)，頁381。

㊷ 聶榮臻當時曾向蘇聯顧問說，中國軍隊入朝以來已減少兵員達10萬人，運往前線的物資因敵空軍轟炸損失達30-40%，糧食僅能供應部隊所需的25%。僅第二戰役中便凍傷五萬餘人。王亞志：〈抗美援朝戰爭中的彭德懷、聶榮臻〉，《軍事史林》，1994年第1期，頁11。

㊸ 陳兼提交1996年1月「冷戰在亞洲」香港國際學術討論會的論文："China's Strategy to End the Korean War"。

㊹ 《彭德懷傳》，頁446；1951年1月28日毛澤東致菲利波夫電；1月30日菲利波夫致毛澤東電。

㊺ 1月31日彭德懷就預言：「第三次戰役即帶着若干勉強性(疲勞)，此次戰役則帶有更大勉強性。如主力出擊受阻，朝鮮戰局有暫時轉入被動的可能。」《彭德懷軍事文選》(北京：中央文獻出版社，1988)，頁373。

㊻ 《毛文稿》，第一冊，頁151-53。1951年3月1日毛澤東致菲利波夫電；3月3日菲利波夫致毛澤東電。
㊼ 《聶榮臻回憶錄》，頁741-42；1951年6月13日毛澤東致高崗、金日成電；6月24日菲利波夫致克拉索夫斯基轉毛澤東電。
㊽ 引號中學者的用語轉引自V. Petrov, "Mao, Stalin, and Kim Il Sung: An Interpretative Essay", *Journal Northeast Asian Studies* 13, no. 2 (1994)。
㊾㊶ 徐焰：《第一次較量——抗美援朝戰爭的歷史回顧與反思》(北京：中國廣播電視出版社，1990)，頁322；47、59-60、67。
㊿ 美軍的傷亡數位參見《艾奇遜回憶錄》，頁556；約．格登：《朝鮮戰爭——未透露的內情》(北京：解放軍出版社，1990)，頁754。比例數為筆者計算所得。
(52) 《當代中國財政》(上)(北京：中國社會科學出版社，1988)，頁69。
(53) 《1949-1952年中華人民共和國經濟檔案資料選編》，綜合卷(北京：中國城市經濟社會出版社，1990)，頁891。
(54) 金沖及主編：《周恩來傳》，下卷(北京：中央文獻出版社，1998)，頁996；Sergei N. Goncharov, John W. Lewis, Xue Litai, *Uncertain Partner: Stalin, Mao, and the Korean War* (Stanford: Stanford University Press, 1993), 99-100。
(55) 1951年11月14日毛澤東致斯大林電。
(56) 《周恩來年譜(1949-1976)》，上卷，頁258；1952年9月3日斯大林與周恩來會談記錄。
(57) 譚旌樵主編：《抗美援朝戰爭》(北京：中國社會科學出版社，1990)，頁333。
(58) 1950年1月6日美國國務院電報摘要，轉引自華慶昭：《從雅爾達到板門店——美國與中、蘇、英：1945-1953》(北京：中國社會科學出版社，1992)，頁185。
(59) Department of State Publication, *Foreign Relations of the United States, 1951*, vol. 7, pt. 1 (Washington, DC: GPO, 1983), 37-38。
(60) 投票過程參見《人民日報》，1951年2月2日。
(61) 1951年11月12日美國國務院公報。轉引自愛德溫．馬丁：《抉擇與分歧——英美對共產黨在中國勝利的反應》(北京：中共黨史資料出版社，1990)，頁225。
(62) 《1949-1952年中華人民共和國經濟檔案資料選編》，對外貿易卷(北京：經濟管理出版社，1994)，頁499-500；《當代中國的對外貿易》(上)(北京：當代中國出版社，1992)，頁19。
(63) 參見《1949-1952年中華人民共和國經濟檔案資料選編》，基本建設投資和建築業卷(北京：中國城市經濟社會出版社，1989)，頁266、268、270。
(64) 在1950年12月12-13日的聯合國大會上，作為十三國提案發起者的印度政府認為，「台灣問題應當根據確定台灣必須歸還中國的開羅與波茨坦兩個協定加以解決」。見《人民日報》，1950年12月16日。
(65) 同註(59)，頁1584-85；註(61)愛德溫．馬丁，頁226-67。
(66) 資中筠、何迪編：《美台關係四十年(1949-1989)》(北京：人民出版社，1991)，頁65。

沈志華 1950年出生，中國社會科學院研究生院世界史系1979級碩士研究生，現為歷史學自由撰稿人。曾發表有關蘇聯史、中蘇關係史和朝鮮戰爭的學術論文30餘篇；學術專著有《新經濟政策與蘇聯農業社會化道路》、《朝鮮戰爭揭秘》、《毛澤東、斯大林與韓戰》、《中蘇同盟與朝鮮戰爭研究(論文資料集)》等。

1949年國共軍事戰略及其得失

● 經盛鴻

1949年是中國近現代史上的關鍵年代。

中國共產黨在這一年指揮解放軍攻佔了幾乎整個中國大陸，並於10月1日在北京宣布建立新的中央政權——中華人民共和國；而南京國民政府及其軍隊退據台灣。從此開始了長達五十年隔台灣海峽對峙的局面。

歷史證明，形成1949年戰果並奠定以後五十年中國軍政局面的最重要因素，是在這一年國共兩黨最高層不同的軍事戰略決策及其成敗得失。這最重要的表現就是這年年底發生的成都戰役與金門、登步之戰，以及中共準備1950年攻佔台灣計劃的擱淺。這戰果影響了此後數十年的中國歷史。

1949年年初，中共最高層把戰略重點與軍事進攻矛頭集中指向大西南地區，尤其注重於消滅國民黨在大陸的最後重要軍事力量——胡宗南軍事集團，而把進攻台灣放在次要地位。

一

國共兩黨經過1946-48年約三年的內戰，至1949年年初，勝負大局已定。解放軍在經過遼瀋、平津、淮海等戰役消滅國民黨軍主力後，於1949年4月乘勝渡過長江，以不可阻擋之勢迅速南下，先後佔領南京、上海、杭州、武漢、長沙、福州以及太原、西安、蘭州等地，至1949年10月直逼兩廣。在這時，國民黨實際統治區只剩下西南川、康、滇、黔地區與東南的台灣等島。當此之時，國共兩黨最高層都面臨着一個共同問題：怎樣確定今後的軍事戰略？無疑，這是關係到國共兩黨的前途與中國政局走向的頭等大事。

以毛澤東為核心的中共最高層，面對着一片大好形勢，在規劃着徹底消滅國民黨剩餘力量，實現「統一中國」的大業——這是中國數千年大一統思想的必然延伸與新政權的必然之舉。在這時，中共最高層把戰略重點與軍事進攻矛頭集中指向大西南地區，尤其注重於消滅國民黨在大陸的最後重要軍事力量——胡宗南軍事集團，而把進攻台灣放在次要地位。

早在1949年5月23日，中共軍隊渡過長江佔領南京、杭州並即將攻佔上海之際，毛澤東就在致各戰略區軍政負責人的電報中，籌劃與部署此後解放軍各部向全國各地進軍的路線、地區與任務。他除確定彭德懷的第一野戰軍(以下簡稱「一野」)進軍大西北，林彪的第四野戰軍(「四野」)從兩湖地區「尾白崇禧退路向兩廣前進」外，以粟裕指揮的第三野戰軍(「三野」)「應當迅速準備提早入閩，爭取於6、7月兩月內佔領福州、泉州、漳州及其他要點，並相機奪取廈門」，但未提及金門、台灣；而由劉伯承、鄧小平指揮的第二野戰軍(「二野」)的任務則是在協同「三野」渡過長江、攻略皖南、江西，並對付可能發生的美國軍事干涉，然後，「應準備於兩個月後以主力或以全軍向西進軍，經營川、黔、康」，並明確要求「二野應爭取於年底或年底以前，佔領貴陽、重慶及長江上游一帶，並打通長江水路」。毛澤東尤其強調，要消滅西南地區國民黨各軍，特別是胡宗南部，應採取大迂迴、大包圍、斷其退路的軍事戰略，他說：「胡宗南全軍正向四川撤退，並有向昆明撤退消息，蔣介石、何應欽及桂系正在做建都重慶、割據西南的夢，而欲消滅胡軍及川、康諸敵，非從南面進軍斷其退路不可。」①從此電文中可以看出，毛澤東這時對福建的主要考慮是佔領福州、泉州、漳州等要點及廈門，尚未提及金門，更未提及澎湖與台灣；而對西南，則十分重視與防範國民黨可能「建都重慶、割據西南」局面的出現，因而要求劉伯承、鄧小平的「二野」在兩個月後離開東南戰場，「全軍向西進軍」，並開始部署各部對西南的胡宗南等「川康諸敵」實行大迂迴、大包圍，「從南面進軍斷其退路」。在毛澤東當時的軍事戰略計劃中，台灣與西南孰輕孰重，是十分顯然的。

早在1949年5月23日，毛澤東就在致各戰略區軍政負責人的電報中，籌劃與部署此後解放軍各部的進軍路線與任務。這封電文並未提及金門，更未提及澎湖與台灣；而對西南，則十分重視與防範國民黨可能出現「建都重慶、割據西南」的局面。在毛澤東當時的軍事戰略計劃中，台灣與西南孰輕孰重，是十分顯然的。

此後，中共的軍事戰略完全按照毛澤東上述電文的內容制訂與實施。

首先，以毛澤東為核心的中共最高層把實施大迂迴、大包圍的軍事手段，圍殲兩廣與西南地區的國民黨各軍，進而佔領這一廣大地區，作為1949年最重要的軍事目標與戰略重點，為此制訂了極周密的計劃，採取了一系列的軍事、政治、經濟與情報、策反等措施。

一方面，毛澤東指示在1949年5月下旬佔領西安與關中地區的彭德懷「一野」部隊，暫時不去進攻退守陝南漢中的胡宗南部。1949年6月27日，毛澤東致電彭德懷說：「國民黨中央政府正準備從廣州遷往重慶，為使偽府放心遷往重慶，而不遷往台灣，以及使胡(宗南)匪不致早日入川起見，你們暫時似不宜去佔漢中，讓漢中留在胡匪手裏幾個月似較有利。」②1949年10月，即劉伯承、鄧小平率「二野」大軍從華東向西南進軍時，毛澤東又指示劉、鄧故作疑兵之態；劉、鄧於10月20日率指揮機關從南京出發，沿津浦線北上，經徐州轉往隴海線，於10月23日到達鄭州，故意讓劉伯承在公開集會上講話，然後就隱秘行蹤，使國民黨軍事當局誤判劉、鄧「二野」將開赴西安一線，與賀龍的第十八兵團會師後，從北向南進攻秦嶺、大巴山防線，進而入川，從而將國民黨軍的注意力引向川北，使胡宗南部滯留秦巴防線。在這同時，中共方面還通過地下情報系統，部署當時潛伏在國民黨西南軍政長官公署、擔負作戰之責的副參謀長劉宗寬，在1949年8月29日蔣介石在重慶主持的西南軍事會議上，巧妙地通過胡宗南的副參謀長沈策提出一份「情況判斷」文件與「情況判斷」圖，使蔣介石相信中共軍隊將首先從北面攻川，而作出了「拒共軍於川境以外，以隴南、陝南為決戰戰場」的部署，下令將羅廣文的兩個軍從川東北調往川西北，增強胡宗南部的防線。

另一方面，毛澤東則精心指揮「四野」、「二野」等部隊用大迂迴、大包圍的戰略，對廣西與西南的國民黨軍部署了兩層大包圍圈。首先他指示林彪的「四野」與陳賡的第四兵團佔領廣州後，即從兩廣最南端向滇南進軍，斷敵退往海南島與國外之路，全面包抄與圍殲廣西和西南地區國民黨各軍。1949年7月16日毛澤東致電「四野」林彪、「二野」劉伯承等人，指示作戰戰略與方法，說：無論在何處作戰，「均不要採取近距離包圍迂迴方法，而應採取遠距離包圍迂迴方法，方能掌握主動，即完全不理白(崇禧)部的臨時部署，而遠遠地超過他，佔領他的後方，迫其最後不得不和我作戰」。這是第一層大包圍圈。在這封電報中，毛又具體部署劉伯承、鄧小平的「二野」迅即從華東戰場調往湘、鄂西，準備從東、南面攻入四川，與川北的賀龍部第十八兵團配合，形成對四川國民黨軍的第二重包圍：「劉、鄧共50萬人，除陳賡現率的4個軍外，其主力決於9月取道湘西、鄂西、黔北入川，11月可到，12月可佔重慶一帶。另由賀龍率10萬人左右入成都。由劉伯承、鄧小平、賀龍等……經營川、滇、黔、康四省。」③1949年9月12日，毛澤東在致林彪、鄧小平的電報中，再次對圍殲廣西與西南地區國民黨軍各部隊作部署，其原則仍然是大迂迴、大包圍，斷敵退路，包抄圍殲，「總之，我對白崇禧及西南各敵均取大迂迴動作，插至敵後，先完成包圍，然後再回打之方針」④。

毛澤東與中共最高層在1949年把戰略重點與進攻矛頭放在廣西與大西南地區，尤其着重消滅國民黨在大陸的最後一支軍事力量——胡宗南軍事集團時，也在籌劃渡海攻佔台灣，以實現共產黨「統一中國」的大業。為此，毛澤東與中共最高層也採取了一系列措施，包括軍事、政治、經濟、情報、策反等工作。不過，當年並未把攻略台灣作為戰略重點與主要軍事進攻方向，而只是把它作為包抄攻佔西南地區，消滅西南地區國民黨軍各部以後，即在1950年夏季或

早在1948年年底，中共最高層就籌組了未來接管台灣的省及其下各級的主管與領導人選。據當時在中共華東局任要職的王力後來回憶說：「許多人還不知道，1948年準備解放台灣時，舒同是中央和華東局內定的台灣省委第一任書記。……省委、省政府各部、廳、各地委、各縣委的班子都已經組建和培訓得很好。」

1950年下半年才準備實施的戰略任務。在1949年，毛澤東與中共最高層對攻略台灣並未給予足夠的重視與緊急、周密的規劃，即尚未提上議事日程。

據有關史料表明，早在1948年年底國共兩軍在徐州、蚌埠間進行淮海會戰時，中共最高層就籌組了未來接管台灣的省、市、縣與部、廳、局等各級的主管與領導人選。據當時在中共華東局任要職的王力(此人後來上調中共中央，成為毛澤東身邊的重要理論家，當毛澤東發動「文革」時，他成為「中央文革」小組成員)後來回憶說：「許多人還不知道，1948年準備解放台灣時，舒同是中央和華東局內定的台灣省委第一任書記。舒同為書記，劉格平為副書記，省委、省政府各部、廳、各地委、各縣委的班子都已經組建和培訓得很好。」⑤

在情報和策反上，中共中央與華東局也早就作了布置。早在抗戰勝利後，中共情報部門就派遣曾參加紅軍長征的台灣籍高級幹部蔡孝乾及張志忠(化名楊存霖)等人潛入台灣，組織「中共台灣省工作委員會」，積極開展發展組織與情報活動。1949年年初，中共情報機關與「民革」組織又先後派遣在國民黨軍中任要職的吳石、陳寶倉等隨軍撤往台灣，吳石官至中將參謀次長，陳寶倉任國防部中將高級參謀，開展情報與策反工作。1949年10月金門戰役後，中共華東局派女情報人員朱楓(朱湛之)利用關係進入台灣，與中共台灣工委及吳石等人聯繫，為中共向台澎進兵作準備⑥。

1949年6月21日，毛澤東明確指出華東野戰軍在「目前幾個月內有四件大工作」。其中，第四件大工作就是「準備佔領台灣」。同一天，劉少奇奉毛澤東指示秘密訪問蘇聯。劉少奇此行的主要目的，是請求蘇聯支援中共準備在1950年發動的攻台行動。但斯大林未肯答應直接派出海、空軍支援中共攻台。

在軍事上，毛澤東與中共最高層在1949年4月解放軍渡過長江，攻佔南京、上海、杭州等地並向福建進軍時，也開始部署攻台的準備工作。1949年6月21日，毛澤東為中共中央軍委起草的致華東局與華東野戰軍領導人粟裕、張震等人的電報中，明確指出華東野戰軍(即「三野」)在「目前幾個月內有四件大工作」，其中第四件大工作就是「準備佔領台灣」⑦。毛澤東這時主要寄望於「三野」陸軍部隊，因為中共這時剛剛籌建的海、空軍，力量尚很薄弱。就在6月21日這天，中共另一重要領導人劉少奇奉毛澤東指示，率王稼祥離開北京，到瀋陽與高崗會合後，秘密訪問蘇聯。劉少奇此行的主要目的，就是請求蘇聯幫助中共培訓海、空軍人員和提供作戰飛機、艦艇以及技術設備等，甚至試着請求蘇聯直接出動海、空軍，支援中共準備在1950年發動的攻台行動。1949年7月25日，毛澤東致電在莫斯科的劉少奇，指示劉與斯大林協商，請求蘇方「在莫斯科於半年或一年內訓練一千名空軍人員，三百名地上機械人員，並賣給我們一百至二百架戰鬥機、四十架轟炸機作為明年(按：指1950年)下半年我軍進攻台灣之用」⑧。斯大林爽快地答應了中共的請求，但是因為擔心引起美國干涉，未肯答應直接派出海、空軍支援中共攻台。

但不管怎樣，在1949年，毛澤東與中共最高層對攻略台灣，只是在進行準備，並不打算在當年實施。這首先是因為毛澤東急於統一中國，對西南地區的重視超過了台灣，把1949年的戰略重點放在了西南戰線，甚至把在華東戰場的「二野」全部調往西南，這樣就必然無足夠的力量同時攻略台灣；其次是毛澤東寄希望於得到蘇聯的軍事援助，等待中共海、空軍的建立與發展，因而把攻台行動推遲至1950年夏天或1950年下半年。但他只看到在1949年攻略台灣有着渡海作戰的一些困難，卻沒有看到1949年台灣的脆弱、混亂及其他有利條件，正是攻取台灣的最好時機；他也沒有想到世事難測，世界形勢瞬息萬變，1949年

放棄的機會到1950年就再難重覓；他注重西南地區的軍事價值，卻忽視了台灣地區對中國統一有着更為重要的意義；他更沒有想到，即使西南地區讓國民黨軍再固守一段時間，一年兩年甚至三年，也不會持久，中共軍隊隨時都會攻克這一地區，而台灣如不及時攻取，則將「後患」無窮。

二

面對中共軍隊佔領了大陸大部分地區，國民黨實際控制區只剩下台灣、海南等島嶼和西南地區的情勢，國民黨最高層與蔣介石的軍事戰略計劃與措施恰恰同中共最高層與毛澤東相反。他們注重台灣，而忽略西南。

早在1948年底1949年初，國民黨上層眼看大陸東南即將不保、兩廣也難以堅守，曾就國民黨與國民政府的黨、政、軍、財、文中心撤往何方，進行過一場討論與爭論。許多高層人士憑抗戰時西撤的經驗，主張撤往大西南、大西北，利用中國西高東低的地理特點，取居高臨下防守之勢，負隅頑抗。這樣雖說防備中共方面進攻的難度較大，可卻有偷襲中原、重佔東南之便。但反對西撤的人認為，今日的形勢與抗戰初絕不相同，解放軍兵力充足，攻勢正盛，而且熟悉地形，與民眾聯繫較緊密，遠非當年兵力不足、地形民情不熟的日本侵略軍所能相比。因而國民黨軍若再重施故技撤往大西南，則將不能阻擋共軍的凌厲攻勢。這時的國民黨軍兵敗如山倒，首要之舉是先躲避解放軍的進攻，保存實力，靜待時機，以圖再舉；若退往西南，不僅不能躲避解放軍的進攻，而且將陷於全軍覆沒的絕境。

1948年底1949年初，國民黨上層曾就國民黨與國民政府撤往何方，進行過一場討論與爭論。許多高層人士憑抗戰時西撤的經驗，主張撤往大西南、大西北。蔣介石畢竟有多年的軍政經驗，很快就否決了西撤，並立即作出決策：將國民黨的黨、政、軍、財、文的中心東撤台灣。他顯然接受了歷史地理學家張其昀的建策。

蔣介石畢竟有多年的軍政經驗，因此很快就否決了西撤論。雖然他在1949年表示要堅守西南，甚至同意在1949年10月廣州失守後，將國民黨中央黨部與國民政府行政院暫先遷往重慶與成都，還令胡宗南大軍在川西平原與解放軍決戰，但實際上蔣介石在1949年的軍事戰略中，充其量只是將西南戰線作為一個「偏師」。

蔣介石在1948年底、1949年初就作出決策：將國民黨的黨、政、軍、財、文的中心東撤台灣。他接受了歷史地理學家張其昀的建策。張其昀等東撤論者向蔣介石指出西撤川康的不妥，然後說明東撤台灣的種種優勢：首先是台灣海峽海闊浪高，只有它才能暫時阻止沒有海、空軍優勢的共軍乘勝追擊。其次，台灣作為「反共救國的復興基地」，有着大陸其他地區無法比擬的優越之處：其一，台灣地處中國東南部，北回歸線從台島穿過，熱帶和亞熱帶的氣候適合動植物的生長，物產豐富，全島土地利用率高，植被茂密，糧食等農產品基本可滿足軍民所需；其二，台島內部交通便利，工業有日據時代留下的基礎，若善於經營，經濟可望起飛；其三，在軍事上，台島有海峽與大陸相隔，易於防守；且位於大西洋西緣，扼太平洋西航道之中，與美國的遠東防線銜接，戰略地位極為重要，美國不會棄之不顧，若得美援，台灣防守將萬無一失；其四，台灣居民在日本殖民統治下生活了五十年，回到祖國懷抱後對中央政權有一種回歸感，這種心理正可利用來穩定社會秩序；尤其是台島受紅色「污染」不多，

中共組織與人員活動較少，又經1947年「二二八」事件整肅，干擾更少，未來即使社會稍有動蕩，台島四面環海，呈封閉形，境內鐵路、公路四通八達，農村都已開發，政府極易鎮壓不穩定因素與穩定社會。因此國民黨若將黨、政、軍、財、文中心遷台，再帶來較多的資金和人才，必將建成穩固、強盛的台灣基地，適當時就可反攻大陸⑨。

歷史證明，張其昀的建議是頗有見地的。1949年國民黨最高層在戰略決策中將台灣作為避難所與「復興基地」，對兵敗垂危的國民黨來說，確為上策。

蔣介石與國民黨最高層為實施上述戰略決策，把國民黨政府遷往台灣，進行了一系列頗有成效的工作：早在1948年12月24日，蔣介石就命最忠誠、幹練的陳誠出任台灣省政府主席，不久又任命他兼任台灣省警備總司令；12月29日任命蔣經國為國民黨台灣省黨部主任委員，協助陳誠總攬台灣黨、政、軍大權，這是國民黨最高層為退守台灣所作的重要人事安排。1949年1月10日，蔣介石命蔣經國赴上海會見中央銀行總裁俞鴻鈞，着俞將庫存共值3.7億多美元的黃金、白銀與外匯秘密運往台灣⑩。接着又從北平、南京運出文物5,000多箱，分三批運往台灣。1949年3月12日，《中央日報》也遷至台北出版。1949年4月底中共軍隊渡過長江後，蔣介石於5月遷居台灣，6月在台北設立總裁辦公室，下設八組及一個設計委員會，成為實際上的國民黨最高領導核心。7月16日，蔣介石在廣州主持國民黨中常會與中政會聯席會議，決定設立「中央非常委員會」，蔣任主席，統一指揮國民黨與國民政府的各項事務與工作。在此前後，蔣介石對台灣本土及外圍各海島乃至福建省重要地域的軍事防衛作了重要部署。1949年8月16日，陳誠宣布就任「東南軍政長官公署」長官，統一指揮台灣、福建等東南地區的軍事。同時，在台灣實施一系列整頓與改革政治、經濟、軍事、治安、黨務等方面的措施，大力破獲與懲處中共地下組織與反叛人員等。到1950年中，台灣各方面的形勢已基本穩定下來，軍事防衛也得到了加強。

蔣介石在1949年10月中旬廣州失守前後，一邊部署國民黨的中央黨部、行政院等中央黨政機構遷往重慶辦公，同時又在報刊與社會上大造「防守大西南」輿論，給世人以「遷都重慶，割據西南」的印象，藉此將中共的注意力與戰略重心引向西南。但實際上，蔣介石僅僅把此戰線作為國民黨軍的一個偏師。

然而，蔣介石與國民黨最高層在重點經營台灣地區的同時，仍十分重視西南地區。在1949年4、5月間解放軍渡過長江後，蔣介石一方面大力經營台灣，一方面僕僕風塵奔波於廣州、重慶、成都間。8月4日長沙程潛起義後，蔣介石於8月22日再次親臨廣州，部署廣州保衛戰；又於8月29日到重慶主持召開西南軍事會議，提出與制訂了確保大西南的方針與計劃，其主要內容是：以四川為西南防禦重點，西起岷山，經秦嶺、大巴山、巫山和武陵山，南至五嶺山西部，構成所謂「西南防線」。蔣介石命胡宗南軍事集團共13個軍約20萬人，在從岷山至秦嶺、大巴山一線構築防線，防止解放軍從北面由陝入川；命羅廣文第15兵團3個軍4萬人部署在川東北與重慶四周；命孫元良的第16兵團3萬人控制巫山、萬縣、忠縣一線，扼守川東門戶；命宋希濂部8個軍10萬人防守巴東、恩施、咸豐一線，防堵解放軍從鄂西、湘西入川；再往南，與白崇禧等部防守的貴州、廣西聯成一氣。

同時，蔣介石在1949年10月中旬廣州失守前後，部署國民黨的中央黨部、行政院等中央黨政機構遷往重慶辦公，新任行政院長閻錫山等黨國要人也隨之駐節重慶，並在報刊與社會上大造「防守大西南」的輿論，給世人以「遷都重慶，割據西南」的印象，藉此將中共的注意力與戰略重心引向西南。

但實際上，蔣介石部署「西南防線」，既信心不足，投入力量更不夠，充其量僅僅把此戰線作為國民黨軍的一個偏師。這從1949年8月底蔣介石的態度就可看出，當時胡宗南、宋希濂等西南地區的國民黨將領在重慶晉見蔣介石，陳述意見並要求蔣介石常駐重慶或成都指揮西南軍事，蔣託辭婉拒，「以情勢有所不便，只好婉言勸慰，告以不能久居」⑪。可見蔣並不把他的「基地」與戰略重點放在西南。

蔣介石與國民黨最高層在1949年戰略決策中對西南戰線作出如此的處置，則西南戰局的命運是可想而知了。

三

在國共雙方最高層制訂的軍事戰略方針指導下，在1949年底，國共內戰在東、西兩條戰線出現了不同的戰果。

在兩廣與西南戰線，中共的大迂迴、大包圍戰略取得了重大勝利。1949年12月的成都戰役就是西南戰線最後一次重大戰役。

先是解放軍「四野」林彪部在1949年7月起對退入湖南的白崇禧部發動猛烈攻勢，迫使白部退往湖南。接着長沙的程潛、陳明仁部起義。9、10月間，「四野」在衡(陽)寶(慶)戰役中消滅白部主力一部。10月14日「二野」四兵團陳賡部與「四野」十五兵團鄧華部自贛粵邊南下，於10月14日佔領廣州，10月26日在陽江、陽春地區殲滅了企圖逃往雷州半島的余漢謀集團。11月初，「四野」和四兵團分三路向廣西進軍，將白崇禧部圍殲於廣西。接着，陳賡部從桂南百色迅速插入滇南，斷絕西南國民黨軍撤往國外的退路，形成了對西南地區的第一層大包圍。

1949年10月下旬，劉伯承、鄧小平率領「二野」主力——第三兵團陳錫聯部與第五兵團楊勇部——秘密進駐湘、鄂西地區，1949年11月1日，乘四川國民黨軍將防守重心置於川北一線時，突然從湘西、鄂西向黔東、川東發動猛烈進攻，迅速擊潰宋希濂部，攔腰截斷了國民黨軍的西南防線。其中「二野」五兵團楊勇部由湖南芷江出貴州，於11月中旬佔領貴陽、遵義後，即分路向川南突擊，到12月20日，先後佔領瀘州、宜賓、樂山、邛崍、大邑等城，從南面、西面包圍了以成都為中心的川西平原；「二野」三兵團陳錫聯部從湘、鄂、川邊突入，於11月16日佔領彭水，直逼重慶。正在重慶的蔣介石在明白到解放軍進攻重點與當前局勢後，知胡宗南部重兵防守的川北秦嶺、大巴山防線已失去意義，乃急令胡部南撤入川，進駐成都地區，並以其最精銳的第一軍增援重慶。但解放軍勢不可阻擋，於11月30日消滅第一軍一部並佔領重慶，蔣介石於最後關頭離開重慶到達成都，與率軍南下的胡宗南在成都會合。

在這時，當中共「二野」第五、三兵團分別從南、西、東三面進逼成都時，在北面的賀龍部第十八兵團也越過秦嶺、大巴山一線，尾隨胡宗南部跟進南追，自12月7日起分三路猛撲成都，這樣，就對在成都地區的胡宗南軍事集團及其他國民黨部隊實現了戰略包圍。這可以說是「四野」林彪部與四兵團陳賡部自廣西、滇南對西南地區實行的大包圍圈後，又對成都地區進行的一個小包圍圈——成都戰役就在這樣的形勢下展開了。

1949年12月的成都戰役是西南戰線最後一次重大戰役。當時，中共「二野」分別從南、西、東三面進逼成都，北面的賀龍部也越過秦嶺、大巴山，猛撲成都。胡宗南深知成都平原非戰守之地，故多次向蔣介石要求迅速率軍撤往康、滇地區，但蔣介石不允許。蔣希望胡宗南聯合地方實力派劉文輝、盧漢等部在西南堅守，與東南的台灣呼應。

身陷兩重包圍圈中的胡宗南部，其處境之艱難危險是可想而知。胡宗南久歷戰陣，深知成都平原地區非戰守之地，故多次向蔣介石要求迅速率軍退向康、滇地區，憑險抵抗共軍的進攻，等待時局變化，若戰不勝，難以支持下去，則可以從滇南撤往國外，再轉台灣，這樣可以保住這支久經戰陣的國軍主力。但蔣介石不允許。蔣希望以胡宗南部為骨幹，聯合西南地方實力派劉文輝、盧漢等部，在西南堅守，與東南的台灣呼應。這不僅在軍事上有重要意義，而且在政治、外交上更有重要的意義。為此，蔣介石通過行政院，於1949年12月8日宣布改組西南軍政長官公署，由參謀總長顧祝同取代張群，兼任西南軍政長官，任命胡宗南任西南軍政副長官代行長官職務，統攬西南軍政，指揮聚集於成都與川西地區的所有國民黨軍各部隊。蔣介石要胡宗南率領這些部隊與解放軍在成都地區決戰。

許多史學家忽視了成都戰役以及西南諸戰役對國民黨的正面影響與作用：即它吸引中共高層把1949年戰略決策重點放到西南地區，由此削弱了在華東戰場兵力，並在很大程度上導致了解放軍在1949年10月、11月的金門、登步戰役相繼失敗，1950年攻台計劃因之擱淺，形成此後數十年國共雙方隔台灣海峽對峙的局面。

胡宗南陷於進退兩難之中。

形勢的發展卻迅速打破了蔣介石的設想。成都地區的二十多萬國民黨軍隊，除胡宗南直轄的三個兵團尚較有戰鬥力外，其餘各部多殘破不堪，且有許多部隊已秘密和中共方面接洽起義或投降，呈不穩狀態。就在蔣介石撤退到成都、部署成都戰役後僅數日，1949年12月8日、9日，西南地方實力派，四川的劉文輝、潘文華、鄧錫侯與雲南的盧漢以及瀘州的郭汝瑰等部，幾乎同時宣布起義，投向中共，並與快速推進的解放軍配合，包圍成都地區。

在這種情況下，閻錫山、蔣介石等於1949年12月10日前後飛離成都前往台灣。留下的二十多萬國民黨軍，在胡宗南的指揮下，既未能及時、果斷地西撤康、滇，又未能認真部署成都防守，北未能扼守劍門天險，南未能控制樂山通道，東不能阻止解放軍攻勢，西又不能擊破劉文輝等叛軍，猶豫彷徨，很快陷入解放軍與反叛部隊的東西夾擊與四面合圍之中。1949年12月21日，蔣介石終於由台灣致電胡宗南，同意他率軍從成都地區向康、滇突圍，但胡部各軍早已喪失戰機，陷於絕境中。僅經數日戰鬥，就全軍覆沒。

胡宗南部在成都戰役中慘敗，究其原因，除政治、經濟等方面因素外，在軍事戰略指揮上，中共的大迂迴、大包圍戰略決策及其成功實施，無疑是最重要的原因之一；在國民黨方面，蔣介石主觀錯誤的戰略指揮則要承擔主要的責任；而作為成都地區最高軍政長官的胡宗南在軍事指揮上軟弱無能，缺乏膽略、氣魄與才智，也是敗因之一。至於整個國民黨部隊在當時從上到下缺乏強有力的政治工作與組織工作，喪失理想與鬥志，戰鬥力急劇下降，既不能阻擋解放軍的軍事進攻，又不能挫敗中共的政治滲透，則是國民黨在大陸失敗的最重要原因之一。

四

成都戰役與西南戰線諸戰役的結果與影響很重大，它使國民黨軍在西南戰線徹底失敗、全軍覆沒，也使國民黨政府喪失在大陸的最後一塊控制地區。這次戰役對國民黨造成的負面影響，是顯而易見、有目共睹的。但是，許多史學

家卻忽視了成都戰役以及西南戰線諸戰役對國民黨還有着正面的影響與作用，即它吸引了中共最高層把1949年戰略決策的重點放到了西南地區，從而吸引了中共「二野」全軍與「四野」、「一野」一部投入到西南戰場與成都等戰役中，由此削弱了中共在華東戰場的兵力，減輕了其對台灣與沿海諸島的軍事壓力，並在很大程度上導致了解放軍在1949年10月底金門戰役、11月初登步戰役失敗與1950年攻台計劃擱淺，造成了此後數十年國共雙方隔台灣海峽對峙的局面。

眾所周知，在1949年國民黨政府從大陸潰敗、退向台灣時，台灣的形勢是極其嚴峻與不穩定的。經濟方面，破敗衰退，設備破損，資金不足，技術人員缺乏，物資匱乏，人口激增，日用消費品奇缺，物價飛漲；政治方面，黨政派系林立，矛盾尖銳，「事權難以統一」，「謠諑紛傳，人心惶惑」；軍事方面，從大陸敗退到台灣的國民黨軍隊雖號稱60萬，但「虛張聲勢有餘，英勇拒敵不足」，多為敗兵殘卒，編制混亂，士氣低落；空軍8.5萬人，各型飛機400架，但缺乏維修零件，真正能作戰的僅有半數，汽油儲存量約兩個月；海軍官兵3.5萬人，艦艇約為59艘，和空軍面臨相同的困難，設備零件不繼。《新聞周刊》的軍事評論指出：「實際發揮戰力的海軍攻擊艦艇，不及半數。如果雙方膠着，長期消耗，連這最後的本錢，亦將輸光。」⑫外交上，一向支持國民黨的美國政府這時對國民黨政府採取了疏遠與觀望的政策，反而希望與中共接觸，直到1950年1月5日，美國總統杜魯門 (Harry S. Truman) 發表關於台灣的聲明，再次確認《開羅宣言》與《波茨坦公告》關於台灣歸還中國的條款，並宣布「美國無意在台灣獲取特別權利或特權或建立軍事基地。美國亦不擬使用武裝部隊干預其現在的局勢。美國政府不擬遵循任何足以把美捲入中國內爭中的途徑。……美國政府也不擬對在台灣的中國軍隊供給軍事援助或提供意見」⑬。在這期間，美國中止了對台的軍事援助。美國政府很長時間沒有向台灣派駐正式外交機構與代表。用旅美作家江南的話來說，在這時期的台灣，「用『山雨欲來風滿樓』，來形容1950年的台灣6月，其真實性無可非議。很多過來人，甚至三十年以後，回首前塵，生不寒而慄的感覺。台灣前途，一片漆黑，除了向神祈禱，或許會出現扭轉命運的奇迹」⑭。

這就是1949年直至1950年上半年台灣的形勢。更致命的是，在1948年到1949年，中共方面已派遣蔡孝乾為首的地下工作者潛入台灣，建立台灣工委，發展組織，積極活動；擔任參謀次長要職的吳石等人秘密投向中共，作為中共武力攻台時的內應。顯然，這是中共進攻台灣的最有利時機。

1948-49年，中共方面已派遣蔡孝乾為首的地下工作者潛入台灣，建立台灣工委，發展組織，積極活動；擔任參謀次長要職的吳石等人秘密投向中共，作為中共武力攻台時的內應。顯然，這是中共進攻台灣的最有利時機。

可想而知，如果中共最高層在1949年作戰略決策時，不把注意力與戰略重點放到西南，只派「四野」、「一野」的部隊對西南採取監視，既可牽制國民黨的許多軍力、財力，使其心存幻想，又不妨礙在不久的將來揮師西進、聚而殲之，而將戰略重點放在東南，放在攻取台灣與沿海諸島上，雖然這時中共還沒有建立起強大的海、空軍，但畢竟已經有一些從國民黨軍繳獲與起義的海軍艦艇與飛機，有了剛剛建立的一些海軍與空軍，再加上中共軍隊慣用的、曾在渡江與渡海攻佔海南島中獲得成功的木帆船，集中絕對優勢的兵力，利用天時地利，選擇戰機。逐島進攻，則可能最終登陸台島。而只要中共軍隊不管用何種方式在台島登陸成功，則台島勢將不保。

然而，雄才大略的毛澤東與中共最高層，在1949年作戰略決策時，卻急於

統一中國大陸，被國民黨的「建都重慶，割據西南」所迷惑，把主要注意力與戰略重點放到西南戰線，煞費苦心地實施大迂迴、大包圍的軍事戰略與組織成都等戰役。但是，當他們取得西南戰線的重大勝利時，卻在東南戰線、在攻略台灣上蒙受挫折，喪失難得的戰機，並遺下無窮後患。

中共最高層與毛澤東為了注重西南戰線，在1949年9、10月間，把華東戰場上劉伯承、鄧小平指揮的「二野」大軍全部調向西南，從而使華東戰場上兵力劇減。留駐華東戰場廣大地區的只有陳毅、粟裕指揮的「三野」部隊，其中第八兵團四個軍鎮守南京、鎮江和蘇南、皖南一線；第七兵團四個軍守備浙江，備攻舟山；第九兵團四個軍守備上海一線；只有第十兵團的三個軍：第二十八軍、第二十九軍、第三十一軍，由十兵團司令員葉飛率領進入福建，在攻略與駐守福建城鄉各地後，能承擔攻略沿海島嶼的部隊已為數很少。中共「三野」的軍事指揮員粟裕等與軍事指揮機關都未進入福建。就在這樣的情況下，入閩中共部隊在1949年10月25日僅派四個團約一萬人的兵力就發起進攻金門之役，且葉飛與軍、師級長官多未親臨指揮，對渡海船隻等多方面準備不足，因而迅速遭致失敗。數日後，1949年11月6日，中共駐浙江部隊又輕率發起對登步島的進攻，也迅速失敗。

1950年6月25日朝鮮戰爭爆發；美國政府發表聲明稱：「共產黨軍隊的佔領台灣，將直接威脅太平洋地區的安全。」中共當時在一份內部指示中說：「形勢的變化給我們打台灣添了麻煩，因為有美國在台灣海峽擋着」，因此只能把「打台灣的時間往後推延」。中共遂把戰略重點移向東北地區，並下令解除再攻金門的任務。

金門、登步之戰鼓舞了國民黨軍衰敗、低沉的士氣，也穩定了國民黨在台灣與沿海諸島的形勢。而中共最高層在遭受這兩次失敗後，對渡海作戰攻略台灣更為謹慎。毛澤東與中共最高層為實施1950年夏「解放台灣」的戰略計劃，在1949年年底由毛澤東親自率團訪問蘇聯莫斯科，向斯大林尋求進攻台灣的軍事援助，特別是海軍、空軍援助。但為時已晚，攻台的最好時機已經過去。台灣本土的政治、經濟、軍事、治安等形勢到1950年開始穩定與好轉；中共在台的地下組織在1950年初被徹底破壞；吳石等被捕殺；而朝鮮半島的形勢日益緊張，1950年6月25日朝鮮戰爭終於爆發；6月27日美國政府在宣布出兵干預朝鮮局勢的同時，又發表聲明稱：「共產黨軍隊的佔領台灣，將直接威脅太平洋地區的安全，並威脅到在該地區履行合法而必要之行動的美國部隊。」美國第七艦隊進駐台灣海峽，「阻止對台灣的任何進攻」[15]。中共最高層清醒的認識到，當時的中共軍隊沒有與美國強大的現代化海軍進行海上較量的可能。中共當時在一份內部指示中說：「形勢的變化給我們打台灣添了麻煩，因為有美國在台灣海峽擋着」，因此中共只能把「打台灣的時間往後推延」。由於朝鮮戰爭升級，中共把戰略重點移向東北地區，遂下令解除再攻金門的任務。至於攻略台灣則再沒有提上中共議事的日程。

1949年國共兩黨最高層的不同軍事戰略決策及其實施，形成了不同的軍政後果；國民黨最高層審時度勢，在1949年將黨、政、軍中心移往台灣，而以西南戰線為偏師，結果失去了西南，而穩定了台灣；中共最高層急於統一中國，將1949年戰略重點放在西南，調遣重兵用大迂迴、大包圍的軍事戰略，取得了成都戰役全殲西南地區國民黨軍的勝利，卻將攻略台灣推遲到1950年下半年，結果失去了戰機——從而形成了國共隔台灣海峽對峙數十年的歷史。1949年這一歷史關鍵年代的影響延續至今。毛澤東生前曾對1949年中共的軍事戰略決策

及其成敗得失，作過一番總結與檢討。據曾長期在毛澤東身邊工作的中共理論家王力在1995年回憶說⑯：

> 台灣為甚麼沒能解放？毛澤東同我講過，這是我黨「七大」後所犯的第一個大的歷史錯誤。當時，蔣介石在台灣立足未隱，美國人也從台灣撤走了第七艦隊，本來是解放台灣的最好時機，但是我們喪失了時機。我們只看到胡宗南在西南還有大軍，於是二野分兵去了西南，三野又要守備大城市和掃清殘敵，所以沒有把二野、三野集中起來解放台灣，而是以劣勢兵力在金門打了敗仗。這樣蔣介石在台灣的棋下活了。在大陸，蔣介石輸了，我們贏了；在台灣，我們輸了，蔣介石贏了。這是一個大的歷史錯誤，是不能挽回的錯誤。

毛澤東的這番總結，是耶非耶？發人深思。

註釋

① 毛澤東為中共中央軍委起草致總前委，劉伯承、粟裕、林彪等電，1949年5月23日。轉引自《毛澤東年譜》(1893-1949)，下卷(北京：人民出版社，1993)，頁506-507。以下所引毛澤東電文均見此書。
② 毛澤東1949年6月27日致彭德懷電，轉引自《毛澤東傳》(下)(北京：中央文獻出版社，1996)，頁9250。
③ 毛澤東1949年7月16日致林彪並告劉伯承等電，轉引自《賀龍傳》(北京：當代中國出版社，1993)，頁417。
④ 毛澤東1949年9月12日為中共中央軍委起草復鄧小平等並告林彪等電。
⑤ 王力：〈漫談舒同〉，《傳記文學》(北京)，1995年第12期，頁61。
⑥ 參閱〈陳修良回憶錄〉(大陸出版)與《傳記文學》(台北)1994年第11期、1995年第1期有關文章。
⑦ 毛澤東1949年6月21日為中共中央起草的的致華東局與粟裕等電，頁519。
⑧ 毛澤東1949年7月25日致劉少奇電，轉引自《劉少奇傳》(下)(北京：中央文獻出版社，1998)，頁651。
⑨ 吳相湘：〈張其昀治學興學〉，《民國百人傳》，第4冊(台北：傳記文學出版社，1971)，有關張其昀的文章。
⑩ 程思遠：《李宗仁先生晚年》(中國文史資料出版社，1985)，頁32。
⑪ 蔣經國1949年8月29日日記。參見蔣經國：《危急存亡之秋》(台北：中正書局，1976)，頁118。
⑫ 江南：〈蔣經國傳〉，《美國論壇報》，1984年11月，頁178。
⑬ 《總統文件，哈里．杜魯門》(1954年版)，頁11。
⑭ 江南：〈蔣經國傳〉，《美國論壇報》，1984年11月，頁196。
⑮ 《中美關係(文件和資料選編)》(北京：人民出版社，1971)，頁235。
⑯ 同註⑤。毛澤東所講的「七大」，係指在1945年召開的中共第七次黨代表大會。

經盛鴻 江蘇鹽城人，先後畢業於南京大學哲學系本科與南京大學歷史系研究生部，獲碩士學位，現為南京師範大學歷史系教授。曾在中國大陸與港台地區以及美國中文報刊上發表與出版《西北王胡宗南》、《詹天佑評傳》、《史海閒話》、《屠殺與抗爭》、《民國史上最早被「誘奸」的文人劉師培》等多種著述。

政治與法律

「第三條道路」，還是共同的底線？

● 秦　暉

一　「粉紅色歐洲」引起的思考

冷戰後時代，由於受蘇東式社會主義名聲掃地的連累，也由於影響更為深遠的後工業時代發達國家社會結構與文化氛圍的變遷、藍領階層的萎縮、傳統工人運動的退潮、左派原有社會基礎的縮小等原因，西方社會民主主義運動一度出現嚴重危機。各國社會黨(社民黨、工黨)、工會和左翼思想界在反思中進行了思想與價值取向、綱領及策略上的全面調整。社會黨國際中「社會自由主義」思潮的興起，德國的「民主社會主義還是社會民主主義」之爭和「紅綠聯盟」，英國的「新工黨理念」，所謂「既非自由放任又非福利國家」的「荷蘭模式」的出現，波蘭的「社會民主主義還是人道的資本主義」之爭和社民黨解散重建為民主左聯黨、匈牙利和克羅地亞的「社會—自由執政聯盟」等等，都反映了這種新潮流。經過幾年調整後，社會民主主義政黨或曰左派政黨又在全歐洲範圍內崛起，無論西歐還是轉軌過程中的中東歐，「左派」或「中左」政府也紛紛出現。

冷戰後時代，經過幾年調整後，社會民主主義政黨又在全歐洲範圍內崛起，給全球思想界、包括中國思想界造成巨大影響。人們要問：它意味着資本主義最後勝利的「歷史終結論」宣告破產，還是意味着「左派」已經繼失去它的社會基礎之後又失去了它的價值基礎，淪為一場競選技巧的展示？

「粉紅色」歐洲給全球思想界、包括中國思想界造成巨大影響，人們要問：它意味着資本主義最後勝利的「歷史終結論」宣告破產、新的「左派復興」已經到來，還是意味着「左派」已經繼失去它的社會基礎之後又失去了它的價值基礎，淪為一場競選技巧的展示或「專業化競選運動」，「這場運動利用了美國人開發的傳媒技術，成為一種傳媒導向型政治」，這種「設計師社會主義」更看重「個人形象、象徵舞台、聲音感染力和視覺效果」，而不在乎「爭論中的問題、論證方式、施政綱領及競選承諾」？在我們這裏，一些不求甚解的趨時者已經面臨尷尬：他們剛剛歡呼自由派的幻滅和「社會主義的復興」，很快卻在科索沃事件之類的示例中看到「粉紅色歐洲」遠比「白色歐洲」更熱心於普遍人權原則，「新左派」遠比「老右派」更堅持人道主義國際干預，偏愛價值外交的社會黨人也往往比偏愛利益外交的保守黨人更喜歡捍衛「世界性民主」，倒是更帶有商人氣味的後者只要能賺錢，往往不在乎同「極權主義」者做交易……。看來，我們這裏的「左派」與他們那裏的「左派」的距離，有時比這裏的「左派」與那裏

的極右派(如法國的新納粹勒龐[Jean-Marie Le Pen]，米洛舍維奇[Slobodan Milosevic]罕有的西歐支持者之一)的距離都大。

那麼，那裏的「新左派」到底甚麼樣？有「新工黨理念」的教父、英國現任工黨政府首相布萊爾(Tony Blair)之精神導師之稱的當代歐洲著名新左派思想家吉登斯(Anthony Giddens)1998年出版的《第三條道路：社會民主主義的復興》(*The Third Way: The Renewal of Social Democracy*)可以給我們一個清晰的輪廓。吉登斯現任著名的倫敦經濟政治學院院長，在社會學、政治學、人類學等領域寫過和編過30多本書，是現今歐洲知識界有代表性的人物之一。他積極參與了90年代的社會民主主義大論戰，著有《超越左右派》(*Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*)、《現代性的後果》(*The Consequences of Modernity*)等書，而《第三條道路》①堪稱這場論戰的總結性著作，代表了論戰中的主流聲音。

應當說，「第三條道路」已經是個被用濫了的名詞。早在二十世紀初社會主義運動風起雲湧的時代，它就成為一些對自由主義和社會主義都不滿的人、常常是比這兩者都更「右」的勢力的口號。20年代的法西斯運動就曾打過這面旗子，希特勒當年曾宣稱要搞一種超越於「盎格魯撒克遜式民主」和「蘇維埃民主」的「日耳曼民主」，這就是那種既不自由也無平等的「第三條道路」之例。而在40-50年代，社會民主主義本身曾被看作是介於資本主義和蘇聯式社會主義之間的「第三條道路」，亦即美國式自由市場經濟和蘇式計劃經濟之間的「社會市場經濟」，或自由放任的「守夜人國家」與高度集權的「全能國家」之間的民主福利國家。50年代的社會黨國際曾高舉這面旗幟，而自60年代德國社會民主黨在《哥德斯堡綱領》基礎上進一步自由化以後，「第三條道路」便成了在福利國家道路上走得更遠的一些社會黨(如瑞典社會民主黨)和歐洲共產黨人中的改革派(如捷克「布拉格之春」的理論家錫克[Ota Šik]等「市場社會主義者」和西班牙、意大利等西方國家共產黨為代表的「歐洲共產主義」思潮)所爭奪的旗幟。一般說來，這兩者的立場都比社會黨國際的主流更「左」，而比蘇聯為首的「社會主義大家庭」更自由化。因此，這個意義上的「第三條道路」實際上是指社會黨與共產黨之間的「第三種社會主義」。

二　四元分析中的「主義」流變

而吉登斯的「第三條道路」則完全不同，它既不是資本主義與社會主義之間的「半社會主義」、也不是社會黨與共產黨之間的「第三種社會主義」，甚至還不是社會民主主義與古典自由主義(美國人所謂的保守主義)之間的一種選擇。那麼它是甚麼呢？

確切地說，它實際上是社會民主主義與歐洲保守主義(即托利主義)之間的所謂「第三」選擇。以托利黨人和英國的迪斯累利(Benjamin Disraeli)、德國的俾斯麥(Otto Furst von Bismarck)為代表的這種歐洲保守主義是一種源自中世紀貴族傳統的、比平民自由主義更右的價值取向。美國革命基本消除了托利黨傳統的影響，如今作為古典自由主義代名詞的「美國保守主義」與托利主義毫不相干，但托利黨即後來的保守黨一直是英國的兩大黨之一而且經常執政，與托利黨類似的保守主義傳統也一直是歐洲政治的重要因素。反而是

「第三條道路」已經是個被用濫了的名詞。而吉登斯的「第三條道路」不是資本主義與社會主義之間的「半社會主義」、也不是社會黨與共產黨之間的「第三種社會主義」，確切地說，它實際上是社會民主主義與歐洲保守主義(即托利主義)之間的所謂「第三」選擇。

與托利黨對立的典型自由主義政黨輝格黨(美國的共和民主兩黨都源自這一支)即後來的自由黨在英國衰落了。

但作為政黨的自由黨雖然衰落，它所體現的自由主義傳統卻逐漸「同化」了其右邊的保守主義與左邊的社會主義，使得先是保守黨、後是工黨都出現了自由主義化進程。這種「自由主義組織缺乏生命力，自由主義價值極富生命力」的現象(不僅英國為然)很耐人尋味。但這且按下不表。這裏要說的是：保守黨與工黨的自由主義化，實際上就是兩黨都走上了「第三條道路」，這條道路可能使保守黨或工黨擺脫危機而獲得「復興」，然而這不是托利主義或者社會主義的「復興」，而只是自由主義的發展(儘管這不意味着自由黨的發展，相反，由於它的價值觀已經失去特色，其主張已為左右兩大黨實現而使自己失去存在價值，因此很可能進一步衰落)。

吉登斯明確指出，「新工黨理念」的選擇不是在國家干預與市場競爭兩者同陷困境，而只是在前者單方失敗的背景下出現的。在集體主義還是個人主義的問題上，吉登斯明確主張「新個人主義」；在個人自由與服從傳統的二元緊張關係中，吉登斯明顯傾向於前者。因此，吉登斯的主張與其說是「社會民主主義的復興」，毋寧說是社會民主主義的自由主義化。

換言之，這種所謂「第三條道路」並不是社會主義與自由主義之間的道路，而是社會主義與歐洲保守主義之間的道路，也就是兩者都自由主義化了。

工黨的自由主義化並不始自布萊爾與吉登斯，但布萊爾、吉登斯的「新工黨理念」的確使這一進程邁進了一大步。因此吉登斯這本書通常講的是「老左派與保守主義」之間的新工黨。但由於歷史上保守黨自由主義化先於工黨，以致於保守主義有時成為自由主義的同義詞，所以吉登斯有時也把自己的新論擺在「老左派與自由主義之間」。但必須指出，這裏所謂「之間」並不是等距的：

首先，吉登斯明確指出，這種選擇不是在國家干預與市場競爭兩者同陷困境的背景下、而是在前者單方失敗的背景下出現的，「隨着社會主義作為一種計劃經濟管制理論的衰亡，左和右之間的主要分界線之一已經消失。……現在似乎再沒有人認為除了資本主義我們還有別的甚麼選擇。剩下來的問題是，應當在甚麼程度上以及以甚麼方式來對資本主義進行管理和規治」②。

其次，在集體主義還是個人主義的問題上，吉登斯明確主張「新個人主義」，而不是新集體主義，也不是半集體主義半個人主義③。

第三，吉登斯指出自由主義的最大內在矛盾是個人主義、自由選擇和市場邏輯的反傳統性質或「不斷革命」性質與柏克(Edmund Burke)、哈耶克(Friedrich A. von Hayek)強調傳統和連續性的保守主義傾向之間的緊張④。而吉登斯對此的主張是：在「家庭民主化」和「世界性民主」的基礎上淡化「傳統家庭」和「民族國家」，但在消解這些保守主義所維護的傳統價值的同時，他卻沒有提到要削減個人自由⑤。可見在個人自由與服從傳統這對二元緊張關係中，吉登斯明顯傾向於前者。換言之，他實際上傾向一種比保守主義更徹底的個人主義，亦即更徹底的自由主義！

因此吉登斯的主張實際上與其說是「社會民主主義的復興」，毋寧說是社會民主主義的自由主義化。但從歷史上看，吉登斯這種立場說奇怪也不奇怪。正如書中提到的，自由市場哲學在十九世紀曾被視為左派觀點，而與右派的「托利黨父權制社會主義」或「普魯士式皇帝—國王的國家社會主義」相對立⑥。以英國而論，從「光榮革命」直到十九世紀末，政治上的兩黨對立都表現為托利黨(保守黨)與輝格黨(自由黨)的對立，亦即作為右派的保守主義和作為左派的自由主義的對立。只是到二十世紀初，社會民主主義的工黨才崛起成為兩大黨之一，佔據了左派主流的位置，而使自由黨淪

為衰落了的中間黨。換句話說，自由主義本來就是社會主義與保守主義之間的中派而非右派，更早時它還是當時的「左派」。因此作為今日左派的工黨，其「中派化」也就是自由主義化，亦即回歸上個世紀左派的自由主義面貌，是很合乎邏輯的。

而從現實上看，歐洲社會主義(即社會民主主義)與自由主義也一向有許多共同點。正如布倫德爾(John Blundell)等人指出⑦：以國家干預還是自由放任兩種選擇對應經濟與倫理—意識形態兩大領域，英國(實際也是西方)有四種社會政治態度：

「社會主義」、或者說是傳統西方左派主張國家干預經濟(國有制、計劃經濟等)，而反對國家干預倫理，即主張倫理上的個性解放，反對家庭束縛、國家至上、民族主義、宗教責任之類的倫理桎梏。從婚姻自主直到當代的性自由、墮胎自由、同性戀權利和「要做愛，不要作戰」的著名口號，都反映了西方左派這一倫理取向。值得一提的是：東方「左派」除了其早期的「西化」啟蒙階段外，通常都缺欠這一取向，他們的取向恰恰與下文講的「威權主義」更類似。

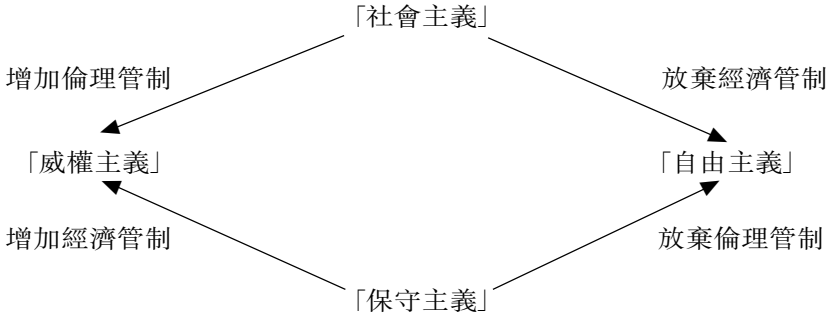
「保守主義」則相反，主張國家干預倫理(維護宗教責任、國家—民族至上、傳統家庭、禁止墮胎與同性戀等)，而反對國家干預經濟，支持自由競爭、市場經濟與私有制。(作者按：後一點實際上是保守主義「自由化」後的產物，歷史上在迪斯累利、俾斯麥的時代，保守主義在經濟上也有濃厚的「托利黨父權制社會主義」色彩的。)用吉登斯的話說：保守主義意味着「一方面鍾情於自由市場，另一方面又寄希望於傳統的家庭和民族」⑧。

「自由論者」(libertarian)在這兩個領域都反對國家干預而支持個人自由：它既主張經濟上的自由競爭，也主張倫理上的個性解放。

而「威權主義者」則相反，在這兩個領域都崇尚國家干預而反對個人自由，即既主張經濟統制如「國家社會主義」之類，也主張倫理統制如「三忠於，四無限」之類。以上四種態度的邏輯關係如下表：

倫理管制	+	經濟自由 ⟶	「保守主義」
+		+	
經濟管制	+	倫理自由 ⟶	「社會主義」
↓		↓	
「威權主義」		自由主義(「自由論者」)⑨	

因此從邏輯上講，與「社會主義」截然對立的只是「保守主義」，正如與「威權主義」截然對立的只是「自由論者」一樣。而社會主義的自由主義化(放棄對經濟的國家干預)或威權主義化(把國家干預擴大到倫理—意識形態領域)，以及保守主義的自由主義化(放棄對倫理的國家干預)或威權主義化(把國家干預擴大到經濟領域)在邏輯上都是可能的。參見下表：



自由主義本來就是社會主義與保守主義之間的中派而非右派，更早時它還是當時的「左派」。因此作為今日左派的工黨，其「中派化」也就是自由主義化，亦即回歸上個世紀左派的自由主義面貌，是很合乎邏輯的。

而80年代以來的實際情況是：威權主義已呈土崩瓦解之勢；社會黨人逐漸放棄了經濟領域的國家干預主義(如吉登斯所表明的)，但保持了倫理領域的個性解放主張；而保守黨人逐漸放棄了倫理領域的國家干預主義(在墮胎等問題上尤其明顯)，但保持了經濟領域的自由競爭主張。於是雙方都與威權主義一刀兩斷，都轉到自由主義方向來了。這當然未必能夠證明歷史已經「終結」，但它的確反映了未來一個時期的大趨勢：東歐西歐化，西歐美國化，社會主義與保守主義都自由主義化。英國保守黨越來越不像它的前身托利黨，而越來越像美國的共和黨。英國工黨也越來越不像一個社會黨，而越來越像美國的民主黨了。

80年代以來的實際情況，是社會黨人和保守黨人雙方都與威權主義一刀兩斷，它反映了未來一個時期的大趨勢：東歐西歐化，西歐美國化，社會主義與保守主義都自由主義化。當然，在自由主義化之餘，「社會民主主義的復興」要求延續左派的社會批判精神。

三 「激進的中間派」與共同底線

顯然，無論從歷史淵源還是從現實邏輯看，「新工黨理念」的形成都是其來有自，把它簡單地說成實用主義的選舉策略，並不能解釋這一切。當然，實際上按他們的社會政治邏輯，就算是迎合選民也沒有甚麼奇怪，更沒有甚麼可恥。不考慮選民的意志，難道要看皇上的臉色行事？對單個思想家而言，固然應當既不媚上也不媚眾而唯知愛智求真，可是作為一種社會運動，它的興衰演變只能從社會學的角度，而不能從學術史的角度來解釋。吉登斯雖然也是學者，但與馬爾庫塞(Herbert Marcuse)、福柯(Michel Foucault)這類象牙塔中人不同，作為社會運動的理論發言人，他是不能只按學術邏輯來寫作的。

當然，在自由主義化之餘，「社會民主主義的復興」要求延續左派的社會批判精神。吉登斯在此提出了許多洞見，如他否定那種「中派即溫和派」的常論，提出「激進的中左翼」論，如下所言，這個見解對中國恐怕比對西歐更有價值。他主張把「包下來」的福利政策改為政府的人力資本投資，大辦教育與培訓，實現「可能性」平等與人的潛能開發，變福利國家為「社會投資型國家」。他提出超越「大政府」「小政府」的說法而建設功能改進的新型政府。他關於公平認同比文化認同更重要的觀點，等等。

這些觀點有的對我們富有啟示意義。例如關於公平認同比文化認同更重要的看法就是如此。眾所周知，歷史上社會民主主義者的普世主義傾向就遠遠超過保守主義者。我們這裏如今廣泛流行的文化相對論、文化決定論，與傳統社會民主主義的普世價值取向格格不入。如今社會民主主義的自由主義化並沒有減弱其普世性質，只是社會民主主義的「實質公平」在一定程度上為自由主義的「形式公平」所取代。正如吉登斯引述研究者的話說：「支持社會公正的基礎是廣泛存在的：這種支持既來自於保守的天主教徒，也來自於東海岸的(新教)自由主義者」。「人們對大多數人的公平感的依賴程度遠遠超出多元文化主義者的理解」⑩。這就無怪乎在諸如科索沃這類問題上，「粉紅色歐洲」會比保守主義歐洲更熱心於「正義的干預」了。

再如針對那種把「第三條道路」理解為中間道路、而中間派又被看成是中庸調和的溫和傾向的傳統看法，吉登斯特別強調「新工黨」仍將保持戰鬥性。他指出當代歐洲社會黨討論的「活躍的中間派」或者「激進的中間派」主張，「這意味着『中左』並不必然地與『溫和的左派』是一回事」，「社會正義和自由政治仍然是它的核心」⑪。

在目前社會政策層面「新工黨理念」尚不知如何落實的情況下，吉登斯的這些話並不能令英國人信服。但在另外的社會背景下，「激進的中間派」卻是邏輯的必然。尤其在那些前民主狀態下的專制國家，無論自由主義還是社會民主主義都意味着這樣一種立場：即「擁護那種可以反對的政府，而反對那種只准擁護的政府」。這樣的立場與西方式的當代左派堅決反對「可以反對的政府」相比，以及與傳統右派保皇黨人一味擁護「只准擁護的政府」相比，無疑是典型的「中間派」立場。但在與西方全然不同的前民主狀態下，上述兩種所謂左、右派立場其實非常接近——「擁護只准擁護的政府」與「反對可以反對的政府」實際就是一回事。而上述那種所謂的中間派立場(自由主義與社會民主主義的共同立場)就顯得十分激進了。——這是一種合理的激進，一種現代化和民主進程所需要的激進，它與那種藉口「實質平等」而摧毀形式公正、打着整體至上旗號剝奪公民權利與個人自由的「激進」是根本不同的。「社會正義和自由政治」的確是這種「激進的中間派」理念之核心。

同樣，這種作為自由主義與社會民主主義之共同底線的「激進的中間派」立場，也根本不同於介乎自由主義與社會民主主義之間的調和與中庸立場。「激進的中間派」體現了作為現代公民取向的自由主義者與社會民主主義者共同反對前近代傳統與專制桎梏的立場，沒有這種立場的「自由主義」實際上是寡頭主義而非自由主義(連「自由主義右派」也算不上)，沒有這種立場的「左派」實際上是警察民粹派而非「新左派」(連「老左派」即古典社會民主主義者也算不上)。因此我們說它是自由主義與社會民主主義的「共同底線」，而不是這兩個主義之間的「第三」立場。這條共同的底線既然在兩個「主義」反對專制的鬥爭中就已形成，當然不能算吉登斯理論建設的成就。吉登斯要找的的確是兩個主義之間的「第三條道路」，但從《第三條道路》一書看來，這條道路他還遠未找到。上文已經指出，該書實際上體現的是社會民主主義的自由主義化。吉登斯模糊了工黨的社會民主主義面貌(當然在這方面他也不是始作俑者)，卻沒有明確「第三條道路」究竟何在。工黨的選民和社會民主主義運動的同仁有理由不滿意他。但吉登斯決沒有模糊、而且更突出了共同底線的「激進」立場，即「社會正義和自由政治」的立場，對此我們中國人卻有理由表示滿意。吉登斯模糊了社會民主主義與自由主義的界限，卻沒有模糊、而且進一步劃清了社會民主主義與民粹主義、威權主義、民族主義等「東方左派」傳統病的界限，而這個界限恰恰是許多「東方左派」，包括那些熱心炒作吉登斯及這本書、把「第三條道路」與「鞍鋼憲法」之類的改革前舊體制混為一談的人所極力混淆的。

實際上，共同底線的立場，亦即反專制、爭自由的「激進中間派」立場，在歷史上曾經是自由主義者與社會民主主義者聯盟的基礎。用俄國社會民主主義宗師普列漢諾夫(Georgii Valentinovich Plekhanov)的話說，那時這兩者的關係是「分開走，一起打」⑫。當時的人們在為自由主義與社會民主主義都主張的那些價值而奮鬥，而抵抗那些兩者都反對的東西(專制制度等)。至於自由主義者支持而社會民主主義者反對的東西，以及自由主義者反對而社會民主主義者支持的東西，那時都尚未凸顯。

在那些前民主狀態下的專制國家，無論自由主義還是社會民主主義都意味着這樣一種立場：即「擁護那種可以反對的政府，而反對那種只准擁護的政府」。沒有這種立場的「自由主義」實際上是寡頭主義，沒有這種立場的「左派」是警察民粹派。因此，我們說它是自由主義與社會民主主義的「共同底線」。

只是在自由民主秩序實現、共同底線的要求成為現實、自由主義與社會民主主義都反對的那些東西不復存在後，兩個主義的對立才尖銳起來。但即使在這時，由於共同底線包含的基本價值認同仍然存在，自由主義與社會民主主義的對立也並不是任何情況下都居首位。甚至可以說在多數情況下，保守主義與社會民主主義的對立(如以英國保守黨—工黨二元政治為代表的多數西歐國家)，以及自由主義與威權主義的對立(如所謂冷戰)要突出得多。這不僅有歷史原因，而且如上節所說，也是邏輯使然。

如今在全球範圍內，至少在理論上，這三種對立均已告一段落：自由主義與威權主義的對立以冷戰結束、威權主義崩潰告一段落。保守主義與社會民主主義的對立以雙方都向「第三」方轉向(即自由主義化)告一段落。自由主義與社會民主主義的對立則以《第三條道路》為標誌，以後者向前者靠攏告一段落，——如前所說，這不僅與冷戰的結果，更重要的是與新產業革命、與發達國家社會結構的演變有關。總而言之，以上三種對立都是以自由主義取得優勢而告一段落的。

除此以外，布倫德爾—格斯卓克四元分析中邏輯上可能的其他三種對立之告一段落就更早：保守主義的自由主義化(以英國保守黨從迪斯累利到撒切爾夫人[Margaret Thatcher]的變化為標誌)早在工黨的自由化之前已經完成。保守主義的威權主義化(以從俾斯麥到希特勒的演變為標誌)則早在社會民主主義的威權主義化結果(從普列漢諾夫到斯大林)崩潰之前已隨着第二次世界大戰結束而土崩瓦解。至於社會民主主義與威權主義的對立，在1956-89年間表現為前者逐漸佔據優勢，1990年後則以社會民主主義「獲勝」後自身又發生自由主義化而告終。

換言之，如今四元分析中可能存在的所有對立似乎都已取得對自由主義有利的結果。當今西方的兩黨政治，不僅與前自由狀態、專制狀態下的「階級鬥爭」完全不同，而且與本世紀初的民主制下兩黨政治也很不一樣了。用論者的話說，即使比英國工黨更左的瑞典社會民主黨也懂得尊重國王這樣的「保守象徵」，即使比英國保守黨更右的西班牙人民黨也懂得尊重工會這樣的「激進團體」。不僅「自由優先於主義」早已是社會的共識，而且各「主義」本身的制度內涵也已相當近似。

在我們這樣的非公民社會和前自由秩序下，本應該是「分開走，一起打」的自由主義與社會民主主義之聯盟卻沒有出現，反而是所謂「自由主義與新左派」之爭愈演愈烈。這是很耐人尋味的。顯然，當今中國的思想分化與當代西方「自由主義同新左派」之分歧全然不是一回事。

四　此「左」非彼「左」

然而，當西方公民社會具有實質意義的自由主義與社會民主主義的對立在新的條件下已經淡化的時候，在我們這樣的非公民社會和前自由秩序下本應該是「分開走，一起打」的自由主義與社會民主主義之聯盟卻沒有出現，反而是所謂「自由主義與新左派」之爭愈演愈烈。這是很耐人尋味的。

其實在當今中國的社會現實與問題情境中，不僅自由主義與吉登斯這樣的「新左派」或「第三條道路」(如上文所言，這實際上就是社會民主主義的自由主義化)談不上有甚麼對立，就是自由主義與古典社會民主主義「老左派」(從恩格斯、普列漢諾夫直到社會黨國際)，至少在自由秩序建立前也談不到對立的可能。如果說連當今的西班牙人民黨也懂得尊重工會的話，當今中國真正的自由主義者更是勞動者結社自由權利的捍衛者。如果說連當年的普列漢諾夫也主張「『自由主義者

忙於爭取』的『抽象權利』正是人民發展所必需的條件」⑬，當今中國真正的社會民主主義者更不會在捍衛普遍人權方面有二話。

但問題在於：當今中國的思想分化一方面並未擺脫威權主義與自由主義對立的大格局，另一方面又在「斯托雷平式改革綜合症」的背景下出現了寡頭主義對自由主義(主要是經濟自由主義)的歪曲和警察民粹主義對所謂「自由左翼」思潮的控制。於是，從寡頭主義立場對社會民主主義(乃至對自由主義本身)的壓抑——那個公然宣傳剝奪勞動者有理的「公益廣告」「只不過是從頭再來」堪稱代表——以及警察民粹主義對自由主義(乃至對社會民主主義本身)的壓抑——那種呼喚改革前警察體制的「再度文革」派堪稱代表——都發展起來。而有趣的是：寡頭主義與警察民粹主義之間卻基本沒有發生論戰。

顯然，這樣的思想分化與當代西方「自由主義同(吉登斯式的)新左派」之分歧全然不是一回事，甚至與當年自由主義同社會黨人老左派的分歧也不可同日而語。根本的區別在於：自由主義與公民社會中的現代左派(無論新老，而「新左派」尤然)是在上述共同底線的基礎上展開分歧的，這個底線就是對自由民主、個性解放、普世性人權與形式公正的認同，用正統馬克思主義的語言說，就是「資本主義」優於「封建主義」，自由民主優於專制獨裁，「抽象權利」優於沒有權利，「形式公正」優於「超經濟強制」。用吉登斯的話說，就是「自由市場哲學」與「社會(民主)主義」都有左派歷史淵源，都有個性解放性質，都有反「傳統」的「不斷革命」色彩。

而我們這裏的寡頭主義與警察民粹主義都違反了這一共同底線。相反地，他們卻有着另一個共同基礎：當年那個以反自由的方式「化私為公」的民粹主義權力，也就是今天以反民主的方式「化公為私」的寡頭主義權力。當年它可以對公民私有財產乃至一切私生活領域實行「公共選擇」，如今它又可以對公共經濟資源、公有資產和其他公共領域大搞「雙方交易」。過去那種「反競爭的偽公平」，與今天那種「不公平的偽競爭」，不同樣是這個民粹主義—寡頭主義基礎的產物嗎？這一基礎過去並不是社會民主主義的，它比最「右」的自由主義(如前述的西班牙人民黨，它至少還承認工人自組工會的權利)離社會民主主義更遠。這一基礎現在也不是自由主義的，它比最「左」的社會民主主義(如前述的瑞典社會民主黨，它至少承認言論自由)離自由主義更遠。因而真正的社會民主主義者不會以批判現實為理由讚揚過去那種「反競爭的偽公平」，真正的自由主義者也不會以反思過去為理由而認可今天那種「不公平的偽競爭」。因此我曾說：在今日中國(不是今日西方)的條件下，只反對自由主義的人不是社會民主主義者，只反對社會民主主義的人也不是自由主義者。今日中國的自由主義要與寡頭主義劃清界限，而社會民主主義則要與民粹主義劃清界限。如今中國的「問題」所呼喚的「主義」，應當是自由主義與社會民主主義的共同底線，也就是吉登斯所說的「激進的中間派」立場。但在中國，這種立場與其說是「第三條道路」，不如說是自由主義和社會民主主義這兩條「道路」的重合，而不是它們「之間」或「之外」的另一條道路。

在如今的中國，在自由主義旗號下主張寡頭主義的人是有的，而且似乎還不少。但正是堅持共同底線的自

在我們這裏，當年那個以反自由的方式「化私為公」的民粹主義權力，也就是今天以反民主的方式「化公為私」的寡頭主義權力。過去那種「反競爭的偽公平」，與今天那種「不公平的偽競爭」，不同樣是這個民粹主義—寡頭主義基礎的產物嗎？

由主義者(而不是所謂新左派)對此進行了最早最堅決的抨擊，他們主張公正至上，反對原始積累與權貴私有化，支持在「獲得正義、交易正義和矯正正義」的基礎上公平競爭的市場經濟，強調通過民主化來解決產權改革中的「賣方缺位」和「看守者交易」問題，以遏止「掌勺者私佔大飯鍋」、「搶來本錢做買賣」的行為，在起點公平與規則公平原則下實現向市場經濟的過渡。總而言之，他們希望在民主條件下從起點平等走向公平競爭，從「獲得的正義」走向「交易的正義」，而反對在專制狀態下從「權家通贏」走向「贏家通吃」，更不希望看到改革進程陷入「不公平的偽競爭」到「反競爭的偽公平」的惡性循環。

然而在另一方面，對那些在新左派或「自由左翼」旗號下的警察民粹主義，卻很少有人從社會民主主義立場與之劃清界限。這說來也是有歷史原因的：在中國近代史上，社會民主主義傳統比自由主義傳統更稀缺。在民國時期，社會民主訴求通常是由自由主義者表達的(這種表達方式我們今天未必能夠照搬⑭，但這種精神是應當發揚的)。而「左派」則具有淵源於中國歷代「農民戰爭」和俄國民粹主義—斯大林主義傳統雙重影響的強大的警察民粹派傳統。這種傳統對於社會民主思想的摧殘，可以說比任何「右派」都厲害。只要想想斯大林當年關於社會民主黨是「最危險的敵人」的話，和中國「蘇區」大殺「社會民主黨」的大肅反，就不難想見了。直到如今，缺少社會民主主義成分仍然是中國「左派」(包括所謂新左派或「自由左翼」在內)的一大弊病。最近一些新左派學者很推崇吉登斯式的西方「新左派」，包括這本《第三條道路》，似乎這本書不是為共同的底線、不是為自由主義化的「新工黨理念」作論證，反而是為損害共同的底線、既背離自由主義也背離社會民主主義的警察民粹派「道路」立論的！

其實，不要說吉登斯式的「新」左派，不要說比過去的工黨更自由主義化的「第三條道路」。我們的「左派」只要有一點社會民主意識，哪怕是「麥克唐納社會主義」時代的工黨「老左派」，哪怕是古典社會民主主義的「第一條道路」，他們也就不會歌頌「文化大革命」、人民公社、「鞍鋼憲法」之類的東西，不會詛咒東歐的民主化，他們與自由主義者的至少大部分爭論也就不會發生了。

這樣看來，過去人們批評這些「中國式的新左派」食洋不化、淮橘成枳，並不完全貼切。如果他們真能食社會民主主義之洋，得吉登斯式的新左派之橘，也就很不錯了。最怕根本就是魚目混珠、以北枳冒充「淮橘」啊。

直到如今，缺少社會民主主義成分仍然是中國「左派」(包括所謂新左派或「自由左翼」在內)的一大弊病。其實，我們的「左派」只要有一點社會民主意識，他們與自由主義者的至少大部分爭論就不會發生了。如果他們真能食社會民主主義之洋，得吉登斯式的新左派之橘，也就很不錯了。最怕根本就是魚目混珠、以北枳冒充「淮橘」。

五　更多的公民權利，更多的政府責任

《第三條道路》固然意味着「新工黨」的自由主義化，「社會主義」、「保守主義」、「威權主義」與「自由主義」的四元分析中邏輯上可能的六種對立如今也全都向有利於自由主義的方向發展。但這並不意味着「歷史的終結」，並不意味着自由主義再不會遇到嚴峻挑戰，也並不意味着社會民主主義從此被同化而不復存在。

人性中有為「安全」而犧牲自由、接受束縛以換取保護的一面，冷戰後的世界並沒有消除不安全現象，因而也就不能消除人們「逃避自由」的可能。

在很長時間內，結果平等的「理想社會」一直是西方左派抨擊市場競爭

制度不公正的主要理由。近年來隨着現實社會主義的失敗，這種抨擊已失去勢頭。取而代之的是從要求公平競爭的角度批判資本主義：其一是認為自由競爭的結果會產生自然壟斷，反過來妨礙了公平競爭，極而言之如布羅代爾 (Fernand Braudel) 甚至說資本主義是反市場經濟的。其二是批評自由競爭導致「贏者通吃」，而贏者多吃還說得過去，「贏者通吃」就不合理了。因此要求修改一下規則，使輸者也能有點吃的 (即最低保障)，哪怕比贏者吃得少。其三是「過程公正」是否經得起追溯？傳統私有制下的「持有鏈條」已歷時千百年，誰敢說其中的每個環節都符合諾齊克 (Robert Nozick) 講的「獲得正義」與「交易正義」？尤其是如何認定「最初獲得」的正義？而「矯正的正義」又如何把握？

應當說，這幾種追問不是沒有道理的，所以儘管歷來的追問者並沒有能提供可行的解決辦法 (因此古典自由主義並沒有被駁倒)，但這些追問永遠會存在 (因此社會民主主義並沒有被駁倒)。

當代西方的左派運動或曰社會民主主義運動處在一個反思時期，吉登斯所代表的自由主義化並非唯一的探索。由於自由秩序、市場經濟、民主國家與全球化並不是甚麼完美的東西，這些進程也就不可能「終結」歷史，不可能結束西方社會的左派運動與批判思潮。吉登斯書中的「福利社會」設想、「教育與培訓」口號、「社會投資型國家」的說法，以及他關於「家庭民主」、「世界性民主」、「全球公民社會」的主張，也反映「新工黨」在自由主義化的同時仍努力保持左派的批判傳統。

但應當指出，這些見解離形成不同於「老左派」和「新右派」的「第三條道路」還差得很遠。近幾年來，所謂「既非福利國家，也非自由放任」的「荷蘭模式」曾經受到廣泛注意，很多社會民主黨人把它視為能夠擺脫福利國家困境的新的「中左」選擇。但吉登斯自己對「荷蘭模式」的缺陷所作的分析[15]表明，歐洲社會黨人如今儘管又贏得了選票，但他們的新模式還遠未形成。而且就算形成了，那也是針對他們的問題而指出的「道路」，未見得適合於我們。如今布萊爾宣稱他的「第三條道路」是「既非福利國家，也非自由放任」，那是因為他們的福利國家與自由放任都曾經太多。而我們這個絕大多數人口 (農民) 毫無社會保障、同時也很少有自由 (看看到處「清理農民工」的情形！) 的國度，難道不應該走上一條「更多的福利國家，更多的自由放任」之路嗎？所以布萊爾、吉登斯的探索雖然可貴，但我們也不能照搬。

在西方傳統中，古典自由主義者主張「小國家，大社會」，而社會民主主義者傳統上比較強調民主國家社會保障責任的重要性。但後者決不意味着國家 (政府) 權力不受制約。相反，無論是馬克思一系還是拉薩爾 (Ferdinand Lassalle) 一系的社會民主主義傳統上都是疑懼國家權力的，而且都以國家權力消亡為理想[16]。自由主義的「小國家」是就國家權力而言，社會民主主義的「大國家」卻是就國家責任而言。從形式邏輯上講兩者並不直接對立。但在民主法治社會裏，國家權力與國家責任是在社會契約的基礎上相一致的，公民們希望政府承擔多少責任，就得賦予它多少權力。權力小的政府責任也小，責任大的政府自然也要有大的權力。於是自由主義的「小國家」與社會民主主義的「大國家」便構成了對立。

如今布萊爾宣稱他的「第三條道路」是「既非福利國家，也非自由放任」，那是因為他們的福利國家與自由放任都曾經太多。而我們這個絕大多數人口 (農民) 毫無社會保障、同時也很少有自由的國度，難道不應該走上一條「更多的福利國家，更多的自由放任」之路嗎？

但在非民主法治社會裏，統治權力並非經由被統治者授予。在沒有社會契約、國家權力與責任不相一致的情況下，這兩者就未必是對立的了。如果國家權力太大而責任太小，那麼要求限制國家權力的「自由主義」主張和要求國家承擔更大責任的「社會民主主義」主張就可以同時成立。反過來亦然。

簡單地說中國的國家機器「太大」未必確切，實際上是這個機器的權力太大（因此公民自由不足），而責任又太小（因此社會保障不足）。在這種情況下，「多一點國家責任」的社會民主立場和「多一點公民權利」的自由主義立場是互補的，而決不是互斥的。

一些轉軌中的東歐國家在激進民主化變革中國家權力急劇收縮，而國家從社會主義時代延續下來的社會福利責任卻沒有減少，結果就出現了自由派上台反而忙於強化政府權力（例如俄國的普京 [Vladmir Putin]），左派上台反而忙於大砍國家福利（例如匈牙利的「博克洛什緊縮綱領」）的現象。這倒的確應了「既非福利國家，也非自由放任」那句話了。

中國恰恰相反，一方面改革20年來政治權力不受制約的狀況並無根本改變，另一方面甚至在改革前舊體制下社會福利水平就很低，國家對絕大多數國民（農民）完全不承擔社會保障責任，卻行使着嚴密的權力，把他們置於空前嚴格的身份制束縛下，在這兩個方面都為即使同類制度國家也僅見的。因此簡單地說中國的國家機器「太大」未必確切，實際上是這個機器的權力太大（因此公民自由不足），而責任又太小（因此社會保障不足）。在這種情況下，限制國家權力的自由主義訴求與擴大國家社會責任的社會民主主義訴求難道會有甚麼矛盾？或許對市民而言有些許矛盾，對農民來說則是完全一致的。

然而我們一些有新左派傾向的學者卻反其道而行之，他們在權力問題上持強烈的國家主義立場，念念不忘擴大國家的「汲取能力」，在責任問題上卻十分「自由主義」，要求讓政府卸除社會保障的責任，以發展社區服務和其他志願工作來取而代之。這無疑是一種極具「中國特色」的立場。

我認為社區服務之類領域當然應該大發展，就像非國有經濟也應當大發展一樣。但這不應當成為免除政府責任的理由。我國與西方國家不同，不僅市場機制遠遠談不上發展過份，社會保障、包括應由國家承擔的社會保障也遠遠談不上發達⑰。僅就佔人口80%之多的「農民」（不光是種田人）而言，他們之缺乏競爭自由、公民權利和缺乏社會保障都同樣驚人。尤其在我國計劃經濟時代勞動者創造的社會保障積累已構成國有資本一部分、而國家又沒有通過證券分配之類方式還資於民的情況下，卸除政府的保障責任無異於對勞動者的剝奪。所以我認為在當下的中國片面強調「市場失靈」和「政府失靈」可能有副作用。當前中國實際上是在「規範競爭的市場有效」、「民主福利國家有效」的目標下發展的。這不僅不同於發達國家，也不同於傳統私有制下的發展中國家（他們沒有歷史上國有資本項下包含公益積累的問題），甚至也不同於其他多數轉軌中國家（他們不僅在舊體制下社會福利遠比我們發達，而且轉軌後多已通過還資於民交出了公益積累）。在這種情況下，「多一點國家責任」的社會民主立場和「多一點公民權利」的自由主義立場是互補的，而決不是互斥的。相反地，美國總統里根（Ronald Reagan）曾抱怨說：「我們已經讓政府承擔了本應由志願者承擔的那些職能」，在美國他這樣說是基於自由主義立場。但在中國的現狀下這樣說，恐怕就有違自由主義（更不用說社會民主主義）立場了。

在《第三條道路》中，「新工黨」吉登斯對「保守主義者」里根的這句話甚為讚賞⑱，這是當今西方社會民主主義者與自由主義者在「既非福利國家，也非自由放任」的前提下達成的共識。而中國的社會民主主義者與自由主義者則恐怕要在「多一點福利國家，多一點自由放任」，亦即「多一點政府責任，少一點政府權力」的前提下達成共識。吉登斯關於以「社會投資型國家」取代傳統福利國家的理念中賦予「第三部門」(以志願型公益為基礎的非政府組織或非營利組織)以極重要的地位，這對於我們是極富啟發意義的。但西方的「第三部門」主要任務在於分擔政府責任(以志願方式提供原來由政府權力提供的公共物品)而不在於限制政府權力。而中國的「第三部門」當然應該積極地負起自己的責任，卻未必需要——更重要的是也沒有這個能力——替代政府的責任，相反，恰恰是限制政府權力不僅應當成為中國第三部門的任務，而且它實在是中國第三部門得以存在、更不用說得以發展的前提。

總之，人家的問題是：自由主義(實際上應該說是保守主義)已經不行，社會民主主義也已經不行，於是要尋找「第三條道路」。而我們的問題是：自由主義也行，社會民主主義也行，首先應當實現兩者的共同底線。而最可怕的，莫過於走上一條既沒有自由、也沒有社會民主的所謂第三條道路，就像當年希特勒搞的那種所謂超越於「盎格魯撒克遜式民主」和「蘇維埃民主」的「日耳曼民主」那樣。這裏我要指出：最近《天涯》雜誌發表了我的《田園詩與狂想曲》一書韓文版序，這篇文章原題就是：〈自由主義與社會民主主義的共同底線〉。編輯部沒有改動文章內容，但卻未經我同意把題目改為「我的第三條道路」。這個題目雖然醒目，但與文章內容有矛盾，是不合適的。借這個場合我要澄清這一點。

總之，人家的問題是：自由主義已經不行，社會民主主義也已經不行，於是要尋找「第三條道路」。而我們的問題是：自由主義也行，社會民主主義也行，首先應當實現兩者的共同底線。而最可怕的，莫過於走上一條既沒有自由、也沒有社會民主的所謂第三條道路。

註釋

① 安東尼．吉登斯著，鄭戈譯：《第三條道路：社會民主主義的復興》(北京：北京大學出版社、三聯書店，2000)。

②③④⑤⑥⑧⑩⑪⑮⑱ 同上，頁46；36-39；6、16；92-101、143-47；40-41；16；112、138；48；127-28；116。

⑦ John Blundell and Brian Gosschalk, *Beyond Left and Right* (London: Institute of Economic Affairs, 1997).

⑨ 「自由論者」(libertarian)與「自由主義者」(liberalist)含意本有微妙區別，但在布倫德—爾格斯卓克四元分析中並無liberalist的位置。實際上他們是把「自由論者」與「保守主義者」都視為廣義的liberalist，但前者無疑是最典型的liberalist。

⑫ 《分開走，一起打》，見《普列漢諾夫全集》(俄文)，第十三卷(莫斯科，1956)，頁188-97。

⑬ 普列漢諾夫著，劉若水譯：《我們的意見分歧》(北京：人民出版社，1955)，頁77。

⑭ 參見〈中國當代自由主義的理論商榷〉，見拙著：《問題與主義》(長春：長春出版社，2000)，頁116-34。

⑯ 後來出現的「專政」現象當然不能說與馬克思理論的缺陷無關，但更主要的是俄國民粹主義傳統的發展。見金雁：〈論警察民粹主義：民粹主義新論之一〉，《世紀中國》(www.csdn.net.cn/page/china/index.htm)，2000年9月7日。

⑰ 因國家不能保障已經承諾的「義務教育」而出現的「希望工程」就是一個例子。

秦 暉 北京清華大學歷史系教授

政治與法律

改革二十年以後的中心與邊緣：中國政體的重新界定

● 古德曼(David S. G. Goodman)

一　改革時期的「中心」與「邊緣」關係

在改革時期，尤其是二十世紀90年代，人們一直都在誇大中國邊緣的潛力，認為它不僅能夠挑戰現行政治秩序，而且能夠實際地造成急劇的政治變化。這類解釋的一個根源是中共在過去二十年所實行的經濟增長戰略。在人們的心目中，這一戰略從全球化、地方主義和社會變遷來看已經產生了許多後果。另一個根源是蘇聯和東歐共產黨國家的崩潰，餘波所及，留下了一對恐怖的幽靈：一是地區分裂，二是政治內爆(political implosion)。外界對中國一直有不少猜測，與此同時，中國和中共領導層內部也流露出某種擔憂，害怕未來的中國會重蹈蘇聯的覆轍。1989年5、6月間發生在北京的事件進一步挑起了這種猜測和擔憂。天安門民眾示威運動遭到鎮壓以後，出現了一種相當流行的觀點，希望通過削弱中心、加強邊緣，從而在中國引發急劇的政治變遷。

在改革時期，人們一直都在誇大中國邊緣的潛力，認為它不僅能夠挑戰現行政治秩序，而且能夠實際地造成急劇的政治變化。這類解釋的一個根源是中共在過去二十年所實行的經濟增長戰略；另一個根源是蘇聯、東歐共產黨國家崩潰所導致的地區分裂和政治內爆。

因此，對中心與邊緣之間關係的分析自然就着眼於地方主義，以及地方—行政邊緣推動政治變革的潛力。人們對改革的影響提出了各種解釋，按照有的解釋，中國的省級單位(包括各省、自治區和直轄市)是中國實行的分權和地方化政策的主要政治受益者；不僅如此，還有人預測地區和省將發生分裂。但是，有關研究也突出地顯明了社會—經濟邊緣和文化邊緣的變化。尤其值得注意的是，在國有經濟部門外部湧現出一批新興的企業和企業家，這種現象經常被認為預示着資本主義和民主體制的即將到來。

* 本文曾在香港French Centre for Research on Contemporary China、香港中文大學亞太研究所South China Programme及香港中文大學政治與行政學系共同召開的"Centre-Periphery Relations in China: Integration, Disintegration or Reshaping of an Empire?"會議(24-25.3.2000)上宣讀，現蒙作者及主辦單位允准節譯發表，謹致謝忱。全文連註釋將以英文、法文分別刊於*Chinese Perspectives*與*Perspectives Chinoises*。

當然，按戈德曼(Merle Goldman)和麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar，中文名馬若德)的說法，可以認為所有這些變化「正在瓦解……黨國的權威」。同樣可能的是，中國大陸的政體結構的持續性受到了來自邊緣和其他地區的嚴峻挑戰。不過，這並不是一些必然的發展進程。人們也可以認為，在過去十年間，幾乎沒有甚麼證據表明，邊緣產生了足以替代現行黨國的體制方案，或者對現行黨國提出了一系列挑戰。過去二十年的發展表明，現行體制經歷了一個衰頹、甚至瓦解的過程，但同樣也反映出中國在經濟現代化壓力下所經歷的一些適應和協商過程，因為政府在經濟管理方面的直接干預減少了，中共一直在努力限制其自身的活動範圍。

在過去十年間，甚或恰恰由於其間所發生的一系列事件，導致了急劇的政治變遷。在這方面，邊緣的影響顯得十分重要。不過，從理論和操作兩個層面來看，這些解釋都是很成問題的。從理論的層面上看，作為中心—邊緣模式，它們在說明中國政治變遷的動態過程時表現出一定程度的局限。它們對中心和邊緣的確認——更不用說兩者之間的關係了——是否為分析中國的政治提供了特別有意義的範疇，或至少是正確的範疇，這一點很不清楚。不僅如此，其他政治體制的經驗表明，急劇的變化往往有更複雜的根源，很難用邊緣的發展或中心與邊緣的關係來簡單地概括。

從操作層面上看，對邊緣的尋求確實凸現出中國的幅員、規模和多樣性的某些方面，它們有可能為中國的未來提供一些重要主題，其中包括：一批失去了原有許多權利的新城市貧民的出現；少數民族身份(尤其是新疆和西藏)的問題；中國的民族主義與省級以下的地方文化之間的關係。在90年代初的各種解釋中，主要強調了三大邊緣，它們被當作急劇的、根本性的政治變遷的場所和根源：一、中國各省構成了地方—行政邊緣；二、在改革和經濟調整過程中湧現出來的一批暴發戶構成了社會—經濟邊緣；三、「大中華」和「海外華人」構成了文化邊緣。每一個邊緣的邊緣性質及其引發變革的潛力都不僅需要單獨地詳加討論，而且還需要置於更廣闊的語境中來詳加討論。這些語境包括中國的政治框架，在更加一般的層面上，還涉及到對威權體制內部變遷的性質的認識。本文只着重討論前兩個部分。

在過去十年間，中國大陸邊緣的影響顯得十分重要。有三大邊緣被當作急劇的、根本性的政治變遷的場所和根源：一、中國各省構成了地方—行政邊緣；二、在改革和經濟調整過程中湧現出來的一批暴發戶構成了社會—經濟邊緣；三、「大中華」和「海外華人」構成了文化邊緣。本文只着重討論前兩個部分。

二　政治變遷的動態過程

隨着改革的進行，中國顯然已發展得更加錯綜複雜了。事實上，即便按中心與邊緣的關係來描述地方—行政事務，在最好的情況下也很可能導致誤解，我們甚至無法據此了解1949年以來任何一個時期中國政治的運作情況。儘管中心—邊緣的視角還有進一步完善的可能性，但它卻往往導致了一種扁平的單維政治模式，即認為這種政治體制統攝了整個社會，其核心是一個狹小的民族領導階層，而這一領導階層又以某個個人為首，整個結構在很大程度上都是圍繞他而運轉的。總而言之，中心採取行動，邊緣則作出回應。這樣就必然產生出一個重要後果：邊緣的任何部分要獲得更多的權力，都只能以削弱中心的權力為代價。

關於中國的政治有各種各樣的解釋。極權視角以及其他相關視角對這

1949年以後，中國與其他共產黨國家相比，分權的程度要高得多。改革時代中共干預政府事務的權力受到限制，於是造成了一個分散的中心。地方一級是國家與社會互動的場所；省一級則是中央與地方之間關係的中介。

些解釋產生了相當大的殘留影響，遠遠超出了毛澤東時代，甚至延伸到意識形態衝突結束之後，而極權視角最初正是植根於各種意識形態衝突。不過，諸如此類的單維政治模式很難解釋中華人民共和國誕生以來所形成的更加複雜的政治安排，更不用說最近二十年間出現的各種制度安排了。尤其值得注意的是這樣一種延續至今的傾向：無論是中心，還是邊緣，一直都被描述成單一的行動者。儘管按這種思路來解釋毛澤東統治下的中心有一定的道理，然而，一旦把這種解釋移用於邊緣，而不管邊緣是如何確認的，它從來都不怎麼講得通。原因在於，從本質上看，邊緣依定義就必然涉及到廣泛的條件、態度和行為，以及由此而形成的與中心的多種關係，尤其在一個像中國那樣的大陸國家，情況就更是如此了。

中國幅員遼闊，規模宏大，這對於它的政治和行政來說絕不是無關宏旨的。中共需要控制一片極其廣闊的地域，這與它在抗日戰爭時期的游擊戰經驗恰相吻合。這樣一來，1949年以後的政治—行政實踐總是帶有分權的性質，而且與其他共產黨國家相比，分權的程度要高得多。儘管從某種意義上說，中國的政治中心在北京，掌握在毛澤東和中央政治局手中，但換一個角度來看，正是中共的組織構成了一個中軸，貫串於黨國的各級統治系統。1958年及以後的時期，中國引入了一種雙重領導機制，以此作為政治控制和行政的一項基本原則。一旦開始實行這樣一種制度，要想把中心與邊緣、上級與下級描述成一種單向的關係，就顯得更加困難了。中心與邊緣的關係必然受到一些中間變量的影響。

改革時代大大增加了這種政治—行政複雜性。中共干預政府事務的權力受到限制，政府不再直接捲入經濟管理過程，政府和經濟部門大幅度地下放權力。所有這一切都在相當大的程度上分割了黨國的職能，尤其在中央和省一級，情況更是如此。儘管中共的中央(和最高)權威仍掌握在政治局手中，但在改革時代，可以區分出不同的制度「中心」和政治「中心」，或至少是中心的各個部分。這種區分的可能性一直都在與日俱增。事實上，在香港和中國大陸以外，甚至有迹象表明，這種分割已經延及各種意識形態考慮，黨國內部「諫諍人士」的相當獨立的活動經常受到很大關注。

於是，改革造成了一個分散的中心。儘管嚴格說來並沒有形成多元的中心，但肯定形成了多元的邊緣，它們之間的關係要受到政治框架內部的許多中間層次的影響。中國人的政治—行政實踐通常只區分中央和「地方」，但這種視角基本上是依中央的政治考慮來決定的。從分析的層次上看，有必要將黨國系統的地方一級與中間一級區別開來。地方一級是國家與社會互動的場所；省一級，在較小程度上也包括省以下的地區一級，則是中央與地方之間關係的中介。在改革開始以前很久，特維斯(Frederick C. Teiwes)就指出，尤其就省一級來看，它與地方一級的活動分屬兩個不同的種類，因為它基本上要照顧到兩個方面的(有時是衝突的)利益：既要滿足中央的要求，又要滿足下屬地區的本地人的要求。本文以這條思路為依據，着重強調了如下論點：省級的「政治掮客」既不屬於中央，也不屬於地方。

因此，政治並非產生於中心與邊

緣之間的一種簡單關係(無論如何，這種關係只涉及政策，而與政治無關，部分原因在於，它是一種單向的關係)，而是產生於一系列錯綜複雜的關係。在這裏，中央各級許多組織，其中包括中共系統的若干組織，以各種方式與一大批省和地方當局發生互動關係。互動的方式勢必包括妥協和官僚政治。正如李芝蘭(Linda Li)在論及中央與各省關係時指出的，由此產生的一個重要後果是，這些關係並不因此而成為一種得失所繫的賭賽。這樣一來，關於中心與邊緣之間關係的分析就被削弱了很大一部分衝擊力。

一旦考慮到其他威權體制所經歷的政治變遷的經驗教訓，如果還要繼續採取一種基於對中心—邊緣關係的簡單理解的分析視角，就沒有甚麼太大價值了。這必然是一種很不精確的方法。人們通常研究得更多的是南歐和拉丁美洲從前曾出現過的某些裝點門面的民主形式和軍事獨裁形式。與這些體制下的威權主義相比，中國的威權主義在許多方面都具有截然不同的品質。不僅如此，在實現國家社會主義的轉軌過程中，中國要比其他(過去的和現在的)共產黨國家做得更成功。不過，最近二十年來，學者們對其他國家的政治變遷進行了大量研究，提供了越來越多的證據。如果完全忽視這些證據，那也是同樣魯莽的。

對其他處於轉折時期的威權體制的研究並未表明，中心與邊緣的關係可以成為政治變遷的重要指標；相反卻表明，這些問題最多只能算是帶有副現象和邊緣性質的促進因素。這類研究得出了一個佔絕對優勢的結論：主流經濟增長是實現更大程度的政治公開性的必要條件，即便不是充分條件的話。然而，即便人均經濟財富增加了，也不一定導致重大的政治變遷。最近有人對拉丁美洲和中東所做的比較研究，對了解中國未來有特殊意義。因為中國與中東國家有許多非常明顯的共同特徵，而這些國家的政體基本上沒有經歷過任何變革。這項研究強調經濟增長、國家倡導的意識形態以及精英階層在限制公開性方面的團結一致，突出了這三個因素的不斷加強的作用。結論是，實行社團主義的全控政治、同時又成功地取得了經濟繁榮的威權政體不可能馬上改變，部分原因在於，幾乎沒有甚麼機會鼓勵精英反對派的出現。

二十世紀70、80年代關於政治革命的研究，強調精英統一性在決定政治變遷方面所起的關鍵作用。這類研究已經預示了圍繞蘇聯和東歐的崩潰而發生的一系列事件。事實證明，它在這方面有相當的預見性。它指明了三個必要條件：社會—政治精英的內部分裂、民眾的騷亂和國家的危機。這三個條件必須同時具備，才有可能發生政治革命。誠然，在某種程度上，這三方面的活動全都有可能涉及到中心與邊緣的關係，尤其當處於支配地位的國家理念出現地區性裂隙時，情況更是如此。但是，在每一種情形下，革命經驗的表演舞台均為政治系統的中心。不可否認，邊緣的民眾騷亂確有可能促成中心的不穩定，但在革命形勢的發展過程中，起關鍵作用的仍是中心的不穩定。同樣，國家的危機可以有許多不同的表現形式，可以導源於中心與邊緣的緊張關係，前南斯拉夫就是明顯的例子。然而，即便在極端的情形下，這也是一種原先出現在中心、而非出現在邊緣的危機。

對其他處於轉折時期的威權體制的研究並未表明，中心與邊緣的關係可以成為政治變遷的重要指標；相反卻表明，這些問題最多只能算是帶有副現象和邊緣性質的促進因素。這類研究得出了一個佔絕對優勢的結論：主流經濟增長是實現更大程度的政治公開性的必要條件，即便不是充分條件的話。

在探尋有可能決定政治變遷的地方—行政邊緣的過程中，目標一般都對準中國的各省，這是一個很有趣的現象。地方主義的發展史，加上分離主義的可能性，似乎受到了改革時代以地方化和分權為核心的各項政策的進一步強化。各省（和其他省級單位）被鼓勵通過其各自的競爭優勢謀求發展。

三　作為地方—行政邊緣的各省

在探尋有可能決定政治變遷的地方—行政邊緣的過程中，目標一般都對準中國的各省，這是一個很有趣的現象。每個省本身就是一個複雜的社會和經濟系統，就土地的面積和人口數量而言，大多數的省都堪與世界其他地方的民族國家相提並論。縱觀中國的國家史，儘管地方主義的表現形式各不相同，但自從秦始皇時代開始，它就一直是一個反覆出現的主題。秦始皇焚書坑儒，試圖徹底根除關於國家與社會的一切地方見解。到了二十世紀初期，帝國系統終於分崩離析了，各省議會開始炫耀其新近獲得的權力，地方主義在各省的獨立運動中表現出來。不僅如此，許多省還出現了軍閥割據的局面，而在軍閥統治的發展進程中，也表現出了這種地方主義。

地方主義的發展史，加上分離主義的可能性，似乎受到了改革時代以地方化和分權為核心的各項政策的進一步強化。各省（和其他省級單位）被鼓勵通過其各自的競爭優勢謀求發展。在這種情況下，例如廣東就依靠其毗鄰香港的地理優勢建立自己的出口工業；福建通過與台灣的往來和聯繫獲得台灣的輕工產品；山西則憑藉其煤炭資源為華北供電。作為這一進程的一部分，與民族主義意識形態相並行，或者在其內部，對於本地敍事的強調有了更多的空間，而且也有了實實在在的需要。例如，1978年以前，按照中共慣常的行政實踐，土生土長的本省人很少在本省擔任領導職務，只有若干少數民族地區和邊境地區例外。而到了改革時期，情況則正好相反，一切都顛倒了過來（海南是一個值得注意的例外）。

不僅如此，在中國，似乎也出現了與其他許多國家相似的傾向。在那

些國家，要麼受經濟全球化的影響，要麼受共產黨國家內爆的影響，要麼受兩者的共同影響，一些具有獨特身份認同而又隸屬於原來的民族國家的地區或分區已經贏得了獨立。初看上去，中國似乎與前蘇聯非常相像，它也是一個多種文化雜糅並存的大陸體系。在前蘇聯，大約一半的人口屬於俄羅斯民族，此外還有許多其他的民族，其文化多樣性源於俄羅斯民族與其他民族的組合。而在中國，儘管只有百分之六或百分之七的人口被看成是非漢人(少數民族)，但在漢族內部卻存在着不可小覷的文化多樣性，各省的社會—經濟條件也不盡相同。

按照通常的看法，漢族是一個單一的族群。儘管如此，在漢人中間仍然存在着社會和文化差異，如果換一個別的環境，這些差異很可能導致彼此分離的民族認同。中國的本地傳說五花八門，應有盡有；方言土語種類繁多，互不搭界；出生和婚喪習俗千奇百怪，形式多樣；飲食習慣不僅視地區的不同而不同，而且還與更具有地方色彩的文化密切關聯。值得注意的是，中國有無數的地方起源神話，漢人是少數幾個雖無家喻戶曉的起源神話、但卻易於辨識的族群之一。在改革的形勢下，除了這種社會和文化條件的多樣性以外，又平添了經濟的多樣性，地方環境在很大程度上決定着經濟調整的發展進程。因此，在一些省(雲南是一個明顯的例子)，國有經濟部門一直佔據着支配地位，而在另一些省(浙江和山西是兩個樣板)，經濟變革以私營部門的崛起為標誌。還有一些省，例如在江蘇，經濟主要由地方政府扶持的部門所支配，而在廣東和海南，就出現了大批外資企業。

另一方面，即便拋開前面所表達的對中心—邊緣範式的適宜性的疑慮，將各省看成是邊緣和分裂的潛在動因，也顯得缺乏證據，這種觀點經不起更仔細的分析。在二十世紀的頭十年，還有可能區分各省的利益，到了90年代，則根本不可能。因為各省的利益主要不是通過社會，而是通過國家形成的。表達這種利益的是各省的高級領導幹部，他們扮演「政治掮客」的角色，他們的仕途有賴於中央的任命和提拔。他們幾乎全是中央委員或中央候補委員，全國人大代表。毫無疑問，在90年代曾湧現出一批深孚眾望的地方省幹部，他們當中就有一些在本省供職的本地人。儘管如此，沒有任何證據——哪怕是間接的、渺茫的證據——表明，如果中央把他們調到別的地方任職，會遇到甚麼麻煩。

既然各省高級領導幹部所發揮作用的是「政治掮客」，從歷史上來看，大部分省是一些始建於元朝的行政區，設省的目的在很大程度上不是為了使省與地方文化相吻合，而是為了對地方文化實施中央控制。各省的邊界非但沒有堅固地方文化的邊界，反而衝破了地方文化的邊界。這樣一來，省的職能就伸展到了最大限度。

新南威爾斯大學及悉尼科技大學(UNSW-UTS)中國各省研究中心曾在1994年至1998年間開展名為「改革中的中國各省」的研究課題。這項研究旨在突出改革對各省所造成的影響，在這方面取得了一系列成果。其中兩個比較有趣、但也頗為意外的結論尤其值得注意。一個結論是，與省相比，縣提供了更可靠、更基本的認同焦點；另一個結論是，90年代創造本省文化的努力並未取得普遍的成功，而這些努力原本是為推動經濟增長而啟

在二十世紀的頭十年，還有可能區分各省的利益，到了90年代，則根本不可能。因為各省的利益主要不是通過社會，而是通過國家形成的。各省高級領導幹部扮演「政治掮客」的角色，他們的仕途有賴於中央的任命和提拔。

動的地方化進程的一部分。但是這兩點並沒有證實那種認為強大的本省文化能夠支持自治傾向乃至分離傾向的觀點。

必須承認，在少數幾個省，立足於建立本省文化的戰略是很成功的。例如，在山西，本省文化就成為一個談論話題，從而有助於將許多不同的地方文化統一起來，使人產生以前所沒有的信心。正是由於這個原因，山西經濟的年增長率經常超過了全國的增長率。這種文化戰略之所以取得成功，部分地是因為有閻錫山墊下的老底，這位民國時期的軍閥在山西培育了一種其他許多省所沒有的本省意識。

然而，從大多數省的情況來看，對本省意識的強調並不十分成功。在某些省，實施這種戰略的省領導最終碰了一鼻子灰，而在另一些省，則加劇了社會和政治問題。例如，在湖北，一位已經失去民心的省領導居然與相當重要的一部分社會和政治利益產生了隔閡，最後被迫辭職。在江西，力圖發展本省意識的人一直在與幾支不同的地方文化艱苦較量；其中每一支地方文化都與毗鄰的四省之一更親近，而與作為統一體的本省相疏離。到了90年代中期，終於造成了這樣一種局面：不同的地方認同增強了勢力，它們相互作用、相互制約，支配着本省事務。在海南，最近一些年對本省的強調僅僅突出了不同社區之間的矛盾，每個社區都宣稱自己代表本省的真正聲音。

無論如何，我們沒有任何理由假定，強大的本省文化和認同、或本縣文化和認同一定會相互衝突，或與作為一個整體的中國相衝突。在歐洲的背景下，或者至少就蘇聯和東歐國家解體以後的最新變化而言，這種整體與部分的張力似乎是毫無疑義的。然而，似乎有大量證據表明，在中國，基本上不存在這種情況。儘管中國的社會和文化差異與歐洲各民族國家之間的社會和文化差異一樣大，但對於漢人來說，佔據優勢地位的是中國的理念，而不是任何帶有更多地方色彩的認同形式。如同全國各地的大多數漢人地方文化一樣，講廣東話、吃大米的南方人與講北方普通話、吃羔羊肉、麵條和烙餅的山西人都會不假思索地告訴你他們是中國人；不僅如此，他們還堅持認為，他們的本地文化就是基本的、地地道道的中國文化。不言而喻，他們在許多方面也不能相互理解，但他們都有一種自己是中國人的意識。事實上，這種關於同質性的主觀假定必須被看成是中國的界定性特徵和長處，許多世紀以來，它一直確保了中國的統一性和擴張。中國的官員和移居者所面臨的社會和地理環境經常與因襲的、正統的中國人意識相抵觸。每當出現這種情況時，他們就堅持因襲的正統觀念。

事實上，政治距離與地理距離之間並不存在明確的相互關聯，這成為中央與省級單位之間關係的一個共同特徵，儘管在不同的條件下，具體原因各不相同。在一般情況下，地理位置和距離遠近在確定中央與各省的關係方面要起一定的作用，如果忽略了這一點，那就未免過於天真了。之所以如此，部分原因在於，少數民族地區主要集中在中國北部和西部邊陲。然而，從另一方面來看，中央與各省的政治距離既不完全相等，也不單純地取決於距離遠近或地理位置。

因此，政治邊緣很可能並不在於地理位置或距離北京的遠近，其真正

政治邊緣很可能並不在於地理位置或距離北京的遠近，其真正的特徵是：不關心安全問題、非漢族人口、貧困。我們可以認為江西和安徽也處在政治邊緣上，主要原因在於這兩個省都很窮。縱使在地理位置上更靠近首都，而且也更靠近中國其他最主要的社會和經濟活動。

的特徵是：不關心安全問題、非漢族人口、貧困。新疆和西藏是兩個明顯的例子，可以說明問題。另一方面，儘管廣西地處邊陲，非漢族人口眾多，但它卻更具有政治邊緣的性質。一般認為，貴州處在政治邊緣上，其突出特徵是赤貧，再加上大量非漢族人口。不用說，貴州位於西南地區，遠離北京。但是，我們同樣可以認為江西和安徽也處在政治邊緣上，主要原因在於這兩個省都很窮。可是，它們在地理位置上不僅更靠近首都，而且也更靠近中國其他最主要的社會和經濟活動。

四　作為社會—經濟邊緣的暴發戶

作為一個社會—經濟類型的企業家的出現，是改革時代更為突出的特徵之一。這一現象必然提出許多問題，涉及企業家的社會來源，以及企業家的活動對政治體制的影響。昔日國家社會主義體制的優勢地位、企業文化的缺乏、企業家活動與農村家庭的淵源關係——所有這一切都表明，改革時代的企業家很可能來自社會—經濟邊緣。過去，有些社會群體因其不利的身世背景而被排除在經濟發展之外，這種排斥具有政治上的涵義。曾幾何時，隨着各種限制的取消，這些社會群體一躍而成為獲利最大的群體。尤其值得注意的是，如果說這些新型企業家來自黨國系統之外，他們的出現似乎就有可能造成這樣一個結果：更大程度的政治開放性。

按照這一思路，把改革時期中國企業家精神的發展與世界其他國家所經歷的類似的經濟現代化過程相提並論，似乎是很有道理的。眾所周知，在那些國家，經濟現代化不僅造就了新型的中產階級，而且還產生了形形色色的自由民主政體。有一些評論者強調，在農村，形成了一些獨特的社會和經濟利益，它們處在黨國的社會和經濟利益之外。甚至還有人認為，新型企業家對現行國家體制提出了根本性挑戰。懷特 (Lynn White) 最明確地表達了這種觀點：

> 鄉鎮產業是這種企業家精神的最像樣的成果，它們憑藉其財力造就了新的地方勢力。……一般說來，改革綜合症是由無數過去曾當過農民的普通領導幹部偷偷強加給中國最高層領導人的。正如帕累托所言，當權勢者缺乏足夠的資源呆在自己的位置上時，精英就會上來調換一下。中國目前正在出現這種情況，因為鼓吹中央集權的革命家已經為大多數人做了他們能夠做的一切事情。

有一些評論者強調，在農村形成了一些獨特的社會和經濟利益，它們處在黨國的社會和經濟利益之外。甚至還有人認為，新型企業家對現行國家體制提出了根本性挑戰。但是，我們不要忽略，絕大部分的經濟增長主要來自活躍於市場經濟部門、但卻掌握在地方政府、村社、甚至國營企業手中的企業。

毫無疑問，大量的證據表明，在二十世紀80年代，最早響應中共的市場自由化號召而成為個體戶的社會群體，確實通常來自社會—經濟邊緣。對個體戶和80年代活躍於私營經濟部門的企業家的調查一再表明，大多數接受採訪、或者其事迹被媒體所報導、因而在以後成為研究對象的人，不僅來自黨國系統之外，而且來自一些過去在經濟和政治上受到歧視的社會階層。

但是，所有這些發展都必須放在適當的背景中來觀照。在過去二十年裏，一個早已開始了現代化歷程的黨國經歷了結構調整。中國並非處在經濟現代化的早期階段上。在某種程度上，正是由於這個原因，改革時代企

業家的活動從來不單純地局限於私營經濟部門。無論如何，隨着80年代中國經濟的迅速調整，企業家與黨國的關係也發生了同樣的戲劇性變化。絕大多數的企業家，包括私營經濟部門的企業家，尤其是那些超出了單槍匹馬的經營規模的企業家，要麼都有黨國的社會背景，要麼基本上被納入了黨國的活動範圍之內。

儘管中國的經濟發展戰略在70年代末發生了重大變化，但是，在此前的三十年裏，中國已經踏上了一條現代化的道路，形成了相當複雜並行之有效的國家和經濟結構。這給後來的改革時代的發展留下了兩方面的重要遺產：一、在國家的行政、教育和福利部門有了一個現代化程度較高的精英階層；二、國家社會主義的結構並沒有被拋棄，而是經歷了一個調整過程，以適應新的要求。對私人企業家的活動也許宣傳較多，但是，絕大部分的經濟增長主要來自活躍於市場經濟部門、但卻掌握在地方政府、村社、甚至國營企業手中的企業。

中國的經濟發展戰略在70年代末發生了重大變化，但在此前三十年中國已經踏上現代化道路，為改革時代留下兩方面的重要遺產：一、在國家的行政、教育和福利部門有了一個現代化程度較高的精英階層；二、國家社會主義的結構並沒有被拋棄，而是經歷了一個調整過程，以適應新的要求。

因此，經濟發展的關鍵並不在於私營部門，而在於集體部門——計劃外的公有經濟部門。在90年代，它在很大程度上已發展成地方政府的經濟部門，不僅包括鄉鎮企業，而且包括城市的集體企業。就後者來說，它既包括昔日的大型計劃外集體企業，又包括國營企業在市場改革壓力下組建的下屬分公司，這些分公司經常都是在企業內部從前的一個車間或業務部門的基礎上建立起來的。除此以外，集體部門還包括一大批通過私人企業家與地方政府合作而組建的企業。私營企業基本上仍採用小規模、低資本投入、勞動密集型的經營模式。一旦這些企業開始獲得發展，通常可以看到，它們的所有者一般都要與地方政府建立日益緊密的合作關係。毫無疑問，地方政府確實要向企業徵收管理費之類的費用，但與此同時，私人企業家在取得成功之後一般都想進一步擴大經營規模，因而就需要獲得土地、勞力和資本。在通常情況下，地方政府大都能夠滿足這種需要，作為回報，它時常可以獲得企業的股票或分享一定份額的利潤。

因此，在中國，新型企業家的出現似乎同時伴隨着兩種因素：多元主義和社團主義。如前所述，一些評論者着重強調黨國所面臨的純粹來自外部的挑戰。然而，大部分研究都表明，未來的變化將來自黨國內部。有一種觀點認為，在改革過程中並未出現任何意義上的多元傾向；與改革前相比，黨國反倒加緊了對社會的控制，因為它現在不得不運行在更複雜的社會環境下。另一種觀點認為，中共和黨國繼續保持着中心的地位，根本不存在政治多元主義。但與此同時，它又承認新興的社會多元主義，認為私人企業家和地方企業家處在一種模糊的位置上。此外，還有第三種觀點認為，隨着嶄新的地方精英階層的崛起，多元主義開始具備了潛力(而非已經實現)，市民社會正在浮出地表。新型企業家，以及為滿足他們對更廣泛的組織的需要而建立的商業和社會組織，被看成是這些未來變革的基石。

最近在山西進行的一次調查加深了這樣一種印象：企業家，甚至包括那些私人辦公司的企業家，基本上都不是來源於社會—經濟邊緣；黨國與企業家之間存在着緊密的、而且可能是日益緊密的關係。該項調查區分了

國營、集體、私營和外資經濟部門的七大類型的企業家。國營企業與合資企業的經理就不用解釋了。所有者兼經營者，多是私營經濟部門的企業家。而在集體經濟部門中，既有城市企業的經理，又有農民企業家。除此而外，集體經濟部門還包括一批私人企業家和私營企業的經理。儘管我們所得到的只是這類企業家的一份速寫，但可以看出，他們要麼擁有、要麼經營地方政府的混合型企業，而這批企業原本是從私營企業脫胎而來的。

這項調查以黨員身份和黨國活動為依據，提供了這類企業家的背景和履歷情況。表1概括了這方面的信息。「父母在黨國部門工作」是指，個體企業家出生時，他的父母至少有一方在當幹部。「企業家原先在黨國部門工作」是指，企業家在過去曾長期當幹部，但不一定是在同一個工作單位。

在不同類型的企業家當中，與黨國和中共的接觸機會有多有少。儘管存在着這種明顯的差異，但從山西的這項調查所提供的證據來看，我們不能認為私營企業是一種來自社會—經濟邊緣的反抗，市場防護能力較弱的其他形式的活動就更不用說了。相反，許多私人企業家、合資企業經理和私營企業經理都有黨國背景。總的來看，所有者兼經營者大都比較年輕，因此，他們在黨國部門工作或入黨的機會相對要少一些。有鑒於此，即便在這批人中間，有黨國背景的人所佔的比例也不算太小。

這項調查還有一個有趣的方面未能通過表1體現出來，那就是，有些企業家儘管沒有入黨，但卻以其他方式進入了黨國系統。針對大多數較為成功的私人企業家和所有者兼經營者，中共顯然一直在採取拉攏政策，令其參與黨國的活動。正如表1所表明的，為了達到這個目的，中共經常採取吸收入黨的辦法，但這並非唯一的辦法。許多引人注目的、成功的私人企業家(其中的大部分人通常都在經營比較大型的企業)顯然並沒有被吸收入黨，儘管他們所在的企業都設有黨支部。然而，他們卻被當作「模範企業家」而大肆宣傳，經常被選為省人大代表和全國人大代表。毫無疑問，這可

80年代以來，企業家與黨國的關係也發生了戲劇性變化。山西調查有一個有趣的發現，有些企業家儘管沒有入黨，但卻以其他方式進入了黨國系統。許多成功的私人企業家被當作「模範企業家」大肆宣傳，經常被選為省人大代表和全國人大代表，可以看成是以其他的形式成為黨國的一員。

表1　企業家與黨國：每個類型的企業家的百分比。山西1996-1998。

企業家類型	父母在黨國部門工作	企業家原先在黨國部門工作	中共黨員
國營企業經理	22	39	100
城市企業經理	25	25	71
鄉鎮企業家	34	52	72
私人企業家	47	50	54
合資企業經理	43	64	76
私營企業經理	45	70	85
所有者兼經營者	40	23	39

資料來源：David S. G. Goodman, "State-Society Relations in Shanxi: Elite Interdependence and Accommodation", in *Twenty Years of Reform in China*, ed. Bruce Dickson (New York: M.E. Sharpe, 2000).

以看成是以其他的形式成為黨國的一員。

儘管中國的暴發戶被誤解為社會—經濟邊緣，但實際上貧困確實造成了一個相當大的社會—經濟邊緣。不僅如此，這個邊緣的面積可能還在日益地擴大。誠然，如前所述，它在引發更廣泛的政治變遷方面所起的作用恐怕是微不足道的。但是，隨着改革的進行，出現了兩類新型的貧民，從而造成了許多難以解決的問題。一類人是在全國各地到處遊蕩的打工農民，即所謂的「流動人口」。他們經常被帶到城市去幹當地人不願幹的工作（「髒活」），住在城市的棚戶區，很難充分享受那裏的其他服務。另一類人是城市失業者。許多人原來是國營企業的職工，而現在企業都在進行經濟調整，裁減冗員。為了減少失業給社會和經濟帶來的負面影響，政府採取了一系列的措施，但由於財力有限，中央政府經常只是在那裏空喊，地方政府的行動與中央的要求有很大的差距。

從中心與邊緣的關係出發來研究中國，可以使我們注意到中國的幅員、規模和多樣性，以及這些因素對中國發展的影響。至少在90年代，這種視角實際上縮小了問題的範圍。之所以如此，在很大程度上是由於中心與邊緣的模式只能反映出中心的視角及其對變化的恐懼，而不能反映出邊緣的多樣性。

五　超越中心與邊緣

從中心與邊緣的關係出發來研究中國，可以使我們注意到中國的幅員、規模和多樣性，以及這些因素對中國發展的影響。儘管如此，至少在90年代，這種視角實際上縮小了問題的範圍。之所以如此，在很大程度上是由於中心與邊緣的模式只能反映出中心的視角及其對變化的恐懼，而不能反映出邊緣的多樣性。在過去十年裏，中共政治中心曾圍繞中國的發展戰略展開過一系列的爭論。毫無疑問，其中的三次爭論都涉及到分權是否明智、各省應有多大權力，以及中共與暴發戶的關係、外來資本在中國的作用等問題。

從比較的視點來看，中心與邊緣的關係很少直接造成急劇的系統變化。中央與地區的關係可能會引起系統變化，然而，在更通常的情況下，當國家理念受到根本挑戰時，民族認同也會跟着發生變化。這樣就會造成一種危險：系統與其說是在變化，還不如說是在斷裂。無疑，中共在新疆和西藏所面臨的正是這樣一種挑戰。在這兩個地區，民族認同的衝突遠遠超過了思想觀念。

無論如何，對中國的未來發展來說，它的幅員、規模和多樣性所產生的後果始終都是關注的焦點。即便不存在系統的政治變化的問題，情況亦復如此。尤其值得注意的是，隨着政治的日益公開化和受到更多的挑戰，新貧民的狀況和（省級以下）地區的發展將成為更加突出的問題。在這種條件下，縣作為政治論壇所起的作用很可能會變得更加重要。縣級的地方—行政統治系統是國家與社會之間的交叉點，依靠它的地方人民代表機構（人大），再通過人民政府的工作，許許多多的發展衝突終將獲得解決。

劉鋒　譯

古德曼（David S. G. Goodman）　悉尼科技大學國際問題研究所所長，其最新著作包括：*Towards Recovery in Pacific Asia*（與Gerald Segal合著）、*China's Provinces in Reform: Class, Community and Political Culture* 和 *Social and Political Change in Revolutionary China*。

真實的陷阱

● 宋曉霞

> 在畫畫的時候，最重要的是真實，不是客觀真實——因為我們不能擁有客觀真實——而是主觀真實；也就是說得揪住自己說真話的那一刻……
>
> ——亞希加 (Avigdor Arikha)

中國美術在二十世紀向現代轉型的主要路徑是從西方引進的寫實繪畫，百年間幾代藝術家的努力目標是在現實的基礎上重建中國繪畫的敍述形式與觀念。藝術的真實性成為不容迴避的根本問題之一。然而，長期以來它卻被遮蔽在意識形態的陰影中，與各種政治情結糾纏在一起。我們可能習慣於將真實的問題與科學或道德理想聯繫起來，卻始終沒能在藝術本質上對真實進行過追問。今日藝術家承載着文化邊緣與中心、地域性與全球性、後殖民主義、民族主義等新問題，藝術的真實性已為絕大多數人遺忘，它在由媒體、電腦、互聯網虛構的「超真實」世界裏被再度遮蔽。

從真實論的角度來看劉小東近十年的創作，是筆者大題小做的一種嘗試。劉小東是大陸美術從80年代轉向90年代過渡階段的一個「銜接點」。在他之前，80年代的現代主義運動一直集中在意識形態問題上展開。在他之後，是將「無聊感」推向極致的「玩世現實主義」。立足於意識形態批判立場的評論，批評他的作品是文化上的妥協和逃避。着眼於學院寫實的技法傳統的評論，將他描述為「鄉土寫實主義」和「古典寫實主義」之後的「新寫實」。而在以觀念和裝置為媒介的實驗藝術家眼裏，劉小東有可能是迷戀手繪趣味與寫實觀念的最後一代文化「遺民」。解讀劉小東近十年的作品，將有助於透視寫實繪畫與多重歷史語境之間的關係，也為我們討論和質疑藝術的真實性提供一個具體的文本。

李宗津：《北京早市》(1947)。

個人的敍述與身邊的現場

劉小東所畫大都是日常生活場景和物質生活境遇，這裏不妨把他的作品和中國以往描述日常生活形態的寫實繪畫作一番比較。

我們先把他的《晚餐》(1991) 和近半個世紀前李宗津的《北京早市》(1947) 放在一起看看。《北京早市》中的「細節描寫」是傳統寫實繪畫對客體的再現，近景的夥計和攤位上的雜物像寫生一樣實在，它們與中景的食客、遠景的城樓、街宇和天空，共同構成了一幅和諧、完整的風俗圖，既有地方風味、人情世俗，也有優美的樂趣與情致。劉小東《晚餐》中的吃食和人們的面相一樣有種肆無忌憚的感覺，李宗津將早點的油漬溫婉地包進了畫筆，劉小東卻將生肉翻出來給人看，這細節上的趣味自然迥異。

再看他的整個構圖，在一道道上下平鋪的橫向構圖中呈現出來的物象，有着某種暴露的意味：斜刺過來的眼神裏交織着袒露的欲望，桌下絞紐着的手勢泄露出隱秘的心事。

還有，劉小東的畫法也有意思，他不是用造型、色彩和體積「塑造」人物或物象，卻是在「塑造」人物和物象當中包含着的那些雜亂的信息和物質的痕迹。這情形好像是寫人並不描述他額頭上的滄桑，卻讓我們望到他灶上日積月累的油膩污垢，一眼便知人物平日煎炒烹炸的日常起居，雖然有些髒相，可是更覺得這日子同人有着切身的關係。劉小東要讓畫中形形色色的人和物一起參與他的敍述，直觀地呈現自己體驗到的社會和物質的生活境遇。

不僅如此，他還借用攝影的觀看方式，用畫面左下角兩位像是回看鏡頭

的食客把觀眾——畫面外的看客拉了進去，一旦你觀看便逃不脫與畫中世界的某種關係，只要你看了你便在場。

劉小東的這一手兒，既不是客觀的描摹，也不是主觀的抒情。他的辦法是把日常場景和日常物品這些外在的物質世界，隨機地轉換為個人直覺到的內在現實，讓畫面成為積攢和陳列我們時代生活形態的場所。像劉小東新近完成的《豬》，看上去彷彿只是記錄下自己隨意的觀察，然而，這不僅僅是記錄現實，同時也是對現實的一種判斷，它是劉小東為自己體驗到的生活形態創造的一種形式感。它不光為轉型中的社會提供了一則空間和時間的切片，也影響着我們對中國生活和中國人的觀察、體驗與想像。因此，它改變了我們關於現實的觀念，也改變了我們關於現實主義的觀念。

現在再通過一組不同時代的人物群像，說明個人性和現場感怎樣改變了中國現實主義繪畫的敍述形式與觀念。

先看溫葆1962年的名作《四個姑娘》，這是共和國時期社會主義現實主義繪畫中少有的非主題繪畫。畫家溫情地描繪了四個姑娘的肖像，使之至今仍有純真、感人的魅力。這四位姑娘憨態可掬又有一點忐忑不安，像是坐在攝影鏡頭前擔心不能給觀看者留下優美的形象。她們身後的屋牆與窗台上靜物般的日用品，像一片安詳和諧的風景，將姑娘們單純的目光融入其中。儘管畫家用心地刻劃了她們不同的神情、體態甚至心理，可是理想化的美感將她們統一起來。姑娘們健康的身體、紅潤的膚色不是由你在現場品味到的，而是由某種美感原則籠罩在金色的暖調中，讓你不得不拉開距離，站到美感原則的「黃線」以外去欣賞她們。

相比之下，劉小東的《美少年》(1990)只是幅記錄性的小畫，向我們呈現了一個匿名的現實，一個時間的「現場」。這是用一雙人眼對可疑的、蒼白窒息的歷史現實的打量，震驚、創痛、迷茫、失落等等詞語，在這目光裏直觀有如前景中的白色塑料袋。《美少年》帶來的不是令人愉悅的青春美感，而是「現場」的震撼。劉小東以

溫葆：《四個姑娘》(1962)。

個人的直覺體驗為形式感，以身邊的生活現場為底子，直接記錄了「思想轉彎」、社會轉型給日常生活帶來的種種參差的形態，以及在80、90年代之交政治文化困境中延續着的中國社會。

接下來我想談的一幅人物群像是陳丹青的《西藏組畫．康巴漢子》(1980)。由於它的「真實」，《西藏組畫》在20年前出現的時候還真有點「石破天驚」的意味。陳丹青用「日常性」擊碎了我們信奉多年的「典型性」，以攝影捕捉現實的直接性取代了此前中國油畫中的文學性①，開始走上將現實主義還原回中國的現實的道路。

穿越20年來中國美術「從現實主義到後現代主義」(1995年在比利時布魯塞爾舉辦的中國當代油畫展名) 留給我的重重印象，再度端詳陳丹青畫的康巴漢，瞧着那毛髮、前額、下巴、飾物以及石質般的軀體，我卻尋覓出西方古典油畫的影子，不是麼？莊嚴的量感、高華的境界，還有藉米勒 (Francois Millet) 渲染的「普羅大眾」的意識形態。然而畫家和我們都沒有同這些強悍的生命一起「在場」，我們是從與他們不同的生活、不同的境遇、不同的命運裏表達着傾羨之心。陳丹青曾坦言他不過是藉西藏為視覺來源在中國來還古典油畫之魂。此刻感動了我的「真實」，並不是康巴漢子身上的酥油味，而是作者當年對有文化、有教養的寫實油畫虔敬誠懇的追慕。

看過《西藏組畫》再來看劉小東的《青春故事》，其間最大的變化是敍述的角度從民族的、歷史的集體意志，回落到個人的、此刻的自身親在。它不再是對凝縮的歷史時空中無名的生命之花的禮讚，而是對此刻我輩的個體肉身偶在略帶青春自憐的審視。多年來我們已經相信個體不在場的合理性與正當性，我們習慣於以中國人或階級總體出現的敍述者替代獨特的個體言述，《青春故事》卻不再是從國家和民族性的角度，而是從個體的處身性來觀照個人的困境。當初不入畫題的「物品」，在個人的、現場參與者的視角中卻可能是值得玩味的視覺「意象」。昔日高揚的人性、自由、平等之類的時代價值，才可能轉化為和生肉、鮮啤一樣具體切身的生活經驗。瞧瞧劉小東對這群同伴兒的敍述，語氣率性、放肆、自然隨便，像私下閒談時所發的議論，既不避諱上不得台面的細枝末節，也一點兒沒有開會發言的正腔，真讓人疑心他怎麼敢用油畫這樣來講話。他在畫布上的手腕和教養無疑是學院的傳統，可是他的眼睛卻敏銳地搜索着當下現實中的個體生活形態。通過個人的敍述，中國的現實主義繪畫終於擺脫了概念化的硬殼，建立起與現實的血肉關聯，至少讓人看了就認出：這就是我們自己，就是我們此刻的一種狀態！儘管這個現實只不過是中國社會形態中的一個小圈子。

紀實性與真實性

以往的中國美術大都以社會化的「公有現實」為素材，表達了為社會所共識的意識形態與美感。文革以前高歌猛進的社會主義現實主義美術，從「求真」出發最終被納入意識形態範圍成為政治宣傳的工具。文革後試圖以「真實再現」書寫文革的「傷痕美術」，側重對社會事件和現象「藝術描寫的真

實性和歷史具體性」，尚沒能進一步反思和質疑從文革到新時期的當代歷史，便很快轉入「鄉土現實主義」對普遍人性的敍述中。中國現實主義繪畫在「求真」的道路上，再次偏離了中國的現實。80年代中期興起的「新潮美術」，在「進步／發展」的線性歷史共識下，以西方現代主義為利器，欣然投身到激進地反傳統的文化運動中，它與「啟蒙時代」的「文化熱」合流，使「現代化」的烏托邦前景成為新的、隱形的文化霸權。在這種公共的敍述下，我們無從了解當代歷史在一個具體的人身上是如何開始和怎樣進行的，也就無從觸摸到歷史的真實。劉小東的繪畫顯然是以個人的敍述為基礎的，他的視點是現場參與者，他本人和他的畫筆與畫中的人物共處在一個生活情境之中，需要面對相同的生存處境。他的繪畫記錄了自己觀察和目擊到的現實生活，敍述的紀實性使他在現實主義的藝術傳統中修正了個人與現實的關係②。

紀實性並不是甚麼新鮮的思想資源或視覺風格，然而中國藝術界長期處在「反映論」的圍困下，虛假的現實、扭曲的真實亟需恢復到常態中來，何況在80、90年代之交的政治文化困境中，借重紀實性也不失為一條突圍的道路。90年代初新生代美術把觀察的目光「近距離」③地投向自己的生活空間，90年代的新紀錄片運動和紀實攝影嘗試以紀實性的影像重建人與現實的血肉關係，90年代發展起來的獨立電影以直接紀錄原生態的方式見稱。這場遍及視覺藝術諸多領域的紀實性文化實踐活動，不僅昭示了當代中國藝術日益關注現實空間中的人的生存狀態的趨勢，也以個人的經驗建立起不同於主流意識形態的敍述方式。而支撐這一紀實性觀念的認識基礎是對真實性的渴望與追求。張元在解釋自己為甚麼要以紀實手法拍故事片時說：「到底我們生活在怎樣的狀態裏？我們是甚麼樣的人？實際上我們沒有機會看到。我很希望拍攝非常真實的影片，讓我們知道我們自己是誰。我有時候覺得真實本身就是藝術，因為它非常有力量。」④此刻，紀實性不單是一種新的影像風格，也是認識自己和現實存在的一種方法。

劉小東的藝術立場和現實立場，與這場紀實性的文化活動密切相關。他本人是90年代初新生代美術的代表人物，十年來未改初衷地在畫布上尋求具有原生意味的生活現實。1993年他參與拍攝了王小帥的第一部影片《冬春的日子》⑤，影片的故事就以王小帥和劉小東的個人經歷為素材⑥，劉小東與妻子喻紅在片中飾演了冬和春。要求「我片子中的每個鏡頭都是真實的」⑦的張元也是劉小東的好友，他在1995年拍攝的劇情片《兒子》⑧，取材於北京一個真實家庭中發生的真實故事，劇中人物均由故事中的原型扮演。同年，劉小東完成了同名油畫《兒子》。無獨有偶，劉小東的近作《自古英雄出少年》也是出自王小帥正在後期製作的影片《自行車》。劉小東在與紀實電影思想資源共通的同時，也與之分享了形象題材的資源。

這些以揭示現實世界的真實為初衷的藝術活動，為我們提供了真實的物象，真實的故事，真實的人物，真實的主觀體驗，真實的客觀觀察。這一切滿足了藝術家逼真地再現社會現實的要求，甚至也在某種意義上真實

地反映了客觀世界的現實本質和藝術家主觀世界的情感、認識和理想，這使他們的作品成為從現代中國情景中切下的一則切片。然而，為甚麼旨在呈現現場的紀實性影像，卻蒙着夢境的色彩與傷春的悲情而與現實相疏離，最終無法真正成為時代現場的目擊者⑨？為甚麼以真實為根據的藝術，卻不能面對現實而走到真實的反面——虛擬現實甚至扭曲現實⑩？如果對現實表象的逼真呈現——「畫我眼睛看到的」並不能保障真實性的實現，那麼我們要問這個真實的陷阱是甚麼？它迫使我們不得不追問：究竟甚麼是藝術的真實？現實與真實的關係又是怎樣？

主觀真實是可以表達的嗎？

二十世紀在西方出現了試圖返回人與物最本源的關係之中的藝術實踐⑪，它以人的目光的自然之光照明生存——闡明人的存在，其視覺的焦點始終指向現實世界的真實性。但是這個真實性已經不再是建立在主體描述與客體對象符合一致基礎上的「實體的真實性」，而是在道的原初境界中人與物重獲本真的顯現的「存在的真實性」。正是在這裏，百年來「走出家門」取道西方的中國藝術，才有可能回歸中國藝術的本源之道——意境。

反觀90年代大陸的紀實性藝術實踐，雖然以實體的真實瓦解了意識形態化的主流藝術，其藝術觀念與語言仍然受制於主體認識客體的模式。儘管他們力圖呈現現實的真實，最終卻落入了真實的陷阱——問題就出在他們將人與存在視為某種意義上的對象，或是某個變易的過程加以記錄和整理，而不是當場發生着的構成境域。這樣，在他們的作品中顯現的只是表象化了的現象，出現在一個外在的、已經被完成了的空間之中，而不再是活生生的原在。這樣所得到的真實，只能體現為對現象模仿和複製的「正確性」。藝術家對真實性的種種探索與追求只能是在主客體分化的格局中的縱橫捭闔，而始終不能鄰近存在的真實。比如在劉小東的繪畫裏，我們時常會遇到直觀呈現的觀察和體驗的過程與預設的某種「意義」的衝突。

怎樣才能找到理解和參與這構成着的境域(還沒有任何主客分化的人生體驗)的視覺表達方法呢？這裏我將通過對一部紀實性電影文本的分析，發現超越物質性的表現以獲得藝術自明性的可能。

1997年由賈樟柯編劇、導演的故事片《小武》⑫，全劇107分鐘，主要由三個部分組成：被背叛了的兄弟友情、落了空的男女情份和走了味的家庭溫情——每一部分都朝向主人公在劫難逃的命運——存在意義上的被拋棄。這部同樣以紀實手法拍攝的故事片，與上述90年代的紀實性藝術實踐有許多相似之處：個人化的觀照、記錄原生態的電影語言、邊緣化的人物和徘徊與失落的生命感受……然而在《小武》裏，紀實性的手法不再是用來表現事先已被觀察和剖析過的現實的形式，它本身就是覺察包圍着我們的現象的直觀方式，也是帶引我們向現實世界發問的探詢手段。《小武》的紀實性敍述，不再告訴觀眾「這是我看到的」，而是令人不斷地自問：「這是我看到的嗎？」

賈樟柯（中蹲者）在《小武》拍攝現場。

我們來看小武在縣城裏閑逛的一個長鏡頭。先是小武站在後景摩托車修理鋪前，前景大街上川流不息的行人、自行車、摩托車、汽車，不時地將他擋住，復又顯現。一個賣蘋果的小販推車經過，小武順手偷了一個蘋果。「打開行李箱給我看看，趕緊打開！」——我們聽見街頭擴音器裏港台警匪片激烈的音響。一個女人從小武前面走過，又是一輛自行車，後來是擦過攝影機的摩托車和汽車。接着是一段空鏡頭，小武依然站在那兒，與擴音器裏煽情的音樂同時進入鏡頭的是小販的半個車輪，他不慌不忙地折回來站到了小武面前，然而甚麼也沒有發生。兩人各奔東西地走出了鏡頭。

也許會有人問：這是在表現甚麼？孰不知這個鏡頭的好處就在於它甚麼都不表現。這就好像花開，是出於自身的開放，是自身打開着的展現。它的真實既不在於那個可模仿的客觀世界，也不在於對象化了的主觀體驗，而就在它自己的存在方式當中。紀實性在《小武》裏面切實地成為參與構成沒有任何主客分化的人生體驗的視覺表達方法。影片的故事跟隨着大街上的行人一起展開，沒有這個故事，街上的生活依舊。剛才描述的那個鏡頭讓人感到，縣城裏的運動並不是由影片的場面調度所安排的，它就從屬於這座城市本身。

影片的結尾，按照劇本原是讓老民警押解着小武從各式各樣的場景裏經過。而在拍攝的現場，賈樟柯讓紀實的手段隨當場引發的境域來構成場面：我們看見警察去辦事隨手將小武銬在了路邊，攝影機先是近景拍攝被當街示眾的主人公，伴以街上噪音的同期聲。繼而鏡頭離開了小武，出人意料地搖向了圍觀拍戲的人群。有人意識到自己被拍攝而立即離開，有人驚訝地後退，不久又試探地進入鏡頭，一個男人湊向同伴耳語議論，一邊還對鏡頭指指點點，旁邊的另一群人微笑着看着鏡頭，中景的行人停下

來露出好奇探詢的目光……攝影機的這一轉換，使原本是在觀看故事的觀眾，突然遭到鏡頭的干預，感到自己也像小武一樣被暴露無遺，這迫使我們不得不擺脫一切現成化的概念，在當場發生的境域中對生活和電影進行雙重確認。

顯然，《小武》已經不滿足於用攝影機再現現實的「實存」，它嘗試以紀實風格超越現實，讓我們的感知在「實存」與「虛無」之間來來回回地自由穿行。它不只用眼睛觀察這個世界，而且用攝影機向現實世界發問，追問生命究竟是怎樣的一種存在？它為甚麼這麼存在？它的真實是甚麼？

註釋

① 當時陳丹青對《康巴漢子》自述道：「他們目光炯炯，前額厚實，盤起的髮辮和垂掛的佩帶走路時晃動着，沉甸甸的步伐英武穩重，真是威風凜凜，讓人羨慕，他們渾身上下都是繪畫的好對象，我找到一個單刀直入的語言；他們站着，這就是一幅畫。」參見《美術研究》，1981年第1期，頁50。以無意義的場面入畫，可以說由此濫觴。

② 劉小東自覺到繪畫中的紀實性傾向，他在〈尊重現實〉中寫道：「現實主義對我來說具有紀實性和直接性。我依托在這個基點上，心中感到實在。」參見《美術研究》，1991年第3期，頁8。

③ 「近距離」：「拉近藝術與觀念、藝術與生活三者的精神距離。」參見尹吉男：〈90年代初的中國現代藝術〉，載氏著：《獨自扣門：近觀中國當代主流藝術》（北京：三聯書店，1993）。

④ 〈我的電影理想就是拍電影——張元〉，許曉煜：《談話即道路（對21位中國藝術家的採訪）》（長沙：湖南美術出版社，1999）。

⑤ 該片在意大利、希臘等國際電影節上獲得最佳影片和導演獎，並為紐約現代藝術博物館收藏，入選英國廣播公司世界百年電影史百部影片之列。

⑥ 王小帥：「拍這部電影（《冬春的日子》）就像寫我們自己的日記。」參見《電影故事》，1993年第5期，彩頁《冬春的日子》題頭。

⑦ 《電影雙周刊》（香港），1994年8月25日張元採訪摘要。

⑧ 此片獲荷蘭鹿特丹電影節金虎獎和國際影評人獎。金虎獎的評語：「一部真實而殘酷的極具震撼力的紀實劇性片。」

⑨ 參閱戴錦華：〈「新人類」與青春殘酷物語〉對第六代導演的評論，載氏著：《隱形書寫——90年代中國文化研究》，第五章（南京：江蘇人民出版社，1999）。

⑩ 孫孟晉：〈張元：不能代表地下，也不能代表地上〉，《視覺21》（長沙），2000年第4期。

⑪ 參閱司徒立：〈構成境域與意境——賈克梅第的藝術與中國藝術的比較〉，載司徒立、金觀濤：《當代藝術危機與具象表現繪畫》（香港：中文大學出版社，1999）。

⑫ 該片獲第48屆柏林國際電影節青年論壇大獎：沃爾夫岡．斯道獎、第48屆柏林國際電影節最佳亞洲電影獎、第20屆南特三大洲電影節最佳影片金熱氣球獎、第17屆溫哥華國際電影節大獎：龍虎獎、第3屆釜山國際電影節最佳影片：新潮流獎、比利時電影資料館1998年度大獎：黃金時代獎、第42屆舊金山國際電影節最佳影片獎、1999年意大利瑞米尼國際電影節最佳影片獎。

宋曉霞 北京大學文學碩士，現為中央美術學院《美術研究》副編審。

小小十年
——《二十一世紀》與《學人》

汪暉

桌頭放着兩摞刊物，一份是《二十一世紀》，另一份是《學人》。這兩份刊物的誕生與80年代末的風雨有着不可分割的關係。90年代初期，大陸的民間刊物完全消失，曾經輝煌的學術刊物風光不再，即使是《讀書》也難以像80年代那樣暢所欲言。《二十一世紀》在這一情境中成為大陸知識界難得的公共空間。倘若要談論1989年以降的中國思想狀況，《二十一世紀》的作用不言自明。在我的記憶中，構成90年代思想史的一些主要議題，如有關近代中國思想中的激進與保守的論戰、國家能力問題的論戰、制度創新的論戰，等等，都是在這份刊物上首先刊出，而後擴展到大陸其他出版物上的。最近幾年來，大陸知識界很少真正的討論，許多有價值的命題往往成為媒體中爭吵和格鬥的由頭，互貼標籤而後加以討伐更是常見的形式。在這樣一個高度政治化而又無法直接討論政治問題的環境中，《二十一世紀》能夠組織起這類重要的討論已經極為不易了。我希望這類討論能夠繼續地展開。

最近幾年來，大陸知識界很少真正的討論，許多有價值的命題往往成為媒體中爭吵和格鬥的由頭，互貼標籤而後加以討伐更是常見的形式。在這樣一個高度政治化而又無法直接討論政治問題的環境中，《二十一世紀》能夠組織重要的討論已經極為不易。

看着這些刊物，我不免想到90年代初期的情形。在1989年之後的時期裏，知識界面臨巨大的壓力，也承載着深刻的歷史挫折感。但據我的記憶，當時的討論氛圍比現在要好一些。我因此願意回顧一下那時的情景，雖然許多事情已經記憶不清楚了。關於《二十一世紀》，談的人已經很多。在紀念這份刊物十周年的時刻，我願意談一談90年代中國大陸第一份由知識份子自己創辦的學術刊物《學人》，也許可以顯示出90年代大陸學術環境的某一方面。在《學人》創刊之後，民間刊物不斷湧現，我們三位編輯為此感到欣慰。兩年多以前，一直資助《學人》出版的高筒光義先生的公司破產，日本的伊藤虎丸教授、尾崎文昭教授、窪田忍教授和高橋信幸教授從自己的工資中抽取了部分資金資助《學人》最後三輯的出版。在這樣的情況下，也考慮到我們三位編輯的工作情況，我們決定暫時中止《學人》的出版。去年10月，在離京赴美的前一天，我編輯完了《學人》叢刊的最後一輯(第十五輯)，並在與陳平原、王守常商量的基礎上，撰寫了簡短的暫

停出版《學人》的說明。在我7月間回到北京的時候，一再拖延的《學人》第十五輯剛剛出版，歷時十年的編輯工作告一段落。在中國現代歷史中，民間刊物層出不窮，但大多短命，有些一二年，有些三五年，能夠堅持到十年的刊物，並不多見。在90年代初期，這份在大陸創刊的叢刊與在香港創刊的《二十一世紀》相互呼應，反映了在不同學術環境中的不同的取向。過去十年中，《學人》默默地做事，靜靜地出版，即使出現了有關的報導或者議論，我們也不作回應。這是我們三位編輯人在創刊伊始就相互約定的。現在《學人》的工作告一段落，十年勞作，也許應該說點甚麼。對於讀者、對於關心和幫助過《學人》的朋友們，這是一種交代，一種從我個人的經驗出發的交代。

《學人》創刊於1991年，但創刊的最初動議則是在1989年的秋冬。那年的12月已經十分寒冷。幾位從未謀面的日本朋友從東京來到北京：高橋信幸先生，高筒光義先生的清掃公司的一位女士。在北京和平飯店，我還見到了他們請來幫忙的、當時在復旦大學進修的法律專家黑田先生，此外，時在北京大學攻讀中國哲學史專業的窪田忍先生也在座。1989年夏天之後，伊藤虎丸教授、丸山升教授、尾崎文昭教授等幾位東京的中國學家出於對中國知識份子的關心，建議高筒和高橋(後來日本的朋友戲稱他們為「雙高」)幫助中國的朋友們。他們因此成立了國際友誼學術基金會籌備委員會，希望以高筒先生的公司的一些資金為初始基金，再吸引其他公司或機構加入(這一構想似乎並未實現)，支持國際學術、特別是中國學術的事業。中國學家們向高筒先生、高橋先生介紹了一些北京的朋友和學者。高橋先生一到北京，按圖索驥，與多位學者取得聯繫。那天與林崗、孫歌兩位一道去賓館見他們，在門口見到陳平原和黃子平正從裏面出來，知道他們已經與日本朋友見了面，但並不知道談了些甚麼。進到屋內，寒喧之後，高橋先生便介紹他們的來意，說是1989之後，日本的一些朋友非常關心中國知識界的情況，希望能夠做點事情，促進中日兩國的真正的民間交往。他們打算向國家教育委員會申辦一所民辦的大學，所以特別請了法律方面的專家黑田先生一道來北京。在1989年的灰色氛圍中，這些話聽起來與其說是鼓舞，莫如說像天方夜譚。我直率地說，這是不可能的，又建議說，能否請他們資助出版一份學術性刊物？即使這個保守的建議，據我所知，北京的朋友們也是不相信能夠實現的。高橋先生未置可否，但兩年以後再見高橋和高筒兩位先生時，他們對我說，這項建議讓他們深受鼓舞。辦大學的事，果然在接觸有關方面之後，就不了了之了。

為甚麼「雙高」會主動支持中國的知識份子呢？伊藤虎丸教授、尾崎文昭教授等日本學者的鼓勵是一個重要的原因，1989在全世界關心中國社會命運的人們中激發起的激情是另一個原因。但「雙高」本人的意願是最為直接的動因。高筒先生是一家規模不大的清掃公司的董事長，高橋先生則是三鷹市政府老齡問題對策室的官員，他在39歲時來中國學習漢語，熱心於中日兩國的民間文化交流。他們是在法政大學唸書時的朋友和同學。那個時期正是中國的文化大革命時期，也是全球各地學生運動風起雲湧的革命時代。他們兩位積極參與了當時的學生運動，高筒還是法政大學的學生會主席。在運動中，他們分別被捕入獄。出獄之後，高筒離開大學，繼承家業，成為清掃公司的董事長。高橋

《學人》於1991年創刊，但創刊的最初動議則是在1989年的秋冬。1989年夏天之後，伊藤虎丸、丸山升、尾崎文昭等幾位東京的中國學家出於對中國知識份子的關心，建議高筒和高橋幫助中國的朋友們。他們因此成立了國際友誼學術基金會籌備委員會，支持國際學術、特別是中國學術的事業。

出獄後進入三鷹市政府工作，因為有過入獄經歷，不能分配到更好的部門工作。那時的老齡對策室是許多人不願去的。但高橋極為勤勉地工作，並自費調查瑞典、美國和中國的社會福利狀況，仔細地設計三鷹市政府的老齡對策問題。在他長期的努力之下，三鷹市成為日本全國處理老齡社會福利的典範城市，高橋本人也因撰寫了一本老齡福利的著作而獲得了日本社會的廣泛關注。三年前，他放棄了三鷹市的工作，到九州的一所大學擔任社會福利方面的教授職務。這是我所見到的兩位成長於60年代的真正的理想主義者，他們承認運動的幼稚和失敗，但在他們的內心裏，從未放棄年輕時代的理想。當他們擁有了一定的條件的時候，他們願意為他們的理想償付代價。我記得《學人》創刊之初，高筒先生帶着他的公司的幾位高級職員來到北京，會面之後，他的同事們對我說，高筒先生每次從北京回到東京後總是對他們說，《學人》的工作真是「有意思」。高筒先生並不懂中文，在起初，他支持我們的工作主要是為了幫助他的朋友做事。只是在結識了我們幾位之後，他才開始感到了一種「意思」。但甚麼意思呢？公司的同事們並不理解。高筒因此請他們來與我們幾位編輯見面。他的同事說，現在他們明白董事長所說的「有意思」是甚麼意思了。我想，他所謂的「意思」是包括對我們的工作的理解和尊重，對於在共同工作中產生的友誼的尊重。《學人》的實踐意味着：在一個全球化與民族主義相並而行的世界裏，在一個拜金主義盛行的時代裏，一種不謀求任何私人利益的真正的國際主義是仍然可能的。在長達十年的時間裏，《學人》每出版一輯，高筒和高橋兩位便來北京一次，除了支付稿費、出版費用以及討論有關《學人》的事宜之外，我們有許多的機會在一起聊天，成為真正的朋友。

我記得就在北京市解除戒嚴的那一天，一些朋友湊了一點午飯錢，委託《讀書》雜誌召集了「六四」之後的第一次知識份子聚會，希望能夠重振旗鼓，做點嚴肅的學術工作，並以學術研究的方式總結我們在80年代經歷的過程和失敗。

那麼，為甚麼在1989年的那個冬天，我和朋友們會建議出版刊物呢？這也不是一時的想法。就在這些日本朋友來北京之前的一個月，我記得就在北京市解除戒嚴的那一天，一些朋友湊了一點午飯錢，委託《讀書》雜誌召集了「六四」之後的第一次知識份子聚會，希望能夠重振旗鼓，做點嚴肅的學術工作，並以學術研究的方式總結我們在80年代經歷的過程和失敗。我記得會上兩種意見較為突出，一種是消極的，覺得在政治狀況沒有改變之前，知識界不可能有所作為；另一種意見較為積極，覺得即使無法直接討論我們當下的問題，也應該堅持學術研究，對我們自身進行反省。在那次會上，我引用了韋伯(Max Weber)《作為學術的志業》(*Wissenschaft als Beruf*)中的話，試圖為自己的研究工作提供某種倫理的基礎。這些想法在「六四」之後與靳大成、陳燕谷等幾位朋友的私下討論中已經成為共識，即在最為困難的環境中，也不應該放棄學術研究，而當務之急，則是對近代思想和學術加以整理和檢討，試圖以歷史研究的方式來反省我們在80年代末期遭遇的挫折。但我們沒有自己的刊物。在這樣的背景下，當「雙高」問及我的意見時，我提出了創辦刊物的建議。也是因為這些原因，雖然後來《學人》由平原、守常和我具體編輯，但在我的心目中，這份刊物是北京知識界許多朋友的共同刊物。我們三位無非是在寫作之外，做些具體的編輯和聯絡工作罷了。

與日本朋友最初的見面之後，我自己的生活也發生了變化。先是運動過後的種種周折，而後是奉命去了秦嶺深處的商洛山，一呆就是大半年。1990年10月回到北京時，北京的情境

已經有了很大的改變。這期間，大約是在這一年的5月，伊藤虎丸教授所在的東京女子大學邀請了孫玉石、黃侯興、陳平原、王守常四位訪問日本，進行學術交流。資助這項活動的，就是剛剛成立的國際友誼學術基金會籌備委員會。回京後，平原、守常和窪田幾位曾經在孫玉石老師的家中商談過一次出版刊物的事情。在我回到北京之後，出版刊物的事情重新啟動，經過多次的、各方面的協商，由守常、平原和我三位擔任編輯人。1991年的年初，一個寒冷的早晨，我們邀集了一些朋友在北京大學勺園聚會，議題是學術史問題，實際是首次向朋友們通告出版《學人》的計劃。除了我們三位編輯人之外，我記得有梁治平、錢文忠、葛兆光、劉東、閻步克、陳燕谷、靳大成、雷頤、王煒、窪田忍等，龐樸先生也在座。此後不久，1991年的3月，我和張立文、錢理群、陳來三位一道訪問東京，參加由國際友誼學術基金會籌備委員會資助召開的第二次研討會，我記得議題是「現代化與民族化：亞洲現代化過程與其民族性因素」，會議以「儒教對於近現代智識者深層精神結構之影響」為中心，分「西方近代科學與朱子學圍繞『格致』概念」與「魯迅的『歷史中間物』意識」兩個子題。在日本期間，伊藤教授、尾崎教授和「雙高」與我就刊物的出版問題做了討論。

那一年，適逢尾崎先生來北京大學作訪問研究一年，我們三位編輯者因此有許多機會與他共同討論出版的工作。我們最初曾經建議尾崎先生擔任編輯，負責徵集日本學者的稿件。尾崎先生後來做了大量的工作，但出於各方面的考慮，他沒有列名擔任編輯。在《學人》出版之前，我們主要討論了三項議題：一是刊物的標題，二是由哪家出版社出版，三是刊物的宗旨和方向。先說刊物的標題。我們三位各自拿出了方案，但意見不統一。最後王守常說，文化書院曾經有過出版一份刊物的計劃，後來擱淺了，題目就叫《學人》。據說還請啟功先生題寫了刊題。平原和我都覺得這個題目與刊物的宗旨有些接近，於是接受了守常的建議。關於刊物的出版，我們首先選擇的是三聯書店，平原和我曾經專門為此拜訪過當時三聯的總編輯和總經理沈昌文先生，他請我們直接與一位編輯聯絡此事。多次商談後的結果是三聯同意出版，但不能保證我們希望的交稿後半年內出書的要求，同時需要的出版補貼也比我們能夠支付的多。1991年春節的時候，我回揚州探望父母，見到大學同學吳星飛先生，他當時剛剛出任江蘇文藝出版社的社長。我同他一說《學人》的計劃，他立刻表示願意承擔此事，能夠保證出書的時間，經費也比北京便宜一些。我回北京之後，與平原、守常通報情況，他們都覺得可以。尾崎先生說，刊物不在北京出也好，因為我們的目的是靜靜地做事，不多聲張。這在當時也許是最好的選擇。從1991年起，《學人》即由江蘇文藝出版社出版，朱建華先生擔任責任編輯，直至今年的最後一輯。

一個刊物能夠做好，關鍵還是刊物的宗旨和目標，以及實現這些宗旨和目標的能力。在勺園聚會之前，一些朋友已經開始了學術史方面的工作，我自己的精力則更多地集中於近代思想史方面。所以，當平原建議那次討論會以學術史、學術規範等作為議題的時候，守常和我都同意，周圍的朋友也贊成，雖然我心裏知道每一個人對於學術史和學術規範的理解是不一樣的，進入的角度也是不一樣的。學術史研究是一個專門的領域，為甚麼在一個高度政治化的時期，許

1991年的年初，一個寒冷的早晨，守常、平原和我邀集了一些朋友在北京大學勺園聚會，議題是學術史問題，實際是首次向朋友們通告出版《學人》的計劃。除了我們三位編輯人之外，我記得有梁治平、錢文忠、葛兆光、劉東、閻步克、陳燕谷、靳大成、雷頤、王煒、窪田忍等，龐樸先生也在座。

多學者會對這樣一個似乎遠離政治問題的領域感興趣呢？為甚麼各個不同領域的學者願意就這一其實難以清晰地加以界定的領域發表各自的看法呢？回想起來，有幾個原因。第一，1989年之後知識界對於89年社會運動進行反思，其基本的趨向與《二十一世紀》正在展開的有關激進主義的討論相互呼應。許多學者認為1989年的社會運動在方式上不夠成熟，這與80年代社會思潮的特點有所聯繫。因此，如何理解中國的歷史與現實就成為一種內在的要求。學術史似乎從學術和政治兩個層面提供了一種討論相關問題的空間。第二，從當時大陸的客觀條件來說，即使那些最為關心直接的政治問題的學者也不可能發表政論性的文章，這一點與《二十一世紀》的情形極為不同。人們必須找到相對安全的學術空間，藉以展開自己的思考。第三，在我看來也是最為重要的一點，即，上述兩個方面與知識份子的重新定位存在內在的關係。在一個政治上無所作為的時代，知識份子必須找到適合自己的方式，並把自己的道德激情轉化為一種立身處世的方式。這一際遇恰恰與學者們的反思相吻合。學術的專業化就成為這一方式的表達。在我的記憶中，如何處理政治與學術的關係是許多學者思考的問題：我們剛剛經歷或者說正在經歷一場社會動盪，處於極為嚴峻的政治氛圍中，但當時的共識似乎並不是直接介入政治問題，而是力求形成相對獨立的學術領域，不至於讓學術研究迅速地轉變為另一種政論。89年的失敗使得大家意識到那種過度的政治激情會影響人們的判斷力，而嚴謹的學術研究是我們理解中國歷史和社會的重要途徑。

在一個政治上無所作為的時代，知識份子必須找到適合自己的方式，並把自己的道德激情轉化為一種立身處世的方式。當時的共識似乎並不是直接介入政治問題，而是力求形成相對獨立的學術領域，不至於讓學術研究迅速地轉變為另一種政論。而嚴謹的學術研究是我們理解中國歷史和社會的重要途徑。

《學人》從一開始就以學術史和學術規範作為自己的議題是與上述思考有關的。學術與政治無法分割，但即使是討論政治或其他急迫的社會問題，也需要嚴肅認真的研究。或者說，問題越是迫切，也就越是需要認真的、獨立的思考。在這個意義上，《學人》堅持學術的內在規定性是必要的。但學術的意義並不取決於通過學者的自我界定，真正起着決定性作用的，還是學者本身的素養、視野和判斷力。學術研究的嚴謹性就是這些素養、視野、判斷力的體現。然而，在1989之後的情境中，這些想法事實上造成了一種曖昧的知識情境，即既要以學術的方式介入歷史和社會，又要以「學術的」(而非「政治的」) 方式來呈現自己。學術史、學術規範成為一時間的話題是隱含了某種政治性的，但恰恰在它成為話題的過程中隱含其中的那種微妙的政治思考似乎逐漸地消失了。重新反思90年代中國大陸知識界的思想歷程，這一有關學術史的討論有許多值得總結的地方。《學人》在這方面的實踐為學術史和思想史的研究提供了契機，也取得了一定的成績，但如果考慮到當初的出發點，不能不承認那時的思考本身存在着模糊的或不清晰的方面。僅僅依賴學術方式的轉變並不能保障我們具有開闊的歷史視野和思想視野，有時候所謂純學術研究也會墮入另一種隨波逐流。隨着90年代中國社會、包括中國教育制度的發展，有關學術史、學術規範的討論為學術的職業化和專業化過程提供了口號和示範，但通過這些討論來重新理解我們自己的歷史和實踐的動機卻日漸地被掩蓋起來。從我個人的觀察來說，《學人》的內容比較廣闊，學術史研究僅僅是其中一項。除了十五卷、約八百萬字的論文之外，《學人》最大的成績是：在一個鬱悶和壓抑的時期裏，它為許多有志於學術工作的中、青年學者提供了空間，也為這一代學人的成長提供了園地。我

自己沒有能力估價《學人》在學術上的貢獻，但有一點還是清楚的，這裏的絕大部分成果與媒體中的時論形成了重要的對比。今天活躍在人文和社會科學若干領域的學者中，相當一部分都是《學人》的作者和朋友。就我個人而言，1989年後的思考和研究與《學人》的編輯出版有着密切的關係。

十年過去了，《學人》的使命也告一段落。也許有一天，我們自己，或者年輕的一代，還會重新開始《學人》的事業。這十年中，中國社會發生了劇烈的轉化，當年的知識界也發生了難以挽回的分化。這就是歷史，是我們自己經歷的、就發生在我們自己身上的歷史。我偶爾想起當年的情景，心情是複雜的。在一個危機和壓抑的時代裏，人們相互之間保留着的尊重和理解、執着和堅毅是讓人感動的。倡導對學術史和思想史的研究，倡導尊重基本的學術規範，這曾經成為一時之間大陸人文學術界的重要話題。如果對照今日的實踐，對照近日「媒體學者」和「媒體知識份子」的實踐，那些在一個特殊時期支撐學人們立身處世的原則既顯得珍貴，又何其脆弱！將所有這一切歸咎於環境的專制是容易的，但它解釋不了這樣一個基本的事實：在90年代初期更為壓抑的時期，學人們反而能夠表現出更多的自律、寬容和使命感，更多的對於學術和思想事業本身的尊重。學者和知識份子的獨立人格是和知識實踐密切相關的，它應該能夠落實為一種工作的倫理，而不是說給別人聽的大話，這是《學人》創刊伊始的初衷。聽說已經有人把瀰漫於我們周圍的謾罵、紛爭、誹謗和攻擊說成是民主的演練，我也相信一定會有人將這一切表述成知識份子的「獨立精神」和其他甚麼的，在我看來，這就好像說麥卡錫主義等同於民主實踐一樣的荒謬。中國社會取得了許多了不起的進步，學術的事業有了一點發展，但一種認真討論問題的氛圍、一種以學術的研究來介入社會問題的方式卻並沒有真正養成。我把這看作是我們自己的失敗，一種深入我們學術共同體的骨髓之中的失敗。沒有甚麼堂皇的理由可以為這種失敗辯護。

但是，把所謂「知識界」的紛爭看作是中國大陸學術界的全部是不真實的。媒體製造的狂歡僅僅是一種幻象，幾個人的表演也代表不了中國的知識界。我自己孤陋寡聞，但仍然能夠看到為數不多卻也不能說太少的朋友和學者的堅韌努力，看到他們在默默的研究和思考中呈現出的力量。與媒體中的各種喧囂相比，這些沉默的努力看起來是微弱的。但是，有時候沉默是必要的，有時候孤立地探究是必要的。最為重要的是，即使面對誤解甚至攻擊也毫不動搖地進行探索。這是學者的使命，也是具有獨立思考能力的知識份子的命運。《二十一世紀》發表的一些文章曾經引發過激烈的爭論，但今天有誰能夠完全否定那些獨立的探索者的工作？回顧過去十年的討論，留給我們最深記憶的文章就包括了那些備受攻擊的文字，這些文字隨着時間的流逝而顯示出的歷史預見正在為許多人所理解。同樣，回顧過去十年的學術成果，能夠重新引起我們注意的許多作品恰恰是那些經過長期的積累和研究卻未必引起轟動的研究（我並非說引起轟動的作品就不是非常好的研究），這再一次說明學術工作對於持續探索和積累的需求。所有這一切多少讓我覺得《學人》做過的工作沒有白費。這份刊物創刊時代的那種認真和熱誠，值得我和我的朋友們懷念。

聽說有人把瀰漫於我們周圍的謾罵、紛爭、誹謗和攻擊說成是民主的演練，我也相信一定會有人將這一切表述成知識份子的「獨立精神」和其他甚麼的，但一種認真討論問題的氛圍、一種以學術的研究來介入社會問題的方式卻並沒有真正養成。我把這看作是一種深入我們學術共同體的骨髓之中的失敗。沒有甚麼堂皇的理由可以為這種失敗辯護。

汪　暉　中國社會科學院文學研究所研究員

「知聖」與「素王」

劉小楓

1888年，廖平作《知聖篇》，時年36歲。

今本《知聖篇》不是1888年的原本，而是1901年刊印的本子。其時，廖平又作《知聖續篇》。從1888年初本到1901年的定本，《知聖篇》經過了十餘年修改。一部作品從三十多歲一直想到快五十歲，中西哲學史上都不多見，難道不值得認真看待？

歷代儒生都以知聖為要務，「知聖」又有甚麼好說的？再說，不是好些人都以為廖平思想「稀奇古怪」嗎？章太炎在廖平墓誌銘中讚其「於古、近經說無不窺」、「學有根柢」，又責其說中有「絕恢怪者」。自此以後，業界在評說廖平時，無不沿習太炎腔調，依古文家「家法」，訓詁、明物考辨到家，就是絕活，否則就是「恢怪」之論。到國朝學界，這「家法」大為擴充：甚麼「科學性」、「歷史潮流」、「合符理性」。幸好廖子精通乾嘉功夫，不然考據家必譏其不通絕活還自標高超。廖子了不起，他用乾嘉功夫做出絕活（《今古學考》、《古學考》、《穀梁古義疏》）後，馬上將這絕活判為有眼無珠：「國朝經學，喜言聲音訓詁，增華踵事，門戶一新，固非宋明所及。然微言大義，猶嘗未聞，嘉道諸君，雖云通博，觀其共撰述，多近骨董，喜新好僻，凌割《六經》，寸度銖量，自矜淵博，其實門內之觀，固猶未啟也」（《經話》甲編卷一4）。「知聖」才是搞通六經的真正起點。

為甚麼事經學要「知聖」？哲學是聖人之事，經學乃哲學，因此要「知聖」。

經學明明是史學，「六經皆史」乃先儒不移之論，何以說經學是哲學？將經學還原成史學，早成中國學術主流，如今，經學只能是經學史，否則必被視為「恢怪」。隨着當今泰西人類學、社會學日新月異，經學史不僅成了社會文化史一種，還經為史也成了「思想進步」。

廖子了不起，他敢踏謔（我川人方言）以史學取代或冒充哲學：以經為史者「以蛙見說孔聖，猶戴天不知天之高，履地不知地之厚」。自近代科學興盛以來，歷史科學和歷史意識「還經為史」在西方同樣氣勢洶湧，有西式乾嘉功夫（古典語文學）的尼采（Friedrich

1888年，廖平作《知聖篇》，時年36歲。今本《知聖篇》不是1888年的原本，而是1901年刊印的本子。從1888年初本到1901年的定本，《知聖篇》經過了十餘年修改。一部作品從三十多歲一直想到快五十歲，中西哲學史上都不多見，難道不值得認真看待？

Nietzsche) 敢於詆毀歷史科學，捍衛哲學，廖子說「六經皆史」之說是「市虎杯蛇，群入迷霧」，為甚麼就不可以？廖子堅定地要經史分家，實為拯救中國哲學智慧之壯舉。

未免誇張罷？宋儒離傳解經，別立四書為經，直奔性理形而上學，不是光大了中國哲學智慧？二十世紀的新儒家大師誰不是接着宋儒往下說，而且聲稱把康德 (Immanuel Kant) 、海德格爾 (Martin Heidegger) 哲學也收拾了？

幸好廖子讀宋五子書長大，不然新儒家必譏其不諳性理之道竟自標孔孟傳人。廖子「蚤年研求宋學，漸而開悟，有如伯玉知非，深識知行顛倒」(《四變記》)。這「知行顛倒」四字非同小可，宋儒不曉得孔子哲學是分段數的，對不同的人要講不同的學。「天學」是孔子最隱微的微言，古文家判為「怪異之論」，就是不懂孔子還有「六合之外」的微言。然而：「宋人饜聞佛說，遂以天學移於修身之前，說玄說妙，談性談心，皆屬顛倒。使孔學至治平而止，則有人無天，囿於六合以內。聖量不全，固已不可；以堯、舜病諸之境量，責之童蒙，眾生顛倒」(《孔經哲學發微：貴本觀》)。漢學還僅是使孔子微言蔽而不明；宋儒把微言當大義，搞出人人可以成聖人的教義，禍國殃民，罪過大得多。

六經是孔子的作品，他受命而寫作，是「素王」，因而「知聖」與「素王」相關 (《知聖篇》1) 。素王就是孔子，先儒不知道？廖平說，西漢前知道，東漢以來就失傳了，這等於說，已經被遺忘快兩千年了。說這類口氣大的話，要麼是沒有根基的張狂之士，要麼是蓋世大哲。尼采說，西方思想從蘇格拉底一路錯下來；海德格爾說，西方哲人遺忘了對存在的理解已經兩千多年。他們是蓋世大哲，廖平呢？

太炎責廖平學說中有「絕恢怪者」，指的就是「六經為孔子所作」之論。太炎不明廖子所謂「作」根本不是史家意義上的，而是哲學意義上的：「作」乃是素王之舉。何謂「素王」？「素王」即蘇格拉底—柏拉圖的哲人——關切何為應該的生活和公義的秩序的人，他為天下立法，應該是現世的王。但哲人無法實際上真的為王，只能制訂天下法，以俟懂理的君王。哲人—王的連結，用中國話說就是素王。哲人本質上是die Tyrannei der Werte (價值的僭主)，如果souveraineté du peuple (主權在民)，而非souveraineté de l'intelligence (主權在智)，生活中還有高貴的道德這回事嗎？孔子「作」《春秋》是孟子所說的「天子」行為，所謂「天子」行為，就是在homo hominis lupus，bellum omnium contra omnes (「一切人反對一切人的戰爭」——霍布士[Thomas Hobbes]；「仁義充塞，則率獸食人，人將相食」——孟子) 的自然狀態中為人世立法。

孔子不是自己說「述而不作」嗎？孔子的話還不可信？這是史家自以為最有力的反駁。然而，「可與言，而不與之言，失人。不可與言而與之言，失言。知者不失人，亦不失言」(《論語 · 衛靈公》)。夫子並非甚麼話都對弟子直說，而是看人說話，甚至隱瞞自己的所為。「『天生』之語，既不可以告塗人，故須託於先王，以取徵信」(《知聖篇》4) 。

孔子所謂「不作」，是對不適於聽的人說的，因此廖子說「不作」是顯義，其隱義是「作」。尼采說，「從前，在印度人、希臘人、波斯人、穆斯林人那裏，總之，在所有相信等級制而非平等和平權的地方，都將哲人分為顯白的 (das Exoterische) 和隱微的 (das Esoterische) 。顯白哲人從下往上看，

二十世紀的新儒家大師誰不是接着宋儒往下說，而且聲稱把康德、海德格爾哲學也收拾了？幸好廖子讀宋五子書長大，不然新儒家必譏其不諳性理之道竟自標孔孟傳人。

隱微哲人從上往下看！從靈魂的頂峰望下來，悲劇不再是悲愴的了……」(《善惡的彼岸》，30) 尼采在這裏忘記提到 (而非不知)，夫子的話也有顯隱兩義。為甚麼孔子要隱瞞自己作六經？「春秋所貶損大人，皆當世君臣有權威勢力，其事實皆形於傳，是以隱其書而不宣，所以免時難也」(《漢書．藝文志》)。見之行事，而又褒諱貶損，將招致政治迫害。孔子是哲人，哲人非烈士，「既明且哲，以保其身」。因此，「孔子為素王，知命製作，繙定六經，皆微言也」(《知聖篇》22)。

廖子說「孔子繙定六經」，而自比其經學為繙譯，當然就是效法素王。王國維被形而上學可信與可愛的矛盾搞得頭痛，乾脆扔掉哲學成考據家；廖子因嘉道之學未聞「素王」，離棄考據學成哲人。王國維被尊為士林聖人，廖平要末被忘掉，要末遭詆毀，中國哲學智慧日益晦暗，有甚麼好奇怪？

廖子立「素王說」以後，又發現孔子不僅隱瞞行天子之事，也隱瞞性與天道的教誨。為甚麼呢？人民需要的僅是知禮，而非知天。對人民來說，知生的意義重於知死的意義。人人知天——人人成哲人 (聖人)，不僅不可能，也十分危險。宋明儒自標高超，想搞出滿街聖人 (哲人) 的理想國：「俗儒每以自了為聖賢，須知戶戶道學，家家禪寂，天下正自彌亂耳……沙門無人敢學佛，秀才皆自命為真孔。蓋由直以村學究為孔。……似此恆河沙數之孔子，所以釀滅國滅種之劫運也」(《孔經哲學發微》凡例9-10)。的確，康子說孔子「託堯舜以行民主之太平」，廖子說孔子改制則不言人民有自立自主之權，廖子思想不進步、很封建。然而，哲學本質上就是封建的，民主是哲學的天敵。人民公意來臨之時，就是哲學死亡之時 (羅蒂 [Richard Rorty]說得客氣：「民主先於哲學」)。當今大儒少有不想擁抱民主制度的——包括傳公羊學的「聖人」，殊不知恰恰根本背離孔子智慧。

列文森 (Joseph R. Levenson) 譏廖平徒事「空言」，殊不知這不僅是孔子、也是蘇格拉底—柏拉圖等聖人的智慧傳統。廖子「明兩千年不傳之學，義據通深，度越一世，香象渡河，眾流截斷」(蒙文通)，更在於保守這「空言」之學，豈僅在以禮制「判析今古門戶」。「哲學按其本質，只能、且必須是從思的角度來敞開確立尺度和品位的知的渠道和視野，一個民族就是在這種知中體會出自己在歷史的精神世界中的此在」(海德格爾：《形而上學導論》)。經史家譏廖子之學「越變越謬」，證明了經學的終結，簡直無稽之談！廖子經學分明重新確立了經學尺度和品位——孔子不過是其象徵。糾纏於其尊孔論的表面含義，追究其孔子形象究竟是否歷史上的真孔子，根本搞錯了。廖子的孔子既非歷史的、亦非信仰的孔子，而是哲人 (素王) 的象徵或者「傀儡」(廖平語)。

「聖人不空生」，經學要務首在「知」聖 (哲人) 之心，聖人之心在六經之中。廖子自比一生學術為翻譯六經，六譯即比一生六變。翻譯有兩種，橫譯和豎譯 (paraphrase)。不同語言之間的翻譯是橫譯：「周秦以上通用翻譯，凡在古語都譯今言，改寫原文，不別記識，意同於箋注，事等之譯通，上而典章，下而醫卜，莫不同然」(《經話》甲編卷一29)。翻譯微言是豎譯，廖子合稱兩種繙譯為春秋義例：「《春秋》有繙譯之例，所以別中外，更所以存王法」(《何氏公羊春秋續十論》繙譯論)。廖子說「孔子繙定六經」，而自比其經學為繙譯，當然就是效法素王。王國維被形而上學可信與可愛的矛盾搞得頭痛，乾脆扔掉哲學成考據家；廖子因嘉道之學未聞「素王」，離棄考據學成哲人。王國維及其傳人陳寅恪被尊為士林聖人，廖平要末被忘掉，要末遭詆毀，中國哲學智慧日益晦暗，有甚麼好奇怪？

劉小楓　香港漢語基督教文化研究所學術總監

回到傅斯年

謝泳

1949年以後，中國現代史學的發展，從整體上看，是以馬克思主義史學為一統天下的。說它一統天下，並不意味着其他學派絕對沒有生存空間，而是說作為中國現代史學主流的「史料學派」，從1949年以後基本上被人為地阻隔了。這種阻隔，對於那些在1949年以前就成名的史學家來說，它的傷害只是他們在很長的時間內不能按照他們已有的史學訓練來做研究，但對於那些在1949年以後才開始學術生涯的史學家來說，在他們的學術生涯的起步階段，就受制於單一的史學訓練，這使他們很難在學術上達到前輩學者那樣的境界。這也就是為甚麼「中國現代學術是一代不如一代」的原因。80年代中期以後，中國史學界開始反省近半個世紀以來在學術上的失誤，到了90年代，已經開始向中國現代史學的起步階段回歸，其主要特徵就是：回到傅斯年。

傅斯年的史學觀，簡單說就是「史學即是史料學」，他認為史學家的責任就是「上窮碧落下黃泉，動手動腳找東西」。「只要把材料整理好，則事實自然顯明了。一分材料出一分貨，十分材料出十分貨，沒有材料便不出貨。」他和史語所同仁所進行的學術研究工作，現在看來是經得起歷史檢驗的。史語所作為一個現代學術集團為中國現代學術提供了成功的範例，它的成功告訴我們，史語所雖然是一個國家體制化的研究機構，但因為他們的研究工作遵守了史學研究最基本的學術規律，所以他們在一個動盪的時代裏所取得的學術成就是驚人的。那一代史學家的誕生和成長，開創了中國現代史學的新格局。從本世紀20年代開始，直到40年代，以傅斯年和胡適為代表的中國現代史學中的「史料學派」，本來已為中國現代史學奠定了非常好的基礎，但因為後來中國史學的發展被馬克思主義史學一統天下，不但使已有良好訓練的學者不能在學術上再做出更大的學術成就，而且使新一代學者的學術訓練走上了歧途。在馬克思主義史學家中，第一代的五老（郭沫若、范文瀾、翦伯贊、侯外廬、呂振羽），由於早年的訓練還是受史料學派的影響，所以他們早年的研究還可以說具有較高的學術價值，稍後的

1949年以後，中國現代史學的發展，從整體上看，是以馬克思主義史學為一統天下的。80年代中期以後，中國史學界開始反省近半個世紀以來在學術上的失誤，到90年代，已經開始向中國現代史學的起步階段回歸，其主要特徵是回到傅斯年。

吳晗、尹達、吳澤等學者，早年也有很好的學術訓練，但他們後期的學術研究，特別是受了馬克思主義史學影響以後，則退步了；至於以後的馬克思主義史學家如華崗、胡華、胡繩、何干之、劉大年、張如心等，他們的學術研究工作，現在看來很少能經得起時間檢驗。

1949年以後，對於資產階級史學的批判，最有代表性的就是批判胡適和傅斯年的史學思想，而且都是從批判「史學就是史料學」下手的。

50年代對「史料學派」的批判是構造了一個「史料學派」沒有理論的假設，在這個前提下，以所謂「史料」與「理論」的輕重和「求真」與「致用」的矛盾為相互對立的假設，對前者進行了否定。正是在這樣的思想背景下，1949年以後，史學界「一派獨興」、「五朵金花盛開」的局面才得以形成。

1958年第六期《新建設》雜誌曾發表過一篇〈批判傅斯年的反動的史學研究方向〉的文章，署名文瑾。這篇文章的主旨就是清算傅斯年著名的《歷史語言研究所工作之旨趣》在中國史學界的影響。文瑾認為：「這些舊史學留下的污毒，隨時都在侵蝕馬克思主義的史學陣地，使馬克思主義的史學研究工作不能很好開展起來，並阻礙着科學隊伍的更快成長。為了史學工作的大躍進，我們必須大破大立，把資產階級的史學研究方向徹底搞臭，為馬克思主義的歷史科學開闢更廣闊的道路。」

同年第十二期《新建設》雜誌又發表了胡如雷的〈廓清陳寅恪先生資產階級史學觀點的不良影響〉。胡如雷認為，全國解放以後，胡適派資產階級學術思想已經威信掃地，但陳寅恪的資產階級史學觀點在史學界還有影響。「某些人對陳先生的迷信也還沒有破除，有意無意間對陳先生的所謂『成就』進行宣揚，甚至渲染，傳播開去，流毒無窮！明乎此，則可更進一步了解，現在批判陳先生的學術思想是具有重大意義的，這不僅對陳先生有極大的幫助，而且對今後史學界的健康發展，也將會起良好的作用。」那時馬克思主義史學已取得了不容懷疑的正統地位。50年代初，作為國家體制化行為，中國科學院下設的歷史研究所，它的領導是以郭沫若、范文瀾為主要代表的；1955年哲學社會科學的學部委員當中，也是馬克思主義史學家的天下，馬克思主義的史學家差不多都成了學部委員，而顧頡剛卻被排斥在外。

那時對「史料學派」的批判是構造了一個「史料學派」沒有理論的假設，在這個前提下，以所謂「史料」與「理論」的輕重和「求真」與「致用」的矛盾為相互對立的假設，對前者進行了否定。其實這些問題根本都是不存在的。因為史學常識告訴我們，從來就沒有過「沒有理論的史料」，也根本沒有過「沒有史料的理論」。對「史料學派」的批判，目的就是不要史料。正是在這樣的思想背景下，1949年以後，史學界「一派獨興」、「五朵金花盛開」的局面才得以形成。那「五朵金花」，即中國古史的分期問題、農民戰爭問題、封建社會土地問題、資本主義萌芽問題和漢民族形成問題。對這些問題的研究，不是建立在新史料發現的基礎上，而是先有了理論上的預設，在「規律至上」的觀念指導下，再去尋找史料以為證明。現在看來，在這些問題的研究上，大體可以說是浪費了幾代學者的才華，他們本來可以不在這些問題上進行糾纏的。比如像農民戰爭這樣的問題，假如沒有理論上的預設，稍有學術訓練的史學家都不會得出後來那樣的結論，特別是像太平天國和義和團這樣的事，只要舉出史料，他們的性質也就一望而知。

現代史學史證明，「史料學派」沒有排斥過馬克思主義史學，他們只是不迷信這些東西，他們對這種理論的使用範圍保持了相當的清醒。1945年，顧頡剛和童書業合撰《當代中國史學》，就對郭沫若的古史研究給予了相當高的評價：「研究社會經濟史最早的

大師，是郭沫若和陶希聖兩位先生，事實上也只有他們兩位最有成績。郭先生應用馬克思、莫爾幹等的學說，考索中國古代社會的真實情狀，成《中國古代社會研究》一書，這是一部極有價值的偉著，書中雖不免有些宣傳的意味，但富有精深獨到的見解。」顧頡剛在該書的引論中還說：「自從所謂『唯物史觀』輸入以後，更使過去政治中心的歷史變成經濟社會中心的歷史，雖說這方面的成績還少，然也不能不說是一種進步。」

「史料學派」對史學理論是非常重視的，他們對二者之間的關係也有非常清晰的分辨。1940年，顧頡剛在四川成都所寫的《史學季刊發刊詞》就深入論述過史料和史觀的關係。他說：

故凡不受歷史哲學指導之歷史科學，皆無歸宿者也。夫考據之功無盡期，歷史哲學之建立因不必待至一切歷史考據完成之後，然必當建立於若干顛撲不破之考據上固無疑。觀各國新史學之發達歷程，均先賴考據方術之改進，而後有正確解釋之產生，知無史觀之考據，極其弊不過虛耗個人精力。而無考據之史觀則直陷於癡人說夢，其效惟有嘩眾愚眾而已。世之好為史學者，果欲納之於正軌且開浚其源頭乎，審定史料固最基本之功力，亦最急切之任務也。

顧頡剛是「史料學派」的主將，但他對歷史哲學的重視是非常自覺和清晰的。可惜像他這樣的學者，在1949年以後已從主流退據邊緣了。

50年代在所謂「歷史科學中兩條道路的鬥爭」中，受到最大傷害的就是「史料學派」的歷史學家。1958年在全國高等院校開展的「歷史科學中兩條道路的鬥爭」中，其主要內容就是批判「史料學派」。當時山東大學、中山大學、西北大學、四川大學、吉林師範大學和華東師範大學六所大學的歷史系學生給他們的老師寫了許多大字報。這六所院校的學生集中批判的就是童書業、陳寅恪、岑仲勉、劉節、徐仲舒等一流史學家。當時山東大學歷史系的學生還寫過這樣一首詩來諷刺他們的老師（見《歷史科學中兩條道路的鬥爭》續輯，人民出版社，北京1959年1月）：

厚古又薄今，理論看得輕；
馬恩列斯毛，從來不問津。
報刊和雜誌，當做史料存；
五六十年後，一筆大資本。
研究古代史，言必稱二陳；
史觀寅恪老，史法垣庵公。
至於近代史，首推梁任公。
理論有啥用，史料學問深。

對於傅斯年和「史料學派」的批判，使1949年以後成長的史學研究者中很難出現像他們前輩那樣的史學家，因為訓練不足或者說曾經誤入歧途，他們已經回不到傅斯年的路上去了。破壞比建設要容易得多，1949年以後，中國並不是沒有史學方面的青年才俊，但因為意識形態的制約，使那些頗具文史才華的青年才俊都在學術上走過邪路。像李澤厚、李希凡、藍翎、馮天瑜、朱永嘉、戴逸等先生，甚至余秋雨、甚至姚文元，他們本來是有可能成為像他們前輩那樣的學者的。

中國現代史學的道路是曲折的，繞了五十載，還得回到傅斯年，這是很讓人感慨的。

1949年以後成長的史學研究者中很難出現像他們前輩那樣的史學家，因為訓練不足或者說曾經誤入歧途，他們已經回不到傅斯年的路上去了。破壞比建設要容易得多，1949年以後，中國並不是沒有史學方面的青年才俊，但因為意識形態的制約，使那些頗具文史才華的青年才俊都在學術上走過邪路。

謝　泳　山西省作家協會研究人員，主要研究中國知識份子問題。

古地圖與思想史

● 葛兆光

在過去思想史或哲學史一類著作中，很少有分析圖像的，也極少有插圖本，也許，一半是因為思想史習慣於以討論文字文獻為主，一半是因為很多研究者心底裏多半不大看得起配圖的書，彷彿一用了圖就淪落到「看圖識字」的水準。

用「地圖」作為隱喻，在漢語學術界似乎也已經很流行了，我所看到的，除了董啟章的《地圖集：一個想像的城市的考古學》外，關於城市的有《城市地圖》，關於權力的有《權力地圖學》，就連一本描述台灣色情行業狀況的書，也起了一個名字叫做《情色地圖》。這一切也許都要歸咎於福柯(Michel Foucault)的影響，他在一個本來很單純很學術的地理學問題上，也推廣了他關於「話語」和「權力」的理論，於是在「領土」、「地平線」、「等高線」等等地理學術語中，他引入了他一貫關注的「權力」(power)和「話語」(discourse)的概念，並使它具有了政治、法律和文化的涵意①。於是，學科之間原來明確的界限被瓦解了，一切都在「話語」一詞中，成了思想分析的對象。不過，彷彿他還沒有特別說到地圖，幸好，也沒有人真的用地圖作中國思想史研究②。我曾經很猶豫，在地圖已經成為熱門話題後，是否還要加入這個關於「地圖」的合唱，想了很久，決定把這個話題引伸擴大，討論圖像資料如何進入思想史③，因為傳統的思想史研究常常忽略圖像資料，比如古代建築、造像、圖畫、器物等等。當然，在討論這一話題的時候，我仍然用地圖為主要的資料。

一

思想史特別是中國思想史的研究者，常常顧不上關心圖像的資料，僅僅是文字文獻，再加上新出土的文字材料，就已經足夠對思想史加以製作和詮釋了④。所以，在過去思想史或哲學史一類著作中，很少有分析圖像的，也極少有插圖本，也許，一半是因為思想史習慣於以討論文字文獻為主，一半是因為很多研究者心底裏多半不大看得起配圖的書，彷彿一用了圖就淪落到「看圖識字」的水準。

在撰寫文字文獻比較缺乏的時代的歷史時，使用圖像資料似乎不大有人反對，像新舊石器時代的考古報告，早期社會史和文明史等等，這是

因為無可奈何。但是，在文字文獻已經足夠的時代，思想史研究是否可以大量使用圖像？似乎也沒有看到反對，只是也沒有看到明確的支持。其實，思想是一種容易消失的東西，如果用文字記載下來的文本是思想史的基本文獻，那麼，同樣要用思想來生產的圖像，為甚麼不可以同樣當做思想的敍述文本？所以，關鍵的問題只是在於，思想史研究者如何從這些只有空間性的圖像中，詮釋出思想史需要的觀念意義。

圖像表述空間，而空間其實是很有意思的東西⑤。在科學世界中，空間主要只是「物理空間」(space)；在政治世界中，空間主要只是一個和領屬關係相關的地域(domain)——在傳統的地圖上落實的，常常也是這兩者——但是，就算是加上現代的交通圖、物產圖、地形圖、植被圖等等，實際上「空間」的內容也並不止此，而且，這個「空間」也絕不等於是一個實際存在的空間的客觀描述。因為被描述的任何一個圖像，不僅涉及面前的具體空間物像，而且關涉了描述者的位置、距離、方位，甚至關涉到描述者在歷史中形成的觀看方式⑥。當現代人用業已習慣的透視方式來描述被觀察的物像時，他總是從一個定位出發的視覺圖像，這說起來好像很客觀、很科學、很準確，似乎無爭議地「還原真實」，但是也並不盡然，因為這只是一個視角的「有限真實」，就連這種「有限真實」也很有問題，從一個方向看過去，就有了依照觀看者立場確定的左右上下，而根據觀察者自身感覺而來的比例，又確立了描述物像的大小高低，每個人對色彩的不同感覺，又給這一物像塗抹了感覺不同的顏色，這固然是以「我」為中心，以科學思維為基礎，對於方位、比例、色彩的判斷——用時髦的話來說是「現代性」(modernity)的產物，據說是科學和客觀——其實，本來固定的空間物像，也就在被如此這般地描述之後，成了敍述者的主觀敍述，經過了敍述者的凸顯和隱沒、選擇與淘汰，於是圖像就被描述者的觀看、想像、回憶、描述一次又一次地改變、皴染和攜帶了人的感覺甚至觀念。

的確，任何一個被描述出來的空間物像，都是這樣的感覺和思想產品。而且進一步說，空間不僅是人處理各種視覺物像的感覺框架，而且這個感覺框架也是一種歷史建構起來的，相當有籠罩性和普遍性的觀念。比如說，古代中國對於「天圓地方」的特殊空間感覺，它當然是歷史建構起來的，形成也相當早。多年以前，張光直就曾經從象徵「天圓地方」的古代玉琮中，猜測中間的圓孔可能是「通天地」的渠道，這一思路很有趣，也啟示我們對古人觀念中的空間感進行構擬⑦。而近年來考古發現的濮陽蚌堆龍虎、曾侯乙墓漆箱蓋上的二十八宿、北斗和龍虎圖案，各種墓室頂部接二連三地出現的天文圖像，加上古代仿效天圓地方用來占驗的「式盤」、指示方向的司南，以及如《禹貢》、《周禮》等經典文本中想像的五服、九服、九州等方形的大地，更暗示了古代中國關於「天圓地方」這種觀念的普遍存在，而這種觀念，又建構了古代中國自居天地中央的觀念：在古代中國的思想世界中，中國在天地中央，四周一層一層地環繞着異邦，越往外文明越低，直至舟車不至的荒服，那裏居住的是重譯而至的蠻夷⑧。

古代中國這種「天圓地方」的空間觀念，其實絕不止在於描述自然的天

空間不僅是人處理各種視覺物像的感覺框架，而且這個感覺框架也是一種歷史建構起來的，相當有籠罩性和普遍性的觀念。比如說，張光直就曾經從象徵「天圓地方」的古代玉琮中，猜測中間的圓孔可能是「通天地」的渠道，這一思路很有趣，也啟示我們對古人觀念中的空間感進行構擬。

地，古人會把這種空間觀念推衍到各個領域，不僅祭祀天地的場所要與天地的空間結構相對應，而且皇宮的格局常常是模擬天象的，城市的格局也是仿效天象的，甚至政府的行政架構也要模擬天地四季，連人的身體、五官、骨節和內臟也可能是仿效天地的。這是因為，在古人那裏，「天地」是一切合理性的根據：在所有的領域，如果能夠「取象天地」，就自然地獲得宇宙的合理性，即所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」⑨。最近的熱門話題之一，是在郭店出土的楚簡裏面有一篇《太一生水》，它一開頭說的「太一生水，水反輔太一，是以成天，天反輔太一，是以成地」，有人說這就是對於宇宙生成過程的想像，太一就是天圓地方裏面那個不動的圓心，一切是從圓心中一正一反地旋轉而出，以後漸漸生成天地、神明、陰陽、四時等等，讓人想起來後代的太極陰陽雙魚圖⑩。

空間感覺不僅能夠生產觀念，而且它構建的觀念也能夠生產真正的空間物像。如果我們看南京的中山陵、台北的中正紀念堂、北京的毛主席紀念堂，聯想到秦陵、北宋皇陵、明清的皇家陵墓，那麼，我們可以知道政治觀念中的高大、永恆、正中以及象徵的權力意味，是如何浸透到這些空間設計中的。

空間感覺不僅能夠生產觀念，而且它構建的觀念也能夠生產真正的空間物像。除了上述的圜丘、宮室、都市等等，還有很多，如果我們看南京的中山陵、台北的中正紀念堂、北京的毛主席紀念堂，聯想到秦陵、北宋皇陵、明清的皇家陵墓，那麼，我們可以知道政治觀念中的高大、永恆、正中以及象徵的權力意味，是如何浸透到這些空間設計中的，而且也可以理解風水觀念中的方位、形勢、陰陽等等以及其中的幸福和永久意味，是如何影響它的空間關係的。其實不止是這些，像古代中國皇城由南北中軸、玄武門、朱雀門及太極殿為中心，承天門為前衛，兩儀殿為後衛的結構布局；像北京城的天壇、地壇、先農壇、日壇、月壇的位置安排，其實都有相當深的政治象徵意味⑪；而佛寺由山門、四天王、前彌勒、後韋陀，而經過放生池到達大雄寶殿，以及它的兩廂和後面的藏經閣的設計，也蘊涵了相當豐富的觀念性內容，它們都暗示着某種深刻的感覺和思想。至於福建客家的圍樓、貴州苗族的山寨，前者對外的姿態象徵着內部宗族認同的取向，後者中央火場的位置則象徵了族內的中心所在；而古代泰山封禪的位置，當然暗示着這裏與「天」的特殊關係；古代道教靜室的方位，則摹擬着天地五行八卦九宮十二辰二十八宿的格局，在這樣的場合進行儀式，無疑有特別的功效。再說得遠一些，道教煉丹的鼎爐，要按天地人三才五神，分三層，各模擬九星十二辰八風，並配合四方五行八卦，似乎不如此則不能獲得大宇宙的永恆性質⑫。至於千年來爭論不休的太極圖，更是以空間圖像表示思想意蘊，在這種陰陽交融互生的圖形中，可以解釋出多少意義！

二

當然，觀念世界的空間感覺與實際世界的空間狀況畢竟不完全一樣，在無法完全掌握的巨大空間中，人們可以馳騁自己的想像——想像天圓地方等等，來安排所面對的空間位置，但是，一旦碰上實際的空間狀況，人們就會按照視覺觀察的結果來進行描述。比如要具體描繪一個地理空間的方位、布局、大小等等，就不能不改變自己的想像，力求準確地複述實在的空間地形。所以古代既有想像的空間，也有實測的地圖。前者比如已經遺失的《山海經圖》和後來人根據古籍

複製的《五服圖》，假如李約瑟(Joseph Needham)所說的博山爐(象徵蓬萊山形的立體圖像)、《五岳真形圖》(道教入山符，據說是泰山最早的等高圖)真的是地理圖像，那麼也可以算在其中。後者比如70年代在河北平山縣戰國中山王墓發現的銅版《中山王陵兆域圖》，它描述着具體中山王譽陵園的平面圖，如1986年在天水放馬灘發現的秦代木牘地圖，它繪製的是戰國時代邽縣地理狀況；當然，最精彩的是馬王堆漢墓發現的畫在帛上的地圖，據現代研究者說，它的精確程度已經到了令人吃驚的地步，與今天的地形幾乎可以絲絲入扣地對照⑬。

不過，即使是後一類地圖，也不能完全免除觀念與想像，畢竟地圖都是人畫的，繪製地圖本身就有凸顯、有隱沒，在顯隱之間，不免就有人的思路在裏面。重視交通的，會凸顯道路而忽略其他；關心古今沿革的，會忽略物產而凸顯城鎮關隘的變化。堪輿家的地圖注意的是朝向、方位和龍脈之所在，旅行者的地圖關心的卻是旅遊景點和shopping地點。但是，古代的歷史地理學卻主要關心官府所在(州、縣、郡的治所)和行政地理範圍的變化⑭。明清易代的時候，像顧炎武、顧祖禹特別關心軍事要塞和險要地勢，是因為心中猶存戰爭的記憶。然而，古代那些非常重要的甘肅嘉峪關、秦嶺大散關、河北居庸關、四川劍閣，即使在今天的軍事地圖中，也已經不是人們視野的焦點；蘇伊士運河的通航，也使十五世紀以來航海圖中相當重要的好望角不再凸顯，繪製地圖的人的觀念隨着時代變化而變化，在他們的新地圖上再也不會着重凸顯大散關或好望角了。不僅如此，通常我們說地圖的幾個要素，像方位、位置、比例、示意的色彩以及國家的邊界等等，其實也會隨着觀念的變化而變化。比如方位，是固定的上北下南、左西右東，還是另有設計？又如位置，本來地理上的位置是固定的，但是是否會有意外的挪動？再如比例，精確的比例雖然一直是地圖的必要因素，但是難保某種意圖下的地圖繪製者會有意改變。最後是色彩，同一色彩是同一個政治領土的標誌，不同色彩則標誌着不同的領土，可是會不會有別有用心的人在上面用色彩暗示着某種意圖？至於邊界，更是地理上沒有而只是出現在地圖上的線條，那麼這種邊界勾勒的版圖形狀，會不會引起另類的政治聯想？

說到地圖的方向，我曾經有一次深刻的經驗，當一個朋友拿着一張繪製了某個海岸線的地圖給我辨認時，我實在看不出它是甚麼地方的海岸，但是當朋友大笑着把地圖顛倒的時候，我發現它就是我們熟悉的中國東海沿岸，這只不過是一張上南下北、東西相反的地圖。這當然沒有特別的意義，只是說明人常常是有先入之見，而且這種先入之見相當深，甚至成為認知的習慣。不過，如果我們知道，古代的地圖是上南下北，那麼我們就應當追問，究竟為甚麼人們要把它改成以及甚麼時候改成下南上北的？如果說這一問題不易有結論⑮，那麼我們再看，當人們已經習慣了上北下南地繪製地圖以後，明代關於海防的地圖，比如嘉靖三十五年(1556)的《籌海圖編》和萬曆十九年(1591)的《全海圖注》以及稍後的謝傑《萬里海圖》，卻總是不按習慣的北上南下，而是把中國大陸繪在下方而把可能入侵的日本以及大海等放在上方，在中國

曾經幫助胡宗憲編過《籌海圖編》的鄭若曾也看到了通常地圖不嫌北狄在上的事實，甚至也可以接受「天地定向，以北為上，以南為下」的說法，但是一旦涉及到國家與民族，他一定要堅持「內中國而外夷狄」的畫法，因為這不是一個單純的空間方向，而是一個關涉到民族、國家的認同和拒斥、確立自我和他者的心理方向。

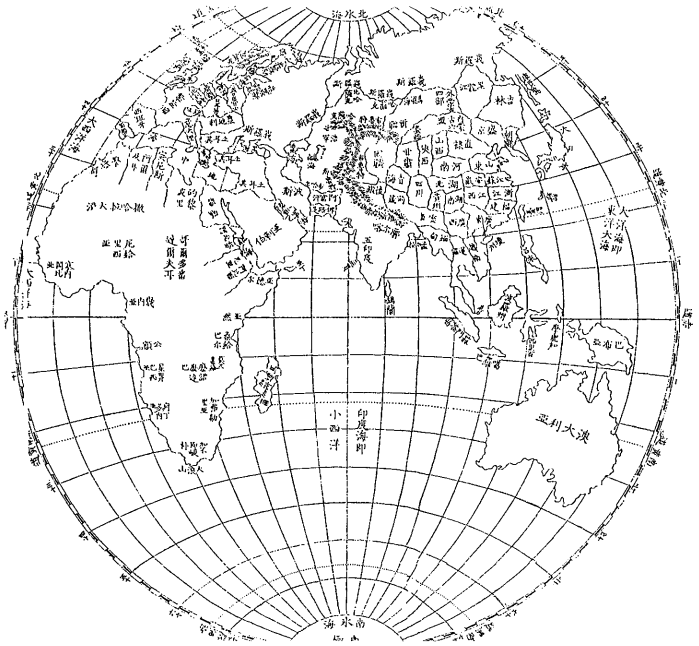
沿岸畫上了警戒的旌旗標誌和密密麻麻的烽堠營寨⑯，這究竟是為甚麼？曾經幫助胡宗憲編過《籌海圖編》的鄭若曾在《圖式辯》中的一段話相當有意思⑰：

有圖畫家原有二種，有海上而地下者，有地上而海下者，其是非莫辯，若曾以義斷之，中國在內，近也，四裔在外，遠也，古今畫法皆以遠景為上，近景為下，外境為上，內境為下，內上外下，萬古不易之大分也，必當以我身立於中國而經略夫外裔則可，若置海於下，則先立於海中，自列於外裔矣，倒視中國，可乎？

這裏的關鍵是「內」、「外」、「上」、「下」與「中國」、「四裔」的分別，儘管鄭若曾也承認北上南下的通則，也看到了通常地圖不嫌北狄在上的事實，甚至也可以接受「天地定向，以北為上，以南為下」的說法，在同樣的著作中，繪製普通地圖也遵循北上南下的規則，但是一旦涉及到國家與民族，他一定要堅持這種「內中國而外夷狄」的畫法⑱，因為這不是一個單純的空間方向，而是一個關涉到民族、國家的認同和拒斥、確立自我和他者的心理方向⑲。同樣的，1930年日本軍方繪製了《中國沿海圖》，繪製者也不管東西南北的規則，把自己隱沒在地圖的下方，而把韓國和台灣放在下面的兩側，彷彿兩隻巨鉗對着上方的被縮小了的中國，那麼在這地圖的方向的象徵中，是否也有一種敵視的對立姿態和侵略的心理因素在內？

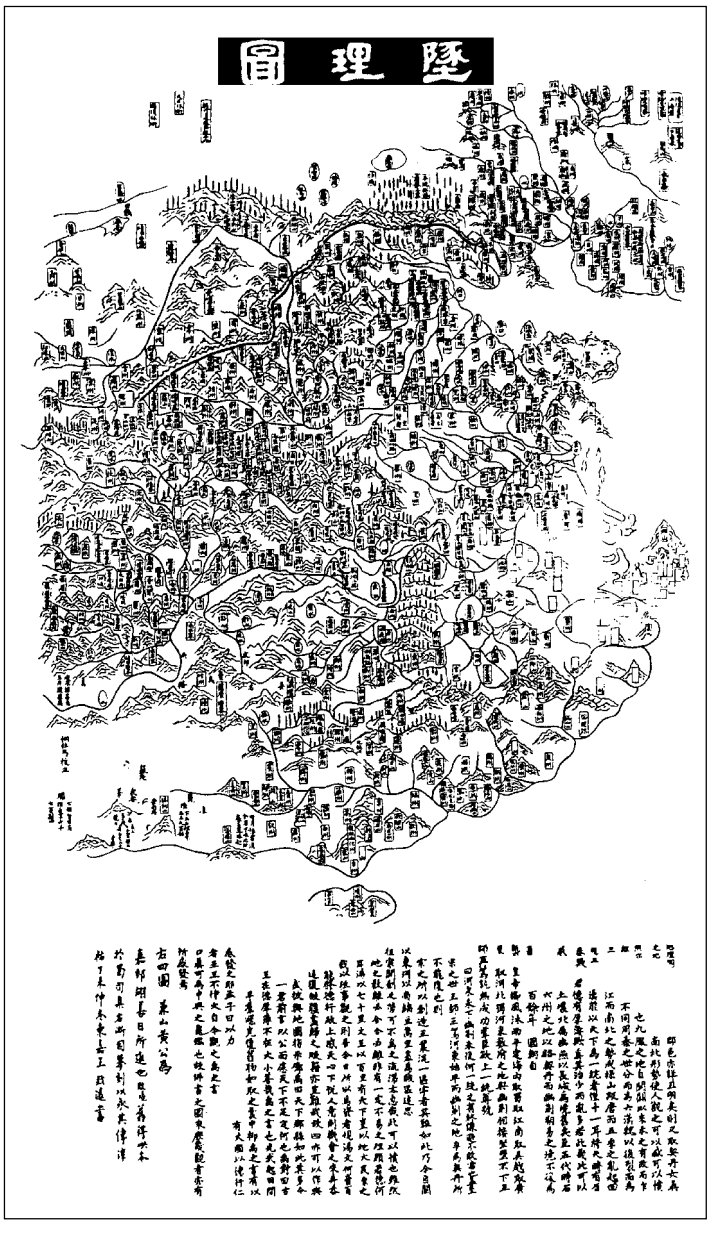
也許，特別容易引起政治聯想的，是地圖上視覺的中心與邊緣位置安排。中心和邊緣，實際上不僅是一個地理位置的問題，而且也是在分辨價值的差異，更是在確認「自我」與「他者」，語言中就常常有這樣的例子。比如當人們說「外地人」的時候，常常是無意識地把自己定位為「本地人」的，而「本地人」的背後，又是有此地為中心的意味的，這就像巴黎人說「外省人」，香港人說「北佬」，北京人說「外地民工」一樣。大陸傳媒中常常用一個詞叫做「邊遠地區」，看上去是一種對邊地的關心，實際上，它意味着說話者已經預設了自己的中心立場，而把其他地方看成是離中心很遠的邊緣。上海人在瞧不起人的時候，常常說他人是「江北人」和「下隻角」，其實，隔江而劃和上下之分，就意味着自己是站在「江南」和「上隻角」的立場的。同理，地圖上的中心與邊緣也一樣。如果說，利瑪竇 (Matteo Ricci) 的世界地圖把中國放在中央的位置，還是照顧到中國的天下中央的傳統觀念，是傳教士的策略性安排，不過，明代梁輈的《乾坤萬國全圖古今人物事迹》，則是在看到了世界萬國以後，還把中國放在中央，把利氏地圖提到的各國國名羅列在中國周圍，這幅萬曆二十一年

被學術界普遍譽為第一個擺脫了「華夷」觀念的徐繼畬，在《瀛環志略》卷首的地圖中，仍然把中國畫得彷彿佔滿了整個亞洲。



(1593) 南京吏部四司在正巳堂刻的地圖，顯然不僅反映了中國官方的天下觀念⑳，而且亦反映了普通士紳階層的中國中心觀念，一個叫魏濬的人就激烈地抨擊利瑪竇的地圖，儘管利瑪竇已經很注意地把中國畫在了中間，但他仍然憤憤不平：「中國居全圖之中，居稍偏西而近於北，試於夜分仰觀，北極樞星乃在子分，則中國當居正中，而圖置稍西，全屬無謂……其肆談無忌若此！」㉑更有趣的是，在250年以後，清代道光二十五年 (1845) 葉子佩所繪的《萬國大全地圖》，據說這是中國人自己繪製的第一張世界地圖，還是以京師為經線的中度，維護着中國中央的觀念和自尊㉒，但是僅僅三年以後的道光二十八年 (1848)，程承訓刻的《海宇全圖》，卻已經把地球的經緯中經線挪到了巴黎，這也許象徵着世界的中心與邊緣悄悄的發生了轉移。當然，所謂地圖上的中心與邊緣，不僅關涉繪製者，也關涉到觀看者，看地圖的人在看圖的時候，常常也會把本來固定的空間位置進行轉移。就在我撰寫這篇文章的時候，香港藝術中心剛剛舉辦了《地圖大揭秘》的展覽，在展覽中最先看到的是用九九金箔製成的《大清天下中華各省圖》，這是一個傳統清帝國的地圖，本來，香港在圖中，只是地圖下端 (南方) 一個並不特別引人注意的位置，而且已經割讓給英人，但是香港撰寫的解說詞中卻有「香港於光緒年間的天下圖中，作為南中國的重要對外城市，守衛着南大門」，在這種凸顯中，香港成了觀圖人眼中的地圖的一個中心，那麼，這種凸顯裏面究竟有甚麼思想寓意呢？

關於比例，說的是空間大與小或者距離遠與近的問題。大和小雖然是空間概念，不過，實際上大小遠近只是相對的形容卻並沒有絕對的尺度。正如哲學家指出的，大和小實際上是以人的感覺為中心建構起來的空間概念，常常都是以人為標準的，比人大的大，比人小的小，古代所謂的「蝸角」、「槐安國」，就是從小的角度看，一切都大，而「遙望齊州九點煙，一泓海水杯中泄」，則是從大的角度看，一切都很小。所謂「大」和「小」的感覺，其實在不斷地變，地理上「遠」和「近」也一樣。比如《水滸》裏面林沖從開封



下圖為南宋人黃裳作於紹熙元年 (1190) 的地圖。原圖進獻宋寧宗 (時為嘉王趙擴)，淳祐七年 (1247) 王致遠於蘇州刻石。現藏蘇州市碑刻博物館。

發配滄州，這段路在現在看來只是幾小時，但是在那時卻很遙遠，董超、薛霸還有那麼多的機會來搗鬼；現在一句流行的話說「地球很小」，其實也就是有了飛機、有了電視、有了網絡以後，感覺變了，當年麥哲倫(Ferdinand Magelland)環遊世界用了九牛二虎之力，如今卻彷彿到鄰居家串門一樣簡單㉓。

不過，在地圖上的大小，背後卻還有更多的思想史意義。比如說，宋代的《華夷圖》、《禹迹圖》、《輿地圖》在畫東西各國如日本、暹羅等等，都會畫得很小㉔，直到前面提到的明代《乾坤萬國全圖古今人物事迹》、《天下九邊分野人迹路程全圖》，也在明明得知了世界地理以後，仍然把各個聽說的國家畫得好像一處處的小島，這種空間比例的安排顯然有天朝大國的自我想像在內，直到已經睜開眼睛看世界的徐繼畬，在《瀛環志略》卷首的地圖中，還是把中國畫得彷彿佔了整個亞洲的四分之三㉕。可是，到了1875年申浦兩宜軒為皇室製作的禮品扇面《大清一統廿三省地輿全圖》，不僅「台灣一島以及日本以幅隘，移上寸許」，而且把日本放大了不少，據說這是為了對友鄰示好。那麼，在這種大和小的變化中，是否也有關於「天下」、「中國」與「四夷」的觀念變化，和天下權勢的轉移和傾覆？至於1930年日本人所繪製的《中國沿海圖》中，台灣和韓國不同尋常的大和中國相對地小，達賴喇嘛想像中的大西藏地圖和中國政府觀念中的西藏自治區地圖之間的大與小，台灣出版的中國地圖與大陸出版的中國地圖對於蒙古的不同描述，至少它關涉到民族與民族之間的空間衝突、政權與政權之間的歷史糾葛，這裏又有太多的政治意味和歷史記憶在裏面，這種在地圖上的空間印象，曾經影響了不同民族與國家的人們的認同。因為地圖不僅是紙上被縮小的空間，它也會喚起對真實空間的聯想，正如現在流行的理論所說的，「國家是一個想像的共同體」，沒有甚麼人真的踏遍過國家的每個地方，因此紙上的空間圖像常常是他們想像的基礎。紙上的空間的變化，可能會引起對真實空間的認同感的變化，就像台灣的人看大陸出版的中國地圖覺得上面凹陷，而大陸人看台灣出版的中國地圖覺得無緣無故地鼓起一塊，彼此都不習慣一樣。舉一個明顯的例子，我們還記得，文革中發行的郵票《全國山河一片紅》中，由於漏掉了台灣，它成為一個十分重要的政治事件。本來只是郵票，但是彷彿郵票漏印了台灣就丟掉了台灣，沒有把台灣也塗上紅色，全國就不全了。在這張錯票背後，有相當深的關於國家、領土甚至歷史的觀念。確實，國家與領土在地圖上可能表現得最明顯，因為地圖在某種意義上就是在繪製政治控制範圍，地圖的色彩就是在象徵政治控制區域，而這種有時超出了實際，而帶有一些想像的色彩塗抹，雖然只是在圖紙上，有時候就表達了一種願望。比如英國人在1898年畫的《中國東部地圖》，就用同一色彩，把蛇口算在了香港一邊；而稍早一些1890年德國人畫的《中國東部及韓、日地圖》，則把新界還畫成黃色，與中國一致，對空間的色彩安排，背後有對政治領土的承認；而1942年日本軍方大本營海軍報導部繪製的《大東亞戰爭世界要圖》，朝鮮、日本和台灣已經是同一色彩，充分象徵着日本的擴張。而記憶中最深刻的，可能就是至今還讓人耿耿於懷的「釣魚島」，它在日本地圖和中國

「國家是一個想像的共同體」，沒有甚麼人真的踏遍過國家的每個地方，因此紙上的空間圖像常常是他們想像的基礎。我們還記得，文革中發行的郵票《全國山河一片紅》中，由於漏掉了台灣，它成為一個十分重要的政治事件。在這張錯票背後，有相當深的關於國家、領土甚至歷史的觀念。

地圖中的色彩不同，背後有一段長長的歷史。

三

在不同的地圖上觀察古代中國人世界觀的變化，是很有趣的事情，因為這種地理想像 (geographical imagination) 實際上是一種關於政治和文明的想像，在這種想像的歷史裏隱藏着很多觀念的歷史，因此它是思想史的內容。我在《學術集林》第十六卷上發表的論文〈天下、中國與四夷〉，曾經用傳統中國的《禹域圖》、《廣域圖》、《華夷圖》等等為例，說到古代中國的地圖，曾經不管當時實際的地理知識已經無遠弗屆，始終堅持漢族地區為中心的繪製方式，只是把外部的世界當做「藩屬」、「夷狄」附屬在周邊，其實這很表現古代中國長期延續的「天朝中國」的觀念和朝貢體制的想像，而這種觀念和想像在很長時期裏支配着中國的知識和思想世界。同時，我也曾經用南宋佛教著作《佛祖統紀》中的三幅地圖說明，本來佛教進入中國有可能給中國中心觀念的瓦解帶來契機，因為這是一個真正可以與中國漢族文明相抗衡的另類文明，也是一個真正可以與中國漢族區域相對比的另類空間。但是，這種機會稍縱即逝，直到十六世紀末、十七世紀初的利瑪竇，才真的以他的《坤輿萬國全圖》震撼古代中國的空間想像。這種知識震撼，雖然曾經由於明清易代時期的政治變化而暫時蟄伏，但是它一直是知識和思想世界的另類資源，彷彿一道潛流，不時在瓦解着中國觀念世界中的「天下」，當中國在近代遭到西洋堅船利炮和科學技術的激烈刺激時，它又會再度凸顯，使得中國思想世界發生「天崩地裂」。

《坤輿萬國全圖》很有趣，從陳觀勝、洪業等人以來，研究它的人很多很多，不過，我關心的是它的出現對古代中國知識思想和信仰世界的整體影響。過去，研究者都把這種影響具體化為關於世界地理空間的單純認知，但是我更想說明的是，一種知識的變化，對於思想史來說，也相當關鍵，特別是如果這種知識又是很多思想真理的基石的話。這種看來具體的知識的傾覆，就會瓦解整個思想大廈，而傳統中關於「地」也就是「天下」的觀念和想像，恰恰就是這種作為基石的知識，連同傳統中關於「天」的知識一道，它們一旦崩潰，就會威脅到整個中國的思想世界。

不過，在《坤輿萬國全圖》中可能還有更深的意思可以發掘。在這份地圖中，不僅有世界的圖像，還有很多文字和圖像，這與後來的地圖相當不同，倒是繼承了歐洲古地圖的傳統。圖中除了後來被改稱為《天地渾儀說》的題識、赤道南北半球圖之外[28]，還有《九重天圖》、《天地儀》、日蝕月蝕說明等幾個圖像，關於經緯線和太陽出入赤道的兩個表，關於看北極法等一些說明文字，以及歙人吳中明、浙西李之藻、蜀東楊景淳、沘陽陳民志、東郡祁光宗的題識。這些圖、表、文的意義何在？我沒有特別仔細研究，不過我想，在地圖上附有關於天文的圖像，顯然是要依靠天學知識和原理論證地圖的合理性，沒有天，就不能說明地，不能說明地，就不能證明這種關於大地的地圖繪製方式的正確性，這是無庸置疑的；至於李之藻等人的題識，則是用中國士大夫的語言和詞彙來凸顯這些知識的意義，

在《坤輿萬國全圖》中，不僅有世界的圖像，還有很多文字和圖像。這些圖、表、文的意義何在？我想，顯然是要依靠天學知識和原理論證地圖的合理性，沒有天，就不能說明地，不能說明地，就不能證明這種關於大地的地圖繪製方式的正確性。

如用「漆園氏」、「子思子」的話語來委婉承認中國古代知識掛一漏萬㉗；如用「蔡邕釋周髀」、「渾天儀注」、「元人測景」來緩解這種知識的震撼性㉘；用鄒衍的想像來轉譯西洋諸國人的世界觀念㉙，這些是否也是一種知識傳授的策略？顯然，這幅圖中還有很多需要重新詮釋的東西，比如這幅世界地圖中依照西洋地圖的慣例，不僅繪上了航海的帆船象徵西洋人的足迹所至，而且畫了一些「殊方異物」，比如大魚、異鳥、怪獸等等，是否背後有西洋人對異邦的想像？圖中的文字也同樣如此，伯西爾 (約在今南美洲西北部) 是「好食人肉，但食男不食女」、革利國 (約在今美國西北部) 「惟食蛇蟻蜘蛛等蟲」、哥爾墨 (在今俄羅斯北部北冰洋沿岸) 「死者不埋，但以鐵鏈掛其屍於樹林」，這裏是否雜揉了類似中國古代的《山海經》式的想像和西洋人對異邦文明的蔑視㉚？

其實，很多關於歷史的記憶，不僅是寫在文獻中的，也是儲存在心靈深處的，當一些似曾相識的圖像喚醒它的時候，它就可以像連環畫一樣一頁一頁地呈現。所以，從思想史的研究來說，圖像和文字的功能並沒有太大的差別，問題只在於，如何能透過地圖看破它的底色，並且在其中詮釋出古人的所思所想，把無言的圖像轉化為有言的歷史。

四

索雅 (Edward Soja) 曾經在《後現代地理學》(*Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*) 中說到地理學應有三個維度，即歷史性 (historicity)、空間性 (spatiality)、社會性 (sociality) ㉛，這可能太學術了一些，其實，列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 在《憂鬱的熱帶》(*Tristes tropiques*) 的一段相當有趣的話，已經可以說明這個意思了。他說：「旅行通常被認為是在『空間』中進行，但同時也是『時間』與『階層』的轉換，任何印象必須與這三者相連，才能看出意味。」閱讀地圖似乎也是如此，雖然它常常被稱為「臥游」，只是紙上的旅行。在一份地圖的不同空間描述上，可以看到繪製者區別「自我」和「他者」的立場；在一整個地圖上，可以看到繪製者眼裏和心中的「世界」以及關於這個世界的「觀念」；在不同地點繪製的地圖中，可以看到各種未加明言的政治意圖；而在不同時代繪製的各種地圖中，還可以看到各種觀念的歷史；在對同一個世界的不同描述的地圖中，更可以看到各種階層和民族的觀念差異。正如哲人常說的：「每一個人都擁有一個不同於他人的世界。」

回到我們一開始的問題上來，關於圖像在思想史中的使用，其實並不應當有異議。據說，最容易引發人們往事回憶的是翻閱發黃的照片或翻檢舊時的物品，所謂「睹物傷情」和「觸景生情」一樣，雖然老照片並沒有文字，但它可以使記憶復蘇，雖然舊物品不會說話，但它卻儲存了曾經有過的歷史。其實，關於歷史的記憶也一樣，很多關於歷史的記憶，不僅是寫在文獻中的，也是儲存在心靈深處的，當一些似曾相識的圖像喚醒它的時候，它就可以像連環畫一樣一頁一頁地呈現。而這種歷史記憶在某種觸媒的激活中不斷復蘇和重構，就等於是在不斷地建構着新的歷史，也許它會有變異、挪移、扭曲，但是正是在這種不斷地移動中，舊學加上新知，往事屬進近事，於是延續着舊的歷史並書寫着新的歷史。思想史尤其如此，所以，從思想史的研究者來說，在喚起歷史記憶的時候，圖像和文字的功能並沒有太大的差別，問題只是在於，我們如何能透過地圖看破它的底色，並且在其中詮釋出古人的所思所想，把無言的圖像轉化為有言的歷史。

註釋

① 法國地理學雜誌*Herodote*在1976年對福柯的訪問稿，題為〈地理學問題〉。中文譯文題為〈權力的地理學〉，載包亞明主編，嚴鋒譯：《權力的眼睛：福柯訪談錄》(上海：上海人民出版社，1997)。

② 王庸：《中國地理學史》(上海：商務印書館，1938)有第二章〈地圖史〉，但是，他並不討論地圖的思想史意義。他的《中國地理圖籍叢考》(上海：商務印書館，1947，1956)亦局限在學科格局中。在本文初稿寫成以後，承香港城市大學張隆溪教授借給我司馬富(Richard J. Smith)的*Chinese Maps* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996)，這本書很有趣，它也提到了古代地圖中對於「他者」的理解，其中很多地方都涉及了思想，不過，主要內容還是在介紹中國地圖史。

③ 在〈思想史視野中的考古與文物〉一文中，我已經提出過這個問題，這裏是再次提起，該文載於《文物》(北京)，2000年第一期。

④ 比如說長沙子彈庫楚帛書，人們都把注意力集中在文字的釋讀和意義的理解上，但是那十二個神像的意味卻很少討論。

⑤ 近來台灣學者比較多地討論這一方面的問題，如王志弘：〈空間與社會〉，載《流動、空間與社會》(台北：田園城市文化事業有限公司，1998)，頁1-15；陳其南：〈台灣地理空間想像的變貌與後現代人文地理學〉，《師大地理研究報告》(台北)，第30期(1999)，頁175-205。

⑥ 像作為地圖的《萬里長江圖》，就彷彿是把若干個不同時間和地點的長江視覺圖像連綴起來，在一幅畫面(也就是一個時間)中呈現的。我們通常說，從某地到某地是多少天多少小時的路程，就是把空間距離轉化成時間計算和表達，而長江圖則是把多少小時多少天所看到的圖景，在瞬間平行呈現於多少尺多少寸的地圖中，這是把時間轉化為空間來表達。參看章潢：《圖書編》，卷五十八《萬里長江圖》，四庫全書本，三頁以下。

⑦ 張光直：〈商代的巫與巫術〉、〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉，均收入《中國青銅時代．二集》(北京：三聯書店，1990)，頁43、71。

⑧ 關於這一空間觀念的起源，參看葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》(上海：復旦大學出版社，1998)，頁83-89。

⑨ 參看葛兆光：〈眾妙之門——北極、太一、道與太極〉，《中國文化》(香港)，第三期(1991)。

⑩ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998)。李零曾經試圖將這種描述還原為一種圖形的宇宙，這是很有意思的。

⑪ 同樣，拿江戶時代的東京地圖來看，以皇宮為中心，一層一層向外擴展，象徵着政治中心與邊緣相當清楚的等級和價值關係，皇宮外層是貴族所居，貴族外緣是武士所居，武士像眾星拱衛北斗一樣環繞在皇宮周圍，再向外則是普通的民眾；不過，現代的東京地圖，皇宮已經不那麼處於中央了。這種地圖上顯示的變化本身，是否有權勢、重心轉移的意義？這是承日本東京大學法學部渡邊浩教授的指教，謹誌於此。又，羅蘭．巴特(Roland Barthes)在*L'empire des signes*中曾經用隨筆的方式討論過東京的格局，還指出東京的中心與巴黎的中心相當不同，「它隱蔽着那個神聖的『空無』」，「以它那種中心的空洞性來支持整個城市的運動」。中譯文見孫乃修譯：《符號禪意東洋風》(香港：商務印書館，1992)，頁48。

⑫ 唐陳少微：〈大洞煉真寶經九還金丹妙訣〉，《道藏》洞神部，眾術類。參看趙匡華：「丹家對於丹鼎、壇爐和煉丹火候往往也是模擬他們理解的大宇宙來設計和掌握」，見〈中國煉丹術思想試析〉，《國學研究》(北京)，第一卷(1992)，頁55。

⑬ 據專家的研究，馬王堆帛書地圖的主圖部分描述的是湖南瀟水中上游，比例約為十萬分之一，相當精確。

⑭ 郭雙林說，中國傳統地理學到清代，已經「逐漸成為以內地十八行省為基本範圍，以詮經讀史為基本目的，以文獻考據為基本方法的古地理學」，這是不錯的，不過，也應當注意當時傳教士世界地圖、商旅行程、出海雜記以及王士性、徐霞客等著作的另類影響。見氏著：〈邁出傳統的門檻——論中國近代地理學的產生〉，載《原學》，第一輯（北京：中國廣播電視出版社，1994）。

⑮ 近來李零有文章論述這一問題，載《九州》，第二輯，未見。

⑯ 《籌海圖編》有嘉靖四十一年（1562）刻本，《全海圖注》有北京圖書館藏明萬曆十九年（1591）李化龍序刻本，《萬里海圖》見謝氏：《虔台倭纂》卷上，玄覽堂叢書續集影印明萬曆刊本（台北：正中書局，1985），頁128-64。

⑰ 《鄭開陽雜著》，卷八，《文淵閣四庫全書》本，八頁A-B。

⑱ 比如《籌海圖編》中凡普通的行政區地圖是按照上北下南的規則，但海防圖則是按照海上地下的原則來畫的。如卷四《福州府境圖》就可以與卷一《海防圖．福建七》對照。

⑲ 參看王庸：〈明代海防圖籍錄〉，收入註② 王庸：《中國地理圖籍叢考》，頁92-122。

⑳ 類似的還有崇禎年間金陵曹氏所刻《天下九邊分野人迹路程全圖》。據說，中世紀歐洲的地圖也同樣有類似的問題，他們常常把「海洋環繞陸地形成一個O字型，而非洲、亞洲和歐洲之間被水域分開，構成一個T字型。在這些地圖上，耶路撒冷永遠位居正中央最顯著的位置，因為在《聖經》的〈以西結書〉中記載：「我已將它安置在列邦之中，列國都在它的四周。」見〈地圖革命〉，《大地》（台北），第140期，1999年11月號。

㉑ 徐昌治編：《聖朝破邪集》，卷三（京都：中文出版社，1972）。

㉒ 據《文匯報》2000年1月13日報導。

㉓ 這在現代也被稱為「時空壓縮」（time-space compression），但是這種壓縮並不是物理性的，而是心理經驗上的。

㉔ 例如《華夷圖》，刻石於劉豫阜昌七年（1136），正面為《禹迹圖》，背面為此圖，現藏陝西省博物館。《地理圖》，南宋黃裳繪製於紹熙元年（1190），淳祐七年（1247）王致遠刻於蘇州，現藏蘇州市碑刻博物館。

㉕ 徐繼畬：《瀛環志略》（台北：台灣商務印書館影印本，1986）。卷首劉鴻翔序中也說到這種意思，「我朝幅員之廣，亙古無二，中華十八省外，南極越南，北極哦羅斯，東極朝鮮，西極雪山葱嶺，幾得亞細亞全土。」

㉖ 收入《乾坤體義》時改名，《文淵閣四庫全書》本，卷上一頁A，二頁B。

㉗ 楊景淳題識引莊子「關於六合之內論而不議」、子思子「及其至聖人有所不知，夫唯不知是以不議」。

㉘ 《坤輿萬國全圖》李之藻題識，此處還說，「六合之內，論而不議，理苟可據，何妨求野」。

㉙ 《坤輿萬國全圖》吳中明題識。

㉚ 後來復刻的《坤輿萬國全圖》（東京：大安出版社，年代不詳），表面看上去是忠實的影本，但是其中刪掉了地圖中原有的大魚、怪獸和異鳥圖像，這裏的刪削暗含了甚麼意味？似乎也可以深思。

㉛ Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory* (London: Verso, 1989)；參見王志弘：〈後現代的空間思考愛德華．索雅思想評介〉，載註⑤《流動、空間與社會》，頁17-33。

葛兆光 1982年北京大學畢業；1984年北京大學研究生畢業；現為清華大學人文學院教授。著有《禪宗與中國文化》、《道教與中國文化》、《漢字的魔方》、《中國經典十種》及論文多篇。

對內開放，對外保護

● 韓德強

在關於中國入世的利弊和對策的討論中，經濟學界的主流聲音是所謂「加快改革，迎接入世」，韓朝華以〈以體制改革克服危機〉一文可以稱得上是這種聲音的一個系統表達。然而，拜讀全文後我卻感到，無論對於國際還是國內經濟的分析，作者都缺乏足夠的現實感，而一味沉浸於制度幻想中。

在關於中國入世的利弊和對策的討論中，經濟學界的主流聲音是所謂「加快改革，迎接入世」。其政策主張大體有：加速國有企業退出競爭性領域，加快國有中小型企業拍賣、租賃，加快國有大型企業的股份化並大大降低國有股份，重塑市場經濟的微觀基礎，使每一個企業都成為真正自負盈虧的、有活力的市場經濟主體，在制度上實現與國際接軌。如此，則中國企業將以生產要素低成本的優勢迎接國際競爭的挑戰，使加入世貿組織成為中國發展的機遇。

貴刊今年6月號韓朝華〈以體制改革克服危機〉一文，可以稱得上是這種聲音的一個系統表達。然而，拜讀全文後我卻感到，無論對於國際還是國內經濟的分析，作者都缺乏足夠的現實感，而一味沉浸於制度幻想中。

一　制度改革是否足以迎接全球競爭？

與韓朝華的文章同時發表的還有英國劍橋大學專門研究國際競爭力的學者諾蘭 (Peter Nolan) 的文章〈中國大型企業還將何以立足〉(《二十一世紀》，2000年6月號，總第59期)。從標題即可看出，諾蘭認為中國大型企業將難以應對入世後的全球競爭。其實，諾蘭的觀點已經是中國企業界和經濟學界的共識，並沒有多少爭議，連韓朝華也不反對。爭議在於，既然不具備國際競爭力，那麼面臨入世的挑戰，中國大型企業將何以自處？據韓朝華介紹，有人主張，為了培育國際化大企業，應當由政府出面以行政方式整合現有企業，待這些企業在競爭壓力較小的國內環境中成長起來之後再對外開放。韓朝華認為，由於國有企業還沒有成為自主經營、自負盈虧的獨立商事主體，不能有效地、持續地推動技術進步和提高效率，因此僅靠行政干預組建大企業集團實現經濟趕超，無異於東施效顰。

這一分析並不乏道理，甚至可以說這是二十年改革的基本邏輯走向。問題在於，依靠制度變革，使大型企業成為產權私有的、充滿活力的市場主體，是否就能夠具備國際競爭力？韓朝華顯然對此充滿期待，甚至認為

「經濟全球化究竟是機遇還是挑戰，完全要取決於中國在制度、人才、技術、觀念等方面的狀態，取決於中國社會在這些方面的變革能力和創新能力」。然而按照諾蘭的分析，即使如此，中國的企業仍然不具備國際競爭力。因為競爭力並不僅僅取決於活力和動力，如同拳擊不僅取決於信心和勇氣一樣。但凡對市場競爭還有點感覺的人都應該知道，同是私有制企業，同處市場經濟中，資本、技術、品牌、管理、營銷網絡大小及強度各不相同，其結果也大相徑庭。有的是世界500強，有的則為500強的兒子、孫子、曾孫層的協作配套企業，也有的成為地區性市場的霸主，有的像在北京街頭等待僱用的木匠，有一單接一單零敲碎打地度日，有的則乾脆破產倒閉，負債纍纍。世界500強壟斷了世界經濟各主要部門，享有高額壟斷利潤，其總裁可享受上億美元的年薪和紅利，可乘座私人噴氣式飛機，普通僱員到各地出差必須住五星級賓館。依靠高額壟斷利潤，這些企業可以用最高的薪水招攬到最出色的研究和工程人員，鞏固並增強其技術壟斷地位。依靠這些企業上交的稅收、設立的基金、捐助的善款，美國、歐洲、日本的大學可以有豪華的教學樓和先進的教學設施，有一流薪水的教授，可以給外國留學生發放獎學金，將世界其他各國教學體系層層篩選出來的科技精英吸收過來，為研究機構培養後備人才。甚至，依靠高額壟斷利潤，世界500強還能設立甚麼福特基金、亨利基金，收買各國的人文精英，為這些公司構築的全體生產分工體系大唱讚歌，而不顧本國企業的死活。

如果中國企業的體制改革是發生在兩百年以前，韓朝華的樂觀預見是完全有道理的。無論是鑽研科學技術，還是辦廠經商，中國人都並不比人差。問題是，今天已經是二十一世紀之初了，國際經濟競爭的海洋中已經形成了從浮游生物、蝦米小魚到鯊魚、鯨魚的龐大食物鏈。與食物鏈頂端的鯊魚、鯨魚型跨國公司相比，中國的企業無論是否有活力，充其量只能算黃魚、帶魚、金槍魚。在有保護的開放條件下，就如同渤海灣口築了一道鐵絲網，大洋裏的鯊魚進不來，黃魚相互競爭也許可以產生出鯊魚。一旦把鐵絲網完全撤除，很難設想黃魚不成為鯊魚的美餐佳餚。

今天國際經濟競爭的海洋中已經形成了從浮游生物、蝦米小魚到鯊魚、鯨魚的龐大食物鏈與鯊魚、鯨魚型跨國公司相比，中國的企業充其量只能算黃魚、帶魚、金槍魚。一旦把有保護作用鐵絲網完全撤除，很難設想黃魚不成為鯊魚的美餐佳餚。

二　全球化下的「制度競爭」意味着甚麼？

韓朝華認為，國際競爭的實質在於制度競爭。甚麼叫制度競爭呢？韓文解釋說：「投資環境好的國家將成為優勢企業薈萃、經濟資源富集的增長『寶地』，而投資環境差的國家只能淪為國際市場中『被遺忘的角落』。」而所謂投資環境好，就是制度好，這取決於國家「在市場空間、經濟制度、政府政策、人口素質、基礎設施、社會環境、文化氛圍等方面滿足各國投資者需要的能力，即取決於這個國家在投資環境上對全球企業(生產要素)的吸引力」。因此，制度競爭就意味着各國爭相滿足全球企業要求的競爭。

應該說，這一分析道出了我們這個時代的本質特徵，即跨國公司主宰全球。各國爭相滿足跨國公司的需

要，降低税收，提供基礎設施，保障跨國公司收益的自由匯出，資本自由流動。最近有一個生動例子説明了跨國公司怎樣主宰全球，那就是1999年3月中旬德國財政部長拉方丹(Oskar Lafontaine)的辭職。拉方丹從1995年起就擔任德國社會民主黨主席，是黨內核心人物。1998年社民黨大選成功，組成紅綠聯盟政府，他擔任財長一職，但實際上卻是本屆德國政府中最具權威的人物。拉方丹的經濟思想實際上是凱恩斯主義的，在德國經濟面臨衰退的情況下，他主張擴大內需，提高社會保障標準，降低失業率，減輕低收入者的賦税負擔，增加他們的實際收入，以刺激消費。同時，為彌補税收減少的損失而增加高收入者和大企業的税負等。但是，這一系列主張卻遭到德國經濟界強烈反對。20家跨國公司的老闆聯合警告施羅德(Gerhard Schröder)政府，在歐洲經濟一體化的背景下，拉方丹的經濟政策意味着增加勞動力成本，減少利潤，從而削弱他們的競爭力。如果繼續執行這種政策，他們將考慮把總部和工廠遷出德國，這樣政府不但不能降低失業率，反而會使之上升。這20家公司中有西門子、漢莎航空公司等著名跨國公司，出面説話的是德國安聯保險集團(Allianz)的首席執行官瑙利(Henning Schulte-Noelle)。就這樣，拉方丹因為不能為企業提供更好的投資環境而被迫辭職。

韓朝華居然把跨國公司主宰各國的現實説成「企業將不再是國際經濟競爭的主角」。我不知道主角一詞究竟該怎樣理解？在嫖客和妓女的關係中，究竟誰是主角誰是配角？如果説妓女怎樣為嫖客提供良好的服務，妓女就成了競爭的主角，那韓朝華的論述應該是可以成立的。

但是，奇怪的是，韓朝華文居然把跨國公司主宰各國的現實説成「企業將不再是國際經濟競爭的主角」。我不知道主角一詞究竟該怎樣理解？在嫖客和妓女的關係中，究竟誰是主角誰是配角？如果説妓女怎樣為嫖客提供良好的服務，怎樣提高素質，降低收費，妓女就成了競爭的主角，那韓朝華的論述應該是可以成立的。其實問題正在這裏。在全球化時代，跨國公司主宰全球經濟，剝奪各國公民的民主權利(收税權就是公民的民主權利之一)，使國家淪落為為跨國公司服務的妓院，進而造成財富進一步向兩極分化，成為各國經濟和政治動盪的根源。1997年的東南亞金融危機其實就是跨國資本流動的結果。80年代後期，當日元升值，日本產業大量轉移到東南亞時，泰國、印尼、馬來西亞等國地皮升值，勞動力緊缺，經濟迅速繁榮起來。然而，經濟繁榮、勞動力緊缺必然意味着工資上漲。對泰國老百姓來説，這是生活水平的提高，但對外資來説，卻是成本的上升。隨着中國、越南等勞動力成本更低的國家歡迎投資，隨着中國人民幣大幅度貶值(1994年貶值約60%)，泰國老百姓就開始入不敷出了。他們開始靠股票、房地產市場吸引的投機性資本來彌補貿易上的赤字，但投機資本賺了錢以後也揚長而去，於是泰銖、印尼盾等一如水銀瀉地。仍以前例，當資本流入一國時，恰如大批嫖客光臨某一妓院，妓院生意興旺，妓女供不應求，價格上揚。上揚到一定程度時，嫖客發現另一處妓院收費低廉，服務良好，於是又蜂擁而去，使此地妓院的服務(基礎)設施和人力資源大量閒置，妓女連同老鴇的生活水平都大大下降。

這意味着，所謂全球化下的「制度競爭」實際上是國家作為跨國公司的打工者的競爭。當然，有工可打總比失業好，就像拉丁美洲比非洲好，中國比泰國、印尼好一樣。中國至少還是一個國際打工者，外資還在流入。然而，韓朝華的理想可能還是更遠大

一些，他可能希望中國通過制度競爭「成為優勢企業薈萃、經濟資源富集的增長『寶地』」。如果世界500強真有200家總部落戶中國，連同其一流的研發機構和人員，連同其年薪百萬千萬美元的總部人員，至少可以使中國的房地產升值，高薪職位增多，教育機構經費充足，當然也不失為一種大體過得去的結果。但是，站在跨國公司的角度看，這種可能性是微乎其微的，因為投資環境中最重要的是安全環境。如果跨國公司在當地獲得了高額壟斷利潤，但卻由於赤貧者暴亂而宣布將其資產收歸國有，那麼無論有多少稅收減免，無論政府政策如何透明，無論當地人員素質如何價廉物美，都將給跨國公司造成難言的損失。由於全球化推進了兩極分化，這種危險無疑是增加了。不僅如此，即使一國國內政治不出大亂，但遭到鄰國侵略，由鄰國宣布沒收其資產，這同樣是不可容忍的。由此可知，跨國公司的總部恐怕很難遷出發達國家，像美國這樣的由國家導彈防禦系統(NMD)保護的國家才是跨國公司可靠的家園。中國固然可以像韓朝華所設想的那樣，巧打扮，勤梳妝，學會做一應家務和推拿按摩，建立完善的制度，日夜恭候跨國公司的寵幸，但這恐怕也只能是像泰國、印尼那樣成就一夜之歡，而難以名媒正娶，登堂入室。

三　腐敗才是中國一切問題的根子

如果說韓朝華的制度迷戀頗有些一廂情願的話，他對國有企業興廢存亡分析的現實感就強一些。他告訴讀者：「大批國有企業陷入經營困境已成為當前國內所有經濟難題的焦點，如果不完成國有企業的制度改革」，那就會影響經濟增長，引發嚴重的金融危機，給財政帶來沉重負擔，失業問題難以解決，並影響社會的穩定等。這裏，我們並沒有多少分歧。問題在於，國有企業何以敗落到今天這般田地？他的回答是缺乏真正的產權改革：「不論人們在主觀認識上是否了解和接受這種產權轉移的要求，追求經濟效率的基本動因都在推動着國有企業的產權不可逆轉地從政府轉向民間。」「這不是基於意識形態的選擇，而是經濟理性在實際生活中發揮作用的結果。」

甚麼是經濟理性在實際生活中發揮作用？對於企業來說，就是追求利潤最大化；對於個人來說，就是個人收益最大化；對於政府和國有企業官員來說，就是以權換錢，化公為私，就是腐敗。也就是說，按照韓朝華文章自身的邏輯，翻譯成普通人聽得懂得的語言，其實是「腐敗才是中國一切問題的根子」。

既然如此，形成有效的懲治和防止腐敗的機制，才應該是國有企業改革的基本方向。但是韓朝華恐怕認為，腐敗是公有制條件下經濟理性的必然產物，不應該責怪官員腐敗，而應該拋棄公有制。而且正是由於官員腐敗，「在中國的國有部門中形成了制度改革成本小於制度維持成本的局面，改產權比不改產權更有利了。這實在是值得舉雙手歡迎的事，它應被視為中國經濟改革所取得的一個具有戰略意義的階段性成果」。這種論調我們耳熟能詳，只要能實現新體制，不

按照韓朝華文章的邏輯，「腐敗才是中國一切問題的根子」。既然如此，形成有效的懲治和防止腐敗的機制，才應該是國有企業改革的基本方向。但是韓朝華恐怕認為，腐敗是公有制條件下經濟理性的必然產物，不應該責怪官員腐敗，而應該拋棄公有制。

管是騙出來的，還是腐敗出來的，都值得「舉雙手歡迎」。

但是，我很難想像一個腐敗出來的新體制會成為中國走向新生的起點。如果國有企業和政府的官員利用腐敗得來的巨額財富，又在腐敗中轉化為私有化後的企業控股權，如果這一切都被韓朝華一類的文章論證成中國的進步，我想社會公平感將會蕩然無存，「去偷，去搶，去殺人，去放火」將成為社會的共識。果如此，則韓朝華最熱衷的「制度競爭」恐怕也會無從談起。甚至，正如我們已經在中國各地及東歐、俄羅斯等地看到的那樣，由於社會的精英層是靠腐敗來獲得財富的，他們對經營好私有化後的企業的興趣並不大。他們會繼續玩包裝企業和買賣企業的遊戲，將其個人財富最大化。而這對社會來說則意味着生產資源的災難性浪費，也意味着經濟衰退，銀行破產，財政巨額赤字，通貨惡性膨脹。

面對國內腐敗成風、國外強敵壓境的嚴峻形勢，我感到連呼吸都困難。如果說勉強要在批評之後給出盡可能簡單的建設性建議的話，那我主張「對內開放，對外保護」。對內開放意味着制度變革；對外保護意味着更嚴格的限制投機性資本的出入。作為國際經濟競爭中的弱者，我只能設想中國需要打一場持久戰。

四　對內開放，對外保護

韓朝華一再指出：「如果中國將應對世貿挑戰的重點置於由政府組建企業『航空母艦』上，中國有可能再次犯方向性的錯誤。」這我完全同意。然而，同樣將犯方向性錯誤的是，認為只要改革制度就可以應對世貿的挑戰。

80年代國門初開，學術界把制度變革當作解決中國問題的萬應靈方，這是完全可以理解的。然而轉眼間20年過去了，如果我們還停留在「一……就靈」的直線型思維方式上，恐怕不是天真幼稚，就是別有用心了。世界是複雜的，中國是複雜的，複雜的問題並不存在一個簡單的答案。我們當然要改革，問題是怎樣改革，是公平的還是腐敗的；我們當然要開放，問題是開放到甚麼程度，是否要以中國仍然弱小的民族工業為代價；我們當然要經濟增長，問題是增長是否與普通人生活水平的提高正相關；我們當然要加入世貿，問題是以甚麼樣的條件，能否給中國經濟以成長的空間，我們是否只能等待跨國公司的寵幸。

面對國內腐敗成風、國外強敵壓境的嚴峻形勢，我感到連呼吸都困難。如果說勉強要在批評之後給出盡可能簡單的建設性建議的話，那我主張「對內開放，對外保護」。對內開放意味着制度變革，也意味着給變革後的企業在競爭中成長為航空母艦的機會；對外保護意味着拉起渤海灣口的鐵絲網，小魚小蝦能自由出入，鯊魚、鯨魚需要瘦身進入，而投機性資本的出入則受到更嚴格的限制。作為國際經濟競爭中的弱者，我只能設想中國需要打一場國際經濟競爭的持久戰。而這一切的前提是允許展開公共政策辯論，依靠辯論來重新凝聚人心，聚集起持久戰所需要的精神力量。這正是我在《碰撞——全球化陷阱與中國現實選擇》中的主張。

韓德強　中國人民大學經濟學博士，現任北京航空航天大學經濟管理學院工商管理系副研究員。

上海：情欲在尖叫

● 朱大可

經過近長達四十多年的政治嚴肅時代，上海正在重新成為中國乃至遠東最大的情欲超級市場，這個事實令許多上海知識者感到歡欣鼓舞。衛慧用她的「尖叫」，報導了都市情欲的復活和高漲，從而令上海再次成為國際市場關注的焦點。

「蝴蝶」是一個全球化的隱喻。在梁山伯和祝英台故事和希臘神話裏，蝴蝶的語義都只有一個，那就是情欲本身。衛慧的「蝴蝶」的「尖叫」表明，情欲通過一個上海女人的喉嚨，已經發出了尖銳、性感、亢奮、勢不可擋的喊聲。

我們總是按照既定的情欲地理學原則去觀察上海這個中國情欲地圖上的女臀，也就是把外灘作為上海的主要性感帶或外陰部①來加以評論（上海的另外兩個傳統性感帶是淮海路與衡山路）。十年以來，在外灘四周發生了巨大變化，其中最重要的變化包括：出現了兩條陽具（帶有一個巨大睾丸的東方明珠電視塔和造型上更加單純的金茂大廈）以及一大堆類似陰毛的建築群落，而上海民眾及其外地遊客曾經競相爬上陽具的頂部，以便能眺望所有那些著名性感帶的偉大風貌。

是的，作為最著名的外陰口，外灘這個「中心」在八年前已完成了拓寬工程。另外兩個「基本點」之一的淮海路（霞飛路）經過改造，也大致恢復了舊殖民地「東方香榭里舍」的旖旎風情；衡山路則雲集了各種西方情調的酒吧，成為準中產階級製造情欲和精神自慰的秘室。在市場經濟偉哥的催動下，一些新的性感帶正在崛起，如浦東大道、南京東路步行街和徐家匯等等。這些變化令各個性感帶開始在情欲地圖上互相銜接起來，並且更利於被人們觀淫或撫摸。

作為歷史上最招引農民注目的性感帶——南京路——的變遷，也許可以成為觀察上海的另外一個案例。1949年解放軍進城時，農民出生的佔領者曾經對它散發出的「香風毒霧」深感畏懼。一支名叫「好八連」的小分隊奉命成為性感帶守望者，監視並企圖制止情欲在這個區域的爆發。在那部名叫《霓虹燈下的哨兵》的電影中，出現了一個情欲的化身——燙頭髮、說英語的摩登女郎，但她卻是國民黨特工，要去點燃士兵們被壓抑的情欲。這是情欲有罪的證據。經過意識形態的嚴厲鎮壓，南京路逐漸結束了它作

為上海的陰道的風流使命。但五十年之後，南京東路被改造成了另外一條淮海路，雲集着大量豪華KTV包房和風姿綽約的三陪女。情欲重新回到這裏，變得更加囂張和放蕩。

在遠東地區，只有上海具備了發展情欲超級市場的兩大基本元素：龐大的人口 (尤其是女人) 和發達的陰性文化。但在過去很長一個時期，上海的情欲一直被限定於臭氣熏天的菜市場。每天清晨，蓬頭垢面的女人和小家碧玉的男人們在這裏相會，在腐菜和爛魚的氣味中採購着春天，又在無恥的討價還價中完成日常意淫。這種瑣碎的操作，維護了情欲的最低消費。

在市場全面開放的時代，上海情欲終於在社會資本主義的支持下捲土重來，實現了全面復辟，並在每一個階層都得到了熱烈響應。余秋雨、陳丹燕和陳逸飛們的小布爾喬亞式的懷舊化情欲、衛慧們的都市白領的摩登化情欲、小市民的麻將化情欲、民工的粗鄙化情欲、商人的貨幣化情欲，以及官員的權力化情欲，所有這些情欲組成了罕見的情欲共同體，參與到市場消費的浩大洪流之中，並受到體制的堅定保護，或者說，正在成為市場化體制的一個最重要部分。

對上海歷史的簡單回顧，顯然有助於我們理解這個重要新聞事件的發生。上海所處的長江三角洲 (中國陰阜的另一種官方叫法)，正是中世紀女性化情欲的最著名溫牀，它展示了從「梁山伯祝英台」專案到「白蛇傳」事件的纏綿的情欲傳統。越劇和黃梅戲大肆贊助了這種柔軟的情欲美學，令它成為近代市民階層的主要靈魂向導。

殖民地時代的上海情欲曾經達到一個非凡的高潮。這是由那些美貌多情的江南女子創造的奇迹。儘管張恨水和鴛鴦蝴蝶派的小說、徐志摩的詩歌、以及穆時英、劉吶鷗、邵洵美和葉靈鳳的現代主義小說都洶湧地言說了情欲，但唯有小女子張愛玲的出場，才將殖民地情欲推向「欲仙欲死」的高潮。只有一個理由可以解釋這種古怪的景觀，那就是這種上海的某種強烈的女陰特徵。正如陝西是產生男性情欲的歷史悠久的溫牀，而賈平凹是這類話語的代言人一樣。毫無疑問，只有女人才是上海情欲話語最合適的代言人。

越過上海的中古和近現代情欲史，我們可以觀察到一些偉大的女性代言人湧現。耐人尋味的是，她們居然同時扮演着煙花女子和國家話語發布者的雙重角色。

江南從來就是中國歷史上最大的煙花柳巷，這一傳統得到了良好的延續。直至滿清末年和民國初年，整個上海及其周邊地區仍然妓院林立，展示着遠東最大色情消費市場的偉大風貌。

在這個情欲硅谷中誕生了一些聲名顯赫的尤物。明末吳越「愛國」名妓柳如是和金陵歌妓董小宛，是兩個楚楚動人的風塵先驅；而後，上海青樓「四大狀元」之一賽金花成了其中最令人銷魂的一個，她對於八國聯軍司令瓦德西的牀幃勸戒②，以及她與維多利亞女王和德國女王在社交場上周旋的「雍容華貴」的姿態，很令國人感到「揚眉吐氣」，從此成為帝國末世的救國英雄；而在上海成材的揚州雛妓張玉良是一個更為典雅的寓言，她的裸體自畫像在巴黎獲獎，成為畫布愛國主義的又一範例。上海妓女總是在用身體大義凜然地表述着國家真理。

然而，在所有的上海 (江南) 名妓中，只有張玉良真正實現了身體話語

的偉大轉換：從一件情欲市場的簡單貨品，變成了一個利用身體話語進行視覺宣讀的「藝術家」。張玉良的裸體自畫像《裸女》充滿了對肉體的無限憐惜，這種憐惜達到了如此的深度，以至她必須大面積修改自己的醜陋容貌，以展示她的另外一個更加「真實」的肉體鏡像。但她謳歌肉體的行動，卻為殖民地上海情欲開闢了一條全新的道路。從此，上海「吃文學飯」或「吃藝術飯」的人，都聚集到了用身體話語言說情欲的偉大旗幟下面。

這是情欲在新世紀裏最重要的五大變化之一。在情欲解放區和「大翻身」的年代，張愛玲的旗袍的胸襟和下擺均已遭到了撕裂，文學正在進一步放肆地肉體化和感官化。衛慧的身體美學宣言《上海寶貝》，從頭到尾散發着口紅、褻衣和女性生殖器的狂歡氣息，所有皮膚和器官都在其間舉行熱烈的話語慶典和遊行，向公眾炫耀着後殖民時代女性肉身的魅力，而靈魂則退化為一件披掛在身體之外的風衣。其中一個名叫「馬當娜」的女人，隱喻了那個西方身體解放運動女聖徒，後者像一盞指路明燈，照亮着上海旗手奮勇當先的身影。而在衛慧的附近，一干「美女」戰士都在爭先恐後。這種肉身化情欲大爆炸的景象，重新確立了上海作為頭號情欲市場的龍頭地位。

是的，上海情欲的市場化和消費化，就是它的第二種重大轉折。舊殖民地時代布爾喬亞式的面紗被揭去之後，超級市場的氣味變得越來越濃烈。精明的女人像兜售內褲一樣兜售着身體的「自傳」，期待着文化嫖客的光顧。情欲的無償奉獻時代早已一去不返，情欲經濟開始發達，人民幣和美金操縱了情欲市場行情的漲落，而且它的市場價格正在隨着貪婪指數的猛升而日益高昂，並因此製造出了大批情欲資本家，也就是那些身體資源交換男人資源而成為富姐或富婆的階層。這些新興資本家聯合那些準中產階級女市民和職業「三陪」，構成了情欲市場的主要賣家。她們擁有強大的隱形情欲霸權，足以在幕後操縱國家官員和國家資本。人們已經看到，貪官和情婦的秘密互動，構築了當代中國情欲政治學的框架。

幾乎所有評論家都注意到了衛慧小說的一個基本立場：一方面炫耀着女主人公的性經驗和性機能，一方面謳歌西方陽具的偉大性③。這種對中國男性買家的輕蔑，暴露了商業時代的國際主義特點：新興的中國情欲不僅要徹底擺脫黑市經濟學的枷鎖，而且正在廣泛尋找出口渠道，以期加入「世貿」的偉大行列。和所有中國產品一樣，它急需在西方市場範圍內找到更大的買家。克林頓與萊文斯基的辦公室演出，顯示了情欲在全球消費市場中的隆重地位。

情欲的摩登化，是它的第三個重要變化。摩登的都市景觀和現代化物質時尚，成為情欲大爆炸最重要的語境之一。這些摩登場景既是當代情欲從中誕生的搖籃，也是情欲用以演出的布景。陽具化的摩天大樓、意大利咖啡、美國轎車和法國香水，構成了虛張聲勢的現代化符碼碎片，拼貼成一個情欲在其間騷動的舞台。這種情欲的摩登化起始於穆時英和張愛玲等人的小說，卻在衛慧的小說中走向極致，呈現出與保守的賈平凹式男性情欲截然不同的面貌。在我看來，這很像是中國情欲走向全球化的一場紙上預演。為了自我推銷，最原始的情欲渴望獲得一個時尚的前衛包裝。

情欲的第四個變化是，它現在終於擁有了自我傳播和張揚的權柄。沒有任何一個時代的女人像今天一樣肆無忌憚地放送着自己的身體隱私，並且越來越擅長身體作秀和進行新聞策劃，用情欲話語的每一種變化來製造「賣點」，以爭奪公眾的寵愛。這其實就是市場推廣原則的顯現。衛慧和棉棉無疑都是情欲營銷學和情欲廣告學方面的專家。有報導稱，早在學生時代的戲劇表演和作品朗誦中，衛慧就已經發出蝴蝶式的「尖叫」，這可以被視作是身體解放運動的第一聲啼鳴。而後，上海的弄堂就到處響徹了情欲的歡叫。

借助海外出版商和數碼網絡，上海情欲的聲音在世界範圍內引發了經久不息的回響。但人們已經發現，《上海寶貝》充滿矯情的性謊言。虛榮的賣弄、浮華的炫耀、誇張的細節、對於上海都市摩登事物的狂熱崇拜、淺薄的時尚趣味，各種劣質的牀幃噱頭、道聽途說的生命體驗，加上每一章前面的那些西方名人格言，如此眾多的粉彩，拼貼成了一個脆弱的脂粉話語格局。儘管衛慧在其後的幾部小說中調整了這種大驚小怪的話語姿態，但仍舊不能消除它們內在的虛假氣味。這情形就像衡山路上歐洲情調的酒吧，所有布景和道具都只是一堆文化代用品和幻象，或者說是沒有靈魂的物體空殼，閃爍着意識形態贋品的光澤。

在中國文學的性革命現場，到處散布着這類假模假式的性神話謊言，這就是情欲的第五個變化，也許還是最值得我們探究的變化。早在90年代，中國傳媒已經實現了從政治謊言向情欲謊言（生活謊言）的重大戰略轉移。報紙編輯、電台和電視台的主持人，利用煽動情欲來吸引公眾，提高發行量或收視率。而上海主持人由於擅長「發嗲」，成了國家情欲最受歡迎的代言人。

然而，中國情欲並未因此獲得健康的生長，而是遭到了謊言的替代，從而變得更加虛偽和無恥。人文情感崩潰了，剩下的只是一堆赤裸裸的欲望、性和貨幣。毫無疑問，只有大量的偽造情欲，才能維繫這種龐大市場，為急速膨脹的情欲消費提供保障。而為了迎接這種情欲經濟的全球化挑戰，在發生過來自上海衡山路的第一聲尖叫之後，許多蝴蝶都在預謀發出類似的尖叫。一個真假難辨的叫春的年代已經降臨，我對此將洗耳恭聽。

註釋

① 即使在文革時代，這裏的堤牆仍然是情人們冒險約會的主要地點。

② 「賽氏斥之於瓦德西，促瓦德西整飭紀律，制止士兵的淫亂搶掠，凡有關聯軍想使中國人難堪的事，她一定在瓦德西面前力爭，使北京城的治安獲得相當程度的恢復。北京城百姓生命財產，因此保全了不少。」（引自：《中國歷代名女名妓傳》）。

③ 1992年在澳大利亞，原上海文匯報女編輯施國英曾經發動一場關於中國男人性能力的大討論，由於法新社的全球報導，而在西方成為一個有名的新聞事件。施國英說，中國男人在性生活方面八個不行，兩個馬馬虎虎，這就是所謂的「二八論」。

朱大可 文學批評家，主要著述有《燃燒的迷津》、《逃亡者檔案》和《聒噪的時代》等。

不僅僅是情欲

● 皮　士

朱大可的聚焦，似乎是把情欲當成了性欲。其實，情欲混合着文化和肉體欲望。孔夫子做愛時的情欲就一定和柳永做愛時不同。欲望的表達形式，是情的意識感受。情欲不僅只是性欲，而且有着許多表現形式。如果只從性的角度去看遠遠涵蓋了性的文學作品，就像看見滿街的女人以為她們都只是性工具一樣的糊塗。這種糊塗恰似觀看一張照片的時候，往往忘記了站在自己身後的攝影師。

所有對女性而發的情欲泛濫，其實都是男性的產物，是男性在感受中對自己情欲的異化形式。朱大可的荒謬在於，當他天文地理、古今中外地為情欲地理學找尋論據的時候，其實表現的只是自己情欲的發泄，而對女性自身對情欲的感知，根本不甚了了。

朱文的可取之處，一是終於發現了衛慧小說的眾多隱喻；二是發現了生活環境裏情欲的蓬勃動力，並試圖從市場和政治的角度，尋找商品社會裏情欲的價值。然而這樣一找，對情欲的評判自然而然就回到了道德的老路：「人文情感崩潰了，剩下的只是一堆赤裸裸的欲望、性和貨幣。」

衛慧小說裏眾多的隱喻，確實需要真想研究文學的人脫掉道德的老花鏡用第三隻眼看看。我最喜歡的是《欲望手槍》。如果把初入世道的女大學生，軍營訓練，道貌岸然的軍官，產生小說的垃圾水塘畔的破屋子，被欲望和道德摧殘將死的父親，等等等等形式的意義指向聯繫在一起，特別是結尾在瀕死父親的病房裏強暴軍官，剎那間你就會明白那支專門造來殺人的專制手槍所面對的生命欲望，或者說情欲，以及這支手槍最終發射的隱喻。也許我看到的，是欲望對社會專制、道德專制的反抗。也許你看到的不同，但你至少理解了當欲望像一支手槍面對另一支手槍時產生的人物和環境的關係，而從這一點開始，就足以仔細品味全篇。

關於情欲的蓬勃動力，西方藝術早已將人本身深入得夠多。許多西方藝術作品裏都要觸及各種情欲特別是性，應該沒人讀了看了會奇怪，人的身心完整性在西方得到了認可。然而，當一些女性作家表現了充滿不僅是上海，而且幾乎是所有城市灰暗處的情欲喊叫時，朱大可卻把來自生活的尖叫看成是作家們的矯情和煽動，並且慷慨地贈送了市場化、消費化、情欲政治學、國際主義的情欲全球化、情欲營銷和廣告學、意識形態的贋品、性革命和性神話謊言等等標籤，讓那些在道德沉重壓迫下早已不

堪的作家，僅僅因為是女性，去承受更廣闊的社會責任。

我們的生活確實已經向更加物質化轉變不少時候了。「肉身化情欲大爆炸」只是多年來禁欲之後的解脫，也是講究物質文明的結果，人對物質的享受隨着解脫，自然愈演愈烈，而情欲也就開始對傳統道德不斷突破。這是值得慶賀的。

只有脫離了精神的奴役之後，人性才可以通過肉身真正顯現。只有情欲參與了作品、人物、行為之後，人的普遍性才能具有獨特的閃光。另一方面，只有當作家們想怎麼寫不再是「頭頭們」的任務之後，只有當編輯們「能不能發表」的決定不再套上某些緊箍咒之後，作家們的想像力、表現力和創造力才能得到最充分表現。網絡文學在中國能夠擔當的，只有這唯一的任務。這一句是題外。

作家的一切作品只會來自於生活，指責他們缺少生活的批評方法已經延續了五十八年。解讀這句話，可以參考王小波的文章〈體驗生活〉。當我看到衛慧給自己的許多章節貼上西方名言的標籤時，我只是不以為然地笑笑，心想有一天她自己會意識到幼稚和開始重視完整的獨創性。我無權去指責她，因為這就是生活。朱大可認為「構成了虛張聲勢的現代化符碼碎片」的生活，慚愧地說，是西方文明帶來的新的生活。為甚麼會慚愧？研究個體的文學返回到整體觀照之後，終於隨着物質文明突破了我們擅長研究整體意識的文學長城。

西方文明也帶來了70年代以後出生的作家群。他們在這種文化的衝擊吞噬下生活，看見自己原來是一塊牆磚，正站在整個群體最後一道美麗的防線上。他們比以往幾代更極力突出和保持自己的個性。我理解他們的自我身心探討和深刻的痛苦，甚至孤獨。我理解衛慧為甚麼要用名人在章首架起擋箭牌，我能切身感受到當思想被歪曲誤解時棉棉大叫「強姦」時的精神焦躁。我看到他們都有這樣那樣的缺陷，甚至看出這些是西方文化無情的烙印，我卻相信他們一定比我聰明，這些都來自他們年輕的生活，而他們如此無畏地解剖着自己。因此，我一定不會把他們和洗澡水一起潑掉，我尊重他們在作品中表現的生活。那些東西方文化碰撞的回響，原本來自他們的生活，哪怕有些人指責他們的生活狹小而殘缺不全。即使作品反映的是殘缺的生活，我們看到的應該是它的含義和隱喻，而不是作者本人有了殘缺。

朱大可的文章當然有些才氣，席捲五種變化，歸結為情欲大爆炸後更虛偽無恥的病態，並期待着文學的「叫春的年代」來臨。看似一氣呵成，其實是把整個的情欲栽在了文學的頭上，而且特別為上海女作家們長出了艷麗花環。通過探討人的七情六欲與環境的關係來探討生活本質，已經成為文學的一股強大暗流。在生活的後面，比劃一些道德的姿態，可以顯得崇高。不過，生活之流無法阻擋，不管傳統和主流怎樣不願看到，年輕一代作家都會隨着生活成長，文學史將會記載他們進步的腳印，和他們的作品。

我想說：如果我們都從同一出發點前行，我們要尊重走在前面的人，儘管心裏要趕上他。這就正像我尊重朱大可一樣。然而，如果站錯了出發點，仍應該平心靜氣地讓別人去走她們自己的路。更何況，人在觀照自己的對象化時，容易忘記鏡子裏的原來竟是自己。

皮　士　自由撰稿人

經濟、社會與傳媒

中國農村教育改革政策評述

● 胡素珊(Suzanne Pepper)

整個90年代，伴隨農村教育改革出現持續不斷的教育危機，引發一連串爭議。90年代初期，無論在貧困地區還是在全國範圍內所做的無數次調查都顯示出問題的嚴重性：輟學率攀升、童工出現、學費暴漲、拖欠教師薪水、危險校舍、城鄉教育機會差距擴大。

事實上，教育狀況的惡化並不是在90年代初期陡然出現，此時的危機狀態其實是中國長期農村改革的必然結果。然而，農村改革過程為何引致教育危機？此一問題鮮有討論。本文一方面回顧中國經濟改革和教育改革如何交織導致如此後果；另一方面評價近十年來各種補救農村教育的措施。

一　問題的鑒別

危機症狀冰凍三尺，根源可追溯到1976年的教育結構改革，隨即造成教育經費削減、資金籌措與管理下放。整個80年代所實施的改革重點放在教育質量上，即重建高等教育，建立為考大學作準備的重點中、小學校。重提重視質量教育的結果，令曾於1966-76年間分派到基層的教育人才和資金再度集中起來。因此，城市學校成為1976年後改革的最大得益者。

與此同時，由於廢除集體化和引入責任制，農村經濟生活發生了翻天覆地的變化。改革對激勵農戶增加家庭收入起了很大作用，但同時也令他們要依靠自己的經營活動來養活自己，設法獲取物質上的收益成為首要動力。

教育改革的影響，加上農村經濟改革，很快對農村的中小學教育產生負面衝擊。到了80年代後期，農村教育成為每年人民代表大會和人民政治協商會議的熱門議題。在1988和1989年的代表大會上，各地代表都為農村教育的各種問題大聲疾呼。農民代表在討論全民義務教育法(在1986年7月生效)時直擊要害，指出農村兒童

整個90年代，伴隨農村教育改革出現持續不斷的教育危機：輟學率攀升、童工出現、學費暴漲、拖欠教師薪水、危險校舍、城鄉教育機會差距擴大。本文一方面回顧中國經濟改革和教育改革如何交織導致如此後果；另一方面評價近十年來各種補救農村教育的措施。

的失學率在迅速攀升，新文盲也隨之出現。大家認為，義務教育法中所規定的全民九年制義務教育的目標根本無法實現。

二　教育危機出現的大事回顧　1983-93

80年代經濟發展壓倒一切，社會及教育問題不再引起關注。農村教育經費的籌集和管理下放到鄉鎮或村一級，城市的學校卻繼續接受政府的資助保障，結果令農村教育的問題在整個80年代日益惡化。

在1989年之前，一觸即發的危機感主宰公共輿論。1989年之後，此類報導銷聲匿迹，對農村教育的批評一直沉寂到1993年才再次爆發。隨着政治緊張氣氛的緩和，到1993年人大代表和政協代表再找回自己的聲音，重拾1988和1989年擱下的議題。他們指出，義務教育法實施已經五年了，但因為沒有實施的機制，該部法律只是徒具虛名的「豆腐法」。

然而，80年代經濟發展壓倒一切，社會及教育問題不再引起關注。農村教育經費的籌集和管理下放到鄉鎮或村一級，城市的學校卻繼續接受政府的資助保障，結果令農村教育的問題在整個80年代日益惡化。

在改革開始推行時，對農村學校經費籌措與管理下放的改革方案並不十分明確，只強調逐漸推行改革，在1983年開始試驗，並在1984年的中央「關於籌集農村教育經費的文件」中正式宣布①。

1984年文件

新政策承諾要「逐步地」克服長期存在的地方資金短缺狀況，預期新的辦學資金來源將會開發出來，其中包括在鄉、村徵收和使用教育附加稅。當時承諾要給每位教師增加工資，還答應定期給每位民辦教師發工資，不再按各村所計的工分發給實物報酬。最後，在1984年的文件中保證，「公辦教師和當地所錄用的老師應該不存在任何區別」。在70年代的教育普及中，民辦教師成為農村學校的中流砥柱，然而，佔少數的公辦教師的工資卻大大高於「民辦」同事，並享有退休金、住房和醫療等國家職工的福利，兩者同工不同酬。

河北模式

按1984年文件的要求，鄉鎮或村全面負責本地學校的辦學經費，80年代中期廣泛宣傳河北模式，示範新的制度如何實際運作。在河北的試驗縣，政府的教育經費主要集中用於高中，資金只能用於教師培訓和縣辦的職業學校，加上各個縣為數不多的重點初中。

教師薪水來源頗使人惶惑。河北模式廢除當時所有民辦教師都享有的國家補貼。這些保證教師每月現金收入的補貼自70年代已有，由中央撥款，無須當地政府財政負擔。一旦中小學都按照河北模式由鄉鎮或村來提供資金和管理，將會使公辦教師變為民辦，和民辦教師一樣按照浮動的方法來支付工資。換言之，所有人的工資都將失去保障，因為地方能支付多少隨每鄉的收入高低變動。這一解決方案，對於平等對待這兩類農村教師的承諾，另行作出了令人不安的詮釋。為了彌補經費來源降級，又建議「適當地提高學雜費」②。到1978年，國家教委意識到教育經費與管理權下放的改革所引致的問題，遂提出「鄉鎮一級教育管理的基礎相對薄弱」，建議通過「逐步適應和完善」的過程來實行農村學校管理的結構改革③。

人們以為，該政策備受批評，中央政府便會提出解決方案。然而，新

出籠的改革方案並未提出任何輔助措施。到1993年改革的負面效應在全國出現後，有關部門才開始亡羊補牢，提出了最大限度減少損失的建議。

走向極端：1990年初

1993年國家教委主任朱開軒指出：「教師工資的拖欠無論在數量上、時間上和規模上自新中國建立40年以來是前所未有的。」改革之前，甚至在改革後的整個80年代，國家的工資和對民辦教師的每月現金補助很少受到影響。現在人人自危，而且問題不僅僅存在於貧困地區。根據官方的統計數據，到1993年5月，全國農村教師的工資拖欠額達到14.3億，每個省份都有拖欠的情況④。

過去，國家政策和財政撥款都由中央政府制訂，由省縣執行，農村公社中學在貧窮和富裕地區獲得不同比率的資助，國家有責任在每個公社起碼維持一所中學。所有在公社或村級的公辦教師都以同樣的方式支付工資，民辦教師也每月獲發現金補助費。縣教育局下撥額外的國家資金修建和維護公社或村立學校。農村學校在公社管理之下，由國家和地方的資源共同支持，由生產大隊用實物和勞力來彌補不足的部分。

在這一制度下，將近一半的縣不能靠自己的財力來滿足「國家」的開支部分。根據那時的財政做法，這些「赤字」縣將由上一級（地區或省）補貼。因此，儘管一個縣自己不能夠支付所僱用職工的國家工資，但通過統一的國家預算，他們仍然可以每月領到薪水。換句話說，富裕地區將為貧困地區補差。

新的辦法在80年代逐步引入。除了主要政策和規劃之外，權力已經下放到省或下一級。到了1990年的改革，即所謂「分級辦學、分級管理」，辦學包括籌集資金和物資的管理，而管理則指人員、教學指導等。

各省在實施上也存在差異。某種意義上的從上到下收入共享的做法仍在繼續，但這已不足以幫助有需要的學校解決經費短缺。地方政府分配的資金和正常支出的缺口不再由地方政府來彌補，而是由「多渠道」來籌措。可用於教育的最大一項收入就是前面所提到的教育附加稅，由地方政府從1986年開始計徵。其他的資金來源包括學生的學費、校辦盈利性經營活動和慈善捐助。

然而，到了1991年，農村財政體制改革終於徹底完成，包括教育經費在內的所有財政預算層層包乾。河北模式的意義此時已甚明顯。不論財力大小，村和鄉要全面負責其初中和小學的經費。公社一級的高中在80年代不是被合併就是被解散了。村鄉不但要負責所有的工資支出，過去對教育的總體規劃和所屬區域經費分配的權限也下放了。陡然間，鄉一級政府發現自己可以完全按照自己的意願安排預算。

接着，在地方政府還沒有完全掌握全部新的自由之時，1992年鄧小平南巡帶動又一次經濟浪潮，各級政府加速對經濟建設投資。教育資金的預算，其中很大部分是教師工資，就自然成為地方「投資資金」現成的來源。

新開徵的教育附加稅雖說是民辦教師每月現金補助的主要來源，但往往經營不善，政府允許暫停徵收教育附加稅以減輕農民的負擔。最後，隨着90年代糧食市場管制放鬆，最後的財政支持手段終於瓦解了。一貫以來，徵集教育附加稅的方法頗簡單，

1993年國家教委主任朱開軒指出：「教師工資的拖欠無論在數量上、時間上和規模上自新中國建立40年以來是前所未有的。」根據官方的統計數據，到1993年5月，全國農村教師的工資拖欠額達到14.3億，每個省份都有拖欠的情況。

在80年代教育責任下放時，地方抱怨說：中央點菜，地方買單（付款）。面對重重危機，地方自助之計其一源於傳統做法——私塾。湖南省鎮西縣在1993-94年出現了24所私塾式學校，共1,500名學生。鎮西縣私塾學校的流行，原因是失學兒童增加。失學的主要原因是付不起學費、跟不上功課、家離學校太遠。私塾對這三類問題提供了解決方案。

只消將之包括在糧食定購合同的糧食稅中。1999年5月頒布的新糧食徵購條例使得自動徵收機制消失，教育稅「毛之焉附」⑤。

對於村和鄉而言，最直接的解決辦法就是拖欠所有教師的工資和增加學生的學雜費。教師無法養家糊口，別無他途，只得另找門路。一些教師徹底放棄教職，有的則幹起了第二職業。為了保證各年級開課並盡可能降低成本，學校聘請讀過初中以上的學生作為代課教師，一些學校轉為半日制或暫時關閉。學費增加、教育質量降低自然導致學生輟學率升高。每當農戶負擔不起學費時，他們通常支持兒子上學，女孩失學率因而比男孩高。

三　補救措施

財政責任和管理權力轉移完成之後，政府終於察覺對農村教育的影響過大，需要加以糾正。所提出的建議不外乎讓各地政府提出暫時措施，並強調上級機關應加強督導。

私塾

地方自助之計其一源於傳統做法——私塾。二十世紀上半葉，各地農村（和城市）的老百姓都曾抵制現代學校的教育內容和教育方式，傾向於私塾所用的古典的、貫穿儒家思想的初級讀本和死記硬背的教育方法。直到1949年之前，私塾仍然是現代教育改革者的心結。然而，私塾的基本思想也是發展民辦教育或村辦教育（40年代首先在雲南，1949年後在全國實行）靈感的來源。在因改革所導致的農村教育困境中，傳統辦法開始恢復。

湖南省鎮西縣的一項調查發現，在1993-94年一年當中就出現了24所私塾式學校，共1,500名學生。總體來講，這個縣不屬於老少邊窮縣之列，有農村人口38萬，學齡兒童六萬，農村公立小學390所⑥。

然而，調查者發現，鎮西縣私塾學校變得流行起來，原因是該縣的失學兒童增加。據官方報導，這類兒童在1994年有2,400名，佔總學齡兒童的4%。調查發現，失學的主要原因是付不起學費、跟不上功課、家離學校太遠。私塾對這三類問題提供解決方案，家長實際上不希望孩子上不成學，私塾似乎是唯一負擔得起的出路。

私塾的課程主要限於語文、算術和自然，但收費只是普通學校的一半。普通學校學生每年要付350元學雜費。與此相比，私立學校每位學生每年收費120元到180元。他們仍然沿用過去私塾的習慣，沒有現金的人可以用農產品支付。每位私塾老師一般招收30名學生，一年能有2,400元的淨收益，是該地區普通學校教師收入的兩倍。因此，從公立學校輟學的1,500名學生很快在私塾學校中註冊，50名教師找到了報酬可觀的工作。這說明了農民需求負擔得起的教育方式，而這是普通學校無法提供的。

上級的措施和建議

在80年代教育責任下放改革推進時，地方抱怨說：中央點菜，地方買單（付款）。面對重重危機，中央政府終於採取更果斷的行動。針對1986年義務教育法淪為「豆腐法」的教訓，政府又通過了兩項輔助性立法。教師法於1994年元月付諸實施，教育法於1995年9月起執行。這兩

部法律都包括了具體的目標和實施條款⑦。

經費與工資　隨着教師法頒布，舉國上下展開大力宣傳，強調要對挪用教育經費的人給予紀律處分和法律懲處。同時國務院發文件，列出了具體措施保證地方政府認真執行，教育資金包乾至少在當前可以放緩。無力提供學校和教師薪金的地方可以在「一定時間內」返回給縣級統一管理教育經費。教育附加稅可以按照「鄉鎮收集、縣級管理」的方式，保證民辦教師薪水的資金來源。國家教師的薪水主要由縣級政府來籌集，但省和地區政府要「盡最大努力」予以幫助。文件中甚至規定，在那些拖欠教師工資很嚴重的地方，不容許搞新的基本建設或購買汽車⑧。

國家教委不得不承認，對於民辦教師報酬低的問題現在「還沒有合適的解決方案」。然而，國家教委在1994年將15萬名民辦教師轉為公辦教師。在1994年，民辦教師數目僅逾200萬人，大部分是在農村。到了1998年，人數只有80萬人⑨。可惜將公辦教師和民辦教師的工資拉平的承諾，就如同許諾將公辦教師的待遇提高到國家公職人員相等一樣虛無縹緲。推出的權宜之計包括將部分民辦教師轉為合同制，其他教師則納入地方政府編制內，取用低薪的代課老師來替補流失的正職師資等等。

代課老師的數目隨着民辦教師的縮減而增長，其中大部分在農村小學工作。據官方統計，農村代課老師的數量從1995年的55.4萬（小學老師的總數為385萬）增加到1997年的73萬人（教師總數為376萬）⑩。

按「燭光工程」的宣傳，中國的貧困教師實際達到300萬人，佔農村教師總數的60%。該項工程是由中華慈善總會於1998年4月建立的，打算在第一年花費兩百萬元，給全國三百個貧困縣的三千所小學購買學習用品，

國家教委不得不承認，對於民辦教師報酬低的問題現在「還沒有合適的解決方案」。權宜之計是將部分民辦教師轉為合同制，其他教師則納入地方政府編制內，取用低薪的代課老師來替補流失的正職師資等等。按「燭光工程」的宣傳，中國的貧困教師實際達到300萬人，佔農村教師總數的60%。

自70年代以來，教育、經濟和財政改革給中國教育體系的其他部分帶來了利益，但同時為中國農村教育造成重創，影響來自三方面：貫徹集中人力和物力資源於以城市為中心、為上大學作準備的教育制度；農村市場經濟的逐步引入；農村教育資金籌集及其管理的全面下放到基層。

並為一千名農村教師提供補貼。此雖為杯水車薪之舉，但對農村教師卻起到鼓勵作用⑪。

同時，1995的教育法重新提倡教育規劃、財務管理和監督在縣級上集中決策⑫。教育法第56條規定，縣級以上政府應該撥出專門資金用於推行其管轄範圍的貧困地區的義務教育。針對這個目標，中央政府創立了「扶助貧困地區義務教育的全國規劃」。在該規劃中，中央的預算是39億元，在五年內分撥(1995-2000)。該計劃也要求地方要有配套的資金支持，地方與中央的比例為2：1。地方資金將由省、區、縣、鄉各級政府籌集，在2000年建立一個大約117億的基金庫⑬。

學費和入學率　80年代末的調查顯示，學生輟學的主要原因是無力支付不斷增加的學雜費。儘管義務教育法規定初中和高中必須免費，但學校仍然可以收取其他一些費用以應付部分開支。隨着改革的深入，此類費用不斷增長，中央開始發出更緊急的指示遏制過高收費，但效果存疑。國務院和國家教委1991-95年所發的一系列「意見」和「緊急文件」等共14份中央文件，均起不了多少實效⑭。

1989年建立的「希望工程」向城市居民和海外籌募資金。該基金會的具體目標是幫助因無力支付學費而輟學的農村孩子。到1996年初，希望工程已募集到近七億元，幫助了近125萬孩子解決學費問題，亦即當年約十分之一需要幫助的孩子得到幫助。由於很難監督基層的資金使用，最需要支持的學生往往得不到幫助，該基金會遂將目標轉向建設校舍，不再直接扶持農村貧困學生。

儘管有人質疑，這項慈善基金會仍在運作。在1999年末發表的統計數字顯示，在過去十年中募集到17.8億元，這些錢用於建立了7,550所學校，幫助220萬輟學兒童返回校園⑮。「希望工程」的夥伴是由全國婦聯主辦的「春蕾計劃」，目標在於幫助農村貧困女童返回校園。「春蕾計劃」也在1989年創立，據說在過去十年中收到2.2億元捐款，幫助了75萬女童。根據該項目的報導，每年因無力支付學費而失學的100萬學童中有70%是女孩⑯。

慈善基金顯然無法幫助絕大多數需要幫助的學生，中央於1995年宣布恢復助學金制度。在80年代被廢除之前，該制度允許地方政府以免除學費的形式來幫助貧困學生。免除學費的制度必須由地方資助，並建議主要針對初中生、貧困地區的小學生以及在校食堂搭伙的學生⑰。

由於沒有可靠的統計數據，因此無法確定在校學生的實際人數。按官方公布的入學數字，學生人數在80年代逐年遞減。由於計劃生育政策，這一變化在意料之中。但這使得我們難以靠統計數字區分，到底是學齡兒童的人數減少，還是這些兒童中真正在學的人數在減少。80年代中期有關部門統一出勤率的標準，以及城鄉分別採用不同標準，使得統計在校學生更形混亂。比如，農村小學一般五年制，城市則是六年制。

因此，國家統計局在其年終報告中指出，學齡兒童入學率在1993年為97.7%。讀完小學後升入中學的比率由79.7%提高到81.8%⑱。相比之下，在1993年公布的依據第四次人口普查所計算的數字顯示，12歲的兒童只有25%在上學，39%已開始工作。16歲兒童的入學率也下降了⑲。

五年之後，國家教委在1988年聲稱全國的入學率達到98.9%。這意味着所有學齡兒童都進入了小學一年級。同樣給人留下深刻印象的是，全國小學的輟學率低至0.93%，鞏固率達90.5%。鞏固率是指五年級在校學生人數和五年前入學人數的比率，但沒有對農村和城市作出區分⑳。

四　展望

中國的農村教育似乎經歷了重大困難並仍在努力克服其嚴重的障礙，這對農村辦學各方面都造成制肘，如對教育資金籌集、教師生活、學生入學，以至校舍、設施的維修保養等都產生負面影響。

農村教育面臨的問題，無論中外都大同小異。然而，二十世紀末中國農村教育出現混亂則是由改革過程本身所引起的。自70年代以來，教育、經濟和財政改革給中國教育體系的其他部分帶來了利益，但同時卻為中國的農村教育造成重創。在忙於追逐被視為重要或更緊急的目標的同時，忽略了將為中國社會帶來深遠影響的因素。

制度改革對農村教育的影響來自三方面：貫徹集中人力和物力資源於以城市為中心、為上大學作準備的教育制度；農村市場經濟的逐步引入；農村教育資金籌集及其管理的全面下放到基層。

自1990年初這一系列改革完成後，政府再行調整，提出補救措施來「減災」。可能行之有效的補救措施包括：教育經費的管理和監督再集中到縣級；通過中央和地方聯合出資的項目支持貧困地區義務教育；重新引入

近期一則報導介紹了山東省趙莊市郊的情況：老師對教書感到厭倦，學生同樣無心向學，教育質量顯著下降。「讀書無用」論在學生中抬頭。地方專科學校和中學畢業生找不到工作的現象十分普遍，有些人等了三四年才找到第一份工作，還不知能否拿到工資。這說明農村教育依然處於困境。

減免農村貧困生學費的制度。這三項措施正好針對了當前農村辦學困難的三大原因，如果能切實實施，將會產生巨大的再生效應。然而，改革時代的一個重要特徵是教育經費籌措和管理權限的下放，這就會導致「上有政策、下有對策」的情況出現。因此，在村、鄉、縣各級，如果沒有行之有效而又誠實可靠的管理，上級所提出的這些補救措施就不可能達到預想的目標。地方政府自身的體制改革成為教育改革的關鍵。

近期兩則報導說明農村教育依然處於困境。一則詳細介紹了山東省趙莊市郊的情況。地方政府估計這裏兒童的輟學率在10%左右，教與學總體表現欠佳的達60%。老師對教書感到厭倦，學生同樣無心向學，教育質量顯著下降，校長根本無力扭轉情況惡化。地方對教育經費下攤不滿，因為這樣一來給鄉村經濟背上了沉重的包袱。縱然地方對教育的經費作了精心管理，而且每個人都很重視教育，仍然沒有能力挑起這副擔子，拿不出錢來按時給教師付工資。相形之下，城市教師享有高工資，使鄉村學校無法留住好的教員。

老師的境況和學生自身的處境也使「讀書無用」論在學生中抬頭。地方專科學校和中學畢業生找不到工作的現象十分普遍。有些人等了三四年才找到第一份工作，還不知能否拿到工資。引起學生擔心的不止是經濟的因素，判別一所學校好壞的首要標準是升學率，因此學校不得不將精力主要集中在高分學生身上。而雪上加霜的是，學費高昂，農民家庭往往負擔不起㉑。

另一則報導來自湖南。這所富裕縣的中學，經費並不是嚴重的問題。按照農村的標準，該校非常幸運。在洞庭湖平原上，人口相對集中，所有學生上學所走路途都不足五公里。然而，1995年入學的學生，到1998年的輟學率達40%。退學的137名學生中只有21人是因為經濟困難，導致輟學的最主要原因在於學校提供的教育服務本身。由於教學的唯一目的是要讓學生通過高中入學考試，因此那些沒有能力或不想升讀高中的同學被認為是學校的累贅，不值得學校花力氣。有些同學還沒到初中三年級就離校。由此可見，華而無實的常規教學系統支配下的課程和教學方法，使得實現全民教學困難重重㉒。

這兩個例子清楚地表明了中國農村教育現在面臨的困境。悲觀主義者在進入二十一世紀反思整整一百年的中國教育事業，覺得危機依然深重；相反，樂觀派則更多地看到偉大成就，尤其是為如此龐大的人口提供不同形式的教育——50年前80%的農村人口還基本上是文盲。

農村的學生、老師和家長則難以從歷史的反思中得到半點安慰，他們所感受到的是對與自身需求切切相關的教育困境無可奈何。這當然可歸咎於農村貧困，但光是經濟繁榮也不足以保證農村的全民教育，同樣不可或缺的，還有有效的財政分配網絡和管理支援，以及切合農村實際情況的教學系統。

上述的問題並非中國獨有，就中國而言，也有前車可鑒，早自上世紀初，推行現代教育的改革家便同情與關注農村教育，提出眾多計劃和方案。進入二十一世紀，良好的願望和可行的政策尚未能付諸實現，只因為缺乏保證這些計劃有效實施的政治意願。

註釋

① 中華人民共和國國務院公報，北京，第三十一號，「關於籌措農村學校辦學經費的通知」，國發174號，1984年12月30日，頁1046-1047。

② 河北省教育：〈農村中小學教育體制改革〉，《中國教育年鑒：地方教育(1949-1984)》(長沙：湖南教育出版社，1986)，頁129-30。

③ 《中國改革全書(1978-1991)：教育改革卷》(大連：大連出版社，1992)，「國家教育委員會、財政部關於農村基礎教育管理體制改革若干問題的意見」，教政研字002號(1987年6月15日)，頁308-10。

④ 周大平：〈拖欠教師工資：一個必須抓緊解決的問題〉，《瞭望周刊》(北京)，第42期，1993年10月18日，頁8-11；及朱開軒在1993年10月向全國人民代表大會常務委員會之報告。

⑤ 周大平：〈貴在有序，難在有序：關於中小學收費的觀察與思考〉，《瞭望周刊》(北京)，第46期，1994年11月14日，頁14-19。

⑥ 〈農村「私塾」喜憂錄〉，《光明日報》，1994年10月16日。

⑦ 「中華人民共和國教師法」，全文刊於《人民日報》(北京)，1993年11月3日；中華人民共和國教育法，全文刊於《中國教育報》，1995年3月22日。

⑧ 「國務院辦公廳關於採取有力措施迅速解決拖欠教師工資問題的通知」，國辦發(1993)78號，1993年11月16日，「中華人民共和國教師法」學習宣傳材料，1993年12月，頁25-26。

⑨ 〈加快解決民辦教師問題：今年安排15萬專項指標「民轉公」〉，《中國教育報》，1994年11月14日；〈教育部：一九九八年全國教育事業發展統計公報〉，《中國教育報》，1999年5月22日；也刊於《農民日報》，1999年10月29日。

⑩ 國家教育委員會：《中國教育綜合統計年鑒，1995》(北京：高等教育出版社，1996)，頁14-15；教育部計劃建設司：《中國教育事業統計年鑒，1997》(北京：人民教育出版社，1998)，頁264-65。

⑪ 新華新聞服務Xinhua news service-English(北京)，1998年4月27日。

⑫ 〈國家教委關於實施「中華人民共和國教育法」若干問題的意見〉，《國家教育委員會政報》(北京)，1995年8月18日第10號，頁406-409。

⑬ 〈設立中央專款——實施「貧困地區義務教育工程」〉，《中國教育報》，1995年12月16日。

⑭ 《中國教育報》，1995年8月19日。

⑮ 《中國青年報》(北京)，1999年11月1日。

⑯ 《中國日報》(北京)，1997年9月9日及1999年1月28日。

⑰ 〈國家教委、財政部關於健全中小學學生助學金制度的通知〉，《國家教育委員會政報》，1995年7月7日第9號，頁375-76。

⑱ 《人民日報》，1994年3月1日。

⑲ 《中國通訊社》(香港)，1993年2月25日，翻譯於*Summary of World Broadcasts*, FE/1630 B2/4(1993年3月6日)。

⑳ 〈教育部：一九九八年全國教育事業發展統計公報〉，《中國教育報》，1999年5月22日。

㉑ 〈農村教師厭教學生厭學現象不容忽視〉，《農民日報》，1999年10月15日。

㉒ 〈關於農村初中學生輟學的調查〉，《中國教育報》，1999年6月16日。

胡素珊(Suzanne Pepper) 美國加州大學柏克萊分校博士，資深中國研究學者，香港中文大學大學服務中心榮譽研究員，有關教育的著作包括*Radicalism and Education Reform in 20th Century China*及《劍橋中國史》第十四及第十五卷中的「教育篇」，並在西方學術刊物上發表論文多篇。

經濟、社會與傳媒

論社會理論對中國新聞業的解放潛力

● 李金銓

> 學說的衝突不是災難，而是機會。
>
> ——懷海德 (A. N. Whitehead)

社會理論對於解放中國傳媒與新聞實踐有何意義？我打算從三種社會理論着手：自由多元論，80年代中國的「老左派」，90年代中國新興的「新左派」。這三種理論有內在的聯繫，也彼此對立，其勢力的消長反映了國內外社會政治背景的變化。

中國經歷二十年的市場改革以後，權力與傳媒的錯綜關係起了重大變化，如何闡釋這個變化並不容易。我在這篇文字裏想粗略地討論一個問題：社會理論對於解放中國傳媒與新聞實踐有何意義？這個母題包含幾個子題：放在全球化的架構來看，國家與市場的交光互影如何影響我們對傳媒自由和平等的建構？新聞從業人員和公眾在這個解放的過程中擔當甚麼角色？各種社會理論建基於甚麼認知的旨趣和社會立場？

我打算從三種社會理論着手。首先，自由多元論視市場為抗衡國家控制的積極力量。第二種理論可以泛稱為80年代中國的「老左派」，與當時方興未艾的政治改革力量結盟，企圖在理論上解放官方的機械馬克思主義，如今回頭看，他們的努力似乎功虧一簣了。第三是90年代中國新興的「新左派」，他們憑藉西方各種批判理論力抨中國傳媒的商業化。這三種理論有內在的聯繫，也彼此對立，其勢力的消長反映了國內外社會政治背景的變化。我的取徑一方面檢查經驗研究對具體問題的勾勒，一方面關照社會理論的總體闡釋，期使具體的研究得以在廣泛的語境中評估。

國內外學者對中國傳媒的變化，有的從內往外看，有的從外往內看。張旭東似乎認為對中國社會的了解不是多寡的問題，而是病在觀點僵化①。果如是，幾個互異學說的競爭與對話未始不是(像懷海德所說的)提供「一種機會」，對於建立內外滲透互融的觀點也許是個起點。

一　自由多元論的觀點

中國當代前仆後繼的民主運動，從1919年的「五四」到1989年的「六四」，

* 本文承黃煜博士及趙月枝博士過目，並提供寶貴意見，特此致謝。

沒有一次不以自由民主為訴求，沒有一次不高舉言論和新聞自由的旗幟。儘管(也正因)官方把自由多元主義看成洪水猛獸，我們更能夠從它理解後毛澤東時代的新聞特徵，我稱之為「非動員性的自由化」，與毛澤東時代的「動員性全權主義」迥異其趣。

自由多元主義肯定人民主權和個人自主性，長期與民主鬥爭互為表裏，聯合反抗各種封建的、專制的和獨裁勢力。它首先強調「消極自由」②，即是不論個人和團體都有權免於國家權力的壓制，都有權自由表達各種不同的意見，而所有體制政策都是為了保護這種自由而設置的。傳媒是制約國家權力的重要機制之一，市場運作讓國家不得假借社會的名義吞食社會。伯格(Peter L. Berger)認為資本主義市場是民主的前提，因為它提供一個「與國家控制相對獨立的社會區域」③。來舒邁雅(Dietrich Rueschemeyer)等人也說，資本主義的發展轉變了階級結構，所以和民主密切聯繫④。伯格附加一個「但書」：資本主義的發展和自由化只是民主的「必要而非充分條件」⑤。沒有自由化，沒有資本主義的發展，就沒有民主；但許多資本主義國家，經濟雖然自由，政治卻不民主甚至反民主。准此而論，沒有市場經濟作後盾，中國的新聞自由不可能有實質的進展，但市場經濟卻不能保證中國會有新聞自由。

我所謂的「非動員性自由化」大致有三項主要特徵。首先，中國的傳媒體制當然是極不民主的，當局操縱傳媒搞派系爭鬥⑥，壓制異見，又利用它粗暴地攻擊當局認定的各種真假敵人(包括異議人士、反抗的民眾、宗教組織和外國的領導人)。今天中國對傳媒控制之嚴厲，遠甚於開放時期的蘇聯，與當年共產波蘭的差別更不可以道里計(波共傳媒必須與團結工會的反對派傳媒、教會的傳媒競爭)。話說回來，經過二十年的經濟改革，中國的「指令新聞」⑦和「文化專制」⑧畢竟多少被市場釋放的能量所銷蝕，弱化成為「權威型」體制，不再是至高無上的「極權型」體制了，兩種體制的差別絕非微不足道。市場遷就實用，與毛澤東的烏托邦格格不入。毛死後的領導人只要保得了權，不一定要侵犯社會與私人生活的「每個」領域，人民和傳媒因而獲得一些喘息空間；當局鎮壓異議人士和反對派，所憑藉的是國家機器，而不是發動自下而上的群眾運動。國家機器對傳媒的管理逐漸走向世俗化、正式化和規範化的道路⑨。傳媒不再像過去塑造一個無所不包的、排他的、絕對的社會主義理想。在80年代的改革歲月中，新聞專業意識曾一度迅速抬頭⑩，可惜到90年代反而被商業狂潮所淹沒。

第二個特徵，傳媒紛紛採取各種應變措施，以求在政經相對分離的局面下制勝⑪。傳媒為了擴大市場，必須滿足更多的受眾，於是逐漸淡化國家意識形態。隨着中國整體宏觀經濟政策的變化，傳媒愈來愈不強調階級鬥爭，紛紛轉向實用目標，強調經濟現代化。經濟改革要求更多更好的信息服務，以改善管理、金融和技術的基礎設施，這些項目與抽象的階級鬥爭抵觸⑫。在90年代，政府取消對傳媒業財政補貼，進一步衝擊傳媒的微觀經濟，迫它進入風雨多變的商海爭奪廣告。中央和地方黨的機關報式微，大塊地盤流向晚報、周末版以及沿海主要城市的小報。傳媒的運作環境、職業獎懲結構、機構內部的權力分配都跟着丕變⑬。傳媒伺候黨和錢

「非動員性的自由化」有三項特徵：首先，經濟改革使傳媒不再像過去塑造一個無所不包的、排他的、絕對的社會主義理想；二，傳媒紛紛採取各種應變措施，以求在政經相對分離的局面下制勝；三，傳媒由黨喉舌的角色轉變為「黨的公關公司」，它們的任務是提昇黨的形象及合法性，而不是對民眾洗腦。

兩個老闆，充滿了衝突的張力。傳媒推出五花八門的編輯或市場策略，有的看似荒誕，說穿了，無非為了在官方的尺度內開拓商機⑭。非政治化的娛樂日增，知識精英也許嫌它們庸俗無聊，但群眾寧可要這些東西也不要喧囂的說教。大致上，中國對報紙和電視的控制要比對雜誌、廣播和書籍嚴，而對電視新聞的控制又比電視娛樂更細。許多報紙的編輯坦承，他們的頭版講計劃經濟，中間的頁面講混合經濟，其餘的則倡導市場經濟。難怪何舟描述這種「分裂報格」是戴着社會主義的面具裝資本主義的身體⑮。

第三個特徵，傳媒由黨喉舌的角色轉變為何舟所謂的「黨的公關公司」，它們的任務是提昇黨的形象及合法性，而不是對民眾洗腦⑯。有人憂慮，市場不但沒有削弱黨的傳媒，反而讓官方意識形態重新包裝，既有利可圖，還可加強黨傳媒的威信⑰。這種擔憂不是沒有道理，但其他論者以為目前黨國用經濟特權為餌換取傳媒的效忠，不管市場怎麼扭曲，只要有競爭，總會逐漸削弱頑固的黨國意識形態，並在非政治領域拓展一些空間⑱。近年來有些內容創新（例如中央電視台的「焦點訪談」、《北京青年報》或《南方周末》）的確令人鼓舞⑲。

西方學者抨擊傳媒產權逐漸集中壟斷於少數財團之手，加劇傳媒資源分配的不均，甚至箝制言論自由的範圍⑳。從英美的歷史來看，市場勃興，廣告取代發行為主要收入來源以後，激進言論和工人階級的報業因缺乏廣告支持而不斷萎縮㉑。許多學者受到羅爾斯（John Rawls）㉒正義理論以及柏林（Isaiah Berlin）㉓「積極自由」的啟發，視國家為主要的社會中介力量，要國家出面促進「補償性正義」和社會公平，保護社會弱勢團體的權益㉔，甚至規劃傳媒領域以保障多元的聲音㉕。左翼自由派傳媒法律學者費斯（Owen M. Fiss）認為國家只能糾正市場的偏差，抗衡市場對公共辯論的扭曲，不能取代市場或完善市場㉖。自由民主的新聞企圖在自由與平等、個人與公共權利、國家與市場、尤其是在限制國家權力與利用國家確保公民權之間，達成某種溫和的平衡。

自由與平等乃一馬之兩轡，對民主的存在同樣不可或缺。如果中國的文化大革命象徵極端平等，那也只能說是奴役式的平等。平等必須以自由為先決條件，不能反對自由。趙月枝感歎市場化驅使一些以農民、婦女、老年人及其他經濟弱勢群體為對象的出版物無法生存㉗。這種憂慮出於高尚的情懷，但我們千萬不能因此美化那些「弱勢」媒介，須知它們根本沒有自主性，充其量只是黨國控制網絡延伸到各個細胞的一隻棋子。中國以往譴責西方財團壟斷傳媒，目前卻又在全國組建巨型的報業集團，其實就是要以黨機關報為核心，吸納一些賠錢或出軌的報刊，以便管理控制，又可擺脫政府的財政負擔㉘。坦白說，中國新聞界當前迫切需要的是免於國家干涉的「消極自由」，而不是讓國家機器滲入各社會部門的「積極自由」。

總之，「有中國特色的社會主義市場經濟」，其實就是「有權威主義特色的國家資本主義」。在市場經濟蓬勃發展的過程中，國家官僚機器不得不從一些非政治領域撤退，因而助長了新聞業的「消極自由」；雖然國家企圖操控傳媒，但也不得不與市場力量作有限度的妥協或合作。反過來，國家通過市場延續它與傳媒的「侍從關係」。必須指出，中國的新聞業絕不是

中國以往譴責西方財團壟斷傳媒，目前卻又在全國組建巨型的報業集團，其實是要以黨機關報為核心，吸納一些賠錢或出軌的報刊，以便管理控制，又可擺脫政府的財政負擔。坦白說，中國新聞界當前迫切需要的是免於國家干涉的「消極自由」，而不是讓國家機器滲入各社會部門的「積極自由」。

反體制的，傳媒更未在一些核心價值方面(例如個人權利、權力制衡、公共輿論的重要性)建立公民共識。目前這種缺乏整體構架的傳媒改革必然是短視的、脆弱的，只能揣摩變幻莫測的政治氣候，見風使舵。最可悲的則是政治濫權，市場規範殘缺，金錢的力量無遠弗屆，深刻而全面地腐蝕了中國的新聞界。

二　中國改革派馬克思主義者的觀點

1949年以降，中國共產黨一直敵視自由多元主義，從50年代末到70年代末甚至禁絕「資產階級」的新聞教育。即使80年代的改革派學者和新聞工作者也未將自由主義當作抗爭權威主義的力量。他們在官方軌道裏靈活闡釋馬克思主義，減少教條的束縛，我統稱他們為「老左派」，以別於90年代的「新左派」。老左派多數領導過宣傳和意識形態陣地，在文革後慢慢偏離「正統」，但始終沒有發展出統一的立場，他們能夠運用的理論資源也比較龐雜而貧乏。

有兩點值得注意。第一，囿於意識形態，或為了政治必要，他們總是選擇性地引用馬、恩(反普魯士新聞檢查)、列寧(反沙皇)和毛(反國民黨)的語錄，加以靈活解釋，作為立論的根基，庶幾肅清斯大林主義和晚期毛思想的流毒。可惜他們對外在世界的新聞實踐所知甚少，立論往往過於抽象和哲理化，提不出具體運作的方案。陳力丹的力作[29]分疏馬克思傳播理論，雖然他沒有聯繫到中國的現況，但會心的讀者自然會下出自己的結論。有些改革派學者踏出官方劃定的界限，開始接受歐洲馬克思主義的某些論點，這時黨內負責意識形態的官員就立刻出擊了。

第二，他們都表現着很強的國家主義傾向。文革劫後餘生，使他們寄望英明領袖鄧小平及其接班人胡耀邦、趙紫陽撥亂反正。社會主義的優越性是天經地義的，所以他們提倡體制內(黨內)變革，反對根本改變體制[30]。他們脫離群眾運動，當魏京生等人抨擊共產黨和鄧小平的專制，他們是不以為然的[31]。劉賓雁鼓吹「第二種忠誠」，從來無意推翻共產黨，而只希望用一支筆暴露官僚腐敗，以加強黨的合法性[32]。想不到「反精神污染」運動(1983年)、「反資產階級自由化」運動(1987年)、六四天安門野蠻鎮壓(1989年)，一波接一波，把這些意識形態犯忌的黨內知識精英刷出黨外。1989年之後一度加強思想控制，接着1992年以後中國經濟捲入全球化的過程，掀起眼花繚亂的消費文化浪潮，流亡海外的知識精英與國內情勢的變化更脫節。整體來說，老左派對馬克思主義的新聞理論本身並無重大建樹，但他們的勇氣卻發揮過若干解放的力量。

蘇紹智、阮銘、孫旭培等人回到毛澤東早年的著作，重溫他激憤地向國民黨爭取言論和公民自由的讜論[33]。毛澤東認為中國唯有實行民主和言論自由，才能醫治歷史上的因循治亂。他援引羅斯福(Franklin D. Roosevelt)的「四大自由」來理解自由，還以林肯的「民有、民治、民享」來解釋民主。這些文字早從欽定的《毛選》中失蹤了。退一步說，在官本《毛選》裏面，毛也提出「新民主主義」，設想革命後中國應該先有幾十年的過渡(其理念有相當的自由色彩)，等擺脫半殖民地、半封建以後才邁進社會主義。他拒斥

80年代的改革派學者和新聞工作者在文革後慢慢偏離「正統」，但始終沒有發展出統一的立場，他們能夠運用的理論資源也比較龐雜而貧乏。有兩點值得注意。第一，囿於意識形態，或為了政治必要，他們總是選擇性地引用馬、恩、列寧和毛的語錄，作為立論的根基；第二，他們都表現着很強的國家主義傾向。

了民粹思想，認為不應該跳過資本主義階段直接由封建主義進入社會主義。諷刺的是掌權後毛澤東所做的，正恰恰和奪權時毛澤東所說的相反。因此蘇紹智提倡恢復「新民主主義」思想[34]。毛論往往為策略的需要立場不一，改革派理論家們不得不挖掘他的自由面，來對應共產黨的蠻橫專斷，以毛之矛，攻毛之盾。孫旭培重複毛的話說，共產黨的傳媒應該像和風細雨，通過溫和的思想教育來處理「人民內部矛盾」，不要動不動像狂風暴雨，搞激烈的階級鬥爭，事事無限上綱為「敵我矛盾」[35]。對毛思想提出「另類」(如果不是相反)的解讀，縱然不敢保證不出事，卻大致符合80年代體制內改革的精神。

毛論往往為策略的需要立場不一，改革派理論家們不得不挖掘他的自由面，來對應共產黨的蠻橫專斷，以毛之矛，攻毛之盾。他們對毛思想提出「另類」(如果不是相反)的解讀，縱然不敢保證不出事，卻大致符合80年代體制內改革的精神。

新聞媒介除了是階級鬥爭的工具，也是傳達信息的工具。連這麼簡單的命題，都得喋喋不休，引起激烈的鬥爭，在外人看來簡直匪夷所思。官方教條說傳媒的「黨性」就是「人民性」，兩者同義。胡績偉卻說人民性高於黨性[36]。胡績偉是《人民日報》的老社長。他指出歷史上黨的路線走錯，報紙也跟着錯到底，還會受到表揚。但在70年代末，黨被「極左派」控制，《人民日報》沒有跟風，堅定支持鄧小平復出。他說，正因為報紙站在了人民的一邊，才沒有重蹈黨的覆轍。他從實踐的經驗中體會到，新聞界應該置人民利益於首位，而不應盲目執行黨的指令。主管意識形態的沙皇胡喬木隨着攻擊他，胡績偉於是補充說，人民性高於黨性，但來自黨性，保守派仍不滿意。此外，正統的馬克思主義哲學家王若水[37]，負責《人民日報》理論部，80年代初期從法蘭克福學派中發現「青年馬克思」的思想。他引用「異化」的概念，批評斯大林主義和毛冒進主義在中國產生的極左遺毒，以致人民公僕搖身變為人民的壓迫者。馬克思歸咎巴黎公社的失敗於缺乏直接選舉和出版自由，所以王若水呼籲把激進的人道主義思想注入中國的「社會主義民主」。胡喬木的打擊如影隨形，聲稱馬克思的異化只能發生在資本主義，譴責王若水醜化黨和社會主義。王若水和胡績偉終於在1983年去職。

政治經濟學家蘇紹智吸收蘇聯和東歐某些異議馬克思主義者的觀點，強調社會主義與資本主義不是斷裂的，而有歷史的承傳[38]。他主張「具有人性面目的社會主義」，不止脫胎於資本主義，更應當繼承超越資本主義。他說，法國大革命提出自由、平等和博愛等口號，這是工人階級和新興的資產階級聯合的光輝勝利；時至今日，社會主義國家應該發揚這些價值，以支持世界工人群眾繼續向資產階級抗爭。他強調社會主義社會必須實行普選、議會制度，監督權力，保障新聞自由；此外，由於社會主義化生產工具(包括傳媒)為公有，故優於資本主義[39]。蘇紹智的觀點沒有具體展開，但對黨國的教條已具有潛在的顛覆性。

沿着這條理論線索，孫旭培提出相當可敬的社會主義新聞自由理論。他先承認資產階級出版自由體現了「普遍形式」，民辦傳媒有權自由報導和批評政府事務，但由於資本的壟斷，這種形式自由對工人群眾空洞無意義。他繼而抨擊蘇聯模式的異化，原先列寧只壓反蘇維埃和反革命的出版物，斯大林卻把所有的言論渠道國有化，成為黨的宣傳工具，以致剝奪了人民言論自由的權利。他引證恩格斯的話說，黨報是黨的「旗艦」，而不是「喉舌」。最後，他提出了一樁看似完美的

婚姻，也就是一方面堅持社會主義對經濟基礎的控制，一方面結合資本主義的上層建築形式，兩者綜合為一[40]。在這個新的模式下，新聞記者代表人民(可惜他未為「人民」下定義)，在共產黨的權力界限內自由報導、表達觀點和進行批評。他還擬出一個宏大的傳媒結構[41]，允許各種社會、政治和職業團體出版非黨報刊。他說，黨報必須對憲法和黨負責，而非黨報刊只須服從憲法。

改革派的論點有點像空中樓閣。列寧主義政黨果真那麼仁慈，願意接受憲政的制衡，願意面對正當的挑戰，豈非天下太平？論者總是先讚頌體制一番，才含蓄地批評黨的僵化。有人甚至以為西方民主就是開明專制。至於黨與人民的矛盾無法解決怎麼辦，他們從無答案。他們最後不徹底拒絕黨，又曖昧支持黨。他們的藍圖很模糊，只有孫旭培提供一個比較具體的範例[42]，但他所推崇的鐵托(南斯拉夫)傳媒模式是否那麼理想，自又另當別論。論者在讚頌馬、恩、列寧和毛澤東反對新聞檢查制度時，難道不知道自由民主國家早已在制度和法律上落實這些保障了？他們的「拿來主義」，無視於資本主義和現行社會主義兩種傳媒體制水火不容，卻從中篩選一些要素，然後放在一個更高的理論抽象層次上揉合。如何在這兩種不同的體制中去蕪存菁，充滿了內在矛盾，殊非易事，勢必要進行複雜的辯證鬥爭，不是用超驗的形式可以輕易解決的。但無論如何，改革派的論述暗示了中國當局背叛「真正的」馬克思主義，確具顛覆意義。

相比之下，趙紫陽的幕僚認為民主不合中國落後的國情，只醉心於「新權威主義」。他們用可疑的東亞例證，辯說政治控制可以促進經濟成長，中國必須集中政治權力，而分散經濟權力。其中陳一諮的自戀情結最露骨，他主張只有10%以下的人(最有知識、最有遠見、最有能力)才有資格獲得權力，由這10%的精英來教育和代表90%的民眾。另有一些人以為權威主義是民主的前奏，因而讚揚蔣經國利用他的獨裁權力引導台灣進入民主轉型[43]。80年代中末期，趙紫陽的幕僚與改革報刊(如《世界經濟導報》)建立脆弱的聯盟，看來是戰術上的權宜之計。

改革派的衰落使馬克思主義的理想進一步邊緣化。90年代，消費文化甚囂塵上，金錢是唯一的新宗教。海外學界愈來愈關注中國新聞界在黨與錢之間掙扎，國內學界反而沒有甚麼聲音。如同共產黨解體以後的東歐，粗鄙的民族主義在中國復蘇，填補了官方馬克思主義所留下的意識形態真空，政府小心翼翼利用這種情緒，又怕民眾不滿的方向失控。《中國可以說不》和《妖魔化中國的背後》都具體而微地反映並煽動狂熱的民族主義，張揚非民主和排外的危險情緒，根本談不上嚴謹的學術研究。一旦理論革新在極度商業化和粗鄙的民族主義浪潮中隱退，我們就進入了「新左派」的批評。

改革派的論者總是先讚頌體制一番，才含蓄地批評黨的僵化。但無論如何，改革派的論述暗示了中國當局背叛「真正的」馬克思主義，確具顛覆意義。改革派的衰落使馬克思主義的理想進一步邊緣化。90年代，消費文化甚囂塵上，金錢是唯一的新宗教。海外學界愈來愈關注中國新聞界在黨與錢之間掙扎。

三　激進批判的觀點

在90年代中國出現一個新左派的小圈子，尖銳批判80年代的自由多元主義與老左派。國家支配的市場改革產生各種扭曲的後遺症，在90年代末開始畢露，自由多元主義和老左派都未曾觸及這些問題。先將新左派與老左派做一個簡要的比較：

(1) 他們是兩代人。許多老左派年輕時追隨共產黨革命，這些儒家化的共產主義知識份子涉足黨內改革，卻終被清洗出黨。新左派出生在1949年以後，有的在文革中當過紅衛兵。他們在鄧小平的經濟改革中接受大學教育，不像前輩遭受過國家恐怖的折磨，但也不覺得要以官方教條作為議論的出發點。他們接觸到自由多元主義，始則嚮往同情，後轉為刻薄批評。他們與西方激進批判的學術亦步亦趨，在不同程度上迷戀毛澤東式的烏托邦。

(2) 他們的社會立場不同。老左派與改革官僚結構結盟，共同分享經濟、社會與思想特權。為此，新左派攻擊他們帶有精英主義、貴族化和保守傾向，責備他們只提倡自由，沒有擔當民主[44]。在中國，《讀書》月刊是新左派的重鎮。但許多成員受過西方教育，生活在海外，從屬於西方學術機關，他們的論述在左翼西方學界顯然比在中國國內更吃香。老左派由內向外看，新左派則由外向內看。

新左派認為中國新聞業的主要問題，不在於國家對民眾的壓迫，而是來自全球資本所支配的消費文化。他們批評市場拜物教為實踐草根新聞民主的大敵，是另一種形式的專制。他們追隨西方激進論述，常過度臆想和誇張中國的資本支配，造成「具體對象錯位的謬誤」，有時甚至與國家主義和粗鄙的民族主義合流。

(3) 他們的中心論題、社會語境和理論資源互異。老左派摘取馬恩列毛的部分原典，來支撐政治與傳媒改革的論述。80年代還有許多毛派份子激烈反對市場的萌芽，老左派的論述定位於政治，除了附和鄧小平經濟改革的言辭之外，除了寄望市場經濟從根本沖淡政治權威主義，他們很少論及經濟動力。到了90年代，張旭東認為市場所創造的文化思想「比毛時代的中國更齊一、更同質」[45]。老左派的政治論述在1989年天安門鎮壓後中斷，新左派的文化論述則在1992年後的中國發端，那時商品化已產生嚴重的異化現象。90年代，黨國只顧着掌權，人民只顧着致富，知識份子更加邊緣化，講甚麼都沒有人聽。新左派從馬克思主義、後馬克思主義、後殖民主義和後結構主義等西方激進批判思想中尋找理論依據，批判全球化經濟中文化資本對中國黨國媒介商品化的影響。

新左派認為中國新聞業的主要問題，不在於國家對民眾的壓迫，而是來自全球資本所支配的消費文化。聽他們批評市場拜物教為實踐草根新聞民主的大敵，是另一種形式的專制，讓人不禁想起馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 批判發達資本主義為「單面」社會。他們追隨西方激進論述，常過度臆想和誇張中國的資本支配，造成「具體對象錯位的的謬誤」[46]，有時甚至與國家主義和粗鄙的民族主義合流。他們重拾迷惑西方激進學術界的毛主義語言，例如張旭東呼籲，社會主義是對全民的承諾，必須「創造一種超越資產階級模式的新民主、自由和平等」[47]。他試圖從「餘存的社會主義構架內，重建烏托邦期望，以為發展政治參與和民主開拓新的可能」[48]。總之，新左派想像的「社會主義民主」比「社會民主主義」更激進。新、老左派都相信社會主義比資本主義更民主，但新左派比老左派更無情鞭打自由主義。

至今最重要的激進派傳媒著作出自趙月枝。她認為，中國新聞業不應只爭取「狹窄」的自由主義民主，並應進一步保存「社會主義革命的進步成果」。她追求的民主政體，既要監督政治權力，也要制衡市場力量所導致的結構性偏差[49]。她對毛澤東思想的遺產既批評又同情，比自由多元主義者更激進，但比其他新左派 (如張旭東、甘陽、崔之元、汪暉) 溫和。

在此我們必須檢查激進批判派的三個前提。首先，在處理民主的內在緊張時，自由派傾向於自由高於平等，而激進派傾向於平等高於自由[50]。

左翼自由主義者[61]支持「負責的資本主義」，提倡以國家來「糾正」市場的偏差，但激進左派否定資本主義與民主之間有必然關係。趙月枝否認資本主義(市場力量、商品化)是言論自由和民主的前提條件[62]；她承認市場有某些「進步因素」，卻筆鋒一轉，更贊成基恩(John Keane)視市場為一種宰制新聞的力量。她說目前中國的新聞業集黨國新聞和商業主義罪惡之大成[63]。

第二，西方新左派抨擊資本積累與流通造成傳媒的不民主，他們站在民主國家的邊緣，向支配性的中心意識形態進攻，打游擊戰，鞭辟入裏。只是這些浪漫的想像可以整個硬搬硬套到中國嗎？趙月枝響應西方批評家，宣稱市場機制導致「民主的衰落」，造成公共領域的危機[64]。中國本來就沒有民主，怎麼「衰落」？中國本來就沒有公共領域，何來「危機」之有？中國的公共領域與哈貝馬斯(Jürgen Habermas)所說的不同，不是「國家與社會之間的中介」，而是「社會滲透到國家的特定領域」的結果[65]。趙月枝借用葛蘭西(Antonio Gramsci)的「霸權」概念，質疑自由派的論述，否認中國傳媒的意識形態已經淡化[66]。她強調霸權無所不在，有意識和無意識、或明或隱，而傳媒是活躍的鬥爭現場，人們透過它在日常生活中反對意識霸權。使用廣義的霸權概念當然無可厚非，但這種全稱命題切莫混淆了自由主義、權威主義與極權主義傳媒的界限[67]。文革時期任何事物都無限上綱到政治問題，思之實在令人不寒而慄。何況中國官方的宣傳粗糙不堪，哪用得着細緻的「霸權」分析？

第三，斯帕克斯(Colin Sparks)[68]以托派的情懷分析後共產主義的東歐傳媒。他主張研究焦點應該從國家與市場的關係移開，擺在如何實現群眾民主的理想上。他說，除了政治精英或新資本家，傳媒專業人士和公眾對傳媒政策和操作都應該有發言權。趙月枝的看法與此接近，她承認新聞專業化儘管已開闢若干空間，更重要的是為公眾參與提供更多渠道[69]。陳義甚佳，只是所謂「社會主義革命的進步成果」，彷彿毛澤東群眾路線的陰影不散。毛那矛盾重重的激進浪漫主義，在象徵意義上很迷人，但在實踐層次上卻令人幻滅。儘管一些激進知識份子仍迷戀它，中國人民卻早已徹底唾棄它了。老百姓經歷韋伯所說的「世界解魅」(disenchantment)的過程[70]，終於揭開了毛主義魔力的面具。憑甚麼要在這個時候借屍還魂，以民主之名加諸人民的頭上？理論上說得天花亂墜是一回事，細節上怎麼實踐是另外一回事。激進思想長於「破」，短於「立」。

西方新左派抨擊資本積累與流通造成傳媒的不民主，他們站在民主國家的邊緣，向支配性的中心意識形態進攻，打游擊戰，鞭辟入裏。只是這些浪漫的想像可以整個硬搬硬套到中國嗎？

四　結語

我所分析的社會理論都希望權威官僚的黨國體制能夠民主化，但它們對資本主義市場的評價不啻南轅北轍。東歐的開放並非拜賜於精英的善意，而是政經壓力產生精英階層內部分化所致[71]。自由派特別強調「消極自由」[72]，中國傳媒的「消極自由」很差，但比過去好得多。自由派相信，即便一個扭曲的市場也會創造某些空間，阻隔無所不在的國家權力。一些後現代主義者更天真地肯定消費市場已在中國開創民主文化。激進派指責國家資本主義加深傳媒反自由和反民主的傾向，又說消費文化與國家意識形態合成一體，傳媒鼓勵個人的消費欲望，置平等和公正的理想於不顧。馬傑偉說國家與傳媒「表面上衝突，但結構上是共存的混血兒」[73]。

如果默默接受自由派的實用主義，危險可能是附和現狀，導致想像力枯竭；但空有理想，無法實現，充其量是一場筆墨的空頭戰，我稱之為「沒有政治的文化批判」。杜蘭指出，必須既保護又限制民族國家的權力，只有國家才能抗衡全球企業資本與信息掌握者，任何新的民主論述都必須以此為起點。

我認為，激進的馬克思主義唯物論是一種「經濟的政治經濟學」，拿來分析西方社會中的新聞異化，是一把利器[64]。理由很簡單：西方傳媒相對自主，國家機器干預較少，激進學者盡可高高在上，站在各種人道主義的立場批評資本的種種扭曲。柯倫 (James Curran) 提出一幅深刻的「民主傳媒體制」藍圖，以公共服務的媒介為主體，兼容民間的、專業的、社會市場的和私人企業的多元聲音[65]。這個構想極好，只是對飽受權威肆虐的傳媒來說未免奢侈。它們必須從下到上反抗赤裸裸的國家壓制。在此，自由派的「政治的政治經濟學」可以發揮積極的解放作用。市場自由化未必保證傳媒的民主化，但要是沒有強大市場的發展，民主化簡直不可想像。

我們要面對三個挑戰：其一，自由派強調自由，激進派重視平等。沒有自由的平等是權威主義的、壓制性的；但是沒有平等的自由是排他的，而最終是非民主的。為了兩者兼顧，華倫斯坦 (Immanuel Wallerstein) 把自由 (liberty) 和平等 (equality) 合併成為「平等自由」(egaliberty) 一個字[66]。其二，如何兼顧理想和實踐？如果默默接受自由派的實用主義，危險可能是附和現狀，導致想像力枯竭；但空有理想，無法實現，充其量是一場筆墨的空頭戰，我稱之為「沒有政治的文化批判」。其三，世界中心發展出來的論述，如何配合區域的、民族的和地方的論述？有哪些西方論述可以借鏡 (不是照搬) 來中國分析一層層的具體問題？

冷戰終結，全球化的進程加劇。歐洲共產主義崩潰導致傳媒的自由化，讓不同精英派系可以公開辯論，然而民主的「市民社會」尚待形成，舊的政治精英已經和新資本家 (本國的和國際的) 勾搭，傳媒漸有被他們操縱之虞[67]。同樣的，中國加入世界貿易組織，將加速權威主義國家與世界經濟動力的尖銳衝突。中國已同意讓西方跨國公司投資電訊和互聯網市場，各種信息會不會通過新舊科技滲入中國？會不會擴大國內年齡、社經地位和城鄉之間的信息差距？會不會衝擊黨國對傳媒的控制？

最後，地方性、民族性和全球性的關懷逐漸相互滲透，中國傳媒如何平衡普世原則 (人權，言論自由) 與民族論述 (主權)？毛澤東是一個激烈反帝而極端封建的君主，但他曾提倡反帝和反封建同時並進。我們應該排斥義和團式的民族主義囈語，或一些新左派只反帝不反封的論述。杜蘭 (Alain Touraine) 指出，我們必須既保護又限制民族國家的權力，因為只有國家才能抗衡操縱資本與信息的全球跨國企業。任何新的民主論述都必須以此為起點[68]。中國傳媒必須掙脫國家控制與全球資本的束縛，這對塑造新的、民主的國際傳媒文化都有深意。

劉擎　譯

註釋

① Xudong Zhang, "Intellectual Politics in Post-Tiananmen China", *Social Text* 16, no. 2 (1998): 1.

②㉓㊷ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

③⑤ Peter L. Berger, *The Capitalist Development: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty* (New York: Basic, 1986), 79-81.

④ Dietrich Rueschemeyer, E. H. Stephens, and J. D. Stephens,

Capitalist Development and Democracy (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

⑥ Merle Goldman, "The Role of the Press in Post-Mao Political Struggles", in *China's Media, Media's China*, ed. Chin-Chuan Lee (Boulder, Colo.: Westview, 1994)；王若水：《胡耀邦下台的背景》(香港：明鏡出版社, 1997)。

⑦ Chin-Chuan Lee, "Mass Media: Of China, About China", in *Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism*, ed. Chin-Chuan Lee (New York: Guilford, 1990).

⑧ Shaozhi Su, "Chinese Communist Ideology and Media Control", in *China's Media, Media's China*.

⑨ Lowell Dittmer, "The Politics of Publicity in Reform China", in *China's Media, Media's China*; Judy Polumbaum, "Striving for Predictability: The Bureaucratization of Media Management in China", in *China's Media, Media's China*.

⑩ Judy Polumbaum, "The Tribulations of China's Journalists after a Decade of Reform", in *Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism*.

⑪⑭ Zhongdang Pan, "Improvising Reform Activities: The Changing Reality of Journalistic Practice in China", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2000).

⑫ Carol Lee Hamrin, "China's Legitimacy Crisis: The Central Role of Information", in *China's Media, Media's China*.

⑬㉘ Huailin Chen and Chin-Chuan Lee, "Press Finance and Economic Reform in China", in *China Review, 1997*, ed. Joseph Y. S. Cheng (Hong Kong: Chinese University Press, 1998).

⑮⑯ Zhou He, "Chinese Communist Party Press in a Tug of War: A Political Economy Analysis of the Shenzhen Special Zone Daily", in *Money, Power and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*, ed. Chin-Chuan Lee (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2000).

⑰ Xu Yu, "Professionalism without Guarantees: Changes of the Chinese Press in Post-1989 Years", *Gazette*, 53 (1994): 23-41; Yuezhi Zhao, *Media, Market, and Democracy in China* (Urbana: University of Illinois Press, 1998), 147.

⑱ 同註⑪；Chin-Chuan Lee, "Servants of the Party or of the Market: Journalists and Media in China", in *Media Occupations and Professions*, ed. Jeremy Tunstall (Oxford: Oxford University Press, 2000); Pan Zhongdang and Joseph Man Chan, "Encoding the Com-munist Ideological Domination: Changing Modes of Television and National Integration in China", in *Television in Asia*, ed. Michael Richards (London: Sage, 2000).

⑲ Stanley Rosen, "Seeking Appropriate Behavior under a Socialist Market Economy", in *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China*；同註⑰Zhao；註⑱Pan and Chan。

⑳ John Keane, *Media and Democracy* (Cambridge: Polity, 1991); Sue Curry Jansen, *Censorship* (New York: Oxford University Press, 1991); Owen M. Fiss, *Liberalism Divided* (Boulder, Colo.: Westview, 1996); John B. Thompson, *Ideology and Modern Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1990).

㉑ James Curran, "The Press as an Agency of Social Control: An Historical Perspective", in *Newspaper History*, ed. George Boyce, James Curran, and Pauline Wingate (London: Constable, 1978); Ben H. Bagdikian, *The Media Monopoly* (Boston: Beacon, 1992).

㉒ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

㉔㊽ Alain Touraine, *What Is Democracy*, trans. David Macey (Boulder, Colo.: Westview, 1997).

㉕ 同註⑳Thompson。

㉖ 同註⑳Fiss。

㉗ 同註⑰Zhao。

㉙ 陳力丹：《精神交往論：馬克思恩格斯的傳播觀》(北京：開明出版社, 1993)。

㉚ Ming Ruan, "Press Freedom and Neoauthoritarianism: A Reflection on China's Democracy Movement", in *Voices of China: The Interplay of Politics and Journalism*.

㉛ 蘇紹智：《十年風雨：文革後的大陸理論界》(台北：時報文化企業有限公司，1996)，頁33。

㉜ 劉賓雁：《劉賓雁自傳》(台北：時報出版公司，1992)。

㉝ 蘇紹智：《馬克思主義新論》(台北：時報文化出版企業有限公司，1992)；阮銘：《鄧小平帝國》(台北：時報文化出版企業有限公司，1992)；孫旭培：〈論社會主義新聞自由〉，《新聞自由論集》(上海：文匯出版社，1988)，頁1-118。

㉞㊳ 同註㉝蘇紹智。

㉟㊷ 同註㉝孫旭培。

㊱ 胡績偉：《新聞工作論説集》(北京：工人出版社，1989)。

㊲ 王若水：《為人道主義辯護》(香港：三聯書店，1986)；同註⑥。

㊴ 同註㉝蘇紹智，頁168。

㊵㊶ 同註㉝孫旭培，頁63；92。

㊸ 陳一諮：《中國：十年改革與八九民運》(台北：聯經出版事業有限公司，1990)。

㊹ Xudong Zhang, "Nationalism, Mass Culture, and Intellectual Strategies in Post-Tiananmen China", *Social Text* 16, no. 2 (1998): 109-140; Yang Gan, "A Critique of Chinese Conservatism in the 1990s", *Social Text* 16, no. 2 (1998): 45-66

㊺㊼㊽ 同上Zhang，頁111；135；130。

㊻ 任劍濤：〈解讀「新左派」〉，載李世濤主編：《知識份子立場：自由主義之爭與中國思想界的分化》(長春：時代文藝出版社，2000)。

㊾㊷㊸ 同註⑰Zhao，頁191；10；152。

㊿㊻ Immanuel Wallerstein, *The End of the World as We Know it* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 87-103; 99.

(51) Anthony Giddens, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy* (London: Polity, 1998)；同註⑳Fiss.

(54)(56)(59) 同註⑰Zhao。

(55) Hui Wang, "Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity", *Social Text* 16, no. 2 (1998): 33.

(57) 同註⑧；Hannah Arendt, *Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Javanovich, 1968).

(58)(61)(67) Colin Sparks, "Media Theory after the Fall of European Communism: Why Old Models from the East and West Won't Do Any More?" in *De-Westernizing Media Studies*, ed. James Curran and Myung-jin Park (London: Routledge, 2000).

(60) Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribners, 1958).

(63) Eric Kit-wai Ma, "Rethinking Media Studies: The Case of China", in *De-Westernizing Media Studies*.

(64) Chin-Chuan Lee, ed., *Power, Money, and Media: Communication Patterns and Bureaucratic Control in Cultural China* , 26-36.

(65) James Curran, "Mass Media and Democracy: A Reappraisal", in *Mass Media and Society*, ed. James Curran and Michael Gurevitch (London: Arnold, 1991).

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

1999–2000年大陸重要學術譯著漫議

● 王　倪

在一個民族重構世界歷史的過程中，學術的譯著尤為重要，它體現了一個民族能否和世界一起思考，使自己的國家擁有世界的頭腦，也使自己的語言在思考中變得更加豐富。90年代大陸的學術翻譯，與80年代乃至更早的對翻譯的潛在態度是一致的，那就是「師夷長技以制夷」。

對於一個真正想要進入世界歷史的民族，翻譯不僅僅是不同文化的交流，更是運用自己的語言來重述世界文化的一種嘗試，是使世界歷史成為自身歷史的過程的一部分。而在一個民族重構世界歷史的過程中，學術的譯著尤為重要，它體現了一個民族能否和世界一起思考，使自己的國家擁有世界的頭腦，也使自己的語言在思考中變得更加豐富。換句話說，學術譯著在使一個民族能夠通過超越的眼光來更深刻地理解自身的命運和使命方面，具有和獨立創作同樣重要的作用。從這個角度回頭來看，90年代大陸的學術翻譯，儘管取得許多重要的成就，但整個90年代思想界在借助所謂「地方性知識」模式來擺脫立法者的「變法」模式的同時，使自己也日益局限在自身文化的牢籠中，翻譯的出發點與其說是為了在世界中探尋增進自身的力量，為了通過進入世界來汲取更多的力量，並進而擔負世界的責任，不如說是為了證明自身有力量來無視世界，通過逃離世界來避免世界的沾染。而在這方面，譯著的使用，更能說明問題。民族主義的、本土取向的、文化多元主義的使用和解釋，成了譯著的主流。當然，這與80年代，乃至更早的對翻譯的潛在態度是一致的，那就是「師夷長技以制夷」。在翻譯、使用和解釋西學著作的過程中，充滿了尼采(Friedrich Nietzsche)所謂的怨恨，經常以悖謬的方式夾雜着知識、倫理和政治諸多方面的自卑與自大，恐懼與欽羨，而由於漢語學界與西方學界之間的交流日益密切，越來越多中國學者進入到學術的世界體系中，這一點就變得更加複雜了。

正是基於這樣的背景，越來越多學者只是將翻譯看作一種了解學術資訊的手段，是一種能夠藉以和國際學界對話，或者用以建立在國內學界的知識霸權的手段。而這樣的手段，自然是有時效性的，因此，翻譯、使用和解釋西學著作，成了一個彼此追趕的產業。當眾人都在熱火朝天地討論某位學者的研

究的時候，無論是在閱讀方面還是研究方面，其實都沒有多少真正的文本基礎，這些「先知先覺者」只不過是在「炒作」一些概念而已，而當出版界急忙將這位「大師」的著作翻譯過來時，聰明的炒作者早已移師他向，轉而吹捧別的你不知曉的人物。這樣，在90年代後半期開始，就出現了一些有趣的現象，我們可以概括為，當一個人的主要著述被翻譯過來之時，也是他在漢語學界「壽終正寢」之日。試問當今天《曙光》、《真理與方法》，《結構人類學》，《憂鬱的熱帶》和《實踐與反思》翻譯出來後，又有幾個人還在讀尼采、伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer)、列維—斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 或者布迪厄 (Pierre Bourdieu) 呢？但也許大家稍微回想一下，就會知道這些人當年都曾或多或少地「紅」過一陣，有些還就在一兩年前。這樣看，隨着哈貝馬斯 (Jürgen Habermas)、盧曼 (Niklas Luhmann)、福柯 (Michel Foucault)、德勒茲 (Gilles Deleuze)、施米特 (Carl Schmitt) 和施特勞斯 (Leo Strauss) 的著作翻譯出版，他們也就快進入中國學術的名人祠堂了，留給學生來瞻仰、拜讀，而照舊，那些「老師們」還在忙着給我們找新的偶像。

為甚麼？因為漢語學術的翻譯，除了少數一些領域 (如哲學，尤其是現象學和俄羅斯思想)，至今仍沉溺在譯著中去搜求若干稱手的概念和理論，卻無心關注著作本身所在的研究傳統和基本的問題域，以致於直到今天，西學翻譯仍處於零打碎敲的狀況，難成系統，與研究結合在一起的翻譯更是鳳毛麟角，倒是不少職業或是業餘「翻譯家」，在毫無基本學科常識和研究傳統的準備下，一本接一本地進行翻譯，在這個版權時代給我們留下了一批難以補救的學術創傷。

一

尼采在中國學界的命運，本身大概就值得有識之士進行專門研究。而就世界範圍來看，尼采對現代思想的影響，特別是對晚期現代思想的影響，從哈貝馬斯的《現代性的哲學話語》一書的結構就可以看得出來，更不用說對韋伯 (Max Weber)、洛維特 (Karl Löwith)、施特勞斯等德語系學者的廣泛影響了。可以毫不誇張地說，尼采是整個現代性的一塊試金石，能否面對尼采，是一個民族在思想和政治上是否足夠成熟的標誌。但在漢語學界，由於翻譯的選擇和介紹的側重點 (如《悲劇的誕生》這本較早翻譯過來的著作就對尼采的形象產生了很大影響)，使許多讀者將尼采僅僅當作一個怪僻的格言作家，或至多是帶有審美主義傾向的哲人，而忽視了尼采思想更深的意涵。近來的翻譯，得以讓漢語學界更全面地了解尼采的著述，有助於讀者對尼采思想的深刻性和根本性的認識。其中特別是《曙光》和《善惡的彼岸》這兩本重要著作的翻譯，對我們理解尼采的重要學說「上帝之死」的複雜意涵，會大有幫助。但中譯本卻有些「小小」的古怪。華夏出版社出版、程志民翻譯的《善惡之彼岸》和灕江

當出版界急忙將「大師」的著作翻譯過來時，聰明的炒作者早已移師他向，轉而吹捧別的你不知曉的人物。這樣，在90年代後半期開始，就出現了一些有趣的現象：當一個人的主要著述被翻譯過來之時，也是他在漢語學界「壽終正寢」之日。

出版社出版、宋祖良和劉桂環翻譯的《善惡之彼岸》(與《論道德的譜系》一同刊行)，在2000年1月同時推出，文字幾乎完全相同，甚至一些譯名的錯誤都一模一樣(如聖伯夫譯為聖．貝費，勒南譯為雷納恩)，而之所以說「幾乎」，只是因為華夏的譯本比灕江的譯本要多出幾個譯者而已。宋祖良已經過世了，我們希望能有別人出來澄清這件事的原委，至少對那些和我一樣不幸地買了兩個一模一樣的譯本的讀者有個交代。其實，兩個一模一樣的譯本仍不夠，和另外一個不同名的譯本(《超善惡》，張念東、凌素心譯，中央編譯出版社)一樣，都存在許多問題，翻譯方面的欠缺大概就是薄弱的尼采研究的一個反映，我們盼望能夠有至少接近當年徐梵澄的《蘇魯支語錄》的譯本，大概那時我們的尼采研究也會達到一個真正成熟的高度。

德國著名思想史學者洛維特在《從黑格爾到尼采》中，把克爾凱戈爾視為黑格爾之後與馬克思同樣重要的思想家。但是，比起尼采，克爾凱戈爾的思想對整個漢語學界的影響卻確實可以說是「微不足道」。現在，克爾凱戈爾的成名之作終於翻譯出版，但翻譯的質量卻令人叫苦。

比起尼采，克爾凱戈爾(Søren Kierkegaard)在漢語學界的命運就更加「不幸」了，儘管近年來他的著作有一些零散的翻譯，但他的思想對整個學界的影響卻確實可以說是「微不足道」。德國著名思想史學者洛維特在《從黑格爾到尼采》中，把克爾凱戈爾視為黑格爾(G. W. F. Hegel)之後與馬克思同樣重要的思想家。在他看來，「要麼馬克思，要麼克爾凱戈爾」，是黑格爾的「綜合」瓦解之後思想界面臨的「非此即彼」的選擇。現在，克爾凱戈爾的成名之作(也是他的所謂「處女作」)終於翻譯出版，可以算是漢語學界的一件幸事。然而幸中的不幸是，譯本的質量卻難稱上乘。封宗信的譯本是節譯(中國工人出版社，1997)，相對來說，倒比較流暢，也比較準確，儘管仍有一些因為理解的問題和不夠仔細而產生的紕漏(當然，是和英譯本「比較」而言，筆者不懂丹麥文，而且這兩個本子也都是從英譯本轉譯而來的)。而閻嘉等先生的譯本(四川人民出版社，1998)，似乎借助的本子註釋更全，但翻譯的質量，卻不由得令人叫苦。克爾凱戈爾說，我「寧願做一個被豬理解的豬官，也不願做被人誤解的詩人」，譯者卻譯為「寧可被豬理解，也不被一位詩人所理解，不被人們所誤解」。譯本中其他類似水平的錯誤更是不勝枚舉。譯者在譯序中對所謂的「物化時代」大發感慨，開篇就說，「在一個實利主義和工具主義盛行並甚囂塵上的時代，在金錢崇拜和物欲橫流的環球熱潮之中」，翻譯克爾凱戈爾是多麼不合時宜。可惜在我看來，這個物化的時代就是由這些粗製濫造的譯本構成的，為了趕進度、佔市場，多個人進行的翻譯不僅術語含混不清，而且句子晦澀難解，錯誤百出。甚至出版社連這個譯本所依據的英文版本都忘了交代一下，可真是「時間緊迫」，冀望這樣的譯本來昌盛漢語文化，活躍漢語思想，恐怕是南轅北轍了。近年來，缺乏研究支撐的拙劣翻譯的「盛行並甚囂塵上」，倒正是浮躁的學術與腐敗的社會的小小縮影。

俄羅斯思想本來不算是一個過熱的領域，但近兩年卻推出了一大批相當重要的著作，特別是舍斯托夫(Lev Shestov)、別爾嘉耶夫(Nikolai Berdiaev)、索洛維約夫(B. Soloveyv)，以及弗蘭克(C. Frank)和洛斯基(Nikolai Losskii)等人的許

多代表著作。但也許和當代中國知識份子的命運最貼近的倒是一本小冊子——《路標》。

如果說十九世紀末是俄國知識階層 (intelligentsia) 的誕生歲月，那麼，1909年3月在俄國出版的這本《路標集》(基斯嘉柯夫斯基 [B. A. Kistiakovskii]等著，彭甄、曾予平譯，雲南人民出版社，1999) 就標誌着俄國知識階層裂變的開始。在經歷了1905年的革命後，俄國知識階層對自身的救世情結和革命情結產生了質疑。用別爾嘉耶夫的話來說，就是「在這場並不完全成功的革命之後，實際上，知識份子的英雄時期已經結束」(《自我認識》)。以別爾嘉耶夫、布爾加科夫 (C. Byrgakov) 和弗蘭克等為代表的一批學者和思想家開始自覺地反思俄國知識階層與真理、知識階層與革命、知識階層的法律觀和倫理觀等一系列既關乎知識階層自身命運也關乎俄國社會命運的重大問題。這樣一本重要著作被引介到中國來，本該使我們對俄羅斯思想史的深入理解及對中國知識份子的自身反思發揮重要的作用；然而，現在這個中文譯本的質量卻不能不使這種作用大打折扣。且不說讀者一眼可知、尚可原諒的那些植字之誤和前後不一，也不說那些讓讀者感到十分彆扭、但尚可猜想的譯名之誤，但讀者無論多麼聰明，都很難弄明白俄國知識階層的「衛生」和庸俗的「性問題」是以何種方式在思想上與革命性交織在一起的？(實際上，所謂的「衛生」應該譯為「薩甯份子」。《薩甯》是俄國作家阿爾齊巴舍夫[Mikhail M. Artsybashev]在1907年出版的一本轟動一時的長篇小說，所謂薩甯份子是指那些在革命之後主張反道德主義、追求性解放、厭棄社會理想的人。) 讀者無論多麼博學，恐怕都難以想起一本由奧斯卡爾．維特所著的《社會主義和人的靈魂》實際上作者就是王爾德 (Oscar Wilde)。而讀者無論多麼富於想像，也無法設想「皮薩列夫反對美學的暴動」是怎麼一回事。(實際上，應該譯為「激烈地反對審美的皮薩列夫主義者」。) 此外，該譯本在書名和文題上的翻譯也不無可商榷之處。如把《路標集》更譯為《路標》可能既顯簡潔，也可避免某種誤解。又如，將譯者所譯的「哲學的真理與知識階層的現實」改譯為「哲學的真理與知識階層的真理」，也許會更貼近別爾嘉耶夫的本意。(別氏文章的主題不是要說俄國知識階層的現實與哲學真理的相對，而是要批判俄國知識階層所持的某種狹隘的、實用的真理觀。)

譯事之難，人所共知。我們既然有勇氣去承擔此項工作，尤其是像《善惡的彼岸》、《非此即彼》和《路標》這樣重要著作的翻譯，就理應以更虔敬的態度去對待它，否則，我們可能就要像《路標》的譯者一樣驚呼「哪裏有我們的《法律魂》」(譯者將孟德斯鳩 [Charles Louis de Secondat Montesquieu]的《法的精神》自譯為《法律魂》)。

譯事之難，人所共知。我們既然有勇氣去承擔此項工作，尤其是像《善惡的彼岸》、《非此即彼》和《路標》這樣重要著作的翻譯，就理應以更虔敬的態度去對待它，否則，我們可能就要像《路標》的譯者一樣驚呼「哪裏有我們的《法律魂》」(譯者將孟德斯鳩的《法的精神》自譯為《法律魂》)。

二

在國內學界的各個專門領域中，現象學一直是一個研究相當深

現象學原典的翻譯一直面對着相當的困境，因為專業的現象學者很少有興趣去讀中文的譯本，而非專業的學者，卻又很難讀得懂。胡塞爾晚期代表著作《經驗與判斷》中譯本的出版，為國內學界澄清「生活世界」的意義提供了可能性。但翻譯的辛勞和貢獻，並不能抵消翻譯本身的諸多嚴重錯誤。

入細緻的領域，但是現象學原典的翻譯卻一直面對着相當的困境，因為正如現象學研究者自己指出的，專業的現象學者，很少有興趣去讀中文譯本，而非專業的學者，卻又很難讀得懂。如果現象學只能對區區二三十人的小圈子有影響，那就不僅是現象學的遺憾，也是整個中國學界的遺憾。畢竟，現象學之所以在二十世紀稱得上最有影響的思想運動之一，就是因為現象學不僅對哲學界，而且對整個當代社會科學都產生了相當廣泛的影響。而現象學要在中國學界發揮類似的作用，不僅要靠現象學家的介紹，還要靠信實、流暢而又能讓普通讀者能夠讀得懂的翻譯。

「生活世界」這個概念在歐美社會科學界以及國內學界的流行，大概正表明了現象學的這種影響力。但可能是受哈貝馬斯和國內學界流俗解釋的影響，「生活世界」彷彿變成了「公共領域」或「日常生活」的代名詞。無論這算是曲解還是創造性闡釋，也不管這種解釋是否合法，但畢竟不是胡塞爾 (Edmund Husserl) 的本意，而且也遮蔽了現象學反思現代社會的獨特視角。胡塞爾晚期代表著作《經驗與判斷》中譯本的出版 (鄧曉芒、張廷國譯，三聯書店，「現代西方學術文庫」，1999)，為國內學界澄清「生活世界」的意義提供了可能性。但翻譯的辛勞和貢獻，並不能抵消翻譯本身的諸多嚴重錯誤。由於對胡塞爾其他主要著作 (《邏輯研究》和《大觀念》等) 過於生疏，譯者把一些現象學核心概念譯得不知所云：nominalisiert (名稱化) 譯成了「在名義上」，fundieren和Fundierung (奠基和奠基關係) 在《經驗與判斷》中是個最核心的概念，而譯者把這樣一個核心概念做了一詞多譯，分別譯成「植根」、「根基」、「基礎」等，讓讀者根本意識不到它是《經驗與判斷》一書的思想主旨。如果說術語翻譯的錯誤還可以歸咎為思想的理解，那麼語言上的錯誤就更不可原諒：譯者在把Seit譯成「書頁」時，顯然不知道它的現象學含義 (「〔物件的〕一面」)；在把“sonder ein in der Art Immannentes”(「而是這種意義的『內在物』」) 譯成「而是一個『內在於』那種性質的東西」時，顯然不清楚胡塞爾在《現象學觀念》中對兩種「內在」與「超越」的區分。這也表明，錯誤的翻譯不僅不能在「誤讀」中創造新的思想，相反還遮蔽和窒息着思想本身。(鄧曉芒先生對這些概念的譯法持有與筆者不同的意見，曾寫有兩篇短文，做了一些解釋，有興趣的讀者可以翻閱2000年5月至7月的《中華讀書報》。)

歷經黑格爾的指責、馬克思和恩格斯的批評，再加上盧卡奇 (Georg Lukács) 給他貼上了非理性主義之父的標籤，謝林 (F. W. J. von Schelling) 在中國的哲學研究中已經有些銷聲匿迹了。然而海德格爾 (Martin Heidegger) 卻認為謝林是整個德國哲學的黃金時代最富創造力、最有遠見、最深刻的思想家，是德國觀念論形而上學的巔峰，這絕非偶然。事實上，克爾凱戈爾、尼采、馬塞爾 (Gabriel Marcel)、雅斯貝斯 (Karl Jaspers)、巴特 (Karl Barth)、蒂利希 (Paul Tillich)、哈貝馬斯，更不用說海德格爾本人都深

受謝林的影響。1809年謝林發表的這篇論文，連黑格爾也承認其不同凡響。它濃縮地反映了謝林早期的自然哲學、中期的德國神秘主義一系的思想及晚期的意志論和啟示哲學。在一篇短短的文章涉及了惡、自由、神義論、泛神論、個體化原則等諸多哲學關鍵問題。謝林和海德格爾都不易翻譯(海德格爾《謝林論人類自由的本質》／謝林，《對人類自由的本質及與之相關聯的物件的哲學探討》，薛華譯，遼寧教育出版社，1999)，薛華能夠將他們結構複雜的德語比較恰切地翻譯過來，足見譯者的功力，但有些淺近的句子倒譯壞了，便有諸如「今日物理學與化學能夠許許多多，大家應該小心」的妙文。

在世人的眼裏，舍勒(Max Scheler)首先是一位與胡塞爾、海德格爾齊名的現象學家。他以《形式的和實質的倫理學》開創了價值現象學，以《知識的形式與社會》奠定了知識社會學的問題視域，以《人在宇宙中的地位》確立了哲學人類學的主導範式……；所有這些都證明了舍勒作為一位哲學家在本世紀思想史中的重要地位。除此之外，出於對時代和社會問題的極度敏感，舍勒還發表過諸如〈論怨恨〉等深刻的論文。中文版的《舍勒選集》(劉小楓選編，倪梁康、曹衛東等譯，上海三聯書店，「20世紀思想家文庫」，1999)力求將舍勒的諸多思考轉化為中國學人的思想資源和財富，相信漢語學界由此受益匪淺。與諸多以「選集」之名拼湊而成的譯本不同，該書譯者均浸淫現象學和德國哲學數載；他們深厚的學術功底和出色的外語水平，保證了《舍勒選集》的翻譯質量。更為可貴的是，該書對舍勒諸多譯名的翻譯，對國內的舍勒研究起了一定的規範作用。

法國哲學家德里達(Jacques Derrida)在1967年同時出版的三本書中，《聲音與現象》(杜小真譯，商務印書館，1999)大概是最「明白」的了，它可以視為是胡塞爾的《邏輯研究》中第一研究的一個批判性導論，也可以視為是胡塞爾的現象學的符號論的研究導論。最後，當然也可以把它視為德里達本人的書寫學的一個導論。這本書由法國哲學專家杜小真教授來翻譯當然很合適，全書的譯筆流暢，但有一些錯誤，令人遺憾。而更遺憾的是，商務印書館的這一新版本幾乎完全以簡體字照印了1994年香港社會理論出版社版中的所有錯誤，絲毫未加更正。如誤將「把對符號的反思置於邏輯學之下」譯為「把邏輯學置於對符號的反思之下」。有些關鍵概念的翻譯也不夠統一(如indication，指示)。而除了第III頁上將《邏輯研究》的「第一研究」翻譯正確外，全書其餘各處均誤，或為「第一卷」，或為「一開始」之類，而有時「第六研究」又譯成了「第六章」，此外其他許多現象學名詞也翻譯得不夠準確，值得商榷(如「事實性」譯為「敍述性」)，似乎譯者對現象學頗有隔膜之感。當然，書中有些錯誤，似乎這家百年老社的編輯也應該負些責任。

王　倪　自由撰稿人

中文版的《舍勒選集》將舍勒的諸多思考轉化為中國學人的思想資源和財富，相信漢語學界由此受益匪淺。該書譯者均浸淫現象學和德國哲學數載，他們深厚的學術功底和出色的外語水平，保證了翻譯的質量。更為可貴的是，該書對舍勒諸多譯名的翻譯，對國內的舍勒研究起了一定的規範作用。

歷史與意識形態之間

● 李天綱

弗蘭克著，劉北城譯：《白銀資本》(北京：中央編譯出版社，2000)。

弗蘭克的《白銀資本》對歷史學本身的貢獻是其次的，其意義在於西方意識形態的重建。作者成功地綜合出一段容易受到誤解的歷史，力圖以此推翻「西方中心」，建立「全球主義」。但是，《白銀資本》陷入了非歷史的推論。全書的矛盾，在於歷史和意識形態的脫節。

粗粗讀過弗蘭克(Andre G. Frank)的《白銀資本》(*ReOrient: Global Economy in the Asian Age*)，我覺得它對歷史學本身的貢獻是其次的，其意義在於西方意識形態的重建。本書的寫作方式，是以他心目中的舊意識形態代表(馬克思、韋伯[Max Weber]、布羅代爾[Fernand Braudel])為矢的，作負面評價；同時，把歐美日漢學家和其他東方學家的近年成果作正面總結。作者成功地綜合出一段容易受到誤解的歷史，力圖以此推翻「西方中心」，建立「全球主義」。這都是一個良知良能的西方知識份子的可敬可佩之處。但是，如何正確地運用這段歷史，建立新的意識形態，《白銀資本》陷入了非歷史的推論。全書的矛盾，在於歷史和意識形態的脫節。

「入超白銀」確實是十九世紀以前「天朝大國」的本錢，這也是歷史學界談了幾十年的老話題。十幾年前，朱維錚運用香港中文大學新亞書院全漢昇的白銀問題研究，就曾提出：「十八世紀的中國較諸同時代的歐洲，無論經濟繁榮還是社會穩定，仍然處於領先地步。」弗蘭克之前，中國學者全漢昇、梁方仲、彭信威等人根據中西文獻，對白銀輸入問題作了大量研究。近年來，哈佛大學孔飛力(Philip A. Kuhn)的《叫魂》(*Soulstealers*)、斯坦福大學卜正民(Timothy Brook)的《愉悅的混亂》(*The Confusions of Pleasure*)，也都用白銀研究，證明明末經濟的繁榮。李陀、劉禾建議把原書名改成《白銀資本》，是很有見地的。

為說明從明正德到清乾隆間白銀輸入觸目驚心之程度，這裏還可以補充《白銀資本》裏沒有提到的兩

個例子：十八世紀，歐洲缺少白銀，銀餐具一度被中國瓷器代替，付錢買東方瓷器，如此便循環流失更多的白銀；同時，顧炎武在繭季的江南，看到海外商人「五月載銀而至，委積如瓦礫」。《白銀資本》引述卜正民的研究，認為「在明代，中國，而不是歐洲，是當時世界的中心」(頁168)，確實是有根據的。因此，弗蘭克詳細論證明代已有「全球貿易」，中國是世界財富中心等，至少可以推翻說中國「黃色文明」，自古閉關的陳詞濫調，這是讀者(包括本人)喜歡本書的原因之一。

但是，在歷史有所缺席的地方，弗蘭克推論之大膽，表現出一個意識形態愛好者和明清史專家的差別。《白銀資本》的目的，不僅僅限於恢復歷史，它更想以此推翻西方人幾百年的成見。弗蘭克綜合了不少歐美學者「邊緣文化」研究的成果，在白銀和人口問題上絲絲相扣，步步推進，是很嚴謹的。可他忽視了更多相關的歷史事實。他太急了。因為找到了這把「白銀鑰匙」，也為了盡早推翻舊有的「歐洲中心論」、「歐洲特殊論」，他把歐洲的興起，單一地歸結為十九世紀向東方掠奪白銀等財富的結果。

我仍然傳統地以為，歷史的興替是由許多非貨幣、非經濟原因左右的。我們固然看見了白銀曾經自西徂東地流向中國，但更要看到更多的事實：一，明清時期的全球市場並不為中國商人掌握。「倭寇」和隨之而來的「禁海」，使原本在日本、南洋貿易中活躍的江、浙、閩、粵商人退居次席。不僅全球大「三角貿易」，就是中國江南、日本關東和東南亞的小「三角貿易」也是在葡萄牙、荷蘭商人手中。揚州、明州、泉州的衰落，澳門的崛起，說明了問題。二，當時中國、印度、日本在白銀總量上可能比歐洲多些，但考慮到中國當時急劇的人口增長(何炳棣以為從1700年的1.5億，增長到1794年的3.13億)，大量進口的白銀成為通貨，攤到每個人頭上，中國的財富不是增加而是減少了。當然，江南的富裕另當別論。三，回看西方，靜悄悄的「文藝復興」大有成效，轟隆隆的「工業革命」正在發動，東印度公司家家興旺，民族認同迅速完成，這些被忽視的「文化因素」、「制度優勢」，都是比一時的白銀多寡更重要的事實。

事實上，歐洲的潛在優勢已經很明顯，例如：1612年，利瑪竇等人翻譯的精確天文曆法一舉佔領欽天監；1627年，擊斃後金努爾哈赤的「紅夷大炮」是從澳門引進的；1693年，救了康熙命的「金雞納霜」，是耶穌會士在秘魯發現的。舉這些老生常談的例子，一方面是因為《白銀資本》沒有處理類似的問題，另一方面，也正好可以看出當時亞洲和中國的財富固然還有不少囤積，但內囊已空，底氣不足，社會問題更多。

歐洲的強勢，不在於其財富多少(事實上應該考慮：歐洲人把貨幣轉為資本，不事消費，大量投資航海、貿易、農業和工業，因而有「白銀危機」)，而在於其潛力巨大。如果我們真的用一個「長時段」的眼光來看歷史的話，自然會發現西方崛起的趨勢不是一兩百年的白銀流向能改變的。歐洲的興起，確實有我們稱之為「近代性」的東西在起作用。法制、人權、契約、信用、理

在歷史有所缺席的地方，弗蘭克推論之大膽，表現出一個意識形態愛好者和明清史專家的差別。弗蘭克綜合了不少歐美學者「邊緣文化」研究的成果，在白銀和人口問題上絲絲相扣，步步推進，是很嚴謹的。可他忽視了更多相關的歷史事實。

性、科學、市民社會……，乃至於在當時一半是動亂因素的宗教信仰，都是社會動力，推動了歐洲車輪往前滾。這些因素的形成，不止是弗蘭克說的五百年，甚至要有一千年。這並非看輕中國，事實上，這裏絕不持中國不可救藥，需要全盤西化的觀點。在此問題上，本地的中國史學者確實應該多聽聽西方同行，如狄百瑞 (William Theodor de Bary)、杜維明、魏斐德 (Frederic E. Wakeman)、黃宗智、卜正民、包弼德等人的意見。他們認為基本的「近代性」，如「自由主義」、「理性精神」、「市民社會」等等因素，也以不同的方式存在於中國古代。可惜，這些本應是對弗蘭克有利的觀點，都在《白銀資本》的視野之外。

總之，嘉慶四年 (1800)，「康乾盛世」已過，庫府漏卮百出，白蓮教蜂起，「山中之民」嘯集，戴震斥之為「以意見殺人」，龔自珍名之為「萬馬齊喑」的「衰世」，清朝更加地自憐內斂，走投無路。在一個需要徹底改革的時代，一個千瘡百孔的國度，還把世界的中心，或曰「霸權」，定在中國，恐怕多數中國史專家，無論國內外，都不能同意。通常，歷史學家講明清帝國的經濟繁榮，人口增長，並不掩飾中西對比，天平已經傾斜到西方。在非洲、美洲、澳洲的全球貿易中，西方已經捷足先登。這方面，朱維錚有一篇短文〈戮心的盛世〉最能揭露。

當然，《白銀資本》的目的並不是歷史，而是意識形態。解構馬克思以來獨斷論「近代性」話語，是作者的初衷，這是非常有價值的；挑戰「歐洲中心論」，是作者的敏銳，也是需要孤軍深入之勇氣的。這都表明西方學術界在全球化視野下的一個非常可喜的自省傾向。但是，用選擇過的、有所迴避的有限歷史，是很難破舊立新的。在歷史缺席的地方，作者的「全球化」意識形態不免就得靠概念和信念構架了。首尾脫節，方法矛盾，使得作品失去不少說服力。作者批評歷史學家「見木不見林」。確實，歷史學家只敢根據明末的商業繁榮，提出「早期近代性」(Early Modernity，見魏斐德等在美國人文科學院學刊1998年 *Daedalus* 上的論述)，發現一條中國人獨特的，但又與人類共同精神相通的近代化道路。而弗蘭克傾向於全盤地否定「近代性」的討論。

不要誤會這是固守中國語境，反對建立全球化的意識形態。事實上，我完全同意在國外的中國學者打開中國文化的範疇，使之融合於全球化意識形態的討論之中，自己也試圖從此入手研究明清文化史。雖無緣面見弗蘭克，但他的研究手段、概括能力、思維縝密都是我難以企及的，他的學術誠意也是我欽佩的。他的幾個朋友，如濱下武志、魏斐德、卜正民和劉禾的工作，都是我素所尊敬的，倒是曾有多次機會請教意見。但是，歷史和意識形態的有機融合，不是一件容易的事。這方面，弗蘭克雖然比中國的新舊意識形態談論者們強得不能以道里計，但到底怎樣建立一個可靠 (reliable)、可信 (reasonable) 又可讀 (readable) 的「全球化」意識形態，真正把中國人和西方人的歷史感協調起來，確實還有很長的路，需要中外學者一起來走。

我完全同意在國外的中國學者打開中國文化的範疇，使之融合於全球化意識形態的討論之中。但到底怎樣建立一個可靠、可信又可讀的「全球化」意識形態，真正把中國人和西方人的歷史感協調起來，確實還有很長的路，需要中外學者一起來走。

超越「中西之間」

● 鄭家棟

孔飛力著，陳兼、劉昶譯：《叫魂：1768年中國妖術大恐慌》(上海：三聯書店，1999)。

進入80年代以後，美國方面的中國史和中國思想史研究至少有兩個明顯的轉向：一是由強調近現代中國與傳統中國之間的斷裂轉向較為注重二者之間的連續性，認為近現代中國社會的變革及其走向說到底是與歷史上中國社會自身的一些問題及其發展線索相關聯；二是由注重上層政治和精英文化轉向較為注重不同社會階層乃至不同社會區域之間的複雜關係。後一點與美國方面中國研究領域的社會史走向有關，與此相聯繫，有關研究中似乎更注重於歷史事件的橫向分析。從上述兩個方面說，哈佛大學教授孔飛力(Philip A. Kuhn)的《叫魂》(*Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*)一書，都堪稱是代表作。

「叫魂」這個概念非常鄉土化，它似乎一直與中國下層社會特別是農村某種被精英階層視之為「迷信」的東西關聯在一起。今天人們所能夠看到的一種最為普通的表現形式是：孩童由於驚嚇而得病，會被認為是「嚇掉了魂」或「丟了魂」，於是孩童的父母會舉行某種他們認為適當的儀式為有病的孩童招回他的魂。《叫魂》並不是一部研究中國歷史上某種習俗(或稱之為「迷信」)的著作，它所要疏理和解析的是發生在1768年的一個歷史事件，這個事件被稱之為「妖術大恐慌」：「1768年，

進入80年代以後，美國的中國史和中國思想史研究至少有兩個明顯的轉向：一是強調近現代中國與傳統中國之間的連續性，二是注重不同社會階層乃至不同社會區域之間的複雜關係。上述兩個方面，可從哈佛大學教授孔飛力的《叫魂》看出來。

中國悲劇性近代的前夜。某種帶有預示性質的驚顫蔓延於中國社會：一個幽靈——一種名為『叫魂』的妖術——在華夏大地上盤桓。據稱，術士們通過作法於受害者的名字、毛髮或衣物，便可使他發病，甚至死去，並偷取他的靈魂精氣，使之為己服務。這樣的歇斯底里，影響到了十二個省份的社會生活，從農夫的茅舍到帝王的宮邸均受波及。」「對於我們來說，這一切又有着甚麼意義。」

該書採取一種「大敍事」的方式向我們展現了一個錯綜複雜的社會圖景，其中特別關涉到三種有代表性的社會層次或稱之為社會力量，他們分別為不同的利益、動機所驅使，從各自不同的社會角色與經歷出發，對於「叫魂」事件採取了某種各取所需的解讀與因應方式，書寫出所謂「叫魂」事件的三種版本：第一個版本關涉到弘曆皇帝的人格特徵、中國傳統專制及其表現形式、滿漢文化的衝突、皇權與官僚體制的常規運作之間的張力，等等；第二個版本關涉到百姓對於某種未知力量的恐慌及由此所引發的騷動，以及騷動背後隱涵的下層民眾難以把握自身命運的危機感和對於社會權力的渴望；第三個版本則關涉到立足於保護自身既得利益和維護社會生活常規運作的官僚，在「暴民的狂怒易變和君主的反覆無常」之間的窮於應付。三個版本並不是各自孤立的，它們從不同的側面切入一個共同的主題，這就是中國傳統社會中權力的分配及其相互限制。

歷史上的中國社會始終是在「一治一亂」的循環中延續和發展的。這種「治」「亂」之間的轉化似乎使得這個「不變」的社會充滿了變動。而特別值得注意的是民眾在所謂「治」「亂」之間所扮演的悲劇性角色。

震動全國的「妖術」事件，原是發端於一種無事生非的造謠中傷，而其背後所隱涵的則是某種冤冤相報的社會敵意：「在叫魂幽靈的發源地德清，慈相寺的和尚們為把進香客從與他們競爭的那個寺廟嚇跑而欲圖挑起人們對妖術的恐懼。更有甚者，他們虛構了一個容易為人們所相信的故事，即一夥石匠試圖用妖術來加害於自己的競爭對手。……縣役蔡瑞為從蕭山和尚們身上勒索錢文，也編造出了可信的罪證。」而一旦皇帝與官府發動大規模的清剿，「妖術」馬上就變成了某種「扔在大街上的上了膛的武器」，因為以「叫魂」罪名來惡意中傷和陷害他人，成為普通人的一種突然可以得到的權力。於是乎，誣告、栽贓、不斷擴大的冤獄、謠言與小道消息、官吏的腐敗與公眾的歇斯底里、私刑與公堂上的逼供、人人自危與人人自保、弘曆皇帝確信「妖術」只是「謀反」的幌子，等等，這一切被書寫在中國前近代那個被史學家稱之為「太平盛世」的底色上，似乎給人們以一種災難性的暗示。

總是試圖通過某種非常的途徑來獲取「權力」，這是一種缺少起碼的社會公正和社會底層權力極度匱乏所帶來的病態。這種病態一旦積

累到一定的程度並找到了突破口，就會釀成大的社會危機與動盪。問題在於，就一般情況而言，「亂」並非如毛澤東所說成為社會改良和社會進步的必要手段，而只是成為社會危機爆發和民眾宣泄的一種形式，因為人們於其中所唯一關注的似乎就是打破現有的權力結構與秩序。當然，無論「亂」是被控制在一定範圍內還是最終導致改朝換代，也都會成為前車之鑒，結果是中國歷史就在民眾造反和有人修復社會創傷或建立新的統治秩序這種「治」「亂」之間循環。

《叫魂》一書著墨更多的是另一個問題，即透過弘曆皇帝在「妖術」事件中的表現及其心態，揭示中國歷史上君主與官僚政治之間的複雜關係。書中提出「官僚君主制」這一概念來表述中國傳統政治體制的基本特徵。若依據韋伯 (Max Weber) 的看法，「官僚君主制」應當說是一自相矛盾的觀念，因為在後者那裏，真正的「官僚制」是與「現代」體制聯繫在一起，而中國傳統政治制度則屬於「父系家長和世襲統治」一類。

「官僚君主制」一語所期表述的，是中國歷史上君主的專制獨裁與官僚機器的常規職能之間既相互矛盾又相互制衡、相互依存的複雜關係。從「專制」的意義上講，君主不是官僚機器的一部分；但是他又不得不依靠某些成文的法規來約束數目龐大的官吏和依靠官僚機器的常規運作來實行統治，管理國家。那麼，君主又如何能夠保持自身權力的自主性和至上性？如何能夠做到在忙於處理大量的日常事務 (如認可軍機處為其草擬的諭旨和審批吏部呈報的官員任命) 的同時，避免自身「官僚化」？如何提防官吏 (特別是高層官吏) 的上下勾結、串通一氣、封鎖消息，使君主成為某種被架空的玩偶？這其中問題的關鍵似乎在於：君主必須經常能夠以某種非常規的方式介入官僚機器乃至打破官僚機器的常規運作。這些方式包括發展與某些官吏之間的個人關係，培植心腹寵臣；建立自己的情報系統；強化可以與官吏 (包括中層官吏) 直接交談的「陛見」制度；乃至於微服私訪，等等。當時，最重要且具有決定性意義的，是「政治罪」的存在。

對於任何一個王朝來說，所謂「政治罪」都是與「謀反」聯繫在一起的，而任何形式的「謀反」也都被說成是關乎社稷的安危。既然「政治罪」被定義為是旨在動搖和推翻整個王朝的根基 (而不是如瀆職和腐敗那樣只會影響該體制的運轉效率)，那麼對於「政治罪」的處理就理應獨立於官僚機器的常規運作之外。換句話說，處理「政治罪」是君主而非官僚的權力，儘管它常常能夠為官吏的傾軋乃至更廣大社會層面的排泄積怨提供可乘之機。在中國歷史上，「政治罪」始終是君主手中的一張王牌，後者得以利用、扭曲、誇大乃至於製造某些「事件」，以「政治罪」的形式打破常規，將整個官僚機器置於自己的威權之下。「政治罪」為專制君主提供了任意揮灑的舞台，在這裏官職的高低、能力的優劣、功勞的大小都難以成為官

《叫魂》提出「官僚君主制」這一概念來表述中國傳統政治體制的基本特徵。「官僚君主制」一語所期表述的，是中國歷史上君主的專制獨裁與官僚機器的常規職能之間既相互矛盾又相互制衡、相互依存的複雜關係。

療自我保護的屏障。在弘曆皇帝那裏，1768年的妖術大恐慌正是扮演了「政治罪」的角色：「弘曆將各省官員們在緝捕妖首問題上的失職歸咎於他們的怠惰、遲疑、對無能屬下的姑息，也歸咎於江南的腐敗以及官員們的忘恩負義。這些問題正是君主常年關注的焦點。」叫魂案作為政治罪所帶來的衝擊，為弘曆創造了某種與官僚直接攤牌的機遇，我們看弘曆圍繞叫魂案寫下的大量朱批，這些朱批既關涉到對於所謂「妖術」的清剿，更關涉到對於官僚的控制。在整個事件過程中，弘曆一直在抵制把政治問題（「謀反」）化約為常規的行政問題。在他看來，常規化與漢化是兩個難以擺脫的幽靈，而兩個問題實質上是一個問題，因為對於滿清政權來說，常規化的官僚體制及其運作方式說到底是來自漢民族發達的江南文化，歷史悠久的江南官僚文化正是「腐敗頑固，朋黨比奸，懦弱虛偽」的罪惡淵藪。弘曆的憂慮和氣惱並非多餘，還有甚麼比官僚機器按部就班的常規運作和自我保護更能夠構成對於帝王權力的嘲諷呢？

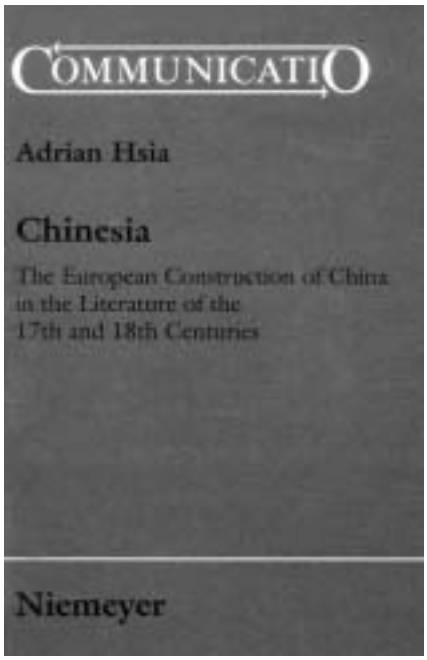
叫魂案作為政治罪所帶來的衝擊，為弘曆創造了某種與官僚直接攤牌的機遇，在整個事件過程中，弘曆一直在抵制把政治問題（「謀反」）化約為常規的行政問題。弘曆的憂慮和氣惱並非多餘，還有甚麼比官僚機器按部就班的常規運作和自我保護更能夠構成對於帝王權力的嘲諷呢？

《叫魂》所研究的是一個前近代的題材，但對於理解中國近現代社會歷史的發展特別是理解「文革」與晚年毛澤東，應當說是極富啟發意義，儘管書中可以說完全沒有涉及後一領域。弘曆的表現及其心態，無疑有助於我們理解晚年毛澤東對於被封鎖、被架空的恐懼和對於常規官僚體制的不滿與敵視。事實上自50年代始，毛澤東就不斷地談到他被人封鎖的危險，並援引歷史上封鎖國君的例證說明問題的嚴重性。而「文革」在毛澤東那裏所扮演的也主要是「政治罪」的角色，所謂「北京有兩個獨立王國」、「中央要出修正主義」、「炮打司令部」等等，都是旨在為「文革」定性。「文革」與此前「四清」運動的最大區別就在於：前者是要徹底打破官僚機器的常規運作，訴諸某種革命的、非常規的方式來解決一切問題。而民眾造反與三呼萬歲的統一，則使「文革」既區別於中國歷史上的改朝換代，更區別於西方意義上的革命運動。使自己完全獨立於現存官僚體制之上，並將二者截然區分為上帝的福音（「無產階級革命」）與人世間的罪惡（「修正主義」），此方面毛澤東所表現出來的魄力和取得的巨大成功，確實是歷史上任何帝王都難以比擬的。當然，與「文革」相比，1768年的所謂「妖術大恐慌」及其所產生的影響，實在是算不了甚麼。

近現代以來中國歷史的發展究竟是連續的還是斷裂的？李澤厚的「文化心理積澱」說，金觀濤、劉青峰的「超穩定系統」論及劉小楓的「儒家革命精神」論，都是旨在強調中國歷史的連續性。至少有一點是可以肯定的：囿於「中西之間」的視域，過份地看重和誇大外來因素的影響及其所引發的變革，恐怕仍然是影響中國近現代歷史與思想史研究的主要誤區之一。或許真實的答案依然存在於歷史深處，這也是《叫魂》一書所給予我們的最重要啟示。

想像中國

● 李弘祺



Adrian Hsia, *Chinesia: The European Construction of China in the Literature of the 17th and 18th Centuries* (Tübingen: Max Niemeyer, 1998).

夏瑞春 (Adrian Hsia) 是當前華人精通西方語文的第一人。他在加拿大麥基爾大學 (McGill University) 教授德國文學，編寫《赫瑟與中國》(*Hermann Hesse und China*)，《德國思想家論中國》(*Deutsche Denker über China*) 及《十七、八世紀英國文學中的中國形象》(*The Vision of China in the English Literature of the 17th and 18th Centuries*) 等書。

他這本新書的題名*Chinesia*相當有意思。作者雖然沒有解釋它的字源，但我認為它一定是仿fantasia來的。Fantasia這個字源自拉丁文的phantasia，意思是「想像」，與真實的情況對立。Chinesia因此是指對中國的幻想，猜測而得的形象，有別於真正的中國。

夏瑞春用「想像的中國」來形容十七八世紀的歐洲人對中國文化的各種「想像」。這本書雖然只有一百多頁，但是收有許多過去大家不大注意的材料。從前研究這一段中西文化交流的人多在所謂的交流上面作文章，因此對天主教耶穌會士的研究特別多，但是有一些對中國的描述缺乏根據或只是假借中國之名來發揮自己的理念的，注意的人便比較少。換句話說，從前的學者似乎很清楚知道甚麼是可靠的研究，甚麼是虛構、捏造的文字。

夏瑞春新書的題名*Chinesia*相當有意思。我認為它一定是仿fantasia來的。Fantasia這個字源自拉丁文的phantasia，意思是「想像」，與真實的情況對立。Chinesia因此是指對中國的幻想，猜測而得的形象，有別於真正的中國。

二十世紀以降，歷史相對論的雲起，學者對於真實與虛構的區分越來越沒有信心。這個發展卻打開了一扇研究的大門，使許多過去大家認為沒有事實根據的東西頓然變成有意義的研究對象。在中西文化的比較研究上，薩依德(Edward Said)寫了有名的《東方主義》(*Orientalism*)一書，把這個新發展作了系統的運用，開發了許多見解，也把可以研究的材料範圍大量地拓寬。

夏瑞春的這本書就拓展材料方面言之，就像薩依德一樣，開拓了相當多的新領域。最有系統的新材料就是指出十七八世紀歐洲天主教在鄉鎮地區常常推出不少以中國為題材的戲劇。這種地方戲，主要是耶穌會士所編寫，當然以宗教為中心意旨：一方面提倡助人為善，另一方面則闡述天主教義。耶穌會士之所以會寫了這麼多篇以中國為題材的神劇，當然是因為他們所報導的中國在歐洲造成了重大的影響。因此人們爭着想要多知道有關中國的消息。耶穌會士遂利用這種機會把中國教會的故事改編，一則以娛樂，一則以布道。

就拓展材料方面言之，夏瑞春的這本書開拓了相當多的新領域。最有系統的新材料就是指出十七八世紀歐洲天主教在鄉鎮地區常常推出不少以中國為題材的戲劇。這種地方戲，主要是耶穌會所編寫。夏瑞春對於耶穌會士採取正面評價，只是指出耶穌會士認為中國的道德世界和基督教信仰是一致的想法幼稚。

夏瑞春對於耶穌會士採取正面的評價，因此連帶對這些戲劇化了的中國故事也大致頗為同情，只是指出耶穌會士一廂情願，認為中國的道德世界和基督教信仰是一致的這個幼稚的想法。

夏瑞春對Chinesia的最激烈批評集中於後來成為西方正統思想的作者，像赫德(Johann G. Herder)、孟德斯鳩(Charles de Secondat de Montesquieu)，乃至於伏爾泰(François M. A. Voltaire)。孟德斯鳩是第一個對所謂開明專制提出疑問，並認為中國是典型的落伍且險惡的專制國家。孟德斯鳩也是第一個認為中國人是黃種人的作者。在他看來，黃種人是醜陋的。赫德雖然提倡世界各民族平等的觀念，但是他卻到處講中國文化的不是，認為中國人是蒙古人的後代，而蒙古人是醜陋、原始的掠奪者。伏爾泰雖然對中國文化推崇不已，而他所寫的《中國孤兒》(趙氏孤兒)也膾炙人口，但是他認為他所景仰的中國，他所說的中國的「風俗」(Manners；mœurs)已經不存在了。他的「趙氏孤兒」無寧是他依據他所幻想的中國文化來改寫的。他認為這樣的寫法才真能表達出中國風俗的真諦。

下及黑格爾、馬克思及韋伯(Max Weber)，則其情形更是如此。他們所說的中國都反映了十九世紀歐洲人自己的關心，和真實的中國實在有很大距離。

反省這兩三百年來西方人所講的中國，那麼顯然地他們不外是在編造Chinesia。夏瑞春對早期耶穌會士所描述的中國顯然覺得比較可以接受。當然，一般中國人對耶穌會士的態度一定會感到親切，並覺得他們對中國的認識比較正確。但是耶穌會士的認識是不是比較正確呢？對於歷史的真象，究竟是不是真的可以理得清楚，我想這是一個十分複雜的問題。夏氏的作品至少在「甚麼是真的中國」的這個命題上面提出了他的初步疑問。

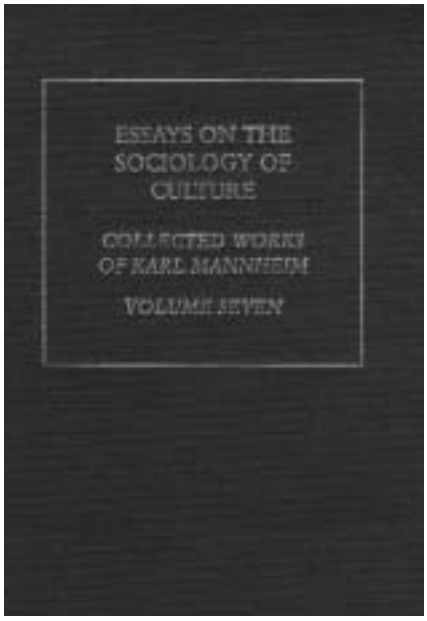
夏瑞春的中、英、德、法及拉丁文都運用純熟，這本書用了這許

多文字，令人佩服。但是由於必須在各文字間周旋，因此不免有體例不一致的地方，即如中文有的用當時耶穌會的拼法，有的用現代威妥瑪的拼音，有的則用大陸的拼音，雖然讀者仍大約能知道它們的意思，但若能略加整理，使之一致，那更可以幫助讀者理解。

本書頁47談到戛撒(Rudolf Gasser)的長編小說*Historia von Philologo*時，夏瑞春說戛氏以為中國首都「在Cambalu，而不在北京」。按Cambalu即元之大都，今之北京。此名在馬可波羅遊記可以看到，後來天主教也設立了Cambalik(即Cambalu)教區。

評曼海姆《文化社會學論集》

● 徐　彬



Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, vol. 7 of *Collected Works of Karl Mannheim* (London: Routledge and Kegan Paul, 1997).

對於曼海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)，國內學界所知更多的是其代表作《意識形態與烏托邦》(*Ideology and Utopia*)，而本文介紹的《文化社會學論集》則未能引起足夠重視。該書包括〈精神社會學導論〉(“Towards the Sociology of the Mind: An Introduction”)、〈知識階層問題〉(“The Problem of the Intelligensia”)、〈文化的民主化〉(“The Democratization of Culture”)三篇論文，寫於30年代早期，適逢曼海姆在德國工作的最後歲月(1933年希特勒上台，作為猶太人的曼海姆為逃避納粹迫害而流亡英國)。初到英國時，曼氏對其作了一些修改，但生前一直未發表。該書手稿經Ernest Mannheim和Paul Kecskemeti整理，並譯成英文，於1956年首次正式發表。因此從某種意義上說，此書是曼氏知識社會學

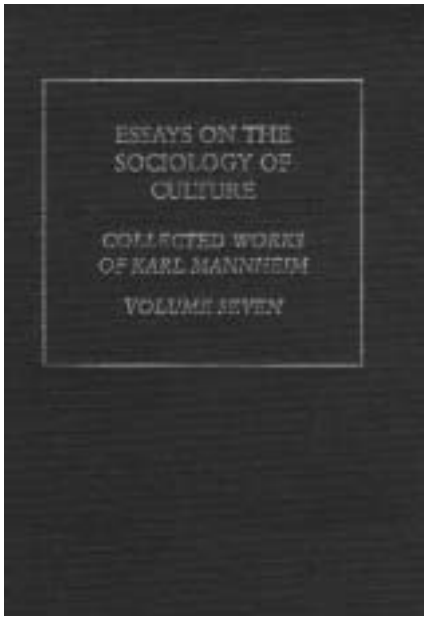
對於曼海姆，國內學界所知更多的是其代表作《意識形態與烏托邦》，而《文化社會學論集》則未引起足夠重視。該書三篇論文，寫於30年代早期，但曼氏生前一直未發表。從某種意義上說，此書是曼氏知識社會學的絕唱。

多文字，令人佩服。但是由於必須在各文字間周旋，因此不免有體例不一致的地方，即如中文有的用當時耶穌會的拼法，有的用現代威妥瑪的拼音，有的則用大陸的拼音，雖然讀者仍大約能知道它們的意思，但若能略加整理，使之一致，那更可以幫助讀者理解。

本書頁47談到戛撒(Rudolf Gasser)的長編小說*Historia von Philologo*時，夏瑞春說戛氏以為中國首都「在Cambalu，而不在北京」。按Cambalu即元之大都，今之北京。此名在馬可波羅遊記可以看到，後來天主教也設立了Cambalik(即Cambalu)教區。

評曼海姆《文化社會學論集》

● 徐　彬



Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Culture*, vol. 7 of *Collected Works of Karl Mannheim* (London: Routledge and Kegan Paul, 1997).

對於曼海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)，國內學界所知更多的是其代表作《意識形態與烏托邦》(*Ideology and Utopia*)，而本文介紹的《文化社會學論集》則未能引起足夠重視。該書包括〈精神社會學導論〉(“Towards the Sociology of the Mind: An Introduction”)、〈知識階層問題〉(“The Problem of the Intelligensia”)、〈文化的民主化〉(“The Democratization of Culture”)三篇論文，寫於30年代早期，適逢曼海姆在德國工作的最後歲月(1933年希特勒上台，作為猶太人的曼海姆為逃避納粹迫害而流亡英國)。初到英國時，曼氏對其作了一些修改，但生前一直未發表。該書手稿經Ernest Mannheim和Paul Kecskemeti整理，並譯成英文，於1956年首次正式發表。因此從某種意義上說，此書是曼氏知識社會學

對於曼海姆，國內學界所知更多的是其代表作《意識形態與烏托邦》，而《文化社會學論集》則未引起足夠重視。該書三篇論文，寫於30年代早期，但曼氏生前一直未發表。從某種意義上說，此書是曼氏知識社會學的絕唱。

的絕唱。該書發表後，逐漸引起社會理論界的重視，而〈知識階層問題〉一文更是與《意識形態與烏托邦》一書相提並論，成為曼氏的傳世之作。本文試圖在這一重要著作中文版即將問世之際，對此書作簡要的評介，以饗同好。

需要說明的是：筆者以為，本書的閱讀和評介順序應與編排順序相反，先從〈文化的民主化〉開始，此文基本上是意識形態與烏托邦主題的延續和深化；其次再研讀〈知識階層問題〉，此文是對曼氏思想中另一個主題的總結和發展，而且與〈文化的民主化〉有着內容上的內在聯繫；最後可以研讀〈精神社會學導論〉，此文可以說是對曼氏知識(精神)社會學的方法論的總結。

曼氏通過知識階層問題的類型學分析框架：社會背景、獨特的社團、上下流動性和在一個較大社會中的功能，分析了歷史上各種類型的知識份子以及當代知識份子，並指出知識階層本身是一個「(相對)疏離社會的知識階層」，因此有可能在意識形態與烏托邦的喧囂中保持超然的立場。

〈文化的民主化〉延續了《意識形態與烏托邦》中對於時代特徵的基本判斷，是一個意識形態與烏托邦的喧囂的時代。但在此文中，曼氏突出了在《意識形態與烏托邦》一個並不特別重要的問題，即：當代社會不僅在政治領域而且在文化領域出現的民主化趨勢。值得注意的是，曼氏清醒地認識到：民主化並不必然等同於理性化，而有可能是非理性衝動的一種表達；而獨裁同樣有可能產生於民主化。曼氏還總結了廣義的民主化三條基本原則及其在文化領域的表現：所有人在本體論意義上的平等，表現在文化領域就是現代知識的普遍有效性(universal validity)，知識需要變得可以傳播和溝通，讓更多的人能夠理解，因此這就能夠解釋現代社會科學中具有普適性意義的「客觀方法」的大行其是；社會單位的自主性，反映在認識論中就是認識主體的主動性和知識的不確定性；最為重要的是第三條原則，民主精英和其選擇方法，民主與專制的區別不在於精英的有無，而在於選擇範圍的大小，曼氏在此用一個核心概念「距離化」(distantiation)論述在這一原則影響下文化民主化的問題。前民主社會的距離化是將某些具體的群體放在一個不可企及的高位，而民主社會的距離化則將某些抽象的、形而上的理念(如歷史、人民、現實等)置於高位，現實的行動是這些理念的體現。這種不同的距離化的形式的後果是，不同的理念成為黨同伐異的標籤，另一方面，在黨派鬥爭中，精英越來越不相信形而上學的理念，而更傾向於摧毀對手這種理念，於是「僅餘意識形態而已」。

〈知識階層問題〉一文可謂是曼氏德國時期風格最清晰流暢的著作，這不得不歸功於兩位編譯者的功勞；另外，此文採用的分析方法也較能被社會學主流所接受。曼氏在此文最主要的方法論貢獻，首先是對知識階層的地位作出論述，即如何確定知識份子的階級或階層地位？它究竟是獨立的階級還是其他階級的附屬？即中國人熟悉的「皮」與「毛」的問題。而曼氏回答則是不存在甚麼皮與毛的附屬關係，知識階層本身是一個「(相對)疏離社會的知識階層」([relatively] socially unattached intelligentsia)，由於其成員來自各個階層，並且教育使其「以超越環境的方式觀察環境」，因此知識階層有可能在意識形態與烏托邦的喧囂中保持超然的立場。其次，曼氏通過一個知識階層問題的類型學分析框架：社會背景、獨特的社團、上下流動性和在一個較大社會中的功能，

分析了歷史上各種類型的知識份子以及當代知識份子。歷來對此文的評論集中於第一個方面，對其提出的獨立知識階層或支持或反對，而筆者以為，過度強調這一帶有價值判斷色彩的問題往往會忽視曼氏第二方面的成就。他所提出的分析框架及精細的研究方法代替了自有知識人以來對此問題的放談和縱論，這恰恰是知識社會學方法訴諸知識份子的一種「反思性」(reflectivity)。因此，〈知識階層問題〉是精神社會學方法用諸研究的典範，也是後人研究知識階層一個不可迴避的經典研究。

〈精神社會學導論〉以對黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的精神現象學 (phenomenology of mind) 的反思開始，認為黑格爾的精神現象學應被「精神社會學」(the sociology of mind) 所代替。曼氏對於這兩者的轉換的論述，體現了以知識社會學 (或精神社會學) 方法研究知識社會學本身的理論取向：黑格爾的精神現象學是其所處時代的精神表述，而解決現時的問題則要有一種新的研究取向，這就是曼氏所稱的「精神社會學」。精神社會學是對自經驗科學產生之後的專業化分工的一種超越，「由於社會是由互動 (interaction)、理念 (ideation) 和溝通 (communication) 組成的一般性架構，因此，精神社會學是對行動發生的情境中思想的功能的研究」。曼氏認為這一界說可以超越社會理論中社會交往 (sociation) 與理念的對立，即他在下文所說的「物質與意識的極化傾向」。熟悉曼氏著作的讀者或許會觀察到這一界說與《意識形態與烏托邦》中對於「知識社會學」(sociology of knowledge) 的界說的細微差別：

> 知識社會學是社會學最年輕的分支之一，作為理論它試圖分析知識與存在的關係；作為歷史社會學研究方法它試圖探尋這種關係在人類知性發展中表現出來的各種形式。

曼氏本人對於《意識形態與烏托邦》的知識社會學與此文所稱的「精神社會學」之間的差別是如此論述的：

> 存在因素對於知識的涉入的主題，來自於這些早期的研究，其中包括《意識形態與烏托邦》，這一主題也就是持如下命題：特殊的現實性概念和其中既定的涉入模式之間的關係可以得到明確的、科學的研究。下述研究有望表明原有的討論會發展出一種更寬泛的關於精神的存在涉入的觀點，這一觀點是精神社會學的參考框架。

因此，在曼氏看來，精神社會學是對知識社會學的拓展。另外，「精神」與「知識」從本體論意義上看，在曼氏的這兩部文獻中也分別給予了不太一致的意義：在《意識形態與烏托邦》我們看到的「知識」常常是「主義」話語的代名詞；而在〈精神社會學導論〉一文中，「精神」常常被等同於「理念」、「意義」(meaning) 和「符號行動」(symbolic acts)。因此可見，曼氏在這一部手稿中，已有將原來局限於對涉及政治的知識的研究擴展到更為廣闊的「精神」層面，甚至有將認識論、心理學納入到精神社會學體系中的宏大構想，並且在本書後兩篇論文中有所體現。但頗為遺憾的是，由於曼氏英國時期的學術興趣的轉向，這一設想並未真正實現。

同時，曼氏在此文中提出了精神社會學的框架，即三個層次的精

曼氏在這一部手稿中，已有將原來局限於對涉及政治的知識的研究擴展到更為廣闊的「精神」層面，甚至有將認識論、心理學納入到精神社會學體系中的宏大構想。但頗為遺憾的是，由於曼氏英國時期的學術興趣的轉向，這一設想並未真正實現。

神社會學：公理層次的精神社會學，探討有關精神的歷史特徵的社會本體論；比較的類型學，探討基本的社會過程及其在相應的思想領域中的表徵；個體化的社會學 (sociology of individuation)，探討具體的歷史現象。

簡而言之，這三個層次分別是一般社會學 (general sociology)、比較社會學 (comparative sociology) 和結構社會學 (structural sociology)，上述層次表述的是經驗程度的次序。曼氏認為，〈知識階層問題〉和〈文化的民主化〉兩篇論文介於一般社會學和歷史經驗分析之間。筆者以為，不論是在《意識形態與烏托邦》還是包括上述兩文在內的其他論文 (如〈保守思潮〉、〈代問題〉) 中，佔主要地位的分析層次仍然是類型學，而認識論、本體論的努力和曼氏所稱的「社會學取向的思想史」(sociological oriented history of thought) 研究方法都未能獲得相應的實質性成果。但當此文寫作數十年之後，我們回首知識社會學的發展時發現，愛丁堡學派的所謂科學知識社會學 (SSK) 採取的正是第一種層次的研究理路，而科學哲學的「歷史主義」學派恰恰沿着第三種層次發展下去；另外，從某種意義上說，福柯 (Michel Foucault) 的知識考古學及其經驗研究正是與曼氏第二種研究暗合。這富於前瞻性的預見不得不令我們折服。

俯瞰歷史的三峽

● 王　毅

《晚清七十年》以港台報刊上通俗連載體文章的風格寫成，因此對於許多讀者，書中的史實應算常識性知識。但就是在淺顯史實後面隨處顯露出的精湛而機智的「史識」，給人以深刻印象。

唐德剛：《晚清七十年》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1998)。

大陸的讀者多認為，唐德剛的《晚清七十年》是一部不同於現有程式的史學著作。此書是以港台報刊上通俗連載體文章的風格寫成，因此對於許多讀者，書中的史實應算常識性知識。但就是在淺顯史實後面隨處顯露出的精湛而機智的「史識」，給人以深刻印象。

神社會學：公理層次的精神社會學，探討有關精神的歷史特徵的社會本體論；比較的類型學，探討基本的社會過程及其在相應的思想領域中的表徵；個體化的社會學 (sociology of individuation)，探討具體的歷史現象。

簡而言之，這三個層次分別是一般社會學 (general sociology)、比較社會學 (comparative sociology) 和結構社會學 (structural sociology)，上述層次表述的是經驗程度的次序。曼氏認為，〈知識階層問題〉和〈文化的民主化〉兩篇論文介於一般社會學和歷史經驗分析之間。筆者以為，不論是在《意識形態與烏托邦》還是包括上述兩文在內的其他論文 (如〈保守思潮〉、〈代問題〉) 中，佔主要地位的分析層次仍然是類型學，而認識論、本體論的努力和曼氏所稱的「社會學取向的思想史」(sociological oriented history of thought) 研究方法都未能獲得相應的實質性成果。但當此文寫作數十年之後，我們回首知識社會學的發展時發現，愛丁堡學派的所謂科學知識社會學 (SSK) 採取的正是第一種層次的研究理路，而科學哲學的「歷史主義」學派恰恰沿着第三種層次發展下去；另外，從某種意義上說，福柯 (Michel Foucault) 的知識考古學及其經驗研究正是與曼氏第二種研究暗合。這富於前瞻性的預見不得不令我們折服。

俯瞰歷史的三峽

● 王　毅

《晚清七十年》以港台報刊上通俗連載體文章的風格寫成，因此對於許多讀者，書中的史實應算常識性知識。但就是在淺顯史實後面隨處顯露出的精湛而機智的「史識」，給人以深刻印象。

唐德剛：《晚清七十年》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1998)。

大陸的讀者多認為，唐德剛的《晚清七十年》是一部不同於現有程式的史學著作。此書是以港台報刊上通俗連載體文章的風格寫成，因此對於許多讀者，書中的史實應算常識性知識。但就是在淺顯史實後面隨處顯露出的精湛而機智的「史識」，給人以深刻印象。

一　融入了深厚生命感受的歷史觀念

作者與無數國人一樣在近代以來艱難的國運中倍受磨難，而以這種強烈的生命體驗作為觀照歷史的基礎，正是貫穿《晚清七十年》的精神脈絡：

筆者這一代便是不幸地生於這段人不如狗的亂世。跟着時代翻了七八個筋斗，被翻得家破人亡，還不知伊於胡底？幸存海內，哪家沒有一本「難念的經」：偷生海外做「美國人」做「台灣人」，日子也不那麼好過。痛定思痛，生為現時代的中國人，何以一寒至此呢？

長征是像詩人所說的「萬水千山只等閒」那樣輕鬆嗎？或是像革命黨所宣傳的永遠光榮偉大正確嗎？非也。……憶幼年聞長者言，在江西、安徽一帶的國共戰場裏，路上行人走路，要兩手擺動不停。一個人如在野外，……一不小心，就野狗四合，尾隨追逐。因為狗兒有經驗，它們看到背着手的人，以為他就要被槍斃了。它們隨後就可大嚼一餐。……(長征)是英雄們的浪漫詩篇；它卻是黎民小百姓的一部血淚史啊！

按常理，歷史作為對無數人生活歷程的記述，其蘊涵鮮活生命感和深致生命意識本應不言而喻，但實際情況卻未必。因為在源頭上，史學的目的是記述神明和聖王的意志和行為，所以它總是與王權和神權的無限威勢緊緊結合在一起，所以史學長期是統治者的禁臠，史家只能將原本豐富真切的「史實」納入某種神聖的史學「框架」之中；而作為歷史主體的國民及其真實的生命價值和豐富的生命感受，則都變成了這個神聖框架之中僵死的充填物。

相比之下，則只有司馬遷的《報任少卿書》、「太史公曰」、吉本(Edward Gibbon)的《羅馬帝國衰亡史．序》等屈指可數具有生命意識的史作，才會引起讀者心靈的共鳴和震撼。而《晚清七十年》，則因其充溢的生命活性和對本真歷史的感悟力，差堪稱作是我們久違了的這類史著之一。

在源頭上，史學的目的是記述神明和聖王的意志和行為，所以它總是與王權和神權的無限威勢緊緊結合在一起，而作為歷史主體的國民及其真實的生命價值和豐富的生命感受，則都變成了這個神聖框架之中僵死的充填物。

二　統領全書的歷史方向感

統領《晚清七十年》的理念，是作者對近代以來中國文化轉型的方向、階段和前景的看法，即「歷史三峽」說：

……在西方文明挑戰之下，我們的傳統制度被迫作有史以來「第二次政治社會制度大轉型」。……這次驚濤駭浪的大轉型，筆者試名之曰「歷史三峽」。我們要通過這個可怕的三峽，大致也要歷時兩百年。……不過不論時間長短，「歷史三峽」終必有通過之一日。這是個歷史的必然。到那時「晴川歷歷漢陽樹，芳草萋萋鸚鵡洲」，我們在喝彩聲中，就

可揚帆直下，隨大江東去，進入海闊天空的太平洋了。

在另外的文章中作者更說：

過去五千年的一部中華通史，實是一部「帝王專制史」；而今後五千年(至少一千年吧)的中華通史，將是一部「民主政治史」。此一轉變，實是任何人力、物力，皆不能逆轉者也。這就是吾所謂的歷史的「必然」。(〈半論中共人民政權五十年〉)

基於上述認識，作者既對康梁、孫中山、毛澤東等各種「一次革命論」及其失敗的原因作出了嚴厲而又不乏同情的分析，同時更顯出了與無視我們尚未通過「歷史三峽」這一基本現實的種種說法(如作者老友杜維明所謂「近百餘年來，我們都在向西方學習。現在他們的好東西我們都學會了。他們也該學學我們的好東西了」)之根本歧異。

作者強調要「從巫山之巔，俯瞰三峽中的順流、逆流」，始能了悟「逝者如斯乎，不舍晝夜」：

(中國在鴉片戰爭後)從「千年不變」，忽然地弄得「十年一變」。連變二十變。窮則變、變則通。變它200年，變出一個新的「定型」來。然後它又可以千年不變了。或問：這新的定型是個甚麼模式呢？曰：吾不能確知也。它將是全民族的智慧、經驗和血淚，通過兩百年的「歷史三峽」，慢慢熬出來的。等它熬出來之後，足下自會恍然大悟也。如今我們這個歷史三峽已快到盡頭。

作者做出這樣宏通的俯瞰，不是向世人昭示着登上巫山之巔的魅力嗎？

三　對歷史的「通感」與睿思

錢鍾書先生曾用「通感」形容審美過程中對各種藝術關聯的豁然感悟。其實在史學中，貫通古今的悟性和睿思，也體現着極上的慧因。而《晚清七十年》之「歷史通感」的表現之一，是作者經常隨手點破近代史與當代史之間的各種關聯，比如：

錢鍾書先生曾用「通感」形容審美過程中對各種藝術關聯的豁然感悟。其實在史學中，貫通古今的悟性和睿思，也體現着極上的慧因。而《晚清七十年》之「歷史通感」的表現之一，是作者經常隨手點破近代史與當代史之間的各種關聯。

(載漪等四權貴)依附於那權力無邊的西太后裙帶之上，把持了朝政。以最無知的頭腦、最下流的手段，為着最自私的目的，利用一個最樂於暴動的社會基層的群眾組織「義和團」來「扶清滅洋」，奪取政權。他們這一記奪權行為，簡直與66年之後再度發生於北京，利用愛好打砸搶的「紅衛兵」來「興無滅資」、奪權專政，真是前輝後映，歷史重演，如出一轍。

又如評騭慈禧在近代以來權力四巨頭(慈禧、袁世凱、蔣介石、毛澤東)中的位置：

她沒有黨派；不搞特務。……沒個甚麼政校、幹校和人民大學，而中央、地方人才鼎盛(所謂中興名臣)，……所謂「湘軍」、「淮軍」，實質皆是地方軍閥的胚子。然歷西后

40年之統治，未聞有割據自雄，稱王稱霸也。她毋需楊永泰來為其「削藩」，更沒有個林彪要飛往溫都爾汗……

這類雋語不僅顯出「春秋筆法」的深意，而且作者更以這種一線貫通的理解，穿透了「歷史三峽」複雜紆曲的脈絡。

作為專業史學家，作者的史識更經常通過對重大癥結正面的理梳治亂而顯示出來。比如通過對美國政府大量原始檔案的爬疏，指出了諸多帝國主義國家在近代中國爭奪利益時的矛盾給予當時中國內政外交的複雜影響和機運，尤其在庚子事變的巨大國難之下，是由於美國對自身利益的考慮，才堅持以「門戶開放」代替「列國瓜分」。此結論不僅推翻了「由於義和團『滅洋』勇氣的震懾，帝國主義才被迫打消了瓜分中國的意圖」等流行說法，而且對如何評價洋務派的外交政策、如何評價「群眾運動」等問題提出了新視角。

四　歷史學模式的補充更新

假如將《晚清七十年》與現今許多歷史著作對照，可以真切感到傳統歷史學研究之生命活性的減弱甚至喪失。其表現有二：在常見的「歷史研究」之中，已少有研究者對生命過程的體驗、少有對人性尊嚴的追求和對生命靈感的觸發、感動和解讀。因此它呈現出尷尬的局面：「歷史」原本是由無數生命構成的有聲有色的流程，但是越是經過「學問」的「腌製」，它就越變成了玻璃罩中的木乃伊。而在研究方法上，以往的歷史學也缺乏創新：其目的總是只有一個，就是盡可能細緻地展現某一具體歷史焦點和物像的真實細節。不管動用了多大的成本、或者捨棄了多少局部焦點以外世界豐富的全息性，只要不惜一切地實現了對局部的條分縷析，所謂「歷史研究」的任務就算完成。

上述研究方式難有大的前景是由於：傳統歷史研究提供的信息，主要是為了滿足一種自我循環、自我慰娛的封閉學術體系；但現代社會需要的史實和史識則不同，它除了要為局部知識體系的自我更新提供內在推動之外，更主要的還是要被納入整個社會信息系統的交換和流程。因此它需要更多地具有動態、多維、特別是開放共享等等性質。這種現代特點，要求歷史學具備一種能夠適應這種共享體系的信息「制式」、具備一種能夠向整個社會信息流程比較順暢地輸出知識和思想的「接口」。所以由於這個現代的要求，歷史研究進步的重要內容之一，可能就是「制式」的豐富與革新。

我想，對於《晚清七十年》，讀者固然可以從一般的寫作風格的角度讚歎其行文的個性化、其見解的通達機智……，但是在這些之上更主要的特點，恐怕還在於它與現代社會文化體系具有很強的對接性。因此，不論是在思想穿透性還是在敍述風格上，此書也才可能具有那樣鮮明的生命活力。

傳統歷史研究提供的信息，主要是為了滿足一種自我循環、自我慰娛的封閉學術體系；但現代社會需要的史實和史識則不同，它要被納入整個社會信息系統的交換和流程。因此它需要更多地具有動態、多維、特別是開放共享等等性質。

編後語

「十年樹木、百年樹人」。本刊誕生於世界和中國巨變的時代風雨，現已出版整整十年，可以說是「十年樹木初長成」，形成特色，也建立某種影響和地位了。金耀基感慨，《二十一世紀》「與二十一世紀有約」，當年似乎遙遠的期待今日已成現實。正如陳方正強調的那樣，從創刊起，《二十一世紀》就定位為「一個茶館」。確實，本刊十年來發表了千餘篇觀點不同、風格迥異的文章，其中有不少產生了持久的影響。劉青峰在〈十年回眸〉中，將創刊過程和十年辦刊中的人和事細細道來，透露了一個編者的觀察、感悟和思考。這三篇文章從不同方向表達了我們對「為了中國的文化建設」這一宗旨的理解。創辦一份學術文化刊物是一項中國知識份子共同的文化建設事業，因此，紀念本刊創辦十周年之際，也是感慨與感激的時刻：我們要在此感謝幾十位編委、數百位作者的卓越貢獻，以及數以萬計讀者的默默支持。在本特輯中，我們邀請二十多位編委和作者撰文，並附上前十年共60期的全部目錄，增加近80頁篇幅，作為奉獻給大家小小的一份禮物。

創刊十周年的紀念也是一次回眸反思與放眼前瞻的思想機遇，二十多篇特約文章形成了幾個相對集中的議題：李澤厚、劉再復、徐友漁、何清漣、甘陽以及陳彥從各自的角度反思十年以來中國思想學術狀況的演變；錢永祥、徐賁、季衛東、李歐梵和趙毅衡不約而同，切入「知識份子與公共性」這一當下關注的論題；張隆溪、劉述先、司徒立與金觀濤對於二十一世紀我們所將面對的重大問題闡發自己的思考；余英時、韋政通、龐樸、石元康、許倬雲、湯一介和劉廣京等，則對在歷史與當前世界語境下，中國所面對的挑戰提出了各自的見解；「人文天地」中汪暉談《二十一世紀》與《學人》、劉小楓談「知聖」和「素王」，謝泳則提出「回到傅斯年」。所有這些觀察與評論文章都短小深入，具有啟發性。

其他欄目也還有不少值得推介的好文章。「百年中國與世界」中沈志華分析中國建國之初出兵朝鮮決策的是非成敗，經盛鴻討論1949年國共軍事戰略及其得失，都以翔實的史料特別是新檔案為依據，為重新反思這兩段歷史提供了新視野。繼上一期唐曉峰評述中國古代的王朝地理學，本期葛兆光具體分析中國古地圖和思想史研究，相映成趣。本期「政治與法律」以及擴大為「經濟、社會與傳媒」兩欄中共有來自海內外學界的四篇論文：秦暉在當前學術視野中對不同社會政治體制的批判比較；古德曼對改革二十年後中國政體結構的重新界定；李金銓討論中國新聞業與社會理論的關係；以及胡素珊對中國農村教育改革政策的評述，它們都是富有洞見的探索。

最後，在「隨筆．觀察」欄，我們從與本刊有密切合作關係的《世紀中國》網頁上，選登了由朱大可引發的有關「上海情欲」的兩篇討論文章。或許，這可以看作本刊與學術文化網頁互動、並「打開象牙塔之窗，眺望流行文化熱點」的一種嘗試罷。

二十一世紀評論

高行健特輯

何物諾貝爾獎

何物諾貝爾獎，能令人歡笑，令人愁苦，能使舉國歡騰，又使整個民族尷尬、痛苦，甚至憤怒？其不可思議的魔力，究竟從何而來？

顯然，金錢是個重要因素。百萬美元獎金保證一家小康已綽綽有餘，更何況，在百年前，獎金金額真值比今日至少高出十倍，亦即獲獎者頓成千萬富豪。諾獎設立之初即已舉世矚目，先聲奪人，財力正是決定性因素之一。然而，時移世易，整個諾貝爾基金的資產，至今最多不過相當於一間中型上市股分公司而已，其財富的魅力，無疑已經褪色。

金錢之外，同樣甚至更重要的，是其普世性理念。諾貝爾指明，他要獎賞的，是在物理、化學、醫學(或生理學)、文學，以及和平事業這五個代表人類共同理想的不同領域之內，作出最重大發明、發現或貢獻的人。至於其人的具體身份如國籍、宗教、語言等，則無片言隻字提及。換而言之，這是一個為了促進人類共同理想，而又對全人類完全平等、開放，因而具有最大普世性的獎賞，其目標之純潔、崇高、遠大，自足令人肅然起敬。

不過，崇高理想在實踐中往往難免被歪曲、污染，從而產生種種錯誤，甚至乖離初衷，諾獎亦不例外：即使在具有客觀標準的科學領域，它已經作了不曉得多少不智乃至明顯錯誤的決定，至於文學獎與和平獎所受非議之多，所引起的爭議之劇烈，就更不待言了。奇怪的是，非議雖多，爭議雖大，卻仍然無損於它在世人心目中的崇高地位，更掩蓋不了絕大部分得獎者超卓成就的光芒。那也就是說，理想與現實固然有絕大距離，但追求理想的努力仍有意義，仍然不容抹殺。而且，正由於這努力，即使在這個以「後」為尚的解構時代，理想也並沒有淪為笑話。

所以，對斯堪地納維亞半島上那幫老老實實、悶不吭聲地把那麼一位孤耿奇特老頭子的古怪念頭付諸實施的維京人後裔，我們還是沒法不肅然起敬。沒有那樣死心眼的國民，以及他們的學會、基金會、委員會，當然還有國會，則再多金錢，再高遠的理想，再宏大的計劃，恐怕也都免不了遲早付諸流水吧？在許多其他社會裏，那幾乎可以說是極自然，乃至無可避免的結局。大概也只有這些接受文明薰陶尚不足千年的老實頭，才可以那麼擇善固執，歷百年而不變了。所以，在金錢和理想後面，整個民族的認真與誠信精神之支撐，恐怕反倒是最重要的。這三者的結合，才是真正的奇蹟，才是諾貝爾獎不可思議魔力的秘密之所在。

可是，話還得說回來。無論財富、理想抑或認真、誠信，其實又何嘗能夠為一國一民，一文化一制度所專擅？今日神州莽莽大地之上，雖云舉世滔滔，然而同樣能夠擇善固執，以認真與誠信精神行遠，而不為區區獎項得失神魂顛倒者，相信仍大不乏人吧。

——陳方正

文學與寫作答問

高行健

1993年10月29日，高行健應本所當代中國文化研究中心之邀，主持「冼為堅當代中國文化講座」。圖為高在作題為「中國當代戲劇在西方：理論與實踐」的演講。

10月下旬，突然接到樂黛雲先生從北京打來的長途電話，說有篇質量很好的稿子，內容是金絲燕、王以培於2000年1月18日在巴黎與高行健就有關「文學與寫作」所作的訪談，完全是非政治的。但是，她近日接到通知，這篇文稿不能在她主編的刊物上如期發表了。「你們一定要爭取這篇文章在今年內登出來啊！」聽得出來，她語調中的割愛之痛。就這樣，人家不得已而棄之，本刊樂意取而用之。在此，要感謝樂先生熱心組稿薦稿，並按她的要求，在文章前登出她的一段說明文字；還要特別感謝金絲燕對高行健訪談並整理文稿（文章小標題是本刊編者所加）。

——編者

這篇訪問記原為《跨文化對話》而寫，擬於11月出版。當我正為高行健獲諾貝爾文學獎而興高采烈時，卻被告知此訪問記可能被「扼殺在搖籃裏」，我根本不相信，理由是：(1) 本文不涉政治，只是討論尊重人性、自由思考，並不「犯忌」；(2) 此文完成於今年1月，與如今被作為「禁忌」的諾貝爾文學獎不相干。然

而，我終於被正式通知此文不能刊登！唯一的理由是全世界都在談論的這個名字——高行健——不被允許出現於大陸任何報刊！悲夫！幸而中國之大，還有鄧小平一手開創的一國兩制的香港，這篇既富前瞻性，又有理論高度的訪問記終於還可以和國人相見。

《跨文化對話》主編樂黛雲

2000.10.30

一　反傳統如果不同時帶來創造的話……

金：我想請您談幾個主題：第一是傳統問題；第二是大範圍的文學問題，包括文學批評，因為您說過批評是「好事者們的事」；第三是純文學與冷文學；第四就是您創作二十年的總結。

高：按發表東西算的話，法國十二年，中國文革以後八、九年吧。

當傳統成為負擔、壓抑的時候，反傳統是有意義的。但當反傳統變成超歷史的原則時，反而會導致虛無。因此，反傳統不是原則，它只在特定的環境下才有意義。反傳統如果不同時帶來創造的話，這個模式的結果實際上往往並不好。

金：可以歸為兩大階段，兩個完全不同的階段。我現在提第一個問題：反傳統已經成為中國的革命傳統了，您是怎麼看反傳統的？

高：當傳統成為負擔、壓抑的時候，反傳統是有意義的。像五四運動那個時候反封建倫理，是有意義的。但當反傳統變成超歷史的原則時，就沒意義了。而且當傳統不成為壓迫的時候，反傳統反而會導致虛無。因此，反傳統不是原則，它只在特定的環境下才有意義。反傳統如果不同時帶來創造的話，這個模式的結果實際上往往並不好。如果造反者不建立新的東西的話，那麼所謂反抗、所謂革命，只不過是拋棄遺產，把前人打倒。當然反傳統可能會導致新的創造，但前提通常是革命，結果是破壞。反傳統這個口號本身對文學創作大概沒有甚麼太大的好處。

金：五四到現在有八十多年了，您是不是認為這八十多年的歷史，事實上是以各種形式出現的反傳統的歷史？

高：不斷地、反反覆覆地反傳統，換句話說，革命已經給這一世紀打上了烙印。這個世紀就是不斷革命，從世紀初革到現在，而且不斷造反，否定的否定，黑格爾式的模式。但否定的否定不一定是更高層次。否定的否定變成NUL（甚麼都沒有），變成甚麼都不是，變成品質的下降，越搞越糟、越搞越粗俗。中國文學就有這問題，最後變成農民文學，農民文學變成粗俗的宣傳文學。

金：您認為，從本質上講，當代中國文學的反傳統，對傳統採取的態度是革命的、演進的，還是五四以來或者中國更遠時期的歷史的重複？

高：反傳統在五四時是有積極意義的。如果五四不造成新文學運動，不引進西方文化，不產生中國新文學，僅僅這個口號本身是沒有意義的。它導致的結果，在五四是有積極作用的。此後，卻變成一個模式了。一個世紀以來，一直到文革，反傳統變得更加徹底。後來的先鋒與後現代，都沒有走出這個模式：反。藝術本身首先是一種創造。我認為反傳統搞了一個世紀以後，成為一個僵死的模式。作家、藝術家得從這個模式裏跳出來，建立點新東西才是更有意思的事情。你得提出甚麼新東西來。如果在這個思路裏頭只是反，否定之否定，就很難從前人的模式跳出來。你跳不跳得出黑格爾式的辯證法模式？我認為中國知識界應該跳出來。否定之否定不過是一個簡單的公式，歷史並沒有終結，黑格爾有他的歷史觀，他的三段式是一個完成的體系。其實，不僅是黑格爾，所有哲學體系都存在這個問題。到了二十世紀末，世界無限的豐富，出現了普遍的精神危機、思想危機。以意識形態來解釋世界的方法不靈了，若按那種模式來搞文學，結果只能走進文學革命或者革命文學的老路。

如果五四不造成新文學運動，不引進西方文化，不產生中國新文學，反傳統這個口號本身是沒有意義的。先鋒與後現代，都沒有走出這個模式：反。作家、藝術家得從這個模式裏跳出來，建立點新東西。以意識形態來解釋世界的方法不靈了，若按那種模式來搞文學，結果只能走進文學革命或者革命文學的老路。

金：您認為是否應該棄絕革命？

高：李澤厚和劉再復有一本書叫《告別革命》，這個思想我是贊同的。革命革了一個世紀以後，我們回頭看一看，帶來的是災難還是建樹？革命有時候帶來恐怖、災難、專政、毀滅，把遺產、前人的成就、文化全部打倒、鏟除掉，建立一個僵死的專政。但有時候也可能帶來一些好東西。法國大革命就曾經帶來好東西，但很少革命是這樣的。

二　歷史觀與文學意識

金：您在法國待了這麼多年，法國藝術界、文學界或哲學界也有它們的革命，包括法國大革命。這種革命帶來的後果是甚麼？

高：法國史學家也在討論法國大革命的利弊，包括路易十六該不該砍頭都是討論的問題。今天回過頭來看，有幾個革命是帶來成果的，一個是法國的革命，一個是美國的革命。值得討論。回到文學上來講，這一個多世紀的文學，當時知識份子普遍左傾，而且多半受馬克思主義的影響，都接受了世界在不斷進化，而且要採取一種暴力的方式、革命的方式來加速改造這個

世界這麼一個理念。這種不斷革命論影響到文學，而文學恰恰是一個建樹，一種認識，而非解說。越帶有意識形態的痕迹就越糟糕。

金：當代法國文學意識到這個問題沒有？

高：這首先是個思想危機，而不只是個文學問題。法國知識界從80年代末、90年代初就在談這種思想危機。換句話說，用進化論和革命論來解釋現代歷史，還行不行得通？柏林牆倒了之後，冷戰結束，意識形態紛紛破產，西方反而出現了很大的思想危機。法國思想家首先意識到這個危機。包括對當代藝術的討論，對後現代的很多批評，首先發難的還是法國。90年代初，圍繞當代藝術有一場大論戰。藝術的革命導致當代藝術的危機，也是死胡同。指導當代藝術的是一種簡單的編年史觀，一代反一代。藝術的不斷革命論，背後有一個意識形態，它所追尋的原則就是革命，不斷否定的否定。背景被質疑。藝術的不斷否定之否定，導致藝術品質的貧窮化。

冷戰結束，意識形態紛紛破產，西方反而出現了很大的思想危機。90年代初，圍繞當代藝術有一場大論戰。藝術的革命導致當代藝術的危機，也是死胡同。指導當代藝術的是一種簡單的編年史觀，一代反一代，藝術的不斷革命論。人們依據某種觀念而非經驗宣稱建立一個甚麼前所未有的理想王國，這種妄想值得懷疑。

金：那這樣對否定之否定的否定與質疑是否又歸於否定本身？

高：在我看，否定之否定，是把一個豐富的世界變成幾個原則。這個世紀人們犯了一個毛病，就是原則高於一切，意識形態就是一個大原則。然後還派生出許多小原則，理念、觀念也是。可是，這大千世界難道是觀念能解釋得了的？人們往往依據某種觀念而非經驗宣稱建立一個甚麼前所未有的理想王國，這種妄想也值得懷疑。

金：那您覺得我們是否可以反過來去確立傳統？

高：所謂傳統，就是說它已經在那裏了。“innovation”(革新) 比“revolution”(革命) 更有意思。“evolution”(演變) 也比「革命」更有意思。過程比結果更有意思。“evocation”(喚起)，或者說“suggestion”是更有意思的。一些已經僵化的文學觀念應該化解掉。比如說「打倒」是一個政治概念，對史學而言，打倒前人是沒有意義的，而且也打不倒，已經在那裏了，進入歷史了。

金：很多觀念可以消解，但有一個觀念是消解不掉的：傳統。你剛才說過程高於一切，而這過程是否就是正在形成的傳統？西方史學界有一種觀點：我們看到的是已經形成的歷史，但在此之外，是否還存在一個本來可以那樣發生而不是這樣發生的歷史，一個正在形成但還沒有成形的歷史？我們搞文學創作，是否也可以介入這樣一個本來可以發生而沒有發生，或者正在形成而沒有成形的傳統中去？

高：這個很難說。剛才我們講到歷史觀的問題。人們通常都講一種歷史，似乎只有一個歷史。可是，事實上歷史是複數的。因為，不同的觀點導致對歷史的不同看法。可歷史是如此之豐富，你可以寫成複數的歷史。但是通常寫成的歷史是佔統治地位的思想或者是權力寫成的歷史。

金：有沒有沒有這樣發生但本來會這樣發生的歷史？

高：歷史不承認應該發生的東西，歷史只承認已經發生的東西。對發生的東西怎麼寫，歷史可以有多種寫法，而且歷史總在重寫。重寫歷史，並不是現今才有。現在也講重寫歷史，重寫的背後，又是革命在作怪。我們不如採取一個更加寬容的態度，就是承認有多種歷史。承認多種歷史，就是承認世界的豐富，而且承認不同的觀點，容忍不同的觀點。對傳統也一樣。傳統不是一個總體的東西，傳統是極為豐富的，不同的藝術家都可以從傳統中找到他的根據。誰都不是憑空而生的，背後都可以找出一個傳統來。革命者也會找出一個革命者的傳統來。問題是除了前人、傳統以外，你還搞出了點甚麼東西，說出點甚麼話來，做出點甚麼東西來。你發展了甚麼，把它變得更豐富了，或者提示了新的發現，這是最有意思的事。

人們通常都講一種歷史，可是歷史是複數的。不同的觀點導致對歷史的不同看法，但通常寫成的歷史是佔統治地位的思想，或者是權力寫成的歷史。歷史不承認應該發生的東西，歷史只承認已經發生的東西。對發生的東西怎麼寫，歷史可以有多種寫法，而且歷史總在重寫。我們承認有多種歷史，就是承認世界的豐富。

三　挑戰與危險：文學的形式追求

金：即便是最有意思的東西，它一旦出來了，有沒有危險？

高：當然有危險。一旦出來了，因為它很新鮮，或者人們不認識它，或者人需要有個時間，有個距離來認識它。或者它一出來，就是一個刺激，一個挑戰。

金：挑戰、刺激是一種危險，是外界對於它的危險。有沒有這樣的危險，當它一旦存在，取代或者多少加入了那個已經存在的傳統的時候，它本身也成了危險？

高：我覺得籠統講這個問題，倒不如換一個個人的角度來講。每個藝術家實際上只是一個個人，他不是歷史觀或藝術史觀的闡述者，更不是群體意志的代表。因此，與其以藝術家群體來說話，不如以個體來說話。那麼，每個藝術家是不同的。作為個人面對傳統的時候，你要甚麼就拿甚麼，你不要的就不用理會。把傳統籠統變成敵人，這是一種需要，是政治的需要，或是意識形態的需要。對於藝術家來講，聰明的態度是放下包袱，想拿甚麼就拿甚麼，儘管拿好了。但拿去並不等於創造，你還要作出你的東西來，這才有意思。即便你採取敵對的態度，像唐吉訶德與風車搏鬥那樣，傳統

就在那裏，除非你採取暴力，把博物館燒掉。從精神負擔上講，你放下就放下了，你解脫就解脫了。

金：這種解脫，是否可以理解成當代德國詩人策藍 (Paul Celan) 對詩的解釋：詩就是，人緊抱着它逃亡，而在逃離的瞬間又把它拋卻，這樣的狀態。

高：說得很有道理。或者說得更簡單一些，詩就是呼吸。人需要抒發，呼出來，當這種抒發變成文字，就是詩。就文學而言，其實沒有甚麼鬥爭的問題。翻翻文學史，個人可能有境遇的困難，但是他的作品就是呼吸，抒發而成為文學。把文學史寫成思想鬥爭史也是這個世紀的意識形態在作怪。

每個藝術家實際上只是一個個人，他不是歷史觀或藝術史觀的闡述者，更不是群體意志的代表。當藝術家不代表人民，不代表祖國，不代表政黨、階級、社會勢力的時候，即他只是一個個人的時候，是非常脆弱的。他僅僅以個人的聲音說話，「僅僅是挑戰的姿態」。因為別人可以完全不聽你的，權力可以把你扼殺掉。

金：你曾談到文學是個人對社會的一個小小的挑戰，挑戰與鬥爭有甚麼區別？

高：我說並非是真正的挑戰。因為我說「僅僅是挑戰的姿態」。我們首先要承認：當藝術家不代表人民，不代表祖國，不代表政黨、階級、社會勢力的時候，即他只是一個個人的時候，是非常脆弱的。他僅僅以個人的聲音說話。哪怕是左拉 (Emile Zola) 有那樣的社會責任感，他也是「我控訴」，「我」抗議，「我」譴責。僅僅是個人。人可以完全不聽你的。權力可以把你扼殺掉。但是，藝術家居然用自己的聲音說話，並落成文字。從這個意義上講，他是在挑戰，但這種挑戰僅僅是個姿態，僅僅留下一個痕迹而已。他不為此而鬥爭至死，他不是鬥士。他要說話，他要表述，如同呼吸。因此，不要將之誇大為時代的聲音。因為一誇大，這聲音就不再真實。文學最忌諱的是虛假，裝腔作勢。

金：文學的問題是在於個人表述甚麼，還是在於怎樣表述？

高：首先得有所要表述的，就是有話要說。現在通常是沒話可說，卻還要硬說。這裏存在兩個問題：一是有話要說，一是話怎麼說出來。自現代主義開始，時髦了相當長一段時期，注意的是怎樣說。這就是形式，乃至於形式主義。但是當形式主義取得絕對意義的時候，便消解了要說的東西。如果這個形式要表述的是老形式說不出的話，那這形式是有意義的。每一個在文學藝術上有成就的作家、藝術家，都是在前人還沒有充分表述的地方，找到一種語言，找到一個形式，找到一個表述方法，把它表述出來了。因此，他既講出了新話，又是新形式的創造者。這兩者實際上是聯繫在一起的。如果把形式的重要性強調到絕對的地位，便導致沒話可說，而只有形式。

金：只有形式，可不可能？

高：可能。二十世紀以來，大量的形式主義不斷在翻新出現。藝術可以變成一種純形式的存在，但有個危險：形式代替了人。如果在形式背後沒有人的活生生的感受，而藝術依然可以存在，那麼體積、形狀、方塊、色彩、材料這些東西都可以構成一個藝術形式，但這種藝術形式不注進藝術家個人的感受而變成一個抽象的、簡單的藝術觀念，比如觀念藝術，比如把繪畫抽象到單色的顏料而失去形象，抽象到只剩下畫框子與作畫的材料、畫框與畫面的關係。60年代法國有一個派別以這個關係來作畫，結果是畫沒有了，只剩下非常可憐的材料。它雖然也可以稱為藝術，但這藝術純粹是一種觀念的產物。這時候，藝術家的個人感受消失了。我以為藝術形式有一個極限：當人的、個人的活生生的感受消失的時候，它就成了物。

四　文學是一種孤獨的事業

金：您寫道，文學是一種孤獨的事業，最好置身在社會的邊緣。這種位置的界定，與外界社會的安定相關嗎？

高：那當然需要有起碼的社會條件。在中國漫長的封建社會，兵荒馬亂，王朝更替之際，作家還可以著述，躲到山裏做隱士，他起碼還有寺廟可待。如果連寺廟都不能待，這最基本的條件都沒有，當然是不可能做的。比如文革期間，你躲哪兒去？連個縫都沒有。用陳毅的話講是天網恢恢。他自己都躲不了，最後落得那樣的下場，且不說一般的知識份子。那時候就不可能有真正的創作。我認為，在一般的社會環境裏，藝術家最好別衝鋒陷陣，總作社會發言人。當然有這樣的藝術家，也有這樣的藝術主張。但是，我們可以看看，藝術史上真正有意思的作品不是這樣的。要不然，讀歷史、讀政治就完了，不需要你藝術家來做。

藝術家要有餘裕，有一個距離。這樣，他才有一種心態，有可能來做藝術。藝術需要時間和耐心，它不是鬥爭、不是搶風頭的事，所以導致所謂「冷的文學」。你得沉住氣，而且要有非常多的趣味。如果一天到晚作鬥士，那只能忙於鬥爭，不可能有藝術趣味。

二十世紀以來，大量的形式主義不斷在翻新出現。藝術可以變成一種純形式的存在，但有個危險：形式代替了人。如果藝術形式不注進藝術家個人的感受，它就變成是一種純粹觀念的產物。我以為藝術形式有一個極限：當人的、個人的活生生的感受消失的時候，它就成了物。

金：你這個餘裕跟孤獨的心態有沒有關係？

高：當然有關係。要耐得住孤獨，耐得住寂寞。我甚至認為，寂寞、孤獨對藝術家不是壞事情，而是一個必要的條件。你可以沉下心來。

金：進入孤獨的途徑是不是苦行？

高：未必。孤獨有時是一種愉快。在中國社會，孤獨是一種奢侈。在中國的生活經驗使我覺得孤獨非常寶貴。我所以能活下來，還能獨立思考，正因為如此。孤獨對藝術家是必要的，對藝術上的成熟是必要的。

金：孤獨是自覺進入的，還是爭取到的？

高：有時需要自己創造。比方在西方社會，你也可以變得很熱鬧。一天到晚去尋找賣點，成為新聞人物。有的藝術家，如歌星就得這麼做，因為跟他們的特殊職業有關係。

金：孤獨與制約有甚麼關係？

孤獨對藝術家是必要的，對藝術上的成熟是必要的。藝術家在孤獨中感到一種力量和一種表述的需要。而這種表述的需要，不是對人言，而是對自己說。如果我能跟自己建立對話的話，我的思想就活了，感覺也活了。你如果還能有內心孤獨這個小天地的話，這時你是充分自由的。而這時，你受到別人的最少干擾。

高：孤獨是逃避制約。制約是最可怕的。

金：外在的制約是可怕的。自己是否有自覺尋求的制約，也就是說，有所不為？

高：我寧可不談「制約」。制約是一種約束。自由就是逃離約束。藝術得有充分的自由。我們不如說「有所不為」，不說制約。是，有所不為是一個選擇。作為選擇，「不為」往往是一個明智的選擇。拿我自己來說，我不去做時髦和熱鬧的事情，自覺而不為。鬧哄哄是荒謬的，你得躲開。努力維護內心的那點孤獨，這比別的更可貴。你如果還能有內心孤獨這個小天地的話，這時你是充分自由的。而這時，你受到別人的最少干擾。干擾是十分可怕的。

金：孤獨，僅僅是為了逃避嗎？

高：不。孤獨有時候是一種力量。耐得住孤獨是一種力量。尋求孤獨的時候，是要尋求一種精神狀態，或者說追求一種創作的狀態。藝術家在這種孤獨中感到一種力量，感到一種需要，一種表述的需要。而這種表述的需要，不是對人言，而是對自己說。首先是對自己說，這當然是我的體會。如果我能跟自己建立對話的話，我就活了。我思想也活了，感覺也活了。自己是最刁鑽的一個對話者。任何假話，任何虛假，都騙不過自己。如果能跟自己建立這樣的對話，毫無疑問，便會跟讀者建立對話。但如果倒過來做，結果往往並不好。你不必考慮甚麼樣的讀者。有無窮的讀者，甚麼樣水平的讀者都有。而最好的一個讀者，是你自己。那個讀者是最刁鑽古怪、最苛刻的，但他是你最知心的讀者。

金：「自我」這樣一個與自己對話的讀者，是您創造的還是它原來就在的？

高：是一個覺醒。他原來就有，但處於混沌狀態。當你在孤獨中，對話者就開始覺醒了，變得有意識了。

金：有沒有可能在他人中創造也具有這樣智性力量的對話者？

高：另一種藝術可以。比方說排戲。戲還沒出來，你跟演員的工作關係，就是這麼一個關係。雖然我有個本子在這兒，而自己寫東西時覺得也很充分了，可它沒有變成戲，還沒有活的交流。跟演員工作是那種趣味。而跟演員工作，最有意思的不是戲已經搞完演出的時候，而是在排練場。因為在排練場裏正在進行、找尋這種交流。而且它會刺激你，是相互的。

我感到寫作最困難的時刻，是要開始寫一個作品的時候。你有過很多想法，甚至醞釀多年，但是你始終寫不出一個字來。這是因為沒找到那種語調，等你找到這個語調，言語就出來了。有時候非常微妙，音樂會突然啟發你。

金：在文學上可不可能？

高：但文學是個孤獨的事情。

五　語言、語感和聽覺

金：有沒有這樣的情況：你寫，你在創造你的文學語言。可是就在寫的同時，這個語言也在創造你。你認為你在不斷對語言進行質疑，尋找字詞間的一種風動，而它反過來又在創造你。

高：有這種情況，就像你突然找到一個語調。我感到寫作最困難的時刻，是要開始寫一個作品的時候。你自然有很多話要說，有過很多想法，有過很多筆記，等等，甚至已經醞釀多年了，但是你始終寫不出一個字來。這就是因為沒找到那種語調，等你找到這個語調，言語就出來了。有時候非常微妙，音樂會突然啟發你。這一句出來了，嘩嘩嘩，它就像流水一樣帶着你。如果找不到這個調子，你怎麼都覺得虛假做作，表達不清楚，表述不好，費腦筋，挖空心思，純粹變成一種勞動、一個作業，都不靈。而一旦找到語調，那麼感受也就跟着來了。這跟畫畫一樣。你想畫個甚麼東西不很明確，但形式、材料、性能會突然提示你，你所用的表述工具本身會提示你。

金：這時，工具已經不是工具了。

高：它突然提示你，這時候你要表述的便似乎自然而然來了。

金：那麼怎樣寫，也就是寫的形式也可以創造寫。

高：是。當然在寫作上它只是語言。語言是很細緻的，而最容易觸動的是語調、節奏感。最能幫助你的是音樂。我通常在寫作前選一些音樂，而且不能是熟悉的音樂。熟悉的音樂是老套子，它很容易喚起熟悉的思路、熟悉的感受。我特別找當代作曲家。當然這很難。因為聽多少都沒有和你有共鳴的。有時突然找到了，那新鮮的感受是古典音樂達不到的。

金：身為作者，您跟語言是甚麼關係？是您去敲打它、尋找它、拆散它，還是它作用於您？你們是朋友？敵人？奴僕？

高：到底是你說語言還是語言說你？兩者都有。開始時自然是作者在尋找語言，找一個調子。可是到一定的時候，當你進入創作狀態的時候，這個作者，特別是我的寫作狀態、感覺特別重要。真正好的作品，不是挖空心思寫出來的，而是流出來的。那時候，我聽音樂，甚至把燈都關了，在黑暗之中。在黑暗之中聽音樂，我用錄音機，我的大部分初稿不是寫出來的，多半是先錄音，先說出來的。這時候，你完全沉浸在黑暗中，語調也找到了，可以說是語言自己在說了。因為你在黑暗之中，只有聲音不斷。這是最好的創作狀態。似乎是語言在說，嘩嘩不斷。當你處在一個極好的境地的時候，簡直不用改，而且句式變化，富有節奏，不用思索。當然，這跟你的訓練有關，如果你平時對語言沒有足夠的掌握，那個時候語言是玩不動你的。因為你知道語言的可塑性，而可塑性不是瞎說。你要遵守語言法則，否則就是胡說。也有人搞語言遊戲。特別是現在中國人寫詩，有時語句都不通卻認為那就是創造。創造有一個限定，得符合中國語言的結構，我們不叫語法。這又談到一個問題，何謂漢語的語法？漢語的語法是不存在的。現今所用的漢語語法，都是用西方語法來解說漢語。當然，現在新一代年輕的語言學家，以申小龍為代表，試圖去找漢語語言的結構。古漢語只有解文說字，解文說字不是語法。當然，解文說字背後隱藏着一個語言結構，我們姑且用西方的語言概念，叫作語法吧。但漢語如此靈活，無法用西方語言的語法概念。在漢語中沒有時、態、虛擬式、條件式、直陳式等這些語法關係的形態，而且動詞不變位，性、數、格也沒有。詞性，動詞、名詞、副詞、形容詞在形態上沒有區分，只體現為功能。一個「綠」字，可以是形容詞，可以是動詞，也可以是名詞。西方語言語法的基本形態，在漢語語言結構中都不存在，但是它自然有結構，不可以瞎寫。你必須充分了解這個語言的結構，再怎麼玩，還得在漢語所擁有的表意領域裏

到底是你說語言還是語言說你？兩者都有。開始時是作者尋找語言，找一個調子。可是當你進入創作狀態的時候，可以說是語言自己在說了。真正好的作品，不是挖空心思寫出來的，而是流出來的。那時候，我聽音樂，甚至把燈都關了，我的大部分初稿不是寫出來的，多半是先錄音，先說出來的。

進行，不能變成胡說。要掌握到它的限度，這語言結構給你的最大限度在哪裏？越過了這個限度，就聽不懂了。而這個限度可以得到直感的測驗，這是我的體會：聽覺。句子唸出來你還得聽明白。因為聽覺是一個篩子。如果你聽都聽不懂，需要一個個字去摳，去詮釋它，這就完了。語感跟聽覺是聯繫在一起的。我認為文學語言，尤其當代的文學語言，首先是活的語言。古文曾經是活的語言，但現在它已經死了，人不那麼說了，這個詞已經不用了。那麼，今天的作家，尤其寫的是今天活人的感受，應該用今天活的漢語。這活的漢語是作家的創造，但它有一個限度，那就是：在同一個社會，生活在一樣的語言環境裏的人是可以接受的。

金：那就涉及到下面一個問題：當你脫離了這個語言本土的時候，這種距離，時間的距離和地理的距離，會不會影響你對這個活的語言的感受？

高：影響。正因為有影響才更要自覺擁有這種意識。我在中國寫作雖然也講究語言，但沒寫得這麼精。到了西方以後，不能忍受把西方語言語法概念引入漢語的這種「留學生語言」或「歐化」。因此，我到西方來的第一個階段，先把它理得乾乾淨淨。第二個階段，在西方待久了，開始用法文想、用法文寫。再用中文寫的時候，會發現西方語言有些東西進來了，但是怎麼進來而又得是純粹的漢語？法文有它的妙處，直譯進不來，只好換一個方法：改寫。我的劇本就遇到這個問題。或者我先寫法文本，再寫中文本，或先寫中文本，再搞法文本。我發現，特別是用法文寫的本子，譯不過來，我自己都譯不過來。無法用漢語把這種感受寫出來，怎麼辦？只好換一個說法。所以，不叫翻譯，叫“version”（版本）。不如中文和法文兩個不同的本子，因為有時候語言是不可譯的。這帶來一種奇怪的感覺。我注意不把它變成翻譯體。從漢語語法結構上你挑不出任何毛病，但你會覺得有點怪。它也許是一種創造。在外面待久了就遇到這個問題。

我在中國寫作雖然也講究語言，但沒寫得這麼精。到了西方以後，不能忍受把西方語言語法概念引入漢語的這種「留學生語言」或「歐化」。在西方待久了，開始用法文想、法文寫，再用中文寫的時候，會發現西方語言有些東西進來了。漢語有極大的可塑性。進一步豐富漢語，要靠有這種意識的作家來做。

王：現代漢語本身，是不是有可能從這些在外面生活過的人的感受當中汲取一些養料呢？

高：大有可為。我們現在用的現代漢語，從五四以來就受到翻譯的影響。最早搞白話文運動的都懂一兩種外語，而且都作過翻譯。還有一個條件，他們的古漢語底子好，他們作翻譯的時候，畢竟消化得很好，雖然魯迅有時候有極端的主張。我們如今所講的白話文，跟翻譯是有關係的。現代漢語的規範化出現一些問題，是由於用西方語言的語法觀念來規範漢語，我認為這是可以討論的。申小龍做了件很有意思的事情：重新提起這個問題。從甲骨文到解文說字，有一個內在的體系，但這個體系的例外如此之多，很難規範。

漢語有極大的可塑性。進一步豐富漢語，要靠有這種意識的作家來做。

金：這條路可以走多久？

高：永遠可以走下去，因為這是一個活的語言。它還有另一個源泉，就是活的口語。老舍把口語——北京話變成書面語言，豐富了現代漢語。不光是老舍，還有很多作家用南方方言，比如魯迅的小說中有紹興話，這也豐富了現代漢語。我們現在講的現代漢語，已經是一群作家、好幾輩人造成的結果。這個進程仍在繼續。

王：您覺得一個人的外語水平，能不能像母語一樣好？

高：如果他有語言天賦，又或者他在外面生活了很久，是有這種可能的。許多歐洲人從小就生活在多語種的環境中。

王：您用法語寫作時，有沒有覺得總不及用母語寫作？

高：當然，所以得加倍努力。我用法文寫作很辛苦，寫幾十遍，磨幾十遍。作品是你的，你可以反覆磨，一直到戲上演，你還可以和演員一塊磨呢。所花的精力，可以說是十倍於我用中文寫作。

第一次寫完《靈山》後我就說要告別中國了，不再碰它了，我應該面對新的生活。可是，這之後又寫了《一個人的聖經》。我以為中國情結已經完了，可是它又冒出來。中國的經驗已經是過去的事情了，如果它不能給你新的感受，再去寫它幹甚麼？

金：您曾經說不再寫中國了，這是自覺採取的一種姿態呢，還是有甚麼東西影響了您？

高：多次說過。第一次寫完《靈山》後我就說要告別中國了，不再碰它了，我應該面對新的生活。可是，這之後，又寫了《八月雪》，是台灣一個京劇團希望我寫的，現在還沒排，寫的是禪宗。然後又寫了《一個人的聖經》。我以為中國情結已經完了，可是它又冒出來。現在我也不敢打保票，誰知道甚麼時候又死灰復燃。但現在是越來越淡，因為我有興趣的是別的東西、別的問題。中國的經驗已經是過去的事情了，如果它不能給你新的感受，再去寫它幹甚麼？

六 「純文學」、「冷文學」和傾向性

金：您提出「冷文學」，「冷文學」是否就是「純文學」？

高：有區別。大陸80年代為了避開政治的干擾，所以大家說我們搞「純文學」，

我認為這是一個託辭。因為，如果文學完全脫離現實，純粹是語言遊戲，那是很無聊的文學，沒有意思，不值得費那麼大的勁去寫。純文學有沒有呢？我認為，去強調這種純文學，不如說文學就是文學。托爾斯泰 (Count L. N. Tolstoy) 純不純？他跟俄國政治、社會聯繫得很緊密，但你絕對可以說他是一個純粹的文學家。離開了政治背景去強調純文學，沒有多大意義。為甚麼要給文學設限呢？文學可以觸及現實政治、道德、性，甚麼都可以，沒有限度。

金：那您談的「冷文學」是不是與 "littérature engagée" (介入文學) 相對？

高：我不反對文學的傾向性，但是，我不作傾向性文學。文學的傾向性歷來是有的。從薩特 (Jean-Paul Sartre) 到貝克特 (Samuel Beckett)，他們對社會現實都是有看法的，但這與捲進政治為它服務是兩回事情。我不反對文學干預社會、干預生活，但決不是為一種主張、一種意識形態服務。作家當然也可以不干預。我所謂「冷」，是我雖然干預，但不是製造社會新聞，拿文學直接為政治發言。我說「冷的文學」，是指它可以干預，甚至干預政治。既然政治干預作家，作家又不是羊，作家也可以說話。至於干預得了干預不了，則是另外一回事。當然我是以文學的方式干預，而且它是冷的。也許幾年後才得以發表。但這個干預，是深刻的干預，是人對有禁忌的生存環境的干預。

我不反對文學干預社會、干預生活，但決不是為一種主張、一種意識形態服務。我說「冷的文學」，是指它可以干預，甚至干預政治。既然政治干預作家，作家又不是羊，作家也可以說話。但這個干預，是深刻的干預，是人對有禁忌的生存環境的干預。至於干預得了干預不了，則是另外一回事。

金：您在文學或藝術上最大的關注是甚麼？

高：最大的關注是提出新看法，並找尋我自己的形式。對於作家來說，重要的是是否還有話要說。二十世紀是革命的世紀。二十世紀建立的偶像，包括尼采、馬克思，都該告別。作家不是階級、民族、國家的發言人，也不承擔預言家或超人的角色。對作家來說，重要的是發出個人自己的聲音，這才更為真實。

金：如果您用一個字或一句話說巴黎，巴黎是甚麼？

高：永遠說不盡。

金：作為一個創作者，最大的危險是甚麼？

高：是重複。喪失好奇心，喪失興趣。

承認的政治與被承認的期待

張旭東

十年前，《今天》在海外復刊的首期上刊登了多多的一首詩《居民》①：

他們在天空深處喝啤酒時，我們才接吻
他們唱歌時，我們熄燈
我們入睡時，他們用鍍銀的腳指甲
走進我們的夢，我們等待夢醒時

他們早已組成了河流
在沒有時間的睡眠裏
他們刮臉，我們就聽到提琴聲
他們划槳，地球就停轉
他們不划，他們不划

我們就沒有醒來的可能

這首詩憂鬱的、幾乎是宿命的基調當初給我留下了很深印象。現在看來，它所表現的也許是某種當代中國知識份子集體心理的症候。如果我們把這裏神秘的、不可知的「他們」置換為「西方」，這首詩就立刻失去了它的「朦朧」色彩。事實上，在這個真實的或想像的「西方」的注視下，無論是作為「流亡文學」的「朦朧詩」還是包括「朦朧詩」的「流亡文學」都失去了任何審美層面上的迴旋餘地。也就是說，這裏的「我們」不但沒有醒來的可能，而且在夢裏也是不自由的。它們都時刻面臨着變成西方意識形態的感傷註腳的命運。

十年後的今天，高行健獲得諾貝爾文學獎，許多人覺得不可思議，甚至忿忿然。其實，稍加思考，就會發現這本是一個合乎邏輯、大可預料的結果。同

時，國內外也有人為高的獲獎拍手稱快，謂之「自由的勝利」(余杰)，「流亡的勝利」(楊煉)。這有些借題發揮、湊熱鬧的嫌疑，因為高的獲獎同「自由」或「流亡」也實在沒甚麼關係。然而唯其如此，這個「獲獎事件」的含義就變得既簡單又複雜，既無聊又有趣。高行健去國以前的文學成就，經歷過80年代的中國作家和文學研究工作者(包括本人在內)都還記憶猶新。但諾貝爾獎所針對的並不是那一時期的作品。對他在法國期間的創作，絕大多數人(也包括本人在內)所知甚少。沒讀過他的近作當然就不能談論它們的文學價值。所以以下談的只是「獲獎事件」，高行健的作品如何不在討論範圍之內。

某些中國作家和批評家對諾貝爾獎的一廂情願的「苦戀」，可看作是「新時期」以來尋求西方承認的當代中國集體情結的一個喜劇版。然而也許是太習慣於「改革開放」的第一個十年(即冷戰的最後一個十年)西方給予中國的讚許、期待、含情脈脈的注視，人們常常忘記了世上本有兩種承認：一種是期待甚至乞求被接納的承認，其目的是希望他人認為我們與他們沒甚麼不同；一種是改變主體間政治格局的承認，其目的是迫使對方正視、理解、接受和尊重一個與他們不同的「他者」並學會與之共處。前者是自我的消解；後者是自我的伸張。現在，第一個獲諾貝爾文學獎的中國作家是在六四前就移居西方，六四後宣布與「專制的中國」一刀兩斷、目前是法國公民的高行健，而不是一個大陸或港台作家，這個事實固然是澆在熱衷於得到西方承認的國內知識份子頭上的一盆涼水(也許除了那些覺得已經在思想上進入「世界文明主流」的「自由主義者」)，但它卻可以提醒人們，趣味和審美判斷同「承認」一樣，首先是、最終還是一個價值問題，一個政治問題。

人們常常忘記了世上本有兩種承認：一種是期待甚至乞求被接納的承認；另一種是改變主體間政治格局的承認。現在，第一個獲諾貝爾文學獎的中國作家是在六四前就移居西方，六四後宣布與「專制的中國」一刀兩斷、目前是法國公民的高行健，它可以提醒人們，趣味和審美判斷同「承認」一樣，首先是、最終還是一個價值問題，一個政治問題。

有意思的是，當代中國知識份子往往把承認的施與者(西方，或「自由民主」的發達資本主義國際社會)想像為一個中立、理性、包容的普遍性體系，一個「將來」在「當下」的體現。五十年前有一句口號：「蘇聯的今天就是我們的明天」。如今蘇聯已成為過去，但只要把主語換成「美國」，這個口號依舊是一些中國知識份子的「政治潛意識」。但「自由民主」或「開放社會」真像人們信以為真的那樣，可以平等地承認和包容他者和異己嗎？在此，我們不妨簡單提一下二十世紀政治哲學大師施米特(Carl Schmitt)對自由民主制度的內在矛盾的分析。在《議會民主制的危機》(*The Crisis of Parliamentary Democracy*)一書中，施米特寫道②：

> 任何實質性的民主制度都立足於這樣一個原則：地位平等的人之間才有平等；地位不平等的人之間絕沒有平等。因此，民主制度首先要求的是內部的同質性；其次，只要形勢需要，它就會要求排斥和清除異質性成分。

這就是說，在施米特眼裏，自由民主政體視為普遍法律的東西，在更為根本的意義上立足於不同生活方式和價值觀念之間的衝突。這種衝突先於法律。一切基於法律和「普遍性」的政體的首要問題是其內部的整一性和排他性，而不是普遍的平等、自由和民主。它關心的首先是如何通過一系列「敵」與「友」的辯證法來確認自身存在的政治意識，而不是將異己成分包容在民主的法律制度內。不

如說，內部整一性和排他性是任何民主政體存在的前提。只有事先以政治手段確立了社會內部的整一性和排他性，民主才能以「普遍法律」的形式存在。施米特思考的特殊歷史現象是德國魏瑪共和時代自由民主制度的脆弱性。但在資本的全球化時代和西方民族國家體系向全球帝國形態過渡的今天，他對自由主義和民主制度的理論上的挑戰獲得了新的意義。

高行健成為第一個獲得諾貝爾文學獎的中國作家，反映出西方在如何接受和承認當代中國文學問題上的考慮。應看到，對中國文學的接受和承認同對當代中國的接受和承認是無法分割的，這表現在諾貝爾獎對地域、語言、種族和文化的考慮。這種考慮在「純文學」的範圍之外，否則今年也沒有任何必要和理由在三個中國作家之間選擇。這種考慮當然包括對所謂輿論壓力的回應。而一些熱衷諾貝爾獎的中國作家、學者和文學愛好者，事實上也一直在拿諾貝爾文學獎歷史上沒有一個中國作家來作文章。高行健得獎消息發布後，海外媒介和國內網絡都有「中國人首次獲諾貝爾文學獎」、「零的突破」等炒作。它們所反映的那種本能的、中國本位的欣喜也只是表明一種普通的中國人期待國際承認的心理。這裏就出現了一個悖論：中國知識份子和普通公眾對西方承認的期待，是基於對當代中國經濟、社會、文化和生活方式的肯定性衝動。換句話說，是一種對自身獨特價值的肯定。但這種自我確認的最終形式，又必須在一種超越特殊性的普遍性層面上才能實現。而在當今世界的政治、經濟和價值體系內，普遍性價值的立法權、解釋權和授予權又幾乎完全由一個特殊的政治和生活方式群體 (即西方) 支配。於是，對特殊的自身價值的普遍性意義的追求，在普遍性話語的特殊結構中走向自我懷疑和自我否定。讓中國文學走向世界的企圖無形中造成的結果是，中國文學似乎只能以世界市場的時尚和標準被消費和「接受」。

一年一度的諾貝爾文學獎以及形形色色、不計其數的西方文學獎、電影獎、學術獎，在總體上形成了嚴絲合縫的意識形態機器。高行健的作品無論好壞，都是次要的問題。關鍵問題是他代表了一類特殊的、可以被西方接受的「中國作家」。他的獲獎，是西方價值觀念及其文化生產機器「承認」當代中國文學的方式的一個示範。

但高行健獲獎比這個問題更進一步。儘管高本人一再試圖在自己和「中國」之間劃清界限，但所有人 (包括他本人) 都明白，沒有甚麼人會對作為一個「普遍的、自由的個體」的高行健感興趣。人們只會對一個具體的、特殊的、在特定制約中作出特定選擇的高行健有興趣。也就是說，高獲獎的必要條件和根本前提是他的中國背景。但這並不構成他獲獎的充分條件。而這個充分條件，形而下言之，是高的作品是否投合瑞典皇家學院評審委員會充滿偶然性甚至武斷的趣味和程序；形而上而言，是高的「中國作家」身份是否是西方主流價值觀、意識形態和政治理念能夠接受和希望看到的「中國作家」。一年一度的諾貝爾文學獎以及形形色色、不計其數的西方文學獎、電影獎、學術獎，在總體上形成了一部嚴絲合縫的意識形態機器，當它們針對非西方世界時，做的就是這樣一個甄別、篩選、分類、定性的工作。它的核心，就是在告訴人們，甚麼樣的作品或作者可以被接受，而甚麼樣的作品或作者應該被排斥。高行健的作品無論好壞，都是次要的問題。關鍵問題是他代表了一類特殊的、可以被西方接受的「中國作家」。他的獲獎，是西方價值觀念及其文化生產機器「承認」當代中國文學這個「他者」方式的一個示範。這種承認的方式與中國期待被承認的方式沒有任何邏輯上的對話或「交流」，因為它是按照自己的內在需要來製造出「他人」的。而高行健作為一位諾貝爾獎獲得者，就是這樣一種 (西方) 自我世界內部的「他人」的影子。

高行健獲獎之所以平淡無奇，就在於它是這個西方的全球文化評審機制的又一次合乎程序和正統的例行操演。而2000年度諾貝爾文學獎不同尋常的戲劇性，不過是來自這個影子中國作家同他所暗喻的生活世界實體之間若即若離的關係。但如果以高行健不代表當代中國文學創作的最高水平為由詰難諾貝爾文學獎的「合法性」，就未免失諸天真。因為該獎的「合法性」來自且僅僅來自它所基於的價值、政治和趣味共同體的內部程序。在這個意義上說，像高行健這樣寄生在西方自我世界內部的「影子他人」也許是一向拿中國頭痛的西方的唯一選擇。如果美國對華政策的不協調和聲可以像諾貝爾獎評審那樣找到一個高行健式的解決，或許就不用再在「接觸」和「遏制」間痛苦搖擺了。看來現實政治的衝突要比文化空間的想像性構造棘手得多。但這也就表明想像的和諧只能停留在想像的世界裏。

高行健獲諾貝爾文學獎所引起的爭論和衝突，在表面上看頗為無聊。因為中國文學界既然看不上高行健和選擇了高行健的諾貝爾評審機構的眼光，就完全可以也應該對這一事件置之不理，因為西方某個機構的評獎結果同當代中國文學創作和評論可以說本來就毫無關係。假設中國的茅盾文學獎授予了一個在中國政治避難的美國批判現實主義作家，大概除了幾個美國中國問題專家會出來罵幾句之外，沒有任何美國作家或批評家會把它當一回事。但高行健獲獎在中國文人知識份子間激起的種種衝動，並不能簡單地歸咎於整個中國文化界過於眷戀或在意西方的注視。從深層上講，它揭示了承認的政治中的一個核心問題，即不同的政治、價值和文化共同體之間的既試圖相互包容、又不得不互相排斥的競爭關係。這裏不妨再提一下施米特對民主政體的內在悖論的看法。在他看來，民主政體的首要問題並不是把「自由、平等」的法律程序推廣到所有的人，而是如何形成內部的團結。在這一點上，民主政體同其他政體並無不同。而任何政體內部政治團結的形成，都源於對其自身根本利益和價值的共識。這個共識的形成過程不是一個抽象的形式或「民主程序」問題，也不是一個哈貝馬斯式的「理性交往」過程，而是一個實質性的社會經濟利益的衝突、磨合過程。也就是說，它是一個優先於法律的政治過程。在沒有形成「根本利益和價值上的可以接受的安排」的群體間，程序民主的法律形式自身都難保，遑論為國民全體或人類提供自由和平等的保障。(從魏瑪共和國被納粹通過民主程序「合法」地顛覆，到以美國為首的北約置聯合國憲章和國內外的反對聲音於不顧，單方面打着「普遍人權」的旗號在南斯拉夫狂轟濫炸，「自由民主」體制的自相矛盾之處和脆弱性有目共睹。) 而政治思維的核心，不是尋求普遍真理，不是請客吃飯或發這獎那獎，而是分辨「朋友」和「敵人」；是為肯定自身價值而戰的決心。這就是施米特著名的政治哲學上的「敵我論」。它告訴我們，任何價值和政治體制，都依賴於一個內在的「排他」機制來獲得其「包容性」；而「民主」政體同樣需要在把一部分人包括進來的同時把一部分人排斥出去。

高行健獲諾貝爾文學獎在中國文人知識份子間激起的種種衝動，並不能簡單地歸咎於整個中國文化界過於眷戀或在意西方的注視。從深層上講，它揭示了承認的政治中的一個核心問題，即不同的政治、價值和文化共同體之間的既試圖相互包容、又不得不互相排斥的競爭關係。

在資本全球化和西方「自由民主」政體視自身為終極性的「世界歷史潮流」的今天，中國與廣義上 (即文化、價值和政治共同體意義上) 的西方的「非敵非友，亦敵亦友」的模糊關係，決定了中國作家得諾貝爾獎這樣的事情必然成為兩個不同的「政體」間伸張自身價值觀、侵蝕和囊括他人價值領域的鬥爭中的小小遭遇

戰。如此看，國內多數人對高獲獎不以為然，是對「西方」以自身趣味或理念為尺度排斥當代中國文學和文化主體的選擇機制的一種本能反應。而這種反應的表現形式，就是將體現他人的「承認的策略」的高行健再一次(即象徵性地)從「中國」這個文化、價值和政治共同體中排斥出去。高行健於是成了價值和政治領域裏的「領土爭端」中一個無足輕重的符號，這大概是他本人和挑上他的諾貝爾獎委員會都始料未及的。

遙想本世紀初，青年喬伊斯(James Joyce)離開了愛爾蘭，此後除了一次回國奔喪，終生輾轉歐洲大陸。這位畢其一生寫都柏林的作家既沒有原諒祖國的「精神癱瘓」(moral paralysis)，也沒有原諒她的殖民者，即以自由民主文明的宗主自居的大英帝國。從一個愛爾蘭人的角度，他看到的是英國在他的國家「煽風點火製造分裂，趁火打劫巧取豪奪」(enkindled its factions and took over its treasury)。作為一個漂泊歐洲的愛爾蘭作家，他以「沉默、流亡、狡詰」(silence, exile, cunning)為自己的人生座右銘③。這六個字表明了作家同環境的格格不入的緊張關係和警醒的自我意識。正是這種精神上的獨立性使得喬伊斯的文學世界同一個受壓迫民族的政治、文化命運不可分割地聯繫在一起，也使他的寫作在意識形態層面上超越了抽象的個體存在，超越了以「普遍性」自居的布爾喬亞流俗。喬伊斯終生與諾貝爾獎無緣，儘管如今他的《尤利西斯》(*Ulysses*)、《青年藝術家的畫像》(*A Portrait of the Artist As A Young Man*)、《都柏林人》(*Dubliners*)早已成為世界文學的偉大經典，而喬伊斯這個愛爾蘭人也被視為二十世紀英語文學最傑出的作者。

西方文化作為當今世界的主導文化，本身也在不斷地吸納和消化種種異質性的成分，並在這一過程中逐漸成為一個容納多元化、民主化、大眾化、個性化的空間。它使當代中國文化有可能以積極的、自我肯定的姿態參與到新的世界性文化民主的創建過程中去。

我們並不能因喬伊斯的作品最終被西方主流文化接受而說這些作品無非是反映了西方主流價值，因此對中國文學來說是「非我族類」。事實上，近代以來中國的文化意識、價值觀念和政治理想，從來都是同世界範圍內的進步和反抗性的社會思想和文化運動聯繫在一起，並從近代西方的革命性變革中不斷獲得自我更新的靈感。作為一個文化歷史上的大國，中國文化的自我確認從來不是對某種獨特的文化本質的追求，而是對一種具有普遍性蘊涵的文化、價值和社會制度的探索。在這一點上，當代中國文化政治又必然同西方社會內部「弱勢群體」爭取平權的「身份的政治」(identity politics)有所不同。我們要反對的是中西文化交流中的不平等關係和無視他人自身價值認同的霸權心態，而不是這種文化交流本身。但我們必需承認，這種不平等關係和霸權心態在一定程度上已被許多中國文人和知識份子吸收並「內在化」。所以我們自己在這場價值的衝突中，並不僅僅是清白無辜的受害者。同樣，我們也應看到，西方文化作為當今世界的主導文化，它本身也在不斷地「非地域化」，不斷地吸納和消化種種異質性的成分，並在這一過程中逐漸成為一個容納多元化、民主化、大眾化、個性化的空間。這種發展趨勢為當代中國文學、藝術和思想生產提供了一個相對有利的文化和政治空間。它使當代中國文化有可能以積極的、自我肯定的姿態參與到新的世界性文化民主的創建過程中去。在這個意義上，當代中國文化和知識界必須在「西方文化政治」和同屬於多元化世界文化的當代西方文化本身作出明確的區分。

反觀80年代後期以來的所謂「中國流亡文學」，不難發現，它的存在幾乎完全處於西方文化意識形態霸權和體制的庇護下，直接或間接地服務於政治的需要。這不但是路人皆知的現實，而且已經「內化」為許多「流亡作家」的想像方式和思維方式。在這樣的權力關係中體味和歡呼個體性和寫作自由，實在是對自由和個體概念的絕大諷刺。這一現象和問題當然絕不限於海外中國「流亡作家」。於是「流亡」在這個語境裏變成一個有趣的隱喻：向幻想中的「歷史普遍性」的勝利逃亡。一旦當代中國作家或藝術家以「流亡」或「個體」的身份與當今世界的主流意識形態和權力體系相認同，心靈自由和創造性這樣的現代主義神話就在社會現實的物質關係裏走向它們的反面。在語言層面上，這意味着多義性或歧義性的喪失。在風格層面上，則是反諷變得日益不可能了。對當代中國現實的激烈否定與對西方主流觀念的簡單肯定變成了單調而不容置疑的同語反覆。當反抗的文學將自身的合法性和真理性建立在後冷戰時代的「普遍性」話語的基礎上時，寫作的「自由」和「個體」的修辭就成為新的意識形態桎梏的絕對形式。

逃離了所謂的「專制的中國」就意謂着抵達自由的彼岸了麼？倘若高行健的那個孤伶伶的「自己」真能擺脫對種種政治和意識形態表象的依附而達到某種藝術的自律狀態，它的寫作也就必然是民族的。我個人對作家高行健的善意的祝願，就是他已寫和要寫的同他所說的和不得不說的並不一樣。

高行健的文學地位還有待歷史評判，但他作為首位以中文寫作而獲諾貝爾文學獎的作家的「地位」已是事實。這個地位並沒有一個絕對的標準，而只能以其他獲獎作家作參照。這樣看來，第一個得諾貝爾獎的中國作家，大概是在賽珍珠 (Pearl Buck) 和索爾仁尼琴 (Aleksandr I. Solzhenitsyn) 之間。這多少令人感到可悲。我們只能期待高行健的文學創作本身能走出歷史決定的魔圈。高行健80年代對風格實驗和形式創新的追求為他在當代中國文學史上贏得了一席之地，但在「後現代」時代，形式和風格早已失去了它們內在的審美純粹性和政治激進性。商品拜物教的時代也是主流意識形態無孔不入的時代。逃離了所謂的「專制的中國」就意謂着抵達自由的彼岸了麼？在錯綜複雜的不平等的權力關係中，高行健將自己定位為在西方的天空下的自由個人。這令人感到無法對他的那種「一個人的聖經」式的寫作抱有太高的希望。但若高行健的那個孤伶伶的「自己」真能擺脫對種種政治和意識形態表象的依附而達到某種藝術的自律狀態，它的寫作也就必然是民族的，因為捨此並無通向「普遍」的捷徑。海明威 (Ernest Hemingway) 曾說，對於一個作家來說，重要的不是他說了甚麼，而是他寫了甚麼。作為一個還沒有讀到他近作的職業文學研究工作者，我個人對作家高行健的善意的祝願，就是他已寫和要寫的同他所說的和不得不說的並不一樣。

註釋

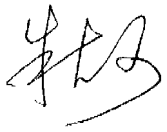
① 《今天》，1990年第一期，頁26-27。

② Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), 9.

③ Terence Brown, introduction to *Dubliners*, by James Joyce (New York: Penguin, 1992), vii-xlvi.

張旭東 紐約大學比較文學系暨東亞研究系助理教授

天鵝絨審判和諾貝爾主義的終結



高行健的獲獎，在中國文壇觸發了一場聲勢浩大的諾貝爾獎抵抗運動。這一後果並未出乎我的意料。而高究竟是幾「流」作家，這個問題似乎已經成了「革命的首要問題」。儘管一些大陸作家陸續發表了「擁高通電」，但大都言不由衷，充滿虛情假意。而對高進行「等級鑒定」的公開結果居然是：他不過是中國文壇的一個「二流作家」而已（一篇劃分更加精細的文章則把他納入「二流半」的級位，令我肅然起敬）。許多人提醒瑞典皇家學院，在高行健之上，還站立着北島、巴金、王蒙以及早已仙逝的魯迅、老舍和沈從文的高大身影。

恰恰是高行健而不是別人贏得了，這一戲劇性結果顯然取決於這個獎項的評審程序。這與其說是一次人類文學精英的鑒定，倒更像是一場文學六合彩大抽獎，充滿了賭博和冒險的經驗。我完全同意這樣的觀點：無論是余華、蘇童和王朔中的任何一個，都比高行健更有「資格」代表中國當代文學的「水準」。

是的，作為高行健代表作品的長篇小說《靈山》，是旅行筆記、思想隨筆、民歌記錄、文人狂想、巫術儀式、風俗備忘錄和歷史記憶碎片的雜耍性拼貼，這部虎頭蛇尾的「流浪漢」小說，擁有一個探求心靈真理的罕見動機和某些令人難忘的「敍事」片段，也顯示了作者進行文學原創性實驗的卓越努力。但它無疑不是當代中國文學的最高代表（《一個人的聖經》和那些戲劇作品則更加不是）。我完全同意這樣的觀點：無論是余華、蘇童和王朔中的任何一個，都比高行健更有「資格」代表中國當代文學的「水準」。

但恰恰是高行健而不是別人贏得了這個獎項。這一戲劇性結果顯然取決於諾貝爾獎的評審程序。該程序運用了同中國推選黨、人大和政協代表極為相似的身份多元平衡原理：必須讓等待了整整一百年的中國人得獎（這個標準剔除了還在耐心等待的昆德拉 [Milan Kundera]）；必須授予一個來自中國大陸但又沒有官方背景的作家（這條標準剔除了台灣的李敖和曾任文化部長的王蒙）；必須是具有自由主義特徵的流亡作家卻又不至於引起政治外交風波（這條標準剔除了「異見」色彩過於濃烈的北島，但該判斷事後被證明完全失誤）；必須具有民族色彩又不乏現代實驗特徵和未來指向性（這條標準剔除了老朽並喪失創造力的巴金），如此等等①。

這與其說是一次人類文學精英的鑒定，倒更像是一場文學六合彩大抽獎，充滿了賭博和冒險的經驗。作家的被提名猶如購買了一份世界性彩券，委員會

的使命是每年從諾貝爾遺囑和一些人類基本範式中選定一組「彩球代碼」(身份平衡的標準)。只有完全符合委員會內定的這些「彩球代碼」的作家才能最終獲獎。靠這樣的程序若能準確無誤地找出文學大師，豈非咄咄怪事？

正如人們早已指出的那樣，諾貝爾獎充滿了各種不可思議的失誤，它似乎一再證實了評委們所受到的嚴重限定。而在所有諾貝爾獎項中，文學獎是最為可疑的一支，它置身於舊約聖經所描述的「通天塔崩潰效應」的後果之中，而這種語言隔閡的困境迫使它過度依賴個別掌握外國語種的評論家的口味，從而徹底喪失了其他獎項所具有的集體判斷的優勢。

我們不妨進一步觀察一下「諾貝爾標準」被執行的基本狀態吧。在諾氏基本原則的旗幟下，站立着十八位「老邁的」歐裔評委，他們的人類知識非常有限；掌握同樣有限的民族語言，並對大多數他們所要鑒定的文本十分茫然；個人經驗受到西方生活構架的約束；對於西方世界以外的文化相當陌生；文學鑒定的品位和趣味大相逕庭；在評審過程中滲透着各種個人功利性圖謀和非常個人化的愛憎情感，以及作家被「看好」的巨大偶然性(諸如馬悅然[Göran Malmqvist]先生在飛機上偶然翻閱到刊載高行健小說的雜誌，從此對他青眼有加之類的巧遇)等等，等等。由於這些顯而易見的人性的弱點，諾貝爾文學獎注定不會來自上帝之手。

事實上，瑞典皇家學院已經充分意識到了這種文化判決的有限性困境。半個多世紀以來，他們力圖突破西方中心主義(實際上只是西歐中心主義或斯堪地納維亞主義)構架，在亞洲、非洲、南美洲和澳洲作廣泛探勘，竭力展示其讀解的「公正性」與多元性，用獎金和榮譽來平息來自第三世界的抱怨，有時不惜到了「獻媚」的程度，但其結果卻是矯枉過正：一方面誤獎了一些非歐裔的「二流」作家，一方面「錯漏」了大批「一流」歐裔作家。這個古怪的後果只能進一步驗證諾貝爾獎的脆弱天性。僅僅在歐洲文化圈內，就有托爾斯泰、易卜生、哈代、斯特林堡、左拉、高爾基、康拉德、普魯斯特、布萊希特、卡夫卡、喬伊斯、博爾赫斯、迪倫馬特、菲茨傑拉爾德、荷爾德林、里爾克、納博科夫、海勒和昆德拉等大批公認的「一流」作家，遭到了諾貝爾獎的刻意「忽略」。只要依據這項「惡劣記錄」，諾貝爾文學獎足可以被埋葬一萬次。

但在另一方面，諾貝爾文學獎又確乎向一些公認的「一流」作家發出了微笑：這份名單裏包括了梅特林克、泰戈爾、羅曼羅蘭、葉芝、蕭伯納、奧尼爾、黑塞、紀德、艾略特、福克納、海明威、加繆、薩特、貝克特、聶魯達和索爾貝婁等「文學巨匠」。他們在去世之前，有幸聞到了諾貝爾獎金的迷人氣味。正是這些互相矛盾的景象，令「諾貝爾」的面目變得更加曖昧和混亂。

這難道不正是所有文學和藝術獎項的共有問題嗎？我們又有甚麼理由苛責「諾貝爾」呢？難道中國的最高大獎茅盾文學獎、以及魯迅文學獎、電視金鷹獎、電影金雞獎和長江讀書獎之類，會比諾獎更加「公正」和「更沒有偏見」嗎？今天，究竟還有多少人會記得諸如魏巍的《東方》、李准的《黃河東流去》和霍達

半個多世紀以來，瑞典皇家科學院力圖突破西方中心主義構架，在亞洲、非洲、南美洲和澳洲作廣泛探勘，竭力展示其讀解的「公正性」與多元性，但其結果卻是矯枉過正：一方面誤獎了一些非歐裔的「二流」作家，一方面「錯漏」了大批「一流」歐裔作家。只要依據這項「惡劣記錄」，諾貝爾文學獎足可以被埋葬一萬次。

的《穆斯林的葬禮》等「優秀作品」呢②？在我看來，這種「不公正」，正是所有評獎的共同特徵。上述那個冗長的「被忽略」名單，難道構成了對諾貝爾文學獎的巨大羞辱嗎？恰恰相反，這無非在重複那些老套的蒙冤故事。「一流」作家們應該感到慶幸，他們的「漏網」只能再度證實文化的多樣、豐富和不可窮盡。他們的語言作坊的產品，超出了尋常的理解範圍。

在我看來，高行健獲獎事件凸顯的不是諾貝爾獎乃至高行健作品的「弊病」(高雖不是最好的漢語作家，卻至少是優秀的作家)，倒是非常集中地暴露了長期糾纏於中國以及整個華人世界的那種意識形態痛苦。這種痛苦包括了歷史悠久的大中華民族主義焦慮、西方陰謀論(包括官方的政治陰謀論和知識份子的後殖民主義論)、以及對漢學家闡釋權日益「獨裁化」的憤怒等等。它們匯成了中國諾貝爾獎抵抗運動的宏大主流。

在陰謀論者看來，如果「西方」讓中國人獲獎，那麼其中必定包含着某種文化霸權陰謀；如果「西方」不讓中國人獲獎，那麼它更是一個「企圖排斥和孤立中國的政治陰謀」。因此，無論是甚麼樣的結果，中國人都能夠證明「西方」的卑鄙無恥。在某種意義上，諾貝爾獎是注定要遭到輕蔑的。

鑒於「文化弱勢」效應，中國人亟需一個來自西方的最高讀解，用以照亮中國人飽經創傷的自卑容貌。但許多人卻因此陷入了一個奇怪的民族主義悖論：如果中國人獲獎，則(直接地)顯示了中國人的卓越；如果不獲獎，則通過西方人的偏見和打壓(間接地)顯示了中國人的卓越。因此，無論是甚麼樣的結果，都能夠有力地證明「東方」的卓越。

另一方面，依據完全相同的邏輯，在陰謀論者看來，如果「西方」讓中國人獲獎，那麼其中必定包含着某種文化霸權陰謀，例如，它是某個「全球化戰略」的一個環節，迫使中國作家鑽入「西方價值體系的圈套」，等等；如果「西方」不讓中國人獲獎，那麼它更是一個「企圖排斥和孤立中國的政治陰謀」。因此，無論是甚麼樣的結果，中國人都能夠證明「西方」的卑鄙無恥。在某種意義上，諾貝爾獎是注定要遭到輕蔑的。

一方面是東方的卓越，一方面是西方的卑鄙，這其實已經在話語的層面上實現了對諾貝爾獎的反訴訟。通過這個強大的反面程序，包括大陸、台灣和香港在內的全球華人，均贏得了重要的泛意識形態勝利。而這是一種何等奇怪的勝利啊，通過對諾貝爾獎的審判，讓整個中華民族都沐浴在道德殉難的光輝之中③。

瑞典皇家學院的精神傳統，助長了這種對諾貝爾文學獎進行泛意識形態讀解的喧囂聲浪。一百年以來，某種諾貝爾獎神話支配了全球科學家、文學家和公眾的價值判斷。人們一直誤以為，存在着某種「人類知覺」或全球性標準——諾貝爾標準，它應當是超驗的、經典的、無限開放、全知全能、凌駕於各民族尺度之上、永垂不朽和代表人類最高道義和最高趣味的。這種虛妄的諾氏烏托邦信念內在地支配了人們，甚至就連瑞典皇家學院本身也洋溢着這種莊嚴氣氛，以為自己充當了某種類似神的代言人的角色，藉此維繫一個人文關懷的世界體系。

只要閱讀一下多年來該委員會公布的那些文件就會發現，在「諾貝爾指令」(即他在其遺囑中關於文學的簡單描述)的推動下，神聖讀解和神聖代言早已成

為該委員會的某種內在立場，而它的後果，就是把諾貝爾和平獎和文學獎變成了一場混雜着美學、道德和政治等多種要素的「神聖審判」。例如在1970年，它通過對索爾仁尼琴 (Aleksandr I. Solzhenitsyn) 有關「道德正義性」和「民族良心」的言說 (如《古拉格群島》) 的讀解，實施了對蘇聯極權主義暴政的正義審判。但這種審判沒有斷頭台式的暴力風格，有的只是對極權的「挑戰者」的柔性讚美。這種以柔和言說為特徵的天鵝絨審判，令瑞典皇家學院成了人類理性的最高法院。

這樣的審判製造着兩個截然不同的結果，一方面是知識英雄的崛起，他們的姓氏和成就被鐫刻在不朽的碑銘上。而另一方面則是知識和道德的敵人，他們被柔軟地推了一下，變得怒氣衝天。這兩個結果互相纏繞，構築着「諾貝爾」的威權形而上學。

瑞典皇家學院就是這樣放肆地滋養其自身的偉大性的。即使放棄了歐洲文化至上的立場，它也未能放棄世界最高威權的角色。在新聞公報中它居然這樣聲稱：本次頒獎「對今後幾十年的中國現代文學、戲劇和詩歌創作的影響，將會發揮極大的補偏救弊作用，為正在探索之中的現代文學和戲劇創作指明了一條康莊大道」。威權主義在遭到自由心靈的背棄之後再次返回，無恥地屹立在歷史面前。

企圖依靠天鵝絨審判來題寫精神指南，為一個他們所完全不了解的民族的文學尋找出路，這無疑是所有正義中最危險的一種正義。漢語文學根本不需要諾貝爾主義的指導，它的發展也不會服從於少數幾個漢學家的頭腦。這是非常簡單的道理，無須我們再加以論證。瑞典皇家學院的公告只能加深人們的這樣一種印象：它耳目閉塞，卻企圖越出自己的限定，尋求全球作家的文化服從，以維繫一個世界性帝國的虛擬鏡象。

諾貝爾文學獎已變成了一場混雜着美學、道德和政治等多種要素的「神聖審判」。瑞典皇家學院企圖依靠天鵝絨審判來題寫精神指南，為一個他們所完全不了解的民族的文學尋找出路，這無疑是所有正義中最危險的一種正義。漢語文學根本不需要諾貝爾主義的指導，它的發展也不會服從於少數幾個漢學家的頭腦。

在所有對本屆諾貝爾文學獎的評論中，來自瑞典的茉莉的聲音無疑是最值得關切的。耐人尋味的是，諾貝爾的道德指令恰恰成為她激烈批評高行健作品的依據。她痛切地指責高行健以「個人自由」為由，放棄「道德責任承擔」的使命，流露出對民族苦難的深切厭倦，根本不能成為「民族良知」的代表④。正是瑞典皇家學院制訂的律法，反過來擊中了它自身。諾貝爾道德受到的這種道德挑戰，乃是它咎由自取。顯然，瑞典皇家學院正在面對愈來愈大的學術風險：在價值多元的和瞬息萬變的世界裏，沒有任何一種智慧能夠提供文學的最高樣本。

在我看來，諾貝爾的秘密就是它的無力性：用黃色炸藥去開拓世界的嶄新面貌，而最終卻陷入了永無休止的化學暴力的後果之中。諾貝爾獎的救贖精神，也總是悲劇性地走向它的反面。儘管在茫茫黑夜，人們渴望一束光線照亮地球的未來，但每次獲得的卻只有一個毫無出路的「啟示」。巨大的榮譽和獎金根本無法阻止神聖審判制度在世界各地的崩潰。對高行健的審判，並未給中國文學帶來新的偶像，相反，它是一場失敗的彩球賭博，促使人們提前從諾貝爾神話中醒來。

一百年以來，諾貝爾主義破碎地描述了一個資本主義精英時代的輪廓。這個時代是以兩大意識形態集團的尖銳對抗為標誌的。但在某種意義上，諾貝爾主義和馬克思主義卻在許多方面有驚人的相似：它們都從「經濟基礎」(前者為「基金」，而後者為「商品」)出發，探查人文理想，肯定人的神性，迷戀人文烏托邦制度，熱衷於知識的神聖審判，謀求一種世界性的知識—道德威權，渴望建立征服和服從的關係，致力於用一個全球性準則去取代民族性準則的事業，如此等等。它們唯一的區別是，馬克思主義在階級革命被推向了斯大林暴政，而諾貝爾主義則繼續保持着一個可愛的天鵝絨面貌。

在某種意義上，諾貝爾主義和馬克思主義在許多方面有驚人的相似：它們都從「經濟基礎」出發，探查人文理想，肯定人的神性，迷戀人文烏托邦制度，熱衷於知識的神聖審判，謀求一種世界性的知識—道德威權……。它們唯一的區別是，馬克思主義在階級革命中被推向了斯大林暴政，而諾貝爾主義則繼續保持着一個可愛的天鵝絨面貌。

這也許就是諾貝爾主義能夠在新紀元中繼續維繫其運作的主要原因。在一個所謂「全球化」的浪潮之中，瑞典皇家學院制訂的知識的世界性標準，再一次受到了青睞。但是，這並不表明諾貝爾主義在後資本主義時代的重新崛起，相反，它的職能已被限定在象徵的意義上。也就是說，它被逐漸懸置在人類的櫥窗裏，成為一道純粹的知識風景。

是的，越過神聖審判的莊嚴面具，諾貝爾獎正在變成一場黑塞式的「玻璃珠遊戲」：一群高貴而富有的文學使徒居住在斯堪地納維亞修道院中，為一個分崩離析的世界建立話語讀解模型，但它的「宏大敍事」不可避免地帶有玻璃球的各種特性：脆弱、自閉、滾動不定，反射着舊式精英政治的可疑光澤，並越來越多地呈現出博彩和冒險的特徵。而其中的神聖威權，早已融解在知識遊戲的狂歡之中。

「諾貝爾」的真實面貌就是如此。

註釋

① 這僅僅是一個綜合了若干批評家觀點的邏輯推論，尚未得到驗證。由於瑞典皇家學院有50年後才能公開內幕的約定，真相只有在我和所有當事人去世後才會浮出水面。但我仍然很希望馬悅然先生能夠出面駁斥這一推測。

② 這三部小說分別是第一、二、三屆茅盾文學獎的榜首獲獎作品。

③ 這與中國人對待奧運會金牌和世界盃足球大賽的立場是完全一致的。把國際體育競技意識形態化，或者，把身體的角逐轉換成民族、國家和政治意識形態的角逐，這是中國現代民族性格中最具特色的部分。一個經常出現在體育報導標題上的典型話語模式：「中國打敗伊拉克」(而實際上只是中國足球隊打敗伊拉克足球隊而已)。通過這種語詞的隱喻性切換，人們迅速完成了對體育運動的「泛意識形態」解讀，同時，在這個被提昇了的虛擬層面上實現民族價值的追認。

④ 茉莉：〈高行健離諾貝爾理想標準差多遠？〉，見於互聯網，文獻原發處不詳。

朱大可 文學及文化批評家

現代漢語文學走過的路

錢理群

在二十世紀末，法籍華裔作家高行健以現代漢語寫作的文學作品獲得諾貝爾文學獎，這是一件令人高興的事。或許我們可以趁此機會，對近百年現代漢語文學所走過的道路，作一番簡略的回顧。

這一段歷史是以五四文學革命為起端的。五四文學革命在某種意義上首先是文學語言的變革。胡適在發難之作〈文學改良芻議〉即旗幟鮮明地主張以白話代替文言，「今日作文作詩，宜採用俗語俗字」，並比之為「但丁路德之偉業」。以後胡適又在〈建設的文學革命論〉一文中，將文學革命的目標歸結到「國語的文學，文學的國語」十個大字：「我們所提的文學革命，只是要替中國創造一種國語的文學。有了國語的文學，方才可以有文學的國語。有了文學的國語，我們的國語才算得真正國語。」這表明五四的先驅者首先是要突破晚清白話文運動的二元論，強調白話文不僅應是「啟迪民智」的工具，運用於啟蒙教育，而且要「做一切文學的唯一工具」；因此，它既要求以口語為基本，以實現語言與思維、口頭語與書面語，即想、說、寫的相對統一，又要求對口語進行文學的提煉，並在口語的基礎上汲取其他語言成分，創造出適應現代人思維、情感表達、交流要求的，具有思想與藝術表現力的現代文學語言，從而創造現代漢語文學。而這樣的現代漢語文學的創造，正是為現代民族國家共同語言的形成與發展奠定基礎的：「國語有了文學價值，自然受文人學士的欣賞使用，然後可以用來做教育的工具，然後可以用來做統一全國語言的工具」①。

胡適將文學革命的目標歸結到「國語的文學，文學的國語」十個大字，它要求以口語為基本，並汲取其他語言成分，從而創造現代漢語文學。這樣的現代漢語文學的創造，正是為現代民族國家共同語言的形成與發展奠定基礎。這樣的現代漢語文學的理想與追求，如周作人明確提出的，是「人道主義的文學」，「理想主義的文學」。

這樣的現代漢語文學（當時稱為「新文學」或「白話文學」）將是怎樣的一種文學呢？先驅者們也提出了自己的理想與追求。周作人在他很有影響的〈新文學的要求〉一文裏即明確提出：「這文學是人生的」，「這文學是人類的，也是個人的」。他並作了這樣的概括：這是「人道主義的文學」，「理想主義的文學」，是「個人以人類之一的資格，用藝術的方法表現個人的情感，代表人類的意志，有影響於人間生活幸福的文學」。這裏，對文學的個人性與人類性的強

調，與前述對文學在形成現代民族國家的共同語言中的作用的強調是相輔相成的。

但五四先驅者的倡導，從一開始便遭到了強烈反對。林紓在著名的〈致蔡鶴卿太史書〉中即斷然不許「都下引車賣漿之徒所操之語」進入文學的殿堂。嚴復輕蔑地將陳獨秀等鼓吹「白話文學」比作「春鳥秋蟲」，可以「聽其自鳴自止」。林紓則揚言「悠悠百年，自有能辯之者」，大有要長期對陣之勢。面對壓力，先驅者們明確地意識到，「一個文學運動的歷史的估價，必須包括它的出產品的估價。單有理論的接受，一般影響的普遍，都不夠證實那個文學運動的成功」②，因此，他們以「拿出實績」互勉與自勵。魯迅後來回憶說：五四的作家們在「寫法」上做了多方面的嘗試，「也有漂亮和縝密的，這是為了對於舊文學的示威，在表示舊文學之自以為特長者，白話文學也並非做不到」③，為了使現代漢語文學寫作在中國立足，真可謂「煞費苦心」。而這樣的「創立現代漢語文學語言」的目標是吸引了一代又一代的中國現代作家的，從而形成了一個持續不斷地進行文學語言實驗的傳統。這裏，僅就手頭有的資料略舉幾例。冰心這樣談到她的文體追求：「我主張『白話文言化』、『中文西文化』，這『化』字大有奧妙，不能道出的，只看作者如何運用罷了。我想如現在的作家能無形中融合古文與西文，拿來應用於新文學，必能為今日中國的文學界，放一異彩」④。周作人則提出了他的文學語言設想：「以口語為基本，再加上歐化語，古文，方言等分子，雜糅調和，適宜地或吝嗇地安排起來，有知識與趣味的兩重的統制，才可以造出有雅致的俗語文來」⑤。魯迅在〈我怎麼做起小說來〉一文裏強調了從中國傳統戲曲與美術中的汲取：「我力避行文的嘮叨，只要覺得夠將意思傳給別人了，就寧可甚麼陪襯也沒有。中國的舊戲上，沒有背景，新年買給孩子看的花紙上，只有主要的幾個人(但現在的花紙卻多有背景的了)，我深信對於我的目的，這方法是適宜的，所以我不去描寫風月，對話也絕不說到一大篇」。老舍則說他追求「一種簡單的，有力的，可讀的，而且美好的文章」，「要把頂平凡的話調動得生動有力」，燒出白話的「真正的原味兒」來⑥。除了以上幾位作家以外，還有沈從文、張愛玲、趙樹理、馮至、艾青、穆旦、曹禺……等一大批語言藝術家，經過他們可以說是艱苦卓絕的努力，終於使得現代漢語在口語的基礎上，不斷吸收各種語言成分，成為一種具有相當大容納力、富有豐厚文化底蘊、極有表現力與創造活力的語言，由此創造出的現代漢語文學，以其深廣的民族文化背景，世界性的文學眼光，對個人、民族與人類命運的關注，對人性的開掘，而成為二十世紀世界文學中一股不可忽視的力量。在我看來，像魯迅、老舍、沈從文這些作家，都是可以問鼎諾貝爾文學獎，與二十世紀東、西方世界的文學大師並肩而立的。而如五四先驅者所期待的那樣，從1920年當時的中央政府教育部宣布以白話為國語，通令全國中小學採用以後，現代漢語文學作品大量進入中小學課本，並成為大學文學教育的重要內容，這都極其深刻與廣泛地影響了整個民族的思維、言說方式與心靈世界，在凝聚民族精神上發揮了巨大作用。

現代漢語文學以其深廣的民族文化背景，世界性的文學眼光，對個人、民族與人類命運的關注，對人性的開掘，而成為二十世紀世界文學中一股不可忽視的力量。在我看來，像魯迅、老舍、沈從文等作家，都可以問鼎諾貝爾文學獎，與二十世紀東、西方世界的文學大師並肩而立。

同樣值得注意的是，由中國本土所創造的現代漢語文學，在本土之外也得到了響應，這就是海外華文新文學的產生與發展。這樣的在中國本土之外的國家與地區用現代漢語寫作的文學，是在五四文學革命的直接影響下誕生的，它最初是一種「華僑文學」、「留學生文學」，可以看作是本土的現代漢語文學的分支。但隨着絕大多數華僑加入僑居國國籍，一些土生華人加入漢語文學的寫作隊伍，華文文學成了所在國文學的有機組成部分，就顯示出了與中國本土的現代漢語文學不同的特色。當然，運用現代漢語寫作本身，就意味着一個巨大的中國文化背景的存在，許多作者本人的中國本土生活經驗與生命體驗，更會對創作產生直接、間接的影響，而且有了所在國文化背景的參照，有了一定的距離，對中國本土文化也會有新的體認；但另一方面，作者的海外身份與經驗，當然也更容易融入所在國文化以至世界文化之中，對超越國界與民族界限的人類普遍情感、人性與生存困惑更會有特殊的體驗與感受，這反倒更接近了前述五四先驅者所提出的「個人以人類之一的資格，用藝術的方法表現個人的情感，代表人類的意志」的現代漢語文學的理想，從而體現了一種獨特的價值。

在世紀末的最後二十年，隨着中國社會、經濟、文化的巨大變革，以及世界格局的重大變遷，現代漢語文學又有了引人注目的發展。首先是中國本土的作家繼承五四文學革命的傳統，更自覺地進行現代漢語文學語言的實驗。這裏正好有一篇高行健寫於1982年的〈讀王蒙的《雜色》〉。文章特別讚揚王蒙「發揮了他運用現代漢語嫻熟的技藝，並且善於創造」：「新詞、新的句法自然而然地從他筆下流瀉出來，明快，流暢，而又新鮮。他不固守語言的陳舊規範，力求創新，而這種創新讀者又不難接受。這也是當代作家在語言藝術上應有的追求。王蒙正是在這種有成效的追求中創造了他獨特的語言風格，即自由活潑的聯想，詞、詞組、句子的並列和對比，跳躍的句式結構和長短句相間」。事實上，這樣的現代漢語文學語言的創新欲求，也是屬於高行健本人以及許多與他同時代的中國當代作家的。無論在人心浮躁的80年代，還是商業大潮衝擊下的90年代，始終有一批作家忠實於文學，默默堅持着創造更有活力的現代漢語文學的實驗。他們當中就有王安憶、史鐵生、韓少功、李銳、北島、余華、張承志……這樣一些有實績、有潛力的傑出者，他們的作品不僅贏得了中國本土的讀者，而且在日益發展的中外交流中被介紹到海外，產生了影響。在此前後，本土之外的現代漢語文學 (華文文學) 更有了長足的發展。不僅所在國家與地區的範圍更加擴大，而且湧現出了白先勇、陳若曦……等一批有影響的作家。而一些非華裔的外國作家，如澳大利亞的白傑明 (Geremie R. Barmé) 、韓國的許世旭也開始嘗試用現代漢語寫作。這都表明，現代漢語文學寫作自然是以中國本土為基地，但確實已經超越了國界，成為一種世界文學現象，而且還有繼續發展的趨勢。

儘管我們的歷史回顧十分粗疏，但已足以說明，經過大半個世紀的努力，現代漢語文學不僅在中國本土深深紮根，而且成為二十世紀世界文學的有機組成部分，它的文學業績與對世界文學的貢獻，已經是不容忽視的客觀存在。因

在世紀末最後二十年，現代漢語文學又有了引人注目的發展。首先是中國本土的作家繼承五四文學革命傳統，更自覺地進行現代漢語文學語言的實驗。其次，本土之外的華文文學亦有了長足發展，而一些非華裔的外國作家也開始嘗試用現代漢語寫作。這表明現代漢語文學寫作自然是以中國本土為基地，但又超越國界，成為世界文學現象。

此，本世紀最後一年的諾貝爾文學獎授予一位現代漢語的寫作者，應該說是順理成章、瓜熟蒂落的。而由高行健獲此殊榮，在我看來，也是有充分理由的。如前所述，他是一位對現代漢語文學有着自覺追求的語言藝術家，80年代他在中國本土從事創作時，就是實驗性戲劇的主要代表作家之一，他對現代話劇觀念與語言的創新，已經顯示了他無拘的創造力。90年代他又成為華文文學創作的重要代表作家，更自覺地「將自己對(東西方)兩種文化及傳統與現代的體會，灌注到創作中去」⑦，他所堅持的獨立的個人性的寫作立場⑧，以及他對「現時代人的處境和人類普遍的生存狀態」的關注⑨，都使他與五四開創的現代漢語文學的傳統有了更高層次上的承接與發展。他的作品所顯示的原創力與想像力，說明這是一位有着巨大潛力的作家，人們有理由對他寄以厚望。

人們之所以為高行健的獲獎感到高興，是因為它將有助於擴展現代漢語文學在世界上的影響力；我們自己也可以藉此機會來檢閱大半個世紀的努力所獲得的成績，總結與交流經驗，思考與探討新世紀現代漢語文學的發展道路。

當然，正如一位中國作家所說，文學創作不同於體育競賽，不可能有絕對冠軍，高行健無疑是傑出的，卻不是唯一的。而且說到底，一個獨立的作家絕不會以獲獎(包括諾貝爾文學獎)為自己的追求。人們之所以為高行健的獲獎感到高興，是因為它將有助於擴展現代漢語文學在世界上的影響力；我們自己也可以藉此機會來檢閱大半個世紀的努力所獲得的成績，總結與交流經驗，思考與探討新世紀現代漢語文學的發展道路。像我這樣的專業研究者也從中受到了許多啟示：或許我們應該突破單一的中國現代文學研究的格局，而從本土與海外現代漢語寫作的互動中來考察二十世紀現代漢語文學的發展。本文的寫作，也算是一個嘗試吧。

註釋

①② 胡適：〈中國新文學運動小史——《中國新文學大系》第一集的《導言》〉，《胡適文集》，第一卷(北京：北京大學出版社，1998)。

③ 魯迅：〈小品文的危機〉，《魯迅全集》，第四卷(北京：人民文學出版社，1981)。

④ 冰心：〈遺書〉，《冰心全集》，第一卷(福州：海峽文藝出版社，1994)。

⑤ 周作人：〈《燕知草》跋〉，《周作人文類編》，第三卷(長沙：湖南文藝出版社，1998)。

⑥ 老舍：〈我怎樣寫《二馬》〉、〈言語與風格〉，《老舍全集》，第十六卷(北京：人民文學出版社，1999)。

⑦ 高行健：〈戲劇：揉合西方與中國的嘗試〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1994年2月號。

⑧ 高行健：〈為了自救而寫作〉、〈我主張一種冷的文學〉，見《文學視界網》。

⑨ 劉再復：〈《靈山》是一部甚麼樣的小說〉，見《網易文化頻道》。

錢理群 北京大學中文系教授

從現代主義到沒有主義

陳平原

2000年10月12日，瑞典皇家學院宣布法國華裔作家高行健獲諾貝爾文學獎，並認為「其作品的普遍價值，刻骨銘心的洞察力和語言的豐富機智，為中文小說和藝術戲劇開闢了新的道路」。他的小說《靈山》被認為是罕見的文學傑作。

不管從哪方面來看，這是一條令中國文學界頗為尷尬的消息。這主要是因為非文學的因素。就從文學方面來看，高行健在中國大陸文壇消失已逾十年之久，熱鬧紛擾的文壇為各種熱點和事件所填充，並且長期為中國作家獲取諾貝爾獎的焦慮所困擾，但從來沒有關於高行健的隻言片語。年輕一代的作家、批評家，更不用說年輕一些的讀者，均不知高行健何許人也。

不管從哪方面來看，高行健獲諾貝爾文學獎都是一條令中國文學界頗為尷尬的消息。人們當然可以對諾貝爾文學獎不以為然，也可以對其標準提出異議，但人們不能無視這是一個已經成為事實的歷史事件。在文學的語境中，為甚麼就不能平心靜氣談談高行健呢？

人們當然可以對諾貝爾文學獎不以為然，也可以對其標準提出異議，但人們不能無視這是一個已經成為事實的歷史事件。人們也可以對高行健的身份和符號排斥或譴責，也可以對高行健的作品說三道四，但高行健始終懷有的那種創作熱情，始終站在文學前沿的探索精神，他對生存困境不屈不撓的把握，對漢語的表現力和可能性的無畏發揮，這些都是難以否認的事實。在我們的生存現實中，人們可以漠視很多東西，可以顛倒、抹黑、攪渾水、抹殺、蒙蔽……等等，但有些事實就真的存在在那裏，成為人們不可逾越的障礙。某些歷史事實的意義和可能起到的作用，取決於人們的勇氣。有時候，某些障礙可能是劫數，人們就越不過去，就在這裏糾纏，終至於兩敗俱傷、魚死網破；有些卻可能是歷史契機或新的起點。當然，諾貝爾文學獎對於中國源遠流長的歷史，算不了甚麼，沒有甚麼值得大驚小怪的。作為一種文學現象，作為一個作家，高行健就是一個用漢語寫作的人，他的漢語原創作品可能會因此獲得一些社會聲譽，會給出版商和他個人帶來不菲的利益。但作為文學的那些東西，還是有必要放在文學的語境中來理解。它既沒有必要被無限制地抬高，正如它也不應該受到漠視一樣。特別是在漢語文學圈，為甚麼就不能平心靜氣談談高行健呢？

高行健確實有些政治色彩，迴避或抹去都不可能，也無必要。但高行健不是吃政治飯的人，他是一個靠文學說話的人。1996年，我和他在瑞典斯德哥爾摩一個會上相遇，聽到他的發言，後來結集為《溝通：面對世界的中國文學》出版。高行健的發言確實談到政治，他不相信「純文學」可以拯救文學，但他並沒有把文學作為政治鬥爭的工具，恰恰相反，他極力反對這種做法。他強調寫作的超功利性和個人性，具有超政治的內在衝動才是寫作的真正理由。他說過這樣的話：「文學只有切實訴諸個人真實的感受，才有可能超越政見，超越種族，超越國界，超越時代」①。這些話語出於一個被看成是政治色彩濃重的作家也許是件奇怪的事，高行健的政治性就表現在他始終想擺脫政治的束縛，一種沒有政治的文學的表達，一種只是紮根於個人精神深處的文學表達，這就是一種奇怪的政治，這就是被政治化的中國文學。當然，這是從東西方不同的視野看到的特殊意蘊。這是西方的誤讀，也是東方的曲解，後者使高行健不幸，前者使他幸運。

高行健不是吃政治飯的人，他是一個靠文學說話的人。他確實談到政治，但卻沒有把文學作為政治鬥爭的工具，恰恰相反，他極力反對這種做法。他強調寫作的超功利性和個人性，具有超政治的內在衝動才是寫作的理由。他說：「文學只有切實訴諸個人真實的感受，才有可能超越政見，超越種族，超越國界，超越時代」。

多年來，作為一個作家，高行健對漢語文學表現形式的探索作出不懈的努力。文革後的中國步入追尋現代化的歷史進程，高行健則懷着巨大的渴望追求文學的現代化。80年代，高行健以充當現代派的先驅人物而著名。他早期的小說《有隻鴿子名叫紅唇兒》(1981) 曾在青年中產生很大反響。1978年3月，徐遲發表〈文藝與「現代化」〉一文；1982年，徐遲再度發表〈現代派與「現代化」〉，在文壇引起強烈反響，對高行健產生激烈的衝擊。同年，文壇圍繞高行健《現代小說技巧初探》一書展開爭論，不少知名作家參與討論。他的《現代小說技巧初探》小冊子，直接影響了一批作家進行現代小說形式探索。

高行健當時也寫小說，但總是受到質疑，據他後來回憶說，他那時寫的小說被認為「不像小說」、「不是小說」或「不會寫小說」②。出於這種困擾，高行健1981年在《隨筆》上連載多篇介紹西方現代派的短文，隨後花城出版社結集出版。這本題為《現代小說技巧初探》的小冊子引起極大的反響，先是王蒙在《小說界》發表一封公開信支持高行健，隨後劉心武在《讀書》上又加以推薦，緊接着《上海文學》發表馮驥才、李陀、劉心武三人關於這本小冊子的通信，引發了一系列的批評與反批評。

《文藝報》曾組織系列文章對這本書及現代派進行系統批判。但不久，「現代派」在中國的影響難以扼制。報刊雜誌評介西方現代派也多了起來，早期現代主義，如伍爾芙，喬伊斯、卡夫卡、布萊希特以及拉美魔幻現實主義等等；後期現代主義乃至於後現代主義者，如荒誕派戲劇、巴斯、巴塞爾姆、卡爾維諾等人的作品和言論都有評介。雖然不成系統，但對文學界產生衝擊則是足夠的。

自80年代以來，西方現代哲學在中國的影響亦不可低估，80年代上半期就有過「尼采熱」、「弗洛伊德熱」、「薩特熱」，並且《哲學譯叢》和《國外社會科學動態》等刊物陸續介紹「結構主義」、「闡釋學」、「現象學」、「存在主義」等西方現代

哲學流派，這些學說對文學界構成強大衝擊。理論界在「人道主義」基礎上，進而討論馬克思青年時期的哲學思想，《1844年經濟學—哲學手稿》引起理論界極大的熱情。不同觀點和立場的人都忙着引經據典重新加以詮釋，結果引發了「異化問題」的討論。而這一問題則與西方現代派文學藝術密切相關，異化理論一時間成為了理解西方現代派的重要理論視角。作為中國現代派的先驅，這些現代主義討論以及哲學方面的爭論，對高行健構成深遠的影響。他的種種藝術實驗，既是這種思潮的產物，也構成這股思潮最富有挑戰性的部分。

1982年，高行健編劇、林兆華導演的《絕對信號》在北京上演，被認為是中國現代派戲劇的開端，法國《世界報》(*Le Monde*) 記者在當時寫的報導說：「這個戲宣告了先鋒戲劇在北京誕生」③。1983年，他的《車站》再次轟動中國劇壇，隨後的《獨白》、《野人》(1985) 和《彼岸》(1986) 把中國現代派戲劇推向高潮。1987年高行健到歐洲以後，他的戲劇創作似乎進入又一次高潮④。

1987年，高行健在出國前完成《冥城》初稿，直到1991年在巴黎完成定稿。這是一部根據中國古典戲曲的故事模型改寫而成的作品。在高行健的《冥城》中，中國古代的傳說被改寫了，冥府充滿了腐敗，到處是昏庸和殘忍。這部戲包含多種轉折與複雜的思想層次，是否借古諷今，其手法難作準確的解釋，其中心思想似乎也難以概括。但還是不難清楚地看出，高行健藉這部劇諷刺權勢者的昏庸與殘酷，抨擊現實對人性和人的價值的蔑視。從更深些層次來看，這齣戲對人的命運的生死無常進行老莊式的探討。戲的結尾處，類似歌隊的男人說：「如果你有罪，只因為你是一個人」，像是在抗議封建時代的專制壓迫，又像是在闡發一種人類與生俱來的困境。

《山海經傳》於1989年初在巴黎完成初稿，1993年初定稿。高行健試圖在疏理古代文化起源的經典的同時，融入對實際歷史的思考與批判，從中可見高行健頗費心機。這部戲的構思宏大，場面熱鬧，絢麗多彩，有濃郁的抒情意味，卻也把強烈的悲劇情調與尖銳的嘲諷融為一體，顯示出高行健劇作的特殊風格。

《逃亡》可能是高行健到歐洲後影響最大的一部戲劇。1989年，高行健應美國一家劇團之約寫作一部劇本，並且很快就在當年10月完成。但美國劇團對初稿不滿意，要他修改，高行健說：「在中國，共產黨尚不能讓我改本子，更不用說一家美國劇院。」後來這部劇在歐洲各地上演，好評如潮。全劇的政治事件背景比較抽象，共有兩幕，地點在一個類似廢棄的倉庫。劇情時間在事件發生的當天夜裏直到凌晨，開幕時還可以聽到坦克行駛聲和遠處不斷掃射的槍聲。在這個背景下，一個男青年和一個姑娘先後進入這個倉庫避難，隨後，一個中年人也逃到這裏。故事就在這三個人之間進行。這三個人顯然具有象徵性，他們都沒有交換姓名，他們代表着參與事件的、不同的人群。男青年代表學生，他參加這次鬥爭是為了人民爭取民主和自由；姑娘也以同樣的態度參加這場鬥爭；中年人受到青年學生的感染而投身於這場運動，他參與了某些行動，但事情的結果徹底改變了中年人的看法和立場。

《逃亡》可能是高行健到歐洲後影響最大的一部戲劇。1989年，高行健應美國一家劇團之約寫作一部劇本，並且很快就在當年10月完成。但美國劇團對初稿不滿意，要他修改，高行健說：「在中國，共產黨尚不能讓我改本子，更不用說一家美國劇院。」後來這部劇在歐洲各地上演，好評如潮。

令人驚異的是，高行健在姑娘的身上似乎寄予了過多的理想，這種理想以「仁愛」為軸心，使姑娘聖母化。這個姑娘經過短暫的迷茫(以及肉體的放縱)之後，迅速轉化為一個充滿仁愛的慈母，而青年男子和中年男子則變成兩個投入慈母懷抱的大孩子。青年人後來在姑娘的懷裏抽噎不止，姑娘對他說：「別壓抑自己，放聲哭出來，外面聽不見的。天都已經大亮了。他們不會來的。」開頭是青年安慰並鼓勵姑娘，而現在則完全相反。青年人還在纏綿地表達對她的愛，要與她生死與共，陪她逃出去，但姑娘則已經從欲望昇華到崇高。整部戲在有限的時間內表現出人們在一個特定歷史時間中的心理反映，確實顯示出了高行健高超的戲劇手法。譴責暴力，頌揚仁愛，也不能不說作者的思想鮮明尖銳。但面對絕對的生存困境，他試圖提供的解決方式卻又簡單而幼稚。也許這確實是一個難題，多少年來，面對絕望所有的思想都變得貧乏和蒼白。

90年代初，高行健完成三個劇本：《生死界》(1991)、《對話與反詰》(1992)、《夜遊神》(1993)，可以看出高行健的戲劇表現手法顯得更寬闊有力，特別是在融會貫通中國傳統戲劇與西方戲劇藝術方面，他所做的探索無疑很有意義。

《生死界》的內容相當抽象，其主題似乎是探討生與死的意義，最後又回到那個存在主義一直在追問的「自我」。這也是法國現代戲劇追問了幾十年的老問題。高行健顯然把一些反差極大的生存事相揉合在一起。東方式的直覺主義已經成為未來的美學理想，這一點貫穿於高行健這些年的探索之中。

《生死界》全劇只有三個演員，其中一個女演員扮演「女人」；一位丑角扮演男人、鬼、老人；另一位女性舞者扮演女人的多重心象。全劇只有女人一人的獨白，從頭到尾沒有間斷。這部劇的內容相當抽象，其主題似乎是探討生與死的意義，最後又回到那個存在主義一直在追問的「自我」。這也是法國現代戲劇追問了幾十年的老問題。高行健顯然是試圖把一些反差極大的生存事相揉合在一起，例如把中國古代佛教和道教的一些公案傳說攙雜於其中。高行健有意製造一些強烈的戲劇性的視覺效果，如戲劇中出現的女尼剖腹洗腸場面等等，而人物對生命意義的體驗又可見到一些禪宗的頓悟的痕迹。最後，生命的意義何在？劇中主角終究領悟到：「惟有信守心中存一絲幽光，才能免於寂滅」。這幽光是甚麼？對高行健來說這並不需要進一步解釋，他設想的未來戲劇是：「劇場性和戲劇性的追求無非是提供某種感知的方式，借此達到某種境界，讓直覺和悟性得以透視人靈魂中的幽冥之處。」東方式的直覺主義已經成為未來的美學理想，這一點正貫穿於高行健這些年的探索之中。

《對話與反詰》人物同樣簡單，一個年輕女人和一個中年男子，他們可以看成是白領階層。另外有一名隨時出現的和尚，看上去像是歌劇中的歌隊角色。他有時口誦佛經，或做出一些與佛教有關的動作，但只是自顧自上上下下，並不參與其他兩個人的關係。這部戲分為上下兩場：上場男女玩性愛遊戲，玩厭倦之後殺死對方；下場男女則變成影子一樣的人，台上放着他們倆的頭顱，而一個影子一樣的人物最終都變成奇形怪狀的爬蟲。很顯然，高行健是在探索現代人的肉體與靈魂的衝突問題，去哪裏尋求靈魂的歸宿？答案似乎只有和尚知道。

《夜遊神》看上去更接近現實一些，雖然也採用了誇張荒誕的表現手法。劇情表現一次乘火車的經歷，高行健試圖從人們的日常經歷中發現生活的荒誕以

及抵抗的方式，這齣劇表現的「資本主義」的現實是令人失望的，似乎人類已經進入道德淪喪、良知泯滅的絕境，這裏面的人幾乎都沒有好人，也沒有好下場，人的墮落雖然是被迫的，但處在如此的境遇中，只有墮落才能獲得暫時的解脫。劇中人物說：「在這無意義的世界中，你那怕也毫無意義，以無意義的反抗來對付這無意義的世界，也多少證實你這無意的存在」。這可能就是該劇的主題。

高行健客居海外後的作品更貼近當代歐洲的思潮，但與他在國內的策略相反。現在他是用中國傳統，或東方的宗教來應對西方的精神困惑。從高行健講述的故事看上去，他似乎還不僅僅是悲觀失望，幾乎就是絕望。他甚至於把當今高福利、高教育的西方現實也描述得令人絕望，這似乎有點令人奇怪。

可以看出高行健客居海外後，他的作品更貼近當代歐洲的思潮，但與他在國內的策略相反，他現在是用中國傳統，或東方的宗教來應對西方的精神困惑。從高行健講述的故事看上去，他似乎還不僅僅是悲觀失望，幾乎就是絕望，他把人類經歷的生活，從歷史到現實都描述得極其悲慘與荒誕，他甚至於把當今高福利、高教育的西方現實也描述得令人絕望，這似乎有點令人奇怪。事實上，「現實」充當了高行健戲劇表現手段與理想觀念的原材料。

高行健一直是現代戲劇藝術表現形式的探索者，在中國，他借鑒西方現代派 (特別是荒誕派) 的表現手法，強調舞台的時空效果；而移居西方後，他又從中國傳統戲劇中汲取養料，不再僅僅把情節劇的矛盾衝突置於戲劇表現的中心，而是強調動作性、奇觀性和突變性。高行健把「劇場性」提到戲劇表現的中心地位，既然戲劇是劇場裏的藝術，那麼，就要有一種劇場性——「一種公眾的遊戲或儀式的性質」。因而，戲劇性也發生了變化，它不再是以再現現實為己任，也不着力去表現矛盾衝突，「凡包含動作或作為動作的延伸過程，諸如變化、對比、發現與驚奇，都可以構成某種戲劇性。廣而言之，只要在舞台上或劇場裏實現一個流動的過程，像音樂一樣，行雲流水，或者，瞬息變幻，出現各種不同的景象和意念，像電影畫面的剪輯，這種能構成視覺和聽覺感受的過程，便都具有某種戲劇性」⑤。因此，高行健要回歸戲劇的本源，從演員當眾扮演去找尋現代戲劇的生命力。求本溯源，高行健追溯到中國傳統戲劇那裏，還有可能從日本的能劇獲取靈感。打通西方現代戲劇與東方傳統戲劇的樊籬，這在高行健本來就是輕而易舉的事，它們都強調抽象性，只不過把東方 (中國) 的變形再次變形為西方的荒誕，這二者就基本溝通。而高行健把西方現代主義關於生存的困惑，與中國古典戲劇中經常出現的陰曹地府相混合，就能製造奇妙的效果。創造視覺奇觀，強烈的動作性和突發性，並且打上東方神秘主義的烙印，這一切促使高行健把劇場效果推到高峰狀態，那些混亂不堪的現代生活，生死之間的突然變異，以及中國古代的靈魂不死的惡夢，這些就是東西合璧超級奇觀，既有動作性，又有表演性，這也是如本雅明 (Walter Benjamin) 所說的機械複製時代的文化所具的「震驚效果」，這也就是高行健的後現代主義式的充滿恐怖的審美現象學空間。

當然，高行健並不是一個純粹的形式主義者，他同時致力於探究現代人的靈魂得救這種形而上的問題。對人類生活的終極價值關懷，高行健當然也有必要把人類的現狀描述得困難重重，這不過是現代主義的一貫伎倆，高行健原來

在中國面對極權政治就想暴露一點陰暗面，現在到了西方更可以暢所欲言。但願高行健並不是一個「政治情結」很強的人，相比較起批判一種制度來看，他更傾向於關注人類生活這種普遍性的命題。現在，高行健當然不會像80年代中期的中國那樣，套用西方現代派的現成的關於生存困惑的觀念，他需要引進東方式的對人類生活價值的終極關懷。在把人類生活現狀的可悲命運(包括被描述為至福境地的西方發達資本主義社會的現實)，把那種絕望的處境推到極端的狀態中，高行健的東方式的超渡就可以應運而生。劇評家胡耀恆不同意有人把高行健的思想體系列入道家，也不同意有人把高列入禪宗一路，而另闢蹊徑，他認為高行健有很強的入世思想，他批判現實，提示人類生活的可悲境遇，目的在於追尋一個更好的安身立命環境。他認為高行健的思想當屬於儒家傳統。高行健從《彼岸》之後的劇作，「可以說是這種深愛和不會去愛兩個主旋律的交相變奏，雖然千態萬殊，但擴大來看，可以用『仁』一以貫之」。

高行健的思想試圖把西方現代主義思想與中國傳統的儒道釋加以融合，但正由於其多元主義的特徵，高行健似乎並不採用某種明顯的、明確的思想對普遍性的價值作出確定性的說明。這使高行健對這個世界的困惑的解決，依然沒有擺脫未定狀態。

我認為高行健的思想試圖把西方現代主義思想與中國傳統的儒道釋加以融合，但正由於其多元主義的特徵，高行健似乎並不採用某種明顯的、明確的思想對普遍性的價值作出確定性的說明。他的作品確實表現了對人的關愛，也流露出無常虛無的態度，也有順其自然的態度，但這一切都會聚在他關於存在的荒誕性的總體認識中。這使高行健對這個世界的困惑的解決，依然沒有擺脫未定狀態，他總是在最終有意留一些荒誕的、有時是無法解釋的自相矛盾的尾巴，有時是一種虛無主義式的體驗，這些表明高行健並不願意明確提供解決人類生活問題的方案，作出對生活的幸福承諾。也許這種未定狀態，讓觀眾參與其中進行再思考，這是高行健顯得更深刻之處。

高行健的長篇小說《靈山》，構思於1982年，完成於1989年，直到1990年才由台灣聯經出版社出版，前後歷時約十年。出版後即被譯成多種文字。《靈山》的主題及表現手法明顯受到80年代中期中國大陸文學潮流的影響。其主題與「尋根」有相通之處，其表現手法又體現了高行健堅持多年的現代小說觀念，並且也加入了關於「漢語寫作」的新的思考。要準確而全面地概括這部小說的內容或主題是困難的，因為它看上去更像是一個主人公的內心獨白，用高行健的話來說，就是所謂的「語言流」。小說主要以他尋找「靈山」的途中的見聞和心理活動為主體展開情節。小說敍事把吳越山區古老的民風、地方傳說與經濟改革引起的現實變化結合一起，這些客觀的生活不斷地與作家的心理活動相互滲透，觸發這個城市作家的各種聯想、分析和思索。這部小說的敍事像是遊記與一些小故事的自然結合，敍述人的經歷不斷引伸出一些與當時當地的事件相關的故事。這些故事從總體上引向兩個主題，其一是那些自生自滅的中國民間文化，它們在中國農村的社會主義革命時期所遭遇到的毀滅命運；其二，其中不斷穿插着一些底層受欺壓的普通人的悲劇，特別是一些年輕女子的悲慘遭遇。她們並沒有任何政治思想和行動，僅只是做人的基本權利，但都被草菅人命。小說試圖疏理中國民間文化與民間生命被壓迫的歷史。高行健的敍事顯然是在暗示

底層民眾社會生存環境的惡劣，個人的精神乃至於肉體都受到嚴厲的限制。作者似乎試圖從中國民間文化去尋找中國傳統的文化根基，但顯然也沒有結果。他多次提到道家文化，也沒有迹象表明高行健認為可以從中找到精神寄托。顯然，文化尋根的結果依然渺茫。小說的結尾出現一隻獨眼青蛙，在作者看來，它就是表達生存終極意義的上帝的使者。但作者結果還是說：「我其實甚麼也不明白，甚麼也不懂。就是這樣。」

小說敍事採用你、我、他三種人稱不斷變換的手法，可以看出高行健在小說敍事方面進行的探索。三種人稱變換的敍述視點，使小說圍繞一個人的心理活動從不同的角度展開敍事，在人物的自我感覺、小說敍述和小說敍事之間，構成一種不斷變幻的張力。特別是第二人稱「你」的敍述，造成一種奇異的距離感，一個活生生的「我」突然變成一個「他者」的你，敍述人跳出故事來看原來的「我」，人物被強行剝離出自己的環境，置身於一個似真似夢的心理世界之中。圍繞三種敍述視點造成的敍述距離，使小說的敍事語言也呈現出不同的風格。「我」的敍述顯得親近真切，「他」則平實而具有紀實性，「你」則飄忽不定。整部小說的敍事應該說自然而奇譎，平實卻峻逸，看似乎隨意卻實則精細，顯示出作者追求的漢語寫作所達到的境界。

高行健的作品蘊含了相當豐厚的思想，他的藝術表現手法也多樣且富有變化，他幾乎是強行進入那些思想深處和藝術表現的極端境地，這使他從一個現代派的狂熱追尋者，轉變為一個超越任何主義自成一格的藝術家。從思想和藝術上都可見出他是一個貫通古今、雜揉東西的人。無疑，沒有甚麼理由認為高行健的作品空前絕後，代表了中國文學的最高水準；當然，更沒有理由認為他的作品不是文學作品，不過是反射政治的工具。到了二十一世紀，中國文學還是與政治糾纏不清，這是可笑，還是可悲？是不幸，還是幸運？

沒有甚麼理由認為高行健的作品空前絕後，代表了中國文學的最高水準；當然，也沒有甚麼理由認為他的作品不是文學作品，不過是反射政治的工具。到了二十一世紀，中國文學還是與政治糾纏不清，這是可笑，還是可悲？是不幸，還是幸運？

註釋

① Wan Zhi, ed., *Breaking the Barriers: Chinese Literature Tracing the World* (Stockholm: Olof Palme International Center, 1997), 118.

②⑤ 高行健：《沒有主義》（香港：天地圖書有限公司，1996），頁98；231。

③ 轉引自高行健：《彼岸．戲劇六種第一集》（台北：帝教出版社，1995），頁87。

④ 本書涉及到的高行健的有關戲劇作品，都收入《高行健戲劇六種》（台北：帝教出版社，1995）。

陳曉明 中國社會科學院文學所研究員

高行健在世界戲劇史的地位

莫昭平

「不疾不徐」是我多年以前描寫高行健創作方式的四個字。的確，他的寫作生涯，穩定而多產，政治和生活波折的多次干擾，也沒造成輟筆之險：他是一座穩定噴發的活火山——平均每年一本書或一部戲，我沒法想像今後他如何停得下來。

然而，他的創作卻是在非常困難的內外條件下進行的：除了他的第一個劇《絕對信號》與第三個劇《野人》，他的其他劇都未能在中國大陸公演(《車站》作為「批判對象」演出了數場)。他發誓不重複別人也不重複自己，因此必須一部戲不同於另一部戲，每一部新作都比上一部有所前進。當別的當代作家都止於某一步時，高行健卻不憚一再改變已證明成功的模式。這種不倦的自我「擦抹」幾乎成了一種自虐。

除了《絕對信號》與《野人》，高行健的其他劇都未能在中國大陸演出。他發誓不重複別人也不重複自己，這種不倦的自我「擦抹」幾乎成了一種自虐。在90年代，無論哪一派戲劇在中國大陸都難以為繼，這對高行健也並非幸事，因為他的創作不再有本國戲劇界和觀眾的呼應。

現代中國文學並沒有提供一種模式或經驗，可為實踐戲劇指出前行的方向；迄今為止的世界戲劇史也沒有提供任何模式或經驗，可讓他一步步「借鑒」；甚至他心儀的中國非主流文化及其戲劇，也沒有現成答案。

高行健一步步避開現成模式，尋找自己的道路，最後找到一條合適的道路，創造了一批中國當代戲劇最獨創的作品。

或許能說這是中國當代戲劇藝術自身發展很可能會走上的道路。雖然這個事業是一代藝術家共同開創的，但由於各種原因，意義形態的鉗制，以及中國文化受到全面商業化的衝擊，這個過程半途而廢了。在90年代，由於經費的困難，無論哪一派戲劇在中國大陸都難以為繼。這是中國當代戲劇之不幸，對高行健也並非幸事，因為他的創作不再有本國戲劇界和觀眾的呼應。

但是我堅信中國這樣一個文化傳統悠久的民族，終究會從商業文化的迷醉中醒來，而當戲劇復蘇來到之時，評價高行健90年代的現代禪劇，將是中國戲劇界首先得做的事之一。

在本文中，我想借高行健重新闡明一下研究中國當今作家時無法逃避的兩個問題。

首先，高行健與西方文學的關係，他所接受的西方現代戲劇的影響究竟如何估價。這是評價任何中國現當代作家最頭疼的問題。往往自命國粹派及經常自居民族主義的官方批評，用一句「西方用過了」就不必再爭論下去。尤其是不少人暗示：高行健的法語能力，使他不可避免落在法國藝術的影響之下。1983年《車站》引起的爭論就證明這種論辯如何粗暴而無聊：只要套得上「存在主義」或「荒誕劇」三四字就足夠了，其餘不必再談。

為高行健辯護的批評家也認為非把這點糾纏搞清楚不可，連高行健本人也不得不一再辯白：一定要強調對存在主義並不敬仰，對荒誕劇一向態度不恭云云。

這整個局面顯得有點可笑，既然我們的劇作家中外戲劇都得看得讀，難道真的會看到中國古典就滿心虔誠，拿起西方作品就步步設防？

廣義地說，任何使用現代漢語寫作的人。就已落在中西文學影響的網絡之中，一切差別都只是比例上的。因為現代漢語本身是口語、文言成分、外來詞外來句式的精妙混合，這才具有舊體中文不可能有的優良的風格彈性。

話劇，現代中國非戲曲戲劇，同詩歌、小說、電影、油畫、交響樂等等一樣，都是從西方引入的體裁，引入時同時搬過來當時主流的西方「現實主義」，與並存的中國傳統模式，互相影響互相滲透，油畫家或作曲家的基本工具雖然是西洋的，優秀的中國藝術家，尤其是其中先鋒一翼，其美學姿態卻是充分吸收了中國傳統藝術的真髓，而油畫界的「主流」，卻始終以西方式「現實主義」為基礎。

80年代的實驗話劇運動，從總體上說，只是「重新發現」西方本世紀戲劇實驗的成果。其中中國傳統戲劇的成分，也是先由西方人發現才被我們認識。只有認清這一點，才能明白為甚麼「實驗戲劇」並非一個恰當的稱呼，也才能明白為甚麼實驗戲劇光靠形式實驗是不夠的。因為，它沒有一個新的美學。80年代初「實驗戲劇」基本上是西為體中為用——中國戲曲這個源頭屢被提起，大半是為吸收西方技巧作辯護。

在80年代下半期，高行健試圖採用中為體西為用的策略，他稱之為「化西方」：以傳統為主幹吸收西方技法。他在80年代後期的戲劇，可以說是這種思路的產物。

但是高行健在他的第三階段近作中，擺脫了這個魔咒般纏繞中國的命題，即西與中之間何主何輔、何體何用的選擇問題。他的成就指證了唯一可行的道路：二者均為輔，藝術家本身的原創力是主體。

甚至高行健對禪宗的態度，也遠遠不如某些西方詩人和藝術家那麼虔誠。如果因為高行健是中國藝術家，他對禪宗思想方式有自然的親和力，那麼，也

在80年代下半期，高行健試圖採用中為體西為用的策略，他稱之為「化西方」，即以傳統為主幹吸收西方技法。他在80年代後期的戲劇，可以說是這種思路的產物。但是高行健在他的第三階段近作中，擺脫了西與中之間何主何輔、何體何用的選擇問題，二者均為輔，戲劇家本身的原創力才是主體。

正因為高行健是中國人，他反而不必如上述西方藝術家，把東方思想視為高價請來的會唸經的遠方和尚。試看《冥城》中對莊周及其哲學的諷嘲，《對話與反詰》中對禪宗和尚小丑式啞劇演出的揶揄，《八月雪》最後一場，狂禪與俗眾大鬧寺院，慧能才滿意地圓寂。訶佛罵祖的反諷，使禪劇得到具有攻擊力的鋒芒。如果說這是禪，這也是現代人的禪，禪的現代戲劇化。

如此理解，我們就可以試圖討論最難的一個問題：高行健在當代世界戲劇中的地位——我不是在談演出場次數量、譯本數量與大學討論會數量。而且由於英譯的缺乏(方梓勳譯本1999年剛出版)，高行健的戲劇在英語世界至今知者不多。

首先，我想強調，高行健近年的最大成就，在於跳出了東西方對抗的怪圈，而這個怪圈是不少東方作家面對世界文化時自願跳入的陷阱，用來「確定自我身份」。

我們無法套用後殖民主義、後現代主義、後結構主義、後共產主義、民族主義種種標籤，因為高行健近年的戲劇並不是異國情調或對抗姿態的賣弄，或是實驗技巧的擺弄。我想強調，高行健近年的最大成就，在於跳出了東西方對抗的怪圈，而這個怪圈是不少東方作家面對世界文化時自願跳入的陷阱。

在這個所謂後殖民主義時代，不少人不斷發出對西方文化侵略的抗議之聲。在二十世紀末，武裝對抗已經較少見，而且也很少聽到對西方經濟剝削的抱怨，每個國家都在努力吸引外資，西方國家也在追逐經濟發展較快的東方國家投資。因此，唯一聽起來仍有道理的抗議是反對西方的「文化霸權」。

由於二十世紀在全世界展開的「現代化」源自西方，而且是從數個世紀之前已開始，因此西方的文化資源積累無疑是具有絕對優勢，對各種原有文化構成重大威脅，原有文化畢竟只有地域性影響力。對從事話劇這樣的「西方體裁」的藝術家來說，這種威脅更是無時不在：他們的任何作品都會被指責是西方作品的模仿，尤其是西方批評家更權威口吻十足地作此種評價。畢竟，這些體裁樣式的「先出範型」及「經典範本」早就在西方出現。

而西方文化侵略現在又添了一種更危險的方式，那就是大眾俗文化的全世界泛濫，使全球的「青年文化」趨於一致，即與西方一致。

因此，這個「西方文化侵略」套語相當複雜，有幾個層次，不加分析的全面指責「西方價值」，只會增加混亂。如果東方的批評家只把當代東方作家的作品視為西化背祖，而西方批評家在這些作品中只看到東方文物的發掘，他們就都是有意漠視藝術。此種掃蕩，往往越出文化範圍，成為標榜民族主義政客的工具，或是某些「理論家」走極端的理由。

對於這樣一種混亂局面，最有效的解毒劑，是東方藝術家真正傑出的藝術創造。雖然誰也不可能超脫到文化政治之外，真正的藝術家原創力是置身於這些文化政治的喧鬧之上的。

作為一個在巴黎生活，並且成功地展開他的戲劇藝術(不僅寫作，而且導演、翻譯自己的作品)的中國人，高行健的戲超越了東西方文化交流的傳統模式。我們無法套用後殖民主義、後現代主義、後結構主義、後共產主義、民族主義等各式標籤，因為他近年的戲劇並不是異國情調或對抗姿態的賣弄，或是

實驗技巧的擺弄。如果我們在這些劇中找到某種中國哲學或中國美學的影響，那也已經是高行健自己的美學觀之一部分。

的確，高行健的戲劇美學是「反現實主義」的，禪的最基本出發點就是萬相虛妄，執着為迷。但是這種美學與易卜生—斯坦尼斯拉夫斯基體系的「對抗」，卻並非有意為之，而是歷史地造成的：是因為後者在中國被演化為壓制性的體制才發生的，因此這對抗被歷史誇張了。

禪是超出於地緣文化政治之上的戲劇美學，雖然明顯受幾乎遍及遠東各民族的禪宗佛教影響，卻並非東西方對抗色彩。

至於現代禪劇與二十世紀西方的實驗戲劇，我認為繼承多於對抗，雖然二者追求的方向可以說是截然相反。

誠然，他們都屬於實驗戲劇的潮流，因此高行健應當受益於先行者布萊希特 (Bertolt Brecht) 等人匪淺。布萊希特美學的「距離」說，強調啟發觀眾看穿 (資產階級) 意識形態之欺騙，自行認識現實。這就以有個本真狀態的現實為先決條件。高行健的禪悟劇也旨在誘導觀眾作自己的解釋，但要看穿的卻是據稱在反映現實的語言之蔽障，而喚醒自己內心潛在的超越經驗的能力。從這個角度看，高行健禪式寫意劇是非意識形態時代的「新實驗戲劇」。

最後應當說明的，是高行健的戲劇美學與「後現代戲劇」的關係。由阿爾多 (Antonin Artaud)，格羅多斯基 (Jerzy Grotowski) 等人創立，德里達 (Jacques Derrida) 等後結構主義理論家支持的這種戲劇樣式，目前在全世界的實驗戲劇領域，包括台灣、香港以及大陸中國，佔主導地位，這就使全世界的實驗戲劇在美學原則上幾乎雷同。紐約大學戲劇學教授謝喜納 (Richard Schechner) 多次應邀訪台，對台灣「小劇場運動」影響極大；美國「後現代劇」導演威爾森 (Robert Wilson) 在香港、台灣都極有影響；這有點類似傑姆遜 (Frederic Jameson) 在大陸多次演講，終於捲起「後現代理論」旋風。

高行健的現代禪劇，與「後現代戲劇」有不少相合之處，例如阿爾多再三強調的戲劇語言應該「在思想與姿勢之間」，「有如夢語」①，在現代禪劇「非意義語言」中得以實現。又如格羅多斯基追求的「貧困戲劇」(反對用各種手段與影視競爭的「富裕戲劇」) ②，也在現代禪劇的「減省演出」中得到呼應。台灣「後現代劇場」的三個口號「反結構，反敍事，反文本」，前二者至少與高行健的現代禪劇一致。

但是，高行健的近期劇作與後現代戲劇有根本性的不同。除了後現代戲劇一味追求「非文學性」，排除劇作所造成的諸難題之外，另一個更重要的問題是戲劇演出本身的「期盼目的」：戲劇如果不像俗劇那樣娛樂觀眾，那麼是否具有啟導目的？對此，後現代戲劇諸家似乎極為猶豫。後現代主義本身強烈反對「訓戒」，認為教育觀眾這目的本身是「現代派的精英主義」③。阿爾多試圖否認戲劇對觀眾有任何用處④：

高行健的現代禪劇，與後現代戲劇有不少相合之處，但又有根本性的不同。後現代主義強烈反對「訓戒」，像阿爾多試圖否認戲劇對觀眾有任何用處；高行健的現代禪劇目的卻在於啟悟觀眾，而且引導他們體悟到超越性的「自我洞察力」。對此啟導責任，高行健的戲劇美學沒有閃爍其詞。

> 倒並不是怕用超越性的宇宙關懷使觀眾膩味得要死，而是用深刻思想來解釋戲劇演出，與一般觀眾無關，觀眾根本不關心。但是他們必須在場，僅此一點與我們有關。

我認為，後現代主義的這種態度是失敗主義，是自甘居於文化邊緣(這點沒錯)，卻放棄邊緣的文化批判責任(這點我一直反對)。這種態度最後導致對文化現狀的肯定，有可能成為一種保守思潮⑤。而高行健的現代禪劇目的在於啟悟觀眾，而且引導他們體悟到超越性的「自我洞察力」，對此「啟導責任」，高行健的戲劇美學從來不閃爍其詞。因此，現代禪劇與後現代戲劇可以說是平行發展，儘管我並不諱言我本人偏愛現代禪劇，但我認為二者互相參照可以為二十一世紀的實驗戲劇創造新的樣式。

高行健身為中國人，固然對禪宗體驗有較自然的親和力，但他對禪這種東方哲學宗教的態度，與海德格爾(Martin Heidegger)對道家哲學的崇敬，布萊希特對中國戲劇的熱衷，或是龐德(Ezra Pound)把全套現代詩學置於儒家哲學之上的熱情，沒有根本的區別——他們都是有選擇、有改造，並沒有對中國文化全單照收，而是把中國思想資源，與現代語境創造性地相接。所以，我也想套用艾略特(T. S. Eliot)對龐德那句著名評語：高行健「為我們時代發明了禪戲劇美學」⑥。

由此，世界——不僅是中國——的戲劇史已經在被重寫。

註釋

①④ Antonin Artaud, *The Theatre and Its Double* (New York: Grove, 1958), 89; 93.

② Jerzy Grotowski, *Towards a Poor Theatre* (London: Methuen, 1968), 19.

③ Homi K. Bhabha, "Dessemi-Nation: Time, Narrative, and the Margins of Modern Nation", in *Nation and Narration*, ed. Homi K. Bhabha (London: Routledge, 1991), 291-322.

⑤ 參見拙作"Post-Isms and Chinese New Conservatism", *New Literary History* (Winter 1997): 112-34.

⑥ T. S. Eliot, introduction to *Selected Poems*, by Ezra Pound (London: Faber & Faber, 1928), 14.

趙毅衡 現執教於倫敦大學東方與非洲學院

非政治的政治性：高行健戲劇

楊小濱

一　政治的，太政治的！

從某種意義上說，諾貝爾文學獎委員會這次扮演的角色不僅是宣判者，而且(出乎意料嗎？)還是預言家。在頒獎辭中，馬悅然教授和他的同仁斷言：高行健的劇作既使當權者惱怒，又使民運人士感到不安。不過這一次，使雙方不滿的除了高行健的作品之外，還有瑞典皇家科學院獻給新世紀的授獎決定。果然，中國外交部和官方作協抨擊高行健獲獎是政治考量的結果，有些民運活動家(比如諾貝爾故鄉的茉莉女士)則厲聲指責高行健的反理想主義所代表的消極政治傾向。由於高行健近年作品流傳的範圍有限，政治性似乎成了他獲獎之後的中心(假如不是唯一的)話題。這對近年來竭力逃避政治羅網的高行健來說頗具反諷意味。

高行健本人在最近的談話中明確表示他討厭一切政治，因為政治總是對人民的玩弄。在幾乎同時的另一個場合，在一篇題為〈我心中的荒謬〉的文章裏，高行健堅決首肯了文學對抗社會(包括官方意識形態和大眾品味)的寫作理念①。那麼，在一個全球化的時代格格不入地堅持個人的寫作，堅持與政治無關，堅持與社會價值相左，是否意味着象牙塔式的自我欣賞或自我愉悅？

文學藝術作為社會的反題，是阿多諾(Theodor W. Adorno)在《美學理論》(*Aesthetic Theory*)中反覆強調的文學藝術的政治功能。對政治的拒絕，由此不能不被看作是一種個人的政治姿態，高行健作品的非政治性可以說恰恰是他政治理念的表達。毫無疑問的是，高行健對政治的反感來自他個人經驗裏的政治生活所留下的心理創傷。對於這種心理創傷，我們或許應當遵從弗洛伊德的方式，從沉默、否認或隱喻中去指認。

拒絕政治，恰恰是因為異議政治在話語方式和操作方式上與主流政治的同謀。(試想，二十世紀前半葉的共產黨不也是異議政治的代表嗎？)從這個角度來說，中國官方的擔憂或許並不是絕對的愚蠢。

由於高行健近年作品流傳的範圍有限，政治性似乎成了他獲獎之後的中心(假如不是唯一的)話題。這對近年來竭力逃避政治羅網的高行健來說頗具反諷意味。可是，對政治的拒絕，不能不被看作是一種個人的政治姿態，高行健作品的非政治性可以說恰恰是他政治理念的表達。

二　元歷史之死：從主流政治到邊緣政治

說高行健的作品題材與政治完全無關當然不確切，但說高行健的作品過於政治化則更加離譜。比如，六四後寫的《逃亡》一劇明顯挪用了時事政治的題材。不過，細讀之下不難發現，作品的意義遠遠超出了政治吶喊或道德評判，政治的背景用以烘托的不但是政治對人性的影響，而且也是人性對政治影響的重新界定。政治事件變得不那麼重要，或者至少是不那麼具有統攝作用：這在當時的歷史旋渦中多少顯得有些迂腐，但也唯其如此才使文學具有了某種間離的效應。

高行健80年代中期以後的其餘劇作都毫無當代中國政治歷史的線索可循。(小說《一個人的聖經》可能是另一個例外，但那似乎帶有相當的非純虛構性或自傳性。) 相反，高行健的早期作品，比如《絕對信號》(1982) 和《車站》(1983)，雖然沒有涉及具體的政治背景，也不是直接闡述某種政治意念，但和當時的政治話語體系卻不無關聯。《車站》雖然挨批，我們卻仍能發現歷史發展主義的樂觀情調，一種對行動或參與的讚美，對旁觀或疏離的揶揄，同當時的擺脫社會／精神停滯、投身四化建設與尋求歷史進步的主流思潮是一致的。而《絕對信號》在一場驚心動魄的外在與內在衝突之後，終於表達的也是「咱國家不是好起來了嗎」的「光明的號角」②。

高行健的寫作從某種程度上映射了當代文學史的發展歷程：先是「尋根」潮流中的代表作《野人》，然後是《彼岸》對虛無性的探索，同當時先鋒派小說中對不確定性和自我懷疑具有一致的傾向。90年代以來的《生死界》、《對話與反詰》和《夜遊神》，則凸顯了人類交往的困境、烏托邦的虛幻和元歷史的瓦解。

80年代中期是中國文學的轉捩點。高行健的寫作從某種程度上映射了當代文學史的發展歷程。先是「尋根」潮流中的代表作《野人》(1985)，然後是《彼岸》(1986)，一部頗具迪倫馬特 (Friedrich Durrenmatt) 風格的荒誕劇。《車站》中所表達的對歷史目的論的迷戀和信任，在《彼岸》裏轉化成個人在群體面前的無望。對「彼岸」的虛無性的探索，同當時先鋒派小說中對不確定性和自我懷疑的開拓具有一致的傾向。高行健的戲劇從《彼岸》開始擺脫了主流話語的統攝，此後的一系列作品，尤其是90年代以來的《生死界》、《對話與反詰》和《夜遊神》，都凸顯了人類交往的困境、烏托邦的虛幻和元歷史 (metahistory) 的瓦解。

甚麼是元歷史？元歷史是具體歷史之上的歷史「知識」，或者說是統攝無數現實歷史的人類歷史「規律」。《絕對信號》中的列車或多或少象徵着這種單向的、前進的、經過阻難奔向終極的社會歷史進程。到了《對話與反詰》，高行健採用的上下兩場的結構不是把下場作為上場的發展：下場成了上場的「亡靈」，一次「後歷史」的遊戲，一次歷史經歷暴力之後的追憶和失憶。這裏的歷史不再是集體的、宏大的、民族的歷史，而是一次男女之間小小的邂逅，以及微觀的、非理性的誘惑、攻擊和殺戮。而這裏的後歷史失去了反思歷史的理性，歷史變得不可拯救，不可「揚棄」，而只能在言語的不可理解的重複與聒噪之下陷入絕境。劇中唯一明朗的存在是不時在男女背後表演啞劇的和尚，用禪宗公案的方式解構了這對男女在前台的種種行為。和尚豎立棍子和置雞蛋於木棍之上的不倦實驗幾乎是對人類理性生活和歷史的一次戲仿，不可能的目的變成了行動的唯一目的，同男女之間時而認真時而胡鬧的語言交流相對稱。

在這裏，一切社會行為的理性基礎都遭到了質疑。質疑，但不是反對。在死後的那場裏，男女二人被幻覺和夢境纏繞，最後發現「門後甚麼都沒有」，連記憶都沒有，夢都沒有，有的僅僅是自己都「不明白講的甚麼」空洞言語③。高行健試圖探討的是語言表達是否能夠抵達所謂的真實，是否能夠成為行為的理性基礎。茉莉對高行健的批評錯在結論，而不是解說。在我看來，高行健的懷疑主義和「虛無主義」正是理想的唯一可能：歷史告訴我們，一切自以為是的、絕對的、必然的理想主義卻難免一元化的極權。

三　欲望的政治／神話

從一般的意義上說，高行健90年代的戲劇作品同這個時代的後殖民與後現代思潮沒有任何關係。我們從他的作品裏看不到對文化霸權的反抗，看不到對社會公正的呼籲。他的內斂的、非社會歷史的、訴諸夢幻的寫作態度是在貝克特 (Samuel Beckett) 和伯格曼 (Ingmar Bergman) 這條線索上的。實際上，文學中任何一種對反抗的直接訴求都將落入另一種話語霸權，而這正是高行健所清醒意識到並刻意規避的。這也就是為甚麼他一再強調對政治的疏離。

高行健90年代的戲劇作品同這個時代的後殖民與後現代思潮沒有任何關係，他的內斂的、非社會歷史的、訴諸夢幻的寫作態度是在貝克特和伯格曼這條線索上的。如何深入地，而不是表層地理解這個生活在法國、放棄了本土國籍的劇作家的地緣政治，是對漢語文學批評的挑戰。

如何深入地，而不是表層地理解這個生活在法國、放棄了本土國籍的劇作家的地緣政治，是對漢語文學批評的挑戰。新批評之後的社會歷史批評往往對文學與社會政治體系之間的直接性有一種過度的信任。在漢語文學批評界，未曾有過新批評傳統的結果是對細讀的徹底忘卻。不過，面對高行健的作品，面對一種必須從語言形式而不是從意念上着手才能捕捉其意味的寫作，解讀如果不從風格學的、修辭學的角度出發，也許的確只能斷言其政治的盲視。

首先，甚麼是當代中國所面臨的文化霸權？在本土社會主義的政治體制和跨國資本主義的經濟規範後面，是甚麼主導了這個社會的文化形態，壓制了異質文化的聲音？文化中心的權力是建立在甚麼基礎上的？嘗試回答這些問題可以有多種視角，其中之一是探討現代性的話語基質。假如社會主義和資本主義都把抽象的欲望作為社會發展的動力——只不過社會主義關注的是集體的欲望，而資本主義借助的是個體的欲望——那麼我們或許的確有必要對欲望的理性化作一番清理。從現代性的角度來看，欲望只有獲得理性化才能成為歷史的推動力，而這似乎正是毛鄧主義的現代性話語連接大眾需求和社會理念的秘方。這種現代性無論有多少傳統的根基，本身並不是本土資源的產物，而是西方啟蒙話語的產物。二十世紀中國的社會革命和經濟改革都是一體化全球文明的一部分。

也許正是從這裏，高行健沿着 (後) 現代主義前輩道路的寫作而具有了某種形式意義上的社會政治性。在高行健的戲劇舞台上，欲望理性的神話遭到了質疑：每個人的欲望都變得不可捉摸，沒有方向，充滿矛盾。在《對話與反詰》和《夜遊神》裏，男女之間的情欲或殺戮衝動完全是隨機的、無常的、易變的、缺乏情感邏輯的。這種隨機性的欲望無法昇華為歷史發展的動力，也並不作為阻

礙歷史的反理性而遭到否定或貶斥。高行健展示的是欲望理性的神話的破滅，讓同現代性無關的初始欲望回到一種混沌的和駁雜的境遇中。

有意思的是，高行健用以反思現代性所發掘的「本土資源」是佛教禪宗的公案。從某種意義上說，禪宗是佛教中的解構主義，是對教條、偶像和絕對化的挑戰。禪宗對無意義的探究破除了對宇宙絕對真理的信任和膜拜，但同時也沒有製造另一個，哪怕是個人欲望的絕對真實(破「我執」當然是佛教的中心思想)。高行健在經歷了集體欲望的災難之後也並沒有試圖建立一個個體欲望的神話(而這種神話可能正是當代中國社會腐敗的理論基礎之一)。相反，通過禪宗公案式的對理性語言和理性思維的消解，高行健質疑了一切總體化的欲望和政治模式。

四　抽象的身份，分裂的主體

從《野人》和《彼岸》開始，高行健後期劇作中的角色大多以類型為名：男人、女人、旅客、妓女、夢遊者、痞子，等等。具體的、活生生的人消失了，個人被抽象化為職業、性別等符號，再度顯示出現代制度下被剝奪了個體性的生存境遇。身份化的角色命名的確體現了高行健戲劇的寓言性。

從《野人》和《彼岸》開始，高行健後期劇作中的角色大多以類型為名(除《周末四重奏》外)：男人、女人、旅客、妓女、夢遊者、痞子，等等。具體的、活生生的人消失了(這也許就是當代社會的特徵？)，個人被抽象化為職業、性別等符號，再度顯示出現代制度下被剝奪了個體性的生存境遇。在集體主義的毛時代，個人是制度機器上的螺絲釘；後毛時代的現代化規劃認可了個人的物質需求，但同時把需求制度化、一體化，同樣抹殺了差異，並且以官僚體制來操控任何出軌的、異質的事物。身份化的角色命名的確體現了高行健戲劇的寓言性。當《絕對信號》裏「小號」和「蜜蜂」到了《對話與反詰》中被稱作「男人」和「女人」的時候，僅有的寫實性消失了，甚至具體的屬類也消失了，剩下的是基本的共性，或者說，抵達個體生命的「名份」在這裏並不存在。這種共性在展示壓制個性的同時，也展示了人性中趨同的一面：一個人的命運成為所有人的宿命。

但關鍵在於，這些抽象身份在高行健戲劇中並非固定不變的，而是可以互換的。換句話說，高行健最終揭示的是抽象身份的可疑與不確定。在《夜遊神》裏，高行健在人物表上特意注明：扮演旅客、老人、年輕女人、青年人、漢子、剪票員的演員又分別扮演夢遊者、流浪漢、妓女、痞子、那主、蒙面人。也就是說，旅客的角色在火車車廂之外的場景裏成為夢遊者，年輕女人的身份移到了街景下就變成了妓女，青年人遇到夢遊者和妓女時成為痞子，等等。旅客／夢遊者、年輕人／痞子、老人／流浪漢或者年輕女人／妓女似乎只是同一個人的兩個側影，在不同時空戴着不同面具。也就是說，旅客就是夢遊者(旅行／遠征和夢遊的區別不再)，正如年輕女人就是妓女(凡女人都有「妓性」？)，而青年人總是痞子(內心墮落的普泛性？)……。甚至，身份的曖昧使命名實際上變得不可能：年輕女人的性暗示早在角色轉換成妓女之前就已演示，而老人在頭等車廂裏就已經是無票的、找不到地址的、帶口音的異鄉人了。

我們不難發現高行健對抽象化、體制化身份的解構策略。這種解構顯然沒有回到對具體的、完美的個體性的想像中去，沒有許諾任何重構的完整主體。相

反，這種一元的主體在高行健晚近的劇作中被不斷地分裂、剝離、增殖為多元的甚至自我瓦解的主體。《生死界》，一部只有一個人物（女人）說話的話劇，在說話的背後安排了丑角和舞娘所表演的各類無言的角色。女人的訴說不時被身後幻影般的動作所切斷和導引，語言背後所隱藏的種種——無意識？內在化的他者？無法同一的自我？——紛紛登場，不是作為女主角的配角，而是作為主角的多重部分，挑戰了獨白的權威。《對話與反詰》中沒有台詞只有動作的和尚同樣是以一種異質的行為方式游離於男女二人的話語之外，用同主角的語言截然不同的寡欲而費解的姿勢與動作同男女主角形成錯迕的對稱。這也許就是一種無聲的、他者的語言：揭示主體無意識的多義性，可以看作是對中國現當代戲劇（從《屈原》到《於無聲處》到《格瓦拉》）中的絕對歷史主體的反動。從這一點上來說，高行健否決了一切以武斷的表達方式成為話語中心的可能，無論是統治的，還是反統治的。

另一種「去中心化」的可能樣式是當時被稱為「複調」戲劇的《野人》：音樂、舞蹈、巫術、歌詩、啞劇、造型等等紛紛登場，形成了表演和話劇結合的舞台奇觀。從巴赫金（Mikhail M. Bakhtin）的意義上說，《野人》與其說是「複調」（多聲部）的，不如說是「眾聲喧嘩」（多樣化風格）的，因為話語的衝突在《野人》一劇的末尾被總結為對神秘自然的理想化，人與原生態的和諧交往。《野人》在風格上的包容性或綜合性似乎也令人想起瓦格納式關於總體藝術（Gesamtkunstwerk）的觀念。《野人》的舞台（北京人藝）雖然沒有拜羅依特的神聖，但畢竟也是從文化古都對神話境域的嚮往。

高行健的自然神話同瓦格納（Richard Wagner）的英雄神話還是有相當的區別。經歷了混沌和喧鬧，高行健近期的劇作從樂劇般的宏偉退回到室內樂式的內省，也就是從瓦格納式的總體主義轉化為威伯恩式的簡約派（minimalism）。從多言到寡言，甚至從交流到獨白：但並不是主體中心論的演說（比如在郭沫若的《屈原》一劇中），而是展示了主體罅隙的囈語。這是獨白的自我反諷和自我瓦解。甚至那個有人迹和交往的世界也僅僅是獨白裏的想像：《夜遊神》的主要劇情是從旅客一個人的閱讀開始的，似乎閱讀滋生了事件，說話生產了現實（這也是在終場時毆鬥之後剩在地上的「翻開的」書本所暗示的）④。高行健的戲劇最終以對一體化話語真理與話語主體的除幻（disenchantment），用言說的曖昧與可疑拒絕了永恆絕對的政治話語模式，表達了這個時代最激進的政治意念。

《生死界》中的丑角和舞娘所表演的各類無言的角色，《對話與反詰》中沒有台詞只有動作的和尚，隱含的也許就是一種無聲的、他者的語言：揭示主體無意識的多義性。高行健的戲劇最終以對一體化話語真理的話語主體的除幻，用言說的曖昧與可疑拒絕了永恆絕對的政治話語模式，表達了這個時代最激進的政治意念。

註釋

① 均引自多維新聞社，2000年10月19日。
② 上海文藝出版社編：《探索戲劇集》（上海：上海文藝出版社，1986），頁96。
③ 高行健：《對話與反詰》，《今天》，21期，頁81-82。
④ 高行健：《夜遊神》，《傾向》，7/8期合刊，頁246。

楊小濱 美國密西西比大學現代語文系助理教授

編 者 按

自今年第一期起，本欄改名為「百年中國與世界」，因為我們覺得，應當力求不僅是從中國內部，而更應由中國與世界整體的眼光，來反思中國近現代的歷史。本期兩篇論文，都是以發掘考據大量被時間埋沒的檔案材料為基礎。徐國琦的研究揭示第一次世界大戰期間，剛剛建立的中國新政府積極支援協約國，派出數以十萬計「以工代兵」華工參戰的秘史；陳時偉則以1948年中美積石山聯合科學考察為案例，重述國共內戰期間為南京政府帶來極大外交困擾的離奇荒誕故事。今天重溫這兩則中外關係史上幾乎乏人問津的事件，當有助於恢復某種被忽略、被壓制的歷史記憶。

似乎，「走向世界」、「與國際接軌」是在改革開放二十多年以來才成為中心詞語的。然而，從這兩篇文章卻可以看到：在二十世紀上半葉，無論在主動參與維護世界秩序抑或加強國際學術交流等活動中，中國一直在努力不懈，然後又不免民族自尊受到挫傷。可見，這種參與國際事務的努力並不是「新時期」的創意，而是中國近現代史的一條線索。中國當前進入WTO的爭論，不正是這一曲折綿延至今的線索之再次浮現嗎？重新疏理這一線索，自將會對理解中國的現代化以及民族意識問題帶來新的啟發。

一戰期間中國的「以工代兵」參戰研究

● 徐國琦

中國與第一次世界大戰關係問題在中外學術界尚屬乏人問津的領域，一戰期間的華工研究更是亟待突破①。本文作者近幾年來遍訪歐、美、中國大陸及台灣各大檔案館，力圖全面展示一戰華工問題的全貌，回答諸如中國派出華工動機，以及英法兩國尋求華工幫助的背景及其對華工態度、管理方法等在中外學界尚屬研究薄弱環節之課題。

一　一戰華工問題的緣起

研究一戰華工問題，首先必須回答中國為甚麼要派出工人。學術界對此問題一直誤解甚深。普遍的看法是招募華工純是列強之意，積貧積弱、外交被動的北京政府無能抵抗協約諸國剝削中國人工資源，只得屈從②。此一見解顯然是對中國與一戰關聯問題缺乏深入研究所致。本文限於篇幅，無力全面展開對中國與一戰關聯問題的論證，在這裏僅撮要指出，中國在一戰期間固然積貧積弱，但矢志變革、立意維新是自甲午戰爭以來推動中國社會進步的巨大潛流。此一一發不可擋的洪流沖垮了主宰中國長達二千餘年的王朝體系，並在中國建立了亞洲第一個主要共和國。壟斷中國意識形態的儒教也在這股洪流的衝擊下黯然退出歷史舞台。銳意進取、奮發圖強、充滿世界眼光及前瞻意識的一代新人，取代汲汲於「聖賢之書」的舉人、進士，成為新社會的主導力量。以陳獨秀、顧維鈞、王寵惠、陳錦濤等為代表的社會精英，立志要一掃中國落後、貧弱之形象，推動中國成為國際社會的平等一員，並尋求建立一個全新的國家認同形象。正是在這種背景下，積極主動、充滿創新意識的新中國外交出籠問世。

中國在一戰期間固然積貧積弱，但在中國建立的亞洲第一個共和國，銳意進取、充滿世界眼光及前瞻意識的一代新人，成為新社會的主導力量。他們立志要一掃中國落後之形象，推動中國成為國際社會的平等一員，並尋求建立全新的國家認同形象。

就在中國處於新舊交替、變革維新的氣氛下，由西方主宰的國際體系也正面臨巨大挑戰。德國、美國及日本正以各自的方式挑戰現存的世界秩序，並力圖創造對其有利的新世界體系。第一次世界大戰就是在這種新舊力量不斷衝突下爆發。這一史無前例的「大戰爭」為中國進入國際社會及開展積極外交提供了

* 本課題是海華基金會資助項目，在此謹向該基金會慷慨支持表示謝意。

有利的國際舞台。正是這種東西方的因緣際會，導致近代中國首次有計劃、有策略、有準備的主動參與國際事務之舉，並在1914年夏秋及1915年兩度主動尋求加入世界大戰，意欲乘此收復山東，進而收復自鴉片戰爭以來不斷喪失的國家主權，一躍成為國際大家庭中平等、受各國尊敬的一員。遺憾的是，力圖乘機成為東亞霸主的日本，竭力阻撓中國的參戰計劃及復興圖謀。日本的反對導致中國的參戰謀略胎死腹中，未能付諸實施。

參戰受阻雖然使中國加入國際社會的大戰略一時受挫，但中國的雄心並未因此消沉。特別是在日本於1915年初向中國提出臭名昭著的「21條」後，中國參與國際社會、參與一戰的決心更為堅定、迫切。因為中國知道，倘不如此，中國只能成為日本的附屬國，遑論成為國際社會的平等一員及收復國家主權。主導中國外交的新一代政治家思考新的謀略來阻止日本陰謀得逞，並幫助中國同協約國事業密切相聯，以實現中國參與國際社會及成為平等一員的外交大戰略。向協約國派出華工就是在這種氛圍中脫籠而出。用首先提出此一計劃的梁士詒的話說，這是中國的「以工代兵」戰略③。

在進入主題以前，有必要介紹梁士詒其人。梁士詒，廣東人，一生身居要職。一戰期間，他作為袁世凱總統心腹，參與各種機密決策，在政壇縱橫捭闔，呼風喚雨，有「二總統」之稱。同時手握財權，有「財神」之號④。梁氏雖善弄權術，但目光遠大，視野開闊、獨到，一些外國觀察家稱其為「中國的馬基雅維里」⑤。

被外國觀察家稱為「中國的馬基雅維里」的梁士詒，早在1914年8月就呼籲中國應當機立斷，加入協約國一方對德宣戰。梁士詒提出「以工代兵」計劃，並在1915年6月同英國接觸，提議中國向英國派出30萬華工並裝備十萬步槍。這些華工由英國軍官指揮，馳援歐洲戰場。但英國對其計劃並不熱心。

梁士詒對第一次世界大戰爆發頗為關注，並研究一戰對世界格局及中國命運的影響。早在1914年8月，戰爭烽火在歐洲剛剛燃起之際，梁以其獨到分析，預測一戰對國際格局、中國前途影響深遠，呼籲中國應當機立斷，主動參戰，並預言德國寡不敵眾，決不能久勝，中國因此可加入協約國一方，對德宣戰，此舉一可收復山東，二可幫助中國加入戰後和會，分享國際論壇，參與國際新格局的建設，讓國際社會聽到中國的聲音、中國的追求。概言之，參戰有利中國的長遠發展及大戰略。當一戰進入1915年，梁氏進一步認為協約國必勝，主張中國絕對應把握時機，毅然捲入⑥。

正是基於以上判斷，梁士詒的「以工代兵」計劃孕育成熟，並在1915年付諸實施。梁和他的得力助手葉公綽在1915年夏首先向英國兜售華工計劃。根據英國駐華公使館武官魯伯遜 (David S. Robertson) 的報告，梁在1915年6月同英國接觸，提議中國向英國派出30萬華工並裝備十萬步槍。這些華工由英國軍官指揮，馳援歐洲戰場。必須指出的是，梁對英國的提議實屬武裝華工。換句話說，如果英國接受梁的計劃，中國在1915年便即軍事介入參戰！

讓梁士詒失望的是，英國對其計劃並不熱心。英國駐華公使朱爾典 (John Jordan) 稱中國的「以工代兵」策略純屬「天方夜譚」⑦。英國國防部也認為「利用中國人作戰或作工的提議」「不可行」，因為無論選擇作戰或作工都會導致中國成為協約國一員，從地緣政治上考慮這是「不可取的」。英國因此拒絕梁氏提議⑧。

英國的冷遇並未使梁士詒放棄他的計劃。他將華工計劃略作修改，轉而同法國接洽。修改後的計劃不再有「武裝華工」字眼，「華工」代替「武裝華工」。同英反應不同的是，法國此時也正在考慮利用華工的想法。梁的計劃同法國的思慮一拍即合。法國立即接受梁的提議，陶履德招工團 (The Truptil Mission) 應運而生。

二　法、英在華招工的經過

早在1915年3月，鑒於戰爭進展不利，法國國內人工資源嚴重匱乏，軍方開始考慮尋求外援，使用華工便是方案之一。後因內部分歧，使用華工的動議被擱置⑨。然而，時至1915年夏，隨着戰爭越來越嚴重，人力資源愈緊，法國軍方再次想到求助中國⑩。梁士詒的華工提案可謂雪中送炭。

法國駐華公使康悌 (A. R. Conty) 同梁士詒幾經磋商後，於1915年6月9日向法國政府報告中法可以就使用華工問題達成協議。中方前提是華工在「理論上」應受僱法國私營公司，以免德國指責中國違背「中立」條規。同年11月11日，法國國防部門正式決定立即將招募華工計劃付諸實施。1915年12月1日，法國軍方任命退役少校陶履德 (Geoges Truptil) 為法國國防部代表，組織陶履德招工團立即赴中國招募工人⑪。團員純是法國軍官及政府僱員，無一來自民間機構⑫。

1915年夏，隨着戰爭越來越嚴重，人力資源愈緊，法國軍方再次想到求助中國，梁士詒的華工提案可謂雪中送炭。法國駐華公使康悌同梁士詒幾經磋商後，於1915年6月9日中法就使用華工問題達成協議。1915年12月，法國軍方任命退役少校陶履德組織招工團，立即赴中國招募工人。首批華工於1916年8月24日抵達法國。

為了配合法國在華招募工人的需求及避免予德國任何口實，梁士詒與中國實業銀行行長王克敏設立惠民公司承攬招募華工具體事宜。惠民公司與陶履德招工團幾經談判後於1916年5月14日雙方簽訂合同。

必須指出，陶履德招工團並非法國在華招工的唯一機構。其他部門如法華教育會及格利葉招工團 (The Grillet Mission) 等也相繼插手招募華工事宜，只不過它們不如陶履德招工團影響大、招工多。

首批華工於1916年8月24日抵達法國。法方開始時對招募華工前景頗為樂觀，設想到1917年底可招募十萬華工來法，甚至提出如何分配這十萬華工方案。根據法國國家檔案館的一份文件，這十萬華工的分配方案如下：軍械部：二萬華工；陸軍部：五萬華工；交通部門：三萬華工。法國顯然過度高估了自己的招募能力⑬。事實是，法國最終招募到的華工遠遠不足十萬人。

法國期望落空的一個主要原因是其外交部與國防部門在招募問題上相互扯皮、互不配合。特別是陶履德招工團與法國駐華公使康悌之間的介蒂。康悌從一開始就認為招募工作屬於他的管轄範圍。畢竟他是最先同梁士詒談判華工事宜的人。因此康悌對陸軍部派遣招募團並派自己人管理，心懷不滿，對招募團抱有戒心。他指責陶履德招工團及法國軍方「完全漠視中國環境」，導致工作上錯誤百出。康悌公開聲稱他對此不負責任⑭。法國軍方也不示弱，反駁康悌的指責「缺乏事實依據」⑮。

法國陸軍部在招募方法上固然有嚴重缺陷，但招募受阻，外交部也難辭其咎。法國駐華公使館所犯的一個重大錯誤是其一手造成的天津「老西開事件」。該事件嚴重影響了法國在華北的招募工作。

如前文指出，英國在一開始對尋求華工援助深具戒心，並因此對梁士詒的計劃置若罔聞。英國的心態在朱爾典發回英國外交部的報告中昭然若揭。朱爾典在評論梁士詒的華工計劃時這樣寫道：「在我看來，中國新一代政治家致力於中國〔在國際社會中的〕平等地位及在戰後擁有發言權。如果這一目標不能保證，他們是不會同意其同胞馳援歐洲戰場的。」⑯英國作為在中國擁有巨大不平等權利的國家，是不願看到因中國國際地位上升而喪失這些不平等權利的。箇中奧秘可以解釋英國為甚麼一開始就對梁士詒的「以工代兵」計劃予以排斥。

然而，當戰爭延伸到1916年夏季時，英國的處境相當危險。索姆一戰尤其

使英國元氣大傷。利用一切可資利用的力量來保證英國的生存、緩解人力資源的匱乏，成為英國的燃眉之急。至於如何處理中國的國際地位，大英帝國求助中國人的尊嚴受損等考慮，只好退居次位了。正是在這種背景下，英國一改初衷，在1916年夏接受招募華工的提議。國防大臣勞合．喬治 (David Lloyd George) 因此原則上同意「在法國及其他戰區」使用華工，並決定如果華工計劃順利進行的話，英國可考慮招募「四萬至五萬」華工⑰。1916年8月14日，英國正式通知法國關於英國遠征軍在法國使用華工的法案⑱。

同法國一樣，英國軍方選派自己的代表布恩尼 (Thomas J. Burne) 具體負責招募華工事宜。布恩尼的正式頭銜是「陸軍部為英國在法遠征軍在華北招募華工代表」，其招募基地在山東威海衛。必須指出，威海衛並非英國軍方的首選。陸軍最先考慮在香港招募華工。此計劃報知朱爾典後，遭後者反對。朱爾典認為中國南方人不如北方人身強力壯。軍方最終同意朱爾典的分析，改選威海衛作招募基地⑲。

索姆一戰使英國元氣大傷，緩解人力資源的匱乏，成為英國的燃眉之急。正是在這種背景下，國防大臣勞合．喬治同意「在法國及其他戰區」使用華工，並決定考慮招募「四萬至五萬」華工。到1917年4月底，3.5萬中華健兒已被英國送到法國前線。英國當時甚至秘密招募藏人到前線服務。

和法國相比，英國的華工招募合同頗為苛刻，英國對此合同甚為滿意。但英方的招募工作並非一帆風順，初期頗教人失望。到1916年底，招募尚不足40人。但很快走上正軌。到1917年4月底，3.5萬中華健兒已被英國送到法國前線。根據法國駐倫敦法軍武官的一份絕密報告，英國當時甚至秘密招募藏人到前線服務。

同法國相比，英國招募華工明顯比較成功。主要原因在於英國外交部與國防部在招募華工問題上配合得比法方好，不像法方互扯後腿。

由於運輸噸位嚴重欠缺，英法在1918年初相繼決定停止招募華工。法國從1918年2月10日正式決定停止招募華工。英國在兩個月後亦步法國後塵，於1918年4月14日作出同樣決定。英法兩國的華工招募工作到此告一段落。

三　華工數字問題

究竟有多少中華健兒在一戰期間受英法之召到法國為協約國效力，迄今仍無確切答案。涉及華工的各種數字可謂眾說紛紜，莫衷一是。例如，海外前幾年出版的《第一次世界大戰辭典》援引的英國招募一戰華工數字為32萬人⑳。英國學者瓊思 (A. Philip Jones) 則認為一戰期間英國在法國、美索不達米亞等地所有華工加起來只有15萬人㉑。美國國務卿蘭辛 (Robert Lansing) 在巴黎和會上提及中國為協約國提供了「20萬人力」㉒。中國學者陳三井支持蘭辛的說法，持20萬之說㉓。在戰時直接參與華工工作擔任翻譯的顧杏卿則聲稱英法兩國在一戰期間共招募了約17.5萬華工㉔。

不同數字之間的差異呼喚學術界深入研究華工課題，解決此疑案。顯然數字問題頗為複雜難解。這一問題從華工招募初期就存在。英法兩國不同的招募方式，缺乏中心協調管理機構，多部門插手及管理紊亂等導致統計數字的出入。1917年，北京政府為解決中心管理問題成立國務院僑工事務局，並設立僑工事務員。但此舉對於解決統計數字的問題收效不大。僑工事務局意識到數字問題的重要性，曾委派在法國專門管理華工事務的僑工事務員李駿加以調查。但從李駿的多份華工事務報告看來，其在提供確切數字問題上似乎也愛莫能助㉕。

本文不敢奢想能夠提供準確華工數字(恐怕無人能夠做到這一點)。但本文可以利用接觸到的各國檔案資料，鑒別各種數字，去偽存真，得出比較可靠的大概數字。讓我們首先來解決法國招募華工的數目。在法國國家檔案館、外交檔案館、陸軍部檔案館(包括海軍)均藏有相當數量的華工資料，並提供了相關華工數字。問題是如何鑒定數字的可靠性。

法國陸軍在署期為1919年9月25日的一份文件中明確指出36,936名華工在一戰期間被招募到法國。該報告甚至分別提供了1916-19年法國招募之華工抵達法國的年度數字。根據此一份報告，1916年度5,979位華工受法國召喚來到法國。1917年度18,117人；1918年度為12,839人；1919年仍有四位華工抵達法國㉖。該報告的數字同中國政府的數字頗為接近。據北京政府署期為1919年4月的一份報告，法國截至1918年10月29日共招募36,965位華工到法國㉗。然而，這是否代表為法國所僱華工的全部人數呢？筆者的答案是否定的。第一，中法雙方提供的數字只包括實際抵達法國的華工，可能並不包括赴法途中受德潛艇攻擊等原因死亡的華工。第二，上述數字似乎只包括法國軍方即陶履德招工團招募來法的華工數字，至於其他機構如法華教育會等招募的華工似乎並不包括在內。第三，甚至陶履德招工團或惠民公司招募的數字似乎也存可疑之處，因為上述法方數字同其他資料並不完全吻合。例如，法國駐華公使館臨時代辦戴馬德(De Martel)早在1918年2月18日致法國外交部的一份報告中即承認惠民公司至此已招募35,000人㉘。更重要的是，法國駐華公使波普(Boppe)在1919年10月22日的報告中確認惠民公司共為法國招募華工40,429人㉙。因此，要解釋究竟哪一個數字更為準確，我們需要進一步加以鑒別。

筆者認為，波普的數字更為可靠。根據如下：第一，波普的數字是在為解決惠民公司就法國單方面終止合同要求賠償損失引起爭端的情況下精心調查所得的結果，可信度較高。第二，波普的數字比上引軍方數字更晚一些出現，因此可能更接近實際的數字。第三，如果我們換一個角度分析，其實波普的數字與國防部的數字之間並無多大出入。前者是惠氏公司實際招募的人數，後者也許為實際抵達法國者。

前文指出，除陶履德招工團外，法國其他一些機構也插手在華招工。究竟多少華工因此來到法國，目前尚無確切資料。但根據筆者的估計，其數字應超過兩千，低於一萬㉚。如果這一判斷正確，我們至此可以得出這樣的結論：在一戰期間，大約有四至五萬華工在法國的召喚下來到法國，為法國的勝利作出寶貴貢獻。

現在讓我們審察英國在一戰期間所招華工人數。根據英國國防部的一份文件，在1917年1月18日到1918年3月2日期間，英國共輸送94,458名華工到法國前線服務㉛。鑒於此一數字不包括1917年1月18日之前和1918年3月2日之後英國所送華工數字，我們有理由相信實際數字比該數目更大一些。例如，1919年12月10日，在回答國會議員威廉斯(Aneurin Williams)的質詢時，國防大臣邱吉爾(Winston Churchill)答稱在一戰期間約有十萬華工在法國前線效力㉜。中國政府提供的數字稍有出入，聲稱一戰期間英國在華共招募11萬人㉝。也許這兩個數字之間並無矛盾。因為並非所有英國招募的華工都來到法國，有些可能被送往其他戰場。

根據以上材料，我們可以得出結論：一戰期間共有約十萬華工為英國在法國前線流血犧牲。英法兩國在法國的華工加起來應在14-15萬之間。

究竟有多少中華健兒在一戰期間到法國為協約國效力，迄今仍無確切答案。各種數字，莫衷一是。例如《第一次世界大戰辭典》中一戰華工數字為32萬人，美國國務卿蘭辛在巴黎和會上提及「20萬人力」的華工。現據英國國防部的一份文件，在1917年1月到1918年3月期間，英國共輸送94,458名華工到法國前線。英法兩國在法國的華工加起來應在14-15萬之間。

四　華工的管理問題

如前文指出，英法兩國招募華工旨在為其戰爭服務，兩國均屬意中國北方人，特別是山東人。華工來到法國後，過的是軍營式生活，在英國管理下的華工尤其如此。他們如果嚴重違規違法，會受軍事法庭制裁。在一戰期間，至少有十名英國治下的華工遭軍事法庭處決[34]。兩國對待華工的態度及管理方法也有差異。整體說來，法國管理下的華工待遇較好，工資較高，行動也比較自由。英國當局對此直認不諱。英國將軍福德 (R. Ford) 在其一份秘密報告中寫道，英法兩國在管理華工上存在巨大差異，其中「最突出的差異在於英國不准中國苦力進入各種咖啡館，但法國則沒有此限制」[35]。英國軍方甚至抱怨法國人對華工態度太友好和善，並因此給英國帶來「嚴格管理華工的巨大困難」[36]。英國軍方對其管轄的華工受到比法國華工更多約束及更嚴格限制頗為自得，並建議法國仿效[37]。

英法兩國招募華工均屬意中國北方人，特別是山東人。而法國管理下的華工待遇較好，工資較高，行動也比較自由。英國將軍福德在一份秘密報告中寫道，英法兩國在管理華工上「最突出的差異在於英國不准中國苦力進入各種咖啡館，但法國則沒有此限制」。英國司令部在給法方的一份備忘錄中「最強烈的敦促」法方阻止法國人民同華工的交往及聯繫。

一些不滿英國粗暴管理的華工有時私自跑到法國華工營工作。筆者發現的英國一份文件這樣寫道：「〔華工〕54857號自1919年3月到同年5月〔未經允許〕跑到法方9號華工營。苦力68211號在失蹤六個多月期間，曾在好幾個法方華工營待過。149號華工營的兩個苦力不久前因逃跑而被捕。他們供認曾在里特 (Litte) 附近的法國華工營生活一陣。」[38]為了防止華工逃跑到法方華工營，英國軍方要求法國老百姓不要同華工交往。英國司令部在給法方的一份備忘錄中「最強烈的敦促」法方阻止法國人民同華工的交往及聯繫，聲稱這一點「極其重要」[39]。

針對華工逃跑等系列問題，英方不思改進管理方式，反而變本加厲，採納更為嚴格的條規。例如，1919年中旬英國軍方制訂了下列管理華工的新條例，其主要內容如下[40]：

(1) 華工每日收工後要驗交通行證 (pass)，並簽字。負責工頭需要同時驗交寫有營隊番號的集體通行證。華工晚間收工後不准離開駐地。
(2) 管理部門將經常舉行突擊查房方式，檢查是否有人私自離隊或有其他不法行徑。
(3) 營地軍警有責任報告及登記任何造訪華工營的營外華工。
(4) 工頭應對華工的行為負責。對有意遲到、早退或誤工的華工應嚴懲。
(5) 華工不准擁有平民制服。

此類視華工如囚犯的條規出籠，充分反映了英國管理華工的方式存在嚴重問題。華工固然有許多不是之處，甚至違法亂紀，但主要根源在於雙方在文化、風俗及語言上存在巨大鴻溝。翻譯人手欠缺使問題變得更加嚴重，許多誤解的產生是因為雙方無法溝通和缺乏相互理解，結果造成華工逃跑甚至犯法等悲劇。

英軍格雷上校 (C. D. Gray) 是分管華工營的一位軍官，對管理問題深有體會。他在1918年初的一份保密函件中寫道，華工營管理工作出現的許多問題，責任不在華工而在軍官。他認為許多管理華工營的英國軍官根本就不稱職。他們不懂如何管理華工，也不知如何處理因語言溝通或誤解產生的問題，只知一味採取高壓或彈壓。結果不但不能解決問題，反而使問題進一步惡化。格雷抱怨說，任何一點糾紛出現後，軍官經常不分青紅皂白，在未弄清楚華工問題之

前，便開槍彈壓。格雷指出，許多軍官因為不了解華工，便對他們嚴加防範，經常訴諸嚴厲措施，並限制華工自由。他在該函的最後寫道，華工如管理得法，工作會十分出色，但英國的管理方法，亟需改進[41]。

其實，管理方法是與管理態度密切相聯的。英國之所以採取粗暴嚴厲的管理措施來對付華工，往往是他們強烈的種族主義情結作怪。在英國人心裏，華工只不過是低人一等的苦力，是不成熟的兒童。出於這一心理，他們對華工棍棒相加，要求華工「尊重及服從」，同時並不傾聽華工的需求。一位負責華工事務的軍官富頓上校 (R. I. Furdon) 在對華工的訓話中就明顯流露出這一心理[42]。在戰時來到法國資助華工的蔣廷黻 (1895-1965) 對英國人的種族主義態度有深刻觀察，他後來寫道：「在我看來，華工在法國管理下比較滿足。除管理方法差異外，一個重要因素是軍官對華工的態度。法國人〔對華工〕較少種族歧視，態度也較民主，對〔華工〕感受比較關切。」英國人則相反，他們「總是刻意維護其軍官及白人的尊嚴及優越感」[43]。

英國之所以採取粗暴嚴厲的管理措施來對付華工，往往是他們強烈的種族主義情結作怪。在戰時來到法國資助華工的蔣廷黻有深刻觀察，他寫道：「法國人〔對華工〕較少種族歧視，態度也較民主，對〔華工〕感受比較關切。」英國人則相反，他們「總是刻意維護其軍官及白人的尊嚴及優越感」。

也許最能反映英人對華工的種族歧視態度是當事人所寫的一首詩，作者克蘭 (Daryl Klein) 是英國華工營的軍官。此人的戰時日記保存下來。這首詩就是記錄在他的日記裏，題目叫《幸福的華工》，內容如下[44]：

其在中國出生，
一生孤獨、淒涼、生活艱辛。
……
偉大的白人突然降臨，
為其空白的人生找到指路的星辰，
幫其負笈海外，
躋身十萬華工其中。
在戰火紛飛的法蘭西尋找新的生命及命運……

顯然，在這首詩的作者看來，華工並非來拯救英國，而是受白人開化啟蒙的。

五　華工之貢獻

耶魯大學歷史學家肯尼迪 (Paul Kennedy) 曾寫道，美國對一戰的貢獻是經濟上而非軍事上的。美國參戰並未在軍事上立即產生影響，但美國的加入馬上幫助協約國免於因戰事而「有破產之虞」[45]。在這裏，我們也可以同樣指出，中國輸送近15萬華工到法國及最終宣戰，也許對協約國在軍事上沒有直接的貢獻，但意義重大。古老的東方文明主動參與拯救西方文明於水火，不僅為協約國提供了道義上的支持，更重要的是，有源源不斷的中國人力資源支援，協約國可免於人力破產之憂。顯然，充足的人力資源是打贏現代戰爭的重要因素。第一次世界大戰是全方位的現代戰爭，戰爭取勝與否，不僅取決於戰場上的一決雌雄，更重要的是取決於經濟後盾及人力資源。誠如倫敦《泰晤士報》所評，「現代戰爭是一種現代工業」，華工是這種新戰爭的「一支新部隊，他們的武器是鐵鎬、撬棒、鏟鍬及推車」[46]。

華工年齡在20-40歲之間，個個身強力壯，能吃苦耐勞。他們一天工作十小時，一周七天，極少休息。華工的到來至少可以幫助相同數目的英法青年走上前線，直接參戰。從這一角度分析，15萬華工等於15萬部隊，儘管他們不能享受工兵的待遇。

華工出色的工作贏得英法雙方高度讚揚。協約國聯軍總司令法國元帥福熙 (Ferdinand Foch) 稱讚華工「是第一流的工人，也是出色士兵的材料。他們在現代炮火下，可以忍受任何艱難，保質保量的完成各種任務」[47]。法國一位具體負責華工營的軍官在向其上司匯報時寫道，華工「溫和、聰慧，是優秀的工人」[48]。在英國管轄下的華工，儘管面臨各種管理問題及種族歧視，也表現優異。英國人威克夫德 (H. R. Wakefield) 當時所寫的華工報告就是華工出色工作的最好見證。他這樣寫道，每一位華工都是「頂呱呱的多面手，能忍不能忍之苦，工作風雨無阻，冷熱不懼」。「他們善於學習，對英國遠征軍的各種工作需求，都能應付自如。」[49]英國國防部對華工的出色工作也深為讚賞，稱他們是所有工人中「最好的」[50]。

15萬華工出色的工作贏得英法雙方高度讚揚。迄今為止尚不能確定究竟有多少華工為協約國捐軀。但在巴黎和會上，英國外交大臣指責中國為戰爭「未花一先令，未死一個人」，顯然無視華工血染歐洲的事實。更令人冷齒的是，英法在戰後把華工視為「妨礙地方安定」的替罪羊，迅速把他們遣送回國。我們的結論是一戰華工中有3,000-4,000人死於協約國事業。

由於大多數華工的工作地點靠近前線，不少人因此血灑而顧，甚至為協約國捐軀。迄今為止，歷史學家尚不能確定究竟有多少華工為協約國事業獻身，本文在這裏只能嘗試解決這一問題。華工死亡的數字包括三個方面：(1) 在赴法途中死於德國潛艇攻擊。(2) 戰爭期間死於戰場。(3) 戰後為打掃清理戰場，死於地雷、引爆炸彈等。

有關赴歐途中死於德國潛艇攻擊的華工，有案可查的是752人[51]。至於多少人死於戰爭期間或戰後清理戰場中，需要加以論證。筆者尚未發現任何資料直接回答該問題，但我們可以間接求證。一個辦法是調查在法國的華工墓地。在法國有多處一戰華工墓地。在一個名叫「諾愛爾」(Noyelles，靠近索姆灣) 的華工墓地，800餘華工埋骨於此。在另一個離巴黎不遠的巴倫 (Boulogne) 墓地，有1,000餘華工的英靈永存於斯。在巴納克 (Les Baraques) 村莊墓地，201位華工埋葬在這裏。把死於途中及葬身於法國的華工數字相加，我們可以得出近3,000名華工死亡的數字。

第二個辦法是文字資料。1919年12月10日英國國會記錄記載約2,000名英國管理的華工在一戰期間死亡[52]，這一數字同我們統計墓地的數字相近。但回答數字的重要性在於，如果其屬實的話，我們可以確信實際死亡的數字更大一些，因為這2,000人僅包括英國華工，法國華工並不包括在內。我們有理由相信，應有一些法國華工死於戰場的。還須指出，在一戰期間，尚有中國水手服役於英國船艇。根據中國駐倫敦大使的報告，他們之中有448人直接死於戰爭行動[53]。中國駐倫敦總領事的報告則認為863名效力英國的中國水手死亡[54]。

至此，我們可以初步得出結論，一戰華工中有3,000-4,000人 (包括水手) 死於協約國事業。死亡率達2%以上。

令人遺憾的是，華工的流血犧牲、華工對一戰的貢獻並未得到肯定。在巴黎和會上，英國外交大臣巴爾福 (Arthur Balfour) 指責中國對一戰毫無貢獻，為戰爭「未花一先令，未死一個人」[55]。他顯然無視華工的貢獻，無視華工血染歐洲的事實。

更令人冷齒的是，英法在戰後把華工視為「妨礙地方安定」的替罪羊，迅速

把他們遣送回國。英國在1919年秋開始遣散華工，翌年4月6日完成。法國的遣送工作也在1922年3月結束[68]。尤有甚此，英國人拉魔特 (Ellen N. La Motte) 甚至聲稱華工對協約國有害無利，因為是華工為歐洲帶來「西班牙流感」(The Spanish Flu) [67]。

註釋

① 台灣中央研究院近代史研究所研究員陳三井的《華工與歐戰》，中央研究院近代史研究所專刊52號（1986），是目前一戰華工研究的唯一權威論著。

② A. Philip Jones, *Britain's Search for Chinese Cooperation in the First World War* (London: Garland Publishing, Inc., 1986).

③④⑥ 鳳岡及門弟子編：《民國梁燕孫士詒先生年譜》，第一卷（台北：台灣商務印書館，1978），頁310；197；194-96。

⑤㉞ Michael B. Summerskill, *China on the Western Front* (London: The Author, 1982), 30; 82.

⑦ Jordan to Grey, 25 July 1916, Public Record Office (London) hereafter cited as PRO, WO/106/35.

⑧ "Summary of Information Concerning the Recruiting of the Chinese Labour Corps", 12 January 1917, PRO, WO/106/33.

⑨ Le Major Général to Monsieur le Ministre de la Guerre, Etat-Major de l'Armée－1èr Bureau, Service Historique de l'Armée de Terre, Château de Vincennes (hereafter cited as Vincennes), 7N398/Chine.

⑩ Le Ministre de la Guerre à Monsieur le Général Commandant en Chef (G. O. G.-1èr Bureau), Paris, 27 October 1915, Vincennes, 7N4355/Main-d"Oervier Indigence.

⑪ "French Foreign Ministry Report on Chinese Laborers", 23 January 1917, Quai d'Orsay, *Ministre des Affaires Etrangères*, 1918-1929, vol. 41.

⑫ "Note pour l'Etate-Major de l'Armée from Le Général Directeur des Troupes Coloniales", 4 October 1917, Vincennes, 6N149/Fonds Clemenceau/Mission de Recruitment des Ouvriers Chinois.

⑬ Archive Nationale, Paris, F14/11331/Chinois/Institution et Affaires General, 1917.

⑭ Quai d'Orsay Report on Chinese Workers, 23 January 1917, Quai d'Orsay, *Ministre des Affaires Etrangères, 1918-1929, Chine*, vol. 41; Conty to Quai d'Orsay, 12 February 1917, Quai d'Orsay, *Ministre des Affaires Etrangères, 1918-1929, Chine*, 41:163.

⑮ Quai d'Orsay, *Ministre des Affaires Etrangères, 1918-1929, Chine*, 41/166-167.

⑯ Jordan to Grey, 25 July 1916, PRO, WO/106/35.

⑰ War Office Document, 45, August 1916, PRO, WO/32/113.

⑱ War Office Memorandum, 45, 14 August 14 1916, PRO, WO/32/113.

⑲ War Office Document, 12 January 1917, PRO, WO/106/33.

⑳ Stephen Pope and Elizabeth-Anne Wheal, eds., *Dictionary of the First World War* (New York: St. Martin's Press, 1995).

㉑ 同註②書，頁108-109.

㉒ "Council of Ten", 15 January 1919, FRUS, The Paris Peace Conference (Washington, D.C., 1919), III, 567.

㉓㊶ 同註①書，頁34-35；72。

㉔ 顧杏卿：《歐戰工作回憶錄》（上海：商務印書館，1937），頁50。

㉕ 李駿的系列報告〈調查在法華工情形書〉在1919年5、7、8、10、11、12月的《新中國》雜誌第1卷第1、3、4、6、7、8期發表。

㉖ Report from Chef du Service des Travailleurs Coloniaux to Ministre de la Marine, 25 September 1919, Marine, SSEB 7/Main d'oeuvre démandes statistique.
㉗ 〈國務院僑工事務局第五次調查在法華工情形書〉，《新中國》，第1卷第3期（1919年7月），頁261。
㉘ Martel to Quai d'Orsay, 18 February 1918, Quai d'Orsay, *Asie, 1918-1929, Chine*, vol. 42.
㉙ Boppe to Quai d'Orsay, Beijing, 22 October 1918, Vincennes, 5N216/Chine/January-December 1918.
㉚ 關於非惠民公司的招工團可參見法國國防部在1922年致美國勞工統計局的一份備忘錄。詳見Ta Chen, *Chinese Migration , with Special Reference to Labor Conditions*, Bulletin of United States Bureau of Labor Statistics (Washington, D.C.: Government Printing Office, 1923), 144, n3.
㉛ "Report on Chinese Labor Corps", PRO, WO/32/11345.
㉜ PRO, FO/371/3682/154.
㉝ 〈僑工事務局答覆戰後在經濟調查會關於僑工調查事項〉，《新中國》，第1卷第6期（1919年10月），頁237。
㉟ "General R. Ford Report", 18 September 1919, PRO, FO/371/3682/144.
㊱ "Note from J. B. Wroughton, Headquarters of British Troops in France and Flanders", 17 July 1919, Vincennes, 7N1297/Chinese Evacuation.
㊲ War Office Document, 25 May 1917, PRO, FO/370/2906.
㊳ The British Troops Headquarters in France and Flander, 23 October 1919, signed by Burrows, Vincennes, 7N2289/Affaires Britanniques/Travailleurs Chinois.
㊴ Headquarters of British Troops in France and Flanders, 4 July 1919, Vincennes, 7N2289/Affaires Britanniques/Travailleurs Chinois.
㊵㊷ "Proclamation by Furdon to All Chinese Laborours Under British Armies in France", Vincennes, 7N1297, 16 June 1919.
㊶ Confidential Letter from Colonel C. D. Gray, PRO, FO/371/3178.
㊸ 蔣廷黻："Letter to the United States Bureau of Labor Statistics", 16 October 1922，轉引自Ta Chen, *Chinese Migration*, 147.
㊹ Daryl Klein, *With the Chinks* (London: John Lane the Bodley Head, 1918), xi.
㊺ Paul Kennedy, "The First World War and the International Power System", *International Security* 9, no. 1 (Summer 1984): 24.
㊻ *Times* (London), 26 December 1917.
㊼ General Foch's Secret Report to Prime Minister, 11 August 1917, Vincennes, 16n 2450/GQG/6498.
㊽ Gondre Report, Vincennes, 26 May 1918, 18n 107.
㊾ Wakefield Report, PRO, WO/106/33.
㊿ War Office Report, 31 December 1918, PRO, WO/106/33.
(52) British Parliamental Meeting Minutes, 10 December 1919, PRO, FO371/3682/154.
(53) 外交部：〈受駐英公使電〉，1918年12月7日（南京：中國第二歷史檔案館），03-36/4-(5)。
(54) 南京中國第二歷史檔案館，1050-12。
(55) Balfour to Curzon, May 8, 1919, E. I. Woodward, Documents on British Foreign Policy, 1919-1939, Series 1, VI: 565-566.
(56) 並非所有在法華工都被遣送回中國，有部分滯留法國並同法國女子結婚成家。
(57) Ellen N. La Motte, *Peking Dust* (New York: Century Co., 1919), 240.

徐國琦 哈佛大學歷史學博士，現任美國Kalamazoo College歷史系講座助教授。

中美外交插曲：
1948年積石山探險案揭秘

● 陳時偉

本文探討民國時期中美關係史上一樁封藏了半個世紀之久、鮮為人知的案例：1948年中美積石山聯合科學考察案。該案發生在中國內戰進入最後關頭，國內民族主義浪潮澎湃，國共政權即將更替的前夜。參加的各方包括美國《生活》雜誌、波士頓科學博物館、中國政府國防部、外交部、教育部、空軍總司令部、中央研究院、中央大學地理系和中央地質調查所，事件的核心人物則是來自芝加哥的百萬富翁雷諾 (Milton Reynolds)。該案從醞釀到發生延宕四個月之久，經過一波三折，內容離奇，結局荒誕，最後幾乎釀成中美外交糾紛。其結果不僅給內戰中的南京政府帶來極大的外交困擾，而且強烈刺激了國內民族主義情緒的高漲，尤其導致了知識份子中產生極大的反美情緒。本文依據的史料主要來自南京中國第二歷史檔案館和波士頓科學博物館。積石山事件的當事人之一，波士頓科學博物館名譽館長華士本 (Bradford Washburn) 博士為本文提供了珍貴的圖片及資料，謹在此表示由衷的感謝。

1948年中美積石山聯合科學考察案，經過一波三折，內容離奇，結局荒誕，最後幾乎釀成中美外交糾紛。其結果不僅給內戰中的南京政府帶來極大的外交困擾，而且強烈刺激了國內民族主義情緒的高漲。

考察的起源

積石山位於青海、甘肅、西康三省交界之處，今中華人民共和國青海省境內，地處東經96°至103°和北緯29°至36°之間，毗鄰黃河源頭，與貢嘎山脈 (Minya Konka) 相接。長期以來，積石山以其險峻的峰巒、多變的氣候、長年的積雪和奇特的地貌而著稱於世。積石山的名字源於藏語Amne Machin，意為「黃河之祖」①。當地居住的藏族果落部落因其終年積雪不化而稱之為「神山」，長期頂禮膜拜。而該山最令地質科學家感興趣的則是它的現代和第四紀冰川形成的地貌，這裏冰川留下的痕迹隨處可見，「前磧，側磧，中磧，冰斗和其他冰蝕地形，無所不備」，是研究地質發育史的絕好樣板②。

自十九世紀末二十世紀初年以來，積石山一直是國內外探險家追求勘測的目標。1879-80年間，俄國軍官普利葉瓦斯基 (Prjivalsky) 曾經幾次穿越積石山的西段，在扎陵湖和鄂陵湖一帶考察地理地貌。其後繼之而來的有俄國人柯智洛夫 (Kozloff) 和羅波洛夫斯基 (Roborovsky)，法國人萊恩 (Dutreuil de Rhins)、格里納德 (Grenard)、鄂羅恩 (Ollone)，德國人傅特霞 (Futterer)、菲希納爾 (Filchner)，英國人裴瑞雅 (George Pereira)，以及美國國家地理學會派遣的植物學家羅克 (Joseph Rock) ③。其中以羅克的探險最富挑戰性，此君曾跨越黃河抵達距積石山以東五十英里的地方，成為在最近距離內考察積石山的外國人。羅克後來在考察報告中寫到：「〔積石山〕是世界上最偉大的山峰之一，其頂峰可能高於25,000英尺。」④這一報告引起世人注意，成為促使美國科學家考察積石山的主要動因。

積石山一直是國內外探險家追求勘測的目標。1947年，美國《生活》雜誌社決正式定發起積石山的科學考察，找到波士頓科學博物館館長華士本博士，請其出面主其事。準備為探險出資的合作夥伴是芝加哥百萬富翁雷諾。

中國科學家到積石山考察的時間較晚。1930年，地質學家李承三曾經陪同外國人到這一帶考察，在積石山滯留兩個多月，終因氣候惡劣而放棄⑤。1935年，由地質學家翁文灝主持的國民政府國防設計委員會曾派考察隊前往考察，並測得路線地形圖，但始終不曾發表。抗戰期間，國民政府考慮開發大西北後方工業建設，曾多次組團前往西北考察，1939年由羅文柏率領的考察隊和1942年由曾世英率領松潘調查隊曾先後到過積石山區，並著有報告和詳細地形圖⑥。上述考察為了解積石山地區的人文地理提供了基本素材，但離科學研究的標準還差很遠。民間考察積石山的興趣始自二十世紀40年代，起因乃係二次大戰中一些美國飛行員因飛越駝峰而得以目測積石山的高度，並得出其高度在世界第一高峰珠穆朗瑪峰之上的結論。此一結論雖未經證實，卻頗為聳人聽聞，遂再度激發了人們對積石山的好奇心，一時間，「考察積石山」成了「勘測世界第一高峰」的代名詞，人人「以為這是新發現的好機會」⑦。

1947年，美國《生活》雜誌社決定正式發起積石山的科學考察。《生活》的老闆路斯 (Henry Luce) 與中國素有淵源，戰前曾擔任北京燕京大學副校長，是蔣介石和戰後美國最後一任駐華大使司徒雷登 (John L. Stuart) 的好友。1947年下半年，《生活》找到波士頓科學博物館館長華士本博士，請其出面主其事。華士本畢業於哈佛大學，是美國著名的高山製圖專家，也是研究阿拉斯加冰川和珠穆朗瑪峰地形的權威。40年代，華士本因應用超高頻無線電波進行野外通訊和替美國空軍開發高空低氣溫下的科學探測設備而獲得「美國傑出公民獎」⑧。華士本對考察積石山懷有極大興趣，但是他從一開始就認為對積石山的考察不應只着眼於探測此山高度，因為積石山地區的地形構造和地質條件不可能形成超過珠穆朗瑪的高峰，因此考察應該以探明地圖上從未標示過的從貢嘎山脈到黃河源頭一帶的地質地理狀況和冰川分布為重點，唯其如此，才能對青藏高原的地質研究產生根本性的突破⑨。華士本的建議得到《生活》的贊同。1947年底，華士本來到紐約，與《生活》洽商考察的具體條件和措施。在紐約，華士本見到了他的未來合作夥伴——準備為探險出資的芝加哥百萬富翁雷諾。

雷諾出生於普魯士，早年隨父母移居美國。中學畢業後，雷諾曾經營過木材、輪胎等方面的生意，均不順利。二戰時期，雷諾看中了匈牙利人弼洛兄弟 (Laszlo Biro，George Biro) 發明的圓珠筆，將其引入美國市場並很快發了

大財⑩。戰後40年代是中美關係史上一段短暫的蜜月期，中美兩國政府由戰時的對日作戰同盟轉為戰後的貿易夥伴，促使美國許多大公司來華開闢投資市場。和上個世紀來華探險的美國商人一樣，雷諾心目中也有一個用他的圓珠筆打開中國市場的夢想，他雖然從未涉足中國，但是以其商人的敏銳嗅覺意識到，一個擁有四億人口消費者市場的潛力是無論如何也不容低估的。打開中國市場必然需要廣告宣傳和公共關係，有甚麼能比《生活》雜誌的廣告再加上發現「世界第一高峰」的新聞更具宣傳效應呢？基於此，雷諾很快與《生活》簽署了贊助積石山探險的合同。

1948年1月19日，經《生活》雜誌與中國駐美使館協商，雷諾與華士本先行抵達上海，與中國方面商量組織中美聯合探險隊和攜帶一架飛機入境的有關事宜。此前，路斯已經寫信給蔣介石，請求中國政府對探險給予大力支持⑪。1月23日，雷諾與華士本抵達南京，訪問他們未來的探險合作夥伴——國民政府中央研究院。中央研究院成立於1928年，是中國最高的國家科學研究機構，該院下轄13個科學研究所，領域涉及自然、社會、人文科學，人員囊括中國當時最優秀的科學家，其中地質研究所是國內首屈一指的地質研究機構，曾擁有丁文江、翁文灝、李四光等一流的地質學家。在中央研究院，雷諾和華士本受到該院總幹事薩本棟熱情接待。

戰後40年代美國許多大公司來華開闢投資市場，雷諾心目中也有一個用他的圓珠筆打開中國市場的夢想。他以其商人的敏銳嗅覺意識到，有甚麼能比《生活》雜誌的廣告再加上發現「世界第一高峰」的新聞更具宣傳效應呢？基於此，雷諾很快與《生活》簽署了贊助積石山探險的合同。

薩本棟早年畢業於美國斯坦福大學，並獲麻省烏斯特理工學院博士學位，是中國傑出的物理學家，曾擔任廈門大學校長、中央研究院物理研究所研究員、中央研究院評議會議員和中央研究院總幹事。1948年，薩本棟正受國民政府委託在中央研究院籌建中國首個近代物理研究所（核物理研究所）。他明白考察積石山不僅對了解中國西部礦產資源有重要意義，而且有助提高中央研究院的國際聲譽，對推動中美兩國間的科技文化交流亦不無裨益。在薩本棟的推動下，一個陣容強大的「積石山探測團中國籌備委員會」（以下簡稱「籌委會」）迅速組織起來，參加該委員會的政府部門及民間科研機構包括國民政府國防第二廳、國防部測量局、空軍總司令部、外交部、交通部、教育部、中央研究院、中央大學地理系和中央地質調查所⑫。值得注意的是，此一行動受到了蔣介石夫人宋美齡的極大關注。1月19日，宋美齡在其家中接見了雷諾和華士本，並於第二天專程陪同他們乘車遊覽了南京市⑬。宋的接見等於給考察活動開了綠燈，在其後的兩周內，「籌委會」連續召開會議，積石山探險進入正式籌備階段。

2月7日，經過幾個星期的談判，一份以中英兩種文字起草的〈中美積石山探測團合作約文〉在南京達成，薩本棟和華士本分別代表中美雙方在約文上簽字（雷諾已於此前返美安排飛機和美方人員），美國駐華大使館和中國政府教育部的代表參加了簽字儀式⑭。〈中美積石山探測團合作約文〉是具有法律效力的工作合同，該合同對中美雙方在積石山探險活動中所應採用的合作方式，探險的目標、基地、組織、責任、期限和成果之處理等均作出了詳盡的規定，其內容摘要如下：⑴ 名稱：本探測團定名為「中美積石山一九四八年探測團」；⑵ 目標：在東經96°至北緯103°的區域內進行以下各項工作：（甲）測定積石山各主峰之高度；（乙）拍攝相片以研究該山脈與貢嘎山附近之冰川及地形；（丙）拍攝相片以研究黃河上游河道之變遷；⑶ 基地：以成都為主要基地，蘭州為副基地；

⑷ 組織：本探測團由雷諾擔任團長，一切費用並由其資助之；⑸ 責任：本探測團工作時，須遵守中國政府一切法令；⑹ 期限：以三個月為限，自到達基地之日算起；⑺ 拍攝相片：中方所派之聯絡軍官如認為有關中國之國防安全時，得禁止拍攝任一地區之照片。所有照片均應拍攝一式兩份，一份交中央研究院保存，一份經中方檢查許可後由美方帶出中國國境；⑻ 成果處理：以英文發表之科學報告，應刊印二百份贈送中央研究院；以中文發表之科學報告，亦應刊印二百份贈送波士頓科學博物館⑮。與此同時，美方還向中方提出了一些特殊的要求，如允許美方攜帶三萬加侖汽油免稅入境；希望中國海關對其自帶的科學儀器予以免稅；「請蔣主席給他們寫介紹信與地方官，給予安全保護及便利」等等⑯。2月11日，該合同經國民政府行政院批准後正式生效。

積石山探險合同一經披露，立刻成為中國各大報紙競相報導的焦點新聞。一時間，有關積石山歷史、地理、人文，以及雷諾和他的圓珠筆公司等方面的報導充斥報端，形成了一股地地道道的「積石山熱」。而公眾輿論對探險的看法並不相同，支持者有之，批評者亦有之，歸納起來主要有三種意見：「中國應積極支持探險說」⑰；「中國應慎重對待探險說」⑱；和「中國應堅決反對探險說」。其中以第三種意見最引人注目，言辭也最為激烈。大意謂積石山探險出自美國中央情報局的「策劃」，其目的是為了「探測我國西部各大山脈中有無鈾礦之蘊藏，將用秘密儀器作有系統之探測，並估定其藏量……固醉翁之意另有所在，希望我國防當局加意注視」⑲。這一說法最先出自芝加哥一記者之口⑳，後經「莫斯科廣播電台」加以傳播和中國新聞媒體的肆意渲染，竟不脛而走㉑。戰後40年代，正是人們對美國原子武器不甚了解，卻又津津樂道之時，主持積石山考察的中方代表薩本棟恰恰又是中國第一個核物理研究所的主持人，因此所謂考察鈾資源的傳說便應運而生。無獨有偶，當南京、上海各大報紙對此鬧得沸沸揚揚的時候，共產黨控制的陝南廣播電台也對積石山探險進行了強烈的批評。2月15日，該電台就中央研究院與美方簽訂〈中美積石山探測團合作約文〉一事發表評論員文章，將積石山探險稱之為「美帝國主義侵略份子對我國西部邊疆的武裝滲透」。稍後該電台進一步宣稱：「一旦雷諾探險號飛機上的任何帝國主義份子和漢奸落入共產黨手中，他們將被處以極刑。」㉒就是在這種眾說紛紜的氣氛下，積石山探險正式拉開了序幕。

積石山探險合同一經披露，立刻成為中國各大報紙競相報導的焦點新聞，形成了一股「積石山熱」。而共產黨控制的陝南廣播電台則強烈批評積石山探險，稱之為「美帝國主義侵略份子對我國西部邊疆的武裝滲透」，並宣稱：「一旦雷諾探險號飛機上的任何帝國主義份子和漢奸落入共產黨手中，他們將被處以極刑。」

考察的夭折

1948年3月7日下午3點24分，雷諾及其探險隊一行乘坐一架改裝過的B-24型解放式轟炸機抵達上海龍華機場。據當天滬上報紙報導，雷諾探險隊的成員除了雷諾和華士本外，還包括美國麻省理工學院航空工程系的雷達專家麥基 (Walter Mckay) 博士、俄亥俄大學地質學家高特偉 (Richard Goldthwait) 博士、波士頓大學光學實驗室的照像專家羅斯 (Grant Ross)、曾以七十三小時零五分創環球飛行紀錄的雷諾私人專機駕駛員奧登 (Bill Odom)、副駕駛員沙利 (Tex Sallee)、雷諾圓珠筆公司副總裁李維 (Julian Levi)、《生活》雜誌負責人鄔頓

(Philip Wootton) 和擔任聯絡官的美國陸軍顧問團少校主任秘書楊帝澤 (Jack Young) ㉓。中方則派出了全國商聯會理事長王曉籟和大部分中國探險隊成員赴機場迎接㉔。

其後的幾天內，雷諾似乎完全被他的廣告活動所迷住，他忽爾在上海的大街上散發免費的圓珠筆，幾乎引起交通混亂；忽爾又在北平召開記者招待會，宣稱將在中國投資建設一座年產四億枝圓珠筆的工廠，並將「它的大部分贏利無償捐獻給蔣〔介石〕夫人的新生活運動和福利事業」㉕。而對他理當最為重視的積石山考察活動反而擱置一邊，不管不問。雷諾這種漫不經心的態度惹起了華士本和其他科學家的極大反感。更令人不能容忍的是，當華士本首次踏上雷諾的「探險號」飛機時，他發現機上裝備的科學考察儀器和航空測量設備極其簡陋，既沒有足夠的氧氣面罩，又沒有供高空攝影用的垂直艙口，「整個供氧系統嚴重漏氣。沒有喉前麥可風，沒有導電飛行服，沒有照相底片用暗袋——只有750磅雷諾用來送人 (不包括窮人的孩子在內) 的圓珠筆」㉖。3月10日，由於發現「探險號」的油箱嚴重漏油，雷諾不得不將飛機送回洛杉磯修理。

3月31日上午，經修理過的「探險號」終於回到北平機場，並準備於當天前往積石山。這天北平晴空萬里，機場上雲集着送行的人群和採訪的新聞記者。上午8點40分，滿載着中美雙方科學家和探險團成員的「探險號」開始緩慢地駛向跑道，但是就在飛機即將進入跑道的剎那間，飛機的右前輪突然脫軌，陷入泥土，輪鎖折裂，機身隨之右傾，致使四個發動機中的一個陷入泥土，機腹着地無法動彈㉗。這一事故來得極其突然，然而令在場中外人士更感突然的是雷諾處理事故的方式。當了解到起碼需要幾周的時間才能修好飛機後，雷諾既未與美方科學家商量，也未徵得中國委員會的同意，當場宣布積石山考察活動就此結束㉘。

3月31日上午滿載着中美雙方科學家和探險團成員的「探險號」開始緩慢地駛向跑道，但是就在即將進入跑道的剎那間，飛機的右前輪突然脫軌，陷入泥土，輪鎖折裂，機腹着地無法動彈。雷諾當場宣布積石山考察活動就此結束，既未與美方科學家商量，也未徵得中國委員會的同意。

雷諾單方面終止考察的宣言使得中國考察團頓時陷入尷尬的境地。此前，中國積石山考察團部分成員和美方科學家羅斯已經先行出發前往蘭州安營紮寨，準備迎接「探險號」的到來。在北平機場，中國考察團動員了大量民工，用螞蟻啃骨頭的辦法把「探險號」從深陷的泥坑裏拉回跑道。但是正當中方科學家等待積石山考察團中國委員會的進一步指示的時候，他們卻從華士本那裏得到了一個驚人的消息。3月31日晚，薩本棟在南京接到中國考察團成員張更、程裕祺發自北平的一封急電，告知：「據華士本私人相告，謂雷諾有意單獨飛往積石山一看，然後轉飛上海。究竟如何，難能預料，惟恐彼等不守規則，任意飛行，有傷國體，或逕飛日本回國，則更有失國體。擬請國防部、教育部、外交部、交通部、空軍總部等有關機關開會討論，決定結束工作善後問題。」[29]

積石山探測團中國委員會針對雷諾單方毀約和一再違反中國航空管理規定的行為，決定對「探險號」的行動加以限制，防止雷諾肆意闖關飛行。中央研究院代院長朱家驊於4月2日晚致電中國民航局，要求上海機場暫行羈留「探險號」。當晚，兩名持槍的中國士兵被派往龍華機場武裝監控「探險號」。

張、程的來電透露出雷諾有可能單獨飛往積石山的動向，但是還未等中國考察團做出任何防範措施，雷諾已經開始鋌而走險。4月1日晨，雷諾未通知滯留北平的華士本和其他中美科學家，僅與他的正副駕駛員三人一起駕着只有三個引擎的飛機冒險飛到上海。在上海逗留一天之後，4月2日清晨6點，雷諾和他的「探險號」飛機突然從上海機場神秘失蹤，既未報告它的飛行目的地，也未辦理海關通關手續。但更令人吃驚的是在失蹤了十三個小時之後，雷諾的飛機又於當晚6點45分神秘地回到上海機場。當問及這期間「探險號」飛機飛往何處時，雷諾遮遮掩掩地回答說他和他的機組成員試圖取道印度加爾各塔返回美國，因在途中突然發現他的「簽證已經過期」而不得不中途返航[30]。雷諾的支吾其辭使得被他甩在身後的中美科學家一致懷疑他已經單獨飛往積石山。

Photo No. 2: "The Explorer stationed at the Longhua Airport in Shanghai was under the custody of armed guards, April 2, 1948." Provided by Dr. Bradford Washburn.

4月2日晚，積石山探測團中國委員會針對雷諾單方毀約和一再違反中國航空管理規定的行為，決定對「探險號」的行動加以限制。當晚，薩本棟在南京召開記者招待會，指責雷諾嚴重破壞中美雙方關於積石山探險之協定，要求雷諾到南京向中國委員會說明事情的經過[31]。與此同時，積石山探測團中國委員會通知雷諾，在積石山事件的善後工作了結之前，「渠之飛機不得隨意行動」[32]。4月3日，出於對中國科學家的支持，以華士本為代表的積石山探險團美方科學家也在上海發表聲明，對雷諾單獨宣布結束探險和飛離北平後的行動表示「甚為失望」[33]。為了防止雷諾在此期間再次破壞中國法令，肆意闖關飛行，中央研究院代院長朱家驊於4月2日晚致電中國民航局，要求上海機場暫行羈留「探險號」[34]。當晚，兩名持槍的中國士兵被派往龍華機場，「探險號」正式受到武裝監控。

4月3日上午，雷諾不得不從上海趕往南京，出席積石山探測團中國委員會在中央研究院召開的善後會議。會上中國委員會要求雷諾就事故發生以來的一系列活動作出解釋[35]。雷諾遮遮掩掩、閃爍其辭，一方面承認自己的行為有「疏忽，失禮且思慮欠周」之處[36]，另一方面又矢口否認曾經單獨「飛越積石山」[37]。雷諾的證詞實際上是在玩弄語言技巧，因為沒有「飛越積石山」並不等於沒有「飛往積石山」。而事實上，雷諾4月2日神秘飛行的目的地正是積石山。據華士本的日記記載，1948年10月7日，雷諾的專機副駕駛員沙利訪問波士頓，華士本和另一探險團成員，麻省理工學院航空工程系的麥基博士曾專程前往會談。據沙利告知，雷諾4月2日那天離開上海後確想「偷偷飛越積石山」，只因途中遇上了惡劣天氣而不得不「在距蘭州以西兩小時行程，三萬英尺高的地方放棄」[38]。

4月3日的善後會議持續了整整一天，雷諾在會議上一再保證他在善後事宜結束和中方赴蘭州考察隊員回到南京之前決不離開中國[39]。雷諾的許諾再一次騙取了中國委員會的信任。當晚，在雷諾的要求下，中國委員會通知民航局轉電上海龍華機場撤除機場警衛，並允許給「探險號」加滿汽油[40]。當晚12點，雷諾從南京飛回上海。

4月4日中午12點左右，雷諾與他的駕駛員奧登和副駕駛員沙利乘車來到上海龍華機場，對機場民航局辦事處的管理人員謊稱飛機需要試驗引擎，要求登機。以下是《申報》記者對此事的詳細報導[41]：

> 民航局辦事處不疑有他，乃任其機師登機。在一時十五分該機引擎發動一次，至一時三十分再度發動。此時雷諾本人為駐機場之外事警察巡官謝鼎豐發現，因彼於二日擅飛印度，其護照未辦出境簽證手續，於法不合，故謝巡官即向其索取護照，擬訂扣留。雷諾起先稱，其護照在旅館內未帶來，謝巡官即告以可打電話到旅館派人送來。雷諾遂進電話間打一電話（此電話後悉係打至美國領事館者……），在打畢電話後隔相當時間，雷諾忽然揚言記得護照是在身邊，隨即取出呈繳，謝巡官乃給予收條一紙，而將該護照扣留。此時雷諾見飛機引擎已兩度發動，對謝巡官稱因機場中有人向其索原子筆，擬至飛機上拿取。謝巡官因職責僅為扣留其護照，乃任其奔向飛機。

雷諾登機後，立即按照他事先策劃好的方案命令奧登將飛機駛向跑道，準備起飛。此時龍華機場的空中控制塔台已經覺察到雷諾的起飛企圖，遂「用無線電及紅燈阻止，該機竟〔置〕之不理。該機滑行轉入跑道後，立刻用十八號跑道順風起機，於〔格林威治時間〕五時四十五分離開地面，升空後向左轉飛去」[42]。得知雷諾強行起飛的消息後，龍華機場曾通過附近的江灣美軍管制站試圖以無線電與「探險號」聯絡，但毫無反應。直到下午7時30分，中國方面才接到美軍管制站的通知，說雷諾的飛機已經降落在東京羽田機場[43]。

雷諾在上海機場強行起飛的消息震驚了中美雙方的科學家和有關人士。4月5日，薩本棟代表積石山探測團中國委員會在南京發表聲明，指責雷諾的背信棄義和違法行為[44]。4月6日，華士本代表波士頓科學博物館在上海發表公開聲明，

4月4日，雷諾在上海機場強行起飛的消息震驚了中美雙方的科學家和有關人士。然而在東京，雷諾卻信口雌黃，把自己在上海機場的逃離描繪成一場好萊塢式的英雄脫險記。最後，在麥克阿瑟的關照下，雷諾和他的飛機居然「在沒有護照的情況下經中途島毫無損失地返回美國」。

宣布斷絕與雷諾的一切關係[45]。與此同時，美國駐上海商會會長也發表聲明，稱雷諾為「一愚人及瘋子……希望中國人士勿將雷諾視為在華全體美商之典型代表」[46]。

然而在東京，雷諾卻信口雌黃，把自己在上海機場的逃離描繪成一場好萊塢式的英雄脫險記。他顛倒是非，告訴記者他逃離中國是為了避免被中國政府「敲竹槓」[47]，還無中生有地捏造中國衛兵曾持槍阻其本人及機員登機並「朝飛機開火」的謊言。為了製造聳人新聞，他甚至聲稱中國政府曾動用空軍攔截「探險號」，稱「在中國空軍戰鬥機群的迫使下，他不得不貼着海面超低空飛行數百英哩，穿越中國海，直到美國空軍的P-51A戰鬥機在日本沿海將其接回」[48]。在這一系列的表演之中，雷諾的商人品質發揮到了極致，在最後一分鐘也沒忘替他的圓珠筆做宣傳。在東京，他向記者捏造了一個有關筆的戲劇性情節，說他在上海機場為了擺脫中國衛兵的監視，曾機智靈活地從飛機上扔下五十枝圓珠筆，誘使衛兵去撿，他才得以從容脫身……[49]。

雷諾的信口雌黃引起了中方極大憤怒。4月5日，中國政府交通部與民航局聯合照會美軍駐日總司令麥克阿瑟(Douglas MacArthur)，要求將雷諾連人帶機遣返中國[50]。4月6日，華士本和薩本棟致電美國駐華大使司徒雷登，要求清除雷諾「探險號」上的「中國」和「波士頓博物館」字樣[51]。中國交通部長俞大維也於4月9日表示，「將盡一切努力使美國民航局吊銷雷諾的航空執照，並使其永遠不能擁有私人飛機」[52]。然而，這一切絲毫不能改變局面和對雷諾構成壓力。在麥克阿瑟的關照下，雷諾和他的飛機居然「在沒有護照的情況下經中途島毫無損失地返回美國」[53]。

1948年中美積石山科學考察以轟轟烈烈、驚動朝野的中美合作始，卻以中方扣押美方飛機，美方強行闖關的戲劇性結局終。在今天看來，所謂的「中美合作聯合考察積石山」不過是一場在特殊歷史條件下派生出來的短暫戲劇性聯姻，缺少真正一致的合作基礎，因此從一開始就各有所求，同牀異夢。

考察的餘波和反思

1948年中美積石山科學考察以轟轟烈烈、驚動朝野的中美合作始，卻以中方扣押美方飛機，美方強行闖關的戲劇性結局終，成為1948年國共內戰和中美關係史上一個並非十分矚目，但卻頗為使人回味的小插曲。今天回顧起來，起碼有以下幾個方面的啟示和結論值得總結。

首先，所謂的「中美合作聯合考察積石山」在今天看來不過是一場在特殊歷史條件下派生出來的短暫戲劇性聯姻，參加考察的中美各方雖然不乏共同的工作目標，但是缺少真正一致的合作基礎，因此從一開始就各有所求，同牀異夢。以雷諾為例，他來華雖然打着「科學考察」的旗號，目的卻純粹是為了尋找投資市場和為其圓珠筆作廣告，帶有很濃厚的商業動機，他的來華反映了美國商人長期以來希望打開中國市場的夢想和戰後對華投資興趣的增加。自從1784年「中國皇后號」商船抵達中國海岸以來，成千上萬的美國商人、投資者和冒險家相繼來到中國，視中國為未開墾的處女地和與他們的歐洲夥伴進行商業競爭的戰場。近一個世紀以來，美國的大公司、大企業如花旗銀行、美孚石油公司、英美煙草公司等先後來華投資，獲取龐大利潤，這一趨勢隨着美國在戰時與中國建立的戰略夥伴關係和戰後在東亞扶植中國的外交政策發展而達到了新的高

潮。雷諾正是在這種歷史的大背景下來到中國，他以其商人的敏銳目光洞察到積石山探險可能給他帶來的巨大經濟利益和投資前景，期待着積石山這一「可能超過珠穆朗瑪峰的中國西部高峰」能以他的名字命名，從而為他的圓珠筆工業在中國打開市場。就是在這種強烈的商業動機驅使下，雷諾才不惜投資巨款，購買飛機，贊助科學探險。而一旦探險活動受到挫折，他的廣告活動又部分達到目的時，科學探險便對他失去了意義，其中途退出，「臨時債事」本來就屬不可避免的意料中事[64]。

但令人玩味的是，為甚麼中國政府和科學家雲集的中國最高科學研究機構中央研究院竟然對雷諾的動機毫無察覺，容其大行其道，最終吃虧上當？這其中除了科學家的幼稚和中方過份信任美方外，就政府的立場來看，恐怕另有深意存焉。眾所周知，1948年是中國現代史上的多事之秋，一方面，國共內戰已經進入決戰的最後關頭，國民黨政府正處在軍事失利，政局動盪的危急時刻。另一方面，自馬歇爾 (George C. Marshall) 使華調停失敗以來，美國朝野對蔣介石政府在政治上的獨裁、經濟上的腐敗和行政上的積弱無能日漸不滿。處在這種歷史的節骨眼上，如何重新獲取國際社會尤其是美國政府的信任和支持，便成為南京政府的當務之急。而積石山探險打着「中美合作」的牌子，恰好給南京政府提供了樹立國際形象、挽回不良影響的天賜良機。其實積石山有多高並不重要，中國政府也並非沒有實力自行航空探測西部 (這一點已為後來的探險活動所證實)，重要的是「戰後首次中美科技合作」這個動人的口號。這也是為甚麼積石山探險從一開始就得到南京政府全力支持，而遭到共產黨強烈批評的原因。

為甚麼中國政府和科學家雲集的中國最高科學研究機構中央研究院竟然對雷諾的動機毫無察覺，容其大行其道，最終吃虧上當？除了科學家幼稚和中方過份信任美方外，就政府立場來看，1948年國民黨政府正處在軍事失利、政局動盪的危急時刻，積石山探險打着「中美合作」牌子，恰好給南京政府提供了樹立國際形象、挽回不良影響的天賜良機。

其次，積石山探險反映了以中央研究院為代表的中國科技界在對外科技合作中的典型行為模式。中央研究院是由國民政府建立、資助和管理 (任命院長) 的國家科學體制，長期以來仰仗國家經費從事科研活動並以科學研究為國家建設服務 (1949年以前，中央研究院與政府之間曾多次因政府干預院務而發生衝突，另有專文論述)。這一科學體制不同於西方像英國皇家學會那樣建立在市民社會基礎上的民間科學團體，其科研活動和對外交往在不同程度上受到國家政策的干預和影響。以積石山探險為例，該活動最初不過是一場民間發起的科學考察，而國民政府對它的重視程度和新聞界對它的宣傳報導都超過了以往。在考察從發起到結束的三個月內，國民政府動員了上自國防部、空軍總司令部、外交部、交通部、教育部，下到中央研究院、中央大學、中央地質調查所在內的眾多重要政府部門參與其事，在考察團內設立軍事聯絡小組不說，還允許考察團攜帶大量儀器免費入關，自由使用內地機場，向考察團提供大量從未公布的地質科學資料，並准許考察團進入很少對外國人開放的中國西部地區等，這一切都反映了一種國家參與科學，以科學為政治服務的行為模式。

再次，積石山事件的發生也從一個側面反映了中國在戰後國際外交上的虛弱地位。自民國建立以來，曾發生過多起外國探險隊來華考察，因不遵守協定或中國法律與中方發生衝突事件，遠者如20年代安德魯 (Chapman Andrew) 率領的美國自然博物館亞洲遠征隊因不遵守合作協定，與當地政府發生衝突案；近者如1930年匈牙利人斯坦因 (Aurel Stein) 代表英國政府在新疆考古，因不

遵守中國法令，引起中國文化界抗議，被中國政府驅逐出境案。為了防止這一現象再度發生，國民政府曾於1934年責成中央研究院制訂了「外人在國內採集動植物標本限制條件」，旨在限制外人在華考察期間違法亂紀[55]。二戰之後，中國由於戰勝日本，取消不平等條約和獲得聯合國安理會永久席位而得到國際社會的尊敬，一度成為「四強」之一。但是這一「強國」形象在雷諾事件的影響之下變得黯淡無光。雷諾不過是一介美國商人，卻敢於在光天化日之下數度駕機闖關，為所欲為，事後又逃之夭夭，視中國法律如同兒戲。雷諾事件發生後，中國政府對此毫無辦法，充分反映了中國當時在中美外交上的依賴附屬地位。

如果說雷諾的探險帶有投機性質，國民政府的參與動機又大可懷疑的話，那麼參加積石山科學考察團的中美科學家則是這一事件中最不幸的受害者。中央研究院是積石山考察的統籌組織者，該院自1928年成立以來便積極致力於國際科學合作，曾主持過戰時中英科技合作計劃和戰後與美國科學家合作發展原子能計劃，在國際上享有盛譽[56]。然而1948年積石山探險卻使其遭受「滑鐵盧」之役，成為其歷史上最為晦暗的一頁。華士本博士是積石山探險的美方科學指導，這位國際聞名的高山測量專家參與了探險的全部組織、簽約、準備活動，為探險付出了大量的時間和心血，最後卻被雷諾甩在北平，成為探險失敗的替罪羊。中央研究院總幹事薩本棟是積石山探測團中國委員會的負責人，這位早年留美的著名物理學家為積石山探險付出了沉重的代價。積石山探險失敗後，各方輿論交相指責，薩本棟不得不代表中央研究院和積石山探測團中國委員會出面回答各方詰問，處理善後事宜。據華士本回憶，這個時期，他常見薩本棟一面工作，一面用手支撐劇烈疼痛的腹部[57]。在沉重的工作負擔和精神壓力下，薩本棟很快便察出身患癌症，於翌年病逝於美國。總之，積石山考察的失敗不僅使中美科學界蒙受了巨大的損失，而且給中美科學合作蒙上了一層陰影，如同劉咸在《申報》的一篇社論中所指出[58]：

中央研究院自1928年成立以來便積極致力於國際科學合作，在國際上享有盛譽。然而1948年積石山探險卻使其遭受「滑鐵盧」之役，成為其歷史上最為晦暗的一頁，給中美科學合作蒙上了一層陰影。中方負責人薩本棟在沉重的工作負擔和精神壓力下，很快便察出身患癌症，翌年病逝於美國。

> 舉世矚目之「中美積石山探測團」……，不僅耗費巨款，更予我國團員以重大之精神打擊，宜激起國人之憤慨。雷諾復藐視我國法令、破壞主權，及國際航空公法，私自駕機逃脫，種種不法行動，層出不窮……，對於吾國，尤其科學界，實為一莫大之侮辱，同時對於美國科學界，亦係一重大之污點。

最後，最諷刺的是積石山探險給南京政府帶來的負面影響和它的失敗所激起的知識份子、科學家中民族主義情緒的高漲。民族主義是中國近代史上一個反覆出現的歷史主題，由於中國特殊的歷史環境，中國近代民族主義自誕生以來便帶有強烈的反帝意識和救亡色彩，它尤其是精英知識份子在社會轉型和革命的重要關頭用來喚起民眾、維護國家主權、爭取國際平等地位的有力工具。「不過，更為複雜的是，民族主義是一種不斷變化的情感。而且，歷史事件會激發情緒，從而深刻地改變民族意識的性格和內涵。」[59]1948年，中國正處在一場新的民族主義運動的前夜，而這一運動的深刻背景則是自戰後以來發生在中國

領土上的一系列中美衝突事件。1946年9月22日，上海發生人力車夫臧大咬子被美國水兵毆斃案，事後美國軍事法庭僅判處肇事者過失殺人，宣布無罪[60]。三個月之後的聖誕之夜，北平又發生了著名的「沈崇強姦案」。美國陸軍法庭先是判定肇事的海軍陸戰隊員有罪，處以十五年監禁，後經海軍最高當局以證據不足駁回，不了了之[61]。1947年3月30日，再有一名蘇姓人力車夫在青島被喝醉的美軍水兵毆斃。這一系列案件的發生和美方在司法過程中的不公正態度激起了學生和知識份子的強烈反美情緒，大批學生、工人和知識份子走上街頭遊行示威，抗議美軍在華違法行為，要求美軍撤出中國。這種排外情緒很快被共產黨利用，轉化成對蔣介石政權對外交涉軟弱無能的不滿。積石山探險案恰巧發生在這樣一個錯綜複雜的歷史背景之下，它的出現無疑給已經十分高漲的民族主義情緒又添了一把火，成為促使中國知識份子，尤其是科學家轉變他們的親美態度和對蔣介石政權最終失望的催化劑。

1948年積石山探險案，成為促使中國知識份子，尤其是科學家轉變他們的親美態度和對蔣介石政權最終失望的催化劑。而《生活》雜誌、波士頓科學博物館和中國當局對雷諾作出最嚴厲的判罰，決定在雷諾死前不發表任何有關積石山探險的圖片和文字，積石山探險案逐漸成為一個被人們忘卻的故事。

1948年4月8日，以知識份子喉舌著稱的《大公報》發表社論，對積石山探險的失敗進行總結，這一社論從某種意義上代表了當時中國知識份子和輿論界對積石山事件的反省。社論說[62]：

> 中國歷來是探險家的樂園，低等洋人到了這裏可以變成一等紳士，送信的使者可以搖身一變成為大使，這完全是因為中國人對洋人的崇拜造成的。因此我們不能指責雷諾先生來中國發財的夢想和他的不辭而別，更不用說眼前的時代是美國人的時代，美國人的飛機可以任意飛越中國和日本的領空而不受干擾。中國人通過這次事件應該從夢中醒來，並且認清雷諾和大部分唯利是圖的美國商人的真正目的。不錯，雷諾是有錢人，而且他打從一開始就聲明因為有錢才從事探險。但是有錢是一回事，是否願意把錢花在正地方是另一回事，這都只能由雷諾自己來決定。如果中國政府確有決心的話，它不應僅僅贊助它的科學家去完成積石山探險，而且應該把中國建成一個強國，不允許那些貪得無厭、唯利是圖的商人進入這塊國土並且上演這種荒唐的鬧劇。雷諾先生已經走了，探險團也已不復存在，但是我們不應後悔，相反，我們應該慶幸，慶幸積石山沒有被這場鬧劇所破壞，它的聖潔沒有被小丑雷諾的名字所玷污。我們應該高興丟臉的不是中國人，而是那個叫雷諾的美國人。從今以後中國人必須從對外國人的迷信崇拜中覺醒，樹立起我們自己的自尊和自信。

中美聯合考察積石山失敗了，但是它卻激起了新一輪考察積石山的熱潮。1948年4月16日，雷諾事件的塵埃尚未落定，一架中國中央航空公司的C-46型飛機在央航機務副經理陳文寬親自駕駛下，載着十四名中外記者在積石山上空進行了七小時的探測飛行，經雷達反覆探測，證明積石山的高度約為一萬八千英呎，遠不能超過珠穆朗瑪峰[63]。至此，沸沸揚揚了數月之久的探險熱暫時告一段落。由於《生活》雜誌、波士頓科學博物館和中國當局對雷諾的違約行為很快作出了最嚴厲的判罰，決定在雷諾死前不發表任何有關積石山探險的圖片和文字，積石山探險案逐漸成為一個被人們忘卻的故事[64]。

註釋

① Bradford Washburn, "Farewell Speech at Academia Sinica", April 10, 1948; 中央研究院檔案，全宗號：393，案卷號：28（南京：中國第二歷史檔案館），以下英文檔案簡稱：ASA (Academia Sinica Archives): 393/28。張印堂：〈為中美探測黃河水源進一首〉，剪報，中央研究院檔案，全宗號：393，案卷號：150，以下中文檔案簡稱：中研院檔：393/150。

②⑤ 李承三：〈關於探測積石山〉，剪報，中研院檔：393/150。

③⑥ 黃汲清、王朝鈞：〈積石山區探險略史〉，剪報，中研院檔：393/150。

④ Bradford Washburn, "Amnyi Machin Expedition", Bradford Washburn Archives (Boston: Boston Museum of Science).

⑦ 曾世英：〈關於積石山探測隊〉，剪報，中研院檔：393/150。

⑧ Bradford Washburn, "Resume", Bradford Washburn Archives.

⑨⑩⑭ Bradford Washburn, "Amnyi Machin, 1947-48", Bradford Washburn Archives. 據華士本提供的材料記載，1945年10月29日，當雷諾的第一枝圓珠筆在紐約吉博百貨公司（Gimbel Department Store）的櫃台上出售，標價為＄12.50美元一枝。由於雷諾經營有道，到1948年時已積累了超過五百萬美元的財產。

⑪⑬㉕㉖㉗㊽㊶㊷㊸ Bradford Washburn, Diary of 1948, January 6; January 23, 24; March 12; March 7; March 31; April 5; April 6; April 9; April 5.

⑫ 〈商討美國雷諾筆公司等團體來華探險入境問題會議記錄〉，1948年1月19日，中研院檔：393/150。

⑭ 〈勘察積石山今簽訂協定〉，《中央日報》，1948年2月7日，中研院檔：393/150。

⑮ 〈中美積石山探測團合作約文〉，中研院檔：393/29。

⑯ 〈商討美國雷諾筆公司等團體來華探險入境問題會議記錄〉，1948年1月23日，中研院檔：393/29。

⑰ 該意見認為雷諾來華探險的舉動雖有強烈的商業動機，但「站在人類的立場，我們對雷諾氏的壯志，應該敬佩，應該鼓舞，應該協助他完成。因為他對積石山的探險，是給全人類叩開自然寶庫的門戶。」汪名揚：〈由雷諾探險說起〉，剪報，中研院檔：393/150。

⑱⑲㊹ 該意見對探險持保留態度，認為「此次雷諾探險隊之來華，頗為突兀，其組織、性質、目的、行程、時期，隊員等等，事前毫無所聞……遽爾來華，作高山探險，吾人於該隊之真正目的，殊有莫測高深之感。……又科學探險隊之來中國者，往往以不遵守協定或我國法律，發生糾紛……此次雷諾探險隊之來華，為戰後外人來吾國探險之第一次，允宜採取嚴正之規定，本雙方互利互尊之原則，談判參加與合作……斷不可再如二十年前之敷衍趨附，結果徒遭人唾罵譏笑，辱及國體，而有違吾人贊助科學探險之初衷。」劉咸：〈論雷諾探險隊之來華〉，《申報》，1948年2月2日，剪報，中研院檔：393/150。

⑳ 〈華許本博士對記者報告〉，《申報》，1948年3月2日，中研院檔：393/150。

㉑ 里烈：〈中國積石山探測團里烈報告書〉，中研院檔：393/26。

㉒ "Special News Dispatched over the Communist Radio from South Shensi, China, February 15, 1948", Bradford Washburn Archives.

㉓㉔ 接機的中國探測隊成員包括中央大學教授張更、徐近之，中央地質調查所程裕祺博士，中英文化基金會地理研究所羅開福博士，中央研究院地質學家孫殿卿，民航局官員賴遜岩，軍事聯絡官饒輝華少校、胡榮生上尉、里烈中尉和朱潮中尉。〈雷諾率隊專機抵滬〉，《申報》，1948年3月8日，剪報，中研院檔：393/150。

㉘ 〈專機一再發生事故，積石山探險決中止〉，《東南日報》，1948年4月1日，剪報，中研院檔：393/150。

㉙ 〈張更、程裕祺致薩本棟電〉，1948年3月31日晚11時，中研院檔：393/28。

㉚ "Odom Explains Flight Mystery, April 2, 1948", ASA: 393/28.

㉛ "Request to detain Reynolds and party, April 2, 1948", ASA: 393/28.〈悄然飛去復來，探險專機被扣〉，《申報》，1948年4月3日，剪報，中研院檔：393/150。

㉜ "Letter from Sa Bendong to the Editor of the North China Daily News, April 19, 1948", ASA: 393/28；〈探險號機神秘飛行〉，《新聞》，1948年4月3日，剪報，中研院檔：393/150。

㉝ 〈華許本聲明〉，《東南日報》，剪報，中研院檔：393/150。
㉞ 〈國立中央研究院四月二日秘字四六三號代電〉，中研院檔：393/27。
㉟ "Reynolds Admits Guily, April 3, 1948", ASA: 393/28.
㊱㊴ 〈雷諾昨天在京認錯〉，《新聞》，1948年4月4日，剪報，中研院檔：393/150。
㊲ 〈雷諾抵京解釋，否認偷測積石山〉，《東南日報》，1948年4月4日，剪報，中研院檔：393/150；〈雷諾當眾認錯〉，《中央日報》，1948年4月4日，剪報，中研院檔：393/150。
㊳ Bradford Washburn, Diary of 1948, "Addenda".
㊵ 雷諾謊稱他的飛機有毛病，需要時時加滿油以維持正常。〈民航局上海龍華站四月五日滬站安1606號報告〉，中研院檔：393/150。
㊶ 〈雷諾大弄玄虛，倉皇飛遁瀛島〉，《申報》，1948年4月3日，剪報，中研院檔：393/150。
㊷ 〈照抄龍華管制站四月七日報告〉，中研院檔：393/26。
㊸ "Report from Academia Sinica to the U.S. Consulate General, April 10, 1948", ASA: 393/27.
㊹㊾ 〈雷諾潛離上海後在東京信口雌黃〉，《東南日報》，1948年4月6日，剪報，中研院檔：393/150。
㊺ "Statement to the Academia Sinica from the Boston Museum of Science", ASA: 393/150.
㊻ 〈滬美商會會長痛罵雷諾劣行〉，《申報》，1948年4月6日，剪報，中研院檔：393/150。
㊼ 〈雷諾恬不知恥〉，《中央日報》，1948年4月6日，剪報，中研院檔：393/150。
㊿ "Reynolds Takes Off from Tokyo for Us", *The North-China Daily News*, April 6, 1948, ASA: 393/150.
㊺ 〈外人在內採集動植物標本限制條件〉，中研院檔：393/20。
㊻ Shiwei Chen, "Government and Academy in Republican China: History of Academia Sinica, 1927-1949" (Ph.D. diss., Harvard University, 1998).
㊼ Shiwei Chen, "Interview with Bradford Washburn", March 12, 1999, Boston, U.S.A.
㊽ 劉咸：〈論自力探險的重要〉，《申報》，1948年4月12，剪報，中研院檔：393/150。
㊾ 白魯恂(Lucian W. Pye)：〈中國民族主義與現代化〉，載劉青峰編：《民族主義與中國現代化》(香港：中文大學出版社，1994)，頁535。
㊿ A Memorandum from W. T. Kenny, U.S. Naval Attache to Commander Naval Forces Western Pacific, "Embassy Letter to Ministry of Foreign Affairs regarding the Trial of Edward Roderick, Coxwain, United States Navy, by General Court Marital", January 27, 1948, Box 6140, RG 313, NACP. Cited from Yang Zhiguo, "U.S. Marines in Qingdao: Military-Civilian Interaction, Nationalism, and China's Civil War 1945-1949" (Ph.D. diss., University of Maryland, 1998).
(61) Record of proceedings of a General Count Marshal regarding the cars of William G. Pierson, Corporal, U.S. Marine Corps, January 17, 1947, Office of Judge Advocate General of the Navy, Washington Navy Yard. Cited from Yang Zhiguo, "U.S. Marines in Qingdao: Military-Civilian Interaction, Nationalism, and China's Civil War 1945-1949" (Ph.D. Dissertation, University of Maryland, 1998).
(62) 譯自 "Through Chinese Eyes", 8 April 1948, ASA: 393/28。
(63) 〈積石山高度之謎已揭破〉，《申報》，1948年4月22日，剪報，中研院檔：393/150。

陳時偉 哈佛大學歷史與東亞語言系博士，現為美國湖森林學院歷史系助理教授、亞洲研究中心主任。

政治與法律

後極權和東歐知識份子政治

● 徐　賁

自由主義關切的是個人自由的喪失，保守主義憂慮的是傳統價值和西方文明的失落，馬克思主義擔心的是階級解放事業遭受挫折。它們關心的重點都與極權主義理論不同。「極權主義」的專注點在於現代專制的機制和手段以及它對自由公眾社會的致命摧毀。

在中國學界越來越關心自由主義問題的今天，政治專制這個對自由的主要限制和使自由主義討論獲得實踐意義的問題卻往往被擱在了一邊。除了外部條件的限制之外，討論政治專制的一個主要困難來自如何為影響我們現刻生存的專制尋找一個可資辨認的稱呼。在對現代專制和自由的討論中，有一個不容忽視的概念術語，那就是「極權主義」。

「極權主義」這個術語起源於西方對二十世紀特有的政治專制和威權社會體制的研究。早在二次世界大戰爆發之前，面對納粹主義和斯大林主義這樣的新政治體制，西方的自由主義、保守主義和馬克思主義都在解釋極權現象時碰到了難以克服的問題。這些理論都形成於十八、十九世紀，它們都依據某種傳統的概念對比。自由主義倚重的是左派／右派，保守主義依據的是保留（保守）／破壞（激進），馬克思主義依據的是社會主義／資本主義。在這些對比概念的主導下，自由主義理論面臨的難題是，如果納粹主義是一種與意大利法西斯主義和西班牙法朗哥主義相似的右派保守主義思潮或歷史反動形式，那麼蘇聯共產主義又怎麼能是一種與之截然相反的左派雅各賓激進主義形式？保守主義理論面臨的難題是，如果布爾什維克主義的主要威脅是它的無神論和破壞民族傳統，那麼這種威脅又如何與特別強調民族經驗的納粹主義相區分？馬克思主義理論面臨的難題是，如果納粹主義是高度發達的資本主義所不可避免的最終危機，那麼它的壓迫機制和專制文化體制怎麼又同社會主義的蘇聯如此相似？

自由主義關切的是個人自由的喪失，保守主義憂慮的是傳統價值和西方文明的失落，馬克思主義擔心的是階級解放事業遭受挫折。它們關心的重點都與極權主義理論不同，因為後者的專注點在於現代專制的機制和手段以及它對自由公眾社會的致命摧毀。極權主義理論要了解和認識的是哪些歷史、政治和文化因素使得現代專制能獲得如此空前的控制力，而這

種控制又會對人類生存造成怎樣的浩劫和苦難。它要用「徹底控制」和「自由公眾空間」這一對新概念的對比把極權主義問題明明白白地提出來，而不是把它塞在右派問題、激進問題、資本主義或社會主義問題中作隔霧看花式評點。為此，它需要「極權主義」這一概念術語，並堅持這一概念的不可替代性。

在西方，對極權主義的研究有本質理論和日常運作分析兩種。本質理論着重總結、分析極權統治的基本特徵，如無所不能解釋的單一意識形態，以此為名義的獨裁政黨和寡頭統治，嚴密控制言論、傳媒和結社等等①。本質理論的最大特點是將極權主義推到了現代專制和獨裁研究的前台。本質理論要表明的是，極權主義是一種特殊形式的現代專制，它既不是資本主義也不是社會主義的變異形式。本質理論着眼於極權主義最典型、最可怕的可能情況。隨着斯大林式恐怖統治的消失和蘇聯內部政策的鬆動，這種分析也就顯得越來越脫離極權主義統治現實存在的形式和運作。

與本質理論相比，關於極權主義日常運作的分析側重在具體的社會構成，因此避免了極權原型找不到與之吻合的實際社會存在的困境。日常運作分析對極權主義的看法遠比本質分析來得樂觀。日常運作分析注重於不同利益集團的相互關係和作用，這些關係和作用對決策的影響，極權和多元傾向之間的張力，以及這種張力如何影響具體政策的制訂。日常運作分析往往只停留在經驗描述層次，而不以政治批判為目的。

極權主義理論在西方的鼎盛期是50年代。60年代以後，由於蘇聯和東歐的變化和其他共產主義國家的出現，極權主義理論也到了必須調整的時刻。極權主義這一說法也就漸漸地有了附加詞。卡索夫 (Allen Kassof) 於1964年提出了「無恐怖的極權」的說法②。林茲 (Juan Linz) 在70年代中期提出了「後極權主義」的說法，他建議用「極權主義」專指希特勒的德國和斯大林的蘇聯，以示區別日後蘇聯的「後極權主義」③。華爾澤 (Michael Walzer) 在80年代則提出「失敗的極權」一說，他指出，「極權主義是寄生在敗死了的革命之上的」，那些由敗死的革命所滋生的極權並不如阿倫特 (Hannah Arendt) 或奧維爾 (George Orwell) 所想像的那麼堅不可摧。相反，它的腐敗、機會主義和出爾反爾注定它不能不是「失敗的極權主義」④。

斯大林主義及其變化形式是戰後西方極權主義理論討論的核心問題。生活在斯大林統治下的東歐知識份子同樣關切極權主義問題，但是由於戰後東歐政治、社會的特殊歷史環境，在那裏出現的極權主義理論比西方晚，它從一開始實際上就已經是一種「後極權」理論。後極權理論是在匈牙利事件和布拉格之夏之後才出現的，那時候的東歐知識份子已經對真正的社會主義理想糾正斯大林主義的錯誤完全失去了幻想。東歐人並沒有刻意區分「極權主義」和「後極權主義」，儘管這種區別確實存在。這種區別基本上是經驗的，而不是本質的。正如古德法勃 (Jeffrey C. Goldfarb) 所說：「恐怖極權和無恐怖 (後) 極權是同一文化品種的兩個亞種。」⑤

雖然斯大林本人於1953年去世，但東歐在1989年前的歷史卻始終籠罩在斯大林主義的幽靈之下。東歐一直在一陣陣非斯大林化和再斯大林化的間歇波動中躑躅徘徊。後斯大林時期

在西方，極權主義的研究有本質理論和日常運作分析兩種。本質理論要表明的是，極權主義是一種特殊形式的現代專制，它既不是資本主義也不是社會主義的變異形式；日常運作分析則注重於不同利益集團的相互關係和作用，這些關係和作用對決策的影響，極權—多元傾向之間的張力，這種張力如何影響具體政策的制訂，而不以政治批判為目的。

1956年11月至12月發生了匈牙利革命，東歐一連串非斯大林化的「改革旋風」，於1968年2月的布拉格之春達到高潮。在這一段時期中，東歐知識份子仍無擺脫正統思想的框子，他們試圖重新解釋和界定馬克思主義，很少有逾越這一界線的。非正統的思想探索的基調是改革、更新和改良，而不是失望、擯棄和拒絕。

的最初鬆動的基本前提是維持前蘇聯的共產世界盟主地位。在此前提下，蘇聯容忍了東歐國家某種程度的「民族共產主義」(即具有「某國特色的共產主義」)。1955年赫魯曉夫和馬林科夫分別代表蘇聯黨和國家為1948年從共產聯盟開除南斯拉夫一事向鐵托道歉。1948年因「右傾資產階級民族主義」罪名入獄的喀穆爾卡於1956年10月執掌波蘭大權。1956年11月至12月發生了匈牙利革命，東歐一連串非斯大林化的「改革旋風」於1968年2月的布拉格之春達到高潮。

在這一段時期中，東歐知識份子仍無擺脫正統思想的框子，他們試圖重新解釋和界定馬克思主義，很少有逾越這一界線的。非正統的思想探索的基調是改革、更新和改良，而不是失望、擯棄和拒絕。盧卡契(György Lukács)1956年6月15日在裴多菲俱樂部的演講《當代馬克思主義的問題》中提出，斯大林主義要為黨內外知識份子對馬克思主義喪失信心和興趣負責。他讚揚蘇共二十大「已經用列寧主義方式代替了斯大林主義」，為開展關於真正馬克思主義的民主化討論開闢了道路。他並說，二十大以前蘇聯官方容忍自由討論的許諾只是為了「引誘出〔反對者〕，好在他們頭上砸磚頭」⑥。盧卡契在1956年後短暫的革命政權中出任文化部長，後與納吉一起被關押在羅馬尼亞。

南斯拉夫作家德吉拉斯(Milovan Djilas)30年代投身社會主義革命，後成為僅次於鐵托的南斯拉夫政治人物。但他的社會正義感卻不斷給他帶來麻煩。1954年他開始批評南斯拉夫新領導人的奢侈生活作風，得罪了黨內高層，被鐵托開除出黨。他在1955年至1956年寫作的《新階級》一書中抨擊了斯大林主義形成具有壓迫性的黨內官僚特權階級，認為這是背離了馬克思主義消滅階級壓迫的理想。這個時期的德吉拉斯雖然已經提到了極權主義，但還只是把它當作偏離真正馬克思主義和社會主義的問題，是經濟財產不公正的延伸。他指出：「新階級把國家資產當作它自己的財產，把『社會主義社會』和『國家』變成了一句空話。新階級害怕動搖極權權威會動搖其〔財產〕佔有。所以新階級以維護『社會主義』所有制為名，反對任何形式的自由。」⑦德吉拉斯因《新階級》而數度入獄。在擯棄共產主義理想之後，他對極權主義的批評便集中在單一政黨對權力的壟斷和對社會的全面強迫控制之上，也就是他所說的「列寧主義極權主義」問題。

姆林納(Zdeněk Mlynář)是捷克斯洛伐克1968年布拉格之春中的活躍份子。他在蘇聯留學時曾是戈爾巴喬夫五年的室友。他在1967年被捷克斯洛伐克共產黨指派為1970年召開的黨代會政策建議起草人時，就已萌發多元體制的思想，但那是作為改革思想而不是民主思想提出來的。1968年杜布切克執政，開始允許公開批評時政並推行改革。批評逐漸集中到共產黨的合法性，終於在1968年8月27日華沙條約國入侵捷克斯洛伐克重建斯大林式統治的槍炮聲中結束。1968年5月姆林納發表〈為社會的民主政治組織而奮鬥〉一文指出，絕對無權的「社會主義的人」必然會疏離社會主義。但他提出的多元體制思想仍停留在列寧主義的框架中。他小心翼翼地說明：「人們往往認為多元政治制度就是指許多不同政黨的存在。但我認為這是不對的，這對一個社會主義社會尤其不合適。」他建議在黨領導下的「國家

陣線」內部允許批評和發表意見，甚至形成另一個黨派，以防止「權力壟斷」。但他強調「這些都必須以國家陣線的存在為基本條件」⑧。蘇軍入侵後，姆林納脫離了共產黨，1977年移民出國，80年代成為流亡異見份子領袖。

50和60年代的東歐非正統思想是在正統思想的框架中表述的，它以社會主義人道主義，「人性面孔的社會主義」或者「正確理解馬克思主義」謀求人們在極權制度下的自由空間。自60年代末勃列日涅夫再度斯大林化，強硬意識形態路線一舉摧毀了這些訴求的幻想。東歐知識份子開始意識到，他們面臨的問題不僅僅是如何正確認識和解釋馬克思主義或普遍歷史規律，而且是一個以暴力規定真理、以強權控制思想的極權制度。這是一種充滿了無奈、幻滅和絕望的認識。一方面，知識份子清醒了，他們徹底疏離了統治意識形態，馬克思主義和社會主義對他們已經失去了思想吸引力；另一方面，這種清醒卻未能給他們帶來新的希望，他們知道，只要蘇聯支持東歐的極權統治，這些政權就能長久地存在下去。在這種情況下，直接的理論抗爭和社會訴求都是危險的、徒然的。許多知識份子於是淡出政治，躲避政治，以此表示他們對非正義官方政治的反抗與不合作。他們一面對社會、政治敏感問題三緘其口，一面在日常瑣事、家庭親朋關係和精神、倫理、文藝問題中探索生活和存在的真實意義。他們把那些遠離大是大非問題和官方政治的領域當作思想活動的主要場所。儘管官方政治仍然高談社會主義、歷史發展、群眾覺悟，但這些空談都已不能再引起知識份子的興趣。普遍的政治冷淡和知識份子非政治化，形成了東歐特殊的後極權政治文化形態。

東歐知識份子關心極權問題的時候，極權主義在東歐已經轉化為無恐怖的後極權統治。極權主義也不再是強權專制形式，而是成了一種當權者和不當權者都以不同方式參與其中、維持其有秩序再生的軟性政治文化環境。所以從一開始，東歐知識份子對極權主義的思考就已經超越了悲情式控訴和揭露，而轉化為一種對包括知識份子自己在內的文化內省和剖析。這種內省和剖析的文化性一方面促成了東歐知識份子的非政治化傾向，另一方面也因這種傾向而得到了強化。東歐的極權理論是極權統治出現了變化以後的產物，一是極權統治這個對象本身起了變化，二是對極權統治的觀察方式發生了變化。極權控制的鬆動形成了某種思想空間，這些空間中對極權控制的思考又從制度和統治意識形態延伸到教育、倫理、文藝等非政治領域。在這種情況下，形成了東歐知識份子有別於西方理論家的特殊「後極權主義」思考特徵。

和關心民主制度和公民自由的西方極權主義理論相比，東歐後極權主義理論更關心人性的自由、存在的自由以及理性和倫理的自由。西方極權主義理論包含着對以啟蒙運動為傳統的現代理性的蛻變的思考。極權主義意識形態以絕對理性的面目出現，其不擇手段的全面控制、消滅異己，是和徹底改造世界、改造人類的野心聯繫在一起的。面對這種情況，西方理論家基本上有兩種反應：一種是由對極權主義的批判得出了摒棄啟蒙思想的結論，如阿多諾 (Theodor W. Adorno) 和霍克海默 (Max Horkheimer)；另一

自60年代末勃列日涅夫再度斯大林化，東歐知識份子開始意識到他們面臨一個以暴力規定真理、以強權控制思想的極權制度。他們對社會、政治敏感問題三緘其口，把那些遠離大是大非問題和官方政治的領域當作思想活動的主要場所。普遍的政治冷淡和知識份子非政治化，形成了東歐特殊的後極權政治文化形態。

種則是這樣解釋啟蒙思想：儘管人的理性是社會發展的唯一希望，但任何人，包括聖賢，都會犯錯。因此，為了確保任何個人或集團不得強行控制別人，就必須創造一個能貫徹全民主權並能自我制約的政府權力，以保證國家不能操縱社會。這些是民主政治和公民自由的基本思想。

東歐知識份子對極權主義的思考並不否定啟蒙思想，但也不認為民主國家制度代表了對人的自由的唯一解釋和定義。許多東歐知識份子認為，自由不只是社會給予個人的權利，更是一種人的存在品質，有品質的存在才能使人不受束縛地自由選擇其利益和價值，也才能充分發展人的理性。民主國家為這種自由選擇提供了必要的條件，弘揚這種自由必然同時要求國家克制其自然的權力傾向。為自由而要求限制國家和要求國家保障自由，同樣是對啟蒙思想自由觀的積極表述。對東歐知識份子來說，重要的不僅是對自由的現實政治表述，而更是對自由的自由表述。

東歐知識份子對極權主義的思考並不否定啟蒙思想，但也不認為民主國家制度代表了對人的自由的唯一解釋和定義。對東歐知識份子來說，重要的不僅是對自由的現實政治表述，而更是對自由的自由表述。東歐後極權主義理論更多關心有普遍性的人文問題，如知識份子的地位和作用，人的存在和價值，人性和倫理等等。

這種對自由(包括對它的對立面：專制)的自由表述便形成了東歐後極權主義理論的一個重要特徵，具體表現為它的非政治性和人文性。東歐後極權主義理論有直接提出體制民主化問題的，如波蘭的密契涅克(Adam Michnik)關於後極權政治民主的「新進化」論和捷克斯洛伐克的班達(Václav Benda)等人的「平行政治」論⑨。但更多的後極權主義思考關心的是一些具有普遍性的人文問題，如知識份子的地位和作用，人的存在和價值，人性和倫理等等。在表述方面，這些人文問題也往往散見在文藝、雜論、書信等非正規論述形式中，以不易捕捉、倏然一現的智慧閃爍見稱，其中包括波蘭詩人巴蘭察克(Stanislaw Baranczak)反對意識形態審查、提倡創作自由的主張，匈牙利作家哈拉茲梯(Miklos Haraszti)對非斯大林化後「寬鬆」假象和「絲絨牢籠」的分析，匈牙利作家孔拉德(György Konrád)的「非政治」說，波蘭的科拉考斯基(Leszek Kolakowski)對獨立知識份子作為肩負社會道義價值的「教士」的論述等等⑩。當然，不能不提的還有捷克斯洛伐克作家哈維爾(Václav Havel)和昆德拉(Milan Kundera)對後極權政治文化的直接評說。

和早期的極權理論家阿倫特一樣，東歐知識份子極其強調極權和後極權的現代性。這種現代性遠遠不只局限為現代控制手段，如軍事技術、群眾傳媒、大規模的教育和宣傳、審查監控等等，它首先表現在權力與具有真理權威的意識形態的緊密聯繫。極權主義統治必須從某種單一政黨所掌握的意識形態獲取合理性。哈維爾指出，現代極權意識形態所造就的權力控制深謀遠慮，而非一時一地地匆忙使用暴力和胡作非為。哈維爾寫道⑪：

> 與後極權統治相比，傳統獨裁的統治者意志是直接而無規律地表現出來的。獨裁無須藏掩它的統治壓迫，遮蓋其權力運作，也無須費事去述諸法律條文。但是後極權制度卻以歷史真理、人民意志和法治權威來裝扮其統治壓迫的合理性，沒有這些作為其「形式內聚力」，後極權制度就不能存在。

而且，後極權主義也不像傳統獨裁那樣僅是一種統治壓迫形式，它是一種政治文化形態⑫：

說到底，後極權制度並不是某個政府所操縱的某種政治方略。它完全不是這樣。它是一種長期複雜而深刻的對社會的侵犯，或者說社會的自我侵犯。企圖用另一種政治方略或政府變更來對抗它是不現實的。這種想法之所以不合適，是因為它遠沒有觸及問題的根本。問題不在於政治路線或章程，而在於生存狀態本身出了毛病，這種情況已經不是一天兩天了。

哈維爾以「謊言」來概括後極權意識形態的統治。他指出，極權統治所利用的意識形態在後極權社會中實際已很少有人真的相信，而後極權社會的沉疴正在於人們生活在這種謊言之中，而無法抵抗它。他以小見大地用一個菜果販子在店鋪櫥窗裏張貼「全世界勞動者團結起來」的標語，來說明在這種謊言中的生活方式。菜果販子貼標語並不是因為他在乎全世界的無產階級革命，或者真相信有這麼回事。他這樣做是因為人人都這麼做，不做反倒顯得怪異。和生活中許多其他事一樣，貼標語是一種避免麻煩的效忠表示。這種事的意義得從反面來解釋：做了不見得有好處，但不做說不定就有麻煩。哈維爾的解釋是：「他做這些事是因為太太平平過日子需要這麼做。照普通人的說法，無數這樣的小事都是為了『與社會保持一致』。」⑬哈維爾從這個現象來透視後極權控制，他寫道⑭：

人們並不需要真的相信這些神話，但是他們必須做出相信的樣子，至少必須以沉默來容忍這些神話，與玩弄這些神話的人和氣相處。正因為如此，他們也必須生活在謊言中。他們不一定接受謊言，但卻必須心甘情願和謊言在一起生活，並生活在謊言中。這樣做也就幫助和鞏固了謊言的制度，他們給這個制度添磚加瓦，他們是這個制度的一部分。

長期生活在極權謊言中會造成普遍的人性危機和嚴重的社會道德功能失調。哈維爾說：「生活在謊言中產生深刻的人性危機，這種危機反過來又造就這樣的生活，它的道德問題不容忽視。它是一種社會深層道德危機。」哈維爾認為，後極權社會可以是一個物質生活並不匱乏的社會，但它卻必然是一個喪失了道德功能的社會⑮：

消費價值誘惑的個性消失在大眾文明的旋渦之中，在存在中無所適從的人，除了苟活於世之外，凡事全無責任心，這便是喪失了道德意識的人。後極權制度需要在道德淪喪中存在，它不斷在加深道德淪喪。道德淪喪是極權的社會顯現。

後極權社會的道德危機還在於，每一個受害者都參與建構了迫害他自己的環境力量。在後極權社會中，淨土和地獄的界線失去了把守，壓迫和暴力已不能再用傳統的善惡區別去理解。昆德拉的《告別聚會》(*The Farewell Party*) 中便有對極權世界淨土和地獄的思考。烏爾佳的父親是一個共產黨積極份子，死於黨內清洗。烏爾佳向加庫勃打聽她父親是否曾像那些迫害者一樣，參與製造了治他自己於死地的恐怖。在再三追問下，加庫勃說，這本是可能的，「因為在世界上還沒有誰真的會因良心不安而不能去整死別人的」。烏爾佳不滿意

哈維爾以「謊言」來概括後極權意識形態的統治。他指出：「人們不一定接受謊言，但卻必須心甘情願和謊言在一起生活，並生活在謊言中。」哈維爾認為，後極權社會可以是一個物質生活並不匱乏的社會，但它卻必然是一個喪失了道德功能的社會，因為每一個受害者都參與建構了迫害他自己的環境力量。

加庫勃的回答。她覺得，人人都可能不具有人性，但這並不能說明為甚麼她父親這個具體的人會喪失人性。加庫勃答道⑯：

> 多數人生活在一個由家人、家庭和工作構成的小小淨土圈內。他們生活在一個介於善惡之間的安全地帶。看到殺人者，他們也真的會感到慄然。但是，他們只要一出這片小小的淨土，就會變成凶手，連自己都不知道是怎麼回事。歷史時時將人類推向誰也難以抗拒的壓力和誘惑。但談論這些又有何益？跟你說你父親也許會做甚麼，又有何用，反正又無法證明。

生活在冤案遍布、你爭我鬥的極權社會中的人們，人們一次次被政治運動扭曲了人性，對人性的軟弱和醜惡有着切身體會和沉重失望。極權社會的朝不保夕、是非顛倒，是因為暴力和真理的結合方式使得人們更容易迷失人性。昆德拉把極權主義的邪惡稱為「極權主義媚俗」。

和大多數人一樣，儘管烏爾佳能接受加庫勃「人人都可能喪失人性」的普遍說法，但卻難以接受這就是她身邊的事實。生活在冤案遍布、爾虞我詐、你爭我鬥的極權社會中的人們，一次次被政治運動扭曲了人性，人們對人性普遍的軟弱和醜惡有着切身的體會和沉重的失望，但幾乎每個人都願意相信他自己或他身邊的親人是一些例外。遭整肅清洗的當權者，他的家人不願相信他參與製造了加害於他自己的恐怖。連最酷烈的整肅人，他的子女恐怕也會像烏爾佳那樣不相信他真的是一個迷失人性的人。這就是我們為甚麼往往會發現一些惡名昭著的政治人物，他們的公眾名聲與其親屬好友的回憶顯得如此大相徑庭。

在昆德拉看來，這種情況並不奇怪。極權社會的朝不保夕、是非顛倒，並不是因為這個社會出了大奸大惡之徒，而是因為暴力和真理的結合方式使得人們比在普通情況下更容易迷失人性。哪怕整人害人極凶的人，也並不是紅眼睛、綠眉毛的怪物。在他們自己的那個淨土圈裏，他們甚至可以是相當有修養、有品味、通情達理的謙和君子。問題是，一出這個小小的淨土圈子，他們便一個個身不由己地變得面目猙獰。正如阿倫特所說，極權制度下連邪惡都是平庸的。昆德拉把極權主義的邪惡稱為「極權主義媚俗」。在《不可承受的輕》(*The Unbearable Lightness of Being*) 中，昆德拉在講述薩必娜的故事時評說道：「在極權媚俗的領地裏，一切回答都已預先設定，疑問則被預先排除。因此，對極權媚俗的真正對抗者就是那個發問的人。疑問像是一柄利刃，剖開舞台布景的彩幕，讓我們瞧見後面隱藏的東西。」對待極權媚俗要緊的是發問，而不只是控訴和譴責。不發問的控訴和譴責，本身就是「媚俗」⑰。

東歐人文性和非政治性的後極權理論是對關於極權主義政治理論的重要補充，它涉及了一些極權制度下重要的普遍人文或人生哲理問題，如文化、社會、國家的記憶和遺忘，謊言對道德主體和人際關係的侵蝕，人的軟弱、內疚和罪孽感，迫害和自我迫害，受害與加害，背叛和出賣，孤獨和恐懼，暴虐統治下的思想平庸，語言枯竭和「媚俗」等等。這些問題的長遠價值並沒有隨着1989年以後東歐後極權政權的解體而消失。相反，人們在研究現今俄國和東歐國家存在的政治冷淡、道德虛無論、玩世不恭、心理失序等問題時，仍然常常從人文的角度把它們當作後極權文化的後遺症來討論。

1989年以後，由於東歐局勢的突變，剛開始與西方極權理論相互砥礪的東歐後極權理論似乎已經成了昨日

的回聲，但這昨日的聲音卻正在道出我們今天的處境。就像政治自由主義問題一直到90年代才引起中國學界的注意一樣，極權主義也是一個被久久延遲了的問題。1989年前東歐知識份子帶給90年代中國知識份子的，不只是一個後極權的概念，而更是一種自由意識，一種批判與自我批判的知識勇氣和睿智。

註釋

① Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace & World, 1951, 1966); Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956, 1965).

② Allen Kassof, "The Administered Society: Totalitarianism without Terror", *World Politics* 16, no. 4 (July 1964): 559.

③ Juan Linz, "Totalitarian and Authoritarian Regimes", in *Handbook of Political Science*, vol. 3, ed. Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (Reading, Mass.: Addison Wesley, 1975).

④ Michael Walzer, "On 'Failed Totalitarianism'", in *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, ed. Irving Howe (New York: Harper & Row, 1983), 107, 118.

⑤ Jeffrey C. Goldfarb, *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 37.

⑥ György Lukács, "Contemporary Problems of Marxist Philosophy", in *From Stalinism to Pluralism: A Documentary History of Eastern Europe*, ed. Gale Stokes (New York: Oxford University Press, 1991), 92.

⑦ Milovan Djilas, excerpts from "The New Class", in *From Stalinism to Pluralism*, ed. Gale Stokes (New York: Praeger, 1967), 105.

⑧ Zdeněk Mlynář, "Towards a Democratic Political Organization of Society", in *From Stalinism to Pluralism*, ed. Gale Stokes, 124-25.

⑨ Adam Michnik, "The New Evolutionism", in *Letters from Freedom: Post-Cold War Realities and Perspectives*, ed. Irena Grudzinska Gross (Berkeley: University of California Press, 1990); Václav Benda et al., "Parallel Polis, or an Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry", *Social Research* 55, no. 1/2 (1988): 211-46.

⑩ Stanislaw Baranczak, *Breathing under Water and Other East European Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990); Miklos Haraszti, *The Velvet Prison* (New York: New Republic Books, 1987); György Konrád, *Antipolitics* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984); György Konrád and Iván Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979); Leszek Kolakowski, "The Escapist Conspiracy", in *Toward a Marxist Humanism: Essays on the Left Today* (New York: Grove Press, 1968).

⑪⑫⑬⑭⑮ Václav Havel, "The Power of the Powerless", in *Václav Havel or Living in Truth*, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1986), 94; 88-89; 41; 45; 62.

⑯ Milan Kundera, *The Farewell Party* (London: Penguin Books, 1977), 68-69.

⑰ Milan Kundera, *The Unbearable Lightness of Being* (New York: Harper & Row, 1984), 254.

徐　賁　美國加州聖馬利亞學院英文系教授

隨筆・觀察

高行健獲獎三人談

● 李歐梵　王曉明　陳建華

談話時間：2000年10月13日晚上。地點：美國劍橋，李歐梵教授家。對話者：李歐梵、王曉明、陳建華。本文由陳建華整理，經談話者閱過。

王：對高行健獲諾貝爾文學獎，網上議論已經不少。有意思的是，夏志清先生指出高行健既不是大陸作家，也不是台灣作家。

李：那意思是，高行健應當是海外華人作家？

王：夏先生還說到，早些時候馬悅然跟他說，今年有三個人入選，北島、李銳和高行健。中國外交部發表意見，說這是「政治陰謀」。新華社，包括中國作協，也發表了意見。跟外交部差不多。但國內的文學界，我還沒看到反應。香港的金鐘認為，高行健得獎是一件值得高興的事。但他也感到意外，因為他覺得高的文學成就並不高。我估計，大陸的文學界也會感到意外。

李：昨天上午剛醒，王丹打電話來，就告訴我這個。我的第一個感覺是，糟了，東西還沒全看。他的書早就送我，還放在牀頭。要是有人來訪，亂吹牛不好。怎麼辦？我很意外。昨天又特忙，在辦公室裏一個鐘頭，和一個學生約好談話，《華盛頓郵報》的電話來了。不過我還是談了十幾分鐘。後來《紐約時報》也來了電話，我說我只有五分鐘。今天已經登了出來，提到我跟葛浩文。《波士頓環球報》採訪了林培瑞，也訪問了中國大使館的一個參事，他說我們根本不知道高行健是誰。林培瑞覺得中國官方不會很高興，也許會低調處理。對中國人來說，這個獎是等得太久了。

王：今天的中國讀者對高行健會感覺陌生的。像我們這個年紀的人，知道他在80年代的創作。但90年代以後，他的東西就沒有在國內出過了。

李：我翻了他的履歷表，一大堆獎，一大堆演出，瑞典、法國、澳洲。

王：在台灣也不少。

李：這套書是台灣替他出版的。高行健可以說是徹頭徹尾的現代主義者。因為在中國現代主義出來的時候，正處於一個特殊的環境。這個在台灣早就有淵源，從馬森到《現代文學》。馬森自己也是搞戲劇的。當時他們在歐洲兩個東西搞得最好，戲劇跟繪畫。我們《現代文學》是搞小說，是白先勇、王文興他們。記得第一次跟高行健談，在北京還是天津，是第一次還是第二次。記得他的一句話，我給了《華盛頓郵報》。他說，我們對西方現代主義作家好像是一大發現，其實他們都已經變成老祖宗了，都已經死掉了。他在巴黎，到處問那些現代主義大師在哪裏，人家跟他說，現在還有一個沒死，你去找他吧。他回來大有所悟。我們還以為在搞新的，其實在西方根本是經典了。然後他自己開始反省。我覺得這一點在中國作家當中蠻特殊的。

陳：我說迷現代主義的有真迷和假迷，他是真迷。不過你說他的反省，大概的確做過不少，我看過他這類文章，談他為甚麼不認他的「祖國」，為甚麼要堅持「流亡」寫作。的確，那種自我流放的感受談得很透徹，不過當時讀了也不怎麼樣。不光是這類話在地下詩人那裏已經聽過不少，大概因為我還有個偏見，覺得中國作家談流亡，總缺乏像布洛茨基所具有的那種「底氣」。

李：我是昨天看的。一個是《逃亡》，一個是《對話與反詰》。裏面的人物，是一男一女，還有一名和尚。兩個頭顱，在劇的中間女的把男的頭殺掉，男的把女的頭殺掉。後半場一開始，就是頭顱在講話。這個和尤奈斯庫蠻相似的。除了兩個椅子，甚麼都沒有。和尚就是拿個掃把，是禪宗的意思。

王：有評論說他的戲劇有禪宗風格。

陳：我很早在《今天》上看過《對話與反詰》，只覺得他學荒誕主義的戲劇學得很像，但安插了一個和尚，就覺得牽強。

李：他的《逃亡》，講天安門，寫一個中年人，青年男的，青年女的。青年男人跑了出去，女的以為他死了，就跟那個中年男人做愛。這很像波蘭斯基的*Knife in the Water*。你可以說他很西化，但他畢竟是中國人，他真的鑽進去了。在瑞典，他跟我談他流亡的經驗。他是下放，怎麼用種種辦法逃出來，晚了幾個小時就甚麼都完了。這也是他最近一本小說《一個人的聖經》的主題。他跟我講，現代法國小說是怎麼寫的。有一個作家，整個小說就圍繞一個法文字，但整篇小說不讓它出現。這種形式主義的嘗試，比方說他對克勞德．西蒙很熟，即使寫出來沒人看。問題是高到底應該算甚麼？是華人作家？還是流亡作家？夏公講得好玩，既不是大陸，也不是台灣。我對《華盛頓郵報》特地講高行健是「自願流亡」者。你從諾貝爾獎的觀點講，這很好解釋。整個二十世紀

西方文學就是一部流亡文學，多少人流亡。在納粹時期的德國，托馬斯．曼跑到洛杉磯，才對德國文化有所反思。後來布洛茨基就做得更多。我說高行健是個「雙語」寫作的典範，他能用法文寫。昨天收到一個「伊美爾」，不同意我的說法，說葉君健也是用雙語寫作。這樣的話，林語堂也是，張愛玲也寫過一點。但我不光是指這個意思。這十年裏，還有查建英，你提醒了我。不知高的法文寫得怎樣，沒能看。他用法文寫劇本，小說是中文寫。

陳：據說《靈山》的法譯本翻得特好，是經過高的校訂的。

李：他用法文寫劇本，每年在戲劇節上演。如果把高行健作為一個現象來看，這是一個不大不小的震撼，值得我們反省。

王：現在麻煩的是，這個事情被政治化了，就比較討厭。對於中國作家的反應來說，這裏有一個問題。中國現代文學從一開始，比方說從茅盾那個時代開始，就明確把西方文學當作榜樣。文革以後重新追求文學的現代化，到79年、80年的時候，放了四個小風箏，有李陀、馮驥才等，高行健也是其中一個，在中國最先提倡現代主義。當時就發生了第一波的現代主義和現實主義的爭論，他們引用得比較多的是法國「新小說」的叫——

陳：羅伯特．格里葉。

王：還有一個女的，叫——

李：娜塔莉．薩洛特。

王：是的。她說，現實主義早就過時了。這個話是50年代講的，然後我們在70年代重新引用了出來。因為有了這樣一個傳統，到80年代又有了爭論，就是為甚麼中國人不能得諾貝爾獎。這個「諾貝爾情結」就是在80年代形成的。他們責怪西方的翻譯家，說他們沒把中文翻譯好。中國作家在80年代談諾貝爾獎的問題，其實有這個歷史的背景。到90年代，還是這個問題。也就是說，中國文學的真正目標似乎就是要得到世界的承認，標準就是諾貝爾獎。我覺得這一次頒獎，對於這樣的一個理解，是應該可以打破的。

陳：怎麼個打破？

王：諾貝爾獎授予一個評委認為優秀的作家，當然，這個作家的國族身份、政治態度可能對他的獲獎有影響，但畢竟他們首先考慮的是作家個人的創作。憑這一點，就不必把某個作家是否獲獎同民族、同中國文學等同起來，眼界不必這麼窄。

陳：在90年代，中國作家好像比較強調自己的文化，在所謂「後新時期」也是如魚得水，可以說這樣的寫作，「中國性」都比較強。這次諾貝爾獎是不是產生不小的距離？是不是會有另一種可能，就是出現反彈，說你這個評價沒有權威性，因為是在模仿西方，在甚麼程度上像那個拉美的——

李：馬奎斯。

陳：可能有人會說，他在甚麼程度上反映了自己的文化，反映了中國的經驗。

王：每個作家都必然有自己特別的經驗背景，但這和他是否代表一個國家的文學是兩回事。

李：他自己從來沒有想到過。

王：有趣的是，90年代許多作家都說自己是個人化寫作，都說只代表自己，但一牽涉到諾貝爾文學獎，就又說作家應該代表中國文學了。

李：評委會說他是skeptical（懷疑的），他一向是一個孤傲不群的人，早期在中國或許成群結黨，他一出來，我是覺得，他是一個個人。他的作品是否反映了他的出身、文化，那是次要的，當然更不是政治的。

王：這肯定有影響，比方說覺得這幾年應該給一個中國作家。當然有這個考慮，但這是次要的。主要的是，評委會認為他首先是個個人，有他們自己的標準。對我們來說，要檢討的是，為甚麼我們會這麼看諾貝爾獎，就是中國人得了諾貝爾，就等於中國文學獲得了世界承認。這個等號是怎麼劃起來的。如果給了巴金，這個等號就劃起來了嗎？是不是這樣中國文學就達到了「世界」水準，就可以傲然世界了？

陳：而且會助長了這樣一個風氣，原來是巴金的作品，也不過如此。

王：結果是給了這樣一個作家，好像跟中國沒有關係的作家。問題是中國是甚麼？誰代表中國？

李：還是夏公那句名言，即所謂"Obssesion with China"（中國情結）。多多少少每個中國作家總是要同中國劃等號，個人的感覺還是少。當然倒過來說，諾貝爾獎有政治性，哪個國家，哪個地區，哪個語言，或者哪個民族，給他一個啦。這很明顯看得出來，比方說亞洲，輪了輪了，每年都得輪了，而中國又鬧得最兇。但這個東西，你不能強求。他們評獎有自己的規則。每次都由評委提出自己的候選人，都要為自己的作家辯護，贏了就得了。常有評委評了幾十年，到了年紀很老了，才給他得了。有些人亂提名，這種情況，國內國外都有，結果根本沒用。

王：有人提李敖。

陳：還有提金庸的。

李：越是這樣，越是得不到。你不知道裏面的運作情況。當你提這個作家，你要說出一大堆道理。然後，有其他的評委可以看，跟你爭。他們每個人都是詩人、劇作家，你要辯得贏才行。這裏翻譯是很重要的。另外，這回使大家掉眼鏡的，包括我自己在內，現在的中國人，太注重美國，不重視歐洲的反應。高行健在歐洲有很大影響。他提到法國最近的動向，我完全不知道。

陳：的確，高行健的東西好像在美國

沒甚麼翻譯，《靈山》的英譯本也是在澳洲出版的。

李：其實美國漢學界，一直是跟在中國國內有名的批評家後頭。你們這一代批評家說甚麼是好的，我們都看，可是我們很難有自己的見解。所以我覺得以後要徹底打破國內國外的界限，我們大家都是一起的。不管國內國外，大家都有自己的看法。

王：還有一個問題，也值得想的，就是在今天這樣一個以美國模式為基本標準的全球化時代，瑞典這一批堅持現代主義、存在主義藝術標準的評委的選擇，究竟還能在多大程度上代表今天的「世界」標準？現代主義似乎早已經過時，但在今天，這種相當精英化的批判性的文學和精神立場，是否又有了新的價值——在這樣一個全球化的時代？

陳：這一招也蠻巧的，不前不後，真正算起來還沒過二十世紀。你說給個人，再等五年十年給高行健也不算晚，你說給中國的，又等得太久了。

李：夏公說得有道理，不是大陸，也不是台灣，所以可能看上他這一點。他雖然非常西化，但不美化，不是用英語寫作。現在全世界都快被英文征服掉了，而高行健是用法文寫作。我常常說，為甚麼中國作家很少用法文、俄文寫作？這一點蠻值得我們反省。為甚麼高行健沒有在漢學界受很大重視，反而在漢學界以外受到重視？我們在課上只講過一點他的戲劇，這個只有鄭樹森寫過文章。

陳：從個人角度來說，就是像曉明說的，發人深省的是給你一個餘地，就是對中國作家需要思考，一下子還不能反應過來。

李：對任何一個作家，個人視野和他自己文化的關係，是一個弔詭。你作為一個中國作家，需要一個中國的文化土壤。如果流亡在外，沒有這樣的土壤，不光是你自己的讀者，其他的讀者也會覺得，你寫的東西到底是不是跟你的文化有甚麼關係。倒過來講，如果你以為只寫自己親身體驗的中國本土的經驗，就能寫好小說，這也是鬼話。那樣的國際視野，就沒有辦法表現出一個更為深廣的東西。

王：這同樣沒有新意。同樣的經驗，如果我有新的視野，對經驗的理解就會跟你不一樣。

李：所以對這兩個問題都缺乏理解。對於作家真正的個人視野，和對於中國文化，都沒有理解。所以對於海外，我是主張徹底打破這種界限，我認為文藝是絕對應該無政治觀念。

王：文學有文化的界限，也有語言的界限，因為大家的語言不一樣，但牽涉到「國」這個問題，就很難講了。

李：文學應該沒有國籍。

陳：現在許多人的國籍根本講不清楚。

李：貝克特是愛爾蘭人。他住在法國這麼久，他用法文寫。

王：尤奈斯庫是羅馬尼亞人。

李：我們想到他們，很少想到他們是哪一國人。你以為他是法國，可是法國並不重要。我越來越覺得，恐怕評委裏多多少少有一種二十世紀現代意識，基本上給的作家都是，不管你從哪裏來，或從你的民族土壤裏出來，一定要有一種世界視野。大江健三郎是一個非常典型的例子，很多人認為他的東西太難懂了。大江自己在一次演說中談到，他很高興得到諾貝爾獎，因為有了錢可以付房租。我看過他的東西，對我的震撼非常大。他對日本和大戰做了深刻的反思。他自己的兒子是白痴，他寫到自己的兒子時，把原子彈的甚麼東西寫了進去。

王：他有一部小說，中文翻譯叫《我們的時代》。主角是個韓國人，在日本長大。在朝鮮戰場上，跟一個美國人同性戀。這涉及種族問題，但寫他們做愛，把性經驗上升為國家之間的關係。那個人是白人，他是朝鮮人，又寫他們像做夢一樣，於是主題一下子脫了出來，又進入日本國民的那種心情。有一點非常強烈，這部小說寫於60年代末，對日本的批判非常厲害。最後說：我們絕望，但是沒有自殺的勇氣，於是自殺的行為老是被推遲，在推遲的情況下，我們活下去，這就是我們的時代。

李：而且他對川端康成針鋒相對。他說川端把日本美化了，我們根本沒有資格講這種話。有人說，為甚麼諾貝爾獎一定要用歐洲的語言做標準。有人提議，能不能成立一個華人文學的諾貝爾獎，由台灣出錢，評獎最好在香港，或者美國，不在台灣和大陸。如果我們假定有這麼一回事，有多少人會有這樣的所謂國際性的視野？如果說北京有一個華文世界的諾貝爾獎，你說會給誰？絕對有政治性。這牽涉到一個我沒提出來的問題：甚麼是標準？這是漢語文體問題。現在也應當提出這個問題。

陳：「文學」這個概念本來就是外來的，現在這個頒獎，是不是又提出甚麼是文學這個問題？

李：大家都用中文寫作，台灣的作家和大陸作家有些不同。大陸作家因為口語比較好；台灣作家需要技巧，需要模擬。我的問題是，那麼新加坡，馬來西亞的作家呢？是不是甚麼都沒有了？也可能更要靠技巧。像香港的黃碧雲啦，中國邊遠地區的作家啦。比方說，詩裏的意象，有人說北島詩的意象太過於西化。那麼甚麼是華化的意象？甚麼是中國式的意象？這些問題越來越複雜。有人講楊牧的詩，我覺得非常古典，古典的詩詞歌賦的形式，從古代經典裏找出它的詞彙。雖然他自己是台灣人。這是歐文 (Stephen Owen) 的觀點，他覺得現在用的語言都是國際化以後的，已經翻來翻去，都差不多了。

陳：歐文的立論是，諾貝爾評獎主要是根據翻譯，這一點仍然值得我們思索。可惜還沒看《靈山》，它的中文的魔力到底在哪裏？

王：今天我們可以再來看一遍。從語言方面看，他是不是在拓展中文的領域。中文語言的使用彈性，並不是永遠往前走的，大部分時間可能是往後退。

陳：比如說楊牧的詩，你看得出從古典嬗變的痕迹。一首祭詩，跟古代祭文的文體有關係，但它的表現是現代的。在這裏，世界主義和地方性到底是甚麼關係？在70、80年代，台灣作家堅持過一陣所謂「地方性也是世界性」的說法，現在也不聽到了。不知道甚麼道理，我總對地方性的東西抱有同情，大概是我這幾年鴛鴦蝴蝶派看得太多了。

李：最近楊牧的詩翻成英文，耶魯出版的。這是某一種古代的，甚至古色古香，現代化了以後反而意趣無窮，也變成無國籍的。艾略特的詩，把古代希臘、羅馬的文學典故弄了進去。這對我有啟發，大概是因為我自己對古典研究不夠深。在台灣詩人裏，像楊牧這樣的古典學術修養深厚的很難得。一般的作家，古典不夠深厚，只有深厚了才能有所批判，有所改觀、變形。否則不這樣，這點資源也沒有了，那剩下的資源是甚麼呢？各人的經驗，各人的才華，就這兩件事，再加一些個人的閱讀，如果閱讀的東西只限於翻譯的，怎麼辦？高行健的《靈山》裏，民間的東西很多，折子戲啦甚麼的一大堆。他跟瞿小松是同代人，下放的時候，了解中國民間的東西，豐富得不得了。

王：對現代人來說，這些東西也是新東西。

李：對我來說，恐怕高行健現象對我們這些人都有啟發，或者震撼，對文學有反思。恐怕跟中國國內的反應不太一樣，國內讀者會覺得，他算老幾，或者會說，諾貝爾獎根本就是政治，管它呢，洋人不懂。

王：就是說，這是最壞的結果，就是政治化以後，起壞影響。

陳：也可能起一種幻滅感。

王：現在許多人不願講這個話，因為不願意太政治化，但心裏會有這樣的想法。

陳：反正這幾天很可能茶餘飯後都在講，我們似乎也比較容易分享，好像一兩句諷嘲，甚至罵街，也就差不多了。

王：也許這會成為主調。高行健作為用中文寫作的作家能獲獎，無論如何是令人高興的，只要你是關心中國文學的人，基本的感覺應該是這樣。越是因為大家不覺得眾望所歸，值得討論的問題就越多。我擔心狹隘的反應會很強烈，基本的思維模式和政治化的反應是一樣，都把這個事情完全不看作一個作家的事，而是一個國家的文學、甚至是國家本身的事。

學位的嬗變

● 王則柯

一

前些日子，深圳一位「博士後」「下崗」，引起媒體和輿論廣泛關注。但是一些朋友引伸出去，認為凡博士就不該讓下崗，這就有點偏頗了。

我國的學位制度，在本世紀中期中斷，30多年以後才重新建立。20年來，學位制度對於教育發展、科學技術進步和社會、經濟發展作出了巨大貢獻，有目共睹。和世界著名學府培養出來的博士比較，我們自己培養的少數出色的博士毫不遜色，他們是中華民族的寶貴財富。

但是，有制度建設，就可能出現制度下的嬗變和異化。即使在發達國家，同樣是博士學位，含金量也可以相去甚遠。在我國，這種含金量參差不齊的情況看來更加厲害。在一些熱門的博士點，博士生可以「批量生產」，一位博士生導師居然可以每年招收近十名博士生，麾下在學的弟子，經常保持20多人的大隊伍。博士生訓練講究基礎理論和課題研究，人們不禁要問，有那麼多博士水平的課題可做嗎？在一些冷門的博士點，可能計劃招生五人，但是卻只有三個考生報名。按照未必成文的制度，連續兩三年招不到合格博士生的博士點，將被亮黃牌紅牌。事關博士點的生死存亡，要把這幾個難得的考生招進來的激勵自然很大。這時候，能不能招到學生是硬道理，合格不合格反而變成軟道理。

難怪有人說，現在在國內一所比較好的大學裏，可以預期70%的本科生素質比較好；到了碩士生，就是40%；至於博士生，大概20%左右。這當然不是準確的統計，但是環顧四周，你的確可以發現，當年考不上好的大學的高中畢業生，四年以後考上了名牌大學的研究生；當年學位課程難以通過的碩士生，三年以後成了名牌大學的博士生。「英雄不問出處」，我們並不排除個別學生當初考壞了以後才發揮出潛力這種情況。問題是上述情況相當普遍，並非個別。這就應該發人深省。

我自己有不少這樣的實例。有一位不敢參加我的碩士生學位課程微觀

經濟學考試的學生，幾年以後已經把某名牌大學經濟學博士的學位揣在口袋裏，到我們學院求職，當初不懂的那些中級水平的東西，現在還是不懂。這樣的博士，當然沒有資格到我們學院任教。

話說回來，那少數優秀的博士生，出類拔萃，是我們學術的希望所在。這樣的博士，可惜並不很多。

二

「教授不教，講師不講」，那是20年前的一種概略說法，抱怨大學裏不重視本科生教育的現象。在那個年代，因為職稱體系是「資產階級統治我們學校」的制度設置，全國的大學已經多年沒有職稱評定和職稱晉升，所以教授和講師都是大學教師隊伍裏面的稀有動物。那時候，在課堂上為本科生上課的，多是中青年助教。

今天，由於職稱制度和包括教師在內的職工終身制並行實施，大學裏職稱分布的情況完全變了。在許多大學，正副教授已經佔到教師的一半，行政甚至後勤系統的書記處長們也兼領研究員之類的學術職稱。不少教授不必忙教學的事情，特別是不忙本科生的教學工作。現在出來一種時髦的說法，叫做「研究型的大學」，由於理解有偏差，似乎「有本事」的教授應該專注於學術研究，而不是上課，特別不是給本科生上課。不重視本科教育的情況，如果不是比過去厲害的話，至少是依然故我。

在這樣的大背景之下，一些朋友聽說我一直給本科生上課，反而覺得不尋常。在他們看來，我從副教授晉升為正教授已經超過十二年，按照中國特色由國務院學位委員會確定博士研究生導師資格也已經六年多，怎麼會「甘於」給本科生上課呢？

其實，我給本科生上課，並不像有些人可能想像的那樣，出於「奉獻」之類太崇高的動機。我給本科生上課，學生固然得益很多，我也得到很大樂趣。這樣的教學，是「雙贏」的愉快境界。不僅是我，其實許多老師都有過這樣喜悅的體驗。

原來正如前述，在當今中國的大學裏，本科生的素質最整齊，碩士生就沒那麼整齊，博士生則更不整齊。本科生入學要通過相當嚴格的統一考試，再加上本科是沒有專門的「導師」，學校和教師對本科生入學篩選的影響就比較小，所以本科生的素質比較整齊。碩士生入學考試範圍比較窄，導師對考試和錄取的影響就相當大，還有迄今仍然實施的「度身定做」的所謂「單獨命題」考試。具體導師面對十幾個或者上百個考生，他的酌情權就比較大，這和面對幾萬考生很不相同。至於博士生入學考試，有時候簡直是因人施考，還有許多「在職」的即業餘的博士生。各個學校都有千方百計擴大招生規模的動力。

讀書教學幾十年，我深切體會一個人已經學得的知識多少和他獲取知識的學習能力的高低，不是一回事。我寧願要一個悟性好的聰明孩子，不願意接受一個知道很多東西但是理性思維能力貧乏的成人。不瞞你說，前幾年我給本科生開的「微觀經濟學」和給研究生開的「微觀經濟學」，實際上講的都是一樣的東西，相當於發達國家一流學校本科生「中級微觀經濟學」的水平。但是本科生的回應明顯比研究生好，考的其實是一樣的題目，本科生的成績也比研究生好。這不是因

為我不想把研究生的教學提得比較高，而是因為他們總體的基礎和能力不允許我對他們講比較高深一點的東西。

三

我喜歡給本科生上課，還是自己當年老師榜樣潛移默化的結果。

1959年秋天，我從廣州到北京大學數學力學系數學專業讀書。一年級除了必不可少的政治課、政治學習和俄語、體育之外，實質的主課是數學分析、解析幾何和高等代數這三門。數學分析由閔嗣鶴教授主講，數學、計算數學和力學共六個班一起上大課，習題課分小班上。我們的習題課老師兼級主任，是優秀的年輕助教周巢塵。主講解析幾何的是姜伯駒，主講高等代數的是丁石孫。

丁先生後來出掌北京大學，是著名的數學家和教育家，現在是全國人大常委會副委員長。丁先生講代數，一板一眼，言簡意賅，句句珠璣。他是最富課堂藝術的老師，精妙全在語言，絕無誇張的表情或動作。聽他講課，真是一種享受。姜先生當年只有20多歲，在科研上已經做出世界同行矚目的成果。改革開放以來中國科學院頭一次增補學部委員（後來稱為院士），他就當選。周巢塵老師在十年前也榮任中國科學院院士。

至於閔嗣鶴教授，那真值得多寫幾句。數學那麼多學科，中國的數學，曾經最接近世界水平的，應該是數論。20多年前陳景潤的概稱為「1+2」的研究之所以能夠宣傳得家喻戶曉，背景是他在嘗試攻克「1+1」這個迄今認為難以解決的數論問題的路途上，走到了世界的最前沿。在我國，數論的大師是大名鼎鼎的華羅庚，第二號人物就是閔嗣鶴教授。話說陳景潤的論文寫好以後，需要一位足夠權威的專家審閱確認，閔嗣鶴教授就是最後拍板的人物。

大牌教授上基礎課，也是其他一流大學的制度。中國科學院1958年在北京開辦的中國科學技術大學，在短短幾年裏面為國家培養了許多出色的人才，其成功經驗，就是由科學院的大牌科學家為一年級新生上基礎課。中國科學技術大學數學專業頭三屆學生，分別由華羅庚、吳文俊和關肇直三位教授親自在課堂上調教，他們當時已經是科學院學部委員。中華人民共和國成立以來，國家自然科學獎的頭三個一等獎，分別由華羅庚、吳文俊和錢學森獲得，他們獲獎以後，都曾經比較長時期地在中國科學技術大學教學的第一線上耕耘。

現在一些人認為，高水平的教師應該專注於研究工作，研究做不上去的，才去上課，特別是基礎課。這種錯誤觀點，對於我國的高等教育危害很大。當今世界許多著名大學，比如哈佛大學、普林斯頓大學，都規定所有現職教授都要同時給本科生和研究生各開一門課。

本文意在提出大牌教授比較少上基礎課的現象，以期引起關注。但是即使現在，即使是在廣州，即使只說數學，還是有一些德高望重的師長，例如陳銘俊教授、左再思教授、鄧東皋教授和其他一些教授，辛勤地在基礎課教學的第一線工作。有這樣志同道合的朋友，我感到非常自豪。

王則柯　廣州中山大學嶺南學院教授

科 技 訊 息

衰老、死亡與長生之望

自古以來，追求長生是人類最強烈的欲望之一，各主要宗教的吸引力都與他們宣示具有戰勝死亡的獨特法門有關。所以，很自然地，破解衰老之謎也同樣成為科學研究的焦點——因為衰老 (senescence) 正是人何以不能夠長生，至終必然要死亡的基本原因。

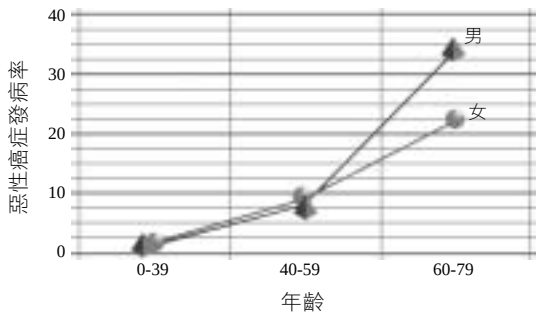
衰老的徵象十分明顯：人超過一定年齡 (譬如50歲)，便會逐漸出現活力減退、筋肉萎縮、骨質疏鬆、血管硬化、抵抗力下降、多種疾病發病率增加等現象。這些徵象可能會，但並不一定立刻導致意外、疾病與死亡。但無論如何，人的壽命期 (life span) 大約只有125歲，屆時的「老死」不可避免。而且，不但只人，幾乎所有複雜生命 (例如具有真核細胞者) 都一樣會衰老。甚至在培養液裏面的胚胎單細胞，或者酵母菌細胞，經過多個世代分裂以後，也都會「衰老」而不能繼續繁殖。唯一例外的，可能只有諸如亞米巴菌那樣的原始單細胞生物。所以，衰老是所有高等生物的共同命運，但它到底是怎樣一種過程？它的本質究竟是甚麼？這些問題至今未有定論。不過最近三十年間，對衰老過程的了解已經取得極大進展，對此我們在下面作一簡單介紹。

甲　「活氧類物」的危害

衰老機制中最廣泛也最重要的，首推生化反應鏈中所產生的各種氧化劑 (oxidant)，亦即所謂「活氧類物」(ROS)，諸如氫氧基 (OH)、過氧化氫 (H_2O_2) 等所造成的危害，特別是它對細胞內各種結構組織的破壞。這種危害的重要性可以從多方面看到。例如，細胞中的線粒體 (mitochondria) 是「能源工場」，但同時又是「活氧類物」的主要「產地」。從多種生物的長期研究可知，加速新陳代謝，亦即是大量耗氧以產生能量 (因而連帶產生大量活氧類物)，會減短生物的壽命；反之，限制進食和熱量消耗，或者進入休眠狀態，則可以顯著延長壽命。同時，細胞中有一套清除「活氧類物」的防禦系統，包括「過氧化物歧化酶」等抗氧劑 (anti-oxidant)。在實驗中，倘若壓制產生抗氧劑的基因，會導致細胞提早衰老；而且，可以證明這是由於線粒體中的DNA分子結構受到活氧類物破壞而發生變化，功能受損而來。

乙　端粒收縮的問題

此外，染色體端粒的收縮也是衰老的普遍原因。長條狀染色體末端的「封頂蓋」稱為「端粒」(telomere)，它的作用有如文章中的句號，也就是防止不同染色體在末端有黏結 (fusion)，因為那會改變基因庫的結構與功能。然而，細胞每分裂繁殖一次，其染色體端粒便自然會縮短，因而必須通過端粒酶 (telomerase) 的作用來加以修補。但這修補並非十全十美，所以隨着一代一代的細胞分裂，端粒會不斷收縮，由是染色體的黏結和隨之而來的斷裂、易位等情況也不斷增加，從而造成整個基因庫的混亂、失序。現在已經有證據清楚顯示：端粒收縮是細胞衰老的特徵，由是而導致的基因庫之不穩定，則是產生癌症的重要原因 (圖1)。例如，對成人而言，在不斷分裂增生的表皮層 (epithelium) 部位，諸如乳房、前列腺、肺、大腸等



Reprinted with permission from *Nature* **408**, 248. Copyright 2000 Macmillan Magazine Limited. Courtesy of Ronald A. DePinho.

圖1　惡性癌症發病率在40-80歲呈指數上升，但在80歲以後則固定下來。

等，癌症發病率最高，佔全部癌症84%左右；但對尚未經歷多代細胞分裂的兒童而言，則恰好相反，表皮層癌只佔9%。此外，由於肝細胞大量毀滅與更新所引起的肝硬化，往往令端粒縮短到臨界長度以下，而同時也會導致肝癌。

丙　影響壽命的特殊基因

藉着對可以快速繁殖的「模型生物」，諸如美麗新桿蟲 (*C. elegans*) 、酵母菌、果蠅、老鼠等等的詳細研究，上述兩類衰老原因的運作機制已逐步得到闡明，其極度的複雜性亦開始顯示出來。同時，我們發現，除以上兩種基本原因之外，還有許多其他意想不到的影響壽命的機制。例如美麗新桿蟲的嗅覺神經細胞所產生的特殊訊號分子會加速衰老：缺乏嗅覺的桿蟲變種 (mutant) 不但可以「正常生活」(但顯然缺乏在自然環境覓食或避害的能力) ，而且壽命顯著延長。又例如，生殖荷爾蒙也會加速衰老：桿蟲去掉生殖細胞後，壽命會延長四倍之多；遲產卵的果蠅變種特別長壽，早產卵的則短壽，等等。在果蠅和老鼠中，還有某些具特殊功能的個別基因會加速衰老，因為部分喪失此特殊功能的變種，壽命會顯著延長。但這些特殊基因到底如何引致衰老，卻還不很清楚。

丁　生命為何會衰老

從以上討論，我們可以見到生物的衰老有共同基本原因，即氧化劑的危害與端粒的收縮，這可謂是「與生俱來」，亦即根源於高等生物最基本功能 (新陳代謝與細胞分裂) 的問題。在漫長進化過程中，高等生物雖然已經發展出克服這些問題的機制，即抗氧劑系統以及端粒酶的修補作用，然而，它們並非完美。所以，衰老的繼續存在，反映了通過進化而出現的高等生物，還未能完全解決其結構上的基本缺陷。至於個別生物的特殊衰老機制，基本上亦是同類現象，只不過其所反映的缺陷是特有而非普遍的罷了。從這個觀點看來，生物之必然衰老，和汽車、飛機最終免不了由於損耗、磨蝕、金屬疲勞而報廢，是十分相似的。

但兩者也有基本分別。首先，生物複雜得多，所以衰老機制也繁複得多。因此個別生物體的壽命期有相當大的隨機分布：人的壽命期的平均數是125年，個人壽命期則從百餘歲到140歲都有。其次，進化過程所產生的「選擇壓力」傾向於保存物種，而非個別生物。所以生物個體結構與功能並不一定朝着克服衰老的方向發展。許多生物的衰老信號是由其生殖活動觸發的，有些生物 (例如某些蜘蛛) 在交媾後迅速死亡，所反映的正是特殊物種延續策略。

況且，生物的實際死亡，絕大部分是由於環境惡劣、意外、弱肉強食等外在原因，而並非由於衰老，所以預期壽命 (life expectancy) 遠低於壽命期。人的壽命期在過去十萬年大體未曾變更，預期壽命則從古代的20-30歲增加到目前在發展地區的75-80歲。所以，在人類出現之後的絕大部分時間，自然進化對克服衰老機制的改進助力是不大的。另一方面，在深海中某些有漫長歷史而又沒有顯著天敵的生物，例如深海巨魚和北美洲龍蝦，則沒有顯著衰老現象，這可能是上述現象的反面，即當自然選擇的確對衰老問題發生作用時，壽命期會大大延長。

所以，現代科技縱使能克服諸如癌症及其他衰退性老年病，也只能把人類壽命期提高到它的自然限度，而對衰老則仍然無能為力。當然，人和人體不必等同：也許在未來，人體器官替換會變得像汽車更換部件一樣方便，從而使人類逃過衰老大限。然而，真正的長生很可能意味社會的停滯，乃至進化之終止，那到底是否人類之福，恐怕還是個大問題吧？

參考資料

本文資料大部分取材於下列特輯的六篇文章：“Insight Section on Ageing”, *Nature* **408**, 233-69 (9 November 2000)。

中國近代漫畫：豐子愷與竹久夢二

● 吉川健一

二十世紀即將過去，在回顧近代中國文化的發展時，我們無法忽視近百年來中日文化之間的相互作用。而對於這一問題，尚留下不少課題有待進一步考察。至近代，中國藝術隨中國文化影響了日本長達一千多年的歷史，而日本在明治以後也開始對中國產生影響。漫畫就是一個例子。筆者注意到近幾年中國的收藏品拍賣中，豐子愷的作品很受歡迎。在中國的文化人眼裏，漫畫本屬於難登大雅之堂的「雕蟲小技」，但豐子愷也許是一個例外。筆者發現中國漫畫文化的奠基人物——豐子愷，其漫畫創作與日本畫家竹久夢二 (1884-1934) 之間存在着很大的關係。在進入二十一世紀前，筆者希望此文能對近代日中藝術研究起到一點補助作用。

一　近代中國漫畫文化的奠基者

豐子愷 (1898-1975) 是一位受人尊敬的中國文人。中國人愛將一個人的作品與其人格聯繫起來，即所謂「人品」、「畫品」之類，豐子愷之受人尊敬，也許更由於其偉大人格。豐子愷曾在困難時期援助內山完造。日本投降後，內山完造在上海的書店經營環境迅速惡化，為了不傷內山的面子，豐子愷藉購書為名匯了十萬元給內山。內山完造十分感激豐子愷，後來更特意在著作裏提到此事①。

早於40年代，豐子愷的文學作品《緣緣堂隨筆》便被著名文學家、京都大學教授吉川幸次郎 (1904-1980) 介紹到日本，稱其為「現代中國真正的藝術家」② 。小說家谷崎潤一郎 (1886-1965) 看到此文後也深有同感③。但豐子愷的漫畫在日本卻鮮為人知。

漫畫這種大眾文化在西方普及了很長一段時間，已屬「文化快餐」。而在日本，漫畫這種類似中國的連環畫的讀物，性質上已發生變化，男女老少愛讀者甚多，至今不衰。中國人對這一現象多有指摘，因為漫畫在中國屬於兒童讀物，但在日本確已成為一種大眾文化現象。豐子愷曾考察漫畫在日本的緣起、演變，以及「漫畫」二

字在日本的出現：「……漫畫般的繪畫之出現，早在藤原時代，約當中國的宋朝」④。應該說，豐子愷對日本的美術是有研究的，因為他所說的這個「藤原時代」，在一般的日本歷史年表裏是不存在的，它是日本美術史上的時代分期，特指平安時代的中期和後期。豐子愷還研究過日本畫家雪舟以及日本的工藝美術等。在筆者印象中，近代像他這樣謙虛踏實的留日中國學生並不多。

和「美術」這個詞一樣，近代中國從日本「拿來」了不少新詞彙。富有中國文人美德的豐子愷是很謙虛的。他非常尊敬與他的老師李叔同(1880-1942)同輩的畫家陳師曾⑤，他說：「國人皆以為漫畫在中國由吾創始。實則陳師曾在《太平洋報》所載毛筆略畫，題意瀟灑，用筆簡勁，實為中國漫畫之始。」⑥但是，在中國最早賦予「漫畫」一詞實際意義的卻是豐子愷。他從日本帶回了這一詞語，也就是說，中國當時有漫畫這一形式的畫作卻無「漫畫」之名，「第當時無其名，至吾畫發表於《文字週報》，始有『漫畫』之名也」⑦。這當然要歸功於鄭振鐸後來以文學週報社的名義發行他的第一部畫集(即《子愷漫畫》)時使用了「漫畫」一詞。其實早於1904年，中國報紙上已出現了以「時事漫畫」為名的專欄，但當時可能尚沒有得到廣泛認知。而後來使「漫畫」在中國進一步發達，由以往單一的諷刺性發展到有抒情性的多樣化，豐子愷應該是其奠基者。漫畫的這一發展意義非同尋常，因為它帶有大眾文化的傳播性質。它不像油畫、國畫那樣必須看到原件作品方可欣賞到它的本來面目。這點和魯迅倡導的新興版畫後來在中國革命中帶來的宣傳效果是一樣的。豐子愷的漫畫生涯與「漫畫」這個詞彙一樣，也源自日本。

二　豐子愷「遊學」日本與竹久夢二

就像在中國無人不識豐子愷一樣，在日本也無人不識竹久夢二。但在中國很少有人談及豐子愷到日本學畫之事，更無人提到豐子愷的漫畫與近代日本畫家竹久夢二的關係。豐子愷從事漫畫創作，繼而在中國成為家喻戶曉的大漫畫家，實與其留學日本這段經歷有着密切的關係。如果豐子愷沒有日本這段經歷，也許就不會成為今天意義上的豐子愷。

豐子愷早年學畫，得力於李叔同的指導，但他留下的洋畫作品極少。在回顧自己當時學畫的文章裏，豐子愷談及「模特爾與畫布」的感想，《豐子愷傳》裏說他畫了十個月的木炭筆⑧。我們不妨看一下他留學日本的過程。豐子愷於1921年春搭乘「山城丸」到日本，開始了他的留學生涯，當時23歲。他的生活日程幾乎與他的老師李叔同一樣：上午在洋畫研究會學畫，下午學日語，後來改去音樂研究會學拉小提琴⑨。但他當時的家境不同於李叔同，也比不上官費留學生。豐子愷學畫的地方，或許是「川端畫學校」，這點目前尚有疑問⑩。「川端畫學校」對當今中國人來說比較陌生，但近代不少留日學習美術的中國人，如關良、倪貽德等，據說都曾是該校學生。

豐子愷本來是想通過留學日本，當上大畫家衣錦還鄉的。顯然，他進洋畫學校是為了學習洋畫，即中國人所說的「西畫」。他根本沒有想到後來會當上漫畫家，以漫畫聞名。他在課堂休息的時候常常無聊地點起香煙，考慮着生活的前途⑪，根本不可能像李叔同那樣有閒情逸志去和同班的日本男生爭奪女模特爾⑫。他開始懷疑「模特爾與畫布是否是達到畫家的唯一途徑」⑬。這說明了他學習洋畫的信念發生了動搖。

由於經濟狀況不佳，豐子愷在日本只待了十個月就「金盡而返國」⑭。現在看來，他確是一個非常出色的「遊學者」⑮。由於只是短期停留日本，他不得不離開教室去「走馬觀花」，利用不多的時間飽覽「日本的藝術面影」⑯。他看展覽會，逛舊書店，從而使他有機會看到竹久夢二的作品集，並由此產生了他學畫以來從沒有過的極大興趣。竹久夢二的作品，使他放棄了學習洋畫。

明治末期，日本畫壇誕生了一位描寫市井生活和民眾喜怒哀樂的「民眾畫家」，此人便是竹久夢二。明治時代複雜的文化思想也反映在其複雜的人生和繪畫上。竹久夢二1884年出生於日本岡山，早年畢業於早稻田實業學校。他開始並沒有進過正規的美術學校，後來在太平洋畫會研究所學過油畫⑰。竹久夢二起初以繪製單幅小品畫涉足日本畫壇，他的第一本畫集《夢二畫集．春之卷》於1909年12月出版。書中收錄了他發表在各種雜誌上的單幅插圖作品共178幅，採用木版印刷，別有一番風味。竹久夢二也是一位詩人，常在小品畫下面附上幾句短詩，洋溢着抒情風味，從中更能窺見他那自由奔放的性格。其作品反映的內容多為年輕人的生活，如男女之情、田園生活等等，非常純樸。他充滿個性的清新畫風，立刻轟動了整個日本，尤其受到青年男女的好評，至翌年9月多次重版，一時間「洛陽紙貴」，並又相繼出版《夏之卷》、《秋之卷》、《冬之卷》等。他的這些早期作品，被稱作「初期草畫」。豐子愷最初發表的作品大都充滿詩意，與竹久夢二的這些畫集有關。

竹久夢二的早期作品曾受社會主義運動影響。生於明治年間的竹久夢二來自社會底層，他同情平民，曾與社會民主黨人士來往⑱。他給《平民新聞》投稿，畫反戰插圖，批判社會黑暗。後因社會主義運動遭到挫折，並發生「大逆事件」，竹久夢二從此便脫離了社會主義運動。

由於竹久夢二的早期思想傾向於平民，故題材也都反映平民、市井生活，我想這也是他的作品能打動豐子愷的原因。而他的那些詩畫結合的作品，更能激起豐子愷的熱情。但明治末年的「大逆事件」以後，竹久夢二的繪畫從親近社會主義的「草畫」風格，開始轉向了「美人畫」。可以說，對豐子愷產生巨大影響的作品，都是竹久夢二轉向「美人畫」之前的早期作品。但在日本，竹久夢二卻是以「美人畫」著稱的。他的「美人畫」多表現女性的孤獨或憂傷，尤其是女人的那種帶着異樣的瞳孔，充滿病態美，似迷人又令人感到精神不振，有「夢二式美人樣式」之稱⑲。

豐子愷後來在文章裏說，如果夢二的書沒有散失，他要把那些曾感動

他的畫找出來與讀者共賞⑳。但豐子愷是否知道竹久夢二後來轉向「美人畫」呢？

三　《夢二畫集》：模仿的開始

豐子愷沒有見過竹久夢二，也從未師從竹久夢二。豐子愷在30年代的一篇文章裏說㉑：

> 回想過去的所見的繪畫，給我印象最深而使我不能忘懷的，是一種小小的毛筆畫。記得二十餘歲的時候，我在東京的舊書攤上碰到一冊《夢二畫集・春之卷》。隨手拿起來，從尾至頭翻過去，看見裏面都是寥寥數筆的毛筆sketch (速寫)。……這寥寥數筆的一幅小畫，不僅以造形的美感動我的眼，又以詩的意味感動我心……

對竹久夢二的畫，他當時看得出神，最後使他「沒有心思去看別的畫，便買下這冊書帶回了住處」㉒。豐子愷得知竹久夢二曾蜚聲日本畫壇，但在看到這些作品的時候夢二「已漸岑寂」了㉓。事實上，豐子愷去日本的那年，竹久夢二38歲，畫風已變，不同於豐子愷所見到的《春之卷》。除了《春之卷》，豐子愷還特意託好友黃涵秋幫他找到餘下的夏、秋、冬各卷，以及《京人形》和《夢二畫手本》，畫風也都與《春之卷》相近。

豐子愷回國後，很快便投入漫畫製作 (這裏暫不用「創作」二字)。我們從他發表在1925年5月的《文學週報》上的作品《燕歸人未歸》(圖1) 中，不難看出他模仿竹久夢二的痕迹。《燕歸人未歸》充滿了詩情畫意，但觀乎此畫的構成方式卻難以排除來自竹久夢二畫風的影響。因為這幅畫顯然不同於傳統中國畫，它採用了西洋畫的取景方式，描繪某一局部。落款方式也特別，將他的西洋式署名「T. K.」(其英文略寫) 與《燕歸人未歸》分開。這樣的畫面構成方式在竹久夢二的作品中到處可見。我們對比《春之卷》中的作品《來臨》(圖2)，便不難看出豐子愷這張畫的原形。他用與竹久夢二同樣的四角框，畫中的女人也採用背影的姿態；《來臨》中的女人獨坐窗邊，遙望遠方飛來的一群大雁；而《燕歸人未歸》只

圖1　豐子愷：《燕歸人未歸》

圖2　竹久夢二：《來臨》

是把人物搬到了陽台邊，點綴的鳥與竹久夢二一樣也畫在右上方，不同的是把一群大雁改作兩隻特大的燕子。

豐子愷的這個背影構圖無論在造形、畫法上，也與竹久夢二的另一幅作品《春之人》(圖3) 類似：該圖左上伸出的樹與倒掛的枝葉；陽台上穿和服的女子的背影正向遠方眺望。不同的只是：在豐子愷的畫裏，典型的明治時期的日本女性換成了中國女性的裝束；竹久夢二那種刀痕般的線條在豐

圖3　竹久夢二：《春之人》

子愷的畫裏變成毛筆味濃厚的粗放線條。主題上，《燕歸人未歸》更接近竹久夢二的《來臨》。《來臨》可謂一語雙關。中文的「雁」與「燕」本是同音，竹久夢二的「雁歸」成了「燕歸」，富有文學修養的豐子愷是不難聯想到這一點的。此外，從時間上看，《來臨》應該是豐子愷最早接觸到竹久夢二作品之一。

這樣的例子在豐子愷的作品中並不少見。1925年的《遐想》(圖4) 與

圖4　豐子愷：《遐想》

圖5　竹久夢二：《無題》

竹久夢二《夏之卷》裏的一幅無題作品(圖5) 基本類似。天地延伸的細長式構圖與下方人物處理如出一轍。豐子愷在〈繪畫與文學〉裏曾提到竹久夢二畫集裏的「Classmate」(《同級生》)、「Tosan no obento」(《爸爸的中飯》)、《!?》等五幅作品，對《同級生》，他說：「後來我模仿他，曾作一幅同題異材的畫」[24]。這些文字為我們了解他與竹久夢二之關係，及他對近代中國漫畫文化的普及，提供了極好的佐證。

豐子愷唯獨鍾情於竹久夢二的作品，是有一定理由的。豐子愷自己說：「他(指竹久夢二——筆者註) 還有一個更大特點，是畫中詩趣的豐富」、「他的畫風，熔化東西洋畫法於一爐。其構圖是西洋的，畫趣是東洋的。其形體是西洋的，其筆法是東洋的。自來綜合東西洋畫法，無如夢二先生之調和者」[25]。大概這些都成為竹久夢二吸引他的原因吧。

四　豐子愷的漫畫：模仿乎？創作乎？

豐子愷模仿竹久夢二的「初期草畫」，一直延續到40年代。他在1943年出版的《漫畫的描法》(開明書店發行)一書裏，照樣模仿了竹久夢二。由此使我們看到竹久夢二是如何深遠地影響着這位中國漫畫家。最明顯的是一幅《用功》(圖6)，他將之作為漫畫創作的示範畫，模仿了竹久夢二的《試驗》(中文之意為《考試》，見圖7，收錄在《春之卷》裏)。主題相同，「試驗」變成「100」分，畫法也一樣，只是改了人物造形。這裏我們可以看出兩點，首先是竹久夢二在他心目中的地位，以致他離不開以這樣的作品作示範；其次是他驚人的記憶力，豐子愷說他因戰亂散失了竹久夢二的資料，他曾說完全靠記憶力來再現竹久夢二的《一家團樂散步圖》㉖。

對中國人來說，「模仿」是借鑒，是學習前人的必由之路，其理論可追溯到南齊謝赫的「畫之六法」。本文所舉豐子愷的作品，暴露了很多模仿的痕迹，但這也為我們提供了文化間相互作用的依據，而中國人的學畫多由模仿開始的。近代中國以來，畫家不再在自己的作品上題「仿XX」了，這顯然是受到社會變革的壓力，不得不興「創造」。然而，豐子愷卻在文章中如實談到竹久夢二，這實在難能可貴。

也許，豐子愷有的作品若標明「習作」二字便會妥當一些，畢竟「創作」不同於「仿作」，尤其是發表在文學創作刊物上更是如此。雖然豐子愷有不少作品受到竹久夢二的影響，甚至有超出模仿之嫌，但我們不想由此否定豐子愷的一切。因為他還是畫了一些有自己特色的作品，如他後來的《漫畫魯迅小說》之類。我們之所以討論這些，目的是要尋找近代這種繪畫風格的來龍去脈，以求進一步理解近代中國文化的演變過程。豐子愷將竹久夢二的「初期草畫」轉化為中國式的漫畫，是他了不起的地方。這種轉化，使他的畫在中國廣受大眾歡迎，從而帶來了漫畫文化在中國的普及與發達。由主題上的模仿，直至造形上的模仿，我們均可從竹久夢二的畫集中清楚地找到「原形」，如《晚歸》、《除夜》等。此外，在技法運用上，豐子愷把竹久夢

圖6　豐子愷：《用功》

圖7　竹久夢二：《試驗》

二那種精雕細琢、滲透了西洋畫的特殊的線描，演化為粗放的中國畫式的用筆，如《燕歸人未歸》、《遐想》等。但筆者認為，他這種輝煌的「過濾」到了40年代末便結束了。應該坦誠地指出，在今天看來，豐子愷在50年代新中國以後的作品與他在解放前特別30、40年代的作品相比要遜色很多。

總之，綜觀豐子愷在40年代前的漫畫生涯，明顯看到他受竹久夢二的影響。20年代開始，豐子愷帶來的新鮮畫風很快在上海這個近代城市受到青睞，這與鴉片戰爭以後、海外文化最早在上海開始蔓延有一定關係。而中國近代漫畫文化的發達，又是與豐子愷的貢獻分不開的。二十世紀即將結束，考察近代這一百年歷史上日中文化往來的人物和事件，對日中藝術研究具有重要的意義。

註釋

① 此事可參見內山完造：〈豐子愷先生〉，載《花甲錄》(東京：岩波書店，1981)，頁398-99。

② 吉川幸次郎：〈漫畫《緣緣堂隨筆》〉，收錄在《吉川幸次郎全集》，第十六卷(東京：筑摩書房，1970)，頁441。

③ 谷崎潤一郎：「可以認為這隨筆的確像是藝術家寫出來的。」見《谷崎潤一郎全集》，第二十三卷(東京：中央公論社，1958)，頁209。

④ 參見豐子愷：〈談日本的漫畫〉，《宇宙風》，第二十六期(上海)，1936年10月。

⑤ 陳師曾(1876-1923)，1902年留學日本的弘文學院，後入東京高等師範學校，即現在的筑波大學。

⑥⑦⑧ 見豐一吟編：《緣緣堂隨筆集》(杭州：浙江文藝出版社，1983)，頁309。

⑨⑪⑬ 參見〈「子愷漫畫」題卷首〉，收錄於《豐子愷文集》，藝術卷一(杭州：浙江文藝出版社、浙江教育出版社，1990)，頁29。

⑩ 關於豐子愷學習洋畫的地方，有說是「洋畫研會」(見豐一吟：《豐子愷文集》，藝術卷一〔杭州：浙江人民出版社，1983〕，頁273)，也有說是「川端畫學校」(見阮榮春、胡光華：《中國近代美術史》〔香港：商務印書館，1997〕，頁159)，按〈「子愷漫畫」卷首〉裏說是「某洋畫學校」(前揭《豐子愷文集》，藝術卷一)，但豐子愷又在〈我與弘一法師〉一文裏說：「畢業後我無力升大學，借了些錢到日本去遊玩，沒有進學校，看了許多畫展，聽了許多音樂會，買了許多文藝書，一年以後回國……」(見中國佛教圖書文物館編：《弘一法師》〔北京：文物出版社，1984〕，頁251。)

⑫ 參見內山完造：〈弘一律師〉，《上海霖語》(東京：講談社，1942)，頁64；〈老師生西〉，《上海汗語》(出版地未明，1944)，頁144。李叔同當時名為李岸、息霜等，1905-11年就讀於東京美術學校(現東京藝術大學)洋畫科。

⑭⑯ 見豐子愷：〈我的苦學經驗〉，載明川編：《緣緣堂集外遺文》(前揭書)。

⑮ 豐子愷後來回顧這段經歷時說，這十個月「稱為留學嫌短，稱為旅行嫌太長，成了三不像的東西」，見豐子愷：〈我的苦學經驗〉(前揭書)。

⑰⑲ 參《別冊太陽20・竹久夢二》(東京：平凡社，1977)，頁26-27。

⑱ 見小倉忠夫：〈宵待草之歌〉，《夢二美術館》，第一卷(東京：學習研究社，1985)，頁106。

⑳㉑㉒㉓㉔ 豐子愷：〈繪畫與文學〉，《文學》，第二卷第一號(上海：生活書店，1933，民國二十二年)。

㉕㉖ 參豐子愷：〈談日本的漫畫〉(前揭《宇宙風》)。

吉川健一 日本早稻田大學藝術學美術史博士生

晚清女學中的滿漢矛盾

——惠興自殺事件解讀

● 夏曉虹

1905年歲暮，先是陳天華為抗議日本文部省發布《清國留學生取締規則》，於12月8日憤而在東京蹈海；隨後惠興因辦女學款絀，12月21日於杭州家中服毒。表面看來，二人均係為教育問題殉身，實則與陳天華爭國權背後的民族革命意識同出一源，惠興的存女學也大有深意。

1905年歲暮，中國有兩位男、女志士相繼在國內外自殺，事件震動全國，餘波經久不息。先是陳天華為抗議日本文部省發布《清國留學生取締規則》，以喚醒國人的救亡意識，12月8日憤而在東京蹈海；隨後惠興因辦女學款絀，12月21日於杭州家中服毒，遺書當道請撥常年經費。表面看來，二人均係為教育問題殉身，實則與陳天華爭國權背後的民族革命意識同出一源，惠興的存女學也大有深意。

一　解不開的死結

自1644年清兵入關，建立全國性政權，滿漢矛盾便成為糾纏清朝三百年歷史的解不開的死結。以邊地的少數民族統治中原佔人口絕大多數的漢族，本就容易遭遇儒家久已深入人心的「華夷之辨」思想的頑強抵抗；加之滿清權貴汲取了元朝滅亡的教訓，從強迫漢人改變服制剃髮留辮開始，刻意維護滿人的民族特徵與特權地位，更加深了民族對立情緒。迨至二十世紀初，民族主義思潮自外而內，流衍全國，民族意識更與國家思想合為一體，成為革命派鼓動救亡的強力手段。同盟會「驅除韃虜，恢復中華，建立民國，平均地權」的綱領，正是以民族革命推進政治革命的集中表述。

處此情勢下，為維持統治權不致失落，滿清王朝一方面不得不順應潮流，謹慎地逐步開放體制改革的門戶，給漢人官僚以更多的位置，努力消泯民族敵對情緒；另一方面，這種讓步也加深了滿人自身的民族危機感。從當時的報刊上，我們可以讀到立場迥異的言說。

1904年在《警鐘日報》發表的〈論中國民族主義〉，可作為革命派「排滿」主張的經典文獻來閱讀。此文開篇即斷言：「今之世一民族競爭之天下也。」根據「舍民族則無國家」的道理，作者認為，處於今日「國族相結相排之時代」，「排滿革命」必不可免：

> 民族國家者，以同一之種族，同一之言語，同一之習慣，同一之宗教，造成同一之性質，同一之理想，而集合其能力，以組織政體，而統治人民，以為生存之要具者也。是故以同族而

排異族，以同國而排異國。排於外者不劇，則結於內者不牢；結於內者不牢，則排於外者不勝。

革命派之倡導民族主義，本是以「排滿」為救國的「起死回生之絕妙藥」，最終目的仍在抵抗西方「新帝國主義」的殖民侵略。所謂「故今日而欲救中國，舍擴張吾民族主義，其道莫由」①，也即是期望由民族的競爭達致國家的爭勝。因此，孫中山領導的同盟會才會以「排滿」(驅除韃虜)作為政治革命與建立新民族國家的起點。

至於朝廷一方所作出的最大讓步，當屬允許滿漢通婚，打破為保持血統純粹固守已二百餘年的厲禁。1902年2月1日的「上諭」②無可奈何地宣布「俯順人情，開除此禁，所有滿漢官民人等，着准其彼此結婚」。不過，這一「寬宏大量」的諭旨實不足以收買久失的人心。尚未與清廷離心離德的漢族官員仍在不斷抱怨「滿漢界限仍分晰太清」，具體而言：「民部奏補之內外廳丞，內城滿籍，外城漢籍；所有以下之員，內城亦滿人佔居多數，外城亦漢人佔多數。而禮部奏補之丞參，亦係兩滿兩漢。其餘外部、農工商部、民政部等侍郎之缺，亦皆一滿一漢。」③也即是說，凡屬重要位置，仍多用滿員，由此表現出對漢人根深柢固的不信任。各部侍郎的任命雖似乎滿漢均等，但最高的官階尚書卻只以滿人充當。這還是1907年官制改革後的格局，如此結果，自然不能令漢族官紳滿意。

應該說，「民族調和論」在晚清報界實佔據主導地位，排除政治派別鮮明的報章不計，以《申報》、《大公報》等中性報刊為代表的「公共空間」，應該說是體現(或曰引導形成)了這樣一種社會輿論與主流意識。《大公報》主人英華(斂之)雖為滿人，但信奉天主教，而存一視同仁之心，且崇信變法改良，思想開明，因此也以融合滿漢畛域為救國良策。如1906年3月7日發表在《大公報》的〈論建設學堂宜除滿漢之名目〉，雖為「來稿」，卻刊登在相當於社論的「言論」欄，這起碼表明其得到了報社主持者的贊同。論者秉着「調和滿漢之方針」，批評滿人「辦理學堂者仍狃於滿漢之成見」。其深憂大患正在，「以同為一國之人，而先自分支別派，不能融合而同流，遂令排滿革命種種狂悖之謠傳莫殺其勢而息其波」。以融合滿漢為防止革命的手段雖未必現實，但其平息矛盾的用心可謂良苦。

不過，如英斂之一般主張的滿族知識者畢竟為數不多，留學日本的滿洲貴族少壯派且由於直接感受到革命派無所顧忌的排拒，而生發出更為強烈的敵意。辛亥革命後組建「宗社黨」的良弼，1904年留學日本時，即「以滿漢界限，故與漢人留學者大相水火，即漢學生亦莫不反對之」，於是上書執政者，「請將漢人中有志之士盡中以法，為一網打盡之計」，並「請政府限制漢人入仕，階級毋得過三品以上」④。顯而易見，此舉不僅無助於滿洲政權的自救，反會加速漢族官僚集團的離心，因而在滿清上層雖獲得同情，卻未取得支持。

良弼以強硬姿態表現出的滿人憂患意識並非空穴來風，而在滿族基層社會中實有根柢。1906年12月13日，年僅十八歲的滿洲正白旗普通旗人曾某，便在遼陽家中以自刎的極端方式，表達了對滿族前途的悲觀絕望。遺言開篇便道明死因：「吾今之死非為他故，痛吾滿族之將亡，欲救而無其力，兼境域、學問說，他年終不免為亡國之奴隸。吾寔恥之，不得不死。」遺書痛心疾首於滿族的「禍懸眉睫」而

「民族調和論」在晚清報界實佔據主導地位，以《申報》、《大公報》為代表的「公共空間」，應該說是體現了這種社會輿論與主流意識。1906年3月7日發表在《大公報》的〈論建設學堂宜除滿漢之名目〉，論者秉着「調和滿漢之方針」，批評滿人「辦理學堂者仍狃於滿漢之成見」。

不自知，追根溯源，直指漢人維新派的政治宣傳為傾覆之禍胎：

> 汗族自康、梁跳梁，海外編書著報喚醒國魂以來，亦漸漸如日出海，如劍出匣，蓬蓬勃勃，有風雲氣矣，革命排滿之風潮日高。而我滿族醉生夢死於荊天棘地之中，雷霆擊其頂，刀鋸臨其身，鬼蜮瞰其旁，虎狼踞其側，而無所謂恐懼，無所事補救，惟抱其南非洲黑奴之人格，而待後日為他族之奴隸。

由此危言預斷，「三十年後吾種族得為奴隸，百年後吾種族將至滅絕」。而曾氏所謂「亡國」、「他族之奴隸」，所慮者乃在近不在遠，用《盛京時報》編者的話說，即是「但憂滿族而外視漢族」。

曾某之以「國家」與「種族」合一，恰與維新派、革命派的嚴別「朝廷」和「國家」針鋒相對，全然出於維護滿族統治利益的考慮。但其人並非顢頇無知的頑固守舊者，從遺言中為滿族設計的自救方案，即可見出曾氏實為維新改良之同道：「總而言之，我種族必當一刀兩斷，推翻數百年種種之劣根性，而吸納新精神、新道德，重鑄國體，使吾七千萬人民皆有自立為國之人格，然後可以獨立為國，亦可與汗族共立為國。若此大問題，除求新學而外，吾恐無特別妙法以籌之矣。」⑤

此一事例最好不過地揭示出，晚清深受民族主義思潮感染的不只是漢族革命家，也包括滿族知識者，雙方都以勢不兩立的姿態對待滿漢矛盾。因而，溫和派「民族調和」的聲音雖更具優勢，卻無關大局。在實際的政治運作中，滿漢之爭既與國家權力的更迭不可分割，期望獨攬大權的滿族利益集團與已開始覺醒的漢民族之間的衝突於是無可避免。在雙方的對峙、相爭中，曾氏其實對滿族的自新並不抱希望，他的選擇自殺並焚毀精心撰寫的《滿族興亡見微論》等著作，表明他對這一民族鬥爭的結局，即滿族統治全國權力的喪失已了然於胸。終清之世，滿漢矛盾到底難以彌合。

1906年12月13日，年僅十八歲的滿洲正白旗普通旗人曾某，在遼陽家中以自刎的極端方式，來表達對滿族前途的悲觀絕望。此一事例揭示出，晚清深受民族主義思潮感染的不只是漢族革命家，也包括滿族知識者，雙方都以勢不兩立的姿態對待滿漢矛盾。

二 「旗女亦為彼族興學乎」

假如在上述背景下閱讀有關惠興辦學的資料，便可以有新發現。

惠興1905年12月21日自殺後，《申報》於12月30日即刊出題為〈惠興女士為女學犧牲〉的消息，詳述其死情：

> 杭州惠興女士為故協領崑璞之女，附生吉山之妻，十九歲夫亡守節。因讀南皮(按：即張之洞)《勸學篇》，大有感奮，遂以提倡女學自任。光緒三十年六月二十六日，延當地之有聲望者多人，商論創辦學校之事。是日，氏忽當眾前袒一臂，用刀割肉一片，誓曰：「今日為杭州旗城女學校成立之日，我以此血為記念。如此校關閉，我必以身殉之。」遂於九月十六日開校。校中經費，雖杭州都統德捐洋四十元，又撥公款八十元，留東八旗同鄉會會員捐洋百元，端午帥隨員喜捐洋五十元，八旗眾官捐洋十元八元，以及零星捐款，統計約得三百餘元，卒以無長年的款，支持甚難。今秋復以款絀，致課期時有間斷。氏以此校無起色，由於無長年的款，而請款頗費躊躇，鬱鬱者非一日。繼期請款之必得，遂密緘函八封，藏於桌內，復緘稟一扣，開辦女學四柱帳單一紙，預先服毒，欲乘輿赴兩堂遞稟。家中人見其神色有異，繼而查得茶碗中有煙迹，遂大嘩，喚同戚友竭力救治，已不及矣。氏臨氣絕時，開目盡力言曰：「此稟遞上，有長年經費矣。」遂

死。年三十五歲，時為光緒三十一年十一月二十五日。

這篇文字最感動世人處，全在女士辦學的不屈不撓，直至奉獻生命。《申報》之以「為女學犧牲」、《東方雜誌》之以「殉學記」⑥表彰其事，着眼點均在惠興創辦女子教育的熱忱血誠。於是，將其作為晚清民間女校辦學艱難之例證來引述，或推崇其人為女子教育的志士、先驅，均屬題中應有之義。

不過，如此談論惠興自殺的意義仍不完全。被上海報界有意無意忽略的惠興的身世，其實與惠氏以決絕的「不成功便成仁」的態度辦學大有關係。《東方雜誌》雖正確地報導了惠興所辦學校的名稱——貞文女學校，卻將其出身滿人的社會關係剔除得乾乾淨淨，言其家世，也只有「早孀居」一句，反不及《申報》據傳聞之詞，徑書為「杭州旗城女學校」更得精髓。女學既為旗人所設，出資捐助者盡為八旗中人，也就毫不足怪了。

令人感覺奇怪的，倒是該校的誕生似乎默默無聞，並未引起新聞界的關注。連專門設立「各省教育彙志」欄目、熱心報導各地女學消息的《東方雜誌》，也竟然遺漏了近在鄰省的貞文女學校的動態。倒是將「本報十大特色」之第一條標榜為「為民族主義之倡導者」⑦的《警鐘日報》，戲劇性地留下了些許蛛絲馬迹。

《警鐘日報》因大力鼓吹「排滿革命」，以之為第一義，故雖熱心提倡女子教育，終究將其從屬於「民族大義」。即如1904年，已故布政使銜、貴州候補道羅應旒之妻皮氏專程從四川來京，兩次向學務處遞稟，呈請代奏振興女學及請派遊學摺稿。《警鐘日報》儘管全文登載了兩篇奏稿，卻又以其出身滿族，而在文前的「本社案」中，特意為讀者準備了一副「民族主義」的有色眼鏡：「東胡賤種，寥寥五百萬人，蟠踞上國，踐其土而食其毛，固已呿吁飽死，無男女而皆不知何者謂學也。乃豁然光明，發見高岡一鳳。如此摺稿，使我漢人讀之，當若何驚心動魄者。急登之，以為二萬萬女同胞勸。」⑧持此立場，其報導滿人興辦女學堂，自然亦納入民族主義的敍述框架中。

該報1904年秋冬間，有兩則短訊值得注意。10月22日的〈女學激成〉所述相當簡單：「有旗營某某之女，前在杭州女學堂報名。校中見係旗人，命其約集女子籌款自辦。其屋宇器具聞已備齊，定於本月內開課。惟教員及常年經費無從着落，將來恐成畫餅。」半個月後，11月8日，又有〈旗女亦為彼族興學乎〉一條，事實與前述無大出入，而更加詳細：

> 旗籍某女士前赴東平巷女學報名，該堂全體以非我族類，屏之不納。該女歸而發憤，極力運動同旗，籌得千金之款，現已賃屋某處，即日開辦。章程規則亦頗有次序。屏聞有某旗員之夫人允助常年經費，俾不至半途輟學云。

通訊雖未揭示旗女及所辦學校之名，但依據前引《申報》文字，惠興創立的學校係於「九月十六日開校」，換算為西曆，即是10月24日，正與《警鐘日報》所載情事相合。〈女學激成〉見報時，該校尚在籌備中，故有「定於本月內開課」之說。後一則消息雖發布於已開學後，卻因滬、杭兩地間隔，而有「即日開辦」的滯後語。此外，揆情度理，1904年，清廷尚未頒行女學堂章程，各地民辦女校本就稀缺。以人口並不算多的杭州駐防旗人，擁有一所女子學校已足夠先進，本不可能出現

《申報》、《東方雜誌》以「殉學記」表彰惠興辦學的不屈不撓，直至奉獻生命，着眼點均在惠興創辦女子教育的熱忱血誠。不過，被上海報界有意無意忽略的惠興的滿族身世，與惠氏以決絕的「不成功便成仁」的態度辦學大有關係。

雙峰並峙的局面。因此，兩條簡訊的主人公只可能是惠興，發憤而激成的女校，也只可能是貞文女學校。

明瞭此一段前因隱情，方可理解惠興辦學為何抱定勢在必成、以死力爭的決心，那種剛烈義俠氣概原是受漢人排滿的刺激而發生。再來細讀惠興留與學生的遺書，對其間含蓄的話外音便可心領神會⑨：

細讀惠興留與學生的遺書，不難看到她也領悟到「變法改良」為時代潮流，滿族如不思變革，絕無前途。這一民族焦慮在與「漢人創興學務」，知識日開、民氣日漲的對比中，更加強化。說惠興之死乃是憤慨於滿人的自私、內爭而無合群意識，也不算過甚其辭。

> 眾學生鑒：愚為首創之人，並非容易。自知力薄無能，初意在鼓動能事之人，如三太太，鳳老太太，柏、哲二位少奶奶，以熱心創此義務。誰知這幾位，都厭我好事。唉！我並非好事，實現在時勢，正是變法改良的時候。你們看漢人創興學務，再過幾年，就與此時不同了。你們不相信，自己想想，五六年前是怎樣，這兩年是怎樣啊！我今以死，替你們求領常年經費，使你們常常在一處上學。……你們不必哭我，只要聽我一言，以後好好事奉先生，聽先生教訓，總有益於身的。與外人爭氣，不要與同部人爭意氣，被外人笑話。話長心苦，不盡所言。十一月二十三。

其絕命書中所表達的憂慮，正與遼陽曾某相同。惠興也領悟到「變法改良」為時代潮流，滿族如不思變革，絕無前途。這一民族焦慮在與「漢人創興學務」，知識日開、民氣日漲的對比中，更加強化。「再過幾年，就與此時不同了」的隱語，如果借曾氏「以今日我種族之精神無事卜之，吾敢斷言，三十年後，必為他族之奴隸」的警告發明，並無不適。因而，惠興所謂「外人」也與曾氏的「他族」同義，指向「漢人」而非洋人，這在與「同部人」(而非同國人)的對舉中，內涵界劃得尤為明確。就遺書而言，即使指稱惠興之死乃是憤慨於滿人的自私、內爭而無合群意識，也不算過甚其辭。

何況，從惠興逝後接辦女校的貴林口中，此說也可得到證實。1907年，貴林應邀在北京演說時，即如此述說惠興之死：「惠氏之死其原因有三：(一)已捐之款收不齊；(二)同志同事之規避；(三)內部譏笑，外界謗毀。」並稱，此乃「兄弟以前所不忍言者」⑩。而除了「外界謗毀」或許關涉漢人的排詆，所有三條死因都與旗人群體的冷漠有關。貴林之所以「不忍言」，也正是由於來自同種族人的打擊是置惠興於死地的主因。

三　江南之士夫不若河北之俳優

耐人尋味的是，惠興死後，南北學界、報界反應之不同。《申報》雖在惠興自殺後九天即作了迅速報導，且頗翔實，接下來卻是一片沉寂。將近三個月後，該報終於出現了一則來自京師的短訊，敘述北京各界對惠興之死的反響，可又將其名錯成「蕙馨」⑪。同在上海的《東方雜誌》也沿襲了這一錯誤，關於惠興自殺的專稿竟以〈惠馨女士殉學記〉名篇，而其時距惠興去世已歷半年。此一報一刊本踞江南新聞界首座，偏偏在有關惠興寥若晨星的文稿中，連基本事實尚有出入，由此亦可見南方士紳、教育界對其死事的冷漠程度。

與之形成鮮明對照的是滿清政權的統治中心北京及其周邊地區。惠興歿後，得知消息的《北京女報》主人張筠薌很快即在陶然亭為之開會追悼⑫；緊接着，2月2日，在北京淑範女學校又舉行了盛大而隆重的追悼大會，參加者達四五百人。按照《順天時報》記

者的說法：「統計先後到會的，除本女學校學生，和各女學堂學生，並眾女賓外，所有各男學堂學生，及學堂教員，報社記者，一切維新志士，凡知道這開會事的，九門內外，無論東城西城南城北城，不分遠近，都一律親身到場。」⑬因此，這次集會也可以說是北京新學界的一次大聚會。

惠興的生平事迹也很快成為各報關注的熱點。《順天時報》1906年2月8日刊出了該報白話記者楊廷書(志伊)演述的〈補記杭州貞文女學校校長惠興女傑歷史〉，推許惠興為「中國六千年來女界第一偉人」。《大公報》則先於3月14日發表了浙江武備學堂總辦三多的〈記惠興女傑為學殉身事〉，7月19日又載錄了滿族著名文人、內閣中書金梁的〈擬請代奏為惠興女士請旌摺稿〉。作傳者無一例外，均將最高的讚美詞獻給了惠興。而經過京、津各報白話、古文乃至駢體文的反覆宣說，惠興的義烈行事遂在北方廣為人知。

不只是報界與學界聞風而動，為感動大眾，捐款助學，戲曲界實際扮演了更重要的角色。1906年3月13日的《大公報》已預告：「都下鞠部代表因浙杭惠興女士之問題，大動感情，稟請官府，定於三月初五、初八、十二計三日內，在湖廣會館演戲，所收戲價，悉數匯寄杭州貞文女學校，以資經費。」記者不禁讚歎伶人「熱心學界，一至於此，庶可為士大夫之向導乎」⑭。其中，北京玉成班班主、京戲名演員田際雲(藝名「想九霄」)表現尤為出色。他不僅與《北京女報》實際主持人、主筆張毓書(展雲)共同發起創辦了「婦女匡學會」，而且將惠興事迹直接搬上了舞台。上述三天的演出活動，便是婦女匡學會的第一次正式亮相。1906年4月1日、2日，由其擔任主角的《惠興女士傳》也首次在福壽堂開演，每次先有演說員對眾演說。以後，此戲又移至廣德樓上演。5月26日開戲之前，也安排了三位志士講演，內中張展雲演說的題目即是「惠興女士全傳」⑮。

這種演戲加演說的方式，因鼓動性強，在當年頗能產生感發觀眾的效力。5月27日的戲園中便出現了「忽聞哭聲起於南樓之下」，且「大號不止，警兵聞知，即前去勸解，方始停哭」的一幕。而「細詢原由，實因觀劇觸發感情之故」。於是有人評論說：「北京戲園二百餘年，此乃感動之第一聲也。」⑯由於受到歡迎，反響強烈，天津天仙茶園老闆趙廣順也專程赴京，「特約田際雲將所有演《惠興女士》原戲角色至津演唱」，「並請學界諸公入座觀劇」。該戲8月28至29日在天津連演兩天，亦大獲成功⑰。

為配合此戲在廣德樓的上演，1906年5月27日，《順天時報》又專門發表〈請再看重演《惠興女士傳》文明新戲〉的文章，為之大造聲勢。此後，遠在瀋陽的《盛京時報》刊文提倡戲曲改良，也以田際雲編演的新劇為典範⑱：

> 所有戲班班主，須延聘通人，擇古今事迹之有益人心、足開民智者，編為新詞，如北京《惠興女士》之類。藉行樂以教化愚蒙，用補學堂之缺陷，於世道人心，當不無裨益也。

在輿論界的一致叫好聲中，田際雲也再接再勵，趁惠興的後任貴林來京之際，於1907年5月8日再次在廣德樓搬演全本《惠興女士傳》。演出完畢，貴林發表演講，主要是匯報該校現在的經辦情況，並衷心感謝北京各界的大力提倡與熱心資助。從其列舉的數字可清楚看到，婦女匡學會的捐款實為

1906年4月1日、2日，《惠興女士傳》首次在福壽堂開演，每次先有演說員對眾演說。以後此戲又移至廣德樓上演。這種演戲加演說的方式，因鼓動性強，在當年頗能產生感發觀眾的效力。5月27日的戲園中便出現了「忽聞哭聲起於南樓之下」，且「大號不止，警兵聞知，即前去勸解，方始停哭」的一幕。

其中的最大項，總計紋銀2,500餘兩，折合現洋為3,600餘元。如果再加上北京《中華報》主筆杭慎修(辛齋)等人代收的905元及金梁(錫侯)代收的小筆捐款，來自北京的捐助已遠遠超過了該校去年在當地得到的公私款項總和1,700餘元⑲。因此，也可以說，北京的資助是該校得以生存下去的堅實保障，而田際雲毫無疑問當列首功。

這裏，應該引用《大公報》記者的一段話了。在追溯惠興之死的意義與表彰北京伶界的仗義時，作者連續使用了幾個「嗚呼」，以表達心中鬱積的感慨。與北京伶人「憫女傑之殉身，慨學界之寡助，大動感情，擔任義務」相比，留給江南的感言則是：「嗚呼！江浙為財賦之區，以區區之女學，竟不能成立，致令惠興女傑憤懣憂傷，犧牲性命，以身殉學，以冀人之一悟，聞之興起。」由此而逼出如下的責難：「豈其長江流域之士夫，不若大河流域之俳優歟？」問題提得很有意思，回答卻不見得精彩。將江南紳學對惠興的普遍冷淡歸因為「鄉間之子，見聞之孤陋，意識之狹隘」⑳，無論如何總說不過去，杭州其他幾所民辦女校的健在便是證明。或許是英斂之的滿族背景，使他不願正視其間深藏的滿漢矛盾。

不過，惠興死事在北地與南方形成的巨大反差，倒確實表明清兵入關後征服江南的殘酷殺伐，在漢人心裏留下的陰影始終未能消除，於是，江南自然地成為晚清中國民族主義思想的根據地。而以吳三桂為引導的清軍，則是以為明朝復仇、剿滅李自成大順軍的形式和平地進入北京，這也使得滿漢矛盾在北方相對和緩。由地域差別所顯示的民族歧見，在刊於《蘇報》的如下一段話中表現得十分清楚㉑：

> 中國者，世界上之黑暗區也；北京者，黑暗區中之黑暗地獄也。……舉全國之漢人，皆為滿洲遊牧之奴隸，而直隸人尤為滿洲遊牧之直接奴隸。北京為滿洲遊牧之巢穴，則北京漢人之奴隸性更可察矣。

假如剔除其間的貶斥意味，貞文女學校在北京獲得的同情，確實隱含着此一民族背景。

目前所知兩筆數額最大的私人捐款，即均出自旗人。時任盛京將軍的趙爾巽屬漢軍正藍旗，其夫人向婦女匡學會認捐二百兩㉒。出資最多的則推滿洲貴族婦女慧仙。慧仙母家姓額者特氏，她與丈夫承厚原有共同開辦學堂之志，偏偏承厚於1905年冬病故。「額者特氏，深痛無人幫助興學，哀慟的了不得。恰巧又聽得，杭州惠興女傑，因為創辦女學，款項不足，情急自殉，作為尸諫。額者特氏得了這個信息，愈加觸動感情，哀感病發，日重一日。自知病勢難愈，便向家中人，留下遺言，把所有家產，統通變賣，作為各學堂的經費。」其中便有「捐助杭州惠興女傑創辦貞文女學堂銀五百兩」㉓。就此一段敍述，也透出「物傷其類」的意味。

當然，大多數解囊相助者並不存滿漢成見，此處不過是想說明惠興事迹更容易在北京引起感動的社會基因。並非無人意識到其間的民族隔閡，只是北方的輿論界更願意將助款興學作為調和矛盾的手段加以提倡。《順天時報》於淑範女學校追悼會後，2月9日又刊載了〈申論學界報界開會追悼惠興女傑為調和滿漢界限助動力〉的專論，文章首先肯定：「現今中國社會第一大問題，是滿漢分界。」而作者「所最願贊成、最表同情的原旨」，是「可以調和滿漢的界限，可以融化滿漢

惠興死事在北地與南方形成的巨大反差，確實表明清兵入關後征服江南的殘酷殺伐，始終未能消除漢人心裏的陰影。《蘇報》中的一段話，十分清楚顯示南北地域差別的民族歧見：「全國之漢人，皆為滿洲遊牧之奴隸，而直隸人尤為滿洲遊牧之直接奴隸。」貞文女學校在北京獲得的同情，確實隱含着此一民族背景。

的成見，可以銷除滿漢的障礙，可以互結滿漢的團體」。在他看來，為惠興女士開追悼會，便可以發生這樣的大功用：

知有惠興女傑，不知有滿漢；爭拜惠興女傑，不暇分滿漢；追悼惠興女傑為興學死，便蓬蓬勃勃發起合群的思想；追悼惠興女傑為愛國死，便炎炎烈烈發起保種的熱誠。意在合群，滿漢是大群，還分甚麼滿和漢呀？意在保種，滿漢是同種，還分甚麼滿和漢呀？群越大，勢越厚，志士且要合東亞大群，還分甚麼滿和漢呀？種越強，力越厚，志士且要保全亞同種，還分甚麼滿和漢呀？所以這樣說來，學界報界開會追悼惠興女傑，實在是調和滿漢界限的大助動力。

不能說作者以紀念惠興為滿漢關係潤滑油的希望完全落空，但其效力畢竟有限。

四　女傑死而學校興

在調和滿漢分界上，惠興之死雖然並未發生神奇的功效，但如果從整個中國女子教育發展的進程看，這一事件仍具有重要意義。

首先是惠興親手創立的杭州貞文女學校確實從此起死回生。其去世後第二年的三月(約當西曆4月)，該校重新開學，並「更貞文之名，為惠興女學堂，以志不忘」。貴林奉公舉委派為總辦，其母文安女士出任校長。到1907年5月，學校已有教員六人，學生六十人，課程分為十門，包括修身、讀經、歷史、地理、國文(兼習字)、算學、女紅、刺繡、唱歌及體操，設置相當完備，並正在建造洋式樓房五大間、平房七間，以充校舍㉔。三多〈記惠興女傑為學殉身事〉一文結尾有云：「嗚呼！學校成矣乎？曰成矣。學校成而女傑死。嗚呼！女傑死矣乎？曰死矣。女傑死而學校興。學校興，女傑雖死猶生。」可謂定評。

自1904年開始在北京出現的女子教育萌芽，經過大張旗鼓地為貞文女學校募捐，表演、宣說惠興事迹，日益贏得社會各界的理解與同情，至1906年便推衍形成了興辦女學的高潮。翻閱這一年的《大公報》，有關京師新辦女校的動態接連不斷，以致記者產生了如下印象㉕：

自惠興女士一死，北京女學逐漸發達。如江亢虎所設之女學傳習所，大公主之譯藝女學堂，近者設婦女匡學會，雖優伶歌妓，亦動熱誠。……風氣之開，進而愈上，不禁為我中國前途賀也。

雖然兩所學校的創辦動議可能是在惠興自殺消息傳來前，但毫無疑問，兩校以及其他隨後擬議的女學堂，均借助這一宣傳聲勢迅速登場，如願以償。

如果考慮到「千呼萬喚始出來」的學部女學堂章程頒布於1907年3月8日，則惠興殉學事件的發生也為爭取女子教育的合法化起了推波助瀾的作用，其在京城引發的巨大反響，理所當然地成為推動清廷盡快承認女學的一股直接動力。1906年6月6日，內務府便曾傳集北京各戲班名角，「在頤和園敬演《女子愛國》及《惠興女士》新戲」。選定《惠興女士傳》入宮演出，本身即說明其人的辦學經歷已引起皇宮高層的注意。演出的現場效果雖未見記載，但「敬謹扮演」㉖之能感人，當不在話下。由此而得到普及和推廣的女學思想，也以民間辦學數量激增的既成事實，逼使政府對女子教育網開一面。

自1904年開始在北京出現的女子教育萌芽，經過大張旗鼓地為貞文女學校募捐，表演、宣說惠興事迹，日益贏得社會各界的理解與同情，至1906年便推衍形成了興辦女學的高潮。從整個中國女子教育發展的進程看，惠興之死仍具有重要意義。

所謂「女學堂風氣大開，各地遍設，故學部議定妥訂章程，俾資遵守」㉗，其間的因果關係已極為清楚。

本文特別強調惠興創辦女學與以身殉學中的民族意識，並非有意貶低其興學的意義。惠興作為開創中國女子教育事業的先驅之一，自應在教育史上得到崇高的評價。而其親手建立的女校長期存在(50年代後更名為杭州十一中，2000年5月又改稱「惠興中學」)，杭州亦因此留下惠興路的地名，均是對其矢志辦學的最好紀念。筆者不過是希望從歷來被忽視的角度，對惠興之死的內因與心態作出更切近事實的解讀，並藉以勾勒晚清滿漢矛盾中滿族的命運。

本文特別強調惠興創辦女學與以身殉學中的民族意識，並非有意貶低其興學的意義。惠興作為開創中國女子教育事業的先驅之一，自應在教育史上得到崇高的評價。筆者不過是希望從歷來被忽視的角度，對惠興之死的內因與心態作出更切近事實的解讀，並藉以勾勒晚清滿漢矛盾中滿族的命運。

註釋

① 共和復漢生：〈論中國民族主義〉，《警鐘日報》，1904年12月8日、10日。
② 《京報》，1902年2月1日。
③ 〈不融滿漢何以策中國〉，《盛京時報》，1907年3月7日。
④ 〈北京函述〉，《警鐘日報》，1904年5月30日。
⑤ 〈慷慨自盡〉，《盛京時報》，1906年12月28日。誤植之字已徑改。下同，不再註。
⑥ 〈惠馨女士殉學記〉，《東方雜誌》，第3年第5期，1906年6月。
⑦ 〈本報十大特色〉，《警鐘日報》廣告，1904年11月14日起登載。
⑧ 〈滿婦奏興女學摺稿〉，《警鐘日報》，1904年12月1日(原刊誤作1904年11月31日)。又，〈命婦羅皮氏呈請代奏派女生遊學摺稿〉，刊1904年12月29日同報。
⑨ 〈惠興女士為女學犧牲〉，《申報》，1906年12月30日；並與《惠興女中》，第7期(1935年6月)所刊該校現存石刻文〈杭州貞文女學校校長惠興女士絕命遺眾學生書〉對勘。
⑩⑲ 〈三月二十六日惠興女學校總辦貴林在廣德樓戲館之演說〉，《北京女報》，1907年5月11日。
⑪ 〈戲價擬助女學堂經費〉，《申報》，1906年3月19日。
⑫ 1906年2月4日《大公報》有〈女追悼會〉消息一則：「日前，女報館張太夫人在陶然亭為杭州女士開追悼會。」另據《順天時報》1906年2月8日所刊〈補記杭州貞文女學校校長惠興女傑歷史〉，稱該會早於淑範女學校之追悼會一個月。
⑬ 〈記北京淑範女學校為惠興女傑舉行追悼會禮式〉，《順天時報》，1906年2月6日。
⑭ 〈劇資興學〉，《大公報》，1906年3月13日。
⑮ 見〈記婦女匡學會〉、〈演說創舉〉，《大公報》，1906年3月24日、5月30日。
⑯ 〈文明戲劇之感動力〉，《大公報》，1906年6月4日。
⑰ 〈新戲來津〉、〈名優愛國〉，《大公報》，1906年8月27日、9月13日。
⑱ 〈論演劇急宜改良〉，《盛京時報》，1907年5月4日。
⑳ 〈記惠興女傑為學殉身事〉記者識語，《大公報》，1906年3月14日。
㉑ 〈祝北京大學堂學生〉，《蘇報》，1903年6月6日。
㉒ 〈惠興女學捐款之踴躍〉，《大公報》，1906年5月11日。
㉓ 〈請看女傑布魯特額者特氏捐助學款二萬五千七百兩〉，《順天時報》，1907年1月19日。
㉔ 學部〈遵旨議奏惠興女士捐軀殉學請旌摺〉(題目係代擬)，《惠興女中》，第7期，1935年6月；另參見〈三月二十六日惠興女學校總辦貴林在廣德樓戲館之演說〉及〈本校大事記〉，《惠興女中》，第2期，1934年12月。
㉕ 〈女學發達〉，《大公報》，1906年4月3日。實則譯藝女學堂的創辦者為謝祖沅。
㉖ 〈內廷演劇〉，《大公報》，1906年6月11日。
㉗ 〈女學亦訂章程〉，《大公報》，1906年5月28日。

夏曉虹 北京大學中文系教授，著有《詩騷傳統與文學改良》、《晚清文人婦女觀》、《覺世與傳世》等。

「色誘」：重讀〈白娘子永鎮雷峰塔〉

● 周建渝

白蛇的故事在中國流傳千餘年，其間發生諸多演變，不但大大豐富了故事內容及結構，而且還影響到故事主題的變化。這種主題的演變，使白蛇的故事在不同歷史時期呈現出不同面貌。本文旨在以馮夢龍《警世通言》所收〈白娘子永鎮雷峰塔〉(以下簡稱〈白娘子〉)①為主要討論對象，試圖對其故事主題作出不同於以往批評者所作的詮釋，同時更重要的，是探討此一主題與故事敍述結構的關係，也就是說，通過故事敍述結構的分析，看其主題的形成過程，因為在我看來，主題的發現不是批評的結束，卻是批評的開始。詮釋是一過程，而非目的。我們所關注的，不僅在於故事的主題是甚麼，而且更重要的，是此一主題怎樣在故事的敍述結構與敍述過程中建構或形成。

關於〈白娘子〉故事的來源，論者通常提及《太平廣記》中的〈白蛇記〉、《清平山堂話本》的〈西湖三塔記〉及《情史》所收〈蟒精〉等故事②。這些故事均涉及蛇怪化成美女，誘惑年輕男子，通過性事害其性命，是十足的「色誘害人」的主題，其故事主角也是幻化成美婦人的蛇怪與年輕男子。這兩點與本文要討論的〈白娘子〉十分相似。然而除此之外，這些故事的主要情節和事件之結構，則與〈白娘子〉十分不同。馮夢龍以後，白蛇故事被人們不斷演繹，踵事增華。特別是入清以後陸續出現的傳奇、彈詞、寶卷、皮黃戲等作品，在話本基礎上作了大量改動，增加了與白娘子行為有關的許多情節，如求仙草救夫，乞法海還夫，娘子產子、其子祭塔，白蛇與許宣同昇仙界等等③。由於在白蛇身上大做文章，導致整個故事的主題發生了重要演變，成為「愛情」或白蛇為愛情而抗爭。民國以來，在崇尚個人自由的新風氣影響下，「愛情」主題進一步強化，以致於我們今天看到的有關〈白蛇傳〉戲劇或故事，都正面地凸顯了白蛇對於愛情的追求。

然而，人們對白蛇的「愛情」表示極大同情與讚許的同時，卻往往把更早時期有關白蛇的故事也當成「愛情」

歷史上白娘子故事均涉及蛇怪化成美女，誘惑年輕男子，通過性事害其性命，是十足的「色誘害人」的主題。民國以來，在崇尚個人自由的新風氣影響下，「愛情」主題進一步強化，〈白蛇傳〉戲劇或故事，都正面地凸顯了白蛇對於愛情的追求。

故事來解釋，例如對《警世通言》中的〈白娘子〉一文，不少學者把它的主題理解為「愛情」，甚至提出了「感情三階段」的解釋④。從所謂「反封建」的意識形態出發，論者預先設定了批評的前提：封建傳統的習俗都是腐朽的，因此，凡與之相衝突的觀念與行為皆值得肯定。加上白蛇在與法師的搏鬥中處於弱小者的地位，更增強了論者的同情心，於是在詮釋過程中為白蛇形象打上了很多正面的標誌。

這就引出一個問題：白娘子果真「愛」許宣？這種「愛」的背後蘊涵着怎樣的寓意？事實上，如果從「愛情」主題的角度去看故事，實在不能令人滿意地解釋白娘子對許宣一次又一次的傷害。在傳統中國小說的愛情故事中，情人間的傷害多起於當事人雙方的誤解，並通常以雙方最終的理解或諒解為結果⑤，可是許宣與白娘子最終都清楚地知道，對方並非真心愛自己，而是禍害自己。〈白娘子〉故事所述，是化妝成美女的蟒蛇利用凡人耽於色欲的弱點，進行嘲弄性的禍害，最終由於法師的干預，蟒蛇遭到懲罰，凡人也汲取教訓，斬斷色欲，由此彰顯了本故事的主題：色誘。

不少學者把《警世通言》中的〈白娘子〉一文的主題理解為「愛情」，論者預先設定了批評的前提：封建傳統的習俗都是腐朽的，因此，凡與之相衝突的觀念與行為皆值得肯定。可是從作品的敍述結構來看，構成故事整體的，是「色誘」而不是愛情。圖為雷峰塔。

一

敍述由兩方面構成：一方為誘人之物：白娘子(實為白蛇)，一方為被誘者：許宣。前者是「色」的主體，後者是「色」誘惑的對象；前者處處主動靠攏對方，後者事事謹慎地躲避對方；前者不斷惹是生非，後者懦弱而又委曲求全。兩個角色既有對立的性質，同時又恰好形成一對應關係，而正是這種兩個角色之間的互動，把小說敍述層層推進，從而彰顯了故事的主題。

從作品的敍述結構來看，構成故事整體的，是「色誘」而不是愛情。故事開端，白娘子初遇許宣於船，是「色」對於人(許宣)的顯示。作品作如是安排，旨在考驗許宣這個凡人是否為色所誘。接下來，故事中每一次白娘子與許宣相聚，都標示了人為色所誘惑。似乎許宣得到了色欲的滿足，其實不然，他為此付出了重大代價：當他信以為真地要娶白娘子為渾家時，卻被娘子坑害了一遭，捲入邵太尉庫銀的失竊案，被發配蘇州府牢城營做苦工⑥。當許宣收留了再次找上門來的白娘子後⑦，又被娘子害了一回：為周將仕庫內金珠寶物失竊案所牽連，被杖一百，配三百六十里，押發鎮江府牢城營做苦工⑧。後來，許宣被娘子一番「情似泰山，恩同東海」的信誓旦旦弄得「回嗔作喜」，重新與之留連不返⑨，結果使他不得安寧，無法避之，被迫自殺⑩，若不是法師相救，他必死於娘子手中。這樣的情節設置實已暗示，隨着許宣耽於色誘的程度逐步加深，他受到的懲罰也逐漸加重。反之，每一次擺脫娘子後，許宣都重新獲得自由，過着寧靜生活，直到娘子再次纏上他。例如第一次當他捲入邵太尉庫銀失竊案時，白娘子避禍逃走，許宣雖然被判發配牢城，卻遇他人作保而不入牢中，在外過了半年的平靜日子⑪。當他第二次為娘子所陷，捲入周將仕庫物失竊案時，娘子再度逃走。許宣再度被判入牢城營做苦工，可是又受人相助，取保在外，生活也再次平靜下來。整部作品情節的設置凸顯了這樣一個與主題密切相關的意蘊：每當許宣接受了白娘子，就是他溺於「色誘」的標誌。隨之而來的，便是他為此付出巨大代價：遭受官司，發配流放，失去原來寧靜安定的小市民生活，身份也隨之墮落。作者對故事情節作如此安排，想必是為了警示讀者：只有擺脫了「色誘」，人們才有平安寧靜的生活。

對應的敍述原則明顯地運用到故事結構之中。作品的讀者不難看到，幾乎每一次許宣接受了白娘子，就會惹上麻煩的官司。為甚麼「色誘」的後果總是與官司有關？作者以因果關係的方式把兩者連繫在一起到底有何寓意？從兩者的特徵來看，官司是事件外在化的表現，它具有公開的或社會警示的性質，因為它既驚動了官府，又驚動了世人；色欲則與心理活動相關，且具有個人隱私的性質，往往與背地裏進行的性行為相關。作品把官府的懲戒與白娘子的色誘以及許宣的為蛇所誘並置於故事的敍述中，刻意地將兩者加以對應敍述，並且把一個公諸於眾的事件作為一個隱私事件的結果，一個外在行為作為一個內在行為的代價，這樣的敍述結構與情節設置有助於達到這樣的效果：把一個具隱私性質的行為昭示於社會，用一個社會性的事件(官司)來解決一項個人的性道德行為。它似乎暗示了這樣的寓意：個人行為與社會道德標準是有關聯的，前者需受到後者的制約。所以，不要小看了「色誘」這樣的個人私事，它的道德性質可以是具社會性的，而且，它所引起的後果也可能是社會性的。吃官司與流放似乎是以一種耳目所見的方式將許宣在隱私領域裏為色所誘的性心理與性行為加以外在化，從而強調為色所誘需付出的代價。

接下來的問題是，為何許宣惹上的兩次官司都涉及偷竊財物的行為(無論是他「偷」或是她「偷」)？故事作這樣

讀者不難看到，幾乎每一次許宣接受了白娘子，就會惹上麻煩的官司。為甚麼「色誘」的後果總是與官司有關？作者以因果關係的方式把兩者連繫在一起到底有何寓意？它似乎暗示了這樣的寓意：個人行為與社會道德標準是有關聯的，前者需受到後者的制約。

的事件設置想必深具意味。如果從較為抽象的層面上理解，則官司與色誘兩個事件的對應敍述具有某種象徵的意義。官司，作為公開的社會行為，旨在對人間違法或不公正行為進行裁判與處罰；色誘，從傳統的道德標準來看，是一種違反道德的行為。把官司與色誘並置於故事的敍述中，實際上強調了兩者的相關性。色誘或為色所誘與偷人財物，一為「偷色」，一為「偷財」，兩者都具有「偷」的性質，這就構成了色誘與官司並置的基礎。在此種並置中，又以因果關係為特徵，加強了兩者在敍述過程中的對應關係。在此對應結構中，敍述人以「偷財」象徵「偷色」，其意義在於把許宣的「戀色」看作是如「偷財」那樣的不道德行為，從而通過「偷財」與「偷色」兩個事件的對應敍述，用前者的不道德性來比喻和強化後者的不道德性，從而為故事對「色誘」所作的負面性質的敍述提供了道德的依據。反言之，如果本故事的主題是「愛情」，是對兩個主角關係的正面肯定，那麼何以要將「偷財」這種眾所公認的缺德行為與它扯到一起？

讀者或許會問，許宣與白娘子結為夫妻，並未與當時社會的道德標準發生強烈衝突，為何故事敍述人要把兩人的私情與官司相提並論？問題在於，敍述人並未從愛情的角度敍述白娘子與許宣的關係，也沒因為娘子幾次三番糾纏許宣而同情她，讓她由蛇變成人。相反地，敍述人借法師之手，將白娘子鎮在了雷峰塔下，不准翻身。對於今天的讀者來說，這樣的結局處理似乎有些殘忍，然而應當看到，那是因為敍述人從一開始就把故事設定成一個妖精與人類力量的較量，用妖精化妝成美色來考驗凡人的色欲，卻並未把敍述主題設置於兩人愛情的基礎之上。首先需要排除的是所謂「愛情」主題的假設，因為它並未隱含於敍述過程當中。如果我們理解了故事的敍述是由「色誘」與「為色所誘」兩部分構成，理解了由此兩部分敍述交織過程中呈現出的「色誘」主題，那麼，就能理解為何白娘子與許宣的關係在故事中、在敍述中具有強烈的負面性質⑫，也因此能理解「偷情」與「偷財」的關係。

「愛情」主題的假設並未隱含於〈白娘子〉的敍述過程當中。如果我們理解了故事的敍述是由「色誘」與「為色所誘」兩部分構成，就能理解為何白娘子與許宣的關係在故事中、在敍述中具有強烈的負面性質，也因此能理解為何以往短篇愛情故事（特別是唐代傳奇中的愛情故事）中常有的和諧性均被顛覆了。

自從官司的出現，所有以往短篇愛情故事 (特別是唐代傳奇中的愛情故事) 中常有的和諧性均被顛覆了。作品最後通過許宣以佛缽鎮壓白娘子，宣告了他與「色誘」的最終決裂。整個故事情節是置於如此一種富於因果意味的結構之中的，而色誘之主題恰好在這樣的結構中得到充分體現。

二

這篇由第三人稱視點展開的敍述可能給讀者帶來一種印象：在許宣與白娘子的關係上，許宣往往處於被支配的地位。可是我們注意到，故事敍述的焦點很多時候在許宣身上，而不是白娘子身上。當一般讀者究心於許宣這個角色在故事中做了甚麼事情之時，批評者則須注意他在故事裏起着怎樣的作用，作者透過許宣的行為及其方式，試圖向讀者傳達怎樣的寓意。以往批評家過多注意到白娘子在故事中的作用，因而得出所謂「追求愛情自由」的主題推測。

故事敍述人對於發生在許宣身上的事情是持負面態度的，而對於許宣的行為也多有嘲諷之意。在作品開始的敍述裏，我們看到許宣日間見了白

娘子，當夜就因思量那婦人而難以入睡。敍述人在此用了一聯詩句來描述他的狀態：「心猿意馬馳千里，浪蝶狂蜂鬧五更。」⑬兩句詩中，上句暗示了許宣開始為色所誘，因而心神不定；下句嘲諷了心神不定的許宣其實是輕狂好色之徒。詩句透露出敍述人從一開始就對將要發生的事件持負面的嘲諷態度。此後，敍述人又安排許宣兩次上門索傘的情節，強調了許宣開始主動接近娘子。索傘情節的設置暗寓了「色不迷人人自迷」這樣一種含意，從而為故事主題的設定奠立了基礎。正是由於許宣為色所迷，才惹出了後面一系列的麻煩。許宣一次又一次地吃官司，皆是對他自迷於色的懲罰。在接下來的敍述裏，敍述人關注的焦點，依然是許宣如何面對娘子的「色誘」，以及他為色所誘的行為應當得到怎樣的回報。許宣第一次受到娘子設陷，被判發配後，尚未汲取教訓，當娘子找上門來，喜得他「如遇神仙，只恨相見之晚」。在這裏，敍述人把他們「如魚似水」的關係描述為「昏迷纏定」，這就暗示了對兩人關係的負面評價⑭。許宣第二次受到娘子陷害，再次惹上官司，被判發配後，仍不覺然醒悟，再次被娘子一番甜言蜜語誘惑，兩者重續前緣。對於這段重聚，敍述人將許宣描述為：「被色迷了心膽」，這就再次點出了他對於許宣為色所誘行為的貶責之意。敍述人對許宣耽於「色」並為「色」惹上官司等事件，常用具喜劇意味的幽默口吻來敍述，每一次當許宣接受了白娘子，敍述人彷彿在一旁暗示：瞧，他上當了，後面有好戲看了！接下來，就安排了官司纏身，作為對許宣接受白娘子這一行為的「回報」。在敍述人看來，許宣一次又一次受到愚弄，實在是他咎由自取。作品這樣安排許宣的冒險經歷，似乎暗示了這樣的寓意：人們無論到哪裏，都可能面臨「色誘」的挑戰，關鍵在於你是否抵擋得住這種誘惑。許宣每次都無力抵抗，也因此一再捲入官司。這樣的情節與其說是白娘子對許宣的陷害，毋寧說是許宣的自我毀害。假如許宣能夠及時抗拒女色的誘惑，他的遭遇或許會是另一種情況，猶如《西遊記》中的唐僧，他所面對的九九八十一難考驗中，不乏「色誘」的挑戰。唐僧抗拒了這種挑戰，因而能夠取到真經；許宣擺脫不了白蛇的糾纏，所以被害得幾乎走投無路。作者似乎在用許宣的經歷暗示人們：一旦涉足「色誘」，要想自拔，是何等的難！

故事的結局強化了作品的道德寓意。許宣之所以要請來法師鎮壓白蛇，因為只有在那時，他才真正意識到「色誘」的威脅足以害他性命。許宣「缽罩」白娘子這段敍述，既隱喻了他杜絕「色誘」，向傳統道德力量復歸，同時也揭示了「解鈴還需繫鈴人」的寓意。「缽罩」事件的設置從反面強調了這樣一個道理：既然「色不迷人人自迷」，那麼，若要跳出「色誘」之陷，則需靠當事人自己的努力。在作者的安排下，許宣的努力不但是成功的，而且也是徹底的，他不但協助禪師鎮壓了白蛇，而且通過「披剃為僧」的方式，顯示了自己與「色欲」的決絕。

許宣最終的出家修行，徹底顛覆了「愛情主題」的假說，因為它嘲諷和否定了故事中的男女關係。如果我們以《紅樓夢》高鶚所續的結局來與之比較，則可看到兩者在主題上的重要差異。寶玉與黛玉相知相愛，恨不能生死與共，許宣對娘子卻心存戒備，唯

許宣「缽罩」白娘子這段敍述，既隱喻了他杜絕「色誘」，向傳統道德力量復歸，同時也揭示了「解鈴還需繫鈴人」的寓意。許宣不但協助禪師鎮壓了白蛇，而且通過「披剃為僧」的方式，顯示了自己與「色欲」的決絕。這種結局徹底顛覆了以往「愛情主題」的假說，因為它嘲諷和否定了故事中的男女關係。

恐避之不及；寶玉對黛玉的去世傷悼不已，許宣對娘子的伏法視同解脫；寶玉帶着對美好愛情的傷逝之感離開賈府，許宣懷着與「色誘」決絕的信念出家修行。因此，如果説寶、黛、釵三人關係的敍事主題是愛情，那麼，許宣與白娘子關係的敍述基本談不上是愛情主題。寶玉的出家強化了他們之間那場愛情糾葛的悲劇性質，而許宣的出家，則帶有擺脱色誘的喜劇性質。

誠然，文中也敍述了白娘子主動接近許宣，勾引許宣，但是，基於敍述人的視點主要集中於許宣而不是娘子，我們認為，作品主要用意不在於強調白蛇的罪過，而在於揭示人類「好色」的弱點。白娘子是「色」的象徵，而「色」本身具有誘惑人的力量，敍述人所關注的焦點，不在於「色」是否誘人，而在於人是否為其所誘。作品通過敍述許宣一系列的好色行為及其後果，意在警醒世人：為色所誘的人，終將為色所害。這一告誡，在故事的結尾處，通過法海禪師的八句題詩得到了強化⑮：

奉勸世人休愛色，愛色之人被色迷。
心正自然邪不擾，身端怎有惡來欺。
但看許宣因愛色，帶累官司惹是非。
不是老僧來救護，白蛇吞了不留些。

這樣的題詩，不僅揭示了本故事的主題，同時也顯示了在許宣與娘子的關係中，許宣的行為方式是敍述人最關注的焦點，而許宣也應當為他的好色行為所引起的後果承擔起主要責任。毫無疑問，作品同時也譴責白蛇以「色」害人的作為，也給了她嚴厲懲罰，然而，作品道德警示的主要對象不是白蛇，而是包括許宣那樣的世人。與大量的傳統中國白話短篇小説相似，作品在注意到故事敍述之完整性的同時，沒有忘記它所負有的道德説教責任。這樣的雙重作用是通過法海禪師的出場來實現的。法海的形象，雖屬佛家者流，卻明顯地具備了宋明以來道學家的特徵。他對於白娘子的處罰，猶如《金瓶梅》裏的普靜法師對西門慶的處罰那樣⑯，顯然帶有道學家所堅持的道德傾向，難怪後來讀者對他的「無情」多有反感與抨擊⑰。然而，不管讀者如何討厭法海這一角色，他在故事結局時的出場，對於許宣冒險經歷的完整收場以及作品道德意蘊的揭示，有着不可忽視的作用。

作品主要用意不在於強調白蛇的罪過，而在於揭示人類「好色」的弱點。白娘子是「色」的象徵，敍述人所關注的焦點，不在於「色」是否誘人，而在於人是否為其所誘。意在警醒世人：為色所誘的人，終將為色所害。

三

以往的論者多把白娘子看作愛情的天使，其實大有為其假象迷惑之誤。人們對娘子的道德性質估價過高，是因為他們對她的行為有先入為主的認同感，因此在詮釋過程中被動地受此認同感的限制，而缺乏持有一定距離的批評性立場。

白蛇修煉成精，源自中國民間信仰，與「蛇崇拜」的傳統不無關係⑱。江南地勢低濕，多有蛇類出沒，為民生帶來禍害，這一因素或許能幫助解釋故事的作者何以要賦予白娘子負面的形象特徵⑲。傳統社會裏男人從事社會活動，女人有「足不出戶」的閨門之訓，在公共場合中，男人易遇，而女人難覓，所以白蛇幻化為年輕女子出現，在實際生活裏顯得偶然，因此也容易吸引男人。這樣的文化因素想必激發了作者豐富的想像力，由此創造出白娘子這樣一個耐人尋味的角

色。然而，作者選擇蛇精幻化成美女作為故事的主角，更主要的原因還是由於「色誘」主題的需要。白娘子被描述成外貌年輕美麗、內心詭詐的女子，實代表了敍述人及其作者對「色」或「美色」的道德傾向，它使我們想到了《金瓶梅詞話》中相似的態度：「損身害命多嬌態，傾國傾城色更鮮。」⑳

在故事的整個敍述過程中，敍述人一再提示讀者，不要為白娘子美麗的假象所迷惑，她與許宣的關係也並非愛情關係。如前所述，白娘子每一次出現，都帶有負面意味；每一次她與許宣團聚，都為後者帶來禍害。如果作者意在突出她對愛情的追求，就應該會有白娘子正面特徵的更多敍述。故事敍述了許宣遭發配落難後，白娘子一次又一次地找上門來，這似乎顯示了她的「多情」。然而，作者實在是「醉翁之意不在酒」，因為在「多情」的表象背後隱含的是借色害人的寓意。白娘子每次出現，都顯示了「色誘」的力量。作者安置這樣的角色，旨在用她來考驗像許宣那樣的世人。許宣一次又一次的上當，證明了作品所基於的假設前提：「美色」具有人們難以抗拒的誘惑力，人們也容易為表象所迷惑。

隨着敍述逐漸推進，白娘子的害人本性也逐漸顯示出來。當她露出蟒蛇本相時，敍述人的描述足以令讀者感到其猙獰恐怖的特徵：「那條大蛇，張開血盆大口，露出雪白齒，來咬先生。」㉑白娘子對許宣的多次設陷，讓許宣感覺到的不是「愛」而是害，以致於許宣跪在地上，求她饒命。娘子對許宣窮追不捨，使得許宣產生絕望的心理，以致要投水自殺。為了阻止許宣擺脫她的糾纏，白娘子竟會以害死眾生相威脅，揚言要「叫你滿城皆為血水，人人手攀洪浪，腳踏渾波，皆死

白娘子被描述成外貌年輕美麗、內心詭詐的女子，實代表了敍述人及其作者對「色」或「美色」的道德傾向。它使我們想到了《金瓶梅詞話》中相似的態度：「損身害命多嬌態，傾國傾城色更鮮。」

於非命」㉒。作品通過這樣的敍述向讀者表明，表面多情的美婦人其實是一個害人精。白娘子對於許宣，也不存在所謂的「感情三階段」，此說不能解釋娘子形象在故事前後部分何以發生如此巨大的差異。從敍述人的角度看，白娘子的形象是一貫的，並無前後矛盾的形象變化，有的則是表象與實質的差異。白娘子開始表現為多情的美人，只是一種表象或一種幻象，從故事一開始，敍述人就對這個「多情的美人」打上了引號，然後再通過後來的情節設置，將其非人和害人的內在特徵，一步步昭示在許宣等人面前。把白娘子刻劃成外貌美麗誘人、內心凶狠害人的角色，從一方面顯示出道學者流對「色」或「美色」所持的道德態度，然而從美學的角度看，它卻對故事的敍述有着積極的意義：把角色的表象特徵與其實質特徵用截然對立的關係連結起來，表象與實質間構成尖銳的差異與衝突，凸顯了敍述的戲劇性。

有關白娘子結局的處理，更有助於說明本故事的主題。娘子本係蟒蛇所變，幻成人形，以「色誘」危害世人。然而，幻形終遭揭穿，娘子仍被打回蛇類，既不可成人，亦未能升仙，這樣的設置再次凸顯了娘子這一角色的負面特徵。敍述人設置了許宣與之決絕以及法海將之鎮壓的結局，可說是徹底否定了白蛇所作的一切。他一方面通過許宣與娘子的決絕，解決了個人全身保命與色誘之間的衝突，另一方面又通過法海的鎮壓，強化了一種具社會意義的道德取向。顯然，在把這個故事收入集子時，馮夢龍沒有忘記故事的主題與該集子的書名《警世通言》之間，在道德寓意方面的相互吻合。

註釋

①⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑬⑭⑮㉑㉒ 馮夢龍編：《警世通言》(北京：作家出版社，1956)，卷28，頁420-48;428；430；434；436；444；428；423；430；445；443；441。

② 此方面的討論，見潘江東：〈白蛇故事的發展〉，《中華文化復興月刊》(台北)，第12卷第10期(1979)，頁57；趙景深：〈白蛇傳考證〉，載《中國民間傳說論集》(台北：聯經出版事業公司，1980)，頁159-89；譚正璧：《三言兩拍資料》(上海：古籍出版社，1980)，頁337-42。

③ 有關此演變的詳情，見趙景深：〈白蛇傳考證〉，頁172-89。

④ 周振甫：〈讀〈白娘子永鎮雷峰塔〉〉，載《古代白話短篇小說鑒賞集》(北京：人民文學出版社，1986)，頁143-44。

⑤ 有關這方面的論述，見拙作：《才子佳人小說研究》(台北：文史哲出版社，1998)，頁181-84。

⑫ 許宣的兩次官司，李克用見蛇，姐夫見蛇，顯示敍述人一再警示讀者：白娘子的行為不具有正面的意義。

⑯ 普靜法師說服吳月娘，把原本指望「接代香火」的親子送入佛門，其意義在於：它既強化了西門慶的來世贖罪，又給這個生前淫亂無度的登徒子以斷子絕孫的結局。

⑰ 也有論者從法海和尚鎮壓白蛇的事件設置中看到了儒釋道三教匯合的特徵。見趙景深：〈白蛇傳考證〉，頁161。

⑱ 關於「蛇崇拜」的討論，可參閱烏丙安：《中國民間信仰》(上海：上海人民出版社，1996)，頁81-83。

⑲ 有關蛇類危害民生的記載，見李昉：《太平廣記》，卷458。

⑳ 《金瓶梅詞話》，頁2：〈四貪詞〉。

周建渝 1955年生於重慶。中國社會科學院文學博士，美國普林斯頓大學哲學博士(文學專業)。現為新加坡國立大學中文系高級講師。著有《才子佳人小說研究》，發表論文多篇。

論對「餓死事小，失節事大」的批評與辯護

● 劉昌元

眾所周知，「餓死事小，失節事大」是宋代理學家程頤 (1033-1107) 回答寡婦應否再嫁時所說的話。其原文如下①：

問：「孀婦於理似不可取，如何？」曰「然。凡取，以配身也。若取失節者以配身，是己失節也。」又問：「或有孤孀貧窮無託者，可再嫁否？」曰：「只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。」

這段話受到朱熹 (1130-1200) 的重視，特將它收入《近思錄》的卷六〈家道〉之中。

朱熹之後，程頤這段話在學術界一直沒受到任何挑戰，直至清代戴震反理學的思想中才可聽到清晰的批評聲音。後來再經過康有為、胡適、魯迅等的批判，它幾乎被公認是錯的。李日章、潘富思、蔡方鹿等在近十幾年之間分別寫了關於二程的專書，他們在書中對程頤的話均一致採取了批評立場②。但有幾次，當我與幾位教中國哲學的同事提起它時，卻發現他們都為程頤辯護。他們認為程頤說出這種話是受到其時代背景的限制，「男尊女卑」、「從一而終」的思想在程頤之前早已流行，我們不應以現代才盛行之男女平等的思想去批評中世紀的人。後來我才發現訴諸時代限制是不少現代學者在維護傳統儒學時都會用的理由。例如錢穆曾這樣為孔子學說辯護，牟宗三曾這樣為傳統儒家沒發展出民主概念辯護，而馮友蘭與陳榮捷則早已這樣為程頤的話辯護③。但這是否能令人信服呢？

孔子那麼注重仁道，強調要「愛人」、「己所不欲，勿施於人」等，這些似乎都是普遍的原則，它們和程頤的話如何能一致？用「時代限制」來為他辯護難道不會墜入歷史相對主義中嗎？那些被迫不能改嫁的婦女所受的痛苦又如何呢？這些疑問使我決定對正反立場都作一較深入的檢討。

「餓死事小，失節事大」是宋代理學家程頤的話。其實，「男尊女卑」、「從一而終」的思想在程頤之前早已流行，我們不應以現代才盛行之男女平等的思想去批評中世紀的人。而訴諸時代限制，是不少現代學者在維護傳統儒學時都會用的理由，但這是否能令人信服呢？

* 香港中文大學社會學系劉創楚教授及翻譯系童元方教授曾為本文提供了一些有用的資料，謹在此向他們致謝。

一　初步的闡釋

由經驗觀點看，在不同的時代與社會中，人們對相同的行動雖會作不同評價，但像仁愛、公正、勇敢、節制、智慧、孝悌、誠信等仍是普遍推崇的道德理念，而在一定的社群中像殘暴、不公正、懦弱、縱欲、愚蠢、亂倫、偽詐等仍是被否認的。這不必訴諸超越的上帝、天道或先驗的道德去作絕對的保障(因為這麼做在現代已經愈來愈難有說服力)，單就道德的功能看(如維持秩序、延續種族、發展文化、提昇個人幸福等)，我們就可大致了解為甚麼會這樣，因為那些較普遍的理念通常總是在實踐上較能滿足道德的功能。如果人們愈能擺脫偏見與私利，又在相關的知識上愈能夠達成一致的話，對哪些理念真的能滿足道德功能的爭論就會愈少。

所謂「弱義的歷史相對主義」主張有普遍的道德理念，但強調就實踐的層次看，有些道德判斷在古代是對的，在現代卻是錯的。至於「強義的歷史相對主義」則根本否定有任何普遍的道德理念，因此它主張所有道德判斷的有效性都是因時而異的。為程頤辯護者基本上是採「弱義的歷史相對主義」立場。

雖然有些道德理念有較高的普遍性，但他們在不同的時代或社會中的表現仍可以有很大差異，這與其他形式性的評價理念(如邏輯上的一致性、藝術上的統一性)是不同的。例如古希臘人講公正，但只在公民之間講，並不包括奴隸在內。古代中國人認為父母應以慈愛對待女兒，但這不妨礙他們為女纏足，不讓她多受教育。宰我想把守喪三年的風俗改成一年，孔子責其不仁。但現代中國社會早已不再堅持這些了，這就使弱義的相對主義頗有說服力。所謂「弱義的歷史相對主義」主張有普遍的道德理念，但強調就實踐的層次看，有些道德判斷在古代是對的，在現代卻是錯的。至於「強義的歷史相對主義」則根本否定有任何普遍的道德理念，因此它主張所有道德判斷的有效性都是因時而異的。但迄今它還沒有被證明為真④。為程頤辯護者基本上是採「弱義的歷史相對主義」立場。

孔子相信智、仁、勇、中庸等是普遍的道德理念，孟子及《中庸》的道德形上學更強化了此傾向，到了程朱理學則更加僵化。例如朱熹就說：「三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之不能變。」⑤「三綱五常古今不能變。」⑥但另一方面，傳統儒學亦有重時變及經權的一面。例如孔子說：「殷因於夏禮，所損益可以知也，周因於殷禮，所損益可以知也。其後繼周者，雖百世可知也。」⑦而孟子則認為男女授受不親之禮在救溺嫂時可以放棄⑧。但這些是否意味傳統儒學已含「弱義的歷史相對主義」呢？

孔子並未明說哪些禮會有損益，但當他責宰我不仁時，他顯然是相信三年之喪的不變性。朱熹對「損益」的註解是「三綱五常，禮之大體，因之而不能變，其所損益，不過文章制度，小過不及之間」。這就是說，會變的只是文章制度的枝節部分。程頤的看法也是一樣，他說：「男尊女卑，夫婦居室之常道也……男動於外，女順於內，人理之常，故為恆也。」⑨總之，程朱在主要的倫理原則上並沒有任何可以隨便行權的指示，他們只是在禮的枝節問題上才可說採取了「弱義的歷史相對主義」。用時代限制為傳統儒學的主要原則辯護，是同情傳統儒學的現代學者所喜用的策略。但即使就當時而言，程頤的話是否就適當呢？這點仍需要進一步討論。

二　批評者的理由

對程頤的話所提出的批評主要有三點。其一是效果惡劣。在守節之說

蔚然成風後，許多寡婦為免受社會親友責備，被迫在年輕時守節，身心都受到極大摧殘和痛苦。甚至有不少寡婦為了得到政府的獎賞，換取貞節牌坊或其他利益，心甘情願地照程頤的話做烈婦。康有為在《大同書》中所說的守節四大害：害人、逆天(絕女子生育)、損公(寡人類生之數)、傷和(增無數愁苦之氣)都是由效果惡劣來批評的⑩。程頤的話因此被認為是殘酷不仁的。

另外一點是不公正，因為它只要求女性，而對男性並無相應的要求。有人問程頤「再娶皆不合禮否？」他的回答是⑪：

> 大夫以上無再娶禮。凡人為夫婦時，豈有一人先死，一人再娶，一人再嫁之約？只約終身夫婦也。但自大夫以下，有不得已再娶者，蓋緣奉公姑，或主內事爾。如大夫以上，至諸侯天子，自有嬪妃可供祀禮，所以不許再娶也。

此回答表面上也反對鰥夫再娶，但由於「奉公姑」、「主內事」等的目的每個鰥夫都會有，這就等於維護了再娶的合理性。但正如李日章所指出，「沒有人『奉公姑』或『主內事』難道比『餓死』更嚴重嗎」⑫？至於大夫以上的人不可再娶是因為有妾，這當然仍是對婦女不公正的，因為婦女並不可有幾個丈夫。此外，男人休妻後即可再娶，但女人則無法依「七出」休夫。

最後一點批評是指出程頤所說的理並非天理，只是傳統成見加上個人創造的產物。胡適對此的批評最尖銳⑬：

> 宋明以來的理學先生們往往用理責人，而不知道他們所謂「理」往往只是幾千年因襲下來的成見與習慣。這些成見與習慣大都是特殊階級(君主、父母、舅姑、男子等等)的保障；講起「理」來卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。「回嘴」就是罪！理無所不在；故背理的人竟無所逃於天地之間。
>
> 理學家把他們冥想出來的臆說認為是天理而強人服從……他們認人的情欲為仇敵；所以定下許多不近人情的禮教，用理來殺人，吃人……「餓死事極小，失節事極大」，這分明是一個人的私見，然而八百年來竟成為天理，竟害死了無數無數的婦人女子。

胡適居然把君主、父母、男子同列，皆視為一階級，這與馬克思的用法不同。為了避免用詞不當的批評，應把「階級」改為「等級」。這樣他的意思是說中國傳統習俗大都傾向於維護上級(君主、父母、男子等)的權利，而對下級(臣民、兒女、女子等)的保護不足，但理學家卻把這樣的習俗稱為天理。這個批評大致是正確的，因為即使在下位的可忠諫，但若是在上位的不聽，在下位的通常都是一點辦法也沒有的。若是怪罪下來，在下位者只有受罰的份。在中國古代刑法中為了保障儒家所定下來的長幼尊卑之序，在上位者傷害在下位者所受到的制裁，較在下位者傷害在上位者的輕得多⑭。但胡適像戴震一樣忽略了程朱並沒有否定正常的生理欲望，他們所反對的是多欲與縱欲⑮。此外，像其他批評者一樣，他也完全沒有考慮到反面證據及時代限制的問題。

胡適說中國傳統習俗大都傾向於維護上級(君主、父母、男子等)的權利，而對下級(臣民、兒女、女子等)的保護不足，但理學家卻把這樣的習俗稱為天理。這個批評大致是正確的。但胡適像戴震一樣忽略了程朱並沒有否定正常的生理欲望，他們所反對的是多欲與縱欲。

三　維護者的論據

馮友蘭在《新事論》中強調「在以家為本位底社會中節是女人最大的道

德」。這主要是因為節對維繫家庭是很重要的。至於現代學者的批評，馮認為根本不相干，因為「一種社會底人的道德，只可以其社會的標準批評之」⑯。陳榮捷同意此看法，他說：「吾人不能以二十世紀之標準，以評定宋代之習俗，亦猶一千五百年後，如實行公妻，而謂吾人在二十世紀之一夫一妻為不道德，不自由也。」⑰

陳榮捷認為那些批評程頤殘忍的人「頭腦太簡單」，因為當時男尊女卑，所以道德要求也有等差。他指出，朱熹門人李晦叔就曾說：「夫婦之義，如乾大坤至，自有等差，故……夫得有妻妾，而妻之所天，不容有二。」此外，陳又引清代汪紱 (1692-1759) 之言為程頤辯護。汪指出程頤說寡婦不可娶是對修身的君子而言，不包括市井小人在內。程頤之言是恆常之理，因為「孀婦怕寒餓而失節，何異於臣怕戰而降賊？」更何況：「寡婦再嫁，寡婦亦羞之，羞而可為，則亦何不為之有？可以知人道之大防矣。」陳承認由現代人觀點看的確有不公平的問題，但「當時制度如此，朱子亦遵從之……然吾人不能以二十世紀的標準評宋代風俗」。

陳榮捷認為那些批評程頤殘忍的人「頭腦太簡單」，因為當時男尊女卑，所以道德要求也有等差。陳指出程頤之語是就大原則而言，至於實際情形，仍有經權的考慮，所以程頤一方面反對寡婦再嫁，另一方面又不認為其父讓甥女改嫁是錯的。

程頤的話之所以被視為殘酷無情，是因為他不只是反對改嫁，而且認為即使凍死、餓死都「事極小」。此與孔子之重仁愛與生命豈可一致？陳榮捷的看法是守節屬於義的範圍，而「捨生取義」正是孟子所傳。此外，陳指出程頤之語是就大原則而言，至於實際情形，仍有經權的考慮，所以程頤在為其父所寫的「家傳」中特別提及其父為了怕甥女守寡會使女兄悲思，「取甥女以歸嫁之」⑱。由於程頤說其父「慈於撫幼」，但「至於犯理，則不假也」，所以陳推論程頤必認為歸家嫁孀婦合於義理。此與程頤有行「權」的考慮相關。

程頤一方面反對寡婦再嫁，另一方面又不認為其父讓甥女改嫁是錯的，兩者之間似有矛盾之處，所以朱熹門人亦有此疑惑。朱熹的回答是：「大綱恁地，但人亦有不能盡者。」陳對這句話的解釋是寡婦寧死不改嫁在當時是極高理想，非常人做到，所以不得已而須承認人有不能盡者。就像凡人皆不應說謊，即使並非人人能做到，也不妨害它成為一應守的原則。

四　對馮友蘭及陳榮捷的批評

就指出在批評古人時應注意古人的處境及歷史限制，不應只依現代人的觀念來評古人這一點而言，馮友蘭與陳榮捷的提醒是有價值的，不然就會很容易作出不公平的判斷。此外，陳引程頤「家傳」中的話來為其辯護也有糾正誤解之功，因為一般批評程頤的人都沒有注意到這段反證。儘管如此，我認為他們的論據中仍有難令人苟同之處。

如真的接受馮友蘭所說「一種社會底的人的道德，只可以其社會的標準批評之」，我們就會陷入習俗主義或「強義的歷史相對主義」之中。這兩種主義皆與傳統儒學不合，它們本身也難以維護。一個社會既存的道德習俗或標準並不一定合理，哲學家的重要工作之一正在反省它們的理據，並且在有必要時提出問題與批評。孔子本人就曾批評當時的習俗，例如，他說：「麻冕，禮也。今也純。儉，吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」⑲對於用頗似真人的木

偶替代略似人形的草人來殉葬的中古風俗，孔子責之曰：「始作俑者，其無後乎！」⑳依孔子的思想，禮的基礎在於仁義，我們可用仁義來檢討禮的合理性。此外，我們如何知道一個社會的道德標準是甚麼？如果只以多數人的意見為準，那麼在納粹黨統治德國時，迫害猶太人成為社會風氣，那樣做就是對的嗎？即使馮友蘭大概也不會否定現代男女平等的看法比古代男尊女卑的看法進步。但如果陷入習俗主義或「強義的歷史相對主義」之中，那麼講道德的進步就根本無意義了㉑。

我們可以用「時代限制」來為程頤辯護嗎？雖然沒有一個哲學家可以完全不受其時代限制，但這與他所提出的主張是否合理是兩回事。一個中國古代哲學家若犯了邏輯上的謬誤，我們可以用中國當時無西方邏輯來為他開解，但這並不意味他沒有犯此謬誤。此外，承認時代限制並不意味好的哲學家不必盡量擺脫時代限制。事實上，有些大哲學家與文豪正是走在時代前面的先知先覺者。

由一夫多妻制到一夫一妻制的演變與整個政經體制及思想的改變有關，並非任意的。相對而言，一夫一妻制比較合乎公正原則，有其進步性。這應該不只是因為人們已接受了一夫一妻制，所以它就是對的。如果一千五百年後的人類真像陳榮捷所說的實行公妻制，那麼一定有其原因。例如可能是男多女少使公妻成為必要。這樣，那時代的人就不會認為我們現在所行的一夫一妻制為不道德與不自由。

訴諸等差原則是否足以為程頤辯護？這得看該原則本身的合理性。雖然任何社會都會有長幼尊卑之分，但何以須用性別作為區分尊卑的標準？何以須講兩套不同的性道德？程朱皆喜用《易經．繫辭》中的宇宙論來維護對女性的歧視：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣……乾道成男，坤道成女。」而〈坤卦．文言〉又說：「地道也，妻道也、臣道也。」但這種擬人化的宇宙論只是把既存的教條或偏見形上學化而已！它只是加重了不寬容的獨斷心態。其實認為地是卑下的人是受制於由地球的觀點看。若是由太空中其他觀點看，也可以說地高。在這方面，莊子在〈逍遙遊〉中所說的話是比較高明的：「天之蒼蒼其正色邪？其遠而無所至極耶？其視下也，亦若是則已矣！」如順道家思想，應不會像儒家那樣的歧視婦女。

程朱把貞節、三綱、七出等皆視為永遠不會改變的天理，將它們提昇至宇宙本體的表現固可加強其神聖不可侵犯性，但其實它們都是可變的。程朱在這方面缺少歷史意識對異質文化的認識。雖然這些法則源遠流長，但歸根結柢它們並非來自普遍的天理，而是來自一帶有強烈成見的支配意識，其主要目的在維持既存家族與政治體制的延續性。

女子須從一而終、不得改嫁之說雖在宋之前早已有之，但實際人數並不多。董家遵依據《古今圖書集成》中之〈閨節列傳〉作統計，得出五代之前節烈婦女的人數只在個位或雙位數字之間，但宋代已增至百位，而元明清三代更是大幅增加。就明代而言已有節婦兩萬七千多人，烈婦八千多人，為歷代之冠。這與程朱思想受到後代政府大力推行有關。宋初的改嫁婦女並不比前代少，但宋中葉後，受到程朱理學影響，婦女已逐漸能實踐守節之道了。所以董認為宋是中國婚姻史的轉型期㉒。

董家遵依據《古今圖書集成》中之〈閨節列傳〉作統計，得出五代之前節烈婦女的人數只在個位或雙位數字之間，但宋代已增至百位，而元明清三代更是大幅增加。就明代而言已有節婦兩萬七千多人，烈婦八千多人，為歷代之冠。這與程朱思想受到後代政府大力推行有關。

朱熹在閩南作官時曾大力推廣守節，雖只有五年，但成效顯著。據羅常培的〈朱熹對閩南風俗的影響〉一文，宋後閩南婦女守節與殉烈風俗漸增，其中以曾受朱熹教化的同安、龍溪兩縣為甚。但羅認為朱熹對男女防閒方面矯枉過正。可見，程朱之力倡守節之道絕非「時代限制」幾個字即可開脫。

范仲淹 (989-1052) 不但不反對改嫁，而且還以銀錢優遇接濟再嫁者。他的母親也是再嫁者，他甚至將自己的寡媳給其門生王陶作續弦。王安石 (1021-86) 也不重婦女守節，他也曾將其媳婦改嫁，並引孔子媳 (伯魚妻) 改嫁之事，駁改嫁不合禮之說㉓。程頤在當時是首位力倡婦女守節的哲學家。朱熹不但贊成，而且努力推行之。其門人陳守之妹成為寡婦後，陳守之父欲再嫁之，朱熹寫信勸阻。信中說：「昔伊川先生嘗論此事，以為餓死事小，失節事大。自世俗觀之，誠為迂闊。然自知經識禮之君子觀之，當有知其不可易也。」㉔他在閩南作官時曾大力推廣守節，雖只有五年，但成效顯著。據羅常培的〈朱熹對閩南風俗的影響〉一文，宋後閩南婦女守節與殉烈風俗漸增，其中以曾受朱熹教化的同安、龍溪兩縣為甚。但羅認為朱熹對男女防閒方面矯枉過正㉕。由此觀之，可知程朱之力倡守節之道絕非「時代限制」幾個字即可開脫。

程頤在「家傳」中讚其父的話固然顯示他可能不像一般人所想像的那麼不近情理，但值得注意的是程父所考慮的不是甥女本人，而是甥女之父。如怕甥女之父悲思即可「行權」而將她改嫁，那麼因怕餓死而改嫁豈不是更應「行權」了嗎？怎麼還會「事極大」？依孟子，嫂溺而救之亦犯了禮則，但此「行權」根本是正義所在，沒有「事極大」這回事。朱熹說：「人亦有不能盡者。」但這是對人之弱點表示遺憾，與「行權」有何相干？陳榮捷的解釋似不足以消除程頤的矛盾。如借用汪紱的比喻，為怕戰而降賊亦可「行權」而照做嗎？

汪紱指出程頤說寡婦不可娶是對修身的君子而言，這表面上似對市井小人寬大，但實際上蘊含對寡婦的頗大歧視，因為依其說，則寡婦只能下嫁市井小人，不要妄想高攀君子。臣不能應戰而降賊與婦女不應餓死而改嫁在表面上有相似之處，因為兩者皆強調氣節比生命更重要。為了維護人格尊嚴，在適當的場合或人事中強調氣節的重要實有其必要。但問題是結婚成家既是男女雙方的事，貞節的要求應該是平等和自願的。如果夫妻感情本來不好，或夫是虐妻者，那麼夫死後，妻何以還須守節？當時衛國參戰主要是男子的義務，如女子也參戰的話，自然也不應怕戰死而降敵。這與因怕餓死而改嫁豈可相提並論？以「餓死事小」為「捨生取義」之一例更是荒謬。

值得順便一提的是，孔子並沒有把「節」看得像程朱所講的那麼重要。管仲曾為公子糾之臣，但當齊桓公殺了公子糾，管仲不但不自殺，反而在鮑叔牙推薦下投降，為桓公謀霸業。孔子並沒有因此責管仲失節，反而因為他對華夏民族的大功而讚其仁㉖。朱熹在註此段時引程頤之語，認為公子糾是弟，桓公是兄，弟與兄爭王位已是不義，所以管仲轉事桓公才可接受，孔子才可在管仲表現事功後讚其仁。我覺得這種解釋頗牽強，充分表現了理學家的偏見，因為沒有任何證據顯示孔子考慮到兄弟的地位問題，而且依史籍公子糾根本是兄㉗。

汪紱說：「孀婦再嫁……亦羞之」，此根本又是把自己的看法加諸宋代婦女，因為當時改嫁並非稀有之事，很難想像當時的再嫁婦女都感到羞恥。如果在後代愈多的婦女因改嫁而感到羞恥，這種羞恥之心也是由外加諸於內，何以一定可取？羞恥必須對適當的事物或行動而生才可取，否則只會讓人覺得可笑或可憐。講節操也是一樣。我想沒有人會否定，在適

當的時機能做到「威武不屈，貧賤不移」是有道德節操的表現。但這與婦女須從一而終，喪夫後也絕對不能改嫁的要求是兩回事。

五　結語

如果我們在上節的論點是正確的話，那麼當程頤說出「餓死事小，失節事大」時，他是作了一錯誤的判斷。我們不可用「時代限制」來為他辯護，因為他是後代對婦女貞節要求日趨嚴緊的始作俑者。在明清兩代政府大力提倡及獎勵下，程頤之言「村農市兒皆耳熟焉」㉘。許多婦女遂成畸形教條的犧牲者。程頤本人也許並無「以理殺人」之意圖，但在實際效果看，其理學又的確有殺人之嫌。

用「時代限制」來為程頤辯護是太輕率了，因為即使在宋代也不是所有的人都像他那樣抬高婦女守節的重要性。清代的張伯行 (1652-1725) 在其《近思錄集解》中把程頤反改嫁之言刪除，代之以其論「兄弟之愛」一段，但沒有註明，推測應是認為朱子不應將此過激之言選入。張伯行比汪紱年長，但判斷上顯然較有先知先覺的能力。然而，陳榮捷卻認為張「不識程朱」㉙。難道一定要全盤接受才算「識」嗎？

據人類學家考證，人類在進入父權社會之前經過母權社會的階段，但一般活在父權社會中的人往往忘掉了此根源，而把夫為妻綱、男尊女卑當作是天理。經過長期歷史沉澱，這種觀念深入人的意識，單憑反省已不足以突破。所以程頤才能說出那種對婦女頗殘酷的話。由於程頤的思維已預設了父權、男權、夫權等源遠流長的體制，所以他所造的理學與其說表現了形而上的普遍天理，還不如說是受形而下的社會政治體制所支配而不自覺。換言之，如果理學是由程頤的思維主體中所想出來的，那麼此主體並不是完全與一普遍的形上天道合一，而是受到強大的形下體制力量主宰。此主體在思考時暗中受到家族秩序或利益的左右，而這又與維護君主政體緊密地結合在一起。

儒家自孟子以來就特別喜歡講德性是內在於人性，問題在德性是否真都是內在於人性？如果是的話，那麼道德修養工夫可以說是一自我發現與自我實踐的過程，有其自律的含意。但問題是如何證明德性皆是內在的而非外鑠的？如單講人皆有是非、羞惡之心，問題比較小，但一旦涉及具體內容，那就難以完全擺脫爭議性，因為令人們產生是非、羞惡之心的事件行動並不一定相同。這時，如不經檢討便硬要把某種傳統道德觀念視為內在的，而要求所有人接受與實踐，那就勢必會導致壓迫。程頤之要求婦女要守節就是如此。如果婦女應從一而終是天理，那麼認識此天理的能力以及守節之德性必是內於婦女的心性之中。通過教養與轉化氣質就可使婦女安於此德性，甚至在這方面達致「從心所欲而不踰矩」的地步。明代短篇小說《金玉奴棒打薄情郎》中那位被丈夫推入江中的妻子獲救後不但堅拒改嫁 (理由就是婦女須「從一而終」，改嫁「有傷婦節」)，而且還能與丈夫復合之後「夫婦和好，比前加倍」。由程朱的觀點看，這樣的妻子也許堪稱模範，但其實她只是受習俗道德所支配的被犧牲者，道德的自主能力根本尚未覺醒。

孔子思想的核心觀念是「仁」，而「仁」的基本含義之一即在「己所不欲，

儒家自孟子以來就特別喜歡講德性是內在於人性。但是又如何證明德性皆是內在的而非外鑠的？如單講人皆有是非、羞惡之心，問題比較小，而一旦涉及具體內容，那就難以擺脫爭議性。這時，如不經檢討便硬要把某種傳統道德觀念視為內在的而要求所有人接受與實踐，就勢必會導致壓迫。程頤之要求婦女要守節就是如此。

勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」。這是儒學最有普遍意義的道德理念或原則。但為甚麼推崇孔子的程朱在婦女貞節問題上會取那樣嚴厲而明顯違反仁道的立場呢？原因之一應是他們過份重視上下尊卑秩序，甚至把它視為宇宙本體的表現。這樣，他們的理學就壓制了仁的作用，使他們的「仁」未能對婦女也盡量開放。《喻世明言》中的另一篇明代小說《蔣興哥重拾珍珠衫》在這方面與《金玉奴》形成一有趣的對比。蔣與妻子原頗恩愛，但由於蔣外出營商，長久不歸，妻子寂寞難耐，遂落入鄰居薛婆的圈套中，在醉眠中與人通姦。蔣知道之後雖因痛心而休妻，但仍將十六箱陪嫁退回，後來妻子改嫁縣官吳傑。有一次蔣陷一冤案中，她向吳傑下跪求情。吳傑在知道他們原是夫妻後，讓他們破鏡重圓。雖然細節遠較複雜，但我們應已可看出，不論是蔣、縣官還是小說的作者，對妻子的情欲與特殊情況下的通姦都作了同情的了解。與程頤的「餓死事小，失節事大」比起來，他們的做法似乎更接近孔子的仁道，也更接近現代意識。

即使孔子之智能掌握到像「仁」這樣普遍的道德理念，但他的弟子中卻沒有女性，他所說的「君子」也是指男性而言的。這就是說，即使孔子也不能把「仁」的含義充分地應用到女性。普遍道德理念的發現是一回事，它的完整展現是另一回事。後者需要社會政治體制的配合才能實現。如果不是受到西方文化的影響，很難想像中國女性的社會地位會自動提昇，而西方的女權意識興起，基本上也是工業革命之後的事。由此觀之，接受「弱義的歷史相對主義」有其不可避免性。但即使是這樣，程朱理學仍有難以令人接受之處，這不只是因為他們大倡守節的必要，也是因為他們太過嚴刻，不近人情。例如孔子說《詩經》的特徵在「思無邪」，而朱熹卻硬把女子邀約男子郊遊之詩稱為「淫奔」之詩，認為「男女戲謔，恬不知羞」㉚。方東美說：「宋儒堅持理性的結果，對於人類的欲望、情緒、情感這〔些〕方面都不敢沾染，於是他們的生命不是開放性的，而是萎縮的……他們都是puritans，表現puritanic spirit。」㉛我覺得對程頤與朱熹來說，這句話是公平的，因為他們對情欲的態度與清教徒的確有某種相似性。

即使孔子之智能掌握到像「仁」這樣普遍的道德理念，但他所說的「君子」也僅是指男性而言的。這就是說，即使孔子也不能把「仁」的含義充分地應用到女性。普遍道德理念的發現是一回事，它的完整展現則是另一回事。後者需要社會政治體制的配合才能實現。

有些同情傳統儒學的人以為，表現效忠的最佳之道即在盡量維護先聖先賢，為他們回應各種已有的批評，而從不或甚少主動反省傳統儒學的缺點。結果是他們只注重護教，而不反省究竟是否做到公正。由於「仁」的含義已包含公正在內，如果一個學者對另一個學者不公正，那麼即使他的意圖是維護傳統儒學，他也沒有在為學中做到「仁」的要求。我寫此文的動機之一，正在指出儒學內部有公正的要求，而有些對程頤的辯護已不算公正。

註釋

①⑨⑪⑱ 《二程集》(北京：中華書局，1981)，頁301；860；303；651。

② 李日章：《程顥．程頤》(台北：東大圖書公司，1986)。潘富恩、徐餘慶：《程顥程頤理學思想研究》(上海：復旦大學出版社，1987)。蔡方鹿：《程顥程頤與中國文化》(貴陽：貴州人民出版社，1996)。

③ 錢穆：《四書釋義》(台北：台灣學生書局，1982)，頁75、401。牟宗三：《政道與治道》(台北：學生書

局，1970），頁11。馮、陳之著作見後文。值得注意的是單講「時代限制」無助於我們了解何以儒家只有民本，而不能進一步發展出民主思想，亦無助於了解何以程頤會說出「餓死事小」的話。

④ 經驗上不同的社會有不同的道德判斷很易證明，但在基本道德原則上也會不一致則並未被證明為真。有些人類學、社會心理學家（如R. Linton及S. E. Ash）甚至質疑它可以為真。在規範層次亦然。參考William K. Frankena, *Ethics* (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963), 93.

⑤ 朱熹注：《論語集注．為政》，見《大學．中庸．論語》（上海：上海古籍出版社，1987），頁60。

⑥ 《語類》，卷24。

⑦ 《論語．為政》。

⑧ 《孟子．離婁上》。

⑩ 康有為：《大同書》（北京：古籍出版社，1956），頁159。

⑫ 同註②李日章，頁160。

⑬ 胡適：《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，1967），頁74、55。

⑭ 見瞿同祖：《中國法律與中國社會》（香港：龍門書店，1967），頁25、29-30、34、81-82。朱熹亦將長幼尊卑之序放在法律的公正之上，見楊鶴皋主編：《中國法律思想史》（北京：北京大學出版社，1988），頁392。

⑮ 見張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會出版社，1985），頁456-58。當然，朱熹認為是離開了天理的人欲或多欲，對一般人而言仍可能是正常的。

⑯ 以上兩引語見馮友蘭：《貞元六書（上）》〔《新事論》第五篇，「原忠孝」〕（上海：華東師範大學出版社，1996），頁280-81。

⑰ 陳榮捷：〈孀婦再嫁〉，《朱子新探索》（台北：台灣學生書局，1982），頁790-91。以下所論陳之論點皆出自此文。

⑲ 《論語．子罕》。

⑳ 《孟子．梁惠王上》。

㉑ 有關這些對道德相對主義的批評見W. T. Stace, "Ethical Relativism", in *Philosophy and Contemporary Issues*, ed. John R. Burr and Milton Goldinger (New York: Macmillan, 1972), 179-87。

㉒ 見董家遵：〈歷代節烈婦女的統計〉及〈由漢到宋寡婦再習俗考〉，載鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（台北：牧童出版社，1979）。

㉓ 有關范、王之事績見劉紀華：〈中國貞節觀念的歷史演變〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集，第四集》（台北：稻香出版社，1995），頁110-11。值得一提的是劉指出白居易（722-846）早在《嫁人苦》一詩中已道出守節對婦女不公正。此外亦參考張邦煒：〈宋代婦女的再問題和社會地位〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集，第三集》（台北：稻香出版社，1993），頁61-95，特別是頁84-85。

㉔㉙ 引自註⑰陳榮捷，頁790；790。

㉕ 羅常培：〈朱熹對閩南風俗的影響〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集．續集》（台北：稻香出版社，1991），頁168。

㉖ 《論語．憲問》。

㉗ 見張燕瑾主編：《文白對照全譯左傳》，第一卷（北京：國際文化出版公司，1993），頁107。此外亦可參考《東周列國誌》第十六回。

㉘ 《望溪先生集》，卷四，〈曹氏女婦貞列傳序〉。錄自註②蔡方鹿，頁309。

㉚ 糜文開、斐普賢：《詩經欣賞與研究》（台北：三民書局，1964），頁224-27。此為朱熹對《溱洧》一詩的評語。

㉛ 方東美：《新儒家哲學十八講》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1983），頁76。

劉昌元 美國南伊利諾大學哲學博士，現任香港中文大學哲學系教授。著有《西方美學導論》、《盧卡奇及其文哲思想》、〈哲學解釋學、方法論與方法〉及〈莊子、尼采與藝術的世界觀〉等。

廣播電視的自由與規範

● 長谷部恭男

「傳媒自由」已成為現代社會的神聖信條，但其背後的理念和依據是矛盾而複雜的，特別是在考慮如何對這種自由加以政策性的規範限制的時候，我們必須進一步探究傳媒行業中自由與規範之間的關係。本文以日本廣播電視業的現狀為例，試圖探討幾個基本問題：第一，所謂傳媒自由是為了誰？其根據何在？第二，應當如何對廣播電視的節目內容進行適當的規範？

「傳媒自由」已成為現代社會的神聖信條，但其背後的理念和依據是矛盾而複雜的，特別是在考慮如何對這種自由加以政策性的規範限制的時候，我們必須進一步探究傳媒行業中自由與規範之間的關係。

一　廣播電視的性質

在日本，廣播電視被設定為「綜合播映型」傳媒，即以廣告及收視費為財源，以公平低廉的方式向大眾提供基本資訊服務。在當代資訊交錯的社會，個人選擇和獲取資訊的代價往往很高，但通過廣播電視獲取基本資訊服務的成本則較低。在這個意義上，傳媒是促進社會平等的重要力量①。但是，以廣告費為財源的傳媒服務也存在着弊端。因為廣告商主要關心的不是節目的內容，而是節目的收視率和觀眾的購買力。一個只有少數人關注的節目，可能因為無法達到收支平衡而難以生存。所以，如果無節制地追求收視率，不僅會導致節目趨向類同，也很難避免低俗化的傾向。

可以考慮的一個對策是採用「收費播放」，就是在每一個頻道或節目中收費，向對此有強烈需求的少數受眾（觀眾和聽眾）提供播映服務，但這會使廣播電視失去向社會全體提供廣泛、低廉服務的優勢②。還有一種策略，就是建立一種特殊的公共性廣播電視服務，由國家或公共機構資助，使它在免於廣告市場的壓力下播出高質量和多樣化節目，英國BBC及日本NHK的實踐就是如此。另外，還有一個廣泛採用的對策，就是對節目內容及廣告時間等設定某種最低限制，作為公共政策要求從業者遵守，這對於節目內容會有最直接的制約效果，但這種做法常常引起爭議和質疑。

二　誰的自由？依據何在？

廣播電視作為一種表達，自然享有憲法所保障的「言論表達自由」。那麼，為甚麼又要對廣播電視進行廣泛的規範呢？這種規範的正當性何在？通常的理由是：因為頻道的數量非常有限，而廣播電視對社會又具有特殊的影響力，所以必須對此加以規範。但僅以這些理由來限制「表達自由」可能會遭到質疑，因為數量稀少是市場交易財物的普遍性質，許多稀少性財物，比如土地、勞動力等等，也都是遵從市場的一般規則來進行交易的，很難以此作為規範廣播電視的依據。就影響力而言，與其他具有特殊社會影響力的文化產品(如報刊)比較，很難說廣播電視就更加特殊。的確，它具有直接進入家庭的特點，但報紙中夾帶的廣告以及投入家庭信箱中的傳單也是如此。

因此，筆者認為對於廣播電視的規範是大眾傳媒的整體問題。過去的規範論者為了法律技術上的方便，僅僅注意到稀少性及影響力的問題，根據是不充分的。我們應當從以下幾個方面來重新闡述規範的依據問題。

首先，應當重新理解大眾傳媒的「表達自由」概念。表達自由有兩個方面：一方面是個人人權的保障。自我思考的自由，表現自我的思考、進而與他人進行討論的自由必須得到保障。而另一方面，在表達活動中，社會整體利益的促進也需要得到保障。大眾傳媒的表達自由之所以應當得到保障，正是因為它符合了社會的公共利益。它具有這樣一種功能，能夠在大量資訊高度流動的社會中，向社會全體成員提供人人需要的基本資訊，這對維持民主政治以及培育社會的寬容精神都是必要的。正因為大眾傳媒具有特殊的社會功能，它才被賦予了一般個人所沒有的特權，包括獲得資訊源的便利以及受訪者的匿名權等。在這個意義上，大眾傳媒不是個人，沒有理由享受作為個人人權的表達自由。從促進社會全體利益的觀點出發，應當對大眾傳媒附加一些不允許對個人施加的特殊制限③。

過去的規範論者僅從稀少性及影響力作為視範廣播電視的依據是不充分的。說到底，大眾傳媒的自由是為了市民公平地享有豐富資訊的「知情權」而存在的，這需要防止政府的不當干涉，同時也要防止傳媒濫用權利。

第二，大眾傳媒享有向社會全體進行傳播的特權，播送的信息量愈大，大眾對傳媒的依賴程度就愈高，所以必須警覺這個巨大權力可能被濫用的危險。如果傳播手段集中於少數傳媒手中，並由此產生資訊的「瓶頸集中」，可能會助長特定政治及思想傾向的霸權。以「稀少性」概念支援規範限制的觀點，實際上是擔心擁有強大影響力的資訊源被少數人濫用。如果資訊瓶頸的壟斷問題不能解決，即使緩解了物理意義上的稀少性，也不能放棄對廣播電視的規範④。

第三，對廣播電視與報紙在規範上做出區別是必要的。對廣播電視實行規範，可將社會的多樣意見反映在

節目中，是抑制上述危險的一個手段。而印刷媒體不受規範限制，有利於對政府的「過當規範」進行批判與制衡，顯示自由媒體本應具有的形態，並可以藉此要求政府就規範政策提出更嚴密的正當依據。換言之，通過相互制衡，我們可以指望大眾傳媒能夠向社會全體公平地提供生活中不可缺少的基本資訊⑤。

說到底，大眾傳媒的自由是為了市民公平地享有豐富資訊的「知情權」而存在的，這需要防止政府的不當干涉，同時也要防止傳媒濫用權利，以此保障市民的「知情權」。現代社會中，人都具有兩面性：有追求個人利益的「私人性」，也有與社會全體利益相關的「公民性」。在構想公平提供基本資訊的框架時，對「公民性」的考慮具有決定性的意義。大眾傳媒作為基本資訊的提供者，負有滿足公民知情權的使命，而不是去滿足所有繁雜的欲望及要求。同時，對廣播電視進行規範需要審慎地權衡利弊。需要媒體自行規範的領域或許並不很多，即使需要加以公共規範，也應當盡可能採用不涉及具體表現內容的結構性規範。總之，要以規範的最終目的為準則來合理地制訂多樣化的規則。

在壟斷市場中，業界內部的節目規範標準具有事實上的「行業聯盟」功能。但隨着新技術的導入出現了「多頻道化」的現象，加上參與遊戲的選手增加，海外節目也大量流入，衝擊了原有的壟斷市場。「行業聯盟」的締結及執行會變得更為困難，很難再期待一般業者會追隨公共廣播電視去播出高質量、多樣化節目。

三　多頻道的衝擊與行業聯盟的未來

就規範的實施而言，如果同一市場中廣播電視業者的數量很少，業者之間對於節目內容的自律規範就比較容易維持。內容的規範主要包括「政治公平性」和「青少年保護」等方面。以政治公平性為例，以廣告為財源的業者如果採取有偏向性的政治立場實際上不利於收視率的提高。美國本來為保障廣播電視的「政治中立」制訂了「公平原則」(Fairness Doctrine) 規範，但在1987年廢除這一原則之後，節目的內容幾乎沒有甚麼變化，這是市場競爭的自然結果⑥。就青少年保護問題而言，歐州各國廣泛實行依「時間帶」來區分適合全家觀賞和只適合成人收看的節目⑦。這些規範也只需要業者自律就完全可以實行。

實際上，壟斷市場下的廣播電視業者，只有共同遵循某種規範標準，並在其範圍內進行競爭，才能穩定地分割和享受利益，才會更符合各業者公司的利益。設想一下，如果有一家業者冒險製作「犯規的節目」來提高收視率，因為模仿節目製作並不困難，其他公司也可以競相犯規，高收視率所帶來的利益便不會持久，卻會導致社會的強烈抨擊，使整個行業都難以開展業務。所以，在壟斷市場中，特定節目的標準一般能夠得到所有業者的遵循，業界內部的節目規範標準具有事實上的「行業聯盟」(cartel) 功能。

但最近情況發生了變化。在日本，無線電視幾乎在每一個地區都有NHK的兩個頻道和商業電視台的四個頻道可供收視，利用電視衛星播出的仿真型電視節目可以收看NHK的兩個頻道和商業電視台一個頻道，利用通信衛星的數字型電視節目約有200多個頻道可供收視。電視衛星的數碼播放服務預定在2000年底開播。另外，無線電視的數碼化也會在數年後從大都市開始播出。由於數碼化將提高電波的使用效率，會有更多樣化的節目出現，同時高精密度影像和雙向服務也將得到發展。隨着新技術的導入出現了「多頻道化」的現象，使廣播電視業者的數量大大增加，海外節目也大量流入，衝擊了原有的壟斷市場。

由於參與遊戲的選手增加，可以預測，「行業聯盟」的締結及執行會變得更為困難，將會對廣播電視規範的實施造成新的問題。在「行業聯盟」的實效下降的條件下，很難再期待一般業者會追隨公共廣播電視去播出高質量、多樣化節目。頻道數目的增加也會使業者轉換市場策略：與其製作針對所有受眾的節目，還不如製作針對特定受眾的節目。從政治公平性的角度來看，課徵費用或是縮短牌照期限等法制法規，很難在多頻道時代對節目的內容起到實際的規範效果。從美國及德國的經驗來看，由獨立於政府的第三者來擔當規範節目內容的制度機構，通過取得政治家及受眾的認可，來保護廣播電視業界的利益，會起到十分巨大的「正統化」作用⑧。

在思想言論和表達領域中，在多大程度上可以信賴市場的自動調節機能，是值得懷疑的。以往的廣播電視服務向社會全體傳播多樣的政治及文化立場，培養受眾對異己立場的理解與寬容精神。但是，如果現在每個頻道都各自針對不同的受眾群提供服務，將會在政治與文化上分割社會，並可能不斷強化這種「割據」狀況。如果以過細分化的受眾群物件服務，並按照每個受眾的支付意願 (willingness to pay) 收取費用並提高利潤，則會使資訊的佔有因收入和財富的差異而產生差距。本來大眾傳媒的一個功能就是促進寬容多元社會的形成，使社會成員能夠認同與己不同的生活方式和思想，培育具有公平協作精神的公民⑨。而這一重要功能正在經受多頻道時代的挑戰。

當然，多頻道的趨勢也並不一定會帶來可怕的後果。有一種悲觀的預測，認為現存的廣播電視將變得毫無存在意義，將埋沒於電視購物、資料多重播放和仿真錄影點播等無數瑣碎的資訊傳送服務中，但這種預測很難說有確實的依據。另有一種預測認為，新出現的服務最終只是以往綜合型廣播電視服務的補充，不可能取而代之。即使在美國，擁有有線電視的觀眾家庭中，無線電視網也仍然確保了60%的市場佔有率⑩。

如果那些向社會全體公平、及時且低廉地提供基本資訊的公共廣播電視依然佔據主導地位，那麼對那些作為補充的周邊服務在規範上就可以寬鬆一些。對於這種補充型的播送服務，應當大幅度放寬其節目內容及其所有權和經營權方面的限制。當然，還是有必要保留禁止猥褻、誹謗、侵犯隱私、欺詐和煽動犯罪等適用於一般表達活動的限制規範。

四　結 語

在思考今後的廣播電視法制時，應當繼續保存傳統的廣播電視服務，向社會全體公平、及時且低廉地提供社會生活的基本資訊，這一原則具有決定性的意義。在與新的補充型資訊服務並存的局面下，對傳統廣播電視服務的播出內容的自律、以及防止過度集中等結構性規範仍是適當的。但對補足型服務來說，與傳統的服務放在同一個規範之下並不適當，應考慮對應技術與經濟的環境變化，放寬規範和限制。

展望多頻道時代的廣播電視制度，人們提出了許多模式，包括全部頻道均以廣告為財源的模式、將軟體與硬體分離，向硬體要求電視業者的普遍性義務，同時允許軟體業者自由參與或退出，並允許包含財源種類在內的廣泛的播放活動的自由模式、以

以往的廣播電視服務向社會全體傳播多樣的政治及文化立場，培養受眾對異己立場的理解與寬容精神。但是，隨着多頻道時代的臨，每個頻道都各自針對不同的受眾群提供服務，將會在政治與文化上分割社會，並可能不斷強化這種「割據」狀況。傳統大眾傳媒促進寬容多元社會的養成的功能正經受挑戰。

廣告與收視費為主要財源的傳統廣播電視服務的模式、政府援助希望進入媒體事業的市民團體進而推動媒體多樣化的模式等等。這些構想並不一定都是相互排斥的。應該探索與各種服務的特性相符合的作用，以及相應的財源及制度的組合。

徐向東、林鴻亦　譯

（本刊略有刪節）

註釋

① D. Wolton, "Values and Normative Choices in French Television", in *Television and the Public Interest*, ed. Jay G. Blumler (London: Sage Publications, 1995), 156; Cass R. Sunstein, *Democracy and the Problem of Free Speech* (New York: Free Press, 1995), 69-70。

②③ 參照長谷部恭男：《電視的憲法理論》（東京：弘文堂 ，1992），頁80-83；32-38。

④ 多頻道的有線電視雖然不像無線電視那樣稀少，但只要接到每個家庭的電視上，也具有資訊瓶頸集中的作用。所以，即使物理意義上稀少性的緩解，也不應當馬上取消規範，規範的依據在於應對資訊瓶頸的集中，也在於傳媒向社會全體低價提供資訊的必要性。

⑤ 在此被描述的大眾傳媒的「部分性規範」論點是博寧傑（Lee C. Bollinger）教授所提倡的。請參考他的*Images of a Free Press* (Chicago: University of Chicago Press, 1991)。不過，為了使類似的部分性規範正常運作，有必要在人力與資本上將報紙與電視分離。假如兩者結合的話，通過對廣播電視的規範，最終有可能導致政府對報紙也施加影響。

⑥ N. Fradette et al., *The Impact of Deregulation of Fairness Doctrine on the Broadcasting Industry and on the Public*, 47 Administrative Law Review 625, 636 (1995). 聯邦通訊委員會（FCC）廢除公平原則的理由之一，在於這個原則的執行帶有萎縮效果，妨礙廣播電視業者提出公共論點，但這個原則的廢除並未使得公共論點的節目有所增加（id. at 635）。這進一步說明了公平原則對廣播電視業者的行動幾乎不造成影響這一主張。

⑦ 英國的BBC及ITV將晚上九點劃為界線（BBC, *Producers' Guidelines* [BBC, 1996], 49；*ITC Programme Code* [ITC, 1995] , 5）。在日本，直到1999年1月21日，日本民間廣播電視聯盟改正其播送標準，才加入了以「根據播出時間帶，充分考慮兒童及青少年的視聽」為主旨的精神。在此之前，以時間帶劃分「適合全家共同收看」與「只適合成人收看」的節目的規範制度一直都沒有被採用。

⑧ Wolfgang Hoffman-Riem, *Regulating Media* (New York: Guilford Press, 1996), 332-34.

⑨ 像這樣寬容社會的再生功能，僅僅依靠報導與教育等服務是無法完成的。最能有效地傳達寬容的理念（例如，他人與自己同樣是人、擁有依照自己的想法而生活的權利）的手段，是訴諸個人情感的戲曲與音樂等。關於這一點，請參考R. Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality", in *On Human Rights*, ed. Stephen Shute and Susan Hurley (New York: Basic Books,1993).

⑩ Richard Collins and Cristina Murroni, *New Media, New Policies* (Cambridge: Polity, 1996), 141. 在日本的都市型有線電視收視者調查中，無線電視的佔有率上也得到同樣數位的報告。佐藤友紀：《多チヤンネル化による視聽者「タユツボ化」を考える》，民放經營四季報，no. 354 (1996)。

長谷部恭男　日本東京大學法學院教授

1999–2000年
大陸重要學術譯著續議

● 王　倪

一

大陸的學術翻譯重點從80年代的現代化理論轉到90年代的文化研究和社會科學，未來十年，據我們看來，其重點也許會轉向政治哲學和道德哲學。在這方面，這兩年推出了幾本相當有分量的譯著，其中最重要的也許倒首先是一本重譯本。事實上，商務印書館40年來推出了許多重要的西方政治哲學譯著，這些譯著滋養了幾代國內學者，但今天看來，其中許多翻譯，包括霍布斯(Thomas Hobbes)和孟德斯鳩(Charles de Secondat Montesquieu)等作家的經典著作，也許都需要重新翻譯。在這方面，對康德(Immanuel Kant)的《實踐理性批判》(韓水法譯，商務印書館，「漢譯世界學術名著叢書」，1999)的重譯算是開了一個好頭。儘管幾十年來，有關康德三大批判的研究文字堆積如山，但學界倚賴的大多仍然是陳舊的譯本。《實踐理性批判》的重譯為糾正此風做出了最好的努力：無論在語言表述上，還是在對關鍵術語的翻譯方面，重譯本都堪稱典範。通過譯者的文字，康德迫使我們更清醒地面對那些既有民族性又有普世性意義的問題：在「諸神之爭」的現代社會，我們如何重構現代的自由人格？在「上帝死了」的後神學時代，我們還能否對永恆和不朽抱有甚麼希望？

大陸的學術翻譯重點從80年代的現代化理論轉到90年代的文化研究和社會科學，未來十年，據我們看來，其重點也許會轉向政治哲學和道德哲學。在這方面，這兩年推出了幾本相當有分量的譯著。

《公共領域的結構轉型》、《認識與興趣》和《作為「意識形態」的技術與科學》是德國當代社會理論家哈貝馬斯(Jürgen Habermas)的早期代表著作，但它們卻構成我們理解哈貝馬斯成熟時期溝通行動理論的基礎。通過對實證主義和歷史主義的認識論批判，對近代科學和技術的意識形態批判，以及對公共領域的歷史追溯，哈氏反省並推進了啟蒙以來的理性主義傳統，並且以此同後現代主義、解釋學和系統社會理論展開對話。因此，這三部中譯著作的出版能夠讓我們更好地理解，

「現代性」為甚麼是個尚未完成的方案。但很難想像，三部中譯著作居然向我們顯示了兩個哈貝馬斯形象。在郭官義等翻譯的《認識與興趣》(郭官義、李黎譯，學林出版社，1999) 和《作為「意識形態」的技術與科學》(郭官義、李黎譯，學林出版社，1999) 中，哈貝馬斯用詞錯誤百出，難以卒讀。可是，這難道能夠歸咎於哈貝馬斯本人嗎？郭譯本把Wahrheit (「真理」) 譯成「事實」，把realistisch和idealistisch (「實在論」和「觀念論」) 譯成「現實主義」和「理想主義」，把康德的Synthetisch Urteil a priori (「先天綜合判斷」) 譯成「綜合的先驗判斷」，把狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的Sinnstruktur (「意義結構」) 譯成「感性結構」，把維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的die Theorie der Sprachspiele (「語言遊戲說」) 譯成「語言博奕論」……。譯者在後記中還聲稱曾經親自拜訪過哈貝馬斯，同他談起過中文翻譯。假如哈氏也懂中文，他還能否看懂自己這兩部著作？相形之下，曹衛東等翻譯的《公共領域的結構轉型》(曹衛東、王曉玨、劉北城、宋偉傑譯，學林出版社，1999) 就顯得更加難得，它為我們準確地再現了哈貝馬斯的形象：敍述清晰、表達流暢、概念明確、思維縝密。儘管後來的哈貝馬斯自己似乎也不再有這樣的形象。

與德語世界的哈貝馬斯一樣，羅爾斯 (John Rawls) 在美國的政治哲學領域，具有舉足輕重的地位。同《正義論》相比，羅爾斯的《政治自由主義》(萬俊人譯，譯林出版社，2000) 中的立場無疑收縮了很多：羅爾斯捨棄了《正義論》中預設的道德哲學立場，並以更狹窄的政治哲學取而代之。政治自由主義不奢求成為某種道德形而上學或「完備性學說」，而是限定在一個核心的問題：在多元的價值衝突時代，我們如何通過「公共理性」獲得某種「重疊共識」，也就是「作為公平的正義」，來確立現代自由憲政的基本框架。對漢語學界來說，重要的似乎不是在《政治自由主義》中找到一服新的濟世靈藥，而是要追問：羅爾斯為甚麼要從《正義論》中的道德哲學立場轉向《政治自由主義》的政治哲學立場，這種姿態對於我們理解自由主義有何幫助？進而，這種思路對於近來歐美學界廣泛探討的自由主義與道德問題之間的關聯有何貢獻？就此而言，《政治自由主義》中譯本出版的意義不亞於《正義論》。同時，中譯本的譯文大體上盡力準確，但和譯者主持的其他一些譯著一樣 (如麥金泰爾[Alasdair C. MacIntyre]的翻譯)，如果再仔細地校對一下譯文，文字再流暢、可信一些，就既可以避免一些誤看導致的錯誤，也會更清晰地再現羅爾斯平易縝密的思考風格。不過，多少有些令人費解的是，譯者在〈譯後記〉之外還附上一篇大概有一本小冊子那樣長、主要是在複述本書思想的長篇〈附錄〉，這麼長的附錄未免顯得冗贅，而實際上，如果只保留各方學者對《政治自由主義》的探討，為讀者創造一個相關的論域，效果也許會更好一些。

《公共領域的結構轉型》、《認識與興趣》和《作為「意識形態」的技術與科學》是德國當代社會理論家哈貝馬斯的早期代表著作，這三部中譯著作的出版能夠讓我們更好地理解，「現代性」為甚麼是個尚未完成的方案。但很難想像，三部中譯著作居然向我們顯示了兩個哈貝馬斯形象。

貢斯當算是個經典人物，他之所以在國內學界如此有影響，大概要感謝柏林在〈兩種自由觀念〉中的褒揚。《古代人的自由與現代人的自由》翻譯水準上乘，遺憾的是將非常出色的英譯者序放在書的末尾，篇首的中文本序言比起英譯者序則有許多欠缺。這暴露了國內學界研究西方思想尚欠缺對複雜的研究傳統的觀念史考察。

中國學者一般比較了解皮亞傑 (Jean Piaget) 的認知發展理論，但近年來，美國學者柯爾伯格 (Lawrence Kohlberg) 的道德發展研究，在當代學術界產生了非常廣泛的影響，比如哈貝馬斯晚近有關法律和道德問題的論述，就深受柯爾伯格思想的影響，而前不久翻譯的吉利根 (Carol Gilligan) 的《不同的聲音》(中央編譯出版社) 也是柯爾伯格的前助手對其導師思想的一個批判性的修正。柯爾伯格有關「後習俗道德」的論述，已經成為當代政治哲學與道德哲學論爭的一個重要焦點。現在浙江教育出版社獨具慧眼，翻譯了一本柯爾伯格的文選 (《道德教育的哲學》，魏賢超、柯森等譯，浙江教育出版社，2000)，對中國學界進一步思考現代性的各項制度與道德 (或者更具體地說，是何種道德) 之間的複雜關係，大概會有一些幫助。譯者對柯爾伯格的思想相當有研究，這一點從書中的兩個對讀者頗有幫助的附錄就可以看出來 (有關柯爾伯格的學說和其生平著述的介紹)，不過由於這本書放在了「二十世紀國際德育理論名著文庫」中，選目比較關注學校教育，因此柯爾伯格筆下對社會政治理論界產生根本影響的文章，儘管有一些入選，但卻也有不少重要的篇目仍不免遺珠之憾。希望有識的出版社能請譯者再編選一個超出「德育理論」的選本。

相比哈貝馬斯與羅爾斯，貢斯當 (Benjamin Constant) 算是個經典人物了，而這個人物之所以在國內學界如此有影響，大概要感謝柏林 (Isaiah Berlin) 在〈兩種自由觀念〉中的褒揚了。《古代人的自由與現代人的自由》(閻克文、劉滿貴譯，商務印書館，1999) 這本文集編選得當，翻譯水準上乘，是一本難得的譯著。讀者如果將貢斯當的思想與譯著較多的托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 的思想相對照，會發現許多可以相互發明的地方，尤其是兩個人對現代「自由」與個人主義的不同理解，似乎也昭示了天主教與新教背景對現代政治思想的不同影響，而如果再與基佐 (François P. N. Guizot) 的《歐洲文明史》(程洪逵、沅芷譯，商務印書館，1998) 一併閱讀，大概就會對法國近代的自由主義思想有比較全面的把握。不過，《古代人的自由與現代人的自由》這本文集的一個遺憾是出版社將非常出色的英譯者序放在書的末尾，篇首的中文本序言比起英譯者序則有許多欠缺，作者不像英譯者那樣對貢斯當有深入的研究，而只是囿於柏林的「成見」(實際上柏林有關貢斯當的論述，不過是將貢斯當豐富的思想放在他編織的鴿子籠裏罷了，或者用柏林自己的話說，是用刺蝟的做法來理解狐狸)，倒是更多地暴露了國內學界研究西方思想最根本的弱點：欠缺對複雜的研究傳統的觀念史考察。

另一本命運多少有些類似的譯著是蘇格蘭啟蒙運動的重要人物弗格森 (Adam Ferguson) 撰寫的《文明社會史論》，這本書和亞當．斯密 (Adam Smith) 的《道德情感論》一樣有助於我們理解對現代政治、經濟、社會思想影響至深至巨的蘇格蘭啟蒙運動的內在思路。同樣遺憾

的是，書前的譯序根本沒有對觀念史進行細緻疏理(事實上，康橋學派在這方面已經進行了相當深入的研究)，只知就書論書，望文生義地進行了一些「大概其」的評述，如果未來的讀者也都會這樣去讀這本書，那即便有再多的譯著，對漢語學界的成長也大概無濟於事。

與社會學和人類學譯著熱火朝天的局面相比，法學譯著，似乎在法學之外，甚至從事政治哲學和社會理論的研究者，讀的人也很少，這大概部分地反映了當代中國學界仍帶有濃厚的「文人政治」的習氣，不願或是不能從法治的內在思路出發，來理解政治哲學和道德哲學的一些關鍵問題。事實上，儘管這兩年在這方面並沒有湧現像《認真對待權利》、《法律的概念》和《現代社會中的法律》這樣重要的著作，但法律出版社自1999年以來推出的丹甯勳爵(Lord Denning)叢書(《法律的正當程序》等五種)，以及密爾松(S. F. C. Milson)有關普通法歷史的著作和卡多佐(Benjamin N. Cardozo)大法官有關司法過程的經典著作，都有助於中國學者了解對於英美政治制度和政治思想影響深遠的「普通法的心智」。

密爾松是繼梅特蘭(F. W. Maitland)之後最偉大的普通法歷史專家。享譽世界的兩卷本《英國法律史》是由波洛克(Frederick Pollock)和梅特蘭合撰，其長達51頁的導言就是密爾松的傑作。然而，國內法學界似乎對密爾松所知無多。慶幸的是，我們今天終於能夠讀到密爾松的代表作《普通法的歷史基礎》的中文版了(李顯冬等譯，中國大百科全書出版社，「外國法律文庫」，1999)。密爾松在該書中詳細闡述了普通法產生的背景以及它的發展過程，涉及到由於中央法院和令狀制度的產生而出現的普通法制度中的一系列重要問題，它的內容涵蓋了地產、侵權行為、合同訴訟等普通法的方方面面。這無疑是一本了解普通法的重要著作。但是，它顯然也沒有擺脫自布萊克斯通(W. Blackstone)以來的普通法寫作的傳統。康橋學派的波科克(John G. A. Pocock)在其《古代憲章與封建法》(*The Ancient Constitution and the Feudal Law*)中開闢的普通法歷史寫作方法則是密爾松所不具備的了。波科克在該書的序言中寫到：「許多歐洲國家關於其歷史的知識是對他們法律特點的思考中獲得的，每個國家出現的歷史面貌都是他們法律的的產物，因此也是法律史的產物。」波科克指出，這一點被許多歷史學家忽略了，而密爾松無疑也忽視了它。不過即使是有所忽略的密爾松也會教給我們許多東西。

當代美國大法官波斯納(Richard Posner)認為，一個法官如果要獲得聲望，必須具備兩個條件：一個是嫻熟的修辭技術，一個是廣為流行的司法設想。在他心目中，卡多佐大法官就是榜樣，因為他不僅以華美的詞藻、雄辯的演講魅力征服了聽眾，成為法律與文學運動的開拓者，更主要的是他的法律主張符合波斯納所倡導的實用主義。不過，《司法過程的性質》(蘇力譯，商務印書館，1998)的意義也許既不在於傳

與社會學和人類學譯著熱火朝天的局面相比，法學譯著，似乎在法學之外，甚至從事政治哲學和社會理論的研究者，讀的人也很少，這大概部分地反映了當代中國學界仍帶有濃厚的「文人政治」的習氣，不願或是不能從法治的內在思路出發，來理解政治哲學和道德哲學的一些關鍵問題。

統法理學所說的反形式主義的法律社會學主張或者波斯納所說的實用主義主張，也不在於譯者所說的不同於學者(理論)視角的法官(實踐)視角，而在於它為現代法律的內在矛盾提供了技術性的解決方案。現代法律的內在矛盾在於法律實證主義興起而導致的法律與道德之爭或者形式理性與實質理性之爭，這樣的爭論對於司法實踐來說無法訴諸形而上學的理論思辯，而是集中到疑難案件的法律解釋這樣的技術性問題上來。卡多佐的貢獻就在於分析了法官在司法實踐中如何通過司法技術解決這樣的問題，如何根據時代的需要而在這二者之間徘徊，在法律的穩定性與發展之間保持平衡。當然，這種平衡絕不是一個任意的來回搖擺，在卡多佐的分析中，我們隱然感受到正是一個法律解釋共同體的存在才保持了這種平衡，儘管卡多佐僅僅用幾段文字討論了這個問題，但這卻是一個對於當代中國的政治安排和政治思考相當重要的思路。中譯文保持了原文文采，是一個比較可靠的譯本。

過去幾年，社會科學方面也有一些相當重要的譯著問世，但翻譯質量似乎仍然沒有改善。「蒙冤」的既有經典著作，也有一些當代的著作。對於中國學術界來說，遺憾的倒是不能真正讀到那些非常重要的經典著作，而一些學生不知其中原委，還以為經典作家原來如此「難懂」。

二

過去幾年，社會科學方面也有一些相當重要的譯著問世，但翻譯質量似乎仍然沒有改善。「蒙冤」的既有經典著作，也有一些當代的著作。對於中國學術界來說，遺憾的倒是不能真正讀到那些非常重要的經典著作，而一些學生不知其中原委，還以為經典作家原來如此「難懂」。

《共同體與社會》(林榮遠譯，商務印書館，1999)既是德國社會學家滕尼斯(Ferdinand Tönnies)的成名之作，也是西方社會學的經典之作。滕尼斯以「共同體」與「社會」的著名區分，為整個社會思想留下了一個經典的思考範式，其中的一些基本問題至今在諸如自由主義與社群主義的爭論中仍然體現了它們的生命力。但是假如讀者翻閱的是《共同體與社會》的中文版，那麼他除了獲得一連串句法不通、語詞含混的漢字以外，必將一無所獲。此書中文版的最大特點是通篇不知所云，即便有勉強能看懂的地方，也肯定給譯錯了。譯者能夠將"metaphysich"(「形而上學的」)譯成「先驗的」，將"Aktion und Reaktion"(「作用力與反作用力」)譯成「動與反動」，將"schwesterlich-bruderliche Liebe"(「姐妹—兄弟之愛」)譯成帶有亂倫色彩的「姐妹與兄弟相互之間的愛」，將"Muttersprach"(「母語」)譯成「母親的語言」……；其他把原書的意思譯錯、譯反或譯得文理不通的例子更是數不勝數。

關於法律的論述屬於韋伯(Max Weber)整個社會理論中最複雜的部分，但也是理解其思想的關鍵。除了早年發表的一些論文外，韋伯有關法律的論述主要集中在他去世後由他人整理出版的《經濟與社會》中。這一部分的英譯本由德語背景的法學家萊因斯坦(Max Rheinstein)和社會學家希爾斯(Edward Shils)共同完成，歷經四十餘年沒有受到挑戰。中文譯本(《論經濟與社會中的法律》，張乃根譯，中國大百科全書

出版社，1999) 大概是從英文轉譯過來的，但卻並沒有繼承英譯本的優良傳統，不僅在法律專有名詞方面有許多誤譯，基本概念和學術通用詞也存在諸多明顯的誤譯，例如海德堡大學就變成了「海登勃格大學」。甚至書名也令人生疑，也許笨拙但卻更恰當的譯法應為《韋伯在〈經濟與社會〉中有關法律的論述》，或逕直譯為《法律社會學》或《法律與社會》。考慮到此前商務版的《經濟與社會》、江蘇版的《儒教與道教》的中文翻譯均存在嚴重問題，大概韋伯的中譯本狀況可以反映出當前學術翻譯的某些痼疾。也許無論翻譯者、還是出版的組織者，都應更嚴肅認真地以學術研究的態度來對待翻譯，使我們減少一些不必要的紙張浪費，更不至於毀了一些出版社苦心樹立的聲譽。

作為社會學三位經典大師之一，涂爾幹 (Emile Durkheim) 的兩本重要著作 (《宗教生活的基本形式》和《社會分工論》) 一直未有中譯本 (至少在大陸)，所以，才會使人們簡單地將涂爾幹與實證主義劃上等號 (這部分是受美國社會學傳統的影響，部分是因為國人更早地讀到了他的《社會學方法的規則》和《自殺論》)。《宗教生活的基本形式》是涂爾幹晚期的代表著作，對整個英國社會人類學，對60年代所謂社會理論的認識論轉向都產生了相當大的影響，當代的法國學者如列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 和布迪厄 (Pierre Bourdieu)，也都坦承受過涂爾幹此書的很大啟發。比較而言，幾乎同時出現的兩個《宗教生活的基本形式》(涂爾幹：《宗教生活的基本形式》，渠東、汲喆譯，上海人民出版社，1999；杜爾幹：《宗教生活的初級形式》，林宗錦、彭守義譯，林耀華校，中央民族大學出版社，2000) 翻譯都算認真，特別是這樣一本充滿神話、民族、圖騰和各種古怪生物的大書，沒有起碼的認真態度，讀者面對的會是一堆垃圾。雖然兩書的基本譯名多有不同，但並不妨礙理解，讀者細加研讀後自可有所取捨。體例上，上海版保留了參考文獻，譯者並悉心編訂了很有價值的三個索引；而民大版多出一幅「澳洲各民族分布圖」，有助於閱讀，但沒有原文參考文獻，也無譯名對照索引，而註解又全譯為中文，這種80年代以前的翻譯習慣，實際上不利於讀者的進一步查考。不過，民大版的最大問題是校勘錯誤太多，尤其是註解和帶非英文字母的單詞，相比之下，上海版的裝幀和校對都更勝一籌。而且，似乎上海人民版的書名譯法，也更加精當一些。與《宗教生活的基本形式》相比，《社會分工論》(渠東譯，三聯書店，2000) 更清楚地表明了涂爾幹的社會學理論與傳統的政治經濟學或者道德哲學之間的密切關聯，如果將這本書與滕尼斯的《共同體與社會》參照閱讀，會發現整個社會理論的基本脈絡和核心問題，當然前提是我們需要一個能夠讀得懂的《共同體與社會》。

吉爾茲 (Clifford Geertz) 的著作對於人類學和整個當代文化研究都產生了相當大的影響。中國學界為了表示對他的熱衷，一下子推出了

吉爾茲的著作對於人類學和整個當代文化研究都產生了相當大的影響。中國學界為了表示對他的熱衷，一下子推出了兩個《文化的解釋》的譯本。相比而言，上海人民版的譯本雖然不夠流暢，但翻譯出自行家之手，專業術語比較準確，如果在可讀性上再下些功夫，就是不錯的譯本。

兩個《文化的解釋》的譯本(納日碧力戈譯，上海人民出版社，1999；韓莉譯，譯林出版社，1999)。相比而言，上海人民版的譯本雖然不夠流暢，但翻譯出自行家之手，專業術語比較準確，如果在可讀性上再下些功夫，就是不錯的譯本。相比之下，譯林的譯本儘管在出版時間上要晚一些，但在專業術語方面，除了辭典上寫明的術語外，在微妙之處往往難以傳神。比如將skill譯為「技能」而不是「技藝」，將"disposition system"譯為「傾向體系」而不是「秉性體系」或「習性體系」(上海人民版)，將體現民族的精神氣質的生活"quality"譯為「生活質量」而不是「生活品格」或「生活品質」。

大陸的讀者終於可以看到福柯(Michel Foucault)的兩本主要著作《規訓與懲罰》和《瘋癲與文明》的中譯本(均為劉北成、楊遠嬰譯，三聯書店，1999)，而且是質量相當上乘的譯本，確實是值得慶幸的事情。《規訓與懲罰》大概是福柯寫過的最接近「完美」的著作，冷峻的描寫與熱烈的「抒情核心」，細緻的分析與透辟的理論反省以充滿張力的方式冶於一爐。對比最初台灣版的翻譯，譯者又做了精心的修改，使現在這個譯本無論準確性還是流暢性，都堪稱佳譯。當然翻譯的質量是建立在作者對福柯思想的全面研究的基礎上的，這一點恰恰是現在許多翻譯所缺乏的。不過，將discipline譯為「規訓」，仍有「造字」之嫌，而現有的「紀律」一詞卻似乎更貼切。畢竟在尼采(Friedrich Nietzsche)和韋伯那裏，這個詞都譯做「紀律」(所以這個概念也並非如譯者所言，是福柯的「獨創」)。不過，這個譯名以及其他一些小的地方，都屬於學術討論意義上的分歧，而不像一些其他福柯譯本中出現的往往是難以卒讀、術語混亂這些根本無從討論的「問題」。

與《規訓與懲罰》相比，福柯早期的《瘋癲與文明》似乎更像一部「詩人」的作品。實際上，福柯後來許多著作的主題，諸如對懲罰與監禁的反思，對身處邊緣的無名者的關注，對道德準則作用的懷疑，都在這本「博士論文」中有所體現。這本書將詩人的熱情與科學史學者的冷酷結合在一起，儘管有時不免偏頗，但卻比絕大多數平庸的著作，更具震撼力，當初布勞代爾(Fernand Braudel)、巴什拉(Gaston Bachelard)、羅蘭．巴特(Roland Barthes)和布朗肖(Maurice Blanchot)都深受這部著作的衝擊。不過，台灣已經出版了從法文全本翻譯過來的《古典時代的癲狂史》，據說三聯書店即將推出這一全譯本，有機會讓我們一窺全豹。

和福柯一樣，拜所謂「後學」浪潮之賜，本雅明(Walter Benjamin)也是近年來國內翻譯出版的一個熱點了，《經驗與貧乏》(王炳鈞、楊勁譯，百花文藝出版社，1999，「博學叢書」)和《本雅明文選》(陳永國、馬海良編，中國社會科學出版社，1999，「知識份子圖書館」)這兩本近乎同時出版的文選可算是一個證明。這兩部選集有百分之三四十的內容是相同的，但《經驗與貧乏》有與眾不同之處，它是第一個根據德

和福柯一樣，拜所謂「後學」浪潮之賜，本雅明也是近年來國內翻譯出版的一個熱點了，《經驗與貧乏》和《本雅明文選》這兩本近乎同時出版的文選可算是一個證明。《經驗與貧乏》是第一個根據德文譯出的選集，每篇譯文之後都註出了所據版本。而《本雅明文選》則沒有註出版本。

文譯出的本雅明選集，每篇譯文之後都註出了所據版本。而《本雅明文選》則沒有註出版本，從文字上看應該是根據英文版翻譯的。相比較而言，《本雅明文選》的編選略微系統一些，譯文做了分類，「前言」、「後記」等也交代了一些情況，只是編選者太一廂情願地要把本雅明拉進現代文學批評的學科廟堂，而實際上本雅明不見得願意屈尊吧。《經驗與貧乏》的編選、排列顯得凌亂，文章譯者也沒有隻言片語的交代，彷彿一堆文章胡亂地捆在了一起。從譯文質量上看，《經驗與貧乏》要比《本雅明文選》強，這顯然得益於翻譯底本是德語文本。要知道，本雅明自稱是個「文體家」，且浸淫於德國觀念論的傳統，用德文寫作對於本雅明來說是一件很要緊的事情。我們比較一下兩個中譯本對相同文章的翻譯，就能看出究竟。《評〈親和力〉》中的一句關鍵的話：「……婚姻不是市民的生活形式。在婚姻的解體中，所有人道的因素都成為現象，只有神話因素的一切還作為本質存留着。」(《經驗》，頁151)，《文選》頁50譯作：「……它不是資產階級的一種行為方式，在婚姻解體的過程中，所有人性都呈現於表面，只有神話性仍然是本質內核。」前者的意思顯然要清楚且有意味得多。同時，一些概念的譯法，《經驗》也比《文選》要準確：「實在內涵」在《文選》中被譯為「題材內容」，「表現」(Darstellung) 被譯為難以理解的「準備」，浪漫派的「漸進的總匯文學」被譯為帶有啟蒙理性味道的「進步的普遍詩歌」。歌德很重要的一個概念「斷念」(Entsagung) (《經驗》，頁166以下) 被簡單地處理為「放棄」或「擯棄」等。儘管《經驗與貧乏》中一些哲學概念的翻譯也不太準確，但整個譯文大體是可讀的。而《本雅明文選》中卻有相當多的譯文不好理解，這其中的很多問題恐怕要算在英譯本頭上——英文翻譯實際上吊銷了許多德文語詞的觀念意涵。但譯者實在是有必要參考德文來校訂的。

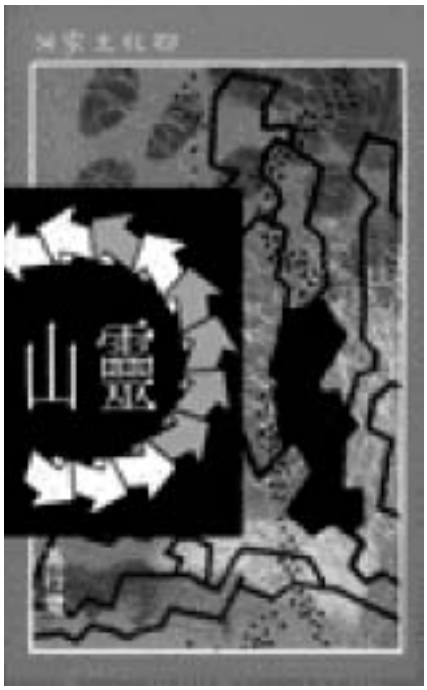
本雅明曾撰有名文〈譯作者的任務〉(中譯見《啟迪：本雅明文選》，張旭東、王斑譯，香港牛津大學出版社，1998)，極力推崇浪漫主義者——如施萊格爾 (Friedrich Schlegel)、荷爾德林 (Friedrich Hölderlin) 等——的洞察以及他們逐字逐句直譯的輝煌成果；雖然說「一切翻譯都只是對付語言的外來性或異己性的權宜之計」，但本雅明仍然認為，「不妨說，在譯作中，原作達到了一個更高、更純淨的語言境界。自然，譯作既不能永遠停留在這個境界裏，也無法佔有這個境界的全部，但它的確以一種獨特的、令人刮目相看的方式指示出走向這一境界的途徑」。在我們看來，這無疑是對翻譯的最高評價，因為這樣的翻譯正促使我們參與到那樣的境界中去；「一切偉大的文本都在字裏行間包含着它的潛在的譯文」，也許我們能冀望通過新世紀的中文譯本更精通地讀出那些偉大的文本。

本雅明雖然說「一切翻譯都只是對付語言的外來性或異己性的權宜之計」，但他仍然認為，「在譯作中，原作達到了一個更高、更純淨的語言境界」。也許，我們能冀望通過新世紀的中文譯本更精通地讀出那些偉大的文本。

王　倪　自由撰稿人

高行健的《靈山》

● 湯一介



高行健：《靈山》（台北：聯經出版事業公司，1990）。

高行健的《靈山》大概有點「仙氣」，使我不得不去想想它到底希望讀者從中得到甚麼。他用不斷變換的「你」、「我」、「他」在挖掘人性的內在品質，提醒人們要拯救自己的靈魂；用虛幻的想像把人們帶到一種空靈的境界。

「山不在高，有仙則靈」，高行健的《靈山》大概有點「仙氣」。我多年前在澳大利亞閱讀這本書時，就很喜歡。我讀小說一般只看它的故事情節，很少想從其中得到甚麼啟示。但高行健的《靈山》使我不得不去想想它到底希望讀者從中得到甚麼。讀後，我所得到的是，高行健通過他在中國大地、特別是西南少數民族地區的漫遊，用他自己的感受使人們觸摸到中國實在而神秘的民風、民俗和中國文化的深層內核。他用不斷變換的「你」、「我」、「他」在挖掘人性的內在品質，提醒人們要拯救自己的靈魂；用虛幻的想像把人們帶到一種空靈的境界。這使我不由得想起陶淵明的詩句：「縱浪大化中，不喜亦不懼，應盡便須盡，無復獨多慮。」脫離那些世俗的爭爭奪奪吧！我感到，高行健的《靈山》與目前我國多數作家的作品有很大不同。我看的小說不多，但不管好的不好的，都寫得太實，沒有給讀者多少想像的空間。而讀《靈山》可以讓你透過那些民間奇異人物的各種故事，在你的頭腦裏任意創造虛幻的故事。這也許是《靈山》吸引我的地方吧！一般說，像我這樣長期研究正統儒、道、釋文化的人，常常在讀小說時想着書中人物是受到儒、道、釋種種學說的影響，或者是一個西化人物。可是小說中的人物一定要受到甚麼影響嗎？《靈山》中那些戴儺戲面具跳舞的、唱《五更轉》的、雕刻羅天女神的、唱彝族民歌的，他們的故事不是更讓人神往嗎？高行健喜歡未經雕琢的民間文化，在《鍾山》1987年第6期一篇題為〈京華夜談〉的文章中，他說：

我更喜歡的其實還是那些更為原始的民間演唱、踩高蹺、耍龍燈、擂

地攤的、玩把戲的、說道情的，戴臉殼的儺戲和儺舞，也包括那些非常原始的藏劇。那裏面有種生命力的衝動，總刺激我創作。我還迷戀農村和山區裏那些未經文人加工過的民歌和民謠。

原始的東西總是比較接近自然。可是，由於習慣勢力，在讀《靈山》時，我也想過高行健是不是受到老莊和禪宗的思想影響？他是不是喜歡南北朝志怪小說？是不是喜歡讀禪宗語錄？這些只是想想，沒有去研究了。我只是一個小說門外的欣賞者而已。我相信，不同的人讀《靈山》會有不同的感受。有價值的文學作品也許正在於它能調動不同讀者，使他們得到不同的情和思。讓文學更加多樣化吧！讓人們更加能自由地呼吸吧！

附言：我的這篇文章，本來只有不到400字，是應一份報紙之約，讓我用300字來介紹一本好書的。但寄去後，很快就接到約我寫稿的編輯來電話，她說：「你寫的〈高行健的《靈山》〉不能刊出了。」她抱歉萬分，但說不出理由，只是一再說她可以按最高稿酬付我五十元稿費。這真讓人哭笑不得，感慨萬分。我完全理解她的心情。我謝謝她，我說：「稿費不能收，稿子也不必退回了，我的電腦裏有底，可以無限複製，還可以上網。」事情就是這樣。我現在把這篇短文加長了一些，寄給貴刊，如能刊出，十分感謝。

點擊歷史

● 雷　頤

徐友漁：《直面歷史》(北京：中國文聯出版社，2000)。

近來讀到不少「青年一代」對於文革充滿浪漫想像的論述，心頭總是不禁一震：最多才一代人的時間，一樁並非只與極少數人有關、因此決非撲朔迷離的「秘史」，而是涉及千家萬戶的重大歷史事件，而且這千百萬「當事人」現在還都「正當年」的時候，這幅歷史圖景竟如此迅速地「模糊化」了。歷史能如此輕易地被忘卻，被塗抹，着實超出人們

近來讀到不少「青年一代」對於文革充滿浪漫想像的論述，心頭總是不禁一震。對歷史的無意遺忘和有意塗抹、偽造，將使那一代人的青春、生命、意義真正「白費」，真正成為「無意義」。為與遺忘作鬥爭，必須不斷「點擊歷史」。

地攤的、玩把戲的、說道情的，戴臉殼的儺戲和儺舞，也包括那些非常原始的藏劇。那裏面有種生命力的衝動，總刺激我創作。我還迷戀農村和山區裏那些未經文人加工過的民歌和民謠。

原始的東西總是比較接近自然。可是，由於習慣勢力，在讀《靈山》時，我也想過高行健是不是受到老莊和禪宗的思想影響？他是不是喜歡南北朝志怪小說？是不是喜歡讀禪宗語錄？這些只是想想，沒有去研究了。我只是一個小說門外的欣賞者而已。我相信，不同的人讀《靈山》會有不同的感受。有價值的文學作品也許正在於它能調動不同讀者，使他們得到不同的情和思。讓文學更加多樣化吧！讓人們更加能自由地呼吸吧！

附言：我的這篇文章，本來只有不到400字，是應一份報紙之約，讓我用300字來介紹一本好書的。但寄去後，很快就接到約我寫稿的編輯來電話，她說：「你寫的〈高行健的《靈山》〉不能刊出了。」她抱歉萬分，但說不出理由，只是一再說她可以按最高稿酬付我五十元稿費。這真讓人哭笑不得，感慨萬分。我完全理解她的心情。我謝謝她，我說：「稿費不能收，稿子也不必退回了，我的電腦裏有底，可以無限複製，還可以上網。」事情就是這樣。我現在把這篇短文加長了一些，寄給貴刊，如能刊出，十分感謝。

點擊歷史

● 雷　頤

徐友漁：《直面歷史》(北京：中國文聯出版社，2000)。

近來讀到不少「青年一代」對於文革充滿浪漫想像的論述，心頭總是不禁一震：最多才一代人的時間，一樁並非只與極少數人有關、因此決非撲朔迷離的「秘史」，而是涉及千家萬戶的重大歷史事件，而且這千百萬「當事人」現在還都「正當年」的時候，這幅歷史圖景竟如此迅速地「模糊化」了。歷史能如此輕易地被忘卻，被塗抹，着實超出人們

近來讀到不少「青年一代」對於文革充滿浪漫想像的論述，心頭總是不禁一震。對歷史的無意遺忘和有意塗抹、偽造，將使那一代人的青春、生命、意義真正「白費」，真正成為「無意義」。為與遺忘作鬥爭，必須不斷「點擊歷史」。

的想像。對歷史的無意遺忘和有意塗抹、偽造，將使那一代人的青春、生命、意義真正「白費」，真正成為「無意義」。

為與遺忘作鬥爭，必須不斷「點擊歷史」；對「錯」與「罪」的歷史，更要有敢於直面的勇氣和冷靜客觀的理性分析。徐友漁的《直面歷史》，便是這種與遺忘努力鬥爭的力作。

徐友漁的《直面歷史》既有作者當年豐富生動的個人經驗，又有學理分析。作者的研究表明，文革不僅改變了大多數人的政治信念，而且還改變了許多人的道德觀念。道德傾向的改變表現在從馴服工具型變為無視規則型的道德虛無主義。

作者是當年的紅衛兵，曾積極投入文革，甚至當過學校一派組織的核心人物。但幾年後在現實面前對文革的憧憬不能不幻滅，開始覺醒、思考、探索……一直到文革後考上大學、研究生、出國進修，都不曾停止。這本書既有作者當年豐富生動的「個人經驗」，又有建立在深厚學理之上的理論分析。借用一個比喻，就是作者既在隊列之中，同時又能跳出隊列觀察、分析隊伍的行進狀況。這一難得之處使《直面歷史》格外值得重視。

「冰凍三尺非一日之寒」，直到現在，多數人對紅衛兵幾乎在一夜之間變得那樣殘暴感到難以理解。其實細細想來，這並非一夜之間的轉變，而是長期封閉式「階級鬥爭教育」的必然結果。就大環境而言，從1957年起，中國的政治形勢便不斷「左」傾，「階級鬥爭」日漸為「綱」。在青年學生面臨的所謂「紅」(政治態度) 與「專」(文化知識) 的關係中，越來越強調「紅」的重要性。越來越多的文化知識被作為「封建主義」、「資本主義」而被批判、被禁絕；60年代中蘇關係破裂，一度在青年中影響頗大的蘇聯文化也被冠以「修正主義」而被批、被禁。同時，對「暴力革命」的熱烈讚揚、對人道主義的批判使廣大學生產生暴力崇拜。一代青年，就是在這種極端封閉的「革命化」環境中成長起來的，因此極為孤陋畸形，偏執殘酷，充滿所謂「革命理想主義」色彩，堅信自己肩負「親手埋葬帝、修、反」和「解放世界上三分之二受苦人」的神聖使命。隨着對「資本主義復辟」、「剝削階級時刻要奪回失去的天堂」的宣傳不斷加強，青年中更產生了一種草木皆兵、近乎病態的政治敏感。文革來臨，當他們的老師、同學甚至自己的父母被宣布為「敵人」時，他們毫不猶豫地用最殘忍的手段對待這些「敵人」。種種細節，書中都有具體的記述，不是「過來人」實難以想像。作者的父親是「脫黨」的「舊知識份子」，在60年代初病逝，對此他寫道：「我有時竟感到有點慶幸，如果他活着，在那場史無前例的『文革』劫難中，他肯定會遭到無法承受的凌辱，而依我在當時『階級鬥爭教育』下的覺悟，一定會對他做出傷天害理，一輩子懺悔不完的事。」

作者以社會學的方法對不同階層、不同地區、不同觀點的紅衛兵作了個案研究，對紅衛兵運動中的意識形態因素，青春期激情，社會矛盾，當時的黨內矛盾，文革發動者的策略等作了綜合研究。作者又更進一步對文革對紅衛兵一代的影響和後果作了細緻的研究，如對他們的職業分布、社會地位以及生活和思想一般狀況作了掃描分析。文革對這一代人人生道路的影響是巨大的，歷盡坎坷之後他們多數處於社會低層，「成功人士」只是少數。但現在這少數「成功人士」卻掌握了話語權，以他們的經歷製造出「劫後輝煌」的神話。文革更使這一代人精神深受創傷，產生了深刻的道德危機，對相當一些人來說，神聖偶像的倒塌不僅是政治方面的，也有精

神道德方面的。作者的研究表明「『文革』不僅改變了大多數人的政治信念，而且還改變了許多人的道德觀念。」「道德傾向的改變首先表現在從『馴服工具型』變為『無視規則型』」，從以前的道德至上主義變為道德虛無主義，一些基本的規則都不被遵守。文革的政治風雲瞬息萬變，「從政治上鍛煉了紅衛兵，但也使不少人學會了政治鬥爭的手腕，練就了政客的頭腦和意志」。下鄉插隊當農民使千百萬紅衛兵從「天之驕子」頓時墮入困境，在這種環境中，為招工、當兵、上學彼此爭鬥無所不用其極，在「森林中」起作用的自然是「森林法則」。雖然早已時過境遷，但精神上的烙印卻無法消除……

這一切，我們都必須勇敢面對，但並不容易，因為人類總想擺脫歷史的重負而輕鬆自在。一切的一切，最多化為「歷史教科書」上一小段無足輕重的文字或幾個乾癟枯燥的數字，而這些抽象字符背後所凝縮的生離死別、血淚生命，則是後人所難以體會的。但是，當擺脫一切歷史記憶之後，「人變得比大氣還輕，會高高地飛起，離別大地亦即離別真實的生活。他將變得似真非真，運動自由而毫無意義」，而這「暴露了一個世界道德上深刻的墮落。這個世界賴以立足的基本點，是回歸的不存在。因為在這個世界裏，一切都預先被原諒了，一切皆可笑地被允許了」。昆德拉 (Milan Kundera) 的這段名言，值得久久回味。

記憶與盲點

● 劉　旭

許子東：《為了忘卻的集體記憶》(北京：三聯書店，2000)。

許子東的《為了忘卻的集體記憶》對50篇 (部) 文革小說進行了結構主義或敍述學的「功能」分層，將之拆解為29個「功能情節」，可謂別有洞天。許子東對文革小說的敍述類型作了深層分析。傷痕與反思小說多是「災難故事」，體現「大眾對文革的集體記憶」，「可讀性最強」，讀者最多，是「臉譜化」的通俗性之作品。反思與傷痕小說中人物的臉譜化，暴露了這類作品的藝術水平不

許子東的《為了忘卻的集體記憶》對50篇 (部) 文革小說進行了結構主義或敍述學的「功能」分層，將之拆解為29個「功能情節」，對文革小說的敍述類型作了深層分析。

神道德方面的。作者的研究表明「『文革』不僅改變了大多數人的政治信念，而且還改變了許多人的道德觀念。」「道德傾向的改變首先表現在從『馴服工具型』變為『無視規則型』」，從以前的道德至上主義變為道德虛無主義，一些基本的規則都不被遵守。文革的政治風雲瞬息萬變，「從政治上鍛煉了紅衛兵，但也使不少人學會了政治鬥爭的手腕，練就了政客的頭腦和意志」。下鄉插隊當農民使千百萬紅衛兵從「天之驕子」頓時墮入困境，在這種環境中，為招工、當兵、上學彼此爭鬥無所不用其極，在「森林中」起作用的自然是「森林法則」。雖然早已時過境遷，但精神上的烙印卻無法消除……

這一切，我們都必須勇敢面對，但並不容易，因為人類總想擺脫歷史的重負而輕鬆自在。一切的一切，最多化為「歷史教科書」上一小段無足輕重的文字或幾個乾癟枯燥的數字，而這些抽象字符背後所凝縮的生離死別、血淚生命，則是後人所難以體會的。但是，當擺脫一切歷史記憶之後，「人變得比大氣還輕，會高高地飛起，離別大地亦即離別真實的生活。他將變得似真非真，運動自由而毫無意義」，而這「暴露了一個世界道德上深刻的墮落。這個世界賴以立足的基本點，是回歸的不存在。因為在這個世界裏，一切都預先被原諒了，一切皆可笑地被允許了」。昆德拉 (Milan Kundera) 的這段名言，值得久久回味。

記憶與盲點

● 劉　旭

許子東：《為了忘卻的集體記憶》(北京：三聯書店，2000)。

許子東的《為了忘卻的集體記憶》對50篇 (部) 文革小說進行了結構主義或敍述學的「功能」分層，將之拆解為29個「功能情節」，可謂別有洞天。許子東對文革小說的敍述類型作了深層分析。傷痕與反思小說多是「災難故事」，體現「大眾對文革的集體記憶」，「可讀性最強」，讀者最多，是「臉譜化」的通俗性之作品。反思與傷痕小說中人物的臉譜化，暴露了這類作品的藝術水平不

許子東的《為了忘卻的集體記憶》對50篇 (部) 文革小說進行了結構主義或敍述學的「功能」分層，將之拆解為29個「功能情節」，對文革小說的敍述類型作了深層分析。

高。臉譜化實際是簡單化，由此一個強大的犯錯集團——大眾——被原諒甚至被美化和迎合。許子東通過分析《芙蓉鎮》來說明大眾的立場：恐怖力量來臨時多是迎合以自保，能做到不助紂為虐的就是「好人」了。大眾群體實際是無原則的，要有也是「自保」。說到底，文革在社會集體意識方面表現為大眾性惡的總暴發。人性中的否定傾向——即否定他人——是無時無處不在的，只是這種心理太過陰暗，大多情況下一般人不敢暴露。因為這種否定傾向的深層心理基礎是嫉妒。這種嫉妒常常以道德規範為工具對被嫉妒者實施懲罰。平民由於無錢無權，他們的懲罰(實質是報復)只能通過道德規範來實現，這就是平民的道德規範要比任何時代的法律都要細密得多的主要原因。《芙蓉鎮》胡玉音因為長得漂亮而成為被打擊的目標，就是嫉妒的肆虐。很多情況下，文革的災難是平民道德掩蓋下的嫉妒的大暴發。這時的嫉妒已沒有多少掩蓋物，成為赤裸裸的惡暴露。許子東就論及違反倫理道德的行為被「反革命」化，而且此違反成為反面人物之所以成為反面人物的最重要的一面。最可笑的是馮驥才的《高女人和矮丈夫》中那小市民對高女人的質問：你為甚麼找那麼矮的丈夫？這暴露了平民最恬不知恥的一面。他們的不幸也常常與此相關——他們即使在遭受了無數次這樣的「道德」打擊之後，一旦有了機會，他們就會毫不猶豫地對別人實施無情的打擊。余華的《許三觀賣血記》中的許三觀稱文革為「公報私仇的大好時機」，他的老婆被別人睡了，他一肚子窩囊氣，想起來就打罵老婆，但當他有機會睡一個胖女人時，他便趁其丈夫不在家將其睡了。這樣的例子恰能說明平民道德的虛偽性，準確一點應是「指他性」，即其他人都該遵守，而本人可以突破規範取得無限好處。功能29的反思但「拒絕懺悔」最能反映這種大眾心理的頑固與強大，犯錯者總能為自己找到「對」的理由，必要時不惜偷換前提。多數文革小說中對文革中錯者的諒解，實際是明顯的扭曲，說到底還是對政治的恐懼，怕過了火再挨一次批鬥，那樣的話，現在的平安和地位又一下子全失去了。倒是文革中肇事者(造反派)事後的報復欲望比較強，仔細分析起來，其不懺悔的背後有政治的強大支撐，造反時有毛澤東做支撐，文革被否定後毛澤東仍然是不可侵犯的，被否定的是「利用」毛澤東的「壞人」，是以他們腰杆很硬，因為他們沒做過讓毛澤東不「高興」的事。許子東論及《一個紅衛兵的自白》、《血色黃昏》等紅衛兵小說敍述的程式化，先是造反，再是被打倒，最後又能獲救，卻拒不懺悔，這最能體現深層的政治資本優越感和人性黑暗的頑固。

80年代中後期作家筆下的文革已有了另一種不同的面貌。許子東所稱的「荒誕敍述」中對文革的描述已相當冷靜和客觀，這些作家大多出現在1985年之後。這時的文革小說中的人物不再只是可憐兮兮的受害者和訴苦者，小說中的紅衛兵、造反派都比以前清醒得多，知青的面貌也出現了變化，不是說文革中的人突然清醒了，而是作家已在保持距離描寫文革中的完整的人。尤其是年輕一輩作家余華、莫言、葉兆言、馬原等的文革小說，使許子東的好多「功能情節」失效。而且這

文革在社會集體意識方面表現為大眾性惡的總暴發。「拒絕懺悔」最能反映這種大眾心理的頑固與強大，犯錯者總能為自己找到「對」的理由。先是造反，再是被打倒，最後又能獲救，卻拒不懺悔，這最能體現深層的政治資本優越感和人性黑暗的頑固。

些作家的視野也開闊起來，除了對文革作真正的反思(如第204頁許子東提到「荒誕敍述」給人的沉重感，一切並未隨文革結束變好，某種程度上還在繼續錯誤)，作品中出現了對底層命運的關懷。比如，文革中最悲慘的是那些知青、右派嗎？以前的文革小說和對此的評論都是以知青和被打成右派的知識份子為主的，他們的痛苦被一遍又一遍地渲染、誇大，但作為「勞動人民」、作為對他們進行「再教育」的農民的生活呢？傷痕小說最早出現，反映面極窄，很少涉及農民。反思小說的藝術水準較高，可以張賢亮為代表，他的小說寫到了農民對他的「拯救」，村姑馬櫻花幫他活過了最艱難的時期，但他的反思、訴說、自我暴露的實際動機卻是「自我掩蓋」(王曉明語)，他不停地為自己的自私和陰暗尋找理由，也為靠馬櫻花這種「美國飯店」式的反道德人物而活着開脫，有意思的是，他卻不為馬櫻花的違反道德規範尋找理由。他的目標只是為自己辯解，農民只是背景和一個不得不提的敍述「點」而已。馬櫻花還是個聰明的農民，她能靠將自身性符號化換來的物質活下去，其他的農民呢？很少作家真正關心過。這實在是文革小說的一個盲點，甚至在「荒誕敍述」和90年代前期的文學評論中這都是一個盲點。

文革前的大躍進、浮誇風已經刮乾了農民所有的糧食，文革中他們的日子更難捱。余華的《活着》中福貴在文革前為了活命而不得不將啞巴女兒送給無子女的「城裏人」養活。為數不多的反映農民生活的文革小說《犯人李銅錘的故事》則重點講述了農民糧食被全部剝奪之後的情況，或「犯法」或逃荒。葉兆言1994年完成的通俗偵探小說《走進夜晚》的一個情節很值得深思，文革中村姑戴燕燕特意要嫁給農場的右派馬文，原因是即使是右派也比「領導階級」和「同盟軍」的生活強得多，如戴燕燕為了避免餓死而偷馬文照看的紅芋吃，而馬文雖是要受農民的「再教育」的右派，但他的飯票卻足夠他每天吃飽。陳世旭的《將軍鎮》(1999)中的將軍是個大「反革命」，但他每月有兩百塊錢的工資，這對農民和工人可是不敢想的大數字，他們只能因此對這個「反革命」肅然起敬。「下放」知青的生活也是有保障的。梁曉聲的《泯滅》中的知青有國家補助，節省一點就能保證他們不挨餓。莫言《司令的女人》更提到毛澤東有親筆信下令保證知青的口糧，這並非民間傳說，而是有歷史根據的。據《中華人民共和國國史通鑒》第三卷第五冊記載，福建省一位小學教師李慶霖因做知青的兒子無口糧，遂於1972年給毛澤東寫過一封信，毛澤東的覆信是：「寄上300元，聊補無米之炊。全國此類事甚多，容當統籌解決。」就此，毛澤東一個批示，知青們就可以整月不幹活也餓不着了，以致知青吃飽了沒事幹專搞破壞，讓農民們大為頭痛，只好把最「壞」的推薦去上大學了事。工人呢？作為「領導階級」，他們身在城市，國家要保證他們的基本生活以維持城市的安定，陳國凱《我應該怎麼辦》中一個普通工人的工資能負擔起女主人公和孩子的生活，還能養自己的家。余華《許三觀賣血記》中普通工人許三觀一家人在文革中為了捱過饑餓，曾一天到晚在牀上躺着——他們至少還能活得下去。而且農民本身也自知比工人地位低，如陳世旭《將軍鎮》中一

許子東的書最後引用列寧的一句話：「忘記過去，就意味着背叛。」我不知道許子東是不是想說：不要忘記過去。因為過去的陰暗並沒有隨歷史消失，它無時不在重演。知識份子首先不應忘記歷史，還應該從自戀中擺脫出來，以有更高的關懷。

個農民靠關係在農場看果園，有「工資」，一日被除了名，農村的瘸腿未婚妻立刻跟他散了夥，理由很簡單，他又變成了農民。這樣，反革命有工資，右派有補助，知青有口糧，工人至少能維持最低限度生活，農民呢？誰來保障農民？農民成了一切災難的最後承擔者。所有的糧食都來自農民，而在遭受空前破壞之後，糧食已遠不能維持全國人民的生活，基層幹部為了「放衛星」根本不顧農民的死活，上層的實現共產主義的急切願望又使他們不願面對現實，這就使農民被置於死地。他們只有被餓死，或出去逃荒。一個階層在困難來臨之際連基本生存都不能保證，那麼，他的社會地位如何？《犯人李銅錘的故事》着實地反映了農民的真正地位。

但是，即使已有作家在有意識地反應底層的真實生存狀態，對於絕大多數的讀者乃至評論家，這仍是一個盲點。知識份子應該首先關注弱勢的。但是，知識份子對農民的感情又怎樣呢？在「重遊故地，感謝苦難」的「功能情節」中，許子東敏銳地指出了已今非昔比的主人公與「人民」之間的巨大鴻溝，他們實際上從未真正關心過拯救過他們的「人民」的生活。他們的「反思」或是事後知識份子的想像，或是為了加上些政治上的生存亮點。許子東在最後引用列寧的一句話說：「忘記過去，就意味着背叛。」我不知道許子東是不是想說：不要忘記過去。因為過去的陰暗並沒有隨歷史消失，它無時不在重演。知識份子首先不應忘記歷史，還應該從自戀中擺脫出來，以有更高的關懷。

解讀女男

● 姜振華

周華山：《閱讀性別》(南京：江蘇人民出版社，1999)。

《閱讀性別》從對女男的生存處境以及生活體驗出發，探討了在中國現代化視野下女性解放的策略。本書從社會性別的視角，通過對深入訪談所得的個案進行分析研究，指出這些個案表現了不同女性在自身獨特處境下的自強策略與模式。

提起中國的婦女解放，男性們的表現和心態頗為不同。有的人漠視性別關係的不平等，把女性被邊緣化的生存狀態歸咎於女性的被動、脆弱與感性；有的人認為中國女性得到的權利是太多，而不是太少，甚至認為女權主義意欲挑起女性對男性的仇視，企圖倒轉

個農民靠關係在農場看果園，有「工資」，一日被除了名，農村的瘸腿未婚妻立刻跟他散了夥，理由很簡單，他又變成了農民。這樣，反革命有工資，右派有補助，知青有口糧，工人至少能維持最低限度生活，農民呢？誰來保障農民？農民成了一切災難的最後承擔者。所有的糧食都來自農民，而在遭受空前破壞之後，糧食已遠不能維持全國人民的生活，基層幹部為了「放衛星」根本不顧農民的死活，上層的實現共產主義的急切願望又使他們不願面對現實，這就使農民被置於死地。他們只有被餓死，或出去逃荒。一個階層在困難來臨之際連基本生存都不能保證，那麼，他的社會地位如何？《犯人李銅錘的故事》着實地反映了農民的真正地位。

但是，即使已有作家在有意識地反應底層的真實生存狀態，對於絕大多數的讀者乃至評論家，這仍是一個盲點。知識份子應該首先關注弱勢的。但是，知識份子對農民的感情又怎樣呢？在「重遊故地，感謝苦難」的「功能情節」中，許子東敏銳地指出了已今非昔比的主人公與「人民」之間的巨大鴻溝，他們實際上從未真正關心過拯救過他們的「人民」的生活。他們的「反思」或是事後知識份子的想像，或是為了加上些政治上的生存亮點。許子東在最後引用列寧的一句話說：「忘記過去，就意味着背叛。」我不知道許子東是不是想說：不要忘記過去。因為過去的陰暗並沒有隨歷史消失，它無時不在重演。知識份子首先不應忘記歷史，還應該從自戀中擺脫出來，以有更高的關懷。

解讀女男

● 姜振華

周華山：《閱讀性別》(南京：江蘇人民出版社，1999)。

《閱讀性別》從對女男的生存處境以及生活體驗出發，探討了在中國現代化視野下女性解放的策略。本書從社會性別的視角，通過對深入訪談所得的個案進行分析研究，指出這些個案表現了不同女性在自身獨特處境下的自強策略與模式。

提起中國的婦女解放，男性們的表現和心態頗為不同。有的人漠視性別關係的不平等，把女性被邊緣化的生存狀態歸咎於女性的被動、脆弱與感性；有的人認為中國女性得到的權利是太多，而不是太少，甚至認為女權主義意欲挑起女性對男性的仇視，企圖倒轉

男女二元對立；有的人同情婦女的弱勢地位，但也同時申訴自己做男人所承受的痛苦與壓力，過份強調女男同樣受苦，把性別關係的不平等抽象化而迴避個人責任。而《閱讀性別》的作者周華山身為男性，對女性主義卻抱持一種公允的態度，他坦言「深深體會自幼被父權文化感染一身壞血，……故盼望與男人一起反思在社會文化中的個人與性別處境，虛心聆聽女性聲音」。

《閱讀性別》是江蘇人民出版社在世紀交替之際推出的「女性新視野叢書」中的一本。本書從對女男的生存處境以及生活體驗出發，探討在中國現代化視野下女性解放的策略。作者指出男性也是後天塑造的，只有既解放女性也解放男性，女男才能雙雙走近自由和諧相處。本書從社會性別的視角，通過對深入訪談所得的個案進行分析研究，指出這些個案表現了不同女性在自身獨特處境下的自強策略與模式。

在大陸，女性主義研究受西方女性主義思潮「啟蒙」與女性主義話語滲透的現象是顯而易見的。面對女性解放的共同主題，西方的女性主義研究的確為中國的女性主義研究提供了豐富的精神養料，但是由於中西的歷史背景與文化特徵殊異，盲目追隨西方的女性主義，任由西方中心的解放模式在中國泛濫，就會把中國婦女單一化和概念化為西方殖民主義論述下的「被動、無助、柔弱」的女性形象。其實，由於中西傳統文化對於性別界定的不同，中西婦女在近代思想啟蒙運動中境遇的不同，中西婦女解放運動的差異是十分明顯的。李銀河就曾指出：「西方女權主義激昂亢奮，聲色俱厲，轟轟烈烈富含對立仇視情緒；而中國婦女運動卻溫和舒緩，心平氣和，柔中有剛，一派和諧互補氣氛。」周華山尤其讚賞中國的婦女解放和女性主義，因為與西方的激進女權主義相比，它們從起點便超越「男壓迫女」的唯性別論，把性別議題放在偌大的人倫、宗族、家國、社會脈絡裏，從而具有了更為豁達壯闊的社會視角。由此可見，在揚棄作為範本的西方女性主義的基礎上實現中國女性主義研究本土化是勢在必行的。《閱讀性別》的第三章〈氣功：女性空間的自我拓展〉、第五章〈旅遊：「賢妻良母」的自主策略〉以及第六章〈「他媽的」：粗話背後的性別政治〉對於中國女性在不同生存背景下所發揮的主體能動性的論述，無疑是對探討中國婦女解放本土化出路的一次有益嘗試。中國女性主義研究的本土化要求既要看到中國婦女一直在不斷建立並拓展自身空間的事實，也要看到中國婦女解放不可能與社會解放分割開來的特點。

當人們在聲討父權制對女性的種種束縛與壓迫時，發現不僅僅是女性受制於傳統的呆板單一的性別角色，男性也同樣是父權制的受害者，其豐富多樣的男性特質被「高大威猛」的男性強者形象所扭曲、閹割以至狹隘平面化為單一的男性特質。周華山把男性所面臨的這一窘

周華山尤其讚賞中國的婦女解放和女性主義，因為它們從起點便超越西方「男壓迫女」的唯性別論，把性別議題放在偌大的人倫、宗族、家國、社會脈絡裏，從而具有了更為豁達壯闊的社會視角。

境作為男性研究的起點，力倡男性研究。其實自從「社會性別」這個概念被納入到女性主義研究領域內，男性研究和男性解放便成為社會性別的內在精神品質所衍生出的必然要求。社會性別研究不是將男性作為對立面，而是指向性別文化、性別制度和性別結構，因此這樣既能看到男女兩性之間的不平等的權利關係，也可以看到男女兩性受到的不同限制和約束；不僅有助於女性而且有助於男性反思傳統性別規範對自身的束縛，從而形成顛覆傳統社會的文化合力。通過對霸權男性特質的反思，周華山一針見血地指出，男人也是後天塑造的、身受「堅強威猛」的大男人形象的束縛，成為父權宰制下的男性悲劇。其實男女兩性的性別特質是非本質化的，每個男性個體和每個女性個體都是千差萬別的，說起女性的溫柔、善良和婉約，這一切並不妨礙女性也可以陽剛、凌厲，也可以大氣如虹；談到男性的力量超群、堅韌不拔，他們也可以為自己的溫柔體貼、感情細膩而自豪。但談起男性解放，人們對其多有種種誤解，甚至成為某些男性壓制女性解放的某種藉口。周華山對於男性解放作了中肯而深刻的分析。他先介紹了西方男性研究過去20年的理論發展，然後分析為何建基於近代西方經濟與文化狀況的男性研究，不能生吞活剝地移植到中國土壤，繼而又提出了男性研究在中國的本土化方向和策略。

談起女性的弱勢地位，人們大多從政治經濟等大而要之的領域大做文章，周華山卻另闢蹊徑，從易受人們忽視的公廁入手，解構公廁建造中反映出的無視性別差異、忽視女性獨特需要的男尊女卑的性別政治。談起公廁，大部分男性都會忽略其包含的性別意義。

本書特別值得稱道的一點是第四章〈公廁：身體權利的性別檢討〉，顯示了作者在分析女男權力關係不平等時的獨特視角以及深刻的洞察力。談起女性的弱勢地位，人們大多從政治經濟等大而要之的領域大做文章，周華山卻另闢蹊徑，從易受人們忽視的公廁入手，解構公廁建造中反映出的無視性別差異、忽視女性獨特需要的男尊女卑的性別政治。作者通過對公廁的實際調查和對十位女性的深入訪談，發現女性如廁的時間要遠遠長於男性，但大部分國內男女公廁面積相等，有時甚至男廁比女廁大，結果造成了女性對身體的自我壓抑以至身心健康都受到損害。談起公廁，大部分男性都會忽略其包含的性別意義。周華山對於公廁性別意義的論述既令人拍案叫絕，又提醒人們在分析問題時應重視性別視角，具有高度的性別敏感性。性別視角為我們打開另一個未知世界，使我們獲得新的發現與體驗；性別視角幫助我們反思那些彷彿是中性的然而傾向於反映不平等權力結構的現存社會秩序。

《閱讀性別》從社會性別的視角入手，成功的解讀了女男的生存狀況和生活體驗。作者青睞於個案研究的方法，傾聽女性獨特的生存體驗，摒棄主流價值觀對女性生活本身的僭越和想當然的闡釋，來自於生活的、樸實的、豐富多彩的信息使本書具有了生動鮮活的色彩。本書的某些觀點雖有偏激、狹隘之嫌，但卻擋不住其中新思維、新視角所散發出的灼灼光彩。

完美的四重奏

● 王　璞

烏韋．提姆著，劉燈譯：《咖哩香腸之誕生》(台北：台灣商務印書館，1998)。

烏韋．提姆(Uwe Timm)對於中國讀者一定是個陌生的名字，因為我讀過了他的兩部小說後，和我周圍搞文學的朋友談起，大家都一臉茫然：「沒聽說過，他是何方神聖？」

提姆是德國人。德國真是個臥虎藏龍之地，我每次到我們學校那個德國文學譯著不過半架的書庫去站站，都能發現一位大作家，上一次是徐四金(Patrick Suskind)，這一次是提姆。提姆生於1940年，也差不多屬於戰後嬰兒的一代，曾研究哲學，後來改行寫小說，得過小說獎，但使他引起世界文壇矚目的作品，不是那些得獎作品，而是出版於1995年的《咖哩香腸之誕生》。

如果你以為這個書名只是一個象徵，像一些喜歡玩弄現代派小說手法的作家所作的，那你就錯了。這部小說確實自始至終在寫咖哩香腸這種小吃是如何被發明出來的。從字數上來看，在這部總共158頁的小說中(台灣商務印書館1998年版)，寫咖哩香腸和其他吃食的部分佔了全書至少四分之一左右的篇幅。所以，如果說女主角和她的逃兵情人的故事是小說的主線的話，至少，咖哩香腸的故事是引線。然而，如果這樣三言兩語就能把這部小說解析，它的力量和價值就很有限。所以，還得請你耐心聽我說下去。

將人類對酒食的徵逐寫進小說，中西文學都有源遠流長的傳統，咱們的四大小說名著中，哪一本離開得了酒食的描寫？不過，當我讀《咖哩香腸之誕生》時，首先想起的還是拉伯雷(François Rabelais)《巨人傳》中相應的描寫。我說「相應」，是因為正好拉伯雷也寫過香腸。事實上，在《巨人傳》中，天主教和加爾文教之間的鬥爭，被描繪成了卡列姆普列楠與法爾什島上的香腸之間的鬥爭。而在《咖哩香腸之誕生》這部小說中，一開頭，作者也是這樣以香腸為引子拉開了故事的序幕：

將人類對酒食的徵逐寫進小說，中西文學都有源遠流長的傳統。咱們的四大小說名著中，哪一本離開得了酒食的描寫？不過，當我讀《咖哩香腸之誕生》時，首先想起的還是拉伯雷《巨人傳》中相應的描寫。

上一次在布綠克太太的小吃攤上吃咖哩香腸，足足是十二年前的事了。布綠克太太的小吃攤位在新市廣場。廣場在港口區，鋪着石子地，風大，骯髒……

香腸和布綠克太太一起，一開場就出台，而且與咖哩這種東方的調味品並列。不要以為這一段描寫平平無奇，它確實就像音樂中的序曲，其中的每一個音符，都會在後面的樂章中得到展開、變奏、重現。不論是咖哩，還是香腸，甚至小吃、攤位、石子地、風……事實上，當我驚異於這部小說在結構上的勻稱完美時，發現它與昆德拉 (Milan Kundera) 的大部分小說一樣，也是由七章組成的。昆德拉在談到他的小說《笑忘錄》的結構時，曾拿它與貝多芬的四重奏作品131比較，來說明他是怎麼在無意之中，老是不得不讓自己的小說發展成了七章。因為，那是節奏的需要，也是故事本身的需要。

當我驚異於《咖哩香腸之誕生》這部小說在結構上的勻稱完美時，發現它與昆德拉的大部分小說一樣，也是由七章組成的。昆德拉曾以貝多芬的四重奏作品131來說明他是怎麼在無意之中，老是不得不讓自己的小說發展成了七章。我相信提姆也是在同樣的靈感驅動下達至這一境界的。

我相信提姆也是在同樣的靈感驅動下達至這一境界的。故事的節奏、情感的節奏、和情節乃至細部的和諧達到這樣的程度，以致你在閱讀時就像被一股旋風推送只能跟着它走，而在閱讀結束時，就禁不住要一而再、再而三地翻弄這些薄薄的紙頁，以探究它是否被施了魔法。結果，我有了以下發現：

七章是敍述者與故事的主角也是小說中的講述者布綠克太太的七次談話。這部小說實際上是一位雙目失明、油乾燈盡的老太婆，以一千零一夜的古老方式，向一位好奇的年青人講述咖哩香腸的故事，那也是她的愛情故事，同時也是1940-50年那一代德國人的故事。故事的背景是漢堡。

第一章，28頁，節奏，慢。內容：英軍兵臨漢堡城下，男女主角在廢墟中相遇，他們一道看了場電影，躲了場空襲，到女主角家吃了碗蘿蔔芹菜湯。然後，在這一章結束的時候，年青的士兵成了中年婦人的情人，也成了逃兵。這兩件事說不上哪是因哪是果，可以說它們互為因果。

第二章，26頁，節奏，更慢。內容：女主角白天給死守漢堡的德軍做飯，晚上給窩藏在她家的逃兵情人做飯，他們吃着馬鈴薯，談着馬鈴薯，一起被街道治安員突然襲擊式的檢查嚇得魂飛魄散。故事雖然有趣，但對於那位特意上漢堡來聽故事的年青人來說，節奏卻太慢。直到現在，咖哩香腸連影子都沒有，而且好像也沒有出現的迹象。在那饑餓的年代，一點點牛腸已經是叫人垂涎的盛筵了。

第三章，12頁，節奏加快。我們終於在這裏看到了關於咖哩的描寫，男主角對他的情人兼女主人講起它，那是他在印度當兵的一段經歷，當時他染上了熱疹，想家，沮喪到極點。上司帶他去吃了一頓咖哩雞飯，「咖哩雞飯，布列門 (男主角的名字) 說那嘗起來的感覺就像花園一樣。另一個世界的味道。印度的風、會咬人的毒蛇、會飛的鳥，充滿愛欲的夜。簡直像在夢裏一樣。也許是我們前世還是株植物的回憶。那天晚上布列門作夢，還真夢到他自己變成了棵樹呢……聽起來像是瘋了似的，不是嗎？那是種驅除沮喪的香料，讓身上的血重新流起來。他的熱疹子於是都退了，布列門說那簡直就像是天賜的食

物。是布列門一生中唯一遇過的美好經驗。除此以外就沒有了，只有戰爭和殺戮而已。」

第四章，漢堡陷落，然而小人物的故事還是在以它自己的節奏發展着。布綠克太太為了多留住情人幾天，以延續她一生中這唯一的一段愛情，向他瞞住了德國戰敗的消息。在20頁的篇幅中，作者分別從布列門的視角和布綠克太太的視角描述了戰敗後的德國。那是兩個非常不同的視角，所以呈現出來的雖然是同樣的景象，意義卻大相逕庭。就在這樣一種對各人意義不同的背景中，他們同牀異夢地等待着。節奏慢得使人不耐煩。但你沒法停止等待，是的，這也是一種等待，等待作者把故事講下去。就像《一千零一夜》裏那個暴君，就連心中蠢蠢欲動的殺機也給聽故事的期待壓了下去。

第五章，全書最長的一章，也是等待最難耐的一章。對小說兩位主人公來說，那等待已成了不能忍受的痛苦；由於壓力實在太大，男主角失去了味覺。連馬鈴薯的味道也吃不出來了；對讀者來說，卻是苦樂參半。一方面我們興趣盎然地眼看着各種主題以更強烈的方式重現，期待着謎底揭曉；一方面我們被逐漸呈現出來的其他細部吸引着，例如一些次要人物的命運，它們總是在背景的襯托下若隱若現，牽動着、同時也豐富着主題。

第六章，15頁。和第三章在節奏上形成對稱，快而跳躍的節奏不僅表現在形式上，也表現在內容上。發生了很多事：情人走了，丈夫回來了又被踢出門。咖哩、香腸這兩種在地理上相隔十萬八千里的食物終於會合，被放在一起談論。

第七章，是結束也是高潮。奏鳴曲式的，所有的主題都在這裏呈現。事實上它們全部體現在這樣的一道流程裏：情人的一塊勳章→二十四方木材→三百張松鼠皮→一件皮大衣→香腸 + 咖哩 + 蕃茄醬。這道流程有五光十色的光彩，酸甜苦辣的味道，不可言傳的氣息，足以使人低迴不已。它所體現的是整整一個時代。這時代不僅和別的時代一樣，有愛情和欲望，苦難和重生，還有它特有的激情，特有的荒誕，特有的甜蜜與辛酸。

還需提醒大家一點，如果你們有心體驗我曾體驗過的這種簡直是生理上的閱讀快感（納博科夫 [Vladimir V. Nabokov] 稱之為「脊椎與脊椎之間的興奮」），萬萬不可忽略那件布綠克太太從第一章織到最後一章的毛衣。

我不如以巴赫金 (Mikhail M. Bakhtin) 在論及拉伯雷小說中的酒食、排泄和性行為系列的意義時所說的一段話作本文的結尾，巴赫金先是評論道：「拉伯雷的任務，正是在新的物質基礎上把分裂的世界組織到一起。」說得更透徹一點，就是「人的生活裏的事件，同自然界生活裏的事件同樣宏大 (表現它們時使用相同的字眼，相同的語氣，而且絕不是打個比方而已)。這時，毗鄰關係中的所有成員 (整體的所有部分) 都具有同等的價值。在這一系列中，飲食同死亡、誕生、太陽光照的階段等等同樣具有重大意義。生活 (兼指人的生活和自然的生活) 這個統一的偉大的事業，是通過自己的不同方面和成分展現出來的；所有這些方面和成分全都同樣重要，而且都具有重要意義。」

我想，這段論述也為我們理解《咖哩香腸之誕生》提供了線索。

《咖哩香腸之誕生》只有七章，是敍述者與故事主角布綠克太太的七次談話。這部小說是一位雙目失明、油乾燈盡的老太婆，以一千零一夜的古老方式，向一位好奇的年青人講述咖哩香腸的故事。那也是她的愛情故事，同時也是1940-50年那一代德國人的故事。

編後語

這些日子真是熱鬧非凡。美國總統難產；台灣新總統面臨彈劾，又真真假假地拷貝了一幕白宮式緋聞；日本內閣在「不信任案」中掙扎；秘魯總統突然宣布辭職，國會卻堅持將他罷免……。事件接踵而來，世界有點令人暈眩。在這個人們不斷激動興奮、又迅速冷淡遺忘的時代，一切似乎都是過眼煙雲。看着剛剛編好的「高行健特輯」，包括「二十一世紀評論」和其他欄目中的相關文章，心頭不能不掠過一絲疑慮：一個多月前被沸沸揚揚地評說與爭論的這個「熱門話題」，現在會不會是一杯已經涼下來的茶呢？

不管怎麼說，興奮也罷、失望也罷，支持也好、尷尬也好，高行健獲得諾貝爾文學獎已成為中國文化史上不可變易、也不能抹殺的大事，它之將會引發持久而且不斷深入的討論和反思，是必然的。從這個意義上來看，本期歧見紛呈的「高行健特輯」只不過是一個開始。魯迅早在1927年就說：「瑞典最好是不要理我們，誰也不給。倘因為黃色臉皮人，格外優待從寬，反足以長中國人的虛榮心……」，那不但反映了他的傲氣，也點出了中國人的諾貝爾獎情結。事實上，70多年來，漢語作家「如何被世界承認」的焦慮一直在不斷加劇。當前對高行健獲獎的爭議，也正是圍繞着「承認的政治」。張旭東認為，高行健的作品無論好壞，都是次要問題；關鍵是他的獲獎，只不過是西方價值觀及其文化生產機器「承認」當代中國文學方式的一種示範。朱大可解讀他稱之為「中國諾貝爾獎抵抗運動」的內涵：中國人獲獎是直接顯示中國人的卓越；不獲獎，則通過西方人的偏見和打壓，也間接顯示中國人的卓越。這個民族主義悖論反映出，中國人亟需來自西方的「承認」，用以照亮自己飽經創傷的面貌。這個特輯中還有包括高行健在內的許多其他作者，從更具體細緻的非政治話語，討論作家與文學、作品與時代，來彰顯高行健及其文學創作的內涵。值得注意的是，不少學者，如陳曉明、趙毅衡、樂黛雲等，都是在高行健獲獎之前就開始研究和高度評價其文學創作的。

本期「百年中國與世界」徐國琦和陳時偉的兩篇論文，一反以往中外關係史文章的枯燥無味，十分生動曲折，當然也涉及中國民族本位的確認和如何能被世界承認的問題。夏曉虹由晚清興女學談滿漢矛盾，周建渝從「色誘」重讀白娘子故事，劉昌元疏理歷來對「餓死事小，失節事大」的批評與維護，那都涉及女性意識的歷史視野；至於吉川健一則從豐子愷和竹久夢二的關係談中日文化交流和中國近代漫畫的興起。這些都是值得一讀的好文章。最後，還要向讀者特別推薦徐賁的文章。這篇文章論述當代東歐知識份子對極權主義的思考，早已超越了悲情揭露，而轉化為包括自身在內的文化內省。這應對當今中國知識份子有不少啟示：面對各種理論爭議，我們更需要批判與自我批判的知識勇氣和睿智。

二十一世紀雙月刊總目

2000　第57－62期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
邁向二十一世紀的軸心	艾森斯塔特	57-4
展望第三個千年	金觀濤	57-20
談樞軸時代	許倬雲	57-30
軸心文明討論述評	余國良	57-33
從世界文化史看樞軸時代	張　灝	58-4
軸心突破和禮樂傳統	余英時	58-17
全球未來文明展望：憧憬與疑惑	陳方正	58-29
中國古代國家的起源	安德森	58-39
中國大型企業還將何以立足	諾　蘭	59-5
以體制改革克服危機	韓朝華	59-20
真正的挑戰在於制度競爭	蕭　耿	59-28
再論憲政的復權——亞洲新格局與中國政治改革	季衛東	60-4
韓國立憲主義的歷史與現狀	尹大奎	60-14
泰國的民主化：從抗議示威到新憲法	阿　南	60-27
文學與寫作答問	高行健	62-5
承認的政治與被承認的期待	張旭東	62-18
天鵝絨審判和諾貝爾主義的終結	朱大可	62-24
現代漢語文學走過的路	錢理群	62-29
從現代主義到沒有主義	陳曉明	62-33
高行健在世界戲劇史的地位	趙毅衡	62-40
非政治的政治性：高行健戲劇	楊小濱	62-45
慶祝創刊十周年論叢		
十年回眸	劉青峰	61-4
為甚麼是茶館	陳方正	61-22
與二十一世紀有約	金耀基	61-27
在新世紀談《二十一世紀》	石元康	61-29
十年來的中國知識場域	甘　陽	61-30
藝術永遠是人對自然的第一聲回答	司徒立	61-34
「天地閉，賢人隱」的十年	余英時	61-36
願《二十一世紀》燦爛如初	何清漣	61-39
知識份子和網路文化	李歐梵	61-40
四個「熱」潮之後？	李澤厚	61-42
我們生活在「新世紀」嗎？	金觀濤	61-44
「公共空間」與「公共財」	季衛東	61-47
巨變的十年	韋政通	61-51
讓讀者成為公眾	徐　賁	61-53
直面中國的現實	徐友漁	61-55
多元文化在二十一世紀	張隆溪	61-57
十年祝辭	許倬雲	61-60
學術與思想並重，超越與參與兼顧	陳　彥	61-61
恆稱其君之惡者可謂忠臣矣	湯一介	61-63
君何國人？	趙毅衡	61-64
可畏而不可信的學術年代	劉再復	61-66
十周年紀念感言	劉述先	61-69
中國國民性問題	劉廣京	61-72
略談「公共型」的知識份子	錢永祥	61-74
全球化與化全球	龐　樸	61-76
百年中國與世界		
俄羅斯轉軌啟示錄：評葉利欽時代	蘇　文	57-45
朝鮮戰爭爆發的歷史真相	沈志華	57-55
在朝與在野：1932-1936年胡漢民與蔣介石之關係	陳紅民	57-68
「議會」、「民主」與「共和」概念在西方與中國的嬗變	方維規	58-49
鞍鋼憲法的歷史真實與「政治正確性」	高　華	58-62
毛澤東的安全戰略思路及其轉變 1964-65	李丹慧	59-37
1964：中國經濟政治變動的歷史起因	李向前	59-47
冷戰國際環境與文化大革命的起源	牛大勇	59-57
大躍進與困難時期的社會動盪及控制	李若建	60-37
躍進型「統計」體制的形成及其後果	趙勝忠	60-47
大饑荒與四清運動的起源	高　華	60-56
中國出兵朝鮮決策的是非成敗	沈志華	61-81
1949年國共軍事戰略及其得失	經盛鴻	61-95
一戰期間中國的「以工代兵」參戰研究	徐國琦	62-53
中美外交插曲：1948年積石山探險案揭秘	陳時偉	62-63
政治與法律		
文化際的刑法 I	赫　費	57-78
從主權的雙重結構看中國與世界的互動關係	季衛東	57-87
文化際的刑法 II	赫　費	58-70
互聯網對國際合同法規的衝擊	蕭永平　鄒國勇	59-68
香港殖民地時期二元化法制之確立	蘇亦工	60-69
「第三條道路」，還是共同的底線？	秦　暉	61-106
改革二十年以後的中心與邊緣：中國政體的重新界定	古德曼	61-118
後極權和東歐知識份子政治	徐　賁	62-76
景　觀		
重探《尋找小津》反映的當代影像危機	劉建華	57-101
模仿、抽象與仿真	司徒立	58-95
引進西方寫實繪畫的初衷——以國粹學派為中心	李偉銘	59-74
《收租院》的複製與後現代主義	島　子	60-107
真實的陷阱	宋曉霞	61-133
中國近代漫畫：豐子愷與竹久夢二	吉川健一	62-96
科技文化		
科技訊息		
為日球背面造影		58-94
科技浪潮世紀前瞻 I——太空科學：人類視野的解放		59-85
電腦：衝向消失點		

題　目	作　者	期-頁
科技浪潮世紀前瞻 II——天文與地球物理學：通天徹地之能		60-117
衰老、死亡與長生之望		62-94
專題報導		
愛因斯坦的天才從何而來？	紀樹立	57-109
人文天地		
寬恕及跨文化哲學實踐——德里達訪談	張　寧	57-112
重溫學者志業	何懷宏	57-120
秩序和道義：哈貝馬斯的國際人權觀	徐　賁	58-106
探索文明相容的人權觀	大沼保昭	58-114
以圖像為中心——關於《點石齋畫報》	陳平原	59-90
從歷史記憶看陳寅恪與乾嘉考據的關係	羅志田	59-99
從屬能否發言？——施叔青「香港三部曲」的收編過程	關詩珮	59-105
「體國經野」——試述中國古代的王朝地理學	唐曉峰	60-82
《玲瓏》雜誌建構的摩登女性形象	李克強	60-92
民國時期的上海電影與城市文化	張英進	60-99
小小十年——《二十一世紀》與《學人》	汪　暉	61-142
「知聖」與「素王」	劉小楓	61-148
回到傅斯年	謝　泳	61-151
古地圖與思想史	葛兆光	61-154
晚清女學中的滿漢矛盾——惠興自殺事件解讀	夏曉虹	62-108
「色誘」：重讀〈白娘子永鎮雷峰塔〉	周建渝	62-117
論對「餓死事小，失節事大」的批評與辯護	劉昌元	62-125
批評與回應		
無咎者言	張隆溪	57-136
終極關切與儒家宗教性：與劉述先商榷	陳建洪	58-87
對於終極關懷與儒家宗教性問題的回應	劉述先	59-115
社會科學如何本土化？	方　沂	60-122
對內開放，對外保護	韓德強	61-166
隨筆．觀察		
漫談一本偽託的西藏智慧書	李弘祺	58-80
個體承擔的詩歌	王光明	58-83
化：劃，話——江西歷史文化考察紀行	張小軍	59-118
從塞班到廣島	董炳月	60-127
上海：情欲在尖叫	朱大可	61-171
不僅僅是情欲	皮　士	61-175
高行健獲獎三人談　李歐梵　王曉明	陳建華	62-84
學位的嬗變	王則柯	62-91
經濟與社會		
電子報在資訊時代的社會功能和影響　李月蓮	蘇鑰機	57-126
養老金改革路向之研究	利求同	58-121
鄉村選舉調查隨筆	何包鋼	58-128
為甚麼嬰兒性別比異常偏高	穆光宗	59-124
全球化壓力下的日本企業	笠原清志	60-132
經濟、社會與傳媒		
中國農村教育改革政策評述	胡素珊	61-177
論社會理論對中國新聞業的解放潛力	李金銓	61-186
廣播電視的自由與規範	長谷部恭男	62-134
讀書：評論與思考		
企業治理結構及其改革	張曙光	57-140
契機與困境：讀《全球化危機——全球化的形成、風險與機會》	陳淑敏	58-138
埃文斯的《中國婦女和性》	周煉紅	59-132
讀《假如他們不把婦女帶來——排華之前的華人婦女移民史》	葉宋曼瑛	59-139
1999-2000年大陸重要學術譯著漫議	王　倪	61-198
1999-2000年大陸重要學術譯著續議	王　倪	62-140
書介與短評		
《台灣社會研究季刊》	林載爵	57-145
《思與言》	黃克武	57-148
《學術思想評論》	孫　歌	57-150
《公共論叢》	止　水	57-153
《開放時代》	龔　雋	57-156
羅爾斯：《正義論》	周保松	58-144
克洛卜：《希特勒的追隨者》	劉洪波	58-147
王觀泉：《被綁的普羅米修斯——陳獨秀傳》	靳樹鵬	58-150
岡田英弘：《現代中國與日本》	楊際開	58-153
陳東有：《走向海洋貿易帶》	倪樂雄	58-156
《戰略與管理》	李朝暉	59-144
《學人》	楊玉聖	59-147
高建國：《拆下肋骨當火把——顧準全傳》	林中林	59-150
胡舒立編著：《新金融時代：今日中國資本觀察》	彭　濤	59-153
許紀霖、田建業編：《一溪集——杜亞泉的生平與思想》	高力克	59-156
高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》	遇資州	60-143
卡特、佩里：《預防性防禦：一項美國新安全戰略》	倪樂雄	60-146
蕭邦奇：《血路——革命中國中的沈定一(玄廬)傳奇》	董國強	60-150
易綱、海聞主編：「現代經濟學管理學教科書系列」	王則柯	60-153
鮑紹霖：《文明的憧憬——近代中國對民族與國家典範的追尋》	蔣英豪	60-156
弗蘭克：《白銀資本》	李天綱	61-204
孔飛力：《叫魂》	鄭家棟	61-207
夏瑞春：《想像中國》	李弘祺	61-211
曼海姆：《文化社會學論集》	徐　彬	61-213
唐德剛：《晚清七十年》	王　毅	61-216
高行健：《靈山》	湯一介	62-148
徐友漁：《直面歷史》	雷　頤	62-149
許子東：《為了忘卻的集體記憶》	劉　旭	62-151
周華山：《閱讀性別》	姜振華	62-154
烏韋．提姆：《咖哩香腸之誕生》	王　璞	62-157

二十一世紀評論

資訊社會與新世紀

數碼世界：人類新樂園？

吳寄殷

一　前言

透過對資訊電腦科技「技巧高明」的運用，人類頭一次「有能力」扮演類似上帝的角色，為自己開創了「虛擬的」伊甸新樂園。然而，這個由人類自己「創造」出來的「新領地」，對人類社會有甚麼實質意義呢？它會是人類遠離或隔絕一切威權、壓迫、犯罪和不倫理行為而朝向理性、開放而又全民民主的烏托邦「新樂園」嗎？

資訊科技在二十世紀末的飛躍發展，已悄然改變了我們日常工作和遊樂的生活方式。全球各地對於網際網路 (Internet) 有無限想像的網路先驅與知識經濟精英，有無限企圖的電子商務先行者和企業體，有無限憧憬的社會改革者與實行家，以及越來越多上網尋找樂子、刺激、探險與需求滿足的不可勝數的網路積極使用者，近年來亦隨着網際網路風起雲湧的態勢，不斷地對尚未進入到網際網路社會中「生活」的潛在使用者，進行如此這般的精神喊話。

令人意想不到的，就在傳媒與各界精英仍目眩神迷於這些目前看來已屬成熟甚或過氣的資訊科技之時，全世界各處 (主要當然仍在北美與西歐) 的資訊科技發展實驗室，卻早已研製出更新銳且更有趣之技術雛形，例如：體網、能和人類直接交談的軟體，乃至最近最前衛熱門之資訊家電用品 (例如網路電冰箱) 等等，在在宣示了科技已經成長發展到足以對整個人類社會產生類似「大轉變」(great transformation) 的既深且遠的影響。當代的資訊科技發展已和人類的日常活動打成一片，再也不是瘋狂科學怪人的瘋狂科學實驗產品而已。當二十一世紀來臨之時，全球經濟基本上已迫不及待地準備要張開雙手擁抱、迎接這些新時代科技所帶來的新活動，無論它是新經濟活動、新社會活動或是新政治活動，也因此無暇冷靜、理性地顧及這些新活動是否會和過去的傳統人類社會如出一轍。正如當有創新的發明被導入傳統社會之時，往往會製造出「新」社會問題一樣，資訊科技也將產生出更為複雜難解的社會新問題。

雖然透過對資訊電腦科技「技巧高明」的運用，人類頭一次「有能力」扮演類似上帝的角色，為自己開創了「虛擬的」伊甸新樂園。這個虛擬的園地或許意味着一項新的社會制度，而稍微具體一點的一個電子的公共領地 (electronic commons)

已被人類自己「孕育」出來。然而，這個由人類自己「創造」出來的「新領地」，對人類社會有甚麼實質意義呢？它會是人類遠離或隔絕一切威權、壓迫、犯罪和不倫理行為而朝向理性、開放而又全民民主的烏托邦「新樂園」嗎？

二　新樂園的社會秩序問題

就事實而言，這個被二十世紀的人類「孕育」出來的虛擬的網路生活空間，確實有能力給任何一位網路公民 (netizens) 提供無窮盡的自由想像與無制限的創造天地，它讓人們擁有絕對的可能性以實驗或嘗試新的事物。人們在這個新天地中的實驗與嘗試經驗，乃因而有可能回過頭來重新「塑造」或「建構」人們日常真實社區生活的行為與感受。我們若仔細審視分析網際網路的本質，網際網路基本上可被視為一個機會。如同許多學者已經指出的：網際網路有絕對的潛力幫助人類更深入地理解其自身的潛意識、價值與本體。更值得一提的：網際網路中的每一位使用者，都被預期擁有一定的權利與義務，以貢獻自己的心力、智慧及意見，共同形成新的社會價值與規範。

我們若仔細審視分析網際網路的本質，網際網路基本上可被視為一個機會。如同許多學者已經指出的：網際網路有絕對的潛力幫助人類更深入地理解其自身的潛意識、價值與本體。然而，網際網路數位科技毫無節制的「亂竄」發展，理論上而言亦有可能會使人類社會倒退發展，甚至自陷萬劫不復的絕境。

然而，人們在網路社會中，從一般平民轉化為網民的過程，所經歷的似乎不只是單向線性連續發展的歷程而已，而是一種類似階梯式需跨越一道道門檻的超越躍升的登高路徑。每個階段的門檻可能高低不一，因此向下一階段邁進所需之努力程度亦不相同。而這些歷程都會反映在當下網路使用者對網際網路環境的觀感與體認，以及因此而投射的心理和社會意向之中。目前被學者所精確觀察到的現象是：網路使用者的「入網年齡」不斷地向下紮根延展。亦即，愈來愈多人在青少年時期甚或更早即接觸到網際網路，從而也模塑了這些年輕人的成長經驗，同時也建構了他們認識其所生存之社會的價值觀的學習機制。

有學者堅定地認為：網路世代已在過去的二十年歲月當中，悄然孕育而逐漸茁壯。泰普斯科特 (Don Tapscott) 在其探討「N世代」的書中即認為：於1977年以後出生的孩子，將無可避免地成為網路世代。他們這一代的特色是：在人口組成上，將比嬰兒潮時期出生的人口還要多 (這些孩子主要就是嬰兒潮時期出生者的子女)，他們將是首次在數位媒體環境下成長的世代。因為家中、學校、社區活動中心甚至任何可到之處，都配備了電腦或以數位科技為基礎製成之電視遊樂器、光碟等等，這些現象對於他們來說再習以為常不過。這些沐浴在充滿位元 (bit) 的世界中的孩子，甚至會認為這是生活環境中不可或缺的「自然景觀」。透過對網際網路數位科技的熟習掌握與操弄，他們得以經由網際網路不斷地汲取知識與提昇個人素養，令他們可以從容地應付不斷創新、改變的社會局面。這是人類社會有史以來第一次，下一代的人 (子女) 比上一代的人 (父母) 掌握更優位的知識來源與學習管道。這些網際網路世代的新生代透過對網際網路數位科技的嫻熟使用，不但逐漸發展出具有顯著特色的生活模式與意識形態，而且「新式人類」的一舉一動亦將對社會文化造成鉅大衝擊。舊有的成規、社會價值與思考模式，已經無法滿足網路世代的成長需求。整個舊社會秩序終將隨着網路世代的逐漸成長而被新的社會秩序所取代。

以上所討論者，若從網路社會發展的光明面觀之，或許還有其內在的邏輯理路可探循與理解。然而，網際網路數位科技毫無節制的「亂竄」發展，理論上而言亦有可能會使人類社會倒退發展，甚至自陷萬劫不復的絕境。理斯曼 (David Riesman) 早在其《寂寞的群眾》(*The Lonely Crowd*) 一書中預言：在資訊過度發達時代，人們反而會變得自戀、驚懼、焦慮與孤獨。《寂寞的群眾》基本上預示了資訊過度發達時代人們的人格特質會隨之改變的情況。書中有關「雷達人」的寫照，不偏不倚地就是網際網路世代人們的寫實描述。就資訊的生產與消費關係而論，在網際網路上，使用者基本上仍是被動地接受各類既經加碼的訊息。網路使用者所接獲的大量豐富訊息，可能只是無量數訊息的破簡殘片，無法尋求其中的意義與價值。就資訊的學習與吸收而論，網際網路世界所提供的視覺化豐富資訊，吸引着網路使用者不由自主的過量汲取。然而因過度的吸收，以致無暇與缺乏自我消化的能力，資訊焦慮以及其所衍生的行為後果便應然而生。在網際網路的資訊洪流裏，人類傳統思考範疇下的真實性，可能會被網際網路所建構的超現實性 (hyper-reality) 所取代。易言之，網際網路所建構的虛擬世界，架空了人類對真實世界的具體思維，人們將因此不再有能力認識己身所俯仰其中的真實世界。網際網路也會改變人的認知形式，令人在資訊的快速產生製造的洪流裏，不斷記憶也不斷遺忘，其結果就是人類與其所生存的真實世界更加疏離。社會學的老祖宗之一涂爾幹 (Emile Durkheim) 早在百年以前就以實證資料說明了：當人們與他所存在的社會不再有團結感 (solidarity) 時，就有可能產生迷亂 (anomie) 的行為，接下來就會是遇到如何維持社會秩序問題的時候了。

在網際網路的資訊洪流裏，人類傳統思考範疇下的真實性，可能會被網際網路所建構的超現實性所取代。易言之，網際網路所建構的虛擬世界，架空了人類對真實世界的具體思維。網際網路也會改變人的認知形式，令人在資訊的快速產生製造洪流裏，不斷記憶也不斷遺忘，其結果就是人類與其所生存的真實世界更加疏離。

以上所討論者，雖然大多還只是學者們在理論上的探索，但證諸當代網際網路發展的真實社會後果，則現實與理論之間似乎又有若干若合符節之處。最近，許多社會調查或新聞報導都反映出網路「N世代」們對於愛情、婚姻甚或家庭都逐漸有了不同於傳統社會價值的想法與做法。本文無意臧否網路「N世代」們的這種想法與做法，在道德上或倫理上的對與錯。本文只是嘗試指出：人類社會若欲未雨綢繆，希冀保存傳統社會文化價值最核心的部分，則如何善用網際網路特性，與這些構成我們社會下一波主體成員的網路「N世代」們，通過一起討論、探索或形塑他們的愛情、婚姻、生育與家庭的社會結構情狀，將會是指引網路「N世代」們願意傳承傳統社會對於愛情、婚姻、生育與家庭的價值取向的不二法門。簡言之，透過徹底討論取得共識 (上窮碧落下黃泉，橫亙古今千萬年)，將會是未來人類社會秩序的關鍵基石。

當代真實社會中的成人們首先必須深切體認到：原先父母與子女之間因年齡差距、知識經驗的有無或多寡，以及生活資源的提供與掌握，而形成的父母在家中的絕對權威地位，已因為網際網路的興起與普及而受到嚴重挑戰。因為，孩子們首次比他們的父母知道更多的知識訊息，掌握更先進多元的學習管道，可用以檢驗父母的權威，也因而比他們的父母更能從容輕鬆地應付瞬息萬變的客觀社會環境。網際網路時代來臨對原先社會中佔據優勢地位者的衝擊，不僅展現在家庭中父母的困境，而且學校中傳道授業的老師亦難倖免。學生們對於網際網路相關知識技能以及新學習方法的適應與掌握，都遠遠超過他們的老師所能掌握與理解的範圍。老師們不再能依靠「聞道先於學生」的傳統優勢獲

得學生心悅誠服，整個學校的教學任務與系統勢必會產生革命性變革，因為老師將不再是知識技能的主要學習獲得來源。同樣的狀況最終會擴及至人類社會中每一行業、每一組織及每一部門原先立於優勢地位的資源掌控與操弄者。舊有的成規與思考模式再也無法滿足網路世代的成長需求。顯而易見地，任何權威式的灌輸、說教甚至宣傳、洗腦，都將無法對網路「N世代」起些許作用，因為這是無視網際網路特性的愚蠢策略與做法。在網路上，「N世代」將比成人有更多的知識訊息管道來檢驗任何強制灌輸的道理。至於利用所謂真實社會公權力介入管制資訊或將資訊片面化 (單向化) 的做法或策略，則更將是愚不可及的盲目手法，因為這樣只會更驅迫網路「N世代」們往背離傳統社會價值的方向加速遠離。事實上，資訊廣為流通並不是壞事，比起資訊被少數人壟斷的現象來說，更是好上千倍之事。因為當資訊不再被壟斷，價值即無法繼續被少數人定義、壟斷，任何人都可以經由知識訊息的確切掌握，而形成自我判斷，不會只是人云亦云。在新世紀中，資訊的承載、知識的傳播、新思潮的創發乃至新科技所引發的文化習慣與社會行為，以及網民的生活心態，都將會是構造模塑整個人類社會新秩序的關鍵質素。意在言外的，以科技為主導力量的網際網路社會的發展，除了眾所矚目的改變了人類的商業活動模式之外，也將一併改變了人類對公共領域的思考與認識之道。尤其是，它將進一步改變人們對民主真諦的體認與實踐，人類社會的新秩序將因而改制、甚至重建。

三　新樂園的網路民主問題

因為網際網路擴展所帶來的人類社會政治型態的改變，對人類是福是禍，尚在未定之天。樂觀者預言：兩百多年前美國開國元老傑佛遜的直接民主先見，會因為技術問題被網路科技所克服而成為可能。但是，直接民主與網際網路社會之間，並不存在邏輯必然的因果關係。

網際網路社會如雨後春筍般迅速擴展的結果，除了對人類的日常經濟活動產生革命性的轉變之外，對人類社會的政治活動模式，同樣產生了巨大的變革。雖然大家的目光焦點都集中在如何遂行電子商務，以便在網際網路上淘金，因而有意無意地忽略了網際網路對政治運作法則的決定性影響。網際網路的發展，使得人類所接收到的訊息量呈現幾何級數般的跳躍與超速成長，這時人們面臨的問題不再是資訊不足而是資訊過多。而網路科技的飛越發展使得訊息的傳遞方式，成為前所未有的革命性雙向傳遞與發展。這項科技使得一般人與傳統上掌握生殺大權的政治人物之間，可以有回應與溝通的機會，也讓一般人得到適當可行的管道，積極參與政府制訂各項政策的政治活動。這一波無聲無息卻排山倒海的巨大轉變，不僅撼動了如美國這樣老牌的民主先進國家的政治根基 (成千上萬的美國人已養成關上電視的夜線新聞，將報章雜誌棄置一旁，而習慣性地打開電腦上網聽看時事資訊，並據以決定因應對策與行為)，也改變了像台灣這樣新興的民主社會的政治生態。去年 (2000年) 3月17日，在台灣選民投票選出新任總統的前夕，有成千上萬的網路使用者，不約而同地收到了不同總統候選人陣營所發出的匿名電子郵件，為汲取選民最後一刻認同其理念而決定投票對象，進行最後關頭的殊死努力。值得注意的是：同一時間裏，台灣社會傳統的，在選舉投票日前夜總會如鬼魅般大量出現的攻擊競爭對手的紙面文宣黑函或宣傳品，幾乎都不復可見。這種承載着政治訊息的電子郵件宣告了台

灣社會新網路政治生態的來臨，也展現出網際網路對新的社會政治遊戲規則成型的強大而決定性的影響力。

然而，因為網際網路擴展所帶來的人類社會政治形態的改變，對人類是福是禍，則尚在未定之數。樂觀者雖已預言：兩百多年前美國的開國元老傑佛遜 (Thomas Jefferson) 的直接民主先見，會因為技術問題被網路科技所克服而成為可能。但是，直接民主與網際網路社會之間，並不存在邏輯必然的因果關係，二者之間要有堅強的直接聯繫，仍有賴網路所有成員的共識與協力實踐。因為網際網路的發展，不只是增強 (empower) 了一般網民的政治權利，它同時亦為社會上的既得利益團體或階級提供了機會，使他們有能力進行反噬，甚至佔取更有利的地位，對直接民主進行反擊，從而使得這個得之不易的「新樂園」變為遠離民主的傷心地域。

四　新樂園的電子比鄰性問題

網際網路無遠弗屆的全方位擴展，使得中文的一句古諺：「海內存知己，天涯若比鄰」，從原本的想像譬喻，變成對人類社會事實的恰確描述。由網際網路社會發展所醞釀出來的資訊市集 (information marketplace)，使得人類有史以來頭一遭能和全球各地成萬上億的其他人直接接觸、交談、交友，進而交心、交義。這股具有拉近實體時空距離特質的強大新奇力量，有學者名之為：電子比鄰性。若單從字面的意義觀之，新樂園的電子比鄰性很難不讓人產生浪漫的遐想，尤其是它所蘊含的再現「初級團體」或「親蜜生活社區」的重構潛能，很容易讓人認為理所當然而一廂情願。這裏必須指出的一點是：電子比鄰性僅是網路科技發展所引伸出來的「科技能力」，它確實有折疊時空、縮短實體物理距離的能耐，但它是否能夠發揮「團結凝聚」的潛能，為人類尋回喪失已久的「血濃於水」的社區生活方式，則有如「直接民主」的問題一般，端看人們如何善用這股強大的力量，使之成為人類開創新社會生活的利器。換言之，這仍然是一個如何實踐的問題。電子比鄰性猶如一把兩刃的鋒利刀劍，一旦遭到誤用，即有可能在一瞬之間，將人類圓滿生活的美夢化為不堪回首的夢魘。

網際網路具有拉近實體時空距離特質的強大新奇力量，使得人類有史以來頭一遭能一個人和全球各地成萬上億的其他人直接接觸、交往。但這種電子比鄰性是否能夠發揮「團結凝聚」的潛能，為人類尋回喪失已久的「血濃於水」的社區生活方式，則端看人們如何善用這股強大的力量。

目前已可清楚的觀察到諸多迹象，顯示電子比鄰性所可能帶來哪些負面社會影響。例如資訊工人 (information workers) 此一新的社會階級的出現，將有可能使得人類社會分為資訊富人和資訊窮人兩個陣營，而呈現兩極化的懸殊結構現象。另外，由於人與人之間空間與時間距離的拉近所帶來的工作形態改變和個人財富的快速增長，將使得人們更汲汲追求自我的利益與目標，因而有可能進一步弱化人與人之間真摯情感的聯繫。如此一來，非但無法增進資訊時代人類悲天憫人的胸懷，反而迫使人類逐漸變成傳說中的都市鄉下人 (urban villagers)，一種在資訊市集中互相競逐、廝殺，各為己利而行動，既冷酷又無情的半人半獸怪物。

電子比鄰性猶如來回擺盪於善與惡、光明與黑暗兩極之間的鐘擺，網民的集體智慧與意志力，將是決定這個鐘擺最終指向的動力來源。電子比鄰性又有如載舟之水，既能載舟、亦能覆舟，端看如何因勢利導，才能利用厚生。

五　新樂園的數位落差問題

極為弔詭的，二十世紀末葉本是許多宗教或宗教團體所堅信或宣稱的世界末日來臨的時刻，但而今 (2001年) 在新世紀初破曉之際，人類社會卻因為網際網路資訊科技的日新月異且求新求變飛速發展，非但沒有末日的景象，反而展現出旭日東昇之勢。然而，在樂觀者一片讚歎與等待人類新樂園誕生之時，這個「新樂園」所帶來的隱憂，吾人卻亦時有所聞。例如，在PC World網站上有一則消息報導：美國上網與不上網民眾之間的知識落差正在持續加大。該報導指出：在美國，網際網路似乎已越過窮人遠去，而橫在網際網路與非洲裔美國人、美國印地安人、殘障者、單親家庭以及居住在鄉村地區者之間的鴻溝，亦正日漸擴大。憂心忡忡的克林頓政府乃毅然與AOL、AT&T、EDS等高科技公司的代表、教育界人士以及數個非營利組織代表，在商業部主辦的Digital Divide Summit會議中，共同商擬減輕此日漸擴大之落差的對策。他們最後得出結論：要彌補此一日漸擴大之鴻溝，並非政府獨力可以完成，商業公司以及社會中各非營利組織等，也必須負起各自該負起之責任，只是政府必須竭盡監督之責。美國商業部甚至着手發展測量此一鴻溝的指標，並以此作為工作重點，每年需向社會大眾說明現況。此外，各大相關商業公司，在體認到他們的無限商機，未來將無可避免地需依賴這許許多多目前被排拒在網際網路世界之外的弱勢團體及個人身上的狀況後，亦都願意亟力縮短此一鴻溝。AT&T甚至宣布將提供一百萬美元的經費資助亞特蘭大、波士頓、芝加哥、洛杉磯、密西西比三角地帶、紐約、匹茲堡、華盛頓和奧克蘭等地區的劣勢社區；這筆錢將作為非營利之教育訓練之用，幫助這些社區中的教師、社區成員及年輕人學習掌握資訊科技知識與技術，並彼此分享這些知識與技能。緊跟着，AOL也宣稱願意積極加入the Digital Divide Network，與美國社會中無數正在進行的任務計劃密切合作，一同尋找彌補此一鴻溝的良方。總之，美國全國上下都體認到：每個人雖然都只是做一小部分，但如果協同一致就能夠完成偉大的工作任務。這樣的策略與作法，基本上能體現出網際網路得以發展的基本精神。

在美國，網際網路所造成的鴻溝正日漸擴大。克林頓政府與高科技公司的代表、教育界人士以及數個非營利組織代表共同商擬減輕此日漸擴大之落差的對策。美國商業部甚且着手發展測量此一鴻溝的指標，並以此為工作重點，每年需向社會大眾說明現況。

其實，數位落差的問題，並非只是像美國這種先進的國家所獨有，即便以台灣為例，亦隨手可取得數位落差現象逐漸惡化的證據。例如，去年高雄市某國中校長在一次與現任教育部長曾志朗的談話中即懇切地指出：該校「於今年暑假曾推動學生上網做作業，卻發現學校推動資訊教育時，竟有許多學生因沒錢買電腦」，以致產生之前未曾考慮到的狀況，亦即學生無法在家做家庭作業的窘境。校長因此建議政府或企業應大力積極贊助學生，並以較便宜的價格，讓家庭經濟較差之學生亦能買得起電腦，使之能與家庭背景較好的學生一樣，享受網路學習的樂趣與成就感。另外，台北《天下》雜誌在「1999網路使用調查」即已發現：與往年不同，進入網際網路世界的網路使用者快速增長的現象，在2000年的網際網路使用者增長的趨勢已趨緩和。這個現象主要是因為20-30歲這個年齡層的人，近幾年來幾乎都已逐漸成為網路使用者，能再增長的人數有限；而40歲以上的人口 (尤其是女性)，在台灣社會幾乎是被政府以及社會遺忘

或甚至遺棄在網際網路世界之外的「剩餘」人口。近年來政府有關單位所推動的網路紮根政策，是向下擴及至中小學，這是有選擇性的策略，而並非整體思考整個台灣社會的網際網路發展策略。其結果，就如發生在美國一般的上網與不上網民眾之間的知識落差持續加大。除了政府政策的失誤之外，台灣社會的企業以及非營利機構組織，似乎亦視而不見，至少至今尚未有任何機構或組織有系統地推動教育訓練計劃，幫助弱勢團體及個人準備好上網的知識與技能。而各大企業財團更是成天除了高喊電子商務時代來臨、網路商機無限之外，未見有任何企業有類似AT＆T或AOL的想法或舉動。

令人擔心的，當已發現問題所在的時候，整個台灣社會還在猛做電子商務的白日夢而仍對日益顯現的數位落差問題視而不見。很顯然的，台灣社會的網際網路社會發展的阻礙，並不在於硬體設備不足，也不在於專業人力缺乏，而是在於整個社會缺乏一個可以密切分工合作、並肩作戰有效解決數位落差問題的團隊(如美國政府、商業公司與非營利組織戮力合作，以開創共贏的未來資訊社會願景)。當代台灣資訊社會發展所面臨的數位落差問題，一如當代台灣社會的政治運作一般，少有人真正關心問題的所在，並誠心誠意地想辦法解決；多數人都只是在趟混水，所關心的只是如何混水摸魚，撈取利益。如果整個台灣社會繼續坐視這樣的情勢發展下去，則吾人可以斷言，網際網路社會發展為台灣社會帶來的將會是更多的剝削與不平等，而不是想像中網際網路社會應有的平等與福祉。

有關人類社會對新世紀網際網路社會秩序問題的認知與思考，基本上應該是一個實踐的問題，而不只是理論旨趣的問題。所有關心此議題的人們，都有責任與權利嚴肅思考如何讓網際網路的虛擬空間變得對人類而言是一個舒適的、有實體意義的新生活空間，是一個新樂園的再現。

六　結　語

如前所述，資訊社會發展的過程，並不是單向線性連續發展的歷程，而是一種類似階梯式需跨越一道一道門檻的超越躍升路徑。每個階段的門檻高低不一，因此，向下一階段邁進所需之努力程度與着重點亦不甚相同。在任何一階段既成的結構形成都會是下一階段發展的挑戰與契機。不同背景(或稱天賦)的網路使用者在網際網路的虛擬空間裏，可能有南轅北轍的生命遭遇與生活經驗。凡此，都會對資訊網路時代人類的新世紀社會秩序的想像，產生難以估計的影響。

以電腦網際網路數位科技為基礎的「虛擬社區」生活經驗，將逐漸成為二十一世紀人類的共同生活體驗。此種虛中有實、實中帶虛的生活經驗，對新世紀的網民而言很可能會成為他們尋求生命意義的最重要參考坐標。

最後，應該再次強調的是：有關人類社會對新世紀網際網路社會秩序問題的認知與思考，基本上應該是一個實踐的問題，而不只是理論旨趣的問題。所有關心此議題的人們，都有責任與權利嚴肅思考如何讓網際網路的虛擬空間變得對人類而言是一個舒適的、有實體意義的新生活空間，是一個新樂園的再現。

吳齊殷　台北中央研究院社會學研究所副研究員

全球化與社會認同

王緣九

聯合國發展計劃 (UNDP) 出版的《1999年人類發展報告》(*Human Development Report 1999*) 的封面使人心驚。封面裏說明其外圈為世界人口，扇型派分為各區域，中央暗色楔形顯示為全球範圍內的網際網路 (互聯網，Internet) ①使用者。它顯示傳播、溝通與通信的技術整合趨勢，也形象化了全球化下的不均性，這也就是所謂不均等的資訊化發展 (uneven informational development) 。網際網路正在新的全球網絡中聯繫世人，但是通路卻集中於富裕國家的人們之間。世界經濟合作暨發展組織 (OECD) 國家佔世界人口的19%，但卻居使用者的91%。聯合國發展計劃提醒我們：「地理障礙可能已為傳播與通信所減低，但是新的障礙已經浮現，像普及全球的資訊網，允諾連結，卻寂靜地，幾乎難以察覺地，排除了其餘的人。」

若我們進一步審視資料 (至1998年年中) ，可以發現美國的人口只佔世界人口之4.7%，但是卻佔了網際網路使用人口的26.3%。整個東亞，人口佔22.2%，使用人口卻只有0.4%。再往前一步看，有些國家的使用人口比美國還高，像北歐的冰島 (接近40%) ，瑞典 (30%) 與芬蘭等。在東亞，新加坡成果最出色 (超過20%) ②。有些國家也以有創意的方式使用與推廣網際網路。埃及開始推動技術通路之社區中心，讓更多的個人、民間團體、小企業、低收入社區等在公共建築物與地方商會中接近網際網路。波羅的海的愛沙尼亞雖小，卻積極使其上網人口高於法國與義大利，而且，他們將網際網路作為學習的工具，而不是打電動玩具。印度則經由人造衛星與太陽能充電的電腦來使偏遠村落接觸資訊、教育與醫療服務③。或許，我們應該這麼說，數位鴻溝 (或，數位差距，digital divide) 中潛藏的更深問題還不是接近通路而已，而是使用的內容與品質。這關係着我們對這個全球化與新技術挑戰的認識。

聯合國發展計劃出版的《1999年人類發展報告》提醒我們：「地理障礙可能已為傳播與通信所減低，但是新的障礙已經浮現，像普及全球的資訊網，允諾連結，卻寂靜地，幾乎難以察覺地，排除了其餘的人。」數位鴻溝潛藏的更深問題還不是接近通路而已，而是使用的內容與品質。

與全球經濟形構互動的新技術力量是資訊技術範型。這個在70年代美國加州矽谷 (硅谷) 出現的資訊技術革命，包括了數位化的生物科技，並非單向地由

社會決定的，而是由技術本身所引發的。然而，它一旦成為系統，其內容則為發展的歷史脈絡所決定。1990年後令人矚目的新經濟的主要特徵，就在於資訊化、網絡化與全球化。70年代的技術革命已被當作資本主義模型轉化的積極力量，新科技之高生產力也伴隨產生了彈性化的工作與不穩定的生產關係。以及，資訊科技催動了網絡社會崛起。它不但顯示了組織網絡之重要性和勞動個體化的趨勢，將「發展」(development) 重新定義為「資訊發展」(info-development)，也在轉化時間與空間。跨國資本快速巨幅移動，流動空間 (space of flows) 正在轉化地方空間 (space of places)，電子多媒體也正在把我們分化為「互動的」與「被互動的」兩種人口，前者能參與主動創新，後者則被動接受資訊。在歷史劇變之中，流動空間並非簡單地消滅了地方空間：轉化的過程才是關鍵。例如，零售業承受電子商務龐大的衝擊，但是它並未消失，而是被迫轉化交換與消費的形式。譬如書店就是最值得觀察的對象。當亞馬遜 (Amazon.com) 這樣的網上虛擬書店崛起，在城市裏群聚的既有書店街衰退了，有些有文化記憶意義的書店會被指定為城市歷史的地標 (像舊金山的城市之光書店 [City Lights Bookstore])，避免被破壞。然而，有些表現出特殊的空間與文化風味的新實體書店，也竟然在全球化與資訊化的新脈絡中，有機會成為改變城市中心空間氛圍之重要元素，設計師的象徵操弄可以在都市設計與建築設計上獲得了全新的表演舞台。甚至，書籍生產在試探電子書或是現訂現印的速成書的市場可能性之時，另一方面，書籍本身的文化形式竟也有可能被設計得更細緻，升級為仿手工的產品，甚至在翻頁時都能撩撥閱讀者之身體與所有感官。總之，我們面對的由網際網路所縮影的新經濟是一個競爭的社會政治過程。有些社會行動者們逐利，更加緊盯貨幣起伏的價值；有些卻更信賴對原初團體的認同，並藉以挖掘抵抗的戰壕。貪婪的投機與狂飆的抵抗讓賭徒與暴民成為同台演員，不勞而獲竟然明目張膽地成為政治經濟結合的戲碼。然而，積極而深沉的社會行動者必須了解正在轉化中的社會並且認識新技術的龐大力量。流動空間的草根化 (grassrooting the space of flows) 是歷史與技術的挑戰。歷史與社會裏從來就沒有宿命論者發言的空間。這個全球轉化的過程是最值得我們探索的環節，歷史的結局仍未可知。

資訊科技催動了網絡社會崛起，不但顯示了組織網絡之重要性和勞動個體化的趨勢，也在轉化時間與空間。電子多媒體也正在把我們分化為「互動的」與「被互動的」兩種人口，前者能參與主動創新，後者則被動接受資訊。在歷史劇變之中，轉化的過程才是關鍵，歷史的結局仍未可知。

值得我們注意的，是亞太經濟在全球經濟與各區域發展消長的趨勢中的變化。由1960年開始，尤其是1980年之後，東亞整體區域的收入成長驚人，當然，還得包括1997-98年亞洲經濟危機突然爆發，以及之後的辛苦復蘇。這種歷史性的不尋常經濟表現，技術升級強力跳躍所造成的脫胎換骨動力與機會，亞太，作為新的全球製造中心正在崛起。這種新國際分工與國際貿易的轉化，造成發展中國家的分化與多樣化，使傳統區域與國家間分類的南北對抗失去了分析現實的意義。這趨勢也改變了全球資本與華人資本的投資走向，徹底地改變了東亞，以至於世界華人社會的相互關係。然而，若進一步考察世界市場中的亞洲貿易模式與越界生產，我們就會看到日本與其餘亞洲國家間戰後長期的商

業與技術之雙重依賴性。亞洲其餘國家由全球經濟中，特別是由與美國間所獲的出口貿易剩餘，來承擔對日的入超，這種區域的依賴關係並未因亞洲的經濟成長而改變。換句話說，亞太，甚至亞洲，作為一個有經濟自主性的區域，至今並不存在。我們只有一個為全球經濟貫穿，在國際分工中有製造業活力的、快速發展的亞洲。亞洲經濟危機則是更進一步將亞洲納入全球經濟之中。當然，中國與印度未來的發展將有利於增加亞洲貿易本身的多重性。目前，前述的新經濟與新技術正是深化技術依賴的核心。大部分的東亞經濟體，國家與企業，或有前有後，均不得不傾全力於技術升級，尤其是資訊技術，提高生產力，試圖拉近與美日間技術依賴的差距。於是技術創新的能力將決定我們在下個世紀之命運，這又相當關係着我們如何能創造性地使用資訊與傳播技術，將全球接合地方。也在同時，作為新國際分工中的製造業基地，在東亞這種快速經濟發展所造就的「創造性破壞」的灰燼裏，伴隨着階級的兩極分化、環境意識抬頭、地域意識復興與性別關係改變，新的社會動力浮現。過去冷戰時期的敵對關係也演變成更複雜的全球化下政經文化糾結關係。華人社會，包括近代歷史地散居天下的僑社 (Chinese Diaspora，或overseas Chinese)，都被迫必須用新的範疇來面對不可測的未來，必須思考華人社會與區域在全球經濟中的經濟活動、文化特徵與政治轉變，甚至，想像可能的網絡社會所支持的特殊地景。同樣地，面對當前快速而多重向度的變遷和結構性的社會與歷史轉化，西方／東方、現代／傳統……的範疇已經失去分析現實的能力，我們需要知道歷史的時勢，因為歷史正在翻頁。我們需要有歷史感，因為除了我們的歷史感之外，別無歷史感。1997年亞洲經濟危機正是這個全球資訊化資本主義崛起後的第一次警訊，我們可以預期一個開放的亞洲，但也卻是一個更脆弱的、更多衝突的世界。

作為新國際分工中的製造業基地，在東亞這種快速經濟發展所造就的「創造性破壞」的灰燼裏，伴隨着階級的兩極分化、環境意識抬頭、地域意識復興與性別關係改變，新的社會動力浮現。華人社會必須思考在全球經濟中的經濟活動、文化特徵與政治轉變，甚至，想像可能的網絡社會所支持的特殊地景。

另一方面，全球經濟改變了戰後世界經濟合作暨發展組織國家的國家與社會關係，這原是亞洲華人政治與社會自覺與不自覺模仿的對象與參考的坐標。我們已經見到了既有的國家制度性角色的改變。浮現於30年代頑強的勞工運動壓力中的福利國家已被放棄。當福利國家讓位，公共空間私人化之後，相對地，作為歐美布爾喬亞社會的同一時代制度上一體兩面的對立體，市民社會的自主性竟亦被侵蝕。當福利國家社會再分配的機制破壞，我們見到了社會騷亂與認同運動的烽火。前面提到的資訊技術範型，以及社會運動認同力量的拉扯，構成了新社會浮現的基本張力。可是，這種社區共同體的抵抗已不同於前個世代所相信的現代市民認同。社會運動仍在，然而我們看見運動的片斷化、地方化、單一議題、退縮於內在世界之中，或短暫發飆、糾纏在認同政治的內在情結之中……。這時，更需要對運動之分析而非教條認同。以此為基礎，計劃性的認同 (project identity) 才有機會提昇抵抗性認同 (resistance identity)，重新建構社會轉化所繫的主體性。歷史感無分進步與退步，在天堂與地獄之間，我們只有勇敢面對這個社會結構。我們看見歷史的尷尬，自由主義者取得的民主

制度竟然使人充滿了失落感。國家主權與議會代表制度雙雙動搖。前者終為全球經濟所貫穿，而議會代表制所表現的間接民主制度已為大眾媒體所表現的象徵政治所扭曲，擴大了形式民主的內在弊病。當票選總統如同進入超級市場選購商品一般時，有些人以為終於可以選擇自己的總統了，但是，真實的決策卻比過往更加隱而不顯，暗自在更遙遠的精英手上進行。對經歷了漫漫長夜的第三世界的自由主義者言，這黎明的情景更是情何以堪。在資訊流動中的後現代符號政治，嘲諷地對他們扮了一個歷史的鬼臉。

當民族國家 (國族國家) 在資訊化資本主義之全球化過程中歷史地轉化，國家仍然存在，然而，國家的新形式與社會的新形式也得重新開始摸索。一方面，在全球經濟與科技競爭的壓力之下，在城市國家 (city-state) 與市民社會的歷史土壤之上，歐洲分享了統一的經濟體，跨過了歐洲原先民族國家 (國族國家) 既有的固定疆界，卻並未產生有民族國家 (國族國家) 意義的、完全的歐洲國家，它們有意避免複製世界上已有的聯邦國家的國家中心與中央政府權力。於是，浮現網絡國家 (network state) 之制度，而文化上的歐洲認同，被期望成為聯繫政治與經濟建構正當性之計劃。另一方面，當區域經濟越發全球化，當鉅型城市連接了全球經濟，扣接了資訊網絡，集中了世界的權力，但是鉅型城市卻承擔着不均等發展的空間結果，它是空間的片斷 (fragments)，也是功能與社會的碎片與區段 (segments) 所形成的不連續體。這也就是說，在進入網絡社會時，是甚麼人進入迴路，有權力描繪地圖？面對全球化與推動它的新技術，確實需要更開闊的治理體系 (broaden governance)，而不只限於過去的政府 (government) 角色。因此，摸索領域治理體系 (territorial governance) 重構之政治新視野，既需能結合區域發展與有自主性的社會活力 (包括企業組織與非營利組織)，又要能調和既有的各國中央政府應變遲鈍與諸多地方政府各自為政的缺失。今日，當亞太區域的發展性國家 (developmental state) 歷史性的組織角色已逐漸釋盡其功能，而面對新世界形勢的快速變化造成的國家競爭力降低與民族國家 (國族國家) 角色弱化，如何能放手讓區域與地方政府面對新的結構性角色的挑戰呢？地方的治理體系 (local governance) 要如何才會夠敏感，回應全球化與資訊化過程中已經初步自我授權 (或者說，培力) 了的 (empowered) 草根人民的需要呢？舉例而言，阿姆斯特丹的數位城市 (De Digitale Stad, The Digital City) 計劃得到70年代違建運動的無政府主義者積極份子的推動，市府支持，未商業化，卻提昇了民主政治的草根參與與市民自主性。再例如，加州矽谷 (硅谷) 區域與新竹—台北區域間資訊、技術、資金、人才流動的網絡是思考全球資訊化過程有利的技術學習起點④。甚至，已經全球化了的台灣，其企業競爭力的最重要來源之一就正是來自這個加州矽谷—台北新竹—中國大陸沿海全球鉅型城市 (global megacities) 間之連結性，即，電子工業之國際化生產網絡⑤。然而，國家與社會的新關係卻要如何調適呢？立足在東亞都市史的遺產之上，近年東亞國際貿易發展，似乎開拓了城市國家的物質基礎，但是，我們有無智慧與視野，大步跨

在資訊化資本主義之全球化過程中，國家仍然存在，然而，也得重新開始摸索國家與社會的新形式。面對全球化與推動它的新技術，確實需要更開闊的治理體系。而摸索領域治理體系重構之政治新視野，既需結合區域發展與有自主性的社會活力，又要能調和既有的各國中央政府應變遲鈍與諸多地方政府各自為政的缺失。然而，國家與社會的新關係卻要如何調適呢？

越亞太區域糾結着的大戰與內戰的傷痛，與國際地緣政治的歷史陰影，想像網絡國家的潛力呢？對全球經濟中的技術競爭言，企業與國家的組織角色重要，國家則尤為關鍵。古代中國技術優勢喪失活力的原因之一，就在於缺少彈性的政體的保守官僚。儒家的獨佔性政治倫理、定於一尊的意識形態和皇權的一統性，對比於歐洲之自主性地域、彼此共享的文化與相互競爭，使我們由明代起即逐漸失去了技術的優勢。在過去的歐洲，不但歷史地形成了經濟與技術發展的動力，而且成就了現代科學，並建構了在今日已飽受質疑的所謂社會理性認知的能力。由世界史角度被迫對比之餘，我們誠然技不如人。經歷了數百年之遲滯，由改革到革命，由變法圖強到激烈的社會轉化，今天，我們好不容易有機會再度面對新的歷史轉折點，卻必須面對一個新技術要再度拋落我們的時候。由毛筆書法寄情不朽，經歷鉛筆、鋼筆與原子／圓珠筆，到今天之電腦輸入，這不只是書寫工具之更新，更說明了網絡社會浮現：符號已經是生產力本身，心智與機器、象徵與技術也有重新互動的機會了。然此時，英語已經強勢地在作為世界工具語言的形勢下催逼人們拼命向前。我們沒有字母所造成的口語與語言間的斷裂，也因此，長期弱於概念性抽象思維，然而，當書寫、口語與視聽，在新科技力量有機會重新建構為一體的電子傳播方式中，以形象思維見長的中文傳統豈敢落後？有沒有另類的潛力？再進一步，這個全球經濟組織的基本單位已經變成網絡了，一個開放而多邊的網絡，而且是一個多重面向的虛擬的文化。面對全球經濟之多變幾何形式，華人社會政治領域之城際網絡 (intercity networking) 角色，在全球經濟競爭與資訊流動中，正在全球化的城市與區域將會是各地域未來的內縮自衛的戰鬥城堡呢？還是全球化與流動化過程中來往傳送資訊的虛擬橋樑與節點呢？十九世紀中葉俄國畫家列賓 (I. E. Repin) 的《伏爾加縴夫圖》表現出對窮苦農民的深情，穿越時空，在為不均發展與數位

十九世紀中葉俄國畫家列賓的《伏爾加縴夫》(下圖) 表現出對窮苦農民的深情，仍然容易引起我們的共鳴。在新全球經濟的金融市場中，資訊網絡不但左右了真實的經濟命運，還創造了一個更向錢看、更以錢滾錢、投機與賭博的世界。

鴻溝所困擾的現在，仍然容易引起我們的共鳴。華人社會集體記憶中的悲慘現實生活所衍生的憂患意識，與對「經世濟民」之學的渴望，在貧窮、壓迫與兵災之中很難感受到基督教文化預言千禧年的太平盛世、恍若來世般的虛幻宗教幸福感。尤其是，在新全球經濟的金融市場中，由資訊網絡中取得了自己生命的資本之流，不但左右了我們真實經濟的命運，而且，它們還創造了一個更向錢看的單一價值，一個更以錢滾錢、投機與賭博的世界。

華人社會如何插手塑造這個全球轉化的過程呢？我們只有開放自己，迎接來自四面八方的新資訊，這是飽經戰亂與辛酸的近代華人趨吉避凶之道。或許這樣，因經濟發展而剛浮現的市民社會才有可能摸索新形式，才有機會催動新政治，而資訊化城市才有機會成為可居的城市，提早在東亞來臨。

畢竟，亞洲已經不是過去被世界理解的邊陲之地，華人社會也不僅止於被世界視為是兩極化區域中新富之碎片與區段，更不能被種族主義者之成見視為是天生賭徒之鄉。若我們不妄自菲薄，那麼，我們要如何插手塑造這個全球轉化的過程呢？歷史豈會終局？我們亟需開放的心胸與有智慧的新視野，在全球轉化的過程中賦予我們的社會與歷史、空間與時間以有想像力的新意義，而非自限於歷史的鎖鍊，或沉溺於任何類型基本教義的認同情緒。我們只有開放自己，迎接來自四面八方的新資訊，這是飽經戰亂與辛酸的近代華人趨吉避凶之道。或許這樣，因經濟發展而剛浮現的市民社會才有可能摸索新形式，才有機會催動新政治，而資訊化城市 (informational city) 才有機會成為可居的城市 (livable city)，提早在東亞來臨。魚沉水底，鱒魚逆流而上，然而它需更懂得乘勢；鷹擊長空，鷲眼鳥瞰，為的是接合地面的具體細微動態，我們需要控制自己的命運，因此，我們需要認識全球系統中的這個已來臨的新社會。

註釋

① 本文把"network"譯為網絡，是考慮到譯名需兼顧資訊科學與社會科學中之雙重要求，以及新加坡、香港、大陸等地之使用。我們放棄目前台灣通用的「網路」譯法。我們懷疑早年台灣資訊科學翻譯此詞時對網絡的理解過於簡單，其實，就資訊技術之範型言，「經絡」之「絡」比「路網」與「線路」之「路」複雜，卻接合既有之文化土壤，容易了解，也傳神的多。因此，除了Internet，World Wide Web等專有詞使用既有譯名外，對network、net等均譯為「網絡」。

② 然而，就網際網路（互聯網）的重度使用者方面，新加坡的女性比例卻只佔34%，男性為66%，相差30%以上，比香港婦女（42%）、台灣婦女（38%）的落差都大。參考Net Value 2000年7月到8月底的調查資料。

③ 以上資料參考UNDP, *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press, 1999), 63-64.

④ 參考安娜李・莎克西尼安對矽谷新移民企業家的研究。AnnaLee Saxenian, *Silicon Valley's New Immigrant Entrepreneurs* (San Francisco: Public Policy Institute of California, 1999).

⑤ 夏鑄九：〈全球經濟中之跨界資本——台灣電子工業之生產網絡〉，《城市與設計》（台北），2000。

夏鑄九 台灣大學建築與城鄉研究所教授

網路社會的資訊隱私權保護

劉靜怡

一　前言：網路社會的資訊隱私保護圖像

在網路規範 (The regulation of Cyberspace) 的研究範疇中，資訊隱私 (information privacy) 一直是最為深沉幽暗的領域之一。其之所以深沉，在於隱私權所牽動的因素，不但包括哲學、文化和社會結構等因素，更涉及將抽象理念訴諸具體法律制度的高度複雜性；其之所以幽暗，在於絕大多數的人雖然身處數位時代裏，卻可能從未真正理解網路科技在政治控制、經濟利益等力量的驅策下，如何無聲無息地點滴侵蝕我們的資訊隱私。本文嘗試從法律經濟分析 (economic analysis of law) 的角度出發，分析今日網路社會資訊隱私保護問題的困境所在，以及其未來可行的解決模式。

在喧騰一時的白宮誹聞案中，獨立檢察官所公布的調查報告，亦即俗稱的「史塔報告」(the Starr Report) 中，便顯示出獨立檢察官辦公室取得了該案女主角萊溫斯基 (Monica Lewinsky) 數個早已刪除掉的電子郵件。實際上，任何個人在網際網路上所進行的活動點滴，都構成其自己電腦和連網電腦上的記錄。

無可否認，個人資訊隱私的侵犯，最早來自於政府這個老大哥。例如，我們經常提供個人資訊給政府，政府使用、處理我們的個人資訊的同時，是否受到必要的規範，亦即政府的行政，是否能夠一則追趕上電腦時代的腳步，提高行政效率，他方面又能兼顧保護個人資訊隱私的，這是學者討論「老大哥正注視着你」此一課題時最關心的重點。然而，在此同時，由於高度且複雜的私人監視科技研發產業興起，在隱私權保護的領域裏，來自於國家的威脅似乎正快速地黯然失色。今天因為網網相連的結果，使得各類型的資訊蒐集處理業者幾乎得以針對任何特定個人進行資訊蒐集、傳輸和再處理，其結果則是任何有心人只需上網漫遊，便能以極低廉的代價，取得眾多他人資訊這樣一個既廣大又獲利甚豐的資訊市場出現。換言之，除了老大哥的關愛眼神持續不斷之外，背後具

在網路規範研究範疇中，資訊隱私一直是最為深沉幽暗的領域。其之所以深沉，在於隱私權涉及將抽象理念訴諸具體法律制度的高度複雜性；其之所以幽暗，在於絕大多數的人從未真正理解網路科技在政治控制、經濟利益等力量的驅策下，如何無聲無息地點滴侵蝕我們的資訊隱私。

有龐大經濟利益做為推促力量，來自於網路世界各個幽微不明的角落，無孔不入地遂行窺伺工程的各種「小大哥」(Little Brothers)，卻更令洞悉其動靜者驚心。當經濟誘因驅策商業力量進入網路世界，並利用推陳出新的資訊科技極大化其經濟利益的同時，我們想要透過對個人資訊的控制，維護個人在網路社會裏的真正行動自由，藉以保護個人的自主性 (autonomy) 和身份認同 (identity) 的理念，顯然被逼退了一大步。這樣的網路社會帶給我們的生活架構，彷彿便是小說《1984》的歐威爾 (George Orwell) 和《國富論》的亞當．斯密 (Adam Smith) 兩者在世紀之交相遇後的產物。

二　資訊隱私權保護的目的何在？

1890年，沃倫 (Samuel D. Warren) 與布蘭代斯 (Louis D. Brandeis) 兩位法學家合著的文章問世，為隱私權在美國法學界的討論立下里程碑。在這篇文章中，沃倫與布蘭代斯主張的是個人在自己家中的輕聲細語不受公開宣揚的自由，以及所謂「生命的權利即指享受生活的權利，也就是不受干擾的權利」。此一沃倫與布蘭代斯立論於普通法法律觀念的「不受干擾的權利」(the right to be let alone)，雖然遲至1960年代才真正因為科技的急遽變革引起高度重視和嚴肅辯論，可是，在歷經幾十年來的種種傳播通訊科技後，個人隱私權的法律面貌有何種轉變？有哪些個人隱私權保障的核心理念，仍然是活在世紀之交的我們應該珍視不渝的？在個人資訊高度流通的網路社會裏，我們能夠容忍的個人資訊曝光底線究竟何在？在網路這個虛擬世界所帶來的重重迷障下，個人資訊隱私的保護，最後能否找到生路？這些恐怕都依舊是根本問題。

在個人資訊高度流通的網路社會裏，我們能夠容忍的個人資訊曝光底線究竟何在？個人資訊隱私的保護，最後能否找到生路？個人資訊隱私的關切重心則是以「個人」和其「個人資訊」的緊密結合關係，以及應該受到何種程度的尊重與保護。保護個人資訊隱私的理由，乃是要透過隱私權保障的賦予，維護個人自主性以及個人的身份認同，達到維護個人尊嚴的目的。

從歷史沿革來看，國家對個人隱私權的態度歷經轉折，但辯論重心，則不外乎如何劃定國家與個人之間的界限，以及如何保護個人固有的私密領域不受侵犯。

另一方面，個人資訊隱私的關切重心則是以「個人」和其「個人資訊」的緊密結合關係，在社會生活裏究竟應該扮演何種角色，以及應該受到何種程度的尊重與保護為探討主軸。保護個人資訊隱私的理由，基本上乃是要透過隱私權保障的賦予，維護個人自主性 (personal autonomy) 以及個人的身份認同 (personal identity)，達到維護個人尊嚴 (personal dignity) 的目的。在個人自主性方面，一旦言行舉止無從免於監視時，很自然地我們可能便會主動限縮自己的活動空間，因此哈佛法學院憲法學教授弗里德 (Charles Fried) 認為，資訊隱私的理念，似乎不應該只局限於不讓他人取得我們的個人資訊，而是應該擴張到由我們自己控制個人資訊的使用與流向。其次，由於資訊科技帶來的是人我之間的界限與壁壘逐漸改變的事實，從這個觀點來看，在目前的資訊社會裏，個人對個人資訊的控制與決定權，決定了個人與他人建立何種社會關係，進而相當程度決定了個人在資訊社會裏的定位，也因此塑造了個人在這個資訊社會裏的身份認

同。倘若個人的自主性與身份認同無從維護，那麼，在資訊社會中的種種言行舉措時時受制於外界的窺視，個人尊嚴難免岌岌可危。

三　網路科技改變人我關係：資訊隱私保護的當代困境

資訊科技對於隱私權造成的最大衝擊，在於其改變公私領域和人我之間的界限，以及個人資訊的使用為電子商務帶來極高效率之餘，可能對我們造成個人難以掌握控制的形塑或描繪作用。例如類似Cookies之類資訊科技的運用，乃是透過拼湊種種有關網路使用者個人枝微末節的方式，勾勒出網路使用者自己根本無從預見的剖面圖。在面對侵害個人資訊隱私的質疑與挑戰，使用這些資訊科技的廠商總是嘗試描繪出一幅「雙贏」(win-win situation) 圖像，甚至使用網路科技從事行政行為的政府機關，也喜歡以這種雙贏說詞，例如提高行政效率、促進競爭力，甚至便利人民取得資訊等說法，來掩飾其侵犯個人資訊隱私的潛在缺陷。

資訊科技對於隱私權造成的最大衝擊，在於其改變公私領域和人我之間的界限，以及個人資訊的使用為電子商務帶來極高效率之餘，可能對我們造成個人難以掌握控制的形塑或描繪作用。在未經網路使用者或消費者同意的情況下蒐集、處理、流通甚至公開其個人資料，本質上便足以成為個人隱私遭到侵犯的主要疑慮來源。

無論雙贏說詞多麼華麗，在未經網路使用者或消費者同意的情況下蒐集、處理、流通甚至公開其個人資料，置使用者與消費者的個人尊嚴於不顧，本質上便足以成為個人隱私遭到侵犯的主要疑慮來源，幾乎無窮無盡的電子郵件與一般郵件的根源，如此一來，我們所珍惜的「不受干擾的權利」，可能也因此葬送於無形了。換言之，以出於真正自主意志選擇為出發點的不受干擾的權利，可能還必須包括非出於自主意志選擇即不受任何形塑的自由，才比較能夠從權利的觀點妥善說明資訊隱私保護的理論。更進一步言之，歸納網路使用者的網路旅行經驗所呈現出來的結果，很可能是特定的宗教認同、政治偏好，甚至性別傾向等屬於個人極端私密領域的特徵。這些特徵一旦公諸於世，甚而訴諸未經同意的用途，其所造成的不悅或傷害，恐怕不是任何商業利益或行政目的可以輕易彌補或取代的。面對這種潛在的困窘，難道消費者本身無權事先拒絕？難道我們心目中設想的個人網路形象，不應該在這個全面性的個人資訊處理體制中佔一席之地？難道我們不應該至少擁有向資料蒐集者與處理者說「不」的權利？

讓我們簡單回顧歷史：1979年，美國聯邦最高法院在Smith v. Maryland此一判決中指出，只要是個人「自願公諸於世」(voluntarily made public) 的資料，基本上便無個人隱私遭受侵犯的問題可言。但是，身處今日資訊時代，「自願」向政府提供個人資訊，或者透過「自願」撥接網路的動作，進而在網路上所從事的絕大部分活動，或許都可以解釋成是出於「自願」的。例如，在上述Cookies在與網路其他技術 (如user authentication) 結合之後，使用Cookies的網站，對於該使用者「出於自願」的網路旅行經驗瞭若指掌：網路使用者在網路上循何種路徑移動、從事哪些網路行為，已在不知不覺中暴露無遺。這種即使是屬於「自願」，但卻根本「不知」自己相關資料正以各種形式被納入不同資料庫的情形，本質上

是否違背個人尊嚴與意願的核心價值，毫無「自願」可言，所謂「自願提供個人資訊」的定義，是否應該重新釐清，在法律論證上不無討論空間。

傳統上隱私權提倡者針對資料蒐集行為所做的回應，不外乎要求更為廣泛的立法，例如在美國出現以有系統的方式針對數位時代的隱私權保護進行聯邦立法的呼聲，在台灣主張修改現行電腦處理個人資料保護法者亦不在少數。不過，本文以下要嘗試說明的是，為了達到資訊隱私權保護的目的，如何創造維持一個健全的「隱私權市場」，或許是除了立法之外，可以考慮採行的保護策略。

四　資訊隱私保護的必要性與經濟分析下的資訊隱私權保護架構

在討論個人資訊的適當規範模式時，經常被提出來的說法是，當個人資訊的使用有利於公共利益所追求的目的時，便應該就資訊隱私的保護做一定程度的讓步，以便合乎經濟效率的需求；換言之，個人資訊的保護，除了從資訊隱私權的角度，尚須由社會整體經濟利益的角度進行探討。然而，本文此處要強調的是，對個人資訊採取必要適當的保護措施，對社會整體經濟利益而言其實反而具有正面影響。因為，過於寬鬆或者不適當的個人資訊保護措施，可能帶來的負面影響往往高過於預期。首先，寬鬆或不當的個人資訊隱私規範架構，將扭曲個人的行為，至於可能產生扭曲效果的個人行為，範圍相當廣泛，包括一般日常生活行為和選擇是否上網進行交易的行為等等。再者，無法充分保障個人資訊隱私，極可能產生扭曲市場的結果。簡言之，寬鬆不當的個人資訊隱私保護機制，會鼓勵私人產業或公司從事選擇性的行為，亦即所謂的cherry picking的行為；矯枉過正的風險分隔 (risk segmentation) 行為，雖然可以使某些廠商得利，但卻會使整體使用者的成本增加，造成扭曲市場的結果。除此之外，我們之所以需要具有相當程度穩定性的資訊隱私規範機制保護個人資訊隱私，另一個原因在於廠商與個人之間沒有任何可以仰賴的資訊倫理規範可言，偏偏有心蒐集資訊的廠商與個人之間，對於個人資訊的掌握，乃是處於權力不平等的狀況。在高度發達的數位科技下，個人沒有太多的選擇以保障其資訊隱私，一般而言，廠商亦無保障個人資訊隱私的誘因可言，於是有效的規範機制或者交易機制，便有其必要。

長久以來佔據資訊隱私保護領域的論述，一直是所謂的產業自律。此一主張預設了資訊隱私權能透過市場機制解決的立場，然而，卻忽略了其參與式的民主體制應該息息相關的前提。換言之，當我們容忍對個人進行監視的體制，卻在這個體制內不賦予受監視的個人應有的參與決策和發言機會時，其實與極權體制無異。

個人對自身資訊的控制，構成資訊隱私權的根本架構，進而引伸出資訊自我決定 (information self-determination) 論，固然是在法學界內普遍受到肯認的說法，但是此一訴諸個人自主性 (individual autonomy) 的論述，在網路社會裏卻仍然有不少困難有待克服。

除了既有的資訊隱私保護立法的主張之外，長久以來佔據資訊隱私保護領域的論述，一直是所謂由下而上 (bottom-up) 的產業「自我規範」(self-regulation) 或者產業自律，亦即透過產業內部制訂行為規章的方式所進行的自律措施。此

一主張似乎認為一旦產業界設定了規則，來自於產業界內其他成員的壓力，或者來自於市場本身的壓力，便可以迫使業界成員持續遵守這些產業內部的行為規章。然而，仔細探究之下，我們不難發現產業自律此一資訊隱私保護模式其實面臨相當多的限制。首先，產業自律模式乃是預設了資訊隱私權保護所追求的所有價值，均能透過市場機制解決立場，然而，此一立場卻忽略了隱私權的保護與參與式的民主體制應該息息相關此一前提；換言之，當我們容忍對個人進行監視的體制，卻在這個體制內不賦予受監視的個人應有的參與決策和發言機會時，其實與極權體制無異。同時，將個人資訊的保護交給市場機制處理時，也必須考慮會不會正巧落入市場失靈的典型裏：一般而言，市場機制必須在公開透明的情況下，方能有效運作，亦即個人至少必須能夠確認誰在蒐集使用其個人資訊，才有公開透明度可言，可是，蒐集、使用和處理個人資訊的廠商，卻反而有意無意地將此一重點予以模糊化，而非透明化，導致個人無從真正自主控制其個人資訊的使用與流向。究其原因，不外乎所謂個人資訊蒐集使用和處理方式的透明化，與廠商藉由隱密方式蒐集使用處理個人資料而獲取鉅額商業利益的經濟邏輯大相逕庭，那麼也就無怪乎研究顯示絕大多數的產業自律措施，都未能滿足資訊隱私保障的基本原則要求了。

當然，我們也不應否認產業內部自律規範本身仍然可能會是有效的規範機制，但是，這種規範機制能夠成功的必要條件，卻在於規範執行者的範圍，至少包括必須承擔受規範行為成本者在內。然而，仔細檢驗之下，我們卻可以發現發展出規範來進行自我規制的產業本身，似乎並不需要負擔個人資訊遭到濫用或誤用的真正成本；真正的資訊隱私成本，最後其實是由個人負擔，而非由廠商負擔，因此產業內部自律規範執行效果不彰，似乎也就不難預期了。

其次，廠商針對其資訊蒐集行為所受到的責難提出的標準回應，是宣稱保障個人「選擇」權——也就是賦予個人選擇其資訊應該如何被使用的權利。目前諸多網路經營者或者廠商所採取的促使個人進行選擇的標準方式，則是透過在網頁上張貼隱私權保護書面的文本 (text) 方式，藉由說明該網站針對隱私權事項所擬定的隱私權政策聲明，以及賦予消費者針對該網站處理隱私權的方式選擇加入 (opt-in) 或者選擇退出 (opt-out) 的權利，達成其保護個人資訊隱私的目的。然而，不可否認的是，此種訴諸書面文本的契約模式，如果要認真執行，處理成本勢必相當高昂，然實質意義卻相當有限。畢竟，很少有人會有充分的時間或者耐心，去詳細完整地閱讀那些描述如何控制個人資訊流向的模糊規則的繁雜文件，我們甚至不難發現，這種契約模式的可議之處，很可能在於其基本上已經假設了網路使用者是在完全「自願」的情況下，提供個人資料的前提。但是，不幸的是，衡諸實際技術狀況，網路使用者很可能並不是真正「自願」提供個人資料的。對於這些制式契約，使用者幾無協商修改的可能性，而一旦拒絕提供個人資料給某一特定網站時，結果通常是無法換取進入該網站 (例如無法閱讀《芝加哥論壇報》[*Chicago Tribune*]) 的權利。在這種片面遊戲規則下，網路使

目前諸多網路經營者或者廠商所採取的促使個人進行選擇的標準方式，是透過在網頁上張貼隱私權保護書面的文本達成其保護個人資訊隱私的目的。這種契約模式的可議之處，在於其基本上已經假設了網路使用者是在完全「自願」的情況下提供個人資料。對於這些制式契約，使用者幾無協商修改的可能性，網路使用者並無真正選擇自由可言。

用者並無真正選擇自由可言。假使未來網路上所出現的主導模式是此種契約規範模式，對於絕大多數網路使用者而言，提供詳細的個人資料很可能成為從事網路活動的「必要之惡」，而不是真正獲得更多的選擇自由。而所謂的「自願」，也很可能是一種「被迫的自願」而已。

換言之，所謂網路使用者的自主同意，本質上即相當難以完全達成。要使得網路使用者能夠在不同的資訊隱私保護可能性之間作出完全自主的選擇，前提是使用者必須對各個可能性的內涵有充分理解，然而，目前的網路現況卻絕非如此，畢竟，網路使用者對於其造訪瀏覽的網站，尤其是這些網站蒐集個人資訊的行為，通常缺乏了解。此一資訊不對稱 (information asymmetries) 現象，不但起因於理解網路技術的困難，也和多數網站自我揭示的隱私權保護政策往往不夠明確，亦即未能充分揭露網站如何蒐集和利用網路使用者的個人資訊，有極高的關連，而且，對於使用者來說，恐怕也難以細讀或理解這些隱私權保護政策的內容。並且，就算隱私權保護政策的內容相當明確，但是面對網路上所呈現出來的制式化隱私權保護契約用語，在種種主客觀因素限制下，網路使用者除了同意產業界所共同擬定的制式內容之外，似乎別無選擇。換言之，從經濟學的角度來看，消費者在面對預設的契約條款時，通常會顯現出相當強烈而普遍的惰性，因而放棄進一步的協商，就此而論，我們實在很難推導出網路使用者會有真正自主選擇可言。

對於絕大多數網路使用者而言，提供詳細的個人資料很可能成為從事網路活動的「必要之惡」，而不是真正獲得更多的選擇自由。消費者在面對預設的契約條款時，通常會顯現出相當強烈而普遍的惰性，因而放棄進一步的協商。就此而論，我們實在很難推導出網路使用者會有真正自主選擇可言。

再者，網路世界的資訊隱私保護問題，本身還蘊含集體行動 (collective action) 必然出現的典型困境。首先，對網路世界所顯現的資訊隱私權威脅具備必要知識或基本認知的網路使用者，是否已經到達臨界數量點 (critical mass)，即有可疑之處。即使這群網路使用者的確存在，其他網路使用者也很難利用這些認知較為充分透徹的使用者所擁有的資訊隱私權保護知識，同享搭便車 (free riding) 的好處。就算在市場機制下，訴諸科技保護資訊隱私的解決模式，仍然難以克服此處所討論的集體行動問題。

更進一步言之，所謂的同意，當然必須蘊含「拒絕」的可能性在內。然而，從網路世界的現狀來觀察，我們可以發現網站經營者可以從所謂的「產業自律」制訂的標準化隱私權保護政策中獲益；而一旦產業內部「鎖定」隱私權保護程度較低的標準化內容，使用者便難以更改。加上網路使用者之間普遍的集體行動困境，使得此類表面上看來訴諸自主選擇的資訊隱私保護架構，其實無異於一場take-it-or-leave-it的遊戲。如果我們不承認這類隱私權政策在法律制度內「創造出擬制的同意」(create a legal fiction of consent)，或者構成默示的同意 (implied consent)，那麼，除了離開網路世界之外，對於珍惜資訊隱私權者來說，別無選擇。

或許，我們需要的是一種機器對機器的技術標準 (machine-to-machine protocol)，為我們協商隱私權保護事宜。一旦使用者設定了自己的隱私權保護偏好——也就是將使用者個人願意以何種方式進行隱私權保護協商，以及其願意放棄哪些保護的選擇予以特定化——使用者個人一旦進入某一網站，該網站和

使用者所使用的機器本身便開始進行磋商，唯有在使用者的機器和該網站取得協商合意的結果時，該網站才能取得使用者的個人資料。

此一構想的核心，來自於一個美國麻省理工學院的萬維網聯盟 (World Wide Web Consortium) 所資助的P3P (隱私權偏好等級計劃平台，即 the Platform for Privacy Preference Project) 計劃。這是一種可以讓使用者和資訊蒐集者之間透過類似上述等級一到五的模式，協商出隱私權保護方式的通訊協定。其目的在於促成一個使用者可以表達其隱私權保護偏好，並且針對其個人資訊的使用進行協商的架構。當然，P3P仍然面臨各種技術、政策和法律障礙，克服這些問題之後，方有落實機會，但是P3P的出現，卻的確可以引導我們在網際網路的科技基礎上想像並規劃出類似的資訊生活架構。這個以科技大幅降低我們在資訊生活中所面對的交易成本的架構，應該與某個市場互相結合，以現實世界裏的任何機制都無法企及的方式，以隨時尊重自主選擇的方式保護我們的資訊隱私權。不過，這種資訊生活架構不會無中生有，還需要法律制度做適度的催生。

麻省理工學院萬維網聯盟的P3P計劃，是一種可以讓使用者和資訊蒐集者之間協商出隱私權保護方式的通訊協定。雖然，這個計劃仍然面臨各種技術、政策和法律障礙，但可以引導我們想像並規劃出在網際網路的資訊生活架構。這種架構既然是訴諸協商與交換，那麼法律的催生功能，應該是在讓資訊隱私權具有「財產權」性質方面着力發揮。

這種架構既然是訴諸協商與交換，那麼法律的催生功能，應該是在讓資訊隱私權具有「財產權」性質方面着力發揮。財產權規則的目的，乃是想要有財產權者，必須在取得財產權之前先進行談判協商，P3P正是促成此種談判協商的架構，而法律便是規定當事人雙方必須進行談判協商的規則。簡言之，在網路時代裏，此種財產權模式乃是將個人資訊視為可以分配給和該等資訊有關的個人予以控制的資源，或者分配給該個人以外的商業經營者控制的使用的資源。將資訊隱私權理解為具有財產權性質一般的控制權能，其來有自，例如，美國聯邦最高法院在一個資訊隱私權保護領域中相當著名的判決中，即直陳無論是從普通法或一般性的理解來看隱私權的內涵，都是環繞在個人對於有關自己的資訊應該有個人的控制這個概念上。

此種財產權體制到底能夠為數位時代的隱私權保護帶來哪些優點？何以財產權體制會比單純執行既有的規則來得優越？首先，將財產權體制和現行透過「責任」規則 (liability rules) 對隱私權提供保護的制度相比較，財產權體制要求取得權利之前必須先進行協商，但是責任體制則是准許先取得標的，再進行支付或補償行為。財產權體制乃賦予擁有財產權的個人能夠取得控制和權力，而責任體制則是在保護此一權利的同時，也促成某些財產能夠在不同的個人之間自由移轉。在財產權體制之下，可能會出現無法移轉的狀況 (因為某些人可能拒絕同意移轉財產權)，在責任體制之下，則不會出現無法移轉的情形。在財產權體制之下，有個人控制和自主性可言，在責任體制下，便沒有這種可能性。簡言之，財產權體制保護的是「選擇」，而責任體制則是保護「移轉」。更重要的是，在責任體制下，某一資訊隱私對個人來說到底價值有多高，通常僅僅是以合理的一般人 (reasonable person) 可能受到的傷害為基準而來的。財產權體制的運作則是相當不同。當你具有財產權時，在任何人取得你的財產之前，都必須針對該財產具有多高的價值，和你進行談判協商。因此，財產權體制既保護那些比

一般人更珍惜自己隱私的人，也保護那些比一般人不珍視自己隱私的人，其方法便是透過協商談判為之。將資訊隱私納入財產權體制，可以讓我們對於某一交易發生時，理論上其交易價格都不至於使得任何一方當事人的處境因此變得更為不利 (worse off)。簡言之，資訊隱私的財產權模式所追求的，乃是賦予消費者對自己的個人資訊擁有某種財產權，此一作法和「你的個人資料和私人領域是屬於你自己的，只有在你做自主選擇時，你才會出賣個人資訊」的主張不但若合符節，而且，至少在理論上，這種架構賦予個人「可以選擇要讓誰知道自己是誰」的控制力。這種模式似乎比目前絕大多數的資訊隱私規範模式訴諸個人資訊免費，而僅有的少數法律規定不但模糊，而且執行成果不彰的狀況要來得好。

美國聯邦最高法院在一個資訊隱私權保護領域中相當著名的判決中，即直陳無論是從普通法或一般性的理解來看，隱私權的內涵都是環繞在個人對於有關自己的資訊應該有個人控制的概念上。資訊隱私的財產權模式所追求的，乃是賦予消費者對自己的個人資訊擁有某種財產權，這種架構賦予個人「可以選擇要讓誰知道自己是誰」的控制力。

五　資訊隱私財產權化的檢討：經濟分析的界限所在？

將數位時代資訊隱私權保護的任務，透過財產權模式完全交給個人來處理，終究仍然有其問題，不見得會如本文上述般地合乎經濟效率。本文此處先歸納出數個根本問題，作為讀者的思考起點。

首先，如前所述，此一財產權模式的基本想法，乃是認為個人會和不同的資訊販售者談判協調出獨特的資訊蒐集協定。然而，期待個人在沒有政府協助的情況下，便能夠以有效率的方式保護自己的隱私，本質上便可能是危險的天真想法。上述模式所假設的，其實是個人善加利用科技和市場機制，達成即使到目前為止，都仍然讓絕大部分的政府感到困惑棘手的複雜使命，遑論個人是否具有運用自如的能力。再者，雖然如本文前述，將此一談判過程轉為自動化的嘗試正在不斷地進行實驗當中。這些作法卻可能不見得可以解釋適用在每一種資訊交易情況下，我們針對每一種隱私權保護的安排進行討價還價時，可能會耗費掉的時間和精力，仍然可能累積成非常高的交易成本。簡言之，和政府單純地執行統一化的資訊蒐集規定的作法相較之下，這種耗費精力的協商模式，反而可能意味着個人在疏懶之際，導致擁有更少隱私權保障的結果出現。再者，隱私權市場可能也會製造出一種舒適的假象，使我們對於在個人資訊的交換關係裏可能出現的某些無法預測的結果，視若無睹。在市場交易可及之處，資訊蒐集者和販售者事實上並沒有任何誘因敦促消費者個人去思考這些危險，而是一切訴諸交易機制，因此個人自主意志是否能夠在「充分告知」的前提下獲得保障，其實相當可疑。

除了以目前網路世界實況來說，在上述資訊隱私財產權模式下，即使在P3P之類科技的輔助下，個人自主選擇可能仍然受到相當程度的限制此一問題外，資訊不對稱問題和集體行動問題等因素，更使得隱私權市場失靈的危機仍然潛藏不去，致使資訊隱私財產權模式，未來或許仍有待某程度的修正。畢竟，要使隱私權市場能夠順利運作，必須讓蒐集個人資訊的廠商具有從事價格差別待

遇 (price discrimination) 行為的誘因。也就是使這些廠商願意就具有不同程度資訊隱私保護偏好的網路使用者，採取資訊隱私價格差別待遇的措施，如針對比較關心自己的資訊隱私，亦即資訊隱私保護偏好程度較高的網路使用者，賦予較高的資訊蒐集價格。不過，在目前的情形下，在個人資訊市場上，任何網路使用者，無論其對自己的資訊隱私保護偏好程度有多高，基本上既無真正足夠的能力得以降低其個人資訊的供應，也無從提高其個人資訊的價格。相對地，對於蒐集網路使用者個人資訊的廠商來說，卻可以用極為低廉的代價取得任何網路使用者的個人資訊。這幾乎等於取得個人資訊的真正成本均不為廠商所負擔，這種現象最可能導致的市場後果，乃是過度取得個人資訊的浪費行為。因此，如何讓蒐集個人資訊的廠商將網路使用者的資訊隱私保護偏好程度加以內化，應該是資訊社會隱私權保護這個領域裏相當重要的課題。

在財產權體制下依然存在不平等的談判力量的問題，經濟能力的高低也會對財產權體制下的談判能力問題發揮影響力，經濟能力差者恆常處於劣勢。在這種情況下，區分第一流隱私權和第二流隱私權的系統可能因之出現，也直接衝擊隱私權保護所強調的「人」和「尊嚴」的價值問題。

除此之外，在財產權體制下依然存在不平等的談判力量的問題。以信用評等公司為例，消費者個人資訊對於其業務來說，重要性可觀。不過我們同時必須注意的是，信用評等公司本質上就是一種寡佔廠商，同時意味着消費者在這個市場上的選擇十分有限。如果你不喜歡他們所提供的條件，你也無處可去，亦即你沒有其他信用評等機構可以選擇，去取得具有信譽的信用評等報告，以便讓你能夠在銀行開立支票帳戶，或者獲得貸款。諸如此類的問題，在財產權體制下應該如何解決，同樣也有待進一步澄清。其次，經濟能力的高低也會對財產權體制下的談判能力問題發揮影響力，經濟能力差者恆常處於劣勢。在市場和財產權體制下，由於廠商極為可能就比較高的隱私保護措施收取越來越高的費用，經濟情況較差，無力負擔這些費用的消費者，便會因為經濟劣勢這個單純的原因，暴露在比較差的隱私保護狀態下。即使其間差距甚微，對於那些全部收入中可以任意揮霍的比例甚低的人來說，付出代價來換取些微的隱私保護，可能仍然是不值得追求的目標。在這種情況下，區分第一流隱私權和第二流隱私權的系統可能因之出現，直接衝擊隱私權保護所強調的「人」和「尊嚴」的價值的問題。

最後，對隱私權商品化所提出的批評，也有其道理可言。簡言之，的確有些人對於財產權體制是否果真能夠達到保護隱私的目的，抱持着相當懷疑的態度，尤其是持左派立場者，更是如此。他們認為，財產權體制是將那些我們在日常生活中所珍惜的關係予以商品化、市場化、錢幣化的途徑。這些懷疑論者認為我們最不需要去做的事情，便是讓我們生活當中的另外一個領域再受到市場的管轄。此一批評立場所提出的主張，基本上乃是認為隱私權如果被當作一般財產看待，並且受制於市場壓力，那麼品質便可能會降低。這類主張適用在已經獲得眾所周知的公認地位的隱私權類型，例如美國憲法修正條款第四條所保障的免於不合理搜索扣押的權利，以及針對自己的私密事項如避孕和墮胎等做決定的正當程序 (due process) 權利，應該比較沒有問題。我們固然希望這些憲法上所保障的權利，不能夠以販售給出價最高者的模式處理，然而，當對象是個人資訊時，究竟是否應該做同樣的處理，則似乎仍有討論空間。本文以上所

指出的市場失靈問題，的確有待解決。然而，這是否便意味着我不能用我的個人資訊，去交換金錢利益或者其他服務？社會上對某些類型的談判協商，採取預防禁止措施的模式，例如，法律上規定房東必須將出租公寓保持在可以居住的狀態，房東不得以降低房租為手段，要求房客放棄此一權利。同樣地，任何公司也不得以降價五元為代價，將烤麵包機賣給一個事先同意如果產品瑕疵導致受傷也不提出任何控訴的消費者。這些規定是否也同樣適用於數位時代的資訊隱私權保護的財產權體制，可能還必須另外耗費一番類比和分析工夫，才能有初步的結論可言。

身處二十一世紀初，我們現在不是在辯論應否進入一個資料被蒐集、使用和出售的世界問題，我們早就已經生活在這樣一個世界裏。如何能夠確保至少將某些控制力賦予和這些資料有關的個人，恐怕才是最緊要的關鍵。本文強調，當隱私權市場顯然無法讓消費者在和資源豐富的資訊蒐集者互相抗衡、取得任何優勢時，法律和政府的適度介入，仍有其必要性。

本文認為政府至少應該從幾方面介入，保障人民的資訊隱私。首先，政府應該「賦予個人資訊以財產權」，並且「透過誘因的建立，建構出適於促進個人資訊使用同意權行使的網路架構與法律架構」，以協助建立隱私權市場，並且為此一隱私權市場的正常運作創造與維持必要的條件。諸如Trusted Third Parties這種資訊仲介機制，具有降低網路使用者和資訊蒐集者兩者間交易成本的功能，像P3P這類網路技術標準具有協助網路使用者確認其交易對方隱私權保護偏好的功能。至於目前的產業自律走向，其實反而容易導致廠商協力制定出不利於資訊隱私權保護的標準，發揮鎖定 (lock in) 網路使用者，對於網路社會的資訊隱私保護前景來說，長遠來看很難說是具有正面意義。在此一論述邏輯下，科技和技術架構，對於資訊隱私權的保護來說具有關鍵地位；而政府所扮演的角色，顯然則是透過法律的作用，塑造科技的發展形式與趨勢。電腦軟體和網際網路基礎架構中的各種技術要素，可以為我們創造出資訊隱私權保護的各種條件，而由於科技和技術本身具有相當高的可塑性，所以這些條件也可以視需要隨時修改。本文認為：正因為任何科技本身，都不應該是人類的宿命，所以在理論上網路社會應該可以有各種不同的架構模式，至於政府與法律的功能，則是可以為各種網路架構模式提供誘因。然而，弔詭的是，在傳統的隱私權保護論述裏，政府一直是最不受歡迎的角色，甚至被列為隱私權的首號公敵。尤其是當政府扮演指定科技架構或者網路架構的角色時，更無異於將福柯 (Michel Foucault) 所形容的「圓形監獄」(panopticon) 私有化，令人產生人民似乎更加無所逃於天地之間的疑慮：除了政府將他們自己的圓形監獄私有化之外，私領域裏的各種商業力量，也紛紛建立起他們自己的圓形監獄。

然而，本文要強調的是，上述立場固然有其可取之處，但是倘若堅持上述理論，是否明智，卻是另一個層次的問題。畢竟，身處二十一世紀初的網路架構下，我們現在不是在辯論應否進入一個資料被蒐集、使用和出售的世界這個問題，我們早就已經生活在這樣的一個世界裏。既然我們已經走到這個地步，我們如何能夠確保至少將某些控制力賦予和這些資料有關的個人，恐怕才是最緊要的關鍵。財產權體制在保護資訊隱私權方面的可取之處，可能不在於財產權具有神聖至上的性質，而是在於其所能夠發揮的作用，可以透過比較有效率的方式，為我們達成的保護個人資訊自主控制的理想。同時，本文要再度強調的是，資訊隱私的財產權體制和隱私權市場，並不會使法律保護規定和政府監督變得可

有可無、無關緊要。當隱私權市場顯然無法讓消費者在和資源豐富的資訊蒐集者互相抗衡，取得任何優勢時，法律和政府的適度介入，仍有其必要性。

六 結 論

網路科技的盛行對於個人資訊隱私的保護形成莫大挑戰的現象，所涉及的根本問題，或許不僅僅是「誰擁有資訊」(Who Owns Information?) 這樣單純的爭議而已，而是在於數位科技的運用，相當程度改變了個人自我實現與自我定位的方式，也深刻地影響到個人與個人之間，以及個人與群體之間的互動關係。歸根究柢，要解開數位科技與個人資訊隱私之間的重重糾葛，關鍵在於我們對「個人」與「社會」兩者採取何種觀點。具體地說，有關個人資訊隱私保護的解答，所牽涉到的是對於以數位科技為主幹建構起來的資訊社會，我們應當賦予何種意義，以及抱持何種態度的問題，其終究不是一個容易回答的問題。然而，當我們來到網路世界，至少希望在傳統的現實世界裏所享有的個人資訊隱私保障程度，不至於降低，甚或期待落空。

網路時代的個人資訊隱私保護的問題，究竟應該透過何種方式獲得解答方屬適切，本質上並非全屬「對」與「錯」的爭論，而是人類社會整體考量數位科技涉及的各種糾結甚深的利益之後，必須面對的「歷史抉擇」。本文自經濟分析的觀點，描繪網路時代資訊隱私保護問題的面貌，希望透過資訊隱私財產權模式的建構，勾勒出個人控制自己資訊應該如何被處理與使用的資訊自我控制 (local control) 權利。當然，這雖然僅是初步嘗試，而且此一財產權模式仍有不少困難亟待克服，但是本文強調我們應該嘗試以不同的角度，觀察法律在網路社會裏可能面臨的角色變遷問題，也藉此說明法律制度在網路時代裏應該將他類規範機制 (例如科技) 所發揮的規範作用，嚴肅納入考量的問題。在資訊隱私保護的討論中，我們尤其應該體認到的是：網路科技的發展一方面降低人類進行互動的交易成本，但是從規範的角度來看，卻同時可以用歷史上前所未見的效率，提高網路活動的交易成本，讓我們的活動範圍與形態，受到一定的預設和拘束。當「科技的指定和使用」在網路時代裏成為法律的規範對象時，如何使此種具有高度專業性質的規範模式受到權責相符的規制，可能是網路時代裏法律與政策論述中最為終極的議題。此處所涉及者，乃是民主憲政傳統下的政府，採取和過去截然不同的立法模式，滿足其行政管制或執法需求時，應該處理的界限與控制問題，同時也是私部門的科技使用者是否應該受到某種程度規範的問題。在這個辯論裏，我們看到了個人、政府與市場三者之間的恆久拔河競賽，也看到了更多人類社會數位化未來的危機與轉機。

網路時代的個人資訊隱私保護的問題，究竟應該透過何種方式獲得解答方屬適切，本質上並非全屬「對」與「錯」的爭論，而是人類社會整體考量數位科技涉及的各種糾結甚深的利益之後，必須面對的「歷史抉擇」。在這個辯論裏，我們看到了個人、政府與市場三者之間的恆久拔河競賽，也看到了更多人類社會數位化未來的危機與轉機。

劉靜怡 台灣中央大學產業經濟研究所助理教授

新聞網站、公共空間與民主社會

蘇鑰機 李耀

新聞 (journalism) 、公共空間 (public sphere) 與民主 (democracy) 一向被社會科學論者認為是重要的「三角關係」，在網絡時代這種關係會起甚麼變化？社會理論家哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在他的名著《公共空間的結構性轉型》①中提出，近代社會的公共空間遭到嚴重蠶食，民主受到很大威脅，相對於十八世紀的布爾喬亞式的公共空間而言，是一個很大的倒退。那麼，在網絡年代，當公共空間由現實世界伸展至網上虛擬世界時，是倒退還是進步？新興的新聞網站對網絡公共空間的建設又是否擔當正面的角色？本文將從歷史社會學的角度看公共空間的轉型，以美國總統選舉為個案，檢視網上選舉報導對擴張政治公共空間的影響，並以媒介理論 (medium theory) ②為分析基礎，探討網上新聞與虛擬公共空間的關係，以及網上新聞媒體與民主的關係。

一　網絡時代的公共空間

十八世紀的公共空間在咖啡店及公共會堂形成，而大眾傳媒則成為現代公共空間的主要構成部分。踏入新千禧，當互聯網日漸普及的時候，大家開始關心互聯網與公共空間的關係③，網上的資訊及意見集散，肯定形成一個嶄新及龐大的公共空間，而當中的新聞網站，更會擔當積極的角色。

理想的公共空間必需具備幾項條件④。首先，公共空間必須公開及自由，公眾有公平的機會參與討論，並能暢所欲言。其次，資訊的收集及發放必須完整及客觀，能正確地知會大眾。這個公共空間要獨立於政權及市場之外，它需要擺脫政治及經濟力量的操控。再者，公共空間必須提供辯論場地，而大家進行的溝通及辯論又必須是理性及具批判性的。換言之，在量方面要全民投入，在質方面要理性深刻。

在哈貝馬斯心目中，十八世紀的布爾喬亞公共空間最貼近其理想。具教養和識見的小資產階級自發地在咖啡店自由論政，充分發揮公民社會制衡政府的作用。當公共空間轉移到大眾傳媒的舞台之後，哈貝馬斯認為它日益淪落，傳媒日趨商業化，民意不再是理性討論的結果，而是公關廣告活動的產物⑤。事實上，除了政經力量的干預，大眾傳媒本身的媒介特性，也令公共空間產生了結構性的改變。從表1可見，大眾傳媒的公共空間不能容許大眾直接作面對面交流，主要由各社群的代言人如政黨領袖、學者、工會代表等發表意見及參與討論，除了少量的電台「叩應」(call-in) 節目外，普通市民難以直接參與，令公共空間的「公開性」受到質疑。傳統的大眾傳媒均是單向式發放資訊，資訊被守門人過濾，可能出現意識形態的偏差，加上受篇幅限制，報導及討論難以深入。而且傳統新聞媒體缺乏互動功能，無法提供完善的互動討論機制。

表1顯示，網絡公共空間優於大眾傳媒公共空間，甚至比布爾喬亞公共空間更勝一籌。先看網絡公共空間的參與性及公開性，雖然參與者必須是擁有電腦知識及設施的網民，但隨着電腦知識的普及及上網的便利，一般普羅大眾都有機會參與，網絡公共空間的公開性高，相對來說參與者較少受階級及社會身份限制。在參與形式方面，網絡公共空間的溝通活動，雖以網絡為中介，但基本上容許個人與個人之間的密切接觸，參與性強。

在資訊的收集及發放方面，由於新聞網站的媒介形式屬於「開放媒介符碼」(open media code) ⑥，它不受篇幅、地域和時間的限制，加上儲存、互動、連結、搜索及多媒體等新功能的輔助，令它可以提供更詳盡及多元化的資訊和分析 (參看表1) 。哈貝馬斯曾指出，在布爾喬亞公共空間裏流通的觀點來自不同的個人，所以意見是多元化的，是屬於大眾意見，反映真正的民意。但大眾傳媒公共空間裏流通的觀點主要是來自意見領袖，屬於少眾意見，不算是真正的民意。至於在網絡公共空間，一方面網民可各自發表意見，另方面透過超連結，新聞網站可包容各類的觀點角度，把它們呈現在大眾面前。此外，在布爾喬亞公共空間，意見是自發地表達。但在大眾傳媒公共空間，意見是透過採訪被動地得來。至於在網絡公共空間，它兼備了網民自發性的意見及由新聞網站採訪得來的訊息，內容類別多樣化，觀點也互相平衡，揉合了主動與被動。

公共空間這個概念最重視意見交流，而大眾傳媒公共空間只做到鋪排各類見解，網絡公共空間在這方面就優勝得多，因為網站的最大特點是互動。以新聞網站為例，除了像傳統新聞媒體那樣提供資訊之外，還設有各類論壇、電子報告板及聊天室，讓網民根據個人志趣自發性地與記者、政客、社區領袖及其他網民交流意見。由於網上討論可以匿名進行，這項特點鼓勵更多人參與，也令討論空間不受種族、性別、國籍及年齡的限制⑦，開拓了無數跨國界的虛擬討論社區。網上的討論空間十分遼闊，是布爾喬亞公共空間比不上的。

從媒介特點出發，以上的分析顯示，由新聞網站建構的網絡公共空間在很多方面都能達到理想公共空間的要求。網絡公共空間並非沒有缺點，但它的媒

公共空間概念最重視意見交流，而傳統大眾傳媒只能做到鋪排各類見解，網絡公共空間在這方面就優勝得多，因為網站的最大特點是互動。由於網上討論可以匿名進行，這項特點鼓勵更多人參與，也令討論空間不受種族、性別、國籍及年齡的限制，開拓了無數跨國界的虛擬討論社區。網上的討論空間十分遼闊，是布爾喬亞公共空間比不上的。

表1　公共空間的結構性轉型

	布爾喬亞公共空間	大眾傳媒公共空間	網絡公共空間
參與性：			
1. 參與人物	接受良好教育的小資產階級	意見領袖	具備電腦知識及設備的環球網民
2. 公開性	普通	低	高
3. 參與形式	無媒體中介，面對面個人接觸	大眾傳媒中介，缺乏個人接觸	網絡中介，容許個人接觸
4. 參與渠道及範圍	咖啡店(範圍小)	各式大眾傳媒(範圍大)	互聯網(範圍極大)
5. 參與機會	小資產階級自由參與	參與受政治、經濟及社會身份限制	網民自由參與(但仍受電腦科技限制)
資訊的收集及發放：			
1. 資訊數量及種類	少	多(受篇幅限制)	大量(不受篇幅限制)
2. 意見的性質	多元化	單一化	多元化(多角度分析)
3. 內容	自發性的意見	受過濾或操控的觀點	自發性的意見及受過濾操控的觀點兼備
4. 資訊儲存性	無儲存	有記錄，無儲存	長時間儲存
5. 互動性	互動討論	無互動性	具互動功能
6. 連結性	無	無	有(多角度全面了解一個問題)
7. 參與者資訊選擇權	被動	被動	主動(並可剪裁資訊)
8. 地域限制	限制大	限制大	不受限制
9. 時間性	即時	延遲	即時
10. 多媒體運用	無	無	有
辯論及意見交流：			
1. 互動論壇	面對面辯論	無互動論壇	網上互動論壇
2. 身份表露	非匿名	非匿名	可匿名
3. 社群意識	高	低	中等
4. 參與討論的自發性	主動(自發性高)	被動(自發性低)	主動(自發性高)

介新特性賦予的潛質，令它有機會比布爾喬亞公共空間及大眾傳媒公共空間運作得更好。

二　網上選舉報導與政治公共空間建構

以2000年美國總統選舉的網上報導為例，討論網絡公共空間的功能。選舉期間，傳媒扮演「政治公共空間」的角色，具有以下幾個任務：(1) 提供詳盡及全

面的選舉資訊及候選人資料；⑵作多角度的深入分析；⑶提供選民交流意見及辯論的園地；⑷鼓勵選民參選；⑸進行民主教育。若從媒介理論的角度看，互聯網上的新聞網站，是報導選舉最理想的媒體。新聞網站基於它的媒介特性，在以上各方面都應做得比傳統的大眾媒介出色。

從2000年美國總統選舉可見，新聞網站由於不受篇幅限制，而且又有儲存及搜索功能，故能詳盡地報導及分析大選的選情及候選人的政綱。戈爾(Al Gore)及布殊(George W. Bush)三次辯論的全文、在黨代表大會的演辭、他們對各個議題的意見，都巨細無遺、不經刪改地在網上呈現讀者眼前，並配以專家及記者的獨家評論，讀者可以隨時閱讀切合他們個人興趣及需要的選舉資料。一些新聞網站更提供360度的攝錄影像，讓讀者立體地體會選舉現場氣氛。

有別於傳統大眾傳媒，新聞網站的互動及即時功能，建構了一個廣闊及多元化的討論空間。選民除了在留言板的討論區交流意見外，又可參與網上電視直播，與一些學者和時事評論員就候選人的政綱展開討論。值得一提的是，美國十七個頂尖網站，攜手建立了一個「滾動虛擬辯論」(Web White & Blue Rolling Cyber Debate)空間，這是歷史上首次的網上總統辯論。以往的電視總統辯論只限於兩個最大政黨的候選人，但網上辯論則不會把其他總統候選人摒諸門外。網民每天自由提交問題，經編輯選擇後交給各個候選人，而各候選人可以用文字、錄音或錄像回應及互相辯論，篇幅不限。主辦機構表示，此舉的目的是希望發揮互聯網的潛能，促進公民的民主參與。

以往大眾傳媒的單向式選舉報導，令選民在整個總統選舉的過程中只能當旁觀者，直到投票那一刻才能參與這個民主活動。但新聞網站上的互動項目，如選舉論壇、「滾動虛擬辯論」、網上民調、選舉遊戲等，不僅令候選人與選民有更多互動，而且擴闊了選民的參與空間。《紐約時報》網站的「學習網絡」(Learning Network)，更就歷屆及今屆總統選舉，設計了很多教材，方便教師及家長進行民主教育。

新聞網站的媒介特點，無疑可以大大提昇民主選舉的公共空間，但一些社會、經濟及科技因素，仍限制了某些民眾不能參與這個政治公共空間的活動。例如新聞網站至今仍是一個以閱讀為主的媒體，教育程度低的選民，由於閱讀及電腦運用的水平有限，不會到新聞網站瀏覽。而低收入階層由於經濟能力關係未能上網，這個所謂「數碼鴻溝」(digital divide)，阻礙了不少選民從新聞網站了解選情。此外，互聯網是一個「使用」媒體，並非純粹被動式的資訊傳遞，它的讀者需要有更大的求知動力，主動地搜尋資訊。可惜現時的網民以年輕人為主，而根據美國近期的調查，年青人大多缺乏政治熱情，投票意欲不高，所以令網上選情的瀏覽率比起其他網上資訊的為低。而新聞網站未能威脅電視，尤其是在總統辯論及投票日的報導，主要是多媒體的科技未發展成熟。不過，隨着社會的科技進步、電腦知識普及和上網費用下調，網上公共空間的參與條件可望改善。

由於網上報導講求時效，網上選舉報導有時未能仔細評估取得的資訊，就將它們匆匆放到網上，影響選舉資訊的素質。記者全天候不停接收來自各地的

從2000年美國總統選舉可見，新聞網站無疑可以大大提昇民主選舉的公共空間。但一些社會、經濟及科技因素仍限制了某些民眾不能參與這個政治公共空間的活動。例如教育程度低的選民，由於閱讀及電腦運用的水平有限，不會到新聞網站瀏覽。這個「數碼鴻溝」，阻礙了不少選民從新聞網站了解選情。

消息，而且反應時間緊逼，致使沒有太多思考空間。有網上記者指出，在「羊群心態」及「人有我有」的情況下，他們會向同一新聞來源取資料，又會把報導連結到相同的網站去，此舉會令選舉報導單一化⑧。此外，不少候選人助選團，24小時運用電郵向記者作「資訊轟炸」，據說這十分有效，很多競選助手鼓吹的議題都上了網，間接操控了網絡公共空間的意見表達。《紐約時報》形容這些來自候選人及政黨的電郵是「數碼匕首」，指向的目標是新聞記者。政治分析員法恩曼 (Howard Fineman) 指出：「所有事情都在加速進行，因而在過程中變得不夠深刻。」⑨有記者就曾指出：「我的消息來源不大可靠，但他們提供的資訊很精彩。」⑩新聞網站強調即時性的特點，令選舉資訊及意見的流通加速，大大縮短了意見交換的周期。這種情況無疑增加了訊息量，但也提高控制訊息素質的難度。公共空間可貴之處是不受政權及市場力量干預，如果「品質管理」不嚴，政客及財閥就有機可乘。

新聞網站令選舉資訊及意見的流通加速，大大縮短了意見交換的周期。這種情況無疑增加了訊息量，但也同時也增加了控制訊息素質的難度。政治分析員法恩曼指出：「所有事情都在加速進行，因而在過程中變得不夠深刻。」有記者就曾指出：「我的消息來源不大可靠，但他們提供的資訊很精彩。」公共空間如果「品質管理」不嚴，政客及財閥就有機可乘。

新聞網站的選舉論壇，的確增強了選民的意見交流。但有學者指出，討論人數增多及平民化，容易令討論素質下降，因為參與討論的人並非每個都符合哈貝馬斯心目中「有識之士」的標準，他們表達的意見不一定兼具理性及批判性，而且網上民意調查及網友意見表達，也容易弄虛作假。上述網上選舉報導及選舉論壇的流弊，都是發展網絡公共空間的隱憂。

三　建設網絡公共空間面臨的問題

網絡新聞在性質上是一種混合體：它的訊息以文字為基礎，故它有印刷媒體的特性，但同時它用網絡傳送，因而又有點像有線電視；其訊息有私人性質，政府及大型機構負責網絡建設工程，因此它像郵局和電話系統；網絡新聞有畫面和聲音，有時更不請自來地傳送到家中的電腦，頗似廣播電視的模式⑪。正因為網絡新聞有不同媒體的特點，它作為公共空間的形式和功能也有別於傳統新聞媒介。這種嶄新媒體形式的面貌隨科技發展而急劇變化，大家都不太清楚它的運作和影響，但就目前所見，網絡新聞面對的問題包括誹謗、知識產權、私隱和監管。

哈貝馬斯在他的後期著作中提出「理想言詞」(ideal speech) 的概念，認為公共空間的言論必須真實、易於理解和有誠意，不能存心歪曲事實⑫。網絡公共空間應容許大家自由進入及發表意見，充分體現言論自由，而且市民大眾都了解言論自由和新聞界扮演監察政府和權貴角色的重要性，因此對新聞界面對誹謗訴訟都很關注，法庭也特別小心處理，除非真的能證明新聞機構有惡意地行為不當，否則均會容忍及同情新聞工作者的無心之失，以保障民主社會的運作。

網絡公共空間強調資訊自由流通，但不表示忽略知識產權的重要性。有些新聞機構設網站從其他網上新聞來源中拿取消息，略加改寫後變成自己的稿件，這種做法屬於盜用。當然，知識產權法的原意旨在保障創作者的權益和提

倡創作，而非限制引用，在合理的情況下，未獲作者同意仍可引用其作品，即所謂「合理使用」。網上新聞工作者引用著作或言論時，也可參考這些基本原則。但最明智的做法，仍是假設網上的言論受到知識產權法的保護。此外，受知識產權法保護的內容，可輕易由電腦網絡在公共空間中傳送，因此利用網絡來搜集資料，也受到相關法例的規限。網上資訊的版權保護，看來要透過國際進行跨境立法，才能根本解決問題。

哈貝馬斯提出，在公共空間中收集及發布資訊，為的是讓大眾有充分的背景資料以作理性辯論，而非藉此揭露私隱。他認為二十世紀的大眾傳媒，往往有侵犯私隱的毛病。近期網絡私隱問題愈來愈受重視，皆因個人資訊在網絡的公共空間更易獲得和被濫用。有些商業機構為了牟利，不惜在未獲授權下出賣顧客的個人資料；個別政府為了打擊異己，不擇手段監控市民的私隱舉動。網絡新聞記者需要全力保護消息來源，特別在處理敏感新聞時要確保提供消息者的身份不會外泄。

網絡空間也有媒體的監管問題。但值得注意的是，公共空間的一項特色是它要獨立於政府的干預。如果引入太多法例來監管網絡公共空間，等於招引政府的操控，影響了公共空間的獨立性。所以在監管新聞網站方面，需要審慎行事。

互聯網上私人郵件有可能被盜看，提供服務的網絡公司也有存檔，究竟應否和如何監管以保障個人私隱？從新聞界的角度看，這些私人電郵會否受到消息來源條例的保護？警方和編輯是否有權閱讀市民或記者的電郵？政府官員之間互通電郵，可否當作網絡上的電子會議，因而記者可否引用「陽光法案」(sunshine laws) 要求查閱電郵內容？這是否侵犯了官員的私隱？如果官員跟個別市民的私人通訊又如何處理？這些都是在虛擬公共空間中尚待探討的問題。

網絡空間也有媒體的監管問題。印刷報紙須向政府註冊才能出版，廣播媒體要擁有牌照，並須遵守內容和技術守則及接受政府的監管。但網上新聞媒體是否要向政府登記呢？它們會否像其他傳統媒體一樣必須受到監管？如果要的話，它屬於印刷還是廣播媒體？網上媒體是跨國界的運作，它要向那一個地方的政府登記註冊？其他地方的政府有否管轄權？如有訴訟應在甚麼地方進行？如果網上新聞傳媒是報紙或廣播機構的延伸，事情還好辦一點，可要求實體傳媒在所屬當地負責。如果網上媒體只屬虛擬的運作，甚至可能是境外的遙控模式，則法律程序更複雜，法庭的效力成疑。上述各種疑問，一方面反映公共空間的嶄新特性，另方面涉及法律責任的問題。值得注意的是，公共空間的一項特色是它要獨立於政府的干預。如果引入太多法例來監管網絡公共空間，等於招引政府的操控，影響了公共空間的獨立性。所以在監管新聞網站方面，需要審慎行事。

四　建設健康的公共空間以促進民主社會

在民主的社會，言論自由和新聞自由是不可缺少的基本元素，美國先賢傑佛遜 (Thomas Jefferson) 曾說：資訊是民主的流通貨幣。在網絡年代，網絡新聞

媒體打破了時空界限，加強了互動性，發揮了多媒體的優點，照顧了個人與群體的要求，在資訊社會體現了網絡式的連結，大大擴充了原有的媒體公共空間。市民透過新聞網站更輕易地獲得更多資訊，又能加入討論，這令他們更能行使政治社會權利，進而促進民主過程，確立民主社會範式。新聞網站是民主社會的重要盟友，甚至有可能協助我們進一步走近麥魯恆 (Marshall McLuhan) 所言的「世界村」這個大同理想。

然而，有論者指出，儘管網絡媒體能提供更多資訊，推動分散於不同時空的社群及提供討論園地，但我們不應在此時便期待群眾性的「電子民主」(tele-democracy) 出現⑬。網絡媒體的種種好處，充其量只能幫助一些傳統的政治組織或社會監察團體，讓它們更有效地運作。資訊的量變不一定能引發市民參與的質變，他們可能因應付不了太多的資訊而採取漠不關心甚至逃避態度。

美國先賢傑佛遜曾說：資訊是民主的流通貨幣。在網絡年代，新聞網站是民主社會的重要盟友，但我們不應在此時便期待出現群眾性的「電子民主」。網絡媒體充其量只能幫助一些傳統的政治組織或社會監察團體更有效地運作。資訊的量變不一定能引發市民參與的質變，他們可能因應付不了太多的資訊而採取漠不關心甚至逃避態度。

健康的公共空間是民主的必需條件，但卻非充分條件。網絡媒體可以擴闊公民社會的公共空間，讓市民可對時事議題多作探討，但這並不等於能達到理想境界。要實踐民主的真諦，還要很多條件配合，其中包括消減知識／數碼鴻溝，打破商業主義的壟斷，及建立社區意識和身份認同。

知識／數碼鴻溝源於貧富之別，部分人有能力擁有電腦及上網，但有些人卻被排擠於互聯網世界之外。有些人因性別、種族、教育、職業的不同，也成為社會分隔的對象。傳統媒體的商業性質，及大集團的壟斷經營能力，再一次在互聯網中的媒體顯現，這種運作模式，與強調公共空間和公民社會的角色格格不入。

資訊及渠道愈多，個人因應自己的興趣和需要而作選擇，在虛擬的網絡世界大家的連繫只限於一些特殊的興趣和事件，社會漸漸失去共同的話題和關心的對象，認同歸屬感的失落，反過來削弱了民主社會要求共同參與和溝通的基礎。這就會產生像網絡工程師斯托爾 (Clifford Stoll) 所言的現象：在互聯網上我們有很多人際接觸，卻找不到人性 (humanity)。互聯網開啟了許多扇門，但卻只通往空的房間；資訊高速公路提供的不是資訊，而只是數據⑭。在資訊社會中，我們擁有愈來愈多的資訊，可悲的是，可能其中沒有蘊藏太多的意義。因此，我們在利用網絡媒體擴展公共空間之餘，還要着力尋求其他條件的配合，方能發揚民主，改善人民福祉。

註釋

① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

② 有關傳媒介理論的介紹，可參見李月蓮、蘇鑰機：〈電子報在資訊時代的社會功能和影響〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，2000年2月號。

③ Jon Mided, "The Internet and the Public Sphere: What Kind of Space Is Cyberspace?", in *Culture and Technology in the New Europe: Civic Discourse in Transformation in Post-communist Nations*, ed. Laura Lengel (Stamford, Conn.: Ablex, 2000), 63-77; Mark Poster, "Cyberdemocracy: The Internet and the Public Sphere", in *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*, ed. David Holmes (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1997), 212-28.

④ Peter Dahlgren, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media* (London: Sage, 1995); Nicholas Garnham, *Capitalism and Communication: Global Culture and the Economics of Information* (London: Sage, 1990)；另參註①Habermas。

⑤ Peter Dahlgren, introduction to *Communication and Citizenship: Journalism and the Public Sphere in the New Media Age*, ed. Peter Dahlgren and Colin Sparks (London: Routledge, 1991), 1-24；另參註①Habermas。

⑥ Alice Y. L. Lee and Clement Y. K. So, "Dissolving Boundaries: Electronic Newspaper as an Agent of Redefining Social Practices", in *In Search of Boundaries: Communication, Nation-States and Cultural Identities*, ed. Joseph Man Chan and Bryce McIntyre (Stamford, Conn.: Ablex, forthcoming).

⑦ James Aucoin, "Does Newspaper Call-in Line Expand Public Conversation?" *Newspaper Research Journal* 18, no. 3-4 (1997): 122-40; Wing Kau Mak, "Public Sphere in the Virtual Community: Electronic Newspaper Forums as Efficient Place for Public Debate?" (unpublished undergraduate thesis, Department of Journalism, Hong Kong Baptist University, 2000).

⑧ Richard Davis and Diana Owen, *New Media and American Politics* (New York: Oxford University Press, 1998).

⑨ Peter Marks, "In Bush-Gore Race, 3 Words for Media: 'You've Got Mail'", *New York Times on the Web*. http://www.nytimes.com/library/tech/00/06/biztech/articles/01email.html, June 1, 2000.

⑩ Matthew M. Reavy and David D. Perlmutter, "Presidential Web Sites as Sources of Information", *EJC/REC*, vol. 7, no. 3, 1997. http://www.cios.org/getfile\Reavy_V7N397.

⑪ Randy Reddick and Elliot King, *The Online Journalist: Using the Internet and Other Electronic Resources*, 2d ed. (Fort Worth, Tex.: Harcourt Brace College Publishers, 1997).

⑫ Monroe E. Price, *Television, the Public Sphere, and National Identity* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

⑬ Karol Jakubowicz, "Media and Democracy", in *Media and Democracy* (Strasbourg: Council of Europe Publishing, 1998), 9-33.

⑭ Clifford Stoll, *Silicon Snake Oil: Second Thoughts on the Information Superhighway* (New York: Doubleday, 1995).

蘇鑰機 香港中文大學新聞與傳播學院副教授

李月蓮 香港浸會大學新聞系助理教授

中國社會的數碼區隔

邱澤奇

在工業化發展的早期，韋伯 (Max Weber) 提出了社會結構分析的三個維度：權力、地位和聲望，即一個社會的利益集團劃分和構成可以依據這三個維度進行考察。在資本主義走向成熟以後，這三個維度基本上被聚焦到了大多數人都熟悉的東西之上，那就是職業。一定時期內，一個人的職業基本上能夠反映其在社會結構中的位置，一個社會的職業結構在一定意義上就代表了該社會的結構或利益集團結構①。

在工業化發展的早期，韋伯提出社會結構分析的三個維度：權力、地位和聲望。不過，互聯網絡向社會各個角落的滲透正在打破韋伯的三分法，也正在打破職業對社會結構的決定性影響，它帶給我們的將是一個需要重新思考和認識的社會結構體系。

不過，這樣的狀況將不會延續很久了。互聯網絡向社會各個角落的滲透正在打破韋伯的三分法，也正在打破職業對社會結構的決定性影響，它帶給我們的將是一個需要重新思考和認識的社會結構體系。本文希望通過討論中國互聯網絡用戶的人口和社會特徵，指出數碼區隔將會在傳統的分層體系之上首先劃分出兩類人：使用互聯網絡的和不使用互聯網絡的社會群體，即是否使用互聯網絡將會成為社會分層的新維度，進而討論這個新維度對中國社會結構分析的影響。

表1　中國大陸和台灣互聯網用户的性別和年齡結構百分比 (1997-2000)

	性別		婚姻狀況	
	男性	女性	已婚	單身
1997年10月	87.7	12.3		
1998年7月	92.8	7.2		
1999年1月	86	14	36	64
1999年7月	85	15	37	63
2000年1月	79	21	36	64
2000年7月	74.68	25.32	33.42	66.58

資料來源：根據中國互聯網信息中心歷次調查資料整理。

中國互聯網絡的快速發展基本上是在1997年以後②。根據中國互聯網絡信息中心的統計，中國互聯網用戶的數量從1997年10月的62萬人增長到2000年7月的1,690萬人③，幾乎是在按幾何級數增長。從世界範圍內來看，這個增長速度 (按增長比例計算) 與日本並列第一 (美國排在第二位) ④。

在一個13億人口的國度，這不到1.5%的上網人口到底是何方神聖呢？

從性別結構來看，表1比較清楚地指出，1997-2000年間，儘管女性

表2　中國互聯網用户的年齡結構百分比(1997-2000)

	16歲以下	16-20歲	21-25歲	26-30歲	31-35歲	36-40歲	41-45歲	45歲以上
1997年10月	0.3	5.3	36.3	29	13.2	4.3	6.8	4.8
1998年7月	4	7.9	39.9	28.6	10.7	4.2	3.5	1.2
1999年1月	0.7	0.4	41.3	27.1	11.3	4.9	4	1.3
1999年7月	0.7	9.8	39.9	27.1	11.4	5.1	4.4	1.6
		18歲以下	18-24歲	25-30歲	31-35歲	36-40歲	41-45歲	45歲以上
2000年1月		2.4	42.8	32.8	10.2	5.7	4.5	1.6
2000年7月		1.65	46.77	29.18	10.03	5.59	5.07	1.71

資料來源：根據中國互聯網信息中心。

說明：從2000年開始，CNNIC改變了年齡段的劃分，使之更適合於理解中國的情況。

中國互聯網絡的快速發展基本上是在1997年以後。根據中國互聯網絡信息中心的統計，中國互聯網用戶的數量從1997年10月的62萬人增長到2000年7月的1,690萬人。從世界範圍內來看，這個增長速度(按增長比例計算)與日本並列第一(美國排在第二位)。

用戶的比例在穩步上升(1997年用戶的性別結構與新加坡相似⑤)，但整體上女性用戶的比例始終沒有突破30%。

年齡結構的分析則說明(參見表2)：1997年時，36歲以上用戶所佔的比重接近16%；1998-2000年間，這個年齡段用戶的比重下降到11%。同時，16-20歲比重正好上升了4%左右；從2000年改變年齡段劃分的情況來看，這個比例的增長主要集中在18-20歲之間。還有，21-35歲年齡段的比重變化不大，其中大量的用戶集中在21-30歲之間，如果考慮18-20歲的情形，18-30歲的用戶約佔用戶總數的76%，即3/4。

表3　中國互聯網絡用户的受教育程度結構百分比(1998-2000)

	中專以下	中專、大專		本科	碩士	博士
1998年7月	6.9	34.2		49.6	7.5	1.8
	中專及以下		大專、本科			
1999年1月	11		77		10	2
	高中(中專)以下	高中(中專)	大專	本科	碩士	博士
1999年7月	2	12	27	48	9	2.0
2000年1月	3	13	32	45	6	1.0
2000年7月	2.5	12.8	32.8	45.9	4.9	1.0

資料來源：根據中國互聯網信息中心。

從受教育程度來看，表3告訴我們，接近85%的中國大陸互聯網用戶接受過大學專科、本科或以上的教育；從歷年的資料來看，擁有碩士和博士學位的比重在減少，接受大專以下教育的比重微弱上升，而具有大專或本科學歷的比重一直比較穩定。

從互聯網用戶的職業結構來看，表4比較清楚地表明，1997-2000年，中國互聯網用戶的主流群體基本上分布在教育、科研、信息產業和國家機關中，其

表4　中國互聯網用户的行業結構百分比(1997-2000)

行業類別	1997年10月	1998年7月	1999年1月	1999年7月	2000年1月	2000年7月
科研教育	26.1	19.0	12.6	14.9	11.4	12.6
學生	13.6	13.9	16.4	19.3	21.0	
機關	9.4	10.3	8.1	11.6	10.7	12.2
媒體文藝體育	1.0	1.8	4.5	2.3	3.6	5.0
社會服務	3.3	3.1	3.6	3.0	4.6	4.5
計算機行業	15.0	18.8	17.4	14.9	12.9	13.6
郵電通信	6.7	8.6	8.7	7.4	5.0	2.8
金融保險	5.0	4.8	6.0	5.3	6.2	5.0
廠礦企業	11.1	11.3	11.9	18.6	20.4	17.2
農業				0.2	0.3	0.6
其他	8.8	8.4	10.8	2.5	1.9	26.4
合計	100.0	100.0	100.0	100.0	98.0	99.9

資料來源：中國互聯網信息中心。

說明：在1997-2000年的六份《中國互聯網發展狀況統計》中，行業結構分類有多次變化，本表係根據近似行業整理而成。

從中國大陸互聯網用戶人口和社會特徵的分析，我們可以簡單概括這個群體的基本特徵是接受過或正在接受高等教育、年齡在18-30歲、居住北京、上海、天津和廣東的男性。互聯網絡並沒有像人們當初所料想的那樣縮小地區、教育程度、性別等差距、促進社會平等，相反，在很大程度上似乎在擴大原有的差距。

中最大的用戶群體是正在接受高等教育的學生。三年間，學生用戶的比重從13.6%上升到了21%，2000年7月的統計儘管沒有列出學生用戶的比例，但「其他」欄的懸殊使我們有理由推斷學生用戶的比例不會低於21%。

從互聯網用戶的地區分布來看，經濟比較發達的地區佔據了絕大部分比例。就2000年7月數據而言，表5清楚地顯示，中國互聯網用戶群基本上集中在北京、上海、天津和廣東。在經濟比較落後的西部十省市中，有七個的比例在0.4%以下。與貴州比較，北京用戶佔當地總人口的比重是前者的149.7倍。

基於上述對中國大陸互聯網用戶人口和社會特徵的分析，我們可以用簡短的一句話來概括中國互聯網用戶主要群體的基本特徵，那就是接受過或正在接受高等教育、年齡在18-30歲、居住北京、上海、天津和廣東的男性。

那麼，中國互聯網用戶的如上特徵到底意味着甚麼呢？二十世紀90年代初期，當互聯網絡從實驗室走向社會的時候，人們對互聯網絡有着許多期許。最重要的是，互聯網絡會讓窮人、少數族裔、社會弱勢群體等有機會獲得更多信息，進而促進他們的政治、經濟和社會發展，縮小社會差別；同時，互聯網絡將會提供更加便捷的教育和衞生渠道，為所有人提供提昇素質的機會。

但是，中國互聯網絡用戶的基本特徵卻給我們提供了不一樣的事實，經濟發展的地區差距依然存在，由經濟發展差距導致的受教育程度差距，以及由社會文化導致的性別差距依然存在，互聯網絡並沒有像人們當初所料想的那樣縮小差距、促進社會平等，相反，互聯網絡在很大程度上似乎在擴大原有的差距，並在進一步形成新的差距。

就像工業化初期，識字是進入工廠工作的基本條件一樣，在中國，大專或以上文化程度似乎是進入互聯網用戶群體的基本條件，即使不完成這樣的學歷教育，至少也要通過各種途徑滿足這樣的基本要求：⑴ 基本的英文水準（因為計算機軟件和硬件使用的基本命令和操作仍然基於英文）；⑵ 基本的計算機使用知識；⑶ 基本的互聯網絡知識。事實上，要滿足這三條要求，除非在特殊條件下，否則就必須完成大專或以上教育。

正因為如此，在未來的發展中，具有大專或本科學歷的人群仍將是互聯網用戶的主要群體。由於在所有受教育的人群中，追求碩士或博士學位的總是少數，他們在整個接受高等教育人群中的比重不會有顯著上升，加上進入互聯網用戶群體的基本受教育要求，因此，在互聯網用戶總體中，具有大專或本科以上學歷的人將仍然佔主要的比重。

在中國，到底有多少人有機會接受高等教育呢？根據1999年的人口變動抽樣，在6歲及6歲以上被抽到的1,124,495人中，文盲佔13.4%；小學文化的佔38.5%；初中文化的佔34.3%；高中文化的佔10.7%；大專及以上文化的佔3%。此外，1999年小學升初中的比例有94.4%；而初中畢業生的升學率則只有50%；如果加上中途輟學的人口，那麼，初中畢業生的升學率將小於50%。

這就是說，即使我們考慮具有高中（中專）文化的人能夠成為互聯網絡用戶的話，在未來相當長的一段時間內，在總人口中至少會有一半以上人口的文化程度低於高中，這些人基本上不可能進入互聯網用戶群體，其中主要是女性、老年和沒有經濟能力接受更高教育的人口。

首先，在中國的既有教育體系中，女性始終是少數，在相當長一段時間內能夠滿足互聯網用戶基本教育條件的女性仍然將是少數，互聯網用戶中女性的

表5　中國各省市互聯網用戶佔當地總人口的比重變化 (1997-2000)

地區	1997年10月	1998年7月	1999年1月	1999年7月	2000年1月	2000年7月
北京	1.80	2.39	4.04	6.76	15.21	25.45
上海	0.34	0.63	0.62	2.39	6.83	12.49
天津	0.10	0.30	0.37	0.86	2.50	4.94
廣東	0.07	0.19	0.62	0.66	1.62	3.05
浙江	0.05	0.10	0.22	0.54	0.90	1.87
山東	0.03	0.05	0.09	0.19	0.52	1.64
江蘇	0.05	0.10	0.16	0.38	0.73	1.59
遼寧	0.04	0.14	0.18	0.33	0.92	1.36
湖北	0.06	0.08	0.12	0.25	0.50	1.33
陝西	0.02	0.05	0.14	0.31	0.49	1.33
重慶	0.01	0.02	0.10	0.19	0.55	1.02
福建	0.05	0.11	0.20	0.45	0.73	1.00
吉林	0.02	0.09	0.08	0.16	0.51	0.90
黑龍江	0.02	0.08	0.12	0.23	0.39	0.75
四川	0.02	0.04	0.09	0.24	0.32	0.67
新疆	0.00	0.04	0.08	0.21	0.24	0.62
海南	0.02	0.06	0.15	0.24	0.58	0.61
河北	0.02	0.05	0.05	0.13	0.35	0.57
寧夏	0.00	0.02	0.10	0.14	0.27	0.57
湖南	0.02	0.03	0.05	0.14	0.47	0.53
山西	0.01	0.03	0.07	0.12	0.29	0.51
河南	0.02	0.04	0.05	0.07	0.20	0.40
甘肅	0.01	0.02	0.05	0.11	0.20	0.38
江西	0.01	0.05	0.08	0.11	0.24	0.37
廣西	0.02	0.04	0.09	0.13	0.26	0.33
安徽	0.02	0.05	0.05	0.10	0.14	0.32
內蒙	0.01	0.02	0.04	0.11	0.19	0.31
雲南	0.01	0.01	0.02	0.10	0.14	0.29
青海	0.01	0.05	0.04	0.08	0.14	0.24
西藏	0.00	0.00	0.02	0.03	0.11	0.20
貴州	0.01	0.01	0.03	0.03	0.11	0.17

資料來源：根據中國互聯網絡信息中心的調查數據和1997-98年的各地平均人口數整理，人口數據來源於《中國統計年鑒》。

表6　中國高等和中等教育的性別結構百分比(1985-1999)

	1985	1990	1995	1996	1997	1998	1999
高校女教師佔總教師的百分比	26.7	29.1	32.9	34.2	35.1	36.3	37.4
高校女生佔總學生的百分比	30	33.7	35.4	36.4	37.3	38.3	39.2
中專女教師總教師的百分比	32.8	38	41.6	42.7	43.4	44	44.6
中專女生佔總學生的百分比	38.6	45.4	50.3	52.3	38	54.7	55.8

資料來源：《中國統計年鑒》。

比重很難達到50%。表6告訴我們，從1985-99年，高等學校中女生佔學生總數的比重雖有上升，但沒有超過50%；儘管中等學校女生的比例超過了50%，但是要讓所有具有中等專業文化程度的群體都成為互聯網用戶或者在性別方面均衡地成為互聯網用戶，也將是非常困難的事情⑥。

在未來相當長一段時間內，中國大陸總人口中至少會有一半以上人的文化程度低於高中，這些人基本上不可能進入互聯網用戶群體，其中主要是女性、老年和沒有經濟能力接受更高教育的人口。十多年的發展表明，至少到現在，互聯網仍然是年輕人的世界，絕大多數35-70歲左右的人群將長期屬於另一個非互聯網的世界。

其次，十多年的發展表明，至少到現在，互聯網仍然是年輕人的世界。世界範圍內的事實表明，既有用戶群體中的年齡結構不會有很大的突破。1997年，新加坡16-30歲的用戶佔用戶總數的76.7%⑦。根據台灣蕃薯藤的調查，台灣互聯網用戶中，15-30歲的1998年佔79.5%，1999年佔75%⑧。還需要看到的是，三個國家和地區的用戶年齡的峰值都集中在18-24歲；根據斯坦福社會定量研究所(SIQSS) 2000年2月的調查，美國的情形亦如此⑨。在中國，即使用戶的年齡結構超過美國現有的水準，也只是向30歲左右偏移。這就是說，在年齡結構中，即使把多數互聯網用戶的年齡放寬到35歲，根據現有的平均壽命，絕大多數35-70歲左右的人群將長期屬於另一個世界——非互聯網的世界。

還有，當我們綜合上述因素進行分析的時候，就會發現，女性、低文化程度以及高年齡段的人還會有一個地區分布，經濟發展水準比較低的西部將在這些群體中佔有更大的比例。

要之，如果說接受一定程度的教育是加入互聯網絡的基本要求的話，那麼，滿足基本要求的限制因子就是現有社會所提供的接受教育的機會和由年齡表現出來的接受知識的能力。對照表5，我們則可以比較清楚的理解，受教育機會在年齡、性別、地區之間的分布是不均等的⑩。換句話說，我們可以認為，與其他國家一樣，是否成為互聯網用戶群體中的一員主要取決於因年齡、性別、收入所導致的受教育程度差異，即諾里斯(Pippa Norris)所謂的「結構性機會差異」⑪。

在這樣的條件下，熟悉社會分層和社會結構分析的人也許會忍不住地說，既然加入互聯網用戶群體的限制因素主要來自教育程度的差異，而教育程度又受到經濟收入水平的制約，那麼，互聯網絡的引入似乎並沒有打破傳統的社會結構體系，也沒有對傳統的社會分層理論形成本質性的衝擊。不過，這篇文章想說的是，儘管成為互聯網絡用戶需要滿足受教育條件，但是，並不是滿足受教育條件的所有人群都會成為互聯網用戶，結構性機會差異只是工業社會對網絡社會或互聯網社會的路徑依賴式影響，或者說傳統的韋伯式三分法已經不能

窮盡互聯網絡引入以後的社會結構分析，進而無法替代「是否使用互聯網絡」的區隔。在使用互聯網絡的社會中，社會學家必須考慮互聯網絡對社會結構的影響，是否使用互聯網已經成為了超越傳統社會分層標準的新維度。

正如前面已經簡要解說過的，在工業化比較成熟的資本主義社會，一個人的職業基本上決定了其在社會中的地位。在英國，最基本的社會分層體系把所有社會成員分為專業型、管理型、技術非體力型、技術體力型、半技術型、非體力勞動型以及軍人等，這樣的劃分甚至直接進入了英國的國家人口統計指標。在美國，最基本人口統計也根據人們的職業類型將所有社會成員分為三類七等⑫。在中國，更有社會學家直接把人們所從事的職業當作社會分層討論的標準，首先劃分工農，在工農之內再劃分各種類型的職業⑬。

很顯然，這樣的社會結構分析策略在使用互聯網的社會成員中並不適用。在互聯網用戶群體中，簡單的職業劃分已經失去了基本的意義，一個社會成員可以同時是技術型和管理型的人員，也可以是農民或者學生，甚至還可以具有更多重的職業身份，換句話說，傳統的職業劃分標準在一定意義上無法準確地表達一個人具體的職業特徵。

不過，當我們回到「是與否」的簡單劃分時，一切問題就迎刃而解了，是否使用互聯網絡已經變成了互聯網社會的一個基本分層體系，這就是1997年凱茲 (James Katz) 提出數碼區隔 (digital divide) ⑭的基本含義。使用互聯網絡的人是一個無法使用傳統社會分層標準來表述的群體，而不使用互聯網絡的人仍然可以使用傳統的社會分層體系。由此，是否使用互聯網本身便成為了進行社會結構分析的基本劃分。

是否使用互聯網絡，已經變成了互聯網社會的一個基本分層體系，這就是1997年凱茲提出數碼區隔的基本含義。使用互聯網絡的人是一個無法使用傳統社會分層標準來表述的群體，而不使用互聯網絡的人仍然可以使用傳統的社會分層體系。這樣，數碼區隔在社會分層中就有了實質性的意義。

這樣，數碼區隔在社會分層中就有了實質性的意義。也就是說，當社會學家討論社會分層的時候，就不能僅僅考慮匯聚了收入、權力、社會聲望、受教育程度的「職業」，而需要首先考慮數碼區隔。那麼，數碼區隔對中國社會結構分析到底具有甚麼樣的影響呢？我認為，至少可以從三個方面來考慮：

第一，正因為數碼區隔在一定意義上匯聚了過去社會分層討論中使用的收入差距和教育程度差距，甚至地區性經濟發展差異，因此，互聯網用戶的基本特徵在一定程度上可以取代原有的依據收入和教育程度的社會結構分析，至少在工業社會向網絡社會過渡時代可以採用這樣的策略。也就是說，在社會結構的意義上，使用互聯網絡的人群代表了一部分教育程度和收入均較高的社會群體。

第二，但互聯網用戶並不是高教育程度和高收入社會群體的代名詞，因為互聯網用戶群體與高教育程度和高收入社會群體並不是完全重疊的，或者說不是所有滿足了成為互聯網用戶條件的人都一定會成為互聯網用戶。這就意味着，傳統的韋伯三分法並不能完全被替代，三分法仍然有其使用的空間，只是不能像在工業化時代那樣將其作為社會結構分析的基本框架了。

第三，對窮人、少數族裔和社會弱勢群體甚至所有社會群體的社會結構分析將無可避免地要加入數碼區隔因素。1999年10月，聯合國秘書長安南

(Kofi Anan) 在日內瓦電信大會上發表講話時指出，人們缺少許多東西：工作、住所、食品、基本健康保證、可飲用水，但是在今天，如果人們不能使用基本的通訊，那將導致他們更多地缺乏發展的機會。不能使用互聯網絡已經成為了影響窮人、少數族裔和社會弱勢群體發展的基本因素之一。

聯合國秘書長安南指出，人們缺少許多東西：工作、住所、食品、基本健康保證、可飲用水，但是在今天，如果人們不能使用基本的通訊，那將導致他們更多地缺乏發展的機會。不能使用互聯網絡已經成為了影響窮人、少數族裔和社會弱勢群體發展的基本因素之一。

根據很多商業公司和非政府機構的報告，大約2005年左右，中國將會成為僅次於美國的互聯網用戶大國。不過數碼區隔到底會給中國社會結構的變化帶來甚麼影響，現在尚難預料。但可以肯定的是，當社會學家分析中國社會結構和討論中國社會分層的時候，數碼區隔將是一個基本的區分維度。

註釋

① 有關社會結構分析和分層的討論主要參見Kingsley Davis and Wilbert E. Moore, "Some Principles of Stratification", in *Social Class and Stratification*, ed. Rhonda F. Levine (New York: Roman and Littlefield, 1998); Rosemary Crompton, *Class and Stratification: An Introduction to the Current Debates* (Cambridge: Polity Press, 1998).

② Qiu Zeqi, "The China's Emerging Internet Society", Working Paper 2000.010 (Beijing: Institute of Sociology and Anthropology, Peking University, 2000).

③ 中國互聯網絡信息中心：《中國互聯網絡發展狀況統計報告》，2000年7月。

④ 根據NUA的數據整理得來。參見邱澤奇：〈互聯網社會在中國的形成〉，新加坡國立大學東亞研究所工作論文，2000年。NUA的數據參見http://www.nua.ie/surveys/index.cgi。

⑤⑦ T. S. H. Teo, V. K. Lim and Raye Y. C. Lai, "Users and Uses of the Internet: The Case of Singapore", *International Journal of Information Management* 17, no. 5 (1997): 329; 329.

⑥ 根據《中國統計年鑒》，高校學生中，女生的比例雖在穩步增長，但沒有超過40%。

⑧ http://survey.yam.com/98/age.htm；http://survey.yam.com/99/99result_01_01.htm。

⑨ Norman Nie and Lutz Erbring, *Internet and Society: A Preliminary Report* (Stanford: Stanford Institute for the Quantitative Study of Society, 2000).

⑩ 有關地區差異的討論可以參見胡鞍鋼等：《中國地區差距報告》(瀋陽：遼寧人民出版社，1995)。

⑪ Pippa Norris, "The Worldwide Digital Divide: Information Poverty, the Internet and Development", paper at Annual Meeting of the Political Studies of the UK London School of Economics and Political Science, 10-13 April 2000.

⑫ 同註①Crompton。

⑬ 參見邱澤奇：《中國大陸社會分層狀況的變化》(台北：大屯出版社，2000)；李強：〈現代化與中國社會分層結構之變遷〉，《中國社會學年鑒(1992-1995)》(北京：中國大百科全書出版社，1996)。

⑭ http://news.cnet.com/news/0-1005-200-317366.html。

邱澤奇 北京大學社會學人類學研究所副教授

網際網路的差異現象：問題與挑戰

莊庭瑞

如果從柏納李 (Tim Berners-Lee) 於1990年末在歐洲高能物理組織 (CERN) 時所進行的工作算起，全球資訊網 (World Wide Web) 運轉至今已屆滿十年。如果從1960年代末期美國國防高等研究計畫室 (DARPA) 開始資助計算機網路的研究算起，開放、可延展的互連資訊網路也已存在三十幾年了。不過，社會大眾所認知的網際網路或全球資訊網，若從商業網站的大量出現，以及瀏覽器「馬賽克」(Mosaic) 的風行，從1993年春至今2001年春，算來應該不到八年。然而八年來，網際網路使用人口，從幾十萬 (多為美歐高等學校教員、學生或研究機構人員) 到現今估算的數億，成長超過一千倍。而網際網路對社會、經濟、文化的影響更是深遠，難以衡量。一般認為，網際網路無界線、無中心點的特性，使得其中資訊的流通幾乎無可限制，加上個人電腦與電信網路的普及等經濟助因，使得網際網路在提供資訊方面，對公眾使用者產生極大的吸引力。而使用者之間互動而生的網絡效應 (network effect) ，更助長網際網路的伸展。網路與使用者雙方互為因果，造就今日網際網路普遍化的現象。

網際網路或全球資訊網，若從商業網站的大量出現，以及瀏覽器「馬賽克」的風行，從1993年春至今2001年春，算來應該還不到八年。八年來，網際網路使用人口從幾十萬到現今估算的數億，成長超過一千倍。而網際網路對社會、經濟、文化的影響更是深遠，尚難以衡量。

網際網路的普遍化，是否連帶着使得人際間的差異，至少在資訊的溝通取得方面，逐漸減小？還是如憂心人士所說的，網路所造成的數位落差 (digital divide) 日益嚴重，值得大家重視？在這篇短文，我們以一般可取得的數據，就網路使用人口與世界人口兩者的組成結構，指出資訊充沛 (information rich) 和資訊匱乏 (information poor) 人口的所在，以說明世界人口在使用網路方面，強弱兩方的情形。另外，我們也概略說明，網路技術的分眾能力；即便同是資訊充沛的社群，仍可用網路技術加以區隔，而給予差別待遇。網際網路上的資訊如果當作可被人類共享之資源，此資源固然不會因為使用者眾而生匱乏，事實上卻有多數人無緣使用此資源的情形，以及資源分布厚薄不一的差異現象。這種「取得上的差異」(differentiations in access) ，或許不被一般人察覺或重視，但卻是事實。為了資訊社會的進一步發展，或所謂全球文化村的遠景，我們不能不面對這種差異現象的存在，以及其所帶來的問題。

根據估計，目前網際網路的使用者約3.8億人，約只佔全球總人口數60億的1/16。其中，常用英語的上網人口約有1.9億，恰為上網總人口的一半，也已佔使用英語的總人口（約3.2億）的60%。相較之下，使用華語的12億人口中，上網的不到3,000萬，只佔華語使用人口的1/40不到。西班牙語的使用人口數（約3.3億）略多於英語使用人口數，上網人口數卻只有1,900萬，只是英語上網人口數的1/10。這些數字說明，單以常用語言區分網際網路的使用者，已呈現了極大的差異性。若將全球資訊網上可自由取得的網頁，也就是網上資訊的來源，以其所用語言分類，我們發現在16億網頁中，使用英文的超過12億頁，佔總數的3/4以上；使用華文的只有2,700萬頁，使用西班牙文的則有1,300萬頁，分別佔網頁總數的1.7%與0.8%。懂英文的上網者，在網上資訊的來源方面，顯然遠多於只懂華文或只懂西班牙文的上網者。詳細的資料，可見表1。表中特別列出全球使用人口數最多的前十五大語言，以及與人口數相比，上網人數或網頁數比例顯著的幾個語言。我們可以發現，使用於南亞的幾種大語言，如孟加拉語、北印度語（Hindi）、爪哇語、越南語、泰盧固語（Telugu，使用於印度東南方），其上網人口數與網頁數，目前都沒有統計資料，足見在網際網路的時代裏，這些語言的使用者不顯著或不被重視的情形。如果將列於「其他」語言項下的網路使用人數（1,200萬），平均分散到這些語言的使用人口總數（5.8億），得到的數字是：每百人約只有兩人上網。相較於北歐五國（瑞典、芬蘭、丹麥，挪威，與冰島）語言的使用者，平均每百人就有40人上網的情形，對比不可說不懸殊。

我們也可以使用網域名稱（domain name，用以辨識網上機器或網頁的名稱）來分析網路上資訊分

網際網路上的資訊固然不會因為使用者眾多而產生匱乏，卻有多數人無緣使用此資源的情形，以及資源分布厚薄不一的差異現象。這種「取得上的差異」，或許不被一般人察覺或重視，但卻是事實。為了資訊社會的進一步發展，我們不能不面對這種差異現象的存在，以及其所帶來的問題。

表1　依使用語言統計目前世界人口、上網人口、網頁數

語言	人口數	上網人數	網頁數
華語	1223.3	28.7	27.0
西班牙語	332.0	18.9	13.0
英語	322.0	189.6	1225.4
孟加拉語	189.0	—	—
北印度語	182.0	—	—
葡萄牙語	170.0	9.4	5.6
俄語	170.0	9.3	—
阿拉伯語	167.0	2.4	—
日語	125.0	27.3	44.3
德語	98.0	23.4	36.5
爪哇語	75.5	—	—
韓語	75.0	15.7	10.4
法語	72.0	15.2	17.4
越南語	68.0	—	—
泰盧固語	66.4	—	—
義大利語	37.0	12.3	9.9
荷蘭語	20.0	6.0	5.8
瑞典語	9.0	3.6	5.1
芬蘭語	6.0	2.2	2.7
丹麥語	5.3	2.6	2.2
挪威語	5.0	2.2	2.2
希伯來語	4.6	1.0	0.3
冰島語	0.3	0.1	0.3
其他	2212.5	12.1	191.9
總數	5634.9	382.0	1600.0

單位：百萬；「—」表示不詳。

資料來源：人口數：SIL International（www.sil.org，1999年2月）。上網人數：Global Reach（www.glreach.com，2000年9月）。網頁數：Google（*Wired*，2000年12月）。

布的情形。根據網頁搜尋公司Google於2000年底的分類統計，全球16億網頁中，60%是來自「商業」(.com)、「網路」(.net)、「組織」(.org)這三個「通用頂級網域」(gTLD, generic top-level domains)。以這三個網域結尾的網域名稱，可以說與地理區域無關(雖然大部分可能於美國境內運作)，而來自這三個網域的網頁，訴求對象也可說是全球的網路人口(雖然網頁所用語文大部分可能為英文)。除了「通用頂級網域」，另外有「國家碼頂級網域」(ccTLD, county code top-level domain)，如「香港」(.hk)。來自這些網域的網頁，約佔總數16億網頁的33%。這些網頁雖然也被全球網上人口所取用，但其主要訴求對象應是該網域所屬地理區域內的上網人口。表2依頂級網域，列出該網域內的人口總數、上網機器數(該機器必須有相應對的網域名稱始列入計算)、網頁數。表中特別列出全球人口數最多的前十五大國家，以及與人口數比較，上網機器數或網頁數比例顯著的幾個國家。我們從表2不難發現一些顯著差異。例如，日本人口數約是中國的1/10，但是日本上網的機器數反而是中國的40倍有餘，日本的網頁數也約為中國的七倍。英文在這兩個國家都不是主要語言，所以上網機器數與網頁數，其實可作為該國域內網際網路上資訊互通的兩項指標。如果再除以人口數，日本的上網機器密度是中國的400倍，網頁密度是中國的70倍。拿台灣與日本比較，台灣的上網機器密度是日本的1.5倍，網頁密度是日本的1.6倍。再拿丹麥與台灣比較，丹麥的上網機器密度又是台灣的1.7倍，網頁密度則是台灣的2.3倍。表2也透露，尼日利亞(人口數1.1億)與越南(人口數8,200萬)這兩個人口眾多的國家，其網域內的上網機器竟然都各只有一百部左右。表1和表2的數據應可說明，全球資訊網上的資訊並不是人人可得。一個人所使用的語言和他所在的國域，往往就決定了他是否屬於上網的一群，以及他所能取得的資訊量。

即便是使用同一語言，在同一國域，上網人口的分布也存在着差異性。經濟能力與教育程度常是決定因素。在家上網的人口，其家庭收入必須足以支付個人電腦的軟硬體費用，以及網際網路的接續費用。在工作地點上網的人口，可能大多為白領工作者，有一定教育程度。另一群上網人口是學生，尤其以大學生和高中生為多，或是於網路咖啡廳(Internet cafe)上網的人口，其平均年齡也可能較低。另外，用於上網線路的頻寬與上網機器的形式，也會影響上網者的網路經驗與使用模式。使用窄頻線路上網者，不會經常使用含大量影像或聲音資訊的網站，而使用行動電話上網者，因話機顯示面版空間有限，多用來查詢特定的文字資訊，而非做一般的網站瀏覽。另外，有身體障礙的使用者，如視障或癱瘓者，如果沒有特殊的電腦設備，以及資訊提供網站的配合，幾乎不可能上網。

網際網路是資訊傳遞的利器，可是如我們以上的分析，不是每個人都可取得這項利器。事實上，上網人口佔全球人口的少數，上網人口和資訊來源的分布，也呈現厚薄懸殊的現象。而一旦上網後，是否所有網際網路的使用者，在不考慮語言的限制後，在資訊的取得交換上就站在平等的地位呢？我們的看法也不樂觀。不樂觀的原因是，現在上網者大部分是將網際網路作為資訊的取得來源，而資訊常是來自商業網站。基於商業考量以及網路技術的配合，商業網

網際網路是資訊傳遞的利器，但並不是每個人都可取得這項利器。事實上，上網人口佔全球人口的少數，上網人口和資訊來源的分布，也呈現厚薄懸殊的現象。而一旦上網後，是否所有網際網路的使用者，在不考慮語言的限制後，在資訊的取得交換上就站在平等的地位呢？我們的看法並不樂觀。

表2　依頂級網域統計目前世界人口數、上網機器數、網頁數

頂級網域	代碼	人口數	上網機器數	網頁數
(商業)	.com	—	32696.3	783.0
(網路)	.net	—	23432.1	101.4
(教育．美國)	.edu	—	6678.1	81.3
(組織)	.org	—	1087.7	76.2
(政府．美國)	.gov	—	827.6	10.1
中國	.cn	1278.0	87.9	10.9
印度	.in	1017.0	33.0	—
美國	.us	278.1	2251.4	10.2
印尼	.id	214.4	24.1	—
巴西	.br	167.6	662.9	—
俄羅斯	.ru	145.1	260.4	10.7
巴基斯坦	.pk	141.5	5.5	—
日本	.jp	127.9	3413.3	69.0
尼日利亞	.ng	114.3	0.1	—
墨西哥	.mx	98.8	495.7	—
德國	.de	82.9	1916.5	76.5
越南	.vn	82.2	0.1	—
菲律賓	.ph	80.1	16.7	—
土耳其	.tr	66.2	108.4	—
泰國	.th	63.1	53.7	—
法國	.fr	59.7	983.5	16.0
英國	.uk	59.6	2080.9	64.2
意大利	.it	57.9	1574.4	15.5
南韓	.kr	47.7	475.8	11.5
西班牙	.es	39.6	538.5	11.4
加拿大	.ca	31.2	1814.5	12.5
台灣	.tw	22.3	903.9	19.2
澳洲	.au	19.4	1311.5	10.4
荷蘭	.nl	15.9	1082.1	17.6
瑞典	.se	8.9	624.3	11.8
瑞士	.ch	7.3	418.0	13.0
丹麥	.dk	5.4	369.7	10.7
其他	—	1723.4	6819.2	156.9
總數		6055.5	93047.8	1600.0

單位：百萬(人口數，網頁數)；千(上網機器數)；「—」表示資料不詳。

資料來源：人口數：The Economist (*The World in 2001*)。上網機器數：Internet Software Consortium (2000年7月)。網頁數：Google (*Wired*，2000年12月)。

站會偏好，而且有技術能力作分眾式的資訊提供，而這也會造成網路使用上的差異性。

目前全球資訊網上可自由取得的網頁中，近半是由「商業」網域提供(見表2)。若加上附於「國家碼頂級網域」的區域性商業網域，如 .com.hk等，粗估商業網站所提供的網頁，可佔目前全球16億網頁的3/4以上。當然，來自商業網站的網頁未必就純做商業用途，其中仍有許多是個人的或同好團體的網頁，如置於GeoCites (geocities.yahoo.com) 的550萬網頁。若說現今的網際網路大體是以商業方式運轉並求商業報酬，這應該是可被接受的事實。然而，若與八年前網際網路尚未作商業使用時的情形比較，兩者在資訊提供的方式上有很大不同。以前是偏向同儕、同好間的資訊交流，比較鬆散；現在則是注重搜尋引擎的疏理分類，要求切題。以前多是個人主動搜尋所需資訊，比較費心；現在常是商業媒體整理提供，易於個體接受。以前的資訊提供者多不考慮使用者的身份，同樣的資訊來者就給；現在則強調個人化的服務，希望對使用者有更多的了解。以往是非商業的、不分眾的、不講資訊提供的成本效益；現在則恰相反。

目前全球資訊網上可自由取得的網頁中，近半是由「商業」網域提供。若與八年前網際網路尚未作商業使用時的情形比較，兩者在資訊提供的方式上有很大不同。以前是偏向同儕、同好間的資訊交流，比較鬆散；現在則是注重搜尋引擎的疏理分類，要求切題。以往是非商業的、不分眾的、不講資訊提供的成本效益；現在則恰相反。

為何網際網路在全球資訊網出現之後，商業化的進展如此快速？若將全球資訊網視為資訊傳播媒介，那它與傳統的傳播媒介 (如報紙廣播) 最大的不同，在於先天的技術設計上，全球資訊網已非單向的傳送，而是雙向的互動，而且是以簡易的網頁瀏覽方式，由使用者向提供者直接索取資訊，幾乎不需要其他中介人。全球資訊網上的資訊提供者，依此可以了解資訊被選取的情形，也可以進一步了解使用者的習慣與背景。掌握與最終使用者間的互動關係，可說是任何商業活動夢寐以求的目標，網際網路技術提供了達到這項目標的許多機制，但也改變了傳統上資訊傳播與商業活動的許多假設。

舉例來說，匿名活動這個假設幾乎不復存在。以傳統的廣播為例，收聽者的位置及身份，不為廣播電台或第三者 (如政府) 所知。而全球資訊網上每一個提供資訊的網站，卻必須依據使用者電腦的「網際網路協定位址」(IP Address)，傳送資訊到該電腦。這也意味着提供資訊的網站，可依使用者的網路位址，作差別性的資訊服務。這情形也發生在轉接資訊的路由器 (router) 與代理伺服器 (proxy server) 上。在某些地區，第三者掌控了重要的資訊轉接器具與路徑，可以依使用者或提供者的網路位址，阻擾資訊在網際網路上的傳遞。許多商業網站為避免此種干擾，遂配合使用者當地政府，製作合乎「規範」的網頁，提供給該地使用者。而且，網路位址的分配，通常與地理位置相關，所以網站可以得知使用者所在的地區 (如香港)，而第三者在必要時，且可得知使用者的確切位置 (如某企業於台北的分公司)，這與電話號碼的使用情形極為類似。另外，使用者與提供者都是以己方的程式來輔助資訊的交換 (一方是瀏覽器，另一方是網站伺服器)。瀏覽器在運作時可傳輸許多使用者的偏好設定，而網站伺服器可依此提供不同的資訊。例如，如果瀏覽器所使用的語言被設定為繁體中文，那麼網站就可主動提供繁體中文的資訊給該瀏覽器，甚或拒絕提供任何英文的資訊。

使用者與提供者之間進行的任何資訊傳輸交換，可以說是兩方程式交涉後的結果，網站伺服器當然可以依據交涉的情形，決定提供資訊的方式。常見的一種情形，是要求使用者先行註冊，而且以後每次進入網站，必須完成登入手續 (很多情形下是由瀏覽器代勞而不為使用者查知)，才提供資訊。這種情形下，其實是允許資訊提供者完整蒐集使用者在該網站 (或相關網站) 瀏覽資訊的情形。而從這些使用紀錄，該網站可進一步分析使用者的偏好與社經地位。例如，瀏覽體育版新聞的大多為男性。也可以從網上購物的消費金額推算使用者的經濟能力，或從瀏覽器的語言設定猜測其族裔背景等。若不接受這種「被監視」的使用條件，使用者可能就取不到資訊；而接受後，資訊提供者更可依推算出來的社經背景，作進一步的使用 (如作為差別待遇的根據)。這種情形，目前無論以法律規範、業者自律或技術方法，都還未有完善的解決方法。

網際網路的差異現象，固然與使用者所在的地區、所用的語文、其經濟能力、或有無身體障礙等息息相關，但也和使用者的「網際網路通識能力」(Internet literacy) 有關 (如以上關於匿名活動的討論)。如果使用者不知道網際網路與傳統媒體在這方面是截然不同的，在與資訊提供者的交涉裏便佔下風。另外，一般使用者的技術能力或資源通常有限，而商業機構則不然。若將網際網路上的所有網頁看作一公共資源，此資源固然不會因分享而匱乏，但有較佳技術能力與資源者的商業組織，絕對可以作較佳的使用。例如，一個有特殊喜好的使用者，必須仰賴網頁搜尋公司來取得其他不知名同好的資訊，或依靠商業網站提供一個聚集的園地——如電子告示板 (BBS) 或電子郵件串連 (mailing list) 等。而以此種方式交流的一切紀錄，自然也留存於該商業網站。

網際網路的差異現象，固然與使用者所在的地區、所用的語文、其經濟能力、或有無身體障礙等息息相關，但也和使用者的「網際網路通識能力」有關。隨着社會的急速資訊化，商業機構與單一個人，雙方所掌控資訊量的多寡懸殊。這種「資訊不對等」所衍生的問題值得關心。

人間的交流，社會的紀錄，在未有商業化的全球資訊網之前，多有以電子化的方式分散留存着，但現在留存最多這些「網上人間」紀錄的，是大型入門網站 (如AOL或Yahoo) 和幾近無所不包的網頁搜尋公司 (如Google)。隨着社會的急速資訊化，這種情形只會更加顯著。而這現象也充分反映出，商業機構與單一個人雙方所掌控資訊量的多寡懸殊。這種「資訊不對等」所衍生的一些問題，也值得我們關心。這些大型網站的系統穩定度與安全性，關係着眾人在資訊取得方面是否便利可靠。例如，大型入門網站的電子郵件服務如果出了差錯，立刻就影響了百萬人的生活。而且，收集於這些大型商業網站的人間紀錄，日後將是人類文化遺迹的一大部分。如何平衡商業與公益的考量，妥善保存這些大量紀錄，以作為社會、文化、歷史的見證與分析，將是日益迫切的議題。另一方面，現在不留存於網際網路上的，日後也無從為之見證與分析。現在因經濟語言等因素而未能使用網際網路的族群，在以後的資訊史料裏，他們也將是被忽視的一群。

多數人無緣上網，而上網者在資訊的掌握上又大多處於弱勢，如何面對這些問題，進而提出方案，在在都是挑戰。對於貧窮國家，唯有提昇國民經濟，廣施國民教育，才有可能大幅增加上網人口。同樣的，富裕國家裏的弱勢人口，通常也因經濟與教育程度無法上網。不改善這些結構性的社會因素，現實社會裏的弱

勢人口不可能大量成為上網人口。而政府在健全經濟發展、落實基礎教育、活潑電信產業之外，可扮演更積極的角色。例如，規範電信和網際網路服務業者，對於偏遠地區居民與殘障人士，必須提供一定的服務品質。政府也可鼓勵中高齡人口接受上網所需的訓練，並在公眾場所(如圖書館、鄉鎮公所、中小學等)廣泛設置給大眾上網的電腦與網路設備。在通訊技術方面，行動電話系統因為不需要配置傳統電信系統所需的固定網路，甚至可用「一步到位」的方式，在傳統電信服務不發達的地區建置無線上網所需的網路。在許多地區，行動電話的使用者其實遠多於個人電腦的使用者。如果行動電話上網日漸方便，成為趨勢，這對於上網人口數的增加，以及上網人口結構的組成，都會有正面的影響。

至於網際網路上使用者與提供者之間「資訊不對等」的情形，以及第三者對資訊傳輸的干擾，現在也有新的軟體技術，可為相對弱勢的使用者扳回一城。關鍵的做法在於聯合眾多使用者，彼此服務，同時也去除集中式資訊提供者的必要性。最有名的例子該是napster(一種讓音樂資料可在網路上分享的軟體)，它把音樂檔案分散儲存於眾多使用者的上網機器，便利彼此間及時下載播放。同好使用者之間，尚可約定彼此以匿名方式交換資料，進一步免去第三者追究的可能。這類軟體技術對現今智慧財產權的商業運作，影響極為深遠。一方面，它將使用者對版權商品「合理使用」(fair use)的權利推到極致，讓版權商品的傳統販售模式，幾乎無從運作；而另一方面，以網路使用數位化的娛樂資訊，顯然已成為趨勢，傳統的媒體業者不得不配合。

如今，很少人認為網際網路與全球資訊網只是資訊技術的發展與應用，多數人也都領略到它所帶來的商業益處和潛力。以它作為媒合社會互動的機制與工具，也逐漸蓬勃發展。無法使用網際網路，對個人與族群固有影響，但以另外一個層面來看，個人或族群無從參與新興的社會脈動，無法成為「網上人間」的一部分，更值得關注。1999年4月，柏納李於麻省理工學院計算機科學實驗室35周年慶祝活動中，以「全球資訊網的未來」(The Future of the Web)為題發表演說，他在結束時提到，全球資訊網是應社會需求而生(意指協助高能物理學家使用網際網路交換實驗資料與文件)，他認為全球資訊網作為「社會機器」(social machines)的前景，更令人期待。他所說的「社會機器」，意為協助人群跨越地理障礙，以彼此互重的方式，進行人際合作的網路機制。他所說的「社會機器」，部分已獲實現，如「開放程式碼」(open source)的群力軟體開發方式、檔案即時共享、網上論壇與投票、或更早的電子郵件串連等，無一不是依靠着網際網路而起。今日的全球資訊網因其介面簡便，使用者眾，更允許新形式的社會互動與合作。未上網的個人或群體，他們無緣接近這社會機器，便也無從參與這個社會，這已是社會的問題，而其解決，也就是社會的責任。

1999年4月，柏納李以「全球資訊網的未來」為題發表演說，他認為全球資訊網作為「社會機器」的前景令人期待。他所說的「社會機器」意為協助人群跨越地理障礙，以彼此互重的方式，進行人際合作的網路機制。然而，無緣接近這社會機器的未上網個人或群體，他們無從參與這個社會，這已是有待解決的社會問題。

莊庭瑞　台北中央研究院資訊科學研究所助理研究員

編 者 按

回顧剛剛過去的二十世紀百年史，中國有兩次現代化高潮。近的一次是1980年代以來的改革開放。我們躬逢其時，一方面深切體會近二十年來中國人的物質及精神生活的迅速改善，另一方面也為變革所帶來並逐步加深的各種社會問題感到困惑、憂慮。遠的一次則是二十世紀開始十年的清廷新政。本期袁偉時和方平兩篇文章，正可以顯現那一時期社會的巨變及其引發的問題。袁偉時充分肯定清末新政在促進經濟高速發展，建立現代教育和法律體系、司法制度，以及開創民主政治等方面所做出的一系列有實效的改革。方平則以上海民間報刊為例，簡要評述這一時期現代公共輿論的勃興，及其對建構新型公共領域的重大影響。二十世紀一頭一尾的這兩次現代化有那麼多相似之處，無怪袁偉時要說：「中國大陸當前的改革開放，是清末新政的繼續。」

四年前，傅高義 (Ezra F. Vogel) 在本刊 (1996年4月號) 發表文章樂觀地預測：二十世紀末中國的高速成長在二十一世紀可能再持續數十年，西方將目睹前所未見的財富和勢力大轉移。我們當然希望中國強大，正因如此，更不能不思考推動了中國社會前進的清末新政，又引發哪些不可克服的危機，以致十年後的辛亥革命顛覆了清王朝。袁偉時在總結「中國勝利，清廷失敗」的經驗教訓時指出，政治制度改革當斷不斷、無力制止貪污，從而失去了穩定社會秩序的制度保障，是造成清廷新政功虧一簣的基本原因。雖然歷史不必重演，但值此新世紀之初，中國百年來現代化歷程的前車之鑒，不正是應該重視的嗎？

二十世紀中國社會變革的可貴開端
——我看清末新政

● 袁偉時

二十世紀中國的開端，是以清末新政為標記的。最值得重視的是它提供了一個東方傳統中世紀社會向現代社會轉型的典型。無論其成就或失敗，都蘊藏着足以啟迪後人的東西。

最大成就是經濟自由

竊以為清末新政最大的成就是經濟自由。中世紀中國沒有現代意義的自由，中國人獲取自由是由經濟領域開始的。就傳統經濟領域而言，中國人當然可以經營農業、商業和手工業，可是，有個障礙迎面而來：財產所有權的限制。《大清律》承襲傳統，明確規定：「凡祖父母、父母在，子孫別立戶籍，分異財產者，杖一百。若居父母喪而兄弟別立戶籍，分異財產者杖八十。」理由是：「祖父母、父母在，子孫不得有私財，禮也。居喪則兄弟猶侍乎親也，若遂別立戶籍，分異財產，均為不孝，故有杖一百、杖八十之罪。仍令合籍共財。」①這是嚴重壓抑經營積極性的規定。更為嚴重的是，清政府為新經濟的發展設置了種種障礙。突出的表現是辦新式工商、交通和金融事業，一律實行批准制，往往相應設置壟斷特權，不准民間資本自由進入。

二十世紀中國的開端，是以清末新政為標記的。最值得重視的是它提供了一個東方傳統中世紀社會向現代社會轉型的典型。清末新政最大的成就是經濟自由。中世紀中國沒有現代意義的自由，中國人獲取自由是由經濟領域開始的。

例如，十九世紀國際貿易的主導商品是紡織品。它和鴉片是十九世紀中國外貿入超的主要因素。為與外商爭利，70年代開始，朝野有關人士就着手籌辦紡織廠。1890年上海機器織布局開車生產，這是中國人自己辦的第一個棉紡織廠。從1876年李鴻章批准籌辦起算，幾經折騰，整整歷時14年。1880年，為辦這麼一個廠，李鴻章特地上奏，並經皇帝批准，給予該局十年專利，「十年之內只准華商附股搭辦，不准另行設局」②。1888年張之洞在廣東籌設織布官局，不得不致電李鴻章協商：「閱《申報》載，上海布局經尊處奏准：『十年之內，不准

另行設局』；是否專指上海而言？粵設官局本與商局有別；且進口布多消旺，斷非滬局所能遍給，粵供粵用，猶恐不給；當不至侵滬局之利。望速電復。」③李鴻章的答覆是：「粵設官局，距滬較遠，似無妨。」④按照「不准另行設局」的規定，雙方的說辭都經不起推敲。但在人治社會官場文化的氛圍中，矛盾順利化解了。但問題沒有真正解決，其他人辦企業，就沒有那麼幸運了。郭嵩燾是大清帝國第一位駐外使節，二品大員。黯然回國退休後，他在給李鴻章的信中說到這麼一件事：「輪船之為便利，天下所共知也。愚劣如湘人，亦習焉而知其利。是以十年以前，阻難在士紳；十年以來，阻難專在官。凡三次呈請……獨不准百姓置造」，第三次是郭嵩燾出面籌辦的，已籌集資本兩萬餘，這個航運公司還是辦不成⑤！

這兩個例子帶有普遍性。這個障礙是怎樣打破的？1895年7月19日，清政府發了一道上諭⑥：

> 疊據中外臣工條陳時務……如修鐵路、鑄鈔幣、造機器、開各礦、折南漕、減兵額、創郵政、練陸軍、整海軍、立學堂；大約以籌餉練兵為急務；以恤商惠工為本源。此應及時舉辦。

從1865年辯論要不要學西方借法自強算起，清政府內部整整爭論了30年。特別是甲午戰爭失敗，迫使這個專制政府不能不放鬆控制，讓老百姓得到一定程度的經濟自由。用當時一篇得到朝廷首肯的奏章的話來說是：「今日即孔孟復生，舍富強外亦無治國之道，而舍倣行西法一途，更無致富強之術。」

以這一聖旨為標誌，清政府的經濟政策從壓制私人資本即剝奪國民的經濟活動自由，轉變為「恤工惠商」即力求保護和扶植私人資本。阻力和困難仍然不少，但大體是朝着這個方向前進的。

從1865年辯論要不要學西方借法自強算起，清政府內部整整爭論了30年，特別是甲午戰爭失敗，內外交困，迫使這個專制政府不能不放鬆控制，讓老百姓得到一定程度的經濟自由。用當時一篇得到朝廷首肯並轉發而流傳甚廣的奏章的話來說是：「今日即孔孟復生，舍富強外亦無治國之道，而舍倣行西法一途，更無致富強之術。」⑦不過，這一權利的法制化，是1904年初接連頒布《奏定商會簡明章程》、《商人通例》、《公司律》後的事，其中規定「凡設立公司赴商部註冊者，務須將創辦公司之合同、規條、章程等一概呈報商部存案」⑧。與國際慣例一樣，辦企業僅須登記註冊即可。

與此同時，現代財產所有權亦相應逐步確立。《大清民事刑事訴訟法》在「判案後查封產物」一節中規定：「凡封票紙查封被告本人之產物，如產物係一家之公物，則封本人名下應得之一分，他人之分不得株連。」「凡左列各項不在查封備抵之列：一，本人妻所有之物。二，本人父母兄弟姐妹及各戚屬家人之物。三，本人子孫所自得之物。」⑨這表明財產所有權已從家庭甚至家族所有轉變為以個人為本位。儘管這一規定要不僅在打官司時管用，並要成為全社會的習慣仍須假以時日，但這些法律條文的出現，就意味着主流文化開始承認個人財產權的正當性。

這一變革的影響極其深遠。首要的是為經濟發展奠定了良好的制度基礎。經濟發展的決定性因素是制度。良好的制度是人才迅速成長和資金積聚的強大推動器；反之，則資金消散、人才流失。從1901年至民國建立，有很多制約經濟發展的不利因素，但民族經濟仍有不俗的表現。1895-1913年間，民族資本工

業發展速度年均15%，比第一次世界大戰列強無暇東顧期間的發展速度還略高一點⑩。其他經濟事業發展也比較順暢。主要的一條是政府不再愚蠢地堅持以官辦或官督商辦的壟斷經濟為路向，轉而扶植和獎勵私人資本，建立自由的市場經濟制度；加上工資和原料低廉，市場廣闊；這些有利因素足以抵消其他制度性缺陷帶來的負面影響。

這一制度優勢的影響一直延伸到民國。從民國初年到1937年抗日戰爭爆發，戰火連綿，社會動盪不安，但總的說來，經濟仍持續以較高速度發展。1912-36年間，儘管有幾次世界性的經濟危機，特別是1929年開始的經濟大危機，中國工業年均仍增長9.2%，1912-20年更高達13.8%⑪，原因是北洋軍閥政府繼承新政的市場經濟制度且有所完善。1927年國民黨取得全國政權後，雖然開始扶植官僚資本，但尚不足壟斷國民經濟。

更值得重視的是，經濟自由對人的解放的重要意義。在所譯之書論及西方有經濟自由，「乃至民生安業之事，大抵任民自為，而不過問」之際，嚴復感慨繫之地寫道⑫：

> 讀此，則知東西立國之相異，而國民資格，亦由是而大不同也。蓋西國之王者，其事專於作君而已；而中國帝王，作君而外，兼以作師。且其社會，固宗法之社會也，故又曰元后作民父母……下至守宰，皆以其身兼天地君親師之眾責……卒之君上之責任無窮，而民之能事，無由以發達……而其於國也，無尺寸之治柄，無絲毫應有必不可奪之權利。

經濟自由對人的解放有重要意義。沒有經濟自由，公民權利就失去基礎。在中國，經濟自由從確立之日起就一再受到西方非主流思潮的衝擊。通觀二十世紀，挑戰主要來自三個方面：三民主義中的民生主義，馬克思主義和社會民主主義。

沒有經濟自由，只能事事仰承官府旨意，公民權利就失去基礎。在新文化運動中，陳獨秀也一再重申「以獨立之生計，成獨立之人格」⑬的極端重要性。

不過，由於中國傳統觀念中把公私之分視同善惡之別，加上屢仆屢起的啟蒙運動遠未完成自己的歷史任務，經濟自由的極端重要性並沒有被廣大知識份子深刻認識。這就為日後的反覆留下了禍根。

中國作為後發展國家，經濟自由從確立之日起就一再受到西方非主流思潮的衝擊。一些敏感的中國知識份子或政治家鑒於西方貧富差距過大的惡果，認同西方某些非主流思潮，冀圖用國有經濟全部取代私人經濟，最低限度是控制主要行業。通觀二十世紀，挑戰主要來自三個方面：三民主義中的民生主義；馬克思主義；社會民主主義。無政府主義也廁身其中，但影響極小。按其實際效果，民生主義是官僚資本主義的墊腳石，1949年以後的馬克思主義實踐有目共睹；而社會民主主義則成了引導知識份子走向馬克思主義的中介。

值得注意的現象是：社會民主主義思想是由一些自由主義者鼓吹的，張東蓀是突出的典型。30年代，他認為蘇聯以及社會主義、共產主義與自由、民主是水火不相容的。40年代，卻認為「馬克思主義與民主主義是一件事」，「民主主義與社會主義是向着同一的方向前進」。與此同時，他認為以蘇聯為榜樣，放棄部分自由，首先是放棄經濟自由，以計劃經濟取而代之，對外貿易完全由國家辦理，辦集體農場，這是完全正確的⑭。他把自己的主張歸結為建立「計劃的社會」。他說：「須知在經濟方面要有計劃，則勢必連帶到其他方面，如政治方

面，教育方面等等……必須把全社會亦成為有計劃性的……只能有計劃以內的自由與計劃以內的平等」。在他看來，放棄了政治與經濟方面的「絕對自由」，「我們還是不能不要絕對的自由。這個絕對的自由應該在文化與思想方面」⑮。可是，若失去經濟自由，那麼政治、文化、思想等領域的自由也就失去最重要的基礎。所謂排斥「絕對自由」的「計劃以內的自由」，變成政府自由地「計劃」一切，公民則「絕對」必須接受。這些觀點不是個別人的迷誤，在那時頗帶普遍性。

蘇聯成了第二次世界大戰的主力之一，國威、軍威令貧弱如中國的知識份子十分景仰。再加上嚴密封閉的蘇聯社會的真實情況不易了解，一些人刻意散布它已改變了肆意鎮壓公民和剝奪民主、自由的錯誤，社會主義與民主主義合流的幻象油然而生。另一個重要因素是這些知識份子的知識結構。他們大多是人文學者，對經濟學、政治學所知不深，但又肩負着說古論今、指點江山的重任。於是，當哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 、波普爾 (Karl Popper) 根據蘇聯計劃經濟及其他資料大聲警告這是「通往奴役之路」之時，中國的一些自由知識份子面對同一現象，卻認為是救國救民之路。張東蓀自己和知識階層乃至整個國家吞下適得其反的惡果，昭示清末新政肇始的經濟自由的極端重要性⑯。

清帝國原來實行的是三權合一的專制體制。市場經濟的發展，要求司法獨立，法律也必須與國際接軌。1901年1月，清廷下詔變法，中國法律現代化由此起步。《大清刑事民事訴訟法》、《大清新刑律》、《民律草案》，分別為中國法律現代化奠定了牢固的基礎。二十世紀上半葉的中國政府無不繼承這三個大法。

現代社會運作架構的建立

全面地看，清末新政的歷史功績可以概括為現代社會運作架構開始建立。除體現上述經濟自由的市場經濟體系外，還有以下幾個方面：

(1) 現代法律體系和司法制度正在建立

清帝國原來實行的是三權合一的專制體制。市場經濟的發展，要求司法獨立，並且法律必須與國際接軌。現代市場經濟本來就是國際性的，不按照國際標準逐步建立符合要求的法律和司法體系，經濟便無法正常運作。再加上洋人動輒以大清帝國的法律和司法不人道、忽視人權為治外法權存在的理由，成了朝野人士一大心病。要維護司法主權，廢除治外法權，也不能不改革法律體系，建立現代法律體系和獨立的司法制度。

1901年1月，清廷下詔變法。翌年5月13日，一道「上諭」下達：「現在通商交涉，事益繁多。着派沈家本、伍廷芳將一切現行律例，按照交涉情形，參酌各國法律，悉心考訂，妥為擬議。務期中外通行，有裨治理。」⑰中國法律現代化由此起步，幾經反覆，直至二十世紀終結尚未完成。不過，基本架構已在晚清新政時期奠定。1903年起，《公司律》、《破產律》、《法官考試細則》等等先後出台，影響最為深遠的是三個總結性的大法：《大清刑事民事訴訟法》、《大清新刑律》、《民律草案》，分別在程序法和實體法領域為中國法律的現代化奠定了牢固的基礎。二十世紀上半葉的中國政府無不繼承這三個大法。

辛亥革命爆發，臨時政府一成立，司法部長伍廷芳立即向孫大總統報告：「本部現擬就前清制定之民律草案、第一次刑律草案、刑事民事訴訟法、法院編

制法、商律、破產律、違警律中，除第一次刑律草案關於帝室之罪全章，及關於內亂罪之死刑礙難適用外，餘皆由民國政府聲明繼續有效」。孫文同意並諮請參議院核准這個建議⑱。參議院批准了這個建議；袁世凱接任後，正式公布施行。清帝國的基本法律略加刪改後繼續為新政權服務。

孫文、袁世凱政府各自的司法部長——伍廷芳和王寵惠都是受過嚴格的西方法學教育的法學專家，他們卻一致肯定清末制訂的法律，而且他們的認識被當時社會各界廣泛認同。在革命熱情洋溢的臨時參議會批准伍廷芳的建議以前，各省早已紛紛表明了自己的態度。武昌起義，「各省光復，國民知舊刑律之萬不能再用，江蘇省議會，首先就資政院法典股之修正案（即《大清新刑律》——引者），去其與共和國體牴觸各條外，即用為暫行刑律。湘浙各省陸續仿之」⑲。以如此廣泛的共識為基礎，沿用清末新法律一事，沒有受到值得一提的挑戰。

從1924年國民黨一大召開前後開始，特別是1927年取得全國政權後，中國法治進程因國民黨在包括立法、司法在內的各領域全面推行「黨化」而逆轉，但其民法、刑法等基本法律文本仍大體承襲了清末新政的成果。他們的專制統治，是通過另外兩條途徑達到的：一是另外制訂法例，把現代公民應有的自由化為烏有；二是建立以民為敵的機關，嚴格管制公民的言行。軍統、中統和國民黨中宣部及各級黨委宣傳部是其中最臭名昭彰的。中國共產黨領導的抗日根據地和後來的解放區，也沿用國民政府的《六法全書》辦案。直至1949年2月中共中央下令「蔑視和批判」西方「反人民的法律和廢止國民黨《六法全書》」，再歷經50年代初的「司法改革」，歷史出現了30年的斷裂。可是，近20年，立法、司法又開始悄悄地回歸清末新政開創的新傳統⑳。

清末制訂的法律繼承了大陸法系傳統，而大陸法系對個人自由的保障遠不如英美普通法系徹底。新政時期所定有關公民自由權的法律，總是在列舉個人自由後，加上一個後綴：「非依法不得限制之」。從而為專制統治者打着「依法治國」的招牌剝奪公民自由大開方便之門。當時，只有章士釗等極少數人察覺這個重大失誤。

這個新傳統無非是接受人類文明的共同成果。以法律來說，是在日本學者幫助下，繼承大陸法系傳統，制訂了這些新法，確立了建立「法治」國家的目標。可是，大陸法系的缺陷——對個人自由的保障遠不如英美普通法系徹底，加上經過日本這個東方專制主義殘留甚多的國家為中介傳到中國，又使二十世紀的中國人吃盡苦頭。新政時期所定有關公民自由權的法律，總是在列舉個人自由後，加上一個後綴：「非依法不得限制之」，從而為專制統治者打着「依法治國」的招牌剝奪公民自由大開方便之門。辛亥革命後制訂的《臨時約法》也沿襲了這一錯誤。知識階層中不少人在革命高潮中欣然接受這一限制條文，這又與中國傳統文化把公私混同於善惡、為公可以侵私的觀念密不可分。

辛亥革命前後，只有章士釗等極少數人察覺這是後患無窮的重大失誤。清政府一再制訂惡法限制公民的言論自由。1910年12月，它居然利用資政院把原有的《大清報律》修訂為《欽定報律》，由皇帝頒布實行。章士釗尖銳指出，政府此舉侵犯了公民的私權。假如政府或某個公民認為有那些言論違法，可以訴諸法院，依照民法、刑法和正常法律程序解決，根本不需要甚麼報律。制訂報律，並把書報送檢列入其中，「則人權之危險不可思議」㉑。真正第一流的法治國，不會有此等報律或新聞出版法，這是盲目學日本的惡果。章還批評資政院議員通過此項法律有負於國民。

1912年3月11日臨時參議院通過並公布了《臨時約法》，第二天，章士釗立即撰文揭露它沒有解決公民自由的保障問題。「《約法》曰：『人民之身體，非依法

律不得逮捕、拘禁、審問、處罰。』倘有人不依法律逮捕、拘禁、審問、處罰人，則如之何？以此質之《約法》，《約法》不能答也。」他指出，這是許多成文憲法的共同缺陷，應該汲取英美法系的優長予於補救㉒：

> 然人欲濫用其權，中外一致。於是英人之保障自由，厥有一法。其法惟何？則無論何時，有違法侵害人身之事件發生，無論何人(或本人或其友)皆得向相當之法廷呈請出廷狀(Writ of Habeas Corpus，現譯人身保護令——引者)。法廷不得不諾，不諾，則與以相當之罰是也。出廷狀者乃法廷所發之命令狀，命令侵害者於一定期限內，率被侵害者出廷，陳述理由，並受審判也。英人有此一制而個人自由全受其庇蔭……茲制者，誠憲法之科律也，吾當亟採之。

不幸，章氏的呼籲始終未被歷屆政府採納，成了向二十一世紀中國移交的重大問題之一。

清末新政廢除科舉，建立新式教育體系的成功，有賴以下三個特點：一是逐步替代。二是當機立斷。1904年，清政府決定用逐科削減名額的辦法，十年內完成新舊教育交替。三是注意新舊銜接。1906年頒布《舉貢生員出路章程》，穩定了數以萬計的很難再進學堂的士人。1905年，新學堂畢業生也相應能得到進士、舉人榮銜。這些措施實現了新舊教育的平穩過渡。

(2) 現代教育體系的建立

清末新政又一影響極其深遠的改革是廢除科舉，建立新的教育體系。這一改革有三個特點：

一是逐步替代。1901年，清政府已着手改革科舉，除立即廢除武科外，下令文科鄉試、會試均試策論，不准用八股程式。與此同時，命選派人員出國遊學，重開京師大學堂，將原有的書院分別改設為大、中學堂，並多設蒙養學堂，以期逐步取代舊教育系統。1902年制訂了新的學制，翌年又加以修訂，儘管有種種不足，仍不失為建立新教育體系的藍圖。這些措施促進了新式學堂發展，實際已將年輕一代的教育逐步轉移到新的軌道上。

二是當機立斷。1904年，清政府決定用逐科(三年一科)削減名額的辦法，十年內完成新舊教育的交替。1905年9月，袁世凱、張之洞聯名上奏：「科舉一日不停，士人皆有徼倖得第之心，以分其砥礪實修之志，民間更相率觀望。」㉓要求立即廢除科舉。清政府批准了這個建議，一舉解決了這一社會發展的重大障礙。

三是注意新舊銜接。廢除一個沿用了一千多年關乎整個知識階層的制度，一旦作出決定，倒出乎意料地順利。除新教育已逐步生長外，還有三個重要措施：1906年頒布《舉貢生員出路章程》六條，廣開門路，穩定了數以萬計的很難再進學堂的士人。1905年開始，每年一次舉行遊學畢業生考試，合格者分別「賞給」進士、舉人。新學堂畢業生也相應得到這些榮銜。這些措施解決了新舊教育的銜接問題，實現了平穩過渡。

科舉是選拔官員的制度。進入現代社會，這個制度的優長，已為公務員考試制度所繼承。即使由於後來政權頻繁易手，這一考試很不正常，中國向工商社會轉型帶給知識階層的機會，也遠非二十世紀以前所可比擬。時至十九世紀，文科舉每科近20萬考生，爭奪1,439名左右的舉人名額，而中舉後亦僅有

1/3能得到一官半職。進士雖一般都能當官，但每科名額只有區區300名左右㉔。問題在改革不夠徹底，而不是忽視了傳統。大學獨立，思想自由，這是現代教育不可或缺的靈魂，卻根本沒有進入改革者的視野。海內外有些學者認為，這一改革瓦解了原有的凝聚力，是日後紛爭的根源。其實，當時清政府為了培育和維護祖傳的「凝聚力」，軟硬兼施，可沒有少花力氣：讀經佔課堂教學總時數高達25-40%㉕；不准接觸異端邪說，不准干政等禁令頻頒，封報、抓人亦時有所聞。無奈歷史進程要的已是以自由、民主為基礎的制度凝聚，而統治者仍乞靈於思想管制和鎮壓。後來的曲折另有原因，不能歸罪於改革。

⑶ 民主政制的開端

1905年，清政府派員出國考察政治，設立考察政治館（1907年易名憲政編查館），並於11月諭政務處籌定憲法大綱，啟動了政治體制改革的進程。1906年9月正式宣布預備立憲。1907年9月下令設資政院；10月命各省速設諮議局；至1909年10月各省諮議局第一次會議開幕；1910年10月舉行資政院會議；這些都是中國民主政治不可忘記的事件。

十九世紀30年代，議院、三權分立、公民自由這些觀念隨着傳教士闖入中國㉖。歷經被國人視為海外奇談、異端邪說等階段，整整費時70年，終於為主流文化所認同。這是一個非同小可的文化變革。背後是一批睜眼看世界的先驅含辛茹苦默默耕耘，特別是戊戌前後第一次啟蒙運動的成果。史家們早就指出，那些政治考察報告、要求立憲的奏章、變法的建議，乃至各種章程、法律，大都是包括梁啟超在內的流亡者或留學生捉刀，或由外國學者和留學歸來的學人直接參與制訂；好些大臣以《新民叢報》等啟蒙報刊為寫作奏章的依據，更是公開的秘密。以留學歸來人員為骨幹，包括本國學堂畢業生組成的新知識階層的形成，他們紛紛被各種新政機關所吸收，推動着官場文化更新。

十九世紀30年代起，現代民主觀念隨着傳教士闖入中國，整整費時70年，終於為主流文化所認同。這是一批睜眼看世界的先驅默默耕耘、特別是戊戌前後第一次啟蒙運動的成果。推行新政、預備立憲和改革官制，又反過來推動新文化廣泛傳播。以慈禧為首的統治階層公開認同現代民主制度，且成為官方文件的共同語調，則標誌着新政時期主流文化的重大轉向。

推行新政、預備立憲和改革官制又反過來推動新文化廣泛傳播。士子東渡日本進速成政法、速成師範成風，士紳進國內仕學館的也比比皆是。而辦法政學堂，由官方翻譯、出版各種憲政和法律書籍，宣傳選舉的必要和辦法，如此等等實際上成為批判專制、提倡民主的教育。在官方文件中，資政院、諮議局都是實行議會民主的過渡機構。不妨看看一段有典型意義的得到「欽准」的奏章㉗：

> 光緒三十三年八月十三日欽奉懿旨，立憲政體取決公論，上下議院實為行政之本。中國上下議院未能成立，亟宜設資政院以立議院基礎……竊維立憲國之有議院，所以代表民情，其議員多由人民公舉，凡立法及預算、決算，必經議院協贊，方足啟國人信服之心。《大學》云：民之所好好之，民之所惡惡之。《孟子》云：所欲與聚，所惡勿施。又云：樂以天下，憂以天下。皆此理也。昔先哲王致萬民於外朝，而詢國危國遷，實開各國議會之先聲。

這段話之所以值得重視，一是以慈禧為首的統治階層公開認同現代民主制度，且是各種官方文件的共同語調，標誌着新政時期主流文化的重大轉向。這個變

動雖然有待鞏固、擴大和發展，但已清楚表明，上一世紀的啟蒙已收到實效。文化更新是永恆的，而作為特定歷史階段的文化更新，是以十七世紀以降的現代文明成果取代各國中世紀意識形態的歷史過程，即通常說的啟蒙，卻是任何國家無法迴避的歷史任務。新政值得讚揚之處，正是體現着這一歷史過程的進展。二是中國士紳早已找到中國傳統文化與西方現代文化的結合點。在那些翰林、進士等「正途」出身的官僚所擬聖旨、奏章等官方文件中，現代民主之類皆是祖訓，不必大驚小怪。朝野上下，此唱彼和，在這一方面，並無分歧。這又一次證明，至今仍有學人把民主在中國的坎坷，歸罪忽視傳統，並不符合歷史實際。

大清帝國皇族當然想以立憲換取萬世一系，大權獨攬，江山永固。可是，政治是利益和力量較量後的妥協，由不得人們為所欲為。同時，任何改革措施，其後果並不是設計者可以完全控制的。清政府設立資政院、諮議局，要的是馴服的諮詢機構。但孽種誕生，就自行滋長。研究當時會議文獻的論著已充分說明，它們履行民主和監督功能，絕非後來的橡皮圖章所可比擬。1909年10月14日各省諮議局開第一次會議，11月18日便分別派出代表在上海開會，商議請願開國會。後來更組成聯合會，一直領導着國會請願運動，成為監督和推動政府前進的不可忽視的力量。議員們還公開提出組織政黨，實行政黨政治問題。在廣東諮議局第一期會議第14次議事會上，議員陳炯明提出：「本局各議員閉會後，應就各地方提倡建議協會及設法組織政黨，為本局之後盾。」結論是：「將政黨二字改為補助機關，亦經多數贊成辦理。」㉘1910年1月，21省的速開國會請願代表團在京組成的「速開國會同志會」呼籲：各地各社會團體和「碩德名彥」，「或分電政府，或呈懇當道，奏達輿情，以民氣民力所蓄積者和平競進，齊發以向政府。有此紀律之團體，在此時既為國人之後援，在他日即為政黨之先河」㉙。後來，有的議員果真成了有關政黨的骨幹。

1905年起，梁啟超冀圖推動君主立憲，「預備立憲宜先組織政黨」的呼聲此起彼伏。1909年各省諮議局開會，商議請願開國會。翌年，21省的代表團在京組成「速開國會同志會」。1909-10年間議員們對政黨政治的呼喚，是體制內的政治家對先驅的回應。1911年上半年，中國出現第一批合法政黨。

中國要實行政黨政治不是這些議員首倡的。1905年開始，梁啟超冀圖推動清帝國走上君主立憲之路；組織政黨成了題中應有之義。1906年開始，「預備立憲宜先組織政黨」㉚的呼聲此起彼伏。1907年10月以梁氏為領袖的政聞社成立。該社的名義領袖——「總務員」馬相伯在其就職演說中指出：「政黨政治者，現世人類中最良之政治也。夫政治果有更良於此者乎？曰，理想上容或有之，而事實上則未之聞。」㉛而所謂政黨政治就是兩黨或多黨政治：「道有陰有陽，數有正有負。吾是吾所是，而不能謂人之盡非。此國家所以能容兩政黨以上之對立也。故吾儕忠於本黨，而不嫉視他黨，可以為光明正大之辯難，而不可以為陰險卑劣之妨害。」㉜這些都顯示了對現代政黨政治的深刻了解。1909-10年間議員們對政黨政治的呼喚，是體制內的政治家對先驅的回應。到了「1911年上半年，政學會、憲政實進會、辛亥俱樂部、憲友會相繼成立，中國的第一批合法政黨出現」㉝。

這些變化當然不是單純的觀念更新的成果。關鍵在社會變了，力量對比變了，滿漢權貴不得不變。直至1907年12月，清政府仍然嚴厲譴責各省紳商士庶「遇有內外政事……肆意簧鼓」；聲言「惟各國君主立憲政體，率皆大權統於朝廷，庶政公諸輿論……固非人人皆得言事，亦非事事皆可參預」。下令要「將關

於政事結社條規，斟酌中外，妥擬限制」㉞。這個「上諭」，不但表達了限制公民言論、集會、結社自由的態度，也力求維護大權獨攬體制。

可是，這立即遭到一些大臣的反對。兩個多月後，憲政編查館、民政部會奏《結社集會律》，婉轉地否定了這個不合時宜的「上諭」，明確指出：「竊維結社集會，種類甚夥。除秘密結社潛謀不法者應行嚴禁外，其討論政學，研究事理，聯合群策以成一體者，雖用意不同，所務各異，而但令宗旨無背於治安，即法令可不加以禁遏。」還說：「中國古昔……周末百家競勝，各聚朋徒……隱與政治結社無殊。其後寓論政於講學」㉟，力陳包括政治結社和集會在內的集會結社必要並使之合法化。這些大臣所以敢於提出這些意見的主要原因，一是中國人公開和秘密組織的社團已在海內外星羅棋布。「據考，清末僅商會（含總會和分會）就有900餘個。到1909年，各地共建成教育會723個……農學會到1911年至少有總會19處，分會276處。僅此三項相加，已達2千有餘」㊱，要鎮壓，談何容易！二是他們比較了解世界文明的進程，如此剝奪公民自由，即使辦得到，也實在過於野蠻。

1902年2月成立的上海商業會議公所（後按章改名為商務總會），可說是中國第一個新式商會。它的建立，就是因為中英等國在上海談判修訂商約，英國政府根據在華英商商會的意見咄咄逼人；中方代表呂海寰、盛宣懷因對商情缺乏深切了解而十分被動；盛氏催促商界立即成立自己的組織，以便匯集意見和要求，扭轉被動局面。1904年1月，清政府批准下達商部制訂的《奏定商會簡明章程二十六條》，推動各地組織商會。

此後，商會不但以每年一百個左右的速度增長，且成長為無法忽視的社會力量。中國的商會從誕生之日起，就有鮮明的特點：一是傳統與現代相結合，逐步過渡，傳統的行會成了新組織的重要基礎。二是承擔了好些工商管理功能。根據奏定章程，企業的信用公證、專利考核和申報、調解商業糾紛、帳本發行以及推動和支持創辦公司，都屬它的功能，商會成了工商企業家頗具權力的自治組織。三是組建消防隊，組建自衛和維持社會秩序的武裝——體育會（實際是準軍事組織）和商團。北至東北，南至廣東，幾乎所有商會都先後組建了消防隊和商團，最突出的是上海。1905年，以上海商務總會為背景，組成上海城廂內外總工程局，承辦所有馬路、電燈以及城廂內外警察一切事宜，已經有點市政府的味道了。辛亥革命爆發，大部分地區政權轉移幾乎兵不血刃，各地商會功不可沒，而原因之一是它們手上有槍。在民國建立後至1927年國民黨奪得全國政權以前，各地商會除努力維持地方穩定外，幾乎對每一關乎自己利益的重大國事都敢於發表獨立見解，而不怕冒犯政府。這也與它們實力雄厚密不可分。

知識階層的結社在戊戌維新時期已出現第一個高潮。進入新政時期，因帝俄不肯按約撤兵，冀圖霸佔東北而觸發的拒俄熱潮；因美國排斥華工，各地商學紛紛聯手抵制美貨；如此等等的救亡活動令各種報刊和團體如雨後春筍。再加上為推行新學制而廣為組織教育會，開頭雖是官辦且專注教學業務研究，但終究不能不捲進社會浪潮，大都變為代表知識階層利益的團體。

羽翼漸豐的中產階級和知識階層自行其是，集會、結社、言論自由日益擴大，公民社會的雛形已經形成，為民主政制的建立和運作奠定了基礎。

1904年1月，清政府批准下達商部制訂的《奏定商會簡明章程二十六條》，推動各地組織商會。此後，商會以每年一百個左右的速度增長，成長為無法忽視的社會力量。在民國建立後至1927年國民黨奪得全國政權以前，各地商會對每一關乎自己利益的重大國事都敢於發表獨立見解，而不怕冒犯政府。

兩個功虧一簣說明甚麼？

清末新政推動了中國社會前進，但大清帝國垮了。中國勝利，清廷失敗。高興？遺憾？見仁見智。不過，歷史留下兩個功虧一簣的記錄，卻值得人們認真思考。

清帝國功虧一簣，沒能保住自己的國號和皇位。原因何在？它是從三方面把自己打垮的：

(1) 政治制度改革當斷不斷

清末新政推動了中國社會前進，大清帝國卻垮了。但它不是被孫文的武裝革命打倒，而是被自己的三大錯誤打垮的：一、政治制度改革當斷不斷；二、無力制止貪污；三、重蹈國有經濟的死胡同。這三大錯誤的背後是專制烙印太深。

從1906年宣示預備立憲開始，走文明國家共同的議會民主之路已是無可抗拒的趨勢。1910年1月、6月，各省諮議局聯合會連同各省商會、教育會及其他紳民代表兩次發動速開國會的請願運動；9、10月間，各省督撫紛紛電請先設內閣以立主腦，開國會以定人心；各地學生接連罷課；資政院也通過決議上奏，請速開國會。這些情況表明，經過近十年改革實踐，民眾、士紳和各級官吏的認識漸趨一致，政治制度改革邁大步的時機已經到了。可是，清政府仍然扭捏作態，堅持在1913年才開國會。1911年5月說是組織責任內閣，卻換湯不換藥，弄出一個不倫不類的皇族內閣。改革時機，稍縱即逝。一再激怒各種社會力量，當斷不斷，時機終於消失。

(2) 無力制止貪污

中國傳統專制王朝，也有分權制約的設計，有糾舉和監督官吏乃至最高統治者的機構；而以儒學為代表的思想教育和道德約束亦很精美、嚴厲。歷來的統治者都說要反貪污，但在專制制度下往往成效不彰，處在衰敗時期的清帝國更是如此。原因是：第一，有些行賄受賄活動已成為官場習慣和禮儀，人人如此，法理和是非界限已經模糊。第二，擔負反貪重任的監察系統同樣沒有逃脫腐化的命運。他們也會揭露若干黑幕，但很難求得公正、徹底，且很可能是以黑反黑。第三，沒有獨立的司法和監察系統，它們都不過是行政系統的附屬物。最後的裁決權掌握在專政政權的最高統治層，當他們本身不乾淨時，要真正反貪無異緣木求魚。第四，社會生活沒有民主化，維護自己的權益的現代公民意識尚未成為多數人的共識和習慣，也沒有形成強有力的、獨立的新聞輿論監督。一些報館是官辦或接受官方津貼的，缺少現代報刊的獨立品格。晚清貪風無法遏止無非再一次證明，沒有外力，專制政權不可能真正糾正自身的弊端。

(3) 重蹈國有經濟的死胡同

眾所周知，清帝國覆沒的直接導火線是1911年強制推行鐵路國有政策。這一措施犯了雙重錯誤：

一是直接侵犯廣大民眾的權益，觸發眾怒。有的路權(如川漢、粵漢)是歷盡艱辛才從外國人手中爭回來的。有的股金是按畝收取的，群眾性很強。公司

和築路權都曾依法辦理有關手續。然而清政府將之收歸國有，既違法，又與民眾對立。加上政府手中沒錢，打算借外債來辦，更引發強烈的民族情緒。火山因此噴發。

二是重蹈洋務運動覆轍。將築路權收歸國有的唯一藉口是這些公司管理混亂，築路進展緩慢，成效很差。這符合事實。它體現了中國企業家成長緩慢，法治不健全的現實。說企業家腐敗，政府官員就不腐敗嗎？政府要有所作為，只能從加強法治入手，引導股東們通過法定程序自行整頓，推動企業家更快成長，走向健康發展之路。市場，也只有市場，才能教會人們怎樣經營自己的企業。越俎代庖已屬違法；收歸國有，忘記洋務運動在官辦經濟的死胡同中打轉，碰得頭破血流的教訓，完全是往後倒退的蠢行。

孫文號稱發動過十次武裝革命，沒有打倒腐朽的大清帝國。後者是被自己的三大錯誤打倒的。三者的背後則是專制烙印太深。可是，10月10日武昌起義的槍聲一響，11月3日清政府採納公布的《重大信條十九條》，宣示的卻是中規中矩的君主立憲政體。轉化只差一步，確實是功虧一簣。這樣說是不是否定革命的作用呢？新政時期的社會進步是多種力量合力推進的成果。革命派也是這多元中的一元。沒有革命迫在眉睫必須着力化解這一壓力，清政府不可能有那麼大的改革決心。革命派的作用不可抹殺。

再看看另一個功虧一簣，有些問題就更加清楚了。

從歷史年代來說，清末新政結束於辛亥革命。但從社會變革的角度去觀察，新政仍在延續。1912年，皇帝退位，總統登台，實際變動卻不大。新政成功的方面（如經濟），繼續成功；新政失足處，不進反退。後者最主要的表現，是沒有完成新政已經開了頭的建立現代民主政治制度的歷史任務，從而失去了穩定社會秩序的制度保證。為甚麼會出現這個狀況？

譴責袁世凱？說到底，他不過是新舊參半一類人的代表或符號。轉型中的東方社會，此類人為數甚多。我們的問題正是面對這類人如何推進民主化過程。譴責他們的倒行逆施當然應該，但滿足於嚴厲譴責，沒有進一步的分析，等於宣布無能回答這個問題。

近年流行譴責激進主義。除了像無政府主義之類影響不大的小宗派外，當時稱得上激進的非國民黨莫屬，時人目之為「暴民專制」。這個惡謚的獲得，很大程度是1913年處理宋教仁案中逆潮流而動的後果。宋案是袁世凱用暗殺這樣卑鄙的手段消滅政敵的事件，國民黨是正義的受害一方。可是，國民黨選擇了用最激進的武裝反抗（所謂「二次革命」）去處理這一案件，在三個方面逆潮流而動：1、逆法治大潮而動。這是一個嚴重的刑事案，上海地方法院正在依法辦理，勇敢地傳訊國務總理趙秉均，寫下二十世紀中國司法史空前絕後的壯舉。孫文及其國民黨不但沒有利用這一機會推動中國走向法治，反而在錯誤的時機選擇錯誤的手段帶來誤黨誤國的嚴重後果。2、逆人心思定的潮流而動。當時人心思定，並不存在爆發革命的客觀形勢。上海總商會的通電說得好：「當此春夏之交，正商業進行之際……詎意風波迭起，謠諑朋興……各埠成交之貨物，紛紛函電止退……竊謂宋案審判於法庭，借款、選舉取決於議院，自有法律為範圍，豈尚血氣為勝負。」[37]有大量史料證明，這種情緒非常普遍。3、逆黨內的理性聲音而動。國民黨系掌握武裝的官員和將領，無一不認為力量對比太懸殊，

從歷史年代來說，清末新政結束於辛亥革命。但從社會變革的角度去觀察，新政仍在延續。1912年，皇帝退位，總統登台，實際的變動不大。新政成功的方面，繼續成功；新政失足處，不進反退。後者最主要的表現，是沒有完成新政已經開了頭的建立現代民主政治制度的歷史任務。

武裝反抗絕無取勝的可能。孫文不僅充耳不聞，而且不惜採用不齒於人的手段，強迫別人跟他走。當時在上海附近，真正稱得上「可用之兵力」只剩下南京的第八師，1913夏間，該師人數不過三千。孫文竟派人「攜番銀兩萬，買收營連長……，令其屠殺師旅長自代而起義」！這些師、旅長聞訊只好表態：「吾師以內訌毀，不如以全部討袁亡」，被迫倉促起義而覆沒[38]。從政治文化的角度看，這是自持目的「正義」，而敢於不擇手段。「護法」時期，孫文還一再故伎重演；後來，蔣介石掌權，更頻頻效尤；成了二十世紀中國政治文化的一股濁流。

這一舉措帶來嚴重後果。「二次革命」給袁世凱摧毀國民黨和國會找到了藉口。他輕而易舉地以叛亂為由，宣布解散國民黨，並剝奪國民黨員的議員資格，從而使國會不足法定人數無法運作。袁世凱成了沒有國會和強大而合法的反對黨制衡的寡頭總統！由於失去制度約束和合法反對派的牽制，御用的參政院順利成立；稍後，就是由這個參政院兩次推戴，把袁世凱抬上皇帝寶座的。歷史明確記下：不是國會貽誤了中國，而是撇開國會和法治帶來災難性後果。

梁漱溟是老同盟會員，辛亥革命後在京津當記者，熟悉和認真觀察過民初政治狀況的變化。1922年1月，他在一次公開演講中說[39]：

> 說到助長這種武人勢力的原因，卻不能不責備革命先輩，他們無論如何，不應用二次革命那種手段。二次革命實在是以武力為政爭的開端。從此以後，凡是要為政治活動的，總要去奔走武人的門下……武人的威權從此一步一步的增長，到現在而達極點。

1913年的宋教仁案，國民黨是正義的受害一方，可是卻選擇了用最激進的武裝反抗去處理這一案件，因而被時人目之為「暴民專制」。國民黨人走向這樣的道路，唯一的解釋是他們沒有接受足夠的現代民主政治教育，自由、民主、法治、政黨政治等觀念沒有在包括孫文在內的領導群體的腦袋中紮根。

這位過來人的意見，值得人們深思。

應該進一步追問，為甚麼國民黨人會走向這樣的道路？唯一的解釋是他們沒有接受足夠的現代民主政治教育，自由、民主、法治、政黨政治等觀念沒有在包括孫文在內的領導群體的腦袋中紮根。筆者已有專文論述，限於篇幅，此處不贅[40]。

有些論者反對激進主義，卻沒有注意這一情況。他們察覺到激進的惡劣後果，但錯誤地歸罪於啟蒙。其實，問題恰恰出在二十世紀中國那些號稱「領袖」、「政治家」等吃政治飯的人物，往往缺少現代政治的基本常識。這不是個別人的缺陷，而是知識階層整體水平的體現。改變這個狀況，要多種條件匯合。堅持啟蒙，傳播現代文明的基本知識，提高國民素質，開民智，尤其是開官智，是其中不可缺少的因素之一。有意無意把啟蒙等同於激進，既混淆了概念，亦於事無補。

以上情況表明，新政真正的終結是在1913年。而公民社會自由空間的扼殺，更遲至1924年，以鎮壓廣州商團為標誌[41]。改組後的國民黨務求社會生活各領域的「黨化」，並於1927年後推向全國，嚴重摧殘了公民社會。

無論東方西方，現代社會運作的基本架構是相同或大同小異的。由於這個基本架構形成於西歐北美，因此，儘管形成這個架構的具體途徑，因各國歷史傳統而產生種種差異，「學習西方」的主流文化成了無法抗拒的歷史必由之路。包括清末新政在內的東方各國現代化進程的成就與失誤，都來源於對這個歷史必然的態度。最大的障礙：一是被傳統禁錮而激發的狹隘民族情緒（包括它與西

方極端流派結合形成的「現代」形態）；二是以西方的極端思潮抵制建立自由、民主、法治的社會制度。各國現代化進程的快慢，往往取決於衝破傳統禁錮和抵制西方極端思潮的狀況。堅持不懈地啟蒙，是打破這些障礙的必不可少的一環。中國大陸當前的改革開放，是清末新政的繼續。那麼多似曾相識的現象紛至遝來，所訂法律的目錄如出一轍，顯示了歷史任務無法逾越。「與國際接軌」為朝野上下所接受，表明歷史畢竟在前進。

研究清末新政的成功與失敗，東方社會現代化之路，應該說大體上是清楚的。

無論東方西方，現代社會運作的基本架構是相同或大同小異的。由於這個基本架構形成於西方，因此「學習西方」的主流文化成了無法抗拒的歷史必由之路。東方各國現代化進程的快慢，往往取決於衝破傳統禁錮和抵制西方極端思潮的狀況。堅持不懈地啟蒙，是打破這些障礙的必不可少的一環。

註釋

① 沈之奇：《大清律輯註》（北京：法律出版社，2000），頁215。
② 李鴻章：〈試辦織布局摺〉（光緒八年三月初六日），載《李文忠公全集》，第二冊（台北：文海出版社，1962），頁613。
③ 張之洞：〈致天津李中堂〉（光緒十四年十月二十九日），載《張文襄公全集》，卷131（台北：文海出版社，1963），頁2436。
④ 〈李中堂來電〉（光緒十四年十一月初四日），同上。
⑤ 郭嵩燾：〈致李傅相〉，《郭嵩燾詩文集》（長沙：岳麓書社，1984），頁240-41。
⑥ 《光緒朝東華錄》（北京：中華書局，1958），頁3631。
⑦ 胡燏棻：〈條陳變法自強事宜〉，《光緒政要》，卷二十一，頁十六。
⑧ 〈公司律〉，第二條，《中國近代法制史資料選編》，第一分冊（北京：中國人民大學法律系法制史教研室，1980），頁128，。
⑨ 劉錦藻編：《清朝續文獻通考》，卷254，刑13（杭州：浙江古籍出版社，2000），頁9996。
⑩ 許滌新、吳承明主編：《中國資本主義發展史》，第一卷（北京：人民出版社，1990），頁679、858。
⑪ 白吉爾（Marie-Claire Bergere）著，張富強等譯：《中國資產階級的黃金時代（1911-1937）》（上海：人民出版社，1994），頁85。
⑫ 嚴復：《社會通詮》按語，《嚴復集》，第4冊（北京：中華書局，1986），頁928-29。
⑬ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，《青年雜誌》，第1卷第4號。
⑭ 張東蓀：《民主主義與社會主義》（上海：觀察社，1948），頁25、61、63。
⑮ 張東蓀：〈政治上的自由主義與文化上的自由主義〉，《觀察》，第4卷第1期。
⑯ 時至今日，知識階層有些人似乎仍未正視這個歷史教訓。一聽到「經濟自由」的呼聲，他們立即說：這是爭取洗錢的自由！是為特權階層爭自由！看來，他們可能不太理解現代經濟必不可少的兩翼：自由空間與相應的法治；而這兩翼又擔負着不同的任務。不能因為要對付洗錢，法治應該大大加強，就認為經濟自由亦可不要。同清末民初一樣，說這些話的，大體上也是一些人文學者，特別是研究文學的學人。他們有兩個很煽情的口號：一是哪個資本是乾淨的？據說，聯想、方正等高科技企業上市，有數以百計的有關人士成了百萬乃至千萬富翁。在他們眼中，這些人擁有的資本（股票）是不是每個毛孔都充滿血污？二是兩極分化，5-10%的少數人富可敵國，佔有大部分財富。市場經濟誠然有很多毛病，貧富不均就是其中之一，它不過是人類迄今建立的最不壞的經濟制度而已。但應明確指出：1，5-10%的人手中的錢很大部分不是他們個人的消費資金，而是社會資本。差別在於這些資金掌握在政府官員手中還是由企業家運作，對社會更為有利（成本更低）？2，市場經濟帶來的是中產階級日益強大（中間大，兩頭小），社會主義者夢寐以求的三大差別（體力與腦力勞動、工農、城鄉）日趨消滅的社會。3，計劃經濟是平均分配貧困；在有

充分的經濟自由而法治健全的社會，卻能夠建立比較健全的社會保障制度，讓弱勢群體得到必要的保障。

⑰ 朱壽朋編：《光緒朝東華錄》(北京：中華書局，1958)，總4864頁。

⑱ 孫文：《諮參議院請核議暫行法律文》，《孫中山全集》，第二卷(北京：中華書局，1982)，頁276。

⑲ 闕庵：〈十年來中國政治通覽．司法篇〉，《東方雜誌》，9卷7號，1913年1月。

⑳ 參閱拙著：〈刑法與20世紀中國文化的變遷〉，《中國現代思想散論》(廣州：廣東教育出版社，1998)。

㉑ 章士釗：〈言論自由與報律〉，載《章士釗全集》，第一卷(上海：文匯出版社，2000)，頁459-60。

㉒ 章士釗：〈臨時約法與人民自由權〉，同上書，第二卷，頁85、86。

㉓ 劉錦藻：《清朝續文獻通考》，卷87(杭州：浙江古籍出版社，2000)，頁8455。

㉔ 張仲禮：《中國紳士》(上海：社會科學院出版社，1991)，頁169、123、158-61。

㉕ 袁征：《中華文化通志．學校志》(上海：上海人民出版社，1998)，頁254、289。

㉖ 參閱拙作：〈自由：觀念、法律與制度審視——新文化運動再研究〉，《東方文化》(廣州)，2000年第一期。

㉗ 〈資政院等奏擬訂資政院院章摺〉，載故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》(北京：中華書局，1979)，頁627。

㉘ 《廣東省諮議局第一期會議速記錄》，宣統二年三月廣東法政學堂活版，頁98-99。

㉙ 〈國會請願代表團為告知第一次請願情形致蘇商會函〉，載華中師範大學歷史研究所、蘇州市檔案館合編：《蘇州商會檔案叢編》，第一輯(武昌：華中師範大學出版社，1991)，頁1258-59。

㉚ 《申報》，1906年9月7日。

㉛㉜ 馬相伯：〈政黨之必要及其責任〉，載朱維錚主編：《馬相伯集》(上海：復旦大學出版社，1996)，頁72-73；76。

㉝ 侯宜傑：《二十世紀初中國政治改革風潮：清末立憲運動史》(北京：人民出版社，1993)，頁429。

㉞㉟ 《光緒朝東華錄》(北京：中華書局，1958)，總5806頁；總5859-60頁。

㊱ 桑兵：《清末新知識界的社團與活動》(北京：三聯書店，1995)，頁274。

㊲ 〈上海總商會要求保衛商民維持秩序通電〉，載中國社會科學院近代史研究所中華民國史研究室主編：《民初政爭與二次革命》，上編(上海：上海人民出版社1983)，頁333。

㊳ 章士釗：〈孫黃遺札密詮〉，《章士釗全集》，帝卷(上海：文匯出版社，2000)，頁341-42。

㊴ 梁漱溟：〈在晉講演筆記〉，《梁漱溟全集》，第4卷(濟南：山東人民出版社，1991)，頁674。

㊵ 參閱拙作：〈政治策略與民初憲政的歷史經驗〉，《戰略與管理》(北京)，2000年第6期。

㊶ 最近的研究表明，1924年的廣州商團事件與英國政府無關(參閱張俊義：〈英國政府與1924年廣州商團叛亂〉，《廣東社會科學》，2000年第3期)。根本原因是孫中山及其追隨者因財政、經濟危機要從商團手中榨取一筆錢財(參閱溫小鴻：〈1924年廣東商團事變再探〉，未刊稿)。此外，蘇聯實行黨領導一切，不許獨立的民間組織存在的影響，亦是重要原因。

袁偉時 廣州中山大學哲學系教授

清末上海民間報刊與公眾輿論的表達模式

● 方　平

公共領域是指介於個人與政治國家之間的自主性社會生活領域。這一領域「對其功能的自我理解具體表現為『公眾輿論』的範疇」①。由於公眾輿論的形成與表達，與民辦報刊的勃興密邇相關，而民報的崛起又是大眾傳媒民間化的結果，因此，本文擬從考察1901-11年間上海報刊業的民間化現象入手，就公眾輿論的表達方式及其特點作一簡單論析。

報刊傳媒的勃興及其民間化

近代上海因地處中西文化交流、碰撞的前沿，信息流通便捷，加之政治生態環境特殊，報刊業的發展頗為引人注目，「俄而成為全國新聞紙的中心地了」②。繼《時務報》等維新報刊之後，二十世紀初，上海迎來了「新學書報最風行時代」③。據不完全統計，1901-11年間，上海先後出版的各種日報，總數不下30種。期刊方面更是精彩紛呈。僅據上海圖書館所編《中國近代期刊篇目彙編》的統計，這一時期在滬出版的中文刊物就有69種。日報與期刊合計，總數當在100種以上④。這還不包括數十種小報以及其他僅知其名但已散佚無從查考的報刊。

1901-11年間，上海先後出版的各種日報，總數不下30種。期刊方面據上海圖書館所編《中國近代期刊篇目彙編》的統計，在滬出版的中文刊物就有69種。這一時期上海報刊業的重要特徵，就是以民間人士為運作主體的華資民辦報刊比重大，並且居於絕對的主導地位。

除了數量、種類繁多之外，這一時期上海報刊業還有一個重要特徵，就是以民間人士為運作主體的華資民辦報刊比重大，居於絕對的主導地位。據查，在清末百餘種中文報刊中，僅《江南商務報》、《輿論日報》等由官方機構和地方官吏所辦，屬官報；1910年前後的《輿論時事報》、《中外日報》、《申報》，「或純係官款，或半係官款」⑤，具有準官報性質；《大同報》、《彙報》、《尚賢堂晨雞錄》等幾種是外報，其餘均為民報。因此，粗略估算，民報在全部中文報刊中的比例當不低於90%。從民報的年增長量來看，以期刊為例，1901-11年間，除了1905年僅新創一份外，其餘年份少則六份，多則八份。這一速度不可謂不快。由於戊戌前後創辦的《蘇報》等報刊一直在持續發行，加之眾多在日本出版的留日學生刊物，或秘密流入上海，或公開在滬設立派報處，因此，即便作保守估計，這一時期行銷滬地的各類民辦報刊年均也不會少於20-30種。

民辦報刊的勃興，是報刊傳媒民間化的結果。所謂民間化，是相對於甲午以前官方半官方的邸抄、京報以及外報在報刊業中佔據壟斷地位的局面而言。相對於官報和半官報，民間化即是非官方化；相對於外報，民間化則意味着本土化。具體而言，報刊的民間化可從以下多個方面來理解。

首先，辦報宗旨立足於民。舊式邸抄、京報，記載傳錄的「僅在習聞習見之事，至於機要大事，則付缺如」，其「唯一目的，為遏止人民干預國政」⑥。而外報出自西人之手，前期「憑教會之力，其宗旨多倚於教，於政治學問界，非有大關係焉」⑦；後期雖因時勢遷移轉而矚目於外交，但其言論也多與外國在華勢力沆瀣一氣。與官報和外報形成鮮明對比的是，民報或積極傳輸西學新知，或注重開化風俗，或矚目商情實業，或致力於宣傳政治變革，如此等等，不一而足，但總以立意作為民眾的「嚮導」與「喉舌」為指歸。

甲午以前，官方半官方的邸抄、京報以及外報在報刊業中佔據壟斷地位；二十世紀初，民辦報刊的勃興，是報刊傳媒民間化的結果，民間化即非官方化和本土化。民報或積極傳輸西學新知，或注重開化風俗，或矚目商情實業，或致力於宣傳政治變革，立意作為民眾的「嚮導」與「喉舌」。

其次，辦報資本主要來自民間。大體而言，民報的資本來源有以下幾種類型：一是私人籌資，如《時報》、《天鐸報》。二是同人集資，如《二十世紀大舞台》；三是招股集資，「照有限公司辦理」⑧，如《警鐘日報》。四是接受社會捐款，如《競業旬報》、《民呼日報》。當然，在許多情況下，一份報刊的籌辦與維持，往往採取多種籌資方式。以《中國女報》為例，它除了公開招股集資外，還接受社會捐助，並以推舉捐助者為名譽贊成員的方式表示謝意。值得注意的是，儘管民報的資本來源呈多元化態勢，但其編輯經營權一般多由報館經理、主筆掌握，從而保證報刊不至於因資本關係而改變其民辦性質。

再次，館政與用人權相對獨立。報館行政大致分為編輯、營業、印刷三部分。每一部門皆由專人負責，而總其事者為「總經理」。總經理為報館領袖，一般由辦報人自任、委聘，或由同人公舉，「代表報社經理一切事務」⑨。總經理之下各職，由辦報人或總經理聘任。因此，較之於官報聽命於官府和外報由外人把持而言，民報的館政與用人權相對獨立。即便某些報刊為「免嬰國內政治上之暴力」⑩，曾以外人的名義向外國駐滬領事署登記，但究其實，這些報刊的經營業務完全掌握在國人手中，外人幾無權干涉。

第四，報刊的信息來源趨於多元化、民間化。舊式官報，所刊消息大多來自官府或與官方有關，「從新聞來說，它是最不中用的新聞紙，裏頭只是政府認為對自己有益，應發給士紳和官吏階級看的一些奏議和皇帝的傑作罷了」⑪。而戊戌前外報所載「大率里巷瑣聞，無關宏旨」，其內容「大半模糊而瑣細」⑫。與官報和外報相比，民報的消息來源趨於多元化，其主要途徑有：其一、採譯外報的消息。上海外報發達，種類繁多，因有本國勢力為依托，且通訊手段先進，故消息靈通，成為華資民辦報刊的重要信息源。當時「華報所得緊要消息，十八九均自外報轉譯而來」⑬。其二、派設訪事員，獨立採編新聞。二十世紀初，新聞業卓然成為新事業，往昔乏人問津的報館主筆、訪員之職，一時竟成為文人學子的時尚之選。訪員之派設也因之由本埠擴大到外地、甚至海外。由此，報刊新聞的時效性與準確性大為提高。其三、向社會徵稿，並以「徵文」、「通信」、「來稿」等形式予以刊載。例如，《選報》雖是以集錄中外報刊為主的文摘性刊物，但也明確宣告「兼收外來詩稿及通論並緊要時事等函」⑭。《俄事警聞》除了徵集時事新聞之外，還開列了「普告國民」等60餘個徵文題目，向社會各界廣泛徵稿⑮。

與信息來源的多元化相應，民報的內容也更加豐富多采，且以反映社情民意的

社會新聞為主，舉凡政治、經濟、文化、教育、外交、學術、軍事以及社會生活等，無所不有。尤其是一些反映社情民意的社會新聞，在報刊上佔據了重要位置。

第五，報刊的欄目設置與版面編排靈活多樣，務求貼近民眾。中國近代報刊業由模仿外報而起步，在初始階段，「開報館者，惟以牟利為目標；任筆政者，惟以省事為要訣」⑯，版面設計，簡單粗糙，刻板呆滯。自民報興起後，報刊面目從整體上大為改觀，新聞報導、外報摘譯、時事點評、譚叢說薈、廣告文藝等，一應俱全。尤其是「論說」、「社說」專欄常常揭載報館主筆的重要時論，較之舊式邸抄，不僅在體例上有所創新，而且還明確表露報刊在重大社會政治問題上的言論取向。一些報刊所闢設的特色欄目，如《蘇報》之「學界風潮」、《時報》之「時事批評」等，也頗為讀者所關注。從版面編排上看，自1898年《時務日報》及繼之的《中外日報》採取分欄編輯、雙面印刷，首開報紙版面改良之濫觴後，滬上各報即積極探索版面的創新，紛紛置備各號字模以及各種符號，分別內容輕重，或參用大小字樣，或於「發論精當、時論絕要之處」施加圈點⑰，既給讀者以提示，又藉以表明報刊自身的傾向性。

二十世紀初，新聞業卓然成為新事業，往昔乏人問津的報館主筆、訪員之職，一時竟成為文人學子的時尚之選。訪員之派設也因之由本埠擴大到外地、甚至海外。由此，報刊新聞的時效性與準確性大為提高。與信息來源的多元化相應，民報的內容也更加豐富多采。

第六，報刊印刷日趨民間化。如所周知，中國古代民間的私刻及坊刻傳統源遠流長。近代以來，隨着西方機器印刷技術的傳入、印刷版料的改進，在民間印刷業的基礎上逐漸發展起來一批以石印、鉛印技術為依托的專營或兼營出版印刷業務的書局、印書館。這為民辦報刊快速、批量印行提供了強有力的技術支持。據顧燮光《譯書經眼錄》統計，僅1902-1904年，上海就有44家新式譯書機構。至1906年，租界內書局已發展至79家，1909年增至92家⑱。其中，若商務印書館、廣智書局、文明書局等，皆頗負聲名。尤其是商務印書館，除了譯印各類西書、教科書以及編輯發行《外交報》、《東方雜誌》等多種報刊外，還承接多家報刊的印刷業務。

第七，報刊發行建立起獨立的民間網絡。近代報刊業創興之始，由於所載多瑣碎支離之事，內容淺薄，不切實用，「而社會間又不知報紙為何物，父老且有以不閱報紙為子弟勖者」⑲，所以儘管印數無多，但發行殊為不易，甚至出現「沿門丐閱」的現象。二十世紀初，隨着社會政治文化思潮的流轉，報刊轉而成為社會公共讀物，發行量大增。與官報通過行政手段逐級強制發行不同，民報採取商業化的運作方式，通過報館分館、郵局民信局、各地書局書肆、會館公所、民間社團以及私人寓所等多種渠道，建立起以各個報館為中心的發行網絡。由於各個銷售點彼此之間是一種平行關係，因此，即便偶爾有某一個點因故不能代銷，但其他點仍舊照常運轉，不會對報刊的發行造成太大影響。所以，從技術層面上說，民報的發行，除了與交通、郵政通訊部門打交道外，基本不受官府控制。

第八，報刊的受眾以社會公眾為主。舊式邸鈔、京報的讀者，人少面窄，自不待言。而外報的發行也僅局限於由少數官吏、買辦、商人和邊緣知識精英所組成的狹小圈子內。時至二十世紀初，民報作為一種方便、快捷的大眾傳媒，因能快速、準確地報導時事，反映民情民意而備受人們青睞。其結果，報刊的受眾範圍逐漸擴大、受眾的社會構成愈加豐富，由前此的特殊人群轉向以一般社會公眾為主，舉凡官商紳學乃至一般市民都成為報刊讀者。

總之，大眾傳媒的民間化是一個全方位、多層次、立體化的持續演變過程，其基本運作趨勢是報刊經營的社會獨立性與自主性逐步加強。

報刊傳媒民間化對公共領域體制建構的影響

報刊傳媒的民間化，產生了多種社會效應。其中，對公共領域體制建構的影響，主要表現在以下幾個方面：

首先，改變了傳統的官民文化格局，在文化層面上加劇了國家與社會的疏離與對峙。近代以前的中國文化，按照文化特性和社會功能，可分為官方文化與民間文化兩個子系統。從根本上說，官方文化是一種以文人士大夫為人格載體、以經典文獻形式流傳於世的壟斷性文化。經典文獻與儒家訓誡相結合，結果是「文字造下了階級」[20]。另一方面，傳統的以手工抄錄、雕版和活字印刷為主的手工作坊式的文化複製方式也制約了文化的廣泛傳播。最終，文化成為少數知識精英的獨佔品。官方文化是政治國家的精神支柱，其主要功能在於從思想文化層面為現有統治提供合法性論證。與體系完備、結構嚴謹、形態雅致的官方文化不同，民間文化一般以民間戲劇、歌謠、話本演義、民間宗教、祭祀禮俗等形式在民眾中廣泛流傳，其主要功能在於為下層民眾的生存與生活提供意義解釋和娛樂休閒。總體而言，官方文化因得到政治權力的支持，在社會文化生活中居於支配地位，而民間文化雖有其獨特的表現形態、文化內涵和傳播方式，未必一定與官方文化合拍，但一般總是從屬於官方文化，受到官方文化的制約。

小說原是文人末技，但自1902年梁啟超提出「小說界革命」後，小說冠冕堂皇地進入主流文化殿堂。一時間，包括《繡像小說》、《新新小說》、《月月小說》、《小說林》等在內的各種文學雜誌紛紛創刊。僅1907年，滬上15家書局、報館出版的各類小說就達121種。

然而，隨着民辦報刊的興起，這一文化格局從兩個方面被打破。一方面，民報以近代機器印刷業為技術支撐，使文化複製更加方便、快捷，從而在速度與數量上使文化的廣泛傳播成為可能，而交通、通訊條件的改善以及民間行銷網絡的建立，又將這種可能變成了現實。再者，大眾傳媒覆蓋範圍廣闊、形式新穎靈活，也刺激了普通民眾對知識和信息的需求。文化傳播技術手段的提高與民眾需求相結合，有力地推動了文化的普及，不僅傳統文化難以成為少數知識精英的獨佔品，而且隨着西學大量輸入，一個包括近代自然科學和西方社會政治學說的新的更加適應社會變革需要的知識體系開始形成並逐漸完善，官方文化的壟斷性因之不復存在。另一方面，民間文化掙脫官方文化的控馭，迅速成長，呈現出全面上升的態勢。小說原是文人末技，不登大雅之堂。但自1902年梁啟超提出「小說界革命」後，小說冠冕堂皇地進入主流文化殿堂。一時間，包括《繡像小說》、《新新小說》、《月月小說》、《小說林》等在內的各種文學雜誌紛紛創刊。小說的出版數量，也頗為可觀。僅1907年，滬上15家書局、報館出版的各類小說就達121種[21]。與那些才子佳人、文官武俠、鬼怪狐妖之類的舊小說不同，新小說無論是譯作還是自行創作，多半是「描摹時事，諷刺朝政，激勵革新」[22]的社會政治小說，揆其立意，無不以「改良社會開通民智」[23]為宗旨。再如戲劇方面，在《二十世紀大舞台》等報刊的推助下，上海出現了戲劇改良運動，不僅在南派京劇的基礎上形成了「海派」京劇，而且還孕育產生了早期話劇——「新劇」，一批宣傳政治變革與社會風俗改良的時事劇、西洋劇以及經改編的歷史劇被搬上舞台。與小說、戲劇繁榮相映照的是，以傳媒為依托的社會通俗教育也展現出勃勃生機。除了《中國白話報》等明確標明為白話報刊，面向下層民眾發行之外，許多刊物，或文白並用，或開闢白話專欄，或完全以淺近

俚語白話為表達工具，不僅促進了文體的通俗化、口語化變革，而且在教育層面上彌補了正規學堂教育的不足，推動了文化普及和思想啟蒙。

官方文化壟斷地位的瓦解與大眾文化的勃興，改變了過去官方文化一統天下，民間文化只處於依附、從屬地位的文化格局，官民文化的對抗性和離異性加強，從而在文化層面上加劇了晚清以來業已出現的政治國家與民間社會的疏離和對峙。而國家與社會的分立乃至對抗，是公共領域孕育和發展不可或缺的基礎條件之一。

其次，改變了舊的信息傳輸方式，從體制上為社會成員自由獲取信息和表達意願提供了可能。二十世紀以前，以報刊為代表的新式大眾傳媒雖然有所發展，但就全社會而言，信息的傳通，仍舊以口耳相傳的人際傳播為主，傳輸的信息量較小，影響面狹窄。而二十世紀以後，隨着報刊業的發展，社會的信息傳輸轉而以大眾傳播為主。大眾傳播，以文字符號為媒介，以不特定的多數人為傳播對象，在信息傳播的總量、規模與覆蓋範圍等方面大幅度擴展。這樣，不僅使信息的存儲與分享得以超越時空限制，而且也將一個「有效率的社會」從少數人擴展至多數人[24]，並為社會成員提供更加方便的信息接受渠道和意見表達機制。

「個人之思想，以言論表之；社會之思想，以報表之。有一種社會，各有其表之之報。社會有若干之階級，而報之階級隨之矣。」[25]事實上，不同性質的報刊往往就是不同社會群體、不同社會階層的「耳目喉舌」，表達不同利益集團的呼聲。如女界報刊往往以提倡女學、振興女權為職志，商業性報刊以維護工商業者的利權為宗旨，教育類報刊多關注教育改良與國民素質的提高，政團報刊為本團體的政治主張大聲疾呼，而綜合性報刊則表達全社會的普遍意願。社會成員能夠通過有效管道獨立地表達自己的意願，是實現社會自主化與政治民主化的前提條件之一。因此，數量眾多、性質各異的民辦報刊的存在，本身即是對既有政治權威的一種挑戰，它不僅促進了社會民眾參與意識的提高，而且導引公共領域沿着社會維度不斷拓展，其結果必然將全社會成員的目光從各自分散的個人與群體利益引向根本性政治制度變革上來。

第三，以公開報導為基礎，民報特有的「公共性」構成了一個相對獨立的領域，即公共領域。民辦報刊立意作為民眾的「嚮導」與「喉舌」，通過公開報導與評論，即將所報導事件置於社會公共生活空間之中，引起社會成員的廣泛關注，成為公眾言談、討論的話題。這樣就改變了被報導事件原有的私密性，使之轉而具有公共性質。被報導事件的公共性是由民報的公共性所賦予。這一公共性在報導有關政府決策、政治人物活動和政治事件時愈發彰顯，它將原屬於「肉食者謀之」的政治事務從傳統皇權的控馭之下解放出來，成為真正意義上的公共事務，使原先普通民眾無從知曉、無權過問的皇家家事變成了國家大事。試舉一例：1904年8月，鐵良奉旨南下，《警鐘日報》迅即作出反應，不僅在「國內紀聞」專欄中披露鐵良得差的有關內幕，而且還發表題為〈民窮財盡何以堪此〉的「時評」，直言不諱地抨擊鐵良此行的真實動機在於「收括東南之財富以供北京政府之揮霍」，與庚子前剛毅南下並無二致[26]。

民報的公共性所發揮的是一種「評判功能」，它反映的是社會成員的政治參與意識和理性批判精神。其實，在大眾傳媒領域內，公共性已不僅是民報的一

民報的公共性使原先普通民眾無從知曉、無權過問的皇室家事變成了國家大事。1904年8月，鐵良奉旨南下，《警鐘日報》迅即作出反應，發表題為〈民窮財盡何以堪此〉的「時評」，抨擊鐵良此行的真實動機在於「收括東南之財富以供北京政府之揮霍」。民報因之又成為政治權力運作的監督員和社會公共事業的倡導者。

種社會功能，而且還轉變為其自身的一種屬性。民報的公共性構成了相對獨立的領域，即公共領域。而報紙也變成溝通社會公眾和國家權力的公共機構。尤其當民辦報刊發展成為政治集團的輿論工具後，以前在奏章、條陳裏表達的見解，現在則通過報刊在政論文章中表達出來。民報因之又成為政治權力運作的監督員和社會公共事業的倡導者。

第四，民報面向普通民眾發行，使來自不同職業和社會階層的私人受眾在個體性閱讀的基礎上結成一個公共閱讀網絡。這一閱讀網絡雖是鬆散的，但卻是開放的、富有彈性的。以此為中介，受眾與傳媒以及受眾之間能夠有效地進行信息交流和思想溝通。儘管並非全部受眾均轉化成為具有批判意識的「公眾」，但他們中間確有一些人通過這一閱讀網絡的整合作用而聚集在一起，進而以言談、討論的方式參議政事，行使公共領域的批判功能。

公眾輿論的表達模式及其特點

所謂「輿論」，就是指眾人的議論。《晉書．王沈傳》云：「自古賢聖，樂聞誹謗之言，聽輿人之言。」梁啟超認為：「夫輿論者何？多數人意見公表於外者也。」[27]作為浮動於社會思想觀念表層的一種富有活性的集體性見解，任何輿論的孕育與形成均需一定的「意見氣候」。其中，一定量的信息發送、傳輸與反饋，即信息的有效流通無疑是最基本的前提條件之一。

1902年冬至1903年春夏間，《蘇報》報導各地學潮而引發的關於學校教育的討論，刊登了大量反映各地官、私學堂、書院以及教會學校罷課、散學、退學的消息。這些消息，「讀之令人或驚或怒，或笑或罵，或叫或哭」，在讀者中激起強烈的社會反響，人們紛紛投書報館，或反映當地學界情況，或發表意見感想。

如果說近代以前的信息與信息傳輸系統幾乎完全被政治國家所壟斷，信息流通具有很強的封閉性的話，那麼時至二十世紀初年，隨着報刊傳媒的民間化，不僅信息來源趨於多元化、信息量成倍增加、信息傳輸形成民間網絡系統和廣闊的空間覆蓋面，而且受眾人數大量增加、構成日趨豐富。由此，信息交流的規模迅速拓展、頻度加快，並在水平方向上大為拓展，從而形成一個以傳媒為中心、以受眾為周邊的具有平等與開放特性的圓形網絡狀輻射結構。

與這種信息流通體系相應，整個社會在意見表達方面建構起一種新的報章代言模式，即通過刊載於民辦報刊上的新聞報導、社說時評等來表達社會民眾的利益要求與願望。1902年冬至1903年春夏間，《蘇報》報導各地學潮而引發的關於學校教育的討論，就是以報章代言模式來進行輿論表達的典型例證。如所周知，《蘇報》大規模刊登反映學潮的文字，始於1902年11月對南洋公學退學風潮的連續報導。此後，該報相繼刊登了大量反映各地官、私學堂、書院以及教會學校罷課、散學、退學的消息。這些消息，「讀之令人或驚或怒，或笑或罵，或叫或哭」[28]，在社會中激起強烈的反響，人們紛紛投書報館，或反映當地學界情況，或發表意見感想。據統計，在1903年5月25日至6月24日的短短一個月裏，僅「學界風潮」專欄刊出的各種來稿、來函就達60餘件[29]。隨着相關報導和討論不斷深入，種種直接或間接議論也越來越激烈，終於使得以報紙為表達媒介、以反映學界現狀開其端的新聞報導發展為一股旨在反對政治和文化專制的強大社會輿論。

代言模式是一種雙向結構的輿論模式，建立在傳媒與受眾、信息交流與意見反饋相互作用的基礎之上。但在以政治性報刊作為表達媒介的輿論環境中，

這一模式又進一步演化為單向灌輸模式。灌輸模式的基本運作方式是「先覺覺後覺」，即「余天民之先覺者也，余將以斯道覺斯民也」㉚。報人與政論作家承當啟蒙精英的角色，他們在編發報刊的過程中，除了向受眾傳遞各種社會信息之外，還常常自命為先覺者和民眾的代言人，並根據自己的政治信仰、價值觀念以及政治鬥爭的需要來解釋時政，以期引導受眾作出與自己預期相一致的輿論反應。

一般來說，為達到引導輿論的目的，辦報人首先強調的就是自己與報刊在輿論生成過程中的重要地位和作用。《國民日日報》就曾提出，欲「圖國民之事業」，「造國民之輿論」，勢必要仰仗由新聞記者所組成的「第四種族」。因為他們「由平民之趨勢迤邐而來，以平民之志望組織而成」，代表平民發言，「一紙之出，可以收全國之觀聽，一議之發，可以挽全國之傾勢」㉛。《俄事警聞》也認為，在中國這樣的「半開化之國」，報刊與新聞記者「欲求盡職以為開明之母，則必毅然決然以救主宏宣道妙暢演福音者自居」㉜。而《覺民》同人鑒於舉國上下「昏昏沉醉」的現狀，則發願要以「愚公之志」、「精衛之誠」擔負起「覺民」的重任㉝。1910年梁啟超在為《國風報》撰寫「敍例」時，乾脆將理想中的立憲政治歸結為「輿論政治」，並提出報館的「天職」就在於製造具有「統一性」和「連續性」的「健全之輿論」。進而據此提出「五本」、「八德」說，作為報館應當謹守的辦報原則㉞。顯然，所謂「五本」、「八德」云云，實質上是為辦報人如何操縱輿論制訂了一套有序的運作規範。

為達到引導輿論的目的，辦報人強調「余天民之先覺者也，余將以斯道覺斯民也」。《國民日日報》提出欲「圖國民之事業」，「造國民之輿論」，勢必要仰仗由新聞記者所組成的「第四種族」代表平民發言，「一紙之出，可以收全國之觀聽，一議之發，可以挽全國之傾勢」。1910年梁啟超在為《國風報》撰寫「敍例」時，乾脆將理想中的立憲政治歸結為「輿論政治」。

在灌輸模式中，傳媒與受眾之間的信息交流與意見反饋雖然在形式上仍是平等的，但究其實，傳媒處於「移人」、「監督人」，而非「移於人」、「監督於人」㉟的支配地位，而受眾則處於相對從屬的地位，成為傳媒的宣傳、啟蒙對象。尤其是辛亥前數年間，一些新創辦的政治性報刊，如《政論》之於政聞社，《預備立憲公會報》之於預備立憲公會，「豎三民」之於革命黨等，幾乎完全成為政治集團的傳聲筒。在這些報刊中，社會輿論被政治宣傳所取代，甚或成為政治集團意識形態的代稱。尤有進者，某些報刊完全淪為黨派政團的政治「喉舌」和輿論工具，成為「黨爭之利器」，報刊言論則「有私黨而無政見」㊱。報刊及報刊輿論的黨派化、工具化，既是公共領域和公眾輿論趨於繁盛的表現，也是其發生某種折變的開端。

報章代言模式與灌輸模式可以合稱為代言—灌輸模式。由於政治文化思潮的演進以及人們對報刊傳媒社會功能認識的深化，二十世紀初，代言—灌輸模式實際上已成為上海社會輿論表達系統中的主導模式，無論是紳商、資本家、知識份子、青年學生、知識女性等「中等社會」，抑或是下層民眾，無不注重利用報刊來發表意見、通報消息。以1901年3月的兩次張園拒俄集會為例，集會前，《中外日報》等報刊是集會者用以刊載傳單、告啟的傳播工具；集會後，報刊又成為他們傳遞消息、發布函電、發表評論的輿論媒介。事實上，清末十年間，報刊在滬上歷次大規模民眾運動中每每扮演重要角色，發揮着無可替代的輿論組織和社會動員功能。

通過報章代言—灌輸模式所表達的社會輿論，至少在形式上綜合了所有具有自主意識和獨立精神的社會公眾在政治參與過程中的意見和要求，因此，這一輿論，就其性質而論，可稱之為「公眾輿論」。公眾輿論源起於公眾對社會公共事務的關注與討論，經由具有「公共性」的報刊傳媒的整合、提煉，並以理性對話的方式來衡量是非利弊，因而具有批判與啟蒙的雙重特徵，體現出鮮明的時代特色。大體上說，代言—灌輸模式及其所荷載的公眾輿論具有以下三個特點：

其一，獨立性與自主性。較之於傳統社會中信息交流與輿論表達需依附國家的政權系統而運轉，清末上海以民報為依托的信息交流和輿論表達，以機器印刷、近代通訊、交通等技術性手段為物質支撐，建立在受眾的個體化閱讀和集體性交流的基礎上，基本不受國家政治權力的支配，況且某些創於租界的報刊多少還能得到外人的庇護，因而獨立性與自主性明顯增強。

其二，公共性。現代傳播學認為，報刊具有雙重身份：一方面，它們作為一種私人營利企業，是辦報人追求利潤的工具；另一方面，它們又是為公眾利益服務的「半公共事業機構」。「作為半公共事業機構，報紙被看作是公共利益的守護者，並常被認為是政府和其他權力部門的敵對者」[37]。清末上海的民辦報刊，雖也不乏營利性質，但絕大多數似更具「公共事業機構」的特性。事實上，在當時民主制度尚未建立，普通民眾缺乏有效政治參與渠道的情況下，許多民辦報刊往往自覺擔負起「看門人」、「決策者」與「教師」等多重角色[38]。尤其是那些政治性報刊，大多不以營利為目的，而是以開通民智，改良社會，謀求政治變革為己任，「有鮮明之主張，能聚精會神以赴之」。因此，在這些報刊上揭載的社會輿論，總是傾向於引導民眾關注國家公共權力的運作和社會公共事務。誠如戈公振所言，「當時之執筆者，念國家之阽危，懍然有棟折榱崩之懼，其憂傷之情，自然流露於字裏行間，故其感人也最深，而發生影響也最速」[39]。

以民間報人和其他新型知識份子為主體的「他者」，無論在知識構成、價值觀念抑或在思維取向上，都更加傾向於以理性來衡鑒政治國家的權力運作和評判社會公共事務。如《警鐘日報》公開宣稱「以監督政府，扶導民黨為己任」，許多報刊自視為「新舊之機軸，進步之證券」，「行政之監督，國民之嚮導」，並「與官場萬不相容」。

其三，批判性。從輿論表達方式看，近代代言—灌輸模式與傳統社會中依賴在野精英通過上書陳言的方式來反映社情民意的輿論表達模式存在着某種形式上的相似性，即在這兩種模式中，一般社會民眾的意見均通過「他者」之口來表達。但較之於傳統社會中由退職官員和士紳所組成的「他者」，近代以民間報人和其他新型知識份子為主體的「他者」，無論在知識構成、價值觀念抑或在思維取向上無疑更具「近代性」特徵。因此，通過這些近代「他者」的聲音所傳遞出來的社會輿論更加貼近社會民眾，更加傾向於以近代國家理性來衡鑒政治國家的權力運作和評判社會公共事務。雖然如《警鐘日報》那樣明目張膽公開宣稱「以監督政府，扶導民黨為己任」，以使「神奸鬼醜難逃鏡中」[40]的並不多見，但許多報刊自視為「新舊之機軸，進步之證券」[41]，自視為「行政之監督，國民之嚮導」[42]，卻也是不爭的事實。這些報刊及報刊輿論，往往自覺地以維護「國民之公利」、「成就多數之幸福」[43]為宗旨，一般總是立於與國家相對待、甚至尖銳對立地位，「與官場萬不相容」[44]。

綜合言之，報刊傳媒的民間化，反映了一些分散的個人與團體通過創辦報刊而介入公共領域的努力，它不僅對形塑清末上海公共領域的基本面貌產生了積極的社會影響，而且更重要的是建構起新的信息流通體系和輿論模式，從而為公共領域表達自身的一般訴求提供了體制上的保障。

註釋

① 哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東等譯：《公共領域的結構轉型》（上海：學林出版社，1999），頁107。

② 胡道靜：〈上海的日報〉，載楊光輝等編：《中國近代報刊發展概況》（北京：新華出版社，1986），頁280。

③ 馮自由：〈中國教育會與愛國學社〉，《革命逸史》初集（北京：中華書局，1981），頁115。
④ 這一數據及下文幾個未註明出處的數據均係筆者根據戈公振：《中國報學史》（北京：三聯書店，1955）；胡道靜：〈上海的定期刊物〉、〈上海的日報〉，載上海通志館編：《上海通志館期刊》，第1卷第1-3期（1933），第2卷第1期（1934）；張靜廬輯注：《中國近代出版史料》初編（上海：上雜出版社，1953）；上海圖書館：《中國近代期刊篇目彙錄》，第2、3、4卷（上海：上海人民出版社，1965-82）；馬光仁主編：《上海新聞史》（上海：上海人民出版社，1996）等有關書籍資料統計而來。
⑤ 〈上海報界之一斑〉，《東方雜誌》，第6卷第12號，1910年1月6日。
⑥⑫⑯㊳ 戈公振：《中國報學史》（北京：三聯書店，1955），頁63；100；101；177。
⑦ 梁啟超：〈本館第一百冊祝辭並論報館之責任及本館之經歷〉，《飲冰室合集・文集之六》（北京：中華書局，1989年影印本），頁52。
⑧⑨ 〈《警鐘》招股事略並章程〉，《俄事警聞》，1904年1月30日。
⑩⑬⑲㊱ 姚公鶴：《上海閒話》（上海：上海古籍出版社，1989），頁129；130；127；130。
⑪ 壽爾撰，張雁深摘譯：〈田鳧號航行記〉，載中國史學會編：《洋務運動》（八）（上海：上海人民出版社，1961），頁417。
⑭ 〈本報告白〉，《選報》，第1期，1901年11月11日。
⑮ 〈本社廣告〉，《警鐘日報》，1904年2月26日。
⑰ 〈本報大改良〉，《蘇報》，1903年6月1日。
⑱ 上海商務總會編：《華商行名簿冊》（1906年、1909年）。
⑳ 吳晗、費孝通：《皇權與紳權》（天津：人民出版社，1988），頁16。
㉑ 東海覺我（徐念慈）：〈丁未年小說界發行書目調查表〉，載張靜廬輯注：《中國近代出版史料》二編（上海：群聯出版社，1954），頁265-75。
㉒ 畢樹棠：〈談繡像小說〉，載張靜廬輯注：《中國出版史料》補編（北京：中華書局，1957），頁129。
㉓ 陸紹明（亮成）：〈月月小說發刊詞〉，《月月小說》，第一年第3號，1906年12月30日。
㉔ 施拉姆（Wilbur Lang Schramm）著，金燕寧譯：《大眾傳播媒介與社會發展》（北京：華夏出版社，1990），頁41。
㉕ 〈說報戰〉，《警鐘日報》，1904年3月16日。
㉖ 〈民窮財盡何以堪此〉、〈第二剛毅已到滬〉、〈鐵良南下之由〉，《警鐘日報》，1904年8月30日。
㉗ 梁啟超：〈讀十月初三日上諭感言〉，《飲冰室合集・文集之二十五（上）》（北京：中華書局，1989年影印本），頁146。
㉘ 〈無生來函照錄〉，《蘇報》，1903年5月20日。
㉙ 丁守和主編：《辛亥革命時期期刊介紹》，第一集（北京：人民出版社，1982），頁368。
㉚㉝ 〈覺民發刊辭〉，《覺民》，第1期，1904年7月8日。
㉛ 〈國民日日報發刊詞〉，《國民日日報》，1903年8月7日。
㉜㊷ 〈告新聞記者〉，《俄事警聞》，1904年1月7日。
㉞ 〈《國風報》敍例〉，《國風報》，第一年第1期，1910年2月20日。
㉟㊸ 〈論報界〉，《蘇報》，1903年6月4日。
㊲ 德弗勒（Melvin L. DeFleur）等著，顏建軍等譯：《大眾傳播通論》（北京：華夏出版社，1989），頁121。
㊳ 關於報刊的角色與地位問題，可參閱註㉔書，頁133-51。
㊵ 〈鐵良與《警鐘報》〉，《警鐘日報》，1904年11月24日。
㊶ 〈讀《新聞報・自箴篇〉，《蘇報》，1903年6月30日。
㊹ 〈論湖南官報之腐敗〉，《蘇報》，1903年5月26日。

方　平　1969年生，史學博士，現為上海華東師範大學歷史系教師。

科技文化：生命重組與新世紀

科學對人類的挑戰

十九世紀末，尼采喊出「上帝已死！」這句令西方震驚的說話。但上帝之死，卻並非十九世紀的事，而實在是十八世紀啟蒙思想家破除「猶太迷信」，以「自然神學」取代傳統「啟示神學」，以理性洗滌基督教時所發生的事。在這宗謀殺案中，達爾文可能是幫兇，卻絕非元兇——只有伏爾泰、孟德斯鳩、狄德羅、休謨等人，才有坐上主要被告席的資格。況且，真要追查這樁駭人罪行的始作俑者，那末追源溯本，中古時代以亞里斯多德理性精神來建構經院神學系統的聖多瑪 (Thomas Aquinas)，甚至更早期的安瑟琳 (Anselm) 和亞伯拉 (Abelard) 恐怕也都脫不了關係。可以說，吞食了阿典娜奉獻的禁果之後，耶和華的命運就已經確定，其日後之發病、死亡，雖然有種種因緣觸發，但遲早無可避免，只不過是時間問題而已。

到了二十世紀末，「人已死亡！」的說法亦甚囂塵上，但卻並沒有令多少人感到震驚。這可能是由於太陽底下新事物太多，再也刺激不了已經麻木的人類神經；或者人早已經在下意識中逐步接受這個可能性 (甚或事實？)；又或是這句話含意太令人震眩，根本不能夠為人類意識所充分了解和掌握，因此無從作出反應。更可能的，則是三者兼而有之吧？

自然，所謂「人工生命」的出現，其實還是頗為遙遠的事。在目前，它還只不過是電腦科學家所玩的遊戲，是他們腦子裏閃爍着的一個夢想而已：不但人工智能問題遠遠未曾解決，即就最基本的自然語言識別和處理，也還在研究之中；至於人的感官能力，以及行走、奔跑、攀爬，乃至用手做出來的千萬樣靈巧動作，則更非目下的笨拙機器所能模仿。不過，微電子工業界在這方面的決心與摩爾定律 (即電子計算機的容量與速度每18個月翻一番) 的無情力量是不容忽視的。雖然不少哲學家、神學家，甚至神經生理學家至今還堅決否認我們有可能用物理、化學和電腦模型來解釋思想特別是自我意識，然而，所有迹象和證據都顯示，雖然電腦和人腦之間在複雜性上可能有巨大差距，但在本質上並無不可逾越的鴻溝。認為2050年電腦即將能與人腦智力競爭也許是天真的想法，但2100年又如何呢？和僅僅十年之前已經大不相同的是，現在恐怕再沒有多少人懷疑電腦至終將會趕上人腦，人工生命亦可能隨之而出現。至於那究竟還有多「遙遠」，是三十還是一百年，其實已不太重要。

況且，仿製生命雖還有待努力，全面解析自然生命奧秘的時代則已經降臨。從短短五年之前感冒菌的基因庫成功解碼這一主要突破開始，樊特 (Craig Venter) 發明的所謂「粉碎法」(Shortgun Approach) 迄今已經被用以測定十幾種生物，包括酵母菌、美麗新桿蟲、果蠅以及2000年底剛剛「上榜」的水田芥草這些「高等生物」的遺傳結構；人和稻米基因庫之「上榜」，亦將只不過是今後兩三年間的事而已。隨着基因庫大門之敞開，細胞之形成、生長、運行以至死亡的每個步驟，每個細

節也都行將迎刃而解，一一大白於天下，為生物工程的飛躍發展奠定基礎。

當然，科學發現只不過顯示了可能性，實際發展還得倚賴社會動力，特別是經濟動力。在過去四十年間，微電子和電腦工業的爆炸性增長是這種動力的運作典範：新產品產生巨大收益和利潤，從而為下一代產品的研究、開發、設計和推廣提供可能性，由是吸取更龐大資源，進入再下一輪循環。英特爾、惠普、德薩斯儀器諸主要公司就都是這樣成長的。今日生物科技雖然還未曾找到如積集電路的微型化那樣可靠和長遠的發展之道，但諸如樊特所創辦的塞萊拉(Celera)基因公司在轉瞬間就已經匯集了巨資，準備以人體基因庫為其爆炸性擴張的起點了，這可以說是科學—資本結合體制的尖端代表。

不過，涉及人體的科技發現和變革不但是科學與經濟問題，更是高度敏感的社會與政治問題，由之而攫取巨大利益更為令人側目。因此，保護個人尊嚴、隱私以及捍衛社會公義、平等、民族利益的種種國際協定、宣言與莊嚴承諾應運而生，發揮其保持全球社會穩定、安撫大眾不安情緒的功能。倘若過去一二十年間的經驗可為未來借鏡的話，那麼從科技進步所產生的天文數字財富仍將以高度不平均的方式分配——無論在個人或地區之間都是如此，而且差距將繼續擴大。這種情況雖不免時時引起象徵式抗議、騷亂，然而卻總受控制，絕不致造成實質性問題，所謂「國際分工」的全球化模式還會以無可抗拒的姿態繼續擴散。這不能不承認是資本主義體系下社會工程的偉大勝利。

電腦經過大約半個世紀發展，從尖端科學儀器蛻變為充斥社會每一角落的日常用品。在今後數十年間，在社會輿論壓力下，克隆人和遺傳特徵的調校也許會延遲出現。但各種(可能是克隆出來的)器官之移植、替換日益普及，則可以預期；人體受到各種電子感應、探測、調節部件的暫時或長期入侵，大概亦將有增無已。說到底，除了大腦之外，人體這部機器的結構與功能幾乎已經完全失去神秘性。我們既可以修理它、調校它、替換它的部件，則進一步拆散它然後重新拼合，甚至改造它、重新設計它，顯然都只是遲早的事。

那麼，從外部和內部同時受到威脅的人體，到底還能夠維持其完整性和神秘性多久呢？人還能夠在內心深處確實自信其作為萬物之靈的獨特性和神聖地位多久呢？到二十二世紀之初，「人已死亡！」大概不再會被目為胡言亂語，也非復非常駭人之論，而是無需多加討論的常識了。那時也許會有人指出，「人」之死其實並非二十一世紀的事，而實在是十七八世紀牛頓、拉瓦錫、庫侖等科學家初次掌握了大自然基本規律時的事。而且，追源溯本，真要追查這樁駭人罪行的始作俑者，那末哥白尼、托勒密乃至亞里斯多德和畢達哥拉斯大概都脫不了關係。可以說，人在伊甸園中吞下知識之果後，死亡的命運就已經注定，發作只是時間問題而已。用現代語言來複述這神話，亦即是說物種進化的結果必然導致其本身之被超越、替代，乃致消亡。

——陳方正

編後註：2月1日的《自然》雜誌剛剛報導，Myriad Genetics公司受全球最大農業組合Syngenta委託，已用僅18個月時間完成了稻米基因庫的解碼，費用為3,300萬美元，但這是私有資訊，不會公開。至於國際學術界的同樣工作，目前還只完成1/4。

人工生命：走向新的創世紀

● 李建會

生命是甚麼？它是如何起源的？我們可以創造生命嗎？這些是人們一直在探索並試圖回答的問題。二十世紀80年代末和90年代初誕生了一門新的探索複雜性的研究領域，就是人工生命——生物學、電腦科學和哲學等學科交叉的產物。聖菲研究所 (Santa Fe Institute) 是探索複雜性的研究中心，也是人工生命研究的孕育地。1987年第一次國際人工生命研討會在美國召開，標誌着該研究領域正式誕生。

一　在混沌邊緣的「生命」遊戲

對於生命來說，也許最具代表性的特徵就是它的自我繁殖和發育生長的能力。電腦先驅圖靈 (Alan Turing) 在二十世紀50年代初發表了一篇論生物學形態發育的數學論文，提出了人工生命的一些萌芽思想，證明相對簡單化學過程可以從均質組織產生出新秩序。馮諾伊曼 (John von Neumann) 則證明，原則上可以創造出能夠自我繁殖的自動機，雖然它複雜到了當時的電腦都不能類比的程度。圖靈和馮諾伊曼的人工生命觀念被忽視了許多年，因為其進一步研究所需要的計算能力當時尚不具備，這方面的發展不可避免受到了限制。

馮諾伊曼未完成的工作，在他去世多年後由康韋 (John Conway)、沃弗拉姆 (Stephen Wolfram) 和蘭頓 (Christopher G. Langton) 等人進一步發展。1970年，劍橋大學的康韋編制了一個名為「生命」的遊戲程式，該程式由幾條簡單規則控制，其組合就可以使「細胞自動機」(celluar automata) 產生無法預測的延伸、變形和停止等複雜的模式。這一意想不到的結果吸引了大批電腦科學家研究「生命」程式的特點，最終證明細胞自動機與「圖靈機」(Turing Machine，圖靈機理論上被定義為具有無限磁帶的計算系統，原則上可以執行任何計算) 等價，也就是說，給定適當的初始條件，細胞自動機可以類比任何一種電腦。到80年代，沃弗拉姆對細胞自動機做了全面研究，發現它可以演化到均質狀態、周期性迴圈模式、混沌狀態——或者展現局域化和持續的結構，其中有些結構具有空間傳播能力。

蘭頓則定義了一個細胞自動機活動性參數λ，發現，當λ很小時，自動機收斂到單一、穩定模式；λ太大，則無組織混沌行為會發生；λ適中則局域化結構和周期行為會發生。蘭頓把最後一類型看作是表達了部分發展了的混沌行為，稱之為處於「混沌邊緣」的自動機。在此基礎上，他大膽地假設生命或者智慧就起源於混沌的邊緣。

二　從現實到「可能的生命」

綜合蘭頓和埃默希 (Claus Emmeche) 兩者的思想，人工生命主要包括下列觀念：

(1) 綜合的方法。人工生命不是用分析的方法，即不是用分析解剖現有生命的物種、生物體、器官、細胞、細胞器的方法來理解生命，而是用綜合的方法，試圖在電腦或其他媒介中合成似生命的過程和行為。

(2)「可能的」生物學。人工生命並不特別關心地球上特殊的、以水和碳為基礎的生命，而要研究「如其所能的生命」，認為只有在「生命如其所能」的廣泛內容中考察現實生命，才會真正理解生物的本質。

(3) 生命本質在於形式而非物質。生命當然離不開物質，但是生命更是一個過程，恰恰是這一過程的形式而非其所依托的物質才是生命的本質。因此可以忽略物質，從其中抽象出控制生命的邏輯。如果我們能夠在另外一種物質中獲得相同邏輯，就可以創造出不同材料的另一種生命。

(4) 自下而上的建構。人工生命的實現，最好的方法是通過以電腦為基礎的被稱為「自下而上編程」的資訊處理原則來進行，這與人工智慧 (AI) 中主導的編程原則完全不同：它模仿或類比自然中自我組織的過程，力圖從簡單的局部控制出發，讓行為從底層突現出來。

(5) 並行處理。經典的電腦資訊處理過程是接續發生的，而在人工生命中，資訊處理原則是基於發生在實際生命中的大量並行處理過程的——例如大腦神經細胞並行工作產生意識。

(6) 人工生命與突現。人工生命最有趣的特徵是展示「突現」的行為，即在複雜非線性形態中許多相對簡單單元相互作用時產生出來的引人注目的整體特性。在人工生命中，系統的表現型不能從它的基因型 (即系統運作的簡單規則) 中推導出來。用電腦的語言來說，正是自下而上的方法，能夠在上層水平突現出新的不可預言的關鍵現象。

(7)「活的」人工生命總會誕生。在蘭頓的人工生命「宣言」中，他非常謹慎地避免宣稱人工生命研究人員所研究的實體是「真正」活的，但是，如果生命真的只是組織問題，那麼如蘭頓確信，「真正的」人工生命應當總有一天會誕生，而且也許會很快誕生。

三　Tierra：人扮演上帝

1990年是人工生命發展的又一個不平凡的一年，特拉華大學的熱帶雨林專家托馬斯．雷 (Thomas Ray) 編寫的Tierra (西班牙語，意為地球) 模型轟動了整個人工生命界。Tierra的不平凡之處不僅在於它第一次由一個生物學家設計，而還在於雷第一個宣稱，他的「地球」(Tierra) 上的「生物」事實上就是「活的」。他不無自信地說，「創造生命其實很容易」。他把他的模型命名為「地球」，其意就在表明，人們已經在扮演上帝，開始了第二次創世紀！雷在編寫他的模型時，與大多數人工生命的類比研究不同，他的目標不是直接類比自然生命，而是製造出完全不同於在我們看得見的生命形式，讓它在電腦環境中演化，產生獨有的種系。

在Tierra中，「生物」由一系列能夠自我複製的機器程式組成，它在電腦中的複製分別受到存儲空間和中央處理器 (CPU) 時間約束，能有效地佔有記憶體空間和利用中央處理器時間的生物體，將具有更高適應度，傳遞到下一代的機會就越大。Tierra的「祖先有機體」包含80個組合語言程式指令，包括產生子代有機體的方法。因為每一個由組合語言程式指令編碼的行動具有一定的執行錯誤的概率，因此進化是可能的。為了避免複製有機體快速填滿所有可用記憶體，Tierra包含一個「收割器」功能，以類比自然「死亡」。一旦群體達到某一臨界水平，「收割器」就開始消滅有機體。事實上，有機體一出生，它就進入收割器佇列。當收割器功能判定到了要求有犧牲者的時候，它總是清除佇列前面的有機體。產生錯誤的有機體被提到佇列的前面，而有效完成行動的有機體則被拉回來，因此延長了它們的生命。

雷在操作Tierra時吃驚地發現，他的電子世界的的確確生出許多「生物」，顯示出一個令人目眩的結構與活動序列。開始時只有一個祖先生物，但經過526萬條指令計算之後，有類寒武紀大爆發的現象在數小時內發生了。這時，在Tierra虛擬世界中遊動的是366種不同大小的生物 (雷把它們解釋為不同的「物種」)。在運行25.6億條指令後，1,180種不同大小的生物產生了。在新產生的生物中，不但出現了一些寄生生物，而且也出現了超寄生生物，甚至超—超—寄生生物。與真實世界中的生命演化類似，Tierra生物最終產生了對寄生生物具有免疫能力的生物。Tierra中也演化出了一些長期進化的特徵，例如間斷平衡現象，即很長時間內進化非常緩慢，然後出現急劇進化，在相對短暫的時間內產生許多新物種。在Tierra世界中，甚至可能演化出社會組織。

總之，差不多自然演化過程中的所有特徵，以及與地球生命相近的各類功能行為組織，全都出現在Tierra中。並且，生物系統所具有的高度複雜性也出現

在演化生物高度發達的行為中，例如開始時互相不交流的生物後來發現了互相利用以及避免被利用的方法。當然，雷的實驗是限制在單個的電腦中的，其中央處理器和記憶體規定了Tierra的邊界，因此可能演化出來的生物種類受到了限制。雷已經提出在國際互聯網上建立Tierra，這樣就可以利用網上電腦中閒置的空間，作為Tierra資源的一部分。

四　Animat：機器動物與機器人

雷主要研究的是虛擬 (virtual) 的人工生命。當然，也可以利用電腦和非有機物質在現實物理世界中創造出「現實」(real) 人工生命，或「機器人版本人工生命」，包括機器人和機器動物，所以這種版本的人工生命又可稱作Animat。不過，Animat研究往往仍是在虛擬環境下進行的。

Animat基本上由感知、認知及運動三個部分構成，分別體現獲取資訊、處理資訊以及產生相應行為這三種能力。雖然機器人的研究很早就已開始，但在人工生命新視野下的Animat研究，卻僅僅是剛剛開始，它存在許多尚待解決的問題，這些也是人工智慧研究者所關注的問題。比如，哪一種表示方法可以使Animat具有學習和自適應能力？怎樣才能使Animat產生進化？哪一種表示方法可以接近實際的感知和認知？等等。

在一些專家看來，目前機器生物和機器人智慧的限制主要在硬體。莫里維克 (Hans Moravec) 在《科學美國人》1999年第12期一篇名為〈機器人的興起〉的論文中認為，要使計算機具有與人類相當的大腦，電腦必須有足夠高的處理速度。通過比較和計算，他認為，要類比1,500克重的人腦的活動，普通電腦的功能至少必須提高一百萬倍以上。按目前電腦的發展速度，跨越電腦與人腦之間的鴻溝只需30年到40年的時間。他認為，在2010年，我們將創造出第一代「通用機器人」，運行速度為5000 MIPS (每秒執行百萬次指令)，智力與蜥蜴相當，能做簡單雜務；第二代10^5MIPS的通用機器人將具有老鼠智力，並可以接受訓練；第三代5×10^6 MIPS機器人的智力與猴子相當，能夠通過學習迅速領會周圍環境；第四代通用機器人速度達到一億MIPS，智力與人相當，具有進行抽象歸納的能力。因此他說：「到2040年，我們最終將達到最初機器人的目標，也就是科幻小說中描述的機器人：智力水平和人相當的能自由移動的機器人……到2050年，基於電腦的每秒執行一百萬億條指令的機器人『大腦』將開始與人類智慧競爭。」

五　結 語

人工生命被認為是走向二十一世紀的科學。蘭頓的老師和人工生命學科的堅定支持者法默曾這樣說到：「隨着人工生命的出現，我們也許會成為第一個能夠創造我們自己後代的生物……這種生物的知識和智慧將遠遠超過我們。當未

來具有意識的生命回顧這個時代時，我們最矚目的成就很可能不在於我們本身，而在於我們創造的生命。」雖然許多人可能不像法默這麼樂觀，但人工生命在二十一世紀肯定會有重大的突破則是毫無疑問的。

人工生命不僅僅是對科學或技術的一個挑戰，而且要涉及社會、道德、哲學和宗教信仰等的很多問題。假若具有智慧的人工生命能在二十一世紀中葉被創造出來，那麼，人工生命就會像哥白尼的太陽系理論一樣，「將迫使我們重新審視我們在宇宙中所處的地位和我們在大自然中扮演的角色」①。

參考文獻

Margaret A. Boden, *The Philosophy of Artificial Life* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
Claus Emmeche, *The Garden in the Machine: The Emerging Science of Artificial Life* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994).
Stefan Helmreich, *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1998).
Christopher G. Langton, "Studying Artificial Life with Cellular Automata", *Physica D*, 10 (1986): 120-49.
Christopher G. Langton, "Artificial Life", in *Artificial Life*, ed. Christopher G. Langton (Redwood City, Calif.: Addison-Wesley, 1989), 1-47. Reprinted in Boden (1996), 39-94.
Hans Moravec, "Rise of Robots", *Scientific American* (December 1999): 124-35.
Thomas Ray, "An Approach to the Synthesis of Life", in *Artificial Life II*, ed. Christopher G. Langton, et al. (Redwood City, Calif.: Addison-Wesley,1992), 371-408. Reprinted in Boden (1996), 111-45.
Glenn Rowe, *Theoretical Models in Biology* (New York: Oxford University Press, 1994).
A. Turing, "The Chemical Basis of Morphogenesis", *Philosophical Transactions of The Royal Society* (London, 1952), Series B, 237: 37-72.
Mitchell M. Waldrop, *Complexity: The Emerging Science at the Edge of Order and Chaos* (New York: Simon and Schuster, 1992)。中譯本為：《複雜：誕生於秩序和混沌邊緣的科學》，陳玲譯（北京：三聯書店，1997）。
Michael Wheeler, "From Robots to Rothko: The Bringing Forth of Worlds", in Boden (1996), 209-36 .
Stephen Wolfram, "Universality and Complexity in Cellular Automata", *Physica D*, 10 (1984): 1-35.

註釋

① 沃爾德羅普（Mitchell M. Waldrop）著，陳玲譯：《複雜：誕生於秩序和混沌邊緣的科學》（北京：三聯書店，1997），頁398-99。

李建會 1964年生，北京大學科學與社會研究中心博士候選人，北京師範大學哲學系副教授。

生命天書的挑戰
——人類基因組計劃的倫理思考

● 范冬萍

曾記否，一隻名叫「多利」(Dolly) 的小綿羊三年前在蘇格蘭誕生，世界為之震動。從克隆羊到「克隆人」的技術可能與呼之欲出的豐富想像，讓人類惶恐與不安，因為科學家正在打開一個「潘多拉的盒子」。克隆羊的成功，是基因工程技術上劃時代的突破，拉開了生命科學世紀的帷幕。二十世紀90年代，「人類基因組計劃」(Human Genome Project，HGP) 正式啟動，這個被譽為生命科學「登月計劃」的偉大科學工程，帶給人類的震撼和隨之而來的社會衝擊和倫理挑戰，將遠遠超過那隻「多利」小羊。因此，探討基因組研究的倫理、法律和社會影響從一開始就是整個HGP的一部分。

基因組與人類的平等尊嚴

不論甚麼種族的人，在基因序列上，99.9%是完全相同的，因此，地球上所有人，似乎都可以說具有基因的統一性和遺傳的平等性。然而，雖然不同種族間的基因差異只有千分之一，但正是這千分之一的分別，形成了具有不同髮色、皮膚、體型等特徵的種族多樣性；而個體之間5%位點的等位基因差異，0.1%的序列差異則造成了芸芸眾生上智下愚之間的差別。人類基因序列的多樣性，是漫長進化的結果，是人類在不同環境下生存與發展的保證，也是每一個人具有作為人的尊嚴和獨特性的遺傳基礎。每個人都有自己的獨立身份，有自己區別於他人的獨立存在的價值和人格尊嚴，是獨特而可貴的。基因科學對人類基因統一性和多樣性的揭示，在生命本質的意義上，證實和詮釋了人類的平等與尊嚴。

基因科學的這個倫理學含義，已經寫入《世界人類基因組與人權宣言》。《世界人類基因組與人權宣言》第一章第一條便開宗明義：「人類基因組意味着人類

家庭所有成員在根本上的統一以及對尊嚴和多樣性的承認。象徵性地說，它是人類的遺產。」①因此，基因科學和人類基因組計劃的完成，並沒有削弱反而加強了一種普遍的基本倫理共識：必須尊重每個人的人格尊嚴和基本權利，將每個人看作是目的而不是達到目的的工具。這個人類尊嚴原則是高於一切其他原則的。聯合國教科文國際生命倫理委員會主席勒努瓦 (Noelle Lenoir) 寫道：「人類尊嚴這個概念是個中心概念，它表達了人類價值具有對於其他有關科學的、技術的和經濟的考慮的基本優先性。」人類尊嚴高於、超越於各種不同文化②。「任何人都不應因其遺傳特徵而受到歧視，因此類歧視的目的或作用均是危及其權利和基本自由以及對其尊嚴的承認」③。這些宣言和論述強調，一個人的遺傳差異或基因素質不應該成為影響其社會地位或劃分階層的依據。

一個易感或已發生遺傳病的個人或家庭，應享有與正常人同等的權利，我們不應該認為他們是劣生的，他們的基因是「壞」的。其實，每一個人的基因組，都帶有幾百個致病的等位基因。被認為是致病的基因也可能在一定條件下對機體起保護作用。例如，在非洲，許多人患有由基因引起的鐮形細胞貧血症，而非洲又有致命的惡性瘧疾。結果，鐮形細胞貧血症的基因攜帶者卻比不具此基因的「健康人」更能抵禦惡性瘧疾。導致膀胱纖維症的基因，則可讓人不得霍亂。可見，我們不能把某些隱性遺傳性狀和突變簡單地視為一種「錯誤」，在特定條件下，正是它們給物種提供了生存選擇的機會。一些性狀基因，如高矮、黑白、胖瘦等就更沒有理由說他們是好或壞了。

目前，基因測試在美國已十分普遍：實驗室每年要處理多達400萬個病例。但生物倫理學家凱普蘭 (Arthur L. Caplan) 認為：「有的人付得起基因測試的費用，有的人測試之外還付得起基因治療的錢，但是這就產生了我們在美國已經看到的現象，就是保健制度分成涇渭分明的兩個等級。」④1997年美國管理協會調查6,000家公司，發現1/10的公司已經利用基因檢測來決定要不要僱用求職者。隨着基因檢測的日益普及，也許會出現一個基因下層階級，他們因攜帶某種特殊疾病的基因而被視為不值得冒的商業風險，總也找不到工作，買不到保險，申請不到房屋貸款。因此，基因技術的應用可能會加劇社會的貧富分化和不公平，甚至使種族歧視、教育歧視、職業歧視、保健歧視等以新形式出現。通過法律、倫理規範禁止基因歧視，保護人的平等權利，確是人類基因組計劃帶給人類的一個緊迫課題。

基因信息及個人隱私權的問題

在人類整體上，基因組是人類的遺產，是人類的共同財富，因而人類基因組信息是可公開和共享的。但在個體的層面上，基因信息則屬於個人。一個人的基因組不僅可以提供有關個人的健康狀況和賦性，而且顯示了其親屬和後裔，甚至整個家族的遺傳信息，可謂毫不留情地透露出你生命中的精彩與無

奈。因此，基因信息「是一個人全部隱私中最重要的隱私」⑤。基因技術使人變得越來越「透明」，如何控制個人的基因信息、保護個人的隱私，正日益引起人們的關注和探討。

個人的隱私權受法律保護，侵犯一個人的隱私，就是侵擾了人的自主權。因此，任何有關基因組的研究，都必須以尊重個人的基本權利、自由與人格尊嚴為前提。保護個人隱私權，或者說，尊重和保護「個人的基因信息權利」，主要表現在三個方面。首先，個人的基因信息應視為保密的。個人享有了解和保護自己基因組的權利，在沒得到主體的允許之前，任何人無權將他人的基因信息向其他人或利益團體散布。例如，「人類基因組計劃」選擇的捐基因者必須是匿名的，甚至是永遠的秘密。這就是對捐基因者「基因信息權」的一種保護。倘若要進行人類基因組的研究、診斷、治療，則必須有嚴格的事先評核，估量其可能帶來的好處和潛在的危險，而且必須得到當事人事先、自願和明確的同意，即「知情同意」。若當事人沒有同意的能力，例如嬰兒和某些病人，則應由法律上的保護人代替履行。同時，「每個人均有權決定是否要知道一項遺傳學檢查的結果及其影響」⑥，「為研究或其他任何目的而保存或處理的與識別之個人有關的遺傳數據應按法律規定的條件予以保密」⑦。這條「保密與知情同意」原則應成為基因技術使用的最基本限制和規範。

其次，人有權要求測試者對其個人基因信息的準確性負責，即基因檢測、治療等機構有義務確保主體的基因信息盡可能準確無誤。因為一旦基因檢測有誤，也許就會毀掉一個人的所有機會：孩子、愛情、家庭、教育、工作等。例如，一個男孩從父親和母親那裏各得到一個致病等位基因，通過基因診斷，確定了這一致病等位基因的「純合子」，意味着其發病只是遲早的事。可奇怪的是，孩子到五歲仍不發病。科學家發現，原來是母源的那個致病等位基因的「疾病突變」居然變正常了⑧。這雖然是虛驚一場，但卻給了人類一個警示：人的生命蘊涵着變數，正是這個不確定的信息有時會帶給人類意想不到的影響。如上述例子，保險公司也許就不會給這個攜帶「致病基因」的孩子投保，而孩子的父母更是長久生活在痛苦和焦慮之中。一個孩子若是誤斷為攜帶了亨廷頓舞蹈症或老年性癡呆症基因，而會到40歲或70歲時才發病，那他的教育機會、工作機會很可能會被剝奪或減少，也可能被迫繳納高保險費。因此，《世界人類基因組與人權宣言》第8條規定「任何人都有權根據國際法和國內法對直接和主要因對其基因組施行手術而遭受的損失要求公正合理的賠償」。我們認為，對這一條還可以補充規定有關基因信息檢測的嚴重錯誤的賠償問題。

第三，個人還有權要求對其基因信息的保密安全負責。有家庭疾病史家族的人也許希望通過基因檢測獲知自己是否攜帶了這種「疾病基因」，也有些人會拒絕工作單位了解自己的基因信息，有些人或許出於隱私的憂慮而拒絕任何的基因測試。然而，一旦被授權擁有受保者基因信息，保險公司或有關測試機構就要遵守保密的倫理原則，並對基因信息的安全負責，沒有得到主體同意，絕不能將其基因信息透露或轉讓。但保護隱私並非沒有例外的絕對義務。例如，

為了保護公眾安全這一更高層次的義務，警察有權通過基因信息了解罪犯的情況而侵犯其隱私權。隨着基因信息的積累和應用的推廣，基因鑒定的功能的轉移，對遺傳信息的安全負責將成為很難保證的倫理要求。

基因研究與道義責任

人類基因組計劃堪與阿波羅登月計劃和曼哈頓原子彈計劃相提並論，但它有兩個顯著特點：一是從計劃實施開始，就伴隨着市場的強大驅動和商業的激烈競爭，引發了一場世紀的「搶基因」大戰；二是這項研究的對象是人類自身，是人類對自己的生命作根本「解剖」，它直接關涉到人類種族的生存與進化。例如，克隆技術使人類必須面對「克隆人」的倫理挑戰，基因器官移植技術的應用則引來「人面獸心」的尷尬。因此，基因科學家在能夠做甚麼的同時，還必須思考是否應該去做，以及怎樣做的問題。

首先，尊重人權是基因研究的首要原則。《世界人類基因組與人權宣言》第10條和第12條明確規定：「任何有關人類基因組及其應用方面的研究，尤其是生物學、遺傳學和醫學方面的研究，都不應超越對每個人，或是對每個群體的人權、基本自由和人的尊嚴的尊重。」「有關人類基因組研究的應用，均應以減輕每個人及全人類的痛苦和改善其健康狀況為目的。」根據《赫爾辛基宣言》，在基因研究中，若存在對人體尚無法確定的巨大危險時，研究必須中止，即使這項研究結果可能給大多數人帶來很大利益。他們「對研究對象的利益關注必須始終高於科學和社會的利益」⑨。

其次，「人類基因組計劃」是從整體水平上研究基因組的序列、結構、功能，以及基因間的關係。這樣的認識不是任何特定學科可以提供，也沒有任何一個實驗室可以獨力承擔，而必須是多學科的合作，實際上也是全世界科學家參與的全球性合作。對於研究的成果——人類基因組數據庫則將無償和公開供全世界研究者使用。因此，絕大多數科學家和資助機構都同意「人類基因組計劃」的數據，應該「平等、免費」分享；根據「百慕大原則」：所有數據都應在24小時內公布⑩。

第三，在追求科學自由的同時，還應保持謹慎的態度。人類基因組草圖繪製即將大功告成，由是科學家為人類展現了一幅幅驚人圖景。社會各界，特別是宗教界對人類這種「扮演上帝」，而且大有可能干預自然、改造人類自身的行表示深深憂慮，是自不待言的。天主教生物倫理學家多爾福林格 (Richard M. Doerflinger) 說：「我們俗骨凡胎，想來沒法制定哪一種人是美好社會的理想成員。」生物倫理學家帕倫斯懷疑誰有那麼大的智慧來操控人類基因組：「我們有那麼睿智，能夠盡科技之能來改造自己嗎？我真的很擔心。」⑪相反，有些科學家對基因科技的發展持樂觀的態度。如DNA雙螺旋結構的發現者沃森 (James Watson) 針對宗教界談起人類基因組不宜更動時，就說道：「我認為，對於強烈

希望將有遺傳疾病的孩子引產以便下一次懷孕生出一個健康孩子的父母來說，如果因為宗教信仰而強行使病兒出生，只會給他們帶來一些不必要的痛苦。即使是強烈主張所有生命是神聖的宗教信徒們，也不可能平靜地對待用神的名義帶給一些人的不必要的悲劇。這些信徒應該捫心自問：神的話是否比自己的孩子或親人的健康都重要？」但「對於人類要接管上帝手中的神權來主宰生命，即使是最積極支持這種觀點的人們，有時也會因為事態的發展過於迅速而感到不安。時至今日，能使不幸變有幸、有幸變不幸的人只有上帝，我們只具有上帝的一部分力量。錯誤地使用這部分力量，就會產生基因基礎的階級社會，在這樣的社會裏，任何人都不可能說有希望和尊嚴。因此，正當遺傳學向更美好的時代步入之際，我們必須非常慎重，非常謙虛地走下去」⑫。沃森表達的正是一種謹慎的研究自由。

《世界人類基因組與人權宣言》第5條也明確指出：「只有在對於有關的潛在危險和好處進行嚴格的事先評價後，並根據國家法律的各項其他規定，才能進行針對某個人的基因組研究，治療或診斷。」「一項無法預計對有關人員的健康直接有益的研究只是在特殊情況下才能十分謹慎地進行，而且要注意使有關人員冒最小的風險、受最少的限制……。」

面對人類基因組這一寶藏，面對大自然的神奇造化，在科學的自由追求中保持謙虛、謹慎的態度，永遠是科學家的美德。

註釋

①③⑥⑦ Unesco, Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights（世界人類基因組與人權宣言草案）, September 1997，聯合國教科文組織大會（巴黎）。

② Noelle Lenoir, "Bioethics: Human Dignity First", Unesco Sources, no. 94 (October 1997): 8

④⑪ 奈斯比特（John Naisbitt）等：《高科技高思維》（北京：新華出版社，2000），頁121、135、133、114、123。

⑤⑧⑩ 楊煥明：《生命大解密》（北京：中國青年出版社，2000），頁40、85、127。

⑨ 《赫爾辛基宣言》（1983年第35屆WMA大會通過），第5條，見約翰．迪金森（John P. Dickinson）：《現代社會的科學和科學研究者》（北京：農村讀物出版社，1989），附錄。

⑫ 沃森：〈進入基因時代前，我們需要準備些甚麼？〉，《Newton科學世界》，2000年第8期，頁21。

范冬萍 現任職於廣州華南師範大學哲學所

人類基因解碼的社會衝擊

● 張華夏

科學技術的發展，常常帶動人類社會制度和倫理關係的變革，對社會產生巨大衝擊。今年6月26日，「人類基因組計劃」(HGP) 的國際組織與美國塞萊拉 (Celera) 基因公司聯合向全球公布，人類基因的破譯、排序研究工作已基本完成，構成基因組的全部31億個DNA子單元已基本定位，人類基因組工作框架圖已經繪出。這個事件及其所帶來的生命科學和基因工程的發展，將會是一個驚濤駭浪，衝擊社會生活，產生許多社會效應。

從三個維度看科學的社會效應

首先是分析方法問題。科學事件的社會效果可以作三個維度分析：第一是時間維，指的是對社會效果的事前預測和事後分析。英國愛丁堡的羅斯林研究所 (Roslin Institute) 在複製「多利」(Dolly) 羊的時候，並沒有同時估計它會引起的社會效應。但負責人類基因組計劃的國際組織設立了一個倫理委員會，在人類基因組計劃中包含一個子計劃，探討人類基因組計劃的倫理、法律和社會含義，約有三億美元的研究經費，這凸顯了它對科學研究計劃的社會和價值含義的事前預測和事前研究的重視。

第二是因果維，指的是對科學事件的近程和遠程社會效應分析。所謂近程是指直接社會效果。例如人類基因組的解讀，如何對生物學探索產生革命性影響，使人體奧秘進一步被揭開；如何使農業發生根本性變化，又如何衝擊着社會保險事業、個人隱私，等等。所有這些後果都是直接，可以明確預料的社會效果。所謂遠程後果，就是事件後果的後果，例如基因工程如何改變人類的進化方向，改變人性；家庭徹底地消滅，使社會結構產生巨大改變的可能性，等等。當然，人類智力有限，離因果鏈越遠，就越不確定、越具多變性。

第三，是價值維度，即同時分析正面積極的和負面消極的社會效應。樂觀主義者只看到正面社會效應，而悲觀主義者則只看到負面效應。我不是樂觀也不是悲觀主義者而是憂慮主義者，所以二者兼而有之。不過本文所特別注意的，還是科學社會效應的負面分析，因為危言聳聽往往比歌功頌德有意義。

基因專利對社會的衝擊

人類基因組解碼，對研究機關、商業公司和國家政府的影響首先就是基因專利的衝擊。人類基因組及其認識是否有專利？如何確定專利的範圍？這些確定會有甚麼積極和消極社會效應？這是首先必須解決的問題。

由美國政府出資30億美元起步的人類基因組計劃本來就是一項號召國際參與，成果共享的「公益計劃」，因此參加成員自然也沒有將基因解碼與專利聯繫起來，大家都簽訂協議，所有數據都在24小時內公布。其實所謂人類基因組計劃精神就是國際合作、成果共享、科學無國界、科學無專利的精神，它是默頓(Robert K. Merton)於1942年總結出來的科學精神，科學家長期以來都是按這些原則工作的。但是現在純科學精神與企業精神發生了激烈矛盾，因為在90年代中期，一些大企業認識到基因信息對於製造藥物的巨大潛力，他們不再等待人類基因組公布基因序列，而是自己先作大量投資，去弄清某些基因的核苷酸序列。由於一個「肥胖基因」的轉讓費高達兩億美元，企業和企業家就宣布作為知識產權而「擁有」這些基因信息，並申請專利尋求對他們投資以及知識產權的保護。在這種壓力下，美國專利局批准了所謂「功能明確」基因的專利申請。第一個具有里程碑意義的案例是Amgen遺傳學學院獲得了血紅基因DNA序列(促紅細胞生成素就是藉之而發明的)的專利。緊接着，杜克大學擁有艾茲默氏症基因專利；約翰普金斯大學擁有結腸癌基因專利；基容公司擁有細胞不老基因專利。根據美國專利局的計算，至1999年初，已頒布了1,800項基因專利，另有7,000件正在申請中。其中有相當大的一部分(1995年佔40%)是政府或其他公共研究所申請的。而在2000年，僅僅數個月之內就註冊了一萬件DNA序列的專利申請①。現在生米煮成了熟飯，企業家精神壓倒了科學家精神，許多科學家，特別是歐洲的科學家反對也沒有用，倒不如趕快去申請專利，以免後續的研究工作無法進行。所以蘇格蘭羅斯林研究所正在為他們所克隆的那頭「多利」羊申請專利，旨在獲得克隆所有哺乳動物(包括克隆人)的獨家專有權②。二十一世紀的主導科學——遺傳學就這樣日趨商業化、私有化，自由的科學研究轉變成商業秘密，「多利」研究轉變為為多利而研究。基因專利自然絕非小事，它構成了對人類尊嚴、科學精神和政府責任的巨大衝擊。

從倫理學上說，每一個人都有人類的全部基因，我們生命的一切表現都根源於它。如果對這些我們最重要的生命訊息可逐部分拿去申請專利，就像把我們的存在基礎拿來作交易，這無疑是對人類尊嚴的重大衝擊。

從社會學上說，科學與技術有着根本的、結構性的區別。科學的目的是尋求真理，發現自然界(包括我們的生命)已經存在而非由人所創造的事實與規律，所以科學無專利。技術的目的是尋求應用，創造人工產品與環境，以求經濟效益，所以有自然的與經濟的理由去尋求專利來保護發明與創新，以在競爭中推動技術的發展。解碼基因，弄清它的結構與功能，明明是科學工作與發現。儘管它通過干預自然的方法(如提純、分離等)來發現生命的奧秘，儘管它

對人類醫療服務和醫藥生產有極大經濟價值，也不能改變它本身是一種科學發現這一基本事實。賦予它以專利，就等於限制其他科學家投入進一步的研究，妨礙信息的自由交流，並使藥物成本增加，這與傳統科學精神和傳統的科學社會規範可說是南轅北轍，背道而馳了。在二十世紀即物理科學世紀開始的時候，愛因斯坦、密立根、居里夫人這些科學家都曾堅決拒絕為自己的研究成果申請專利，並明確地指出，這些成果是屬於全人類的，自己個人無權擁有。怎麼生命科學家在二十一世紀即生命科學世紀一開始，就與專利緊密結合在一起呢？這不是全然違背科學精神嗎？

從經濟學上來說。基因編碼及其功能顯然是基礎科學研究成果，就像道路、廣場和路燈一樣，應該視為非競爭性的公共設施，應為公共而不是私人或企業目標服務，更不應該確立它的私有產權，而政府在這個問題上有不可推卸的責任，應當大量投資於這些公共產品的研究。但正如劍橋大學基因系研究員彼得羅．利奧指出，「毫無疑問，市場經濟不可避免地會與人權捍衛者，尤其是國際公共機構之間發生衝突，對此我們現在還難以做出預測。這就是基因工程學所面臨的真正根本性的問題。」③無可否認，科學的商業化可以是極有效率同時又極為可怕的，全球基因資源的大爭奪，不過是其中一幕而已。

基因資源的爭奪

在二十一世紀，人類基因研究一開始就在激烈的科學與商業競爭中進行，首當其衝的是專利競爭，密切相關的則是基因資源的爭奪。除傳染病以外，人類大部分重要疾病在一定意義上都是基因病。它或者是由單基因引起，如血友病、鐮刀形細胞貧血症、亨廷頓舞蹈病等；或者是由多基因引起，有其中一種基因就可「導致」或「易感」這種病，如高血壓、糖尿病、老年癡呆症、部分癌症等；或者是外源性基因病，人體如何與這些病原體鬥爭也與基因有關。基因疾病的研究自然需要基因資源，包括患病的家族系，患病群體和個人的遺傳材料等等。有了這些資料和紀錄，就可找出同病相連者的共同基因缺陷，發病者與健康者之間的基因區別，從而認清某種基因，或基因中某個序列的功能或其表達型。與外界相對隔離的發病人群的血樣，是最為寶貴的基因資源。於是政府、大學或醫藥公司的研究機關，為了基因的研究與開發，特別是為了專利，必然要爭奪這基因資源。由此而引起了許多公司之間，政府與公司之間，發達國家與不發達國家之間的矛盾與衝突。

例如新西蘭的毛利人就堅決反對與人類基因組計劃平行實行的「人類基因組多樣性研究計劃」(HGDP)，他們控訴說：「你們掠奪了我們的黃金，我們的鑽石，現在又來掠奪我們的基因。」④冰島國會通過決議，允許某些國際醫藥公司使用該國基因檔案，來研究其居民某些常見多發疾病，條件是提供免費治療之類的回報。這個決議引起居民的激烈反對，稱這些醫療公司為「生物海盜」。

我國人口眾多，民族多樣，疾病繁廣，又加上現代化過程較晚，人口流動

較少，因而有許多在遺傳學上相對隔離的人群，是世界上基因資源最為豐富的國家之一，因此我國對於基因資源的爭奪與開發也有強烈反應。今年5月18日《南方周末》就以「搶灘基因新大陸」為題，報導了我國基因資源流失的情況⑤：

> 今年1月，美國塞萊拉(Celera)公司開始了大規模攫取我國基因資源的行動。在台灣，該公司得到了政界和商界的協力支持，計劃投資1億美元，建立台灣的生物基因資源序列資料庫。在上海，該公司收購了GeneCore公司95%的股份，並公然聲稱：獲得中國富甲天下的植物、動物與人類遺傳資源多樣性，對塞萊拉攫取遺傳信息是至關重要的。
>
> 1997年，美國《科學》雜誌報導說，美國西誇納公司獲取了浙江某山村中哮喘病家族的致病基因，隨後又大肆宣揚該基因的價值如何如何，以達到其商業目的。遺憾的是，西誇納公司是如何從這個山村中盜走基因的，我們至今不明不白。
>
> 同樣在1997年，哈佛大學推出了一個所謂的「群體遺傳學計劃」，在中國研究包括糖尿病、高血壓、肥胖症在內的各種「富貴病」。哈佛大學打着與國內某機構合作研究的幌子，「有機會、有權利、有途徑」使用中國這一巨大遺傳資源庫。難以預料的是，今後我們究竟要為此付出多少專利轉讓費。

當然，在此我們應該嚴格劃清掠奪不發達國家基因資源與國際合作研究與開發二者之間的界限，把侵犯不發達國家人民的人權，特別是被研究對象的知情同意權，違反不發達國家的法律，特別是其資源保護法的跨國公司，當作「生物殖民主義」加以批判和處理。而在國際合作研究與開發中，則須力爭公平分配、利益共享。很不幸的現實是，遺傳資源已變成可標價上市的商品。我們既須保護基因資源，免使其白白流失，卻也不能閉關鎖國，一律不出賣基因資源，不吸取外資。這個嚴酷的兩難橫在面前，是我們所必須深思熟慮，衡量妥善解決之道的。

註釋

① 奈斯比特(John Naisbitt)等：《高科技高思維》(北京：新華出版社，2000)，頁145；《Newton科學世界》，2000年第8期，頁36。

② 里夫金(Jeremy Rifkin)：《生物技術世紀》(上海：上海科技教育出版社，2000)，頁49。

③ 彼得羅・利奧：〈我們是人，不是由DNA組裝的機器人〉，《Newton科學世界》，2000年第8期，頁36。

④ 邱仁宗：〈人類基因組研究和倫理學〉，《自然辯證法通訊》，1999年1期，頁76。

⑤ 《南方周末》，2000年5月18日。

張華夏 廣州中山大學哲學系教授

安詳是藝術家給我們的一份禮物

● 歐喜維 (Christian Ogier)

Martine Franck 攝

司徒立是巴黎的具象表現畫家。他以很寫實的方式繪畫靜物和風景。有甚麼比這更平凡的呢？具象畫家在當代藝術中能如何？他為何不像所有人一般做裝置或電腦圖像？

司徒的回答就如同他的畫作般精妙。他避開當代藝術的傳媒邏輯。孕育於一種深層的哲學思考，司徒敢於與固有的「繪畫已死」的觀點對峙。他借鑒現代思想家又或古代中國智人的觀念，展開對存在和真實的追尋。在偶像式和虛擬化的年代，這顯得多麼自重自足！但司徒的繪畫給我們展示出一個事物和風景顯露在它們初始本質中的世界。

如何能夠達到超出表象？司徒的繪畫在重現和抹去的接續中逐漸進展，達致將主體和客體集於同一的世界中。他直觀的逼近與世界結成一體：如是，在他的風景畫中，司徒邀領我們體驗他全部的世界，感覺普羅旺斯的風和熱，嗅香草的芬芳，沉浸在風景之中。

實與虛，有與無，存在與虛無，都同時地被各自的補充性吸引。具象與抽象不再是相斥的而是作品起源的合作者，作品的噴射點與啟示點。名為「事物的秘密」的作品系列，透過它們多種的表現，成為上述出發點，即實與虛，有與無，具象與抽象溶於作品一體的例證。

在實踐中，司徒從事油畫和抹去重來的創作。就是在這種相繼的地層式重疊當中，創造出凝結現實的厚度，這種厚度本身成為我們當今紛亂世界的一個對照，而這種紛亂正顯示在當今的藝壇上。司徒這種始終不渝的創作，有助於建立一種真正的安詳。

安詳，正是藝術家示意給我們這個時代的一份禮物。

靜之吹拂

——繪畫札記

● 司徒立

一　關於風景畫《神聖蹤跡——普羅旺斯堡》

98年8月7日

我喜歡普羅旺斯的風景。記得80年代初，每年夏天我便躲進那裏的盧貝隆山畫風景。一畫十年，由西至東蜿蜒六十多公里的山巒，讓我從山頭到山尾畫了一遍。山上的松樹、橡樹、百里香草和薰衣草……在陽光蒸曬下混合成濃烈誘人的香氣。而今想起來彷彿還能聞到那種氣息。不過，說來也奇怪，每次提起普羅旺斯，最先出現在我的腦海裏的竟然不是熟悉的盧貝隆山的景色，而是阿爾卑斯山巒絕壁上的普羅旺斯堡 (Les Baux de Provence)。我說不上甚麼緣由，也從來沒有畫過它。

一晃十年沒有畫風景畫，其間也沒有再回普羅旺斯。前些日子，心裏有一股強烈的衝動想去畫普羅旺斯堡。於是我提出今夏去普羅旺斯渡暑假，全家雀躍。昨天開了一整天的車，傍晚時分，終於到了阿爾卑斯山腳下的聖．雷米村住下。這裏離普羅旺斯堡不遠了。

今天一早，我帶上畫具和清水，直奔普羅旺斯堡去。

從石場山崗這邊望過去，普羅旺斯堡山巒全幅凸現於寂靜的吹拂之中。所謂普羅旺斯堡，其實只是幾堵頹牆，仍然固執地屹立於絕壁之上。晨光從山巒的背側射過來，幾乎呈逆光的山巒顯得昏暗而又確實，山巒的輪廓線因此成了明確鞏固的界限。界限之上的天空，是澄淨的光的空明。界限之下的大地，暝矇的暗影把種種物象聚集在自己的遮蔽裏。大自然不僅具有可見的特性，同時也喜歡把自己隱藏起來。伽達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 把這種現象形容為在陽光下開放的花兒，卻把根隱藏在大地的深處。

* 本文為作者於2000年5月5-28日在香港大學美術博物館舉行其個人畫展的場刊內的自序。

直到中午，我畫完了一張素描。明天早上我會再來這裏畫一張水彩。

98年8月8日

今天一早就回到昨天畫素描的地方，開始畫一幅水彩。

石場的山崗與古堡相隔其實不遠，只因為中間阻隔着兩道由嶙峋岩石形成的深谷，變成可望而不可即了。

這次算是舊地重遊。眼前既熟悉又陌生的景象，令我驚愕於「遺忘」究竟如何從渺茫處升起，湮沒了曾經是實實在在的經歷。驚醒遺忘就是追憶，追憶就是召喚，召喚那些隱藏在無何有之鄉的種種物事的記憶到來。這種方式令我現刻處身於石場山崗上的事實顯得非常可疑。人似乎不是空間性的存在，而更多是與永恆的時間融成一體。其中種種物事的記憶竟因為積上時間的厚度，彷彿變得凝厚而可觸摸了——二十年前初遊此地，我由谷底的小道穿過叢林，攀上山頂，古堡的幾堵牆突兀現於眼前，噫！「不知何王殿，遺構絕壁下」(杜甫：《玉華宮》)，頹牆上的窟窿，想是昔日的門窗，石窗框上的雕花雖被風化模糊了，但仍可想像它當年的凹凸精緻。而今，唯它成了追憶古堡黃金年華繁盛的蹤跡——「原來姹紫嫣紅開遍，似這般都付與斷井頹垣，如花美眷，似水流年」(《牡丹亭》——遊園驚夢)。

我從石場山崗下到平原，遠遠回望，古堡和山巒融成一片，頹牆上的窟窿像張開的眼睛，恆久地瞪着蒼穹的虛空，似乎在詰問，在傾聽，大地上遊蕩的風正在吟唱：「冉冉征途間，誰是長年者？」(《玉華宮》)

99年2月3日

今天我開始畫普羅旺斯堡的油畫。尺寸120號。畫布的潔白召喚着世界的開端和形的到來，我在畫布上下一半的位置上，按照去年夏天畫的素描中普羅旺斯堡山巒的輪廓，從左到右畫了一條曲線。這條原初直觀到的曲線，天地由它聯結而又區分開來。

天空部分，我用暖色畫底子，再在上面鬆鬆罩上包含着光的藍色，它應該顯得純淨而光華。我把鈷藍加玫瑰紅先調成一堆紫色，再用它來分別調合印度黃、橘黃、檸檬黃，於是獲得由深到亮的紫色系列。這種方法調出來的色彩系列既同一又差異，用它們來畫強光氛圍中的山巒暗部，會顯出色調統一中的透明和活躍。待山巒的暗部連成一氣地畫完一遍，受光的部分還未鋪上顏色就已經被逼出來了。一光一暗兩股運動交匯一起，彷如二部重唱的樂曲流瀉開來。

畫一幅畫，就是安置一個世界。這個世界一如自然世界那樣豐富而整全。一般的畫法通過局部刻劃相加統一來完成。這次我嘗試用「抹去重來，層層相疊」的畫法，讓畫中的形象和世界在重疊的遮蔽中不斷湧現，在湧現中返身遮蔽，直至畫面呈現如艾略特(George Eliot)詩所說的：「像中國的瓶子，在靜謐中永恆地流動。」其實古希臘人就是這樣解釋自然和大地的本性。

99年2月17日

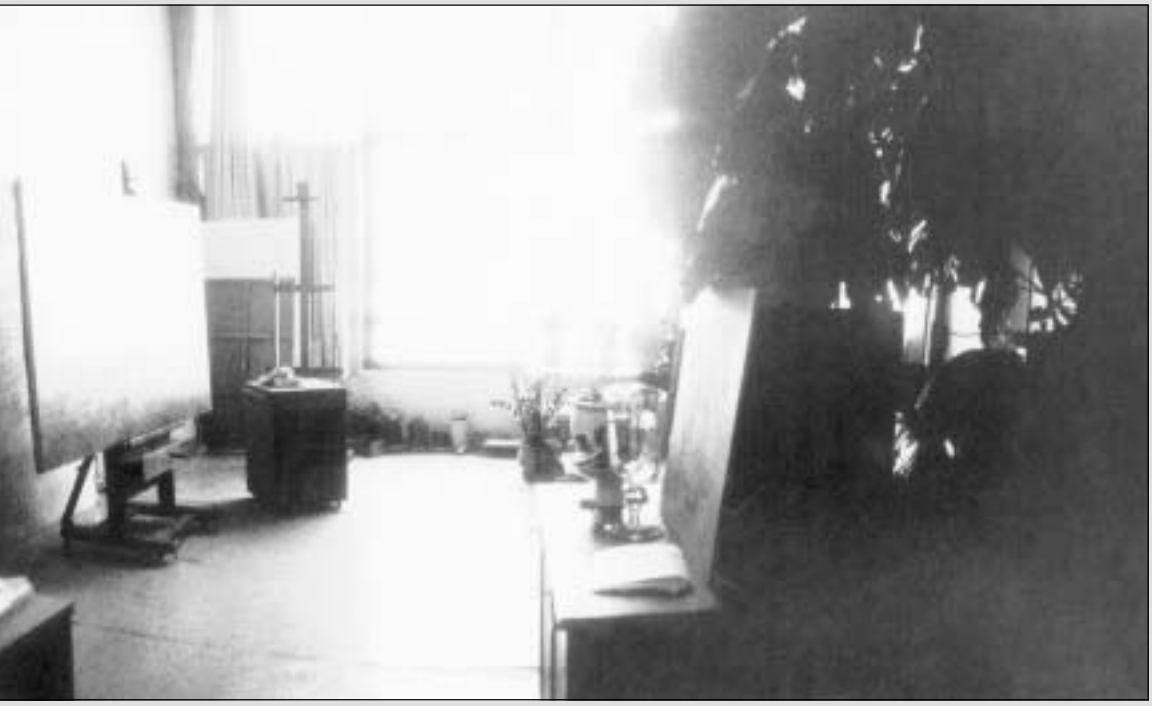
正在畫的這幅畫，我決定給它一個題目：《神聖蹤跡》，這是從海德格爾(Martin Heidegger)哲學那裏借來的。

畫畫之餘，我曾經翻閱過關於普羅旺斯堡的歷史資料，簡括如下：

「普羅旺斯堡建於十世紀。城堡領主常召集吟遊詩人和樂班為他的女兒和居民吟詩頌唱。十五世紀，普羅旺斯伯爵入住，帶來城堡的繁盛時期。十六世紀，收歸為皇家之地。十七世紀，因為家族衝突和宗教戰爭，城堡崩潰。從此成為詩人吟唱的失樂園。」

無論詩人的吟唱多麼幽深，無論事物的記憶多麼美好，這一切都必需與眼前的景象融合，思與境偕。因為繪畫只能停留在可視之象的範圍之內，所謂「盡意莫若象」，「目擊而道存」。二十世紀的繪畫，曾經使自己失去了這個可視的世界，代之以符號代碼，能指所指永無休止的饒舌。而今，甚麼都說盡了！甚麼都玩過了！只是，「她的靈魂仍在尋找希臘的土地」(歌德語)。

「希臘的土地」就是指自然的本源，胡塞爾(Edmund Husserl)說：「回到事物的本源。」那麼，在這裏，本源就是對象！就是眼前晨光中的山巒古堡。它的幽暗，喚出了天空的明亮；它確實的顯露，使天空不可見的空間變得可見。再說「遺構絕壁下」的古堡吧，當年人們從山中採石建構它，居



司徒立畫室

住其間——「誕生和死亡，災難和福祉，勝利和恥辱，忍耐和墮落……」(海德格爾語，見《藝術作品的本源》)而今，古堡崩毀。以其自身材質的堅固經歷幾世幾劫的石頭，終於帶着曾經居住於其間的人的命運之印記，永久地返回大地的幽庇與沉默。看！那些原先還像流水一樣在時間長河中流傳的歷史精神，終於在石頭堅強返身大地而空間化為永恆的寂靜。

一幅畫應該具有大地般「讓湧現者湧現的同時返身隱匿」的守秘和靜默。任何表達都會打破寂靜。因此海德格爾說：「藝術作品決不表現甚麼。」它首先是創造自身，然後立足於自身之中；它不僅屬於它的世界，而且世界就在它裏面。所以，藝術作品表現的就是它自己。像自然大地一樣，顯出來的正是收進去的一切。顯示得越多，隱蔽得就越多。這正是自然的神秘。

二　關於風景畫《神聖蹤跡——林中空地》

98年9月5日

已經9月了，天氣仍然悶熱得很，待到太陽偏西才能出門散步。村後小教堂右側有一條羊腸小道，沿着小道築着齊腰的石頭矮牆。牆那邊的葡萄園的葡萄成熟了，在暑氣中散發着醉人的甜味。走半里路，到了一片叢林，小道就消失在幽暗的林子裏。遊人一般到了這裏就會止步回頭，但對於我來說，這裏才是開端呢！因為我知道，只要穿過林子的幽蔽，在不遠的山坡腳下，那裏隱藏着一片敞開光亮的林中空地。我想海德格爾書中描繪的林中空地在現實中大概就是這樣子的。總而言之，我自己確實很喜歡這地方的隱蔽中澄明的「陰沉之趣」。處身其中，人就溶在純粹自然的清靜優美裏，放任思路。這思路當然不關涉甚麼邏輯、理性、合乎目的……。恰恰相反，這思路上沒有任何現成的去處，也不為甚麼，幾分無聊，幾分蕭散，任着思路的牽引，悠悠然進入一處境域。

暮色降臨，風入叢林，帶來大地饋贈的寂靜之吹拂。萬籟真笙竽！「前者唱于，而隨者唱喁。」(《莊子．齊物論》)山坡上的叢林披上夕陽的金光隨風婆娑調態，調出一片颺颺刁刁的無邊風光，風本無光的，大自然揮動着如風的筆，於是此刻連風也變得有形有色可視起來了。大哉造化工！「耳得之而為聲，目遇之而成色。」(蘇軾：《前赤壁賦》)「天地有大美而不言！」(《莊子．知北遊》)

傍晚時分，紫藍色的天光降臨。昏暗的林中空地開始活躍起來，草地上薰衣草花遍開，變成朦朧一片的紫色氤氳，冉冉上升，與紫藍色的天光交織，為山林披上透明的一層藍紗，風風韻韻，輕盈浮動。在這葡萄酒的王國，眼前的景物全都浸染了葡萄汁的紫藍色，樹梢上夕陽的金光已經變成了一片穠麗的玫瑰紅。現在，整個山林宛如一隻巨大透明的夜光杯裏盛滿了葡萄酒在搖光泛影。此情此景！今夕何夕！酒神狄奧尼索斯為世界黑夜的到來，為天地人神林中結盟的歡宴，保存了「葡萄美酒夜光杯」……。

在這個令人沉醉的領域裏，召喚着大歡喜的是「寂靜之吹拂」，遠逝的諸神留下神聖的蹤跡。

貧乏的論爭　難預期的後果

● 程世則

近幾年，在中國知識界被命名為「新左派」與「自由主義」的爭論中，「新左派」並不是要批評自由主義的學理，而是在針對這些年籠罩大陸知識界的自由主義意識形態。而「自由主義」一方面認為市場的存在大大削弱了專制國家對社會和個人的控制；另一方面認為「新左派」對民主的強調會導致社會不安，破壞中國改革現有的成果。

一

近幾年中國大陸知識界一個最聲名遠播的現象，就是被命名為「新左派」與「自由主義」兩股思潮間的爭論。這場看似關乎中國未來的政治、經濟、文化、思想發展方向的爭論，吸引了廣泛的注意力，被反覆地評論、報導、談論。無疑這場爭論集中反映了當前中國知識界某些方面、某些層面的某些特點，而且幾乎沒有人認為先後被歸入「自由主義」與「新左派」旗下諸人的觀察與憂慮沒有其迫切的現實意義。但遺憾的是，綜觀下來，我們不得不承認，此場爭論雖然參與人數空前，尖銳和針鋒相對空前，但考察其內蘊，卻相當貧乏有限。

難道這就是90年代中國大陸知識界所做重要努力的自然結果嗎？當然不是，而且相反。這場爭論之所以如此貧乏，在我看來，恰恰是90年代知識界既相當迫切又有價值的努力沒能有效進入論爭視域的結果。以自由主義研究思考狀況論，這些年漢語學術思想界研究、思考自由主義最有成就的學者思想者，像鄧正來、王焱、汪丁丁、賀衛方、李強、石元康、錢永祥、趙剛、江宜樺①等的工作，和劉小楓等相當一部分的工作，不僅沒有正面被爭論者運用和討論，而且也沒有成為自命「自由主義」的論爭者學術思想的資源腹地。同樣，被劃歸為「新左派」旗下的汪暉、甘陽的絕大部分工作，王紹光關於國家能力問題的思考，崔之元所提到的理論資源、理論脈絡等等也沒有被認真對待。以上所舉還是一目了然和論爭雙方思想脈絡直接有關的這些年中國學術界的部分進展，至於那些看似和這場爭論無直接相關性而實質有關的進展，其命運就更可想而知了②。

從同情的角度來講，這樣一種結果和參與論爭者的論爭目的相關。就是「新左派」方面的此次論爭目的並不是要批評自由主義的學理，而是在針對這些年籠罩大陸知識界的自由主義意識形態。這一自由主義意識形態最主要的特徵被描述為誇大市場的作用，認為私有財產是個人自由最好的保證，一個較大的中間階層為健康穩定的市民社會、自由民主社會所不可或缺。這樣市場的力量就不僅有解構現有專制國家的作用，而且大大有利於形成一個健康穩定的自由民主社會

不可或缺的經濟體制和階級構成。而「新左派」則針鋒相對，批評「自由主義」意識形態的市場拜物教，批評他們無視平等、公正的價值，認為變革中的中國社會正視平等、公正價值的最好保證是實行各種形式的民主。在論爭中，雙方都有很強的現實理由作背景。在「新左派」方面言，中國社會嚴重的貧富分化已經到了「是可忍，孰不可忍」的地步，而且在原有的理論和實踐邏輯中看不到此問題被鄭重面對的徵象。在「自由主義」方面言，一方面改革後市場的存在大大削弱了專制國家對社會和個人的控制程度，社會和個人自由度大大加大，證明了市場的力量；另一方面中國「文化大革命」等以平等為價值號召的群眾烏托邦運動的後果讓人記憶猶新，因此對大規模群眾運動有一種深刻的不信任，認為新左派對民主的強調會導致社會不安，破壞中國改革現有的成果。

作為定神關注的旁觀者，我本來以為這場爭論對雙方都是一次機會。作為自由主義者，以此為契機考慮平等與公正問題，既在理論上正面對待融貫平等、公正價值，又在實踐上考慮制度的調整與創設，以使平等與公正的價值在現下社會狀況中有落實的可能，並因此確立自己分析批判不公正現象的理論和實踐基礎。作為「新左派」，則要在批判市場拜物教的同時，考慮市場的多面性，即在不同氛圍結構裏功能結果不同甚至相反的多面性，並在和自由主義共有的通向一個自由、民主、平等、公正、富足社會的大目標下，考慮不同脈絡、不同問題下民主靈活多變的形式，在現有狀況下，以有具體針對性、建設性的民主方式，把個人和社會自由空間轉變成政治、經濟、文化、制度、人格等多方面的建設性成果。

這種不見得同意對方的理論立場，但卻認真對待對方問題的爭論方式，是我在爭論開始時所特別期待的。但實際爭論的展開和持續的樣態讓關注者吃驚，因為爭論很快變成了對對方道德的猜測、對論據的吹毛求疵和對論點的斷章取義的攻擊。「新左派」攻擊對方道德上麻木不仁、並已成為在不公正前提下獲取大量利益的既得利益群體的代言人。自由主義者則反唇相譏，認為「新左派」和現政權意識形態關係曖昧，指責「新左派」的觀點會導致民粹主義，甚至會為現政權強化專制提供藉口，認為「新左派」論調有礙於中國通向一個自由開放的社會。一些旁觀者把積極參與論爭的自命為「自由主義者」的觀點，概括為里根主義 (Reaganism)、撒切爾主義 (Thatcherism) 的中國橫移。確實，這些自命的「自由主義者」還不如里根（Ronald Reagan）、撒切爾夫人 (Margaret Thatcher) 複雜和有現實感，因為里根、撒切爾夫人之強調市場有他們所處的問題脈絡，有他們的歷史和制度的上下文。而這場論爭中自命的「自由主義者」，卻對歷史、制度上下文問題缺少足夠耐心。而論爭中不少自命為「新左派」者，骨子裏竟有着「凡是敵人反對的我們就要擁護」的爭論邏輯。凡是「自由主義者」批駁的，他們都一一辯護，甚至不惜為罪惡曲為回護。總之，雙方都不是在更複雜的層面上回應對手雖簡單但有其合理性的問題和邏輯，而是以同樣簡單、甚至更為簡單的方式來攻擊對手。

令人遺憾的不僅是爭論雙方沒有把爭論作為一個自我深化、複雜化的契機，而更在於論爭掩蓋了那些正在生長有待成形的重要努力。在近幾年大多數大陸學術思想狀況敍述者的筆下，「新左派」與「自由主義」的論爭成

本來，這場爭論對雙方都是一次機會，但爭論很快變成了對對方道德的猜測和對論點的斷章取義的攻擊。「新左派」攻擊對方已成為在不公正前提下獲取大量利益的既得利益群體的代言人。自由主義者則反唇相譏，認為「新左派」和現政權意識形態關係曖昧，有礙於中國通向一個自由開放的社會。

了壓倒一切的濃墨重彩，似乎這場論爭是這幾年大陸知識界最應該被關注的學術思想活動。論爭同時使複雜的問題立場化，使思想和學術行為戲劇化，使參與人物角色化、單面化。這樣的學術和思想形象自然成了媒體記者筆下平面化、情節化的敍述對象，並給習慣以恩怨情仇方式把握世界者以可乘之機。這些都扭曲簡化了學界在不了解情況讀者心目中的形象。

沒有完美的敍述，任何角度的敍述都只是有利於在敍述脈絡上能被充分呈現的問題。相對於一個目標，兩種敍述之所以能被比較高低，是看哪種敍述可以更好地幫我們達致目標。如果我們現在設定的目標是了解中國大陸知識界最有質量、最有活力的那些進展，那麼我敢說以這場論爭作為自己的敍述主軸，絕對不會達致自己的目的。因為正如我前面所敍述的，即使人們假定當代大陸所有有價值的思想進展都是由自由主義和「新左派」兩個陣線中人完成的，其在學術思想上最有價值的部分也沒有展現於論爭的視野。何況還有太多有價值的工作是怎麼也無法歸到自由主義和新左派陣營中去呢。

二

作為中國大陸知識界的一員，我每每有焦慮、緊張、無力的感覺。這種感覺的產生，首先在於一個努力思考、關心天下的人文知識份子很難在現有國家合法體制內找到貢獻自己的思考、為民族未來分擔責任的恰當工作位置。其次是因為面對這樣一個複雜的歷史情勢，中國知識界準備嚴重不足的當代知識思想狀況。以我一個朋友的經歷論，他所工作的雜誌在國家所設計的學術等級制中處於最高等級，論文在該刊物上發表被認為是得到了代表專業研究最高水平雜誌的肯定。因此相當多的教育、科研單位，在該刊物上發表論文都特別看重，有些研究單位甚至認為，研究人員能在其上發表文章，就夠格被評為副教授。然而，這樣一個在國家學術運作、評價體系中有着很高地位的雜誌，在我那位朋友看來，其主導編輯思路、評價標準卻是混亂的、隨波逐流的。不說那些需要相當思考洞察能力才能發現和承擔的責任，就是在學科自身發展建設上，甚至單純實證知識的累積上，刊物都沒有起到明確的正面作用。而他之所以選擇這樣一個在他看來甚具荒謬感的工作，一是因為在此單位工作可自由支配的時間較多，二來因為此小單位所處的大機構圖書不少，各研究門類齊全，且各學科都有一些出類拔萃者可討論問題。這樣，不是國家體制交給他的工作本身的價值，而是工作環境中的一些要素是他選擇現有工作為棲身之地的理由。

對比80、90年代，一個很大的不同就是：80年代相當部分具活力和價值的思想工作是在國家體制內以合法、公開的方式展開的。90年代國家體制內思想氣氛則甚為沉悶，雖然其中人物不乏精彩、重要的思考和洞察，但它們在體制內卻不是以正面指明其思想、現實意義的方式，而是強調其知識價值的方式存在的。這一現象和國家導向有關。90年代國家對社會的控制能力已大為削弱，但其對直接富現實關懷的思考則百般警惕。這使得許多方面自由空間均有所加大的中國90年代，在思想氛圍上卻甚感壓抑。加之，這種導向使國家體制內具體研究機構多為能和這種氛圍相適應者所當權，結果大範圍有意壓抑，小

對比80、90年代，一個很大的不同就是：80年代相當部分具活力和價值的思想工作是在國家體制內以合法、公開的方式展開的。90年代國家體制內思想氣氛則甚為沉悶，對直接富現實關懷的思考則百般警惕。這使得許多方面自由空間雖然均有所加大的中國90年代，但在思想氛圍上卻甚感壓抑。

範圍麻木不仁和平庸充斥。這樣，有良知的知識份子視如生命的現實和思想關心，在體制內反而主要以邊緣或背離自己關鍵本意的形象存在。體制內的思想、研究氣氛既如上述，那麼，那些由衝破國家實用主義意識形態的束縛，打破媒體淺嘗輒止、似是而非的談論的籠罩，掙脫專業視域、個人利益的羈絆的知識份子所組成的，其論題和交流都有相對穩定性和自主性的國家體制外「知識界」，情況又如何呢？

在很多人眼裏，「知識界」雖然只是一個沒有合法體制依托，隨時可能因外力擠壓而有從公共視野消失危險的交流場域，但卻是中國學術思想的活力希望所在，因此為許多讀者寄託其熱情之地③。平情閱讀體會90年代知識界對當代中國應走道路的設計和分析，及對這些設計分析的批評意見，我們不得不承認在這樣一個政治、經濟、文化、社會、制度深刻轉型、頭緒繁多又困難四現危機四伏的時刻，雖然各家各派各有所見，但並沒有誰拿出一個論述令人信服、實踐又有充分可操作性的把握框架。在論爭中被作為「自由主義」代表人物的一群曾自信理清了這些問題，不過我想如果他們不孤立地看待中國的改革，而是置之於全球政治、經濟、軍事、文化的複雜背景中，並認真考慮現下嚴重的不公正等等一系列現實問題，他們應該重新創構自己的整體把握框架。

這還是只就轉型政治學、轉型經濟學、轉型文化學而言。在我的印象裏，當前通常意指的轉型成功主要是指經濟上軌道、社會穩定等明確指標的實現。如果我們把改革——轉型問題放在反思現代性背景下，並與國家民族長遠健康的發展和如何為世界文明做出不可替代的貢獻等根本性問題關聯起來考慮，知識界會發現自己需要比孤立考慮轉型問題更為複雜的運思能力、更為敏銳的現實把握力和更為優異的歷史穿透力。孤立談轉型問題尚力有不足，複雜討論轉型問題無疑需作更多有意識的積累才有可能駕馭其複雜。

三

和80年代相比，90年代中國大陸學術思想界出現了一些新情況。這些變化中的一部分經常被我們提到和討論，另一部分則少聽人提到，更何遑討論。在這些影響了我們，但又沒被加以正面討論的情況中，我認為其中兩點對我們理解和評估這場論爭特別重要。我特別關切的第一個方面的情況就是權力精英和知識精英的溝通斷絕。80年代通過當時的體改所等機構，國家和一部分知識精英間保持了良好的溝通關係，甚至一些溝通管道被體制化為國家建制的一部分。而在原有的國家體制內，如中國社會科學院，由於當時的整體氛圍和具體職掌者等的靈活掌握和眼光，一批敏銳活躍的人物被提拔了起來。和90年代知識界不同，80年代知識界相當部分的活動是以國家合法機構合法體制為依托的。

八九年事件不光造成了精英和現當權者間深刻的感情裂痕，而且破壞了權力精英和知識精英溝通的諸多管道。加之職掌意識形態和重要學術機構的領導人不具備一定的鑒別力和判斷力，使得具體學術部門的負責人基本上為庸才和技術官僚充斥。這些原因進一步造成了90年代知識精英和權力精英的隔絕狀態。一些偶爾存在的溝通，也是非制度的偶然的結果。

當前，轉型的成功主要是指經濟上軌道、社會穩定等明確指標的實現。但如果我們把改革——轉型問題放在反思現代性背景下，並與國家民族長遠發展和如何為世界文明做貢獻等關聯起來考慮，知識界就會發現，自己需要更為複雜的運思能力、更為敏銳的現實把握力和更為深入的歷史穿透力。

在我看來，90年代雙方的隔絕造成了雙重後果，一方面國家聽不到知識界許多有價值的分析、複雜的對策思路等等，另一方面知識界也得不到許多只能來自政府方面的重要信息。這種情況的好處是使知識界少受不穩定的政治因素干擾，有利於知識界相對穩定的場域的形成；不好的是在這樣一個困難重重的時刻，知識界的重要思考和觀察資源不被國家參照使用，是一筆太大的浪費。

90年代知識精英和權力精英的隔絕狀態造成了雙重後果，一方面國家聽不到知識界許多有價值的分析、複雜的對策思路等等，另一方面知識界也得不到許多只能來自政府方面的重要信息。這種情況的好處是有利於知識界相對穩定的場域的形成；不好的是知識界的重要思考和觀察資源不被國家參照使用，是一筆太大的浪費。

但損失不是單向的，在我看來，知識界得不到來自國家內部的多層互動這一後果影響甚至是更為深遠的。在目前中國，國家是唯一有渠道獲取關於全國完整信息的機構。如果政府把真實信息和知識界交流，知識界首先可以利用自己的專業訓練和自己局部研究的了解和體察，對政府的信息本身正確與否、誤差出入等給予分析。其次，信息不是孤立的，政府方面有自己的解讀、反應和評估這些信息的方式，知識界也有自己的解讀、反應和評估這些信息的方式，這兩者的方式有時可以互相補充，有時可以互相糾正。第三，政府人物因其工作角色的需要、會把各方面信息綜合整理成一完整圖景。尤其在這樣一個困難重重、危機重重的時刻，敏感而又試圖對民族負起責任來的權力精英，對匯聚到他眼前彼此纏繞扭結的問題和信息必須有一個回應與處理，那種身陷不知如何處理最好，又沒有起碼時間省思，而又不得不有所決斷造成的對現實的刻骨銘心，是穿透了現實表面後獲得的難於表述的現實感，是不在特定結構中、不陷入尷尬困境中就不可能有的感覺。這些本來就應該以各種方式成為關心民族未來者的共有財產。在80年代，權力精英的信息現實感一定程度上可和知識界分享，但那時因為權力精英和知識精英共有一種樂觀主義——以為制度問題解決其他便可以水到渠成，所以80年代的危機感經常只是一種權力鬥爭帶來的危機感，而且一些知識份子經常把權力精英的現實感，直接移為自己的現實感，沒有認識到只有通過一定的反思批判互動程序，知識界才可把權力精英的現實圖景和現實感，轉化成自己對轉型中國家的政治、經濟、文化、社會、外交等現實狀況的一個綜合的現實圖景，獲得自己的現實感。

本來，知識界自身在信息和現實深入了解上能自力更生最好。但現下中國社會科學不發達，已有的資金、人力又多用在只會不斷複製和強化現有思維模式、甚至直接用來論證現行意識形態合法性的項目上，因此單靠知識界自身的力量很難形成關於改革中的國家與社會的全面圖景。知識界自身沒有一個相對統一的現實感和現實圖景作背景，是知識界分裂的重要原因。從「新左派」和「自由主義」的論爭中我們可以看到，論爭參與者的現實焦慮主要來自個人對現實的直感和對現實的片斷了解，所以這場關於當下迫切現實的論爭反而帶有很大程度的抽象性。不是大家不使用現實和歷史的論據，而是由於把歷史和現實的論據從各自的脈絡和整體圖景中孤立出來，現實和歷史論據實際上僅僅成為了各種觀念的奴僕。不在相當程度上給出一個關於現實的完整圖景，讓人擔憂主要以現實關切名義進行的這場論爭會越來越淪為為論爭勝利而驅使局部事實的論爭。

90年代中國學術思想界與80年代的另一不同，就是學術思想工作自身也成了我們打量、反思的重要部分。不光在既有的學術脈絡、學科理解上關注一個人的知識準備、學理準備和

方法論上的自覺與否，而且舉凡為甚麼某類研究成為正統的？為甚麼某類研究是重要的，卻不是學院正統的？為甚麼某些問題我們熟視無睹，而另一些問題我們趨之若鶩？我們該怎樣使用理論才能使之給我們帶來更多的方便、更多的揭明作用和更少的遮蔽？我們該具有怎樣的意識和訓練才可能具備敏銳的洞察力和現實感受力？哪些無意識和習慣限制與左右了我們的思考和研究？等等一類問題都有人思考探究。

近幾年，我日漸體認到如下兩部分人工作的迫切性：一種是深深捲進現實的學者，他們很清楚，在這樣困難重重的時刻，如果某一項經濟政策，某一項社會政策，某一項外交或文化或教育政策有偏差，其結果都可能是災難性的，是不知道經過多長時間才可能消化克服的。這些和現實搏鬥的學者，最直接和轉型中的現實艱難掛鈎。他們常常要放棄手中的理論和知識，兩手空空面對那些既不能被現有理論模型充分說明，又不能被已有成功經驗有效類比的具體問題。在知識界不能由國家途徑獲得現實充分信息的今天，這些學者的現實感尤為可貴。因為他們的現實感可以幫我們更準確有效地理解那些局部圖景，並在局部圖景間建立有效的勾聯，初步呈現一個有相當可信度的，知識界可以共享的現實圖景。

另外一部分我覺得怎麼評價其工作都不過份的，是那些致力於對我們學術思想工作自身不斷進行反思的知識份子。這部分人工作的重要性和迫切性不像前一部分知識份子的工作那麼一目了然，但意義同樣深遠。閱讀好的反思性文字，是一種讓人既興奮又後怕的經歷。當我們知道那些我們熟視無睹，或稍加注意即棄置一旁的事實可能正是最有力地塑造了我們的生存、感受和文化的原因時；當我們知道我們自以為自由的思考事先就被一些未經過檢討的習慣和無意識所限制並規定了方向時；當我們被告知我們現有熟練的工作方式不會觸及的問題，可能正是使我們工作無效甚至臨危的隱憂所在時，閱讀的震驚和收穫可想而知。

最為理想的狀況當然是：在關於現實的完整圖景，關於現有的學術、思想、理論方式的批評性反思，關於和我們改革思考相關的理論圖式及本民族和他民族相關的歷史經驗都進行過最好地把握和討論，等等一系列工作都做完之後，知識界再來完成關於轉型中的中國政治、經濟、文化、社會、制度的整體把握圖式。但現實問題的迫切性和流動性，使知識界不得不在前提性工作尚在進行的情況下，給出自己的整體性把握。不過，這種非理想狀況下不得不給出的工作，要求我們對之持一種有限的態度，一種隨時準備充實修正甚至放棄的態度。也就是說這一工作的完成者和擁護者要對複雜流動的現實、反思性工作和相關學理、經驗研究的進展，保持充分的敏覺和開放性。

可惜的是，在這場被命名為「新左派」與「自由主義」的爭論——實際上是關於中國轉型如何才能有效，該如何選擇才無愧於良知的兩類整體把握圖式的爭論中，我們觸目所及的卻多是自己良心在懷、真理在手的排他式心態。不管多麼陣容鼎盛，多麼聲勢浩大，多麼富於現實責任感，論爭的內容都注定是貧乏的，因為論爭最積極、風頭最健的人物，不僅拒不向對方有價值的觀察和問題開放，而且從根本上忘記了那些他們本該對之時刻敏覺和開放的資源：那些和現實搏鬥

90年代中國學術思想界與80年代的另一不同，就是學術思想工作自身也成為打量、反思的重要部分。為甚麼某類研究是重要的，卻不是學院正統的？為甚麼某些問題我們熟視無睹，而另一些問題我們趨之若鶩？我們該具有怎樣的意識和訓練才可能具備敏銳的洞察力和現實感受力？哪些無意識和習慣限制與左右了我們的思考和研究？

者的現實感，反思批判性工作，和在相關學理、經驗研究上取得的不斷進展。

四

在「新左派」與「自由主義」的這場論爭還相當熾熱的時候，很多人已經感到了彼此互相猜訐對方道德用心的作法毒化了知識界的討論氣氛，感到了這場論爭內容上的貧乏，卻少有人指出論爭雙方使用理論資源、使用現實資源、使用歷史資源、使用他民族資源的方式，和學界通常使用這些資源方式的關係；亦很少反思論爭者觀察問題思考問題的方式和邏輯與平時學界的方式和邏輯間的關係。

在這場爭論中，我們觸目所及的卻多是自己良心在懷、真理在手的排他式心態。論爭最積極、風頭最健的人物，拒不向對方有價值的觀察和問題開放。其後果是論爭的聲勢浩大和結構簡單，造就了一批思想和心智都不複雜但機敏善辯的思想新星。這批人的存在加上媒體對這場論爭的理解程度，會更加固化這一簡單的結構。

尤其令人不安的是，更少有人自覺去思考評估與解析大規模論爭的有效方式。因為從歷史經驗看，大規模的論爭雖然思想含金量令人起疑，卻往往是重塑氣氛、感覺、語言環境的關鍵時刻，通常它們不是以其思想的優秀改變人，而是以重塑氣氛、感覺和語言環境的方式影響、改變人。只要回顧一下民國時期的東西方文化論戰、社會史論戰等幾次思想含金量平平、但後果影響深遠的論戰，就可知道我現在絕對不是杞人憂天。究竟如何分析和預測眼前這場論爭的全部後果，非我一時所能勝任。但有些後果是眼下就能觀察到的：比如，論爭的聲勢浩大和結構簡單，造就了一批思想和心智都不複雜但機敏善辯的思想新星，這批人的存在加上媒體對這場論爭的理解程度，會更加固化這一簡單的結構；比如，論爭成了焦點後，公開和私下談論會自覺不自覺地與它相關，對那些本身思考能力就不足者，論爭的結構往往有一種吸納作用，既會固化那些本來有一定流動性可塑性的感覺和思考，又會讓人自己忽略那些有待培育、卻不能歸於論爭結構中的苗頭、傾向；再比如，對那些本身已經成熟到足以抵拒論爭結構的複雜者來說，知識界刊物一定的論爭結構化，大大減少了可供更為獨特、複雜的思考生長展開的思想空間。

更有甚者，這場結構簡單的論爭中所蘊含的現實關懷和責任激情，使得不少人以此自足自立，無心於更複雜的思考和學習。尤其令人不解的是，那種通過把某人某雜誌指為某某派，然後不理會其學術思想的貢獻，在這種論爭氣氛和結構裏，反倒儼然成了一種道德之舉。這一邏輯的普遍運用是這場爭論最令人扼腕和觸目的後果之一。比如，通過把一學者指稱為「某某派」，然後，用論爭中一般這派的觀點表現來概括其思想和用心，再脫離上下文孤立摘取其一些詞句，說明自己指稱的證據，以此來迴避和無視這位學者思想和理論上的貢獻。同樣的邏輯也降臨到曾作為當代中國知識界象徵的某雜誌上。通過指稱該雜誌為某某派刊物，無視該雜誌這幾年在打開知識界問題視域、學術理論視域上的有效成就，無視其把自己創建成一個思想空間、以促進中國知識界思想豐富和深化為職志的有效努力。

論爭爆發前雖然很多人都意識到一場展現分歧的爭論不可避免，並且多認為把私下的議論轉成公開的討論對建設一個健康開放的中國知識界有益無害，但我想，當時怎麼也不會有人想到論爭會以一種如此簡單和惡性的方式展開和持續。真的，一切太令人難以置信了。然而不管這場論爭曾經讓我們多麼驚愕和沮喪，我們都不得不承認和面對，這就是發生在我們

身邊和眼前的、事前讓人怎麼也無法想像的事實。我們不得不去思考如何才能克服這場論爭中知識界所暴露出的問題和論爭可能造成的負面影響。

現在已經有很多人出來呼籲建設一種和知識界一直大力倡導的民主公共相適應的論爭心態、論爭道德。確實，這場論爭在這一點上應該成為整個知識界的反省契機，就是我們自己的人格方式、道德方式是否已經隨着我們對民主公共的倡導而發生了相配合的根本轉變？因為一個健康的民主公共社會要求的決不只是政治、經濟、社會、法律等制度方面的解決，相應地它也要求倡導者和擁護者在一種人格、心態、道德和個人行為方式等方面的改變。從這一角度講，知識界決不該置身局外。

這場論爭中暴露出的論爭者不加反思地使用理論、歷史、現實、他民族資源之簡單粗暴，和觀察問題、思考問題方式之單一、邏輯之簡單等問題，一直是90年代不少學人、思想者反思工作的重要關心主題。不過這場爭論讓我明白到，要使批判性考察、省思成為中國學術思想界實質而非形式的習慣性自覺，還有太長的路要走。很多學人亦久已省察到90年代知識界有一股把自己初步觀察、思考固化、結構化的傾向，許多人也一直致力於有意識地提供新的、可和這種固化傾向相互動，有益於其思想深化複雜化的理論資源，試圖幫助這股傾向再度開放自己，不斷面對新的問題。從這場論爭表現看，這一努力發揮的作用極其有限，但從這場論爭暴露出的內容貧乏、結構極度單純等問題看，這些努力是相當敏感的。因為這些人擔憂的不是知識份子有過於鮮明的立場選擇，它擔憂的勿寧是我們的思想缺少質量，我們缺少問題敏感。它尤其擔憂的是把立場意識形態化，因為固化、簡單化、教條化緊接下來的後果就是扭曲了的現實感和思想活力的喪失。

在這樣一個讓人又感沮喪又感困惑不安的時刻，決心跟中國學術思想命運一起浮沉到底的學人該做甚麼，又能做到甚麼呢？我不知道，但我想我們至少應該在自己力所能及的範圍內承擔責任。

對比許多知識界雜誌、學人都被吸納到論爭結構中去了的現實，我想我們首先該做到的，就是堅持獨立思想品格，同時關注那些論爭結構之外的複雜思考，那些更富流動性的思考，和所有那些既不能歸到既有學科脈絡中又不能歸到論爭結構中的思想的生長。當然這裏所謂的獨立思想空間，並不是要造成一個遠離論爭的象牙之塔，而只是警覺論爭中既富吸納性又富排他性的二元結構。我相信並承認論爭的喧囂下有尚未浮出水面的真問題，在歡迎被棄置於論爭視域之外的知識界那些重要努力的同時，也歡迎被論爭的喧囂淹沒於其中的問題的生長。其次，不應認為如此出人意料的論爭表現是一個偶然、孤立的結果，而應認為它是整個知識界，整個學術思想隊伍、制度、評價機制，整個社會、文化、道德、媒體現狀症候的一次集中表現。對論爭可以做各個層次的反思，但每一層次的反思都該發展成對自己、對環境的一次質問。認識不到一定程度決定表層現實生產的更為隱蔽的深層生產機制，我們會被豐繁的表層現實欺騙、誤導，認識不到表層事件通常還具有特異性、偶然性一面，尤其認識不到深層生產機制本身的可變性和流動性，我們又會被貌似理智的機械套用理論的思考欺騙。具體而非抽象地關注理論和現

很多學人亦久已省察到90年代知識界的把自己初步觀察、思考固化、結構化的傾向。這些人擔憂的不是知識份子有過於鮮明的立場選擇，而是思想缺少質量，缺少對問題敏感，尤其擔憂的是把立場意識形態化，教條化的後果就是扭曲了的現實感和喪失思想活力。我們首先該做到的，就是堅持獨立思想品格，但又不是要造成遠離論爭的象牙之塔。

實、歷史的關係，應該成為今後我們關注的永恆主題。其三，對論爭所暴露出問題的克服，不應該是一種形式上的克服。比如，在反思論爭者對歷史、文化、制度等處境都甚不相同的其他國家和地區資源簡單粗暴的使用時，除講清使用者使用方式的謬誤，和這種粗暴的使用會給我們自己帶來甚麼損害外，我們不妨自身投入精力作深入其他國家、地區學術、思想現實與歷史以及相關經驗資源的嘗試，於其中致力尋找那些深深有助於理解和反思我們自己的資源點。反過來，這其中蘊涵的對我們深深的刺激和啟發，也幫助我們刻骨銘心地進入對方的生活和歷史。這樣的積累和收穫與大陸通常學院內和媒體上關於這些國家和地區的知識運作極為不同。我們知道，只有這種性質的累積不斷增加，我們才能徹底擺脫對其他國家地區資源的使用只是在形式上的正確與謬誤間搖擺這一實質上的困境。我們也才能徹底擺脫中國大陸當前只有中西資源發生實質作用，其他資源只是形式上發揮作用的中西二元知識圖景。其四，我們深深知道，許多問題不僅不能用和這次論爭的關係來定位其價值，甚至不能用和這時代任何一個具體現實目標的關係來定位其價值。但它們卻在每一事件上，當然包括這次論爭事件上以很難把捉和描述的方式刻下深深的印痕，比如感受力、洞察力、思想力、創造力等。對這些我們能感到卻無法賦形的問題，我們都必需尋找方式面對它、接近它，以期能在一定程度獲得它。

思考這場論爭中的問題所在，思考通過那些途徑會一定程度克服這些問題，是論爭之後每一個有責任感和使命感的知識份子不可推卸的責任。而且這其中許多工作並不需特別思想力、洞察力，而只要有持之以恆的責任感、韌性和足夠的心力投入就一定程度能勝任。

中國知識份子應該為民族的命運負起責任。既然命運已經來到門外，那麼，就讓它進來吧。

不應認為如此出人意料的論爭表現是偶然、孤立的結果，而應認為它是整個知識界，整個學術思想隊伍、制度、評價機制，整個社會、文化、道德、媒體現狀症候的一次集中表現。思考這場論爭中的問題所在，思考通過那些途徑會一定程度克服這些問題，是論爭之後每一個有責任感和使命感的知識份子不可推卸的責任。

註釋

① 此處提到的石元康先生是香港學者，錢永祥、趙剛、江宜樺先生是台灣學者。此處提到他們，一是由於他們也在大陸知識界刊物上發表文章，二是由於他們和大陸知識界的交往討論甚多，他們在港台發表的不少文章也為大陸學者讀到。

② 此次在平面媒體上未充分展開，但在網絡上全面鋪開的論爭，給我印象最深刻的是：那些公認在自由主義學理研究方面最有造詣的學者，都沒有直接捲入論爭。而被列為「新左派」代表的汪暉、甘陽等人也都拒絕「新左派」的指稱。所以如此，我想是因為這場論爭最熱烈的參加者，不是以誠懇討論問題的方式，而是以建立彼此截然分開、缺少縱深感的陣線對立的方式展開論爭的。這種論爭方式，必然使學理、思考複雜者無法展開其所學所思。所以本文所批評的這場「論爭」，只是在批評那些滿足於此種論爭方式、論爭劃線、論爭結構的參與者，並不包括那些沒有捲入論爭，但本身有明確立場、在自由主義和左翼思潮研究思考上有成就的學者、思想者，當然也不包括汪暉、甘陽等本人不承認論爭者的指稱，究其實際所學所思所寫亦不能由論爭陣線分判的方式加以把握的學者。

③ 詳細描述當代中國大陸「知識界」場域形成演變的歷史，探討其特徵和多種功能，為深化了解中國當代知識、思想、文化、政治生活所不可或缺。但要完成此一任務需專門撰文甚至撰書。

程世則 學者，現居大陸。

有罪推定式的「文學批評」

● 趙毅衡

跟「文學批評」打交道已近25年，我明白，在這個「學科」中，任何論辯都可以言之成理，在文學作品中，要找任何根據，全能找到；字裏行間找不到，還可以在「文本空白處」尋覓。所以，只要文章寫得吸引人，觀點新穎，大可不必為是非對錯傷腦筋。弄文學的都知道法郎士 (Anatole France) 一個世紀前的名言：「批評家應當老實坦白：關於莎士比亞，關於拉辛，我談的就是我自己」①。經過一個世紀的理論爆炸學科建設，文學批評看來又回到法郎士的妙論。

然而不要忘記，法郎士還有半句在前：文學批評是「靈魂在作品中冒險」②。這是文學評論的底線：如果不涉及作品，靈魂冒險記下來，叫甚麼都可以，總不能叫文學批評吧。

高行健得諾貝爾文學獎，評家措手不及。他的作品，除了某些法文譯本，發行數都極有限。他在英語世界長期受的冷遇，遠遠超過其他主要語種。從去年10月中旬到11月中旬，大部分評者之言，只是新聞界逼出來的無可奈何應景話。無怪乎對《二十一世紀》12月高行健專號，中文讀書界翹首以待。一是學術刊物，當然不會只是表態性文字；二是集稿時間已是11月下旬，願意評論的人，早就能讀到高的近作。除了舊版新版，許多網站，包括大陸網站，刊發了高行健幾乎全部劇作，甚至長篇全文。

不出所料，《二十一世紀》這期的有關文字，大都是仔細閱讀之後寫成的。無論褒貶，都有所根據。從這一專輯起，加上《世紀中國》網上一些較短篇什，高行健獲諾貝爾獎激起的反應，終於不再是徒托空言。各種已經被提出來的問題，例如作品是否夠格，給獎是否判斷有誤，是否有政治考慮等等，觀點不妨堅持，評者卻不再說「我沒有讀過，但我認為……」。

於是，評論開始有實質內容起來。湯一介作為宗教哲學家與道教史家，我從未見到他品論文學，聽他評《靈山》，眼光獨到，令人心折；朱大可也評《靈山》，有褒有貶：「卓越努力」，但「虎頭蛇尾」；而葛紅兵評同一書，備極讚揚，「找到漢語寫作的特殊路線」，幾乎同意了瑞典皇家學院那段越俎代庖的評語。

例如高行健究竟何種體裁較強，許紀霖認為戲劇比小說強，李歐梵認為高行健「基本是位劇作家」，我個人亦作如此看，朱大可卻認為小說比戲劇好些，瑞典皇家學院評價雖較高，取捨卻與朱大可相近。

陳曉明評《逃亡》，敏感地看出其中的女學生「漸漸聖母化」，男人卻像大孩子，要安慰。由此，他認為此劇

高行健得諾貝爾文學獎，評家措手不及。從去年10月中旬到11月中旬，大部分評者之言，只是新聞界逼出來的無可奈何應景話。無怪乎對《二十一世紀》12月高行健專號，中文讀書界翹首以待。這期的有關文字，大都是仔細閱讀之後寫成的。無論褒貶，都有所根據。

張旭東〈承認的政治與被承認的期待〉的論點一點不含糊：高行健得獎，是「整個西方價值觀念及其文化生產機器」所做的一個「示範」性動作，按照自己的內在需要製造「他人」。但是他不願返回作品，而是步步推進其結論，這已經遠遠不是一篇文學批評。

「面對絕望的生存困境，……解決方式卻又簡單而幼稚」；楊小濱同意，說此劇「多少有點迂腐」，卻認為「惟其如此才使文學具有了某種間離的效應」，意思是文學只有如此寫法。

至於楊小濱論《對話與反詰》，認為上半齣男女衝突是歷史，下半齣男女成鬼是後歷史，因為失去了反思理性，「歷史變得不可拯救，不可『揚棄』」。而整個劇與《絕對信號》火車式單向歷史觀正成對比，構成元歷史研究的妙例。這個非常「法蘭克福」的讀法，令人拍案稱絕。

整個專輯只有一篇，即張旭東〈承認的政治與被承認的期待〉，聲明「談的只是『獲獎事件』，高行健的作品如何不在討論範圍之內」。

但是張旭東的論點卻一點不含糊：高行健得獎，是「整個西方價值觀念及其文化生產機器」所做的一個「示範」性動作，按照自己的內在需要製造「他人」，「而高行健作為諾貝爾獎獲得者，就是這樣一種（西方）自我世界內部的『他人』的影子」。

張旭東似乎是說：「他人」雖然是非我的一切，「影子他人」卻具有一切可接受性，製造出來，就可以抵銷「他人」的威脅，起驅魔作用。這個說法，不能說沒有新意。如果張旭東能在高行健的小說戲劇中抽選一些例子（應當不難吧），或許能言之成理，說不定能把現代批評理論推進一步。

但是他不願返回作品，而是步步推進其結論：「形形色色、不計其數的西方文學獎、電影獎、學術獎，在總體上形成了一部嚴絲合縫的意識形態機器」。再進一步，給高行健諾貝爾獎，足以給「痛苦搖擺」的「美國對華政策」一點啟示：「拿中國頭疼的西方的唯一選擇」，是如法炮製「影子他人」。

說到此，已經遠遠不是一篇文學批評。世界難題，已經舉重若輕地解決。這還不夠，還找出理論名家支持。名家不是別人，是那位反猶、支持納粹、作過戈林（Hermann W. Göring）顧問的政治學者施米特（Carl Schmitt）③。誠然，以人廢言大可不必，但是施米特和曾經與法西斯合作的散文家周作人、小說家賽里納（Louis Ferdinand Celine）、詩人龐德（Ezra Pound）、哲學家海德格爾（Martin Heidegger）不同，政治學是他的專業領域，他從右的方向對魏瑪共和國的批判，為納粹主義直接提供了理論支持。

施米特最近在美國學界大行其道，因為他對自由主義與民主制度的內在矛盾，揭露深刻，剖析犀利。歐洲學界，畢竟創重難忘，對此就比較謹慎，知道這個學術遊戲不無危險。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）認為施米特落在尼采投向二十世紀政治學的影子中④。反對瑞典皇家學院這次頒獎的瑞典新左派，翻譯了張旭東這篇文章，卻明智地略去了所有來自施米特的論點⑤。在討論高行健時，李歐梵指出歐洲與美國文化取向日益不同，的確是很敏感的觀察。「西方意識形態機器」，似乎遠非「嚴絲合縫」。

拿施米特「民主首先關心同質」的高論來討論高行健，結果如何？敵人找出來了，左右也同調了。魏瑪共和國在左右夾攻中失敗，引出二十世紀最大慘事，難道在二十一世紀的全球政治中，會重複這個悲劇？

我真不願意說這些與文學無關的話，這題目是張旭東強加給我們的。記得在網上看到張旭東此文，題為〈在賽珍珠與索爾仁尼琴之間〉。說賽珍珠，是說作品不夠格（儘管張旭東承認自己沒有讀作品）；說索爾仁尼琴，是說諾貝爾獎又捲入了勃列日涅夫—尼克松式的冷戰。須知，現在尚無冷戰，我們大家都不想看到這種局面。要說存在「中西文化衝突」，或

許有點道理，但是這個衝突已經有150年歷史，對此問題中國知識份子早已經擺脫簡單化的態度。一定要說諾貝爾獎不過是施米特說的「民主政治在清除異己」，任何得獎作品就都成了「一個無足輕重的符號」，越得獎就越不值得一讀。文章到此，真讓人冷汗不止。

所以請允許我轉個題目。

現在錢鍾書先生受某些人譏議，認為他沒有思想立場。將來錢先生的全部筆記發表時，想必可以看出遠非如此。1983年，在一個場合又見到先生，說起當時剛受注意的薩伊德(Edward Said)《東方主義》。「薩伊德之於阿拉法特，就如馬爾羅之於戴高樂」。先生亮出談鋒，讓我們一楞。「西方人寫到東方，說壞話，是『東方主義』；說好話，也是『東方主義』」。說完，當然是莫測高深的錢式微笑。

錢先生片語，對我實如醍醐灌頂，廓清重霧。我知道先生能如此直點命穴，不僅是對國際文化政治的超人敏感，他的碩士論文〈英國十七十八世紀文學中的中國〉，至今是這個領域中的典範之作。不過薩伊德也是從作品出發，從埃斯庫盧斯(Aeschylus)一直仔細讀到普魯斯特(Marcel Proust)，此書成為當代批評理論里程碑式經典，並非浪得虛名。

所以我這次讀到朱大可文中的類似觀點，欣然同意：「在陰謀論者看來」，中國人得獎，也是西方陰謀；中國人不得獎，也是西方陰謀。審判者永遠享有道義優越感。

因此，同一個意思，可以做兩邊題目，不過文字卻得寫成兩篇。得獎陰謀論，必得說高行健作品不好；不得獎陰謀論，必須說高行健作品好。本來高行健就不是篇篇完美，但也不是從無佳作，所以甚麼文章都做得，張旭東的「影子他人」文章也做得。

然而，張旭東卻並不如此。他認為完全不必「討論作品如何」可以一乾二脆地討論「事件」，因此評論獲獎或不獲獎，可以用同一理論。實際上，由於與作品本身無關，所以任何作品已得到(或是將得到)西方的獎——哈金得美國國家圖書獎，程抱一得法國Prix Femina獎，或是張藝謀、陳凱歌、王家衛得電影獎，或是張旭東本人得學術獎(憑張旭東的學識和美國學界傾向，完全有可能)——都一律不必看作品。只要與西方的獎有關，眼前這篇文章就已經作好裁定。

這不是文學批評，也不是文化批評，甚至不是文學的政治式批評。這是「有罪推定」的預訂宣判書。

張旭東認為完全不必「討論作品如何」可以一乾二脆地討論「事件」，因此評論獲獎或不獲獎，可以用同一理論。這不是文學批評，也不是文化批評，甚至不是文學的政治式批評。只要與西方的獎有關，眼前這篇文章就已經作好裁定。這是「有罪推定」的預訂宣判書。

註釋

①② 轉引自William K Wimsatt et al., *Literary Criticism: A Short History* (New York: Knopf, 1957), 495; 495.

③ 關於施米特的評價，可以參考Gopal Balakrishnan對施米特評價甚高的近作*The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000)。阿倫特在《極權主義的起源》中數次指責施米特，但是也說了公平話。該書臨近結尾有長註，說施米特思想複雜得超出納粹黨需要，所以在30年代中期，他在納粹集團內的地位被更馴順的理論家取代。Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, 1957), 339 n65.

④ Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy (Cambridge: Polity, 1988), 122.

⑤ 據陳邁平介紹，此瑞典文本刊於瑞典《每日新聞》12月8日。

趙毅衡 現執教於倫敦大學東方與非洲學院

寫在《思想的境界》關站之後

● 李永剛

一　引言

1999年9月20日，我對為數不多的幾位朋友宣稱：「我有了一個孩子。」他們驚訝的模樣讓我得意非凡。然後我告訴他們，那個孩子誕生於網絡，名叫《公共行政之窗》。那時我自然不會想到，幾十天後給它更換的「學名」——思想的境界——竟然會在後來引起某個人群的特別關注。2000年10月14日晚上，我向廣大得多的人群發布了這個孩子的死亡聲明。外間對這個孩子是自殺還是他殺議論紛紛。

承蒙很多師長朋友厚愛，他們說我一個人獨力製作維護的網站《思想的境界》(以下簡稱「思想網」) 雖然已經死亡，但它已在世紀末的中文學術網站建設中留下了一抹亮色，甚至還可能繼續留在某些人的記憶深處或某種在野的歷史中。其實這些對我都不重要，我深切地知道這個時代一切死亡的東西都會迅速消逝，但我如果還有一點遺憾，卻不是因為它將變成某種私隱的懷念，而是它不再能夠對現世的人群發生真切的影響。後者才是我努力追尋的目標。

感謝《二十一世紀》給我一個特別的表達機會，讓我來描述網站從生到死的那段歷程。當我看到沈昌文先生寫關於《讀書》的回顧竟然用了十分謙卑的標題〈出於無能〉時，我想自己一定是「出於無知、無能和無為」了。

二　緣起：為了信息共享

我觸網是在1998年底，目的非常明確，就是想找尋有價值的學術研究資訊。當時中文網站開始進入活躍時期，圈地和淘金的神話到處上演。但我卻很失望：國家圖書館和公共教育部門提供的數字化信息少得可憐，而商業網站的定位是吸引注意力以開展某種毫無基礎的電子商務。直到揮霍了大把的時間和金錢後，我才想起既然網絡學術如此薄弱，為何不自己來做一個小小網站，把我那些費心收集的資料放到網上與有心的朋友交流共享呢？

9月，我的腦子完全被這個念頭佔據，花了一周多的時間來研究網頁製作的最基本技巧，連睡覺都覺得奢侈。終於在那一天，《公共行政之窗》寄生於某家提供免費主頁的服務商，開始了它學步前行的艱難歷程。在它身上，有我在網上找到的不到100篇論文。

自從孩子降生之後，我覺得時光以加倍的速度流逝，每天都因為充實而變得短暫，每天都因有愛戀而充滿期待，首頁的計數器簡直成了我的心靈寄託。我到處搜尋同類，到處尋找營養品，到處做廣告，希望這個幼稚的嬰兒能被更多的人認識和喜歡。但是結果還是可憐得很。好幾周裏，那計數器如果在跳動，幾乎都是我一個人不斷上線下線點擊造成的。大概沒有「生育」過的外人很難理解這種狂熱，尤其是這種狂熱目的模糊，未來不定。

《公共行政之窗》首頁的計數器簡直成了我的心靈寄託。好幾周裏，那計數器如果在跳動，幾乎都是我一個人不斷上線下線點擊造成的。幾乎和我同時起步的《春夏自由評論》，日訪問量就突破了3,000人次。我開始反思自己的孩子到底哪裏不如人，結論是太狹隘，太專業，能鎖定的讀者自然有限。

記得當時秋風先生做了一個《自由主義評論》(後遷址改名為《思想評論》，依然優秀)，提供了很豐富的古典自由主義文獻，還有他自己撰寫的精彩時事雜談，看得我眼紅耳熱；還有幾乎和我同時起步的《春夏自由評論》，剛過國慶日訪問量就突破了3,000人次，我簡直不能相信。我開始反思自己的孩子到底哪裏不如人，結論是太狹隘，太專業，能鎖定的讀者自然有限。

11月初，做了一次整體的改版，那種天藍色的頁面風格和無意中想到的《思想的境界》網名就這麼固定下來了。網站大幅增加了人文歷史、經濟關懷和時事追蹤的內容，其實文章的來源網站屈指可數：《萬聖書園》、《中國研究》、《天則經濟所》、《中文論壇精選》和資歷深厚的《新語絲》、《華夏文摘》等。再後來發現了《二十一世紀》和《戰略與管理》網站的時候，我欣喜若狂，由於不懂得用軟件下載離線瀏覽，只好整夜整夜趴在網上一篇一篇複製保存，然後放到自己的頁面上。為了吸引讀者，我還做了一個「意外驚喜」的欄目，放置了一些精巧的小遊戲和另類軟件。有一天一位網友來信詢問我提供的那個「保齡球」遊戲怎樣玩。我讀着來信，竟然唏噓感歎：為人民服務見成效了。

最早的留言已經記不得內容。江蘇的聽話先生說計數器只有兩位數的時候他就來了。《戰略與管理》編輯部的高超群兄說他找到「思想網」時，計數器只有三位數，上面還有我的個人簡介和「玉照」。我對他們這樣的老讀者心懷感激。10月12日，訪客達到1,000；12月17日，計數器跳到了10,000。2000年2月4日，除夕，訪問人數達到20,000。

這段時間，網絡上的個人學術類站點開始多了起來。熱鬧中我並不知道意義何在。

三　發展：思想找到了方向

1999年的12月，吉隆坡的孫向陽先生寄來了一篇文章，這是「思想網」收到的第一篇讀者來稿。2000年初春節過後，開始有新的稿件來，到了3月份，每兩三天就更新一次的網頁目錄中醒目地標記出感謝某某惠寄大作，每次一串，看上去頗有感召力。到了5月，「思想網」就開始以發布作者賜稿為主，在個人網站中率先闖出了到處複製黏貼的侵權泥潭。

我後來曾經想過，為甚麼一個力量單薄的個人網站會吸引那麼多高手賜稿？原因似乎有：1、網站還算嚴肅；

2、託南京大學的福，作者們不擔心稿件被壞人利用；3、沒有資金也沒有門戶背景的個人獨立支撐，帶有某種悲壯的氣概；4、中文學術思想網站過於稀缺，資源越是稀缺，努力就越可貴。尤其到後來製作了大批學人專集後，他們更樂意把大作發來；更多的優秀稿件吸引了更多的高素質讀者，從此形成了良性循環和先發優勢。

小小的嬰孩開始學着自己走路了。此時，中國教育網絡促進會的網管君韜先生在他們的服務器上為「思想網」提供了無限存儲空間。

4月某日，收到崔衛平的電郵，希望「思想網」能夠為她主打翻譯而無法出版的《哈維爾文集》提供網絡傳播的陣地。這是「思想網」第一份獨家發布的大作品。在此前後，許紀霖、張閎、任不寐、王力雄、戴晴、高華、邵建等學院和民間高手相繼表達了對「思想網」的親近。

像王力雄、戴晴這樣獨立的自由知識份子，很難在控制森嚴的大陸學術期刊和傳統媒體上傳遞他們的聲音，而網絡卻可以實現這樣的效果。「思想網」上分量沉重的獨家大作既是「思想網」樹立聲譽立住腳跟的重要原因，或許也是最終死亡的誘因之一。

對我個人來說，大量新鮮而銳利的思想不斷沖刷着我，剝離掉層層外殼，在心靈深處引發了共鳴。像我後來給論壇起的名字那樣，彷彿暗夜的燈火，引導我走出封閉的小我，泯滅了許久的對共同體命運的關注洶湧浮現出來。直到此時，我才發現個體不是絕對孤獨無助和無力的，這個貌似虛擬的網絡，可以把分散的個體有機地整合起來，把微弱的呼喊切實放大出去，從而成就從前不能設想的事業。

我感到了某種正在匯聚起來的宏大力量。這種力量天天鞭策着我，讓我覺得人生如此豐盈充實，我迫切地想把這些思想者對世界和心靈的認知傳遞給更多人，我想自己大抵知道網站下一步該怎麼走了，我在網頁上表達了自己的傾向——自由與良知。

下面這段話引自5月4日的編者感言：

現在很多想法都變了，雖然我還不能清楚地表述。但有一點是肯定的，那就是我已知道一個滿足於收集和整理資料的學人和一個承擔使命的知識份子之間到底有多大的差距。後者對權力的擴張永遠保持警惕，對以任何名義強加到個體的不自由都堅決抗爭。我非常願意轉引林賢治〈五四之魂〉長文中的引語：精神不是任何人的僕從。由於精神的存在，知識份子多出了一個世界。關於這個世界，一位俄裔流亡思想家弗蘭克曾經這樣描寫道：「不要在地上尋找自己的路標，這是一片無邊的汪洋，這裏進行着無意義的波浪運動和各種潮流的撞擊——應當在精神的天空中尋找指路明星，並向着它前進，不要管任何潮流，也許還要逆流而上。」

為此，我在首頁設立了學人專欄，把那些睿智的思想者集中推薦給大家。我給網站確定了努力方向：關注世界命運、關注人生境遇、關注思想變遷；借助網絡，使學術思想得以：交流、共享、傳播；追問真理，逼近真實，保持真誠。

5月中下旬，「思想網」上開設了兩個論壇：鋒利論壇和溫和論壇。顯然，大量的參與者都集中到鋒利論壇上，人們張貼了許多指點江山的激揚文字，短短一個多月裏，該論壇的點

「思想網」引導我走出封閉的小我，泯滅了許久的對共同體命運的關注洶湧浮現出來。我發現個體不是絕對孤獨無助和無力的，這個貌似虛擬的網絡，可以把分散的個體有機地整合起來，把微弱的呼喊切實放大出去，從而成就從前不能設想的事業。

擊數就超過了30萬。「思想網」進入了快速發展期。

四　波折：改版、論戰與休克

犀利的自由主義傾向固然可以痛快淋漓，但在吸引讀者的同時也在加速地失去讀者。6月中旬，聽從朋友的勸告，再次做了大的改版，準備收斂鋒芒，搭建一個更具兼容性的思想交流平台。

當時的改版說明記錄下這樣的話：

希望把這個純粹個性的小地方做成一個公共園地，不是為了戲耍，而是為了在思考的負重中前行。百年中國，多少問題無解，卻又有多少智慧的頭腦在執着追尋。但願這種崇高的人性能在虛擬的時空中流傳發揚，而我，願意竭盡我所能做一個辛勤的服務員。

——必須承認，我帶有強烈的個人偏好和價值主張。我曾經堅定地認為，要把這個網站定位於其實處於弱勢的自由主義，因為在自由主義者看來，不同的聲音都必須容忍，對異己絕不打壓，而是努力溝通；當面對強權，這種寬容的姿態總是顯得如此無力。但我現在開始意識到，如果可以成為一個開放的平台，讓各種見解在此碰撞交鋒，以此來檢驗那些號稱恆常的價值，是否真有恆常的生命力，也許比張揚自由主義更為重要。此次改版，是我的一個聲明，我聲明將以一個基本公正和努力包容的心態來傾聽和傳遞。作為私人，我可以保留微弱的對人與文的偏愛；但作為編者，我的公開立場從此就是無立場。

在這樣的思路下，我把兼顧到各個思想派別的學人文庫作為重點在首頁推出，第一批就有近50人，其中得到作者授權的有一半多。崔之元先生穿針引線，發來了大量新左大將的力作。中國思想界的精銳人物在這裏展示他們的立場。

改版不久，「長江讀書獎風波」驟起。在傳統媒體還顧慮重重不敢表態的時候，《旌旗網》、《中華讀書網》、《博庫網》等迅速崛起的機構網站已經以尖銳的前鋒姿態和大戰三百回合的豪情衝入了戰場。到這時人們似乎才發覺原來在網上的學人無論數量還是質量比起年前都已經上了台階。試圖提供交流平台的「思想網」也不可避免地捲入了這場厲害的交鋒。其實早在3月，「思想網」就接受了第一次論戰的考驗。吳冠軍先生以IT經理的身份向王小東先生的〈盜版有理〉發出了強烈的質疑，雙方的簡短回應通過我中轉再反饋到網站上。儘管那次交鋒在參與的規模上算不上激烈，但我性格內向，對這種有些刀光的交手甚是緊張。因此當讀書獎風波越吵越烈，硝煙瀰漫，「思想網」又陷其中時，我對自己控制局面的能力完全失去了信心。

就在這時，一件「重大」的事情發生了。網管君韜告訴我北京層次很高的某部門認為鋒利論壇管理失職，存在不少有問題的文章，要求「思想網」關站整頓。時間如此巧合，頭一天我才情緒化地表示要刪除相關爭論文章徹底退出交鋒，次日就必須關閉網站。以至於後來我在某論壇上看到有人發言說：思想斑竹被讀書獎之爭嚇破了膽，竟然割肉逃跑，太不成器。

必須承認，我是第一次面對這種

在傳統媒體還顧慮重重不敢對「長江讀書獎」表態的時候，《旌旗網》、《中華讀書網》、《博庫網》等迅速崛起的機構網站已經以尖銳的前鋒姿態和大戰三百回合的豪情衝入了戰場。到這時人們似乎才發覺原來在網上的學人無論數量還是質量比起年前都已經上了台階。

事件，心裏七上八下，不知道上面如何定性。連夜發去了我的個人簡介和關於網站的有關說明，就在極度不安中等待消息。正式的消息始終沒來，到底如何整頓，到今天我也沒看到公文。倒是各種議論關站的流言沸沸揚揚。朋友們建議說，這樣下去非常被動，不如自己整改，去掉論壇鏈接，轉移戰場重新出山，sixiang.com從此成為主力站點，直到它也默默倒下。

在宣布死亡之前，「思想網」上還經歷了兩次大的論爭。一次是由曠(新年)秦(暉)交鋒引發的新左派與自由主義學者陣營的對峙，一次主要是在民間人士中激辯的余杰向中國作協爭取工作權利的事件。這些個案的意義還有待時間來疏理。

五　高潮：死亡是不是結束？

7月9日網站被迫休克造成的陰影在擅自重開以後並未得到緩解。不甘死亡的意志和巨大的心理壓力做着拉鋸戰，而稿件和來信又多得讓我喘不過氣來，連續的高強度勞作中身心開始恍惚。7月15日的這段編輯手記翔實地反映了當時的感受：

炎熱的夏季本來是我的剋星，近來又有多種複雜的因素異常地絞纏在一起，使我的情緒和體力都降到了極低點，而思想的激烈動盪卻偏偏處在好久以來的最高點，內心裏再也找不到安詳和平靜。我必須真的休整幾天，甚至暫時忘掉這個網站——這個盤踞在我心裏的最大的愛和痛——去睡覺，去聊天，去感受一下越漸遠去的真實生活。也許是我執着的沉浸在虛擬的世界太久，也許是我過於急切的希望看到這個幼苗茁壯成長，而忘掉了僅以我個人的力量其實還遠不能成就我理想中的宏大事業。於是有焦灼，於是有恐懼。

建站近十個月來，從到處轉抄到來稿不斷，從門前冷落到眾人捧場，其實我已經走出了最艱難的一步。但接下來怎麼走？我反覆追問自己的初衷，並向朋友們求助。可敬的師姐崔衛平給我寫來了長長的答案：

——《思想的境界》這個名字已經給你提供了答案，一是突出「思想」，二是要有「境界」。所謂「思想」，我的理解是紮根於我們生活的根基之中，要以我們全部有血有肉的生活作為擔保，是我們的呼吸、追求、理想及疼痛，是那些看不出來但完全能夠感受得到的東西。在這個意義上，思想者和他周圍的普通人有著同樣的命運、遭遇和對於事情的基本判斷，他頭腦中默默考慮的，也是他的從來沒有談過話的鄰居頭腦中默默考慮的；令他輾轉反側的，也是令他的看上去平淡無奇的鄰居夜不能寐的。他們雖然從來沒有交流過，但他們臉上的表情是完全一致的，都知道有些話還沒有大聲說出來。在這個意義上，還在嘗試著發出聲音的思想者是一種代言人(請允許我用這個字眼)，他沒有甚麼自己特殊的利益，至少在表達思想的時候是如此。

——當然，思想要有學問的背景，要富有成效地進行思想，並且更加完整地把它們表達出來，離開大量的閱讀是不可能的。甚至有框架的思想才是有承受能力的思想。更大面積地承受而不僅僅是出奇，才是更優秀的思想。更為直接地說，思想是讓人感到

「思想網」這種純私人的努力，並不能指望改變甚麼或做甚麼大事，如能借用新科技的巨大力量做一點思想傳播的小小事情就已足夠。我希望網站能努力發掘那些散落在體制和民間的各種聲音，那些聲音當然有差異，但在追尋真理、接近真相、保持真誠等方面應該是相通的。

有同感、痛感的那一種東西。在它的一頭，緊緊連着現實，而另一頭，則連着更為豐富廣大的思想的成果。最終，思想(及其批判)是建設性的，是對這個世界的承納、祈禱和祝福。

16日晚有月全蝕，讓我們仰望那燦爛的黑暗。

按照崔師姐提示的答案，我決定直接關注百年中國問題，因為它直接關係到我們的生存境遇。恰好《世紀中國》網站在那時橫空出世，憑藉它所掌握的學界資源，很快就擁有了忠誠的作者和讀者群。和《世紀中國》這樣大氣魄的機構網站相比，「思想網」這種純私人的努力，並不能指望改變甚麼或做甚麼大事，如能借用新科技的巨大力量做一點思想傳播的小小事情就已足夠。

我希望網站能努力發掘那些散落在體制和民間的各種聲音，那些聲音當然有差異，但在追尋真理、接近真相、保持真誠等方面應該是相通的。在操作上壓縮純學院派風格的論文，增加曉暢明白的思想隨筆和更具當代感的時局評論。這個大方向感似乎是對的，留言本上開始熱鬧起來，訪問量節節攀升，到關站前總訪問人數突破了32萬，其中最後一個月裏的訪問量就佔1/3，日均突破了4,000人次。

與訪客的激增相伴隨，言論失控的局面也日漸明顯。如何在盡可能保護發言積極性的同時，照顧到國情尺度，避免再次休克實在是一件困難的事情。顯然當局也遭遇了同樣的麻煩，互聯網的蓬勃發展也帶來了新聞和輿論管制上的巨大難題，政府相繼出台了互聯網新聞管理、BBS管理和內容網站管理的法規，全面約束網絡自由。

偶爾有好心人給我打招呼，要我注意尺度。我說我已經相當自覺了，簡直已經自學成材成為檢查官了。但是不行。我只好殺死這個才上路的孩子。我曾經說：「每次上線，看見這個網站還健康的活着，就為我們這個飽經苦難的共同體感到些許欣慰，畢竟從中可以見證我們民族始終不屈的向上向善的努力，我個人也因此得以抵抗內心的黑暗與虛無。」面對這一次死亡，我已連一點哀怨都沒有，只剩下莫大的空虛。真正負責任的探討沒有出路，而那些低級混亂的言論卻肆意橫行。

好多天裏，我一天睡覺的時間要超過從前一個禮拜。

《思想的境界》網站從生到死，也就走了不到400天，而自覺地追求某種目標則不過四五個月，到引起較多的關注時，其實離死亡就差一步了。睿智的王力雄先生早就說，如果它默默無聞，誰也不知道，它不會死但活着也沒意義；如果它要破繭而出，它會輝煌，但必定死去。是默默的生還是壯烈的死，這是一個問題。可惜，它的死不倫不類，留下一串話柄。不少朋友來信指責我太過自私，認為這個網站已經不單屬於我，我無權自己決定它的了斷。是的，我沒有這個權力。如果「思想網」的死能換來千百個思想網的生，那麼這種死何其燦爛；如果「思想網」的死，引發了連串的死，這種死又何其可悲。

《思想的境界》網站從生到死，也就走了不到400天，而自覺地追求某種目標則不過四五個月，到引起較多的關注時，其實離死亡就差一步了。王力雄先生早就說，如果它默默無聞，它不會死但活着也沒意義；如果它要破繭而出，它會輝煌，但必定死去。如果「思想網」的死能換來千百個思想網的生，那麼這種死何其燦爛。

六　尾聲：心路

1989年9月以前，我從未離開過四川東部的那個小縣城，盆地之中的盆地，大山裏的大山，不但遮蔽了我

的視野，也使心靈的發育受到局限；1989年9月進入南京大學之後，從未離開這所學校，在這裏我慢慢的成長，緩緩的變化。如果沒有意外，都可以計量出某一年結婚生子，而小孩去到哪間幼兒園。

可是，我做了這個「思想網」，一切都變了。

網絡推倒了盆地和大山，它把世界都展現給你看。網絡改變了我的思想、我交往的人群，從而也完全改變了我的人生軌迹，我從中獲得的教誨終生受用無窮。

本來對於我這樣一個普通得接近塵土的人來說，從來不奢望人生有奇迹。以我極端封閉內向的性格，我永遠不會進入某些人群的視野，也不可能坦蕩地面對公眾。但一段時間裏我覺得奇迹每天都在發生，那些書本中的「大人物」一個個朝你走來，向你點頭問好。

可敬的崔衛平師姐大概是我透過網絡結識的第一個「有名的」朋友。我曾經向她請教一個高難的問題：我應該怎麼稱呼戴晴？阿姨太親切，女士太嚴肅。師姐說直呼其名。這一招拉近了和DQ的距離，她的青春活力讓我們小輩都備受感染。王力雄先生是我特別敬重的人物，我曾在網上拜讀他兩部大著《黃禍》和《天葬》的節選，在《戰略與管理》上王先生關於西藏問題的討論完全不同於官方的陳詞濫調。這位很早就脫離體制，行萬里路讀萬卷書的自由知識份子後來給我提供了他的大部分遭禁作品。同在一所學校的高華老師也是通過網站才認識我的，並以他一貫的熱情把微不足道的我介紹給他那些大名鼎鼎的朋友：上海的朱學勤先生、蕭功秦先生、許紀霖先生；廣東的袁偉時先生、任劍濤先生、何清漣女士。而蘭州的趙啟強先生對東歐和俄羅斯歷史的深刻見解，使我改變了對許多問題的看法，南京的邵建先生，北京《戰略與管理》編輯部的余世存、高超群，浪迹江湖的笑蜀，以及我從未謀面的朱大可、張閎、任不寐等諸多無法一一列舉的豪傑，我在睜眼閉眼都會想起。儘管在人格上我並不自卑，但對《思想的境界》的尊崇，使我願意對他們表達最深厚的敬意。

按一位學長的褒揚提法，「思想網」是「由私人提供的公益物品」。沒有幫手，也沒有經費，能做到如今這個樣子，我更要感謝無數給我熱情支持和鼓勵的不知名的朋友們，正是他們，才使我夜夜孤燈苦茶的勞作變得有意義。這群新的人使我逐漸發現了一個新的世界，這個世界完全不是學院的，不是封閉的，不是虛偽而浮躁的。我不斷檢視自己的內心信念，不斷走向真誠和勇敢。

無論我為之付出了多少時間和精力，我都覺得自己佔了天大的便宜。要知道，那些寶貴的人生和思想際遇是可遇不可求的。

我不知道「思想網」還有沒有未來，但帶有個人色彩的學術思想類網站肯定還有未來。

我堅持認為，大型的資料庫一定要由政府扶持的公共服務機構來完成，這是信息社會的基礎設施。而個人學術思想網站要保持特色，應當拒絕有商業目的的機構或資金介入，堅守民間立場。

我們還有未完成的任務。

按一位學長的提法，「思想網」是「由私人提供的公益物品」。這個世界完全不是學院的，也不是封閉的，不是虛偽而浮躁的。我認為，個人學術思想網站要保持特色，就應當拒絕有商業目的的機構或資金介入，堅守民間立場。我們還有未完成的任務。

李永剛　1972年生，南京大學政治與行政管理學系碩士，現為該系講師。

互聯網虛擬社群的思考札記

● 吳冠軍

> 除非是哲學家們當上了王，或者是那些現今號稱君主的人像真正的哲學家一樣研究哲學，集權力和智慧於一身，讓現在的那些只搞政治不研究哲學或者只研究哲學不搞政治的庸才統統靠邊站，否則國家是永無寧日的，人類是永無寧日的。不那樣，我們擬定的這套制度就永遠不會實現，永遠不可能實現，永遠見不到天日，只能停留在口頭上。
>
> ——柏拉圖：《國家篇》，437D-E

網絡的可能性究竟有多大？

互聯網 (Internet) 作為二十世紀最偉大的技術革命之一，以不可阻擋的發展速度湧入人類的生活世界，悄無聲息地改變着人們日常生活的基本面貌。屈指數來，我個人接觸網絡也已經有整整六個年頭了 (1995-2000年)。在這六年中，我從一個發燒級的網民轉變為個人網站的站長，最近一年多來又成為三家著名商業網站的首席執行官 (CEO)，同時兼任大型網絡學術論壇——「世紀沙龍」的版主，可以說差不多每時每刻都在和網絡打交道，借用一句尼葛洛龐帝 (Nicholas Negroponte) 的術語，長久以來我差不多一直是處於「數字化生存」的狀態中。因此對於網絡、計算機、技術等「關鍵詞」的思考，這幾年來可謂從未間斷過。我曾經從不同學科、多角度地反思當前這個所謂的網絡時代 (參見拙文〈數字化時代的文化透視〉、〈數字復活了〉、〈網上文學風景線〉、〈「信息時代」的冷峻反省〉、〈另一種網絡交流規則的「缺席」〉等)。在那些文章中，我以一個知識份子的「批判性警醒」(critical awareness) 的思索方式思考着網絡這個新生兒即將給人類生活以及社會帶來的種種變化以及可能潛伏着的危機與問題。前不久，《二十一世紀》的編輯老師邀我寫一篇最近時期關於網絡的思考文章，然而在很長一段時間內我卻總感到有些無從下筆。雖然值得寫的方面確實很多，許多以前的觀點都有了進一步的思考，但面對這份高水準的漢語學術雜誌邀稿，

我覺得僅僅重複以前的觀點顯然沒有多大意義。於是，我把所有思緒從政治學、文學、藝術等各領域的細節變化與問題中拉了回來，集中在「網絡」這兩個字上：網絡究竟能夠給人們的生活帶來甚麼？也就是說，對於人們的生活而言，網絡的可能性究竟有多大？

從技術的角度來為互聯網作個明確的定義並不難，早在1995年10月24日，「聯合網絡委員會」(FNC) 通過了一項關於「互聯網定義」的決議：

> 聯合網絡委員會認為，下述語言反映了我們對「互聯網」這個詞的定義。「互聯網」指的是全球性的信息系統：(1) 通過全球性的唯一的地址邏輯地鏈接在一起。這個地址是建立在「網絡間協議」(IP) 或今後其他協議基礎之上的；(2) 可以通過「傳輸控制協議」和「網絡間協議」(TCP/IP)，或者今後其他接替的協議或與「網絡間協議」(IP) 兼容的協議來進行通信；(3) 可以讓公共用户或者私人用户使用高水平的服務。這種服務是建立在上述通信及相關的基礎設施之上的。

然而就是這些枯燥的技術術語，在短短數年之間使人們的日常生活發生了「巨大的變革」。今天的人們幾乎可以閉着眼睛例舉出網絡所帶來的「巨變」：新的電子通訊方式——電子信箱 (E-mail)、新的媒體信息渠道——網站 (Web Site)、新的網上購物通道——電子商務 (E-business) 等等。毫無疑問，這些網絡服務對於人們的生活方式已經開始產生深遠的影響。然而問題在於，上述網絡服務是否已經窮盡了網絡對於人們生活的所有可能性能量？

理想的交往環境：虛擬社群

在我看來，網絡另一項重要功能所蘊涵的能量還未完全釋放出來。那就是借助網絡而實現的實時的遠程交往，並在這基礎上形成的虛擬社群。由中社網產業有限公司主辦的《世紀中國》，其中的「世紀沙龍」(www.csdn618.com.cn/page/china/shalong) 就可以説是一個初級的虛擬社群。原因在於：目前的「世紀沙龍」具有 (1) 一定數量固定的活躍參與者 (註冊用戶894人，其中327人有發言)；(2) 專門制訂的社區規則；以及 (3) 專門的管理者 (版主)。據調查，每天到「世紀沙龍」逛一圈已經成為了許多著名學者以及普通知識愛好者的日常習慣。因為在「世紀沙龍」這樣的虛擬社群中，人與人的交往較之實在社群要遠為充分、自由得多。在「世紀沙龍」的匿名保護下，學者們反而可以借助虛擬的身份暢所欲言，同時免卻了傳統人際交往中種種利害關係的無形壓制與束縛。當然，匿名的形式也會產生一些以破壞底線規則為樂的言論行為 (比如惡毒的人身攻擊、無理謾罵乃至違法的言論等)，所以沙龍需要有專門的「執法者」依據沙龍規則進行規範性的管理。

當年哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 在闡釋他的「商談倫理學」時，不得不特別描述了一種「理想的商談環境」。究其根本，無非是哈氏不滿現實中的商談總是要受到由實際各種利害關係、權力等級而形成的人際間的強制性壓制。為此，哈氏在其商談倫理學中預設了如下理想化的原則：「(3.1) 每一能言談和行動的主體都可以參加商談討論；(3.2) a、每人都可以使每一主張成為問題；b、每人都可以將每一主張引入商談討論；c、每人都可

在我看來，網絡的其中一項重要功能所蘊涵的能量還未完全釋放出來。那就是借助網絡而實現的實時的遠程交往，並在這基礎上形成的虛擬社群。在匿名保護下，不同的人可以借助虛擬的身份暢所欲言，同時免卻了傳統人際交往中種種利害關係的無形壓制與束縛。

以表示他的態度、願望和需要；(3.3) 沒有一個談話者可以通過商談討論內或商談討論外支配性強制，被妨礙體驗到自己由 (3.1) 和 (3.2) 確定的權利。」這意味着，在理想的言語環境中，任何系統上的交往扭曲都是可以被控制與消除的，行為者提出和天真地接受三個有效性主張：真實性、正當性、真誠性。然而，哈貝馬斯自己也承認，「理想的言語環境不是黑格爾主義上的實存概念，因為歷史上沒有哪一個社會與我們原則上能夠用作理想的言語環境加以描畫的生活方式相一致」。在我看來，二十世紀90年代後，互聯網的出現與普及使得「理想的言語環境」的實現成為某種可能。

二十世紀90年代後，互聯網的出現與普及，使得哈貝馬斯提出的使得「理想的言語環境」的實現成為某種可能。此外，網絡的虛擬社群瓦解了現代性中強固的群體身份認同，將其真正地「碎片化」了，並以自由的身份組合代替了社群主義所念念不忘的「特定認同」。

以《信息方式》(*The Mode of Information*)、《第二媒介時代》(*The Second Media Age*) 等優秀學術著作而聞名當今思想界的美國學者波斯特 (Mark Poster) 曾通過細緻的分析比較，最終歸納總結出「網絡交往」不同於「實際交往」的四大特點：

(1) 它們引入了遊戲身份的新的可能性；(2) 它們消除了性別提示，使人際交往無性別之差；(3) 它們動搖了業已存在的各種等級關係，並根據以前與它們不相干的標準重新確立了交往等級關係；(4) 最為重要的是，它們分散了主體，使它在時間和空間上脫離了原位。

這四大特點在我看來正是構築一個「理想的交往環境」的必要條件：特點 (1) 和 (4) 以不同的形式顛覆了主體實在的確定性身份，網絡在這裏恰好承擔了「無知之幕」(羅爾斯[John Rawls] 理論中一個最根本的假設性的理想情境) 的功能，使得參與者可以躲在「幕」後擺脫束縛地暢所欲言；特點 (2) 表明了網絡交往具備「身份平等」這一理想化的條件；特點 (3) 則徹底瓦解了現實中的所有權力等級結構，並根據新的理想化標準來重新確立人際關係。

此外，網絡的虛擬社群瓦解了現代性中強固的群體身份認同 (group identification)，將其真正地「碎片化」了，並以自由的身份組合代替了社群主義所念念不忘的「特定認同」。正如南希 (Jean-Luc Nancy) 所指出的：

> 實在社群這一觀念預先假設了其成員具有固定不變的穩定身份，而這正是互聯網社群所要質疑的假定。互聯網「虛擬社群」的觀察者和參與者幾乎異口同聲地一再聲稱，人們之所以長時間或高強度使用電腦介入的電子交流，與這種交流中身份具有一定的流動性有關。

借助學術論壇「世紀沙龍」這一實例，我們完全有理由相信，通過管理者與參與者的不斷努力，網絡上能夠建立起一個理想的思想交流空間，並以 (1) 論據的充分程度和 (2) 論證過程的邏輯嚴密程度為標準而確立起新的人際交往關係。或許在不遠的將來，哈貝馬斯老先生那理想的交往環境不再作為一種「理想類型」而僅僅存在於理論的假設中，而且也可以在網絡的虛擬社群空間中真正地得以嚴格地創建。

網絡：烏托邦的最佳「試錯」空間

我之所以稱「世紀沙龍」為「初級的虛擬社群」，是因為它 (1) 僅僅用到了極少部分的網絡技術，(2) 實現了一個簡單規則下的網絡公共空間。而如果將

這些簡單的規則不斷地加以複雜化與細緻化，並利用高端的網絡技術，那麼我們完全可以嘗試這樣一個「試驗」：建構一個理想的大型虛擬國度。

從柏拉圖的「理想國」到赫胥黎(Aldous Huxley)的「美麗新世界」、再到哈貝馬斯心目中的「交往烏托邦」，幾千年來人們從未停止過對理想化的烏托邦世界的各種理論設計與建構。然而在現實社會中，每次人們依照烏托邦的宏偉藍圖來進行總體性的社會改造，又總是會帶來不可預計的災難性後果。理想與現實的直接整合最終往往演變成一幕幕的人間悲劇。經過無數次慘痛的教訓，知識份子們終於醒悟到烏托邦的生命力恰恰在於它的非現實性。正如英國當代思想家鮑曼(Zygmunt Bauman)在《社會主義——積極的烏托邦》(*Socialism: Active Utopia*)中所言：「社會主義和一切其他烏托邦都有一種令人不快的性質，只有當它存在於可能的領域中，它才保有其豐富的生命力。當它宣布它作為經驗實在已經完成時，它就失去了其創造力，而不是激發人的想像力。」在我看來，就當烏托邦幾乎被視作是一個完全的彼岸假想時，由網絡技術所帶來的虛擬社群以及更進一步的「虛擬現實世界」(VR world)即將改變這種已經固定下來的觀點。波斯特早在1990年出版的著作《信息方式》中就預見道：「古希臘人的『民主參政』和殖民地新英格蘭城鎮會議的理想在先進的工業社會裏從技術上說已是可行的了。」

正是在這一思路與想法下，從2000年年初起我就按照「自由、民主、公正、平等(形式平等、起點平等、規則平等)」這四大自由主義的核心理念，開始設計一個基於網絡的理想化的大型烏托邦國度。2000年6月開始技術開發，同年9月在網絡上推出了第一個完整的試運行版本。這個全新的巨型虛擬大陸以古希臘神話中的智慧女神「雅典娜」命名。「雅典娜大陸」(www.athena.com.cn)上目前共有九大城區(包含詳細精確的地圖，網民們可自由往來其間並選擇合適的城市街區定居安家)，趨向完備的大陸法律，具有穩定通貨膨脹率的宏觀經濟體系，直接民主式的政治選舉制度，由企業和個人組成的市場社會及成熟的金融環境，豐富的社會職能機構與各種各樣的「公共領域」(新聞中心、大陸論壇、法院、競選中心、稅務局、購物中心、職業介紹所、餐廳、寵物商店、健身房、角鬥場、救濟中心、垃圾場、神廟等等等)。在即將開發完成的「雅典娜大陸」的寬帶版本中，每個網民都將處身於由程序實時運算生成的三維場景內，並隨着腳步的移動能夠在電腦屏幕感受到不同的街景與不同的建築物。

作為這個虛擬世界的總設計師，我們幾乎同時扮演着「上帝」(創造虛擬國度的文化、宗教、歷史背景)和「凱撒」(制訂虛擬國度的社會制度、法律、政治經濟體系)的雙重角色，必須全方位地策劃及制定整個虛擬世界的政治、經濟、文化、日常生活的各個制度體系及其運行機制。這項艱巨的工作需要用到極為豐富的知識資源，幾乎涵括和涉及政治學、經濟學、哲學、人類學、歷史學、法學、倫理學、社會學、行政管理學、金融學等等差不多所有人文社科領域的知識學問。因此我們從一開始便邀請了不少學術領域的專家以及民間知識份子組成了一支強大的知識班底，共同出謀劃策、設計藍圖，並隨着雅典娜網站試運行中的實際情況以及網民們的具體反饋不斷改

歷史上，每次人們依照烏托邦的宏偉藍圖來進行總體性的社會改造時，總是會帶來不可預計的災難性後果。在我看來，就當烏托邦幾乎被視作是一個完全的彼岸假想時，由網絡技術所帶來的虛擬社群以及更進一步的「虛擬現實世界」即將改變這種已經固定下來的觀點。

良與調整。最終的目標是將「雅典娜大陸」建設成一個可無限延伸的完美化的虛擬烏托邦世界，並擁有完善的宏觀政治制度(民主選舉、虛擬公民權利保障、不同職業身份與LEVEL級別各自擁有相應的職能權限)、經濟制度(虛擬世界的基本資源設置，包括衣食住行四大體系，工作體系、「國」營壟斷原材料製造行業、工商制度、勞資規則、穩定的通貨膨脹率、虛擬公司上市制度、虛擬股市制度等等)、法律制度(基本法、婚姻法、公司法、刑法等)、行政機構(稅務局、工商局、法院等)以及衍伸開的一系列社區內容(包括設置虛擬世界的各種報紙、電子刊物等傳媒宣傳體系以及各類沙龍、論壇、聊天室、辯論中心、問答諮詢中心等公共領域)。同時，在技術表現形式上，雅典娜也將最終完成窄帶、寬帶、WAP(手機上網)三種版本的結合，成為全方位的網上數字空間。

網絡的大型虛擬世界為知識份子提供了對於理想社會模式的完美的「試錯」空間，它可以根據不同的社會政治理論構建不同的烏托邦國度，而網民的認同程度與參與程度則可視之為最直接的反饋與評價。網絡究竟能夠給人們生活帶來甚麼樣的可能性？我很願意這樣來回答：網絡就是新生活，一種嶄新的虛擬人生！

在「雅典娜大陸」中，所謂的「特權」只掌握在一種人手裏，那就是虛擬世界中所有制度規則的制訂者，也就是那些擁有豐富知識結構的各學術領域的知識份子。雅典先哲柏拉圖的「哲學王」夢想似乎有望在二十一世紀網絡時代實現。這樣一個遠離現實社會種種人際利害關係的虛擬國度，不再是一個「目的——工具理性的共同體」，而是接近於哈貝馬斯所說的「無限制的交往共同體」。這一「網絡烏托邦」出人意料地在短時間內贏得了網民的積極認同以及熱情投入。截至2000年12月底，「雅典娜大陸」在沒有任何宣傳投入的情況下(即網民的口耳相傳的情況下)，註冊網民超過30萬，目前平均每日增長人數在3,000-5,000左右，最低同時在線人數5,000人以上，峰值人數超過10,000人(受制於硬件服務器的配備，10,000人已經到達目前硬件的瓶頸)。網民每天在虛擬世界中工作賺錢、虛擬創業、購物消費、參與討論、娛樂休閒、逛街交友、有政治興趣還可以去競選或參加投票選舉……這種精彩的虛擬人生何嘗不是另一種「實實在在」的生活體驗呢？

如上所述，類似「雅典娜大陸」這樣基於網絡的大型虛擬烏托邦提供了知識份子對於理想社會模式的完美的「試錯」空間。既然「雅典娜大陸」是根據自由主義的基本理念構建的，當然其他的社會政治理論，諸如社會民主主義、社會市場主義、自由意志主義甚至共產主義也都可以在網上建構以相應理念為核心制度的不同烏托邦國度(這對於技術要求都是差不多的，並無在技術上特別難以實現之處)，而網民的認同程度與參與程度則可視之為最直接的反饋與評價。不需要流血的革命與慘重的代價，也不會有各種難以預計和挽回的災難性後果，存在於網絡中的烏托邦同時具有「虛擬」與「真實」的雙重特性：「虛擬」是因為其在現實世界之外，絲毫不會影響和干預到現實社會的運轉；「真實」是因為網絡世界的所有生活體驗是實實在在、確實可感的。也許，這就是網絡技術「虛擬真實」(Virtual Reality，簡稱VR)能力的最為吸引人之處吧。對於網民來說，「網絡世界」是虛擬的，「網絡生活」卻是實在的、可每天經歷的！

最後回到本文第一節所提出的問題：網絡究竟能夠給人們的生活帶來甚麼樣的可能性？我很願意這樣來回答：網絡就是新生活，一種嶄新的虛擬人生！

吳冠軍 自由撰稿人，現任上海主旗新科技有限公司總經理。

政治與法律

農民負擔問題的社會和法律分析

● 俞德鵬

為甚麼農民負擔問題遲遲難以解決？為甚麼農民負擔過重在中央文件三令五申的減負呼聲中依然如故？筆者認為，思維方向錯誤是其中一個重要原因。迄今為止，絕大多數研究人員僅僅從經濟學的角度分析農民負擔問題，沒有人能夠看清城鄉二元的社會結構和與此相聯繫的法律制度在其中的地位和作用。實際上，中國農民的負擔問題根本不是農村或農業的問題，而是城鄉有別的二元社會結構在農村的表現形式，是中國城鄉居民在法律上身份不同一、權利不平等、義務(負擔)不一致的必然結果。本文便是沿着這一思路的一次嘗試，希望能起到拋磚引玉的作用。

一　減輕農民負擔的政策、立法的演進

自80年代中期以來，農民負擔過重就是中國社會經濟問題中的一個有特色的、複雜的和棘手的問題。中央政府對此十分重視，先後制訂了一系列政策和法規要求各地切實減輕農民負擔。大致說來，有關減輕農民負擔的政策、立法經歷了以下三個階段。

(甲)80年代：減負政策以制止「三亂」為核心

中國農民的負擔向來比較沉重。只是在人民公社時代，農民的負擔都是由農村集體主要是生產隊來承擔和履行的，個體農民並沒有切身的感受。雖然負擔沉重，但沒有成為嚴重的社會問題。自80年代初期始行家庭聯產承包責任制以來，農民成為對國家和集體承擔負擔的主體，開始對負擔有了直接的感受。

80年代是農村改革取得巨大成功之際，農民收入快速增長，農民的負擔性支出雖然也在不斷增加，但增長相對較慢，故從總體上看，這一階段

迄今為止，絕大多數研究人員僅僅從經濟學的角度分析農民負擔問題，實際上，中國農民的負擔問題是城鄉有別的二元社會結構在農村的表現形式，是中國城鄉居民在法律上身份不同一、權利不平等、義務(負擔)不一致的必然結果。

* 本文是筆者受香港中文大學大學服務中心邀請，於2000年8月21日至10月20日在該中心進行訪問研究的成果。謹此向在訪問期間給我提供研究機會和熱誠服務的關信基教授、熊景明女士和中心全體職員表示誠摯的謝意。

農民負擔問題並不突出。1985年，全國農民負擔的總體情況是：農業稅47億元，民辦教育16億元，供養五保戶十億元，照顧烈軍屬五億元，文化衛生20億元，民工建勤義務工20億元，計劃生育32億元，基層幹部和脫產人員補貼70億元，亂收費40億元，總計257億元①，人均31元，佔當年農民人均純收入397.6元的8%。然而，一些地方和部門以「農民已經富起來」為理由紛紛向農民要求「贊助」，亂收費、亂罰款和各種攤派的「三亂」現象開始出現並日益嚴重起來。1984年山東省對99個鄉調查列出農民的稅外負擔共有11類96項②。針對「三亂」現象有增無減的局面，1985年10月31日，中共中央、國務院聯合發布《關於制止向農民亂派款、亂收費的通知》，提出要嚴格控制集資、贊助等活動，壓縮民兵訓練規模，控制向農民收取管理費、手續費和其他費用，不得向農民攤派辦公費、交通工具購置費、制裝費等。

1985年10月31日，中共中央、國務院聯合發布《關於制止向農民亂派款、亂收費的通知》，提出不得向農民攤派辦公費、交通工具購置費、制裝費等。然而，此後的「三亂」現象仍然十分嚴重。據調查，社會負擔一般佔農民人均純收入的5-7%。

然而，此後對農民的亂收費、亂罰款和各種攤派的「三亂」現象仍然十分嚴重。不少地區和單位繼續違反國家規定，任意增加收費項目，提高收費標準，名目繁多，標準過高；有的隨意對群眾罰款，甚至亂設關卡，敲詐勒索；有的搞建設、辦事業不量力而行，強制集資攤派；有的財務管理混亂，監督檢查不嚴，違法違紀現象經常發生。據農業部農民負擔監督管理辦公室統計表明，1991年能夠統計到的農民支出的行政事業費為17.7億元，各種罰款23.1億元，集資攤派41億元，其他社會負擔38.1億元，上述各項合計，農民人均13.8元，佔上年農民人均所得的2.5%。由於社會負擔很難統計清楚，因此上面僅是農民全部社會負擔的一部分。據典型調查，社會負擔一般佔農民人均純收入的5-7%③。為此，1990年9月16日中共中央、國務院又作出《關於堅決制止亂收費、亂罰款和各種攤派的決定》，要求對現有的收費、罰款、集資項目和各種攤派進行全面的清理整頓，嚴格審核收費、罰款、集資項目和標準，堅決禁止各種形式的攤派，精簡機構，壓縮人員，努力減少各種收費，加大了對「三亂」現象的打擊力度。

(乙) 90年代前期：減負政策以規範農民負擔為核心，並開始法制化

80年代後期，農民收入增長緩慢，但農民負擔卻節節上升，超過了農民的承受能力。1988-91年，全國農民人均純收入由545元增長到708元，而同期人均農業稅便從8.6億元增長到10.5億元，人均村提留和鄉統籌費也由1988年的28.86元增長到1991年的44.55元④，農民負擔(農業稅、提留、統籌三項)支出佔人均純收入的比重從1988年的7.2%增長至1991年的8.3%。若加上亂收費、亂罰款等社會負擔，則1991年農民負擔約佔上年人均純收入的13%。

過重的負擔減少了農民對農業生產的投入，嚴重挫傷了農民發展生產的積極性。針對這一局面，90年代初，中央政府開始採用新措施來制止農民負擔的無限制增長。1990年2月3日國務院發布《關於切實減輕農民負擔的通知》，明確了除法定稅金外，農民合理負擔的項目(村提留、鄉統籌費、義務工和積累工)及其使用範圍，規定了村提留和鄉統籌費「一般應控制在上

一年人均純收入的5%以內」。1991年12月7日國務院頒布《農民承擔費用和勞務管理條例》，第一次用行政法規的形式界定農民負擔的村提留、鄉統籌費、勞務的標準和使用範圍(村提留包括公積金、公益金和管理費；鄉統籌費用於安排鄉村兩級辦學、計劃生育、優撫、民兵訓練、修建鄉村道路等民辦公助事業)，明確規定農民承擔的村提留和鄉統籌費「不得超過上一年農民人均純收入的5%」，並規定了村提留、鄉統籌費、勞務的提取和管理，規定了獎勵和處罰等事宜。1993年7月2日第八屆全國人民代表大會常務委員會第二次會議通過了《中華人民共和國農業法》，首次以法律的形式將農民負擔設定為法定義務：農民依法繳納稅款，依法繳納村集體提留和鄉統籌費，依法承擔農村義務工和勞動積累工，並且對向農民的收費、罰款、攤派、集資作出明確限制。一切向農民的收費、罰款、攤派都必須有法律、法規的規定，集資必須實行自願原則。農民有權拒絕沒有法律、法規規定依據的收費、罰款和攤派。

1993年3月19日中共中央辦公廳、國務院辦公廳發布《關於切實減輕農民負擔的緊急通知》，提出「農民負擔重的問題，表現在農村，根子在上邊各部門。涉及農民負擔的攤派、集資、達標活動和行政事業性收費及罰款等方面的許多文件來自中央國家機關和省級國家機關」。因此，要求中央國家機關各部門逐一清理涉及農民負擔的文件。7月22日中共中央辦公廳、國務院辦公廳發出《關於涉及農民負擔項目審核處理意見的通知》，對中央國家機關有關文件中涉及農民負擔的項目作了一次大規模的清理：取消了農村宅基地有償使用收費等37項不合理的收費項目，取消了民兵訓練基地建設達標等43項要求農民出錢、出物、出工的達標升級活動，並要求堅決糾正在農民承擔費用的收取與管理方法上各地不同程度地存在的十種突出問題，即：提前預收、層層加碼、平調統籌費、彌補財政赤字、按人口和田畝平攤、超標準收費、動用司法或其他強制手段收費、售糧時強行扣款、貸款時強行收費、強行以資代勞。

(丙)90年代後期：減負政策以遏制惡性案件發生，強化領導幹部責任為核心

90年代初，因農民負擔過重而引起的惡性案件相繼被傳播媒體報導。1992年3月，湖北省枝江縣農民樊哲富因負擔過重上訪省政府無結果而於省委機關大院附近服毒自殺；5月，湖南省湘鄉市農民潘群英因交不起教育集資款而被鄉幹部牽走一頭豬後投水自盡。據全國農民負擔監督管理部門掌握的資料，1992年在吉林、湖北、湖南、四川、河北、河南、江蘇、安徽和甘肅就分別發生17起因農民負擔過重而逼死人命的惡性案件；1993年，全國因農民負擔問題引發的逼死人命、毆打致殘、較大規模幹群衝突等重大惡性案件達30餘起；1994年又發生九起因農民負擔而引發的死人案件⑤。中央文件說：到90年代中期，「農民負擔重的問題還沒有從根本上解決，仍然是當前農民反映最強烈的問題之一，有些地方問題還相當嚴重。有的地方和部門置中央的三令五申於不顧，巧立名目，向農民亂收費、亂集資、亂漲價、亂罰款和攤派；有些地方虛報農民收入，超限額

1991年12月7日國務院頒布《農民承擔費用和勞務管理條例》，第一次用行政法規的形式明確規定農民承擔的村提留和鄉統籌費「不得超過上一年農民人均純收入的5%」。農民有權拒絕沒有法律、法規規定依據的收費、罰款和攤派。但是有些地方問題仍相當嚴重，向農民亂收費、亂集資、亂漲價、亂罰款和攤派。

提取村提留和鄉統籌費，強迫農民以資代勞；極少數基層幹部作風粗暴，目無法紀，揮霍、侵吞集體和農民資財，甚至動用專政工具和手段強行向農民收錢收物，個別地方釀成了幹群衝突的嚴重事件和死人傷人的惡性案件」⑥。

惡性案件的一再發生意味着一部分農民對負擔的承受能力已經到了極限，表明對農民的亂集資、亂攤派達到了令人無法忍受的程度，引起了黨中央和國務院的高度重視。

十幾年來，黨中央、國務院對減輕農民負擔問題十分重視，三令五申，先後發布減負文件20餘個。如果沒有一系列減負政策和法規的頒布和執行，中國農民負擔問題就會嚴重得難以想像。但據調查，某縣級市1999年的村提留、鄉統籌費總額比80年代中期增加十多倍，一般收取金額佔上年人均純收入的10-15%。

1996年12月30日，中共中央、國務院頒布《關於切實做好減輕農民負擔工作的決定》(中發1996年13號文件)，重申了減輕農民負擔的各項政策規定：農業稅收政策不變；提留統籌費不超過純收入的5%；義務工和積累工負擔不變；嚴禁達標升級、集資、亂收費、亂漲價、亂罰款和各種攤派行為；嚴禁動用專政工具和手段向農民收取錢物；減免貧困戶稅費負擔；減輕鄉鎮企業負擔；減少鄉鎮機構和人員的開支，等等。接着，對地方各級領導幹部特別是縣、鄉兩級領導幹部提出了「三項要求」：「確保在本轄區內，不出現村提留、鄉統籌費突破上年農民人均純收入5%的村；不違反中央規定出台加重農民負擔的項目；不發生因農民負擔引發的嚴重事件和惡性案件」。《決定》強化了地方領導者在減輕農民負擔和遏制惡性案件發生問題上的責任，規定：

> 凡因加重農民負擔，引發嚴重事件和死人傷人惡性案件的，要追究鄉、村主要負責人和直接責任人的責任，凡涉及地、縣領導責任的，要依法追究地、縣黨政主要領導的責任，以吸取教訓；連續發生嚴重事件和死人傷人惡性案件的省、自治區、直轄市，黨政主要領導同志要向黨中央、國務院作出書面檢查。

二 減輕農民負擔政策和立法為甚麼沒有達到預期結果

十幾年來，黨中央、國務院對減輕農民負擔問題十分重視，三令五申，力度不斷加大。先後發布減負文件20餘個，減負政策的法制化逐漸加強，減負工作取得了重大的成效。可以肯定的是，如果沒有一系列減負政策和法規的頒布和執行，中國農民負擔問題就會嚴重得難以想像。但是，正如中央文件說的那樣，農民負擔問題至今還沒有完全解決，有些地方農民的負擔仍然十分沉重，「三亂」現象尚未得到根治，個別地方的問題仍然特別突出，許多地方農民負擔隨時都有反彈的可能。有人作過調查，在一個縣級市，1999年的村提留、鄉統籌費總額比80年代中期增加十多倍，一般收取金額佔上年人均純收入的10-15%。農民負擔的名目，有的鄉鎮仍然達30多項。該縣級市除法定的農業稅和提留統籌費以外的費用高達4,085萬元，農民人均承擔87.3元，額外負擔佔負擔總額的40%⑦。

2000年3月，湖北省監利縣棋盤鄉黨委書記李昌平寫信給國務院領導，反映當地農民負擔的實況。信中說⑧：

> 現在農民真苦、農村真窮、農業真危險。開春以來，我們這兒的農民快跑光了。我們這兒的田畝負擔有200元／畝，另外還有人頭負擔100-400元／人

不等。一家五口種地8畝，全年經濟負擔2,500-3,000元。農民種地畝產1,000斤穀子，僅僅只能保本，80%的農民虧本。農民不論種不種田都必須繳納人頭費、宅基費、自留地費，喪失勞動力的80歲的老爺爺老奶奶和剛剛出生的嬰兒也一視同仁交幾百元錢的人頭負擔。由於種田虧本，田無人種，負擔只有往人頭上加，有的村人頭負擔高過500多元／人。我經常碰到老人拉着我的手痛哭流淚盼早死，小孩跪到我面前要上學的悲傷場面。農民負擔一年比一年重，村級集體虧空一年比一年多，鄉鎮財政赤字一年比一年大。我們棋盤鄉不搞任何建設只交上面的稅費，發幹部的工資，支負債款利息，收支兩品，鄉村每年淨虧1,000萬元。

李昌平的信引起國務院領導的重視，國務院領導兩次批示要調查和解決監利縣的農民負擔過重問題。在中央和省政府的干預下，監利縣進行了一次規模巨大的整改活動，農民負擔減輕了許多。但是，兩個月以後，李昌平卻由於「傷害了棋盤鄉甚至全監利縣很多人的利益」，被迫辭職到深圳打工。李昌平說，監利縣整改兩個月解決了一些問題，但深層次的問題、難的問題不可能在這麼短的時間內解決。解決監利人浮於事、債台高築、組織渙散、幹群對立、結構單一、經濟衰退等突出問題才剛剛起步⑨。

湖北省監利縣農民負擔如此沉重或許是個別的例子，但農民負擔比較重卻肯定是二十世紀末和二十一世紀初中國農村的普遍事實。雖然中央的減負政策、法規以及大張旗鼓的監督檢查行動在一定程度上起到了抑制農民負擔增長的作用，但是由於農民負擔有其自身的深層根源和不斷擴張的剛性(李昌平被迫辭職的事實說明這種剛性的頑固和強大)，農民負擔過重的局面未能根本改觀。因此在今天，我們仍然不得不承認，中國農民負擔問題依然如故，中國農民肩膀上的負擔依然是那樣沉重。

中央的減負政策的制訂來源於對農民負擔過重成因的認識，減負政策成效不佳自然與中央政府對農民負擔成因認識沒有完全到位有關。中發1996年13號文件認為：

加重農民負擔的行為屢禁不止，農民負擔一再反彈，原因很多，主要是：有些地方盲目追求發展速度，超越了財政的承受能力，以各種名目向農民伸手；有些部門在農村辦事情要求過高過急，不切實際地推行達標升級活動，搞形式主義，加重農民負擔；有些鄉村幹部不善於做群眾工作，方法簡單粗暴，甚至違法亂紀；很多地方鄉鎮機構臃腫，幹部隊伍龐大，加之集體經濟薄弱，幹甚麼都要向農民收糧要錢；現行的農民負擔管理辦法不夠完善，缺乏群眾民主監督，農村集體財務制度不健全，等等。

顯然，中央減負舉措的設計就是直接針對上述這些原因的。

可是，為甚麼由此而得出的減輕農民負擔的舉措不能起到很好的效果呢？中央文件抱怨「有的地方和部門置中央的三令五申於不顧」，使中央關於減輕農民負擔的方針政策不能完全落實。這固然是一個重要的原因。但是，為甚麼有的地方和部門敢置中央的三令五申於不顧呢？這或許是更加重要的問題。讓我們先來看一看那些敢置中央的三令五申於不顧的地方基

2000年3月，湖北省監利縣棋盤鄉黨委書記李昌平寫信給國務院領導，反映當地農民負擔的實況。信中說：「現在農民真苦、農村真窮、農業真危險。開春以來，我們這兒的農民快跑光了。」但是，兩個月以後，李昌平卻由於「傷害了棋盤鄉甚至全監利縣很多人的利益」，被迫辭職到深圳打工。

層幹部怎麼說。《新世紀》雜誌1995年第2期王慧的文章〈農民負擔為何反彈〉引用了許多實證資料。某鄉的鄉長說：「我們鄉人口不足2萬，每年的財政收入加上縣財政的補貼不足40萬元，全部用於發放教師工資，尚有5萬元的缺口，鄉幹部以及民辦教師的工資、福利、鄉里辦公經費等一切費用，財政上一分錢沒有，在現行財政體制下，只能向農民要」。蘇北有一個鄉的鄉長感歎道：「我們這裏的鄉辦企業全部虧損，為了保證幹部的工資，我們從去年冬天開始，硬性規定按每頭豬20元向養豬戶收取生豬屠宰費，後又改為按人頭交7元錢的生豬費。這樣做雖然不合理，但總得解決幹部吃飯的問題吧」。某貧困縣的縣長甚至直言不諱地說：「財政體制不解決，將農民負擔壓縮到5%以內辦不到，至少在我們這裏辦不到」。有一位貧困地區的鄉長說⑩：

某貧困縣的縣長說：「財政體制不解決，將農民負擔壓縮到5%以內辦不到，至少在我們這裏辦不到」。如果一個鄉的全部財政收入連支付教師工資都不夠，我們就不能認為是鄉鎮機構臃腫而加重農民負擔了。我們更應當關注的是財政體制問題。但制訂中央政策的人至今也沒有從這一角度思考減輕農民負擔的對策。

現在減輕農民負擔的風聲緊，我們不敢再集資。但風頭過後，我們還得集，不集哪來錢建校、辦廠。這些事情都是必須做的，今年不行就明年，明年不行就後年，反正不能讓我們鄉的企業老辦不起來，也不能讓娃娃們總守在危房中上課。

這些實證材料一方面說明了中央政策在基礎未能落實的原因，另一方面也反映出農民負擔沉重的體制根源。從表面上看，這似乎是鄉鎮機構臃腫和財政體制不恰當的問題。前者，中央文件早已三令五申地要求解決，已經不是未認識到的問題，對此我們也用不着再去探討。但是，如果一個鄉的全部財政收入連支付教師工資都不夠，我們就不能認為是鄉鎮機構臃腫而加重農民負擔了。因此，我們更應當關注的是財政體制問題。儘管學術界已經有多人提到了農民負擔過重的財政體制原因，但中央政策的制訂人至今也沒有從這一角度思考減輕農民負擔的對策。一般說來，要解決因財政體制因素而引起的農民負擔問題並不難，只需要上級多給一點財政補貼就行了。但問題遠遠沒有這麼簡單。這樣做勢必給上級財政最後給國家財政帶來巨大負擔，這是中央政策制訂者不願看到的。經過一輪思索後，中央政策制訂者認為，鄉鎮和農村要用的錢還是讓農民去掏。中央政策制訂者之所以不願讓上一級財政乃至國家財政來承擔鄉鎮和農村的社會發展費用，或許根本不是擔心國家財政承受不了，而是根本沒有從這一思路去想。這在中國是完全可能的。因為長期以來中國特有的二元社會結構就已經在人們的頭腦中根深柢固，嚴重地制約着人們的思維。二元社會結構將中國分為涇渭分明的兩大塊——城市社會和農村社會，城市社會的事情由國家來辦，農村社會的事情由農民自己去辦。這樣我們就不難理解中央政策的制訂者何以不願意為鄉鎮負擔財政開支的原因。

三　二元社會結構把全民所有制變為市民所有制

二元社會結構是80年代郭書田和劉純彬等人提出的概念，其理論認為：當今中國的社會結構是二元的，一元是城市社會，由具有城市非農業戶口的市民構成；另一元是農村社會，由持農村農業戶口的農民構成。二元社會結構就是以二元戶籍制度為

核心，包括二元就業制度、二元福利保障制度、二元教育制度、二元公共事業投入制度在內的一系列社會制度體系⑪。

二元戶籍制度是二元社會結構的核心，正式確立於50年代後期。1958年1月9日，全國人民代表大會常務委員會第91次會議通過《中華人民共和國戶口登記條例》，標誌着二元戶籍制度正式確立。《條例》第10條第2款規定：「公民由農村遷往城市，必須持有勞動部門的錄用證明，學校的錄取證明，或者城市戶口登記機關的准予遷入的證明，向常住地戶口登記機關申請辦理遷出手續」。也就是說，沒有城市公安部門的批准，農民不得將戶口從農村遷往城市。由於中國長期實行嚴格控制城市人口增長的方針，國家對城市人口的機械增長實行政策加指標的雙重控制方法。政策規定只有在考上大學、參軍後擔任幹部、土地被城市徵用、無勞動能力的家屬投靠等幾種特殊情況才有資格申請將農村農業戶口轉為城市非農業戶口並遷入城市，但每年批准的名額不得突破該城市原有非農業人口2‰的指標限制。這樣就意味着絕大多數農民只能世世代代居住於農村，只能世世代代當農民，戶籍制度把農民牢牢地固定在土地上。從此，「農民」這一在世界上都是作為職業的詞彙，在中國就演變為具有身份性含義的名詞。「農民工」、「農民企業家」等詞語中的「農民」並非表示這些人的職業，而是表示他們的戶口仍然是農村農業戶口，他們不從事農業卻無法改變「農民」的身份。

如果只有單一的二元戶籍制度，農民的身份也只是一般性的身份，那麼二元社會結構還不會出現。二元就業制度、二元福利保障制度、二元教育制度、二元公共事業投入制度以及業已廢止的二元糧油供應制度等一系列社會制度和二元戶籍制度相配合，共同建構並維繫着二元社會結構。二元就業制度把一切正式的就業機會包括在黨政機關任職的機會全部交給有城市非農業戶口的市民，跑到城市裏去找工作的農民只能去做那些市民不願做的重、累、髒、險的工作，而且都是工資比正式工低得多的臨時工。改革開放以來，雖然勞動就業制度歷經變革，但在就業權利城鄉有別這一方面卻始終如此。二元福利保障制度規定住房、醫療、養老、失業等福利待遇只能由具有城市非農業戶口的市民或單位的正式職工享受，入城農民和單位中的臨時工是無權染指的。當城市明確地把農民排斥於城市就業的大門之外以後，社會福利制度就直接與城市戶口聯繫起來了。有了一紙城市戶口，就意味着可以享受各種各樣的福利待遇，而對於那些沒有城市戶口的農民，則只能望洋興歎了。儘管90年代開始的住房、醫療、養老、失業制度的改革已經在一定程度上對二元福利保障制度有所觸動，但在城鄉居民不一致、不平等這一方面基本沒有甚麼變化。

本來，從我國社會制度和憲法方面來看，是不會有農民負擔問題的。我國是社會主義國家，生產資料全民所有制是主要的所有制形式。全民所有制意味着全國人民都是全民所有制財產的所有權人。同時，我國又是人民主權國家，包括農民在內的一切公民都是國家的主人，也就是國家資源和財產的主人。《中華人民共和國憲法》規定：城市的土地和礦藏、水流、森林、山嶺、草原、荒地、灘塗等自然資源，都屬於國家所有，即全民所

當今中國的社會結構是由城市市民和農村農民構成的二元社會。它以二元戶籍制度為核心，包括二元的就業、福利保障、教育、公共事業投入等制度在內的一系列社會制度體系。「農民」這一在世界各國作為職業的詞彙，在中國卻具有身份性含義。「農民工」、「農民企業家」即使不從事農業卻無法改變「農民」的身份。

從我國社會制度和憲法方面來看，是不會有農民負擔問題的。可是，城市居民憑藉着二元就業制度、二元福利保障制度和二元糧油供應制度的支持，實現了對國家資源和全民財產的獨自佔有。這樣，農民仍然是國家資源和全民財產的名義所有者，但在分配紅利時農民就沒有份了。

有。農村和城市郊區的土地，除由法律規定屬於國家所有的以外，屬於集體所有。至於對工廠、礦山、企業、事業以及街道、公園等公共設施乃至整個城市，所有權歸屬也大體遵循同樣原則，即農村中農民投資的企業屬於農村集體所有，其他財產屬於國家所有即全民所有(除了一部分屬於城鎮集體所有以外)，國有企業、國有事業和政府機關等都是全民單位。可見，從這一憲法規定來看，農民不僅沒有吃虧，而且獲得了雙份權益：作為農村小集體的所有人擁有對集體土地和財產的所有權，作為國家公民擁有對城市的土地、公共設施和全民單位財產的所有權。同時，農民的身份也是雙重的：他們即是農村集體的主人，也是國家城市和全民單位的主人。

然而，這僅僅是憲法的規定，農民能不能把這憲法權益轉化為實際利益，還要看具體的政策和法律的規定。可是，城市居民憑藉着二元就業制度、二元福利保障制度和二元糧油供應制度的支持，實現了對國家資源和全民財產獨自佔有事實(由於這些資源和財產都集中在城市)，進而把國家資源和全民財產視為自己獨有的財產。佔有的事實要比所有權重要得多，生產資料是會為其佔有者帶來收益的。一般說來，一個人佔有的生產資料越多，他得到的收益就越大。寶鋼職工的收入之所以比一般小型鋼鐵廠的職工高，不是因為二者的能力有明顯差異，而是因為前者比後者佔有更多國有生產資料。這裏的「佔有」是指勞動者與生產資料結合。馬克思、恩格斯認為：「所有制是(生產資料)對他人勞動力的支配」⑫，即所有制就是生產資料與勞動力的結合方式。由於二元就業制度不允許作為國有生產資料所有者的農民與市民一道佔有國有生產資料，也就是說，農民無法實現與自己的生產資料直接結合，而唯一佔有這些國有生產資料的市民就成為實際上的真正所有者。這樣，農民就很自然地被排斥在全民所有者的實際名單之外：農民仍然是國家資源和全民財產的名義所有者，仍然要對國家承擔納稅等應盡的義務，但在分配紅利時農民就沒有份了。於是，城市居民就成為國家和全民的唯一代表，「全民」即市民，市民即「全民」，國家所有制即全民所有制就成為市民所有制，國家的城市即全民城市也就成了市民的城市，比如，北京就成了北京人的北京，上海就成了上海人的上海。

當市民以二元社會結構把農民排斥於全民的範圍之外而獨佔國家資源和全民財產後，農民在憲法上的雙重身份最終回落到單一身份——農村集體的所有人。這樣，市民便以國家資源和全民財產為基礎來發展城市，並且獨享城市發展的經濟和文化成果，國家(包括地方各級政府)的財產收入便成為城市居民的財政收入，只能用於城市的建設和市民的發展(指在體質、技能、文化程度、精神狀態等方面的提高)；而農民就只能依靠農村集體所有的資源和財產來求生存和發展，農村建設和農民發展就完全由農民自己解決。也就是說，城市的建設和市民的發展由國家負擔，即由國家(包括地方各級政府)財政收入負擔，農村建設和農民發展則由農民負擔。由於人數相對較少的市民佔有着代表生產力發展方向且能夠增值的、能夠帶來最大利潤和稅收的現代大工廠、大企業、大公司等國家生產資料，而人數相對較多的農民卻只擁有較少的且難

以增加的社會資源(19億畝土地),在這種資源配置嚴重不均的前提下,城市和農村各自獨立發展,其結果對誰有利可想而知。

四　二元公共事業投入制度在農村表現為農民負擔

二元社會結構的具體制度形成了城鄉隔離體系,它將城市和國家、政府、「全民」的一切交給市民,將農村扔給農民,二者相對獨立,各自發展。從我國政權層次的設計上看,鄉鎮是最低的一級政權單位,屬於政府的範疇,鄉鎮事務本應該由國家負責,但這時二元社會結構對農村作廣義理解,把鄉鎮的事務基本上劃歸農村,讓農民去承擔。這樣,鄉鎮一級教育、計劃生育、民兵訓練、優撫、道路建設等事項的開支乃至一部分鄉鎮幹部的報酬都要由農民來負擔。由於在「五統籌」中,教育款統籌即農村教育事業費附加是最重要的一塊,再加上學校集資、收費在法定農民負擔之外的負擔中具有重要影響,故我們在這裏以鄉村教育問題為例來分析一下現行農民負擔過重的制度成因及其不合理性。

1986年9月11日,國務院轉發了國家教委、國家計委、財政部、勞動人事部《關於實施〈義務教育法〉若干問題的意見》,其中第22條意見規定:「城鎮,凡國家舉辦的中小學新建、擴建、改建校舍所需的投資,按學校隸屬關係,列入主管部門基本建設投資計劃,並予以照顧。農村中小學校舍建設投資,以鄉、村自籌為主。地方人民政府對經濟有困難的地方,酌情予以補助。」也就是說,城鎮中小學屬於由國家舉辦的學校,由國家和地方財政撥款建設,農村中小學則是農民自己的學校,由農民自籌資金興辦。而且,由於鄉統籌費中的教育費附加的總額有限,一般尚不夠建設鄉級中學和行政村(高年級)小學,這樣在農村中數量最多的自然村(低年級)小學的建設費用仍然需要農民來承擔。而且不僅建學校如此,教育經費的分配也是如此,城鎮中小學可以得到比較充分的政府財政預算為經費,而農村中小學得到的財政預算經費就少得可憐。1998年全國財政預算內教育經費支出共1,528億元,高等學校佔336億元,中等專業學校佔109億元,中小學930億元,其中農村中小學只有465億元⑬。由於農村中小學學生數目比城市多得多,農村中小學的這點財政預算一般不夠發公辦教師的工資,因而教師的辦公經費、教學器具和圖書資料的購買也只得由農民負擔。1998年安徽省合肥市市區普通初中生均政府預算內公用經費支出(指用於公務費、業務費、設備購置費、修繕費、業務招待費等的支出)為359元,而農村地區為主的合肥市長豐縣則為16.1元,肥東縣為14.8元,肥西縣為7.8元(顯然,這幾塊錢還集中於城關鎮初中,而農村初中幾乎完全空白)⑭,相差十分懸殊。政府財政不撥款,農村教育的費用自然落到農民的頭上。據估算,每年農民繳納的教育費附加約佔農民純收入的1.5%,全國一年達上百億元(1998年為165億元)。實際上,由於在教育附加費之外,農民還需要參加教育集資(1998年53億元)、攤派和支付學校的亂收費,農民在教育方面的真實負擔遠遠不止這些。據農民負擔執法檢查中了解的情況,1992年一般地區農村學生收費的

二元社會結構的具體制度將城市和國家、政府、「全民」的一切交給市民,將農村扔給農民,而本應該由國家負責的鄉鎮事務如教育、計劃生育、民兵訓練、優撫、道路建設等事項的開支乃至一部分鄉鎮幹部的報酬,就都要由農民來負擔。

狀況是：小學生每年180元左右，初中生每年300元左右，高中生每年500元左右。另據報導，湖南省漢壽縣新興鄉，1992年下學期就有201人因交不起學費而停學，佔應入學人數的18.3%⑮。

實際上，國家義務教育的範圍是不完全的。只有城鎮中的中小學教育才是真正意義上的國家義務教育，即由國家、政府出人、財、物而舉辦的教育。農村中的中小學教育大體上是「民辦義務教育」，即除了公辦教師的工資是由國家和當地政府財政支付的以外，基本上都是農民自己掏錢而舉辦的教育。可以說，在中國二元社會結構下，國家對農村教育基本上是不負責任的，是沒有盡到完全義務的，在經濟落後、地方政府財政薄弱的地方更是如此。《中華人民共和國義務教育法》其實是一部國家城鎮居民的義務教育法。由於農民本是中國經濟力量最為薄弱的社會階層，到今天還有數千萬農民連飯都吃不飽，更多的人無錢買衣禦寒，無錢買藥治病，哪裏還有錢辦學和送孩子上學？於是，中國農村教育就勢必陷入這樣一種尷尬局面：在經濟落後的中西部省區的廣大農村，要麼出現「娃娃們總是在危房裏上課」或輟學在家，要麼出現向農民集資、攤派學校建設費或者超標準收學費而農民負擔沉重，二者必居其一。也就是說，如果城鄉有別的二元教育投入制度繼續存在的話，那麼農民負擔過重的問題就基本上是可避免的。

農民本是中國經濟力量最為薄弱的社會階層，哪裏還有錢辦學和送孩子上學？於是，中國農村教育就勢必將陷入這樣一種尷尬局面：在經濟落後的中西部省區的廣大農村，要麼出現「娃娃們總是在危房裏上課」或輟學在家，要麼出現向農民集資、攤派學校建設費或者超標準收學費，造成農民負擔沉重，二者必居其一。

農村教育如此，農村其他公共事業的投入更是如此。公共事業負擔城鄉有別的二元體制決定着中國農民負擔的程度。在城市，一切公共設施包括幼兒園、圖書館、體育場、福利院、公園、道路、供電設施、供水設施、公共交通以及所有政府管理機構的建設經費和開支均由國家、政府和全民單位負擔。對此，城市居民不必從既得收入中掏出一分錢，即不需要交「提留」也不需要交「統籌」。但在農村，情況就不一樣。農村必須民辦中小學(前述已作分析)、民辦醫療、民辦文化事業、民辦道路、民辦水電以及其他農村中的一切公共設施。此外，在農村唯有鄉、鎮政權是一級政府機構，其工作人員的工資可由政府財政來支付，但鄉、鎮一級政府的行政編制十分有限，不足以管轄幾十平方公里的地域和數萬人口，只得設立許多以農代幹人員和臨時管理人員。這些額外人員的工資從何而來？只能由農民負擔了。故鄉統籌費中用於優撫、道路建設等的一塊，常被鄉鎮政府挪用為「養人經費」。挪用的經費當然不夠，故農民需要承擔鄉鎮政府亂收費、亂攤派、亂罰款等額外負擔。縣級政府甚至地級政府的有關部門也要向農民伸手「創收」以增加「養人經費」和增發獎金。村民委員會是農村基層群眾性自治組織，不是一級政府機構，但卻必須有人來進行各種管理，承擔自治組織的各項職能，實際上是一級準政府機構。這些準政府機構及其工作人員國家不負擔，故只能由農民來養了。因此，需要農民交納村提留管理費，以用於村幹部的報酬和管理開支。

五 結 語

通過以上分析，我們可以知道，農民負擔是二元社會結構即二元戶籍制度、二元就業制度、二元福利保障制度、二元教育制度、二元公共事業

投入制度等在農村的表現形式。如果說二元社會結構在城市裏表現為市民特權的話，那麼它在農村就表現為農民特殊的義務即農民負擔。可以肯定的是，如果沒有二元社會結構，沒有農業戶口和非農業戶口的區別，農民(實質意義上而非身份意義上的農民)就不會有特定的農民負擔了，更不會存在農民負擔過重的問題。世界上只有中國才有二元社會結構，也只有中國才有農民負擔問題，難道這是一個簡單的巧合嗎？可見，二元社會結構正是中國農民有負擔並且負擔沉重的根源。

中國農民負擔問題不僅僅是農民負擔過重的問題，農民負擔本身就是不合理、不合法的。農民負擔是中國城鄉居民在法律上身份不同一、權利不平等、義務(負擔)不一致的必然結果。身份不同一、權利不平等、義務不一致是與我國憲法體現出來的公民平等原則相矛盾的，把農民排斥在國家資源和全民所有制財產的實際所有權人之外的制度也是直接違背憲法規定。

因此，研究中國農民負擔問題一定要從分析二元社會結構着手，一定要從保障公民權利和義務平等的角度來思考徹底解決農民負擔的難題。80、90年代的中央減負政策和立法都是在不觸動城鄉二元社會結構的前提下設計的，農民的身份、地位、權利、義務沒有任何改變，所以不能真正減輕農民的負擔。要徹底解決農民負擔問題，決不能停留在「減輕農民負擔」的程度，而必須在法律上徹底廢止「鄉統籌」等稅外農民負擔。為此，有必要改革城鄉二元社會結構，尤其是要改變二元公共事業投入制度，其中最重要的是國家要對鄉村的義務教育承擔真正的義務。我們有理由認為，當法律規定農民的權利、義務都和市民完全平等的時候，當「負擔」一詞不再與農民的身份聯繫在一起的時候，便是農民負擔問題得到徹底解決之時。

80、90年代的中央減負政策和立法都是在不觸動城鄉二元社會結構的前提下設計的，所以不能真正減輕農民的負擔。我們有理由認為，當法律規定農民的權利、義務都和市民完全平等的時候，當「負擔」一詞不再與農民的身份聯繫在一起的時候，便是農民負擔問題得到徹底解決之時。

註釋

①② 中華人民共和國財政部《中國農民負擔史》編輯委員會編著：《中國農民負擔史》，第四卷(北京：中國財政經濟出版社，1994)，頁405；398-99。

③④⑤⑮ 李茂嵐主編：《中國農民負擔問題研究》(太原：山西經濟出版社，1996)，頁86；97、98；127；106。

⑥ 中共中央、國務院：《關於切實做好減輕農民負擔工作的決定》(中發1996年13號文件)，1996年12月30日。

⑦ 蕭揚：〈做一個現代農民有多難〉，《中國改革》，2000年第6期。

⑧ 參見黃廣明、李思德：〈鄉黨委書記含淚上書，國務院領導動情批覆〉，《南方周末》，2000年8月24日。

⑨ 參見〈含淚上書國務院的鄉黨委書記突然辭職〉，《南方周末》，2000年10月16日。

⑩ 參見王慧：〈農民負擔為何反彈〉，《新世紀》，1995年第2期。

⑪ 參見郭書田、劉純彬等著：《失衡的中國》(石家莊：河北人民出版社，1990)。

⑫ 《馬克思恩格斯選集》，第1卷(北京：人民出版社，1972)，頁37。

⑬⑭ 楊周復主編：《中國教育經費統計年鑒——1999》(北京：中國統計出版社，2000)，頁15；419。

俞德鵬 1965年生，現任寧波大學法學院副教授、副院長。

生存壓力與理性選擇

——讀黃平主編的《尋求生存》

● 文　軍

黃平主編：《尋求生存——當代中國農村外出人口的社會學研究》(昆明：雲南人民出版社，1997)。

一

當代中國農民的非農化是當代中國研究一個十分重要的內容。從1980年代以來，中國農村人口大規模的非農化活動就一直沒有停止過，並已成為當代中國最具社會經濟影響的現象，也是全社會普遍關注的一種社會現象。黃平主編的《尋求生存——當代中國農村外出人口的社會學研究》(以下簡稱《尋求生存》)通過對中國四省八村280戶的調查，用大量第一手實證材料，通過運用吉登斯(Anthony Giddens)的結構化(structuration)理論，詳細論述了當代中國農民大規模外出務工和就地轉移的情況。其重點在於探討農民非農化的經濟、社會、文化原因，以及它對於農村發展產生的種種未能預期的後果。

從該書的書名便可略知作者將其分析重點放在「外出人口」這一類型上①，並標明了農村人口外出的根本動因在於「尋求生存」。為論證這一觀點，作者首先對農村人口外出尋求非農化活動的現象作了如下假設性陳述：(1)人多地少這一基本格局，是中國數億農民中相當一部

黃平主編的《尋求生存》通過對中國四省八村280戶的調查，用大量第一手實證材料，通過運用吉登斯的結構化理論詳細論述了當代中國農民大規模外出務工和就地轉移的情況。該書的重點放在「外出人口」這一類型上，並標明了農村人口外出的根本動因在於「尋求生存」。

* 本文的完成首先得益於周曉虹教授在南京大學開設的「當代中國研究」博士學位課程的有關課堂討論。在行文過程中，得到了南京大學周曉虹教授、安徽大學朱士群教授的關心與幫助，另外參與本文討論的南京大學社會學系和歷史系諸位博士候選人為本文的最終完成提供了許多有益的觀點。謹此致以衷心感謝。

分人早晚要走出農業和農村的主要原因。⑵ 傳統農業特別是種植業的比較收益低下，是促使農村人口非農化活動強大的市場因素。⑶ 原有的就業用工、戶籍管理、福利政策等一系列制度是限制農村人口非農化的結構性條件。⑷ 城鎮或農村社區有沒有提供在非農行業就業的機會，是廣大農村人口非農化的重要「外部」環境條件。⑸ 長期以來，中國農村從總體上說走了一條「過密化」的道路，其在文化層面上的原因就是傳統農村人口還沒有條件對不同的謀生方式進行比較，且還更多地籠罩在傳統的生存原則之中。⑹ 1980年代以來的改革開放所帶來的現代文明的衝擊，使當代農村人口的價值觀發生了顯著變化，這是大量農村人口非農化的重要文化背景。⑺ 農村人口非農化無論有多麼充分的依據和明確的目的，其產生的種種後果大多是外出或轉移者自己未能預期的，甚至是不曾期望的。在這些假設性陳述基礎上，作者進一步作出思考，並通過實地調查試圖對下列疑問提供社會學解答：中國人多地少、農業收益低下的狀況長久以來就一直存在，為甚麼在過去那麼長的時間裏並沒有出現像今天這樣大規模的農村人口外出或轉移？在如此大的生存壓力之下，農民為甚麼大多寧願選擇過密化或內捲化也不去開闢或創造非農行業裏的就業機會？如果是結構性條件的限制（如制度因素），那為甚麼在一系列制度、規則頒布和實施以前一段時期裏，也並沒有出現如此大規模的農村人口外出或轉移？

中國人多地少、農業收益低下的狀況長久以來就一直存在，為甚麼過去沒有出現像今天這樣大規模的農村人口外出或轉移？農民為甚麼大多寧願選擇過密化也不去開闢或創造非農行業裏的就業機會？《尋求生存》一書最富有啟發意義的就在於對這些疑問的社會學解答。

筆者以為，《尋求生存》一書最富有啟發意義的就在於對這些假設的驗證和疑問的社會學解答。在這裏，作者成功地運用了吉登斯的結構化理論詮釋當代中國農村人口非農化的原因。我們知道，在傳統的社會學研究中，一直存在着方法論整體主義和方法論個體主義、實證主義和人文主義的分裂與對立②。具體到農民非農化行為的解釋上，整體論者一般關注的是宏觀的結構性、制度性因素的制約作用，認為只有整體意義上的社會關係和結構才是解釋社會變遷的關鍵因素。因此，他們往往從城鄉關係、工農關係、發達地區與欠發達地區的關係、經濟—政治—文化上的中心與邊緣的關係等諸多社會關係中來尋找非農化的原因。而個體論者則把變遷的關鍵歸結為行動者主體，認為不是社會整體，而是微觀上的個人，憑藉對資源的佔有情況和對市場信息的了解程度而作出的「理性選擇」。面對社會學方法中的這一「經典性」難題，吉登斯的結構化理論對此作了較好的解答。吉登斯把社會結構看作是行動主體在其頗富多樣性的行動條件下創造出的各種規則和資源，而結構不斷捲入其中的社會系統則是由人類主體的種種特定活動構成的，其在時間和空間的條件下又被不斷地再生產出來。因此，本身具有二重性（duality），而不是二元論（Dualism）的。根據結構的這種二重性特徵，吉登斯認為，人們的有意圖的行動包括三個層面的基本內容：一是對行動的反思性（reflexivity）調節，即行動者總是通過認識自己得以在其中活動的社會與物質環境，來不斷地改變和調節着自

己的行動。二是行動的合理化過程，即行動者總是通過不間斷地保持對自己活動的各種環境條件的理論性領悟，來作出對自己和他人的合理化解釋。三是促使行動得以發生的動因並不直接與行動的連續性相連，它是潛在於行動的，是對行動的規劃。

但是，更為重要的是，正是由於反思性、合理化和行動的動因作用，主體有意圖的行動是會導致未能預期的後果的，而未預期的後果又會反過來成為以後行動的未被意識到的條件。根據吉登斯的結構化原理，並通過對當代中國日益增多的農村人口非農化活動的大量調查，《尋求生存》一書對當前農村人口尋求非農化活動的動因作出了如下解釋：1、既不僅僅是制度性安排的阻礙或推動，也並非簡單地只是個人追求利益最大化的理性選擇，而是主體與結構二重化的過程，構成了當今中國數以千萬計的農村戶口持有者離開農業、農村，而不斷尋找新的就業機會和生活空間。2、農村人口的外出或轉移，絕不是盲目的，相反，他們總是具有明確的動因和目標，一開始他們也許大多是為了從非農化活動中掙得更多現金收入以補貼務農收入的不足。但不論他們的動因和目標多麼明確，他們總是在外出或轉移過程中不斷地合理化自己的行動，總是不斷地反思、調整自己的行動策略。3、正是因為行動者實際上總是在不斷地反思、調整自己行動的規劃，故這些行動所產生的種種後果，並非總是能夠被行為者自己預期到，也並非都是符合他們的初衷，更不是一定都具有「正面的」、「合乎理性的」後果。

二

筆者以為，雖然運用吉登斯的結構化理論來解釋農村勞動力由農村向城鎮轉移或外出的問題，並非《尋求生存》一書所首創，但由於該書作者緊密聯繫當代中國的實況，充分考慮了中國的歷史環境、制度文化、社會經濟狀況等諸多方面的因素，並通過大量經驗數據材料來說明其觀點，因而使得理論的解釋力大大增強。就此而言，筆者認為該書在運用吉登斯結構化理論解釋經驗事實方面是非常成功的，也為我們進一步研究農村人口外出或轉移問題提供了一個很好的視角，尤其對當前那些只熱衷於用經濟學的模式來解釋一個並非純經濟現象的人來說，是一服很好的清醒劑。通讀全書，筆者覺得可以用八個字來概括農村人口非農化行為的動因，那就是「生存壓力」與「理性選擇」，即大規模、長時間的農村人口外出或轉移現象是他們在生存壓力和理性選擇雙重作用下的結果。對此，筆者試圖根據《尋求生存》一書的經驗材料和基本理論分析框架，並在運用社會學的理性選擇理論的基礎上，作進一步的探索與分析。

首先，我們看「生存壓力」方面。可以說，生存壓力是當今農村人口非農化最為重要的原因之一。這其中既包括資源環境等自然條件方面的壓力，也包括社會制度等結構性方面的壓力。經驗研究表明，這種壓力越大，農村人口外出或轉移的動機就越強烈。而且，筆者認為，相對於自然環境方面的壓力而言，社會制度等結構性的壓力似乎

《尋求生存》根據吉登斯的結構化原理，並通過對當代中國日益增多的農村人口非農化活動的大量調查，解釋當前農村人口尋求非農化活動的動因，筆者覺得可以用八個字來概括，即大規模、長時間的農村人口外出或轉移現象，是中國農民在生存壓力和理性選擇雙重作用下的結果。

更具「衝擊力」。因為自然環境形成的壓力往往是長時間積累的結果，它比起社會制度等結構性因素而言，具有更強烈的「惰性」。因此，久而久之生活其中的個體很容易對資源環境帶來的「壓力感」下降，從而變得慢慢適應以致無視這種壓力的存在。而社會制度等結構性壓力卻不同，它是人為造成的，是在一定的社會環境中突變而成的，這種壓力從它誕生時起，就會引起人們的強烈關注。儘管，由於制度規範的強大，人們可能會一時忍受制度的壓力而使自己的行為規範在制度允許的範圍以內良性運作，但這並不等於制度對人們的壓力不存在。恰恰相反，這種壓力潛伏在社會結構之中，且遲早會爆發出來。一旦結構性壓力有所鬆弛，便會形成一股巨大的「爆發力」，從而迅速分化瓦解原有的社會結構，並為建立新的制度規範打下基礎。這或許可以說明，為甚麼長期以來中國農村一直存在着生存壓力，卻直到1980年代社會制度等結構性壓力鬆弛以後，才形成大規模的農村人口外出或轉移的現象③。

社會制度等結構性壓力一旦有所鬆弛，便會形成一股巨大的「爆發力」，從而迅速分化瓦解原有的社會結構。這或許可以說明，為甚麼長期以來中國農村一直存在着生存壓力，卻直到1980年代以後才形成大規模的農村人口外出或轉移的現象。

但是，僅有這種分析是遠遠不夠的。因為這還無法說明，在資源環境壓力存在而社會制度等結構性壓力不存在或很少的情況下，為甚麼也沒有出現大規模的農村人口外出或轉移現象。比如，中國自明清以來到1949年以前的很長一段時期內，人多地少的局面就已經形成，而廣大農民從總體上卻選擇了一條所謂過密化的道路。究其原因，從文化層面上來說，他們還沒有條件對不同的謀生方式進行比較，還更多地被籠罩在傳統的生存原則之中。因為農民在資源環境的壓力下，主要不是遵循所謂的「經濟理性」(追求利益最大化)原則，而是為了全家的生存餬口，在即使遇到災害也能確保全家生存的前提下，掙得最低收入④。在這種情況下，避害第一，趨利第二。也就是說，只要還有飯吃，傳統農民是很不容易考慮再投入更多的成本、冒更大的風險去開闢新的生活空間和就業機會的。「鄉」、「土」既是傳統農民基本的生存保障，也是其割捨不開的心理情結⑤。因此，就此而言，這似乎也是一個生存壓力問題，只不過這種生存壓力不只是針對個人的，而是針對一個個家庭或家族的，他們或多或少都面臨着巨大的生存壓力卻又沒有選擇外出或轉移。顯然，僅從「生存壓力」的角度來分析當代中國的農村人口非農化是不夠的。

其次，我們再看看「理性選擇」方面。從上述的分析中，我們已經知道，僅從「生存壓力」方面來尋找農村人口外出或轉移的動因是遠遠不夠的，因為它還無法徹底解釋為甚麼傳統農民寧願選擇走「過密化」的道路也不外出尋求新的生活空間。儘管筆者已借用前人的觀點從文化層面上予以闡述，但這還不是最根本的原因。因為在筆者看來，文化從來就不是獨立存在的，它本身就是一定社會活動的產物，且其總是通過一定的載體才得以表現。既然這樣，那麼，又是甚麼原因導致了農民這種「自我剝削」文化的產生呢？筆者認為，只有從微觀的層面上才能找到這個問題的恰當答

案，這個答案就是農民的「理性選擇」(rational choice)。

關於甚麼是「理性選擇」，可以說，它是當今社會學和經濟學都非常感興趣的熱門話題。因篇幅所限，筆者不擬在此就有關「理性選擇理論」的起源及其爭論的主要觀點作詳細論述和介紹。但有一點必須弄清楚的是，在傳統的經濟學理論中，對人的行動持理性(經濟人)的假設佔據了主導地位。亞當．斯密(Adam Smith)認為人的理性在於他在各項利益的比較中選擇自我的最大利益，以最小的犧牲滿足自己的最大需要。因此，追求個人利益最大化是「經濟理性」最基本的假設。而社會學的理性選擇理論則不完全是這樣，它對傳統的理性假設作了三個方面的修正：一是改變傳統的完全理性的假設；二是承認人的行為也有非理性的一面；三是關注制度文化對個人偏好和目的的影響作用。其特徵可歸納為以宏觀的社會系統行為作為研究的目標，以微觀的個人行動作為研究的起點，以合理性說明有目的的行動。在此，筆者暫且把這種基本假設稱作為「社會理性」。這種理性的最基本特點就是尋求滿足，尋求一個令人滿意的或足夠好的行動程序，而不是「經濟理性」中的尋求最優。因此，滿意準則和合理性是「社會理性」行動者的行動基礎。除此之外，筆者再根據斯科特(James C. Scott)「生存倫理」(subsistence ethic)觀點引入一個「生存理性」概念。這種理性首先考慮的是安全第一的生存原則，而不是追求需要的滿足和利益的最大化。

這樣，根據人們追求目標的不同假設，我們實際上可以把人的理性行為分為三個層次，即生存理性、社會理性和經濟理性。而且，筆者認為，生存理性是最基礎的層次，只有在生存理性得到充分表現和發揮的基礎上，才能進一步產生和作出社會理性和經濟理性的選擇。在生存壓力下，決定農民是否外出或轉移的首要因素是生存理性選擇。對於廣大的中國農民來說，為了維持整個家庭的生存而選擇比較而言並非最次的行為方式(如過密化)，是更為現實的驅動力。從理論上來講，無論在甚麼樣的制度性、結構性條件下，中國農民作為有目的的行為主體都不是完全無能為力的。相反，在生存理性的驅使下，他們總是為了他們的家庭以及他們自己的生存而不斷地試錯、不斷地選擇、不斷地反省、不斷地行動着⑥。事實也的確如此。1980年代以來，從分田到戶到鄉鎮企業，再從鄉鎮企業到外出打工，中國農民一步一步地通過自己有目的(其壓倒一切的就是求生存)的行為，逐漸在有意無意之間改變着行為規則和制度的約束，改變着資源的組合方式。因此在這種理性下所作出的種種選擇，首先不是為了利潤而是為了生存。

但是，隨着生存壓力減緩，農村人口非農化活動並沒有因此而減少，相反，在某種程度上還有所增加。究其原因，從理性選擇的角度來看，就是農民不僅存在着生存理性，而且還存在着社會理性和經濟理性，尤其對新生代的農民來說更是如此。那些已經外出或轉移的農

我們可以把人的理性行為分為生存理性、社會理性和經濟理性三個層次。筆者認為，在生存壓力下，決定農民是否外出或轉移的首要因素是生存理性選擇。對於廣大的中國農民來說，為了維持整個家庭的生存而選擇比較而言並非最次的行為方式(如過密化)，是更為現實的驅動力。

民，雖然仍然面對着人多地少、務農比較利益低下的困境(生存壓力也在某種程度上繼續存在)，但是，對他們來說，傳統的「鄉」、「土」觀念已不再具有原來那樣強烈的文化意義了。他們已經有了在生活方式和價值觀念上的橫向比較，再加上城市化的加快為他們提供了大量可供選擇的生存和發展機會，在日益鬆弛的結構性條件下，為追求滿足生存以外的需求而一如既往地游離於鄉村之外，其行為就不難理解了。因此，在這裏，「社會理性」選擇表現得十分突出。因為相對於生存理性和經濟理性這種單一標準的選擇而言，社會理性選擇似乎更具多樣化，它促使農民在決定外出或轉移的過程中尋找的並非是「最大」或「最優」的標準，而只是「滿意」的標準。而這種「滿意」常常是不確定的，它與個人的期望水平有着直接的關係。當生存壓力還不是足夠大時，對於那些已經外出或轉移的農民來說，繼續外出或轉移的意義就遠不是「尋求生存」所能概括的，或許對他們來說，留在城市或者相對富裕的地區，即使生活得並不是很好(甚至冒着找不到工作，可能面臨比留在鄉村更大的生存壓力)，也比在鄉村過着「過密化」的生活要強。因為，在基本生存安全得到保障以後，其他層次的需要將會凸現出來，而城市的現代文明、生活方式等現代化生活圖景比起鄉村的生存安全來說無疑具有更大的吸引力。在一定範圍內，農民完全可以通過選擇感受現代文明的方式來補償自己可能因此而失去的部分生存安全保障。

相對於生存理性和經濟理性這種單一標準的選擇而言，社會理性選擇似乎更具多樣化，它促使農民在決定外出或轉移的過程中尋找的並非是「最大」或「最優」的標準，而只是「滿意」的標準。而這種「滿意」常常是不確定的，它與個人的期望水平有着直接的關係。

註釋

① 「非農化」主要是指農村勞動力由農業向非農產業轉移的過程，其一般有兩種類型：一是就在本村本鄉轉移到鄉鎮企業或個體私營企業工商貿服務業，即「就地轉移」；二是到本鄉以外的其他地區從事打工、經商、服務、種植等活動，即「外出務工」。

② 關於社會學研究方法的內在分裂與對立的討論，有興趣的朋友可參閱拙作：〈全球化進程中社會學研究面臨的挑戰與創新〉，《社會科學研究》(成都)，2000年第5期。

③ 事實上，在1949-79年這段時期裏，結構性的壓力就一直存在，而且在中國農村也不同程度地出現過為衝破這種壓力而進行的種種努力。只是，由於結構性壓力的巨大，那種企圖突破壓力的行動，相對來說力量是十分薄弱的，在結構未有任何鬆弛之前，還不足以形成巨大的反結構動力以突破原有的制度規範。

④ 如果從個人的角度來看，按照所謂的「經濟理性」，似乎這一點很難理解。但由於中國農民在其漫長的歷史中，更多的不是作為單個的個體而是作為家庭甚至家族的一員參與到經濟活動中去的，雖然過密化造成了邊際報酬的遞減，但從維持全家老少生存餬口的角度來看，只要能換得總產量的提高，就是值得忍受的。

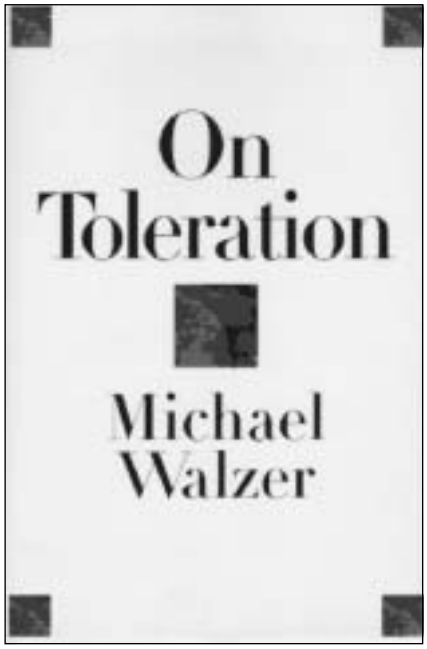
⑤ 關於這一觀點的分析，可參見：James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (New Haven: Yale University Press, 1976); Samuel L. Popkin, *The Rational Peasant* (Berkeley: University of California Press, 1979).

⑥ 《尋求生存》，頁81。

文　軍　1969年生，1996年畢業於上海華東師範大學應用社會學專業，獲碩士學位；現為南京大學社會學系博士候選人、講師。

寬容：政治的還是哲學的？

● 劉　擎



Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).

沃爾澤 (Michael Walzer) 的《論寬容》發表只有三年，已經被翻譯成15種不同的文字出版，對於學術性的英文著作來說，這大概是罕見的，在一定程度上與作者的聲譽有關。沃爾澤任教於普林斯頓大學高等研究院，長期擔任左翼知識份子刊物《異議》(*Dissent*) 的主編，迄今為止已出版19種著作。其中，1977年的《正義與非正義的戰爭》(*Just and Unjust Wars*) 一書以六種文字出版，被看作當代政治哲學的經典之作。1983年的著作《正義的領域》(*Spheres of Justice*) 深入闡釋和發展了社群主義對自由主義的批評，被翻譯成八種外語。豐厚的著述以及對社會批判的積極介入，使沃爾澤成為當代最有影響的政治哲學家之一。然而，《論寬容》之所以獲得特別重視，更主要的原因在於其論題本身的意義。回顧二十世紀的歷史，對「歧見」和「異己」的仇視與迫害是無數苦難與戰亂的根源之一，在人類進入新世紀的時刻，尤其需要對寬容的理念和實踐作出澄明的思考。

寬容是政治自由主義的一個基本價值理念，在哲學上常常會陷入悖論。

我們為甚麼要寬容歧見和異己？因為絕對主義價值觀的終結嗎？如果寬容意味着放棄一切絕對的價值，那麼對寬容的堅持本身是否自相矛盾地將寬容置於絕對價值的地位？如果寬容是絕對的，那麼對於「不寬容」是否也應該予以寬容？

《論寬容》之所以獲得特別重視，在於其論題本身的意義。對「歧見」和「異己」的仇視與迫害是無數苦難與戰亂的根源之一，在人類進入新世紀的時刻，尤其需要對寬容的理念和實踐做出澄明的思考。

在這樣的設問中，寬容似乎是一個脫胎於相對主義母體的絕對主義怪胎，我們又何以為寬容辯護呢？

如果懷着這樣的「難題」來閱讀此書，並企圖求得簡明的答案，那麼沃爾澤大抵會令人失望。因為他沒有直接給出一個標準答案，他的立場似乎曖昧而複雜，一如人們貼給他的複雜標籤（猶太裔美國學者，左翼自由派，社群主義者等等）。但對於這些慣常的詰難，他絕不是沒有進行考量。仔細閱讀就會發現，實際上，沃爾澤根本懷疑這類詰難的正當性。

寬容似乎是一個脫胎於相對主義母體的絕對主義怪胎，我們又何以為寬容辯護呢？對於這些慣常的詰難，沃爾澤絕不是沒有進行考量。本書的焦點不是在哲學上探討「為甚麼要寬容」，而是在政治上「如何實現和保持寬容」的問題。

沃爾澤在序言中寫到，「寬容使差異成為可能，而差異使寬容成為必要」，轉而又說，「對寬容的辯護不必是對差異的辯護，可以說，不過是出自必要性的論辯」（頁xii）。這是甚麼意思呢？

在早前的許多學術討論中，沃爾澤指出，對多元性的發現是一個「真實的發現」。如果社會、政治和文化的多元差異是我們時代的一個基本事實，那麼「為寬容辯護不必承認每一種差異的正當性」，而是來自一種「必要性」的理由。因為迫害異己往往導向死亡，而「寬容維持了生命本身，維持了生活在不同社群中的我們的共同生活」（頁xii）。差異是一個既成的事實，而寬容作為理念是一種價值，在事實與價值之間，「必要性」成為一個連接的仲介。而所謂「必要性」其實暗含了對生命價值的絕對肯定。

可以說，沃爾澤持有一種溫和的相對主義立場。他坦言尊重社會、政治和文化生活中的差異，認為最佳的政治制度總是相對於人們所生活的歷史和文化而言的。但同時他明確拒絕「無限制的相對主義」，因為不是每一種差異都可以被接受，一種政治制度除非提供了某種使人們「和平共存」的方式，否則在道德上就是不可接受的。因為「和平共存顯然是一個重要的、實質性的道德原則」（頁6）。

一個溫和的相對主義者，持有某些絕對的道德準則，沃爾澤使我們反過來質疑那種「絕對主義／相對主義」、「事實／價值」等等極端二分法的慣常思路，反省那種企圖消除一切內在緊張而求得完備抽象原則的「哲學潔癖」。

在這樣的前提下，本書所着重的焦點不是在哲學上探討「為甚麼要寬容」的問題，而是在政治上「如何實現和保持寬容」的問題。作者沒有像羅爾斯（John Rawls）或者哈貝馬斯（Jürgen Habermas）那樣尋求建立一套程式化的標準規範。實際上，他對程式主義的哲學言路頗有微辭，曾公開批評哈貝馬斯的路徑。沃爾澤認為，程式主義論述的問題在於其執着於普遍原則的確立所導致的教條性，在於對不同政治實踐缺乏環境性的適當考量。他自己所尋求的是「對寬容和共存作出歷史的、語境化的思考」（頁3）。

對沃爾澤來說，寬容不是單一的哲學原則而是多樣的文化態度和政治實踐，他分析比較了歷史上不同文化的族群之間如何和平共處的政治實踐，結合運用韋伯（Max Weber）的「理想類型」方法，提出了五種不同類型的寬容政體（Regimes of Toleration），它們以各自的政治方式來安排與異己族群的共存問

題。⑴ 在多民族帝國中，帝國中心將相互競爭的族群隔離開來，以分而治之求得和平，在每一族群內部，人們按照共識原則生活或服從他們自己精英的統治；⑵ 在國際社會中，以領土疆界劃分國家主權，人們對別國境內的絕大部分所作所為都予以寬容；（3）聯盟政體（consociation）是沒有帝國權力強制下的分離自治，依靠不同族群的精英之間協商共識，在族群之間的共同事務中進行合作；⑷ 在民族國家中，某一大民族獲得支配地位，以自己的文化和價值來規範公共生活，容許其他少數民族和社群在限定的領域內保持和表達文化的差異；⑸ 在移民國家中，國家在原則上對不同的文化保持中立，制訂基本規則，在多樣性的個人選擇之間維持和平。

通過對不同社會中和平共存的經驗研究，沃爾澤指出，寬容實際上包含了一個對待異己文化態度的「連續譜」（continuum）：從最為消極的不得已的「聽任接受」（resigned acceptance），到簡單被動的「漠視」（indifference），到出於道德自律而「原則承認」（principled recognition）異己的權利，到較為積極地對他者的開放、好奇甚至尊敬，以至於到最為積極的對差異的熱情肯定和讚賞。在不同社會的政治共存方式中，我們發現了不同的寬容態度和實踐。但沃爾澤並不認為積極寬容一定比消極寬容更值得肯定。就一個政體所維持和平共存的能力而言，穩定的寬容往往比積極的寬容更重要。

回到那個據說是寬容理論中最困難的問題：我們是否應該寬容「不寬容」？在沃爾澤看來，這個問題實際上並不困難。在他分析的許多政治體制中，被寬容的大多數族群實際上是不寬容的，他們對異己具有強烈的排他性（頁80）。例如，今天在世界各地的民主國家中，生活着許多原教旨主義的宗教信徒，他們宣傳着仇視和詛咒異教者的言論，但民主政體中的其他團體沒有理由拒斥和迫害他們，只是這種寬容多半是消極的「聽任」和「漠視」，而不是積極的肯定。但是，民主政體自身的規則將防止「不寬容者」獲得國家權力來實施宗教迫害，以保持穩定的多元共存。所以，沃爾澤最終的回答是，對不寬容應該、實際上也能夠予以寬容，但這種寬容具有一定的政治限度。

然而，寬容的限度究竟在哪裏？我們在寬容中應當放棄對價值衝突的判決（judgment）嗎？已故的芝加哥大學教授布盧姆（Allan Bloom）在其名著《封閉美國心靈》（*The Closing of the American Mind*）中抨擊「對一切開放、接受一切」的多元主義，認為不加選擇地寬容將導致思想的毀滅。如果說沃爾澤代表了左翼自由派在文化多元主義問題上的立場，那麼他對保守主義政治哲學的回應是相當有限的。如果迴避在哲學上對價值衝突作出判決，那麼寬容及其限度在很大程度上取決於具體語境中的具體判斷和安排。在這個意義上，《論寬容》一書沒有解決自由主義與保守主義最深刻的爭論，只是探索了一條返回政治實踐來「應對」政治哲學問題的可能路徑。

沃爾澤指出，不同社會中的寬容包含了對待異己文化態度的「連續譜」：從最為消極的「聽任接受」，到簡單被動的「漠視」，到出於道德自律而「原則承認」，再到較為積極地對他者的開放、好奇甚至尊敬等。但在他分析的許多政治體制中，被寬容的大多數族群實際上是不寬容的，並對異己具有強烈的排他性。

司馬遷是政治哲學家？

● 遇資州

陳桐生：《史記與詩經》(北京：人民文學出版社，2000)。

治中國哲學的少有不引徵司馬遷，但很少有人專講甚麼「司馬遷哲學」。這種提法聽起來就彆扭。不過，翻開如今的中國哲學史、思想史各種標準或準教科書，又無不見到說司馬遷的思想或哲學。怎樣一個思想或哲學法？讀陳桐生著《史記與詩經》，不由得不想這個問題。

司馬遷是史家，這誰都曉得。他也是哲學家？讀陳桐生著《史記與詩經》，不由得不想這個問題。

初看書名，還以為陳著要講司馬遷如何從《詩經》中「實錄」史料。如今的古典學研究，大多不過像錢穆史學「實錄」、爬梳史料，陳著雖有「實錄」，卻重在辯析司馬遷如何賡續孔子存「王道哲學」的命脈。

從史學史角度看，司馬遷與孔子的關係是明擺着的：孔子作《春秋》乃賡續《詩》、《書》，無論「《詩》亡然後《春秋》作」(《孟子．離婁．下》)，還是「《書》亡而入於《春秋》，皆天時人事，不知其然而然也。……司馬遷紹法《春秋》，而刪潤典謨，以入紀傳」(章學誠：《文史通義．書教．上》)。問題是，如果孔子「作」《春秋》是哲人的「作」法，司馬遷「紹法」孔子不也成了哲人？

治中國哲學的少有不引徵司馬遷，但很少有人專講甚麼「司馬遷哲學」。這種提法聽起來就彆扭。不過，翻開如今的中國哲學史、思想史各種標準或準教科書，又無不見到說司馬遷的思想或哲學。怎樣一個思想或哲學法？

據說司馬遷雖師從董仲舒公羊學，「卻能保持清醒頭腦，不受偏見左右，而是從史實出發，實事求是」(張豈之主編：《中國思想史》〔國家教委審定教材〕，頁128)。於是，司馬遷的偉大思想就是「實錄」精神。但孟子明明說孔子「作」《春秋》只是表面上(「事」、「文」)與「晉之《乘》，楚之《檮杌》」一樣，「義則丘竊取之」。如果不從史「竊取」「義」，司馬遷何以堪稱「紹法」孔子？

權威的《中國思想通史》說司馬遷「實錄」精神要精緻得多，給他安排了這樣一個了不起的思想史位置：司馬遷正值「中國封建制社會法典化的劃期時代」，那個時候，「中國的奧古斯丁」董仲舒綜合「庸俗哲學」(按指公羊學)和宗教(按指五行

災異說)建立了「合法思想」，中國思想史從此進入了中世紀，司馬遷卻能樸素「唯物主義」地站在中世紀之外，「據理恃智」，堅持「百家的異論殊方的傳統」(侯外廬等著：《中國思想史》，卷二，頁132-33)。但司馬遷自己不是說「理不可據，智不可恃。無造福先，無觸禍始。委之自然，終歸一矣」？據說，這話是在「積威約之勢」下不得不說的「隱約」之言，實際上司馬遷「激於義理」敢反「合法思想」。甚麼樣的「義理」？據說，司馬遷信人不信天，「從人類經濟生活方面尋求」社會歷史發展的原因(任繼愈主編：《中國哲學發展史．秦漢卷》，頁311)；甚至肯定「利欲」、批判「仁義」(祝瑞開：《兩漢思想史》，頁142以下)。於是，司馬遷成了「進步」思想家。

這類「主流」中國思想史家對司馬遷哲學的禮讚如今可能已經讓人感到好笑，然而，中學研究儘管不再時興「唯物主義」、「思想進步」之類的說辭，「五四新文化」色彩的教條並沒有絕迹，「唯物主義」不過變成了「民主主義」、「自由主義」，「唯物史觀」不過被文化人類學、歷史社會學代替了。人們熱衷追究中國古典思想中種種現代「主義」的蛛絲馬迹，再不然就把思想史還原為社會史，尋找某種思想在歷史社會中的所謂具體「位置」。

《史記與詩經》說司馬遷思想，筆法不同。全書共260頁，凡九章。第一章辯司馬遷習哪一家《詩》說的舊案，三至七章辯具體的《詩》說(「四始」說、「風雅正變」說、「《商頌》為宋詩」說、「聖人無父感天而生」說)與《史記》的關係，末兩章分別討論《詩經》與司馬遷「原始察終，見盛觀衰」原則的關係和司馬遷本人對《詩經》的論說。第二章講司馬遷與孔子的關係，篇幅最長(六十餘頁)，乃全書重點。為甚麼？

第二章首先花了大量篇幅討論：有沒有孔子「刪《詩》」這回事？如果有，如何「刪」法？

孔子是否「刪《詩》」乃經學史上一案。皮錫瑞《經學通論》說《詩經》，最後一條即辯論《史記．孔子世家》的孔子「刪《詩》」說。《史記與詩經》的問題可以說是從皮錫瑞對這一經學問題的總結而來。這就提出了一個重要問題：中學研究的問題意識究竟來自現代的種種「主義」或時髦的人文—社會科學，還是傳統的思想本身。

孔子是否「刪《詩》」與孔子是否作《十翼》、《春秋》、《書序》的問題連在一起，涉及對孔子的歷史形象的認證：孔子究竟是哲人，還是整理舊故的學究老儒。今人(如錢穆、馮友蘭)和古人(如朱熹、劉克莊)都否認孔子「刪《詩》」、作《十翼》、《春秋》、《書序》。孔子「刪」、「作」是司馬遷第一個加以總結的，「難道司馬遷要與後代的學人開玩笑」(頁47)？

這問題提得好。在思想史上，司馬遷第一個給孔子「作」傳。記載孔子言行的其實很多，比起不著文字的蘇格拉底，有案可查多了(記載孔子言論的，實在太多而且龐雜。參孫星衍等輯、郭沂校補：《孔子集語校補》〔齊魯書社，1998〕)。然而，還原「歷史的孔子」真的那麼有指望？

即便還原出歷史地真實的孔子，仍然與司馬遷記敘的孔子不相干。《史記與詩經》承認，將《論語》中的孔子面目與司馬遷的孔子傳比較，司馬遷將孔子「述而不作」改為「刪」述，孔子不再像個失意知識份子，而是「制一王之法以俟後聖」的

孔子是否「刪《詩》」與孔子是否作《十翼》、《春秋》、《書序》的問題連在一起，涉及對孔子的歷史形象的認證：孔子究竟是哲人，還是整理舊故的學究老儒。今人(如錢穆、馮友蘭)和古人(如朱熹、劉克莊)都否認孔子「刪《詩》」、作《十翼》、《春秋》、《書序》。孔子「刪」、「作」是司馬遷第一個加以總結的。

立法者，以致被尊為「素王」(頁60)。但《論語》中的孔子就真的「歷史地」真實？不錯，司馬遷將孔子描繪成素王是當時一派儒家(公羊學派)之言，但當時記敍孔子的，哪一個不屬於某一家？初代儒家已經「儒分為八」或別為「孔門四科」，哪一派的記敍是「真的孔子」？

重要的是理解某一派如何理解孔子以及為甚麼如此理解。《史記與詩經》花了相當篇幅講公羊派如何對孔子的理解，以便理解司馬遷為甚麼要如此為孔子立傳。孔子並非諸侯王，司馬遷列孔子入只有諸侯王才佩享用的「世家」，並在十二諸侯世家中插入「孔子生」條，司馬遷筆法的寓意很清楚：孔子為「素王」(頁82)。

如何成為素王？不過用一枝禿筆刪述六經。《太史公自序》將《史記》的學術目的概括為「厥協六經異傳，整齊百家雜語」，乃是繼承孔子刪述六經的事業，「將經學和諸子之學整合為一個體系，作為現實政治的指導」(頁87)。論者雖然沒有直說，結論必然是：《史記》是繼孔子之後的又一次「刪述」，司馬遷「作」《史記》也是要當「素王」。

《史記與詩經》將看《史記》的眼光帶回到今文經學。讀畢此書，我才知道，這是作者第三部研究《史記》的專著(前兩部為《中國史官文化與〈史記〉》〔汕頭大學，1993〕和《史記與今古文經學》〔陝西師範大學，1995〕)，三書的主題都是《史記》與經學。

《史記》與經學不是新題目，但過去《史記》主要被用作今古文雙方攻訐對方的材料(《史記與今古文經學》，頁253-70)。作者則要「從經學角度揭示《史記》的文化學術淵源」，把《史記》變成經學研究中的一題，不僅要突破經學派別論爭的窠臼，還要「深切理解司馬遷以文化道統為己任的偉大心靈」(《史記與今古文經學》，頁31-32)。

司馬遷出於、卻不囿於公羊家，何況他的思想並不亦步亦趨其先師董子。但這不等於說，司馬遷不再是公羊派中人。毋寧說，司馬遷是公羊派中最有心按「口傳」繼承孔子的人。如果孔子生在司馬遷時代，面對那麼多「百家雜語」，他大概也會「厥協」異傳、「整齊」雜語。公羊學在司馬遷那裏，不是守一經之學(董仲舒、何休)，而是據公羊「口傳」的孔子筆法刪述史籍。《史記》與《詩經》關係問題的要害正在於此。司馬遷的〈孔子世家〉分明是他悉心體會孔子使命的表達，有如柏拉圖記敍蘇格拉底的對話。《史記》絕非一般所謂史書，而是哲人書。

甚麼樣的哲人？「《春秋》未作以前之詩，皆國史也；人知夫子之刪《詩》，不知其定史。人知夫子之作《春秋》，不知其為續詩」(錢謙益：《有學集》卷十八，〈胡致果詩序〉)。《史記》「紹法」《春秋》不過就是續《詩》定國史。或者將章學誠的《尚書》、《春秋》、《史記》的三段論式史學轉換成這樣的歷史理論：《尚書》的「以史為鑒」經孔子的「以史為法」到司馬遷成了「以史立言」。無論那種說法，司馬遷都放棄了「以史立法」的孔子精神，成了歷史理論家。真的是這樣？

關於《史記》的八書，向來訟說紛紜，作者不否認《尚書．堯典》提供了《史記》「八書」原型，但「八書」實為《尚書．堯典》與公羊家哲學結合的產物，「關鍵在於漢家改制」。這說明司馬遷仍然賡續孔子「以史立法」的精神。孟子說孔子「作」《春秋》以後，出現了一系列《春秋》。「春

《史記》與經學不是新題目，但過去《史記》主要被用作今古文雙方攻訐對方的材料。《史記與詩經》的作者則要「從經學角度揭示《史記》的文化學術淵源」，把《史記》變成經學研究中的一題，不僅要突破經學派別論爭的窠臼，還要「深切理解司馬遷以文化道統為己任的偉大心靈」。

秋」不再僅指史書，「含義已經由史書而過渡到指代那些專講治國大道的政論著作」(頁59)。「如果說孔子著《春秋》重在創新，刪《詩》就是述舊，創新和述舊形式不同，在繼承王道文化傳統這個大方向上則殊途同歸。《春秋》是制定一王之法，刪《詩》則是為一王之法中的制禮作樂樹立了典範」(頁90)。孔子刪述六藝、把習傳的史書變成具有政治統治法權的經。將經學還原為史學，「經」要麼成了上古史料、要麼真的成了「斷爛朝報」，刪述六藝「當一王之法」的精神就丟失了。

司馬遷的孔子傳說明了他承孔子繼「先哲王」的素王精神，《史記》筆法只能從孔子「垂空文，以斷禮義，當一王之法」來理解。這種行為是政治的，是繼孔子立法後的又一次立法行為。用今天的話說，孔子是政治哲學家，同樣，《史記》首先是政治哲學，「以三統論和五德說的模式論載歷史」(頁85)。《史記》不能僅僅作為史書來讀，正如不能如此解讀《春秋》。

司馬遷是孔子式的王道哲人，堪稱中國政治哲學史上的大家。蕭公權的《中國政治思想史》怎麼沒有提到司馬遷？一定是某種「主義」的史學立場蒙住了他的眼睛，就像其師薩拜因的眼睛看不見修習底德是政治哲學家。

司馬遷的孔子傳說明了他承孔子繼「先哲王」的素王精神，《史記》筆法只能從孔子「垂空文，以斷禮義，當一王之法」來理解。這種行為是政治的，是繼孔子立法後的又一次立法行為。用今天的話說，孔子是政治哲學家，同樣，《史記》首先是政治哲學。

政治反對在東歐共產黨國家民主化轉軌中的作用

● 申明民

Grzegorz Ekiert, *The State against Society: Political Crisis and Their Aftermath in East Central Europe* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

反對與認同(通俗地講就是「敵與友」)是政治科學中最為根本的一對範疇，不同政體就是相異的認同和衝突結構，其性質首先取決於對反對行為的不同制度性安排。

秋」不再僅指史書，「含義已經由史書而過渡到指代那些專講治國大道的政論著作」(頁59)。「如果說孔子著《春秋》重在創新，刪《詩》就是述舊，創新和述舊形式不同，在繼承王道文化傳統這個大方向上則殊途同歸。《春秋》是制定一王之法，刪《詩》則是為一王之法中的制禮作樂樹立了典範」(頁90)。孔子刪述六藝、把習傳的史書變成具有政治統治法權的經。將經學還原為史學，「經」要麼成了上古史料、要麼真的成了「斷爛朝報」，刪述六藝「當一王之法」的精神就丟失了。

司馬遷的孔子傳說明了他承孔子繼「先哲王」的素王精神，《史記》筆法只能從孔子「垂空文，以斷禮義，當一王之法」來理解。這種行為是政治的，是繼孔子立法後的又一次立法行為。用今天的話說，孔子是政治哲學家，同樣，《史記》首先是政治哲學，「以三統論和五德說的模式論載歷史」(頁85)。《史記》不能僅僅作為史書來讀，正如不能如此解讀《春秋》。

司馬遷是孔子式的王道哲人，堪稱中國政治哲學史上的大家。蕭公權的《中國政治思想史》怎麼沒有提到司馬遷？一定是某種「主義」的史學立場蒙住了他的眼睛，就像其師薩拜因的眼睛看不見修習底德是政治哲學家。

司馬遷的孔子傳說明了他承孔子繼「先哲王」的素王精神，《史記》筆法只能從孔子「垂空文，以斷禮義，當一王之法」來理解。這種行為是政治的，是繼孔子立法後的又一次立法行為。用今天的話說，孔子是政治哲學家，同樣，《史記》首先是政治哲學。

政治反對在東歐共產黨國家民主化轉軌中的作用

● 申明民

Grzegorz Ekiert, *The State against Society: Political Crisis and Their Aftermath in East Central Europe* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

反對與認同(通俗地講就是「敵與友」)是政治科學中最為根本的一對範疇，不同政體就是相異的認同和衝突結構，其性質首先取決於對反對行為的不同制度性安排。

因此，可以把政治反對的形式作為區分、把握不同政治體制的基礎性指標。民主制度不但認可、包容反對行為，而且還是以制度化的反對活動為其存在條件的，沒有政治反對，民主就難以自存。與此不同，專制政體則諱言反對，反對活動沒有合法地位，並受到嚴厲控制，因而只作為差別性特權有限地存在於統治集團內部的權力鬥爭。

既然制度化的政治反對是民主政體區別於專制的根本標誌，那麼，專制政體民主化過程中，政治反對的激增就是一個鮮明特點。在1989年共產主義世界的大動盪中，成百上千個反對派組織突然出現並異常活躍，比如蘇聯最高蘇維埃「跨地區代表團」和「蘇聯共產黨民主講壇」、波蘭團結工會、東德的「新論壇」、捷克斯洛伐克的「七七憲章」和公民論壇等。1988年6月在蘇聯歷史上第一次差額選舉人民代表中，「對當權者的批評愈多，諷刺指責愈激烈，成功的保障就愈大」；「凡是共產黨厭惡的人，無論是誰，都一定是位英雄」；許多共產黨員當選是由於他們「在任何場合都沒有強調自己是共產黨員」。可以說，政治反對的興起及其性質是決定共產黨國家民主化進程及其能否成功的關鍵因素。首先，社會對威權國家及其統治者的日益增強的反對是促進改革的動力，它既促使統治者對正式體制進行改革，又在正式體制之外，得以形成主要由反對派力量主導的權力體系。其次，從1980年代後期東歐國家民主化的現實看，共產黨專權讓位於權力的競爭性制度的方式與反對派的強大成熟與否有密切關係。第三，統治者如何處理新出現的政治反對活動決定着改革能否有秩序地進行，積極的可能性是統治集團中的改革份子認識到了反對活動乃自由的政治生活所必需，因而採取制度化的方式將其包容，由此建立起了民主的政治反對構架；另一種糟糕的後果是改革者不能認識到民主與反對活動的功能性關係，不能在政治體系內合法化新出現的反對運動，從而使政治反對最終摧毀了現存體制，導致革命性的政權更迭與制度重建。經濟發展、自由市場、中產階級、教育提高等社會因素為民主化提供了前提條件，但其本身作為一個政治過程，則根本上說是依賴於反對行為的制度化，這一判斷基於我們對民主制度的政治競爭本質的理解。因此，轉軌政治學應將民主化作為一個政治過程，研究共產主義政權民主化過渡中新的反對模式的出現。

1996年美國普林斯頓大學出版社出版的哈佛大學政府系副教授埃科特 (Grzegorz Ekiert) 的《國家反對社會：中東歐的政治危機及其後果》，就是以政治衝突與反對為理論線索，以匈牙利 (1956-63年)、捷克斯洛伐克 (1968-76年)、波蘭 (1980-89年) 為個案，提出了分析中東歐共產主義政權演變的一般模式，即政治危機與大眾抗議的循環。可以說，中東歐共產主義政權的歷史是由政治危機 (political crises)、大眾動員 (mobilization)、政權的反動員 (demobilization) 三個階段構成的循

哈佛大學政府系埃科特以政治衝突與反對為理論線索，以匈牙利、捷克斯洛伐克、波蘭為個案，提出了分析中東歐共產主義政權演變的一般模式，即政治危機與大眾抗議的循環。可以說，中東歐共產主義政權的歷史是由政治危機、大眾動員、政權的反動員三個階段構成的循環圈。

環圈。埃科特指出，共產主義政權的特點與政策在很大程度上是由政治反對和危機推動的。危機一方面反映了大眾對政權的不滿與抵制，另一方面也表明政權應對國內與國際壓力、制度化社會與政治緊張狀態、防止出現不滿情緒的累積及集體抗議的能力不足。

埃科特具體分析了兩個循環圈。抗議循環的第一階段，是1950年代的非斯大林化，主要包括1956年6月波蘭波茲南起義及其產生的當年10月的政治危機、1956年10月和11月匈牙利發生的革命、1968年蘇聯軍事干預對捷克斯洛伐克改革運動的扼殺等事件。作為對斯大林體制下政治非民主的一種集體反應，政治不穩定和大眾反對的形式從激烈的革命到小範圍的工人罷工，學生抗議和民眾造反。但這一時期的政治反對有很大局限，反對派主要批評共產黨和國家制度的關係以及特權階層對權力的濫用，呼籲經濟改革，而並沒有觸及共產黨對國家權力的壟斷、國家對生產的控制和經濟的中央集權，因而沒有破壞黨—國體制的政治、經濟和意識形態基礎。集體不滿也幾乎具有絕對的經濟性質，工人運動沒有他們自己的任何有認同感的政治象徵。同樣地，反對派知識份子只是以修正主義的言辭表達不滿和要求，並沒有形成真正替代性的政治立場。

抗議循環的第二個歷史時期始於1980-81年波蘭革命，在1980年代，影響共產黨政權的危機見於各個層次的社會、經濟和政治組織中，作為對國家衰朽過程的反應，反對活動風起雲湧，其高潮是1989年的大潰敗和兩年之後蘇聯的崩潰。在這一時期，危機不僅反映在經濟停滯和崩潰方面，也表現為建立在共產主義意識形態基礎上的合法性的崩潰。政治語言超越了修正主義方式，持反對立場的知識份子發展起了一種新的政治語言，並且修改了舊的政治和文化傳統。到1980年代末，共產黨政權內外政策的傳統基礎已不復存在了，政治主動權移到了正式的制度結構之外，整個制度達到了轉折點，馬克思列寧主義國家觀念解體。

面對危機和可能的制度崩潰，共產黨政權會如何作出反應？埃科特認為，共產黨政權會選擇進行強制性政治反動員以實現制度的重新平衡。政治反動員過程是國家對在危機期間開放的政治空間的強制性重新調適。比如，1956年的匈牙利革命以及1956-63年蘇聯軍隊入侵並鎮壓革命之後的階段，捷克1968年的運動和改革流產之後的1968-76年期間，1980年波蘭團結工會的興起和1981-89年間軍管法的實施及波蘭當局的「自我約束」的革命的失敗。反動員的策略可能是多種多樣的，不僅包括大規模的強制措施，而且也包括政權的自我調整。

埃科特的分析結論是，在第一個抗議循環中，黨—國使用強制和暴力鎮壓社會動亂，並使用經濟措施化解政治緊張關係。除了匈牙利革命之外，共產黨政權都能夠控制局勢，通過經濟和政治讓步並採用直接鎮壓策略，最終恢復秩序和穩定。雖然受到向後斯大林化過渡的

埃科特具體分析了面對危機和可能的制度崩潰，東歐共產黨政權會如何作出反應。他認為，共產黨政權會選擇進行強制性政治反動員以實現制度的重新平衡。反動員的策略可能是多種多樣的，不僅包括大規模的強制措施，而且也包括政權的自我調整。

削弱，共產黨政權依然能夠保持其制度一體性、意識形態活力和政治主動性。在1950年代動盪之後的幾年，統治精英試圖化解異常危險的緊張狀態，並創造政治團結和大眾支持的表象。然而，作為非斯大林化的後果，權力分配和主要的制度性秩序與黨—國之間的關係已發生了變化。在1980年代的第二個抗議循環中，政權的反動員政策卻產生了截然不同的結果，匈牙利和捷克的反動員政策是成功的。雖然匈牙利反動員政策的結果是把黨—國轉變成了一個極具政治靈活性的改革導向的體制，而捷克的反動員過程則把這個國家變成了極為排他的保守性的政權，但在這兩個國家，反動員政策有共同的結果，即制度結構得到重建，社會恢復了平靜。然而，波蘭政權沒有能夠恢復黨—國的權威，平息政治反對，阻止大規模的政治抗議，控制經濟危機，並開始進行有效的政治和經濟改革，因而，波蘭的反動員政策和政權重新平衡的努力是失敗的。軍管法實施後，黨—國的制度框架沒能完全重建，共產黨及其意識形態的作用極大地降低，經濟狀況在相當大程度上亦惡化；然而，自主和自由不但繼續存在甚至還擴大了。儘管大部分民眾反對情緒被有效地化解，但各種形式的集體抗議卻變成了政治生活中的經常性因素，在軍事鎮壓的最初震撼之後，政治反對被重新組織起來，並釋讀且多樣化了，發展的勢頭也更猛了。教會和大學為團結工會的地下抗議活動提供了制度基礎和智力支持。政權不能將政治控制強加於社會生活的各個方面，也無法恢復馬克思列寧主義意識形態對新聞媒體和精神領域的全面控制，地下出版物和信息網迅猛發展的結果是，在軍管的後期，新聞檢查制度鬆懈甚至名存實亡了。加之經濟更加惡化，社會更加動盪，1988年後，反動員政策潰敗的迹象已相當明顯。由於不能改善經濟形勢，在大規模工人抗議的衝擊下，黨和國家領導人不得不和被他們宣布為非法的團結工會代表談判，1989年4月7日圓桌會議協議的簽署，標誌着反動員政策的最終失敗，團結工會獲得了合法地位，波共被迫承認了政治反對派存在的現實，同意舉行基本自由的選舉，並准許成立非共產黨政府。

埃科特提出的抗議循環的分析模式，由於是從共產黨政權的合邏輯的歷史演變規律中尋求其民主化的根源，因此對深入認識共產黨政權的演變具有普適性。共產主義政權的重要發展都是在1950年代和1980年代兩次政治危機之後，這不能不說是對反對派籲求的一種反應；用抗議循環的第三波來分析1989年之後仍然存在的共產主義世界也是一種不錯的視角。但是，埃科特的這本書引發我們去思考、研究的問題遠多於它已明確告訴我們的東西，比如，對於政治反對派的崛起和共產黨的分裂、解體，我們目前的了解還遠遠談不上深入。這與我們時代的特點正相符合：共產主義國家的民主化無論是在政治實踐還是理論分析上都還有很長的路要走。

埃科特的書引發我們思考、研究的問題遠多於它已明確告訴我們的東西，比如，對於政治反對派的崛起和共產黨的分裂、解體，我們目前的了解還遠遠談不上深入。共產主義國家的民主化無論是在政治實踐還是理論分析上都還有很長的路要走。

釋讀《中國歷史通論》

● 朱貽強

王家范：《中國歷史通論》(上海：華東師範大學出版社，2000)。

這是一位有個性的歷史學家寫的一本極富個性的歷史書。

家范先生總是誠懇地對學生說道：我不是甚麼歷史學家。他的確不願意別人以「家」相稱，也許是他太過於珍視歷史學家這個稱號，心底裏把這個美譽留給了他所景仰的那些大師。

因此我更願意將他稱為思考者，一個在史學領域裏永不停步的思考者。為人與為文都個性十足。談笑間往往風采斐然，性情盡現。於當今循規蹈矩的史壇，他是一個另類。他歡喜聽到不同的聲音，也歡喜自己能夠發出屬於自己的不同聲音。《中國歷史通論》(下稱《通論》)更像是一部長長的思考者手記，充滿了對歷史的思索、辨難、質疑和關懷。時而理性雄辯，時而愁腸百結。他懷着探索中國歷史何以會由輝煌而轉至沉淪的「史學情結」苦苦思索，許多發人深思的東西，都隱藏在欲言又止的字面背後。

任何「情結」的形成都是以「愛」為原動力的。因為作者深愛着這片土地，深愛着這片土地上的人們，深愛着他們的現在、過去和未來。愛之愈深而痛之愈切，所以才哀其不幸、怒其不爭、怨其不備。於是愛恨交集愁腸百結，遂成為一心理情結，無以名之，故以「史學情結」相稱。

中國古代歷史確曾有過相當長時期的輝煌，當時足以傲視天下，其中必有其「歷史合理性」，本書給出的解釋，多發創見。然而在我讀來，透過略帶傷感的筆觸，著者似乎更關切的是曾經長期領先於世界的農業中國，為甚麼轉至近世反落在歐美之後，不能率先實現向現代工業社會的轉型，要被別人「轟出中世紀」？現代化進程何以一波三折，跌跌撞撞？自身歷史的這種輝煌與

《中國歷史通論》像是一部長長的思考者手記，充滿了對歷史的思索、辨難、質疑和關懷。著者關切的是曾經長期領先於世界的農業中國，為甚麼轉至近世反落在歐美之後，不能率先實現向現代工業社會的轉型，要被別人「轟出中世紀」？

沉淪之間究竟有哪些內在關聯？這種逆向的思考，成了本書最突出的內在史學理路。

《通論》在深沉的議論中常有一般通史著作中不易見到的特有冷峻。例如從中國早期文明的多中心起源說起，由「滿天星斗，八方雄起」而進至「封邦建國」式的「共主方邦聯盟」，再演進為大一統「帝國」，有關發展線索和內在歷史邏輯的交代，歷歷在目，別開生面。然而，關於「四方」以及「中國」涵義的詮釋，卻才是著者用以貫穿全部中國歷史的「點睛之筆」。

《通論》通過上古歷史發展脈絡的疏理，論證「中國」的概念，至遲出現在西周初年，但它的歷史淵源卻深潛於上古各部族聚合離散複雜的歷史運動之中，逐漸形成了以「中」(中原) 為核心、包容「四方」、「天下」的整合意識。正是這種由四方八隅組成的「世界模式」歷史性擴展，包括商周在內，早期國家的演進採取了對諸部族方邦聯合和包容的策略，綜多而歸於一，使得華夏民族像滾雪球一樣，同心圓越滾越大，終至必以大一統帝國完成其特色文明的最後奠基。由西周種種「發明」開其端，中國古代的歷史發展終究不脫「泛宗族」的特色，親情的血緣紐帶未曾撕斷，國與家同構共容，崇尚「家長制」的「天下共主」統治。由此，全部中國古代史的長處和短處，都可由這種「中國」意識及其相關歷史策略加以詮釋和通解。

《通論》對中國傳統社會特質的八點歸納分析也很精彩，然主旨總不離其「由輝煌轉至沉淪」的主題。其中關於變與不變的辯證，關於「政治一體化」的結構性分析，關於「私有產權」發展不充分、缺乏制度化保障的論析，關於古代商品經濟虛假繁榮、商人缺乏獨立社會地位的揭示，以及政治運作諸種策略的批判等等，都說明中國古代歷史在其輝煌發展的同時，也潛伏着日後衰落和沉淪的「種因」。再鑄輝煌的前提必須從檢討和克服種種歷史「種因」着手，方能峰迴路轉，再開新天。

毫無疑問，百年來史學的主題是：重新認識中國。二十世紀史學最大的情結是「救國保種」，正是在中國「亡與不亡」的心理刺激下，一大批文化精英或先或後走上了史學之路。他們用各自獨具特色的方式探索傳統歷史，診治現實問題，謀劃社會未來。雖然他們採取的方式和路向各異，但出發點和歸宿卻是一致的，這就是要回答中國亡還是不亡。一個世紀轉眼即逝，如今這個問題似乎已不是問題，歷史已經代為回答：中國不會亡。但是與這個問題相聯的問題是：中國能不能興？中國何時能興？影響中國興起的障礙有哪些？記得在研究生課堂上王先生說過：「沒有永久的輝煌，也沒有不能救拔的沉淪。一百年在歷史的長河中算得了甚麼，中國需要的只是時間。」無疑，他對中國的未來是充滿信心的。在他看來，中國重鑄輝煌是必然的，只是時間問題。同時他認為，作為一名中國史學工作者，有責任繼續深入檢討歷史，從歷史中找出那些阻礙中國興起的「遺傳基因」。作者正是帶着這些問題對歷史進行逆向考察，才使歷史研究成為一種不斷質疑的拷問，成為真正意義上的現在與過去的對話。

匆匆讀來，我私下認為本書最有意味的，還是作者一直在苦口婆

《通論》對中國傳統社會的分析主旨總不離其「由輝煌轉至沉淪」的主題。作者曾說過：「沒有永久的輝煌，也沒有不能救拔的沉淪。中國需要的只是時間。」他對中國的未來充滿信心，但一直苦口婆心地提醒我們：從根子上來說，中國傳統社會的種種癥結，是一個社會體制問題。

心地提醒我們：從根子上來說，中國傳統社會的種種癥結，是一個社會體制問題；在社會變遷中，制度因素的作用非同小可。「天大極了，人小極了」，就是不知道我們能不能聽得進去。

著者在《通論》裏深情地說：歷史是口老井。關於老井的故事，一代又一代人總演繹不盡它的奧秘。正是依據這種精神，《通論》站在今天歷史的高度，採取開放式的態度，評述總結百年史學，參以己見而不執着於己見，學術的信息量大，「問題意識」始終縈繞全書，讓人反覆尋味。著者認為《通論》旨在提出問題，問題的解答並非完全可靠。然而我必須補充說一句：提出問題的本身，不也是一種價值嗎？

評《新民與復興》

● 楊際開

周佳榮：《新民與復興——近代中國思想論》(香港：教育圖書公司，1999)。

周佳榮的《新民與復興》是探討中國變法思潮在十九、二十世紀之交由「學西」走向「學東」的思維方式與實踐過程。全書分三輯，由15篇論文構成。第一輯的五篇均與近代中國的亞洲聯繫和亞洲認識有關。第二輯的論文主要探討戊戌維新和啟蒙思潮，以及革命與君憲的論爭等問題。第三輯內容包括清季革命和民國政情。

周著各篇論文，由以下三個特點貫穿：

(1) 中國人亞洲觀的形成與轉型。作者認為可以把首篇的〈近代中國思想家的亞洲觀〉視為全書的總綱，並指出中國思想家的亞洲觀來自西方。而中國自覺為亞洲的一員，且與亞洲各國互有連帶關係，甚至領會到彼此同屬於一個「命運共

周佳榮的《新民與復興》是探討中國變法思潮在十九、二十世紀之交由「學西」走向「學東」的思維方式與實踐過程。全書分三輯。第一輯與近代中國的亞洲聯繫和亞洲認識有關。第二輯主要探討戊戌維新和啟蒙思潮，以及革命與君憲的論爭等問題。第三輯內容包括清季革命和民國政情。

心地提醒我們：從根子上來說，中國傳統社會的種種癥結，是一個社會體制問題；在社會變遷中，制度因素的作用非同小可。「天大極了，人小極了」，就是不知道我們能不能聽得進去。

著者在《通論》裏深情地說：歷史是口老井。關於老井的故事，一代又一代人總演繹不盡它的奧秘。正是依據這種精神，《通論》站在今天歷史的高度，採取開放式的態度，評述總結百年史學，參以己見而不執着於己見，學術的信息量大，「問題意識」始終縈繞全書，讓人反覆尋味。著者認為《通論》旨在提出問題，問題的解答並非完全可靠。然而我必須補充說一句：提出問題的本身，不也是一種價值嗎？

評《新民與復興》

● 楊際開

周佳榮：《新民與復興——近代中國思想論》(香港：教育圖書公司，1999)。

周佳榮的《新民與復興》是探討中國變法思潮在十九、二十世紀之交由「學西」走向「學東」的思維方式與實踐過程。全書分三輯，由15篇論文構成。第一輯的五篇均與近代中國的亞洲聯繫和亞洲認識有關。第二輯的論文主要探討戊戌維新和啟蒙思潮，以及革命與君憲的論爭等問題。第三輯內容包括清季革命和民國政情。

周著各篇論文，由以下三個特點貫穿：

(1) 中國人亞洲觀的形成與轉型。作者認為可以把首篇的〈近代中國思想家的亞洲觀〉視為全書的總綱，並指出中國思想家的亞洲觀來自西方。而中國自覺為亞洲的一員，且與亞洲各國互有連帶關係，甚至領會到彼此同屬於一個「命運共

周佳榮的《新民與復興》是探討中國變法思潮在十九、二十世紀之交由「學西」走向「學東」的思維方式與實踐過程。全書分三輯。第一輯與近代中國的亞洲聯繫和亞洲認識有關。第二輯主要探討戊戌維新和啟蒙思潮，以及革命與君憲的論爭等問題。第三輯內容包括清季革命和民國政情。

同體」，是遲至十九、二十世紀之交的事。這是從與近代日本的互動關係來捕捉中國人的近代亞洲觀的形成，作者在其另一本著作《近代日本文化與思想》中就指出，甲午戰前「脱亞論」在日本是少數派，日本人仍然強烈地保留着與中國唇齒相依的傳統觀念。確實，從宗藩關係的亞洲觀向受西方壓迫的民族主義的亞洲連帶觀蛻變是以近代日本的興起為基軸的。

作者又分析了李大釗和孫中山的不同的亞洲觀，並指出中國政府反對霸權主義的外交政策與孫中山「大亞洲主義」中反對「霸權主義」的主張有着連續性。近代中國思想家的亞洲觀的核心是西方的主權平等思想。因此，作者在強調亞洲諸國反對西方霸權的同時，指出「辛亥革命是亞洲近代史上一個轉折點，它對亞洲國家的影響，是評價辛亥革命所不能忽視的重要環節」。

(2) 以出版物為線索追尋近代思想的發展。出版物，包括報紙、政論雜誌的發行是衡量中國近代社會成長的一個尺度。作者認為通過外報在中國的活動，可以了解外人在華活動情形及外國對華政策。中國人自己辦報要到甲午戰爭以後，以《時務報》為標誌，日系報刊在中國的開展與之平行。作者指出，這一時期日系中文報刊順應中國政論報刊的發展作出了若干貢獻，以1903年對「蘇報案」的態度為契機而趨向保守。這是因為日本不欲正面與清廷對立，偏離了中國政治思潮的主流所致。

作者藉由研究《時務報》、《清議報》、《新民叢報》來掌握梁啟超思想發展的脈絡，又通過研究《蘇報》、《俄事警聞》來探尋清末政治思潮走向革命的過程。

(3) 重考近代中國「革命」與「改良」的課題。作者通過《新民叢報》來討論啟蒙思想、反傳統思想和社會主義的關係。近代國家作為世界體系與生活世界的連結物具有兩重性：作為世界體系的參與者，它要組織軍隊，發動戰爭，還為開拓市場與掠奪殖民地相互競爭；而作為啟蒙時期抽象文化遺產的載體，它要通過溝通渠道推行生活世界的合理化、民主化進程。《新民叢報》是梁啟超通過其在日本的生活體驗及與明治思潮的相遇來完成建立近代中國的使命的。為此，作者重新評價梁啟超建鑄國民精神與更新學術的意義。作者就《新民叢報》重鑄新的精神來摧毀陳腐的精神的努力給與客觀的評價，並指出梁啟超不僅受惠於明治思潮，而且在人格塑造上也受到幕末志士的驅動。作者在〈從清末中日關係論蔡元培思想的發展〉一文中指出，日譯洋書一直是蔡元培吸收西方知識的媒介。此外，周著把中日關係提昇到東西文化、精神的化合層面來考察，是此書的又一特色。作者把從來被視為手段的問題作為目的來研究，並從這點出發又回歸到這點上來，對我們回到變法思潮的原點開啟了一個突破口。

作者認為日本在甲午戰後的大國意識相應提高，「興亞」理論逐漸流行，而中國人在辛亥革命以前對此並無足夠的警覺性，這點很值得商榷。甲午戰後日本人大國意識相應提高是事實，但「興亞」理論在1880年代以後就開始流行。日本「興

周著認為日本在甲午戰後的大國意識相應提高，「興亞」理論逐漸流行，而中國人在辛亥革命以前對此並無足夠的警覺性，這點很值得商榷。甲午戰後日本人大國意識相應提高是事實，但「興亞」理論在1880年代以後就開始流行。

亞會」由日本興亞志士曾根俊虎發起，於1880年2月成立，在同年3月出版的《興亞(會)公報》第一輯中揭示了「協同戮力以興起振作亞洲」的興亞理念。

中國的改革志士鍾天緯在1880-81年間提出了建立亞洲公法以對抗西方東侵的想法，1891年又提出了「結納日本」的主張。這可以看作是對日本「興亞會」的回應。甲午戰後，章太炎等浙江改革志士進一步提出了以「興浙」來落實「興亞」的主張，並付諸變法實踐。從1880年到1904年的25年間，中日的興亞志士圍繞「興亞」達成了某種共識。然而，「協同戮力」的興亞理念是怎樣蛻變成為日本單方面侵略亞洲的口實的呢？這可以從中國文明與同一東亞文化圈內發生異變的文化間衝突的角度來理解。

在東亞文化圈內，士紳階層都可以用各自的漢文溝通體系、通過歷代文獻與「三代」進行對話，並以此指導現實生活。但中國的士紳階層與日本的士族階層在與「三代」對話時，同自己歸屬的生活世界的距離是不同的。中國的士紳階層，正如龔自珍所說「上不與君處，下不與民處」，而以文明自負。當他們所歸屬的生活世界被迫納入西方的商業體系時，就面臨存在價值的危機；反觀日本的士族階層，上與君、下與民的距離並未超出同一生活世界的範圍。中日這兩種不同的生存方式所產生的心靈習慣，直等到二十世紀初中國留日知識界開始體驗在日本的生活以後才真正相遇。在民族主義以及近代國家的範式下，中國留日知識界主要把日本的歷史與文化視作「振興中華」的手段。其方式是「梁啟超式輸入」，對民主的要求也只停留在口號、觀念上，而沒有觸及到諸如生活態度、語言習慣這樣的行動樣式。

然而，變法志士及留日知識界並非一開始就把近代日本視作敵對文化的。宋恕1903年訪日時注意到日人夜不閉戶、古木參天唯無人偷伐，他據此認為「日本現象與我國直一一無可比較，此由數千年歷史使然，非二三十年之事也」。他已意識到歷史有其自身的目的，不能將之視為手段而利用。青年魯迅在日本重新發現中國「以普崇萬物為文化根本，敬天禮地，實與法式，發育張大，整然不紊」，這是對中國傳統文化「理想型」的重新認識，在此可以看到日本神道自然觀的投影。魯迅在日本發現以生活為本位的宗教情懷與「法式」是相輔相成，缺一不可的。以文化為目的、以人生為本位的生活態度驅使人回歸生活世界，周作人則是這一類型的代表。

近代思想史家周昌龍曾指出，周作人並不認為留學日本的目的是向日本學習如何吸收外國文化「這記拳法」，他更注重「日本特殊的生活習慣」。周作人注意到了日本能夠完成現代化，其根源在日本傳統的生活法式具有選擇並受容西方文化的能力。「在周作人眼裏，明治時代的日本文化不但與中國古代一脈相通，更與周作人浙江故鄉的鄉土文化妙而合凝。」可以說，《新民與復興》從文明再鑄的視角向我們展示了接近這一課題的思維路向。也就是說，回歸到生活世界才是文明再鑄的起點。

在民族主義以及近代國家的範式下，中國留日知識界主要把日本的歷史與文化視作「振興中華」的手段。其方式是「梁啟超式輸入」，對民主的要求也只停留在口號、觀念上，而沒有觸及到諸如生活態度、語言習慣這樣的行動樣式。

三邊互動 三邊互動 三邊互動

在暫停兩期後，本欄今期又恢復了。本欄雖小，像大花園中的一塊微型花圃，但因其即興、短小、尖銳，也甚受歡迎。我們盼望讀者——往往是下筆萬字的學者型知識份子，在閱讀本刊之後，隨手寫下感言，按下電腦鍵傳給我們，共同澆灌這塊小小花圃。

——編者

為形成認真討論問題的氛圍而共同努力

甘陽先生在貴刊創刊十周年(2000年10月號)文章中說：「許多人對自由主義理論和歷史的複雜性並無真正興趣，而只是急於給自己帶一頂桂冠，從而炮製種種極端狹隘甚至謬誤百出的所謂自由主義『定義』。例如朱學勤式的定義說『自由主義的哲學觀是經驗主義，與先驗主義相對立』，可是這類定義與當代自由主義理論討論乃風馬牛不相及，更不必說這類定義先把康德排除出了自由主義，純屬外行的自說自話。」(頁33)對此，我有如下看法。

一，朱的話前後文脈絡是甚麼，針對甚麼問題而發，是否是專門研究經驗主義的哲學基礎，甚至是對自由主義下定義？甘文急於實施攻擊，對這些問題不管不顧。而且還不止朱一個人，是「朱學勤式」、「這類定義」，真是漫筆一帶就想掃倒一大批人。這是甘陽先生的一貫文風，我們已多次指出，他仍然不改。

二，近十年來，中國學人談自由主義，往往是闡述與法國傳統相對的英國傳統，就像甘先生在《二十一世紀》總第三期上的文章一樣，朱學勤也是這樣，因此，在哲學上把自由主義與經驗主義相聯繫，並沒有錯。羅素、波普、海耶克都有這種論述。當然，任何事情都不可一概而論，康德的政治哲學是自由主義，但他的認識論既含有經驗主義成分，更多的卻是先驗唯理論。既然羅素等大家都可以這麼說，朱學勤這麼說怎麼就成了「純屬外行的自說自話」了呢？

更深一步說，羅爾斯在近著《政治自由主義》中強調自由主義在價值上的中立性，他因為康德的先驗主體和自我產生的價值立場而把他的學說稱為「完備性(comprehensive)學說」，從而表現出排斥傾向或劃為另一類。羅爾斯這麼做對不對，有沒有意義，可以討論。反正，康德問題是有意義的討論題目，而不是譏諷人的理由。

三，十周年特刊上還有一文，為中國大陸學界沒有形成認真討論問題的氛圍而歎息(見147頁)，我深有同感。我想與甘陽諸君共同努力，創造這種氣氛。我以為，關鍵是要正面、認真地討論問題。如果只在周年紀念、頒獎儀式等別人不便反駁的場合夾帶攻擊之詞，就有辱神聖，太不光明磊落了。如果只在一些無關場合(如書的前言後記等)順帶批駁，就太不認真，甚至有放冷箭之嫌了。我在去年寫了〈自由主義和當代中國〉，今年寫了〈評中國90年代的新左派〉，我不能說自己正確，但能說是在正面回應、認真探討。我一直在等待批評指教。

徐友漁　北京

2000.12

貴刊「不食人間煙火」的味道太重

趁最近聖誕新年假期閒暇，詳細翻閱一年多來的《二十一世紀》。我覺得以《二十一世紀》這樣高格調、高水平的刊物，能達到有十年的歷史，真的是不容易。另一方面，我總覺得《二十一世紀》缺乏了一些東西，就是它「不食人間煙火」的味道太重，與現在中國社會有點脫節。中國社會近年的變化太快，使很多人無所適從，所以產生了各種千奇百怪的事，這都是值得我們關心的。《二十一世紀》對這方面的討論便不多，可能是這些題目

的敏感度比較高，難於作學術性公允的討論。我看到最近一期(2000年10月號)有兩篇關於上海情欲文學的文章，便是一個可喜卻少見的例子。

曾鏡濤　美國
2001.1.7

要減少「難以補救的學術創傷」

《二十一世紀》2000年10月號與12月號連續刊載王倪的1999-2000年大陸重要學術譯著漫談與續議二文，只能用四個字來形容我的讀後感：觸目驚心。近年來大陸學術出版物市場中的西學譯著確實數量激增，不只商務印書館、三聯書店等老牌學術出版社勢頭不減當年，諸如中央編譯出版社、中國社會科學出版社以及社會科學文獻出版社等「新秀」也頗有後來居上之勢，就連許多地方出版社也都爭着推出一部又一部的學術譯著，一時間「盛況空前」。不少經典著作和「時髦著作」都是一下子出來好幾個譯本，筆者書架上有兩個翻譯版本的譯著就不下十種。但不曾料想到，如此「翻譯盛況」的背後卻是一批又一批觸目驚心的「難以補救的學術創傷」。從尼采、克爾凱戈爾到胡塞爾，從韋伯、涂爾幹到哈貝馬斯，以及本雅明、德里達、滕尼斯、吉爾茲等等，這些學術大師在世紀之交(1999-2000)進入漢語學界時無不慘遭程度不同的「文字強暴」，這到底是他們的不幸，還是整個漢語學界的不幸？我要由衷感謝作者王倪先生，沒有他細緻的考查與足見功力的校對工作，真正的悲哀將繼續淹沒在那表面的繁榮「盛況」之下。

吳冠軍　上海
2001.1

我們想看到的不僅是熱烈歡呼，而且是多元的討論

高行健以中文寫作拿了第一個諾貝爾文學獎，作為中國人大家都很高興。但我們不僅是感情豐富的中國人，也是有着理智頭腦的讀書人。我們想看到的，不僅是熱烈的歡呼，也想看看學者專家們對高行健作品的不同評論。但是在香港，我只看到一片喊好聲，連我一向很尊重的《明報月刊》和《亞洲周刊》也是這樣。相比之下，貴刊12月號的專輯就編排得不錯，還保持了一點冷靜的思考和多元的聲音。儘管，朱大可、張旭東的批評我不一定同意，但還是講道理的，值得與他們認真討論。我喜歡多元，不喜歡輿論一律。我很贊成高行健的〈文學的理由〉中的觀點，文學必須是獨立的。獨立的文學就要在學術上展開多元的討論，不必與政治扯在一起。

杜得風　香港
2001.1

參觀後台　很覺親切

十周年特刊讀到了，很好。劉青峰的〈十年回眸〉使我了解了許多情況。以前讀刊，好似看到舞台上精彩的演出，看了〈十年回眸〉，好像引領觀眾參觀後台，特別還看到照片。以前與余先生、關小姐都通過信，這回算是「結識」他們的尊容了。很覺親切。

臨末，補致對貴刊十周年的祝賀。

朱正　長沙
2000.12

致　歉

有人指出，朱大可〈天鵝絨審判和諾貝爾主義的終結〉一文(2000年12月號)，對瑞典皇家學院發布的頒授2000年諾貝爾文學獎給高行健的「新聞公報」引用有誤(引文見該期第27頁)。根據諾貝爾文學獎官方網站(http://www.nobel.se/announcement/2000/literature.html)，「新聞公報」的原文為「以表彰其作品的普遍價值、刻骨銘心的洞察力和語言的豐富機智，為中文小說藝術和戲劇開闢了新的道路。」(“for an oeuvre of universal validity, bitter insights and linguistic ingenuity, which has opened new paths for the Chinese novel and drama”)由於我們的疏忽，未經核校，特向讀者致歉。

編輯室
2001.1.20

作者更正

本人於2000年12月號《二十一世紀》發表〈中美外交插曲：1948年積石山探險案揭秘〉一文，其中第一節「考察的起源」中提及的「《時代》雜誌社」(頁64-65)，實係「《生活》雜誌社」之誤。謹此更正，並向各位讀者致歉。

陳時偉　美國
2001.1.28

編後語

本期「二十一世紀評論」和「科技文化」欄，同時編了「資訊社會」和「生命重組」兩組文章。這兩個前衛話題已被媒體渲染炒作多時，似乎人類真的已經「有能力扮演近於上帝的角色」。對此前景，本期作者從多重角度提出質疑。吳齊殷描繪出一幅數碼新世界的圖畫，在那裏，資訊過度發達，網絡「N世代」的人更加自戀、焦慮和孤獨；夏鑄九分析資訊全球化正在重構人們的政治視野，但「認同政治的內在情結」更加糾纏不清，使我們在天堂與地獄之間看到歷史的尷尬。針對網絡技術已經極大地衝擊公私領域和人我界限，劉靜怡從法律的經濟分析角度提出「賦予個人資訊以財產權」以保護隱私權；蘇鑰機和李月蓮以實例談新聞網站和公共社會以及民主制度運作的關係；邱澤奇和莊庭瑞則關注互聯網使用限制所帶來的「數碼區隔」將進一步加劇不平等。此外，大陸兩位年輕的民間網站站長現身說法：享譽中文學術界的《思想的境界》站長李永剛，將短短400天裏自己生命投入的興奮、感悟、困擾以及提昇，完整地呈現出來；吳冠軍則講述出任「世紀沙龍」版主的體驗，以及設計大型虛擬社區網站時，如何寄託柏拉圖「哲學王」的夢想。至於「生命重組」這一觸目驚心的題目究竟有何涵意，請參閱陳方正〈科學對人類的挑戰〉按語。

除了「百年中國與世界」欄目中，袁偉時、方平談二十世紀初清末新政期間社會迅速現代化的兩篇文章外，我們還要向讀者特別推薦程世則〈貧乏的論爭　難預期的後果〉一文。當前，所謂「新左派」和「自由主義」兩股思潮日益尖銳對立，作為定神關注的旁觀者，作者檢討90年代中國知識界所面臨的新形勢及其與權力精英關係的疏離；知識界出現嚴重分歧雖或不可避免，但是論爭的內涵卻相當貧乏，淪於彼此猜測、道德攻訐，討論氣氛由是而毒化，如不及時反省，後果堪虞。趙毅衡則對上一期「高行健專輯」中張旭東的文章提出批評意見，並點評多篇相關文章，言簡意賅；俞德鵬從市民和農民法律身份不同這一角度，分析為甚麼政府一再想控制但農民負擔卻日益嚴重的現象。我們特別高興和要在此祝賀的是，本刊執行編委司徒立榮獲2000年法蘭西學院繪畫大獎(11月22日)，本期「景觀」即以他為主題，展現他近年來的繪畫風格和對藝術的思考。

最後，本刊創辦十年，經常得到各位編委以各種不同方式大力支持，是我們所深深感激的。然而，由於種種緣故，人事變動亦時所難免。最近劉遵義教授因事忙辭職，我們謹祝他工作與生活愉快；錢永祥教授俞允加入編委會，我們在此熱烈歡迎，深盼他能進一步加強我們和台灣學界的聯繫。

二十一世紀評論

教育體制與新世紀

恢復教育的人文性、民主性和公正性

楊東平

以迅速實現國家工業化和發展科學技術為目標的新中國教育，始終面臨一種考驗：能否在發展科技教育、專門教育、精英教育的同時，保持教育的人文價值和人文內涵，防止教育的失衡和異化。這兩種價值的衝突在新的世紀有可能進一步加劇。

90年代，中國教育進入了一個世紀以來發展最為迅速的時期。教育的規模急劇擴大，制訂了迅速實現高等教育大眾化、造就世界一流大學之類雄心勃勃的國家目標。與此同時，在教育的目標和手段之間、教育的規模與品質之間、教育重心和價值的平衡等方面的問題開始凸顯。其中既有外部的，也有教育自身的；既有體制、制度等方面存在的固有弊端，也呈現一些新的動因。

現代教育始終有相輔相成的兩翼。教育對人力資源的開發，具有振興經濟、發展科技之類強烈的國家功利價值；同時，教育作為「人」的養成，又具有人倫教化、文化傳遞、社會整合等非功利價值，它主要是通過文科教育實現的。以迅速實現國家工業化和發展科學技術為目標的新中國教育，始終面臨一種考驗：能否在發展科技教育、專門教育、精英教育的同時，保持教育的人文價值和人文內涵，防止教育的失衡和異化。這兩種價值的衝突在新的世紀有可能進一步加劇。因而，在我看來，當前中國教育真正重要的任務，是在普及和擴大教育的同時，通過制度創新和文化更新，促進教育制度的開放和多元化，提昇和改善教育的內在品質，恢復教育的人文性和民主性，保持教育的公正性，從而真正建立有別於傳統的現代教育的「現代性」。

學校教育中人文價值的流失

80年代國內文化討論的熱點之一，是關於現代中國的科學主義或唯科學主義。這一討論並沒有過時，今天看來，其現實性可能比當時更為強烈。如果不拘泥於學理和術語，從社會生活的現實來看，說當今中國佔主導地位的意識形態和社會

觀念中，工具理性、技術理性已經佔壓倒性地位，大致是不錯的。自50年代教育被納入高度專門化、技術化的軌道，重理輕文、智育至上、能力主義等觀念早已由學校滲入社會，成為一種相當普遍的價值觀念。長期以來文理分科、缺乏人文內涵的科技教育，導致社會的價值感、道德感的普遍降低，許多專業人員知識結構片面偏狹，對本專業以外更為重要的社會、倫理、環境生態、文化教育等問題缺乏應有的知識和重視，缺乏社會理想和人文關懷。我國在人口、資源、環境生態、教育、文物保護、道德風尚等方面暴露出的許多問題，在很大程度上，正是這種「只有技術，沒有文化」的偏狹的教育所收穫的冷酷回報。當今各級管理層中工程和科技專家一統天下，綜合性大學的校長均為理科出身，都是歷史上未有的。自然，這種種表現，與其說是科學主義，不如說是技術主義、工具主義更為恰當。

與西方科學主義的興起對人文主義的擠壓不同，中國現代教育的「非人文化」有其特殊的歷史路徑。由於近代中國險惡的生存環境，舶來的西學在發展之初就被視為自強圖存的「救國」之用，乃至救國之「急用」。清末的新學主要由政府自上而下推動，早期的大學從洋務運動中培養實用人才的外語學堂、武備學堂發展而來，一開始就具有強烈的國家功利主義和技術主義背景。1949年之後，在冷戰格局下，以迅速實現工業化、趕超西方國家為目標，這一歷史情境重新呈現出來。新中國教育的重建以蘇聯模式為楷模，以發展高等教育、尤其是重工業和國防科技門類為主，出現了重高等教育輕基礎教育、重工程技術教育輕文科教育、重專門教育輕普通教育的明顯價值偏斜，奠定了「重理輕文」的格局和精英主義的發展路線。新中國在50、60年代迅速建立起一個強大的高等教育系統，而面向全體兒童的《義務教育法》卻遲至1986年才頒布。工程技術教育的迅速發展，在很大程度上是以削弱文科為代價的。1949年，在校大學生中，文科類學生共佔33.1%，至1953年院系調整後，下降為14.9%。1962年這一比例最低，僅為6.8%①，這在世界高等教育中是絕無僅有的(這一比例通常在20-50%之間)。

新中國教育的重建以蘇聯模式為楷模，並出現了重高等教育輕基礎教育、重工程技術教育輕文科教育、重專門教育輕普通教育的明顯價值偏斜。1949年在校大學生中，文科類學生共佔33.1%，到1962年僅為6.8%，這在世界高等教育中是絕無僅有的。對文科教育的削弱和貶損，是出於對經濟功利的片面強調，也是對它「資產階級性質」的政治否定。

當時對文科教育的削弱和貶損，不僅出於對經濟功利的片面強調，也出於對它「資產階級性質」的政治否定。社會學、政治學、心理學、新聞學等許多學科、課程在院系調整中被取消。1958年中共中央提出的「教育為無產階級政治服務」的方針，將教育視為直接的意識形態工具，在文革中教育則被明確宣布為「無產階級專政的工具」。80年代，新的方針是「教育必須為社會主義建設服務，社會主義建設必須依靠教育」。教育從為政治服務轉而為經濟建設服務，這是一種很有限的進步。教育仍然處於一種從屬、依附的狀態，仍然被國家壟斷和統制，被賦予極強的國家功利主義價值，教育在社會中的主體性、人在教育中的主體性仍然無從建立。在經濟至上、片面追求經濟增長的熾烈氣氛中，在文件中被確定為「戰略地位」的教育，在實際生活中卻只是「略佔地位」，90年代，甚至出現了教育投資逐年下降的反常現象②。

在強調經濟建設的時代，雖然教育高度政治化的面貌已大為改變，但以政治教育取代道德教育的做法並沒有改變。對中小學生進行馬列主義、社會主義教育，在成人中進行不說髒話、不隨地吐痰的基礎文明教育的倒錯仍是普遍現象。長期以來，理工科院校的文科課程僅僅是三門政治理論課③，與以陶冶人格、開闊視野、傳承文化等為旨的廣博的文科教育精神相異甚遠。近年來，教

育內容雖由政治理論擴大為德育範疇，但仍狹窄單薄。由於中國傳統的道德文化資源中斷已久，大一統意識形態文化的影響正在降低，學校教育人文內涵流失、教化作用不斷衰微的事實並沒有改變。

世紀之交，伴隨高新技術的發展、知識經濟和全球化時代的到來，急切追趕、以在技術層面上與西方國家較量的歷史情境再一次呈現。主流話語中瀰漫着強烈的科學崇拜，將科學抬升到至高無上的地位。「科教興國」成為新的流行口號(有人指出這一口號將科技置於教育之前潛含的價值偏斜)。無論中小學的創新教育，還是重點大學向世界一流水平的追趕，重心都在科技。在各級教育中，對英語、計算機等工具性技能的片面強調和倚重，是文化價值失衡的新表現，英語能力幾乎成為衡量學問的最高和最終標準，而中文水準反而無關緊要。與此同時，無論對核技術、克隆技術還是轉基因食品，社會輿論往往一片喝采之聲，科技知識份子幾無必要的警惕和憂患。三峽工程、南水北調、青藏鐵路、西部大開發等國家項目則繼續強化着一種技術決定論的思維。

80年代以來愈演愈烈的「應試教育」——以考試為中心、為考試而進行的教育，使我國中小學課程的難度、深度已成全球之最，普遍高於發達國家約一兩個年級，已嚴重脫離了青少年的認知能力。據人民教育出版社在80年代末的調查，約有80%的中學生學習理科教材有困難，中學生厭學的達30%，有的地區高達60%。

傳統教育的復活強化

雖然文明古國道德教育的傳統已被中斷，科舉教育的傳統卻出人意外地在當代中國得以發揚光大，這是十分發人深省的。當今中國教育品質最顯著的畸變，是80年代以來愈演愈烈的「應試教育」——以考試為中心、為考試而進行的教育。時至今日，中國學校仍然籠罩在陳舊的傳統氣氛之中，學生在超強度的技巧訓練和題海大戰之中「苦學」，死記硬背、滿堂灌、唯書唯上、師道尊嚴仍是普遍的現實。應試教育最嚴重的後果，是將面向所有兒童的義務教育，變為高度競爭性的升學教育，在篩選出少數「尖子」之時，使大多數人成為教育的失敗者。在這個過程中，以樹人育人為旨的基礎教育淪為高難度的知識訓練，使學生淪為背書機器和考試機器，人的地位、價值、情感、尊嚴可怕地消失了。

重視基本訓練、比較循規蹈矩和缺乏創造性，是屬儒教文化圈的亞洲國家教育的普遍弱點。但中國當代的應試教育不止於此，而達到爐火純青的程度。80年代以來，重新恢復重點學校制度，加劇了教育資源配置的不平衡，並導致升學競爭層層下移的惡化。在熾烈的應試教育氛圍中，出於增加競爭、提高考試難度的需要，致使我國中小學課程的難度、深度已成全球之最，普遍高於發達國家約一二個年級，已嚴重脫離了青少年的認知能力。據人民教育出版社在80年代末的調查，約有80%的中學生學習理科教材有困難，中學生厭學的達30%，有的地區高達60%④。同時，形成了一種所謂「唯理性教學模式」。這種主要從數理化等理科教學中形成的教育方法，已經成為中小學主要的教學模式：偏重智力教育，推崇能力主義，重視培養訓練記憶、理解、概括、抽象等智力因素，重視邏輯思維能力，而較忽視情感、態度、意志、興趣等非智力因素；重視學科知識的系統性、理論性，而較忽視溝通不同學科的知識，以及建立科學、技術與社會、文化、倫理的聯繫；重視知識的傳授，而較忽視個性的充分發展；通過嚴格而激烈的競爭保持較高的學習質量。這種教學甚至使最具人文

性的語文教學也成為語言、文法、修辭等「理性」內容和八股式寫作技巧的枯燥訓練，文學的價值和美、人的情感和體驗等等不復存在。

應試教育加劇了教育人文性的流失，明確影響了社會風氣和價值觀念。只重智育和分數，較為忽視人格養成和道德發展，不僅是一種普遍的學校行為，也成為許多家庭教育的現實。據1995年進行的「世界公民文化與消費潮流調查」，中國國民的價值觀與其他國家明顯不同。各國公眾認為最重要的價值是講究禮貌、責任感、寬容和尊重別人；而中國公眾最重視的價值依次是：獨立、學識和講究禮貌；對責任感、寬容和尊重別人、與他人溝通等的重視程度遠遠低於其他國家。只有略多於50%的人認為教育孩子講究禮貌是重要的；只有30%強的家長重視培養孩子的責任感，處於世界各國中最低的位置；同樣，只有不到30%的中國人重視容忍和尊重別人，比世界平均水平低約10%⑤。表明文明禮貌的養成在今天中國家庭中處於相當次要的位置，素以重視道德、禮貌、人倫關係著稱的中國傳統文明，經過長期的流失和演變，已經發生了深刻的變化。

教育公平問題凸顯

如果說在80年代之前，中國比較突出的教育不公是由於強調階級鬥爭，實行名為「階級路線」的歧視性政策，剝奪和侵害了許多「非勞動人民」家庭子女的教育權利；那麼當今中國的教育不公，主要源於城鄉之間和階層之間的巨大發展差距。但90年代以來，伴隨城鄉差距、地區差距、貧富差距的加大，以及教育介入市場化的過程，出現了許多新的動因，教育公平問題日趨尖銳。教育費用大幅上漲，導致大量農村學生輟學，造成校園中龐大的「貧困生」階層。由於取消了小學升初中的考試，對優秀中學的競爭演變為金錢和權力的較量。而社會腐敗現象向教育界的侵蝕蔓延，致使高考舞弊、假文憑泛濫、學術腐敗等問題逐漸嚴重。

90年代以來，中國的教育不公，主要源於城鄉之間和階層之間的巨大發展差距。教育費用大幅上漲，大量農村學生輟學並造成校園中的「貧困生」階層。由於取消了小學升初中的考試，對優秀中學的競爭演變為金錢和權力的較量。高考制度存在的政策性偏差，也使不同省市學生、城鄉學生高等學校入學機會不均等，加劇地區和城鄉之間的教育不平等。

因而，當前最值得關注的不是歷史形成的發展差距，而是導致教育不公的制度性原因。例如，由於城鄉差距，農村學生在接受基礎教育上已經處於相對不利的地位，如果高考制度存在政策性偏差，他們接受高等教育的權利和機會就會受到更大的傷害。近年來，社會反映強烈的不同省市學生、城鄉學生高等學校入學機會不均等，是存在某種制度性缺陷的突出例證。我國現行的統一高考制度，具備了形式上的公平——分數面前的人人平等；但實際錄取學生採取的是分省定額、劃線錄取的辦法，因此出現各地錄取率、錄取分數線的極大差異，加劇了地區和城鄉之間原本已經存在的教育不平等。例如1999年高校錄取分數線，湖南、湖北等地比北京高約一百分左右。這一問題在中專的錄取中同樣十分突出。1998年，太原市中專錄取分數線，城區學生為376分，農村學生按不同區劃分別為532分、529分，最大差距達156分，引起強烈不滿⑥。

這一招生政策在很大程度上是計劃經濟時代的遺留。在高度集中的計劃體制下，公共政策以「中央」、「國家」的利益為中心，較少考慮城鄉、地區和階層之間的利益平衡，並在城鄉二元結構的現實中逐漸形成了一種「城市優先」的價值取向：國家的公共政策優先滿足甚至只保護城市人的利益，例如過去的糧油供應政策、

就業、醫療、住房、勞保等各項社會福利。教育作為一種公共產品，尤其是過去免費的高等教育，也具有一種社會福利的性質，因而也長期暗含着這種「城市優先」的價值。在市場化和城市化的社會變遷中，這一政策顯然已經失去了現實合理性。

這種城市取向同時存在於考試內容和考試科目上。目前的全國統一大綱、統一教材和統一標準，主要是以城市學生的學力為依據制訂的，這對於教育資源極為匱乏的農村和邊遠地區的學生又是一種實質上的不公。多項調查表明，教學難度過高、難以勝任是導致農村學生流失輟學居第二位的重要原因，僅次於經濟負擔。近來有在高考科目中增加英語口語和計算機水平測試的建議，這一設想如若實行，無疑將使更多的農村和邊遠地區學生失去接受高等教育的機會。

世紀之交的中國教育既需要創新和追趕，更需要補課。當前，亟待補上的恐怕仍是由五四知識份子啟動而尚未完成的啟蒙，使諸如學術自由、教授治校、兒童中心、教育民主這樣的現代教育ABC重新成為普通的常識；同時，要通過制度創新，開放和解放教育，在教育多元化、社會化、地方化的格局中，重建教育在社會生活中的主體性。

以上種種，提示了中國教育現代化之路的特殊性。我們沉重的教育之體仍是前現代的，尚未擺脫蘇聯的集權和計劃模式；我們的生存環境卻已經進入了「後現代」，進入所謂視聽的時代、大眾媒體的時代、電腦和網絡的時代。而我們的教育「軟件」——教育價值、教育思想等等，既有專制主義、官本位、因循守舊、論資排輩等科舉時代的遺留，又有集中劃一、平均主義、教條主義等蘇式體制文化的弊端。面對不同文明的衝突擠壓，世紀之交的中國教育既需要創新和追趕，更需要補課和重溫。教育、文化的改善和提昇，恐怕並沒有甚麼「跨躍式發展」的捷徑，只能一點一滴地去改進提高。在這一過程中，所有的欠課欠帳都必須一一補上。當前，亟待補上的恐怕是半個世紀之前由五四知識份子啟動而尚未完成的啟蒙，使諸如學術自由、教授治校、兒童中心、教育民主這樣的現代教育ABC重新成為一種普遍的常識。同時，要通過制度創新，通過管理權力的分散和下放，開放和解放教育，在教育多元化、社會化、地方化的格局中，重建教育在社會生活中的主體性，使教育重新成為全社會共同參與的事業，成為文化傳承和創新的精神源泉，成為提昇社會文化和道德的文明燈塔，成為社會充滿活力的創造性中心。

註釋

① 《中國教育年鑒(1949-1981)》(北京：中國大百科出版社，1984)。

② 據政府公布的教育統計，「國家公共教育經費佔國民生產總值的比例」，1992年為2.99%，此後持續下降，1993年為2.76%，1994年為2.52%，1995年為2.41%，1996年為2.44%，1997年為2.49%，1999年為2.79%。根據1992年制訂的《中國教育發展和改革綱要》，到2000年應達到4%，這相當於90年代初發展中國家的平均水平(4.1%)。這一目標沒有實現。

③ 80年代初，大學政治理論課為「中共黨史」、「政治經濟學」、「馬克思主義哲學」，稱「老三門」；80年代末，改為「中國革命史」、「中國社會主義建設」和「馬克思主義原理」，稱「新三門」。90年代末，又改為「毛澤東思想概論」、「鄧小平理論」、「馬克思主義原理」和「政治經濟學」四門。

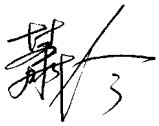
④ 陳鍾梁：〈堅持「三個面向」推進普通教育改革〉，《上海教育》，1990年第1、2期合刊。

⑤ 凌月：〈全球調查：你向下一代灌輸甚麼樣的價值觀〉，《光明日報》，1995年10月6日。

⑥ 蔡勁松：〈誰剝奪了農民子弟的上學資格〉，《中國財經報》，1998年8月20日。

楊東平 北京理工大學高等教育研究所研究員

中國教育體制面臨的挑戰



一 引言

60年代，一些美國經濟學家用國民生產總值和工人工資的增長揭示了教育在經濟發展中的重要作用，即：通過教育獲得知識技能的工人具有更高的生產力，會帶來更高的經濟和社會效益①；工人所具有的知識技能被定義為人力資本。隨後的30多年裏，有關正規教育的效益的研究都報告了正向的回報率，因而投資教育被認為是國家發展、擺脫貧困以及保持經濟優勢的重大策略。90年代信息技術迅速興起，人們認為未來世紀是知識經濟的時代，增加教育投資成了國際經濟競爭的又一高峰。中國領導也在各種重大政策中，推進高科技和教育的發展，以求國家在人力資源方面，以最佳狀況面對二十一世紀的挑戰。然而，教育迅速擴展的同時，很多國家，特別是發展中國家，經歷了許多伴隨出現的社會和經濟問題，使得不少教育學家、經濟學家、社會學家質疑教育的功能。然而，這些問題在教育發展決策時卻往往被忽略。

本文要提出一個二十一世紀中國面臨的挑戰：建立一個有中國特色、支持可持續發展的終生教育體制。本文的目的是確立此題的研究價值，及其有關的社會發展的政策和實踐的意義。本文第二部分概述在教育作為國家發展策略時，所伴隨出現的社會問題。爾後，從三個方面提出教育體制所面臨的挑戰。

90年代信息技術迅速興起，多年來投資教育被認為是國家發展、擺脫貧困以及保持經濟優勢的重大策略。人們認為未來世紀是知識經濟的時代，增加教育投資成了國際經濟競爭的又一高峰。然而，目前已有不少教育學家、經濟學家、社會學家開始質疑教育作為經濟發展手段的功能。本文從三個方面提出二十一世紀中國教育體制所面臨的挑戰。

二 教育擴展中伴隨出現的社會問題

如前面提到，人力資本理論認定工人具有的知識和技能可以提高生產力。然而，對於教育如何提高生產力，則有不同的解釋。斯本塞 (Michael Spencer) 認為②，教育在勞動市場上為工人可能達到的生產效率力提供信息：學歷較高的人在一定時間內獲得更多教育，由此推斷他們獲得教育的成本低些。塞羅 (Lester C. Thurow) 則認為生產效率力是工作過程本身具有的特徵；僱主挑選教育程度高的人是因為他們的培訓成本可能低些，對工作熟悉快些③。另一些學者則持激進的新馬克思主義觀點，認為工人從教育中獲得的知識技能並不是影響

勞動效率和收入的主要因素④。工人從教育中培養起來的性格，便於僱主管理和控制他們，工資只是資本主義制度對工人性格的償付。筆者對深圳的企業職工培訓的分析認為，與工作有關的技術和能力主要是在與生產過程有關的培訓和工作中學到的，基礎教育培養了工人的可培訓性和對變化的適應性⑤。

由於西方的發達，不發達國家均跟從其發展模式。教育擴展作為社會和經濟發展的重要策略，也是以西方現行教育制度演變來的。但從發展中國家的經驗觀察到的，更多的是按照西方模式發展帶來的種種困擾。例如教育程度高人口的失業率並不比教育程度低人口的失業率低；接受職業教育培訓的畢業生並不在本行就業，而普通高中仍然是走向上層社會的必經路徑；僱主和學生單純追求文憑。在中國可以看到，農村受教育程度高、年輕的人口向城市流動，造成城市規模擴大，就業困難。而留在農村的大多是老弱和婦女，發展滯後日益嚴重。發展中國家的優秀人才流向發達國家，成為發達國家廉價而優質的人力資源，等等。這些令人困擾的問題顯然與教育和經濟發展政策初衷相違背。

從發展中國家可以觀察到，優秀人才流向發達國家，成為廉價而優質的人力資源；教育程度高人口的失業率並不比教育程度低人口的失業率低；接受職業教育培訓的畢業生並不在本行就業。在中國可以看到，農村受教育程度高、年輕的人口向城市流動，造成城市規模擴大，就業困難。這些令人困擾的問題顯然與教育和經濟發展政策初衷相違背。

隨着發達國家成熟技術向不發達國家轉移，技術輸入和信息技術在生產過程中的滲透，人們普遍注意到工作的技能要求不斷提高，因此推斷，對工人的教育要求也要提高。但人們卻忽略了技術的使用可能使某些生產工藝更容易控制。深圳的發展就經歷了許多這樣的故事：一個一般的熟練女工即可預定和監視幾十台數控的縫紉機的生產，僱主不再需要對工人進行機繡技術訓練，並大量削減了生產人手。在快速發展地區常見到僱主為保持市場上的競爭地位，調整企業技術和管理結構，降低成本。僱主可能使用計算機控制生產 (CAM) 和信息技術，將技術和行政的要求直接由高層傳遞給生產前線的管理和技術人員，減少中層管理的繁煩過程和人員。而低層的生產人員只需技術熟練工和半熟練工。那些留在生產過程中的高、低層人員會經常面對因科技進步而產生的一次次技術變遷，而他們在正規學校教育習得的專門知識技可能早就過時。

中國20年來的整個經濟制度改革，也在追求效益和競爭力。原有的國有、集體所有制企業改造和技術更新，產生大量下崗人員。外資、合資和民營企業等所有制相繼出現。它們雖然吸收了大量勞動力，但由於他們傾向採用新技術，相對僱傭的工人就少。另外，這些企業多實行短期合同制，導致僱工不穩定。農業採用新技術也使得農業生產力大大提高，出現剩餘勞動力，他們流向城市，加大了無業人口的數量。上述原因使下崗、待業人員以及學校畢業人員處於無業狀態的時間增長，規模不斷增大，這將使教育投資的私人和社會回報率下降。

在現代化過程中，城市人口的就業，以及農村人口佔有相當的農產品帶來的收入，是人口社會和經濟地位的基本保證。因而，結構性失業人口加大，下崗人口和待業人口增加，以及轉業時間增長，都會減少該部分人口的經濟收入和阻礙他們對社會的參與。這將涉及到社會發展的另一個重要問題——社會公平性和社會穩定性，即國家是否能為每個公民公平地提供經濟和政治參與的機會。

從以上國際和中國發展過程中觀察到的問題及困難表明：科技和教育如何對發展作出貢獻，顯然比決策者所推論的更為複雜。我們有必要從三個角度指出教育作為發展戰略的局限和所面臨的挑戰。

三　科技快速發展對正規教育的挑戰

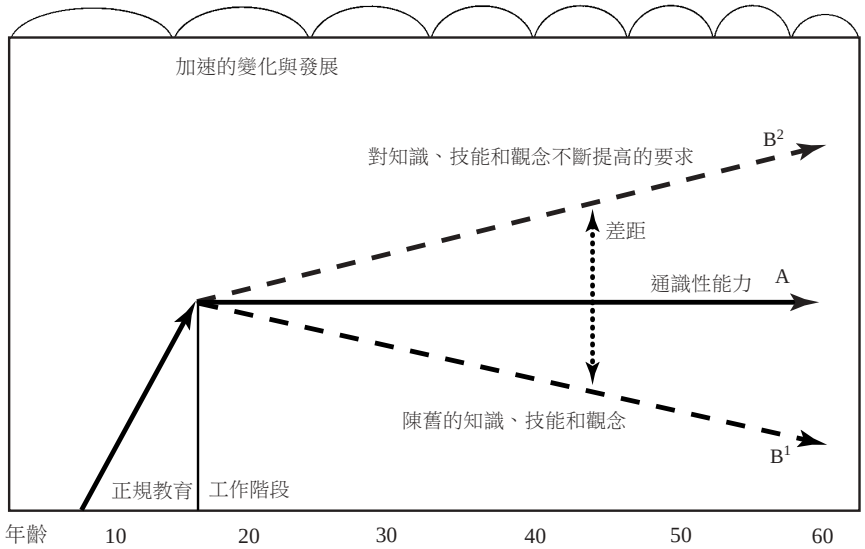
談科技發展不可以忽略人的壽命。中國人民的平均壽命已從1949年的35歲達至現時的70歲左右。在此期間，知識技術的發展和更新的周期大大縮短。1985年中國還沒有傳真機，電傳打字仍是經濟特區秘書培訓之主要內容。而如今中國每個城市辦公室對互聯網毫不生疏。電子產品從1980年代初的手插件、手焊，進步到90年代的機器插焊。工程設計從徒手畫到了CAD，生產變為CAM控制。每個人在一生中都會經歷多次技術變更，以及社會性的經濟、文化和觀念上的變革。中國現代社會在過去20年所經歷的變化，對這樣一個社會和技術變革與人的壽命之間的關係，已是不需要論證的了。然而，正規教育面臨的一個挑戰是，工作前的正規教育所提供的知識技術，是否足以使每一個人應付一生中所要經歷的變革呢？如果我們認為可以，那麼，當九年教育不足以提供較多的基礎教育，十二年教育是否就夠了呢？再加四年大學教育呢？大規模高等教育是否可以滿足工作對技術知識的要求呢？還是會產生大量的教育過剩和失業呢？或是出現大規模教育投資效益低的情況呢？

正規教育面臨的一個挑戰是，工作前的正規教育所提供的知識技術，是否足以使每一個人應付一生中所要經歷的變革呢？美國電訊公司IAT&T在1981年有8%，即近50億美元的虧損，是與職工教育水平過高有關。社會發展需要具有技術的人才，但高技術人才不一定等同於高學歷。

美國就出現這樣的情況。1984年曾滿超對美國的電訊公司IAT&T的職工教育和企業生產能力進行估算，他發現在這個年產為570億的大公司裏，1981年有8%，即近50億美元的虧損，是與職工教育水平過高有關⑥。職工學歷高於工作技術要求，個人技術能力無從發揮，對工作的不滿意感增加，曠工、工作怠慢和頻繁辭工都增加了生產成本。社會發展需要具有技術的人才，但高技術人才不一定是高學歷的等同。

這裏有兩個問題要闡述：技術發展的理念和人力資本更新的途徑。以往，社會和生活中的重大變化可能要延伸幾代人才能完成；而如今，許多重大變化相繼出現在一個人的一生中，甚至短短的一二十年內。圖1表現了這些變化。當

圖1　知識、技能和觀念在發展中的差距趨勢



經濟加速發展時，職工們在青少年時期通過正規教育積累的知識、技術與價值觀，在幾年之內就大都變得過時和陳舊了(如虛線B^1所示)，有些東西則顯得多餘而派不上用場。新引進的生產設備和工作要求，以及新的生產和管理方式，甚至新的生活方式需要人們大量吸收新的技術知識、學習新的工作以及建立新的價值觀念，如虛線B^2所示。舊的過時了，而新的要求在提高，當兩者同時出現時，便產生了現有職工的人力資本與企業有形資本和企業所期望的人力資本產生差距。職前教育不能傳授將來才可能出現的知識、技術與觀念，不能滿足人一生所需要的知識技能及觀念。因而，現代技術和生產的模式與僅僅依靠正規教育來發展人力資源產生了社會體系之間的不吻合。

如何解決呢？我們看看發展快速地區的實證研究。在快速發展過程中，在職培訓和成人教育成為有效地提供和更新知識技能的社會教育體系。在發達經濟中，成人教育的擴展被稱為「靜靜的爆炸」⑦。在美國，工人採取「邊幹邊學」來學習技能⑧；在南美的哥倫比亞，工人會自己安排與工作有關的學習和培訓⑨。

在快速發展過程中，在職培訓和成人教育成為有效地提供和更新知識技能的社會教育體系。1980-95年間，深圳250萬勞動人口中有207萬人次接受過培訓或成人教育。深圳和上海均有近2/3的職工接受了各種在職培訓。不少職工甚至會在當地的成人教育機構尋求自費的教育培訓機會。

看看我們中國的經驗吧！1980-95年間，深圳250萬勞動人口中有207萬人次接受過培訓或成人教育⑩。知識技能上的差距使得企業和職工產生了一種縮小差

表1　深圳、上海和重慶職工正規教育、成人教育與在職培訓分布比較

正規職前學歷教育								
	抽樣總數	小學 (%)	初中 (%)	普高 (%)	職高 (%)	大專 (%)	大學 (%)	遺漏 (%)
深圳 1996	4,002	—	19.1	34.0	20.4	8.5	15.2	2.8
上海 1997	6,320	0.7	30.0	20.5	27.9	6.9	7.6	6.4
重慶 1998	3,662	2.6	29.2	27.0	22.1	5.3	7.6	6.1

自費成人教育						
	抽樣總數	參與總量 (%)	短期職業技術培訓 (%)	學歷教育 (%)	其中大專 (%)	其中中等 (%)
深圳 1996	4,002	31.0	20.2	10.8	71.0	29.0
上海 1997	6,320	37.7	12.1	25.6	64.0	36.0
重慶 1998	3,662	36.1	19.7	16.5	NA	NA

企業提供的在職培訓										
			各類培訓							
	抽樣總數	參與總量 (%)	入職 (%)	雙補 (%)	技術提高 (%)	新興技術 (%)	管理 (%)	學歷 (%)	企業文化 (%)	其他 (%)
深圳 1996	4,002	59.0	29.8	3.4	43.0	7.9	16.3	—	—	7.9
上海 1997	6,320	60.4	27.7	13.6	29.6	3.1	14.9	16.3	16.0	7.7
重慶 1998	3,662	40.5	28.2	6.5	24.0	4.9	16.6	9.4	8.9	8.5

註：深圳的調查得到香港中文大學「直接撥款」的資助(Direct Grant Ref. No. 2020287)。上海的調查得到香港「研究撥款委員會」的資助(CUHK4019/97H)。

異的願望。產生這一願望有兩個因素。一個因素是意識到人力資本和其他發達經濟國家之間的差距，以及參與全球經濟大循環的願望。第二個因素就是中國人頭腦中根深柢固的儒家修身之道，即通過學習來不斷提高個人修養，說白了也就是「活到老，學到老」。這兩種因素促使了企業和職工去迎接種種挑戰，縮小工人技能和企業生產力中的差距。

筆者對深圳76家企業、上海66家企業以及重慶55家企業的抽樣調查發現，大量職工接受過僱主提供的在職培訓以及自費的成人教育。表1顯示深圳、上海、重慶三地的職工在過去三年內接受在職培訓的情況。深圳和上海均有近2/3的職工接受了各種在職培訓。重慶經濟開發晚些，企業提供培訓少些。當企業培訓不能滿足個人需要時，職工會在當地的成人教育機構尋求自費的教育培訓機會。而企業提供的培訓對提高生產率是有效的⑪。

為培養有技術的工人，中國自1985年以來的中等教育改革將50%以上的高中生轉為學習職業技術課程。但在技術快速變化的生產過程中，中等職業教育畢業生接受的在職技術培訓並不比普通高中畢業生少。表2表明，在深圳和重慶，職業高中畢業生所接受的在職培訓與普通高中是同樣的⑫。三個城市同樣有大量具大專以上學歷的職工接受在職培訓，即使接受過高等教育也同樣需要更新知識技能和調整觀念。成人的教育培訓不再單單是補足正規教育制度和財政上的缺損，同時也為更新知識技能的社會性教育培訓提供體系，它保證工人和企業的可持續性發展。在快速發展的地區，知識、技術學習和觀念的調整是持續性和累積性的⑬。

成人的教育培訓不再單單是補足正規教育制度和財政上的缺損，同時也為更新知識技能的社會性教育培訓提供體系。企業和職工大量地採用成人教育與培訓的方式，更新自身的人力資本。深圳很多企業在二十年來發展起可觀的研究與開發能力，使香港企業也為之驚歎！

企業和職工大量地採用成人教育與培訓的方式，更新自身的人力資本。對企業而言，通過更新職員的知識、技術與觀念形成人力資本與有形資本之間的平衡，以謀求最大限度地提高競爭力。那些能建立和不斷保持這種人力和有形資本平衡的企業，亦具有可持續發展的生產力。深圳很多企業在二十年來發展起可觀的研究與開發 (R&D) 能力，使香港企業也為之驚歎！對職工而言，更新知識、技術與觀念可以使他們有效地工作，達到企業的要求，或者尋求另一份

表2　以職前學歷為背景比較在職培訓分布

	深圳 (1996)		上海 (1997)		重慶 (1998)	
	抽樣人數*	參與培訓 (%)	抽樣人數*	參與培訓 (%)	抽樣人數*	參與培訓 (%)
	4,002	59.0	6,320	60.4	3,662	40.5
小學	—		—		97	33.0
初中	765	49.3	1,777	66.1	1,071	36.8
普通高中	1,358	65.8	1,260	66.4	987	44.0
高中段職業教育	816	65.4	1,827	56.5	811	42.2
大專	340	49.7	375	55.2	194	43.8
大學及以上	611	55.9	491	56.4	278	48.6

* 抽樣是以整個生產線為單位。因此，人員的學歷反映了企業人力資源決策和僱傭的實際結果。

更合適的工作。這些發展經驗揭示了成人教育在經濟發展的重要性及其不可忽略的作用：職後的成人教育和在職培訓，回應了經濟和社會發展中人力資本不斷更新的需要。

四　社會全面平衡發展對教育帶來的挑戰

我們需要指出的是，正規教育對社會和經濟發展有重要作用，但其作用被過份誇大。早期的教育經濟學家對教育回報率的測算是正向的。因此在各國，特別是通過在國際上有影響力的世界銀行教育貸款政策和聯合國教科文組織等組織的影響，教育擴展成了各國發展計劃中的重要政策。1996年，伯乃爾 (Paul Bennell) ⑭對早期的教育經濟學的估算公式提出了批評，指責其公式從理論和數據使用上都忽略教育以外會影響個人生產率的其他因素，忽略了發展中國家的非正規經濟部分並非以工資計算收入的實際狀況，和其他形式的勞動投入的成本。因而，用工資來衡量發展中國家的教育回報不一定適當。他綜合分析了運用此類公式研究的結果，發現教育回報率高低皆有。鍾宇平對香港職業教育與就業的分析發現，教育的回報率與就業的行業有關，即：在擴展工業就業的工人的回報率較高⑮。鍾宇平對發展中國家職業教育回報率的審視發現，回報率高低皆半，無一定論⑯。計算回報率的另外一個問題是，研究者往往只計算在職工人工資，而不包括失業人員。教育決策者常常把在職人員的教育與回報率的正相關聯錯誤地用於社會的總教育決策的參考，因而忽略了失業人員無收入和需要政府補貼的狀況。

需要指出的是，正規教育對社會和經濟發展有重要作用，但其作用被過份誇大。1994年美國教育經濟學家發現，美國中學生的學習成績與工資收入無正向關聯；在十年間美國人口的教育程度提高了，但平均收入和對社會政治的參與率（投票選舉率）卻都下降了；黑人女性的教育程度提高了，但對福利的依賴卻增加了。

有趣的是，1994年美國著名的教育經濟學家萊文 (Henry M. Levin) 和凱利 (Carolyn Kelley) ⑰運用各方面的數據分析，發現美國中學生的學習成績與工資收入無正向關聯；美國人口的教育程度在十年間提高了，但平均收入卻下降了；黑人女性的教育程度在十年間提高了，但對福利的依賴卻增加了；人口的教育程度提高了，但對社會政治的參與率 (投票選舉率) 卻下降了。他們指出，經濟政策和社會政策，人民對國家機構的信心、企業的培訓和企業都與生產效益和工資收入有關。

如果我們僅以萊文和凱利的分析作為投資決策的參考，就應該斷然削減教育投資。可是發展國家的政府決策者一味天真地相信教育和科技會直接促進經濟發展。必須指出，教育對經濟增長和社會發展的產生作用，是在一個複雜的、各種社會因素相互作用的過程中進行的。科技和教育投資增加，並不能直接決定生產力提高和解決社會其他方面帶來的問題。

在中國，甚麼樣的社會發展政策可以使教育投資達到最大效益，或是教育如何可以最有效地配合其他社會發展政策，是政治學家、經濟學家和社會學家需要研究的問題。例如大量下崗人員仍處於可工作年齡，卻長期滯留於就業大軍之外，這就大大降低了個人和社會教育投資的回報率。如何利用和開發這些失業人口的人力資本，乃是一個社會公平和效益的問題。

還有，多種經濟的所有制出現後，發展滯後地區受教育較多的年輕人口大量向發達地區流動。這裏出現的問題有二。一是，新興的中小型和民運企業願意僱傭這些年輕而廉價的勞動力，以降低成本。教育程度愈高的人，生產力可能愈高，但工資(生產成本)也就愈高；流動人口生活成本低，他們願意接受較低的工資。因而廉價的流動人口在經濟發生結構性(包括生產技術結構和所有制結構)轉變時，相對容易地進入了新興經濟行業，促使新企業降低成本，順利進行資本積累。但同時使得發達地區下崗人員轉業和同等學歷人口就業更加困難。問題二，這批人口從發展滯後地區流出，造成原地區教育投資增加而人力資源更加缺乏，發展滯後期更長。過度地強調正規教育，特別是高等教育的大規模發展，出現的可能不是預期的社會科技和生產效益的全面提高，而是社會性的過量教育和就業困難，從而導致社會性的經濟低效益。

多種經濟的所有制出現後，發展滯後地區受教育較多的年輕人口大量向發達地區流動，使得發達地區下崗人員轉業和同等學歷人口就業更加困難；也造成原地區教育投資增加而人力資源更加缺乏，發展滯後期更長。過度地強調高等教育的大規模發展，可能出現社會性的過量教育和就業困難，從而導致社會性的經濟低效益。

五　教育適應動態發展所面臨的挑戰

如果我們仍然堅信教育對發展有正向作用，我們仍需要面對一些挑戰：教育到底如何可以提供有用的技能和知識，使個人在工作和社會生活中獲益並形成整體社會效益？這裏要討論的是建立適應社會動態發展的教育體系，確定教育內容、教育種類、教育途徑的問題。前面我已討論了國際和中國一些城市更新人力資本的新途徑，就不在此累述。

就知識技能的內容而言，至少教育經濟學家在做效益成本分析時已在理念上將知識和技能分為兩類[18]，即通用和專門的知識技能。通用的知識技能是個人可以隨身帶走的，對任何一個僱主或某一類僱主(例如基本的讀寫算和推理能力，醫生對於醫院，木工對於家具廠來說)都是有用的。這類知識主要由正規教育提供。而另一類專門的知識技能，只是對某一個僱主有用，而僱員離開那個工作單位後，其知識技能在其他單位就沒有甚麼用了。這類技能包括專門技能，也包括單位某文化和人際方面的知識能力。由於科技不斷更新，單位結構和管理方式隨之改變，僱主對後一類專門知識技能，和前一類中的某些(醫生、木工)知識技能提出新的要求。過去學到的變得陳舊了就需要更新。由於受影響的不是一兩個僱員，而是整個單位和整個地區，大規模的教育培訓就成為解決的策略。

為成人進行培訓教育，讓其學習新的內容應付社會變遷(技術的、政治的和經濟的)，在中國現代發展史上是有傳統的。早期毛澤東在長沙發起的工人夜校、安源工人學校、晏陽初的鄉村學校、黃炎培的中華職業教育社、延安的抗日軍政大學、50年代的掃盲運動、60年代初的工人技術革新，直至文化大革命後的「雙補」教育和大規模的成人學歷教育，都是俯拾可見的例子。但這些早期的成人教育都是在正規學校從制度上忽略民眾的需求以及財政困難的情況下，以補足正規基礎學歷之欠缺。當前科技快速發展的衝擊波及社會各個領域，成人教育產生了與補償教育不同的作用，學習內容有根本的區別。

經歷無數次科技和社會變更是一生中的一個常數了，我們需要工業心理學家、教育心理學家和課程專家確定現代工作單位對職工的基本要求。我們需要研究哪些基本素質可以使人成功地應付一生中不斷發生的變遷；或者了解一個人要具有哪些通用技能和知識，才能應付不斷變化的工作和生活需要。我們的課程，相對於兒童學生、青年學生和成人學生，應該提供哪類知識技能和素質的培訓？甚麼樣的教學方式較適合特定年齡的人口和提供特定種類的知識技能？哪一級的教育足以提供最基本的通識教育？兒童之後的成人發展有哪些特點？回答這些問題並不容易，其難度不是認定擴展某一級或某一類教育(例如，高等教育、職業教育培訓)就可以使畢業生達到工作的技能需求這種武斷的推論可以相比的，也比制訂一系列的考試標準來篩選學生要困難得多。

中國2000年的高中普及率仍然達不到學齡人口的40%，而60%以上的同齡人最多只能完成初中教育。中國長期的高中職業教育政策將會導致80%以上人口的通用人力資本低的長期狀況。這都引起教育內容與工作使用的關聯性問題，引起教學質量問題，以至導致投資效益低等問題。

現存的中國高中階段教育過於強調職業技術培訓，而成人教育大量使用正規教育的課本和教學方式。這都引起教育內容與工作使用的關聯性問題，引起教學質量問題，以至導致投資效益低等問題⑲。還有，中國職業高中畢業生(佔整個高中的50%以上)在學校裏學到的簡單職業技能很快會被淘汰，而他們的通用人力資本只有初中階段。中國2000年的高中普及率仍然達不到學齡人口的40%⑳，而60%以上的同齡人最多只能完成初中教育。中國長期的高中職業教育政策將會導致80%以上人口的通用人力資本低的長期狀況。

從表1中三個城市的比較亦可看到，深圳職工的基礎教育較其他兩個城市強，完成普通高中以上教育的職工比例大，81%以上的職工達高中以上程度。因而深圳企業培訓和個人自費的成人教育更多地是與技術有關的培訓；上海和重慶則更多是與學歷有關的教育培訓。相比之下，深圳的企業和職工就更能將在職其間的學習與工作相結合，提高生產。而上海和重慶更多地投資學歷教育，補償職前教育之不足。就職工有效生產年限而言，上海和重慶這樣做，減少了與生產直接有關的教育培訓年限期，降低了在職期間教育培訓投資的效益。還要指出的是，高中職業教育的成本，比普通教育的成本以及企業在職培訓的成本都要高。深圳中等職業教育的學校機構成本比普通高中高出40%；中專的學校機構成本高出普通高中210%㉑。當職業高中畢業生仍然必須接受在職培訓來獲取與工作有關的專門技能時，在高中階段所投入的職業教育，即超出普通高中教育所需的教育投資就是無效的投資。何不擴大投資相對低的普通高中，以增加大眾對基礎教育的需求呢？而讓企業和有工資收入的職工去支付有關工作技術的培訓呢？

為人口制訂適當的教育目標和教育投資政策，並時時客觀地評審這些目標政策，是政府和教育機構不可忽略的任務。但政府和商界往往急於得到大量優質的高技術人力資源，草草制訂不切實際的教育政策；家長們為了使孩子奪得進入現代社會的「優等門票」，也心切地早早將孩子推進競爭重點學校的漩渦中。孩子的視力因應付沒日沒夜的功課變成近視，想像力還沒有發揮出來就被考試題目窒息掉了。而同時社會上已經出現找工作困難和失業，這真是矛盾重重！

最後我要指出，教育制度和社會制度晚些時候(也可能很快)會面對的另一個挑戰，即可能出現的生活、工作和學習模式的改變。由於有先進的生產技

術，社會不再需要人口充分就業就可以解決生活基本需求。現代生產可以在很短時間內，為大量人口提供衣、食、住、行等基本條件。僱主會採用縮短生產時間和減少人員來提高效益。但帶來的實際問題是，傳統觀念置於就業人口以外的失業人口和有更多閒散時間會成為一個長期、甚至永久性的社會現象。社會現行的報酬制度是按勞分配。那麼誰應該獲得工作？每個人應該工作多少時間？工作多少年呢？這些問題將會影響人們的經濟和政治狀況。一個可考慮的方法是在將來逐步改變現存的教育觀念、社會制度和生活模式，即改變正規教育—工作—退休—養老這樣一個順序的社會生產生活制度。今天的「失業」可能不再是不合理的現象，教育的作用不再是單純尋求職業的門票和工作的保險。可以將教育、工作、娛樂和休養合理地分配在人生的過程中，先接受正規基礎教育，工作幾年，又接受離職的或專門的持續教育培訓，間中有個人娛樂和休養的時間，較為公平地分配社會人口的時間。而教育培訓在正規教育中提供基礎知識，在社會和經濟持續發展中更新專門知識技術，另外也成為社會消費和個人修養的一種主要形式。現在這只是理想而已，還有待社會科學家進一步考查和分析社會制度改變的公平和合理性，社會的經濟效益和經濟支持能力，以及教育學家提供有關聯的課程和設制可行的教育制度。但如今所看到的社會問題已經使對這類問題的研究變得刻不容緩了。

教育制度可能很快面對另一個挑戰：由於有先進的生產技術，社會不再需要人口充分就業就可以解決生活基本需求。那麼誰應該獲得工作？每個人應該工作多少時間？一個可以考慮的方法是改變正規教育—工作—退休—養老這種順序的生活制度。教育培訓不單是促進經濟持續發展、更新專門知識技術，也成為社會消費和個人修養的一種主要形式。

六 結論

由於教育的服務對象是人；人置身於複雜的政治、經濟和社會文化變化中，使得教育的體制設置(包括教育培訓途徑、學習內容和目標)，其效益評估、社會公平性以及社會的可持續發展等問題變得錯綜複雜。中國近年來發展中所產生的問題，使我們不能再簡單地對待教育與經濟發展的關係，並只以經濟為發展的主要指標。有關教育的研究應該與其他社會學科相互滲透，共同支持教育體制的決策，這方面的綜合研究十分缺乏，因而給教育決策和有關的社會決策造成困難。如果中國的發展要尋求可持續性，我們就必須放棄在政策和學術文章中簡單地玩弄「終生教育」這個詞眼，而應做大量艱苦的研究。期望會有更多社會科學家、教育家、社會活動家和政府官員努力，在中國現有的正規教育和快速地區成人教育雛形的基礎上，研究和探討有中國特色的、支持社會可持續發展的教育體系，為決策提供可靠的本土經驗和根據。

註釋

① Gary S. Becker, *Human Capital* (New York: Columbia University Press, 1964); Theodore W. Schultz, "Investment in Human Capital", *The American Economic Review* 51, no. 1 (March 1961): 1-17; Jacob Mincer, *Schooling, Experience, and Earnings* (New York: Columbia University Press, 1974).

② Michael Spencer, "Job Market Signaling", *Quarterly Journal of Economics* 87, no. 3 (August 1973): 355-74.
③ Lester Thurrow, *Generating Inequality* (New York: Basic Books, 1975).
④ Samuel Bowles and Herbert Gintis, *Schooling in Capitalist America* (New York: Basic Books, 1976).
⑤ Xiao Jin, "Alternative Learning Approaches in an Emerging Economy: An Experience of Shenzhen, China", *Educational Practice and Theory* 21, no. 1 (1999): 27-49.
⑥ Tsang Mun Chiu, "The Impact of Underutilization of Education and Productivity: A Case Study of the U.S. Bell Companies", *Economics of Education Review* 6, no. 3 (1987): 239-54.
⑦ Paul Belanger and Albert Tuijnman, *New Patterns of Adult Learning: A Six-Country Comparative Study* (New York: Pergamon, 1997).
⑧ U.S. Department of Labor, *Formal Occupational Training of Adult Workers*, Manpower Research and Development Monograph no. 2 (Washington, D.C.: GPO, 1964).
⑨ Adrian Ziderman and Robin Horn, "Many Paths to Skilled Employment: A Reverse Tracer Study of Seven Occupations in Colombia", *Education Economics* 3, no. 1 (1995): 61-79.
⑩㉑ Xiao Jin, "Education Expansion in Shenzhen, China: Its Interface with Economic Development", *International Journal of Educational Development* 18, no. 1 (1998): 3-19.
⑪ Xiao Jin, "Determinants of Salary Growth in Shenzhen, China: An Analysis of Formal Education, On-The-Job Training, and Adult Education with a Three-Level Model", *Economics of Education Review* (forthcoming).
⑫ 上海的普通高中畢業生參與培訓的似乎要比職業高中畢業生多。從我的數據分析可以看到，這是由於那些在文革間畢業的高中學生進行學歷補償教育的結果。
⑬ Xiao Jin and Tsang Mun Chiu, "Human Capital Development in an Emerging Economy: An Experience in Shenzhen, China", *The China Quarterly* (March 1999).
⑭ Paul Bennell, "Using and Abusing Rates of Return: A Critique of the World Bank's 1995 Education Sector Review", *International Journal of Educational Development* 16, no. 3 (1996): 235-48.
⑮ Chung Yue-ping, "Educated Mis-employment in Hong Kong: Earnings effects of Employment in Unmatched Fields of Work", *Economics of Education Review* 9, no. 4 (1990): 343-50.
⑯ Chung Yue-ping, "Returns to Vocational Education in Developing Nations", in *International Encyclopedia of Economics of Education*, ed. M. Carnoy (New York: Pergamon, 1994), 175-81.
⑰ Henry M. Levin and Carolyn Kelley, "Can Education Do It Along?" *Economics of Education Review* 13, no. 2 (1994): 97-108.
⑱ 同註①Becker。
⑲ Xiao Jin, "Higher Adult Education in China: Redefining Its Roles", in *Higher Education in Post-Mao China*, ed. Michael Agelasto and Bob Adamson (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1998), 189-210.
⑳ 胡瑞文：〈民辦教育要重點向非義務教育拓展〉，《教育與發展研究》9，2000年，頁10-13。

蕭　今　香港中文大學教育行政與政策學系副教授

現代科技對教育文化生態的影響

郭實渝

一 序言

教育界在新世紀面對的最大挑戰，不是各種制度上的教育改革，而是已經默默進行、以電腦科技領導，在教育內容、教學方法、教師角色、師生關係上影響着整體教育活動的變化。科技及電腦在教育上的影響可能會比任何教育哲學理論轉換要明顯。在大家都認同現代科技的優勢的同時，有必要了解其潛在意義。在大部分的西方已開發或開發中國家，電子資訊時代的來臨已經是擋不住的情勢，電腦傳輸、商業貿易機制都必須依賴快速的傳遞與時間之掌握。電子資訊的變革也影響到社會文化面，而培育掌控這些資訊及文明發展的下一代的教育活動也受到影響。從網際網路 (internet) 於三十年前開始發展，目的在於加速學術交流與溝通，到近期一些西方國家之課程改革 (如澳洲及紐西蘭)，及科技哲學的反省，成為新世紀面對科技與教育關係的主要議題。

教育界在新世紀面對的最大挑戰，不是各種制度上的教育改革，而是已經默默進行、以電腦科技領導，在教育內容、教學方法、教師角色、師生關係上影響着整體教育活動的變化。在大家都認同現代科技的優勢的同時，有必要了解其潛在意義，思考文化傳承的教育事業的理念是否需要調整。

筆者從教育是一項文化傳承之事業的立場，來反省現代科技對教育活動的衝擊。未來是否有以電腦或電子媒體代替教師的角色之可能？抑或只將電子媒體資訊及資料庫之發展與應用作為對教育活動有極大幫助的工具，基本上不會對傳統教育理念、目標、教學內容與方法造成很大差異？還是會帶來知識概念、教學方式及書寫典範上的巨大轉變？或許我們在短期看不出其變化，但在長時間及漸漸的潛在變化下，教育作為文化傳承事業的理念是否要調整？這些議題近來已經受到一些教育學及教育哲學界人士的重視，並提出討論，如以生態文化為教育理想的生態教育哲學家包華士 (C. A. Bowers) 的理論，科技哲學思想的發展，德雷森 (Alan R. Drengson)、伊德 (Don Ihde)、費雷 (Frederick Ferré)、馬修斯 (Michael R. Mathews) 等人的理論。下面嘗試就現代科技與教育的關係，作深入的分析。

二　電腦教育在學校

大約在18年前，美國蘋果電腦公司為了推廣其產品而發展個人電腦，並將其推展到公立學校的教室中。經過多年努力，有了極受重視的成果。許多參與推展應用電腦的教師都共認，電腦在「教學方式上是協助教師們尋求有效學習方法，藉着科技能支援及激發在一個民主及多元化社會中各份子的智能、文化、及教育經驗」①。尤其是自1985年以來推動的一項名為ACOT (Apple Classrooms of Tomorrow) 的計劃，至今仍在進行中，甚至發展到全球的其他國家，使得以前只是作為學習輔助工具的電腦，現在已成為學校學習活動中必要及常用的部分，從而改變了教學環境、教育活動及學生的學習風格。在此過程中，教師必須調整其角色，如傳統教師的權威被削弱了，教師只是資料提供者或統計學習成績者，他 (她) 們甚至無法解決學生在電腦技術上遇到的問題，有時學生對電腦的相關技術知識比教師更豐富。

據研究，隨着學校大量使用個人電腦，科技成為教學的中心，教師地位在教室活動中不如科技工具，教學情境中缺乏傳統教室中師生互動的感情交流，科技工具成為知識建構、資訊提供、與專家溝通與合作，甚至思想創建之主要媒介。這樣，教育工作者必須深入思索電腦科技影響下的知識傳授方式。

根據德懷爾 (David C. Dwyer) 對ACOT效應之研究②，隨着學校大量使用個人電腦，教學情況產生了明顯變化，教室中的傳授活動原來以教師為主軸，學生是被動的聽者及跟隨者；但在電腦中心的教室，科技成為教學的中心，教師與學生是在分享教室中的活動，行動是出自學習者，師生之間的關係並不如學生與工具，或學生與學生共同商討其學習活動來得密切。其次，個人知識的獲得不再是依賴教師傳授或教導 (instruction)，而是藉着科技工具的建構 (construction)，其重點在發現、探索與發明。教師地位在教室活動中不如科技工具，科技工具成為知識建構、資訊提供、與專家溝通與合作，甚至思想創建之主要媒介。科技已由教學之配角或作為評量統計、反覆練習之工具，變成資訊權威的主要提供者了。雖然教師的地位降低了，資訊提供者的角色消失了，但在ACOT計劃下的一些教師，在看到學生由於能使用電腦及其資訊來建構知識的正面效果，也就能克服由其角色轉變所帶來的不安與困惑了。

因為電腦教學能跨越校際，教學形式極富彈性，並提供合作教學的契機，在各層級之教學情境中備受肯定。卡德納斯 (K. Càrdenas) 非常肯定電腦科技在大學階段之教學方式③，唯一的否定面是電腦「當機」時、缺乏傳統教室中師生互動的感情交流、還有就是仍有少數拒絕接受新科技的教師之反彈。但一般而言，科技在教學上已佔有相當重要的地位。甚至可以說，科技在教學上的應用是二十一世紀教育改革之典範④。

我們深入思索電腦科技影響下的知識傳授方式，電腦科技已成為現代生活的必需品，也漸漸成為必要的教學工具，甚至影響着學生知識的形成，如許多由ACOT發展之教學軟體，都已在學校課程中佔重要的地位，學生可以藉着電腦與其提供的程式語言溝通、練習、甚至建構知識，像數學課程之Math Shop、LOGO，語言課程之Writing Adventure，歷史課程之Oregon Trail，或設計課程之Sim City程式等軟體。整體而言，這些程式是在將知識轉換成數位資料 (digital

data)，由學生加以組織、建構。所有的資料都明確、無歧義的儲存在資料庫中，將知識分割成小部分，像是句子中的單獨字詞，然後要求學習者以一種直線的思索方式將各部分重新組合，人類的經驗、文化都經由數碼輸入到電腦記憶體或資料庫，而不是在人類的腦中。然而，教育工作者必須警覺到電腦知識的深層其實具備着下列特性：

(1) 資訊量愈來愈龐大，藉由超高速的電腦網路聯結，形成電子文本 (electronic text)，又稱為超文本 (hypertext) ⑤，是一個龐大的資料庫。學生可以選取、重組資訊成為個人的知識，理解文本。這些資訊一定會超過任何一位教師所能認識的範圍，但是學生尋找指導的對象不是老師，而是網路。那麼，傳統教育觀念中認為教師是資訊來源的想法可能要修正。事實上，教師在提供資訊的同時，有責任教導學生選擇的原則及提昇其批判能力，網路資料庫並未具備這種教師的功能。(2) 由於數位思維是確定的、無歧義的，允許人們想像的空間有限。也許有些參與ACOT的教師會認為，電腦教學可以刺激學生的想像力，但筆者認為，電腦程式所載入的資訊是固定的、有一定程序的，學習者只能就它所提供的方式與資料加以整理及控制，或重複使用。因此，表面上電腦程式似乎為人們提供了廣大的創造或想像空間，但是人們似乎忽略了，經由電腦資料創造的世界只不過是在電腦程式設計者所控制之下的世界。面對各種教學電腦程式，學生似乎在應用其想像力重組資料，由此表現為一自主、自由及獨立的主體，但是在無法改變或新增任何資料的情形下，這種電腦科技只是給予學生一種可以自由作業的幻象，事實上，它非但沒有使學生更自由地發揮想像及創造力，反而限制了學生的自由創造能力。(3) 利用電腦科技形成的文化模式只是在資料讀取之間，電腦不接受歧義性的思索形式，更不存在模糊的字義，其文化結構就完全存在於人類思維之外，人所能做的，只是決定選取甚麼資料而已。我們似乎是在創造文化或歷史，但實際上，這些文化或歷史是與我們的過去、我們的傳統毫無關係，只是一些個人對外來資料的重組而已。過去與現在分離；個人也與其他人分開。(4) 電腦本身沒有創造力，只靠外來輸入的資訊，所以其資料庫是固定的，我們似乎有力量自由控制、整理、處置這些資料。但事實上，以目前電腦科技發展的成果來說，除了藉由已存入電腦的資訊之外，電腦無法自己創新資料。我們無法更改資料，或創造會思想、會創新的電腦，即使人工智慧的研究成果也還沒進步到能創造會自己思想的電腦，因此，它無法完全代替能因勢制宜、隨時變化、認識與了解不同學生之樣態的教師角色。(5) 電腦科技程式語言愈是通用，則愈是抽象，也就離開真實生活愈遠。各種程式設計的電腦語言都是以數位表示，數位是一種普遍抽象的語言，它不在傳達實際發生的真實事物，其組合而成的知識也是抽象的，與個人生活、文化、歷史、傳統也就沒有關係了。學生追求知識的經驗不再是所謂的「手動」(hand-on) 經驗，而是理性的、邏輯抽象知識，具有文化中立的特性。(6) 無論電腦程式多麼創新，具有多麼「使用者友善」的內容，它總是人們之設計及人們思想的輸入，電腦不會創作，也不會自我表達，更沒有價值體系，但是程式設計者是有

由於數位思維是確定的、無歧義的，允許人們想像的空間有限。面對各種教學電腦程式，學生似乎在應用其想像力重組資料，由此表現為一自主、自由及獨立的主體，但是在無法改變或新增任何資料的情形下，這種電腦科技只是給予學生一種可以自由作業的幻象。

可能將自己的價值體系或文化偏見，以隱性或隱喻的方式表達在其設計的程式中，再怎麼客觀或中立的著作者，在其思索程式語言時都無法脫離其個人的價值背景⑥。

若我們贊成並且支持電腦科技應用在教學方法上，我們除了要認知ACOT或類似的教學計劃實施之成果之外，更應該認識到上述電腦科技應用上的特性⑦。生態教育的理念在面對上述電腦科技之特性時，有着相當困擾的問題，包括科技表面上的中立性；與歷史傳統之脫節；個人自由創造力的限制；因為設計者之背景強化了事物的某些面相，而忽略了其他面相，也疏忽了整體及關係之認識，使學生歸屬於抽象語言社區，致令其無法把握「真實」(real) 的意義。

以科技主導的教學方式，明顯與傳統以建立師生關係為主的人師教育理念不同。我們若將人格教育作為教育活動目標之一，則在中小學階段，教師的角色模範或面對面的教導是必要的。而上線教導的教學方式，是否能有人格教育的功能，在新世紀強調電腦教學的情況下有必要檢討。

三　師生關係之變化

數年前一位美國大學的副校長來台灣訪問並發表演講，主題是面對科技挑戰的高等教育。講詞中極力推崇電腦教學、網路資訊以及電子郵件使用在教學上的方便與優點。當時筆者提出一個問題：教育活動的重點之一是師生關係的建立、人際關係的培養、面對面的教導，若借助電子郵件傳遞課業可能不會有問題，但若在師生不見面的情況下，將教導與溝通都經由通訊方式進行，那麼建立師生關係的機制在那裏？無法面對面的交流互動，如何認識學生甚至了解學生？如何建立或加強人際間相處之道？在沒有面對面接觸下，倫理規範的建立如何可能？問題提出之後，副校長避重就輕地回答：對某些在面對教授時顯得不自在，而且不敢當面透露事情的學生而言，以電子郵件比較能自然及開放地與教授溝通、討論。

也許我們面對的是更嚴重的問題。若單就高等教育而言，由於學生可以自己做判斷，擁有某些理論及了解，藉着電子媒體來實施的遠距教學或空中教學等形式確有其優點；但是在中小學階段的教育活動，這種以科技主導的教學方式，明顯與傳統以建立師生關係為主的人師教育理念不同。這時，師生之間相互的認同產生差距，教師是誰？相對的，學生是誰？雖然在上線教導 (online teaching) 的電子傳媒上可以自由討論，卻未能當面就教或交談，師生關係若至此，那麼人際間就只剩下抽象的關係了。

我們若將人格教育作為教育活動目標之一，則在中小學階段，教師的角色模範或面對面的教導是必要的。以上線教導的教學方式，是否能有人格教育的功能，在新世紀強調電腦教學的情況下有必要檢討。在廣泛使用遠距教學的英國，也有教育哲學者就此提出警語。布萊克 (Nigel Blake) ⑧主張，上線教導不能代替面對面教導，更不能作為教導兒童的主要模式，接受上線教導者必須先有面對面教導的前在經驗 (prior experience) ⑨。資訊科技帶來快速、方便、廉價的資訊，未必能動搖教育中師生必須面對面教導的價值。電子科技在高等教育課

程發展上的應用，由於學生已經具備面對面教導的前在經驗，並不會引起責難；然而，其是否適用於中小學階段的教學，尤其是人格的教育，是會引起質疑的。

四　生態教育之省思

不論是前任美國總統克林頓 (Bill Clinton) 在1996年的就職演說，或英國首相布萊爾 (Tony Blair) 在*Connecting the Learning Society*的前言中，都強調要重視教育，指出二十一世紀的學習目標。前者將目標設定為使所有美國兒童到新一世紀都具備「科技讀寫能力」(technologically literacy) 或上網能力；後者更寫道：「到了2002年，所有學校將以超高速網路連結，不需付費，將訓練五十萬教師；使所有兒童能具備IT讀寫能力 (IT-literate) 。」⑩這些對教育的期待，雖是來自英、美，但也引發全球各國紛紛將電腦讀寫能力作為教育改革的主要課題。如紐西蘭在1988年推行的課程改革，其目標是培養學習能力，其中一項是電腦讀寫能力 (computer literacy) ⑪。也因為注重培養取得資訊的技能，忽視智育的根本意義。智育的目標在追求知識或真理，而真理是要靠批判敏感性及文化上的廣面的培養⑫，這些不是藉由電腦指令能給予的教導。

第三世界國家的人們進入的電腦資料庫，都是西方人士設計的，即使想要表達本土文化資料，也需透過西方的思索方式才能傳達。大量以英文為主的新資訊呈現着西方社會、政治、文化的世界觀，衝擊着本土的傳統社會價值、個人記憶及主觀信念；而個人智慧、思索、判斷、選擇等能力，也被程式語言之應用或技巧所取代。

其次，龐大的資訊藉着網路傳達到全球各地，因此，網路語言只在小部分有一些調整之外，就必須是全球網路的共通語言。學校因應培養全球化或具備國際溝通能力之學生的要求，更要培養學生之國際語言溝通能力，也成為課程改革的一項必要任務。語言與文化不可分，學習語言也同時學到使用者的文化，西方文化之世界觀藉由電腦語言傳布、擴延到全球應用電腦的人口中。

為了參與全球化經濟活動，一些第三世界國家也正積極地介入電腦教育的園地，即使人力及物資較為貧乏的地區，也期待走向全球化資訊流通之領域⑬，但這些地區的人們所進入的資料庫，都是西方人士所設計的，即使想要表達本土的文化資料，也需透過西方的思索方式才能傳達，它們藉着語言的導引功能，接受西方的社會化經驗。大量新資訊呈現着西方社會、政治、文化的世界觀，而本土的傳統社會價值、個人記憶及主觀信念漸漸被西方客觀知識取代，個人智慧、思索、判斷、選擇等能力也被程式語言之應用或輸入指令的技巧取代了。將國家或地區推向使用同一語言及心靈思路的全球性網路社區當中，生態文化教育所重視的區域性的、非書寫文字形式的教導，因為無法翻譯及數位化輸入電腦，往往很快被邊際化 (marginate) ，不屬於教育課程之主流了。

再者，生態文化教育學者主張一些具有生態意義的知識。除了透過印刷文本傳達知識之外，更重要的是藉着世代相傳的溝通方式、以口語傳遞、面對面的教導⑭。家庭教育或人師之潛移默化都是利用這種——如說故事——的形式

傳達理念及倫理規範⑮。在文字書寫之技術發明之後，一些口語傳達的教導意義或被書寫文字取代或消失了。雖然在中世紀有人提出用手書寫的文化是否會被印刷文本或書籍取代的問題⑯，但結果是以手書寫的文字成為藝術品，印刷文本卻擴展了人類知識之範圍，並成為更快速、價廉的知識傳達工具。電子文字的出現，尤其以數位建構的數碼，更將我們識字者尚能熟悉使用的書寫文字轉變為只有少數專業工作者能認識的數字。換言之，書寫文字典範是否有一天會被數位電碼典範取代呢？那麼，從口語抽象成為文字，更進一步抽象為數碼，許多在書寫文字，甚至印刷文本階段尚能了解的人文意義，經過科技的轉變，便喪失其意義了。這是否就是海德格 (Martin Heidegger) 在反省科技時，提出科技性——自設框架 (enframing) ⑰的意義呢？科技帶來儲存資訊及引用的方便，但也使得我們愈來愈走進科技造成的框架，或愈來愈不能了解數位化電碼所帶來的知識了。

面對電腦知識的特性、數位化資訊、教師權威的消失，全球化一統的知識體系形成又一次的文化帝國主義，我們就必須發展新的知識論、新的文本概念和教學方法來適應新形式的知識或思考模式。若教育是一項文化傳承的事業，那麼，在資訊時代中，文化教育或文化傳承的位置將在哪裏？

五　結　論

現代科技影響到現代人生活的幾乎每一個面向，自然也影響到人類文化傳承的教育工作上。在二十世紀後半葉，現代科技無所不在地顯現在各種教育活動上，甚至取代了一些傳統的教育意義、教學方法。若科技的發展佔據未來教育的主要部分，那麼在更廣泛地應用科技的同時，也有必要提出一些警惕。本文以生態文化教育的觀點，對現代科技的過份使用提出反省。

學者對現代科技在教育上的意義，有兩類論點：一些人認為電腦科技不會在根本上對教育造成重大改變，他們認為電腦教育或數位知識影響到教育的基本理念不多，並且在教學設計及方法上，因為資訊取得方便、有效、廉價，反而可以說對教育工作有莫大助益。尤其在遠距教育或成人教育方面，透過網路克服時空之界線，將知識普及地傳送到各地，使全民教育的理想容易達到。溝通與通訊的便利，促進新知識或理論的溝通，共同討論與研究，進一步使人類知識更快速發展，這是相當樂觀的立場。

另一方面，有一些較為激烈的主張認為，電腦或網路作為教育媒介會對教育活動產生重大衝擊，我們必須發展新的知識論、新的文本概念、知識權威的轉移、教學方法的變化、及知識的再現模式，如電腦圖像、虛擬實境等來適應新形式的知識或思考模式。這些改變表面上仍是表達着現代科技在教育活動造成之正面改變，並沒有從教育活動的三個條件：即師生關係、教學生態圈及文化傳承等方面去思考。

若我們從「教育」概念的根本意義或目的反省，教育應該是一項文化傳承的事業，再深入探討使用電腦或網路的教育活動，我們就會思考到上述各點。電腦知識的特性、數位化資訊、教師權威的消失、師生關係的改變、電腦讀寫能力的強調、全球化一統的知識體系形成又一次的文化帝國主義、甚至全人類書

寫文字典範的轉變，以數位電碼代替書寫文字的知識系統等，有些雖然不會在最近的將來成為事實，但仍有其可能性。那麼，文化教育或文化傳承的教育位置將在哪裏？

註釋

① Charles Fisher, David C. Dwyer and Keith Yocam, eds., *Education and Technology: Reflections on Computing in Classrooms* (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1996), xv.

② David C. Dwyer, "The Imperative to Change Our Schools", in *Education and Technology: Reflections on Computing in Classrooms* , ed. Charles Fisher, et al. (San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1996), 13-33.

③ K. Càdenas, "Technology in Today's Classroom", *ACADEME* (May-June, 1998): 27-29.

④ David D. Thornburg, *Education, Technology, and Paradigms of Change for 21st Century* (Bend, Oreg.: Starsong Publications, 1991).

⑤⑯ James Marshall, "Electronic Writing and the Wrapping of Language", *Journal of Philosophy of Education* 34, no. 1 (2000): 135-50; 136.

⑥ Nicholas C. Burbules and Thomas A. Callister, " Who Lives Here? Access to and Credibility within Cyberspace", in *Digital Rhetorics: Literacies and Technologies in Education－Current Practices and Future Directions*, ed. Colin Lankshear, et al. (Canberra: Department of Employment, Education, Training and Youth Affairs, 1997), 3.

⑦ C. A. Bowers, *The Cultural Dimensions of Educational Computing* (New York: Teachers College Press, 1988).

⑧⑨ Nigel Blake, "Tutors and Students without Faces or Places", *Journal of Philosophy of Education* 34, no. 1 (2000): 183-96; 196.

⑩⑫ Nigel Blake and Paul Standish, "Introduction", *Journal of Philosophy of Education* 34, no. 1 (2000): 8; 9.

⑪ James Marshall, "Information on Information: Recent Curriculum Reform", *Studies in Philosophy and Education* 17 (1998): 313-21.

⑬ Anthony Lelliott, Shirley Pendleburg, and Penny Enslin, "Promises of Access and Inclusion: Online Education in Africa", *Journal of Philosophy of Education* 34, no. 1 (2000): 41-52; Claudio de Moura Castro, ed., *Education in the Information Age* (Washington, D.C.: Inter-American Development Bank, 1998).

⑭ C. A. Bowers, *Educating for an Ecologically Sustainable Culture* (New York: State University of New York Press, 1995).

⑮ Sean Kane, *Wisdom of the Mythtellers* (Ontario, Canada: Broadview Press, 1994).

⑰ Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", in *Basic Writings*, ed. David F. Krell (New York: Harper and Row, 1977), 283-317.

郭實渝 台北中央研究院歐美研究所研究員

編　者　按

本期三篇文章以大量新檔案史料，分別討論影響二十世紀後半葉國際政治格局的幾個重要事件。1958年8月，毛澤東是出於何種世界全局觀考慮，決定炮擊金門？美國為甚麼立即派艦隊進駐台灣海峽？事先未被知會的蘇聯，又是怎樣一方面不得不公開支持中國，另一方面則對「不怕核戰爭、不怕打爛仗」的中國深懷戒心，以致後來取消向中國提供核技術？戴超武細緻地分析了在這次台海危機時期，中蘇意識形態和外交路線的衝突。實際上，即使是在所謂西方陣營，由於各國歷史、觀念和利益的不同，在很多重大問題上也難以做到行動一致。時殷弘分析，1949-50年間，美國對新中國採取孤立、圍堵政策，亟需得到英國和印度的配合，但英印兩國則與美國有嚴重歧異，各行其事，以及國際政治中的「中立主義」勢力抬頭。張盛發則研究二戰後美、蘇、英、中四國，簽訂解決安排和處置戰敗國日本的《舊金山和約》的角力過程。美國為謀求其在遠東的戰略利益，企圖單方面與日本媾和；而蘇聯由於與日本的領土爭端和朝鮮戰爭爆發，決定與中國聯手，共同抵制對日媾和。

由以上三篇文章可見：從二戰後到朝鮮戰爭爆發前，在各國對華政策、新中國與世界關係都尚未確定之際，意識形態對抗的美蘇兩大國左右了國際局勢的變化；但是我們並不可以據此勾畫出兩極對立的單一的「冷戰」世界格局，東西兩大陣營內部在許多問題上都存在着緊張與分歧；1958年的第二次台海危機，也並不僅僅是中國內戰遺留問題，其背後的中蘇衝突，深遠地影響到中國由大躍進到文革的歷史走向。

第二次台灣海峽危機和中蘇關係

● 戴超武

1958年8月23日，中國在事先沒有知會蘇聯的情況下，開始炮擊金門、馬祖，被稱為第二次台灣海峽危機。國內學界利用中美兩國新近解密的檔案文獻，從中美關係的角度對這次危機的起源、進程，以及對中美關係的影響作了相當系統的論述和研究。近年來，隨着蘇聯外交檔案文獻解密以及中國相關文獻、回憶錄陸續出版，國內外學者開始從更為廣闊的視野，特別是50年代中國外交戰略變化和中蘇關係演變來研究第二次台灣海峽危機，取得了一定的成果。實際上，研究中蘇關係演變與第二次台灣海峽危機之間的關係，並不是新鮮的課題；早在二十世紀60年代初期，西方學界就試圖從第二次台灣海峽危機中尋找導致中蘇分裂的因素。冷戰結束後出現的新的檔案文獻，使得研究者可以更全面地從中蘇關係演變的角度，較為系統地研究第二次台灣海峽危機。俄羅斯學者認為，1958年台灣海峽危機是對克里姆林宮的挑戰，同時也是向蘇聯在「全球馬克思主義帝國中領導地位」的挑戰；因此，「作為早期冷戰史中絕對的兩極體系瓦解的表現形式，1958年的台灣海峽危機具有至關重要的意義」①。而官修的中國外交史則強調，1957-59年中蘇兩國在外交領域存在着許多共同利益，相互進行了必要的支持和良好的配合，當中包括炮擊金門時蘇聯對中國的支持②。如何看待這兩種不同的觀點，則需要系統探討第二次台灣海峽危機爆發之前中國對國際問題的新看法和外交戰略的重大變化，而炮擊金門是中國領導人對這些新看法和新戰略的一次檢驗。更為重要的是，這些新看法和外交戰略的變化都與蘇聯的政策方針有着根本的戰略分歧；因此，炮擊金門的決策同蘇聯有着密切關係，不可避免地對中蘇關係的發展產生重要影響。

一　中國外交戰略的重大變化

毛澤東講過，(以下)這些國際問題多年來一直在腦子裏轉來轉去，逐漸形成一些看法、觀點，思想就開朗了。這些重要觀點和思想主要包括中間地帶理論、戰爭與和平的問題、「東風壓倒西風」的論點、辯證對待國際緊張局勢等，而炮擊金門無疑是毛澤東對自己這些觀點和思想的具體實踐。

中間地帶的思想是50年代後期毛澤東反覆思考的一個重要國際問題，其觀點較之以前有根本的變化，也成為毛澤東觀察這一時期國際問題和確定中國外交方針的基本出發點。中間地帶理論是毛澤東在1946年同美國記者斯特朗(Anna Louis Strong)的談話中提出的。毛澤東當時認為，中間地帶上殖民地、半殖民地國家的前途無非兩種：不是倒向資本主義的一方，便是倒向社會主義的一方。同時，因為斯大林時期蘇共不贊成中間地帶理論，而強調陣營理論，毛澤東在1947-54年間暫不提此論。但是，50年代國際局勢變化，使得毛澤東開始重新認識中間地帶的性質、作用，以及爭取「第三種力量」的重要性，因為相當數量的民族主義國家在擺脫殖民統治之後，繼續保持其中間立場，表現出獨立的政治要求，成為兩大陣營之間的中間力量，顯示出民族主義國家在反對帝國主義、殖民主義的鬥爭中同社會主義陣營有着一致的利益。正是國際局勢的變化和這些國際重大事件引起毛澤東對民族主義國家的政治性質、地位和發展前途等問題進行新思考。

中間地帶理論是毛澤東在1946年同美國記者斯特朗的談話中提出的。1958年毛澤東指出，中間地帶上的一些國家，「既不站在帝國主義的一邊，也不站在社會主義的一邊，而站在中立的立場」。毛澤東明確指出中間地帶是牽制乃至消滅帝國主義力量的戰略區域，這一論點後來發展成為著名的「絞索政策」。

首先，毛澤東認為美國控制中間地帶不僅是為了反對共產主義，而且是為了削弱中間地帶上的國家。1954年毛澤東會見英國工黨代表團時指出：「美國的目標是佔領處在這個廣大中間地帶的國家，欺負它們，控制它們的經濟，在它們的領土上建立軍事基地，最好使這些國家都弱下去，這包括日本、德國在內。」以後毛澤東反覆強調這個論點。他在1958年9月8日最高國務會議上的講話中更是明確指出：「現在五大洲，除了澳洲，四大洲美國都想霸住……它是霸中間地帶為主。」③

其次，毛澤東對民族主義國家的性質作了新的判斷和分析，從而改變了他以前的看法。毛澤東在1958年9月的一次談話中指出，中間地帶上的一些國家，「不是帝國主義國家，也不是社會主義國家，而是民族主義國家。拉丁美洲有許多這樣的國家，將來還會多……這些國家既不站在帝國主義的一邊，也不站在社會主義的一邊，而站在中立的立場，不參加雙方的集團，這是適合於它們現在的情況的」。而「第三種立場可以維持相當的時期，維持到還有必要的時候」。對於這種中立政策，毛澤東認為是「一種獨立自主、不受控制的立場」，中國歡迎這種立場，因為它有利於和平事業，不利於帝國主義的侵略計劃和戰爭計劃。在後來的一些談話中，毛澤東還進一步指出，帝國主義國家爭奪的主要場所是在亞洲和非洲，他提出：「共產主義，民族主義，帝國主義，這三個主義中，共產主義和民族主義比較接近。」④

第三，毛澤東明確指出中間地帶是牽制乃至消滅帝國主義力量的戰略區域，這一論點後來發展成為著名的「絞索政策」。毛澤東1955年4月29日同英國共產黨主席波立特(Harry Pollitt)談話時指出，目前美國在廣大的中間地帶，從東京到倫敦建立軍事基地，把三百萬軍隊中的一百多萬都釘在這些基地上，動彈不得。這不像是個打仗的架式。「如果真的打起來，首先中間地帶就完了。但是這廣大中間地帶的人民中，亞非兩大陸就有十四個億，還有歐洲的人民，都是我們反對美國侵略的同盟者。……在美國控制下的各國人民無法容忍，便要起來擺脫美國的控制」。為此他反覆強調，要注意中間地帶的重要性問題，在對中共八大政治報告的修改和批語中明確指出：「亞洲、非洲和拉丁美洲是西方少數幾個國家的廣大的後方。失掉了這個後方，帝國主義就將崩潰。現在這個後方

的廣大部分已經解放了，還有幾個部分正在爭取解放。」毛澤東還認為：「帝國主義已經為這三個洲的國家造就了強大的無產階級，帝國主義也在這些國家造就了知識份子隊伍。帝國主義為了它自己的目的，造就了工人階級，造就了知識份子，結果將是由它造就出來的人把它自己推翻。」⑤

最後，毛澤東強調民族主義國家同社會主義國家之間的相互支援。他指出，美國和其他帝國主義國家意識到同蘇聯和中國打仗不可能取勝，這就是為甚麼越來越激烈地爭奪兩個鬥爭力量之間的中間國家。在這些中間地帶上，美國正在建立自己的軍事基地，在政治和經濟上奴役這些國家，把它們變成半殖民地，變成自己的附庸。但是這些國家的人民不希望戰爭，他們明白，對於某些疆土小而人口稠密的國家來說，戰爭意味着整個毀滅。所以這些人民努力對抗美國的侵略政策，努力擺脫它的控制。爭取中間地帶的國家，對於力量對比使之有利於社會主義陣營具有重要意義⑥。為此毛澤東明確中國的外交方針：對亞洲、非洲、拉丁美洲人民的反帝鬥爭，對各國人民的革命鬥爭，「我們就要支持」。毛澤東還強調，亞洲、非洲和拉丁美洲的民族解放運動，是支持社會主義國家的「最主要的力量」⑦。

導致50年代後期中國外交戰略發生重大變化的因素，不僅有前述的國際原因，而且還有國內的重要因素，即國家經濟建設上的「大躍進」。大躍進不僅是這一時期中國重要的經濟現象，而且也是重要的政治決策，是毛澤東試圖改變中國落後的經濟狀況，改變同西方國家力量對比的重要行動。因此，大躍進的思想基礎，同50年代後期中國「革命外交」的指導思想是一致和相互補充的。

大躍進的根本目的不僅要在經濟上趕上蘇聯，而且要盡快超過英美。1958年5月在北京召開的八大二次會議再次批判經濟建設中反冒進的問題，正式提出大躍進的方針，確立了社會主義建設的總路線。毛澤東在會上明確提出「要在主要工業產品的產量上七年趕過英國，十五年趕過美國」的新口號。隨後，在反冒進和大躍進的氣氛下，經濟建設計劃不斷被修改，1958年6月毛澤東明確要求：「超過英國，不是十五年，也不是七年，只需要兩年到三年，兩年是可能的……只要1962年達到6,000萬噸鋼，超過美國就不難了。」兩個多月後，毛澤東甚至提出了「七年超過美國，變成天下第一」。

大躍進的狂熱對中國外交產生了深遠影響，毛澤東要求外交工作必須克服保守思想，破除對西方的迷信。1958年6月，外交部召開討論國際形勢的務虛會，這次會議雖然肯定1949年以來的外交路線是正確的，但也指出在一些具體問題上存在右傾保守偏向，包括在同社會主義國家的關係上忽視必要的批評，對一些修正主義的觀點不加批駁；在同民族主義國家的關係上，忽視必要的鬥爭，模糊了社會主義者與民族主義者之間的界線；在同帝國主義國家的關係上，抱有不切實際的幻想。毛澤東特別強調，1954年指示在日內瓦會議上同美國人接觸，這與自己一貫的想法不一致，看來還是原來的想法好，即堅持和美國鬥爭，不和美國發展關係。這次會議把中國的外交政策歸納為：「搞臭南斯拉夫，鞏固社會主義；打擊美國，搞垮帝國主義；孤立日本，爭取民族主義。」

重提中間地帶理論並賦予新的內涵以及「不斷革命」理論的提出，標誌着50年代後期中國外交的指導方針出現了革命外交的重要特徵。它要求中國支持

重提中間地帶理論並賦予新的內涵以及提出「不斷革命」理論，標誌着50年代後期中國外交的指導方針出現了革命外交的重要特徵。它要求中國支持世界革命，反對帝國主義特別是美國，這同赫魯曉夫的社會主義外交政策總路線、特別是「三和路線」、與美國搞緩和有根本分歧。

世界革命，反對帝國主義特別是美國，這同赫魯曉夫(Nikita Khruschev)的社會主義外交政策總路線特別是「三和路線」、與美國搞緩和有根本分歧。

二　中蘇戰略分歧與炮擊金門的決策

進入50年代中後期，中蘇兩國關係開始發生明顯變化；除在意識形態領域，中國反對蘇聯全盤否定斯大林外，兩國也在一些重大戰略問題上存在嚴重分歧。中國領導人認為，蘇聯領導人在國際形勢上考慮或應付的現實問題多，缺乏對於整個局勢的全面分析和預見；「考慮和討論世界戰略和遠景問題很差」。

中間地帶理論的系統化以及由想像中的中國經濟實力的快速增強，直接導致毛澤東提出著名的「東風壓倒西風」論斷。根據自己對國際戰略力量對比的判斷，毛澤東在1957年莫斯科共產黨和工人黨代表會議上明確提出「東風壓倒西風」的論斷。在他提出的十點證明「東風壓倒西風」的論據中，其中有八點都可以說是體現了毛澤東的中間地帶理論，主要包括：中國革命、朝鮮戰爭、越南戰爭、蘇伊士運河事件、敍利亞、英國退出亞洲和非洲很大一片土地、荷蘭退出印尼以及法國退出敍利亞、黎巴嫩、摩洛哥、突尼斯、在阿爾及利亞沒有辦法等。因此毛澤東的結論是，「西方國家拋到後邊了，我們大大佔了上風了」⑧。

毛澤東在1957年莫斯科共產黨和工人黨代表會議上明確提出「東風壓倒西風」的論斷。在此論斷下，中蘇在社會主義國家外交政策總路線的問題上產生了根本分歧，簡單的說，就在於要不要把支持世界革命、支持民族解放運動作為社會主義外交政策總路線的其中一個內容。

在「東風壓倒西風」的論斷下，中國和蘇聯在社會主義國家外交政策總路線的問題上產生了根本分歧，首先體現在如何對待「和平共處」的政策。和平共處是蘇共二十大提出的「社會主義國家對外政策的總路線」。中共自從1954年以來也高度評價和平共處原則，但隨着中間地帶理論的提出和對國際形勢有了新判斷，中國領導人開始認為，「亞非國家共同的和平志向，他們反對殖民主義和帝國主義的鬥爭，是社會主義國家能夠和它們建立統一戰線的基礎」。而在中國領導人看來，這個統一戰線是反帝、反殖的統一戰線，決不是同帝國主義、資本主義進行所謂的「和平共處」。中國領導人特別強調：赫魯曉夫和蘇聯其他領導人對和平共處政策的定義是有限的概念，因為和平共處政策的全部內容不僅包括社會主義國家之間的合作和相互援助，社會主義國家共產黨支持世界革命、聲援資本主義國家沒有執政的共產黨的問題，而且還包括對殖民地、半殖民地民族解放運動支持的問題，還有支持整個國際工人運動的問題⑨。因此，在八大二次會議的決議中，中共對和平共處這個前幾年還在宣傳上大加讚揚並在實踐中運用的重要原則幾乎沒有提及，顯示中共領導人在這一問題上的觀點變化。中國對社會主義國家外交總路線的看法同蘇聯的根本分歧之一，就在於要不要把支持世界革命、支持民族解放運動作為社會主義外交政策總路線的其中一個內容。

赫魯曉夫在蘇共第二十次代表大會上提出將和平共處確定為蘇聯外交政策的總路線。他指出，社會主義同資本主義國家之間和平共處的思想，過去是，現在仍然是蘇聯外交政策的總路線，這不是權宜之計的策略，而是蘇聯外交政策的基本原則。針對中國的論點，蘇聯領導人認為，不能有和平共處、社會主義國家合作以及支持民族解放運動三條總路線。對於民族解放運動的地位和作用，兩國領導人進行過激烈的辯論，並成為中蘇論戰的重要內容。蘇聯領導人一直堅持，社會主義國家外交政策總路線只有一條，根據這條總路線才有了支

持民族解放運動的鬥爭，以及反對帝國主義、爭取世界和平和社會主義鬥爭的其他一切措施；這是因為蘇聯「把和平共處看成社會主義國家對外政策總路線是以社會主義陣營的統一、合作和相互援助為出發點的，而不僅僅是支持民族解放運動」⑩。

毛澤東在炮擊金門後反覆說明，炮擊的目的首先是支持阿拉伯人民的反帝鬥爭。他在炮擊開始當天晚上召開的政治局常委會上着重指出，這次炮擊金門，「老實說是我們為了支援阿拉伯人民而採取的行動，就是要整美國人一下。美國欺負我們多年，有機會為甚麼不整它一下」。國防部長彭德懷在軍委會議上傳達毛澤東和中央決定時也強調，最近美英兩國軍隊武裝干涉黎巴嫩和約旦，企圖鎮壓黎、約人民及中東人民的反侵略鬥爭和民族解放運動。中國人民的支持要有實際行動。這個行動一是空軍進入福建，二是對金門打炮。……同時告訴全世界人民，美帝國主義要打仗，中國人民是不怕的。因此，炮擊金門突出體現了中國「革命外交」中大力支持民族解放運動的思想。

毛澤東在炮擊金門當天晚上召開的政治局常委會上着重指出，這次炮擊「老實說是我們為了支援阿拉伯人民而採取的行動，就是要整美國人一下」。因此，炮擊金門突出體現了中國「革命外交」中大力支持民族解放運動的思想，也是對蘇聯緩和政策的最好回答。

中國同蘇聯在外交政策上的另外一個重要分歧則在於，要不要同美國進行緩和。根據和平共處總路線，赫魯曉夫把改善同美國的關係放在蘇聯外交政策的首位。為此，赫魯曉夫積極採取措施，極力推崇大國外交，積極推進首腦會晤。而這些恰恰是中國所堅決反對的。除前述理論上的原因外，一個非常突出的現實問題是：讓中國同美國進行緩和是不可能的，因為在中國領導人看來，美國依然佔領着台灣，繼續支持自己的敵手國民黨。對此，毛澤東在1958年7月底8月初同赫魯曉夫的會談中就明確指出：「你不必搞甚麼聯合艦隊，你只要收回28日的建議，不跟美國開甚麼最高會議，這比聯合艦隊更能對付美國人。我們堅決反對和那些仍然支持台灣的美帝國主義搞甚麼最高級會議。」毛澤東還進一步強調：「台灣是靠美帝國主義支持，對待美帝國主義的態度如何，對中國人民來說是一個原則問題。」因此在毛澤東看來，炮擊金門是對蘇聯緩和政策的最好回答。

同時，「東風壓倒西風」的論斷直接帶來的一個問題就是「誰怕誰」的問題，這實際上涉及到如何估計美國的實力。毛澤東曾經問葛羅米柯（Andrei A. Gromyko）：「美國在經濟上當真就那麼強大，以至同他們鬥爭都很困難嗎？」但毛澤東對這一問題的答案無疑是：「是杜勒斯怕我們怕得多一點，是英美德法那些西方國家怕我們怕得多一點。為甚麼他們怕的多一點呢？就是一個力量的問題，人心的問題。人心就是力量，我們這邊的人多一點，他們那邊的人少一點。」由此毛澤東認為資本主義世界處於被動地位，迫使它進行防禦，國際形勢對社會主義陣營完全是有利的，因為「在我們一邊集中了亞非和其他國家人民的巨大力量」，甚至在資本主義國家的政府都出現了我們的擁護者。

而蘇聯領導人則認為，在分析美國的實力及其經濟潛力時，應該考慮的是，美國已經在很大程度上更新了工業設備，目前具有較強的經濟和軍事實力，同時擁有龐大軍隊和先進武器，不能簡單地視之為「紙老虎」；對於中國認為可以提昇社會主義陣營力量的大躍進運動，蘇聯方面基本持反對意見，並認為是「非馬克思主義的毒草」。赫魯曉夫直接告訴毛澤東，蘇聯不能理解中國的大躍進，他們認為有超越階段、忽視規律的情況。蘇聯觀點的含義非常明確：社會主義國家雖然可以不怕美國等西方國家，但社會主義陣營包括蘇聯在內的

國家要具備美國那樣的經濟實力尚需要很長一段時間。因此，對中國炮擊金門的行動，赫魯曉夫後來指責「不要以武力去試探資本主義的穩定性」，充分體現了蘇聯在這個問題上同中國的分歧。

蘇聯認為，反對和平共處，堅持同帝國主義鬥爭，勢必會造成國際局勢緊張，不利於世界局勢的緩和與和平共處外交政策的實行，從根本上不利於社會主義陣營的共同利益。而中國的觀點則截然相反。1958年9月毛澤東在第十五次最高國務會議上說，緊張局勢「可以調動人馬，調動落後階層，調動中間派起來奮鬥」。他後來一直堅持認為：「國際緊張局勢到底對誰利益大，對美、英利益大或者對我們全世界無產階級利益大，這還是一個問題。美國逐步看到國際緊張對它不利了。因為緊張的局勢可以使全世界人民想一想，可以動員全世界人民，動員工人和其他勞動群眾，能多增加幾個共產黨人。」毛澤東還認為，與美國進行鬥爭可以破除人民對美國的迷信。他反覆強調：在我們這裏，過去親美、崇美、恐美的人很多，特別是資產階級和知識份子。也有許多勞動群眾，他們不喜歡美國人，但是怕美國人。要做艱苦細緻的工作，幫助他們逐漸消除這種恐懼心理。在中國領導人看來，炮擊金門，製造緊張局勢，也是要達到這個目的。

中國軍事戰略思想在50年代中後期開始實行積極防禦戰略，強調「人民戰爭」的作用，同時改變在軍隊建設中一切照搬蘇聯經驗的做法。這種思想在軍隊中形成了要敢於「打爛仗」的說法，強調「要準備打到一架飛機、一輛汽車也沒有……思想上一定要準備打爛仗。爭取爛一半，不準備打爛仗，就沒有勇氣，就不敢打」。

炮擊金門的決策還體現了50年代中後期中蘇兩國對戰爭與和平的看法以及在國家軍事戰略的差異。中國軍事戰略思想在50年代中後期開始實行積極防禦戰略，強調「人民戰爭」的作用，同時改變在軍隊建設中一切照搬蘇聯經驗的做法。1956年3月彭德懷在中央軍委擴大會議上作了題為《關於保衛祖國的戰略方針和國防建設問題》的主題報告，明確提出「積極防禦」的戰略方針。這種戰略思想，在當時是以美國為主要作戰對象、敵軍的大規模進攻來自海上為背景的。因為在戰爭初期「企圖完全把敵人殲滅於海上和灘頭，根本不讓敵軍侵入我國領土，這種想法固然很好，但根據敵我軍事力量對比情況，不但做起來有很大困難，而且也是很危險的」。為此，毛澤東指出，即使沿海地區被佔領了，還有大西北、四川和國家其他地區。「即使出現這種不可能的情況，我們還有廣大後方可以繼續開展鬥爭。現在的核武器也不能消滅蘇聯和中國遼闊的領土和眾多的居民……中國的歷史已多次證明，即使大部分居民被消滅，也絕不意味着民族的消滅」⑪。這種思想到50年代後期在軍隊中形成了要敢於「打爛仗」的思想，強調「要準備打到一架飛機、一輛汽車也沒有……思想上一定要準備打爛仗。爭取爛一半，不準備打爛仗，就沒有勇氣，就不敢打」⑫。

更為重要的是，積極防禦戰略還體現了這一時期中國革命外交的特點。1958年7月22日通過的中央軍委擴大會議決議明確指出：「對於進犯我國領土、破壞遠東和世界和平的敵人，除了必須在防禦階段加以擊敗以外，還必須適時地轉入反攻和追擊，一直到把侵略者趕回它的本土，堅決、乾淨、全部消滅之，解放那裏的人民，以便使侵略永遠不再發生。」

蘇聯的軍事戰略從50年代中後期也開始變化，其特點是從「加強積極防禦，防止敵人侵略」的戰略方針，轉變為火箭核戰略，強調核武器的首次突擊作用，認為現代戰爭在幾分鐘內就可以結束，因此奉行先發制人的戰略方針。這種戰略方針的轉變同蘇共二十大以來蘇聯對戰爭的看法的重大變化密切相關。蘇聯領導人強調核武器的出現改變了以往的戰爭概念，戰爭已不是政治的繼續，戰

爭的正義性和非正義性的區別不大了。同時蘇聯還認為，在一場核戰爭中沒有絕對的勝利者。在這種背景下，蘇聯主張不用戰爭來解決國際爭端和意見分歧，不要企圖用強力改變現狀，反對任何可能導致相互毀滅的戰爭。

蘇聯的戰略方針同中國的「不怕核戰爭，準備打爛仗」的思想有根本區別。毛澤東後來講，在金門事件的過程中，中美雙方都在搞邊緣政策；美國人在這個戰爭邊緣，我們在另一個戰爭邊緣，我們是以戰爭邊緣政策對付美國的戰爭邊緣政策。毛澤東還用《聊齋志異》中「狂生夜讀」的故事來表明中國對待戰爭的觀點。毛澤東說，《聊齋志異》的作者告訴我們，不要怕鬼，你越怕鬼就不能活，鬼就要吃掉你。毛澤東說的這個「鬼」，指的就是西方帝國主義和它們企圖發動的戰爭。

蘇聯的戰略方針同中國的「不怕核戰爭，準備打爛仗」的思想有根本區別。毛澤東後來講，在金門事件中，中美雙方都在搞戰爭邊緣政策。毛澤東還用「狂生夜讀」的聊齋故事來表明，不要怕鬼，你越怕鬼就越不能活，鬼就要吃掉你。毛澤東說的這個「鬼」，指的就是西方帝國主義和它們企圖發動的戰爭。

三　蘇聯對炮擊金門的反應及其政策選擇

蘇聯領導人對第二次台灣海峽危機的爆發並不感到吃驚。赫魯曉夫在回憶錄中寫道，中國領導人說，他們事先準備採取「針對蔣介石的一次新的軍事行動，他們要求空中掩護以及射程遠的、部署在海岸上的炮群」⑬。儘管如此，危機的爆發大大出乎赫魯曉夫意料之外，一則是中國沒有依照慣例向蘇聯通報炮擊的時間和計劃，其次赫魯曉夫也沒有料到美國對危機的反應會如此強烈。因此，危機使得蘇聯面臨非常嚴峻的兩難境地，以下重要因素影響蘇聯對危機的反應，制約着蘇聯的行為。

首先，最重要因素是1950年《中蘇友好同盟互助條約》的影響和制約。這個條約的第一條就明確規定：「一旦締約國任何一方受到日本或與日本同盟的國家之侵略，因而處於戰爭狀態時，締約國另一方即盡其全力給予軍事及其他援助。」顯然，一旦中國的行為使美國捲入軍事衝突，蘇聯勢必要對中國履行條約義務，這樣將使蘇聯捲入一場同美國的戰爭，甚至是核戰爭。因為早在危機爆發之前，蘇聯軍界就開始探討美國在台灣海峽地區使用核武器的可能性。蘇聯戰略家塔蘭斯基 (N. Talensky) 將軍在1958年1月的《國際問題》雜誌上撰文指出：通過對西方軍事戰略的研究可以判斷，台灣海峽是適合進行有限核戰爭的地區之一。因此，如何避免美蘇之間的戰爭，無疑是蘇聯在對危機作出反應以及採取相應行動時必須首先考慮的因素。

其次，同前一個因素相關，蘇聯必須考慮美國對危機的反應。中國炮擊金門後，美國政府反應強烈，一方面向台灣海峽地區增派軍力，調派航空母艦和一個中隊的B-47型轟炸機到遠東；另一方面，美國宣布將對金馬等沿海島嶼進行軍事干預。面對美國的強硬立場，蘇聯出於緩和同美國關係的戰略需求，一方面要盡量避免捲入中美之間的軍事對抗，另一方面，面對「長着核牙齒的紙老虎」，蘇聯還要表示對中國的支持，以維護其在社會主義陣營中的威信和地位，但這種支持是有限度和謹慎的。正如《共產黨人》雜誌在一篇評論危機的文章中明確指出的，蘇聯對中國的支持不能冒發生戰爭風險的代價，文章甚至宣稱：「蘇聯不想要軍事衝突。」因此，赫魯曉夫在危機期間幾次表示對中國提供軍事上的支持，恐怕其考慮的出發點在於以此威懾美國，避免美蘇正面衝突。

第三，蘇聯在決策時清楚地意識到，她完全無法控制中國的行動。考慮到中國在第一次台灣海峽危機期間的行為，以及中國在處理波匈事件上的獨立性，蘇聯領導人明顯意識到，在處理第二次台海危機時應更多地考慮如何約束中國的行為，以避免中美之間可能爆發的戰爭。

同時，蘇聯決策者處理危機時必須考慮當時東西方戰略力量的對比。一方面，蘇聯雖然認為東西方之間的力量對比正在變化，但要完全有利於社會主義陣營，恐怕還需要相當一段時間，這同中國的判斷有着根本的分歧；另一方面，同這一時期蘇聯對其他危機的反應、特別是對柏林危機的反應明顯不同的是，蘇聯在台海地區缺乏軍事優勢，蘇聯軍方在危機爆發之前就意識到這個問題，使得其對危機的反應更加謹慎。

最後是蘇聯對沿海島嶼本身重要性的考慮。毫無疑問，蘇聯的戰略重點是在歐洲，赫魯曉夫時期蘇聯同美國爭奪的重點同樣是在歐洲。至於沿海島嶼的地位，蘇聯顯然認為缺乏同美國進行全面戰爭的重要性，不值得為這些小島同美國爆發戰爭。但蘇聯領導人沒有意識到，這些島嶼對中國來講，卻是國家主權和領土完整的重要標誌。

蘇聯在危機中面臨兩難的政策選擇：一方面，蘇聯不得不公開支持中國的行動；另一方面，對中國的支持，可能會導致美蘇之間的戰爭，甚至是核戰爭。《共產黨人》雜誌文章甚至宣稱：「蘇聯不想要軍事衝突。」因此，赫魯曉夫在危機期間幾次表示對中國提供軍事上的支持，其出發點在於以此威懾美國，避免美蘇正面衝突。

以上分析的重要因素導致蘇聯在危機中面臨兩難的政策選擇：一方面，出於維護自己在社會主義陣營中的信譽和威望，蘇聯不得不公開支持中國的行動；另一方面，對中國的支持，可能會導致美蘇之間的戰爭，甚至是核戰爭。因此，蘇聯在危機期間的政策選擇，依據對中國危機決策的了解和認識以及美國對危機的反應，大致可以分為兩個主要階段。在整個危機過程中，蘇聯的反應與決策是被動和謹慎的。

在危機的第一階段（從炮擊開始到1958年9月底），中國炮擊金門的一個主要目的，從軍事上來講，是「偵察美國人的決心，考驗美國人的決心」；對沿海島嶼則是相機行事，機會來了就佔領金馬。由於蘇聯不了解中國炮擊金門的戰略意圖和作戰目的，因此在危機的第一階段，蘇聯一方面發表聲明支持中國的行動，並試圖採取相應的具體措施；另一方面，通過各種途徑了解中國的意圖和目的，以期影響和制約中國的行為。由於意識到在台海地區可能爆發戰爭，蘇聯軍方在這一階段的反應更為謹慎和克制。

儘管蘇聯可能事先知道中國將要採取的行動，但令蘇聯領導人震驚的是，中國方面完全沒有告知炮擊的時間、行動方針以及具體目的。了解中國的行動意圖，成為蘇聯進行決策的前提，蘇聯駐華使館成為相關情報的重要來源。得知中國炮擊金門後，蘇聯使館立即電告蘇共中央，中國只是在8月23日發動炮擊後才告訴我們，之前絲毫沒有透露這一本已在計劃中的重大軍事政治行動的意圖。赫魯曉夫收到蘇聯使館的通報後，立即要求蘇聯大使轉告中方，中國全面建設社會主義才剛剛開始，經濟上和軍事上還比較落後，目前不具備打現代化戰爭，也不具備對台灣實施登陸作戰的條件。包括蘇聯在內的整個社會主義陣營，也沒有必要現在捲入這場戰爭之中。由於以上所分析的原因，毛澤東通過外交部通知蘇聯方面說，這些島嶼是中華人民共和國的領土，我們如何解放它們，是我們的內部事務[14]。

從危機開始到1958年底，蘇聯大使館共向國內發回52份有關報告，他們對中國政策的基本判斷是：中國同志利用毛澤東關於「帝國主義和一切反動派都是

紙老虎」的論斷，認為在危機中「可以輕而易舉地取得勝利」，並強調解決台灣問題完全是中國的內政。但蘇聯大使館的報告卻認為，「僅僅把解決台灣問題視為純屬中國內政完全是錯誤的。我們的中國朋友在台灣衝突發展的第一階段，採取了極為簡單的方法去評估台灣問題的緊迫性，從而導致惡化國際緊張這種可能性的出現，使得美國方面採取戰爭邊緣政策」。蘇聯大使館的報告還明確指出：「中國人現在表現出來的傾向是要自己解決亞洲問題，他們並不認為有必要與我們商量他們計劃中的行動，儘管當局勢失控的時候他們會指望我們的支持。」⑮

由於無從確切了解中國行動計劃的意圖，蘇聯方面決定派葛羅米柯到中國。在此之前，蘇聯駐華使館參贊蘇達利柯夫 (N. G. Sudarikov) 根據赫魯曉夫的指示，在9月5日拜會周恩來。蘇達利柯夫告訴周恩來：「葛羅米柯同志此次訪問北京的重要目的，就是向中共中央政治局通報赫魯曉夫同志就台灣海峽的事態給艾森豪威爾的信件」，同時與中國「交換在這一問題上的看法」。周恩來利用這次會談，從國際和國內兩方面談了中國對台灣海峽形勢的分析、美台矛盾以及中國的立場、策略和所採取的行動。周恩來特別強調：「中國炮擊金門、馬祖並不是就要用武力解放台灣，只是要懲罰國民黨部隊，阻止美國搞『兩個中國』，如果打出亂子，中國自己承擔後果，不拖蘇聯下水。」⑯

9月6日，周恩來同葛羅米柯會晤，向他說明中國政府在台灣海峽地區等問題上的立場，葛羅米柯表示蘇共中央完全贊同中方的立場和措施。根據蘇聯的檔案紀錄，周恩來在會晤時對葛羅米柯說：由於對沿海島嶼實施打擊，中國已經考慮到有可能在這一地區爆發美國針對中國的局部戰爭，準備承受嚴重的打擊，包括原子彈和城市的毀滅。周恩來指出，即便是美國使用了戰術核武器，蘇聯也不需在戰爭的這一時期參戰。只有當美國使用較大能量的核武器，並以此方式冒擴大戰爭風險的時候，蘇聯才應當用核武器對美國實施反擊⑰。根據葛羅米柯的回憶錄，毛澤東在同葛羅米柯的會談中也表達了同樣的看法。

赫魯曉夫在同中國進行磋商之後，針對杜勒斯 (John Foster Dulles) 的核威脅政策和新港聲明，在9月7日發出了致艾森豪威爾 (Dwight D. Eisenhower) 的公開信，呼籲美國政府對台灣及台海地區所採取的行動要謹慎從事，不要輕易採取可能帶來不可收拾的後果的步驟。信中指出，對中國的原子訛詐嚇不倒蘇聯也嚇不倒中國，那些策劃對中國進行原子進攻計劃的人不應忘記，不只是美國，另一方也擁有原子武器和氫武器以及發射這些武器的相應工具。如果美國對中國發動這種進攻，那麼，它立即會受到應得的同類武器的反擊。信中特別強調：「對我們偉大的朋友、盟邦和鄰國中華人民共和國的侵犯也就是對蘇聯的侵犯。」葛羅米柯在9月18日聯大會議發言中重申了赫魯曉夫的聲明。赫魯曉夫在9月19日致艾森豪威爾的第二封信中再次表達了上述立場。

與此同時，赫魯曉夫還特地召見中國駐蘇大使劉曉進行一次「重要談話」。在這次會談中，赫魯曉夫明確闡述了蘇聯對危機的立場態度，表露出對爆發戰爭的擔憂。赫魯曉夫說，美國的戰爭邊緣政策很危險，要特別提高警惕。為了防止局勢進一步發展，蘇聯將考慮採取一些具體步驟，幫助中國制止美蔣侵略陰謀的實現。因此，蘇共中央經過討論研究後認為，應在空軍方面加強那一地區的力量，使這裏的力量能夠對美蔣海軍起到威懾作用。赫魯曉夫的真實意圖是在中國東南沿海地區建立平衡美國優勢的力量，以期避免美蘇對抗。中共中

根據蘇聯的檔案紀錄，周恩來在與葛羅米柯會晤時說：即便是美國使用了戰術核武器，蘇聯也不需在戰爭的這一時期參戰。只有當美國使用較大能量的核武器，並以此方式冒擴大戰爭風險的時候，蘇聯才應當用核武器對美國實施反擊。周恩來特別強調：「如果打出亂子，中國自己承擔後果，不拖蘇聯下水。」

央考慮到前一階段出現的「聯合艦隊」和「長波電台」事件，經過討論後婉言謝絕蘇聯的建議。

中國的這一立場使蘇聯領導人感到更為難堪和極為不滿。9月27日，蘇共中央致信中共中央，再次強調蘇聯政府的立場，強調中蘇團結與聯合的重要性，強調對中國的進攻就是對整個社會主義陣營的進攻，就是對蘇聯的進攻。但信件同樣強烈地表明蘇聯領導人對中國行為的不滿。信件指出：「我們不能允許敵人有這樣的幻想，即如果美國或日本或其他任何國家對中華人民共和國發動進攻，蘇聯將袖手旁觀。」信件情緒激烈地說：「如果當原子彈落在中華人民共和國的土地上，當中國的兒女們已經付出生命代價的時候，而蘇聯，不僅擁有可以阻止我們敵人而且還可以摧毀敵人的可怕武器，卻允許自己不向你們提供援助，這對整個社會主義陣營，對國際工人階級運動，都將是一場巨大的災難。這是對世界工人階級的犯罪，對馬克思列寧主義所教導的共產主義最神聖的原則的背叛」⑱。

赫魯曉夫曾召見中國駐蘇大使劉曉進行「重要談話」，明確表露對爆發戰爭的擔憂，蘇聯將採取一些具體步驟，幫助中國制止美蔣侵略陰謀的實現。赫魯曉夫的真實意圖是在中國東南沿海地區建立平衡美國優勢的力量，以期避免美蘇對抗。中共中央經過討論後婉言謝絕蘇聯的建議。這使蘇聯領導人感到更為難堪和極為不滿。

蘇共中央的這封信清楚表明蘇聯在危機中面臨的困境：一方面如果蘇聯履行同盟義務，則中國的行為使蘇聯有捲入戰爭甚至是核戰爭的危險；另一方面，如果蘇聯袖手旁觀，則中國的行為使得蘇聯可能在社會主義陣營面前喪失信譽和威望。為此，赫魯曉夫又連續給毛澤東寫了兩封信，表示蘇聯可以派攜帶地空導彈的C-75型轟炸機到福建，增強中國的防空力量，改變台海地區的戰略力量對比，避免戰爭。毛澤東覆信給赫魯曉夫雖然表示歡迎，但他強調，「為了最後勝利，我們願意承擔第一個打擊，滅掉帝國主義，無非是死一大堆人」。毛澤東同時提議，最好請蘇聯政府供應一批地空導彈和岸艦導彈，並派來技術人員幫助中國訓練使用這些武器的部隊。中共中央的態度不僅表明中國自己解決台灣問題的決心，也反映出中共領導人繼續反對蘇聯在軍事上控制中國的「企圖」。

與蘇聯政治報刊上發表的文章和赫魯曉夫支持中國的聲明相比，蘇聯軍方在危機期間異常沉默。這種沉默突出表現在兩個方面：蘇聯軍方報刊對危機的報導持異常冷淡的態度。危機爆發後，《真理報》連續發表三篇「觀察家」的文章，支持中國的行動；這些文章都警告美國，對中華人民共和國的進攻，就是對蘇聯的「威脅」，蘇聯將提供一切必要的「道義和物資上的援助」。而蘇聯軍方報刊基本上沒有發表任何文章。特別突出地反映蘇聯軍方態度的是在赫魯曉夫兩次致函艾森豪威爾之後。蘇聯政治報刊都在第一版顯著位置加以報導，並配以社論表示支持。但蘇聯軍方報刊卻降低調門，反應冷淡，或不發表評論，或根本不提及赫魯曉夫聲明中的核心部分。赫魯曉夫致艾森豪威爾的第二封信公布後，蘇聯軍方報刊的反應更為冷淡，軍方各主要報刊基本上未對赫魯曉夫的聲明作任何評論。

另一方面，同其他危機相比，蘇軍高級將領完全避免表明自己的立場，只有負責蘇軍裝甲部隊的魯特米斯托夫 (P. A. Rotmistrov) 元帥在9月14日的一篇文章中簡略地提到蘇聯武裝力量正「警惕」地注視着遠東的局勢，但隻字未提蘇聯對中國的支持。最為突出的是蘇聯國防部長馬利諾夫斯基 (Rodion Malinovsky) 元帥和華約司令科涅夫 (Ivan Konev) 元帥的表現。在危機的高潮時刻，馬利諾夫斯基在莫斯科軍事工程學院的畢業典禮上發表講話，明顯迴避發表自己對危機

的觀點。作為7月底赫魯曉夫訪問北京時蘇聯代表團的成員，馬利諾夫斯基的態度是反常的。與此同時，科涅夫在波蘭建軍節的慶祝會上，對台海危機也是避而不談。

蘇聯軍方的行為在一定程度上體現了蘇聯決策層對蘇聯採取何種政策的意見分歧，但目前尚缺乏蘇聯的檔案文獻來證實這種分歧的真實性及其意義。也許可以這樣理解蘇聯決策過程中出現的這種分歧：它僅僅是一種表面現象，其實質是蘇聯擺脫兩難境地的一種策略手段，通過赫魯曉夫的聲明表示蘇聯履行條約義務的決心，維護其信譽；而軍方表現的目的則在於向美國和中國顯示蘇聯對危機反應的克制與謹慎。因此，從決策過程看，這種表面上的不協調並沒有從根本上影響赫魯曉夫的危機決策。

在危機的第二階段，中國改變了對沿海島嶼的政策。毛澤東考慮到這一階段美國的政策，在9月底認為佔領金門的意見「恐怕不宜採納」。經過研究，中共中央決定將金馬留在國民黨手中，將來一攬子解決台灣問題。周恩來遂在10月5日和14日向蘇聯代辦安東諾夫 (S. F. Antonov) 通報了中國對台灣海峽的政策。赫魯曉夫表示同意中國的政策。目前尚無蘇聯方面的檔案文獻詳盡論述蘇聯在危機第二階段的決策過程，但有兩點是非常清楚的：首先，赫魯曉夫繼續在各種場合對中國的行為表示支持；其次，赫魯曉夫非常不滿這一階段中國的新政策，這一點在1959年中蘇會談中暴露得特別明顯。赫魯曉夫稱中國對沿海島嶼的處理是「托洛茨基式的」。

在危機的第二階段，毛澤東在9月底認為佔領金門的意見「恐怕不宜採納」，中共中央決定將金馬留在國民黨手中，將來一攬子解決台灣問題。蘇聯方面有兩點是非常清楚的：首先，赫魯曉夫繼續在各種場合對中國的行為表示支持；其次，他又非常不滿這一階段中國的新政策，稱中國對沿海島嶼的處理是「托洛茨基式的」。

四　第二次台灣海峽危機對中蘇關係的影響

儘管還需要更多的檔案文獻來釐清危機期間中蘇關係的演進，但這次危機無疑嚴重損害了中蘇同盟。首先，危機為雙方關係的發展投下了前所未有的巨大陰影。蘇聯認為中國炮擊金門不僅違反了條約，使蘇聯陷於嚴重的戰爭風險；更為重要的是，蘇聯認為中國的行為破壞了蘇聯的和平共處的外交政策，有損蘇聯在社會主義陣營和世界輿論面前的威信。這就是赫魯曉夫對中國採取如此重大的行動竟然事先不通知他而一直耿耿於懷的原因。在蘇聯領導人看來，中國炮擊金門「實際上正好迎合了美國好戰集團破壞蘇聯緩和國際緊張局勢方針的意圖。北京打算借助這種行動來激化蘇美關係，並利用蘇中條約這部機器把衝突擴大為遠東的軍事對抗」。

由於炮擊金門具有「針對這一時期赫魯曉夫上台後對西方的姑息政策」這一決策背景，因此，在毛澤東的眼裏，赫魯曉夫同美國搞緩和，不反帝，尤其是不反美帝，還算甚麼馬克思主義者和共產黨。實際上，早在中共八大二次會議期間，毛澤東就印發了《馬列論不斷革命的語錄》，在內部開始批評蘇共中央。對於蘇聯對中國行為的責難，毛澤東在1959年的一次內部講話中作了極為深入的總結，他強調指出：「赫魯曉夫們很幼稚。他不懂馬列主義，易受帝國主義的騙。他不懂中國達到極點，又不研究，相信一大堆不正確的情報，信口開河……他對中國極為恐慌，恐慌之至。他有兩大怕：一怕帝國主義，二怕中國的共產主義。他怕東歐的各黨和世界各共產黨不相信他們而相信我們。」因此，

由炮擊金門所揭示的中蘇意識形態上的重大分歧，使得中蘇關係的公開破裂，僅僅是時間問題了。

其次，危機加深了雙方在台灣問題以及在沿海島嶼問題上的矛盾和分歧。蘇聯雖然在危機期間表面上支持中國，但實質上是反對中國對台灣問題以及對沿海島嶼的政策立場，這種態度在赫魯曉夫1959年10月訪問北京時同中共領導人的會談中得以充分體現。赫魯曉夫不但埋怨1958年炮擊金門給蘇聯「造成了困難」，對中國在台灣問題上的政策表示不滿，而且明確告訴中國領導人，一旦台灣海峽爆發戰爭，蘇聯是不會捲入的。赫魯曉夫還建議今後中蘇通過一定途徑就台灣問題交換意見，了解彼此的立場和方針、政策。赫魯曉夫的建議和觀點遭到中共領導人的拒絕和嚴厲批駁。毛澤東直截了當地告訴赫魯曉夫：如何解放台灣的問題只能由中國人自己來解決……你是無能為力的，不宜說三道四。因此，中國領導人認為，從蘇聯領導人對中國炮擊金門所作出的反應可以清楚地看出：蘇聯為了自己的外交利益，不惜要求中國犧牲其主權和領土完整。

赫魯曉夫1959年10月訪問北京時埋怨炮擊金門給蘇聯「造成了困難」，他的建議和遭到中共領導人的拒絕和嚴厲批駁。毛澤東直截了當地告訴赫魯曉夫：如何解放台灣的問題只能由中國人自己來解決……你是無能為力的，不宜說三道四。中國領導人認為，蘇聯為了自己的外交利益，不惜要求中國犧牲其主權和領土完整。

第三，炮擊金門產生的另一重要後果是，促使蘇聯領導人停止向中國提供核武器。赫魯曉夫在危機中已經決定，蘇聯將不向中國提供原子彈樣品，並要重新考慮與中國的關係。對此，一心要同美國搞緩和、感到無法約束中國行為的赫魯曉夫認為，向中國提供原子彈是非常危險的。因此，第二次台灣海峽危機結束不到一年，1959年6月20日蘇聯正式通知中國，停止向中國提供原子彈樣品和生產原子彈的技術材料。

中共中央認為蘇聯此舉是中蘇關係中一起重大事件。由於此時蘇聯在核禁試問題上追求與美國的合作，單方面宣布停止一切核試驗。對此中國領導人認為，依照赫魯曉夫的邏輯，既然要停止核試驗，那當然不能讓中國製造原子彈；這就表明赫魯曉夫這時傾向於同西方搞妥協，認為這樣就可以維護世界和平。中國領導人相信，赫魯曉夫把和平的希望寄託在同美國達成協議上，而不是依靠進一步增強社會主義陣營力量(包括中國擁有原子彈)、依靠社會主義陣營、世界民族獨立運動、世界工人運動以及世界上一切愛好和平力量的聯合鬥爭。對此中共中央的結論是：蘇聯的這個行為說明赫魯曉夫可能要在中蘇關係上採取新的方針，因為他在1958年提出要在中國建長波電台、搞聯合艦隊，實際上是要控制中國；當這些遭到抵抗後，他可能採取新的方針——同西方主要是美國站在一起反對中國⑲。蘇聯的行為後來被中共抨擊為「聯美反華」。

這樣，赫魯曉夫在1958年第二次台灣海峽危機中決定停止向中國提供核工業技術援助，實際上是中蘇分裂進程中一個重要方面——核政策上的控制與反控制鬥爭的緣起，其影響是深遠的。

五　結　論

1958年第二次台灣海峽危機是中蘇關係走向破裂進程中的重要事件，在看似一致與合作的表面，深藏着中蘇兩國在意識形態和國家利益上的重大分歧。危機進一步加深了兩國在意識形態領域的分歧，同時更為重要的是，1958年第

二次台灣海峽危機清楚表明，中蘇兩國的矛盾和分歧開始由意識形態領域向國家關係特別是國家利益的方向發展，成為中蘇矛盾和分歧公開化以及國家關係迅速惡化的重要標誌之一。

註釋

① Vladislav Zubok and Constantine Pleshakov, *Inside the Kremlin's Cold War: From Stalin to Khrushchev* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), 211.

② 王泰平主編：《中華人民共和國外交史》，第二卷（1957-1969）（北京：世界知識出版社，1998），頁216-17。

③ 中華人民共和國外交部、中共中央文獻研究室編：《毛澤東外交文選》（北京：中央文獻出版社、世界知識出版社，1994），頁159-60；毛澤東：〈在第十五次最高國務會議上的講話〉，載《建國以來毛澤東文稿》，第七冊（1958年1-12月），頁393。

④ 毛澤東：〈同巴西記者馬羅金和杜特列夫人的談話〉，載中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第七冊（1958年1-12月），頁370-71；同註③毛澤東，頁384。

⑤ 毛澤東：〈同拉丁美洲一些國家共產黨領導人的談話〉，《毛澤東文集》，第八卷（北京：人民出版社，1993），頁17。

⑥ 1956年5月2日蘇聯駐華大使尤金（Pavel F. Yudin）與毛澤東的會談紀錄，俄國檔案，SD08102，此為沈志華收藏的俄國檔案原文複印-件編號，下同。

⑦ 毛澤東：〈非洲當前的任務是反對帝國主義，不是反對資本主義〉，載《毛澤東文集》，第八卷，頁8。

⑧ 毛澤東：〈在莫斯科共產黨和工人黨代表會議上的講話〉，載中共中央文獻研究室編：《建國以來毛澤東文稿》，第六冊（1956年1月至1957年12月），頁630-37。

⑨⑲ 吳冷西：《十年論戰——1956-1966年中蘇關係回憶錄》，上卷（北京：中央文獻出版社，1999），頁151-53；207-208。

⑩ 1960年11月26日米高揚、科茲洛夫與劉少奇、鄧小平、彭真的會談紀錄，俄國檔案，SD09880。

⑪ 1956年5月2日尤金與毛澤東的會談紀錄，俄國檔案，SD08102。

⑫ 1958年7月24日中央軍委秘書長黃克誠在軍委擴大會議上的講話，參見鄭文翰：《秘書日記裏的彭老總》（北京：軍事科學出版社，1998），頁318。

⑬ "Memuari Nikiti Sergeevicha Khrushcheva", *Voprosi istorii*, 1993, no. 2；參見註①書，頁220。

⑭ TsKhSD (Storage Center for Contemporary Documents of Russia), f.5, op.49, d.239; f.5, op.49, d.131; f.5, op.49, d.134。參見註①書，頁221-24。

⑮ TsKhSD, f.5, op.49, d.134。參見註①書，頁223。

⑯ 1958年9月5日蘇達利柯夫同周恩來總理的會談紀錄，TsKhSD, f.5, op.49, d.134。參見註①書，頁224-25。中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜1949-1976》，中卷（北京：中央文獻出版社，1997），頁166。

⑰ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜》，中卷，頁166。1958年9月6日葛羅米柯同周恩來總理的會談紀錄，TsKhSD, f.5, op.49, d.133。參見註①書，頁225.

⑱ 蘇共中央1958年9月27日致中共中央的信件，參見"Khruschev's Nuclear Promise to Beijing During the 1958 Crisis", *Cold War International Project Bulletin*, Issues 6-7, Winter 1995/1996 (Washington, D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars), 226-27.

戴超武 東北師範大學美國研究所博士，現任南京國際關係學院教授。

1949–1950對華政策：英國、印度與美國的嚴重歧異

● 時殷弘

1949-50年間，美國政府開始推行孤立、削弱和遏制中國的政策，而這種政策能否順利實施和取得預期的成效，很大程度取決於英國和印度是否予以協作。英、印兩國是當時中國問題上最重要的「第三種勢力」，是美國政府努力爭取與之一致的主要對象。然而，英、印兩國儘管同新中國有這樣或那樣的矛盾，並且在許多方面需要美國的支持、援助或諒解，但它們分別採取了與美國的意願和要求大相逕庭的對華政策。可以說，英、印與美國之間的此種歧異，構成了中國革命勝利後美國在亞太地區遭到的第一場大挫折，甚或構成了西方集團逐漸走向渙散和中立主義登上戰後國際政治舞台的起點。本文將主要依據美國外交檔案的有關史料，論述英國和印度各自在承認新中國、對華貿易、西藏、台灣以及朝鮮衝突和平解決等問題上同美國的分歧，以彌補國內外有關研究的不足，文末並會論及可以從此項研究導出的某些較宏觀的結論。

1949-50年間，美國政府開始推行孤立、削弱和遏制中國的政策。然而，作為當時中國問題上最重要的「第三種勢力」的英國和印度，卻採取了與美國大相逕庭的對華政策。這構成了中國革命勝利後美國在亞太地區遭到的第一場大挫折，甚或構成了西方集團逐漸走向渙散和中立主義登上戰後國際政治舞台的起點。

一

同美國的態度相反，英國傾向於承認新中國。這個海外市場和海外資產已急劇減少的國家相當重視對華貿易和在華投資。英國外交部在人民解放軍佔領天津以前就估計，中國共產黨的清明廉潔及其在重建國家方面的緊迫需要，可能使英國在華經濟利益得以維持和發展。華北和江南各大城市解放後保護守法外僑的政策進一步鼓勵了這種觀點。英國政府明白，只有承認新中國，並且與之建立外交關係，才有希望從中國這個「潛在的巨大市場」中得到充分的好處①。另一重要因素就是香港。1949年1月，英國政府就開始擔心中國共產黨可能用軍事和政治手段迅速使香港回歸中國。人民解放軍渡江後，內閣急忙研究香港未來的命運，結果斷定無法抵擋中共的大規模進攻。因此，要盡可能長久地保住這個重要的商業和金融據點，就必須同新中國建立較好的關係，至少要使英國能與中國進行外交談判。而且，「香港在供應上對大陸的依賴也確定了與北京建立官方關係的必要」②。此外，英國面對歐洲的冷戰和亞洲的民族解放運動，這

兩種形勢都要求盡可能避免與新中國敵對，否則英國及其盟國(特別是美國)會分散在歐洲對抗蘇聯的精力，同時不利於英國調整自己在亞洲的勢力體系。在後一方面，英國特別重視避免在對華政策上同印度分道揚鑣，以免損害當時對它很重要的英印特殊關係③。

1949年元旦剛過，英國外交部就向美國國務院暗示：英國準備在比較靈活的基礎上同中國共產黨領導的新政府打交道。兩個多月後，它又明確表示想過一段時間即予以「事實上的承認」④。英國的態度令美國不安。5月初，美國國務卿艾奇遜(Dean Acheson)着手組織孤立新中國的國際「共同陣線」，英國是他爭取的頭號對象。然而，英國外交部很快正式通知美國：英國在目前中國政府尚未正式成立的情況下贊同美國的政策，但「要拒絕給予一個事實上控制一大部分(中國)領土的政府任何種類的承認，不僅在法理上站不住腳，而且引起嚴重的實際困難」。7月間，艾奇遜要英國外交大臣貝文(Ernest Bevin)從對華遏制的角度重新考慮承認問題，並且和他共同組織對付新中國的多邊磋商，結果被婉言拒絕⑤。8月，人民解放軍逼近廣東，美國採取了更加敵視新中國的姿態，這就促使英國的態度進一步明朗化。是月23日，貝文向內閣報告了美國關閉駐廣州、重慶、昆明等領事館的決定，說英國不應尾隨美國「放棄我們在華的全部利益」，而應「實行我們自己的在中國保留立足點的政策」和準備承認中國新政府⑥。事實上，英國外交部在一星期前就向美國駐英使館送交備忘錄，主張在新中國正式成立後早日予以承認。美國感到問題嚴重，遂加緊阻撓。駐英大使道格拉斯(Lewis Douglas)約見貝文，陳說美英共同孤立新中國的必要。國務院遠東司司長巴特沃思(W. Walton Butterworth)則在華盛頓同英國外交部高級官員會談，要英國追隨美國，並以承認新中國特別對東南亞英屬殖民地不利來恐嚇⑦。9月中旬貝文訪美，艾奇遜當面施加壓力。結果，貝文同意「謹慎行事」，並和美國「密切磋商」⑧。

英國政府明白，只有承認新中國，並且與之建立外交關係，才有希望從中國這個「潛在的巨大市場」中得到好處。1949年元旦剛過，英國外交部就向美國國務院暗示：英國準備比較靈活地同中國共產黨的新政府打交道。兩個多月後，又明確表示想過一段時間即予中國「事實上的承認」。英國的態度令美國不安。

貝文的讓步很大程度上是表面的。中華人民共和國成立後，英國政府對中國願與外國建交的表示作出了迅速的反應。10月6日，英國駐北平總領事覆函周恩來外長，提議先行建立非正式關係，以便促進兩國貿易。英國事前不和美國磋商，事後也不通報，美國只是由法國相告才得知⑨。杜魯門(Harry S. Truman)對此頗為惱火，覺得英國人捉弄了他，艾奇遜也認為這一舉動違背他不久前和貝文達成的諒解。於是，美英之間展開交涉。美國國務院指責英國言而無信，破壞西方團結，並且要求下不為例。英國外交部一方面解釋致歉，一方面聲稱需要磋商的是「法律上」而非「事實上」的承認。貝文本人還頗不客氣地要道格拉斯轉告艾奇遜：事先磋商不等於取得他的同意⑩。英國謀求與新中國建立正式關係的進程並未因此事停頓下來。10月間，英國政府宣布已就新生中國內地對香港的供應問題同中國新政府達成了「非常滿意的安排」。與此同時，在廣州的英國使館辦事處不隨國民黨殘餘逃往重慶。英國官方還公開否認了《每日電訊報》(*Daily Telegraph*)在10月中旬的一則報導：英國已向盟國保證不會早日承認新中國⑪。

隨後，英國朝着與美國相反的方向加快步伐，其駐美使館於11月1日向美國國務院送交備忘錄，表示英國準備「在法律上」承認新中國。備忘錄希望美國同英國一致，否則英國將自行其是。美國國務院對此大為反感。巴特沃思責難英國不提中國須遵守「國際義務」這一承認條件，艾奇遜則向貝文和英國駐美大使弗朗克斯強調，美國「不相信急於承認會給採取這一行動的人帶來任何長久的好處」⑫。英國政府不為所動，於12月15日決定翌年1月初承認新中國。艾奇遜仍不

死心，要貝文把承認時間至少推遲到越南保大傀儡政權粉墨登場之後，以免損害「抵制共產主義蔓延」的事業⑬。此時緬甸已經承認新中國，印度和巴基斯坦在幾天後將採取同樣的行動。在這種情況下，即使稍事拖延也是英國所不願意的⑭。1950年1月6日，貝文通知周恩來：英國政府聲明撤銷對國民黨政府的承認⑮。英國的舉動影響重大。十天內錫蘭、挪威、丹麥、阿富汗、芬蘭、瑞典和瑞士政府相繼承認新中國，荷蘭和印度尼西亞則於3月底起而仿效。美國孤立新中國的圖謀近於全盤失敗。

二

在中國問題上，印度對美國的重要性僅次於英國。艾奇遜在1949年7月間決定遏制新中國後不久，便設想由印度出面，倡導亞洲國家和美英法荷澳一起組成反華包圍圈⑯。

艾奇遜在1949年7月間決定遏制新中國後，便設想由印度出面，倡導亞洲國家和美英法荷澳一起組成反華包圍圈。然而使印度新近獲得獨立的反殖鬥爭的領導者們，對中國人民擺脫帝國主義和封建枷鎖不無同情和敬慕。尼赫魯認為，美國敵視和孤立新中國表現了西方大國對亞洲人民的傳統態度，印度不應當盲目追隨其後。

但是，他的籌劃失算了。雖然國大黨政府懼怕中國革命影響及於印度，並且擔心強大統一的中國會妨礙它維持和擴展境外勢力，然而使印度新近獲得獨立的反殖鬥爭的領導者們，對中國人民擺脫帝國主義和封建統治的枷鎖不無同情和敬慕。尼赫魯 (Jawaharlal Nehru) 認為，亞洲正處於覺醒的時代，印度獨立和新中國誕生是這個新時代的兩大標誌⑰。在他看來，美國敵視和孤立新中國表現了西方大國對亞洲人民的傳統態度，印度不應當盲目追隨其後。同樣重要的是現實利益的考慮。尼赫魯當時認為，印度和中國是亞洲兩個最大的彼此接壤的國家，「如果兩國的關係不好，就將……長遠地影響我國的未來」，甚至造成毀滅性的「反覆的戰爭」。要避免這樣的危險，印度首先必須從接受「歷史重大事件」的現實出發承認新中國。同時為了用外交手段保護印度在西藏的既得利益，也需要這麼做⑱。

當1949年5月艾奇遜着手組織不承認新中國的國際陣線時，印度的態度就令他頭疼。印度外交部一會兒說「完全同意」美國的主張，一會兒又說希望保留自由迴旋的餘地，印度駐華大使潘尼迦 (K. M. Panikkar) 則向留在南京的外國使節強調應當迅速承認新中國。雖然美國駐印使館竭力謀求印度明確支持美國，但到9月它已不得不認為「一旦中共政權牢固地控制了中國……印度政府就會準備承認」⑲。

中華人民共和國成立後兩個星期，印度政府便宣布：已通知中國政府印度正在研究承認和建交問題⑳。這是走向承認新中國的第一步。與此同時，尼赫魯訪問美國。他在會談中表示，承認新中國不可避免，而早承認比晚承認好。杜魯門和艾奇遜十分不滿，強調應當按照美國的立場協同動作，但尼赫魯堅執己見㉑。11月22日，印度政府通知美國：印度準備在年內承認新中國。對此，美國國務院向印度大使潘迪特 (Vijaya Lakshmi Pandit) 夫人表示不滿，告誡印度急於承認有弊無利㉒。美國的阻撓鼓勵了當時印度政府內以副總理兼內政部長帕特爾 (Vallabhai Patel) 為首的右翼勢力。11月初，帕特爾就要求尼赫魯在考慮承認問題時「認真關注」所謂中國對南亞的威脅，並且背着尼赫魯和外交部同美國使館商談阻撓承認。在政府表明年內承認新中國的意圖後，他又要求尼赫魯拖延此事，但被婉言拒絕㉓。12月30日，印度政府正式承認中華人民共和國。這是美國在亞洲的一次重大失敗。

三

1949年3月初，在中國共產黨即將解放中國大陸大部分地區的情況下，杜魯門批准了美國對華貿易政策綱領——國家安全委員會41號文件。這個文件規定嚴格管制對華出口。管制內容為：對軍事裝備和其他所有直接用於軍事的物資實行禁運；對輸出非軍用戰略物資實行嚴格的數量限制；所有對華出口須經商業部許可，以便根據「戰略考慮」予以批准和拒絕㉔。事實上，非軍用戰略物資被規定得十分廣泛，包括多種工作母機、精密儀錶儀器、電子器材、機動車輛和車廂、化工產品和設備、鋼材、有色金屬、發電輸電設備、石油產品等等。一句話，構成一國工業能力的一大部分物質要素㉕。

像在承認問題上一樣，美國最關心英國的態度。英國是美國以外最大的對華出口國，又是一個有能力提供資本貨物的工業發達國家。英國統治下的香港一向起着西方對華貿易的重要樞紐和中轉站的作用。沒有英國的合作，美國的貿易限制就很難奏效。3月下旬，美國國務院把國家安全委員會41號文件的精神以及管制對華出口的方法告訴英國使館，要求英國採取同樣措施，特別是嚴格限制香港對中國大陸的出口㉖。但是，英國很不情願這麼做。早在兩個多月以前，英國使館就向美國國務院詳細論證了對華貿易對英國的重要意義，並且認為西方國家和新中國貿易的前景並不暗淡㉗。4月初，英國外交部作出初步答覆，強調英國將盡可能維持在中國解放區的貿易和其他經濟利益，要求美國在「共產黨人開始對外國經濟利益採取確鑿的侵犯行動」以前不施加經濟壓力。為了不過份得罪美國，它表示可以考慮禁運軍事物資，但這必須以其他西方國家協同行動為條件㉘。此後兩個多月裏，雖然美國方面多次勸說，但仍未得到英國任何明確支持㉙。6月21日始，美國國務院和商業部代表同英國政府官員在倫敦會談。結果，英國方面答應禁運軍事物資，但不包括香港和新加坡在這方面同中國大陸的轉運貿易，除非法國、荷蘭等國及其遠東屬地也這麼做。至於非軍用戰略物資，除石油產品外，英國拒絕施加限制㉚。艾奇遜對此大為不滿，他要駐英大使館告誡英國外交部：英國的態度將使西方喪失保護它在中國和遠東利益的最重要手段。然而，英國政府非但未改變立場，反而於9月中旬向美國國務院提出備忘錄，批評美國政策的指導思想，說把貿易用作對付共產黨的政治武器徒勞無益㉛。與此同時，艾奇遜和貝文在華盛頓會談，限制對華出口是議題之一。會談未使英國在這方面更接近美國，艾奇遜不得不承認兩國的分歧難以彌合㉜。

1949年3月初，杜魯門批准美國對華貿易政策綱領，嚴格管制對華出口。但是，如果沒有英國的合作，美國就很難達到目的。3月下旬，美國國務院要求英國採取措施，嚴格限制香港對中國大陸的出口。此後兩個多月裏，雖然美國方面多次勸說，但仍未得到英國任何明確支持。英國政府更於9月中旬批評美國政策的指導思想，說把貿易用作對付共產黨的政治武器徒勞無益。

在如何對待國民黨1949年6月下旬起對以上海為中心的東南沿海進行海上封鎖的問題上，英國也表現出同美國大不相同的姿態。美國政府的態度是積極縱容和配合。美國務院中國科科長斯普勞斯 (Philip Sprouse) 的觀點具有代表性，他在封鎖開始不久欣喜地說：對上海的封鎖正在給中國共產黨造成日益嚴重的困難，它們和其他方面的經濟困難相結合，「可望阻撓共產黨鞏固其統治，導致共產黨的力量越來越多地用於維持後方秩序，最終削弱其南進勢頭，並且降低共產黨在中國和東亞的威望」㉝。但是，英國的政策卻相反。7月下旬，英外交部建議英美合作向上海運送救濟物資，以防該市發生可能危及外國人的經濟崩潰或騷亂。它特別要美國方面考慮對國民黨施加外交壓力或派海軍護航，以便載運救濟物資的船隻駛入上海。但是，這個主張立即遭到美國國務院拒絕㉞。10月間，

英國不顧美國反對，決定為駛往中國大陸港口(主要是上海)的英國商船提供護航。在杜魯門看來，這是個「最令人不快的事態發展」㉟。

四

中華人民共和國成立後不久，中央指示人民解放軍準備進軍西藏，同時通知西藏地方政府(噶廈)派代表到北京談判和平解決辦法。噶廈對此非常恐慌。1949年11月2日，它致函毛澤東，以獨立國家政府的姿態，要求保證沒有任何「中國軍隊跨過西藏邊界」，並聲稱「被兼併為中國領土之一部分的那些西藏領土」應在中國內戰後通過談判回歸西藏㊱。兩天後，它派代表向美國駐印度大使亨德森(Loy Henderson)遞交致艾奇遜函，請美國在人民解放軍進藏時援助藏軍抵抗。它同時還向英國和印度政府提出了類似的請求。12月，它又分別致函艾奇遜和杜魯門，要美國轉達並幫助西藏實現加入聯合國的申請，並且希望同美國建立外交關係和派使團赴美求援㊲。

中華人民共和國成立後不久，中央通知西藏地方政府(噶廈)派代表到北京談判和平解決辦法。1949年11月噶廈致函艾奇遜，請美國在人民解放軍進藏時援助藏軍抵抗。美國政府也企望阻止西藏解放，並謀求印、英兩國合作。但是，印度不想為西藏問題損害中印關係，英國的態度與此相似。

美國政府企望阻止西藏解放。美駐印和駐英使館奉國務院指示分別與印、英兩國外交官員協商，謀求他們的合作。但是，結果令國務院失望。印度當時雖然對西藏不無擴張主義圖謀，但它更希望與新中國友好相處。亨德森向艾奇遜匯報說，印度不想為西藏問題損害中印關係，竟否認接到過噶廈請示軍援的函電㊳。英國的態度與此相似。它由於印度獨立而喪失了在藏特權，支持噶廈分裂主義不僅不會給自己帶來多大實惠，反而將得罪中國，損害對華貿易和香港的前景。因此，英國外交部一邊故作姿態地表示「支持印度的任何旨在保護西藏自治的行動」，一邊卻告訴美國，印度必然承認中國對西藏擁有主權，不會採取與中國對抗的行動。在西藏加入聯合國問題上，英國向美國表示，蘇聯必定否決噶廈的申請，因而應當通過印度向噶廈說明申請加入聯合國不可行㊴。

美國國務院仍不罷休。12月上旬，艾奇遜授權亨德森告訴西藏噶廈：美國將仔細考慮西藏加入聯合國的請求，但無論在地理上或傳統上西藏與印度和英國的關係都比美國密切㊵。這是向拉薩方面暗示，應當對印度和英國做工作，而不宜由美國單獨或直接出面予以支持。然而，新德里傳來的消息繼續使國務院感到沮喪。亨德森在與印度外長梅農(V. K. Krishna Menon)和英國駐印副高級專員羅伯茨(Frank Roberts)交換意見後，向艾奇遜報告說，他們都認為西藏不可能被接納進聯合國，而聯合國就此進行的辯論反而會「過份地激起西藏問題，可能促使中共更早地行動」。至於如何對待噶廈派人赴英求援，梅農認為它可以通過印度與英國駐印官員聯繫，不應當直接前往英國㊶。

鑒於英印兩國不願與美合作，美國政府只能暫時中止在西藏問題上的密謀活動。12月下旬，艾奇遜指示亨德森以非正式方法向噶廈示意，不要派代表團前往聯合國申請席位。三個星期後，他又要亨德森敦促噶廈不要派人赴美求援。接着，他決定放棄向西藏派遣領事人員的打算㊷。亨德森在當時的一份電報中道破了美國的難處。他說，支持噶廈的外交表示會使它以為美國將援助抵抗中共進軍，而這是美國由於地理和軍事限制所難辦到的㊸。

1950年春，人民解放軍開始向西藏進軍，噶廈則在昌都集結藏軍主力準備決戰。這一形勢又使美國政府動作起來。3月1日，艾奇遜要亨德森試探假手印度

向噶廈提供軍援的可能性。亨德森回電認為，美印合作不可能令人滿意，因為印度不肯同美國一起反對中國。他還說，即使印度願意援助噶廈，也只會限於提供它自己的物資[44]。艾奇遜還不死心。6月中旬，他請英國政府敦促印度：「悄悄地」向噶廈提供軍援。然而，英國政府強調自己「在藏利益極為有限，沒有必要介入中國內政」，態度十分冷淡[45]。如此一再碰壁後，艾奇遜又指示駐印使館鼓動噶廈向印度施加壓力，促其轉運美援，或進一步提供印援。可是，印度仍不願過多地插手[46]。10月19日，中國人民解放軍攻克昌都，美國政府只能望洋興歎。

五

朝鮮戰爭爆發後，美國政府立即派第七艦隊進入台灣海峽，並且宣布了「台灣地位未定論」。這一對中國內部事務的武裝干涉，即使在支持美國侵略朝鮮的國家中也引起了強烈不滿。英國是其中最重要的國家。它一再向美國政府表示，英國在朝鮮問題上支持美國並不意味着在台灣問題上也予以支持。英內閣實際上接受了參謀總部於6月底提出的主張：英國不應以任何方式介入保衛台灣和針對新中國的其他行動[47]。英國政府擔心，儘管美國已宣布將用武力阻止大陸進攻台灣，但中國共產黨仍有可能攻打該島。而且，美國武裝干涉台灣引致中國極為憤怒，加強中蘇團結，這就有可能促使中國出兵朝鮮。在這兩種情況下，中美衝突都是不可避免的，它將造成非常嚴重的後果。美國可能因此把主要力量集中於遠東，削弱北約對付蘇聯的能力，從而損害英國最重要的戰略利益[48]。此外，保留離間中蘇關係的可能性、維護在香港和東南亞的利益以及與亞洲英聯邦的關係等項考慮，都促使英國不贊成美國干涉台灣[49]。

朝鮮戰爭爆發後，美國立即派第七艦隊進入台灣海峽，並宣稱「台灣地位未定論」。這一武裝干涉，引起英國強烈不滿。防止美國將主要注意力偏離歐洲、保留離間中蘇關係的可能性、維護在香港和東南亞的利益以及與亞洲英聯邦的關係等項考慮，使英國不贊成美國干涉台灣。朝鮮戰爭爆發後的一個月裏，台灣問題幾乎是英美之間外交活動的焦點。

朝鮮戰爭爆發後的一個月裏，台灣問題幾乎是英美之間外交活動的焦點。7月6日，蘇聯副外長葛羅米柯 (Andrei A. Gromyko) 約見英國駐蘇大使凱利 (David Kelly)，表示蘇聯希望和平解決朝鮮衝突，問英國就此有何建議。貝文得到匯報後十分重視，立即通報艾奇遜，並且向他強調應當積極、仔細地考慮蘇聯的試探[50]。台灣問題被貝文當作實現和平解決的關鍵之一。他認為，如果蘇聯確實準備促成朝鮮恢復戰前現狀，那麼它幾乎肯定會把停止美國在台灣海峽的武裝干涉作為一個條件，而英國應當促使美國作此讓步。7月7日，他指示駐美使館轉達他對美國對台政策的批評，請美國政府考慮改弦易轍，以便結束朝鮮衝突。貝文的請求使艾奇遜大為惱火。在他看來，這簡直就是「投降」。他以強硬的措辭函告貝文：「如果聯合國允許侵略者插入其他問題並榨取讓步，以此作為停止無法無天行動的條件，那麼聯合國和自由世界阻止侵略的能力將徹底喪失。」鑒於美國頑固，英國只得向蘇聯表示不能提出和平解決的具體建議[51]。但是，倫敦對華盛頓的不滿依然如故。7月15日，貝文致函艾奇遜，詳細闡明並表示將堅持英國關於台灣的立場，要求美國公開澄清對台政策。主要由於英國的壓力，杜魯門於四天後發表諮文，宣稱美國對台灣沒有領土和特權野心，台灣的「軍事中立化」不表示美國對該島的政治問題有所成見[52]。然而，這不能使英國放心。到8月底，它還在警告美國台灣問題可能引起和中國的戰爭[53]。

新德里的態度和倫敦相近。印度政府一方面把武裝干涉朝鮮當作「抵抗侵略」，另一方面認為美國與此同時用武力阻止台灣解放和加緊在印度支那援助法

國人，是「幫助帝國主義、殖民主義和反動力量」[64]。尼赫魯在6月底告訴美國大使亨德森：印度希望和中國發展友好關係，如果支持美國關於台灣的決定，那就不可能有這種關係了；不僅如此，印度政府這麼做還會加劇國內左翼力量的批評[65]。對於朝鮮戰爭本身，印度政府也深感不安，擔心它會愈演愈烈，甚至擴大為西方大國反對新中國的戰爭。這既可能使帝國主義、殖民主義重新成為亞洲大陸的支配勢力，也可能使印度不得不放棄中立主義。因此，尼赫魯在宣布接受要求援助南朝鮮擊退進攻的聯合國安理會6月27日決議時聲明：印度政府的這個決定並不意味着它改變和平中立政策，它希望有可能通過調解解決朝鮮衝突[66]。

印度政府一方面把武裝干涉朝鮮當作「抵抗侵略」，另一方面認為美國與此同時用武力阻止台灣解放和加緊在印度支那援助法國人，是「幫助帝國主義、殖民主義和反動力量」。這既可能使帝國主義、殖民主義重新成為亞洲大陸的支配勢力，也可能使印度不得不放棄中立主義。

7月1日，印度駐華大使潘尼迦向中國副外長章漢夫提出，以中華人民共和國政府取得在聯合國的合法席位以及蘇聯結束對安理會會議的抵制為前提，通過安理會內外的磋商謀求和平解決朝鮮衝突。隨後，印度政府又對美蘇兩國進行了試探[67]。印度的建議雖然沒有直接提到台灣問題，但如學者惠廷 (Allen Whiting) 說，印度顯然認為：「如果中華人民共和國被接納入聯合國，連同朝鮮戰爭的解決，華盛頓就沒有甚麼理由繼續第七艦隊在台灣海峽的巡邏了。」[68]7月10日，章漢夫向潘尼迦表示，中國政府讚賞印度在中國的聯合國代表權問題上的立場，同時認為這個問題應當和朝鮮問題分開考慮[69]。以此為基礎，尼赫魯於7月13日分別致函斯大林和艾奇遜，正式提出印度的上述建議。斯大林迅速表示歡迎。中國報刊稱讚這是和平解決朝鮮問題的合理建議，具有重大的世界意義[60]。但是，美國政府拒絕照此辦理。早在7月初，國務院就鑒於印度可能提出這類主張而指示駐聯合國代表團：若有在安理會提出中國代表權問題的迹象，即應堅決反對，並且可表示美國在朝鮮戰爭期間更加反對中國席位改變[61]。台灣問題則是決定這一立場的重要因素。駐英大使道格拉斯當時向英國首相艾德禮 (Clement Attlee) 解釋說：「如果共產黨中國成為安理會成員，它對台灣的要求權就很難拒絕，美國處境將變得極為困難。」[62]7月18日，印度外交部得到了艾奇遜給尼赫魯的答覆，內稱結束「北朝鮮侵略」必須是無條件的[63]。幾天後，艾奇遜對澳大利亞總理孟席斯 (Robert G. Menzies) 說，尼赫魯的行動造成了很大損害，其後果目前還無法估量[64]。他所說的損害，無疑包括支持美國武裝干涉朝鮮的國際陣線暴露出顯著的裂痕。這是個具有重大意義的事態。

六

從1949-50年間英印兩國在中國問題上同美國的嚴重歧異，可以導出某些較為宏觀的結論，它們對於正確判斷當時東亞甚或更大範圍內的國際政治格局及其性質幾乎必不可少，或者說可以為準確估量新中國成立時所處的國際環境提供重要啟迪。這一國際環境的主要構成無疑是美蘇兩個陣營及其對立。美蘇在歐洲冷戰早已形成，並且已經由於德國的正式分裂、東歐的徹底蘇聯模式化和北約的建立而進入其最高潮，直至1953年斯大林去世才步入局部緩和與冷戰對抗兩相摻雜的新階段。此外，東亞冷戰也已開始形成：美蘇兩國已在日本、朝鮮和中國問題上尖銳對立，並已擁有各自在東亞的聯盟 (特別是一方面的美日、美韓聯盟和另一方面的蘇中、蘇朝聯盟)，不管它們是否已發展到正式的軍事同盟形態。然而，像當時和後來的許多人那樣，將這些當作新中國成立時所處國際環境的唯

一(或唯一重要)構成，是不正確的。有如本文和其他類似的研究[65]所展示，美國在歐洲的盟國並非就是它在東亞所有重要問題上的盟國。或者說，在美蘇冷戰和非西方世界空前的變革大潮開始洶湧澎湃這雙重的國際背景之下，在歐洲的英國並非就是在東亞的英國，有如同樣可以證明在歐洲的法國與荷蘭並非就是在東亞的法國與荷蘭。不僅如此，隨第二次世界大戰而擺脫殖民統治的東亞和南亞新獨立國家以印度為首要代表，並未在根本態勢方面從屬於世界政治的兩極化，並未將對外政策完全囿於親美或親蘇的狹隘限界之內，即使在某些重大問題上它們在美蘇兩極間有這樣那樣不同程度的偏向。美國方面杜魯門牌號的「自由對極權主義」世界政治模式和蘇聯方面斯大林—日丹諾夫牌號的「兩大陣營論」分別表明，美蘇兩國都沒有準確地認識東亞國際政治中的這一重要新力量，而中國共產黨和新中國當時由於主觀和客觀兩方面的種種原因大體上也是如此。總之，東亞即使在歐洲冷戰的最高潮時期，也不是像歐洲那樣大致完全的兩極格局，而是存在着對中國和東亞問題影響重要的其他多少獨立的國際政治力量[66]。

這種與兩極圖景很不相同的1949-50年的情況在中國問題上開始顯現出來，並且將逐漸發展。關於如何對待新中國的英美歧異構成了英國此後在東亞同美國持續齟齬的起點。從何時和如何結束朝鮮戰爭，到是否應當武裝干涉印度支那戰爭，再到如何對待越南戰爭——20餘年裏英美兩國政府在東亞重大問題上幾乎難得一致。不僅如此，本文闡述的事態之後不久，美國與其西方盟國的嚴重歧異開始發生在聯盟全球事務的核心領域，那就是斯大林去世引起的關於對蘇外交基本態勢的英美分歧。此後便有關於蘇伊士運河戰爭的美國—英法對立、戴高樂執政後的美法牴牾、乃至第二次柏林危機引起的美英—西德疏離[67]。同樣從新中國問世時的印度外交開始，亞洲、後來還有非洲的新獨立國家越來越表現為中立主義的、互相間大致團結的世界政治角色：取其大者而言，首先是中國參加朝鮮戰爭後亞洲阿拉伯國家結成主張盡早結束這場戰爭的某種外交聯合，然後是萬隆會議的成功舉行，再到不結盟運動的出現和壯大。冷戰在歐洲以外越是擴展，世界政治中的中立主義潮流就越是顯著。

即使在冷戰的最高潮時期，東亞也不是像歐洲那樣大致完全的兩極格局，而是存在着對中國和東亞問題影響重要的其他多少獨立的國際政治力量。美國方面杜魯門牌號的「自由對極權主義」世界政治模式和蘇聯方面斯大林—日丹諾夫牌號的「兩大陣營論」分別表明，美蘇兩國都沒有準確認識東亞國際政治中的這一重要新力量。

新中國成立時的上述國際環境同其他類似的歷史實例在一起，表明即使在一個兩極化程度很高的國際體系內，即使是一個非常激進和業已站隊的國家，在體系陣營之外往往仍遠不是全然孤立的，仍有爭取朋友和利用矛盾的外交餘地。中國共產黨在新中國成立前後的世界政治觀及其有關政策同這麼一種現實之間有不小的距離[68]，這是新中國外交史上值得記取的教訓。錯誤的原因固然包含各種應當理解的環境因素，它們要求對這錯誤予以公允的諒解。但是，不應當以環境因素來說明一切，因為特別有力的一項理由在於：同樣在當時的國際總體環境中，有人(首先是鐵托 [Josip Broz Tito] 為首的南斯拉夫共產黨人)比我們認識得更好，也做得更好，有如當時英國比之於美國那樣。

註釋

①②④⑤⑦⑧⑨⑩⑫⑬⑯⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊳㊴㊵㊶㊸ Department of State, U.S., *Foreign Relations of the United States: Diplomatic Papers*, 1949, vol. 9 (Washington, D.C.: GPO, 1974), 4-5, 59; 6-7, 82-83; 1-5, 11-12; 23, 26, 50-52; 56-57, 60-61, 68-70, 76-78; 81-85, 88-91; 103, 108, 118-19; 109-10, 118-19, 120-21, 134-35; 149, 150-54, 189, 219; 224-26, 241-42; 51; 29, 44, 70-71, 73;

127; 124-25, 127-28; 196, 213-14, 221; 165-67; 835; 857-59; 834-37; 817-21; 837-40; 846-54; 856, 861-63, 860-67, 870; 867-68, 857-78; 82-83, 880-85; 106, 1109-10; 1122-25; 1147, 1150-51, 1157-59; 1081; 1092-93; 1086, 1091; 1090-91; 1091-92; 1092-93.

③ D. C. Watt, "Britain and the Far East", in *The Origins of the Cold War in Asia*, ed. Yonosuke Nagai and Akira Iriye (New York: Columbia University Press), 96-97.

⑥ Robert Boardman, *Britain and the People's Republic of China, 1949-1974* (New York: Barnes & Noble Books, 1976), 171-72.

⑪ 同註⑥書，頁24、35；Evans Luard, *Britain and China* (London: Chatto & Windus, 1962), 77。

⑭ 英國外交部國務大臣楊格(Kenneth Younger)後來就此說道：「由於英聯邦將在承認問題上分裂若干時間，政府決心不讓這一種分裂沿種族界線進行。」見同註⑥書，頁42。

⑮ 《中華人民共和國對外關係文件集(1949-1950)》(北京：世界知識出版社，1957)，頁19-20、122。

⑰ Jawaharlal Nehru, *Jawaharlal Nehru's Speeches, 1949-1953* (Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1954), 137; K. Subrahamanyam, "Nehru and the India-China Conflict of 1962", in *Indian Foreign Policy: The Nehru Years*, ed. B. R. Nanda (Delhi: Vikas Publishing House, 1976), 107.

⑱ R. K. Jain, ed., *China South Asian Relations, 1947-1980*, vol. 1 (New Delhi: Radiant Publishers, 1981), 45-46；同註⑰Nanda，頁147。

㊲ 同註①，頁1081-82、1084-85、1087-88；*Foreign Relations of the United States*, 1950, vol. 6 (Washington, D.C.: GPO, 1976), 275-76；Joint Secretary for Foreign Affairs of Tibet to President Truman, 22 December 1949, OF, Box 635, Harry S. Truman Papers, Harry S. Truman Library, Indepence, Missouri.

㊷ 同註①，頁1096-97；註㊲*Foreign Relations of the United States*, 1950, vol. 6，頁275-76、285、286。

㊹㊺㊻ 註㊲*Foreign Relations of the United States*, 1950, vol. 6，頁314、318；330-31、264-365；386、424-25、430、440、540-41。

㊼㊽㊾㊿(51)(52)(53)(54)(55)(59)(61)(62)(63) *Foreign Relations of the United States*, 1950, vol. 7 (Washington, D.C.: GPO, 1976), 361, 369, 419; 397-98, 462-63; 361-62, 396-98; 312-14; 329-31, 347-51; 395-99; 464-65; 218; 235-36; 284; 284; 331; 412-13, 17.

(56) R. K. Jain, ed., *China South Asian Relations, 1947-1980*, vol. 1 (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1981), 135-36.

(57) Allen Whiting, *China Crosses the Yalu: The Decision to Enter the Korean War* (Stanford: Stanford University Press, 1960), 59；同註㊼，頁283-84、310、341。

(58) 同註(57)Whiting，頁60。

(60) *New Times* (Moscow), no. 32 (9 August 1950), appendix 1；《人民日報》，1950年7月21日；《世界知識》，第22卷第2期(1950年7月21日)，社評，頁2。

(64) Gaddis Smith, *Dean Acheson* (New York: Cooper Square, 1972), 195.

(65) William W. Stueck, *The Korean War: An International History* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997).

(66) 參見時殷弘：〈與複雜局勢相違的簡單化政策——冷戰時期美國在東亞的安全政策〉，《美國研究》，1997年第2期。

(67) Henry Kissinger, *Diplomacy* (New York: Simon & Schuster, 1994), chap. 20, 21, 23, 24.

(68) 見時殷弘：《敵對與衝突的由來——美國對新中國的政策和中美關係(1949-1950)》(南京：南京大學出版社，1995)，頁109-11。

時殷弘 南京大學歷史學博士，現任南京國際關係學院教授。

五十年代初期中蘇共同抵制對日媾和述評

● 張盛發

二戰結束後由美國主導的對日媾和並制訂《舊金山和約》的問題，在我國的世界當代史、國際關係史、中國外交史和美蘇冷戰史等有關教材、專著和論文中均有論述。但是由於史料等因素，有關中蘇兩國共同抵制對日媾和與蘇聯拒簽和約的論述大多過於簡略①。而對蘇聯拒簽和約的原因，基本上沒有深入闡述。西方學者對中蘇聯手抵制媾和的情況同樣也了解不多。他們只是認為蘇聯在對日媾和問題上是失敗的，而它拒簽和約就是因為和約沒有滿足它的要求②。

前蘇聯學者和官員在這個問題上的觀點和論述幾乎是千篇一律的。他們特別強調，蘇聯在台灣和澎湖列島等領土問題上維護了中華人民共和國的合法權利，並力爭讓中國參加對日和約的準備和簽署工作③。對於蘇聯拒簽和約的原因，他們大多公式化地指出：第一，和約是美國單獨制訂的；第二，對日和約與美日安全條約建立了美日軍事同盟，使日本成為美國的軍事基地。締約後美軍駐紮日本，其目的首先是為了確立美國在遠東的軍事優勢，它們對蘇聯和亞洲其他社會主義國家構成了潛在威脅④。地位特殊的赫魯曉夫 (Nikita Khruschev) 對這個問題所持的觀點，可能是少數幾個例外之一。他在回憶錄中寫道⑤：

> 在制訂對日和約草案時，我們也得到了簽名的位置。……我們必須簽署這個條約。我不知道是甚麼東西在我們拒簽中起了主要的作用：斯大林的自尊心，我們在二戰中取得成就而產生的自豪感，或者斯大林過高估計了自己的機會和對事件的影響力。但是，他不顧一切地蠻幹，拒絕簽署條約。

二戰結束後由美國主導的對日媾和並制訂《舊金山和約》的問題，由於史料等因素基本上沒有被深入闡述。前蘇聯學者和官員的觀點和論述特別強調，蘇聯在台灣和澎湖列島等領土問題上維護了中華人民共和國的合法權利，並力爭讓中國參加對日和約的準備和簽署工作。

近年來，一些俄羅斯學者根據新近披露的檔案材料，反思戰後對日媾和問題，提出了新的觀點，同時也比較詳細地論述了當年中蘇兩國在對日媾和問題上相互磋商和相互合作的情況。其中最引人注目的是斯拉溫斯基 (Boris Slavinski)。他在著述中批評斯大林在媾和問題上的考慮和策略，對蘇聯最後拒絕簽署和約表示惋惜。例如，他在論文中指出，美國在最初提出的和約草案裏，曾努力要讓蘇聯參與對日媾和的進程並規定把千島群島轉交蘇聯。他認為，「在當時的歷史階段，我們可以堅持我們國家的實質性立場，譬如，保留華

盛頓在條約中提出的對我們有利的領土問題條款的措詞」⑥。當然，有些俄羅斯重要人士仍基本上堅持原來的立場，例如賈丕才 (Mikhail Kapitsa) 和齊赫文斯基 (Sergei Tikhvinski)。齊赫文斯基特別指責赫魯曉夫的觀點。他認為，「赫魯曉夫的評價不符合40年代末和50年代初準備和簽署《舊金山和約》時的實際情況」⑦。

本文的目的，其一是在融合新舊史料的基礎上，試圖較為簡要地再現中蘇兩國共同抵制美國主導的對日媾和的歷史過程；其二是闡述蘇聯抵制和拒簽和約的主要原因。

1947年，在美蘇關係日趨緊張和走向冷戰的背景下，美國方面開始提出對日媾和的問題，其目的是為了在對日和約締結後，使日本成為西方集團的一員，遏制蘇聯對日本的滲透和影響。在對日媾和的方法和目標上，美蘇兩國的立場大相逕庭，而中蘇兩國的目標在很大程度上是一致的。

一

1949年10月中華人民共和國的建立，對遠東的政治格局和對日媾和進程都產生了極大影響。由於美國的對華封鎖和遏制政策、蘇聯對中國革命的支持和幫助，以及建國後所面臨的一系列困難，中國在國際舞台上採取了堅決反美反帝和向蘇聯「一邊倒」的政策。蘇聯由於在歐洲的冷戰中遭到挫折 (在柏林危機中敗退、面對着新近成立的北約組織、南斯拉夫脱離蘇聯集團)，把新中國視為它的寶貴盟友，並迅速與之建立外交關係。1950年2月，兩國簽訂《中蘇友好同盟互助條約》，建立戰略同盟關係。這樣在遠東就形成了中蘇兩國以同盟的力量抗衡美國的新格局。按照中蘇同盟條約的精神，兩國在國際事務中相互支持和緊密合作。這種相互支持與合作不僅見於朝鮮戰爭，也充分體現在對日媾和的過程中。

對日媾和問題就是對戰敗的日本安排和處置的問題。在這個問題上，中蘇兩國的目標在很大程度上是一致的：中國要收回被日本佔領的台灣和澎湖列島等的主權，蘇聯要確認薩哈林島南部和千島群島轉交和歸還蘇聯；兩國都反對美國單獨佔領和管理日本；兩國都抵制美國把日本變成其盟國並在日本長期駐軍的試圖；兩國都對日本的東山再起並重新發動侵略抱有高度的警惕和戒備。這種目標的高度一致構成了兩國在對日媾和過程中相互協商、相互配合和相互合作的基礎。就如兩國在《中蘇友好同盟互助條約》中保證的那樣，要「經過彼此同意」「共同取得對日和約的締結」⑧。

與涉及美蘇兩國對外利益 (主要是歐洲利益) 核心的德國問題不同，日本問題在美蘇冷戰爆發之前只是一個地區性的問題。因此，對日媾和並沒有在戰後立即被提上日程。1947年，在美蘇關係日趨緊張和走向冷戰的背景下，美國方面開始提出對日媾和的問題，其目的是為了在對日和約締結後，使日本成為西方集團的一員，遏制蘇聯對日本的滲透和影響。

但是在對日媾和的方法和目標上，美蘇兩國的立場大相逕庭。關於媾和方法，美國認為，應當由遠東委員會處理媾和事宜並應實行多數票表決原則；而蘇聯認為，由波茨坦會議創設的、並實行大國一致原則的外長會議應當處理對所有戰敗國的媾和。從媾和目標來看，美國試圖保留它在日本的駐軍權，把日本納入美國的軌道；蘇聯則力爭讓所有外國軍隊撤出日本，防止日本成為美國的附庸性盟國，並加強蘇聯對日本的影響。總之，雙方都希望以有利於自己的方式來解決對日媾和問題。由於蘇聯拒絕在外長會議以外討論對日和約問題，媾和實際上陷入了困境。

1949年，中華人民共和國的成立使蘇聯在遠東獲得了一個新的重要盟友，

並由此改變了《雅爾塔協定》構築的遠東政治格局。這種不妙的前景促使美國從遏制蘇聯的全球戰略的角度，重新審視日本在遠東的地位和作用。美國此時已經不再考慮使和約具有懲罰日本的性質，而是想通過和約解除日本的戰敗國地位，使之成為在遠東抵禦共產主義的基地。1950年6月朝鮮戰爭爆發後，美國為了使日本成為其軍事基地和加強在遠東地區與蘇聯的爭奪，加快了對日媾和的步伐。

為了抵制美國在媾和中獨斷專行和維護中蘇兩國的利益，從1950年10月中國參加朝鮮戰爭到1951年9月《舊金山和約》簽署，中蘇兩國一直就對日媾和問題保持聯繫和磋商，並相互合作⑨。但必須指出的是，由於美國對新中國採取不承認的敵視政策，並直接以蘇聯為其談判對手，致使中國無法參加遠東委員會的工作和有關媾和的外交談判，所以，在媾和問題上基本上是由蘇聯直接與美國交涉，而中蘇兩國的協商和合作則是通過雙邊渠道在幕後進行的。此外，由於中國尊奉蘇聯為「老大哥」並在對外事務上向蘇聯「一邊倒」，在兩國的協商和合作中，蘇聯事實上佔據了主導地位。

新中國的成立使蘇聯在遠東獲得了新的重要盟友，並改變了《雅爾塔協定》構築的遠東政治格局。美國此時不再考慮使和約具有懲罰日本的性質，反而是想通過和約使日本成為在遠東抵禦共產主義的基地。為了抵制美國在媾和中獨斷專行和維護中蘇兩國利益，到1951年9月《舊金山和約》簽署前，中蘇兩國一直就對日媾和問題保持聯繫並相互合作。

1950年10月26日，也就是中國人民志願軍剛入朝參戰後不久，美國國務院顧問杜勒斯 (John Foster Dulles) 向蘇聯常駐聯合國代表馬立克 (Yakov Malik) 遞交了美國關於對日和約七原則的備忘錄。七項原則的主要內容是：關於領土問題：「日本 (甲) 將承認朝鮮獨立；(乙) 同意由聯合國託管琉球和小笠原群島，而以美國為管理當局；(丙) 接受大不列顛聯合王國、蘇聯、中國及美國將來所作關於台灣、澎湖群島、南庫頁島 (即薩哈林島——引注) 與千島群島的地位的決定。如果在條約生效後一年以內不能獲得決定時，則由聯合國大會決定之。在中國的特殊權益將予廢除。」關於安全問題：「條約應規定，在未來採取另外的、諸如由聯合國擔負有效責任等滿意的安全措施之前，日本的設備與美國的或其他軍隊之間有繼續合作以維持日本地區的國際和平與安全的責任。」⑩為了吸引蘇聯參加按美國所定條件進行的媾和活動，杜勒斯對馬立克說：可以設想，如果蘇聯參加和約，日本就將根據條約把南薩哈林島和千島群島轉交給蘇聯⑪。

儘管美國已經在一個月之前向遠東委員會其他成員國散發了這項備忘錄，但並未公布具體內容，它希望同蘇聯秘密討論。蘇聯很快就向中國通報，並與中國商量如何答覆美國⑫。為了與美國主導的媾和進程保持距離，蘇聯決定暫時不就媾和問題發表具體意見⑬。於是就出現了馬立克於11月20日提交給杜勒斯的那篇獨特的備忘錄。這份備忘錄沒有任何建議，只是開列了一連串問題要求美國方面予以解釋：對日和約打算是由美、英、蘇、中四國以及其他積極參加了對日戰爭的國家來簽訂呢？還是可能僅僅在由上述國家中某幾個參加下單獨簽訂和約呢？台灣和澎湖列島歸還中國的問題已由《開羅宣言》和《波茨坦宣言》予以解決了，《雅爾塔協定》則已規定把薩哈林南部及其附近島嶼歸還蘇聯和千島群島交給蘇聯，既然如此，為何還要把上述問題重新提交美、英、蘇、中重新決定？並且如果一年內不能解決將把問題提交聯合國大會決定⑭？

12月4日，中國外長周恩來就美國和蘇聯的上述兩項備忘錄發表了題為《關於對日和約問題的聲明》。這是中國政府首次全面地闡述它對對日媾和問題的觀點和立場，它與蘇聯政府的立場是完全一致的。中國政府的聲明指出，中國人民經過八年英勇抗戰，取得了抗日戰爭的勝利。「因此對日和約的準備、擬制與簽訂，我中華人民共和國必須參加，乃屬當然之事。」聲明指出，關於台灣和澎湖列島的歸屬、關於薩哈林島南部與千島群島的歸屬已經分別由《開羅宣言》和

《雅爾塔協定》予以解決，「完全沒有重新討論的理由」。聲明譴責美國不願從日本撤軍，「並且利用日本作為侵略朝鮮、侵略中國的戰爭基地」，以及公開武裝日本和企圖使日本成為美國的殖民地⑮。

12月28日，美國對蘇聯11月20日的備忘錄作了答覆。對於《開羅宣言》，美國認為「應該考慮各種有關因素的任何最後和約的決定」，應該參照聯合國憲章考慮《開羅宣言》等協定。對於託管日本的一些領土，美國認為它是根據聯合國憲章的有關規定行事的。而沒有同中華人民共和國就對日媾和進行會談，是因為美國與它沒有外交關係⑯。

美國在備忘錄中所作的解釋和回答顯然是蘇聯和中國完全不能接受的。但這之後蘇聯並沒有提出自己關於媾和的建議和意見，實際上是坐視美國單方面主導和操縱媾和進程，放棄了對媾和進程及和約內容施加影響的機會。

1951年3月30日，美國方面又向蘇聯提交了一項含有秘密備忘錄及有關對日和約草案的照會。草案共有22點內容。其要點是：日本放棄對朝鮮、台灣和澎湖群島的權利、權利根據和要求，放棄委任統治地和在南極洲的權利、權利根據和要求。美國可建議聯合國把北緯29度以南的琉球群島和小笠原群島等島嶼納入自己的託管體系。日本把庫頁島南部及其附屬島嶼歸還蘇聯，把千島群島轉交蘇聯。盟國承認日本具有聯合國憲章所規定的單獨或集體的自衛權和參加集體安全的協定。不參加本條約的國家，將不給予任何權利法律基礎或利益⑰。

12月4日，中國外長周恩來發表了題為《關於對日和約問題的聲明》，譴責美國不願從日本撤軍，以及公開武裝日本和企圖使日本成為美國的殖民地。這之後蘇聯並沒有提出自己關於媾和的建議和意見，實際上是坐視美國單方面主導和操縱媾和進程，放棄了對媾和進程及和約內容施加影響的機會。

可以看出，有關領土問題的條款，要點在於美國對日本領土的託管。對《開羅宣言》和《波茨坦宣言》關於台灣和澎湖列島歸還中國的規定，美國的態度發生了變化。它只提日本放棄這些領土，但未提它的歸屬。對於《雅爾塔協定》所規定給予蘇聯的庫頁島南部和千島群島，美國在表面上仍採取承認的立場⑱。關於美國的託管權和日本的自衛權，實際上就是要確保在締約後把日本納入西方國家的軌道之中。

蘇聯在擬定了對美國備忘錄的答覆後，向中國方面作了通報並徵求意見。5月6日，蘇聯駐華大使羅申 (Nikolai Roshchin) 向中國方面轉交了斯大林致毛澤東 (或周恩來) 關於美國對日和約草案的密電⑲。電文概述了蘇聯對美國對日和約草案答覆的內容，闡明了蘇聯對對日媾和問題的基本立場。茲摘要援引如下⑳：

> 致毛澤東或周恩來同志：
>
> 我們已擬定了對美國政府關於對日和約草案的覆函，並決定於5月8日 (星期二) 將其送交美國大使。我們於5月6日晨將我們覆函的內容給您送去，請至遲於5月7日24時前將你們的意見寄我。
>
> 我們覆函的內容可歸納如下：
>
> 1、我們對單獨準備和約草案的做法提出了批評，而要求和約的準備工作應由中、蘇、美、英政府共同進行，並吸收其他有關國家參加。2、我們要求該條約草案中應明文確定中國對台灣和澎湖列島的主權。3、我們認為把日本琉球群島及其他島嶼交給美國託管是不妥的。4、我們堅持要仿照同意大利簽訂和約時的做法，限制日本武裝力量的規模。……

毛澤東在當天深夜12時致斯大林的覆電中表示，「完全同意您對美國政府關於對日和約草案的答覆」㉑。

5月7日，同中國協商過的《蘇聯政府關於美國對日和約草案的意見書》轉交給美國駐莫斯科大使。《意見書》詳細闡述了蘇聯政府在對日媾和問題上的立場和觀點，並批評了美國的和約草案。而其要點正是斯大林在給毛澤東的電文中所闡述的：和約必須由中、蘇、美、英四國共同進行並吸收其他國家參加；明確規定中國對台灣和澎湖列島的主權；反對美國託管日本琉球群島等；限制日本武裝力量；無論哪個國家均不得在日本擁有軍隊和軍事基地。《意見書》反映了中蘇兩國共同的觀點和立場㉒。

5月19日，美國在答覆蘇聯《意見書》的備忘錄裏否定了蘇聯的意見和要求。但美國同時卻認為，美蘇兩國立場的差距「並未大到妨礙達成意見一致的和約」㉓。蘇聯在收到美國這份備忘錄後，再次同中國交換了意見㉔。

5月22日，周恩來向蘇聯大使羅申轉交了一份照會。照會重申了去年12月中國政府聲明所闡述的立場，並表示中國對美國對日和約草案的意見與蘇聯政府的意見是完全符合的㉕。

6月10日，蘇聯政府再次照會美國。照會認為美國和約草案的目的是為了恢復日本的軍國主義。美國打算締約後在日本保有軍事基地，將會破壞遠東的和平事業。照會重申，「必須於1951年7月或8月召開以軍隊參加對日戰爭的一切國家的代表的和會」㉖。

《蘇聯政府關於美國對日和約草案的意見書》反映了中蘇兩國在對日媾和問題上的立場：和約必須由中、蘇、美、英四國共同進行並吸收其他國家參加；明確規定中國對台灣和澎湖列島主權；反對美國託管日本琉球群島；限制日本武裝力量；無論哪個國家均不得在日本擁有軍隊和軍事基地。但是，美國對蘇聯和中國的意見置若罔聞。

但是，美國依然我行我素，對蘇聯和中國的意見和觀點置若罔聞。7月6日，美國向蘇聯遞交了附有美英關於對日和約共同草案的備忘錄。備忘錄希望盡早得到蘇聯方面的意見，並通知說，將在7月20日或20日左右「根據美英政府的共同倡議」向與日本處於戰爭狀態的國家散發條約草案㉗。

蘇聯在接到美英備忘錄後進行了仔細的研究。7月18日，副外長葛羅米柯（Andrei A. Gromyko）把答覆美英7月6日備忘錄的覆照草案送交斯大林審閱。葛羅米柯指出了美國3月30日草案與美英7月3日聯合草案的區別㉘：

> 在7月3日的和約草案中既沒有規定讓中華人民共和國政府也沒有規定讓蔣介石「政府」簽訂和約。那時在3月30日的草案中規定遠東委員會的所有成員國參加和約的簽字，而國民黨集團在遠東委員會裏佔有席位。此外，在3月30日的美國草案裏規定，日本把薩哈林（庫頁島）南部及其附屬島嶼歸還蘇聯，把千島群島轉交蘇聯。7月3日的草案與此不同，它只是說日本放棄對這些領土的權利、權利根據和要求，隻字未提把這些領土交給蘇聯。

也就是說，對於中國，最新的草案把中華人民共和國政府和台灣當局都排除於和約之外，而按此前的草案，在遠東委員會裏竊取席位的台灣當局可以參加和約。對於蘇聯，最新的草案已經不提把薩哈林島南部和千島群島交給蘇聯。總體上講，條約草案的規定嚴重損害了蘇聯和中華人民共和國的利益。

還未等及斯大林批覆下來，美國和英國大使又於7月20日向葛羅米柯遞交了一份聯合照會。照會包括一封請蘇聯政府出席1951年9月4日召開的舊金山和會的邀請信。照會要求蘇聯政府提出意見，但同時通知說，不管這些意見如何，最終文本將於8月13日公布㉙。至此，蘇聯實際上已經被美英逼上了兩難的境地：如果參加由美英一手策劃和包辦的和會，那只能充當美國的陪襯；倘若拒絕與會，就連爭取庫頁島南部和千島群島獲得國際承認的機會都喪失了。

二

葛羅米柯迅即擬定了答覆美英的照會草案。第二天(7月21日)，葛羅米柯就將草案呈交斯大林。草案譴責美英充當召開和會的邀請國。草案提出了蘇聯參加和會的條件：即，會議能使所有有關國家討論草案並最後能簽訂一項全面的對日和約㉚。

8月1日，修改過的草案直截了當地提出蘇聯應當拒絕參加和會，理由是美國政府召集和會是「為了把美國單獨制定的和約強加給與會國……與會國實際上只能在會上遵從美國政府提出的和約從而給這一和約披上合法的外衣」㉛。

但是，8月10日聯共(布)中央就對日和會問題通過的專門決議卻認為蘇聯參加舊金山和會是合適的。決議要求蘇聯代表團在會上批評美英的和約草案並修正草案中的一些最重要條款。決議規定：「如果會議的既定程序不允許對個別條款進行修正」，代表團「將投票反對美英的整個草案」；「如果美英條約草案被會議多數所通過或者不經討論就簽訂條約」，代表團應發表「不可能簽署美英政府提出的對日和約草案」的聲明。決議批准了給美國的答覆照會草案和將由羅申大使轉交周恩來的關於蘇聯出席和會決定的電文草案㉜。

美國和英國大使又於7月20日向葛羅米柯遞交了一份聯合照會。照會包括一封請蘇聯政府出席1951年9月4日召開的舊金山和會的邀請信。蘇聯實際上被美英逼上了兩難的境地：如果參加由美英一手策劃和包辦的和會，那只能充當美國的陪襯；倘若拒絕與會，就連爭取庫頁島南部和千島群島獲得國際承認的機會都喪失了。

8月12日，蘇聯外交部指示駐華大使羅申把蘇聯政府參加和會的決定通知周恩來：「蘇聯政府認為，蘇聯難以拒絕參加上述(舊金山)會議，因為這種拒絕可能會被輿論認為，蘇聯不希望同日本建立正常的關係。」同時，蘇聯政府保證將在和會上提出邀請中國代表與會的問題㉝。

嚴格說來，蘇聯的這一舉動談不上是與中國協商，而只是把它已經作出的決定通知中國並作了解釋。中國當然完全服從蘇聯的決定。8月15日，中國政府在聲明中表示，絕對不能接受美英的對日和約草案㉞。

同一天，蘇聯收到了與7月20日草案基本相同的和約的最後文本及其附件。8月19日，維辛斯基(Andrei Vyshinsky)在給斯大林的報告中指出，美英今年8月13日的和7月20日的對日和約草案在一些重要問題上沒有實質的區別㉟。與此同時，蘇聯也已經準備好自己的和約草案。主要內容是：規定日本的主權將及於本州、九州、四國、北海道等島嶼以及1941年12月7日前屬於日本的其他島嶼；日本放棄對朝鮮及其附屬島嶼的權利、權利根據及其要求；日本承認中華人民共和國對滿洲、台灣及其附屬島嶼的全部主權；日本承認蘇聯對庫頁島南部和千島群島擁有完全的主權；日本的陸海空武裝力量將嚴格限制在僅符合自衛目標的範圍內；在和約生效後90天內，外國武裝力量撤出日本並不得在日本領土上擁有軍隊和軍事基地；拉彼魯茲海峽(即宗谷海峽)、根室海峽、津輕海峽和對馬海峽應實行非軍事化，並永遠對所有國家的商船開放，但僅對日本海周圍國家的軍事船隻放行㊱。

鑒於和會不大可能討論蘇聯的和約草案，斯大林在閱讀送審的和約草案時，指示蘇聯外交部最好對將要提交和會審議的美英和約草案提出修正。這種修正「應能推翻美英的草案，揭露它作為和約草案是站不住腳的」㊲。8月15日，蘇聯外交部把修正案送交斯大林審議。這個將在和會上提出的所謂修正案，實際上就是原來的蘇聯和約草案的翻版。

8月20日，在代表團臨行前，聯共(布)中央通過了「給參加舊金山會議的蘇聯代表團的指示」。指示的要點是：就邀請中華人民共和國代表的問題、外國軍

隊從日本撤出和禁止外國駐軍日本等問題，除了波蘭和捷克斯洛伐克代表團外，還要力爭讓印度、印度尼西亞和緬甸等國支持蘇聯的建議和立場。如果會議反對討論蘇聯的修正案或者予以否定並且不經討論就通過美英和約，那麼，蘇聯代表團就不簽署和約。代表團退席後要在記者招待會上批評美英的對日和約草案並闡述蘇聯政府的立場㊳。

這是繼上次的專門決議後，聯共(布)中央在短短的十天裏就對日和會問題第二次發布指示。從會議程序、爭取其他代表團支持、討論和修正問題、到退場後在記者招待會上揭露美國，指示都規定了如何行事和如何應對的策略和方法。從中可以看出：代表團啟程前是肩負兩項任務和有所準備的。兩項任務是：其一，邀請中華人民共和國參加和會；其二，對美英草案進行修正。準備的是：如果會議拒絕討論或者否定蘇聯的修正案並且不經討論就簽署和約，那麼，蘇聯代表團就拒簽和約。

1951年9月4日，對日和會在舊金山開幕。蘇聯代表團團長葛羅米柯要求邀請中華人民共和國參加會議，可是支持蘇聯這一動議的只有波蘭和捷克斯洛伐克兩個國家。按照事先的指示，葛羅米柯要求對美英草案進行修正。但是，美國代表艾奇遜(Dean Acheson)以不符合會議議程為由，阻止了對蘇聯提議的討論。9月8日，當48個國家在對日和約上簽字時，蘇聯與波蘭和捷克斯洛伐克宣布拒簽。隨後，葛羅米柯舉行記者招待會，憤怒譴責和約是美國政府和日本政府之間的單獨交易。他認為，這項和約不可能成為遠東真正和平進程的基礎㊴。

1951年9月4日，對日和會在舊金山開幕。9月8日，當48個國家在對日和約上簽字時，蘇聯與波蘭和捷克斯洛伐克宣布拒簽。隨後，葛羅米柯憤怒譴責和約是美國政府和日本政府之間的單獨交易。他認為，這項和約不可能成為遠東和平的基礎。中國政府9月18日發表聲明重申，《舊金山和約》「是非法的、無效的，因而是絕對不能承認的」。

條約就中國來說是完全不能接受的，因為：第一，中國始終被排除於媾和之外。第二，不讓中國參加和會。第三，和約只規定日本放棄對台灣和澎湖列島的主權，卻未明確規定把它們歸還中國。似乎是對和會最後的結局早已有所預料，中國在和會結束之前已經準備好了關於和約的聲明。9月7日晚上，中華人民共和國外交部約見賈丕才，請他把中國政府關於對日和約的聲明文本轉交莫斯科㊵。中國政府的聲明於9月18日發表。聲明指出，「美國政府在舊金山會議中強制簽訂的沒有中華人民共和國參加的對日單獨和約，不僅不是全面和約，而且完全不是真正的和約」。聲明重申，《舊金山和約》「是非法的、無效的，因而是絕對不能承認的」㊶。

由於蘇聯抵制和拒簽和約使得蘇聯在戰時所佔的薩哈林島南部和千島群島沒有從法律上獲得國際承認，並產生了與日本的領土爭端，幾十年來，有關蘇聯在這一問題上的得失和斯大林拒簽和約的原因，一直是國外學術界探討和爭論的對象。

齊赫文斯基反對國外和俄羅斯一些學者關於斯大林拒簽舊金山對日和約是一個粗暴錯誤的觀點，他認為，這些作者忽視了蘇聯在50年代初期所面臨的複雜國際局勢。他指出，在準備和進行舊金山和會時國際局勢是極其緊張的。在這樣的形勢下，不考慮朝鮮民主主義人民共和國和中華人民共和國的利益而由蘇聯單方面簽署對日和約，那是完全不能的㊷。筆者以為他這番話是有道理的，但他認為不讓中華人民共和國參加舊金山和會是蘇聯拒簽的主要原因㊸，卻似乎簡單化了些。為何中國不參加和會蘇聯就拒簽呢？難道斯大林真的願意為了維護中國利益而付出所佔領土得不到國際承認的代價，並且錯過蘇聯與日本關係正常化的機會？筆者以為，在探究蘇聯抵制和拒簽和約的原因時，一定要把這一問題同正在進行的朝鮮戰爭、特別是斯大林對戰爭的考慮和策略，以及當時美蘇在歐洲的冷戰聯繫起來考察。

正如前面所指出的，對日媾和的進程是在朝鮮戰爭爆發後開始加速的。不惟

如此，朝鮮戰場上的變化甚至直接影響了有關當事國對媾和的考慮和立場。1951年4月下旬至6月上旬，中國志願軍發起了第五次戰役，目的是要集中優勢兵力，力求在三八線以北殲滅敵人幾個師，得手後再向敵縱深發展。但是由於戰役準備工作不夠充分、後勤保障薄弱以及敵我裝備懸殊等，整個戰役沒有達到預期目的。戰役第一、第二階段，均因糧彈供應不及而停止進攻，不僅喪失了殲敵良機，而且迫使部隊忍饑後撤，同時後撤轉移中組織計劃不周，嚴重影響了戰局的發展[44]。

朝鮮戰場局勢的變化使斯大林對能否達到戰爭預期的目標產生了動搖，因而萌生了與美國談判停戰的想法。避免與美國發生直接的軍事衝突是斯大林在與美國冷戰時恪守的基本原則。而此時戰場上的不利局面，卻使斯大林對戰爭的升級並進而有可能使蘇聯捲入戰爭感到憂慮。所以斯大林當時的策略是一方面抵制和拒簽和約，另一方面則要促成朝鮮停戰談判。抵制和拒簽和約，既是與美國的對抗和較量，又可履行《中蘇友好同盟互助條約》中所作的共同締結對日和約的承諾，加強中蘇同盟關係和中蘇兩國在朝鮮戰爭中的合作，並在停戰談判問題上與中國達成一致意見。

1951年5月2日，也就是中國志願軍發起的第五次戰役還未結束時，斯大林就指示蘇聯駐聯合國代表馬立克同美國代表接觸。馬立克告訴美國代表，有許多問題包括朝鮮戰爭問題，兩國政府是能夠而且應當解決的。5月31日，馬立克與凱南 (George Kennan) 秘密接觸[45]。經過一系列幕後活動後，7月10日，朝鮮停戰談判在三八線附近的開城舉行。從此，朝鮮戰爭進入了邊談邊打的局面。

朝鮮戰場局勢的變化使斯大林對能否達到戰爭預期的目標產生了動搖，因而萌生了與美國談判停戰的想法。抵制和拒簽和約，既是與美國的對抗和較量，又可履行《中蘇友好同盟互助條約》所作的共同締結對日和約的承諾，加強中蘇同盟關係和中蘇兩國在朝鮮戰爭中的合作，並在停戰談判問題上與中國達成一致意見。

對日媾和的最後階段工作正是在朝鮮戰爭微妙的局勢下展開的。斯大林面臨的選擇幾乎是唯一的：拒簽。這不僅是因為和約沒有規定把薩哈林島南部和千島群島轉交蘇聯，更是因為如果蘇聯在和約上簽字，就將嚴重損害中蘇同盟關係。道理很簡單，當中國志願軍在朝鮮戰場上浴血奮戰時，如果斯大林違背兩國共同締結對日和約的承諾，簽署嚴重損害中國利益的和約，斯大林不僅將在中國人民心目中威信掃地，而且將有喪失朝鮮戰場上中國方面戰與和的主動權之虞。抗美援朝就其實質而言，是抗美援朝助蘇。進而言之，如果我們撇開朝鮮北方兄弟不說，中國參加朝鮮戰爭乃是為自己為蘇聯兼而有之。為自己就是保家衛國；為蘇聯就是因對蘇「一邊倒」而服從蘇聯與美國冷戰的需要。朝鮮戰爭是美蘇兩國在歐洲的爭奪和對抗在朝鮮半島的延伸和折射，是美蘇之間的一種特殊形式的冷戰。當斯大林成功地把中國推上反美第一線——朝鮮戰場時，他實際上就對中國背上了道義上的債務。在這種情況下，斯大林能在和約上簽字嗎？

此外，1951年初期斯大林重建國際共運領導中心努力的失敗，也是應當考慮的因素。朝鮮戰爭爆發後，為了進一步增強同美國進行全球冷戰的力量，斯大林曾經打算要擴大共產黨情報局的職能，並設立情報局總書記職務，以進一步統一情報局各黨各國的行動。但是由於各黨反應冷淡，特別是被斯大林選來擔任擬議中的情報局總書記職務的意共領導人陶里亞蒂 (Palmiro Togliatti) 的拒絕和抵制，使斯大林的這一努力最終失敗[46]。當美蘇在歐洲的冷戰正在熾熱進行之際，在聯共 (布) 和蘇聯與歐洲各兄弟黨和東歐國家關係不順之時，遠東的中共和中國作為盟友當然是彌足珍貴的。而且，斯大林對蘇南衝突的情景記憶猶新。在與毛澤東的會談中，斯大林還曾領教過毛的倔強個性。值此朝鮮戰爭正在進行之際，在對日媾和問題上得罪中國這樣一個重要的盟國，對於蘇聯來說將會付出甚麼樣的代價，恐怕斯大林是不得不考慮的。

總之，與美國的冷戰使斯大林需要中國這樣的盟國，朝鮮戰爭更使斯大林離不開這樣的盟國。所以，正是美蘇冷戰和朝鮮戰爭剝奪了斯大林在對日媾和問題上同美國妥協的餘地。

當然，從斯大林當時的地位和中蘇之間的「老大哥」和小兄弟關係的現狀來看，斯大林要修改甚至違背這種承諾也並非難事。但是，恰恰當時打得正酣的朝鮮戰爭使斯大林不能也不敢這麼做，因為中國不會忍受這種背叛行為。

綜上所述，筆者認為，斯大林抵制和拒簽對日和約的主要原因，乃是蘇聯在中蘇同盟條約中所作的與中國共同締結對日和約的承諾在國際緊張局勢下的不可違逆性。在美蘇冷戰和朝鮮戰爭的條件下，承擔了共同締結對日和約義務的蘇聯如果簽署和約，就要冒嚴重損害中蘇同盟關係和破壞兩國在朝鮮戰爭中合作的風險。除此之外，抵制和拒簽和約的原因還有：和約沒有明確規定把薩哈林島南部和千島群島轉交蘇聯，它使蘇聯對這些領土的佔領無法獲得國際承認；和約允許外國軍隊在締約後通過雙邊或多邊協定駐留日本，這在斯大林看來是對蘇聯安全的極大威脅；從佔領和管理日本到最後與日本媾和，美國始終處於壟斷性的主導地位，而蘇聯提出的諸多要求(從增列駐日盟軍的蘇軍統帥、佔領北海道北半部、擴大蘇聯在管理日本方面的作用到反對外國軍隊駐紮日本等)卻一一化為泡影，這一切不僅極大地刺傷了斯大林的大國自尊心，而且加深了斯大林對美國的敵意和仇視。

朝鮮戰爭是美蘇兩國在歐洲的爭奪和對抗在朝鮮半島的延伸和折射，是美蘇之間的一種特殊形式的冷戰。當斯大林成功地把中國推上反美第一線——朝鮮戰場時，他實際上就對中國背上了道義上的債務。在這種情況下，斯大林只能拒簽和約。正是美蘇冷戰和朝鮮戰爭剝奪了斯大林在對日媾和問題上同美國妥協的餘地。

註釋

① 裴堅章主編的《中華人民共和國外交史》(第一卷)第二章第二節中有題為「中蘇共同反對對日單獨媾和」一小節(兩頁篇幅)，是筆者所見到的對這個問題較為詳細的描述。(參見裴堅章主編：《中華人民共和國外交史》〔第一卷〕，1949-1956年〔北京：世界知識出版社，1994〕，頁33-34)。但是，離比較全面完整的論述仍有差距。

② 例如，美國學者烏拉姆認為，《舊金山和約》和《美日安全條約》的簽訂，意味着蘇聯外交的失敗。(Adam B. Ulam, *Expansion and Coexistence, Soviet Foreign Policy, 1917-1973*, 2d ed. [New York: Praeger, 1974], 531.)美國冷戰史學家馬斯特尼指出，斯大林對由華盛頓主導而莫斯科作為旁觀者的對日和約的準備進程感到憤怒和不滿。美國提交給蘇聯的最新草案只規定日本放棄它對薩哈林島一部分和千島群島的權利，但未提其歸屬。他認為，斯大林的行為簡直就是愚蠢的。(Vojtech Mastny, *The Cold War and Soviet Insecurity: The Stalin Years* [New York: Oxford University Press, 1996], 125-26.)

③ 參見葛羅米柯主編：《外交史》(五卷本)，第五卷(上冊，阿尼金主編)(北京：三聯書店，1983)，頁379-88。

④ См.Институт ДВ АН СССР, *Международные отношения на Дальнем Востоке в послевоенные годы*, Т.1 (1945-1957), М., 1978, с.222, 224; *СССР и Япония*, М., 1987, с.268.

⑤ Мемуары Н.С. Хрущева, *Вопросы Истории*, 1991, N 9-10, с.80.

⑥ Славинский Б.Н., Сан－Францискская конференция 1951 по мирному урегулированию с Японией и советская дипломатия. *Проблемы Дальнего Востока*, 1994, N 1, с.89.

⑦ Тихвинский С.Л., *Россия и Япония: Обречены на добрососедство*, М., 1996, с.48.

⑧ 國際關係學院編：《現代國際關係史參考資料》(1950-1953年)，上冊(北京：人民教育出版社，1960)，頁9-11。

⑨ 時任蘇聯駐華使館一秘的賈丕才在回憶錄中寫道：「北京和莫斯科經常就對日和約交換意見。蘇聯政府認為，必須讓中華人民共和國政府了解事情，同它進行協商並考慮它的立場，尤其是因為，由於美國的過錯，中華人民共和國未能進入聯合國和

遠東委員會，沒有參加對日和約的準備工作。」(Капица М. С., *На разных параллелях: Записки дипломата*, М., 1996, с.123-24.)

⑩ FRUS, 1950, v.6, Washington, 1976, p. 1296-97；《對日和約問題史料》(北京：人民出版社，1951)，頁61-62。

⑪ FRUS, 1950, v.6, 1326, 1332.

⑫ 賈丕才回憶說：「蘇聯政府與中華人民共和國政府進行了聯繫，徵求它的意見」。(Капица М. С. Указ. соч. с.124.)

⑬ 賈丕才的說法是：「蘇聯和中華人民共和國暫時不提任何建議，以免華盛頓外交斷言，似乎他們(蘇中——引注)參與了『非最終』條件的審議。」(там же.)

⑭⑮⑯⑰㉒㉕㉖ 參見《對日和約問題史料》，頁58-60；67-71；64-66；80-86；72-78；87-93；95、100、107。

⑱ 但美國的條件是：《這一規定只有在蘇聯簽訂和批准條約的情況下才會生效。》(FRUS, 1951, v.6, part 1, Washington, 1977, p. 908.)

⑲ 賈丕才對此回憶說，周恩來感謝蘇聯堅持讓中華人民共和國參加條約的制定並要求條約的制定以大國在戰爭年代達成的協議特別是以《開羅宣言》為基礎。(Капица М. С. Указ. соч. с.125.)

⑳ АПРФ, ф.45, оп.1, д.339, л.67-69.

㉑ АПРФ, ф.45, оп.1, д.338, л.77.

㉓ Цит. по: Славинский Б.Н.Указ. статья, с.89.

㉔ 周恩來在同蘇聯外交官談話時說，美國的政治家想要侮辱中華人民共和國，中國人民對此持鄙視態度，總有一天美國將會為此付出代價的。(Капица М. С. Указ. соч. с.126.)

㉗ АВПРФ, ф. Громыко, оп.4, пор.83, п.60, д.193－США, л.18-20. См. Славинский Б.Н.Указ. статья, с.89.

㉘ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, пор.369, п.32, д.193－США, л.22-23. Цит. там же. с.90.

㉙ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, пор.371, п.32, д.193－СШБ, Т. 1, л.106-109. См. там же.

㉚ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.369, л.19-21. См. там же. с.91.

㉛ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.369, л.55-68. См. там же. с.92.

㉜ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.370, Ч.3, л. 2-4. Цит. там же. с.92-93.

㉝ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.193－США, Т.3, л.6. Цит. там же. с.95.

㉞ 中共中央文獻研究室編：《周恩來年譜》(1946-1976年)，上卷(北京：中央文獻出版社，1997)，頁171。

㉟ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.193－США, Т.3, л.38-39. См. Славинский Б.Н.Указ. статья, с.94.

㊱ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.396, Ч.2, л.91-116. Цит. там же. с.95-96.

㊲ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.370, Ч.3, л.29. См. там же. с.96-97.

㊳ АВПРФ, ф. Вышинский, оп.24, п.32, д.370, Ч.3, л.135-37. Цит. там же. с.97-98.

㊴ *Сборник документов и материалов по Японии (1951-1955 гг.)*, М., 1954, с.24-31. См. там же. с.98.

㊵ Капица М. С. Указ. соч. с.130.

㊶ 參見《現代國際關係史參考資料》(1950-1953年)，上冊(北京：北京大學出版社，1987)，頁562。

㊷ См. Тихвинский С. Л. Указ. соч. с.53.

㊸ См. там же.

㊹ 參見國防大學《戰史簡編》編寫組：《中國人民志願軍戰史簡編》(北京：解放軍出版社，1992)，頁74-75、86-87。

㊺ FRUS, 1951, v.7, part 1, p. 404, 483-85.

㊻ 參見拙文：〈50年代初期斯大林建立新的國際共產主義運動中心的努力及其失敗〉，《當代世界社會主義問題》，1998年第3期。

張盛發 1957年生，史學碩士、法學博士。現為中國社會科學院東歐中亞研究所蘇聯研究室主任、研究員。

政治與法律

中國傳統政治取向與政治參與

● 關信基　劉兆佳

中國文化不利於民主發展嗎？這個問題不容易解答。中國文化的含義豐富，到底是那些內容產生甚麼作用？至於民主發展的意涵也不簡單。當代民主化理論主張分清「建立」、「鞏固」與「擴展」等方面，因為不同的過程牽涉不同的規律，不能混為一談。大體上：現代化理論較為傾向於民主建立的論述，而文化理論則較為注重民主鞏固的問題。前者認為工業化、都市化、教育普及、經濟成長等力量會帶來社會結構和規範的巨變，其中尤其是社會多元化和中產階級的興起，最終會促成民主制度的建立；後者主張任何一種政治制度需要有相對應的文化才可能順利運作。因此把民主制度移植到專制的文化土壤上是不可能成功的。

「中國文化不利於民主發展」這命題的正誤涉及文化（主觀思想）、社經變遷（環境條件）、現行政治制度（權力的遊戲規則）和政治領導（制度選擇與運用）之間的複雜關係。理清這些關係實在超越本文的能力。這裏只能就較為具體的問題，亦即中國傳統政治取向對政治參與的影響提供一些觀察，希望有助於探討文化與民主的關係。

「中國文化不利於民主發展」這命題的正誤涉及文化（主觀思想）、社經變遷（環境條件）、現行政治制度（權力的遊戲規則）和政治領導（制度選擇與運用）之間的複雜關係。理清這些關係，有助於探討文化與民主的關係。我們的基本假設是中國的傳統政治取向對政治參與有消極的影響。

一　點　題

我們的基本假設是中國的傳統政治取向對政治參與有消極的影響。換言之，傳統政治取向被視為因素、政治參與是結果，影響政治參與的因素還有很多，其中較重要者包括政治制度、社經現代化等等，我們都得在推論過程中控制清楚。

有關傳統政治取向和政治參與的數據來自大陸、台灣和香港的調查，樣本是根據成年人口隨機抽樣建立起來的①。樣本有效總數分別是3,360人、1,402人和892人。調查是分別在1993年（台灣與香港）和1994年（大陸）進行的，方式是面對面的訪談。

* 本文的主要內容原本用英文寫成，題目為"Traditional Orientations and Political Participation in Three Chinese Societies"，並將於*Journal of Contemporary China*發表。現徵得該刊總編輯同意在《二十一世紀》刊出大幅度改寫過的中文版本，謹此鳴謝。

我們的推論基礎是三地的比較。三地的文化傳統基本上應當是一致的，但是它們在社會經濟的現代化程度和政治制度方面有顯著差異。因此，在比較的基礎上進行政治取向與政治行為之間的相關分析(Correlational analysis)應可分辨傳統、現代化和制度的個別效果。

然而，我們的推論結果並不足以證明「中國文化不利於民主發展」這命題的正確與否。因為傳統政治取向只是政治文化中的一個環節，而政治文化也不能等同於文化。雖然我們認為提出這個命題的人多半是暗指傳統的政治文化，或稱數千年來的君主專制傳統，對民主發展不利。

另一方面，政治參與也不能等同民主發展，雖然我們可以指定政治參與這一個概念涵蓋民主的兩個主要角度，亦即參與和競爭。例如，把政治參與的研究聚焦到競爭性，甚至反對性參與的現象，便能一針見血地捕捉了民主精神。然而民主發展不僅僅是參與制度與行為方面的發展，還牽涉到法治精神和多種自由制度的發展。因為後者的落後，前者也不可能健全②。

基於上述的限制，我們的分析結果就像瞎子摸象一樣，不一定摸到全貌。但願這些區區貢獻，能引發更多的研究與討論。

中國的傳統政治取向的基本內容是「道德國家」。這個源於亂世的大傳統有着極強烈的秩序關懷。差序結構帶來專制獨裁的傾向，最後有賴倫理教化的制約。這種國家觀念與以經濟發展為己任的國家、現代獨裁國家，或民主國家都相去甚遠。然而，我們的研究並不足以證明「中國文化不利於民主發展」這命題的正確與否。

二　傳統政治取向的意義與測量

中國的傳統政治取向的基本內容是「道德國家」。這個源於亂世的大傳統有着極強烈的秩序關懷，例如務求在五倫之中，各安其份以達致和諧。差序結構帶來專制獨裁的傾向，最後有賴倫理教化的制約。一切倫理教化從個人的修養做起，推演到齊家、治國、平天下。治國者不求以力壓人，乃求以德服人。君子似風、小人如草，為官者就像家裏的長者一樣，立道德榜樣，愛民如子。這種國家觀念是為道德國家，與以經濟發展為己任的國家、現代獨裁國家，或民主國家都相去甚遠。

以上博大精深的傳統思想是否仍然存在於中國人心中？這是一個很難測量的問題。問卷調查方法要求把複雜的觀念化為一般人能了解的陳述。具體的陳述永遠表達不了豐富的理論，甚至有以偏蓋全的風險。因此，一個思想概念應當盡量用很多表達不同意義的陳述來代表。問題是調查訪問時間有限(尤其是在像香港這樣生活繁忙的大都市)，而且陳述問句的數目越多，調查的邊際效益亦累減。基於上述考慮，我們選擇了九個陳述句來代表中國的傳統政治取向，在田野調查時詢問被訪者是否同意或不同意。

這些陳述句都在表1中詳細列明，為了討論的方便，我們把它們簡稱為：(1)「道德政府」、(2)「道德領袖」、(3)「道德自主」、(4)「國家優於個人」、(5)「我為國家」、(6)「精英主義」、(7)「家長主義」、(8)「穩定優於多元」、(9)「穩定優於民主」。

第8句和第9句表達的是傳統觀念中的秩序情結。嚴格來說，這是秩序情結的現代版本，因為多元和民主的概念在大傳統思維中縱然存在也是無關宏旨的。第6句和第7句表達的主要是差序結構的非道德倫理部分。勉強地說，第6句也許可以和「君子之德如風」之類的想法扯上關係。而第7句也許可以把中國傳統上把國事家化的傾向。第4句和第5句是集體主義與集體

表1　傳統政治取向
(回答同意和非常同意的被訪者之百分比)

		大陸	台灣	香港
社會上道德風氣敗壞是政府的錯	(道德政府)	82.2	52.7	23.9
只要有品行端正的領袖，我們就可以把所有公共事務託付給他們，不必我們多給意見	(道德領袖)	71.3	48.0	27.2
一個人的品行好壞是他自己的事，與政府無關，政府不該過問*	(道德自主)	37.4	56.1	48.8
先有個人，才有國家，個人是國家的根本*	(國家優於個人)	81.7	30.5	24.9
不要問國家為自己做了些甚麼，要問自己為國家做了些甚麼	(我為國家)	86.7	60.7	57.5
教育程度高的人，應該對政治有更大發言權	(精英主義)	66.9	31.3	44.5
政府首長正如大家庭的家長，一切大小事情都該聽他決定	(家長主義)	73.6	30.1	24.0
在一個地方裏有許多不同的團體出現，會影響地方的安定與和諧	(穩定優於多元)	42.6	54.3	41.6
如果進一步推行民主會影響(大陸／台灣／香港)的穩定	(穩定優於民主)	31.6	21.7	26.1
樣本總數(單位：人)		3,360	1,402	892

*本題回答數值經反向編碼以代表傳統取向。

認同的測量。由於傳統思想中的集體軸心定在家，而不在國，所以這兩句把軸心定在國家這個概念上是有問題的。不過我們的演繹既然是政治取向，亦即政治文化，而非較廣義的文化，這兩句的提法是可以接受的。至於頭1、2和3句正是道德國家的扼要陳述，當然，「道德自主」是道德國家的反意語。

三　政治參與的意義與測量

任何市民企圖影響政府行為的活動都屬於政治參與③。這是非常廣泛的說法，和西方政治學的主流看法有幾點重要的區別。

西方有關政治參與的主流研究重點在選舉及與選舉有關的行為，例如競選、助選活動。本文並不注重任何特定的參與模式。其次，西方的研究多數局限於合法的參與方面，而我們並不管行為是否違法，例如示威抗議可能是在非法情況下進行的，我們也納入研究範圍。最後，西方學者大多只對企圖影響「決策」的行為感興趣，而我們則包括企圖影響「政策執行」的行為。

這些差異的原因在於西方學者研究的多數是成熟民主國家中的政治參

西方有關政治參與的主流研究重點在選舉及與選舉有關的行為，本文並不注重任何特定的參與模式。其次，西方的研究多數局限於合法的參與方面，而我們並不管行為是否違法。最後，西方學者大多只對企圖影響「決策」的行為感興趣，而我們則包括企圖影響「政策執行」的行為。

與，亦即民主參與。而我們則對非民主或正在民主化的地方的政治參與更感興趣。民主參與的研究視民主制度為當然，公民的參與，尤其是對決策的參與，要求足夠的制度供應，例如選舉、創制、公決等制度。因此無需進行非法活動，無需進行在民主理論中較為次要的、企圖影響政策執行的活動。我們關心的是民主化中的華人地區和希望會民主化的大陸。這是過渡政治的研究，民主參與的制度不能視為當然，甚至縱然已經引進選舉制度，但是參與平等的原則尚未貫徹(如香港)，或者由於制度的地域或事務或運作上的局限，有可能流於形式(如大陸鄉村)。換言之，在普遍情況下，市民有必要利用任何機會，突破官民之間的差序結構，以捍衛自己的利益。這類活動，不能不當作政治參與，而且在民主化理論的研究至為重要。

根據上述理論精神，我們選擇了七種行為作為研究對象④。它們可以透過統計學上的因子分析歸類為「投票」、「競選」、「請願」、「用關係」、「找對手出頭」和「抗議」六大參與模式⑤。限於篇幅，本文不能一一解釋。然而，「找對手出頭」這一類參與模式有必要說明一下。這裏包括八種活動，其中除了「到領導家去軟磨硬泡」之外，都涉及找可能與政府抗衡的人或制度出頭的意思。其中火藥味較濃的有「找反對黨幫忙」和「到法院告狀去」兩種。至於「找政治組織」、「民意代表(議員)」或「工會／農會」表達意見等三類活動也許並不一定有與政府對抗的味道。「寫信到報紙去投訴」及「向投訴信訪機關投訴(檢舉)」則處於以上兩極之中間。

四　兩岸三地的政治參與比較

現在，讓我們先看看三個華人地區的政治參與頻率。表2清楚地顯示出三地的參與模式的異同。

表2　政治參與(回答有參與的被訪者之百分比)

	大陸	台灣	香港
投票	59.1	91.0	29.6
競選	24.2	36.3	9.2
請願	42.7	11.2	13.7
找對手出頭	8.7	6.1	12.9
用關係	14.4	7.6	6.3
抗議	4.8	1.4	14.2

投票的三地差異是最有趣的表現在對台灣而言，政治參與的特色全都集中到投票及競選上，其參與頻率之高應當有資格問鼎世界冠軍；相比之下，香港第一屆立法局的直選只錄得約30%的參與率，可以說是冷清萬分。而大陸地區居民的投票及與競選有關活動的參與頻率都比香港高。

首先，投票是所有六種參與模式中最重要的，三地都一樣。但是，三地的差異才是最有趣的。對台灣而言，政治參與的特色全都集中到投票及與競選有關的活動上，其參與頻率之高應當有資格問鼎世界冠軍。我們相信原因是制度方面的。這是台灣民主化階段中的第二屆立法院選舉，新鮮的激情推動着參與活動。相比之下，香港第一屆立法局的直選只錄得約30%的參與率，可以說是冷清萬分。這只怪香港的民主化有「和稀泥」的特徵。要知道立法會60個席位當中，只有18席是經由地區普選產生。這樣的選舉制度安排對政府組成和公共政策都不產生影響，理性的選民當然不會出來投票。大陸地區居民的投票及與競選有關的活動的參與頻率都比香港高，除了因為大陸的有關尺度包含兩層的選舉之外，也跟制度安排存在動員成份有關，這方面在後面還會談到。

就差異而言，大陸民眾政治參與以請願和用關係兩種模式為主，其中請願最為突出，約42%的被訪者都參與過這種活動。請願和用關係都是比較傳統的政治參與模式。在民主參與制度不健全和傳統政治取向充斥的條件下，這些傳統參與模式的流行是可以了解的。不過由於篇幅關係，我們並不打算在本文報告有關的實證分析。

最後，香港市民的政治參與特徵在於沒有單一突出的模式。請願、找對手出頭和抗議的出現頻率都差不多。有意義的是和其他兩個地區比較後，可以發現香港人喜歡對抗式的政治參與。在選舉制度不健全但自由制度有基礎的環境下，抗議應當是政治參與的合理出路。

五　三地的傳統政治取向

在研究設計之初，我們估計香港因為受社會經濟現代化以及教育西化的影響甚深，因此政治取向應當最不傳統。至於台灣，由於國民黨長期維持專制統治以及儒家傳統價值，其政治取向應當是最傳統的。大陸地區因為有革命在先，以及社會主義教育在後，估計傳統的政治取向較難有生存空間。這些假設的實證檢驗結果可以從表1看出來。結果是：大陸人民最傳統，香港人最現代，台灣人居中。大陸地區在道德國家觀的許多具體問題方面⑥的取向達到了共識的程度⑦，其強度約為香港的三到四倍。這是本研究的一項重要發現。顯然地，革命和社會主義教育並沒有發揮破舊立新的功用，傳統的道德國家文化只是穿上了一襲共產主義的外衣。

比較而言，香港人的現代性大概也源於他們獨特的政治經驗。他們比較個人主義取向，受不了道德政府、道德領袖、家長主義這一套的說法。這也難怪，殖民地政府、英國派來的高官到底都是外族統治，那怕施政多麼英明和有效率，最後還不可能得到道德的認可。

至於台灣，正是政治變遷使公民處於傳統與現代之間。在民主化的巨浪下，精英主義難有市場，國家的重新定位帶來個人主義與集體認同的緊張，大約一半的人認同道德政府和道德領袖的信念也許是轉變期中方向迷惑的反應。

最後，不要忽略三地唯一相同的信念。細察表1最底下的有關秩序情結與民主化關係的態度取向，三地的數值是所有取向數值中差異最小的。這說明民主的一般性價值已經深入中國人的心，只有1/4到1/3的被訪者會為了穩定而贊成犧牲民主發展。民主得不到發展，不能怪到人民的頭上來！

六　政治取向的社會經濟基礎

兩岸三地在中國傳統價值取向方面的顯著差異，正好說明文化不是一成不變的東西。任何一種現行文化都可以找到傳統的影子，也受到新經驗的洗禮。上一節，我們不時透過三地的比較來尋找有關制度經驗上的差異作用。在這一節，我們可以透過問卷調查取得的數據對社經現代化的作用作較為實證的分析。結果可見表3。在這兒，我們把政治取向分成三大類型：現代取向、過渡取向和傳統取

在研究設計之初，我們估計因為香港社會現代化以及教育的西化，政治取向應當最不傳統；台灣最傳統，這是由於國民黨長期維持專制統治以及儒家傳統價值；大陸地區因為有革命在先，以及社會主義教育在後，傳統政治取向較難有生存空間。而本研究的一項重要發現是：大陸人民最傳統，香港人最現代，台灣人居中。

表3 政治取向的分布(百分比)

	傳統取向			過渡取向			現代取向			有效個案數		
	大陸	台灣	香港	大陸	台灣	香港	大陸	台灣	香港	大陸	台灣	香港
教育												
沒上學	52.0	13.9	17.3	41.1	50.2	38.7	7.0	35.9	43.9	1,047	223	173
小學	53.7	20.9	10.5	39.2	42.4	40.0	7.1	36.7	49.5	899	335	190
中學	43.2	11.7	4.3	41.8	32.1	17.9	15.0	56.1	77.7	1,251	588	368
專上	24.2	6.9	1.3	46.7	19.4	6.3	29.1	73.8	92.5	86	248	159
(Gamma及顯著度：大陸 = -.178***，台灣 = -.341***，香港 = -.566***)												
年齡												
18-30	42.1	8.2	2.6	42.9	27.0	14.0	15.0	64.8	83.3	1,378	341	228
31-40	52.8	9.6	5.6	39.0	31.3	24.3	8.2	59.2	70.1	686	387	284
41-50	52.2	14.7	8.8	40.2	40.0	25.3	7.7	45.3	65.9	479	225	182
51-60	56.9	19.6	14.6	36.7	40.2	33.7	6.4	40.2	51.7	368	189	89
60或以上	49.9	20.1	15.9	42.8	44.0	39.3	7.3	35.9	44.9	374	259	107
(Gamma及顯著度：大陸 = .153***，台灣 = .284***，香港 = .374***)												
居住地												
農村	51.0	14.0	—	39.7	42.5	—	9.3	43.5	—	2,288	515	—
鄉鎮	32.4	15.7	—	54.7	40.2	—	13.0	44.1	—	136	127	—
小城#	42.6	12.1	—	44.8	32.6	—	12.6	55.3	—	489	463	—
大城#	45.4	13.3	7.6	38.9	24.6	24.6	15.8	62.1	67.8	372	293	890
(Gamma及顯著度：大陸 = -.142***，台灣 = -.174***，香港 = 不適用)												
職業												
白領	36.4	12.8	3.1	45.9	27.8	16.8	17.7	59.4	80.1	2,909	468	351
其他	49.9	13.6	10.6	40.4	38.9	29.7	9.8	47.5	59.7	376	933	539
(Eta及顯著度：大陸 = .102***，台灣 = .085***，香港 = .217***)												
性別												
男	48.5	13.2	7.0	39.6	32.9	22.3	11.9	53.9	70.7	1,682	709	460
女	48.1	13.5	8.3	42.5	37.4	26.7	9.4	49.1	65.0	1,602	692	430
(Eta及顯著度：大陸 = .015*，台灣 = .037，香港 = .056)												

(1)顯著度***表示p < .001，*表示p < .05。

(2)每地區之下的每列數值加總等於100(或因四捨五入而接近100)。例如，香港「大城」的數值為7.6、24.6、67.8，累計等於100。

(3)#人口少於一百萬算小城，大於一百萬算大城。

不要忽略三地唯一相同的信念。三地有關秩序情結與民主化關係的態度取向差異最小。這說明民主的一般性價值已經深入中國人的心，只有1/4到1/3的被訪者會為了穩定而贊成犧牲民主發展。民主得不到發展，不能怪到人民的頭上來！

向⑧。然後拿它們和代表社經現代化的變量，例如教育、年齡、居住地⑨、職業⑩和性別⑪進行卡方系數的相關分析。

表3的要害信息是社會經濟現代化會消滅傳統價值取向。那些屬於傳統型的人傾向是教育程度低、年紀大、住在農村、非白領工作的人。現代化力量在香港尤其重要。在這地方，教育與政治取向的相關系數-.566是大陸地區的三倍、台灣地區的兩倍半。而職業方面，香港方面的相

關強度是大陸的兩倍、台灣的兩倍半。

七　傳統政治取向對政治參與的影響

本文的重點在於探討中國傳統政治取向是否對三地的政治參與有壓抑的作用。這個假設的求證可以分兩步來進行。首先，我們只看這兩個現象之間有沒有關係。其次，我們會控制教育(代表現代化的作用)看原先的關係會否發生變化。分析結果可以參考表4最後一列的數字。其中括弧中的數字是部分相關系數(partial correlation coefficient)，亦即控制了教育程度的影響之後，還剩下來的傳統政治取向和政治參與的關係⑫。

首先單獨看來，傳統政治取向對政治參與是有影響的，但是不大。表4中有關傳統政治取向的Pearson's r 值，除了香港之外，都是非常微弱，而且統計顯著度也不強。可見傳統政治取向在現代化最高的香港更能發揮壓抑政治參與的作用。奇怪的是，傳統政治取向在最傳統的大陸居然能促進政治參與。這個矛盾我們將在後面再交代。

其次，控制了教育的影響後，情

傳統政治取向對政治參與是有影響的，但是不大。傳統政治取向在現代化最高的香港更能發揮壓抑政治參與的作用。奇怪的是，傳統政治取向在最傳統的大陸居然能促進政治參與。

表4　影響政治參與的因素

	大陸	台灣	香港
I 個人社會經濟背景			
教育	.18***	.23***	.20***
年齡	-.01 (-.11***)	.06* (-.13***)	-.10** (.03)
職業	.14*** (.07***)	-.26*** (.18***)	.11** (-.00)
性別	-.13*** (-.09***)	-.17*** (-.15***)	-.07* (.00)
居住地	.11*** (.06**)	.07** (-.01)	—
收入	.02 (.00)	-.09** (-.05)	.02 (-.02)
II 政治認知心理			
政治興趣	.30*** (.25***)	.37*** (.35***)	.32*** (.33***)
政治能力感	.13*** (.11***)	.24*** (.17***)	.24*** (.20***)
傳媒使用	.20*** (.15***)	.25*** (.14***)	.23*** (.18***)
政治知識	.15*** (.04**)	.23*** (.10**)	.17*** (.07)
III 組織			
社會參與	.16*** (.11***)	.20*** (.21***)	.24*** (.20***)
黨員身份	.23*** (.21***)	.20*** (.16***)	.00 (-.02)
政府輸出	.09*** (.06**)	.18*** (.01**)	.20*** (.17***)
政治恐懼	-.02 (.01)	.07* (.07*)	-.17*** (-.13**)
IV 傳統政治取向			
	.04* (.04*)	-.06* (.02)	-.17*** (-.08)

(1)統計數字是Pearson's r 或(括弧內數字)部分相關系數(partial correlation coefficient)，亦即控制了教育後的效果，依變項是政治參與指數，由六種參與模式組成。

(2)統計顯著度：*p < .05，**p < .01，***p < .001。

況是否不一樣？答案是絕對肯定的。參考括弧中的部分相關系數在香港和台灣，傳統政治取向本來對政治參與有負面影響的，考慮了教育的因素之後，這個影響完全消失了。這表示社經現代化(以教育程度為代表)在發揮作用。依然奇怪的是，在大陸，不管人們的教育程度高低，傳統政治取向都有助於政治參與，這個結以後再解⑬。

表4除了列出所有與傳統政治取向有關的數值外，還提供了其他可能影響政治參與的因素，方便我們辨認兩岸三地的異同。相同的方面是教育與政治興趣都促進政治參與，而且興趣是最有效的(包括控制了教育之後)。不同之處是：第一，黨員身份只有在大陸有顯著動員政治參與的作用，在其他兩地並不顯著。第二，只有在台灣，職業(是否白領)可以解釋政治參與頻率的差異⑭。第三，社會參與，亦即市民是否參加社會組織，對台灣和香港民眾的政治參與有正面影響。更有意思的是，社會參與的作用在台灣並不因教育程度的高低而減弱⑮。第四，香港的特色在於混雜，影響民眾政治參與的因素是多樣的，除了和其他兩地共通的教育和政治興趣以外，還包括政治能力感⑯、傳媒使用⑰和社會參與。

八　傳統政治取向與制度動員

上面提到一個理論與實證的矛盾。理論上，傳統政治取向應當不利於政治參與。但實證的結果是，在大陸，傳統取向高的人其政治參與的頻率也高，而且這個關係絲毫不因教育程度的差異而變化，也就是說傳統政治取向對政治參與有獨立的影響，不受現代化的干擾。為甚麼？要解答這個疑團，要從制度和政治參與模式入手。

為甚麼說傳統政治取向對政治參與的影響不受現代化的干擾？我們相信制度安排差異會影響政治參與。制度是一種誘因結構和規範結構，既可以剝奪、也可能提供某種參與機會，來動員人的政治參與。我們假設，正是具有傳統政治取向的人較容易被政治制度動員。

我們在上面提過六種政治參與的模式。現在需要說明的是，不同模式牽涉不同的難易程度、不同的資源需要，甚至不同的政治風險。例如投票是比較不花時間和其他資源而且政治風險較低的行為，相反地，抗議需要付出更大的資源代價和承擔一定的政治風險。所以，我們可以假設，由於政治參與模式的不同，各種影響參與的因素的效能也不同。

再者，我們相信制度安排差異會影響政治參與。制度是一種誘因結構和規範結構，既可以剝奪某種參與途徑，也可能提供某種參與機會，甚至有時候透過規範(公民責任)或賞罰(強制投票)來動員人的政治參與。我們假設，正是具有傳統政治取向的人較容易被政治制度動員。

首先讓我們看看，政治參與模式不同時，傳統政治取向是否不一樣。表5的分析結果是最清楚不過了。在控制了教育的影響之後，投票、競選有關活動和請願等參與行為，和傳統政治取向有正面關係；使用關係找對手出頭和抗議等參與行為，則和傳統政治取向無關。引伸而言，傳統政治取向和整體政治參與的正關係主要是被頭三種參與模式、尤其是競選有關的活動所決定了的。

可是，為甚麼傳統政治取向會對像投票和競選這些現代參與模式有促進的作用⑱？我們的假設是因為制度動員。可惜的是，我們在設計研究時，未能預計到這些制度對不同參與模式尤其是有關競選活動方面的動員

表5　傳統政治取向與政治參與模式(大陸)

投票	.04*	(.04*)
競選	.08***	(.09***)
請願	.03	(.04*)
用關係	.00	(.02)
找對手出頭	.02	(.03)
抗議	-.04*	(-.03)
政治參與指數	.06***	(.08***)

(1)統計數字是Pearson's r 或（括弧內數字）部分相關系數(partial correlation coefficient)，亦即控制了教育後的效果，自變項是傳統政治取向，依變項分別是六種政治參與模式和全面政治參與指數。
(2)統計顯著度：*p < .05，**p < .01，***p < .001。

作用。因此我們事後不能進行因應的分析。可幸的是，我們針對投票參與的原因包含了「無法選擇，上級要我去投票」的選擇答案。我們可以根據這一題的回答值，把大陸的選民分成自發投票者和動員投票者兩類，然後再論證傳統政治取向是否對這兩種選民有不同的作用。分析結果(請參考表6)是具有傳統政治取向的選民比較傾向被動員出來投票，而具有非傳統政治取向(亦即取向尺度值得零分或以下人)的選民是比較多屬於自發投票者。

表6　選民類型與動員選舉

	自發投票 % (人數)	動員投票 % (人數)
傳統政治取向的投票者	89.9 (1,108)	10.1 (125)
非傳統政治取向的投票者	95.7 (1,973)	4.3 (90)

卡方系數(R^2) = 42.7，自由度(df) = 1，統計顯著度：p < .001。

九　實證總結

上述實證分析可以簡單總結為五點。

第一，就政治取向而言，大陸人最傳統，香港人最現代，台灣人居中間位置。

第二，單獨說來，中國傳統政治取向對香港和台灣兩地的整體政治參與有消極影響。

第三，但是控制了現代化(以教育程度為指標)的影響以後，上述影響在兩地完全消失。可見現代化力量對政治參與(引伸而言對政治發展)的重要性。

第四，和台灣、香港兩地截然不同的是，中國傳統政治取向對大陸人民的政治參與有積極作用，而且絲毫不受現代化力量的干擾。

第五，這個違反有關理論假設的大陸現象可以透過制度動員來解釋。大陸當年還是一個動員政體(movement/mobilization regime)，特定的制度安排可以動員群眾從事特定的行為，例如投票。而這種動員作用對持有傳統政治取向的人比較有效。

十　理論引伸

中國文化是不是不利於民主發展？我們可以根據上文分析結果作以下的推測。中國傳統政治取向是中國文化的一部分，大抵也是內容上與民主最不相容的一系。政治參與是民主發展必需處理的一個環節，尤其是競爭式、反對性的參與。我們既然已經發現，傳統政治取向縱然不利於政治參與的提昇，但其作用有限，而且隨現代化而消失，正如香港和台灣

我們已經發現，傳統政治取向縱然不利於政治參與的提昇，但其作用有限，而且隨現代化而消失，正如香港和台灣的情況所顯示的一樣。因此我們不得不質疑「中國文化不利於民主發展」這樣的一個命題。

的情況所顯示的一樣。因此我們不得不質疑「中國文化不利於民主發展」這樣的一個命題。何況文化同源的台灣，不是建立起民主制度，剛剛經歷過和平的政府交替，進入民主鞏固時期嗎？

更重要的是，文化不是一成不變的東西，因為隨着政制的改革、新經驗的累積，文化內涵會發生變化。德國的民主化經驗，最能發人深省。第一次世界大戰後的威瑪共和建立了新的民主制度，它的崩潰被認為是軍國主義的文化土壤上結不出民主果子的例證。第二次世界大戰結束後，西德在盟軍的強制下恢復了民主制度，即所謂波昂共和，東德在蘇聯的扶植下建立了人民民主共和。西方的學者一直擔心波昂共和會步威瑪共和的後塵。直到50年代末、60年代初的比較政治文化研究也發現西德人欠缺公民文化，有可能危及民主穩定。但是到了70年代中葉，新的比較政治文化研究重訪舊話，竟發現西德人的公民文化已經和英美人並駕齊驅，首次證實民主制度的發展足以改變不民主的傳統文化。更有趣的是，東西德統一後，兩地政治文化研究發現，東西德人由於過去政治生活的差異，經歷的制度不同，所以對民主的了解有顯著的不同。前者較着重以自由權利為基礎的民主，而後者較看重以社會權利為主的民主。這項研究又一次證明東西德人雖然文化同源，但是制度差異可以影響文化的發展軌迹。因此，我們可以大膽地把原先的命題倒過來問：民主發展是不是不利於中國傳統文化的維持，而有助於新文化的開拓？

我們可以大膽地把原先的命題倒過來問：民主發展是不是不利於中國傳統文化的維持，而有助於新文化的開拓？答案之一就在於制度的革新和政治領袖的膽識。顯然地，民主發展的責任不在於人民的政治文化不夠成熟，而在政治領袖對權力、利益的迷戀。

答案之一就在於制度的革新和政治領袖的膽識。我們上文提過中國傳統政治取向可以被制度利用，成為有利於某種動員式政治參與的工具。同樣地，有膽識的政治領導也可以設置新的制度來改變市民的思想與行為。我們上文也提過兩岸三地人民都已經接受了民主的觀念，不認為應當為了穩定而不去追求民主發展。顯然地，民主發展的責任不在於人民的政治文化不夠成熟，而在政治領袖對權力、利益的迷戀。有遠見、有膽識的領袖應當改革教育制度讓我們的後代養成獨立思考的能力，改革大眾傳播制度使訊息得以自由流動，改革政黨制度，讓人才從公平競爭中成長，改革選舉制度，讓人民真正可以當家作主。

註釋

① 大陸樣本不包括西藏在內。

② 近年來，許多學者提出民主化有往前和往後之分（forward vs. backward democratization）。早期英、美等國的民主化是先具備了法治與自由的基礎，然後才發展參與制度，例如普選制度。後期所謂第三波的民主化卻是一步到位先來一人一票的全民普選，但是競爭、反對性的選舉參與卻得不到法治與自由的保障。因此，第三波民主化的國家還需要進往後補課，跟進法治與自由的調養。

③ 這裏指的政治參與並不包括企圖推翻現行政權的活動，例如革命是一種獨特的政治行為，自成一個研究領域。

④ 這27種行為中，參加「村委會選舉」和「在單位按章工作」是大陸地區所特有的。「找經辦人的上司直接談判」和「找反對黨幫忙」是台灣地區所特有的。因此，香港地區的總體政治參與尺度只包括23種行為，台灣和大陸地區包括25種行為。

⑤ 「投票」在大陸包括村委會和地方

人大兩個層次的選舉，台灣指的是立法院，香港則為立法局。「競選」尺度是五種有關活動的總和。「請願」尺度包含5（適用大陸與香港）或6（適用於台灣）種行為。「用關係」尺度是四種活動的累加。「找對手出頭」尺度有6（適用於香港）到7（適用於大陸與台灣）種行為。「抗議」尺度是2（適用於台灣與香港）到3（適用於大陸）種行為的總和。

⑥ 這裏指的是道德政府、道德領袖、家長主義等方面。

⑦ 一個社會裏的人如果有70%或以上共同抱有某一種特定的信念，我們就可以說這社會在這方面具有共識。

⑧ 這三種取向類型的尺度是經過四個步驟建立起來的。首先，正如表2的註釋所述，有關道德自主和國優於個人兩項陳述句所取得的回答數值需要反向編碼以保證所有正價值都表示傳統取向。其次，所有陳述的回答值是「非常不同意」的話，重新定值為 -1.5，「不同意」為 -.5，「同意」是 .5，「非常同意」為1.5。然後所有九題陳述的回答值總加起來。最後，凡是總值在零或以下的定為現代取向。1.51及以上的定義為傳統取向，其餘是過渡取向。

⑨ 居住地可以測量都市化的影響。

⑩ 職業反映經濟由農業社會，經歷工業化再走向服務業為主導的經濟現代化過程。此外服務業的從業人員，白領，通常被視為支持民主化的重要階級。

⑪ 性別並不能直接反映社經現代化，雖然後者對兩性平等化有重要貢獻，而兩性平等化後對政治參與的性別差異有影響。表3顯示了性別與政治取向毫無關連。

⑫ 比較理想的辦法是執行多變量的迴歸分析（multivariate regressional analysis）。這樣一來可以清楚確定傳統政治取向為因，政治參與為果，而且也可以同時檢驗其他可能的解釋。可是由於進行過各種假設中的自變項（傳統取向、組織因素等等）與假設中的他變項（政治參與）之間的 scatter plot 分析後，發現它們的關係呈現非線性（non-linear）的特徵，從而違反了迴歸分析的基本條件。因此，決定改用部分相關分析（partial correlational analysis）的方法。相關分析只能找出關係是否存在，而並不能確定因果的方向。

⑬ 根據表4第一列有教育與政治參與的相關系數，大陸的數值也是最小的。這是否意味着大陸的教育不是很強的現代化工具？

⑭ 廣義地推論，香港的中產階級不是民主化的有效推動力量，而大陸的中產階級恐怕還未成長。

⑮ 進而言之，社會參與連同職業（白領）的作用一塊兒考慮可以得出這樣一個假設：以中產階級為骨幹的公民社會運動是台灣民主化過程中一種獨立於現代化影響以外的力量。

⑯ 政治能力感是由四道題的回答值累加組成的。問題1是「我認為我很有能力參與政治」，問題2是「我認為我自己非常了解（香港／台灣／大陸）所面對的重大政治問題」，問題3是「像我這樣的人對政府決策沒甚麼發言權」，問題4是「政府官員並不在乎我這類人的想法」。回答的選擇是「非常不同意」，「不同意」，「同意」，「非常同意」，「不知道」，「不回答」。

⑰ 傳媒使用乃指被訪者在過去一周看報紙、看電視和聽廣擴電台的新聞節目的頻密程度，以天數計算，三種傳媒總加達成傳媒使用尺度。

⑱ 假如請願可被算是一種自古以來已有的政治參與模式，那麼它和傳統政治取向成正比應當是理所當然了。

關信基 香港中文大學政治與行政學講座教授

劉兆佳 香港中文大學社會學講座教授

政治與法律

從美國大選看政黨政治與司法獨立

● 李亞虹

最近聯邦最高法院通過判決將共和黨候選人喬治布什送進白宮，這一案件儘管並不一定像大法官布瑞爾所說會對美國的司法體制造成重創，但它卻讓世界上關懷司法獨立的人士捏了一把冷汗。布什訴戈爾案讓人看到中美兩國在政黨政治與司法獨立關係之間的異曲同工之處。

中國共產黨在中國司法領域起着至關重要的作用。它為司法機關制訂大政方針，任命高層領導，甚至影響某些重大、複雜案件的處理。與此相較，美國的司法要獨立得多。然而，它與政黨卻也有着千絲萬縷的聯繫。最近聯邦最高法院通過判決將共和黨候選人喬治布什 (George W. Bush) 送進白宮就是突出的一例。這一案件儘管並不一定像大法官布瑞爾 (Stephen Breyer) 所說會對美國的司法體制造成重創，但它卻讓世界上關懷司法獨立的人士捏了一把冷汗。

中美兩國政黨政治與司法制度差異巨大。美國為多黨競爭，輪流坐莊；中國共產黨為百年老店，一黨獨大。美國立法行政司法三權分立，互相制約；中國實行在中國共產黨領導下的民主集中制。將他們放在一起比較似乎有些牽強附會。然而，布什訴戈爾 (Al Gore) 案卻讓人看到兩國在政黨政治與司法獨立關係之間的異曲同工之處。本文將從政黨理念與司法原則的聯繫，法院與政黨在法律與現實中的地位，包括法官的任命、組成和他們的政治傾向，以及司法獨立在政黨政治影響下的真正含義幾方面探討一下中美兩國在政黨政治與司法獨立上的異同。

一　政黨理念與司法原則之間的關聯與衝突

其實，讓美國最高法院對總統選舉這一純粹的政治問題作出判決，實在是將它逼到了一個無可奈何的困難境地。這可以從它模棱兩可的判決看出。本來，它完全可以作出兩種更明確的判決，一種是如三個保守派大法官倫奎斯 (William H. Rehnquist)、斯卡利亞 (Antonin Scalia) 和湯馬斯 (Clarence Thomas) 所希望的，判決佛羅里達州的重點選票違反了聯邦憲法第二條關於三權分立的原則，因為按照佛州法律，只有那些有清楚標記的選票才能夠被接受，而佛州最高法院允許接受不清楚的選票違反了

佛州的立法。這種判決明顯有利於布什。第二種判決是如兩位激進派大法官布瑞爾與金斯柏格(Ruth B. Ginsberg)所希望的，以尊重州法院在州法問題上的權力為由，將案子發回佛州最高法院，只對佛州應該如何重點選票作出指示。這種決定顯然對戈爾有利。

但是聯邦最高法院最後卻作了一個模糊的判決，它要求佛州最高法院在12月12日前確立新的符合「平等保護」條款的投票標準，重新點票，並要對所有這一切進行司法審查。而它作出判決的時間離它規定的時限只有兩個小時，這實際上斷絕了佛州法院採取任何行動的可能，也斷絕了戈爾的最終希望。這種做法似有「不誠實」(intellectual dishonesty)①之嫌，但恐怕卻是聯邦最高法院的唯一選擇，因為它可以辯稱，它只是對法律程序，而非總統選舉問題作出了其權限範圍內可以作出的判決②。

不管怎樣，一旦蹚入政治的渾水，法院就很難再保持清白形象和中立立場，它的判決就會有或者被懷疑有政黨的偏私，因而不可能得到所有人的認同。比如，當佛州最高法院作出允許人手重點選票的判決後，布什陣營就表示這種「試圖以法律來推翻選舉結果」的做法「對佛州，對全國，對民主制度都是可悲的」③。然而，共和黨自己也很快訴諸法律，並因此而贏得了最後勝利。這次則輪到民主黨抨擊聯邦最高法院的判決是「極端司法活動主義」(judicial activitism)的表現④。同樣的事情在美國歷史上早就發生過。在1876年選舉中，提爾登(Samuel J. Tilden)和海耶斯(Rutherford B. Hayes)之間的票數亦十分接近，國會任命了一個由五個參議院議員、五個眾議院議員和五個聯邦最高法院大法官組成的特別委員會來決定最後結果。開始時，委員會中民主共和兩黨代表勢均力敵，不屬任何黨派的大法官戴維斯(David Davis)的一票成為關鍵。但投票前，他卻被伊利諾依州議會提名為美國參議院議員，他在特別委員會的位置由共和黨大法官布拉德萊(Joseph Bradley)取代。結果可想而知，布拉德萊將他關鍵的一票投給了共和黨候選人海耶斯，而他本人則被指控收受賄賂。大法官布瑞爾批評道，將法官拖入政黨紛爭，不僅不能帶來公平感，反而有損司法制度的聲譽⑤。他認為選舉糾紛應該由國會而不是法院來解決，這一原則在1876年選舉後通過的選舉點票法中已經得到確認。他說：「不管解決選舉糾紛對於國會來說有多困難，國會，作為一個政治機構，都應該比未經民選產生的法院更能確切地表達人民的意願。」⑥

那麼，最高法院為甚麼會讓自己捲入這種政治紛爭呢？布什訴戈爾案的多數判決意見這樣寫道：「當訴訟雙方啟用訴訟程序後，我們就必須處理訴訟中的聯邦以及憲法問題，這是我們義不容辭的責任。」⑦

其實，即使能夠避開總統選舉的政治渾水，法院也不可能完全獨立於政治之外，因為在日常理案時，法官也會遇到諸如民權、種族、宗教、教育、死刑、墮胎、煙草與槍支管制，以及聯邦與州權劃分等政治問題。而且，聯邦最高法院的法官都由政黨選出的總統任命，他們一般都是總統的朋友或由總統的朋友推薦。最重要的是，他們必須是總統所屬政黨的堅定支持者。其他聯邦法院如區與巡迴法院的法官由本區具有執政黨黨員身份的參議院議員來決定。州法院法官的

法院不可能完全獨立於政治之外，因為在日常理案時，法官也會遇到諸如民權、種族、宗教、教育、死刑、墮胎等政治問題。而且，聯邦最高法院的法官都由政黨選出的總統任命，他們一般都是總統的朋友或由總統的朋友推薦。最重要的是，他們必須是總統所屬政黨的堅定支持者。

選拔大概有五種：政黨選舉、非政黨選舉、州議會選舉、州長任命，以及資格評估計劃 (Merit Plan) ⑧。總的看來，不管聯邦還是州法官的選拔，多少都摻雜了政黨政治的因素，因為任命法官的州議會以及州長也是由政黨選出的。

在這種情況下，法官如何才能超越他們的政黨理念，依據司法原則對牽涉政治紛爭的案件作出獨立公正的判決呢？我將在本文第三部分談到，絕對的獨立公正在現實中是不存在的。那麼，相對的呢？法官怎樣才能作出大多數人能夠接受的、符合司法原則而又相對獨立公正的判決呢？他們在政治理念與司法原則相衝突的時候，會作出怎樣的選擇呢？

美國法官常常作出具有濃厚黨派色彩的判決。然而，他們這樣做一般都是自覺自願的，因為法院中沒有黨的組織，法院外也沒有黨的監督機構。與之相較，大部分身為中共黨員的法官在處理案件時，有心無心地會受到其黨員身份的約束與影響。在很大程度上，他們無力拒絕黨組織的決議，更不可以隨意退出組織。

現任最高法院大法官湯馬斯宣稱，他就任九年以來，從未聽到大法官談論政黨政治，而政黨政治也沒有影響這次總統選舉案的判決⑨ 。然而，沒有談論，並不意味着法官心中沒有自己的政治信念和傾向。一般情況下，法官都會按照自己信奉的司法理念作出判決。但在政黨利益與司法理念相衝突時，他們或放棄司法理念而照顧政黨利益；或作出妥協，達成一致意見，從而維護最高法院的權威。在美國歷史上兩件重大憲法性案件——布朗訴教育委員會 (1954年) 以及美國訴尼克松 (1974年) 的判決中，法官們即選擇了後一種做法⑩。但這次總統選舉案中，大法官則各持己見，無法達成一致意見。然而這是否表示他們堅守了自己一貫信奉的司法原則呢？范得比爾特大學 (Vanderbilt University) 法學院的雪利 (Suzanna Sherry) 教授認為，這一次，當政治與法律理論發生衝突時，那些一貫奉行保護州權與司法自律 (judicial restraint) 的保守派法官就放棄了他們的理念，轉而作出積極干預州權的判決⑪。

從上面的論述，我們是否因此就可以得出美國的司法由政黨操控，美國法官缺乏獨立的司法理念，或在政黨利益與司法理念相衝突時棄司法而保政黨，因而美國的司法獨立實際上應大打折扣的結論呢？我們看到，美國法官常常出於與總統的私交、所屬政黨的利益或自己的信念，作出具有濃厚黨派色彩的判決。然而，他們這樣做一般都是自覺自願的，因為法院中沒有黨的組織，法院外也沒有黨的監督機構。他們甚至可以隨時改變自己黨員的身份，所以，沒有誰能夠強迫他做違心的事情。這樣的心態與身份，使得他們基本可以在政黨理念與司法原則之間有所選擇與權衡。在政黨利益要求時，他們也許會作出政治性的判決。但在大多數情況下，他們都能保守自己的職業道德與司法原則。而且，由於政黨輪流執政，沒有哪一個黨的理念能夠在司法界永遠佔上風。因而政黨理念與司法原則的互動呈現出多姿多采、不斷變化的特點。與之相較，中國的政黨理念對司法系統的影響則沒有這樣的特點。首先，中國共產黨在憲法上的領導地位使得它比較容易推行其政治以及其他理念與政策；其次，中國共產黨自上而下在司法系統建立了嚴密的組織，這對於其理念與政策的推行極為便利；第三，大部分身為中共黨員的法官在處理案件時，有心無心地會受到其黨員身份的約束與影響。在很大程度上，他們無力拒絕黨組織的決議，更不可以隨意退出組織。在政黨理念與司法理念相衝突時，他們的選擇與權衡餘地即使不是完全沒有，也必定很小。人們常常這樣來說服自己和別

人：中國的司法是在黨領導之下的，黨的理念就代表了司法的理念，比如，許多法律就是在黨領導之下制訂的。所以，執行黨的理念就是執行司法理念⑫；另外，由於中國共產黨是永久執政黨，其理念與政策對司法系統的影響是長期而一貫的，除非黨自己對之修改，否則沒有其他的理念能夠取代。

二　法院與政黨在法律與現實中的地位

美國法院的崇高地位，是由其法律、特別是其充滿活力的司法實踐以及這個國家的法律文化所決定的。其實，美國憲法並沒有賦予司法以特殊的、高於其他機構的權力。憲法第三條以平凡的語言賦予聯邦最高法院司法權，而其他低級法院則由國會根據自己的需要來設立。在獨立後最初十五年，最高法院的地位並不顯赫。它的首任首席大法官傑伊 (John Jay) 甚至任期未滿就另謀出路，作紐約州州長去了。他的繼任人也半途而廢，跑到法國作了大使⑬。一直到1801年馬歇爾 (John Marshall) 出任首席大法官，最高法院在馬伯里訴麥迪遜案 (1803年) 中確立了司法審查制度後，它的權威才最終確立⑭。從此，美國最高法院成為世界上最活躍和地位最高的司法機構。

美國法院的地位固然崇高，但它身後總籠罩着一層政黨的陰影。如上面談到，法院由充滿政黨色彩的法官組成，而這些法官的判決往往又傾斜於他們所屬政黨的利益。那麼，美國政黨在法律上的地位如何呢？美國的政黨制度被稱為「〔美國〕政治制度中最驚人的超憲法現象 (extra-constitutional)」⑮。也就是說，美國聯邦憲法上隻字未提政黨問題。據說這是憲法之父們的有意設計，以避免政黨地位過高⑯。但現實中，政黨卻因選舉的需求而日益壯大。而聯邦與州的垂直分權，以及行政立法司法的平行分權，使得國家管理日漸艱難，政黨因此乘虛而入，成為一股協助管理國家的力量。因為有共同政黨理念的人可以結合起來，形成足夠的力量，推動國家政策的實施⑰。我們可以從美國國會參眾兩院、各州議會、總統及各州州長選舉，聯邦法官和一些州法官的任命，以及這些部門每日對各項法案與政策的辯論等五花八門的美國政治活動中，看到政黨活躍的身影與積極的影響力。曾有一篇文章提到，將來互聯網的發展也許會取代政黨的作用，因為民眾可以通過互聯網與政府溝通、聯繫，而不需要政黨這一媒介。然而，這大概只能是科幻式的構想，很難在可見的未來實現。

與美國政黨相比，中國共產黨的身份在法律上要高貴得多。憲法序言五次提到「中國共產黨領導」，肯定了中國近代以來的一切勝利與成果都是在中國共產黨的領導下取得，並且中國將繼續堅持這樣的領導。而憲法是「國家的根本大法，具有最高的法律效力」⑱，按此推理，中國共產黨相對於其他國家權力機關、組織與個人的領導地位應該是有憲法依據，受憲法保護的。那麼，如何理解憲法序言最後一段「……各政黨……都必須以憲法為根本的活動準則，並且負有維護憲法尊嚴，保證憲法實施的職責」以及憲法第五條「……各政黨……都必須遵守憲法和法律。一切違反憲法和法律的行

美國的政黨制度被稱為「〔美國〕政治制度中最驚人的超憲法現象」。也就是說，美國聯邦憲法上隻字未提政黨問題。據說這是憲法之父們的有意設計，以避免政黨地位過高。與美國政黨相比，中國共產黨的身份在法律上要高貴得多，其領導地位應該是有憲法依據，受憲法保護的。

為，必須予以追究……任何組織或者個人都不得有超越憲法和法律的特權」呢？也許有人認為這些條款就將共產黨置於與其他政黨同樣的地位，而不享有超越法律的特權。其實不然。首先從法律邏輯上推，憲法開宗明義就確立了中國共產黨的「領導」地位，儘管它有遵守憲法的義務，這個義務與它對其他組織與個人的「領導」並不矛盾。反而是其他政黨、組織和個人有擁護其「領導」的義務，否則就是違反憲法。正如有的學者所說：「強調各級黨的組織必須以憲法作為自己的根本的活動準則，會不會貶低黨的領導地位，削弱黨的領導作用呢？我們認為不會。」⑲也就是說，中國共產黨是在憲法與法律之下，其他黨、組織與個人之上。

現實中，中國共產黨的權力也從未受到真正的挑戰。在改革開放之前，特別是在反右及文革中，它對司法的控制是直截了當，相當嚴密的。比如，1957年12月14日中共中央在批轉最高法院和司法部黨組《關於司法工作座談會和最高人民法院的反右鬥爭情況的報告》中規定：「全部審判活動都必須堅決服從黨委的領導和監督；黨委有權過問一切案件。」1960年更實行最高法院、檢察院和公安部合署辦公，由公安部黨組統一領導⑳。這種黨委直接過問案件的情形持續了很長時間，一直到1979年《中共中央委員會關於實施刑法與刑事訴訟法的指示》中才將各級黨委審查批准案件改為向司法工作提供政策指導、提名法官以及監督司法工作。現在，法院雖然在加強專業化，推行審判長和獨任審判員選任制度，但法院內部黨組的作用仍然很強，它可決定法官的升遷、去職，以及一些重大案件的處理。法官的任免雖由同級人大批准，但提名權則掌握在法院黨組手中。更不用說在法院之外，還有一隻「無形的手」，也就是中央政法委員會以及各級政法委員會，甚至非政法系統的黨組織，隨時對法院進行外在監督。比如，1999年10月，中央紀律檢查委員會和監察部就將法院判決的執行作為當年的頭等政治任務，號召下級紀律檢查委員會與當地法院合作，調查當地政府對執行法院判決的行政干預㉑。

在改革開放之前，特別是在反右及文革中，中國共產黨對司法的控制相當嚴密的。一直到1979年《中共中央委員會關於實施刑法與刑事訴訟法的指示》中才將各級黨委審查批准案件，改為向司法工作提供政策指導、提名法官以及監督司法工作。現在，法院雖然在加強專業化，但法院內部黨組的作用仍然很強。

比較而言，美國憲法之父們有意不賦予政黨任何憲法性地位，這就在一定程度上限制了政黨超越其他權力與組織的權力。儘管在現實中政黨的影響無處不在，但由於兩黨競爭，輪流執政，它對司法的影響也只能是三十年河東三十年河西。沒有一個黨的理念可以永久影響司法系統，更沒有一個黨可以由上而下控制從聯邦最高法院到下級法院以至各個州的所有法院。而中國共產黨對司法的絕對領導，則是憲法賦予的，而且這樣的領導是永久的，自上而下，覆蓋整個司法系統的。由此我們可以看出，中國共產黨的地位無論在法律上還是現實中，都比美國政黨要崇高和穩固得多。相應的，司法在中國的地位比之美國必然要低下和虛弱得多。

除了法律規定與司法實踐，法律文化對法院權威地位的樹立也極其重要。從60年代以來，美國民眾就越來越相信司法的權威，認為「每一樁過錯都會得到司法的糾正，每一項權利都會有法律令狀的保護，每一次的不公平都有衡平的法院來糾正」㉒。這種對司法權威堅定的信仰，在這次總統大選中又得到了充分展現。據蓋洛普民

意調查顯示，在審理布什訴戈爾案之前，超過70%的被訪問者(包括布什和戈爾陣營的人)認為最高法院是解決選舉糾紛最值得信賴的機構，並且能夠對案件作出公平判決㉓。最高法院判決後第二天的一項民意測驗顯示，80%的民眾準備接受布什為他們的總統㉔。來自新澤西州的民主黨參議院議員托里切利(Robert Torricelli)認為人們不應該攻擊大法官的人格，反而應該感謝他們使美國避免了一次憲政危機㉕。而戈爾則在承認敗選的演說詞中說：「現在最高法院已經說話。儘管我不同意法院的判決，但我接受它。」這句話亦顯示出最高法院在美國人心目中的權威地位：它作出的判決可能會出錯，可能不被同意，但卻是要被無條件地接受的。在這樣的法律文化之中，儘管有黨派利益，美國法官也不得不在大多數情形下按照司法的原則與公平的價值作出比較獨立公正的判決。如托克維爾(Alexis de Tocqueville)所說，他們必須「像其他的公民一樣，完成他作為法官的職業所要求他的責任」㉖。

反觀中國，法律文化的傳承與形態都與美國大異其趣。儒家文化重視的是以君權為尊的國家利益，以父權為主的家庭利益，以及整個社會的和睦團結；壓制犧牲的是民眾個人權益。與此同時，以道德倫理為主旨的，自上而下的調節社會關係的網路十分發達，加上長期農業社會造成的超穩定社會結構，使得以挑戰權威，主張權利，打破穩定的司法訴訟方式在中國(特別是比較落後傳統的地區)很難獲得接納。特別是當所謂的法律「大傳統」即國家法與「小傳統」即民間法㉗之間不能夠銜接的時候。這樣一種法律的文化與環境，顯然不能為獨立公正的司法提供發展的空間以及成長的環境。

三　司法獨立在政黨政治影響下的真正含義

我們首先要回答的問題是，司法到底能夠有多獨立？澳大利亞維多利亞州最高法院前任大法官馬科斯(Ken Marks)認為司法獨立只能是相對的。儘管司法獨立對於建立一個好的政府來說至關重要，但絕對意義上的司法獨立卻從未在現實中實現過㉘。美國政治學家霍蘭(Kenneth Holland)認為，即使是三權分立之父洛克(John Locke)最初也是將司法機關看作立法機關的一部分而並不堅持司法獨立的㉙。其他學者如達爾(Robert Dahl)認為法院是「國家政治永遠的同盟」㉚，華特曼(Jerold L. Waltman)認為法院是「政治體制中不可分割的一部分」，因為「法律不可能既是民主的，又不受政治的污染」㉛。而加拿大最高法院曾在一案判決中指出，沒有在職務保證、財政來源以及體制安排這三方面的獨立，司法獨立就是一句空話㉜。澳大利亞司法行政研究院在它1991年的年度報告中指出，「像他們的英國與加拿大堂兄一樣，澳大利亞法院並不獨立。相反，大多數法院幾乎完完全全依賴於行政機關」㉝。而其中最主要的原因是法院系統的錢包是由行政機關如政府的司法部或律政司所掌管，而且法官的任命也由有強烈政黨背景的行政機關負責㉞。

那麼美國的情形如何呢？上面已經提到，法官由政黨選出的總統或州長任命，是美國司法獨立最大的干擾因素。1994年的一個統計顯示，當時

戈爾在承認敗選的演說詞中說：「現在最高法院已經說話。儘管我不同意法院的判決，但我接受它。」在這樣的法律文化之中，儘管有黨派利益，美國法官也不得不在大多數情形下按照司法的原則與公平的價值作出比較獨立公正的判決。

70%的聯邦法院法官是里根 (Ronald Reagan) 或老布什 (George Bush) 任命的[35]。美國的法官還常常被行政部門首腦「抓差」。比如，杜魯門 (Harry S. Truman) 總統就將助理大法官傑克遜 (Robert Jackson) 調去充當審理納粹戰犯案件中的主檢察官；而約翰遜 (Lyndon B. Johnson) 總統則調首席大法官沃倫 (Earl Warren) 負責調查刺殺甘迺迪 (John F. Kennedy) 事件[36]。當然，司法獨立還受到諸如法學界理論、利益集團的壓力等等其他因素的影響。中國的司法獨立除了受到政黨的影響外，還受到來自行政、立法機關在人事、財政等方面的控制，以及法官素質、民眾法律意識等影響。

儘管就其本國而言，美國政黨與司法的互動有增無減，而中國共產黨對司法的干涉則有所減少，但兩相比較，美國的司法與政黨平等，可以牽制政黨；而中國的司法從屬於政黨，無法與之抗衡。這就決定了在這兩個國家中，司法是否能獨立，以及其獨立程度有多高。

一般人都認為，法院要維持獨立就必須與政治與社會隔絕或保持距離。「躲進小樓成一統」，法官自然就會比較清廉。有一美國法官認為對司法獨立最大的威脅在於「司法政治化」，特別是州一級法院的選舉[37]。

與傳統的觀點相左，有的學者認為，法院是否能保持獨立，取決於它是否能夠通過對社區與政治過程的參與，取得公眾的信任[38]。換句話說就是，法院的獨立取決於它的不獨立於政治和社會。這種觀點將法院的獨立與公眾的公信結合起來，認為沒有公信的法院就很難保持其合法性，從而也就會喪失其獨立性。而公信的取得，需要法官對社區政治的參與[39]。

其實，是否遠離政治，都不能保證司法不受到政治的影響。司法能否相對獨立，決定因素頗多，這裏不可能完全觸及。就政黨與司法的關係而言，恐怕不管是美國還是中國，都不可能找到一個最佳的模式。美國的政黨政治如此活躍，要它停止或以互聯網來取代，簡直是天方夜譚。而在一黨執政的中國現實中，要執政黨交出它的權威，接受司法機關的約束，也是一個遙遠的理想。

司法在任何國家都達不到絕對獨立，甚至相對獨立也常常受到干擾，但這並不意味着所有國家司法獨立與不獨立在程度與質量上都是一樣的。從上面的分析我們可以看出，在政黨與司法之間，政黨的地位越高，影響越大，而且這種地位與影響沒有外在監督和替代，司法的地位就越低，其獨立的空間就越小。中美兩國在這點上正好互成對比。儘管就其本國而言，美國政黨與司法的互動有增無減，而中國共產黨對司法的干涉有所減少。但兩相比較，美國的司法與政黨平等，可以牽制政黨；而中國的司法從屬於政黨，無法與之抗衡。這就決定了在這兩個國家中，司法是否能獨立，以及其獨立程度有多高。

同時，承認司法獨立的非絕對性，也並不排除我們將司法的高度獨立作為理想目標來追求。在美國，許多學者和法律專家已經意識到政黨政治與司法機關過度糾纏在一起的弊端。美國前任上訴法院法官博克 (Robert H. Bork) 就對這次法院參與總統選舉表示不滿，他指出：「燃燒的政黨精神已經暴露出美國社會的弊病，而將這樣的精神交給法院去培植，這個精神總有一天會熄滅。」[40]在中國，削弱執政黨對司法的影響，使法院真正能夠成為受政府、政府領導者以及社會大眾尊重的相對獨立的機構，是一個值得追求的目標，而這個目標也並非遙不可及。其實，鄧小平早在1941年就指出：「黨的領導責任是放在政治原則上，而不是包辦，不是遇事干涉，不是黨權高於一切。……黨

團沒有超政權的權力，沒有單獨下命令下指示的權力，它的一切決議，只有通過政府才生效力。」㊶1956年鄧又指出：「要確認黨沒有超乎人民群眾之上的權力。」㊷也就是說，不僅要承認執政黨是在憲法與法律之下，還應承認執政黨在法律與司法面前與其他權力機關以及人民群眾處於同等地位。由於缺乏外部監督機制，共產黨自覺自省，將自己約束在「憲法和法律的範圍內活動」㊸就愈顯重要。有迹象顯示，中國共產黨正在努力地「放權」，現在已經在經濟及政府行政管理領域讓出了不少地盤；在司法審判中，也在逐漸減少對個案的干預㊹。

這樣的趨勢能否繼續，端看共產黨是否有決心和自信。執政黨面臨的一個困惑是，它「放權」的底線在哪裏？它如何能夠在給予司法獨立發展空間的同時，保證其權威不致減小甚至喪失？目前的答案似乎是，司法作為權力不可能獨立，但在功能上，即審判活動中，可以相對獨立。但這又回到我們這一部分開頭所涉及的問題，即加拿大法院判決中所提到的，沒有在職務保障、財政來源以及體制安排等方面的獨立，司法是否能夠真正獨立的問題。

國內學術界有一種觀點認為，中國的司法人員，特別是法官的整體素質太低，加上地方保護主義等因素，如果沒有共產黨的指導，以及其他機關的監督，現在已經非常嚴重的司法腐敗會愈發不可收拾。其實，如何平衡司法獨立與司法誠信(accountability)之間的矛盾，是世界各國面臨的共同問題。美國法官因收受賄賂而琅鐺入獄的不在少數㊺。問題是，與遏制腐敗相比，司法獨立更加重要，並且它往往是從根本上杜絕腐敗的因素。學術界對這個問題的討論已經十分豐富，這裏限於篇幅，不再贅述。

最後，追求司法獨立也是一項國際義務。世界人權宣言第10條指出，「人人都有在獨立公正的司法機關面前接受公平而公開聽證的權利」。1955年，34個亞太國家最高法院院長(或首席法官)在北京簽署了《司法獨立宣言》。該宣言指出，司法機關應該在公正地分析事實和理解法律的基礎上依法審理案件，而不應該受到其他任何因素直接或間接的影響；司法機關對一切具有司法性質的問題，享有司法管轄權㊻。這裏的「其他任何因素」，當然包括「政黨因素」。作為簽約國，中美兩國都有義務消除包括政黨因素在內的影響司法真正獨立的因素。

有迹象顯示，中國共產黨正在努力地「放權」，現在已經在經濟及政府行政管理領域讓出了不少地盤；在司法審判中，也在逐漸減少對個案的干預。這樣的趨勢能否繼續，端看共產黨是否有決心和自信。執政黨面臨的一個困惑是，它「放權」的底線在哪裏？

註釋

①②㉝㉞ "The Supreme Court's Ruling: Opening a Gavel of Worms", *The Economist* , 16 December 2000, 38; 38; 175; 175.

③④ Howard Fineman, "Campaign 2000: Disorder in the Courts", *Newsweek* ,18 December 2000, 17; 17.

⑤⑥ N. R. Kleinfield, "The History Lesson: Breyer, in Dissent, Sees Repeat of Tarnished Past", *The New York Times*, 14 December 2000.

⑦ Review and Outlook, "America's Supreme Irony", *The Asian Wall Street Journal*, 15-17 December 2000.

⑧⑬㉙㊱ Kenneth M. Holland, "The Courts in the United States", in *The Political Role of Law Courts in Modern Democracies*, ed. Jerold L. Waltman and Kenneth M. Holland

(Basingstoke: MacMillan, 1988), 17-18; 6; 6; 25.

⑨ Linda Greenhouse, "News Analysis: Another Kind of Bitter Split When Jurisprudence Is Pulled Into Politics", *The New York Times*, 14 December 2000.

⑩⑪ Stuart Taylor Jr., "Here Come the Justices", *Newsweek*, 4 December 2000, 23; 23.

⑫⑲ 李步雲：《走向法治》(長沙：湖南人民出版社，1998)，頁296；296。

⑭㉖ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. I (New York: Vintage Books, 1945), 102, 104; 107.

⑮⑯⑰ Donald Grier Stephenson Jr., *Campaigns and the Court: The U.S. Supreme Court in Presidential Elections* (New York: Columbia Univeristy Press, 1999), 4.

⑱ 《中華人民共和國憲法(1982)》序言。

⑳ 郭道暉：〈法治：從蒙昧到覺醒的五十年〉，手稿，頁15-16。

㉑ Dali L. Yang, "Can China Overcome Legal Balkanization?", *China Online*, http://www.chinaonline.com/commentary_analysis/instreform/NewsArchive/2000/April/DY991029-SS.asp.

㉒ Howard Fineman, "Campaign 2000: Disorder in the Courts", *Newsweek*,18 December 2000, 16.

㉓ Michael Kagay, "Poll Watch: The Public's Mood Before the U.S. Supreme Court's Decision", *The New York Times*, 14 December 2000.

㉔ "The End, At Last", *The Economist*, 16 December 2000, 37.

㉕ John Fund, "Time to Move On", *The Asian Wall Street Journal*, Thursday, 14 December 2000.

㉗ 謝暉：〈大、小傳統間的溝通理性：論當代中國官方與民間的法律溝通〉，第三屆亞洲法哲學大會稿。

㉘㉟ The Hon Ken Marks, *Judicial Independence*, 68 The Australian Law Journal, 174; 175 (March 1994).

㉚ John B. Gates, "The Supreme Court and Partisan Changes: Contravening, Provoking, and Diffusing", in *The Supreme Court in American Politics: New Institutionalist Interpretations*, ed. Howard Gillman and Cornell Clayton (Lawrence: University Press of Kansas, 1999), 98.

㉛ Jerold L. Waltman, "Introduction", in *The Political Role of Law Courts in Modern Democracies*, ed. Jerold L. Waltman and Kenneth Holland (Basingstoke: MacMillan, 1988), 1.

㉜ Valente v. The Queen (1985 2 SCR 673 and The Queen v. Beauregard (1986) 2 SCR 56.

㊲㊳㊴ Kevin M. Esterling, *Public Outreach: The Cornerstone of Judicial Independence*, 82 Judicature, 112, 113; 113; 113 (November/December 1998).

㊵ Robert H. Bork, "No Court Can Save America", *The Asian Wall Street Journal*, 6 December 2000.

㊶ 鄧小平：〈黨與抗日民主政權〉，載《鄧小平文選》，第一卷(北京：人民出版社，1994)，頁10-19。

㊷ 鄧小平：〈關於修改黨的章程的報告〉，同上書，頁218。

㊸ 《中國共產黨第十二次代表大會黨章》，1982年。

㊹ Randall Peerenboom, "China and the Rule of Law", *Perspectives* 1, no. 6, 4.

㊺㊻ J. Clifford Wallace, *Resolving Judicial Corruption While Preserving Judicial Independence: Comparative Perspectives*, 28 California Western International Law Journal, 341, 342; 343 (Spring 1998).

李亞虹 香港大學法律系研究員

「為人民服務」的政治藝術
——柏林國會大樓裝置藝術品的爭議

● 劉建華

在千禧之交，德國政府匆匆將首都從波昂遷往柏林，以趕及在二十一世紀開展社民黨（SPD）和綠黨(Bundnisses 90/Die Grünen)「紅綠聯盟」(die rot-grüne Koalition)兩黨共同執政的「柏林聯邦」(Berliner Republik)新時代；聯邦議會(Bundestag)終於也重返歷史性的柏林國會大樓(Reichstag)。雖然國會大樓早於1999年底經修整後重新揭幕，但哈克(Hans Haacke)為北翼大堂設計、題為《予市民》的裝置藝術作品計劃，直到2000年4月，經過第二輪的辯論後，國會議員才僅以160票贊成、158票反對、31票棄權的些微比數通過落實。經過風風雨雨，這件作品終於在9月安裝妥畢。經此一役，誰若還以為藝術之於政治，不過是些點綴裝飾的花瓶，就不妨看看德國國會大樓邀來的藝術家們的作品在德國社會激起的爭議性政治反思。

依據德國「建築物—藝術」(Kunst-am-Bau)法例，任何公共建築物至少要撥出2%的成本資助公共藝術，如購置藝術品作收藏。為此，一個由藝術行內專家組成的「藝術與國會」(Kunst und Parlament)計劃籌組委員會早於1998年便成立，備資近800萬馬克，為煥然一新的國會大樓度身訂造作品。籌委會最後揀選了20位藝術家，其中16位來自德國，不少是曾參加威尼斯藝術雙年展、在德國館展出過作品的著名藝術家，如下文介紹的波爾斯(Joseph Beuys)、哈克及里克特(Gerhard Richter)等，其餘四位則為戰後德國佔領區的四國代表，分別是法國的布坦司基(C. Boltanski)、美國的浩施亞(J. Holzer)和俄國的布呂斯堅(G. Bruskin)，至於英國則由負責重新現代化國會大樓的建築師福斯特爵士(Sir Norman Foster)為代表。

為國會大樓這座顯赫的國家建築物添置藝術品，計劃要求參與的藝術家以當代藝術與文化為作品的主題。藝術家們掏盡心思，不少作品充分利用了場地的特殊背境，如浩施亞的走馬字體液晶顯示柱，展示的都是過去議員的演講詞，而施惠汀(K. Sieverding)

的作品則紀念在納粹黨上台後被迫害的國會議員。通過藝術家的不同着眼點，我們不但對國家、民族、政權、政治等有了和慣常有別的認知角度，也從作品中得到關於當代藝術和政治的關係的新啟示；這對於我們今天愈來愈政治化的社會別具深刻意義。

藝術與政治向來是一對相當敏感的組合，早自柏拉圖的《理想國》已經如是。經過社會學家韋伯 (Max Weber) 所謂現代社會不同領域的專門分化，「為藝術而藝術」和「現實政治」(Real-politik) 分道揚鑣的發展，本來似乎足夠讓兩者各安其位；但文藝理論家本雅明 (Walter Benjamin) 卻看出，納粹第三帝國除了「審美的政治化」，把表現主義定性為「頹靡藝術」(Degenerate Art)，要把藝術淪成其政治宣傳的工具 (Propaganda) 為政治服務外，隨現代性「審美主義」(Aestheticism) 崛起，社會裏還有「政治的審美化」(Political aestheticization) 的危機；法西斯政權運作的邏輯包含一種把國家當成一「總體藝術品」(total work of art) 來建構，模糊了現實和虛構的界線。將審美原則引入政治，會令政治人丟棄其「責任倫理」，產生不惜塗炭生靈也要成就其「崇高」理想的危險念頭。

德國經歷過這段不幸被本雅明言中 (並為此掉命) 的可怕遭遇，戰後藝術創作的獨立自主和自由雖然有了基本法的明文保障，但藝術和政治的關係卻陷入了空前的尷尬期。一直要待至前衛藝術家波爾斯的出現，德國藝術和政治之間才尋獲到一種較為積極的互動渠道。波爾斯積極宣揚他的「擴展的藝術觀」，將藝術品視為人類精神和創造力具體呈現的「社會雕塑」(social sculpture)。波爾斯當年不但有份締創綠黨，還替這個當時規模尚小的民間社團親身出選；雖然落敗，但其政途的方向，今日已邁出有目共睹的成績。至於其以「擴展的藝術觀」回應當代藝術的唯名論危機，現在更已在世界當代藝術起着典範的作用。再加上波爾斯將被納粹黨弄得聲名狼藉的浪漫主義傳統重新溶入當代德國藝術，因此其作品對於德國人別具意義和感情。波爾斯雖已過世，但籌委會這次仍執意把其在波昂舊國會大樓的舊作*Tisch mit Aggregat* 帶到柏林作永久擺放，就一點不令人驚訝。

不過，對於死不妥協的德裔美籍激進政治藝術家哈克而言，波爾斯希望憑藉前衛藝術推動社會的良善想法，已經被藝術世界的建制所馴化去勢。哈克善於研挖展出場地的特殊歷史脈絡，作為構思作品的起點，依仗着藝術內部的自由空間來對藝壇及其與政治、商業的瓜葛進行尖刻批判。其「咬餵自己的手」(bite the hand that feeds) 的做法惹惱了展覽主辦機構或贊助商，已經屢有前科，可謂冥頑不靈。這次哈克要求各位議員從自己代表的州縣帶來泥土，在國會大樓的天井堆成一幅21米乘7米的泥田。哈克自己則將在中央安裝上「予市民」(DER BEVÖLKERUNG) 的巨型霓虹字樣。這句口號，明顯是要與在第一次大戰時在國會大樓外牆加上的「為德意志民族」(DEM DEUTSCHEN VOLKE) 的民族主義字匾口號對着幹。除此，作品還期望透過民選議員的泥土，象徵性地拆解納粹黨所竄改利用的「血和泥」的德意志民族神話 (Blut-und-

Boden Mythologie der Nazis)；最後，任由從泥土自然長出來的大陸性植物生長，則寓意國家應尊重市民社會中文化「自發的秩序」。

眾所周知，德國的國籍法向來繫於一種民族主義式、以宗族血緣譜系的規範，對於本土出生的國民和入籍者有明顯的身份區分。哈克的作品，透過叫人重新着眼一句懸掛已久、已被習以為常的口號的歷史脈絡，促使人們關注和重新思考民主議會、國家認同和國族認同等之間的根本現代關係。作為帶強烈政治意味的「過程藝術」(Process art)，哈克的作品期望激起人們的審思和討論，並且達到認同糾正這種帶排斥性的國族意識話語(Korrektur der nationalistischen exklusiven Parole)必要的政治教化目的。哈克的政治立場接近於自由民族主義，傾向理性的民主國家認同，以為凝聚人們一體感的，並不拘於大家具有某一共同特徵，而應是透過與他人共享某公共空間或關係形成。所以哈克要求議員要以所有生活在這片疆土上人們的福祉為其服務對象，尤其要正視德國國境內居民多民族性(poly-ethical)的事實，避免「我族」／「他族」的對立性區分。

在政治哲學層面，自由民族主義當然並非無可挑剔，它近來就受到社群主義的挑戰。但有關自由主義前社會的自我(pre-social self)爭議，不過是個無的放矢的理論稻草人。反是拋開本體論問題，轉而關心認同的促進(advocacy)的基礎，可能更有建設性。族群想像一樣得借助文化認同的力量，相反，公民民族主義／自由民族主義(civic/liberal nationalism)對法律制度、憲法等的程序認同，使大家受到保障並相互視為平等的公民同胞(fellow citizens)，比較民族主義者挑撥差異的政治(politics of difference)，更能幫助化解社會的戾氣。國家始終不過是諸多集體之一，難以分辨哪一個程度上的全體主義式說法最具道德上的優越性。

至於議會內反對哈克計劃的聲音，主要是來自右翼保守派的基民黨(CDU/CSU)。他們尤其不滿哈克過份負面的定性"Volk"一詞。最常被用來作反駁例子的，是東德人民在1989年上街示威時自發喊出的口號不是別的，而正正是「我們是一民族」(Wir sind das Volk)。有憲法的顧問教授參考了德國基本法中「國家權力來自『人民』」(Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus)的用詞，認為哈克作品中使用的「居民人口」(Bevölkerung)字眼並沒有憲法的認可性；這點法律意見或許正確，但其看待藝術品的態度未免過份嚴肅得有點可笑。

出於不同理由，綠黨的議會副主席伏瑪(Antje Vollmer)意外地站到反對派一邊，令投票形勢更加混亂。她認為藝術圈挾着德國政治人對政治干預藝術的歷史心理陰影，已經變得過份放肆，強烈抨擊當代藝術家以藝術自由為護身符把自己擺得高高在上，又指哈克作品中泥土元素的運用流於「生態媚俗」(Bio-Kitsch)。她又以法國議會拒絕了哈克在當地的另一作品提案為例子，鼓動議員拿出同樣膽識，運用憲法賦予的權力否決哈克的計劃。伏瑪還質疑政府對藝術大灑金錢的成本效益，把這場論爭的戰線愈拉愈闊。不過伏瑪雖然認同政客絕不該

充當「藝術的教廷判官」(Kunst-päpsten und Kunstkardinälen)，但這和她對哈克作品的批判立場態度間，似乎仍存在着未能消解的矛盾。

還是美學專業出身、屬社民黨的議會主席費埃斯(Wolfgang Thierse)，比較能在藝術和政治間劃出相對合理的界線。他的政治智慧使他明白，議員既已委出專家小組，就根本不應該事後干涉「藝術與國會」籌委會所作出的專業決定。他對於基民黨把事件政治化的做法，尤其要黨員依循於政黨政治意識形態的決定、而不是憑個人的審美判斷來投這一票極其反感。但身為藝術性美學的支持者，他也表現出對反對者不同意見的同情和理解。藝術對於政治的過份熱衷，難免要付「代價」。哈克藝術的挑釁性，使得藝術作品被政治機關以「大多數」原則加以審判。利用藝術的自由反過來推進政治訴求，美其名可以提供另一種想像空間，但也是避重就輕之舉；政治和藝術的糾纏，會破壞現代生活世界不同領域的區隔化(life-spheres differentiation and value compartmentalization)的生存模式，極有可能破壞現代社會美學價值的僅存保障。

由是看，哈克的作品經常尖銳地批判政治，確實有別於其他一些嘩眾取寵的作品，但我們衡量「政治藝術行動家」(Political Art Activist)作品價值的途徑，若僅限於其能否喚起社會市民大眾、傳媒對某個社會議題的討論和報導，那麼藝術審美評準的恰當性就必定出現疑問或危機。故此藝術家必須明白，通過藝術或能達到某些政治方面的社會成就，但藝術創作的自由便有相當的限制，更要承擔其相對陌生的政治責任。對哈克作品的爭議重點，是我們不能無視的民族主義和自由主義的扞格，尋求使兩者並存的方法，這至今仍是現代政治哲學的重要議題。但要促人反思這一問題，我個人就更欣賞里克特為國會大樓而作的《旗幟》(*Fahne*)，因它同樣秉有這種以自由民主作為國族認同的精神，可形式卻內斂得多，促人反思的誘機表現出作者政治手腕的成熟。

里克特這位智力過人的藝術家，早年從東德移居西德後，發展出多重的繪畫風格，模糊的照片寫實與純油彩的抽象畫同期並行不悖，至於概念性的作品更是難測，總在嚴肅的自我反思中帶有自嘲的幽默感。一向以來，他的藝術風格帶點懷疑論和虛無主義，這次他為國會創作了一幅高22米、由黑、紅、黃三幅平滑反光的單色色塊玻璃拼合而成的巨型畫作。其三種顏色和德國國旗的顏色完全相同，只是顏色組合以橫向排列。一方面你難以想像一幅更適合這一場所、場合的作品，但同時它卻又是那麼純粹的抽象和冰冷抽離；既喚起愛國主義者的熱情，但又立刻向它澆一盤冷水。作品那股絕對自立性的氣息，使你頓時發覺一切對於作品(國旗)的意義解釋，都不過是個人投射的主觀聯想，會隨觀者的立場取態不同而有不同的理解和觀感。於是作品的光面就恰如一面鏡子，在藝術破除世俗的迷思過程中，保持超然於世的態度，讓人檢視自己。

法蘭克福學派批判理論家阿多諾(Theodor Adorno)的《美學理論》中的一段話，恰好可以套用在里克特的這件作品上：「藝術無法有意識地將肯定

和批判兩方面區分開來，因為它是非判斷性的。……如果說藝術真有甚麼社會功能的話，它的功能就在於不具有功能。藝術的奧秘恰在於它破解神秘的威力。」里克特的作品一下子把國旗從日常的圖騰膜拜中換轉抽離，提供一種審美距離，把符號的象徵性意義拆構至最基本的空洞形式。這種極限藝術 (Minimalism) 形式的閱讀模式，絕對要求有比閱讀哈克作品更細膩的眼光和素養；而其最後提供的，亦並非如哈克般不過僅是以一種意識形態取代另一種意識形態，而是通過藝術使個體獲得一次與一己坦誠相對的審美經驗。

大概是出於不同文化傳統成熟度的差異，可以想像，如果香港現在有藝術家做出類似的作品，則很大可能會被視為政治妥協或奉承政府之舉。這也難怪，當前社會異常敏感的政治神經，以及對藝術、美學價值的自主性信心的匱乏，本是問題的一體兩面。香港政府雖然一方面通過選擇性的政治教化 (如在教育電視不斷解述國旗區旗的堂皇象徵，訴諸升旗時萬眾一心的情緒「一體感」)，令愛國主義 (patriotism) 和民族意識 (national consciousness) 難加區分，但另方面，又窮追不捨地打擊塗污區旗的異見人士。不過，事實反倒證明，並非猛烈地灌輸、管束得嚴厲就能使人們認同自己的國家國旗，相反，只有取得人民自發而生的尊重，國族才有真正的認同可言。里克特以克制的藝術形式微妙處理這一問題的手法說明，國家政權若能對藝術家的批判表現出氣度，無疑可以為雙方發展出恰當的互相尊重奠下良好的基礎。

阿多諾《美學理論》中另一段有關藝術與政治的關係的話，很可以作為上述論述的總結：「藝術之所以是社會的，不僅僅因為它的產生方式體現了其製作過程中各種力量和關係的辯證法，也不僅僅因為它的素材內容取自社會；確切地說，它的社會性根本就在於它站在社會的對立面。然而這種對立姿態的藝術只有在它具有了自治權時才會出現。……藝術的社會性並不在於它的政治態度，而在於它與社會相對立時所蘊含的固有的原動力。」

藝術的核心固然是自由的想像和創造力，但個體的審美判斷總得要通過互為主體 (intersubjectivity) 的溝通，從而指向一個普遍性的共識 (sensus communis)。我們不一定要泛政治化地理解文化藝術工作者所進行的社會批判，這只會令藝術淪為文化政治的戰場。文化藝術反該追求更精緻的解讀角度和深度反思，透過認真學習以美學等另種生活價值的譜系，作為社會批判的資源和基礎。在現今自由民主的社會中，藝術的啟蒙工作因為前衛藝術被宣告死亡而無疾而終，藝術逐漸走向民粹主義的通俗化和亞歷山大利亞學院派的犬儒化兩大極端。此時此地，認清藝術、審美到底還該堅持挑擔甚麼樣的社會角色，大概正是藝術自由的感召 (calling) 背後其志業精神 (vocation) 的根本使命。

劉建華 1993年香港中文大學藝術系畢業，前香港中文大學人文學科研究所「文化傳統比較研究計劃」研究助理。

梁思成、林徽因中國建築史寫作表徵

● 賴德霖

在中國現代建築史上，梁思成(1901.4.20-1972.1.9)無疑是最為傑出的先驅。他廣泛的影響今天已波及中國建築領域的幾乎所有分枝，如教育、建築設計、城市規劃和文物建築保護。不過，他最重要的成就還在於他對中國建築史的開拓性研究。

梁思成和妻子林徽因1927年同時畢業於美國賓夕法尼亞大學藝術學院。梁思成隨後轉入哈佛大學研究生院學習中國藝術史，但他很快發現西方學者對於中國建築的研究難以令人滿意，所以僅僅三個月後便離開了哈佛。1928年夏天他回到中國，創辦並主持東北大學建築系。1931年，他和林徽因搬回北京，一起加入了剛剛成立兩年的中國建築研究機構——中國營造學社。翌年3月，梁思成發表了他的第一篇建築學術論文——〈我們所知道的唐代佛寺與宮殿〉①。與此同時，他開始了對中國古建築遺構的實地調查，並在同年6月發表他的第一篇調查報告〈薊縣獨樂寺觀音閣山門考〉②。該報告是現代中國建築史上的一座里程碑。在報告中，梁思成向世人介紹了兩座建於公元987年，當時所發現的年代最早的中國建築；同時，通過將它們與宋朝的建築典籍《營造法式》相對照，他發現了許多與這部古代術書的描述相符的實物做法，一方面為研究這部古代典籍找到了實物的依據，另一方面，也以此書為一項重要的斷代標準，確立了中國古建築的考古類型學方法。除此之外，他針對這兩座建築所採用的結構理性主義的評價標準，還奠定了新的中國建築美學的理論基礎。

討論梁思成的建築歷史方法論，我們絕不能忽視林徽因所起到的重要作用。1932年3月，與梁思成發表〈我們所知道的唐代佛寺與宮殿〉一文同時，林徽因也發表了一篇重要論文——〈論中國建築之幾個特徵〉③。這篇文章所包含的重要思想後來貫穿於她和梁思成的中國建築史研究。她認為，中國建築的基本特徵在於它的框架結構，這一點與西方的哥德式建築和現代建築非常相似；第二，中國建築之美在於它對於結構的忠實表現，即使外人看來最奇特的外觀造型部分也都

* 謹以此文作為對梁思成先生誕辰100周年，林徽因先生誕辰97周年的紀念。

可以用這一原則進行解釋；第三，結構表現的忠實與否是一個標準，據此可以看出中國建築從初始到成熟，繼而衰落的發展演變。1934年，林徽因在她為梁思成的第一部著作《清式營造則例》所寫的〈緒論〉中進一步闡發她的這些觀點④。

由於梁思成和林徽因受到母校賓夕法尼亞大學以歷史風格為主導的建築教育，所以他們對於中國建築的研究注重形式和與之相應的結構體系並不令人感到意外。但是，中國地域廣袤，各地文化傳統也不盡相同，建築在形式和結構類型上的多樣性十分顯著，因而他們選擇何種結構體系的建築作為中國建築的代表就是一個頗令人關注的問題。當他們將《營造法式》和《工部工程作法》這兩部官式建築規則以及與之最為相關的宮殿和寺廟建築當作研究對象時，實際上已把北方官式建築當作中國建築的正統代表，他們的工作因此也就是闡明官式中國建築的結構原理，並揭示它的演變過程。正因為梁、林把中國的地方性建築放在研究和寫作的次要位置，著名的台灣建築家漢寶德在80年代批評他們忽略了中國建築的地區性差異。漢說，中國古代，尤其是在宋代以後，文化傳統的多樣性非常顯著，南方地區，特別是在明清時期，在經濟上佔有突出重要的位置。這一地區的地理條件和獨特的人文傳統促成了南方建築在環境、功能、空間和材料等方面所取得的突出成就。「因此，要研究中國建築史，即使簡而化之，亦必須分為南北兩系」⑤。漢寶德的批評非常正確地指出梁、林的中國建築史研究在研究對象上的局限。但是，筆者以為，他的討論沒能聯繫到梁、林所處的歷史現實，因此他沒能認識到在二十世紀20和30年代中國民族主義知識份子探索現代化的中國文化的過程中，梁、林的中國建築研究以官式建築為對象所具有的必然性。這一歷史現實就是，起源於西方的建築學和建築史研究在中國的確立是與第一次世界大戰、特別是五四運動後中國民族主義的興起同時的，所以中國學者對中國建築的研究從一開始就是這一時期中國新文化建設的一個組成部分，並在實踐上服務於當時社會對於中國風格新建築的需要。

在二十世紀10年代末，面對着第一次世界大戰帶給全球的巨大災難，許多曾經熱情頌揚西方的現代文明，

1936年，梁思成與林徽因考察北京天壇建築。

並極力主張仿效西方的模式改革中國社會、文化和政治的知識份子在思想上發生了很大轉變。梁思成的父親梁啟超就是一個代表人物。梁啟超曾經相信西方社會達爾文主義社會進化論的普遍性，積極宣傳以變革和「新學」拯救中國。可是，當他在1918到1920年間訪問歐洲，親眼目睹了大戰之後深重的社會危機和瀰漫的悲觀主義之後，他否認了自己曾經深信不疑的技術進步導致社會進步的幻想，轉而肯定東方文明對於救濟西方的「精神饑荒」所具有的價值。他提出將東西文化的優點結合起來，以創造一種「綜合主義」的現代文化⑥。他在1923年草擬的中國文化史目錄可以說就是這一「綜合主義」的體現⑦。目錄表明，梁啟超在當時已經注意到中國建築作為一個物質文化和精神文化的統一體在中國文化體系中的位置。目錄有單獨的「宅居篇」，準備討論中國的宅居、宮室、室內陳設、城壘井渠等內容。他還另闢「美術篇」，包括繪畫、書法、雕塑、建築和刺繡五個門類。值得注意的是，傳統中國並無「美術」(fine arts)這一概念，一般文人僅把書法和繪畫視作與詩文同等的藝術，而把雕塑、建築和刺繡當作低級的匠作。梁啟超在他的目錄中引入西方的「美術」概念及其相應的建築、雕塑和繪畫的內涵，同時加入書法和刺繡這兩項中國固有的視覺文化門類，構成了一個中西綜合的「中國美術」的新體系。1925年，梁啟超得到一部新刊印的《營造法式》，他稱此書為「吾族文化之光寵」，並把書寄給正在美國學習建築的兒子梁思成和他的未婚妻林徽因，囑附他們「永寶之」⑧。我們可以毫不誇張地說，梁思成的事業在很大程度上體現了梁啟超建構中國文化史，特別是中國美術框架體系的理想：不僅他後來撰寫中國建築史、雕塑史、註釋《營造法式》的工作與梁啟超的構想有關，他曾經準備在哈佛大學從事的研究方向和完成的博士論文的題目也都如此，它們分別是〈中國美術史〉和〈中國宮室史〉⑨。

與梁啟超構想中國文化史目錄同年，三位畢業於日本的中國建築師在江蘇省立蘇州工業專門學校創辦了中國第一個建築系。和現代主義之前西方大多數學校一樣，日本的建築教育也把建築史放在重要位置，開設了西方建築史和日本建築史課程。三位中國建築師模仿日本學校的教程，制訂了蘇州工專建築科的教學體系，但將日本教程中的「日本建築史」一課替換為「中國建築史」⑩。梁思成也是如此，他參考賓夕法尼亞大學的教程，設計了東北大學建築系的科目表，並開設「中國宮室史」一課⑪。

中國建築史課程的開設表明這樣一個事實，即中國現代建築家在獲得關於外國建築的知識後，開始思考中國建築自身在世界建築體系中的位置，並試圖打破建築學中以西方的建築師、建築思想和建築作品為主導的話語體系。正是因為在這一時期「中國建築」是相對於外國建築的集合名詞和獨立體系，所以這一概念所強調的就是體系內部的同一性而不是多樣性和差異性。在這一體系中，宮室、廟宇以及其他官式建築在類型上更豐富，在設計和施工水平上更成熟，在地域分布上更廣，在文獻記錄上更為系統，因而必然會被早期的中國建築研

究視為最重要的研究對象和中國建築體系的代表。

對於中國建築體系內部的同一性的強調，在實際的創作領域裏就是對於新建築的所謂「中國風格」的探尋。如果說梁、林和他們在中國營造學社的同事以官式建築為對象的中國建築研究在學術上確立了這一風格的一種代表建築類型，那麼對於實踐，他們的研究則為這一風格確立了一種古典的規範。

近代中外建築師對於新建築的中國風格的探索興起於十九世紀末，當時西方傳教士意識到有必要將他們的傳教使命與中國人的民族自尊相結合，以緩和中西在文化觀念上的對立⑫。通過在新的教會建築上採用中國建築的造型母題，西方教會開創了美國建築師茂飛 (Henry K. Murphy) 所稱的「中國建築的文藝復興」⑬。由於在20年代之前，現代的建築學教育在中國尚未開始，從國外留學歸國的中國建築師人數還很少，因此，把中國式樣建築母題運用於新建築的嘗試，不得不依靠中國的傳統工匠和外國建築師。由他們創作的「中國式」新建築因此便由於地區差異和建築師對中國特徵理解的不同而缺少風格上的統一性。茂飛本人規劃並設計了多所中國大學的校園和校舍建築⑭。他還是最早根據中國官式建築總結中國建築造型特徵的外國建築師之一。他甚至還注意到中國建築裝飾的象徵意義和布局方面的風水考慮⑮。茂飛曾在他的設計中努力表現這些特徵。他的創作方法影響了許多中國建築師，其中最著名的是1918年畢業於美國康乃爾大學的呂彥直。呂在開業前，曾協助茂飛設計金陵女子學院和燕京大學的建築。他最著名的成就是在1925年和1926年連續贏得中國兩項最早的建築設計競賽——南京中山陵和廣州中山紀念堂——的首獎。在這兩項設計中，他沿用了茂飛的創作方法，雖然兩棟建築都是用西方現代方式建造的，但外觀上已頗具中國傳統的官式風格⑯。

茂飛和呂彥直的設計方法得到他們同時代的中外人士和建築師的普遍認同。但是，對於大多數西方教育背景出身的建築師來說，進行他們所不熟悉的中國風格的設計不僅效率不高，而且難免出錯。梁思成批評那些外國建築師說：「他們的通病則全在對於中國建築權衡結構缺乏基本的認識的一點上。」呂彥直也一樣，「對於中國舊法，無論在布局，構架，或詳部上，實在缺乏了解，以至在權衡比例上有種種顯著的錯誤」⑰。極為可能，梁的批評意見反映了他對當時中國建築設計狀況的不滿。但是，由於梁本人也是會員之一的中國建築師學會為了加強中國建築師之間的團結，早在1928年就制訂了《公守誡約》，規定會員「不應損害同業人之營業及名譽，不應評判或指摘他人之計劃及行為」，所以他只能針對外國建築師和已在1929年病逝的呂彥直的設計提出直接批評。他更積極也更富有建設性的作法是在1934年出版了《清式營造則例》。他把這本書和他後來整理的宋《營造法式》稱為中國建築的「兩部文法課本」⑱。他還在1935至1937年間，與學生劉致平編纂了十卷集的介紹中國古建築細部做法的《中國建築設計參考圖集》，「專供國式建築圖案設計參考之助」⑲。這些建築上的細部以及其他許多構圖要素，他稱為中國建築的「詞

彙」，它們和兩部文法一起構成了一套中國建築的「古典語言」⑳，成為「中國風格」新建築設計的規範。

作為當時中國唯一的古建築研究的專門機構，營造學社不僅主導了當時對於中國建築的研究和保護，也主導了對於中國建築造型特徵的解釋。1935年以後，營造學社還接納除梁思成、林徽因和另一位傑出的中國建築史家劉敦楨之外的另外13名建築師為社員，他們當中的多數都是中國風格新建築的積極倡導者㉑。此外，營造學社在這一時期還為一些事務所和學校製作中國建築的模型和彩畫樣本。梁思成則在1935年擔當了南京中央博物館建築的設計顧問，在他的指導下，建築師修改了原來仿清官式建築的設計㉒。

值得注意的是，梁、林對中國建築造型特徵的看法與茂飛非常接近。但與茂飛不同，他們極少談論中國建築造型和裝飾的象徵問題，更沒有研究風水思想在中國建築中所起的作用。他們對中國建築探討最多的是它的結構邏輯，並堅信中國建築的美學本質在於它的結構理性，正如林徽因所說㉓：

建築上的美，是不能脫離合理的，有機能的，有作用的結構而獨立。能呈現平穩，舒適，自然的外象；能誠實的袒露內部有機的結構，各部的功能，及全部的組織；不事掩飾；不矯揉造作；能自然的發揮其所用材料的本質的特性；只設施雕飾於必需的結構部分，以求更和悅的輪廓，更諧調的色彩；不勉強結構出多餘的裝飾物來增加華麗；不濫用曲線或色彩來求媚於庸俗；這些便是「建築美」所包含的各條件。

梁、林受西方建築學術的熏陶，他們對中國建築的結構理性分析延續了西方近代建築批評的結構理性主義傳統。這一傳統由十九世紀英國著名建築師和建築理論家普金 (A. W. N. Pugin) 在他對哥德式建築的研究中闡明。普金認為，哥德式建築明晰而富有邏輯的結構體系體現了自然界的有機性以及宗教的真理，是最理想的建築形式。他對建築的這一評價標準被後來許多著名的建築理論家、評論家和歷史學家所採納，成為從十九世紀中期到二十世紀中期西方建築評論的主流思想。根據結構表現的效果，梁、林把中國建築的發展分為豪勁的隋唐時期、醇和的宋遼金時期和羈直的明清時期。他們認為，由於在明清建築中，原先起結構作用的斗栱等構件已蛻變成不具結構功能的裝飾品，中國建築在這一時期已經墮落㉔。

梁思成和林徽因的結構理性主義思想和他們的線性發展的歷史框架，受到漢寶德和另一位台灣學者夏鑄九的批評。漢寶德說㉕：

數十年來，我們對明清宮廷建築的看法是犯着一種結構的機能主義的錯誤。帶着這副眼鏡的人，認為結構是建築的一切，結構的真理就是建築的真理。這是一種清教徒精神，未始不有其可貴之處，然而要把它錯認為建築學的唯一真理，則去史實遠矣。

夏鑄九也說：結構理性主義邏輯所造成的「結構決定論」，「不自覺地化約了空間的社會歷史建構過程，……產生了非社會與非歷史的說法」㉖。漢、夏的觀點受到了十九世紀德國藝術科學

學派藝術史理論的啟發。這一學派認為藝術作品的形式和風格特質反映了藝術家和其時代的「藝術意志」(artistic volition, kunstwollen)。藝術意志因時代、民族及其他條件的不同而不同，並導致藝術風格的差異，所以任何建築形式的存在都具有歷史的必然性，這也就是形式所體現的機能，歷史學家應該平等地對待不同時代和不同文化的研究對象，發現和理解它們所體現的機能，而不應將藝術現象類比為生物現象，用一種固定的尺度去描述和評判它的發展、成熟和衰落。漢寶德和夏鑄九針對梁、林中國建築史寫作方法論的批評無疑非常正確，但是在另一方面，他們卻忽視了梁、林的寫作在中國近代的文化政治方面所具有的「機能」，這就是借助西方所通行的結構理性主義的評價標準來審視中國建築，從而回應西方學者和近代中國嚮往現代化的建築師和公眾對它的貶斥態度；在這個基礎上，賦予中國建築一個在世界建築體系和現代建築條件下應有的位置。

在梁思成和林徽因開始研究中國建築史的時候，西方有兩部關於中國建築的歷史專著最具影響，一部是著名英國建築史家福格森(James Fergusson)所寫、1876年出版的《印度及東方建築史》(*History of Indian and Eastern Architecture*)；另一部是1896年出版的《比較法建築史》(*A History of Architecture On The Comparative Method*)，它的作者也是英國人，即另一位著名建築史家弗萊徹爾(Sir Banister Fletcher)。對弗氏來說，歐洲建築是「歷史的建築」(Historical Architecture)，它的發展過程體現在從古埃及到現代英國的建築之中，具體表現為由古典建築所代表的樑柱體系建築向哥德式建築所代表的拱券體系建築的轉變。而中國、印度、日本和中美洲國家的建築是「非歷史的」，其最大特點不在於它的結構而在於它的裝飾，它的裝飾設計「往往超過了其他方面的考慮」㉗。弗氏的「非歷史的建築」這一概念借用了黑格爾對於中國和印度歷史所用的「非歷史的歷史」(unhistorical history)一語㉘。在黑格爾的哲學和歷史學框架中，歷史就是絕對精神或理念不斷顯現的過程，這個過程因此體現了進步的程度。將非歐洲的建築稱作「非歷史的建築」與歐洲建築相對比，弗萊徹爾否定了它們所體現的理念，也就把它們排斥在世界建築發展的主流之外。

福格森則說：「中國建築和中國的其他藝術一樣低級。它富於裝飾，適於家居，但是不耐久，而且完全缺乏莊嚴、宏偉的氣象。」㉙他還說：「中國建築並不值得太多的注意。不過，有一點啟發的是，中國人是現在唯一視色彩為建築一種本質的人。事實上，對他們來說，色彩比造型更重要。……在藝術的低層次上做到這一點雖毋庸置疑，但對於高層次的藝術來說則令當別論」㉚。

梁思成、林徽因的中國建築史研究和寫作，從一開始就可以被視作是對福格森和弗萊徹爾觀點的反駁。例如，林徽因的〈論中國建築之幾個特徵〉一文在立論上就明顯針對了他們的觀點。她說㉛：

> 因為後代的中國建築，即達到結構和藝術上極複雜精美的程度，外表上卻

仍呈現一種單純簡樸的氣象，一般人常誤會中國建築根本簡陋無甚發展，較諸別系建築低劣幼稚。這種錯誤觀念最初自然是起於西人對東方文化的粗忽觀察，常作浮躁輕率的結論，以致影響到中國人自己對本國藝術發生極過當的懷疑乃至於鄙薄。

她還說[32]：

中國建築的美觀方面，現時可以說，已被一般人無條件的承認了。但是這建築的優點，絕不是在那淺現的色彩和雕飾，或特殊之式樣上面，卻是深藏在那基本的，產生這美觀的結構原理裏，及中國人的絕對了解控制雕飾的原理上。

梁思成和林徽因從研究中國建築的結構原理入手，指出它在不同朝代由於結構構件的功能變化而導致的形式變化和發展過程，因此賦予中國建築一個與西方建築相同的「歷史的建築」的地位。更重要的是，由於他們採用了西方建築史家制訂的結構理性的評價標準來審視中國建築，因此使中國建築獲得了一種在當時具有普遍性的建築美學的認證。

如果我們仔細比較，還可以發現梁思成的《中國建築史》一書 (1944年) 在結構上還模仿了弗萊徹爾著作的體例。例如，弗氏對於每一個建築體系的介紹都分為「影響」、「建築特徵」、「建築實例」和「比較」四個部分。他的「影響」部分包括了地理、地質、氣候、宗教、社會政治和歷史等方面，而「比較」部分包括了平面、牆體、門窗、屋頂、柱、裝飾等內容。梁思成的《中國建築史》則在緒論中討論了環境思想、道德觀念、禮儀風俗對中國建築的影響，而他對每一時期建築的分析都分為「大略」、「實物」、「特徵」等節，並在「特徵」節中分析型類和細節，這就使讀者完全可以把這部書當作弗氏著作中有關中國建築的章節的替代材料。

在敘述上，梁、林的中國建築史寫作還體現出一種很明顯的比較意識，他們經常有意將中國建築與希臘羅馬建築所代表的西方古典建築以及哥德建築進行比較，正如林徽因在為梁思成的《清式營造則例》所寫的〈緒論〉中說[33]：

就我們所知，至遲自宋始，斗栱就有了一定的大小權衡；以斗栱之一部為全部建築權衡的基本單位，如宋式之「材」、「契」與清式之「斗口」。這制度與歐洲文藝復興以後以希臘羅馬舊物作則所制定的法式，以柱徑之倍數或分數定建築物各部一定的權衡極相類似。所以這用斗栱的構架，實是中國建築真髓所在。

梁思成在討論獨樂寺樑腹的卷殺現象時也說[34]：

此制於樑之力量，固無大影響，然足以去其機械的直線，……希臘雅典之巴瑟農神廟 (Parthenon) 亦有類似此種之微妙手法，以柔濟剛，古有名訓。乃至上文所述側腳，亦希臘制度所有，豈吾祖先得之自西方先哲耶？

在討論中國建築的框架結構時，林徽因說[35]：

> 在歐洲各派建築中，除去最現代始盛行的鋼架法，及鋼筋水泥構架法外，唯有哥德式建築，曾經用過構架原理；……哥德式中又有所謂「半木構法」則與中國構架極相類似。唯因有壘石制影響之同時存在，此種半木構法之應用，始終未能如中國構架之徹底純淨。

非常明顯，梁思成和林徽因在他們的中國建築史敍述中將中國建築與西方的古典建築和哥德式建築相對比，是為了說明中國建築與這兩個西方最重要的建築體系在原則上有許多相似之處。他們試圖以此證明，中國建築和它們一樣，也是高度發達的建築體系。為了這一目的，他們十分強調中國建築的結構原則，因為它是中國建築與西方古典建築和哥德建築的最重要的共同點，也最符合西方建築評論的結構理性主義標準。

除了上述來自西方建築史家的批評之外，中國建築在二十世紀初期還受到國內接受了西方建築先進性的專業人士和公眾的普遍抨擊。他們從功能和工程技術的角度出發，批評中國傳統建築在使用條件上的落後、材料上的原始，以及施工質量的粗劣。出於這種認識，社會上的公眾普遍崇羨西式建築，對中國建築則多持鄙薄的態度[36]。如何看待中國建築在現代建築條件下存在的意義和價值，也成為梁、林中國建築研究所面臨的問題。雖然他們並不否認中國建築在功能和工程技術方面的落後，但顯然不願意因此而否認中國建築作為一個獨立的建築體系的存在價值和它在藝術上的成就。林徽因說[37]：

> 已往建築因人類生活狀態時刻推移，致實用方面發生問題以後，仍然保留着它的純粹美術的價值，是個不可否認的事實。和埃及的金字塔，希臘的巴瑟農廟 (Parthenon) 一樣，北京的壇、廟、宮、殿，是會永遠繼續着享受榮譽的，雖然它們本來實際的功用已經完全失掉。

梁思成則試圖從結構理性主義的角度論證中國建築與西方最新的現代主義建築的共同性。1932年出版的現代建築經典名著《國際式——1922年以來的建築》(*International Style, Architecture Since 1922*) 一書恰好為他的立論提供了極好的依據。該書同樣採取結構理性主義的立場，把現代建築在結構方面的發展，尤其是框架結構的普遍採用，看作是現代建築造型變化的根本原因和現代建築的本質特徵。「國際式」建築的名稱和它的基本原理，在1933年春天隨着一位名叫林朋 (Carl Lindbohm) 的外國建築師來到上海而被媒體廣為宣傳。林朋對國際式新建築的介紹很快就引起中國建築界的注意，有些評論家根據「國際式」建築的名稱批評它否定了建築作為一種文化現象所體現的民族性[38]。但是梁思成卻發現了現代建築所堅持的理性主義思想，特別是它在結構上所表現的合理性與中國建築的一致。他說[39]：

> 所謂「國際式」建築，名目雖然籠統，其精神觀念，卻是極誠實的；……其最顯著的特徵，便是由科學結構形成其合理的外表。……對於新建築有真正認識的人，都應知道現代最新的構架法，與中國固有建築的構架法，所

用材料雖不同，基本原則卻一樣——都是先立骨架，次加牆壁的。因為原則的相同，「國際式」建築有許多部分便酷類中國(或東方)形式。這並不是他們故意抄襲我們的形式，乃因結構使然。同時我們若是回顧到我們古代遺物，它們的每個部分莫不是內部結構坦率的表現，正合乎今日建築設計人所崇尚的途徑。

因此，他充滿信心地得出結論說：「這正該是中國建築因新科學，材料，結構，而又強旺更生的時期，值得許多建築家注意的。」㊵

梁思成和林徽因是中國民族主義知識份子的傑出代表，他們關於中國建築史的寫作與中國二十世紀20和30年代的文化政治密切相關。他們的工作不僅僅是實證性地記錄和整理中國建築遺產，而且還是中國現代民族主義文化建設的一個組成部分，具有很強的目的性。首先，他們闡明了以官式建築為代表的中國建築的結構原理和由此產生的形式特徵，為中國風格新建築的創造確立了中國古典的規範；在另一方面，他們依據十九世紀以來在西方建築評論中佔主導的結構理性主義標準評價中國建築，將它提高到與西方古典建築和哥德建築相當的地位，從而反駁了西方學者和中國一般公眾對它的貶斥態度，並賦予它在現代建築的條件下存在的意義。本文無意否定當代建築史家針對他們的歷史寫作忽視中國建築的多樣性以及社會歷史因素的複雜性所提出批評。事實上，我還以為，他們一方面堅持結構理性的原則，一方面企圖依據傳統的「文法」和「語彙」去創作中國風格新建築的作法存在着內在的矛盾，——因為一種建築的結構體系與它所用的材料互為因果，並與特定的功能要求密切相聯。現代生活、材料和技術的進步必然要突破傳統的結構體系和與之相應的構圖規則，也就是梁思成所說的「文法」。但是，我認為，對梁、林的中國建築史寫作進行歷史考察非常必要，它不僅可以幫助我們理解他們寫作的背景和目的，還可以使我們從中國現代民族主義文化建設的角度，重新認識他們工作的意義和價值。

註釋

① 梁思成：〈我們所知道的唐代佛寺與宮殿〉，《中國營造學社彙刊》，三卷一期，1932年3月。

②㉞ 梁思成：〈薊縣獨樂寺觀音閣山門考〉，《中國營造學社彙刊》，三卷二期，1932年6月。

③㉛㉜㊲ 林徽音：〈論中國建築之幾個特徵〉，《中國營造學社彙刊》，三卷一期，1932年3月。

④㉓㉝㉟ 林徽音：〈緒論〉，載梁思成：《清式營造則例》(北京：中國建築工業出版社，1981)。

⑤㉕ 漢寶德：《明清建築二論》(台北：境與象出版社，1988)。

⑥ Tang Xiaobing, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity, The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 2-10, 165-223.

⑦ 梁啟超：〈原擬中國文化史目錄〉，載《飲冰室合集．專集之四十九》(北京：中華書局，1996)。

⑧ 〈梁任公題識《營造法式》之墨寶〉，《中國營造學社彙刊》，二卷三期，1931年11月。

⑨ 梁啟超致梁思成、林徽因信，1928年4月26日。《梁啟超著作選

集》，卷二十一（北京：北京出版社，1999），頁6291。

⑩ 賴德霖：〈中國現代建築教育的先行者——江蘇省立蘇州工業專門學校建築科〉，載楊鴻勛、劉托編：《建築歷史與理論》（北京：中國建築工業出版社，1997），頁71-77。

⑪ 賴德霖：〈梁思成建築教育思想的形成及特色〉，《建築學報》，1996年第6期。

⑫ 顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：上海人民出版社，1981）。

⑬⑮ H. K. Murphy, "An Architectural Renaissance in China－ The Utilization in Modern Public Buildings of the Great Styles of the Past", *Asia* 28 (June 1928): 468-74; 507-509.

⑭ Jeff Cody, "An American Architect's Renaissance in China: Henry K. Murphy's First Decade, 1914-1923" (Ph.D. diss., Cornell University, 1989)；村松伸：〈二十世紀初中國における「中國建築の復興」と西洋人建築家〉，載稻垣榮三先生還曆記念委員會編：《建築史論叢》（東京：中央公論美術出版社），頁687-726；傅朝卿：《中國古典式樣新建築——二十世紀中國新建築官制化的歷史研究》（台北：南天書局，1993）。

⑯ 賴德霖：〈呂彥直和中山陵及中山堂〉，《光明日報》，1996年10月23日、30日。

⑰⑲㊴㊵ 梁思成：〈建築設計參考圖集序〉，《建築設計參考圖集・一》（北平：中國營造學社，1935）。

⑱ 梁思成：〈中國建築之兩部「文法課本」〉，《中國營造學社彙刊》，七卷二期，1945年10月。

⑳ 梁思成：〈中國建築的特徵〉，《建築學報》，1954年第一期。需要説明的是，早在十七世紀，歐洲的理論家就開始將建築與語言相類比，因為語言和建築一樣具有構成要素，結構規則和功能。將一種風格比擬於一種語言的認識到了十九世紀已經非常普遍，僅僅從英國建築史家Peter Collins在*Changing Ideals in Modern Architecture, 1750-1950* 一書中的介紹中就可以了解到，當時的建築家已經認識到，建築風格和語言一樣，具有集體性、歷史性、時代性，並與文明程度有很大關係。美國十九世紀末的著名建築評論家舒勒（Montgomery Shuyler）還堅持認為，建築和語言一樣具有民族性。梁思成從「文法」和「詞彙」兩方面分析中國建築風格特徵的作法，顯然與這一西方建築理論傳統有很大關係。事實上，他在50年代也是從語言的角度論述建築的民族性的，雖然我們尚不了解是否讀過舒勒的著作。

㉑ 林洙：《叩開魯班的大門——中國營造學社史略》（北京：中國建築工業出版社，1995），頁26-27。

㉒ Su Gin-djih, *Chinese Architecture－Past and Contemporary* (Hong Kong: The Sin Poh Amalgamated [H.K.] Ltd., 1964).

㉔ Liang Sicheng, *A Pictorial History of Chinese Architecture* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

㉖ 夏鑄九：〈營造學社——梁思成建築史論述構造之理論分析〉，《台灣社會研究季刊》，第三卷第一期，1990年春季號。

㉗ Banister Fletcher, *A History of Architecture on the Comparative Method*, 6th ed. (London: B. T. Batsford Ltd., 1921), 784.

㉘ Georg W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover Publications, 1956); Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 19-27.

㉙㉚ James Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture* (New York: Dodd, Mead & Company, 1891), 687; 687.

㊱㊳ 賴德霖：〈「科學性」與「民族性」——近代中國的建築價值觀〉，《建築師》，62、63期（1995年）。

賴德霖 美國芝加哥大學藝術系博士研究生

我們究竟知道了甚麼？

——「人類基因組序列」最新研究綜述

● 史季鍾（編譯）

「人類基因組序列」的破譯是科學史上的里程碑，其意義之重大可以與人類登上月球、分裂原子或是發明輪子相提並論。這項研究實際上是在兩個陣營的競爭中展開，一個是公共基金支持的「人類基因組計劃」(Human Genome Project，HGP)，另一個是美國塞萊拉遺傳信息公司 (Celera Genomics)，兩者各自獨立，方法不同，但獲得了大致相當的結果①。

2001年2月15日英國《自然》(*Nature*) 雜誌發表了HGP的草案報告，並於12日在互聯網上 (http://www.nature.com/nature/) 公布了所有研究結果。2月16日，美國《科學》(*Science*) 雜誌發表了塞萊拉公司的研究報告，也在網上 (http://www.sciencemag.org/) 公布了主要成果。

通過媒體連篇累牘的報導，整個世界都為「生命天書」的破譯而驚歎，但我們大多數人並不完全清楚自己在興奮甚麼或緊張甚麼：我們究竟知道了多少人類生命的秘密？目前的發現對人類社會的未來到底會產生怎樣的影響？本文根

Reprinted with permission from *Nature*. Copyright 2001 Macmillan Magazine Limited.

Reprinted with permission from *Science*. Copyright 2001 American Association for the Advancement of Science.

據《自然》和《科學》雜誌公布的研究報告，以及相關的專家評論和分析文章進行編譯綜述，向中文世界的讀者介紹這項研究的進展和意義。

一　甚麼是「人類基因組序列」？

我們知道，生物是由細胞組織構成的，細胞的各種新陳代謝作用顯現為生物機體的發育、成長、病變、衰老和死亡。每一個高等生物的細胞都有細胞核，其中的染色體就儲存了整個生物的「生命藍圖」，包括其構造和一切自然變化。人類有23對46條分別來自父母的染色體。染色體結構主要由蛋白質和DNA分子組成。基因則是DNA分子的片斷，是含有特定遺傳信息的一段序列結構，也是遺傳物質的最小功能單位。基因具有編碼指令的功能，用來指示控制蛋白質的合成與複製過程，也決定了人類的生物種性特徵。簡單地說，就是基因決定蛋白質的合成，蛋白質決定代謝作用，代謝作用決定各種性狀。

那麼，DNA與基因又是甚麼關係呢？DNA分子的單元成份並不複雜，它是由四種核苷酸分子A、T、C、G構成（它們也被稱為遺傳編碼的字母），而在DNA分子的雙螺旋鏈上面，A和T、C和G總是兩兩配對的，這稱為鹼基對（base pair）。複雜而重要的是DNA分子中鹼基對的排列順序。這些巨長的、排列規則多變的鹼基對序列中，只有一些片斷才是基因。按照功能的不同，基因分為三類：第一類是編碼蛋白質的基因，它具有轉錄和翻譯功能；第二類只有轉錄功能而沒有翻譯功能，包括tRNA基因和rRNA基因；第三類是不轉錄的基因，它對基因表達起調節控制作用，包括啟動基因和操縱基因，有時被統稱為控制基因。

所謂破譯人類基因組序列，就是分辨和確定人類全部23對染色體中DNA分子的所有（大約32億對）鹼基對的完整序列結構，以及在這序列中的基因及其類別。設想一下，如果說人類基因組是一部「生命的天書」，那麼這本書是如此巨大而深奧，它由四種32億對字母（鹼基對）構成，其中的每個句子都極其冗長，而句子當中沒有任何標點符號分割。基因是這些長句子中的一個個獨立片段，其長度從大約一千到十萬對字母不等。可想而知，要確定辨識這本天書中的所有字母的排列順序是何等艱巨的工作。

二　我們發現了甚麼？

目前發表的基因組圖譜覆蓋了人類基因組的95%，平均測序精確程度為99.96%。而基因組序列中每個染色體的圖譜都是如此巨大，以至於我們無法在此直接顯示，有興趣的讀者可以到《自然》和《科學》雜誌的網頁中下載查看所有染色體（chromosomes）圖譜。

對於一般讀者而言，基因組序列圖譜幾乎是無法讀解的「天書」。那麼，科學家從中發現了甚麼呢？

(1) 人類基因的數量稀少

一個重要的發現是確定了人類基因組的大約32億個碱基對中，包含了三萬個左右蛋白編碼基因 (HGP估計為31,780個，塞萊拉公司的報告認為總數不會超過3.5萬個) 。這比原來預計的六萬至十萬個要少得多。與低等動物相比，人類基因的數量只相當於蚯蚓和果蠅體內基因數目的兩倍，人類蛋白質有61%與果蠅同源，43%與線蟲同源，46%與酵母同源。將人類與老鼠的基因相比，人類只不過多了大約300個基因。人類17號染色體上的全部基因幾乎都可以在小鼠11號染色體上找到。

由此看來，人類與低等動物的差別不在於基因數量的多寡，而主要在於人類某些基因的功能和控制蛋白質產生的機制更為高級複雜。人類基因中至少有35%可以有不同的組合方式，因此，它們所能結合成的蛋白質種類比果蠅和蛔蟲要多四倍。換句話說，人類在使用基因方面很「節約」，與其他物種相比更高效。科學家原來認為一個基因只負責合成一種蛋白質，現在看來每個基因平均可以製造三種蛋白質。HGP的首席科學家柯林斯 (Francis Collins) 說，人類不是靠「自我開發」新基因來獲取新功能，而是通過重新編排或擴充已有可靠資源來達到「創新」目的。塞萊拉公司研究計劃的首席科學家樊特 (Craig Venter) 指出，發現人類基因數量稀少具有不同尋常的意義，它改變了科學家原有的「一種基因與一種疾病對應相關」的觀念，今後用於診斷疾病的基因檢測可能將被蛋白質檢測所代替，後者將更精確。

(2) 人類基因的散漫分布、碎片化和重複

人類基因不僅數量稀少，而且在染色體中的分布密度很低、非常分散，整個基因組中只有5%的碱基對序列含有真正 (對蛋白質生成予以指令) 的基因。據估算，人類每100萬個DNA基對中只有12個真正的基因，這個分布密度與果蠅 (117個) 、蛔蟲 (197個) 和水芥草 (Arabidopsis，221個) 相比都是很低的。基因組中存在着大片「荒漠」，大約1/4的區域是長長的、沒有基因的片段。在這上百萬個DNA中尋找12個真正的基因，其難度可想而知，這對於研究所使用的計算機軟件也是嚴峻的考驗。從分布來說，在第17、第19和第22號染色體上基因密度較高，而在X染色體、第4、第18號和Y染色體上相對貧瘠。

另外，人類基因的「碎片化」程度也比其他生物更高。要理解碎片化的問題，需要了解「編碼段」(exon) 和「內區段」(intron) 這兩個概念。就功能機理而言，基因並不是直接合成蛋白質，而是首先要形成 (包含編碼信息的) mRNA分子，這些mRNA才成為蛋白質合成的模塊。基因序列中實際上只有一些片斷才能

形成mRNA分子，這就是(有用的)「編碼段」，而編碼段之間的區域是(無用的)「內區段」。

研究發現，人類基因序列中無用的內區段既多又長，而有用的編碼段既少又短，這就是所謂的「碎片化」。《自然》的高級編輯吉(Henry Gee)用了一個形象的比喻形容基因的「碎片化」：基因就像是插播了太多廣告的電視節目，包含遺傳信息的真正節目(編碼段)通常比「插播」的那些無用的廣告(內區段)小得多。

比較而言，果蠅和蛔蟲基因的內區段長度一般只有幾十個到上百個碱基對，人類基因的內區段則長短懸殊，大多數都只有87個碱基長，但還有許多長得驚人，甚至長達一萬個碱基。平均下來，人類基因的內區段長度約為3,300多個。而編碼段序列要短得多，已知的編碼段只有19個碱基對大小。

研究還發現，基因組的字母序列中有1/3以上重複，19號染色體中有57%的重複。半數以上的DNA包含有不同類型的重複序列。因為以前發現，有些脊椎動物的基因組中重複序列很少，卻也具有完好的編碼功能，人們由此認為，重複的DNA片斷是無用的、寄生性的，即所謂的「垃圾DNA」(junk DNA)。但目前科學家認為，這些重複的序列到底有沒有功能是值得進一步研究的。

同時，人類寄生性DNA的重複序列中，很少有基因突變所要求的「重新插入」(reinserting)的迹象，多半是垂老不變的，這可能是漫長進化所留下的遺迹，為研究人類的基因進化提供了線索。

(3) 人類基因與種族和性別

塞萊拉公司的研究計劃採用了三位女性和兩位男性貢獻的DNA樣品，其中有一位是非洲裔美國人、一位是亞洲華人、一位是西班牙裔墨西哥人、還有兩位是白種人。研究發現，在整個基因組序列中，人與人之間的變異僅為萬分之一，只有1,250個序列片斷是不同。也就是說，地球上人的個體與個體之間有99.99%的基因密碼是相同的，差異變化僅僅為0.01%。實際上，來自不同人種的兩個人完全可能比來自同一人種的兩個人在基因上更為接近。因此並不能通過單獨基因或組合基因來確定不同的人種。也就是說，在基因生物學的尺度上，「種族」並不是一個科學的概念。

研究還表明，男性染色體Y的序列是高度重複的，其中的大多數序列不具有功能，被稱為「遺傳垃圾場」(genetic junkyard)。只要想想人類有一半人口沒有Y染色體，就不會對此感到意外。雖然Y染色體的基因含量相對較低，卻有很高的研究價值。Y染色體表現出一種「固步自封」的品性，其中95%的DNA不與X交換，這包括了那個界定了男性性別基因的區域，這使得X與Y染色體互相間離，產生穩定的男女性別差異。X染色體仍然與其「姐妹」在雌性細胞中交換DNA，而Y染色體因為與X隔離，相比而言就變得退化、失去了許多遺傳材料，累積了突變的可能。

通過分析Y染色體上300萬個重複單元，檢測重複散布的形式，研究者估計了X和Y染色體的相對突變率，發現男性和女性的突變比例為2：1。這表明，人類進化的主要因素是定義男性性別的染色體Y，即男性在人類進化過程中扮演了至關重要的角色。

⑷ 基因與疾病

人類以及其他物種的基因組序列的完成將大大增進我們對疾病的認知。疾病的一個重要成因是單個或多個基因的突變，主要發生在基因組的所謂「多態性區域」(polymorphism，即人類個體之間可能發生差異的DNA序列區域)。人體中的基因發生突變，就可能讓病變細胞以無法控制的方式增長和分裂。通過對「單核苷多態」(SNP，由單個核苷的變化導致的多態性)圖譜的研究，我們將會對許多已知和未知的疾病的基因成因加深了解。

HGP的研究發現了1,778個疾病基因，相當於未知疾病基因的40%，其中至少有30種疾病基因已經通過克隆定位法被完全定位。在23對染色體中，至少有三組基因和遺傳性疾病高度相關，第1號染色體中有與阿茲海默症相關的基因，第6號染色體的基因與人類智能有關，X染色體更是帶有許多疾病基因，和數十種疾病有聯繫。研究者認為，癌症實際上也是一種基因疾病。

⑸ 基因與蛋白質：複雜的機理

人類基因組中的基因數量不多，但功能強大而複雜。某些基因能夠不斷地進行轉錄和翻譯，給出編碼指令，合成各種蛋白質，這被稱為「基因表達」(gene expression)。每個細胞都有一套完整的基因表達調控系統，使各種蛋白質只有在人體需要時才被合成，這使得生物得以適應多變的環境，避免生命活動中的浪費現象和有害後果，保持人體正常的代謝過程。但基因表達的機理是如此複雜，對此我們還遠遠沒有獲得完全準確的知識。

作為HGP相關研究的一部分，圖普勒(Rossella Tupler)、佩里尼(Giovanni Perini)和格林(Michael R. Green)在本期《自然》上發表了他們關於基因表達的研究結果。他們着重研究了控制基因表達的三個階段：從基因到mRNA的轉錄；mRNA的初步接合，以及多聚A尾的加入。他們發現，雖然人類的許多基因序列與酵母和果蠅的序列十分相似，但人類有更多的特殊轉錄因子相關序列TFIID，這意味着人類TFIID具有更豐富的潛在多樣性。他們還發現，在轉錄激活劑的過程中，有2,000多個基因編碼了這些蛋白。在尋找與mRNA接合有關的基因時也發現了相同結果。在研究多聚A尾加入的有關基因時，他們意外地發現了新的基因，這表明人類的基因表達機制極其複雜，許多新基因可能表達了大蛋白複合體的亞單位，需要進行進一步的研究來理解其功能。由此，未來的生命科學研究將以人體的蛋白質形成為主要目標。

三　人類基因組圖譜的意義

設想有一群語言考古學家，在岩洞中發現了一部遠古時代的巨大書稿，記錄着一個逝去文明的全部知識，他們打開了這本書稿，甚至辨識了書稿中刻寫的所有符號字母，這無疑是令人興奮的重大發現。但一切仍在費解之中，因為他們不知道這些符號字母所構成的每個單詞的確切意思，也不知道這種語言的句法和結構，幾乎無法破譯其中的秘密。

《自然》雜誌的顧問編輯鮑爾 (Philip Ball) 以這樣一個情景來類比目前人類基因組序列 (基本) 完成的意義。我們「生命的天書」的狀況很像是那部古代的神秘書稿，即使你可以辨識每一個字母並確定所有字母的排列順序，你仍然還無法真正讀懂它。對生物學的真正革命而言，目前的研究成果僅僅是一個開始，更為重要的或許不是對基因組序列的確定，而是發現在這些序列中基因活動和相互作用的模型。用鮑爾的話來說，「基因組沒有敍事而只是一部詞典，所有的故事是在詞與詞的相互動態關聯中才能展開，正像細胞所展開的故事一樣」。

HGP的首席科學家柯林斯說，真正的工作現在才開始。研究人員將把注意力放在基因表達的分析上，他們會面臨數以千計極端複雜的蛋白質功能探測工作，而這個工作可能需要花上100年的時間才能完成。

顯然，面臨的挑戰是巨大的。因為細胞中有上千個基因在即時活動，以回應不同的人體狀況，其中涉及到複雜的活化與復原模式。最為關鍵的是，生物學目前還沒有任何理論框架來對此進行描述，甚至不清楚應該如何建立這樣的理論構架。

但科學家已經開始了閱讀「細胞故事」的艱巨探索。其中一個方法是運用所謂「DNA微列」(DNA microarrays) 或稱「基因芯片」(gene chips) 技術。以一種特殊的裝置和標記技術，可以同時監測到細胞中哪些基因在活動 (即使還不知道它們的功能)，從而促進我們探索基因表達的機理。雖然這項技術是初步的，但開啟了「後基因生物學」的一個路徑。

無論如何，人類基因組序列的基本確定是一個重要的開端，它將極大地推動生命科學領域的一系列基礎研究的發展，闡明基因的結構與功能關係，細胞的發育、生長、分化的分子機理，疾病發生的機理等等。如果在這些研究領域獲得重大的進展，那將會對人類生活產生更為直接的衝擊和影響。

註釋

① 塞萊拉公司的核心分析方法被稱為「霰彈法」，HGP則採用了「克隆法」，兩個研究組將數據進行的對比以及人類基因組工程的科學家、《科學》和《自然》雜誌高級指導編輯的評估表明，塞萊拉公司的基因組分析與人類基因組計劃的分析結果雖然存在一些差異，但大部分地方都極為吻合。

全球視野中的中國千年

● 孫隆基

千年之交是對中國近千年作一個「長時期」綜觀之適當時機。宏觀地說：西元兩千年之初中國是世界領先，至千年之末中國已淪為「落後國家」。這個千年又可分為兩半，前五百年中國領先，後五百年中國逐漸落於西方之後。為避免陷入西方中心論的窠臼，本文亦注目中國與內亞洲、西亞、南亞的發展相呼應的地方。

一　宋朝：世界「近代化」的序幕

西元一千年，正值宋朝第三位皇帝真宗咸平三年。提出宋代是世界近代化前奏的說法，有內藤湖南等和近來美國的麥克尼爾(William H. McNeill)。後者之前提仍然是以它未能發展出全面的市場經濟為歸依①。中國歷史形態是否含有達到全面市場經濟這個目的，值得商榷。然而，在我們探討宋朝是否是世界「近代化」的早春，仍得用西方「近代化」的標準，例如：市場經濟和貨幣經濟的發達、都市化、政治的文官化、科技的新突破、思想與文化的世俗化、民族國家的成形、以及國際化，等等。這一組因素，宋代的中國似乎全部齊備，並且比西方提早五百年。

自隋朝重建科舉制度以來，世襲門閥的政治壟斷被打破，至唐末，中古式的貴族政治整個沒落。宋代上承此勢，由科舉制度出身的文官政治變成主流。此外，宋朝採取重文輕武的措施，使中國成為世界上最先由文官統治的國家。在財產關係上，宋代由門閥私有制和國家分配土地制轉變為土地自由買賣和契約化。國家也基本上放棄用國有土地調節土地兼併、貧富不均的施政。宋代的土地政策是「田制不立」，「不抑兼併」②。由於均田制的崩壞，唐朝於西元780年實行「兩稅制」，是對兩項現實——私有制和貨幣經濟——的讓步。宋代上承唐代兩稅制，從此國家基本上認可私有財產，並着眼於政府的現款運轉。它「從由來已久的國家必須負責糾正土地分配不均的教義全面撤退」③。

宋代「不抑兼併」，並不造成魏晉

提出宋代是世界近代化前奏的說法，有內藤湖南等和近來美國的麥克尼爾。後者之前提仍然是以它未能發展出全面的市場經濟為歸依。中國歷史形態是否含有達到全面市場經濟這個目的，值得商榷。然而，在我們探討宋朝是否世界「近代化」的早春，仍得用西方「近代化」的標準。

南北朝式的世族莊園所有制，因為科舉制度已大致上決定社會地位的升降。在宋代，中古式的身份制雖仍殘存，但政府基於財政的考慮把全國居民分為「主戶」與「客戶」，即只看財產，不看身份。擁有財產的主戶直接承擔各種賦稅，無產業的客戶則不直接承擔。佃農是鄉間的「客戶」，不再是從前的「私屬」而是直接編入國家的戶籍。在城市裏，主戶身份並不以房地產之有無為唯一標準，也包括有無店鋪、庫房，以及從事經營的資本，客戶則是僱員或房客。這種分類法是根據財產關係，也把契約關係普遍化④。

宋代市鎮趨於工商業化，因此商業區與住宅區的界限逐漸消失。宋代的都市化也反映貨幣經濟的發展。宋朝鑄造的銅錢超出唐朝時十倍以上，但仍不敷應用。在缺銅的情形下，宋真宗年間出現民間發行的「交子」，是世界最早的紙幣，後來為政府接辦。

唐代城市多為行政中心，宋代市鎮趨於工商業化。唐代都市內的貿易地區由官員嚴格控制，宋代則放任自由，因此商業區與住宅區的界限逐漸消失。宋代的新型都市有些發展成很大規模，例如開封和杭州都達到一百萬人口。當時中國以外最大的城市是人口在30-50萬之間的巴格達。宋代的都市化也反映貨幣經濟的發展。宋朝鑄造的銅錢超出唐朝時十倍以上，但仍不敷應用，在缺銅的情形下，宋真宗年間出現民間發行的「交子」，是世界最早的紙幣，後來為政府接辦。中國發展至宋代，商稅也日形重要，它成為城鎮徵收的主要專案。從遠洋貿易抽取的稅收，也達史無前例的比重。

學者們曾討論宋代為甚麼沒有出現「工業革命」。在北宋，中國人已懂得用燒煤煉鋼，大型企業僱傭數百全職的產業工人，而政府的兩處軍工業聘用八千工人——這已經是重工業規模。以1078年一年為例，華北的鋼鐵業達年產125萬噸的水平，而英國於1788年亦即工業革命之始才不過年產7.6萬噸⑤。此外，礦冶、造紙業、製瓷業、絲織、航海業也高度發達。宋代中國是前現代的「高科技」之家：造紙、印刷、火藥、羅盤雖然多發明於前代，但至宋代成為大規模製造業。

宋代中國的「近代性」也表現為中古佛教的衰微和世俗精神之來臨。後者表現在原始的山水畫和儒家理學之抬頭。無法重組漢唐「天下」的宋代，必須和遼、西夏、金、蒙古等敵國並存，反倒更近似近代「邦國」，抵抗外族入侵成為國民生活的常態，一種初期的「民族意識」開始形成，而宋代的抗敵英雄在中華民國誕生時期被編入「民族英雄」譜系。宋代已經有印刷術這種傳媒，按照當代某派國家學說，印刷術是形成近代國家這個「想像的團體」的主要因素⑥。

二　西元一千年前後的世界大事

唐宋之交，是今日西歐和俄羅斯文明的嬰兒期。在這裏，必須交代一些歷史背景，比較中國與西方歷史的共同性與分歧性。

在古代秦漢帝國和羅馬帝國崩潰後，中國進入長期的分裂，後來隋唐帝國憑大運河整合南北，在此基礎上重建「第二帝國」。至800年，中國已經過了中唐盛世，法蘭克人在西部始與羅馬教廷合作，嘗試重建「西羅馬帝國」。這個嘗試，促成了西歐文明的誕生。俄羅斯則在988年才脫離原始宗教，從拜占廷（東羅馬）處接受希臘正教，進入文明階段。而1056年拉丁教會與希臘正教正式分裂，西歐與俄羅

斯分途發展形成定局。因此，西歐和俄羅斯的童年，都在唐宋之交。

在中國建立「第二帝國」的時候，西亞也為回教「大食帝國」統一。回教創始人謨罕穆德與唐太宗同時，而大唐與大食在古代社會式微後，各自在它們繼承的地域裏締造一個「中古」的綜合。大唐進入九世紀，中央政府衰微，地方上節度使割據，皇帝的廢立則掌握在宦官手上，政治腐敗終於引發農民起義，處於重重矛盾的唐室在907年滅亡。大食帝國進入九世紀，地方割據勢力興起，宗教派系衝突加劇，君主哈里發 (Caliph) 仰賴由突厥人組成的奴隸軍保護，結果廢立權落入他們手中。政治腐敗與賦稅沉重引起農民、遊牧部落和奴隸起義。至945年，巴格達的哈里發只剩下名義，最後一位在1258年被西征的蒙古軍殺害。1279年蒙古滅南宋。

在這段期間，中國與回教世界是世界文明的兩個頂峰，文教和科技發達。回教從阿拉伯征服到大食帝國，走向波斯化，繼承了西亞地區的文化遺產。由於它處於舊大陸的中間地位，大食匯聚了希臘羅馬、中國和印度的科技知識。後來西方吸收的科技，包括古代希臘羅馬的遺產，多經由回教文明之手。

西元一千至兩千年之交也是印度的轉捩點。西元七世紀，佛教的「第三波」已經在醞釀，那就是「密教」。至978年，西藏第二次引進佛教，傳入的就是第三波的密教。在印度，演變為密教的佛教與印度教漸不可分，走向沒落，而印度教內虔誠派 (bhakti) 興起，變成大眾運動，至一千年之末已佔優勢。西元997年，大食帝國衰落後，第一個由突厥人建立的獨立回教國家喀茲尼 (Ghazni) 從阿富汗侵入北印度，對印度教大加殺戮。但在十二世紀初，一個繼起的突厥回教政權入侵北印度，對佛教實行同樣的摧殘後，佛教從此在其本家一蹶不振。在1211年，征服者在印度建立德里蘇丹國 (Sultanate of Delhi)，乃今日南亞分成印回兩大派之始，取代第一個千年的印佛兩大派對立的局面。

中亞地區的突厥化與回教化也在兩個千年之交。西域地區的人種自古以來以「吐火魯」(Tokharian) 為主，至唐代，其文化則是佛教、景教、摩尼教的混合。中亞地區最早皈依回教的是在新疆西部和喀什額爾地區的「黑汗」(Karakhanid) 帝國，在西元十世紀中期。在十世紀末，鄰居的塞爾柱 (Seljuk) 族也改奉回教⑦。這些都是突厥民族，今天這整個地區即稱作「土耳其斯坦」。

在中國建立隋唐「第二帝國」的時候，西亞也為回教「大食帝國」統一。在這段期間，中國與回教世界是世界文明的兩個頂峰，文教和科技發達。由於處於舊大陸的中間地位，大食匯聚了希臘羅馬、中國和印度的科技知識。後來西方吸收的科技，包括古代希臘羅馬的遺產，多經由回教文明之手。

三　西元二千年前期的「新型邊疆民族」

宋代有當代世界最驚人的戰爭機器：125萬人的常備軍，以及世界上最早的官營的大規模軍工生產業，利用大運河輸送的後勤系統無比優越，其國防費用之龐大程度會使漢唐大帝國破產，但北宋對遼與西夏在軍事上始終吃癟，於1127年亡於女真人的金朝，至1279年南宋被蒙古人消滅，真是令人費解⑧。必須強調：宋代的武裝還是人類史上第一次將火藥應用在戰爭上者。

當文明處於鼎盛狀態，對野蠻民族總是無例外地佔上風。然而，宋朝在各方面發展水平都超越漢唐的情形

下，卻從開頭就受制於較落後民族。首先，二千年初期的遊牧民族已非昔日吳下阿蒙，而是蛻化為「邊疆國家」。它們的特徵是「非部落化」，在軍事上保留歐亞大草原騎馬民族的驃悍，但其轄地卻囊括文明地區的定居民和市鎮，因此在政教上又得採用文明制度，遂兼有兩者之長。

秦漢和隋唐帝國面對的匈奴和突厥是分為部落的，易被分化和各個擊破。新型「邊疆國家」既和老式遊牧帝國不同，亦有異於南北朝時代的北魏。後者是佔據了中原，但全盤漢化。新型邊疆國家的前奏有高句麗、百濟、新羅、日本和回紇等例子，他們接受中國文化而進入文明階段，但卻保留自身的民族認同，特別是語言，而且另創本國文字。

因「非部落化」而蛻化為新型邊疆民族最成功者，莫如大食帝國衰落後稱雄於西亞的突厥人。他們有被俘虜而在市場上拍賣者，也有自動歸降的，不少成為奴隸士兵，因此「非部落化」極徹底⑨。後來，他們在大食帝國內部用武力取代了波斯和阿拉伯主人。這種滲透方式與遼、金、夏等國的「邊疆化」不同，它造成回教世界定居與遊牧之分界崩潰——這個疆界模糊化的特色至今猶存。

1040年，剛改奉回教的塞爾柱突厥人從河中 (Transonxiana) 南下，於1055年又佔領巴格達，其領袖自號「蘇丹」，仍奉哈里發為傀儡。塞爾柱的兵威繼而掃向小亞細亞，意圖消滅拜占廷的東羅馬帝國，亦即是對整個基督教世界發動「聖戰」，是引起西歐十字軍東征的導火線。

此時，回教世界的舊領導階層——地主和官僚——已失勢，統治階層走向軍事化。這種形勢造成回教世界從十世紀到十六世紀的一個模式：突厥軍事集團吸收回教的都市文明，和阿拉伯、伊朗和印度的城市住民尤其是大商人勾結，共同剝削廣大農村裏的勞動者⑩。這與中國的文官統治在城與鄉、商與農之間保持一個平衡的試圖比較，無疑是落後的制度。

但近代以前的世界之匯通，卻非關在家裏在一個舉世無雙的龐大人口間力圖保持「太平」、憧憬「大同」的中國文官統治所促成的。它反而是野蠻的武力利用文明的資源創造的業績。這句話最適用於突厥人的後繼者蒙古人身上。

西元十一到十三世紀的東亞是當時世界的「高科技戰場」。宋、遼、西夏、金和蒙古間的連年戰爭，使火藥武器從燃燒彈階段進展至爆炸彈藥階段，最後發展出槍筒與子彈的前身⑪。蒙古以該戰場最後的贏家身份，幾乎征服了全世界。

四　蒙古大帝國：全球史第一個「世界系統」

在新千年前夕，《華盛頓郵報》選出「本千年第一人」，不是哥倫布，不是牛頓，而是野蠻人成吉思汗。他雖然殺人如麻，但「他和他的子孫締造了一個廣大的自由貿易區，橫跨歐亞大陸，大大地促進了東西文明的連接」⑫。這是現時代的「全球化」眼光。

在成吉思汗草創時代，落後的蒙古人還不屬於包含文明領域的新型邊疆國家。但成吉思汗統一大漠時，已用人工方式把部落融合為「國家」。他「非部落化」的改革是模仿契丹人用十

因「非部落化」而蛻化為新型邊疆民族最成功者，莫如大食帝國衰落後稱雄於西亞的突厥人。他們在大食帝國內部用武力取代了波斯和阿拉伯主人。這種滲透方式與遼、金、夏等國的「邊疆化」不同，它造成回教世界定居與遊牧之分界崩潰。近代以前的世界之匯通，是野蠻的武力利用文明的資源創造的業績。

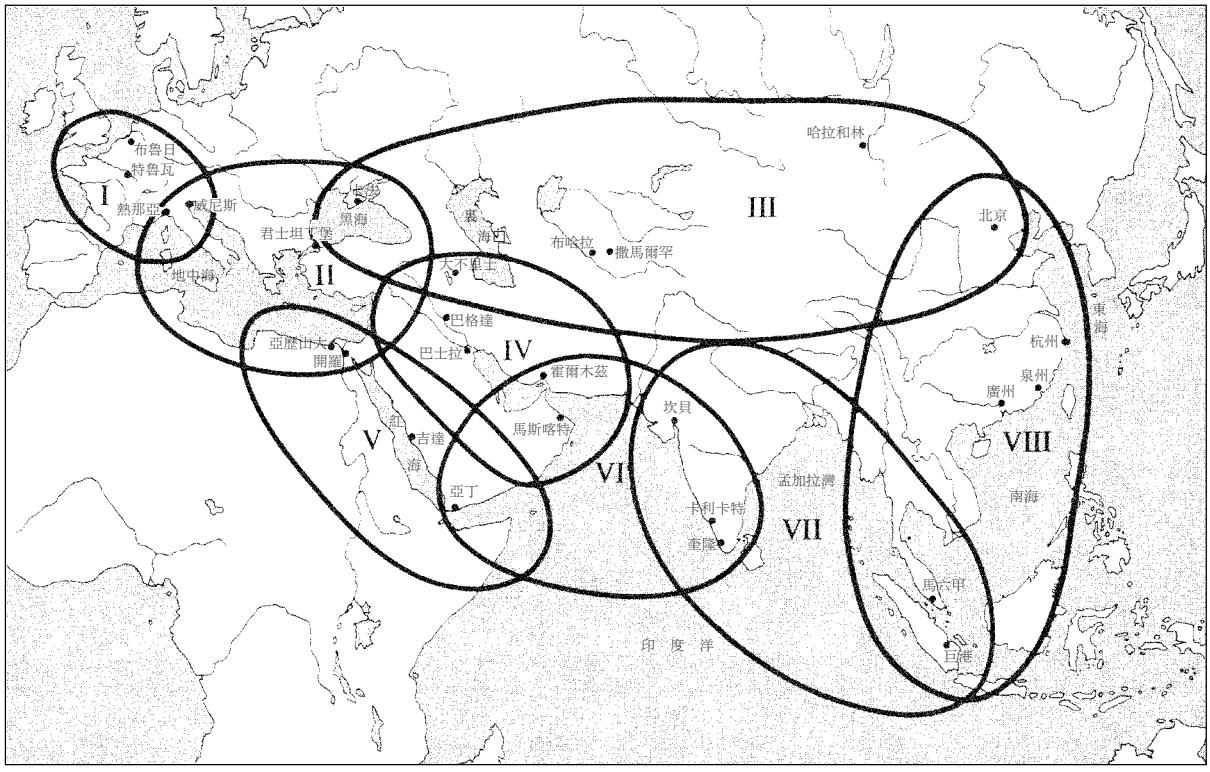
進位方法建立起一個指揮系統，因此到後來所謂「蒙古」已非幾個蒙古人部落的聯盟，而是所有草原民族統一起來的國家。但蒙古人的落後性仍使他們早期行動之破壞性壓倒任何建樹。

1219-21年成吉思汗消滅花拉子模期間，對河中地區、阿富汗與呼羅珊進行大破壞，把這個定居與遊牧分界已經不穩定的地區進一步推向「大漠化」。窩闊台汗於1234年消滅華北的金朝，仍打算把該地區的農耕文明鏟除，將它變成大牧場，後被契丹貴族耶律楚材勸止。從此，蒙古人變成與南宋對立的中原「北朝」，最終成為繼統的「元朝」。

在新大陸還沒發現，海洋還未成為連貫世界各地的媒介的時代，歐亞大草原是唯一貫串舊大陸的通道。總的來說，蒙古帝國為整個歐亞大陸創造了一個世紀的「蒙古和平」(Pax Mongolica)，保持陸上國際貿易幹線「絲綢之路」暢通無阻，也使從西歐經中東經印度洋經東南亞到東亞的海上貿易空前蓬勃。

近來，有人對西方中心論的世界史作出「後殖民地主義」批判，認為西方中心的資本主義世界市場並非全球史上第一個「世界系統」。十三世紀時，一個世界系統已經成形，它並不像今天一般是西方中心，而是多中心的。十三世紀的世界系統可分為八大圈，從泰西到遠東計有：(1) 西歐圈，它與 (2) 地中海圈有交疊點，後者與 (3) 歐亞大草原圈、(4) 埃及紅海圈、(5) 中東波斯灣圈交疊，(3) (4) 之間亦有交疊，而 (4) (5) 則與 (6) 阿拉伯海西印度洋圈交疊，後者又和 (7) 東印度洋東南亞圈交疊，後者則與 (8) 中國南洋圈交疊，最後這圈又和 (3) 的極東部分交疊⑬。這個世界系統至十四世紀初達巔峰狀態，但亦於該世紀中後期趨於瓦解，與「蒙古和平」相始終。

十三世紀時，一個世界系統已經成形，大致可分為八大圈（圖）：(1) 西歐圈，(2) 地中海圈，(3) 歐亞大草原圈，(4) 埃及紅海圈，(5) 中東波斯灣圈，(6) 阿拉伯海西印度洋圈，(7) 東印度洋東南亞圈，(8) 中國南洋圈。這個世界系統至十四世紀初達巔峰狀態，於該世紀中後期瓦解，與「蒙古和平」相始終。



「蒙古和平」保障了歐亞大陸的匯通，在這個多中心的世界系統裏，其精華地段無疑是中國，它成為大汗自身的領地。在中國悠長的皇朝史裏，元朝把宋代無法重建的「天下」以外族入主身份加以恢復，似乎可當做中華帝國第三次重建。但元朝並非一個純中國朝代，大汗除了是「天子」之外，還是蒙古世界帝國的名義共主。蒙古把中國納入「全球化」，與印度洋和西亞的聯繫加深，並與西歐首度接觸。

西元第二千年的前面五百年，新型邊疆民族是天之驕子，到後五百年，則由航海國家獨領風騷。在前階段，歐亞大草原是世界的通衢大道，但火藥武器的發展卻宣判了草原帝國的死刑。世界史進入「近代」，海洋繼大草原成為世界的新凝固劑。

五　蒙古世界統治的遺產

對中國整體來說，蒙古的遺產有下列數項。蒙古滅金時造成華北殘破，一度是北宋重工業區的豫東和冀南從此一蹶不振。蒙古雖與南宋長期在國界上交戰，但滅宋過程卻很短，因此江南比較完整。北衰南盛的形勢從此成定局。蒙古消宋之前先滅了大理國，使雲南變成中國的一部分。西藏也於元時內附。從元代開始，「回民」成為中華五大族之一，他們多是隨蒙古人入主中國的「色目人」之後代，在元代又稱作「回回人」，多信奉伊斯蘭。

對世界總體來說，蒙古人有利於歐洲的興起和亞洲的落伍。蒙古旋風對西亞回教世界的摧毀特別沉重。他們對前大食帝國的核心地帶破壞未盡的地方，在十四十五世紀之交，為瘸子帖穆兒 (Timur Lenk) 完成。他是脫胎於察合台汗國的突厥人，雖然屬於文野分界的定居民這一方，非但沒有保衛文明，反而刀刃向內，並模仿野蠻階段的蒙古人之大破壞行動。從此，定居與遊牧的界線早已不穩定的伊朗——尤其是東部——基本上變成大漠的延伸。

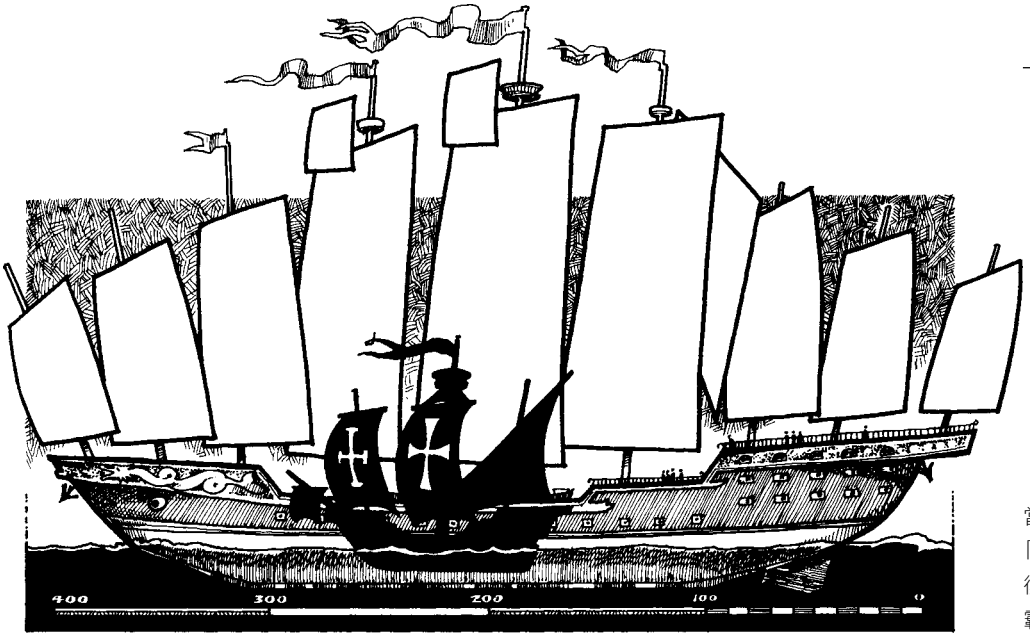
回教世界是西方基督教世界的死敵。蒙古在西亞地區造成的後遺症，無疑是幫了西歐的一個大忙。西歐人在「蒙古和平」期間首次與中國直接接觸，親眼目睹中國的富庶。此後，西方的經濟發展總有一股東向的欲望。哥倫布就是看了馬可波羅的遊記，想從大西洋另闢新航路到達中國，而無意中發現新大陸。

蒙古軍西征也把中國的「高科技」西傳。尤其是火藥武器來到歐洲，其水平又往上翻了一番。十五世紀的法國和義大利是繼東亞之後的第二個「高科技戰場」。從此，歐洲在這方面領先。至十六世紀初，西歐人將最新型的火炮裝在戰艦上，配合中國發明的羅盤，開始征服海洋⑭。

六　青黃不接的十五世紀：中國的海上霸權

西元第二千年的前面五百年，新型邊疆民族是天之驕子，到後五百年，則由航海國家獨領風騷。在前階段，歐亞大草原是世界的通衢大道，草原民族的鐵騎加上文明國家的高科技武器，即合成支配世界的方程式。但火藥武器的進一步發展卻宣判了草原帝國的死刑。世界史進入我們的「近代」，海洋繼大草原成為世界的新凝固劑。

當全球史上第一個「世界系統」散套以後，離西方海上霸權的興起還有一個世紀。在此期間內，中國完全齊備稱霸海洋的條件。明初有前人積下來的基礎。首先是宋室南渡，賴江防抵禦胡騎，在中國史上首次建立獨立



當全球史上第一個「世界系統」散套以後，中國完全齊備稱霸海洋的條件。鄭和於1405年第一次「下西洋」，率領62艘船，最大的「寶船」比87年後哥倫布發現新大陸的三條小船大將近五倍，而且設備亦較為先進(圖)。中國在宋代已經發明水密隔艙，歐洲船舶到十八世紀才有這種設備。

的海軍衙門。除了國防之外，失掉中原的南宋在稅收上越來越依靠遠洋貿易，在高宗時代曾佔政府收入現錢部分的20%⑮。

從宋代開始，外貿已經擺脫「朝貢」體制，朝自由化方向走。元代承襲此勢，它的政權性質又是「全球化」的。這個傾向到了明朝開始逆轉。蒙古是世界帝國，其崩潰後必然出現地區性的「民族主義」逆反。它包括莫斯科的俄羅斯以及什葉派伊朗——該兩地今天的民族認同都是「後蒙古」產品。明帝國重建的也是較狹義的、只包括漢族的「天下」⑯。明太祖只把蒙古人逐至塞外，結果他們又重組遊牧帝國，威脅時刻存在，北疆重新成為第一國防線。明中期以後，屢遭倭寇、滿州侵略，於是逐漸出現宋代那種漢人「民族」意識。

明太祖在沿海一帶也頒布海禁令。朱元璋打天下時的勁敵張士誠、方國珍等的地盤就是具海洋帝國雛形的南宋舊地。這些勢力的殘餘拒絕接受明統，逃亡海外。但海禁令禁止民間出海，卻沒有終止晚唐以來的遠洋貿易，它如今成為中央的專利。國際通商被加上「朝貢」的緊身衣。

這個國家對外貿的壟斷，使明初的海軍一度膨脹。它的前身是元朝的海軍。元朝合併了金、宋、朝鮮的艦隊，成為世界第一海軍大國，曾兩次東征日本，一度南征爪哇。明初的艦隊在數量和船隻體積方面又超越前人。明海軍在十五世紀初的鼎盛時代有3,500條船隻。鄭和於1405年第一次「下西洋」，率領62艘船，最大的「寶船」比87年後哥倫布發現新大陸的三條小船大將近五倍，而且設備亦較為先進。中國在宋代已經發明水密隔艙，歐洲船舶到十八世紀才有這種設備⑰。最令人瞠目的是對2.8萬人的遠洋艦隊的補給，這個問題必須擁有海外殖民地或海軍基地才能解決。明朝沒有在海外殖民，但附庸國麻六甲可能是它海外基地之一。

鄭和最後一次出海(1431-33年)在宣宗朝。自此，中國從海洋退縮，而如此壯舉最後連一點漣漪都不剩下。

在鄭和時代，回教勢力——尤其從印度南端擴散的——已在印度洋伸張。鄭和本身是回教徒，明朝勢力達到該區，亦是順其原勢，並無橫加干涉。中國人撤離印度洋後，它很快成為回教的內海，西至西非海岸，東至大明在南洋的據點麻六甲，都漸次皈依回教。這是透過商旅和傳教士的活動，非經由武裝征服。因此，當葡萄牙人在十五世紀末侵入印度洋，該區毫無抵擋能力。

問題在於：當蒙古的「世界系統」散套，而西方海權還未興起之際，最有資格帶頭重組新世界系統的該是中國，但它卻在關鍵時刻撒手不管。原因何在？

最有資格重組新世界系統的中國，卻在關鍵時刻撒手不管。原因何在？答案或許在明朝外貿與「朝貢」不分，更深層的原因是鎖國心態抬頭。明代中國擺脫蒙古，有如二十世紀共產中國與西方帝國主義世界秩序斷裂一般，都不可免地作出背對世界大勢的自然反應。

答案或許在明朝外貿與「朝貢」不分這點上。鄭和的下西洋並非孤立現象。成祖一朝，對不包括安南在內的南洋國家就出使了62次，多半是只前往一個國家，規模沒有鄭和那麼龐大。但它們的功能相同，那就是負責朝貢國使團的接送。明朝既然當了宗主國，有藩屬的君主被推翻的，亦得派海軍保送他回去復位。這個負擔的確沉重。成祖死後，北京連前往黑龍江生女真地方的使團亦裁掉，「下西洋」自然是被優先開刀的專案。但遺憾的是明廷連遠洋艦隊也裁掉。

1426年，明海軍在東京灣吃敗仗，使明廷放棄征服安南的打算，亦使人懷疑海軍是否有用。此時大運河也已經修復，並且裝上新發明的閘鎖，內陸的運河漕運比沿海運糧安全得多，於是，海軍被大量裁減[18]。1449年發生土木之役，蒙古勢力復熾。明廷的注意力全部集中到內亞洲國防線，不久就開始建築長城，從西到東，達一世紀才完成。當時的海疆並無威脅，明廷不會同時維持兩大筆國防經費。

但明朝顯然放棄南宋用外貿養海軍的措施，非但不准國人出海，海洋國來進行「朝貢貿易」的數量也限得極低，而且完全為政治服務。令人費解的是，明廷接二連三地下令把造船的體積越限越小，禁止尖底的只准造平底的[19]。如果政府裁減海軍只是政策性的問題，無須變成法令。它們顯然是針對私營企業，國家自己解散海軍，但又防止民間的力量超出官方。種種限制導致鄭和時代製造九桅大船的技術至明末失傳。

更深層的原因是中國的鎖國心態抬頭。明代中國擺脫蒙古，有如二十世紀共產中國與西方帝國主義世界秩序斷裂一般，都不可免地作出背對世界大勢的自然反應。明太祖有平均天下的思想，雖然沒有制度性地平均地權，但用羅織的方式消滅富戶，尤其把江南的大地主誅戮殆盡。「幾場大清算下來，可以肯定的是全國充斥了小型的自耕農。」他心目中的新社會是烏托邦式的，「它更像一個龐大的農村公社而不像一個國家」[20]。他無向外擴張的野心，生前為子孫列下一份「不征國」的名單，其中包括朝鮮、日本、安南以及南洋諸國。

成祖這個明代第三位帝王其實更像是最後的一個蒙古「汗」[21]。他五次到塞外親征蒙古，不像華夏君主所為。忽必烈想征服安南，勞民傷財而終告失敗，成祖又把這件蠢事重演一遍。忽必烈建立的朝貢體制，擺蒙古「大汗」的派頭，強制外國君主親自到北京朝覲中國大皇帝，他們不肯來，就派海軍去攻打。成祖的體系則是成立對客戶友善的接送服務。但兩者耗資同樣巨大。成祖以後，儒家文官政

治的「不勞民傷財」的「祖訓」就變得更無可非議。

七　印度洋：從中國的「朝貢體制」到西洋人的「公司體制」

西歐人對遠東和印度洋的財富有一種饑渴。為了另闢到東方的新航路，葡萄牙人沿西非海岸逐步南航，摸索了大半個世紀，終於在1487年繞過好望角，進入了印度洋。隨之而來的就是武裝恐怖行動。西歐人帶來地中海作戰的暴力水平，印度洋諸邦根本無招架之力。1511年，葡萄牙人滅掉中國的藩屬麻六甲，把它變成殖民地。

早於明孝宗弘治五年 (1492) 哥倫布已經發現新大陸。從此，大西洋變成西歐人的內海。在這個大西洋圈，西歐提供資本和經理人才，從非洲把黑人運到美洲當勞動力，去開發美洲的資源。一個三洲分工的西方中心的世界體系開始冒現。西洋人又從美洲和印度洋進入太平洋，促成太平洋圈的誕生，並對歐亞大陸造成合圍之勢。

當時的明廷在幹甚麼？明世宗一朝 (1522-67年) 大半在鬧「倭寇」之患。他們幾十年延續不斷地犯境，船隊和人數規模都很大，不像是當時的日本所能發動。「倭寇」裏有日本人，但頭目都是中國人㉒。他們是宋代以來已成氣候的沿海豪強，在海外早建立關係，如今被明廷禁令變成「法外」的海盜。在對「倭」作戰時，曾一度傲視世界的明帝國海軍沒有蹤影，甚至連有效的海岸巡邏也不見。待海盜登陸深入內地，佔領縣城和衙所後，才由陸軍將領戚繼光等人去圍剿。

由於海禁越禁，亂子鬧得越大，明穆宗 (1567-72年) 朝只好讓步，局部解禁，在國家壟斷之外允許有限度的「私營化」，限在漳州一個口岸。明神宗則於1589年把民間能出海的船隻限定為每年88艘。這不止太少，也太晚。至此時，明帝國的海洋朝貢體系已經七零八落。在葡萄牙人的新體系裏，「中國貿易」變成澳門—果阿—里斯本路線和澳門—長崎路線的一個環節。西班牙人亦建立漳州—馬尼拉環節，和他們的馬尼拉—墨西哥的阿喀普可 (Acapulco) 環節在菲律賓接駁。

從葡萄牙人開始，西歐人把印度洋的貿易直接接駁上歐洲的市場，把它變成西方中心的世界系統的一個環節。葡萄牙人還成立在海上收「買路錢」的制度，但他們沒有帶來革命性的變革。葡萄牙國王像南印度和南洋的土王一般投資海洋貿易，和他們一樣都沒有現代公司的觀念，其作風也一概是國庫與私庫不分，國家收入與商業盈利混淆不清，有盈利也不見得投資於其他具生產性項目㉓。西葡等舊教國家也常讓傳教的狂熱干預其貿易行為。

因此，我們不看誰先佔據印度洋這個當時世界經濟的樞紐——蓋盤踞舊大陸中段的回教文明早已把它化為內海——而是看誰為這個樞軸地段帶來革命性的新組織。它是英荷等國的貢獻。這個新原理就是唯「私利」是圖，撇開宗教甚至政治。荷屬東印度公司認為政府該替它服務，它對政府卻無任何義務。它的董事會宣言裏居然包括有公然「賣國」的權利：「公司在東印度群島奪取的地方與據點是私商的財產，不得視為國家的征服，私商有權把它們賣給任何人，甚至是西班

自南宋以來，華南已逐漸形成一個「海洋中國」的胚胎。但中國的海岸地區不甚寬大，無法和西方海權發源地的地中海比較，不能形成一個可與大陸帝國抗衡的力量。明代的華南沿海是大陸中國與從海上來的外人之間的折衝地帶，但他們處於夾縫地位，無法形成強大的自身認同。

牙國王或聯合省(即祖國荷蘭)的另一個敵國。」㉔

十七世紀是荷蘭人的海上霸權時期。荷屬東印度公司在十七世紀初攻佔了葡屬東印度群島。英國的東印度公司想分一杯羹，被荷蘭人驅逐，只好專心發展印度。荷蘭人則往亞太區發展，在德川幕府「鎖國」以後，成為唯一在日本長崎還保留據點的歐洲人。他們搞「中國貿易」也想弄一塊像澳門那樣的落腳地，遂強佔舟山群島，1623年明朝地方官叫他們去台灣落腳，根本沒把台灣當做中國領土。1641年，荷蘭人把麻六甲從葡萄牙人手裏奪了過來。

十七世紀是荷蘭人的海上霸權時期，十八世紀則是英法兩家「東印度公司」在印度次大陸爭霸的時代。由一家公司在印度洋建立「大英和平」後，英國人就繼續東進搞「中國貿易」，挑起鴉片戰爭，從此中國不能維持鎖國，被強迫納入西式「全球化」。

十八世紀則是英法兩家「東印度公司」在印度次大陸爭霸的時代。先是法國人發明用土著組成公司軍隊的方法，英國人效尤，並於1763年將法國擊敗。由一家公司在印度洋建立「大英和平」後，英國人就繼續東進搞「中國貿易」，在貿易逆差無法平衡的情形下，遂在孟加拉種植鴉片販賣給中國人，挑起鴉片戰爭，從此中國不能維持鎖國，被強迫納入西式「全球化」。

八　海洋時代的大陸帝國

西方海權的興起，最初並不代表陸權的衰落。哥倫布發現新大陸後，土耳其帝國仍進軍東南歐，至1529年圍困歐洲心臟地帶的維也納。1526年，瘸子帖穆兒的後代侵入印度，仍自稱是「蒙古人」，建立輝煌的莫臥兒帝國。

在西洋海權時代，歐亞大陸的心臟被中俄這兩個定居的「火藥帝國」東西夾攻，草原帝國被消滅殆盡。1581年，俄羅斯已派哥薩克人進入西伯利亞，至1639年抵達太平洋岸。滿清未入關以前已經降伏漠南蒙古，入主中國以後，向內亞洲進軍，於十八世紀中期消滅盤踞新疆的漠西蒙古勢力，並重新控制了西藏。

無疑，在西方稱霸海洋時代，掌控了歐亞大陸心臟地帶的帝國仍有對抗的餘地，甚至像俄國般造成分庭抗禮的氣勢，但開風氣之先者仍是西洋的海權國家。大陸帝國背負傳統的包袱——無論農耕帝國還是草原帝國的——比較沉重。

自南宋以來，華南已逐漸形成一個「海洋中國」的胚胎。但中國的海岸地區不寬大，無法和西方海權發源地的地中海比較，不能形成一個可與大陸帝國抗衡的力量。明代的華南沿海是大陸中國與從海上來的外人之間的折衝地帶，華南的海上豪強雖然在不得已時充當一下「倭寇」，但他們通常扮演的角色是這兩個世界的中間人。處於這個夾縫地位，他們無法形成強大的自身認同㉕。

但自南宋以來，華南也是抗拒北方征服者的最後基地。這類對抗一般是北勝南，而後者的反抗餘波總會蕩漾於海外——不論是宋元之際、元明之際、建文帝與明成祖政權之移交，以及明清之際。從清初開始，台灣成為抗拒大陸政權的一個中心。這不是「海洋中國」的全體命運，還有海外華僑的故事。華人對亞太地區和南洋的殖民早於西洋人。但因為國家非但不支援，還視為「天朝棄民」，因此海外華人的生存採取「寄人籬下」方式，變成後來世界各地所有華僑的一個模式。

九　中國歷史的「長時期」結構

在西元第一個千年，中國以原有體制同化了華北的野蠻民族，另一方面地盤卻從北溫帶擴充到亞熱帶。隋唐以後南北兩區得賴大運河這條大動脈整合。進入西元第二個千年，這個模式重複出現：宋明兩個中土皇朝都先後亡於「外族」的蒙古與滿州，後兩者重建「天下」都比前者成功。

宋上承唐代華南地區興起的趨勢，使經濟重心移到江南，並順理成章地走向海洋。因此，如果西元第一個千年中國從北溫帶延伸到亞熱帶，第二個千年則出現從亞熱帶走向熱帶的衝動。從宋到元，甚至包括國家壟斷的明代，在沿海——尤其在華南——都設有一連串的海口在吐納着遠洋貿易。這一帶可以說已經變成大陸帝國的「經濟特區」。

因此，第二個千年造成的大趨勢是：中國的發展重心由北移向南、由西移向東。今日中國得調整南北的先進和落後關係，更大的難題是如何發展整個大西部。第一個千年末，中國的首都已經越來越往東移——從長安到洛陽到開封。從宋朝開始，首都——開封、臨安、燕京——都得靠在大運河這條南北大動脈的邊上，落後的北方越來越依靠富庶的華南支援。但政治中心非但必須在北方，而且還得處於北方國防線上，除非這個朝代不是大一統政權。從755年的安史之亂到民國，亡國之肇機也有從西北方和正北方往東北轉移之勢。因此，在近一千年，除了弱宋，北方的首都也必然設在農耕和草原交界的東北國防線上——金、元、明、清都奠都於燕京。

內亞洲既然是帝國第一防線，走向海洋的華南則勢必屈居附庸地位，它用「南糧北調」的方式支援北邊的國防。而這種協調也成為整合面對內亞洲的華北和面向海洋的華南的可行方式。但是，這個雙面神 (Janus-faced) 式的帝國歸根結柢仍然是大陸性質的，它對不能整合的「海洋中國」會感受威脅，並用閉關政策對付。

在二千年前期，世界上的空地還很多。中國在這個千年內不面向海洋的後遺症是造成今日人類23%局促在7%的可耕地的現象，是世界史的一個反常。在第二次世界大戰後，海洋時代已經結束。如今我們面臨的是太空和電子資訊時代，用甚麼態度應付它，足以構成一個新挑戰。在這個轉型期間，溫習一下這一千年是怎樣走過來的，它如何塑造了我們的性格，造成了今天的局面，留下了今日的難題，是十分應時也是十分有益的。

在二千年前期，中國不面向海洋的後遺症是造成今日人類23%局促在7%的可耕地的現象，是世界史的一個反常。如今我們面臨一個轉型期，溫習一下這一千年是怎樣走過來的，它如何塑造了我們的性格，造成了今天的局面，留下了今日的難題，是十分應時也是十分有益的。

註釋

①⑩ William H. McNeill, *The Pursuit of Power* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), chap. 2; 61.

②④ 魯亦冬：《中國宋遼夏金經濟史》，史仲文、胡曉林主編：《百卷本中國全史》，第十一卷（北京：人民出版社，1994），頁3-5、21-24、30-35；51-52。

③ Charles O. Hucker, *China's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 186.

⑤ Robert Hartwell, "Markets, Technology, and the Structure of Enterprise in the Development of

the Eleventh-Century Chinese Iron and Steel Industry", *Journal of Economic History*, no. 26 (1966): 33.

⑥ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed. (London & New York: Verso, 1991), 34-35, 67-68.

⑦ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), 142.

⑧ Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past* (Stanford: Stanford University Press, 1973), 84.

⑨ Daniel Pipes, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System* (New Haven: Yale University Press, 1981), 146-47.

⑪ Joseph Needham, *Gunpowder as the Fourth Power, East and West* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985), 5-19.

⑫ Joel Achenbach, "The Era of His Ways: In Which We Choose The Most Important Man of the Last Thousand Years ...", *Washington Post* , 31 December 1995.

⑬ Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350* (New York: Oxford University Press, 1989), 3-40, 259-60.

⑭ William H. McNeill, *The Age of Gunpowder Empires, 1450-1800* (Washington, D.C.: American Historical Association, 1989), 7-18.

⑮ Jung-bang Lo, "The Emergence of China as a Sea Power During the Late Song and Early Yung Period", *The Far Eastern Quarterly* 14, no. 4 (August 1955): 489-503.

⑯ Edward L. Farmer, *Zhu Yuanzhang and Early Ming Legislation: The Reordering of Chinese Society Following the Era of Mongol Rule* (New York: E. J. Brill, 1995), chap. 1.

⑰ 郭志猛：《中國宋遼金夏科技史》，史仲文、胡曉林主編：《百卷本中國全史》，第十二卷（北京：人民出版社，1994），頁148。

⑱ Jung-bang Lo, "The Decline of the Early Ming Navy", *Oriens Extremus*, vol. 5 (1958): 153-54.

⑲ Louise Levathes, *When China Ruled the Seas: The Treasure Fleet of the Dragon Throne, 1405-33* (New York: Simon & Schuster, 1994), 174.

⑳ Ray Huang, *China: A Macrohistory* (Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1997), 172-73.

㉑ Edward L. Dreyer, *Early Ming China: A Political History, 1355-1435* (Stanford: Stanford University Press, 1982), 3.

㉒ So Kwan-wai, *Japanese Piracy in Ming China During the 16th Century* (n.p.: Michigan State University Press, 1975).

㉓㉔ Niels Steensgaard, *The Asian Trade Revolution of the Seventeenth Century: The East India Companies and the Decline of the Caravan Trade* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), 101; 130-31.

㉕ John E. Wills, Jr., "Maritime China from Wang Chih to Shih Lang", in *From Ming to Ch'ing: Conquest, Region, and Continuity in Seventeenth-Century China*, ed. Jonathan D. Spence and John E. Wills, Jr. (New Haven: Yale University Press, 1979), 201-38.

孫隆基 國立台灣大學歷史系畢業，先後獲明尼蘇達大學及史丹福大學之碩士及博士學位；曾任教於坎薩斯大學、聖路易市華盛頓大學和加拿大阿爾拔塔大學，現任教於田納西州孟菲斯大學。著有《中國文化的深層結構》、《未斷奶的民族》，備受學術界及社會注意。

「現代誤讀」的繼續

● 羅志田

兩三年前我為美國學者何偉亞(James L. Hevia)的《懷柔遠人：清代賓禮與1793年馬嘎爾尼使團》(*Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the MaCartney Embassy of 1793*)一書寫了書評。這是一本獲獎著作，也是一本引起爭議的書。這本書的一個特點是運用了「後現代主義」的方法，雖然其貢獻和不足之處都不僅在此，然不少爭議者正基於此而立論和辯論。在那篇書評的結尾部分，我寫下了這樣一段話①：

> 在許多方面，特別是在強調對歷史「人物」本身的側重(將人事「自然化」的現代主義似更側重通過理性推論產生出的「規律」)並將其言行置於史事發生當時的直接語境之中考察這兩點上，何偉亞表述出的後現代史學路徑與我個人的研究取向相當接近。其實，類似的觀念在中國傳統史學中可以找到，在現代西方未完全被理性控制的時空(借用一下後現代術語)中產生的史學著作中也能看到，或者這些方法本身並不完全與所謂現代性對立。

不久，清華大學的葛兆光教授告訴我：「現在人家說你是後現代了。」我覺得有些奇怪，因為國內有些正引進後現代史學方法的學者似乎對我不甚滿意。因問：「何以見得？」葛先生說：「你自己文章裏不是說『後現代史學路徑與你的研究取向相當接近』嗎？」我笑答：「不是前面還有界定，後面更說這類觀念在中西非『後現代』史學中也可找到嗎？」葛先生說：「現在誰看那麼多，反正你確實說了。」當時以為這不過是說笑話，殊不知世間還真有此事！最近有朋友將香港城市大學張隆溪教授的《走出文化的封閉圈》相關章節複印一份賜贈，其中有約四頁文字涉及我關於「懷柔遠人」的看法②。張教授在文中正是引用了「何偉亞表述出的後現代史學路徑與我個人的研究取向相當接近」這小半句我「自己的話」，便證明我是「後現代史學的同道」(詳後)。

張隆溪的《走出文化的封閉圈》有約四頁文字涉及我關於「懷柔遠人」的看法，文中引用了「何偉亞表述出的後現代史學路徑與我個人的研究取向相當接近」這小半句我「自己的話」，便證明我是「後現代史學的同道」。老實說，我讀到這幾頁文字感到相當吃驚，因為嚴肅的學術爭鳴中近年已極少見到這樣斷章取義的方式了。

老實說，我讀到這幾頁文字感到相當吃驚，因為至少就格式看該書並非「通俗讀物」，而嚴肅的學術爭鳴中近年已極少見到這樣斷章取義的方式了。我知道近年學界有些人受媒體文風影響，漸多注重黑白分明的表態，而不欣賞較中性的表述。然而能如此無視上下文的存在，即使在帶媒體文風的純評論(即非研究性的)文章中也不多見。張教授書中那一章基本是其發表於《二十一世紀》的一文的再版，我也曾在該刊發表過一篇短文，略談對「懷柔遠人」字義的看法，其中有些見解與張教授不同(也有相同的)③。書籍版中增加了數頁的「餘論」，主要是對拙文的回應。不過，這一「餘論」的文風與一般學術文章不同，讓人回憶起「文革」時期的小報。我想張教授或許有些動怒了；心既不靜，看文章便不夠仔細，結果對拙文有明顯的誤讀。

最典型的誤讀是把他人說的話贈送給我：張教授在「證明」我是「後現代史學的同道」後進而猜測，「批評何偉亞就使羅志田感到大為不自在，從而不惜強詞奪理，為之回護辯解」。然後舉出兩點「羅志田的論述」，一是「羅志田說，『問題不在於怎樣使敍述更少偏見或更少帶有意識形態色彩，而是如何在多重詮釋立場與我們日常應對的權力結構的關聯之中確定我們自己的史學研究的位置。』」此語確實出自我的書評，但卻是原文照譯何偉亞的話，書評中已說明，並加了引號，所以不是「羅志田說」。而「羅志田提出第二點」即史學要「力求『切近歷史』，『與昔人心通意會』。或曰『將人類個體或群體的言行置於其發生當時的直接語境之中』。」這些話同樣出自我的書評，但前半句基本是引述何偉亞的話，後半句更是轉述(paraphrase)克若斯蕾(Pamela K. Crossley)的話，這在原文中也說得很清楚。我完全贊同克若斯蕾這一看法，在別處也曾提出過類似主張，但將此語說成是「羅志田提出」則顯然有掠美之嫌。

克若斯蕾是清史專家，她是不是「後現代」我不敢說，讀者可以參看她的幾本專著。但我願意重申我書評中的意思(見本文第一段)：這是中西現代或前現代已有的觀念。其實張隆溪雖特意不引我這一申論，卻相當贊同我的觀念。他說：

> 所謂「心通意會」即何偉亞所說的empathy：讀過朱光潛先生著作的人大概都知道、朱先生把這個字翻譯成「移情」，這是十九世紀德國美學裏的一派，德文叫Einfühlung，即在心理上撇開自己而進入別人的世界，體會別人或歷史上古人的經驗。相信可以抓住頭髮把自己從現代拔地而起，回到歷史上去「與昔人心通意會」，不過是一種浪漫時代的幻想。羅志田自以為可以指引新方向的「後現代史學路徑」，原來竟是在哲學和文學理論領域裏早已荒廢了的老路。

以後現代「指引新方向」的說法我從未提出，只能是張教授的「移情」。但指出與昔人心通意會是十九世紀已存在的觀念，豈不正說明這並非後現代的專利嗎？

至於empathy這個字是否即為「十九世紀德國美學裏的一派」，尤其這個字所指謂的觀念是否僅為「十九世紀德國美學裏的一派」所採用，相信不止「讀過朱光潛先生著作的人大概都知

以後現代「指引新方向」的說法我從未提出，只能是張教授的「移情」。但指出與昔人心通意會是十九世紀已存在的觀念，豈不正說明這並非後現代的專利嗎？

道」。惟「十九世紀」對張教授是有特殊含義的，蓋其意味着「哲學和文學理論領域裏早已荒廢了的老路」。從我所理解的史學而言，所有人類在方法論層面的積累，不拘時代、地域、學科、流派，只要有助於我們認識和理解往昔，皆當採「弱水三千，我取一瓢飲」的態度，不必問其時髦與過時，也不論其是前現代、現代或後現代。張教授似非史家，故對史學有些特別的認知。他進一步發揮說，「羅志田在『切近歷史』的口號下，恰恰要一筆勾銷近二百年來中國所經歷過的歷史，要現代的中國人回到乾隆的時代，認同乾隆皇帝的思想和心理狀態」。他引用了我書評中關於朱雍與何偉亞關於乾隆帝給英王喬治三世的敕諭是否「可笑」的不同見解後說：「後現代史學要求於讀者的，原來是閉眼不看或盡量忘記近代以來的歷史，努力回到那『限關自守』的前現代去！這做得到嗎？做到之後又怎樣？」

我想重申，不必或不應從(主要源於西方的)「現代」眼光去看乾隆帝的敕諭，並非「後現代史學」的創造。英國哲學家羅素 (Bertrand Russell) 早在1922年就說過：「只有到這一文獻不再被認為是荒唐可笑時，〔西人〕才能理解中國。」④這一言論本是針對當時的西人，現在看來其適應面還更廣泛(具有這樣看法的羅素是否也為「後現代」，仍只能請讀者據其著述判斷)。同樣，在解讀昔人觀念時努力「忘記」近世也不是「後現代史學」的專利，魯迅早在二十世紀初就提出，治史者當「自設為古之一人，返其舊心，不思近世，平意求索，與之批評，則所論始云不妄」⑤。這些八九十年前的言論可能也都屬於「早已荒廢」之列，但其與「十九世紀德國美學」一樣竟然在表述張隆溪眼中典型的「後現代史學」觀念。

至於張教授「這做得到嗎？做到之後又怎樣」的疑問，我想，除「認同乾隆皇帝」和「一筆勾銷」等張隆溪自己的創造可以不論外，從史學(不必是後現代史學)角度看，當我們解讀昔人時，這至少應該努力盡量去做到(怎樣才算「做得到」，恐難有量化的標準)。大致做到之後，「則所論始云不妄」，便不致鬧出將清代的「蕃國」視為被歧視的「蠻夷」這樣的笑話(詳後)。

張教授自己說：「史學作為一種嚴肅的學術，無論後現代或非後現代，都得尊重起碼的歷史事實、歷史文獻和學術規範，都得以理服人，不能靠劃分敵我和派別來決定是非，也不能靠霸道的強詞奪理來建立學術地位。」不幸他恰實踐了「靠劃分敵我和派別來決定是非」的取徑。不管我本人的治史取向是否後現代(這可從已刊拙作中看出)，只要認為何偉亞的中文不像張隆溪所說的那樣差，便是「後現代史學的同道」。很多年前胡適曾說：「今日所謂有主義的革命，大都是向壁虛造一些革命的對象，然後高喊打倒那個自造的對象。」⑥這麼多年過去了，張教授仍遵循着這一取向。因為在其「餘論」裏，基本沒有從「歷史事實、歷史文獻」方面立論，而是反覆就其虛造出的「後現代同道」一點發揮不合「學術規範」的議論。

比如，何偉亞曾提出：「生在某一國並說那一國的語言並不意味着對當地之過去有着特許的〔先天〕接近能力」。生於斯長於斯的人要理解當地之過去「仍需轉譯和詮釋，而兩者都要求心通意會與想像力」。我據此提出，

我想重申，不必或不應從(主要源於西方的)「現代」眼光去看乾隆帝的敕諭，並非「後現代史學」的創造。至於張教授「這做得到嗎？做到之後又怎樣」的疑問，我想，除「認同乾隆皇帝」和「一筆勾銷」等張隆溪自己的創造可以不論外，從史學角度看，當我們解讀昔人時，這至少應該努力盡量去做到。

「古文在中國已是幾乎不再使用的歷史文字，今人讀古書與學外文實有相類處，讀錯的可能性幾乎是人人均等。在這一點上，中外學人大致處在同一起跑線上，讀『懂』的程度主要靠後天的訓練。套用韓愈的一句話，中國人不必不如外國人，反之亦然。」張教授引用了後半句即說「羅志田斷言中國人不比外國人強」，並再次猜測道，「其實他想說的，哪裏是『中國人不必不如外國人』，而是外國人，具體說來即何偉亞，比中國人更懂古文」。有意思的是，張教授又說：「羅志田顯然自以為對古文讀得最通，可以有資格來判定中國人和外國人誰的解讀更接近原義。可是他憑甚麼呢？誰承認他有這樣的資格呢？」這真讓我有些糊塗，到底是何偉亞「比中國人更懂古文」還是「羅志田古文讀得最通」？淺陋如我，似感兩者有些矛盾。

至於說到「資格」，實不敢言；但憑藉還是有一點的，那就是張隆溪在我之前也引用了何偉亞同一陳述（有趣的是他並不像朱光潛先生那樣把empathy翻譯成「移情」），接着表態說：「誠哉斯言！這也是我自己一貫堅持的看法」（頁167）。所謂「一貫堅持」，似乎他還更具這一看法的發明權。問題是，何以張隆溪便可以「一貫堅持」這一看法，何偉亞也有「資格」這麼說且被讚以「誠哉斯言」，而一位中國學者表述同樣看法便成為「斷言中國人不比外國人強」呢？我確實說過「何偉亞對相關史料的解讀似比他的批評者更接近原義」，並以實例論證了這一點⑦；然拙文中也指出，何偉亞在中文識讀方面「確非無懈可擊，周錫瑞與張隆溪都找到幾條無法回護的硬傷」。如果這也可讀作「何偉亞比中國人更懂古文」，我只能佩服張教授的「想像」力。

張教授「餘論」之中類似的信口開河之處尚不止此，不必一一詳辯，這提示出他另一點不甚符合「學術規範」之處，即其凡與美國學者爭辯都相對尊重且少非學術的議論，而與中國學者討論便帶「文革」小報的文風，尤其最後提到中國一位青年學者楊念群時則表露出明顯的不屑口氣。我希望這不是張教授有意識的雙重標準，但仍透露出其下意識或潛意識層面的某種傾向性。學術圈內可以有觀念的不同甚至對立，但不論中外少長，大家或者還是彼此尊重一些更好。

若回到「歷史事實」，前此我主要不同意張教授之處，即其認為「懷柔」本身具有「盛氣凌人」的口氣，我明言這「是一種典型的現代誤讀（且不排除實有『東方主義』的成分在）」。張教授現在提出：「這儼然是一個判斷的陳述，而評判的標準就是『現代』和『東方主義』這兩個術語。『現代』必為『誤讀』，而一含『東方主義』成分，則其餘不足觀矣。也許在羅志田看來，這些都是不言自明的。可惜這些術語並不是帶有魔力的咒語，對於並不以談『現代』為恥，也不以歸〔皈？〕依『後現代』為榮的人，這一套是不起作用的。」所謂「『現代』必為『誤讀』」只是張隆溪的再次誤讀，非我所言（原文可以複按）；而帶有「東方主義」雖未必就「其餘不足觀」，然多少有些偏見則是可以肯定的。

張教授認為「乾隆的上諭是否盛氣凌人……用不着再多說，只要認真去讀一下歷史文獻就可以明白」。我前文中的話當然是「一個判斷的陳述」，其基礎即在於張教授看到「蕃」（藩）字

我確實說過「何偉亞對相關史料的解讀似比他的批評者更接近原義」，並以實例論證了這一點；然拙文中也指出，何偉亞在中文識讀方面「確非無懈可擊，周錫瑞與張隆溪都找到幾條無法回護的硬傷」。如果這也可讀作「何偉亞比中國人更懂古文」，我只能佩服張教授的「想像」力。

就聯想到「蠻夷」和「歧視」，與「歷史文獻」原義不合。在清代特別是清初相當一段時期裏，受轄於理藩院者(特別是蒙古諸部)是比一般華夏子民更親近的族群(頗類旗人對皇帝自稱奴才卻比稱臣的漢人更親近)。若真在此意義上視英國為「藩」，其「不平等」的待遇尚比一般漢人更佳呢！像「夷狄」、「蠻夷」這樣的語彙在清代相當特殊，雍正帝在其《大易覺迷錄》裏多次自稱「外夷」，明言清人是「外國人承大統」，故「夷狄之名，本朝所不諱」。他死後其子乾隆帝立即將《大義覺迷錄》禁毀，且對既存中國書籍或刪或焚，凡有夷狄、中國字樣，不刪即改，要在不引起讀書人的聯想。馬嘎爾尼即在乾隆朝使華，此時滿人自己的「夷、夏」認同尚在調整之中，故「藩」、「夷」一類語彙只能置於其時代上下文中去體會，若依據此後「二百年來中國所經歷過的歷史」隨意聯想，正是帶有「東方主義」的典型「現代誤讀」。

今日「後現代」已有脫離其實際含義而成象徵的趨勢，反對的贊成的都漸趨極端。對不少人來說，被視為「後現代」是榮耀；對另外一些人來說，指為「後現代」或其「同道」便自然成為「鳴鼓而攻之」的對象。我自己確實不敢自詡「後現代史學的同道」，如我在書評中指出，許多後現代理論我尚讀不懂，對其與「現代主義」同樣強烈的「破字當頭」傾向也不贊成。但我承認後現代主義對既存史學觀念提出了強有力的挑戰，值得認真面對；實則「後現代史學」本身不僅不是沒有差異的鐵板一塊，而是充滿歧異，其中相當一些治史取向並非近年才創造出來，不過得到傾向於「後現代」的史家之強調而已。無論如何，作為治史的一種取向，它完全可以也應該和包括「現代史學」在內的其他取向並存而競爭；學術領域不必是一統天下，惟競爭方式也不宜越出學術範圍。

今日「後現代」已有脫離其實際含義而成象徵的趨勢，反對的贊成的都漸趨極端。我自己確實不敢自詡「後現代史學的同道」，但我承認後現代主義對既存史學觀念提出了強有力的挑戰，值得認真面對。無論如何，作為治史的一種取向，它完全可以也應該和包括「現代史學」在內的其他取向並存而競爭。

註釋

① 羅志田：〈後現代主義與中國研究：《懷柔遠人》的史學啟示〉，《歷史研究》，1999年1期。

② 張隆溪：《走出文化的封閉圈》(香港：商務印書館，2000)，頁149-73，其中涉及拙文的為頁168-72，以下引此範圍內者不再注出。

③ 張隆溪：〈甚麼是「懷柔遠人」？正名、考證與後現代式史學〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年2月號；羅志田：〈夷夏之辨與「懷柔遠人」的字義〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年10月號。

④ 羅素的原話是："No one has begun to understand China until this document has ceased to seem absurd." 可參閱秦悅的中譯本：《中國問題》(上海：學林出版社，1996)，頁38-39。

⑤ 魯迅：〈科學史教篇〉，《魯迅全集》，第1卷(北京：人民文學出版社，1982)，頁26。

⑥ 胡適：《我們走那條路？》，《胡適作品集》，第18冊(台北：遠流出版公司，1986)，頁16。

⑦ 舉個簡單的例子，何偉亞將清《賓禮》中「國家聲教既訖四夷」中的「四夷」釋讀為 peoples of the four directions(四方之人)，而張隆溪認為此「夷」指「蠻夷」。我在前文中已證明這裏的「四夷」約通「四裔」，其中的「夷」主要指方位，而基本不是夷狄之「夷」。何譯雖欠準確(「人」乃增出)，但其理解確實比張隆溪「更接近原義」，詳細的論證請參閱原文。

羅志田 四川大學歷史系教授

經濟、社會與傳媒

「步雲困境」：中國鄉鎮長直接選舉考察

● 何包鋼　郎友興

1998年12月31日，步雲鄉6,000多名選民冒大雨投票，選出了中國第一位通過直接選舉產生的鄉長。若不是《南方周末》以一整版的篇幅，並配以具有強烈視覺衝擊力的標題：「目擊直選」，詳盡報導了四川省遂寧市中區步雲鄉鄉長直接選舉，中國民眾一般說來是不會知曉這件具有標誌性意義的歷史事件。這個悄悄地進行的直接選舉，在中國國內又悄悄地獲得默認，但官方力圖淡化這次選舉可能產生的影響及可能引伸出的意義。在中國目前的政治體制中，此舉當然是可以理解的。

步雲鄉長直選事過一年有餘，冷靜下來，超越各種利益的考慮，作一個客觀、理性的分析研究是有必要而且可能的。於是，我們決定到遂寧作一次實地的調查研究①，探索下列幾個問題：步雲鄉長直選是如何發生的？具體是怎樣操作的？步雲鄉長直選給人們以甚麼樣的經驗與啟示？鄉鎮選舉的前景如何？

一　從公選到直選：直選的發源

直選鄉長是由基層的幹部或者農民自己提出來的嗎？抑或此事本身就是上級領導授意而為之的？調查結果表明，這是一個雙向互動的結果：自下而上與自上而下。直選的願望當然來自於廣大農民，對直選的要求一方面表明農民民主意識的提昇和對民主的進一步渴望，另一方面亦反映出他們不滿原先的「公選」(公開選拔領導幹部) 方式。但是，要將其願望化為實際的操作，顯然不是農民們能左右得了的，這其中的原因一是直選與目前《組織法》的有關條文並不那麼地吻合，二是他們沒有選擇的機會。沒有區一級領導的授意、同意與組織，直選鄉長是不可能發生的。當然，我們很難找出文字資料以見證其授意，但同意與組織直選，從《中共遂寧市市中區委關於步雲鄉人民政府鄉長直選的批覆》與《中共遂寧市市中區委關於成立直選步

1998年12月31日，步雲鄉6,000多名選民冒大雨投票，選出了中國第一位通過直接選舉產生的鄉長。這個悄悄地進行的直接選舉，在中國國內又悄悄地獲得默認，但官方力圖淡化這次選舉可能產生的影響及可能引伸出的意義。在中國目前的政治體制中，此舉當然是可以理解的。

* 作者感謝遂寧市市中區委書記張錦明。她不僅在百忙中抽時間為我們詳細介紹步雲鄉長直選的情況並回答了一系列問題，更給予了其他人無法提供的支持與幫助。

雲鄉人民政府鄉長工作領導小組的通知》是明晰可見的。此外，從中區領導對於步雲鄉工作給予了更多的關注與支持，反過來可以推斷出中區主要領導不僅是這次鄉長直選的組織者，而且也是策劃者。關注與支持顯然來自於中區領導的期待與憂慮：希望這塊試驗田能夠結出不凡的果實，以事實回答人們的疑慮，說明他們的選擇的正當性。儘管實質上這是一個自上而下的過程，但是從程序上必須又是自下而上的，之所以要這樣，原因在於盡可能使直選與現行的有關法律相一致些、合法化一些，於是就有了1998年11月27日的《中共遂寧市市中區步雲鄉委員會關於步雲鄉鄉長直選的請示》。步雲向其上級中區區委請示鄉長直選：「為進一步貫徹黨的十五大精神，保證人民依法享有廣泛的權利和自由，擴大基層民主，保證人民群眾直接行使民主權利，依法管理自己的事情，經鄉人大主席團、黨委會反覆討論醞釀，擬對我鄉鄉長進行直選。」因此，從步驟上看就成為這樣的一個過程：先由步雲鄉人大主席團向鄉黨委提出直選的要求，再由鄉黨委向上級提交直選的請示報告，上級作了同意的批覆，由此拉開了步雲鄉鄉長直選的序幕。

促使遂寧市中區公選出現的直接因素是，1998年上半年中區某一個鄉鎮的書記與鎮長因經濟原因中箭落馬，該鎮領導幾乎全軍覆沒。這樣就面臨着一個十分現實的問題，那就是鄉鎮領導班子到底如何搭建、如何選拔？幹部內部出現了要求公開選拔領導幹部的聲音。

提出直選是有一個過程的，這就是從公選到直選。促使中區公選出現的直接因素是，1998年上半年中區某一個鄉鎮的書記與鎮長因經濟原因中箭落馬，包括鎮人大主席團主席在內的20多位工作人員均有不同程度的違法亂紀行為，該鎮領導幾乎全軍覆沒。對於中區領導來說，這樣就面臨着一個十分現實的問題，那就是鄉鎮領導班子到底如何搭建、如何選拔？此事在鄉鎮幹部中引起強烈反響；與此同時，幹部內部亦出現了要求公開選拔領導幹部的聲音。因此，中區領導決定首先在區政府的八個局進行公開選拔副局長的試點工作。接着在1998年6月到11月這半年期間，在保石鎮、橫山鎮、蓮花鄉、東禪鎮等鄉鎮公選鄉鎮長與黨委書記。所謂公選鄉鎮長，就是由該選區的鄉村幹部和村民代表投票從報名者中選出兩名為候選人，再提交給鄉鎮人代會進行差額選舉，選出鄉鎮長。公選鄉鎮長是從保石鎮開始的。村民對於公選的積極性亦比較高。比如公選橫山鎮鎮長時共計有76人參選，當時估計大概會有600人投票，但實際上來了800人。但是，公選鄉鎮長後有可能造成書記與鄉鎮長在權力關係方面的矛盾，也有可能會在一定程度上影響黨組織發揮其在農村的作用。這是中區領導所擔憂的。因此，問題進一步提出來了：書記能否亦搞公選？經研究，中區領導作出鄉鎮書記實行公選的決定，試點在蓮花鄉、東禪鎮進行。其程序與公選鄉鎮長大體相同：由該鄉鎮的全體黨員投票直接選出鄉鎮黨委書記。如東禪鎮有60%的黨員參加投票選出鎮黨委書記。鄉鎮長與黨委書記的公選分為三個階段進行：一是公開報名，進行資格審查並對資格審查合格者進行文化考試；二是考試成績前六名的面對鄉鎮的人大代表、村社幹部、村民代表團與機關幹部及區級領導幹部，進行施政答辯，然後，現場民意測評；三是將民意測評得票前兩名的，由區委提名並現場提交隨即召開的鄉鎮人代會依法進行差額選舉，最後產生新的鄉鎮長。看來，組織者之所以要經過這樣的三個步驟，是力圖使公選不致與《組織法》有太大差別，亦符合黨管幹部的原則。用他們自己的話來說，其目的就是「為了做到黨管幹部、充分民主、依法辦事三者有機統一」而作出如此的規定。

公選與過去那種事實上的任命制(人大代表僅僅扮演一個劃圈圈的角色)的區別在於群眾更擁護與更加了解公選出來的鄉鎮長，幹部與群眾的距離拉近了。與此同時，被公選出來的鄉鎮長亦喜歡公選，因為他的權力來源於選舉，可以理直氣壯地行使其權力。儘管群眾的反應比較好，但是他們總覺得選出的人員還是由上面指定與選派的，並且亦不知道候選人是如何選出來，還不能真正按照選民的意願來選擇鄉鎮長。在農民看來，最好還是讓他們自己來選擇父母官。群眾的不滿與對民主的進一步要求，給中區領導出了一道難題，這就是要不要再向前跨出一步，因為中區各鄉鎮在1998年11月都面臨着鄉鎮長換屆的問題。到這個階段，如果再往前跨出一步，那麼邏輯的推論必然就是鄉鎮長直選。

事實上，中區的領導也是持這種設想的。但是，是否進行直選？領導在思想上是有矛盾、有擔心、有顧慮的。擔心與顧慮的是選民有沒有參與的積極性，宗族勢力會不會影響選舉，選甚麼樣的鄉鎮作直選試點，沒有經驗萬一失敗怎麼辦，法律上將如何焊接，諸如此類的問題。這些問題匯集起來引起爭議與討論的，就是要不要搞鄉長直選。在作出決策的過程中，中區區委書記張錦明是關鍵人物。這位女書記富有開拓進取的精神，思想解放又有理論水平，她的決心最終使中區決定實行鄉長直選。

但為甚麼是步雲鄉而不是別的鄉鎮呢？第一，出於盡可能地減少風險以促成直選的成功計。選取規模小的鄉鎮，直選做起來就容易些，其所冒的風險就小，而成功的概率就大些。要是一個鄉鎮有30、40個村的規模，那麼其直選的風險就要大得多了。而步雲鄉是中區一個比較小的鄉鎮，面積24平方公里，總計十個村，一個居民委員會，80個村民小組；1998年全鄉有4,016戶，總人口16,421人，其中農業戶有3,965戶，人口15,428人，人口規模不大而經濟又相對落後，1998年人均純收入為1,636元。第二，步雲鄉離遂寧市區有50公里，是位處山區以農業為主的偏僻小鄉村。直選即便失敗了，其所造成的影響也不會太大，而且偏僻相對而言亦容易保密。第三，步雲鄉的黨政領導比較團結，工作能力也比較強，這為直選提供了組織上的保證與支持。第四，步雲鄉民風純樸，農民厚道、誠實。儘管有一個大姓(蔡姓人口佔一半以上)，存在宗族問題，但是沒有形成宗族勢力，更不存在所謂的地方惡勢力問題。因此，不必擔憂宗族會影響鄉長直選。

中區的領導對是否進行直選有擔心、顧慮。他們擔心與顧慮的是選民有沒有參與的積極性，宗族勢力會不會影響選舉，選甚麼樣的鄉鎮作直選試點，沒有經驗萬一失敗怎麼辦，諸如此類的問題。在作出決策的過程中，中區區委書記張錦明是關鍵人物，她的決心最終使中區決定實行鄉長直選。

二　鄉長直選的過程

首先是成立直選工作的領導小組與向全鄉公告直選鄉長的決定。1998年11月28日成立了直選工作領導小組，小組的人員構成是頗有意思的，可以看出直選決策者的苦心或用心。陳光金任組長，陳是中區人大的副主任，馬勝康、陳陽榮任副組長，前者是中區組織部部長，後者為中區宣傳部部長。這樣的人員結構可以正視聽，力圖體現出「黨管幹部、充分民主、依法辦事三者有機統一」的精神。11月29日成立了步雲鄉鄉長直選委員會，由鄉黨委書記秦繼平任組長，鄉黨委副書記鄒坤與鄉人大主席團主席蔡昌潤任副組長。其職責就是具體負責直選的工作，亦即是這次直選的實際操作者。11月30日通過了《遂寧市市中區

步雲鄉選民直接選舉人民政府鄉長的公告》②。這個《公告》對任職資格與基本條件、有關報名的具體事項作了規定與說明。12月1日上午，步雲鄉的百姓聽到久違的鄉高音喇叭傳出了出乎他們意料之外的消息：「根據區委(1998)100號文件精神，為了擴大基層民主，讓廣大選民充分行使人民當家作主的權，決定對步雲鄉第十二屆人民政府鄉長實行直接選舉。」

12月1日上午，步雲鄉的高音喇叭傳出了區委決定對步雲鄉第十二屆人民政府鄉長實行直接選舉的消息。選民一臉興奮與驚詫說：「讓咱娃兒他爹去試一試？啥？由我們自己選鄉長？我們也可以當鄉長？」步雲鄉剎時沸騰起來。

《遂寧報》記者在其〈中國直選第一鄉〉一文中以記者慣用的寫作風格描述了選民當時的反響：周大爺退了幾步，歪着頭聽了幾句「在希望的田野上」，然後自言自語說：「莫忙，這攔腰當中的響喇叭，怕是有情況，說不定還是重要情況。」八村村民張緒英正在屋裏頭餵豬，聽到家中那隻喇叭猛然高唱，丟下餿桶來到院壩，望着那沉默許久的玩藝，一臉興奮與驚詫說：「今天吹啥子風了？」另一個家中，女人停下手中的針線活，臉上放出異樣的光來，「讓咱娃兒他爹去試一試？啥？由我們自己選鄉長？我們也可以當鄉長？」……如平地一聲春雷，步雲鄉剎時沸騰起來。同日，選舉委員會向在外打工的步雲鄉選民發了一封公開信，動員他們回家鄉參選與競選。據有關方面的統計，步雲鄉在外打工的大約有6,000多人。這是一個不少的數字，該鄉總計16,000多人口，打工這個群體佔2/5。1998年全鄉平均起來每戶有一人在外打工，勞務總收入達693萬元，而全鄉1998年工農業總產值為6,766萬元，勞務輸出對於步雲鄉的經濟與生活有着重要的意義。這些人在鄉裏的文化程度要高些，年齡輕，見識廣，要是他們來參選與競選，那麼可以相信他們的理念以及投票選擇的標準會不同於在家的選民。這從譚的得票中可以初見端倪。譚所獲得的3,130票，其中有2,000多是在外打工的人所投的。譚自己認為在外打工的人比較支持他的一個原因在於，這些人見識要廣些，不僅僅以個人的利益為選擇標準。

12月2日步雲鄉第十一屆鄉人大主席團第十五次會議通過了《遂寧市中區步雲鄉選民直接選舉鄉人民政府鄉長試行辦法》。事實上，在鄉人大正式通過以前，中區與鄉的主要領導對《試行辦法》多次修改，達十次之多。它對總則、選舉機構、候選人提名、公開競選、投票選舉、計票及確認、鄉長就職、申訴和核查、監督與罷免等九個方面作了詳細的規定與說明。公告公布不久，人們就感到「任職資格和基本條件」的有關條款有些不妥。第一條屬於務虛，第二條「有勝任該職位所必備的農村工作常識，工作經驗，組織領導能力，調研分析，綜合表達能力」，亦較為模糊，難以進行定量化的操作。不妥或者人們有異議的就是第三條對候選人的年齡與文化程度所作的規定，因為公告中規定「年齡在25周歲至45周歲，具有高中或同等學歷(含自學)以上文化程度，均可報名或被提名為候選人」。這種規定實際上是「不自覺地參照黨委選拔幹部的標準而制定的」。人們認為限制越少越好，包括對學歷的限制。因此，12月4日選舉委員會對「公告」作了更正，取消原定45周歲以下的限制，並以「公開信的補充」將更正告之在外的打工者。

人們的心動了，不少人躍躍欲試準備參選，到報名截止時間10日下午6時，共有15人報名競選鄉長，其名單如下表(以報名先後為序)。

要從這15位報名者中選出兩位，與譚曉秋共同組成正式候選人，因為譚是政黨提名而直接成為正式候選人，不參與正式候選人資格的角逐。

張明這位在廣州管理着一間工廠的打工仔，在廣州打工同鄉的鼓動下懷着理想與夢想返鄉參選。頗引起人們興趣的是一對夫妻參選。譚盼、楊曉彬是一對經營肉聯廠的夫妻，丈夫報名而妻子不甘示弱也報名成為競選對手。

按照程序，這15名要進行競選演講。12月15日選區聯席會議在步雲中學的操場裏舉行，吸引了數千名群眾前來觀看。15名參選者一一登台面對選舉委員會成員、各村村主任、村民代表(共161個)發表競選演說，最後由他們投票選出前兩名作為鄉長直選的正式候選人。經過六個小時，近黃昏時唱票方才結束，參選者得票的情況分別是周興義75票、劉鳳冰57票、劉仕國6票、彭祿成10票、劉華3票、蔡昌清3票、周榮3票、蔡榮輝58票、譚盼10票、楊曉彬3票、蔡昌耀7票、楊志紅1票、鄒坤51票、張明17票、周竺10票。結果是周興義與蔡榮輝勝出。這有些出乎人們的意料之外：意料之外之一是第一個報名的、來自於鄉中學的周興義得票最多，周認為自己勝出的原因在於他的演講比較成功，人們對他比較了解，群眾關係也比較好；意料之外之二是鄉幹部全部落馬，得票也較少，原鄉人大主席團副主席、鄉長直選的參選者現鄉黨委書記劉仕國對此作了如下解釋：第一，老百姓不太理解幹部，雙方缺乏溝通；第二，在群眾的印象裏，鄉鎮幹部的主要工作是向農民要錢與要糧，這容易引起老百姓的反感；第三，演講準備得不夠充分，沒有打動代表們的心；第四，其中有些人剛到步雲鄉工作不久，群眾不太熟悉。周興義、蔡榮輝與作為政黨提名的譚曉秋成為本屆鄉長的正式候選人。

根據直選試行辦法的有關規定，三位正式候選人須在一周內到全鄉的十個村、一個場鎮進行13場競選演

12月15日選區聯席會議在步雲中學的操場裏舉行，吸引了數千名群眾前來觀看。15名參選者一一登台面對選舉委員會成員、各村村主任、村民代表發表競選演說。經過六個小時，近黃昏時唱票方才結束。意料之外的是鄉幹部全部落馬，得票也較少。

步雲鄉鄉長候選人資料

姓名	性別	政治面貌	出生年月	職業	工作單位	學歷
周興義	男		55.05	教師	步雲中學	中專
劉鳳冰	女	團員	72.06	教師	步雲中學	中師
劉仕國	男	中共黨員	54.06	幹部	鄉政府	大專
彭祿成	男	中共黨員	56.03	幹部	鄉企業辦	中專
劉　華	女	中共黨員	66.03	教師	步雲小學	中師
蔡昌清	男	中共黨員	62.11	副經理	鄉建安公司	高中
周　榮	男	中共黨員	64.10	幹部	鄉政府	高中
蔡榮輝	男	中共黨員	60.00	幹部	十村	中專
譚　盼	男		67.06	私營企業主	泰豐肉業	大專
楊曉彬	女		70.10	私營企業主	泰豐肉業	高中
蔡昌耀	男		65.10	教師	鄉十村小學	中師
楊志紅	男		63.07	會計	鄉信用社	中專
鄒　坤	男	中共黨員	63.09	幹部	鄉黨委	大學
張　明	男		64.08	農民	九村二社(在外打工)	大專
周　竺	男	中共黨員	63.12	村支書	六村	高中

講，並現場回答選民的提問，以接受群眾的檢驗與選擇。每一次都由村裏出一個主題。第一場競選演講是12月20日上午在九村的院壩前舉行，由鄉黨委副書記鄒坤主持。競選演講之前，主持人宣布了有關事項：「各競選人準備到各選區進行競選活動，必須由直選委員會組織，不得自由進行，許諾必須實際，不准說大話、假話、空話，欺騙愚弄群眾，不准進行任何人身攻擊。」周興義這位1978年開始從教的中學老師，是一位很稱職的化學教師，有多種榮耀：「優秀教師」、「教學能手」、「先進教育工作者」、「化學優秀講課一等獎」。他是在同事的推選與鼓勵之下第一個報名參選。有傳媒報導說，周興義第一仗就一敗塗地：「請問周老師，玉米良種有哪些？」，「水稻的良種有哪些？」，「你當了鄉長，應當懂得農業生產，請問24個節氣是哪些？哪個節氣該做啥子工作？」……給一個從事化學教學的中學教師當頭一棒。步雲鄉是一個以農業為主的農村，幾乎沒有甚麼工業，農業仍然是傳統的第一產業，勞動力中有所變化的只是外出打工的人數不少，選民自然提出與農業生產有關的問題。自然，回答這些問題不是一個多年從教於中學的教師所擅長的，周之所短正是譚曉秋與蔡榮輝倆之所長，因此，幾輪下來後，鄉長競選在譚與蔡兩人之間進行，周自己亦知道這一點，但是他並沒有放棄，很有歷史的意識，堅持到最後，儘管中途有過退出競選的念頭：「這是要寫進歷史的事情，我就是說不出來了，摔斷了腿，拄根拐杖也要奉陪到底。」蔡榮輝，這位十村的村主任，土生土長的本鄉人，對於農村各方面的問題十分熟悉，很懂得民情與民心，加上又出於大姓，所以很有號召力，是譚的強有力的對手。而譚是由政黨推選出來的候選人，他之所以參加競選一是黨員要服從黨組織的安排，二是即便黨不推薦自己亦想試一試，不過有壓力怕選不上。但譚自有其優勢：儘管不是步雲本鄉人，但是他的家就在與步雲不遠隔壁的鄉鎮，屬於鄉鄰；多年從事基層工作，富有鄉鎮工作經驗，他作過步雲鄉的武裝部長與白馬鎮副鎮長，直選前是步雲鄉代鄉長；他有一個周與蔡所沒有或不及的競選班子。譚是從白馬鎮調到步雲鄉任代理鄉長，要不是有直選這樁事情，譚將自然而又輕鬆地成為步雲鄉第十一屆鄉長。為期七天總計作了13次巡迴演講，有十個大類問題，觀眾達幾萬人次，所提問的近700人次。

投票選舉時定於12月31日。在全鄉各地共設了11個會場17個投票點。對於不認識字的選民，則在三個候選人下面貼上其相片：「我指着他們的人腦殼選嘛。」似乎天公有意的考驗，那天下起了大雨。但是，群眾還是熱情不減。其中有一個最為適合傳媒渲染的事例，那就是一位近百歲、名叫王正碧的老太太冒着大雨由孫子背着上投票點投票。全鄉選民11,349人，外出務工未歸的約有3,700人，實際參選的有6,236人，佔應到選民的54.95%，發選票6,236張，回收6,212張。投票從上午9時開始，到下午5時，選票統計結束，中國第一位由選民直接選舉出來的鄉長誕生了，譚曉秋得3,130票，得票率為50.19%，蔡榮輝得票1,995張，周興義得票1,017張，譚最終勝出。出於保密與謹慎計，有關單位決定在通往步雲鄉的主要路口由公安民警把守，不讓外人尤其是傳媒記者進入。但是，有傳媒記者還是通過各種辦法進入，獲得有關直選的情況。1999年1月3日，《華西都市報》駐

根據直選試行辦法的有關規定，三位正式候選人須在一周內到全鄉的十個村、一個場鎮進行13場競選演講，並現場回答選民的提問，以接受群眾的檢驗與選擇。投票選舉時定於12月31日。在全鄉各地共設了11個會場17個投票點。對於不認識字的選民，則在三個候選人下面貼上其相片：「我指着他們的人腦殼選嘛。」

遂寧記者站的記者在這張西南頗有影響的報紙上將步雲直選鄉長的情況公諸於眾。這給選舉工作造成了不少壓力，打亂了原定於1月8日召開步雲鄉人代會的部署。於是中區領導商量決定提前於1月4日召開第十二屆人民代表大會第一次會議，聽取和審查鄉人大主席團劉仕國所作的《遂寧市市中區步雲鄉人民政府鄉長由選民直接選舉的工作報告》，通過《關於確認步雲鄉選民直接鄉人民政府鄉長結果的決議》。譚曉秋當選為步雲鄉第十二屆人民政府鄉長並宣誓就職。下午5時，譚曉秋手執國旗，宣誓就職：「忠於祖國，熱愛鄉民，遵守憲法和法律，恪盡職守，廉潔奉公，勤政為民，為全鄉人民的利益貢獻自己的一切。」

三　鄉鎮直選與村民選舉

鄉鎮直選是否與村民選舉有緊密的聯繫？村民選舉是否具有一種不斷地深化地方民主化的內在邏輯？現實中，村民委員會主任及其委員由村民選出這一事實，與村黨支部書記並非由村民選出這一現象是相悖的。確實，村民委員會的選舉對黨支部，特別是對其權力來源，構成了挑戰。為了解決村黨支部書記權力合法性的源泉問題，有些地方已開始試行村民對黨支部書記投信任票準選舉的實踐③。農民要求選舉村黨支部書記，的確與村民選舉有着內在的邏輯關聯。

村民選舉的邏輯性也表現在當村民委員會主任由村民選出時，鄉鎮領導是否也由農民選出？由上級任命的鄉鎮領導怎樣具有合法性來領導一個由下選舉產生的村民委員會？對於管理鄉村事務來說，是否由下選舉而產生的鄉鎮領導更具有權力合法性？上述看法，似乎點出了村民選舉在觀念層次上的邏輯性，即村民選舉內在地要求對鄉鎮領導進行直選。村民選舉在一定程度上可以控制或減少村幹部的腐敗行為，但是不能制約鄉鎮領導的腐敗行為，因為鄉鎮領導的任命並非需要得到村民選票。恰恰是鄉鎮領導的腐敗行為提出了擴展村民選舉的新課題。1998年6月11日，四川省遂寧市中區首先用公選的方法挑選鄉鎮政府領導與黨委書記。1998年底，又首次嘗試直接民主選舉鄉鎮長，體現了村民選舉的內在邏輯性。山西、廣東，河南採用兩票制的方法④，其中一票叫做鄉鎮政府領導的「信任票」。這「信任票」的說法體現了對鄉鎮權力合法性的追求和村民選舉的內在邏輯性。

此外，村民選舉確實為步雲進行鄉長直選提供了有利經驗。當村民習慣於每三年進行一次村委會選舉時，對於步雲的農民來說，將直選引入到鄉鎮這一層次是順理成章之事。村民選舉中的競選演說之經驗也輕易地「移植」到鄉鎮直選上來了。組織村民選舉的工作經驗 (如選民證、推選候選人等) 也為鄉鎮直選所借鑒。在中國首次嘗試鄉鎮長直選的中區區委書記張錦明就明確表示，「九八年十一月國家正式頒布的《中華人民共和國村民委員會組織法》規定了村委會要進行直選，這對我們的鄉長直選在程序上有一定的借鑒作用」⑤。從大氣候上說，中共十五大十分強調要「擴大基層民主，讓人民群眾直接行使民主權力」，而十五屆三中全會又進一步提出「要完善保障農民直接行使民主權力的法律法規，推動農村基層民主政治健康發展」。對此，以書記為核心的中區領導的理解是：「中央在鼓勵我們可以在有些方面作一些完善性的甚至創造性的嘗試。」

村民委員會主任及其委員由村民選出這一事實，與村黨支部書記並非由村民選出這一現象是相悖的。為了解決村黨支部書記權力合法性的源泉問題，有些地方已開始試行村民對黨支部書記投信任票準選舉的實踐。農民要求選舉村黨支部書記，的確與村民選舉有着內在的邏輯關聯。

四　鄉鎮選舉的動機與功用

儘管有些官員的確抱着理想主義的情懷來推廣直接選舉，但這並不是主要的動力，起決定性作用的是政治上的實用主義或者說是實用主義的民主觀念。現實中，推廣鄉鎮直接選舉有以下幾個方面的動機及好處：

儘管有些官員抱着理想主義的情懷來推廣直接選舉，但這並不是主要的動力，起決定性作用的是實用主義的民主觀念。現實中，推廣鄉鎮直接選舉有以下幾個方面的動機及好處：第一，希望通過競爭性的選舉使鄉鎮領導的地位更加穩固。第二，尋找一種在政治相對開放下管理基層幹部的體制。第三，追求中國第一個鄉鎮長直選之聲譽。

(甲) 中區領導推廣鄉鎮直選之三個動機

第一，希望通過競爭性的選舉能夠使鄉鎮權威取得農民的信任與支持，並通過直選解決地方政府不得人心與不負責任的問題，從而使鄉鎮領導的地位更加穩固。第二，尋找一種在政治相對開放下管理基層幹部的體制。直選是一種政治成本低而又十分有用的清除腐敗與不守紀律的地方官員的機制。第三，追求中國第一個鄉鎮長直選之聲譽。中區領導們認為擴大基層民主，鄉長直選是遲早要走的一步。如果成功了，可以探索出一種可資借鑒的模式，即使失敗了，也可為後來者提供教訓。他們具有很清晰的歷史觀，他們要創造某種能夠載入史冊的新生事物⑥。《法制日報》編者按指出，歷史將會記住步雲在推動中國鄉鎮直選中所扮演的角色，該編者按還將步雲與安徽省小崗村相提並論，認為這是中國政治體制改革的一種信號⑦。

(乙) 鄉鎮直選的好處

有利於改善黨的管理體制

中區領導相信黨管幹部應該改變過去的由上級某領導任命的方式，建立一種機制或體制，藉此黨委可以以公平的手段來管理幹部。這樣黨組織可以從大量的人際糾紛中擺脫出來，某種程度上可以減少牢騷、不滿、摩擦和衝突，可以成功地避免人們對幹部管理體制與方式的種種猜疑與誤解⑧。通過公開選舉與直選既可以產生出受民眾信任的領導，又可以節約成本。

動員農民

中區農民對地方人大代表的選舉越來越缺乏興趣，政治熱情已下降。為了克服這一問題，動員農民參與政治活動，中區領導決定讓農民直接選舉鄉鎮領導。他們相信這措施可以刺激農民參與政治改革的熱情，增進他們的政治參與。

緩和幹部與群眾之間的緊張關係

由黨的人事組織部門選拔出來的幹部總是不受農民歡迎。地方領導人發現一種可以緩和幹部與群眾之間緊張關係的民主方式，也就是讓農民自己選擇幹部並對自己所作出的抉擇負責。此外，選舉過程是黨與政府宣傳農村政策的一個過程。這裏不妨以譚曉秋的事例來說明。步雲的民眾對他並不是很熟悉，或者說，並不是十分信任。在競選演說過程中，他有機會向廣大的步雲民眾解釋政策，使他們進一步了解集體提留、生豬稅、農民負擔等政策⑨。並且，在過去，農民要找幹部是相當困難的。現在，幹部對於平民百姓的態度和藹可親。步雲的一位選民評論道：「現在的幹部對我們特別的客氣，我們可以理直氣壯地向他們提問題，他們回答完了還要客氣地說聲謝謝，否則我不投他的票。另外，選出的幹部普遍對工作認真負責，他們非常珍惜老百姓的信任，與群眾的關係也更融洽」⑩。

五　步雲選舉的經驗

(甲) 直選的合法性問題

有人認為，鄉鎮直選不合法，不應加以推廣。「農村的民主選舉之進程使人們受到鼓舞。但是，很少有人指出這樣的一個事實，即步雲的選舉與法律相抵觸。法律規定只有鄉鎮人大有權選舉或者撤換鄉鎮領導。對於地方的居民來說，他們的權力在於選舉地方人大代表。按照現有的法律，鄉鎮政府官員的選舉應該是鄉鎮人大代表的職責。問題是法律如何嚴格地執行。」⑪

不過，中區區委書記張錦明認為：「就法律而言，最重要的是忠於法律的精神與原則，而具體的法規是可以變化發展的。最好的法律也不可能一成不變。在這個意義上說，『直選』與憲法的精神：一切權力屬於人民是完全一致的；甚至也可以說直選更接近於那種精神。在憲法的範圍內選舉的結果得到人大的確認，同時也承認了人大的權力。」⑫

從政治哲學的角度來看，法律必須與政治發展保持一種動態的平衡。法律一方面穩定了政治，另一方面亦會落後於政治發展。步雲選舉引發出一個值得討論的新問題：立法者是否應該適應人民大眾對民主的要求，從而修正現行的選舉法以承認鄉鎮直接選舉在法理上的合法性，還是改正與完善我們現行的間接選舉即人民代表大會制度呢⑬？在現實中，山西、廣東、河南採用兩票制的方法，一票是對鄉鎮政府領導投信任票，另一票是鄉鎮人大選舉鄉鎮領導。這種做法既不與法律衝突，又滿足了擴大民主的要求。

(乙) 政治文化並非直選的障礙⑭

公選的做法向人們表明了在中國不宜推行民主的觀點不過是缺乏根據的一面之詞。持民主不宜推行觀點的人認為，中國農村許多村民的文化程度很低，缺乏政治知識。但是，事實上，實現民主的權利技術上說並不複雜，任何擁有清晰頭腦與具備分辨好壞的判斷能力的人都能夠正確地行使其民主權利。農民中識字率低與政治知識的缺乏並不構成推行鄉村民主化的重要障礙。絕大多數村民不僅能夠行使其民主權利，而且對此很有熱情⑮。

例如，步雲的村民對於第五號候選人的反映是這樣的：他主張派代表團到沿海去吸引投資，村民懷疑這只是外出旅遊的藉口。他主張辦三家企業，每個企業年產值超50萬，村民認為這一想法不切合步雲的實際情況。村民認為他計劃在三年內將村民人均年收入提高到3,000元亦是不現實的。更糟的是，這就意味着集體提留將上升到每人100元。此外，他的演說最長，這是一種沒有效果的表示。由此可以看出在判別候選人時上級領導看重的是他們的能力，而農民則傾向於從自身的利益角度來評估⑯。

(丙) 宗族勢力並不構成推廣地方民主化的障礙

蔡雲輝來自於步雲鄉最大的家族，但並沒有取得選舉的最後勝利。這一事實說明宗族勢力並沒有大到足以影響選舉結果的地步。相反，譚曉秋的成功是由於得到了來自黨與政府這些正式組織的支持。

步雲選舉引發出一個值得討論的新問題：立法者是否應該適應人民大眾對民主的要求，從而修正現行的選舉法以承認鄉鎮直接選舉在法理上的合法性，還是改正與完善我們現行的間接選舉即人民代表大會制度呢？在現實中，山西、廣東、河南採用兩票制的方法，這種做法既不與法律衝突，又滿足了擴大民主的要求。

步雲的個案表明中國在摸索自己的民主模式，其特徵可以歸納如下：選舉與選擇的結合、黨的權威與自由選擇之間的平衡，設計直選的目的是為了加強黨的權威而不是要削弱其權威，選舉是為集體利益服務的，而不是為了個人利益。

(丁) 鄉鎮選舉並不威脅現代化建設

有些人擔心，鄉鎮選舉將會影響鄉鎮政府領導組織實施現代化建設或農村工業化的能力之發揮。假如村民獲得對鄉鎮的控制並能減少其義務的承擔，他們當然有能力抗拒那些上級領導要求完成的但並不提供經濟支持的所謂現代化建設項目。步雲的個案表明，以上看法缺乏證據。相反，步雲的直選加強了譚曉秋的權威，他已有能力贏得上下的支持。選舉後，譚就着手籌建鄉村公路和其他建設項目。

(戊) 鄉鎮選舉不會削弱黨的領導

鄉長直選可以鞏固與加強黨在農村的領導地位。在農村，一個比較突出的問題就是有些心術不正的人打着為農民着想、為農民服務的旗幟，利用農民想參政、議政與知政的願望，謀取私利，造成農村社會不安定。如果黨不加引導，就勢必出現無政府狀態，最終影響了廣大農民的利益。問題在於如何讓農民對黨與政府滿意，而直選正是一種能夠選出讓老百姓自己更為滿意的政府的方式。

鄉鎮直選並不會推翻中國共產黨的領導。因為直選本身得到黨的支持，選舉的有關規則是由黨組織制訂；整個選舉過程是受到黨的控制；候選人由黨組織最後審核。重要的是，譚曉秋是中共黨員，選舉前為步雲鄉代鄉長，他最終贏得了選舉。相類似的是，1973年台灣的鄉鎮行政長官之選舉法並沒有削弱國民黨的統治地位。當然，在初選聯席會議上，五名鄉幹部全部落馬，得票數也較少。

步雲的個案表明中國在摸索自己的民主模式，其特徵可以歸納如下：選舉與選擇的結合、黨的權威與自由選擇之間的平衡，設計直選的目的是為了加強黨的權威而不是要削弱其權威，選舉是為集體利益服務的，而不是為了個人利益⑰。例如，譚曉秋是政黨提名而直接成為正式候選人，不參與正式候選人資格的角逐。這種安排是不民主的，但是為了確保黨的領導，並使選舉順利進行，在中國民主化過程中是可以理解的。當年，國民黨按照縣黨部的信任報告提名來選擇候選人。此外，台灣57.8%鄉鎮的行政長官的候選人只有一個⑱。

(己) 規模不是問題

柏拉圖曾經指出，對於民主來說，5,040個公民是最理想的人數。不過，美國民主的奠基者之一麥迪遜 (James Madison) 認為，規模的增大有利於民主，因為規模擴大可以導致出現各種各樣的利益，這有利於關係的平衡。現代民主已證明，民主可以在大的範圍內生存與發展⑲。步雲的個案本身也說明了規模並不是鄉鎮選舉的主要障礙，相反，成為鄉鎮選舉障礙的是直選與黨的人事體制相衝突。

然而，規模的確會引發出不少實際問題。小規模範圍的民主可以為公民提供更多的有效參與決策的機會。但是，隨着規模的擴大，每一張選票的重要性則下降了。在村民委員會選舉中，每張選票 (幾百分之一) 要比鄉鎮選舉中的選票 (如步雲六千分之一) 更有分量。這有助於我們理解鄉鎮選舉的投票率低於村民委員會選舉的原因所在。儘管採取了許多措施動員所有步雲鄉選民 (包括在外經商與打工的) 回鄉投票，但是仍有32.6%的選民沒有投票，其中3,700名是在外打工的村民。這是中區區委書記張錦明感到遺憾的

事。每一張選票重要程度的下降、回鄉投票所需的成本、投票沒有報酬或者報酬很低，這些都是造成鄉鎮選舉投票率相對低的因素。鄉鎮選舉投票率相對低，與民主政治生活的規律符合。在美國選總統時，一般只有50%左右的人參加選舉。相當多的一部分人並不喜歡政治，不願意參加政治生活，這是一個「自然」現象。而且一部分人的冷淡恰恰是政治穩定的原因之一。相反，追求高投票的選舉行為恰恰違反了民主生活中這個規律現象。

(庚) 知識份子在選舉中的角色

在選舉中敗北的中學教師周興義認為，中國知識份子並不能真正理解政治，這是由於他們缺乏經驗性的知識。這很令人思考。一些中國知識份子高談民主，但對鄉村民主不屑一顧，一旦進入實際操作就敗北而終。中國知識份子如何增強草根階層的民主意識，如何與草根階層相結合，這是不容忽略的重大問題。

六　鄉鎮直選推廣之展望

將村民選舉推廣到鄉鎮已討論了相當長的時間，1996年美國福特基金會企圖資助鄉鎮直選的實驗。儘管其措施還沒有得到官方首肯，但是1997年中共中央總書記江澤民本人亦謹慎地贊同進行直選實驗這種想法[20]。據傳說，江澤民在十五大的報告中原有一段有關鄉鎮選舉方面的文字，但最後被刪除了。廣東省曾經向全國人大提交了一個提案，要求在1998年中期進行鄉鎮直選試點。在1998年12月步雲成為中國第一個進行鄉鎮長直選的鄉鎮之後，江西、湖南等省要求派代表團前往步雲取經。1999年2月3日，《中國日報》對步雲選舉發表了評論文章。2月26日中國中央電視台介紹了四川省遂寧市中區步雲鄉鄉長直選的全過程。不過沒多久，北京派出全國人大調查組去步雲。自此以後，所有的文獻資料被封存，並要求對此不要進行討論。

反對鄉鎮直選的不僅來自於中央領導人的擔憂，而且也來自於地方鄉鎮領導。我們在1998年對浙江省115個鄉鎮領導所作的問卷調查表明，77.4%的被調查者認為鄉鎮長直選為時過早。

在村民選舉對鄉鎮領導的壓力下，鄉鎮領導是否應由鄉全體選民直接選出？

	人數 (個)	比例 (%)
應該	24	20.9
不應該	89	77.4
沒有回答	2	1.7

對中國來說，鄉鎮的民主選舉是極為重要的一步。鄉鎮是中國最低的正式行政管理層次。他們在稅收、收費等方面有很大權力，而這些對於農民來說又是最為關鍵的問題。此外，選舉之推廣還涉及到現實的可行性問題。鄉鎮直選的推行必然要保證能夠減少國家管理的成本以及使不利因素最小化。僅僅基於幾個成功的案例，中國領導人是不會輕易把直接選舉推廣到鄉鎮這一層次的。他們謹慎的做法是可以理解的。然而，假如我們對步雲個案的分析是正確的話，我們可以作出結論：推行鄉鎮直選利大於弊，並且有利條件多於不利因素。中國鄉鎮遲早會廣泛推行直選。1999年4月18日，山西臨奇縣卓里鎮已採用對鄉鎮領導投信任票的方法選出鄉鎮

反對鄉鎮直選的不僅來自於中央領導人的擔憂，而且也來自於地方鄉鎮領導，他們在稅收、收費等方面有很大權力，而這些對於農民來說又是最為關鍵的問題。鄉鎮直選的推行必然要保證能夠減少國家管理的成本以及使不利因素最小化。中國領導人謹慎的做法是可以理解的。

長㉑。廣東省過去被認為在地方民主化方面處於落後狀態。可在1999年4月29日，該省的深圳大鵬鎮採用三輪投票的方式選出鎮長㉒。河南新蔡縣於2000年3月選舉鄉鎮長。如果這一趨勢繼續發展的話，步雲鄉鄉長直選將成為中國鄉鎮民主選舉的一個突破口。

註釋

① 在中國做社會調查研究是一樁難事，其中一個原因在於，如果沒有一個好的、合適的調查研究方式與渠道，那麼就很難取得調查者所需要的「社會事實」。這些社會事實由於利益、政治、情感、忌諱等等因素而容易被遮蔽與扭曲，致使調查者難以把握住實情。通過官方系統的好處在於接待熱情與周到，缺點是被調查者不太能夠容易說出真實的情況。而以私人身份，利用個人的人際交往網絡，直接深入到調查現場是一條好的途徑。能將這兩種渠道結合起來自然更理想了。我們通過個人的交往網絡，借助於正式的官方渠道到達遂寧，進行實地調查的。

② 《遂寧市市中區步雲鄉鄉長直選大事記》誤寫為31日，11月是沒有第31日的。

③ Liangjiang Li, "The Two-Ballot System in Shanxi Province: Subjecting Village Party Secretaries to a Popular Vote", *The China Journal*, no. 42 (July 1999): 103-104.

④ 《鄉鎮論壇》，1999年5月號，頁4-6；《南方日報》，1999年4月28日；《新快報》，2000年3月21日。

⑤ 湯中驥：〈一切權力屬於人民〉，《遂州報》，1998年12月31日（增刊版）。

⑥ 候選人周興義在經過了最初幾次競選演說回答村民提問時因表現不佳而知道實際上已失去了當選之可能，依然不放棄最後的努力。他自己回憶道：「這是要寫歷史的，我要堅持到最後。」的確，步雲鄉長直選贏得國內外的廣泛讚譽。

⑦ 《法制日報》，1999年1月29日。

⑧⑮⑯ 張錦明：〈不只是幾個鄉鎮官員的一次選舉〉，《領導科學》，1999年第3期，頁16；16；16。

⑨⑩ 田心：〈直選鄉長好：與步雲鄉直選鄉長觀察員李凡的對話〉，《東方》，1999年4、5期合刊，總第24期，頁80-82；80-82。

⑪ Cai Qingjiu, *China Daily*, 3 February 1999.

⑫ 湯中驥：〈一切權力屬於人民〉，《遂州報》，1998年12月31日（增刊版）。

⑬ 郎友興：〈直選可行乎——直接選舉及其他〉，《東方》，1999年4、5期合刊，總第24期，頁83-84。

⑭⑰ Baogang He, *The Democratization of China* (London: Routledge, 1996), chap. 8; 46-49, 219-20.

⑱ J. Bruce Jacobs, *Local Politics in A Rural Chinese Cultural Setting: A Field Study of Mazu Township, Taiwan* (Canberra: Contemporary China Centre, Australian National University, 1980), 160-72.

⑲ Robert Dahl and Edward Tufte, *Size and Democracy* (Stanford: Stanford University Press, 1973).

⑳ Tyrene White, "Village Elections: Democracy from the Bottom Up?" *Current History* 97, no. 620 (September 1998): 263-67.

㉑ 《鄉鎮論壇》，1999年5月號，頁4-6。

㉒ 黃衛平：〈十五大以來我國政治現代化的新發展：兼析深圳市龍崗區大鵬鎮鎮長選舉制度改革的政治意義〉，《深圳大學學報》，第16卷第4期（1999年12月），頁67-73。但是，官方擔憂民眾要求進一步民主，因此作出指示未經允許任何媒體不得報導大鵬鎮這次試驗性的選舉。"The Authorities Ban Media Reports on Direct Township Elections", *The Independence Daily* (Australia), 5 July 1999, p. 4.

何包鋼 澳洲塔斯曼尼亞大學政府學院教授，現是新加坡國立大學東亞研究所訪問高級研究員。

郎友興 浙江大學政治系副教授，澳洲塔斯曼尼亞大學政府學院博士生。

經濟、社會與傳媒

雷鋒的媒體宣傳與時代變革

● 吳海剛

學習雷鋒在各個時期都成為緊扣時代主題的社會運動，並且呈現出多樣的主題和要求。雷鋒已經逐漸演變為一種具有豐富內涵的道德模型。本文試圖通過研究《人民日報》對雷鋒的宣傳，分析雷鋒這一道德模型產生的歷史背景及其在不同時代的演變過程。

在中國共產黨建構意識形態的宣傳鼓動中，英雄人物始終佔據着重要的地位。在革命戰爭的年代，劉胡蘭、董存瑞等成為戰鬥的號角，1949年之後，雷鋒、王傑、焦裕祿等又被塑造成社會主義革命和建設時期的英雄人物。通過號召全民學習英雄事迹來凝聚和團結群眾，無疑已經成為行之有效的政治手段。儘管英雄人物在各自的年代裏發揮過不同的功用，但是，他們應時而生，也應時而滅。然而，雷鋒卻是一個例外。時間的推移非但沒有讓人遺忘他，相反，學習雷鋒在各個時期都成為緊扣時代主題的社會運動，並且呈現出多樣的主題和要求。雷鋒已經逐漸演變為一種具有豐富內涵的道德模型。本文試圖通過研究《人民日報》對雷鋒的宣傳，分析雷鋒這一道德模型產生的歷史背景及其在不同時代的演變過程。

一

據官方的傳記記載，雷鋒1940年生於湖南一個貧苦的農民家庭，不滿七歲就成了孤兒：父親遭日寇毒打致死，哥哥做童工，由於勞累過度得肺病而死，母親受到地主的凌辱及逼害懸樑自盡。之後雷鋒被親戚收養。1949年以後，雷鋒有機會接受免費的小學教育。小學畢業後，先後做過通信員、縣委公務員、工人，1959年12月參軍，並隨軍遷至遼寧省營口市，1960年11月入黨。因為在1960年抗洪搶險中的積極表現，雷鋒的事迹通過題為〈苦孩子好戰士〉的文章在報刊發表而得到了傳播。此後，雷鋒經常被邀請到各地做報告，1961年9月被推舉為撫順市人大代表。1962年8月15日，年僅22歲的雷鋒因公殉職。1963年1月，國防部命名雷鋒生前所在的班為「雷鋒班」，共青團追認雷鋒為全國少先隊優秀輔導員，解放軍總政治部、共青團中央、全國總工會、全國婦聯相繼發出關於學習雷鋒的通知。1963年3月5日，《人民日報》發表毛澤東「向雷鋒同志學習」的題詞。緊接着，劉少奇、周恩來、朱德、鄧小平、陳雲等黨和國家領導人也紛紛題詞，全國性的學雷鋒運動正式拉開帷幕。

* 本文部分內容承蒙高華、張鳳陽、李永剛、安替、王強諸位師友的共同討論，多有啟發，在此謹致謝意。不過，若有錯誤之處，仍由筆者負責。另外，也要感謝邱城曉、張也雷、諶程明等諸位學友在資料整理和程序設計方面給予的熱情幫助。

1963年3月5日，《人民日報》發表毛澤東「向雷鋒同志學習」的題詞。緊接着，劉少奇、周恩來、朱德、鄧小平、陳雲等黨和國家領導人也紛紛題詞，全國性的學雷鋒運動正式拉開帷幕。學雷鋒只是一種形式，最重要也是最本質的是要學習他忠於毛主席。

1963年3月5日的《人民日報》在第一版刊發毛澤東的題詞，第二版則刊登了羅瑞卿的文章。羅當時在黨政軍中都佔有十分重要的位置。毛澤東的題詞和羅瑞卿的文章都是從3月2日出版的《中國青年》雜誌「學習雷鋒同志專輯」中轉載過來的。羅文強調「雷鋒之所以成為一個偉大戰士的最根本、最突出的一條，就是他反反覆覆地讀毛主席的書，老老實實地聽毛主席的話，時時刻刻按毛主席的指示辦事，一心一意做毛主席的好戰士」①。

毛澤東和黨的其他領導人為一個已故的烈士相繼題詞，這在建國後並不多見。這一事件不僅僅是單純的號召向模範學習的運動，它跟當時的歷史和政治背景有着密切聯繫。1958-61年，中國發生了二十世紀以來破壞性最大的饑荒，這大大影響了中國的政治走向。一方面，面對嚴重的經濟損失，以劉少奇和鄧小平為首的黨內務實派着手整頓經濟，在各個經濟領域公布通過調查研究制訂的政策性文件。隨着鼓勵農業、工業和教育單位把更多的時間花在各自政策的職能上，政治的首要地位降低了；更重要的是，某些人開始對大躍進、撤消彭德懷的職務、毛澤東的政治領導，甚至毛澤東的能力和個性提出批評。面對這種情況，毛澤東顯得日益不安。毛大力支持由林彪提出的、旨在突出毛個人權威的「學習毛主席著作」的運動，作為對劉少奇「右傾」的一種反擊。隨之，從軍內到軍外，一場新的、大規模的造神運動被全面推開。

學雷鋒運動是造神運動的典型產物。跟當時很多其他英雄模範一樣，雷鋒來自於軍隊。自林彪接替彭德懷擔任國防部長，發起軍隊政治化的運動後，人民解放軍的地位急劇提昇。軍隊的作用甚至進一步伸延至其他領域，軍隊的政治部制度開始在黨和政府結構中推廣，1963年起，中央各部委都設立了政治部。通過有選擇地安置退伍軍人和設置新的政治部，解放軍已經在整個國家體制中建立了政治影響的網絡。毛澤東在為重新樹立自己的權威而尋求辦法的過程中，把軍隊視為最重要的後盾。而主要由農村新兵構成的人民解放軍，更容易理解和接受經過簡單化和教條化的思想，也更利於造神運動全面而有效地展開。

學雷鋒運動從一開始就深深地烙上了「忠於毛主席、忠於黨」的印記。學雷鋒只是一種形式，最重要也是最本質的是要學習毛主席。然而，這一點卻使雷鋒能夠逐步轉變成為一種維護政治權威的道德模型。因為從政權繼承性上講，不管實行的政策傾向如何，政權最終的合法性始終是來自於革命，而誰也不能否認的是，革命的成功是毛澤東一手締造的。也因此，作為造神運動產物的「雷鋒」，在後來的不同時期不僅沒有像文化大革命中其他造神運動的產物那樣受到嚴厲的批判，反而成了一項縮小改革前後政治合法性鴻溝的最現成也是最有效的政治遺產。

二

在學雷鋒活動中，「發揚雷鋒精神」是一個被不斷強調的主題。所謂「雷鋒精神」，就是在學雷鋒活動中某種能夠有效地推動、強化政治和社會動員的思想和品質。在本文研究的時間範圍內(1963-99年)，雷鋒精神隨着

時代的變革一直在不停變換主題。本文以官方最權威的報章《人民日報》對於雷鋒精神的定位和評判作為研究的依據。

在雷鋒宣傳幅度的圖表中，我們不難發現，雷鋒宣傳在3月5日的《人民日報》呈現出階段性的態勢。從統計結果中，以30點為標準，共有五個宣傳高潮：1973年、1977年、1983年、1990年、1993年。以這五次高潮為分界點，可以將雷鋒宣傳分為六個階段：1973年以前為第一期，1973-76為第二期，1977-82為第三期，1983-89年為第四期，1990-93為第五期，1993年以後為第六期。第二、第六期的宣傳是無序的，其他各期則呈現出曲線的分布。第二、五期的宣傳在兩個高潮之間呈下降趨勢，第三、四期的宣傳則在兩個高潮之間呈上升趨勢。本文將這六個時期作為分析雷鋒精神的基本框架。

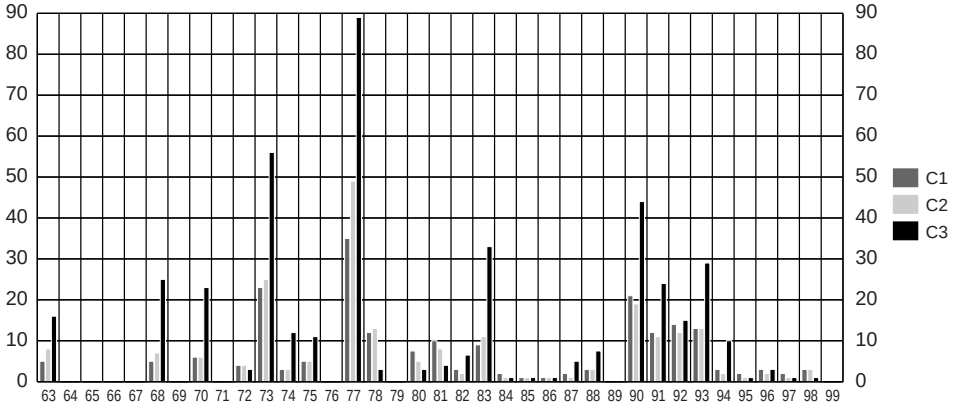
雷鋒宣傳的第一個時期(1973年以前)屬於文革初期，學雷鋒的主要立足點是愛憎分明的階級立場中「愛」的層面。第一期的雷鋒宣傳在《人民日報》的幅度並不大，但是卻體現了最重要的政治信息。雷鋒是忠於毛澤東的典範，作為個人的雷鋒，其所有的成績和貢獻來源於毛主席的思想。

第二期的雷鋒宣傳(1973-76年)的重點是「愛憎分明的階級感情」中「憎」的一面。這一轉變主要是由黨的歷史上一起嚴重政治事故造成的。1971年9月，突然有報導說林彪在外蒙古的一次墜機事件中身亡，事實的真相逐漸被披露出來：林彪密謀篡權，甚至暗殺毛澤東，而當他卑怯的陰謀敗露時又試圖逃跑。

1973年《人民日報》第一次出現全面概括雷鋒精神的文章，在署名為「雷鋒生前所在連隊黨支部」的通訊中，雷鋒值得學習的地方被總結為三個方面：「愛憎分明的階級立場、理論聯繫實際的革命學風、公而忘私的共產主義風格」②。第二期雷鋒宣傳中，「釘子」精神第一次在《人民日報》的宣傳中出現。「釘子」精神的實質被闡釋為一

雷鋒宣傳在3月5日的《人民日報》呈現出階段性的態勢，從統計結果中，共有五個宣傳高潮：1973年、1977年、1983年、1990年、1993年。所謂「雷鋒精神」，就是在學雷鋒活動中某種能夠有效地推動、強化政治和社會動員的思想和品質。

雷鋒宣傳統計圖



C1：雷鋒宣傳在當年3月5日所佔的比例；C2：經過長度加權後的雷鋒宣傳幅度；C3：經過長度加權和版面加權後的雷鋒宣傳幅度

* 為了使資料更直接、準確，我們把《人民日報》從1963年到1999年這37年時間中每年的3月5日的內容按照一定的標準輸入電腦，然後通過數據處理工具進行了處理。通過運用一些數據統計的方法和對不同的長度和版面進行加權，最終得到了這張數據統計圖表，圖表的橫坐標代表年份，由於長度問題，一律省去前面的兩位數，即63代表1963年。C1的縱坐標為實際比率，C2、C3縱坐標為加權後所得權數，並無實際意義。

種刻苦而認真的態度，被用來鼓勵群眾認真學習毛主席著作和毛主席的重要指示。這在1973年和1975年的宣傳中都有所表現。

雷鋒精神在第三期的雷鋒宣傳(1977-82年)中有一個逐漸轉變的過程。在1977年3月5日的《人民日報》中，雷鋒宣傳第一次以社論的形式出現。在社論中，周恩來的題詞成為對雷鋒精神的「精辟概括」：「愛憎分明的階級立場、言行一致的革命精神、公而忘私的共產主義風格、奮不顧身的無產階級鬥志」。在當時的情形下，學雷鋒體現的最主要的方面依然是愛憎分明的階級立場。這篇社論號召：「我們學雷鋒，就要深入揭批『四人幫』，大破大立……就要永遠懷念和崇敬偉大的領袖和導師毛主席，熱愛英明領袖華主席……就要仇恨代表着國內外一切階級敵人利益的『四人幫』」③。

第二期雷鋒宣傳中，「釘子」精神第一次在《人民日報》的宣傳中出現。「釘子」精神的實質被闡釋為一種刻苦而認真的態度，被用來鼓勵群眾認真學習毛主席著作和毛主席的重要指示。這在1973年和1975年的宣傳中都有所表現。

到了1980年，雷鋒精神的定位出現了轉變。《人民日報》轉摘《中國青年報》的社論，指出「新長征需要有雷鋒那樣愛憎分明、言行一致、公而忘私、奮不顧身的精神，也需要有雷鋒那樣刻苦鑽研、勤奮學習、對業務精益求精的精神」④。「釘子」精神得到了新的闡發，被定義為「勤奮學習文化科學技術，努力掌握為人民服務的本領」的精神⑤。而取代愛憎分明的階級立場成為學雷鋒又一主要內容的是「維護社會公德，培養文明行為，注意品德修養」⑥。這些轉變的直接原因是即將逐步展開的經濟體制改革。

第四期的雷鋒宣傳(1983-89年)中，改革的需要被進一步融入雷鋒精神，「傻子」精神和「螺絲釘」精神被概括出來。1985年，在國家經濟體制改革和軍隊精簡整編中，《人民日報》號召學習和發揚雷鋒先人後己的「傻子」精神，「樹立全心全意為人民服務的崇高思想」。另外一方面，「識大體、顧大局」、「黨把他擰到哪裡就在哪裡閃閃發光」的「螺絲釘」精神被認為是在面對「是聽從黨的安排，還是斤斤計較個人得失」的考驗時，需要學習的榜樣。

第五期和第六期的雷鋒宣傳中，雷鋒精神在經過新一輪的道德整合之後，步入一個較為穩定的狀態。繼1977年關於雷鋒的社論在《人民日報》3月5日的宣傳中第一次出現之後，1990年再次出現。雷鋒精神被定義為：概括地說，就是一種奉獻精神、犧牲精神，是共產主義精神跟中華民族傳統美德的結合，其核心是共產主義精神⑦。1991年《人民日報》刊登江澤民會見「雷鋒團」的講話，強調指出「雷鋒精神的實質是全心全意為人民服務，為了人民的事業無私奉獻」⑧。由此而出現了學雷鋒活動指導思想上的變化，「要求今後學雷鋒活動要在堅持開展好公益服務活動的同時，把活動的重點轉向立足本職工作，在崗位上體現出奉獻精神」⑨，「崗位學雷鋒，行業樹新風」成為學雷鋒活動的主要內容。

在1993年紀念為雷鋒題詞三十周年的大會上，胡錦濤的講話再一次全面總結雷鋒精神在新形勢下所要求的表現形式。「釘子」精神被概括為「努力學習、刻苦鑽研，用馬克思主義理論和現代科學文化知識武裝自己、提高自己、完善自己」；「螺絲釘」精神被提煉為「立足本職，忠於職守」；雷鋒精神所倡導的價值觀念和道德風尚，是「把有限的生命投入到無限的為人民服務中去」；雷鋒精神中所包含的傳統美德，被總結為愛國主義精神，它在新形式下的要求就是「樹立集體主義思想，堅定社會主義信念」⑩。

三

由上分析，隨着時代的變革，雷鋒精神被賦予了不同的內涵。雷鋒因此而成了一種具有重要意義的道德模型。其主要的功能總結起來有以下三個方面：第一，政治運動的風向標；第二，構建或者維護政治權威的工具；第三，社會風氣的調節槓杆。

在雷鋒宣傳的早期階段，愛憎分明的階級立場被突出到一個非常重要的位置。學雷鋒活動跟批判階級敵人緊密結合起來。劉少奇被稱為是「黨內最大的一小撮走資派」，他的罪狀之一便是「肆意歪曲雷鋒同志的高大形象，把雷鋒同志說成是『和平時期』的典型，抽調其階級鬥爭的靈魂」，其目的被解釋為「妄圖反對我們活學活用毛澤東思想，就是要人們忘記階級鬥爭，忘記無產階級專政，以便他們復辟資本主義」⑪。在批林批孔運動中，號召要「學習雷鋒愛憎分明的階級立場，滿懷無產階級義憤批判林彪效法孔老二『克己復禮』、妄圖復辟資本主義的罪行」⑫。而在批判「四人幫」的時候，雷鋒又同樣被用作階級鬥爭的工具，「四人幫」的罪行之一就是「污蔑學雷鋒是不分階級、不講路線、不抓大事」、「竭力破壞毛主席倡導的學習雷鋒的群眾運動；甚至在他們控制的報紙上，公然砍掉周總理關於學習雷鋒的題詞」⑬。

學雷鋒活動能夠跟中國的政治運動巧妙地結合起來，很重要的原因在於雷鋒的階級出身。雷鋒是舊社會的孤兒，是共產黨的貧民政策使他「翻身」成了「主人」，這種感恩情結凝聚成為一種堅定的忠誠。因此，雷鋒精神很容易就被強化為對毛澤東和以他為靈魂的共產黨的一種不容置疑的忠誠。毛澤東時代的各項政治運動都是由毛澤東親自發動或者極力支持的，只要從階級感情的立場出發，一切的支持都應該是無條件和高熱情的。同時，在後毛時代只要牽涉到黨的合法性問題，同樣的理由，就可以從雷鋒精神中提煉出一種崇高的共產主義理想，用來增加道德砝碼。

學雷鋒和雷鋒精神同時也起到了構建或者維護政治權威的作用。這突出地表現在雷鋒宣傳的高潮年份。1973年、1983年、1993年是毛澤東題詞發表逢十周年，這三次都試圖通過雷鋒宣傳來鞏固和維護現存政治權威。1973年通過強調「愛憎分明的階級立場」，批判反對毛澤東的修正主義者，重新確立文化大革命的合理性和必要性，進而維護和修復因為「九．一三」林彪事件和經濟混亂而嚴重受損的毛澤東及中國共產黨原有的絕對政治權威。1983年的情況則是鄧小平在十一屆三中全會全面掌權之後，試圖通過雷鋒宣傳對其領導的經濟改革進行道德合法性的補充和確認。雷鋒成為從革命政府繼承下來一項有力的政治遺產。1993年是鄧小平南巡講話後的第二年，經濟改革在中國掀起了新的高潮，而改革的各種弊端也開始顯現，經濟過熱和道德滑坡同樣需要用傳統革命資源來整合民間道德和價值觀，使之在最大程度上為政治權威提供支持。

1977年和1990年的雷鋒宣傳則帶有明顯的構建新政治權威的傾向。1977年的社論總結道：雷鋒的一生是堅持反修防修，在無產階級專政下繼續革命的一生，是把有限的生命投入到無限的為人民服務之中的一生。社論宣稱，「我們學習雷鋒，……就要永遠懷念和崇敬偉大的領袖和導師毛主席，熱愛英明領袖華主席」⑭。1990年的雷鋒宣傳所強調的是「無產階級的

學雷鋒活動能夠與中國的政治運動巧妙地結合起來，很重要的原因在於雷鋒的階級出身。雷鋒是舊社會的孤兒，是共產黨的貧民政策使他「翻身」成了「主人」，這種感恩情結凝聚成為一種堅定的忠誠。因此，雷鋒精神很容易就被強化為對毛澤東和以他為靈魂的共產黨的不容置疑的忠誠。

理想和信念」，這一年的社論指出：雷鋒是社會主義時代的英雄，是共產主義的堅定信仰者和堅定實踐者⑮。在1989年以後的幾年內，意識形態領域的鬥爭再次成為焦點。資產階級自由化思想一旦被認為是社會主義改革的阻力，就需要有新的價值和道德支持來彌補「精神文明」的真空，雷鋒作為一種極具包容性的道德符號獲得了空前的宣傳。而這種改革合法性的重塑跟樹立新的政治領導權威是緊密結合一起的。

改革開放以後，伴隨着計劃經濟逐漸向市場經濟過渡，功利主義、物質主義日益廣泛流行，學雷鋒和雷鋒精神又被作為調節社會風氣的槓杆。在《人民日報》報導學雷鋒事迹的消息中，有幾則報導的標題非常形象，具有很強的代表意義。「(群眾來信表明)群眾需要雷鋒精神，雷鋒活在人民心中」(1987年)、「改革開放年代仍需發揚雷鋒精神」(1988年)、「雷鋒又回到了群眾中間」(1990年)。「需要」、「仍需」、「又回到」這些關鍵詞所表現出的是一種強烈的道德介入。雷鋒精神中幫助他人、立足本職、服務社會的思想，成為克服經濟建設帶來的種種不良現象的手段。90年代初開始的「崗位學雷鋒，行業樹新風」活動除了鼓勵營造良好的社會風氣，還達到了鼓勵積極生產的目的。

概言之，學雷鋒和雷鋒精神在不同時期有不同作用。在塑造雷鋒這個道德模型的毛澤東時代，雷鋒更多地是像它的塑造者所希望的那樣，擔當着烏托邦運動的形象設計師的角色，學雷鋒實際上意味着緊跟頻繁而嚴酷的政治運動的風向標。文革結束以後，學雷鋒和雷鋒精神具有了更廣闊的擴展空間。首先，作為一種具有革命性的政治遺產，雷鋒被毛澤東的繼承者用作證明其合法性的補充工具。其次，除了強烈的階級性之外，雷鋒本身所具有的道德品質被開發出來，具有了普遍學習的意義和價值，雷鋒精神因此有了一種道德整合的力量。並且，隨着時代的變革，在政治符號和道德符號之間，雷鋒的價值逐漸偏向後者，但是，只要需要，雷鋒作為政治符號的力量隨時可以復蘇起來。

改革開放以後，伴隨着計劃經濟逐漸向市場經濟過渡，功利主義、物質主義日益廣泛流行，學雷鋒和雷鋒精神又被作為調節社會風氣的槓杆。雷鋒精神中幫助他人、立足本職、服務社會的思想，成為克服經濟建設帶來的種種不良現象的手段。

註釋

① 羅瑞卿：〈學習雷鋒〉，《人民日報》，1963年3月5日。

② 雷鋒生前所在連隊黨支部：〈雷鋒精神鼓舞着我們前進〉，《人民日報》，1973年3月5日。

③⑬⑭ 〈向雷鋒同志學習〉，《人民日報》社論，1977年3月5日。

④⑤⑥ 新華社：〈新長征需要千千萬萬新雷鋒〉，《人民日報》，1980年3月5日。

⑦⑮ 〈雷鋒永遠是我們學習的榜樣〉，《人民日報》社論，1990年3月5日。

⑧ 江澤民：〈接見「雷鋒團」的講話〉，《人民日報》，1991年3月5日。

⑨ 《人民日報》報導：〈崗位學雷鋒，行業樹新風〉，《人民日報》，1991年3月5日。

⑩ 〈在紀念毛澤東等老一輩革命家為雷鋒同志題詞三十周年大會上胡錦濤同志的講話〉，《人民日報》，1993年3月5日。

⑪ 新華社：〈偉大領袖毛主席號召向雷鋒同志學習，指引億萬軍民攀登思想革命化的高峰〉，《人民日報》，1968年3月5日。

⑫ 新華社：〈深批林彪的「克己復禮」反動綱領，滿腔熱情支持社會主義新生事物〉，《人民日報》，1974年3月5日。

吳海剛 1979年生，南京大學政治與行政管理學系四年級學生。

評大沼保昭的《從東京審判到戰後責任思想》

● 宋志勇

大沼保昭是研究東京審判的先驅，從70年代開始就從國際法角度撰寫了一系列關於東京審判、戰後日本的戰爭責任的論著和評論，在學術界和社會上都有很大影響。《從東京審判到戰後責任思想》所收文章主要是面向大眾寫的，淺顯易懂，受到社會各界好評。

大沼保昭：《從東京審判到戰後責任思想》(東京：東信堂，1997)。

日本著名國際法學者、東京大學法學部大沼保昭教授1985年出版了《從東京審判到戰後責任思想》，1997年該書已出到第四版，收集了大沼教授80年代至1997年關於東京審判和戰後日本戰爭責任的論文及評論。

大沼教授是日本研究東京審判的先驅，從70年代開始就從國際法角度撰寫了一系列關於東京審判、戰後日本戰爭責任的論著和評論，在學術界和社會上都有很大影響。《從東京審判到戰後責任思想》主要從法學及思想角度探討東京審判、戰後責任等問題。該書由五編組成：第一編東京審判；第二編從戰爭責任論到戰後責任思想；第三編戰後責任思想的實現；第四編戰後補償與慰安婦問題；第五編為附錄資料。由於該書所收文章主要是面向大眾寫的，所以不僅有學術性，而且淺顯易懂，受到社會各界好評。

一　東京審判與戰後責任

對於東京審判，日本乃至國際學術界長期存在着兩種對立觀點：一種是肯定論，認為東京審判是反法西斯盟國對日本侵略者「正義的審判」，是「文明對野蠻的審判」，無論在政治上還是法律上都是進步的，應該充分肯定。另一種是否定論，認為東京審判是戰勝國對戰敗國日本的「勝者審判」，它既無中立國參加，又無當時既存國際法的充分依據，因而是「不公正的審判」，應予

否定。在對比研究上述兩種對立觀點後，著者認為，不能簡單地、片面地全面肯定或全面否定東京審判，而要以積極的態度去看待。從客觀效果上看，東京審判揭露出大量不為人知的日本對外侵略戰爭的歷史事實；從國際法的角度看，東京審判在法律適用上雖有值得商榷的地方，但其對國際法發展的積極意義也是不可否認的。如它提出、實現的國家領導人對發動違法戰爭負有刑事責任的新法律概念和實踐，對國際法的發展就具有積極意義。此外，東京審判還促使日本國民反省自身的戰爭責任，這是因為日本發動十五年對外戰爭不僅僅是國家領導人的責任，它更是一場全民總動員的國家總力戰。在處理戰爭與國民的關係方面，東京審判也具有「重大意義」，這就是協助侵略戰爭或屠殺平民等重大犯罪，即使它是按照國家法律行事，也不能免除實際犯罪者的罪責。

對於東京審判的評價，著者在積極地肯定其進步性的同時，也指出其中的不足，但給人的感覺是對東京審判的進步性的闡述仍然不足。評者以為，東京審判的進步意義是巨大的，是東京審判的主流。縱使東京審判的精神後來被一些戰時盟國損害，但其確立的國際戰爭犯罪的基本原則已為多數國家接受和認同，戰後聯合國大會及國際法委員會通過一系列關於國際戰爭犯罪的決議和條約，都體現了東京審判的積極精神，從原南斯拉夫國際戰犯法庭的設立到國際刑事審判法庭規程的制訂都能看到東京審判的積極影響。因此，應從更廣闊的視野去把握和評價東京審判。

著者在本書中闡明了自己的歷史觀，他認為二十世紀30、40年代發生的那場戰爭具有兩個面相：一方面是英、美與日本之間進行的帝國主義戰爭(即便是帝國主義戰爭，日本也是戰爭的挑起者)；其二是日本在對以中國為首的亞洲國家的侵略戰爭中所犯下的罪行是不容否認的。面對這場具有兩面性的戰爭應實事求是，尤其不應以帝國主義戰爭性質的一面來掩蓋日本對中國等亞洲國家侵略戰爭性質的另一面，並以此推卸或否認日本的戰爭責任。對於80年代出現的否定東京審判的傾向，著者認為其中的許多理論，「遠比三十五年前東京審判辯護方提出的理論還粗糙」。應該說，著者的戰爭性質評價和歷史觀是公正的。

但有一點需要指出的是，在論及戰爭稱謂問題時，著者肯定了「十五年戰爭史觀」是正確的歷史觀，並批評了「太平洋戰爭史觀」和「大東亞戰爭史觀」掩蓋了侵略戰爭的性質，但他在文中卻主要使用了「大東亞戰爭」的稱謂，且無特別的說明，讓人感到費解。

二　關於戰爭責任論和戰後責任的思想

戰爭責任論是戰後日本長期爭論的焦點問題，著者在書中表述了這樣的觀點：東京審判(包括乙級戰犯審判)雖然處罰了日本的戰爭領導人和重大戰爭罪犯，但是日本國民儼如旁觀者，忽視了自己參與戰爭的責任。此外，作者進一步反省，明治維新以來日本國民逐漸形成的「脫亞入歐」思想和蔑視中國等亞洲

對於東京審判，學術界長期存在着兩種對立觀點：一種是肯定論，認為東京審判是反法西斯盟國對日本侵略者「正義的審判」；另一種是否定論，認為東京審判是戰勝國對戰敗國日本的「不公正的審判」。從國際法的角度看，東京審判在法律適用上雖有值得商榷的地方，但其對國際法發展的積極意義是不可否認的。

國家的傾向，是日本侵略中國及其他亞洲國家的思想基礎。

戰爭結束後特別是東京審判開始後，日本就開始了關於戰爭責任的討論。著者認為，戰後初期日本關於戰爭責任的討論，壓倒性地將之局限於日本國內問題，「缺乏對其他民族的責任意識」。究其原因：一是國民長期遭受戰爭痛苦，大都有受害者意識，易於追究造成這種悲劇的日本方面的戰爭責任；二是日本發動的戰爭毫無疑問是罪惡的侵略戰爭，人們失去了深究的興趣；三是東京審判及乙級戰犯審判已懲處了主要的戰犯，有些人產生了既然有罪的都已受到處罰，沒受處罰的就沒罪的思想；四是在戰爭責任論的探討中，沒有進行嚴密的理論論證和操作。

戰爭責任論是戰後日本長期爭論的焦點問題，著者在書中表述了這樣的觀點：東京審判雖然處罰了日本的戰爭領導人和重大戰爭罪犯，但是日本國民儼如旁觀者，忽視了自己參與戰爭的責任。

作為法學思想學者，著者還從思想深層論述了戰爭責任問題。他指出，戰後以來，人們往往把「大東亞戰爭」作為日本歷史上一次異常、特殊的個別現象來看待，這是不夠的。明治維新以後，日本走上軍國主義道路，發動一系列侵略戰爭，其思想根源主要來自於日本社會的「脫亞入歐」意識。著者認為，明治維新以後，「脫亞入歐」意識是「貫穿近代日本歷史的具有統治地位的觀念形態」。這種意識紮根於日本社會之中，建立在弱肉強食的原理之上，表現在兩個方面：一方面是對歐美的劣等感(競爭)，另一方面是對亞洲國家的蔑視感(侵略、利用)。「大東亞戰爭」即是「脫亞入歐」路線的無止境的延伸，它不惜以犧牲、侵略亞洲換取日本在國際競爭中的優勢地位。因此，日本的賠償不應僅僅是面向個別受害者，更應清除引導日本走向錯誤方向的根源。應該說，著者從思想角度對日本侵略戰爭根源及戰爭責任的分析和追究是深刻的、有說服力的。

三　關於戰爭賠償及補償問題

戰爭賠償問題不僅是法律和歷史問題，還是政治和道義問題。戰後《舊金山和約》及其他相關和約解決了國家間的戰爭賠償問題，但民間賠償並沒有徹底解決，各國受害者向日本政府及民間企業提出戰爭賠償的訴訟一直不斷。對此，著者認為，日本戰後賠償存在着兩大問題：一是賠償額輕。據統計，到1977年結束支付戰爭賠款為止，日本總共支付戰爭賠償額不過一兆日元，而到1992年，日本政府對日本戰爭犧牲者支付的補償達33兆日元，兩者懸殊莫大。二是法律問題，即國家間的賠償雖然解決了，但個人請求賠償的權利並沒有消失。這一點，在日本的國會答辯中也已承認。但是，日本的法院應如何判決外國受害者的個人訴訟請求，在法學家中也有爭論。一種觀點認為，如果把個人的請求權作為實體權利和手續權利來認定，國家間的權利和義務問題就永遠沒有完結。另一種觀點認為，個人的實體權和手續請求權並沒有全部被國家吸收，仍掌握在個人手中。但實際上，日本的法院只是消極對應外國人的賠償權利請求，原告方獲勝的可能性很小。著者在書中的基本觀點是，從國際法角度，日本與戰爭受害國間的賠償問題已基本解決，但民間賠償問題仍現實存在，而且

日本道義上的戰後賠償問題並沒有結束。

作者在肯定日本政府應對戰後遺留的戰爭賠償及補償負有重大責任的同時，亦提出「全體國民參加戰後補償」的口號，呼籲每一個日本國民都應認真對待並承擔戰後賠償或補償的責任。

著者十分重視亞洲，認為日本應對亞洲戰爭負責任。他在著作中反覆強調這樣一個觀點：在美國的左右下，東京審判無論在法庭組成、確定戰犯還是法庭審理等方面，都以日、英、美戰爭為中心，反而對戰爭的主要受害者——亞洲國家——明顯不夠重視，這也是東京審判的不足之處。日本與英、美之間的戰爭雖有列強爭奪霸權的一面，但日本對中國的戰爭則完全是侵略戰爭；日本在朝鮮、台灣實行的是殖民統治，對東南亞各國人民也犯下了嚴重罪行。但是，長期以來，日本對亞洲國家存在着輕視或歧視心理，仍攞出日本帝國主義時代「亞洲解放者」那種高高在上的姿態，對那場侵略戰爭缺乏罪疚感。著者還尖銳批評戰後日本對東南亞的賠償問題。1951年9月《舊金山和約》簽訂後，日本向東南亞的受害國進行了有限的賠償。對此，著者認為，由於缺乏反省侵略戰爭的意識，此類賠償僅僅是經濟發達的日本對經濟落後的東南亞的「經濟援助」，是日本向東南亞推銷過剩產品、擴大商品市場的良機。著者認為，這與戰前日本的「大東亞共榮圈」理念同出一轍。

評者以為，在戰爭責任和戰後補償問題上，日本應向德國學習。雖然戰爭已過去了半個世紀，但德國政府和國民一刻也沒有忘記自己的戰爭責任和對戰爭的反省。納粹戰犯至今仍被通緝，政府和企業正在籌措補償勞工基金，用以救濟、補償那些戰爭受害者。這與日本以國際條約已解決了日本的戰爭賠償問題為由，將民間索賠請求拒之門外的態度形成鮮明對照，嚴重影響日本的國際形象。日本政府和相關企業應積極考慮著者提出的對戰爭責任和戰後賠償的主張。

四　歷史教科書問題

說到80年代的中日關係，就必須談到日本修改中學歷史教科書的問題，這是當時影響中日關係的一起重大事件。1982年6月，日本文部省對日本史等社會科的教科書提出修改意見，要求將書中就日本對外「侵略」的記述改為「進出」等，對南京大屠殺也提出了歪曲事實、避重就輕的修改意見，引起了包括中國在內的國際社會的強烈反應。對於這一問題，著者認為教科書問題的發生，是日本在野黨、工人運動及新聞界等批判勢力弱化、保守勢力抬頭和政府指導力不足造成的。對於國際社會的嚴厲批判，日本的一些政府官員和右翼份子說是「干涉內政」。對此，著者指出，國際社會對日本修改教科書的批判與干涉內政是不同的兩回事。「所謂干涉內政，是對他國的政治採取強制或威脅的方式進行干預。僅僅進行批判並不非干涉內政」。而且，日本在《日中共同聲明》中正式承認過去發動戰爭對中國造成重大傷害，並對此「深刻反省」。如果日本在國內採取了有悖於共同聲明宗旨的政策，

大沼保昭十分重視亞洲，認為日本應對亞洲戰爭負責任。他在著作中反覆強調這樣一個觀點：在美國的左右下，東京審判無論在法庭組成、確定戰犯還是法庭審理等方面，都以日、英、美戰爭為中心，反而對戰爭的主要受害者——亞洲國家——明顯不夠重視。

中國提出糾正要求在國際法上是理所當然的。而且，逃避使用「侵略」這種貶詞來表現日本歷史的態度，是明顯違反共同聲明精神的。

著者在批評日本政府及保守勢力強化對教科書的檢定的同時，也談到了新聞界、輿論界及一般國民所負的責任。指出教科書檢定問題由來已久，但並未引起社會輿論和普通國民的重視，當外國提出抗議和交涉時，大家才認識到問題的嚴重性，這時社會輿論又一股腦地批判政府，而忘記了自己監督和制止的責任。

大沼保昭不僅是學者，還是富有正義感的社會活動家，他把自己的學術研究成果落實到國民承擔戰爭責任的實踐中。著者曾積極發起、參與了對薩哈林朝鮮人的救濟支援和從軍慰安婦補償的活動，並且取得很大成果。

對於歷史教育，著者提出應抱「直視過去」的態度，告訴孩子自己的國家在過去曾幹過錯事、惡事。「既然人會犯許多錯誤，而人運營的國家就不可能不犯錯誤。的確，我們的先人為日本的發展做出了很大的努力，但這並不能勾銷日本對其他民族犯過錯誤這一事實」。「過去的歷史不能再現。正因如此，我們豈不更應把自己所犯的錯誤告訴我們的子孫後代，教育孩子們要從錯誤中吸取教訓嗎？」著者正確的歷史教育觀和坦蕩的胸懷令人敬佩。

五　薩哈林朝鮮人問題和補償慰安婦

著者不僅是學者，還是富有正義感的社會活動家，他把自己的學術研究成果落實到國民承擔戰爭責任的實踐中。著者曾積極發起、參與了對薩哈林朝鮮人的救濟支援和從軍慰安婦補償的活動，並且取得很大成果。

薩哈林的朝鮮人是日本侵略戰爭的受害者，戰爭結束時被遺棄他鄉。在著者及其同志的推動下，日本政府終於在戰爭結束45年之後決定協助薩哈林的朝鮮人回鄉探親掃墓及歸國定居。當2000年3月26日河野洋平外相來到漢城郊外，視察剛剛由日本政府出資建成的薩哈林歸國朝鮮人「故鄉村」時，那些飽經戰爭苦難的歸國朝鮮人雖然批評日本政府在戰爭結束了半個世紀之後才了結這筆歷史舊帳，但還是向河野外相表示了謝意。薩哈林歸國朝鮮人問題較為圓滿的解決對我們有兩點啟示：一是日本的戰後責任問題並沒有結束，許多遺留下來的歷史問題亟待解決；二是戰後責0任問題的解決需要朝野各方面的努力，尤其需要民間有識之士的積極推動。

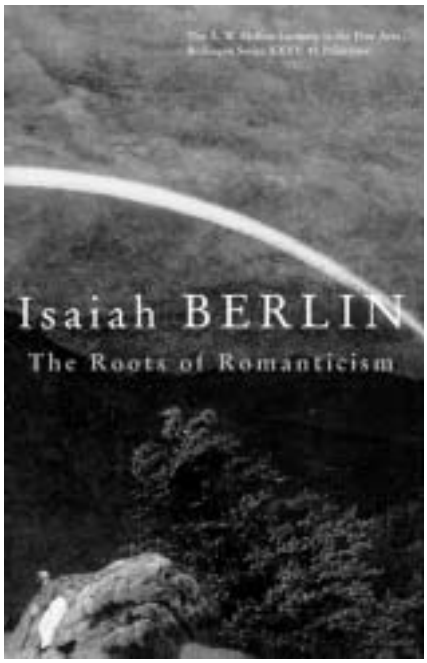
慰安婦問題是戰後遺留的重要問題之一，也是日本侵略戰爭中可恥、罪惡的一頁。為解決這一戰爭責任問題，著者與其同志多方奔走，宣傳募捐，爭取到村山、橋本兩屆內閣的合作，建立了「亞洲女性基金」，向那些曾受日本軍國主義凌辱的慰安婦道歉並提供補償。儘管對「亞洲女性基金」有種種議論，基金的發展和運作也不盡順利，但著者作為日本國民，其正義感和強烈的歷史責任感值得欽佩。這與那些否定日本的侵略戰爭性質，否定慰安婦問題的罪惡性質，千方百計為日本的侵略戰爭暴行辯護的日本右翼份子形成了鮮明的對比。

東京審判雖然已過去了半個世紀，但正像著者所說，日本的戰後責任還遠沒有結束。

宋志勇　南開大學日本研究中心副教授

政治多元論和浪漫主義革命

● 陳建洪



Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, ed. Henry Hardy (Princeton: Princeton University Press, 1999).

在訪問伯林 (Isaiah Berlin) 的對話錄裏，亞罕拜格魯 (Ramin Jahanbegloo) 問及其哲學觀點與活力論的關係，伯林轉向了浪漫主義，因為「活力論哲學與浪漫主義有關」，而且「從歷史上看，浪漫主義先於活力論而存在」。同時，伯林聲言自己「對浪漫主義有較深的研究」。訪問者照舊糾纏於活力論問題，於是伯林明言這種哲學只不過是浪漫主義思想的子孫。許是覺察到了伯林再三提及浪漫主義，訪問者才不痛不癢地提了三兩個有關浪漫主義的問題，草草收場。

伯林說自己對浪漫主義深有研究，並非隨口說說。他於1965年3、4月份在華盛頓的國家藝術館為是年梅倫講座 (The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts) 做了以浪漫主義為主題的講演。伯林生前一直沒有出版這個講稿，因為他還要對這一主題做進深考察。直至伯林撒手他去之後，這個講演經整理後才以《浪漫主義的根源》(*The Roots of Romanticism*) 為題面世。

伯林說自己對浪漫主義深有研究，並非隨口說說。他於1965年3、4月份在華盛頓的國家藝術館為是年梅倫講座做了以浪漫主義為主題的講演。伯林生前一直沒有出版這個講稿，直至他撒手他去之後，這個講演經整理後才以《浪漫主義的根源》為題面世。

全書凡六章，自浪漫主義定義問題始，中經浪漫主義之濫觴、成長和壯大的過程，至浪漫主義的巨大影響終。結構了然，思路連貫，尤其細節討論不乏洞見。首章針對浪漫主義紛繁複雜無從定義之說，伯林以為，無論如何，思想史上確有一個浪漫主義運動曾引發巨大而根本的思想革命，此後一切都變了樣 (頁5)。因此，理清楚這個思想運動的要核便屬緊要。

既然浪漫主義是思想史上的根本轉折和革命，首先便要明白它到底革掉了誰的命？首當其衝的自然

據伯林之見，十八世紀中葉浪漫主義興起之前的西方思想，一直堅守着西方理性大傳統的三個基本命題：所有真正的問題都可以回答；所有答案都可知；所有答案必須是相容的。簡單地說，這個西方理性主義的大傳統，也就是伯林傾畢生之功所要拆解的哲學靶子：一元論。

是啟蒙運動。但光憑這一點，浪漫主義在伯林眼中的思想革命意義或不致如此根本和重大。因為浪漫主義之為啟蒙運動的反動，幾為常識。在他看來，浪漫主義對啟蒙運動的反攻倒算實際上是對西方整個理性傳統的顛覆，啟蒙運動只不過是這個傳統的新進代表。那麼，浪漫主義所攻擊的這個大傳統又是甚麼？據伯林之見，十八世紀中葉浪漫主義興起之前的西方思想，無論基督教的還是異教的，儘管面貌各異，一直堅守着西方理性大傳統的三個基本命題。第一個命題是，所有真正的問題都可以回答；第二個命題是，所有答案都可知，可以通過教與學的方式被發現；第三個命題是，所有答案必須是相容的，否則便成亂麻一團。啟蒙運動的變異僅在於認為獲取答案的方式截然不同於以往，不再依據啟示、傳統和教條，而是依據理性的正確運用（頁21-22）。簡單地說，這個西方理性主義的大傳統，也就是伯林傾畢生之功所要拆解的哲學靶子：一元論（Monism）。

於是，伯林便從啟蒙運動代表的理性傳統如何受到攻擊開始講，依次討論了開始挖理性傳統牆角的三個人：法國的孟德斯鳩（Montesquieu），英國的休謨（David Hume）和德國的哈曼（Johann G. Hamann）。接下來第三章從標題上看，應側重討論浪漫主義的父執雙親：康德（Immanuel Kant）和赫爾德（Johann Gottfried Herder）。實際上，此章前半接續第二章話題，討論十八世紀60和70年代之間的知識氛圍，後半完全討論赫爾德，康德則留待第四章詳論。指出了科學方法論在十八世紀的統治地位之後，此章續講對理性傳統的反擊，包括上章尚未講完的哈曼，英國詩人布萊克（William Blake）、法國的狄德羅（Denis Diderot）和盧梭（Jean-Jacques Rousseau），以及當時德國文學作品中要死要活的悲觀主題。接下來便是出現在這個氣候裏的兩位大師級人物：赫爾德和康德。

首先是赫爾德。伯林視其為浪漫主義雙親之一，理由有三。第一點是表白主義（expressionism）；第二點是對群體的歸屬感；第三點，各種理想之間的不可相容和妥協。概言之，直至啟蒙運動的理性傳統認為藝術和文化價值，在於其中蘊含的普遍價值，如美、和諧、一致等；赫爾德則以為其價值在於它是個人或群體的表達、言說和交流。其次，理性大傳統認為眾生皆具普遍人性，赫爾德則以為人各歸屬其已在其中的群體，連接紐帶是各自的語言；最後，理性大傳統以為真理只有一個，通行天下；赫爾德的歷史主義則以為真理很多，互不相容。故此，稱赫爾德為浪漫主義之父。

但是，康德如何可以同赫爾德一道被看做浪漫主義的父執雙親？伯林於第四章〈拘謹的浪漫主義者〉（"The Restrained Romantics"）解釋了這一貌似奇怪的觀點。本章主要着眼三位思想家，哲學家康德、費希特（Johann Gottlieb Fichte）和劇作家、詩人、歷史學家席勒（Friedrich Schiller）。首先，自然是順延前一章內容的康德思想。伯林稱康德為浪漫主義之父，是因為康德的道德哲學，是因為他強調道德存在和意

志自由，以對抗外在的自然。這一點得到他兩個學生席勒和費希特的堅持和宏揚。費希特尤為突出，他強調了這樣一個觀念：人是一種不斷活動的東西而不只是一個思索的存在。

至費希特，伯林的筆調開始從「拘謹的浪漫主義」轉入第五章〈放浪的浪漫主義〉（"Unbridled Romanticism"）。浪漫主義從束手束腳到放浪形骸，大施萊格爾 (A. W. Schlegel) 所說的三個因素至關重要：費希特的知識論、法國大革命、歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 的著名小說《威廉．邁斯特》(*Wilhelm Meister*)。一番闡發之後，伯林總結了浪漫主義運動中蘊含的兩種深刻內涵，一為自由意志的無限張揚，一為否認事物有其固有本質 (頁117)。啟蒙運動及其傳統歌頌和諧的自然，人是其中一個組成部分，浪漫主義則貶低自然，高揚意志自由；啟蒙運動及其傳統認為宇宙萬物皆有一種既定構造，中規中矩，浪漫主義則否認有這樣一種縝密的理性構造，張揚無限創造的活力和運動過程。

最後的第六章關於浪漫主義的經久影響 (The Lasting Effects)。首先，伯林再次強調了浪漫主義所攻擊的整個西方傳統的根本點。正是同這一傳統的決裂，浪漫主義才顯現其革命意義。伯林又強調了前已申明的浪漫主義兩大原則，意志的必然張揚和否認事物結構。傳統思想堅持自然或德性的唯一，浪漫主義則強調意志和創造性；傳統以為事物皆有一定的結構和秩序，浪漫主義則認為實在乃是斷片和瞬間，是一種不可表達、不可言傳、生生不息的無意識力量。伯林並以藝術理論、政治學說、歷史觀、法學理論和音樂欣賞等領域來說明浪漫主義的這兩大原則深入各個領域。這兩個原則實際上也可歸結為一點，那就是不可言傳和奔湧不息的意志和永恆創造活動，伯林稱此為浪漫派運動的本質、浪漫主義的核心 (頁138)。

點明浪漫主義的要旨核心之後，伯林於是通過存在主義、施蒂納 (Max Stirner) 和尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzche)、法西斯主義等說明浪漫主義的根本要旨如何在其後的思想中繼續發揮作用。其中的根本皆在於一個觀念的持久影響，即個人或群體那不可臆測的意志，其朝向不可預知、無從組織、無法理清。從行文上可以看出，這些秉承浪漫主義本質的思想運動和思想家，伯林其實都不太喜歡。用他在訪問錄中的語言來說，這些思想家的思想或許是「深刻的」，但不是他「喜歡的」正確道路。他自承心儀自由派的屠格涅夫 (Ivan Sergeevich Turgenev)，而與「太黑暗、太恐怖」的陀思妥耶夫斯基 (Fyodor Dostoyevsky)「沒有共鳴」；在他看來，羅素 (Bertrand Russell)、胡塞爾 (Edmund Husserl) 和維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的哲學是正路，而尼采、薩特 (Jean-Paul Sartre) 和他坦言「看不懂」的海德格爾 (Martin Heidegger) 步入了哲學歧途。

但是問題來了，既然秉承浪漫主義要旨的這些思想家在伯林看來都不夠「正確」，浪漫主義帶來的革

浪漫主義從束手束腳到放浪形骸，三個因素至關重要：費希特的知識論、法國大革命、歌德的著名小說《威廉．邁斯特》。伯林總結浪漫主義運動中蘊含的兩種深刻內涵，一為自由意志的無限張揚，一為否認事物有其固有本質。伯林並以藝術理論、政治學說、歷史觀、法學理論和音樂欣賞等領域來說明浪漫主義的這兩大原則深入各個領域。

命意義從思想史來看豈非負面？不！伯林在全書最後不動聲色地說，我們受惠於浪漫主義的地方非常多，比如說有很多價值且不可相容，所有人類答案和安排的多元、不可窮盡和不完滿，沒有一個可以自稱為完滿和真正的答案，所有這些觀念都要歸功於浪漫主義者。由於價值的多樣和互相衝突，因此我們必須要妥協和寬容。這才是伯林認同的浪漫主義帶來的好果子。伯林認為，這個好果子，即自由主義、寬容、大度和對生命不完善的重視，遠非浪漫主義者本意所在，卻是無心插柳柳成蔭的結果(頁147)。這就是伯林暗自得意的地方，因為眾多大思想家鼻子裏出來的雖然滿是浪漫主義氣息，卻未能體味到浪漫主義樹上所結的好果子。伯林卻獨具慧眼，伸手摘下這個好果子供大家享受。更關鍵的地方是，伯林從浪漫主義裏面看到的，不但浪漫主義思想的嫡系子孫們看不到，甚至連浪漫主義者本身也想不到。據此，既可見思想家伯林如何透過思想史闡發自己的思想立場，亦能明思想史家伯林如何透過自己的思想立場說解思想史。多元論者伯林只願意發揚浪漫主義蘊含的多元論意義。他雖然分析了浪漫主義非理性因素的進展，但他僅從打破一元論傳統的角度讚賞這種因素；至於那些堅決將這種非理性因素推行到底的思想家，在他看來都是誤入迷途，儘管他在分析了費希特知識論之後，也不得不偷用不少篇幅討論謝林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling)關於無意識和深層的說法。

伯林發現了浪漫主義的無心之果：多元論，而且認為這是浪漫主義和理性大傳統決裂的結果。但是伯林的論點可能會面對另一些問題：浪漫主義之前是否確實有一個一以貫之的理性大傳統？一切尚在追問的路途之中。

伯林發現了浪漫主義的無心之果：多元論，而且認為這是浪漫主義和理性大傳統決裂的結果。但是伯林的論點可能會面對一些問題：浪漫主義之前是否確實有一個一以貫之的理性大傳統？啟蒙運動與傳統哲學的一致性是否強過它於浪漫主義的一致性？或者反過來問，啟蒙運動和浪漫主義的差異性是否確實強過它與傳統哲學的差異性？這些問題的答案如果不是非常確定，浪漫主義的思想革命強度便會引起懷疑。比如，新康德哲學家卡西爾(Ernst Cassirer)就不覺得浪漫主義有多大革命意義，他於30年代初所寫的《啟蒙哲學》(*Philosophy of Enlightenment*)似乎在預先反駁伯林的觀點。他覺得浪漫主義數落啟蒙運動的種種得意之見，實為虛妄。浪漫主義自以為革命的想法實際上都出自啟蒙運動，用來反攻的武器也是啟蒙運動所鍛造。為了修正浪漫主義對啟蒙運動的偏見，他奉勸自己和他人要恪守斯賓諾莎的名言：「不嘲笑，不悲哀，不怨天尤人，而要理解。」如果卡西爾的觀點有一定說服力，即浪漫主義不過是啟蒙運動的結果，那麼便需要深思，為甚麼恰恰是啟蒙運動造成了浪漫主義的猖獗？為甚麼恰恰在嘲笑了傳統哲學的現代啟蒙理性之後出現了非理性因素的猛烈反撲？為甚麼兩千餘年的傳統哲學理性一直很好地領導和安撫盲目的非理性，現代啟蒙理性卻如此之快就被自己招來的掘墓人挖了牆角？非理性因素的這種反撲是現代思想的巨大革命，還是傳統哲學精神的可悲喪失？

一切尚在追問的路途之中。

語言歷史的跨文化闡釋

● 曹樹基

陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》(上海：上海古籍出版社，2000)。

收入這本文集的11篇論文分別討論現代中國「革命」話語之源、晚清的「詩界革命」、革命話語與文學的關係。作者採用「跨語言實踐」的分析框架，對於中國「革命」一詞不僅進行語源學意義上的追根究柢，更從文化、意識和語言三者之間的關係入手，從語言角度對現代革命的起源及其相關問題進行詮釋，「以揭示中國革命經驗的某種本質」。在學術層面上，作者想弄明白，革命話語為甚麼能在現代中國產生深刻而持續的影響？中國革命的獨特性與中國現代語言的形成有甚麼關係？社會、政治層面的意義則如作者在〈後記〉中所稱：「我曾經不同意『告別革命』的說法，而我的『革命』研究，其實與那種說法沒根本不同，雖然在方法上似乎是『欲縱故擒』。因為我覺得，如果不知我們怎樣被『革命』所擒，則無異於不告而別，或告而不別。」我們——或者說中國——如何被「革命」所擒，既是現代語言學的問題，也是政治學、社會學的問題，它構成全書的問題核心，體現了作者這一研究的終極關懷。

第一、二篇論文都是討論「現代中國『革命』話語之源」。但相對說來，第二篇論文是對第一篇論文觀點上的深入和細節上的展開。在第一篇文章中，作者着重討論二十世紀初「革命」、「かくめい」和「Revolution」的翻譯過程以及相關問

《「革命」的現代性》採用「跨語言實踐」的分析框架，對於中國「革命」一詞不僅進行語源學意義上的追根究柢，更從文化、意識和語言三者之間的關係入手，從語言角度對現代革命的起源及其相關問題進行詮釋，「以揭示中國革命經驗的某種本質」。

題。關於這一翻譯過程的意義，作者在第二篇論文中作了相當學術化的表達，「這一過程不是以往所注重的翻譯史或翻譯技巧，而是翻譯的歷史條件及其語言行為，由此考察理論話語在不同文化之間翻譯的種種關係和形態」。

簡單地概括一下這一翻譯過程是有意義的(儘管這一概括可能有損原著所揭示的歷史的豐富性)。按照作者的觀點，中國傳統「革命」話語出自《易經》，基本含義是改朝換代，以武力推翻前朝，其中也蘊含猶如四季循環那樣的王朝循環的必然性。中國「革命」話語傳入日本後，被改造成尊王改革之義，所以，「明治維新」和「明治革命」變成了同義詞。Revolution源於拉丁文中「天體周而復始的時空運動」，後來則被用於反政府叛亂，包括和平漸進和激烈顛覆兩種政治革命模式，也可稱為英國革命和法國革命兩種模式。

在梁啟超的後繼者如鄒容那裏，宣揚暴力手段的同時亦包含着有關民主和民族內容的社會變革的種種許諾，中國現代「革命」話語遂具有了世界性和現代性。中國不可逆轉地進入世界革命洪流。

王韜、章炳麟和康有為等稱法國大革命中的民眾為「叛黨」，而稱叛亂本身為「革命」。作者指出：「像章、康這樣使用『革命』一詞，其實意味着他們對清王朝法定性的懷疑，同時不自覺地使清王朝失去了傳統革命話語的權威性資源，因此堵塞了使『革命』向『改良』或『改革』轉化或融合的可能性。」這就是說，「革命」一詞的這一翻譯，使中國因此而失去了按照日本模式進行社會改革的可能性。梁啟超則接受日本語境中的「革命」話語，提出「詩界革命」的口號。這個意味着「變革」或某種「歷史性的質變」的話語本與暴力反叛無關，但因與舊有的政治「革命」糾纏在一起，且因被賦予歷史進化的普遍意義，因而更易被人接受，乃至成為人們從恐懼到擁護「革命」的關鍵。當梁啟超對他努力宣傳的「革命」後果產生懷疑以後，就力圖從社會變革和暴力奪權兩方面對「革命」一詞加以廣義和狹義的劃分。儘管他對狹義的「革命」持反對的態度，但他為任何暴力行為都貼上「革命」的標籤，就「反過來喚醒了黑暗的民族記憶，作了『革命』暴力的義務推銷員」。在梁啟超的後繼者如鄒容那裏，宣揚暴力手段的同時亦包含着有關民主和民族內容的社會變革的種種許諾，中國現代「革命」話語遂具有了世界性和現代性。中國不可逆轉地進入世界革命洪流。中國就是如此被「革命」所擒。

如果覆述這兩篇文章中更多更有趣味的細節，我們可以更好地理解這些話語主體是如何「以革命的名義」重構歷史的。但也可以省略這些細節，因為，循着同一思路，作者的第三篇文章〈孫中山與現代中國『革命』的話語關係考釋〉為讀者提供了一個更詳細更精彩的個案：「革命」的歷史意義與詮釋意義如何被混淆？真實的歷史如何為革命的意識形態所掩蓋？雖然作者將語言意識與歷史再現、理論話語與權力機制的關係作為分析問題的基本線索，但這篇論文的實證色彩遠遠超過思辯。採用國學中常用的考證方法，作者廣徵博引，條分縷析地證明，孫中山有關自己早期革命生涯的自述，在很大程度上是對他「先知先

覺」「革命」形象的自我塑造。孫中山的有關文本對於「革命」一語不加事實(歷史)意義上或詮釋意義上的分別，實際上是將「革命」作為一種被控攝的物件，體現了敍述者的歷史主動性，完成了歷史之構造。這一虛構的神話，即國父早期「革命」形象的虛構，在台灣、大陸兩地學者們的手中得以強化，直到最近才出現裂隙。此外，作者還認真清理了孫中山早期的思想構成，以及他在何時、何地、何種歷史及語言情境下接受了「革命」的話語，並賦予何種新的含義。這種發幽探微式的細緻研究，大致廓清了作為「革命」推動者，也作為「革命」鑄塑者的孫中山早期的真實形象。這一細緻入微的考辨過程，實在不是一篇短短的評論文章可以一一轉達的。

作者在同一篇文章中指出，不僅是孫中山，就是梁啟超後來在重寫學術史兼自己的革命史時，也以一種重構的革命的意識形態覆蓋其真實的歷史。這一切，與評論梁啟超的「詩界革命」有關。於是，就引出本書第二部分相關的三篇論文。其中，〈晚清「詩界革命」與批評的文化焦慮——梁啟超、胡適與「革命」的兩種含義〉最值得一提。在這篇分量頗重的論文中，作者還着力分析了作為新文學運動主將或「文學革命」領袖的胡適，在使用「革命」一詞時面臨的尷尬和困惑。這是因為，胡適與梁啟超都「力圖造成『革命』的詞義的轉化，力圖使中國的革命從其陰暗的歷史環境中走向更為廣闊的空間」，但是他們又「不得不處於革命的歷史語境中，遂產生他們那種特殊的文化上的焦慮感」。簡單地說，這種焦慮，就是「革命」的兩種含義造成的緊張。

既然「詩界」或「文學」與革命糾纏不清，那麼，概念的錯位就是必然的。在梁啟超那裏，他經歷了從強調詩歌形式的變革到強調「風格」和「意境」或「精神」變革的過程，對胡適而言，文學的精神(內容)和形式也被置於一種簡單的對立關係中，而精神總是被尊崇的，形式總是被貶抑的。作者由此作出這樣的結論：「這一模式的使用，與一定的歷史語言密切相聯；那種要求語言擔負傳達新文化的工具的迫切性，決定了文學的主要樣式是『寫實』的觀點。」「寫實主義文學與革命的意識形態相聯結，成為一種壓迫其他異於『寫實』主義文學的工具。」直至二十世紀30-40年代，「文學革命」讓位於「革命文學」，遂給現代中國文學的發展造成惡果。

作者並不滿足這一過於理論化的論述。在這一論述的基礎上，作者在本書第三部分的三篇論文中，分別以丁玲、周立波、茅盾等現代作家的作品為例，討論現代「革命」的意識形態與現代文學的關係。儘管我對現代文學所知甚少，但這三篇論文已讓外行讀者也明白，在中國，文學是如何成為「革命」話語的囚徒的。

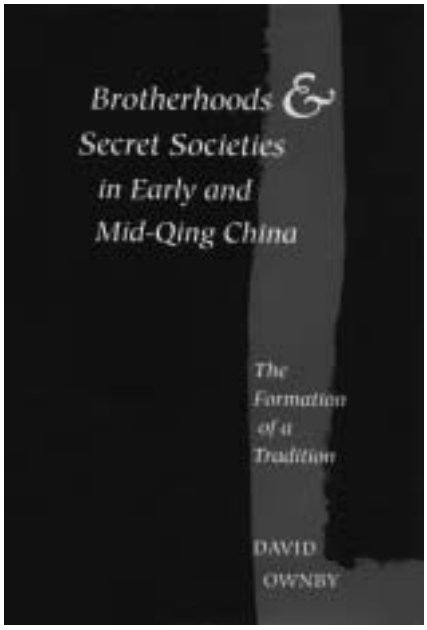
由此可見，本書分為三部分的11篇論文構成一個邏輯嚴密的布局：各篇文章之間，三個部分之間大致呈現逐步推進、逐步深化、逐步展開的格局。從語言學至思想

孫中山有關自己早期革命生涯的自述，在很大程度上是對他「先知先覺」「革命」形象的自我塑造。這一虛構的神話，即國父早期「革命」形象的虛構，在台灣、大陸兩地學者們的手中得以強化，直到最近才出現裂隙。

史，從思想史至文學史，作者在書中恰到好處地應用其豐富的學識，使讀者閱讀本書的感覺猶如也經歷了一次「跨文化」的「理論的旅行」。換一角度閱讀，即按照作者寫作的年代進行閱讀，又可讀出另一番不平凡的探索之途：最初的寫作來源於作者在復旦求學時對晚清詩界革命史實的若干考證：是誰在甚麼時間提出了「詩界革命」的口號？「詩界革命」的盛衰及其性質是甚麼？等等。也正是從這些充滿實證意義且不具思辯色彩的問題開始，作者在美國開始了長達十餘年中國「革命」意識形態史的探索。從「理論的旅行」到「跨語言實踐」，作者不斷汲取各種理論的營養，逐漸使問題從對一個文學口號的討論拓展為對中國現代語言史、思想史和文學史的整體性思考。他使得中國現代語言史的研究在社會思想史的層面上得到拓展，使得中國現代文學史得到一個全新的解釋體系，更使得人們明白，所謂中國思想史的重寫，並不僅僅在於更換敍述的角度。

研究會黨的新角度

● 劉　平



David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

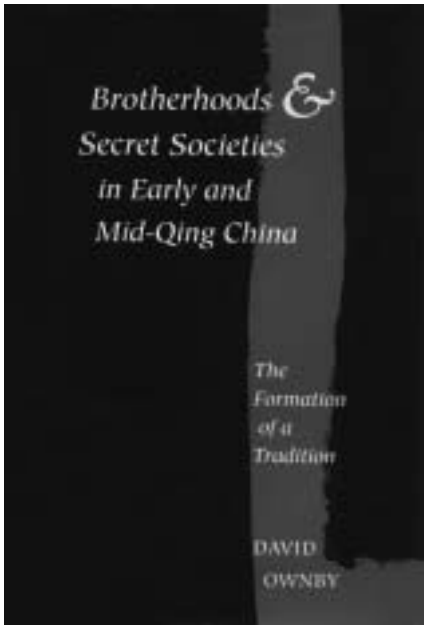
王大為認為，清政府對天地會的迫害並非機械地產生反清情緒，宗教因素依然發揮重要作用，在贛東閩西，「天地會的主要吸引力在於宗教性，而非簡單的功利性」。事實也是如此，後來不同時期、不同地區會黨的活動內容，異彩紛呈。

如果你對會黨問題感興趣，不妨一讀美國學者王大為（David Ownby，現為加拿大蒙特利爾大學東亞研究中心副教授）所著《兄弟結拜與秘密會黨——一種傳統的形成》，該書是作者在詳盡掌握中外學者對有關問題研究的動態、採用社

史，從思想史至文學史，作者在書中恰到好處地應用其豐富的學識，使讀者閱讀本書的感覺猶如也經歷了一次「跨文化」的「理論的旅行」。換一角度閱讀，即按照作者寫作的年代進行閱讀，又可讀出另一番不平凡的探索之途：最初的寫作來源於作者在復旦求學時對晚清詩界革命史實的若干考證：是誰在甚麼時間提出了「詩界革命」的口號？「詩界革命」的盛衰及其性質是甚麼？等等。也正是從這些充滿實證意義且不具思辯色彩的問題開始，作者在美國開始了長達十餘年中國「革命」意識形態史的探索。從「理論的旅行」到「跨語言實踐」，作者不斷汲取各種理論的營養，逐漸使問題從對一個文學口號的討論拓展為對中國現代語言史、思想史和文學史的整體性思考。他使得中國現代語言史的研究在社會思想史的層面上得到拓展，使得中國現代文學史得到一個全新的解釋體系，更使得人們明白，所謂中國思想史的重寫，並不僅僅在於更換敍述的角度。

研究會黨的新角度

● 劉　平



David Ownby, *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

王大為認為，清政府對天地會的迫害並非機械地產生反清情緒，宗教因素依然發揮重要作用，在贛東閩西，「天地會的主要吸引力在於宗教性，而非簡單的功利性」。事實也是如此，後來不同時期、不同地區會黨的活動內容，異彩紛呈。

如果你對會黨問題感興趣，不妨一讀美國學者王大為（David Ownby，現為加拿大蒙特利爾大學東亞研究中心副教授）所著《兄弟結拜與秘密會黨——一種傳統的形成》，該書是作者在詳盡掌握中外學者對有關問題研究的動態、採用社

會史研究方法、在豐富的檔案與文獻基礎上寫成的。它對於審視民間文化、社會流動與社會反抗之間的關係、探索兄弟結拜在清前期至中葉的演變、討論會黨的起源與發展等問題有着中國學者不容忽視的借鑒意義。

會黨之發生發展與結盟、結拜有關，這是王著首先關注之處。以往學者一般都認為，會黨乃是天生的政治團體或階級鬥爭的工具，後來，大陸的蔡少卿等人傾向於視之為互助團體，王大為在此基礎上，確認會黨起源於兄弟結拜等民間結社，起初多為互助團體。

王大為的研究顯示，與會黨產生有關的、立有名目的兄弟結拜只是在清初才出現。最早出現的會黨仍可視為互助會社，只是他們提供的已不是經濟上的互助，而是共同抵禦地方上的敵人，再後來便發展成為反抗政府高壓統治的集團。由於其行為容易招致危險，便出現歃血盟誓等儀式，用一種虛擬的血緣關係團結會眾。新形式的結拜需要特定的會名、創會神話以及隱語暗號，某些神祇以及民間宗教信仰、民間習俗等文化現象便被創會者借用過來。按作者的話來說：天地會的創立可以被更準確地理解為諸多「原子」的重新組合。情況確實如此，由於階級、經濟和社會地位的局限，中國農民反叛的思想武器只能從他們所處的民間文化和傳統觀念中吸收、改造、利用。在此過程中，傳統與反傳統、秩序與叛亂之間的界限是很模糊的。

與一般中國學者的看法不同，王大為認為，會黨的反清情緒是後來的事情，也許可以歸因於清王朝嚴禁「結會樹黨」的法律和殘酷的處置手段，如大規模捕拿會眾、焚燒村莊以及成批處決人犯。但是野火燒不盡，春風吹又生，會黨勢力逆風而進，四處蔓延。作者得出的結論是：「清政府可能不是天地會的接生婆，卻是該會黨的天然宣傳員」。由此看問題，人們便不難理解天地會為何會在十九世紀演變成為一個包含強烈政治內容的組織了。

以往學者一般都認為，會黨乃是天生的政治團體或階級鬥爭的工具，後來，大陸的蔡少卿等人傾向於視之為互助團體。王大為在此基礎上，確認會黨起源於兄弟結拜等民間結社，起初多為互助團體，會黨的反清情緒是後來的事情，也許可以歸因於清王朝嚴禁「結會樹黨」。

上述看法便於作者對許多複雜問題展開分析。作者堅持認為，應該對那些表面上看來已有定論的事物進行逆向思考，從中得出人們可以選擇的解釋。這一途徑對他研究會黨的基本內涵、探索會黨與叛亂之間的聯繫等方面很有幫助。例如，關於1786-87年爆發的林爽文起義——此事件乃天地會走向凸顯的契機且為本書關注的重點，作者慎重地指出，地域衝突 (在當時的台灣表現為不同祖籍集團之間的衝突) 即分類械鬥是起義爆發的原因之一，且是起義持續的動力，以往人們認為天地會出於其政治目的領導了這場起義的觀點是值得懷疑的。用階級壓迫、經濟關係惡化來解釋更是牽強附會。再如，王大為認為，清政府對天地會的迫害並非機械地產生反清情緒，宗教因素依然發揮重要作用，在贛東閩西，「天地會的主要吸引力在於宗教性，而非簡單的功利性」。事實也是如此，後來不同時期、不同地區會黨的活動內容，異彩紛呈。

會黨源流尤其是天地會源流問題，是中外學者關注的一個焦點，

王大為也作了獨到的探索。與本書主題相關的內容，如儒家學說中偏執與暴力的一面、所謂封建「專制」統治、民間宗教的性質等，作者娓娓道來，饒有興味。對於一些難題，作者知難而進，作了很好的解答。例如，為甚麼清政府對會黨活動的反應那麼強烈，而對宗族械鬥或分類械鬥之類的暴力則漠然視之呢？該問題確實令人迷惑，因為清朝官員的奏章在談到這兩類活動時使用的是同樣的語言。作者在第五章中對這兩類東南地區聞名的社會現象作了比較研究，其解釋是，械鬥是「民間」的暴力，由宗族等集團在一定範圍內採取行動以符合既定的社會秩序。而會黨暴力則超越了「一定範圍」尤其是儒家等級制度，屬於異端行為。民間械鬥是明清社會普遍存在的現象，在傳統農業社會結構裏起着重要作用，由於資料的零散，人們無法開展綜合研究，王大為的觀點為我們提供了啟迪。

但是，金無足赤，王著並非沒有缺憾。例如，在某些關鍵問題上，王大為提供的證據並不總是那麼站得住腳，論述中不乏自相矛盾之處。關於會黨成分問題，王大為認為參加者絕大多是生活在社會邊緣的年輕人。但是，王大為也對此持謹慎態度：「加入天地會者可能是窮苦人，但不一定是絕望者」，並說林爽文本人就「不是一個一文不名的無賴」。而且，他曾對有關供詞採用統計學的方法開展研究，說明林爽文的天地會成員的確「有家口，有宗族，有賴以生活的村社」。孰是孰非，使讀者對確切理解會黨成分這一問題感到無所適從。事實上，如果他能更充分吸收中國學者的研究成果，那麼這個問題是比較容易解決的。

還有，入會者的動機是甚麼？值得注意的是王大為對會黨政治性的懷疑以及他堅持宗教因素的重要性，導致了另一個關鍵問題的提出，他自問道：「要是入會者原本就知道天地會是一個宗教載體，那麼，是甚麼東西促使他們加入天地會，而不加入齋會、教門之類的宗教組織呢？」他有兩個答案，一個是會黨為從事危險行當者提供了「更好」的保護；另一個是，生活在社會邊緣、孤立無援的會黨成員在力求避免溶入「更具家庭色彩的宗教習俗」。從總的情況看，作者的解釋難以令人滿意。王大為簡單地認為，加入會黨雖然危險，但會內特殊的互助形式和特殊的力量顯得更為重要。

由此出發，人們不禁要問，十八世紀的教門、會黨是溶為一體的嗎？東南地區的會黨能否被視作華北、華中地區白蓮教之類的民間宗教結社(教門)的變種？儘管白蓮教教義中的千年王國思想比天地會清晰得多，而且兩者都為受欺凌者、窮光蛋、絕望者提供庇護，但兩者在許多方面存在着差異。王大為在第四章探討嘉、道時期贛東閩西的天地會時，對該地區會黨的宗教特徵進行歸納是合理的，但未能全面深入，很可惜。

還有，作者強調清政府對天地會的鎮壓有助於後者向整個華南、華中地區傳播。逃亡的會黨分子所到之處，又重立新會。書中第128-29頁的附圖顯示了這一地理流傳方

《兄弟結拜與秘密會黨》一書在結構上有值得商榷之處，第六章「中國結拜組織與晚期中華帝國」僅用了區區五頁加以論述。作者的原意是，在這一章裏，「將前面各章所述材料和觀點放入一個更大的背景中加以考察」，實際上，由於篇幅所限，作者的目的並未達到。如此，全書不免頭重腳輕。

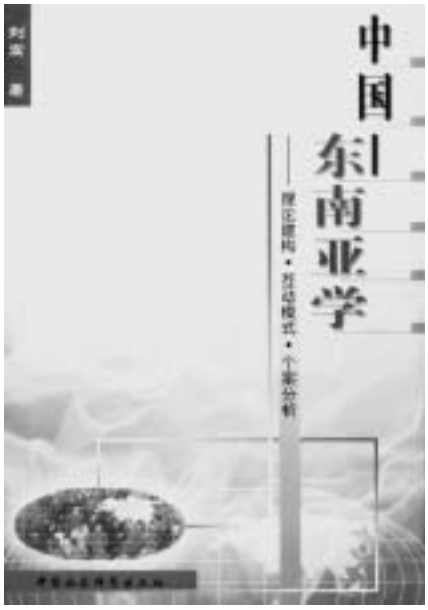
式，頗有說服力，但是，我們又如何理解書中第130頁的統計數字呢？其中說，閩粵桂地區60%的天地會組織是當地人創立的，而不是在逃的台灣人、閩南人和粵北人創立的。

相反，如果作者遵循自己所推重的人口學理論並參照社會環境變遷等因素，清中葉後，天地會呈扇形輻射、會黨名目層出不窮的現象，甚至包括其政治性格等問題，都不難迎刃而解。

最後，必須看到，本書在結構上還有值得商榷之處，第六章「中國結拜組織與晚期中華帝國」僅用了區區五頁加以論述。作者的原意是，在這一章裏，「將前面各章所述材料和觀點放入一個更大的背景中加以考察」，實際上，由於篇幅所限，作者的目的並未達到——至少有兩點，一是會黨在中華帝國晚期社會的活動特徵，即會黨的對內互助、對外犯罪與反清鬥爭的關係；二是會黨的政治性、破壞性是如何被後來的政治團體所利用的。如此，全書不免頭重腳輕。

拓寬視野，努力構築新範式

● 黃云靜



劉宏：《中國—東南亞學：理論建構．互動模式．個案分析》(北京：中國社會科學出版社，2000)。

由劉宏撰寫的《中國—東南亞學：理論建構．互動模式．個案分析》(以下簡稱《中國—東南亞學》)一書，於2000年由中國社會科學出版社出版。該書清晰而真實地記錄了作者成長於中國大陸，遊學於歐美日，任教於新加坡，在學術殿堂裏不懈地探索、思考的歷程和軌迹。

劉宏的《中國—東南亞學》由四部分組成。作者提出「中國—東南亞學」的概念，既是對主流學術界民族國家視野的反思，也試圖闡釋一種不同的分析構架。

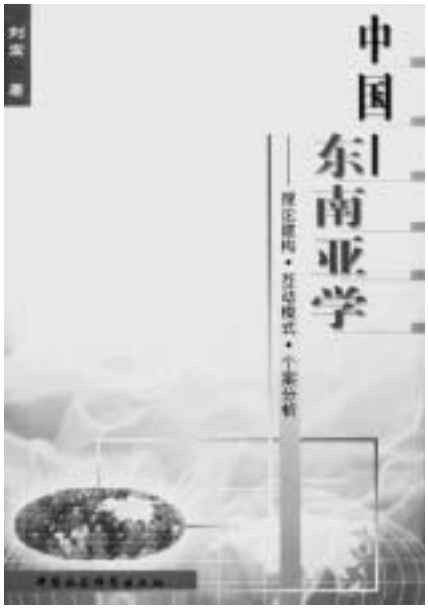
式，頗有說服力，但是，我們又如何理解書中第130頁的統計數字呢？其中說，閩粵桂地區60%的天地會組織是當地人創立的，而不是在逃的台灣人、閩南人和粵北人創立的。

相反，如果作者遵循自己所推重的人口學理論並參照社會環境變遷等因素，清中葉後，天地會呈扇形輻射、會黨名目層出不窮的現象，甚至包括其政治性格等問題，都不難迎刃而解。

最後，必須看到，本書在結構上還有值得商榷之處，第六章「中國結拜組織與晚期中華帝國」僅用了區區五頁加以論述。作者的原意是，在這一章裏，「將前面各章所述材料和觀點放入一個更大的背景中加以考察」，實際上，由於篇幅所限，作者的目的並未達到——至少有兩點，一是會黨在中華帝國晚期社會的活動特徵，即會黨的對內互助、對外犯罪與反清鬥爭的關係；二是會黨的政治性、破壞性是如何被後來的政治團體所利用的。如此，全書不免頭重腳輕。

拓寬視野，努力構築新範式

● 黃云靜



劉宏：《中國—東南亞學：理論建構．互動模式．個案分析》(北京：中國社會科學出版社，2000)。

由劉宏撰寫的《中國—東南亞學：理論建構．互動模式．個案分析》(以下簡稱《中國—東南亞學》)一書，於2000年由中國社會科學出版社出版。該書清晰而真實地記錄了作者成長於中國大陸，遊學於歐美日，任教於新加坡，在學術殿堂裏不懈地探索、思考的歷程和軌迹。

劉宏的《中國—東南亞學》由四部分組成。作者提出「中國—東南亞學」的概念，既是對主流學術界民族國家視野的反思，也試圖闡釋一種不同的分析構架。

完成於不同時間的文字，體現了作者學術素養的不斷積澱；而在不同緯度上遊學與研究的經歷，則拓展了作者的視野。因此，該書既反映了作者個人的學術成就，也向讀者展現了一幅「既透徹明瞭，又令人深思」的知識圖景。

《中國—東南亞學》由四部分組成：「東南亞視野」部分主要構思或完成於中國大陸，體現了作者早期所接受的學術訓練，即常規性的、以民族國家為基礎的分析框架；所關注的主要問題是在東南亞區域範圍內國家與社會關係變遷的不同模式。 在「中國與東南亞」部分，他開始超越民族國家和區域的界限，試圖從外交關係這一傳統領域之外探尋跨國與跨區域交往的多層面性與複雜性。作者關注第三世界國家之間在現代化進程中的互動和影響，並具體探討了中國進入後殖民時代印尼現代化話語的背景及過程。「當代海外華人跨國網絡」部分則主要探討二十世紀尤其是近20年來海外華人社會與商業網絡的形成與特徵。「導論」部分完成於新舊世紀之交。作者在此提出了「中國—東南亞學」的概念，這既是對主流學術界民族國家視野的反思，也試圖闡釋一種不同的分析構架。

如果說「接觸區」是作者構築中國—東南亞學的分析模式的出發點，那麼，「從亞洲看亞洲」則是作者構築「中國—東南亞學」的分析模式的主要目標。作者強調應平等、客觀地看待不同文明的次區域之間的互動。

該書的特色體現在以下幾方面：首先，把具體問題的探討與理論分析結合起來。作者的研究特點是融專題研究與理論探討於一體，在對每個問題進行研究時，都援用相關理論進行全面和深入淺出的闡釋，並揭示所研究的具體問題的理論含義及啟示。因此，結論部分往往也是其文章的精華所在。其次，對現有的理論與分析模式進行批評。作者在應用現有的理論與分析模式對具體問題進行學術探討的同時，又對相關的理論進行批判，指出其局限，進而提出自己的見解。第三，不斷吸收西方社會科學新理論。作者在過去十多年裏遊學與研究於世界各地，「每到一處，他都與全球化的新學術思潮相接觸」(王賡武序)。因此，他能夠站在國際學術發展前沿，在深入理解的基礎上把一些新理論與新概念運用於亞洲問題的研究中。

作者認為，中國與東南亞之間的互動不僅在歷史上存在，在全球化浪潮中更加明顯和突出；民族國家和區域界線在全球化過程中顯示了它們的局限。為了突破舊的研究模式，並把握迄今為止被忽視的次區域之間的聯繫，作者建議從新的視野看待亞洲。根據劉宏的定義，「『中國—東南亞學』(Sino-Southeast Asian Studies)是一種具有內在邏輯性的分析框架，用於系統地和科學地研究中國與東南亞之間長期互動的動力、進程與後果。它不僅注重貨物、資本、信息和人口的雙向交流，而且也注重這些互動關係如何產生新的社會文化與政治經濟格局及其對國內、區域和全球的影響」。在論證這一模式過程中，作者引用了「接觸區」(Contact Zone)和「跨國主義」(Transnationalism)的概念。他認為，這些概念及相關的理論不僅涉及民族國家，而且更注重不同地理／文化圈之間的互動及其後果，因而具有啟發性。作者將「接觸區」作為分析的起點，試圖「解構並闡釋亞洲次區域之間的互動模式及其對

民族國家內部進程的影響」。而這個起點也就是多數中國或東南亞研究學者所認為的終點，亦即各自文明的交界處。因此，「終點作為開端」成為「中國—東南亞學」的核心。「接觸區」並非具體的地理區域，而是無具體形狀、無固定邊界的概念上的區域，正如王賡武在序言中所說，「中國—東南亞學並非向我們提供另一個地理框架。他所更關注的是，如果我們將自己局限於現有的佔主導地位的教學與研究結構之中，我們可能失去我們的研究對象所提供的全新視野」。

如果說「接觸區」是作者構築「中國—東南亞學」的分析模式的出發點，那麼，「從亞洲看亞洲」則是作者構築「中國—東南亞學」的分析模式的主要目標。作者強調應平等、客觀地看待不同文明的次區域之間的互動。因此，他既批判西方中心論，諸如薩伊德 (Edward Said) 所批判的充滿文化霸權主義意味的東方主義，以及早期的現代化理論；又對其他的地域中心論抱有警惕。作者特別指出，為了避免「中國中心論」的偏見和誤區，「我們尤其要注重中國—東南亞互動之中的反向交通」。此外，他還關注到自我東方化和西方主義等相關問題。

本書在方法論上也頗具特色。作者尋求一種「中觀」分析法，試圖在宏觀理論和大敘述與微觀實證研究之間建立一個平衡點。書中除了反映歷史學的基本關懷，也融入政治學、社會學、文化研究和經濟學的一些相關概念和理論框架，並在此基礎上進行科際溝通與整合。特別要指出的是，該書還反映出作者嚴謹的治學態度。首先，作者把自己的研究建立在佔有豐富的中、英、日、荷和印尼／馬來文等文字資料的基礎上。它們包括檔案、政府文獻、口述史料、遊記、報刊；作者也進行田野考察，並採訪相關的人物以獲取第一手資料。其次，作者思路縝密，論證深入細緻，顯示其邏輯清晰、條理分明的思考。第三，作者嚴格遵循學術規範，對每一個專題的研究必定包括作者對有關這個專題研究的學術史回顧及評論，進而提出問題，然後就所提出的問題進行探討、研究。

當然，一種新理論範式從提出到成熟，需要不斷完善的過程。「中國—東南亞學」這一範式剛剛進入人們的視野，若說它已經成熟是不符合事實的。該書對一些新理論、新概念的運用尚缺乏明確的界定。比如，在運用網絡的有關理論與概念進行研究時，如何看待尋求累積社會資本或政治資本的過程及其行為與尋租行為的聯繫與區別？此外，「中國—東南亞學」的分析模式與傳統的國際關係分析模式之間的關係也還有待進一步釐清。

總之，在新格局面前，《中國—東南亞學》以更新、更廣的視野思考更新研究理論和方法的必要，並為如何更新指出了一個方向。鑒於該書從民族國家、區域研究在現有的分析模式上及理論上的困境出發，提出了一種新的理論範式，筆者建議，不僅是從事東南亞、亞洲研究的朋友，而且從事其他區域研究或全球化有關問題研究的朋友們，都不妨一讀此書。

「中國—東南亞學」這一範式剛剛進入人們的視野，若說它已經成熟是不符合事實的。該書對一些新理論、新概念的運用尚缺乏明確的界定。比如，在運用網絡的有關理論與概念進行研究時，如何看待尋求累積社會資本或政治資本的過程及其行為與尋租行為的聯繫與區別？這還有待進一步釐清。

編後語

3月6日，江西芳林村小學慘烈的爆炸聲震驚世界，人們不禁要問：中國的農村怎麼啦？中國教育體制的癥結到底何在？又面臨甚麼不可迴避的挑戰？本期「教育體制與新世紀」一組評論文章，正是面對着這些問題的。

楊東平指出，在經濟至上的社會風氣中，教育並沒有獲得中央文件所明確規定的「戰略地位」，中國教育投資佔國民總產值比例，本來已排在世界各國最末幾位，90年代以來甚至仍然逐年下降。他特別針對以下三方面弊端：一、近年來片面強調科技興國，課程設置的重理輕文、工具主義傾向；二、以考試分數為中心的「應試教育」；三、伴隨城鄉、地區、貧富差距不斷加大，引致對貧困農村和邊遠地區學生日益增長的不公平，提出要恢復教育的人文性、民主性和公正性。中國和世界現行正規教育體制，是把教育作為培育人力資本的手段，目標在於迎合社會分工和就業需要；但在新世紀，種種迹象顯示這種模式可能不再適用了。蕭今指出，由於高科技快速提高生產效率和人的壽命延長，閒暇以及所謂失業人口將成為永久性社會現象，從而造成教育、工作、娛樂、休養在一個人生命的各階段中重複出現，這勢必引起人類生活模式的基本變化。她以稱為「靜靜的爆炸」的成人教育為例，呼籲我們再也不能簡單地根據教育與經濟發展的關係來制訂目標，認為現在已是認真考慮建立有中國特色、可持續發展的終身教育體制的時候了。郭實渝認為，對教育最大的挑戰，還不是制度上的改革，而是以電腦科技為主導，在教學內容、方法，以及教師角色、師生關係上默默不斷地影響着教育體制的變化。這場「革命」發生尚不足20年，但其所顯示的跨地區、跨校際教學功能，富於彈性和能夠充分發揮學生主動性的特點，已經表現出其巨大力量。另一方面，教師角色的轉化、西方文化和語言文字的霸權，又不能不令人憂慮和警惕。這三篇文章共同強調：只有明確教育的對象是人，人格教育的重要，人在教育中的主體性(包括以兒童為中心)，才能應對新世紀的教育問題。如果這些聲音能逐漸成為全社會共識，那麼，中國教育才有可能迎接二十一世紀的挑戰。

本期佳作甚多，如三篇中外關係史文章，闡釋二戰後複雜、微妙的國際關係是如何影響中國和世界格局的；此外，還有文章分析中港台三地民眾傳統政治取向和政治參與的特色；從剛剛過去的美國大選看政黨政治與司法獨立；由柏林國會大樓裝置藝術品引起的「為人民服務」的政治藝術爭論；配合今年4月梁思成誕辰百周年，談他和林徽因的中國建築史寫作；對步雲鄉鄉鎮長直選的考察和反思，以及孫隆基從全球視野來觀看近一千年中國的宏觀走向，這些都是值得向讀者推薦的。

二十一世紀評論

台灣政治一年之反思

國民黨與台灣的民主轉型

朱雲漢

一 導論

台灣的民主轉型經驗在全球第三波民主化浪潮裏十分突出，在理論與實踐上都格外具有分析價值。台灣的政體轉型帶有濃厚的四種特質：第一、「由上而下」的特質，也就是說政體轉型主要是由執政菁英，而非反對運動所主導；第二、「選舉帶動」的特質，在政體轉型過程中，選舉機制要比體制外的政治抗爭發揮更大的政治推進力，選舉過程既是凝聚社會中支持政治改革力量的主要機制，也是引導反對運動進入體制內來推動改革的重要誘因；第三、「分期付款式」的特質，政治體制改革經歷漸進的、多階段的局部性制度調整，而非在短時間內進行全盤改造；第四、「低社會成本」的特質，政體轉型過程中並未出現嚴重的政治動亂，對於既有的社會秩序與經濟發展的衝擊比較小。

在威權體制下執政長達四十多年的國民黨，能夠同時順利推動政治體制與政黨體質的「雙重轉型」，這在全球第三波民主化的浪潮裏，是唯一的在政體轉型方面，從「黨國體制」順利過渡到「支配性一黨體制」的個案；在政黨轉型方面，國民黨將自己從「準列寧式的革命性政黨」，逐漸轉型至選舉導向的群眾性政黨。

更特殊的是，在威權體制下執政長達四十多年的國民黨，能夠同時順利推動政治體制與政黨體質的「雙重轉型」(dual transition)，讓自己的執政地位在多黨競爭體制下得到重新鞏固的機會。在政體轉型方面，過去二十年國民黨順利將台灣的政治體制從薩托利 (Giovanni Sartori) 所稱之「黨國體制」(party-state system)，轉型到彭佩爾 (T. J. Pempel) 所稱之「支配性一黨體制」(one party dominant regime) ①；在政黨轉型方面，國民黨將自己從「準列寧式的革命性政黨」②，逐漸轉型至選舉導向的群眾性政黨。這兩重的轉型過程在經驗層次上雖然是重疊的，但在概念上卻必須加以區分，前者涉及政治體制的建構原則，後者則涉及具體的政黨組織演化。

在全球第三波民主化的浪潮裏，台灣是唯一從「黨國體制」順利過渡到「支配性一黨體制」的個案③。在1986年民主轉型正式啟動後，儘管國民黨的執政地位逐漸失去威權體制的法律庇護，而必須定期接受民意檢驗與反對黨的公開挑戰；儘管在政治開放的過程中，國民黨的社會支持基礎逐漸受到侵蝕，反對黨的競爭壓力持續上升，但在政體轉型啟動後的十四年裏，國民黨基本上能夠透過選舉競爭來維持它在政治上的支配地位，經歷四次立法院選舉均能成功維持其多數黨地位。雖然，國民黨在最近一次總統大選中遭遇空前的挫敗，但是導致這次挫敗的主因是國民黨的內部分裂，而非民進黨的政治版圖大幅擴充。目前連戰所領導的國民黨，宋楚瑜領導的親民黨，以及更早由國民黨中分裂出來的新黨，加在一起的政治實力仍明顯超過民進黨，在立法院仍牢牢掌握接近2/3的席次，這個「泛國民黨系」政治集團不僅仍具有主導政策的實力，並有機會在年底立法院選舉後主導政府的重組。同時，原先在國民黨主導下所建構的憲政秩序也並未出現斷裂，民進黨政府的權力行使仍受到既有憲政體制的約束，這說明了台灣的新興民主體制已經通過了一次關鍵性的考驗。

此一特殊的政體轉型模式引發我們思考下面兩個嚴肅的問題：第一、是甚麼樣的歷史條件引導國民黨選擇主動進行漸進式的民主改革；第二、是甚麼樣的因素讓國民黨有機會順利完成「雙重轉型」？讓一個準列寧式政黨能平安地渡過威權體制鬆動與崩解的危機，還能在很長一段時間裏享受民主轉型的政治果實？

有兩個關鍵性的歷史條件，對於蔣經國所領導的國民黨在80年代中期主動推動「解除戒嚴」、「開放黨禁」、「開放報禁」、「國會改革」等一系列政治自由化措施起了積極引導作用。第一是官方意識形態與憲政制度內蘊含的調適彈性。第二是國民黨面對潛在的省籍矛盾與快速經濟社會變遷所持續進行的組織調適。

二　促使國民黨進行民主改革的歷史條件

台灣內外壓力的湧現是促使蔣經國所領導的國民黨開始認真面對民主改革議題的首要因素。從70年代中期以來，由於外交形勢逆轉，國民黨政府以全中國代表自居的「法統」面臨困境，國際承認的日益流失使國民黨不得不轉而尋求本土社會的支持，作為其政權的正當性支柱；在經歷二十多年的快速經濟成長之後，以戰後新生代以及中產階級為背景的新世代反對運動，在70年代中期開始萌芽與凝聚，並對威權體制提出強烈的挑戰，同時在美麗島事件之後，鎮壓的成本明顯上升；其次，到了80年代中，國民黨領導層的接班問題因為蔣經國的健康問題而浮現，促使蔣經國必須對其身後的政治發展形勢預做一些安排與設計。

不過，這些背景因素最多只是促使國民黨主動進行民主改革的必要條件，而非充分條件，因為歷史上有很多威權體制的領導者在內外形勢交相逼迫的情況下，常常選擇拖延手段，或甚至採取高壓手段來回應改革輿論與反對運動的挑戰，而不一定選擇主動進行體制改革。有兩個關鍵性的歷史條件對於蔣經國所領導的國民黨起了積極引導作用，促使蔣經國在80年代中期主動推動「解除戒嚴」、「開放黨禁」、「開放報禁」、「國會改革」等一系列的政治自由化措施。第一是官方意識形態與憲政制度內蘊含的調適彈性。第二是國民黨面對潛在的省籍矛盾與快速經社變遷所持續進行的組織調適。

國民黨的意識形態具有較高的調適彈性，因為國民黨在戰後台灣所建立的威權政治體制在意識形態上並不直接否定多黨競爭，也並不挑戰民主憲政的基本原則。國民黨一直是以國家處於特殊情況作為實施威權體制的合理化基礎，因為兩岸長期處於內戰狀態所以不能實施正常的憲政體制。從1949年開始，國民黨就在既有的憲法體系下，制訂「臨時條款」與頒布「非常時期」法令體系，作為戰後威權政體的法制根據。對國民黨而言，原有的中華民國憲法可以被凍結，但卻不可以廢止④。因為此一憲法乃是國民政府在其仍有效統治大陸、同時也被世界各主要國家承認的時期頒布的；對國民黨而言，此一憲法乃是維護「一個中國原則」的最重要法統象徵。

中華民國憲法為自由派與政治異議者提供了攻擊威權體制的有力武器。因為，臨時條款及其附屬的非常時期法令終究是「臨時的」，一旦外在的緊急情況逐漸消失，國民黨就很難拒絕回歸常態憲政體制的政治主張。也就是說，台灣的政體轉型在制度變革上存在一個「回歸憲法」的選擇，為民主轉型提供了低成本的方案。

然而，中華民國憲法的存在卻帶來了許多意想不到的結果。首先，憲法為許多自由派的知識份子與政治異議者提供了一個意識形態上有力的武器來攻擊威權體制。隨着80年代兩岸關係開始比較鬆弛後，他們對臨時條款的攻擊與回歸憲法的要求就顯得更有說服力。其次，時間的流逝造成資深民意代表逐漸凋零，進而對威權體制下的「萬年國會」形成一種自然的大限。當資深民意代表凋零的速度在1970年代末期與80年代初逐漸加速時，國民黨別無選擇，只有透過增額選舉將中央民意代表名額逐漸開放給台灣本地的選民。

這些意料之外的發展加總起來，迫使國民黨的菁英在80年代初期開始認真考慮政治開放，而此時憲政制度的內在調適彈性就充分地體現出來。因為從理論上來說，臨時條款及其附屬的非常時期法令顧名思義終究是「臨時的」，一旦外在的緊急情況逐漸消失，國民黨很難拒絕回歸常態憲政體制的改革派政治主張。也就是說，台灣的政體轉型在制度變革上存在一個「回歸憲法」的選擇，雖然這並不保證這個選擇會成為民主轉型時朝野在制度選擇問題上的當然共識(事實上，在很長一段時間裏，民進黨傾向拒絕承認此一憲法的合法性，因為這樣做將意味着他們接受了「一個中國」原則)。但無論如何，對於國民黨的改革派而言，此一制度上的安全瓣為民主轉型提供了一個低成本的方案，因為他們可以將政治改革放在一個既定的制度軌道上朝向可預測的方向來推動，同時他們也比較容易說服黨內的保守派接受這種體制內、有秩序的改革。

其次，國民黨的黨組織也具有較高的調適彈性，黨組織在政治體制改革前夕經歷過三種重要的轉化。第一是吸納經濟社會結構變遷過程中新生的社會力量；第二是培育台灣本土社會的政治菁英；第三是透過地方派系來維持黨對基層選舉的主導力量。

國民黨在遷台之初仍具有菁英型政黨的特徵，黨員人數佔人口比例很低，而且黨員的背景主要是政府、軍隊、國營事業的幹部(以及離休幹部)，以及知識份子(主要是中小學老師)。但是，為了因應結合本土社會的需要，為了因應地方自治選舉動員的需要，以及為了適應社會結構變遷的需要，國民黨在60年代以後開始調整黨員招募政策，放寬入黨資格以擴大群眾基礎，同時在黨員招募策略上，開始重視成長快速的社會部門。雖然，軍隊、學校、政府部門仍舊是招募黨員的重點部門，但是隨着工業化而來的新興社會階層，例如企業經營

者、自營商、專業人士、勞工以及關鍵性的社會部門例如新聞媒體、文化事業、學校、宗教團體等，也都成為組織發展的重點。國民黨在調整自己的社會階級代表性上具有較大彈性，部分原因是國民黨根據孫中山的理論，一直自我定位為「全民政黨」，主張階級利益調和，所以黨組織的發展可以積極配合社會結構的調整，讓國民黨成為所有主要階級的利益代表。

第二，國民黨的領導層在更早時期就推動本土化政策。在面對政治體制改革的歷史課題時，對國民黨的生存構成最大威脅的是潛在的省籍矛盾，也就是居於少數的外省人與處於多數的本省人之間權力分配的矛盾，以及隱含在省籍矛盾之後的國家認同分歧。在威權統治時期，黨國體制裏的主要職位與政治資源都由外省籍菁英長期壟斷，外省菁英壟斷政治的合理化基礎建立在「一個中國原則」下維持全中國的代表性。而民主化過程必然會引發將政治權力由外省集團手中重新分配給本省人的改革訴求，也可能引發國家認同的危機，使得反對勢力能夠運用這兩個矛盾來凝聚本省籍選民的支持，並威脅國民黨領導階層的執政地位。不過，國民黨的領導者很早就開始重視這些矛盾，並採取細膩的政治設計來沖淡省籍對立的潛在威脅。一方面，國民黨政府大力推動國語運動，並施行以中國人認同為主軸的教育與文化政策；另一方面，蔣經國早在70年代就開始加速國民黨內權力結構的本土化⑤，大量延攬本省籍青年才俊進入黨與政府體系工作，最關鍵的是他在1984年連任總統時，決定提名本省籍的李登輝為他的法定繼承人。因此在民主轉型啟動的前夕，許多本省籍菁英已經在國民黨的權力結構內獲得了一定的地位，從而也成為國民黨長期統治的受益者。對那些可以在既有體制下逐漸往上晉陞的本省籍國民黨菁英而言，採取激烈手段進行改革的風險太大，所以他們寧可選擇體制內的漸進式改革。同時，由於國民黨及早推行了本土化政策，在無形中也削弱了反對陣營利用省籍矛盾或國家認同議題進行政治訴求的力度。

對國民黨的生存構成最大威脅的是潛在的省籍矛盾。不過，國民黨很早就採取細膩的政治設計來沖淡省籍對立的潛在威脅。一方面，國民黨政府大力推動國語運動，並施行以中國人認同為主軸的教育與文化政策；另一方面，蔣經國早在70年代就開始加速國民黨內權力結構的本土化，大量延攬本省籍青年才俊進入黨政體系工作。

第三、國民黨在啟動中央層級的政治體制改革之前，老早就在地方選舉中累積了可觀的組織經營基礎與選舉實力。從台灣光復以後，國民黨為了強化對於本土社會的政治控制，以及籠絡地方層次的本土社會菁英，很早就開始推行地方自治，並辦理地方選舉。地方自治最早開始於1950年，當時就陸續引進鄉鎮層次(鄉代表會與鄉長)的普選，縣市級層次(縣議會與縣長)的普選，以及省議會的普選，由中央政府直接任命的僅限於省主席與直轄市市長。中央級民意代表的選舉則在1972年第一次有限度地開放，並分別在1980年與1989年擴大增額補選的名額，讓本地居民可以選出一定名額的中央民意代表來充實日益老化的立法院與國民大會。所以，威權體制雖然保障了國民黨對於掌控中央層級國家機構的獨享地位，但在地方層次國民黨必須組織社會力量，經營政治組織，收編地方派系來確保國民黨的支配性地位。

為了有效收編地方菁英以及他們在農村地區所經營的的侍從網絡(patron-client networks)⑥，在選舉民意代表時，國民黨長期採用「多席次單記不可讓渡投票制」(SNTV)⑦。國民黨領導層充分理解「單記不可讓渡投票制」與多席次選

區的結合必然導致激烈的黨內競爭，但這正是採取這個制度的初衷⑧。在省級下的每個行政區域內，國民黨通常至少維持兩個以上的地方派系，並讓這些地方派系彼此為地方公職、準公權力機關(如農會、水利會)的席位以及經濟利益而競爭。而國民黨則居中協調，如此一來，國民黨就可以對地方菁英分而治之。地方派系與國民黨黨中央存在多層的相互依賴關係。一方面，地方派系的許多行徑，例如買票、不正當的競選方式、貪污等都受到執法機關的刻意掩護，另一方面，地方派系之間的激烈競爭對那些想要參選的非國民黨人士形成了強大的阻礙，進而保障國民黨的選舉勝利。

國民黨之所以能在80年代後期開始順利地推動漸進式的民主轉型，有三個重要的條件：成功的經濟發展、比較健全的國家機構建設、兩岸關係的制約。不過，國民黨內部出現了嚴重的國家認同衝突，其凝聚力可以超越政黨界線，其撕裂力可以阻斷黨內權力分享的可能性，導致國民黨最終走上分裂之途。

地方派系與國民黨之間的相互依存關係是一種不對等的結構。對立派系之間的激烈競爭促使國民黨扮演平衡與協調的角色。在每個選區，國民黨透過特種黨部的運作可以掌握可觀的「鐵票」(如忠誠的外省籍選民與軍公教人員、榮民等)，足以使國民黨在地方派系之間扮演平衡者的角色。如此一來，經由政黨機器的運作使得執政菁英不但可以掌握選舉的結果，而且成功地在地方層次維持一種「有限度的多元主義」，可以將選舉的競爭邏輯轉化成維持政權合法性、政治控制與「選擇性吸納」的有效工具。隨着反對勢力的選舉力量從1970年代末起逐漸提昇⑨，上述維持國民黨選舉優勢的模式開始受到衝擊，但並未失去功能。國民黨與地方派系依然保持龐大的選舉資源，此外，透過對政治資金與大眾媒體的掌控，以及對於民間社團的掌握，國民黨依然維持絕對的競爭優勢。藉着與地方派系的政治聯盟，在1986年以前的各級民意代表選舉中，國民黨始終能得到超過2/3強的選票以及超過3/4的席次。此一既存的優勢使得國民黨領導層在

面對反對運動的民主改革要求時，擁有相當大的迂迴空間，因為對國民黨領導層而言，選舉管道的進一步開放，並不會構成立即的政治生存威脅。

三　順利過渡到支配性一黨體制的支柱因素

在80年代中期，固然有一些有利的歷史條件在積極面引導國民黨尋求主動回應改革壓力的可能性，但這些條件並不足以確保國民黨可以順利推動有計劃的、漸進式的政治體制改革；也不能確保國民黨領導層可以有效掌握改革的進度與幅度；更不可能保證國民黨可以長期享受民主轉型的政治果實。任何政治體制改革必然有其風險，有其不可預知性。

國民黨之所以能在80年代後期開始順利地推動漸進式的民主轉型，有三個重要的條件形成了基本支柱，讓國民黨有很大機會營造其希望的轉型結局，也就是能順利過渡到支配性一黨體制；讓國民黨能在新的開放競爭體系下重新鞏固其執政地位。這三個支柱因素是：成功的經濟發展、比較健全的國家機構建設(state-building)、兩岸關係的制約。不過，國民黨所主導的民主轉型也遭遇到一個出乎預料的變數，那就是國民黨內部出現了嚴重的國家認同衝突，這個衝突同時具有極大的凝聚力與撕裂力，其凝聚力可以超越政黨界線，其撕裂力可以阻斷黨內權力分享的可能性，導致國民黨最終走上分裂之途。

70年代中期，新世代的反對運動出現之後，國民黨就開始留意「黨」與「國」之間的分際問題，並在制度上進行必要的調整來迎接多黨制的來臨。其中最重要的是建立黨的獨立財務制度與人事系統，讓「黨庫通國庫」、黨國人才流用、以及黨職務與政府職務可以轉敍與相互累計年資等等現象成為歷史遺迹。

在開始民主改革之前，台灣已採行了將近二十多年的外向型工業化策略。此一策略有效地解決了經濟累積與分配的問題，吸收了大量農村剩餘勞力，創造了大量小資產階級與中產階級，因此，和同時期的拉丁美洲國家所推動的第二次進口替代策略相比，國民黨擁有更廣泛的社會支持基礎。憑藉此一有效的發展策略，國民黨菁英在面臨民主化的訴求逐漸凝聚與加強之際，並不會進退失據。因為他們依然可以宣稱他們所建立的政治秩序擁有一種工具性的正當性。正由於台灣社會內部缺乏反對勢力可資運用的高度爆炸性的社經分配衝突，因此反對勢力在發展的初期，無法有效利用經濟與社會議題來強化政治改革的訴求，動員策略從而受到限制。國民黨的經濟發展策略為其建立了基本的社會支持與政治凝聚力。對於大多數社會成員而言，接受國民黨的漸進式改革，可以確保既有的經濟發展模式不受干擾，所以儘管反對陣營的政治改革訴求有其吸引力，但他們仍不願意輕易背棄國民黨。同時，正因為社會上並未累積大量的經濟利益受損者，也缺乏嚴重的分配衝突或階級矛盾，反對勢力無法組織大規模的罷工或抗議運動，在向執政菁英提出激進的民主改革要求時，缺乏有效的着力點。在反對運動借助全面性的群眾運動來迫使國民黨菁英接受其改革要求時，國民黨領導層就可以大致按照自己的政治規劃來主控體制改革的幅度與速度。

其次，台灣建立了比較健全的現代化國家機構，這也為平順的民主轉型提供了一個政治平台。國民黨繼承了日本殖民時期所建立的現代化統治機構，在

戰後逐步發展為比較健全的國家官僚體系，擁有相當完整的現代國家職能。國民黨從50年代開始就逐步落實「五權憲法」所規定的「考試用人」、「常任文官」、「功勳晉陞」制度，同樣的制度也適用於軍隊的人事晉陞。國民黨建立了與政府機構平行的組織，作為指導與協調政府部門決策中樞，雖仍扮演政策指導角色，黨的運作也必須配合國家官僚體制的人事制度與政府的法定決策機制。國民黨雖然積極培育治理人才，但其重點是在軍隊、文官與學校的年輕成員裏找尋可造之才，然後栽培他們逐步晉陞為高級文官、高階軍官或決策官員。在70年代中期，新世代的反對運動出現之後，國民黨就開始留意「黨」與「國」之間的分際問題，並在制度上進行必要的調整來迎接多黨制的來臨。其中最重要的是建立黨的獨立財務制度與人事系統，讓「黨庫通國庫」、黨國人才流用、以及黨職務與政府職務可以轉敍與相互累計年資的現象成為歷史遺迹。同時，為了避免再度出現類似「中壢事件」這種因選務糾紛而引發的群眾騷動，國民黨政府為各級選舉建立了超黨派的「選舉委員會」，強化選務機關的行政中立，提高選舉過程的透明度與公信力。

兩岸關係也構成引導島內政治發展的基本制約條件。北京對於島內分離主義傾向所採取的嚴峻立場，使得多數祈求安定的中產階級選民對於反對陣營所倡導的「重新制憲」、「公民投票」、「獨立建國」等相對激進的政治訴求，抱持高度的疑懼。這使得民進黨比較容易在地方層次的選舉中擴大政治版圖，但不易在中央層級的選舉中開拓票源。

國家機構較健全的發展對於國民黨所主導的民主轉型提供三項有利的作用：第一、國家機構的正常運作可以比較不受政黨競爭因素的干擾。當反對黨人士開始進入正式的國家體制內(例如當選為立法委員或縣市長)，軍隊與文官體系不會出現適應不良的情況，同時選舉所帶來的政治震盪的衝擊範圍也有限，國家機構職能的運行基本上不受政治體制改革進程的干擾；第二、國民黨政府有強大的執法能力，足以應付在選舉過程或反對陣營群眾集會中可能出現的失序狀況，並確保反對陣營的政治抗爭手段必須受到法律約束；第三、國民黨可以透過國家機構所具備的「發展性」與「利益再分配」功能，主動化解社會內部的分配性衝突，或直接回應社會團體的新生政策需求，不致於讓許多經濟與社會議題衍生為政治問題，而為反對黨所利用，同時也確保社會中的利益團體仍舊以國民黨所主控的政府為主要訴求對象。

最後，兩岸關係也構成引導島內政治發展的基本制約條件。北京對於島內分離主義傾向所採取的嚴峻立場，使得多數祈求安定的中產階級選民對於反對陣營所倡導的「重新制憲」、「公民投票」、「獨立建國」、「住民自決」等相對激進的政治訴求，抱持高度的疑懼，並使得國民黨所主張的漸進式體制改革，比較能為多數民眾接受，對於兩岸關係的衝擊也相對緩和。這個制約因素，使得民進黨比較容易在地方層次的選舉中，借助「反黑金政治」、「環保」與「行政效率」等訴求擴大政治版圖，但不易在中央層級的選舉中開拓票源。

當蔣經國所領導的國民黨在80年代中期開始進行政治體制改革時，唯一無法預見的，就是國家認同衝突最終會導致國民黨分裂。蔣經國並未充分意識到隱藏在省籍矛盾背後的是國家認同與民族認同衝突，雖然國民黨很早就開始推行本土化政策(也就是逐漸讓本省籍人士當家作主)，但本土化政策可以化解省籍矛盾，卻無法有效化解族群矛盾與國家認同分歧。當蔣經國於1988年去世，李登輝根據憲法繼任總統，不久之後黨內就爆發「主流派」與「非主流派」的衝突。

這個衝突表面上是權力分配之爭與改革路線之爭，但本質上是國家認同衝突。權力分配與改革路線衝突有協商的空間，「中國人認同」與「台灣人認同」的對立卻沒有妥協餘地。「台灣人認同」的強大凝聚力，讓李登輝不僅可以獲得多數的本省籍黨內菁英的支持，並且可以得到民進黨的適時配合與支援，然而，一旦引進黨外力量介入黨內衝突，國民黨內部的分裂就無法避免。第一波的分裂導致部分少壯派立法委員在1993年出走另組「新黨」，第二波的分裂導致郝柏村與林洋港在1996年脫黨參選總統，第三波的分裂導致宋楚瑜在2000年脫黨參選總統。國民黨的分裂對於其內部凝聚力與選舉動員實力均構成嚴重的損傷，而且一次比一次嚴重。

四　國民黨的挫敗

從民主化的角度來看，一個新興民主社會出現政黨輪替的現象是很正常的，民主競爭體制本來就蘊含了政黨輪流執政的可能性。不過，從政黨競爭的角度來看，國民黨的挫敗主要肇因於三個因素：第一、國民黨在憲法制度設計上缺乏遠見；第二、國民黨缺乏黨內民主競爭機制；第三，李登輝的一意孤行。這三項因素都是自己造成的。

從政黨競爭的角度來看，國民黨的挫敗主要肇因於三個因素：第一、國民黨在憲法制度設計上缺乏遠見；第二、國民黨缺乏黨內民主競爭機制；第三，李登輝的一意孤行。事後看來，李登輝等於在執行一個毀滅國民黨的政治策略。

由國民黨所主導的憲政體制變革，對於後李時期的政治形勢估計不足，以此形成了作繭自縛之局。90年代李登輝領導的國民黨，是以推動總統直選作為整個憲政變革的軸心。在當時，此一選擇有多種的戰略考量，既符合李登輝鞏固權力的需要，又可以帶動憲法結構的大幅調整，也可以滿足向國際社會彰顯台灣人民行使主權的意義。同時，李登輝個人的民意聲望也可以轉化為國民黨的選票⑩。但是，這項關鍵性設計的副作用是：第一、以總統為重心的憲政體制極易在權力交接之際，誘發黨內出現劇烈的總統提名爭奪戰。因為這是一場勝者全拿的權力遊戲，在黨內缺乏一套符合民主正當性競爭規則的情況下，比較容易出現分裂之局。第二、總統大選必然削弱政黨標誌的作用而突出候選人的個人魅力，在總統大選中傳播媒體的作用超過組織動員，因此即使缺乏龐大組織的反對黨候選人，或甚至沒有政黨奧援的獨立參選人，都有向國民黨候選人挑戰的機會。

在國民黨面臨連戰與宋楚瑜同時爭取總統提名的情況下，最有效避免國民黨分裂與防止宋楚瑜脫黨參選的辦法，就是經由民主與公平的黨內競爭制度產生總統候選人。但國民黨一向缺乏制度化的黨內競爭機制，而且李登輝與連戰也都排斥這個方案，因為宋楚瑜極有可能在一場公平的競賽中贏得黨內初選。在考量國民黨的接班人選時，李登輝很明顯將其個人政治利益以及個人政治理念置於國民黨利益之上。李登輝堅決排斥宋楚瑜，是因為他擔心宋楚瑜擔任總統後，不但會全面接收國民黨資源，而且必然會修改其政治路線。事後看來，李登輝等於在執行一個毀滅國民黨的政治策略，但是由於國民黨的權力結構一

向是採取黨主席獨斷制，黨主席對於黨組織更有絕對的指揮權力，沒有任何有形的黨內制衡機制可以牽制黨主席的一意孤行。

在失去政權之後，國民黨面臨更嚴重的體質調整檢驗。過去，國民黨的很多組織運作機制都是建立在長期掌握國家機構的政治基礎上，在失去中央執政權之後，國民黨對於許多社會團體的掌控能力開始快速消退，黨中央也無法有效節制地方派系，黨產合法性問題開始浮現。目前，由於國民黨仍舊掌握立法院多數，而且也還具有重返執政地位的潛力，所以地方派系仍願意與國民黨維持結盟關係。如果國民黨在年底立法院選舉中無法維持第一大黨地位，就很難出面籌組執政聯盟，反而有可能面臨民進黨分化策略的衝擊。如果無法順利渡過這一劫，就有可能步上組織進一步萎縮的命運。

台灣的民主轉型經驗顯示，威權體制下的執政菁英如果主動推動漸進式的政治體制改革，有可能面臨失去政權的風險，但也有可能讓自己的執政地位重新獲得鞏固，兩者都沒有必然性。台灣黨國體制成功實現民主轉型，也令台灣背負了一些特殊的歷史包袱，即社會的過度政治化後遺症以及黑金政治的侵蝕。這些都是平順民主轉型的代價。

五　台灣經驗的啟示

台灣的民主轉型經驗顯示，在一定的歷史條件下，威權體制下的執政菁英如果主動推動漸進式的政治體制改革，有可能面臨失去政權的風險，但也有可能讓自己的執政地位重新獲得鞏固，兩者都沒有必然性。國民黨的轉型經驗也顯示，一個準列寧式的政黨有可能在主導民主轉型過程的同時，營造一個「支配性一黨體制」的出現。而國民黨在90年代所建立的支配性一黨體制，如果沒有遭遇國家認同衝突的撕裂性衝擊，原本應該具有更高的存續能力。而且從日本的經驗來看，支配性一黨體制的長期存在也不一定阻礙民主政治的鞏固。所以，從理論上來說，我們不應完全排除以黨國體制為起點的雙重轉型也可能出現成功的民主轉型。

有若干歷史條件對於國民黨願意進行民主轉型起了積極引導作用：第一、官方意識形態與憲政制度內蘊含的調適彈性；第二、黨組織可以彈性吸納經濟社會結構快速變遷過程中新興的社會力量；第三、國民黨領導層在更早時期所推動的本土化政策；第四、國民黨在地方選舉中所累積的經營基礎與選舉實力。同時，國民黨主導的雙重轉型得以順利完成得力於三個支柱因素：成功的經濟發展、健全的國家機構建設，與兩岸關係的制約。

台灣的轉型經驗顯示，政治領導者往往根據眼前政治需要來選擇憲法制度和黨內的決策機制，而忽視其長遠的政治作用。國民黨所主導的民主轉型遭遇到出乎預料強烈的國家認同衝突，總統直選制導致黨內權力繼承危機加劇，再加上黨內缺乏民主決策機制，最終導致國民黨無法避免分裂之局，並使其支配性政黨的優勢地位提前結束。

最後，我們也不能過度高估國民黨在民主轉型中的作用。由黨國體制直接過渡到支配性一黨體制，也讓台灣的新興民主背負了一些特殊的歷史包袱。不少威權體制時期的運作機制仍潛伏在新的民主體制裏，例如情治體系的政治偵防作業，以及利用檢調系統來打擊政治異己的做法。過去國民黨對於社會部門

的高度滲透性，以及在選舉過程中的過度動員，導致台灣社會普遍出現過度政治化 (politicization) 的後遺症，大幅壓抑了公民社會的自主發展空間。國民黨對於地方派系的倚賴，以及與部分財團的複雜利益交換關係，更使得台灣的代議政治一直無法擺脫黑金政治的侵蝕。這些都是平順民主轉型的代價。

註釋

① Giovanni Sartori, *Parties and Party Systems* (New York: Cambridge University Press, 1976); T. J. Pempel, ed., *Uncommon Democracies: The One-Party Dominant Regimes* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 47. 在「黨國體制」下，執政黨與國家機構在結構上相互融合，執政黨享有法理或事實上的專政地位，其他政黨即使允許存在，也不被允許挑戰執政黨的執政地位；在「支配性一黨體制」下，政黨與國家機構在結構上明確劃分，但只有一個政黨長期享有執政地位，反對黨可以透過議會來監督與牽制執政黨，也可以透過公開的選舉競爭機制來挑戰執政黨，在法理上也有機會取而代之，但是由於執政黨在社會支持基礎與組織力量上享有絕對優勢，以及由於反對勢力本身的積弱與渙散，所以執政黨始終可以維持其支配性地位。日本的自民黨在戰後就曾經建立一個相當鞏固的「支配性一黨體制」。

② Tun-jen Cheng, "Democratizing the Quasi-Leninist Regime in Taiwan", *World Politics*, 42 (July 1989): 471-99.

③ Yun-han Chu, "Taiwan's Unique Challenge", *Journal of Democracy* 7, no. 3 (July 1996).

④ 從1948年起，在「動員戡亂時期」的名義下，臨時條款與一連串的緊急命令取代或凍結了許多原中華民國憲法的重要條文，並使國家處於永久的緊急狀態。這些超越憲法的設計在1950與1960年代不斷擴張，最後並賦予總統無限的權力，且廢除只得連任一次的規定，暫停立委、國大、監委的改選並使現任資深代表享有終身職，同時無限期地停止省與直轄市市長的選舉，參見Hung-mao Tien and Yun-han Chu, "Building Democratic Institutions in Taiwan", *China Quarterly*, 148 (December 1996): 1103-32.

⑤ Edwin Winckler, "Taiwan Transition?", in *Political Change in Taiwan*, ed. Tun-jen Cheng and Stephan Haggard (Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1992).

⑥ 侍從網絡是一種垂直性的追隨與保護關係，往往以宗族或地緣關係為基礎，在農村地區自然領袖與一般農民間形成一種不對稱的交換關係網絡。

⑦ 同一個選區可以當選多個席次，但每一位選民只能在眾多候選人中圈選一人，在候選人中得票最高前幾名當選。同一政黨通常會提名多位候選人，但是同一政黨候選人之間的得票不能流動。

⑧ Fu Hu and Yun-han Chu, "Electoral Competition and Political Democratization", in *Political Change in Taiwan*.

⑨ 反對勢力選舉力量的逐漸興起請參見Yun-han Chu, *Crafting Democracy in Taiwan* (Taipei: Institute for National Policy Research, 1992).

⑩ Hung-mao Tien, *The Great Transition: Political and Social Change in the Republic of China* (Stanford: Hoover Institute, 1989).

朱雲漢 台灣大學政治系教授

未曾實現的改革

顏厥安

一 前言

背負着台灣各界改革期望的陳水扁總統，自去年5月20日就職迄今已經一周年了。對於過去的這一年有太多可以評論①，但是本文將僅針對一個特殊的現象提出討論，亦即頭戴着自由派改革光環就任的陳水扁總統，一年下來竟然交出一張疏遠背離自由派重要主張的成績單。我認為這與阿扁／民進黨的長期發展策略，以及李登輝路線的興起等因素有密切關係。而阿扁的執政，反而為台灣自由派帶來更大的危機。

頭戴着自由派改革光環的陳水扁，自去年5月20日就職迄今已經一周年了，但他竟然交出一張疏遠背離自由派重要主張的成績單。我認為這與阿扁／民進黨的長期發展策略，以及李登輝路線的興起等因素有密切關係。而阿扁的執政，反而為台灣自由派帶來更大的危機。

二 分析範疇

如果要以某種簡化的方式來掌握過去一年台灣的政局變化意義，我認為可以以自由(派)／保守(派)，本土(派)／親華(派)的兩組區分來加以分析觀察。這兩組區分也許簡化了不少問題或複雜性，因此難免有點扭曲，但是捨棄了概念化約，就僅剩混沌的複雜，也就沒有辦法進行任何的認知。

首先當然要說明一下這兩組區分的基本涵義。所謂的自由派，其基本的意含來自於美國的liberals，這一支政治力量或立場的古典主張是傾向於重視民主、人權、社會正義，同情弱者，尤其是勞工，對大資本家甚至資本主義抱持着比較敵對懷疑的態度。他們的「先進」主張，則傾向於結合各種新社會運動的關懷，例如婦女、同性戀、少數族群、環保等，來對抗「主流支配結構」。因此整體而言，可以稱之為「自由左派」。保守派的基本性質也可說來自於美國，其形式制度的基本主張與自由派相同，也肯定民主、法治與人權，但是對於人權的內涵，社會正義以及新社會運動議題，則與自由派有相當不一樣的看法。保守派重視傳統的家庭倫理與道德規範，重視經濟發展更甚於對勞工的保障，對於

新社會運動的要求則多半比較懷疑。特別值得注意的是，在美國保守派通常都強烈反共，因此過去對蘇聯，近來對中國大陸，大致上都抱持着比較敵對的態度。

至於本土派與親華派的區分，初步看來當然隱隱地與獨派以及統派的區分相一致。但是我在這裏之所以不使用統獨區分，主要是因為本土派更接近於過去國民黨曾經主張過的「台灣優先」，也就是包括了並不希望明顯而積極地主張台灣獨立，甚至也並不反對與中國形成某種政治統合，但是卻希望台灣的利益應該要優先加以保障的政治態度。至於親華派則除了包括以中國統一為絕對誡命的統派外，更包括了想藉拉攏中國大陸來鞏固其在島內政治地位的陣營。

本土派與親華派的區分，初步看來當然隱隱地與獨派以及統派的區分相一致。但我之所以不使用統獨區分，主要是因為本土派更接近於過去國民黨曾經主張過的「台灣優先」，至於親華派則除了包括以中國統一為絕對誡命的統派外，更包括了想藉拉攏中國大陸來鞏固其在島內政治地位的陣營。

有了這兩組區分之後，更重要的是將兩者結合而形成的四組立場(參見下表)，我們可以利用這四組範疇對台灣政局做一分析了解：

本土／親華	自由／保守	主要政治力代表	主要社會力代表
本土派	自由派	民進黨部分人士	知識份子、社運團體
	保守派	民進黨；國民黨李登輝力量	具有本土意識之企業；統獨意識不強烈之本省籍民眾
親華派	保守派	國民黨反李登輝力量；新黨；親民黨	親華之知識份子、眷村、榮民；相當數量之原住民、客籍人士
	自由派	無	極少

三　民進黨的社會力凝聚策略

我們可以說，民主進步黨在台灣的崛起，是以本土派為基礎，結合了本土自由派與本土保守派的力量而起。關於這一點，也許可以由民進黨的黨綱中「基本綱領——我們的基本主張」裏面的六大基本主張看出②：

(1) 建立主權獨立自主的台灣共和國

(2) 民主自由的法政秩序

(3) 成長均衡的經濟財政

(4) 公平開放的福利社會

(5) 創新進步的教育文化

(6) 和平獨立的國防外交

這六大主張一方面含括了激進本土派(獨派)的主要主張，另一方面又充分滿足了島內自由派知識份子、學生，以及各主要社會運動的訴求。尤其在第四點「公平開放的社會福利」之下，竟然還包括了即使是西方自由派或社會民主人士都不一定必然要求的產業民主等政策。

當然，任何政黨都不會真心誠意地追求實現其黨綱目標，黨綱往往也僅是一種凝結政治力的宣傳訴求。但是也正是如此，對於民進黨這個由「基層」一路透過選舉建築起來的政黨，其宣傳訴求的重點，也正顯示出該黨的社會力動員策略：以獨派與自由派的聯合陣線，來打擊挑戰統派與保守派的總代表——國民黨政權。此一獨派與自由派的聯合策略，也充分展現在陳水扁競選的白皮書之中③。

四　李登輝路線的意義

然而民進黨的獨派與自由派的聯合陣線，卻從1990年代中葉之後遭到一個強烈的挑戰：李登輝的國民黨本土化路線(簡稱為李登輝路線)。李登輝路線的兩大支柱是：經濟繁榮與民主本土。其中經濟繁榮成長，其實是國民黨固有的政策基石，甚至可以說是國民黨統治正當性的主要來源。而這種經濟繁榮，當然是以保守派的經濟成長手段為主，亦即相當程度是以犧牲社會正義與環境來換取的繁榮。因此李登輝路線的精髓當然不在於經濟繁榮，而在於透過國會全面改選以及總統直接民選等手段，來實現台灣人民當家做主與建立台灣人民主體性的「本土化」目標。而且其精妙之處更在於，以隱性不直接宣示的方式，逐步醞釀台灣人民對於台灣為一主權獨立國家的「認知」與「認同」。其中1999年7月無預警的「兩國論」宣言，只不過是此一過程的總收割而已。

民進黨的獨派與自由派的聯合陣線，從1990年代中葉之後遭到強烈的挑戰：李登輝的國民黨本土化路線的精髓，在於以隱性不直接宣示的方式，逐步醞釀台灣人民對於台灣為一主權獨立國家的「認知」與「認同」。1999年7月無預警的「兩國論」宣言，只不過是此一過程的總收割而已。

面對李登輝路線的挑戰，民進黨的回應其實是相當富有策略的。這當中又可粗分為兩大階段。第一階段是繼續以反對黨的角色延續推動其自1980年代以來的主要政治主張：國會全面改選、省市長民選、總統直接民選、本土化、建立台灣主體性等。此階段的李登輝被民進黨定位為本省籍的國民黨主席，一位想要呼應時代潮流進行改革的總統，但是由於受到國民黨內親華保守派的掣肘，因此改革的阻力重重，反而必須藉由民進黨在「黨外」的奧援，才有可能進行改革。

第二階段則是李登輝於1996年當選第一屆民選總統，在其政治地位完全鞏固之後，民進黨改採與李登輝「積極合作」的方式，希望能進一步深化推動台灣的第二波改革，其中包括廢省、廢除國民大會等。不過真正關鍵的是，民進黨在此一階段即已充分認知到「李登輝遺產」(Lee's Legacy)(也就是李登輝路線)終將成為台灣政治正當性的主要來源，因此民進黨勢必要在李登輝執政的最後幾年，透過精密的操作將自己塑造成李登輝遺產的真正繼承人。為此民進黨前主席許信良喊出了要讓民進黨成為台灣的「主流力量」，而陳水扁則積極將自己塑造成「台灣之子」，並在總統大選中提出所謂「新中間路線」。

如果以前面所提出的範疇來看，李登輝可以說成功地塑造出一股本土保守派的政治力量，這支政治力量不但包括了國民黨內的本土派，更實質上成為民進黨主要政治勢力，甚至是更激進的各種獨派力量的「立場認同」④，李登輝儼然

成為「本土派」的總代表。即使是自詡為自由派的本土知識份子與社運團體，也有相當高的比例認同了李登輝路線。能夠清醒地了解並指出李登輝路線中之保守性格(犧牲社會正義與環境的經濟成長、輕視新社會運動、台灣民粹主義等)，與自由派立場的強烈衝突者已然稀少⑤。

因此在這種社會力凝聚的板塊移動過程中，民進黨要做的主要「轉型」有二：第一，積極醞釀接收李登輝路線，包括其留下的政治勢力。第二，消極隱性地「去激進化」(de-radicalization)，其中又包括兩個「保持距離」的重點對象：「激進台獨」與「自由派」。前者其實是最保守的本土派勢力，原本也是民進黨的「精神重鎮」，因此無論如何保持距離，這股政治力終究會在關鍵時刻選擇支持民進黨。

比較值得注意的是民進黨內自由派主張的退卻。自由派，原本就包含有古典自由派與新社會運動兩大環節。前者主張的自由、民主、法治、人權等內涵，對於多數民進黨人而言，到了90年代末期已經大致上都實現了。至於新社會運動的諸多主張，尤其是環保、婦女、勞工、社福、族群等議題，原本就帶有某種「理想主義」的色彩，因此它們並不如解除戒嚴、解除黨禁一般是非實現不可的目標，而僅是必須與其他目標相互衡量的「選項」。而所謂的其他目標，對於民進黨的「政治」菁英來說，當然不是甚麼經濟成長，而就是赤裸裸的「奪取政權」。如果已經奪到了，那就是「維護政權」。

因此民進黨與自由派主張的漸行漸遠之所以具有特殊重要性，正在於民進黨在此顯現了政治行動「為權力而權力」的「領域獨立性」，或者社會學一點說，政治系統的功能自主性。亦即，並非民進黨漸漸放棄了自由派主張，而是政治行動的邏輯使得自由派主張「政策工具化」。民進黨，或其他的政治力量，只要當他們覺得有利於政治權力的獲取或維繫時，就會撿拾起自由派的主張，大大強調一番。但是當不利於其政權或奪權時，民進黨也將「痛苦地」(真的痛苦嗎？)放棄任何既有的「理念」。

民進黨與自由派主張的漸行漸遠，顯現了民進黨政治行動「為權力而權力」的「領域獨立性」。民進黨，或其他的政治力量，只要當他們覺得有利於政治權力的獲取或維繫時，就會撿拾起自由派的主張，大大強調一番。但是當不利於其政權或奪權時，民進黨也將「痛苦地」放棄任何既有的「理念」。

五　陳水扁執政一年的軌迹

運用前述的分析，我們其實可以清楚看到陳水扁就任總統一年以來的主要運作軌迹，而這一軌迹甚至可以追溯到其勝選的最後策略。以下分幾個部分說明。

(1) 勝選最後策略：其實在從1999年到2000年的總統競選過程中，阿扁民調支持基本上都是處於落後的局面(落後給宋楚瑜)。即使宋楚瑜發生了「中興票券」醜聞案，其影響也僅不過縮小了宋對扁的領先差距，阿扁仍然是一個落後者。真正的關鍵在於中央研究院院長李遠哲出面支持阿扁，才使得阿扁獲得了反敗為勝的關鍵選票。而李遠哲挺扁的主要象徵作用，正在於顯現「本土自由派」所欲追求的社會改革，必須以支持陳水扁擔任總統始能實現。這可以說是民進黨

長年營造醞釀的「本土派」+「自由派」力量的總集結。因此，雖然有相當比例的本土保守派在李登輝「支持」連戰的情況下投票給連戰，但是陳水扁仍然以獲得接近40%的選票擊敗了宋楚瑜。

⑵ 為執政暖身：從三一八當選到五二○就職，阿扁運作的主要着力有二：透過以李遠哲為首的國政顧問團，來標榜塑造自由派的社會改革主張即將實現的想像。然而真正的重點卻在於，提名唐飛——一位國民黨籍外省將軍——出任行政院長，這一方面是向北京以及台灣的親華保守派示好，另一方面等於宣示要以「本土保守派」新龍頭的地位，來正式接收李登輝路線。

⑶ 放棄自由派主張的「痛苦」抉擇：當然，阿扁就任之初，也許仍想像着他可以以緩進的方式來實現民進黨的自由派承諾，尤其是停止興建第四核能發電廠。畢竟停建核四除了是自由派的主張外，更是民進黨的黨綱與支持群眾的信仰。然而除了短暫的風光外，民進黨國會少數的事實，國際經濟景氣下滑，乃至於政治溝通與運作技巧的拙劣，使得阿扁唯一想要兌現的自由派支票，竟然成為阿扁執政的最長夢魘⑥。除了核四終究繼續興建外，阿扁政府至少在兩個地方明顯地放棄了自由派的固有立場。一個是在去年9月16日記者會上明確表示「暫緩社會福利的推動」⑦，另一個則是在勞工兩周工作84小時的爭議中，站在資方的立場對抗勞工(亦即反對八四工時案)。

阿扁上任一年以來，真正實質的成就乏善可陳，倒是有一個重要的消極成就：讓台灣的本土自由派力量徹底瓦解。藉由經濟成長與都市中產階級興起而初步萌芽的台灣公民社會與自由派理念，在原本與之結合最深的民進黨／阿扁執政之後，遭受了最大破壞。

⑷ 重返安逸：經歷了與台獨保持適當距離，以及放棄自由派主張之痛苦抉擇之後，在今年的3月24日，陳水扁在陽明山中山樓對台南鄉親表示，最壞的時刻已經過去，「亂也亂得差不多了，再亂也亂不下去」。配合着4月下旬民進黨對於年底國會大選後成為第一大黨的信心，民進黨頻頻釋放選後組成聯合政府訊息，乃至於阿扁總統民調支持回升到57%⑧，我們可以看到陳水扁似乎已經慢慢「重返安逸」，重新找回執政的信心。

然而，令人訝異的並不在於這一安逸是以與激進台獨保持「友善」距離，且幾乎完全放棄自由派主張的情況下重返的；而在於面對景氣低迷、失業大軍節節增加、兩岸關係持續谷底等不能說不「嚴峻」的情勢，真不知陳水扁如何可以認定最壞的時刻已過，民進黨又如何可以對成為國會第一大黨「樂觀」呢？

六　結論與展望

阿扁上任一年以來，真正實質的成就乏善可陳，甚至可說一事無成。不過倒是有一個重要的消極成就：讓台灣的本土自由派力量徹底瓦解，自由派希望透過民進黨來實現其社會改革理想的願望，也可說徹底破滅。因此藉由經濟成長與都市中產階級興起而初步萌芽的台灣公民社會與自由派理念，反而在原本與之結合最深的民進黨／阿扁執政之後，遭受了最大破壞。

另一方面，由於自由派力量的迅速衰微，使得自由／保守的區分已然失去意義，大家都成了保守派。因此伴隨着台灣社會運動力量的式微，台灣政治力

反而更為清晰地重回「本土」與「親華」的二元對抗。今年年底的立法院改選，勢將成為這兩支力量的對抗角逐。自詡為中庸之道的國民黨，由於領導階層的衰弱，將成為兩方力量亟欲分化撕裂的對象。

展望未來數年的台灣政壇與社會發展，「危機社會」的特性將更為明顯，主要政治力將更專注於「利用」國家生存危機與經濟發展危機的注意焦點來發展自己的力量。這給予了保守派——不論本土或親華——絕佳的壯大機會。值得注意的是，台灣的保守派可不一定會反共。因為危機社會為求自保的保守派，往往帶有投靠強勢者的投機性格。在中國日益富強的今天，這意味着親華的態度會有日益擴大的市場。

至於自由派的社會改革理想，即使沒有被徹底拋棄，也注定繼續成為各種白皮書、綱領、政策宣示網站裏的「虛擬常客」⑨。政黨輪替一年，政治的更為政治，媒體的更為媒體，社會的則更成為「問題」，而原本交付在阿扁手中的改革，尚未閃亮就已如流星般地隕落。

展望未來數年的台灣政壇與社會發展，「危機社會」的特性將更為明顯，主要政治力將更專注於「利用」國家生存危機與經濟發展危機的注意焦點來發展自己的力量。這給予了保守派——不論本土或親華——絕佳的壯大機會。值得注意的是，台灣的保守派往往帶有投靠強勢者的投機性格。

註釋

① 其實筆者可能更關心一年來的憲政與法治發展，但是由於這牽涉到太多具體個案，在小篇幅內不容易對不熟悉台灣的讀者說明清楚。

② 關於民進黨的黨綱相關資料，請參考民進黨之網站：http://www.dpp.org.tw/home.asp (2001/4/28)。

③ 關於陳水扁競選總統時的政策白皮書資料，請參考：http://www.elearn7.com/abian/webook/ (2001/4/28)。

④ 到兩國論提出之後，由民進黨以及獨派人士在媒體上全面為李登輝辯護，就可看出民進黨其實已經幾乎全面「認同」了李登輝路線。

⑤ 如果以論述力量最強的本土自由派學者團體「澄社」為例，到了李登輝執政晚期，澄社幾乎已經不太批判李登輝。甚至到了國民黨敗選之後，群眾到中央黨部示威，要求李登輝下台，澄社以及許多本土自由派社運團體，已經選擇了批判群眾，保衛李登輝的立場。

⑥ 從2000年5月經濟部奉總統指示召集核四再評估委員會檢討，到2001年2月13日行政院長張俊雄與立法院簽署核四復工協議，前後擾攘將近九個月。

⑦ 陳水扁在該次記者會中表示：「所以個人認為，當務之急就是要發展台灣的經濟，經濟的發展是我們的第一要務，否則甚麼都免談，經濟若不好或崩潰了，我們還能享受甚麼社會福利？因此請大家稍微忍耐，原先要做的很多社會福利政策，我們暫緩，我們可以暫緩社會福利的推動，但無法暫緩經濟的發展」。請參考：http: //www.gio.gov.tw/info/2000html/0916.htm。

⑧ 請參考4月29日山水民意調查發布的結果。

⑨ 關於台灣的自由派力量到底要如何重新出發，這是一個相當複雜的問題，無法在此短文中討論。

顏厥安 台灣大學法律系副教授

政黨輪替改變了甚麼？

林佩文

去年3月19日，我巧遇一位長輩。他說，自己從來就對民進黨沒有好感，但是看到前一天晚上陳水扁競選總部門口歡聲雷動，還是興奮不已。幾千年了，人民能用和平的方式選擇自己的政治領袖，畢竟不是簡單的事。

一年多過去了，我沒有再遇到這位長輩，不知道他現在的感覺如何。但大多數台灣民眾在這一年來的感受，應該不難體會。簡言之，失望、悲觀的人可能佔了多數。台股暴跌，讓許多民眾的財富大幅縮水；資金快速移往大陸，擊潰了台灣民眾引以為傲的經濟自信，也帶走了工作；社會問題的浮現，考驗着原本就吃緊的政府財政；朝野各黨都弊案纏身，讓人不知何以寄託改革的希望；政治上的擾攘不安，使民眾既不滿又無力；美、日保守政權崛起，使身處列強夾縫中的台灣動輒得咎。大家都看到問題了，可是沒有人有肯定的答案。

大多數台灣民眾過去一年來的感受，應該不難體會。簡言之，失望、悲觀的人可能佔了多數。在眾多的責難聲中，最深刻也最令人不安的卻是一股歎息：都是民主政治惹的禍！對懷抱這種想法的台灣人而言，公元2000年3月18日既是令人驕傲的一天，也是信心開始滑落的一天。

面對這些問題，大家都亟於找出負責的對象。在野黨怪罪執政黨治國無方、政策搖擺；執政黨怪罪在野黨一味杯葛，為反對而反對；資本家怪罪政府管得太多，失業者卻怪政府管得不夠；民進黨的支持者怪罪執政黨背棄理想，另一部分人卻怪罪陳水扁政府過於堅守教條。也有人說是大環境不好：全球經濟不景氣，對高度依賴外貿、又面臨產業轉型的台灣而言，衝擊自然很大。在眾多的責難聲中，最深刻也最令人不安的卻是一股歎息：都是民主政治惹的禍！當所有人都能找出責怪彼此的理由，而問題卻仍無法解決時，不正意味着民主政治的失靈嗎？更悲觀的，是認為華人社會根本沒有施行民主政治的條件。懷抱這種想法的台灣人，心底隱藏了某種挫敗感和自我否定的情緒。對他們而言，公元2000年3月18日既是令人驕傲的一天，也是信心開始滑落的一天。

然而，實情果真如此嗎？且讓時鐘倒退到去年3月18日之前。當時，許多人倡議「政黨輪替」說，主張只有更換執政黨，才能解決台灣因為長期一黨獨大所造成的種種弊端，例如政府無能、黑金橫行、官商勾結等。也是因為這個理論打動了許多民眾，陳水扁才有機會選上總統。如果政黨輪替的結果不如預期，必定是這個理論的某個環節出了問題，所以我們必須重新檢視「政黨輪替」論乃至民主理論的每個推論步驟，才能找出問題出在哪裏。

民主政治的基本假設是「人民作主」。只有在人民因為技術上的限制而無法自我管理時，才將統治的權力交付給政府。換言之，作為僱主 (principal) 的人民和作為代理人 (agent) 的政府之間，存在着授權 (power delegation) 關係。如果政府不能滿足授權者的要求，授權者即應結束授權關係，而由另一個條件更好的代理人來替代。政黨既然是民主政治的主體，政黨輪替就成為人民選擇最佳代理人的主要手段。然而，就像大多數的「僱主／代理人」關係一般，代理人 (政府) 擁有高於僱主的技術與訊息優勢，使得僱主無法確知代理人是否忠實履行義務，形成所謂的「道德危機」(moral hazard) ①。為了解決這個問題，人民只好另外尋找可以專職監督政府的代理人。民主政治，因而包含雙重的授權關係：人民將統治權交給行政部門，將監督權交給立法部門，並透過選舉的機制，決定授權關係是否繼續。將這套理論應用在台灣，就產生了政黨輪替說。由於國民黨長期執政，造成種種違背人民利益的弊端。人民於是透過總統選舉替換國家最高領導人，並賦予新領導人改革這些弊端的義務和權力。新領導人由於不希望在將來的選舉中被替換，又受制於國會的監督，必然戰戰兢兢地盡力履行其競選承諾。所以，民主政治可以透過政黨輪替而提昇政治生活的品質以及社會的進步。

去年3月18日之前，許多人倡議「政黨輪替」說，主張只有更換執政黨才能解決台灣因為長期一黨獨大所造成的種種弊端。也是因為這個理論打動了許多民眾，陳水扁才有機會選上總統。如果政黨輪替的結果不如預期，我們就必須重新檢視「政黨輪替」論乃至民主理論的每個推論步驟，才能找出問題出在哪裏。

這套說法看似周延，實則需要滿足幾個必要條件方能成立：

條件一：人民授權給政府 (包含行政和立法部門)，而且只有人民授權給政府。

條件二：不論間接或直接，行政部門的權力來自人民授權，而且只來自人民授權。

條件三：當人民、行政、立法之間的權力關係產生爭議時，有機制可以有效地解決爭端。

條件一看似不證自明，其實不然。「人民」是個人的集合，但所謂的民主，不能要求所有的個人都授權給政府，而只能透過選舉機制，使執政者經由競逐選票而取得政權。這不是民主的充分條件，卻是必要條件，甚至被熊彼特 (Joseph Schumpeter) 看成是「最低限度條件」②。但如此一來，極少有執政者可以宣稱獲得人民的充分授權：即使在兩黨制的國家，勝選的一方也可能因為投票率不高而並未得過半選民的支持。許多國家採取相對多數決來產生國家領導人，問題就更明顯了。某些內閣制國家是由少數黨組成少數政府，也有代表性不足的問題。此外，君主立憲國的元首由世襲產生，卻對政治運作有一定的影響力，也不符合條件一。

民主政治若違反此一條件，將產生正當性危機：反對者可以宣稱執政者只代表少數利益而杯葛其施政。但反對者本身也不具有決策權，政局因而陷入無人負責的困境。

條件二的爭議就比較大。在民主國家的最高行政首長不見得是民選產生，卻必須直接或間接受制於選民。總統制國家以總統為行政首長，直接對選民負責；內閣制由選民決定政黨議席，再由政黨組閣。那麼，政府權力怎麼可能不來自人民呢？主要情況有二。第一，某些國家的行政權由總統和總理分享，造

成總理必須同時對總統和國會負責。由於總理並非民選，也不見得由國會多數黨指派，就有違反條件二的可能。第二，行政權的運作必須有官僚體制的配合，而大多數的民主國家都實行文官制，確保公務人員的獨立性。這就產生了一個難題：就算國家領導人得到人民的授權，他也可能基於文官中立的原則而不能指揮下屬，因此不能履行對人民的承諾。法律當然可以明定總理對總統負責，或是賦予首長指揮下屬的權力，也就是把總理或官僚定為國家領袖的代理人。但這會造成另一種代理人難題：由於訊息不足，國家領導人無法充分監督下屬，也很容易被下屬欺瞞或抵制。總之，行政權若不來自人民授權，輕則可以使新政權無法履行其對於選民的承諾，重則可能導致獨裁。

就第三個條件而言，因為沒有任何的契約或法律可以充分規範人民、行政、立法之間的權力關係，因此需要在爭議發生時有解決問題的手段或機構。舉例而言，在總統制的國家，總統和國會都得到人民的授權，因此通常賦予總統否決權 (veto power) 和國會覆議權 (veto-override power) ，作為打破兩權對立的手段。內閣制假設國會多數黨派和內閣必須立場一致，因此國會如果覺得政府不能代表其意志即可發動倒閣，政府如果覺得比國會更能代表民意則可解散國會。即使在半總統制的國家 (如法國、芬蘭、俄羅斯等) ，也都規定某種衝突解決機制。例如，俄羅斯總統可以在國會連續三次拒絕其總理任命案後解散國會，法國總統也可逕自解散國會③。在人民與國會的關係方面，許多國家都有公民投票的辦法，以防止國會濫權；選民一般而言可以罷免民選的政府首長，也是基於同樣的道理。如果這些機制的運轉還是不靈，就必須透過憲法解釋做出最後的裁判。

陳水扁以39%得票率當選總統，「少數總統」幾乎成為他施政的緊箍咒。只要在野黨團結一氣，陳水扁幾乎沒有為其政策辯護的餘地；而在選舉中失利的在野黨領袖也沒有更高的正當性。這導致執政者和反對者皆無法為政策負責的窘境。「少數黨總統」加上「破碎的國會」，使人民弄不清楚究竟是誰在負決策的責任。

按圖索驥，我們不難從以上的敍述中找到台灣的問題。

就第一個條件而言，「少數總統」似乎是台灣難以避免的命運。由於國會選舉採取複數選區制，多黨化成為台灣的常態，各黨也不會在總統選舉中缺席。因為總統選舉採取相對多數決，多人相爭的結果使當選者很難得到過半選票。陳水扁當選總統所得到的39%得票率，幾乎成為施政的緊箍咒。只要在野黨團結一氣，陳水扁幾乎沒有為其政策辯護的餘地；當然，才在選舉中失利的在野黨領袖也沒有更高的正當性可以主導政局。這導致執政者和反對者皆無法為政策負責的窘境。有學者認為目前台灣的憲政體制其實仍然傾向內閣制，因此解決問題之道在於尊重國會多數④。就制度而言，這個說法是合理的，而陳水扁的確也因為低估了國會的反撲能力而屢屢在重大政策上遭受挫敗。不過，台灣目前的國會選舉制度使得黨紀不彰、政策不明，議員的社會形象也不佳，恐怕很少有民眾願意將政權交給立法委員行使。「少數黨總統」加上「破碎的國會」，使人民弄不清楚究竟是誰在負決策的責任。

第二個問題就更大了。這又可分幾個層面來看。首先，台灣的憲法並未賦予總統充分的權力可以掌控行政權。換言之，行政權之中有相當部分其實並未隨着選舉結束而替換。依據憲法，台灣的最高行政機關是行政院，而總統並不能主持行政院院會。然而，行政院雖然對立法院負責，行政院長卻由總統逕自任命，不須立法院同意。這顯然違反了第二個條件：作為最高行政機關首長的

行政院長並未直接由人民授權。就算從間接授權的觀點來看，問題也很大。如果把行政院長看成民選總統的代理人，就不能解釋對國會負責的為甚麼是行政院長而非總統；如果把行政院長看成是議會內閣制之下的國會領袖，又不能解釋國會為何無權同意其任命案。這種矛盾的體制導致決策過程中的權責不清。以最受爭議的核能四廠停建風波為例，當行政院長宣布核四廠停建後，在野黨一方面指責總統破壞憲政體制，另一方面卻拒絕行使對行政院的倒閣權，改以罷免總統為訴求。陳水扁或許真的是停建案的最後決策者，但就體制而言，總統是沒有這個權力的，所以當他跳出來為停建決定辯護時，反而有破壞體制的嫌疑。在野黨既要總統陳水扁挺身而出為決策負責，卻又要求落實以國會為主導的雙首長制，也是相互矛盾。

其次，新總統固然可以透過行政院長來組閣，卻受限於實力而必須大量向民進黨外借將。這些部會首長不但分屬不同黨派，政策理念也頗有差距。總統既不能強勢指揮這些首長(否則就是破壞憲政體制)，也無權撤換不適任者。行政院並非合議機構，大多數閣員也非民進黨員⑤。總統府、行政院、行政院各部會、執政黨變成多頭馬車，難怪政策搖擺。人民透過選舉產生總統，但這個總統卻不能充分掌控他的代理人，使得新政府的施政既不能充分反映民意，也欠缺民眾所期待的效能。

新政府不但有橫向聯繫的不足，也有縱向指揮的困難。在台灣的公務機關裏，民進黨員少之又少，公務人員選舉時也較不傾向支持民進黨。由於人事法規的限制，新政府不但難以任意調動公務員，也沒有很大的政治任命空間。陳水扁上台後，大概只任命了不到150個新人，而且大多是以機要秘書為名義。相較於台灣的60萬公務員，這些人等於是滄海一粟。許多部長，根本就是只帶了一個機要就上任了。相較之下，美國總統上台至少可以更動兩到三千個重要職位，其政府人員又大多是聘約制，總統向下控制的能力強大得多。這種下層空虛的結構造成陳水扁政府施政上很大的困難。就算部會首長想要替總統履行他的競選承諾，也不能保證其下屬會忠實執行其命令。新政府的部會首長普遍面臨的問題就是對相關事務的熟悉度不如下屬，又無法調動不適任之人員。因此被孤立、欺瞞或抵制的例子比比皆是。更糟糕的是一種惡性循環：新政府越是無法推動政策，民意支持度越是滑落，公務員認為民進黨即將下台的觀望心態就越嚴重，效率也就更差。

陳水扁上台後，大概只任命了不到150個新人，相較於台灣的60萬公務員，這些人等於是滄海一粟。許多部長，根本就是只帶了一個機要就上任了。這種下層空虛的結構造成陳水扁政府施政上很大的困難。更糟糕的是一種惡性循環：新政府越是無法推動政策，民意支持度越是滑落，公務員認為民進黨即將下台的觀望心態就越嚴重，效率也就更差。

就第三個條件而言，台灣目前採行相當特殊的「半總統制」(或謂雙首長制)，使政治衝突無法透過常見於其他民主國家的方式得到解決。這又可分為以下三方面來談。第一，總統無法運用否決權來解決他和立法部門的歧見。根據憲法，只有行政院才能(在得到總統核可後)請求立法院覆議其決議；如果覆議後立法院仍維持原決議，應該辭職下台的也是行政院長。此外，1997年修憲將覆議案通過的門檻由出席立法委員的2/3改為1/2，使執政黨只要不能掌握立法院過半數席次，總統就沒有把握能透過行政院來要求立法院覆議。第二，目前憲法規定立法院得對行政院長提不信任案，如經半數以上贊成，行政院長應於十日內提出辭職，並得同時呈請總統解散立法院。這是內閣制國家解決政策爭議

的方法，但在台灣卻難以實行。主因在於台灣的選舉成本非常大，複數選區下的低當選門檻又造成現任立法委員的落選率很高，多數現任立委不願意冒着落選的風險動用倒閣權。這就是為甚麼國民黨始終拒絕發動倒閣，而只用杯葛法案和預算案來挑戰行政部門⑥。第三，總統既無法被動解散國會，也無法主動解散國會或發動公民投票，只能坐視國會杯葛行政院的施政和預算。其實，像法國、芬蘭及俄羅斯等半總統制國家的總統之所以擁有這些權力，和總統選舉採取兩輪投票絕對多數制有很大的關係。台灣由於採取相對多數決制，總統極可能未獲過半數選民的支持，自然缺乏和整個國會對抗的正當性。

因為政黨輪替並非民主的充分條件，所以不能將政黨輪替之後的政局混亂歸咎於民主本身，更不能據此推論台灣沒有實行民主的條件。這一年的擾攘不安，應該讓朝野各政黨警覺到不能用短期的利益來思考民主憲政體制的建立。只有當各黨派都不確知其未來是在朝在野時，才有可能從長遠的角度思考民主體制的建立。

由以上的分析可知，台灣並未滿足民主體制成功運作的幾大要件。當然，政黨輪替本身也是民主的另一要件，而這點台灣無疑已經達成了。不過，因為政黨輪替並非民主的充分條件，這一年台灣政局的紛擾並不足為奇。但也正因為這不是充分條件，所以我們不能將政黨輪替之後的政局混亂歸咎於民主本身，更不能據此推論台灣沒有實行民主的條件。台灣的憲政體制是在威權解體的過程中透過政治角力形成的，因此充滿了內在的緊張性，也降低了政黨輪替應該發揮的效果。這一年的擾攘不安，應該讓朝野各政黨警覺到不能用短期的利益來思考民主憲政體制的建立。如果國民黨早知道會在總統大選輸掉政權，就不會在97年修憲時堅持拿掉立法院對行政院長任命案的同意權；如果民進黨早知道會當選總統，就不會在修憲時主張總統只有被動解散國會權；如果立法院擁有同意權或總統可以主動解散立法院，過去一年的紛爭就不會發生了。

同樣的道理，只有當各黨派都不確知其未來是在朝在野時，才有可能摒棄一己之私，從長遠的角度思考民主體制的建立。其實，也只有真正的民主體制，才能使各黨派都不確知其未來是在朝還是在野。政黨輪替是民主的第一步，但也只是第一步。

註釋

① 由於僱主無法判斷代理人是否努力工作，代理人也就沒有努力工作的動機，但僱主又不得不將工作交給代理人執行，於是形成道德上的難題。民主國家的人民向來不信任政治人物，或許就是基於這個原因。

② Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London: Routledge, 1994).

③ 請參考 Robert Elgie, eds., *Semi-Presidentialism in Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1999)。

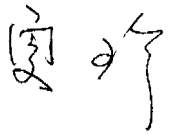
④ Hsieh, John Fuh-sheng, "The 2000 Presidential Election and Its Implications for Taiwan's Domestic Politics", *Issues and Studies* 37, no. 1 (2001): 1-19.

⑤ 其實，就算陳水扁想透過民進黨來黨領政也不成，因為他已退出黨務活動。

⑥ 關於這些國家的憲政體制，請參考 S. E. Finer, Vernon Bogdanor, and Bernard Rudden, eds., *Comparing Constitutions* (New York: Oxford University Press, 1995)。

林繼文 台北中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員

朝野俱無準備下的政黨輪替



繁華轉瞬，2000年3月18日，在全球矚目下，建黨十三年的民進黨拿下政權，寫下台灣民主最重要的一頁：政黨輪替。後美麗島時代的政治明星陳水扁，引領台灣，跨越世代，在變局中搏浪而上，擊潰蔣經國時代的政治菁英。

民進黨前主席許信良形容陳水扁的當選標誌台灣政治的歷史進程，不但是政黨政治的新里程，更是牽動國際政治與兩岸關係的一個新起點。然而，歡慶當選的同時，民進黨政府沒有想到，擺在面前的執政之途，竟是如此坎坷艱鉅。整整一年，政策空轉，經濟形勢低迷，股市指數從七千五滑落至四千三，台幣貶值壓力持續不斷。歷史時刻稍縱即逝，即使民進黨人都直指，民進黨政府必須承認執政失敗。

民進黨前主席許信良形容陳水扁的當選標誌台灣政治的歷史進程，不但是政黨政治的新里程，更是牽動國際政治與兩岸關係的新起點。然而，民進黨政府沒有想到，整整一年，政策空轉，經濟形勢低迷，即使民進黨人都直指，民進黨政府必須承認執政失敗。

民進黨為甚麼執政失敗？這成為台灣政局一整年反覆討論的課題，舉凡修憲體制經不起考驗、政黨政治未臻成熟、乃至領導者的政治性格，似乎都環環相扣，構成台灣政局一年紛亂的大小因素。其中，政黨生態錯亂，朝不朝，野不野，概為主因，亦是未來政局能否亂中求序的關鍵。

一　統獨與族群壁壘分明的政黨立場

如果說國民黨執政半世紀，經濟開放，政治禁錮，是台灣成功的必要過程和手段，則國民黨很難不為長久執政卻依舊無法培養出健康的政黨土壤負責。

長期威權統治的結果，使國民黨外來政權的定位深植台灣人心，反對或組黨運動從單純的民主訴求，深化為尋覓本土主體建構，民進黨建黨初啟的台獨論述即趨於完備，台灣政黨政治起步，就是永無休止的統獨論戰，更因為以本土政黨對抗「外來政權」的民粹操作，使統獨糾葛族群爭議，台灣的政治生態遂迥異於歐美先進國家，沒有左右、階級之別，卻充斥激情的省籍之別。

這樣的政黨壁壘，並未隨政治空間開放而趨於緩和。持平而論，除了意識形態的基本立場，李登輝主政期間為因應艱鉅的政黨競爭，不斷將國民黨在統獨光譜中的定位向中間挪移，從「統」向「不統」靠攏，以爭取本土票源，強化國民黨植根本土的基礎，也是不得不爾的策略。然而，這樣的策略付出的代價就是國民黨內部認同錯亂，儘管延緩國民黨政權崩解的速度，未如其他威權體制國家，一旦開放民主，執政黨即土崩瓦解，但仍難逆擋政治趨勢的走向。十三年來，國民黨一分為三，新黨、親民黨接續出走，統獨、族群路線之爭猶未止歇。

民進黨同樣在台獨旗幟下，面臨反覆的轉型路線爭議。從早期黨外時代的群眾路線與議會路線之爭告一段落，確定選舉總路線之後，民進黨在勝選壓力下，黨內就台獨論述不斷辯證。尤其在1991年底國代選舉一役潰敗，讓國民黨取得過3/4的修憲門檻，如何說服支持者，接受民進黨在統獨光譜中由「獨」向「不獨」的中間靠攏，即成為民進黨領導者的主要課題。其間，雖經兩任黨主席施明德與許信良的努力，民進黨逐步推進，從執政也不會宣布台獨，到候選人全部當選也不能過半，破解國民黨執政的安定訴求，一舉於1997年底縣市長選舉拿下過半地方政權，但許、施兩人的黨內處境卻益發艱鉅，分別在2000年大選前後退出民進黨，而民進黨在中央政權的國會得票率，始終困頓於30-40%之間，難於突破。

李登輝主政期間不斷將國民黨從「統」向「不統」靠攏，以爭取本土票源，然而，付出的代價就是國民黨內部認同錯亂：十三年來，國民黨一分為三，新黨、親民黨接續出走。民進黨在1991年底國代選舉一役潰敗後，說服支持者接受民進黨在統獨光譜中由「獨」向「不獨」的中間靠攏。

朝野生態浮動中，輪廓變化有限。然而，就在特殊的政黨生態下，總統大選，南台灣棄連保扁，北台灣棄連保宋，陳水扁以不到40%的選票倖勝，泛國民黨儘管得到60%選民的支持，卻無法改變政權輪替的現實，國民黨以國會過半席次的最大政黨，一夕政權易手，宋楚瑜搶下逼近陳水扁的35%選票，選後成立親民黨，在國會卻只有十九席實力，候選人得票與國會席次不成比例的選後政治生態，使政黨版圖陷入重組前的躁動期。

二　政黨互信不足壓縮全民政府為少數政府

選前，陳水扁顯然知曉政治現實，一方面提出「新中間路線」，化解民進黨執政的台獨疑慮；一方面以「全民政府」，取得選民對少數執政的信任。選後，國民黨因敗選情緒，加以國會實力，要求陳水扁落實修憲後的「雙首長制」；陳水扁則以最新民意拒絕黨對黨協商。民進黨內儘管有施明德力主組成「執政聯盟」，合作對象以親民黨、新黨和無黨籍為主力，但基於意識形態的隔膜，黨內接受度低，議而難成；還有諸如立委沈富雄等倡議組成「主流聯盟」，合作對象以國民黨內「李系人馬」為主，援李登輝舊部之力穩住陣腳，然李在摧毀國民黨政權爭議聲中卸任，政治影響力隨政治資源易手轉弱。

陳水扁邀請客卿唐飛組閣，並網羅包括無黨籍（如內政部長張博雅）、親民黨（如銓敘部長吳容明）及舊李系人馬（如財政部長顏慶章，留任總統府的副秘書

長簡又新等) 加入新政府，李遠哲召集的國政顧問團背書，民意為後盾，民進黨政府初成軍，氣勢如虹，然不旋踵，形勢逆轉直下，蜜月期超乎想像的短。

八掌溪事件，是關鍵的轉折點。在此事件前，唐內閣的主要困擾來自國民黨的不配合，唐隻身組閣，就穩定軍情系統和兩岸關係而言，發揮重大作用，但在國民黨內卻無法取得諒解；雖有陳水扁的信任，卻和民進黨人政治語言難通，民進黨視唐掌握行政資源，但維護舊政權用心遠超過對新政府的配合。八掌溪事件發生，民意對新政府危機處理能力嚴重不滿，唐飛請辭，卻讓副院長游錫堃下台，引爆民進黨對唐飛的疑忌。

迄核四政策續停建爭議，唐飛堅持維持國民黨政權時代續建的政策方向，民進黨群起反彈，終至陳水扁決定撤換唐飛，啟用民進黨資深立委張俊雄組閣。至此，宣告「全民政府」失敗，進入「少數政府」階段。如果陳水扁能更謙虛地面對政治現實，處境或未必如此艱鉅，未料陳水扁未循少數政府執行多數政黨政策之途，尋求政治和諧的可能，默許張俊雄在陳水扁選後首會國民黨主席連戰的同時，片面宣告停建核四，引爆民進黨政府就職最大危機，新政府蜜月期同時結束。

自核四停建到大法官釋憲出爐的數月時間，堪稱扁政府的谷底期。一方面在野政黨關閉協商大門，國民黨運用國會多數席次，通過將張俊雄列為不受歡迎人物，在法案與總預算審查上，幾乎是以堅壁清野之姿，全面封鎖行政院；另方面，選後心結深重的連戰與宋楚瑜竟因此重新攜手，國民黨揚言提出罷免總統案，民進黨內部再為選後未能即時尋求結盟爭議不休。

此刻，陳水扁再度尋求「李系人馬」的奧援，唯李登輝有心，然國民黨對扁欺連的激憤未消，客觀環境及李登輝卸任後影響力趨微，使國民黨本土派人士，心情上蠢動欲與扁合，卻始終未敢採取大規模出走的行動。極零星地以消極方式，減少或迴避參與黨內事務，陳水扁固然得到若干無黨籍人士的暗助，卻無補於改變朝小野大的政治現實。

可以說，就職前期，扁政府在兩岸政策上雖無明確的調整措施，但在重大講話的言詞宣示，猶謹守「中間路線」，獨派對陳水扁路線的質疑卻在核四議題上爆發，壓迫陳水扁向廢核主張靠攏，致使朝野全面宣戰，民進黨政府的民意支持度大幅向下滑落到40%左右，更使陳水扁向基本票源退縮。實際政治操作上，每周在總統府召開府院黨九人決策小組會議，雖不至如國民黨的「以黨領政」，但「全民政府」最後一點點元素，就在形式上也消除了。

民進黨政府初成軍，氣勢如虹，然不旋踵，形勢逆轉直下。迄至陳水扁決定撤換唐飛，啟用民進黨資深立委張俊雄組閣，宣告「全民政府」失敗，進入「少數政府」階段。在實際政治操作上，每周在總統府召開府院黨九人決策小組會議，令「全民政府」最後一點點元素，在形式上也消除了。

三　朝野政黨缺乏落實憲政的誠意

民主政治講究制度，遺憾的是，中華民國憲法幾經修繕，卻修成憲法學者眼中破毀殘缺的結果，說是雙首長制，卻有太大的自由詮釋空間，朝大野小傾

向總統制，朝小野大傾向內閣制，陳水扁卻以最新民意不願向內閣制傾斜，修憲條文對解決政治僵局又不具有效機制，遑論朝野政黨心結重重。

回溯97年修憲時，參與協商的民進黨秘書長邱義仁曾經有過一句話，如果總統與國會多數黨不同政黨，行政院長當然要提名多數黨，「白痴才會不提」。不幸而言中，民進黨政府就職一年，始終對國會多數黨非民進黨的政治現實視而不見，不承認政府必須執行多數黨的政策；同樣的，一夕成為反對黨的國民黨，基於國會改選勢必無法維持過半優勢，對於憲政體制中的倒閣設計視而不見，寧可拖爛不願向最新民意挑戰。

整整一年，台灣歡欣迎接的政黨輪替，就這麼陷入無法解套的僵局。這個僵局，因為統獨、族群、意識形態的糾葛，無止境地陷入惡性循環。三一八周年之前，國民黨智庫學者曾經擬議，認為五二〇前提出倒閣案，一方面親民黨提名未定，一方面民進黨初選「賄聲賄影」，有助國民黨在劣勢中維持相對優勢，卻無法得到決策者和國會的認同。

整整一年，台灣歡欣迎接的政黨輪替，陷入無法解套的僵局。這個僵局，因為統獨、族群、意識形態的糾葛，無止境地陷入惡性循環。其實，朝野政黨對當前局勢了然於胸，卻無法突破意識形態框架，尋找積極解決之道。國民黨如此，民進黨亦復如是。即使國會實力微薄的親民黨和新黨，都在政黨競合壓力中齟齬百出。

四　選後政黨合縱連橫能創造新局嗎？

其實，朝野政黨對當前局勢了然於胸，卻無法突破意識形態框架，尋找積極解決之道。國民黨如此，民進黨亦復如是。即使國會實力微薄的親民黨和新黨，都在政黨競合壓力中齟齬百出。

就在五二〇過年前夕，朝野各種鋪排政局沙盤推演競相出籠。親民黨提名登記初截止，國民黨與新黨砲口對內，指責親民黨「挖牆角」；另一方面，國民黨內「李系人馬」選前或選後可能出走的風聲不斷，包括兩位副主席——立法院長王金平與前行政院長蕭萬長——動向最受矚目，連帶使李登輝會不會在政局重組的關鍵時刻扮演一定角色，亦備受揣測。

朝野政黨在競合中，彼此防衛未曾稍減，反映基本的政治現實：總統大選後一年，選民結構和政黨版圖的變化有限。在野的泛國民黨系，包括系出同源的國民黨、親民黨和新黨，依舊搶食60%的選票，至於民進黨、獨派、乃至所謂的「本土派」則依舊在40%的選票中爭勝。

換言之，除開所謂具有黑、金背景或地方派系實力的無黨籍候選人，朝野立委選舉，其實都是和自己人的競爭。以國民黨本土派出走不易為例，1992年國民黨內主流、非主流鬥爭最劇烈時刻，擁李的集思會打着台灣優先的旗號，卻在當年選舉全軍覆沒，對支持本土派的選民而言，民進黨候選人是他們更好的選擇，國民黨本土派立委即便有心與民進黨結盟，選舉現實都逼得他們不得不考量選前易幟的風險。更現實的說，陳水扁即使有能力說服本土財團支持三十席立委，在選舉前後與民進黨共組執政聯盟，民進黨中央都未必接受

這樣的安排，因為標舉本土旗幟的無黨籍當選一席，很可能就是民進黨掉一席。

同樣的，在野政黨雖有結盟形式，卻很難真正達成選舉合作共識，擁有國會多數席次的國民黨，不相信在立委選舉中會再嘗敗績；總統大選擁有僅次於陳水扁三十萬選票的親民黨不相信不能大幅斬獲；甚至趨於式微的新黨，都不相信有朝一日可能跨不過百分之五的政黨門檻。在競合的過程中，更因為國、親、新三黨都有爭搶黃復興票源(或泛軍系和外省族群票)重疊的問題，而國民黨與新黨在這部分票源流失更鉅。此外，不論從選票現實，或者新黨對傳統「忠黨愛國」理念的執着，都使新黨與國民黨的合作基礎相對穩固。更直接的說，新黨固守百分之五政黨門檻的意義，除了保留新黨一絲元氣之外，還有協助國民黨壓縮親民黨成長空間的味道。

在這樣的政黨生態之下，民進黨的保守提名，在野政黨亂局爭搶有限票源，還是不利。這也是為甚麼民進黨儘管提名未過半，卻有相當信心能成為選後國會的一大黨，掌握主導政局的能量。

從策略上分析，民進黨以聯合政府(與國民黨合作)為掩護，以執政聯盟(與無黨籍和國民黨本土派合作)為目標，最為上算。選前釋出聯合政府意圖，牽制國民黨與親民黨合作的動能，吸引本土派向扁政府靠攏，關鍵談判權位則是立法院長，如果執政聯盟組織成功，則立法院長與行政院長可以通吃，若有風險則以立法院長交換行政院長，確保行政權不旁落。因此，鎖定現任立法院長王金平，而非國民黨主席連戰為主要談判對手，這當然也有向「李系人馬」(即本土派)喊話的用意。

至於在野政黨，同樣只能以維持結盟以為抗衡。親民黨主席宋楚瑜在黨內會議下達「護連」指令；國民黨主席連戰則重提落實憲政訴求，強調選後政局，不在政黨權謀式的合縱連橫，而是民進黨政府要不要承認依憲確立雙首長制的問題。換言之，只要在野政黨結盟態勢不變，國民黨未必要與民進黨談聯合政府，相反的，卻能以「最新民意」壓迫民進黨政府釋出行政權：陳水扁當總統，泛國民黨執政。

朝野政黨到底重權謀？還是談制度？如果民主政治的可貴之處在於理性思維，則選後台灣政局猶有期待；然而，揆諸台灣政黨政治有限歷程的經驗，鬥爭心態遠超過理性競爭，卻又不免悲觀。民主果實臻於成熟前必然青澀，政局紛亂，也只能視為民主政治的學費吧！

如果民主政治的可貴之處在於理性思維，則選後台灣政局猶有期待；然而，揆諸台灣政黨政治有限歷程的經驗，鬥爭心態遠超過理性競爭，卻又不免悲觀。民主果實臻於成熟前必然青澀，政局紛亂，也只能視為民主政治的學費吧！

夏　珍　台灣《中國時報》採訪中心執行副主任兼政治組主任

編 者 按

本期三篇思想史論文分別探討了中國近現代史上「變局」、「民權」與「民主」三個重要觀念及其演變。

十九世紀末，也就是戊戌前後，士大夫痛感中國正面臨「三千年未有之變局」之際，壁壘分明的洋務派和維新派，在對時局和西方政治觀念的理解上到底有哪些異同呢？孫邦華指出，傳統的「天下觀」在西潮、西學衝擊下破滅之後，以進化論為基礎的「變局觀」逐漸成為兩派的共識和「變法自強」政治主張的理論基礎；兩派的差異僅僅在於「變甚麼」和「怎麼變」。謝放首先考察了「民權」與「民主」的中外語義學來源，進而分析指出：儘管國人對這兩個概念的理解有歧義甚至相互混淆，但從張之洞和康有為對「民權」、「民主」的認知來看，洋務派和維新派的思想分野和政治對立並非如以往描述的那樣涇渭分明。高力克也以「民主」觀念為中心，但卻是探討距戊戌近40年後的陳獨秀晚年思想轉變。通過反省斯大林大清洗的沉痛教訓，陳獨秀重新闡釋五四時期民主理念指出其與人權密不可分，肯定憲政民主的價值及其對社會主義實踐的積極意義。陳甚至認識到，沒有大眾民主的無產階級專政，必然流於斯大林主義的恐怖。可是這位思想先行者卻同時受到中共和托派內部兩方面的批判。

百多年前的洋務、維新兩派已成為歷史研究的對象。發人深省的是，當今中國思想界由於對中國與世界以及「民主」的不同理解，已經呈現嚴重分歧。此時，回顧一下中國近現代社會政治與思想觀念的交錯互動，以及思想史演變的微妙特徵，是否會給我們以某種啟發呢？

陳獨秀晚年的民主觀

● 高力克

一　30年代：專制逆流中的民主危機

二十世紀30年代是現代文明史上的「大災難年代」。1929-33年席捲資本主義世界的經濟大蕭條，不僅表徵着自由市場經濟的衰落，而且導引了自由主義和民主憲政的潰敗。大蕭條的經濟恐慌動搖了自十九世紀以來西方人的自由主義信念，誠如湯因比 (Arnold J. Toynbee) 所言：「全世界男男女女都在認真思考與坦率談論這樣一個可能性，即西方社會制度或許會垮台，再也行不通了。」①隨着納粹德國的崛起和蘇俄工業化的經濟起飛，經歷了大蕭條的西方知識份子普遍疏離了自由主義，而在社會主義和法西斯主義之間左右徘徊。這種反自由主義的思想成為30年代的時代思潮，其甚至在自由主義「核心國」的英國和美國也甚囂塵上②。「大災難年代」自由主義的衰微，在經濟上表現為國家干預的「統制經濟」代自由市場經濟而興，如美國羅斯福新政、英國凱恩斯革命和北歐社會民主主義等「第三條道路」的經濟改革；在政治上則表現為民主的危機和「法制的衰微」(哈耶克[Friedrich A. von Hayek]語)，從20年代至1938年，世界上奉行民主憲政的國家由三十五個銳減至十七個③，而英美等民主國政府行政權力的擴張，也日益偏離了自由主義「有限政府」的法治傳統。二戰爆發後，英法在德國進攻下節節敗退，進一步凸顯了民主憲政的脆弱。

隨着納粹德國的崛起和蘇俄工業化的經濟起飛，經歷了大蕭條的西方知識份子普遍疏離了自由主義，而在社會主義和法西斯主義之間左右徘徊。這種反自由主義的思想成為30年代的時代思潮，其甚至在自由主義「核心國」的英國和美國也甚囂塵上。

1934-38年，蘇聯經歷了血腥的「大清洗年代」，斯大林運用秘密警察「格柏烏」(GPU) 殘酷鎮壓異己，紅色恐怖從黨內波及全國。在「莫斯科審訊」時期，季諾維也夫、加米涅夫、皮達可夫、布哈林、李可夫等列寧時期的蘇共領導人相繼被處決，紅軍近半數將領遭清洗，數以百萬計的黨內外人士遭到逮捕、流放和處決④。「大清洗」是蘇聯歷史上最黑暗的一幕，它使十月革命的蘇維埃民主理想淪為一場歷史悲劇。1939年蘇德互不侵犯條約的簽訂，使斯大林蘇聯的反民主形象進一步強化。

在30年代世界性的民主危機中，自由主義在內憂外患的東亞中國更是花果飄零，處境維艱。「九一八事變」後，亡國之禍日亟，南京國民政府利用國內日益高漲的民族主義情緒和各界人士對統一高效的中央政府的期待，大行一黨專制的「訓政」；法西斯主義者公然鼓吹「二十世紀的30年代是法西斯蒂的時代」，並主張在中國效仿墨索里尼和希特勒而實行法西斯主義的「萬能政府」⑤；國家主義者則呼喚「新戰國時代」的「法家的復興」⑥。30年代中國自由主義的危機，更表現為自由派知識份子對民主制度的疏離，大批留學英美的自由主義知識份子出於對亡國之禍的憂患和對西方式民主的失望，開始告別自由主義，轉而倡言個人專制和強力政府的「新式獨裁」，從而在自由主義知識份子內部引發了一場「民主與獨裁」的爭論。耐人尋味的是，這場論戰遠非勢均力敵，面對傅斯年、丁文江、蔣廷黻、翁文灝、錢端升、張佛泉等新獨裁派的反民主論調，胡適等人為民主辯護的聲音顯得如此微弱。30年代中期的這場爭論，表徵着五四後政治思潮由「民主」而「專制」的逆轉。胡適曾不勝感慨地談及這一時代思潮的變遷：「這年頭是『五四運動』最不時髦的年頭。」⑦「在二十多年前，民主立憲是最令人歆羨的政治制度。十幾年來，人心大變了：議會制度成了資本主義的副產，專政與獨裁忽然大時髦了。有些學者，雖然不全是羨慕蘇俄與意大利的專制政治的成績，至少也是感覺到中國過去二十年的空名共和的滑稽，和中國將來試行民主憲政的無望，所以也不免對於那不曾試過的開明專制抱着無窮的期望。還有些人，更是明白的要想模仿蘇俄的一階級專政，或者意大利的一黨專政。」⑧

30年代大批留學英美的中國知識份子出於對亡國之禍的憂患和對西方式民主的失望，開始告別自由主義，轉而倡言個人專制和強力政府的「新式獨裁」，引發了一場「民主與獨裁」的爭論。胡適曾不勝感慨地談及這一時代思潮的變遷：「這年頭是『五四運動』最不時髦的年頭。」圖為1925年12月胡適與陳獨秀（左）合照於上海。

在30年代險惡多變的歷史環境中，陳獨秀歷盡坎坷而發生了深刻的思想變遷。1929年11月，陳因參與托

洛茨基反對派的活動而被中共開除黨籍後，這位中國共產主義運動的開山祖淪為共產黨的異端。1931年，陳在托氏支持下，被推舉為四分五裂的中國托派中央書記。翌年，陳由於叛徒出賣而入獄，在南京度過了五年鐵窗生涯，直至1937年「七七事變」後才獲釋。其後，陳在戰爭中顛沛流離於鄂川，1942年病逝於四川江津。陳獨秀晚年民主觀的演變，起於南京幽禁時期。其時，中國托派譯介了大批揭示和批評斯大林極權主義和「大清洗」內幕的書籍，其中有托洛茨基的《被背叛的革命》、《真理在前進中》，法國作家紀德 (André Gide) 的《從蘇聯歸來》、《為我的〈從蘇聯歸來〉答客難》，以及《蘇聯黨獄的國際輿論》、《蘇聯黨獄之真相》等⑨。這些多經陳獨秀推薦而由亞東圖書館刊行的蘇聯問題書籍，為陳反思社會主義民主問題提供了重要的思想資源。此外，作為共產主義左翼反對派領袖的陳獨秀，在獄中仍不倦地閱讀《馬克思傳》、《第一國際史》等馬克思主義著作⑩。正是對蘇聯社會主義民主問題的反思，成為陳晚年民主觀演變的理論契機。

正是對蘇聯社會主義民主問題的反思，成為陳獨秀晚年民主觀演變的理論契機。1936年，身陷囹圄的陳發表〈無產階級與民主主義〉，強調民主主義與社會主義的兼容性。文章發表後，在托派內部廣遭批評。有人認為，陳文「表示出這位中國啟蒙運動大師思想上的新轉變，他在不斷躍進後的倒退」。

二　啟蒙大師的思想轉變

陳獨秀民主觀的轉變，以自由立憲民主的價值重估為標誌。對斯大林時代蘇維埃民主的幻滅，使陳一改五四時期擁抱社會主義民主理想而擯棄自由憲政制度的激進民主觀念，轉而重新肯認立憲民主的價值。1936年3月，身陷囹圄的陳獨秀以「孔甲」為筆名，在《火花》發表〈無產階級與民主主義〉，闡述了其關於民主與社會主義問題的新看法。他指出：人們對民主主義有不少誤解，最淺薄之見莫如把民主主義視為資產階級的專利品。人類社會自有政治組織及其消亡，在此過程中民主主義隨着歷史發展而形成各階段的內容與形態。民主主義是人類社會進化的一種動力。民主主義是目的而不是手段。無產階級取得政權之後，並非拋棄民主主義，而應擴大民主主義，無產階級是民主主義的真正代表，共產主義者是真正的民主主義者。斯大林不懂得這一點，拋棄了民主主義。我們現在應予以矯正。矯正的要點：(1) 不要把資產階級狹小而形式的民主主義當做隨歷史發展的民主主義的全部內容；(2) 不要把民主主義當做和社會主義不能並存的東西；(3) 不要把民主主義僅僅當做推翻資產階級專政的手段而非我們的目的⑪。這篇將民主歸為人類社會進化的動力、並且強調民主主義與社會主義的兼容性的論文，表徵着陳獨秀晚年在民主觀上的深刻轉變。文章發表後，在托派內部廣遭批評。有人認為，陳文「表示出這位中國啟蒙運動大師思想上的新轉變，他在不斷躍進後的倒退」⑫。

關於民主問題，陳獨秀與托派青年有過長期爭論，這場爭論一直持續到監獄中。在獄中，陳曾對濮德志談到，五四時代《新青年》倡言民主與科學，是針對中國幾千年封建傳統而提出來的。今天講民主科學，不僅並未過時，而且更加需要。陳認為，原始社會在生產生活方面實行共產主義，在社會組織方面實行民主主義，這是原始社會的兩大支柱。奴隸社會和封建社會推倒並埋葬了這

兩大支柱。資本主義社會發展了民主和科學，人類社會迅速進步。社會主義和共產主義社會，民主和科學將無限發展，而走向人類大同。陳強調，盧梭和百科全書派啟蒙思想家重新發掘民主，提出「自由、平等、博愛」的口號，功不可沒。歐洲資本主義國家的民主制度有其局限性，自由、平等、博愛僅限於資產階級範圍以內，廣大無產者和勞動人民被擯棄於民主之外，這不是民主之罪，而是資本主義之罪。民主是人類政治的原則，無論資產階級或無產階級革命，都不能鄙視和厭棄它，把它當作可有可無或過時的東西。在封建傳統深固的東方落後國家，更應把民主當作奮鬥目標。陳進而強調，從馬克思到列寧都沒有把民主主義和社會主義分裂開來，他們認為從資產階級形式民主到無產階級實質民主，是社會發展的必然趨勢。列寧說過資產階級民主是少數人壓迫多數人的民主，而蘇維埃民主是多數人壓迫少數人的民主，後者比前者廣泛和擴大得多。恩格斯和列寧並未鄙夷德國社會民主黨和俄國社會民主工黨的名稱，可見其並不輕視民主。關於無產階級專政和民主，陳強調，馬克思和列寧所謂無產階級專政，是無產階級和廣大勞動人民最廣泛的民主，只對極少數反抗新政權的人實行專政。不可把「專政」奉為神靈，而把「民主」視為妖魔。現在蘇聯的無產階級專政，不僅專政到反動派，而且專政到人民，甚至專政到黨內，這決非馬克思和列寧始料所及。蘇聯專政之弊，即賤視民主之過。陳所理解的無產階級專政，是名副其實的民有、民治、民享和自由、平等、博愛的民主政治。在他看來，巴黎公社的教訓不在於過於民主，十月革命的經驗也不在於實行專政。資產階級政權是少數統治多數，其尚且能允許集會、結社、言論、出版自由，不怕垮台；而蘇聯無產階級政權是多數統治少數，竟怕這怕那，實行一黨專政而不允許言論自由，焉有是理。當濮德志詢問陳是馬克思主義者還是百科全書派時，陳表示，他信仰以解放全人類為宗旨的馬克思主義，馬克思主義是吸收前人思想精華而發展起來的，而不是憑空創造的學說。彭述之所謂「馬克思主義以外無學問」，簡直愚昧無知。而蘇聯式的獨斷專制的「馬列主義」，馬列若地下有知，想必會慨歎嗚呼的⑬。

抗戰初期，陳獨秀在一系列講演和文章中，倡言在中國實行民主憲政，並主張發展資本主義，增進社會生產力，帶來民主政制，以清除封建主義的罪惡。他也不再沿用「資本主義／社會主義」的意識形態二分法，而將民主歸為具有普泛性價值的人類社會進步的歷史趨勢。陳遭致托派內部和中共兩方面的共同批評。

抗戰爆發後，陳獨秀甫獲釋出獄，即在《東方雜誌》發表〈孔子與中國〉一文，重闡五四時代尊科學民主和反孔教的啟蒙思想。陳強調，科學和民主是人類社會進步之兩大主要動力。人類社會之進步，雖有一時的曲折甚至倒退，但歷史的大流，終究沿着人權民主運動的總方向前進。中國若不甘永遠落後，便不應乘法西斯之一時逆流而大開倒車，使中國進步再延緩數十年。而孔子的禮教適與人權民主背道而馳⑭。抗戰初期，陳在一系列關於抗戰問題的講演和文章中，倡言實行民主憲政，發展科學和工業，並主張在中國發展資本主義。關於資本主義，陳認為，中國目前還是一個「初期資本主義國家」，資本主義在中國還大有發展之餘地。資本主義制度自有其缺點，其發展往往伴隨着罪惡，但它畢竟是一種進步的制度，能夠增進社會生產力，帶來它所需要的民主政制，以清除舊的封建制度的罪惡。在目前過渡時期，我們寧可忍受資本主義的罪惡，來代替封建主義的罪惡。列寧曾說俄國工人苦於資本主義的不發達，而非苦於資本主義的發達。在中國更是如此⑮。

陳獨秀30年代中後期的民主觀，不再沿用「資本主義／社會主義」的意識形態二分法，而是將民主歸為具有普泛性價值的人類社會進步的歷史趨勢。陳的這一思想轉變，遭致托派內部和中共兩方面的共同批評。陳的托派盟友認定這是啟蒙大師思想躍進後的倒退，而無人同意其超歷史超階級的民主主義理念⑯。中共方面則批評陳發展科學和工業的觀點是回歸五四時代，思想仍是「資產階級的俘虜」⑰。

三　陳獨秀對民主問題的最後見解

陳獨秀晚年在戰亂中蟄居江津，於貧病交加中，除了潛心研究文字學、音韻學外，仍孜孜不倦地思考民主問題。陳自30年代中期以來，一直在反思並與托派青年爭論民主問題，這場爭論從獄中延續到戰時漂泊歲月。1939年8月蘇德互不侵犯條約簽訂後，陳對蘇聯政制進一步持批判態度。1940年3月2日至1942年5月13日，陳寫給濮德志等托派朋友的六封信和四篇文章，表達了陳獨秀對民主問題的最後見解。

陳獨秀晚年的民主思想，仍圍繞蘇聯極權主義批判、以及對自由立憲民主和社會主義民主的價值重估而展開，其焦點問題是自由和民主的關係，亦即民主理論中人權與人民主權的關係。陳在1940年7月31日致連根的信中指出⑱：

> 你們錯誤的根由，第一是不懂得資產階級民主政治上之真實價值（自列托以下都如此），把民主政治當着是資產階級的統治方式，是偽善，是欺騙，而不懂得民主政治之真實內容是，法院以外機關無捕人權，無參政權不納稅，非議會通過政府無徵稅權，政府之反對黨有組織言論出版之自由，工人有罷工權，農民有耕種土地權，思想宗教自由等等。這都是大眾所需要的，也是十三世紀以來大眾以鮮血鬥爭七百餘年，才得到今天的所謂「資產階級民主政治」，這正是俄意德所要推翻的；所謂「資產階級民主政治」和無產階級的民主只是實施的範圍狹廣不同，並不是在內容上另有一套無產階級的民主。十月以來，拿「無產階級的民主」這一空洞抽象名詞做武器，來打毀資產階級的實際民主，才至今天有史大林統治的蘇聯，意德還跟着學話。

陳獨秀晚年的民主思想，圍繞批判蘇聯極權主義，其焦點問題是民主理論中人權與人民主權的關係。他強調：若不實現大眾民主，則所謂大眾政權或無產階級獨裁，必然流為斯大林式極少數人的格柏烏政制。如果說無產階級的政權形式只有獨裁而不應該民主，則斯大林的一切罪惡都理所應當了。

1940年9月，陳獨秀致西流（濮德志）的信進一步系統地闡述了其對民主問題的看法。陳在信中強調：「我根據蘇俄二十年來的經驗，沉思熟慮了六七年，始決定了今天的意見」⑲：（一）非大眾政權固然不能實現大眾民主，但若不實現大眾民主，則所謂大眾政權或無產階級獨裁，必然流為斯大林式極少數人的格柏烏政制，這是事勢所必然，並非斯大林個人心術特別壞。（二）以大眾民主代替資產階級民主是進步的，以德俄的獨裁代替英法美的民主是退步的。（三）民主不僅僅是一個抽象名詞，它有具體內容，資產階級民主和無產階級民主，其內

容大致相同，只是實施範圍有廣狹而已。(四) 民主之內容固然包含議會制度，而議會制度並不等於民主之全部內容，長期以來許多人把民主等同於議會制，因排斥議會制而排斥民主，這正是蘇俄墮落的最大原因。議會制度會過時，而民主則不然。蘇維埃制若無民主內容，仍是一種形式民主的代議制，俄式蘇維埃甚至比資產階級的形式民主議會還不如。(五) 民主是自古代希臘羅馬以至今天、明天、後天，每個時代被壓迫大眾反抗少數特權階層的旗幟，並非僅僅是某一特殊時代的歷史現象，並非僅僅是過了時的資產階級的統治形式。如果說民主主義已經過時而一去不復返了，那麼便可以說政治及國家也已過了時而已經死亡了。如果說民主只是資產階級的統治形式，無產階級的政權形式只有獨裁而不應該民主，則斯大林的一切罪惡都理所應當了，而列寧所謂「民主是對於官僚制的抗毒素」，乃成了一句廢話。如果說無產階級民主與資產階級民主不同，那便是完全不了解民主的基本內容，即法院外無捕人殺人權，政府反對黨派公開存在，思想、出版、罷工、選舉之自由權利等，這是無產階級民主和資產階級民主的共同點。對於蘇聯問題，不可迷信個人而輕視制度。蘇聯二十年的經驗，尤為後十年的經驗，應該使我們反省。我們應從制度上尋出缺點，得到教訓。斯大林的罪惡，乃是獨裁制的邏輯發展。(六) 近代民主制的內容比希臘羅馬時期豐富得多，實施的範圍也大得多。因為近代是資產階級當權的時代，我們便稱之為資產階級民主制，其實此制不盡為資產階級所歡迎，而是幾千萬民眾流血鬥爭了五六百年才實現的。科學、近代民主制、社會主義，乃是近代人類社會三大天才的發明，至為寶貴。不幸十月以來，輕率地把民主制和資產階級統治一同推翻，以獨裁代替了民主，民主的內容被推翻，所謂「無產階級民主」和「大眾民主」只是一些無實際內容的空洞名詞，一種抵制資產階級民主的門面語而已。無產階級取得政權後，有國有大工廠、軍隊、警察、法院、蘇維埃選舉法這些利器在手，足夠鎮壓資產階級的反革命，無需拿獨裁來代替民主。獨裁制如一把利刃，今天用之殺別人，明天便會用之殺自己。列寧當時曾警覺到民主之矯治官僚制的意義，但亦未曾認真採用民主制。資產階級民主固有其局限，但即如英法美不徹底的民主制，也有保護的價值[20]。

陳獨秀通過對斯大林極權主義體制的反思而形成的新民主觀，並非簡單回歸五四的思想循環，而是改變了五四以後對自由立憲民主的輕率否定態度，亦不再堅持以無產階級民主理想來批判資產階級民主制度，而是以現實中的「資產階級民主／格柏烏政治」二分法，作為評判進步和反動的標準。

陳獨秀在1941年12月23日致鄭學稼的信中，主張以科學態度而非教派觀點，重新估定布爾什維克的理論及其人物 (包括托洛茨基) 之價值。陳認為，納粹是普魯士與布爾什維克之混合物，他對鄭來書中「布爾什維克與法西斯為孿生兒」之說大表贊同，並表示自己久擬寫一冊《俄國革命的教訓》，將其以前的見解徹底推翻。對於社會上關於鄭學稼主張「只有希特勒勝利，中國民族解放才有希望」之傳言，陳頗不以為然，他相信：「只有英美勝利，中國民族雖說不上解放，而政治經濟才有發展希望。」[21]

陳獨秀40年代初與托派盟友討論民主和第二次世界大戰諸問題的書信和文章，其生前多未發表。1948年，何之瑜根據陳生前遺願，整理出版了《陳獨秀最後的論文和書信》。翌年，由胡適作序的《陳獨秀的最後見解 (論文和書信)》(又名《陳獨秀最後對於民主政治的見解》)，由香港自由中國社刊行。

四　民主與社會主義

陳獨秀晚年的民主觀，表徵着其繼五四時代以後又一次重要的思想轉變。民主與社會主義，是二十世紀共產主義運動中懸而未決的重大理論與現實問題。按照馬克思的政治預言，社會主義革命將打碎資產階級國家機器，實行巴黎公社式「人民管理制」的無產階級民主。馬克思理想中的公社民主制，其要旨在於公共權力的社會化，它是一種無國家、無官僚、無強制的自治型民主。然而馬克思的這一政治預言，並沒有在二十世紀社會主義運動中實現。十月革命並未實現馬列的激進民主理想。俄羅斯不是巴黎，十月革命締造的蘇維埃並沒有成為列寧所設想的東方巴黎公社。革命後短短幾年，列寧在病榻上已看到了蘇維埃國家官僚化和斯大林專權的不祥陰影。列寧逝世後，蘇聯政制逐漸變質，由「一切權力屬於蘇維埃」而蛻變為「一切權力屬於布爾什維克」、「一切權力屬於斯大林」的極權國家。實行等級授權制的黨政官員，則由「社會公僕」異化為羅曼．羅蘭 (Romain Rolland) 所謂「特殊的共產主義特權階層」、「新貴族階層」㉒。30年代中，蘇聯最低與最高工資之比已由建國初的1：3升至1：30。斯大林運用凌駕於法律之上的國家安全機構 (GUP)，在黨內外實行殘酷鎮壓異己的「大清洗」運動，它使蘇聯淪為打着「無產階級專政」旗號的紅色警察國家。蘇聯所發生的一切，完全與馬克思的無國家、無官僚、無警察的巴黎公社式社會主義民主理想背道而馳，斯大林用鐵腕造就了一個甚至連沙皇俄國也望塵莫及的紅色帝國。

陳獨秀晚年對民主的辯護和思考，體現了一位東方啟蒙思想家和社會主義者在獨裁逆流中對民主理想的執着追求。他通過對斯大林極權主義體制的反思而形成的新民主觀，並非簡單回歸五四的思想循環，而是不乏深刻理論與歷史洞見的思想探索。陳晚年民主觀的一個重要變化，是改變了五四以後對自由立憲民主的輕率否定態度，轉而強調民主與社會主義的兼容性，以及自由主義民主與社會主義民主的連續性。蘇聯權力異化的歷史悲劇，使陳摒棄了無產階級民主和資產階級民主二元對立的意識形態觀點，而肯認了民主的普適性價值，並將公民自由、法治、普選制等歸為資產階級民主和無產階級民主共享的現代民主制度遺產。陳晚年亦不再堅持以無產階級民主理想來批判資產階級民主制度，而是以現實中的「資產階級民主／格柏烏政治」二分法，作為評判進步和反動的標準。陳此時的民主理念，已由高調民主觀轉變為低調民主觀，由理想主義轉變為經驗主義。他不再於憲政民主之外祈求另一套替代性的、理想化的社會主義民主，而主張民主具有普適性的內容，社會主義民主優於資本主義民主之處，在於其由大眾民主代替階級民主，而真正在全社會落實「自由、平等、博愛」和「民治、民有、民享」的啟蒙時代的民主理想。陳的這一思想，顯然具有調和自由主義和馬克思主義的思想取向。

陳獨秀晚年的社會主義民主觀，注意到節制行政權問題，他重新肯定限制政府權力和保障公民自由的憲政民主普適性價值，並將這種「形式民主」作為社會主義大眾民主的基礎。這是他在總結蘇聯社會主義歷史經驗的基礎上，對社會主義民主問題的新思考。

陳獨秀晚年民主觀的深刻之處，在於對斯大林極權主義體制的反思，以及對自由主義民主與社會主義民主的價值重估。陳在30年代中後期知識界普遍視蘇聯為「人間天堂」的親蘇語境中，洞見了蘇聯極權主義體制的嚴重弊端，而這種極權主義正是日後蘇聯崩潰的致命癥結。蘇聯政治中的權力異化，固然是斯

大林背離馬克思民主理想的結果，但它也凸顯了社會主義民主的理論矛盾和現實難題。以巴黎公社為典範的社會主義民主，是一種超越資產階級代議制民主的大眾自治型的直接民主。如果說自由主義民主以防止專制、保護自由為宗旨，制度上以限制行政權的法治國家和有限政府為特徵；那麼公社型社會主義民主則以廢除統治和權力平等為目標，制度上追求權力社會化和大眾參與的人民自治。巴黎公社式的自治民主，無疑具有超越立憲民主的批判性理想的深刻意義，但其作為建設性理想，卻有待於解決現實操作的可行性問題，尤其是將其移植到俄羅斯這樣一個匱缺民主傳統的東方大國時，更是如此。可悲的是，十月革命後，當激進的公社民主理想被束之高閣時，蘇維埃政治對立憲民主的拒斥，反釀成了專制主義復活的悲劇。誠如羅素 (Bertrand Russell) 所言：「脫離民主的國家社會主義，其危險性是很大的，這已由蘇聯國內的事態發展所證實了。」㉓陳獨秀對斯大林主義和蘇聯政制的批判，深刻揭示了其權力壟斷的反民主的極權主義本質。陳晚年的社會主義民主觀，將注意力轉向行政權的節制，而重新肯定了限制政府權力和保障公民自由的憲政民主的普適性價值，並將這種「形式民主」作為社會主義大眾民主的基礎。這是他在總結蘇聯社會主義歷史經驗的基礎上，對社會主義民主問題的新思考。陳晚年對斯大林主義的反思批判，表達了一位思想先行者的深刻洞見，它不僅早於胡適等自由主義者和張東蓀等社會民主主義者，而且早於哈耶克、波普爾 (Karl Popper) 等西方思想家。幾年以後，哈波二氏於二戰臨近尾聲時相繼出版了《通往奴役之路》(*The Road to Serfdom*) 和《開放社會及其敵人》(*The Open Society and Its Enemy*)。陳關於斯大林主義與希特勒主義之親緣性的觀點，戰後則成為西方二十世紀歷史和思想史研究的持久課題。

陳獨秀關於斯大林主義與希特勒主義之親緣性的觀點，表達了一位思想先行者的深刻洞見。陳強調個人權利與人民主權不可分割、以及自由和法治優先的民主觀，日後成為當代自由主義和馬克思主義政治思想史上意義深遠的重大主題。

陳獨秀關於自由和法治為民主之基、以及自由主義民主與社會主義民主之連續性的觀點，深刻地回應了「人民主權」與「人權」的關係這一現代民主理論的難題。人權和人民主權分別指涉公民的私域自主和公域自主的權利，這是西方政治哲學傳統中自由主義與共和主義以及馬克思主義爭論的焦點問題。陳強調個人權利與人民主權不可分割、以及自由和法治優先的民主觀，日後成為當代自由主義和馬克思主義政治思想史上意義深遠的重大主題。伯林 (Isaiah Berlin) 關於「消極自由／積極自由」的討論強調：基本人權永遠是一種「消極的」概念，它是一道防阻壓迫者的屏障，缺乏這種自由，民主將無法存在㉔。羅爾斯 (John Rawls) 則以人的基本自由的平等化來闡釋「正義」問題，強調「一個民主政權以言論、集會、思想和良心的自由為先決條件」㉕。1989年以後的東歐蘇聯巨變，引發了90年代馬克思主義中填補「法學空區」的思潮。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 強調，馬克思主義缺乏一個令人滿意的法學傳統，是左派應記取的最重要的教訓之一。對立憲民主的狹隘的、功能主義的分析，其實踐後果之嚴重，遠遠超過迄今為止所討論的憲政本身的那些缺點。哈氏在主張個人權利是人民主權之前提的同時，強調人權與人民主權共源性的內在聯繫㉖。亨特 (Alan Hunt) 指出，蘇聯東歐巨變為時過晚地強調了，社會主義者必須重視法律。公民自由、人權和法治，是一個經得起辯護的社會主義的必要前提㉗。從上述當代西

方左右翼思想家關於自由立憲民主與社會主義民主反思的共識中，我們不難聽到陳獨秀晚年民主觀的思想回響。在蘇聯傾覆、世界民主「第三波」方興未艾的世紀之交，陳獨秀晚年的民主預言正在愈益彰顯其深刻的思想價值。

註釋

① 轉引自莫里森(Samuel E. Morison)等著，南開大學歷史系美國史研究室譯：《美利堅共和國的成長》(下)(天津：天津人民出版社，1989)，頁623。

② 參閱哈耶克(Friedrich A. von Hayek)著，王明毅譯：《通往奴役之路》(北京：中國社會科學出版社，1997)；曼徹斯特(William R. Manchester)著，廣州外國語學院美英問題研究室翻譯組譯：《光榮與夢想——1932-1972年美國實錄》(北京：商務印書館，1986)。

③ 霍布斯鮑姆(Eric J. Hobsbawm)著，鄭明萱譯：《極端的年代》(上)(南京：江蘇人民出版社，1998)，頁160。

④ 參閱赫魯曉夫著，張岱雲等譯：《赫魯曉夫回憶錄》(北京：東方出版社，1988)。

⑤ 徐淵：〈法西斯蒂與三民主義〉，《社會主義月刊》，第一卷第八期(1933年10月)。

⑥ 陳啟天：《中國法家概論》(上海：中華書局，1936)。

⑦ 胡適：〈再談五四運動〉，轉引自劉軍寧編：《北大傳統與近代中國》(北京：中國人事出版社，1998)，頁579。

⑧ 胡適：〈再論建國與專制〉，《獨立評論》，第82號(1933年12月)。

⑨ 參閱汪原放：〈陳獨秀和上海亞東圖書館〉，載陳木辛編：《陳獨秀印象》(上海：學林出版社，1997)，頁171；鄭超麟：《鄭超麟回憶錄》(北京：東方出版社，1996)，頁324。

⑩ 唐寶林、林茂生：《陳獨秀年譜》(上海：上海人民出版社，1988)，頁444。

⑪ 陳獨秀：〈無產階級與民主主義〉，引自《陳獨秀年譜》，頁468。

⑫⑯ 王文元：〈雙山回憶錄〉，轉引自《陳獨秀年譜》，頁469；469。

⑬ 濮清泉：〈我所知道的陳獨秀〉，載《陳獨秀印象》，頁141-44。

⑭ 陳獨秀：〈孔子與中國〉，《東方雜誌》，第34卷第18、19號。

⑮ 陳獨秀：〈資本主義在中國〉，《陳獨秀文章選編》，下(北京：三聯書店，1984)，頁617-18。

⑰ 冰：〈陳獨秀先生到何處去〉，《解放》，1937年11月20日，參閱《陳獨秀年譜》，頁488。

⑱⑲⑳㉑ 水如編：《陳獨秀書信集》(北京：新華出版社，1987)，頁497-98；503；502-505；521-22。

㉒ 羅曼．羅蘭(Romain Rolland)著，夏伯銘譯：《莫斯科日記》(上海：上海人民出版社，1995)，頁119。

㉓ 羅素(Bertrand Russell)著，吳友三譯：《權力論》(北京：商務印書館，1998)，頁207。

㉔ 伯林(Isaiah Berlin)著，陳曉林譯：《自由四論》(台北：聯經出版公司，1986)，頁49。

㉕ 羅爾斯(John Rawls)著，何懷宏等譯：《正義論》(北京：中國社會科學出版社，1988)，頁215。

㉖㉗ 轉引自童世駿：〈「填補空區」——從「人學」到「法學」〉，《中國書評》(香港)，1994年11月總第二期。

高力克 浙江大學人文學院國際文化系教授

戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知

● 謝　放

戊戌前後的思想論說中，「民權」和「民主」是頻繁出現的兩個關鍵詞。國人對「民權」、「民主」的認知，凸顯了中國近代政治思想演變的某些特點。本文對「民權」、「民主」的涵義以及國人的認知，略予考察和剖析，以增進我們對戊戌前後國人對「民權」、「民主」觀念的理解，進一步發掘戊戌變法的思想資源。

一

有學者考證，「民權」一詞不見於中國古代典籍，而乃是西文「民主」(democracy) 一詞的日譯，故「民權」與「民主」本為同義詞，並據democracy來源於希臘文，釋「民權」為「人民的權力」①。「民權」一詞來自日文當無疑問，但謂其乃西文democracy的日譯則不確。據日本學者實藤惠秀考證，democracy在近代日語中譯為「民主」②。查《日本國語大辭典》和《日本語大辭典》，「民權」與「民主」分列為兩詞。「民權」的涵義為：一、人民參政的權利 (suffrage) ；二、人民維護人身、財產的權利 (civil rights) 。「民主」的涵義為：一、人民的主宰者，君主 (即《尚書．多方》中的「民主」) ；二、一國主權屬於國民 (democracy) ③。可知日語中的「民權」與「民主」仍為涵義有區別的兩個詞。

有學者考證，「民權」一詞不見於中國古代典籍，而乃是西文「民主」一詞的日譯，故「民權」與「民主」本為同義詞，並據democracy來源於希臘文，釋「民權」為「人民的權力」。「民權」一詞來自日文當無疑問，但謂其乃西文democracy的日譯則不確。

另據時人何啟、胡禮垣所言，中文詞彙「民權」一詞，有可能是由日文「自由」(liberty) 經「中國學士大夫」轉譯而來。其《勸學篇書後．正權篇辨》稱：

> 「里勃而特」譯為自由者，自日本始。雖未能盡西語之意，然以二字包括之，亦可謂能舉其大由。自由二字而譯為民權者，此必中國學士大夫讀日本所譯書者為之，其以民權二字譯「里勃而特」一語，吾無間然，獨惜譯之者於中外之理未能參究其同，閱之者或至誤猜其意。

此說或許不錯，但尚可深究。黃遵憲《日本國志》卷一〈國統志〉稱：「近日民心漸染西法，竟有倡民權自由之說。」此乃介紹日本明治維新時的「自由民權運動」所言，可知「自由民權」亦來自日文，而在中文文獻中亦分為兩詞。嚴復《原富》按語中即同時出現有「自由」、「民權」二詞，略謂「吾未見其民之不自由者，其國可以自由也」，「民權者，不可毀者也」。

「自由」與「民權」在日文中雖分為兩詞，但涵義卻有關聯。據《日本國語大辭典》的解釋，日文「自由」一詞涵義較多，作為西文的譯語則有二：一為freedom，一為liberty，前者主要指精神的自由，後者主要指政治的自由。在法學上，自由(liberty)則指法律上的自律活動。如《大日本帝國憲法》(即《明治憲法》)二十二條規定：「日本臣民在法律範圍內有居住和遷徙的自由。」從法學的角度，「民權」即可理解為法律所確認的「自由」。日文中的複合詞「自由民權」，《日本國語大辭典》釋為「人民的自由與權利」。可知「民權」之義，簡言之，即「人民的權利」。

嚴復即譯rights為「權利」，後又主張譯為「民直」而與「民義」(obligation，又譯義務)相對應④。《東浙雜誌》1904年第4期所刊〈民權篇問答〉稱：「權字在西書者為right五字，此五字者，或譯為毅力，或譯為願力，或譯為心德，日本人概譯為權。」唐才常引王韜語：「歐洲有議院，有國會，君民共治，一秉至公，所有法律，皆受成國會，故其為法，以護人民權利為主。」⑤楊度言及「民權」時亦說：「民若皆知國者我之國，而君為民而設者也，則必於身命財產之權利各出其死力以自保。」⑥這表明，時人也多釋「民權」為「(人民的)權利」。

「自由」與「民權」在日文中雖分為兩詞，但涵義卻有關聯。日文「自由」一詞涵義較多，作為西文的譯語則有二：一為freedom，一為liberty，前者主要指精神的自由，後者主要指政治的自由。日文中的複合詞「自由民權」，《日本國語大辭典》釋為「人民的自由與權利」。可知「民權」之義，簡言之，即「人民的權利」。

與「民權」相關聯的「民主」一詞，在中文中最早見於《尚書．多方》：「天惟時求民主，乃大降顯休命於成湯。」(蔡沈《書經集傳》注：「言天惟是為民求主耳。桀既不能為民之主，天乃大降顯休命於成湯，使為民主。」)「簡代夏作民主。」(蔡注：「簡擇也，民擇湯而歸之。」)。蔡沈《書經集傳》作為「五經」之一，在晚清士人中有普及性的影響⑦。

故在時人的認知中，《尚書．多方》中「民主」之本義固然是「民之主」，但這一「民之主」是由「天」為民求得或由「民」擇而歸之，則「民主」一詞實隱含有「傳賢不傳子」、「民擇主」之意。鴉片戰爭前後，傳教士及國人在介紹美國政制時就已經注意到其國元首「不世及」這一特徵。1838年，美國傳教士裨治文(Elijah C. Bridgman)所刊印的《美理哥國志略》言及華盛頓當選美國總統，「於乾隆五十三年(1789)，各省衿耆會議費治彌亞(Virginia)共推華盛頓為首，身後公舉賢者更代，不世及，不久任」⑧。魏源《海國圖志》卷59亦稱，美國「公舉一大酋統攝之，匪惟不世及，且不四載即受代」。到十九世紀後期，這一認知已較普遍。所謂「唯稱伯理璽天德(President)則知為民主之國而無世及之例也」，「美國皇帝傳賢不傳子」⑨，即為明證。正是從這一認知出發，時人將美國、瑞士等國由民「選舉」的「伯理璽天德」稱之為「民主」⑩。如1879年5月31日《萬國公報》541卷所刊〈紀兩次在位美皇來滬盛典〉稱：「篇中所稱伯理璽天德者，譯之為民主，稱之國皇者。」同年5月17日《萬國公報》第539卷所刊〈華盛頓肇立美國〉稱：「美國雖得自主而尚無人君治理，故通國復奉頓為民主，四年任滿，再留任四年。……美國有民主以頓為始。」康有為亦曾說：「眾民所歸，乃舉為民主，如美、法之總統然。」⑪這表明，十九世紀後期中文文獻中作為「總統」之義的「民主」一詞，如《萬

國公報》上出現的「選舉民主」、「民主易人」、「新舉民主」、「民主曉諭」等等，與《尚書．多方》中的「民主」，實有涵義相通引申之意。時人常謂西洋之「民主」不過是得中國經籍之要旨精義，往往以「禮失而求諸野」之說，為採納西政之文化認同，鑒於時人對「民主」之義的最初認知，這亦自在情理之中。戊戌前後，國人對「民主」的這一認知，可謂是一種較普遍的現象。

西文民主 (democracy) 源於希臘語，其詞根為demos (人民) ，kratein (治理) 。亞里士多德《政治學》稱：「我們可以以此作為準則：不容許所有公民共享的制度是寡頭的，容許所有公民共享的制度是民主的。」⑫十九世紀後期中文文獻中出現「民主」一詞亦有明確為democracy本義者。例如，1875年6月12日出版的《萬國公報》340卷所刊的〈譯民主國與各國章程及公議堂解〉一文，是近代較早介紹歐美民主政制的重要文獻⑬，其解釋「何謂民主國乎？」則謂：「按泰西各國所行諸大端，其中最關緊要而為不拔之基者，其治國之權屬之於民，仍必出之於民而究為民間所設也……治國之法亦當出之於民，非一人所得自主矣，然必分眾民之權彙而集之於一人，以為一國之君，此即公舉國王之義所由起也。而輔佐之官亦同此例矣。」該文所說的「民主國」的主旨為「治國之權屬之於民」，「治國之法亦當出之於民」，正是democracy的本義「人民治理」，即稍後之中譯「民治」，而「公舉國王」不過是「治國之權屬之於民」的一種體現形式 (並非唯一的形式) 。該文還詳細介紹了歐美的三權分立和議會制度。言及三權分立時謂：「若必舉各西國之章程而歷言之，則大同小異，無庸贅述矣。然即其中之最要者言之，不過分行政權柄而已。其權柄之所必分者，欲行之有利而不相悖，有益而不相害耳。約舉其目，蓋有三焉：一曰行權，二曰掌律，三曰議法。」言及議會時則謂：「議法之員分言之為上下兩院，合言之即為公議堂。其上院中大員，在英國則以國中親王與爵位及朝廷所派之員充之，在合眾之美國即由各國 (按：即各州) 所派人員充之。其下院中大員則直由民間公舉之人充之，特管錢糧與國用也。」可知，至遲於1875年，關於西方民主政制已由《萬國公報》向國人作了比較具體的介紹。

1875年6月12日出版的《萬國公報》340卷所刊的〈譯民主國與各國章程及公議堂解〉一文，是近代較早介紹歐美民主政制的重要文獻，其解釋「何謂民主國乎？」則謂「治國之權屬之於民」，「治國之法亦當出之於民」，即稍後之中譯「民治」。

嚴復1895年3月在《直報》上發表的〈原強〉所說「以自由為體，以民主為用」一語中的「民主」亦當是democracy之意譯。Democracy還被嚴復譯為「庶建」。嚴譯《法意》謂：「庶建乃真民主，以通國全體之民，操其無上主權者也。」《法意》中西譯名表：「庶建Democracy，本書中又作民主。」又據梁啟超轉引嚴復所言：「歐洲政制，向分三種：曰滿那棄 (monarchy) 者，一君治民之制也：曰巫理斯托格拉時 (aristocracy) 者，世族貴人共和之制也：曰德謨格拉時 (democracy) 者，國民為政之制也。」⑭釋「庶建」為「通國全體人民，操其無上之主權者」，「德謨格拉時」為「國民為政之制」，都大致符合democracy之本義。

二

戊戌前後，國人之使用「民權」往往與「君權」相對應，且視兩者有互補關係。薛福成稱歐洲「君民共主」之國，「其政權亦在議院，大約民權十之七八，君權十之二三」⑮。梁啟超說：「君權與民權合則情易通。」⑯「民主 (國) 」則常與「君

主(國)」相對應，但兩者則有相互排斥的關係，因「民主」由民「公舉」，意味着「傳賢不傳子」，廢除「君主」世襲制。故從對西洋政制的認知來說，時人言「民權」多指「君權」與「民權」互補的「君民共主」政制；言「民主」則是特指廢除「君主」世襲的共和政制。薛福成即指明：「而立潑勃立克(Republic)，譯言民主國，主政者伯理璽天德，俗稱總統，民間公舉，或七歲或四歲一易。」⑰何啟、胡禮垣也曾強調「民權」與「民主」的這一區別：「民權之國與民主之國略異，民權者其國之君仍世襲其位，民主者其國之君由民選立，以幾年為期。吾言民權者，謂欲使中國之君世代相承，踐天位於勿替，非民主之國之謂也。」⑱可知時人是比較注意區別兩詞之涵義的。

既然如此，主張建立「君民共治」的「改良派」自然贊同「民權」而不贊同「民主」。王韜說：「君為主，則必堯舜之君在上，而後可久安長治；民為主，則法治多紛更，心志難專一，究其極，不無流弊，惟君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠得以下逮。」⑲薛福成說：「西洋各邦立國規模，以議院為良，然如美國則民權過重，法國則叫囂之氣過重，其斟酌適中者，唯英德兩國之制頗稱盡善。」⑳鄭觀應說：「君主者權偏於上，民主者權偏於下，君民共主者權得其平。」㉑陳熾在為鄭觀應《盛世危言》一書寫的序中甚至說：「民主之制，犯上作亂之濫觴」㉒。有學者早已徵引上述論說，注意到了「改良派大多數倡『民權』而反對『民主』」的現象。惟因以為「民權」係西文「民主」之日譯，乃同義詞，便將時人對兩詞作不同義之理解並褒貶不一稱為「一個奇怪的現象」㉓。其實，時人對這兩詞作不同義的解釋並不奇怪，是有其道理的。

戊戌前後，國人之使用「民權」往往與「君權」相對應，時人言「民權」多指「君權」與「民權」互補的「君民共主」政制；言「民主」則是特指廢除「君主」世襲的共和政制。既然如此，主張建立「君民共治」的「改良派」自然贊同「民權」而不贊同「民主」。

戊戌時期，一些維新人士倡言「民權」時，常有一流行的說法，即「民權」意味着「人人有自主之權」，或者說，「人人有自主之權」是「民權」的體現形式。歐榘甲說：「變之自下者何，泰西諸國是也。當美、法之民之大變也，全球震蕩，民智豁開，歐洲諸國，人人知有自主之權，人人知有當為之事，而譁然而起，英民尤甚。……迨其後，民氣日昌，民權日重。」㉔何啟、胡禮垣也說：「凡以善善從長，止問可之者否之者人數眾寡，不問其身份之貴賤尊卑也，此民權之大意也，其所以為此者，則由於人人有自主之權之故。」㉕

平心而論，所謂「人人有自主之權」，其涵義實不太明確。何謂「人人有自主之權」？梁啟超1896年在〈論中國積弱由於防弊〉一文中解釋說：「西方之言曰：人人有自主之權。何謂自主之權，各盡其所當為之事，各得其所應有之利，公莫大焉。」㉖而與張之洞關係密切的王仁俊則解釋說㉗：

> 西人之言曰，彼國行民主法，則人人有自主之權。自主之權者，各盡其所當為之事，各守其所應有之義，一國之政，悉歸上下議院，民情無不上達，民主退位與齊民無異，則君權不為過重。噫此說也，是言其利也。然不敵其弊之多也。即如美之監國，由民自舉，似乎公而無私，乃選舉時，賄賂公行，更一監國，則更一番人物，凡所官者，皆其黨羽，欲治得乎？

比較而言，梁氏的解釋便不及王氏明晰。梁氏僅說「各盡其所當為之事，各得其所應有之利」，但以甚麼來作為確定「當為之事」與「應有之利」的法則呢？又以甚

麼形式或程序來實行「人人有自主之權」呢？則語焉不詳。而王氏認為「自主之權」的前提條件是「行民主法」，「當為之事」與「應有之義」(即權利與義務) 相對應，並通過代議制來實現「民情無不上達」。看來，王氏的解釋更接近西方民主政制的原則。雖然王氏因與張之洞關係密切，其文又被收入《翼教叢編》，而被研究者視為「維新派」的「對立面」，但治史者尊重歷史事實，則不應忽視王氏的這一見解。

值得指出的是，王仁俊強調「民主退位與齊民無異」及美國公舉「監國」之弊，也表明他理解的「人人有自主之權」即指美國式的民主。王氏的這一認知，又恰與思想激進的譚嗣同的有關看法相近。譚氏《仁學》寫道：「廢其所謂君主，而擇其國之賢明者，為之民主，如墨子所謂『選天下之賢者，立為天子』，俾人人自主，有以圖存，斯信義可復也。」[28]按譚氏的說法，實現「人人自主」的前提，正是廢除「君主」而選立「民主」，即王氏所說的「行民主法」。歐榘甲雖然沒有明確說「人人有自主之權」即指美、法式的民主，但至少指明是受「美、法之民之大變」影響而產生的後果。「人人有自主之權」也確是被人理解為美國式的民主，如同治十二年八月十二日《申報》所刊〈譯舊金山氣孫君論〉，稱美國「有民人自主之明例」，「為民自主之國」，即是一個明例。何啟、胡禮垣認為「民權之大意」即「人人有自主之權」，與王仁俊的見解有異，但其關於「議院者，合人人之權以為興國之用者也」[29]的看法，則又與王仁俊所說的「一國之政，悉歸上下議院，民情無不上達」意思相近。他們的共同之處，是都看到了歐美各國，不論是「民主」還是「民權」，最重要的是建立立憲政制。

晚清士人受經書的影響，常以為西洋民主政制，不過是中國「三代之治」遺風。如康有為所說的「堯舜為民主」，「惟《堯典》發民主義」；而被視為「保守者」的王仁俊反倒更明白「民主」的真意，他指明：「立民主，非禹湯文武之法也，西法也」。孫寶瑄批評康有為以「孔子改制」附會民主、議院，實則並不懂得西洋的「事理」。

時人對「民主」的認知，確有不同理解，歧義較多。南學會開講時，就有人對此提出疑問，「或謂西國民主之制可行於中國，此非本朝士子所忍言也……吾知吾君之不可棄而已。變君主為民主，將置我君於何地乎？此一說也。」「又有謂倡民主之義者非必欲變為民主也，但以減輕君主之壓力，以伸民氣而禦外侮，於是而君主安若泰山。是倡言民主之義者，正所以保君權也，此又一說。」[30]前一種說法，是指廢除「君主」的「民主」，而後一種說法，所謂「保君權」的「民主之義」，實際上等於梁啟超所說的與「君權」合「則情易通」的「民權」。

如前所述，晚清士人受經書的影響，常以為西洋民主政制，不過是中國「三代之治」遺風。康有為在《孔子改制考》卷十二中所說的「堯舜為民主」，「惟《堯典》發民主義」，「辟四門以開議院」，便是一顯例。而被視為「保守者」的王仁俊反倒比康有為更明白「民主」的真意，他指明：「立民主，非禹湯文武之法也，西法也」，「華盛頓、拿破侖，民主中之傑出者也」[31]。出生官宦世家的孫寶瑄，戊戌時期曾極力主張「開民智」、「扶民權」、「開議院」[32]。他對「民主」的認知，也表示了與王氏相同的見解：「堯、舜曷嘗民主？君主之最知公理者耳，私相授受，豈如華盛頓立公舉之法？世以為民主，失真矣。」「故堯、舜雖公舉，不免為君主，無公議法也。英、德雖世及，無害民主，下有權也。」在孫氏看來，西方的民主，並不只是體現為公舉元首，更重要的是體現為「公議法」，即建立立憲政制，其理解的「民主」也較接近democracy之本義。孫氏批評康有為以「孔子改制」附會民主、議院，不過是一種「新奇之說」，實則並不懂得西洋的「事理」。「孔子偽造，何妨並議院造之，而所造者僅知公理之君主乎？」「要之，偽造之說出於康長素，彼欲以新奇之說勝天下，而不考事理。」他甚至對康氏之說表示了不能

容忍的態度，「故吾謂長素教派，三聖之仇敵，公理之蟊賊，吾故辭而辟之，使天下人知其說之非，而不誤中其禍，則幸甚」[33]。孫氏對康氏的這一指責，似乎與「守舊派」、「洋務派」反對「維新派」的某些言論並無二致。不過，康氏《孔子改制考》對「民主」的認知，並不比王、孫二人高明。

上述表明，戊戌前後，既有人對「民權」與「民主」的涵義作了不同義的解釋，又有人將兩者相混淆。《國聞報》曾發表〈民權與民主不同說〉一文[34]，專門辨析兩詞的不同涵義。言及「民權」時說：「泰西各君主之國皆予民以自由而設律以定之，故其國日大，其君日尊」。釋「民權」為「予民以自由而設律以定之」，恰符合日文「民權」之本義。將「民主」釋為「總統」：「夫民主者，衣服飲食與齊民同。美國俸僅五萬，權在議院，民主僅拱手畫押而已」，「其任也，或一年兩年或三年，美止四年止矣，退則復為民為商，不得復為民主」。

梁啟超在戊戌後也一再強調「民權與民主二者，其訓詁絕異」，不可「混民權與民主為一途」[35]，並認為他們所倡言的「民權」之所以為當道者不容，正是因其對「民權」的涵義產生了誤解[36]：

> 吾儕之昌言民權，十年於茲矣，當道者憂之嫉之畏之，如洪水猛獸然，此無怪其然也，蓋由不知民權與民主之別，而謂言民權者，必與彼所戴之君主為仇，則其憂之嫉之畏之也固宜，不知有君主之立憲，有民主之立憲，兩者同為民權，而所以馴致之途，亦有由焉。凡國之變民主也，必有迫之使不得已者也。

梁氏所言，自有道理。他之所以反覆強調「民權」與「民主」的區別，旨在表明其主張在中國建立君主立憲政制，而非共和立憲政制。事實上，不論是君主立憲還是共和立憲，均是西洋的民主政制，皆通過議會制度及各種法律規範來體現所謂的「民權」，此即梁氏所言「兩者同為民權」。對此，曾出使歐美的崔國因早在1892年即已指明，歐美各國政體雖有不同，但都是一種體現「民權」的民主政制。他說[37]：

> 歐、墨洲各國均設議院而章程不同。美之議紳均由民舉，不分上下也。英之下議紳由民舉，而上議紳則由世爵，然權歸於下議院，則政仍民主之也。歐洲除法國、瑞典、瑞士外，政皆君主，而仍視議紳之從違，則民權仍重。

崔氏此處所言的「政仍民主之」，亦大體符合democracy之本義。

梁啟超在戊戌後也一再強調「民權與民主二者，其訓詁絕異」，不可「混民權與民主為一途」。梁氏旨在表明其主張在中國建立君主立憲政制，而非共和立憲政制。事實上，不論是君主立憲還是共和立憲，均是西洋的民主政制，皆通過議會制度及各種法律規範來體現所謂的「民權」，此即梁氏所言「兩者同為民權」。

三

按史學界通常的說法，戊戌時期，張之洞作為「洋務派」的代表，以「反對民權」的姿態成為「維新派」的對立面。張氏曾說：「民權之說，無一益而有百害。」「使民權之說一倡，愚民必喜，亂民必作，紀綱不行，大亂四起。」[38]這些言論早

作為其「反對民權」的「鐵證」而被廣為引用。不過，要弄清張氏反對「民權」的用意，尚須將這些言論置於一定的語境 (context) 中加以剖析，弄清楚張氏對「民權」的認知。

張之洞是如何理解「民權」的呢？《勸學篇．內篇．正權第六》對「民權」作過如下詮釋：

> 考外洋民權之說所由來，其意不過曰國有議院，民間可以發公論，達眾情而已，但欲民伸其情，非欲民攬其權。譯者變其文曰民權，誤矣。(美國人來華者自言其國議院公舉之弊，下挾私，上偏徇，深以為患。華人之稱羨者，皆不加深考之談耳。) 近日摭拾西說者，甚至謂人人有自主之權，益為怪妄。此語出於彼教之書，其意言上帝予人以性靈，人人各有智慮聰明，皆可有為耳。譯者竟釋為人人有自主之權，尤大誤矣。泰西諸國無論君主、民主、君民共主，國必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律師習之，法官掌之，君民皆不得違其法。政府所令，議員得而駁之；議院所定，朝廷得而散之。謂之人人無自主之權則可，安得曰人人自主哉？

張之洞詮釋的「外洋民權之說」可歸納為三個要素：一、實行議會制；二、民眾有議政的權利；三、任何人都要受法律的制約。他之所以反對倡言「民權」，實是反對將「民權」釋為涵義等同於「民主」的「人人有自主之權」、「民攬其權」，而非反對「民權」的本義即法律規定的「權利」。

張氏詮釋的「外洋民權之說」可歸納為三個要素：一、實行議會制 (「國有議院」)；二、民眾有議政的權利 (「民間可以發公論，達眾情」)；三、任何人都要受法律的制約 (「君民皆不得違其法」)。戊戌以前，國人多視「議院」是起「通上下之情」的諮詢作用，而張之洞已認識到西洋議院具有「議事之權」與「立法」權，其《勸學篇．內篇．明綱第三》稱：「考西國之制，上下議院各有議事之權。」《勸學篇．內篇．正權第六》稱：「外國籌款等事，重在下議院，立法等事，重在上議院。」可見張氏對議會政制的認知水準，並不比某些維新人士低。特別是「君民皆不得違其法」的原則，已經具有限制君權的重要意義。正如對西方自由主義頗有研究的霍布豪斯 (L. T. Hobhouse) 所言：「自由統治的首要條件是：不是由統治者獨斷獨行，而是由明文規定的法律實行統治，統治者本人也必須遵守法律。」[39] 參之時人對西洋民主政制的認知，張氏所詮譯的「外洋民權」三要素，也大致不錯。甚或可以說，張之洞實際上已經意識到，外洋民權的實現，是因為確立了包括議會、法治在內的民主政制。這一認知，與前揭崔國因對歐洲各國民主政制的看法也較接近。

張之洞的上述詮釋還有兩點特別值得注意：第一，強調「泰西諸國無論君主、民主、君民共主，國必有政，政必有法，官有官律，兵有兵律，工有工律，商有商律，律師習之，法官掌之，君民皆不得違其法」，正是為了說明所謂「民權」是由各種法律所規定的「權利」[40]。第二，舉出美國議院「公舉之弊」作為反對倡言「民權」的理由，又舉法國為例來證明「民主」乃迫不得已之事，「昔法國承暴君虐政之後，舉國怨憤，上下相攻，始改為民主國」[41]。這些看法恰好說明張氏認為將導致「愚民必喜，亂民必作，紀綱不行，大亂四起」的「民權」(即所謂「人人有自主之權」)，正相當於陳熾所說的「犯上作亂之濫觴」的「民主」。時人論及「民主」的特徵，也無一不強調「民主者權落於下」(許庭銓語)，「民主者權偏於下」(鄭觀應語)，「美國民權太重」(薛福成語)，也與張之洞所反對的「民攬其權」意思相同。

不難看出，張之洞之所以反對倡言「民權」，實是反對將「民權」釋為涵義等同於「民主」的「人人有自主之權」、「民攬其權」，而非反對「民權」的本義即法律規定的「權利」。在張氏看來，「人人有自主之權」或「民攬其權」則必然演變成為「犯上作亂之濫觴」的「民主」——這不僅是張氏也是「改良派」所反對的。

外來詞彙進入中文詞彙初期，國人產生誤解乃常見之事。「自由」一詞在中國的命運便頗具典型，常常被誤解或曲解為「為所欲為」、「自由散漫」之義。故精通西學的嚴復在1902年發表的〈主客平議〉一文中指明：「自由者，各盡其天賦之能事，而自承之功過者也。」[42]既強調個人的權利也指出個人對社會的責任，並特意將穆勒 (John Stuart Mill)《自由論》(*On Liberty*) 的書名翻譯為《群己權界論》，正是為了避免國人產生誤解。細察張氏之用意，既然其主張採納的「西政」中已經包括「學校」、「律例」，這就意味着具有這樣的潛台詞：欲興「民權」(法律規定的「權利」) 還有待於先行興辦新式教育、採納西洋法制。

張之洞在言及民權與議院的關係時亦說：「或曰：民權固有弊矣，議院獨不可設乎？曰：民權不可僭，公議不可無」，「此時縱欲開議院，其如無議員何，此必俟學堂大興，人才日盛，然後議之，今非其時也。」[43]在他看來，只有等到學堂已興、人才已盛之後，才談得上開議院、興民權。至於是先開民智後興民權，還是通過興民權來開民智，自近代以來，國人便一直爭論不休，至今尚無一致意見，頗似「先有雞還是先有蛋」式的爭論，這倒是值得學者深究的一個問題。

值得注意的是，戊戌時期，康有為同樣認為在學校未興、民智未開之前是不可「言民權」的。他在百日維新前夕即指出：「民智未開，遽用民權，則舉國聾瞽，守舊愈甚，取亂之道也。故立國必以議院為本，議院必以學校為本。」[44]百日維新中發表〈答人論議院書〉一文，更是強調說[45]：

> 夫議院之義，為古者辟門明目達聰之典。泰西尤盛行之，乃至國權全畀於議院而行之有效，而僕竊以為中國不可行也。蓋天下國勢民情地利不通，不能以西人而例中國。泰西自羅馬教亡後，諸國並立，上以教皇為共主，其君不過如春秋之諸侯而已。其地大者如吾中國兩省，小者如丹、荷、瑞、比，乃如吾一府。其臣可仕他國，其民可遊外邦，故君不尊而民皆智，其與我二千年一統之大蓋相反矣。故中國惟有以君權治天下而已……故今日之言議院、言民權者是助守舊者以自亡其國者也。

這裏十分清楚地表明了康氏這一基本觀點。在康氏看來，在民智未開之前就開議院、言民權，必將成為「取亂之道」，甚至「自亡其國」。這類言論，與張之洞所說的「民權」(即「人人有自主之權」) 一倡則將「亂民必作」、「大亂四起」又有多大的「對立」呢？

不僅康有為主張戊戌期間不可「言民權」，另一維新人士夏曾佑甚至認為中國「言民權」乃三百年之後事。他說：「民權之說，眾以為民權立而民智開，我以為民智開，而後民權立耳。支那而言民權，大約三百年內絕不必提及之事也。」[46]對中國「言民權」的前景頗感悲觀。維新人士麥孟華則主張當務之急是「尊君權，抑民權」。他說：「中國非民權不立之為患，而君權不立之為患。」「中國之民未

戊戌時期，士人通常認為只有等到學堂已興、人才已盛之後，才談得上開議院、興民權。康有為在百日維新前夕即指出：「民智未開，遽用民權，則舉國聾瞽，守舊愈甚，取亂之道也。」這與張之洞所說的「民權」一倡則將「亂民必作」、「大亂四起」又有多大的「對立」呢？

能自事其事，即不能自有其權，未能事事而畀以權，則權不在秀民而在莠民，故今日之中國莫若尊君權便。」㊼而歷來被一些論著視為「張之洞一派」，並在《時務報》的「辦報方針」上與梁啟超有所謂「路線鬥爭」的汪康年，卻發表〈論中國參用民權之利益〉一文，倡言「今日而參用民權有三大善焉」，「必民權復而君權始能行」，中國「非用民權不可」㊽。那末，按照既有的研究思路，人們或許會提出這樣的疑問：究竟是汪氏受「維新派」的影響而倡言興民權，還是麥氏受「洋務派」的影響而主張抑民權呢？看來，歷史的真象並非如後來的研究者所想像的那樣簡單。當然，康氏不同意「言民權」，麥氏主張「抑民權」，其用意大概主要是為了避免授守舊者以口實而減少變法的阻力，但張之洞反對倡「民權」(即「人人有自主之權」)又何嘗沒有這一層用意呢？已有的研究，比較強調「維新派」與「洋務派」的思想分野和政治對立，但從對「民權」、「民主」的認知來看，「維新派」與「洋務派」並非涇渭分明，相互膠着糾結之處甚多。看來，從思想史的角度，對所謂「維新派」與「洋務派」的思想分野和政治對立，還有進一步探討的必要。

註釋

① 熊月之：《中國近代民主思想史》(上海：上海人民出版社，1986)，頁10-13。筆者的看法雖與熊先生有所不同，但仍受益于熊先生大著的啟發，特此説明並致謝忱。

② 實藤惠秀：《中國人留學日本史》(北京：三聯書店，1983)，頁338；又見該書日文版《中國人日本留學史》(增補版)(東京：くろしお出版，1970)，頁408。

③ 《日本國語大辭典》，第18冊(東京：小學館，1975)，頁699、700；《日本語大辭典》(東京：講談社，1989)，頁1910。

④ 嚴復：〈與梁啟超書〉，載王栻編：《嚴復集》，第3冊(北京：中華書局，1986)，頁519。

⑤ 湖南哲學社會科學研究所編：《唐才常集》(北京：中華書局，1980)，頁75。

⑥ 楊度：〈致汪康年書〉，載《汪康年師友書札》(三)(上海：上海古籍出版社，1987)，頁2379。

⑦ 據胡適的觀察，直到二十世紀20年代，「全國村學堂的學究仍舊繼續有蔡沈的《書集傳》」。參見〈《國學季刊》發刊宣言〉，載《胡適文存》，二集卷一(上海：上海書店，1989)。

⑧ 轉引自呂實強：〈甲午戰前西方民主政制的傳入與國人的反映〉，載《中國近代現代史論集》，第18編上(台北：商務印書館，1986)，頁277。

⑨ 1874年11月14日《萬國公報》，第311卷，《教會新報》，第2冊，頁144。轉引自註①，頁11。

⑩ 當時亦將「伯理璽天德」譯為「總統」，如1879年5月3日《萬國公報》所刊〈預備禮接美國前伯理璽天德〉稱：「此節係照新報原稿列，報中有總統二字，悉改前伯理璽天德六字，特注明」。薛福成説：「民主國，主政者伯理璽天德，俗稱總統，民間公舉。」(薛福成：《出使四國日記》〔長沙：湖南人民出版社，1981〕，頁39)。

⑪ 康有為：《孟子微》，卷一，載蔣貴麟主編：《康南海先生遺著彙刊》(五)(台北：宏業書局，1975)，頁129。

⑫ 參見科恩(Carl Cohen)著，聶崇信、朱秀賢譯：《論民主》(北京：商務印書館，1988)，頁6。

⑬ 引自台北華文書局影印本(二)，頁1083-84，卷數及出版日期據上海圖書館編：《中國近代期刊篇目彙錄》，第1卷(上海：上海人民出版社，1965)，所收《萬國公報》篇目核對確定。

⑭ 梁啟超：〈論君政民政相嬗之理〉，載《飲冰室合集・文集之二》（上海：中華書局，1936），頁10。

⑮⑰⑳ 同註⑩薛福成，頁225；39；134。

⑯ 梁啟超：〈古議院考〉，載《飲冰室合集・文集之一》，頁94。

⑱㉕㉙ 何啟、胡禮垣：〈勸學篇書後・正權篇辯〉，載《新政真詮：何啟、胡禮垣集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁406；416；412。

⑲ 王韜：〈重民下〉，載《弢園文錄外編・卷一》（鄭州：中州古籍出版社，1998），頁65。

㉑ 鄭觀應：《盛世危言・議院下》，載夏東元編：《鄭觀應集》，上冊（上海：上海人民出版社，1982），頁316。

㉒ 陳熾：〈《盛世危言》陳序〉，同上書，頁231。

㉓ 同註①書，頁13。

㉔ 歐榘甲：〈變法自上自下議〉，載麥仲華編：《皇朝經世文新編・卷一中》（台北：文海出版社，1973），頁96-97。

㉖ 梁啟超：〈論中國積弱由於防弊〉，載《飲冰室合集・文集之一》，頁99。

㉗㉛ 王仁俊：〈實學平義・民主駁義〉，《實學報》，光緒二十三年十二月初一日第13冊；此文又收入《翼教叢編・卷三》（台北：文海出版社，1973），頁145；139、142。

㉘ 蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》（增訂本），下冊（北京：中華書局，1981），頁359。

㉚ 〈南學會問答〉，《湘報》第28號，光緒二十四年三月十七日。

㉜㉝ 孫寶瑄：《忘山廬日記》，上冊（上海：上海古籍出版社，1981），頁125；121。

㉞ 收入《國聞報彙編》（光緒二十九年六月初印，文海出版社影印），沈雲龍主編：近代中國史料叢刊三編（321），頁223。

㉟ 梁啟超：〈愛國論〉，載《飲冰室合集・文集之三》，頁76、77。

㊱ 梁啟超：〈立憲法議〉，載《飲冰室合集・文集之五》，頁4。

㊲ 崔國因著，劉發清、胡貫中點校：《出使美日秘國日記》（合肥：黃山書社，1988），頁435。

㊳㊶㊸ 張之洞：《勸學篇・內篇・正權第六》，載《續修四庫全書》，九五三・子部・儒家類（上海：上海古籍出版社，1995），頁50、51；51；52。

㊴ 霍布豪斯（L. T. Hobhouse）著，朱曾汶譯：《自由主義》（北京：商務印書館，1996），頁9。

㊵ 張之洞1903年主持制訂的《奏定學堂章程・學務綱要》稱：「外國所謂民權者，與義務對待之名詞也；所謂自由者，與法律對待之名詞也。法律義務者，臣民當盡之職；權利自由者，臣民應享之福。」則表明張氏理解的「民權」即是與「義務」相對應而由法律規定的「權利」，這大體符合日文「民權」的本義。

㊷ 《嚴復集》，第1冊，頁118。

㊹ 康有為：《日本變政考》，卷11，載《康南海先生遺著彙刊》（十），頁306。

㊺ 光緒二十四年五月二十八日《國聞報》，此處引自《國聞報彙編》，發表時間根據孔祥吉：〈關於康有為的一篇重要佚文——《答人論議院書》〉，《光明日報》，1982年8月2日。

㊻ 夏曾佑：〈致汪康年書〉，載《汪康年師友書札》（二），頁1391。

㊼ 麥孟華：〈論中國宜尊君權抑民權〉，《時務報》，光緒二十三年二月二十一日，第21冊。

㊽ 《時務報》，光緒二十二年九月二十一日，第9冊。

謝　放　1950年生，四川大學歷史系教授。

西潮衝擊下晚清士大夫的變局觀

● 孫邦華

1840-98年這一時期，西潮東漸中國，既是兩個世界和兩種文明的第二次激烈撞擊，也是世界現代化浪潮對中國的第二次衝擊。在這次西潮衝擊之下，晚清社會思想觀念開始發生了緩慢的嬗變。「變局觀」就是在受到西潮影響的開明士大夫中逐漸孕育出的、與傳統思想既有聯繫又有區別的新思想觀念，一股影響久遠的社會思潮，且是洋務思潮和戊戌維新思潮中十分重要的部分。

魏源在《海國圖志》中朦朧地感覺到西方「紅夷」東侵，時局因之而「變」，而與他同時代的徐繼畬、黃鈞宰則是最先喊出「古今之變局」論的人。但是，當時士大夫大都將中英《南京條約》視為一紙萬年和約，並未真正感覺到來自西方的威脅，「古今之變局」論在鴉片戰爭之後的近20年裏猶如空谷足音，沒有產生多大的社會影響。

一

變局觀是有關世界與中國形勢的一種時局觀，是當時的士大夫對中國所處的國際局勢的認識和態度。戰爭——西潮之一，它是國家間經濟、政治、軍事、文化、科技等綜合國力的較量。十九世紀下半葉，日益衰落的大清帝國不斷遭到西方資本主義列強的武力侵逼，外患頻仍，這一方面造成了中國一步步走向半殖民地化(半邊緣化)的深淵，另一方面打破了「天朝帝國」與「文明世界的隔絕狀態」，促使部分士大夫「從歷來的麻木狀態中」驚醒。變局觀首先就是在這樣的形勢下產生的。

中國歷史上儘管也曾屢次出現過外族入侵的情況，但結果是，這些外族入侵者或被強大的華夏族征服或安撫(如漢、唐等)，或被先進的華夏文化所同化(如魏晉、元、清等)。對於這些從海上而來的西方列強，一些先進的士大夫不得不驚呼是中國數千年來從未遇到的強敵，既無法戰而勝之，也不能羈縻安撫，便以「變局觀」來稱呼這樣的時代。鴉片戰爭結束後不久，魏源在《海國圖志》中談及東南洋時指出：「紅夷(即西人——引者注)東駛之舶，遇岸爭岸，遇洲據洲，立城埠，設兵防，凡南洋之要津，已盡為西洋之都會。地氣天時變，則史例亦隨世而變。」①如果說魏源還只是朦朧地感覺到西方「紅夷」東侵，時局因之

而「變」，而與他同時代的徐繼畬、黃鈞宰則是最先喊出「古今之變局」論的人。徐繼畬說：「南洋諸島國，葦航閩粵、五印度，近連西藏。漢以後、明以前，皆為弱小番部，朝貢時通。今則胥變為歐羅巴諸國埔頭，此古今一大變局。」②秀才黃鈞宰也認為：「初不知洋人何狀，英法國何方也，乃自中華西北環海而至東南，梯琛航賣，中外一家，亦古今之變局哉！」③非常明確地表述了外敵入侵造成時局的變化這一意蘊。但是，當時士大夫大都將中英《南京條約》視為一紙萬年和約，並未真正感覺到來自西方的威脅，「古今之變局」論在鴉片戰爭之後的近20年裏猶如空谷足音，沒有產生多大的社會影響。

1858-60年發生了第二次鴉片戰爭，外患加深。自60年代起，開明的士大夫再次發出「古今之變局」論。江南名士馮桂芬說：「乃自五口通商，而天下之局大變。」④1864年，遁迹香港的王韜指出⑤：

> 當今光氣大開，遠方畢至，海舶估艘，羽集鱗萃，歐洲諸邦幾於國有其人，商居其利。凡前史之所未載，亙古之所未通，無不款關而求互市。……合地球東西南朔九萬里之遙，胥聚於我一中國之中，此古今之創事，天地之變局。

中法戰爭爆發之後，中華民族危機加深，變局觀再次凸顯出來，成為士大夫的共識。1884年，賦閒在籍的郭嵩燾指出：「西洋入中國，誠為天地一大變」。迄至1898年，洋務派後期領袖張之洞認為：「今日之世變，豈特春秋所未有，抑秦漢以至元明所未有也。」康有為等維新人士也繼承了這一思想。

時任兩江總督的洋務大員李鴻章驚呼：「外國猖獗至此，不亟亟焉求富強，中國將何以自立耶？千古變局，庸妄人不知，而秉鈞執政亦不知，豈甘視其沉胥耶？」⑥清廷中主持洋務事業的恭親王奕訢也說：「今日外國偪處於中國都城，而又濱海沿江要害之區，節節盤踞，實為創局。」⑦70年代以後，外敵侵略加劇，更多的士大夫把它與變局觀聯繫起來。1874年，湖南巡撫王文韶指出：「竊維中國之有外患，歷代皆然，而外洋之為中國患如此之烈，實為亙古所未有。變既出於創見，議論遂無所適從。」⑧1878年，出使英法俄國大臣曾紀澤認為：「泰西之輪楫，旁午於中華，五千年來未有之創局也。天變人事，會逢其適」⑨。中法戰爭爆發之後(80年代)，中華民族危機加深，變局觀再次凸顯出來，成為士大夫的共同呼聲。1884年，賦閒在籍的郭嵩燾指出：「西洋入中國，誠為天地一大變」⑩。1886年，朱一新也說：「今日之時勢，從古未有之變局。」⑪迄至1898年，洋務派後期領袖張之洞認為：「今日之世變，豈特春秋所未有，抑秦漢以至元明所未有也。」⑫

洋務官員是「古今之變局」論的鼓吹者，康有為等維新人士也繼承了這一思想。1888年，康有為在〈上清帝第一書〉中指出⑬：

> 竊見方今外夷交迫，……比者日謀高麗，而伺吉林於東；英啟藏衛，而窺川滇於西；俄築鐵路於北，而迫盛京；法煽亂民於南，以取滇、粵；……近者洋人智學之興，器藝之奇，地利之辟，日新月異。今海外略地已竟，合而伺我，真非常之變局也。

自此至1898年，康有為在歷次「上書」及〈殿試策〉、〈變則通通則久論〉等政論文章中，都強調中國面臨「古今之變局」的問題。1898年，譚嗣同說：「中國艱危，

曾土耳其之不若，真是古今奇變。」⑭同年，南學會會長皮錫瑞也說：「今五大洲通而為一，乃古來未有之奇變。」⑮唐才常、徐勤、劉楨麟等人都曾強調過變局觀。此外，王韜掌教的上海格致書院學生在他們的徵文中也一再闡述這一論點⑯。如1888年，錢志澄說：「自道光季年，中外通商，帆檣所至，無遠弗屆。創千古未有之奇局，辟千古未有之奇境。」⑰1890年，俞贊也認為：「今日之勢，匪特前古歷朝所未有，實開闢來未有之局。」⑱

「奇變」、「奇局」、「變局」、「創局」、「奇境」、「世變」、「大變」等詞，都是用來表示對鴉片戰爭以來西方列強不斷入侵中國之後，所引起的國際局勢大變動的一種認識。據王爾敏的統計，1840-1902年間提出變局觀之言論的士大夫不下81人⑲。其中，李鴻章等洋務派，王韜、鄭觀應、薛福成等早期維新派，康有為等維新派，生平多次言及變局觀，有的不下十次之多。81人中，王公大臣三人，督撫大員八人，上層官員11人，佔17%；一般京官九人，地方官和使領參隨人員17人，中下層官員佔32%；科甲出身的一般文人(舉人、秀才、貢生)24人，約佔30%。以變局觀言論分布的年代來看：40年代三人，佔3.7%；1860-82年，28人，佔34.6%；1884-98年，49人，佔60.5%；1902年一人，佔1.2%。由此看來，「古今之變局」觀在晚清具有濃厚的社會基礎(地方官員和一般文人佔據多數)，在洋務運動和戊戌變法運動時期，變局觀成為一股有廣泛影響的社會思潮，特別是在80年代中期的中法戰爭到百日維新期間，達到高潮。

變局觀是晚清開明士大夫在西力東漸之後對時局所作出的一種思想反應，但這並不是它興起的唯一動因。實質上，變局觀還蘊含了十分豐富的西學因素。

「奇變」、「奇局」、「變局」、「創局」、「奇境」、「世變」、「大變」等詞，都是用來表示對鴉片戰爭以來西方列強不斷入侵中國之後，所引起的國際局勢大變動的一種認識。但是談「古今之變局」的人，並不都是贊成洋務自強或維新變法的。如湖湘名士王先謙早在1879年時也就提出了變局觀。變局觀是否會成為「變法自強」的思想基礎，主要看他們對西學的認識和態度。

二

變局觀是一種不同於中國傳統的變易思想的世界觀，是「變法自強」的思想基礎。但是談「古今之變局」的人，並不都是贊成洋務自強或維新變法的。如湖湘名士王先謙早在1879年時也就提出了變局觀。他說：「及咸豐末，泰西諸國紛至遝來。俄人起交乘要約市。邇來倭國狙伺，日甚一日，合十數國之從以構難中土，實為千古未有創局。」⑳他後來卻是極力反對維新變法活動的頑固份子。原因何在？我以為，外敵侵略只是變局觀產生的一個原因，而且並不是主要原因，變局觀是否會成為「變法自強」的思想基礎，主要看他們對西學的認識和態度。換言之，變局觀思潮的形成，最重要的是它以晚清輸入的西學為知識和理論基礎。

歷史地理知識是世界觀中最基本的知識基礎。中國傳統的變易觀是一種以舊的「天下」觀這一地理知識為思想基礎的。在漫漫歷史長河中，士大夫逐漸形成了中國即世界、世界亦中國的天下國家觀念，《詩經》中的「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，便是這種觀念的集中概括。迄至明代，當西方早期殖民者開始世界地理大發現的時候，中國的士大夫由於對世界地理知識的缺

乏，其天下觀變得更加根深柢固。明末來華的耶穌會士利瑪竇 (Matteo Ricci) 曾對之作了生動的描繪：「他們的世界僅限於他們的十五個省，在它的四周所繪出的海中，他們放置上幾座小島，取的是他們所曾聽說的各個國家的名字。所有這些島嶼加在一起還不如一個最小的中國省大。因為知識有限，所以他們把自己的國家誇耀成整個世界，並把它叫做天下，意思是天底下的一切，也就不足為奇了」㉑。這種天下觀既把中國視為地理上的中心，也看成文化、政治中心。當利瑪竇把歐洲人繪製出新的世界地圖展示在中國士大夫面前時，一開始引起了他們的極大興趣，但是，這些所謂的以衛道自詡的正統士大夫很快就發現了一個嚴重問題：「中國當居正中，而〔該〕圖置〔中國〕稍西，全屬無謂。」㉒因而表示強烈反對。為了避免與中國傳統觀念的衝突，利氏經過巧妙安排和精心設計，把中國置於地圖的「中心」。這樣，儘管滿足了中國士大夫自大和虛驕的文化心理，但是利氏暗自卻對華夏文化中心論的「天下」觀念進行了十分尖刻的批判：「他們看來，世上沒有其他地方的國王、朝代、或者文化是值得誇耀的。這種無知使他們越驕傲，則一旦真相大白，他們就越自卑。」㉓西方地理學知識第一次東傳中國所引起的衝擊就這樣以失敗而告終，此後很長時間裏士大夫也就繼續在傳統觀念的束縛中停滯不前。

到了晚清，伴隨西力東漸，西方新的世界地理歷史知識再次傳入中國，如鴉片戰爭前後的《察世俗每月統紀傳》、《特選撮要每月統紀傳》、《東西洋考每月統紀傳》、《遐邇貫珍》(以上為傳教士所辦報刊)、《新釋地理備考》、《貿易通志》、《美理哥合省國志略》、《萬國地理全集》、《地理全志》等書刊；60-80年代的《中西聞見錄》、《格致彙編》、《萬國公報》、《西國近事彙編》(以上為傳教士所辦報刊)、《希臘志略》、《羅馬志略》、《萬國史記》、《大英國志》、《萬國通鑒》等書刊；90年代的《泰西新史攬要》、《列國變通興盛記》、《中東戰紀本末》、《天下五洲各大國志要》、《地理初階》、《地理初桄》、《地理說略》等等。這些世界史地著作旨在「終言萬國建業之始，疆圉之分，沿革變遷之故，山川民物之名，即荒陬僻壤之區，披發赤裸之輩，舉全輿所有者，莫不了若指掌，以資後學之人，廣其見聞，拓其民志也」㉔，不斷為那些開眼看世界的士大夫提供了解世界的視窗，並逐漸促使他們在世界觀念上發生着變化。譬如，徐繼畬利用他當時在福建辦理通商事務、與西人交往的便利條件，着意搜求西人所著圖書、地圖，特別是親自與西人訪談，由此了解到大量世界各國歷史地理知識，而撰寫出了晚清第一部介紹西方各國歷史地理情況的著作《瀛環志略》，成為喊出「古今之變局」論的第一人，朦朧地感到了西力東漸是大勢所趨，傳統的「天下」觀已發生動搖，並表現出即將為一種新的「世界」觀所取代的徵兆。與魏源相比，徐繼畬儘管沒有明確提出「師夷」(即學習西方) 的口號，但是，魏源並沒有走出「天下」舊觀念的藩籬，徐繼畬則開始突破舊的「天下」秩序觀。首先，徐氏在《瀛環志略》中基本上已刪去「夷」字，其次，他在書名上拋棄過去慣用的「海國」(「海國」是「四夷」的別稱)，而自創「瀛環」，表稱「世界」，並且把中國置於瀛環之中，當作世界的一部分來看待㉕。60、70年代之後，更多的人 (如王韜等) 從那些記敍域外的地理書刊中知道了「九州之外復有九州」的廣闊世界㉖，中國中心觀開始發生動搖。如曾經入上海英華書館從傅蘭雅 (John Fryer) 「究心泰西政治、實業之學」

徐繼畬撰寫出晚清第一部介紹西方各國歷史地理情況的著作《瀛環志略》，成為喊出「古今之變局」論的第一人。他開始突破舊的「天下」秩序觀，在該書中基本上已刪去「夷」字，並在書名上拋棄過去慣用的「四夷」的別稱「海國」，自創「瀛環」，表稱「世界」，把中國置於瀛環之中，視為世界的一部分。

的鄭觀應㉗，在批評中國中心觀時指出：「若我中國，自謂居地球之中，餘概目為夷狄，向來劃疆自守，不事遠圖。」㉘戊戌變法期間，皮錫瑞之子皮嘉祐作《醒世歌》一首，云：「若把地球來參詳，中國並不在中央，地球本是渾圓物，誰居中央誰四傍？」㉙變局觀也就開始被一大批士大夫所津津樂道，早期維新派、維新派由此知悉了泰西、俄羅斯、日本等國因變法而興盛富強，懂得了「變」是人類公理、世界的普遍現象。

如果說世界史地書刊的面世為變局觀提供了不可或缺的知識基礎，那麼，國際法知識的傳入則是這一新的世界觀念形成的重要理論基礎㉚。國際法是以西方的習俗慣例和國際條約為基礎而逐漸形成的一種處理國與國之間關係的準則和理論，反映了近代西方資本主義發展對外經濟貿易關係的要求和世界一體化的歷史趨勢，很顯然，它是與中國幾千年來長期形成的以中國中心觀為核心的華夷秩序觀念和朝貢體系相根本對立的。儘管中國人對西方國際法的態度和看法因人因時而不同㉛，但是它對當時比較開明的中國人的固有傳統觀念的衝擊確是無可迴避的事實，因為它從理論上回答了洋貨、西人、西學的東漸，已是不可抗拒的歷史潮流。這種理論與鴉片戰爭以來西力不斷東漸中國的歷史事實一起影響了觀察世界、盱衡時勢的中國人，如王韜認為，「今之天下，乃地球合一之天下也」㉜，不能再固守「嚴中外，控戎狄」的舊觀念㉝；董琪也說：「今天下五洲合一，萬國聯交，開上下五千年未有之風會，創東西九萬里莫大之商局。」㉞初步感受到了世界一體化的歷史趨勢。鄭觀應從國際公法中進一步懂得中國乃世界中的一國，而非世界的中心，他說：「公法者，彼此自視其國為萬國之一，可相維繫，而不可相統屬之道也。」他也認為中國必須拋棄「內外之辨」、「夷夏之防」的舊觀念㉟，並認為中西通商互市是中國的一大變局，「今泰西數十邦叩關互市，與我中國立約通商，入居內地。此乃中國一大變局，三千餘年來未之有也」㊱。陳熾也說：「蓋今日萬國通商，千古非常之變也。」㊲這些開明的士大夫一致認為中國再也不能像過去那樣閉關自守。王韜說：「以時局觀之，中外通商之舉，將與地球相終始」㊳；曾紀澤也說：「中西通商互市，交際旁午，開千古未曾有之局，蓋天運使然，中國不能閉門而不納，束手而不問，亦已明矣。」㊴兵部尚書彭玉麟指出：「當今日之時勢，強鄰日逼，儼成戰國之局，雖孔孟復生，亦不能不因時而變矣。」㊵陳啟泰、湯震等人也都曾表達過同樣的看法㊶。

國際法知識的傳入則是這一新的世界觀念形成的重要理論基礎。如鄭觀應從國際公法中懂得中國乃世界中的一國，而非世界的中心，他說：「公法者，彼此自視其國為萬國之一，可相維繫，而不可相統屬之道也。」它從理論上回答了洋貨、西人、西學的東漸，已是不可抗拒的歷史潮流。

西學傳播不僅僅指書刊上的精神形態的文化知識，還包括物質形態的西方現代工業產品。因為這些工業品是現代生產力的結晶，是物化了的西方文化。晚清士大夫首先就是從堅船利炮這一先進的軍事產品認識西方㊷，由此而產生「師夷長技」、「製洋器」的思想。隨着國門被西人的堅船利炮轟開之後，洋貨大量湧入。特別是西方的火車輪船、洋槍洋炮、電報通訊、機械工具、煤氣電燈等現代物質文明成果，陸續輸入中國之後，對人們的思想觀念同樣有較大的衝擊。道光末年，人們對洋貨的看法已發生改變，開始以洋貨為時尚了。「凡物之極貴重者，皆謂之洋。……大江南北，莫不以洋為尚。洋乎洋乎，蓋洋洋乎？」㊸士大夫中，甚至有人將西方鐵路、輪船、電報等物質文明與變局觀聯繫起來理解。曾任蘇州知府的吳雲說：「火輪車路，乘坐者以為安穩快速，極口稱揚。此

千古未有之奇境，天方啟之，人力焉得而遏之。」[44]盧贛章指出：「不謂五十年來，開千古未有之局。以汽舟汽車，聯萬國為一家，電報新聞，列邦而晤談於一室。」[45]

變局觀之所以成為洋務論者的共識，也是與寓華西人的大肆宣傳和鼓吹密不可分的。60年代初，英國駐華公使館參贊威妥瑪 (Thomas F. Wade) 在上總署的《新議論略》中指出：華洋通商交往以來已經「中外互結」、「不能分論」，「今時與古」相比，形勢已發生變化，不能「仍執成見」。他一方面借用中國傳統的「變易觀」來說明變通的必要，另一方面又用西方進化論批判中國人的歷史循環論。他說：「中華之患，悉如一年之中，四季轉環，考其興衰始終，皆同一律。……蓋查進華〔化〕之約，英、法、俄、美各國，以其五百年前與千年以前相比，五百年景況較前甚強，以目今與前五百年相比，則目今較五百年前愈強。」[46]林樂知 (Young J. Allen) 、李提摩太 (Timothy Richard) 等來華自由派新教士在上海《萬國公報》、天津《時報》、《直報》等報刊發表文章，大肆宣揚中西通商貿易對雙方的好處，說中外通商是大勢所趨，西人來華的目的之一就是為了通商和傳教。林樂知指出，英國之富是「由於通商、製造兩大端」[47]，並建議中國學習歐美講求製造、貿易等工商致富之法，發展與西方通商關係。他說：「中國苟能將全國中所產之物精求種植、製造、懋〔遷？〕之法，實非歐洲、美國所能望其項背者矣。」[48]李提摩太明確指出「振興商務實為當今要圖」[49]，他甚至也把自道光、咸豐以來的通商互市的時局稱之為「奇局」，他說：「乃自道咸以來，海禁大開。西瀛各國，聯袂來華，陸則有火車，水則有輪船。山川失其險阻，風雲遜其迅速。開四千年未有之奇局。」[50]

總之，在以上幾種因素「合力」的影響下，使得萌生於鴉片戰爭時期的變局觀到了洋務運動時期終於發展成為一種有系統的時局觀，並為維新派所繼承。這是一種與當時頑固派所奉行的「天不變，道亦不變」的形而上學的守舊觀根本對立的變易進化的歷史觀。說它是一種變易進化的歷史觀，是因為它已蘊含有若干進化論史觀的因素，因而不等同於傳統的「變易」觀。

說變局觀中已蘊含有若干進化論史觀，首先是因為這一理論形成的知識基礎——世界史地知識——理所當然的是以進化史觀為理論基石；其次，西方近代各種科學知識陸續傳入中國，其中特別是在介紹地質學、天文學、生物學、化學等學科中，都含有十分豐富的進化論知識。

三

十九世紀世界科學三大發現之一的生物進化論，被稱為「促成思想方式上的另一次大革命」，達爾文成為「十九世紀思想界的中心人物」，因為「自然選擇的假說，第一次給進化的舊觀念提供了一個可以接受的基礎，使人類思想在它的無盡旅途中走上下一段漫長的行程」[51]。西方進化論思想不僅存在於生物學中，而且廣泛存在於、地質、化學、天文學 (宇宙理論) 、哲學、歷史等學科中。

至於說變局觀中已蘊含有若干進化論史觀，首先是因為這一理論形成的知識基礎——世界史地知識——理所當然的是以進化史觀為理論基石；其次，隨着西學傳播的不斷擴大，西方近代各種科學知識陸續傳入中國，其中，特別是在介紹地質學、天文學、生物學、化學等學科中含有十分豐富的進化論知

識——地質古生物進化、天體演變、物質變化等。1873年，上海《申報》刊登了一則新聞，首次介紹了達爾文（文中譯稱「大蘊」）的生物進化學說[62]。同年，美國新教士瑪高溫（D. J. MacGowan）與華人學者華蘅芳合譯的《地學淺釋》一書，則通過地質層中的古生物化石較詳細介紹了生物進化論，說明地球是「屢經變化的舞臺」，並據人類先祖所使用的工具，將人類文明發展史分為石刀、銅刀、鐵刀三個階段，從而述介了歷史進化論思想。如：「銅刀期後於石刀期，而鐵刀期又後於銅刀期。可見人之智慧日開，故能易石刀以銅，易銅刀以鐵，然其石刀、銅刀、鐵刀非各處同時交易，其間亦有先後焉。」並提到了拉馬克、達爾文等人的學說[63]。1883年，京師同文館總教習丁韙良（W. A. P. Martin）著的《西學考略》一書，再次介紹了西方地質進化論、生物進化論，特別是對達爾文自然選擇理論的介紹，甚有價值。書中說：「一在強弱以決存亡。蓋天時之寒暑、地勢之高下逐漸改變，惟物類之形體相宜者，強而能存。咸豐九年，達氏著書以明此理，名曰《物類推原》。」並稱讚此書「意深詞達，各國爭譯而廣傳之，今學者多宗其說」[64]。復次，從70年代開始在傅蘭雅所編的科普雜誌《格致彙編》上，發表的〈混沌說〉（1877年）、〈地學稽古論〉（1891年）（以上傅蘭雅撰）、〈博物新聞．格致精進〉（1891年，英國新教士艾約瑟 [J. Edkins]撰）、〈地理初桄〉（1891年，美國新教士卜舫濟 [F. L. H. Pott] 撰）等文章，以通俗的語言介紹了不少生物、地質進化論知識。特別是〈地學稽古論〉一文，以近代地質學中的一個重要理論——以今論古，考稽土質中的土石層及陳迹物，把地球分為極古、荒古、太古、近古等四個時期，並推知其年代。文中說：「計生人之初，去今略七八千年，是為近古，生物之初，去今約五六千萬年，是為太古。未生物之前，其年雖不可考，而已為荒古之世。再上推地球初造之時，混沌未分之前，其年歲多至人心不可意擬，其必為極古之年矣。」繼《地學淺釋》之後，再次按人所用的工具，將人類社會分為石期、銅期、鐵期等三大時期[65]。傅蘭雅稱生物進化論「理明說通，可以入信」[66]，艾約瑟在介紹了達爾文的自然選擇論後，進而指出「莫謂今不盛〔勝〕於古也」[67]。以新教士為主體的寓華西人在一系列譯著和報刊中不厭其煩地介紹西方進化論知識，產生了一定的傳播效果，為一部分中國士大夫所吸收。

1889年上海格致書院舉行的春季特課（有獎徵文），由直隸總督兼北洋大臣李鴻章所命的「格致」考題竟是將西方的亞里士多德、培根、達爾文、斯賓塞等四大科學名家進行比較及追溯西學源流。值得注意的是，獲此次徵文第二名的王佐才觸及到了達爾文進化論的核心——「自然選擇」理論。他說：「以動物為植物之所變，而人類又為動物之所變。苟不宜於世，即不能永存。所上古之物，有為今世所無者，即此理也。」[68]第四名鍾天緯在課卷中指出：「〔達爾文〕論萬物分種類之根源，並論萬物強存弱滅之理。其大旨謂，凡植物動物之種類，時有變遷，並非締造至今，一成不變。其動植物之不合宜，漸漸澌滅，其合宜者，得以永存。此為天道自然之理。」[69]鍾天緯曾於1879-81年「遊歐洲各國，考其政法、學術及所以富強之故」，回國後，又襄助傅蘭雅、林樂知等西人譯西書[70]，堪稱西學的飽學之士。文中說到「萬物強存弱滅之理」，說明他把達爾文的「自然選擇」學說與斯賓塞（Herbert Spencer）的社會達爾文主義相混淆了。對此，課士

1889年上海格致書院春季特課考試，直隸總督兼北洋大臣李鴻章所命的「格致」考題竟是將西方的亞里士多德、培根、達爾文、斯賓塞等四大科學名家進行比較並追溯西學源流。值得注意的是，獲此次徵文第二名的王佐才觸及到了達爾文進化論的核心——「自然選擇」理論。

活動的主持者王韜加上「眉批」，給予糾正道：「達文謂眾物繁生，義者常存，所謂義者，宜也，無強存弱滅之說，似欠考據。」由此可見，進化論這一最新的西學知識，到80年代已為部分中國士大夫所吸收，其中，包括清廷中的上層官員(如李鴻章)[61]、普通士大夫(鍾天緯、王佐才等)[62]，以及洋務政論家、早期維新思想家王韜等。

進化論在思想史上的重大影響，在於它不僅是一種科學觀，而且更重要的是一種世界觀、歷史觀。王佐才說道：「中國每尊古而薄今，視古人為萬不可及，往往墨守成法，而不知變通。西人喜新而厭故，視學問為後來居上，往往求勝於古人，而務求實際」[63]，代表了當時以進化史觀對言必稱「三代」的歷史退化論進行批判的進步思想[64]。康有為等維新派繼之而起。維新派領袖康有為自70年代開始「大講西學，始盡釋故見」[65]，他說：「生物始於苔，動物始於介類，珊瑚即小蟲所成。」「荒古以前生草木，遠古生鳥獸，近古生人。人類之生，未過五千年。」他將地球的「年紀」分為「荒古」、「遠古」、「近古」三世，與傅蘭雅在〈地學稽古論〉一文中的分期法相似，只不過將四世說改變成了三世說。這大概是他為了附會傳統的「三世」說而進行的改造，他說：「地球之生約四萬年，分三世，曰荒古，曰遠古，曰近古。……《春秋》分三世：有亂世，有升平世，有太平世。」[66]正是由於他以進化論為思想武器，才把中國傳統文化中的歷史循環論、退化論改造成了歷史進化論，「以三世推將來」[67]，「蓋自據亂進為升平，升平進為太平，進化有漸，因革有由，驗之萬國，莫不同風。……孔子之為《春秋》，張為三世，……蓋推進化之理而為之」[68]。把人類社會進化視為一種普遍性的規律，由此奠定了他以西方列強特別是近鄰日本為榜樣進行維新變法的理論基礎。出身官宦之家的譚嗣同，自幼熟讀經書，「為舊學所溺」，1893年在上海與西士傅蘭雅相識，開始接觸西學，自此「新學灑然一變，前後判若兩人」[69]。他說：「究天地生物之序，蓋莫先螺蛤之屬，而魚屬次之，蛇黿之屬又次之，鳥獸又次之，而人其最後焉者也。」描繪了一幅生物進化的次序圖，並進而悟出了人類強弱相爭之理，「今之時，中西爭雄，中國日弱而下，西人日強而上」[70]，從而走上了變法救國的道路。

甲午戰爭一役，一向被視為「蕞爾小國」的日本打敗了老大帝國，中國亡國滅種之危機空前加劇。康、梁多次強調中國面臨「古今之變局」，激勵士大夫「變法維新」。嚴復開始着手翻譯《天演論》，系統介紹西方進化論(特別是斯賓塞的社會達爾文主義)，以「物競天擇，適者生存」為口號，刺激晚清的士大夫團結起來，變法「保種」。結果，進化論便為更多的士大夫所接受，對維新變法運動起到了催化、加速的作用。回溯晚清西學東漸的歷程，1894年前，以傅蘭雅、丁韙良為代表的寓華西人所介紹零星的進化論知識對士大夫的影響，對嚴復系統傳播進化論奠定了必要的基礎[71]。

綜上所述，晚清士大夫的變局觀是西潮衝擊下的產物。它首先是在外敵不斷入侵，打破了封建中國與資本主義世界的封閉狀態下，士大夫對國際環境或時局發生變化的一種反應和積極態度；其次，它更是在西學東漸中國，並逐漸為士大夫所汲取的基礎上所形成的，其中，有些士大夫的變局觀是建基於進化論之上，成為一種進化的歷史觀、世界觀。以進化論史觀為基礎的變局觀既成

以進化論史觀為基礎的變局觀既成為洋務派和維新派批判頑固派泥古不化的思想武器，也成為他們「變法自強」的理論基礎。儘管洋務派同維新派之間在「變甚麼」、「怎樣變」的問題上認識不同，但是他們已朦朧地看到了西方資本主義東漸中國的歷史趨勢，進而提出「借法自強」、「變法自強」的口號。

為洋務派和維新派批判頑固派泥古不化的思想武器，也成為他們「變法自強」的理論基礎。儘管洋務思潮內的左右兩翼及洋務派同維新派之間，在「變甚麼」、「怎樣變」的問題上，認識是不同的，甚至有根本的區別，但是，無論是洋務派也好，是維新派也好，他們都正是從「千古未有之大變局」這一進化論史觀出發，進而提出「借法自強」、「變法自強」的口號。與頑固派的因循守舊、不思變通的觀點不同，他們已朦朧地看到了西方資本主義東漸中國的歷史趨勢，進而認為西力東漸中國有害有利，要「去害就利」、「轉禍為福，變弱為強」，唯有「借法自強」，這既包含有辯證的因素，又洋溢着一種可貴的發憤為雄的向上精神，代表了一種進步的社會思潮⑫。

註釋

① 魏源：《海國圖志．敘東南洋》，百卷本，卷五（上海：上海古籍出版社，1995）。

② 徐繼畬：《瀛環志略．凡例》，道光庚戌年（三十年）刊本（台北：華文書局，1968），頁20。

③ 黃鈞宰：《金壺七墨》，卷四，見中國史學會主編：《鴉片戰爭》（二）（上海：上海人民出版社，1955），頁623-24。

④ 馮桂芬：《校邠廬抗議》，卷上。

⑤ 王韜：〈代上蘇撫李宮保書〉，載《弢園尺牘》（北京：中華書局，1959），頁79-80。

⑥ 李鴻章：〈覆朱久香學使〉，載《李文忠公全集》朋僚函稿，卷六（台北：文海出版社，1962），頁147。

⑦ 《籌辦夷務始末》（同治朝），卷五十（台北：文海出版社，1971）。

⑧ 《籌辦夷務始末》（同治朝），卷九九。

⑨ 曾紀澤：〈文法舉隅．序〉，引自鍾叔河：〈曾紀澤在外交上的貢獻〉，載曾紀澤：《出使英法俄國日記》（長沙：嶽麓書社，1985），頁12-13。

⑩ 郭嵩燾：《養知書屋文集》，卷十二（台北：文海出版社，1968）。

⑪ 中國史學會主編：《洋務運動》，第三冊（上海：上海人民出版社，1961），頁32。

⑫ 張之洞：《勸學篇．序》（上海：上海古籍出版社，1995），頁36。

⑬ 康有為：〈上清帝第一書〉，湯志鈞編：《康有為政論集》（上）（北京：中華書局，1981），頁52-53。

⑭ 譚嗣同：〈論今日西學與中國古學〉，蔡尚思、方行編：《譚嗣同全集》，下冊（北京：中華書局，1981），頁398。

⑮ 《湘報類纂》，乙集，卷下（上海：中華編譯印書館，1902），頁401。

⑯ 有關上海格致書院的情況，見劉學照、孫邦華：〈論傅蘭雅在西學傳播中的貢獻〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》，總第21卷（1990）。

⑰ 《格致書院課藝》，戊子年卷。

⑱ 《格致書院課藝》，庚寅年卷下。

⑲ 王爾敏：《中國近代思想史論》（台北：商務印書館，1995），頁386-409。王先生誤將金竺山農當作中國士大夫，實際上，金竺山農是英國來華傳教士李提摩太（Timothy Richard）在天津《時報》、《直報》、上海《萬國公報》上發表文章時用的筆名之一。再則，先生未將魏源統計在內，因此，筆者把金竺山農換成魏源，總人數仍為81人。

⑳ 《道咸同光奏議》，卷十六。

㉑㉓ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983），頁179-80；180-81。

㉒ 魏濬：〈利説荒唐惑世〉，載夏瑰琦編：《聖朝破邪集．卷三》（香港：建道神學院，1996），頁183-84。

㉔ 趙如光：《萬國通鑒．序》，謝衞樓著：《萬國通鑒》（上海：美華書館，1882）。

㉕ 據任復興的研究，《瀛環志略》從撰寫到正式刊印前，目前世上共發現有六種稿本，並分別取名甲辰稿、渠藏稿、第三稿、過目稿、校定稿、北圖稿。在甲辰稿中常常出現「夷」字，以後各稿，幾乎都改換別的字眼，如甲辰稿〈英吉利圖説〉僅2,429字，就有21個「夷」字，校定稿〈英吉利國〉達7,819字，已不見一個「夷」字；六種稿本中，徐氏在處理中國在亞細亞及世界上的位置時，進行了處心積慮地修改和掩飾，頗費了一番心思。任復興：〈《瀛環志略》若干稿本初探〉，任復興主編：《徐繼畬與東西方文化交流》（北京：中國社會科學出版社，1993），頁213-29。

㉖ 王韜：〈論大地九州之外復有九州〉，《萬國公報》，復刊第50期（1893年3月）（台灣：華文書局，1968年影印本）（下引同），頁13452-56。

㉗ 鄭觀應：〈盛世危言後編〉，載夏東元編：《鄭觀應集》，下冊（上海：上海人民出版社，1985），頁604。

㉘㊱ 鄭觀應：〈易言．論公法〉（36篇本），載《鄭觀應集》，上冊（上海：上海人民出版社，1982），頁67。

㉙ 葉德輝：〈與南學會皮鹿門孝廉書〉，載中國史學會編：《戊戌變法》（二），頁649。

㉚ 鴉片戰爭前夕，林則徐就曾組織譯員節譯國際法著作，並自覺利用國際法知識開展禁煙工作，為晚清輸入國際法之始。60年代後，分別在丁韙良和傅蘭雅的主持下，京師同文館和江南製造局陸續翻譯出版了《萬國公法》、《星軺指掌》、《公法便覽》、《公法會通》、《公法總論》、《各國交涉公法論》、《各國交涉便法論》等書籍，西方國際法知識和理論藉此比較系統地傳入中國。

㉛ 總理衙門儘管認為「中國自有體制，未便參閱外國之書」，但是總理衙門在利用丁韙良先譯出的部分國際法知識處理與有約國家（普魯士、丹麥）的爭端中贏得過主動，乃支援和資助丁韙良將《萬國公法》完整地翻譯出版。國際公法也成為郭嵩燾、曾紀澤等晚清第一代駐外使臣必備參考書。另一方面，總署官員、駐外使臣、早期維新思想家、上海格致書院課士生先後批斥過西方列強借國際法之名行侵略弱小國家之實的虛偽性，但是，洋務運動時期長期主持對外交涉事務的李鴻章又十分仗恃成約和公法，一味對外妥協和「羈縻為上」。詳見筆者博士學位論文〈寓華西人與晚清社會思想〉，第五章（未刊稿）。

㉜ 王韜：〈擬上當事者書〉，載《弢園尺牘》，頁208。

㉝㊳ 王韜：〈答包荇洲明經〉，載《弢園尺牘》，頁92；93。

㉞ 董琪：〈郵政篇〉，《萬國公報》，復刊第32期（1891年9月），頁12269。

㉟ 鄭觀應：〈易言．公法〉（20篇本），載《鄭觀應集》，上冊，頁175。

㊲ 陳熾：〈庸書〉，載趙樹貴等編：《陳熾集》（北京：中華書局，1997），頁78。

㊴ 引自鍾叔河：〈曾紀澤在外交上的貢獻〉，載曾紀澤：《出使英法俄國日記》，頁14。

㊵ 彭玉麟：〈盛世危言．序〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁227。

㊶ 中國史學會編：《洋務運動》（一），頁222；湯震：《危言》，卷一。

㊷ 鴉片戰爭前後的盧坤、林則徐、魏源、牛鑒、耆英及隨後的馮桂芬、曾國藩、李鴻章、奕訢、文祥等人都曾多次談過堅船利炮為西人的長技。

㊸ 陳作霖：〈炳燭裏談〉，引自陳登原：《中國文化史》（二）（瀋陽：遼寧教育出版社，1998），頁701-702。

㊹ 吳雲：《兩罍軒尺牘》，卷八（台北：文海出版社，1968）。

㊺ 盧贛章：〈變通推原説〉，《萬國公報》，復刊第84期（1896年1月），頁15815。

㊻ 《籌辦夷務始末》（同治朝），卷四十。

㊼ 林樂知：〈中西關係論略．第四論謀富之法〉，《萬國公報》第357期（1875年10月9日），頁1556-1667。

㊽ 林樂知：〈強國利民論第五次〉，《萬國公報》，第417期（1876年12月9日），頁3166。

㊾ 李提摩太：〈論中國宜特設商部以振興商務〉，長白仲英采輯：《分類洋務經濟時事論》，卷二，「通商」。

㊿ 金竺山農(李提摩太):〈論今日誰能助我〉,《萬國公報》,復刊第24期(1891年1月),頁11699。

(51) 丹皮爾(William C. Dampier)著,李珩譯:《科學史及其與哲學和宗教的關係》,下冊(北京:商務印書館,1975),頁344-45。

(52) 〈西博士新著《人本》一書〉,《申報》,同治十二年閏六月二十九日(1873年8月)。《人本》為達爾文的新著作《人類的由來及其性選擇》。

(53) 雷俠爾(Charles Lyell,今譯萊伊爾)著,瑪高溫、華蘅芳合譯:《地學淺釋》,清同治十三年(江南製造局本),卷十、十三。

(54) 丁韙良:〈西學源流〉,《西學考略》,卷下,光緒癸未孟夏京師同文館聚珍版。

(55) 《格致彙編》,第六年(1891年),冬季卷。

(56) 《格致彙編》,第二年(1877年),卷七。

(57) 《格致彙編》,第六年(1891年),春季卷。

(58)(63) 王韜編:《格致書院課藝》(己丑年),〈王佐才課卷〉。

(59) 王韜編:《格致書院課藝》(己丑年),〈鍾天緯課卷〉。

(60) 〈鍾鶴笙征君年譜〉,見鍾天緯:《刖足集・外篇》,「附錄」。

(61) 70年代,晚清首任中國駐英公使郭嵩燾,在考察西方學術時,曾粗略地談及達爾文的進化論(見郭嵩燾:《倫敦與巴黎日記》〔長沙:嶽麓書社,1984〕,頁386);長期留心西學的孫寶瑄(李鴻章的外甥),曾於1894年2月記下他讀了《格致彙編》上傅蘭雅的〈地學稽古論〉後,所產生的問題和想像:「近今持論者多謂人為猿猴所變,然究不知所謂變者,果形體漸變。」「以同種化為異種之由,大抵以兩種交合,故別生一種。如雉與蛇交而生蛟類是也。意猿猴化人之理,殆亦猿猴不知因與何許物交而故能生人。……」(孫寶瑄:《忘山廬日記》(上)〔上海:上海古籍出版社,1983〕,頁160-61。)孫寶瑄如此熱心西學、接觸進化論知識,一般來說與其舅舅李鴻章的影響不無關係,這也可以佐證進化論對李鴻章的影響。

(62) 除鍾、王之外,還有不少接受進化論的普通士大夫。如曾多次參加格致書院課士並獲獎的浙江青年士子葉瀚、葉瀾兄弟,不僅長期究必西學,而且親自用通俗易懂的白話文編寫《天文歌略》、《地學歌略》等小冊子,創辦《蒙學報》,對國人傳播進化論、日心說,進行西學啟蒙教育。

(64) 介紹進化論的大家嚴復在1895年的〈論世變之亟〉中,才表達了同樣的思想,比王佐才晚了整整六年。

(65)(67) 康有為:〈康南海自編年譜〉,載《戊戌變法》(四),頁114-17;117。

(66) 康有為:《長興學記;桂學答問;萬木草堂口說》(北京:中華書局,1988),頁76、85、92、100。

(68) 康有為:《論語注》。

(69) 譚嗣同:〈與唐紱丞書〉,載《譚嗣同全集》,上冊,頁259。

(70) 《譚嗣同全集》(修訂本)上冊,頁131。

(71) 需要特別指出的是,長期以來學術界僅僅注意到嚴復翻譯《天演論》,在介紹近代進化論思想中的作用和影響。實際上,嚴復着手翻譯《天演論》,是因甲午中日戰爭失敗的刺激,遲至1894、1895年間才開譯,就是最早讀到譯稿的梁啟超、康有為,也不會早於1895年,而《天演論》的正式出版則已是1898年4月了。故此,筆者以為,在嚴復之前,寓華西人所介紹的進化論知識不僅為王韜、李鴻章等洋務論者所吸收,成為「變局觀」的理論基礎,而且已對康有為、譚嗣同等維新派產生了一定程度地影響,成為維新變法思想的理論基石。孫邦華:〈寓華傳播西學的又一嘗試——傅蘭雅在上海所編《格致彙編》述論〉,《華東師範大學學報》,1994年第1期。

(72) 王韜的思想非常具有代表性,見孫邦華編選:《弢園老民自傳》(南京:江蘇人民出版社,1999),頁178-83。

孫邦華 北京師範大學教育系博士後研究人員

想像香港的一種方式

● 羅　崗

香港——一個有「城籍」而無「國籍」的地方，如何才能找到自己的位置？香港人怎樣建立起屬於自己的社會、文化的認同感？這裏存在着難以克服的悖論：一方面力圖強調「香港」區別於「現代民族國家」的特殊的「城市身份認同」，另一方面則仍需運用「現代民族國家」的構造方式來建構自己的「身份認同」。

一

在香港，「身份認同」之所以至今依然是一個觸目的問題，不僅因為它一百多年的歷史主線是由外來殖民者與本土被殖民者之間的衝突、妥協、抵抗和交融共同書寫的，也不單由於它近二十年來社會情勢的變化貫穿於「回歸」祖國的喜悅與「大限」來臨的惶恐之中，更重要的是，在以現代民族國家作為基本規劃單位的世界版圖上，香港——如小說家西西所說——一個有「城籍」而無「國籍」的地方①，如何才能找到自己的位置？也即香港人在獨特的歷史境遇中，是怎樣建立起屬於自己的社會、文化乃至生命的認同感？正如有論者指出的那樣，香港可能以「城市」的姿態來抵禦、戲弄以「鄉土」為主要表徵的強勢「國家」想像。王德威就把香港視為「以一個城市的立場，與鄉土／國家 (country/country) 的論述展開了近半個世紀的拉鋸」②。的確，香港在很大程度上是通過與「國家」(無論是英國還是中國) 的關係來界定自身的，這就決定了所謂「香港身份」的形成仍然必須依靠「現代民族國家」的想像方式。很顯然，這裏存在着難以克服的悖論：一方面力圖強調「香港」區別於「現代民族國家」的特殊的「城市身份認同」(Urban-Identities)，另一方面則仍需運用「現代民族國家」的構造方式來建構自己的「身份認同」。那麼，兩者之間的矛盾是如何克服的呢？或者換一種更低調的說法，這種弔詭的狀態以何種面貌得以呈現呢?

按照安德森 (Benedict Anderson) 的理論，現代民族國家「認同感」的形成端賴於「想像的共同體」的催生。而以「大眾文學」為標誌的印刷資本主義，在以想像性的方式建構「共同體」時發揮了至關緊要的作用，因為它們提供了聯結「共同體」必須的「共時性」的時間意識。在一個有效的時空範圍內，雖然人們大都素未謀面，但某種「共同體」的休戚與共感，仍然可以透過傳播媒介——特別是想像性的如「小說」與「報紙」這樣的「文藝」方式——塑

* 本文的主體部分完成於2001年3月在香港浸會大學中文系訪學期間，特此致謝。

造出來。譬如，「一個美國人一生所遇見的，或是知道姓名的美國同胞，不會超過小小的一群人。他不知道其他的美國人隨時在幹甚麼，然而他卻有完全的把握去相信，雖然沒名沒姓，這些人必然和他一樣同時在默默地幹着他們的事情」，由此關於「美國」的想像就自然地浮現出來了③。作為東南亞問題的研究專家，安德森在論述裏也以印度尼西亞為例加以說明，而且特別突出了「報紙連載小說」在印尼國族認同感形成過程中所發揮的作用。

具體到與印尼同屬東南亞的香港，這種「想像方式」又是如何體現出來的呢？它的「大眾文學」的載體又展示出怎樣獨特的形態呢？王德威作了一個有趣的觀察，在〈香港——一座城市的故事〉中，他從「傾城」到「失城」，羅列了一個又一個關於這座城市的故事，從張愛玲到黃碧雲，她(他)們作為這座城市的「說故事的人」，「為香港說各式各樣的故事，是『說出』香港存在，延續意義的重要手段」④。講故事的方式有很多種，既可以像西西那樣如書寫童話般營造「浮城」世界，也能夠似也斯、董啟章那般讓敍述穿行在「記憶」和「虛構」之間，更可能如黃碧雲，在血肉模糊、遍體鱗傷的情欲創痛中迸發出「失城」的哀鳴，還有似心猿的《狂城亂馬》，用文字溝通和呼應電影／電視／漫畫等多種媒體，滑稽性地挪用武俠、黑幫、偵探、鬧劇和黑色喜劇的技巧程式，營造出「大限」來臨之際一座城市「狂」「亂」交加的「嘉年華」圖景，而文本本身的混亂嘈雜，也有意無意地對應着這座城市內在的動盪和活力。

這裏最值得注意的是心猿的《狂城亂馬》，它展露出的多種媒體間的互動(艾慕杜華[Pedro Almodovar]的電影加日本鬼馬漫畫式的小說)，以及反諷地運用香港人耳熟能詳的電影、電視「橋段」(主人公老馬是對吳宇森英雄片主角「小馬哥」的拙劣「盜版」)，恰恰提示了新型視覺「媒體」(電影、電視等)在構建城市文化身份時的作用。阿帕杜萊(Arjun Appadura)在某種程度上發展了安德森的理論，他指出在大眾傳媒的時代，「想像力」和「媒體辨識力」是新種族景觀構成和移居的重要條件。他指出⑤：

> 媒體景觀……總是傾向於以形象為中心以敍事為基礎來描繪現實世界，它們用來款待消費者而且也是用來改造他們的節目，是構造想像的生活——既是消費者自己的想像的生活，也是異國他鄉的別人的想像的生活——所需要的各種原料，如人物形象、故事情節和文本形式。這些節目能夠而且確實把各種風馬牛不相及的東西拼湊成晦澀曖昧的，但又是人們賴以生存的隱喻，因為它們有助於構造有關他者的敍事，以及有關可能的生活的元敍事與幻覺，這些東西有可能進一步激發佔有和流動的欲望。

譬如電影作為香港最具影響的文化樣式和媒體景觀，是如何參與構建「香港意識」的？它寄託了怎樣的文化情感和文化想像？李歐梵把香港電影看作是「對普通香港居民和觀眾的集體『政治無意識』(以商業產品的形式)作出公共表述」。他曾指出成龍的《A計劃》和《A計劃續集》在娛樂之外大有深意，因為「當1997年中國重新接管香港的時刻日漸逼近之時，它建構了有關殖民地香港的歷史傳奇」，成龍扮演的「香港警察」在電影中游走於洋人、滿清官員、革命黨人和普通百姓等各

電影如何參與構建「香港意識」？李歐梵把香港電影看作是「對普通香港居民和觀眾的集體『政治無意識』作出公共表述」。他指出《A計劃》中成龍扮演的「香港警察」在電影中游走於洋人、滿清官員、革命黨人和普通百姓等各種勢力之間，在1997年中國重新接管香港之時，建構了有關殖民地香港的歷史傳奇。

種勢力之間，象徵性地指認和確證了「香港」的現實處境⑥。甚至在王家衞具有「後現代風格」的《春光乍泄》中，李歐梵也能從發生在阿根廷的一個關於同性戀的故事裏，讀出「九七之後」香港人巨大的焦慮⑦：

> 港台的許多導演都有引用其他導演作品的習慣。而就我看來，其影像背後帶動的是一種情緒，不只是同性戀的情緒，不只是身體肉欲的情緒，還有深深的失落和對於時間觀念的無可奈何。在影片中主人公反覆叨念的一句話就是「從頭來過」，可是他們自己也知道這是不可能的，時間不可能倒流。……王家衞運用了一種非常獨特的手法：表面上是極為商品化的攝影技巧，拼命使用各種形象，甚至玩弄彩色與黑白之間的關係。我曾經試圖借片中的彩色或黑白鏡頭把整個故事情節的起伏連接起來，但是發覺連不上；我又試圖把彩色或黑白鏡頭與人物的感情聯繫起來，也是徒勞。後來我想，也許這部電影本意並不在此，如果我們能夠用黑白或是彩色區分、連貫故事情節、人物感情，那麼我們就重新墮入傳統的欣賞習慣之中。王家衞電影的挑戰性就在於他把種種後現代主義的手法全部呈現在我們面前，然而它們所帶動的情感，又不見得是所謂後現代理論中提出的東西，後現代理論已經不注重所謂「真情」。但是片中兩個男人的感情也並非完全是虛假的，值得注意的是如何用後現代的形象帶出真的感情。我個人覺得這種感情是與香港密切相關的，片中對白用廣東話，而且內容與1997有關。在後現代的年代中，人失落於異邦，你可以用「失落」、「異化」等等理論名詞來概括，但是我覺得這種感情還是與現實中部分生活在香港的人們直接相關。換言之，真情可能已經被肢解了，此時我們不可能寫出完美的「大團圓」的故事，但是就在已被肢解的片斷中，還是可以表現出一點真情的存在。

《A計劃》和《春光乍泄》是完全不同類型的電影，成龍和王家衞也確實代表了香港電影兩種迥異的藝術和商業邏輯，但在更深層次卻可能受到共同的文化邏輯所制約。這個文化邏輯正是出於對「香港意識」和「香港身份」的探求，香港電影藉其敍述和影像參與了對「香港」的想像性締造。

應該說，《A計劃》和《春光乍泄》是完全不同類型的電影，而成龍和王家衞也確實代表了香港電影發展的兩種迥異的面向(有趣的是，他們同時也是香港電影在跨國電影市場的「象徵符號」)。也許從表面上看，他們的作品遵循着不同的藝術和商業邏輯，然而在更深層次卻可能受到共同的文化邏輯所制約。這個文化邏輯就如李歐梵所言，正是出於對「香港意識」和「香港身份」的探求，香港電影藉其敍述和影像參與了對「香港」的想像性締造。

當代理論不斷地提醒人們，重要的不是話語講述的時代，而是講述話語的時代。在這種講述的過程中，發言的主體位置往往潛沉為文本脈絡的「無意識」。所謂「想像性締造」便突顯了「香港」在殖民歷史中的特殊處境。借用周蕾的說法，它是一個處在「家國之外」、寄身於國族邊緣的特殊社群：「處於英國中國之間，香港的後殖民境況具有雙重的不可能性——香港將不可能屈服於中國民族主義／本土主義的再度君臨，正如它過去不可能屈服於英國的殖民主義一樣」⑧。對應於這種後殖民的處境，我們很容易聯想起西西對經典故事《灰闌記》的質疑和重寫。她的〈肥土鎮灰闌記〉⑨依然沿襲傳統的情節，兩個婦人爭奪一個孩子，但和傳統的處理手法不同的是，倘若人們一直聽到的只是這兩個婦人嘮嘮叨叨地在包黑子面前陳述她們擁有孩子的理由，那麼我們為甚麼不能

進一步傾聽這個孩子自己的聲音呢？就像黃子平指出的那樣⑩：

> 如果讓灰闌中的五歲孩童，說說他的意願，說說他所知道的一切，事情又將如何了結？大人先生們會給黃口小兒「發言權」麼？小孩子敢在公堂上開口說話麼？不說白不說，說了也白說？即便他一言不發，任人擺布，捆在石灰圈裏充當拔河用的「繩子」，難道小腦袋瓜子裏，就毫無感覺，毫無所思？這便是西西（攜帶她所處的歷史時空），向古老故事提出的質詢。

儘管黃子平在這篇文章中並沒有討論「香港意識」的問題，但正如他自己所說，有時候「書的正文平平無奇，註腳或章節附註裏卻掩藏了或泄露了真正令人感興趣的東西」⑪。在這裏，括弧裏的「攜帶她所處的歷史時空」一句尤其關鍵，它表明黃子平同樣意識到西西之所以如此質詢和重寫《灰闌記》，既不是為了顯示「故事新編」的才能，也並非炫耀「敍述視角」的多變，而是來自於她所處的特殊「歷史時空」。一般認為，西西筆下的「肥土鎮」喻指着「香港」，很顯然，〈肥土鎮灰闌記〉把「敍述」的權威賦予給開口說話、並且滔滔不絕的五歲孩童「馬壽郎」，爭取的自然是身處「夾縫」中的「香港」發聲的可能，進而暗示了「香港身份」和「香港意識」的創製與「主體」的發言位置密切相關。

二

這也是為甚麼一位日本學者藤井省三在「香港文學，日本視野」的討論中⑫，同樣會用「香港意識」來論述李碧華的小說《胭脂扣》的原因。他說⑬：

> 這部小說並非重演「傳統的愛情故事」，香港意識的創造這個「變奏」方是主題。五十年前的愛情悲劇作為香港意識的延長被重新記憶，方與80年代聯繫起來。小說《胭脂扣》讓80年代的讀者記憶30年代的香港，藉此創造出香港意識的五十年歷史。

《胭脂扣》的確相當自覺地處理了「香港身份」的問題，無論在小說（1985）還是電影（1988）中，「1997」都是一個祛除不了的陰翳。然而，也恰恰因為「1997」的存在，使得回顧過去的敍述獲得了意義，甚至在「歷史」與「未來」之間構成了某種難以言傳的隱秘聯繫，從而使「現在」變得不那樣令人無法捉摸。譬如藤井省三由此生發的對「香港人」意識的論述，就很清楚地表明了這點。不過在我看來，這個在陰影籠罩下的故事，暴露出或者說凸現了的其實不是「香港身份」的完成，而是「香港意識」的危機。它有意讓香港五十多年的歷史脈絡在生／死、人／鬼、陰間／陽世、過去／現在、幻想／現實……的一系列並置中呈現出來，李碧華和關錦鵬都試圖表達歷史的激情無法救贖現實的平庸。這不是一部「懷舊電影」（nostalgia film）——電影中阿楚有一句反諷的台詞：「要麼是懷舊，要麼是扮鬼」。——但「懷舊」的情緒在其中發揮了相當關鍵的作用⑭。

詹明信（Fredric Jameson）把「懷舊電影」看作是後現代主義文化邏輯的一個重要症候。他認為這種「催眠性的新美學模式」從根本上暴露了後現代主義的「懷舊」藝術語言和真正的歷史性不相容的矛盾，「然而，矛盾將這個模式推入一種複雜、有趣的新形式創新之中，我們明白，懷舊電影絕不是歷史

李碧華的小說《胭脂扣》相當自覺地處理了「香港身份」的問題，無論在小說還是電影中，「1997」都是一個祛除不了的陰翳。這個故事凸現了「香港意識」的危機，表達歷史的激情無法救贖現實的平庸，「要麼是懷舊，要麼是扮鬼」。

內容的某種舊式『再現』；懷舊電影藉着風格寓意去處理『過去』，藉着意象光滑的特質去傳達『過去』，藉着時尚的屬性，去表現1930或50年代的特色。……因此，電影裏的一切事物一起在抹除正式的當代形象，使得觀眾可以接受敍述是架設在永恆的30年代裏，超越真正的歷史時間。這種藉着擬像的藝術語言，或恣仿 (pastiche) 固定的過去形象來處理現在的方式，使得現在的事實和現在歷史的開放性具有一種光滑幻像的符咒和距離」。懷舊電影的動機不是對歷史的追溯，它其實完成了一種對歷史的轉換，即將活生生的「歷史圖景」凝固為銀幕上可供觀瞻的「斑斕表象」。(用詹明信的話來說，就是「將1950年代的事實轉換成為一個截然不同的東西——『五十年代』——來再現」。) 因此，「懷舊」是「作為對於失去我們的歷史性，以及我們活過正在經驗的歷史的可能性，積極營造出來的一個徵狀」⑮。

詹明信把「懷舊電影」看作是後現代主義文化邏輯的重要症候。他認為這種「催眠性的新美學模式」從根本上暴露了後現代主義的「懷舊」藝術語言和真正的歷史性不相容的矛盾。懷舊電影的動機不是對歷史的追溯，它其實完成了對歷史的轉換，即將活生生的「歷史圖景」凝固為銀幕上可供觀瞻的「斑斕表象」。

如果「懷舊」確如詹明信所言，是歷史感匱乏的表現，它只不過「展示了這樣一個處境：我們似乎愈來愈無法塑造對我們當前經驗的表現」，那麼《胭脂扣》希望藉「懷舊」來重構香港50年的歷史，豈不是南轅北轍？即使完全不管詹明信的理論，當《胭脂扣》式的「懷舊」成為一種時尚時，其實也對香港歷史提出了一個個嚴峻問題：有甚麼「舊」可「懷」？憑甚麼來「懷舊」？是否有「舊」可「懷」？……電影中起關鍵作用的是一件「信物」：十二少送給如花的胭脂盒，它同時也是一件「舊物」。正是這件「信物／舊物」的存在，似乎將生和死、人與鬼、陰間和陽世、過去與現在、幻想和現實重新聯結起來，從而提供了對於香港歷史的完滿想像。可是像所有的「信物」一樣，「胭脂盒」代表兩人的誓約和信任，但也像所有關於過去的寓言一樣，「信物／舊物」也象徵着它紀念的人和物的消失。如花這五十多年前的香港女兒，回到她的塘西「舊地」才發現它早已瓦解，更發現伴隨她五十多年的「信物／舊物」，不過是一件時間的殘骸⑯。作為一種時間的操縱方式和幻想物件，「懷舊」對所謂「香港意識的創造」起到的恐怕更多的是動搖和消解的作用。《胭脂扣》中塘西名妓如花這一番出入陰陽、混淆生死的「奇遇」，又表達了怎樣一種身份認同的危機，以及因歷史和現實脫節而帶來的匱乏和焦慮呢？

的確，「焦慮」構成了《胭脂扣》的基調，甚至可以說它就是一個關於「焦慮」以及如何試圖克服「焦慮」的故事。在小說中，如花帶着明顯的焦慮登場。且來看看李碧華是怎樣描繪的：

「……真奇怪。我興致奇高，一半因為她的美貌，一半因為她的焦慮。」

「我打量她。眉宇之間，不是不帶風情，不過因為焦慮，暫時不使出來。」

這是袁永定眼中的「如花」。透過敍述者來呈現如花尋找情人而不得的焦慮，不僅出於敍述視角的考慮，更重要的是顯示出一種焦慮的「傳遞」過程。我們很快就看到了如花對失蹤情人的焦慮是如何轉化為袁永定對失去歷史的焦慮。他的任務是雙重的，一方面要為如花尋找失散多年的情人，另一方面則需要證實如花的身份以及簇擁着這一身份的謎一般的歷史。然而，無論是在圖書館查找資料，還是在骨董店翻撿舊物，他所要尋找的一切都像是透過指縫的光線，似乎看得見，卻怎麼也摸不着。

根據精神分析學的理論，焦慮是

一種積極的心理狀態。佛洛依德認為，焦慮是對某種未然的危險而言的，而且總是伴隨着各種宣泄排遣的方式：「真正的焦慮或恐懼在我們看來是十分自然，合情合理的，我們應該稱之為對外來危險的預感的一種反應，預感到正在期待着或是預測的一種傷害。」⑰因此，「焦慮」最終導向的是對這種心理狀態的「想像性」解決：或滿足，或宣泄，或轉移……當然也包括適當的壓抑。《胭脂扣》在故事層面彷彿完整地展示了這個過程：雖然是失望代替了焦慮，不過泛黃的歷史畢竟填補了現實的空白；尋找的結果也許不那麼令人滿意，不過畢竟確證了一段真實的存在。尤其值得玩味的是在這一過程中幾次微妙的「置換」，首先是如花情感的焦慮（她和十二少同時殉情，卻沒能和情人在陰間相聚），轉化為袁永定歷史的焦慮（他查找不到任何有關塘西妓女的資料），同時這種歷史的焦慮又不知不覺地和他情感的焦慮糾纏在一起（他對如花隱秘的欲望以及與女友阿楚關係緊張），然而，隨着歷史的焦慮漸漸得到緩解（袁永定找到越來越多的線索和材料），所有的不幸都逐步集中到「過去」（事實的真相是，如花和十二少不是殉情，而是「謀殺」；十二少苟活至今，淪落片場，形同乞丐，「愛情」神話就此終結），現實卻藉此全身而退（袁永定不單了解了歷史，並且重新獲得了阿楚的愛情）。難怪故事結束時，袁永定要扔掉那個象徵「過去」的胭脂盒，因為他在故事裏已經想像性地解決了對過去的焦慮。

不過，故事結束的地方，恰恰是問題開始的時候。這種把一切都歸於「過去」的作法，是否解決了「現實」的焦慮呢？福柯（Michel Foucault）在他的早期著作《心智疾病與人格》（*Mental Illness and Psychology*）中曾專門研究過作為一種「基礎體驗」的「焦慮」，他在很大程度上發展和修正了精神分析關於「焦慮」的理論。首先，福柯解釋說，心理分析所談的「退化」並不是墜落到過去之中，而是以過去來取代無法承受的現在，它其實是一項有意的逃避策略：「與其說是回返，毋寧說是求援。」於是我們可以反過來說，這是過去走向現在，作為它病態的出路。接下來的問題在於，這個原初的體驗和現在的體驗有甚麼樣的共同特徵，可以使它和現在相合呢？同時，矛盾並未被這種逃避手段消除，正好相反，它反而因此加深：這便是心理分析角度之下的「病態」。任何人都可能遭遇到矛盾的情境，但並非所有人都作出荒謬的解決：「在一位正常人體會到矛盾情境的地方，病人所得到的卻是本身即為矛盾的體驗；前者的體驗對矛盾開放，後者則封閉其中。」相對於「恐懼」是對外在危險的反應，福柯指出，這個內在矛盾體驗的感情特質即為「焦慮」⑱。

作為一種內在的矛盾體驗，《胭脂扣》的「焦慮」正如福柯所言，「是以過去來取代無法承受的現在」，它尋求的是一種「病態的出路」，表面上得到舒解的「焦慮」其實沉潛為更深的困境。周蕾曾說：「《胭脂扣》小說和電影拼讀，將會帶來更大的樂趣」，但她還是強調了兩者的區別，「電影中其實亦有運用電影語言來營造懷舊，但對於古今拼湊所帶來的反省，相信要比小說來得深刻」⑲。而我以為，小說和電影構成的是一種特殊的相互生產的關係。小說由於敍述視角的限制，故事一直在現在時態中展開，「過去」經由轉述才得以呈現，所以，現實與過去的並置雖然有時在不經意間會削弱「懷舊」情調的逼真感，但卻以文字創造出

《胭脂扣》小說由於敍述視角的限制，故事一直在現在時態中展開，「過去」經由轉述才得以呈現，所以，現實與過去的並置有時在不經意間會削弱「懷舊」情調的逼真感。電影則由限制性視角拓展為全知性視角，直接用華麗的影像來構築過去色彩斑斕的圖景，極大地增強了「懷舊」的氛圍。

更大的「想像空間」；電影則由限制性視角拓展為全知性視角，直接用華麗的影像來構築過去色彩斑斕的圖景，正好填補了那個想像的空間，極大地增強了「懷舊」的氛圍。毛尖在討論《胭脂扣》時相當敏銳地發現⑳：

> 影片開始採用的是完全寫實的手法，逕直大段敍寫如花和十二少的初識和定情。正當故事似乎漸入佳境，即將迎來第一個敍述高潮時，卻戛然而止，轉入另一敍事線索。其後如花和十二少的故事便以閃回的方式予以補充交代，跳躍性的敍事省略了其間的許多細節，而單以一些散發着強烈的頹廢氣息的艷麗畫面直接衝擊觀眾的視覺，從而給這一故事增添了醉生夢死的色彩。

《胭脂扣》中戀物癖式的懷舊轉化為大眾消費主義的意識形態，每個人都身陷其中，無法找到歷史、自我和主體的位置。它深刻地質疑了在「香港意識」的創製過程中可能潛藏的「新本質論」和「同質化」的傾向：有沒有純而又純的「香港人」？可不可能建構起只屬於「香港」的歷史？

不過需要補充的是，這些畫面特別以戀物的姿態來營造過去的幻影。小到胭脂盒、鴉片煙具，大到花排、銅牀，還有粵劇唱段、塘西妓寨，以及演員的變妝扮相（梅豔芳／如花的男裝扮相，張國榮／十二少的戲裝扮相）……所有的這些都以「物」的形態出現，卻又脫離了「物」的軌迹，它們就像是所謂「滑動的能指」（signifier），作為觀眾的你無法準確地判斷這些符碼的內在含意（signified），但在夾雜着偷窺、意淫和想像性地佔有的觀影過程中，還是能夠隱約感覺到它們共同指向那個曖昧不清且又意義豐富的「過去」。

懷舊就是依靠這種「戀物」來發揮作用的。不妨借用迦達默爾（Hans-Georg Gadamer）對歷史意識的區分來說明——懷舊電影只是將歷史「美學化」，任何歷史物件「都成為鑒賞品評的古玩，任何場景都成為憑弔留連的古迹，歷史事件本身則成為一幕幕玩弄光景的連台好戲」。這就是迦達默爾提出的將歷史距離化、客體化的「歷史意識」，不同於一種「不斷融入現在、作用於現在的」活的歷史記憶（即「時效性歷史意識」），在這樣的前提下，懷舊電影被視為是站在歷史的終點，將歷史看成一個「獨立於自己的客觀整體」、「並不指向任何屬於自己的世界觀或自我形象，而只是對已消逝的世界觀或自我形像的一種『模擬』甚至『諧擬』（Parody）」㉑。詹明信則把懷舊電影這種對歷史的態度稱之為「恣仿」，它不同於現代主義式的「戲仿」（Parody），是一種依循着後現代「過度真實」（hyper-reality）的「擬真的實踐」㉒。他進而指出，在後現代這樣一個無時空感、平面化的狀態中，懷舊影像不過是一連串由音樂、時尚、髮型、車輛造型等設計合成的消費品，供給無歷史感的主體進行歷史的消費。

在這裏，戀物癖式的懷舊轉化為大眾消費主義的意識形態，每個人都身陷其中，無法找到歷史、自我和主體的位置，就像如花那樣，在尋覓的過程中宿命般地迷失在紛繁變幻的都市空間裏㉓。

三

由《胭脂扣》引發的問題其實相當嚴重，它深刻地質疑了在「香港意識」的創製過程中可能潛藏的「新本質論」和「同質化」的傾向：有沒有純而又純的「香港人」？可不可能建構起只屬於「香港」的歷史？如果「香港意識」不是某種先在的抽象「本質」和給定的不變「地位」，而是必須加以「再現」的歷史情景和需要「想像」的主體位置，那麼就像一位香港文化研究者所說㉔：

這一特殊性一併提出，才能進一步揭示香港後殖民情況的多元性及複雜性。從而令本土的不同身份(工人、女人、同志、天台居民……)，連帶他／她們的鬥爭史不致在「香港」的命名下被湮滅掉，甚至在「香港」這個我們必須認同的身份下解除其他身份的武裝。

的確，「身份認同」的政治由於階級、性別、種族和地域等諸多因素交織在一起，而且這些因素不是自然的「標識」，更應被視為社會化的「符號」，因此形成了它極其錯綜複雜的品格。這樣看來，「香港」的文化身份並非在殖民與反殖民的簡單二元對立中建立起來，實際上它涉及到一個由內部和外部、中心和邊緣、主體和客體等多重關係構築的權力場域。由於涉及到多重空間的位置，不妨說它構成了「身份的地理」(Geographies of Identity)：一種歷史性的位置，一個多重知識的交接點，一處辯證的地域，一個活動性的對抗場所。霍爾(Stuart Hall)在討論「文化身份」的問題時指出，「身份」不是自然生成的，而是經由文化塑造和建構出來的，並且在這個塑造和建構的過程中，「身份」因循着不同的歷史、文化、社會、政治和經濟的訴求，處於一種變更、移位、塗抹、同化和抵抗的「運動」狀態。他強調這樣的「文化身份」是「複數」的(cultural identities)，是一種必須在不同的語境下加以「想像」和「再現」之物[29]。同樣，如果要開放出「香港意識」的多種可能性，容納來自各個階層，特別是弱勢群體的聲音，那麼就需要在新的背景下重新考量「殖民地經驗」，重新「想像」和「再現」香港、香港人和香港的歷史，而文學在這個過程中顯然可以發揮更大的作用。王德威在討論小說與中國的關係時，強調「小說中國」的面向，即「小說之類的虛構模式，往往是我們想像，敍述『中國』的開端」[26]。同樣，「文學香港」也是藉文學敍述來重新「想像」香港的都市身份，重新建構香港的文化認同的一種重要方式。

這又牽涉到另一重微妙繁複的關係。法農(Frantz Fanon)在論述殖民地文化時說：「殖民主義不會滿足於僅僅控制某個民族以及掏空當地人民一切形式與內容的心智而已。出於某種不正常的邏輯，殖民主義轉向被壓迫人民的過去，將這個過去扭曲、破壞、摧毀。今天這種貶抑殖民前歷史的工作隱含着辯證的意義。」[27]他所謂「辯證的意義」，最常見的就是被殖民者對過去歷史的「鄉愁」和「嚮往」：「這種熱情的研究私底下莫不期望在今日的痛苦之外，在自悲、自棄、逆來順受之外，能發現某些美麗而輝煌的時代。」[28]這種「尋找」和「發現」的邏輯自然是相信「歷史」的穩定不變，它彷彿就潛藏或遺忘在某個隱秘的角落，等待着人們去發掘。就是在這個「發掘」過程中，被殖民者從殖民者手裏「拯救了歷史」，同時也「拯救了自我」。在我們看到的香港文學、電影諸多回響着「懷舊」旋律的作品中，不難發現這種天真的、一廂情願的歷史觀。殊不知，當殖民者與被殖民者交織在一起漁汞A那種清白的、未被污染的「歷史」作為「他者」的虛構，不僅不是一個固定的、可供最後回歸的源頭，而且在很大程度上再生產了與殖民者一致的「二元對立」的邏輯，進一步地強化了殖民者存在的合法性[29]。「香港意識」的建立當然不能依賴於這樣一種想像歷史的方式，「香港歷史」的書寫需要另外的「想像」和「再現」[30]，它容納差異，承認混雜，表現的視野既在「香港」之內，又在「香港」之外。

霍爾指出，「身份」是經由文化塑造和建構的，並強調這樣的「文化身份」是「複數」的，是必須在不同的語境下加以「想像」和「再現」之物。那麼在重新「想像」和「再現」香港、香港人和香港歷史的過程中，文學顯然可以發揮更大的作用。「文學香港」是藉文學敍述來重新「想像」香港的都市身份，重新建構香港的文化認同的重要方式。

註釋

① 西西：《我城》(台北：允晨文化實業有限公司，1989)，頁143。

②④ 參見王德威：〈香港——一個城市的故事〉，載《如何現代，怎樣文學？》(台北：麥田出版股份有限公司，1998)，頁282；300。

③ Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London, New York: Verso, 1991), 22-36.

⑤ Arjun Appadura, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture* 2, no. 2 (Spring 1990): 1-11, 15-24. 阿帕杜萊所謂的「媒體景觀」，應該包括電影、電視甚至廣播，以及它們之間的交互作用。在這方面的討論中，電影已經受到相當的重視，但關於電視和廣播在香港文化身份形成中發揮了何種作用，目前還沒有深入的研究。香港作家董啟章在〈永盛街興衰史〉說：「我們這一輩對香港歷史的認識近乎零，只知道1967年無線電視開台播放以後的事情，甚至連66年暴動也毫無印象。」個中含意，很值得玩味。不過董啟章出生於1967年，並無直接的經驗可言。更有價值的材料應該來自親身經歷者的回憶，譬如衞澤宗說：「六十年代電視不太普及，只有黑白有線的『麗的映聲』，是『麗的呼聲』的姊妹公司，電台是要付月費的，所以幾乎是富人的專利。一般人在家中的娛樂就是聽電台的播音……而最受廣大聽眾歡迎的就是李我先生自編自導自演的廣播劇」。因此，由電台的廣播劇改編的電影就特別賣座，像李我先生的每套劇都會被電影公司購下版權拍電影。更加具體的內容請參見衞澤宗：〈聽廣播，看電影——回味五十、六十年代的娛樂〉，載香港電影資料館編：《「笑聲、歌聲、紅星——五十、六十年代粵語喜劇片，青春片」宣傳冊》(2001年)。

⑥ 李歐梵：〈兩部香港電影——戲仿與寓言〉，《世界電影》，1998年3期。

⑦ 李歐梵：〈當代中國文化的現代性和後現代性〉，《文學評論》，1999年第5期。有的論者以更肯定的語調指出：「《春光乍泄》為香港和中國的重聚提供了數個可能出現的情況：逃走、哀悼、接受、容納和選擇。這電影並非只為這課題作出簡單的評注，而是指出其中可見的困難、矛盾和衝突；同時，香港人在回歸邊緣上既憂心又恍惚的心情，也在電影中反映出來。」(Lisa Stokes and Michael Hoover, *City on Fire: Hong Kong Cinema* [London: Verso, 1999], 278)

⑧ 周蕾：《寫在家國之外》(香港：牛津大學出版社，1995)，頁94。周蕾在這本書中對香港後殖民狀況的論述產生了很大影響，同時也引起了很多爭論，我在這裏只是借用她的說法，而不是正面評價她的觀點。

⑨ 西西：〈肥土鎮灰闌記〉，載《手卷》(台北：洪範書店，1988)。

⑩⑪ 黃子平：〈灰闌中的敍述〉，載《革命．歷史．小說》(香港：牛津大學出版社，1996)，頁162；167。

⑫ 這次討論的成果，陳國球彙編成《文學香港與李碧華》一書(台北：麥田出版股份有限公司，2000)。下面的論述也參考了該書的部分內容，不再一一註明。

⑬ 藤井省三：〈小說為何與如何讓人「記憶」香港——李碧華《胭脂扣》與香港意識〉，載《文學香港與李碧華》，頁93。

⑭ 「香港導演關錦鵬把小說改編成電影，無論在音樂、色彩、場面調度、敍事結構上等都能運用電影語言，對小說作出出色的演繹，帶出本地通俗文化的懷舊潮。」(黃紐：〈李碧華：《胭脂扣》〉，載《香港文學書目》〔香港：青文書屋，1996〕，頁113)

⑮ 參見詹明信(Fredric Jameson)著，吳美真譯：〈電影：對於現在的懷舊〉，載《後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，1998)，頁335-54.

⑯ 參見周蕾在〈愛情信物〉中的有關論述，載《寫在家國之外》。她指出，《胭脂扣》懷舊的特別之處在於我們無法確定它所懷戀的客體，只可肯定其投射的缺失感。電影中其實亦有運用電影語言來營造懷舊，

但對於古今併湊所帶來的反省，相信要比小說來得深刻。《胭脂扣》小說和電影拼讀，將會帶來更大的樂趣。

⑰ 佛洛依德著，高覺敷譯：《精神分析引論》（北京：商務印書館，1984），頁315。

⑱ 轉引自林志明：〈傅科DOUBLE〉，載傅科著，林志明譯：《古典時代瘋狂史》（台北：時報文化出版企業有限公司，1998），頁xxvii。

⑲ 周蕾：〈愛情信物〉，載《寫在家國之外》。

⑳ 毛尖：〈香港時態——也談《胭脂扣》〉，載《文學香港與李碧華》，頁198。

㉑ 參見路況：〈懷舊電影——歷史終結的記憶影像〉，《電影欣賞》，第45期（1990年），頁48-53。

㉒ 詹明信認為「戲仿」與「恣仿」的區別，是現代主義和後現代主義的一條重要界限。參見他的〈文化：晚期資本主義的文化邏輯〉，載《後現代主義或晚期資本主義的文化邏輯》，頁19-82。

㉓ 但正如我在前文中指出的，《胭脂扣》不完全是「懷舊」的，其中起關鍵作用的是如花的「鬼魂」身份，她不僅使過去和現實的聯繫極不穩定，而且作品反覆渲染的「過去」本身也因此顯得虛幻異常。如果要詳細討論這個問題，必然涉及到對鬼故事和幽靈文類的重讀。這裏由於篇幅關係，不能展開了。不過小說中不斷提到的有忘卻作用的「孟婆茶」不容忽視，借用阿巴斯的說法，也許如花代表的是香港後殖民情境下另一種「消失的政治」。(M. Ackbar Abbas, *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance* [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997]) 在我看來，香港電影的「懷舊」潮流應該是從90年代開始的，最有代表性的作品是《新難兄難弟》（李志毅、陳可辛，1993），《新不了情》（爾冬陞，1993）和《92黑玫瑰對黑玫瑰》（劉鎮緯，1992）。因為這些電影非常明顯地把50、60年代國、粵語片中的經典人物、故事類型、情節橋段和多年來觀賞電影所形成的風俗習慣挪用來作為消費的對象。

㉔ 譚萬基：〈愉悅、公共領域與「香港」身份〉，載陳清僑編：《身份認同和公共文化》（香港：牛津大學出版社，1997），頁211。

㉕ Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1990), 223-25.

㉖ 王德威：《小說中國：晚清到當代的中文小說》（台北：麥田出版股份有限公司，1993）。

㉗㉘ Frantz Fanon, "The wretched of the Earth", trans. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1968), 210; 210.

㉙ 這一系列「摩尼教喻況」（manichean analogy）式的二元對立是「白與黑，善與惡，優與劣，文明與野蠻，理智與情感，理性與感性，自我與他者，主體與客體之間，廣泛但可以相應轉換的對立項目」，很顯然，它能夠由膚色的差別推衍出殖民者與被殖民者之間道德文化和主體位置的高下優劣。更為關鍵的是，兩者可以互相轉換，只至把被殖民者的位置提昇到殖民者的地位。但只要堅持這個二元對立，殖民者的中心地位就不可能被根本動搖，它依然再生產出帝國主義的文化邏輯。參見Abdul Janmohammed, "The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry* 12, no. 1 (Autumn 1985): 63。

㉚ 文學如何創製出另外的「想像」和「再現」，關於這個問題，我在〈認同的政治與離散的美學——從張愛玲的《連環套》到黃碧雲的《烈女圖》〉一文中將有詳細的討論。

羅　崗　1967年生，現任教上海華東師範大學中文系，曾發表〈論胡適《五十年來之中國文學》〉、〈歷史中的《學衡》〉等論文多篇。

李碧華《青蛇》中的「文本互涉」

● 陳岸峰

一　「文本互涉」的理論略述

「文本互涉」(intertextuality) 乃保加利亞裔文學理論家克麗絲蒂娃 (Julia Kristeva) 將其所提出的「正文」(text) 和俄羅斯文學理論家巴赫金 (M. M. Bakhtin) 的小說理論中的「對話性」(dialogicality) ①與「複調」(polyphony) ②兩種理論融匯而形成的。

克麗絲蒂娃的「正文」理論乃針對一般人將文學作品視為以文字排列而成的表象，她認為這樣的理解最終將導致意義的單一化。克氏認為傳統的文學批評如精神分析或馬克思主義文學批評，都是毫無自覺地使用語言學，依照它自身特性建立的概念及原則，機械地將以句子為研究單位的語言學挪用到文學作品，把作品視作系統化的研究對象，根本漠視文學作品的歧義性。相對來說，她認為巴赫金乃打破文本意義單一性的第一人③，並指出文本結構並非單獨的存在，而是彼此互動地存在④。

克氏的符號異質性乃將文學作品視作並非靜止的語言現象，即是將「正文」視為「符表的實踐」⑤。在「符表的實踐」中⑥：

> 意義的產生不再是索緒爾所預設的源於抽象的「語言」(language) 層次，而是隨着符表的運作與行動而來。

換言之，「正文」本身亦具有不斷運作的能力，這是作家、作品與讀者融匯轉變的場所⑦，克氏稱之為「正文」的「生產特性」(productivity) ⑧。故此，「正文」便是各種可能存在意義的交匯場所，打破了傳統文學批評單一性的意義概念。而就在這「正文」的「生產特性」的場所中，透過符表的分解與重組，所有的「正文」都是其他「正文」的「正文」，互為「正文」成為所有「正文」存在的基本條件；在這種基礎上，克氏借巴赫金理論稱為「文本互涉」⑨。

從上述對「文本互涉」之說明，我們可以發現，「文本互涉」這一概念包括具體與抽象的相互指涉。具體指涉指的是陳述一具體的、容易辨別出的本文和另一本文，或不同本文間的互涉現象⑩；而抽象指涉則是一篇作品

「文本互涉」乃保加利亞裔文學理論家克麗絲蒂娃將其所提出的「正文」和俄羅斯文學理論家巴赫金的小說理論中的「對話性」與「複調」兩種理論融匯而形成的。克麗絲蒂娃的「正文」理論乃針對一般人將文學作品視為以文字排列而成的表象，她認為這樣的理解最終將導致意義的單一化。

之朝外指涉着的，包括更廣闊、更抽象的文學、社會和文化體系，乃無形的⑪。

文學創作中採用「文本互涉」創作而有創獲者大不乏人，當代香港的女作家李碧華便是箇中能者，成就斐然⑫。李碧華小說中的一個重要特色便是改寫經典文本，這類作品包括《青蛇》(《白娘娘永鎮雷峰塔》)、《潘金蓮之前世今生》(《金瓶梅》與《水滸傳》)及《霸王別姬》(崑曲老本《千金記》)等等。在其新文本中卻往往花極大篇幅追尋舊文本的特色及其版本演變與流傳的過程，此中不無寫作遊戲的成分，而她往往又在新文本上採用「改編」(adaptation)、「戲謔」(parody)等技巧⑬，從而造成「文本互涉」。以下便從「文本互涉」的角度切入，剖析李碧華的《青蛇》與《白娘娘永鎮雷峰塔》的互涉關係，從而解讀其改編經典的方法及其所改編的文本所產生的新義。

二　文本的演進與其政治閱讀

(1) 文本的演進述略

在李碧華改編的經典中，她花了不少篇幅鉤沉原來的文本。其中，《青蛇》一書便是改編自宋、元以說書形式流傳的白蛇故事，該故事在明代便被馮夢龍編入《警世通言》中，名為《白娘娘永鎮雷峰塔》⑭。在這基礎上，便孕育了清朝陳遇乾所著的《義妖傳》四卷五十三回，又續集二卷十六回⑮。從其題目可知，陳氏所改編自《白娘娘永鎮雷峰塔》一書的新故事在意識形態上已明顯有了很大轉變，青、白二蛇是「義妖」，取消了舊文本中的誨淫誨盜的成分。白蛇故事的演變，可用胡適的「歷史的演進」觀念作理解⑯。白蛇故事起初由一故事的原型，經由歷代小說家或編纂者的添綴，故事內容與情節便漸漸地繁富、複雜起來。青、白二蛇究竟是邪是正，全視乎當時的時代氛圍與小說家本人的意識形態而定。有關這一故事的演變歷程，不在本文探討之範圍，暫且擱置。

白蛇故事這一文本，家喻戶曉。它在文化系統中不斷被詮釋及演繹，從簡單的故事而逐漸被不同時代的意識形態與文化歷史的氛圍所影響，重新塑造出嶄新的文本，從而達到互涉的效果。這也正是這一文本的魅力所在。而要在眾多衍生的文本中別出新義，殊非易事。李碧華獨闢蹊徑，以傳統文本中原為配角的青蛇做主角，名其新文本為《青蛇》，為這經典帶來衝擊。

(2) 白蛇故事之政治閱讀

《青蛇》的後半部分乃以中國大陸的文化大革命為背景。究竟李氏何以將《青蛇》「鑲嵌」(embedding)⑰於這樣特殊的歷史背景呢？

正如上述所提及，由白蛇故事的改編(甚至其他小說或戲劇，如明人湯顯祖戲劇《牡丹亭》與小說《倩女離魂》，實亦是「文本互涉」的一種)，實可見當時的改編者的時代氛圍與意識形態。原來在50年代的中國，共產黨便曾以《白蛇傳》作為官方意識形態的宣傳工具，配合其對人民灌輸階級鬥爭的思想，以便於展開實際的鬥爭行動。對於白蛇故事被搬上政治舞台的經過，先讓當時《白蛇傳》的改編者趙清閣為我們說個明白⑱：

> 解放後，由於黨和人民政府重視民族遺產，我國古代的民間文學也得到了

香港女作家李碧華是文學創作中採用「文本互涉」的能者。李碧華小說中的一個重要特色是改寫經典文本，其中《青蛇》一書便是改編自傳統的白蛇故事。《青蛇》的後半部分以中國大陸的文化大革命為背景，究竟李氏何以將《青蛇》「鑲嵌」於這樣特殊的歷史背景呢？

在1956年，中國曾經熱烈地討論《白蛇傳》。究竟《白蛇傳》與當時的政治運動有何關係？趙清閣在其改編中的〈前言〉說，《白蛇傳》的主題「由擁護或屈服於封建勢力，漸漸演變成為反抗封建壓迫」。圖為1956年趙清閣改編的《白蛇傳》的封面。

普遍的發揚。五六年來，《白蛇傳》故事在戲曲界被熱烈地研討着、整理着、改編着和演出着，已經從原有的基礎上又有了不少的提高。這中間，也產生過一些不同的看法，1952年北京文藝界為此展開了爭論（見1952年《文藝報》第二十三號），後來漸漸統一了認識，由戴不凡同志寫了一篇〈試論白蛇傳故事〉的論文（見1953年《文藝報》第十一號），將《白蛇傳》故事概括地、全面地作了較深入、正確的分析，大大幫助了《白蛇傳》故事的整理和改編工作。我所寫的這本《白蛇傳》小說的基本觀點，也是以戴不凡同志的論文精神為依據的。

因為資料缺乏，我們暫時未能有機會看到有關的討論文章。但從以上文字來看，我們得知1956年的中國曾經熱烈地討論《白蛇傳》。就以趙清閣所改編的《白蛇傳》的出版數量為例，1956年3月出第1版，印35,000冊；1958年2月第五次印刷；合共印了183,000冊，可謂數量驚人。

我們知道，1956年乃共產黨政府實行階級鬥爭的年代，究竟《白蛇傳》與這一政治運動有何關係？論爭的焦點是甚麼？而戴不凡的論文精神又是甚麼？我們再看看趙清閣在《白蛇傳》中的〈前言〉所透露的訊息⑲：

從它（《白蛇傳》）的演變、發展過程中，可以看出：白素貞是由一個可怕的妖怪，漸漸演變成一個富有人性的、堅強勇敢的、可愛的女性；許仙也是由一個薄情負義的男子，漸漸演變成一個忠誠善良的好人；而法海卻相反地由一個慈悲的和尚，漸漸演變成一個陰險殘酷的封建統治者。與此同時，情節上也由專寫男子負心的愛情悲劇，漸漸演變成為完全是由於第三者從中破壞所造成的愛情悲劇。隨着人物形象和情節安排的演變，主題也由擁護或屈服於封建勢力，漸漸演變成為反抗封建壓迫。在這個演變、發展過程裏，充分發揮了人民的智慧和創造性，也反映了人民的理想和要求；因而使得這一美麗的神話故事，無論藝術性或思想性方面，都有着很大的成就；也因而越來越博得廣大人民的喜愛。

這裏指出人物性格的「演進」。為了突出故事的「反封建」主題，故而對人物之性格與情節方枘圓鑿，但卻藉口說是人民的理想和要求。再看另一段文字⑳：

《白蛇傳》是一個優美動人，具有高度人民性的神話故事。通過白素貞為了追求婚姻自由、人生幸福，而向封建勢力的代表者——法海進行寧死不屈的鬥爭，反映出人民與封建統治階級之間的尖銳矛盾，和人民要求

自由幸福、反抗封建壓迫的堅強意志。

為了多看一點資料，我們不得不多引一點。從上述文字可見，很明顯，趙清閣他們對白蛇故事予以政治解讀，將他們的階級鬥爭的意識與人民反封建的思想全部投射於這一民間故事之中。換言之，即是以共產黨的意識形態挪用 (appropriate) 白蛇故事，以達至「反封建」的階級鬥爭目的。因為這樣，便有集體的對人物塑造、性格與有關情節的「處理」與「繼續商榷」㉑。而文中亦提及戴不凡該文曾指出㉒：

> 在「端陽」以前，許仙的性格是動搖軟弱的，但經過「釋疑」以後，許仙和白娘子即應當是融合無間的。

從共產黨慣用的邏輯，我們可以推論，戴不凡的意思大概是指許仙的性格在「端陽」以前是「軟弱和動搖性」的，對法海這樣的封建黑暗勢力未有清楚的認識。及至「端陽」「釋疑」之後，思想上有了覺悟，終於與白蛇站在同一陣線，對法海這封建遺孽進行鬥爭。但是問題在於，戴不凡他們可能為挪用《白蛇傳》作為宣傳工具，故而強以「端陽」為許仙的覺醒之轉捩點㉓。然而，這樣的方枘圓鑿並不具說服力。就以趙清閣的《白蛇傳》為例，許仙在端陽節那天看見白蛇因喝了雄黃酒而還形為白蛇，以致嚇得半死。可是，白蛇救醒了他之後，並沒有坦白承認自己是白蛇的事實，而是繼續瞞騙許仙自己的真正身份，乃以蒼龍代白蛇，以消其恐懼之心。故此，許仙之所以繼續與白娘子「融合無間」，乃被蒙在鼓裏，而非「釋疑」。

無論以上對戴不凡的論文精神的推論有何不實之處，均無礙於白蛇故事在50年代的中國被黨賦之以政治解讀，淪為階級鬥爭的宣傳工具這一鐵一般的事實。

對於50年代白蛇故事被挪用為政治鬥爭的宣傳品有一番認識之後，以下再回頭看李碧華的《青蛇》中對大陸政治運動的批判，便不難理解其動機了。

三　戲謔背後的政治諷喻

(1) 遊戲式的寫作

羅蘭．巴特 (Roland Barthes) 提倡以一種享樂主義的態度遨遊於文本之中，通過解構主義的解讀得到一種個體的歡悅。這種歡悅乃對種種話語特權的超越，語言結構在自由的歡悅中解體。文本具有自己的社會理想 (social utopia)，文本先於歷史 (before history)，文本獲得的如果不是社會關係的透明度 (transparence)，至少也是語言關係的透明度。在這個空間中沒有一種語言控制另一種語言 (no language has a hold over any other)，所有的語言都自由自在地循環 (circulate) ㉔。李碧華的小說可謂正是一種遊戲式的寫作。在《青蛇》中，作為第一敍述者青蛇在歷經情劫後搖身一變，成為潛藏西湖底的大作家，她之所以埋首創作，乃「因為寂寞，寂寞而不免回憶」㉕。惹人注目的是她對歷代關於她與白蛇的不同文本的不滿。在青蛇的見證下，《白娘娘永鎮雷峰塔》一書伴隨着中國政治的浪濤，歷經了朝代的更替，南宋的苟安，蘇杭的繁華，轉眼便到了元朝㉖：

在《青蛇》中，作為第一敍述者青蛇在歷經情劫後搖身一變，成為了潛藏西湖底的大作家，她之所以埋首創作，乃「因為寂寞，寂寞而不免回憶」。惹人注目的是她對歷代關於她與白蛇的不同文本的不滿。李碧華以遊戲的寫作態度，給歷來改編白蛇故事的人開了個玩笑。

……這樣把舊恨重翻，發覺所有民間傳奇中，沒有一個比咱們更當頭棒喝。

幸好也有識貨的好事之徒，用說書的形式把我們的故事流傳下來。

宋、元之後，到了明朝，有一個傢伙喚馮夢龍，把它收編到《警世通言》之中，還起了個標題，曰《白娘子永鎮雷峰塔》。覓來一看，噫！都不是我心目中的傳記。它隱瞞了荒唐的真相。酸風妒雨四角糾纏，全都沒在書中交代。我不滿意。

明朝只有277年壽命，便亡給清了。清朝有個書生陳遇乾，著了《義妖傳》四卷五十三回，又續集二卷十六回。把我倆寫成「義妖」，又過份的美化，內容顯得貧血。我也不滿意。

——他日有機會，我要自己動手才是正經。誰都寫不好別人的故事，這便是中國，中國流傳下來的一切記載，都不是當事人的真相。

青蛇對文學竟也要求客觀、真實歷史的傳統史觀，反諷的是，她也不過是虛構出來的角色而已。文本中的她還是決心寫部自傳，她的身份成為「張小泉剪刀廠」的女工，緊隨白蛇又再展開她們在紅塵中的另一段愛戀。這不啻是對自我的嘲諷。

由文本中的角色親自道出對歷來文本的不滿。第一本提及的便是馮夢龍的《白娘娘永鎮雷峰塔》，指出它隱瞞了人物之間在感情上的複雜關係。而這種「酸風妒雨四角糾纏」的新元素，便正是由李碧華在《青蛇》中所道出。作者在此顯然也是以一種遊戲的寫作態度，給讀者，給白蛇故事中的角色以至於歷來改編白蛇故事的人，開了玩笑。而其中，青蛇對文學竟也要求客觀、真實歷史的傳統史觀。反諷的是，她也不過是虛構出來的角色而已。雖然如此，文本中的她還是決心寫部自傳，其中一句話可反映她對文本的觀念[27]：

我把自己的故事寫下來，一筆一筆的寫，如一刀一刀的刻，企圖把故事寫死了，日後在民間重生。

然而，她忘記了她練就不死之身，這邊廂說要將故事「寫死」，那邊廂的她一轉身變了身份，成為「張小泉剪刀廠」的女工，緊隨白蛇又再展開她們在紅塵中的另一段愛戀[28]。這不啻是對自我的一種嘲諷。她們的文本是以不同的形式一直繁衍下去。

(2) 角色性格的顛覆

在文本與文本、文本與歷史文化的多重互涉底下，李碧華小說中的新文本經常是對舊文本的顛覆，《青蛇》一書，也不例外地顛覆了我們所熟悉的人物性格。在《青蛇》這部小說中，青蛇赤裸裸地道出白蛇情傾許仙乃「一半因為人，一半因為色」[29]。更指出白蛇盜取庫銀的所為乃沒有操守：「一條蛇的操守會高到那兒去？」[30]而且，白蛇並非《白娘娘永鎮雷峰塔》中這一傳統神話文本中的溫良恭順形象，她沒有操守之餘，而且好色，青蛇直揭其底蘊，她是「妖精」：「妖精要的是纏綿。／她要他把一生的精血都雙手奉上。她控制了他的神魂身心。」[31]

至於許仙也並非「原來那麼一本正經，德高望重，知書識禮，文質彬彬」[32]，表面上道貌岸然，但內裏也是為欲望所奴役。他得到白蛇後又垂涎青蛇，後來縱使知道與蛇共枕，然又無法毅然離去，備受欲念播弄，終於喪命。

但《青蛇》一書主要仍是重新審視一直不為人注意的配角青蛇的內心活動及其欲望，青蛇自白云[33]：

她一直把我當成低能兒。她不再關注我的「成長」和欠缺。她以為我仍然是西湖橋下一條渾沌初開的蛇。但，我漸漸的，漸漸的心頭動盪。

《青蛇》小說的尾聲，白蛇之子投胎為紅衛兵。當青蛇眼見紅衛兵在破壞古蹟雷峰塔時便暗自說：「快繼續動手把雷峰塔砸倒吧，還在喊甚麼呢？真麻煩。這毛主席、黨中央是啥？我一點都不知道。」換言之，發動文化大革命的豈不是妖王？圖為《青蛇》電影劇照。

敍事者青蛇口口聲聲地強調故事的「原來」，好像在揭穿舊文本的虛偽面紗，而只有她的文本才是第一手資料似的。

李碧華不止顛覆舊文本的角色形象，而且藉着角色之間的欲念，將青蛇與白蛇、許仙及法海的情欲瓜葛複雜化，角色之間除了異性戀，還加入青蛇對法海的誘惑，甚至青、白二蛇曖昧的同性戀關係，為舊文本注入欲念的暗湧，將人物的關係複雜化，深化了人物的心理，從而豐富了這一家傳戶曉的神話故事。

這樣便突出了新舊兩個文本的不同之處，產生懾人的張力，新文本旨在顛覆舊文本，令對傳統文本耳熟能詳的讀者或習於從政治需要而改編的版本的讀者產生驚愕。這種由兩個文本所造成的諷刺的張力，仿如巴赫金的「狂歡節結構」(Carnivalesque Structure) [34]，即是指兩個文本相遇而產生相反與相對的效果[35]。

(3) 政治諷喻

李碧華以「戲謔」的技巧改編白蛇故事目的何在？李碧華將《青蛇》的後半部分「鑲嵌」於文化大革命這一特殊的歷史背景。故此，《青蛇》則開始向外與當時的歷史、政治及社會互涉，從而產生「新義」[36]。

在《青蛇》的尾聲，白蛇之子投胎為紅衛兵這一改編，可謂極具諷刺意味。換言之，發動文化大革命的豈不是妖王？意之所指，不言而喻。由此而言，即是將神化了的偶像貶至妖界？而李氏之將神話引介入當時的歷史場景當中，正是一種對歷史書寫的徹底否定與顛覆。當青蛇眼見紅衛兵在破壞古蹟雷峰塔時便暗自說：

> 唉，快繼續動手把雷峰塔砸倒吧，還在喊甚麼呢？真麻煩。這「毛主席」、「黨中央」是啥？我一點都不知道，只希望他們萬眾一心，把我姊姊間接地

放出來。……也許經了這些歲月，雷峰和中國都像個蛀空了的牙齒，稍加動搖，也就崩潰了。

「毛主席」、「黨中央」在當時中國人民眼中，是偶像，是聖地；而在青蛇眼中，則不名一文。而其說話中，更調侃地隱含：中國蛀空了、崩潰更好，只要白蛇能因此而被間接地放出來就好了。而實際上，另一層含意則是對當時的偶像崇拜以及對瘋狂的政治運動作出批判[37]：

> 也許，因為這以許向陽為首的革命小將的力量。是文化大革命的貢獻。
>
> 我與素貞都得感謝它！
>
> 沿途，竟然發現不少同類，也在「回家」去。我倆是蛇，其他的有蜘蛛、蝎子、蚯蚓、蜥蜴、蜈蚣……極一時之盛。這些同道中妖，何以如此的熱鬧？
>
> 啊，我想到了！——我們途經甚麼靈隱寺、淨慈寺、西泠印社、放鶴亭，岳墳……一切一切的文物，都曾受嚴重破壞，剝削階級的舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣，都像垃圾一樣，被掃地出門，砸個稀爛。
>
> 感謝文化大革命！感謝由文曲星托世，九轉輪迴之後，素貞的兒子，親手策動了這一偉大功業，拯救了他母親。也叫所有被鎮的同道中妖，得到空前「大解放」。

原來白蛇與許仙之子許夢蛟之救母，其孝親賺人熱淚。而在此，作者針對當時以毛澤東為「太陽」之喻，戲仿時人以「向陽」為名的熱潮，故而有白蛇之子許士林自動更名為許向陽之諷刺，意指其忠心永向毛澤東。許向陽志不在救母(其實他也不知其母被鎮在雷峰塔之下)，而矢志於為文化大革命、為毛主席效忠。他以及其他紅衛兵，正在破壞這個世界。而白蛇乃間接因為他的破壞而得以逃出塔下，重獲自由。他們沒有相認，更談不上大團圓結局。許向陽自有他的革命大業，而青、白二人則「又再絞纏在一起」[38]。他們是「彼此的新歡。直到天荒地老」[39]。指的是，她們又重開始其同性戀關係。

革命小將是妖精的兒子，大解放的不是人民而是妖精，反諷至極！這樣的戲謔式的批判，也有其痛快之處。

《青蛇》一書中的戲謔元素具有強烈的意向性，大致可分為兩方面：一、是對人物的戲仿而達至諷刺的目的；二、是其戲謔的對象乃特定政治的背景，所欲達至的是重估歷史、控訴政治。這兩個元素其實又很多時是二而為一的，鋒芒所指，乃毛澤東及共產黨在1949年後的種種政治運動。其中常常出現的，便是對「文化大革命」中紅衛兵的種種惡行與人民的悲慘遭遇的揭露。

白蛇與許仙之子許士林自動更名為許向陽，矢志於為文化大革命、為毛主席效忠。他以及其他紅衛兵，正在破壞這個世界；白蛇乃間接因為他的破壞而得以逃出塔下，重獲自由。而青、白二人則「又再絞纏在一起」，又重開始其同性戀關係。

四 總結

從《青蛇》這部小說，我們可見李碧華對「歷史」的「去神化」(demythfication)[40]的意識形態旗幟鮮明。作為文學一種類型的小說，是她批判歷史的一種工具。從中，她個人的歷史觀正是對權威的、神化的官方記載的挑戰與顛覆。這也是由「文本互涉」中的「戲謔」技巧而產生的逆向的政治論述，否定了《白蛇傳》的政治解讀，為白蛇故事尋找了「新義」。

註釋

① 見 M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981)。介紹性的論著可參：Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World* (London: Routledge, 1990); Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, trans. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)。也可參劉康：《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》(台北：麥田出版股份有限公司，1998)，頁93-116、181-205。

② 見M. M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, ed. and trans. Caryl Emerson (Manchester: Manchester University Press, 1984).

③④⑧⑨㉞㉟ Julia Kristeva, "Word, Dialogue, and Novel", in *Desire in Language*, trans. Thomas Gora, Alice Jardine and Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1980), 65; 65; 36; 36, 66; 78; 78.

⑤⑥ 參于治中：〈正文、性別、意識形態——克麗絲特娃的解釋符號學〉，載呂正惠主編：《文學的後設思考》(台北：正中書局，1991)，頁212；212。

⑦ 同註⑤，頁212；同註③，頁65。

⑩⑪ 容世誠：〈「本文互涉」和背景：細讀兩篇現代香港小說〉，載陳炳良主編：《香港文學探賞》(香港：三聯書店，1991)，頁252；251。

⑫ 據李小良統計，李氏小說拍成電影的共有七部，包括：《川島芳子——滿州國妖豔》、《青蛇》、《霸王別姬》、《潘金蓮的前世今生》、《胭脂扣》、《秦俑》以及《誘僧》。見李小良：〈穩定與不定——李碧華三部小說中的文化認同與性別意識〉，《現代中文文學評論》，1995年第4期(12月)，頁101。

⑬ 容世誠指出：「『文本互涉』主要是作家利用既有的先存本文來說話和表達，常見手法：引喻(allusion)、模仿(imitation)、引文(quotation)、戲謔(parody)、改編(adaptation)、剪貼(pastiche)……等。或是先有本文出現於新本文之內，或是先存本文存在於新本文以外，但後者之示意卻寄生於前者之上。」見註⑩，頁252。

⑭ 見馮夢龍編：《警世通言》(上海：上海古籍出版社，1990)，頁420-48。《青蛇》一書中曾提及此書的流傳經過，見李碧華：《青蛇》(香港：天地圖書有限公司，1998)，頁239。

⑮㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㊲㊳㊴ 見註⑭李碧華，頁240；253；240；249；256；43；67；91；63；93；243、245-46；249；249。

⑯ 見胡適：〈歷史的文學觀念論〉，《胡適文存》，第一集(台北：遠東圖書公司，1975)，頁33-85。另可參胡明：〈胡適「整理國故」的現代評價〉，《傳統文化與現代》，1995年第2期，頁80。

⑰ 據容世誠所言，「鑲嵌」一詞指的是「新作品裏的新加入部分」。見註⑩，頁265。

⑱⑲⑳㉑㉒ 趙清閣：〈前言〉，《白蛇傳》(上海：上海文化出版社，1958)，頁3；3；2；4；4。

㉓ 究竟戴不凡該文如何論述白蛇故事，因圖書館資料有限，有待找到資料後，再作進一步查證。如以上推論有所不確，自當更正。

㉔ 見Roland Barthes, "From Work to Text", in *Image, Music, Text*, trans. Stephen Heath (New York: The Noonday Press, 1977), 164.

㊱ 容世誠指出：「『新義』是重要的，也是加斯德娃將本文互涉和傳統的影響或本源研究劃清界限的分界線。嚴格來說，本文互涉並不是一原封不動的直接借用，亦不是一普通的引喻。只有被借用的本文，對於新文本來說，有其特別的主題或結構意義；又或在新背景裏指陳著另一種原來背景沒有指陳的意義，方成為本文互涉。總而言之，就是在「兩組本文相接、相逆而相對」的情況下相激出嶄新的意義。」見陳炳良，頁253。

㊵ Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 124.

陳岸峰 香港科技大學人文學部博士生

當今中國大眾社會的犬儒主義

● 徐　賁

現代犬儒主義是一種「以不相信來獲得合理性」的社會文化形態，但當今中國的犬儒主義不只是單純的懷疑戒備心態，而更是一種人們在特定的統治和被統治關係中形成的生存方式。與這一統治和被統治關係有關的犬儒主義，分別表現為在上者的第四權威和在下者的現代現實主義。

深圳作家王四四在名為〈我們現在還相信甚麼〉的文章中講到了他兩個朋友的故事。第一個朋友覺得他現在自己的左手都不相信右手，「左手幫右手撓癢癢，右手想，撓得那麼舒服，不知用心何在。右手幫左手擦肥皂，左手想，搓得那麼起勁，然後要幹甚麼？兩隻手端一碗熱湯，左手想，我得自己端住，別指望右手；右手也同樣這麼尋思。結果，害得(他)多花了一倍的勁。」第二個朋友「在兒子三四歲時，給他上了一堂啟蒙課：兒子要喝水，他給了一杯。兒子喝了一大口，燙得哭了起來。他說，誰讓你不試試燙不燙，甚麼都得自己試，誰也別信，爸爸也不能信」。這兩個都是關於不相信的故事，一個是自嘲，另一個是教兒子吃了虧要學乖，生動地刻畫了一種具有中國特色的現代犬儒主義①。

現代犬儒主義是一種「以不相信來獲得合理性」的社會文化形態②。現代犬儒主義的徹底不相信表現在它甚至不相信還能有甚麼辦法改變它所不相信的那個世界。犬儒主義有玩世不恭、憤世疾俗的一面，也有委屈求全、接受現實的一面，它把對現有秩序的不滿轉化為一種不拒絕的理解，一種不反抗的清醒和一種不認同的接受。犬儒主義在其他現代社會的大眾文化中也存在，但是普遍到一般人覺得左手、右手之間的信任都出現了危機的情況卻並不多見。這種危機是整個公眾政治和道德生活危機的冰山一角。當今中國社會的犬儒主義不只是一種單純的懷疑戒備心態，而更是一種人們在特定的統治和被統治關係中形成的生存方式。與這一統治和被統治關係有關的犬儒主義，分別表現為在上者的第四權威和在下者的現代現實主義。它們的形成和特徵，是本文所要討論的問題。

犬儒主義和後極權社會

犬儒主義(cynicism)的鼻祖是公元前五到四世紀希臘的底約基尼斯(Diogenes)，他的哲學一反當時浮誇的哲學和社會習氣，以行動而非理論向世人展示他的貧困哲學。為了證明人對塵世物質要求越少便越自由，他

生活在一個桶裏，以最低生存需求來生活。雅典人因此稱他為「犬」。以節欲克己來譴責人間超度的權力行為，使得犬儒主義成為一種社會諷刺和批判哲學。在底約基尼斯那裏，犬儒主義還是一種以無所求來保持思想獨立的理想哲學。古代的犬儒主義具有三種傾向，一是隨遇而安的非欲生活方式，二是不相信一切現有價值，三是戲劇性的冷嘲熱諷。從公元三世紀起，犬儒主義開始分化出在下者和在上者的犬儒主義。對於在下者即普通人來說，犬儒主義是一種任人擺布的勉力生存和宣泄憤懣的方式。正如杜德雷 (Donald R. Dudley) 所說：「犬儒主義者是布道人，他們所布之道是，不管世道怎麼個變法，日子總得過下去。」③下層人面對世道的不平和權勢的強梁，沒有公開對抗的力量和手段，冷嘲熱諷和玩世不恭便成為他們以謔泄怒的主要表現形式。

對於在上者即權勢精英來說，犬儒主義則是一種對付普通老百姓的手段。公元三世紀的享樂主義哲學家西歐多羅斯 (Theodorus) 就已經開始將犬儒主義精英化和權術化。西歐多羅斯是克蘭尼貴族，是享樂主義哲學的代表。享樂主義和犬儒主義雖然在物質享樂問題上針鋒相對，但卻都鄙視現存價值 (前者認為它不夠理解享樂，後者則認為它過於沉溺於享樂)，因此而有了銜接的可能。和底約基尼斯一樣，西歐多羅斯強調的是智者和平常人的區別，但他更強調智者有權設置自己特殊的遊戲規則。智者是自我完足的，適用於傻子們的規範標準並不適用於智者，一無所有的生活對傻子們有好處，但對「我們」智者就未必。智者並不相信過苦日子有甚麼好，但「過苦日子好」這個想法卻能讓傻子們安於本分④。從西歐多羅斯起，在上者的犬儒主義就成了權力精英設置雙重標準，說一套做一套，把普通人當傻子來控制的政治伎倆。

在現代社會中，互相聯繫的上下分層犬儒主義表現就更為複雜。現代社會各領域的分化和各自建立的領域規範，使得權勢政治和大眾日常生活的道德規範經常處於衝突狀態。冠冕堂皇的政治理想和令人失望的政治表現之間的差距使得普通人對政治敬而遠之，甚至視之為不道德的事業。現代大眾對政治冷漠，他們的犬儒主義其實往往包含了一種波維斯 (Timothy Bewes) 所說的「崇高的、昇華了的價值尺度」，它往往「把抽象的真理和正直看得遠比政治美德所強調的行動和想像來得重要」⑤。大眾犬儒主義發自大眾受壓抑的道德意識，是一種大眾對現代政治功利倫理的無可奈何的不滿和抗議。不管多麼無奈，大眾犬儒主義畢竟表現了大眾某種獨立的自我意識。

並非所有的現代社會都有大眾犬儒主義存在。在控制嚴厲有效的現代極權社會中，犬儒主義基本上是不存在的，因為絕大多數人生活在強制相信的狀態下。真正有效的正統意識形態統治，其控制能力不只表現在撲滅異端思想，而更表現在封殺異端思想的可能滋生空間。以二十世紀法西斯主義和斯大林主義為經驗背景的大眾社會理論所強調的，正是極權意識形態對大眾思想統治的絕對有效性。極權社會的「大眾」指的不只是人數眾多，而更是眾人彼此隔離、相互疏離的狀態。極權統治下的大眾不斷受到政治運動激勵，不斷處於動員狀態之下，因此而聚合為「群眾」，更確切地說，是「革命群眾」。極權制度中，合

大眾犬儒主義發自大眾受壓抑的道德意識，是大眾對現代政治功利倫理的無可奈何的不滿和抗議，表現了大眾某種獨立的自我意識。從這種意義上講，並非所有的現代社會都有大眾犬儒主義存在。在控制嚴厲有效的現代極權社會中，基本上不存在犬儒主義，因為絕大多數人生活在強制相信的狀態。

眾為群的關鍵力量是一個力行政治專制的群眾政黨。正如法國政治學家勒夫特 (Claude Lefort) 所說：「群眾政黨是極權主義的絕佳工具，國家和民間社會因此而成為一體。在每一個公開場合，黨都體現了權力的原則；它傳播某種普遍規範，使得這規範似乎出自社會本身。」⑥ 群眾社會不斷處在「積極行動命令」之中，並以此形成絕對整體的大眾社會。

極權統治用敵我對立 (階級鬥爭) 意識形態來統治社會。在極權社會中，沒有人敢承認自己游離於公共政治之外，沒有人敢公然對政治表示冷漠和懷疑，更不要說對它冷嘲熱諷。奧維爾 (George Orwell) 的《一九八四》所描繪的正是一幅不容冷漠和懷疑存在的極權社會圖景。這不是一個絕對沒有邪思的社會。極權制度下的邪思是「雙重思想」，不是犬儒思想。雙重思想者對自己思想的罪孽深信不疑，對自己所犯的思想罪行一面恐懼萬分，一面卻欲罷不能。他一面心存僥倖，但願能免遭暴露，但一面卻知道不可能永遠僥倖。正如羅森 (Paul Roazen) 所說，雙重思想是一種「病」，「只有用雙重思想才能理解雙重思想」⑦。經歷過文化大革命的人都不難理解雙重思想的恐懼和罪孽感。與雙重思想相比，犬儒思想並不帶有自我罪孽感。在它那裏，懷疑正統成為一種常態思想。無論從認知還是從道義來說，不相信都是常態，相信才是病態；相信是因為頭腦簡單，特容易上當。犬儒思想者也不再受恐懼感的折磨，因為他知道人人都和他一樣不相信，只是大家在公開場合不表明自己的不相信罷了。

當專制制度中「雙重思想」讓位於犬儒思想的時候，極權的鐵牢已經轉化為後極權的「絲絨牢籠」。犬儒思想的生存空間給人一種後者比前者自由的感覺，樂觀者甚至聲稱後極權制度已經產生了「半獨立的」民間社會。但這種「自由」是極有限度的，因為它是一種受制者的自由。即使在事實上沒有干涉或不太可能干涉的情況下，受制者仍處於脆弱的狀態，因為統治者隨時可能進行干涉，受制者不受干涉的限度是由統治者安排的，受制者和統治者都知道這一點。正是這種受制地位，使得受制者即使在不再相信統治者的情況下，也必須按統治者所定的規則繼續玩假裝相信的遊戲。把受制者的自由炫耀為真正的自由，這本身就是後極權制度下一種特有的犬儒主義。

經歷過文化大革命的人都不難理解雙重思想的恐懼和罪孽感。與雙重思想相比，犬儒思想並不帶有自我罪孽感。當專制制度中「雙重思想」讓位於犬儒思想的時候，極權的鐵牢已經轉化為後極權的「絲絨牢籠」。把受制者的自由炫耀為真正的自由，這本身就是後極權制度下一種特有的犬儒主義。

極權和後極權統治都依賴意識形態的謊言控制，即奧維爾所概括和描述的「新說法」(Newspeak)。哈維爾 (Václav Havel) 曾這樣列舉了極權和後極權的「新說法」⑧：

> 生活中滲透了虛偽和謊言；官僚統治的政府叫做人民政府；工人階級在工人階級名義下被奴役；把徹底使人渺小說成人的完全解放；剝奪人的知情權叫做政令公開；弄權操縱叫做群眾參政；無法無天叫做遵法守紀；壓制文化叫做百花齊放；帝國影響的擴張被說成是支援被壓迫人民；沒有言論自由成了自由的最高形式；鬧劇式的選舉成了民主的最高形式；扼殺獨立思考成了最科學的世界觀；軍事佔領成了兄弟般的援助。因為該政權成了自己謊言的俘虜，所以它必須對一切作偽。它偽造過去，它偽造現在，它偽造將來。它偽造統計數據。它假裝沒有無處不在、不受制約的警察機構。它假裝尊重人權，假裝不迫害任

何人。它假裝甚麼也不怕，假裝從不做假。

「新說法」是後極權權勢犬儒主義最集中的體現。「新說法」「表述了官方意識形態核心思想」，成為權力規定真理的根本手段。那些代表「官方真理核心」的思想（如「階級鬥爭」或「四項原則」）將公眾語言變為禁錮思想的統治工具，「新說法的語言作用，不僅在於言說官方理論，更在於杜絕它異思想的發生」⑨。隨着極權統治有效思想控制條件（專制政黨的可信度記錄，與世隔絕的經濟和信息存在方式，意識形態和政策的一致性，等等）一一消失，後極權統治的思想控制已經不再具有實質效力。但它仍具有表面的效力，統治者和被統治者都知道這一點。統治者的絕對權力仍控制着公眾空間，仍有能力將被統治者的懷疑和不信都排除在公開話語之外。這種後極權意識形態統治產生的是一種不容說理的政治犬儒主義。它的關鍵不在於說甚麼，而在於為甚麼能這麼說；不在於說了你信不信，而在於就是你不信，你也不敢公然說出不信。後極權政治犬儒主義心照不宣地把普通人當傻子，它所行使的是一種特別的統治權威的合法性，古德法勃（Jeffrey C. Goldfarb）稱之為第四種合法性，我們不妨稱之為第四權威⑩。

第四權威玩弄意識形態，其犬儒主義手段不僅表現在它如何繼續運用舊的意識形態信條，如「社會主義」、「黨領導一切」等等，而且也表現在它如何引進一些新的政治理念，並對之作所謂「中國特殊性」的處理，如具有中國特色的「民主」和「人權」。第四權威建立在受制者不相信，但又不能公開說出不相信的基礎上。因此，它完全不同於韋伯（Max Weber）所說的那三種以取信於受制者而獲得合法性的權威形式（理性法制、個人魅力和傳統）⑪。第四權威之所以得以建立，乃是「因為統治者對於公開知識的壟斷是得到受制者公開認可的。當然，受制者也沒有別的辦法。但是，只要沒有人公開質疑這種壟斷，它就無須提供說明，無須負任何責任」⑫。當權者必須在確保大眾不敢反對的情況下，才能公然把他們當傻瓜對待，也只有在大眾不公開反對的情況下，才能維持其犬儒式統治。

與在上者第四權威共生的，是在下者即普通人的弱者犬儒主義。它是一種對現實的不反抗的理解和不認同的接受，也就是人們平時常說的「難得糊塗」。弱者犬儒主義使在下者在並不真傻的情況下，深思熟慮地裝傻。既然我沒法說真話，那麼你要我怎麼說，我就怎麼說，我不這麼說也得這麼說，由不得我心裏想說甚麼。我照你的說，不見得有好處，但不照你的說，說不定就有麻煩。我知道我照你的說，你未必就相信我，未必就拿我當回事；但我不照你的說，你肯定會說我不拿你當回事。既然你要的不過是我擺出相信的樣子，我又何必在說真話上面空費心思。這種頗費心思的不相信和謊言，它們所形成的犬儒主義，便是古德法勃所說的「現代現實主義」，這裏的現實指的主要是完全假面化了的公眾領域和公眾話語機制⑬。

後極權政治所行使的是一種特別的統治權威——第四權威。其犬儒主義手段是繼續運用舊的意識形態信條，如「社會主義」、「黨領導一切」等等，並對引進一些新的政治理念作所謂「中國特殊性」的處理。而普通人的弱者犬儒主義使在下者在並不真傻的情況下，深思熟慮地裝傻。

假面化的公共生活和犬儒式抵抗

專制權力壟斷控制公共話語領域，公眾生活被強制性地假面化，這

是後極權社會中體制性的犬儒主義的特徵。凡是專制權力，都需要用美妙崇高的公共話語為自己作道義包裝，但受制的大眾對這種包裝的相信程度卻不相同。事實上，相信或不相信這一包裝乃是區別極權和後極權這兩種專制社會的一個重要標誌。這一區別對於區分大眾所受的不同種類的意識形態控制也同樣具有重要意義。極權的強勢統治和後極權的弱勢統治是兩種不同形式的意識形態控制。前者以洗腦的方式迫使大眾參與，不斷共同再生統治他們自己的社會制度；後者則以不讓公開說話的方式迫使大眾相信現存的社會制度為不可改變。前者要使大眾覺得現有社會秩序是最為合理美好的(如「文化大革命就是好」)；後者則要使他們覺得現有秩序即使不好也不宜改變(如「一搞民主就亂」)。前者將現狀合理化，以達到最高程度控制；後者將現狀自然化，以達到較低程度的控制。在低程度意識形態控制的社會中，現實失去了意識形態的道義支撐，大眾對缺乏支撐的現實卻又無力改變。這種無力感便不可避免地表現為對整個公眾生活(包括政治和公共道德)的冷漠。

「說一套做一套」形成了當今中國犬儒文化的基本特點，也是長期體驗虛假政治的現實教育結果。按此規範言論行事已成為人們日常活動的自我保護手段和生存技能，也成為社會普遍的欺詐、虛偽和腐敗行為不成文的規範。如此犬儒化的社會所面臨的與其說是個人道德危機，還不如說是公眾生活規範危機。

在民主社會中也存在政治冷漠的問題。政治冷漠甚至是民主社會中大眾犬儒主義的主要表現。但是，民主社會中的犬儒主義並不涉及整個公共生活領域，它對政治的失望也不延伸為對公共道德的失望。相反，人們疏遠政治，往往是因為他們覺得普通公民在社區、宗教和社會運動(如民權、環保與和平)等公眾領域中活動，比在政治中更能維持出色的道德水準。大眾對政治的失望與政治活動的虛偽有關。但是，在民主國家中，政治虛偽受到權力制衡和輿論的遏制；政治家不可能老是說一套做一套而不被選民唾棄。所以，政治虛偽與其說是因為權力把持了真理的論壇，還不如說是因為政治理念和實踐之間本來就存在着差異⑭。

中國大眾對政治冷漠，則是長期體驗虛假政治的現實教育結果。國內論者對此已多有論述。王蒙在談到王朔作品中的玩世主義時指出：「首先是生活褻瀆了神聖，……我們的政治運動一次又一次地與多麼神聖的東西——主義、忠誠、黨籍、稱號直至生命——開了玩笑，……是他們先殘酷地『玩』了起來，其次才有了王朔。」⑮王力雄則指出，「鄧小平時代的意識形態空殼化」，將「『公有經濟加極權政治』(馬克思加秦始皇)」改換為「資本主義加極權政治」，使得極權政治因失去了社會主義的道義目標而成為赤裸裸的極權。王力雄寫道：「鄧把『實踐』奉為唯一標準所導致的掛羊頭賣狗肉，對於迴避行為與意識形態的分裂固然聰明一時，卻由此腐蝕了意識形態之所以可以立身的基礎——真誠。『不爭論』進一步導致了說一套做一套的言行不一，形成近年中國官場一大特色——集體心照不宣地『打左燈向右轉』。犬儒主義成了主流價值觀。」⑯

「說一套做一套」形成了當今中國犬儒文化的基本特點。它不僅瀰漫於政治領域中的公開話語，而且成為社會普遍的欺詐、虛偽和腐敗行為不成文的規範。按此規範言論行事已成為人們日常活動的自我保護手段和生存技能。人人都說謊、都作假的狀態常被解釋為是大眾的個人道德意識出了問題。其實，如此犬儒化的社會所面臨的與其說是個人道德危機，還不如說是公眾生活規範危機。公眾生活的

道德規範和個人道德良知不同，它並不依賴「良心」的維持，它的維持機制是法制(由民主程序所產生和執行)、輿論(以自由言論為基礎)和傳統(以長期形成的民間正義為核心)。充斥着腐敗和謊言的公眾生活，不是沒有規範，它有它自己的規範，它的規範就是虛假。

從社會批評的角度來看，虛假只是假面化公眾生活的徵兆，而其癥結則在於理性社會規範機能的壞死。理性社會機能就是民主的機能。在民主法制和獨立輿論比較完善的社會中儘管也存在虛假和腐敗現象，但民主法制和獨立輿論能將這些現象的危害降至最低的程度，使之不能惡化為全社會公眾生活規範的制度性危機。當今中國社會中，法制由專斷權力所操縱，輿論為權力充當喉舌，傳統的民間正義無法作為獨立輿論介入公眾體制。普通人在虛假和腐敗問題上抱犬儒主義態度，不僅僅是因為虛假和腐敗充斥於現實秩序之中，而更是因為現有秩序已不再能提供解決這些問題的體制性條件。

大眾犬儒主義對現有的、假面化的公眾生活秩序既有妥協和參與的一面，又有不滿和抵抗的一面，這兩個方面本來就是犬儒主義乞行天下、冷嘲熱諷這兩個特徵的結合。前一個方面使得大眾犬儒主義成為現有公眾領域的一部分，成為一種與之相協調的現象；後一個方面則使它疏離現有的公眾領域，成為假面公眾領域邊緣處的批評立場。這一批評立場的領域性質相當曖昧，它與其說是個人的，還不如說是下層的；與其說是異端的，還不如說是受制的；與其說是獨立的，還不如說是衍生的。大眾犬儒主義的這些性質使得它形成了獨特的民間性，也使得它得以從制度性的公眾生活領域(政治的、經濟的和文化的)及其犬儒主義脫離出來，形成一種特殊的弱者抵抗形式。

民主社會中對大眾犬儒主義的批評，大多強調它與現實妥協的一面。批評者大多認為，在民主制度中，犬儒主義不同於批評理性，它是一種非理性的否定和懷疑，因此它與民主政治文化的理性共識機制不合。勒納(Michael Lerner)指出，「犬儒主義不像理性懷疑主義那樣相信人可以改變世界」。對犬儒主義的批評，其合理性必須從民主公共話語空間的自由度來理解。民主公共話語空間既不排斥犬儒式懷疑，也不排斥理性批評，但是只有理性批評才對民主公共話語空間有建設性的貢獻。你可以和持理性批判的懷疑者作理性探討，但你無論如何也不能說服犬儒主義者，因為「犬儒主義像是抱定宗教信仰般地不相信有任何根本變化的可能」⑰。

在非民主社會中，對現有經濟、政治和文化統治的質疑和反對不可能自由進入公共話語領域。無論是持理性批評的懷疑還是根本拒絕相信的犬儒主義，它們都只能存在於公共話語的邊緣或之外。對大眾犬儒主義的評價當然也就不能只是着眼於它與並不存在的民主理性政治文化是否和諧。大眾犬儒主義明顯的邊緣性和不自由狀態，凸現了它相對於官方話語的受制性和由此生發的不滿。

表示不滿的民間大眾犬儒主義，其冷嘲熱諷的主要表現形式是市井流傳的笑話、傳言、歌謠、順口溜和種種異類文藝。它所包含的拒絕和抵抗具有高度的隱蔽性和偽裝性。對於它來說，「公開表現的條件是，它相當隱晦和曲折，可以作兩面不同

當今中國社會中，法制由專斷權力所操縱，輿論為權力充當喉舌，傳統的民間正義無法作為獨立輿論介入公眾體制。而大眾犬儒主義具有乞行天下、冷嘲熱諷這兩個特徵。其主要表現形式是市井流傳的笑話、傳言、歌謠、順口溜和異類文藝；它所包含的拒絕和抵抗具有高度的隱蔽性和偽裝性。

的閱讀。其中一面是不招惹當局的，這一面也許有些乏味，但卻因此留下了一條全身而退的後路」。除了隱晦和曲折，這類民間或大眾文化存在的另一個條件是不與統治性的公開語本正面衝突，「民間文化的曖昧和多義，只要它不直接與統治者的公開語本對抗，就能營造出相對獨立的自由話語領域來」⑱。

民間犬儒主義是一種扭曲的反抗，它折射出公眾生活領域的誠信危機及其公開話語的偽善，但它卻不是在說真話，更不是一種公民們公開表示異見的方式。犬儒式反抗對於建立理性、誠實的民主公眾話語的正面貢獻是極為有限的。民間犬儒主義的某些形式，包括一些痞子文學(如王朔的一些作品)和異類藝術(如「波普藝術」和「玩世繪畫」)，在反對政治神話的同時，往往借助大眾消費文化製造出一個新的神話——市場神話。異類思想在面對政治和經濟雙重擠壓的時候，無法依靠犬儒表現來保持獨立的批判理性。市場本身就是當今中國最主要的權勢犬儒的本源之一。市場操作不擇手段地謀利，唱的卻是發展社會福利和提昇中國地位的愛國高調，它的說一套做一套並不比政治權勢遜色。就其犬儒主義操作而言，大眾商業文化對異類文化的利用和它對愛國主義話語的利用並無性質上的區別。在公民的民主權利和自由言論受到限制的情況下，大眾商業文化不可能為民間犬儒主義提供一個轉化為獨立批評的理性空間。要想改變民間犬儒主義扭曲性的反抗，或者甚至改變當今中國上下互動的體制性犬儒主義，最終還得從建立允許說真話、鼓勵說真話、必須說真話的理性公民社會秩序着眼。

民間犬儒主義的某些形式，包括一些痞子文學、「波普藝術」和「玩世繪畫」，在反對政治神話的同時，往往借助大眾消費文化製造出一個新的神話——市場神話。市場本身就是當今中國最主要的權勢犬儒的本源之一。市場操作不擇手段地謀利，唱的卻是發展社會福利和提昇中國地位的愛國高調。

註釋

① 王四四：〈我們現在還相信甚麼?〉，2000年11月2日(http://www.csdn.net.cn/)。

② Jeffrey C. Goldfarb, *The Cynical Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 152.

③④⑬ Donald R. Dudley, *A History of Cynicism: From Diogenes to the 6th Century A.D.* (London: Methuen, 1937), x; 104-106; 153.

⑤⑭ Timothy Bewes, *Cynicism and Postmodernism* (London: Verso, 1997), 2; 8.

⑥ Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), 216.

⑦ Paul Roazen, "Orwell, Freud, and 1984", in *George Orwell's 1984*, ed. Harold Bloom (New York: Chelsea House, 1987), 33.

⑧ Václav Havel, *Václav Havel: Living in Truth* (London: Faber and Faber, 1987), 44-45. 此處借用了徐友漁的譯文，特此致謝。

⑨⑩ Jeffrey C. Goldfarb, *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1989), 48; 216.

⑪ Max Weber, "Politics as a Vocation", in *From Max Weber*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Routledge, 1948), 78.

⑫⑱ James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1990), 53; 157.

⑮ 王蒙：〈躲避崇高〉，《讀書》，1993年第1期，頁10-11。

⑯ 王力雄：〈底層毛澤東與「經濟文革」〉，2000年11月7日(http://www.csdn.net.cn/)。

⑰ Michael Lerner, *The Politics of Meaning: Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1996), 20.

徐 賁 美國加州聖馬利亞學院英文系教授

「餘論」的餘論

● 張隆溪

1997年5月，在美國加州大學洛杉磯分校一次有關中國歷史的學術討論會上，周錫瑞(Joseph Esherick)對何偉亞(James Hevia)所謂「後現代史學」著作《懷柔遠人》(*Cherishing Men from Afar*)誤解中文，望文生義地錯譯亂譯，提出了尖銳而中肯的批評。後來那篇文章譯成中文，發表在《二十一世紀》1997年12月號上。周錫瑞事先並不知道，《二十一世紀》同一期緊接他的文章後面，又刊發艾爾曼(Benjamin Elman)、胡志德(Theodore Huters)針鋒相對提出的反批評。這樣的編排似乎使閱讀重心落在艾、胡的文章上，但我讀過那篇文章後，卻有些不同意見，於是寫了〈甚麼是「懷柔遠人」?〉，發表在《二十一世紀》1998年2月號，指出何偉亞在理解和翻譯中國歷史文獻中明顯的錯誤，認為艾、胡二位值不得為一本有明顯錯誤的書辯護。

拙文發表之後，國內學者羅志田在《二十一世紀》1998年10月號上撰文，認為我說「懷柔遠人」絕非平等待人而有盛氣凌人的口氣，乃是「典型的現代誤讀(且不排除實有「東方主義」的成分在)」。又說就閱讀古文而言，「中外學人大致處在同一起跑線上」，何偉亞「有時還真有頗具想像力的心通意會之處」，能得古人的「神韻」①。其實我那篇文章主要針對的不是何偉亞，而是為之辯護的艾爾曼和胡志德，主要討論的並非「懷柔遠人」的字義，而是質疑所謂「後現代史學」，批評那種不顧歷史事實、曲解歷史文獻、靠強詞奪理來建立學術地位的霸道態度。至於何偉亞是否中文水平有限，「懷柔遠人」是否表現以外族為蠻夷的天朝中心觀念，我覺得已經講得夠清楚了，讀者自能認識，所以我沒有在《二十一世紀》上回應羅志田的文章。去年香港商務印書館出版我的文集《走出文化的封閉圈》，我把〈甚麼是「懷柔遠人」?〉一篇收在裏面，並在後面加上一段「餘論」，對羅志田和在《讀書》上不點名批評我的楊念群略作回應。現在羅志田又在《二十一世紀》撰文重申舊意，說我認為「懷柔」乃是使「蠻夷率服」的手段，「正是帶有『東方主義』的典型『現代誤讀』」。對我在「餘論」中作出的回應，他表示「相當吃驚」，甚至驚呼「殊不知世間還真有此事！」②其實羅先生大可不必作此驚詫之態，既然他先在《二十一世紀》發表文章批評我的「現代誤讀」，極力回護何偉亞的「後現代史學」，見到我的回應文章，難道真的那麼出乎意料嗎?

看來羅先生非要在《二十一世紀》上與我爭論不可，而針鋒相對的爭辯大概使刊物顯得更熱鬧，所以《二十一

世紀》2001年4月號又發表羅先生的妙文，我也不好不理會。然而羅先生這篇文章與他兩年前的舊文沒有多大區別，無非斷言我對何偉亞、羅志田以及「後現代史學」都作了「東方主義」式的「現代誤讀」。羅先生可以指責別人的所謂「現代誤讀」，可以維護何偉亞的「後現代史學」，但誰要說他是「後現代史學的同道」，他卻斥為「受媒體文風影響」，是簡單化「黑白分明的表態」。有趣的是，他還像講故事那樣告訴讀者，是「清華大學的葛兆光教授」最先給他通的消息，說「現在人家說你是後現代了」。他還進一步暗示，葛兆光也認為那是誤解，是沒有細讀他的文章的結果。羅志田文中「引用」葛兆光的話並無出處，看來好像是兩人私下的交談，所以別人無從判斷其可靠與否。這種「獨家新聞」式的寫法，在學術文章裏難得一見，才真像是「受媒體文風影響」。我在〈甚麼是「懷柔遠人」?〉中曾引用葛劍雄公開發表的文章，羅志田在文章裏稱葛劍雄為「敝友」，暗示他與葛劍雄有深一層的關係，也好像因此便對其「敝友」的文意，有別人無法得到的秘傳別解③。不僅如此，羅先生似乎還有甚麼特異功能，可以知道我在讀他的文章時「有些動怒」，心「不靜」，說我的論述是「信口開河」，甚至以心理分析派的口氣，宣稱他知道我自己都不知道的「下意識或潛意識層面的某種傾向性」。這類毫無根據也毫無意義的話，在學術文章裏是不應該有的，可是羅志田偏偏還指責我的文章「不合學術規範」，使他「回憶起『文革』時期的小報」。這樣的指責沒有甚麼道理可講，我覺得不必回應，讓讀者自己去評判其是非可也。

不回應羅志田的指責，倒並非不屑於回應或不尊重他的學術觀念。羅先生自己「借用後現代術語」說，他與何偉亞所持的觀念在中國和西方「未完全被理性控制的時空」中都可以找到。在我看來，「理性」或曰基本的學術規範，恰恰是商榷或辯論的基礎，是超出個人而辯論各方都須遵從的規範。沒有這樣一個基礎，靠個人主觀臆斷，或暗示自己與某位學者有私交或特別關係，有別人無法得到的信息，就使辯論對方沒有回應的依據，也沒有回應的必要。我很同意羅志田的話，「學術圈內可以有觀念的不同甚至對立，但不論中外少長，大家或者還是彼此尊重一些更好」。話說得不錯，如何做到則又要另一番努力。我完全尊重羅先生與我不同甚至對立的觀念，不過在我看來，態度上的尊重固然重要，但更重要的是講道理、合邏輯的論證或論辯。講理性的人應當也尊重別人的人格和尊嚴，不講理的人話說得再尖刻，就既不能服人，也難得別人的尊重。我認為學術就是講理，而只有在理性辯論的基礎上，即使意見不合的人也才可以做到彼此尊重。

註釋

①③ 羅志田：〈夷夏之辨與「懷柔遠人」的字義〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），1998年10月號，頁139、143；140。

② 羅志田：〈「現代誤讀」的繼續〉，《二十一世紀》（香港中文大學．中國文化研究所），2001年4月號，頁120。下文中引用此篇，不再一一注明頁碼。

張隆溪 香港城市大學比較文學與翻譯講座教授，跨文化研究中心主任。

後殖民文化中的香港建築

● 方　元

香港在經過「九七回歸」這個巨大的社會變革之後，需要有一種新的文化為自己重新定位。「九七」前，香港文化是以外來殖民統治者為主體的殖民主義文化；「九七」後，香港則要轉變為以原殖民地人民為主體的後殖民文化。因此，當原來作為小配角的殖民地建築文化要轉為唱大戲的主角的時候，原來的文化審美標準勢必要變，原來的文化次序勢必要被打亂。有甚麼樣的文化，就有甚麼樣的建築。「九七」後的香港建築，不可避免地要走上後殖民文化的道路。然而，這是一條甚麼樣的道路呢？

一　主權回歸不等於文化回歸

從民族的角度講，香港與中國大陸是同祖同宗，但是從建築文化的角度而言，香港與大陸則難說是同根同源。香港的近現代建築文化是殖民地歷史的產物。儘管中英《聯合聲明》規定了主權回歸的時間，但是並未限定文化回歸的時間。華人雖然佔香港人口的95%，但是香港的主流文化卻是西方的文化。

「九七」以後，英國的影響繼續存在，正如「末代總督」彭定康 (Christopher Patten) 在他最後一份施政報告中意味深長的說：「儘管我會離去，但英國，除了從憲制這個重要的角度而言可以說會撤離外，其實並不會離開香港。……我們還有其他方面的聯繫，例如語言、教育、專業和文化，而大家更有共同的經歷和體驗。」①在建築上，殖民地時期歷代遺留下來的舊建築，毫無疑問是香港建築文化重要的組成部分；而新竣工的新機場客運大樓、新九廣鐵路客運總站以及英國總領事館及英國文化協會大樓等，則為香港建築添加了最新的英國文化「遺產」。港英時代留下的建築法規、建築教育體系、建築師考核制度，以及富殖民地色彩的建築和街道命名等，作為文本存在物，使香港仍然保持在英國的體制和文化中。

如果說香港在政治上曾是英國的殖民地，那麼在建築文化上，則是美國的殖民地。這樣的講法雖然誇張，但是從舉目皆是的商業摩天大樓，到無處不在的「麥當勞」快餐店，誰也難以否認美國對香港商業文化和大眾文化的影響。由美國建築師參與設計的力寶中心 (Paul Rudolph)、中銀大廈

(貝聿銘) 以及最近落成的國際金融中心 (Ceaser Pelli)，都是香港城市輪廓線上突出的控制點。不知是機緣巧合還是歷史的弔詭，見證中英香港主權接交大典的香港會議展覽中心，也是由美國建築師 (SOM) 參與設計的。「九七」後的最大工程——迪士尼主題公園，將為香港帶來最典型的美式建築文化，給處於成長期的香港後殖民文化加入更多的美國奶粉。

除了英國和美國建築文化的烙印，日本文化在香港的影響也是顯而易見的。在港島的銅鑼灣和九龍的旺角商業區，日式的百貨公司建築，日本的pop文化形式比比皆是。在公共建築和住宅建築中，隨處都可見到具有日本特色的面磚外牆。這種質地光滑、色彩嬌柔和精巧細緻的外牆材料，恰好表現了殖民地文化的女性隱喻。

由於港英時代的文化基礎脆若薄冰，令香港的本土文化自信不堪一擊。脫離英國前夕，香港陷入「戀英情結」，歐洲古典風格的建築形式充斥市場，並在1980年代，匆匆請來英國大師福斯特 (Norman Foster) 為這座殖民地「邊城」留下幾處「國際大都市」的應景建築。既然留不下「洋大人」，就多留些「西洋景」。脫離英國之後，香港又患上了「文化恐慌症」，對自己在東南亞經濟中的領導地位缺乏安全感，缺乏競爭信心；外怕新加坡，內懼上海。1999年落成的回歸紀念碑，在會展中心的龐大形體和開闊海景的對比下，纖細的黑色柱身像是一具先天不足和自卑的陽具，把殖民地文化的萎靡不振暴露無遺。香港建築何時走出殖民主義文化的陰影，取決於香港後殖民文化的成長。

二　大都市規模，小城市文化

香港特區政府1999年提出要把香港建成亞洲的倫敦和紐約②。如果這幅藍圖的背後仍然是「殖民地邊緣」仿照「西方中心」的理念，那麼，儘管香港脫離了殖民地身份，卻仍未跳出資本主義全球經濟體系的衛星軌道。另一方面，在城市建設上，由於香港缺少像倫敦、紐約那樣的國際中心所具備的政治和文化條件，因此，香港從來沒有出現過像倫敦國會大廈、紐約聯合國總部那樣在政治和文化上具有影響力的建築。香港的文化成就與它的經濟發展是不成正比的。作為東西方貿易中心、「現代威尼斯」的香港，與商業暨藝術共同繁榮的古商城相比，在建築文化的貢獻方面，只能望其項背。這種「大都市規模、小城市文化」的現象，是殖民地城市畸形發展的結果。

即使與英印時代的印度比較，香港的政府建築也是自愧不如的。英屬殖民地的總督府通常是非常重要的建築。殖民者通過展現和炫耀自己的文化，特別是利用行政建築的象徵意義，強化殖民者的管治威信，使其殖民主義統治得到認可及合法化，例如，1930年建成的新德里總督府即是由當時的英國建築權威勒琴斯 (Edwin Lutyens) 設計和規劃的，它被看作是英國建築文化在印度的顛峰之作。但是在香港，無論是總督府或其他政府建築，實在乏善足陳。香港最有影響力的建築是銀行和大財團的辦公樓，如中環的匯豐銀行總部、怡和大廈。政府建築與商業大廈相比，孰強孰弱，社會中心之所在，不言而喻。雖

然政府與商業集團的角色不同、功能不同，但是政府的辦公樓在外觀上與商業建築並沒有甚麼兩樣。

香港歷來就是一個政治避風港的商業王國。「商業主義」是香港建築文化的核心。香港建築文化的潮流不是由建築師引導的，而是受地產發展商所左右。香港的建築設計不是以「人」為本，而是以「商人」為本，以經濟利益為本。在香港，建築以及城市建設往往被當作是純粹的經濟運作，它們作為城市文化的影響和作用被忽視了。如果香港能夠在賺錢和文化建設之間作出平衡，進而建立自己的文化模式，引導經濟發展，香港才能真正進入像倫敦、紐約這樣一流國際大都市的行列。

香港的城市形象是以群體建築來體現的，它雖然沒有羅馬的聖彼得大教堂、巴黎的埃菲爾鐵塔或悉尼的歌劇院這樣的單一的標誌性城市建築，但是也不會與其他城市混淆。香港高密度的高層建築群體集合形成了一種超級的城市哥特風景。這種充滿了生氣的「商民階級」的藝術風格，是香港商業之都恰如其分的寫照。

香港的城市結構和形態既不是西方式的英國城市版本，也不是東方式的中國城市版本。實際上，香港城市建設的發展方向一直是另闢途徑的，是經濟行為塑造文化模式的實例。雖然香港局部存在着中、西方城市的隻言片語，但是整體上並不屬於任何一個傳統體系。香港的城市景觀，像是由若干歷史的跳躍和文化的斷層組成的：斷章取義切入城市一隅的異國情調，新舊對比的異峰突起，經常給人以意想不到的驚奇，有時令人讚歎，有時又令人無奈。它們表現了這個移民城市對移民經歷的支離破碎的回憶。

三　溫和的「新民族主義」

儘管民族文化在殖民地遭受否定和壓制，但是它可以長期被埋藏在本土文化的深層，等到春暖冰消的時刻，就會萌發出無限生機。而宗教領域則是一塊最好的土壤。香港著名的「黃大仙」、「天后」、「文武帝」等寺廟建設及其香火繁盛的廟會活動，是殖民地早期的民族主義借用宗教、神話的形式延續本土文化的方式和場所，在一個半世紀的殖民統治下，保留了民族文化和本土民族建築的血脈。

1997年香港佛教「志蓮淨苑」工程，是香港民族文化復興的第一波。這項重建工程通過舉辦「唐代佛寺藝術展覽」等文化活動，在香港社會引起了廣泛的回響。儘管志蓮淨苑的建築形式對於現代城市建設不具有普遍意義，但是它通過仿照唐代佛寺的建築，重建傳統和重述歷史，「借花獻佛」，為香港的後殖民建築提供了再創造的原型。

志蓮淨苑的重建可以被看作是香港新民族主義的宣言。一方面它在民族文化的寶藏中尋回傳統作為新文化的根基，提倡把「傳統」當作「文化」來解讀，讓殖民時代被貶低的民族文化重拾信心和自尊；另一方面，它以唐代建築形式比喻中外文化融會的昌盛時期，提倡對西方文化兼蓄包容的「嶄新的東方文化」，與舊的民族主義劃清界線。這種溫和的、開明的新民族主義將有利於香港吸收不同的文化，打破香港殖民主義單一文化的圍城。

四 「後現代主義」的幫襯

香港的後殖民文化既不甘心恢復正宗的民族主義文化，又不能繼續殖民主義的文化，而是要把對立的、相互排斥的殖民主義和民族主義的文化分解、雜交，然後在兩個主體文化體制的邊緣上，建立起香港的後殖民文化。香港建築能否在後殖民文化中生長，尚需時間證明。在這方面，新建的香港中央圖書館大樓恰好反映了香港建築文化此時此刻的彷徨。

香港中央圖書館，從1992年構思、經1998年設計競賽、到2001年啟用，跨越了「九七」政治「新紀元」和2000曆法。建築師為了體現「中西文化互融的香港特色」，提出了「中國內涵，希臘外觀」的設計方案。為此，建築師採用了「後現代主義」的設計手法，別出心裁地將代表「民主」的希臘神殿座落在一個巨大的、有商業主義寓意的「威尼斯窗」的圓拱上。這個反邏輯的建築組合，似乎在嘲笑「港式民主」的尷尬處境。建築中虛實交替出現的歷史與現代的建築符號，表現了香港在兩難之間，對昔日的戀戀不捨和對前途的迷離惆悵。

建築師有意無意的設計，正好反映了香港的社會和政治情景。而借用「後現代主義」的手法來改變原有的文化秩序和格局，對於後殖民文化是再合適不過的了。更巧妙的是，「後殖民文化」和「後現代主義」是一對互相幫襯的患難兄弟，它們在模仿、借用、隱喻、矛盾和多元化的性格上，以及模棱兩可的曖昧性方面有着共同之處。

受西方教育的本土知識份子，熟悉西方的文化多於民族的、本土的文化，因此，在開始編織新語言的時候，由於表達本土文化的困難，不得不借助西方文化的表達方式。在建築的平面上，建築師以四正合圍的設計比喻中國傳統的四合院，試圖以此賦予圖書館「中國的內涵」，但是空間的布局和比例上卻更像是羅馬建築的「中庭」。建築師為圖書館主體外牆選用了暖黃色調，除了配合建築的古典風格外，也包含了「中國」的寓意。然而，在西洋古典外衣的包裝下，建築的內部卻是簡潔的「現代主義」設計；在這層「代表中國人」的黃色「皮膚」下，包裹的則是西方文化的靈魂和內涵。

儘管建築師嘔心瀝血、巧妙構思，但是仍然難以使中央圖書館在原有文化體系中破繭而出，不僅未能為香港建築文化找到新的途徑，反而自己也迷失了方向，其結果是一個斷章取義的、夾雜不同文化元素的、生硬硬造的混合體。這種「文化混雜」是殖民地文化的一個主要特色。當香港脫離英國以後，這種混雜性遺傳下來，成為香港後殖民文化中與生俱有的基因。長期的文化混雜狀況使香港不受任何傳統的約束。香港從來沒有過甚麼學院派的建築，香港的西洋古典主義建築可以不必擔心柱式比例；現代主義建築可以不必理會簡潔和理性的原則。

雖然殖民主義要將西方文化原樣照搬到殖民地，但其結果只能產生出半洋半土的雜交文化。正像最近十幾年，在香港流行的一種以廣東和英語詞彙混合而成的"Cantoglish"方言，這種後殖民文化所特有的「語碼混雜」現象，也是香港建築文化的特徵，例如：重新組合原有的建築語言結構；把不同風格、不同時代和不同文化的建築元素嫁接在一起；錯誤地排列建築語言；甚至使用不正確的建築詞彙

等。這種「語碼混雜」的現象正是後殖民文化的起步，是後殖民文化對於傳統文化權威性的反叛和挑戰。後殖民地地區的人民正是需要通過對原宗主國文化的模仿、異化、錯位、甚至濫用，使它逐漸本土化。這種不規範的、開放型的、無確定邊界的文化模式，為香港建築帶來了永不休止的活力。

五 「中產」就是「房產」

中產階級的經濟能力，是整個社會的富裕水準和現代化程度的指數。在香港，與中產階級關係最密切的建築莫過於住宅；甚至可以說，香港的中產階級就是「房產階級」。一套數百萬元至千萬元的單元住房是香港「草根階層」的「夢」，「夾心階層」的「痛」，以及衡量中產家庭社會地位的「秤」。香港的中產階級是香港住宅市場中的重要支柱，因此，私人住宅建築的設計反映了中產階級的生活方式和居住文化。香港住宅中有許多典型的本土建築詞彙，例如凸窗、「剪刀式」樓梯、「鑽石」型平面、空調機窗板等。特別是凸窗，它是在香港寸土寸金的居住條件下和建築規範限制下所派生出的最有香港特點的一個經典之作，它的窗台曾作為兒童的「臥室」，伴隨着香港人的成長，對香港建築文化有着特殊的意義。

通過住宅建築的命名而形成的「建築命名文學」是香港建築文化的另一個突出的特點，它投射出香港中產族群的理想、社會觀念、文化的品位和背景。其中有直接標榜經濟地位的大號，如「富豪花園」、「豪園」；有倡導環保意識的標題，如「茵怡花園」；也有追求生活情調和居住意境的點意，如「逸意居」等。這種香港文化風情，像是北京的「胡同文學」，是典型的本土文化，而不是英國的舶來品。比之香港的公共建築和辦公樓，香港的住宅更貼近香港的本土文化。經過「金融風暴」洗刷的香港中產階級將會更加成熟，成為香港建築文化的中堅。

香港的建築看上去繁花似錦，然而，香港在學習西方或繼承中國建築文化的過程中，並沒有在任何一種文化土壤中深深地紮下根。香港建築150年，既沒有納入英帝國的建築史，也沒有寫進中國的建築史。因此，香港建築在走上後殖民文化道路的時候，需做好兩件事：第一，修補歷史：把殖民時期殘缺不全的本土歷史進行整理和重述，為本土建築文化打下堅實的基礎；第二，文化轉型：通過對殖民地文化的去糟取精，增強民族的、本土的自我意識，由附屬的、邊緣的「二等」文化轉變到自主的、區域中心的文化。「九七」後的香港建築能否成為中國建築史中獨立的一章，並在「一國兩制」下保持香港建築的特點？讓我們翹首以待。

註釋

① Christopher Patten, *Hong Kong: Transition* (Hong Kong: Government Printer, 1996), 16

② 香港特區政府：《1999年施政報告》，卷二（香港：政府印務局，1999），頁194。

方 元 英國愛丁堡大學建築學博士，建築師，中國建築學會會員。

實驗劇場中的香港圖像

● 梁偉詩

九七前後，回歸帶來的不安、恐懼造就種種反省的契機，同時也催生了香港後過渡期實驗劇場一系列思考香港本土意識、文化身份、文化定位，乃至以反省歷史為主題的劇場作品①。其中較前衛而且受到劇評人注目的演出有何應豐的《元州街茉莉小姐不再在這裏》；鄧樹榮、詹瑞文的《無人地帶》；陳炳釗的《香港考古故事之飛飛飛》②、《飛吧、臨流鳥、飛吧》③等。

狂飆過後，香港實驗劇場出現了一段創作上的真空期。根據朱瓊愛④的觀察，「九七大限」的歷史時刻迫使劇場工作者朝向共同的創作焦點。然而進入98、99年度，劇場創作卻失去共同的探尋對象和方向；實驗劇場不擬設具體的歷史內容，轉而致力於藝術上、技法上的探索，如多媒體的應用(尤其是錄像)大量滲入了創作。於是實驗劇場更傾向「個性化」，如繼續追尋自己一直關心的課題、甚至對所探討的課題進一步收窄和深化。然而千禧的臨界點又驅使實驗劇場要再度在邊緣回望，對自我、香港作出一番整理。

新舊交替之際，「實驗劇場中的香港」在世紀邊緣表現的本土關懷，呈現出對「香港」不同的閱讀與詮釋。他們藉着實驗劇場中狹小的劇場空間、與觀眾的近距離接觸、不完整的結構、非線性敍事，敷演／排列支離破碎的意象和場景所提供的方便，對當下的香港現象作出隨機的撞擊。甚至是將本土疑問化，對「大話」進行種種審視、質疑乃至顛覆，鬆動對「香港」的一些固有看法和理解。

一　「非常林奕華」《遠離瘋狂的人群》與香港社會考察

《遠離瘋狂的人群》⑤屬於「非常林奕華」⑥「香港精神系列」的劇場作品。《遠》劇沒有任何我們耳熟能詳的「拼搏」、「進取」、「不怕艱苦」等假大空的所謂「香港精神」，而從香港作為一個

* 本文部分內容原載於http://www.hku.hk/hkcsp/ccex/text/e_project/theatre/theatrehome1.html。

人口高度密集的社會着眼，討論香港的集體行為和羊群心理，從而質疑大眾一直所奉行的價值觀。場刊中已開宗明義表明《遠》劇與當時香港現實有關，並且以很接近的距離批評當時的「道德法西斯」⑦：

> 除了被認為是瘋狂的幾個名字(按：「四大癲王」)之外，大眾又會對於另外一些有私生子(按：龍種疑雲)、又或與男歌手談戀愛的女歌手(按：「奪麵雙琪」事件)、與天王保持朋友關係的女明星等「名人」施加大量的公眾輿論壓力，其中的理由，大多與「道德」有關。矛盾的是，香港人很樂意以不道德的方法來介入名人的私生活，但又以高度道德的姿態來批判他們。這些雙重標準的「公德」，已被認為合理平常。

《遠》劇中沒有直接界定甚麼是「瘋狂」，但卻指出「瘋狂」與「多數」是不可分割的。全劇扣緊「瘋狂」和「人群」開展論述，透過大量的「遊戲」片段探討兩者的關係。如劇中所有演員分成兩派，輪流走到台前說出香港日常生活中「正常」和「不正常」的事：如「在公眾場所大聲講電話是正常的。」「在地鐵車廂測試手提電話的不同鈴聲是不正常的。」原來理性與瘋狂的界線是很模糊的。「正常／不正常」與「應該／不應該」同是約定俗成的關係，只是標籤有異而已。「非常林奕華」就是要以「遊戲」為媒介批判當下，借用茹國烈的說法⑧：

> 從九三年林奕華的《悲慘世界》開始，就有這類(按：年青人玩遊戲)演出，台上有很多遊戲式的片段，裏面對普及文化很肆無忌憚的挪用，而又可以做到在嚴肅的劇場傳遞信息。

從「遊戲」中要我們思考的是——「瘋狂」只是一個符號。在提倡「少數服從多數」的「民主社會」，多數人所做着的便是理所當然。當一些行為／意見／價值觀為少數人所抱持，便會被命名為怪異或瘋癲。「瘋狂」的所指是由「人群」界定的，彼此有着同謀、共生的關係⑨。「不正常」的事件往往只是在香港特定時空下的文化產物；人的思想又往往為報紙的娛樂版所塑造。弔詭的是，人群／多數對自己的行為、價值觀究竟有多自覺？抑或批評者也只是盲從附和的羊群？林奕華在《香港話劇訪談錄》曾提及⑩：

> 香港的基礎不是太穩固。香港存在信心的問題，就算覺得做的是對的、有意義的，但當其他的人都轉型的時候，人們就會想一想應不應該加入潮流，看香港人如何去經營他們的飯碗就知道，壽司一流行，就全部人去賣壽司。

歸根究柢，「非常林奕華」一系列的實驗劇場關心的對象就是「香港—主體」，特別敏感於香港人的身份認同、思考方法、行為模式和精神面貌等。何應豐更將這一系列的創作歸納為「林奕華的『大眾及特定文化行為解剖連環圖』」⑪，透過勾勒香港各種具體的社會行為和面貌，探索香港本土的屬性，迫使我們思考「香港」如何成為「香港」自己，重新確立香港的主體性。

二 「進念．二十面體」《四大發明》與複製認同

「進念．二十面體」⑫是香港實驗劇場的旗艦，她在世紀之交上演的《四大發明》⑬並非要展望「四大發明」的發展，而是要透過對「四大發明」概念的反思，拆解「四大發明」的神話。從場刊所載的討論，可以發現我們對「四大發明」的認知其實是相當含糊的。「四大發明」的出現究竟是主導思想建構的一種民族想像，抑或只是一種集體的情意結？如果說「四大發明」這個組合和概念是被生產、被形塑的話，我們甚至弄不清它的出處和被生產的語境是甚麼。

「進念．二十面體」在拆解／質疑「四大發明」這個概念的同時，排列出大量具有「中國特色」的物事，衝擊由不同媒介所建構的中國圖象。《四大發明》中溢滿了由視覺和聽覺所組成的「想像」中國的符號：包括京劇的歌手唱京戲、樂手一面拉二胡一面高唱《客途秋恨》，並且以四個大喇叭、震耳欲聾的聲浪一連串地播出《國際歌》、《紅燈記》等歌曲。又以光影大量投射這些被「放大縮小」的歌詞或片語。關於這些「人民的聲音」的運作邏輯，周蕾曾在《寫在家國以外》指出⑭：

> ……「人民的聲音」構成了嘹亮樂曲的基調。我們都會想起像《國際歌》、《東方紅》、《沒有共產黨就沒有新中國》等歌曲，以及在正式慶祝活動裏被用來激發愛國情緒的許多其他調子。官方的政府文化支持一種不可抵禦的情緒網絡，這種情緒可以用蘇珊．斯圖瓦特 (Susan Stewart) 所謂「龐大」一詞來界定：「龐大」式的情緒往往「……出現在公眾歷史和自然歷史的源頭」。龐大式的情緒是崇敬、奉獻、紀律和懷舊等的情緒，與它們相對應的歷史是官方的「正史」及其中所宣揚的種種記憶。

「進念．二十面體」藉着重構／再現／設定這些不同藝術形式所呈現的「中國」，並且刻意從數量上呈現過於飽滿、膨脹的「中國」符號，試圖迫使觀眾在感官上產生「過剩」、「頭昏腦脹」、「嘔吐」的條件反射，進一步質疑主導意識如何以大眾代言人的姿態編織出民族國家的形象，激活我們反省如何掉入「虛象」所指向的意義網絡。而將「四大發明」的概念與非常「中國」的符號並列，就是試圖揭示兩者背後運作的一致性——「中國」只是按當下需要被任意再現的「虛象」⑮：

> 在現代中國談論身份認同，結果往往是把論述提到民族及文化的層面，而把「中國」作為一個極其牢固的集體身份 (collective identity) 來演繹，論者每因整體的策略性融合 (欲存一體)，而去求取單向的、超然性認同 (而去異端)。

於是《四大發明》便多番出現「黑盒」的意象，「黑盒」的指向是記憶的載體，盛載着過去的種種，建構着香港與「中國」這個「想像的共同體」之間的無形臍帶。而《四大發明》羅列過剩的中國符號，就是要拆解建構着「中國」、複製着集體記憶的「儀式」，它們指向的不過是香港對中國那種盲目、僵化、刻板的身份認同。在這裏，「中國」是一個種族記號、一種記憶的複製，讓香港擺盪在一套「血濃於水」、「認祖歸宗」的血緣神話之中⑯。

三 「瘋祭舞台」《石水渠街72號的一片藍》與否想未來

踏進世紀邊緣，千禧年的「神秘感」逐漸消解，標誌着「五十年大限」的2047開始成為被想像的對象。驟眼看去，「瘋祭舞台」⑰的《石水渠街72號的一片藍》⑱是一齣「解凍未來」式的創作，將2047的香港變成當下；然而積澱二十世紀記憶的「鬼魂」卻赫然是「崩裂過去」的載體。《石水渠街》的過去和未來都崩裂成現在，流露出對香港的深刻焦慮⑲：

> 踏入回歸後的第二個年頭，九七的暑熱早銷聲匿迹，隨社會面對轉形步伐，昔日多夢的季節亦悄悄溜走，在「過去」與「將來」的糾纏之間，今日觀照到的是「餘下的淡靜」還是「另一次風波爆發前的動盪」……當變遷並不是生命中的偶然，五十年後的「不變」會否是隱喻着一種深沉的「宿命」和「詛咒」？

早在公演之前，「瘋祭舞台」已廣泛披露角色的「史前史」，交代人物創作的靈感來源，如劇中人分別依照韓默、沙膽大娘、胡錫等改造。這種「本源的設定」，目的是想將角色納入一連串的「文本群」，建構出一套具歷時性的「血緣譜系」，建立「崩裂過去」的媒介。劇中五人都被封閉於「本源時空」和身體之中，而在2047年卻更進一步陷入石水渠街的困鎖空間內。他們沒有被賦予彼此交會的可能性。《石水渠街》拒絕孕育出「個體走向群體」的廉價溫情，劇中人都是個別的小敍事體，所作所言既是單線、割裂但又彼此重疊，讓舞台上呈現着不完全的歷史觀。這可借廖炳惠的說法去理解⑳：

> 後殖民方式的想像重建往往忽略了歷史的真正受難事件，而且在選擇過去的零星片斷、賦予意義的過程中，依賴某種不連貫的歷史觀，特別注意斷裂或遭抹除、難解含混的小敍事體，以至於忘記了「誰在進行回憶及為甚麼如此」這一類的大問題。

《石水渠街》的香港「未來社會圖象」是缺席、不在場的。「在場」的書寫空間由石水渠街的個體去「影射」，敍事策略拋開社會整體，由在雙重封閉空間（舊樓與身體）下個體與社會產生勾連——以劇中人身體殘疾、不乾淨、處身不安定的位置（水渠中、樓梯頂、籠屋頂），展示社會不穩定的狀態和危機，揭示在2047年的時空坐標下特殊個體與社會整體的「交感」。《石水渠街》的身體與社會是一體化，並以人物的「身體空間的欠缺」（眼瞎、瘸腿、重聽、駝背）質疑「社會空間」整體的安定。身體與整體的外在世界，投射成一互滲的「情境世界」。換句話說，身體「缺陷」即外在情境與空間的「缺陷」。進而，《石水渠街》的身體意象更「支離破碎」、滲透更強烈的死亡氣息——人只賸下人頭在說話、駝背人與骷髏共舞、瘸腿女子摟着乾屍。該劇抓住了身體所具有的時空特性去否想未來、透露當下。與其說劇中集體所言的是預言，毋寧說是一群失去了想像將來能力的幽靈，集體默守回憶的情結、徘徊在破碎的歷史廢墟㉑：

> 這自我在認識一己的過程中，發現箇中涵括一種根本的缺失。此一缺失，

乃是從(想像中)失落的整體分裂出來的斷片；人們除了只能不停地將此時此地再閱讀成為隸屬他方的故事，不斷地將當下種種再體驗成為他種感受外，就別無方法把失落的整體重組。

於是在這樣的一個時代、石水渠街的空間，未來是絕望、無意義的，只有回憶的斷片才是他們的歸宿㉒。

四　並非結語

時至今日，劇場依然是小眾的活動。即使如此，實驗劇場作為一種藝術形式，面對社會、歷史、自我的困惑並沒有置身事外，而是積極從不同向度作出反省和探索。「非常林奕華」從創團時開始發展同志劇場，到今日主要藉着劇場探討當下的香港社會面貌，特別專注於香港青少年的生活文化。它的每齣劇作都聚焦在特定範疇挖掘，如兩代關係、香港考試制度、ICQ、瘋狂的社會現象等，是劇壇中少有急切回應和批評香港當下社會現象、普及文化的實驗劇場。「進念．二十面體」則是資深的實驗劇團，非常關注香港與中國的微妙關係。進念近年主催一年一度的「中國旅程」藝術節，連繫兩岸三地劇場工作者的交流。「中國旅程」以中國戲曲中「一桌兩椅」為創作基礎，指涉一國兩制與海峽兩岸。至於「瘋祭舞台」則是實驗劇團中最具鮮明風格的演出單位，致力探索東方表演藝術和實驗劇場之間完美的契合。獨特之處在於一直以本地文化、歷史及社會變遷為創作根基，再滲進中外文化的文化元素，貫徹地探究「香港」與「母親」這一文化母題。

從劇團的創作脈絡考察，本文所論及的三齣實驗劇作畢竟所針對的課題不同，所運用的技法與風格亦各異，這裏無意將這些實驗劇場的顛覆的可能浪漫化，更無意侵奪這些劇作的詮釋權；本文只是透過細讀不同面向的實驗劇場作品，發現劇場並非純粹封閉的系統，而是多角度地探尋劇場與社會之間的可能性。同時，本文所作的歸納與整理同樣受到種種局限：劇場中的體驗終究是個人的、有選擇性的，不免掛一漏萬，如臨流鳥工作室㉓、無人地帶、「瘋祭舞台」等一系列關於香港的書寫，便無法在這裏一併疏理。劇場作品又是一次性的、難以再現和翻查的，筆者也只能憑着七零八落的記憶進行打撈、追蹤、推敲、誤讀。至於「實驗劇場中的香港」這項課題的研究，這裏，充其量也只是一次草率的勾勒。

註釋

① 參見林克歡：〈文化迷思與語彙變革——九十年代香港的實驗戲劇〉，載林克歡：《詰問與嬉戲》(香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，1999)，頁33-43。

② 這幾齣戲碼被選為96-97年度香港劇評人座談會的重點討論項目。參見張秉權、朱瓊愛編：《香港劇壇360度：96-97劇評人座談會紀錄》(香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，1998)，頁6-9，18-20，67-68。

③ 《飛吧、臨流鳥、飛吧》是「九七」6、7月間，香港藝術中心的回歸藝術節中「香港三世書」的劇場系列的演出之一，另外兩齣劇場作品為《阿佬正傳》、《吳仲賢的故事》。《飛吧、臨流鳥、飛吧》被選為97-98年度香港劇評人座談會的重點討論

項目。參見丁羽編：《香港劇壇360度：97-98劇評人座談會紀錄》（香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，1999），頁6-12。

④ 承蒙朱瓊愛小姐接受訪問，並提供寶貴意見，特此致謝。

⑤ 演出日期：2000年1月7-8日（2場）。

⑥ 「非常林奕華」的成立至今約有十年歷史，有關其過往的演出資料，詳見「非常林奕華」的網址：http://www.eldt.org.hk。

⑦ 「非常林奕華」：《遠離瘋狂的人群》場刊，頁3。

⑧ 見註③丁羽，頁7。

⑨ 參見米歇・傅柯著（Michel Foucault），王德威譯、導讀：《知識的考掘》（台北：麥田出版股份有限公司，1993），頁19-21。

⑩ 方梓勳編著：《香港話劇訪談錄》（香港：香港戲劇工程，2000），頁282。

⑪ 何應豐：〈揭開暖大衣背後的「隱憂」與「文化迷失」——探索香港本地演員在表演藝術上的幾則問題〉，載梵谷編：《瘋祭圖譜——何應豐的完全劇場觀》（香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，2000），頁36。

⑫ 「進念・二十面體」從1982年創立至今，已有近二十年的創作歷史。有關其過往的演出資料，詳見「進念・二十面體」的網址：http://www.zuni.org.hk。

⑬ 演出日期：1999年12月31日-2000年1月2日（共四場）。朗天指出：「安排在元旦、除夕、千禧年前夕演出。二十世紀已經過去，看完演出就像原爆一樣。若果看元旦日的，完場出來剛好看煙花，戲中又放煙花——以字條做的花絮像煙花，跟着原爆，散場出來又爆，好強烈的『是我令你覺醒』感覺。」載朱瓊愛編：《香港劇壇360度：1999-2000劇評人座談會紀錄》（香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，2001），頁35、36。

⑭ 周蕾：〈殖民者與被殖民者之間〉，載周蕾：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995），頁70-71。

⑮ 陳清僑：〈離析「中國」想像：試論文化中現代性中主體的分裂構形〉，載簡瑛瑛主編：《認同・差異・主體性：從女性主義到後殖民文化想像》（台北：立緒文化事業有限公司，1997），頁240。

⑯ 借用周蕾的說法：「當英國殖民化的權限在1997年壽終正寢時，香港將以一種在西方帝國主義史上前所未有的方式移交給一個名叫『祖國』的新殖民霸權。」周蕾：〈寫在家國以外〉，載註⑭書，頁33。本節部分內容參見拙文：〈拆解「四大發明」的神話〉，載《星島日報》2000年1月14日文化版。

⑰ 「瘋祭舞台」於1996年5月創立，有關其過往的演出資料，詳見「瘋祭舞台」的網址：http://www.fanatico.net。關於「瘋祭舞台」一系列實驗劇場的討論，參見註⑪《瘋祭圖譜——何應豐的完全劇場觀》。

⑱ 演出日期：1999年6月18-22日（共五場）。

⑲ 「瘋祭舞台」：《石水渠街72號的一片藍》場刊，頁6。

⑳ 廖炳惠：〈後殖民研究的問題及前景〉，載註⑮書，頁118。

㉑ 王宏志、李小良、陳清僑：《否想香港：歷史、文化、未來》（台北：麥田出版股份有限公司，1997），頁300。

㉒ 本節部分內容參見拙文：〈從石水渠開始的崩解〉，載《打開》，第二十二期（1999年7月1日），頁12。並收錄註⑬朱瓊愛，頁60、61。

㉓ 關於臨流鳥工作室一系列實驗劇場的討論，詳見小西編：《香港劇壇360度：98-99劇評人座談會紀錄》（香港：國際演藝評論家協會〔香港分會〕，2000），頁9-19。及小西：〈韋純在「時間」及「空間」的快樂旅程〉，載http://groups.yahoo.com/group/theaternet/message/85。

梁偉詩 香港浸會大學中文系碩士，現任職該校語文中心。

「肯尼亞平臉人」的發現：人猿有多遠

● 吳　醍

我們現在都知道人是從古猿演變而來的，並且把這一常識歸之為達爾文(Charles Darwin)的貢獻。不過，人們常常誤以為達爾文是在他的劃時代巨著《物種起源》(*The Origin of Species*)中提出這一理論的，其實，達爾文知道他的進化論必將引起激烈爭議，儘管該書出版前三年，即1856年，在德國就已經發現了尼安德特人(*Neanderthal*)的化石，他決定還是略去這一話題。要到十二年之後，在1871年出版的《人類起源和性的選擇》(*Descent of Man and Selection in Relation to Sex*)中，達爾文才明確提出人猿同源。他同時還作了一個天才的猜測：生物總是與接近的屬種一起演化的，而與人類最接近的大猩猩、黑猩猩等都在非洲，所以非洲是最有可能的人類起源之搖籃。

古生物學家曾經認為，1932年在印度發現的、距今約千萬年的拉瑪古猿化石(*Ramapithecus*)是人類的先祖。他們相信拉瑪古猿已經能夠直立行走，以打獵為生，並形成了複雜的社會結構——與猿類幾乎已有本質區別。這漫長時間，似乎賦予了我們足夠的「人為萬物之靈」的心理安全距離。然而，這一想法後來被證明為根本錯誤。最近二十多年來，古人類學家大都接受，1972-78年間在埃塞俄比亞東北部發現的350萬年前的阿法種南方古猿(*Australopithecus afarensis*)才是人類的直系祖先。南方古猿雖然被歸入原始人類，本質上卻只是能用後腳行走的猿類，這使人與猿大為接近①。

最近，《自然》(*Nature*)雜誌(今年3月22日)刊登了肯尼亞國家博物館著名古人類學家梅亞維．李基(Meave G. Leakey)等人關於該國北部1999年所發現的一個原始人類頭骨化石的報告②。頭骨有着與南方古猿相似的某些原始特徵，比如腦容量僅與黑猩猩相當。但是，正如同期雜誌華盛頓大學教授利伯曼(Daniel Lieberman)的介紹文章所說：最引人注意的，是該頭骨與能人頭骨有很多相似處，特別是臉型平坦，而不是像猿類那樣向前突出③。這類特徵的混合使該頭骨很難被歸入任何現有屬種，李基他們為此定義了一個新屬種——「肯尼亞平臉人」(*Kenyanthropus platyops*)(見圖1)。該頭骨的年代與阿法種南方古猿同時，可見東非當時至少存在着兩個原始人種。這難免使人猜想，南方古猿是否確是人類的祖先？人的起源問題，由此變得更為複雜。

Reprinted with permission from *Nature* **410**, 419.
Copyright 2001 Macmillan Magazine Ltd.

圖1　圖左是最近由李維等人發現的頭骨化石（KNM-WT 40000），認為它代表了一個新的屬種——「肯尼亞平臉人」。圖右是1972年發現的KNM-ER 1470，當時被歸入能人的一種，卻一直有爭議。這兩個頭骨有許多相似之處，也有明顯的不同，肯尼亞平臉人的腦小得多。

在這裏，筆者對所謂的「原始人類」(Hominid)，採用里查德．李基 (Richard E. Leaky，梅亞維．李基的丈夫) 在《人類起源》(*The Origin of Humankind*) 一書中的較為廣泛的定義：為敍述方便，我們把能夠直立行走的靈長目動物稱為「原始人類」，被歸於人屬 (*Homo*) 的原始人類則簡稱為「人類」。本文中「人類祖先」，是指進化譜系中現代人的直系先祖。

現代人被歸類為動物界—脊索動物門—哺乳綱—靈長目—人科—人屬—人種。雖然人類有黃白紅黑各色之分，有時還導致嚴重的政治衝突，但各色人種之間不但通婚後能生育，而且其混血子女也有正常的生育能力，這已經標示了當今各大陸的居民有共同起源，而且各色人等分化的歷史很短，同一屬種 (species) 之下尚未形成亞種之分。這就和別的動物很不同。動物往往有好幾個、甚至幾十個亞種。比如，與人類關係最密切的黑猩猩就有三個亞種。按基督教的思路，這表明人類的特殊，是受到上帝的特意眷顧。但從生物學的角度看，這卻是一種反常情況，以致著名生物學家海爾丹 (J. B. S. Haldane) 開玩笑說：上帝對別的動物一定有着不尋常的喜愛。

其實，這只是進化的結果，而人類的進化模式並不反常。我們並不是像古人類學家曾經以為、許多人現在還以為的那樣，有如一根長鏈，從單個屬種進化到單個屬種，一種更比一種強。在漫長的進化道路上，我們各階段的直系遠祖，曾經繁衍出多個旁支。我們的祖先，曾經與關係親近的原始人種同時生活——肯尼亞平臉人和阿法種南方古猿的共存，就是發現時日最新、生存年代最久的證據。就像蕪雜的叢條，原始人種曾經試探過各個方向的進化可能，只是這些屬種現在都絕滅了。理清這些原始人種，建立現代人的進化譜系，是古人類學的基本內容。

這一從單鏈到叢條的研究範式的轉變，發生在最近的四十年。1967年，正當我國文化大革命處於向「走資派」奪權的如火如荼高潮時，古人類學界也發生了一場影響深遠的「奪權」大戰——加州大學柏克萊分校的兩位生物化學家威爾

遜 (Allan Wilson) 和薩利克 (Vincent Sarich) 比較了人類和大猩猩的血液蛋白質構造，根據基因突變的頻率，計算出兩者分路的時間只有500萬年。他們把分子生物學方法引入人類學，一舉推翻了拉瑪古猿是人類始祖的經典教條。如今人們相信拉瑪古猿只是亞洲猿猴的先祖，與人類早已分岔④。

新的研究方法再加上60年代後發現的大量新化石，使我們可以把人類演化的歷史大致分為四階段：

⑴ 約始於500萬年之前。人類先祖從黑猩猩裏分化出來，發展出後腳直立行走的運動機能。

⑵ 始於250萬年至200萬年之前。從南方古猿中分化出了最早的人類——能人 (*Homo habilis*)。南方古猿自身約在100萬年前絕滅。

⑶ 始於150萬年至100萬年之前。肉食成為食物主要構成之一；大腦腦容量迅速增加；石器製造有長足進步；進化為直立人 (*Homo erectus*)，人類開始走出非洲，散布到別的大陸。

⑷ 始於10萬年至3萬年之前。人類進化到了智人 (*Homo sapiens*，我們現代人屬於晚期智人) 階段，再次走出非洲，並逐步取代了先前出走的人種。他們開始製作藝術品，表明人類開始具有抽象思維能力；語言大概在這階段的末期形成。

第二階段是人類出現的關鍵。從第一階段到第二階段之間的化石，主要就是前面提到過的在埃塞俄比亞東北部發現的百多件原始人類骸骨，包括著名的保存了40%骨架的雌猿「露西」。這些350萬年前的阿法種南方古猿，連接脊椎的孔腔 (枕骨大孔) 在頭骨下端的中部，而不是像現代猿類那樣在頭骨後部，頭部已平衡在脊椎之上；腿骨的構造，雖然有點彎，便於上樹，但也表明他們能夠直立行走。那麼，他們是否就是我們現代人的直系祖先呢？沒有新的反證之前，現在只能如此假設。但是，將早期或同期的南方古猿化石與能人化石比較，兩者卻呈現出相當的本質性不同。

首先是能人與南方古猿的行走能力不同。人類內耳裏有三條起平衡作用的C字孔道 (半規管)，在三個方向上正交。猿類也有，但比人小得多。能人的孔道粗細與現代人一樣，南方古猿則和現代猿類一樣，這表明能人直立行走時保持平衡的能力比古猿好得多。慢行時或許不覺得，但要快跑而不摔倒，這一平衡能力起着關鍵的作用。

古人類學家根據古猿的骸骨復原其體形時發現，阿法種南方古猿和現代猿類一樣，胸部近於渾圓，也沒有腰身。而能人胸部扁平，肺部可以方便地擴張，他們可以像現代人一樣深度呼吸，滿足激烈運動時的耗氧需要。另外，相對於他們的身高，猿類的分量也太重，比同身高的現代人幾乎重一倍。而能人有腰，腿骨是直的，身高—體重之比也與現代人一樣。能人是天生的運動員，可以快速奔跑。

這說明能人有追逐動物的相當本事。我們不能肯定他們是否靠打獵為生，但能人已經開始吃肉。證據之一是牙齒的形狀與古猿有所不同，正從吃素為主轉向葷素夾雜。證據之二是與能人化石一起發現的獸骨，上面有石器的刮痕。實際上，之所以被稱為「能人」，就是因為在挖掘點發現了他們製造的石器。

這裏筆者不寫「使用」、而寫「製造」石器，是因為黑猩猩也能使用樹枝勾取香蕉，也會用石塊砸開堅果，但能人是有意識地撞擊石塊，然後用撞落的薄片割肉。人們曾經教黑猩猩製造石器，他們可以摹仿着打造薄片，卻不能達到自主製造的熟練程度。所以，儘管當時南方古猿尚未絕滅，我們還是認為是能人製造了工具。

另一方面，能人的「製造」，也不同於我們現在的通常理解。他們是沒有設計的，心中並沒有一張石器「藍圖」，基本上是「碰巧」撞出的結果。能人的大腦還沒有發展到可以預先設想某種「斧頭」或「錘子」圖像的地步。能夠重複地製造形狀大致相同的石斧石錘，是人類發展到第三階段的事。

能人的腦容量比南方古猿要大50%，超過600立方釐米，而同期的古猿只有450立方釐米。腦的增大會帶來一系列改變。腹腔的開口有限，腦袋增大了，為避免生育困難，嬰兒就必須「早產」。如果比較靈長目動物腦容量與懷孕期的關係，會發現人類的懷孕期應當長至21個月，而不是現在的九個月。人類嬰兒差不多是「提前」一年出世。由於出生太早，人類有一個較長的依賴成人的兒童期，隨後是迅速發育的青春期；而猿類出生後則大致勻速地發展到成熟期，無所謂「青春期」。

提早出生和延長了的兒童期，可能導致社會關係的變化。南方古猿的雄性體形幾乎有雌性兩倍大。而能人的雄性體形只比雌性大20%左右，與現代人差不多。動物界裏有這種雌雄體形比例的，一般傾向於短期甚至終生的「一夫一妻制」，往往還有成年親屬一起居住的廣延家庭。

廣延家庭和長期育兒，需要更多的交流。雖然我們相信能人還沒有發展出自己的語言，哪怕是非常初級的，但他們和現代人一樣，臉比較平，而嘴唇不再努出、顎骨內縮時，會把喉管下推，在喉管開口形處成較大的氣室，從而可以發出多種多樣的聲音。

運動能力、食物、工具、腦容量及大腦構造、成長模式、社群生活和發音能力，都表明能人與南方古猿有很大的區別，可以說就是人和猿的區別。從阿法種南方古猿到最早的人類能人，中間的環節在哪裏？如果找不到中間環節，又一定要把南方古猿作為人類的直系祖先，那麼，人類的特性難道是在進化中突然出現的？是一種突變？這些都是亟待古人類學家回答的問題。

1997年在埃塞俄比亞發現了一種新的、250萬年前的南方古猿頭骨和顎骨化石，被命名為南方古猿伽利種（*Australopithecus garhi*）。在當地還發現了有石器刮痕的動物屍骨。按時間看，伽利種古猿正處於阿法種古猿和能人之間。如果能證明他們確實製造石器，那將是重大的新發現。目前化石太少，還沒有肯定結論。即使伽利種真是從阿法種古猿到能人的中間環節，我們仍然會覺得能人的出現有些突然。

進化譜系裏阿法種南方古猿所處位置的另一端，現在有1994年在埃塞俄比亞發現的距今440萬年的南方古猿始祖種（*Australopithecus ramidus*），還有也是由梅亞維．李基帶隊、1995年在肯尼亞發現的距今420萬年的南方古猿湖濱種（*Australopithecus anamensis*），他們都比阿法種更原始。這兩種古猿還在詳細研究之中，但他們似乎不可能越過阿法種南方古猿而成為能人直系先祖。他們的意義，在於突破了400萬年的大關口，已經相當接近人類先祖與黑猩猩的分岔點⑤。

至於今年4月8日《紐約日報》(*New York Daily*) 報導的在肯尼亞發現的600萬年之前的「原人」化石 (*Orrorin tugenensis*)，因為材料太少，目前難以評論。不過，參與挖掘和研究的兩位法國古人類學家已在宣揚說，原人才是人類的直系先祖，而不是南方古猿。

里查德．李基曾經懷疑，阿法種南方古猿骸骨的大小懸殊，不是雌雄體形所能說明的，其中或許有別種原始人類的化石。在他寫的《人類起源》一書中，與大部分古人類學家不同，甚至與他的妻子不同，李基把阿法種列為人類的旁系親屬，認為他們不是能人的直系祖先，而只是與能人另有共同先祖。這次發現的肯尼亞平臉人——平臉有可能意味着較低的喉管開口和具備發出較複雜聲音的能力——是否能回答「人猿有多遠」這個古人類學的中心問題，且讓我們拭目以待。

最後，筆者要讚幾句李基家族——人類學界的一部傳奇。因了爪哇人和北京人的發現，人類學家還普遍以為人類起源於亞洲之時，里查德．李基的父親路易斯．李基 (Louis Leaky) 堅信達爾文的猜測，20年代就在非洲開始了不屈不撓的挖掘。四十年的艱辛，終於在1959年得到了第一筆回報：他和妻子瑪麗 (Mary Leaky) 發現了南方古猿東非種。但緊接着的發現才真正驚人：在60年代，他們先後發現了四個能人頭骨。為了把這些頭骨歸入人屬，老李基曾與同行激烈辯論。當時，劃歸人屬的基本標準是腦容量至少要有750立方釐米——現代猿類最大腦容量和現代人類最小腦容量的中值，但是能人的腦容量只有600立方釐米。後續研究，就是筆者前面所講的能人與南方古猿的種種不同，證明老李基是對的。榮譽也接踵而來，很多著名大學授予老李基博士學位，他還成了英國皇家院士。路易斯和瑪麗的下一代也是人類學家，也是堅持在非洲挖掘，也是作出了卓越的發現。甚至里察德和梅亞維的下一代也加入了父母的隊伍。他們28歲的女兒露意絲參與了肯尼亞平臉人的發掘，也是《自然》雜誌文章的署名人之一。是幾代李基的努力，把人類起源的研究方向轉入非洲。

老李基生在肯尼亞，葬在肯尼亞；小李基掛職這個非洲國家的博物館。他們找對了自己的位置。平臉人的發現，或許會進一步證明，李基們還將幫助我們人類，找對自己在自然界的位置。

註釋

①④ 參見李逆熵：〈尋找夏娃——現代智人起源的辯論〉，《二十一世紀》**19**，85-96（1993年10月）。

② Daniel E. Lieberman, "Another Face in Our Family Tree", *Nature* **410**, 419-20 (22 March 2001).

③ Meave G. Leakey, et al., "New Hominin Genus from Eastern Africa Shows Diverse Middle Pliocene Lineages", *Nature* **410**, 433-40 (22 March 2001).

⑤ 參見相關報導：《二十一世紀》**26**，95-96（1994年12月）；**31**，122（1995年10月）；**43**, 88-89（1997年10月）。

吳　醒　美國加州大學聖迭戈分校物理學博士，現在北美從事研究工作。

隨筆·觀察

哈貝馬斯中國之行記述

● 逢　之

一　哈貝馬斯的遲到

邀請哈貝馬斯(Jürgen Habermas)訪華，最初可以追溯到1980年。這一年，中國社會科學院和北京大學的一個學術代表團應邀訪問德國，重點訪問了法蘭克福大學社會研究所，並專程前往慕尼黑，拜訪了時任馬普學會生活世界研究所所長的哈貝馬斯。據哈貝馬斯本人和他的弟子杜比爾(Helmut Dubiel)教授的回憶，中國的這個代表團給了他們很深的印象，並正式向哈貝馬斯發出了訪華的邀請。

令人遺憾的是，這次邀請一直都停留在書面上。哈貝馬斯第一次與漢語世界建立起直接的文化間性關係，是若干年以後的事情了。1996年6月，哈貝馬斯應邀訪問香港。可能是當時的知識準備還很不足，或是訪問的調子太低，哈貝馬斯的香港之行沒有留下專門的演講材料，在學術界也沒有引起太大的反響，除了《明報月刊》曾有專文記述外，似乎再沒有見到相關的報導。哈貝馬斯與漢語世界的第一次接觸，顯然是磨合得不夠理想。

時間很快到了二十世紀末。這中間，有許多學者代表不同的學術機構，以不同的方式不斷地向哈貝馬斯發出訪華邀請。大概是盛情難卻吧，哈貝馬斯終於決定1999年4月正式訪問中國。據安排，在訪問中國大陸之餘，還將赴台灣講學。然而，好事多磨，哈貝馬斯的訪問因故被迫推遲。當時聲明的理由是生病，但也有別的解釋，比如，中國國內就有人認為跟他支持科索沃戰爭不無關係，而德國本土則有人推測是由於哈貝馬斯對中國信心不足所致。

歷史進入二十一世紀，哈貝馬斯終於踏上了中國的大地。儘管姍姍來遲，但終歸把他和中國之間的文化間性付諸了實踐。在哈貝馬斯到來前夕，北京有媒體大造輿論，把他的這次中國之行與上個世紀羅素(Bertrand Russell)、杜威(John Dewey)、薩特(Jean-Paul Sartre)的中國之行相提並論，認為必將大大推動中國學術思想的發展。媒體輿論雖有造勢的意思，但只要想想哈貝馬斯在上海和北京激起的學術熱潮，也就會發現媒體輿論倒也不虛。

二　哈貝馬斯的演講

根據有關方面的安排，哈貝馬斯此次訪華共有七場演講，演講地點分別為京滬兩地的知名學府和研究機構，包括中國社會科學院、清華大學、北京大學、中國人民大學、中央黨校、復旦大學、華東師範大學。演講的題目大都是哈貝馬斯從近年來出版的相關著作中精心挑選出來的，有〈論人權的文化間性〉、〈論實踐理性的語用學意義、倫理意義以及道德意義〉、〈民主的三種規範模式〉、〈全球化壓力下的歐洲民族國家〉以及〈再論理論與實踐的關係〉。把哈貝馬斯此次的演講題目和1999年擬訂的訪華演講計劃兩相對比，我們會發現有了一些微妙的改變，比如，去掉了有關交往行為理論的基本介紹，加強了政治哲學和法哲學的內容。

(1) 首場演講在中國社會科學院的學術報告廳舉行，題目為「論人權的文化間性——假想的問題與現實的問題」(Der interkulturelle Diskurs ueber Menschenrechte－Vermeintliche und tatsaechliche probleme)，由曹衛東翻譯。〈論人權的文化間性〉原題為〈論人權與合法化〉("Zur Legitimation durch Menschenrechte")，選自《後民族結構》(*Die postnationale Konstellation*) 一書，本是用於誌賀法蘭克福大學政治學系教授毛斯 (Ingeborg Maus) 女士六十壽辰的。

文章共分為四個部分，涉及到對民主法治國家的程序性論證、西方對人權觀念的自我批判、他者的人權話語 (主要是所謂的「亞洲價值」問題) 以及原教旨主義的挑戰等。哈貝馬斯的演講選取的是後面兩個部分。在哈貝馬斯看來，「人權思想主要不是源於西方文明這樣一個特殊的文化背景，而是源於這樣一種嘗試：即對已經在全球範圍內展開的社會現代化所提出的一系列特殊挑戰作出回應」。可見，哈貝馬斯否定的是人權的文化語境主義，提倡的是人權的話語實踐論，強調人權的普遍性在於它是現代化的必然結果。

由此，哈貝馬斯對所謂的「亞洲價值」以及原教旨主義進行了批判，認為前者是肢解了現代化的總體性，把個體主義的法律制度與社會經濟現代化隔離了開來；後者則導致了共同體缺乏包容性。最後，哈貝馬斯認為，東西方之間關於人權的爭論是一個很好的契機，因為，通過爭論，可以揭示出人權概念隱藏着的規範內涵；也就是說，通過爭論，可以有助於我們尋找到人權概念的普遍性之所在。

需要交代一下的是，哈貝馬斯在演講中是把「中國」和「台灣」並用的，這反映了他對於中國統一問題的個人立場；此外，哈貝馬斯在演講前夕，臨時還把文稿中類似於「中國正在走向資本主義現代化」的說法全部改成了「中國正在走向經濟現代化」。他是到了中國後改變了自己對於中國現代化的看法，還是別有顧慮，我們不得而知。

(2)「論實踐理性的語用學意義、倫理意義以及道德意義」(Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft) 是哈貝馬斯在清華大學演講的題目，由甘紹平擔任翻譯。該文選自《話語倫理學》(*Erlaeuterungen zur Diskursethik*) 一書。比較起來，該文是所有演講中最為抽象、也應當最有意義的，因而也是最難翻譯的。

哈貝馬斯認為，實踐哲學主要有三個來源，即亞里士多德的倫理學、

功利主義以及康德(Immanuel Kant)的道德理論。黑格爾(G. W. F. Hegel)用他的「客觀精神理論」以及「揚棄」學說，把這三個來源綜合了起來。到了當代，在黑格爾的基礎上，又形成了兩種不同的學說。一個是社群主義倫理學，它堅持了亞里士多德的善的倫理學，放棄了理性法的普遍主義；另一個就是哈貝馬斯的話語倫理學。它從黑格爾的「承認學說」出發，從主體間性的角度重新解釋了絕對命令。因而，在哈貝馬斯看來，話語倫理學應當同時研究道德問題、倫理問題以及語用學問題，只有這樣才能避免落入歷史主義的誤區，即避免用倫理消解道德。

哈貝馬斯自覺他的話語倫理學是一種後黑格爾主義的綜合學說，是在向康德實踐哲學回歸過程中對實踐哲學的一次革命。遺憾的是，哈貝馬斯的話語倫理學在漢語世界還沒有受到應有的重視。按照哈貝馬斯自己的思路，話語倫理學應當是他後期政治哲學的一個起點或基點，所謂「為承認而鬥爭」的政治，在當代西方政治哲學領域構成了一個嶄新的研究視角。

(3) 哈貝馬斯以「民主的三種規範模式」(Drei normative Modelle der Demokratie)為題，分別在北京大學和中國人民大學作了演講，由靳希平等負責翻譯。〈民主的三種規範模式〉選自《包容他者》(*Die Einbeziehung des Anderen*)一書，最初收入為紀念德國著名馬克思主義哲學家費切爾(Iring Fetscher)而出版的文集《自由的機遇》(*Die Chancen der Freiheit*)。

在這篇演講中，哈貝馬斯根據公民概念、道德概念以及政治意志的形成過程，對作為理想型的自由主義政治觀和共和主義政治觀進行了分析和批判，並提出了一種同樣作為理想型的程序主義政治概念。

在哈貝馬斯看來，自由主義也好，共和主義也好，其出發點是一致的，都是以整體與其部分的關係為基礎的國家概念和社會概念，其哲學基礎說到底還是主體性概念。相反，「話語民主理論提出了一種非中心化的社會概念，這種社會是和政治公共領域一起分化出來的，成為一個感知、識別和處理一切社會問題的場所」。政治系統既不是社會的頂端，也不是社會的核心，而是眾多行為系統中的一個。同時，在話語民主當中，主體性哲學失去了其意義，取而代之的是主體間性概念。由此可見，哈貝馬斯所謂的話語政治是一種非中心化的政治模式，它的運作核心已不再是經濟系統，而是生活世界。

需要強調的一點是，〈民主的三種規範模式〉可以看作是哈貝馬斯政治哲學的一篇綱領，是其話語政治的導論。目前，他所提出的話語政治(deliberative Politik)範疇在西方與自由主義以及共和主義的政治概念形成鼎足的態勢，並沒有廣泛應用於國家和社會的各個領域，形成了不同的研究領域。值得一提的還有，早在幾年前，這篇文章就已經被介紹到了中國，其英譯文曾刊登在《中國社會科學季刊》上，記得主編者還曾特地撰寫了篇幅不大但頗精到的引介。可惜，文章未能引起國內學者的廣泛興趣，一直默默無聞。

(4)「全球化壓力下的歐洲民族國家」(Der europaeische Nationalstaat unter dem Druck der Globalisierung)則是哈貝馬斯在中央黨校和復旦大學兩次演講的題目，分別由張慎和張慶熊負責翻譯。

民族國家作為一個政治哲學範疇，與其說是哈貝馬斯的論述對象，不如說是哈貝馬斯的批判對象。從對歐洲民族國家歷史的追述（《歐洲的民族國家》），到對民族國家與民主制度之間內在聯繫的發掘（《論法治國家與民主之間的內在聯繫》），哈貝馬斯孜孜以求的是，在全球化語境下，如何推動民族國家向跨民族國家的轉型，如何推動現代世界進入後民族格局當中（《後民族結構》）。

不難看出，「全球化壓力下的歐洲民族國家」討論的重點已經不再是理論問題，而是實際問題，具體就是：在全球化的壓力下，歐洲民族國家出現了控制能力下降、決策合法性匱乏、調控和組織不力等嚴重問題。為了克服這些問題，迎接全球化的挑戰，歐洲各派政治力量提出了四種不同的政策：即新自由主義的全盤肯定政策；歐洲懷疑主義者的全盤否定政策；以德國社會民主黨和英國工黨為代表的左派政黨所採取的所謂「第三條道路」，以及以哈貝馬斯本人為首的一批左派知識份子所主張的「世界大同主義」。

哈貝馬斯在分析了這四種政治對策之後，着重討論了歐盟的現狀和未來。他認為，歐盟雖然已經建立起了緊密的市場網絡，在經濟一體化方向上邁出了關鍵的一步，但尚缺少與之相配的政治調節制度以及廣泛的民族團結基礎。因此，在哈貝馬斯看來，歐盟的當務之急，或者說，歐盟最終能否取得成功，關鍵取決於能否創立一種全體公民都能積極參與的政治文化，形成同一的歐洲政治公共領域。而歐盟的成功與否，又直接關係到哈貝馬斯等人所說的世界公民社會的前景。

哈貝馬斯對歐洲民族國家的討論，在很大程度上反映出了他的現實關懷和政治理想。用他自己的話來說，他在思想上是一個後黑格爾主義者，在政治上則是社會民主主義者。我們不敢說他的有關主張在德國乃至歐盟的政治當中究竟能發揮多大的作用，但從他有關民族國家的論述與德國政府最近提出的關於歐盟改革的一攬子建議當中，我們是可以發現一些微妙的聯繫的。還要指出一點的是，哈貝馬斯在論述民族國家的時候曾提到過中國，他認為，嚴格來講，中國到目前為止還不是一個成熟意義上的民族國家，因為它還沒有完成從傳統的民族認同向現代民族認同的轉變，也沒有解決公民資格的民主認定問題，更面臨着多民族文化認同的建構問題。

（5）華東師範大學的演講題目為「再論理論與實踐的關係」（Noch einmal: Zum Verhaeltnis von Theorie und Praxis），選自哈貝馬斯70歲壽辰的紀念文集《真理與論證》（*Wahrheit und Rechtfertigung*）。

我們都知道，哈貝馬斯早期曾有著作專論理論與實踐（Theorie und Praxis）。現在再論理論與實踐，既是舊話重提，更是對自身思想的一次總結。在哈貝馬斯看來，關於理論與實踐的關係，古典哲學有兩種看法，一個是柏拉圖的，認為理論本身最具有實踐性，因為理論的教化過程集「認知」和「救贖」於一體。另一個是亞里士多德的，認為理論要想獲得實踐意義，就必須以實踐哲學的形態出現。到了現代哲學（以康德、黑格爾和馬克思為代表），自然法理論和歷史哲學對於理論和實踐關係的理解又有了不同，它們用道德政治問題取代了存在

的問題，用主觀能力取代了客觀精神，進而在自然法和大革命之間建立起了緊密的聯繫。

在理論與實踐之間出現斷裂或錯位的情況下，哈貝馬斯又一次提出「哲學何為」的問題。這是對他導師阿道爾諾 (Theodor W. Adorno) 的一次繼承，也是一次挑戰。面對哲學的社會功能，阿道爾諾自己是悲觀的，而哈貝馬斯則充滿樂觀的情緒，認為哲學在海德格爾 (Martin Heidegger)、布盧門貝格 (Hans Blumenberg) 以及阿佩爾 (Karl-Otto Apel) 的批判下和在後現代主義者的解構下，依然可以大有作為。按照哈貝馬斯的理解，哲學的活動場域應當在於生活世界，因為生活世界構成了交往行為主體共同解決日常問題的視界。現代生活世界的分化 (文化、社會和個性)，向哲學提出了更高的功能要求，哲學不能僅僅滿足於解決生活世界某個領域的問題，而應當與生活世界建立起總體性的關係。

最後，哈貝馬斯還討論了「公共知識份子」的地位問題。現代社會功能的分化，使得知識份子本身也出現了分化：從事專門知識研究的科學專家和專事治療的意義傳達者。哈貝馬斯認為，無論是科學專家還是意義傳達者，都沒有很好地履行哲學的社會職責，前者關注的主要是技術問題，缺少政治和道德的關懷；後者忽視了在世界觀多元化的背景下建立普遍承認的規範的重要性，因而他們都失去了作為「公共知識份子」的資格。所謂「公共知識份子」，在哈貝馬斯看來，就是那些積極投身到現代社會自我理解的公共過程中去的行為者，也就是積極投身到文化公共領域、政治公共領域以及民族公共領域中去的行為者。這些人不是選派出來的，而是主動表達意見，關注普遍話題，在各種不同的利益之間做到不偏不倚。換言之，「公共知識份子」的社會職責和歷史使命就在於為建立國家層面和國際層面上的民主制度而努力。

哈貝馬斯在華演講，從人權概念講到民主範疇，再到民族國家，最後落實到理論與實踐的關係 (知識份子的地位)，層層推進，其中貫穿着的一條主線，就是文化間性背景下的話語政治概念問題。必須承認，哈貝馬斯的每一次演講都是十分精彩的，嚴謹而不失幽默。儘管由於翻譯水平比較懸殊，機構特徵各不相同，各地演講的效果有所差別，但總體而言，演講都取得了很大的轟動效應：在中國社會科學院，由於聽眾太多，許多人不惜在狹長的空地上席地而坐，據說是社科院有史以來最熱鬧的一次學術活動；在清華大學，莘莘學子們不顧勞累，東奔西走，為的只是能在變換後的報告廳裏爭取到一席之地，哪怕是站席也行；在北大、在中國人民大學，場面或許都可以用人山人海來形容。在復旦大學，相輝堂幾乎爆棚。面對滾滾人流，校方無奈之下，只有動用武警維持秩序，把報告廳變成了進不得出不得的「圍城」。這樣的場面，這樣的效應，無疑會使得哈貝馬斯的來訪在中國當代學術史以及中西文化交流史上留下濃重的一筆。

三　哈貝馬斯的座談

哈貝馬斯訪華期間，應不同機構和個人的邀請，參加了多場座談會。我們這裏選擇兩次座談會着重加以介

紹。一次是在北京的《讀書》雜誌社，另一次則是在上海的世紀出版集團。

《讀書》雜誌社的座談會安排在2001年4月17日下午，由《讀書》主編黃平主持，與會者包括：魏松、黃平、信春鷹、萬俊人、秦暉、劉北成、孫歌、張博樹、陳燕谷、趙汀陽、李銀河、趙彬、曹衛東等。

在去《讀書》雜誌的路上，哈貝馬斯曾表示，對於中國，他主要關心的有這麼幾個問題，一個是中國的法律制度問題，也就是說，中國當代的法律制度與西方法律制度以及中國傳統法律範疇之間的關係問題；再一個是中國目前的宗教問題，比如說，中國現在究竟有多少宗教信徒，他們主要信奉的是那些宗教，宗教在中國人的日常生活中起到甚麼樣的作用；另外，他也想從學術角度了解一下法輪功的情況，因為在德國也有類似於法輪功的教派，如何對待這樣的教派，在德國也是一個比較棘手的社會問題。最後就是中國知識界所謂自由派和新左派的論爭情況。

但由於種種原因，座談未能緊緊圍繞上述問題具體展開，而是集中討論了哈貝馬斯思想發展過程中的幾個問題，比如，哈貝馬斯與福柯(Michel Foucault)之間的爭論，與羅爾斯(John Rawls)之間的爭論，以及所謂的「歷史學家之爭」等。對於與會學者提出的這些問題，哈貝馬斯分別作了細緻的回答。最後，哈貝馬斯還是沒有忘記他所關注的問題，提出想要了解一下中國的法律制度問題以及自由派與新左派的爭論情況。信春鷹和黃平分別向哈貝馬斯作了介紹。有關座談會的詳細內容，已經翻譯整理出來，即將發表，有興趣者可以參閱。

很顯然，座談會上自由的氣氛和活躍的思考，讓哈貝馬斯覺得有些驚訝。特別是趙汀陽給他們夫婦作的抽象素描，更是讓哈貝馬斯激動不已。座談會散後，哈貝馬斯在回賓館的途中表示，座談會在很大程度上改變了他對中國的看法，如有可能，他一定會寫一本關於中國的著作。當然，哈貝馬斯也對座談會未能形成主題性的討論表示出淡淡的遺憾。另外，哈貝馬斯也覺得，黃平的回答有些顧慮和保守，未能把自由派和新左派的爭論闡述清楚，讓他覺得有些不理解。

上海世紀出版集團(上海人民出版社)近年來一直着力出版哈貝馬斯的著作，多卷本的《哈貝馬斯文集》正在陸續推出，多卷本的《哈貝馬斯政論文集》也在編譯之中。2001年4月25日晚，應陳昕社長的邀請，哈貝馬斯到上海世紀出版集團與有關譯者見面，並同在滬的一些中青年學者進行了座談，主題為「話語政治與民族認同」。座談由陳昕主持，參與座談的主要有薛華、張汝倫、張慶熊、許紀霖、洪濤、孫向晨、丁雲、施宏俊、曹衛東等。

座談會首先由哈貝馬斯作關於話語政治的主題發言。哈貝馬斯指出，所謂話語政治，概括起來，就是要在自由主義政治和共和主義政治之間開創出第三條道路，即程序主義的民主模式，因為，在他看來，自由主義過於現實，而共和主義又過於理想，兩者在對時代的診斷上都出現了偏失。不難看出，哈貝馬斯的程序主義是一種帶有綜合或調和色彩的範疇，因而受到了與會學者的一些批評。由於時間關係，哈貝馬斯向中國學者提出的唯一一個問題是如何解釋後現代主義在中國的接受現象。復旦大學的張汝

倫教授和張慶熊教授分別從經驗和規範的角度進行了回答。

事後，哈貝馬斯說他覺得抱歉的是，他不該在晚餐時飲酒，因為他只有在就寢前才用酒。酒精可以讓他興奮的大腦停頓下來，幫助他進入休息狀態。晚餐時的不慎，一度使他覺得非常疲憊，但中國學者認真的態度和嚴肅的問題，很快就把他從疲憊中解脫了出來，使他越發覺得精神，甚至有些興奮。京滬兩地學者儘管學術風格有所不同，興趣點也不太一樣，但在座談當中顯然都是「有備而來」，「所有的問題都是經過深思熟慮的」，這點給了他很深的印象。

四　哈貝馬斯走了

2001年4月29日，哈貝馬斯離華回國。哈貝馬斯的到來，讓二十世紀80年代文化熱中的學術火爆場面在中國又一次「回光返照」。但綜觀哈貝馬斯在華的短短數日，難免讓人覺得我們是熱情大於理解，被動接受大於積極挑戰，盲目追問多於合理商談。

哈貝馬斯離開後，給我們留下了許多意味十足的花絮。比如，4月15日那天，接待方中國社會科學院經過縝密的準備，本想到首都機場舉行一個較為隆重的歡迎儀式。可是，哈貝馬斯大概是「來華心切」吧，或者是老天爺開玩笑，他乘坐的班機竟然提前一個半小時到達北京，讓所有準備到機場迎接他的人都措手不及。最後，歡迎儀式只好臨時改在北京國際飯店大廳舉行，雖然粗率了一些，但還算體面，沒有留下太多的尷尬和遺憾。

再比如，我們有許多學者可能都拿到了哈貝馬斯的名片。但大家未必知道，這是哈貝馬斯生平第一次有自己的名片，而且是為來華訪問專門準備的。據他解釋，他是汲取了到日本訪問的教訓。在日本訪問的時候，他發現幾乎所有日本學者都有自己的名片，而他不得不不厭其煩地一遍又一遍地給別人留地址。在準備名片的時候，哈貝馬斯才發現，自己的社會聲譽雖然蓋世，然而社會兼職卻幾乎沒有，可他又覺得總該給自己冠上一些頭銜，左思右慮，最後他決定在自己的教授職務前面加上一個“Multi”，大有多功能的意思，倒是蠻符合他的跨學科身份的。

還比如，哈貝馬斯在演講時充分展示了他對德國文化歷史的獨特理解。記得在清華大學演講的時候，有學生問他如何評價德國浪漫派詩人荷爾德林(Friedrich Hölderlin)，哈貝馬斯的回答是：「荷爾德林是德國最偉大的詩人之一，應當和歌德、席勒處於同樣的地位。而且，荷爾德林成長的時代，正是德國民族意識形成的時期。荷爾德林的精神遺產在於，讓我們認識到我們應當從世界大同的角度，來理解和培樹一個民族的自我意識和自我認同」。

但是，哈貝馬斯離開後，給我們留下的不應僅僅只有花絮，更應當有激發起我們討論欲望的深層次的問題。我們相信，經過一段時間的消化，在不久的將來，中國對哈貝馬斯的研究會有一個新的突破，哈貝馬斯與中國的文化間性關係也會因此而得以繼續和深化，或走向緊張，或走向融洽。

逢　之　大陸學者，現居北京。

中西之外別有洞天

● 韓知寒

在越南語課堂上，老師領着我們讀近代越南作家南高40年代寫的小說*Chi Pheo*。Chi Pheo是個無父無母的棄兒。小說從剛出生就被遺棄在一個破窯洞裏的Chi Pheo被一個捉黃鱔的農民抱回村裏時寫起，一直寫到他四十歲上下時醉醺醺地刺殺了他的仇人——一個鄉間惡霸，然後又刺殺了自己。小說的中心是Chi Pheo和那個惡霸的恩怨，以及Chi Pheo怎樣從一個安安份份的農民變成了一個自暴自棄、令人又憐又恨的流氓無產者，但也穿插着他和一位愚醜村婦的愛情，再襯托以越南鄉村的民俗，叫人回味無窮。據在北越長大，近年才移民來美的女老師講，南高是越南很有名望的作家，有「越南的魯迅」之稱。之所以如此，主要是因為他代表作中的人物Chi Pheo被評論家們看做是「越南的阿Q」。老師先比較了南高和魯迅這兩位作家，又比較了他倆創作的人物Chi Pheo和阿Q，對魯迅和阿Q的熟悉程度令人驚訝。一問才知道，《阿Q正傳》是被編進了越南的中學課本的，因此，魯迅和阿Q在越南知識份子中都是有名的人物。老師問我在中國時有沒有讀過*Chi Pheo*，我只得如實相告：我不曾讀過，也從未聽說過南高的名字，實際上我也從未讀過任何其他越南作家的作品。我的回答令老師有幾分失望，但更令我自己慚愧。可幸的是，我這個阿Q的後人很快就找到了安慰自己的方法。我仔細回想了在中學時代學過的所有文學作品，記得其中有蘇聯的、歐美的和日本的，再就是本國古代的和現代的，確不曾有一篇越南的作品，也不記得有朝鮮、蒙古或是非洲作家的作品。至於印度和阿拉伯的作品，雖然在社會上流傳較廣，似乎也未能進入教科書裏去。我於是確信，我的無知，責任並不在我，而在於我們的教育。我固然無知，但我不過是千千萬萬個無知的同胞中的一個，而既然有千千萬萬的人和我一樣無知，我也就不那麼無知了。

但不久我又遇上了另一場尷尬。一位歷史學教授交給我一篇評論中國世界史教學和研究的文章，要我這個在國內學過歷史的人讀一讀，看寫得對不對。文章作者是一位美國學者。他在文中總結出中國世界史教學和研究的兩個特點：第一是世界史不包括中國史，中國史另有一攤，且遠比世界史的那一攤人多勢眾。在作者看來，這多少反映了中國人傳統的、一切以中國為中心的意識；第二是在實際上是外國史的世界史中，西方所佔的篇幅比第三世界要大得多。這種趨勢始於50年代，在文革期間由於更多地強調了殖民地半殖民地人民的民族解放鬥爭而有所好轉，但到改革開放後，隨着對經濟技術的重視，西方中心論又重新抬頭了。作者舉出許多例子來說明這一點。比如50年代中期出版的高中教材《世界近現代史》，在350頁的篇幅中，只有40頁是關於亞、非、拉的，而80年代中期出版的一本自稱要打破歐洲中心論的電視大學世界史教材中，歐洲佔了13章，而整個第三世界只佔三章。作者最後意味深長地問道：

在「四個現代化」的時代，過於偏重西方是否使中國的世界史變得過於狹隘，以至於有傷中國人的自尊心並妨礙中國更全面地了解整個人類社會呢？

我不得不對那位教授承認，文章裏總結的兩點都是對的。我們的世界史的確是支離破碎的，她先淪為不包括中國史的外國史，再淪為只是約略提到第三世界史的西方史。只是我又很想反駁那位作者先生。我覺得他不該把我們批評一通就了事，他應該把中國的情況和其他國家的做法作個簡單比較，看看別人是不是比我們做得更好，那才更有說服力。以中國中心論來說，世界上有沒有哪個國家的歷史教學不是以本國史為中心，以培養民族主義和愛國主義意識為目的的呢？再以西方中心論來說，難道那不正是真實地反映了西方在世界史、尤其是世界近現代史上的地位和影響嗎？只要翻翻美國各大學歷史系的簡介，就不難發現，美國歷史學界向來就是以歐洲史和美國史為主流。對於建立在歐美中心論基礎上的世界史觀的批判和對於第三世界史的提倡，都只是近來的事。

但不論我多想為我們那一套體系辯解，我卻不得不承認，那位美國學者有關中國世界史教學的結論和我在越南語課堂上得出的有關我們世界文學教學的認識實際上是一致的，那就是，在我們中國人的意識裏，歷史也好，文學也好，除了中國，就是西方，在中西之外，是沒有太多有價值的東西可學的。令我們古代的祖先陶醉不已的「中國是世界的中心」的信仰，到了近代，被迫演變成「中國加西方就是世界」，而六七代中國知識份子自命的職責就在於尋求中學與西學之間的最佳關係。這種偏執大大地妨礙了我們去欣賞大千世界中豐富多彩的文化。在我們的意識和情感中有一種矛盾：我們愛第三世界，但對第三世界的一切卻缺乏真正的興趣；我們恨西方，卻又要拼命地學西方。這個矛盾的主要根源，就是自近代以來被大多數中國知識份子奉為真理的單線進化論。按照那個五階段的進化表，第三世界雖然可愛，卻終究屬於一個過

去的時代；西方雖然可恨，卻代表着我們的未來。翻一翻二十世紀上半葉中國革命家和改革家的著述，就不難發現一個永恆的主題：如果我們不變革或革命(學西方，或學西方在東方的代表日本，或學西方的變種蘇聯)，我們就會淪為印度(或朝鮮、越南、緬甸)。西方始終是我們的榜樣，而亞、非、拉的難兄難弟不過是我們的反面教材，我們應該離他們越遠越好。這種意識極大地影響了我們對第三世界歷史和文化的態度。我們覺得西方先進，便認為他們文化的一切方面都先進；我們覺得第三世界落後，便認為他們文化的一切方面都落後。中國近年的開放，實際上更多的是對西方的開放，對於第三世界，不是更開放了，而是更冷漠了。我們沒有認識到，其實文化的許多方面，比如文學，是很難用進化的觀念去比較的，也不能絕對地與經濟和技術的先進或落後聯繫起來，否則我們就沒法解釋為甚麼向來被國人視為貧窮落後之區的大西北卻頻頻爆出震撼人心的小說和電影來。在許多場合，「多樣化」是比「進化」更能真實地反映各種不同文化之間的關係的。

這種中西之外別無長物的意識在國際上表現為我們對第三世界歷史和文化的態度，在國內則表現為我們對少數民族歷史和文化的態度。在中國，有關少數民族歷史、語言和文化的教學，大多集中在民族學院，而在相當長的一段時間內——至今怕是仍然沒有根本改變吧，民族學院是不招或基本不招漢族學生的。結果是，只有少數民族學生才能學少數民族的歷史和文化，漢族學生，不知是沒有資格，還是沒有必要，是不許進入少數民族文化的殿堂的。一個漢族青年，若是不幸迷戀上少數民族文化，多半是要遭受單相思的苦頭的：民族學院不讓進，而在民族學院之外，只有寥寥無幾的大學教授有關少數民族的課程。至於一般大學裏所教的文學、哲學和歷史，是很少涉及少數民族的。當然，歷史課是必定要講匈奴、蒙古和滿清的，但那只是因為他們威脅了中原。我們意識裏的中西的中，實際上是個涵蓋面很窄的小寫的中。大概也是由於這種態度吧，主要以少數民族為研究對象、並且構成西方社會科學體系中重要一環的人類學在中國就是蓬勃不起來。中國人從幾千年前就開始為蠻、夷們作傳了，只是卻一直沒能超過憑道聽途說記下些奇風異俗的水平。那些背了行囊，去荒村野寨一住就是幾個月甚至幾年的人類學家，在今日大多數國人的眼中，仍然是傻子或瘋子吧。

當然，我並沒有瘋狂到要大家都捨棄了中學、西學而去專注於中西以外的文化的程度。但我們的教育和研究體系的確需要給予中西文化以外的文化更多的關注。我們的世界史應該多講一點第三世界，我們的中國史應該多講一點少數民族。我們應該讓少數民族文化走出民族學院的大門。我們介紹外國文學，不應唯諾貝爾馬首是瞻。我們的電視台，也應多播放些第三世界國家的節目……這是一個教育問題，但又不止是一個教育問題。

韓知寒　美國夏威夷大學West Oahu分校歷史系助理教授

台灣社區大學的創發與建構公民社會

● 江明修、陳定銘

一　前言

近三年來，社區大學在台灣各縣市如雨後春筍般地創立，至2001年為止，已經招生上課的社區大學將近三十所之多，並仍在繼續增加。有論者指出社區大學之創立，實上承中國之書院(民學)傳統，當前則有凝聚社會改革勢力於一堂的作用。

1998年9月28日教師節，台北市文山區成立了台灣第一所社區大學，這個以深化民主、重建社會、培養現代公民、鼓勵民眾參與社區公共事務為宗旨的新型態「大學」，迄今已得到不少民眾、地方政府、學術界，以及社區工作者的重視和支持。社區大學是民間與政府協力而成的實驗性／改革性的教育機構，具有濃厚的地方色彩和社區特色。近三年來，社區大學在台灣各縣市如雨後春筍般地創立，至2001年為止，已經招生上課的社區大學將近三十所之多，並仍在繼續增加。有論者指出社區大學之創立，實上承中國之書院(民學)傳統，當前則有凝聚社會改革勢力於一堂的作用。

在新舊世紀交替之際，台灣的社區大學是許多民間改革人士起而力行的重要一步，此一理想的落實，藉由社區大學的成立，教育可與社區做更密切的結合。蔡傳暉指出，社區大學的社區意義是多重的，社區並非狹義地指涉所在的生活社區，社區大學亦非純為社區居民服務的學習性機構，而是強調其公共性與使命。社區大學課程的內涵，可以從社區性的特殊議題，而至全國性普遍議題的探討①。

康寧韓(Phyllis Cunningham)在台灣宜蘭舉行的第三屆社區大學全國研討會發表論文〈社區教育的真義〉(“Authentic Community Education”)，指出公民社會在民主社會中極為重要，因為公民必須積極的參與公共決策，以提昇其生活品質，因此，強有力的公民社會是需要的②。另外，美國「公民實踐網絡」(Civic Practices Network, CPN)③也提倡現代化的公民應該要具備「新公民資格」(new citizenship)，並積極地參與公共事務、建構政府與民間合作模式，以創造社會最大福祉。

二　社區大學的創發和定位

在過去資源匱乏的年代，只有少數人能上大學，許多有志於學的朋友被拒諸門外；然而知識的學習宜平民化，不應被局限在傳統大學的象牙塔裏。在二十一世紀的前後之交，面對一價值混亂失序的舊社會，如何推動終身學習的觀念，建立成人學習的新

模式，以培育現代公民，形塑公民社會，重建一個新的社會、新的文化，實為當務之急。民間主動推動社區大學的籌設，便是在這時代背景下醞釀成形④。

設立社區大學的構想，源自於1994年台灣大學數學系黃武雄的倡議。從教育改革到社會重建，是民間教改運動的基本理念，推動設立社區大學以活化社區、解放社會力、培育公民參與社會事務的能力，成為教改運動新的着力點。1998年3月，民間關心教育改革人士組成了「社區大學籌備委員會」，即社團法人社區大學全國促進會的前身，致力於在台灣各地推動社區大學的設立。1998年9月28日，台灣第一所平民大眾的社區大學在台北市文山區誕生。

社區大學的理想，是建立一個屬於平民大眾的學習園地，進以建構公民社會。社區大學作了以下的宣示：(一) 社區大學不會對平民大眾學習的可能性預設成見，阻斷其學習的機會；(二) 社區大學永遠敞開大門，沒有任何門檻限制；(三) 社區大學的學員才是教育的主體，教師只是學習的輔助者；(四) 社區大學屬於社區居民，社區組織與民間社團才是社區大學主導力量；(五) 社區公共事務乃至台灣社會問題，都是社區大學課程內容。

那麼，如何為社區大學定位，才能落實其預設的理想和目標呢？蔡傳暉、顧忠華、黃武雄把社區大學定位為⑤：

(一) 平民大眾的高等教育／以成人為主的新大學型態。主張社區大學相當於一般四年制大學，可使得社區大學免於變質，又可順應民意，滿足人民讀完大學的需求，提供另一取得大學文憑的管道，以間接打破文憑主義，使其用人唯才。

(二) 以縣市政府的層級辦理並資助高等教育之發展。追求地方政府辦理社區大學，象徵着高等教育權力的下放，使地方政府有能力辦自己地方的大學，規劃出因地制宜的特色。

(三) 由地方政府主辦，採取公辦民營的方式進行。目前社區大學在各地的發展模式，均採取公辦民營的方式，由縣市政府提供場地(國中、高中或社教館等)與經費，委託民間非營利組織經營。

(四) 學校型態。1、以設立於中學之內為原則：以社區資源共享原則節省開辦成本。此外，亦可以設在社教機構或圖書館的同棟大樓，達到資源共享共用。2、獨立的行政組織：社區大學為一獨立自主的機構，此獨立自主不僅表現在課程教學及軟體設備上，物質及場地設備也必須尋求相當程度的獨立性。亦即要發展出自己的特色，同時避免過度市場化的弊病。

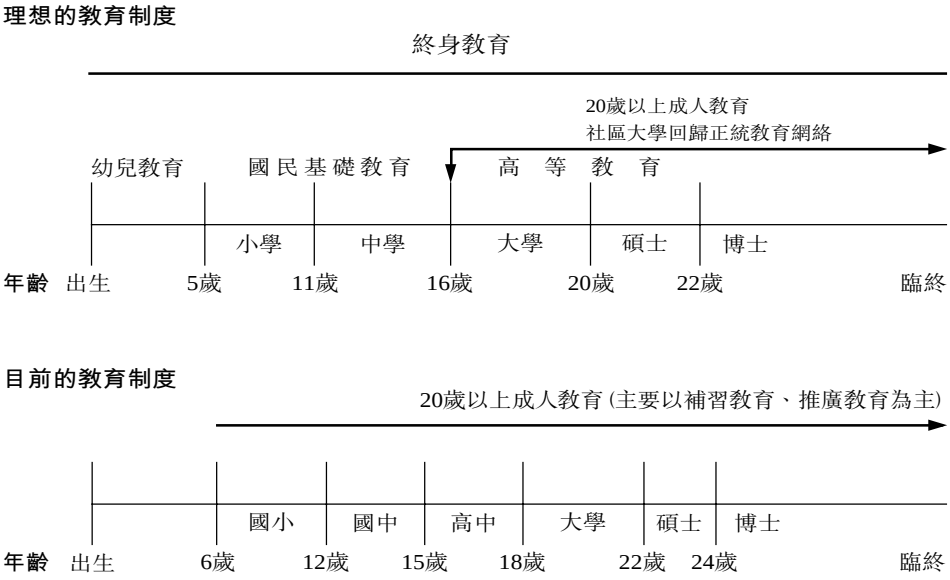
另外，依據四一〇教育改造聯盟在《民間教育改造藍圖——朝向社會正義的結構性變革》一書中所提出的新學制與理想的教育制度，社區大學(或公民大學)為多元彈性學制的一環(參閱圖1)⑥。而教育部的《邁向學習社會白皮書》亦指出，目前在台灣高等教育體系中，社區型大學的發展是較為欠缺的一環，未來宜鼓勵辦理社區學院或社區大學⑦。

由此可知，社區大學是成人高等教育中屬於非正規系統紮根於社區的學習機制，期藉由共同學習以凝聚社區意識、開拓民眾的公共領域、發展民眾的批判思考能力等⑧。約言之，社區大學定位為平民大眾的高等教育場域，兼具普遍性公民大學與區域性社區大學的雙重性質，也兼具正式大學的高等教育內涵與非正式教育的學習需求。

社區大學不同於傳統的一般大

社區大學是成人高等教育中屬於非正規系統紮根於社區的學習機制，期藉由共同學習以凝聚社區意識、開拓民眾的公共領域、發展民眾的批判思考能力等。社區大學定位為平民大眾的高等教育場域，兼具普遍性公民大學與區域性社區大學的雙重性質。

圖1 終身教育示意圖



資料來源：四一〇教育改造聯盟：《民間教育改造藍圖——朝向社會正義的結構性變革》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，1996)，頁141。

學，而在現有大學以及眾多的社會教育型態下，台灣的社區大學必須走出另一條「替代性」的路，本文以另類高等教育機構稱之。其目標是要成為高等教育中多元彈性學制(研究型、教學型、科技型、遠距型和社區型等型態)的一環，並發展出社區／地方的特色。

在台灣的社區大學運動中，實務上所面臨的最大考驗和挑戰，不止在於各地方縣市政府能否提供資源；更重要的是它以「大學」的名目出現，會不會受到現行相關教育法令規範的限制？如果有，又當如何突破框架？

三 社區大學的法制和財源

在此一風起雲湧的社區大學運動中，實務上所面臨的最大考驗和挑戰，不止在於各地方縣市政府能否提供資源；更重要的是它以「大學」的名目出現，會不會受到現行相關教育法令規範的限制？如果有，又當如何突破框架？依現行大學法及學位授予法之規定，設立大學有其校地、經費等形式要件，學位的授予更是必須經過嚴格的入學、認證等程序。結合民間力量，強調自由申請入學的社區大學，顯然難以被認可。

然而，從另一個角度思考，所謂「社區大學」以民間之力，結合落實高教權於地方，依地方自治精神及授權，地方應有自主籌設的空間。因此，社區大學應該只問地方／社區有無需要，辦學是否有成效，而去除現有大學的框架限制，並透過立法加以落實。為了使社區學院及社區大學法制化，教育部訂定「社區學院設置條例」，目前已經行政院通過送入立法院立法中，希望能透過法制化，使終身學習更落實。從其草案得知，未來社區大學及社區學院，均擬開設有學位之長期課程，以及沒有學位之短期課程，以符合社區民眾的不同需求。

至於台灣的社區大學在開辦初期，由地方政府採取「公辦民營」方式，補助經費給民間非營利組織辦理，不僅可以減輕政府的負擔，亦可以將豐沛的民間社會力量導入處理公共事務之中，形成雙贏情況。但是，誠如布寧科霍夫(Derick W. Brinkerhoff)所說，政府在與非營利組織公私合產

時，必須站在輔導立場，並且展現誠意 (例如，創造有利的環境、提供資源和刺激誘因、法制化和資訊透明化與公開化)，以及拋開防弊與官僚本位主義作祟的心態⑨。

然而，「政府採購法」施行後，縣市政府採用公共工程招標模式辦理社區大學，已經出現若干後遺症。例如，在公開招標過程中，有些獲得社會認同的非營利組織，因為某些制式化格式不符合標準而被取消承辦資格，這造成具有使命與公信力的團體被排拒門外的情形。因此，社區大學全國促進會主張讓民眾以較高標準來檢驗社區大學的辦學品質，不容社區大學淪為「公辦民營補習班」⑩。

另外，社區大學亦可以透過募款方式籌募辦學基金，政府應對捐款給社區大學的企業團體或個人，給予減免稅捐的優惠獎勵⑪。而在「使用者付費」原則下，個人在參與各項終身學習活動時，已有必須自行繳交學費共識，因此，個人亦需養成在日常開支中預留終身學習經費的習慣。

總之，社區大學經由政府補助 (目前教育部已經編列一億元台幣的預算，擬補助社區大學之經營)、學員繳交學分費 (低收入戶減免)，以及向企業團體或個人以募款方式籌措財源，最終要達到能夠自給自足，並建立制度化的長遠目標。

四　社區大學建構公民社會的作法

社區大學正在各地萌芽，並逐日蔚為風潮。這項由民間結合地方政府聯手推展的社區大學運動之所以會廣受注意，是因為它切合了當前台灣社會的需要。至於運動本身較深層的意義，一則是解放知識，另一則便是催生公民社會⑫。因此，社區大學一方面將知識從學院中解放出來，培育公民參與社會事務的能力，打開公共領域、發展民脈 (civil connections)，進行社會內在反省、培養批判思考能力，共同建構台灣的公民社會；另一方面透過社區教育功能的發展，喚醒民眾的社區意識，改善社會亂象和社會疏離的情況。

(甲) 公民社會的理念

公民社會是指公民在「公共領域」(public sphere) 中的展現，在此領域民眾可以透過對話方式參與複雜的政治 (或公共) 活動，且在政府治理過程中積極地扮演參與者和監督者而非抱怨者或受害者的角色，並體認公共政策的參與不是經由強迫方式而是個人發揮自主權與展現社會關懷的責任。惟有如此，公共政策的決定才能充分反映公民的偏好、價值與優先性⑬。此外，在公民社會所形塑的環境下，人民可以學習自我尊重、團體認同、處理公共事務的能力、合作協力的價值以及公民道德；並且每個人都需遵守社區共同規範和義務，才能維持此一公共領域的存在⑭。

國家或政治力量變得太強、權力太大時，會侵擾人民的生活，且會傷害民眾對於公民社會的參與；同樣地，當市場權力無限擴張，且過份地凌駕政府和公民社會時，我們的社會也會因貪婪和過度物質化而受到侵蝕。由於公民社會是來自各階層積極的社會參與，而公民社會的目的即是要保護或鼓勵民眾透過溝通共同制訂社會的規範與價值⑮，因此，民眾參與公共事務不只是公民的權利，更是一種公民責任的發揮。民眾唯有在其權益與責任相符時，才可稱為獨立自主的公民。同時，公共部門

台灣的社區大學由地方政府採取「公辦民營」方式，補助經費給民間非營利組織辦理。但是，政府在與非營利組織公私合產時，必須站在輔導立場，並且展現誠意，拋開防弊與官僚本位主義作祟的心態。最終要達到社區大學能夠自給自足，並建立制度化的長遠目標。

在不侵犯公民自主性的原則下，也應鼓勵公民提昇公民道德與實踐公民資格⑯。

公民社會藉公共討論形塑公共對話，使人們克服私利的偏見，從別人的觀點看到之前不曾想過的事物和情況，因而擴大個人的知性與道德能力，個人的價值因此改變，成為可容納更大的公共規範與共同關懷。亦即產生一種轉化作用，從「我」要甚麼，轉化成「我們」要甚麼；從私人個別利益的衝突，轉化成對集體共同利益的認知。如同托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 在一百多年前讚歎美國非營利組織蓬勃發展所說的，在參與結社生活的過程中，「情感回復了，心胸寬大了，人的心靈在彼此互惠影響下發展起來了，社會互信、互助義務與互惠規範的公民習性養成了」⑰。

綜言之，在公民社會所孕育的強大社會力影響下，透過非營利組織提供公共服務，當可避免私有化可能造成的一些負面效應。一方面，發揚公共性與公益性；另一方面，透過政府與民間非營利組織資源整合，來提昇整體公共生產力與增進民眾福祉。而社區大學由民間非營利組織 (包括財團法人、社團法人或協會等組織) 經營，如同蔡傳暉所說：由於非營利組織對於「公共性」使命的堅持，必然不會把社區大學當成營利場所；也不會把學員當成消費者，假民眾需求之名，大量開設招生容易的熱門課程。社區大學必須尊重學員的主體性，協助其生命的完全發展，及其學習需求的建立，並協助其發現真正的自我。也因此，對於市場機制下不易生存，但卻含有公共性形塑或社團性 (強調社區參與) 的課程，則必須有計劃推動。非營利組織的公共性格，是民間推動社區大學的基本信念，偏離此一信念，是無法召喚民眾投入熱情的⑱。

社區大學由民間非營利組織經營，這些組織必然不會把社區大學當成營利場所，也不會把學員當成消費者，假民眾需求之名，大量開設招生容易的熱門課程。非營利組織的公共性格，是民間推動社區大學的基本信念，偏離此一信念，是無法召喚民眾投入熱情的。

(乙) 社區大學的公共論壇

許文傑認為，形塑公民社會必須從兩方面作起。第一、經由建構一個現代化的公民社會，培育現代化的積極公民。首先，透過教育途徑喚起公民意識及培養公民能力；其次，以社區改造運動深化社區意識；最後，透過非營利組織的普遍發展，培養公民參與公共事務的能力，並且以組織性力量進行社會改革工作。第二、建構「公民參與」的組織與制度環境。首先，公民參與的進行要從最基層，與人民最密切相關的事務開始，再慢慢發酵與擴散到範圍較廣的全國性議題；其次，公民參與活動需要一個無障礙且積極的運作環境，所以從法制面的建立，才能具體落實公民參與，實現公民社會的理想⑲。

但是，參與公共事務向來是台灣社會民眾較為疏離的層面。張素真、吳寧馨認為，在社區大學教育民眾參與公共事務，不應是單向的強迫灌輸或是指導，而是提供一個誘發民眾學員自動自發思考的場域，並讓學員因此得以在實踐中面對問題⑳。社區大學的宗旨是發展健全的公民社會，而「公共論壇」的設計理念，就是透過公共議題的開放與思辨，進而蘇醒社區的公民意識，同時面對民主的多元、平等，尋找公共意志的可能性。另外，「公共性社團」則是進一步化思辨為行動的實踐場域，同時也是社區大學真正立足社區的重要轉承機制，將社區居民的社區意識與社區關懷凝聚，重建經營新社區。

在社區大學中，期待的不是單方面的知識灌輸，和片面聲音的一言學堂，而是每個個體重新省思既有價值與思考模式，重新面對個人與社會。也因此，社區大學的公共論壇，正試着提供一個刺激社區居民相互衝擊的

場域，透過對每個人既有的生活體驗和經驗知識自發性的反思，透過社區民眾或學員自主性的討論，學習甩脫疏離而無能為力的個人基調，進而釋放真正的民間活力和熱情。

因此，透過社區大學所扮演的公共論壇角色，任何公共議題，從區域性的特殊議題到全國性的普遍議題，都可以成為課程的內容、社團關心的焦點，並激發社區居民參與公共事務的熱誠與能力。例如，2000年時高屏大橋斷橋之後，屏東社區大學即透過公共論壇以「惡水上的惡橋——談高屏橋斷橋前因後果」為議題，邀請學者、專家、政府官員與社區大學學員一起探討㉑。

(丙) 社區大學的社區參與

社區大學主事者對社區概念的詮釋，將影響其經營方向。阮小芳指出，社區大學認同「社區營造」的理念。但是，有人從「地理」的角度詮釋社區，便強調與在地結合的重要性；有人則認為社區是「公民社會」理想的實踐，因此，不強調與在地的結合，而強調民眾公共參與能力的訓練；另有人把社區大學當作「社區」來經營，因此，強調對社區大學的認同㉒。雖然沒有一定的標準可依循，但肯定對台灣社會的質變會有貢獻。

蔡傳暉則認為，社區大學是一個共同交流成長的公共領域，借重社會各領域的專業人才，延攬開課，讓這些民間專業人士與民眾直接對話，形成一個交流的園地㉓。社區大學也結合許多非營利組織的力量，包括地方性草根社團(例如，各社區發展協會、地方文史工作室)，及以普遍性議題為主的非地區性團體(例如，各公益團體或社運組織)。

讓知識的力量與社區結合，是社區大學的努力方向。例如，文山社區大學社區參與包括：(一) 地方領袖工作坊：協助木柵國小老校長宿舍的再出發並規劃成立文山公民會館；(二) 社區垃圾管理工作坊：推廣社區垃圾分類管理、監督焚化爐的環保問題等。另外，士林社區大學為發揮社區大學的教育功能，凝聚公民的社區意識，規劃「關懷人文、親吻鄉土」系列專題講座，例如，「芝山岩文化尋根」、「揭開士林官邸的神秘面紗」、「故宮之美」等。而台南社區大學將「台南學」列為其發展的特色，讓社區民眾認識台南府城的文化資產與古蹟保存等。

另外，孫春在提出「課程社團化」與「社團課程化」概念㉔，前者是指課程不應局限於某一學期、某一門課堂上，而希望在校內能擴展於其他師生，且在學期後能持續發展，以社團方式進行。例如，文山社區大學的「群社」是非營利組織學程的延伸社團。而「社團課程化」方面，除了邀請民間社團來社區大學開課外，更希望社區大學師生能挖掘社會議題，成立社團投入實際工作，而社區大學則在課程方面加以配合，例如，新竹社區大學師生成立的「台灣道路關懷協會」，需要許多專業知識與技術，社區大學便優先規劃道路設計法規、維修通報系統、車禍鑒定等課程加以輔助。

由此可知，將社區大學定位為積極投入社會改革的一股力量，這或許是傳統大學有所疑慮的地方。若說社區大學對台灣高等教育改革能產生某些衝擊，除了在課程內容的多樣性、教學方法的活潑性等方面外，以「非營利」精神介入周遭社區，帶動社區發展的作法，亦是重點所在㉕。並且，社區大學最大的特色在於其將社團活動課程視為正式課程。社團活動課程的目的，在於發展人的公共領域，藉由公

參與公共事務向來是台灣社會民眾較為疏離的層面。透過社區大學所扮演的公共論壇角色，任何公共議題，從區域性的特殊議題到全國性的普遍議題，都可以成為課程的內容、社團關心的焦點，並激發社區居民參與公共事務的熱誠與能力，進而蘇醒社區的公民意識，同時面對民主的多元、平等，尋找公共意志的可能性。

共事務的參與去面對當前社會問題，引發對人的社會關懷及人文情懷㉖。

綜言之，社區大學因其所具有「取私為公」、「去私存公」的「非營利」特質，已成為公民參與社區服務的良好管道及起點，並有助於吾人建構公民社會的公共意識與社群意識㉗。

五 結 語

千禧年來，台灣爆發了許多私立(財團法人)高等學校董事會弊端(例如，挪用學校公款炒作股票失利、掏空學校校產、全國教師會揭發私校剝削師生職工等)，這些以非營利為名，卻行營利之實的私校，醜態已慢慢浮上檯面，讓民眾對學校之公信力與教育本質產生疑惑。因此，對於作育英才、百年樹人的教育工作，應該由民間具有公信力的非營利組織辦理，才能喚回大眾的信心。尤其是，2000年代社區大學蓬勃發展之後，非營利組織紛紛取得經營權，其功能遂擴展到社區大學的教育事業㉘。例如，台北市南港社區大學由社團法人中華社區品質促進會承辦、台北縣蘆荻社區大學由中華民國團體動力協會辦理、屏東縣社區大學由財團法人大武山文教基金會經營等。這些由民眾、民間學者與社會工作者等由下而上的草根力量匯集，讓我們看到台灣公民社會與社會重建的希望所在。

千禧年來，台灣爆發了許多私立(財團法人)高等學校董事會弊端，這些以非營利為名，卻行營利之實的私校，醜態已慢慢浮上檯面，讓民眾對學校之公信力與教育本質產生疑惑。因此，對於作育英才、百年樹人的教育工作，應該由民間具有公信力的非營利組織辦理，才能喚回大眾的信心。

至於社區大學除了標榜平民化、普及化以及在地化之外，還包含了深遠的理念，例如，直接打破文憑主義，完全開門辦學，入學不經文憑或考試，教師也不必是博碩士。並且透過學術、生活藝能與社團三重課程的規劃設計，一方面將學術從象牙塔中解放出來，並與地方社區結合，成為社區民眾終身學習的便捷管道；一方面透過與社區的密切結合，培養民眾關懷自身居住的社區，並且有能力來共同解決社區的問題，促進社區生活品質，並建構公民意識，進一步發展成公民社會，甚至帶動整體社會改革。另外，社區大學的社團課程和公共論壇，就許多社會議題，促進教師與學員的互動與對話。由於教師來源的多元化(例如，許多民間公益團體或專業團體)，這將更有助社區大學公民對話氛圍的形成，以落實公民參與和公民社會目標的達成。

總之，台灣的社區大學正在蓬勃發展中，雖然已獲得民眾之熱烈參與，但是，仍然有待政府、民間非營利組織、學者專家、企業界，以及民眾的共同努力，以建立社區大學的法制化與制度化，進而開創台灣另一個「教育奇蹟」，以完成台灣公民社會的建構。

註釋

①④⑱㉓ 蔡傳暉：〈社區大學的基本理念與發展現況〉，載《台北市社區大學教學理念與實務運作(一)》(台北：台北市教育局，2000)，頁33-61。

②⑮ Phyllis Cunningham, "Authentic Community Education"(會議論文，第三屆社區大學全國研討會「社區大學從普及到深化」)(宜蘭：宜蘭高中，2001年4月14-15日)，頁33-36。

③ CPN (Civic Practices Network)是美國一個超越黨派的合作計劃，它結合不同組織與觀點，在每一社區與機構中推動積極性公民資格的恢復，以解決社會所面臨的公共問題。他們所關心的議題包括了社區、健康、青年與教育、工作與能力培養、家庭、社區連結、宗教、新聞、環境等九個主題(http://www.cpn.org)。

⑤ 蔡傳暉、顧忠華、黃武雄：《台北市設置社區大學規劃研究暨試辦

計畫：課程架構與修業制度之規劃研究報告》，「台北市政府教育局委託研究計畫」(1999)，頁44-45。
⑥ 四一〇教育改造聯盟：《民間教育改造藍圖：朝向社會正義的結構性變革》(台北：時報文化出版公司，1996)，頁139-45。
⑦ 教育部：《邁向學習社會》(台北：教育部編印，1998)。
⑧ 蔡培村：〈成人高等教育的發展與省思〉，《成人教育》，第57期(2000年9月20日)，頁8。
⑨ Derick W. Brinkerhoff, "Exploring State－Civil Society Collaboration: Policy Partnerships in Developing Countries", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 28, no. 4 (1999): 81-82.
⑩ 顧忠華：〈全促會成立周年的回顧與展望〉，《社區大學全國通訊》，第7期(2000年11月15日)，頁1。
⑪ 《台灣立報》，2000年12月28日。
⑫ 黃武雄：〈套裝知識與經驗知識——兼談社區大學學術課程的定位〉，載《台北市社區大學教學理念與實務運作(一)》(台北：台北市教育局，2000)，頁85。
⑬ Terry L. Cooper, *An Ethics of Citizenship for Public Administration* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall,1991).
⑭ Brian O'Connell, "Civil Society: Definitions and Descriptions", *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 29, no. 3 (2000): 471-78.
⑯ Adrian Oldfield, *Citizenship and Community: Civil Republicanism and the Modern World* (New York: Routledge, 1990).
⑰ 林國明：〈公民社會與福利國家〉，載黃榮村等：《邁向公與義的社會：對二十一世紀台灣永續經營的主張》(台北：時報文教基金會，2000)，頁104-105。
⑲ 許文傑：〈公民參與公共行政之理論與實踐——「公民性政府」的理想型建構〉(國立政治大學公共行政學系博士論文，2000)，頁12。
⑳ 張素真、吳寧馨：〈跳出學園的圍牆——永和社區大學的社團經營〉，載《台北市社區大學教學理念與實務運作(二)》(台北：台北市教育局，2000)，頁102。
㉑ 屏東社區大學：〈惡水上的惡橋——談高屏橋斷橋前因後果〉(屏東：屏東社區大學，2000)，公共論壇。
㉒ 阮小芳：〈社區大學與社區經營的理念〉，載玄奘人文社會學院成人及社區教育學系主編：《大學發展與社區參與》(高雄：復文圖書出版社，2000)，頁114。
㉔ 孫春在：〈新竹社區大學孫春在主任專訪〉，《社區大學全國通訊》，第10期(2001年2月1日)，頁2。
㉕ 顧忠華：〈大學轉型與社區大學的社區參與〉，載玄奘人文社會學院成人及社區教育學系主編：《大學發展與社區參與》(高雄：復文圖書出版社，2000)，頁103。
㉖ 黃武雄：〈我們要辦甚麼樣的大學？地方政府設置社區大學計畫通案〉(會議論文，第一屆社區大學全國研討會「落實高教於地方——迎接社區大學的新時代」)(新竹：新竹市立文化中心，1999年3月7日)，頁2-18。
㉗ 江明修：〈建立學習型的公民社會〉，《社區大學全國通訊》，第9期(2001年2月1日)，頁3。
㉘ 依據台北市政府試辦社區大學實施要點(1999年7月13日台北市政府府教六字第八八〇四四七六五〇〇號函)第四點，社區大學得採下列方式辦理：(一)由本府所屬大專校院及機關(構)辦理。(二)委託大專校院或依法登記之財團法人或公益社團法人辦理。另外，試辦期間以三年六個月為原則，委託契約以一年一約為原則。教育局對於社區大學每年辦理評鑑：評鑑結果優等除可續約外，另以市長名義頒發獎狀乙幀鼓勵；甲等可續約；乙等須限期改善完畢尚可續約；丙等終止契約關係。

江明修 美國南加州大學公共行政學博士，現任國立政治大學公共行政學系教授。

陳定銘 國立政治大學公共行政學系博士候選人

經濟、社會與傳媒

1949年前後中共的新聞政策及歷史效應

● 張仁善

1949年前夕，國民黨政府的政治、經濟、軍事形勢每況愈下，而國統區的「有限新聞自由」則使國統區的新聞媒體不斷公開批評當局的政策，影響着民眾心態，在民心導向上無疑幫了共產黨的大忙。1948年3月，美駐華使館向美國政府匯報時，特意強調了這一點。

1949年前夕，中共在軍事戰場上向國民黨發起「三大戰役」，勢不可擋；在沒有硝煙的新聞宣傳陣地上，中共的「火力」同樣威猛無比。這在鼓舞人民鬥志，動員一切可以動員的力量，奪取、建立和鞏固新政權過程中，起了舉足輕重的作用。但是，中共在改造舊新聞媒體的過程中，對舊有的一些符合新聞規律的辦報、辦刊及出版方式不加區別地予以改造廢止，忽視了新聞遺產的傳承性；對經驗豐富的新聞工作者不能充分尊重和有效利用，挫傷了不少新聞工作者及知識份子的積極性。由此為新中國新聞宣傳模式塑造了基本範型，即報紙國家化、報導宣傳化、新聞人治而非法治等辦報方針，使新聞報導更多體現了官方的意圖。

嚴格新聞紀律

1949年前夕，國民黨政府的政治、經濟、軍事形勢每況愈下，而國統區的「有限新聞自由」則使國統區的新聞媒體不斷公開批評當局的政策，影響着民眾心態，在民心導向上無疑幫了共產黨的大忙。這連美國駐華大使都看得很清楚。1948年3月，美駐華使館向美國政府匯報時，特意強調了這一點①：

> 中國人民，無論官員或平民，都日益厭棄這個行政上無能或至多是遲鈍的政府，普遍表現出對於政府的嚴厲批評，同時，對支持蔣介石打內戰的美國政府痛恨的情緒越來越高漲。這一方面是因為事實確實如此，另一方面，受共產黨成功宣傳的影響，共產黨的宣傳大大加強了一種信念：事實上蔣介石正把中國引向毀滅和紊亂，如果不是美國政府的支持，他是不能這樣的做的。這種情況普遍存在。這種意見在政府控制下的報紙上是找不到的，然而它卻在為那些供職於報館中的知識份子所具有，這就使得他們在與本問題無直接關係的其他的問題上攻擊我們和我們的政策。

1949年前後，共產黨對新聞宣傳的態度認真謹慎，制訂的新聞政策細緻嚴密，對新聞媒體的控制卓有成

效。1948年以後，隨着奪取城市步伐的加快，輿論導向的作用日益受到共產黨重視。1948年下半年起，共產黨中央、中宣部、新華總社總結了共產黨在城市報紙宣傳工作的經驗教訓，發出了一系列有關城市辦報方針的指示。8月15日，中宣部發布了《關於城市黨報方針的指示》，強調報紙主要為工農兵服務，同時也要為幹部、工商業者、知識份子服務；消息以報導農村與工廠為主，兼顧市場、學校以及其他地方；報紙副刊必須對讀者進行教育。一切內容是否有益，要以新民主主義的政治觀點來衡量，也就是說，報紙必須宣傳馬克思主義觀點。在新聞稿件的發表刊用上，共產黨力圖防止「無組織、無紀律」現象。1948年10月2日，劉少奇在對華北記者團談話中，明確提出了記者辦好新聞工作的四項條件：第一，要有正確的態度；第二，必須獨立地做相當艱苦的工作；第三，要有馬列主義理論修養；第四，要熟悉黨的路線和政策。把記者通訊員的政治立場提高到一個絕對的高度，特別強調，記者和通訊員要懂得兩條戰線的鬥爭，善於用兩條戰線鬥爭方法來辦報②。共產黨要求新聞工作者堅持馬列主義的政治立場是正確的，但過於強調以兩條戰線鬥爭方法辦報，對今後新聞界過於偏重政治性，忽視新聞的可讀性、服務性和在宣傳觀念上非此即彼的傾向，具有相當的導向作用。

新聞內容的統一性是共產黨最為重視的宣傳紀律之一。1948年6月5日，中共中央發布了《關於宣傳工作中請示與報告制度的決定》，規定重要稿件或社論的發表必須經黨委或黨委主要領導審批同意後，才能見報；內容與中央指示精神不符的不能發表，要求新華社向全國廣播全文的重要言論，在新華社廣播以前，地方不得預先發表。1949年1月26日，中央又發出《宣傳約法三章，不要另提口號》、《勿擅自向外表示態度》兩項指示。這在非常時期，對統一黨的新聞紀律、宣傳黨的方針政策、防止敵人的破壞宣傳，起了積極作用。但共產黨宣傳媒體政治味道過濃、過於注重正面報導、教育功能等的宣傳風格由此固定下來。一旦出現與中央口徑不相吻合的新聞報導，就會受到嚴厲批評，即使是客觀報導，也會被指責為「客觀主義傾向」。如1948年10月10日，華北《人民日報》發表了〈全區人民團結鬥爭，戰勝災害〉的長篇報導。當年，華北解放區遭受大水災，但廣大人民團結戰鬥，生產救荒，仍獲得了平均七成的秋收成績。但這篇報導沒有更多地報導幹群戰勝災害的行動，卻用了大約2/3的篇幅羅列災害慘象，展現淒涼圖景，並把這些歸咎於「長期戰爭」及「土改政策過左」；沒有再進一步挖掘導致戰爭的原因是帝國主義和國民黨反動派，說明人民戰爭的正義性；沒有更多地從積極方面去鼓舞人民。中央批評這種孤立地、表面地、機械地看待問題的客觀主觀主義傾向是缺乏黨性的表現。華北《人民日報》頂不住壓力，不得不在11月8日登報檢討，承認「客觀主義」的特徵是枯燥無味地羅列許多事實，沒有思想，沒有分析，沒有目的，在思想方法上則是片面的，不能透過現象看到事物的主流和本質③。也就是說，在對自然災害的報導中，沒有把新聞的政治性提到應有的位置。

對一些中立態度報紙刊物，共產黨也經常通過各種關係，「迂迴」施加影響。如儲安平的《觀察》雜誌，曾讓

1948年10月2日，劉少奇在對華北記者團談話中，明確提出了記者辦好新聞工作的四項條件，特別強調，記者和通訊員要懂得兩條戰線的鬥爭，善於用兩條戰線鬥爭方法來辦報。這對今後新聞界過於偏重政治性，忽視新聞的可讀性、服務性和在宣傳觀念上非此即彼的傾向，具有相當的導向作用。

蔣介石傷透了腦筋，但它對共產黨的批評也中肯尖銳。1948年底，共產黨在東北戰場上已取得決定勝利，淮海戰役即將打響，武力戰勝蔣介石、爭取全國勝利的時間日程表也已出台。這時，一切要求和平的論調，都與共產黨武力推翻國民黨政權，解放全中國的宏偉戰略不相吻合，不受共產黨歡迎。11月5日出版的《觀察》雜誌5卷11期卻頭條刊登了張東蓀〈呼籲和平〉一文，這顯然與共產黨戰略意圖不符節拍；對急於「備戰求和」的蔣介石則正中下懷。鑒於《觀察》雜誌的影響之大，共產黨不得不派共產黨員施復亮對儲安平做工作。這時，正是國民黨政府準備向《觀察》「動刀」的時候，儲安平為了保存自身性命，更為了保存他為之付出大量心血的這份雜誌，對於共產黨的請求做了一次妥協，在下一期刊登了施復亮的一篇從經濟管理方面抨擊時局的文章：〈評最近官方挽救經濟危機的辦法〉，算是對共產黨的交代。雜誌從此也不再呼籲和平④。張東蓀也因此文遭到民盟的責難。儲安平這樣一個「無黨」的新聞工作者最終還是留在共產黨政權下做事。當然，在新政權下，《觀察》雜誌在被查禁了11個月之後，於1949年11月被允許復刊。但讀者卻從此再也沒有見到過主編當年那種天馬行空、獨來獨往，表現「民主、自由、進步、理性」風格的《觀察》。

1948年11月《觀察》頭條刊登了張東蓀〈呼籲和平〉一文，這顯然與當時共產黨武力解放全中國的戰略意圖不符節拍。這時，也正是國民黨政府準備向《觀察》「動刀」之時。儲安平為了保存這份雜誌，對共產黨做了一次妥協，在下一期刊登了共產黨員施復亮的一篇從經濟管理方面抨擊時局的文章。雜誌從此也不再呼籲和平。

搶佔輿論陣地

1949年，共產黨在相繼奪取城市的同時，亦加強了對輿論陣地的佔領。首先，迅速接管和改造舊有新聞媒體。按照「保護人民的言論出版自由和剝奪反人民的言論出版自由」的基本宣傳方針，共產黨對國民黨政府及其地方政府系統下的各機關、各反動黨派及反動軍隊的各組織所出版發行的報紙、刊物與通訊社，連同其一切社設與資財，一律予以接收；對凡屬於反對帝國主義、反對國民黨反動派政府的民主黨派及人民團體所辦的報紙、刊物與通訊社，予以保護；對中間性的報紙、刊物與通訊社，不禁止其依靠自己的力量繼續出版；新解放城市所有繼續出版與新創刊的報紙、刊物與通訊社，一律向當地政府登記⑤。這是共產黨最為果敢、也是最為有效的控制新聞的措施。

其次，在取締收編舊新聞陣地的過程中，創辦了一批地方黨報，對私營報刊則實施嚴格的管理監督。解放軍進入南京之初，南京的報紙種類很多，軍管會發出通告：「過去本市的報紙通訊社一律重新登記，任何新建立之報紙通訊社，未經登記及批准者，概不予以承認和存在」。經過審查整頓，取締了一批反動報紙，並於4月30日出版黨的機關報《新華日報》，派有辦報經驗的石西民主持工作。新聞稿件須由軍管會主任劉伯承指定副主任宋任窮審定後，才可以發排⑥。在1949年5月27日上海解放的當天，上海軍管會即接管了報史已近半個世紀的上海《申報》，在該報的原址，利用其設備，於5月28日創辦了中共中央華東局和上海市委的機關報《解放日報》。1949年10月15日廣州解放，葉劍英到達廣州，將一切非法投機分子包圍繳械，又逮捕了十多個新聞記者，進行再教育。國民黨《中央日報》被接收，改為《南方日報》，10月24日出版。

中間、私營的報紙有所保存，但加強了對它們的控制。在首批登記過程中，經審查合格、繼續刊辦的就為數有限。留下的部分，除《文匯報》等

為了讓舊社會過來的老報人徹底完成思想轉變，政府不斷通過辦學習班、學習文件等方法，幫助他們改變觀念。許多新聞工作者的思想發生了深刻的變化，表示要「丟棄舊習慣，丟掉舊成見，一切從新學，一切從頭幹」。從此建立起無產階級的新聞觀。

大報名稱沿用至今外，不少報刊從名稱到人員都先後整編改易，如《觀察》在1949年11月復刊後，辦了13期就被改頭換面，1950年5月16日出版了最後一期，即被重新冠名為《新觀察》，儲安平主編一職也被共產黨員、史學家黎澍取代；天津解放後，被勒令停刊的天津《大公報》，於1949年2月被改名為《進步日報》；上海《大公報》在1949年6月17日發表《新生宣言》後，中立、公正等辦報宗旨難以見諸報端。

1949年，中共黨報的風格模式已開始影響和規定其他非黨報刊的操作方式。這些報刊時常要受到來自官方政治意圖的規範。按照共產黨的要求，新聞媒體要與黨和政府絕對保持一致，一切所謂民主、自由、中立、理性的精神都屬於「資產階級」的新聞範疇，不能體現在共產黨的新聞宣傳中。1949年7月31日，華東新聞學院舉行開學典禮，范長江代表官方宣傳機關在會上提出了新聞工作者的四個信條：消息絕對真實；思想要正確；建立群眾觀念；建立自我批評。其中所謂「思想正確」，就是指革命新聞工作便是思想鬥爭，報紙要指導群眾，反映現實；「群眾觀念」是與個人主義相對立的，要求新聞工作者大力聯絡幫助工農兵通訊員；「自我批評」就是要多向普通人學習。金仲華也代表機關對知識份子在新聞宣傳中的作用作了定性：「知識份子講、看、寫，全都比普通一般人強，但是脆弱，要經過一次次的考驗過來，才能成為人民的文化戰士」⑦。顯然，政府需要的新聞工作者，首先是革命性的文化戰士。1949年，不少從舊社會過來的老報人，對共產黨政府的一些不遵循新聞規律的做法看不慣、不習慣、有意見，但這種態度只能是為個人所持有，不能為當局接受。

從舊社會過來的新聞記者，大多在以前的民營報紙或政府報紙中任職，接受的是舊新聞觀念的熏陶和舊新聞方法的訓練，對人民政府的報紙風格不太適應。為了讓他們徹底完成思想轉變，政府不斷通過辦學習班、學習文件等方法，幫助他們改變觀念，適應新方法。通過政治學習和思想改造，以及對解放區實際的親身體會，許多新聞工作者的思想發生了深刻的變化，表示要「丟棄舊習慣，丟掉舊成

見，一切從新學，一切從頭幹」⑧。從此建立起無產階級的新聞觀⑨。

共產黨的新聞格局和新聞模式幾乎在1949年前後就定型了。只可以發表一切與黨的路線、方針、政策保持一致的消息，與上級精神不一致或相違背但人民群眾又想知道的消息則很難出現於媒體。

新聞報導過於強調政治性，決定了黨報比私營報紙具有更大的優越性，民營報紙報導新聞的自由度日益縮小。如解放前，政治立場中間偏左的民營報紙《文匯報》，1947年5月被國民黨當局查封，1949年6月21日，即上海解放後的第25天獲得新生，全報上下歡呼復刊，發自肺腑地讚美新時代，擁護新政權。然而，新生後的《文匯報》卻面臨着其他民營報(1949年6月20日，上海文管會副主任范長江在新聞出版界座談會上提出以後新聞出版機構只有公營和私營，沒有官方和民間概念之後，民營報紙習慣上被稱為私營報紙)所碰到的類似困難，即信息不靈，採訪困難，發言更難。它們與黨的機關報的採訪、發稿條件不可同日而語。新聞工作中，左的東西開始抬頭。一些黨政機關、國營企業和其他基層單位不信任私營報紙記者，有的不讓採訪，有的敷衍了事，黨報記者也不大瞧得起私營報紙記者。一些蘇聯式的新聞套套也開始被搬移過來，私營報紙所用的國際新聞和評論，對全國、全市的重大政治新聞，均須以新華社的稿件為準；不得解釋共產黨及政府的法令政策⑩。私營報紙不能在黨報之前搶發消息，重大新聞的發表格式都得按上級部門的指示辦理。一旦有違黨報的既定風格，就得檢討認錯。如長沙解放之日，《文匯報》已在無線電中收到確訊，第二天刊出消息，但因新華社尚未正式公告而被指責為搶新聞，是「資產階級的辦報作風」。1949年11月9日，《文匯報》刊登了從香港收到確鑿的湖北恩施解放的專電，因「違反了規定」，被當作「偽消息」，總編輯婁立齋在各報負責人會議上對此作了檢討。再如毛澤東《論人民民主專政》發布之日，要聞編輯鄭心永按所列問題，作分題以突出眉目，也被指責為離經叛道：如此重要文件，只可作經典鄭重排版，安可自由處理！老區方式，蘇聯套套，只能老實學習，不問宣傳效果，這是新聞報紙當時必經的「改革」。一些老報人「從不慣於人云亦云，思想未通先歌頌，每以此為苦」⑪。由於重大新聞只能用新華社通稿，獨家新聞越來越少，版面沒有特色，廣告內容單調，言論越來越空泛，讀者的興趣日益降低。讀者們反映：「報紙沒有看頭。每天從頭看到尾，要發現幾條真正的所謂『新聞』是不容易的。」⑫

新聞報紙的「改革」，使得一些老報人「從不慣於人云亦云，思想未通先歌頌，每以此為苦」。夏衍就曾批評，當時的報紙出版遲，新聞單調，社論短評很少；新聞只有新華社一家等。讀者們反映：「報紙沒有看頭。每天從頭看到尾，要發現幾條真正的所謂『新聞』是不容易的。」

由於中共在對舊新聞媒體改造的過程中，完全依靠行政而非法律的力量，新聞報導更多體現了官方的意圖，由此鑄造了新中國新聞宣傳的刻板模式，為新中國新聞宣傳塑造了基本範型，也使建國初期國家遭受了一些原本可以避免的損失。如剛解放時，不少在國統區或香港等地幹了若干年、積累了豐富經驗的新聞工作者都遇到不少難題，經常對共產黨管理新聞的做法困惑乃至不滿。如接管上海之初，曾在香港主持《華商報》的夏衍，對新聞工作的意見就不減反增。他說，從香港回到北平、上海，看報就有些不習慣，出版遲，新聞單調，社論短評很少，還有一件使他很感奇怪的是報上看不到一條廣告；新聞只有新華社一家，外國通訊社的電稿一

律不用；作為喉舌的黨報，可以幾天甚至一個星期沒有一篇社論？……過於強調新聞的政治性，使共產黨自己也吃了不少虧，給人民的生命財產造成了不必要的損失。如當時上海的報紙不讓刊登天氣預報消息，理由是美蔣飛機經常來轟炸，發表氣象消息會給敵人提供情報。其實，這是缺乏知識的表現，當時長江口就有美國軍艦，上海一帶的氣象他們肯定知道得很清楚，台灣的天文台也可以測度出上海一帶的氣象。不久，上海遭到強颱風襲擊，由於事先沒有準備，損失很大⑬。對報導宣傳化、新聞人治而非法治等辦報方針由此確定下來，很大程度上影響了今後新聞報導的客觀、及時、公正和新聞法規的制訂。

建國以來相當長的時間內，這種宣傳模式一直規定着中共宣傳方針。新聞控制方式基本踩着前蘇聯集權化的腳印，如報紙國家化、報導宣傳化、新聞人治化、媒體機關化，還有報紙公費訂閱、黨和政府派發、「官報官辦，官辦官看」、報紙是黨的「喉舌」等。全國的報刊雜誌屈指可數，宣傳口徑唯「兩報一刊」馬首是瞻。新聞宣傳鼓動的功能過強，具有最及時、最廣泛，有「第四種權力」美譽的輿論監督功能過弱。新聞總是提倡正面導向，「弘揚主旋律」、「高唱正氣歌」、「打好主動仗」，消息只有「正反饋」，很少「負反饋」。新聞管理主要依據黨性標準，十分看重新聞的「階級性」、「組織性」，看輕真正的新聞規律。

而今，中國大陸的新聞自由度有所加大，輿論監督功能正在加強，新聞規律也日益受到有識之士的重視，但離真正的按新聞規律管理新聞的標準距離尚遠，中共最近提出的「政治家辦報」理念很大程度上還是建國前後，行政力量干預新聞宣傳遺風的再現。在中國實現言論自由，建立法治國家，要走的路還很長，要辦的事還很多。

註釋

① 1948年3月18日美國駐南京使館給國務院大事紀要報告，《中美關係資料彙編》，第一輯，頁919-20。
② 《劉少奇選集》，上（北京：人民出版社，1981），頁403-406。
③ 方漢奇主編：《中國新聞事業通史》，第二卷（北京：中國人民大學出版社，1996），頁1145、1146、1154。
④ 《觀察》，5卷11期，1948年11月13日。
⑤ 〈共產黨中央關於新解放城市中中外報刊通訊社處理辦法的決定〉，載中國社會科學院新聞研究所編：《中國共產黨新聞工作文件彙編》，上（北京：新華出版社，1980），頁183-84。
⑥ 宋任窮：〈接管南京前後〉，《南京日報》，1999年4月23日。
⑦ 《文匯報》，1949年8月1日。
⑧ 王芸生：〈我到解放區來〉，《進步日報》（天津），1949年4月10日。
⑨ 《文匯報》，1949年11月30日。
⑩ 王中：〈上海解放初期接管新聞機構的情況〉，載中國人民政治協商會議上海市委員會文史資料工作委員會編：《上海解放三十五周年》（上海：上海人民出版社，1984）。
⑪ 徐鑄成：《徐鑄成回憶錄》（北京：三聯書店，1998），頁190。
⑫ 《文匯報》報史研究室編寫：《文匯報史略》（1949.6-1966.5）（上海：文匯出版社，1997），頁21-23。
⑬ 夏衍：《懶尋舊夢錄》（北京：三聯書店，1985），頁538-639。

張仁善 1964年生，博士，南京大學法學院副教授。主要從事中國法制史、法律社會史等教學與研究。

「道統」與「政統」之間

● 李宣侑

鄭家棟：《斷裂中的傳統——信念與理性之間》(北京：中國社會科學出版社，2001)。

上世紀90年代初，余英時教授發表〈錢穆與新儒家〉一文，系統而尖銳地批評當代新儒家熊十力、牟宗三等人，其中特別是關涉到熊、牟以「心性」論「道統」的講法。該文頗受關注。遺憾的是，在有關的討論與爭論中，無論是余文的支持者還是反駁者，差不多都是在前者所設定的圈內鑽來鑽去，基本上無助於問題的明晰與深化。

事實上，如果我們超越了當代儒學發展中師承與門派之間的種種糾葛與限制，那麼更深一層的問題似乎就不在於熊、牟一系如何講，而在於他們為甚麼要這樣講。余先生的着眼點主要在於哲學(熊、牟)與史學(錢穆)兩種進路的分判，似乎沒有關注到後一層面的問題。近讀鄭家棟教授新著《斷裂中的傳統——信念與理性之間》，方知曉從儒家傳統的「斷續之間」來看，熊、牟有關儒家「道統」的講法，實關係甚大；並由此也在內在脈絡和理路上，對於80年代以來眾說紛紜的儒家傳統「斷續之間」的問題，了然於心。

「斷裂中的傳統」之所謂「斷裂中」，似可以理解為「斷續之間」。而「斷續之間」事關重大，也極為複雜。今日與傳統相關的諸種討論、爭論、研究等等，可以說莫不與「斷續之間」的問題有關。而對於鄭著來

余英時〈錢穆與新儒家〉一文，系統而尖銳地批評當代新儒家熊十力、牟宗三等人，其中特別關涉到熊、牟以「心性」論「道統」的講法。如果我們超越了當代儒學發展中師承與門派之間的種種糾葛與限制，那麼更深一層的問題似乎就不在於熊、牟一系如何講，而在於他們為甚麼要這樣講。

說，「斷續之間」並不是一個判斷或結論，而是展開為極其複雜的思想脈絡與學理系統，其中不僅關涉到思想、歷史、社會等不同層面的解析與學術史意義上嚴謹而精微的考辨，而且亦關涉到思想家個人的稟性、才情、學識、經歷等諸種因素的探討，關涉到必然的與偶然的、主流的與枝節的及思想與歷史、政治與學術之間的相互影響、制約與限定。

鄭著有一個基本的判斷：「儒家還活着，活在思想而非歷史中。」此一論斷有一前提，即認為「知行合一」的儒家傳統較之任何思想與文化形態都更完整的體現了「思想與歷史之間的統一」：「在儒家傳統中，思想與歷史是統一在一起的，思想應當能夠在歷史的具體性中體現出來，實現出來，脱離歷史的思想會被認為是抽象的，不真實的。」①所謂思想「在歷史的具體性中體現出來，實現出來」，即表現為社會法規、制度與禮俗，表現為社會的「文制」方面。「儒教中國」或「儒家中國」一類概念，即是着眼於「思想」與「歷史」(社會) 之間的統一性。那麼在現代社會中情況又如何呢？「儒教中國」是連續的還是斷裂的？這在經驗的層面可以說是一個無從回答的問題，因為不同的說法同樣可以得到論證。而鄭著所要處理的是另一個層面的問題：就儒學自身發展的義理結構及其演化，表現當代儒家如何處理「思想」與「歷史」之間的關係，這其中發生了怎樣的改變，此種改變又具有怎樣的意義？

書中用相當大的篇幅疏理和論析後「五四」時期的「道統」觀念，此大有深意。二十世紀以來，講「道統」的一個基本趨向就是「泛化」。到了90年代，余英時肯定錢穆先生所主張的以「整個文化大傳統」為道統，反駁余氏而衞護熊、牟一系者 (如牟氏弟子李明輝等)，居然亦論辯後者同樣是以「整個文化大傳統」為道統。顯然，到了這裏，所謂「道統」已經「泛化」得沒了邊際，而且此「泛化」是作為某種理想的狀態被肯定。而實際上，道統觀念的「泛化」在一定意義上反映出現當代儒家的茫無歸着和游離不定。

熊十力、牟宗三一系當然不是以「整個文化大傳統」為道統，至少牟宗三不是如此。如余英時先生言，熊、牟等是「以對『心性』的理解和體證來判斷歷史上的儒者是否見得『道體』」。這裏我們不討論熊、牟以「心性」論「道統」與宋儒以「傳心之法」論「道統」的區別，此區別或許並不重要，問題在於牟宗三等以「心性」論「道統」的意義何在？

儘管「道統」一詞出現較晚，但是傳道統系卻是原始儒家的一個老問題。且在一定意義上可以說，無論是以「傳心之法」(宋儒) 還是以「心性」(熊、牟等) 說「道統」，均非原始儒家的本義。從孔、孟思想來看，儒家之「道統」首先是表現在政治與文教制度方面，此所以必須從「堯、舜、禹、湯、文、武、周公」講。堯、舜、禹、湯、文、武、周公乃中國上古社會之「立法」者也。其所立者不是「心性」之法，而是「社會」

鄭著用相當大的篇幅疏理和論析後「五四」時期的「道統」觀念，此大有深意。二十世紀以來，講「道統」的一個基本趨向就是「泛化」，這在一定意義上反映出現當代儒家的茫無歸着和游離不定。從原始儒家孔、孟思想來看，儒家之「道統」首先是表現在政治與文教制度方面。

之法，是政治、文教與禮俗之法。孔子為甚麼念念不忘周公？因為捨棄此一端緒，我們便無從知曉中國社會從野蠻到文明的演化，也無從理解何謂「中國文化」。《論語．堯曰》：「堯曰：咨！爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」可以肯定地說，這裏所謂「堯以命舜，舜以命禹」者絕非「心性」之法，把「允執其中」理解為「人心」與「道心」之間，那也只是宋儒的說法。《論語》中此一段非同小可，它規定了儒家道統的基調：此「道統」不是「心性」或「傳心」之統，而是政治法統。後來孟子講傳道統系，便是從堯、舜、禹、湯、文王、孔子講，並表示「乃所願學孔子」。依據通常的理解，孟子之「願學孔子」者，乃是孔子的「仁學」；而實際上，孟子思想的落腳點是「仁政」而非「仁學」，是「政治」而非「道德」，或者說是道德化的政治而非後儒那種空談心性的道德：「王道」與「霸道」之爭才是孟子思想的核心。

牟宗三、錢穆等都強調唐、宋之間有一轉向：唐以前是「周孔並稱」，宋以下是「孔孟並稱」。而以「孔孟並稱」說道統，突出的是「內聖」方面。此一調整緣由何在？牟、錢兩先生並沒有確當的理解與說明。宋儒的出發點是針對佛教的挑戰，而佛教的挑戰不是來自政治、文教制度與法統方面，而是來自生命倫理、生命意義方面，來自「心性」方面。所以，宋儒以「孔孟並稱」來講儒家區別於佛家的「傳心之法」，就不是沒有道理的。

這其中的關鍵在於：儘管表面上牟宗三與宋儒的道統論同樣是突出了「心性」的層面，其涵義卻完全不同：宋儒是在儒家政治與文教法統沒有受到挑戰的情況下說「心性」，其前提已經預設了儒家政治法統和社會規範的存在及其穩定性，此政治法統是起始於所謂「三代之治」，其間並沒有實質性的改變；而牟宗三則明確指出儒家「道統」不能夠從「三代之治」講起，此所以他反覆強調孔子之「仁教」乃是「對於道之本統之重建」。與此相聯繫，他也明確反對從「六經」方面來定位孔子，認為「對於《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，無論是刪、定、

牟宗三的特異之處不在於以「心性」說「道統」，而在於要捨棄「三代之治」講「心性」、講「道統」。這一轉折表明：儒家的政治法統斷了，現代儒者終於從學理上認可了這種斷裂。圖為當代三位著名新儒家學者，左起徐復觀、牟宗三與唐君毅。

作或只是搜補，有述無作，皆不重要」②。所以，牟氏的特異之處不在於以「心性」說「道統」，而在於要捨棄「三代之治」講「心性」、講「道統」。此一點無論是相對於傳統儒家還是自康有為到熊十力的近現代儒家來說，均屬「革命」之舉。此方面人們特別忽視了牟宗三與其業師熊十力之間的巨大差異：後者還是依據今文經學的架構講儒學、講孔子，故「孔子作六經」是立論的基本出發點。

墨子刻不贊同鄭家棟有關儒家已經「走出歷史」的判斷，他似乎更看重傳統與現代之間的關聯性。墨子刻使用「樂觀主義認識論」一語來表述儒家傳統的連續性，強調與傳統儒家相比較，現當代儒家在有關宇宙、社會、人生的一些基本看法及與此相關的一些基本預設方面，並沒有實質性的改變。

近代以來儒家所面臨的危機與隋、唐之間所面臨的危機有一個實質性的差異：前者首先是來自社會的層面，而與佛家的挑戰是來自生命意義的層面不同。這一危機的深刻性在於它動搖了儒家的社會體制，儒家的「三代」法統。康有為彰「三世」之說，企圖把危機處理為一個「三代」法統內部的問題(至少在形式上如此)，但沒有成功。此後，在近現代儒者那裏，「三代之治」便成為了一個不能夠不講，亦不知道如何講的問題。直到牟宗三明確主張捨棄「三代之治」。這一轉折非同小可，它表明：儒家的政治法統斷了，且近現代儒者在經歷了近百年的彷徨之後，終於從學理上認可了這種斷裂。它實際上劃開了近代以來儒學發展自康有為以下的又一個界限：此前(直到熊十力)近現代儒學的發展基本上沒有超出康有為的問題和今文經學的背景。

政治與文教法統的斷裂還表現在現當代儒家對於「儒家與宗教」之關係的認識上。鄭著中同樣用很大的篇幅來疏理和分析此一線索。歷史上，儒家作為國家宗教，原是與一整套典章制度和禮儀法規統一在一起。且對於「政教合一」的體制來說，政統與教統、政治的與宗教的，原是有着不可分割的聯繫。康有為試圖對於兩者加以區分。而康氏之後，儒者則多不認可「儒家是宗教」的看法。直到50年代後，唐君毅、牟宗三等人又重新強調儒家是宗教，且是一種高於耶、釋兩大傳統的「圓教」。此一轉向意義何在？實際上，唐、牟等人所論「儒教」，乃是把與「祭天祭祖」等禮儀法統聯繫在一起的一種社會化、民眾化的信仰，轉化為某種「天人合一」的精神理念。所以，不是在康有為那裏，而是在唐、牟那裏，儒家實現了在某種意義上的「政」「教」分離——在康有為那裏，儒家是不是宗教是一個政治問題，而在唐、牟等人那裏則不再是一個政治問題。更年輕一輩的新儒家學者則自西方引進「宗教性」一語來處理「儒家與宗教」的關係。而實際上，任何一種文化學說或者說哲學理論，可以說都有自己的「宗教性」。「分析哲學」難道沒有自己的「宗教性」？「分析」的前提必然是某種超越於分析的信念與設定。

上面講的，關乎到傳統「斷續之間」之「斷」的方面，那麼「續」的方面又如何呢？

鄭著在「附錄」中收存了美國方面治中國思想史的著名學者墨子刻(Thomas A. Metzger)教授的一篇數萬字的長文，該文係墨子刻為鄭家棟《牟宗三》一書所作的書評③，而

其中所討論的問題，對於我們釐清儒家傳統的連續性問題助益甚大。

墨氏不贊同鄭家棟有關儒家已經「走出歷史」的判斷，他似乎更看重傳統與現代之間的關聯性。而實際上，若依據鄭家棟的視域，墨子刻所闡發的關聯性恰恰是「思想的」而非「歷史的」，因為鄭氏所謂「歷史」乃是一個經過限定的概念，它一方面是特指思想在制度與禮俗層面的落實，另一方面也是特指思想觀照歷史的方式。在鄭氏看來，儘管牟宗三等人非常注重「時代的感受」，可他們觀照和解讀歷史的方式又恰恰是「非歷史的」。

墨子刻使用「樂觀主義認識論」一語來表述儒家傳統的連續性，強調與傳統儒家相比較，現當代儒家在有關宇宙、社會、人生的一些基本看法及與此相關的一些基本預設方面，並沒有實質性的改變。此一論斷可以為鄭著所首肯，只是在鄭氏這裏，此連續性的特徵毋寧表述為「拒絕拯救」與「拒絕有限性」。「拒絕拯救」可以說同樣是西方啟蒙運動以來的一個思想潮流，但是，自康德 (Immanuel Kant) 以下，西方近現代思想家除極少數者 (如黑格爾[G. W. F. Hegel]) 外，一些精彩的思想與論域可以說都是圍繞着人的有限性方面展開的，更不用說後現代的思想家。

現當代儒學在許多方面都有了改變，但是，在肯定人的德性與智能 (或曰智性) 的無限性方面卻沒有改變。此方面人們通常有一個誤解，即認為儒家是肯定德性的無限性而否認智能的無限性。實際上，「天人合一」正是以肯定智能的無限性為前提的。正如墨子刻所言，「先知先覺」者能夠把握宇宙真實和歷史規律，乃是儒家的一個基本預設。以肯定人的德性與智能的無限性為前提，儒家對於化解有限與無限之間的張力持樂觀的態度。李澤厚曾批評牟宗三援引康德「現象」與「物自身」的區分，把儒家的「一個世界」講成了「兩層世界」，從而背離了「真俗不二」的傳統。而鄭著則通過鞭辟入裏的分析，令人信服的說明了牟宗三如何消解西方「超越」(物自身、上帝等等) 概念的彼岸性，從而把康德的「兩層世界」還原為「一個世界」——不是康德改造牟宗三，而是牟宗三改造康德——而牟氏所依憑的則是源遠流長的儒家傳統。

任何哲學本質上都是政治的，這不僅是因為哲學觀念必然要影響到或轉化為有關歷史和社會的看法，而且是因為任何哲學都包含 (或預示) 了某種政治選擇，而任何政治也必然包含有某種哲學的 (價值的) 肯斷。「拒絕有限性」的儒家與新儒家哲學，在政治上必然導致道德的烏托邦。但是，與捨棄「三代之治」相聯繫，牟宗三的有關思想可以說既區別於康有為等，也區別於中國馬克思主義——康有為與毛澤東仍然是以「世界大同」的社會理想為依歸，牟宗三則在比較完全的意義上脫離了今文經學的傳統和架構，他的「道德主義」可以說是「哲學的」而非「經學的」。對於牟宗三來說，「四書」不僅高於「五經」，而且可以在比較完全的意義上取「五經」

任何哲學本質上都是政治的，這是因為任何哲學都包含 (或預示) 了某種政治選擇。「拒絕有限性」的儒家與新儒家哲學，在政治上必然導致道德的烏托邦。但是，與捨棄「三代之治」相聯繫，牟宗三的有關思想則脫離了今文經學的傳統和架構。

而代之，此一論斷恐難為宋明理學家所首肯。此方面牟宗三亦與熊十力很不相同。後者雖然激烈的批評康有為，但是其問題與論域並沒有跳出康聖人的「如來佛手掌」，熊氏所作「原外王」與康有為「托古改制」的今文經學，並無實質性的區別。不了解熊、牟之間的差異性，也是余英時先生批評新儒家的一個盲點。

牟宗三的思想反映了當代儒學的一個困境：在捨棄「三代之治」的政治理想後，儒家在政治方面還能夠有所作為嗎？這等於說，除了「道德的烏托邦」之外，儒家在政治方面還能夠貢獻別的甚麼嗎？

牟宗三的「道德主義」主要表現為肯定「良知」(聖心)的無限性，亦即肯定「先知先覺」者之德性與智能的無限性。此方面一個通常的誤解是限於「德性」的意義上講「良知」，而忽略了「良知」不僅關涉到「德」(良)，更關涉到「智」(知)。對於牟氏「良知坎陷」開出民主與科學的說法，一個較為通行的批評是認為此說法混淆了「道德」與「政治」的界限，而「政治」不可能依據於「道德」。可是事實上，任何政治都無法迴避某種道德選擇，或者說都是以某種道德選擇為前提。納粹政治難道不是同樣包含了他們所認可的「道德」？問題在於：作為某種政治主張之哲學基礎的，不可能只是某種抽象的「道德」觀念，此所以任何政治主張的背後都隱含着某種具體的道德譜系，而此具體的道德譜系必然關聯於某一文化脈絡或「傳統」。

若依據儒家的「道德」譜系或傳統來談政治，則不外有兩種可能：一是通向柏拉圖所主張的精神貴族制；二是通向盧梭式的民主。一種最不可能的結果就是通向英美式的民主設計。事實上，中國現代革命就是「三代之治」與盧梭式民主的奇妙組合。弔詭的是，牟宗三的政治理想實際上是英美民主，儘管他對於美國及其政治多有批評。

牟宗三的思想反映了當代儒學的一個困境：在捨棄「三代之治」的政治理想後，儒家在政治方面還能夠有所作為嗎？這等於說，除了「道德的烏托邦」之外，儒家在政治方面還能夠貢獻別的甚麼嗎？鄭著沒有明確回答這個問題，而在韓國高麗大學「海外碩學」的講壇上，鄭先生則申明這是他目前正在研究和關注的問題。

鄭先生的研究向以哲學見長，《斷裂中的傳統》一書中也似乎很少談政治，可又似乎無處不在談政治。如果你對於儒家的關注不只是拘於某種「哲學的」或「政治的」傲慢，而是關乎到哲學與政治、「道統」與「政統」及「傳統」與「現代」之間，則鄭著不可不讀。

註釋

① 鄭家棟：《斷裂中的傳統——信念與理性之間》(北京：中國社會科學出版社，2001)，頁35。

② 牟宗三：《心體與性體》，第一冊(台北：正中書局，1968)，頁245。

③ 鄭家棟：《牟宗三》(台北：東大圖書公司，2000)。

李宣甸 哲學博士，現任韓國鮮文大學中國學系教授。

理想是怎樣失去的？

● 陳　彥

高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》(香港：中文大學出版社，2000)。

由高華撰寫、香港中文大學出版社出版的《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》一書，無疑是近年來中國思想界、史學界對中國近代歷史尤其是中國共產主義革命史反思的一項引起關注的重要成果。此書的標題就點出該書主旨在於回答中國革命的領袖毛澤東及毛澤東思想的絕對權威，是如何在中國首先是中國共產黨內獲得認可和確立的這樣一個關乎中國歷史命運的全局性問題。正如該書封底的提要所指出的：「延安整風運動是深刻影響二十世紀中國歷史進程的重大歷史事件，這是由毛澤東親自領導的中共黨內第一次大規模政治運動，也是建國後歷次政治運動的濫觴。」

如果說，在讀高華此書之前，許多學者已經指出過延安整風作為運動模式對中共的重要影響的話，那麼讀罷高華此書，讀者可以得出結論：延安整風對於中共不僅重要，它實則是中共歷史的決定性的轉折點。沒有延安整風就不會有毛主義的中共，甚至很可能不會有中共的建國。延安整風不僅將中共鍛造成為一個統一號令、統一紀律、統一思想的鐵的團體，也為中共建國提供了一整套統治方式和動員程序。從中共建國以後多如牛毛的各色政治運動來看，沒有這套方式和程序，就不會有中共的執政甚而中共的生存。因之，我們可以毫不誇張地說，不了解延安整風，就不可以真正了解中共的政治運動；不對延安整風作出深入剖析和翔實研究，就無法理解中共政治運動的機

《紅太陽是怎樣升起的》一書，主旨在於回答中國革命的領袖毛澤東及毛澤東思想的絕對權威，是如何首先在中國共產黨內獲得認可和確立的這樣一個關乎中國歷史命運的大問題。讀罷高華此書，讀者可以得出結論：延安整風對於中共不僅重要，它實則是中共歷史的決定性的轉折點。

制和規律；而不理解中共政治運動，也就無法理解中共的歷史、中共的性質。

高華此書分上下兩編共十五章：上編探尋整風運動的起源，下編研究整風運動的進程。整風運動發端於1942年，但其根源卻可追溯至1927年始的中共在江西創立根據地的蘇維埃運動。前五章是疏理整風運動的「史前史」，將研究的觸角一直伸向中共的創始時期。通過對整風運動的「尋根」，讀者可以發現，在中共運作的初期就已經隱含着對自己同志殘酷鬥爭的傳統。這一傳統自然同中共初期的險惡環境相聯繫，但根源仍然是共產主義的階級鬥爭理論。

此書通過對整風運動的溯源，揭示了以中共領導的中國共產主義革命之所以走上以大規模群眾運動作為奪取政權、保持政權的基本手段的深刻的國際根源和中國本土文化根源。作者還善於通過特定的事例，以簡練的筆法勾畫出歷史人物的鮮明個性，一代共產黨先驅人物形象躍然紙上。

高華以十章的篇幅論述了延安整風的全過程。整風運動開始於1942年2月到1945年4月中共七大召開，歷時三年之多，經歷了整風、審幹、肅反三個互相銜接又層層推進的階段。延安整風是中共歷史上的重大政治事件，但長期以來由於政治原因，史料缺乏，中共官方黨史不僅千篇一律頌揚整風運動的偉大功績和毛澤東思想的偉大勝利，而且對整風中的一些重大史實也隱而不報，如將整風後期殘酷打擊革命同志的長達半年之久的「搶救」運動，說成是整風的插曲並將責任推到康生身上。80年代以來，一部分文獻資料得以出版，尤其是隨着大批中共冤案的平反，數量可觀、較為真實的個人回憶錄得以問世，才使得延安整風的真相有可能重現於世。高華新著是迄今為止資料最為詳盡的關於延安整風的著述，作者用了十多年的時間來收集、考辨各種殘缺不全的檔案材料和零散的個人回憶，他的每一重要論據都有來源引證。用高華本書前言中的話說，此書旨在「拂去歷史的塵埃，將延安整風運動的真貌顯現出來，在官修的歷史之外，提供另一種歷史敍述和解釋」。這種嚴肅、實證的學風為此書奠定了信史的基礎，「是目前海內外唯一一本全面研究延安整風運動的歷史著作」。

僅僅將延安整風的歷史清疏整理，已經是一項巨大的學術成就，但高華此著的意義又遠在一部實證史學著作之上。因為此書企圖尋找事件與事件之間的因果轉換，個人行為與時代大勢之間的交叉互動，思想體系、意識形態與政治鬥爭、權勢更迭之間的有機聯繫。通過對整風運動的溯源，對毛澤東審時度勢，在理論、韜略、權謀之間縱橫捭闔的高度理性策劃的內在機理的疏理，對共產國際與中共領導層的微妙關係的分析，作者揭示了以中共領導的中國共產主義革命之所以走上以大規模群眾運動作為奪取政權、保持政權的基本手段的深刻的國際根源和中國本土文化根源，也提出了一些發人深思的獨到觀點。

此書雖然是一部嚴肅的史學專著，但卻具相當的可讀性。僅以人物為例，作者善於通過特定的事例，以簡練的筆法勾畫出歷史人物的鮮明個性。項英的剛直不阿，周恩來的忍讓練達，任弼時的圓通持重，王明的書生幼稚，張聞天的正直謙讓，康生的奸滑陰毒，彭德懷的耿直豁達等等，一代共產黨先驅人物形象躍然紙上。毛澤東自然是此書的中心，高華筆下的毛澤東老

辣跋扈、縱橫捭闔、收放自如，具有鮮明的個性。他相信權力，相信自己的理想，自己的力量。與毛相比，王明雖然是斯大林的學生，他學而且信；毛澤東也學斯大林，但學而不信。信的最終鬥不過不信的，這是毛澤東留給中國的遺產。

以下是筆者讀完高華此書後的幾點較深的感想。

一　毛澤東思想是戰爭與落後的產物

延安整風是中共決定性的歷史轉折。這一轉折意味着中共的「脱布化」，中共的民族化。這一轉變可以從兩方面來理解：從思想上是馬克思主義、列寧主義的中國化，是共產主義中國形態的確立，是舶來主義與中國土壤的有機結合，中國式的列寧主義——毛澤東思想成為中國革命的指導思想；從組織上，是中國共產黨的毛澤東化，中共脱出由斯大林掌控的共產國際的指揮，獲得相對獨立地位。中共七大正式提出毛澤東思想，一方面意味着毛澤東的一系列思想、語彙、戰略、策略等成為中共的指導思想和行動方針，另一方面意味着毛澤東本人成為中共至高無上的領袖和導師。毛的成功是近代中國時勢造成的。毛在中共內部權力鬥爭中最終佔了上風，除了他本人的天賦、謀略、意志等因素外，最重要的因素應該歸功於中國的戰亂和落後。沒有長期的戰亂，毛就不可能利用其軍事才能壓倒眾多的知識份子出身的中共前領袖；沒有落後的農民國的現實，毛就不可能輕而易舉地將其融合中國傳統和斯大林極權主義的專制主義強加於40年代初仍然充滿理想色彩的中國共產黨。

高華此書對這一點有充分的展現。如，延安高幹供應制的建立，對中共黨內知識份子出身的人的打擊以及對農民出身的軍人幹部的迎合，表明毛自覺地利用農民的情感控制軍隊而將中共的軍隊改造成一支具有農民起義色彩的紅軍。正如王實味指出，「食分五等，衣着三色」的等級差序制度。實際就是將「論功行賞」的農民造反原則制度化。同這種根深柢固的農民意識相一致，毛澤東對知識、知識份子（尤其是西方知識、留蘇派知識份子）、黨內「教條主義」份子切齒痛恨。他曾指斥留蘇派為「連豬都不如的蠢貨」，批評他們「言必稱希臘」，指斥知識「教條」「比屎還沒有用」。毛本人在延安曾下功夫讀馬列的書，即使是如此，他讀得最通的書，也就是最合其意的書，是那本由斯大林親自修訂的《聯共（布）黨史》。原因無他，此書為毛提供了不可多得的黨內鬥爭的指南。

毛澤東曾指斥留蘇派為「連豬都不如的蠢貨」，批評他們「言必稱希臘」，指斥知識「教條」「比屎還沒有用」。毛本人在延安曾下功夫讀馬列的書，他讀得最通的是那本由斯大林親自修訂的《聯共（布）黨史》。原因無他，此書為毛提供了不可多得的黨內鬥爭的指南。

二　對五四精神的背棄

如果説毛澤東思想的勝利實際上是共產主義舶來意識形態與中國專制傳統的雙重勝利的話，那麼這個勝利就不僅僅意味着「留蘇教條派」的出局，同時更意味着五四精神的失敗。延安精神的確立，正是五四精神被淘汰的產物。高華此書在這一點上有着十分深刻的洞見。作

者明確將「全力肅清五四自由：民主、個性解放思想在黨內知識份子中的影響，確立『領袖至上』、『集體至上』、『個人渺小』的新觀念」(頁304) 作為毛澤東思想革命四原則中的第二條。高華對王實味個案作了詳盡分析。王實味雖然接受馬列主義投奔延安，但他為純真理想所驅使，思想深處仍受五四民主、科學所激勵。他正是以平等、博愛為參照來批評延安的等級制度，並且直接溯源到等級制的專制主義傳統，這正是五四精神的強烈閃光。而王實味最後被砍頭，是整風運動因言獲罪的死囚，成為毛澤東思想確立的祭品。只要王實味所代表的反叛、批判、自由、獨立的五四精神還在，就不可能有毛澤東意識形態的一統天下，就不可能有毛澤東個人獨裁的黨天下。這一認識不僅是對延安整風性質所作出的準確結論，而且應該成為我們今天反思中國近現代史的一個新起點。

以意識形態作為鞏固和強化個人權力的手段並非毛澤東的發明，但將意識形態教化推廣至全黨每一個幹部黨員，以大規模的群眾動員的方式，要求「人人過關」、個個檢討而達至革面洗心、重作「新人」的目的，應該說是毛澤東對斯大林「大清洗」的創造性發展。

三　知識份子的「原罪」

以意識形態作為鞏固和強化個人權力的手段並非毛澤東的發明，但將意識形態教化推廣至全黨每一個幹部黨員，以大規模的群眾動員的方式，要求「人人過關」、個個檢討而達至革面洗心、重作「新人」的目的，應該說是毛澤東對斯大林「大清洗」的創造性發展。

延安整風雖然是以中共全黨為對象的，但由於意識形態是其主要武器，因而黨內知識份子首當其衝。同時由於毛澤東發動整風的首要政治目標是徹底摧毀王明、張聞天等留蘇派的所謂教條主義的影響，因而知識尤其是書本知識便順理成章地成為批判對象。從這裏開始，毛澤東找到了一個屢試不爽的發動意識形態教化運動的操縱桿。這個操縱桿可以概括為某種可以同基督教「原罪」相類比的「知識原罪」概念。可以說，延安整風之後，任何知識，尤其是同人文、社會相關的知識，只要未經過毛澤東意識形態的過濾，就是罪孽，就需要被批判，而掌握這種知識的知識份子就應該接受改造，就需要贖罪。同基督教一樣，贖罪需要經過一定的儀式，而大規模的群眾鬥爭式的「靈魂革命」就是贖買「知識原罪」的中國儀式。從今以後，不經過這一儀式，就不是純粹意義上的共產黨人。

高華在本書中對知識份子改造運動個案和細節作出生動的描述，充分揭示出這種類宗教「煉獄」儀式的功能及其心理依據。高華指出「隨着『發掘本心』的逐步深入，學習者普遍產生了負罪意識 (原罪意識——本文作者按)，知識份子黨員更自慚形穢，認為自己確實如毛澤東所言，除了讀過一些如同『狗屎』般無用的書之外，對共產黨和人民毫無價值，……簡直是罪孽深重！」(頁424) 從此，「知識原罪」便成為套在中國知識份子頭上的緊箍咒。

高華強調延安整風中的中國內聖之學的痕迹，但筆者則更傾向於毛澤東的延安整風的模式借鑒主要來源於蘇聯。中國儒學的「吾日三省吾身」是一種「慎獨」功夫，同基督教的個體懺悔有相通之處，但卻不是將個人隱私 (家醜) 張揚於大庭廣

眾。將這種「滌蕩靈魂」的公共懺悔儀式推廣至全黨範圍，表明毛澤東深得斯大林真傳。高華以翔實的材料和充分的分析令人信服地展示了整風運動的結果：一方面是毛澤東個人獨裁和毛澤東思想獨尊在全黨範圍的確立，另一方面則是黨內知識份子包括黨內高級幹部在內的其他個體的個人尊嚴、獨立全部蕩滌一盡，成為革命機器中沒有自我意識的「齒輪與螺絲釘」。高華以丁玲為例來說明這一現象也是十分典型的。不過讀完此書，掩卷之時，聯繫到中共建國以後的現實，讀者也許會問：當年受到殘酷鬥爭、非人打擊的受害者，為甚麼對延安整風尤其是整風後期的「搶救」運動三緘其口？當初被整的人何以在今後的運動中又對其他人大打出手，成為殘酷的整人者？對於這些問題，結合東歐蘇聯與中國歷次運動的實踐，答案是肯定的：被整者同時也是既得利益者，因為只要他們挺過這一關，他們仍然可以在這個機器中佔有一席之地。

四　制度與獨裁

高華在本書第六章中用了不少篇幅來描述40年代初延安的社會生態構成。很顯然，當時的延安不僅是一個高度組織化的社會，而且也是一個意識形態化的社會，一個以共產主義作為信仰與行動指南的極權主義的小社會。不過，這是一個初始的極權主義社會，是一個具有真誠信仰、富有朝氣的極權社會。王實味、丁玲、蕭軍等具有自由化傾向的知識份子及更多的嚮往平等、自由的知識青年大量來到延安，使得延安充滿了熱情浪漫的氣息。可以設想，如果沒有延安整風這樣的革命洗禮，沒有嚴格的紀律和強有力的領導權威，延安這個小社會可能僅僅是偶爾匯聚的浮雲，而難以成為中共今後奪取全中國的革命中堅。

延安整風其實包含着共產主義極權的一個根本趨向。一方面，延安整風是中共由草創走向成熟，是意識形態由思想變為制度，是馬列主義由理論教條變為實踐綱領定型階段；另一方面，延安整風也是毛澤東個人專斷的確立，是理想主義讓位於政治權謀，是烏托邦走向強制的決定性轉折。中共本來沒有建立一套有效保證集體決策的制度化機制，延安整風則使個人獨裁制度化了。延安整風前的毛澤東雖然同中共中央的關係存在一定的衝突與緊張，但他卻必須利用制度規定對付他的政敵，直到成為中共最高領導人他才可以甩開制度的束縛。延安整風所建立的制度是一個助長專斷的制度，自延安整風始，政治運動將成為共產黨的傳統，成為推動革命向更高階段發展的制度手段。然而，正是這種「七八年再來一次」的運動，使得毛澤東可以甩開一切制度規定和集體決策框架而另起爐灶。高華對延安整風中中央總學委的論述很具啟發意義。由於運動的特殊要求，臨時組織就可以壓倒常設組織，凌駕於黨的法定最高決策機構之上，於是臨時制度就可以拋開正規制度，而最終使個人專斷成為制度。延安總學委的核心是毛

自延安整風始，政治運動成為共產黨推動革命向更高階段發展的制度手段。正是這種「七八年再來一次」的運動，使得毛澤東可以甩開一切制度規定和集體決策框架而另起爐灶。由於運動的特殊要求，臨時組織就可以凌駕於黨的法定最高決策機構之上，可以拋開正規制度，而最終使個人專斷成為制度。

澤東與康生，而實際上由毛澤東一人支配。文革時期的中央文革小組，正是這種以臨時機構取代正式機構的做法的重演。

五　功利原則與人道原則

在共產革命中，功利主義往往是重要的行動原則。長期的戰亂，帝國主義的侵略，使得中華民族難於從長遠思考。盡快獲得獨立、擺脫落後，使得功利主義成為時代的要求。從功利出發，毛澤東就可以以大局的原則、勝利的原則否決其他的原則，甚至將爭取勝利的原則變成壓倒一切的原則。高華在此書中詳盡地展現了任弼時、周恩來、張聞天等人在同毛澤東發生分歧時所表現出來的忍讓妥協精神。在相當多的時候，這種妥協都是以黨的利益、大局為重的名義作出的。在那種艱苦轉戰的年代，為達目的，沒有妥協是不可想像的。以全局利益、集體利益、人民利益為由，要求個人服從集體，小我服從大我，是理性的一部分。然而，小的妥協導致大的妥協，個體的妥協為個人獨裁打開了大門。當毛澤東個人獨裁的紅太陽升起之時，就是美麗的烏托邦革命理想終結之時。高華此書似有強調毛澤東本人在延安整風慘案中的個人責任的傾向，但這個制度本身沒有制約機制似乎是更為根本的原因。不僅延安整風之後黨內冤案錯案如影隨形最終無法避免，而且按高華在本書中的勾勒，1931年鄧發在閩西的肅反擴大化，張國燾、夏曦在鄂豫皖的肅反擴大化都可以佐證：殘殺和打擊同黨是攫取和鞏固權力的必要和有效手段。不僅如此，這種馬基雅維里式的功利主義的權力崇拜還在階級鬥爭的理論中獲得了科學與道德的論證。

最後，在筆者看來，本書也有某些可完善之處，如對延安時期的大背景交代較少。在當時的戰爭狀況下，毛澤東之所以專橫跋扈、置同志於死地，除了他的權謀暴烈之外，應該還有當時中國革命節節成功的大背景，這一背景是毛澤東整風成功的不可或缺的條件。這一條件使得毛更可以同當年的列寧相比，而不是斯大林純然的屠殺政敵。不過，建國之後的毛澤東則漸漸向斯大林的路上滑行，以加強自己的權勢來掩蓋自己執政的錯誤，而不是利用革命實踐的成功來鞏固自己的權勢。

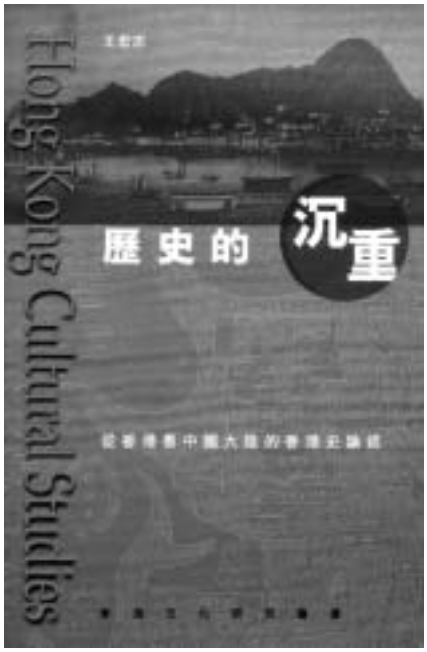
另外一點需要指出的是，本書作者對延安整風驚心動魄的描述，讀者可以從中得出的邏輯結論是：中共這架機器從整風開始就已經是以奪取政權作為目的的，意識形態僅僅是奪取政權的工具。不過，高華自己卻沒有完全走向這個方向，發人深思。筆者以為，共產主義革命作為中國近一個世紀的革命歷程，自有其深刻的歷史與社會的原因，甚至也應該對此給予充分的同情理解。然而，這種同情理解的目的，是加深對中國共產革命的理性認識，堅決地、義無反顧地告別它。

高著也有可完善之處，如對延安時期的大背景交代較少。在當時的戰爭狀況下，毛澤東之所以專橫跋扈、置同志於死地，應該還有當時中國革命節節成功的大背景，這一背景是毛澤東整風成功的不可或缺的條件。這一條件使得毛更可以同當年的列寧相比，而不是斯大林純然的屠殺政敵。

陳　彥　法國巴黎大學歷史學博士，現任職法國國際電台。

為了「被寫體」的書寫

● 倪文尖



王宏志：《歷史的沉重》(香港：牛津大學出版社，2000)。

正像「歷史」的英文能指"HISTORY"被拆解為"HIS STORY"曾經讓我眼睛一亮了許多天一樣，「被寫體」，一個不知何時何地闖入視線的日語詞彙，在我搞清楚其所指究竟前，便過目不忘了；而閱讀王宏志新著《歷史的沉重》的過程，對我而言，還真可以說是一個將"HIS STORY"試譯成「他者的故事」，以及拿「被寫體」造句的過程。我想，作者之所以把這本以「從香港看中國大陸的香港史論述」為主要內容及副標題的書，最終如此命名，就是因為香港的「歷史」總是由他人說，總是被說成一齣「他者」眼中的「他者的故事」，——用我「望文生義」地造出來的句子——香港向來是最典型的「被寫體」。先是被英國人說，被英國人寫，而到了「九七大限」的時候，則又被中國大陸說，被中國大陸寫。

既然香港是「被寫體」，既然中國大陸的香港史論述是在「回歸」的歷史時刻寫，那麼，以我們對「歷史」的「明白」程度，應該不難明白：這些書寫的實際價值在於「九七」來臨前的「現實意義」，是要以歷史論述來推動回歸的進程，借「香港歷史」之名，確證香港回歸以及回歸歷程的合法性和正義性。即，與土地、主權等政治上的回歸相配合，下大力氣解決所謂香港「人心回歸」問題，起到阿爾都塞 (Louis Althusser) 意義上的「意識形態」、葛蘭西 (Antonio Gramsci) 意義上的文化「霸權」或「領導權」的作用。

因此，雖然在回歸前的兩三年裏，中國大陸「來有影去無蹤」地一陣風，出現了非常多的香港史論述，從煽情的電視系列片《香港百年》、

王宏志新著《歷史的沉重》是以「從香港看中國大陸的香港史論述」為主要內容，這是因為香港的「歷史」總是由他人說，總是被說成一齣「他者」眼中的「他者的故事」。先是被英國人說、被英國人寫，而到了「九七大限」的時候，則又被中國大陸說、被中國大陸寫。

《香港滄桑》，到嚴肅的學術著作《二十世紀的香港》、《日出日落：香港問題一百五十六年(1841-1997)》，卻都差不多是一個模子刻出來的：《鄧小平文選》、「一國兩制」，諸如此類。《歷史的沉重》中，稱之為「都給套在一個相當完整和嚴密的國家論述框架裏」，可謂一針見血的點穴之筆。然而，這樣理論上的「高屋建瓴」似乎並非王宏志的興趣所在，他更願意、也更擅長的是，在宏觀上的了悟於心並點到為止之後，對那套論述進行心平氣和、入微見著的話語分析工作，特別是對那些深刻而無形的敍述策略來個綿裏藏針、卻也鞭辟入裏的再敍述。

最典型的如，中國大陸的香港史論述，在「完整全面」的表象後，幾乎都無一例外地「遺漏了一個時段：二十世紀50年代至80年代初的三十幾年」；面對這重要的論述策略，王宏志看起來很書生氣地追問個究竟，並最終知根知柢地自問自答，指出這「不可能是無心之失，而是出於故意的刪除和抹掉」，原因有二，「一是不要讓英國人『掠美』，獨佔把香港從小漁村發展為世界大都會的功績，二是隱沒香港人本土意識的成長」。

王宏志指出，中國大陸的香港史論述，幾乎都無一例外地「遺漏了一個時段：二十世紀50年代至80年代初的三十幾年」，這「不可能是無心之失」。原因有二，「一是不要讓英國人『掠美』，獨佔把香港從小漁村發展為世界大都會的功績，二是隱沒香港人本土意識的成長」。

事實上，誠如書中所論，這被「消失了的三十年」，就當今的香港和香港人而言，我簡直要稱其為「命根子」。首先，香港經濟是在這三十年間得到極為充分的發展的，沒有香港的「經濟起飛」，就沒有香港今日的國際地位，也就不可能有今天意義上的「香港」；其次，正是在這三十年間，1949年以後第一代在香港出生，「生於斯、長於斯」的一輩人成長起來了，他們以香港為「家」，這才有了真正意義上的「香港人」；更重要的是，這三十年間，偶然又必然地發生了「1967大暴動」，給香港的發展帶來了始料不及的深遠影響，港英政府重新檢視了它的殖民統治策略，香港居民為了美好安穩生活的追求，超出了民族主義之類意識形態界限，與大陸當時的極左思潮和政治產生了離心力，第一次認定港英政府是他們「自己」的政府，從而加速了「香港人」身份認同的建立。

當然，「香港」和「香港人」也由此和祖國大陸相形疏遠了。

這自然是為了回歸而書寫的香港史論述所不願意看到的。

然而今天，當那些關於香港歷史的論述自身也已成為「回歸史」的一部分的時候，我們不能不抱歉地指出，中國大陸的所有論述對這一段歷史隻字不提、迴避了事，仍然是得不償失的。因為，「人心回歸」，確乎不只是個「文化認同」問題，更主要的，是在很好地解釋「現實政治認同」；而那些論述用心良苦，用力極猛，卻似乎把心力用錯了地方：香港回歸，於中國大陸的很多人而言，理所當然，求之不得，毋庸多言，用不着甚麼「文化霸權」去「領導」；但對於有待「詢喚」(interpellate)的理想「主體」(subject)香港人，如果你的論述不能講到要害處，不能契合他們的念想與欲望，那麼，他們就不可能「按部就班」，你再怎麼「高山流水」，即便算不上「對牛彈琴」，也怪不得「知音難覓」的。

說到「知音」，反諷的是，王宏志倒可算一個。我相信，對於中國大陸的香港史論述，再也沒有誰像他那樣執着地諦聽細品過。——自然，其結果是，那些表面上義正詞嚴的論述，根本經不起認真乃或頂真的

閱讀。或者說，是經由王宏志之手，使那些斬釘截鐵的歷史大合唱內部發出了不和諧音、自我抗辯的聲音；是《歷史的沉重》讓中國大陸的香港史論述、讓那些耳熟能詳的說法，呈現出了太多的矛盾與弔詭。

比如「1997」：一個非常明顯的矛盾是，既然強調英國霸佔香港的不合法性、所訂條約的不平等性，但為甚麼長久以來不修正或取消這些條約？更顯著地，既然不承認不平等條約，卻為甚麼還讓這個不平等條約《展拓香港界址專條》所確定下來的日期具有那麼重大的歷史意義？還真的在那一年的那一天收回香港？

比如「香港有五、六千年的文明史」：為甚麼既要讓香港古物在1997前後「再次出土」，卻在歷史敍述的時候，又盡量淡化所謂的「香港前代史」，或只是以極其美化或抒情的方式來進行？中國大陸的香港史只以極小的篇幅交代殖民地前的香港，然後又巨細無遺地討論英國人到來後的情況，這在效果上，不還是強化了「英國人創造香港」的論斷？這構不構成一種整體論述上的自相矛盾？

又比如「長期打算，充分利用」：「利用」多少帶有貶義，特別是前面加上「充分」，更給人以一種無所不用其極、以至絲毫不顧被利用者權益的感覺，——難道就從來不曾有人有此正常的感覺？更加令人疑惑不解的是，不是不斷強調香港「自古以來」便是「我們」中國「密不可分的一個組成部分」嗎？為甚麼一旦「長期打算，充分利用」起來，就頓時把「香港」從「我們」中劃分出去，變成一個被長期利用的「你」？

矛盾與弔詭，的確比比皆是，舉不勝舉。限於篇幅，再舉堪稱最精彩的一例。

「楊慕琦計劃旨在培養港人的所謂歸屬感，即抵制回歸中國，心甘情願地留在英國統治下。但即使是這樣一個居心叵測的改革，只因為表面帶有民主色彩，最終還是難逃被束之高閣的命運。」——這段論述一方面揭露了英國人借助「政改」來建立港人的認同和忠誠，從而打擊港人愛國心的卑鄙手段；另一方面又攻擊了港英政府的專制，連少許的民主也不肯給香港人。看來看去，實在是充滿辯證法的很有力的批判性分析。然而，在王宏志「抽絲剝繭」之後：

> 將二者結合在一起看，卻可以見到一段耐人尋味的潛台詞，就是這些大陸論述也同意：民主政體原來確實能夠增加香港人對港英政府的歸屬感，能夠抵制回歸中國。這是不是已經完全承認了：中國自身並沒有能夠提供足以讓人民產生歸屬感的民主政體？甚至可以更進一步：回歸中國就沒有民主？

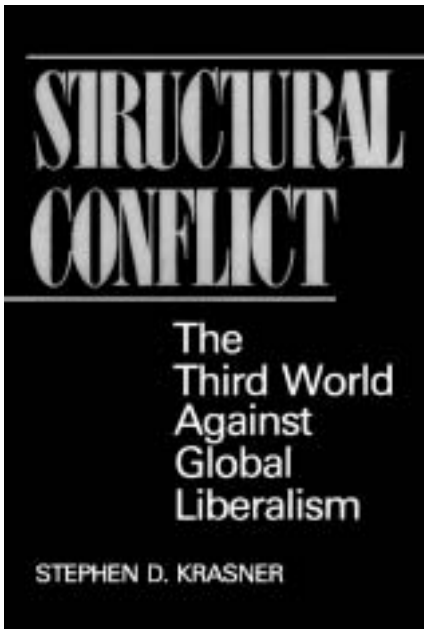
真真是不禁要為那位論者捏一把冷汗，倒吸一口涼氣。然而，誰又能說王宏志不講邏輯、「亂扣帽子」！所以，儘管語速不快，聲調不高，甚至話說得也不那麼流利，但《歷史的沉重》以其話題的不輕鬆、結論的不可辯駁，着實是可以讓人的心沉靜下來、沉重下來的，尤其，如果你也像該書的副標題那樣「從香港看」，或是對「香港」這「被寫體」有着起碼的「同情性的理解」。

我以為，王宏志的《歷史的沉重》是為了「被寫體」的書寫，我希望：我的，也是。

中國大陸的香港史論述既然強調英國霸佔香港的不合法性、所訂條約的不平等性，但為甚麼長久以來不修正或取消這些條約？既然不承認不平等條約，卻為甚麼還讓這個不平等條約《展拓香港界址專條》所確定下來的日期具有那麼重大的歷史意義？還真的在那一年的那一天收回香港？

結構衝突下的南北關係

● 李小華



Stephen D. Krasner, *Structural Conflict: The Third World Against Global Liberalism* (Berkeley: University of California Press, 1985).
斯蒂芬．克萊斯勒著，李小華譯：《結構衝突：第三世界對抗全球自由主義》(杭州：浙江人民出版社，即出)。

南北關係是冷戰後國際政治理論界一個不容迴避卻又見仁見智的問題。對南北關係的傳統分析方法主要有兩種：經濟解釋法和權力解釋法。克萊斯勒則獨闢蹊徑，提出了修正結構主義。這一視角充分利用了國家權力和國際制度兩個概念。

南北關係的實質是甚麼？其前景如何？解決之道又何在？這是戰後，特別是冷戰後國際政治理論界一個不容迴避卻又見仁見智的問題。對此，理論界的不同學派提出了各種觀點，其中美國斯坦福大學教授、著名國際政治理論家克萊斯勒 (Stephen Krasner) 的《結構衝突：第三世界對抗全球自由主義》一書頗具代表性。該書論點新穎，資料翔實，論證縝密，是南北關係研究方面不多見的佳作。

一　南北關係研究的方法論

對南北關係的傳統分析方法主要有兩種：經濟解釋法 (economic approach) 和權力解釋法 (power approach)。克萊斯勒則獨闢蹊徑，提出了完全不同的分析視角——修正結構主義 (Modified Structuralism)，或稱修正現實主義 (Modified Realism)。這一視角充分利用了國家權力 (national power) 和國際制度 (international regime) 兩個概念，一方面承認政治權力在制度創建中的重要性，認為除非得到體系中強國的支持，否則不可能建立起持久的原則 (principle)、規範 (norms)、規則 (rule) 和決策程序 (decision-making procedure)；另一方面也認識到制度一旦確立，它與權力之間的關係就變得鬆弛起來。業已確立的制度會由於高昂的破壞代價和缺乏替代選擇等原因而產生存在下去的慣性。國際組織內部的影響力分配並不一定反映構成其基礎的國家間權力分配狀

況，一國一票制的決策程序就是最明顯的例子。因而，制度並不一定與構成其基礎的權力分配格局同步變化，它還會受到制度本身的開放程度與理論思潮等因素的影響。

儘管克萊斯勒用了大量篇幅論證其方法論的有效性和相對於「經濟決定論」(這是克萊斯勒對相互依存理論、各種自由主義與人類基本需要學說 [Basic Human Needs] 的統稱) 的優越性，並做了大量個案研究，但他的這種方法論還是大有可置疑之處。首先，克萊斯勒自稱借用了沃爾茲 (Kenneth Waltz) 的結構主義分析方法，但在實際應用中卻只出現了體系層次和國家層次兩個「想像」，而沒有對國家內部決策層次的分析；其次，從各種新馬克思主義和相互依存論等其他分析視角看，南北關係本質上是經濟關係，政治衝突只是後果而非原因；最後，克萊斯勒認為在南北關係中，國家對財富的追求會讓位於對權力的追求，經濟因素必然服從於政治因素。但財富與權力，經濟因素和政治因素真能截然分開嗎？關於這一點，另一位新現實主義代表人物吉爾平 (Robert Gilpin) 的說法也許更為中肯：要明確找出國際衝突的「政治原因和經濟原因是不切實際的。正在實踐的政治動機只能用經濟來表達，每一種衝突都是權力的衝突，而權力則依賴於人力、物力和財力」。

二　南北關係的實質與發展中國家追求的目標

克萊斯勒通過對南北關係史的仔細疏理，發現了一個有趣的事實，對關於南北關係的傳統看法提出了挑戰。傳統觀念認為，南北關係的焦點在於發展中國家的落後狀態，發展中國家對現存國際秩序的挑戰是對其經濟狀況不佳的反應。克萊斯勒卻發現，戰後發展中國家的發展速度，無論相對於其歷史上的表現還是相對於北方國家同期的發展狀況，都是很快的。更為有趣的是，在60年代和70年代，在發展中國家提出國際新秩序倡議，最激烈地反對自由國際秩序之時，正是發展中國家經濟表現最佳的時期。

據此，克萊斯勒提出了兩對核心概念：權威分配模式 (authoritative allocation) 與市場導向分配模式 (market-oriented allocation)，變位權力行為 (meta-power behavior) 與聯繫權力行為 (relational power behavior)。權威分配模式指通過政治權威直接或間接分配資源，而市場導向分配模式則指資源的分配是通過個體的能力和偏好，在價值規律的作用下得以體現。聯繫權力行為指在承認既定秩序的前提下尋求價值最大化的努力；而變位權力行為則指以改變秩序本身為目的的努力。

不言而喻，發展中國家採取的是變位權力戰略，追求權威分配模式。當前國際體系的主導秩序是戰後在美國支持下建立起來的，以市場導向為基本特徵的自由國際經濟秩序 (LIEO)。因而，南北關係的實質，就表現為國際經濟新秩序 (NIEO) 與自由國際經濟秩序之爭。發展中國家追求的目標，既可能是財富，也可能是政治控制，但如果兩者發生衝突，就會為了控制而犧

當前國際體系的主導秩序是戰後在美國支持下建立起來的，以市場導向為基本特徵的自由國際經濟秩序。因而，南北關係的實質，就表現為國際經濟新秩序與自由國際經濟秩序之爭。

牲財富，奉行變位權力戰略，追求控制的最大化。

三　南北關係的前景和可能的解決途徑

關於南北關係的前景，克萊斯勒是很悲觀的。在這一點上，他雖與世界體系論和依附論等新馬克思主義的理論起點不同，卻得出了同樣的結論，即南北衝突的根源是結構性的，在可預見的將來不會有實質改善。

當然，克萊斯勒也不是一個悲觀的宿命論者。他認為三種發展趨勢可能會緩和這種緊張關係。第一，一些發展中國家可能會獲得足以應付當前國際體系衝擊的國家權力能力 (national power capability)，從而決定性地減緩國內結構上的脆弱性，如中國和印度。第二點饒有趣味，這位國際制度研究的開先河者認為，國際制度，特別是當前國際組織的衰落，是緩和南北間緊張關係的必要條件。第三點與依附論的結論相同，即南北之間脫離關係。因為發展中國家之間權力的不對稱性沒有它們與發達國家之間那麼大，因而更容易建立起彼此認可的國際制度。

如果說，克萊斯勒對南北關係的描述與解釋還比較嚴密與客觀的話，那麼他提出的緩和南北間緊張關係的三條途徑則要主觀得多。無需繁複的理論演繹，只要證之於南北關係的現實，就可見其僻陋。在全球化的趨勢下，南北間相互隔絕是難以想像的，而且也沒有一個國家可以自給自足到能置身於世界市場之外，他所列舉的兩個典型例子中國和印度，目前卻都以盡快融入世界市場為目標了。

克萊斯勒認為，南北衝突的根源是結構性的，是自由國際經濟秩序與國際經濟新秩序兩種變位權力目標之爭，在可預見的將來不會有實質改善。不過，他認為有三種發展趨勢可能會緩和這種緊張關係。

四　對本書的評價

應當承認，克萊斯勒在本書中提出的體系，作為政治理論是相當完整的。第一，它有自己的方法論：修正結構主義，它將結構主義與國際制度研究結合起來，較為成功地解釋了國家間權力分配、國際制度的自主性與國際政治結果三個變量之間的因果關係。第二，它有縝密的實證分析：在書中第二部分，將其方法論具體應用於國際金融機制、多國公司、交通運輸和全球共同財富四個個案之中，並作了精細的個案分析。第三，它得出了明確的結論：南北衝突是結構性的，是自由國際經濟秩序與國際經濟新秩序兩種變位權力目標之爭。不管同意他的觀點與否，其理論的思辯性仍給人以深刻的印象。

從克萊斯勒的理論體系看，有三個最明顯的缺陷。第一，關於行為體理性的命題，克萊斯勒先驗地認為，國際體系中的行為體像一個理性的「經濟人」，必然會根據成本—收益原理從事目標最大化的博弈，內部決策程序問題可以忽略不計。後來，克萊斯勒將國家理性的命題擴展到了國家集團，即南方世界和北方世界兩大集團理性地謀求自身的利益。對雙方內部的差異，沒有予以足夠的重視。

第二，克萊斯勒忽視了動態因素對國際關係的影響。本書的理論

起點是國家間的權力分配格局及由其所決定的國際制度，沒有考慮到權力這一概念產生的環境和它在內外條件發展中本身所發生的變化。特別是各種趨勢性因素的影響，如高科技的發展對國際關係的影響，國際社會的觀念與認知方式的變化，行為體通過「學習」獲得的「進步」等因素。

最後，與第一點相聯繫，克萊斯勒聲稱本書的分析方法借用了沃爾茲的三層次分析法，但在實際應用過程中，卻過重地強調了第三層次的作用。在這一點上，其美國同行、著名國際政治學家基歐漢 (Robert Keohane) 提出的「顛倒的第二種設想」(the second image reversed) 在理論上更為周全，即既重視國際問題的國內根源，又強調國內問題的國際背景。而克萊斯勒只強調了單向度的影響，沒有探討它們的互動過程。

「時髦」的西美爾？

● 陳戎女

西美爾著，劉小楓編，顧仁明譯，李猛、吳增定校：《金錢、性別、現代生活風格》(上海：學林出版社，2000)。

乍一看去，活躍於十九世紀末、二十世紀初柏林學術界的西美爾 (Georg Simmel) 關心的問題相當地「時髦」(就當下學界所趕的時髦而言)，單單在國內新近編譯出版的《金錢、性別、現代生活風格》一書 (以下簡稱為《金錢》) 裏就可看到現代文化、貨幣現象、生活風格、女性文化、性別關係、賣淫活動、時尚、調情心理學等聽上去既新鮮又怪異的論題，這使西美爾全然不像一位嚴肅的哲學家，儘管他是哲學科班出身。西美爾也搞社會學，而且還是當時尚屬新生事物的社會學學科的大力提倡者。是否社會學家就該像「松鼠」(科塞 [Lewis Coser]語) 般跳躍性地追逐各種時髦現象呢？古典社會學者們肯定不會以為然，可見，不過是西美爾的個人視野獨

據說，與同時代的韋伯、涂爾幹所關注的宏大的建制性社會現象相比，西美爾的視野未免過於瑣細狹小了，因而主流社會學史幾乎沒有給他甚麼機會與這些經典社會學大師相提並論。果真如此？

起點是國家間的權力分配格局及由其所決定的國際制度，沒有考慮到權力這一概念產生的環境和它在內外條件發展中本身所發生的變化。特別是各種趨勢性因素的影響，如高科技的發展對國際關係的影響，國際社會的觀念與認知方式的變化，行為體通過「學習」獲得的「進步」等因素。

最後，與第一點相聯繫，克萊斯勒聲稱本書的分析方法借用了沃爾茲的三層次分析法，但在實際應用過程中，卻過重地強調了第三層次的作用。在這一點上，其美國同行、著名國際政治學家基歐漢 (Robert Keohane) 提出的「顛倒的第二種設想」(the second image reversed) 在理論上更為周全，即既重視國際問題的國內根源，又強調國內問題的國際背景。而克萊斯勒只強調了單向度的影響，沒有探討它們的互動過程。

「時髦」的西美爾？

● 陳戎女

西美爾著，劉小楓編，顧仁明譯，李猛、吳增定校：《金錢、性別、現代生活風格》(上海：學林出版社，2000)。

乍一看去，活躍於十九世紀末、二十世紀初柏林學術界的西美爾 (Georg Simmel) 關心的問題相當地「時髦」(就當下學界所趕的時髦而言)，單單在國內新近編譯出版的《金錢、性別、現代生活風格》一書 (以下簡稱為《金錢》) 裏就可看到現代文化、貨幣現象、生活風格、女性文化、性別關係、賣淫活動、時尚、調情心理學等聽上去既新鮮又怪異的論題，這使西美爾全然不像一位嚴肅的哲學家，儘管他是哲學科班出身。西美爾也搞社會學，而且還是當時尚屬新生事物的社會學學科的大力提倡者。是否社會學家就該像「松鼠」(科塞 [Lewis Coser]語) 般跳躍性地追逐各種時髦現象呢？古典社會學者們肯定不會以為然，可見，不過是西美爾的個人視野獨

據說，與同時代的韋伯、涂爾幹所關注的宏大的建制性社會現象相比，西美爾的視野未免過於瑣細狹小了，因而主流社會學史幾乎沒有給他甚麼機會與這些經典社會學大師相提並論。果真如此？

好這些論題罷了。據說，與同時代的韋伯 (Max Weber) 、涂爾幹 (Emile Durkheim) 所關注的宏大的建制性社會現象相比，西美爾的視野未免過於瑣細狹小了，因而主流社會學史幾乎沒有給他甚麼機會與這些經典社會學大師相提並論。果真如此？

西美爾當然「時髦」(否則歐美學界不會在幾近忘記他一個世紀後重新關注起他的思想學說)，但這時髦卻與學術上流行的各色主義不相干。西美爾實質性的哲學基礎是叔本華 (Arthur Schopenhauer) 的悲觀形而上學而非二十世紀的學人趨之若鶩卻又屢屢誤讀的尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 超人哲學 (不消說尼采對西美爾也有影響，但西美爾本人卻把叔本華視為比尼采更偉大的哲學家) 。在這種並不很時髦的悲觀學說之上，他營構出了一套精緻而有趣的生命感覺論。跟主要關注社會結構、社會體系和社會制度等外在世界的韋伯不同，西美爾的形而上學思考一直盤旋在形形色色的感性碎片上。毋寧說西美爾論題之「時髦」源於他對現代性現象敏銳的感覺，因為，他的觸角已經探測到了現代生活的各個角落。現代社會的生活流變造成了現代人生存圖景的改觀，裂變為一個個「碎片」，西美爾感興趣的正是這些「碎片」。

弗里斯比 (David Frisby) 歸納出了西美爾的碎片或「瞬間圖景」的實質性內容：現代性的經驗是時間、空間和因果關係的不連貫和片斷化經歷，時間之短促易逝——剝離出永恆的現在，空間位置的不斷變化——界限與距離的消除，因果關係之偶然——歷史必然性的缺席和方式與目的顛倒。時、空、因果經驗的全面轉型導致了現代生活只能以碎片的形式存在。如何才能抓住這飛逝而過的碎片呢？西美爾以為只有去體味、考究內在經驗的變化本質。他自信其「感覺社會學」(Soziologie der Sinne) 理解社會 (特別是現代社會) 的程度比那些解剖社會外在結構和體制的研究更為深刻、精確。「根據每一種感覺的鮮明特色，每種感覺都為建構社會存在作出了典型貢獻，感覺印象的細微差別與社會關係的獨特方面相呼相應。」探究生命感覺的碎片要冒被斥之為「時髦」(抨擊者的言下之意就是「膚淺」) 的風險，但西美爾不斷實實在在地冒了這個風險，原因無他，只不過是因為他要通過這些感性碎片揭示現代生活內部的精神品質問題。

《金錢》一書收錄了西美爾勘察現代性的力作——《貨幣哲學》(*Philosophie des Geldes*, 1900) 的部分內容，「貨幣哲學」的本意就並非像《資本論》那樣單純地分析貨幣的經濟學問題，而是將貨幣與心理學、精神文化甚至形而上學聯繫起來，展現「貨幣對內心世界，對個體的生命力，對他們命運的關聯，對整體文化發揮的效果」。由此出發，西美爾現代性研究的主幹就是廓清貨幣經濟和大城市的發展對現代人的日常生活經驗和內心生活的影響。譬如，韋伯和西美爾均看到現代社會—文化的一個症候乃是理性化傾向，但韋伯料理的是「祛魅」之後理性化社會的制度轉型和科層表現，西美爾則關注文化理性化的重新定位後，現代人的心理體驗結構的再構架，以及在理性的「精神特

西美爾把叔本華視為比尼采更偉大的哲學家。在這種並不很時髦的悲觀學說之上，他營構出了一套精緻而有趣的生命感覺論。西美爾自信其「感覺社會學」理解社會(特別是現代社會)的程度，比那些解剖社會外在結構和體制的研究更為深刻、精確。

權」之下，現代人隱秘的無意識生命直感的界定，否則他大談漠然(blase)、玩世不恭(cynicism)、矜持(reserve)等現代心理品格幹甚麼。可以說，西美爾的理論目標無一例外地是把握真實的內在「生活—世界」的變化，觸撫散落在生活角落裏的心理和感覺碎片，他是以一種感性化的方式體驗着現代社會的經濟嬗變導致的文化品質的嬗變。

西美爾偏重於審理現代文化(包括社會化和個體化)的精神品質和現代個體的內心體驗結構，其言述方式的細微和思想內容的獨特，實質上完善了古典社會學理論的結構框架。國內的現代性學說主要糾纏於以韋伯為代表的實證理論和新老馬克思主義的社會批判理論，西美爾的文化現代性思想已經構成與這兩種理論的結構性張力關係。相對於韋伯的實證研究，西美爾開闢的是心理主義式的個體心性和體驗結構的現代學說；相對於馬克思主義的社會批判理論，西美爾力主的是價值中性的審美式社會解讀。故此《金錢》一書的編者才力主西氏學說「超逾了資本主義與社會主義的對立、自由主義與平等主義的兩極」。他的現代性思想會引起當代研究現代文化學說(不惟社會學)的學者們的注目，不是再自然不過了嗎？

西美爾的同時代人、與他共同搞過研究的阿特曼(S. P. Altmann)稱讚他「是對心理情緒最天才的闡釋者之一，他感受靈魂最微妙震顫的天賦無人匹敵」。也許正是因為自恃有這等天賦，西美爾才會放膽遊走在和人類內心結構相關契的各種領域。幾乎沒有甚麼領域是西美爾未曾涉獵過的，比如音樂、雕塑、建築、文學、宗教等等(但他把這些都統括在文化論題之下)，這難免給他招來治學不專、愛趕「時髦」的惡名。但，生前被指斥為「時髦」的西美爾在學術圈裏一點兒也不「時髦」(也就是說並非主流思想形態)，而今又重新「時髦」的事實難道不正是應了他論述「時尚」時的那句話：「時尚總是站在過去與未來之間的分水嶺上，因而比其他許多現象傳遞出更為強烈的現時感，起碼在時尚的巔峰期是如此。我們所說的現在往往只不過是過去的片斷與將來的片斷的結合。」

《金錢》的編者劉小楓盛讚西美爾的文筆「典雅、節制、有質感」之餘，也坦承其「幽雅的厭倦」造成譯事之難。西美爾運思行文裏典型的晦澀曖昧可能會使初讀者有困惑之感，不過這不應掩蓋其思想的穿透力。眾所周知劉小楓的現代性社會理論研究中也有對西美爾的述評，但他倒並非只是念念不忘給漢語學界提醒着西美爾思想的存在，由他編選的幾乎涵蓋了西氏所有論述宗教的經典文獻的《現代人與宗教》一書於1997年已在香港面世，如今讀者又有幸讀到《金錢》一書。這兩本書加上十年前出版的那本隨筆集《橋與門——齊美爾隨筆集》就是目前筆者所見到的西美爾漢譯成書的全部了(又，據傳台灣有《金元哲學》〔即《貨幣哲學》〕的譯本，但遍尋未果)。本書編譯和審校的嚴謹讀者一讀便知。筆者幾年前曾見到從英文譯出的原譯稿，審校者又對照德文通校，改動較大，且增補了諸多對讀者有益的德語關鍵詞原文以及頗見功力的譯註。

國內的現代性學說主要糾纏於以韋伯為代表的實證理論和新老馬克思主義的社會批判理論，西美爾的文化現代性思想已經構成與這兩種理論的結構性張力關係。故此《金錢》一書的編者才力主西氏學說「超逾了資本主義與社會主義的對立、自由主義與平等主義的兩極」。

改革時期的少數派聲音

● 申明民

余征主編：《〈真理的追求〉十年文萃》，上、下冊（北京：金城出版社，2000）。

1989年的確是中國改革的一個重要轉折點。如果說此前改革只是在舊體制的基礎上行進的話，那麼此後則主要是在改革自身後果的基礎上展開。就在1988年，黨的總書記提出了改革進入攻堅階段的觀點，意指改革已產生了複雜的社會後果——包括它自己的制約和反對力量，而不再是一個單向推進的過程。當年遍及全國的學生抗議運動只不過是這種困境的強烈表現。1989年後，雖然鄧小平強調黨的十三大政治報告「一個字都不能動」，但實際上十三大的某些重要觀點卻銷聲匿迹了，黨在繼續推進經濟改革的同時，在政治體制改革方面進行了實質性的策略調整，尤其是加強了意識形態和黨的組織建設。這種轉變的政治力量基礎乃是對改革的市場化走向持懷疑態度、對改革造成的「非黨化」現象持反對態度的保守勢力的集結。他們絕大多數是在改革之初即退出權力一線的老幹部，由於參與較少而對改革的負面後果缺乏寬容，他們所有觀點的核心就是肯定傳統社會主義，1989年事件為他們提供了要求限制改革方向的絕妙藉口，以此為契機他們創辦了《高校理論戰線》、《中流》、《當代思潮》等刊物作為宣傳輿論孔道，中國社會科學院新聞與傳播研究所於1990年7月創辦的《真理的追求》則是其中導向最鮮明的理論旗幟。《〈真理的追求〉十年文萃》是1990年7月至2000年7月間《真理的追求》雜誌發表的主要文章的彙編，它相當完整地體現了這十年間有關改革的保守主張，從一個側面反映了有關改革的意見分歧。

1989年後，黨在繼續推進經濟改革的同時，在政治體制改革方面加強了意識形態和黨的組織建設。這種轉變的政治力量基礎乃是對改革的市場化走向持懷疑態度、對改革造成的「非黨化」現象持反對態度的保守勢力的集結，以此為契機他們創辦了《高校理論戰線》、《中流》、《當代思潮》等刊物作為宣傳輿論孔道。

從思想基礎來看，保守觀點堅持馬克思主義階級觀點和階級分析方法的普遍適用性，尤其是全盤繼承了馬克思對市場的批判態度，認為資產階級對工人剩餘價值的剝削是市場的本質特徵。以此來評價西方資本主義國家的價值觀，它特別強調其民主、自由、人權的階級性和對社會主義國家「和平演變」的危險性。它從列寧有關帝國主義侵略性的論斷出發，解讀中國與美國乃至整個西方世界的利益衝突。很明顯，對於每一個脫胎於現存學校政治教育體系的人，這些都是耳熟能詳的說教，但有所不同的是，它們在這裏恢復了原初意義上的戰鬥性，是作為與社會主義世俗化的強大勢力相抗爭的「匕首和投槍」出現的。比如，對於備受推崇、早已佔據了主導地位的西方經濟理論，保守派不僅以「庸俗經濟學」的不屑姿態對待之，而且首先將其解讀為資產階級意識形態，從政治的角度將其樹立為反動。它堅持認為，「社會主義社會中的階級鬥爭是一個客觀存在」，因此，階級分析方法在中國現實政治中仍是有用的。在意識形態領域，它是中共在1999年「法輪功」事件後恢復了的「無產階級思想不去佔領，資產階級思想就必然去佔領」觀點的極力推動者。

在如何對待歷史的問題上，保守觀點盡最大可能肯定社會主義國家的歷史，肯定過去用階級觀點對歷史所做的正統解釋，它將改革嚴格地定位於社會主義制度的自我完善和加強。中國的經濟改革從一開始就是與反思歷史的潮流並行展開的，最初只是限於反思「文革」，進而「文革」成為某種社會主義模式的典型受到解剖和批判，沿此理路上溯，社會主義所代表的革命模式亦受到整體性質疑。對於這種傾向，保守派高度警覺，堅決反對任何有可能損害社會主義形象的反思歷史的努力。比如，關於辛亥革命所開闢的激進的政治現代化道路的負面效果、西方資本主義入侵對中國社會近代化的積極影響等反思性觀點，一律受到百分之百的批判。尤其是圍繞中共黨史、1949年後中國當代史，從史論的基本方法（是馬克思主義的還是「脫離政治的『純』史學」？）到若干具體問題的評價（比如工業化戰略的得失、對建國前30年經濟建設的評價、對毛澤東的評價、腐敗問題等），它維護共產黨真理化身和絕對領導地位的立場和意圖得到了充分體現。這種立場的選取，是因為它意識到，否定歷史往往會導致整個大廈的坍塌，「滅人之國，必先去其史」。在這裏，它從蘇聯演變的歷史中汲取了不少教訓，它認為，蘇共倒台和蘇聯解體的重要原因之一便是不加控制的對蘇共歷史的歪曲、中傷，導致了對蘇聯社會主義歷史和馬列主義的完全否定，引起了思想上的極度混亂。在這本書中，有相當篇幅的文章是為斯大林辯護的，這與社會主流觀點對斯大林模式的批判形成了鮮明對比。

由於中國改革前的政權危機是多方面的，所以改革必然會在社會和國家生活的各個方面產生連帶效應；但另一方面，鑒於共產黨政權的政治性質，起初只有經濟改革在意識形態上是可接受的。所以，經

中國的經濟改革從一開始就是與反思歷史的潮流並行展開的，社會主義所代表的革命模式受到整體性質疑。保守派堅決反對任何有可能損害社會主義形象的反思歷史的努力。這種立場的選取，是因為意識到，否定歷史往往會導致整個大廈的坍塌，「滅人之國，必先去其史」。保守派從蘇聯演變的歷史中汲取了不少教訓。

濟改革從一開始便承載着過多的使命，「發展是硬道理」的思想表明，改革設計者寄望經濟改革能解決廣泛複雜的社會政治問題。這種政治隱退或寓政治於經濟之中的改革模式進展到一定階段，表露出來的經濟問題就日益政治化。在經濟改革所引起的敏感問題上不迴避發表意見，是保守派的一個突出特點，《真理的追求》所發表的文章有相當一部分是就此展開辯論的。比如，公有制的政治地位和性質問題，可以說是共產黨在社會主義界定問題上退卻的「底線」。因為不再將「公有制為主體」當作本質屬性的社會主義，將成為徹頭徹尾的民主社會主義。因此本書中有關的幾篇文章堅決反對將公有制視作一種單純的經濟手段，而且，它還反對對公有制和「公有制為主體」的內涵進行新的詮釋，反對將股份制等生產的社會化制度形式理解為公有制，反對將公有制的主體地位理解為對國民經濟的控制力。與此相應，它對非國有經濟亦採取了傳統的態度，它迴避「私有經濟」的說法，而寧願使用「私營經濟」概念，一字之差反映的是對社會主義是否能容忍私有的問題的不同態度；它反對私有制在經濟效率上優越於公有制的認識，反對產權神話，反對任何形式的或明或暗的非國有化；它認為「社會主義經濟」不等於「社會主義市場經濟」，這一區分的重大政治意義在於，在黨和國家憲法已明確提出「私有經濟是社會主義市場經濟重要組成部分」的形勢下，表明對私有經濟登堂入室的反對態度，從中也不難看出對黨的政策走向的不滿情緒。保守派對私有經濟崛起所產生的政治後果（尤其是意識形態方面的後果）也極為敏感和警覺，它直言，中國已出現了一個靠剝削勞動者剩餘價值為生的資產階級，他們主張政府「為納稅人服務」，並在某些地方已取得政治上的相當地位，因此，它要求堅決執行黨於1989年做出的「不允許私營企業主入黨」的規定，否則，黨有可能面臨變色的危局。

在經濟改革所引起的敏感問題上不迴避發表意見，是保守派的一個突出特點。比如，對私有經濟崛起所產生的政治後果，它直言，中國已出現了一個靠剝削勞動者剩餘價值為生的資產階級，並在某些地方已取得政治上的相當地位，因此，它要求堅決執行黨於1989年做出的「不允許私營企業主入黨」的規定，否則，黨有可能面臨變色的危局。

在共產黨的改革中，出現意見分歧是必然的，江澤民曾總結說：「在改革開放問題上，實際上存在着兩種截然不同的主張」，一種是堅持四項基本原則的改革開放，一種是主張資產階級自由化的改革開放（《在慶祝中華人民共和國成立四十周年大會上的講話》）。由於這一講話是在1989年的特定政治環境下作出的，因而並沒有把反對改革的意見當作主要問題提出來，鄧小平1992年南巡講話中「既要反右也要防左」的精神，就是對江的這一看法的糾正。實際上，在改革問題上存在三種意見主張：第一種要求朝着西方制度模式改進，常有意無意地忽略意識形態上的問題，這可以稱作激進觀點；另一種與此相反，可以稱為保守觀點，它認為社會主義制度優越性的基礎是不可變更的，改革只能限定在完善社會主義和加強黨的領導的範圍內，它考慮問題有濃重的意識形態情結，要求「政治上正確」；第三種觀點體現為當政者的政策體系，與漸進改革路徑選擇相適應，它在激進和保守觀點之間進行平衡並產生一種穩健的改革主張。

隨着改革的推進，保守派力量越來越受到削弱，可以說，自從最

高層下定了改革決心以後，保守派在對政策取向的影響上就一直處於少數派地位，因為無論它怎麼做，都以不改變改革本身為限度。在1989年後，可以說它的少數派地位已注定無法扭轉，由激進派倡導走向的改革已踏上了一條不歸路。不過，值得指出的是，對於維護穩定的改革秩序來說，保守力量與激進力量同樣重要，二者都承擔着不可或缺的制度功能，失去了任何一方，改革的自我控制系統都會因失衡而破壞。絕不能忽視保守觀點的正面功能，它對漸進改革的平衡推進發揮着不可取代的功能，是中國漸進改革的模式選擇所必須的，它不但在時時提醒改革者在行動時注意並重視腳下的基礎到底是甚麼，而且在激進改革派還不夠成熟的情況下，起着維護國家穩定的功能。因此，改革作為邁向民主社會的過程，應當對作為少數派的保守力量給予應有的尊重，否則，所謂的改革派也只不過是在鍛造新的專制，民主不可能瞬間從天而降，也沒有任何人、任何組織能宣稱代表民主。

正如其在本書前言中所表明的那樣，保守派「不屑於隱瞞自己的觀點」。《真理的追求》所形成的「論戰」風格是極其鮮明、犀利的，「被混蛋稱讚，不如戰死在他手裏」，它常常對很有權勢的社會名流進行公開點名批評，對改革時期的官僚腐敗作言辭激烈的抨擊，甚至對黨的領導人已講過的東西提出異議。似乎有點不可思議的是，這種「噪音」竟然能在中共輿論控制的環境下存在！這是一個饒有趣味的問題，它表明中共的輿論體制對保守觀點預留了自由言論的孔道，也就是說，保守派的聲音對言論自由進程起着促進作用，正是(或許只能是)保守派的存在使現體制在一定程度上學會了接受言論自由，體制改良的可能性也由此蔭生。

《真理的追求》所形成的「論戰」風格是極其鮮明、犀利的，它常常對很有權勢的社會名流進行公開點名批評，對改革時期的官僚腐敗作言辭激烈的抨擊，甚至對黨的領導人已講過的東西提出異議。似乎有點不可思議的是，這種「噪音」竟然能在中共輿論控制的環境下存在！

圖片來源

封面、封二　王苗作品；文字：金觀濤。

頁8、34、79、139　資料室圖片

頁30、31　劉小軍作品。

頁63　方唐：《假如》。

頁76　趙清閣：《白蛇傳》(上海：上海文化出版社)，封面。

頁97、98、99　方元提供。

頁100、封底　何應豐提供。

頁108　*Nature* **410**, 419 (22 March 2001).

頁131　《當代中國文化名人傳記畫冊．夏衍》(杭州：浙江攝影出版社，1993)。

頁137　鄭家棟：《斷裂中的傳統——信念與理性之間》(北京：中國社會科學出版社，2001)，封面。

頁143　高華：《紅太陽是怎樣升起的——延安整風運動的來龍去脈》(香港：中文大學出版社，2000)，封面。

頁149　王宏志：《歷史的沉重》(香港：牛津大學出版社，2000)，封面。

頁152　Stephen D. Krasner, *Structural Conflict: The Third World Against Global Liberalism* (Berkeley: University of California Press, 1985), cover.

頁155　西美爾著，劉小楓編，顧仁明譯，李猛、吳增定校：《金錢、性別、現代生活風格》(上海：學林出版社，2000)，封面。

頁158　余征主編：《〈真理的追求〉十年文萃》，上、下冊(北京：金城出版社，2000)，封面。

封三　「進念．二十面體」提供。

編後語

在陳水扁當政一周年前夕，台北市出現了蔣經國的巨型畫像，旁邊大字標語寫着「過去一年．苦了大家」。一年前，台灣民眾以民主方式順利完成政黨輪替，結束了國民黨的長期管治。可是，一年來台灣政治、社會、經濟局面日趨惡劣，民心渙散，就連執政民進黨也不得不承認出現管治危機。本刊邀請多位台灣學者從不同角度檢討過去一年台灣政治與社會的變化及趨勢。

朱雲漢從歷史條件和憲法制度資源角度分析國民黨與台灣的民主轉型。他指出，蔣經國在70年代開始主動推進黨內權力結構本土化，以及80年代中後期的一系列政治自由化措施，一方面和平地實現了台灣政治體制與政黨體質的雙重轉型；另一方面，90年代李登輝路線激化了一直隱伏國民黨內的「中國人認同」與「台灣人認同」的對立，最終使國民黨一分為三，並在去年的總統選舉中落敗。顏厥安以自由／保守、本土派／親華派這兩對範疇概述一年來台灣政治力量生態的演變。他認為，民進黨積極追隨李登輝路線及其遺產，阿扁執政一年，已徹底瓦解台灣本土自由派力量，今後「危機社會」的特徵將在台灣政壇和社會發展中一一顯現。林繼文則從民主政治的基本條件出發，考察台灣的人民授權、行政、立法三者的關係，剖析為何台灣實現了政黨輪替卻成效不彰，他指出政黨輪替只是民主的第一步。夏珍回顧了過去一年台灣朝野政局，特別對在今年年底國會選舉中民進黨與泛國民黨系角力的形勢作出分析預測。與上述四篇政治分析文章不同，江明修、陳定銘簡評近兩年來在台灣如雨後春筍般創立的社區大學，並期待它們在促進社區居民的政治參與和建構公民社會方面發揮積極作用。

適逢香港回歸四周年，本期有多篇文章分別從建築、戲劇、文學反思香港當代文化。方元用「斷層」來概括後殖民地時期的香港城市景觀。他認為，香港建築斷章取義的異國情調、令人驚訝而又無所適從的新舊對比，正反映了移民社會對歷史支離破碎的記憶。梁偉詩則分析了香港的小眾文化——幾個實驗劇場的近期探索，生動地展現出當代香港人那種迷茫無奈中的真誠，動盪變化中的開放心靈。而羅崗、陳岸峰以及倪文尖評王宏志的新著，則都是藉解讀香港文學、電影作品，來分析香港的身份認同、土本意識和城市想像是如何建構的。

除上述港台政治文化兩組文章外，本期「百年中國與世界」三篇論文以及徐賁用當代大眾犬儒主義理論剖析中國當權者和民眾種種表現形式，都給人以啟迪。最後，還要向讀者特別推薦逄之一文。該文詳細介紹了哈貝馬斯4月在京滬兩地演講和會談的內容和學術交流之外的花絮。與上一世紀的杜威、羅素、薩特的中國之行一樣，新世紀初哈貝馬斯的到訪為沉寂已久的大陸知識界帶來一陣興奮；現在大師走了，也能為中文思想界帶來同樣深遠的影響嗎？

二十一世紀評論

多元現代性與全球化

野蠻主義與現代性

● 艾森斯塔特
(Shmuel N. Eisenstadt)

一

野蠻主義不是前現代的遺迹和「黑暗時代」的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。現代性不僅預示了形形色色宏偉的解放景觀，不僅帶有不斷自我糾正和擴張的偉大許諾，而且還包含着各種毀滅的可能性：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。儘管種族滅絕和戰爭的野蠻主義至少潛在地存在於一切人類社會中，但是，它在現代性中卻呈現出一些獨特的——也許是最可怕的——發展態勢。納粹大屠殺恰恰發生在現代性的中心，成為現代性的負面毀滅潛能的極端表現和象徵，顯明了潛藏於現代性核心的野蠻主義。

野蠻主義不是前現代的遺迹和「黑暗時代」的殘餘，而是現代性的內在品質，體現了現代性的陰暗面。現代性不僅預示了形形色色宏偉的解放景觀，不僅帶有不斷自我糾正和擴張的偉大許諾，而且還包含着各種毀滅的可能性：暴力、侵略、戰爭和種族滅絕。

二

野蠻主義的根基在於人性的某些基本特徵，在於人類社會和文化以及社會秩序的建構。尤其重要的是，社會秩序的建構包含着對社會秩序的內在的矛盾態度①，這種矛盾態度成為野蠻主義賴以產生的溫牀。追根溯源，對社會秩序的矛盾態度又產生於人類特有的相對開放的生物學活動②，產生於對這種開放性的——無論多麼模糊的——意識，產生於與此密切相關的死亡意識(體現於修建墳墓和紀念碑等獨特的人類活動中)。這種意識導致了生存上的不確定性和焦慮感。

不同集體的制度疆界、不同的意義系統被建立起來，其焦點就是要克服生存焦慮。這些努力又與權力的施行緊密結合起來，產生了社會秩序的合法化問題，並且使這個問題成為生存焦慮的核心要素。

疆界的建構既包含着積極的可能性，又包含着破壞的可能性。其建設性方面在於，疆界的建構產生了信任關係，捨此不足以確保持續不斷的人類互動，也不會有甚麼創造性可言。其破壞潛能則在於，疆界的建構涉及到權力的施行與合法化，因而就讓人感到社會秩序的專斷和脆弱，對社會秩序產生一種強烈的矛盾情結。這種矛盾情結造成了暴力和侵略傾向，最突出地表現在對他人的排斥，把他人當作矛盾情結的焦點或目標：他人不僅是陌生的，而且是邪惡的。

三

社會秩序的建構、集體認同和意義系統及其疆界的建構必然包含着積極的和破壞的潛能。這兩種潛能在一切人類社會中發展起來，儘管所採取的方式各不相同。

社會秩序的建構、集體認同和意義系統及其疆界的建構必然包含着積極的和破壞的潛能。這兩種潛能與下述情況密切關聯：在近代社會，關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流的地位的觀念發生了獨特的變化，集中體現在現代性文化方案中。

同樣，積極傾向和毀滅傾向也在近代社會發展起來，它們與下述情況密切關聯：在近代社會，關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流的地位的觀念發生了獨特的變化，集中體現在現代性文化方案中。現代性方案，亦即最先在西方發展起來的現代性文化方案，導致了關於人的主觀能動性、自主性及其在時間之流中的地位的觀念的獨特變化，加劇了社會秩序建構的積極潛能和破壞潛能之間的緊張衝突，突出了人的自主性和自我調節的挑戰，以及對這種自主性和自我調節的意識③。

韋伯 (Max Weber) 對這一文化方案的核心要義作了最精當的表述。弗邊 (James D. Faubian) 曾經闡述了韋伯的現代性概念。按照他的看法，「韋伯從他所說的『倫理公設』的解構中發現了現代性的存在閾限，這個倫理公設就是，『世界是由神意注定的，因而就是一個有意義的、倫理取向的宇宙。』」「韋伯所斷言的是 (不管怎樣，我們至少可以從他的斷言中推導出如下論點)，現代性的閾限在於：宇宙為神意注定的公設逐漸失效了；只有當已經設定的宇宙的正當性不再被視為理所當然、不再無可非議時，才會有現代性，才會有這種或那種現代性。反對現代性的人拒絕這種非議，無論發生何種情況，都對這個宇宙的正當性深信不疑。」「我們可以從中推導出兩個命題。第一個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都是對同一個生存問題的回應。第二個命題是，形形色色的現代性，不管它們還包含其他甚麼內容，都恰恰是一些對該問題無所觸動的回應。通過這種回應而系統表述的有關生活與實踐的觀點既沒有超出這個問題，也沒有否認這個問題，甚至服從這個問題。」④

所有這些回應都對問題無所觸動。正是由於這個事實，通過現代性方案發展起來的反省意識超越了成形於軸心文明時代的那種反省意識⑤。通過現代性方案發展起來的反省意識，不僅把焦點落在對某一社會或文明的超越理想和基本本體論概念作出不同的解釋的可能性上，而且還對這種理想和與之相聯繫的制度模型的給定性提出質疑。它產生了這樣一種意識：這些理想和模型具有多元性，這些理想和概念的確有可能遭到辯駁。

與這種意識密切關聯，人的自主性相應地受到了強調，這構成了這一方案的深層核心。這是他的或她的自主性。所謂自主性是指，人們從傳統政治和文化權威的枷鎖中解放出來，不斷擴展個人的和制度的自由與活動領域，不斷擴展人的活動、創造性和自主性。相應地，這個方案十分強調社會成員的自主參與，要求社會成員參與社會和政治秩序的建構；它強調所有社會成員都有機會自主地進入這些秩序及其中心場域。這個方案還涉及到一種關於未來的觀念：那些能夠通過自主的人的主觀能動性或歷史的前進而實現的可能性被開闢出來。

這些不同的概念結合在一起，促使人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。在這個方案內部發展出兩種相互補充、但又潛在地相互矛盾的傾向，旨在尋求建構社會的最佳途徑。第一個傾向是，首先在歷次大革命中、以後又以鏡像的方式在浪漫主義運動中成形的現代性方案也許在人類歷史上第一次產生出這樣一種信念：彌和超越秩序與現世秩序的裂隙、通過人的有意識行動在現世秩序和社會生活中實現某些烏托邦和末世論理想，是完全可能的。第二個傾向是，人們日益認識到個體和群體的多元目標、多元利益的正當性，認識到對共同利益的多元解釋⑥。

四

現代性方案的基本特徵是，開放的未來與人的自主性結合了起來，與此同時，人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。這兩個特徵決定了現代政治秩序以及集體認同和疆界的前提。現代性政治方案的核心是，政治秩序的傳統合法化已經崩潰；與此相應，建構政治秩序的各種可能性被開闢出來，在如何建構政治秩序的問題上，也出現了衝突的可能性。它把反叛的傾向、思想上的反律法主義與建立中心、設立制度的強烈傾向結合起來，引起了社會運動、抗議運動。這些運動成為政治過程的一個持久組成要素⑦。中心被賦予了超凡魅力，與此同時，各種抗議主題和象徵又被吸納進中心。抗議主題或象徵成為現代超越理想的組成部分，成為這些中心的前提的正當要素。平等和自由、正義和自主性、一體性和認同作為抗議主題，構成了以人的解放為宗旨的現代性方案的核心。這些主題被中心所吸納，從而預示了一種根本性轉變：各宗教教派的烏托邦理想變成了政治和文化方案的核心要素⑧。

現代性方案的基本特徵是，開放的未來與人的自主性結合了起來，與此同時，人們相信，通過人的有意識活動積極形塑社會是完全可能的。這兩個特徵決定了現代政治秩序以及集體認同和疆界的前提，從而預示一種根本性轉變：各宗教教派的烏托邦理想變成政治和文化方案的核心要素。

同樣，人們不斷從反思的層面上對近代集體疆界的建構、對集體認同的建構提出質疑⑨。集體認同和疆界不是給定的，也並非由某一超越理想和權威、或永久性習俗所預先決定。它們不僅構成了反思意識的焦點，而且構成了衝突和鬥爭的焦點，經常由於與各種民族運動或民族主義運動的關聯而帶有強烈的意識形態色彩。衝突和爭論主要圍繞以下幾個方面而展開：第一，在集體認同的基本要素（包括市民要素、原生和普遍主義要素、超越的「神聖要素」）中，哪一個更為重要？應該採取甚麼方式將其制度化？第二，日益按領土來確定的政治

疆界與文化集體疆界在多大程度上是相互關聯的？第三，這些集體的領土的和特殊主義的要素與更為廣泛的普遍主義要素之間有甚麼關係？

五

所有這些爭論都圍繞現代性文化和政治方案的內在矛盾而展開。從現代性的破壞潛能的發展來看，從意識形態和制度兩個層面來看，最嚴重的緊張衝突在於，一方面存在着絕對化、總體化的思想和實踐，另一方面又存在着多元主義的思想和實踐。人們一方面接受不同的價值觀、信念和合理性，另一方面又以一種總體化的方式把這些不同的價值觀和合理性合併起來，表現出一種將其絕對化的強烈傾向。

現代性文化和政治方案的內在矛盾主要圍繞以下兩者之間的關係展開：一方面是多元化的個體和集體利益的正當性，以及對共同利益和社會秩序的不同解釋的正當性，另一方面是與多元性相對立的全控意識形態的正當性。

從現代性方案的文化意識形態方面來看，把不同的合理性合併起來的傾向最主要地體現在啟蒙主義理性至上的原則。這一原則把價值理性 (Wertrationalität) 或實質理性統攝於以技術統治為特徵的工具理性 (Zweckrationalität) 之下，或者把它統攝於一種總體化的道德烏托邦理想之下。在現代政治話語和實踐中，這些緊張衝突主要圍繞以下兩者之間的關係展開：一方面是多元化的個體和集體利益的正當性，以及對共同利益和社會秩序的不同解釋的正當性，另一方面是與多元性相對立的全控意識形態的正當性。

通過現代性而發展起來的一種主要極權主義意識形態強調集體優先的原則。集體被看成是獨立的本體論實體，其根基是一些原生的和精神性的特徵，尤其是民族集體精神。另外一種極權主義意識形態是雅各賓主義意識形態，其歷史淵源可以追溯到中世紀的末世論思想。這種意識形態強調政治優先的原則，相信能夠通過政治重建和改造社會⑩。

在集體認同的建構過程中，這些緊張衝突主要表現在一系列的矛盾中。一方面，集體認同的原生的和／或雅各賓式的普遍主義要素被絕對化了；另一方面，這種建構又採取了一種公開的、多元化的程序。一方面，社會和文化空間出現了一種同質化傾向；另一方面，多元空間又被建構起來，為異質的認同提供了可能性。

無論這些集體主義和專制主義意識形態之間有何差異，它們都有一個共同特點，就是懷疑公開的政治程序和制度，尤其是代議制和公開討論的制度。其次，它們都表現出一種專制獨裁的傾向，排斥他人，並且竭力把被排斥者妖魔化。

六

正是在這些張力——尤其是多元主義和極權主義之間的張力——的框架內，形成了現代性方案的內在破壞潛能的各種特殊模式。這些破壞潛能最充分地表現

在暴力、恐怖和戰爭被意識形態化和聖化了。這種現象最早出現在法國大革命中，後來又出現在浪漫主義運動中。近代以來，民族國家逐漸得到了制度化，為公民身份和集體認同的建構提供了重要空間。歐洲民族國家體系得以形成，並且依靠帝國主義和殖民主義勢力擴張到世界其他地區，而這種擴張又憑藉現代性文化方案而取得合法性。所有這一切得到了戰爭和通訊技術的進一步強化。

這些破壞潛能——現代性的「創傷」——在第一次世界大戰後清楚地表現出來，在第二次世界大戰期間，尤其在納粹大屠殺中更是暴露無遺。人們對進步的必然性、對現代性與進步的關聯產生了懷疑。不過，說來也怪，在二戰後的頭二三十年間，現代性的這些破壞力量卻遭到了忽略，基本上被排除在現代性話語之外。最近一段時間，這些破壞潛能又在現代舞台可怕地復活了。在前蘇聯的一些加盟共和國、斯里蘭卡、科索沃、柬埔寨、盧旺達，都相繼爆發了「種族衝突」。

在多元主義和極權主義之間的張力的框架內，形成了現代性方案的內在破壞潛能的各種特殊模式。這些破壞潛能最充分地表現在暴力、恐怖和戰爭被意識形態化和聖化了。這種現象最早出現在法國大革命中，後來又出現在浪漫主義運動中。這些破壞潛能——現代性的「創傷」——在第一次世界大戰後清楚地表現出來。

七

在現代歐洲，野蠻主義究竟在多大程度上變成了現實呢？這主要取決於總體化、極權化傾向與多元化的開放傾向之間的張力。尤其重要的一個影響因素是，在現代集體和政治秩序的建構過程中，原生的認同要素（在現代被重構為民族主義）與傳統的宗教或世俗要素、普遍主義要素與市民要素之間的持久張力在一定程度上得到了解決。

正因為原生要素在集體認同的建構過程中，以多種多樣的方式與市民要素和普遍主義要素交織在一起，現代野蠻主義的內核及其固有的排他主義傾向才被減至最低限度⑪。在英國、荷蘭、瑞士和斯堪的納維亞國家，集體認同是通過原生要素、宗教要素與市民要素、普遍主義要素的緊密交織而形成的（當然也不乏衝突和緊張）。由於沒有否定原生要素和宗教要素，就給多元化安排留下了廣闊餘地。相應地，在這些國家，啟蒙主義的世俗取向（經常帶有強烈的自然神論色彩）與各新教教派的宗教取向之間並沒有發生過於激烈的衝突。

但是，在中歐（尤其是德國）和南歐，情況就有所不同了。在這些國家，原生要素、市民要素和普遍主義要素處於衝突的關係中，傳統的宗教要素與現代的普遍主義要素也互相抵觸。民族國家的建構與這些衝突糾纏在一起，經常導致不同類型的憲政安排的危機和崩潰。在一些威權政體下，例如在全控式法西斯主義運動或國家（民族）社會主義運動中，原生要素帶上了濃重的「傳統」威權主義色彩，而各種「左派的」雅各賓主義運動則偏重於極權化的普遍主義要素。

雅各賓主義要素與傳統要素在近代政體的合法化過程中不斷發生衝突，從而產生了一系列問題。在這方面，法國就是一個最典型的例子，儘管其政體、集體認同和疆界具有相對的連續性。從法國的例子可以看出，在這些條件下，多元傾向和安排並非輕而易舉地發展起來，結果，在民主憲政政體的制度化過程中不斷出現騷動和混亂。

八

在歐洲——以及歐洲以外的地區，不同集體認同模式的建構受制於特定的制度條件，其中最重要的是中心的靈活性、精英階層的開放性、以及精英階層與更廣大的社會階層之間的關係。在歐洲，後來也在其他社會，極權類型的集體認同與形形色色的極權政體和強硬中心有一種強烈的親和性，而多元化的集體認同(原生要素、市民要素和神聖要素相互交織)則與靈活的中心相聯繫，不同階層之間也互相稟持一種開放態度。市民社會的發展必須具備一系列關鍵條件：既強大而又靈活、開放的中心，多元化的集體認同模式，主要社會階層自主參與中心的活動。市民社會在很大程度上保持着獨立於國家的自主性，但與此同時又保持着在國家內部的自主性，能夠自主參與國家的活動，參與制訂政治遊戲規則。正是在這樣的條件下，野蠻主義和排他主義傾向才有可能被減至最低限度。

九

市民社會的發展必須具備一系列關鍵條件：既強大而又靈活、開放的中心，多元化集體認同模式，主要社會階層自主參與中心的活動。這樣，野蠻主義和排他主義傾向才有可能被減至最低限度。這種多元化的集體認同和強大而靈活的中心衰落之後，便出現了兩種主要的極權化形態：共產主義和極端法西斯主義(尤其是國家社會主義)。

這種多元化的集體認同和強大而靈活的中心衰落之後，便出現了兩種主要的極權化形態：共產主義和極端法西斯主義(尤其是國家社會主義)。這兩種政體和運動都表現出野蠻主義傾向，充滿破壞性和激烈的排他性，將他人妖魔化，必欲置之死地而後快。

這一點在最近圍繞貝桑孔(Alan Besancon)的論題所展開的討論中得到了強調。貝桑孔在《共產主義記過冊》(*The Black Book of Communism*)中把共產主義與國家社會主義徹底等同起來。這種觀點值得商榷。共產主義與法西斯主義雖有許多相似性，但卻存在着一個重要區別。正如科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)和馬拉(Martin Malla)在評論貝桑孔的論點時指出的，現代性文化和政治方案包含着普遍主義和潛在的兼容主義要素，而共產主義和法斯西主義之間的區別就在於對這種普遍主義和兼容主義的態度。

社會主義和共產主義運動完全處於現代性文化方案——尤其是啟蒙運動和歷次大革命——的框架之內。這些運動在批判現代資本主義社會時偏重於現代性方案的不完整性。儘管共產主義政權因其極權取向而採取了野蠻的、排他主義的行動，從而抵消了兼容的傾向，但它卻蘊含着一種兼容的潛能。因此，在共產主義政權和運動中，有可能發展出一種抵制的傾向。這種傾向至少潛在地挑戰了共產主義政權的野蠻和排他性實踐。

極端的法西斯主義或國家社會主義政權主要致力於重建現代集體的疆界，否定現代性文化方案的普遍主義要素，無論在思想上，還是在實踐上都表現出一種全盤排他性、全盤野蠻化的傾向，將被排斥者徹底妖魔化，其內部不存在對這些思想和實踐發起挑戰的可能性。當這兩種極權傾向結合在一起時(例如在柬埔寨)，就釋放出現代野蠻主義的一些最恐怖的方面⑫。

所有這些破壞潛能都是現代性方案的固有因素，其最充分的體現莫過於暴力、恐怖和戰爭的意識形態化。從思想上徹底排斥他人，將他人妖魔化，這並非古老的「傳統」力量的爆發，而是按照現代方式對貌似「傳統」的力量進行重構的結果。科拉科夫斯基說得好，現代性的確「處在永無止境的試驗中」⑬。

劉鋒　編譯

從思想上徹底排斥他人，將他人妖魔化，這並非古老的「傳統」力量的爆發，而是按照現代方式對貌似「傳統」的力量進行重構的結果。科拉科夫斯基說得好，現代性的確「處在永無止境的試驗中」。

註釋

① 這些分析基於S. N. Eisenstadt, *Power, Trust and Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), esp. chaps. XII and XIII。

② E. Meyer, "Behavior Programs and Evolutionary Strategies", *American Scientist* 62 (1984): 651.

③ 對現代性文化方案和現代性的不同歷史經驗的分析（尤其是歐洲社會），參見S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity and Change* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999); idem, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)。後面一本書有詳盡的書目。

④ James D. Faubian, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Constructivism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 113-15.

⑤ 關於軸心文明，參見S. N. Eisenstadt, "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics", *European Journal of Sociology* 23, no. 2 (1982): 294-314; idem, ed., *The Origins and Diversity of Axial-Age Civilizations* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1986)。

⑥ 此處的論述，可參看艾森斯塔特發表於本刊2000年2月號（總第57期）上的文章：〈邁向二十一世紀的軸心〉。——編者注

⑦ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, op. cit.

⑧ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, ed. John H. Hallowell (Durham, N.C.: Duke University Press, 1975); Adam B. Seligman, ed., *Order and Transcendence* (Leiden: E. J. Brill, 1989); S. N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions*, op. cit.

⑨ Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties", in idem, ed., *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago: Chicago University Press, 1975), 111-26; S. N. Eisenstadt and Bernhard Giesen, "The Construction of Collective Identity", *European Journal of Sociology* 36, no. 1 (1995): 72-102.

⑩ S. N. Eisenstadt and B. Giesen, ibid.

⑪ S. N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy*, op. cit.

⑫ Ben Kiernan, "Le communisme racial des Khmers-rouges: Un génocide et son négationnisme: le cas du Cambodge". *Esprit*, Mai 1999, 17: 93-128.

⑬ Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

艾森斯塔特 (Shmuel N. Eisenstadt)　以色列希伯來大學社會學與人類學系榮休教授

資本主義精神及其批判的變化

● 布爾當斯基
（Luc Boltanski）

最近三十年資本主義的變化表現在三個方面：資本主義本身、資本主義精神和對資本主義的批判。

一　模式變化的三個主因

資本主義制度的荒誕表現在：職工失去勞動成果的所有權；資本家被綁在一無窮無盡、貪得無厭的過程中；資本主義的積累要求動員眾多的人，可人們獲利的機會卻是稀少脆弱的；但是，至少相當一部分人並不熱衷於甚至敵視這種實踐。我們將為參與資本主義、並使這種參與成為欲求目的進行辯護的意識形態稱為資本主義精神。

(一) 資本主義具有如下特徵：1、着重以和平方式進行無節限的資本積累。資本脫離物質的財富形式，並只能通過不斷循環和再投資來增長。脫離物質形式給資本帶來一種抽象的特點，並由此造成連續的積累。2、資本主義單位經常受競爭對手威脅，這為資本家帶來擔憂，並使他們懷有一種旨在通過不斷積累以自我保存的動機。3、職工不具有或很少具有資本，他們的報酬來自出賣勞力而不是勞動成果。這些人不具有生產工具，因此受制於僱傭其進行勞動的人。

(二) 資本主義精神：從許多方面看來，資本主義制度是一荒誕的制度。在這種制度中，職工失去勞動成果的所有權，而且無法在依附性的工作外進行一種活躍的生活；就資本家來講，他們被綁在一無窮無盡、貪得無厭的過程中。對這兩種相互衝突的人們來講，嵌固於資本主義的過程尤其缺乏合理性證明。資本主義的積累要求動員眾多的人，可人們獲利的機會卻是稀少脆弱的。但是，至少相當一部分人並不熱衷於這種實踐，在更壞的情況下甚至敵視這種實踐。在要求一種高度參與性的現代經濟中，這問題對管理人員來說尤其棘手。我們能指望的參與質量不僅取決於物質刺激，也取決資本主義能否增進集體利益。我們將為參與資本主義，並使這種參與成為欲求目的進行辯護的意識形態稱為資本主義精神。

(三) 資本主義的批判：批判資本主義的歷史與資本主義一樣悠久。資本主義恰恰是因成為批判的目標而獲得其合理性證明。如果缺少批判，這種合理性證明便是無意義的。然而資本主義不能自己去尋找這些合理性證明，因積累的要求，它很大程度上是自主於道德和政治的證明之外的。因此資本主義將通過構造那些一般性的規範系統來進行其合理性證明。我們可以從自十九世紀以來出現的資本主義批判中區分兩種類型。第一種是社會批判，它的批判重點集中在：資本主義造就一個不平等、貧困、剝削和自私自利、不斷刺激個人主義的世界，這種批判主要見於工人運動；第二種批判可以稱為藝術批判，它先是從藝術家和知識份子的小圈子裏發展起來，其批判重點在於資本主義的另外一些特點，如批判資本主義世界的壓迫 (市場的統馭、工廠的紀律約束)、大眾社會的整齊劃一和將所有事物商品化，這種批判頌揚解放的理想和個體的自由、獨特性、真誠性。

二　資本主義精神的組成要素

資本主義精神具有一個相對來講穩定的、主要由經濟理論的論據組成的基礎。這些論據包括下列三個基本形式，它們重點強調：1、技術進步和經濟進步不可分割；2、競爭帶動生產的效率和效能；3、資本主義是有利於個體自由特別是政治自由的制度。

(一) 穩定的基礎。資本主義精神具有一個相對來講穩定的、主要由經濟理論的論據組成的基礎。這些論據包括下列三個基本形式，它們重點強調：1、技術進步和經濟進步不可分割；2、競爭帶動生產的效率和效能；3、資本主義是有利於個體自由特別是政治自由的制度。

(二) 歷史的變化調試。對普通人來講，為使他們能參與到具體的資本主義的工作和生活情境中，並抵制那些對資本主義的批評，那些由經濟科學所提供的資本主義的一般性證明就顯得太抽象、太一般化和太僵硬了。那些為資本主義精神提供營養的合理性證明應有更具體的特徵，以便影響其陳述對象並為他們提供可以把握、理解的行動範式。今天，管理的話語就構成了讓資本主義精神寓於其中並被廣泛認同的典型形式。這是我們在本文中選擇以管理文獻分析資本主義精神變化的原因。

在資本主義精神的具體表述中，有三個重要方面。(1) 第一方面的要點指示着為何資本主義參與是「刺激的」。也就是說，為甚麼資本主義是人充分發展的資源，以及它為甚麼能夠激發起人的熱情。這個「刺激」方面經常與資本主義提供的不同形式的「解放」理想相聯繫。(2) 第二方面的論點肯定那些參與資本主義的人，因他們這種參與活動為自己和他們的孩子所獲得的安全保證上的價值。(3) 最後，第三方面相當重要，尤其引起我們關注，就是引入正義原則論述資本主義如何以一種符合正義的方式為集體利益服務。如此構成的資本主義精神會因如下不同的情況而成為歷史變遷的原因：i、在一特定時期所採用的資本積累形式 (生產的組成方式、利潤的市場資源、技術的可能性等等)。ii、迫使資本主義自身進行合理性證明、自我美化的資本主義批判的類型。

三　三種精神

從資本主義論述的演變中，我們可以歸納三種具連貫性的「精神」。

(1) 第一種精神與家庭資本主義相關，我們可以在松巴特 (Werner Sombart) 的描述中找到例子。資產階級企業家是主要代表。上述「刺激」的要素在這裏由企業精神所滋潤。保障的要素由對資產階級道德的尊崇所代表。最後，正義的設施體現在慈善事業和個體的幫助上。(2) 我們可以在二十世紀30到60年代找到描述第二種精神的範例 (如加爾布雷斯 John K. Galbraith)，它集中體現在大型的整合性的企業上。主要代表人物是高級受薪主管。保障要素由職業生涯和私人資本主義配合於福利國家的發展所保證。而正義原則取績效主義的形式：依據各種經證明鑒定的文憑，這種精神是一種工業生產的邏輯與公民精神的妥協中和。(3) 第三種資本主義精神出現於80年代，這種新的形式在「方案體系」(la cité par projet) (其特點我們下面將談到) 中找到支持和表現。

必須明確指出的是，資本主義精神在資本主義進程中扮演中心的角色，它服務於這過程並約束限制它，而遠不是只佔據一個「精神輔助」或「上層建築」的位子 (像那些馬克思主義思路所設想的那樣)。事實上，那些使其中各部分的動員成為可能的合理性證明阻礙了積累。比如，如果我們將那些發達的合理性證明視為嚴肅的，所有的利潤就並不都是合理的，所有致富的過程也就並不都是正義的，那麼，所有的積累甚至那些重要和快速的積累也就並不總是合法的。行動者的有關某些資本主義精神的內化給積累過程增加了並不只是純粹的、形式的約束壓力。資本主義精神在行動者心中的內化，給積累過程增加了不僅僅是純粹形式上的壓力。資本主義精神在提供有關資本主義合理化證明 (通過抵制那些激進的對資本主義的質疑) 的同時，也為那些揭露積累的具體現實與資本主義社會秩序的規範概念間的差距，提供了批判資本主義的支點。

資本主義精神在提供有關資本主義合理化證明（通過抵制那些激進的對資本主義的質疑）的同時，也為那些揭露積累的具體現實與資本主義社會秩序的規範概念間的差距，提供了批判資本主義的支點。

四　方案體系

為理解最近三十年來的資本主義精神的變化，我和夏貝樓 (Eve Chiapello) 在《新資本主義精神》(*Le nouvel esprit du capitalisme*) 一書中通過分析兩個不同時期——60年代和90年代——150份各種有關管理的文獻 (其中許多譯自英文)，揭示韋伯 (Max Weber) 所稱的「資本主義精神」在最近三十年來的許多重要變化。在我們看來，要把握這種變化就不能不考慮到一種新型的、合理性證明的系統——「方案體系」的出現。這個術語是對管理文獻中常見的「用方案進行組織」的仿用。它指出，即使是一個企業的結構也是由不同的人依不同的方案設想聯繫起來的。這種方案設想的本質是要有一個目標和一個結果，方案設想不斷地接續替代並按照提出者的需要和意願重組工作單位。用一種類比說法，我們可以稱一個社會是一個方案社會結構或用方案來進行一般性的社會組織。因而，

在《新資本主義精神》一書中，我(右)和夏貝樓(左)揭示韋伯所稱的「資本主義精神」在最近三十年來的許多重要變化。在我們看來，要把握這種變化就不能不考慮到一種新型的、合理性證明的系統——「方案體系」的出現。

「方案體系」表現為一種加之於一網絡式世界之上的約束系統，它鼓勵人們只在最大遵從被方案本身合理化了的行動的前提下去結織關係和擴展他們的分支。

這體系具有下列特點：⑴ 在這樣的體系中，活動是測定人們成就或事物重要性的標尺。但這活動與工業體制中把活動等同於工作的狀況不同，在工業體系中，標準的就業者就是擁有穩定工薪和生產工作的人，「方案體系」中的活動超越了那種將工作與非工作、穩定與不穩定、受薪與非受薪、獲利與義務，以及以生產性或非生產性等對立範疇來定義的活動。最重要的是展開活動，也就是說，總是要有設想和方案，有甚麼東西要實現、要準備，與其他具有意願成就些事情的人結合。方案設想的接續、替代，擴增了各種聯繫，由此使得網絡擴展。⑵ 人們在這樣一種關聯的世界中，具有一首要的、自然的關注，就是渴望與他人結識、保持關係以便不被孤立。為達到這一點，他們必須贏得別人的信任，懂得與人溝通，並且有能力適應各種對他們有不同要求的情形，而不被內向、僵硬或懷疑等特性所阻礙。⑶ 在「方案體系」中的重要人物、能人，是那些能夠調適和變化的人。他能夠從一種情景轉換到另一種極其不同的情景，並能馬上適應。他有活力、自主並贏得他人信任，還能夠用他的觀念激發他人的熱情。⑷ 這樣一個體系中的表表者，是那些在網絡的活絡和擴展中扮演活躍角色並像媒介者一樣行事的人。這就是那些計劃負責人，那些我們現在在法國稱之為「經理」，以區別於那聲譽不再、貶值了的號稱「幹部」的人。他們是創新者，其典型是學者和藝術家。相對那些舊的、從事計算和計劃的幹部，他們具有直覺、鑒賞力 (flair) 等最重要的素質。⑸ 在這樣一個以建構關聯為其主要行動的世界中，存在着大量新型的、用於溝通的信息技術。一些設置，比如職業彈性化、加工、外包、獨立工作單位、免費等等，常被視為企業後現代、後福特、網絡化等特性的標誌。⑹ 不適應此體系的是那不知參與的人，要麼因他無法獲取他人的信任或不懂得溝通，要麼因他的自我封閉，有過時的想法或專斷、不寬容的傾向。這樣的人被排斥在網狀的世界之外，面臨社會性死亡。⑺ 能人和不適應者之間存在相當距離，後者通過對能人輸送忠誠和信任而參與到計劃方案中，能人則通過提高那些不適應者的能力而提高他們的可僱傭性。⑻ 這樣的體系所要求的能人是要犧牲所有可能妨礙其自我自由處置的人。這些人放棄握有一終身不變的計劃 (職業、婚姻和聖職等)。他是流動的，不會永遠遵從一套固定的價值觀 (對所有價值寬容這價值本身除外)。⑼ 檢驗的模式是從一種方案到另一種方案。⑽ 其自然的形式是網絡。它甚至在行動者不知曉的情況下作用於所有存在的事物，包括人類和非人類。

上述提及的特點主要針對企業世界，但近來的研究證明這些特點同樣適用於其他領域。為了把握最近三十年來的規範的變化，我們引進檢驗 (épreuve) 的兩種形式的概念：力量檢驗和合法檢驗。後者是指那些合法的、制度的如工業生產能力，學生對家庭作業的遵守與否等檢驗。被接收參與其中的力量已被規範化、合理化。而對前者來講，所有力量都可參與其中而不需要特殊鑒定。所有能幫助成功的都是好的。與這兩種檢驗形式相對應的是兩種行動的制度：一是範疇化制度 (épreuve de catégorisation)，其中行動所面對的是公共空間中的評判檢驗。而這評判依據的是一些明示的，通常是法律化了的平衡原則。因而，這樣的制度將一些具有一般有效性的、外在性的、超越獨立於那締結時的具體情境的公約作為參照；另一種為換置檢驗制度 (épreuve de déplacement)，其中行動的方向和那些參與行動的力量，隨時隨情境和所遇到的障礙而變化。在這種情況下，所謂檢驗，就是一種力量的檢驗。換置檢驗省略掉了評判。與範疇化制度相反，換置檢驗不以公約作為參照，它既不需要外在性也不需要一般性。

五　從1960-70年代到1980-90年代批判變化的源頭

1965-75年標誌着批判資本主義的高潮，這高潮在1968年和稍後一些年份達到頂點。這些批判給資本主義帶來嚴重危機。因為這些批判並不只是口頭的和伴隨着些罷工和暴力，它還造成令工業產品質量降低的生產失序，並倍增了工資成本。這些批判將矛頭對準那些制度化的、奠定社會秩序合法性的檢驗。這些被批判的檢驗證明包括：(1) 工資和利潤關係相互依賴和增加值的共享。(2) 那些將權力和等級制關係 (在工作中和包括在家庭中) 的不對稱合法化的檢驗。(3) 那些奠定社會選擇的合理性的檢驗：就學、職業招聘、職業升遷等。這些批判揭示了前述的檢驗事實上違反了正義原則，也揭露了那隱藏依附在這些檢驗證明中的各種勢力和某些人所享有的優勢利益。這些高水準的批判警示了資本主義諸種制度的主事者，其中最重要的是老闆，他們十分擔心「權威危機」以及在企業中尤其明顯存在的那些年輕人「拒絕工作」的現象。

以1968年5月事件為中心的危機有一個重要的特點，就是社會批判和藝術批判各自扮演了旗鼓相當的角色。相較而言，在以往的社會危機中，藝術批判只出現在知識份子的小圈子裏。我們可以將這種變化歸結為60年代學生數量大增，以及同樣重要的幹部、工程師和技術員等文化資本持有者在生產過程中的重要性增加。在企業領域，藝術批判特別表現在職工參加工廠管理和強調個人自主以及創造性等方面的自我管理的要求上 (特別存在於CFDT工會中)。這些要求特別由技術員、工程師和幹部提出。相反，傳統的社會批判要求 (增加工資、縮小不平等) 由工會的大多數、接近共產黨的CGT承擔，其主要成員是熟練工人。

1968年5月抗議事件的一個重要特點，就是社會批判和藝術批判各自扮演了旗鼓相當的角色。在企業領域，藝術批判特別表現在職工參加工廠管理和強調個人自主以及創造性等方面的自我管理的要求上。相反，傳統的社會批判要求 (增加工資、縮小不平等) 由工會的大多數、接近共產黨的CGT承擔，其主要成員是熟練工人。

在法國，僱主組織不斷試圖在兩條不同的途徑上尋找走出危機的方法。第一條途徑，在1968-73年間左右，表現在極力拒絕那些與藝術批判相聯的要求，但卻傾聽與社會批判相聯的要求上。如此一來，促使僱主組織尋找某種圍繞於自1950年以來達成的制度化的經實踐檢驗的與工會的和諧(在集體協議框架之內的協商談判，在國家控制下的全國性的談判協商等等)。對於被社會運動弄得迷失方向的工會來講，它們時常準備接收這種遊戲。這些談判協商帶來了一些結果，如低工資階層獲得加薪、工資不平等狀況減少、簽訂了幾個全國性的職工社會保障協定等。在那些取決於人事選擇和權威行使的情況中，批判具有使這些檢驗更合理、更符合績效主義理想並導致改變檢驗設置使其更難以訴諸各種不包含在正式的檢驗定義中的強力。批判因此具有增加我們稱之為檢驗的緊張(tension)的效果。這種檢驗緊張的增強，使那些直到現今因佔有不同資源、在不同的檢驗情形下具有優勢的特權行動者受到了損失。

自1975年左右起，僱主協會開始試驗第二種途徑的策略，就是放棄那些體現社會批判的制度性實踐措施，轉而傾聽那些新興的、與藝術批判相聯的要求。發展出許多我們稱之為「勞動條件的改善」的革新和試驗性措施。這些變化使得資本主義重新掌控勞動力並取得新的發展。

雖然有利於職工的措施付上相當高的經濟和象徵的代價，但卻沒有使危機停止。批判的聲音和生產的失序仍繼續高企。自1975年左右起，因第一次石油危機的衝擊使利潤大幅削減，僱主協會開始試驗第二種途徑的策略。簡略地說，就是放棄那些體現社會批判的制度性實踐措施，轉而傾聽那些新興的、與藝術批判相聯的要求。這種變化特別表現在勞動的組織上。相當多的重要企業因而發展出許多我們稱之為「勞動條件的改善」的革新和試驗性措施。這「勞動條件的改善」自1975年起逐漸成為僱主的術語。起先只是零星分散地進行，後來漸漸變為由僱主協會協調。這種協調工作或多或少受到勞動社會學家和那些出身於六八年運動的新型顧問的影響，逐漸發展出一種對危機的新解釋，如反抗傳統權威和不滿勞動的條件等。這些變化在相當大的程度上體現在對自主性要求的合理性的承認，以及將那些以往只適用於幹部的管理模式(自主性強的團隊、彈性工作時間、獎金、效率獎賞等)普遍推廣到所有員工。它們與在生產工具層面的變化相伴，一系列的轉型將大型的、嚴格整合的企業解體，代之以一系列以合同形式結合的小型網絡企業群體(轉手加工、代加工、將與企業主要功能不符的工作外放等等)。如果歸納來講的話，這第二種途徑放棄那些以往制度化的檢驗途徑(職業關係的系統)而有利於一系列的換置(déplacement)。這些換置導入了一些新的檢驗(如對工人溝通能力的要求成為一重要的選擇標準)。但這些新的檢驗的確認對那些服從它們的人來講卻是十分困難的，因為這些檢驗明顯沒有成為司法、規範化和程序化的工作對象。80年代的管理工作主要就在於協調這些變化並賦予其意義，尤其是用借自社會科學中的網絡語言來進行解釋。

六　批判的沉寂

第二條途徑在第一條途徑失敗的地方取得了些成功，這些變化使得資本主義重新掌控勞動力並取得新的發展。因這新的發展以兩種方式消解了批判的聲

音，從而獲取了自由發展空間。社會批判方面，作為其代表的工會因無法解釋這些變化而喪失行動能力。工會(它是與它的對手——那些大型的整合性企業——依同樣的結構建設起來的)的社會批判功能在這變化過程中喪失了以往使其能有效地影響僱主決策的能力。至於藝術批判，也因另一不同的原因喪失了其銳氣。大部分在六八年左右從事藝術批判的人，即使他們沒有被新的權力機構收編，也因後來在工作組織或更一般意義上的社會變化而感到滿足。資本主義在80年代的再發展與它轉換和廢置那在第二種資本主義精神範疇中適用的限制能力有關。在這個時期，檢驗的轉換和因困惑所導致的批判的沉寂，使得從以往種種必須遵從的限制約束中解脫出來的資本主義得到再發展。這種再發展的其中一個重要結果是，重新為工資／利潤的分享賦予一個對資本有利的意義。但這是以社會不平等、生活不穩定、工薪階層的貧困化，以及工薪狀況的惡化為代價的。這在90年代引發了批判的回歸，尤其體現在1995年秋季的大罷工上。其批判的更新目前主要表現在社會批判的領域(藝術批判相當大程度上仍處在沉寂或老調重彈中)，它引導着對制訂新的檢驗規範和確立某些新的、與第三種資本主義精神社會正義有關的新設置的思考。因此，現在法國相當大部分正被研究的新設置，都可視之為是想藉種種司法性的設置來確立「方案體系」。比如，在工作合同之外加諸的有關各種活動的合同，它將賦予職工在企業是否願意或是否具有能力保證的情況下接收培訓或為那些非盈利的組織工作的可能性。

從上述的例子，我們可以歸納變化模式的主要線條。(1)將重點置於那些處於不確定和常常是衝突狀態中的人們的行動上，而不是將變化置於那些發揮命定作用的非個人化的力量上。(2)這種模式集中在檢驗這概念上，並有兩種交替出現的檢驗制度。第一種是範疇化的檢驗制度，在其中檢驗得到承認，被制度化和規範化，可以對這些檢驗進行批判。第二種是換置制度，其表現在一系列的、制度化的檢驗的區別上，它們使得社會選擇和獲取利潤的途徑得以調整但略去高水平的思考和範疇化並且預支了批判。(3)最後，這模式不是目的論式的，因它並不是以一種導向未來拯救的時間為基礎，如發展和進步，革命或歷史的終結。批判的工作將永遠不會結束，它需要不斷的更新再造。

張倫　譯

布爾當斯基(Luc Boltanski)　1940年生，法國當代知名社會學家，中生代社會學代表人物之一，現任法國高等社會科學院(EHESS)教授。早年師從布迪厄(Pierre Bourdieu)，共同撰寫有關藝術文學現象的著作。近二十年來從事管理階層的研究並進而對當代社會正義問題、資本主義社會的新發展進行了一系列深入研究。著作包括 *Les cadres. La formation d'un groupe social*(1982), *Justesse et justice dans le travail*(1989，合著), *De la justification. Les économies de la grandeur*(1991，合著), *Le nouvel esprit du capitalisme*(1999，合著)等。其中尤以 *Le nouvel esprit du capitalisme* 一書最具影響。

多元現代性及其困惑

金觀濤 劉青峰

每種社會都有自己的偏執、迷信和心靈的幻想，現代社會也不例外。

一　如何討論多元現代性問題

在某些人看來，只要承認全球化的市場經濟和民主政治的普世性，在制度層面就只有一種現代社會，所謂多元現代性只是為那些前現代專制制度辯護而已！其實，多元現代性關注的並非社會制度層面問題，而是現代化背後的精神或理論架構。

在某些人看來，多元現代性是一個毫無意義的假問題，因為只要我們承認全球化的市場經濟和民主政治的普世性，在制度層面就只有一種現代社會，所謂多元現代性只是為那些前現代專制制度辯護而已！其實，多元現代性關注的並非社會制度層面問題，而是現代化背後的精神或理論架構，即為甚麼現代社會制度是合理的？其背後的根據又是甚麼？我們可以用波普爾 (Karl Popper) 在《開放社會及其敵人》(*The Open Society and Its Enemies*) 中提出的一個思想試驗來說明這一點。為了刻畫現代社會的本質，波普爾曾設想過如下一種社會：所有的行業均是由孤立的個人獨立經營；任何人都不能與他人見面、接觸，人與人之間的溝通必須通過打字信件或電報傳遞；如要出門，都必須蒙面或坐遮蓋住窗簾的轎車，以保證他從未看到另一個人；生命的繁殖則靠人工授精①。在這個理想實驗中，將人與人之間一切感情、有機聯繫切斷，現代社會背後的根據赤裸裸地顯示出來，這就是工具理性和個人權利。波普爾把那些由終極關懷、文化、人際關係、感情交流組成的有機體稱為封閉社會，而切斷個人有機聯繫的社會才是開放社會；他認為從有機的封閉社會向開放社會的轉化，是人類正在經歷的最深刻革命。

* 本文部分觀點曾在2001年4月7日至8日於台北舉行的「西方現代性與中國社會文化」研討會上宣讀，特此說明。

根據上述觀點，現代市場經濟的合理，並不只是它表面上帶來的財富急遽增長，也不是甚麼先進生產力的代表，而因為它是保障個人財產權和自主的理性的交換的經濟制度。選舉和代議制及三權分立的民主制度之所以合理，也不僅在於它是否真正能表達民意和有程式的糾錯機制，而因為它是一種既要保障個人權利、又要在個人不得不交出自己部分權利合成某種公共選擇、管理社會公共事務時不得已的制度安排。在這種組織原則中，主權自然不能侵害人權。從霍布斯(Thomas Hobbes)、斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza)、洛克(John Locke)、盧梭(Jean Jacques Rousseau)，到二十世紀後半期的羅爾斯(John Rawls)，他們提出的合理社會藍圖雖然各不相同，但把現代社會最基本的組織原則視為由獨立個人根據契約、理性選擇形成，一直是政治自由主義的主調。波普爾的思想試驗無非是一種誇張的說法而已。如果波普爾的觀點是對的，那麼只有一種現代性，它就是工具理性和個人權利。多元現代性只是傳統社會尚未現代化時的想像。

富有諷刺意味的是，在今天互聯網世界中，波普爾的思想試驗似乎已具備實現之條件，但他的命題卻尚未得到證明。不少人在做這樣的試驗：把人單獨關在房間內，使他單憑互聯網與外界聯繫並取得包括衣食娛樂、甚至交往性愛等日常生活所需，看他們能堅持多久？事實上，人們發現，即使是在純粹虛擬的電腦網絡世界中，人們因其匿名身份和不受時間地點限制，反而更容易追求坦白和赤裸裸的自我表達。至少到目前為止，只有網上購物和投票、民意問卷調查中，才庶幾表現出波普爾所謂的個人的理性化選擇。在互聯網時代，把人與人有機聯繫起來的終極關懷、文化、情感仍然存在，不同的只是傳遞資訊符號增加了新的形態，除了由觸覺體液外還可以利用電子幻象。

如果事實證明文化和終極關懷最終並不能退出社會組織以外，這表明現代社會的構成並不能僅僅根據工具理性和個人權利這兩個前提。即使社會是由契約所組成，也絕對不可能像是那些胡椒、咖啡、煙草等商業性的買賣合約，可以隨合夥人的利潤多寡、情緒起落而任意合散；任何個人都無法從其文化的和社會性的屬性中完全剝離出來。

如果事實證明文化和終極關懷最終並不能退出社會組織以外，則表明現代社會的構成並不能僅僅根據工具理性和個人權利這兩個前提。至今，很少有人否認文化和終極關懷是有多元性的，這也就可以推論存在着多元現代性。我們認為，在某種意義上講，有沒有多元現代性也是社群主義和自由主義爭論之核心。社群主義並不反對工具理性和個人權利之上的契約關係是現代社會的基礎，只不過認為單憑這一點不可能組成真正的社群。克拉姆尼克(Isaac Kramnick)說：即使社會是由契約所組成，也絕對不可能像是那些胡椒、咖啡、煙草等商業性的買賣合約，可以隨合夥人的利潤多寡、情緒起落而任意合散；個人不僅沒有權利脫離與自己血肉相聯、生於斯長於斯的社群的最初約定，而且有強烈的道德義務去維繫它②。也就是說，任何個人都無法從其文化的和社會性的屬性中完全剝離出來。當然，自由主義者也從不否認文化是現代社會組成部分，但他們主張，任何一種公共價值必定是由個人選擇合成的，文化亦不例外。但社群主義講的文化，主要不是像好萊塢電影或大眾時尚那樣完全由市場機制綜合而成的東西，而是如終極關懷那種不是由個人文化偏好合成的價值。這一點在甚麼是個人認同之上表現最為鮮明。毫無疑問，個人是理性選擇和制訂契約的主體，但甚麼是「個人」呢？事實上，正如沈岱爾(Michael J. Sandel)所

說，往往是社群和文化去決定「我是誰」，而不是我的自由選擇去決定「我是誰」③。確實，社群主義的批評是十分有力的。如果終極關懷和文化不再是現代社會的組織要素，那麼在工具理性和個人契約這兩種前提上，無論再加添多少限制和補充，這種社會即使不是由冷冰冰的利己個人組成，充其量也不過是一個偶爾仁慈、彼此陌生的公民團體而已。而一旦承認並非由個人選擇合成的文化和終極關懷也是社會組織要素，這又使社群主義不得不面對另一些尖銳問題：現代社會同傳統社會的差別何在？是否存在某些不可約化為個人權利的「群體權利」(the rights of community)？如果有，誰又是這種「群體權利」的主體？它的膨脹會不會導致極權主義興起呢？

二十世紀以前，多元現代性的存在似乎不需要懷疑。可是，二十世紀人類歷史經驗使得這個問題複雜化了。特別是80-90年代之交冷戰格局瓦解之後，全球經濟一體化和世界性民主潮流，勢不可擋。福山的「歷史終結論」就描述了這種普世的、單一的現代性。而亨廷頓提出的「文明衝突論」則闡述另一種相反的趨勢，多元現代性命題似乎仍然成立。

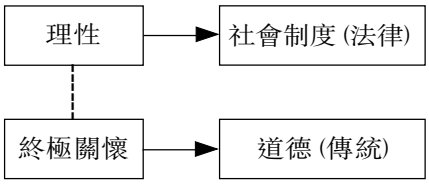
二　西方歷史經驗的局限

今天，無論是波普爾的思想試驗，還是自由主義和社群主義的爭論，都表明到目前為止尚不能僅從哲學上來判定多元現代性是否存在。那麼，是否能從西方社會的現代化歷史經驗來判斷呢？二十世紀以前，多元現代性的存在似乎不需要懷疑。因為在西方，基督教的信仰是終極關懷，它與民族文化一起構成不同民族國家中人們的認同，而理性以及權利自由主義則構成現代社會制度的正當性基礎。終極關懷、文化與個人權利和理性共同參與社會組織。而在非西方社會現代化過程中也表現出多元現代性，非西方社會可以在保持自己文化認同前提下，將理性和個人權利作為社會制度正當性根據。可是，二十世紀人類歷史經驗使得有沒有多元現代性的問題變得複雜化了。二十世紀最宏大的現象，就是極權社會的興起和解體以及全球一體化浪潮。眾所周知，極權主義社會是建立在意識形態認同之上的，它是西方十九世紀現代社會危機的結果。極權主義的解體證明，現代社會制度只能建立在工具理性、個人自主性之上。表面上看，論證現代市場經濟和民主制度為合理的自由主義也是一種意識形態；但自由主義的核心恰恰是個人權利和工具理性。特別是二十世紀80-90年代之交冷戰格局瓦解之後，全球經濟一體化和世界性民主潮流，似乎意味終極關懷的文化認同已退縮到私人領域。福山 (Francis Fukuyama) 的「歷史終結論」就描述了這種普世的、單一的現代性。但另一種相反的趨勢也不能忽視，這就是在某些地區意識形態的解體致使傳統文化和終極關懷再次構成人們的最基本的認同，並產生尖銳衝突。亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 據此提出「文明衝突論」。如果「文明衝突論」正確，那麼多元現代性命題似乎仍然成立。這樣，我們發現，今天到底是否存在多元現代性，仍然是不能判定的。為甚麼現代化的歷史經驗也不能判定是否有多元現代性呢？我們認為，這是因為僅僅局限於西方理論和經驗帶來的問題。

眾所周知，韋伯 (Max Weber) 把現代化看作工具理性的擴張，所謂工具理性，並非單純地指它是人實現某種目的而採用方法 (工具) 的理性化。最重要的

是，它預設着終極關懷與理性呈二元分裂狀態(圖1)。西方的現代性起源於理性和對上帝信仰之二元分裂狀態，它是新教倫理非意圖的結果。二元分裂意味着理性和終極關懷(上帝的信仰)互不干擾。在這種結構中既能導出多元現代性，亦可以否定多元現代性。為甚麼這樣講？

圖1 終極關懷和理性的二元分裂



當工具理性和個人權利成為有不同文明傳統國家的社會制度的正當性根據時，也即這些社會都是現代社會，但同時不同社會又有不同的認同。例如，在俄國它是東正教，在土耳其是伊斯蘭教，在印度是本土的解脫文化，這就構成了多元現代性。但是，我們又必須意識到，在韋伯理性化模式中，正因為終極關懷和理性呈不相干的二元分裂狀態，終極關懷並不一定必然參與社會組織。十九世紀前終極關懷是西方現代社會認同之基礎可能僅僅是因為歷史原因，而非邏輯上的必然。在二元分裂結構中，終極關懷是一種價值，價值和事實(理性)不同，是可以沒有客觀性，甚至在某種情況下可以喪失公共性。也就是說，在韋伯的工具理性預設中存在着價值(終極關懷)退出公共領域的可能性。那麼，如果世界各不同國家和民族都奉行同一的現代制度架構，而價值認同(包括終極關懷)又成為純粹個人的事情，不再具公共性，那麼，這些不同文化傳統的國家之間的區別將消失，也就無所謂多元現代性了。

二十世紀90年代以來，人們漸漸發現：在全球化浪潮之下，不僅文化價值是多元的，甚至連道德、終極關懷也慢慢退到私人領域中去。當然，至今不同的文化和宗教仍然構成不同的現代社會認同，但是如果這種趨勢繼續下去，最後和理性呈二元分裂的只是形形色色的個人化的多元價值，它們之間可以沒有公共性，故不能構成某種集體認同的基礎。現有的多元現代性也就轉化為沒有共同文化的單一的現代性！以上討論說明，在現代化等同於工具理性之擴張這一理論預設中，是無法判斷是否存在着多元現代性的。那麼我們就可以問：是否所有的現代理性精神均和西方一樣，終極關懷與工具理性呈二元分裂狀態？我們在過去幾年對中國文化的理性精神及其現代化的研究中，發現存在一種新的可能性。以往社會學家極少注意到一種情況，就是多元現代性的實質或許並不是由於終極關懷的不同，而是存在於不同文明的理性結構的差異之中。換言之，以往的討論之所以不能判定多元現代性是否存在，是由於忽略了中國的歷史經驗。

在現代化等同於工具理性之擴張這一理論預設中，是無法判斷是否存在着多元現代性的。通過對中國文化的理性精神及其現代化過程的研究，我們發現多元現代性的實質或許並不是由於終極關懷的不同，而是存在於不同文明的理性結構的差異之中。以往的討論忽略了中國的歷史經驗，所以不能判定多元現代性是否存在。

三 中國傳統社會的常識理性結構

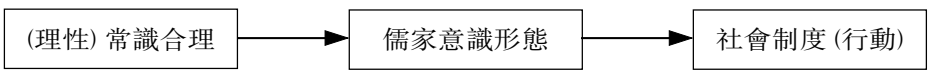
熟悉中國歷史的人都知道，中國文化是理性的，但中國人至今仍很難理解甚麼叫工具理性。因為在中國，理性化並不等同於現代化。甚麼是理性化？

帕累托 (Vilfredo Pareto) 曾把理性化定義為用某種統一標準對社會行動 (制度) 正當性進行論證。在西方，這種論證是從十六世紀開始的，它表現為ratio (理性) 成為法律和社會行動正當性之基礎。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 進而將西方社會理性化過程看作文化價值層面合理性標準與社會制度層面合理性的整合④。如果我們沿用上述對理性化的論述，則可以發現當合理性標準不同時，理性化過程也是不同的。雖然社會學理論中早就注意到不同文化中合理性標準可能不同，但卻很少去分析不同於西方工具理性擴張的理性化過程。中國文化恰恰提供了這方面獨特的經驗。首先，中國文化中存在着不同於ratio的合理性標準，而且早在十六世紀之前，中國文化已完成用自身特有的合理性標準對社會制度和行動的合理性論證，這就是宋明理學的成熟。它標誌着文化層面合理性標準與制度層面合理性標準的整合：「理」既是社會制度、儒家倫理的根據，又是社會行動正當性的源頭⑤。

早在十六世紀之前，宋明理學的成熟標誌着中國文化已形成了自身獨特的合理性論證結構，實現了文化層面與制度層面的合理性標準的整合。「理」既是社會制度、儒家倫理的根據，又是社會行動正當性的源頭。在中國，並不存在西方工具理性中那種理性與終極關懷表現出的二元分裂狀態。

為甚麼說上述理性化過程有別於西方理性化呢？首先，中國文化中合理性標準是常識和人之常情，毋庸置疑的常識和人的自然感情 (人之常情) 一起作為論證道德倫理、社會制度 (行動) 正當性的基礎，我們稱之為常識理性結構。常識理性不是西方ratio那種蘊含着達到目的的理由、與計算有關的合理性，並不包含着西方工具理性中那種幾何般清晰的思考和推理的合理性論證。更重要的，中國文化的終極關懷是道德，常識理性是道德的基礎，使得兩者緊密整合，即一個從另一個推出 (圖2)，並不存在西方工具理性中那種理性與終極關懷表現出的二元分裂狀態。這就是為甚麼宋明理學的普及導致中國文化的理性化並非西方那種工具理性擴張，而是「教化天下」。關於中國傳統文化理性主義結構及其不同於西方理性化的特點，不是本文的主題，有興趣的讀者可以參閱有關論文⑥。在此，我們要討論的是它同多元現代性究竟有甚麼關係。顯然，中國傳統社會裏，常識理性所代表的理性化只表明了合理性 (正當性) 論證與西方不同。而一旦中國文化在西方衝擊下被迫現代轉型時，必定要面臨如何將西方意義下

圖2　中國文化常識合理的理性化結構



的理性標準吸納到自身的結構中，這就自然會碰到常識理性同西方意義下的工具理性是甚麼關係的問題。我們認為，由於中國文化早已形成自身合理性論證結構，那麼在它被迫接受西方科學理性結構時，其整個現代化論證系統也與西方不同。其中特別值得注意的是：在中國，很難形成理性和終極關懷 (道德) 呈二元分裂狀態的西方式工具理性，這正是中國經驗對研究多重現代性問題的重要性所在。

自十九世紀下半葉開始，在不可抗拒的西方衝擊面前，中國不得不學習西方的科技和社會經濟制度。要引進西方現代社會制度，就必須首先論證其合理

性，學習西方制度和引進這種制度背後的合理性論證是同時發生的。縱觀中國文化如何吸收消化西方現代理性主義，我們明顯可以發現存在兩個階段：從十九世紀中葉到五四新文化運動以前是學習階段。在這一階段，中國士大夫盡可能學習西方現代理性主義對從現代科技到社會制度的論證，甚至形成了類似於西方終極關懷與理性呈二元分裂的結構。但當第二階段即五四新文化運動來臨時，中國知識份子在學習西方理性主義並對其消化、加工、選擇性重組之後，終於形成了二十世紀在中國佔主導地位的合理性論證結構。它不是二元論式的，而是一元論的現代常識理性論證結構。這一過程顯示出中國對現代社會制度合理性論證方式與西方迥然不同。

甲午戰敗之後，儒家倫理已不能成為引進西方政治經濟制度的合理性根據，當時傾向改革的知識份子紛紛將中西公共之理稱為「公理」，並認為「公理」高於儒學「天理」。這一時期理性與終極關懷開始出現二元分裂，它是二十世紀初中國第一次現代化運動的意識形態基礎，但這種狀態是很不穩定的。

我們先看第一階段。眾所周知，1895年甲午戰敗之後，在中國學習西方現代社會制度成為不可抗拒之潮流。因為儒家倫理已不能成為引進西方政治經濟制度的合理性根據，為了論證西方引進制度為合理，必須尋找新的合理性根據。當時傾向改革的知識份子紛紛將中西公共之理稱為「公理」，並認為「公理」高於儒學「天理」。1900年庚子事變後，「天理」在政治術語中已開始較少使用，而「公理」一詞則頻頻出現。無論是推進新政各項事務，還是預備立憲，「公理」均是其正當性論證的基礎。深究「公理」一詞的含義，它在很多場合是指「物競天擇、適者生存」之理。這說明「公理」在某種程度上開始同傳統道德擺脫關係。我們知道，當時儒家倫理仍為清廷和推行改革的大多數儒臣紳士所認同，是他們的終極關懷；而具有權利觀念、社會達爾文主義含義的「公理」，也成為他們引進西方政治經濟制度的正當性根據，與儒生作為終極關懷的儒家道德並存。這表明，在這一時期理性與終極關懷開始出現二元分裂。我們曾指出，這一格局的形成與1900年後清廷新政時期的官方意識形態，是將中學與西學分成兩個不相干層面的二元論密切相關⑦。

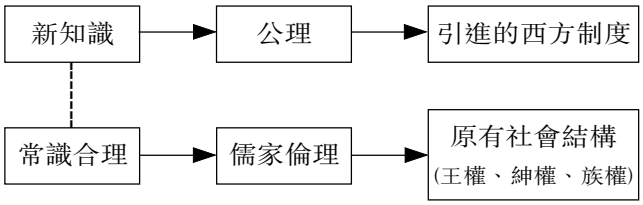
這種中西二分的二元論，可以說是二十世紀初中國第一次現代化運動的意識形態基礎。雖然，其結構是道德(終極關懷)與理性二元分裂，同西方工具理性具有某種程度的類似，但它並不等同於西方的工具理性。中國士大夫寧可將其理解為道德本身的二元分裂，即儒家倫理是君子私德，而「公理」則是代表社會公德。並且在中國這種理性與終極關懷呈二元分裂的結構是不穩定的。1915年開始了新文化運動，對「公理」一詞重新定義。當時知識份子在論證社會制度合法性時，漸漸不再使用「公理」一詞，而更喜歡用與「公理」明顯區別開來的另一個詞——「真理」，「公理」就慢慢成為一個自然科學的詞彙了⑧。我們認為，「真理」代表了科學和與現代常識符合之理。我們曾對五四時期《新青年》等重要期刊中「科學」一詞的意義進行統計分析，發現「科學」在很多時候被等同於常識，新知識份子傾向於用科學來推出新道德和宇宙觀。它由兩方面組成：新知識份子一方面批判儒家倫理不符合現代常識，應當拋棄之，另一方面力圖用現代科學常識建立新的宇宙論和人生觀⑨。總而言之，在「真理」勃興的背後，實質上乃是中國文化一元論理性結構的現代形態之形成。新知識份子以現代常識作為合理性標準，迅速建構了新的意識形態，並用它來作為政治制度和社會行動正當性

的最後標準，類似於西方理性主義的合理性論證與終極關懷二元分裂狀態也隨之結束。

四　五四以後中國現代化合理性論證模式

眾所周知，五四新文化運動的偉大功績在於破除了儒家傳統，開創中國現代文化。對這一時期中國現代文化的內容，學術界的研究已汗牛充棟，但至今甚少看到有撇開文化具體內容、專門探討五四時期社會制度合理性論證結構的研究。我們認為，新文化運動的一個重大功能是：結束了清末新政時期中西二分的二元論意識形態，重塑中國現代社會合理性論證結構，即建立現代常識基礎上的一元論合理性論證模式。為甚麼這樣講？1900-1915年間，「公理」與儒家倫理之所以呈二元分裂狀態，這並不是因為中國傳統的常識理性結構不再有效，而是由於在中西二分的二元論意識形態中新知識屬於西學，它同中學(包括傳統常識)不甚相干，即中學常識和西學佔二元分裂狀態(圖3)。

圖3　清末新政時期的合理性論證結構



梁啟超認為現代人應具備中學和西學兩方面的現代常識，並用這一標準檢查了五四前夕的中國知識界，他發現一般官吏宿儒只有本國常識，卻沒有現代西學常識，而一般外國留學生雖有世界和科學之常識，卻無中國之常識。最後他驚呼：「由此言之，則謂全國四萬萬人，乃無一人有常識焉可也。」

然而作為一個統一的知識系統，新知識和常識二分是不可能持久的，這只是中國知識份子尚未消化西方文化的暫時現象。1910年和1915年間，梁啟超曾寫過兩篇關於「常識」的文章，為上述觀點提供了十分形象的說明。在〈說常識〉一文中，梁啟超界定了經學、史學、數學、法律、政治等各門學科中哪些是中學常識，哪些是西學常識，他認為現代人應具備中學和西學兩方面的現代常識。梁啟超用這一標準檢查了當時中國知識界，發現一般官吏宿儒只有本國常識，卻沒有現代西學常識，而一般外國留學生雖有世界和科學之常識，卻無中國之常識。最後他驚呼：「由此言之，則謂全國四萬萬人，乃無一人有常識焉可也。」[10]事實上，正是因為當時新知與傳統常識處於二元分裂狀態，並未獲得統一，故梁啟超才可以大膽地說「無一人有常識」。

當時梁啟超所憂慮的是傳統常識和新知識未能融為一體帶來的種種問題，卻並未覺察到這只是從事新政的紳士這一代人所特有的心態。梁啟超這一代人在15歲以前讀的是四書五經，成年之後才知悉西方科學，或到日本政法學堂接受速成教育。儒家倫理所根據的傳統常識及思維模式，是這一代人文化傳統的根蒂，而現代科學和西方政治經濟思想在他們頭腦中則是新學，是同常識無關的專門知識。但對於1895年前後出生的新一代人情況就截然不同了。他們接受教育是在1900年後清廷新政實行教育改革以後，學校在規定修身和經學課之外，

西方科學、社會政治經濟知識也佔了相當大的比重。正如一位學者所指出⑪：

> 對於中國知識界來說，三十年前，八大行星之說，地層構造學說，還被視為玄之又玄，高深莫測的新學；二十年前，化學元素之說，萬有引力之說，還只有少數學者能夠理解；十年前，自主自由之說，反對纏足之說，還被視為洪水猛獸。到二十世紀初，這些都已經變成童蒙教科書的內容，成為任何一個有文化的人都必須了解的知識和道理。二三十年光陰，新學已成為常識……

必須注意，新文化運動是在清廷廢科舉改用新式教育後十年產生的，十年恰恰是培養新一代知識份子所需的時間。我們曾經用新一代知識份子具有現代常識，來說明五四青年反傳統和認同新意識形態的深層原因⑫。也就是說，一旦現代常識成為知識份子知識系統的基本內容，只要他們沿襲中國的常識理性論證結構，終極關懷與工具理性呈二元分裂的結構也隨之解體。現代常識在顛覆舊道德倫理後，迅速指向新道德和建構新意識形態。中國現代文化的合理性論證又重返一元論式的了：現代常識成為道德、意識形態和社會制度正當性的統一基礎。

現代常識與傳統常識最大的不同在於，它是一種包含了科學解釋在內的常識，而科學處於日新月異的發展之中；故現代常識的內容也隨時代而變化。這樣，道德和合理性規則也將隨時代不同而變化。這一點清晰表現在五四以後到今天的合理性論證模式中。自從「真理」成為正當性基礎後，中國知識份子都強調「真理」必定要不斷變化以適應時代需要。二十世紀30年代，它可以成為三民主義的正當性根據；50年代，又可以用它來論證建立在馬列主義和毛澤東思想之上的社會制度；80年代，「實踐是檢驗真理的唯一標準」所強調的也是真理內容必須隨科學和現代常識改變而改變，它成為鄧小平改革開放合理性論證的基礎。這清楚告訴我們，五四以後，中國人是用變化的真理來適應制度進步所需的合法性論證。

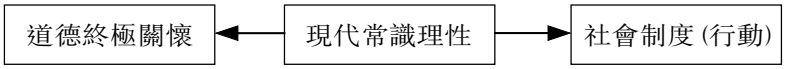
五四以後為中國引進現代化事業和制度進行合理性論證的，並非西方的工具理性，而是內容不斷變化、建立在現代常識之上的呈一元論的現代常識理性。這是一種明顯有別於西方意義下的合理性論證結構。如果承認當代中國是個具有不同於西方理性化特徵的現代社會，那麼多元現代性命題至少對於中國是成立的。

由此可見，五四以後為中國引進現代化事業和制度進行合理性論證的，並非西方的工具理性，而是內容不斷變化、建立在現代常識之上的呈一元論的現代常識理性。這是一種明顯有別於西方意義下的合理性論證結構。如果將多元現代性的標準從文化轉移到理性層面，同時承認當代中國是個具有不同於西方理性化特徵的現代社會，那麼多元現代性命題至少對於中國是成立的。

五　意識形態解構之後

上述推論尚不足以涵含90年代以來及至未來已經和可能發生的情況。今後，當意識形態真正解體，中國的現代常識理性結構會不會再次出現歷史上有過的二元論式分裂呢？

圖4　另一種可能的現代合理性論證結構



事實上，台灣民主化經驗已為我們提供某種新經驗。今天，三民主義已不再是台灣社會制度合理性基礎，但在台灣人的合理性論證模式中，並不存在着終極關懷與理性二元分裂，而是接近圖4所示的結構。這說明，一旦意識形態解體，當社會制度(行動)不能從道德(或意識形態)中獲得正當性支援時，在中國現代理性結構中，社會行動往往可以從現代常識理性那裏獲得正當性。二十世紀80年代以來，中國共產黨提出「社會主義初級階段」的預設，以此來論證發展市場經濟的正當性。顯而易見，在馬列主義意識形態中很難為共產黨執政國家推行市場制度找到合理根據，而只有從先進生產力或泛科學主義的現代常識，才能論證市場經濟和加入世界貿易組織的合理性。可見，和台灣經驗類似，在中國大陸一旦意識形態論證真正解體，其背後的現代常識也會直接對社會制度再次作出正當性論證。

多元現代性問題的核心在於是文化是如何參與社會組織，即在新世紀中，是否可能建構一種既保障個人自主性、又超越極端個人主義的新文化？我們必須意識到，當今在全球化浪潮衝擊下，軸心文明時代確立的不同類型的文化傳統正在被抹平，如果新的現代多元文化不能建立，那麼現代人類的心靈是可悲的。

當然，今天我們尚不可能預見今後中國大陸馬列意識形態如何解體，但有一點是明確的，中國未來一旦馬列意識形態解體，這時，道德與社會制度的關係並非如同西方那種工具理性和終極關懷那種二元分裂的結構，而極可能是圖4所示的形態。在這種結構中，道德雖然是一種價值，但它植根於現代常識理性。現代常識理性是公共的、客觀的，從中推出的道德價值也具有某種客觀性和公共性，不可能完全退到私人空間。可見，中國現代常識理性的一元論論證模式，與西方呈二元論形態的工具理性並不一樣。也就是說，對於多元現代性命題，除了以文化多元為其前提外，或許還存在更為深刻的基礎，這就是不同軸心文明在歷史上形成不同的合理性論證結構，也會影響不同文明的現代形態。

本文強調，必須重視中國文化理性精神與西方的差異及其歷史經驗，才

可能為多元現代性的討論找到新路向。在西方文化的語境中，自由主義總是在個人自主性問題上陷於是「代表的個人」還是「自我表現的個人」無休止的爭論，而社群主義也為甚麼是「社群權利」、「道德社群」大傷腦筋。中國的文化和歷史經驗啟示在於，由於與常識理性相聯的道德文化不可能退出社會組織，因此證明了起碼存在着不同於西方的另一種現代性。多元現代性討論的核心問題在於：不同文明、文化傳統是如何參與各自現代社會的形成。我們需要進一步思考，在新世紀中，是否可能建構一種既保障個人自主性、又超越極端個人主義的新文化？肯尼 (Simon Caney) 認為自主性並不一定要完全脫離自己的文化社群，自主的思考就像在海上修理挪亞方舟，人可以依據一些文化上的既定目的，去評估和修正其他的目的⑬。借用肯尼的這個比喻，不同民族國家在實現文化現代轉型時應該根據自身理性結構，創造與個人權利符合的新文化，形成多元現代社會。我們必須意識到，當今在全球化浪潮衝擊下，軸心文明時代確立的不同類型的文化傳統正在被抹平，如果新的現代多元文化不能建立，那麼挪亞方舟也就失去了可以靠岸的地平線。這樣，現代人類的心靈是可悲的：漂泊在冷漠團體的每一個人，注定要陷於個人中心主義的和理性主義的孤獨和焦慮中。

註釋

① Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 5th ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

② 陳秀容：〈社群的互動與人權：關於社群權利的一種思考〉，載陳秀容、江宜樺主編：《政治社群》(台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1995)。

③ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

④ 普塞(Michael Pusey)著，廖仁義譯：《哈柏瑪斯》(台北：桂冠圖書公司，1989)，頁39-82。

⑤⑦ 金觀濤、劉青峰：《中國現代思想的起源》(香港：中文大學出版社，2000)，頁115-62；345-55。

⑥ 金觀濤：〈中國文化的常識合理精神〉，《中國文化研究所學報》(香港：中文大學中國文化研究所，1997)，新第6期。

⑧ 金觀濤、劉青峰：〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化「合理性」論證以及「正當性」標準的思想史研究〉(待刊)。

⑨ 金觀濤、劉青峰：〈新文化運動與常識理性的變遷〉，《二十一世紀》(香港中文大學・中國文化研究所)，1999年4月號。

⑩ 梁啟超：〈說常識〉，載《飲冰室合集・文集之二十三》(上海：中華書局，1936)，頁1-6。

⑪ 熊月之：《西學東漸與晚清社會》(上海：上海人民出版社，1994)，頁671-72。

⑫ 金觀濤、劉青峰：〈新文化運動的另一種圖像〉，載《五四運動八十週年學術研討會論文集》(台北：國立政治大學文學院，1999)。

⑬ 林火旺：〈自由主義可否建立一個政治社群？〉，載《政治社群》。

伊斯蘭文明當前的困局與前景

何偉業

一 前言

1998年9月23日，伊朗總理卡塔米 (Mohammad Khatami) 在紐約宣布持續九年的魯斯迪事件 (Rushdie's affair)「現已告一段落」，這不僅標誌着魯斯迪 (Salman Rushdie) 可從個人生命威脅的恐懼中釋放出來，更重要的是伊朗此舉是嘗試緩和伊斯蘭世界長期與西方敵對的格局。雖然卡塔米努力改革伊朗的政制民主化、傳媒言論自由和女性權益，但他卻不斷遇到保守派勢力攔阻。例如伊朗精神領袖卡梅奈依 (Ayatollah Khameinei) 就重申已故什葉派領袖霍梅尼 (Ayatollah Khomeini) 處死魯斯迪的伊斯蘭法令 (Fatwa) 仍然有效，根本沒有回轉和廢除的理由。其實，伊朗高層對魯斯迪事件的不同態度，反映了改革派與保守勢力的鬥爭。一種以卡塔米面向世界、在現代社會進行改革的力量和另外以卡梅奈依固守傳統、以激進的伊斯蘭原教旨主義 (Islamic Fundamentalism) 抗拒現代社會的角力不僅在伊朗發生，也不斷在整個伊斯蘭世界重演。

伊斯蘭文明正處於十字路口，需要有遠見的領袖帶領穆斯林群體。阿赫梅德認為，二十一世紀的穆斯林群體有兩個可能的選擇：第一，是以拉登為代表的、與西方抗爭到底而絕不妥協的原教旨主義運動；第二，是採取巴基斯坦國父真納那種以伊斯蘭文明為體吸收西方文明優點的策略。

普林斯頓大學人類學系訪問學人、巴基斯坦籍人類學家阿赫梅德 (Akbar S. Ahmed) 認為伊斯蘭文明正處於十字路口，需要有遠見的領袖帶領穆斯林群體。二十一世紀的穆斯林群體無須像土耳其共和國的開國領袖、「突厥之父」(Atatürk) 凱末爾 (Mustapha Kemal Atatürk) 那樣，棄絕伊斯蘭文化認同和傳統，走全盤西化的路線，他們還有兩個可能的選擇：第一，是以藏身於阿富汗塔利班政權下的拉登 (Usamah Bin Mohammad Bin Laden) 為代表的、與西方抗爭到底而絕不妥協的原教旨主義運動；第二，是採取巴基斯坦國父、「偉大領袖」(Quaid-i-Azam) 真納 (Mohammed Ali Jinnah) 那種以伊斯蘭文明為體吸收西方文明優點的策略①。

二 拉登：全球的威脅？解放穆斯林的希望？

原籍沙特阿拉伯的富商拉登涉及近年一連串大型國際恐怖襲擊活動，包括1993年世界貿易中心的炸彈恐怖襲擊，1996年19名美國士兵在沙特阿拉伯被殺，

* 感謝妻子平原、父母的支持和國際扶輪第3450地區Academic Year Ambassadorial Scholarship給予的研究資助。

1998年肯雅和坦桑尼亞的美國大使館爆炸案，2000年美國軍艦庫勒號在也門被襲，以上種種恐佈活動令西方大感震驚。公然的反西方立場和恐怖襲擊活動雖然令拉登成為美國聯邦調查局的頭號通緝人物，但卻也為他贏得阿拉伯世界青年的敬佩，成為他們的英雄模範。拉登祖籍也門，其父1970年代定居沙特阿拉伯，隨後經營建築公司並成為中東最大的建築商，負責為波斯灣國家建造道路、大廈、清真寺、機場和不同的基建設施。拉登早年已表現出對伊斯蘭宗教的虔誠態度，在家族生意中主力負責重建麥加 (Ka'ba-Masjid Al Haram in Mecca) 和麥地那 (Prophet Muhammad Mosque in Medina) 兩所清真寺。1979年，拉登取得土木工程科學士，其時蘇聯揮軍入侵阿富汗，他響應阿富汗穆賈赫迪——聖戰者 (Mujahideen) 的援助呼籲而舉家前往阿富汗，他認為再沒有比參與伊斯蘭聖戰更能獲取他世的特殊位置，參與聖戰的原因是因為「在阿富汗生活一天勝過在普通清真寺禱告一千日」。在阿富汗拉登不單出錢在海灣地帶招攬阿拉伯戰士投入阿富汗反蘇俄之戰，他本人更與農民和戰士在前線成功驅趕蘇俄軍隊。80年代，沙特阿拉伯國王法特 (King Fahd) 給予拉登重建伊斯蘭先知穆罕默德在麥地那的清真寺 (Prophet Muhammad Mosque in Medina) 的可觀合約，但拉登以阻礙他專注聖戰為由予以拒絕。其後拉登返回沙特阿拉伯，眼見國家竟容許美軍進駐波斯灣侵害穆斯林同胞，再加上國內貪污腐敗及國家未能有效實施伊斯蘭法律 (Shar'iah Law)，於是公開批評沙特王府，最後在1991年流亡蘇丹。拉登的生意並未因逃亡而萎縮，相反其業務更蒸蒸日上，並吸引大批阿拉伯戰士追隨。他更以金錢資助阿富汗、波斯尼亞、也門、車臣等地的聖戰活動。1996年夏天，蘇丹政府在美國的壓力下將拉登逮送出境，拉登便將其總部從蘇丹遷調至阿富汗，繼續資助和組織全球的伊斯蘭聖戰者。

拉登分別在1996年和1998年向全球穆斯林發出聲明以及伊斯蘭法令，譴責以色列和美國的聯盟其實是猶太錫安主義者跟基督徒十字軍的陰謀，目標乃打擊伊斯蘭世界和非法地佔領伊斯蘭聖地。明顯地，拉登的激烈恐怖主義代表着被欺壓的阿拉伯世界群眾的反抗情緒。

拉登眼見美國霸權不斷欺壓穆斯林世界，於是分別在1996年8月26日和1998年2月23日向全球穆斯林發出《反對美軍佔據伊斯蘭兩個聖地的宣戰聲明：趕逐異教徒離開阿拉伯半島》(“Declaration of War Against the Americans Occupying the Land of the Two Holy Places: Expel the Infidels from the Arab Peninsula”) 的聲明 (Bayan) 以及名為《向猶太人和十字軍發動聖戰》(“Jihad Against Jews and Crusaders”) 的伊斯蘭法令。在上述聲明和法令中不難發現，拉登陳詞慷慨地譴責以色列和美國的聯盟其實是猶太錫安主義者跟基督徒十字軍的陰謀，目標乃打擊伊斯蘭世界和非法地佔領伊斯蘭聖地。

明顯地，拉登的激烈恐怖主義不僅僅是他個人的極端行為，其實也代表着被欺壓的阿拉伯世界群眾的反抗情緒：抗議美國控制波斯灣戰區、佔據伊斯蘭的聖地和抗拒敵對伊斯蘭的 (Haram) 價值進入伊斯蘭社會。或許，拉登的興起反映了更深層的問題：自二十世紀中葉，世界各地已紛紛從殖民政權中解放出來，但對阿拉伯世界而言，強勢的西方力量長期以來未有停止左右海灣的局勢，冷戰結束後反有變本加厲的迹象，而拉登提出將美軍趕出伊斯蘭兩個聖地 (麥加和麥地那) 和重奪耶路撒冷實在是全球穆斯林的共同冀望。循此脈絡理解，假使以美國為首的西方社會不斷對中東伊斯蘭國家施加制裁和轟炸，那麼

類似拉登的極端反西方立場和恐怖主義將會持續下去。難怪著名穆斯林文化研究學者薩特 (Ziauddin Sardar) 和阿赫梅德都同時指出：拉登的激烈、跨國恐怖主義正正是西方強暴全球伊斯蘭社會的產物，當拉登在阿富汗阻擋蘇聯紅軍進侵時，美國不單予以支持並視他為抵抗共產主義擴張的英雄，但現在卻變成全球恐怖主義的惡魔；而更重要和諷刺的是，穆斯林領袖的興起 (不管是反西方還是親西方) 往往與伊斯蘭回應西方現代性或帝國主義有不可分割的關係②。在這個意義上，學界將伊斯蘭世界與西方現代性截然二分的做法，不是罔顧兩者長期的歷史權力互動，更錯謬地將兩者說成是傳統與現代、野蠻與文明的二元對立。這就是後殖民主義者薩依德 (Edward W. Said) 所批評的東方主義，即西方怎樣透過殖民主義的軍事擴張並配合權力論述 (西方傳媒和學術研究)，建構和扭曲「東方」，將伊斯蘭文明妖魔化③。

穆斯林領袖的興起 (不管是反西方還是親西方) 往往與伊斯蘭回應西方現代性或帝國主義有不可分割的關係。在這個意義上，學界將伊斯蘭世界與西方現代性截然二分的做法，不僅是罔顧兩者長期的歷史權力互動，更錯謬地將兩者說成是傳統與現代、野蠻與文明的二元對立。

三　真納：伊斯蘭為體、西學為用

阿赫梅德指出，在二十世紀末，儘管領導伊斯蘭社會的領袖有不同類型：如宗教僧侶的伊朗什葉派領袖霍梅尼，領導沙特阿拉伯和科威特的王室、巴勒斯坦解放組織領袖阿拉法 (Yasser Arafat)，車臣反抗運動領袖杜達耶夫 (Dzhokhar Dudayev)，和其他以軍事強人形象出現的如伊拉克候賽因 (Saddam Hussein) 或利比亞領袖卡達非 (Colonel Gaddafi) 等等，但在他們建立政權或更新伊斯蘭社會的過程中，人民似乎必然要經歷血腥鎮壓，這好像證明伊斯蘭社群跟現代社會所共認的價值、政治理念相距千丈。但阿赫梅德相信，這並非伊斯蘭社會經驗的全部真相，巴基斯坦建國領袖真納恰恰提供了一個相反例證，說明伊斯蘭文明傳統和現代性的價值並非互相排斥④。

1876年，真納生於卡拉奇 (Karachi) 一個富商的家庭，16歲負笈英倫，於林肯法學協會 (Lincoln's Inn) 攻讀法律，四年後取得律師資格。真納在英國深受自由主義的氣氛所熏陶，這直接影響他日後的議政風格和以民主協商的方式爭取巴基斯坦獨立。返國後，真納成為孟買首位穆斯林律師。1906年他參與印度國大黨 (India National Congress)，由此開始他的政治生涯，為印度教徒和穆斯林的團結和爭取印度從英國殖民政權下的獨立而努力。真納1913年正式加入穆斯林聯盟 (Muslim League)，並在1916年被選為主席，致力爭取穆斯林在印度教徒社會中的權益，1919年真納代表孟買穆斯林參與帝國立法議會 (Imperial Legislative Council)。直到1920年，真納就國大黨應該採用甚麼政策反對英國帝國主義的問題上，與印度聖雄甘地產生嚴重分歧。甘地採取抵制和非暴力不合作運動 (non-cooperation movement)，但真納則希望學校、立法議會和地方機構能以合乎憲法的形式反對殖民主義⑤。這種分歧更於1930年的圓桌會議達至頂峰，致令真納意興闌珊，有四年沒有涉足印度政壇，回到英國重操律師工作。1934年，真納返回印度，再次出掌穆斯林聯盟主席。1935年頒布的印度政府法

(The Government of India Act)，決議將權力逐步下放予各省地方政府。在1937年全國大選中，國大黨贏得11個省市中的7個，真納提出由國大黨和穆斯林聯盟成立聯合政府，但遭到國大黨拒絕，結果再次燃起印度教徒和穆斯林的相互摩擦和敵視，穆斯林在印度教徒的社會備受歧視。縱使真納為印度教徒和穆斯林的團結努力三十多年，但最終的局勢迫使穆斯林聯盟在1940年決議為印度穆斯林另立國家，並在1947年成立東巴基斯坦(現在的孟加拉，後於1971年爭取獨立成功)和西巴基斯坦，正式脫離印度管治。真納為印度在穆斯林聯盟、國大黨和英國政府的游說，促成印度教徒和穆斯林分而治之的局面，並為印度的穆斯林成功地以和平與合乎憲法的精神下建立了以伊斯蘭立國的巴基斯坦。

一直以來，真納的形象非常具爭議性。例如促成印巴分治、大英帝國駐印度最後一位總督蒙巴頓伯爵(Lord Mountbatten)就認為，真納是「精神錯亂」⑥；而艾登堡祿(Richard Attenborough)的電影《甘地傳》，更把真納描繪成是不苟言笑的人，他是出於妒忌甘地而作出分裂印度的民族主義發起人。縱然真納的精神面貌仍待進一步澄清⑦，但社會學家端納(Bryan S. Turner)在評論伊斯蘭的社會結構時卻指出，作為伊斯蘭社會的領袖，真納對現代西方和伊斯蘭世界確實有深刻的歷史意義⑧。真納從政以來，致力促進印度教徒與穆斯林互相信任，採取了溫和、協商的印巴分治方案，從而避免了1947年印度教徒與穆斯林的大規模流血衝突，這不單改變了西方一直所認識的伊斯蘭社會領袖形象(即以軍事、暴力和專制管治社會和處理國際關係)，並在學術研究上提供一個重要而有力的歷史根據，促使人們重新思考亨廷頓(Samuel P. Huntington)的文明衝突論是否正確或有必然性。

四　超越伊斯蘭與現代性的對立思想：邁向多元現代性

從以上的討論，我們可歸結一些初步觀察和啟示。首先，當代西方往往忽略了伊斯蘭世界豐富的歷史及多元性文明。就如當代西方對有關伊斯蘭領袖的認識只放在原教旨主義上，當然原教旨主義運動是否就一定反現代也有商榷餘地⑨。以此角度審視伊斯蘭文明的前景，自然會得出伊斯蘭世界應否進行全面改革或保存傳統價值的對立和爭辯。從這一脈絡下思考，我們也就不難理解為甚麼類似應該選擇麥加的傳統價值觀抑或機械化(Mecca or mechanization)⑩、採取聖戰還是融入西方的消費模式(Jihad vs. McWorld)⑪這樣的主流西方學術氣候，仍然大行其道，似乎很難超越這種是非對立的模式。

然而，伊斯蘭文明的前景與困局是否繫於以上這種非此即彼的抉擇呢？1998年諾貝爾經濟學獎得主森(Amartya K. Sen)批評強行將民主、人權的概念與「亞洲價值」採取截然二分的做法。森指出將某些價值說成唯西方獨尊，實在是罔顧這些價值同是普世文明共享的遺產和抹殺亞洲價值的多元性⑫。另外，在猶太學者艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)提出多元現代性(multiple modernities)⑬的大前提下，戈爾(Nilüfer Göle)和艾高民(Dale F. Eickelman)指出討論的焦點

戈爾和艾高民指出討論的焦點已從伊斯蘭文明與現代性是否匹配的二元關係，轉移至兩者間的互動關係。這種從伊斯蘭與現代性的非此即彼、零和關係轉化成互相啟發和相互指出對方限制的共存、共棲關係，正是近年西方學術界批評現代性的西方中心論偏見和全球化背景下產生的學術轉向。

已從伊斯蘭文明與現代性是否匹配 (the compatibility between Islam and modernity) 的二元關係，轉移至兩者間的互動關係 (how Islam and modernity interact with each other) ⑭。這種從伊斯蘭與現代性的非此即彼、零和關係 (either-or, zero-sum relationship) 轉化成互相啟發和相互指出對方限制的共存、共棲關係 (both-and, symbiotic relationship)，正是近年西方學術界批評現代性的西方中心論偏見和全球化背景下產生的學術轉向。

註釋

① Akbar S. Ahmed, "Islam's Crossroads", *History Today* 49, Issue 6 (June 1999): 24-25.

② Ziauddin Sardar, "Clinton Provokes a Jihad", *New Statement* (August 28, 1998)；另參註①Akbar S. Ahmed。

③ Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York: Vintage, 1979); *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Vintage, 1981).

④ Akbar S. Ahmed, *Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: The Search for Saladin* (London: Routledge, 1997).

⑤ 阿拉納(G. Allana)著，袁維學譯：《偉大領袖真納：一個民族的經歷》(北京：商務印書館，1983)，頁133-35。

⑥ H. M. Seervai, *Partition of India: Legend and Reality* (Bombay: Emmenem Publications, 1990), 132.

⑦ Fouad Ajami, "Two and Indivisible: The Partition of India and Its Discontents", *World Policy Journal* (Fall 1998): 85-90.

⑧ Bryan S. Turner, "Review Essay: The Sociology of Islamic Social Structures", *Sociology* 33, no. 1 (February 1999): 199-202.

⑨ 一直以來，原教旨主義運動認定是反現代或是回歸傳統，艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)卻指出從十九世紀晚期在不同穆斯林國家地區所發展出來的眾多伊斯蘭原教旨主義運動乃是現代運動、啟蒙意識形態的一部份。Shmuel N. Eisenstadt, "Fundamentalism as a Modern Jacobin Anti-modern Utopia and Heterodoxy－the Totalistic Reconstruction of a Tradition", in *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 82-118.

⑩ Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (London: Hamish Hamilton, 1994), 211.

⑪ Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld* (New York: Times Books, 1995).

⑫ Amartya Sen, "Choosing Freedom", *Far Eastern Economic Review* 163, Issue 4 (27 June 2000): 37-41; "Universal Truths: Human Rights and the Westernizing Illusion", *Harvard International Review* (Summer 1998): 40-43.

⑬ Shmuel N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 1-29.

⑭ Nilüfer Göle, "Snapshots of Islamic Modernities", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 91-118; Dale F. Eickelman, "Islam and the Languages of Modernity", *Daedalus* 129, Issue 1 (Winter 2000): 119-35.

何偉業 香港科技大學社會科學部博士研究生

多元的抑或政治的現代性

劉小楓

一 「現代性」之外沒有立場？

時下學界流行「多元現代性」提法，批判或抵制所謂普遍主義的「現代性方案」。甚麼叫「多元現代性」？一種樸素的理解是，所謂「現代性」已經被西方國家的「現代性論述」佔據了，非西方國家**並非一定**要、甚至**不應該**唯西方的「現代性」方案馬首是瞻。比如說，中國、印度或者東亞應該有自己的「現代性」。「現代性」是多元的，意思是說，不同的民族國家及其文化傳統應該有自己民族特色的「現代性」或者「現代化」。

這種理解很樸素，卻遇到一個無法克服的理論困難：所謂「現代性」方案是在西方社會—文化的歷史演化中出現的，即便追求不同於西方的「現代性」方案，這種追求或思考已然接受了「現代性」本身的正當性。如果民族特色的「現代性」方案要說自己根本不是一種現代性方案，無異於掩耳盜鈴。

甚麼叫「多元現代性」？一種樸素的理解是，所謂「現代性」已經被西方國家的「現代性論述」佔據了，非西方國家並非一定要、甚至不應該唯西方的「現代性」方案馬首是瞻。比如說，中國、印度或者東亞應該有自己的「現代性」。

按照某位社會理論**權威學者**的看法，「多元現代性」提法當然也是一種現代性論述。現代性方案本來就是由兩種論述及其之間的張力構成的，一種可以稱為「普遍主義」，另一種則可以稱為「多元主義」。據說，「普遍主義」現代性——說白了即西方強權國家的自由主義——在今天、甚至更早時，已經變成了「野蠻」的政治。「多元主義」的現代性論述堅持「承認」的自由，與「普遍主義」的「野蠻」政治對抗。

「多元現代性」仍然基於現代性的基本價值——自由民主，雖然對這一基本價值的理解不同，畢竟與其對手處於共同的「現代性」水平，擁有共同的價值財富(自由民主)。「多元主義」與「普遍主義」的衝突，無異於現代性論述的「族類之爭」。如果誰要想既不進入這兩種「主義」中的任一種「主義」陣地，然後打一場「現代性」論述的攻堅或防禦戰，又不願意拋開現代性問題不理，便失去了論述立場，不好說話了。為甚麼呢？

科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)顯得很機智地提出，「現代性」是一個「處於無休無止的試驗」中的方案。據說，這就為「多元現代性」的提法提供了廣闊前

景，不同的民族—國家可以依自己的體質和傳統「試驗」自己的現代性方案。問題是，這一「方案」最初怎麼出來的？韋伯 (Max Weber) 說出於清教倫理，施特勞斯 (Leo Strauss) 說出於馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 的帝王師設計，沃格林 (Eric Voegelin) 說出於中古時期意大利一座修院裏不大為人所知的「靈知人」的歷史三段論，布魯門貝格 (Hans Blumenberg) 則說出於晚期中世紀的神學「絕對主義」。現代性方案的「出處」形形色色，但「方案」本身是甚麼，似乎沒有爭議，這就是英國、美國、法國革命帶來的政治消息——君主帝制必須改制為民主政制。如今，誰還企圖回到君主帝制，就得敢當過街老鼠——像當年的康長素那樣，歷史不可能、也不應該走回頭。所謂「無休無止的試驗」，只能是在自由民主政制這一方案中去試。「多元現代性」至多可以被說成現代性的多樣性。

二　新自然法及其瓦解

現代性方案的「出處」形形色色，但「方案」本身是甚麼，似乎沒有爭議，這就是英國、美國、法國革命帶來的政治消息——君主帝制必須改制為民主政制。所謂「無休無止的試驗」，只能是在自由民主政制這一方案中去試。「多元現代性」至多可以被說成現代性的多樣性。

「現代性」的多樣試驗，稍微說遠點，應該算是法國大革命以後好些帝制國家的君主立憲；說近點，則是二十世紀第二個十年中接連發生的三場深遠影響世界歷史的革命：辛亥革命 (1911)、俄國革命 (1918) 和德國革命 (1918-19之交)。這三場革命的性質至少看起來差不多：推翻君主制——無論這君主制已經立憲還是正打算立憲，建立真正的**民國**。人民要麼在政黨領導下 (中國、俄國)、要麼促使政黨 (德國) 推翻君主立憲帝制，建立了人民民主的國家，君王專政轉變為人民主權的專政。

人民主權的「專政」這一現代性方案是一種「委託」的專政——史稱代議民主政制。「專政」一詞據說是古羅馬帝國政制的發明，所謂「委託專政」(commissarial dictatorship)，指某執政官受法律委託採取暫時性專政措施①。古羅馬的專政是受委託的——受法律約束，因此不等於專制，主權——比如說封建的絕對王權國家的君主意志——才是不受法律約束的權威。人民意志代替君主意志成了主權，通過立憲自己為自己立法，專政與主權才結合成了主權專政 (sovereign dictatorship) ②。人民的意志是甚麼呢？實現每個人的自然權利 (生命、財富和自由)。人民的自然權利就是新的自然法——英國、美國、法國革命給世界帶來的根本政治價值，國家是依據並為了人民的自然權利建構起來的，因而是受人民 (通過立憲) 委託的專政。

似乎沒有哪個傳統的國家把基於自然權利的人民民主當作根本政治價值，如果要接受這些價值，替換掉傳統的政治價值，傳統的國家就免不了一場革命。革命後的國家通過訂立憲法確立權利、民主為國家的根本政治價值，然後在憲法指引下制訂出一套法律秩序，這就是史稱的所謂現代「法治國家」(Rechtstaat) ——自由主義的政制。一種現代性方案無論多麼獨特，除非不接受基於自然權利的人民民主，仍然是現代性方案。

可是，經過不同形式的革命完成了法治國家建設的英國、美國、法國傳達

給其他國家的政治信息，首先不是基於自然權利的人民民主，而是世界性的**強勢政治實體**——梁啟超所謂的現代式帝國。處於傳統帝國政治形式的國家從三大革命的訊息中，首先感到的是國家的強權實力，首先因為也要攫取國家強力——否則會被猛禽吞噬，傳統帝制國家的知識人才承認自由民主的現代性政治價值。

在思考當今的「多元現代性」提法時，必須先搞清楚新自然法的正當性與國家強勢競爭之間的關係。

緊鄰法國的德語知識人也有自己的祖國，當他們「看到法國的崛起和榮耀，看到法國以其古老政體的光輝、大革命的熱情和拿破崙征服活動的大掃蕩在政治和文化上執世界之牛耳」③，再也無法平靜，開始思考是否應該重建一盤散沙的德意志。康德 (Immanuel Kant) 和洪堡特 (Wilhelm von Humboldt) 這樣的德意志思想家在沒有自由民主傳統的本土提出了法治國家學說，還輸出到英國 (例如洪堡特對穆勒[John Stuart Mill]的影響)，迄今還支配着自由主義思想家 (如羅爾斯 [John Rawls]) 的思考。按照康德，國家的基礎應該是「所有生活在一個法律聯合體中的具有公共利益的人們」的自由權利，「以每個人自己的自由與每個別人的自由之協調一致為條件」。這樣的國家是「一個公民體制的契約」共同體，或「純然是權利狀態」的公民狀態。這種應然的權利狀態不是「已經建立的國家」賦予的，不是習傳的國家形式可以產生出來的，相反，「唯有依據它 (權利狀態) 才有可能符合一般外在人權的純粹理性原則而建立起一個國家來」④。這不是在說，應該來一場革命，以便依據這一現代性政治原則建立一個「純然是權利狀態」的新國家，又是甚麼呢？由此建立的新國家固然是一個**民族的**國家，但其政治價值原則卻是**普遍正當**的——普遍主義。

革命後的國家通過訂立憲法確立權利、民主為國家的根本政治價值，然後在憲法指引下制訂出一套法律秩序，這就是史稱的所謂現代「法治國家」——自由主義的政制。一種現代性方案無論多麼獨特，除非不接受基於自然權利的人民民主，仍然是現代性方案。

自由民主的法治國家觀念通過法律秩序來限制**受人民委託**的國家權力，這樣一來，國家權力就可能變得很軟弱。在國家強力的政治較量中，新的民族國家是否能獲得強勢地位呢？國家主權與人民主權之間是否會有裂痕？

這暫時還不是問題。因為，英、美、法已經表明，自由民主的法治國家儘管是弱國家政制，在國際上照樣是帝國主義強權國家。問題首先在於，自由民主的現代性政治原則 (新自然法) 是否**應該成為真正正當**的國家理由。黑格爾 (G. W. F. Hegel) 同樣受到法國革命精神鼓舞，但他並不認為，應該廢除民族習傳的倫理秩序。與法治國家的提法針鋒相對，黑格爾提出了倫理國家的觀念：「國家是倫理理念的實體」。這話的實際含義應該理解成：國家是「自在自為」的，而不是公民的權利契約建構起來的東西——新自然法不能成立。因為，雖然就個人來說，倫理體現為道德意志的行為，就民族來說，倫理則體現為民族習傳的不成文法。無論個人還是民族，都只能在國家的實體中獲得自己的現實性。如果沒有實際的政治權力 (或強力)，怎麼談得上國家實體的現實性？《法哲學原理》在談到國家時，一開首就說，如果把國家的使命「規定為保證和保護所有權和個人自由」，就「把國家同市民社會」搞混了⑤。個人自由及其權利僅是市民社會的價值，國家的目的和價值是作為倫理的實體權力的現實性，與市民社會的

目的根本兩碼事。真正正當的國家理由不在個人自由及其權利，而在具有實體權力的國家倫理。

黑格爾的看法是隨着德國浪漫派的形成而成熟的。也許出於民族情感、更多出於對新自然法的形而上反思，浪漫派思想家指責啟蒙精神把抽象的個人權利看成民族國家的法理基礎，誤解了國家的本質。國家不是一架可以拆開來重新安裝的機器，而是有自己的歷史生命的有機體。從自然狀態和自然權利推導出來的所謂「最好國家」，純然是一種形而上學偽造，在人類歷史中，可以找到的只是具體的、民族的宗法國家。普遍主義的自然法是人為的、超歷史的普遍必然的理性秩序，不像具體歷史中古老的宗法體現出來的自然法那樣，是活生生的、以民族習傳倫理為基礎的倫理秩序。

浪漫派思想家指責啟蒙精神把抽象的個人權利看成民族國家的法理基礎，誤解了國家的本質。從自然狀態和自然權利推導出來的所謂「最好國家」，純然是一種形而上學偽造，在人類歷史中，可以找到的只是具體的、民族的宗法國家。浪漫主義瓦解了新自然法，但沒有瓦解現代性。

浪漫派思想家對民族語言、神話和歷史的研究和稱頌，不是**審美趣味**問題，而是涉及國家正當性的**政治趣味**問題。從民族和歷史的具體性來看，超歷史的新自然法只會使活的國家機體變成一具殭屍。人本來生活在自己活生生的有機人身中，即便這人身有種種缺陷，畢竟是活生生的人身。新自然法造出了一個完美的機器人，非說這才是最好的人，有機的人身必須死掉，以便可以活在機器人中。黑格爾在指斥法治國家論時講得很清楚⑥：

> 國家制度應由誰來制訂？這一問題似乎很清楚，但經過仔細考慮，馬上顯得毫無意義，因為它假定不存在任何國家制度，而只存在着集合一起的原子式群氓。……國家制度縱然隨着時代而產生，卻不能視為一種製造的東西，這一點無疑是本質的。其實，毋寧說國家簡直是自在自為存在的東西，從而應被視為神物、永世無替的東西，因此，也就超越了製造物的領域。

黑格爾和浪漫派思想家們與康德、洪堡特一樣，渴望德國成為一個自由的民族國家，但提出的是另一種民族國家的構想(另一種現代性？)。這樣一來，對「自由」和「主權」的理解就不同了：何謂自由？誰的主權？民族抑或個體的？至於國家採取何種政治形式——君主立憲還是民主共和，無關緊要，君主立憲可以是**法治國家**，民主共和也可以是**倫理國家**。浪漫主義瓦解了新自然法，但沒有瓦解現代性。

即便認可新自然法的正當性，德意志知識人在企圖改變自身民族一盤散沙的狀況時，也遇到了實際困難：注重人民權利的政治原則很難形成有凝聚力的強勢國家。如果考慮到統一的民族國家的形成，選擇哪一種國家觀念——法治國家抑或倫理國家，幾乎用不着多考慮。儘管康德已經答覆過「理論上可能正確，但實踐上行不通」的批評，十九世紀中葉德國的國際和國內政治的侷促處境，使人很容易感到，法治國家的觀念行不通。特萊舍克(Heinrich von Treitschke)說洪堡特的國家觀念是烏托邦，與俾斯麥(Otto von Bismarck)說它不具實際政治價值是同一個意思。強權國策才能改變德意志一盤散沙的狀況，一些本來欣賞法治國家觀念的人也開始承認，倫理的權力國家觀不無道理。蘭克

(Leopold von Ranke) 的歷史主義一旦脱掉黑格爾的權力國家思想 (Machtstaats-gedanken) 的思辨外衣，就變成了俾斯麥赤裸裸的政治行動。

三　嚴復與韋伯的同時代性

晚清新知識人所想的，與德意志帝國晚期知識人所想的相當接近：昔日帝國如何可能重新強盛。晚清政府送嚴復去英國學習鐵甲技藝，嚴復卻想從英國政制的理念基礎——古典自由主義中找出改變國家體質的「集體能力」，甲午戰敗顯然是嚴復譯書的現實政治動力。

在中國歷史上，華夏帝國被一個草莽民族搞得支離破碎、甚至乾脆被「殖民」統治的事，豈止一兩回？為甚麼甲午戰敗後，嚴復特別感到順不過氣？因為如今的入侵民族不是草莽，鐵甲艦背後有一種聞所未聞的政治制度。若非如此，即便中國再被殖民一次，不過再走一回華夏道統政制馴化入侵民族的老路。嚴復透過鐵甲技藝看到了支撐國家強盛的現代政治制度乃至背後的價值理念，引介這些政體理想，讓中華帝國在新的國際政治格局中取得權力位勢，一介書生責無旁貸。

基於這樣的認識，嚴復指責中國的政治家和政治文化缺乏「民德」：「西人謂華種終當強立，而此強立之先，以其有種種惡根性與不宜存之性習在，故須受層層洗伐，而後能至」。「民德」不再是儒教傳統的禮法，而是自由、民主、平等的政治價值。這些價值不是因為其自身而得到推崇，而是因為它們可以增強國體能力。可是，德意志、日本和俄國都不是靠法治國家政體來開發國民體力，俾斯麥道路尤其具有典範意義，因為，德意志帝國面臨的處境與中國更為相似，既有內部不和、又有東 (俄國) 西 (英、法) 強勢國家的壓力，像儒家政治習語常説的「內憂外患」。國家的統一和強盛——所謂國家的現代化——需要普遍服從的政治權威，依自由民主的政治價值來建構民族國家，很可能要落空。

嚴復與韋伯是同時代人。同時代的含義並非僅指，韋伯活在德意志晚期帝國、嚴復活在中華晚期帝國，都傾慕英式政治，而且也都沒有料到偌大的帝國忽然之間崩潰，又都經歷了**民國憲政**的開張。毋寧説：他們都面臨着自由民主的現代性政治價值與祖國應該強盛不可兼得的兩難。

嚴復與韋伯是同時代人。同時代的含義並非僅指，韋伯活在德意志晚期帝國、嚴復活在中華晚期帝國，都傾慕英式政治，而且也都沒有料到偌大的帝國忽然之間崩潰，又都經歷了民國憲政的開張。毋寧説：他們都面臨着自由民主的現代性政治價值與祖國應該強盛不可兼得的兩難。

固然，中國當時還沒有形成資產階級，嚴復不是資產階級的一員，韋伯自認為資產階級政治意志的承負者，自覺認同以清教倫理為品質的資本主義精神，對他來説，這一信念是實存性的，而非實用性的。韋伯敏銳地看到，自由主義作為一種現代的「倫理」和「文化」性格及其相應的法治國家政治原則，只是偶然地與英國的強權國家地位聯繫在一起，從這種「唯一的不可再現的因素配合」(西歐特徵的經濟和社會結構、遠洋擴張、自然科學以及特殊的基督教觀念) 中，不可能找出追隨英美法獲得國際政治權力的一般規律⑦。英國 (以及後來的美國) 這樣的法治國成為國際上的強勢國家，不過是**可遇不可求的歷史機緣**，不

是德國可以模倣或遵循的先例。韋伯置身嚴復羨慕的俾斯麥政制，出於與嚴復同樣的關懷，韋伯讚美俾斯麥的強權政治，儘管內心深處看不起只認強權、不懂得責任信念和民族的世界文化使命的政治家。在其著名的「就職演講」中，韋伯提出了另一種「民德」的必要和迫切性⑧：

> 世界強權的地位使國家不斷面臨「權力政治」的重大決策，從而使其國民們幾乎每時每刻都經受着政治教育，而這類政治教育的機會在我們這裏卻只有當外敵入侵這種「非常」情況下才會讓人感受到。我們德國今後是否能成為世界強權的關鍵或許端在於，在事關我國國際地位的重大政治決策是否能夠使我們更自覺地意識到「權力」這一重大政治因素的全部重要性。我們必須明白：國家的統一本是一個民族最好在其青年時代所達成，但在我們德國則是在民族的晚年才完成；如果德國的統一不是為了開始捲入世界政治，反倒是為了不再捲入世界政治，那麼當年花這麼大的代價爭取這種統一也就完全不值得了。

辛亥革命後，本來贊同立憲議會政制的嚴復，變得日益擔憂議會政制無法建立政治權威。中國的現代化強國夢的實現需要專制政體強有力的秩序，自由、民主、平等的價值作為國家理由的正當性基礎，可能導致國家權威的瓦解。基於這樣的認識，嚴復寧願支持袁世凱的君主專政。

韋伯非常擔心德國的「政治侏儒們令人作嘔的表演……充斥於歷來德國國會內的種種高論」會斷送俾斯麥已經奠立的強權國家的基礎。欣慕英國式的政治制度安排，認同自由主義的價值信念，但不能忘記**政治就是政治**。韋伯所謂的政治首先是德國民族的**世界文化使命**：「只有無權力抱負的民族土壤能夠繁榮較本質的個人價值，而且是永恆的個人價值」⑨。處於黑格爾、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 之後的思想視野中的韋伯同樣深信：傳統的政治價值的衰落已經無可挽回，接受新自然法是資本主義條件下**不可避免的選擇**。在韋伯身上，民族國家的強權訴求與自由主義倫理的矛盾便比嚴復更為內在、更為複雜。

辛亥革命後，本來贊同立憲議會政制的嚴復，變得日益擔憂議會政制無法建立政治權威。中國的現代化強國夢的實現需要專制政體強有力的秩序：「天下仍須定於專制，不然，則秩序恢復之不能，尚富強之可跂乎？」自由、民主、平等的價值作為國家理由的正當性基礎，可能導致國家權威的瓦解。「今日政治唯一要義，其對外能強，其對內能治，所用方法，則皆其次」。基於這樣的認識，嚴復寧願支持袁世凱的君主專政：「於新舊兩派之中，求當元首之任，而勝項城者，誰乎？」

問題已經並非是否實行憲政，而是施行甚麼樣的憲政；弱國家抑或強國家的憲政。憲政設計首先得考慮，國家政體是否強而有力，國內政治權威的基礎是否穩固。一次世界大戰爆發後，嚴復完全倒向德日式的現代化模式就完全可以理解了：自由的「民主於軍謀最不便」。在這個時候，嚴復讀到特萊舍克的書，大有相見恨晚之慨，對「實際政治論」佩服得五體投地。戰爭狀態讓嚴復終於明白到：法治國家政體肯定要不得，「平等、自由、民權諸主義，百年以往，真如第二福音；乃至於今，其敝日見」。

不能說嚴復考慮的問題僅是國家的強勢。韋伯一再提到德國的世界文化使命，乃因為傳統基督教歐洲的政治價值已經衰落，必須重新設立國家的正當性基礎；嚴復同樣面臨中華帝國傳統的政治價值的衰落，必須考慮國家正當性的新政治原則。然而，嚴復畢竟還不曉得啟蒙理性主義的新自然法已經遭到德國

浪漫主義歷史哲學的致命打擊。歷史主義與理性主義(用今天的話說，多元主義與普遍主義)的對抗，有如倫理國家與法治國家的對抗。如果接受了浪漫主義歷史哲學的結論，現代國家的政治價值就成了「諸神之爭」，重新設立的國家正當性只能依附在**單個的民族國家身上**。韋伯看到，德國與英美法俄的國家衝突，是政治價值的衝突。除非嚴復帶着儒教政治價值的正當性進入現代性問題，他不可能有韋伯式的思想抱負和由此而來的困惑——在這一意義上，不通西文的梁漱溟的抱負反倒更接近韋伯。

法治國家限制、約束國家權力，倫理國家則依「把被區分出來的各種權力集中於統一的個人」的「意志最後決斷的主觀性權力」(黑格爾語)施行統治。倫理國家也有憲法，但憲法的設定不是遷就個人的自然權利，而是維護國家的倫理統治。可是，法治國家和倫理國家都是超自然的斯多亞式自然法不再有效的結果，在這兩種現代世俗國家的正當性基礎中，**實質價值**都是**自然的**(理性自然或民族歷史的自然)。法治國家的法律秩序至上原則，把所有實質的政治價值化解成了規範律令的理性形式；倫理國家的主權決斷至上原則，把所有實質的政治價值轉化為歷史的國家倫理。接受了歷史主義結論的韋伯，不可能再回到神學—形而上學的國家學說，價值中立的社會學成了唯一可能擔負政治價值問題的學科。被歷史主義與理性主義的對抗搞得頭痛的韋伯，發展出一種歷史社會學的政治理論，價值中立地探究歷史中各種政治統治的類型及其階層(官僚制)品質。傳統**神義論**的國家形態與現代**人義論**的國家形態的正當性衝突，通過歷史社會學轉換成了**統治類型**的正當性問題。

韋伯看到，德國與英美法俄的國家衝突，是政治價值的衝突。除非嚴復帶着儒教政治價值的正當性進入現代性問題，他不可能有韋伯式的思想抱負和由此而來的困惑——在這一意義上，不通西文的梁漱溟的抱負反倒更接近韋伯。

歷史社會學作為政治哲學替代品既然負擔的是政治的正當性問題，實際上不可能價值中立，因為政治不可能中立。在國家危難之際，民族生存是首要的價值。在歷史主義之後，韋伯堅定地把政治的價值安頓在民族生存的目的之上。這是韋伯與嚴復的同時代性的關鍵：如果俾斯麥的強權統治可以實現民族的目的，就具有正當性。這當然不等於「哪裏有政治和經濟，哪裏就沒有道德」(施勒格爾語)，而是全然另一種**道德**。

德國在一次歐戰中戰敗，舉國上下一派屈辱之感，民族精神陷入自殺式的沮喪。與甲午戰敗不同，德國的戰敗，不是一個衰老帝國敗在一個年輕的現代國家手中，而是一個剛剛煥發出陽剛之氣的民族國家敗在其他民族國家手中。在這樣的歷史處境中，〈政治作為志業〉的講演將「就職演講」中的民族主義政治意識進一步明確為德國政治家的責任倫理：「權力本能」是政治家的「正常品質」，也就是把追求權力看作實現民族國家的政治領導權的事業。「沒有哪個民族，當它的榮譽受到侵犯，尤其是受到固執的自命正確者的侵犯時，也會示以寬恕」。絕對道德不是政治家應該關心的事，政治家的道德是對民族未來所承擔的責任[10]。韋伯的所謂責任倫理並非如好些人以為的那樣，是甚麼**工具理性**的，而是**價值理性**的。民族國家的利益和權力高於一切，為此擔負起「政治使命」才堪稱政治的責任倫理。韋伯在演講中挖苦德國政治家侈談甚麼關懷「社會制度不公正」的信念倫理，與「就職演講」挖苦德國經濟學家侈談甚麼財富分配不公正，出於相同的理由：他們「都是政治上的稚童」，不曉得政治價值(國家理由)與靈魂

得救的自由價值是兩碼事。情形就好像，經濟改革後的中國有如俾斯麥新政後的德國，在國際政治格局中已經日漸強盛，但國內經濟秩序出現諸多社會不公正現象，經濟學家們為**自由經濟**抑或**經濟民主**吵翻天，於是，一個韋伯式的聲音出來說：中國學人還沒有「政治成熟」，還沒有看到，中國已經成為經濟民族，如今的問題端在於如何成為政治成熟的民族。

四　後現代的自然狀態

冷戰以後，中國學人面臨的不再像是嚴復的處境，倒像是韋伯的處境。韋伯如果在今天，會主張「多元現代性」嗎？韋伯在魏瑪民國憲法訂立後第二年就死了，據說（比如哈貝馬斯 [Jürgen Habermas]），傳承韋伯思想墜緒的，是公法學家施米特 (Carl Schmitt)。對韋伯來說，如果英美政治制度代表了一種普遍主義政治價值，那麼所謂德國的世界文化使命意味着這樣的民族抱負：通過德國的政治建構探求應對歷史主義之後的政治價值危機的可能性。施米特將這一思想邏輯推進到底：所謂普遍主義政治價值不過是政治強權的外衣，因為，新自然法瓦解之後，政治價值只能是民族國家的倫理。

經濟改革後的中國在國際政治格局中已經日漸強盛，但國內經濟秩序出現諸多社會不公正現象，經濟學家們為自由經濟抑或經濟民主吵翻天，於是，一個韋伯式的聲音出來說：中國學人還沒有「政治成熟」，還沒有看到，中國已經成為經濟民族，如今的問題端在於如何成為政治成熟的民族。

冷戰後的「多元現代性」論述，要麼出於人類學和歷史社會學，要麼出於新左派。新左派是一種**政治理論**，在主張「多元現代性」論述時，動用了施米特的「倫理國家多元論」——莫費 (Chantal Mouffe) 主編的文集《施米特的挑戰》(*The Challenge of Carl Schmitt*) 專門翻譯了施米特的名文〈國家倫理與多元國家〉⑪。這篇文章雖然寫於30年代初，討論的中心問題恰恰是普遍主義與多元主義，其思考的深度和見識的尖銳，的確超過時下的諸多大師。

施米特在文章中批駁了當時的「社會思想家」如寇爾 (George D. H. Cole) 和拉斯基 (Harold J. Laski) 等主張的「多元主義」——有點像現在的自由主義的多元論，然後提出，「諸〔主權〕國家的多元性，也就是各個不同人民的政治實體的多元論，才是正確理解的多元主義的真正表達」(頁204)。新左派正是要通過「多元現代性」提法反對普遍主義 (或全球化) 的霸權，支持弱小國家的「主權」。

可是，施米特的問題意識真的與當今新左派想的是一回事？對於施米特來說，多元主義是多元國家的政治問題，這一問題的出現，乃因為「上帝、世界、人性這類最高的概念作為普遍的單一概念已經被剝奪了皇冠地位」，在具體的現實中碎裂為多元性。如果神權政治轉變為民權政治——這才是現代性問題的根本，人民 (國家) 主權論不可避免，而人民總是具體民族—國家的人民，人民只能生活在國家之中，那麼，多元的倫理國家「主權」之間的衝突，就不可避免。施米特在20年代說過很尖刻的話：「哪個講〔普遍〕人性，就是欺騙」——這話是揭露，而非宣揚非人性，如今用來對付某個講人權的霸權國家，正好合適。但施米特根本關心的，並非韋伯所呼籲的德國的世界政治領導權，而是民權政治——如他在50年代一篇文章所說的「價值的僭政」的正當性本身⑫。

所謂**多元的**現代性，就是**政治的**現代性。何謂政治？韋伯說：就是民族國家的世界領導權之爭。施米特進一步說，政治就是民族國家之間的生存衝突。然而，這僅僅是施米特對現代性的診斷，而非「主義」式的主張。「〔古典〕自然法不再能給予正當性了」(施米特語)是警語，而非訴求。唯有普遍主義才導致「野蠻」政治？與多元的倫理國家之間所有人反對所有人的**新戰爭**相比，「甚至霍布斯國家哲學描述的兇殘的自然狀態都稱得上真正和諧寧靜的田園了。古代的眾神走出墓穴，繼續他們古老的戰鬥，但卻失去魔法，並且——如我們今天必須補充說明的——操起新的戰鬥工具。這不再是武器，而是殘忍的毀滅手段和滅絕方法，即價值無涉的科學及其所運用的工業和技術的可怕產物」⑬。政治正當性早已成了多元的國家倫理，正是現代性的根本危機所在——這一「多元現代性」方案還需要進一步追求和落實？

所謂多元的現代性，就是政治的現代性。何謂政治？韋伯說：就是民族國家的世界領導權之爭。施米特進一步說，政治就是民族國家之間的生存衝突。政治正當性早已成了多元的國家倫理，正是現代性的根本危機所在——這一「多元現代性」方案還需要進一步追求和落實？

註釋

① 參見格羅索(Giuseppe Grosso)著，黃風譯：《羅馬法史》(北京：中國政法大學出版社，1994)，頁160-61。

② 參見Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlin: Duncker & Humblot, 1921)，1994年重排校刊本。

③ 卡勒爾(Erich Kahler)著，黃正柏等譯：《德意志人》(北京：商務印書館，1999)，頁288。

④ 康德著，沈叔平譯：《法的形而上學原理：權利的科學》(北京：商務印書館，1991)，頁136及以下；康德著，何兆武譯：《歷史理性批判》(北京：商務印書館，1991)，頁180-90。

⑤⑥ 黑格爾著，范揚、張企泰譯：《法哲學原理》(北京：商務印書館，1995)，頁253-54；290。

⑦⑨ 參見比姆瑟(David Beetham)著，徐鴻賓等譯：《韋伯與現代政治理論》(杭州：浙江人民出版社，1989)，頁41；137。

⑧ 韋伯著，甘陽編：《民族國家與經濟政策》(香港：牛津大學出版社，1996)，頁85-86。

⑩ 參韋伯著，馮克利譯：《學術與政治》(北京：三聯書店，1998)，頁100-104。

⑪ Chantal Mouffe, ed., *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999)；施米特文章“Ethic of State and Pluralistic State”，見頁195-208；德文原文見施米特文集*Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, ed. Gunter Maschke (Berlin: Duncker & Humblot, 1995)。新左派對施米特感興趣的另一個例子是，迄今為止最新的施米特評傳的英文著述是Gopal Balakrishnan在Perry Anderson指導下寫成的*The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000)。Perry Anderson 談不上是施米特專家，所謂指導自然是政治立場的指引。

⑫⑬ Carl Schmitt, “Die Tyrannei der Werte”, in *Säkularisation und Utopia* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967)(中譯文參見《道風：基督教文化評論》，第16期〔2001〕，朱雁冰譯)。

劉小楓 香港漢語基督教文化研究所學術總監

編 者 按

今年是中共建黨80周年，本欄兩篇文章，所談都是中共歷史：一篇是季米特洛夫日記的編譯和介紹，另一篇則着重於說明當年毛澤東是如何看待今天人們研究得很熱的「冷戰」問題，也都涉及到與蘇聯的關係。

發表日記，在本刊來說還是第一次。但相信關心中共歷史的讀者對這位共產國際總書記日記所披露出的不少中共黨史最新材料，都會很感興趣。因為只要讀過這些日記，我們就不會簡單地相信過去那些比較極端的說法。比如說中共純粹是靠俄國盧布而存在，它更多的只是莫斯科的工具，對莫斯科只能言聽計從；或者說中共早在1935年遵義會議毛澤東取得領導地位之後，對蘇聯就不再言聽計從了，因此莫斯科在抗戰期間再沒有給過中共甚麼幫助，反而把大量武器給了國民黨。但季米特洛夫日記顯示，如果不是由於軍事指揮上發生了問題，中共在1937年初甚至可能拿到蘇聯提供的飛機大炮；事實是莫斯科提供了相當數量的財政援助。

但毛澤東與莫斯科的關係，卻並沒有因為這種援助而變得密切，反而越來越顯隔閡。楊奎松用了相當多筆墨來分析毛澤東對蘇聯態度變化的原因與過程。他認為，毛澤東更關心的只是蘇聯的做法是否有利於他的中國革命和世界革命成功。也正因為如此，當蘇聯的做法符合中共的利益和意識形態時，雙方關係就會好些；當蘇聯為了自身利益而與中共的敵人美國接近或妥協時，雙方關係就不可避免地會發生問題。

中共黨史最新資料：
《季米特洛夫日記》選介

● 華　譜

寫在前面

季米特洛夫(Georgi Dimitrov)是二十世紀上半葉保加利亞政治家和國務活動家，也是世界著名的國際共產主義運動領導人。1997年，保加利亞「克利門特．奧赫里茨基」大學出版社出版了《格奧爾基．季米特洛夫日記》(Георги Димиитров ДНЕВНИК, 9 маарт 1933-6 февруари 1949, София, 1997)。全書794頁，正文591頁，照片90幅。

日記記載的是1933年3月9日至1949年2月6日這16年季米特洛夫所經歷的事情。1933年春，季米特洛夫被德國法西斯誣告參與「國會縱火案」，在柏林被捕，此後開始寫日記。1934年2月，季米特洛夫獲救後到了蘇聯，出任共產國際總書記。共產國際解散後他成為聯共(布)中央國際情報部負責人，在共產國際解散的同時，成立了聯共(布)中央國際情報部。為避免引起西方國家的猜疑，莫斯科任命什切爾巴科夫為部長，季米特洛夫和曼努伊爾斯基為副部長，但該部的實際工作由季米特洛夫主持。1945年11月季米特洛夫回到保加利亞，擔任黨和國家主要領導工作。1949年2月病重住院和去蘇聯治病後，停止記日記。

1949年7月季米特洛夫病逝後，其12本日記一直秘密保存在原保加利亞共產黨中央黨務檔案館。在這部日記中，有相當篇幅反映了中國革命和抗日戰爭的情況。日記中提到了毛澤東、周恩來、王稼祥、王明、張國燾、林彪、蔣介石等近30個中國歷史人物的活動，收錄了關於中國共產黨和國民黨及其兩黨領導人的文件和材料，共產國際同毛澤東、王明等中共領導人之間的往來電報，季米特洛夫與中共領導人的談話內容，以及斯大林和共產國際領導人討論中國革命的情況等。其中對西安事變、皖南事變、延安整風運動、抗日民族統一戰線的形成和發展等一系列重大歷史事件都有較詳細反映。尤其是關於中共黨史和近代史中一些頗有爭論或疑義的問題，例如斯大林對西安事變的態度和指示，蘇聯在抗日戰爭期間對中共軍隊的物質援助，蘇共對皖南事變的立場和對策，中國是否向蘇聯提供了德國即將進攻蘇聯的情報，等等，日記中都有十分明確的記載。因此，這部日記對中共黨史和中國革命歷程的研究也是十分珍貴，具有重要參考價值。本文中的季氏日記是直接從保加利亞文翻譯為中文的，我們從中選編有關中國問題的部分內容，供研究者參考，文中黑體字為原文所加。為便於讀者閱讀，編譯者將日記中提到人物的職務放在後面括號內，我們並請中共黨史研究專家，重點介紹部分日記的背景，介紹的文字放在評點日期一段外面的方框中。

季米特洛夫日記選編

1936年9月7日

在**克里姆林宮**。

討論中國問題。

建議：認為可以同意中國共產黨人提出的計劃草案(通過向寧夏和新疆運送武器支持中國紅軍等)。

1936年9月11日

1、確定對中國問題的決定：

(1)同意中國紅軍的行動計劃，即佔領寧夏的部分地區和甘肅西部，同時明確指出中國紅軍不得繼續向新疆方向推進，否則紅軍便有可能脫離中國的主要地區。

(2)事先決定在中國紅軍攻佔寧夏地區後將提供1.5-2萬枝步槍、八門火炮、十門迫擊炮和相應數量的外國制式的彈藥。武器將於1936年12月集中在蒙古人民共和國南部邊境，將通過知名的烏拉圭洋行售出，為運進寧夏做準備。

這是1935年遵義會議之後，即按照傳統說法毛澤東取得了領導地位，而中共中央和紅軍又陷於最為困難的時刻，莫斯科並沒有試圖獻媚於南京政府和放棄援助共產黨的最有力的一項證明。日記在這裏提供的最新資料是：聯共(布)中央決定的準備提供給中國紅軍的武器種類及數目。這些武器和裝備，對於正在抵抗國民黨軍隊的進攻、力爭與國民黨展開合作談判的中共和紅軍來說，意義非同小可。

1936年9月20日

與**烏里茨基**(時任蘇聯國家政治保安總局局長)、**阿格拉諾夫**(1893-1938，時任蘇聯副內務人民委員)等開會討論對中國的援助問題。

(向政治局寫關於貸款等的書面報告。)

1936年11月26日

在克里姆林宮。同斯大林談話。

「……應該改變對中國工作的決定。目前不能搞蘇維埃。要建立民族革命政府，全民國防政府，以保衛中國人民的獨立。只有在城市可以搞蘇維埃，但不是作為政權機構，而是作為群眾的組織。不搞**沒收**。您起草一個初稿。我們再看看！」

有研究者曾經討論過中國蘇維埃革命及其形式放棄的具體經過，它顯然是源於共產國際的指示。季氏日記則更確切地顯示，這一指示具體來自於斯大林，並且斯大林的這一建議還在共產國際1937年1月20日有關這一指示電發出之前兩個月就提出來了。

同**伏羅希洛夫**談對中國的援助。

1936年12月2日

收到政治局今天做出的決定。

1,166噸箱裝貨物(這裏指向中共提供的援助。——原注)。

由外貿人民委員會負責提供卡車、燃料、彈藥等。

已給財政人民委員會發電報，在撥出200萬盧布之外，再提供：

50萬美元，

5000盧布

(其中15萬美元已用於訂購外國制式的飛機)。

484名相關專業的軍人(駕駛員、技術員、指揮員)將列入新疆政府服役。

遠征隊隊長為莫雲科夫大校。

在1936年10月意在組織經由綏遠定遠營接運蘇聯準備由外蒙古方向提供的軍事援助的寧夏戰役失利後，中國紅軍被國民黨中央軍阻隔在甘肅境內黃河兩岸。渡過黃河的紅四方面軍在徐向前、陳昌浩指揮下按照中共中央的指令組成了著名的西路軍。日記顯示，寧夏戰役失利後，蘇聯不僅沒有停此援助計劃，而且大規模增加援助的力度。這裏面竟然還包括飛機和數百名蘇方專業軍事人員有組織的幫助。這裏提到的財政援助同樣引人注目。這筆援款並沒有因西路軍後來的失敗而告吹，它們的主要部分最後還是成功地通過美國—天津—陝北的管道給中共和紅軍解了燃眉之急。

1936年12月9日

博戈莫洛夫 (1890-1937，時任駐中國公使) 來見，談到：

1) 日本對中國的侵略將繼續下去；

2) 南京不會再做出重大的領土讓步；

3) 中國將對日作戰；

4) 統一戰線運動正在迅速發展；

5) 蔣介石將在對日本開戰前夕並同蘇聯協商後才下決心同共產黨和解；

6) 蔣介石不會在西北追剿紅軍。

宋慶齡 (孫中山夫人) 已近乎是共產黨員。

1936年12月13日

有關於張學良的部隊在陝西起義的報導。逮捕了蔣介石。

斯托馬尼亞科夫 (1882-1941，時任蘇聯副外交人民委員) 來見。他對張學良做出好的樂觀的評價。蘇聯應該謹慎和巧妙地對待與西安事變有關的反蘇運動。

過去只注意到蘇聯在西安事變之後所做出的反應對西安方面不大有利。季氏日記告訴我們，其實許多蘇聯人當時也很欣賞張學良的舉動。

1936年12月14日

2、關於中國**工作的會議**。

把鄧發的報告送給斯大林。

請他對我們的中國同志的立場提出意見。建議是：

「建議他們採取自主的立場，宣布反對內訌，堅持和平解決衝突，爭取和解和協同行動，在強調共產黨在致國民黨的信和毛澤東答記者問中所持立場的同時，爭取主張中國領土完整和獨立的各黨派發表民主宣言。」

深夜12點，斯大林來電話：

「中國的事件是在您的認可下發生的嗎？

(不是！這事會對日本最有利。我們也是這樣看這一事件的！)

王明在你們那裏做甚麼事？他是個挑釁者嗎？他想發電報讓他們槍斃蔣介石。

(我不知道有這種事！)

那我給你送去這份電報！」

隨後莫洛托夫來電話：

「明天下午3點半請你們到斯大林的辦公室來，我們一起討論中國的工作。只有您和馬努伊爾斯基 (1883-1959，時任共產國際執行委員會書記)，別人不用來！」

王明並非一貫「右傾」，他曾經相當激烈地堅持反蔣的態度。但日記中披露的，王明在西安事變發生後向斯大林建議去電陝北設法槍斃蔣介石這件事，多少還是有些出乎人意外。

1936年12月15日

討論中國問題的會議。

(有庫西寧〔1881-1964，時任共產國際執行委員會書記〕、馬努伊爾斯基、莫斯克文〔1883-1940，時任共產國際書記處候補書記、主席團成員〕、王明、鄧發、愛爾科利〔即帕爾米羅．托利阿季 (1893-1964)，時任共產國際書記處書記〕、曼達利揚〔季米特洛夫秘書處工作人員〕參加。)

1936年12月16日

到克里姆林宮見「五人小組」。

(斯大林、莫洛托夫、卡岡諾維奇、奧爾忠尼啟則〔缺席者為伏羅希洛夫〕。)

對中國事件交換意見。

磋商後同意向中共中央發以下電報：

「覆電建議你們採取以下立場：

一、張學良的行動不論他的意圖如何，客觀上只能損害把中國人民的力量團結在抗日統一戰線中，並會鼓勵日本對中國的侵略。

這一電報指示的內容早已公開。但我們今天可以更具體地了解，這一天用季米特洛夫名義發出的電報指示，其實是克里姆林宮「五人小組」的決定。

二、由於這一行動已經做出，我們應該考慮現實情況。中國共產黨要堅決宣布在下列基礎上和平解決這一衝突：

1、**通過**主張中國領土完整和獨立的抗日運動的**代表人物參加**政府，進行政府的改組；

我們在草案中建議的文字為：『由主張中國領土完整和獨立的抗日運動的**最傑出活動家**來改組政府』；

2、確保中國人民的民主權利；

3、停止消滅紅軍的政策，在反對日本侵略的鬥爭中同紅軍建立合作關係；

4、與同情中國人民從日本帝國主義進攻中解放出來的國家建立合作關係；

最後我們建議不要提出『與蘇聯結盟』的口號。」

1937年1月19日

在克里姆林宮(斯大林、莫洛托夫、安德列耶夫〔1895-1971，時任蘇聯國家監察委員會主席，農業人民委員〕、日丹諾夫〔1896-1948，時任聯共(布)中央政治局候補委員，中央執行委員會委員〕、葉若夫〔1895-1940，時任蘇聯內務人民委員〕)。

對中共中央的指示：

1、對國民黨和南京政府旨在停止內戰的一切措施採取支持的方針——團結中國人民的一切力量為反對日本侵略而鬥爭。

2、詢問中央是否已認識到是從蘇維埃制度向人民革命的管理制度及時轉變，並由此得出一切結論的時候了。

1937年2月5日

答覆中共的電報(關於告國民黨中央全會書)。

莫洛托夫(用專線電話)——中共中央的建議**可以接受**。

在中共中央保存的檔案裏面，我們可以見到兩份共產國際的來電，一份對中共中央告國民黨中央書所提出的讓步，即所謂「四項保證」：停止國民政府之武裝暴動方針；蘇維埃政府改名為中華民國特區政府，紅軍改名為國民革命軍，直接受南京中央政府與軍事委員會之指揮；在特區政府區域內，實施普選的徹底的民主制度；停止沒收地主土地之政策，有所懷疑與擔心。而第二封電報卻明確表示完全贊同中共中央公開信的內容。日記使我們了解到這一變化是如何來的。

(我按此意思修改覆電稿。)

1937年3月23日

關於中國的會議。

給中共中央關於張國燾問題的電報！

1937年3月26日

同蔣介石之子談話。

蔣介石之子啟程回國去見其父。

「蔣介石之子」，即蔣經國，他自1925年被其父送到莫斯科中山大學學習後，就一直留在蘇聯。西安事變前後，蔣介石通過駐蘇大使蔣廷黻向蘇聯政府表達了希望蔣經國回國的願望。這個時候，隨着西安事變和平解決，國共關係發生根本改變，莫斯科顯然也希望能通過讓蔣經國回國來顯示它支持蔣的誠意。但人們通常不了解的是，蔣經國最初知道這一消息後，並不同意回國，他當時更關心的是能否成為聯共(布)正式黨員。這也是季米特洛夫親自找他談話的原因。

1937年3月28日

蔣介石之子來電：

「斯維爾德洛夫斯克。我在旅途中向您致以最熱忱的布爾什維克的問候。您的全部指示都將完成。」

1937年4月13日

致**斯大林**的信，關於**中國西路軍**問題。

1937年7月7日

與剛到達的中國同志談話：**王稼祥**、**王明**、鄧發。

1937年11月11日

在克里姆林宮同斯大林談話。

季米特洛夫、王明、康生、王稼祥。

共產國際書記處的決定已經**過時了**。

「這就是人們坐在辦公室裏冥思苦想的結果！」

「要用一切手段加強對托派的鬥爭」(決定中的話)。「這是不夠的。托派必須追捕、槍斃、消滅。他們是全世界的奸細、最惡毒的法西斯走狗！」

⑴ 對於中國共產黨現在**基本的**問題是：**融入**全民族的浪潮並取得**領導地位**。

⑵ 現在**主要的問題是戰爭**，而不是**土地**革命、沒收土地。

(**稅收**必須有利於戰爭。)

中國共產黨人從一個極端走到另一個極端——以前是沒收一切，現在是甚麼都不沒收。

⑶ **口號就是一個**：

「爭取中國人民獨立的勝利戰爭。」

「爭取自由中國，反對日本侵略者。」

⑷ 中國人怎樣**打擊外部**敵人——這是決定性的問題。當這一問題結束時再提出怎樣互相**打**的**問題**！

⑸ 現在**中國人**所處的條件比我們在1918-1920年時的條件**更加有利**。

當時在我們這裏，國家在社會革命方面是**被分割的**。

在中國，**民族**革命、爭取民族獨立和自由，把國家和人民**團結起來了**。

⑹ **中國**有**巨大的人力資源**，我認為蔣介石說中國將取得勝利是對的。只是必須在已經打響的戰爭中堅持下來。

⑺ **因此必須**創建**自己的軍事工業**。

生產**飛機**。飛機**容易**生產，但是運輸**很困難**。

(**我們會提供**製造飛機的材料！)必須創立**飛機製造業**。

還要生產**坦克**。

(製造**坦克**的**材料**我們能夠提供！)

如果中國有**自己的軍事工業**，誰都不可能戰勝它。

⑻ **八路軍**必須要有30個師，而不是三個師。

這可以通過建立**後備團的形式**做到，以便補充現有的師。

必須建立新的團隊。要日夜進行軍事訓練。

⑼ **在八路軍**還沒有炮兵的時候，它的**策略**不該是**直接**進攻，而應該是**騷擾**敵人，把他們引進自己一方並**在後方打擊**他們

必須炸毀日本軍隊的交通線、鐵路橋。

⑽ 不管**英國**還是**美國**，它們都不願意中國勝利。出於它們帝國主義的利益，它們害怕中國勝利。

這是目前所能看到的斯大林對當時正準備回國去的王明等人談話的最詳細的追記筆記。斯大林很清楚，必須幫助中國抗日，為此必須給蔣介石相當的援助；但與此同時，斯大林並沒有忘記幫助共產黨。他告訴他們：八路軍目前的策略不是進攻，而是騷擾敵人；八路軍一定要大力發展自己的力量；迅速融入民族解放的浪潮之中；但並不是消極地跟着走，而要積極地爭取領導地位；因為等到解決了日本入侵的問題，還是要考慮如何打國民黨的問題的。從這一點來看，1938年夏天季米特洛夫在注意到王明與毛澤東的分歧之後，明確表示支持毛澤東成為中共領袖，顯然不是個別出心裁的偶然決定。

中國的勝利將影響印度、印度支那等。

它們希望日本由於打仗而削弱，但是不允許中國站起來。

它們希望有**日本這條拴起來的狗**嚇唬中國，就像過去嚇唬沙皇俄國那樣，但是不希望這條狗有獨吞獵物的可能。

(11) 對於**中國的黨代表大會**來說，討論理論問題是不適宜的。理論問題可以往後放放，等到戰爭結束以後。

談論中國發展的**非資本主義**道路，現在比起過去，機會**更少了**。

(資本主義在中國不是正在發展嗎！)

(12) 建立**民族革命聯盟**的問題**遲遲未決**。

(13) 在**武漢**的八路軍和黨的**合適的**代表。

1937年11月13日

同**王明**、康生和王稼祥的**最後一次談話**。

(我們決定把王稼祥暫時留下作為中國黨在共產國際執委會的代表。)

1937年11月14日

王明和康生動身。

1938年2月17日

我和馬努伊爾斯基被叫去見**斯大林**、**莫洛托夫**。

斯大林：

……

3、**中國**。

中共中央書記處1938年2月初曾向共產國際書記處尋求財政援助，季氏日記在這裏告訴我們：中共中央的援助申請得到了批准，這一次援助的數額是50萬美元。

兩個方案：(1) 國民黨和共產黨聯盟；(2) 建立由國民黨和共產黨組成的民族革命聯合會 (其他黨派參加)。聯合會不要加入共產國際。

援助中國共產黨——50萬美元。

1938年10月19日

鄧發 (通過耿丁〔共產國際執委會在遠東地區的聯絡員〕) 1938年10月14日的來電：「飛行員訓練班的25人中已有24人能夠獨立飛行了。訓練班將於11月5日結束。17名技師也在學習中取得了成績。但是督辦 (指新疆的盛世才) 只有已經超過飛行期限並在高速飛行時有危險的Y-2型和P-5型飛機。請撥給我們三架供高速飛行、轟炸和殲擊訓練的飛機。」

1939年2月14日

中國同志林彪 (此地的名字是李廷) ——八路軍115師師長、延安軍政大學校長。

他帶來了中共中央六中全會 (1938年11月) 的材料。

中共七大預定5月召開。

全會有40人參加 (幾乎所有的中央委員和八路軍、新四軍的指揮員和政委)。

八路軍、新四軍、游擊隊、後方部隊、軍事學員等共有329,000人。

每月從政府領取600,000元。

需要：(1) 錢；(2) 武器；(3) 幹部。

在延安 (中央委員會)：毛澤東、王明、張聞天、康生、陳雲、任弼時。出席全會：周恩來、博古。

1939年5月20日

晚上，任弼時、林彪來，談**中國問題**！

對中共中央會議 (5月末) 的建議。

1939年6月毛澤東發表《反投降提綱》的講演，基本改變對國民黨的認識和政策，與此顯然不無關係。

「主要火力集中對付投降派。

對共產黨人的迫害問題在中國人民面前要作為投降計劃的組成部分來看待。

基本問題是鞏固共產黨和國民黨的聯盟。

與國民黨內的愛國人士聯繫，依靠群眾，孤立國民黨內的投降份子，這是上策。」

1940年2月23日

向斯大林同志發了關於給中國共產黨援助(35萬美元)的信件。

1940年2月25日

和斯大林同志通話，斯大林稱不能接見我去談中國問題，因為他很忙。沒有閱讀送去的材料。他說：「很多東西我未能讀完。請你們自行決定。我們將提供30萬美元的援助。」

1940年11月23日

起草了給毛澤東的覆電。把草稿交給了斯大林。

1940年12月26日

去鐵木辛哥處。

談中國問題(援助八路軍武器的可能性)。

從這裏也可以看到，共產國際並非在中國抗戰期間把武器給了蔣介石，只給中共中央運來了一些書籍和藥品。當然，在當時的條件下，直接向中共中央提供武器幫助幾乎是不可能的，但莫斯科在蘇德戰爭爆發之前，至少沒有放棄提供這種援助的嘗試與努力。

1941年1月16日

戈利科夫(情報局)、**潘菲洛夫**(情報局)。**比留科夫**(哈巴羅夫斯克的遠東軍事委員會委員)來我處。開會商議了(中國)東北的事務(游擊隊伍和游擊隊組織)。

商定建立中國共產黨中央臨時局和派遣黨的工作者至東北。

……

國民黨和在中國的我方部隊之間的武裝行動。令人不安的消息。重新發生內戰的危險。

收到中共中央書記處如下內容的密碼電報：

「按照蔣介石的命令，我們新四軍的萬人以上部隊在葉挺(此處原文音譯為葉里海．霍尼納，可能是密碼的翻譯問題)的指揮下由長江以南地區向北推進，但受到蔣介石派來的七萬人部隊包圍，雙方已血戰八晝夜。

在西北已集結了30萬名士兵，他們包圍了陝甘寧邊區，在其周圍建起了軍事設施，封鎖此邊區幾千里長的地方。

我軍有被全殲的危險。與此同時，蔣介石派了20多個師對我軍在江蘇、山東、安徽、湖北四省的游擊隊根據地展開了大規模進攻。他們正準備在全國範圍內搞大規模的逮捕和屠殺。反革命氣焰甚為囂張。我們準備在政治上和軍事上堅決反擊蔣介石實施的這種廣泛進攻。」

1941年1月17日

打電話給莫洛托夫，告之中國發來的電報。莫洛托夫答應把問題向斯大林反映，並對蔣介石施加壓力。

因同一事由還給**鐵木辛哥**去電。

1941年1月18日

我把私人信件發送給斯大林：

「親愛的斯大林同志：

我們從中國共產黨中央委員會得到的兩份密碼電報和蘇聯現有的情報表明，蔣介石顯然認為目前是對中國共產黨進行總攻的適宜時機，因此，他手下的將領們卑鄙地襲擊了新四軍，並將進一步採取針對八路軍和邊區的侵略行動。

無論中國共產黨人的處境如何艱難和危險，他們都不可能不反擊蔣介石對新四軍的強盜式進攻，也不可能不對蔣介石軍隊對八路軍和邊區的攻擊進行自衛。

假如蔣介石不終止其總的侵略行動，則不可避免地將燃起內戰。當然，這種戰爭只會對日本人有利。

為了避免這樣的內戰，在蘇聯方面採取可能的措施來影響蔣介石的同時，應該在美國、英國和其他國家掀起相應的運動，這將對中國政府施加一定的壓力並在一定程度上影響中國的輿論。我認為，這一運動應按下列兩種方式開展：

⑴ 在對中國友好的外國報刊上揭露中國反動派破壞中國人民團結抗戰的罪行。

⑵ 由中國人民的朋友（各種協會、組織、社會知名人士）向蔣介石發出抗議信，並向他和中國人民呼籲不應允許爆發內戰和分裂抗日統一戰線，不應允許日本人用「中國人的手」來征服中國。

我們有辦法以完全可靠的方式把有關組織這一運動的指示轉達給我們的朋友們。

懇請告知您有關我們是否應採取這些步驟的意見。

順致友好的問候

格．季米特洛夫」

深夜我得知此信已被轉交給斯大林。

1941年1月20日

我同莫洛托夫談了中國問題。他對我說：「為了討論和採取相應的措施，對已發生的事我們應獲得更確切的情報。」

重慶消息（1941年1月17日）

「……今天蔣介石要求通過張沖將軍把他的一項請求轉交給莫斯科，其內容如下：在第三區部隊和新四軍之間發生的事件應被看作地方性的軍事事變，不應賦予其政治意義，不應對其做出廣泛反響。他保證這一『事變』絕不會影響中央政府和中國共產黨之間的關係，而且不會影響他們在抗日戰爭中的繼續合作。新四軍的高級將領將被釋放。」

1941年1月21日

我同斯大林談了中國問題。

「葉挺是不守紀律的游擊隊員。應該看看他是否為此事件（即皖南事變）提供了藉口。在我國同樣有一些好游擊隊員，由於不守紀律和其他原因，我們被迫槍決了他們。」

需要說明的是，斯大林在這裏批評葉挺不守紀律，並非是說葉挺不守蔣介石的紀律，而是批評葉不守共產黨的紀律。斯大林沒有搞清楚的是，把這一情況匯報給莫斯科的中共中央當時主要是批評新四軍政委項英不守紀律，為國民黨提供了進攻的口實，而不是批評葉挺。

「看來，三年時間呆在同一塊領土上的八路軍問題比這個要複雜。」

我們商定以後幾天討論這一問題。

1941年2月5日

給毛澤東發了下面電報：

「我們認為，（同蔣介石）決裂並非不可避免。你們不應採取分裂的方針。正相反，在依靠主張保存抗日統一戰線的群眾的同時，共產黨應採取一切取決於它自己的行動，來避免決裂。請求你們重新審查自己的立場並告知你們的考慮和建議。」

這一電報指示已於80年代公開發表。

1941年2月6日

把有關中國事務的信寄給了**斯大林**。告之發給毛澤東的電文，請求他接見我，以便對中國共產黨在當前局勢下的策略提出意見。

1941年2月7日

把**林彪**(八路軍115師師長和中共中央委員)有關中國事務尤其是共產黨和國民黨之間關係的匯報寄送給斯大林、莫洛托夫、日丹諾夫、伏羅希洛夫、鐵木辛哥。

1941年2月15日

伊萬諾沃國際兒童院黨組織書記和國際革命戰士救濟會伊萬諾沃州委會主席**蕾舍托娃**同志來我處。他們介紹了兒童院的情況。共有28個民族的兒童，**中國**組人數最多(39或41人)，其次為德國組(21人)、保加利亞組(10人)等。

1941年2月22日

中國兒童抵達莫斯科(毛澤東、朱德等人的子女)。

1941年2月24日

研究了中國**東北**問題。科甘、久津、普利舍夫斯基。向他們做了相應的指示。

1941年2月25日

情報局負責中國事務的**戈利科夫**稱，蔣介石建議由蘇聯向八路軍派遣顧問。

1941年3月5日

卡加諾夫(前駐中國武官)來我處。

通報了中國的局勢、蔣介石的立場以及國共兩黨的關係。

科甘(共產國際機關工作人員)從重慶寄來由周恩來轉來的材料的大郵包。

1941年3月17日

久津(共產國際工作人員)談有關中國東北的消息(關於游擊隊領導幹部)。那裏極不順利。

1941年4月3日

同中國的**林彪**同志談中國共產黨問題。

1941年4月7日

就中國問題同**林彪詳細交談**。他陳述了自己對中共中央對國民黨的策略的批評性意見。

1941年4月26日

同**林彪**談中國問題。

(蘇日條約對中國國內發展的影響。)

1940年4月13日蘇聯與日本簽訂的《蘇日中立條約》，同時兩國發表聲明，蘇聯宣布保證尊重「滿洲國」的領土完整和不可侵犯，日本則保證尊重蒙古人民共和國的領土完整和不可侵犯。

1941年6月5日

給**毛澤東**發了以下電報：

「我們從這裏難以提出任何軍事性的建議。但我們十分清楚的一點是：儘管存在許多困難，你們必須堅決採取一切可能採取的積極行動來反抗日本的進攻。中國人民民族戰爭今後的命運、共產黨及其軍隊的未來均取決於此。我們覺得周恩來在他6月1日的電報中提出的有關此種具體積極行動的建議是正確的、及時的。」

1941年6月21日

在周恩來從重慶發給延安(毛澤東)的電報中曾指出，蔣介石堅定地宣布德國將進攻蘇聯，而且還說出了**日期——1941年6月21日**。

這一天的日記證實了傳聞甚廣的中共中央曾經事先去電告訴莫斯科，德國即將進攻蘇聯的說法。

各方面關於進攻即將開始的傳聞很多。

我們必須時刻警惕……

早晨致電莫洛托夫，請他們同斯大林談談局勢以及對各國共產黨做必要的指示。

莫洛托夫：「情況不清楚。**在玩一個大把戲**。並非一切取決於我們。我將同斯大林談談。假如有甚麼特殊情況，我會打電話。」

1941年7月2日

向莫洛托夫和馬林科夫送交了關於向中國同志援助款項的建議，由於當前我們的中國軍隊的軍事行動具有特殊意義。請求提供200萬美元。

1941年7月3日

收到通知，我們關於給中國同志100萬美元援助的請求已獲批准。

以往也有研究者注意到這次援助的數量巨大，但始終未見具體數字，季氏日記很明確地論述了聯共(布)中央正式批准的數字。一次向中共中央提供100萬美元的援助，這大概也是整個抗戰期間莫斯科向中共提供的最大的一筆財政援助了。

1941年7月7日

通知**毛澤東**，援款(100萬美元)已獲批准，將分批寄出。

1941年7月9日

向中國發去我們的共同指示。建議中共中央討論這一指示、做出有關中國黨的結論並把有關此問題的決定通知我們。

1941年7月16日

寫信給**莫洛托夫**，談給中國共產黨秘密送援款事宜。

1941年7月18日

收到**中國共產黨中央委員會的電報**，它通報了中國同志們將盡全力反對日軍從華北轉移去進攻蘇聯的決定。

他們請求獲得彈藥，以便展開更大規模的行動。

就上述問題我致函斯大林和莫洛托夫。

1941年7月20日

關於**中共中央**的電報莫洛托夫向我轉達了下列意見：

「我們同意中國共產黨的行動路線。關於彈藥現暫勿做出許諾。」

按此意思向中共中央做了答覆。

詢問了**毛澤東**來自重慶的有關八路軍和中央軍之間發生新衝突的消息有何根據，以及在同國民政府的相互關係中採取了哪些措施。

1941年7月21日

同即將回國的**中國同志**(林彪和軍事小組)座談。

1941年11月14日

莫洛托夫來電談中國共產黨的代表有必要參加即將召開的國民參政會例會。我給毛澤東寄出了指示。

1941年11月17日

收到毛澤東回電，稱他們將參加會議。

根據中共中央檔案，最初毛澤東並未準備派參政員出席這次例會，以便進一步向國民黨施壓，要求國民黨釋放因皖南事變被俘的新四軍軍長葉挺，並收回撤銷新四軍番號的命令。季米特洛夫的電報迫使毛改變了初衷。

1941的11月27-30日

聽取了(情報機關的)**基斯連科**關於延安和八路軍情況的報告。

同科若夫商定在莫斯科應提出哪些有關中國的問題加以解決。

1941年12月4日

索爾金(共產國際工作人員)從莫斯科打來電話，通報各方情況，並傳達了莫斯科委員會要求我們給他們派一位游擊技術指導員，去工作一段時間。

1942年1月11日(星期日)

就同中國、日本、滿洲國和美國的關係問題商討了具體的意見。

1942年3月19日

斯大林同志來電話詢問德國同志何時抵達，中國同志是否啟程。「他們到後，請馬上通知我，我現在關注的是德國人和中國人，其他問題以後再說……」。

會見**崔可夫**少將(駐中國武官)，他通報了中國的局勢以及蔣介石和共產黨之間的相互關係。

1942年6月16日

「向**毛澤東**發出以下電文：

目前局勢迫切要求中國共產黨做出一切努力，改善同蔣介石的相互關係，鞏固中國的抗日統一戰線。我們知道，蔣介石和國民黨領導人千方百計向共產黨發起挑釁，妄圖詆毀和孤立共產黨，但如果我們不巧於周旋，而屈服於挑釁，那我們的策略就是錯誤的。另外，有消息說，周恩來在重慶未意識到這一點，有時助長了挑釁者的氣焰，他組織反蔣份子和反蔣外國記者召開秘密會議，而蔣介石當然會了解這一切並利用這一藉口進行反共叫囂，為自己的挑釁行為開脫。

為了避免東西兩線作戰，莫斯科在蘇德戰爭爆發後，對中共中央的主要要求，就是全力展開對華北日軍的進攻，同時不要破裂與國民黨的關係，努力保持中國內部的抗日統一戰線，以確保日軍無法集中兵力轉向正在遭受嚴重戰爭災難的蘇聯。而毛澤東與莫斯科關係漸趨隔膜與緊張，也恰恰因為他確信自己無法完全按照莫斯科的要求去做。

請認真對待這一情況，採取緊急措施，黨駐重慶辦事處要堅持一貫政策，改善共產黨和蔣介石及國民黨的相互關係，避免可能使相互關係尖銳化的一切作法，對於有爭議的問題必須同蔣介石一起澄清解決。

請把你們就這一問題採取的措施和做出的決定通知我們。」

1942年6月17日

潘菲洛夫少將和從(中國)延安來的兩位情報局工作人員斯克里尼克中校和格爾馬諾夫中校來我處，通報了邊區的形勢，我黨的政策、八路軍的狀況，黨和軍隊的領導等。

總的看法是，在黨和軍隊的工作和領導中存在**相當大**的問題，必須採取緊急措施改變狀況。

1942年6月25日

收到**毛澤東**的電報，電報說，他完全同意我們的意見(指1942年6月16日電報)並已採取了措施。

1942年7月15日

向**毛澤東**通報，蘇聯代表(傑卡諾佐夫〔曾任蘇聯副外交人民委員和駐德國公使〕)正在新疆處理與盛世才的關係，為此，目前中國共產黨人必須留在新疆。

陳潭秋此時曾幾度來電，要求撤離新疆，我們過去不知道為甚麼毛澤東沒有馬上同意，並向陳潭秋保證暫時不會出現危險局面。季氏的日記部分地說明了其背後的原因。很有可能，正是由於這一延誤，才導致了包括毛澤東弟弟在內的一批重要的中共幹部，被盛世才扣留和殺害了。

1942年7月16日

(情報局)**鮑爾沙科夫**和**基斯連科**來談新疆和中國問題。

通報說，**王明**臥病治療九個月後，現已瀕臨死亡。中國人認為，造成的原因是蘇聯醫生**奧爾洛夫**使用了**磺胺吡啶**，此地專家的結論否定了磺胺吡啶的這種作用。

沒有人知道王明的病為何越治越重，但這則日記至少表明，為王明治病的主治醫生並不是傅秉璋，而是莫斯科派到延安的蘇聯醫生。王明及其妻子孟慶樹所謂毛澤東蓄謀通過傅秉璋毒害王明的說法，應該只是事後的一種猜測罷了。

1942年10月6日

聯共(布)中央委員會**西林**(聯共〔布〕中央工作人員)報告說，盛世才拒絕了允許中國共產黨人從新疆起程的要求。

1942年11月5日

接見我駐中國大使**潘友新**。

他向我詳細匯報了中國的局勢、蔣介石的立場以及國民黨和中國共產黨之間的相互關係。

1942年12月9日

我要求**毛澤東**調查一下同我們聯繫使用的密碼的可靠性，因為有迹象表明，這套密碼已被國民黨人掌握。

1942年12月16日

我駐中國大使**潘友新**來我處，通報有關中國問題提出的建議和對蔣介石與中國共產黨之間關係的處理情況。關於蔣介石與中共關係問題，他提出了談判協商的六條綱領：

⑴ 承認蔣介石對八路軍（又稱第十八集團軍，共20萬人）的最高指揮權並在自己直接指揮的條件下納入中國軍隊。

中國共產黨的其他武裝力量為游擊部隊，聽從蔣介石軍事指揮部的軍事指揮。

⑵ 向八路軍提供各種武器和給養。

⑶ 八路軍的代表參加所有軍事指揮部和軍區，任命中共代表為軍隊政治部副主任。

⑷ 解除對邊區的包圍，停止對共產黨人的追剿，釋放葉挺和新四軍被捕官兵。

⑸ 制訂和公布同蔣介石政府達成的中國戰後民主體制聯合協議。

⑹ 共產黨在中國全境公開化並為共產黨中央機關報《新華日報》的發行創造正常的工作條件。

我們商定，在這一綱領得到上級批准後，他通過外交途徑，我通過共產國際執委會，對類似解決蔣介石和中共之間關係問題給予協助。

1942年12月17日

潘友新電稱，通過同**米哈伊洛維奇**（莫洛托夫）交談了解到，聯共（布）中央委員會目前不打算處理蔣介石和中國共產黨的相互關係問題，因此，必須暫時把原定計劃往後拖延。

1942年12月26日

（我駐蒙古共和國大使）**伊凡諾夫**和內務人民委員部**瓦爾馮格**來我處。

我們探討了在蒙古共和國和（中國）**延安**之間建立「通道」——共產國際和中共中央之間建立直接聯繫的問題。制訂了具體措施。

1943年2月1日

收到**王明**（發自中國）關於中國共產黨領導中存在分歧的電報。他認為毛澤東執行的政策不符合共產國際關於鞏固抗日民族統一戰線的路線。他請我們方面加以干預，以避免黨分裂。

電報是發給斯大林和我的。

1943年2月3日

收到**毛澤東**指責王明的電報。

1943年8月19日

伊利喬夫（蘇軍情報局負責人）中將和**博利沙科夫**（蘇軍情報部處長）少將來談關於向南斯拉夫和中國輸送人員問題。

毛澤東的兒子（在軍事學院學習）。

1943年12月22日

此電已於80年代發表。

通過**伊利喬夫**給**毛澤東**（延安）發去如下個人書信（密碼）：

「1、關於您的兒子。我已把他安置在軍事政治學院，畢業後將擁有馬列主義和現代軍事領域的豐富學識。他是有才幹的青年，我相信您會得到他這麼一個可靠而又優秀的助手。他向您致以熱烈的問候。

2、關於政治性問題。不言而喻，共產國際解散之後，其原有領導人中的任何人都不能干預各國共產黨的內部事務。但是我個人不能不友好地說出中國共產黨內的情況使我感到的不安。您知道，從1935年起我開始經常認真地直接處理中國事務。基於我所了解的一切情況，我認為，削弱同中國的外

國佔領者的鬥爭，偏離正在出現的統一戰線政策的傾向，在政治上都是錯誤的。在中國人民進行民族戰爭時期，這樣的方針會給黨造成一種威脅，使黨在人民群眾中處於孤立的境地，並會導致內戰危險的加劇，對此可能只有佔領者和他們在國民黨內的代理人感興趣。我認為，開展反對周恩來和王明的運動，指責他們推行共產國際建議的民族戰線政策，似乎他們正在把黨推向分裂，這在政治上是不正確的。不應當使周恩來和王明這樣的人孤立於黨，而應當維護他們並盡一切辦法為黨的事業而使用他們。使我感到擔憂的是還有一種情況，就是在黨的幹部中有一部分人對蘇聯懷有不健康的情緒。康生的作用也令我感到是值得懷疑的。康生及其機關在貫徹執行清除黨內敵對份子和加強黨內團結這一正確的黨內措施時，所採取的那種謬誤形式只能在黨員群眾隊伍中散布互相之間的猜疑，引起深刻的憤懣情緒，並起到給敵人瓦解黨的努力幫忙的作用。還在今年8月，我們就從重慶得到了完全可靠的消息說，國民黨份子已決定向延安派去自己的奸細，其目的是促使王明同您和黨的其他活動家發生糾紛，同時還製造一種反對所有在莫斯科生活和學習過的人的敵對情緒。對國民黨份子的這種險惡用心，我已預先及時地向您提出過警報。國民黨份子的夙願是從內部瓦解共產黨，這樣的辦法使他們能更輕而易舉地消滅共產黨。我不懷疑康生是在以自己的行動為這些奸細助一臂之力。請原諒我的這種同志式的坦誠，不過只是由於對您懷有深切的敬意和堅定地相信您作為黨的公認領袖會關注事務的真實面目，我才貿然地如此坦率直言。

請您按我寄送此信的同一途徑作覆。

緊握您的手！」

1944年1月10日

左述電報曾於90年代被譯成英文發表。

近日收到毛澤東(經伊利喬夫)對我1943年12月22日發信(密電)的答覆：

「致季米特洛夫同志。

⑴ 我們沒有削弱抗日鬥爭。相反，八路軍的部隊在1943年對日本人發動了幾十次進攻性的戰鬥。其成果是奪回了一部分1940年和1942年丟失的地區。八路軍的人數現在約為50萬人。1943年的抗日鬥爭進行得異常激烈。

⑵ 同國民黨合作的路線沒有改變。1943年7月形成了非常緊張而危險的局面。國民黨準備向邊區發動武裝進攻。由於我們採取了各方面的措施，才得以避免衝突的發生。1944年也有可能發生同樣的緊張局勢。我們的努力，我們的措施的目標是避免武裝衝突。

⑶ 我們同周恩來的關係非常好。我們根本不想把他排除在黨外。周恩來有很大的成就和進步。

⑷ 王明進行了各種各樣的反黨活動。這一切都已通報給黨的全體幹部。但是我們不想把此事向全體黨員群眾公開，更不準備向所有非黨群眾公布。在黨的高級幹部中對王明所有錯誤進行批判的結果則是這些幹部更加團結一致。

⑸ 我請您相信並能保證，斯大林同志和蘇聯在中國共產黨內是受到愛戴和高度尊敬的……

⑹ 我的看法是，王明是個不可靠的人。王明早期曾在上海被捕。有幾個人說他在獄中承認了自己的共產黨員身份，之後被釋放。還有人說他同米夫有可疑的聯繫。王明進行了大量的反黨活動。

巴維爾—亞歷山大羅維奇·米夫(1901-1939)，共產國際活動家。1927年2-6月受聯共(布)中央委派，率宣傳小組訪華並參加中共五大。1928年3月至1935年12月任共產國際東方部副部長。1930年秋以共產國際代表的身份來華，直接控制和操縱了中共六屆四中全會，扶植王明上台。後在蘇聯大清洗中被捕。

康生是個可靠的人。審查不是由他的下屬機構進行的。他們所作的只是揭露部分間諜。我們審查是全面的，深刻的。

毛澤東」

1月7日**毛澤東**發來**第二份電報**：

「致季米特洛夫同志。

除我1月2日電報所陳觀點之外，現擬再就這些問題陳述如下：我衷心地感謝您給我的指示。我一定深入研究這些指示，注意它們，並根據指示採取措施。在同國民黨相互諒解方面，我們執行的政策是合作的政策。

我估計1944年這方面的局勢會好些。關於黨內問題：這方面的政策是致力於聯合一致，鞏固團結。在同王明的關係上正是執行這樣的政策。由於1943年下半年所做工作的結果，黨內的形勢、黨的團結都在很大程度上得到改善。

請您放心。就您的想法，您的內心感受而言，我們是心心相通的，因為我的想法和感受基本是和您一致的。

致以問候　　毛澤東。」

1944年1月13日

接見毛澤東的兒子，他在軍事學院學習。

1944年1月19日

通過**伊利喬夫**發給延安的**王明**有關同毛澤東相互關係的密電。

1944年2月25日

通過伊利喬夫給毛澤東發去如下電報：

「親愛的毛同志！

您的兩份電報收悉。您的第二份電報特別使我高興。我不懷疑，您對我的友好意見會給予必要的、認真的注意，並將為黨和我們共同事業的利益採取所要求的必要措施。如能告之您所採取的措施取得的實際結果如何，我將不勝感激。

兄弟般的問候。　　緊握您的手。」

1944年2月29日

給**毛澤東**發去如下密電：

「請告知在共產黨和蔣介石之間的相互關係中是否有某種較重大的變化，如果有，這些變化有何

具體體現。能否就邊區的情況，你們軍隊和游擊隊反對日本人的行動和共產黨活動的一些主要內容每周或每十天給我們一份簡報？這在當前的複雜形勢下是非常有益的。」

1944年3月7日

還接到王明(延安)的下述密電：

「尊敬的格奧爾基．米哈伊洛維奇！12月至1月期間轉給了我兩份您的電報。

謝謝您對中共和對我的關心。我對毛澤東的態度一如既往，因為我把他作為黨的領袖而全心全意地予以支持，儘管過去我們在抗日民族統一戰線政策方面和最近一年就黨內生活問題針對我開展的重大運動中的一些個別問題上有個人之間的分歧。

(一位)同志告訴我，他系統地向您通報了有關所有這些問題的情況。

我不了解在這方面您對哪些事情感興趣和對哪些問題不清楚。

請給予指示，我將作覆。最近一年，在黨內開展了以毛澤東的思想和活動為基礎重新審視黨的全部歷史的運動。

他被宣布為中國布爾什維克主義和中國化馬列主義的主要代表。

我意識到您能提高我們黨的威信，這在沒有共產國際的條件下是特別重要的；在強調中共是全國性無產階級政黨的條件下，我完全支持這場運動。

因此我已經既在口頭上，也在書面上向毛澤東和中央委員會聲明，反對**李立三路線**的鬥爭和確定新的抗日民族統一戰線政策都是毛澤東的貢獻，而不是我的，如同我以前認為的那樣。

我還聲明，我放棄一切有關政治分歧的爭論。

衷心感謝您和親愛的羅莎(季米特洛夫的第二任妻子)多年來對我女兒的關心和教育。

對可愛的米佳(季米特洛夫七歲的兒子)的去世表示沉痛的哀悼。」

1944年4月1日

通過伊利喬夫線路收到**毛澤東**的如下電報：

左述電報亦於90年代被譯成英文發表。

「尊敬的季米特洛夫同志！

您的2月26日電報收悉。很高興。

將以本電向您闡述最近一個時期中共和國民黨之間相互關係的狀況：

1、去年8月、9月和10月，國民黨利用共產國際解散之機廣泛開展了要解散中國共產黨的運動。

與此同時，它在邊界集結了大量武裝力量，開始威脅邊區。

這時，蔣介石估計他的所有這些動作必定會在中共內部引起分裂。然而其結果卻是我黨的團結和鞏固。

無論是對他開展的解散中共的運動，還是對他發動的軍事威脅，我們都採取了強硬的立場。

我們的這一立場迫使國民黨在去年9月召開的十一屆中央全會上做出決定，宣布中共和國民黨之間的一切問題都有可能通過政治途徑得到解決。

我們隨即發表聲明表示歡迎國民黨十一屆中央全會的聲明。

2、去年12月開羅會議上，羅斯福在蔣介石面前表示了關於維護國共兩黨團結的必要性和兩者之間的不容發生武裝衝突的觀點。

從去年8月3日到12月蘇聯和美國報刊發表了一系列文章，其實質是反對中共和國民黨之間發生分裂和武裝衝突，主張它們之間的團結。

這一切合在一起，給我們以很大幫助。

3、**蔣介石**去年12月同我們駐重慶代表董必武會談時表示了由延安派我們的代表赴重慶同他會晤和會談的願望。

4、今年1月蔣介石命胡宗南緩和邊區周圍的形勢。胡宗南為執行這一命令，於2月命其下屬部隊

停止武裝進攻邊區的準備工作。同時，根據他的命令從邊區邊界撤走了四個最有戰鬥力的步兵師，為給他們換防，而部署了四個戰鬥力較差的步兵師。

5、我們已做出決定，派遣邊區政府代表**林伯渠**赴重慶同蔣介石談判。後者表示歡迎。林伯渠於4月初啟程。

6、在重慶的記者招待會上外國記者向國民黨代表提出一系列有關邊區，有關國民革命軍第四路軍的問題：他們的情況如何，國民黨對他們的政策如何等等。

2月，一批外國記者寫信給蔣介石，要求准許他們**去邊區**。

不管蔣介石對此信是怎樣的滿心不快，還是不得不對此行表示了同意。但是同時下令派一組他的人員隨同這些記者去邊區。

這批進行考察的外國記者中有美國、英國、加拿大和澳大利亞的代表——共計十人。

我們方面表示歡迎這批記者來訪。他們將在4月初到達延安。

7、羅斯福表示了派其軍事代表到邊區了解八路軍狀況的願望。

蔣介石對向他提出這樣的問題顯然是不滿意的。現在這個問題仍懸而未決。

8、去年在軍事行動方面，國民黨只進行了兩次大規模的抗日戰役：第一次在宜昌地區，第二次在常德地區。

但即使這兩次，也是日本人強加給國民黨軍隊的，是日本人首先發動了進攻。

國民黨的戰鬥力日益減弱。美國對國民黨軍隊的這種消極態度表示了不滿。

中共的武裝力量牽制住全部在華日軍的58%，牽制住90%以上的偽軍。

基於這種情況，美國想在反攻階段利用我們的武裝力量去打擊日軍。

9、我們方面很希望美國政府做出努力，以使中共和國民黨之間的關係問題得到很好的解決。

同時，我們也非常希望美國能給我們提供武器彈藥的援助，這是我們極感需要的。

如有可能，請您把此事告知白勞德並請他在這方面給我們以幫助。中國希望對日本發動反攻。

毛澤東　1944年3月23日」

1944年7月25日

收到毛澤東有關中國，特別是有關邊區的詳細電報。

一批外國記者到達延安。**美國軍事**使團將來到毛澤東的軍隊裏。蔣介石終於被迫同意美國人派出這類使團。

1944年11月30日

涅斯托羅夫、**莫羅佐夫**(時任聯共〔布〕中央國際情報部100研究所所長)、**普魯德尼科夫**(時任聯共〔布〕中央國際情報部100研究所副所長)、**潘友新**討論了蒙古共和國和延安之間的聯繫線路問題。迄今的一切嘗試都沒有取得令人滿意的結果，而**這條線路是需要的**。

責成他們作進一步研究並提出新的具體建議。

1945年8月18日

與**潘友新**起草致**毛澤東**的電報，建議中國共產黨人改變對蔣介石政府的路線，因為形勢發生了根本性的變化。

眾所周知，1945年抗戰結束之際，斯大林曾經打電報給毛澤東，要求他與蔣介石握手言和。學者們則更進一步爭論，當時莫斯科是否曾經接連發過兩封電報。只是，直到目前為止，包括俄國學者在內，還沒有人發現檔案館裏存在着這樣的電報。季米特洛夫這則日記至少證實，他和潘友新曾經起草過這樣的電報。

華　譜　大陸學者，現居北京。

毛澤東的「冷戰」觀

● 楊奎松

冷戰史是目前國際關係史研究的熱點之一，但遍翻毛澤東的文章、講話，除了極其偶然的情況以外，毛澤東幾乎從來不提「冷戰」這兩個字。這裏面一個重要的原因，就是在中國共產黨人看來，美蘇當年是冷戰少而妥協多，自60年代以後，乾脆就是「又爭奪，又勾結」。用「冷戰」兩個字來概括兩者幾十年的關係，未免誇大了它們之間的對立與衝突。當然，毛澤東不反對冷戰這種形式，也贊成兩種社會制度和兩大陣營之間「冷戰共處」。只是，毛澤東更希望的是雙方時時處於「戰」的狀態，惟在力量均衡時可以相對做「冷」的處理而已，並非真贊成長期冷戰。毛澤東的這種認識來自於他的經驗和觀念。而毛澤東從以往的革命實踐中得到的最重要的經驗就是：景陽崗上的老虎，你惹它，要吃人；你不惹它，也要吃人。「凡是反動的東西，你不打他就不倒，掃帚不到，灰塵照例不會自己跑掉。」其觀念上更是堅信列寧關於世界正處於戰爭與革命時代的論斷，因而相信這個時代的共產黨人應當有所作為。既要有所作為，只是冷戰顯然是不成的。因此，我們會發現，毛澤東事實上更希望看到熱戰，看到革命。自然，毛澤東的戰爭觀和革命觀也有一條底線，那就是，必須保住自己的本錢。因此，當他判斷中國真的可能陷於嚴重危機之際，即使不喜歡，他也會收縮陣線，甚至把中國作為一種砝碼，加到美蘇冷戰的一方面去，既保護自己，也用以威懾最具威脅的敵人。本文僅對毛澤東這種頗為複雜，且時常變動的「冷戰」觀，試做一史實的說明。

遍翻毛澤東的文章、講話，毛幾乎從來不提「冷戰」這兩個字。這裏面一個重要的原因，就是在中國共產黨人看來，美蘇當年是冷戰少而妥協多，自60年代以後，乾脆就是「又爭奪，又勾結」。用「冷戰」兩個字來概括兩者幾十年的關係，未免誇大了它們之間的對立與衝突。

革命與戰爭的經驗

所謂冷戰，不過是對美蘇兩國之間一種既爭鬥又妥協的複雜關係的描述。基於這樣一種認識，弱小國家的革命者顯然寧願看到美蘇爭鬥，而不願意看到美蘇妥協。因為，大國之間的任何一種妥協，都難免會損害弱小國家的利益。美蘇妥協不利於中國革命的情況，在毛澤東同樣有過親身的經歷。第二次世界大戰之前，蘇聯是世界共產主義運動的大本營。設在莫斯科的共產國際，就是各國共產黨的上級指導機關。蘇德戰爭爆發之後，為了爭取美英兩國在歐洲開闢第二戰場幫助自己打擊德國，斯大林於1943年5月不得不下令解散了這個已經具有24年歷史的以世界革命為職任的國際革命指揮中心。蘇聯與美英之間的接近不利於世界共產主義運動的發展，這是一個十分典型的例子。

戰後初期的情況也不見得好多少。只要看一看蘇聯幾乎同一時期在西歐和亞洲所做的一切，就很容易了解這一點。由於蘇聯最初想要用緩和的辦法來換取美英對蘇聯在東歐主宰地位的承認，斯大林還在1944年10月7日，就與英國首相丘吉爾 (Winston Churchill) 簽訂了著名的百分比協定，規定戰後蘇聯將在東歐的羅馬尼亞、保加利亞、匈牙利等國保持優勢地位，而希臘及其以西國家，將成為英美的勢力範圍①。正是在這樣一種情況下，斯大林在1944年相繼把一直留在蘇聯的意共領導人陶里亞蒂 (Palmiro Togliatti) 和法共領導人多列士 (Maurice Thorez) 送回本國，並通過他們推動法、意兩國共產黨先後公開承認並參加了本國資產階級的流亡政府。戰爭結束後，兩黨更相繼放棄了自己掌握的強大武裝力量。同樣的情況，為了確保自己在遠東地區對外蒙古、北朝鮮以及中國東北部分地區的控制權，蘇聯也在1945年2月與美英在雅爾塔簽訂了大致相同的協定，其交換的條件是，承認長城以南的中國以及整個太平洋地區將是美國的勢力範圍。為此，日本剛一宣布投降，斯大林就在1945年8月直接打電報給毛澤東，要求他務必放棄武裝反抗國民黨的任何企圖，立即接受蔣介石的邀請，前往重慶與蔣介石商談和平。所有這些都清楚地表明，只要蘇美之間還能夠達成妥協，在蘇聯勢力範圍之外的革命的共產黨人就無法按照他們自己的意願行事。在歐洲，希臘共產黨因為不願交出武器，1944年12月與英軍發生大規模戰鬥，蘇聯眼看希臘共產黨弱不抵強，不僅拒絕援助，而且還在1945年1月公開承認了英軍支持的流亡政府。在亞洲，蘇聯為了實現與美國及國民黨方面的妥協，贏得外交上的利益，在1945年11月國共爭奪東北之際，竟一度下令把中共軍隊從自己佔領下的東北城市中趕了出去。所有這一切，都是蘇聯上述政策的必然結果。

美蘇妥協不利於中國革命的情況，毛澤東有過親身的經歷。例如，日本剛一宣布投降，斯大林就在1945年8月打電報給毛澤東，要求他務必放棄武裝反抗國民黨的任何企圖，立即接受蔣介石邀請，前往重慶與蔣介石商談和平。這些清楚表明，只要蘇美之間還能夠達成妥協，在蘇聯勢力範圍之外的革命共產黨人就無法按照他們自己的意願行事。

戰爭引起革命的觀點，是列寧主義的重要理論觀點之一。但十分明顯，同第一次世界大戰後新生的蘇俄政權公開號召世界革命，組織共產國際來發動和領導歐洲革命不同，第二次世界大戰後蘇聯除了用軍隊在東歐少數國家扶植過共產黨政權以外，在歐洲和亞洲其他地區很大程度上卻是充當和事佬甚至滅火隊的角色。對於具有民主傳統的西歐人來說，蘇聯人的建議不管結果如何，也許容易被理解和接受。但在亞洲，特別是像中國這種從未經歷過民主進程的國家裏，要始終堅持「槍桿子裏面出政權」的共產黨人自覺接受斯大林的建議，理所當然是困難的。何況，當時的情況下，處於抗戰結束前夕的國民黨主力遠在西南，政治、經濟、軍事，到處千瘡百孔，氣息奄奄，而共產黨盡在敵後，佔盡天時地利人和，大可放手乘日本戰敗之際與國民黨一爭高下，斯大林這時突然打電報，要毛澤東務必與蔣介石握手言和，接受並承認其中央政府的地位，這無異於向毛澤東兜頭潑了一盆冷水。

戰爭期間，不論毛澤東對兩黨力量對比的估算如何，他畢竟不能無視在國共背後的美蘇作用。所謂「國共反映美蘇」，就是這時毛澤東對國際形勢作用的一種看法。基於這一判斷，毛澤東不得不聽從斯大林的勸告，前往重慶與蔣介石談判。但是，這並不等於毛澤東相信斯大林的建議對中共有利。在這方面，毛澤東顯然比當年法國和意大利等國共產黨領導人更有政治頭腦和對未來的判斷力。就在莫斯科高度肯定法國的經驗，即放棄武裝，選派代表進入民族聯合政府中當部長的時候，毛澤東卻在黨內明白告誡黨的幹部說：與國民黨可以談和平，但是，「人民的武裝，一枝槍、一粒子彈，都要保存，不能交出去」。我們「只要把軍隊拿在手裏就有辦法」②。

正是由於毛澤東始終懷疑斯大林的辦法，因此，當1946年美國總統特使馬歇爾(George Marshall)將軍親自出面調處國共衝突，蘇聯大使也積極配合，希望中國走法國式道路的時候，毛澤東同樣表現出強烈的懷疑態度。雖然馬歇爾在1月間成功地促使國共雙方簽署了停火令，並且通過政治協商會議在各黨派間達成了和平協議，然而當馬歇爾興致勃勃地準備推行其整軍方案，完成黨派軍隊國家化的時候，毛澤東毅然地阻斷了這個得到蘇聯讚賞，並在美國導演之下的「和平民主新階段」的繼續演進。他明白告訴黨的領導人：「我們國內國際條件與法國不同」，那種以「軍隊國家化」來換取「政治民主化」的思想要徹底清除乾淨③。

然而，既然肯定「國共反映美蘇」，美蘇之間如果妥協，中共不妥協辦得到嗎？中共不妥協，會不會影響蘇聯，導致新的世界大戰？會不會反而不利於自己呢？對此，毛澤東在實際上阻斷了中共參加軍隊國家化的進程之後，經過反覆思考，終於找到一種能夠自圓其說的解釋方法。1946年4月，他指出：第一，美蘇之間存在着廣闊的「中間地帶」，即大批正在爭取民族解放或與美國有矛盾的國家，美國要打蘇聯，發動世界戰爭，必須先征服美蘇之間這片廣闊的「中間地帶」，在沒有壓服美蘇之間「中間地帶」國家，包括像中國這樣的國家之前，以美國現有的力量，是談不到進攻蘇聯的。第二，世界戰爭能否避免，根本上取決於力量的均衡，只有在世界民主力量大於或相當於反動力量的情況下，大戰才不會發生。因此，真要想制止世界戰爭的爆發，就應當促進革命民主力量的增長與鬥爭。因為民主力量越大，反動勢力越小，發生世界戰爭的危險才會越少。因此，「中間地帶」的國家，如像中國這樣的國家越革命，對美國的牽制就越大，美國發動世界戰爭的可能性就越小④。

1946年美國總統特使馬歇爾親自出面調處國共衝突，通過政治協商會議在各黨派間達成了和平協議，並正準備推行其整軍方案之時，毛澤東毅然地阻斷了這個由美國導演並得到蘇聯讚賞的「和平民主新階段」的繼續演進。他明白告訴黨的領導人：必須徹底清除那種以「軍隊國家化」來換取「政治民主化」的思想。這正是由於毛澤東始終懷疑斯大林。

毛澤東不聽斯大林的話，拒絕了因美蘇妥協所帶給中共的一系列困擾，終於避免了走上法共、意共的道路，保存並且發展了自己的武裝。而更讓他深感慶幸的是，美國自1947年逐漸公開的冷戰計劃，終於迫使蘇聯方面再度成立了用於統一各國共產黨行動方針的國際革命組織——歐洲工人黨和共產黨情報局，美蘇關係再度緊張起來。而世界從此分成社會主義與資本主義兩大敵對陣營之後，大國間拿中國這樣的弱國小國來換取相互妥協的危險自然不復存在，這對中國革命無疑是一件好事。從此，毛澤東不僅用不着再去探討中國是否屬於「中間地帶」的問題，而且用不着擔心中國革命的勝利會妨礙美蘇關係了。不惟如此，當中國革命接近於勝利之際，毛澤東更是毫不猶豫地放棄了「中間地帶」的觀點，公開宣稱要站在以蘇聯為首的民主反帝的革命陣營一邊。毛澤東更願意看到美蘇爭鬥，而不願看到美蘇接近和妥協的心理，顯而易見。

「和平共處」的教訓

革命和戰爭時期的經驗，當然會直接影響到毛澤東1949年以後的政治判斷與決策。

嚴格地說，在1949年新中國成立以後的幾年裏，毛澤東並不懷疑美蘇冷戰會對中國革命乃至世界共產主義運動造成不利影響。1950年2月《中蘇友好同盟互助條約》的簽訂，以及6月在蘇聯支持下的朝鮮戰爭的爆發，再加上同年10月中國人民志願軍出兵朝鮮和秘密援助越南獨立同盟武裝抗擊法國殖民主義者，

都再清楚不過地顯示出以蘇聯為首的社會主義陣營與以美國為首的資本主義陣營公開對抗的堅強決心。無論是基於歷史的原因，還是基於現實的需要，毛澤東都毫不懷疑中國應當站在蘇聯一邊，與美國公開對抗。這裏面最重要的考慮，當然是因為中國革命自身的利益。因為美國始終不放棄對蔣介石國民黨的公開援助，強烈地敵視共產黨政權，必欲用各種方式干涉中國的內政，因此，毛澤東還在1949年1月中央會議討論到建國問題時，就已經決定，即使建立新政府，幾年之內也不忙與美國等帝國主義國家政府建立外交關係。必須依照「另起爐灶」和「打掃乾淨房子再請客」的原則，先「有計劃、有步驟、有重點地」把帝國主義在中國的立腳點一個一個地「擠掉」。為了動員民眾對抗美國，他公開號召：「美國麵粉少吃一些好」，強調連生意也要少做，斷言吃多了美國麵粉就會對美國產生幻想，中國的許多知識份子和中間勢力就是因為吃多了美國的麵粉而產生「崇美」、「恐美」和「親美」病的。只要注意一下毛澤東1949年夏秋之交針對美國政府對華關係白皮書一氣發表的五篇言詞犀利的評論文章，就能夠清楚地看出其內心深處對美國政府的高度戒備與敵視的態度，並且可以看出毛澤東極富挑戰心理的鮮明個性⑤。從這一點其實也可以看出，毛澤東決定大力援助周邊的朝鮮和越南，也包含着相擬的意圖。

毛澤東止一次地講過，美國不敢發動對中國的戰爭，是怕跟蘇聯打起來，如果僅僅是中國，那它是不怕的。但是，借錘尷來擋鬼，並不是毛澤東高度重視同蘇聯結盟的唯一原因。毛澤東既是民族主義者，更是列寧主義者。他相信以國力而論，當時條件下如果沒有強大蘇聯的幫助，單純依靠中國來抗衡美國，幾乎是不可想像的。

整整三年的抗美援朝戰爭打下來，毛澤東基本上達到了自己的目的。儘管中國人付出了遠比美國人多得多的犧牲，但能夠在劣勢裝備下把被美國佔領的北朝鮮重新奪回來，能夠迫使不可一世的世界頭號強國美國最終坐到談判桌前來，既不敢發動對中國的報復戰爭，也不敢使用他們一向大為炫耀的原子彈，這足以大大激發中國人的民族自豪感和民族自尊心，從而破除對美國的迷信。建國後日漸表現出強烈民族主義心態的毛澤東，由此也更強烈地感覺到，在強權環伺之下，弱國小國所應有的生存之道，惟有革命和鬥爭。

毛澤東並非不明白美國政府在與中國人的對抗中堅持有限戰爭的背後，並非因為它害怕貧弱的中國。他不止一次地講過，美國不敢發動對中國的戰爭，是害怕蘇聯，怕跟蘇聯打起來，如果僅僅是中國，那它是不怕的⑥。但是，借錘尷來擋鬼，並不是毛澤東高度重視同蘇聯結盟的唯一原因。毛澤東既是民族主義者，更是列寧主義者。無論基於傳統的中國中心觀的心態，還是從列寧的世界革命的觀點出發，毛澤東思想深處都極具理想主義的色彩，深信實現了自身解放的中國人，理當對人類有所作為，對世界有所貢獻。而要實現這一目的，堅信階級鬥爭理論的毛澤東自然相信必須要與具有相同意識形態的蘇聯攜手共進，一同奮鬥。因為以國力而論，當時條件下如果沒有強大蘇聯的幫助，單純依靠中國來抗衡美國，幾乎是不可想像的。

但是，1953年3月，在戰爭與革命的問題上與毛澤東有着相當接近想法的斯大林突然去世了。早已對斯大林種種不顧蘇聯國力的冒險作法不滿的蘇共中央政治局領導人，很快改變了斯大林以往的政策。他們在斯大林逝世後首先考慮的一件事，就是力勸中朝兩國盡快設法將朝鮮戰爭停止下來。結果是顯而易的，不僅朝鮮戰爭，而且越南戰爭也都先後停了下來。

朝鮮戰爭實現停戰的時機，對中國來說未必是很有利的。如果說，朝鮮戰爭是蘇、朝、中三國在朝鮮的領土上打的，中國一方對停戰與否起不了決定性的作用，那麼，越南戰爭中，中國方面的援助與支持卻是關鍵性的。而且，蘇

聯提議於1954年召開日內瓦會議，各國共同協商實現印度支那停戰時，越南人民軍正在中國方面的直接援助下，保持着軍事上的有力攻勢。因此，最終説服越南黨同意停戰妥協的，還是中國。不僅如此，由於蘇聯領導人提出了世界緩和的方針，中共中央也批准了在國際會議的場合適度與美國接觸的作法，並因此而有了持續多年的中美大使級會談。對於這一切，毛澤東內心裏其實並不那麼贊成。他以後再三講過，這和我一貫的想法是不同的，日內瓦會議看來是一個錯誤，贊同與美國接觸也是一個錯誤⑦。

為甚麼會發生這種「錯誤」？一個直接的原因，是因為與美國打了三年仗以後，毛澤東當時也已經清楚地看到兩軍對壘中國力懸殊的影響巨大。隨着1952年第一個五年計劃開始實施，並提出加速向社會主義過渡的總路線，當時黨內確實出現了希望爭取一段和平時期，轉移重心，發展經濟，加速建設的強烈呼聲。而注意到中國不得不依靠蘇聯才勉強打退了美國人，毛澤東自然也希望能夠加快建設速度。這也就是為甚麼他在一段時間裏幾乎逢人便講：你經濟上不行，人家就看不起你，甚至提出「世界講和，長期防禦」，即「軍事上防禦，思想上輸出」的戰略方針⑧。新中國政府在50年代中期一度突出強調經濟建設的意義，並且在國家關係問題上大力推廣和平共處的「五項原則」，為此甚至不惜與蘇聯聯手壓制弱小國家的武裝鬥爭，比如1954年提出聯合意見書，建議馬來亞共產黨放棄武裝，轉取和平民主道路，勸告越南人民軍退出老撾、柬埔寨，要兩國共產黨承認和接受王國政府等等，都反映出當時中共中央受到蘇聯影響和國內現實利益需要刺激的複雜情況。

不過，1958年大躍進運動的失敗清楚地顯示，要在短期內從國力上趕上或超過美英等資本主義國家，純粹是不切實際的幻想。那麼，是不是因此就不要鬥爭，不要革命，一切和平共處了呢？幾乎與此同時，越南南方政權對民眾運動的武力鎮壓，和南方民眾武裝鬥爭的重新展開，再度證明和平民主的道路是走不通的，要按照日內瓦會議的協議，通過民主選舉的方法來實現越南的統一，是完全沒有可能的。而恰恰在這個時候，蘇聯領導人赫魯曉夫 (Nikita Khrushchev) 一面宣揚核武器的威力，戰爭的恐怖，一面公開提出了和平共處、和平競賽與和平過渡的設想，他甚至為了順利實現1959年美蘇首腦的戴維營會談，不惜公開批評中國軍隊在中印邊界問題上的自衛作法。在毛澤東看來，所有這些都只是證實了他多年以來的擔心。他曾反覆給赫魯曉夫和各國共產黨的領導人打氣，告訴他們不要被美國強大的外表所嚇倒，不要怕核武器，大講「東風壓倒西風」，「社會主義的力量對於帝國主義的力量佔了壓倒的優勢。」即使真的爆發了戰爭也不可怕，「死掉一半人，還有一半人」。真的打起來，帝國主義一定失敗，社會主義一定成功。再過多少年，又會有更多的人。而今天的情況説明，赫魯曉夫等人不僅聽不進去他的話，而且因為害怕戰爭，不要革命，連敵我界限也丟到一邊去了。

對於毛澤東來説，美蘇之間的再度接近與緩和，不能不使他回想起二戰前後美蘇緩和犧牲弱小國家利益和共產主義運動的種種事例。如果那個時候的毛澤東還只能暗中表示不滿，無法公開批評和對抗蘇聯黨的作法的話，那麼，現在的毛澤東再不需要委屈求全地「溫良恭儉讓」了。因為，這個時候，不僅美蘇之間的冷戰關係早已變了味，而且毛澤東也難以承認沒有斯大林的蘇聯具有與美國一

赫魯曉夫為了順利實現1959年美蘇首腦的戴維營會談，不惜公開批評中國軍隊在中印邊界問題上的自衛作法。對於毛澤東來説，美蘇之間的再度接近與緩和，不能不使他回想起二戰前後美蘇緩和犧牲弱小國家利益和共產主義運動的種種事例。

樣的左右世界的資格。注意到幾年來，毛澤東在內部不止一次地激烈批評赫魯曉夫，幾年後中共中央更明確認為：「馬列主義真理，世界革命中心，是從莫斯科轉到北京了」⑨，不難想見，毛澤東會怎樣看待戴維營會談後的蘇美關係。

值得注意的是，資歷淺、年紀輕，一直對毛畢恭畢敬，有求必應的赫魯曉夫，從戴維營回來後，確實是變了一副神情。在1959年10月2日與毛澤東的會見中，他不僅以美國總統的代言人自居，而且還毫不客氣地告訴中國應當怎樣做。這次兩黨會談的結果，自然是大吵一架，不歡而散⑩。

美蘇緩和，根本破壞了毛澤東觀念中的社會主義與資本主義兩大陣營的對抗格局。與赫魯曉夫會談之後，毛澤東終於意識到，當年提「和平共處」，搞世界緩和，其實是上了蘇聯的當。他開始明確講：和平共處是沒有的，在古巴、阿爾及利亞、菲律賓、巴拉圭都有游擊戰。和帝國主義沒有和平共處，只有冷戰共處。說甚麼社會主義國家和資本主義國家可以長期和平共處、和平競賽，這是毫無道理的。冷戰共處，這是國際和國內的階級鬥爭所決定的⑪。當然，毛澤東在這裏談到的「冷戰」，是不包括蘇聯在內的。而且，他的思維方式，也再度回到革命的軌道上來了。

美蘇緩和，根本破壞了毛澤東觀念中的社會主義與資本主義兩大陣營的對抗格局。與赫魯曉夫會談之後，毛澤東終於意識到，當年提「和平共處」，搞世界緩和，其實是上了蘇聯的當。他開始明確講：和帝國主義沒有和平共處，只有冷戰共處，這是國際和國內的階級鬥爭所決定的。毛澤東的思維方式，也再度回到革命的軌道上來了。

不要冷戰，要熱戰？

其實，即使在贊成「和平共處」外交路線的年代裏，毛澤東也從沒有放棄過他對自己革命理念的堅持。中蘇關係走向破裂，是雙方在意識形態上分歧的一個自然過程。

1955年，毛澤東同英國共產黨領導人在關於武裝奪取政權的道路是否具有普遍意義的問題上，發生爭論。1956年，赫魯曉夫在蘇共第二十次代表大會上提出反對斯大林個人迷信問題的報告，同時通過主張「和平過渡」，肯定了英共領導人的觀點，毛澤東因此明確認為蘇聯人丟掉了列寧和斯大林兩把刀子⑫。緊接着發生的匈牙利事件和中國反右運動，使毛澤東相信即使在社會主義條件下，也還存在着兩個階級、兩條道路的生死鬥爭，過去的階級鬥爭和階級革命的經驗依然有效，故重又開始強調：社會主義和資本主義誰戰勝誰的問題還沒有根本解決，帝國主義亡我之心不死。在這種情況下，莫斯科與美國尋求緩和，自然要惹得毛澤東惱火。當蘇聯領導人拐彎抹角地表示不喜歡中國在亞洲事務上不徵求蘇聯的同意自行其事；批評中國過份突出反美反帝，火藥味太濃；在印度邊界和台灣海峽不顧大局，製造緊張氣氛，自己卻堅持走過去大國政治的道路，熱衷於所謂戴維營首腦會談，這些情況只能加深對毛澤東的精神刺激。再加上1958年雙方又圍繞着在中國建立長波電台和共同艦隊問題發生分歧，兩國關係也已然受到了影響。等到1960年7月蘇聯因為害怕中國方面對其專家進行政治宣傳與煽動，單方面撤退了全部援華專家，兩黨及兩國關係遂不能不開始走向全面破裂。

社會主義陣營的分裂，對於中國自身的鞏固和安全都是一種嚴峻的考驗。過去，中國是以蘇聯和整個社會主義陣營為後盾直接與美國對抗，或對美國搞邊緣政策的。如今，這樣的條件不存在了，中國成了世界上少數最孤立的國家

之一，國家級的盟友只有一個遠在歐洲的小小的阿爾巴尼亞，全力幫助的朝鮮和越南也只是某些時候才與中國保持大體一樣的看法，其餘的朋友大都是一些人數極少的崇尚武裝鬥爭的落後國家的左派團體和秘密小組織。雖然，毛澤東沒有忘記設法吸引和團結亞非拉美各國贊同反對帝國主義，特別是反對美帝國主義的民族主義領導人，但在其內部的談話當中，卻很清楚其搖擺性。斷言大多數民族資產階級的領袖，都是像印度領導人尼赫魯 (Jawaharlal Nehru) 一樣，是半人半鬼，未必可靠⑬。基於這樣一種認識，他深知整個國際形勢並不對中國有利。可是，越是意識到形勢不利，毛澤東也就越是要強調意識形態的目標和手段，因為在他看來，真正革命的中心已經轉到中國來了，中國理所當然地應當負起推動世界革命的歷史責任。而根本改變目前不利形勢的方法，也只能全力以赴地推進革命，並加強階級鬥爭和民族鬥爭的鼓動與宣傳。換言之，鑒於蘇聯已經放棄了革命，中國必須與蘇聯對着幹。

要與蘇聯對着幹，就要知道蘇聯的問題出在哪裏。在毛澤東看來，蘇聯的問題，根本上在於蘇聯領導人放棄了列寧主義，走上了修正主義的道路。而蘇聯修正主義的顯著特徵就是，第一，抹殺階級鬥爭，反對一切戰爭與革命，鼓吹對立階級之間、社會主義與帝國主義陣營之間、被壓迫民族與殖民統治之間調和妥協、和平共處；第二，忘記了國際主義原則，在國家關係和黨的關係方面奉行大國主義和大黨主義，自私自利，損人利己。毛澤東明確認為：「所謂和平共處，事實上只適用於中立國家，至於被壓迫的民族跟帝國主義就無所謂和平共處」，被壓迫階級與壓迫階級之間也無所謂和平共處。有階級壓迫，就有階級鬥爭，有民族壓迫，就有民族革命，共產黨天生就是搞階級鬥爭的，「不革命還算是甚麼共產黨？」今天的革命主要就是反帝，「真正的馬列主義都要反帝，首先是反美帝」，不支持各國人民反抗階級壓迫、民族壓迫的階級鬥爭和民族革命，「這還算共產黨嗎？還算馬克思主義者嗎？」⑭因此，毛澤東逐漸改變了過去一度比較謹慎的作法，承認過去要求限制周邊國家的武裝鬥爭是不正確的，強調不怕同美國作戰，不怕世界戰爭。他幾次告訴朝鮮、越南、老撾、緬甸等國共產黨領導人：中國就是你們的大後方，一旦有甚麼大事發生，你們就可以利用這個地方，兵少可以到中國來徵兵，要我們出兵我們就出兵，要財政援助我們全力以赴，要武器可以無代價提供。鑒於朝鮮戰爭期間，蘇聯一方面希望中國出兵，表示願意提供武器，一方面每筆武器都記帳，要中國還錢的自私態度，毛澤東對於有償向各國革命黨人提供國際主義援助的作法極端反感。他一再聲明：「要買、要還帳，這沒有道理，不是國際主義。這實際上是援助我們，不是援助你們，打了帝國主義，我們就鞏固了嘛！我認為這是真理，其他都是假話。」⑮

毛澤東自信是國際主義者，他有一句頗具特點的解釋其國際主義觀點的話，叫做「革命時外援，勝利時援外」。這是說革命時需要別國的援助，而勝利後則應該大力援助別國的革命。毛澤東這樣說，也這樣做。在新中國成立後長達二十幾年的時間裏，中國政府為援助朝鮮、越南、阿爾巴尼亞、阿爾及利亞、緬甸、柬埔寨以及其他亞洲、非洲甚至拉丁美洲國家的革命運動，不僅傾其所能，而且往往不計後果。特別是在與蘇聯關係破裂的60年代，這種援助更是無所不盡其極。即使在中國經濟形勢極端困難之際，中國援外金額仍舊超過了其償還蘇聯十幾億債務的總額。僅中國援助越南的金額，就超出抗美援朝戰

鑒於蘇聯已經放棄了革命，毛澤東認為中國必須與蘇聯對着幹。他深知整個國際形勢並不對中國有利，但在他看來，真正革命的中心已經轉到中國來了。因此，毛澤東逐漸改變了過去一度比較謹慎的作法，承認過去要求限制周邊國家的武裝鬥爭是不正確的，強調不怕同美國作戰，不怕世界戰爭。

爭費用的兩倍多，達到上百億美元。如果加上70年代上半期的援助數額，更高達200億美元之多⑯。毛澤東這時的一個「原則」是，只要還有國家在帝國主義統治之下，需要我們援助，我們就不能拒絕。「不論是共產黨，還是民族主義者，只要真正反帝，我們就支持」。即使這樣做會損害中國的外交關係，也在所不惜。因為「日本人民不翻身，南朝鮮、菲律賓、柬埔寨、老撾、泰國、馬來西亞這些國家不把帝國主義趕走，不把本國壟斷資本或者親帝國主義份子打倒，我們這個國家也不能得到最後解放」。因此，「我們不僅要在國內打倒帝國主義，而且要在全世界消滅帝國主義」⑰。顯然，為了證明蘇聯關於不同社會制度的國家可以和平共處、和平競賽的說法完全荒謬，這個時候的毛澤東更希望看到的已經是熱戰，而不是甚麼冷戰了。

但鼓吹熱戰，到處扶植和培訓反政府的游擊隊組織，對中國自身卻是極其危險的一件事。一方面，這必然四面樹敵，造成中國在國際上的嚴重孤立；另一方面，兩個拳頭打人，又缺少足夠的實力和防禦能力，也會使自己的弱點暴露殆盡，隨時可能成為被打擊的對象。為了避免太過孤立，毛澤東在60年代中期以後重新提出了革命戰爭年代的統一戰線策略，強調亞非拉美三大洲和歐洲實際上是兩個中間地帶（又稱「兩個第三世界」），主張聯合所有與美國有矛盾的國家共同反對美帝國主義。然而在繼續支持世界革命的情況下，這種策略很難起到太大的作用。意識形態以及國家利益上的嚴重分歧，甚至妨礙了毛澤東對1964年赫魯曉夫下台以後蘇聯新一屆領導人政策趨向的判斷。他不僅沒有看出勃列日涅夫（Leonid Brezhnev）等人的對美政策與赫魯曉夫截然不同，而且斷定蘇聯已經成為中國的敵人。因此，即使他逐漸注意到美蘇之間確實存在着尖銳的衝突與鬥爭，他還是相信，他們在反對共同敵人中國的問題上，仍舊存在着共同利益。

毛澤東有一句頗具特點的解釋其國際主義觀點的話，叫做「革命時外援，勝利時援外」。這是說革命時需要別國的援助，而勝利後則應該大力援助別國的革命。毛澤東這樣說，也這樣做。為了證明蘇聯關於不同社會制度的國家可以和平共處、和平競賽的說法完全荒謬，這個時候的毛澤東更希望看到的已經是熱戰，而不是甚麼冷戰了。

基於這樣一種判斷，毛澤東不能不把美國在越南的戰爭升級行動，與報復中國這一越南主要後援國的戰略意圖聯繫在一起。而注意到美國侵略的可能性之後，他更不能不擔心同樣對中國抱有強烈敵意的蘇聯，也會乘機而動。處於嚴重孤立之中的毛澤東，這時唯一能夠想到的辦法，就是一面推動世界範圍的武裝鬥爭與革命，以為牽制；一面則不得不加緊布署戰略防禦，甚至開始高度緊張地提出三線建設任務，要求各省區都要造槍造彈，準備打仗，所有重工業設施，特別是軍工設施，都要準備遷往偏辟的西南山區。60年代中期以後，中國對外宣傳中「世界革命」的調子越拔越高，與此同時，毛澤東的戰爭危機感也越來越嚴重。他不斷地告誡說：「不要怕孤立，不要怕戰爭」，「我們現在準備美國人來打，準備它從東海岸，比方說從上海、廣州、青島、天津這些地方打進來；第二，準備修正主義來打，打進滿洲、東三省，打進新疆，或中央突破，從外蒙打進北京……，我們準備美蘇合作瓜分中國，以淮河、隴海鐵路為界，蘇聯佔領北邊，美國佔領南邊。再就是日本軍閥又來打，印度反動派也來打，死它幾十萬、一萬萬、兩萬萬人」⑱。

60年代末，一方面在世界範圍內美蘇對抗加劇，冷戰規模急劇擴大，而另一方面，在毛澤東的思想當中，冷戰這個字眼兒已變得毫無意義，因為不僅美蘇全都是自己的敵人，而且世界上到處都處於熱戰的邊緣，全無冷戰的可能。也正因為如此，當1969年3月珍寶島事件發生以後，毛澤東的第一個反應就是號召全國「要準備打仗」，「要準備大打、早打，打核戰爭」⑲。儘管在內心深處毛澤

東未必希望在中國打仗，也未必相信馬上就會出現戰爭局面，但主觀上對戰爭危機的高度緊張感，依舊使毛澤東對所得到的訊息做了極其嚴重的過度判斷。

1969年夏天，中共中央得到消息，蘇聯準備先發制人，採取核手術式的報復措施，打擊中國的核基地。據此，毛澤東開始估計蘇聯有可能對中國實行突然襲擊，或者扔核彈，或者搞突襲。毛澤東當即宣布，為了避免多數中央領導人被核彈炸死，除周恩來和少數前線指揮人員外，其他中央領導人統統撤到內地去。於是，10月1日以後，中央領導人及其各個重要部門和機關雷厲風行，紛紛疏散，各大城市機關和居民，也動員起來，在「深挖洞，廣積糧」的戰爭號召下，或挖洞，或疏散。一時間，全國上下，一片備戰緊張氣氛。影響面之大，可謂空前絕後。

1969年夏天，中共中央得到消息，蘇聯準備打擊中國的核基地。毛澤東當即宣布，為了避免多數中央領導人被核彈炸死，除周恩來和少數前線指揮人員外，其他中央領導人統統撤到內地去。於是，10月1日以後，在「深挖洞，廣積糧」的戰爭號召下，全國一片備戰緊張氣氛，影響面之大，可謂空前絕後。

終於，1969年秋冬的高度緊張，使毛澤東注意到確保革命本錢的重要性了。「利用矛盾」以及通過外交牽制創造力量均衡的問題，被提上了議事日程。進而，從1970年開始，中國的外交政策再度開始向着比較務實的方向轉變了。中國迅速開始與各國建立和發展外交關係，努力爭取進入國際社會，最終不僅成功地進入了聯合國，甚至為了打「美國牌」，以威懾蘇聯，毛澤東還親自批准與他過去最為痛恨的「世界人民的頭號敵人」——美帝國主義——進行外交接觸。毛澤東的道理很簡單，那就是列寧講過：碰到強盜，要嘛被殺死，要嘛交出自己的金錢和汽車。他主張交出金錢和汽車，等到有朝一日有機會，把這些強盜統統消滅，金錢、汽車都收回。他激烈批評那些反對中美接觸的革命黨人，說：甚麼「革命是不能妥協的，任何情況下也不能妥協的」，這是哪一條馬克思主義[20]？

不管毛澤東私下裏怎樣向自己過去的那些共產黨朋友許諾，說中國的這種作法並不改變它對這些國家共產黨人的援助與支持，它將一如既往地把發展同這些國家革命人民之間的友誼放在首位，絕不會像蘇聯那樣只把眼睛盯在這些國家的政府身上，實際上，僅僅同美國建交本身，就極大地改變了中國以往的世界反帝革命中心的形象。一些熱衷於反對帝國主義，特別是強烈反對美帝國主義的左派政黨組織，轉而公開指責中國向帝國主義妥協，背叛了革命原則，而與中國分道揚鑣。即使是對那些毛澤東曾明確表示將繼續給予支持的某些國家的革命組織，中國的援助事實上也往往因為同這些國家政府之間的外交關係而受到嚴重限制，竟至漸漸削減或中斷了。

務實外交的逐漸展開使籠罩在中國上空的戰爭空氣變得不那麼令人窒息了。只是，這種擺脫了過去種種意識形態規定的外交政策，使得一切以階級鬥爭為理論基礎的國際結構劃分方法都相形見絀。雖然，作為革命家的毛澤東，依舊還在運用他的革命經驗和理念，但他對世界政治的看法已經不再是簡單地出於敵、我、友這樣簡單化的直線分析模式了。在他的觀念裏，自然更不存在任何冷戰的觀念了，不論是指美蘇之間，還是指不同制度與階級之間。他所提出的所謂「三個世界」的理論，乾脆只是從經濟發展程度、實力強弱和在國際事務中的作用這樣幾個方面來區分世界政治結構的。美蘇兩國因其實力最強，在國際事務中勢力最大，野心最盛，因而被歸入第一世界之中；歐洲日本等國因其經濟發展僅次於美蘇兩國，同時又與美蘇兩國存在着這樣或那樣的矛盾，因此被歸入第二世界之中；而一切落後的發展中國家，包括中國在內，則被歸入第三世界。根據這一理論，世界政治鬥爭的中心再也不是甚麼社會主義與資本主義(帝國主義)

誰戰勝誰的問題了，社會主義不僅不再成為決定的因素，甚至已經悄然退出國際政治鬥爭的中心舞台。取而代之的是「國家要獨立，民族要解放，人民要革命」的所謂民族解放的歷史潮流。在這裏，毛澤東沒有忘記，中國即使沒有可能成為世界革命的中心，也應當能夠成為世界某一部分的主導力量。毛的「三個世界」理論，顯然為中國在「第三世界」中預留了它理應佔有的位置。

註釋

① 參見拉津斯基(Edvard Radzinski)著，李惠生、盛世良、張志強等譯：《斯大林秘聞——原蘇聯秘密檔案最新披露》(北京：新華出版社，1997)，頁575-76。

② 〈毛澤東在政治局會議上的講話〉(1945年8月23日)，並見〈重慶談判〉(1945年10月17日)，載《毛澤東選集》，第四卷(北京：人民出版社，1964)，頁1159。

③⑲ 楊奎松：《毛澤東與莫斯科的恩恩怨怨》(南昌：江西人民出版社，1999)，頁242-43；頁488、493。

④ 〈關於目前國際形勢的幾點估計〉(1946年4月)；〈和美國記者安娜·路易斯·斯特朗的談話〉(1946年8月)，載《毛澤東選集》，第四卷，頁1181-82、1191-93；《毛澤東和劉少奇、周恩來的談話》，1946年11月21日。

⑤ 即〈丟掉幻想，準備鬥爭〉(1949年8月14日)；〈別了，司徒雷登〉(1949年8月18日)；〈為甚麼要討論白皮書〉(1949年8月28日)；〈「友誼」，還是侵略？〉(1949年8月30日)；〈唯心歷史觀的破產〉(1949年9月16日)，載《毛澤東選集》，第四卷，頁1487-1520。

⑥ 〈關於周恩來去蘇聯參加談判問題給中央的電報〉(1950年1月3日)，載《建國以來毛澤東文稿》，第一卷(北京：中央文獻出版社，1987)，頁213；〈毛澤東與英共主席波立特談話紀錄〉(1955年4月29日)。

⑦ 轉見《環球同此涼熱》(北京：中央文獻出版社，1995)，頁266-67。

⑧ 《毛澤東接見越南黨政代表團談話紀錄》(1963年6月4日)等。

⑨ 《周恩來在八屆十中全會上的講話》(1962年9月26日)。

⑩ "Memorandum of Conversation of Comrade Khrushchev N.S. with the Chairman of the CCP Mao Zedong, 2 October 1959". 並見吳冷西：《十年論戰——1956-1966年中蘇關係回憶錄》(北京：中央文獻出版社，1999)，頁226。

⑪ 《毛澤東會見澳共領導人夏基談話紀錄》(1959年10月26日)；《毛澤東與金日成談話記錄》(1960年5月21日)；《毛澤東接見委內瑞拉革命左派運動主席安東尼奧·德爾加多·洛薩諾談話記錄》(1961年4月3日)。

⑫ 〈在中國共產黨第八屆中央委員會第二次會議上的講話〉(1956年11月15日)，載《毛澤東選集》，第五卷(北京：人民出版社，1977)，頁321-22。

⑬ 《毛澤東接見委內瑞拉客人的談話》(1961年12月5日)。

⑭⑮ 《毛澤東接見朝鮮代表團的談話》(1963年4月25日)。

⑯ 參見《中國人民解放軍》(上)，頁272、273；《中國人民解放軍六十年大事記》(北京：軍事科學出版社，1988)，頁617；韓念龍主編：《當代中國外交》(北京：中國社會科學出版社，1988)，頁162，等。

⑰ 《毛澤東接見索馬里總理的談話》(1963年8月9日)。

⑱ 《毛澤東接見宮本顯治的談話》(1966年3月28日)。

⑳ 《毛澤東與張春橋、王洪文等談話紀錄》(1973年7月4日)；《周恩來年譜》(1949-1976)，下卷(北京：中央文獻出版社，1997)，頁604。

楊奎松 北京大學歷史系教授，著有《毛澤東與莫斯科的恩恩怨怨》、《西安事變新探》、《中共與莫斯科的關係》等。

經濟、社會與傳媒

當代中國民營出版的演變

● 徐　曉

一　胳膊肘為何朝外拐？

我是1994年下半年進入出版界的。現在回想起來，那時的書業雖不能說是黃金時期，但也還可以說是改革開放以來一個不全的盛世。在業外時常聽人談起書商、二渠道的故事，印象最深的是，二渠道書商都很不規矩。有些人坑害作者，拿到書稿後就沒了蹤影，讓作者得不到稿費；有些人坑害出版社，與編輯裏應外合，將好的選題流向二渠道，最終書商發了大財，而出版社卻吃了大虧。

我進入出版社不久，諾貝爾文學獎公布，那年的得主是日本作家大江健三郎，他的五卷本作品集成為我進入出版業後組織的第一個選題。大江無疑是純文學作家，他的書在日本賣得都不好，在中國市場銷售前景當然也渺茫。而五本書從版權費、翻譯費到印製需要好幾十萬元投資，出版社無力承受這樣的風險，只好與書商合作，保全不賠錢並少有所得。當時選擇與二渠道合作是我不情願的，我的疑問和困惑是：堂堂幾十號人馬、上千萬元資產的出版社，為甚麼敵不過個體書商一個人？

不出所料，《大江健三郎作品集》的成功，成為1995年書業的神話之一，很多媒體在討論純文學叢書幾個月之內銷售達十幾萬套的秘密，發行該書的小書商一夜之間成了業內被羨慕的人士，我本人也從中嚐到出師得勝的滋味。與此同時，我在出版社的體制內運作了另一套七本的叢書，印製完成後有書商來談判全盤收購的方案。如果成交，意味着出版社將馬上可以獲得30萬元利潤。而如果出版社自己發行成功，除了利潤遠超過30萬元以外，從理論上說還可以培育自己的發行渠道，帶動其他圖書的銷售。作為一個敬業的從業人員，我選擇了後者。然而，這套叢書的命運卻讓人沮喪。幾年過去了，它的結算清單仍然是負數，數千冊書仍然躺在出版社的庫房裏蒙塵。有趣的是，事隔多年，這套叢書又落到書商手中。去年，書商用僅僅幾千元租下了全書的

版型。新版的上市證明了選題的生命力，也證明了它的生命力最終要靠二渠道激活。

兩相對比，二渠道的優勢是不爭的事實，這使我不得不正視民營出版業的存在和發展。兩種方式兩種結果，也使人領略到其中的奧妙。1997年我組來了著名女律師開來撰寫的《勝訴在美國》的稿子，我很看好這部書的市場前景，但當封面做完交到出版社發行部去估印數時，得到的回答卻是1,000冊。這無異於宣判了這本書的死刑。為了對作者負責，也為了證實自己的判斷，我不得已將書稿給了一個書商，出版社的所得僅僅是一個書號費。該書出版後立刻成為媒體熱點，來談電影電視劇改編權的應接不暇。但我不知道這本書的確切發行數量，是15萬還是20萬或者更多？這是二渠道的規矩，版權頁上也許會一直印着二萬或者三萬，他們用這種方法逃避出版社的約束。在以後幾年的編輯生涯中，我不得不常常選擇二渠道作為合作夥伴，因此也常常被認為胳膊肘朝外拐。這種尷尬的處境從某種意義上來說，正是官方出版社的處境，也是整個國營出版業的處境。

圖書出版在中國是意識形態掌控的重要部門，連圖書零售業也屬於特種行業，得到一個書店的營業執照比得到一個餐館的營業執照要難得多。所以，在沒有任何政策允許甚至默許的情況下，「做書」奇迹般地形成個體經營的一個行業，而且它的違規甚至違法性質一直延續到今天。

二　第一個黃金季節的到來與凋敝

80年代初中國讀者對圖書的渴望，就像沙灘吸收水滴一樣。文革中幾乎癱瘓的出版社，從編輯力量、選題資源到資金儲備，都無法面對這樣的市場需求。目前仍然在書業進取的一個朋友，1983年他出版自籌資金自辦發行的《青年禮儀手冊》，印數達到40多萬冊。我的一個親戚與北京科普出版社合作出版的「中小學生一課一練」教材輔助書，發行碼洋達到數百萬元(那時的圖書定價一個印張只有一毛多，一本300頁的圖書定價不過兩元)。在這樣的大環境下，從1979年個別書商問世到1983年，民營出版經歷了自身的起動期。

值得注意的是，圖書出版在中國是意識形態掌控的重要部門，連圖書零售業也屬於特種行業，得到一個書店的營業執照比得到一個餐館的營業執照要難得多。所以，在沒有任何政策允許甚至默許的情況下，「做書」奇迹般地形成個體經營的一個行業，而且它的違規甚至違法性質一直延續到今天，不能不說這是新中國成立以來，意識形態向商業讓步的突破。儘管其間步履蹣跚，真正明朗化又經歷了近十年的時間。

先知先覺者迅速成為萬元戶的事實，向後來者證明了這一行業巨大的財富潛力，誘惑金錢訴求者迅速跟進。在這裏，我之所以稱之為金錢訴求而不是商業訴求，是因其前者目標非常單純而明確，後者則注重在成熟的經濟模式中依靠產品優化、生產規模、經營管理以期達到利潤最大化。較之純粹的金錢訴求，後者在商業實踐和聚斂及培養人才等方面，對社會具有更加積極的貢獻。而這種真正意義上的商業運作意識和商業操作，直到90年代中期才凸現出來，並且成為民營出版業的主流。在金錢訴求者覺醒的同時，一批有文化思想訴求的有識之士，看到了圖書出版體制外可利用的操作空間，迅速將他們多年的知識儲備和思想準備轉化為文化產品，以實現其人文理念。因此，民營書業

在1984年迎來的第一個黃金季節裏，活躍在前台的是金錢訴求者，我們稱他們為真正意義上的「書商」。而思想文化的訴求者在書商們不自覺的掩護下很自覺地悄然登台，這些人大多是中國政治生活和學術領域中的精英人物，在以後中國學術思想文化界都展示出了各自的風采。

第一批書商文化素質相對偏低，主要依靠剪刀加漿糊的拼湊。很快便有人挖掘出了新的財富增長點。那時我國還沒有參加伯爾尼世界版權公約，可以肆無忌憚地使用全世界的圖書資源。為了迎合公眾的閱讀趣味，翻譯圖書選題類別中以性愛題材為主的通俗小說大量湧現。比如：《玫瑰夢》(華萊士) 發行40萬冊；《沉淪》(勞倫斯) 發行30萬冊；《花花世界》(傑姬．考林絲) 發行40萬冊；《模特介紹所》(哈羅德．羅賓斯) 發行49萬冊；《後街情》(鄭雨〔台灣〕) 發行118萬冊。根據對此類80種圖書在版權頁上標明的印數統計，平均印數11.56萬冊，是當年全國圖書平均印數9.44萬冊的122%；每冊定價2.81元，是當年全國平均每冊圖書定價0.99元的近三倍。這80種圖書總印數達924萬冊，總碼洋達2,600萬元，如果加上非法加印的數字和黑市價格，實際碼洋不低於兩億元，是全國出版社1984年向國家上繳利稅總數的五倍。不支付版權費、翻譯費極低、定價偏高、偷稅漏稅低成本運作，使書商們大開眼界。像後來被定為淫穢出版物而遭查禁的《玫瑰夢》一書，書商可直接獲利上百萬元。有人親眼看到，書商交易時來不及數錢，用尺子量或者用秤稱。據說某書商曾經將面額10元的80萬元，打成四個鐵路包托運。某書商通過同學在印刷廠工作的小舅子印了一卡車書，一次性獲利七萬元，當即買了西裝將舊衣服扔進垃圾箱，還和偶然遇到的日本藝伎混了一個星期，花掉三萬元，送給藝伎兩萬元，還能帶回家兩萬元。在圖書是賣方市場的80年代，掙錢真是得來全不費功夫。難怪有人說，書業的利潤僅次於販毒業。

除了通俗小說以外，武俠小說和實用生活類圖書也是那一時期出版物的重要類別。還有一些書商看到了政治擦邊球的含金量。1987-89年間，一批政治上敏感的紀實類讀物開始走俏，《紅牆內外》、《毛澤東與尼克松在1972》、《元帥沉浮》等是那一時期的代表性作品。這類紀實作品的作者大多不是專業研究人員，但是高稿酬吸引了一批寫手。按照文化部1984年頒發的稿酬標準，每千字的最高稿酬是20元，而書商支付給寫手的稿費可以高達千字200元，重賞之下自然必有勇夫。

1987年，在四川樂山那尊著名的佛像下，抽着萬寶路香煙，喝着可口可樂，穿着西裝的書商說：「今後我們要推出一大批自己的作家。」金錢向文學作出了承諾！此後，何止是文學，金錢迅速地浸淫着學術界、新聞界、教育界，使得文化與精神氣候發生了巨大的改變，新的遊戲規則導致新的行為規範，總能為失衡的規範尋找到支點。

精英人物介入民營出版業當以「走向未來叢書編委會」為標誌。這個由24人組成的編委會成立於1983年，它既不是純民間社團也不是商業組織，掛靠在中國科學院青少年研究所，叢書由四川人民出版社出版。《走向未來》叢書的出版，成為80年代中

民營書業在1984年迎來的第一個黃金季節裏，活躍在前台的是金錢訴求者，他們是真正意義上的「書商」。有人親眼看到，書商交易時來不及數錢，用尺子量或者用秤稱。據說某書商曾經將面額10元的80萬元，打成四個鐵路包托運。在圖書是賣方市場的80年代，掙錢真是得來全不費功夫。難怪有人說，書業的利潤僅次於販毒業。

期中國思想啟蒙運動的重要事件。人們大多在思想文化的層面上對其進行評價，卻少有人從出版的角度對其進行關注。事實上，這種由社外人員策劃選題、審稿、編輯並組織推廣活動已具有典型的非官方出版色彩。在《走向未來》叢書之後，由三聯書店出版社出版的《現代西方學術文庫》叢書，由華夏出版社出版的《21世紀》叢書，由貴州人民出版社出版的《社會與人》叢書相繼問世。

1989年前可稱作民營書業的第一個階段。然後六四天安門事件的爆發，凋敝了1989年的春天，也凋敝了民營出版的第一個黃金季節。

三　時勢造英雄

民營書業與整個中國一起，經歷了大約兩三年的沉寂後，開始了又一次崛起。

首先是隊伍的擴大，經過身心洗禮的知識份子試圖以腳踏實地的文化建設投身社會生活，在新的社會格局中尋找自己的角色定位。1993年，北京的情侶搭檔法學碩士劉蘇里和剛從北京大學畢業的甘琦，開辦了第一家專營學術性圖書的萬聖書園，成為學人進入圖書行業的標誌性事件。書店設在北京大學東門外的一個巷子裏，店面雖然簡陋，但書的成色卻貨真價實，不但聚書香而且斂人氣。我曾經不止一次捨近求遠地跑近二十公里路去那裏購書。我選的書不深也不偏，卻寧願重重的大老遠提回家而沒有一點氣餒。「去萬聖」成了一件事，也成了一種趣。萬聖輝煌的頂點是90年代中期，北大哲學系教授王煒開辦的風入松書店在北大南門，1997年進入高峰時期，與萬聖書店一南一北相映成輝。稍後是以組織讀者俱樂部和連鎖店為特色的席殊書屋，起步較晚但規模卻最大的國林風書店，都曾經成為各種媒體炒作熱點。1989年前就出了名的三味書屋，其時也重整旗鼓。接着全國各大城市迅速出現了一批專業性的民營書店，上海有季風，廣州有博爾赫斯，成都有卡夫卡，貴州有西緒弗斯，這些書店都以標榜品位為先，一時間在各種傳媒上成為準時尚話題。與此同時，長沙的黃泥街、北京的金台路等各大中型城市的大型圖書批發市場也不斷發展和成熟。毫無疑問，零售業登場，為民營書業在90年代的發展，提供了重要前提和基礎。

1993年，第一家專營學術性圖書的萬聖書園開辦，成為學人進入圖書行業的標誌性事件。接着，北大哲學系教授王煒開辦的風入松書店在北大南門，1997年進入高峰時期。全國各大城市也迅速出現了一批專業性的民營書店，上海有季風，廣州有博爾赫斯，成都有卡夫卡，貴州有西緒弗斯，這些書店都以標榜品位為先。

民營零售業對傳統零售業霸主新華書店的衝擊，民營出版業對官方出版業壟斷地位的挑戰，兩股力量的合流，使民營書業與官方書業形成了平分秋色的格局。

書商隊伍經過泥沙俱下的一輪輪淘汰，整體素質大為改觀，博士、碩士、記者、作家、詩人，以及從出版社下海的編輯，紛紛進入民營書業。其中雖然不乏金錢訴求，不乏人文理念訴求，但都毫不例外地共同具有了商業訴求。

1995年至1997年是民營出版的全盛時期，市場高潮迭起，神話接連不斷。《黑鏡頭》(中國文史出版社) 系列的成功出人意料，誇張地說，上千萬元盈利一夜之間流進了書商的口袋。《老照片》(山東畫報出版社)、《老南京》、《老上海》(江蘇美術出版社) 等一批圖文書的出版，讓人在感慨書不再是書的同時，又驚歎書原來也可以是

這樣的！一個選題的創意，不經意地宣告了中國閱讀史上讀圖時代的開始。

《絕對隱私》在壓抑與無聊的國人中掀起了一股強大的旋風，誘導了男男女女的傾訴欲望，「跟風」的書幾個月內出版了十幾種。殊不知必然的話題在偶然間形成熱點，是由報紙上一個小欄目演變而成，不僅讓讀者付出了金錢，也讓讀者流出了眼淚，此案詮釋了作為消費的大眾文化可操作性的特徵。《中國可以說不》一書引起的風波，更好地說明了大眾文化商業性的本質。幾個從青年時代起靠對中國「說不」、對美國「說是」起家的詩人，像惡作劇一樣扔下一顆炸彈，居然也「引無數英雄盡折腰」，而肇事者私下竊喜，早點清了鈔票，買房子、購汽車、開餐館去了。「二王」之爭，「二余」之戰，好一番熱鬧了得的景觀，全拿捏在書商的手中。從簡單的剪刀加漿糊到選題的精心策劃，書商已經向商業運作邁進了一大步。

當然不全是熱鬧，一批有學養、知識背景多元的學人成為民營出版業不得不提的角色，石濤、閻平、野夫、賀雄飛等一批有追求的書商，比傳統知識份子更注重常識和趣味對現實中國的意義。以《格調》為代表的另類叢書；以《野獸之美》為代表的生態環境類圖書；以《學習的革命》為代表的自助類圖書；以秦暉、錢理群、徐友漁、朱學勤等學者的隨筆為代表的準學術類圖書——以上種種為我們90年代的書架平添着淺的深刻和雅的通俗。

風起於青萍之末。從《走向未來》叢書起步、曾擔任《東方》雜誌副主編的梁曉燕和擁有半個萬聖書園股份的甘琦，1998年組建了萬聖東方工作室。其間我目睹和親歷了這個工作室在短短一年多內在出版界引起的波瀾。

90年代中期，是改革開放20多年來中國社會發展最迅速的時期，這一時期，圖書作為精神文化產品，與轉型期社會的價值衝突和文化選擇構成前所未有的互動關係。繁榮出於此，以後衰敗也出於此。這一時期文化思想界最有感召力的話題當屬人文精神的討論，隨着這場沒有終結的討論的淡出，開始了世紀末的沉淪。圖書業最具讀者緣的刊物《讀書》雜誌更換主帥，並開始了讓很多人感到遺憾的轉型；民營書業的旗幟萬聖書園，在進行從零售到批發、從出版到發行的資源整合過程中，也從興旺的高峰開始下滑。在這樣一個大背景下，看起來就要起飛的民營書業，在與官方書業天生既勾結又排斥的糾纏中亦步亦趨地緩慢前行。

四　曖昧的民營出版業

經過近20年的起伏，民營出版業最值得驕傲的是聚集和鍛煉了一批人才，一些真正熱愛出版，立志從事出版事業的人已經把腳步紮得更深。他們清醒地認識到，散兵遊勇、打一槍換一個地方的作戰方法，將無力與隨時到來的頹勢抗衡。圖書工作室和文化公司名義下的圖書公司應運而生。

「工作室」不是實體，只是一個概念。有的工作室既不是自然人，也不是法人，沒有營業執照，只是幾個人合夥一起做書，請一兩個人幫忙記流水帳、發貨、發定單。這種工作室的

《中國可以說不》引起的風波，說明了大眾文化商業性本質。幾個從青年時代起靠對中國「說不」、對美國「說是」起家的詩人，像惡作劇一樣扔下一顆炸彈，居然也「引無數英雄盡折腰」，而肇事者私下竊喜，早點清了鈔票，買房子、購汽車、開餐館去了。

90年代民營出版業聚集和鍛煉了一批人才，圖書工作室和文化公司名義下的圖書公司應運而生。這類公司一般都與一家或多家出版社有穩定的合作關係，有人將其稱作1.5渠道。科文、華章、正源、成誠是其中幾家也比較成功的圖書公司。科文每年平均出書300種以上，規模相當於一家大型出版社，並開辦了號稱是中國第一家盈利的網站當當網上書店。

資金一般都是由合夥人分攤，盈利也是合夥人分帳。這種形式的工作室一般比較鬆散，因為是小本經營，出版量也不會大，一年十幾本書可以維持運轉。據我所知，這種性質的合作不會長久，常常因為經營不好而中途散夥，如果經營好了，需要擴大規模，其性質也會隨之改變。

更多的工作室都以公司的名義做過工商登記，在營業執照上，經營範圍只有圖書批銷而沒有圖書出版業務。這類公司大多會有一家或者多家先期投資，實行股份制經營，經營者除了獲取高薪以外，還可以得到比例較多的股份或者利潤提成。由於這類公司一般都與一家或多家出版社有穩定的合作關係，有人將其稱作1.5渠道。北京科文劍橋圖書有限公司、北京華章圖書有限公司、北京正源圖書公司、北京成誠圖書有限公司是其中幾家比較典型也比較成功的圖書公司。科文以出版教學輔導書、少兒書、科普書起家，每年平均出書300種以上，規模相當於一家大型出版社，由於實力雄厚，在網絡熱潮中吸引了外來投資，開辦了當當網上書店，號稱是中國第一家盈利的網站。華章是專業出版計算機圖書的公司，因為老闆是美籍華人，其優勢在於能夠在第一時間，甚至是同步得到美國最新版本的版權，經營碼洋達兩億元。正源出版的第一本書是王小波評論集《不再沉默》，出版的最敏感的書是劉軍寧主編的《北大的自由主義傳統》，出版的最暢銷的書是《格調》，出版的最漂亮的書是《象徵之旅》，目前他們攏絡着國內一批年輕的小說隨筆作者。從列舉的這些書可以看出，正源的方向不是專業性圖書公司，而是試圖建成綜合性出版公司。成誠是這幾家中進入書業較早的一家，其母公司武漢誠成投資集團股份有限公司以包裝品印刷為主業，是唯一一家投資書業的上市企業。早在1993年他們便斥資一億元出版售價六萬元一套的《傳世藏書》。1999年，又斥資200萬啟動每套售價6,000元的西方經典100種。且不說這兩個大項目是否為中國文化或中國出版做出了甚麼貢獻，在國家對出版社全面脱鈎的今天，能夠如此投入人力物力財力，敢於冒如此風險的出版社實屬難找了。

與個體書商相比，這類公司的運營成本相對要大。第一，他們必須交納各種税收，而個體書商由於得不到合法承認，便可以合法地不納税；第二，他們聘請固定的高級人才，在這種公司就職的編輯、職員薪酬一般都相當於中級白領甚至高級白領，有的年薪可以達到十萬元以上。而個體書商是按質論價地一次性付酬；第三，公司到了一定規模，管理費用增加，辦公室、庫房、車輛一應俱全，消耗性支出巨大。而個體書商只靠一部手機，最多加一部傳真機，生意就可以做到全國。

與出版社相比，這些公司又有着無限的優勢。第一，他們沒有體制遺留下的過剩人員，聘用的每一個人可以都是精兵強將。而相當一部分出版社可能有1/3退休人員，還有1/4可以明正言順拿錢不幹活。第二，公司化管理和行政化管理的最大不同在於決策的機制，他們可以最簡單快捷的方式確定項目和策略；第三，他們不受新聞出版機構上級單位的制約，可以隨時根據國家政策或市場情況調整經營方向。比如，小説好賣可以做小説，教輔掙錢可以做教輔，而出版社卻不能超範圍。

在個體書商與公司之間，還存在着一種目前尚沒有被足夠重視的存在形式，所以我想特別談談「梁晶工作室」。這個工作室成立於1995年，梁晶原是人民大學出版社編輯，從出版社分離出來註冊了自己的公司，不要出版社的開辦費，但與出版社進行項目合作。她與上述公司最大的不同有兩點：第一，梁晶工作室堅持專做經濟類圖書，特別是國外經濟學教科書，這使她在這一行當越做越精，能夠最大限度地佔有甚至壟斷該領域的資源。有着教授頭銜的梁晶，身邊聚集着中國最有名氣也最有實力的經濟學家，有人說像是一個經濟學俱樂部；第二，她只做選題、編輯、宣傳這一段，這樣一方面避免了她所不熟悉也不熱愛的發行，一方面可以集中精力，把書做得更精彩。她的書翻譯質量被權威人士打98分、95分。她把《經濟學原理》(三聯書店出版，定價98元) 一書的作者、美國經濟學家曼昆 (Gregory N. Mankiw) 請到中國的各個高校講座，使原本連一萬冊都不敢印的書，在開機之前訂數就達到了六萬冊，現在已經銷售了十萬多冊。從某種意義上來說梁晶工作室可以被認為是出版社的副牌，由於其選題和功能的專業性，給出版社帶來聲望也帶來實惠，與出版社的關係不像上述公司那樣緊張。由於梁晶本人是從人大出版社分離出來的，其公司又隸屬於出版社，它的存在似乎與其他獨立的公司相比也「顯得」更合法。清華大學出版社等也有不止一個這樣的專業性圖書公司。它模糊着民營與官方的界限，在出版體制不能真正改變的現實中國，也許正是雙方生存和發展的權宜之策。

較之在零售市場流通的普通讀物，行業和系統內的非官方出版規模更大，其成熟的標誌是既堂而皇之又秘而不宣。各類專業考試、成人教育以及普通教育的教材與教輔，還有黨團組織政治學習讀物等，其實大多都在出版體制以外運作。這類書的出版可以追溯到80年代中期，陳子明、王軍濤1989年以前就是靠出版「函授」(即郵購) 教材所得的資金辦起了北京青年政治研究所。有的是純粹民營，比如專做大學教輔和研究生考試教材教輔的「雙博士」品牌圖書，從1992年創建以來越做越大，出版碼洋已經達到每年兩億元，幾乎威脅到赫赫有名的外語研究出版社。有的是官官相護，涉及到教學教研機構和各級政府機構。這類圖書不管是官方還是民營，其數量都大得驚人。

專事盜版或假冒、偽造圖書的營利集團，是真正的地下工作室。北京街頭常常可遇叫賣「特價新書」的攤販，內容基本為市場證明後的暢銷書、長銷書、名作者文集、停售書等，如二月河的皇帝系列，賈平凹 (包括《廢都》等)、王朔、李敖文集等，實際售價在原版書的1/6以下。這是在任何體制下都有可能出現的真正的非法出版，不屬於民營出版，當然也不值得討論。

以上種種，沒有哪一種形式是真正名正言順、堂堂皇皇的，但它們又切切實實地存在着，各有各的高招，也各有各的困境。

五　未來誰主沉浮？

民營出版之所以能出現以至發展，當然有諸多外部因素，但出版界內部的問題和由此而出現的相應政

「梁晶工作室」成立於1995年，梁晶原是人民大學出版社的編輯，從出版社分離出來註冊了自己的公司，不要出版社的開辦費，但與出版社進行項目合作。這個工作室模糊着民營與官方的界限，在出版體制不能真正改變的現實中國，也許正是雙方生存和發展的權宜之策。

策，無疑是民營出版演化至今的重要條件。

1984年，湖北、遼寧兩省的一些科研單位首先與出版社合作，自籌資金出版科研類圖書，這種方式被稱作「委託出版」，實際上就是後來的協作出版。

同年6月，原文化部出版局在哈爾濱召開了全國地方出版工作會議，會上對於兩省的協作出版沒有異議，並且給予了肯定。1985年1月1日，文化部(當時出版系統歸口文化部主管)下發《關於在協作出版中應該注意的問題的通知》，文件中充分肯定了協作出版這一形式，認為不失為對出版社有益的補充，同時規定不准以此賣書號、賣牌子。但是該文件沒有對協作出版的對象和內容做明文具體的規定。同年5月2日，文化部補充規定：協作對象必須是國家教育科研、企事業單位、黨政機關人民團體；內容必須是學術、科研和科普。1988年5月，中宣部和新聞出版署聯合簽發《關於當前出版改革的意見》，明確提出可以通過協作出版，利用社會力量，擴大資金來源，多出好書，快出好書。正是這一系列政策催生了民營出版的第一個高潮。某市協作出版的比例高達55.9%，某省1988年協作出版比例為20%，其中最高的出版社達64%，某新成立的出版社全年出版新書37種，其中26種是協作出版。

承包制是使民營出版愈演愈烈的又一內部因素。1984年安徽科技出版社率先對省出版總社實行承包責任制，到1988年，有17個省市實行了出版局向省財政、出版社向出版局、編輯室向出版社，由上而下的層層承包。大部分省、區、市財政向承包方讓了稅，在三至五年的承包期限內，承包基數既低於1985-87年三年的平均數，又低於1987年實際的完成數，讓利比例從14-51%不等。大部分單位承包到最後一年時，利稅總數都低於

1984年，湖北、遼寧兩省的一些科研單位首先與出版社合作，自籌資金出版科研類圖書，這種方式被稱作「委託出版」，實際上就是後來的協作出版。沒有人會想到，原本是解決出版社困境的權宜之計，卻無意中催生了中國的民營出版業，如今以此為生以此為業的人，以此脫貧以此致富的人何止千萬。

1987年的實際完成數。層層承包的結果是各室為戰，各人為戰，承包單位為了完成承包任務，不得不向社外尋求資源，這個過程實際上削弱了出版社自身的成長機制，使得出版社在稍後市場經濟迅猛發展的時候失去了應對的實力。

沒有人會想到，協作出版與承包制，作為兩項經濟政策，原本是解決出版社困境的權宜之計，卻無意中催生了中國的民營出版業，如今以此為生以此為業的人，以此脫貧以此致富的人，何止千萬。

公司與出版社的關係有點像是一對恩怨夫妻，離不開又打不散。民營出版已經滲透到出版社工作的每一環節，可以在任何方面隨時取代出版社的存在，唯獨書號是他們致命的難題。要想做得大，必須與社領導、編輯搞好關係，遇到出版社領導層換人，多年積累起來的合作關係很可能毀於一旦，搞得他們一下子措手不及。這種脆弱的關係促使他們常常選擇實力強、年紀輕的合作夥伴。在這個過程中出版社對民營出版的依賴性越來越大。據統計，1999年全國近600家出版社，銷售碼洋上億元的只有43家，1,000萬至3,000萬的有140家（平均1,500萬），1,000萬以下的有290家。把這些數字加起來，全國出版社的發行總碼洋不到100億。另據新聞出版署的統計數字，1999年全國圖書銷售總金額436億。那麼，實際銷售的436億與出版社發行的100億之間的巨大差額從何而來？300多億碼洋的圖書從哪兒冒出來的？要把確切的數字調查清楚對我輩來說是困難的，但這可以大致地說明民營書業在中國出版業已經不止是半壁江山。可以設想，如果現在把民營書業一刀切地取消，強行把市場份額讓給官方出版社，由於人力資源的缺失，資金的匱乏，很多出版社沒有幾年時間要重整旗鼓的可能性幾乎沒有。

一些人寄希望於，民營出版已經既成事實，國家會出台相應的政策，使得那些公開的工作室、公司能夠真正的合法化。2001年初，新上任的新聞出版署長做了一個公開講話，書業的權威報紙《新聞出版報》、《圖書商報》都做了報導，報導中除了談到境外資金可以進入圖書發行和製作環節，還讓人興奮地談到將允許社會法人資金與出版社進行項目合作。人們奔走相告，以為買賣書號將成為歷史，民營出版與官方出版將在真正的意義上走上以商業為導向的合作。然而時隔幾個月，相關的文件不但沒有發布，在以後召開的會議上，卻又一次重申了不准買賣書號的規定。書號買賣雖然已經具有準市場特徵：半公開、有行價，但時至今日，在正式的文件中，項目合作仍然明文規定只允許國營資金的合法進入，如果哪家出版社的圖書內容上出了問題，懲罰起來罪名仍然常常是買賣書號。

更多的人寄希望於，中國加入世界貿易組織以後，中國出版業能夠與國際接軌。在這方面中國的許多產業的確已經走在了前頭。出版界現在唯一可做的是版權引進，但由於從業人員的素質有待提高，版權引進的工作明顯缺乏長遠和整體規劃。中國書業的繁榮是相對的，12億人口的國家，最暢銷的圖書不過幾十萬冊，而法國只有幾千萬人口，暢銷書卻可以超過百萬冊。除了國民素質低的因素以外，不能不承認是中國出版業自身的

書號買賣雖然已經具有準市場特徵：半公開、有行價，但時至今日，在正式的文件中，項目合作仍然明文規定只允許國營資金的合法進入，如果哪家出版社的圖書內容上出了問題，懲罰起來罪名仍然常常是買賣書號。

民營出版存在嗎？沒有一本書的版權頁上不印有官方出版社的名字，絕對看不到民營出版的痕迹；民營出版不存在嗎？有那麼多書商和公司在，有那麼大銷售碼洋與發行碼洋的差額在，名義上不存在的事情事實上不可更改地存在着。未來誰主沉浮？只有中國書業自身的歷史能夠作出回答。

疲弱。目前，官方的發行中盤幾近崩潰，而民營書業又有哪一家有實力進行全盤的整合？國際資本早在十幾年前就開始探頭探腦，可是前腳還沒有邁進來就被攔在了出版界的大門口，德國貝塔斯曼公司進軍中國已經多年，仍然只能在上海而不准在北京建立讀者俱樂部。聽起來其會員多多，但每發展一個會員需要35元成本，而入會時間不能長久、購書量不大的事實，使人不難推斷離盈利目標尚有多麼遙遠。

回顧以往，是官方出版的疲弱促成了民營出版的發展，還是民營出版的壯大致使官方出版的萎縮？顯然這是一個難以籠而統之回答的問題。展望未來，民營出版將迫使官方出版變革，還是官方出版的變革將扼殺民營出版的存活？

顯然，這又是一個難以一言以蔽之回答的問題。但是，顯而易見的是，靠權力尋租維持生存的出版社，自身隊伍素質勢必低下。更重要的是，如果國家不能調整出版業在整個國民經濟預算支出中所佔的比例；如果國家不能從稅收、利潤入手明確出版業收入在整個國民收入中的性質；如果國家不能把稅收、價格、信貸等政策作為槓桿將宏觀經濟調控手段引入出版業，要使官方出版業起飛幾乎是不可能的。同樣顯而易見的是，民營出版如果繼續在體制的鉗制之下，必定急功近利，缺少中長期規劃，缺少對市場基礎建設等做遠景投入，其綜合實力也難以增長。

兩種力量不能成為合力卻相互抑制的現狀證明，一榮不能俱榮、一損卻一定俱損。可以肯定的是，只要官方出版業能夠垂死掙扎，民營出版業也一定能夠苟且偷生。在這個前提下，還可以肯定的是，維持下來的民營出版業，因為沒有經歷過現代商業整合，一定會出現嚴重分化。

未來誰主沉浮？只有中國書業自身的歷史能夠作出回答。

中國當代的民營出版是一個巨大的研究課題，而我的這篇文字卻不能說是研究文字，更沒有學術規範。比如，本文通篇談論的「民營出版」，可對這個概念卻難有一個明確界定。民營出版不是產權分明的私營企業，也不是以往被國家壟斷如今向民營開放的行業(比如金融業)，事實上，它從來沒有明確的產權關係，也從來沒有被法律或政策承認過。充其量它只是官方以許可證——書號的方式向民營資本的尋租，是官方人為地以書號為成本強行參與分配的方式。民營出版存在嗎？你到任何一家書店看過成千上萬種圖書，沒有一本書的版權頁上不印有官方出版社的名字，絕對看不到民營出版的痕迹；也沒有一個出版社肯承認有買賣書號的行為。民營出版不存在嗎？有那麼多書商和公司在，有那麼大銷售碼洋與發行碼洋的差額在，名義上不存在的事情事實上不可更改地存在着。所以，如果這個課題還有價值的話，它幾乎只需要擺事實，不需要講道理。所以，我盡量擺我親歷的和眼見的事實，擺我能夠搞懂並且理解的事實，並希望這些事實對未來真正從事研究的人能夠有所幫助。

徐　曉　北京光明日報出版社副總編輯

建構的世界

● 焦小健

走進具象表現繪畫

1993年4月的一個下午，在美院的圖書館樓上，應邀前來講學的旅法畫家兼客座教授司徒立先生的一堂講座深深吸引了我。他問了一個人們覺得有點背時的話題：甚麼是藝術？他極富思辨的語言表達和分析吸引了到場的許多人。不知為甚麼，當晚，我湊着了機會和他一個人在西湖邊散步，借着黑夜，他劈頭問我：「你有過創造的快感嗎？」當時我一震，甚麼也沒回答，心裏卻在想：這世上還真有人關心藝術，難道藝術真有創造的快感嗎？很久以來，當別人認為我的繪畫技藝持續發展下去會日趨成熟時，我內心早已認為它死了。我是個理性的人，當發現藝術這東西的前景竟如此暗淡，便覺得自己選錯了藝術這行當。在那個一邊盛行虛假寫實，一邊高揚表現欲望的流行年代，我早就厭惡自己做的東西，但又不願跟着潮流做其他東西。藝術對我已經毫無意義，我整日無事可做，在家歇着，哪來的創造快感？問題是現在藝術中還有沒有創造的快感？這個在我心中一直深埋着的疑慮，今天終於由別人向我發問了。那晚的問號讓我失眠了好幾個晚上。於是，我借來了許多《二十一世紀》雜誌，第一次想看看「景觀」一欄中司徒立先生介紹的具象表現繪畫到底在講些甚麼。

那段時期內，我從此雜誌的文章中接觸了許多詞彙，談得最多是求真的話題，同時也涉及到現象學。我依然困惑的是，這些似乎是哲學的語言，和繪畫何關呢？沒有直接的形象啟示，我仍然看不見曙光，提不起興趣。1993年底我赴歐洲，參觀了許多博物館和畫廊，然而，我只感到大腦的信息堵塞，很累，絲毫沒有舒暢之感，唯有莫蘭迪 (Giorgio Morandi) 和賈克梅第 (Alberto Giacometti) 的畫引起了我的注意。形象的說，那像一扇打開的窗戶，將滿屋的堵塞都排放出去，留下的卻是看不見的引人心動和迷惑之情。至今，我仍記得站在意大利古老而又充滿中世紀風情的波羅尼

亞小鎮市政廳二樓上，莫蘭迪繪畫館中幾百張不太大的有關小瓶子的繪畫，以各種非常細膩的微差撲面而來，讓人有心動的感覺。那像一束光突然照亮了自己內心中久違了的世界。在那一刻，我和普通人一樣體會到藝術毫無阻擋、直入內心的魅力，同時也憑着職業的敏感，我突然意識到在博物館擺放着莫蘭迪生前照着畫的那些毫無生氣的瓶瓶罐罐、假花和牆上那些承載着閃光的畫作之間，有我從未接觸過的東西。因為要讓人體驗作畫的感受，並非單靠畫家的才氣和重複所能達到的，這必需憑藉某些外力。如果外力來自於外部世界，來自於這些不起眼的瓶瓶罐罐，那麼畫作中體現着比現實還要真實動人的影像，豈不讓人感到外部世界如同虛幻般地不可思議？推論之下，外力何來？這堆瓶瓶罐罐能夠產生動人之作嗎？如果答案是肯定的話，我為何看不出來？我搞不清這種關係和原因，只知道自己生命本能再次被尚未進入的世界所迷惑。我看到一種既不變形表現，又比現實還要真實的藝術。就在那一刻，幾個月前聽到、讀到的有關具象表現繪畫中求真的話題全在我腦中浮現出來，我突然想直奔巴黎去找司徒立，我以前對他講了多次的「求真」話題都沒感覺，這次真的有感覺了。

以後在司徒立家裏聽到的許多話題雖然不都能讓我理解，但還是經常激烈地爭論着有關真實的問題，我已經意識到這些陌生的話語不再是繪畫以外的理論言說，而是一種將生命狀態與繪畫狀態合而為一的東西，所以，在我以前所學的美學裏是根本找不到這些詞彙的。猛然之間，我似乎看到了藝術之途的另一種可能性，以及作為藝術家可以擔當的職責。特別是我個人生命裏必須依附的某種實實在在、賴以生存的東西好像隱約可見。在莫蘭迪和賈克梅第畫作前，那種現實與真實之間彷彿被顛倒了的關係竟迷住我，把我拖到了追求真實的途中。我第一次感受到藝術竟然也可以如探索奧秘般地向未知領地進展，這是否就是司徒立那天晚上向我發問的創造的快感呢？就這樣，現實與真實之間的困惑進入了我研究的領域，我開始走進了具象表現繪畫。

目光的困惑

1994年秋天，我回國以後所做的第一件事就是對物寫生。對我而言，作為一般審美意義的繪畫已不再引起我任何興趣，吸引我的是可以進行學術研究的繪畫。如何在繪畫中接近事物本身，最直接的方式就是寫生。對任何人來講，對物寫生都是零的開始，它等於廢掉了我多年的所有經驗和功力。雖然這個開端充滿困難，但還是讓我逐漸領悟到用眼睛與實物交流的樂趣和充實，使我慢慢明白在莫蘭迪和賈克梅第作品中令人迷惑的現實與真實之間的關係，全都產生在人的視看關係之中。

看，可以成為一門學問、話題。看的可能性到底有多少呢？這些涉及現象學討論的話題也帶到了我的實踐之中。在那些年中，我選擇了風景作

為研究對象，我直截了當用大幅尺寸對着窗外景色描繪，以後又爬上大街的高樓頂端作畫。我這樣做的目的很簡單，在寫生的不斷變化和隨機發揮中看看自己能夠看到些甚麼？如何通過眼睛的觀察、理解來完成一幅畫？應該說，整個過程中一直摻雜着興奮與苦惱。興奮的是自己在寫生中偶爾可以感覺那種未知的、碰撞的閃光；苦惱的是感受的東西與表達的東西差距很大，這差距又不是和對象對等出來的。眼睛觀察如何做到視其所是？(用現象學的話說：「如它從其本身所顯現的那樣來看它」。) 這對我來說依然是個謎。我尚不清楚怎麼理解那直觀經驗以外的東西。

在那些年裏，我最大的困惑在於畫家如何用眼睛去理解世界。畫家畫他所見的東西，看是個關鍵，但我認為這個看一開始就是很複雜的，是隨着問題來的。人的眼光總帶有選擇性，這本來就是一項理解活動，而理解兼有個人的綜合閱歷、喜愛成份，綜合在一起，哪些是成見、哪些是對象本身呢？我一直不得其解，只知道即使在直觀經驗中，人的跨度也是非常大的。六年前，我只對家中窗外大區域、大結構的景色感興趣。六年後，景色依然，可是我只將目光對準不遠的那棵彎曲的老樹，我搞不清到底是老樹的彎曲形狀、古綠鏽銅般軀幹的滄桑引起了我對時間問題的興趣和人生狀態的感覺，還是我對時間問題的關心及人生狀態的思慮以致將目光對準了這棵老樹，我只知道它一下子吸引我的注意力，這是一種被激活的狀態，我甚至清楚地意識到這種未成形的模糊影像幾乎就在當初、在冥冥之中已決定畫的終身了。奇怪的是，六七年來我依然嚴格地按對象描述的方式和狀況繪畫，我擦了改，改了擦，一張畫得不夠，接着再畫一張，這棵老樹依然保持着讓我向它接近的神秘，同時也越來越像我看它的那樣。我想：這種目光是澄明的嗎？今天我的目光和當年我的目光只是自己轉換了角度，我該如何使我的目光更接近事物本身呢？這是我五年前一直帶到今天的疑惑。

1997-99年，我很少再畫大畫，由於困惑於視覺中的一些問題，我大量地畫素描，或者說用墨汁加畫筆直接描繪，這樣既快捷又方便，我隨便找些紙來完成作品，我用最直接、獲取信息最快的方式，抓住生活中某些一閃即逝的東西。從家人、住所、通道、廚房間、交談、休息、看書、衣物、靜物、茶園到山坡，我甚麼都畫，從不限定自己，只想從眼睛所接觸的這些事物的頻繁交往中體會豐饒而整全的世界概念。這一階段，對去掉先入之見、發現視覺模式等一系列問題的困擾，使我一再陷入低谷，迫使我去鑽研如何找到弄清楚這些問題的路徑，同時也從另一角度重新思考自己的作法。為此，我獲得了一些體會。

首先，我發現當自己竭盡全力去畫我所見的對象時，所看見的不僅僅是那個東西，確切地說：是我整個思維完整地參與觀看那個東西的全部活動。這即是說，我越是專注於某物時，而恰恰畫的不是某物，我在畫我眼睛怎麼觀看某物。我曾努力讓自己進入甚麼都不想的狀態，以便獲取保

持一刻的澄明，但恰恰在這時，是我思維最活躍、變化最大的時刻，沒有對象吸引，沒有目光聚焦、關注，恰是沒有思維活動的時刻，這時大腦才是一片空白。

眼睛隨着對象的突出、凹凸並通過手將它呈現，這時畫布或紙上留下一根線條、一塊層次、一點轉折，這是整個感覺到的東西，我以為也是我眼睛看到的這點東西，當這點東西往下延伸時，即是眼在動，也是手在表達，眼睛的轉動是反覆無常的，所以，目光總是飄浮不定、四處搜索的，相應也構成了反反覆覆的時間段，正是這種時間段讓我理解了賈克梅第所做的事。但是，我懷疑他對「杯子一會兒呈現，一會兒消失」的解說。事實上，他根本不是談論杯子在動，而是表達他自己的眼睛在看、在動的結果。他曾說到：「重要的是放棄先入之見，試圖只看存在着的東西。」如果以他畫杯子為例，這個「存在的東西」不僅是杯子，更多的是他一次又一次觀看杯子的眼光。這就是說，連目光也包括在賈克梅第「存在着的東西」之中。這樣的理解又將我帶到了不安之中——「先入之見」又是些甚麼呢？也許我該換一種理解的思路。賈克梅第是以存在為絕對依據的畫家，堅持以目光為準，眼前所有的事物都似乎被推到了他的眼睛的屏幕之中，除了顯現就是消失，甚麼都成了待定狀態。那麼，廣場上的人可以如他自己的目測為小拇指那麼大，人隨着距離遠近論大小，沒有以眼睛為測量的人物也就失去尺寸，人的標準尺寸從此消失。這個人的標準尺寸曾是賈克梅第用來說羅丹 (Auguste Rodin) 雕塑沿襲古羅馬雕塑規則的話題，也是他要放棄的「先入之見」。由此看來，賈克梅第放棄的是不能被眼睛所見的東西。但是，誰能解目光所見之謎？目光之包容量？生活在世活人的目光呢？如果畫家綜合一次次投入的目光，然後再在紙面上確定一個靜止的形象，這必然是困難的。如果他堅持以當下的每一目光為準，而他所看的對象卻又每分鐘一變，那麼要固定它也是同樣困難的，這就是賈克梅第的苦惱、矛盾和不可為而為之的狀態，也是他畫中人物閃現即失的效果。這是否就是他自己所稱的存在與虛無之間的狀態？抑或是他把自己納入追問視域本身，其實就是世界自身的顯現？我並沒有糾纏在這些問題的確切答案裏。賈克梅第追求了一輩子，除了在畫布上、雕塑中留下了令人心動的那點東西以外，其他甚麼也沒有。我合上雙眼，就像合上了一本書一樣地合上了對賈克梅第的所有認識，同時也讓混亂的思緒艱難地、慢慢地消解，一種世界究竟是甚麼樣的荒謬感、迷惑感又重新湧現出來。

何為事物本身？

前年底去年初，我去了趟美國，在紐約曼哈頓高大的畫室裏住了三個月，除了有時間讓我看各種各樣的藝術展，也有更多的時間思考一些問題。也許正是在紐約這塊種類繁多、應有盡有的土地上，才越發讓我明白那些堅持以視覺追問事物世界本源的

畫家所苦苦堅守的意義。我似乎隱約感覺到一片大背景正隨着我的目光逐漸展開，也牽引着我的目光緩緩地向前。2月份回到家中以後，我畫了一系列樹與植物的畫。持續地作畫，既讓我欣慰，也讓我獲得新感受。為了記下目光如何在面對事物中進行着某些指認工作、推波助瀾的參與，我曾用文字斷斷續續寫下這些事：

××／×／2000

看來事情有些不一樣，自從我開始畫花，這才發現這花的結構多美。我從哪裏獲得成見一直認為它是個偏俗的東西。多少年來，我碰都不敢碰它。

××／×／2000

學校搬遷，4月裏盛開的玉蘭樹被連根拔起移至異地，我萬分悲涼，這棵樹下我走過無數年頭，每年花開季節的夜色中，我總能聞到沁人肺腑的香，那潔白和黑色的光華……

我開始用小紙畫，結果越拼越大。

××／×／2000

我一直在畫這棵彎曲老樹，在盛開中它有展示的張力，在彎曲中它有力的均衡，這其中有數不清的抽象之美。我看它像座銅雕、鮮豔的綠色無論怎麼放都不像它，我一遍一遍地畫，直到最後幾乎用刀來刻的時候，才有那麼點像了。這時我才發現我與它在進行與時間的對抗。黑夜中，我似乎伸出手去都能撫摸到那撐開像傘一樣的形狀和感覺到那呼吸聲……。

××／×／2000

最近有些驚奇，我在畫室畫樹，回家的路上竟然在外面認識那麼多樹，無論穿街走巷，甚至路邊草叢中一棵擺動的幼枝，它們似乎都跟牢我了，有時我會停下車來對它的奇異的穿插結構欣賞半天。我分得出它們的性格、年齡、姿態……。奇怪，以前我怎麼沒看見？難道我沒畫它們時，這些樹都處在遮蔽狀態中嗎？我開始懷疑我在這世上到底看見了多少東西。

××／×／2000

我必須緊緊抓住這個感覺，那一簇開花的石榴樹，每片葉子都似乎發出清脆之聲在向不同方向穿插。那交織一團的湧動、向上升騰，大自然多麼奇妙的結構組合，我越深入其間便越感到那種讓我震驚的東西……但是一會兒，我的眼睛就疲勞了。好像理不清畫面了。我不再看樹，開始用大刷子帶上水彩重新在紙上刷，好像它又全部活過來了。我已經多少次在畫面上像這樣般地死去活來。有時用點鮮顏色點綴，它就有疏密了，有時用手將它們抹掉，它就透氣了。只要對着這棵樹，我心裏就有底了。

××／×／2000

時間緊迫了，我必須緊緊抓住一點點東西，我越來越感到畫面能夠引人心動的東西就是那麼一點點，但那是真東西。原月份在紐約通向新澤西的高速公路上，我親歷了一次車禍，那比意識還快的生死一瞬間在我面前

滑過時簡直比心動還快。這是提前讓我看到的人生在世、轉眼即失的一幕。

××／×／2000

我從花鳥市場買來了一些蘭花，然後開始轉着圈子畫。我知道我在畫大半年前在紐約大都會博物館裏那一幕景觀。那天，我在博物館轉了一圈又一圈，最後吸引我的是那條中國館的長廊和庭院，庭院有蘭花和樹木，許多人坐在那裏靜靜地聽，我也在聽，在聽的過程中我卻看見了另一個國度裏最美的畫面。當時我在想：奇怪，這世界真荒謬，我從他方欣賞到自己家來了。現在，好像我又要畫到大半年前去的他方。

以上的文字呈現了我那段期間飄浮的思緒，以及自己深層次中清晰可見的背景。我活動的目光就好像一個打開、又關上的抽屜，隨時助我提取任何東西。我無法界定被「事物本身」所確定的東西。早些年，自己只是以坐等奇迹出現的心情來「發現」事物，除了着迷於事物的新鮮感，還有就是它們外表的吸引力。我無法進入其中，總覺得那不是理解。

我總在想，對畫家來說，最能說明問題的是他要將獲取對象的所有東西呈現為可見的感覺，這無疑是一個建構形象的過程。在我的理解中，畫家該有「重新看出」事物的能力，他的眼光在指向事物的同時，感官與思維是即時被激活的，這就是理解。理解不僅對着對象，同時也對着畫面。如果前一種是試探性、獲取性，後一種就是理解性和引導性。畫家會將他理解的東西回贈到對象上，並再從那兒獲取過來。這過程如同用目光恢復記憶，是一個從可見事物中看出不可見事物的過程。許多不可能的奇迹都在此間發生了。我的結論是畫多了，你不用看就知畫面是真還是假的了，更奇怪的是，當你覺得有點東西，別人也看出來了。現在，我好像開始理解在莫蘭迪畫中所感受到的那種現實與真實的顛倒關係了。但轉而一想，難道我們自身和被繪畫的圖畫都屬於事物自身嗎？更大的困惑又讓我不敢再想下去了。

行文到此，我畫室裏的作品《樹》也拿去展覽了。巨大的牆面一片空白，我內心中的空虛隨之而來。隨着它們的消失，甚麼都消失了。那種缺少甚麼的感覺一下子湧上心頭。恍惚之間，我好像又置身於埃舍爾(Maurits C. Escher)的版畫世界裏，轉了一大圈，又回到了起點。那種事物世界的神秘及可能性到底有多大？視覺的可能性又有多少呢？我又想起八年前那個夜晚司徒立問我的話：「你有過創造的快感嗎？」這回是我自己問自己了。

焦小健 1989年獲中國美術學院油畫系碩士學位，現為中國美術學院油畫系教授。1995年參與中國的具象表現繪畫畫展等活動，同時參與中國美術學院油畫系具象表現繪畫基礎方法本科生和研究生教學。

於無聲處聽驚雷
致詰中微子於九地之下

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。

——《老子》第十四章

作為建構宇宙原料的「基本粒子」目前已知的有20餘顆，包括夸克 (quark) 和輕子 (lepton) 各六種，膠子 (gluon) 八種，電弱中介子三種等等。在這一大堆光怪陸離，性質大相逕庭的眾多粒子之中，最「希微不可致詰」，無從捉摸，但又不可置之不理的，無疑就是中微子 (neutrino，符號 ν) 了。在過去七十年間，它撲朔離奇的命運，一直令人驚愕、入迷。

甲　為了挽救能量守恆定律

中微子最初登場，是在1925-36年間。當時發現，在同一β衰變 $N \longrightarrow N'+e$ 中觀測到的高能電子e (即β射線) 可以有不同能量。由於過程中的「母核」N和「子核」N'處於一定狀態，電子有不同能量意味着這一過程能量不守恆，那就觸動到物理學最基本的定律了。事實上，在20年代，玻爾 (Niels Bohr) 就認真考慮過這一可能性。到1930年前後，保里 (Wolfgang Pauli) 為了「挽救」能量守恆律，這才提出中微子假說，即β衰變還會產生一種尚未發現的新粒子 $\bar{\nu}$：$N \longrightarrow N'+e+\bar{\nu}$，而N和N'的能量差是分配於電子e和中微子 $\bar{\nu}$ 二者之間，這樣電子能量的變化就可以得到合理解釋。

但要這假說成立，中微子得有兩種非常特別的性質。首先，它和一般物質之間的作用必然極端微弱，因為所有核粒探測器裏都完全沒有它的蹤影。其次，它的靜止質量 m_ν 又必須極小，或逕直和光子一樣為0。否則，它必然會在β衰變中佔一最低限度能量 $m_\nu c^2$ (c是光速)，也就是說，電子能量分布曲線會有明確終結點——而事實正好相反。

這樣，在1930-36年間，無質量而又幾乎能輕易穿透任何物質的中微子以假說形式出現，並且幾乎立即就為物理學者接受，從而就成為原子核和中子 (1932年發現) 衰變理論的重要部分。然而，和前此發現的光子γ、電子e、質子p、中子n、正電子 e^+ 等粒子不一樣，它太微弱飄忽，不可捉摸了，因此一直無從證驗。要整整二十年後，即1956年，學者才觀測到沙文那河 (Savannah River) 核子反應堆由裂變 (fission) 產生的大量中微子為質子所「俘獲」$\nu^- + p \longrightarrow n + e^+$ 時產生的特殊訊號，而終於證實中微子的存在①。

乙　箇中三昧

中微子那麼難以捕捉、探究，因為它既沒有強作用，也沒有電磁作用，而只有極為微弱的所謂弱作用：一顆低能中微子得要通過一光年 (10^{18} cm) 之厚的鉛板，才有發生作用的可能！所以，幾乎所有與中微子有關的實驗，都得在深入地下的礦坑進行，或者用上數千百噸鋼板作為屏

蔽，將大量「背景反應」亦即「雜音」除去，這樣才能真正觀察到極其罕見的中微子反應訊號。

所謂「弱作用」最直接的表現，就是粒子的衰變，例如中子蛻變為質子：$n \longrightarrow p+e+\bar{\nu}$（前述質子俘獲反應則為其逆反應）。除了中子以外，其他粒子例如π^-介子也會衰變成電子，或者和電子性質相類而質量大得多的μ^-介子，同時產生中微子：$\pi \longrightarrow e+\nu_e$，$\pi \longrightarrow \mu+\nu_\mu$。問題是：$\nu_e$和$\nu_\mu$是同一類，還是不同的兩類中微子？在1962年，哥倫比亞大學的實驗組在布魯希文（Brookhaven）國家實驗室利用退役戰艦密蘇里號的裝甲鋼板為實驗屏蔽，發現在π衰變為μ過程中產生的中微子ν_μ，不能產生諸如$\nu_\mu+p \not\longrightarrow n+e^+$那樣的反應，但$\pi$衰變為e過程中產生的$\nu_e$則可以：$\nu_e+p \longrightarrow n+e^+$。這樣就證明：中微子有「家族性」：輕子e和$\mu$各有其相關的中微子$\nu_e$和$\nu_\mu$，兩者是不一樣的②。

電子和μ^-介子都是沒有強作用的所謂「輕子」。到1975年，又出現了第三顆質量更大的τ^-輕子。由於它的性質和前兩者基本上完全相同，所以大家都很自然的認為，在它的衰變中會產生第三種中微子ν_τ。這樣，一共就出現了「三代」或曰「三味」輕子（e, ν_e），（μ, ν_μ）和（τ, ν_τ）。其實，在基本粒子「標準模型」的理論架構中，有一代輕子（e, ν_e）就足夠了。大自然為甚麼要不厭其煩，造出性質相同的三代輕子來，目前還沒有人能夠猜透③。

丙　質量問題

除了家族問題之外，中微子的靜止質量m_ν也令人深感困擾，因為從輕子衰變產物的能量分布曲線，我們只能推斷m_ν的上限。隨着實驗的改進，這雖然已下降到1eV（電子伏）以下，但m_ν是否如光子一樣準確為零，卻無從判斷。

中微子的希微質量之所以惹人關注，是有重要原因的。首先，宇宙形成之初亦即發生大爆炸之後，所產生的大量中微子，目前應當仍然充斥宇宙。它們作為不發光，不可見的黑質（dark matter），即使有些微質量，總合起來也可能影響宇宙膨脹的變化——亦即是左右宇宙未來命運④。

另一個更為微妙的原因，則是理論性的：倘若中微子的確有質量，那麼不同類型的中微子就可能彼此有關聯，甚至自然地互相交替轉變，猶如諧振系統（harmonic oscillator）在兩個不同狀態之間來回擺盪一樣。但倘若所有中微子的質量全部為0，則這相互轉變的可能性就不存在了。

而這個微妙的理論問題卻是和我們所最熟悉的太陽糾纏在一起的：太陽內部由於核作用而產生的大量中微子流，在地球上以種種方法仔細測度，卻總是比預期少了一大截。這是非常之奇怪的，因為恆星構造和演化理論⑤目前已到了非常之準確精密的地步，和所有觀測數據都吻合，只在這一問題上的重大誤差無法解決，成了所謂「太陽中微子失蹤」之謎，它的存在由於日本「超級神岡」（Super-Kamiokande）探測器在四年前發表的精確結果而再次證實，此事的神秘性亦因之更為加深⑥。在此情況下，剩下的唯一可能解釋就只能是：中微子的確有質量，所以太陽內部產生的ν_e在飛往地球的途中發生「蛻變」，部分成為ν_μ和ν_τ，因而在地球上探測到的ν_e，就減少了。

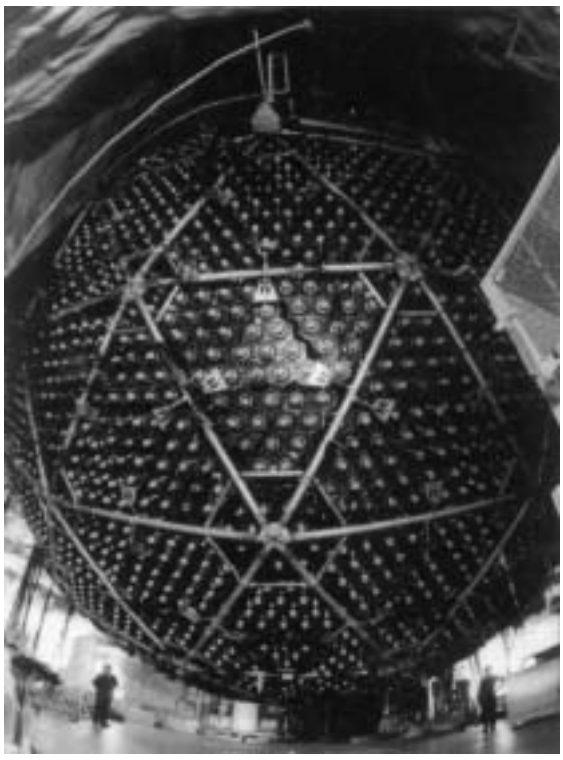
丁　零的突破

中微子失蹤之謎，現在終於由加拿大安大略省塞伯利中微子觀測站（Sudbury Neutrino Observatory，SNO）所測得的最新結果⑦而現出曙光了：他們經過2000年整一年的觀測，證實從太陽飛來地球的，的確有不同類型的中微子，而其流量相加起來，恰好是我們所預期太陽所產生的中微子流！

SNO中微子探測站設於深入地下兩公里的鎳礦坑中，以將各種訊號干擾減到最低，只有穿透力極強的太陽中微子流，才不受這天然屏

蔽影響。探測器的核心，是載於直徑12米球殼中的1,000噸高純度重水，這是捕捉中子的反應靶；由是產生的高能電子通過環繞其外的純水時會產生「切倫科夫輻射」，後者則由包圍在一個18米大球面上的近萬枝光電倍增管接收(圖1)。設計、製造、測試、運作這龐大系統以及分析所錄得的大量數據牽涉了15間學術機構，而發表結果時論文作者則多達將近200位。但經過一年多努力，他們在3,000餘萬事例中最後只找到1,169太陽中微子反應事例而已，這真可謂大海撈針之舉了。

在這一實驗中，重水中的重氫核氘(deuteron) d和太陽來的中微子有三種不同作用，對目前這一報導重要的是其中兩種：(a) CC反應，那只與ν_e有關($\nu_e+d\longrightarrow p+p+e^-$)；(b) ES反應，那和所有三類中微子都有關，但反應率不一樣，對ν_μ和ν_τ不那麼敏感)：$\nu_x+e^-\longrightarrow\nu_x+e^-$(x可以是e，μ或τ)。「超級神岡」實驗(SK)所精確觀測的，其實就是上述ES反應，所測得的中子流密度是$\phi(\nu_x)=2.32\pm0.03$(單位為$10^6/cm^2$-s，下同)，與本實驗(SNO)所得的2.39 ± 0.34相符。SNO實驗的特點和突破是對每一反應事件作更精密與詳盡的測定，從而將CC和ES兩種不同反應截然分辨，由是而從CC反應得到電子微中子ν_e的流量密度：$\phi(\nu_e)=1.75\pm0.07$。$\phi(\nu_e)$與$\phi(\nu_x)$的差異第一次清楚證明太陽來的中微子的確不止ν_e，也有ν_μ和ν_τ。而且，將上述$\phi(\nu_x)$和$\phi(\nu_e)$兩個結果結合，就可以推斷出所有三類中微子的總流量：$\phi_{tot}=5.44\pm0.99$，那和恆星理論的預期就完全符合了。



Reprinted with permission of Sudbury Neutrino Observatory (SNO) from *Science* **292**, 2227. Copyright SNO.

圖1　SNO中微子探測器外觀：懸於深入地下兩公里的礦穴中的18米闊球狀鋼架(注意其與人的比例)，球面上安裝了近萬枝光電倍增管。

這樣，中微子質量m_ν有了「零的突破」這一點也就不容置疑了。事實上，粒子的「大一統」理論系統已經包含了出現兩種輕重不同的中微子的可能⑧。從SNO實驗結果推測，它們的質量應該介乎0.05與8.4 eV之間。雖然這對宇宙論的影響看來並不太大，但它在粒子理論和天文物理學上，顯然都是個重要里程碑，它所將引起的變化，也將是深遠和難以預料的。而希微難以致詰的中微子，今後還會帶來甚麼離奇的新發現，則仍在未知之數。

① 中微子發現的歷史，可參考Abraham Pais, *Inward Bound* (Oxford: Clarendon Press, 1986)，特別是頁303-20、569-70。

② Pais, *Inward Bound*, 570-71.

③ 有關理論可參考A. Zee, *Fearful Symmetry* (New York: MacMillan, 1986)，特別是頁260。

④ 關於此一問題，可參考周威彥、陳方正：〈尋找不可見物質〉，《二十一世紀》(香港)，1994年12月號，頁86-94。

⑤ 有關理論的介紹見馮達旋等：〈原子核、恆星與宇宙〉，《二十一世紀》(香港)，1992年8月號，頁52-64。

⑥ 此探測結果的介紹見《二十一世紀》(香港)，1997年4月號，頁80。

⑦ 此結果已送*Physical Review Letters*審查發表。目前已在互聯網中發布，並即將正式發表：Q. R. Ahmad *et al.*, *Physical Review Letters* **87** (13 August 2001)。簡介文章見*Science* **292**, 2227 (22 June 2001)。

⑧ A. Zee, *Fearful Symmetry*, 252-53.

—— **陳方正**

氣節與學術
——論馮友蘭的道術變遷

● 周質平

一　以氣節論人是殘酷的

馮友蘭 (1895-1990) 生在甲午戰爭的後一年，卒於文革結束以後十四年，改革開放以後十年。他一生經歷了滿清、民國和共產黨三個不同的政權，是個名副其實的「世紀老人」。他親歷了清末的腐敗，民初的軍閥割據，30、40年代的國共內戰、抗日戰爭，以至於中華人民共和國的成立，由一個極端封閉的社會主義社會漸漸的走向市場經濟。1949年之後，他在「土改」、「文革」、「批林批孔」等歷次政治運動中都有所表現。他的學術觀點和他對孔子的評價也隨着歷次政治運動的風向而遊走變遷，前後矛盾，並作了許多自殘、自踐、自辱式的所謂「檢討」和「自我批評」。

海內外學者對馮友蘭在歷次運動中的表現大多感到錯愕、惋惜和不齒。早期的批評可以張君勱1950年8月在香港《再生雜誌》上發表的〈一封不寄信——責馮芝生〉為代表。他將馮友蘭比為五代的馮道，在看了馮友蘭1950年發表的〈學習與錯誤〉一文之後，張君勱「身發冷汗，真有所謂不知所云之感」，並嚴厲的責備馮友蘭「不識人間尚有羞恥事乎？」①

國內學者對馮友蘭的批評則集中在「批林批孔」時期，馮氏迎合江青，為四人幫做顧問的那段歲月。這樣的批評，可以王永江、陳啟偉1977年發表在《歷史研究》上的〈評梁效某顧問〉為代表。在文中，除指出馮友蘭對江青讒媚逢迎的醜態之外，並說明過去馮曾是蔣介石的「御用哲學家」和「謀臣策士」。最後則奉勸馮友蘭：「好生記着偉大的領袖和導師毛主席解放初年對你的告誡，做人還是採取老實態度為宜。」②

1987年5月，已故美籍華裔學者傅偉勳，在台灣《當代》雜誌發表〈馮友蘭的學思歷程與生命坎坷〉一文，也是對馮氏在1949年之後未能堅持自己的學術信念與立場而深致惋惜與責備③。

類似對馮友蘭的批評文章散見各處，其結論大抵不出無恥逢迎。我在此絲毫無意為馮友蘭許多令人齒冷的作為作任何辯護，我只想指出一點：

在看了馮友蘭1950年發表的〈學習與錯誤〉一文之後，張君勱「身發冷汗，真有所謂不知所云之感」，並嚴厲的責備馮友蘭「不識人間尚有羞恥事乎？」類似對馮友蘭的批評文章散見各處，其結論大抵不出無恥逢迎。我在此只想指出一點：即在論人時過份的「氣節掛帥」，實際上也就是「政治掛帥」。

即在論人時過份的「氣節掛帥」，實際上也就是「政治掛帥」。

我在〈胡適與馮友蘭〉一文中曾經指出④：

中國人，尤其是知識份子，所謂氣節，絕大部分也只能表現在對當道的態度上。過份從這一點上來寓褒貶，不知不覺之中，是把學術當成了政治的附庸。一個學者無論在學術上的成就多高，只要一旦在政治上有了妥協，此人即不足論，這不正是「以人廢言」的老規矩嗎？

1949年之後，中國知識份子所受到的迫害真可以說是三千年來所未曾有。過份在氣節上求全生活在那個苦難時代的知識份子，都不免是為那個殘暴的政權在作開脫：在義正辭嚴的批評那個時代的知識份子「無恥」的時候，若對他們所經歷的客觀環境有些認識，那麼，對像馮友蘭這樣在學術上有過幾度變遷的學者，就會多了一些「同情的了解」。

在這樣悲慘的情況下，若依舊以氣節求全知識份子，實無異逼人做烈士。表面上看來義正辭嚴，骨子裏卻充滿着不同情，不容忍的冷峻和殘酷！這種要人做烈士的正義批評也正是戴東原所說的「以理殺人」⑤，五四時期所極欲打倒的「吃人的禮教」。一個有人味的社會是允許一個人有不做烈士的自由的。

二　哲學只是一種遊戲和工具

今人論馮氏在文革期間的種種言行，大多不免是在道德或氣節的層面上說他投機、無恥、苟且。但在馮友蘭自己看來，這樣的論斷或許不免「拘於行迹」。

對馮友蘭來說，哲學概念上的改變與其說是思想上的衝突、鬥爭或掙扎，不如說只是一種遊戲。這一點往往為論者所忽略。他在《中國哲學史新編》第7卷第81章〈總結〉之中，從中國哲學史的傳統看哲學的性質及其作用。他藉着金岳霖的看法，來說明自己的一個概念⑥：

金岳霖在英國劍橋大學說過：「哲學是概念的遊戲」。消息傳回北京，哲學界都覺得很詫異，覺得這個提法太輕視哲學了。因為當時未見記錄，不知道他說這句話時候的背景，也不知道這句話的上下文，所以對這個提法沒有加以足夠的重視，以為或許是金岳霖隨便說的。現在我認識到，這個提法說出了一個哲學的一種真實性質。

《中國哲學史新編》第7卷是馮友蘭的絕筆之作，而〈總結〉又是全書的最後一章，大約寫在他死前兩三個月⑦，是他對「哲學」真正的「最後定論」。在這一章裏，他對哲學的性質三致其意，並提出了金岳霖的「哲學是概念的遊戲」。他如此「輕薄」自己的生平志業。也可以解釋為，這是為自己當年在思想上的改變作一定的解嘲。「哲學」既然是一種「概念的遊戲」，那麼馮友蘭在「道術」上的幾度變遷，也無非只是一種遊戲罷了。後人又何需過份認真呢。

這種遊戲的態度在馮友蘭1948年出版的英文《中國哲學小史》(*A Short History of Chinese Philosophy*) 的最後一章中，也有類似的表示。在這一章

對馮友蘭來說，哲學概念上的改變與其說是思想上的衝突、鬥爭或掙扎，不如說只是一種遊戲。這一點往往為論者所忽略。他在《中國哲學史新編》的〈總結〉之中，對哲學的性質三致其意，並提出了金岳霖的「哲學是概念的遊戲」。他如此「輕薄」自己的生平志業。也可以解釋為，這是為自己當年在思想上的改變作一定的解嘲。

裏，他以自己為例來說明現代世界中的中國哲學 (Chinese Philosophy in the Modern World)。他為哲學家所下的定義是這樣的⑧：

> 哲學家只不過是「某種主義的信仰者」，與其說他創造了解，不如說他創造誤解。

當然，馮友蘭這麼說，有他一定的幽默。但哲學家在他看來並不需要一種道德上的使命卻是事實。他在1933年《中國哲學史》下卷序言中所引張載的「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」⑨，是他著書立說的宗旨。但這種繼往開來的胸襟也罷，使命也罷，對馮友蘭而言，與其說是道德的，不如說是學術的，或知識的。

馮友蘭在英文的《中國哲學小史》中說⑩：

> 哲學，尤其是形上學，對具體事物知識的增加是無用的，但對一個人心智境界的提昇卻是不可缺的。

類似的話在《中國哲學史新編》第7卷的〈總結〉中又說了一次，但加了一些補充說明⑪：

> 哲學的概念如果身體力行，是會對於人的精神境界發生提高的作用。這種提高，中國傳統哲學叫做「受用」。受用的意思是享受。哲學的概念是供人享受的。

對馮友蘭來說，哲學一方面是一種概念的遊戲，一方面又帶着一定的「工具性」。哲學是一個為人享用的概念。因此他所謂的「身體力行」，絕不是一種「道德實踐」。「身體力行」只是為了「提高精神境界」所必不可少的實際操練。一種未經操練的哲學概念是無法真實「受用」的。這樣對待哲學的態度不僅是功利的，同時也帶着工具主義和享樂主義的色彩。

馮友蘭這樣對待哲學的態度，和傳統中國知識份子把孔孟的哲學和教訓當成自己的信仰和行為的規範，是截然異趣的。對馮友蘭而言，生命的意義並不在實踐某家的哲學。他所謂「哲學的概念，是供人享受的」，也就是，哲學的概念是為「我」服務的，「我」不是為哲學概念服務的。這個為我服務的概念可以是孔孟的「成仁取義」，也可以是莊子的「逍遙遊」、「應帝王」，當然也不妨是馬列主義的條條框框。

對馮友蘭來說，哲學一方面是一種概念的遊戲，一方面又帶着一定的「工具性」。他所謂「哲學的概念，是供人享受的」，也就是，哲學的概念是為「我」服務的，「我」不是為哲學概念服務的。這個為我服務的概念可以是孔孟的「成仁取義」，也可以是莊子的「逍遙遊」、「應帝王」，當然也不妨是馬列主義的條條框框。

這樣的研究寫作態度，可以用馮友蘭在《新原人》〈自序〉中的一段話作為註腳：「其引古人之言，不過與我今日之見相印證，所謂六經注我，非我注六經也。」⑫「我注六經」是我為六經服務，而「六經注我」，則是六經為我服務。

1959年，馮友蘭寫〈四十年的回顧〉長文，檢討自己過去四十年來在研究工作中所犯的錯誤，在完成《中國哲學史》之後，他理解到：「研究歷史，特別是研究古代歷史，真是好玩，就是那麼些材料，你可以隨便給它解釋，差不多是你願意怎麼說就怎麼說。」⑬這段話雖然是共產極權下的自我批評，但與馮友蘭視哲學為一種工具的看法卻若合符節。哲學既可以為我所用，歷史又何嘗不可呢？在相當的程度上，馮友蘭把歷史的解釋 (interpretation) 也當成了一種「遊戲」。

馮友蘭把二戰以前中國的哲學研究分成兩大營壘：北大着重歷史發展

的研究，而清華則強調哲學問題的邏輯分析。他自己是清華學派的代表，他自稱「我在《新理學》中所用的方法完全是分析的」⑭。這種所謂「完全分析」的方法是把中國哲學中的一些概念諸如「理」、「氣」、「仁」、「義」等等，視為一個理解的「對象」而進行「解剖」。這個過程和化學家或生物學家在實驗室中工作的態度，並沒有基本的不同。

馮友蘭在〈四十年的回顧〉一文中，對自己在《新理學》一書中所用的方法作了分析和批評⑮：

> 《新理學》所說的邏輯分析法，正是脫離了歷史，脫離了實際，專用抽象力在概念和思維中打圈子的方法。這種方法離開了歷史和實際，就只能作《新理學》所謂形式的分析。

馮友蘭在《新原人》第7章〈天地〉中，指出宗教和哲學的基本不同。他說：「宗教使人信，哲學使人知。」⑯在馮友蘭的哲學體系中，他謹守着「知」和「信」的分際。從他的《貞元六書》中可以清楚的看出，他的興趣在「知」，不在「信」。一般人在研究哲學問題時，因為不能有意識的區分「知」和「信」這兩個範疇，由「知之深」，在不知不覺之間，轉成了「信之堅」。當然，也有人往往誤「信之堅」為「知之深」。

馮友蘭對孔孟哲學、宋明理學的了解，少有人能出其右。但對他來說，「了解」並不代表「信仰」。這樣的態度，就好處看，是不做禮教的奴隸；就壞處看，就不免是「信道不篤」了。但在馮友蘭看來，「篤信」不但不是他所期望達到的境界，反而是他所極力避免的「魔障」。「篤信」，實際上也就是「黏着」。馮友蘭在《新原人》中，把人生分為「自然」、「功利」、「道德」和「天地」四個境界。「道德境界」並非最高境界，最高境界是「天地境界」。馮友蘭把天地境界英譯為the transcent sphere⑰，亦即「超越的境界」，一旦篤信，即無法超越。一個在天地境界中的人，一個講「最哲學的哲學」的人「對實際是無所肯定」的⑱，因此，也就唯恐信道過篤了。

馮友蘭對孔孟哲學、宋明理學的了解，少有人能出其右。但對他來說，「了解」並不代表「信仰」。這樣的態度，就好處看，是不做禮教的奴隸；就壞處看，就不免是「信道不篤」了。但在馮友蘭看來，「篤信」不但不是他所期望達到的境界，反而是他所極力避免的「魔障」。「篤信」，實際上也就是「黏着」。

張君勱在〈一封不寄信〉中指責馮友蘭：

> 足下將中國哲學作為一種知識、一種技藝，而以之為資生之具，如牙醫之治牙，電機工程師之裝電燈電線，決不以之為身體力行安心立命之準則，此其所以搜集材料，脈絡貫通，足見用力之勤，然與足下之身心渺不相涉。

在我們看來，張君勱的批評是切中馮友蘭要害的。但從馮友蘭的觀點言之，或不免是一個在「道德境界」中的人用世俗道德的標準來批評一個在「天地境界」中，已對實際一無肯定的一個人。馮友蘭對儒學、理學的研究，都是進行一種「知識化」的研究，缺乏一種真信仰，因此也就缺少一種精神和人格的力量。

1997年，馮友蘭的女婿蔡仲德在台灣《清華學報》發表〈論馮友蘭的思想歷程〉，將馮氏一生思想分為三個階段：1918-48年是第一時期，在此期間，馮氏建立自己的思想體系；1949-76年第二時期，這一時期馮氏被迫放棄自己的體系；1977-90年是第三時期，馮氏回歸自己的體系⑲。

蔡仲德的分期是符合馮友蘭思想發展的。在這三個時期之中，1949年

和1977年是關鍵的兩年，1949是馮友蘭一生由順轉逆的開始，而1977則由逆轉順。若說馮友蘭的思想隨着客觀環境的順逆或政治局勢的興亡而有所改變，應該是一句公允的論斷。1972年，馮友蘭在《贈王浩詩》中有「若驚道術多變遷，請向興亡事裏尋」⑳的句子。這也無非是說：只要了然興亡之後，道術之變遷，又有甚麼可驚怪的呢？

這個變遷固然有其不得已，但「與時抑揚」這個概念卻並不與馮友蘭哲學的基本信念有太大的衝突。換句話說，若把1949年以後馮友蘭在思想上的變遷完全說成是共產黨迫害的結果，這不但與事實不符，而且還不免把馮友蘭的哲學看「僵」了，也看「小」了。

馮友蘭在《新世訓．道中庸》說道㉑：

> 「言必信，行必果」，是俠義的信條。「言不必信，行不必果，惟義所在」，是聖賢的信條。此所謂義，即「義者，宜也」之義。所謂宜者即合適於某事及某情形之謂。作事須作到恰好處。但所謂恰好者，可隨事隨情形而不同。

這是馮友蘭文革期間「權宜」和「便宜行事」的主導思想。

借用蔡仲德的話來說，馮友蘭第一個時期是「建立自我」，第二個時期是「失落自我」，而第三個時期是「回歸自我」。我認為這三個時期的馮友蘭既不宜以真假分，也不宜以高下或優劣分。馮友蘭不但是多變的，也是多面的，他唯一不變的是「義者，宜也」這個「聖賢信條」。在馮氏看來，為自己信念而殉道的烈士，不免都是「尾生之信」，犯了過份拘泥的毛病，是不足為訓的㉒。馮氏在文革期間的種種醜態醜行，從《新世訓》的這個角度言之，毋寧是「宜」的。

同情馮氏的論者或不免將第二時期之馮友蘭說成不得已或被迫，因此，此一時期之馮友蘭，在一定的程度上是「假」的馮友蘭。其實，1949-76年是馮友蘭求生哲學與「應帝王」哲學應用最徹底的一段時期，他把哲學和歷史真正當作遊戲和工具。從這一角度而言，這一時期之馮友蘭，反成了最「真」的馮友蘭。

三　相互的戲弄和侮辱

馮友蘭的多變，從一方面來說，固然是受到了共產黨的擺布和戲弄；但從另一方面說，又何嘗不是馮友蘭在戲弄和擺布共產黨呢？我看馮友蘭一些檢討、認錯和懺悔的文字，往往是隨着政治風向，在一夜之間「脫胎換骨」㉓，覺今是而昨非。每次都寫得如此誠懇，如此深情。初看或不免覺得有種可慘的無恥，但多看幾回，就不難看出它的可笑。人的思想那有可能是如此輕易就「脫胎換骨」的？

我看馮友蘭一些檢討、認錯和懺悔的文字，往往是隨着政治風向，在一夜之間「脫胎換骨」，覺今是而昨非。初看或不免覺得有種可慘的無恥，但多看幾回，就不難看出它的可笑。人的思想那有可能是如此輕易就「脫胎換骨」的？

馮友蘭在1950年10月5日致函毛澤東時表明：「決心改造自己思想，學習馬克思主義，準備於五年之內用馬克思主義的立場、觀點、方法重新寫一部中國哲學史。」這是馮友蘭在1949年之後，把寫中國哲學史作為一種「遊戲」和「工具」的第一次嘗試。

毛顯然洞悉馮的用心，在回函中要他「不必急於求效，可以慢慢地改，總以採取老實態度為宜」。換句話說，毛對馮的急於皈依馬列是有些懷疑

的，這是毛的高明處。「總以採取老實態度為宜」，對馮友蘭來說，則是句切中要害的告誡㉔。

馮友蘭並沒有接受毛澤東的勸告，採取老實態度，反之，他「嘩眾取寵」，急於求功。在1962年9月，由人民出版社出版了《中國哲學史新編》(試行本)第一冊。1980年，他在回憶這段往事時，有下面的一段檢討㉕：

解放以後，提倡向蘇聯學習。我也向蘇聯的「學術權威」學習。看他們是怎樣研究西方哲學史的。學到的方法是，尋找一些馬克思主義的詞句，作為條條框框、生搬硬套。就這樣對對付付，總算是寫了一部分《中國哲學史新編》……到了70年代初期，我又開始工作。這個時候，不學習蘇聯了。對於中國哲學史的有些問題，特別是人物評價問題，我就按照「評法批儒」的種種說法。我的工作又走入歧途。

從這段相當「老實」的自述中，我們可以看出，馮友蘭在思想上的改變，實無任何衝突、矛盾、掙扎之可言。它的改變輕易和隨便到了談不到任何意義，因此，也就談不到甚麼改變了。馮友蘭1980年這樣的懺悔，曲折的為自己當年的多變和善變做了一些辯護。他一再要說明的無非是，那些文字全是應景敷衍之作，並不曾花過多少心思，當然，也就不代表他的思想了。後世讀者又何須大驚小怪呢？

1959年，馮友蘭在〈四十年的回顧〉中講到人民公社，有如下一段話㉖：

我們說人民公社好。杜勒斯說：人民公社是有史以來最壞的東西。現在也可以得到這樣的結論：凡是社會主義國家以為是的，帝國主義國家必以為非。我們所做的事情，如果受到帝國主義的誣蔑和誹謗，那就證明我們做的對了。

我之所以引這段話，不僅是因為內容荒唐，而且邏輯錯亂。一個精於邏輯分析的馮友蘭，竟說出如此不通的話來，他豈能不知。這種超出常情的愚蠢，不妨解釋為馮友蘭對共產黨的一種戲弄。

馮友蘭在許多自我批評的文章中，引馬、列、毛的著作來作賤自己當年的思想，這種自我醜化的過程，最可以看出共產黨在50年代進行思想改造的殘酷手段，那就是中國知識份子必須為加害於我的人高歌歡呼！這種對人性尊嚴的踐踏，其慘毒之程度，遠非秦始皇、漢高祖所能比擬。馮友蘭寫那樣不堪的懺悔和檢討的文字，一方面固然是侮辱自己，但另一方面又何嘗不是侮辱共產黨呢？以馮氏思想之縝密，對這一點，他不至全未想到。

馮友蘭1980年的懺悔，一再要說明的無非是，以前寫的那些文字全是應景敷衍之作，並不曾花過多少心思，當然，也就不代表他的思想了。後世讀者又何須大驚小怪呢？誠如宗璞所說：「他在無比強大的政治壓力下不自殺、不發瘋，也不沉默。」在這「三不」之中，體現了馮友蘭頑強的生命力與創作力。

四 結語

批評馮友蘭的人大多只看到他多變、善變、逢迎、讒媚的一面；而忽略他也有「見侮不辱」的堅毅和超越。「見侮不辱」是一種「不動心」，也是一種「忘情」，將之理解為「無恥」固可，將之視為「堅毅」，亦未嘗不可。我們在論人時，往往過份強調「殺生成仁，捨生取義」的壯烈，而忽略了在亂世中苟全性命所需要的忍耐、堅持與智慧。誠如馮友蘭的女兒宗璞在〈向歷史訴說〉一文中所說：「他在無比強大的

政治壓力下不自殺、不發瘋，也不沉默。」㉗在這「三不」之中，體現了馮友蘭頑強的生命力與創作力。

馮友蘭生命中的最後十年(1980-90)，是精彩重要而又多產的一段歲月，也是他結束30年「檢討」之後，開始寫「檢討的檢討」，他在90歲高齡出版《三松堂自序》，是他的回憶錄。對自己1949年之後的升沉坎坷，有比較誠懇的反思和剖析，讀來親切有味㉘。

馮友蘭就死之前的力作則是《中國哲學史新編》第7卷，「修史」是中國歷朝知識份子對當道迫害的最後反擊，也是一種永恆的抗議。公道即使在今生討不回，可以俟諸來世，俟諸千萬世！

註釋

① 張君勱：〈一封不寄信——責馮芝生〉，發表在1950年香港《再生雜誌》，收入藍吉富：《當代中國十位哲人及其文章》(台北：正文出版社，1969)，頁66-70。

② 王永江、陳啟偉：〈評梁效某顧問〉，《歷史研究》，第4期(1977)，頁12-23。

③ 傅偉勳：〈馮友蘭的學思歷程與生命坎坷〉，《當代》，13-14期(1987)，頁107-21、113-26。

④ 周質平：〈胡適與馮友蘭〉，載《胡適叢論》(台北：三民書局，1992)，頁133。

⑤ 戴東原〈與某書〉有「酷吏以法殺人」，「後儒以理殺人」之句。見胡適：《戴東原的哲學》(台北：商務印書館，1968)，「附錄」，頁2。

⑥⑪ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第7卷(台北：藍燈文化專業股份有限公司，1991)，頁197；199。

⑦ 參看〈馮友蘭先生年表〉，載宗璞、蔡仲德：《解讀馮友蘭．親人回憶卷》(深圳：海天出版社，1998)，頁219。

⑧⑩⑭⑰ Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy* (New York: The MacMillan Company, 1959), 332; 336-37; 333-34; 336; 339.

⑨ 馮友蘭：《中國哲學史(下冊)．自序(一)》，載《三松堂全集》，第3卷(鄭州：河南人民出版社，1989)，頁3。這幾句話又見《新原人．自序》，載《三松堂全集》，第4卷，頁511。馮友蘭在《中國哲學史新編》，第7卷，頁202-204中對這四句話有進一步的解釋，可參看。

⑫ 馮友蘭：《新原人．自序》，載《三松堂全集》，第4卷，頁511。

⑬⑮㉖ 馮友蘭：〈四十年的回顧〉，載《三松堂全集》，第14卷，頁188；212；243。

⑯ 《三松堂全集》，第4卷，頁627。

⑱ 參看馮友蘭：《新理學．緒論》，載《三松堂全集》，第4卷，頁11；《中國哲學史新編》，第7卷，頁196。

⑲ 蔡仲德：〈論馮友蘭的思想歷程〉，載蔡仲德編：《馮友蘭研究》(北京：國際文化出版公司，1997)，頁522-62。

⑳ 《三松堂全集》，第1卷，頁291。

㉑㉒ 馮友蘭：《新世訓．道中庸》，載《三松堂全集》，第4卷，頁432；432-40。

㉓ 馮友蘭1962年寫《中國哲學史新編．題詞》，其中有「此關換脫胎事，莫當尋常著述看」句，見《三松堂全集》，第7卷，首頁。

㉔ 參看馮友蘭：〈三松堂自序〉，載《三松堂全集》，第1卷，頁147。

㉕ 馮友蘭：《中國哲學史新編．自序》，載《三松堂全集》，第8卷，頁1。

㉗ 宗璞：〈向歷史訴說〉，載宗璞、蔡仲德：《解讀馮友蘭．親人回憶卷》，頁59-60。

㉘ 《三松堂自序》(北京：三聯書店，1984)。

周質平 美國普林斯頓大學東亞系教授

學術與國家：
國粹、國故與國學的思想論爭

● 羅志田

近代中國士人面臨西潮衝擊，多數中國讀書人都在思考一個共同的問題：中國向何處去？由於政教相連的中國傳統對「學」的強調，這個問題無時不刻與「學」相關；反之，當許多人說「學」的時候，其實考慮的、關注的又決非僅僅是學術，而是遠更廣闊的國家民族存亡和發展一類大問題。

近代中國士人面臨西潮衝擊，在中國已由文變野、實際處於「世界」的邊緣甚至未能「進入」世界的背景之下，多數中國讀書人都在思考一個共同的問題：中國向何處去？由於政教相連的中國傳統對「學」的強調，這個問題無時不刻與「學」相關(這是民初讀書人常能從「物質」上看到「文明」的一個重要潛因)；反之，當許多人說「學」的時候，其實考慮的、關注的又決非僅僅是學術，而是遠更廣闊的國家民族存亡和發展一類大問題。因此，從清季保存國粹的朝野努力及由此而起的爭論開始，到新文化運動時的整理國故、再到北伐前後兩次關於國故和國學的大討論，這一系列論爭都以學術為題，卻遠遠超出了「學術」的範圍，而形成了社會參與相對廣泛的思想論爭①。

這些論爭有的已為學者所注意而語焉不詳，有的則較少受到學者關注。如果說清季的材料相對不易搜集，民初幾次爭論的材料其實並不稀見，而且參與這些論爭的人物(特別是新派人物)大多數已經「青史留名」，他們的具體言論似乎仍未受到足夠的重視②。朱維錚先生約十年前曾指出，新文化運動期間「新潮」與「國故」兩派的論爭，「在學術上並沒有超出」劉師培「當年的主張」③。這一睿見並未引起研究者的注意，而朱先生該文意不在此，也僅僅點到為止。實則幾次論爭的觀念可見明顯的傳承(當然也有變化)，尤其是各次論爭的核心關注點基本一致，但既存研究中基本未見將其聯繫起來的思考和討論。

庚子以後，清季朝野皆曾有保存國粹的願望和具體的努力。民間的「國粹派」近年受到研究者更多關注，直接以「國粹派」或「國粹主義」為題的研究，較早的有楊天石的〈論辛亥革命前的國粹主義思潮〉④；此後中國大陸學

* 本文大致屬於「研究討論」性質，以點到為止的方式提出一些與本論題相關而值得思考的面相，具體的申論請參閱將由三聯書店出版的拙作《學術與國家：二十世紀前三十年關於國粹、國故與國學的思想論爭》。

術進入非常時期，倒是美國學者施奈德 (Laurence A. Schneider) 和伯納爾 (Martin Bernal) 分別著有〈國粹與知識份子〉和〈劉師培與國粹〉⑤；到二十世紀80年代則有胡逢祥的〈論辛亥革命時期的國粹主義史學〉⑥ ；進入90年代，相關論著漸多，其中鄭師渠的《晚清國粹派》是迄今為止我所見到的關於「國粹派」最為詳盡的研究⑦。此外，廣義的近代中國民族主義、近代學術史、思想史和具體的南社、同盟會、辛亥革命以及相關人物 (特別是章太炎) 的既存研究多少都與「國粹派」相關，均不容忽視，此不贅。

不過，由於國粹學派所涉及的內容非常廣泛，如學派之內各人觀念的異同、清季保存國粹的朝野努力、以及國粹與歐化之爭等一系列問題仍有許多可以探討之處。尤其清政府方面保存國粹的相關努力很少有人關注，將朝野的類似關懷結合起來探討者更幾乎未見。實則清季朝野雙方不僅有對立的一面，也有共同的一面；在保存國粹方面，有時像章太炎和張之洞這樣在政治觀念上對立的人，其文化共識的程度或者還超過太炎與吳稚暉這樣政治觀念相近之革命黨人。

從辛亥革命到張勳復辟，國人似更多關注直接的政治問題。胡適在二十世紀20年代初注意到，因古學界青黃不接所造成的學術寂寞使許多人產生古學將要淪亡的悲觀，結果「很自然的發出一種沒氣力的反動的運動來」⑧。然而造成那時與「古學」相關的學術寂寞恐怕還有一個重要原因，便是「學術」、特別是國人真正熟悉的傳統中國學術在此期間基本淡出思想言說的中心。在民初趨新的大勢下，一些舊派人物試圖挽狂瀾於既倒的努力的確只能是「沒氣力的反動」。

真正使國學／國粹回到思想言說中心的是五四後新派人物推動的「整理國故」運動。這一當時影響巨大的努力雖然在各種思想史和學術史論著中不時被提到，但不知為何迄今少見專門而系統的研究。陳以愛最近關於北京大學研究所國學門的新著，雖然僅選取一個機構在一段時期 (1922-27) 裏的發展進行探討，或可說是這方面第一部比較詳細的專著⑨。此前較有分量的論文多側重於提倡整理國故最力的胡適，然數量也不多⑩。新近一些學術史研究對此有較前更具體的關注 (即不僅是提及而已)，尤其桑兵教授對「國學」的整體性研究論著仍在刊布之中⑪，但關於「整理國故」的專門研究仍待來者⑫。而1919-29年間幾次關於國故或國學的思想論爭，既存研究或偶爾提到，或幾乎未見提及，顯然未受到足夠的重視。

從清季起這一系列思想論爭最顯著的主線是 (廣義的) 學術與國家的關係，在近三十年間大體經歷了從保存國粹到整理國故再到不承認國學是「學」這一發展演化進程。從稱謂看，又大致經歷了從「中學」到「國學」／「國粹」再到「國故 (學)」／「國學」這一過程。在一定程度上或可以說，「國粹」、「國學」、「國故」等詞彙的大量引入思想言說之中，恐怕就因為「中學」已經失去吸引力和競爭力，尤其「國學」明顯是「中學」的近義詞。章太炎在1906年鼓吹「以國粹激動種姓」時，他 (以及主張以歷史激發愛國心的梁啟超等) 有意無意間不過是換一個標籤而試圖將在時人思想言說中已經邊緣化的「中學」拉回到中心來；但正由於國粹與中學的接近，這一努力的成就有限，或可說基本是不成功的。

就清季而言，從「中學」而「國學」

從清季起一系列思想論爭最顯著的主線是學術與國家的關係，在近三十年間大體經歷了從保存國粹到整理國故再到不承認國學是「學」這一發展演化進程。「國粹」、「國學」、「國故」等詞彙的大量引入思想言說之中，恐怕就因為「中學」已經失去吸引力和競爭力，尤其「國學」明顯是「中學」的近義詞。

而「國粹」這一進程當然未必即呈線性發展，具體到個人則可能還先言「國粹」而後說「國學」⑬。但許守微1905年發表在《國粹學報》的〈論國粹無阻於歐化〉一文提示着「學」這一稱謂至少在中西對立方面已明顯改變(詳後)，章太炎恰在次年鼓吹「以國粹激動種姓」顯非無因而至。到1908年，太炎自己在其〈規新世紀〉一文中已將「國粹」、「國學」和「國故」三詞並用，那時基本是作為互換的同義詞而避免文字的重複；但一年多後他將其重要著作命名為《國故論衡》，則意味着在意識層面對「國粹」的正式棄用，且多少隱含着「反戈一擊」之意：「國故」當然比「國粹」更中性，而「論衡」則義本王充，明顯有商榷批評之意。不過，「國故」一詞的真正流行還在十年之後了。

1908年，章太炎在〈規新世紀〉一文中已將「國粹」、「國學」和「國故」三詞並用，但一年多後他將其重要著作命名為《國故論衡》，則意味着在意識層面對「國粹」的正式棄用，且多少隱含着「反戈一擊」之意：「國故」當然比「國粹」更中性。不過，「國故」一詞的真正流行還在十年之後。

對一般人而言，「國粹」、「國學」、「國故」這幾個名詞在清季民初二三十年間大致為許多人互換使用。如果姑以「國學」統稱之，則甚麼是國學？國學是否妨礙中國「走向世界」？以及國學(或其後來的變體「文化史」)自身怎樣走向世界？這些都是當年學人與學術社會非常關注並一直在思考和爭辯的大問題。就表述方式言，或可以說許守微1905年凸顯的「國粹與歐化之爭」是從「中西學戰」到「中西文化競爭」之間的過渡階段，三者基本同義。清季朝野各方在努力保存國粹的同時已對「歐化」採取既抵拒又包容的態度，民初學人大致繼承了這一取向。由此視角考察從保存國粹到整理國故再到不承認國學是「學」這一蘊涵複雜而發展曲折的演化進程，當更容易看出各派觀念的異同所在。

總體地看，庚子後士人關懷的主要問題及許多具體論題、論點皆與甲午至戊戌維新時相類，有明顯的繼承性；但不同之處也清晰可見，主要因士人思想資源的擴充、日本的影響增強、戊戌後康梁的逃亡辦報、雜誌的大量湧現和留日學生開始較多發言等，而用以表述思想的術語尤可見明顯的突破。當時一個顯著的特徵是在共同的關懷之下卻常常缺乏共識，比如當時一般人眼中的新舊雙方(以及新舊陣營內不同的派別)大家都意在致用，而何為「有用」，所見卻大不相同，這是時人言論分歧的一大關鍵。

十九至二十世紀之交的思想關聯部分即體現在甲午中日戰爭後開始的關於中學(舊學)是否有用、有甚麼用、及甚麼才有用等系列問題對庚子義和團之役後士人的影響，並因此產生關於物質文明與文質文明的區分和對後者的特別注重，復因中學(主要在物質層面)的「無用」發展到中國「無學」的認知，而中西學戰的存在又不允許中國「無學」，結果導致對中國傳統學術進行「君學」與「國學」的區分和對「古學」的全面疏理(部分也因欲模仿西歐實行中國的「古學復興」)，最後由於古學難以包容西學而使更具開放性的「國學」或「國粹」這樣的新術語得以流行。這一進程未必呈線性發展，但大體維持着一種邏輯的聯繫。

庚子後士人多以為政府不足以救亡，因而不可恃，故朝野雙方在政治上相當對立。但在文化方面，畢竟國粹學派的組織是國學保存會，其標誌與同樣明確以「保存國粹」為口號的「存古」取向非常相近；且雙方都不同程度地傾向於中西調和的取向，對稍後所謂「歐化」取容納態度，而非完全排斥；故當時朝野之間的衝突和緊張程度不像以前認知的那樣嚴重，可見明顯的共性。在朝廷的一面，張之洞所

謂欲強中國不得不講西學、欲存「中土」之認同又不能不講中學那種曲折心態相當有代表性；在民間則有提倡開放的國學、強調國粹不阻歐化的國粹學派。兩者的共性是大致遵循溫故知新或「新故相資」的取向，希望走出一條魚與熊掌兼得之路。

不過，官方與民間關於保存國粹的具體取向則頗不相同，且時常視對方為對立面，這一實際存在的衝突和對立無論如何不能輕視，故國粹學派與辦理存古學堂的官方在保存國粹方面的實際努力及其觀念異同值得認真考察。而且，當時仍有不少人更多看見國粹與歐化那衝突的一面。同樣以歐洲為學習榜樣的吳稚暉等提倡無政府主義者，當時就認為中國「古學」缺乏可開發的思想資源，明確表示不贊同「古學復興」，而主張直接走「歐化」之路。對特別強調「國家」存在意義的國粹學派來說，若棄國粹而歐化，結果可能是雖富強而文明卻已非「中國」，故在清季最後幾年本來對歐化持開放態度的國粹學派、特別是章太炎等人針對棄國粹而歐化的主張進行了激烈的鬥爭，其核心則在語言文字之上：始則貶斥「東瀛文體」，繼而反對採用「萬國新語」，這與清季語言文字地位的上升有直接關係。

隨着近代尊西趨新大勢的強化，起源於傳教士的中國文字難這一觀念在許多中國士人中日益普及，且被認為是造成中國人識字率不高故影響「開智」的主要原因，因而出現了簡化中國文字甚至再造中國新文字的主張，後者多與拼音化相關，更甚者則提出廢棄中國語文而採用萬國新語，在巴黎的無政府主義者鼓吹尤力。與此同時，由於西方民族主義思想在清季最後幾年的引入，前此不甚被看重的語言文字地位逐漸上升，被視為「國粹」的要素之一；故國粹學派所提倡的「古學復興」，其一個重點即落實在語言文字之上。

語言文字是表述思想的工具還是構成民族或「國粹」的要素？它是否應為中國在近代中外國家競爭中的表現不佳承擔責任？它能否影響晚清朝野試圖改善中國在世界的地位這一共同的目標？如果能夠，怎樣影響？中國應該拋棄傳統、減輕包袱、走直接「歐化」之路還是尋求一條國粹包容歐化的「古學復興」之路？這些問題在清季最後幾年受到朝野共同關注，並引起激烈的觀念競爭。如果一個物質上像歐美或日本那樣「富強」、文化上像它們那樣「文明」、但其認同上已沒有多少「中華」成份的「國家」出現在東亞大陸之上，這個「國家」還是「中國」嗎？用今日的話說，當實現中國「國家」這一實體富強（甚至「文明」）的目標與落實在中華民族之上的中國這一「民族國家」的存在發生衝突時，應該做出何種選擇？

對於這些問題，當時的國粹學派和歐化派（皆取其大意）有着相當不同甚至對立的答案。而革命黨人內部的對立有時甚至超過其與清政府的衝突，後者那時也在充滿內部阻力的情形下嘗試推行拼音化的「簡字」。章太炎等也曾受到無政府主義影響的人卻不能容忍用「萬國新語」取代中文，結果形成一場革命黨人內部的爭論。此前，與語言文字密切相關的文體問題已成為朝野共同關注的一個焦點。在「東瀛文體」及構成此文體的重要特徵「新名詞」越來越流行於中國的同時，貶斥和抵制「東瀛文體」也日漸形成朝野一致的風氣（這並不意味着這樣的「一致」是朝野共謀的，也未必是有意

吳稚暉認為中國「古學」缺乏可開發的思想資源，明確表示不贊同「古學復興」，而主張直接走「歐化」之路。對特別強調「國家」存在意義的國粹學派來說，若棄國粹而歐化，結果可能是雖富強而文明卻已非「中國」，故在清季最後幾年，針對棄國粹而歐化的主張進行了激烈的鬥爭，其核心則在語言文字之上。

識的)。關於文體和新名詞的爭議不僅反映了清季士人對一些基本思想和學術問題的見解，揭示出時人對日本這一敵國既試圖效法又欲有所區別的心態，尤可見當時新舊的糾纏互滲已到較難區分的程度。

「國粹」一詞被其主要的倡導者棄用，部分也因為他們本不認為中國傳統一切皆「粹」，而提倡將傳統區分對待，故曾重建出別於「君學」的「國學」。而且，國粹學派正是在試圖區別於日本「國粹主義」之時隱約覺察到「國粹」這一新名詞有些問題，並開始探索可否以其他更恰當的方式來表述「國粹」。章太炎便重新詮釋了「國故」一詞而使之流行。傅斯年指出，「國故一詞，本為習用，即國朝之掌故也。乃太炎盡改其舊義」。然因「清末民初，人以國學二字為不妥，遂用國故」⑭。

五四後興起的「整理國故」的努力，以其影響範圍的廣闊和參與者的眾多，大致可以算作一場「運動」。而整理國故的主張甫提出便引起了爭議，引發一場以北大學生為主的思想論爭。與清季相同，論爭雙方的共同之處不少，尤其是繼承了晚清學戰的傳統，特別注重「學」或後來開始流行的「文化」層面。就其既與學術相關然其關懷又超越於學術的特徵而言，這次論爭是從清季開始的系列論爭的一部分，它上承清季保存國粹的朝野努力及由此而起的爭議，下啟與「科學與人生觀之爭」同時及北伐之後兩次關於國故和國學的討論。

與清季關於國粹的論爭相近的是，1919年這次論爭已不是純粹中西之間的學戰，「一切以古義為斷」的「大國故主義」已基本退隱，參與思想競爭的已是大致繼承了清季保存國粹論者的中西調和取向而主張「國故和科學並存」的另一種「大國故主義」了。此後即使這樣的舊派也逐漸淡出，到1923年初胡適和梁啟超為清華學生開具「國學書目」，又引發一輪關於整理國故的新爭論；這次再爭論已不在新舊兩派中進行，參與者基本皆新派人物，毋寧是一場新派內部試圖整合觀念的努力。那時不論支持還是反對整理國故之人都經常援引「科學」以為助，像吳稚暉、康有為這樣政治、文化立場都相當不同的老輩此時均特別強調中國急需的是「科學」的物質層面，而林玉堂(林語堂)等幾位對「國學」認知不甚相同的年輕留學生卻更注重「科學」的整體性(其實是更側重其「精神與方法」)，並進而提出了「科學的國學」的口號。

非常值得注意的是，吳稚暉那時要反對的已是用西方觀念武裝的「洋八股」，可知咸同時一些士人主張的中學勝於西學這樣一種「純八股」觀念已不能在民初的思想言說中立足而參與思想競爭，主張完全回向傳統的取向即使存在，也如毛子水在1919年所說，因「錯處容易明白」而沒有多少反對或打擊的必要⑮。由於「中學」先後以「國粹」或「國故」的表現形式重新進入中國思想言說的中心，一些新文化人發現此時「八股」又因「洋」的包裝和支持隱而復顯，兩者的結合對中國的發展構成了新的甚至可能是更嚴重的「威脅」。吳稚暉便認為「洋八股自是一種當行出色的新國粹」，他最擔心「若真真把線裝書同外國文學配合成了洋八股，當此洋功名盛到頂點時代，那就葬送了中國，可以萬劫不復」⑯。在西學掌握「話語權勢」的時代，「國粹」若有西學為之正名，將難以破除打倒，這才是吳所懼怕的。

五四後興起的「整理國故」的努力，引發一場以北大學生為主的思想論爭。就其既與學術相關然其關懷又超越於學術的特徵而言，這次論爭上承清季保存國粹的朝野努力及由此而起的爭議，下啟與「科學與人生觀之爭」同時及北伐之後兩次關於國故和國學的討論。

這也是導致一些新派學者轉變態度的重要因素，他們在最初論證整理國故的正當性和必要性時，基本不存「打倒舊文化」之意，但到北伐前後幾年間卻轉而將整理國故與破壞性的「打鬼」聯繫起來。最具象徵意義的是與整理國故有一定距離的文學研究會在1923年和1929年的《小說月報》上分別刊發兩組相關文章，前者力圖為整理國故正名，後者卻激烈反對國學。其實在整理國故運動內部本存在一種從病理學的意義來看待整理國故的思路，以為通過整理可防治中國固有的疾病。沿此理路走向「打鬼」甚而主張基本放棄整理國故也是比較自然的發展，但新派學者這一態度的逆轉主要還是與當時的世風密切關聯，許多人正是基於整體性的新舊不兩立的認知，為劃清與「舊派」的界線而走上反對自己前期主張之路。

從十九世紀末的甲午戰爭到1945年抗戰結束，對於久處外患壓迫下的中國士人來說，二十世紀20年代可能是中外「國家」實體競爭最為淡化的時段。此時與清季的最大區別是「學術」與「國家」的疏離：對強調「國無學則不立」的清季士人來說，國學既不能「無用」，也不能不是「國粹」；但對提倡「科學無國界」的新文化人來說，「學術」與「國家」可以無關，至少關係不密切⑰。正是在這樣一種立場之上，「國學」本身成為可以比以前遠更輕鬆地進行討論的題目。隨着一度風靡的整理國故開始走向衰歇，「國學」本身的學科定位或學術認同也產生了問題。有的學者試圖用「國故學」來取代「國學」，有人根本主張「國學」不是「學」。

然而，胡適等人轉變其對整理國故的態度本身又是認為「國學」妨礙了「中國」這一國家實體的發展，即鄭振鐸擔心的會「有阻礙於中國民族的進步與發展」、特別是阻礙「中國國力及文化的發展」⑱，無意中仍回到「國家」立場之上。結果，在較少受到外患直接壓迫的情形之下，一度疏離的「學術」與「國家」再次凸顯出其緊密的關聯，體現了民初思想對清季思想的繼承。或者說，在意識層面力圖區分「學術」與「國家」的民初趨新學者在下意識層面仍相當注重「學術」與「國家」的關聯。

其實，趨新學人在意識層面與下意識層面之間的此種心態緊張本肇端於清季，當時國粹學派一些核心人物一方面自己推動學術「物質化」的趨勢，卻又(多半無意識地)試圖扭轉這一趨勢；他們的思想資源日益西化，卻又不能完全認同西方思想；在其界定的「國學」或「國粹」向西學開放的同時，卻又不能迴避中西「學戰」的實際存在；西來的民族主義學理喚醒了許多人內心中潛伏的夷夏之辨觀念，並因此而導致反滿革命意識，但當面臨「中外」這一更基本的衝突時，區分滿漢的觀念又退居二線了。這其間「學術」與「國家」的關係既有互補的一面(如學亡則國亡、保國與保學)，也有緊張的一面(如究竟以「國家」的象徵黃帝紀年還是以「學術」的象徵孔子紀年)。而士人基本價值觀念和國家認同(即是否承認「大清」為「中國」)的暗中轉換，恐怕有相當的代表性。

時人內心之中新舊思想資源混雜、競爭和互動這樣一種至為複雜的多層面緊張與外在的中西新舊之間那複雜曲折的相互關係有直接的關聯，而個體士人內心的緊張狀態大致也表現在群體心態之中(程度容有不同，甚

二十世紀20年代可能是中外「國家」實體競爭最為淡化的時段。此時與清季的最大區別是「學術」與「國家」的疏離：對強調「國無學則不立」的清季士人來說，國學既不能「無用」，也不能不是「國粹」；但對提倡「科學無國界」的新文化人來說，「學術」與「國家」可以無關，至少關係不密切。

至可能很不同），且延續到民國初年。1920年即有人提出，「新舊」之分有時間意義和空間意義兩方面，前者以「現在」為基準，「過去」為舊而「未來」為新；後者則以本地所未前有之外來者為新。由此角度看，「吾國今日新舊之爭，實猶是歐化派與國粹派之爭」，基本屬於空間意義的新舊⑲。這一「空間意義的新舊」不過是「中西」的代名詞，且在多數時人認知中與時間意義的新舊仍頗有關聯。

面臨這一局勢，新文化人創造出一種在古今與中西之間換位的方式來化解緊張。他們引入一個新的空間範疇「世界」而賦予傳統與現代的時間區分以新的含義：世界常常代表「新」的未來，而中國則更多象徵着「舊」的過去；空間上的「世界」雖約等於「歐美」而未必包括「中國」，但只要時間上「現在」的中國割斷與「已死的」歷史的聯繫而認同於「正在生長」的「世界」，便可以成為想像中的「未來世界」之一部分。在這新「世界」裏，不再有空間的中西之分，大家都「正在生長」因而是可能平等或正走向平等的成員（其實中國人自己內心仍不認為中西平等，故中國還要全面向西方學習）。

這樣一種充滿想像意味的特殊時空互動在某種程度上給了新文化人一種相對超越的地位，或者說他們常常通過時空換位給自己營造一個超越古今、中外二元對立的超越地位：時間上的「現在」使它們輕易超越空間上的中西對立，而空間上的「世界」又使他們隨時可跳出（中國）「古代」的籠罩。這樣，近年說得熱鬧的人我之別（Other &/vs Self）理論對新文化人的詮釋能力便相對有限，因為他們可以而且實際上也確實通過時空移位而不時轉換身份認同。雖然這樣的時空換位基本是在「精神」而非「物質」領域裏進行（以歐美為中心的「世界」往往無意接納甚至不那麼平等對待以「世界民」自居的中國人），但仍給新文化人以超乎尋常的自我批判能力，使他們可以激烈反傳統且公然認同於西方而沒有多少內心不安，因為他們正在為中國再造文明，面向的是一個光明的未來。

這就牽涉到晚清以來士人的一個主要關懷（雖然是有重大分歧的關懷）：要改善中國在世界上的地位，究竟是「溫故知新」、走「古學復興」之路還是「面向未來、推陳出新」，再造一個新的中國文明？兩種路向雖異，其關懷卻同。毛子水曾說「國故」派的張煊不過要為「『國』和『故』爭一個地位」，實有所見。所謂「國」的地位，大致也就是中國在世界上究竟處於一個甚麼地位及時人對此的希望（即中國應該處於甚麼樣的地位）；而「故」的地位則多半意味着傳統（時人更多用「古代」一詞）在「現代」裏應否佔一個地位及佔一個甚麼樣的地位；兩者在當時又是緊密關聯和相輔相成的。

毛子水曾說「國故」派的張煊不過要為「『國』和『故』爭一個地位」，實有所見。所謂「國」的地位，大致是中國在世界上究竟處於一個甚麼地位及時人對此的希望；而「故」的地位則多半意味着傳統在「現代」裏應否佔一個地位及佔一個甚麼樣的地位；兩者在當時又是緊密關聯和相輔相成的。

由於中國在近代中外「物質」層面的競爭已明顯敗落，且新文化運動時新舊士人關注的重心本來也多在「文明」或「文化」層面，如果中國的「故」沒有甚麼地位，則中國在「世界」上實際等於無足輕重。這正是為甚麼不少五四人說到「科學」便強調其「精神」和「方法」並具體化為實驗主義和辯證唯物論的一個重要潛因，而「科學」的兩大分支實驗主義和辯證唯物論在實踐層面又落實在胡適提倡的「整理國故」、顧頡剛為首的「古史辨」和郭沫若為代表的「社會史研究」之上。這既有中國學人對考據方法相對熟悉而能有所為這一技術層面的因素，也因國人隱顯不

一的民族主義情緒在起作用。沒有科學的支撐，國學便上不了台面；沒有「國故」這一多數中國學者耳熟能詳的具體治學對象，以方法為依歸的「科學」便不能落在實處⑳。

胡適當時就指出，整理國故是「我們『最易為力而又最有效果』的努力方向」。他特別強調，「東大與北大，雖同為國立的，而在世界學術上，尚無何等地位。要想能夠有一種學術能與世界上學術上比較一下，惟有國學」㉑。實際上，那時比較有成就的也只有國學，顧頡剛就注意到「別的科學不發達而惟有國學發達」的現象㉒。不過，由於胡適自己帶頭轉變態度，以及當時許多學人根本不承認國學是「學」，尤其思想上相當對立且學術取向也頗多歧異的北京大學和東南大學的學人在「國故學即是文化史」一點上達成了大致的共識，在這樣的思想與學術互動中，「國學」一名終於不立，最後還是中國所固有而西方學術分類中也存在的史學被確立下來，「國學」遂在反對聲中淡出思想和學術的主流。

註釋

① 「相對廣泛」這一定語應予充分注意，這一系列論爭以至我們史學研究中備受重視的清季民初新舊之爭，其實都是充滿士人關懷、主要在精英之間展開的爭論，其在多大程度上受到當時全社會的關注，還有待考證。

② 據說中山大學歷史系正有人以黃節為博士論文的題目；關於民初的爭論，一個少見的例外是沈松僑的《學衡派與五四時期的反新文化運動》(台北：國立台灣大學出版委員會，1984)，該書以四頁約兩千字的篇幅論述了1919年以北大學生為主的關於整理國故的思想論爭。

③ 朱維錚：〈失落了的文藝復興〉，收入其《音調未定的傳統》(瀋陽：遼寧教育出版社，1995)，頁132。

④ 文載《新建設》，1965年2期。

⑤ Laurence A. Schneider, "National Essence and the Intelligentsia" and Martin Bernal, "Liu Shih-p'ei and National Essence", in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, ed. Charlotte Furth (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976), 57-89, 90-112.

⑥ 文載《歷史研究》，1985年5期。

⑦ 如吳雁南等主編：《清末社會思潮》的第七章〈國粹主義的「復興古學」〉(張恒平執筆)(福州：福建人民出版社，1990)，頁360-423；鄭師渠：《晚清國粹派——文化思想研究》(北京：北京師範大學出版社，1993)(按鄭師渠另著有《國粹、國學、國魂：晚清國粹派文化思想研究》〔台北：文津出版社，1992〕，書未見)；朱維錚：〈失落了的文藝復興〉，收入其《音調未定的傳統》，頁132-40；丁偉志：〈晚清國粹主義述論〉，《近代史研究》，1995年2期；王汎森：〈劉師培與清末的無政府主義運動〉，《大陸雜誌》，90卷6期(1995年6月)；王東傑近年有三篇相關論文，即〈國學保存會和清季國粹運動〉，《四川大學學報》，1999年1期、〈歐風美雨中的國學保存會〉，《檔案與史學》，1999年5期、及〈《國粹學報》與古學復興〉，《四川大學學報》，2000年5期。木山英雄的〈「文學復古」與「文學革命」〉(《學人》，第10輯，1996年9月)從文學角度討論問題，亦可參考。與此論題密切相關而值得參考的還有俞旦初的《愛國主義與中國近代史學》(北京：中國社會科學出版社，1996)；沈松僑：〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，33期(2000年6月)。

⑧ 胡適：〈《國學季刊》發刊宣言〉，《胡適文存二集》，卷一(上海：亞東圖書館，1924)，頁1-2。

⑨ 陳以愛：《中國現代學術研究機構的興起——以北京大學研究所國學門為中心的探討(1922-1927)》(台北：國立政治大學史學系，1999)。此書雖尚存可議之處(如立論時像多數中國近代史論著那樣有偏向「新派」的傾向)，但四百餘頁的論述大致建立在堅實而廣泛的史料基礎之上，值得認真閱讀。尤其這不過是作者的碩士論文，可以讓我們正在指導研究生論文的博碩士生導師們反思之處真的很多。

⑩ 李孝悌：〈胡適與整理國故——兼論胡適對中國傳統的態度〉，《食貨月刊(復刊)》(台北)，15卷5-6期(1985年11月)；耿雲志：〈胡適整理國故平議〉，《歷史研究》，1992年2期；雷頤：〈胡適與「整理國故」運動〉，收入其《時空遊走：歷史與現實的對話》(濟南：山東教育出版社，1999)，頁184-202。

⑪ 比如王汎森的〈民國的新史學及其批評者〉和劉龍心的〈學科體制與近代中國史學的建立〉，兩者均收入羅志田主編的《二十世紀的中國：學術與社會(史學卷)》(濟南：山東人民出版社，2001)，頁31-130、449-580。桑兵：〈晚清民國時期的國學研究與西學〉，《歷史研究》，1996年5期；《國學與漢學——近代中外學界交往錄》(杭州：浙江人民出版社，1999)；桑教授還有一本相關著作即將由上海古籍出版社出版。另一篇值得注意的論文是鍾少華的〈試論近代中國之「國學」研究〉(《學術研究》，1999年8期)，此文稍奇特，引書甚多而不分層次(如作者最欣賞的是一本影響不甚大的中學教材，儘管中學教材也有影響較大者，如錢穆的《國學概論》)，且好發議論而不無偏見(如作者自己也介入討論，認為「硬把國家同學術綁到一起，以希望作為抵抗外來傳入的新人類知識的武器，這種徒勞的努力，歷史已經將之廢棄了」；同樣，國學分類的混亂也是因為「將『國』與『學』攪拌到一起」的問題沒解決好，引文在頁31-32)；然若暫不論其「評價」，這裏正體現出該文實有所見，即注意到學術與國家關係的重要性。

⑫ 據我所知，南京大學中文系的徐雁平君正就此為題進行其博士論文的研究。

⑬ 參見鄭師渠：《晚清國粹派——文化思想研究》，頁112-13。

⑭ 傅斯年致朱家驊(抄件)，1940年7月8日，台北中研院史語所「傅斯年檔案」，承杜正勝所長惠允使用。

⑮ 毛子水：《國故和科學的精神》，頁732-33。

⑯ 〈吳稚暉先生來信〉，《晨報副刊》(北京：人民出版社，1981年影印本)，1923年10月15日，2版。

⑰ 學術超越的觀念在新文化運動前期甚得提倡，但顯然受到五四學生運動的有力衝擊；或正因此，在20年代初的「科學與人生觀之爭」中，學術超越的觀念反得到較前更有力的提倡，這一趨勢要到「九一八」之後才有較大的改變，詳另文。

⑱ 鄭振鐸：〈且慢談所謂「國學」〉，《小說月報》，20卷1號(1929年1月)，頁12。

⑲ 管豹：〈新舊之衝突與調和〉，《東方雜誌》，17卷1號(1920年1月10日)，頁89-90。

⑳ 參見羅志田：〈走向國學與史學的「賽先生」〉，《近代史研究》，2000年3期。

㉑ 〈教務長胡適之先生的演說〉，《北大日刊》，1922年12月23日，第8冊，頁2；胡適：〈再談談整理國故〉，1924年1月，收入許嘯天輯：《國故學討論集》(上海：上海書店影印群學社，1927)，第1集，頁22；均引自陳以愛：《中國現代學術研究機構的興起》，頁96-97。

㉒ 顧頡剛：〈一九二六年始刊詞〉，《北京大學研究所國學門周刊》，2:13(1926年1月6日)，頁10。本文承劉龍心小姐賜贈複印件，謹此致謝。

羅志田 四川大學歷史系教授

小泉八雲與近代中國

● 劉岸偉

對於今天大多數中國讀者來說，小泉八雲(Lafcadio Hearn，1850-1904)這個名字已經十分陌生。這位1850年出生的作家曾與陀思妥耶夫斯基(Fyodor Dostoyevsky)、莫泊桑(Guy de Maupassant)、馬克·吐溫(Mark Twain)呼吸同一個時代的空氣，在同一個時代寫作。不過和他們幾位相比，小泉八雲則更顯得默默無聞。然而從清末算起，在近半個世紀的中國近代文化史上，小泉八雲卻扮演了很少有人可以比擬的角色。比較新近出版的一部傳記《徘徊的魂靈》的作者喬納桑(Jonathan Cott)用令人興奮的筆調寫下了他的讀書體驗：「不久我就發現拉夫卡迪奧·赫恩不只是僅僅在日本發揮了才能的隨筆家，就像對他的陳腐的批評所說的那樣，只是一個矯飾浮華的散文作家，他不僅作為新聞記者、而且作為小說家及批評家、翻譯家、民俗學家、英國文學學者、日本佛教的闡釋者都留下了輝煌的業績。」①

這種多方面的才能或許可以部分說明小泉八雲在中國的命運。他的作品為中國讀書界廣泛接受大概是在30年代。隨着時代變遷、時間推移，人們在不同的氛圍下、在不同的文脈中閱讀這位作家。譬如作為眷愛日本文化的親日家，作為具有抒情詩人般同情心的東方文化的闡釋者，作為於人生與文藝持有熾烈的熱情而又能娓娓道來的文學批評家，作為刻畫細膩、文辭瑰麗極富於感染力的散文作家，作為鼓吹中日親善宣傳國策文學的裝璜招牌等等②。分析、解讀小泉八雲與近代中國的關係，其意義不僅僅在於考證作家與文本的流傳。他那些在世紀之交寫下的寓意獨特的文明批評，今天讀來依然雋永有味。而考證同時也具有某種文化史的意義，可以使我們再次回顧近代中國人曾經面臨、今天仍舊揮之不去的疑問與抉擇。重讀之所以耐人尋味，道理也就在這裏。由於篇幅所限，本稿只截取其中若干側面作一個初步探討。

小泉八雲這位與陀思妥耶夫斯基、莫泊桑、馬克·吐溫同時代的作家，和他們幾位相比，顯得默默無聞。然而，在近半個世紀的中國近代文化史上，小泉八雲卻扮演了很少有人可以比擬的角色。他的作品約在30年代曾為中國讀書界廣泛接受。

一　漂泊的作家

小泉八雲原名拉夫卡迪奧·赫恩，1850年6月27日生於希臘伊奧尼

小泉八雲的寫作生涯以赴日前後為界，可以分為美國與日本兩個時期。他在美國出版的著作包括《奇異文學落葉》、《中國靈怪故事》、紀行作品《法屬西印度的兩年》，這幾部著作很可以代表或暗示小泉八雲來日後的創作特點及傾向。

亞群島中的桑塔莫拉島(現在的勒夫卡斯島)。當時該島受英國統治，赫恩的父親就是英國守軍中的一名愛爾蘭軍醫，母親則是希臘婦女。據說在其父系血統裏有吉卜賽人的血脈，赫恩常以此自豪。五歲時因父母離異，遂被父親一位富裕的姑母收養。1863年赫恩進入薩利郡達拉姆市郊外的聖卡斯帕特神學院(現在的達拉姆大學)學習。少年時的赫恩快活頑皮，作文成績總是名列前茅，也是惡作劇的能手，在一次遊戲中被飛來的繩結誤傷左眼以至失明，這在他一生中都留下了陰影。不久姑母破產，赫恩曾被送往法國學習，由此打下了法文的基礎。但其後他不得不自行謀生，19歲搭乘移民船隻身遠渡美國，在新大陸生活了21年，渡過了人生中最困苦的時期，同時亦是為生存為文學創作奮鬥拼搏的時期。生活在社會的底層，赫恩目睹了基督教、大工業文明的美國社會種種陰暗與腐朽，這些體驗在他的人生觀上刻下了不可磨滅的烙印。

1890年，步入中年的赫恩作為紐約哈帕出版公司的特約撰稿人乘坐阿比西尼亞汽輪前往日本，4月4日抵達橫濱。當時他來到遠東這個神秘的國度只是為了尋求創作的靈感及新的文學素材，未曾設想就此結束了半生的漂泊而終老日本。經著名語言學家、《古事記》的英譯者張伯倫(Basil Hall Chamberlain)教授的推薦，赫恩在島根縣松江市普通中學及師範學校得到了一個英語教師的職位，從此開始了在日本生活、寫作的後半生。

島根縣古稱出雲，是日本古代神話的發祥地。松江地處偏僻，明治時期歐化的風潮還未曾波及，故一般民眾生活中仍然保留着古樸自然的風貌。赫恩為這種樸素的民俗及庶民日常中的宗教情感深深打動。根據在松江的經歷及素材，赫恩寫成了來日後的第一部作品《陌生日本的一瞥》。在松江生活期間，赫恩與士族小泉家的女兒節子結婚，不久長男一雄出生。為了使自己去世後，遺產能夠留給在日本的妻兒，他決定入小泉家為養子，入籍日本，取名小泉八雲。從1890年來日到1904年去世止，他在日本生活了十四年。在這期間又幾經輾轉遷移。1891年底小泉八雲告別松江，移至熊本第五高等中學任教直到1894年10月。此時中日甲午戰爭事發，小泉八雲一方面讚賞日本人舉國一致投入戰爭的熱忱，同時亦看見新興日本露骨的功利主義、知識官僚階層的淺薄、國粹主意的反動，因而他的日本觀亦發生了深刻變化。辭掉教職後，小泉八雲遷至神戶，曾一度擔任一家英文報*Kobe Chronicle*的主筆，但因眼疾加甚遂作罷。在神戶期間，他完成了兩部重要著作：《來自東方》和《心》。

1896年再次經好友張伯倫的推薦，小泉八雲應邀赴東京帝國大學擔任文學部講師，教授西洋文學，為時六年。1903年，小泉八雲被東大解僱，此後曾準備赴美講學，但因故未能成行。1904年初，小泉八雲接到早稻田大學的招聘，至同年9月在早大講授「英國文學史」。9月26日因心臟病發而去世。

小泉八雲的寫作生涯以赴日前後為界，可以分為美國與日本兩個時期。在美國他先後於西部奧亥俄河畔的辛辛納提和南部都市新奧爾良做報館新聞記者，期間寫下了大量報導、特寫、隨筆、人物素描、社會短評、諷刺雜文以及有關法國當代文學的翻譯、批評文字。他是最早向美國讀

者介紹了莫泊桑、福樓拜(Gustave Flaubert)的。這些文字在他去世以後經愛好家莫德爾(Albert Mordell)收集整理，其中一部分已經結集出版，像《東西文學評論》(*Essays in European and Oriental Literature*，1923)、《美國雜錄》(*An American Miscellany*，1924)、《西洋落穗集》(*Occidental Gleanings*，1925)。

小泉八雲生前在美國出版的著作有以下幾種：1884年刊行的《奇異文學落葉》(*Stray Leaves from Strange Literature*)，內容大都取材於東方的逸聞、傳說。《中國靈怪故事》(*Some Chinese Ghosts*)出版於1887年，這部小書收錄了六個短篇，大多根據法譯本改寫潤色而成。1890年3月，在來日前夕，哈帕出版公司刊行了他的紀行作品《法屬西印度的兩年》(*Two Years in the French West Indies*)。這是根據在法屬西印度群島的生活體驗寫下的紀行散文集，包括人物素描、批評小品、體驗報告，體裁豐富而多變。這幾部著作很可以代表或暗示小泉八雲來日後的創作特點及傾向③。

日本時期可稱做小泉八雲寫作的豐熟期，主要作品有：《陌生日本的一瞥》(*Glimpses of Unfamiliar Japan*，1894)、《來自東方》(*Out of the East*，1895)、《心》(*Kokoro*，1896)、《佛田的落穗》(*Gleanings in Buddha-Fields*，1897)、《異國風物及回想》(*Exotics and Retrospectives*，1898)、《靈的日本》(*In Ghostly Japan*，1899)、《陰影》(*Shadowings*，1900)、《日本雜記》(*A Japanese Miscellany*，1901)、《骨董》(*Kotto*，1902)、《怪談》(*Kwaidan*，1904)，以及晚年日本研究的集大成之作《日本：一個解釋的嘗試》(*Japan: An Attempt at Interpretation*，1904)，幾乎每年一冊。小泉八雲作為文筆家的名聲亦以這一時期的著作奠定。

最後還應提及的是，小泉八雲去世後，他在東京大學的英文學講義經門生整理在紐約出版，即哥倫比亞大學阿斯金(John Erskine)教授編纂的兩卷本《文學的解釋》(*Interpretations of Literature* I, II)。此書中的不少章節在1930年代曾被譯介到中國。小泉八雲並非學者，而他以創作家的感性評詩論文，亦可見其批評家、文學史家的力量與見識。

二　東方與西方

1923年1月，《東方雜誌》第二十卷第一號上發表了一篇出自胡愈之手筆、題為〈小泉八雲〉的文章。此文的開頭列舉了幾種研究東方文化的西洋人，分析了他們的種種動機和心理，指出了這幾種東方學研究的界限：實際上不可能真正了解東方，然後引出了這樣一段④：

> 西方人真想了解東方，第一必須具有客觀的無利害的態度，第二必須具有抒情詩人的同情的心。要是不然，單從物質方面去追求，是不能捉住東方人的心的。在歷來到過東方的許多西洋觀察家中，能和東方神契靈化的，只有現在所介紹的Lafcadio Hearn了。他是對於西方的「東方的解釋者」，他是從情緒方面解釋東方，而不是單從物質方面解釋的。所以到了後來，連他自己也東方化，變成了一個慈祥文秀的小泉八雲了。

胡愈之從東西方文化融合這一視角捕捉小泉八雲東方研究的特色是頗

日本時期可稱做小泉八雲寫作的豐熟期，他作為文筆家的名聲亦以這一時期的著作奠定。小泉八雲去世後，他在東京大學的英文學講義經門生整理在紐約出版，即兩卷本《文學的解釋》。此書中的不少章節在1930年代曾被譯介到中國。小泉八雲以創作家的感性評詩論文，亦可見其批評家、文學史家的力量與見識。

有見地的，1896年3月《心》由紐約霍頓．彌福林 (Houghton Mifflin) 出版公司刊行，其扉頁題目下面印着這樣一行副標題：日本人內心生活的暗示和共鳴 (Hints and Echoes of Japanese Inner Life)。與其他西洋觀察家比較，除了研究心態和關注對象不同外，小泉八雲的獨特之處還在於來自社會底層的觀察與體驗。

小泉八雲來日前曾十分崇拜法國作家羅提 (Pierre Loti，1850-1923)。羅提原名為Louis Marie Julien Viaud，本是法國海軍軍人。1885年曾隨法國遠東艦隊參加中法戰爭。停戰後兩國締結了清法修好條約，羅提亦隨艦隊至長崎休整，於是第一次踏上了日本的國土。記錄這次在長崎一個夏天生活的自傳體小說《菊子夫人》成了羅提代表作之一。羅提很有藝術天分，他利用在海軍服務的機會，遍訪世界各地，筆錄了許多異域風光並寄給雜誌社發表，從而開始了寫作生涯。1880年第二個作品《羅提的結婚》一舉成名，成了世人矚目的新浪漫派作家。1884年11月赫恩寫下了一篇有關羅提的評論 (“The Most Original of Modern Novelists”)，稱讚羅提為「現代法國最獨創作家」，對其多方面的藝術天賦、強烈的感官性、敏銳的觀察力推崇備至⑤。在寫給友人克萊比爾 (H. E. Krehbiel) 的信中說：「再也沒有像他那樣給與我如此影響的作家了。」⑥羅提五光十色的官能性、色澤鮮明的風土描述，以及詩一般的華麗文體對赫恩確有強烈的魅力，但作為作家在觀察事物的本質上，兩人並沒有甚麼共同點。就像赫恩的傳記作者史蒂文生 (Elizabeth Stevenson) 指出：辨別兩者不同的試金石則是日本。1890年赫恩來到日本時，他還未失去對《菊子夫人》的敬愛，但不久他就發現了完全不同於羅提所看到的日本⑦。

羅提的觀察僅僅停留在日本社會生活的表層。身居白種人優越的位置，他的視線始終未能透視到異質文化社會的底層。晚年的小泉八雲在寫給張伯倫的信中表露了對羅提崇拜的幻滅⑧：

> 對我來說，羅提曾一度是位凝視着大自然的光華奪目、閃電般燃燒的靈魂，並在其最深沉最強烈的靈感下創作的人。那時他還很年輕。以後他就失去了色澤與光彩，只剩下消磨殆盡、索然無味的神經；進而這位詩人就變成了病態的矯飾的那種現代法國人了 (1893年2月18日)。

小泉八雲十分推崇《朝鮮》(*Choson*)、《遠東之魂》(*Soul of the Far East*) 的著者羅威爾 (Percival Lowell)，並在寫給張伯倫的信中敍述了羅威爾的書如何陪伴他旅行，以及從作品中感到的喜悅 (1891年5月22日) ⑨。不過小泉八雲明確意識到彼此方法的不同。他同意張伯倫的看法，即羅威爾未能親近一般庶民，而自己正是要躬行羅威爾未能做到的方法：入鄉隨俗，採納日本的衣食住行、習熟其禮儀風俗，才能體會到一般民眾的「心」(こころ，1891年9月4日) ⑩。「我試圖從底層去探索他 (羅威爾) 居高臨下所觀察到的東西」(1893年1月14日) ⑪。胡愈之所指出的也正是這種區別，不過他沒有舉出具體事例說明。

將小泉八雲與西人觀察家作具體比較的是胡先驌。1924年4月，《學衡》第二十八期登了他的一篇〈旅程雜述〉，記述民國十二年 (1923) 7月重渡

小泉八雲來日前曾十分崇拜法國作家羅提。羅提的自傳體小說《菊子夫人》記錄了他在長崎一個夏天的生活。1890年小泉八雲到了日本，不久就發現了完全不同於羅提所看到的日本。因為羅提的觀察僅停留在日本社會生活的表層。晚年的小泉八雲在寫給張伯倫的信中表露了對羅提崇拜的幻滅。

太平洋旅次的見聞，其中一節談到日本長崎：「海程之第三日傍晚。見遠山如掇黛。海水澄碧如琉璃。蓋長崎已在望矣。」⑫七年前他曾遊歷到此，但這一次卻沒有上岸，為的是保留昔日美好的記憶，使其不為日常生活的蕪雜醜陋打碎。進而則想到了浮光掠影的旅程見聞與久居深入的觀察之不同。胡寫道：「遊歷之勝於久居者。不以其所引人注目者。在在皆極新奇。雖凡近醜劣之景物。皆能別呈驚愕詫怪之感而不生厭惡之心耶。」

遙望着長崎的風物，胡先驌不覺聯想到羅提：

余方讀羅提艦長之菊娘傳。余所見之長崎。果羅提所見之長崎乎。今日之長崎市民。果有異於羅提所見之長崎市民乎。抑當明治初年羅提所居之長崎。已非今日歐化之大日本帝國之長崎乎。無論其實際究竟之如何。吾敢斷言菊娘傳中之長崎。未必為真正之長崎。而「菊娘」與其鄉黨鄰里。亦不足代表日本民族也。今試以羅提與極崇拜羅提之愛爾蘭文豪小泉八雲較。即見羅提目中之日本非實際的。而為主觀的。

胡先驌比較了他們兩人對待東方民族的不同態度，認為羅提的偏見來自於「晳種天驕之故態與英人自許以『宰制世界』、德人之自命為世界最高之民族」的誇誕，而小泉八雲才是「真慕東方者」，「其求知東方之方法，根本上與羅提異」。

小泉八雲從底層觀察日本社會的方法，與今日文化人類學、民俗學的方法頗為相似。做了小泉家的養子之後，他便與一個二十多人的大家族朝夕相處。他細緻觀察族中的許多成員，並在寫給友人的書信中做了直率、饒有興味的描繪。這些書信本身就是一種「參與觀察」的記錄。當然小泉八雲對日本的認識也經歷了一個由表及裏的過程。從初期的《陌生日本的一瞥》到晚年的《日本：一個解釋的嘗試》，小泉八雲的日本觀從浮薄漸至沉穩，從情緒的宣泄漸至理智的分析，產生了深刻的變化，但卻有一個低音旋律貫穿始終。即是對無可挽回的、行將滅亡的舊日本的惋惜和惆悵；對無法阻攔的、咄咄逼人的新日本的厭惡和不安。於舊日本中，他寄託了自己所追求的道德理想，而新日本的背後，所潛伏的無疑是吞噬人類良知、不道德的西洋基督教文明。所以說小泉八雲的日本論是與對西方社會的批判互為表裏的。考察這種文明批判，我們可以從他的人生經歷中找到線索。

小泉八雲的日本觀從浮薄漸至沉穩，從情緒的宣泄漸至理智的分析，產生了深刻的變化，但卻有一個低音旋律貫穿始終。即是對無可挽回的、行將滅亡的舊日本的惋惜和惆悵；對無法阻攔的、咄咄逼人的新日本的厭惡和不安。

1893年8月30日小泉八雲寫給張伯倫的信中有這樣一段話⑬：

我並非沒有意識到天主教國民眾信仰的魅力。你知道我總是懷着親昵的感情敍述這些。但是我無論如何也不能將被稱做基督教的東西與我在這世上有生以來所經歷的那些偽善、殘忍、邪惡分開；與那些司空見慣的惡習、司空見慣的鬱悶、那些醜惡、骯髒的禁欲苦行、陰沉臉、權謀術以及無恥的愚弄兒童心靈的所作所為分開。

在這些激忿之辭的背後，可以想見他苦澀的體驗。

胡先驌在〈旅程雜述〉中批評羅提「賤視東方民族」，文辭雖不似小泉八雲激烈，文意則一脈相通。固然胡先驌對西洋文明的批判未免偏頗，但卻反映了當時中國思想界的一種氛圍。歐戰後的現實迫使人們去思考應當如

何看待東西方兩種文化，而這種反思又與西方世界的思潮不無關係。胡愈之的文章一開頭就提到這一點。

與「二胡」幾乎同時注意到小泉八雲的另一位中國人就是辜鴻銘。1924年辜鴻銘應邀赴日講學，同年《大東文化》7月及9月號上刊登了他的論文〈中國文明的復興與日本〉，其中有一段寫道⑭：

許多人認為日本人缺乏德義，倘若僅以日本人法律上的文辭字面來看，或許可以這樣說。但實際上日本國民在德行上非常卓越，因此歐洲人中，像拉夫卡迪奧・赫恩、阿諾德，以及法國學士院會員布里烏(譯音——筆者)這樣高尚的人物才能了解日本人的真品格。

辜鴻銘生於1857年，早歲留學歐洲，精通西文，返國後卻醉心儒家文化。辜氏為人論事雖屬偏歧，但其一生在近代化後進國具有典型意義，即所謂「生平長於西學，而服膺古訓」。在這一點上，《東方雜誌》的杜亞泉、《甲寅》的章士釗，以及《學衡》諸公可看作是辜氏的同路人。閱讀日本近代思想文化史，人們發現明治、大正時期的教養層、一些主要的作家和文人大都經歷了先而精研西學，最終回歸傳統的人生曲線。在世紀的轉換期，依據自身的經歷，敏銳地察覺到這一點並將其作品化的正是小泉八雲。

小泉的代表作《心》，其中第十章是一篇長文，題為〈一個保守主義者〉（"A Conservative"）。描寫一位在封建制度下出生的舊武家子弟如何皈依基督教，然後出國留洋，在目睹了西方社會的種種現實之後，又如何回歸祖國的傳統文化。人物的原形是小泉八雲的摯友雨森信成，亦可看做是小泉八雲的化身。文中借人物之口表現的思想觀點、縱觀東西兩種社會的觀察，可以說是小泉八雲個人體驗的總結。他未賦予人物姓名，只採用第三人稱"He"，因而倒可以當做一篇思想論文來讀。下面一段譯自其第七節⑮：

然而西洋科學，他知道其邏輯是無可論破的，卻使他相信它那文明的力越發膨脹，而隨之而來的世界苦則如不可抗拒、在劫難逃、漫無邊際的洪水。日本不得不學習新的活動形態、必須習熟新的思維方式，不然就會徹底滅亡。日本別無選擇的餘地。於是所有懷疑中的最大疑問向他襲來，這疑問是所有賢哲都曾面對的：這宇宙究竟是道德的麼？對於這個疑問，佛教給予了最深刻的回答。

但是宇宙的進程無論道德與否，只不過是依據微不足道的人的情感來判斷的。而他心中則有了一個任何邏輯也不能動搖的信念：即人應當以其全部力量追求最高的道德理想，以至未知的無窮。為此哪怕與日月星辰反其道而行。日本迫於需要，不得不去掌握外國的科學，從她敵手的物質文明中採納許多東西。但是無論如何急迫，也不能使她將是非正邪的觀念、義務與名譽的觀念完全拋至腦後。漸漸地，在他心目中，一種決意形成了。這一決意在以後的歲月裏使他成為一名領袖、一名教師。這個決意便是要用盡他的全力為保守古代生活中所有最美好的而奮鬥，無所畏懼地反對輸入那些於國家的自衛並非根本的、無助於國民自我發展的任何事物。他也許會歸於失敗，但他並不覺得是恥辱。不過他至少總能從那漂流的沉船上救起一些有價值的東西。

閱讀日本近代思想文化史，人們發現明治、大正時期的教養層、一些主要的作家和文人大都經歷了先而精研西學，最終回歸傳統的人生曲線。在世紀的轉換期，依據自身的經歷，敏銳地察覺到這一點並將其作品化的正是小泉八雲。他據此而作的長文〈一個保守主義者〉至今仍不失其思想文化史上的意義。

作為紀錄明治時期日本知識人精神風貌的珍貴文獻，〈一個保守主義者〉至今仍不失其思想文化史上的意義。小泉八雲逝世二十年之後，他的著作在中國得到共鳴，這反映了當時一種普遍的世界性思潮。然而這種思想資源在中日兩國的歷史命運畢竟是不同的。〈一個保守主義者〉顯示了對傳統與西學的深刻觀察和強韌的思索，並獲得了眾多後裔；而在中國，如辜鴻銘所為，戲劇性掩蓋了思想性，至今似乎還在扮演着喜劇角色。

三 「親日派」

根據迄今發現的資料，最早提及小泉八雲的中國人是周作人。1916年，周作人在《甡社叢刊》上發表了一篇雜感〈一簣軒雜錄〉，其中有幾節介紹了日本的盆踊、浮世繪和俳句。這可視為周作人日本研究的早期作品。在俳句一節中他提到了小泉八雲⑯：

> 英人赫倫，後歸化日本，從妻姓，曰小泉八雲，著《日本雜記》，其《小詩》一章中有云：「日本詩歌之原則，與繪畫相合。歌人用數單字以成詩，正猶畫師之寫意，淡淡數筆，令見者自然領會其所欲言之情景，其力全在於暗示……」其言頗透辟。

1911年，辛亥革命前夕，周作人結束了六年的留日生活，攜日籍妻子回到故鄉紹興。回國後周作人仍舊十分關注日本社會文化的動態，經常從日本訂閱書刊，小泉八雲的著作自然引起了他的注目。查周作人日記1912年10月條，記錄了他從相模屋訂購《國民性十論》、《白樺》、《學鐙》、《小林一茶傳》、《俳句大辭典》等書刊。10月29日條中有如下記述：「小泉八雲L. Hearn著作當購讀但以入日本後者為重。」1913年2月1日條記從相模屋收到「Aspects of Child Life & Education Hearn: Kokoro. 又Thomas: Hearn各一冊」。2月6日條記：「閱Hearn傳微雪旋止晚閱Hearn傳了又所著《心》數章」⑰。周作人閱小泉八雲，其目的明確，即側重1890年以後所寫下的日本題材的著作，作為自己研究日本的借鑒。

1920年10月23日《晨報》第七版刊登了周作人的一篇文章，題目是〈親日派〉。在當時的中國，「親日派」幾乎就是賣國賊的代名詞。1919年4月，歐戰媾和會議在凡爾賽召開，公理未能戰勝強權，戰敗國德國在山東省的權益被日本獲取。消息傳來，群情激忿，遂爆發了五四反帝運動。新文化運動以來，周作人在文化界一直居顯著位置。他曾反覆強調日本研究的必要，在這期間翻譯、介紹了日本近代文學以及「新村」的社會實踐。正因為如此，「親日派」一詞對他來說含意非同尋常。不過周作人的解釋出人意料，他一方面批駁了出賣中國民族利益的小人，同時賦予這個詞一層新的內涵⑱。

> 中國的親日派，同儒教徒一樣，一樣的為世詬病，卻也一樣的並沒有真的當得起這名稱的人。
>
> 中國所痛惡的，日本所歡迎的那種親日派，並不是真實的親日派，不過是一種牟利求榮的小人，對於中國，與對於日本，一樣的有害的，——一面損了中國的實利，一面損了日本的光榮。
>
> 我們承認一國的光榮在於他的文化——學術與藝文，並不在他的屬地

根據迄今發現的資料，最早提及小泉八雲的中國人是周作人。周作人十分關注日本社會文化的動態，經常從日本訂閱書刊，小泉八雲的著作自然引起了他的注目。周作人閱小泉八雲，其目的明確，即側重1890年以後所寫下的日本題材的著作，作為自己研究日本的借鑒。

利權或武力，……中國並不曾有真的親日派，因為中國還沒有人理解日本國民的真相的光榮，這件事只看中國出版界沒有一冊書或一篇文講日本的文藝或美術，就可知道了。日本國民曾經得到過一個知己，便是小泉八雲(Lafcadio Hearn，1850-1904)，他才是真的親日派！中國有這樣的人麼？我慚愧說，沒有。

十九世紀以降，研究、介紹日本學術文藝者不僅止小泉八雲。周作人本人曾提到的就有《日本的印象》的作者、法國詩人古修(P. L. Couchoud)、寫過《日本的精神》、《德島的盆踴》的葡萄牙人摩拉蕷思(W. de Moraes)以及《日本事物志》的著者張伯倫。以小泉八雲作親日派的代表，或許是因為小泉八雲在日本的名聲以及一般世人的印象。不過更重要的是周作人對小泉八雲作品的共感。

周作人在一篇題為〈親日派〉文章中說：「日本國民曾經得到過一個知己，便是小泉八雲，他才是真的親日派！」十九世紀以降，研究、介紹日本學術文藝者不僅止小泉八雲。周作人以他作親日派的代表，或許是因為小泉八雲在日本的名聲以及一般世人的印象。不過更重要的是周作人對其作品的共感。

1921年5月10日《小說月報》第十二卷第五號刊登了周作人的長篇論文〈日本的詩歌〉。他系統地介紹了日本詩歌的諸種形式，長歌、短歌、旋頭歌、連歌、俳句、川柳。這在中國恐怕還是第一次。論文的一開頭，他引用了小泉八雲《靈的日本》中的一段話⑲：

詩歌在日本像空氣一樣的普遍。無論甚麼人都關心詩歌。誰都能讀能作，不問身份、階級。詩歌不僅僅遍在於一種精神的氛圍之中，而且實際上到處都能聽見，眼裏都能看見。

這是“Bits of Poetry”的一節。周作人直譯做「詩片」。周的譯文省略了“irrespective of class and condition”、“Nor is it thus ubiquitous in the mental atmosphere only”兩句，扼要地概述了小泉八雲的原文，接下來他作了如下的分析⑳：

這詩歌的空氣的普遍，確是日本的一種特色。推究他的原因，大約只是兩端。第一，是風土人情的關係。日本國民天生有一種藝術的感受性，對於天物之美，別能領會，引起優美的感情。如用形色表現，便成種種美術及工業的作品，多極幽雅纖麗；如用言語表現，便成種種詩歌。

對日本國民藝術資質的指摘確是周作人論日本文化時的重要視角。登在《語絲》創刊號卷頭的〈生活之藝術〉中，有這樣一段㉑：

日本雖然也很受到宋學的影響，生活上卻可以說是承受平安朝的系統，還有許多唐代的流風餘韻，因此了解生活之藝術也更是容易。在許多風俗上日本的確保存這藝術的色彩，為我們中國人所不及，……

這種認識固然來自六年的留學體驗，但在考察周作人的日本文化論時，有一點不應忽視，即他雖在東京生活多年，但卻一直未曾有意識地去研究日本文化。他當時的時間與精力大都傾注於編纂《域外小說集》，所閱讀、收集的也大都是英文著作。1909年魯迅回國後，他才開始學習日文。對日本文化的某種親昵感可以歸結為他所說的「個人性分」，基於一種直觀，意識到日本文化的獨自價值，並痛感到日本研究的必要性想必是在周作人歸國之後。聯想到他的日本論的執筆時期，這一推論亦是妥當的。對於周作人的日本研究來說，前人的業績則具有重要意義。透過小泉八雲獨特敏銳

的觀察，周作人不僅以此彌補了自己見聞、體驗的不足，並且重新喚醒了他的感性，促進了他的新發現。

1926年6月22日《語絲》九十三期上發表的雜感〈酒後主語〉中，周作人再錄了六年前的文章。他為「親日派」一詞注了一個英文解釋：Japanophile，不過此時中日關係的惡化已不允許周作人懷有「愛日本者」小泉八雲的那種真摯。字裏行間透露出一種孤軍奮戰的悲愴與寂寥。

四　30年代的中國文壇與小泉八雲

1890年赴日以後不久，小泉八雲的寫作進入了一個豐熟期。根據在松江及熊本的生活經歷，他接連寫下了幾部作品：《陌生日本的一瞥》、《來自東方》、《心》。這些日本題材的著作很快引起了歐美讀者的關注。在寫給友人西田千太郎的信中，有這樣一段㉒：

我的其他著作不僅在美國，在歐洲也獲得了成功。法國一流的書評雜誌(*Revue des Deux Mondes*)刊登了一篇評論我的長文，《觀察》、《文萃》、《泰晤士報》以及其他英國刊物也都表示善意。誠然我還不至於那麼愚蠢，把這些讚賞全當做事實。我每天越發感到自己的無知，所以比起對日本的了解毫無可言的外國評論家的讚賞，日本友人的贊同則更使我喜悅。不過有一件事讓我鼓起了勇氣。即今後關於日本不論我寫甚麼，人們在歐洲以及其他地方都會讀到它，這樣我或許能做一些有益的事情。我的第一本書正在被譯成德文。

寫下這段話時，小泉八雲是否料想到他的著作在30年代的中國亦會引起熱烈的反響。1929年小泉八雲著《西洋文藝論集》(侍桁譯)由上海北新書局出版發行。根據內容判斷，大概譯自哥倫比亞大學阿斯金教授編纂的兩卷本《文學的解釋》。此後，小泉八雲的作品被陸續譯出：《文藝譚》(石民譯注，上海北新書局，1930)、《日本與日本人》(胡山源譯，上海商務印書館，1930)、《文藝十講》(楊開渠譯，上海現代書局，1931)、《文學講義》(惟夫譯，北平聯華書局，1931)、《英國文學研究》(孫席珍譯，上海現代書局，1932)、《文學的畸人》(侍桁譯，上海商務印書館，1934)、《心》(楊維詮譯，上海中華書局，1935)等等㉓。在單行本發行以前，不少作品都曾在《語絲》、《奔流》、《小說月報》、《東方雜誌》等刊物上登載。不難看出，其中大部分譯介側重於英文學研究及文學批評。1929年1月，《奔流》第一卷第八期上刊出了侍桁翻譯的〈十九世紀前期的英國小說〉。在這一期的〈編校後記〉中，魯迅寫了如下一段感想㉔：

這一本校完之後，自己覺得並沒有甚麼話非說不可。但是，忽然想到，在中國的外人，譯經書、子書的是有的，但很少有認真地將現在的文化生活——無論高低，總是文化生活——介紹給世界。有些學者，還要在載籍裏竭力尋出食人風俗的證據來。這一層，日本比中國幸福得多了，他們常有外客將日本的好的東西宣揚出去，一面又將外國的好的東西，循循善誘地輸運進來。在英文學方面，小泉八雲便是其一，他的講義，是多麼簡要清楚，為學生們設想。

1929年小泉八雲著《西洋文藝論集》由上海北新書局出版發行。此後，他的其他作品被陸續譯出。在單行本發行以前，不少作品都曾在《語絲》、《奔流》、《小說月報》、《東方雜誌》等刊物上登載。不難看出，其中大部分譯介側重於英文學研究及文學批評。

其實，在這以前，朱光潛也說過類似的話㉕：

哥德曾經說過，作品的價值大小，要看它所喚起熱情的濃薄。小泉八雲(Lafcadio Hearn)值得我們注意，就在他對於人生和文藝，都是一個強烈的熱情者。他所傾向的雖然是一種偏而且狹的浪漫主義，他的批評雖不免有時近於野狐禪，可是你讀他的書札，他的演講，他描寫日本生活的小品文字，你總得被他的魔力誘惑。你讀他以後，別的不說，你對於文學興趣至少也要加倍濃厚些。他是第一個西方人，能了解東方的人情美。他是最善於教授文學的，能先看透東方學生的心孔，然後把西方文學一點一滴地灌輸進去。初學西方文學的人以小泉八雲為嚮導，雖非走正路，卻是取捷徑。

這是長篇論文〈小泉八雲〉開頭的一番話，此文最初登在《東方雜誌》第二十三卷第一八號(1926)上，後收入《孟實文鈔》。朱光潛1925年赴英法留學，歸國後在北京大學教授西洋文學史、文藝心理學。這篇批評文字大約寫於留歐時期，行文中流露出他許多的切身感受。朱氏引證了比思蘭(Elizabeth Bisland)女士對小泉八雲書簡的讚許，頗表示同感㉖：

他的信札大半在百忙中信筆寫成的，所以自然流露，樸質無華。他的熱情，他的幻想，他的偏見，在信札中都和盤托出。平時著書作文，都不免有所為，寫信才完全是自己的娛樂，所以脫盡拘束。他的信札，無論是繪聲繪形，談地方風俗，寫自己生活，或是談文學，談音樂，都極瑣瑣有趣。

這段話不禁讓人聯想起談論明末小品淡泊趣味，講究書信無飾雕琢的周作人的口吻。朱光潛乃是30年代京派文學同仁中的理論家，周作人與許多京派作家都有師弟之宜。他們之間的精神紐帶在文學創作上的反映之一就是對「小品散文」的追求。而小泉八雲的創作、批評與30年代「小品文」熱潮的關係，對文學史家來說，應當是一個頗具誘惑的題目。

朱光潛對小泉八雲作品的價值頗為欣賞，他乃是30年代京派文學同仁中的理論家，周作人與許多京派作家都有師弟之宜。他們之間的精神紐帶在文學創作上的反映之一就是對「小品散文」的追求。而小泉八雲的創作、批評與30年代「小品文」熱潮的關係，對文學史家來說，應當是一個頗具誘惑的題目。

《人生與文學》(*Life and Literature*)是繼《文學的解釋》(兩卷本，1915)、《詩的鑒賞》(1916)之後，同樣由阿斯金教授編纂，1917年於紐約出版的文學講義，其中第七章題為〈小品散文〉(“The Prose of Small Things”)。小泉八雲在此文中預示了小說這一體裁的凋落，而為「小品文」描繪了光明的前景㉗：

未來的散文中有兩個領域將會得到大力開拓，即隨筆與素描寫生文。眾所周知，在十九世紀的英國，隨筆與素描文的發展大大落後於法國。因為隨筆與素描文的作者無法和小說家競爭。可以講小說壓垮了隨筆。就好像巨大的岩石壓在草地上。倘若不搬掉這沉重的岩石，花草便不會重新生長。不過，搬掉這岩石，現在似乎只是個時間問題。小說衰退的越快，隨筆和素描文便重新開花，並受到人們青睞。在那些目光短淺的人看來，可能乏味而不足論，其實這種小品文學與小說相比，大都更具有長久的生命力，更有價值。一篇出色的隨筆有時可流傳數千年。君不見西塞羅(Cicero)的隨筆小品當今已被譯成各種語言，那卓越的文辭和思想到處吸引着人們，為人所探求嗎？

以一般歐美文學而論，小泉八雲的話似乎未能言中。然而，在近代中國這一預言卻成了現實。小品散文在30年代的中國迎來了輝煌與豐饒的季節，而在七十年後的今天，人們仍能享受當年播種的恩惠㉘。

註釋

①②③ Jonathan Cott, *Wandering Ghost: The Odyssey of Lafcadio Hearn* (New York: Knopf, 1991). 日文版為真崎義博譯：《さまよう魂》（東京：文芸春秋，1994），頁21。

④ 《東方雜誌》，第二十卷第一號，頁94-95。

⑤ 《ラフカディオハン・ハーン著作集》，第五卷（東京：恆文社，1988），頁112。

⑥㉒ Lafcadio Hearn, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, ed. Elizabeth Bisland (Boston and New York: Houghton, Mifflin & Co, 1906), 377; 297.

⑦ Elizabeth Stevenson, *Lafcadio Hearn* (New York: Macmillan Co., 1961), 149.

⑧⑨⑩⑪⑬ Lafcadio Hearn, *The Japanese Letters of Lafcadio Hearn*, ed. Elizabeth Bisland (Boston and New York: Houghton, Mifflin & Co, 1910), 61.

⑫ 《學衡》，第二十八期，復刻版（南京：江蘇古籍出版社），1924年2月。

⑭ 薩摩雄次編：《辜鴻銘論集》（皇國青年教育協會發行，1941），頁10。

⑮ Lafcadio Hearn, *Kokoro* (Boston and New York: Houghton, Mifflin & Co, 1896), 205-206.

⑯ 陳子善、張鐵榮編：《周作人集外文》，上集（海口：海南國際新聞出版中心，1995），頁242。

⑰ 周作人：《周作人日記》，魯迅博物館藏影印本（鄭州：大象出版社，1996），頁428、434、435。

⑱ 周作人：《談虎集》，合訂本（長沙：嶽麓書社，1989），頁15。

⑲ Lafcadio Hearn, *In Ghostly Japan, The Writings of Lafcadio Hearn* 9 (Boston and New York: Houghton, Mifflin & Co, 1922), 309.

⑳ 周作人：《藝術與生活》，合訂本（長沙：嶽麓書社，1989），頁111。

㉑ 開明：〈生活之藝術〉，《語絲》，第一期，1924年11月17日。

㉓ 帕金斯編寫的〈拉夫卡迪奧・赫恩文獻目錄〉對小泉八雲的著作以及世界各國的譯本做了詳盡的調查。翻譯包括十數種語言，有日、中、德、法、瑞典、丹麥、芬蘭、西班牙、意大利、捷克斯洛伐克、波蘭、俄國、荷蘭、希臘、依地語。中譯本收入《生命與書籍》（上海：上海商務印書館，1927，筆者未見）、《西洋文藝論集》、《日本與日本人》、《文藝譚》四種。Percival D. Perkins, Ione Perkins, *Lafcadio Hearn: A Bibliography of His Writings* (1934; reprint, New York: B. Franklin, 1968), 177-78.

㉔ 《奔流》，第一卷第八期，1929年1月。

㉕㉖ 朱光潛：〈小泉八雲〉，載《孟實文鈔》（上海：上海良友圖書印刷公司，1936），頁81；94。

㉗ 同註⑤書，第九卷，頁118。

㉘ 1994年，百花文藝出版社推出的《外國名家散文叢書》中包括一本《小泉八雲散文選》。譯者孟修就是數十年前受過小泉八雲影響熏陶的文學青年。在〈譯後記〉裏，譯者寫道：「我現在還忘不了他是如何深入淺出地把我帶進英國浪漫派詩歌的美麗意境的。」90年代以降的讀書、出版界的狀況又顯示了散文隨筆的隆盛，不過這似乎已超出了本文探討的範圍。

劉岸偉 1957年生，北京人。現任教於東京大學，從事比較文學研究。著作有《東洋人的悲哀》、《明末的文人李卓吾》、翻譯《利瑪竇傳》等。

政治與法律

中國現行法律保護死者名譽嗎？

● 趙心樹

自1987年天津已故藝人荷花女的母親起訴連載小說《荷花女》的作者及刊登小說的報紙損害其女兒的名譽權以後，十多年來有關死者名譽的訴訟不絕如縷。法院受理有關死者名譽的訴訟，其主要依據是1993年《最高人民法院關於審理名譽權案件若干問題的解答》第5條的規定。然而，這一規定與我國民法與憲法有矛盾衝突之處。

自1987年天津已故藝人荷花女的母親起訴連載小說《荷花女》的作者及刊登小說的報紙損害其女兒的名譽權以後，十多年來有關死者名譽的訴訟不絕如縷。各地各級人民法院已審理的著名案件的起訴人有：武術家海燈和尚的養子范應蓮、「紅色牧師」董健吾的子女、科學家李四光的女兒、音樂家王洛賓的兒子、舊上海聞人虞洽卿的兒子、國畫大師張大千的外孫、蔣緯國過去的戀人施利聆的兒子等①。

法院受理有關死者名譽的訴訟，其主要依據是1993年《最高人民法院關於審理名譽權案件若干問題的解答》(《高法解答》)第5條的規定：「死者名譽受到損害的，其近親屬有權向人民法院起訴。近親屬包括：配偶、父母、子女、兄弟姐妹、祖父母、外祖父母、孫子女、外孫子女。」②

本文將分析這一規定的法律地位，指出這一規定與我國民法與憲法的矛盾衝突之處。

上引《高法解答》第5條規定保護死者名譽，法律依據何在？已見諸文字的解釋有三種，茲分別評述如下：

一　死者有沒有名譽權？

第一種解釋是，死者有名譽權。這種意見始見於最高人民法院1989年對天津已故藝人荷花女名譽案的批覆：「荷花女死亡後，其名譽權應依法保護，其母有權向法院起訴」③。其後，最高法院於1990年對海燈名譽案的批覆中重申這一意見：「海燈死亡後，其名譽權應依法保護，作為養子，范應蓮有權向法院起訴」④。

這裏所說的「依法」中的「法」意指1987年起施行的《中華人民共和國民法通則》第101條：「公民、法人享有名譽權，公民的人格尊嚴受法律保護，禁止用侮辱、誹謗等方式損害公民、法人的名譽。」和第120條：「公民的姓名權、肖像權、名譽權、榮譽權受到侵害的，有權要求停止侵害，恢復名譽，消除影響，賠禮道歉，並可以要求賠償損失。」⑤

但是，名譽權是一種民事權利，民事案件的原告必須是被侵權者本人。別人(如親屬、律師或其他人)可以在本人的授權下代辦有關訴訟事務，但任何人都不能未經授權而以被侵權人的名義提起訴訟。在有關死者名譽權的訴訟中，權利的主體已死，逝者已也，他或她既不可能訴訟，也不可能授權。最高法院把提起訴訟的權利交給死者親屬，就形成學者魏永征所說的「(原告)所主張的並不是自己的權利」⑥的狀況，違反了上述「民事案件的原告必須是被侵權人本人」的原則。

其實，公民一旦死亡，他的權利義務也就隨之消失。這一點在《民法通則》第9條中規定得很清楚：「公民從出生時起到死亡時止，具有民事權利能力，依法享有民事權利，承擔民事義務。」第9條對公民(自然人)的定義適用於《民法通則》中所規定的所有權利義務，當然也適用於第101條和120條所保護的名譽權⑦。換言之，《民法通則》並未保護已故公民的名譽權。最高法院兩個批覆中關於死者有名譽權的意見於法無據。

從常理、邏輯上講，把權利、義務的終點定在死亡之時是很有道理的。人死了就不可能再履行納稅、服兵役的義務或其他任何義務了。同樣，人死了也不可能再享受選舉、婚姻、勞動或其他任何形式的權利了。把名譽權單列出來允許死者保留，似乎名譽權是一種與別的權利義務都不同的「權後之權」，於常理、邏輯上都說不通。

1993年《高法解答》第5條中不再談保護「死者的名譽權」，而代之以「死者的名譽」⑧。按照魏永征的說法，刪掉這「權」字，是因為最高法院已意識到主張死者有名譽權於理於法不合⑨。

二　生者有沒有名譽繼承權？

既然死者不能把名譽權帶走，那就留給其親屬，讓親屬像繼承房屋、存款一樣地繼承過去。這樣就形成第二種解釋，即公民有「名譽繼承權」。雖說沒有人正式、公開提出這種主張，但因為這從表面上看是一種自然的推論，有的學者(如魏永征)為說明、解釋的方便而把這種觀點列出來討論⑩。

正如魏永征所指出的，從法律上說，親屬只能從死者那兒繼承有形的財產如房屋、存款，而不能繼承無形的義務如納稅的義務、服兵役的義務，也不能繼承無形的權利如選舉的權利、婚姻的權利、勞動的權利或姓名權等等。這一點從《民法通則》第76條和第149條以及其他法律的有關條款中可以看得很清楚⑪。

這樣的法律規定也是符合常理和邏輯的。要是權利和義務可以像財產一樣的繼承，那豈不是說兒子可以使用已故的父母、祖父母或其他親屬的名字，可以以他們的名義簽訂合同，以他們的名義投票選舉，結婚離婚？或者說，女兒必須代替已故的父親服完未服完的刑期，父親必須代替已故的兒子服兵役，等等。從現代人的眼光來看，那豈不是亂了套嗎？

但是，在人類歷史上，世襲繼承某些權利、權力與義務曾經被看作是理所當然的。許多民族在奴隸社會與封建社會都或多或少有過這樣的制度。

中國古代史上的匈奴部落的單于死後，兒子不但能繼承父親的稱號、權力，而且也繼承父親的婚姻權。西漢王昭君出嫁給匈奴呼韓邪單于，呼

名譽權是一種民事權利，民事案件的原告必須是被侵權者本人。權利的主體一旦死亡，他的權利也就隨之消失，也不能像房屋、存款一樣由親屬繼承。把名譽權單列出來允許死者保留，似乎名譽權是一種與別的權利義務都不同的「權後之權」，於常理、邏輯上都說不通。

韓邪死後，他的兒子不但繼承了單于的稱號與權力，同時也繼承了父親與王昭君的婚姻關係⑫。美國以及其他國家歷史上的奴隸制度就是臭名昭著的世襲繼承義務的制度。在漢族歷史上，由於世襲制度的廣泛應用，名譽與名譽權常常不僅是屬於個人，而且更屬於家族，尤其是皇族、王族與望族。對已死的皇帝不敬就像對活着的皇帝不敬一樣可以引來大禍。印度歷史上的種姓制度可以說是名譽權世襲繼承制度發展到了極端的例子。

現代各主要國家大都已取消了權利與義務的繼承制度。按照現代法理，權利與義務「是不可能轉讓、拋棄和繼承的」⑬，它們與生俱來，每人一份，活着的時候你不可以把它們送人，死的時候你既不能把它們帶走，也不能把它們留給後代。因此，從常理與邏輯上說，名譽權與其他所有的權力與義務一樣，也是不可繼承的。

《高法解答》第5條規定死者親屬可以為死者的名譽訴訟「侵權」，這究竟是甚麼權呢？法律學者解釋說：「我國司法解釋關於死者近親屬有權對死者名譽損害起訴的規定，實質上是把死者名譽視為死者近親屬的一種合法利益加以保護的。」這意謂既然死人不能有權利，活人又不能繼承那權利，那就把它說成是活人本來就有的權利。

三　生者有沒有「已故親屬名譽權」？

既然死者沒有名譽權，親屬又不能繼承死者的名譽權，那麼，《高法解答》第5條規定死者的親屬可以為死者的名譽而訴訟「侵權」，這究竟是甚麼權呢？我們未能查到最高法院解答這個問題的書面文件。不過法律學者魏永征提供了下列解釋：「我國司法解釋關於死者近親屬有權對死者名譽損害起訴的規定，實質上是把死者名譽視為死者近親屬的一種合法利益加以保護的。同時在程序上也解決了像施利聆案那樣死者繼承人所主張的並不是自己的權利的困難。」⑭

這就形成了第三種解釋：公民有「已故親屬名譽權」。請注意這一權利同「已故親屬的名譽權」之間的區別。前者的權利主體是活着的人，是說公民有權擁有名譽好的已故親屬。後者的權利主體是死去的人，是說死去的人有權擁有好的名譽。

「已故親屬名譽權」的具體內涵是甚麼？為甚麼要保護它呢？魏永征解釋說⑮：

> 我國司法界和學術界普遍認為死者名譽應予保護。死者名譽實際上是指死者生前的名譽，亦即對死者生前行為表現的社會評價。如果死者名譽可以被任意詆毀而不受到任何制裁，這不僅對死者是不公正不合理的，而且也不利於宏揚社會正氣、維護安定團結。死者名譽遭到不法損害，受到不利影響的首先是他的近親屬，他們會陷於不同程度的精神痛苦和感情創傷，還可能受到社會的非議、歧視和疏遠，以至喪失某些本應得到的利益。

這意思就是說，既然死人不能有權利，活人又不能繼承那權利，那就把它說成是活人本來就有的權利。但是，「已故親屬名譽權」這一概念的提出卻引出了法律依據和立法程序、立法職權的問題。

《民法通則》第101條和第120條只保護公民的名譽權，沒有保護公民的「已故親屬名譽權」或這一類的權利⑯。《民法通則》第101條和第120條不是《高法解答》第5條的依據。不僅如此，整個《民法通則》各個條目中，沒有一條保護「已故親屬名譽權」或類似這樣的權利⑰。《高法解答》第5條在整個《民法通則》中都找不到依據。

這並不奇怪。因為《民法通則》在界定公民權利與義務時採用目前法制

較健全的各國通用的劃線方法。一是以「生、死」劃線，如上文已經解釋的，人在出生以前或死亡以後在法律上不算公民。二是以「人、我」劃線，義務僅限於公民本人的行為，權利也僅限於公民本人的際遇，兩者都與親屬或其他任何死人或活人無關。

譬如，公民有「納稅義務」。不履行這一義務的就可能被判罰，嚴重的甚至可能被判刑。但是公民沒有「親屬納稅義務」或「已故親屬納稅義務」。如果你的外祖父曾偷稅漏稅，不管他是否還活着，都不能罰你的款、判你的刑。

再譬如，公民有「婚姻權」。你的配偶要與你離婚，必須得到你的同意或法庭的判決，而法庭在判決之前必須依法聽取你所提供的事實，考慮你的願望與主張。但是公民沒有「親屬婚姻權」。如果你的父母決定離婚，你不能根據「父母婚姻權」要求法庭阻止他們離婚或要求賠償。公民更沒有「已故親屬婚姻權」。如果你的父親不幸逝世，你不能根據「已故父親婚姻權」阻止你的母親與另一人的自由結合。

上文提到的「死者的名譽權」的概念(第一種解釋)打破了「生、死」這條線。對此最高法院已經意識到了，所以代之以「已故親屬名譽權」的概念(第三種解釋)，卻不料又打破了「人、我」這條線。對此最高法院似乎還沒有意識到。

這就是說，「已故親屬名譽權」是一個由最高法院或學者提出來的民事權利新品種。《高法解答》第5條規定保護這一嶄新的權利，已超出了《民法通則》的範圍，超出了解釋法律的範疇，是在立法了。

根據《憲法》第58條，法律的制訂權在全國人民代表大會及其常務委員會。根據《憲法》第123條和127條，法院與最高法院是審判機關而不是立法機關⑱。也就是說，最高法院不應該在《高法解答》或任何其他法院文件中立法，否則就違憲了。

如果最高法院、學者或其他任何人認為「已故親屬名譽權」應當受到法律的保護，他們應當按照《中華人民共和國立法法》所規定的有關程序提議全國人大修改或補充《民法通則》甚至《憲法》⑲。由於他們並沒有這樣做，所以，在中華人民共和國現行的成文法律體系中，並沒有「已故親屬名譽權」或類似的概念，當然也就談不上保護這一權利了。

雖說「我國司法界和學術界普遍認為死者名譽應予保護」⑳，但立法並不只是司法界與學術界的事情。有關名譽權的立法也直接影響到新聞界、文學藝術界、教育界、政界、以及我國社會的所有其他各個階層。這也是《憲法》規定立法權屬於具有廣泛代表性的全國人大，而不屬於未經選舉產生的司法界或學術界的一個重要原因。而且，「普遍認為」不是一個在法律上可以遵循的嚴格程序。如果僅僅根據某些人認定的「普遍認為」就在法定的程序之外隨便立法，就違反了「司法不能違法」的基本原則，從一點上侵蝕了整個法律體系的正當、完整與權威。

總而言之，關於保護死者名譽的三種法律解釋都解釋不通，在新的解釋被提出來之前，應當認為《高法解答》第5條在民法中於法無據，且違反了《憲法》第58條、123條和127條的精神。因此，法院接受和審理有關死者名譽的訴訟是錯誤的。

四　保護死者名譽於法無據

以上的分析說明，我國《憲法》與《民法通則》以「不作為」的形式未對死者名譽提供保護。本節將說明，我國

我國現行的成文法律體系並沒有「已故親屬名譽權」的概念。《高法解答》第5條規定保護這一嶄新的權利，已超出了解釋法律的範疇，是在立法了。根據《憲法》，法院與最高法院是審判機關而不是立法機關。也就是說，最高法院不應該在《高法解答》或任何法院文件中立法，否則就是違憲。

憲法還以「有作為」的形式主動地禁止對死者名譽提供保護。這就是《憲法》第35條。《憲法》第35條規定：「公民有言論、出版……的自由。」㉑這種自由是不是絕對的呢？換句話說，《憲法》第35條是不是保證了中國公民說任何話、出版任何東西而不受法律懲罰的廣泛權利呢？不是。當一個公民的權益與另一公民的權益相互衝突時，至少兩者之一要受到限制，或者兩者都可以受到某種程度的限制。這是常理。從這個意義上說，沒有一種自由或權利是絕對的。立法的一個重要任務就是要找出這些衝突之處，盡可能合理地分派無可避免的限制，並在整體上將這些限制降到盡可能低的程度。

《憲法》沒有規定保護「死者名譽權」、「名譽繼承權」、「已故親屬名譽權」或類似這樣的權利。所以，「死者名譽」不屬於《憲法》第51條所說的「合法權利」，不可以用它來限制任何受《憲法》保護的權利或自由，其中包括言論出版的自由。也就是說，保護死者名譽違反了憲法保護的言論出版自由。

在我國《憲法》中，以上道理更是在第51條中做了明文規定：「公民在行使自由和權利的時候，不得損害國家的、社會的、集體的利益和其他公民的合法的自由和權利。」㉒那麼，怎樣的「自由」和「權利」才可以被認為是「合法」的，可以被用來限制公民受憲法保護的言論、出版自由呢？

由於《憲法》是根本大法，對《憲法》規定的任何自由、權利（包括言論、出版自由）的合法限制不能源自任何下位法，而只能源自《憲法》本身，否則就是非法限制。

例如，《憲法》第38條規定：「公民的人格尊嚴不受侵犯。禁止用任何方法對公民進行侮辱、誹謗和誣告陷害。」㉓《民法通則》第101與第120條關於公民的名譽權的規定則可被視為《憲法》第38條的具體化㉔。關於（活着的公民的）名譽權的爭論，實際上就是一些公民或媒體的受《憲法》保護的言論、出版的自由與另一些公民的同樣受《憲法》保護的關於名譽的權利發生了衝突。《民法通則》第101與120條規定在世公民的名譽權受到法律保護，實際上也就是對言論、出版自由的限制。這種限制是合法的，也就是合於《憲法》，因為《民法通則》第101與120條源自《憲法》第38條㉕。

但是，公民死亡就不再是公民，名譽權既不能在死後繼續保留，又不能遺傳給子女，而所謂「已故親屬名譽權」又於法無據，也就是於《憲法》無據。這就是說，《憲法》沒有規定保護「死者名譽權」、「名譽繼承權」、「已故親屬名譽權」或類似這樣的權利。所以，「死者名譽」不屬於《憲法》第51條所說的那種「合法權利」，不可以用它來限制任何受《憲法》保護的權利或自由，其中包括言論出版的自由。也就是說，在公民名譽的問題上，在《憲法》第51條所提供的框架下，《憲法》第38條構成對《憲法》第35條的合法限制；但在死者名譽的問題上，第38條不對第35條構成任何限制；而且，在死者名譽的問題上，《憲法》中也沒有任何其他條款對第35條構成任何限制。

既然《憲法》本身沒有對《憲法》第35條進行任何限制，作為下位法的任何其他法律法規條例當然也不可能對《憲法》第35條構成任何合法限制。由此推論，《憲法》第35條禁止對有關死者的言論、出版作任何司法限制。《高法解答》第5條保護死者名譽的規定違反了《憲法》第35條關於言論、出版自由的規定。

五　結　論

我國現行法律是不是保護死者名譽？回答是否定的。而且，司法保護死者名譽違反了受憲法保護的公民的言論、出版自由。由於司法判案必須遵守現行法律，所以司法保護死者名譽是錯誤的。

但是，法律應該不應該保護死者名譽？死者名譽受損害，不是如魏永征所說「對死者」「不公平不合理」嗎？已故親屬的名譽遭詆毀，在世者「會陷於不同程度的精神痛苦和感情創傷，還可能受到社會的非議、歧視和疏遠，以至喪失某些本應得到的利益」㉖，難道法律就不管了嗎？這無疑是一個非常重要的問題。但它同時也是一個非常複雜的問題，牽涉到許多關於立法的原理和原則。它超出了本文的篇幅所能容納的範圍，只能留給以後的文章了。

死者名譽受損害，不但對死者不公平不合理，其在世親屬也會因此陷於不同程度的精神痛苦和感情創傷。因此，法律是不是應對死者名譽加以保護，無疑是一個非常重要的問題。但它同時也是一個非常複雜的問題，牽涉到許多關於立法的原理和原則。

註釋

① 見〈李林訴《新生界》雜誌社、何建明侵害名譽權糾紛案〉，載於《法律在線／判例精選》(http://202.110.200.23/cgi-bin/news/data//20000622/140325.htm，2000-06-22.14:03:25)。又見〈名譽權糾紛案〉，載於《法律在線／判例精選》(http://202.110.200.23/cgi-bin/news/data//20000621/184430.htm，2000-06-21.18:44:30)。又見魏永征：〈蔣緯國早年戀人的身後名譽〉，原載1999年1月11日《中華新聞報》；轉載於《中國新浪網／浙報系列網站》(http://cjr.sina.com.cn/personal/wyz/case/06.htm)。

②⑧ 〈最高人民法院關於審理名譽權案件若干問題的解答〉(1993)，載於《法律在線／法律法規》(www.laws-online.net)(http://202.110.200.23/htdocs/法律法規/民法/最高人民法院關於審理名譽權案件若干問題的解答.htm)。

③⑥⑨⑩⑬⑮⑳㉖ 同註①魏永征。

④ 見《最高人民法院關於范應蓮訴敬永祥等侵害海燈法師名譽權一案有關訴訟程序問題的覆函》(1990)，載於《正義聯網》(檢察日報網絡)(http://jcrb.com.cn/dir/hszt/f06.htm)。

⑤⑦⑪⑯⑰㉔ 見《中華人民共和國民法通則》(1986年4月12日通過，1987年1月1日施行)，載於《法律在線／法律法規》(www.laws-online.net)(http://202.110.200.23/htdocs/法律法規/民法/中華人民共和國民法通則.htm)。

⑫ 見辭海編輯委員會編：《辭海．縮印本》(上海：上海辭書出版社，1980)，頁1199，「王昭君」條。

⑭ 見註③魏永征；參見魏永征：〈新聞工作者需要研究《解答》〉，原載《新聞界》，1995年第2期，轉載於《中國新浪網／浙報系列網站》(http://cjr.sina.com.cn/personal/wyz/paper1/04.htm)。

⑱㉑㉒㉓ 見《中華人民共和國憲法》(1982年12月4日通過)，載於《法律在線／法律法規》(www.laws-online.net)(http://china.online-bosslans.net/htdocs3/法律法規/總類/中華人民共和國憲法.htm)。

⑲ 《中華人民共和國立法法》(2000年3月15日通過)載於《法律在線／法律法規》(www.laws-online.net)(http://202.110.200.23/htdocs/法律法規/最新立法/lf17.htm)。

㉕ 需要強調的是，這種限制是雙向而不是單向的。也就是說，在《憲法》第51條所提供的框架下，《憲法》第35條與《憲法》第38條相互限制，而不僅僅是第38條限制第35條。有學者如蘇力認為，在這類相互限制中，言論自由的權利優先，也就是《憲法》第35條對《憲法》其他條款的限制應強於《憲法》其他條款對第35條的限制。這種思想具有深厚的哲理、法理淵源，但尚未被中國法學界的學者普遍接受。關於這一點的討論已超出本文的主題，只能留給其他文章了。讀者可參閱蘇力：〈《秋菊打官司》案、丘氏鼠藥案和言論自由〉，《法學研究》，1996年第18卷第3期；及持不同意見的關今華的文章：〈權利衝突的制約、均衡和言論自由優先配置質疑〉，《法學研究》，2000年第22卷第3期，頁28-45。

趙心樹 復旦大學學士、斯坦福大學碩士、威斯康辛大學博士。現任美國北卡羅來納大學新聞與大眾傳播學院副教授、研究中心副主任。

政治與法律

沃爾澤的多元正義理論評析

● 何包鋼

羅爾斯、諾齊克、沃爾澤同出於哈佛，分別發展出各自的正義理論。如果以一句話來表達哈佛這三位名家的正義理論，那麼可以說，「自由平等的有秩社會」是羅爾斯思想之核心所在，「烏托邦之社會理想」正是諾齊克正義理論所寄托的，而沃爾澤所精心構畫出來的理想社會則是他發展正義理論所繫的目標。

一　引言

正義問題是一個古老而又常新的話題，自柏拉圖、亞里士多德以來，人們一直在探討甚麼是正義、如何實現正義諸如此類的問題。在當代政治哲學、政治理論中，正義問題依然是其中重要的內容，而哈佛大學顯然成為當代研究正義問題的重鎮。當代正義理論的代表人物羅爾斯 (John Rawls)、諾齊克 (Robert Nozick)、沃爾澤 (Michael Walzer) 同出於哈佛、為該校教授，他們分別發展出各自的正義理論。在漢語世界中，對於前兩位所做的譯介與研究比較多，相較而言，人們對於沃爾澤的正義理論的關注就少一些。本文旨在評析他的正義理論。

一個人的生活經驗、政治態度與政治活動等，對其學術思想與理論研究之取向總會有這樣那樣、或深或淺的影響，沃爾澤也不例外。所以，我們在這裏先指出這一點應該說是恰當的。沃爾澤是一位以反對美國侵略越南而著稱的社會活動家①，他堅信非暴力抵抗才是改變世界的主要方法。與此同時，他也是西方左派陣營中的堅定份子，堅持並發展出一種所謂的社會主義的自由理念②。

如果以一句話來表達哈佛這三位名家的正義理論，那麼可以說，「自由平等的有秩社會」是羅爾斯思想之核心所在，「烏托邦之社會理想」正是諾齊克正義理論所寄托的，而沃爾澤所精心構畫出來的理想社會——在這個社會中沒有一種物質與社會資源如金錢、地位、權力可以統治與支配一切——則是他發展正義理論所繫的目標。他試圖尋找一種可以避免屈服的方法，並且試圖回答這樣的一個問題：我們在哪些方面可以說是已經平等的？我們通過何種方法可以爭取到平等？如果說羅爾斯與諾齊克兩人的爭論焦點在於國家是否應該接受和貫徹分配正義原則方面，那麼羅爾斯與沃爾澤的論爭就在於是否存在一種可以貫穿於各個領域的正義原則。對

* 作者感謝郎有興副教授把中文原稿輸入計算機中及其他的若干修改建議。感謝許紀霖教授的邀請和幫助。

此，羅爾斯的回答是肯定的，他的兩個正義原則可以應用於政治、經濟、法律與倫理等領域；沃爾澤的回答則相反，他認為各個領域各有其自己的正義原則。

沃爾澤與羅爾斯之間的分歧在於他們採用不同的方法論。羅爾斯所發展出的是一種普遍的、抽象的、假設性的契約方法；沃爾澤則比較偏愛於社群主義的方法，這種方法強調的是歷史與文化的特殊性③。沃爾澤主要採用的方法是「解釋」——一種哲學探究的方法、一種社會批評的方法④。所以，他不贊成羅爾斯的方法，認為他的「無知之幕」剝奪了在原初狀態下的「立法者」的特殊知識，其結果使得他們變成彼此之間沒有差別、沒有個性與沒有特點即同質的人了。因而，在羅爾斯的理論中，「原初狀態下的各方面相互討論或各自與自己交談都沒有區別。這樣一來，一個人與他自己交談就可以了」⑤。

下面我們主要評析沃爾澤正義理論中的多元正義論、簡單平等與複雜平等、正義戰爭等思想。

二　多元正義理論

在沃爾澤看來，政治理論的核心問題就是各種物質與社會資源（如官職、財富、榮譽、教育、衛生、成員資格、安全等）應該如何分配的問題。比如，成員資格（如某一國家的公民權）是如何在國界之間分配的。

沃爾澤認為，分配正義理論所關注的所有事物都具有社會性，分配標準及其安排都與社會屬性有着內在的關聯。他由此認為，分配原則來源於事物的社會意義，而社會意義是有其歷史屬性的，因而正義與不正義的分配會隨着時間的變化而變化。簡而言之，在他的理論中，分配正義是相對於某個特殊社群的社會意義而言的。自然地，這種相對主義的正義理論會有助於維護不平等。對此，沃爾澤本人也不否認。不過，他認為，否認正義的相對性本身同樣也會導致不正義行為的出現⑥。這正是正義理論的悖論之一。

沃爾澤的相對主義的正義觀遭受到不少批評。因此，他在1994年出版的《厚與薄》（*Thick and Thin*）一書中，作了適當的修正，但相對主義立場則依然如故。他說，分配正義原則並非簡單地相對於某一社群的社會意義。相對主義的正義觀會受到兩個方面的限制：第一，分配正義的相對性受限於「正義」這一理念本身。正義這一理念包涵了最低限度的道德內涵，具有很廣的涵蓋面。這提供了一種批評的視角。第二，社會意義需要一種特殊的理解。社會意義指的是被建構、被承認的東西，它必須滿足某些標準，而這些標準為某一個社會所共有，並且這種共有並非是極端壓制的結果。此外，社會意義也經常會隨着時間的變化而變化⑦。

舉中世紀教會之事例可以說明沃爾澤的相對主義的正義理念。在中世紀基督教世界中，心靈治療要比身體疾病的治療來得更為重要。作為組織者的教會，他們願意花費很多財力建立起各種制度以便能夠管理、治療人們的心靈疾病，例如，每個教區設立一個牧師，對兒童進行道德教育，每隔一段時間進行懺悔和交流溝通宗教感情，但他們就是不願將錢花在治療身體的具體疾病上，或者盡可能在這方面少花錢。這種社會分配是建立在基督教的宗教信念基礎之上的：當時人們對今世不重視，而對來世卻相當

在沃爾澤看來，政治理論的核心問題就是各種物質與社會資源應該如何分配的問題。沃爾澤認為，分配正義理論所關注的所有事物都具有社會性。他由此認為，分配原則來源於事物的社會意義，而社會意義是有其歷史屬性的，因而正義與不正義的分配會隨着時間的變化而變化。簡而言之，分配正義是相對於某個特殊社群的社會意義而言的。

看重。這種生命理念構成了當時的社會意義，從而影響那時的社會分配。如果從今天的標準來衡量，那麼這種不重視或甚少關注人們身體上的疾病的社會分配是不道德的，但是，相對於當時的社會意義及其評價標準而言，中世紀基督教教會的這種分配方式並非是不道德的。只有當今人將這種分配方式推廣到今天時，我們方可對此作出有意義的批評⑧。今人與古人擁有不同的道德原則，我們不能以現代人的標準來衡量或評價古代人的道德問題。

沃爾澤認為，正義原則自身在形式上是多元的，不同的社會資源應該按照不同的理由、不同的程序並在不同的人中進行分配。由此，沃爾澤拒絕接受羅爾斯理論中只有一種分配正義的立場，在沃氏看來，道德與物質世界中不存在着一個可以貫通其中的正義原則，也就是説不存在一條普適的正義原則。

從相對主義的立場出發，沃爾澤闡明了其多元正義理論。正義原則自身在形式上是多元的，不同的社會資源應該按照不同的理由、不同的程序並在不同的人中進行分配⑨。每一種社會資源都有其自身的正義原則規範，而這些規範在不同的領域裏是自主的。例如，按照自由交換原則，資源應該通過市場來分配；按照應得原則，官職應該在公共服務中進行分配；按照需要原則，最基本的收入與福利待遇應在社會最窮的群體中進行分配；按照相互幫助原則，成員資格應該在各個國家之間進行分配；凡此種種不一而足。由此，沃爾澤拒絕接受羅爾斯理論中只有一種分配正義的立場，在沃氏看來，道德與物質世界中不存在着一個可以貫通其中的正義原則，也就是説不存在一條普適的正義原則⑩。

當然，針對別人的批評，沃爾澤對自己的觀點也略作修正。在《厚與薄》一書中，他承認存在着某種最低限度的普遍的道德原則。例如，他説布拉格之春時人民遊行反對專制，要求政府提供實情，這種要求是普遍的。在國際政治中，自主原則也是一種最低限度的普適性的道德原則，不過，沃爾澤對此馬上作出補充，認為這種最低限度的道德原則 (即人們所説的底線原則) 是非常「單薄的」(thin)。正義原則一旦涉及到具體的問題，比如如何分配醫療保險時就不是一個簡單的「普遍性」問題，而是涉及到地方條件這樣的具體問題了。同樣，國際政治中的自主原則在不同時代會被不同的人所解釋，對付少數民族的民族自主原則必須依照具體情況而尋找出不同的方法。比如，科索沃的阿爾巴尼亞人應該得到政治上的自主權，至於北美的一些宗教團體就不能享受這種權利⑪。沃爾澤由此承認道德原則具有二元特性：普遍性與特殊性、稀薄的與濃厚的 (thin and thick)。存在於不同歷史背景下的核心道德原則會受到人們不同的闡述⑫。

那麼，又如何理解最低限度的普遍性的道德呢？哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 認為，民主程序就是一種最低限度的、普遍性的道德。沃爾澤則不同意這種説法，認為民主程序事實上比「最低限度含有更多的內容，比如，假定了説話者之間的自由和平等、不受控制的要求」⑬。

在沃爾澤看來，最低限度的普遍性的道德並非一種如基礎主義所認為那樣的東西，也非不同人所發現的他們必須共同承諾的價值。最低限度的道德不能取代特殊的、具體的、濃厚的「道德」。最低限度的道德的共同性，並不是某一個文化所特有的最終的道德意義；最低限度的道德，其價值在於促進交流與接觸，為濃厚性的道德之發展提供空間⑭。

三　簡單平等與複雜平等

對於平等問題，人們的看法多種多樣，似乎生活於社會中的人們都可

置喙一番。不過，大多數人對何謂平等的問題通常持一種簡單的平等觀。這種平等觀認為，平等就是以等同地佔有的角度來對待財富與社會資源的分配問題。顯然地，這種平等觀是相當膚淺的。針對簡單平等觀的淺薄，沃爾澤提出了一種複雜的平等理念。複雜的平等並不是簡單的、等同的佔有，而是一種複雜的人際關係，複雜的平等其目的並不在於抹殺差別，相反，它要捍衛差別並要求社會資源應該有區別地進行分配。這種要求使得正義的理念必須是「濃厚的」，並能夠反映出文化和社會特殊性與豐富性。複雜的平等既是一個描述性的概念，它反映了多元主義的現象，同時又是一個具有規範性意義的概念，捍衛了社會中的差別，它具有社會批評的特色⑮。

為了能夠更好地理解沃爾澤的複雜平等觀，我們必須了解他對「支配」(domination) 與「壟斷」(monopoly) 所作出的區分。前者指對某一個物品或某些物品的統治地位而言的，它決定所有分配領域的價值，它超越了其自身的價值。例如，榮譽統治了封建社會，權力統治了專制社會，而金錢則統治着資本社會。後者是指一些人獨佔某一種或某一些物品，以此來減少競爭或以此來打敗對手，這是一種佔有或控制社會物品的手法⑯。

沃爾澤的正義理論旨在反對支配（或霸權），而不是打擊壟斷，因為許多思想家已經批評了現存或者即將出現對財富、權力和受教育機會的壟斷現象。而他的複雜平等觀旨在設想出這樣的一個社會：不同的社會物品被一些人壟斷，但是沒有出現一種社會物品享有支配性的地位這種情況；這個社會允許一些小的不平等存在，但是，這種不平等不會由於某種支配物的出現而迅速增加⑰。

為了達到這個理想的社會，沃爾澤提出了一個頗為新奇的所謂「堵塞交換」(blocked exchange) 的建議。「堵塞交換」即限制交換，通過限制交換來達到打擊某一或某一些物品被某人或某些人所控制與支配的情況的出現，從而可以大大地減少不平等現象。例如，一個億萬富翁不能因為其富有就可以擁有和控制政治權力。資本主義的不公平就在於資本在市場之外仍享有其支配性的地位⑱。金錢不應該把所有物品都轉換成商品。帕斯卡爾 (Blaise Pascal) 曾經說過，力量不能轉換成為信念。馬克思也曾說過，愛只能以愛來獲取。個人品性和社會物品具有各自的領域，不能混淆在一起。

這裏我們不妨簡單比較羅爾斯的差別原則與沃爾澤的複雜平等觀。對沃爾澤來說，之所以允許不平等的存在，其目的是為了打垮對於某一物品的支配性的控制，比如可以允許壟斷，即允許不平等地佔有物品，但是不同集團的壟斷可以削弱對某一物品的支配。而對於羅爾斯來說，允許不平等是為了保護社會上弱勢群體的利益。

阿內森 (Richard Arneson) 尖銳地批評過沃爾澤的複雜平等觀，認為複雜的平等實際上允許了各種不平等現象的存在，因為比如按照沃爾澤的多元正義理論，一個社會會因其獨特的社會意義而接受家庭中男女不平等現象的存在。拉斯丁 (Michael Rustin)、毛勒 (Susan Moller) 與奧卿 (Susan Moller Okin) 等人也批評沃爾澤的「堵塞交換」的原則。他們認為，社會進步常常要求我們放棄某些傳統，並要求將

沃爾澤的複雜平等觀旨在設想出這樣的一個社會：不同的社會物品被一些人壟斷，但是沒有出現一種社會物品享有支配性的地位這種情況；這個社會允許一些小的不平等存在，但是，這種不平等不會由於某種支配物的出現而迅速增加。為了達到這個理想的社會，沃爾澤提出了所謂「堵塞交換」的建議。

某一領域裏的原則引進到別的領域中去，而沃爾澤的多元正義理論則忽略了各個領域互相交叉並相互影響⑲。

進一步說，沃爾澤的「堵塞交換」理念不能應用到一個知識社會中。在傳統儒家社會和現代信息社會中，知識可以轉化為權力和金錢。這種交換是必需的，而且是有利於社會進步的。知識是要靠個人後天學習才能獲得的，不像金錢，個人毋須努力就可以自父母處承繼。這種後天努力所獲得的知識轉化為權力和金錢的情形，在道義上是可以接受的。相反，那種以無需後天努力而獲得的金錢轉化為愛情和權力的情形，是不義而且難於接受的。沃爾澤的「堵塞交換」的理念必須作出上述區分，才具有說服力。

四　正義戰爭

沃爾澤支持1989年發生於中國的學生運動，但是不相信美國式的民主能在中國實現。他否認存在着一種抽象的、可應用到中國的民主理論。他堅信中國民主的實現必是中國式的，必將由中國人根據自己的歷史與文化來建設其民主制度和形式。

沃爾澤承認正義戰爭理論在實踐中常常被人濫用，但是他認為我們不能因為有人濫用就放棄正義戰爭理論，事實上可能恰恰相反。當某一個國家權力自身處於不可以信賴之情形時，我們更應該堅持與發展正義戰爭理論。如果說軍事戰略家討論的問題是哪些可以成為轟炸的目標，政治家決定軍事戰略家的方案是否可行，那麼正義戰爭理論家所討論的則是道德原則與義務的問題，幫助一般的民眾來決定是否支持或者反對某一場戰爭⑳。

那麼美國在中東地區發起打擊薩達姆 (Saddam Hussein) 治下的伊拉克的戰爭是否正義呢？對此人們說法不一。宗教團體人士認為這場戰爭是不正義的。他們拋棄任何正義戰爭理論，認為現代世界中的任何戰爭都不可能是正義的。但是，沃爾澤的觀點恰好相反。在他看來，上面這種想法非常危險，而且是錯誤的。

他認為正義戰爭理論理所當然要保護無辜的平民，即便處於封鎖時期，也應該讓食物和醫療用品通過，傳送到被封鎖地區人民手中。正義戰爭理論要求不傷害無辜平民，要求飛行員在轟炸時避免或盡可能地減少誤殺。此外，它堅決反對炸毀電力、供水等民生必需的設施。顯然地，在正義戰爭理論看來，炸毀這些設施已經大大地超出戰爭的合法目標了㉑。

正義戰爭理論也要求不傷害已經放下武器的投降軍人。不過，沃爾澤提出了這樣一個新問題：當軍人逃亡時，我們是否還有道德權利轟炸他們？當然，出現下面的情形，即特別是當逃亡的軍人有可能被重新召集起來作戰，或者利用他們對內鎮壓人民時，那麼就很難從道德上確切的回答這個問題㉒。

五　正義理論的社會批評功能

有人批評沃爾澤的相對主義正義理論會排斥對社會作嚴肅而尖銳的批評，因為沃爾澤強調了分配標準與某一社會文化具有一種內在的聯繫，而且否認了普適性的道德原則。不過，他並不同意上述的批評。他本人的社會批評實踐充分地說明了相對主義道德立場具有深刻的社會批評的意義，其本意在於反對一種由普世性的世界「官員」來從事社會批評。沃爾澤特別反對以所謂霸權式的、普遍性的批評來取代內部的、地方性的批評。他堅決反對那種將美國民主制度當作某種宗教使命來統治全球並假定其意識形

態永遠正確的做法。同時，他也反對那種不具有寬容精神的馬丁．路德金式的社會批評。他認為林德布洛姆(Charles Lindblom)的名著《政治與市場》(*Politics and Markets*)一書對美國的金錢政治作了很好的批評，奧卿的名作《正義、性別和家庭》(*Justice, Gender, and the Family*)也對男女不平等作了強有力的批評㉓。沃爾澤還曾經尖銳批評澳大利亞的「白澳政策」。他認為澳大利亞白人聲稱他們對澳洲土地擁有支配權，這是建立在他們驅逐土著居民的基礎之上的，因此，這種權利很難得到合理的辯護，特別是面對着大量其他國家與地區的移民要求遷入討生活的情況，這種權利就更難得到辯護了。他諷刺某些澳大利亞人為了維持既有的生活方式而反對移民的理由。在沃爾澤看來，擁有這樣的大片土地是一種奢侈，在道德上澳人不比那些要求遷入的移民具有任何的優先性㉔。

沃爾澤支持1989年發生於中國的學生運動，但是不相信美國式的民主能在中國實現。他否認存在着一種抽象的、可應用到中國的民主理論，而他本人更願意聽聽學生們的討論和辯論，而不是西方媒體的報導。他說，如果被邀請到中國講學的話，他會強調他所說的只是他個人對民主所作出的一種理解而已，會盡力避免那種傳教士式的說教和作風。他堅信中國民主的實現必是中國式的，必將由中國人根據自己的歷史與文化來建設其民主制度和形式。沃爾澤本人也再次聲稱他會捍衛最低限度的人權，但是因他自己對中國了解甚少，因此決不會將他所認可的人權標準強加於中國，中國人須作出他們自己的回答與解釋。總而言之，沃爾澤所強調的是，社會批評須具地方特色㉕。

註釋

① Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations* (Middlesex: Penguin Books, 1997).

② Michael Walzer, *Radical Principles: Reflections of An Unreconstructured Democrat* (New York: Basic Books, 1980).

③⑥⑨⑯⑰⑱ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (Oxford: Blackwell, 1983), 5; 313-14; 6; 10-11; 17-18; 315.

④ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

⑤ 同上，頁11。

⑦⑧⑪⑫⑬⑭㉓㉔㉕ Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 27; 30; chap. 4; 4, 8; 12-13; 17-19; 141; 46-47; 59-61.

⑩ 同註③，頁5。請注意羅爾斯會不同意沃爾澤這樣的批評。羅會反駁說，沃爾澤所討論的成員資格的分配必須認真考慮平等的尊重，分配官職必須保證平等的機會，市場交換必須保證是平等的交換。所有這些都說明平等原則可以而且應該貫穿於不同領域之中。

⑮ 同註⑦，頁33-38；同註③，頁5、8。

⑲ David Miller and Michael Walzer, eds., *Pluralism, Justice, and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

⑳㉑㉒ David G. Decosse, ed., *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War* (New York: Doubleday, 1992), 1-2; 13; 14.

何包鋼 澳大利亞塔斯美麗亞大學政府學院教授

社會的「缺席」或者社會學的「危機」

● 李　猛

渠敬東：《缺席與斷裂：有關失範的社會學研究》(上海：上海人民出版社，1999)。

有一次，在談及政治哲學的風格時，奧克蕭特(Michael J. Oakeshott)說，政治哲學家的特點就在於他們對人的處境抱有一種陰鬱(somber)的觀感，他們考慮的是人在黑暗中的處境。因此，在這些偉大政治哲學家的著作中，人的生活不是一次盛宴或旅行，而是一種困境①。

與政治哲學的這種陰鬱風格相比，社會理論，尤其是社會學傳統的社會理論，似乎風格要溫和得多。如果說真正的政治哲學即使在提供權宜的救治方法的時候，也總是忘不了用不抱幻覺的眼光冷眼看待人的處境中不可抹消的危機狀態的話，那麼從政治經濟學的興起開始，「社會理論」就帶有了某種濃厚的拯救的味道，或者用福柯(Michel Foucault)的話會更準確，一種治療的傾向② 。不過，即使在弗格森(Adam Ferguson)和亞當．斯密(Adam Smith)那裏，古典的問題，甚至對人的根本處境的那種陰鬱觀感，似乎並沒有完全消失，只不過表達得更加隱晦了。讀讀弗格森在《文明社會史論》中對腐敗的討論，就會隱約地察覺到這一點。社會學家似乎就大不一樣了，他們大概是第一批純粹的「現代主義者」，他們比政治哲學家和政治經濟學家更加徹底地皈依了現代的理念，在這個意義上，社會學的整體風格總是夾雜着某種布道和護教的色彩，就不足為奇了，因為社會學家是此世的

如果說真正的政治哲學即使在提供權宜的救治方法的時候，也總是忘不了用不抱幻覺的眼光冷眼看待人的處境中不可抹消的危機狀態的話，那麼，「社會理論」就帶有了某種濃厚的拯救的味道。在這個意義上，社會學的整體風格總是夾雜着某種布道和護教的色彩，就不足為奇了。

寬慰者。在「城」(polis, civitas)，「共和」(res publica, commonwealth)、「國家」(state) 和「公民社會」(civil society) 的概念之後，基督教時代出現的「社會」這個詞似乎總不免讓人想起地上的樂園，或至少是它的「中介」——教會 (一個「完美的社會」?)。孔德 (Auguste Comte) 這個社會學的名義祖先，並不像許多人想的那樣，不過碰巧給社會學起了個名，而他自己的學說只能算是過時的「形而上學」。其實，孔德對社會學的「毒害」，就像馬基雅維利 (Niccolo Machiavelli) 與現代政治思想的關係一樣，遠比那些尊奉他的追隨者實際意識到的要大。只不過，真正在骨子裏影響整個社會學傳統的那個孔德，首先並不是宣傳實證主義的科學家，而是一位「人性教」(the religion of humanity) 的開山教主。沃格林 (Eric Voegelin) 早就精辟地指出，孔德晚年致力於「精神重建」的努力並不像穆勒「痛心疾首」地惋惜的那樣，是「一位具有如此偉大才智的人的悲慘墮落」，反而恰恰是孔德的實證主義中的「精髓」③。一個當時親聆孔德布道的人就曾經見證說，「有這麼一個人，有這麼一個綱領，我們得救了」④。其實，實證主義倒要算是孔德的宗教，它名副其實地取代了宗教和形而上學的位置。在這個意義上，實證主義，尤其是它皇冠上的明珠——社會學，就不是簡單的科學，而是像當年蒲柏 (Alexander Pope) 讚美牛頓一樣，要給這個混亂的世界一個秩序。所以，這位「人性的科學教皇」自比為摩西和基督，並非毫無來由。對社會學的這一「精神」，十九世紀末的美國人就非常清楚，所以他們才更願意在大學裏設立使人政治冷淡的社會學系，也不願意設立容易讓人患病的政治學系，因為在當時的許多社會科學家看來，社會是一種神聖的制度，而研究「社會」的社會科學則應以更為健康的態度完成宗教不能實現的目標，而社會學正是一種真正能夠繼承福音精神的「思想」⑤。今天，將孔德的晚年斥為精神分裂的實證主義的、科學的社會學，果真擺脫了孔德的夢想嗎？還是只不過將這種狂熱的世俗彌賽亞的「精神重建」變成了一套以同樣狂熱的抽樣調查定量分析中層理論為核心的「社會工程」和「國家統計」?

渠敬東引用涂爾幹的話，簡明地揭示了失範這個概念對於社會學家的悖謬：失範意味着「社會在個體身上的不充分在場」和「社會的缺席」。正是在這個社會缺席的地方，社會學面對了它自身的困境的根源，就在於社會學理論經常無力面對現代社會真正的困境或危機。

只有理解了社會學研究傳統的這種內在「動機」，我們才能理解渠敬東在這本書中所作的嘗試的重要意義。如果說社會學這個傳統的許多重要概念，如整合、團結、功能、分化、角色、社會化等等，都不免濃厚的社會救治的味道的話，那麼有一個概念可能是個例外，這是一個多少有些令社會學家尷尬的概念，一個社會學理論的絆腳石，這就是失範 (anomie)。渠敬東引用的那句涂爾幹 (Émile Durkheim) 的話，簡明地揭示了這個概念對於社會學家的悖謬：失範意味着「社會在個體身上的不充分在場」和「社會的缺席」(頁29)。換句話說，失範是社會學無法再直接「言說」社會的地方，正是在這個社會缺席的地方，社會學面對了它自身的困境的根源，社會學的困境甚至危機恰恰就在於社會學理論經常無力面對現代社會真正的困境或危機。

渠敬東對於社會學理論不能面對困境的這一根本的「困境」有着深刻的理解，也許正是這一點促使他

選擇從「失範」概念入手來重構社會學面對「社會的缺席」，甚至「斷裂」時刻的理論可能性。而要用社會學把握「社會缺席」的時刻，就必須首先批判性地研究整個社會學理論的傳統，特別是構成這種傳統的核心的社會學經典如何把握「社會」，以及這種「社會的缺席」。

渠敬東發現，傳統的社會學理論並非全然不考慮失範這種「社會的缺席」，但「以往的失範理論都迫不及待地表露出了挖掘隱藏在失範現象背後的『深層基礎』的衝動」(頁93)，也就是說，社會學的傳統即使在「失範」、在「社會缺席」的時候，也仍然試圖找到那個像上帝一樣隱蔽的社會。這樣的努力其實正是涂爾幹最初引入這一概念的意圖。失範，這種「社會的缺席」，非但不能證明社會學的失敗，反而恰恰要在這裏證明社會學輝煌的成功。特別是在《自殺論》這部謎一樣的作品中，「失範型自殺」正證明了自殺的社會性，在最不可能出現社會的地方證明社會的力量，這難道不是以最無可辯駁的方式表明了社會分析的優勢和社會救治的效用嗎？在這裏，渠敬東表明他不僅諳熟涂爾幹的理論，而且並沒有像通常那樣因為過於熟悉涂爾幹的洞察力而喪失對這種理論本身的盲點的警惕。他發現，涂爾幹在最接近其最終成功的地方，也就是社會學最榮耀的地方，卻面對最大的困境，瀕臨對社會學來說最危險的失敗：「涂爾幹越來越意識到失範就像一個幽靈，始終在他社會整合的理論大廈之中徘徊」(頁31)。在逐漸從社會崇拜的模式轉向個體崇拜的模式的過程中⑥，涂爾幹逐漸認識到，失範的真正問題不是個體意識壓倒了集體意識，而是相反，個體意識本身「遊移不定、居無定所的狀態」，表明了「失範不僅是集體意識的缺席，也是真正的個體意識的缺席」(頁35)。換言之，失範的概念以悖謬的方式揭示了涂爾幹社會學思想的洞察力，社會與個體的相互滲透。這就是渠敬東在別的地方所說的，用社會決定論來構建個人主義。

但涂爾幹借助「失範」概念建立的「集體」與「個體」的悖謬關聯，實際上早肇始於涂爾幹在《社會分工論》中「顛倒」滕尼斯(Ferdinand Tönnies)的「共同體」與「社會」的概念的做法。對比滕尼斯與涂爾幹對「社會」概念的不同理解，我們就可以清楚地看到失範的概念蘊含的「社會學眼光」。在滕尼斯看來，「共同體」是有機的，因為那裏包含的是「溫暖的心靈衝動」(the warm impulses of the heart)，而「社會」不過是機械的聚集，只有「冰冷的理智」(cold intellect)，也就是冷酷的「頭腦」。涂爾幹的洞察力就在於他看到，現代社會同樣是「有機」的，也就是說現代社會具有一種與傳統社會不同的「團結」方式，這種現代社會的團結，基於社會的異質性和功能分化所形成的相互依賴和功能整合，比起相似性基礎上的機械團結，更有彈性，更牢固，甚至更有凝聚力。但是如果對比自霍布斯(Thomas Hobbes)以降的現代政治哲學傳統，我們會發現，涂爾幹敏銳的社會分析帶有潛在的危險。在提出了一種與「社會主義」不同的社會理論的同時，涂爾幹對現代社會的「護教」似乎危及了這一社會的基礎，即自由。我們不妨承認正如涂

涂爾幹借助「失範」概念建立的「集體」與「個體」的悖謬關聯，實際上早肇始於涂爾幹在《社會分工論》中「顛倒」滕尼斯的「共同體」與「社會」的概念的做法。但是，在提出了一種與「社會主義」不同的社會理論的同時，涂爾幹對現代社會的「護教」似乎危及了這一社會的基礎，即自由。

爾幹所批評的那樣，滕尼斯的「社會」理論沒有充分對待現代社會本身的複雜性⑦，但在一個非常重要的地方，這位最早致力於研究霍布斯思想的現代學者，傳承了霍布斯政治哲學的一個重要洞察力，之所以「社會」是機械的，正如霍布斯筆下人為的「利維坦」一樣，正是因為要證成個體的自由。而如果我們像涂爾幹一樣說，現代社會是有機的，那麼這個現代社會又怎麼可能同時是自由的呢？這樣看來，滕尼斯的《共同體與社會》儘管要闡述的是社會學的基本概念，但正如其中的自然法學說所暗示的那樣，在根本的地方這是一種「政治性」的社會理論。所以，滕尼斯與涂爾幹的對立，在某種意義上，揭示了現代性在「政治」面向與「社會」面向上的兩難，前者揭示了現代性作為「無根」的構建，一種無中生有的創造，一種意志論的人為物的特徵，而後者則揭示了現代性的另一面：一種深藏的有機團結，一種看不見的手的編織，神意隱秘的體現⑧。當聖多馬斯在人的亞里士多德定義上加上「社會」這個詞，使人不僅是政治的動物，還是社會的動物，當整個基督教的政治理論始終面臨社會理論的制衡和挑戰時，我們已經隱約地觸及到了現代性命運的關鍵。彼得和保羅的爭論似乎從來就沒有停止。按渠敬東的話說，儘管涂爾幹已經觸及到了現代性的基本問題，但「他的出發點是要化解矛盾，而不是揭示矛盾」(頁28)。而如果我們不想像涂爾幹一樣「化解矛盾」，就要充分認識現代社會的「政治」概念與「社會」概念之間的根本衝突。而這兩個概念之所以會導致如此根本的衝突，就在於二者都是現代性的合法性賴以成立的基石，然而現代性的這兩個「護教」方向彼此之間卻針鋒相對，相互耗蝕。涂爾幹「有機團結」和「制度化個人主義」的論述，乃至其整個社會學思想在這裏都面臨着嚴峻的挑戰。從某種意義上，這個挑戰也是針對整個社會學的。而渠敬東就是要接過這個挑戰，證明社會學理論能夠在捍衛現代性的「合法性」同時，也捍衛這種合法性的基礎——自由的可能性。這樣，經過重構的現代性的社會學話語，同時包含了緊密相關的自由的話語和紀律的話語，從而化解了現代性的「政治」面向與「社會」面向之間的緊張。這個重構的核心就是「失範」這個概念，它蘊含了現代人的基本特點：既是社會性的，又是超越社會性的，而他超越社會的自由行動，本身也是「社會」性的，而且恰恰因此具有了超越性。失範作為社會的缺席，反而可以開闢自由的空間，而社會學對失範的言說，在言說現代社會的「危機」的同時，可以克服社會學理論自身的危機。只有理解了這一點，我們才能明白為甚麼這樣一本現代社會學理論的著作，卻有一個古怪的開頭，一個對蘇格拉底的「罪」的奇異討論。

然而也正是在這裏，產生了我的第一個疑慮。「失範」概念能夠負載渠敬東希望它承擔的任務嗎？如果說「斷裂或逃逸也許是生活世界的唯一的出路」(頁15)，而失範本身成為一種逃離常規化的「實踐邏輯」(頁193以下)，那麼，在重新恢復「自由」的可能性的同時，是否喪失了涂爾幹有關現代社會「有機性」的洞察力呢？而且更根本的是，這種借助「失範」概念重新把握的「自由」，是

當整個基督教的政治理論始終面臨社會理論的制衡和挑戰時，我們已經隱約地觸及到了現代性命運的關鍵。現代社會的「政治」概念與「社會」概念之間的根本衝突，就在於二者都是現代性的合法性賴以成立的基石，然而現代性的這兩個「護教」方向彼此之間卻針鋒相對，相互耗蝕。

否可以回應霍布斯們可能提出的質疑呢？換句話說，人必須生活在社會中與人必然不滿足於生活在社會中，這樣的根本衝突，以及這樣的根本衝突與人和政治之間的根本衝突的微妙關聯，能夠通過失範這樣的概念來充分把握嗎？這種根本衝突，在現代社會的構成中所發揮的根本作用，能夠通過分析失範中意義的缺席和關係的斷裂來實現嗎？渠敬東的努力，是否會與涂爾幹的努力一樣，在觸及了這個根本的問題之後，仍以「化解緊張」而告終呢？在全書的開頭，渠敬東就告訴我們，「這個時代的緊張太需要化解了」(頁1)。要理解這句話，理解渠敬東的意圖，我們必須認識到，渠敬東使用的「化解」一詞，並非試圖消除或者逃避這種緊張，而是帶有某種盧曼 (Niklas Luhmann) 的色彩，試圖通過「轉化」這種緊張，來理解和負荷這種緊張。因此，問題就在於，這樣一種「轉化」，能否實現渠敬東為自己設立的目標呢？對於這一點，《缺席與斷裂》的古怪開頭恰恰可以給我們一些啟發。

在渠敬東看來，蘇格拉底的審判與死亡這一事件遠不是甚麼大事件，而是一樁日常事件 (頁11)，但這並不是一樁普通的、自然的日常事件，相反，卻是一樁「反自然狀態」(頁13) 的日常事件，這是甚麼意思呢？在「前言」中，渠敬東說：「自希臘自由人的形象出現起，不管是微小的、局部的反抗，還是徹底的、大規模的決裂都是以失範 (即非關係) 的樣式呈現出來的，它始終在向『外』而在之中，在蘇格拉底式的自我技術中，使日常事件活動具有了自由的本真意義。」(頁3) 這段話對於理解渠敬東的這本書來說，具有非常重要的意義。它告訴我們，作者之所以將蘇格拉底作為一個「失範」的範例，恰恰是因為這個「希臘的自由人」，可以通過一樁日常事件，對抗「自然狀態」，從而通過微小的失範，為這種日常事件賦予一種自由的意涵。然而正是在這裏，暴露了整個失範分析最根本的困難。社會學分析，既要保護日常性 (社會性？現代性的社會性？)，又要捍衛個體的自由 (政治性？現代性的政治性？)，於是「失範」就必須是一樁不那麼普通和自然的日常事件。換句話說，社會學在失範的夾縫 (這是渠敬東本人比較偏愛的一個概念形象，從中可以看出這個作品的「思想風格」：「在各種思想陰密的空隙之間尋找光亮」，頁5) 中，「以極其平淡、極其親切的方式刻畫我們的生身處境」(頁11)，而「蘇格拉底在日常生活中所採取的實踐姿態，就充分說明了這一點」(頁10)。這個自由而又具有日常性的實踐姿態是甚麼呢？

「蘇格拉底是一位英雄，但這個英雄與以往以卡理斯瑪的姿態出現的英雄不同，他用自己真實的日常生活，甚至以死作為日常形式的生活實踐揭示了這個社會世界所面臨的困境。更確切地說，蘇格拉底是一位普通人，他始終以普通人的姿態和普通人的生活方式存在，他沒有採取一種與公眾意志對等的強制方式來顛覆這個世界，只是以一種遊移的形式把自己的原則播撒在日常生活的實踐之中。蘇格拉底式的反抗既是一種自我意識形式的反抗，也是一種社會性的反抗，這種反抗的目的並不是征服，而是通過

渠敬東是否會與涂爾幹的努力一樣，在觸及了現代社會的根本問題之後，仍以「化解緊張」而告終呢？渠敬東使用「化解」一詞，並非試圖消除或者逃避這種緊張，而是帶有某種盧曼的色彩，試圖通過「轉化」這種緊張，來理解和負荷這種緊張。因此，問題就在於，這樣一種「轉化」，能否實現渠敬東為自己設立的目標呢？

無限否定的形式……對社會機制進行不斷的探索和破解」(頁9)。

這段長篇的引用是值得的。他告訴我們為甚麼渠敬東要以蘇格拉底作為「失範」的化身，甚至是研究失範的社會學家的化身。渠敬東筆下的蘇格拉底形象，表面上受到了黑格爾(G. W. F. Hegel)和晚年福柯的影響，並在許多地方也不是不能在色諾芬(Xenophon)對蘇格拉底的回憶中找到文字上的支持，但歸根結柢，這是一個社會學家的蘇格拉底形象，一個現代人的蘇格拉底的形象，一個甚至可以隱約辨別出涂爾幹的身影的蘇格拉底形象，儘管這個身影不是在亦步亦趨地模仿涂爾幹，而恰恰是要「反抗」涂爾幹，解決涂爾幹不能解決的問題。這裏的關鍵不在於我們是否可以說，蘇格拉底要在實踐中找到自由的本真意義，也不在於是否存在一種「蘇格拉底式的主體狀態」，或者黑格爾所謂的「自我意識形式的反抗」(我相信，對這些問題，我們的答案都是「不」)，而在於如果蘇格拉底是個「英雄」的話，那麼這一點是因為他的日常實踐呢，還是因為他的哲學實踐呢？即使我們姑且同意渠敬東援引的西塞羅(Marcus Tullius Cicero)的話，是蘇格拉底將哲學從天上帶到了市場(頁13)，我們仍然必須承認，重要的是將哲學帶到了市場，而不是將市場變成哲學。如果蘇格拉底對社會的「反抗」首先是哲學的話，那麼所謂蘇格拉底的「自由」、「實踐」、「日常生活」、「普通人的姿態」都是次要的問題，首要的問題仍然是哲學。而在蘇格拉底那裏，在整個古代世界，無論哲學是否從人事開始，但最終卻都要指向作為整全(cosmos)的自然，而且不能脫離對這種自然的靜思直觀(contemplation)。亞里士多德在沉思生活與行動生活之間所做的顯白區分，仍然不能忽視。這樣看來，蘇格拉底的事件，非但不能看作是一種反自然的自由事件，倒更可能是一種通過面向自然，而且是探尋自然的正當生活方式的事件。撇開了自然和哲學，恰恰會使得蘇格拉底事件，這個蘇格拉底的「反抗」不可理解，無論是柏拉圖的蘇格拉底，還是色諾芬的蘇格拉底。如果普通人和「社會性的反抗」是蘇格拉底這位「英雄」的特徵的話，那麼蘇格拉底就不再是蘇格拉底了，而變成他的指控者，變成了《雲》中放火燒了蘇格拉底的「思想所」的老父親了。

也許有人會說，這裏的問題不過是渠敬東選錯了失範的化身。我認為，渠敬東確實選錯了人，如果選哈姆雷特，可能更恰當。沒有甚麼比「這個時代脫了節」更能抓住失範作為現代困境的「精髓」了。不過，問題似乎並不那麼簡單。如果不怕冒時代錯置的危險，我們仍然可以說蘇格拉底是一種針對城邦甚至是反抗「社會」的「失範」，但如果我們要這樣說，我們就絕不能同時說這種失範的核心是日常的，從而也是社會性的，「始終以普通人的姿態和普通人的生活方式存在」。蘇格拉底的「失範」，是從人事開始的，從意見出發，堅持要和鄰人說話，但作為哲學家，與鄰人說話，並非像鄰人一樣是「日常性」或「社會性」的。蘇格拉底從意見開始，是要超出意見上升，「將人拉升起來」(《泰阿泰德篇》，175B)，而不是為了停在意見的層面。在這一點上，哲學與「日常」或「社會」無法妥協。因此，借助古老的蘇格拉底來言說「失

如果不怕冒時代錯置的危險，我們仍然可以說蘇格拉底是針對城邦甚至是反抗「社會」的「失範」，但絕不能同時說這種失範的核心是日常的，從而也是社會性的。蘇格拉底的「失範」，是從意見出發但卻是要超出意見。在這一點上，哲學與「日常」或「社會」無法妥協。

範」，並不能挽救社會學理論在現代性的自由和社會性之間的兩難，也不能找到言說現代性在政治性和社會性兩個合法性方向上的兩難。相反，這個古代的「例子」無論在自由，還是在社會性和日常性上都與渠敬東筆下的現代社會構成了尖銳的對立。只是在這個意義上，而非在別的意義上，渠敬東寫下的「導言」才清楚地暴露了現代的困境。古代的哲學家對抗習俗的做法恰恰是要發現提供正當生活基礎的自然，而整個現代的「失範」，恰恰意味着現代人永久喪失了這個可以作為善好生活的嚮導的「自然」。從古代哲學家的眼光來說，無論是現代性的政治一面，還是現代性的社會一面，都不過是人為的習俗而已，甚至更糟，是「人為物的陰影」，而在現代人看來，無論是人為「建構」的政治，還是人為「構成」的社會，都是脱離甚至對抗「自然狀態」的產物。沒有了自然正當，現代性的政治性和社會性才能獲得自足存在的前提，二者的對立才成為可能，而最終體現二者根本衝突的「失範」才成為可能。因此，在最根本的地方，蘇格拉底並沒有「失範」，相反，「失範」的倒是那些拒絕或不能發現「自然正當」的普通人。難道在這個意義上，所有現代人都是殺害蘇格拉底的指控者和陪審團的後代？

正是在這裏，我們可以發現，《缺席與斷裂》的蘇格拉底「序曲」並非完全沒有成功，而只不過它以悖謬的方式為借助「失範」理解現代性的根本困境提供了背景。不過，社會學寄希望於運用「失範」這一社會的缺席來言說現代性在政治性和社會性之間的兩難處境，最終卻要借助沒有「失範」的蘇格拉底來理解現代性的危機，似乎仍然暴露了社會學，乃至整個現代社會理論的困境：現代性不能自己理解自己。但如果這樣的處境就是現代社會根源性的困境，那麼是否社會學理論言說這一處境本身所陷入的危機，暗示了現代性的某種根本特徵呢？而《缺席與斷裂》不正是通過最終展現了社會理論的這個根本困境，實現了它最初的目標嗎？

不過，也正是在這裏，我要提出對這本書的第二點批評，在經驗感受力方面的問題。我說這本書在「經驗感受力」方面存在問題，並不是說這本書欠缺經驗研究。一方面，經驗研究並不必定具有經驗感受力，事實上，常人方法學 (ethnomethodology) 已經告訴我們，恰恰相反，社會學中絕大多數的經驗研究是建立在沒有經驗感受力的「使現象消失」的技術上。而另一方面，帕森斯 (Talcott Parsons) 和盧曼這些表面上最抽象的理論家，他們的論述實際上蘊含了社會學對於現代社會最豐富的經驗感受力，絲毫不遜於齊美爾 (Georg Simmel)、舒茨 (Alfred Schutz) 和戈夫曼 (Erving Goffman)，甚至在許多方面都要更深入一些。準確地說，經驗感受力就是理論直面我們現身的處境，尤其是在擔負甚至對抗這個處境中的根本危機時所暴露出來的生存張力的能力。在這個意義上，這本書並非完全缺乏經驗感受力，其中的許多章節，清晰地表明了作者對個體生存乃至與他人關聯的經驗感受力，對日常生活的脈絡的體驗。但在作者力圖將涂爾幹的「失範」概念從社會決定論的困難中拯救出來的時候，在力圖揭示「失範」暗含的現代社會中的個體生存處境的同時，

經驗研究並不必定具有經驗感受力，事實上，常人方法學已經告訴我們，社會學中絕大多數的經驗研究是建立在沒有經驗感受力的「使現象消失」的技術上。準確地說，經驗感受力就是理論直面我們現身的處境，尤其是在擔負甚至對抗這個處境中的根本危機時所暴露出來的生存張力的能力。

卻沒有將這種個體的感受力放在現代人的具體的歷史「社會」處境中來理解，這些失範的「單子」就彷彿飄蕩在沒有色彩的空間中，似乎無「範」可失。換句話說，在有關「失範」的經驗感受力方面，這本書的政治性與社會性同樣是脫節的，從而使作者對個體自由的可能性及其面臨的限制的闡述，欠缺經驗的豐富性和厚度。作者擬議中的失範與制度變遷的「綜合」，表明作者意識到了這一點，但我必須承認，我認為這個擬議中的綜合，不僅因為它們的初步性而不免薄弱，更重要的是因為在失範的理論闡述的根本環節存在困難，所以它的問題不在技術細節上。書中說，「社會學的思想風格的突出特點就是在與傳統哲學之邏各斯中心主義或理性中心主義發生斷裂的同時，建立了一種局部的、具體的和歷史的理論邏輯」(頁313)。儘管這樣的「思想風格」是否社會學應該追求的目標，因人而異，但作者實際的分析風格，卻似乎也沒有完全與這樣的目標相吻合。《缺席與斷裂》是一部強調歷史，甚至到了有些「歷史主義」取向的書，但卻缺乏真正的歷史。

在有關「失範」的經驗感受力方面，這本書的政治性與社會性同樣是脫節的，從而使作者對個體自由的可能性及其面臨的限制的闡述，欠缺經驗的豐富性和厚度。作者擬議中的失範與制度變遷的「綜合」，表明作者意識到了這一點，但我必須承認，它在失範的理論闡述的根本環節存在困難。

面對社會學理論的危機，究竟缺席的是甚麼？這一問題通過渠敬東返回社會學自身經典的努力，以更尖銳的方式展現了出來。真正嚴肅的社會理論的努力，就在於是否能夠面對社會學理論日益深刻的危機，而能否面對這種危機，在根本上取決於是否能夠充分面對我們的困境(任何困境恰恰就其根本的普遍性而言，首先是我們的)。不能充分言說困境，本身昭示了社會理論面臨的雙重困境：面對苦痛性的實踐經驗的無力和面對超越性的沉思理論的無力。這一點，我相信，在渠敬東寫下全書最後一個詞「希望」的時候，他一清二楚。

註釋

① Michael J. Oakeshott, introduction to *Leviathan*, by Thomas Hobbes (New York: Collier Books, 1962), 5.

② 福柯著，方生譯：〈尼采、弗洛伊德、馬克思〉，載汪民安、陳永國編：《尼采的幽靈》(北京：社會科學文獻出版社，2001)，頁113。

③ Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution* (Durham: Duke University Press, 1975), 136-59.

④ 孔德著，黃建華譯：《論實證精神》(北京：商務印書館，1996)，頁89。

⑤ John G. Gunnell, *The Descent of Political Theory: The Genealogy of an American Vocation* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), chaps. 2-3.

⑥ 不過，這兩種模式究竟是涂爾幹始終存在的兩種傾向，還是鑒別涂爾幹早期思想和晚期思想的標誌，我認為還值得進一步探討。

⑦ Werner J. Cahnman, "Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews", in *Ferdinand Tönnies: A New Evaluation*, ed. Werner J. Cahnman (Leiden: E. J. Brill, 1975), 239-56.

⑧ 這兩種對立的傾向具有濃厚的神學色彩，歸根結柢都與基督教有着千絲萬縷的聯繫，參見John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 29-39, 51-74.

李　猛　北京大學社會學系講師

法學界的莫札特論老年問題

● 劉靜怡

理察．波斯納 (Richard A. Posner) 著，高忠義譯：《老年、社會、法律經濟學》(台北：商周文化事業股份有限公司，2001)。

《老年、社會、法律經濟學》(*Aging and Old Age*) 的作者，美國聯邦第七巡迴上訴法院首席法官波斯納 (Richard A. Posner)，是五六年前仍難脫台灣傳統法學教育影響的我身在芝加哥大學法學院一邊貪心「苦戀」法律經濟分析 (economic analysis of law)，一邊和博士論文進度掙扎不已時，最為敬佩的老師之一。深夜或周末許多研究室仍然保持燈火不熄、多辯多產且高品質的學術表現、學生幾乎隨時可以從容走進教授研究室或直接發電子郵件要求解惑請益，原是安於苦寒的芝加哥大學法學院教授群之所以能在眾多出色法學院中出類拔萃之處。波斯納其人其事，則更見傳奇色彩：我的指導教授雷席格 (Lawrence Lessig) 自擔任波斯納法官助理時期起便視波斯納為可以接受無盡辯難的學術導師，曾經將波斯納的學術寫作能力和莫札特寫作音樂的天才相比擬，而經濟學諾貝爾獎得主寇斯 (Ronald Coase) 則說波斯納的寫作出書速度遠比寇斯自己的閱讀速度來得快。究竟，波斯納是怎樣的一個法律人？波斯納的法學論著又有哪些特色呢？

雷席格曾經將波斯納的學術寫作能力和莫札特寫作音樂的天才相比擬，而經濟學諾貝爾獎得主寇斯則說波斯納的寫作出書速度遠比寇斯自己的閱讀速度來得快。究竟，波斯納是怎樣的一個法律人？波斯納的法學論著又有哪些特色呢？

無論我們如何解讀以上這些形容詞，大家慣稱為波斯納法官 (Judge Posner) 的他，從芝加哥法律經濟分析學派的鮮明旗幟下一路走來，在繁重的司法和教學研究工作下，長期維持每隔兩年左右便出版一本引人入勝的著作的記錄不說，

除了以經濟分析角度闡釋法律制度本質與運作的《法律經濟分析》(*Economic Analysis of Law*) 這本不斷增補與再版的經典著作之外，涉足領域則廣及法理學 (例如今年剛出版的《法學理論的前沿》[*Frontiers of Legal Theory*]，似乎便是集波斯納法官對於當代法理學觀察心得之大成)、司法體系研究、法律與文學、性與性別、基因科技等研究主題。濃濃的法律經濟分析色彩到最近幾年內含實用主義 (pragmatism) 取向的走向，的確是美國當代法學界最具原創性且多產的法學教授之一，這本以老年相關問題為討論對象的著作，無非是波斯納法官的法學論述觸角延伸多樣化的展現罷了。然而，這本書之所以具有可讀性，不僅在於其為法律經濟分析多開了一扇窗，更在於其所討論的是人人均可關心、不應該有經濟學上所謂進入障礙的「老年」問題。

經濟分析無非以個人或者廠商的市場行為當作分析對象，法律經濟分析則是在嘗試理解這些市場行為後，進一步討論規範與制度應該如何建構方屬適當的問題。波斯納這本書的特色，在於針對個人的非市場性行為進行分析，說明經濟學理論如何應用到老年問題的分析上。

就一般人的理解來說，經濟分析無非以個人或者廠商的市場行為當作分析對象，法律經濟分析則是在嘗試理解這些市場行為後，進一步討論規範與制度應該如何建構方屬適當的問題。然而，波斯納這本書的特色，卻是在於針對個人的非市場性行為進行分析，說明經濟學理論如何應用到老年問題的分析上，以及許多隨着高齡者明顯增多的人口結構浮現接踵而至的急迫議題，例如職場年齡歧視、社會安全制度、強制退休制度、年金制度、醫療資源分配、安樂死等等諸多與老年人相關的社會問題，可以透過怎樣的一致化觀點和工具進行更為理性而透徹的分析。

究諸實際，以經濟分析解釋個人的非市場性行為，絕非波斯納法官之原創。波斯納自己也不諱言1992年諾貝爾經濟學獎得主、芝加哥大學經濟學系教授貝克 (Gary Becker) (同時也長期在法學院教授價格理論的課程) 所發展出來的人力資本 (human capital) 模型，是全書的出發點。然而，人力資本模型原則上將人力資本視同於一般有形資本，將個人如何發揮其能力的取決因素，繫諸投資報酬率，亦即投資成本越高或預期回收利益越低，個人投資意願便越低的理論，顯然無法真正說服波斯納法官。波斯納不認為老年人會僅僅因為投資回收期相對短暫，所以也就比較沒有投資意願可言，反而是認為老年人對於身後聲名和子孫福利的考量，對於其投資意願的維持有所幫助。當然，此種假設難免被譏為失之主觀而不夠嚴謹：畢竟，身後聲名和子孫福利的考量，對於老年人而言是否如波斯納所言般重要，不無可受質疑之處；再者，死後回收期的長短，更是難以客觀測度，所以，除非波斯納上述基本信念廣受認同，否則不僅基本模型未臻嚴謹的陰影揮之不去，也難免導致贊成者與反對者對立無解的結果。

不過，即使如此，波斯納所提出的「老化」此一過程所衍生出的經濟效果不應該被忽視的看法，卻有其值得注意之處。波斯納認為，人的各種能力，有些固然隨着年紀增長而減弱，但是某些能力卻隨着年齡的增加而提昇，同時，正由於不同的工作對工作能力有不同的要求，所以波斯納這個能力—年齡增

減和工作所需能力兩者間關係的模型，也就更見其價值和有趣之處。例如，波斯納指出年齡雖然不可避免地會帶來某些退化，但是法官所職司的審判工作，卻是比較適合老年人的工作，其主要理由便在於法官審判經驗的累積和寫作能力，可以讓年長法官的審理能力不至於快速衰退，得以繼續維持卓越的判決水準。

既然是談老化，自然無法迴避掉年輕人和老年人究竟差別何在這個問題。針對這個問題，波斯納首先提出心理學區分「固定智力」(crystallized intelligence) 和「流動智力」(fluid intelligence) 的觀點，指出大多數經濟學者在討論社會老化問題時經常忽略了老年人和年輕人在認知、情緒、倫理等方面的差異，也忽略了上述兩個要素在老年問題分析模型中可能扮演的角色。年輕人的流動智力較強，固定智力較弱，老年人則相反，波斯納藉由這個原則，說明何以年輕人通常比較具有想像力，而老年人則以經驗取勝的道理。此處饒富趣味的是，波斯納自陳上述推論之源起，不是來自於任何經濟學著作，而是亞里士多德在論及修辭學時所提到的跟年輕人該怎麼辯論，跟老年人又該怎麼辯論這段話，給了他靈感。再者，以單一個人來看，波斯納所提出的「多重自我」(multiple selves) 理論，則意在說明年輕和老年兩者間的差異，以及一個理性決策者在不同的生命歷程階段，如何做成不同決策的問題。換言之，年齡增長這個因素對於理性決策者的成本效益考量，以及多重自我理論中時間移轉造成自我改變此一因素，對於波斯納來說，應該納入分析高齡者行為的基本模式中，同時列為規範性論證與制度性設計的基礎，才能脫離在意識形態漩渦中「空轉」的窘境，有利於健全政策的形塑。當然，實現此一理想的重要前提之一，應該是「多重自我」的精確定義，否則在分析和解釋上難免窒礙難行。

和芝加哥大學法學院不少教授的學術背景兼具廣度和深度，因而蔚為跨領域研究風氣的特色如出一轍者，波斯納的知識領域相當廣闊多樣，同時也長期以跨領域研究為職志，不過，無可否認地，法律學家的背景，還是讓波斯納的論著充滿濃濃的法律味。以本書內容為例，便相當詳盡地針對不少專業性質甚濃的法律議題進行分析，例如醫療照護保險方案 (Medicare) 對於老人問題的處理模式、職場年齡歧視防制法 (Age Discrimination in Employment Act，ADEA)、以及勞工退職給付保險法 (Employment Retirement Income Security Act，ERISA) 等，皆屬之。但是，法律相關議題的討論其實不盡然枯燥深奧而難解，在適當的分析模型下，法律議題的嚴肅討論可以是生動活潑而引人入勝的。正如波斯納所自道者，這本書不但以老人學 (gerontology) 研究社群為訴求對象，也以對非市場性經濟行為有興趣的讀者，以及律師、法官和社會科學研究者等關心老年社會問題的讀者為訴求對象，絕不失之於狹隘。更重要的是，身為波斯納的讀者，應該是幸運的：波斯納的特色

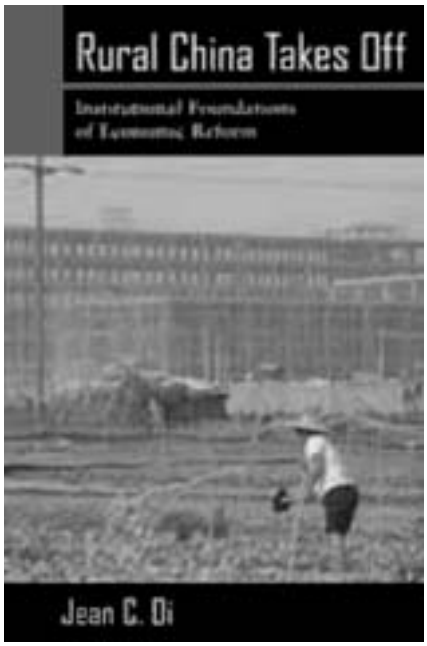
波斯納提出和「流動智力」的觀點，指出大多數經濟學者在討論社會老化問題時經常忽略了老年人和年輕人在認知、情緒、倫理等方面的差異，也忽略了上述兩個要素在老年問題分析模型中可能扮演的角色。饒富趣味的是，波斯納自陳上述推論之源起，不是來自於任何經濟學著作，而是亞里士多德給了他靈感。

之一，同時也在於其所應用的經濟學觀念，通常不至於失之艱澀無味，而是盡量朝淺顯易懂的方向應用這些經濟學觀念。以本書為例，波斯納所應用的經濟學觀念，雖然時或出現超過其固有應用範疇或者賦予新意的表現，但是大致上都是從既有經濟學領域中抽繹出來的原則，例如資訊經濟學 (the economics of information)、醫療經濟學 (the economics of health)、法律經濟學 (the economics of law) 和人力資本經濟學 (the economics of human capital) 等，都是波斯納在本書中嘗試以深入淺出的方式，引領讀者一窺堂奧的經濟學觀念，透過這些經濟學觀念針對老年問題的各種分析可能性娓娓道來，波斯納的確是個能夠為我們提供老年問題新理解的成功老師。

結構性動因與地方政府法團化

● 朱　虹

二十世紀的最後二十年，世界經濟、政治領域最引人注目的現象當數社會主義國家由計劃經濟向市場經濟的轉軌。以俄羅斯為代表的後社會主義國家的改革受到了重創，經濟崩潰、社會動盪。唯有中國呈現出風景這邊獨好的勢頭。兩種不同的改革道路與不同的結果，引起了整個西方學界對計劃經濟向市場經濟轉型理論與實踐的反思。



Jean C. Oi, *Rural China Takes Off: Institutional Foundations of Economic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1999).

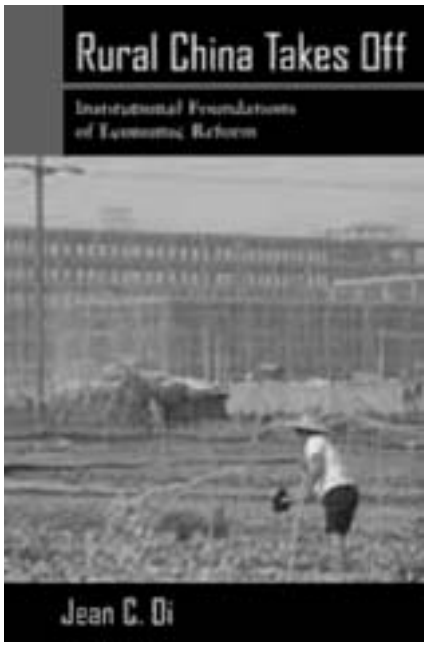
二十世紀的最後二十年，世界經濟、政治領域最引人注目的現象當數社會主義國家由計劃經濟向市場經濟的轉軌。社會學家、經濟學家、政治學家紛紛將研究的目光聚焦於此，並爭先恐後地試圖將其理論指導這場深刻影響世界格局和全球發展的社會變遷。一些西方經濟學家更是摩拳擦掌，直接進駐當時的戈爾巴喬夫政府內閣，拋出了「私有化」和「休克療法」兩劑猛藥。與俄羅斯不同，中國拒絕全盤照搬西方理論，奉行「摸着石頭過河」的漸進式改革之路。二十年以後，以俄羅斯為代表的後社會主義國家的改革受到了重創，經濟崩潰、社會動盪。唯有中國呈現出風景這邊獨好的勢頭。兩種不同的改革道路與不同的結果，引起了整個西方學界對計劃經濟向市場經濟轉型理論與實

之一，同時也在於其所應用的經濟學觀念，通常不至於失之艱澀無味，而是盡量朝淺顯易懂的方向應用這些經濟學觀念。以本書為例，波斯納所應用的經濟學觀念，雖然時或出現超過其固有應用範疇或者賦予新意的表現，但是大致上都是從既有經濟學領域中抽繹出來的原則，例如資訊經濟學 (the economics of information)、醫療經濟學 (the economics of health)、法律經濟學 (the economics of law) 和人力資本經濟學 (the economics of human capital) 等，都是波斯納在本書中嘗試以深入淺出的方式，引領讀者一窺堂奧的經濟學觀念，透過這些經濟學觀念針對老年問題的各種分析可能性娓娓道來，波斯納的確是個能夠為我們提供老年問題新理解的成功老師。

結構性動因與地方政府法團化

● 朱　虹

二十世紀的最後二十年，世界經濟、政治領域最引人注目的現象當數社會主義國家由計劃經濟向市場經濟的轉軌。以俄羅斯為代表的後社會主義國家的改革受到了重創，經濟崩潰、社會動盪。唯有中國呈現出風景這邊獨好的勢頭。兩種不同的改革道路與不同的結果，引起了整個西方學界對計劃經濟向市場經濟轉型理論與實踐的反思。



Jean C. Oi, *Rural China Takes Off: Institutional Foundations of Economic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1999).

二十世紀的最後二十年，世界經濟、政治領域最引人注目的現象當數社會主義國家由計劃經濟向市場經濟的轉軌。社會學家、經濟學家、政治學家紛紛將研究的目光聚焦於此，並爭先恐後地試圖將其理論指導這場深刻影響世界格局和全球發展的社會變遷。一些西方經濟學家更是摩拳擦掌，直接進駐當時的戈爾巴喬夫政府內閣，拋出了「私有化」和「休克療法」兩劑猛藥。與俄羅斯不同，中國拒絕全盤照搬西方理論，奉行「摸着石頭過河」的漸進式改革之路。二十年以後，以俄羅斯為代表的後社會主義國家的改革受到了重創，經濟崩潰、社會動盪。唯有中國呈現出風景這邊獨好的勢頭。兩種不同的改革道路與不同的結果，引起了整個西方學界對計劃經濟向市場經濟轉型理論與實

踐的反思。其中，《中國鄉村經濟的起飛：經濟改革的制度基礎》(*Rural China Takes Off: Institutional Foundations of Economic Reform*) 一書，從制度的視角詮釋以鄉村經濟起飛為標誌的中國經濟轉型成功的原因。

本書作者有一個漂亮的中文名字——戴慕珍 (Jean C. Oi)。她於1989年出版了博士論文《當代中國政府與中國農民——鄉政府的政治經濟》，奠定了她在當代中國研究領域的學術地位。她的研究視角也從此鎖定中國問題，並取得了驕人的學術成果，當之無愧地成為斯坦福大學東亞研究中心主任。戴慕珍比較政治學的專業背景，為她從政治學的角度分析經濟與社會問題提供了堅實的理論基礎。她在分析利用資料，尤其是統計數據方面駕輕就熟，實證色彩濃厚，言之有據，結論令人信服。《中國鄉村經濟的起飛：經濟改革的制度基礎》(以後簡稱為《中國鄉村經濟的起飛》) 一書充分表現了她豐富的經驗研究和理論建構的功底。

戴慕珍在書中創建了兩個核心概念：「結構性動因」(The structure of incentives) 和「法團化」(Corporatism)，這兩個概念貫穿了全書的邏輯主線。結構性動因是指制度性的刺激政策。本書認為促進中國鄉村工業起飛的結構性動因有兩個：非集體化和財政改革。作者通過結構性動因的描述作為邏輯起點，分析地方政府是如何理性選擇發展策略，展現地方政府與中央政府之間圍繞稅收與提成而展開的博奕過程，最終論證了中國鄉村工業的起飛與制度變遷之間的關係。政府法團化是指地方政府即縣、鎮、村三級政府 (作者特意注明不包括省級和中央政府) 直接介入經濟，擔任管理企業的角色的過程，以及各級政府、政黨與所轄企業形成的一個類似大企業的利益共同體。作者憑藉「法團化」這一頗具解釋力的概念，成功地解釋了在經濟轉型時期，黨、政、企糾纏在一起的獨特現象，論證了三者結合形成的法團組織是中國經濟改革的制度基礎。通過這兩個核心概念的邏輯演繹，作者建構了本書的中心命題：作為毛澤東時代遺產的地方政府與當地工商業結合在一起形成的地方法團政府，是中國鄉村工業化和經濟改革的制度基礎，在非集體化和財政改革兩大結構性動因輸入以後，法團政府成功地推動了鄉鎮企業發展和鄉村工業化的進程。

《中國鄉村經濟的起飛》一書邏輯主線十分清楚，結構緊湊。

作者一開始就用了大量統計數據向讀者展現經濟改革以來中國鄉村經濟高速增長的現象。「在任何政治體制內如此神話般的增長都是意義深遠的，是甚麼原因使這種顯著的增長在沒有任何政治變革的情況下發生的？」(頁2) 作者開宗明義指出她所關注的社會現象，和本書要回答的核心問題。接着，作者提出「結構性動因」這一概念，建構了第一個命題：「非集體化和財政改革是推動鄉村工業化進程的結構性動因」。

結構性動因輸入以後，或者稱之為制度性的政策出台以後，地方政府作出如何的反應？採取甚麼樣

戴慕珍認為促進中國鄉村工業起飛的結構性動因有兩個：非集體化和財政改革。作者通過結構性動因的描述作為邏輯起點，分析地方政府是如何理性選擇發展策略，展現地方政府與中央政府之間圍繞稅收與提成而展開的博奕過程，最終論證了中國鄉村工業的起飛與制度變遷之間的關係。

的發展策略？這是作者接下來研究的問題。地方政府全力推進鄉村工業化的發展，80年代鄉鎮企業集體所有制形式佔絕對主導。90年代集體所有制日漸式微，而私有企業得到了長足發展。作者認為這種經濟發展策略轉變與制度的變遷密切相關。地方基層政府發展策略是通過對集體所有制和私營企業的成本利潤計算後，按照最大收益的原則作出理性選擇，成本既包括政治成本也包括經濟成本。

中國政府在制度選擇過程中，明智地考慮制度建設的成本，利用毛澤東時代的地方行政制度與組織以及原有的地方幹部，在注入制度化的經濟刺激政策後，實現了制度創新，既獲得廣泛的政治支持和社會穩定的環境，又最大地節約組織建構的經濟成本。

地方政府在鄉村工業化過程中扮演了甚麼樣的角色？起着甚麼樣的功能？政府與企業之間是怎樣的關係？作者在第四章論述了這些問題。「在農村工業化的過程中，當地共產黨政府扮演了出人意料的角色。中國鄉村經濟迅速起飛的主要原因是當地政府企業化」(頁2)。毛澤東的黨政組織制度遺產是地方政府介入經濟領域的基本工具。地方政府利用正式官方地位和對資源的調配權力、培育發展地方工業經濟。地方政府將企業納入行政管理範圍，既對企業提供經濟依靠的後盾，又施加控制權力。政府與企業之間是互利關係。各級黨、政、企三者結成了具有共同利益的地方法團組織。法團組織的運作類似商業組織，以經濟利益最大化為組織目標，組織架構呈現官商結合的特點。地方官員往往兼任企業集團董事會的董事之職，地方最高行政長官成為董事會的執行主席。毛澤東時代的政治精英轉變成為鄧小平時代的經濟精英。法團政府繼承了毛澤東的行政體制並不斷地在變化的政治、經濟環境中自我調整。作者精闢地指出，「地方政府法團化是列寧主義體系轉型過程中遭遇抗拒最小的一條途徑」(頁99)。

作者最後通過描述地方政府與中央政府之間圍繞稅收與提成的討價還價、控制與反控制的博奕過程，揭示了經濟改革與制度變遷之間的關係。80年代初為了注入結構性動因，中央政府允許地方獲得最大的稅收與提成。在推動地方經濟發展的同時，中央政府付出了相當大的代價。中央政府因財政收入日益減少而面臨危機。1988-89年中央出台了減少開支政策，以加強對地方預算外資金的監督管理措施。這項與地方法團政府的利益明顯相左的政策遭遇到地方的抗拒，最終導致了中央政府於1994年進行財政改革。由此可見，中央對地方的監督和調控現已弱化，經濟改革已悄悄地埋下了政治改革的種子。

《中國鄉村經濟的起飛》從制度的層面解釋中國鄉村經濟改革成功的原因，揭示了社會主義國家從計劃經濟向市場經濟轉變的過程中制度支持的重要性。經濟轉軌的成功運行需要恰當的制度安排和對經濟發展的可持續性起支持作用的政策，而俄羅斯的經濟改革卻忽略了這一十分重要的一環。「東歐和蘇聯私有化後的私營企業由於缺乏制度支持，在還沒有學會游泳時就被淹死了。」(頁4) 由於缺乏制度支持，使所有權從政府轉移到私有部門本來可能在中短期帶來的效果化為烏有，俄羅斯便陷入計劃與市場皆無的綜合症的夢魘，隨着舊體制的崩潰出現制度的真空。事實證明制度安排是實現經濟轉軌和持續增長最

重要的因素。然而，對於經濟轉型的國家，制度的建立不可能通過自由化的市場力量來自發產生，而是要通過政府精心設計和指導。中國政府在制度選擇過程中，明智地考慮制度建設的成本，利用毛澤東時代的地方行政制度與組織以及原有的地方幹部，在注入制度化的經濟刺激政策後，實現了制度創新，既獲得廣泛的政治支持和社會穩定的環境，又最大地節約組織建構的經濟成本。經濟改革決非僅僅是純經濟領域的問題，而是在特定的社會的和歷史的背景中進行。社會的視野告訴我們，經濟改革的走向與速度最終由各種利益群體間的社會博奕結果所決定。通過歷史的視野，我們可以看到歷史具有強大的「慣性」，改革必然是漸進性的，或者說是一種「路徑依賴」的過程。戴慕珍對中國經濟改革的詮釋之所以十分到位，也正是因為她從歷史的和社會的視角去透視中國的政治經濟問題。

弱國也有外交

● 徐有威

金光耀：《顧維鈞傳》(石家莊：河北人民出版社，1999)。

美國的哥倫比亞大學是專門替落後地區製造官僚學閥的大學。50年代末期哥大校長寇克 (Granson Kirk) 訪問中東，所過之處，哥大校友設宴歡迎，筵席上座，在不知者看來，往往以為是各該國內官員商討國事的聚餐會。

1981年9月，剛剛進入歷史系讀一年級的筆者，聽說上海的華東

重要的因素。然而，對於經濟轉型的國家，制度的建立不可能通過自由化的市場力量來自發產生，而是要通過政府精心設計和指導。中國政府在制度選擇過程中，明智地考慮制度建設的成本，利用毛澤東時代的地方行政制度與組織以及原有的地方幹部，在注入制度化的經濟刺激政策後，實現了制度創新，既獲得廣泛的政治支持和社會穩定的環境，又最大地節約組織建構的經濟成本。經濟改革決非僅僅是純經濟領域的問題，而是在特定的社會的和歷史的背景中進行。社會的視野告訴我們，經濟改革的走向與速度最終由各種利益群體間的社會博奕結果所決定。通過歷史的視野，我們可以看到歷史具有強大的「慣性」，改革必然是漸進性的，或者說是一種「路徑依賴」的過程。戴慕珍對中國經濟改革的詮釋之所以十分到位，也正是因為她從歷史的和社會的視角去透視中國的政治經濟問題。

弱國也有外交

● 徐有威

金光耀：《顧維鈞傳》(石家莊：河北人民出版社，1999)。

美國的哥倫比亞大學是專門替落後地區製造官僚學閥的大學。50年代末期哥大校長寇克 (Granson Kirk) 訪問中東，所過之處，哥大校友設宴歡迎，筵席上座，在不知者看來，往往以為是各該國內官員商討國事的聚餐會。

1981年9月，剛剛進入歷史系讀一年級的筆者，聽說上海的華東

師範大學出版社內部出版了一本胡適自傳，於是想方設法買來一本細讀。而對於書中印象最深的，便是唐德剛教授的以上的這段「唐批」。一年多後，讀到《顧維鈞回憶錄》的第一分冊後，發現這位被稱為「中國高級職業外交家」的顧維鈞，竟也是哥倫比亞大學製造出來的「產品」，與上述的「唐批」暗合，思之不禁莞爾。

金著在其近15年的民國外交史的研究基礎上，選擇了中美關係史為研究重點，顧維鈞研究為突破口，穩紮穩打步步為營。作者在國家留學基金會的支持下，赴美國哥倫比亞大學手稿與珍本圖書館，得以獲讀館藏的225盒顧維鈞未刊文件。史料之完備，建立起金著史料方面的權威性。

在這以後的歲月中，看到《顧維鈞回憶錄》的各分冊一本接一本的出版，也發現不少有關顧維鈞的傳記不斷地問世，這些都是筆者的必讀之物。而復旦大學歷史系金光耀教授所著《顧維鈞傳》(以下簡稱「金著」。除特別注明者外，凡注明頁碼者，均為引自此書)，則是最近面世的一種，也是同類傳記中最有價值的一種，而這裏指的「最有價值」的含義主要包括以下幾方面。

首先，嚴肅的研究態度和新穎的學術觀點。隨着13卷600萬字的《顧維鈞回憶錄》中譯本的出版，顧維鈞研究往往易流為《顧維鈞回憶錄》的縮寫本或曰改寫本，筆者過去閱讀國內出版的一些顧維鈞研究的專著或論文，就常常產生如此的感覺。而金著則完全不同。作者是一位非常嚴肅的研究者，他在其近15年的民國外交史的研究基礎上，選擇了中美關係史為研究重點，顧維鈞研究為突破口，穩紮穩打步步為營。作者在其相關的博士論文順利完成的基礎上，將自己研究的階段性成果逐步發表在國內權威雜誌《歷史研究》等學術刊物上；隨後在國家留學基金會的支持下，赴美國哥倫比亞大學手稿與珍本圖書館探寶，得以獲讀館藏的225盒顧維鈞未刊文件。而在以上種種的基礎上，我們才得以讀到現在出版的《顧維鈞傳》，其研究態度之嚴肅由此可見一斑。

在這本24萬字的著作中，筆者發現了不少值得注意的新穎學術觀點，限於篇幅這裏僅舉二例。例如在1923年中俄復交談判中，金著指出由於顧維鈞的努力，使得中國在《中蘇協定》中爭取到更為平等的內容，而這一成功對於「仍束縛着中國的不平等條約體系是一個巨大的衝擊」(頁102-11)。以往的中美外交史研究，對於國民黨在大陸失敗前後在美國秘密操作的大規模游說活動的研究做得不夠，而金著則利用哥倫比亞大學館藏的顧維鈞未刊文件，得出令人信服的研究，指顧維鈞在這一游說活動中扮演了重要的角色，這些游說活動極大地捲入了美國國內的政治(頁245-53)。

本書另一有價值之處在於史料之完備。眾所周知，史料是每一本歷史學著作的基本出發點，也是其生命力的支撐點，而作者在這方面是盡了自己的最大努力的。且不說那110餘種的中外文圖書資料的浩繁豐富，也不說那中國第二歷史檔案館和英國倫敦外交部檔案的彌足珍貴，僅僅提及金著所全面利用的收藏在美國哥倫比亞大學的顧維鈞未刊文件，就足令人深感興趣了。同時，作者在研究過程中曾又得到顧維鈞三位家屬的全力幫助，提供顧維鈞的未刊信函，另外還有顧維鈞昔日口述史記錄者、同時也是中國

近代史著名學者唐德剛教授的悉心指點。這些自然而然就建立起了金著史料方面的權威性。

據悉，作者有意在此書的基礎上進一步努力，撰寫一本更完備的《顧維鈞大傳》，筆者認為作者在擴充時似應注意到以下幾方面的情況。

首先從技術層面上講，在外交史研究中，勢必涉及外國人的譯名問題。如美國學者韋慕庭 (C. Martin Wilbur)、華裔美國學者夏連蔭 (Julie Lienying Howe)，金著沒有提及他們的英文名字，而《顧維鈞回憶錄》的中譯本則將韋慕庭的名字按照英文發音譯為馬丁．威爾伯。另外，金著同樣沒有注明英國駐中國大使薛穆、美國外交官范宣德的英文原名。如果說這些人士仍是比較著名的話，那麼一般讀者也許更加不熟悉的美國有關人士如威廉．古德曼、巴特沃斯的英文原名則似乎更有必要一一注明了。作者可考慮在書後列一表格，統一注明這些外國人士的英文原名和中文名字，以方便國內外的讀者閱讀。如果出版條件允許，建議製作一完備的「索引」，這一「索引」理應包括人名和主題等內容。另外，金著第9頁頁下中華裔美國學者「朱葆晉」教授中的「晉」應為「璔」。

其次，從內容上講，中共和顧維鈞的關係的研究似乎可以成為一關注的要點。顧維鈞在其從政生涯中，曾和中共有過一些接觸，中共對他也是相當重視，這可以從1948年12月中共將他列為被通緝的國民黨第22位戰犯上看出 (頁255)。有研究顯示，顧維鈞與中共人士有過五次直接接觸，共計五人。其中第二次是在他駐法時期與董必武有一面之交 (具體見面時間顧維鈞沒有提及)，彼此談及國際關係和蘇聯國內政治問題，而他對於董必武通曉國際事物大感驚異。其實應該不止這些，金著第229頁就顯示顧維鈞1945年11月在倫敦和鄧發的會談。而據筆者所知，其實遠遠不止這些，在此僅舉一例。

1937年11月12日，中共駐共產國際代表團的代表吳玉章抵達巴黎時，見到參加九國公約的國民黨中國的代表團。據吳玉章回憶，「為了挽救時局，我便對代表團的顧維鈞等說，抗戰剛才團結了全國力量，振奮了全國人心，提高了國際地位，如果此時言和，中國將不能免於滅亡；並要他們聯名打電報回南京，要求無論如何不能和」，結果得到了顧維鈞等的同意。因此在吳玉章的印象中，「顧是反對妥協的」。以後吳玉章還再次找顧維鈞商談有關抗戰的國際宣傳工作問題，顧維鈞請吳玉章找負責此事的其有關下級與他接洽。1938年2月12日，吳玉章出席了在倫敦皇家歌劇院舉行的國際反侵略大會的開幕式，顧維鈞也參加了這次活動。由以上散見各處的零星記錄不由引起筆者的聯想，估計有關顧維鈞和中共的關係的史料遠遠不止這些，在尋找時則可以由此上溯和下延直至顧維鈞之晚年。應該特別注意中共方面的記錄和評論，諸如為甚麼將顧維鈞定為第22位戰犯等等。

另外，顧維鈞身為在國際上有

顧維鈞曾和中共有過接觸，中共對他也相當重視，這可以從1948年12月中共將他列為被通緝的國民黨第22位戰犯上看出。有研究顯示，顧維鈞與中共人士有過五次直接接觸，共計五人。據筆者所知，其實遠遠不止這些。

影響的中國外交家，在其從事外交生涯的幾十年中，世界各國新聞媒體和有關研究者對於他的言行應該有所報導和研究，這也可以成為研究的對象，諸如「世界各國視野中的顧維鈞」。筆者認為，通過這一研究，可以藉此確定作為中國外交家的顧維鈞在國際外交界的地位和價值，進而從一個新的角度探究中國在二十世紀上半葉全球範圍中的地位和價值。

弱國無外交，這是流傳於國人口中一句無奈而又心酸的口頭禪，其始點大概可以從戰國時代的藺相如開始。但是「以顧維鈞的經歷，我們可以說，弱國可以出偉大的外交家」(頁308)。金著嚴密及嚴肅的研究使我們對這句話有了新的理解，使我們彷彿看到了藺相如之再生。筆者認為，這就是金著的價值所在。

藝術，沒有殿宇的祭壇？

● 文潔華

劉千美：《差異與實踐——當代藝術哲學研究》(台北：立緒文化事業有限公司，2001)。

《差異與實踐》以「差異」為題，仔細將之分為藝術差異與美感差異兩種。前者主要指各種藝術表象之間的差異；後者則是指美感意識對實在界的差異感受。

當「藝術已死，藝術史隨之消亡」的濫調此起彼落，當唸美學的人被誤以為搞美容的今天，真的曾經懷疑：美學的書籍還可以怎樣撰寫下去。因此很高興見到劉千美的新書《差異與實踐——當代藝術哲學研究》出版。非常敬佩作者在如今連藝術館都以噱頭來招攬觀眾，旨在提高入場率的時勢裏，還以一股信念心情，主張和肯定藝術的存有學——以藝術為體現存有之道，並以此為各種藝術論述的核心觀念。

作者認為傳統美學「不合時宜」，主要在其認定了實體形上學，並確立了實體與表象的對應關係。她把傳統藝術理論沿用的表象思維，追溯至西方傳統哲學史裏「同一

影響的中國外交家，在其從事外交生涯的幾十年中，世界各國新聞媒體和有關研究者對於他的言行應該有所報導和研究，這也可以成為研究的對象，諸如「世界各國視野中的顧維鈞」。筆者認為，通過這一研究，可以藉此確定作為中國外交家的顧維鈞在國際外交界的地位和價值，進而從一個新的角度探究中國在二十世紀上半葉全球範圍中的地位和價值。

弱國無外交，這是流傳於國人口中一句無奈而又心酸的口頭禪，其始點大概可以從戰國時代的藺相如開始。但是「以顧維鈞的經歷，我們可以說，弱國可以出偉大的外交家」(頁308)。金著嚴密及嚴肅的研究使我們對這句話有了新的理解，使我們彷彿看到了藺相如之再生。筆者認為，這就是金著的價值所在。

藝術，沒有殿宇的祭壇？

● 文潔華

劉千美：《差異與實踐——當代藝術哲學研究》(台北：立緒文化事業有限公司，2001)。

《差異與實踐》以「差異」為題，仔細將之分為藝術差異與美感差異兩種。前者主要指各種藝術表象之間的差異；後者則是指美感意識對實在界的差異感受。

當「藝術已死，藝術史隨之消亡」的濫調此起彼落，當唸美學的人被誤以為搞美容的今天，真的曾經懷疑：美學的書籍還可以怎樣撰寫下去。因此很高興見到劉千美的新書《差異與實踐——當代藝術哲學研究》出版。非常敬佩作者在如今連藝術館都以噱頭來招攬觀眾，旨在提高入場率的時勢裏，還以一股信念心情，主張和肯定藝術的存有學——以藝術為體現存有之道，並以此為各種藝術論述的核心觀念。

作者認為傳統美學「不合時宜」，主要在其認定了實體形上學，並確立了實體與表象的對應關係。她把傳統藝術理論沿用的表象思維，追溯至西方傳統哲學史裏「同一

律」原則的思考，繼而從海德格爾 (Martin Heidegger) 以存有 (Being) 的開顯呈現出差異這說法，結合結構主義語言學對符號系統中差異的運作與必須性來再思藝術問題。上述兩種思考影響了法國的德里達 (Jacques Derrida)，作者指出了他如何創造了「延異」(differ'ance) 一詞，並以差異本身為流動不息、稍縱即逝、不落言詮的，跟當下的呈現相對立。本書以「差異」為題，那麼美學的差異又是甚麼？作者仔細地將之分為藝術差異與美感差異兩種。前者主要指各種藝術表象之間的差異，藝術品自身的獨一無二特質，還有藝術表象與真實世界的差異。美感差異則是指美感意識對實在界的差異感受，包括朗格 (Susan Langer) 所言的，藝術品具有擺脫現實界的「他性」等。總而言之，不應以藝術表象為真實界的代表或再現。作者認為這種虛妄的觀念要對藝術現今的危機負責，例如混淆了藝術的表象與真實，促使藝術品淪為物品、商品、權勢，以及為國家與宗教服務的工具……。作者在闡明差異的有關涵義後，又從對後現代哲學的體會中明言藝術不只要重立差異，也要尋求差異；繼而追本溯源，展現差異的根源——大化流行中的「存有」。

於此，作者論證的基礎已顯，即從海德格爾談藝術品的起源到後現代哲學的閱讀中，重新釐訂藝術的應然方向：藝術乃體現存有的理想方式及其真正意義。書題中的「實踐」，便是指藝術體現存有的方式，不在妄想要去重複不斷在流變中的真實或存有，而在轉化種種認知與欲望，在藝術性的實踐下，見出存有在其呈生差異的動力中顯現的不同面相。

本書於首章闡述了跟西方傳統美學有別的藝術差異性觀念，隨後便開始探討多種與藝術有關的差異問題。為方便對本書的核心觀念作出回應，先把作者對此等差異的主要閱讀理解如下：

藝術中的性別差異 (第二章)：藝術語言中有性別的差異嗎？既肯定了存有開展的多元和語言乃以差異來釐訂意義的這個大前提，作者便認為要先察覺出女性特質與男性特質互為他者的差異關係。女性特質不限於女人的生理結構，還包括了一種所謂女性的面容、語言與可能的世界。在這裏，作者引用了德勒茲 (Gilles Deleuze) 的涵義來理解，且強調「女性特質」不一定指女人，也可以由男人發出，它只是有別於「男性特質」的他者。女性特質不應規限於性別，而是一種存在方式。應用於藝術，如有所謂女性藝術，也不是指一種藝術的風格或類別，與女人的創作也沒有必然關係，它是一種「差異」。

作者以藝術語言中的性別差異作為第一個闡述全書核心思想的課題，或可見出她對女性藝術的關心。既先肯定差異，便得肯定女性存在的特質。作者或許還可再加以強調：所謂「女性特質」並非固定的本質論，而是在不斷發展中的差異參考；不單藉藝術創作呈現「女性特質」，還得正視作者引述

作者論證的基礎，即從海德格爾談藝術品的起源到後現代哲學的閱讀中，重新釐訂藝術的應然方向：藝術乃體現存有的理想方式及其真正意義。書題中的「實踐」，便是指藝術體現存有的方式，在藝術性的實踐下，見出存有在其呈生差異的動力中顯現的不同面相。

西蘇 (Helene Cixous) 所說的，在男女二元對立的情況下，女性慣常被歸為負面、消極、羸弱一類的處境。這處境對藝術在 (廣義的) 性別差異中呈現存有的面容，會變得一面倒、不健康，亦無益處。

藝術與宗教角度的差異 (第三章)：作者認為宗教藝術同時表現了宗教的張力和藝術自身的超越性質，但二者不應混淆，而要正視其中的差異。作者在有關的篇章中重申藝術作品的宗教性，在於所呈現的整體生命感，並以特殊的方式，在有限物的存在中體察無限 (存有)，因而具有救贖的意味。即使是宗教藝術，也不應受到宗教形式的束縛，而得透現藝術自身的超越創新的動力。那是來自存有的無限開展，從而建立源源不絕的差異。文中論美感經驗與宗教經驗之同似多於異，又似偏重於談宗教藝術中的藝術超越性，多於其中的宗教超越性。

藝術「現代性」中的差異 (第四章)：書中有兩章談到音樂，作者顯然對音樂研究有較多的認識和興趣。現代音樂呈現了藝術的「現代性」與傳統藝術的差異，即以「美感形式」來揭示存有，且更新了技術和風格。變化無常的藝術現代性，一方面與傳統的淵源與積澱相續，一方面又從中走出了傳統且超越傳統。

作者在有關的討論中，令人想起一個更為核心的問題：是存有自身透過人在創作，還是人這藝術主體在不斷超越自我與傳統？這在本書隨後的討論中有進一步闡釋。

藝術與「知識—權力」的差異 (第六章)：作者在書中樂觀地肯定了藝術可擺脫福柯 (Michel Foucault) 所了解的「知識—權力」的糾結架構，以及無孔不入的宰制，回歸於存有。她指出藝術在希臘文化中，原就是一種知識的形式，但它跟理論之知 (真) 與實踐之知 (善) 的差異，在於它是創造性的「生產之知」。其揭露存有的方式，在轉化而成為美感形式，又在藝術的欣賞中把有關的揭示護存，如此來脫離知識建制的宰制。閱罷全章，對所謂「護存」的運作，有更清楚的理解，即藝術以其不可替代，而又必要的美感形式，重建在「知識—權力」宰制性架構中被曲解及掩蔽了的存有。作者又指出，藝術之知與邏輯思考方式運作的理論之知雖有差異，但亦有着共同的原始根源：存有自身的開顯，與人存有朝向存有開放的開顯力這兩種。

藝術與美學的差異 (第七章)：非常同意作者的觀點，說西方美學史由柏拉圖以降都一直把美與藝術當作抽象的觀念來思考，在主觀客觀的爭議中推敲擺盪，未能返回真實的生活經驗。作者認為美與藝術的差異在於前者是一種理想價值，後者則是人與事物的存在方式。美學是研究揭示存有的美的向度之途，藝術則透過獨一無二的事物去展現存在的面相。美學要明白藝術不斷超越、創生和展現存有存在的豐富性這種自由。文中對美學作為一種方法，有精辟入裏的分析。

藝術中夢想與真實的差異(第八章)：作者認定藝術創作必須有理念和夢想，現代藝術亦不例外。該注意的不是弗洛伊德(Sigmund Freud)的藝術觀中有無決定論的色彩，而在主體如何把欲望轉化與昇華。作者正確地指出常為人忽略的論點——藝術主體盡可擺脫過去，自由地塑造具普遍意義的理想的現實和未來。這與全書的核心觀念——呈現存有的關係，便在「為諸神命名，為存有立言」(海德格爾語)。

差異的復歸——簡樸(第十章)：作者指出藝術與美感的真正特質，在從僵化、虛幻、繁華的表象脫離，回返存有單純的根本，再從而以超越的動力，創造更豐富的表達形式，呈現存有無盡可能的面相。這種回返，或有人視之為革命與顛覆(馬爾庫塞 Herbert Marcuse)，但也同時能在平凡中見真摯，顯出了藝術主體心靈的自由。文中作者說從刻意求工返樸歸真，也常是一個藝術家成熟的表現，並以齊白石與莫內(Claude Monet)等人為例說明，但這不免叫人想起藝術風格的變化，許多時也是社會、經濟及意識形態等衝擊的結果；不過這對藝術主體自由的發展來說，是一個被動的過渡未定。

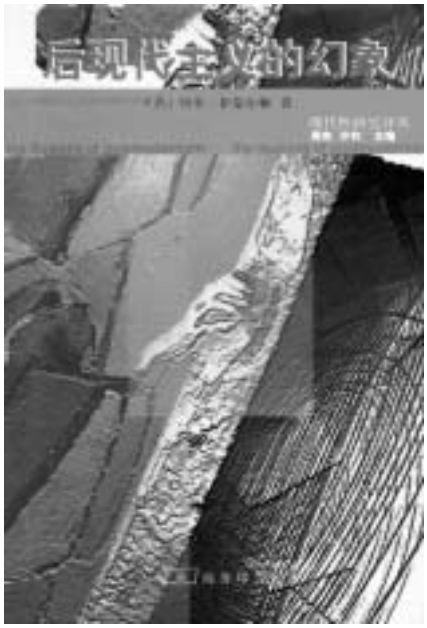
觀罷全書，非常佩服作者能在今天的理論氛圍中，仍重申藝術揭示存在真實、體現存有的力量，以及重新肯定海德格爾所說的真理臨於藝術，致使美感產生的藝術存有論。作者能巧妙地運用相關切題的參考資料，並結合後現代理論闡述全書的議題。此等資料具經典素質，其意見舉足輕重，引用之餘，還在其中提供豐富的再引伸參考，使資料與論證能互相參詳。在列舉例子的時候，同時展示了豐富的藝術史知識，且能兼顧中西，提醒讀者中國美學思想中亦富存有論的意味，弘道為美。

本書能讓讀者認識當代美學在各種思維衝擊下(包括現代性、性別研究、權力批判及精神分析等)的最新發展，以及建議出路，可見作者在美學問題上的豐富學養及運用原典的能力，更重要的是個人的美學理想。說是理想，主要原因有二：(一)那些不接受存有論，特別是海德格爾式存有論作為藝術動力基礎的人，或會難以接受本書的論旨。唯本書以此基礎作為前提，未對前提有再進一步的申明與議論。(二)藝術存有論可以為藝術批判提供標準嗎？雖然作者在書中明言，藝術不是用來批評或識別已認知的世界，美感也不是評斷社會價值的能力，只是「不斷重立差異，追尋存有的蹤迹」；如有所謂批判性，就不過是把存有的可能面相浮現於意識，以便被理解和掌握。但在藝術以美感方式進行轉化，以求顯展存有的豐富和美好的成果中，還能否討論作品美醜的準則？有此要求又是否相干？但無論如何，本書對美與藝術的價值的再思，提出有別於傳統的再現架構，並結合後現代理論，重申藝術為「沒有殿宇的祭壇」，在差異和實踐中呈顯存有，這嘗試本身便足以叫人鼓舞。

作者在書中明言，藝術不是用來批評或識別已認知的世界，只是「不斷重立差異，追尋存有的蹤迹」。但在藝術以美感方式進行轉化，以求顯展存有的豐富和美好的成果中，還能否討論作品美醜的準則？

激進還是犬儒？

● 劉　擎



伊格爾頓著，華明譯：《後現代主義的幻象》(北京：商務印書館，2000)。

商務印書館去年翻譯出版了伊格爾頓的《後現代主義的幻象》，中譯本配有完整的索引、註釋和原著頁碼，還特別邀請作者撰寫了「致中國讀者」的序文，頗有老字號出版社的傳統規範。但譯文水準卻讓人難以恭維。

商務印書館去年翻譯出版了伊格爾頓 (Terry Eagleton) 的《後現代主義的幻象》(*The Illusions of Postmodernism*)，中譯本配有完整的索引、註釋和原著頁碼，還特別邀請作者撰寫了「致中國讀者」的序文，頗有老字號出版社的傳統規範。但譯文水準卻讓人難以恭維。華明似乎是一位小心謹慎的譯者，將一部流暢揮灑的著作譯得刻板而不無晦澀，或許是對論題領域的生疏而不敢妄自變通，於是採取亦步亦趨的「忠實」手法，以求「保真」而不惜「失神」。但如此「委屈求真」仍不免閃失，僅舉如下兩處「硬傷」。

"Communitarian"是原著中出現了幾十次的重要概念，竟然一概被譯作「共產主義論者」，讓人跌破眼鏡，譯者似乎對政治理論界熟知的「社群論」或「社群主義」一派聞所未聞。全書結尾倒數第二句的譯文令人費解：「它 (指後現代主義) 在對抗它的政治對手左派——左派現在比以往任何時候更是它的對手——的時候，它需要強有力的倫理學甚至人類學的基礎」(中譯本，頁152)。對西方知識界略有知曉的讀者一定會心生疑惑：左派怎麼會成為後現代主義的「政治對手」？核對原文才發現，譯者完全搞錯了原文的主語。原作者明明白白寫的是「左派在與它的政治對手抗爭之中，比以往任何時候都更需要堅實的倫理學乃至人類學的基礎」(In confronting its political antagonists, the left, now more than ever, has need of strong ethical and even anthropological foundations; 英文版，頁124)。

翻譯工作很難徹底排除疏忽所造成的誤譯，但譯者如果對西方學術圖景具有基本的了解，就完全可以憑藉「理論常識的敏感」來避免這類高中生都能發覺的「硬傷」。否則，即便是「識單詞通文法」也很難勝任這樣的理論譯著。近來譯作泛濫，質量問題屢遭苛評，老字號的商務當引以為戒(由於譯本的質量可疑，以下筆者所用引文都出自英文原版，特此說明)。

西方後現代主義的旗幟下集結了相當一批左翼學者，其重要的「根據地」在文學理論界。而牛津大學教授伊格爾頓正是聲名赫赫的左翼文學理論家，他親自出征挑戰後現代主義，很像是大本營附近的一次暴亂，即刻引起關注。由於警覺到右翼份子可能因此而幸災樂禍，伊格爾頓在前言中特別做出「劃清界限」的聲明：儘管保守主義者可能會出於某種「最不名譽的原因」而支援他的某些觀點，他仍然不願迴避對後現代主義的批判。因為他相信，「左翼聯盟的政治基礎應當是真理而不是機會主義」(頁x)。在這部一百多頁的著作中，伊格爾頓對後現代的「政治盟友」毫不姑息，以近乎刻薄的犀利言辭揭露後現代主義的種種幻象。

首先，伊格爾頓對後現代主義的盛行做出了獨特的政治心理診斷，認為這是左翼運動失敗的文化徵兆，雖然戴着反抗與批判的激進面具，實際上是一種犬儒主義的政治退卻。近二十年以來西方左翼政治遭受巨大挫折，就是在這樣一種深重的失敗感中，後現代理論在公眾文化中日趨流行，以把玩「我們如何可能理解世界」代替「對世界的行動」；以否定主體、歷史規律、總體性和普適性來面對似乎無可戰勝的資本主義體制。因為如果根本不存在一個有待於改造的總體制度，也沒有充分一致的主體能夠承擔改造的行動，而任何反對的立場已經被權力的詭計所制約(頁28)，那麼，知識份子就有了體面的托辭，可以心安理得地放棄革命性變遷的訴求，而將批判的焦點從體制的基本問題(如生產方式、社會形態等)轉向「裂縫與邊緣」——「文本、語言、欲望、身體、和無意識」(頁16)，並在「混亂的、曖昧不清的、不確定」的理論中製造某種批判話語的繁榮。

對於一個正在經受失戀痛苦的人，很容易被諸如「世界上根本沒有愛情」之類的說辭所誘惑，不止可以借此解脫，甚至可能從中產生興奮與喜悅。在伊格爾頓看來，後現代主義的盛行是一種政治失敗的病灶，是知識份子在「歷史終結」陰影之下的退卻和逃避，是為掩飾創痛而自我安慰的一場假面舞會，並自欺欺人地將它扮演成一場解構的革命狂歡，而實際上這種犬儒策略正在成為維繫現存體制的政治合謀。

在學術言路上，伊格爾頓採用了一種「以其人之道還治其人之身」的批判方法。後現代主義的出發點是破解啟蒙話語中人的主體性、「大寫的歷史」和理性等等觀念的內在矛盾。而伊格爾頓卻以類似的「解構方式」，揭示後現代的「無主體」、反歷史，以及文化相對主義的差異觀念本身是自相矛盾的幻象。在這個意

西方後現代主義的旗幟下集結了相當一批左翼學者，其重要的「根據地」在文學理論界。伊格爾頓是聲名赫赫的左翼文學理論家，他親自出征挑戰後現代主義，很像是大本營附近的一次暴亂，即刻引起關注。他相信，「左翼聯盟的政治基礎應當是真理而不是機會主義」。

義上，這是對後現代主義的一次「後現代式的批評」。

在人的主體性問題上，後現代主義開啟的一個觀念轉變是「從作為主體的身體轉向作為客體的身體」。「自我」完全被各種外在的力量所「建構」，只是「凝視、銘記和規化」發生的場所，完全沒有所謂本質和自主性可言。伊格爾頓認為，後現代的這種極端「去中心化的自我」(decentered self)，與它所批判的那種「原子化的、非關係性的、無歷史的、基於形而上學的主體性觀念」是同一種邏輯的兩個極端(頁90)，具有同樣的理論謬誤，而且在政治上是危險的。如果不存在相對自主的、穩定的主體，那麼也就沒有甚麼「自我」有待於「解放」，作為政治反抗的解放觀念本身也將被徹底拋棄(頁42)。

伊格爾頓還指出，「文化主義」思潮對共同人性觀念的完全否定同樣具有內在的矛盾。後現代主義指控普遍人性的觀念具有「本質主義」的罪名，認為不存在任何實質的、普遍的人性，所謂人性是一種文化建構的觀念，不同的歷史和文化造就了不同的「人性」。而伊格爾頓認為，這種文化主義的立場往往導向極端的相對主義。雖然文化主義的發端或許是出於良好的意願——批判西方傳統對其他文化的排斥，但如果將反對西方文化的霸權建立在「不存在任何絕對價值和人性概念」的基礎之上，那麼這種批評策略將導致自我顛覆的命運。「如果所有文化都是內在地自認正當，那麼我們對任何其他文化予以判斷就會有帝國傲慢的嫌疑。但是，同樣的邏輯也使得其他文化對我們的文化無從評判……，對所有來自所謂第三世界的反帝吶喊，我們都可以置若罔聞，因為他們對我們行為的闡釋依據與我們無關」(頁124)，「人們也就可以無批判地遵從『自由世界』的信條」(頁27)。因此，文化主義的人性觀反而保護了西方文化免於任何實質性的批判，從而有助於維持其支配地位。

後現代主義否認總體、本質和目的，同時將所有的差異特殊化，成為無可估價的「他者」，這實際上引入了某種新的普適主義——文化相對主義。更嚴重的是，將所有差異和價值平等看待會使價值這一概念變得空洞，從而喪失了政治行動的目的，後現代主義也就因此失去了其批判性，而與資本主義的市場精神形成共謀。

在西方學術界，「本質主義」早已被釘上了理論的恥辱柱。伊格爾頓指出，這本身是缺乏反省的陳詞濫調。「對本質主義的信奉並不需要接受那種不可理喻的觀點，即事物的所有屬性都是本質性」(頁91)。某種形式的本質主義不僅是合理的而且是必須的，我們只有藉此才能界定人的哪些需要確實是本質性的。伊格爾頓認為，人類確實分享了一些共同的人性——「那些對我們的生存與福祉本質性的需求，如食物、保暖、同伴和一定程度上的身體完整」，而「任何否認這些需求的社會秩序都可以因其否定人性而被挑戰」(頁104)。他認為，後現代主義否認總體、本質和目的，同時將所有的差異特殊化，成為無可估價的「他者」，這實際上引入了某種新的普適主義——文化相對主義，在邏輯上是不自洽的。更嚴重的是，將所有差異和價值平等看待會使價值這一概念變得空洞，從而喪失了政治行動的目的，後現代主義也就因此失去了其批判性，而與資本主義的市場精神形成共謀：一切價值都由供求所決定，人不過是生產與消費機制中的被動自我。

這部著作也有極少的篇幅對後

現代主義的某些積極因素和正面貢獻予以肯定：對特定語言與思想模式的反省，對那些以前被忽視的少數和弱勢的關注，對種族、性別的「他者」歧視予以揭露。但總的來說，伊格爾頓所描述的後現代主義充滿曖昧、謬誤和矛盾，是自我顛覆的理論，在政治上是無力而虛弱的反抗策略。「它的文化相對主義、道德約定主義、懷疑主義、實用主義和局部論，對團結和訓誡組織理念的摒棄，缺乏政治行動者的適當理論」，所有這一切不只是不可欲的，而且是完全不必要的(頁134)。

掩卷之後，我們也許可以追究一個問題。被歸入「後現代主義」家族的理論家具有如此複雜而迥異的面貌，伊格爾頓在整本書中沒有具體針對任何一個重要的後現代理論家，沒有細緻分析任何一部後現代的代表性著作，而只在簡單歸納和籠統概述的基礎上展開犀利的抨擊，這種批判雖然令人讀來酣暢淋漓，但是否具有足夠的正當性？它本身是否製造了一個關於後現代主義的誇張的、不真的幻象呢？也許，可以為之辯護的是這樣一個事實：後現代論述作為「主義」，已經不再是純粹的學術，在相當大的程度上已經脫離了象牙塔中個別學者的具體工作，而作為一種流行話語進入到公眾的政治與文化生活。對於這種流行的後現代主義現象，伊格爾頓的批判具有足夠的有效性。而對於具體的後現代「學說」，或許需要另一種不同的研究與批判，也將會遭遇另一種複雜與困難。

伊格爾頓在整本書中沒有具體針對任何一個重要的後現代理論家，沒有細緻分析任何一部後現代的代表性著作，而只在簡單歸納和籠統概述的基礎上展開犀利的抨擊，這種批判雖然令人讀來酣暢淋漓，但是否具有足夠的正當性？它本身是否製造了一個關於後現代主義的誇張的、不真的幻象呢？

圖片來源

封面、封二 王苗作品；文字：金觀濤。
頁14 張倫提供。
頁26 Sam Szafran, *Escaliers* (1992-1995).
頁42、43 劉小軍作品。
頁58、78 資料室圖片。
頁81 焦小健：《背影》(1998)。
頁82上左 焦小健：《老樹》(局部，2000)。
頁82上右 焦小健：《反射》(局部，1998)。
頁82下左 焦小健：《假以天年——再現時光III》(局部，2000)。
頁82下右 焦小健：《盆花》(1998)。
頁83上左 焦小健：《假以天年——再現時光V》(局部，2000)。
頁83上右 焦小健：《網絡》(1997)。
頁83下左 焦小健：《網絡》之一(局部，1997)。
頁83下右 焦小健：《凝視》(局部，1997)。
頁84 趙軍：《青灰．小街》(局部)。
頁93 *Science* **292**, 2227 (22 June 2001).
頁94 方唐：《敵情》。
頁135 渠敬東：《缺席與斷裂：有關失範的社會學研究》(上海：上海人民出版社，1999)，封面。
頁143 理察．波斯納著，高忠義譯：《老年、社會、法律經濟學》(台北：商周文化事業股份有限公司，2001)，封面。
頁146 Jean C. Oi, *Rural China Takes Off: Institutional Foundations of Economic Reform* (Berkeley: University of California Press, 1999), cover.
頁149 金光耀：《顧維鈞傳》(石家莊：河北人民出版社，1999)，封面。
頁152 劉千美：《差異與實踐——當代藝術哲學研究》(台北：立緒文化事業有限公司，2001)，封面。
頁156 伊格爾頓著，華明譯：《後現代主義的幻象》(北京：商務印書館，2000)，封面。
封三上左 趙軍：《炭黑．歸人》(局部)。
封三上右 黃慶：《雙肖像》(局部)。
封三下左 焦小健：《假以天年——玉蘭開花II》(局部，2000)。
封三下右 焦小健：《假以時日——石榴結果》(2000)。
封底 焦小健：《雁蕩山之松》(1997)。

三邊互動 三邊互動 三邊互動

6月中旬，編輯室與幾位關心雜誌的朋友以電郵作了多次交流，所論涉及雜誌的定位、編輯方向等方面，現摘登如下。可以看到，這是本刊辦了十年有之餘際，編者在新世紀之初的反省。我們深知，辦好刊物更重要的是需要更多人參與才能維持她的活力。因此我們期待讀者提供改進意見，供我們參考，使這個公共園地更趨充實。

——編者

探索前路，集思廣益

90年代中期以前，中國思想界和學術界都尚未明顯分化。90年代末，這兩種分化都已很清楚。《二十一世紀》要保持特色，就不能被讀者認定為某派的喉舌，也不能成為某一學派的同人刊物。本刊「公共性、開放性」的宗旨，使我們難以在這種思想格局中「左右逢源」。「左」、「右」兩派的優秀作者，更願意把自己能引起公共討論的稿子給他們認為是自己的刊物。而那些有共同學術志向和興趣的作者，因其可以辦同人刊物，也有了自己的園地。也就是說，90年代末期以來，思想分化和學術專業化，使我們更加要思考如何吸引第一流的作者。

這種分化帶來的第二個問題是，我們很難找到恰當而又有公共性的話題。如許多關心《二十一世紀》的朋友指出的那樣，近幾年本刊存在日益專業化的傾向。就從欄目來看，雖然增加了「讀書」欄的分量，但幾個較活潑、或易讀的欄目，如「批評與回應」、「三邊互動」和「隨筆．觀察」三個欄目近年來都不活躍。反省其原因，我想有兩個，一是我們不斷策劃專題討論，而每個專題往往有數位作者寫稿，這樣，編稿時每期都深感稿擠，也就往往犧牲了這三個欄目。造成稿擠的另一個原因是，按我們過去發表的文章為示範的各類專業論文，如中國農村選舉田野調查報告，吸引了大量同一題材的來稿。這只不過是其中一個例子。其實這些論文更適合專業學報。這也許可以反映所謂「思想淡出」是90年代的特色吧。90年代中期以後，中國的學術水準提高得很快，湧現不少學術新秀，《二十一世紀》也發了他們的文章。目前在校的碩士和博士生做題目寫文章都比較講規範，但也往往是有學術想法而缺乏大的思想眼光。

2001.6.11

成為公共話題的塑造者

我個人興趣還算廣，所以對《二十一世紀》上的許多非我專業的題目，都有點興趣。不過有些文章讀來確實興味索然，原因主要在於寫法與切入的方式，而不在於題材、更不在於深入與否。英語世界的一些highbrow刊物（如*Prospect*，*Boston Review*，*NYR*）裏的文章，寫作的時候清楚知道，對象一定是具有很高的一般知識興趣的讀者。文章開始，通常會設法帶這種讀者進入他的討論領域。他的論點有甚麼general implications或者ramifications，通常他會對讀者做點交代。我覺得，有時候讀完這樣一篇文章，即使未明所以，卻彷彿對這個領域（例如關於美國內戰晚近的討論、關於哥德的英文翻譯狀況、關於傑佛遜與黑人的關係、關於平等問題近十年在吵甚麼），有了一點印象。

不過最重要的一點是，這類文章通常有明確的「針對性」，也就是針對具有文化界公共意義的某個人、某幾本最近出版的書、某個流行的文化、政治、社會趨勢發言。我猜想，貴刊的不少文章，例如4月號有關教育、有關國際政治的幾篇文章，在這方面如果加強，它們的「學報文章」氣息就可以減少很多了。

目前華人世界似乎還缺少這種公共話題，不過貴刊可以成為公共話題的塑造者。我建議參考*Boston Review*的"Forum"（網上就可以讀）。每期有一專題（也許一年前就規

劃妥當，約好文章了），有一篇主文章，後附三五篇批評回應的短文。凡有專題，必以爭論／討論的形式出現，是否能引起矚目，甚至引發更廣泛的討論？這個策略，需要強有力的主編與編輯群進行規劃與約稿。

簡言之，寫法比題材重要。要改進寫法，可以加強爭議性（或謂互動性），以資形成公共話題。

2001.6.13

及時發出時代的強音

要辦好一份思想文化雜誌，需要擁有高層次的作者群和讀者群。吸引優秀作者的是雜誌的品位以及社會影響。《二十一世紀》有品位已得到中文學術文化圈的公認，但僅僅是這樣還不夠，它應能影響到學術界或者輿論界的話語構成。過去，《二十一世紀》在這方面做出了非常可觀的成就，90年代許多最重要的思想論爭話題都是《二十一世紀》最先發起的，但最近似乎變得有些過於謹小慎微，在許多重大問題接連出現之際未能及時發出時代的強音。中國共產黨建黨80周年，其功過如何評說，怎樣才能別開生面？台灣與大陸的互動關係能否導致體制創新，台灣人民對大陸的政治體制改革有甚麼樣的企盼和訴求？中日關係以及最近海峽兩岸的局勢的思考。WTO、NMD、Echelon、防止地球溫室化的京都協議對中國究竟意味着甚麼？歐亞大陸的重新組合、EU與中華圈的相互關係等都是《二十一世紀》最有條件做，而尚未着手的工作。

的確，有好題目也不一定能做出好文章，這是我自己在寫作以及組稿中經常碰到的煩惱。我覺得《二十一世紀》不妨容許精選刊登海外著名思想家的最新珠璣之作的譯稿，以彌補漢語世界知識份子的不足。

2001.6.15

對雜誌的具體建議

我覺得《二十一世紀》的影響、地位和質量已經在全世界中文學者中得到了公認，大家還是以在《二十一世紀》上發表為榮。現在的問題是：一方面與作者所建立的私人溝通和聯繫太少，特別是許多剛剛冒出來的年輕作者尚沒有（或因為不了解）把自己的新作投稿給《二十一世紀》；另一方面，由於《二十一世紀》在大陸發行十分有限，許多在學術文化界已有影響的作者又擔心發表的文章看到的人不多。

我的建議是：一、《二十一世紀》的文章不通過《世紀中國》，及時地全部上網；二、多組一些科索沃、高行健這樣只有香港才能做的選題，比如中美關係問題，目前依然是大家關心的大熱點。作為公共刊物，而非專業性學術刊物，欄目也應該有一定的靈活性。

2001.6.12

在競爭中揚長避短

先說說我想到的幾點：一、《二十一世紀》網絡版應馬上改進：更活躍些，與《二十一世紀》印刷版有區別，可以發長文的全文，並把已發的相關論題的文章和相應的外文文獻配合（或聯接）。在能力所及的情況下，可開小的論壇與讀者對話。這樣做的好處是，《二十一世紀》作者的文章可以更快地讓更多讀者讀到。

二、對於《二十一世紀》脫離國內熱門話題的問題，與其苦苦去跟，不如發揮雜誌的地利，也就是國際性，多找些國內需要的國際學界共同話題和新問題、理論和新書。也就是說，在競爭中揚長避短，但這並不是說放棄國內熱門話題，還是要從自己的角度來做有關的題目。

三、應加強和作者的聯繫溝通，包括以前作者中仍活躍於中外學術文化領域的人，要增加新面孔，特別是現在30歲左右的一批學術新人。

四、擴大並加強「讀書」欄。這是保持學術性、加大信息量和思想性的捷徑。參考著名的《紐約書評》，大多是發千字以內的短評；而《二十一世紀》的短書評也達3,000字左右，不妨發些更短的書評書介，每期可以多發一些。

五、加大「隨筆．觀察」的份量，多發一些國內外文化現象的評論短文，也可以包括回憶錄。能做這類文章的作者較多，應多跟他們聯絡。這類文章好讀，可以為刊物摻水份。

六、每期評論文章要發得少而精，不能因這一欄目膨脹而擠壓了其他欄目和文章。寧可少至一篇，不能讓一般性的數篇文章佔了版面。

2001.7.3

編後語

去年底，美國*Daedalus*雜誌的「多元現代性」討論專號一面世，就引起普遍關注。該期有多篇文章依據伊斯蘭、印度、東亞、拉美等國家和地區獨特的歷史經驗，質疑源於歐洲單一的、普適的「現代性文化方案」是否成立。本期「二十一世紀評論」中外學者的五篇文章，分別從哲學、歷史、反思資本主義以及中國的視角繼續「多元現代性」問題的討論。

作為多元現代性的倡議者，艾森斯塔特籲請人們注意，西方現代性方案從一開始就內含着野蠻主義因子，這些破壞潛能曾在第一次世界大戰後的西方歷史表露無遺。1999年，法國社會學家布爾當斯基與夏貝樓共同撰寫的《新資本主義精神》出版後引起歐洲學界極大迴響。他在今期應邀為本刊撰寫的文章中，以資本主義不同的歷史階段及其批判為中心，重點揭示「資本主義精神」在最近三十年的變化及其重要特徵，頗有創見。當今世界，伊斯蘭文明與西方的衝突最為直接和嚴重，但中文知識界對其關注和討論都很少。何偉業一文則介紹了在伊斯蘭文明採取以拉登為代表的原教旨主義方式抗爭和以凱末爾為代表的全盤西化兩種模式之外，尚有以真納為代表的另一種歷史經驗。金觀濤、劉青峰認為多元現代性關注的核心並非只是社會制度層面問題，而是現代化背後的精神和合理性論證結構的差異。他們認為，中國文化的常識理性一開始就不同於西方的理性，五四之後更形成了自身的現代形態，因此歸結出「多元現代性」至少對中國是成立的。與金、劉不同，劉小楓考察西方政治思想史上有關法治國家與倫理國家理論的發展，認為只有一種現代性方案，這就是自由民主政制；進而提出「所謂多元的現代性，就是政治的現代性」。至今，「多元現代性」的提法仍未定論，本刊希望中文學界能重視和參與這一探討。

本期佳作甚多，琳瑯滿目，如首次以中文發表的《季米特洛夫日記》選編，披露了一系列影響中國重大事件的最新史料；楊奎松以中蘇關係為歷史線索，分析毛澤東的冷戰觀；羅志田考察二十世紀前30年間從「國粹」到「國故」再到「國學」三個詞彙的嬗變，揭示知識份子群體在國家與學術之間的追求和思考；而周質平則以馮友蘭為個案，分析其多變的學術性格跟他視哲學為概念遊戲的想法有莫大關聯。其餘，李猛以書評方式討論西方社會學的內在困境；劉岸偉重新介紹30年代廣受中國讀書人歡迎的作家小泉八雲；焦小健談自己具象繪畫的經驗；趙心樹談中國法律保護死者名譽問題；何包鋼介紹沃爾澤的多元正義理論等專文，可讀性很高。除此之外，我們還要特別向讀者推薦徐曉的文章。許多人想了解中國當代的非官方出版狀況，卻苦於無從去了解，徐曉的文章正是以大量新鮮生動的素材描繪出過去20年、特別是90年代以來中國民營出版的起源、發展以及不同階段的面貌和特點。

論恐怖襲擊後美國的世界態勢

時殷弘

九一一恐怖襲擊事件 (以下簡稱「九一一事件」) 以其突如其來的發生方式、空前慘烈的殺傷後果和對所有道德倫理的絕然踐踏，使美利堅民族遭受了史無前例、異常深刻的心理衝擊。對美國人來說，由於超級大國地位而很少體會到的虛弱感從來沒有像現在這麼強烈，由於首屈一指的經濟、技術和軍事實力以及特殊的地理位置帶給美國人的安全感也從來沒有像現在這麼脆弱。如果考慮到此次事件的大規模殘殺無辜平民的恐怖主義性質，並且考慮到美國人在冷戰結束和海灣戰爭勝利後的自滿自得，大概可以說，甚至60年前的珍珠港襲擊也未能造成那麼大的心理震動和強烈憤怒。美國對此次事件的定義——「戰爭行動」，最概括、最強烈地表現了這一點。

急劇加劇的被威脅感和不安全感，是當今美國最普遍的情緒或心態，也是對美國的世界態勢和對外政策走向最具影響力的心理動因。《紐約時報》的一篇文章稱：這場第三次世界大戰將是我們——世界唯一的超級大國、自由社會、自由市場和西方價值觀的根本象徵——同所有被賦予超級能量的憤怒的男男女女交戰。

急劇加劇的被威脅感和不安全感，顯然是當今美國最普遍的一種情緒或心態，也是對美國的世界態勢和對外政策走向最具影響力的一項心理動因。《紐約時報》的一篇文章不能不被認為有相當的代表性，其中將美國行將進行的反恐怖主義戰爭稱為第三次世界大戰：「這場第三次世界大戰不是使我們同另一個超級大國拼搏，而是使我們——世界唯一的超級大國、自由社會、自由市場和西方價值觀的根本象徵——同所有被賦予超級能量的憤怒的男男女女交戰」。特別由於「九一一事件」的大規模恐怖主義性質，連同一種早已有之、於今為烈的有時是過頭的意識，即這個世界上存在許許多多仇視美國權勢乃至美國價值觀體系、樂意看到美國遭殃和衰敗的人。可以說，美利堅民族產生了一種受困心理，多少覺得除了薩達姆 (Saddam Hussein) 之類公開的敵人外，世界上 (甚至在美國國內) 可能到處潛藏着對美國的威脅，而且這些威脅中有相當一部分是難以明察、難以預防和對美國普通人來說致命的。國際社會對「九一一事件」的一致強烈譴責，美國就打擊恐怖主義得到的非常廣泛的國際支持和合作，只能在相當有限的程度上緩解美國人的這種受困心理。

不僅對美國人，某種意義上也對許多其他國家人民來說大有驚世駭俗意味的是，雖然西方、特別是美國政論界、對外政策思想界乃至美國政府至少十多年來大談恐怖主義問題，將其當作當代世界最重要的「全球性問題」(或曰「非傳統威脅」) 之一，美國本土居民和海外人員先前也遭受過多次恐怖主義襲擊，但這次大規模慘劇仍然完全超出哪怕是最重視恐怖主義問題的那些人士的想像，更不用說超出美國政府任何已有的預防或應變措施所及。在此情況下，受到「九一一事件」巨大打擊之後的美國人，其被威脅感難免急劇膨脹，而且大概更加難免深感遭受威脅和不安全的人時常會產生的、可以理解的一種傾向，即過度驚恐、過度疑懼，以及由此而來對世界的看法過度簡單化。

來自美國的一切信息都表明，美國人已在悲傷、驚恐的同時，下決心在復仇之外，要全力捍衛和加強自己的被發現很不牢靠的安全，包括：

一、支持或推動政府以比先前打擊恐怖主義的任何時候都大得多的規模、力度和手段選擇範圍，連同大大超過越戰結束以來承擔自身資源和生命代價的意願，對它認定或指控的恐怖主義勢力進行猛烈的軍事打擊。

二、行將指向阿富汗 (或許還有其他某些地方) 的打擊，不僅如一般中國人一開始就預料的那樣必不可免，而且會像這裏許多人還未明確意識到的那樣一定會打到底，即不至少粉碎目前被認定為主要的恐怖主義組織**對美國發動較大規模恐怖襲擊的能力**就絕不收兵。恐怖主義者行蹤難覓，宗教狂熱者藐視死亡，阿富汗地形不利常規作戰……，所有這些以及其他事實不應當使得觀察家高估美國打擊對象的抵抗能力。要能夠對美國發動較大規模的恐怖襲擊，一般需要一個足夠精細、複雜和足夠規模的恐怖主義「戰略能力網絡」，而這樣的網絡越是如此，它相對來說就越脆弱。另外，當前的恐怖主義勢力即使有宗教狂熱這一精神支撐，也大概會像絕大多數精神運動一樣，有其「疲勞極限」。

三、傾向於容許、甚至樂意為預防和打擊恐怖主義勢力而多少限制公民自由，減少社會的自由和開放程度，增大一向對其干預心懷戒備和反感的美國政府的社會控制權，增大總統及其行政部門的對內對外權力——一句話，容許甚或樂意在一定程度上以減少自由為代價來換取安全。

四、廣泛和強有力地支持大大增加廣義的防務預算，其中既包括至少在短時間內將「有求必應」的軍事打擊 (「戰爭」) 費用，也包括大大加強為在美國國內預防、清查和掃蕩恐怖主義的「國內安全」支出，還包括為獲取必要的反恐怖主義國際合作而不能不開銷的有關的外援資金，外加為使美國整個國家安全機器適應防備對付恐怖主義襲擊這一頭等任務所必需要耗費的巨量資源。

五、由政府盡快通過外交活動，包括外交協商、許諾酬賞和示意威脅，構建一個美國主持的全球反恐怖主義國際體制，在其中各國須接受主要由美國倡議的原則、規範、規則和程序，承擔多半由美國規定的盡可能具體的義務，而在美國人看來，各國的國家主權、特殊觀念和「局部」利益，決不能成為美國預防和報復恐怖襲擊、打擊美國認定的恐怖主義組織及其支持者的不可逾越的障礙。**值得注意的是**，國務卿鮑威爾 (Colin Powell) 在近來的談話中，可以說宣布

美國政府正通過外交活動構建一個美國主持的全球反恐怖主義國際體制，在其中各國須接受主要由美國倡議的原則、規範、規則和程序，承擔多半由美國規定的盡可能具體的義務。值得注意的是，國務卿鮑威爾在近來的談話中，宣布了可以稱之為「鮑威爾主義」的美國對外政策。

了美國為這一全球體制規定的兩條根本的、不能不認為富含霸權主義可能性的原則——可以稱之為「鮑威爾主義」的美國對外政策在理論上的新的基本信條：(1) 美國將以一個國家對恐怖主義的態度和是否 (向美國) 提供反恐怖主義合作來決定對該國的態度；(2) 美國要在世界上發現恐怖主義的一切地方打擊恐怖主義。用布什 (George W. Bush) 在對國會演說中的話說：「要麼站在美國一邊，要麼站在恐怖主義一邊。」

六、以長期性地準備對付所有可以想像的突然襲擊 (儘管首先是來源不明的襲擊者的突然襲擊) 為重點，調整、改造和加強整個國家安全／防務機器，連同有關的國防理論、軍事信條、戰略規劃、戰略能力等等，它們突然被極為有力地證明頗大程度上不管用，或至少在一些大重要方面幾乎完全不切時宜。雖然這一調整、改造和加強需要經年累月的努力和大得難以預計的巨量金錢，但可以說美國人決心已下，並且有能力支付所需的資源。正如一位美國政論家在9月16日就此所說 (它應當被認為表達了大多數美國人都很容易產生的一種想法)：「我們處於戰爭中。戰爭改變一切」。

七、在加劇了的總的被威脅感和不安全感影響下，將近乎一致地原則上支持國家導彈防禦 (一位美國國會參議員稱：「說因為昨天的襲擊來自這個方向、那麼明天的襲擊就不可能來自另一個方向，是愚蠢的。」)。儘管由於「九一一事件」的教訓，這兩項計劃已沒有可能被當作準備對付突然襲擊的唯一、或者退一步說最優先的防務系統重大創新與投資項目。

考慮到布什政府眾所周知的鷹派色彩和單邊主義傾向，今後對於一些同恐怖主義問題無關的安全和防務問題，產生或增強連帶的強烈防範心理的傾向將更為加強。美國政府現在既追求打擊恐怖主義勢力，也希望獲取可以緊隨報復和打擊恐怖主義勢力而來的地緣政治意義上的副產品，即有些學者所稱「制度霸權」意義上的附帶利益。

對世界上許多國家和人民來說，需要特別地關注和心存戒備的除了上述第五、六、七項，還有一種難免的「溢出效應」，那就是美利堅民族被威脅感、不安全感的驟然加劇，可能重新激發或強化多少是不分青紅皂白的國際眼光，連同簡單粗糙的思想方法。而這可能會導致美國政府在處理帶有潛在衝突性的那部分國際關係時，總的來說傾向於更為強硬，對於一些同恐怖主義問題無關的安全和防務問題，產生或增強連帶的強烈防範心理。這樣的情況有如某個在一個方向上受到劇烈打擊的人 (何況此人原本就對外部世界懷有某些過頭疑懼，並且不時草率判斷和情緒衝動) 容易傾向於想像可能受到所有方向上的明槍暗箭，或者把一些並非嚴重的麻煩異常過敏地當作至關緊要的侵害。考慮到布什政府眾所周知的鷹派色彩和單邊主義傾向，這一點就更應當予以提防。《遠東經濟評論》的一篇由多人合作完成的重頭文章強調：「甚至在 (九一一) 襲擊之前，華盛頓在布什總統領導下已改取鷹派方向，直截了當地支持台灣和對北朝鮮更為強硬。9月11日之後，這一姿態可能進一步強化。」另外，「這一悲劇是否支持了已在布什行政當局中佔上風的單邊主義者？許多人會爭辯應結束美國的單邊主義，以便有效地同其他國家合作打擊恐怖主義。然而，華盛頓將在國內壓力之下，不管有沒有區域協助都採取行動保護自己」。這樣的預計是頗有些道理的。

美國政府現在追求狹義和廣義相兼的對外政策目的。狹義目的指的是報復和打擊恐怖主義勢力，預防和力爭杜絕它們對美國的襲擊，廣義的目的則是獲取可以緊隨報復和打擊恐怖主義勢力而來的地緣政治意義上的副產品，連同可以因為大力主導構建全球反恐怖主義體制而得到的、組織國際體制和制訂國際規則的優

勢意義上的(即有些學者所稱「制度霸權」意義上的)附帶利益。即使美國政府有最為單純的動機，它在國際舞台上的大規模反恐怖主義行動也會多少造就這樣的副產品和附帶利益，何況歷史和常理都告訴人們，美國政府的意圖不會單純。

從戰略學角度看，美國現在的態勢同兩個基本問題相關：一是戰略目標的明確和集中程度，二是戰略能力供給的充裕程度。在不論其他因素的情況下，這兩項程度越高，戰略的有效性就越大。在「九一一事件」**以前**，如果足夠全面和耐心的話，便可以像本文作者曾做的那樣，對美國冷戰後對外政策決策作如下總的判斷：

> 無論是美國決策者，還是美國政府外的「精英」輿論，嚴格地說還遠未就美國全球戰略的方向形成大致的共識，或產生佔壓倒性優勢的主流意見；在有關的一些重大問題上，同樣尚無足夠明確、足夠堅定的政策和戰略……冷戰後世界政治的高度複雜性、分散性和流動性決定了美國不可能找到一個真正足夠強大、同時又足夠敵對的外部力量來當作舉國上下可以較為經久地「同仇敵愾」的對象，從而決定性地簡化它自己的對外政策問題。

「九一一事件」以後，美國突然有了一個「舉國上下可以較為經久地同仇敵愾的對象」，有了一個明確和集中的大戰略目標，那就是跨國恐怖主義。這樣，其戰略調整變得比較便利，原先的爭執、猶豫、迷茫、拖沓會由於「大敵當前」而被抑制或消減。事實上，這也是人們在歷史上一場戰爭開頭時往往可見的國家戰略行為方式圖景。

在「九一一事件」**以後**，這個判斷不那麼適用了，至少在未來可相當明確地預見的一段時間內是如此。美國現在突然有了一個「舉國上下可以較為經久地同仇敵愾的對象」，那就是跨國恐怖主義。美國終於有了一個明確和集中的大戰略目標，而且被宣布是較持久的。戰略規劃、資源動員、力量調配以及政策行動效率由此得到的裨益不言而喻。

至於戰略能力的供給，就這一大戰略目標而言至少**目前和最近的一段未來時間裏**異常充裕，那特別是來自隨恐怖襲擊而來的美國國內公眾情緒和公眾輿論狀況，外加兩黨一致和對於打擊恐怖主義的異常廣泛的國際支持。最後，還有一項主要因大戰略目標變得明確、集中而來的戰略裨益：戰略調整變得比較便利，原先在這方面的很大一部分爭執、猶豫、迷茫、拖沓會由於「大敵當前」而被抑制或消減，各局部的戰略安排一般將相當明確地受制於「九一一事件」所「強加」的新的戰略目標輕重緩急次序。事實上，這也是人們在歷史上一場戰爭**開頭時**往往可見的國家戰略行為方式圖景。

在既堅決反對恐怖主義、也提防霸權主義之外，所有持這兩大原則的國家和人民現在思考局勢和規劃對策還要有兩個基本出發點：第一，美國人現在處於舉國上下悲傷、憤怒的「國殤」時節，具有某種「哀兵」般的精神優勢；第二，美國人確定自己業已處於戰爭狀態。他們現在的被威脅感、他們採取非常措施和非常政策的決心、他們為此支出巨量資源的意願已非同尋常。不僅如此，他們至少**眼下**處於對追求其狹義和廣義相兼的對外目的而言異常有利的總體形勢之中。在這樣的情況下，必須以非同尋常的審慎來對待美國，設計和貫徹相應的態勢、政策和戰略。

時殷弘　中國人民大學國際關係學院教授，美國研究中心主任。

在文明的邊緣

陳方正

一個9月晴朗早晨，在完全沒有徵兆情況下，世界最強大經濟體系和軍事體系的神經中樞先後受到近乎毀滅性的襲擊，導致資本主義世界心臟抽搐和整體癱瘓。現在它雖已好像從震驚暈眩之中恢復過來，正在採取強力措施證明其堅固不可動搖，但再也無從否認或掩飾的是：它基石之中的致命裂痕已經無情地暴露於光天化日之下，全球經濟衰退已無可避免，全球意識中的深刻、不可逆轉基本變化正在形成——人類現在真正進入二十一世紀了。

「九一一事件」被形容為人類有史以來最大規模的「恐怖主義行動」，是「向美國開戰」，乃至不僅代表「文明間的衝突」，更應視為「針對文明世界的野蠻行為」。當然，這些言論原只不過是憤怒、惶惑、悲痛情緒的反映，其缺乏深刻理據或周密考慮並不足怪。然而，情急之中吐露的直言往往包含至理，因此，仔細審視、分析這些說話，亦未嘗不是了解這一事件之本質，從而剖視過去半個世紀以來美國與世界關係的一個起點。

「九一一事件」被形容為人類有史以來最大規模的「恐怖主義行動」，要真正了解其本質，我們卻不得不問：到底恐怖主義是甚麼？可以說，它是弱者以不可逆料和不顧一切的方式攻擊強者，是少數對絕大多數的公共秩序之挑戰。問題是：其成因究竟何在？

一　恐怖主義是甚麼？

「九一一事件」之為恐怖主義行動並無疑問，然而，要真正了解其本質，我們卻不得不問：到底恐怖主義是甚麼？如所周知，它是指身份、行為隱蔽的少數人，通過不顧自身安危乃至注定自我犧牲的方式，以突然和毀滅性暴力行為，攻擊社會大眾或者有重大價值的目標。換言之，是弱者以不可逆料和不顧一切的方式攻擊強者，是少數對絕大多數的公共秩序之挑戰。問題是：這種缺乏法理正當性和社會認受性，又須冒極大風險乃至自我犧牲的極端行徑到底何以會出現？其成因究竟何在？

大體上，恐怖主義者有三種迥然不同類型：罪犯恐怖主義，即為了謀取暴利而藉恐怖活動脅迫有能力支付巨額贖金者；宗教恐怖主義，即個人（例如美國

郵彈殺手Unabomber Theodore John Kaczynski) 或者邊緣宗教團體 (例如日本奧姆真理教) 基於幻異信仰而作出超乎常理的恐怖行為者；以及政治恐怖主義，即弱者為了達到其強烈政治訴求而不惜犧牲一己者。在這三者之中，第一及第二類型的目標沒有公共性，所以往往被政府視為普通罪犯，以刑法對付之①。但第三類型卻完全不一樣：它並非圖謀私利，具有高度理性成分②，而且，至少對某一族群而言，其目標具有高度公共性；此公共性更且有逐步擴展，在廣大基礎上獲得接受的可能。因此，對受到襲擊的政府或政治集團而言，這類型恐怖主義之危險不僅在於其行動直接造成的創傷，更在於其宣傳效應以及強大政治顛覆力量。因此，政府強調他們的罪行，但諱言他們的政治動機，竭力將他們與其他兩類恐怖份子混為一談，是很自然的。但這是否能為社會和國際所無條件接受，並對其反擊行動予以充分合作，卻是非常複雜的政治問題。

恐怖主義者有三種迥然不同類型：罪犯恐怖主義、宗教恐怖主義、政治恐怖主義。在這三者之中，第一及第二類型的目標沒有公共性，但第三類型卻完全不一樣：它並非圖謀私利，具有高度理性成分，而且其目標具有高度公共性。這類型恐怖主義之危險不僅在於其行動直接造成的創傷，更在於其宣傳效應以及強大政治顛覆力量。

很明顯，「九一一事件」是不折不扣的超級政治恐怖主義行動。它引起美國政府如此的惶急和憤怒，正是由於其在直接造成巨大社會與經濟災難以外，還徹底改變了國際政治意識：不但美國國家安全與力量的可靠性頓成疑問，美國以及整個西方陣營歷來對伊斯蘭世界採取高壓政策所累積的仇恨、敵意之深，所產生的危險之大，亦因此而暴露無遺。現在美國政府痛下決心，要以雷霆萬鈞之勢犁庭蕩穴，斬草除根，其目的不僅在於報仇雪恨，而更在於藉此彌補其嚴重受損的威望，重新樹立其受到正面挑戰的全球領導地位。以美國目前的政治氣候特別是其領導層的一貫作風來說，這種激烈反應非常自然，甚至可以說是在民意壓力之下不得不爾之舉；然而，從長遠來說，到底是否明智，實不能無疑，而軍事行動一旦開展之後，分寸到底應當如何掌握，更是對主政者乃至美國本身的嚴峻考驗。所謂鑒往以知來，要明白這一考驗的意義，則在一個更長遠和寬闊的框架中來審視和剖析政治恐怖主義，是有必要的。

二　政治恐怖主義的譜系

「九一一事件」似乎是獨特，前所未有的。然而，其獨特和「開創」意義到底何在？要回答此問題，不能不先回顧政治恐怖主義的歷史。事實上，自古迄今，以非常暴力手段求達政治目標是非常普遍的：遠者如〈刺客列傳〉中的專諸、豫讓、聶政、荊軻，乃至運大鐵椎施博浪一擊的力士都是其濫觴，近者如十九世紀俄國以刺殺大臣、沙皇為能事的「人民意志」革命黨，今日之愛爾蘭共和軍、錫蘭的泰米爾之虎、西班牙的巴斯克分離主義份子等等，則是典型恐怖主義份子。他們與專制君主或者另一強大民族的對抗大多以失敗告終，或者僅能造成長期僵持之局。然而，卻也不乏少數間接和直接成功的例子：前者如「人民意志」之失敗導致「布爾什維克」之出現，後者如愛爾蘭之得到獨立以及北愛之走向自治。

所以，作為政治工具，恐怖主義本身的力量其實頗為有限，但在更高層次理念指導或者相應政治組織配合下，則其作用會迥然不同。這一關鍵可以用中古時代兩個不折不扣的恐怖主義活動的成功前例來說明。其一，是西西里島民眾在外部勢力(主要是西班牙半島上的阿拉岡王國)挑動之下，經過數年密謀，於1282年復活節的狂歡之中陡然發難，大事屠戮他們所痛恨的法國士兵，打敗高壓統治者查理安周(Charles of Anjou)的軍隊，並且與為他撐腰的羅馬教皇頑強對抗，經過20年艱苦鬥爭之後實際上奪得自行選擇領主的權利。這一名為「西西里晚禱」(Sicilian Vespers)的早期平民革命事件震驚了全歐洲③，它不但直接導致查理安周正在野心勃勃地建立的龐大地中海帝國之完全破滅，而且成為格力高利七世(Gregory VII)二百多年前所建立、當時勢力如日中天地覆蓋全歐的羅馬天主教教廷權力走向沒落的起點。這可以說是弱小民族憑藉恐怖活動之一擊與島國天險的保護而抗拒普世帝國力量，至終導致後者之衰落的罕有例子，亦是民族主義出現的先聲。

中古時代有兩個恐怖主義的成功前例。其一是1282年名為「西西里晚禱」的早期平民革命事件，它直接導致查理安周的龐大地中海帝國之完全破滅。第二個例子是1090-1257前後將近170年間，盤踞於伊朗西北部強固據點，以暗殺為能事的伊斯梅小教派，英文「暗殺者」(Assassin)一詞亦正是從他們得名。

第二個例子是盤踞於伊朗西北部強固據點，專門以暗殺為能事的伊斯梅(Ismaili)小教派，十字軍所傳說的神秘「山中老人」，所指的就是他們前後三代首領哈山(Hansan)，而英文「暗殺者」(Assassin)一詞，亦正是從他們得名。他們有三個特點：首先，他們不但反對伊斯蘭教主流即遜尼派(Sunnis)，亦大有別於在伊朗流行的什葉派(Shi'ites)，所以是由特殊信仰而產生理念上的凝聚力。其次，是政治上反抗塞耳柱土耳其人(Seljuq Turks)在十一世紀中葉所建立，以正規軍隊與官僚管理系統為特色的伊斯蘭普世帝國。第三，他們本着山地驃悍民族的特色，以多個獨立小社區為基礎組成鬆散政治聯盟，並派出許多身份隱蔽的專業刺客，在大城市中有意識，有計劃地以暗殺行動鏟除政要，顛覆政權，製造恐怖氣氛，從而為本身的生存創造條件。在公元1090-1257前後將近170年間，這一教派以亞拉勿(Alamut)天險堡壘為基地，多次抗拒圍剿他們的大軍——甚至最後其為蒙古大軍消滅，亦並非戰敗，而是由於首領在甘詞厚幣引誘下喪失鬥志，自行投降④。九百多年前的伊斯梅教派處於伊斯蘭帝國邊緣，今日千夫所指的所謂「拉登集團」則處於西方世界邊緣，兩者在理念、組織、行徑上頗有吊詭的一脈相承之處，這到底是巧合，是宗教、地理、民族心理等因素相近使然，或者是有意識的模仿，甚至數者兼而有之？那就無法輕易下判斷了。

從上述歷史先例可以清楚見到：政治恐怖主義不但可以有其正當性，而且有可能持久，並且在更廣大的政治舞台上產生遠遠超乎其本身具體訴求的長遠後果，所以是不能視為瘋狂行徑而輕忽、蔑視之的。

三　恐怖主義與戰爭之間

當然，「九一一事件」與上述種種恐怖主義活動無疑還是有巨大差別。首先，整個行動與現代科技密不可分：從其利用受劫持的噴射民航客機撞毀摩天

大廈作為襲擊方式，以至其所造成的巨大創傷之性質(六千生命誠可貴，但全球經濟所受的沉重打擊則更深遠可怕)，乃至其通過電訊網絡所獲得的巨大宣揚效應(大廈爆炸及倒塌景象即時映入全球人類眼簾，猛烈衝擊全人類神經與思維)，無一不清楚顯示，這是非常敏銳地窺破了現代世界之通過科技而獲得高度整合這一特徵，從而抓住其內部致命弱點，經過周詳策劃，然後施以狠狠一擊的堅決行動。這一行動中所有組成要素，諸如噴射民航客機、世貿摩天大廈、全球性金融體系、全球電視網絡等等，都是過去半個世紀之間方才出現的新生事物，它們促成了全球資本主義帝國，同時亦使得十數名具有堅決意志的死士能夠直接對其心臟施以致命攻擊，這在數十年前是不可想像的。

但是，更重要的則是，觀乎此行動目標之大，構思層次之高，它其實已經遠遠超出了傳統政治恐怖主義之以某種清晰、具體政治結果為目標的形態，而儼然擺出與全球資本主義世界公然為敵的姿勢。所以，稱之為「向美國開戰」，實在不無道理。但是，無論其起因為何、目標為何，戰爭都是非常殘酷的事。假如真要從戰爭角度來客觀衡量「九一一事件」，其後果卻又恐怕並非一般人所能接受。

觀乎「九一一」行動目標之大，構思層次之高，它其實已經遠遠超出了傳統政治恐怖主義之以某種清晰、具體政治結果為目標的形態，而儼然擺出與全球資本主義世界公然為敵的姿勢。所以，稱之為「向美國開戰」，實在不無道理。

首先，就事件最直接的後果，即六千餘人喪生這一點而言，其無辜、可悲、可憫，為所有具良知與同情心的人所同感哀悼，自不待言。它清楚顯示了一切戰爭之可恨可畏；覆巢之下，並無完卵的悲劇；乃至我們自身所處的社會中，也同樣可能出現的慘酷。然而，即使如此，在這時刻，人類仍然不應忘記，在過去一世紀間，以殺害平民為戰爭手段，是司空見慣，絕不希奇的事：二次大戰初期德國空軍肆意轟炸倫敦；二戰末期盟軍以毀滅性轟炸夷平德累斯登(Dresden)；美國更用原子彈摧毀廣島、長崎以求減低本身軍隊傷亡；而在越戰中，越南民眾與越共本無分別，故而像美軍在美萊村(May Lai)焚燒村莊，屠殺全村居民那樣的事件層出不窮。因此，倘若「九一一事件」的確是戰爭，那麼要客觀地分辨其六千死難者與德累斯登、廣島、長崎、美萊村、柬埔寨眾多死難者的悲慘命運，恐怕並非易事。譴責事件背後主謀為兇殘缺乏人性之輩，為人人得而誅之的暴徒，那無疑是悲憤填膺，情不自禁所致，可不必深論。但倘若要認真地評論是非曲直的話，那麼除非願意將事件主謀與直接或間接導致上述戰爭屠殺行為的政治、軍事領袖等量齊觀，否則便不能單單從殘殺平民這一事實來下結論，而必須究問戰爭何以會形成了。這一明顯而沒有多少人願意認真面對的尷尬事實，是不可忽視而值得深思的。

其次，「九一一事件」背後主謀在行動策劃上雖然空前成功，其戰略層面的表現卻令人迷惑。克勞塞維支(Carl von Clausewitz)在《論戰爭》(*On War*)中將戰爭定義為「為了強迫對方按照本身意志行事而採取的暴力手段」⑤，其背後的假定是：發起戰爭者及其敵人都是具有明確地位、身份的主體；二者之間通過政治渠道而宣示的對立意志是清楚而眾所周知的；暴力只是手段而非目的，等等。當然，時至今日，戰爭早已非復十九世紀初講究規矩風度的武力遊戲，恐

怖主義行動與常規戰爭之間的界線亦已經變得模糊。然而暴力、敵對主體以及政治目的這三者迄今仍然可視為構成戰爭的要素：在越南戰爭、北愛天主教徒的長期獨立鬥爭、中東所爆發的多次戰爭中都是如此。「九一一事件」之令人如墮五里霧中，就在於它只有暴力以及受敵一方是明確的，至於發起攻擊的一方乃至其政治目標目前都還只能夠付諸猜測——雖然假定這是由西方國家長期宰制、壓迫中東、北非諸伊斯蘭國家所激發出來的行動，那應該不會離事實太遠。但絕不可解的問題是：為甚麼施以如此大規模和周詳攻擊的一方，自始至終沉默不發一言，既無預警，又無脅迫，更無任何政治要求或道義宣言？

最直接的解釋似乎是主謀者雖具有敏銳行動意識，但完全缺乏政治頭腦，所以不重視爭取國際社會支持與同情，甚至連與伊斯蘭國家和宗教團體取得聯繫的想法亦付諸闕如，以致事件發生之後舉世一片義憤譴責之聲，再也無人為其辯護。然而，揆諸事件策劃之周詳縝密，劫機者之從容鎮定，視死如歸，這一看法恐怕是太單純了，另一種令人不寒而慄的可能性是無法排除的：既然事件發生之後西方勢必傾盡全力緝兇和反擊，那麼如鬼如魅般消蹤匿迹，蟄伏待時，不但是簡單明智的自保之道，抑亦是沉默地保持威脅，繼續實施神經戰術的上佳戰略。至於這一行動的政治意義與訴求，由於過去將近一個世紀之久所積累的衝突與仇恨之深，其實即使沒有任何言說，亦都肯定能夠迅速為所有同情者與敵對者，乃至婦人孺子所充分明白，任何宣言、要求、威脅因此也都可以說是完全多餘的了。《老子》第五十六章所謂「知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門；挫其銳，解其分；和其光，同其塵」所討論的是治理天下的道術，但在另一層面的意義，恰恰像是為這樣一種默守待時的策略和構想作了註腳。

倘若這一看法並非無稽的話，那末「九一一事件」便不但不是單純的政治恐怖主義行動，甚至也不僅僅為國家、民族之間的有限度戰爭，而的確是所謂「文明間的衝突」之表現了。倘若沒有深思熟慮的策略將之加以消解的話，這樣的衝突實有可能成為二十一世紀人類文明整合過程中一個長期存在的癥結，的毒瘤，而其表現形式亦可能不斷詭異多變，層出不窮，為全球人類帶來意想不到的各種災難，這是全球社會所絕不能掉以輕心的。

自90年代初以來，文明衝突論甚囂塵上，「九一一事件」之出現，似乎正好為這種論調提供證明。這樣的衝突實有可能成為二十一世紀人類文明整合過程中一個長期存在的癥結，而其表現形式亦可能層出不窮，帶來意想不到的各種災難。然而，這一事件所代表的，究竟是何種文明的衝突？文明間的衝突是否一定不可避免？

四　文明衝突從何而來？

自90年代初以來，文明衝突論甚囂塵上，「九一一事件」之出現，似乎正好為這種論調提供證明。然而，這一事件所代表的，究竟是何種文明的衝突？它們之間何以會發生衝突？文明間的衝突是否一定不可避免？這些問題在在需加仔細辨析，而不是可以籠統回答的。

例如，以《論語》、《孟子》為源頭的中國儒家文明，就向來宣揚和諧，反對戰爭，即使在其成為官方意識形態之後，亦未嘗為帝國之開疆闢土提供理論根

據或精神鼓勵。另一方面，希伯來民族必須在強敵環伺中求生存，所以《舊約聖經》中顯示的宗教信念充滿了鬥爭精神，與及對勝利、征服的渴望，其後這種尚武精神亦間接或直接遺傳於由其蛻變而來的基督教和伊斯蘭教。西歐與伊斯蘭諸帝國的軍事抗爭延綿千年之久，其根源恐怕即在於此「希伯來思想基因」。十六世紀以還，歐洲向外擴張的原始動力既有人口和經濟因素，但名義上和底子裏亦復脫離不了「得人如得魚一樣」的梯山航海宣道精神。從十七世紀開始，經過科學、政治、思想、工業等各方面的革命，西歐基督教文明逐步蛻變為俗世化的現代文明，然而其向外擴張的動力不但未嘗稍戢，反而因為軍事、經濟力量之飛躍發展而更為強勁不可抑止，只不過其精神載體則轉變為資本主義罷了。今日不斷高漲的全球化浪潮，無疑亦正就是這種動力的最高表現。

希伯來民族必須在強敵環伺中求生存，而《舊約聖經》中顯示的尚武精神亦間接或直接遺傳於由其蛻變而來的基督教和伊斯蘭教，兩者之間的軍事抗爭延綿千年之久，其根源恐怕即在於此「希伯來思想基因」。從十七世紀開始，西歐基督教文明逐步蛻變為俗世化的現代文明，其精神載體則轉變為資本主義。今日不斷高漲的全球化浪潮，無疑亦正就是這種動力的最高表現。

所以，文明衝突並不是最近才出現的事：十九世紀資本主義文明向全世界擴張時所引起的嚴重衝突即表現為奧圖曼、俄羅斯、中國、日本諸傳統帝國所受到的西方軍事、政治壓力，以上諸帝國由是被迫拋棄傳統意識形態，轉而追求現代化，即基本上逐步接受以資本主義為核心的全球現代文明。在今日，土耳其、俄國、中國、日本之所以仍然能夠維持實質性(而非僅為名義上的)獨立自主，並繼續沿着本身文化軌迹發展，正是由於經歷了上述艱辛痛苦的蛻變歷程，所以對於在現代世界立國與自強之道獲得深刻了解，並且通過嚴酷戰爭洗禮證明其民族凝聚力之不可動搖。

另一方面，奧圖曼帝國自十九世紀以來逐步解體，其核心部分蛻變為土耳其共和國，但其在中東、阿拉伯半島以及北非的大片領土則四分五裂，先後淪為歐洲列強殖民地，二次大戰之後才隨着國際氣候的轉變而一一獲得獨立，成為今日的伊朗、伊拉克、敍利亞、約旦、沙地阿拉伯、埃及、利比亞等伊斯蘭國家。這些處於人類文明最早發源地的國家至今尚未能現代化，也未能脫離西方勢力的羈絆，有兩項主要原因。其一，是伊斯蘭教義的強大保守性，這對於甚至像奧圖曼帝國那樣有強大悠久傳統的帝國政權之現代化，也造成了長達兩百餘年的制約和困擾。其次，如所周知，則是以美國為首的西方，為了繼續掌握其豐富的石油資源，對整個中東長期採取多種分化、顛覆、壓制行動，包括通過以色列以及由其本身直接發動戰爭。

今日「九一一事件」之所以發生，美國當局謂為與信奉伊斯蘭教的民族無關，只不過是少數人敵視美國的自由體制所致。這種說法雖有其策略上的考慮，但恐怕難以取信於人，也不會有甚麼效果，殊不值得討論。然而，即使空泛地將事件歸之於西方基督教與伊斯蘭文明之間的衝突，仍然一樣未能得要。事實上，已經徹底俗世化的西方之所必不能退出中東，而必須維持目前的高壓政策者，並非有厚愛於以色列，或有深仇大恨於伊斯蘭教，而實在是不願意放棄石油，更不願意見到此資源被利用於當地建設，促成另一強大、獨立、現代化政治體系的出現。從根源上說，這種心理雖或仍然與基督教(乃至所有一神教)教義中的追求擴張與堅持獨佔思想有千絲萬縷密切關係，然而，它所附麗的

理念，其實早已經蛻變為資本主義。所以，一定要將事件歸之於文明衝突，那也只能夠說是以資本主義為核心的現代文明與伊斯蘭文明之間的衝突而已。

五　在文明的邊緣

不過，也有不少人壓根兒不接受文明衝突之說。他們認為，像劫持民航客機撞毀摩天大廈，導致大量無辜者死亡與及全球經濟衰退這樣令人髮指的事，只不過是野蠻行為，而與文明毫無關係，所以事件實在是「文明與野蠻的衝突」。我們在上文已經仔細論證，在所謂文明社會的戰爭中，殺害無辜平民是常事，所以單單用這一點來區分文明與否恐怕難以自圓其說。不過，平心而論，這一說法其實亦並非沒有道理。道理在於：文明和是否使用暴力、如何使用暴力無必然關係，而取決於它是否能夠為人類社會建構秩序，提供發展方向。在這個意義上，必須承認，西方世界是現代文明主流，它所建立的秩序框架正逐漸向全球擴展，雖然諸如中國、俄羅斯、日本等強大政治體系，也都仍然各自在建構其不盡相同於主流的文明。但是，非常不幸，曾經一度那麼燦爛，不但長期與西歐相抗頡，而且西歐更曾一度要藉之為橋梁，以上接其古代希羅傳統的伊斯蘭文明，今日卻似乎既無力建構(甚或只是提出)其自身的秩序，也不能夠如日本那樣，心誠悅服地接受強加於它的西方秩序，而只能夠在憤懣中以驚人暴力來宣泄它的屈辱、毒恨，這無疑是世界現代化歷程中的大悲劇。

如果一定要將「九一一事件」歸之於文明衝突，那也只能夠說是以資本主義為核心的現代文明與伊斯蘭文明之間的衝突而已。無論我們如何同情伊斯蘭民族百年來的遭遇，卻也無從否認：「九一一」只有破壞性而不可能有建設性意義，它的行動即使達到摧毀資本主義世界的至終目標，也絕不可能由是而建立另一種更為人類接受的美好秩序。

不過，無論我們如何同情伊斯蘭民族百年來的遭遇，卻也無從否認：「九一一事件」只有破壞性而不可能有建設性意義，它即使達到了摧毀資本主義世界的至終目標，也絕不可能由是而建立另一種更為人類接受的美好秩序。所以，它所代表的，是瓦解秩序的力量，亦即是野蠻；它即使成功也還非勝利，而只能證明，無序野蠻力量之大，可以摧毀文明。是的，我們不應該忘記，歷史上瑰麗輝煌的文明總有其邊界，其所追求、崇奉的高尚理念，所建立的秩序，所提供的美好生活，都只存在於此邊界內部，邊界之外則是文明所無法負責，或者不願意負責的黑暗、野蠻世界，中華文明如是，羅馬文明如是，今日的資本主義文明亦不例外。

弔詭的是，在文明與出現於其邊緣的各種野蠻力量無止境的衝突中，文明並不一定能夠克服野蠻，甚且往往因此而走向雖然是極端緩慢，然而卻無法逆轉的衰落。文明所建立的秩序有其時間、空間與規模上的限度，當它的存在或者應用超過了限度，就有為意想不到的野蠻對手所克服、所瓦解的可能。蘇末、巴比倫文明如是，漢唐文明如是，羅馬文明如是，這是大家所再也熟悉不過的；甚至，「西西里晚禱」恐怖主義事件之於那麼強大的中古基督教文明，顯然也可作如是觀。另一方面，也許是由於現代文明委實太強大了——近五百年來它一直在飛躍發展，而且顯然還有無從估計的發展潛能，也許亦由於它已經擴展到全球，好像已經再也沒有邊界，所以，處於其核心的精英人物似乎已經

忘記了邊緣野蠻力量的危險，認為他們自己所代表的秩序具有自然普世性與永恆性，是沒有任何力量可以阻擋或摧毀的。

假如「九一一事件」能有任何正面意義的話，那麼就是它再一趟提醒處身於現代文明之中的精英份子下列可怕事實：正如近20年科學家才非常驚奇地發現，某些最普通，我們認為最熟悉的簡單動力系統，也有其不可預測的混沌區域，同樣，在以高科技力量精巧建構的現代文明核心，如曼哈頓地區者，也可以包藏不測之彌天大禍。換而言之，分割文明與野蠻無序區域的邊界，往往就在文明的心臟之內。也許，所謂的「拉登集團」可以徹底消滅，然而，以今日美國舉國上下所作的反應，所表現的心態來看，我們對賦予此集團以強烈道義感與視死如歸精神的那些信念與怨恨是否有可能消弭或者散失於無形，實在無法持樂觀態度；對西方文明所揭櫫的自由、開放、理性、法治精神，所珍貴的私隱權，所追求的美好社會——這對於大多數在西方文明以外的人也都是充分認同的——，是否仍然能夠維持其發展動力，亦不可能不深深感到憂慮。

「九一一事件」提醒人們注意：分割文明與野蠻無序區域的邊界，往往就在文明的心臟之內。也許，所謂的「拉登集團」可以徹底消滅，然而，賦予此集團以強烈道義感與視死如歸精神的那些信念與怨恨是否有可能消弭，我們實在無法持樂觀態度。

也許，必須承認，西方文明精神雖然璀燦奪目，但畢竟仍然有其限度，它所主導的全球現代文明之所以陡然出現這麼嚴重的危機，之所以呈現目前看來那怕是多麼微小的失敗可能性，正就是這限度的徵兆。當然，要求西方社會為人類文明負上全部責任顯然是不公平的。真正的問題是，在這個危機時刻，甚至在危機過去之後，西方文明以外的有識之士，認為他們本身所代表的文化傳統與文明精神又能對解決這樣的危機可以作出些甚麼貢獻呢？

註釋

① 當然，歷史上的邊緣宗教團體亦有發展成主流宗教的可能：基督教和伊斯蘭教即是前例。但在經過啟蒙運動洗禮的現代世界之中，這樣的可能性非常微小，實際上可以忽略。

② 這裏所謂「理性」僅指達到任何明確目標的有效途徑，而並無道德褒貶或更深哲學含義。

③ 詳見Steve Runciman, *The Sicilian Vespers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

④ 有關此教派的歷史，見Marshall G. S. Hodgson, *The Expansion of Islam in the Middle Periods* , vol. 2 of *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 58-61, 129-31；以及J. A. Boyle, ed., *The Seljuq and Mongol Periods*, vol. 5 of *The Cambridge History of Iran* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), chap. 5.

⑤ Carl von Clausewitz, *On War*, ed. Anatol Rapoport (Baltimore: Penguin Books, 1971), 101.

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

中國崛起與二十一世紀中美日關係

● 傅高義
(Ezra F. Vogel)

中國經濟持續快速發展下去，其力量會非常強大，所以有的國家、尤其是亞洲國家就有顧慮。二十世紀歷史上那些新崛起的國家都曾侵略別的國家。中國有那麼遠大的發展潛能，所以別的國家擔心中國會步她們的後塵，這種憂慮是可以理解的，但實際上毋須過份擔心。

2001年春天，本刊委託哈佛大學費正清東亞研究中心2000-2001年度訪問學者莽萍教授訪問傅高義教授，可是由於傅高義教授頻頻外出旅行，訪談就拖到初夏，分兩次進行。一次是在哈佛大學費正清東亞研究中心(2001年6月1日)，一次在傅高義教授住宅(6月9日)。本文小標題為編者所加。我們感謝莽萍教授整理出這份採訪稿並提供採訪時拍攝的傅高義教授近照。

莽：傅高義教授，您在90年代中後期發表的一些文章和出版的書，比如《與中國共處：二十一世紀的美中關係》(*Living With China: US-China Relations in the Twenty-First Century*) 中都談到，展望二十一世紀，大概沒有甚麼變化對世

界的衝擊可以和中國的崛起相比。中國經濟的增長和相應的國力增強使得中國與其他國家的關係發生變化。這種變化或者衝擊主要表現在哪些方面？

傅：現在，我覺得最大的問題還不是實際的經濟衝擊，而是一些國家(一些外國人)對中國崛起的憂慮，擔心中國日後要是成為強國，會是甚麼樣的國家？軍隊的力量有多大？會不會威脅別的國家？要是中國的經濟持續快速發展下去，其力量會非常強大，所以有的國家、尤其是亞洲國家就有顧慮。依我看，不必過於憂慮。當然，你看二十世紀的歷史，看那些新崛起的國家做過些甚麼事，就會發現，主要是日本和德國都曾侵略別的國家。中國是那麼大的一個國家，有那麼遠大的發展潛能，所以別的國家擔心中國會像她們那樣發展。我個人認為中國不會走日本和德國攻擊別國的路，但是可以理解為甚麼有的國家會擔心中國的發展。

日本擔心中國的發展，尤其是在政治、經濟、軍事上。在民族心理上，中國人比較自信。日本人有他們自己所説的「島民心態」。相比之下，中國地理廣大，人口為全世界之冠。此外，中國是個多民族國家，而日本是單一民族國家。怪不得日本人擔心，要是中國軍隊的力量增強，中國會怎麼做。

一　日本的焦慮及其策略調整

莽：哪些國家會有害怕或者擔心的心理？

傅：東南亞的小國家會怕，有些大的國家也擔心，主要是日本和美國。韓國現在的領導人的政策很不錯。他們可以跟日本修好，可以跟美國修好，也可以跟中國修好。現在，韓國派了很多留學生去中國學習，也有許多韓國遊客和商人到中國去，彼此接觸很密切。中國正在變成強國，而韓國是中國周邊的小國。從他們的角度看，別的國家，比如美國或者日本的力量比較強，比較容易辦。要是只有一個大國，和一個小國，他們就會怕；要是有兩個大的國家，就容易有制約力。我想這是韓國的看法。但是我覺得日本也擔心中國的發展，尤其是在政治、經濟、軍事上。你看中國的華僑，全亞洲的華僑，他們的聯絡網是一個「車輪」。雖然日本的經濟力量比中國大，在技術方面和製造方面，尤其是高科技方面，日本還是亞洲第一；但是，他們也擔心中國的影響。在民族心理上，中國人比較自信。很多日本人有他們自己所説的「島民心態」，因為他們是住在一個小島上。相比之下，中國人是住在一個大陸上，地理廣大，人口為全世界之冠。此外，中國是個多民族國家，跟多民族接觸，而日本是單一民族國家。很多中國人對日本有看法。怪不得日本人擔心，要是中國軍隊的力量增強，中國會怎麼做。

莽：中國人也有自己的心理問題，因為近百年來總是受到外國帝國主義的侵略和壓迫，有一段屈辱的歷史。所以，中國人老是覺得受強國欺負，到現在也還是這樣想。雖然是住在大陸上，中國人也不是那麼自信，比較敏感。好的一面是有自強自立的活力，另一面是鬥爭心理很強，主要是怕再受欺負。所以中國也有一個作為正常國家與外國交往的問題。

傅：這是一個很有趣的問題。因為中國人近百年來受西方列強壓迫，心態上一直很敏感。不過，中國現在是一個大國，一個大陸上的大國。隨着經濟發展，中國的政治影響力有一天會超過日本。現在日本在軍事技術方面是超過中國的，但是，日本軍隊人數很少(中國軍隊有300萬人，日本自衛隊還不到30萬)，沒有攻擊性武器、沒有核武器。中國要是不斷增加軍備，有一天武器也會超過日本，那就一定會令人不安。特別是在台灣、在南部沿海，可能會爆發軍事衝突，那就更令人憂慮。

在經濟上，從日本的角度看，雖然中國工人的工資低，勞動力很便宜，但是中國的自然科學水平非常高，有些方面可能會在10年或者20年後超過日本。現在中國的產品主要是勞動密集型的，比較便宜的。但是，10年或者20年後，中國有些高科技產品可能會超過日本。

中國人對日本人的認識，主要是源於戰爭中的經驗，而不大了解日本在戰後的改變。二戰後，日本人發現，立國最好的方式是發展經濟，而不是建軍。這是他們在二戰裏學到的教訓。他們也在看也在想，二戰後他們的成就是在甚麼地方？就是因為搞好了經濟。

莽：最近，日本朝野有修改憲法把自衛隊改為軍隊的動議，已在東亞國家引起強烈反響。這個提議的背景和目標是甚麼？對亞洲安全會有甚麼影響？

傅：我覺得中國和東亞其他國家不要那麼擔心。現在的日本和過去不一樣了。中國人對日本人的認識，主要是源於戰爭中的經驗，跟日本人最密切的關係是在戰爭中得到的。中國人不太了解戰後的日本人，也不了解日本在戰後的改變。二戰後，日本人對自己軍隊的看法有相當大的改變。他們現在的考慮是要加入聯合國維持和平部隊。這本來是聯合國成員國的義務，但是日本人不容易參加。海灣戰爭期間，日本僅出錢而不派人，所以美國和歐洲一些國家要求日本派人參加維持和平部隊。因此，日本需要修憲(或至少修改對憲法的解釋)，以便派人參加國際維持和平事務。

莽：您是說日本現在要求修改憲法與美國和歐洲一些國家的壓力有關？

傅：在參加聯合國維持和平部隊這一點上是的。我們派遣人員可能會流血，而他們現在不派人，只出錢，這還不夠。

莽：在日本國內，要求修改憲法的主要動力(理由)是甚麼？

傅：我覺得，主要是為了參加和平部隊。但是他們要考慮，萬一有問題，美國人會不會支持他們？不一定會。他們覺得別的國家都有軍隊，他們自己沒有。他們的軍隊規模太小了，人數不到25萬人。即使增加了也不會超過30萬，那不能算是有軍隊的國家，他們有的是很高的技術。

莽：一些國家擔心的恰恰是這一點。因為日本的技術能力太強了，很可能在極短時間裏就製造出非常厲害的武器。而修改憲法變自衛隊為軍隊就為這種可能性提供合法依據。

傅：我覺得幾乎沒有這種可能性，因為這樣他們達不到甚麼目的。日本人很想維護和平。現在日本的經濟地位很高，可以和許多國家接觸。日本人認為現在這種情況就是最好的，發生戰爭對他們沒有好處。他們想繼續跟別的國家和睦相處，所以不用發展核武器。日本人在二次大戰後發現，立國最好的方式是發展經濟，而不是建軍。這就是他們在二戰裏學到的教訓。他們也在看也在想，二戰後他們的成就是在甚麼地方？為甚麼他們能享受那麼高的生活水平？為甚麼他們的福利能那麼好？就是因為搞好了經濟。20-40年代日本大肆發展軍隊，結果怎麼樣？失敗了。還有一層，世界有了很大改變。十九世紀是帝國主義時代，要是國內沒有足夠資源，在國際上也不容易買到資源，只好佔領有資源的土地。現在就不同了，資源可以在市場上買。在今天這種國際合作充分、信息發達的時代，戰爭已經不是解決爭端和獲得資源的手段。

莽：那麼，為甚麼日本政府頻頻修改歷史教科書，改寫侵略戰爭的歷史事實？

傅：日本國內對這個問題的看法也有分歧。有的學者跟我們一樣，覺得日本侵略別的國家是不對的，應該承認歷史錯誤。我覺得日本政府應該客觀地看待自己的歷史。大部分日本人都知道他們自己做錯了，但是有一小部分人是反對的，如極右勢力。大多數日本人的看法是這樣的：我們的父親或者祖父或者叔叔參加了戰爭，也在戰爭中犧牲了。他們不是壞人，這不是他們自己的錯，是軍隊要他們去的。為甚麼最近新首相小泉純一郎也要去靖國神社參拜？他說得很清楚，不是我認為戰爭是好事，而是因為我的親戚和我的國家的很多老百姓為國家犧牲了，他們不是壞人。他們是被動的而不是主動的。

日本國內對頻頻修改歷史教科書，改寫侵略戰爭史實這些問題的看法也有分歧。大部分日本人都知道他們自己做錯了，但是有一小部分人是反對的，如極右勢力。為甚麼最近新首相小泉純一郎也要去靖國神社參拜？他說得很清楚，不是我認為戰爭是好事，而是因為我的親戚和很多老百姓為國家犧牲了，他們是被動的而不是主動的。

莽：一些東亞國家認為日本對侵略戰爭缺乏自我反省。你可以尊重自己的父親祖父，但是在寫歷史的時候，就有個歷史事實問題。日本政府卻一再地掩蓋，這是導致一些國家對日本不滿的重要原因。

傅：他們也為自己那段歷史感到羞愧。在日本人看來，他們曾經犯錯，那是事實，他們有的首相也道歉了，但是為甚麼中國和韓國一再地要求他們道歉？英國在殖民地時期也做了不少壞事，荷蘭在印尼也做了很多壞事，現在都沒有人提起了。日本做了壞事已經快60年了，為甚麼還老是要一再地道歉？他們會想，為甚麼別的國家不要，偏偏要針對我呢？

莽：可能因為事情是不同的。前面您提到日本和德國的崛起。歷史上，這些例子都沒有那麼順利，都是經過戰爭，甚至大戰，新崛起的國家才要麼獲得承認，要麼被制服。在今天國際充分交流的環境下，一種甚麼樣的格局或者架構更有利於新崛起國家的發展？更有利於世界和平？

傅：現在中國正在崛起，所以中國與其他國家的態度都很重要。本來對日本和德國來說，1921年的時候，國際社會對日本擁有艦船的數量是有限制的。但是日本後來超過了這個限制，國際社會沒有加以控制。1931年日本侵佔中國東北時，國際社會也沒有及時制止。美國從二戰的歷史中學到的經驗就是，要是一個國家對別國發動侵略，就應該馬上制止。對中國的發展來說，我們的基本態度認為中國應該有機會發展。中國人應該發展自己的經濟，這不應該限制。中國應該加入到全世界的經濟體系裏來。中國也應該更多地參加國際組織，應該有更多的合作。我對中國的發展比較樂觀。現在是和平發展的時代，應該用和平的方式發展，而不是用武力擴張的方式。

二　美國新政府的對華政策

莽：在全球經濟日益走向一體化的今天，國際的政治經濟聯繫日益緊密，中國的發展不僅僅是自己的問題，也與外部環境密切相關，中國正努力適應外部世界，而其他國家看起來也在調整自己以適應中國的變化。但是有一種看法認為，美國不願意看到中國崛起。

天安門事件以後，美國老百姓對中國政府留下不良的印象。美國制訂防禦計劃的人也很容易把中國視為潛在威脅，怕中國軍事發展太快會威脅其他國家。美國現在是在世界上居主導地位的國家，它應該有更好的方式來適應一個新的大國的崛起。

傅：因為有些美國人注意到，要是中國經濟以目前的增長率持續發展下去，將會成為世界強國。中國的軍費開支增加很快，每年增長17%或者18%，中國也不是民主國家，缺乏公開性，這些自然使中國位於令人擔心的國家之列。尤其是天安門事件以後，電視上經常播放有關天安門事件的報導，這讓美國老百姓對中國政府留下不良的印象。美國制訂防禦計劃的人也很容易把中國視為潛在威脅。由於中國人不是生活在民主國家裏，可能很難理解美國輿論的影響。美國媒體影響力之大，往往能左右國家政策的制訂和領導人對事務的判斷。並不是美國人不想讓中國發展經濟，而是怕中國軍事發展太快會威脅其他國家。中國現在還不是超級大國。以目前的匯率來衡量，中國落後日本幾十年，更不用說美國了。但是，如果以購買力平價來衡量，中國則屬於世界上幾個最強的經濟之一。90年代，中國經濟發展之快超過了其他任何國家。中國經濟的迅速發展是符合世界利益的，這個發展勢頭看樣子還要持續下去，因為中國的儲蓄率和投資率都很高，也有了可以廣泛應用於從沿海到內地的技術和管理技巧。還有，中國那幾乎用之不竭的、積極肯幹的廉價勞動力資源，一旦與新資本和新技術結合起來，生產率勢必高速發展。美國現在是在世界上居主導地位的發達國家，它應該有更好的方式來適應一個新的大國的崛起。

莽：美國政府近期對中國問題的決策似乎比以前更缺乏長遠的和比較一致的策略。今年4月，美國偵察機與中國戰鬥機在南中國海相撞，緊接着，布什又

發表講話，說如果中國大陸對台灣使用武力，美國將會介入，這個講話被認為改變了30年來中美關係的基本框架。您怎麼看待這些問題？

傅：我最怕的是兩方面都着急。美國偵察機和中國戰鬥機相撞以後，一些美國人着急，中國人也着急。你知道，每隔四年，美國就要舉行大選，選舉新的總統和政府。我們新上任的領導人往往不夠了解情況，所以要是他們太緊張，也會做過份的事情。我個人認為，年初以來直到6月份，美國有一些極端的做法。但是，現在我想美國會有些改變。美國的主流是喜歡和平的，我們的新政權已經作出了調整，對北朝鮮已經改變了，對中國也會採取一些更溫和的做法。中美軍機相撞時，美國政府的一些官員比如國防部長拉姆斯菲爾德 (Donald H. Rumsfeld) 說了很不好聽的話，火氣很大。過後，他又說要取消中美之間的軍事交流。這是很不負責任的話，我對之很不以為然。但是，白宮第二天就出來糾正了，說軍事交流還會繼續。你看一個那麼大的政府，每個部門每個人的看法不一定一樣。特別是新政權，政府內部對很多問題還欠缺共識，所以個人都有自己的看法做法。本來，按照拉姆斯菲爾德的講法，中美關係應該退了一步，但是白宮在第二天就馬上更正了。所以，我一直對中國朋友說，我們的主流還是願意和中國友好。但是，很多人對之有懷疑，因為布什政府說了很多不好聽的話。只是，新政府總是會有很多不同的意見，我想只是開始的時候會這樣，這種情況會逐漸改變的。

中美軍機相撞時，美國國防部長拉姆斯菲爾德說了很不好聽的話，火氣很大。這是很不負責任的話，但是，白宮第二天就出來糾正了。所以我告訴中國朋友，毋須過份擔心新政府的政策，幾個月後，我們的主流——知識份子、商人、很多人還是認為應該與中國搞好關係。因為世界上有許多問題，一定要和中國搞好關係才能解決。

莽：為甚麼美國新政府對中國問題的做法開始比較極端，然後才慢慢地改變？

傅：那主要是因為「六四」事件以後，美國老百姓對中國印象不佳，認為中國政府是獨裁政權。他們會想，中國政府對自己的老百姓都這樣，難道對外國會不一樣嗎？美國政府領導人都了解情況，知道應該和中國保持良好關係，但是普通老百姓不了解。而選舉是要爭取老百姓的支持，特別是在野黨是要反對原來的政府，攻擊他們的政策，所以也批評中國，不只是罵中國，也罵全世界。但是，到了他們自己組成政府，開始實際工作，慢慢就了解應該怎麼做，因為世界上有許多問題，一定要和中國搞好關係才能解決。我們在中國的大公司和商人的影響力也慢慢增加，商人們也去說服總統。所以我告訴中國朋友，美國每四年有一個新政府，不要過份擔心新政府的政策，不要太介意他們講的話。因為幾個月以後，我們的主流——知識份子、商人、很多人還是認為應該與中國搞好關係。所以你看，30多年來，我們的主流沒有改變，改變的只是新政府的頭幾個月而已。

莽：布什政府今年4月決定向台灣出售40億美元武器，是近十年來最大規模的一次軍售，從而使得大陸與台灣的軍力對比發生變化。這可能會加強兩岸對峙，並朝着軍事抗衡而不是和平對話、談判的方向發展。對此您怎麼看？

傅：這次出售的主要是防衛武器。由於中國對美國出售神盾級驅逐艦給台灣很不高興，所以現在美國不會賣了，但是會賣防衛導彈給台灣。中國最擔心的就是台灣得到神盾級驅逐艦。當然不能說美國幾年以後也不會賣給台灣。我想，為了尋求一種比較安定的環境，兩方面都應該安心。美國人想讓台灣人放心，不用每天害怕會受到武力攻擊。現在美國政府認為，要是我們說得很清楚，美國會在台灣受到武力攻擊的情況下幫助台灣，中國就不會產生誤會。要是美國不說清楚，反而可能產生誤會。你看朝鮮戰爭為甚麼會爆發？因為那時候我們說得不夠清楚，北朝鮮不知道美國會不會參戰，會不會幫助南韓。所以現在的看法是，應該把事情說清楚。布什政府認為，為了避免危險情況，應該從一開始就說得很清楚，這樣中國大陸就不會採用武力進攻。兩方面都很清楚形勢，都會安心。在這樣的情況下，反而可以做得更好，可以和平對話，來來往往，也可以做朋友，可以有很多交流。但是，前提是要安全，要一開始就做好。

布什政府今年4月決定向台灣出售40億美元武器，主要是防衛武器。中國最擔心的就是台灣得到神盾級驅逐艦。我想，為了尋求一種比較安定的環境，兩方面都應該安心。現在美國政府認為，要是我們說得很清楚，美國會在台灣受到武力攻擊的情況下幫助台灣，中國就不會產生誤會。要是不說清楚，反而可能產生誤會。

三　美國媒體的中國形象

莽：您前面談到美國輿論的巨大影響。您在《與中國共處》一書中也談到，冷戰結束以後，美國的一些利益集團和新聞媒體在政策真空中獲得了較高的聲望，其感染力和塑造力很強，能夠影響和塑造公共意見，甚至能夠左右國家的政策。那麼，美國媒體傳達的中國形象與真實的中國有多大的距離？這種情形到今天有沒有改變？

傅：每個國家的媒體對別國的理解都不完全，中國媒體所反映的美國形象也有不足。我認為美國媒體對中國的報導比幾年前好一點了。因為「六四」以後，美國媒體對中國的報導主要是關於以下兩個方面：一是中國政府對待異見者很不好，控制太厲害；另外是中國的經濟發展很快。所以美國人透過媒體得出的印象是，中國是一個不好的國家，經濟發展又快，軍力擴張更快，按照現在的趨勢發展，20年後會對世界安全構成威脅，所以一些美國人很擔心。最近幾年，駐北京的美國記者比較了解中國，情況就好多了。

有一點我想說，中國太怕我們的記者。記者只是想了解情況，不是想反對中國政府。記者是要寫文章的，他們的工作就是要具體地報導，要實地去看，你越是不讓去看、越是不讓寫，記者對中國也就越反感，那會影響他們的報導。比如中國政府對法輪功和對西藏的控制很嚴，這就影響採訪。現在美國寫社論的人一般不太了解國際情況，而駐外記者則比較了解，所以，如果駐北京的記者對中國印象不好，就會傳達給寫社論的人。現在駐北京的記者已經好一點，比較了解情況，會講中文，報導比較客觀。

莽：有一種說法認為，在美國媒體上只會出現有關中國的壞消息，而好消息則不會出現。

傅：我覺得中國和美國都可能有這種情形。關於美國的報導，你看《參考消息》選的大多是對中國有偏見的看法，對我們的印象是不準確的。有些所謂的對美國的「理解」，並不是真的理解，有偏見的成分在。雖然中國政府控制媒體比較嚴，但現在老百姓也可以透過很多其他的方式來了解美國，比如電影、電視、互聯網等等。我想中國老百姓會越來越了解美國。很多國家的人都說，我們對美國很有興趣，很了解美國，但是美國不了解我們。

美國媒體對中國的報導比「六四」以後幾年好了一點，這是由於最近幾年駐北京的美國記者比較了解中國。另一方面，中國對美國的報導，你看《參考消息》選的大多是對中國有偏見的看法，有些所謂的對美國的「理解」，並不是真的理解，有偏見的成分在。

莽：是的，許多在美國的外國人也注意到這點，美國媒體報導外國的消息比較少，主要關注國內問題。我想至少比中國報導外國消息要少得多。

傅：這多半是因為美國的經濟最發達，國力很強，科學技術先進，所以其他國家的人就很想知道美國的事情。而美國老百姓對不發達的國家了解不多，不獨是中國。這當然不能算平等的興趣，但這不等於美國看不起別的國家。美國普通老百姓對中國所知不多，不了解中國的文化歷史，比方說中國在「文革」的時候是甚麼樣，不知道現在的中國已經有了很大的進步和改善。不少美國人對中國文化表示尊敬，對中國人也有好感，但要是媒體報導了一些負面問題，往往令人印象深刻。

四　中國與國際組織的互動

莽：中國和美國之間也有很多共同利益。在很多領域，中國和美國都有合作，而且合作得很好，未來會有更多的合作和交往。所以改善中美兩國的關係至為重要，對於世界和平也有莫大益處。

傅：我完全同意。我們都知道，穩定的國際秩序非常重要。在限制大規模殺傷性武器的擴散和削減軍備方面，對中、美都極有好處；雙方在擴大貿易和保持開放的國際市場方面也有重大利益。中國從進入國際市場、特別是美國市場中獲益，美國也從進入中國市場中得到好處。另外，中國跟美國一樣，在聯合國、世界銀行、國際貨幣基金組織和其他組織中有既得利益。中國現在是世界銀行的最大借貸國，而且在準備貸款使用報告方面做得很好，還錢很及時，還款記錄無可挑剔。中國跟國際貨幣基金組織的合作也很好。世界銀行和國際貨幣基金組織的一些人認為，中國的加入加強了這些國際組織。1979年以來，中國接受了國際組織的基本框架，也參加了多個國際組織。到1994年，中國一共參加了50個國際政府組織，955個國際非政府組織。我覺得加入這些國際組織是很有益處的，可以增加國家之間的

了解，避免國際衝突。不過，有時候中國在人權和武器銷售、技術轉讓等方面不遵守協議。那會讓人很擔心。中國現在是一個大國，對外國的影響也日益增大，一個國際組織要是沒有中國的積極合作，是不可能強大的。這既是中國的利益所在，也是美國和其他國家的利益所在。

有些國家批評美國是霸權主義國家。但是美國人覺得美國的外交政策不僅僅是為了自己，也是為了保護世界和平與捍衛普遍理想。我們不怕花自己的錢與資源來達成這個目標。

莽：中國社會正處於急劇轉變的時期，經濟的快速發展，使得中國在國際上的地位有了很大改善。但是，在這個過程中，也暴露出許多問題。您認為中國內部存在哪些不利因素阻礙自身發展？

傅：中國社會的發展很不平衡，這是一個極為嚴重的問題。有些地方的老百姓太窮了，所以西部大開發計劃非常有意義。首先要加強教育的投入，幫助那些窮人，讓孩子接受教育。教育很重要，因此在提高人民經濟收入之餘，還要注重普及教育。不然，內地和沿海的距離會越來越大。你看中國的沿海地區發展很快，技術也很先進，就是因為教育水平高。現在電子技術和其他高科技的發展很快，也會造成新的不平等。還有，中國的貪污和腐敗的問題很嚴重。對外國企業來說，中國有些部門官員的腐敗問題太過嚴重，常常令他們無所適從。外國商人希望擴大市場，增加透明度和可預測性，得到法律的保障，而不受那些反覆無常的官員影響。另外，改革以來，已經有一億多人從農村流入城市，隨着農業和工業生產率的提高，可能還會有幾億人成為剩餘勞動力，中國也需要迅速發展以避免出現社會動亂。此外，環境污染也是中國亟需解決的問題。在提高生活水平的同時，也可以慢慢擴大民主和自由。

中國社會正處於經濟的快速發展時期，但內部也存在一些不利因素阻礙自身發展。如中國社會的發展很不平衡，內地和沿海的距離越來越大；貪污和腐敗的問題很嚴重；此外，環境污染也是中國亟需解決的問題。在提高生活水平的同時，也可以慢慢擴大民主和自由。

莽：民族主義是中國近現代史上反覆出現的一個主題。近代中國的歷史情境造就了以反帝和救亡為特色的民族主義。今天中國的民族主義思潮中仍然充滿這種情緒。您怎麼評價當前中國的民族主義？

傅：民族主義太過高漲就會影響社會和平發展和對外交流。愛國主義是好的，但政府要是鼓動排外的民族主義發展而不加以控制，就會引致嚴重的後果。這次中美軍機相撞時，我正在北京大學訪問，我覺得在這次事件中，師生的表現都很平和，沒有太激烈的情緒。雖然也有反美言論，但是和上次美國誤炸中國大使館的時候不一樣，這是和中國政府的態度有關的。極端民族主義容易造成狹隘的偏見，這在哪個國家都是一樣的。只是，你看中國歷史上發生的民族主義，像義和團，不光殺洋人，也殺戴眼鏡的中國人，常常發展到最後連政府都無法收拾。

莽：中國大陸正在申請加入世界貿易組織，如果中國成功加入，對中國會帶來甚麼樣的影響？

傅：中國加入世界貿易組織對中國與美國都有利。自由市場一般來說是好的，但對某些行業會帶來困難。為了參加世界貿易組織，中國的經濟結構還要改。我認為應該給中國某種經過修改的發展中國家身份，否則中國就不可能合乎實際地加入這個組織。可能需要一個比較現實的時間表，以便中國遵守諸如取消非關稅壁壘、降低關稅和最終開放糧食貿易等方面的國際標準。雖然中國現在還沒有加入世界貿易組織，但是已經從中得益，加入以後得到的好處會更多。只是，中國真加入後，也會遇到很多問題。可能會有相當多的法律糾紛，因為很多中國人是不了解國際貿易行業和世界貿易組織的法律和制度的。中國需要大量的法律從業員、專業律師和經濟專家，才能應付未來大量的經濟交往和貿易事務。

中國加入世界貿易組織對中國與美國都有利。我認為應該給中國某種經過修改的發展中國家身份，否則中國就不可能合乎實際地加入這個組織。只是，中國真加入後，可能會有相當多的法律糾紛，因為很多中國人是不了解關於國際貿易行業和世界貿易組織的法律和制度的。

莽：台灣也申請加入世界貿易組織，有可能和大陸同時成為該組織的成員，這對兩岸關係會有甚麼影響？

傅：中國人很聰明。他們已經想出了讓台灣同時加入亞洲發展銀行的好辦法。現在中國大陸和台灣一起加入世界貿易組織也不是甚麼大問題。這會讓大陸和台灣有更多的經濟貿易來往，更容易合作。我覺得兩方面應該有更多的和平交往和對話。現在台灣的領導人陳水扁和李登輝不一樣。李登輝要是得到美國的支持就會獨立，但是現在的陳水扁不是這樣的。他知道完全獨立是不可能的。應該注意這種不同，應該有更多的和平談判。

莽：傅高義教授，去年您出版了新書《日本仍然第一？》(*Is Japan Still Number One?*)，繼續您對日本和東亞的研究，同時也談到了您自己的學術經歷。在書的封底有一段關於作者的話，說美國中西部小鎮上的一個猶太少年，上了哈佛大學，日後成為美國最著名的亞洲問題專家、特別是日本與中國問題專家。我想那一定是很有意思的經歷。

傅：在這本書裏，我談了我的學術興趣是怎樣養成的。50年代我在哈佛唸社會學博士學位，研究家庭與精神健康的關係。作為一個研究愛爾蘭—意大利和老式美國家庭項目的一部分，我對許多家庭中的丈夫進行訪談，再進行比較。那時候我從來沒有想過要去外國，直到有一天，我的老師克拉克洪 (Florence Kluckhohn) 教授對我說，你的眼界太窄了，從來沒有到過國外，如果你想客觀地看美國社會，就應該到國外，到一個文化截然不同的國家去。另外一位教授、對美國和日本的精神健康問題有出色研究的人類學家考迪爾 (William Caudill)，鼓勵我到日本去做博士後研究。這時我就開始學習日文，了解日本。1958年我到了日本，從此就開始了對日本社會的研究。回美國後，哈佛大學邀請我回來學習中國情況，促進中國的研究，我怎會說不呢？我研究中國社會是從廣東開始的。70年代我寫了一本書《共產主義制度下的廣東》(*Canton Under Communism*)。而從1979年以後，我每年

至少去中國一次。這對於我理解中國社會的變化特別有好處。我覺得中國跟日本是可以互相學習的。

莽：您去年4月在哈佛亞洲中心的講演中談到，退休後要用自己的方式，由一個社會學家的立場，持續關注當代亞洲問題。您還說您對中國的研究主要集中在鄧小平時代。可以談談您的研究計劃嗎？

許多美國人不了解中國的變化，以為中國還在「文革」中。鄧小平時代是一個轉換的時代，改革開放和經濟快速發展都肇始於這個時期，中國的很多現代性問題也是從這時開始出現的。這種變化會在未來很長一段時間中影響着中國社會，以及中國與外國的關係。我希望利用鄧小平時代的變化，提高外國人對中國的了解。

傅：鄧小平時代是一個非常有意思的時代。鄧小平時代也是一個轉換的時代，改革開放和經濟快速發展都肇始於這個時期，中國的很多現代性問題也是從這時開始出現的。我覺得對這個特殊時代做一個社會學的觀察和研究是非常有意義的。我現在收集了許多書和資料，也要找許多人談話，特別是和鄧小平有過接觸的人。我想我的研究會持續很長時間。

莽：您認為這個時代最值得重視和研究的現象是甚麼？您對這個時代印象最深的是甚麼？

傅：1973年我第一次去中國，1979年以後每年都去。我看到中國的變化非常大。我初到中國時，是四人幫被打倒後不久，當時提出了要取消人民公社，我們許多研究中國的學者都不相信。大寨不是一面紅旗了？人民公社、生產大隊和小隊都被取消了，農村的生產責任制從生產隊轉到每家每戶，包產到戶，這是一個很大的變化，也是鄧小平時代的不同之處。還有一個是，1980年我在廣東待了兩個多月，經常不能到我想看的地方去，有時候，認識我的人在街上看到我也不敢跟我說話。後來沒有這樣的問題，甚麼都可以看，可以了解。中國的變化非常大，許多美國人不了解這一點，他們不知道中國是從甚麼狀態下走到今天的，也不知道「文革」時期有多麼恐怖。他們許多人還以為中國還在「文革」中呢。鄧小平時代變化得太快，這種變化會在未來很長一段時間中影響着中國社會，也會影響中國與外國的關係。我這樣一個老人為甚麼想做這樣的工作？是因為我覺得外國人對中國不夠了解，也希望利用鄧小平時代的變化，提高外國人對中國的了解。

傅高義（Ezra F. Vogel） 哈佛大學社會學系教授，前哈佛大學費正清東亞研究中心主任，著名東亞問題專家。2000年4月退休，但仍然是學術界中活躍的和最受重視的亞洲研究專家、特別是中國學和日本學研究專家。他的著作多達十幾種，其中《日本第一》（*Japan As Number One*）在美國和亞洲各國都引起了巨大反響。2000年又出版對日本的最新研究《日本仍然第一？》（*Is Japan Still Number One?*），重新引起人們對日本研究的興趣。目前正着手研究鄧小平時代中國的社會政治經濟變化。

中美衝突的本源因素及不確定性

倪乐雄

在中美撞機事件發生後，人們對國際局勢談論得較多的話題是：「中美之間會爆發戰爭嗎？」「中美戰爭何時爆發？」「中美之間將爆發何種規模的戰爭？」這些問題都難以回答，不過有一點卻是明白無疑的：中美之間存在着深深的敵意。本文將着重分析這一敵意的根源、結構、背景、性質、現狀、趨勢及「九一一恐怖主義事件」後可能的變化。

一　中美對立的根源及歷史可提供的經驗

中美之間存在着深深的敵意。表面上看，台灣問題似乎是中美敵意的主要根源，但從深遠的歷史角度和歷史經驗來看，台灣問題只是中美衝突表面的聚焦點之一。中美之間的敵意源於兩個因素，一是意識形態的對立；二是正在崛起的強國與現存強國的對立。

從表面上看，也就是大多數國際問題專家認為的那樣，台灣問題似乎是中美產生敵意的主要根源，但從深遠的歷史角度和歷史經驗來看，台灣問題只是中美衝突表面的聚焦點之一。中美之間的敵意根源於兩個因素，一是意識形態的對立；二是正在崛起的強國與現存強國的對立。這兩種對立都屬水火不相容的性質，並且具有相互誘導的特點。前者發展至極端，可導致西方歷史上的十字軍東征、伊斯蘭的一手執《古蘭經》一手執劍、大革命後的法國同七次反法聯盟的對抗、共產主義世界與資本主義世界的對抗；關於後者，局限於短時段的考察是難以作出正確判斷的，需在長時段裏尋找規律或加以研判，即應從以往的歷史中考察這種類型的衝突的一般規律和模式，可能會給我們以相當的啟示。比如古希臘提洛同盟與伯羅奔尼撒同盟的對峙、迦太基與羅馬的衝突、奧斯曼土耳其同威尼斯的交鋒、西班牙與英國的抗衡、普魯士同法蘭西的對抗、英國同德國及美國與日本的對抗等等。以往歷史表明，國與國之間的關係只要符合上述一種，敵意和衝突就很難化解。不幸的是，這兩種勢同水火、互相誘導的對立都被中美關係所包括。

中美之間的敵意能否化解？中美兩國能否擺脫歷史的宿命而避免未來的衝突？考察曾經有過的中美「蜜月」現象，或許有助於認清這一問題。中美之間有過兩次「蜜月」——抗日戰爭和前蘇聯擴張時期。通過對這兩次「蜜月」的分析，不難總結出中美交往的一般規律：當中美面臨共同敵人威脅，且單憑各自的力量不足以與之抗衡時，兩國才會放棄敵意，變得友好甚至結盟。另一個典型例子是一戰前的英法關係，法國和英國戰前曾非常對立，差點動武，由於德國咄咄逼人的勢頭成為英法共同的威脅，兩國在共同敵人的壓力下，一攬子解決了他們之間的分歧，終於化敵為友。若要恢復中美「蜜月」，除非目前出現某個國家或某種新的因素，替代前蘇聯的角色，對中美再次形成共同威脅。所以，最需要做的是尋找共同的敵人和共同的威脅。然而，舉目四望，目前國際社會中，哪些國家和哪些因素能夠共同威脅中美兩國呢？貿易、印度的核武器發展計劃、國際恐怖主義、伊斯蘭極端主義等等，都遠遠不足以取代前蘇聯而構成兩國共同的、嚴重的威脅，今後是否出現也不得而知。

經濟互補與戰爭衝突存在着兩種模式：一是經濟互補不能消除戰爭，二是經濟互補能夠消除戰爭；關鍵取決於相互依賴的程度。如果建立一個理論模型的話，其中必有一個決定性的臨界點，經濟相互依賴程度達不到這一臨界點，則不足以消除敵意和避免戰爭。兩次世界大戰表明：相互依賴的經濟關係似乎並不能消除深深的敵意，從而避免戰爭。

有人認為，只要加強貿易來往，造成中美經濟結構你中有我、我中有你的相互依賴局面，兩國和平共處就有了保證。然而，這種想法並非絕對可靠，第一次世界大戰前英國和德國的經濟往來也很密切，按照俄國學者烏特金（А. Уткин）的說法：「當時相互依賴確實達到了令人難忘的規模」，過去打仗無非是為了財富，現在創造財富要靠大家協作，還有甚麼理由要打仗？據此歐洲到處瀰漫着樂觀主義情緒，有人甚至斷言「人類已經重返伊甸園」，然而，隨後發生的兩次世界大戰將「貿易消除戰爭」的看法擊得粉碎。中國抗日戰爭爆發前，中日經濟交流也達到了相當的規模，由於甲午戰爭以來，兩國積怨太深，中國反日情緒經常導致抵制日貨運動，對日本國內經濟形成較大的衝擊，從而加劇了政治、軍事衝突的力度。C．沃爾茨、M．艾爾曼、M．布朗等專家認為：「如果國際社會的成員彼此感到恐懼，相互依賴只會增加衝突的可能性。」兩次世界大戰表明：相互依賴的經濟關係似乎並不能消除深深的敵意，從而避免戰爭。

但也有相反的情形。阿爾薩斯—洛林地區的歸屬問題，曾是德國和法國不共戴天和捲入兩次世界大戰的主要原因。戰後歐洲經濟共同體導致了政治上的合作，乃至發展到今天歐盟的出現，經過半個多世紀經濟協作和源於經濟協作的政治合作，德、法恐怕再也不會為阿爾薩斯—洛林地區的歸屬打仗了。

通過對上述兩種相反情形的考察，可以發現經濟互補與戰爭衝突存在着兩種模式：一是經濟互補不能消除戰爭，二是經濟互補能夠消除戰爭。深究下去，其中關鍵取決於相互依賴的程度。如果建立一個理論模型的話，其中必有一個決定性的臨界點，經濟相互依賴程度達不到這一臨界點，則不足以消除敵意和避免戰爭，反而將這種相互依賴關係變成相互報復的資源，徒增一個新的引爆點，從而加劇了衝突的激烈程度；經濟相互依賴的程度達到並越過這一臨界點，則可消除敵意阻止戰爭。假如筆者這一從歷史經驗裏提煉出來的「經濟互補—戰爭衝突」的理論模式能夠成立，那麼，現在的問題是：中美經濟相互依賴

的程度是否已經達到了這一臨界點？朱鎔基總理最近在清華大學管理學院的講話以及賴斯(Condoleezza Rice)在〈促進美國國家利益〉("Campaign 2000－Promoting the National Interest")一文中的觀點表明，現實的情況是遠沒有到達這一臨界點，因而「貿易消除敵意和衝突」的模式至少不適用於現在乃至未來相當長一段時期的中美關係。

我以為在一個相當長的時間內，困擾中美兩國最大的實質性問題是：雙方都不知道對方將來要幹甚麼。這是一個讓雙方都不知所措的問題。因為國際關係包括兩重性質的互動，一是雙方或幾方的互動，二是現在與將來的互動。美國不知對方將要幹甚麼，也就不知道自己現在應該幹甚麼。現在的困難在於：中國將來如何對待美國要根據美國將來如何對待中國來確定，而美國將來如何對待中國又需根據中國將來如何對待美國來確定，由於中國未來強大後走向不明(也不可能明了)，所以，中美關係今後的短期互動雖呈現表面的邏輯性，但長遠互動在本質上處於盲目狀態。

中國未來走向不明必然給美國帶來兩種困惑甚至恐懼：一種是未來中國可能威脅自己，由於現在沒有加以遏制，最後被動地捲入衝突；另一種是本來中國不會同自己發生衝突，但因錯誤判斷中國而採取強硬措施，最終「弄假成真」，導致了將來與中國的衝突。由於中國未來走向事實上不可能有答案，美國將在較長的時間裏無法擺脫這兩種恐懼，美國對華政策也將長期徘徊於鴿派和鷹派之間而不得要領。

困擾中美兩國最大的實質性問題是：雙方都不知道對方將來要幹甚麼。中國未來走向不明必然給美國帶來兩種困惑甚至恐懼：一種是未來中國可能威脅自己，由於現在沒有加以遏制，最後被動地捲入衝突；另一種是本來中國不會同自己發生衝突，但因錯誤判斷中國而採取強硬措施，最終「弄假成真」，從而導致將來與中國的衝突。

二　西方文明傳統與美國對華政策及可能的後果

一個國家無論政治、軍事、外交均需要預設將來的目標，以便於引導當前的行動。對於正在迅猛崛起、向現代化作強行軍的中國未來走向，美國需要答案，但是，這個問題今天不可能有答案，歷史上哪個國家能夠預測出自己的命運？任何國家預設的目標或對世界的承諾，都屬一代人的主觀願望而已，不能代替子孫後代的想法。怎麼辦？根據人類一般行為規律，在充滿敵意的國際社會中，美國現時遵循兩種基本的思維途徑採取行動：一，以自身文明傳統的行為方式為基礎來理解中國追求富強的企圖和目的；二，以「絕對保險」的思路籌劃未來，並規定今天的任務並採取行動。

細而言之，美國從骨子裏不相信「中國將來強大了也決不稱霸」的承諾。這跟他們的文明傳統有極大關係，從古希臘以來，富裕生活和商業貿易、海外殖民、軍事擴張、爭奪制海權、強權稱霸在歐洲文明史的發展過程中是密不可分的，強大與稱霸幾乎是同義語。這種文明傳統培育出的思路，覺得強大而不稱霸是不可思議的。東方農耕文明由於其特有的生存方式，財富源於土地耕耘而非開拓海外市場，生存與發展不必與海上貿易、制海權、軍事擴張掛鈎，強大

和稱霸並不構成必然的關係。中國的歷史基本上可以證明這點。簡言之，西方文明的邏輯是「強大必然稱霸」，中華文明的邏輯是「強大未必稱霸」。但由西方傳統孵化出來的美國在理解東方文明這一特點上存在着難以逾越的障礙，這是中美兩國打交道時深層的、潛意識層次裏的衝突，也可看作「文明的衝突」。既然強大必然意味着稱霸，那就必須遏制，所以美國對中國的基本判斷及採取遏制政策的根源，歸根結柢來自歐洲文明傳統和歐洲的歷史經驗。

中華文明的邏輯是「強大未必稱霸」，西方文明的邏輯卻是「強大必然稱霸」，因此美國從骨子裏不相信「中國將來強大了也決不稱霸」的承諾。這跟他們的文明傳統有極大關係。既然強大必然意味着稱霸，那就必須遏制，這就是美國對中國的基本判斷及採取遏制政策的根源。小布什政府對華政策則比克林頓政府更趨極端。

既然作出這樣的判斷，必要的保險措施就得跟進，美國必須在時間上和空間上立於不敗之地，必須在時間上和空間上最大限度地阻止中國的強大。三個例子可以說明問題：

在台灣問題上，美國將會最大限度地利用台灣問題作為遏制中國崛起的砝碼，這點在今後任何一屆美國政府(不管強硬派還是緩和派)都不會含糊。小布什(George W. Bush)政府公開聲言將不惜任何代價協防台灣，克林頓(William J. Clinton)政府也一樣，只不過用另一種語言——兩支航母編隊表達了同一個意思。美國不支持「台獨」而堅持「一個中國」的原則，同時反對武力解決台灣問題，這暴露了美國的另一種心態：即想最大限度地把台灣作為遏制中國崛起的長遠戰略籌碼，又不願為此付過多的代價，而美國至今的困惑是：不清楚台灣作為戰略籌碼在遏制中國時分量到底有多大，因此也弄不清楚自己所付代價的限度在哪兒。

美國支持中國加入世界貿易組織也是出於「絕對保險」的思路。美國相信：經濟生活、經濟結構的變化最終要導致政治體制和意識形態的變化，將中國未來發展納入美國理想的預設軌道不是不可能的事。另外，一個傳統農業社會直接向工業社會或後工業社會的轉型將面臨巨大困難，加入世界貿易組織會激化中國原本存在的各種社會矛盾，經濟轉型和政治轉型會使中國焦頭爛額，一旦轉型失敗將陷於畸形發展的泥潭，成為「廢人」。這樣的先例在第三世界國家中比比皆是。這既符合美國根本利益，其中又暗藏殺機，所謂「一石二鳥」也。所以克林頓和小布什政府都「支持」中國「入世」。

另一個保險措施是建立國家導彈防禦體系。這對美國國家戰略來說既是全球性的，也是地區性的。其中包括三個層面的利益：第一，美國將在相當程度上擺脫同對手互為核人質的地位，而處於對手單方面成為自己的核人質的有利、有力地位。並有可能使全世界有核、無核國家都單方面成為自己的核人質的絕對霸權地位。第二、可徹底擺脫所謂「無賴國家」利用核武器「四兩撥千斤」的威脅。第三，導彈防禦體系是遏制中國的一張大牌，如果中國參加軍備競賽，可能像前蘇聯一樣被拖垮，不然，只能成為美國的核人質。因此，導彈防禦體系對美國國家利益而言是「一石三鳥」。

小布什政府對華政策比克林頓政府更趨極端，但如前所述，中國未來走向是沒有真實答案的，「絕對保險」措施是建立在「虛擬」的答案或前提上的，即「中國將來肯定會威脅美國」僅僅是一種虛擬假設，把國家長遠戰略和社會資源動員

建立在虛擬性質的基礎上，其不明智、弄險的性質是不言而喻的。可以肯定，任何一屆美國政府、包括小布什政府，如果把對華政策建立在這一「虛擬」的前提上，內心都是不踏實的、都會激起國內另一派戰略思維的強烈反對，因而也可預料任何過份強硬的對華政策是不會長久的。

但上述分析都屬於現時狀況的分析，不能代替歷史分析。從歷史縱向看，任何正在崛起的國家都將自動地成為美國的假想敵。展望前景，中美雙方的感覺都極差。回到前面的問題，根據歷史經驗，既然中美敵意的根源由兩種水火不相容的矛盾構成，一時又無法化解，那麼中美關係就可能出現兩種前景，一是敵意將完全按自身的邏輯毫無抑制地展開，台灣問題、西藏問題、駐南使館被炸、撞機事件、法輪功等等，都會加深、加速敵意的積累。歷史一再表明，如果兩個國家的敵意是建立在不可調和的矛盾基礎之上，那麼這種敵意在經過一定時間和事件的積累後，必定趨於極端而到達其質變終點，爆發重大的戰爭衝突是遲早的事，戰爭醞釀期間會有緩和的因素出現，但僅僅起到拖延的作用，醞釀的方向是始終不變的，除非出現某種因素能夠消除敵意的根源。

從歷史縱向看，任何正在崛起的國家都將自動地成為美國的假想敵。歷史一再表明，如果兩個國家的敵意是建立在不可調和的矛盾基礎之上，那麼這種敵意在經過一定時間和事件的積累後，必定趨於極端而到達其質變終點，爆發重大的戰爭衝突是遲早的事，除非出現某種因素能夠消除敵意的根源。

第一次世界大戰爆發前的「塞拉熱窩事件」是個典型的例子，最初誰也沒想到斐迪南 (Archduke Franz Ferndinand) 被刺會引發大戰。當時歐洲主要國家首腦都極想避免戰爭，但最後都無可奈何地投入戰爭。極具戲劇性的是：東面的奧國皇太子被刺，大戰卻以西面的德國實施「史利芬計劃」，穿越中立國比利時向法國實行大迂迴作戰開始。歷史的教訓是：敵意的積累、從量變到質變、完成戰爭準備，才是大戰醞釀的轉捩點，沒有「塞拉熱窩事件」，其他事件也會引發大戰。

這裏引出一個重要問題，即敵意積累在量變到質變的旅途中也存在着一個臨界點，過了臨界點，戰爭雖然不一定馬上爆發，但將不可避免。從以往經驗來看，臨界點的標誌是雙方都完成了軍事部署，而且雙方都在不知不覺中越過臨界點。因為在敵意環境下，每個國家都一方面盡量爭取和平，另一方面要做好軍事準備，以免不測。這種想法和做法完全正確，過去、現在和將來的國家都會這樣做，否則將誤國誤民。但這種完全正確的選擇掩蓋了一個致命的、導致戰爭的因素：做好戰鬥準備和沒有準備同對手打交道是不一樣的，就像一個夜行者帶着手槍和沒帶手槍碰到搶匪時反應是不一樣的。沒有做好戰鬥準備時可以妥協、忍讓，做好戰鬥準備後就會變得不妥協、不忍讓。雙方都因完成戰爭部署、覺得未必會輸甚至勝券在握而在某些事情的交涉上變得強硬起來，沒有了迴旋餘地，最終導致軍事攤牌。這是一個無法擺脫的怪圈，這個怪圈可表述為：「因為他們當初作出了正確的選擇，所以他們必然走向戰爭。」目前，中國的作戰部署是要打贏一場高科技的局部戰爭，美國的作戰部署過去是在全球同時打贏兩場局部戰爭，現在，國防部長拉姆斯菲爾德 (Donald H. Rumsfeld) 考慮把戰略重點由歐洲轉向亞太，由打贏兩場局部戰爭變為確保一場戰爭，雙方的假想敵都很明確。目前雙方顯然還未準備完畢。如果筆者提出的「戰爭臨界點」

理論模式能夠成立，則不妨對照一下，中美兩國距戰爭與和平的「臨界點」還有多遠？中美兩國是否意識到雖不願戰爭卻已不知不覺地迅速接近這一「臨界點」？所以，中美之戰雖然在時間上難以預測，但可判斷，中美雙方完成各自的軍事部署、演練完各自的「史利芬計劃」之日，很可能就是他們越過戰爭與和平的臨界點之時。接下去就是時間、規模大小的問題了。

歷史上迦太基同羅馬的對抗有點類似現在的中美對抗，前者地理上隔地中海相望，後者隔太平洋相望。前者相爭始於西西里島，後者衝突始於台灣島。在羅馬元老院裏，「迦太基威脅論」佔主導地位，一個叫加圖的元老在元老院演說反覆強調：「迦太基必須消滅」。美國某些議員則經常在國會裏散布「中國威脅論」。古代布匿戰爭的結果是：擁有絕對制海權的羅馬人摧毀了喪失制海權的迦太基。不過，有一點值得注意，羅馬起初並沒有一定要消滅迦太基的意圖。儘管歷史不會簡單重複，但也別忘了歷史有驚人的相似。

我以為中國作為新興強國所要考慮的是：如何在自己走向強盛、並在與老牌強國不可避免的碰撞中盡可能降低成本、少付代價？這是我們國家的根本利益所在。應避免以重大代價——通過大規模戰爭衝突、甚至像二戰中的蘇聯冒滅頂之災的風險取得強國地位的傳統老路。這一原則應當成為中國未來相當長的時期內外交事務的核心原則。

三　中國的應對原則

面對強手，中國如何應對？我以為中國需確立一個應對的基本原則，並以此作為處理一切具體事務的核心原則。作為新興強國所要考慮的是：如何在自己走向強盛、並在與老牌強國不可避免的碰撞中盡可能降低成本、少付代價？這是我們國家的根本利益所在。具體而言，中國的長遠戰略所要考慮的問題是，如何避免走近代以來英、法、日、美、俄等國高成本的強盛之路，即避免以重大代價——通過大規模戰爭衝突、甚至像二戰中的蘇聯冒滅頂之災的風險取得強國地位的傳統老路。這一原則應當成為中國未來相當長的時期內外交事務的核心原則。認清這點就不難發現，台灣問題並非中美關係中最重要的問題，處理台灣等一系列外交問題均以符合上述原則為準。

中美兩國處於相互恐懼中，這種恐懼是下意識的，來自它們各自最痛苦的歷史經驗。中國的歷史經驗是被異族征服、割地賠款、領土分裂；美國是綏靖政策帶來的德、意、日法西斯主義的猖狂，尤其是沒有及早遏制日本，讓其坐大。「珍珠港事件」引爆的太平洋戰爭給美國留下極深的記憶。因此，很難說美國不是根據自己的痛苦經驗來解讀中國未來走向的。

所以，問題的關鍵不是美國把我們當成主要對手，而是要擺脫痛苦經驗對我們判斷力的干擾，弄清美國對我國的真正威脅是甚麼。我國歷史上傳統的威脅是被異族入侵、征服或領土被割讓，但是二十一世紀的世界文明畢竟超越了過去的傳統做法，美國雖然想獨霸世界，但畢竟有別於歷史上的蒙古和滿清、以及近代以來的日本，企圖傾其國力入侵、征服、併吞我國領土。就這個意義上，美國對中國沒有實質性的威脅。美國對台灣所持的態度，雖然客觀上造成我們現時的分裂，但歸根結柢出自西方傳統的商業利益，而非「東方式」的領土

吞併欲望。當然，美國希望中國四分五裂，或成為李登輝所希望的被大卸七塊。這樣，中國永遠不會對美國構成威脅。但前提是：美國不能付太大的代價，傾其國力冒險為之，美國決不會幹；假如四分五裂的中國以另一種方式威脅美國在中國的市場、東亞乃至國際安全體制，美國也不樂意。所以美國希望中國穩定並非全是假話，其中反映了美國出於自身利益的另一種擔憂，既反對台灣獨立，又反對大陸動武的方針就是明證。在此種情形下，老子的「柔弱勝剛強」應是外交策略的核心(鄧小平外交策略核心思想的傳統即源於老子哲學)，中國同美國打交道尚有很大的迴旋餘地。「好風憑借力」，我們可借助美國守住「一個中國」的底線。以後要謹防的是：美國為扯我們的後腿而冒險突破這一底線。

我們要慎重考慮反對「霸權主義」的問題，霸權是歷史自然形成的，國家強盛到了沒有對手的地步，必然以正義的名義在世界上為自己牟取利益，也必然推行自己的價值觀。只要國家不退出歷史舞台，任何國家到了這種地步，自然而然就獲得了霸權。所以，霸權不是主觀上想拿就能拿到，想推就能推掉，想反就能反得掉的。退一步說，即使反霸，也是全世界國家的事情，不是天定給某一個國家的任務。因此，與其以弱勢對強勢，引火燒身，不如敬而遠之，孔子曰：「邦無道，危行言孫」。檢討近年的外交得失，中國在科索沃問題上強出頭與美國戰略重點由歐洲向亞太轉移不會沒有關係。刻意「反霸」無異自己撿起一個大包袱背上，爭取國際多元體制固然有利，但應該仔細考慮成本和代價問題。

對於現今和將來的鷹派上台，中國不到萬不得已(如台灣獨立)，不要輕易對鷹派的強硬對華政策採取激烈的、無法控制後果的反應，不應被動地與美國鷹派發生「互動」，當持「以不變應萬變」的態度對待之。如果中國被動地「跟進」，與鷹派發生「互動」，則會「無中生有」，美國鷹派預設的虛擬前提將被中國不明智的被動反應證明為「事實」。

「九一一恐怖主義事件」客觀上將對國際社會、特別是美國的軍事外交政策產生深遠而廣泛的影響，目前美國雖然態度強硬，但終將被迫全面檢討它的全球戰略，其中包括以往的對華政策，這有助於沖淡中美關係的敵對性。

四 「九一一恐怖主義事件」於中美關係

當前，全世界還來不及從「九一一恐怖主義事件」的震驚中恢復過來，但這次恐怖主義事件客觀上將對國際社會、特別是美國的軍事外交政策產生深遠而廣泛的影響，目前美國雖然態度強硬，但終將被迫全面檢討它的全球戰略，其中包括以往的對華政策，這有助於沖淡中美關係的敵對性。

「九一一恐怖主義事件」具有廣泛的解讀意義，它似乎再次表明，亨廷頓(Samuel P. Huntington)關於冷戰結束後下一輪將是文明衝突的預見，正通過「海灣戰爭」、「波黑衝突」、「科索沃戰爭」、「東帝汶事件」和這次恐怖事件逐漸得到證實。如果未來國際社會真是一場文明間的衝突，那麼儒家文明已經佔據了最有利的坐山觀虎鬥的位置。

布什總統聲稱這是戰爭行為，從單純軍事角度而言，當代國際恐怖主義即是以往游擊戰的國際化，或曰「國際游擊戰」。無論過去、現代、將來，這種戰爭方式的共同特點是不按強者的軍事遊戲規則行事。只要具備「獻身精神」或「亡命精神」，它就難以被戰勝(也許它就是最高形式的戰爭，老子曰「大象無形」，那麼，最高形式的戰爭是看不見戰場也沒有正規軍隊交戰的)。然而，美國又不會屈服於國際恐怖主義，否則就真的成了紙老虎而淪為笑柄。可以預言，美國可能會被國際恐怖主義長期纏住。

這次恐怖主義事件雖然不屬於中美兩國共同的威脅，但對美國而言，國際恐怖主義極有可能取代前蘇聯的角色，而且比蘇聯更具威脅。與此同時，國際恐怖主義也極有可能取代美國的「中國威脅論」，至少將之降至次要地位。美國應該明白，中國對自己的威脅程度離恐怖主義還差十萬八千里。而且中國是遵守公認的軍事遊戲規則的，既然美國已經與國際恐怖主義接上火，明智的做法是不要再與中國為敵，不然，儒家文明與之展開正規戰，伊斯蘭文明與之展開游擊戰，美國即便有西方盟國的支援，日子恐怕很不好過。

既然美國已經與國際恐怖主義接上火，明智的做法是不要再與中國為敵，不然，儒家文明與之展開正規戰，伊斯蘭文明與之展開游擊戰，美國的日子恐怕很不好過。因此，這次恐怖主義事件後，中美關係可能會大為改善，中國承受的來自美國的壓力將大為減輕。

因此，這次恐怖主義事件後，中美關係可能會大為改善，中國承受的來自美國的壓力將大為減輕。另外，由於國際恐怖主義並沒有形成對中國的真正威脅，所以美國將有所求於中國，因而也不得不放棄過去的一些強硬做法，而中國在台灣等問題上亦可相機行事。

中美兩國都已認識到兩國的關係將影響他們後代子孫的幸福，人們應該相信中美兩國主觀願望肯定都不願發生戰爭，正如我們至今應該相信第一次世界大戰前，英國和德國都不願發生戰爭。然而，在長遠的、處於盲目性質的中美關係互動中，如何避免戰爭衝突，取決於中美兩國現在和未來政治家的智慧，而不是他們的願望。

倪樂雄　上海華東理工大學戰爭與文化研究所所長

小泉內閣以後的日本與亞洲

杉田大三郎

前　言

小泉內閣充滿了矛盾。

支持小泉內閣的有權者當中，有半數以上來自反對自民黨的無黨派或在野黨的支持者。自民黨的小泉首相，卻因為反自民黨的言行而大受歡迎；同時，自民黨全體也藉機提高支持率。小泉政權實施的改革內容以及它內含的問題是甚麼呢？小泉內閣執政後的日本對亞洲和世界又會產生甚麼樣的影響呢？

小泉內閣充滿了矛盾。在支持小泉內閣的有權者當中，有半數以上來自反對自民黨的無黨派或在野黨的支持者。自民黨的小泉首相，卻因為反自民黨的言行而大受歡迎；同時，自民黨全體也藉機提高支持率。

一　小泉內閣的誕生和背景

為甚麼小泉純一郎在2001年春天突然如此受歡迎呢？

小泉純一郎的家鄉位於神奈川縣的橫須賀市。我老家所在的選區也在那裏。我還記得他最初參加候補選舉落選後，在宣傳畫上那張年輕、清癯並略顯憂鬱的臉孔。此後他雖然數度當選，但他青年時的樣子還留在我的記憶中。

小泉純一郎的父親小泉純也也是自民黨的政治家。因為父親突然去世，正在倫敦留學的小泉純一郎回到家鄉繼承父業。從原首相福田赳夫的秘書做起，於1972年第二次參選時初次當選。隨後嶄露頭角，與山崎拓、加藤紘一被稱為YKK三人組（YKK取山崎 [Yamazaki]、加藤[Kato]、小泉[Koizumi] 姓名的第一個字母，與日本有名的拉鏈商標相同），有望成為自民黨年輕的領導者。

YKK與自民黨內竹下派相抵抗。

竹下派的前身是田中派。佐藤榮作首相率領的佐藤派分裂成田中派和福田派以後，田中角榮首相率領的田中派成為自民黨內最大的派系。田中角榮失勢後不久，繼任首相的竹下登取代了田中派，結成竹下派（經世會）。即使在小澤

一郎等人分離出去並脱離自民黨以後，作為自民黨內最大派系的竹下派仍然掌握着主導權，此後延續至小淵派，以至橋本派(平成研)，直到現在。

小淵惠三首相因腦中風陷入昏迷後，小淵派的五位幹部經商討後選出森派的森喜朗繼任首相。這是因為從竹下派已經出了橋本龍太郎和小淵惠三兩任首相。森派的歷史延革是：福田派—三塚派—森派。小泉作為森派的會長，是森首相的支持者。森首相在沒有準備的情況下當了首相，其後數次失言並口出狂言，使得內閣的支持率跌至10%以下。

這時加藤紘一採取了行動。作為加藤派(繼承了大平派—鈴木派—宮澤派)首領的加藤紘一想要支持在野黨提出的推翻森內閣的不信任案，取而代之成為總理。大多數自民黨人反對這一行動。橋本派成功地瓦解了加藤派致使其分裂，「加藤之亂」行動失敗。國民的期待一夜之間破滅。在橋本派的說服下臨陣脱逃的加藤受到輿論非難，政治生命受到致命打擊。

森喜朗辭職後，小泉為自民黨四名候補人選之一。他的「全面的結構改革」、「堅決變革」的堅定演説，使國民高度期望政治面貌會有一番革新。一般黨員和國民都很認同小泉「機構改革」的主張。就這樣，小泉當上自民黨的總裁，小泉首相誕生了。

這個時候，小泉純一郎是怎麼行動的呢？他團結了森派與橋本派，全力否決對森內閣的不信任案。這種行為既可以看作是舊派系的運作邏輯，也可以是對於反對追隨在野黨的不信任案想要打倒森內閣的規則違反的原則性行動。不管怎麼説，這個時候小泉的行動不僅沒有給國民留下壞印象，而且不費吹灰之力就把對手加藤打敗。

橋本派等自民黨幹部認為欠缺支持的森政權無法應付2001年7月的參議院選舉，遂決定讓森喜朗辭職，並以公開選舉方式選舉後繼者。自民黨地方議員的票，各個縣增加到三票，採取了類似於美國的地方預選制。橋本派的野中、青木等實力派人物之間也未達成一致。他們再次擁立因經濟政策失敗而退陣，不受歡迎的橋本龍太郎。除橋本之外，再加上小泉、龜井靜香(江藤／龜井派)、麻生太郎(河野小組)共四人成為候補人選。

與此同時，田中真紀子突然聲援小泉純一郎。田中真紀子是前首相田中角榮的女兒，在父親死後，從同一選區以無黨派身份當選，對橋本派抱着仇恨。田中真紀子總是名列民意調查「應當選首相的政治家」的前幾名，很受國民歡迎，又以率直、擅辯聞名。因為她的加入，小泉的全國游説形勢大好，所到之處聽者如雲。電視等媒體連日追蹤自民黨的四個候補人選，特別是小泉／田中。小泉的「全面的結構改革」、「堅決變革」的堅定演説，使國民高度期望政治面貌會有一番革新。

民意調查的數字也説明小泉的突然受歡迎。在總裁選舉的初始階段，可以看出佔國會議員大部分的橋本龍太郎優勢不變。但是，在日本大部分縣的選舉中，小泉獲得自民黨絕對多數的選票。正如各種民意調查所顯示，小泉在預選時實際上是以壓倒多數獲勝。因此，橋本在由國會議員／地方代議員進行選舉的總裁選舉舉行前只有退出。比起自民黨的國會議員，一般黨員和一般國民，對小泉主張的「機構改革」有更強的認同感。

就這樣，小泉在一夜之間出乎意料地當上自民黨的總裁，小泉首相誕生了。

二　小泉內閣和機構改革

自民黨的四位總裁候補人都曾提倡改革。橋本在當首相的時候就實施了中央省廳的統廢合以及行政改革，麻生和龜井也有類似主張。如果僅從提倡的政策看來，四人其實並沒有太大差別。但在國民看來，只有小泉才真正想要改革。這是為甚麼呢？

小泉純一郎很早就公開主張郵政儲蓄的民營化和郵政改革。全國各地設置的優點局網，兼有郵政儲蓄的功能，由於利息優厚而得到很多存款。這不僅成為政府的財政投融資的資金，而且更與地方利益結合成為自民黨集票機構的一部分。這是眾所周知的事實。小泉的選舉區在大都市的郊區，沒有必要依賴於郵電局的集票結構。在自民黨當中，只有小泉一人提倡郵政改革。國民有這樣一個印象：小泉等於改革。

另外，田中真紀子用「變人」這個詞稱呼小泉，使人對小泉產生期待。1998年隨着橋本的退陣而舉行的自民黨總裁選舉，梶山靜六、小泉、小淵三人成為候補，結果小淵大勝。田中對於這三人的著名評價分別是軍人、變人、凡人。從此以後，小泉獨特的、有個性的政治家形象越來越突顯。事實上，小泉青年時代離婚以後一直獨身，這在自民黨內是很少見的，一個人去音樂會及劇場也與歷來的模式不同。

小泉純一郎的演說簡潔、明了，對電視和媒體的反應也很熟練，判斷敏捷。小泉將總理大臣杯交給在相撲比賽中獲勝並受傷的貴乃花時，對他說：「你很努力，我很感動。」這一幕通過電視傳送全國，讓國民覺得小泉是一個有人情味的政治家。

小泉政權之所以受國民支持，是因他完全不墨守歷屆派系平衡的人事慣例。過往的人事慣例是把組閣、黨官員的人事從上至下完成。試看小泉內閣的面孔，便會發現除了大膽起用女性以及民間人士，基本上沒有給最大派系的橋本派任何位置。歷屆首相因受限於各派系提出的入閣候補名單，等於沒有任何人事權。小泉則無視各派系的人事，自己掌握了人事權。在「加藤之亂」中與加藤紘一站在一起的山崎拓，在半年的時間內佔據了自民黨幹事長的要職等，這在橋本派的支配下是無法想像的安排。

那麼，小泉首相究竟提出甚麼樣的改革呢？

實際上，改革內容還沒有明確、具體地提出來。如果把具體內容以及伴隨改革出現的「痛苦」明確以後，就不會有現在這麼高的支持率了。

在經濟方面，小泉首相設置了經濟財政諮詢委員會。經濟財政大臣竹中平藏在三個月內提出了「大致的改革案」。竹中大臣和鹽川財務大臣對來年度的預算究竟是由財務省（舊大藏省）還是諮詢委員會來決定仍未達成共識。如果首相的先改革後景氣對策的承諾，以及股市低迷使國民開始對改革帶來的痛楚有怨言的話，那麼這項改革便可能放棄。

小泉政權之所以受國民支持，是因為國民有這樣一個印象：小泉等於改革。而且他完全不墨守歷屆派系平衡的人事慣例。他無視各派系的人事，自己掌握了人事權。試看小泉內閣的面孔，便會發現除了大膽起用女性以及民間人士，基本上沒有給最大派系的橋本派任何位置。

必須盡快決定的是修訂道路財源的方案。田中角榮首相創設了專為道路建設的汽車稅。作為公共事業中心的道路建設，成了自民黨集票機構的支柱。這一制度在當初發揮了作用，逐漸地，由於濫造無用的道路導致財政僵化等等問題，弊端顯而易見。小泉首相推遲了考慮很久的郵政改革，而選擇了易作決斷的道路財源的修訂案。毫無疑問，這樣做的目的主要是打擊橋本派的政治力量。但是，由於小泉聲望較高，橋本派沒有公開反對。

為了對政府相關機關進行行政改革，小泉首相任命了年輕的代議士、東京都知事石原慎太郎的兒子石原伸晃。作為行政改革議程的一員，曾研究過特殊法人化的石原伸晃行政改革擔當大臣也是在國民中呼聲很高的合適人選。而且，從將來政界的再整合來考慮，也為將來小泉和石原都知事的聯合埋下伏筆。

小泉改革所倡導的重點，其實不在具體的政策考慮，而是改革自身的象徵／代表意義。他上任後四處奔走，同時也在考慮應該改革甚麼的問題。小泉現在考慮的，是不讓他的內閣成為短命政權。為此，小泉內閣不斷倡導新的改革課題以維繫國民的期待和支持。

小泉純一郎是國民寄予希望的公認的改革派，美國也對改革自民黨的小泉政權寄予厚望。

小泉在做首相前以及做首相後，曾考慮過或正在考慮甚麼具體的改革方案嗎？我覺得小泉首相並沒有考慮特別具體的方案。YKK的三人當中，加藤紘一是眾所周知的政策通，他覺得自己在政策方面的能力遠超小泉。曾任外務官僚、防衛廳長官和自民黨幹事長的加藤很自負，想必認為自己應先於小泉成為首相。另一方面，小泉的個性獨來獨往，忍受力過人，並對民情有敏銳的感知力。這大概是轉換期的領導所應有的資質吧。

小泉改革所倡導的重點，其實不在具體的政策考慮，而是改革自身的象徵／代表意義。小泉這次參加總選舉當選首相後，處處表現出他確實才識過人。他上任後四處奔走，同時也在考慮應該改革甚麼的問題。小泉現在考慮的，是不讓他的內閣成為短命政權。為此，小泉內閣不斷倡導新的改革課題以維繫國民的期待和支持。

與小泉內閣超過80%的支持率相比，自民黨的支持率僅有30%多。這中間相差的50%出自反自民黨的無黨派階層。國民對於連立改組和政界再編的呼聲也越來越高。也就是說，國民期待小泉政權能終結自民黨的政治，並以現實的政治勢力取而代之。

三　小泉內閣和日美關係

小泉首相6月底訪美，成功會見了布什 (George W. Bush) 總統。美國對小泉這種自民黨的異類表示歡迎。

一般認為，小泉在冷戰後的現在不得不以日美關係作為日本外交的基礎。同時，小泉的外交方針並不十分成熟。據日本媒體報導，小泉是親美派，而他選的田中外相則是親中國派。田中外相從上任開始不斷發表親中言論，引起美國不滿。此後，接受了外務省官僚的指導原則，並按照歷來外務省的路線進行國會答辯。

如果從布陣來看，小泉內閣的外交政策似乎支離破碎，但它反映了日中兩國的現狀，特別是中國很難責難被認為是親中派的田中外相，由此起到保護小泉的作用。

小泉內閣面對的日美關係的課題是甚麼呢？

以海灣戰爭和90年代中期朝鮮半島危機為契機，日美安保的再定義、日美同盟的再構造，成為日美間的課題。因此，除了修改日美安保條約的方針，為了能進行對周邊事態的後方支援活動而修正法律之外，日本正在進行協助導彈防禦計劃 (MD) 的計劃。

導彈防禦計劃的構想從根本上就改變了冷戰時代日美安全保障的框架。

所謂冷戰下的日美同盟是指日本由其自衛力「專守防衛」國土，而美國則根據集團自衛權的想法進行支援。因而，日本保有非軍隊的武力 (自衛隊)，維護憲法第九條 (放棄戰爭和不行使武力)。以蘇聯為假想敵，日美同把美國定位成世界性核戰略的一環。定位於此的日美安保條約所確定的，是美國會幫助日本，但卻沒有假定日本會幫助美國。冷戰結束後，蘇聯不再是假想敵，這使目前日美同盟的前提不能成立。因此重新建立的日美同盟定位在維護「東亞地區的安定」。這意味着不設定特定的假想敵，但是有一種納入美國新的世界戰略的一環 (例如，封鎖中國) 的感覺。

冷戰下以蘇聯為假想敵，日美同把美國定位成世界性核戰略的一環。冷戰結束後，蘇聯不再是假想敵，這使目前日美同盟的前提不能成立。因此重新建立的日美同盟定位在維護「東亞地區的安定」。這意味着不設定特定的假想敵，但是有一種納入美國新的世界戰略的一環 (例如，封鎖中國) 的感覺。

新的方針確定了：假如發生周邊事態時，自衛隊支援美軍。周邊事態指的是，日本雖非面臨直接攻擊，但「任之會嚴重影響日本的安全的事態」。當中國提出是否包括台灣海峽時，日本政府只是給出模棱兩可的回答。這樣，新的方針起到了抑制中國的作用。

布什政權把防衛同盟國的戰區導彈防禦計劃 (TMD) 和美國本土的國家導彈防禦計劃 (NMD) 聯合成導彈防禦計劃來推行，同時強烈呼籲日本參加。日本也正在探討對策。

導彈防禦計劃的目標是，確保二十一世紀的前半期美國保持軍事優勢，維持以美國為中心的世界秩序。中國的國內生產總值 (GDP) 不久就會超過美國，接下來是印度，美國經濟的比重就會相對變小。在這種情況下要保持軍事優勢就必須具備以下條件：(1) 日本和歐洲的捲入；(2) 聚集高度的科學技術；(3) 削減原有的核導彈戰略。這就是導彈防禦計劃。據此就可以削弱像中國這樣的新興大國和其他冒險主義國家的影響力。

日本一旦參加導彈防禦計劃就得負擔超過目前的軍費，而且意識和制度的變革也會迫在眉睫。即便如此，因為日本在國際社會中相應的地位，同時考慮到同美國有良好關係的重要性，只得積極合作。看來，小泉首相也是基於國家利益而對導彈防禦計劃做出判斷。

如果有國家從日本周邊向美國發射導彈，雖然目標不是日本，但是日本必須採取防衛美國的軍事行動，盡快將之攔截，並發射導彈迎擊。導彈防禦計劃使日美同盟變成了相互行使對等的集團自衛權，也即超出了現有日美安保條約的範圍。中國對此非常關心也是理所當然的。

四　小泉內閣以後的亞洲和世界

小泉首相基本的政策態度是：有改革方向，規制緩和及自由化，以及親美路線。除此以外，還可以舉出的是新的民族主義。

小泉剛就任時明確表達會以首相身份參拜靖國神社，這遭到韓國和中國的反對，而歷史教科書問題也繼續成為外交問題。田中外相也反對小泉首相參拜等等，政權內部的意見也不統一。

小泉首相參拜靖國神社一事，前景如何誰也不知道。但是，因為這是他剛就任時的發言，再加上他在遭到抗議也不撤回其言論來看，這被視為是他的政治一貫性。而且，據輿論調查，相當比例的國民支持小泉首相的發言，這是同至今為止的自民黨幹部不同的地方。

小泉首相基本的政策態度是：有改革方向，規制緩和及自由化，以及親美路線和新的民族主義。小泉首相的新民族主義，其特點是與國際化接軌，認為日本應在國際社會中盡它的義務和責任，因此有必要恢復國民的團結和國民的驕傲。小泉首相的新民族主義若得到國民支持，那麼目前的亞洲政策也會稍有變化。

小泉首相的新民族主義，其特點是與國際化接軌。小泉認為至今為止的自民黨集票利權機構是違反國民利益、疏遠國民的，必須打破。說得重一些，這才是小泉改革的內容。針對自民黨的權力基盤自覺的明確國家利益，在國際社會中應盡它的義務和責任。以此為前提的日本人，小泉的直覺是，恢復國民的團結和國民的驕傲是必要的。

小泉首相的新民族主義若得到日本國民支持，那麼目前的亞洲政策也會稍有變化。

首先是日美關係更加成熟，亦即是說日本從冷戰時期追隨美國逐漸發展到自立對等關係。具體的說是，日本最近對美國明顯的、自利的一國主義(譬如，退出《京都議定書》)持批判的態度。日本的國情和美國及中國是不一樣的。日本是缺乏資源，屬於人口、資本和技術聚集的中規模國家。小泉政權如果從國家利益和國際社會的共同利益出發來表達自己的政見，那麼日本在二十一世紀的國際社會當中將會發揮比以前更積極的作用(譬如調停美中的對立關係等)。隨着美國的地位相對下降，日本處身國際社會面臨各種各樣的課題如安全保障、經濟發展、地球環境、科學技術、文化交流和地域統合等等也必須採取自己的政策和行動。

關於安全保障，日本繼續以日美同盟為軸心，並盡量維持美國在亞洲的過程，這是有利的。參加美國的導彈防禦計劃，意味着不擁有核武器卻能維持和平的國際環境，發揮比冷戰時更積極的作用。因此，對於限制日本擁有軍隊的憲法第九條的修改也會被認真討論。比起不參加導彈防禦計劃，被美國取消日美同盟，並擁有核武器的選擇總是較合理。而中國把導彈防禦計劃看作是美國的霸權主義，由此感到不滿。可是不用耗費像冷戰時代蘇聯那樣的軍事費用就能維持國際秩序，對中國也是有利的。

經濟發展和地球環境是越來越相關的課題。地球環境的制約越嚴厲，使得先進國和發展中國家的對立也越深。位列先進國家的日本，因國民很少吃肉以及擁有發達的鐵道城市基盤，而節省了資源。在這方面，日本和歐盟共同協調

小泉政權上場，促使輿論推動了政治，從而讓政治又回到國民手中，象徵着民主主義的成熟。成熟的民主主義意謂着對這一切重新選擇。在此過程中，應該修改的地方就修改，一無例外。為此，對靖國神社和歷史教科書的問題，安全保障和修憲都有必要討論。圖為1945年9月2日日本外相重光葵代表日本天皇和政府於「密蘇里號」上簽署投降書。

要求美國轉換成節省資源的經濟。如果採節省資源的科學技術的政策的話，對國際社會也是有利的。

關於其他的課題，日本對有利國家利益的合理政策有很大的餘地。

小泉政權上場，促使輿論推動了政治，從而讓政治又回到國民手中，象徵着民主主義的成熟。

日本的民主主義是根據戰後的處理由美國強加的。日本人是歡迎民主主義的，但是對於像東京裁判、日美安保條約、美國對日政策等等，日本連討論的餘地都沒有，只能接受。這既可以說是因為戰後幾乎未間斷執政的自民黨，也可以說是戰後體制的一部分。成熟的民主主義意謂着對這一切重新選擇。面對日本的過去和現在，去理解和接受。在此過程中，應該修改的地方就修改，一無例外。

自民黨的集票／利權機構引起制度的衰竭，與國民的利害相對立。這種認識滲透到自民黨內部，出現了改革的指揮者小泉。為了證明這是真正的改革，不僅僅要打破自民黨的集票／利權機構，還必須構造以輿論為基礎的新的、民主的政治機能。因此，在國民中間必須培養新的公共性。為此，對靖國神社和歷史教科書的問題，安全保障和修憲的討論都是必要的。對於小泉的這些事，都是可以理解的。

參議院選舉結束之後，對小泉內閣的反對勢力也會增強。小泉政權能維持多久仍是未知之數，但可以確定的是，這是對二十一世紀的亞洲和世界起重要作用的政權。

王金鳳　譯

橋爪大三郎　東京工業大學教授，社會學學者。

編 者 按

8月下旬，兩岸三地約40位學者匯聚香港中文大學，參加由中國文化研究所當代中國文化研究中心主辦的「中國近現代思想的演變」學術研討會。這次會議以自由主義為焦點，重新疏理中國思想史的近現代發展脈絡，為探討中國的現代性問題提供新的理論視野和研究路徑。在當今全球化浪潮中，自由主義的理論與實踐正面臨挑戰，有關討論對目前中國的思想發展與社會轉型也具有現實意義。本刊將連續兩期選編這次會議的部分論文摘要。

本期在「自由主義與中國近代傳統」題下，共刊出八篇論文的摘要。眾所周知，中國傳統文化本無自由主義理念。這些研究顯示，明清之交形成的中國近代傳統已經產生了若干新的文化因素，它們正是以後選擇性接受、親和並重新塑造外來自由主義思潮的本土資源。自由主義作為現代性的核心價值，近兩三百年來不斷擴張，並與軸心時代形成的不同文明、特別是與中國這樣未曾中斷的悠久文化之間的持久互動，形成了當今世界的多元現代文化。這一過程至今尚未完結，也面臨着新問題。因此，這樣的研究，既是歷史的也是現實的。

需要感謝的是，紀念殷海光先生學術基金會為多位台灣學者提供資助，由蔣經國國際學術交流基金會資助的「中國近代自由主義起源與發展之觀念史研究——從乾嘉到五四」研究課題計劃也積極促成並資助本次會議。這表明，兩岸三地的學術合作與交流對促進中國學術研究的發展具有越來越重要的意義。

明清之際新自由傳統的建立

● 周昌龍

一　前言

在西力明顯衝擊之前，中國本土形成的自由傳統是怎樣的一種存在形態？到目前為止，學界顯然還未能就此問題勾勒出一輪廓清晰的完整答案，而仍處在各自表述的有限認知程度。狄百瑞 (William Theodore de Bary) 站在新儒家哲學的角度，以「人格主義」(personalism) 為中國自由傳統的核心內涵，認為傳統士大夫在孔孟「正統」思想薰陶下，抱持「自尊」、「自得」、「自任」、「學以為己」或「為己之學」等理念，建構獨立自由的內在人格，從宋明以來，遂形成一種追求內在自由的傳統①。心性之學形態下的內在自由是否中國自由傳統的全部內涵？或者，是否能代表完整的主流內涵，一如狄百瑞所描述的？身為中國近代自由主義思想主要發言人之一的胡適 (1891-1962)，一直努力要從傳統資源中發掘出自由根柢，以證明自由價值和民主制度都不是橫向移植的舶來品，而是我固有之的。

在西力衝擊之前，中國本土形成的自由傳統是怎樣的一種存在形態？學界至今還未有清晰的答案。身為中國近代自由主義思想主要發言人之一的胡適，一直努力要從傳統資源中發掘出自由根柢，以證明自由價值和民主制度都不是橫向移植的舶來品，而是我固有之的。

胡適在其中晚年所寫的許多英文著作中，為中國歷史勾勒出一個「蘇格拉底傳統」(Socratic tradition)，這個傳統以人文、理智、反抗精神為主軸：強調自治與自我管理；極早形成了平民化的社會結構；在「有教無類」理念和科舉制度實施下，保障了社會流動和文官任用；鼓勵對君主犯顏直諫，臣子雖然可能因此遭受嚴刑重罰甚至身死族誅，但民間馬上會將這些受難者尊奉為愛民抗暴的英雄或神明，香火長祀，文化機制基本上能夠運作②。

翻開歷史，我們不能不承認傳統文化中確實存在胡適所描述的基因，是傳統文化重要的構成部分。這些基因又確實跟政治自由、公民自由的某些核心理念直接相關。不止這樣，從明清以來所形成的「近代傳統」中，我們發覺，在許多重要思想家的觀念裏，雖然內在自由仍是聖賢之學的重要內容，比重卻一直

在下降，而自由人格的形成，也逐漸從強調「身之主宰」的超越意義移向「自然生機」的存有意義，生活現象或形體生命本身，變成了思考的新中心點。從這裏出發，經濟、法制、客觀知識、自然生機的自由人格構成新的儒學價值觀，將儒學帶向島田虔次所謂的「近代思維」③。內在自由當然仍是不可磨滅的價值，然而，對形體生活的重視驅使價值觀不停向外在客觀世界伸展，構成一個遠比狄百瑞所闡述的更為複雜的近代自由傳統。這個傳統希望在精神生活中加入物質基礎，在倫理上將高高在上的「天理」現實化、情理化，變成切實可行的、內外如一的禮。以往天理人欲敵對二分的道德觀起了變化，新的價值命題是「理存乎欲」，或「道不離器」④。

從明清以來所形成的「近代傳統」中，雖然內在自由仍是聖賢之學的重要內容，比重卻一直在下降，而自由人格的形成，也逐漸從強調「身之主宰」的超越意義移向「自然生機」的存有意義，生活現象或形體生命本身。這個傳統希望在精神生活中加入物質基礎，以往天理人欲敵對二分的道德觀起了變化，新的價值命題是「理存乎欲」，或「道不離器」。

這種觀念上的近代性轉變是系統且普遍的。普遍性用以說明思想的傳播情況與接受度，系統性則說明思想本身的內在周延性。當一種思想是環環相扣地都在向同一方向轉變，由體到用作有機聯繫、全結構的轉變，則此一轉變自會符合孔恩 (Thomas S. Kuhn) 所謂新典範 (new paradigm) 的條件⑤。

目前學界從普遍性角度論證理欲、公私、義利等價值轉變已有可觀成績⑥，系統性則似尚未有人注意。本文以明季重要思想家李贄 (卓吾，1527-1602) 為主，相關思想家為輔，探討明清思想中從獨重內在自由到內外並重的近代傳統之間，思想內部的系統性轉移。

二　自由與自然

溝口雄三將思想史上的自然觀念分為「本來的自然」和「自然的本來」兩種彼此相關但重點相反的立場，前者如朱熹所說：「父子欲其親，君臣欲其義」這種「自然」，後者如和李卓吾同時的思想家呂坤 (1536-1618) 所言：「物理人情，自然而已」。一重「本有」、「根性」的目的意義，一重「物之自爾」的物理意義，雖然其目的意義也並未失去⑦。陽明再傳弟子徐渭 (文長，1521-1593) 有文章批評當時這種新自然觀的理論：「如象之蓋舜入宮，又忽然忸怩；閒居之小人始為不善，繼而愧，既而又作偽以着其善……故蓋舜入宮，自然也；忸怩，亦自然也；閒居為不善，自然也，繼而愧，自然也，既而又作偽以着其善，亦自然也。」⑧將欺騙害人、害人失敗後忸怩、為不善、羞慚、掩飾等行為反應都視為可理解接受的自然，因為都是「真」的、個人的反應。這裏的自然，顯然已不是朱熹「君臣欲其義」的本然式的自然，而是強調生命形態的物理自然了。一旦將自然從「本應如此」的目的意義向「自來如此」的現實意義轉換時，受自然觀念牽動的理觀念，便也逐步從超越的天理內涵轉向人情物理內涵，理不能再像騎馬一樣跨在氣上，頤指氣使地按照目的論的教條向氣發出各種禁制命令，而須認知氣是自然有機生命，有其必須展開的理由，也有其自身的展開規則。在氣 (人情物理) 中求理，不能單從理性推設一最高的、超絕統一的理，要求氣來配合，而需要先尊重個別具體事物的條理，從分殊中歸納出普遍，獲得不違背人情物理的，「自然而然，不容思勉」的理。從王龍溪、王心齋、李卓吾一直到清盛世的戴東

原，思想界菁英份子在義理學上所走的，正是這一條先分殊後理一、先博後約、先禮後理的路。在這個變化過程中，李卓吾所處的是承先啟後的轉軸地位。

李卓吾思想的「近代性」在下面一則故事中可以清楚看出。《孟子．萬章》中記載舜被騙去修井，活埋在井中。象往霸佔舜的居室，見舜在牀操琴，便忸怩作態說：「鬱陶，思君爾。」舜於是也高興地將臣庶交給象治理。理學家對這個文本歷來有不同解讀。朱熹《四書集註》在這則故事下註：「見其憂則憂，見其喜則喜，兄弟之情，自有所不能已耳。」從兄弟親情「本應如此」的目的論角度出發，強調舜合乎天理的無我之愛，與程子「象憂亦憂，象喜亦喜，人情天理，于是而至」的說法一脈相承。李卓吾則從人情物理自然的角度重新詮釋此一傳說，他直言舜見象而喜不會是真喜，因為「知其欲殺己而喜之，是喜殺也，是不誠也」。舜的喜只是為了要交換象的喜，「非真心喜象則不可以解象之毒」。所以在人情自然上是偽喜。但其情其勢，不偽又不可，所以這偽其實又是出於自然之「真」的⑨。通過對人情物理作上述辯證式的深入思考，李卓吾銷解了以本然解釋天理的單純性，在理中注入實然之事的複雜難測性，從而在哲學上結束了天理形上學的時代，使顧炎武 (亭林，1613-1682) 到戴東原同樣立足於分殊和物理自然基礎上的清代新學得以順利展開。

三　個己與自治

從王龍溪、王心齋、李卓吾一直到清盛世的戴東原，思想界菁英份子在義理學上所走的，是一條先分殊後理一、先博後約、先禮後理的路。李卓吾在政治思想上提出了「人本自治」的自由主義政治觀點，所謂「人能自治」，表示一切人不管在德性或政治生活上，都是可以自我承擔責任的自由主體，不必託庇於他人。

蕭公權論述明代政治思想時，對李卓吾極致推崇，將之與王陽明並列，視為反專制政治的先驅⑩。李卓吾確實對專制政治及支持這種政治制度的正統儒教提出了質疑，說衝決網羅未免有點誇大，正確評價，應該說是對傳統提供了全面反省的新思想資源。這種新思想資源，不但可以有效地反省正統學術，也同樣可以有效地審視制度結構，在政體、治術或禮儀法制等問題上提出令人深省的新論題。

李卓吾在政治思想上提出了「人本自治」的自由主義政治觀點，所謂「人能自治」，表示一切人不管在德性或政治生活上，都是可以自我承擔責任的自由主體，不必託庇於他人⑪。甚至，他用更具政治內涵的「民」字代替主體意義的「人」字，將命題變成「民實自治」，更貼近政治體制議題⑫。

「人本自治」實源於李卓吾自由平等的人性觀點。自然生機的生命連精神帶形體均無所不善，在本質上自我完足，並無所謂提昇的問題。人格道德的修養只是一種明覺，使因受障蔽的良知靈根重明其原具之明德，而非在天生自然人格之外別有一種可以提昇的超越人格。自工夫層面而言，除自然明覺之外，也別無其他勉強克制的工夫。從這個意義來說，聖人在本質上和一般愚夫愚婦並無不同，聖人之道也就是百姓日用之道。王學著名的「滿街都是聖人」的命題，就是在這種自然之性即善的思想前提下發生的。

李卓吾有意將「滿街都是聖人」這個命題應用在政治上。除了在德性上強調聖

李卓吾（圖）有意將「滿街都是聖人」這個命題應用在政治上。除了在德性上強調聖人與凡夫平等之外，他還在社會等級上鼓吹尊卑貴賤平等。這樣，任何人都無權宣稱自己可以治人，因為沒有一個人可以在德性或能力上居於比另外一個人優越的地位。

人與凡夫平等之外，他還在社會等級上鼓吹尊卑貴賤平等，他以輪輻轂轊和車的關係比喻王侯庶人和國家的關係⑬。車的各部分都是一種功能性結構，各有職司，小固不可以充大，大才又何嘗能小用？國家社會原本就需要各種不同性向、不同才能的人來合作組成，如王陽明所說：「而才能之異，或有長於禮樂，長於政教，長於水土播植者」，故皋夔稷契等聖賢也只是分任一事，並未要求全能⑭。結構上或許不能沒有上下尊卑，但這只是一種名，方便組織行事而已，並非人的德性或本質性的分殊，也非才能上的高下差異。就本質的德性而言，則「人之德性，本自至尊無對」⑮，就天生不同的才能而言，「各從所好，各聘所長，無一人之不中用」⑯，原都是自由平等的，王侯並不真的比庶人高，庶人也不必比王侯低。不止如此，自天子至於庶人，自德性而言，都「通為一身，是以雖庶人之賤，亦皆明明德於天下，而親民以明其明德」⑰。每個人都明德親民，都是天子，也都是庶人。

這樣，任何一個人，不管是堯舜還是周孔，都無權宣稱自己可以治人，因為沒有一個人可以在德性或能力上居於比另外一個人優越的地位。所謂：「天地與我同根，誰是勝我者；萬物與我為一體，又誰是不如我者？」⑱而且，因為每個人都是自由的個體，各有不同的個性能力發展要求，所謂：「千萬其人者，各得其千萬人之心；千萬其心者，各遂其千萬人之欲」⑲。如果強用一種聖賢之道管治天下人，反會困亂天下，令百姓失所。

在人天生完善且自由，「人能自治」、「民實自治」的前提下，唯一管治百姓的方法，就是「以人治人」，聽任千萬人各以自己的「人人自有一種方便法門」，「各遂千萬人之欲」，而「聽其自治」。

四　自私與理財

儒學在核心理念上肯定「萬物一體」，陽明學對此尤其強調。李卓吾又能夠將「自私自利」的明代新興思潮注入萬物一體的傳統命題中，顯現出近代新傳統的特色。

李卓吾分析自私自利與萬物一體之間的辯證關係。萬物一體不是硬將萬物

都統於一，而是在一中體現萬物。每個物都同時包容其他物，因此，每個物其實都是萬中的一，也是一中的萬。既言一體，就須包容所有的異體，一物未容，就不是萬物一體。而萬物在自然存在中本來就相異，「有如面然，面則千萬其人，亦千萬其面矣」，面既不可能相同，唯一致一的方法便是：「又知其面之不容不千萬而一聽其自千自萬也」，讓萬物保持各自為異體的自由，又都尊重包容所有自由個體，這才是「至一」，才是「大同」⑳。這樣的萬物一體，不再是理一分殊的有統一定理的一，在發生論上也不會再接受「一生萬物」的觀點，而必須承認萬物自然的、多元性的存在。從哲學上而言，李卓吾可能只是應用了華嚴宗「一切攝一，一攝一切」的思考模式，但在「近代性」意義上，李卓吾思想中值得重視的不是佛學一多相攝的圓融關係，而是個體先於一體，或私先於公的發生論的關係。

為了論證個體先於一體，李卓吾大膽推翻了程朱哲學中理先於氣的設定，強調宇宙自然中唯有陰陽二氣，而物理自然中唯有夫婦男女㉑。夫婦男女本來只是自然，自然的情性也就是自然的禮義，不宜強加價值判斷。在社會組織上，夫婦男女的自然被理解為私，私的集合才是公。清初黃宗羲、顧炎武都有「合天下之私以成天下之公」的命題㉒，雖然他們都是視李卓吾為異端的正統型思想家，但在公與私這個新命題上，卻都把握住了這當中的「近代性」。

在「近代性」意義上，李卓吾思想中值得重視的不是佛學一多相攝的圓融關係，而是個體先於一體，或私先於公的發生論的關係。為了論證個體先於一體，李卓吾大膽推翻了程朱哲學中理先於氣的設定，強調私的集合才是公。清初黃宗羲、顧炎武都是視李卓吾為異端的正統型思想家，但在公與私這個新命題上，卻都把握住了這當中的「近代性」。

基本上，李卓吾認定「好貨、好色、勤學、進取，如多積金寶，如多買田宅為子孫謀，博求風水為兒孫福蔭」等，都是「百姓日用」、「共知而共言」的「真邇言」㉓，也是真正的「民之好惡」，任何政治制度首先都不可違反這些自然要求，因此，李卓吾贊同《大學》所說的，不察雞豚、不畜牛羊、不畜聚斂之臣，亦即不與民爭利的理財原則，以為這樣「與民同其好惡，而府庫自充矣，則名曰理財，實公財耳，名曰生財，實散財耳」㉔。這樣，親民即實現明德，理財即是修身，德性修養與經濟理財之間，同源並進，左右相得。

然而，這並不同於西方海耶克 (Friedrich A. von Hayek, 1899-1992) 等人所堅持的自由市場經濟。李卓吾極力讚美漢武帝時桑弘羊的均輸平準等政策，認為這些國家調節資本的手段，「不待加賦，而國用自足」，為「國家大業，制四海安邊足用之本，不可廢也」㉕。可見他並不反對經濟上的公權力干預，只要這種干預不增加百姓負擔，不以聚斂為目的。至於這樣的干預和與民爭利之間如何區隔，李卓吾就沒有說明了。

註釋

① William Theodore de Bary, *The Liberal Tradition in China* (New York: Columbia University Press, 1983), chaps. 2-4; also de Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought", in *Self and Society in Ming Thought*, ed. William Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970), 145-248.

② 關於胡適營構中國自由傳統的努力，可參見拙著：《超越西潮：胡適與中國傳統》(台北：台灣學生書局，2001)，第二章〈胡適與中國自由傳統〉。

③ 島田虔次：《中國における近代思惟の挫折》，修訂版(東京：筑摩書房，1970)。

④ 有關這方面的論述已多，較晚出而資料更完整的有蕭萐父、許蘇民：《明清啟蒙學術流變》(瀋陽：遼寧教育出版社，1995)。

⑤ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1970), chap. V.

⑥ 最著名者如溝口雄三：《中國前近代思想の屈曲と展開》(東京：東京大學出版會，1980)，及〈中國における公・私概念の挫折〉，《思想》(東京)，669號(1980)，頁19-38。余英時：〈現代儒學的回顧與展望：從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，載氏著：《現代儒學論》(美國新澤西州：八方文化企業公司，1996)，頁1-10。

⑦ 溝口雄三：《中國前近代思想の屈曲と展開》，序章第四節。溝口氏之前，島田虔次亦作過類似分析，見《朱子學と陽明學》(東京：岩波書店，1967)，第一章第一節。

⑧ 徐渭：〈讀龍惕書〉，《徐渭集》，第二冊(北京：中華書局，1999)，頁678。徐渭為浙中王門季本的弟子。

⑨ 李贄：〈與友人書〉，《焚書・卷二》，《李贄全集》，第一卷(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁69。

⑩ 蕭公權：《中國政治思想史》，下冊(台北：中國文化大學出版社，1980)，第十七章，頁570。

⑪ 李贄：《道古錄・卷下第六章》，《李贄文集》，第七卷，頁372。

⑫ 李贄：〈送鄭大姚序〉，《焚書・卷三》，《李贄文集》，第一卷，頁105-106。

⑬ 李贄：《老子解・下篇》，《李贄文集》，第七卷，頁16。

⑭ 王陽明，〈答顧東橋書〉，《傳習錄》，卷中。

⑮⑰ 李贄：《道古錄・卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁360；351。

⑯ 李贄：〈答耿中丞〉，《焚書・卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁16。

⑱ 李贄：〈念佛答問〉，《焚書・卷四》，《李贄文集》，第一卷，頁128。

⑲ 李贄：《道古錄・卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁365。這是李贄思想的核心主題之一，《文集》中反覆指出。如《九正易因》卷上「乾為天」一條曰：「一物各具一乾元，是性命之各正也，不可得而同也。」《道古錄》卷上又曰：「夫天下至大也，萬民至眾也，物之不齊，又物之情也」。

⑳ 李贄：〈又答石陽太守〉，《焚書・卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁5。

㉑ 李贄：〈夫婦論〉，《焚書・卷三》，《李贄文集》，第一卷，頁84-85。

㉒ 顧炎武說：「人之有私，固情之所不能免矣……合天下之私以成天下之公，此所以為王政也……世之君子必曰有公而無私，此後代之美言，非先王之至訓矣。」見《顧亭林詩文集》，〈與黃太沖書〉。黃宗羲說：「有生之初，人各自私也，人各自利也……向使無君，人各得自私也。」見《明夷待訪錄》，〈原君〉。

㉓ 李贄：〈答鄧明府〉，《焚書・卷一》，《李贄文集》，第一卷，頁36-38。李卓吾認為，從這些「真邇言」中立定腳跟，反身自求其明覺，則知山河大地即清淨本源，當下成聖成佛。不是離開邇言別求天理，拋卻山河大地另覓清淨本源。

㉔ 李贄：《道古錄・卷上》，《李贄文集》，第七卷，頁353。

㉕ 李贄：〈富國名臣總論〉，載《藏書・卷十七》，《李贄文集》，第二卷，頁337。

周昌龍 台灣暨南國際大學中文系教授

清代儒學與西學

● 李天綱

「梁啟超問題」

梁啟超在《清代學術概論》中提出，清代學術是「中國的文藝復興」①。眾所周知，文藝復興在歐洲奠定了近代社會的理性，歐洲現代性的基礎導源於這場文化運動。如果中國確實也有類似運動，我們是應該重視的。

梁啟超早在戊戌時期就有了這個觀點，他說：「十八年前，嘗著《中國學術思想變遷之大勢》，刊於《新民叢報》，其第八章論清代學術，章末結論云：『此二百餘年間，總可命為中國之文藝復興時代。』」梁啟超的根據主要有兩點：「由復古而得解放」；「由主觀之演繹進而為客觀之歸納」。形式上的「復古」和精神上的「理性」，這兩點正是歐洲「文藝復興」的主要內涵。加上梁啟超在《清代學術概論》中特別強調的「西學東漸」，與歐洲「文藝復興」的東方傾向十分相似。有此三點，我們確實可以用「文藝復興」的觀點，來看清代儒學和中國文化的「近代性」問題。

目前的中外學術界，「歐洲中心主義」和「全盤西化」的理論都已經被學者拋棄。但是，強調「中國中心」的歷史觀②，並不應忽視中國思想和域外思想的聯繫。思想和文化的獨特性，並不是靠割斷與外部世界的聯繫建立的。相反，只有在文化交往的背景下確立中國思想的自主地位，才能真正地理解它的獨特性。我們借用「啟蒙運動」、「自由主義」、「市民社會」等西方概念來理解明清歷史，這本身就證明西方社會的類似經驗有助於尋找中國思想的獨特性。它和那些用西方思想簡單比附中國歷史，為西方歷史尋找東方例證的做法並不相同。

目前的中外學術界，「歐洲中心主義」和「全盤西化」的理論都已經被學者拋棄。但是，強調「中國中心」的歷史觀，並不應忽視中國思想和域外思想的聯繫。只有在文化交往的背景下確立中國思想的自主地位，才能真正地理解它的獨特性。

消除了以上誤會，我們就可以在一個跨文化的背景下，提出清代儒學和西方學術的關係問題。我們也是要問：在鴉片戰爭之前，在明清時期的「早期現代性」(Early Modernity) 中，「西學」扮演了何種角色？再或者是問：清代儒學是否因處理「西學」提出的諸種問題，擺脫了唐宋以來的論域，而進入到一個世界化的語境中？明末清初的學者，是否如歐洲文藝復興運動、啟蒙運動的歐洲學者學習希臘、阿拉伯、印度、中國等東方思想學術那樣，借鑒了「西學」，更新了

宋明以來的儒學，建立了一種具有「文藝復興」般理性的清代儒學？「梁啟超問題」的重要意義，正在於他實際上提出了這樣一個大問題。

「漢學」與「西學」

梁啟超說：「戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子」③；胡適也說：顧炎武、閻若璩「此種學問方法，全係受利瑪竇來華影響」④。朱維錚先生在80年代重提「西學」與「漢學」的關係問題，學者對此問題的探討開始深入⑤。

梁啟超說：「戴震全屬西洋思想，而必自謂出孔子」，胡適也說：顧炎武、閻若璩「此種學問方法，全系受利瑪竇來華影響」。在鴉片戰爭之前，在明清時期的「早期現代性」中，「西學」扮演了何種角色？這是我們要問的問題。

清代學術中，中西之爭是重要議題，所謂「諱言西學」的風氣很嚴重。1762年，戴震剛到北京時，獲交於錢大昕、紀昀、秦蕙田、王鳴盛、王昶、朱筠等人。戴震坦率地承認了他的學問有西學來源。在紀昀家中，戴震和錢大昕爭論起來。戴震認為，江永熟練掌握第谷 (Tycho Brahe)「本輪」、「均輪」的天文學體系，優於梅文鼎。他向錢大昕「盛稱婺源江氏 (永) 推步之學不在宣城 (梅文鼎) 下」。錢大昕在〈與戴東原書〉嚴正地說：江永是「西化」(「為西人所用」)，不及梅文鼎能「化西」(「用西」)：「宣城能用西學，江氏則為西人所用而已。」「江氏乃創為本無消長之說，極詆楊 (光輔) 、郭 (守敬) ，以附會西人。」他追究地責問：「當今學通天人者莫如足下，而獨推江無異辭，豈少習於江而特為之延譽耶？抑或更有說以解僕之惑耶？」⑥。

「漢學」歷來論為惠戴吳皖。王鳴盛所謂「惠君之治經求其古，戴君求其是」⑦。章太炎以後的經學史家將此差異概括為「吳派」固守考據，「皖派」訓詁之後，還在辭章、義理上下功夫⑧。但是，「漢學」吳皖派之間，還存在另一個區別，那就是「皖派」更加重視「西學」。明末「西學」由吳郡、杭郡學者徐光啟、李之藻表率，清初皖南學者的「西學」堪稱一流。除了江永 (1681-1762，婺源人) 和戴震 (1724-1777，休寧人) ⑨，「皖派」講「西學」的人物還有：

方以智 (1611-1671，桐城人) 。方以智對「西學」並不諱言。他曾經仔細研究《天學初函》，據他回憶：「西儒利瑪竇，泛重溟入中國，讀中國之書，最服孔子。其國有六種學，事天主，多奇器，智巧過人，著書曰《天學初函》。余讀之，多所不解。幼隨家君長溪見熊公，則草談此事。頃南中有今梁畢公。諧之，問曆算、奇器，不肯精言。問天事，則喜。蓋以《七克》為理學者也，可以為難。」⑩據美國普林斯頓大學裴德生 (Willard J. Peterson) 教授的統計，方以智《物理小識》中，有50多處引自艾儒略《職方外紀》。另外，全書近5%的篇幅是從傳教士著作中摘錄的⑪。

梅文鼎 (1623-1721，宣城人) 。梅文鼎自己承認他的學術與「西學」關係密切。42歲時，他在南京購得穆尼閣的《天步真原》，才找到天文學的入門路徑。1680年，梅文鼎托請薛鳳祚介紹認識穆尼閣。從〈寄懷青州薛儀甫先生〉中可以看到，梅文鼎頂着壓力學習西學。從梅文鼎、湯聖弘、薛鳳祚與穆尼閣、殷鐸澤的關係看，順治、康熙年間江南學者和歐洲傳教士還有直接交往。

凌廷堪 (1755-1809，歙縣人) 。針對「諱言西學」的風氣，凌廷堪抵制地說：「西人之說，徵之《虞書》、《周髀》而悉合，古聖人固已深知之，非吾所未有，由

說之者不得其意耳。則驚其為創者，過也。西人之說既合於古聖人，自當兼收並採，以輔吾之所未逮，不可陰用其學而陽斥之，則排其為異者，亦過也。」⑫凌廷堪提出「不可陰用其學而陽斥之」的反批評。

阮元 (1764-1849，江蘇儀徵人⑬) 。阮元主編《疇人傳》，是中國儒學史上扭轉乾坤的著作。全書收從黃帝以來的疇人280個，其中包括西洋人37個。按「凡例」，阮元說：「歐羅巴人自明末入中國，嗣後源源而來，相繼不絕。利瑪竇、湯若望、南懷仁等於推步一事頗能深究，亦當為之作傳。」⑭事實上《疇人傳》不但收入了在華的耶穌會士，他們介紹的歐洲科學家，如歐幾里得 (Euclid) 、第谷、哥白尼 (Nicolaus Copernicus) 、牛頓 (Isaac Newton) 等也被收入。

儒家的知識理性

因為漢學家「諱言西學」⑮的態度，我們很難找到他們拷貝「西學」的證據。但我們發現江永是個例外。江永不單相信耶穌會士介紹的「地圓說」、「日大於地說」、「月小於地說」、「日月星皆有質說」，他居然還相信耶穌會神父的《聖經》「創世說」，認為地球和人類的歷史，為上帝所「開闢」，只有「五、六千年」。他說⑯：

> 自西士之書出，則自開闢以來只五、六千年。何若是其不侔耶？果孰是而孰非耶？曰：以理斷之，疑西說近是也。中國有載籍，始於唐虞堯，至今四千餘年。堯以前略有傳聞而難徵信。度有人物之初，距唐虞之世，其年當不甚遠，豈有遙遙五六萬年晦冥如夜，竟無記載可稽耶？又大西洋載其國古老所說，亦似不過四千年。夫中西相去數萬里而年數符同竟若斯，則四千年以前偏天地有人物者不過一二千年，如今日之視秦漢已耳。

清代學術中，中西之爭是重要議題。所謂「諱言西學」的風氣很嚴重。因為漢學家的這種態度，我們很難找到他們拷貝「西學」的證據。但江永是個例外，他不單相信耶穌會士介紹的近代天文學學說，還相信《聖經》的「創世說」，認為地球和人類的歷史，為上帝所「開闢」，只有「五、六千年」。

江永自認是梅文鼎的繼承人。1740年平生第一次到北京，他寫了一部《翼梅》，取「羽翼梅文鼎」的意思，請「供奉內廷」的梅文鼎之孫梅珏成作序。梅珏成對同鄉學者虛與委蛇⑰，不但沒有作序，還背後詆毀⑱。

「皖派」接近「西學」的原因是他們都重視天文曆算之學。明末學者都是通過天文學，進到西方神學。從耶穌會士的動機看，他們確實是想通過西方科學，在理性上說服儒生。但是，如果說這樣的天文學，是借了「迷人眼界的中世紀的世界圖像」⑲來「欺騙」中國人，則有欠公允。至少有兩點理由不能這樣說：一，十七世紀歐洲的科學和神學還沒有分離，在阿奎那 (Thomas Aquinas) 的體系中，信仰和理性、神學和科學統一，因此，不存在「借用」的問題。二，歐洲科學是在十八九世紀才高速發展起來，即使「地心說」等理論後來被推翻，「幾何學」不過是古希臘、羅馬的舊說，但它們輸入中國後，其意義背景不是歐洲，而是中國。它們對中國思想往近代方向的改變仍然是起了作用。

明末以來，儒家的「天道」出現危機。黃宗羲曾批評說：「今之言心學者，則無事乎讀書窮理；言理學者，其所讀之書不過經生之章句，其所窮之理不過字義之從違。薄文苑為詞章，惜儒林於皓首。封己守殘，摘索不出一卷之

內，……天崩地解，落然無與吾事，猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者愈巧乎？」[20]黃宗羲的「天崩地解」，除了講「世道人心」外，還具有本體論意義。他研習天文學，接受了西方的「地圓說」，知道了耶穌會的「宗動天」。傳統的「天圓地方」說法顯然不能成立，以「渾天」、「蓋天」說為基礎的宋明理學中的「天地」面臨「崩潰」的危險。

黃宗羲曾有過《破邪論》。他認為天主教「抑佛而崇天」並不錯，但「立天主之像」，「以人鬼當之」，則是迷信。在錢謙益和他的談論中，他們把天主教的流行，列為明朝滅夭的「三妖」之一。「三妖」是「三峰之禪、西人之教、楚人之詩」[21]。黃宗羲不喜歡天主教神學把「上帝」和「天」人格化，也不喜歡教會組織化的傳教運動。但是，這正表明天主教的「天」，參與了明末思想的危機。

耶穌會的「西學」，加劇了明末的「天崩地裂」。這一點，方以智公開承認。他說：「天裂孛隕，息壤水鬥，氣形光聲，無逃質理。智每因邵、蔡為嚆矢，徵河洛之通符，借遠西為郯子，申禹周之矩積。」[22]方以智先說到了「天裂」，中國人對天地自然的認識變化。最後三句話，實際上透露了宋明理學向清代漢學發展的三段路徑：根據現存古籍，借鑒西方學說，恢復三代以來的經學通解。

清代思想最關鍵的變化在於「天道」，而「天道觀」轉變的關鍵是「地心說」的確立。清代學者把「地圓說」、「地心說」掛靠在漢代的「渾天說」上，其實兩者是不同的。耶穌會士根據「地心說」提出的「九層天」理論，是「渾天說」和朱熹理論中沒有的。

清代思想最關鍵的變化在於「天道」[23]，而「天道觀」轉變的關鍵是「地心說」的確立。清代學者把「地圓說」、「地心說」掛靠在漢代的「渾天說」上，其實兩者是不同的。最大的不同是，耶穌會士根據「地心說」提出了一套「九層天」理論，這是「渾天說」和朱熹理論中沒有的。方以智在《通雅．天文．曆測》中說：「吳草廬澄，始論天之體實九層。至利西江 (按：即利瑪竇) 入中國而暢言之。自地而上，為月天、金天、日天、火天、木天、土天、恆星天，至第一層為宗動天。」這裏是敍述「地心說」的太陽系。月亮、金星、太陽、火星、木星、土星、各恆星，以及最高一層，上帝居住，策動世間一切變化的「宗動天」。雖然方以智承認中國原有一種「九天說」[24]，但「虛立九名耳」。因為西方的「九層天說」，是可以觀察測量得到證明的，如說「地心至月天，四十八萬二千五百二十餘里」。相比較而言，理學的「天道」是「虛論」，而天主教神學論「天道」是「實學」。

康乾以後，「皖派」學者在「天」的問題上最花功夫，這就引導了他們對儒家本體論的長期關心。或者也可以反過來說，因為對儒家學說的擔憂、不滿的關懷，使得他們努力探究真實可信的「天」。在「皖派」那裏，「天」和「道」的關係最為緊密，從梅文鼎到戴震，皖派學者貫穿了這種「有志聞道」的精神。他們都是要搞懂了關於「天地之物理」到底是怎麼回事，然後把「人生之事理」加以配合，完成社會認識。這一時期的中國思想，表現了一種對真理的探究，對秩序的渴望，以及在此基礎上的對人性的檢討。梅文鼎不僅是個「曆算推步」學者，他更是一位「儒者」[25]，區別就在於他的學問裏，包含了對世間萬物的信仰和終極關懷。

長期以來，學術界多認為「漢學家」只會考據，沒有通觀的思想。其中最根本的一條，就是認為他們不關心「世道人心」，不講倫理制度，沒有道德擔當，缺少終極關懷。其實，這中間有兩點差別應該特別注意：一，清代學者治經，受到過康熙、乾隆、李光地、紀昀、朱筠、阮元等人的支援，但它是學者的自覺行為，與「理學」教條下的科舉考試無關[26]；二，「漢學家」考據細緻，未必個個都是「通人」，但是「漢學」的方法是，人治一經，分工合作。合為一個整體的時

候，我們可以看到清代學術還是蔚為大觀。三，清代學術的分工(「不躐等」)、實證(「實學」)、分析(「剖析」)、重視文本(「以經通義」)等方法，是「文藝復興」式的近代「理性」方法。

漢學家自由獨立的人格，比當時任何一派學者都保持得更完整。劉師培〈清儒得失論〉中指出：「純漢學家，率多高隱。……阮元、王引之以純漢學而居高位，然皆由按職升遷漸臻高位，與其學固無與也。蓋處清廷之下，其學愈實，其遇愈乖。」㉗「其學愈實，其遇愈乖」，漢學家在明末為叛逆，在清初為遺民，即使在乾嘉時期，漢學家的基本遭遇並不妙。為學術而學術，多儒者，少官僚，反映了士大夫的獨立人格。

清代學者是儒學歷史上最為強調學科分工的，他們把儒家「六藝」發展成一門門近代學科。梁啟超在《中國近三百年學術史》中，把明末以降的「清代學者整理舊學之總成績」按學科分類，列為「經學」、「小學」、「音韻學」、「校注古籍」、「辨偽書」、「輯佚書」、「史學」、「方志學」、「地理學」、「傳記及譜牒學」、「曆算學及其他科學」、「樂曲學」。這是清代學者所從事的學術範圍。清代學術和文化在理性化、科學化、分工化、精細化等方向，比中國歷史上任何時期都有了長足的進步，其變化之大，可稱天壤。通過「整理古學」，「清學」不但建立了儒家知識體系，而且還確立了新的宇宙說、世界觀、倫理學和方法論。這是近代儒家知識理性的基礎。

清代學術和文化在理性化、科學化、分工化、精細化等方向，比中國歷史上任何時期都有了長足的進步，「清學」不但建立了儒家知識體系，而且還確立了新的宇宙說、世界觀、倫理學和方法論。這是近代儒家知識理性的基礎。

註釋

① 按張君勱的回憶，梁啟超把清代學術史與「文藝復興」相比較，最早是在1918年冬天形成的。當時，梁啟超和張君勱、丁文江、徐新六、蔣百里一起在法國參加巴黎和會。會議之外，他們請巴黎的博物館專家講意大利文藝復興史，蔣百里作記錄。蔣百里的記錄稿，後來就編寫成《歐洲文藝復興史》。見張君勱：〈評梁任公先生《清代學術概論》中關於歐洲文藝復興、宋明理學、戴東原哲學三點〉，《民主評論》(香港)，第15卷第1期(1964)。

② 見柯文(Paul A. Cohen)著，林同奇譯：《在中國發現歷史》(北京：中華書局，1989)。

③ 梁啟超：〈清代學術概論〉，載《梁啟超論清學史二種》(上海：復旦大學出版社，1985)，頁72。

④ 胡適：〈考據學方法的來歷〉，《胡適作品集》，第15卷(台北：遠流出版事業股份有限公司，1986)。

⑤ 見朱維錚：《走出中世紀．十八世紀的漢學與西學》(上海：上海人民出版社，1987)，頁153。作者在80年代始聞朱師此說後注意考索。90年代中，台灣學者張永堂、黃一農，還有美國學者艾爾曼(Benjamin Elman)從科學史的角度切入，對此關係進行了清理。見於本文引用他們的論文。本文草成之後，經朱師指出若干粗疏之處，復經王元化先生點撥若干觀點偏頗，不一一標明，然不敢稍忘。

⑥ 錢大昕：〈與戴東原書〉，載《潛研堂文集》，卷三十三(上海：上海古籍出版社，1989)，頁595。

⑦ 洪榜：《戴先生行狀》，載《戴震文集》(北京：中華書局，1980)，頁255。

⑧ 有關「漢學」吳、皖差異的論述，參見章太炎：《章太炎全集》(三)(上海：上海人民出版社，1984)，頁159；梁啟超：《梁啟超論清學史二種》，頁31；周予同：《周予同經學史論著選集》(增訂本)(上海：上海人民出版社，1996)，頁904。

⑨ 戴震和「西學」之關係，參見李天綱：〈《孟子字義疏證》和《天學實義》〉，載王元化主編：《學術集林》(二)(上海：上海遠東出版社，1994)。

⑩ 方以智：《滕寓信筆》。

⑪ Willard J. Peterson, "Fang I-chih: Western Learning and the 'Investigation of Things'", in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. Wm. Theodore de Bary (New York: Columbia University Press, 1970). 另見張永堂：〈方以智與西學〉，《天主教學術研究所學報》，第五期(1973)；林慶彰：《明代的考據學》(台北：台灣學生書局，1983)，第九章。

⑫ 凌廷堪：〈讀《孟子》〉，載《校禮堂文集》(北京：中華書局，1998)，頁39。

⑬ 阮元在學術上和凌廷堪、焦循、汪中等人交往，有人別為一派，曰「揚州學派」，說見於《揚州師範學院學報》。張舜徽力主此說。其實，學派的區分不為門戶，只是理解方便，並不需要十分嚴格。就如同一般不必把錢大昕等人從「吳派」區別出來，列為「嘉定學派」一樣。

⑭ 阮元：〈《疇人傳》序〉，載《疇人傳》(上海：商務印書館，1935)。

⑮ 見朱維錚：《走出中世紀．十八世紀的漢學與西學》。

⑯ 江永：《翼梅》，海山仙館叢書(道光丁未刻本)。或見同書異名的江永：《數學》，《守山閣叢書》(道光辛丑年刻本)；《四庫全書》本。

⑰ 梅珏成沒有為《翼梅》作序，只在江永南歸時抄錄了梅文鼎的《詠歷代天文曆志》一首，並自己寫的對聯一幅。詩的最後一句是：「能忘創始勞，萬事有權輿。」按江永解釋說，這是「循齋先生微意恐永於曆家知後來居上，而忘昔人之勞。」顯然，這是請江永飲水思源，不要因驕傲而忘記前人。對聯是：「殫精已入歐羅室，用夏還思亞聖言。」據江永的體會，這又是梅珏成「恐永主張西學太過，欲以中夏義和之道為主也。先生之誨我者深矣。」(江永：〈《翼梅》又序〉，載《翼梅》，海山仙館叢書〔道光丁未刻本〕)

⑱ 梅珏成的詆毀，見《梅氏叢書輯要》(台北：藝文印書館，1971)。轉引自張永堂：《明末清初理學與科學關係再論》(台北：台灣學生書局，1994)，頁174。

⑲ 同上，頁1242。

⑳ 黃宗羲：〈留別海昌同學序〉，載《南雷文定》，前集一(台北：台灣中華書局，1970)，頁12。

㉑ 黃宗羲：〈南雷文定附錄〉，載《南雷文定》，宣統二年(上海：時中書局)。

㉒ 方以智：《物理小識．總論》，《續百子全書》，第21冊(北京：北京圖書出版社，1998)，頁628。

㉓ 侯外廬主編：《中國思想通史》(北京：人民出版社，1960)，頁1235；葛兆光：《中國思想史》，第二卷(上海：復旦大學出版社，2000)，頁458。

㉔ 中國先秦時期有「九天說」。屈原《天問》中有「圜則九重孰營度之」、「九天之際安放安屬」，問的都是「九重天」際的事情。在現代知識體系中，先秦「九天」理論和西方近代「地心說」完全不同，學者察矣。

㉕ 台灣學者張永堂提了一個非常有意思的問題：梅文鼎自己是不是會滿意把他看作是「天文曆算學家」？張永堂認為梅文鼎「更是一位傳統的儒者」。

㉖ 朱維錚先生在《走出中世紀》一書的多篇論文中指出：康乾時期的正統學術為仍然是「理學」。唐鑒《清學案小識》，竭力壓低「王學」和「漢學」，抬高「道學」。他列「黃梨洲以下為經學。許鄭賈孔，皆道之支流餘裔也，卷末附心宗焉。」(沈維喬：〈《清學案小識》序〉)亦可見成為當時的「官學」為「道學」，即程朱理學。

㉗ 劉師培：〈清儒得失論〉，載《劉申叔遺書．左庵外集》(南京：江蘇古籍出版社，1997)，頁1540。

李天綱 上海社會科學院歷史研究所研究員

試論中國式的自由主義

● 金觀濤　劉青峰

從胡適對戴震哲學的推崇講起

我們這篇比較胡適實驗主義和戴震哲學的文章，是力圖探索中國式自由主義的起源及其特徵。表面上看，我們提出的命題完全沒有意義。因為自由主義源於西方，談自由主義在中國的起源是張冠李戴；我們至多只能講，中國文化中那些有利於接受西方自由主義的因素是如何產生的。即使這樣重新定義問題，它仍然是錯誤的。因為，如果這是指中國傳統文化中曾出現某些可能親和自由主義的思想要素，這充其量只不過是學習和移植西方觀念的過程，不能與起源混為一談。雖然如此，我們之所以堅持探索自由主義在中國有本土的文化源頭和特點，是因為我們發現中國現代自由主義的思維模式和清代儒學的某一派有着驚人的同構性。這個發現並不是由我們作出的，梁啟超早就指出戴震的著作「隨處發揮科學家求真求是之精神」①，而胡適更是對戴震推崇備至。但是在五四時期中國式自由主義剛剛形成，尚不可能對胡適與戴震的思想做出結構性的比較研究。

我們之所以堅持探索自由主義在中國有本土的文化源頭和特點，是因為我們發現中國現代自由主義的思維模式和清代儒學的某一派有着驚人的同構性。這個發現並不是由我們作出的，梁啟超早就指出戴震的著作「隨處發揮科學家求真求是之精神」，而胡適更是對戴震推崇備至。

眾所周知，中國現代自由主義代表人物是胡適，而他的哲學方法則是「大膽假設、小心求證」八字真經。據稱，這是來自於杜威(John Dewey)的實驗主義。而胡適傾注了大半生精力「大膽假設、小心求證」的學術工作，正是考證《水經注》。胡適無論是在抗日戰爭期間於美國擔任大使的繁忙政務活動中，還是在國共交戰山河變色之際，從不忘記收集《水經注》各種版本。推翻戴震的《水經注》乃剽竊趙一清之說法，成為他持之以恆、至死不渝的目標。胡適對戴震這種情有獨鍾、近於偏執狂的研究興趣，不僅是為了論定戴震哲學是中國傳統中符合現代自由主義和科學精神的源頭活水，而且還要證明戴震為人心術端正、品質高尚，進而光大其學術價值②。

早在1923年《戴東原的哲學》一書中，胡適就反覆強調自己提倡的杜威實驗主義同戴震哲學的內在一致性了。但由於戴震哲學的方法論結構尚未得到透徹研究，人們很難相信在乾嘉時代儒學中已經出現了某種類似於杜威自由主義的基本模式。胡適的申明也一直沒有引起足夠重視。近年來，我們在中國現代思想與明末清初以來形成之中國近代傳統關係的研究中，發現胡適自由主義的理念形態確實與戴震哲學同構。因而，研究戴震及其傳承這一系儒家思想是如何參與中國現代自由主義理念之塑造，就成為我們觀念史研究中必須重視的問題。

戴震用甚麼樣的方法論來論證「以理殺人」

中國哲學史中，戴震以尖銳批評宋明理學「以理殺人」而著稱。章太炎早就講過，這是戴震對他生活的時代有感而發，當時雍正最喜歡做的事情就是以理殺人。那麼，為甚麼戴震能夠發現理學中存在着以理殺人的可怕邏輯呢？從思想史來看，正如許多研究者指出的那樣，這是因為自明末清初以來，儒學內部發生了某種十分重要的變化，這就是承認人的感情欲望具有不容置疑的合理性③。一旦承認個人的自然情感和欲望是天然合理的，立即就會發生當普遍有效之倫理規則（如三綱五常、男尊女卑）與個人合理欲望衝突時應該怎麼辦的問題。在儒家倫理原則不可破壞的前提下，又要強調個人感情的合理，現實生活中就會導致以理殺人。戴震作為清代考證大師，除了以知識淵博考據精深聞名外，他更加關心上述倫理問題的困境。他以抬轎為例，說明考據只不過是轎夫，而義理才是他追尋的轎中人。他力圖通過恢復「理」、「性」等字在儒家經典中的原意，來建立自己的新道德哲學，以避免以理殺人。為此，戴震晚年寫了他本人最看重的著作《孟子字義疏正》。

戴震力圖通過恢復「理」、「性」等字在儒家經典中的原意，來建立自己的新道德哲學，以避免以理殺人。他的方法很簡單，這就是否定共相的存在。戴震提出，必須運用以我之情挈他人之情的方法，對一個個具體個案做出判別，而不再是訴諸三綱五常、男尊女卑等普遍原則。

作為一個儒生，戴震沒有、也不可能否定儒家倫理的基本原則，那麼，他又是如何解決上述困境呢？我們在分析《孟子字義疏正》的推理的方法特徵時發現，戴震的方法很簡單，這就是否定共相的存在。他把普遍的理定義為名，即理只不過是概括形形色色個案的一個名稱，它本身並不是客觀存在。這樣，在判斷某一個人在情感欲望支配下的行為是否符合道德時，就不再有甚麼抽象的原則可以依循。戴震提出，必須運用以我之情挈他人之情的方法，對一個個具體個案做出判別，而不再是訴諸三綱五常、男尊女卑等普遍原則。只有這樣，才可以避免普遍之理和基於個人人之常情和欲望合理性之間的矛盾。必須注意，戴震並沒有否定作為儒家倫理基礎的理，只不過將其視為共相，它只是一個不能脫離個體而存在的名罷了。這種把個體視為真實而共相只是名稱的哲學思想，有點類似於西方奧卡姆（William of Ockham）的唯名論。近年來，西方思想史家在討論現代性的神學起源時，十分重視唯名論革命和現代自由主義之間的關係。眾所周知，西方早期自由主義思想家均是唯名論者。歷史上，正因為唯名論將共相視為名或約定，完全顛覆了建立在亞里士多德哲學之上的神學秩序，使人的心靈產生空前的緊張；而唯有個體為真實的主張，更是新教倫理和個人觀念出現之前提。

從戴震、焦循到胡適：常識的個人主義之傳承

在乾嘉時代，戴震《孟子字義疏正》的新義理觀太離經叛道，而其方法論革命也太離譜，因而備受攻擊。為此，戴震鬱鬱而終。但戴震哲學並沒有中斷，通過程瑤田、淩廷堪、焦循、阮元、孫星衍、黃式三、黃以周等人的工作一直影響到晚清。其中特別值得一提的是焦循。在《論語通釋》一書中，他進一步發揮了戴震哲學中視抽象的理為名的觀點，甚至產生出類似於自由主義有關容忍的多元主義思想。他認為，楊墨異端和孔子忠恕之道的根本差別僅在於：楊墨執一，以為只有自己的主張為真理，排斥其他意見，故是異端；而孔子忠恕之道則為容忍各種意見。焦循由此得出結論：如果楊墨在堅持各自學說的同時，只要楊子能思兼

愛之說不可廢，墨子能思為我之說不可廢，這兩種學說也就符合忠恕之道而不再是異端了④。令人吃驚的是，這種思想方法與中國現代自由主義者胡適關於多元主義和容忍之間關係的論述，簡直如出一轍。歷史上，戴震等人批判理學而形成的新義理觀並不是主流，也沒有產生較大的社會影響；只有到清末作為官方意識形態的程朱理學受到真正挑戰之際，章太炎概括的「個人為真、團體為幻」的思想方式才在社會思潮中凸現出來。而這一思想方法，也成為五四時期繼戴震反對「以理殺人」之後提出推翻「吃人禮教」的全盤反傳統主義的利器。

我們認為，戴震在批判程朱理學中使用的哲學方法及其對後世的影響，至今尚未得到足夠重視。這種思想方式的傳播並不一定要來自戴學的直接師承，但它卻可以是中國學者接受西方自由主義的本土資源。胡適就是這方面最著名的一例。

至今並沒有證據表明胡適是受到戴震一系影響而接受杜威哲學的。但我們知道，胡適在美國康乃爾大學留學時，就因為對該校流行的黑格爾式唯理主義反感而改投哥倫比亞大學，師從杜威，學習實驗主義。新文化運動中，雖然胡適和陳獨秀都是反對程朱理學的先鋒和旗手，但胡適批判理學的角度和後來成為馬克思主義者的陳獨秀不同。胡適是從否定共相、否定全稱判斷來證明不存在萬古不變的天理的。胡適認為，二十世紀科學已經證明任何真理都是可變的，即使幾何公理亦不例外；真理之所以可變，是因為全稱陳述和類只是名稱，當真實的個體變化時，類和全稱陳述也必定跟着起變化。由於共相只是名，一切普遍之理的改變必定以個體變化為前提，故達爾文的進化論仍有普遍意義；這樣任何普遍規律和制度變遷只能由個體點滴變化積累而成⑤。據此，胡適不同意黑格爾式的發展觀，認為它不科學，並拒絕接受唯物史觀。正因為胡適一直堅持唯有個體才是真實的觀念，他才如此熱衷提倡易卜生主義，並且既是反傳統主義倡導者，又是禮的自由化主張者。

我們可以看到，從戴震到胡適，他們都主張只有個體才為真實，普遍規律只是名稱。這是一種中國近代傳統形成以來就存在的思想方法，我們稱之為常識的個人主義，並認為這正是中國式自由主義的最基本特徵。接着，我們考察了二十世紀中國式自由主義的發展脈絡，不論是發生在1919年的「問題與主義」之爭，還是1923年的「科學與人生觀」論戰，都可以發現，是否認同常識個人主義，構成了自由主義者與馬克思主義者的基本分界。而且，每當官方意識形態面臨解體時，中國知識份子就會回到唯有個體才是真實的立場，用流變的真理觀來否定普遍規律的存在。由此可見，這種來自於中國近代傳統的常識的個人主義，不但是中國知識份子自由主義的基本特點，也是他們接受西方自由主義的方法論前提。因此，考察中國近代傳統與西方現代思想之間的互動，探討中國式自由主義的本土起源及其區別於西方思想的特徵，並不是沒有意義的。

從戴震到胡適，他們都主張只有個體才為真實，普遍規律只是名稱。這是一種中國近代傳統形成以來就存在的思想方法，我們稱之為常識的個人主義，並認為這正是中國式自由主義的最基本特徵。我們發現，是否認同常識個人主義，構成了自由主義者與馬克思主義者的基本分界。

註釋

① 梁啟超：《清代學術概論》（台北：台灣商務印書館，1994），頁68。
② 周昌龍：《超越西潮：胡適與中國傳統》（台北：台灣學生書局，2001），頁26。
③ 溝口雄三著，林右崇譯：《中國前近代思想的演變》（台北：國立編譯出版社，1994），頁2。
④ 焦循：《論語通釋》，《續修四庫全書：經部．四書類》（上海：上海古籍出版社，1955），第155冊，頁37。
⑤ 胡適：〈實驗主義〉，《新青年》，第6卷，第4號（1919年4月15日）。

皇權和禮教之外：十八世紀中國傳統中的自由

● 李孝悌

一　中國傳統與自由主義

二十世紀中國知識份子對自由主義的討論和提倡，主要着重在政治和制度面上的自由，希望藉着對言論、思想、結社等基本權利的保障，來對抗任何壓制性的政治統治。張佛泉的《自由與人權》一書，就是這種論點的最佳代表。在全書的開頭，他明確地將自由的指稱分為兩個範疇：一是政治方面的保障，一是「人之內心生活的某種狀態」。這兩種意義的自由，屬於兩個獨立的「意義系統」。前者指的是政治自由，一些可以具體條列的基本人權；後者則是比較籠統、抽象的道德自由、意志自由。而他在這本書中所關心的就是第一種意義下的自由。

張佛泉將自由的指稱分為兩個範疇：一是政治方面的保障，一是「人之內心生活的某種狀態」。他認為講求人權的政治自由，在中國傳統中一直未能形成；而道德或精神上的自由，卻很早就在中國出現，在孔子的言論和禪宗思想中，都可以找到這種意義下的自由。

在張佛泉看來，第一種講求人權的政治自由，在中國傳統中一直未能形成。第二種意義的道德或精神上的自由，卻很早就在中國出現，在孔子的言論和禪宗思想中，都可以找到這種意義下的自由。張佛泉從基本人權的關懷出發，論證政治自由在中國的匱乏，對一般讀者來說，是很容易理解或接受的。但他同時指出自由的第二種意義，並簡略地提到中國傳統與第二種自由的關涉，相較於五四時代激烈攻擊舊傳統的言論，不能不說是一種進步。雖然對他來說，這種自由並不是論述的重心。

作為一種對抗壓迫性政治統治——不管是傳統的專制皇權、軍閥統治、國民黨的獨裁、威權統治或共產黨的極權統治——的行動哲學，二十世紀中國／台灣關於自由主義的論述，無可避免地偏向爭取基本人權的政治自由。這種針對性極強的行動哲學，固然有其產生的歷史背景和道德正當性，但在論述形成、推衍的過程中，卻不可避免地產生所有行動綱領、指針所可能產生的問題——對歷史和傳統的簡化。放在中國二十世紀的歷史脈絡來看，這種簡化

一方面發生在對自由主義自身的詮釋上，一方面則發生在將自由與傳統對立的過程中。由於五四新文化運動是自由主義的重要開端，五四運動對中國傳統的激烈抨擊，往往使得自由主義以一種西方的、現代的、進步的思潮，及中國的、傳統的反命題而存在。

張佛泉的分疏看似簡略，卻隱約點出了問題的複雜性。在以人權清單為自由的基本要義的同時，他對兩種自由的簡略分疏，至少讓我們看到中國的某些傳統與自由的某些意涵相吻合，中國的傳統與西方的自由並非截然對立的兩種實存。

但如果我們細究文獻，會發現即使在同時身兼激烈的反傳統導師和自由主義的代言人兩種角色的胡適身上，西方自由主義和中國傳統也並非兩個完全對立的命題。早在1930年寫的一篇學術性文章〈談呂氏春秋〉中，胡適便對《呂氏春秋》中重視自我的個人主義有極高的推崇，認為其中所蘊含的「貴生」、「樂利」思想，正是邊沁 (Jeremy Bentham)、穆勒 (John S. Mill) 等人所提倡的功利主義：

> 故健全的樂利主義的政治思想必須建築在健全的貴己貴生的個人主義的基礎之上。(近世的樂利主義[utilitarianism]的提倡者，如邊沁，如穆勒，皆從個人的樂利出發。) 呂氏春秋的政治思想在使人民得遂其欲，這便是一樂利主義。

在西方自由主義傳統中，自由的意涵到底包括那些東西可謂眾說紛紜。法國政治思想家貢斯當將自由分為兩個類別。一是古代的自由，一是近代的自由。他認為兩者必需互相依存，不可分割，過度的政治化和過度的私密化，都會為自由和社會秩序帶來威脅。

在這篇文章中，胡適還只是針對一種特定思想，尋找中國傳統中自由思想的成分。1949年3月，胡適到達台灣。27日，在黃朝琴、傅斯年的陪同下，胡適在中山堂作了一次公開演講，題目是「中國文化裏的自由傳統」。在這裏，中國傳統簡直就成了自由思想的寶庫。他以極大的篇幅討論諫官和史官制度，將之看成言論自由、思想自由的最佳表徵。此外，老子的「無為政治」，孔子對教育的重視和教育平等的主張，孟子的「民為貴、君為輕」的思想，都被解釋成自由主義的傳統。王充、范縝、韓愈、王陽明各種批判的言論，也被看成爭取思想自由的例子。一個曾經以激烈批判中國傳統而躍居思想界領袖的代表人物，現在反過來在中國主流傳統中找尋具有時代意義的元素，確實是一個有意思的轉變。

二　政治自由之外

事實上，就像張佛泉所說的，即使在西方自由主義的傳統中，自由的意涵到底包括那些東西，也是眾說紛紜。近代自由主義的代表人物之一、法國政治思想家貢斯當 (Benjamin Constant) 曾經在1819年的一次演講中，將自由分為兩個類別。一是古代的自由，一是近代的自由。古代自由以希臘為代表，意謂着「積極而持續的參與集體權力的運作」。近代自由則是「平靜的享受個人或私密的獨立」。作為一名在後拿破崙時代 (1815-30) 積極爭取公民自由和議會政治的活躍份子，貢斯當其實目睹了現代自由的危險：過度沉浸在自我獨立的享樂以及個人

特殊利益的追尋中，會讓人忘了參與政治事務的職責。而這種政治生活的萎縮或去政治化的發展，往往會助長了君主的暴虐統治，後者不幸就出現在他所成長的帝制法國。但貢斯當又和其他啟蒙思想家不一樣，對古希臘全民參政的政治生活，沒有甚麼浪漫的憧憬。在他看來，古代自由和現代自由必需互相依存，不可分割，過度的政治化和過度的私密化，都會為自由和社會秩序帶來威脅。

貢斯當雖然看清楚人們沉溺在個人私領域中所導致的政治惡果，但另一方面，他也了解到過度的政治干預所產生的嚴重後果。如果不能保障個人的獨立，任何政治權力都是沒有意義的。

貢斯當一方面盡力想在政治參與和個人私密生活之間維持一個均衡，一方面又雄辯滔滔地要求維護個人自由與隱私權。相較之下，穆勒的立場似乎更偏重在私密領域的維護上。由於對邊沁只強調集體的幸福而不重視個體的差異感到不滿，穆勒將論證的重心轉到個性的維護和伸張上。政治的壓迫固然可怕，多數人在道德上、美學標準上形成的主流意見，因為會導致個性的斲喪，也可能變成一種暴虐的壓迫。所以光保護個人不受政治力的肆虐是不夠的，還要進一步保護，使其個人不受主流意見與感覺的壓迫。換言之，集體意見對個人獨立的干涉，必需有一個限制。

穆勒認為除了要保護個人不受政治力的肆虐外，還須保護個人不受主流意見與感覺的壓迫。他所極力維護的這個不受社會干擾的個人領域，包括了幾個方面：第一，個人內在的意識領域；第二，個人有品味和探索的自由；第三，個人間可以為了任何目的，自由組合。

穆勒所極力維護的這個不受社會干擾的個人領域，包括了幾個方面：第一，個人內在的意識領域，包括了思想、感情的自由，在所有主題擁有絕對的議論和感觸的自由。第二，個人有品味和探索的自由，可以依照自己的個性設定自己的生命計劃，做自己喜歡做的事。第三，個人間可以為了任何目的，自由組合。任何社會，不論採用甚麼樣的政治形式，如果不能保障上述的自由，就不能稱為自由的社會。所謂自由，用最簡單的話來說，就是人可以用自己的方式，追求自己認為最好的事物。

三　袁枚和十八世紀的私密空間

如果我們採用穆勒所定義的自由——一種對個性、原創性、歧異性和天才、品味的追求與維護——我們可以在十八世紀的傳統中國找到足夠的空間，讓有特殊才華的士大夫發抒個性，營造出品味獨特的士大夫文化。這種恣情縱欲的自由空間，在二十世紀中國歷史的許多時段中都受到極度甚至完全的壓縮。從這樣的視角出發，我們格外能體會在專制皇權中的那片廣大自主空間的可貴。

袁枚一生的歷程之所以特別值得標舉，除了他豐富自得的作品與人生，為傳統士大夫的精緻文化和生活風貌樹立了一種典範，還因為他個人的歷史，為我們提供了一個重新審視十八世紀中國政治與社會性質的機會。在思想、道德的層次，歷來學者對主流乾嘉考證學的過度重視，讓他們忘了還有其他一些潛流、反主流或「下」流的文獻存在。將目光只集中在看似主流的乾嘉學者身上，

如果我們沿用胡適的論點，把滿足情欲看成符合現代需求的進步思想，則袁枚（圖）的情欲論述和實踐，也可以視為功利主義的代言人。事實上，如果依照穆勒對自由的定義——人可以用自己的方式，追求自己認為最好的事物——袁枚的情欲論述和實踐，當然可以看成自由主義的一種體現。

自然會讓後來的詮釋者以為只有這一種思想面存在，並誇大了這種思想的影響性。乾嘉考證或程朱理學固然是士大夫求取功名的不二法門，但這不意謂着乾嘉禮學或程朱理學在整個社會或實際生活層面，都必然居於壟斷地位。我們不要忘了，絕大多數的上層官僚都和袁枚一樣，身兼官僚與文人兩重角色。右手寫着冠冕堂皇的奏議，左手很可能同時製造了大量輕薄短小、怪力亂神的文學作品。我們更不要忘了，在這些上層官僚之外，還有成千上萬失意科場，轉而寄情於神怪、情色作品的下層文人儒生。而在這些佔人口總數1%都不到的知識階層之外，我們尤其不能忘記那些禮教所不及的愚夫愚婦。

袁枚耽溺而為時人稱道的一生，正說明了從禮學家或理學家的著述出發，我們可能高估了十八世紀思想、道德的壓制性，又同時輕估了這個時代的複雜性和殊異性。

袁枚在康熙五十五年 (1716) 生於浙江錢塘，嘉慶二年 (1798) 死在用一生心血灌溉的小倉山隨園。乾隆四年 (1739) 中進士，1740-48在江南各地仕宦為官。後來因為擢升無望，不甘「為大官作奴」，乃棄官從文，買下江寧織造曹頫後任隨赫德的「隋織造園」，改為隨園。幾番大力整治，為自己的下半生營造出一片豐盈的天地。

有了一個獨立自主、不受政治力干預的空間，袁枚就可以以隨園為基地，在乾嘉考證和三禮五禮之學以外另闢天地。他或是在隨園內與賓客宴飲唱和，或是四出玩樂，縱情山水，並透過大量的詩歌文字，將種種寄情園林、馳騁想像的個人體驗詳細地記載下來，為我們研究十八世紀士大夫的生活史提供了豐富的資料，也讓我們在看似嚴苛、壓迫或窒息的乾嘉禮學和專制統治之外，看到十八世紀的中國社會其實還有廣闊的空間，讓穆勒設想中的天才或特立獨行之士，創造出自足豐富的生活型態。

在袁枚的作品和生活中，情欲、美食和狂野的宗教想像，都是醒目的題旨。而除了這些令人興奮激動的生命高潮之外，袁枚的生活中還充滿了恬靜、寧謐如風景畫的片片段段。在短短二十個字的小品詩中，他這麼說：「靜坐西溪上，春風白日斜。吹來香氣雜，不辨是何花。」

「折竹當藜杖，閒行過小亭。無人獨自語，溪上一鷗聽。」則充分顯露出幽

居生活的閒散。而閉門謝客，只為了專心在家賞花的作法，更讓人想到明末文人的頹廢風格：

> 我寧負人不負花，花開時節常歸家。今年出門語芍藥，留花待我歸來誇。果然歸時花正盛，烝紅爛紫騰雲霞。……人生長得對花坐，比拖金紫誰為佳？

五四新文化運動的領導人物，對傳統攻擊最猛烈的一點，在吃人的禮教。如果我們沿用胡適的論點，把滿足情欲看成符合現代需求的進步思想，袁枚的情欲論述和實踐，儼然也可以視為功利主義的代言人。事實上，如果我們依照前述穆勒對自由的定義——人可以用自己的方式，追求自己認為最好的事物——袁枚的情欲論述或實踐，當然可以看成自由主義的一種體現。更具體地說，袁枚對同性戀戀情與欲望的公然禮贊，以及當時人對袁枚這些風流韻事的正面肯定，甚至當成佳話一樣的傳頌，都說明了十八世紀的中國，即使沒有政治自由，卻在其他許多議題上，較同時或現代的許多社會，具有更大的包容與自由。

袁枚除了以「不近人情者，鮮不為大奸」的說法，對十八世紀的道德保守主義提出極具挑釁和解構意味的另類選擇，他又更進一步，在日常生活中實踐了他的情欲觀。袁氏40歲時，已經有姬妾十餘人，但他仍不滿足，到處尋春，「思得佳麗」。70歲時，仍不減看花之興而受到朋友的規勸。

即使在所謂專制統治高峰的十八世紀，在箝制思想的文字獄和乾嘉考證主宰了我們對十八世紀思想風貌的理解的同時，富有創意的讀書人，仍然可以在宗教的領域任意奔馳。這一點，是我們在討論思想自由、宗教自由時，不能輕易抹殺的。

在女色之外，袁枚的情欲對象還並及男性，而且這樣的興趣，從年少到遲暮，終身不斷。他在乾隆三年 (1738) 23歲時中舉，次年中進士。沒多久，就和當時京師的名伶許雲亭發展出浪漫的戀情。從記載中我們知道：許雲亭雖只是一介名伶，卻讓京師的上層社會 (群翰林) 為之傾動；而記事者在記載這段同性戀情時，又用了一種全然正面的筆調。兩者都反映出男風在十八世紀中國被接納的程度。

和年輕男子墜入情網的情節，不僅發生在袁枚身上，也發生在周遭的人身上。有一次，袁的門生劉霞裳隨侍他遊粵東，碰到吳明府一位叫袁師晉的司閽，年僅17歲，長得明眸皓齒。袁一見劉，就推襟送抱，兩情相悅。兩人好容易訂下私約，一慰平生，忽然袁的主人接到上級命令，要火速前行。剛剛陷入熱戀的兩名男子，只好黯然離別。袁枚有感於這段匆匆逝去的戀情，特地賦詩為記：

> 珠江吹斷少男風，珠淚離離墮水紅。緣淺變能生頃刻，情深誰復識雌雄？鄂君翠被牀才疊，荀令香爐座忽空。我有青詞訴真宰：散花折柳太匆匆！

袁郎與秀才隨風而逝的戀情，在袁枚的筆下，顯得哀感動人。

精力無窮、勇於探索的袁枚，將「飲食男女，人之大欲存焉」的至理名言，演繹到極致。在難以饜足的女色、男色之外，對口腹之欲，也是全心全意的追逐。與人不同的是，在單純的品鑒外，他還慎重其事地把飲食當成一門學問，分門別類的加以研究、記錄。在40年的鑽研之後，累積成《隨園食單》一書，為傳統士大夫的豐富生活內涵，提供了一個有趣的例證。

在情欲、飲食之外，《子不語》和《續子不語》的出現，則讓我們進一步看到：即使在所謂專制統治高峰的十八世紀，在箝制思想的文字獄和乾嘉考證主宰了我們對十八世紀思想風貌的理解的同時，富有創意的讀書人，仍然可以在宗教的領域任意奔馳。這一點，是我們在討論思想自由、宗教自由時，不能輕易抹殺的。

四　結論

袁枚生活的每個面相，其實都以不同的強度，表現在不同的士大夫生活中的某些片段。袁枚的不同之處，在他很早就放棄了仕宦生涯，憑着過人的才氣，全心全意地在上述士大夫生活的每一個面相——庭園、情欲、飲食、宗教——都作了極致的演出。這樣的生活實踐，固然突出而別具創意，但並未真正脱離中國士大夫的生活傳統。他只不過是將這些個別的面向集於一身，並推向一個高峰。

從袁枚的例子中可見，十八世紀的中國社會其實存在着一個相當廣闊的私密領域。袁枚畢生追索的目標，對某些人來説也許顯得消極。但我們不要忘了，從穆勒以降，到柏林的西方自由主義傳統中，私人領域或消極自由的維護，一直是嚴肅的課題。

袁枚淋漓盡致的演出，讓我們相信，十八世紀的中國社會其實存在着一個相當廣闊的私密領域，沒有受到專制皇權和禮教論述太大的侵擾和箝制。

放在二十世紀中國知識份子積極爭取政治自由和基本人權的歷史脈絡中來考察，袁枚畢生追索的目標，對某些人來説也許顯得消極，甚或浮泛輕佻。但我們不要忘了，從穆勒以降，到柏林 (Isaiah Berlin) 的西方自由主義傳統中，私人領域或消極自由的維護，一直是嚴肅的課題。胡適著作中對樂利主義的重視，對宋明理學家滅絕人欲的攻擊，在某一個意義上，其實正承續了西方自由主義中對消極自由的關切。

袁枚和十八世紀宗教、情欲論述之值得我們再度標舉的另一個理由，是在二十世紀中國知識份子努力爭取政治自由和基本人權的同時，宗教自由和情欲自主等同樣被視為基本人權的私密領域，卻遭到嚴重的壓制和侵害。在1949年之後，這樣的侵害固然全面而深入；但即使在1949年之前，當新文化運動所崇揚的「賽先生」成為權威的主流論述後，宗教想像或實踐的空間就已經受到極大的壓縮，從傳統士大夫著述中的重要類別，淪入不見天日的暗流。在熱烈頌揚情欲的同時，胡適等人一同奮力將宗教掃入垃圾堆中。

中國傳統中缺少強固、制度化的政治自由，是無可辯駁的事實。但從我們今天所面臨的人權議題來回顧二十世紀以來中國自由主義發展的歷史，我們不難發現：二十世紀中國的自由主義，其實也缺少了傳統所具有的某些寬容。

李孝悌　哈佛大學博士，現任台灣中央研究院歷史語言研究所研究員，著有《清末的下層社會啟蒙運動 1901-1911》。

晚清中國的民主想像

● 潘光哲

一

在近、現代中國的時空背景下，近代西方的主流政治傳統——民主共和政治體制及與其相適應／配套的政治觀念／文化／傳統(以下簡稱「西方民主傳統」)——逐漸成為中國人(主要是菁英階層；以下不再詳為定義)倡議仿行的對象，是無可爭辯的歷史事實。那麼，仿行來自異域的「西方民主傳統」的政治制度以改造現實的思維，躍居中國的思想舞台的歷史進程及其結果，固然可以被研究者貼上一個中國如何「走向民主之路」——或者，「西方民主傳統」在中國的「歷史遭遇」；或者，「中國民主思想」的歷史進程——諸如此類的標籤，以方便我們為諸多繁雜的歷史現象進行「概念化」。但是，「概念化」並不等於「必然化」，歷史現象的重建與解釋，不是為了供給論證「必然王國」的材料。我們進行「中國民主思想史」的書寫，不會等於進行「西方民主傳統」必須／必然在中國獲得實現的證明過程。

我們不要忘記了，democracy(或是liberal democracy)並不是沒有時間性(timeless)的詞彙／概念，它的曲折流變，還隨着人們的現實處境的轉換，呈顯出多樣的面貌；「西方民主傳統」的古典形式，對西方思想世界的啟發，更無時或已①。然而，如果史學工作者把未經深刻反省的某種自由主義民主之路當成是人類歷史的唯一途徑②，進而指導我們書寫「中國民主思想史」的模式與思維，恐怕就很難避免一種「目的論」式的總結：不論路途如何迂迴曲折，總結言之，它必然有所歸宿；「西方民主傳統」涵括的許多要項，往往被分門別類，從前行者的言論和行動裏被挑選出來，安排在一個可以「合理」解釋中國必然會朝向自由主義民主之路屢受挫折但卻前進不已的架構裏。況且，在總結這樣一種被建立起來的歷史／發展脈絡之後，還參照某種「民主理論」，給予某種「理論評價」。這樣，不但我們書寫「中國民主思想史」的心智，可能呈現出「空洞化」的困窘，我們總結這一重大課題的思考空間也窄化了。甚至於，我們可能還因此將「民主」抬舉為終極理想的判準價值，賦予相當的「道德」涵義③，誰不走這條道路，誰就是「罪人」。這種「中國民主思想史」的書寫，變成了另一種形式的道德教科

我們不要忘記，democracy的概念是隨着人們現實處境的轉換而呈顯出多樣的面貌；「西方民主傳統」的古典形式，對西方思想世界的啟發，更無時或已。因此，如果史學工作者把未經深刻反省的某種自由主義民主之路當成是人類歷史的唯一途徑，恐怕就很難避免一種「目的論」式的總結。

書；這種透過歷史學的研究和書寫來揭露／證明「歷史的進步法則」的目的論，往往只會以偏概全。從西方自身的反思而言，自由主義民主(體制)並不盡然是處理／安排人類各種社會關係完美至極的選項④，那麼，這種以證明自由主義民主的普世價值(乃至論證它在中國需要被實踐的必然性)為目標的「中國民主思想史」，其實是連這樣的思考刺激都不存在的。

書寫「中國民主思想史」的篇章，固然要描述中國人為歡迎「德先生」在思想和行動層域裏遭遇許多挑戰和困厄的歷程；只是，在這頁篇章裏留下深刻印記的前行者，並不是先天地就知曉「民主」／「共和」等等觀念的。就個人的生命史而言，他們主動投入／被動擁入「德先生」的懷抱，本已歷經複雜的過程(和可能存在的思想、心理等層域裏的痛苦掙扎與抉擇)；還原到本來的時空背景脈絡裏，這位論者在發表某種被後世研究者視為「宣揚民主理想」的言論的時候，其實他本人未必有此意識，他有自己身處於那樣一個特殊時空背景之下的關懷，他的言論有它自己問世的背景／意義。如果我們能夠掙脫「目的論」式的思考格局，且並在嚴格的史料批判的基礎上，清理(或「重建」)中國人之迎入「德先生」的原來思想／歷史脈絡；那麼，我們對於「中國民主思想史」的書寫——或者，對於「中國民主傳統」的形塑——方始可能建立在比較穩固的基礎之上。

「中國民主思想」的問世，是以一連串斷裂形式的「西方民主傳統」的「知識倉庫」的建立過程為起點。這座「知識倉庫」是中國人從1830年代起逐漸開展的認識世界情勢的成果之一，《海國圖志》與《瀛寰志略》就是個中「名著」。它也是中國人認識「西方民主傳統」的重要依據。

二

因此，筆者主張，在進行「中國民主思想史」的書寫工程的時候，最好能夠調整視野，將探究的課題還原到本來的時空背景脈絡，盡可能地回歸在近、現代中國民主思想的歷程上留下軌迹的論者的思想世界，探求他們刻鏤出這道軌迹的知識基礎。

在筆者看來，「中國民主思想」的問世，是以一連串斷裂形式的「西方民主傳統」的「知識倉庫」(stock of knowledge)⑤的建立過程為起點。不過，這座「知識倉庫」之所以建立的原來用意，和理解／認識「西方民主傳統」並沒有關係，而是中國人從1830年代起再度逐漸地開展認識、了解整個世界情勢的成果之一，可以說是近／現代中西文化交流的一個部分。好比魏源纂輯的《海國圖志》與徐繼畬編撰的《瀛寰志略》，就是足以幫助中國人逐漸了解世界局勢的個中「名著」，在這些向中國傳播、介紹關於西方國家的歷史與現狀的資訊裏，便即涵括了「西方民主傳統」的若干基本內容。《海國圖志》、《瀛寰志略》與其他著述集而合之，不但向士人傳播了域外局勢的知識，關於域外政治制度的資訊和述說，也形構為論說「西方民主傳統」的「知識倉庫」，而這座內容豐富多樣的「知識倉庫」，正是中國人得以認識與理解「西方民主傳統」的重要依據之一。透過這座「知識倉庫」裏儲備的各式知識，中國人對於「西方民主傳統」的面向與內容，認識也愈來愈多樣，理解愈發加深，對於如何因應中國內部的多重問題，也得到了可以激起多樣思考的「思想資源」(intellectual resources)。「西方民主傳統」蘊涵的觀念要素與體制成分，就此在中國人政治思維的世界裏得到「正當性」，不但借取／藉助這些要素與成分來批判／改造「中國政治傳統」，也意欲在中國的現實環境裏仿

行「西方民主傳統」的表現形式。簡而言之，藉由「知識倉庫」提供的思想刺激，中國士人得到了足以開展「民主想像」(democratic imagination) ⑥的思想空間。

本文以晚清「思想鉅子」王韜(1828-1897)為例，嘗試就追尋晚清中國「民主想像」的軌迹這個課題，提出若干思考，但望能夠引起學界同好的興味⑦。

三

晚清時期從《海國圖志》和《瀛寰志略》兩部書裏汲取知識與思想養分的士人，足以開出一分長長的名單，王韜本人便是受益者之一。然而，「知識倉庫」的建設過程，無時或已，關於「西方民主傳統」的嶄新知識與資訊，持續入藏，提供了更形豐富的「思想資源」，擴大了「西方民主傳統」的「想像空間」。

1860年代，中國被迫納入「條約體系」，官吏得以出洋，經歷在中國皇權體制之下絕不可能體會得到的「民主經驗」。這裏積累的知識，既成為他們自己，也成為足不出中國本土的後繼士人，構思仿效「西方民主傳統」制度的靈感來源。

例如，到了1860年代，中國被迫納入「條約體系」，官吏得以出洋，經歷異國風情，留下了不少的「遊記」式的紀錄，其中也涵括對於「西方民主傳統」相關事務與活動的報導。亦且，它們傳達的不再只是「書面想像」的訊息，而是個人政治生活裏前所未歷的「民主經驗」，這種經驗，在中國皇權體制之下是絕不可能體會得到的。這裏積累的知識，既成為他們自己，也成為足不出中國本土的後繼士人，構思仿效「西方民主傳統」制度的靈感來源。日後擔任過清廷使英欽差大臣的張德彝(1847-1918)，1876年隨郭嵩燾出使英國，紀錄此行的《四述奇》留下他與使英大臣郭嵩燾等人參觀英國巴力門開會議事情形的記述，並且盛讚巴力門的成員議論時政「務期適於理，當於事而後已」，「合眾論以擇其長，斯美無不備，順眾志以行其令，斯力無不殫」，理想至極。張德彝個人的「民主經驗」，等於是為「知識倉庫」的構成與內容添加了新的成分，也形構為後繼者從中取材，開展關於「民主想像」的論說的依據，王韜就是受惠者之一。

王韜在《重訂法國志略》裏闢列「志國會」的專篇，詳細描述了法國國會的種種。他的述說，頗多承襲張德彝的《四述奇》對於法國「國政」的紀錄，還「移花接木」，將張氏兩度參觀英國巴力門的經驗及其對英國政治的感想，分別剪裁，納入他的述說裏。王韜也大篇幅地鋪陳述說法國「國會」的各種議事畫面，特別是關於議事程序的述說，除了少許字詞的更易，幾乎是對張德彝述說的原文照抄。然而，王韜筆下的企圖，不僅只是描摹「國會」的議事畫面而已，更在於形塑出議事殿堂的理想形態，「斯則猶有上古之流風遺俗歟」。

張德彝的經驗，被王韜轉化為述說法國「國會」議事形態的「想像」依據。但是，王韜的論議卻超越張德彝的單純紀錄，他以「逸史氏王韜曰」的口吻，開展述說，強調「國會之設，惟其有公而無私，故民無不服也」，「竊歎其去古猶未遠也」，是理想至極的體制，實可比擬於中國「失落的黃金時代」。

這種對比／議論的思維，也出現在王韜描述英國政治之美善的筆下。在英國有過實際生活體驗的他，不但為英國「平日間政治」描摹出一種深具「三代以上之遺意」的畫面，也用華麗的辭藻，正面描寫英國的政情民風，好似一方理想的人間天堂。一句話，王韜盛讚道：

英國政治之美，駸駸乎可與中國上古比隆焉。

王韜以這種「三代影像」來稱譽「英國政治之美」，也用以摹寫法國「國會」的政治效果。他還稱頌「泰西」的「君民共主之國」的政治體制是「君民共治，上下相通，民隱得以上達，君惠亦得以下逮」的體制，「猶有中國三代以上之遺意焉」。王韜形塑出這種「三代影像」，使他對於中國現實提出諷喻式的對比：「夫設官本以治民，今則徒以殃民。不知立官以衛民，徒知剝民以奉官」。透過這種對比，王韜意在顯示中國「失落的黃金時代」，竟復見於今日之「泰西」：英國、法國，乃至於一切「君民共主」的國家都是如此。本來，中國政論裏就有「言必稱三代」的傳統。現在，王韜以大量的例證，與傳統的理想世界圖像進行對比，揭開了這幅「三代影像」的奧秘：這些國家都擁有「議院」。

總結觀之，王韜的論說，既有自己的經驗與體會，也來自於他對張德彝的述說的「想像」。可以這樣說，王韜既從「知識倉庫」裏汲取靈感，讓他的思維在「想像空間」裏馳騁無限；他的《法國志略》在晚清時期更是士人認識法國情勢的重要著作之一[8]，那麼，他也是「知識倉庫」的建造者之一。這正顯示了，對於後繼者而言，既存的「知識倉庫」確實有「思想資源」的意義；透過「知識倉庫」的思想刺激，中國士人得到了讓「民主想像」自由翱翔的思想空間。

四

王韜在晚清「中國民主思想史」的書寫裏，是絕對不會缺席的人物，本文簡要地展示了他得以佔有一席之地的知識基礎。這樣看來，「西方民主傳統」的面貌，正是透過「知識倉庫」的儲備，逐漸浮現在中國人的知識／思想領域裏，況且成為一種改革方案的「思想資源」。

王韜盛讚「英國政治之美，駸駸乎可與中國上古比隆焉」，還稱頌「泰西」的「君民共主之國」的政治體制「猶有中國三代以上之遺意焉」。他形塑出這種「三代影像」以對比於中國現實，意在顯示中國「失落的黃金時代」，竟復見於今日之「泰西」。

中國的文化傳統裏欠缺可堪與「西方民主傳統」相比擬的成分。不過，在中國人吸收／仿行「西方民主傳統」的過程裏，某些恰可與之相對應的「本土思想資源」(indigenous intellectual resources)，卻可以成為人們倡言吸收／仿行的理據之一，也可以拓延「民主想像」的空間基礎，王韜以「三代影像」開展的述說，便是例證。當然，這種「本土思想資源」絕不能與「西方民主傳統」相提並論，也會使「西方民主傳統」的認知與實踐，帶來某種程度的變形。只是，沒有像「西方民主傳統」這樣的「思想資源」導入，「本土思想資源」則無用武之地。惟則，「民主想像」的歷史結果，卻可能是：外來的「思想資源」非復原來面貌，而「本土思想資源」也被賦予新的樣態。這種思想的新樣態，更構成為同／下一世代的知識／思想泉源，既可能為後繼者接頌吟唱，也還可能會再度譜衍出變奏音符，集而合之，共譜為近代中國思想變遷這闋交響曲的樂章；在近、現代中國政治思維世界的眾聲喧嘩裏，「民主思想」也形構為一種「被發明的傳統」，與時俱進。

晚清以降，中國人竭力歡迎「德先生」的歷程，確實已形構為近代中國的「思想傳統」之一。然而，「德先生」的面貌在中國人的認知裏，卻是多樣而複雜的；「西方民主傳統」在中國的「歷史遭遇」及其「變形」樣態，是一個極其複雜的歷史過程的總合結果。如果我們可以更詳縝地對於那些在晚清「中國民主思想史」的篇章上同樣廣受矚目的先行者，如何憑藉「知識倉庫」裏提供的「思想資源」，開展各式改革方案的議論與擘擬，描摹出晚清中國的「民主想像」彩繪圖景；那

麼，對於「中國民主傳統」歷程的形塑，我們或可藉由這種比較細緻的研討取徑，深入闡析，從而提出更為新鮮的認知，進而為我們自身瞻望前景，提供永不枯竭的「思想資源」。

註釋

① 例如薩克森豪斯（Arlene W. Saxonhouse）指陳，對於古代雅典的民主「實況」的敍述，往往可能只是論者對於己身想望的政治社群（political community）所提出的論説基礎或批判依據，像是二十世紀的美國希臘史名家M. I. Finely對希臘民主的稱頌，即可視為是對社會科學「行為主義」的反動（她另舉霍布斯 [Thomas Hobbes]、米特福德 [W. Mitford]、穆勒 [John S. Mill]、阿倫特 [Hannah Arendt] 等人論述為例，不詳述），因此，我們應該細心閱讀古典理論家（如柏拉圖、阿里士多德）的作品，了解他們對自己在雅典的生活世界，有甚麼樣的複雜反應，他們對於民主又留傳下來甚麼樣繁富的教誨（Arlene W. Saxonhouse, *Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists* [Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1996]）。

② 即如杜恩（John Dunn）邀請研討西方（甚至包括〔前〕蘇聯與印度）的民主理念與實踐之歷程的專家，分題撰文，以資反省democracy在人類史上的「未竟之旅」的意義（與可能面臨的各式難題），正是深具代表性的例證，參看John Dunn, ed., *Democracy: The Unfinished Journey, 508 BC to AD 1993*（Oxford: Oxford University Press, 1992）。

③ 像杜恩就有這樣的感慨：「民主理論成為了當前民族國家體系的道德世界語」（democratic theory is the moral Esperanto of the present nation-state system），見John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*（Cambridge: Cambridge University Press, 1979）, 1-27。

④ 即如貝拉米（Richard Bellamy）便強調道，依自由主義建構而成的liberal democracy毋寧只是可以讓人清楚表明達成需求與理想（needs and ideals）的基礎（Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument* [Cambridge: Polity Press, 1992]）。

⑤ 關於「知識倉庫」（stock of knowledge; Wissensvorrat）一詞，筆者借用自舒茲（Alfred Schutz）的概念，參見Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trans., R. M. Zaner and H. T. Engelhardt, Jr.（Evanston: Northwestern University Press, 1973）；至於「知識倉庫」在舒茲的學説裏的整體脈絡，不詳論。

⑥ 關於「民主想像」（democratic imagination）的討論，筆者受益於漢森（Russell L. Hanson）論説美國的民主意識形態（the democratic ideologies）的起源及其演化，參見Russell L. Hanson, T*he Democratic Imagination in America: Conversation with Our Past*（Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1985）。

⑦ 以下論説的史源和具體論證，篇幅所限，不一一註出，參見潘光哲：〈追尋晚清中國「民主想像」的軌迹：若干初步的思考〉，「中國近現代思想的演變」學術研討會會議論文（香港中文大學．中國文化研究所主辦，2001年8月23-25日）。

⑧ 例如，梁啟超的〈讀西學書法〉就將《法國志略》列為「西史之屬」的推薦書之一（梁啟超：〈讀西學書法〉，頁6B，《西學書目表》；本文引用的版本是：梁啟超：〈西學書目表〉，《慎始基齋叢書》本〔台北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏〕）。

潘光哲 台灣中央研究院近代史研究所助理研究員

嚴復的終極追尋：
自由主義與文化交融

● 黃克武

一　引言

嚴復 (1854-1921) 是一位將西方自由主義傳入近代中國的先驅人物。他一方面譯介、宣傳自由主義，另一方面則誤會、批判西方的自由理念，因而形成了一個異於西方模型的中國式自由主義。對嚴復自由思想的分析，不僅可以了解中西文化交融的複雜性，也可以讓我們思索自由主義的現在處境與未來展望。

嚴復的自由思想是基於柏林 (Isaiah Berlin) 所謂積極自由 (positive freedom) 的民主社會。在此社會之中，個人經由菁英所領導的教育，培養民德、民智、民力，成為現代「國民」之後，可以自由地追尋己身權益。與現代中國許多知識份子一樣，嚴復的政治理論嘗試結合兩個理想：一是建立一個自由與富強的國家，二是堅持傳統的道德理想。這一個結合可以稱為是「自由」的，因為他的理念融合了主要源於中國儒道傳統的精神價值，與主要源於西方的民主制度。同時，他提倡以漸進改革來實現上述的目標。

嚴復的政治理論嘗試結合兩個理想：一是建立一個自由與富強的國家，二是堅持傳統的道德理想。這一個結合可以稱為是「自由」的，因為他的理念融合了主要源於中國儒道傳統的精神價值，與主要源於西方的民主制度。

二　嚴復論中西文化

自西力東漸以來，中國知識份子最感困惑，而亟待解決的中心問題是：中學和西學的異同及其互相關係。嚴復畢生努力的目標，即嘗試解決此一問題。他了解在結合中西之前，要明瞭中西之異同。同時對此議題的正確理解，將可作為教育之基礎。這樣一來，配合他的菁英主義，以及當時盛行的「藉思想、文化以解決問題的途徑」(林毓生語) 之想法，嚴復認為中國問題的解決必須針對中西文化如何交融之議題，駁斥錯誤思想，建立正確典範。

(1) 中西文明之分合

嚴復了解到，因為歷史、文化的差異，西方產生了中國所沒有的「政界自由」。由於此一差異，中西文明之間幾乎存在着系統性的歧異。然而嚴復也看到

兩者的合流：例如儒家絜矩之道與自由觀念相通、楊朱哲學與西方個人主義是一致的、中西學界均看到公私可以兩立、斯賓塞 (Herbert Spencer) 的社會學與《大學》格致誠正修齊治平之道可相互發明等。

在上述分流與合流的交織之下，嚴復對中西的結合感到樂觀。早在1895年他說在通西學之後，再反觀吾聖人之言，「而後有以窺其精微」。1902年他與吳汝綸 (1840-1903) 討論時表示：「新學愈進則舊學愈昌明；蓋他山之石可以攻玉也」。他在討論教育時也說「必將闊視遠想，統新故而視其通，苞中外而計其全，而後得之」。以上「統新故、苞中外」的想法在他的晚年變得更為重要，1917年他在一封信中表示：對於中西文化，人們應觀其「會通」，以新式機器開發四書五經之礦藏。

會通中西的想法在現代中國思想史上，特別是新儒家思想之中，變得非常重要。這樣一來，嚴復闡釋了一個至今仍具重要性的文化融合的典範。根據此一典範，創造性地結合部分中西理念，搏成一個新的文化是可能的。這不僅是因為一些有價值的中西觀念早已會通，而且因為中國能夠從採取她所缺乏的一些西方觀念之中獲得利益。此一規範性的典範與當時流行的一些理論有明顯的不同。

嚴復強調文化的整體性與有機性。他反對不顧東西文化的內在差異，而作無根的移植。這樣一來，嚴復關於文化修改問題的看法不容易偏到像五四時期的學者那樣的全盤西化論，他的想法似乎處於中體西用與全盤西化之間。

(2) 反對中體西用、全盤西化與西學源於中國說

嚴復反對張之洞提出的中體西用論，也反對「政本藝末」。由此可見，嚴復雖然也用體用、本末等語彙，卻不同意將這些概念應用到對東西文化的理解與文化交流。嚴復強調文化的整體性與有機性。

嚴復反對不顧東西文化的內在差異，而作無根的移植。這樣一來，嚴復關於文化修改問題的看法不容易偏到像五四時期的學者那樣的全盤西化論。他不但在晚年反傳統浪潮之中提倡尊孔、讀經，即使在嚴復早年積極提倡西方文化之時，他也不曾主張要完全放棄中國文化。

嚴復的想法似乎處於中體西用與全盤西化之間，然而他所構想的文化修改的方式，和清末西學源於中國說也不相同。他反對一些人認為西方議院、憲法等中國古已有之。

(3) 整體主義與有機主義

上文曾指出嚴復強調文化的整體性與有機性，林毓生也強調全盤西化的反傳統主義是奠基於文化有機體理論。嚴復的想法與全盤西化論者所持的有機論類似，卻又不同。

林毓生在此處所指出的想法是將文化視為是一個整體，因此只能全盤接受或全盤拒絕。例如，我們無法選取儒家思想的一部分，而捨棄其他的部分。但是這種整體主義只是當時針對以下兩個議題所提出的諸多理論之一種，這兩個議題是社會的本質為何、改變社會的方法又為何。

首先，當時存有林毓生所謂反傳統主義者的「有機整體」的想法。雖然我們不能忽略，反傳統主義者不但預設了文化有如一有機整體，而且悖論式地認

為，這一個文化系統中的成員能批判此一整體，創造一個新的有機體。第二種看法，不將社會看成一個有機體，而只視為是各種部分拼湊而成的，因此只能以零碎的方式來作調整。第三種觀點是像鄭觀應、張之洞那樣，將要改變的對象分為體與用，或道與器，認為前者應繼續堅持，而後者則是能夠被調整的。第四種觀點認為不同文化之間有取捨的可能，因此文化修改不是零碎的調整，也不是體用概念所允諾的，而是基於主體的批判意識，追求如何才能形成一個結合本土與外來觀念之有機整體。

嚴復對文化修改的看法顯然接近第四種，但是他還是堅持社會是一個有機體。同時，在斯賓塞的影響之下，他不斷地強調有機體的整體表現，要依賴組成此一有機體成員的品質，這樣的成員當然包括像嚴復那樣具有批判意識與思考能力的「自由」人。

這樣一來，斯賓塞的有機體理論讓嚴復可以將中國想像為一個國群，但是並不妨礙文化採借的可能性。換言之，嚴復認為人們可以針對文化遺產作一取捨，以形成一個新的有機整體，在這方面，他堅持中西文化的交融。此一觀點與林毓生所討論的一元論的反傳統思想有所不同。這兩個觀點均視國家社會如一有機體，但是嚴復並沒有將此整體變成一個只能完全接受，或完全拋棄的對象。當然，我們不應忽略，嚴復所構想的有機整體與他對社會中自由與利他可以並重、公私利益可以不相衝突的道德視野，是相互配合的。

嚴復對梁啟超提出應結合先秦與西方而創造一個新的文明的看法有所懷疑，他似乎比較傾向一元式、演化式的歷史觀，雖然肯定鑒往知來的價值，但是並不認為歷史上有一個黃金時代可以為後代取法。嚴復主張以教育改革的方式逐漸將西方文化的長處融入中國文化之中。

(4) 結合中西之長的典範

對嚴復來說，創造性地搏成一新的有機整體，需要基於現有合流之趨向，並採取西方的長處。此一想法與當時流行的一種結合先秦與西方之典範有類似之處。這種說法以為中國傳統之中先秦的政治與文化遺產是具有正面價值的，後來因為秦朝的專制與焚書，造成斷裂。例如梁啟超在湖南時 (約1897年) 就提出應結合先秦與西方而創造一個新的文明。嚴復對此看法有所懷疑，他似乎比較傾向一元式、演化式的歷史觀，雖然肯定鑒往知來的價值，認為從固有文化中可以「披沙見金」，但是並不認為歷史上有一個黃金時代可以為後代取法。

嚴復所主張的是針對時勢、漸進調適，以教育改革的方式逐漸將西方文化的長處融入中國文化之中，在此過程中沒有一個固定的公式可供依循。雖然如此，嚴復在中國文化之中所特別欣賞的還是四書、老莊等先秦作品，他又堅持使用「與晚周諸子相上下」的文字，這樣一來嚴復的觀點與梁啟超所揭櫫的典範之間還有某種程度的親近性。其精神也與任公所謂「淬厲」、「採補」，「二者缺一，時乃無功」的想法，是一致的。

總之，嚴復 (和梁啟超) 的文化修改方式與張之洞的中體西用論和全盤西化論均不相同。他們不但強調先秦學說的意義，而且主張中國有關內在世界 (倫理與形上智慧) 的知識，與西方有關外在世界 (主要是科學與民主) 的知識結合為一，同時外在世界還要維繫中國五倫的秩序，而內在世界也要肯定西方如「所以存我」、「開明自營」的精神。然而，在具體操作的層面，中西要如何結合？嚴復對教育問題的看法，透露了他的觀點。

三　嚴復論教育：菁英領導、德育優先

以教育來「癒愚」是嚴復終生關懷的議題，這一構想不但源於他本身的經驗，也體現上述文化交融的典範。呼應他所揭櫫的鼓民力、開民智、新民德的政治理想，嚴復將教育分為體育、智育、德育三個部分。他認為三者之中以德育最為重要，其次是智育，再其次是體育。

嚴復指出體育與智育，隨時代進步而產生變化，尤其是智育方面，西人有重要的成就。但是德育方面，西人「進於古者」非常有限，所以德育要以固有的「經常之道」為基礎。更具體地說，嚴復認為德育的基礎是儒家的「五倫」。

嚴復對儒家倫理的基本條目，如絜矩之道、恕，與《大學》八綱目等的肯定顯然是不曾改變。不容諱言，嚴復德育思想的焦點在前後期有所不同，早年較重視「新民德」，亦即是強調公民資格的建立，1906年以後則較為提倡以傳統德目為中心的「德育」。

嚴復對傳統道德條目的肯定至晚年變得更為強烈，1921年他在死前曾將一生經歷總結，供後代子孫參考，包括肯定傳統、重視合群、追求知識、鍛鍊身體、安平度世等，和他一貫對德、智、體諸育的看法相配合。

嚴復對教育的態度直接影響到他對於教學的看法。他認為針對不同的學生與學科，有不同的教學方式。再者，智德二育的教學方法也有所不同。智育要讓學生明白其「所以然」，德育方面則要先使學生遵循紀律，等到年歲增長，再啟發其所以然。

嚴復對教育與教學的想法顯示：他認為中國要成為一個富強與自由的國家，必須以教育方式，培養出德智力兼備的現代國民，其內容以儒家倫理為根基，吸收西方思想、制度與科技成就。在此理念之下，他強調中西學應分而治之，並在個體之上完成融合。

1902年，嚴復在〈與外交報主人書〉中清楚地揭示：「中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡」。在此文之中，他一方面表示：中國應採行的教育絕非「盡去吾國之舊，以謀西人之新」，因此舊有之「經籍典章」不應廢除；另一方面他則強調西學為當務之急，而「治西學，自必用西文西語，而後得其真」。

1902年，嚴復在〈與外交報主人書〉中清楚地揭示：「中學有中學之體用，西學有西學之體用，分之則並立，合之則兩亡」。他一方面表示：中國應採行的教育絕非「盡去吾國之舊，以謀西人之新」，因此舊有之「經籍典章」不應廢除；另一方面他則強調西學為當務之急，而「治西學，自必用西文西語，而後得其真」。

嚴復所設計的教育體制如下：在小學時，以中學為主，減少記誦，增加講解；中學堂的學生需錄取「中學有根柢者」，「此後便當課以西學，且一切用洋文授課。課中洋文功課，居十之七，中文功課，居十之三」。四五年之後升入高等學堂的預科，三四年之後再分治專門學科。同時他也主張公派留學。嚴復說：

> 學術之事，必求之初地而後得其真，自奮耳目心思之力，以得之於兩間之見象者，上之上者也。其次則乞靈於簡策之所流傳，師友之所授業。然是二者，必資其本用之文字無疑也。最下乃求之翻譯，其隔塵彌多，其去真滋遠。

1912年，嚴復任北大校長，他將此一中西學分而治之的理念付諸實施。他在寫給熊純如的一封信中表示：

> 比者，欲將大學經、文兩科合併為一，以為完全講治舊學之區，用以保持吾國四五千載相傳之綱紀、彝倫、道德、文章於不墜……今立斯科，竊欲盡從吾舊，而勿雜以新。

嚴復屬意陳三立 (1852？-1937) 與姚永概 (1866-1923) 來主其事。後陳三立堅持不就；姚永概則出任北大文科教務長，1913年辭職。

此段史料被許多學者解視為嚴復轉向保守、不再主張融合中西文化。這樣的說法是值得懷疑的。首先，我同意四川大學謝放教授的觀點：嚴復所謂「盡從吾舊，而勿雜以新」、「為之不已，其終且至於兩亡」，其實與他在1902年所提出的中西學各有其體用、新舊學分而治之的想法是一貫的。可惜我們沒有1913年的資料，但根據1914年出版的《北京大學規程》，在此之前北大文科設有三個學門：中國哲學、中國文學與英國文學，這顯示北大文科中的西學應是存在的。這也涉及當時北大經費窘困，只能選擇性地分治中西學，而絕非不講西學。

其次，此次將經文兩科合併，乃呼應蔡元培在同時所提倡的大學廢除經科的構想。將儒家經典的學習分攤到哲學、史學、文學等分科之中。其中具有很強烈的脫離傳統、開創新局的意義，不宜簡單地視為轉向保守。

嚴復所說的舊學其實並非所有傳統的學問，主要是他所支持的桐城派的學問，主張文以載道與經世致用，而反對訓詁考據。陳三立、姚永概所代表的即為此一學風。以中西學分治，在個人身上結合為一的方法，來尋求中西文化的融合，仍是他所追求的目標。

第三，嚴復所說的舊學其實並非所有傳統的學問，主要是他所支持的桐城派的學問，主張文以載道與經世致用，而反對訓詁考據。陳三立、姚永概所代表的即為此一學風。姚去職後，由夏錫祺接替。夏引進了大批章炳麟的私塾弟子，如黃侃、馬裕藻、沈兼士、錢玄同、康寶忠、朱希祖等人，北大文科之學風轉向考據。這些人正是嚴復所批評的「今日號治舊學者，特訓詁文章之士已耳。故學雖成，期於社會人群無俾力也」。

從以上的分析可見，嚴復在1912年寫給熊純如的信，仍清楚地顯示他在思想上、學術上的一貫性。以中西學分治，在個人身上結合為一的方法，來尋求中西文化的融合，仍是他所追求的目標。

嚴復甚至將此一方法用在家庭教育之中。1915年他在寫給熊純如的信中談到他的理念：「復教子弟，以現時學校之難信，故寧在家延師先治中學，至十四五而後，放手專治西文，一切新學皆用西書，不假譯本，而後相時度力，送其出洋，大抵八年而後卒業」。

嚴復對教育與教學的觀念，與他結合傳統道德與西方價值的政治理論完全配合。這也顯示出在嚴復心目中，個人在自由社會中自由成長的情狀。嚴復認為一個自由社會有如一個學校，由菁英份子設定教育目標與教學內容，培養學生的德、智、力，使之不斷追尋以成就一更佳之個體。此一由菁英份子自上至下，培育人民之積極自由的方式，在現代中國自由傳統之中仍扮演重要的角色。

四　結論

誠如吳展良所謂嚴復畢生為一「求道之旅」，他的終極追求在於「明道救世」，而且他以「道通為一」的理念結合儒釋道之精義和西方的科學與哲學。筆者認為對嚴復而言，會通為一的「大道」就是以中西文化交融為基礎，建立富強與自由的中

國。此一交融一方面在歷史之中已顯現端倪，但同時也需要有批判能力的知識份子駁斥不當理論，建立新的典範，作為行為方針。嚴復的翻譯工作、對於具有中國特色之自由主義理論的鑄造、對於教育問題的思考等，都環繞着此一關懷。

因此，嚴復思想並不具有「兩面性」，他肯定中國倫理價值與涉及「不可思議」和「幽冥之端」的形上世界，同時也接受西方有關追求富強與民主的技術和制度安排。對他而言，這幾方面可以互補、融合，也都是建立一個理想的自由國度所不可或缺的。筆者強調嚴復環繞着積極自由來建立民主社會的想法，是他能夠將中與西、內與外，以及倫理、宗教與科學結合起來的關鍵。這又與他認為以特殊的「分而治之」的教育方式，使中西學問在個人身上結合為一，達到「自奮耳目心思之力，以得之於兩間之見象」的理想，密不可分。

嚴復畢生為一「求道之旅」，他的終極追求在於「明道救世」，而且他以「道通為一」的理念結合儒釋道之精義和西方的科學與哲學。因此，嚴復思想並不具有「兩面性」，他肯定中國倫理價值與涉及「不可思議」和「幽冥之端」的形上世界，同時也接受西方有關追求富強與民主的技術和制度安排。

誠如筆者在《自由的所以然》一書所述：嚴復結合中西的自由理念其背後的思想預設是兩個植根於傳統的樂觀主義：樂觀主義的認識論，以及對人性與政治可行性的樂觀。此一理念使他的自由主義與彌爾 (John S. Mill) 所代表的西方自由傳統有所不同，後者是基於悲觀主義的認識論與對人性與政治可行性的悲觀。從此對照來看，嚴復結合自由、富強的國度與植根於傳統價值的道德理想，無疑地帶有烏托邦思想的色彩。他不夠針對西方自由主義者特別注意到的危險：「人類在智性上的不可靠」會影響到菁英份子的啟蒙工作、人類在道德上的弱點會使菁英份子控制教育，並追求己身私利，這樣一來，強調積極自由隱含着專制的危險。

再者，嚴復所謂在一個人的身上所達成的中西融合，也不是一個很容易就可以實現的理想。以嚴復來說，他深刻地了解國人在科學與信仰之間拉扯所產生的內心苦悶，1921年8月6日，在死前的一個多月，他給兒女寫了一封信：

> 大抵青年人思想，最苦總着一邊，不知世間無論何種問題，皆有兩面，公說婆說，各具理由。常智之夫，往往不肯相下，此爭端所以日多。必待年齒到位，又學問閱歷成熟，方解作平衡判斷 (Balanced Judgment)。

這似乎正是嚴復的親身體驗，在他一生之中，他的生活與思想均充滿了矛盾、緊張。他的鴉片煙癮、四度參加科舉考試與落第，他對妻兒所展現的父權心態，他在政治、學術上的徘徊、徬徨，都顯示他在中西兩面拉扯之下，為「總着一邊」所苦，在他晚年似乎也無法做出「平衡判斷」。

因此，無論在生活或思想上，嚴復都無法成功地實現終其一生的理想：結合中西價值。他個人在性格上的弱點，以及他所繼承的傳統思想模式之影響，都是失敗的原因。其實，近百年來中國知識份子，幾乎每一個人都經歷了類似的苦痛。直至今日，中西文化的結合仍是一個艱鉅的挑戰。雖然如此，嚴復對此議題所做的思考與努力，無疑具有啟發性意義。

黃克武　美國史丹福大學博士，現任台灣中央研究院近代史研究所副研究員，著有《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》、《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。

權威與自由：
自由主義在近代中國的歷程

• 丘為君

晚清到民初是具有長期而穩定特徵的中國舊社會政治秩序崩解的年代。在此一傳統權威瓦解與新秩序重建的「轉型期」(1895-1925)歲月裏，近代中國面臨一種兩難局面：一方面以彌賽亞主義(Messiahism)式的心情思慕西式的自由理念，期盼能早日免除於兩種帶有深刻壓迫感的權威——來自國內的、有千年之久傳統的帝制專制，以及來自國外的以武力為後盾、以經濟利益為目的的帝國主義；另一方面，近代中國又在充滿不確定感的矛盾心態中仰望新權威的來臨——一個能給人民帶來福祉的強大國家與政府。這種渴望自由但又企盼權威的衝突心境，變成了近代中國知識菁英焦慮的主要來源之一。

晚清到民初是具有長期而穩定特徵的中國舊社會政治秩序崩解的年代。在此一傳統權威瓦解與新秩序重建的「轉型期」裏，近代中國面臨一種兩難局面：一方面以彌賽亞主義式的心情思慕西式的自由理念；另一方面，近代中國又在充滿不確定感的矛盾心態中仰望新權威的來臨。

個人意志與集體意志

對近代中國的知識菁英來說，作為意志之展現的自由，究竟是走向個體還是群體？應該保障個人意志的伸張還是集體意志的伸張？他們是感到惶惑焦慮的。例如在以「誓起民權移舊俗」自命的梁啟超看來，個體自由固然重要，但是它必須結合在群體自由裏才能獲得真正的保證。作為近代中國最早介紹盧梭(Jean-Jacques Rousseau)學說的思想家之一，梁任公認同盧梭的「自由權為道德之本」與「保持己之自由權，是人生一大責任」的見解，因為從「以國為重」到「以民為重」的歷史發展，是「舊主義」向「新主義」發展的新趨勢，而盧梭思想不過是順應此一趨勢罷了。〈盧梭學案〉說：「凡號稱為人，則不可不盡此(個體自由權)責任。蓋自由權之為物，非僅如鎧胄之屬，藉以蔽身，可以任意自披之而脫之也。若脫自由權而棄之，則是我棄我而不自有云爾。何也？自由者凡百權理之

本也。凡百責任之原也。責任固不可棄，權理亦不可捐，而況其本原之自由權哉！」

這裏梁氏的確表明了他認同個體自由不可侵犯的嚴肅性。但是他從盧梭《民約論》中強調邦國的地位，看到個體自由與集體自由的潛在衝突。梁任公質問到，邦國是一身的全體，而個人不過是其各個器官；按照此一說法，則人民便是國家的附庸，個體只是集體的工具；就權利而言，則只有邦國可以擁有自由權，而個人的自由權不過是人體中「冥頑無覺之血液，僅隨生理循環之轉動」，難道這真的是盧梭論說的本意嗎？

青年梁啟超很快便從盧梭的「民約」理論體悟到個體自由可與集體自由取得一定妥協的可能性。在他的理解裏，盧梭的確提出為了維持邦國，個體在財產以及自由權上必須有所犧牲的論點。但是，盧梭並不是要個人捐棄其全部的權利以服從國家的需求。在梁啟超看來，盧梭只是要個體在群體的利益上捐棄部分權利。根據梁氏，盧梭思想的精義不在為了集體權利而犧牲個體權利，其價值在於提出了：當個體捐棄個人部分的權益以更有效地維持群體的權益後，個人不僅其權利分毫無失，反而因為「民約」所得的利益比還未立約以前更多。

「民約」是野蠻時代與文明時代的分水嶺。在野蠻時代，個人自由勝而團體自由亡；在文明時代，團體自由強而個人自由減。換句話說，梁啟超從《民約論》中獲得的啟示是，為了集體的自由權利，犧牲個體部分的自由權利不僅無損於個人利益，反而因為整體權益的鞏固，而使個體的自由權有了加分的效果。這種個體自由與群體自由唇齒相依、共存共榮的看法，成了他日後發展國家主義 (statism) 的基礎。

胡適對國家主義以及以國家主義為形式的集體主義是感到不安的。他用以提倡個人主義的易卜生主義，婉轉地將社會與個人自由的矛盾升高起來。他認為犧牲個人自由以求國家的自由，在程序上是錯誤的。正確的做法應該是：爭取個人的自由即是爭取國家的自由。

必須指出的是，以不忽視集體價值為前提的自由主義，雖然是近代中國代表性知識菁英的共識，而此一共識的確在十九世紀末二十世紀初、帝國主義橫行與民族主義情緒高漲的中國得到進一步強化，但是隨着歐洲個人主義精神在「五四」時期被引入，另一種具有反國家主義傾向的聲音於是在中國悄悄地開展。

胡適用以提倡個人主義的易卜生主義 (Ibsenism) 並不正面地與國家主義或以國家主義為形式的集體主義衝突，而是婉轉地將社會與個人自由的矛盾升高起來。在〈易卜生主義〉一文裏，胡適要大家思考這麼一個問題：何以中國有那麼多陳腐的習慣、老朽的思想，以及極不堪的迷信。個人生活在這樣的社會中，是不可能不受影響的。個人若是受到這樣的影響會產生甚麼後果？是不是社會自身沒有了生氣，不會進步？胡適提醒大家，易卜生戲劇中有一個極為明顯的理論，就是社會與個人互相損害而不是互相助益。社會與個人為甚麼互相損害？因為社會偏好專制，而專制摧毀個人個性、壓制個人自由獨立的精神。而當個人個性都消滅了，自由獨立的精神也就完了，社會自身自然也就沒有生氣。

胡適對國家主義以及以國家主義為形式的集體主義是感到不安的。他在「五四運動」前後所提倡的「健全的個人主義人生觀」，就是在闡揚易卜生的「救出自己主義」，用易卜生的話來說：「你要想有益於社會，最好的方法莫如把你自己這塊材料鑄造成器」。對於這一個人主義的自由主義觀點，他在十年後〈介紹我

自己的思想〉一文裏反省早期於「五四」時期所主張的思想時，仍然不改其志，認為犧牲個人自由以求國家的自由，在程序上是錯誤的。正確的做法應該是：爭取個人的自由即是爭取國家的自由。「現在有人對你們說：『犧牲你們個人的自由，去求國家的自由！』我對你們說：『爭你們個人的自由，便是為國家爭自由！爭你們個人的人格，便是為國家爭人格！自由平等的國家不是一群奴才建造得起來的！』」

自由與倫理

梁啟超以及他在中國的追隨者相信，社會的基本單位——個體，會在讓出部分的權益給集體後，因為「民約」(社會契約) 的機制而獲益，即個體自身的權益不僅無所損失，反而會比未立約以前增加更多的利益。這裏梁啟超看到「民約」的前提：群的概念。

梁啟超認為盧梭的「民約」理論，是在以群體利益為考量的前提下，發展個人的自由權。這裏梁啟超以及那一代的知識菁英面臨一個問題：既然彰顯在個體上的自由權必須透過集合眾人之力的集體 (或代表集體的組織如政府和國家等) 來保障，那麼這是否意味着自由只是強者的價值？

在盧梭看來，「民約」強調「群」的概念和以「群」為前提的設計，的確會對個體權益造成一定影響。但是總的來看，個體獲得的利益一定會比失去的利益多。盧梭認為人們在「民約」上失去的是所謂「自然的自由」，即隨心所欲地取其所需的無限權利。而在訂定「民約」之後，人們所獲得的是「社會的自由」，這種權益保證人們在社會裏經由正當方式所取得的利益不受外界侵犯。這兩種自由都有它的限制：「自然的自由」受限於個人的力量，「社會的自由」則受限於公共意志的力量。

為了確定個體的自由權能在以「社會的自由」為前提的「民約」設計中獲得保障，盧梭透過「平等」的觀念來救濟人由於生而有強弱智愚之別所可能產生的權益落差。而如何在社會中落實平等觀念，盧梭強調這需要透過法律的機制。在《民約論》第六章，盧梭論道：「有了社會契約 (民約)，便有了政治的社會及其生活，其次是要有立法，使之活動及有意志；蓋因原有的社約——政治的社會所據以構成和結合的——未嘗決定應該怎樣去保衛該政治社會的自身」。這裏盧梭認為法律之所以需要，是因為人有了政治社會生活的緣故。

就於社會中以法律的機制來落實平等觀念而言，盧梭這裏顯然不認為自由權是強者的價值；但是，他在東方的詮釋者似乎並不如此體會。受到進化論洗禮的梁啟超，基本上將自由權與強者的權利 (強權) 等同起來。在接受「強者哲學」的梁氏看來，天下沒有所謂的權利 (right)，而只有權力 (power) 而已，有權力的個體或集體，才有資格談權利。也就是說，「強權與自由權，其本體必非二物」(《自由書》〈論強權〉)。

就人類的歷史經驗來看，在野蠻的國度裏，只有擁有權力的統治者才會有

受到進化論洗禮的梁啟超，基本上將自由權與強者的權利（強權）等同起來。在接受「強者哲學」的梁氏看來，天下沒有所謂的權利，而只有權力而已。在他的理解裏，權益不是別人施捨的，而是爭取來的。這裏所謂的爭取權利，就是指使自我轉變成為一個強者的意思。

自由權。即便是最講究民主與法治的希臘羅馬時代，也只有統治者與貴族才有自由權。梁啟超同意康德 (Immanuel Kant) 的見解，認為統治者對於被統治者、貴族對於賤族所施之權力，即是自由權。換句話說，在梁啟超的理解裏，權益不是別人施捨的，而是爭取來的。這裏所謂的爭取權利，就是指使自我轉變成為一個強者的意思。他相信自由權並不會平白地由強者 (統治者) 手中奉送給弱者 (被統治者)，弱者 (弱國) 要像強者 (強國) 般享受自由權，只有先求改善自己的體質，使自己也成為強者。

中國知識菁英視自由權為強者的權益，那麼這便引入另一個倫理問題：作為一個自由人，他有無放棄自由的自由？的確，自由的主要精神之一在於以自我的意志做出選擇。如果這個精神是被肯定的，那麼個人當然有權利以自由意志對自我的行動做出決定。對此問題，梁啟超的回答是否定的。

從自由的角度而論，梁啟超認為天下有兩大罪惡：第一種罪是侵犯他人的自由。第二種罪與其相反，是放棄自我的自由。比較而論，放棄自由的罪比侵犯他人自由的罪還來得嚴重。他的解釋很令人玩味：天下若沒有放棄自由的人，則必無侵犯他人自由的人。梁並沒有充分的經驗證據來支持他的見解。但是在他的理解裏，就人性而言，個人對其自由權的擴充，從來就是不知厭足的；而不知厭足將導致侵犯他人自由的結果。這是為甚麼西方那些談論自由的人要說「人人自由，而以他人之自由為界」。

在西方的主流價值裏，自由不是任何人或東西的手段，它本身就是目的。嚴復對此有一定的認識。他的名言：「自由為體，民主為用」，最能展示他對西方文明深層的體悟。但是受到社會達爾文主義的影響太深，他在「救亡意識」的驅策下，終究要視自由為邁向富強與步入文明的手段。

然而「人人自由，而以他人之自由為界」畢竟是一個理想，因為人與人之間本來就存在着各種差異。梁啟超說，兩人中若有一個弱者，那麼強者必定伸張其權益，擴張其自由權，並跨越「以他人之自由為界」的那條界線。從進化論的觀點來看，天下萬物沒有不爭取自我生存的空間，沒有不竭盡所能來爭取自我的生存權。反過來看，天下萬物既沒有自甘於劣勢者，也沒有自甘於失敗者。基於上述這種推理，人人若堅持不放棄自我的自由，那麼必然不會有侵人自由的事情發生。從這一角度來看，梁啟超在〈放棄自由之罪〉(《自由書》) 中宣稱，放棄自由之罪是遠甚於侵人自由之罪的。

與「放棄自由的自由」相關的另一個倫理問題是，自由是一種手段還是目的？在以洛克 (John Locke) 和盧梭為代表的西方主流價值裏，自由是人在自然狀態下所享受的自然權利——即「自然的自由」。在契約觀念產生後，自由雖漸被「社會的自由」觀念取代，但是它作為一種文明世界中不可出讓的權利，則是一般的共識。換句話說，在西方的主流價值裏，自由不是任何人或東西的手段，它本身就是目的。

嚴復這位最早將自由觀念介紹到近代中國的思想家，的確對西方視自由為目的而不是手段有一定的認識。他在1895年發表的〈原強〉一文裏所說的名言：「自由為體，民主為用」，最能展示他對西方文明的深層處有深刻的體悟。但是受到社會達爾文主義的影響太深，他在「救亡意識」的驅策下，終究要視自由為邁向富強與步入文明的手段。在他看來，西方富強的秘密在於建立一套有利人民的政術，而此一政術的秘密又在於能讓人民自謀其利。那麼，如何讓人民自謀其利呢？關鍵在於給他們自由的權利。為何要給人民自由權呢？因為人民有

了自由便會自我管理，而那些懂得自我管理的人，必定能知道寬恕待人與「人人自由，而以他人之自由為界」的道理。

與嚴復的情形相似，梁啟超基本上也是從進化論的角度來看待自由的概念。他在《新民說》〈論自由〉一文裏指出，一部西洋文明發展史不過是「不自由毋寧死」六個字的寫照。具有深厚歷史意識的梁任公觀察到：西方自中古以後便進入所謂的「黑暗時代」，到了十四五世紀當馬丁路德 (Martin Luther) 起來批判舊教後，才有了「思想之門開，新天地出現」的歷史局面，而此一現象便是「爭宗教自由的時代」。其後至十七八世紀時，美國與法國人民相繼發起大革命，奮身而起爭自由，其震撼力遍及歐陸各國，此一時期便是「爭政治自由的時代」。從十六世紀到十九世紀，民族主義當道，世界各民族國家爭相獨立，這便是「爭民族自由的時代」。而自十九世紀以來，美國有禁止黑奴買賣之令，俄國有廢除農傭之制，另外，世界各地則出現層出不窮的罷工事件，此一時期可以稱之為「爭生計自由的時代」。

這種歷史的趨勢使梁啟超相信「自由」二字乃係社會發展的原動力，而中國既不能也不會自外於此一「物競天擇，適者生存」的天演公例。他以一種近似功利主義的心態宣稱，自由乃天下之公理、人生之要具；因此，只要建立並堅持對自由的信念，中國人便可以像西方人一樣永享完全的文明。

梁啟超相信「自由」乃係社會發展的原動力，而中國也不能自外於此一「物競天擇，適者生存」的天演公例。他以一種近似功利主義的心態宣稱，自由乃天下之公理、人生之要具；因此，只要建立並堅持對自由的信念，中國人便可以像西方人一樣永享完全的文明。

結　語

《舊約聖經》〈出埃及記〉中摩西受到神的指示，引領在埃及做了430年奴隸的以色列人渡過紅海，逃離法老的奴役。在這一場人類文明史上第一次集體奔向自由的經驗裏，以色列人並沒有順利地得到神當初所承諾的「美好寬闊流奶與蜜」的美地。如所周之，以色列人在獲得神賜予的自由之後，許多人並未感恩珍惜，反而是迷失方向地毀棄了在西奈山下與神的約定。人與神毀約的代價是，在摩西領導下的以色列人，在沙漠裏白白流浪了近40年的歲月。一直要到繼承摩西的第二代領導人約書亞產生之後，以色列人才得順利抵達「應許之地」迦南。

近代中國在嚴復、梁啟超與胡適等三代「先知」的帶領下，嘗試從數千年的專制傳統裏解放出來以航向自由的國度。梁啟超的「新民」理想，更是希望新的中國能建立起一個民主、法治與自由的家園。他於1901年在《自由書》裏的三大願景：思想自由、言論自由與出版自由，到今天還是大多數中國人的奢望。在台灣的華人雖然比起中國大陸與港澳地區能享受到更多的政治自由，但是他們與沙漠裏的以色列人一樣，雖然能遠離法老的奴役，但也迷失在自由之中。「人人自由，而以他人之自由為界」，依舊是一個遙遠的理想。

丘為君　美國俄亥俄州大學博士，台灣東海大學歷史系副教授兼系主任。

中國自由主義「傳統」系譜的建構

● 章　清

「傳統」的建構在歷史演進中起到怎樣的作用，近年已漸成學界關注熱點①。而立足於中國自由主義「傳統」系譜的建構，或有相當的難度。照通常理解，主要靠「收拾西方學理」成型的中國自由主義，在更多表現出對西方文化親和性的同時，還相應主張對本民族文化進行深刻反思。我想說明的是，中國自由主義作為「援西入中」的產物，同樣也有一個「中國化」過程，儘管自由主義是反傳統最具代表性的力量，但這並不妨礙其在歷史資源中尋找其正當性。因篇幅所限，這裏只能就中國自由主義「傳統」系譜的「建構」略作勾畫，同時探討對「傳統」的「建構」如何影響到中國自由主義的論述策略。

主要靠「收拾西方學理」成型的中國自由主義，在更多表現出對西方文化親和性的同時，還相應主張對本民族文化進行深刻反思。中國自由主義作為「援西入中」的產物，也有一個「中國化」過程，儘管自由主義是反傳統最具代表性的力量，但這並不妨礙其在歷史資源中尋找其正當性。

「托古」之論述策略及成因

中國之「信而好古」已是學界之共識，此不僅成為中國人做學問的主要方式，藉「托古」以爭正統在歷史上也時有發生。梁啟超在《先秦政治思想史》「序論」中就寫道，過去思想常以歷史的無上權威無形中支配現代人，以形成所謂「國民意識」。政治及其他一切設施，非通過國民意識之一關，斷不能有效。因之，「新思想建設之大業，……萬不能將他社會之思想全部移植，最少亦要從本社會遺傳共業上為自然的濬發與合理的箴砭洗練」②。梁氏這番話，或可看作是其為「傳統」所做的辯護，尤其是從論證策略強調了傳統對於創造歷史具有的意義。

事實上，以史論事是近代中國普遍流行的論證方式。1906年章太炎的一段演說，就特別以顧炎武為例強調了歷史傳統對於創造的意義。「若要增進愛國的熱腸，一切功業學問上的人物，須選擇幾個出來，時常放在心裏，這是最要緊的。就是沒有相干的人，古事古跡，都可以動人愛國的心思。當初顧亭林要想排斥滿洲，卻無兵力，就到各地去訪那古碑古碣傳示後人，也是此意。」③而更多的是從論述策略表示了借助歷史的無奈。以「托古改制」名聞士林的康有為對

此就有貼切的解釋，「布衣改制，事大駭人，故不如與之先王，既不驚人，自可避禍」④。因〈古議院考〉遭嚴復質疑，梁啟超也表示說：「生平最惡人引中國古事以證西政，謂彼之所長，皆我所有，此實吾國虛驕之結習。初不欲蹈之，然在報中為中等人說法，又往往自不免。」⑤就此而言，胡適的《先秦名學史》在解釋「非儒學派的恢復是絕對需要」時，說得更透徹：非儒學派的恢復不只是因為其中可望找到移植西方哲學和科學的合適土壤，其特出功效還在於，用現代哲學重新解釋中國古代哲學，又用中國固有哲學解釋現代哲學，可以使中國哲學家在運用思考與研究的新方法和工具時「感到心安理得」⑥。

何以在晚清以降中國知識界普遍存在「托古」之論述策略，研究者也從思想方式的視野解釋了其中的緣由。朱維錚先生在論及清代漢學時曾指出，「鴉片戰爭前一個世紀，由於漢學的盛行，愈來愈多的中國學者，包括漢學內部的異端經今文學家，以及所謂漢宋調和論者，在學術研究上都多少傾向於從歷史角度看問題」⑦。雖只是就清代漢學立言，但實際上，由於漢學持續的影響力，這種考慮問題的方式也延續下來。中國自由主義「傳統」系譜的建構，或也可看作同樣心境的反應。

言及中國自由主義的成型，首先即是有關話語的譯介問題。嚴復曾表示其處理譯事的基本思路是「沿流討源」，先「取西字最古太初之義」，復「廣搜一切引伸之意」，然後才「返觀中文」，以「考其相類」。可以說從一開始即賦予了歷史以某種「正當性」，「權利」、「自由」等概念也逐漸成為中國自由主義的基本話語。

建構「傳統」的幾個面向

中國自由主義「傳統」系譜的建構，簡單言之，主要在下列四個方面有直接的呈現：

其一，自由主義「中國話語」的建構。言及中國自由主義的成型，首先即是有關話語的譯介問題。在此方面作為先驅者的嚴復，曾惟恐「以霸譯王」，「於理想為害不細」。他也表示其處理譯事的基本思路是「沿流討源」，先「取西字最古太初之義」，復「廣搜一切引伸之意」，然後才「返觀中文」，以「考其相類」⑧。可以說從一開始即賦予了歷史以某種「正當性」，「權利」、「自由」等概念也逐漸成為中國自由主義的基本話語。有意思的是，差不多半個世紀後，胡適在闡述自由主義時仍從文字的疏解入手，認為「自由」在中國古文裏的意思是「由於自己」，因之自由主義運動不過是一連串「解縛」的努力⑨。更耐人尋味的是，直到張佛泉1950年撰寫《自由與人權》時，才揭示出上述理解可能存在的偏差。張強調自由之確鑿意義實有兩種「指稱」：一種指政治方面的保障，一種指人內心生活的某種狀態。在中文世界第二指稱下的自由觀念，可謂早已有之，但第一指稱下的自由卻沒有形成，其中的關鍵就在於我們夙來沒有嚴格的權利觀念。「我們竟將多年來漢文中的『自由』一詞(只有第二中指稱下的意義)來概括西人的第一指稱和第二指稱下的自由。這便是我們在企圖瞭解西人第一指稱下的自由時，所遇到的語意上的極大困難。」⑩

其二，自由主義思想觀念的會通。晚清以來對傳統資源的重新發現和詮釋，早已是學術圈廣為關注的話題。中國知識界在闡述自由主義思想的過程中，也不難發見「傳統」所具有的意義。汪康年1910年在〈論吾國人之心理〉一文中曾批評那些對西學耳食之人「不考西人自由之語何自而來，自由之界限以何為

起訖」，卻拿老莊的思想去理會自由，還用佛教的「平等」之義來附會自由，「其結果則蹈入無規則、無界限」⑪。其實，「理會」與「附會」的遠不只老莊思想與佛教之義，其他的傳統資源也被廣泛利用。如劉光漢與林獬合著〈中國民約精義〉，就從上自孔孟、下迄龔魏兩千餘年「前聖曩哲」的著述中，輯錄有關反對專制、宣揚民主的言論一百八十餘條，主要立足於民本思想、天下為公及反對君子專制的法治思想輯錄了墨子、孟子、王夫之、黃宗羲等人的言論⑫。而在嚴復與胡適身上，也概莫能外。嚴復對老子和莊子的激賞，已是學界之共識，而胡適的「歷史癖」，更為這一問題提供了相當的思想資源。如他特別肯定老子的無政府的抗議及孔子的自由思想、個人主義。尤其強調中國文化傳統的基本特色，主要由哲學思想的「經典時代」塑造出來。「每逢中國陷入非理性、迷信、出世思想，——這在中國很長的歷史上確有過好幾次——總是靠孔子的人本主義，靠老子和道家的自然主義，或者靠自然主義、人本主義兩樣合起來，努力把這個民族從昏睡裏救醒。」⑬顯然，從嚴復、胡適等人溝通中西自由主義思想的努力來看，主要是在非正統的思想源流中做文章。這是為建構自由主義本土思想系統邁出的重要一步。

二十世紀初，一些被歷史塵埃掩埋多年的人物又重新躍於歷史舞台。如黃帝、鄭成功、張煌言、甘輝、朱舜水、王船山、林清諸人，皆「伴民族主義之發生而復活」。而胡適與顧頡剛所表彰的，包括金聖歎、崔東壁、姚際恆、鄭樵等不得志的學者，實可看作有意識建構起中國自由主義的人物「系譜」，作為中國自由主義思想的先驅。

其三，自由主義人物系譜的建構。蔣智由1903年就注意到自數十年以來，「蒙晦之古人而復出現於當世者，已略可指數」：如黃帝、鄭成功、張煌言、甘輝、朱舜水、王船山、林清諸人，皆「伴民族主義之發生而復活」；黃梨洲之〈原君〉「近時稱為特識」，顧炎武「匹夫有責」之言「動輒引用」，則是「伴民權主義之發生而復活」。他也因此發出「蓋棺論定，此非至言也」的感慨⑭。這也揭示出世紀初中國思想界一個重要動向，一些被歷史塵埃掩埋多年的各色人物又重新躍上歷史舞台。單就自由主義思想的闡述來看，發掘出的歷史人物，也難以勝數。除上面提及的黃、顧諸人，戴震的被重視也可作為例證。戴震所著《孟子字義疏證》、《原善》二書，曾受到馬敍倫、劉師培、章太炎等人的關注。如劉師培即撰有〈戴震傳〉、〈東原學案序〉、〈孟子字義疏證解理字〉等文章，自謂「束髮受書即服膺東原之訓」。《國粹學報》還對戴震的上述二書作了這樣的介紹：「二書之價值，其排斥專制主言共和，並與盧梭之《民約論》、黃梨洲之《明夷待訪錄》，並垂天壤者也。」⑮而五四時期讀書人在尋求新的角色與身份時，也發掘出許多「新人」來。傅斯年作為現代讀書人中的一個代表，曾用心於探討讀書人新的角色定位。他認為新時代的知識份子，其行為觀點的依據當是阮籍、李贄和袁枚等人，而不應該再是傳統儒家的好人。「古史辨運動」中胡適與顧頡剛所表彰的那些歷史人物，包括金聖歎、崔東壁、姚際恆、鄭樵等過去年代不得志的學者，也有異曲同工之妙，實可看作胡適等人有意識建構起中國自由主義的人物「系譜」，作為中國自由主義思想的先驅。如論者所說，早在20年代初期胡適、顧頡剛等人所致力的國學運動就表現出這樣的思想傾向，某些學者往往被(照誇大的方式)看作獨特的鬥士。國學運動的目標之一似乎就是證實這些過去具有個人身份的學者，在中國思想史上構成一個隱性的傳統——「可給同時代的思想提供一個基礎」⑯。

其四，制度層面的「建構」。在中國古代政治傳統中，「君子不黨」是士大夫政治的重要標識，然而中國士人卻又向有結社的習性，明清時期尤盛。晚清以

降，無論是戊戌時期肇興的學會，辛亥時期的黨會運動以及五四時期的社團高潮，也顯示出中國讀書人在探索新的角色與身份時，延續了士人的結社傳統⑰。而在建構中國自由主義「傳統」系譜過程中，也發掘出不少相關的資源。我們知道，五四時期知識份子普遍確立了立足學校的「崗位意識」，當他們通過某種方式表達對現實政治的不滿時，也自覺建立起與傳統的聯繫。以胡適來說，當他不得不放下「二十年不談政治」的承諾捲入到政治中，就非常策略地從歷史與現實的境況中尋找恰當的辯護理由。1921年紀念五四兩周年之際，他所寫的〈黃梨洲論學生運動〉就以深文周納的方式表示，在變態的社會裏，政府的卑鄙腐敗會導致青年學生干預政治的運動，這如同黃梨洲在《明夷待訪錄》中說過的，學校是天下公是公非之所在，一切學校都要做成糾彈政治的機關，而且「國立的學校要行使國會的職權，郡縣立的學校要執行郡縣議會的職權」。後來胡適在南京東南大學演講〈書院制始略〉，也一再表彰書院乃「時代精神」的代表，尤以強調其講學與議政的意義⑱。胡適試圖闡明，他與他的同道正是在一個毫無秩序可言的社會裏，扮演着干預政治與主持正義的責任。

「傳統」對中國自由主義的制約

如果立足於「建構論」，對於中國自由主義上述「傳統」系譜的建構，勢必會追問，對於歷史的「建構」是否是「想像」的。其實想像與否，還只是問題的一個方面。在我看來，這其中更值得關注的或許是，重構「傳統」的結果往往約束了中國自由主義的視野。一方面我們要承認，自由主義思想作為西方社會的產物，從自由主義「傳統」來說，自然不能誇大其在中國傳統中有相當的資源；相反，資源的匱乏倒是合理的解釋。另一方面也當承認，如何針對「傳統」進行新的闡釋，應該成為在中國推展自由主義理念的重要步驟。但上述中國自由主義「傳統」系譜的建構，——主要勾畫「在極不自由的時代，而爭取思想自由的例子」，卻似乎走到了另一個極端。顯然，中國知識界主要發掘了中國思想傳統中曾經湧現的重視批評自由與思想自由的傳統，——如胡適所歸納的——自由主義的傳統「就是批評政治的自由」。然而，如此重建「傳統」的結果卻大大制約了中國自由主義的視野，沒有更多地探討自由主義是如何安排一個社會的各個方面，似乎自由主義就是專門扮演「抗議」與「批評」的角色，僅是以反對派的形式活躍於現實社會。別的且不論，影響所及，事實是在今天的漢語思想界仍是偏向從抗議

自由主義思想作為西方社會的產物，自然不能誇大其在中國傳統中有相當的資源；相反，資源的匱乏倒是合理的解釋。另一方面，如何針對「傳統」進行新的闡釋，應該成為在中國推展自由主義理念的重要步驟。但胡適（圖）所歸納的自由主義的傳統「就是批評政治的自由」，卻大大制約了中國自由主義的視野。

與批評的立場來界定自由主義，並集中表現在對政治的負面理解上。一方面學術思想界努力在發掘守望學術理想的讀書人(距離政治的遠近似乎構成了評價的標準)；另一方面在普遍觀念中主要將知識份子角色定位於「觀念人」，對知識份子超越此一畛域成為「行動人」，一直保持低調。倘若將這些悉歸於近代中國知識界對中國自由主義「傳統」系譜的建構，也許並不合適，但近代中國百年來所建構的自由主義「傳統」系譜，至今仍影響着知識界對自由主義的理解，卻或非無稽之言。

註釋

① 在中國近代思想史的研究中，就不乏這方面的論作。參見王汎森：〈清末的歷史記憶與國家建構——以章太炎為例〉，《思與言》，第34卷第3期(1996年9月)，頁1-18；沈松僑：〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清的國族想像〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第33期(2000年6月)，頁77-158。

② 梁啟超：《先秦政治思想史》，《飲冰室合集．專集之五十》(北京：中華書局，1989)，頁6-7。

③ 章太炎：〈演說錄〉，《民報》，第6期，1906年7月。

④ 康有為：《孔子改制考》(北京：中華書局，1958)，頁267。

⑤ 梁啟超：〈與嚴又陵先生書〉，《飲冰室文集．文集之一》(北京：中華書局，1989)，頁108。

⑥ 胡適：《先秦名學史》(合肥：安徽教育出版社，1999)，頁13。

⑦ 朱維錚：〈《訄書》發微〉，收入氏著：《求索真文明——晚清學術史論》(上海：上海古籍出版社，1996)，頁259-83。

⑧ 嚴復：〈與梁啟超書〉(1902年)，見王栻主編：《嚴復集》，第3冊(北京：中華書局，1986)，頁519。

⑨ 胡適：〈自由主義是甚麼？〉，參見拙編：《胡適學術文集．哲學與文化卷》(北京：中華書局，2001)，頁694-97。

⑩ 張佛泉：《自由與人權》(台北：商務印書館，1993)，頁12-13、23-25。

⑪ 轉引自葛兆光：《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》(上海：復旦大學出版社，2000)，頁670。

⑫ 劉光漢、林獬：〈中國民約精義〉，收入《劉申叔先生遺書》(甯武南氏1936年校印本)。

⑬ 胡適：〈中國古代政治思想史的一個看法〉、〈中國傳統與將來〉，見《胡適作品集》，第24集(台北：遠流出版專業股份有限公司，1986)，頁135-55、157-75。

⑭ 觀雲：〈華年閣雜談．幾多古人之復活〉，《新民叢報》，第37號，1903年9月5日。

⑮ 參見鄭師渠：《晚清國粹派——文化思想研究》(北京：北京師範大學出版社，1997)，頁242。

⑯ 參見施耐德(Laurence A. Schneider)著，梅寅生譯：《顧頡剛與中國新史學——民族主義與取代中國傳統方案的探索》(台北：華世出版社，1984)，頁98-99。

⑰ 張灝：〈再認戊戌維新運動的歷史意義〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1998年2月號。

⑱ 胡適：〈書院制史略〉，《胡適作品集》，第26集，頁15-20。

章　清　復旦大學歷史系教授。主要從事中國近現代思想文化史的教學與研究工作。著有《胡適評傳》、《殷海光》及有關中國近現代思想文化史論文多篇。

記「中國近現代思想的演變」學術研討會

● 任劍濤

一　會議機緣

2001年8月23-25日，香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心舉辦了「中國近現代思想的演變」學術研討會。會議主題是思想史意義的「自由主義與中國」。與會的有兩岸三地人文社會科學研究院、大學機構的30餘位學者。

這次會議因緣而成。一方面，正如會議開幕式上致辭的香港中文大學副校長金耀基教授幽默地點出，與會者是抱着與天氣一樣熱烈的心情，討論一個學術界的熱點話題。另一方面則是因為，當下國內以及西方的社會政治生活狀況，促使人們關注自由主義話題。

二　源流辨析

對於漢語學術界來講，一涉及到自由主義這樣的現代政治哲學話題，就不得不先行處理這種政治哲學理論與中國悠久而深厚的政治文化傳統的關係問題，同時也不得不疏理在自由主義的原生地西方社會淵源深厚的理論脈絡。於是，關於自由主義的源流辨析，即對於自由主義的歷史演變的辨析，便成為漢語學界討論自由主義與中國話題的重要理論問題。

這次會議的與會者正是沿着這兩條線索來探討自由主義的源流問題。一條線索是自由主義政治哲學的西方源流辨析。這是由自由主義誕生於西方社會所決定的。與會者在討論中強調，漢語學術界必須在弄清楚原生的西方自由主義的來龍去脈的基礎上，才可以結合漢語文化語境，探討中國自由主義的理論建構問題與現實實踐訴求。因此，與會者在討論中對於西方從古典自由主義到新自由主義關注有加。對於十九世紀以來的新自由主義，尤其是羅爾斯 (John

Rawls) 的自由主義理論，更是傾注了理論熱忱。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 對於第三種民主的言述，也成為與會者評論自由主義民主與共和主義民主的參考框架。

二是自由主義理論的中國源流辨析，這可以說是本次會議的中心論題。這當然與會議組織者和與會者共同的、強烈的中國關懷有關。這一問題實則可以換轉為二：一是清末民初之前，中國傳統思想中究竟是否存在自由主義思想資源；二是清末民初之後，自由主義在漢語文化語境中的文化傳統源流問題。就前一論題而言，與會者在「中國思想史與自由主義的本土資源」的題旨下面，加以了集中探討。台灣暨南國際大學中文系教授周昌龍專門考察了明清之際中國「近代」新自由傳統的建立。他以李卓吾思想為例，指出當時中國已經形成系統性的「近代自由傳統」，走出了內在自由之作為中國自由傳統的唯一關懷境地，使得儒學具有了包括政治管理、生存能力、經濟獨立等在內的形體自由設計。台灣中央研究院歷史語言研究所研究員李孝悌則論析了十八世紀中國皇權與禮教之外的自由傳統。他以樂利主義為自由的言說軸心，論述像袁枚等人伸張的飲食男女問題具有的私域自由義涵。香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心金觀濤、劉青峰教授分析指出，胡適和戴震的哲學方法有驚人的一致性。他們認為戴震之所以能夠尖銳批判宋明理學「以理殺人」的指責，不僅是由於明末以來對於情理的申述，更在於他對個體經驗的重視，這些與自由主義有着旨趣上的一致性。他們並通過這一比較得出結論：中國式自由主義的核心乃是一種「常識的個人主義」。另外，上海社會科學院歷史研究所研究員李天綱、台灣中央研究院近代史研究所助理研究員潘光哲、復旦大學古代文學研究中心博士後鄧志峰，也分別從清代中西思想交匯、「知識倉庫」、晚明王學等視角對於自由主義的本土資源進行了挖掘。

與會者在探討自由主義的本土資源的同時，更對二十世紀初的中國自由主義思想演變關注有致。這種關注的焦點投射在兩個問題上面：一是關乎中國自由主義發生學的清理，即具有關鍵意義的「五四」與自由主義的關聯性問題；二是關乎中國自由主義發展的「系譜」建構問題。前一點其實是一個可以作放大處理的問題域。與會者通過對於「五四」前後時期中國思想界的多元考察，勾畫出從嚴復引介自由主義進中國到五四時期中國自由主義的發生發展情形。台灣中央研究院近代史研究所副研究員黃克武對於嚴復傳輸自由主義的思想特點做了分析。他指出嚴復「一方面譯介、宣傳自由主義，另一方面則誤會、批判西方的自由理念，因而形成了一個有異於西方模型的中國式自由主義」。而嚴復這種試圖結合東西價值、混合西方的積極自由與中國的利他觀念、愛國心與追求富強願望的思維方式，對於此後中國的自由主義論說產生了極大影響。廣州中山大學哲學系教授袁偉時則以《努力》周報為例，考察了中國自由主義者的貢獻與失敗。他對於上個世紀20年代初期處於嚴重的社會思想分化氛圍中的、以胡適為核心的一批自由主義者對自由主義的引介與宣傳進行了研究，指出中國自由主義者的着眼點在於申述原則，而匱乏行動能力。這注定了他們的失敗。值得特別提出的是，浙江大學國際文化學院的高力克教授對於杜威 (John Dewey) 與「五四」新自由主義關係的分析、華東師範大學哲學系教授童世駿對於李大釗與穆勒 (John S. Mill) 思想關係的剖解，都讓我們了解到西方自由主義思想與中國自由

主義言說的複雜關聯性。其他如香港中文大學歷史系教授劉義章對「五四」時期胡漢民社會主義思想的研究、台灣中山大學中文系博士研究生梁台根對胡適思想的傳統性與現代性的探論、復旦大學歷史系教授朱維錚對胡適與陳獨秀關於自由立場差異的分辨、北京大學中文系副教授李楊對於救亡、馬克思主義與現代性在中國傳播方式的疏理，也都對於「五四」時期中國自由主義的全景描摹，具有幫助。

至於中國自由主義現代傳統的建立，一方面固然是一個歷史呈現的問題，同時也是一個當代勾畫的問題。前者是說在思想史上確實顯示了一個中國自由主義言述的連貫線索。後者則是說我們對於前一線索需要進行理論清理，以便對於自由主義的中國言說者之間的複雜關係，有一個更好的理解。因為如此，後者成為這次會議的中心論題之一。從線索上看，復旦大學歷史系教授章清致力於建立中國自由主義「傳統」的「系譜」。他以自由主義的「中國化」為軸心，一方面勾勒出自由主義的中國言述線索，另一方面則對這種言述的問題意識進行了串聯，使得人們可以對處於傳統與現代、批評與建設的緊張關係中的中國自由主義言述，有一個歷史大印象。從主題上看，台灣東海大學歷史系副教授丘為君則致力於凸顯圍繞「權威與自由」關係而延續的中國自由主義近代歷程。他從個人意志與集體意志、自由與倫理兩個視點，對於中國自由主義言述之無法健全處理權威與自由的關係，表達了他的遺憾之情。在同樣的論旨下面，中國社會科學院政治學研究所研究員王焱對於近代中國的兩種自由傳統做了分疏，中國社會科學院法學研究所研究員張允起對於現代中國的「自由社會主義」加以了論道，而中國社會科學院歷史研究所研究員王中江則花了紮實的功夫，圍繞《觀察》周刊，對於中國自由主義認同及其困境做了分析，對於自由主義者的理想主義與精英主義取向，以及自置於政治事務之外的行動方式進行了批評。

三　東西差異

歷史源流的分疏背後，當然潛蟄着理論分辨問題，而這種理論分辨又因為分別被安頓在中西社會文化背景中，不得不使研究者高度關注它們各自的理論邏輯。因為，如果不清楚它們各自的理論邏輯，以及這一邏輯背後的實踐指向，就既會混淆中西方自由主義的不同理論旨趣，又會混淆中西方自由主義不同的社會處境，尤其是難以明瞭中西方社會「自由主義何為」這一大問題的答案。對於自由主義的這種理論處境，這次會議的部分論者有一種理論敏感。他們從西方自由主義的理論問題與中國自由主義的理論近況兩個視角，探討不同社會處境中的中西方自由主義理論問題。

自由主義在西方社會背景中、以及在西方社會政治理論架構中的論證問題，一直是一個影響西方主流社會發展的重要話題。這中間有三個必須予以重視的具體問題：一是自由主義(尤其是政治自由主義)據以成立的中立性原則的證立；二是引起廣泛反響的新古典自由主義所採取的進化論論證進路是否成立；三是自由主義主張的自由秩序與科學理性是互補還是顛覆關係的關聯性

問題。恰好在這次會議上，三位專家分別對此做了論述。香港中文大學哲學系教授石元康指出，以往自由主義理論家總是想一方面迴避主觀主義和懷疑主義，另一方面又想證立自由主義的中立原則。他認為這樣不可以證立自由主義(政治自由主義)的中立性原則。只有從主觀主義或懷疑主義出發，自由主義的中立性原則才有證成的空間。台灣中央研究院中山人文社會科學研究所副研究員錢永祥則強調，像哈耶克(Friedrich A. von Hayek)那樣以進化論的進路陳述自由主義，是不妥當的理論選擇。因為演化論的推論對於自由主義所必須堅持的底線——道德個人主義會構成威脅或傷害，演化論注重的是物種或群體的演化、適應、存活、或則滅亡。上海社會科學院歷史研究所副研究員陳克艱對於人們慣常的對峙科學理性與進化基點上的自由秩序加以了批評。他指出波普爾(Karl Popper)基於科學哲學研究而申述的「批判理性主義」與哈耶克基於自生自發秩序申述的「進化理性主義」之間，並沒有一種對峙性關係。他從玻爾(Niels H. D. Bohr)的互補觀點出發，指出了二者間的協調性。與會者對於三位學者的論述進行了熱烈的討論，意見各有不同，但是都肯定他們的理論嘗試。

與西方社會處境大不相同的中國社會，自由主義在中國當代思想界的理論求索過程中，已經成為引起知識界共同興趣的話題。但是，猶如與會者將眼光投向自由主義在中國的傳播史時具有差異很大的分歧一樣，他們對於當代情景下中國自由主義理論言述的邏輯定位問題，既有很大的研究興致，又有相當歧見。從二十世紀90年代末的所謂自由主義與新左派的爭論着眼，上海師範大學歷史系教授許紀霖撰寫了長篇論文，討論兩種自由與民主，並反思「自由主義」與「新左派」的爭論。他將前者視為西方語境中的自由主義民主的合法繼承者，將後者視為西方語境中的共和主義民主的合法繼承者，而他申述一種基於哈貝馬斯的程序主義民主基點的民主新模式，以避免「自由主義」與「新左派」的偏頗。廣州中山大學政治學與行政學系教授任劍濤則認為，由於中西方社會處境的巨大差異，我們申述自由主義的理論原則時，不能落到單純的西方語境之中。他主張當代中國自由主義的理論定位應當落在今天中國人看似不太完美的西方古典自由主義基點上，而不是落在看似完備的西方新自由主義理論基點上。許、任的不同主張，引起與會者的不同反響，各有其衷心的贊同者和激烈的批評者。

四　實踐期待

兩岸三地學者聚首一堂討論「自由主義與中國」的話題，可以斷定，這些學者不只是為了鍛煉自己的智力。在理論探討背後的深厚動力，就是自由主義在中國的社會政治實踐。可以說，對於自由主義的實踐期待，比之於對自由主義的理論興致來講，要顯得強烈。所以，與會的相當部分學者，對於自由主義的實踐問題表現了高度關注。這類關注，大致關乎三個具體論題：一是自由主義在中國大陸地區實踐的失敗教訓總結，以及自由主義在當代台灣的相對成功的

實踐經驗歸納。二是自由主義實踐中需要處理的與傳統政治運作方式的關係問題。三是自由主義在當代社會政治生活中的實踐有效性的檢討。

從第一個方面來看，中國自由主義實踐史的回顧，乃是一個一切為二的問題：失敗教訓史與成功經驗史。前者可以分為1949年前與1949年後兩個時段來觀察。1949年前中國自由主義者的欠缺成熟，既可以從前述論者的分析看出，也就可以解釋他們無以影響當時中國政治進程的原因。1949年後，自由主義在大陸成為「毒草」，就更是徹底喪失了影響中國政治生活的可能性。關於這一點，台灣政治大學歷史系副教授劉季倫通過對於1949年後知識份子的改造，做了事實描述與歷史分析。關注這一論題，更多論者將後一方面的蘊涵做了相對深入的開掘。中國社會科學院文學研究所副研究員賀照田舉出深刻影響了台灣自由主義思想與實踐的重要人物——殷海光所著的《中國文化的展望》，藉以分析自由主義的中國言述與政治實踐所面臨的諸難題。台灣政治大學歷史系教授薛化元則以台灣著名的行動派自由主義者——雷震為例，重述自由主義在台灣實踐中的周折，以及帶給人們的自由民主憲政設計的重要性。台灣中正大學社會福利學系副教授張世雄則將問題坐實，以台灣的社會政策為例，考察分析自由民主在台灣成功實踐後處於一個新社會格局中所面臨的新問題。

從第二個方面來講，自由主義實踐中需要處理的與傳統政治文化的關聯性問題(如德治)，也引起了一些與會者的注意。在大陸政治情景中發生的「以法治國」與「以德治國」並舉企圖，推動學者去探討「現代德治如何可能」的問題。就此，廣州中山大學哲學系教授陳少明圍繞法律的道德價值、道德評價與法律規範，對於現代德治的條件進行了清理。

從第三個方面來說，自由主義作為一種西方社會的主流政治言述，在當代西方社會政治生活中的效用究竟如何，是一個需要再次檢驗的問題。與會的部分論者對此懷抱不無益處的警覺性。香港中文大學中國文化研究所所長陳方正博士提醒人們，注意作為權力集團崛起的跨國公司存在的消解人們自由的危險性，並勾畫了一個從國家—個人、到公司—個人的限制自由的演變過程，進而提出以國家限制公司，以保證公民自由的思路。

與會者對於自由主義的強烈價值籲求與實踐效用推崇，可能蘊涵着某種我們應當警惕的偏向。因此，對於這一話題保持清峻的理性精神是非常必要的。如此，批評的聲音對於自由主義的理論言述與中國實踐乃是極其重要的事情。一些前輩學者告誡年輕學者，不要落於虛玄的自由主義辭藻的怪圈，要追求真正的深刻思想。金觀濤在總結發言中指出，這次會議具有多學科對話的特點，初步揭示了中國現代思想與傳統的連續譜系；這個課題尚需更深入的研究。這次會議的討論氣氛十分熱烈，與會者一致指出，討論時間太少，使許多大家共同感興趣的問題沒能展開深入討論。為此，陳方正所長提出，這樣的會議在今後每兩年召開一次，歡迎兩岸三地學者繼續深入研究、認真討論。

任劍濤　廣州中山大學政治學與行政學系教授

計算機仿真實驗

● 李建會

由於計算機的快速發展，我們在歷史上第一次處在與伽利略 (Galileo Galilei) 時代的科學家們相同的位置上。計算機人工世界的創造為我們提供了了解大自然奧秘的全新手段。

十七世紀前半葉，伽利略創建了受控實驗的科學方法，這種方法是近代科學產生和發展的主要動力。它不僅產生了伽利略的運動學、牛頓的力學、拉瓦錫 (Antoine Laurent Lavoisier) 的氧化燃燒學說、法拉第 (Michael Faraday) 的電磁理論等物理科學學科，而且也產生了生理學、遺傳學、分子生物學、心理學等生命科學學科。可以肯定，這種方法仍然是推動現代自然科學向前發展的不懈動力。

然而，現代科學的許多研究已經越來越多地涉及到一些非常複雜的系統，而這些系統又由於各種原因使得我們根本無法用傳統的方法對之進行實驗。比如，據說遙遠的星系中旋轉着的巨大氣體雲往往在引力的作用下收縮成高密度的集結物，並最終成為恆星的中心團塊，而圍繞着它旋轉的較小團塊最後則變成伴隨該恆星的行星系統。很顯然，這種說法根本不可能用實際的實驗來檢驗。又如，假設排放到大氣中的二氧化碳的總量是當前的兩倍，這將給從今往後50年的全球平均溫度帶來甚麼樣的影響？這是氣象學家用來描述全球變暖問題的一個標準設想。對該問題的回答多種多樣：從根本不產生影響，到溫度升高攝氏五度，即產生所謂的溫室效應。究竟哪種說法正確，沒有人可能對之進行一次真實的實驗。因此，沒有人會真正知道結果。然而，我們每個人都很關心這一問題，因為溫度升幅過高會對農業收成以至到南北極冰蓋的繼續存在等一切方面產生顯著的影響。再如，假如有人提出要通過提高利率，比如在很短

的時間內上升500個基點，以檢驗關於貨幣和股票價格波動的某個新理論，可以肯定，任何一個國家的金融機構都不會同意。這種系統的運作對人們的日常生活太重要，任何人都不敢貿然作這類實驗。還有一些情況，比如核反應爐，由於過於危險，或者代價過於昂貴，因此關於它的許多想法並不能直接用實驗加以檢驗。

幸運的是，當今電子計算機的飛速發展，使我們擁有了一種新的工具，通過它，我們可以構造這些複雜的真實世界的矽替身。利用這些矽替身，我們可以在真實的計算機中進行可能的多種實驗，藉以構造複雜的物理、生物、認知和社會系統的新理論。計算機剛剛產生時，人們就開始用它來對一些複雜的系統進行仿真實驗，以發現這些系統的規律。然而，真正意識到計算機仿真實驗的方法論革命意義的，是美國聖菲研究所 (Santa Fe Institute) 從事複雜性研究的科學家們。自80年代末開始，聖菲研究所把複雜性作為自己的研究對象，以計算機為工具，試圖找到控制複雜系統運作的基本原理①。

1987年，聖菲研究所的蘭頓 (Christopher Langton) 組織召開了首屆「生命系統合成與仿真」的國際研討會，以期實現他多年夢想的、在計算機中創建「以矽為基礎的生命」的設想。這次研討會取得了巨大的成功。會場上展示了許多計算機仿真的人工生命系統，從螞蟻王國的集體行為、蛋白質分子的自組織到生態系統的計算機演化等等，無所不包。其中最引人注目的是曾因寫作《自私的基因》(*The Selfish Gene*) 而名揚天下的牛津大學著名生物學家道金斯 (Richard Dawkins) 演示的一個程式，它用反覆對一個初始模擬生物形態使用若干簡單的規則的方法，居然在計算機上描繪出與真實生物界驚人相似的生命演化和滅絕的過程。自1987年之後，生命的合成和仿真的研究快速發展，取得了很多有價值的成就。

也是在1987年，同在聖菲研究所訪問的斯坦福大學經濟學家阿瑟 (Brian Arthur) 和米歇根大學的計算機專家霍蘭德 (John Holland) 在談話中萌發了創建一個人工股市的設想，以便用來回答困惑人們幾十年的一系列金融問題。隨後他們就開始了對人工替身股市的研究和實現。這一年的10月19日星期一，是美國股市最慘痛的一天，紐約股市一天內下滑22.6%。為了防止在「黑色星期一」看到這類恐慌，紐約股市的董事會制訂了上限條款規則，即當道瓊斯平均指數從上一個收盤點上升或下滑超過某一點時，便禁止某一類型的交易。在剛剛引入這些規則時，沒有人知道它們是否會得到預期的結果，即能否使投資者暫停，反省他們的行為，而不是盲目的跳進一個混亂的股市並隨波逐流。有很多投資者甚至擔心，這些規則會加劇股市的混亂。這些擔心是多餘的嗎？當時人們並不確切地知道結果會如何。對交易所的董事來說，增加上限條款規則只不過是成敗參半的冒險。然而，借助於阿瑟等人所擁有的仿真程式，上述日子已經一去不復返了。我們可以利用計算機中的替身世界，進行可重複的受控科學實驗，以檢驗這些規則的成敗②。

關於「整體大於部分之和」這句古老的格言，細胞提供了活生生的證據。無論我們對細胞內的物理化學過程知道得多麼清楚，我們還是不可能明白這團生命的聚合體是怎樣作為一個整體運作的，因為我們以往所做的和觀察的都只是它的一個側面。然而計算機的發展已經使我們可以在計算機中「構造活的矽細胞」。日本慶應義塾大學環境情報部富田勝教授領導的研究小組就在做着這樣的努力，他們開發了一個有劃時代意義的軟體：E-CELL。這是一種生物學計算機模擬軟體，在計算機環境中構造虛擬的電子細胞，它不僅可以模擬單一的細胞事件和過程，而且亦可以從整體的角度為細胞描繪一幅全圖。E-CELL其實是一個建模的工具包或平台，它允許使用者規定細胞的基因、蛋白質以及其他分子，它們的胞內定位和估計濃度，給出各自單獨的相互作用所依賴的「遊戲規則」，然後把剩下的工作交給計算機來完成，看這些使用者輸入的「初始值」在細胞這個複雜系統裏是怎樣相互作用構成細胞的。電子細胞將把每個時刻特定位置、特定物質的變化通過畫面和數位告訴你，你可以僅僅用滑鼠去輕輕敲擊就能實現在分子生物學實驗室費勁的基因敲除、轉基因或基因修飾等操作，隨心所欲地將感興趣的細胞暴露在某一種生存環境下，無需考慮細菌的污染、RNA的降解或放射性損害。研究者所需做的就是輸入初始值，然後就是在計算機螢幕前等待E-CELL的模擬結果。這種方法無疑將提供一個非常簡捷經濟的鑒別候選藥物、研究基因功能，或者僅僅是探索支配細胞行為的網路③。

富田勝的小組已經用E-CELL的早期版本建構了一個有127個基因的虛擬細胞。這個虛擬的細胞在計算機矽環境下「活」着，從虛擬的培養基中吸取着葡萄糖等養分，合成各種各樣的維繫細胞生存的酶和蛋白質，排出乳酸等代謝廢物。這個簡陋的細胞已經使富田勝獲得這樣一個意外的發現：當中斷虛擬細胞的葡萄糖供應時，細胞裏的ATP水平在下降之前竟然有一個短暫的上升。根據這個模擬結果，富田勝猜想，產生ATP的系列過程前期也需要ATP本身來供應能量，因此，當葡萄糖來源中斷後，這種自身消耗便不再進行，而行進在ATP產生途徑中後期的代謝中間產物還會維持一小會兒ATP的供應。可以明顯地看出，模擬試驗為在活細胞中進行的實在試驗提供了最有價值的提示和線索，濾掉了許多繁瑣而重複的過程，留給科學家饒有趣味的課題和材料。當然，為了恰如其分地模擬，我們首先要給模擬軟體充實許多素材，知道更多數目的基因及其功能，知道在柔軟的細胞及生物體裏潛藏的物理化學規則，最終能夠模擬「真實」有機體的完整細胞。

除了富田勝對E-CELL的努力，美國康涅狄格州立大學法明頓分校健康中心的計算機科學家沙夫 (James Schaff) 和生理學家洛 (Leslie Loew) 也在做同一個夢想，他們設計了一個“Virtual Cell”，放在他們的主機上，用戶可以以遠端登錄的方式運行各自的模擬試驗。

計算機仿真不僅可以模擬現實的難以進行真實試驗的複雜物件，而且可以模擬現實上已經不存在的物件。本世紀早期，蜥腳類恐龍化石第一次被發現

時，其頸部被描述為水平姿態。但近來發現的化石被重新搭建後，牠的頭遠遠高出地面，有着天鵝般曲線的頸部幾乎與地面垂直。這迅即引起了人們對這種恐龍的血液循環如何為頭部提供血液的爭論。一些研究者甚至認為牠可能有多個心臟。但是原始的化石標本很重且易碎，難以在其關節上移動，因而很難確定牠頸部的初始形態。為了解決這個問題，史蒂文 (Kent A. Steven) 和帕里什 (Michael Parrish) 開發了“DinoMorph”軟體來模擬兩種長頸蜥腳類恐龍即梁龍 (Diplodocus) 和迷惑龍 (Apatosaurus) 的頸部形態。該軟體模擬了每一對頸部脊椎運動的幾何學細節，得到了複雜的三維圖景。結果表明，牠們的頸部在放鬆時幾乎是水平的，向下傾斜的角度很小。頭部離地面很近，與頸部相比又有一個向下的角度。兩種恐龍的頸部沒有傳統假說所認為的那般柔軟，梁龍僅能使其頭部抬起來超過背部，迷惑龍的靈活性略好一些。這意味着長頸蜥腳類恐龍是沿着湖濱吃生長在地上的植物，而不是像長頸鹿一樣吃樹葉④。

類似的計算機仿真實驗的成功例子還有很多。根據聖菲學派的卡斯蒂 (John L. Casti) 和其他很多學者，計算機仿真實驗是自近代以來科學方法論的又一場革命。他們認為，由於計算機的快速發展，我們在歷史上第一次處在與伽利略時代的科學家們相同的位置上。「我們不再被迫生活在假言性的陰暗世界中，或僅僅敲下實際系統的碎片，孤立地研究這些碎片，期望可以將這一大塊片面的知識重新拼成對整體系統本身的理解。」「我們現在擁有了一種必要的工具，可以用來建立複雜系統的理論，這些理論最終將可以與牛頓及其繼承者所發展的用來描述簡單質點系統的力學過程的理論相媲美。」⑤

總之，我們正處在科學方法的新的變革的重大時刻。計算機人工世界的創造為我們提供了全新的了解大自然奧秘的新手段。

註釋

① 沃爾德羅 (Mitchell M. Waldrop) 著，陳玲譯：《複雜：誕生於秩序和混沌邊緣的科學》(北京：三聯書店，1997)。

②⑤ 卡斯蒂 (John L. Casti) 著，王千祥、權利寧譯：《虛實世界——計算機仿真如何改變科學的疆域》(上海：上海科技教育出版社，1998)，頁89；38。

③ Dennis Normile, “Building Working Cells ‘in Silico’”, *Science* **284**, 80-81 (2 April 1999).

④ Kent A. Stevens, J. Michael Parrish, “Neck Posture and Feeding Habits of Two Jurassic Sauropod Dinosaurs”, *Science* **284**, 798-800 (30 April 1999).

李建會 1964年生，北京大學科學與社會研究中心博士候選人，北京師範大學哲學系副教授。

塔爾科夫斯基：末世拯救與詩性敍事

● 劉　擎

1986年歲末，俄羅斯電影導演塔爾科夫斯基(Andrei Tarkovsky)在巴黎病逝。54年的生命，26年的導演生涯，他只留下八部電影作品，卻以其博大深邃的精神氣質與莊重沉鬱的詩性敍事，開創出嶄新的藝術典範，奠定了他在世界電影史上無可爭議的經典地位。

生命的最後一年裏，身患肺癌的塔爾科夫斯基在病痛中完成了電影《犧牲》。這部絕響之作是獻給現代文明的一首輓歌：陷入歧途的時代，無窮擴張的物欲，人類精神世界瀕臨崩潰，巨大的災難行將來臨，主人公毅然以自己的犧牲來尋求拯救……。烈火與濃煙升騰瀰漫，燃燒的房屋終於坍塌，瓦礫橫陳。廢墟的近旁，那棵枯樹靜默依舊。樹下的男孩正專注地澆灌着，在他純真而持久的凝望之中，死樹竟奇迹般地開始復活。巴赫的清唱劇漸漸奏響，影片結束於一行獻詞：「給我的兒子安德烈，懷着希望與信心」。15年後的今天，當紐約的上空瀰漫着「撒旦現形」般的煙霧，當恐怖與戰爭的陰影再次籠罩着世界，這部寓言作品又一次呈現出啟示錄般的震撼力量。

塔爾科夫斯基具有強烈的宗教氣質。末世與拯救，精神的迷失與文明的危機，是他貫穿一生的創作母題。在他流亡之後創作的影片《鄉愁》之中，啟示錄的聲音以尼采式的魘語再度喧響。羅馬廣場，「瘋老頭」多米尼克站在大理石塑像上，向人群大聲疾呼：「我們必須返回我們誤入歧途的轉捩點！我們必須回到生命的根基！」癲狂的多米尼克，此刻卻像一位獨醒的先知，「這是一個甚麼樣的世界啊？竟然要一個瘋子來告訴你們該為自己而羞恥！」貝多芬的《歡樂頌》在廣場上迴旋，多米尼克將整桶汽油澆在自己身上，當眾自焚。

此時，多米尼克唯一的朋友、俄羅斯流亡詩人安德烈正點燃蠟燭，穿

* Lars-Olof Lothwall和瑞典電影學院(Swedish Film Institute)授權本文使用有關圖片，Nostalghia.com網站主持人Trond S. Trondsen和Jan Bielawski為本文提供高分辨率的圖像文件。作者對他們熱情的支援表示誠摯的謝意。

越聖．凱瑟琳溫泉。這是多米尼克對他最後的囑託：一個拯救世界的秘密巫術，而拯救的希望如風中的燭火搖曳飄渺。安德烈手中的蠟燭一次次熄滅，又一次次點燃，堅持着漫長的跋涉……

也許在整個電影史上，沒有一位電影導演像塔爾科夫斯基那樣對人類精神抱有如此執着而深切的關懷。他曾經坦言，心中最深的憂慮是「我們文化中精神空間的貧瘠。我們拓展了物質財富的領域，卻剝奪了人的精神維度，對其威脅置之不顧」。然而他深信，「一個人能夠重建他與自己靈魂源泉的盟約，以此恢復他與生命意義的關係。而重新獲得道德完整性的途徑是在犧牲中奉獻自己」。

塔爾科夫斯基執着於一種古老的信念：藝術家應當承擔近似上帝的使命，藝術創造不是自我表達或自我實現，而是以自我犧牲去創生另一種現實、一種精神性存在。影片《安德烈．魯勃廖夫》蘊含了將藝術家與殉道者類比的主題。這部長達三個多小時的史詩作品，以章節結構刻畫了十五世紀俄羅斯聖像畫家魯勃廖夫的一生和他經歷的時代動盪。魯勃廖夫對社會完全喪失了信心，在探尋信仰的旅程中歷盡迷茫、坎坷與創痛。數十年沉默不語，直到最終他目睹為紀念東正教先驅聖．喬治所鑄造的大鐘落成。在轟鳴的鐘聲裏，他領悟到神與藝術的和諧，獲得了信念的再生。

時間與記憶是塔爾科夫斯基作品中的核心要素，因為生命的意義在時間與記憶的維度中展開。《鏡子》是一部自傳性作品，講述一個藝術家的童年體驗與成長。時間始於二次大戰爆發，跨越40年的歲月，完全吻合了導演自己的生平年代。塔爾科夫斯基的母親在影片中扮演藝術家的母親，而他的父親，一位著名的俄羅斯詩人，在畫外音中朗讀自己的詩作。塔爾科夫斯基說，這是他第一次決定用電影自由地表達他生命中最為重要的記憶。

田園般的平靜被大戰的槍炮打碎，父親出征前線。對戰爭死亡的恐懼與對父親歸來的焦灼期待，黯淡了藝術家的童年歲月。終於從前線返回的父親，卻再度離開了他和母親，投身於另一段戀情。與母親相依為命的情感、對父親愛恨交織的複雜情結影響了他一生的成長。而後來長大成人的藝術家，卻重演了父親情變的故事……。這一切都是塔爾科夫斯基自己生平的寫照。影片中穿插了許多新聞紀錄片，構成歷史事件的時代坐標，又將個人的過去與現在、夢境與現實自由組接，創造出新的時空意義。塔爾科夫斯基認為，藝術的本質是捕獲與再造時間。時間是不可逆轉的，而記憶使生命得以重訪過去。在他看來，「過去」比「此刻」更為真實也更為久遠，「此刻」稍縱即逝，如砂礫一般從指間滑落。而只有通過記憶，時間才獲得了「物質性的重量」。

塔爾科夫斯基對電影語言的傑出貢獻具有公認的典範意義。他開創了自己獨特而完整的藝術風格，使博大深邃的精神主題在莊重沉鬱的詩性敍事中展開，獲得完美的表達。瑞典電影大師伯格曼 (Ingmar Bergman) 曾經予以這樣的讚譽：「初看塔可夫斯基的電影宛如一個奇迹。驀然間，我感到自己佇立於房門前，卻從未獲得開門的鑰匙。那是我一直渴望進入的房

間，而他卻能在其中自由漫步。我感到鼓舞和激勵：終於有人展現了我長久以來想要表達卻不知如何體現的境界。對我來說，塔爾科夫斯基是最偉大的，他創造了嶄新的、忠實於電影本性的語言，捕捉生命如同鏡像、如同夢境。」

那麼，甚麼是塔爾科夫斯基的「鑰匙」？

塔爾科夫斯基最初的導演訓練是在蘇聯國立電影學院完成的。學院對導演系畢業作品的常規要求是20分鐘的黑白短片，而塔爾科夫斯基在1960年完成的畢業作品《壓路機與小提琴》是一部46分鐘的彩色影片，並獲得「紐約學生電影展」首獎。他在這部處女作中已經展露出電影語言方面過人的才華：對蒙太奇技術的嫻熟運用，對色彩和音樂效果的敏銳把握。

然而，塔爾科夫斯基後來對傳統的電影語言，對蒙太奇、色彩和音樂效果的功能持有越來越明顯的懷疑與批判。他認為使用彩色只是為了商業目的，而對於電影本身是一個錯誤，因為黑白「更具有表現力，也更為真實」。雖然這與他自己的實踐並不完全一致 (他對黑白和彩色技術的運用處理都達到了近乎完美的境界)，他在許多影片中使用黑白與彩色的混合技術，以及反差極小的、接近黑白的色彩，但總的來說他更為重視黑白對電影藝術的價值。在晚期作品中，他越來越少使用背景音樂，直到最後完全放棄。影片《犧牲》中的所有背景聲音都來自現場聲源，只有在影片首尾的字幕部分使用了巴赫的音樂。

塔爾科夫斯基常常被譽為愛森斯坦 (Sergei Eisenstein) 以來最偉大的俄羅斯導演，但他本人卻明確地批判愛森斯坦的蒙太奇理論及其快節奏剪接技術。他在《雕塑時光》(*Sculpting in Time*) 一書中寫到：「蒙太奇電影的理念，即以剪接手段將兩個概念連接起來造成新的第三個概念，在我看來是違背電影本性的。藝術絕不能將概念之間的互動作為終極目的。形象是具體的物件，但卻沿着神秘的途徑延伸到超越精神的地帶……」。

蒙太奇手法無疑是當代電影主導性的敍事方式。一部好萊塢的主流影片，90分鐘片長中一般有500-1,000個各種機位與景別的鏡頭，每個鏡頭的平均時間長度只有五到十秒鐘，以快速剪接切換形成眼花繚亂的視覺刺激。而塔爾科夫斯基的電影，尤其是他最後三部作品，很少使用快速剪接，每部作品大約只有100多個鏡頭，平均時間長度在一分鐘以上。大量的長鏡頭以及緩慢的推拉和軌道車運動，在他晚期作品中格外突出。《鄉愁》中安德烈舉着蠟燭一次次走過溫泉的鏡頭持續了8分45秒，而《犧牲》的開場鏡頭竟然長達9分26秒。

表面上看，這種對快節奏蒙太奇的拒絕是一種「返祖現象」，似乎返回到格里菲斯 (D. W. Griffith) 甚至盧米爾兄弟 (Lumière brothers) 時代的原始電影技術。這對於習慣接受主流電影的觀眾造成了相當的「觀賞障礙」，對塔爾科夫斯基作品的「沉悶」與「缺乏娛樂性」深感畏懼。但這種敬而遠之的心態很可能是來自於商業化電影所引導和造就的偏狹觀賞習慣。

塔爾科夫斯基的電影語言並不是走向簡約主義，而是為傳達超越性的精神境界所開創的獨特的詩性敍事，

在電影美學上有其充分的依據。低頻率剪接和難以察覺的鏡頭運動避免了無節制的「干擾性刺激」，放棄了對觀眾的強制性操縱，同時調動觀眾在觀賞繪畫和閱讀詩歌中積澱的審美經驗，構成新型的敍事與感受模式。它試圖改變商業電影中導演與觀眾的「施虐－受虐」關係，轉向另一種啟發和參與性思考的互動。

塔爾科夫斯基的詩性敍事不只是長鏡頭的運用，同時也配合了豐富多樣的電影手段：別致優美的構圖中喚起象徵意味的景觀與物件（地平線、田園、河流、沙岸、樹木、房屋、門窗、牆壁、鏡子、食物、動物、霧氣與火焰等等），場景變換與剪接所造成的奇異時空效果，人物調度、背景物體對比和運動，以及光線的微妙變化所產生的流動韻律……。擺脫了應接不暇的視覺刺激之後，畫面本身的意味和詩性品格反而清澈起來，引領觀眾進入一種凝視與冥想的狀態，在沉靜之中抵達超越性的想像、思考與詩性體驗。

如果我們嘗試着改變既有的觀賞定勢，就會感受塔爾科夫斯基的詩性敍事絕不沉悶和乏味，相反，它具有豐富飽滿的內在張力與激情。在《鄉愁》那段著名的長鏡頭中（見封二圖片），主人公安德烈緩緩移動的孤寂身影，閃爍的燭火與潮濕的綠牆，寂靜的風與水滴，安德烈抵達終點時令人窒息的呼吸，形成了一種充滿存在意味的生命時刻，蘊含着「大音稀聲」的力量。

「懷着希望與信心」，這是流亡他鄉的塔爾科夫斯基告別世界的遺言。

附錄：塔爾科夫斯基電影作品目錄

《壓路機與小提琴》(*The Steamroller and The Violin* [Katok i skripka], 1960)，獲紐約學生影展首獎；《伊萬的童年》(*Ivan's Childhood* [Ivanovo detstvo], 1962)，獲威尼斯電影節金獅獎；《安德烈．魯勃廖夫》(*Andrei Rublev*, 1966)，獲戛納電影節國際影評人獎；《飛向太空》(*Solaris*, 1972)，獲戛納電影節評委會特別獎。《鏡子》(*The Mirror* [Zerkalo], 1974)；《潛行者》(*Stalker*, 1979)；《鄉愁》(*Nostalgia* [Nostalghia], 1983)，獲戛納電影節最佳導演獎和國際影評人獎；《犧牲》(*The Sacrifice* [Offret], 1986)，獲戛納電影節評委會特別獎、最佳藝術貢獻獎、國際影評人獎和教會評審團獎。

參考文獻

Andrei Tarkovsky, *Sculpting in Time: Reflection on the Cinema*, trans. Kitty Hunter-Blair (London; Boston: Faber and Faber, 1989).

Maya Turovskaya, *Tarkovsky: Cinema as Poetry*, trans. Natasha Ward; edited and with an introduction by Ian Christie (London; Boston: Faber and Faber, 1989).

Peter Green, *Andrei Tarkovsky: The Winding Quest* (Basingstoke: Macmillan, 1993).

Vida T. Johnson and Graham Petrie, *The Films of Andrei Tarkovsky: A Visual Fugue* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

劉　擎　香港中文大學中國文化研究所副研究員、《世紀中國》網刊編輯。

政治與法律

國際磨擦與法律的作用
——剖析中美撞機事件

● 季衞東

受全球一體化的時代潮流影響，現代民族國家的制度框架以及功能都在急劇變化，然而新的國家範式和新的國際秩序卻尚未成型。處理中美撞機事件的曲折變化，在相當程度上反映了在建構新的國與國之間關係的世界體制方面尋找新的均衡點的試錯過程。

一　日益增多的國際法律之爭

2001年7月3日，降落在海南島陵水機場的美國EP-3偵察機被拆運出境，歷時三個月的外交風波終於平息。現在，我們有可能、也有必要對這次事件的意義進行更為冷靜的思考和學術研究。首先要指出的是，通過信息技術和互聯網的媒介作用，新聞報導等事實資料已經突破國界的限制而周流全球，但賦予經驗素材以實質性涵義或者解釋依據的知識體系和價值體系卻大都仍然沒有逾越國界乃至專業分野的藩籬；這種情形在政治、法律等方面表現得尤其顯著。因此，我們不敢肯定對於涉及國家利益的一系列問題都必定能確認相應的普遍性法則及其前提條件。這裏所謂「冷靜的思考」、所謂「學術研究」，只不過是要強調複數的認識主體在錯綜複雜的涵義網絡當中進行思想溝通活動時所不可或缺的反思理性，試圖從更加超然的視角來理解社會性的行為和現象——即並不迷信某種特定的價值，卻要透徹地理解這一價值的實現機制。

有人曾把這次撞機事件作為二十一世紀「文明衝突」或者「鷲與龍決鬥」的前兆，這未免過於牽強附會，甚至有那麼點兒居心叵測的嫌疑。但不可否認，與之相關的國際磨擦和法律抵觸的確具有某種時代象徵性意義。受全球一體化的時代潮流影響，現代民族國家的制度框架以及功能都在急劇變化，然而新的國家範式和新的國際秩序卻尚未成型，這種混沌狀態使一國之力無法解決的問題層出不窮，而許多問題的解決卻又不得不委諸一國之力。可以說，美國EP-3偵察機之類飛來又飛去的航線軌迹已經把現行國際法體制的灰色地帶乃至規範空白標示得彰明較著，處理撞機事件的曲折變化，實際上也在相當程度上反映了在建構新的國與國之間關係的世界體制方面尋找新的均衡點的試錯過程。

在這個過程中，作為冷戰結束之後倖存的唯一「超強」，美國頗有些口含天憲飄飄然的感覺，動輒把自己的價值觀甚至本國利益需求作為普遍真理和國際準則強加於人。而以撞機事件為契機，中國又半推半就地站到了

抗衡美國霸權的第一線。所以在今後可以預見的期間內，中國與美國之間在經濟、政治、軍事等各個方面的磨擦勢必會日益增多，並且大都會伴隨着複雜的法律問題，不得不訴諸法律手段。這既是由美國奉行法治主義的現實所決定的，也是由建構世界新秩序的趨勢所決定的。其結果，無論好惡如何，中國都難以迴避越來越多的國際法律之爭。在一定程度上甚至可以說，從此中國面臨的國際磨擦大多表現為法律磨擦。這對還不太熟悉國際通行的現代法治方式的中國而言不啻是嚴峻挑戰。

鑒於上述情形，我們不能在拆運那架飛機的同時，也拆運我們自己對那段歷史的集體記憶，而應該更進一步地探討撞機事件所牽涉到的時代背景、法律爭端及其背後的學理奧義。當然，在4、5月期間，有關的議論並不少見，其焦點主要集中在國際法方面，人們一直在大聲追問究竟是誰違背了國際法準則。然而，綜觀中美談判的來龍去脈，似乎我們還需要反躬自問，究竟是誰更善於運用國際法準則以立於不敗之地。另外，似乎我們特別有理由重視在撞機事件的處理當中暴露出來的國內法與國際法之間關係的問題。目前的許多爭端從表面上看屬於國際法範疇，其實是起源於國內法以及主權的概念轉換。可以說，這次撞機事件恰恰發生在國內法域與國際法域的交界處，並且非常典型地反映了二十一世紀的世界變遷的悖論——國家疆界的淡化與國家職能的強化的相反相成。因而本文擬主要從這個角度來做一點拾遺補闕的工作，致力於分析國際法內容的變化以及國內的制度性條件對解決國際糾紛的影響，順便指出中國現階段運用法律手段的某些不足，以就教於大方之家。

二　在國際法適用方面的技術瑕疵

首先要承認：從整體上看，中國政府處理這次撞機事件剛柔兼濟、通權達變、採取了伸張道義和尊重國際法的立場，贏得了許多國家的同情和支持。儘管如此，還是不得不指出，中方有些主張及論證過程其實存在着這樣或那樣的技術瑕疵，導致在談判中難以變被動為主動，使本來不受綜合國力限制而有可能具備的戰術性優勢無從發揮。現在既然外交上的作業已經結束，即使發表一點逆耳之言也不再會對結果造成任何不利的影響，我們就不妨作一點回顧和反思，以便從中汲取經驗教訓。在這裏，我首先從中方的許多意見當中只選取最有代表性的一篇文章(作者署名為李秦，以下簡稱李文)〈從國際法的角度透視中美撞機事件〉①作為實例，本着對事不對人的態度，客觀地考察一下中方提示的國際規範及相應的法律推理。

李文內容頗豐富，立論的脈絡展示得非常明晰，基本觀點有二：一個是強調專屬經濟區上空的飛越自由不得威脅沿海國的主權和領土完整，另一個是認為外國軍用飛機的緊急降落權無從成立；兩者結合起來，意在證明美國的偵察飛行本來就是違反國際法的，在碰撞後降落到陵水機場又接着侵犯了中國領土。顯而易見，這種思路與政府對美國提出的停止偵察飛行和進行道歉這兩項基本要求是一脈相承的。但是，以上要求最終卻均未得到落實。除了美方的驕橫和狡辯之

中美兩國今後在經濟、政治、軍事等各個方面的磨擦勢必日益增多，並且大都會伴隨着複雜的法律問題。甚至可以說，從此中國面臨的國際磨擦大多表現為法律磨擦。這對還不太熟悉國際通行的現代法治方式的中國而言不啻是嚴峻挑戰。

外，還有沒有甚麼其他的原因造成了這種騎虎難下的僵局？對於事實細節我們沒有資格說三道四，這裏只限於討論處理國際糾紛的法律技術。

讓我們來具體推敲李文中一段重要的內容。眾所周知，美國主張自己在偵察飛行問題上的無辜，其根據是國際習慣法，特別是援引自1996年起對中國也生效了的《聯合國海洋法公約》第58條第1款和第87條第1款所規定的公海以及排他性經濟水域的上空飛越自由的原則。對於這一說辭，李文作了如下反駁②：

> 此次中美飛機相撞發生在距海南島東南僅104公里處的中國近海上空，這是屬於中國專屬經濟區的上覆空域。根據現行的國際法制度，雖然所有國家在他國專屬經濟區上空都享有飛越自由，但是這項自由絕不是無限制的，各國在行使這項飛越自由時要受到國際法有關規則的約束。1982年《聯合國海洋法公約》第58條規定，各國只是在該公約有關規定的限制下才享有在他國專屬經濟區上空的飛越自由。該條第3款明確地規定了這種限制，即各國在他國專屬經濟區上空行使飛越自由時，「應當顧及沿海國的權利和義務，並遵守沿海國按照本公約的規定和其他國際法規則所制訂的與本部分不相抵觸的法律規章」……按照公約第301條，一國在行使其公約下的權利或者履行其公約下的義務時，「應不對任何國家的領土完整或者政治獨立進行任何武力威脅或者使用武力，或以任何其他與《聯合國憲章》所載國際法原則不符方式進行武力威脅或使用武力」。

這裏邏輯推論的立足點是在專屬經濟區內的飛越自由受到《海洋法公約》第58條第3款的限制，借助於公約第301條的媒介可以認為上述限制包括載有尖端電子設備的軍用飛機的偵察飛行在內。

這些見解確實抓住了問題的關鍵，也具有較強的宣傳效果，但從法律解釋方法論的觀點來看，李文卻並非無懈可擊。至少可以指出以下兩點有待改進之處。第一、李文中引用的《海洋法公約》第301條是關於海洋和平利用的一般條款，即使對公海自由的原則也可以同樣適用。既然人們不能根據這個一般條款來限制公海自由，當然也就很難根據這個一般條款來直接推導出第58條第3款規定的限制的具體內容。因此，第58條第3款對飛越自由的限制必須依據其他具體的規範，必須在內容上另有界定。何況以收集情報為目的的偵察飛行與「進行武力威脅或使用武力」之間在概念上還存在着一段距離，根本不能等量齊觀；如果硬要抹殺兩者之間的區別，就會給中國自己在南海、東海，以及其他海域所進行的合法偵察活動也戴上不必要的枷鎖，實際上反而有可能起到為「中國威脅論」張目的作用。第二、第58條第3款對飛越自由的限制實際上是已有明確涵義的，在同一公約第56條中規定得非常詳細(至於其內容是否妥當，現階段沒有討論的餘地)。在具備特別規定的情況下還要援引一般條款來作為準據規範，多此一舉，毫無意義。而按照第56條的規定，如果要對專屬經濟區上空的飛越自由進行限制，必須借助於沿海國的其他排他性權利的行使，證明航空器的飛越與沿海國的經濟性勘察和開發、科學調查、相對於海洋建築物的飛行限制等排他性權利的行使相抵觸。如果不能滿足上述限制條件，那麼專屬經濟區

李秦的文章借助《海洋法公約》第301條為其邏輯推論的立足點，但偵察飛行與「進行武力威脅或使用武力」之間在概念上還存在着一段距離；如果硬要抹殺兩者之間的區別，就會給中國自己在南海、東海，以及其他海域所進行的合法偵察活動也戴上不必要的枷鎖。

上空的飛越自由與公海上空的飛越自由就是無法區別的。然而，如果兜一大圈還得轉回到公海自由原則，那麼各種唇槍舌劍豈不都變成了堂．吉訶德大戰風車的鬧劇？！

其實，從1960年代美蘇之間圍繞偵察飛行的衝突事件的處理也可以看到，在類似情形下所爭執的問題都不是「飛行的目的」而是「飛行的位置」。換言之，偵察飛行在現行國際法上還不屬於違法行為，可以追訴的只是侵犯領空與否③。可見，按照國際法的原理，李文中立論的第二個基本觀點——即對美國軍用飛機未經許可侵入中國領土的指責和關於擁有尖端電子設備的偵察機EP-3不得享有緊急降落權的主張——是至關重要的；剩下的問題只是對於迫降原因的追究以及美國軍機是否做出了在陵水機場緊急着陸的請求。而該文立論中追究飛行目的的第一個基本觀點儘管也有些道理，但卻很難從現行國際法上獲得有力支持。雖然1913年的德法協定、1919年的《巴黎國際航空公約》的目的都在於禁止偵察飛行，但是這些條約並沒有明文規定這一點。正如麥柯馬洪 (J. F. McMahon) 繼承奧本海 (L. Oppenheim) 的觀點所指出的那樣，國家之間的間諜行為即使是不友好的、有害的、挑釁性的，也不構成國際法上的違法行為；國際隱私權是不存在的；對於間諜行為只能由國內法定罪處罰④。因此不得不承認，在現行國際法上要求美軍停止偵察飛行是缺乏充分理由的。當然，國際法也沒有承認偵察飛行的合法性，因此，只要有理有據，按照國內法來對軍事偵察進行制裁是完全可行的。足見這次撞機事件處理的重心與其說是落在國際法領域裏，毋寧說那主要還是一個國內法上的問題。

三　制訂國內法也需要國際法的視野

如果要按照國內法來追究美國在這次撞機事件中的責任，其根據和理由何在？可以考慮以下兩種可能性：第一、參照美國及其他國家設置的防空識別圈 (Air Defense Identification Zone; ADIZ) 的先例，或者中國自己借助專屬經濟區上覆空域的概念確定的防空識別圈標準 (似乎寬幅是從領土向公海延伸100-200公里的範圍)，證明撞機地點在圈內；第二、根據中國在南海宣布的四個飛行管制區域的範圍 (儘管東南亞某些國家持有異議)，證明撞機地點在區內。只要能證明美國偵察機在防空識別圈或者飛行管制區之內，中國戰鬥機的阻攔行為就是無可非議的，美軍偵察機必須對其無視中方意志的後果負責，而絕不僅僅是個糾纏於誰撞誰的事實細節問題。例如泰國規定在防空識別圈內受到攔截的外國飛機如果不聽從沿海國軍機的指令將遭到泰國空軍攻擊，泰國空軍當局對由此產生的任何損失均不負責，受到攔截的外國飛機必須承擔包括調查在內的各種費用⑤。不過，海南島附近海域的地理位置非常微妙，美國是否事先知道並承認中國的防空識別圈或飛行管制區也是個問題。

在這裏有必要說明一下防空識別圈的概念。自1950年以來，根據國內法在臨近本國領海的廣闊公海上空設置了防空識別圈的有美國⑥、加拿大、法國、日本等⑦十來個國家。這些防空識別圈的寬幅由各國依據本國的防空能力自行設定，並無統一的標準和國際法上的效力，一般為領土邊緣至公海之間的216-70海里，例如，在美國關島附近是半徑為250海里的

正如麥柯馬洪繼承奧本海的觀點所指出的那樣，國家之間的間諜行為即使是不友好的，也不算違反國際法。當然，國際法也沒有承認偵察飛行的合法性，因此，只要有理有據，按照國內法來對軍事偵察進行制裁是完全可行的。

圓圈。加拿大等國甚至規定在一定條件下可以對擅自入圈的外國航空器實施軍機阻攔、迫降等強制措施。當然，按照現行的國際法規範，加拿大等國的這種強制措施既不能滿足行使自衛權的法律要件，也沒有成為國際習慣法，甚至是違法的⑧。但是，也有一些國際法學者提倡設置防空識別圈的權利。例如基德爾(G. Gidel)在1934年出版的《海洋國際公法》一書指出，擴大「接續空間」(air contigu)是沿海國的權利，其範圍應該由沿海國根據其防止危險的需要來自行決定⑨。順便指出，法國在1961年2月9日曾經根據它當時的防空識別圈外延為領海邊際至公海70海里處的上空，因此對飛越圈內的蘇聯非軍用飛機進行了射擊，但事後引起多國抗議⑩。近來，由於航空器可以攜帶核武器，奇襲的威脅大大增強，人們開始重新認識擴展防空領域至公海上空的必要⑪。因此，設置防空識別圈的國家也日益增多。但在現階段，國際法尚未正式認可防空識別圈的合法性。另一方面，各國對設置國也不表示抗議，而採取「默認」的態度。

現階段可以干預美軍偵察飛行的法律根據，就只有類似防空識別圈規則那樣的國內法規範，令人遺憾的是，中國1996年公布的防空法沒有對防空識別圈做出相應規定。鑒於中國周圍空域安全保障的需要，有關部門亟須以這次中美撞機事件為契機，盡快通過國內立法來填補該空白。

上述情形表明，在現階段可以成為干預美軍偵察飛行的法律根據的就只有類似防空識別圈規則那樣的國內法規範，而缺乏有力的國際法根據。因此，中國在撞機談判中要達到的目的不應該是要求美國停止偵察飛行(但如果只作為談判籌碼則另當別論)，而應該是在明確自己的防禦範圍的基礎上，爭取美國承認中國設置的防空識別圈或者飛行自由限制區域的有效性，從而確立中美互動的制度框架和行為底線。令人遺憾的是，囿於傳統的法律分類框架，中國1996年公布的防空法只涉及在國內組織的各種防空措施，而沒有根據時代的變化及時拓展國際視野，沒有對防空識別圈做出相應規定。國務院和中央軍委共同制訂的《中華人民共和國飛行基本規則》(2000年7月24日頒布，2001年8月1日起生效)表示要設置飛行情報區，但也沒有就防空識別圈做出規定。因此，鑒於中國周圍空域安全保障的需要，無論對這次中美撞機事件處理的結果如何進行評估，亟須建議有關部門以此為契機盡快通過國內立法來填補該空白。

四　國內法與國際法的牴牾及其化解

涉及國內法與國際法之間的關係的另一個重要實例是領海主權的問題，與撞機事件相關的領空主權問題有非常密切的關聯性。據報導，就在撞機事件發生之後不久，中國政府曾對澳大利亞軍艦在未事先通告的情形下在本國面臨台灣島的領海進行通過性航行一事提出警告和抗議，要求對方遵守中國國內法的有關規定。這是對我國維護主權和領土完整、反對將台灣海峽問題國際化的嚴正立場的一次明確宣告，也是對某些西方強國奉行的國內法優先於國際法的原則的一次「以其人之道還治其人之身」的示威，在國際政治上是有象徵意義和實際效果的。由於一些沿海發展中國家反對海洋強國侵犯本國領海以及周圍海域的利益和安全，主張維持過去國際習慣法所承認的國際海峽與一般領海同樣的無害通航權(right of innocent passage)制度⑫，中國政府的做法也可能會贏得這些國家的同情和共鳴。但是，自從1982年《聯合國海洋法公約》

成立之後，傳統的無害通航原則以及軍艦事先通報制度對於國際海峽域內的領海不再有效。對於國際海峽的領海管轄權嚴加限制的這一例外規定得到了公約成立當時的美蘇兩大勢力圈的認可。由於中國已經加入了《海洋法公約》，因此中方主張的法理根據就會受到其他國家的質疑。

所謂「國際海峽」(International Straits)，不是指國與國之間的海峽，而是指用於國際航行的海峽。台灣海峽正是國際海峽。按照《海洋法公約》的規定，在國際海峽，所有船舶和航空器、包括軍艦以及運載核武器的船舶(一般不能斷言其航行是無害的)都享有通過性航行權(right of transit passage)。這裏所說的通過性航行，指僅以迅速而不間斷的通過為目的的航行。這裏所說的通過性航行權，是指海峽兩岸的國家或地區有義務不得妨礙或者阻止通過性航行。可以說，在通過性航行制度成立之後，發達國家提出的關於國際海峽應具有與公海同樣的航行自由和飛越自由的主張基本上得到了國際社會的承認⑬。當然，通過性航行制度究竟如何具體地解釋、運用還有待各國實踐經驗以及解決糾紛的先例的積累，在有些方面(例如容許通過性航行的水域寬幅、第39條涉及的進行通過性航行的船舶和飛機的具體義務、第42條涉及的沿海國制訂關於通過性航行的法令等)仍然是不確定的。

國際法上有可能支持中國主張的理由是：⑴通過性航行中的船舶和航空器必須遵循一定的義務，沿海國家可以就一定事項制訂法令。但問題是沿海國家制訂法令的權限範圍劃到哪裏為止才不與國際法發生衝突？《海洋法公約》第42條對國內法就通過性航行權做出規定的範圍進行了限制，中國現行領海及毗連區法的規定是否與公約第42條相吻合？⑵如果某一海峽由沿海國的本土和島嶼組成，在島嶼的外海一側存在着航行上同樣方便的公海通道等適當的替代性通道(公約第38條第1款)，或者海峽處於公海或者專屬經濟區水域與某一國家的領海之間(公約第45條第1款(b)項)，那麼1982年《海洋法公約》所規定的新制度可以不適用。但是，台灣海峽的兩端沒有一端是領海，台灣島的外側也不能具備同樣方便的可替代性航線，而且台灣海峽本身又正在用於(which are used for)國際航行，因此按照對中國有效的《海洋法公約》，在台灣海峽不能適用傳統的無害通航制度，而只能適用新的通過性通航的制度——這些正是澳大利亞軍艦的本次航行試圖向中國傳達的信息。由此可見，在這裏中國實際上可以援引的法理根據也只存在於國內法當中。因而我們有必要進一步討論1992年領海及毗連區法的相關規定以及處理國內法與國際法之間關係的原則。

中國領海及毗連區法第6條規定「(第1款)外國非軍用船舶，享有依法無害通過中華人民共和國領海的權利。(第2款)外國軍用船舶進入中華人民共和國領海，須經中華人民共和國政府批准」。第8條第3款規定「中華人民共和國有權採取一切必要措施，以防止和制止對領海的非無害通過」。該法沒有涉及國際海峽的航行制度，但可以理解為中國實際上對國際海峽也採取了傳統的無害航行制度。因為仍然有不少沿海國家要求外國軍艦即使在對本國領海進行通過性航行的場合也必須做出事先通報或者取得事先許可，所以中國領海及毗連區法第6條

撞機事件發生後不久，中國政府曾抗議澳大利亞軍艦在未事先通告的情形下，在本國面臨台灣島的領海進行通過性航行。但是，按照《海洋法公約》，在台灣海峽不能適用傳統的無害通航制度，而只能適用新的通過性通航的制度——這些正是澳大利亞軍艦這次航行試圖向中國傳達的信息。

第2款的規定本身並沒有甚麼錯誤可以指責。但是，在中國加入《聯合國海洋法公約》之後，國內法與國際法之間的不一致就顯露出來，必須在國際法優先於國內法還是國內法優先於國際法的問題上做出抉擇。

中國對處理國際法與國內法之間關係的基本原則沒有做出明確而統一的規定，條約在整個法律體系中的地位必須根據具體的實踐和立法來逐一確定。按照國際法學權威王鐵崖教授的分析，中國存在以下一些可以援引的規範：第一、從創造主體和程序上看，條約與法律具有同等的效力；第二、法律實踐中傾向於把條約直接適用於國內而不必經過把條約轉變為國內法的程序；第三、1980年代以後制訂的許多法律明文規定，當條約與國內法發生衝突時，條約優於法律；第四、由於條約具有不同的種類，核准條約的國家機關也不一樣，因此不能籠統地斷言條約優於法律，解決國際法與國內法之間衝突的標準還有待進一步明確⑭。由此可見，要解決《海洋法公約》與領海及毗連區法之間的衝突必須對法律實踐進行具體的分析。

《海洋法公約》和領海及毗連區法的批准生效主體都是全國人大常委會，所以這兩者在法律效力體系中的地位應該是同等的。關於兩者衝突孰優先的問題並沒有直接的明文規定。但是1999年底修訂之後重新公布的《海洋環境保護法》第97條以及同時通過的海事訴訟特別程序法第3條都規定除聲明保留的條款之外國際條約都優先於國內法。另外，國務院和中央軍委聯名頒布的《飛行基本規則》第121條也規定：「中華人民共和國航空器在本國領海以外毗連區、專屬經濟區和公海上空航行，中華人民共和國締結或者參加的國際條約同本規則有不同規定的，適用國際條約的規定；但是，中華人民共和國聲明保留的條款除外」。可以推論，當領海及毗連區法與《海洋法公約》之間發生衝突時，中國的立場傾向於承認公約的優先性。

英美法等國都承認外國軍艦的通過性航行權，不要求事先的許可或者通告；蘇聯對此曾有異議，但後來與美國等協調一致；中國否定軍艦的通過性航行權可能會引起發達國家眾怒，以及周邊國家對中國扼制國際航線的恐懼，從而聯合阻撓海峽兩岸的統一。

除此以外，還需要考慮以下一些相關因素：英美法等發達國家都承認外國軍艦的通過性航行權，不要求事先的許可或者通告；在海洋法問題上蘇聯的立場曾經與美國不同，但是為了海洋大國共同的長遠利益，後來與美國等協調一致；中國否定軍艦的通過性航行權有可能因此引起發達國家的眾怒以及周邊國家對中國扼制國際航線的恐懼，從而聯合阻撓台灣海峽兩岸的統一；為了維護主權，防止有害航行，完全可以根據法律規定採取命令停船、登艦檢查、要求中止航行、責令退出領海的措施，等等。特別應該注意的是，與其他國際公約不同，《海洋法公約》的一個重要特徵是規定了強制性解決糾紛的程序，原則上因《海洋法公約》的解釋或適用而產生的糾紛必須交付具有法律拘束力的國際審判；在根據《海洋法公約》進行的審判程序中，訴訟當事人不限於締約國家，國家以外的主體也可以提訴或者應訴；猶有甚之，儘管不具備高階規範的根據，海洋法法院規則案規定了對緊急事項的判決方式；因此，在處理領海及毗連區法與《海洋法公約》的衝突時，必須把國際訴訟的可能性及其後果也都納入視野之中。

總而言之，中國有必要根據加入《海洋法公約》後的新形勢修改或者重新制訂領海及毗連區法，在台灣海峽接受通過性航行權的概念，放棄有關軍艦事先通報的要求，以免授人以柄。

但是與此同時，應該根據國際法中空域管理權必須比海域管理權更嚴格的慣例，大力加強空中防禦系統。

五　中國法制在磨擦中前進

對國內法在處理國際法問題方面的地位和作用的上述分析，涉及到行使公共權力的邊界何在以及國內法在多大程度上能夠在域外適用的問題。近年來雖然有人主張現代民族國家的時代的終結和主權效力的消減，但迄今為止世界秩序仍然呈現出主權國家並立的形態，非民事性制約的機制當然還應該服從屬地主義 (territorial principle)，如果國內法適用於域外則被認為是違反國際法或者國際習慣法。然而，美國憑藉其「超強」的實力和國內法手段而我行我素、時不時對既存的國際關係框架來些零敲碎打，這也是一個不爭的事實。在國際經濟方面，自從1945年美國法院在就 Alcoa 案件做出的判決中採用所謂「效果理論」(effect theory) 之後，各州紛紛制訂「伸長手法規」(long arm statute)，以反壟斷、追究產品責任等名義，把外國企業置於美國司法管轄之下。以此為契機，美國在其他方面的公共權力也迅速向國外擴張。例如，在冷戰結構解體之前以對共產圈出口限制的名義，在蘇聯、東歐陣營瓦解之後以防止核擴散的名義，目前則以開發和設置戰區導彈防禦計劃 (TMD)、國家導彈防禦計劃 (NMD) 來防止導彈威脅的名義，美國一直在域外尋求適用和擴大其非民事性制約的國家管轄權。這種做法引起了他國的抵制，為此先後出現了訂立「對抗性立法」(blocking statute)、對美國法的域外適用進行「反執行」(counter-enforcement) 或效仿美國進行國內法的域外適用等現象[15]。

的確，作為「超強」的美國在維護自身利益時常常會表現出「己所不欲、竟施於人」的蠻橫作風，甚至還會玩法律技術於股掌之間；既存的國際秩序以及各種規則也未必都是公平合理的。儘管如此，中國還是不能擺脫現有的國際規範體系而自行其事。以目前的綜合國力，我們不僅無從突破各種條條框框的限制，恰恰相反，非常需要借助法理根據來避免強權的侵犯。何況中國在法制建設方面還很落後，在相當長的時期內都需要通過虛心學習來改變這種狀況。因此，現在的主要任務還談不上致力於改變遊戲規則，而首先應該力爭盡快成為一個懂得遊戲規則、遵守遊戲規則並且善於運用遊戲規則的國家，應該讓國際社會認識到中國即使與其他國家發生利益上以及價值觀上的衝突，也願意盡量在法制的軌道上解決問題。只有當其正當立場得到國際社會普遍認知後，中國才能理直氣壯地參與世界新秩序的建構或者重構。這就是我在分析最近發生的中美磨擦事件之際所得出的基本判斷。

美國在維護自身利益時常常會表現出「己所不欲、竟施於人」的蠻橫作風，甚至還會玩法律技術於股掌之間；儘管如此，以中國目前的綜合國力，我們不僅無從突破各種條條框框的限制，恰恰相反，非常需要借助法理根據來避免強權的侵犯。

應該承認，在法制方面採取嚴格的屬地主義立場、堅持那種主要存續於自1576年博丹 (Jean Bodin) 出版《國家論》至1919年《凡爾賽和約》建立國際聯盟這343年之間的絕對主權概念的做法，已經越來越不能適應目前這個全球一體化的時代了。然而，要從根本上否定民族國家的主權效力、完全照搬別國的某一種制度模式，這在可見的將來也是辦不到的。日本曾經在經濟制度方面根據「外壓」徹底推行了美國化，其結果卻導致了被稱為來自美國的「多樣化騷擾」(multiple harassment) 的纏訟局面[16]，這種經驗

證明：想以完全同化的方式來迴避磨擦不僅不能如願，反倒有可能在一定程度上增加磨擦。既然是這樣，堅決採取「以血還血、以牙還牙」式的對抗性措施又如何？答曰也難。且不說能否接受冤冤相報何時了的惡性循環，即使打算這麼做也不得不受到綜合國力以及外交資源的極大限制。關於這一點，在1980年代前期發生的對雷克航空公司 (Laker Airways) 案件適用反托拉斯法和三倍賠償制度的國際糾紛以及英美兩國法院之間的法令對抗導致僵局的教訓足以為證⑰。那麼，中國究竟應該何以自處？

當然，中國不必害怕磨擦乃至對抗，更不必完全放棄自己的文化傳統，但卻必須根據「和而不同」以及「其命維新」的理念，在對付經濟磨擦以及文化磨擦的過程中逐步與世界建立妥當的互動關係以及相應的制度性框架。其實，在這20年來的改革開放期間，中國的法制與社會正是在處理各種各樣的國際磨擦當中發展起來的，克服磨擦的過程也就是規範秩序得以新陳代謝的過程。可以預計，在2001年底加入世界貿易組織之後，這種制度變遷機制仍然會繼續運作下去，並會擴張其規模。所不同的只是：過去的法制建設主要採取「摸着石頭過河」的方式，今後則更需要精確的航行路線圖以及指南針。

在這20年來的改革開放期間，中國的法制與社會正是在處理各種各樣的國際磨擦當中發展起來的，克服磨擦的過程也就是規範秩序得以新陳代謝的過程。可以預計，中國加入世界貿易組織之後，這種制度變遷機制仍然會繼續運作下去，並會擴張其規模。

註釋

①② 李秦：〈從國際法的角度透視中美撞機事件〉，《人民日報》，2001年4月16日第4版。

③⑩ 城戶正彥：《領空侵犯的國際法》（東京：風間書房，1990），頁70-71；22-23。

④ J. F. McMahon, "Legal Aspects of Outer Space", *British Yearbook of International Law, 1962*, 38 (1964): 365-71.

⑤ http://libl.nippon-foundation.or.jp/1996/0763/contents/073.htm.

⑥ http://www.faa.gov/ats/aat/ifim/IFIM0140.HTM.

⑦ http://www.jal.co.jp/jiten/dict/g_page/g311.html.

⑧ Luois Henkin, et al., *International Law: Cases and Materials*, 2 ed. (St. Paul, Minn.: West Pub. Co., 1987), 295.

⑨ G. Gidel, *Droit international public de la mer*, vol. 3, 1934, rep. 1981, pp. 461-62. 據註③城戶正彥，頁21。

⑪ 詳見城戶正彥：《空域主權的研究》（東京：風間書房，1981），頁240-42。

⑫ 例如在第三次海洋法會議上，海峽沿海各國曾經提出的歐曼議案（A/CONF.62/C.2/L.16）。關於發達國家與沿海發展中國家在制訂《海洋法公約》過程中的對立，參閱高林秀雄：《聯合國海洋法公約的成果和課題》（東京：東信堂，1996），第三章。

⑬ 詳見註⑫高林秀雄，頁54-57。參閱日本海洋基本法研究會（監修）：《海洋基本法的解說——關於聯合國海洋法公約以及有關基本法》（東京：國政信息中心，1998），頁31、114-17。

⑭ 根據王鐵崖：〈條約在中國法律制度中的地位〉，《中國法與比較法研究》，第1卷第1期（1995）。頁19-29歸納。

⑮ 有關文獻不勝枚舉，比較集中的論述參閱石黑一憲：《國際相克中的國家與企業》（東京：木鐸社，1988），第1章第1節。

⑯ 據小倉和夫：《日美經濟磨擦——表面與內幕》（東京：日本經濟新聞社，1982），頁75-79。

⑰ 詳見註⑮石黑一憲，頁6-11。

季衞東 日本神戶大學法學院教授

認識二十世紀中國

● 柯偉林(William C. Kirby)

二十世紀是中國歷史上最具有轉型性的時代之一。從政治角度來說，二十世紀見證了繼大清帝國之後中華民族國家在1912年的誕生；也見證了中國逐漸崛起成為大國。二十世紀的中國進行了各種政治和社會形態實驗，其中最有影響的形態來自於蘇聯。圖為柯偉林近照。

陳意新(以下簡稱陳)：自從1970年代易勞逸(Lloyd Eastman)對中華民國史做出了開創性研究以來，二十世紀中國史領域在美國學術界已變得日益重要。許多年輕一代的中國史學者從事二十世紀中國史的研究。您可不可以簡要介紹這個領域在過去20年裏的發展？

柯偉林(以下簡稱柯)：簡單地說，這個領域是中國近代史的一個組成部分。部分地是因為我們——在中國以及在其他地方——有着比其他任何時代更多的現存資料(儘管二十世紀的中國政府有着許多隱秘性)；同時也因為二十世紀被視為是中國漫長歷史上最具有轉型性的時代之一。從政治角度來說，二十世紀見證了繼大清帝國之後中華民族國家在1912年的誕生；也見證了——從1945年對日抗戰勝利和過去20年裏日益增長的國際聲望——中國逐漸崛起成為大國。二十世紀也是中國工業化的世紀，而工業化根本改變了中國人如何工作以及在哪兒工作，他們製造甚麼、消費甚麼、穿戴甚麼，他們在哪裏生活、甚至如何死去。毫無疑問，二十世紀在中國也像

* 本文是美國北卡羅來納大學威爾明頓校區歷史系副教授陳意新博士於今年5月間對哈佛大學歷史系柯偉林教授的筆錄式訪談稿。感謝陳意新博士整理成中文稿給本刊發表，而全文的英文稿將在今年內的《中國歷史學家》刊出。

在其他許多地方一樣，是一個進行各種政治和社會形態實驗的世紀，其中最有影響的形態來自於蘇聯。

基於以上這些理由，我們有了許多關於二十世紀中國史不同領域的重要著作。易勞逸在很大程度上關注這樣一個問題：「為甚麼國民黨失去了中國？」而較為新近的著作則審視各種能被視作為穿越了中國近代史上政治分界線的歷史類型。例如，裴宜理(Elizabeth Perry)研究了1949年以前和以後的勞工動亂和群眾運動，發現1949年「解放」以前的勞工衝突延續到了1950年代，這是重要的研究成果(我建議研究當代中國勞工衝突的學者看一看裴的著作)。賀蕭(Gail Hershatter)對於妓女研究的突破性著作也跨越了1949年的分界。而任何一位研究對外關係的學者，都必須從1949年以前共產黨的外交政策、從中國對外政策中更為永久性的利益背景來認識中華人民共和國的對外政策。民國期間高度專業化和訓練有素的外交家群體不僅將這些永久性利益說得非常透徹，並且做了許多工作以恢復中國的主權。朱莉(Julia Strauss)關於民國期間政府專業化的著作對此有許多論述。

其他領域在回顧歷史時也發現，1949年以前的歷史類型甚至持續至毛澤東時代結束以後，儘管這些類型曾經被取代。在最新的商業經營史研究領域裏顯然是如此。雖然1910-20年代的中國資本主義先是被國民黨削弱、後又被共產黨摧毀或流放，而當代中國則幾乎以歡呼的語調來看待這一資本主義活躍地重新崛起。程麟蓀關於中國銀行業的著作將迫使學者們重新評價商業經營史，今天中國每個從事於銀行業改革的人都應該讀一讀這本書。

奇怪的是，停滯的研究反而是在1940年代後期和1950年代初期早已提出的問題：中國怎樣真正變成了共產主義？中國真的變成了共產主義？對國民黨的重新修正著作現在比以往任何時候都更同情地描繪它，而對共產黨的重新修正著作現在則通常對其高度批判。共產黨的確贏得了決定性的勝利。正如既有的研究指出，它的勝利不是因為任何「農民革命」，而是在於軍事上的優勝。共產黨比它的對手有着更優秀的將領、能更有效地動員人力資源投入戰鬥。但我們對共產黨勝利的了解依然很不完全，因為西方還沒有任何關於國共戰爭真正的軍事史著作。在我個人看來，共產黨的勝利是二十世紀中期中國社會的軍事化大背景之下的一部分，這一軍事化進程在文革中以各種方式達到了頂點。不過，這一課題還有許多研究要做。

沒有哪個國家會是「一張白紙」，更不用說像中國這樣具有豐富多彩歷史和各色各樣傳統的國家。即便試圖重寫中國歷史的毛澤東，在工業政策上還是部分地遵循着他人制訂的藍圖。毛的政權是歷史的類型和蘇聯的模式的混合物，他的黨是國民黨「黨國」的鏡像。

陳：對過去20年的發展，您的著作做出了重要的貢獻。在您的著作《德國與中華民國》和論文〈近代中國的延續與變化：大陸與台灣的經濟計劃，1943-1958〉中，您認為民國在現代化上取得了重要成就、共和國在中國的現代發展上是它的繼承者。您的著作因此開啟了重新詮釋中華民國史的修正風氣。但毛澤東曾經說過，新成立的共和國是「一張白紙」，在上面可以繪畫最新最美的圖畫，或者說人民共和國並沒有從它的前政權繼承任何東西。毛的論點與您的南轅北轍。您認為二十世紀中國史裏的民國政權以及它對人民共和國的影響有多重要？

柯：沒有哪個國家、地方會是「一張白紙」，更不用說像中國這樣具有豐富多彩歷史和各色各樣傳統的國家。毛試圖重寫中國歷史，並且也確實重寫了，但他的重寫對於中國人民和中國在世界的地位而言，卻是極端的悲劇。然而即便是他，至少直到大躍進之前，在工業政策上還是部分地遵循着他人制訂的藍圖（例如孫中山和國民黨）。毛的政權是歷史的類型和蘇聯的模式的混合物，他的黨是國民黨「黨國」的鏡像（假如是一個更有效力的鏡像的話）。或許，人們甚至可以說，他的詩詞還是從歷史中衍生的。我覺得我們不要太刻薄。

共和國前30年糟糕透頂的記錄與最近20年的成就恰成對照；而最近20年的成就之所以可能，正是因為毛主義核心幾乎被全盤拋棄。當今中國最高領導層可謂二十世紀以來最有領導能力的，但他們依然處於毛制訂的政治制度限制之下。他們為了自身的合法性，似乎無法進行政治改革。

假如我們觀察整個二十世紀的各種主要趨勢，那麼1958-71年毛主義大量過激行為的時代只是一個例外。對於中國通過國際合作以求發展的趨勢，毛的過激行為是例外；對於通過結盟與條約來保障中國人民的中國安全戰略，毛的過激行為也是例外。在面對一個或者兩個超級大國可能會把中國完全摧毀的同時，毛反而把中國置於前所未有的最危險的國際位置。對於近代中國每個政府的一項重大使命——培育和提昇中國人民的技術才能，毛的年代反而壓制它，也是例外。只有暴君才能想像得出他具有重新「描畫」整個國家的能力，而毛澤東決不是聖人。

陳：然而，正如您在著作裏注意到，國民黨政權在大陸時有着很多麻煩。您也提醒我們，國民黨政權採用了它在大陸時同樣的發展戰略，在台灣成功地實現了現代化。這一對比不可避免要使人發問：為甚麼國民黨在大陸沒有成功但在台灣卻取得了成功？

柯：我剛完成一篇文章，比較1950年代的中蘇關係和中美（在台灣）關係。我相信部分原因在於這十年裏國際夥伴關係的性質，但更大的原因則在於：台灣的國民政府不再為許多導致它在大陸垮台的壓力所傷害。這個政府（高興地）消除了它自身的許多腐敗因素，並（同樣高興地）接收了許多工程師和技術人才。這些人在1946年被派到台灣，而在1949年卻無法離開。毫無疑問，國民黨事實上也在很大程度上改革了自己，比以往任何時候都更加列寧主義政黨化，維持着嚴密的政治控制，但沒有頑固地阻礙經濟的發展。這一發展戰略在冷戰時代是可以維持的，但在冷戰後卻不行。

陳：對比國民黨後來的成功，我忍不住想請您詮釋中國共產主義革命。您是否認為這場革命提供了一個不同於國民黨的現代化發展戰略？您如何解讀這場革命及其後果在二十世紀中國史上的意義？

柯：共產主義革命非常獨特。很少中國人受到過大清帝國滅亡和民國奠立的直接影響，但我也在一篇文章裏寫到過，「沒有一個中國人不受到過列寧主義和史達林主義的致命的混合體制的影響，即毛澤東所稱之為的中國共產主義」。「解放」的偉大允諾，特別對農村來說，隨着第一次土地改革而暫時實現，然後在隨後而來的集體化和公社化中被摧毀。這一場災荒的主要犧牲者，正是為數3,500萬至4,000萬的農民，而這場災荒無疑是毛澤東的政策和政治（可以說確實是無意）的創造。在我的一篇論文〈作為歷史的中華人民共和國〉中，我對共和國前30年的

各種結果評價極低(這30年間中國政府在經濟發展、政治發展和國家安全事務方面的表現，確實很難想像有其他政府可以做得更差)。這些年代糟糕透頂的記錄與最近20年的成就恰成鮮明對照；而最近20年的成就之所以可能，正是因為毛主義核心幾乎被全盤拋棄。可以說，當今中國的最高領導層是二十世紀以來最有領導能力的，但他們以及中國，依然在毛制訂的政治制度限制之下。他們為了自身的合法性，似乎無法進行政治改革。

陳：正如您已在這裏以及其他地方提到過，中國的對外關係，特別是與西方的關係，在近代史上扮演了一個關鍵、大體上積極性的角色，而毛主義的孤立對中國的現代進步而言是巨大的挫折。但在半個世紀以前，毛澤東告訴中國人：如果中國的歷史進程沒有被西方帝國主義打斷，它也最終會自動在中國實現資本主義或現代發展。這兩種不同看法形成了黃宗智所說的理解西方對近代中國影響的一個「歷史悖論」。您怎樣看待這一「悖論」?

柯：它是一個悖論，因為帝國主義(並不僅僅是西方)既抑制也促成中國的經濟發展。今天很少有嚴肅學者仍然按照毛所理解的那樣，相信中國的工業資本主義「萌芽」比西方更早。我們知道，中國有深厚和活躍的商業傳統，特別是清代大致上有一個用前工業標準來衡量是發展良好的私有經濟。從清到現在，中國所有政府有着一個雙重使命：在尋取外國的專門知識的同時限制外國的控制。總體來看，它們可以說是成功的，而比較不平衡的則是促進國內經濟發展成功的水平。清朝和民初一直把經濟發展理解為基本上是發生在私人手裏的現象，有着國家的支援和管理；然而國民黨和共產黨則決定國家本身首先應該指導、然後再擁有生產手段。這兩個政權都在某些領域裏取得了成功(重工業和軍事工業)，但從長期的經濟發展來看，它們的做法卻有着非常負面的作用。最終扼殺中國資本主義「萌芽」的不是帝國主義，而是國民黨和共產黨政權。

陳：您在《亞洲研究》雜誌上發表的一篇關於近代中國商業立法的文章裏，討論了從民國初期以來國家政權對商業行為規範化所做的努力。但即使在今天，中國也依然在為規範化而奮鬥不已。從您對二十世紀中國史的研究中，您覺得規範化和建立制度對中國的發展有甚麼樣的重要性？中國的制度現代化有些甚麼主要障礙？

柯：在過去和現在，障礙來自於制度和政治本身。例如，在私營公司不相信政府會公平地向它們徵稅，也不相信能夠依靠法庭來保護它們免於政府的苛索時，國民黨的《公司法》無法使私營公司信服地到政府註冊。今天也同樣，只是整個情況變得更為複雜。今天的政府把自己財政的「健康」危險地寄託在國有體系上(國有企業和國有銀行)，這從任何國際標準來看都確實是非常「不健康」的。

先是國民黨，後是共產黨，兩者都不願容忍半自主的商業階級，這是為甚麼直到今天依然缺乏一個能讓中國的公司自主地進行管理的非政治化結構。在台灣，國民黨需要依賴台灣

清末和民初一直把經濟發展理解為基本上是發生在私人手裏的現象，有着國家的支援和管理；然而國民黨和共產黨則決定國家本身首先應該指導、然後再擁有生產手段。從長期的經濟發展來看，這種做法有着非常負面的作用。最終扼殺中國資本主義「萌芽」的是國民黨和共產黨政權。

人中的商業精英，學會了與他們共存，而在同時，銀行和司法制度逐漸地改革了。共產黨今天在某種程度上正在模仿這一做法，但它對企業的控制 (即使企業中並沒有國家的財產投入) 依然很大。因此，在今天的中國很難找到「純粹私有」企業的領域。晚清的商會給予了企業一定的權力和自主，而二十一世紀初的中國還遠遠沒有達到晚清的程度。

中國的政治發展在國民黨和共產黨兩者的統治下受到了最早從蘇聯學來的黨國政治結構的抑制。推測未來不是歷史學家的責任，但一種制度在它自己的祖國都已經被拋棄之後，中國仍然保持着它而不做任何根本性的改變，這似乎就有點稀奇古怪。

陳：就晚清而言，您這裏似乎指出了傳統文化的作用。但自從五四運動以來，許多中國知識份子高喊着要拋棄傳統，以使中國能夠成功地實現現代化而不為傳統所累。傳統性和現代性的對抗問題已經困擾了中國知識界幾十年。但到了1980年代，中國似乎已經決定了一條「中國特色」的獨特的現代化道路。您怎樣理解傳統文化在中國社會現代轉型中的角色？如果不是基於傳統文化，中國在甚麼基礎上能夠建立起「中國特色」？

柯：二十世紀中國政治史的一個「特色」是：「特色」本身事實上幾乎完全是在外來政治模式的基礎上產生。從議會主義到法西斯主義、再到共產主義，所有這些制度都具有「中國的」特色，但它們都不是真正起源於本土。

而在二十一世紀初，我們看到儒教不僅沒有死亡，相反還獲得了新生，在某種程度上甚至為共產黨的領袖們所用。我們還看到各種宗教也在中國戲劇化地成長。我們現在還無法知道所有這些將對中國未來的政治和文化發展有甚麼影響，但沒有哪個國家可以說它有着自己獨有的「特色」。我也不希望中國盲目地模仿任何其他國家的政治制度 (特別不要模仿我的國家)。然而我們必須認識到，中國的政治發展在國民黨和共產黨兩者的統治下是如何地受到了最早從蘇聯學來的黨國政治結構的抑制。推測未來不是歷史學家的責任，但一種制度在它自己的祖國都已經被拋棄之後，中國仍然保持着它而不做任何根本性的改變，這似乎就有點稀奇古怪。

陳：聖路易斯市華盛頓大學的自由史研究中心委託您主編多卷本《自由史》的最後一卷的中國卷。可是，「自由」對中國文化和歷史來說是個外來的概念。在您所界定的國民黨和共產黨「黨國」統治下，中國幾乎沒有發展自由的空間。這使我感到疑惑，您將怎樣理解、或從那些領域來討論自由在近代中國的發展或壓抑？

柯：這一卷將審視過去和現在中國的自由和自主的一些「領域」，它並不只是關於政治自由，甚至主要也不是關於政治自由。

整個專案是基於這樣的一種認識：如果「自由」的歷史需要就一個非西方的社會進行深入研究，那麼關於自由的強有力的論點應該來自於對中國的研究。可以就中國自身的歷史條件來展開研究，也可以把近代中國與近代西方對比來進行研究，或更好地是兩種方法同時採用。在二十世紀以前，中國有着世界歷史上最悠久、最延續的政治和律令傳統，這些傳統在很大程度上界定了整個東亞的政治和社會秩序的性質 (當代「亞洲價值觀」的

笨拙模仿畢竟有着它的歷史根基)。兩千年的律令和實踐建立了刑法和(事實上的)民法傳統,在其之下出現了個人和社群的自主空間。這些傳統與地中海和北歐社會的傳統不同,即便在今天也仍然不一樣。然而我們能夠探討這樣一些一般性的領域:精英治國而無須涉及政治平等;公民治理而無須有公民社會;商業資本主義而欠缺獨立的城市政體;社團性自由(例如行會)而不必是個人自由權;訴訟性的法律文化而只有很小的法律專業;異議者和抗議者反暴君的各類聚會但卻在天命專制政體的面前;等等。中國帝制時代的政治、律令和哲學結構在1911年後已基本被拋棄,二十世紀則成了一個競爭的世紀,試看到底甚麼將取代傳統的結構。在這一競爭中,西方的自由、「解放」和民主的概念主宰了中國的政治舞台。在世紀結束時,人民共和國面臨着要求政治改革的國內外壓力,而在1912年建立了亞洲第一個共和政體的中華民國卻在離開大陸海岸的台灣誕生了中國歷史上第一個民主政權。對「大中華」——大陸、台灣和香港——的13億中國人而言,「近代自由」正處在一個界定的過程中。

這一專案的目標是收攏並指出關於近代中國政治、律令、商業和倫理等制度研究的最新重要著作,並將這些制度置於一個比較的、國際的角度之下。在過去幾十年裏,西方學者顯然是從柯文(Paul Cohen)稱為「從內部研究」或「中國為中心」的方法裏研究中國歷史。比較而言,我更強調從「國際化」來界定近代中國的進程,並在最近評述了一大批重寫中國政治、商業和教育制度的著作,試圖把其餘的世界搬回中國。

這一卷將包括四個部分:一、帝制晚期中國的公民領域;二、民國立法的嘗試和它的局限;三、二十世紀中期自由在中國的衰落;四、自由化、多元化和政治自由的出現。

陳:不久前,您還被徵召到美國國會做了「近代中國歷史的教訓」的報告。您是否可以也簡單地在此報告一下有那些「教訓」?

柯:我很高興把我在1998年4月向國會做的報告做些摘要附在此:

中國是一個古老的文明,但它是一個年輕的國家。直到1912年當亞洲的第一個共和政體中華民國宣稱承接了滿人的統治後,「中國」才成為一個政治實體而存在。而當時民國面臨着的問題成了貫穿二十世紀中國史的主要問題。甚麼是「中國的」統治領域?中國將怎樣與外部世界互動?甚麼樣的政府制度將取代古老的帝制?這些是我要討論的問題。

在過去幾十年裏,西方學者顯然是從柯文稱為「中國為中心」的方法研究中國歷史。而我更強調從「國際化」來界定近代中國的進程。甚麼是「中國的」統治領域?中國將怎樣與外部世界互動?甚麼樣的政府制度將取代古老的帝制?

1、中國的疆域

1912年成立的中華民國政府所繼承的,並不是我們通常所稱的「歷史中國」,而是一個龐大的清帝國——它的多民族和多文化的擴張包括了滿洲、蒙古、新疆、西藏以及其他一些地區。1912年之後,這些疆域得到了國際承認,因為當時列強均持一種可以說是正確的看法:分裂的中國將是導致國際動亂的根源。然而,完成維護疆域任務的卻是經常居於弱勢的歷屆中華民國政府,它們所賴以維繫其疆域的,是高度受壓制卻又富於創造力

並且永遠堅忍不拔的外交。有關這一論題的詳細討論，請參閱我在《二十一世紀》雙月刊1997年12月號(總第44期)上發表的〈中國的國際化：民國時代的對外關係〉一文。而中華人民共和國正是承接了一個在國際上成功維持了中國的地位、在內政中恢復了完整主權的政權。

2、中國的國際化

中國疆域的界定發生在一個匆忙、無可避免的本土國際化的世紀。人們通常認為中國只是過去20年裏才「開放」，但這並不是事實。相反，孤立主義年月(1960-72)只是二十世紀中國的國際合作中一個明顯例外的時代。

二十世紀是中國不停實驗各種外來政治制度的年代：1912-13年的議會共和，1913-16年的軍事獨裁，1916年的君主立憲，蔣介石的「儒家法西斯主義」，毛澤東和其繼承者的各種共產主義。但從1920年代起，政治實驗一直發生在一個經久的制度結構中：列寧主義的黨國。

如果中國自己要消除帝國主義時代所強加的恥辱，國際合作是必需的。例如，在二十世紀初外國人在中國享有通過武力和條約而獲得的特權，但是通過艱難和無休止的談判，在1940年代中期中國收回了它的「內部疆域」：外國人擁有的租界、都市和治外法權。

沒有國際化，二十世紀中國的工業化是不可想像的——它是基於向國際經濟影響實行前所未有的開放。1910年代和1920年代見證了中國資本主義的「黃金年代」和獨特的中國資產者的出現。儘管共產主義革命把資本主義流放到了中國的周邊，但在1978年之後，它從香港、台灣和東南亞以投資形式而重返，成了1980和1990年代經濟景氣的動力。1930年代以來國家資本主義的成長同樣有賴於外國的合作與投資。現在，在中國的國有工業生銹和腐爛之際，外來資本正再次尋求通過「公司化」而拯救它。

中國的高等教育也同樣大體上由國際世界所塑造。中國有一個世紀歷史的最高學府——北京大學，坐落在原教會學校燕京大學的校園裏。美國、歐洲和蘇聯的高等教育模式，每一個都對中國現代知識份子的訓練產生了影響。同時還有中國學生出國留學的浪潮：1900年代在日本；1910年代和1920年代在美國；1930年代在德國；1950年代在蘇聯和東歐，並且於1980年代再次、然而是大規模地流向美國。只有這最後一次我們可以說是中國的「智力外流」，而從台灣的經驗來看，它只是短暫的現象——台灣從1950年代開始也有過成千上萬的學生留學美國。

與世界大國的政治合作對二十世紀中期中國的生存非常關鍵。在1930和40年代，中國曾與世界上三個最強大的國家——德國、蘇聯和美國——保持一致以抵禦第四強日本。從1942-60年，中國通過尋求與兩個「超級大國」的正式結盟來確保國家安全，先是與美國，然後在共產主義革命之後，部分地為抵禦美國而與蘇聯結盟。

儘管從一個美國人的角度來看，中國在1950年代處於「孤立」，但中國從來沒有像在冷戰中最熱火的年代裏那樣深深地融入一個國際體系。中蘇同盟是中國歷史上說得最明白無誤的軍事同盟，然而它同時也是文化和教育的同盟，亦是經濟的同盟。

在整個二十世紀裏最醒目的是：自我意識地用國際範疇對中國文化全部重新審視，特別是政治文化。每一屆政府都從具有國際標準的這種或那種「主義」體系裏尋求合法性，從憲政主義直到共產主義。

3、統治中國

具有諷刺意味和無可避免的是：近代中國在尋求作為自己命運的主人的時候，總是從外國的政府那裏尋求模式。沒有一屆政府認為復辟大清政體可以解決中國二十世紀的危機。因此，二十世紀實際上是中國不停實驗各種外來政治制度的年代：1912-13年的議會共和，1913-16年的軍事獨裁，1916年的君主立憲，蔣介石的「儒家法西斯主義」，毛澤東和其繼承者的各種共產主義。但從1920年代起，政治實驗一直發生在一個經久的制度結構中：列寧主義的黨國。它在中國有兩個化身——國民黨和共產黨。黨國是一黨之國。國民黨政權奠基者孫中山制訂了黨國教育中國人民如何民主的使命：「訓政」將為六年。但對於國民黨政權統治下的大陸和台灣中國人來說：「訓政」訓了60年。而在國民黨人於1949年被趕出大陸後，取而代之的是共產黨人的另一個黨國，一個生存到了今天並更具集權統治的黨國。

黨國的目標並非僅是領導政府，它還要改造中國人民，以鑄成新民族國家的公民。1930年代中期蔣介石的新生活運動的目標是為沒有紀律的人民強加紀律，使他們對民族國家有責任感。毛澤東則在1960年代裏的無產階級文化大革命中把這種改造化的努力指引到一個非常不同的方向。

黨國也是一個尋求發展的政體，它的目的在於自上而下地實行中國的全民動員化和工業化。孫中山1921年的名著《中國的國際性發展》(中文版名《實業計劃》) 是為重新統一後的中國的綜合經濟發展做出計劃的第一次嘗試，它一直是一份最大膽的——在三五、四五、五五、直到十五計劃後的今天——和最值得記憶的國家發展計劃。孫提出的利用國際資本來建立中國社會主義的主張，為國民黨和共產黨領袖們所廣泛認同，而孫的具體計劃也留下了它們的歷史痕迹。他的「改造長江上游」的兩頁紙提議釀成了75年的努力和爭辯，直到1990年代中期三峽大壩最終開始動工。

黨國還是軍事化的政體。在二十世紀上半期，國共兩黨人都靠武力奪取了權力，而且中國比世界上其他任何一個地方都有更多的人身着武裝。西方的軍事制度 (蘇聯的、德國的和美國的民族形式的) 無疑是西方向中國單一最成功的文化輸出。國民黨在大陸軍事失敗後，以軍事戒嚴法作為統治台灣的正式基礎直到1987年。然而在共產黨的統治之下，軍事化才走到了頂點。國民黨的軍事力量宣誓捍衛國家，而人民解放軍則誓忠於中國共產黨——在1989年的天安門事件中他們也的確做到這點了。在今天的人民共和國，一部分的國有經濟 (沒有人確切知道是多少) 是由軍方擁有並由其直接操作。或許，「人民解放軍公司」可能已變成了黨國中之國。

黨國有一個「領袖」。孫中山、蔣介石和毛澤東所具有的正式頭銜根本不能表達他們對追隨者在精神上和範圍上的主宰。直到最近開始，國共兩黨的黨國都被一系列的領袖層內小集團所領導，但這些小集團最好應該被理解為是共謀性的兄弟會而不是政治派別。簡言之，二十世紀中國大體上一直是被一個「領袖」領導下的一小夥人 (一打到兩打人) 所統治。或許是因為君主政治文化的延續，或許是因為

二十世紀中國大體上是被一個「領袖」領導下的一小夥人所統治。對個人領導權的重視顯示了黨國的最大弱點：它沒有能力與公民的精英合作建立經久的、自我複製的政府制度。在二十世紀結束時的共產黨黨國，還沒有展示出它能夠把權力轉移到具有經久合法性的公民的政治和合法機構中去。

蘇聯和法西斯的影響，黨國需要一個單一的首腦，即「元首」(希特勒頭銜Führer的中文譯名)。黨國是否能夠在政治競爭中(像在台灣)或集體領導下(像在人民共和國)生存下去還有待觀察。

4、教訓

對個人領導權的重視顯示了黨國的最大弱點：它沒有能力與公民的精英一起合作以建立一個經久的、自我複製的政府制度。公民可以為黨國服務，但不可以有分離於黨國的單獨統治權。人民共和國像它的前代國民黨黨國(以及滿洲征服者)一樣，起源為一個軍事征服的政權。但也正如古老的政治智慧所言：可以馬上得天下，不可以馬上治天下。在二十世紀結束時的共產黨黨國，與統治了中國267年的滿清和中國歷史上任何成功的朝代不同，還沒有展示出它能夠把權力轉移到具有經久合法性的公民的政治和合法機構中去，或與這些機構共用。

以往中美兩國合作比較緊密時，是基於共同的敵人，而不是經久的共同利益。現在，美國和中國有着許多共同的利益，但也有着經久的政治差異。兩國政府今天的共同使命比前幾代政府更為複雜，因為關係變得更不容易界定並且更難處理。

相反，台灣的國民黨人學會了與那些指導了台灣經濟奇迹的頭腦清楚、權威主義的技術官僚共存。但即便是這些精英也從來沒有行使過獨立於黨國的政治權力、從未向黨國進行根本性的挑戰。1987年國民黨於台灣的「訓政」結束後，黨國的一些習性打死不退：甚至到了1990年代後期，在民主改革已經十年以後，國民黨的中央執委會每星期三開會，為政府內閣每星期四的例行會議制訂議事日程。

促進台灣民主化的壓力主要來自於社會的其他部分，最主要的是佔台灣居民大多數的本省籍人——他們已對國民黨外省籍人的長期統治忍無可忍。台灣的經歷是否也會有力地發生在其他地區？從短期來看，中國確實有足夠的力量維繫少數民族地區。當從更長期、歷史的角度來看，我們必須記住：沒有任何一個中華帝國像大清和它的現代繼承者們一樣如此龐大和久遠。假如它最終變得小了一些、像中國歷史上所有的王朝一樣，或者簡單地「放鬆」些，像清代的偉大天才用「鬆繮」的方式來統治這些地區，那麼它怎樣做，是否能夠和平地做到，都具有極其的重要性。

歸根結柢，中國未來的關鍵在於它二十世紀的重大的、尚未解決的問題：甚麼樣的政治制度能夠長遠地在古老的帝國裏生根？二十世紀的所有中國政府在維護領土和主權方面遠遠比它們在建立穩定的政治制度方面做得成功。然而，在二十世紀裏，中國幾乎每十年就有一次重大的政治動盪。如果近代史可以有點指導作用，那麼當政治變化來到中國時，中國還會繼續從國際舞台上的各種政治和思想的潮流中吸取啟示。

至於目前，帝國制度直接繼任者的黨國已顯示出它在許多事情上可以做得很出色。它能夠組織；它能夠工業化；它能夠軍事化；它還能夠恐嚇化。但它與1912年消失的制度不同，還沒有能夠「公民化」。我在兩層意義上使用「公民化」。第一，公民化意味着使用中國人民的偉大才能，建立起一個能夠長久的文官制度，將公民的統治確實地制度化。第二，它意味着為建立一個凌駕於政治控制、物質發展和武裝能力之上的文明而堅守人的永久價值。儘管過去的中華帝國有着許多問題，但公民化一直是它的

偉大力量所在。這是為甚麼它的影響能夠輻射到整個東亞。或許，一旦黨國體制在某一天完結，這也將應該是未成型的政治結構所需追尋的目標。

陳：您的「教訓」很可能對美國政治領袖們理解中國和制訂中國政策做出貢獻。歷史畢竟對理解美中關係的發展是重要的。基於這些「教訓」，您怎樣看待美中關係的未來？

柯：每個人都可以從歷史中學到教訓，每個人從歷史中只能學到有限的教訓。在兩國關係史的大部分時間裏，中國和美國相互只具有邊際的重要性，甚至較大程度的相互文化交流對兩國政府關係也幾乎沒有影響。當我們兩個政府合作比較緊密時（像在1940年代反對日本的結盟，或像在1970年代反對蘇聯的一致），它是基於共同的敵人，而不是基於經久的共同利益。現在，美國和中國有着許多共同的利益：貿易、國際秩序的穩定和相互文化交流，但我們也有着經久的政治差異。兩國政府今天的共同使命比前幾代政府更為複雜，因為關係變得更不容易界定並且更難處理。困難的任務是保持並且確實加強有着互動與合作的領域，而同時認識到由於政治制度差異導致了各種根本的緊張性——只要差異經久存在，關係便有許多限制。

陳：但一些美國學者認為當代美中關係許多問題的根源是中國的崛起，無論他們把這崛起視為來自於「中國威脅」或美國對中國貿易的逆差。也有一些西方戰略家認為目前的中國在國際政治和安全中並不真正重要，正如近幾年《外交事務》季刊中關於「中國威脅」辯論所展示的那樣。然而，即便是他們的理論也潛在地意味着中國在某一天變得足以強大後，會變得真正很重要。您怎樣解讀中國在國際環境中崛起的意義？

柯：從美國利益角度來進行任何理智的分析，全球貿易事務中與世界各國合作並作為國際社會負責任成員的中國——這是對今天中國的準確描繪——不僅不是威脅，或許還是許多領域裏的合作夥伴。中國是一個大國，並且是聯合國安理會的永久成員國之一，她有權利也有責任發出它對於國際事務的意見。從中國利益角度來看，她現在沒有在任何邊界地段受到真正的國家安全威脅，經濟正以驚人的速度增長，她也有一切理由扶持國際合作。

對當今中國政府真正的安全威脅不是來自於外部，而是內部；對東亞穩定的真正威脅不是來自於東亞之外，而是來自中國之內。我擔心如果中國不進行（我衷心希望中國會這樣做）漸進的、穩定的政治改革進程，中國和世界都將要面臨如何處理一個在政治動亂陣痛中的國家。正像二十世紀的歷史已經指明：陷入內亂的中國會對東亞和世界產生戲劇般的、無法預測的後果。從長遠的眼光來看，只有中國能成功地建立起穩定的和自我複製的政治制度，並具有經久的合法性，才能繼續在它天然的地位上成長為世界上偉大的和最有影響的大國之一。

當今中國政府真正的安全威脅不是來自於外部，而是內部；對東亞穩定的真正威脅不是來自於東亞之外，而是來自中國之內。我擔心如果中國不進行漸進的、穩定的政治改革進程，中國和世界都將要面臨如何處理一個在政治動亂陣痛中的國家。

陳：很有意義的是，您在太平洋的此岸審視中國時，把清、民國和人民共和國都作為一個和「整個」中國看待，出色地理解的它的延續和變化；而在彼岸的中國歷史學家更多地是把它視為三個、至少是政治上缺乏延續的不同時代。在您的經驗裏，甚麼是您作為一個外國人研究中國歷史的優勢和劣勢？

柯：我們外國人當然是真正的「外行」，研究中國歷史的老外。但我們可以引入不同（並非更好、只是不同）的視野來察看中國的問題。部分是由於它是一個「比較」的視野，部分也由於西方有着與中國的歷史學偉大傳統不同的敍述歷史的方法傳統。同樣，美國人在學習美國歷史時也應該閱讀中國、歐洲和其他地方所寫出的美國史著作，但很不幸，實際上只有極少的這種著作被人閱讀。

陳：哈佛大學的中國史學家包括您在內有時被稱為「哈佛學派」。從費正清（John King Fairbank）的「挑戰與回應」、到孔飛力（Philip Kuhn）的「國家與社會」、再到您的「延續與變化」，哈佛歷史學家們在不同的時期都提出了理論的框架，影響了許多中國專家的研究計劃。是甚麼樣的學術作風使得「哈佛學派」具有了特點？

柯：我不認為歷史研究有甚麼能形成「學派」的堅固基礎，部分是因為研究的領域變動得非常快。但如果哈佛的中國歷史學家有甚麼特點的話，那麼從費正清到現在，所強調的一直是以經驗的、檔案為基礎的研究，即便以犧牲重大理論為代價。也正因為這個緣故，我們剛又出版了一套指導關於文件研究系列的書：《中華民國的國家與經濟：學者手冊》（兩卷，2001年出版），而我很高興地主編了這套書。

陳：不過，美國興起的後現代主義學術在研究近代中國史時呈現了與哈佛經典方法不同的方法。儘管中國還沒有能夠完全現代化，但後現代主義理論已影響了一些年輕的中國學者。您怎樣理解後現代主義學術？

柯：我不認為後現代主義是一個緊湊地結構起來的「學派」。但是，歷史研究的幾種令人鼓舞的方向能讓我們對許多被認為是理所當然、而又沒有被足夠地檢驗過的假設提出問題。舉例來說，在二十世紀裏，甚麼是近代中華「民族」的性質（特別是它的自然性質）？甚麼是中華民族性的革命性建構或（重新）創新？在我的印象裏，只有杜贊奇（Prasenjit Duara）的著作最好地將想像力詢問和堅實歷史資料結合起來，能夠允許不止從一條線索、並且從多條線索對歷史進行詮釋。

陳：謝謝您接受這次訪談。

柯：很榮幸，也很有趣。

柯偉林（William C. Kirby）　美國哈佛大學歷史系蓋辛葛爾講座教授（Edith and Benjamin Geisinger Professor），哈佛大學亞洲中心主任。

權力、技術與反抗

——重讀《一九八四》

● 強世功

在1949年完成的經典之作《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*，1951年出版) 中，阿倫特 (Hannah Arendt) 試圖揭示一種與傳統的政治治理徹底斷裂的全新的政治治理模式的起源，這就是極權主義的政治治理模式。而就在此前一年，奧威爾 (George Orwell) 出版了《一九八四》，它討論了與阿倫特的著作同樣的主題，只不過採取了迥然不同的討論方式而已。阿倫特的著作依賴於一個歷史學家特有的史料分析方法，沿着西方政治哲學的傳統，從政體的角度入手分析這種全新的政治治理模式，而奧威爾則借助一個天才作家敏銳的觀察力和深刻的洞見，細緻刻畫了極權主義政治的治理技術，可以說，《一九八四》是極權主義的治理機器的操作手冊或者技術大全，它揭示了極權主義政治統治的秘密。如果說，阿倫特的著作直接針對法西斯統治和蘇聯的共產主義統治，並且試圖比較其中的不同，那麼《一九八四》不是針對任何具體的政治統治，它所探討的是一種超越這些具體治理模式之上的極權主義政治治理的理想類型，我們從中可以找到各種極權主義政府治理的影子。如果我們不了解極權主義政治治理中權力具體運作的技術秘密，就不理解極權主義的理論原則是如何取得勝利，我們也不可能在現實的政治生活中找到反抗極權主義的手段。正是在這種權力與反抗的關係中，正是在福柯 (Michel Foucault) 所謂的微觀權力技術的意義上，我們才可以理解《一九八四》對政治哲學或社會理論的獨特貢獻。

奧威爾的《一九八四》是極權主義的治理機器的操作手冊或者技術大全。如果說，阿倫特的《極權主義的起源》直接針對法西斯和蘇聯共產主義的統治，那麼《一九八四》所探討的則是一種超越這些具體治理模式之上的極權主義政治治理的理想類型。

《一九八四》的故事極其簡單，說的是一個生活在「老大哥」的極權主義統治之下的知識份子型黨員如何反抗極權主義最後被征服改造的過程。全書共分為三部，這不僅是故事情節發展意義上的三個部分，實際上也是理論邏輯上的三部分：第一部分介紹極權主義的種種權力技術；第二部分介紹在極權主義的統治下，為追求自由

而採取的反抗；第三部分則是極權主義對反抗的征服。這部權力、反抗和征服的三部曲正是在對極權主義治理的權力運作和反極權主義的策略，以及極權主義征服反抗的技術和原則的分析中，才使我們看到現代極權主義的政府治理是如何通過權力的技術和原則組裝成利維坦式的國家機器的。

一　柔軟的權力

「權力的眼睛」

「大洋國」是在「老大哥」領導下的黨所統治的極權主義國家，這是一個領袖、組織和政治原則的三位一體的統治。「老大哥」不過是一種象徵，真正的統治者是他身後的體制或權力機制，而不是這個具體的身體的個人，這正是古代專制主義與現代極權主義之間的重要區別。

「大洋國」是一個在「老大哥」領導下的黨所統治的極權主義國家，這是一個領袖（「老大哥」）、組織（黨）和政治原則（社會主義）的三位一體的統治。「老大哥」並不是通過武力征服或者暴力獲得統治權，他之所以能統治是由於他代表了科學真理、代表了道德至善。然而，沒有人見到過「老大哥」；精確地說，「老大哥」沒有身體，因此他沒有時間上的起源，也不會死，在這個意義上，「老大哥」或者「英社」沒有歷史，它們就意味着永恆。總之，「老大哥」的身體不再像古代國王的身體那樣成為權力展開的中心，它不過是一種象徵，一個人們容易辨識的偽裝，真正的統治者是他身後的體制或權力機制，而不是這個具體的身體的個人，這正是古代專制主義與現代極權主義之間的重要區別。

儘管「老大哥」可能沒有身體的存在，但是，人們能夠隨時隨地感受到「老大哥」的形象和目光。這個人造的形象和目光已經構成了政治體制運作的權力技術的一部分，這就是那無所不在的「權力的眼睛」。福柯在邊沁（Jeremy Bentham）設想的「圓形監獄」的建築風格中，敏銳地洞察到了現代社會的權力技術的特徵：權力是可見但是無法確知的。福柯將現代紀律社會的這種治理模式稱之為「圓監體制」。這種治理技術在大洋國發展到了極致，那個可怕的「電幕」，一塊橢圓形的金屬板，安放在辦公室、樓道裏、公共場所等等，電幕視野內的一舉一動和每一個聲音都會被電幕所接受。

在大洋國裏，監視針對的與其說是行為，不如說是思想。在這種權力眼睛的凝視中，人們暴露的不是行為，而是思想。思想不是一個獨立的存在，是一個通過身體等物質條件而展現的存在。如果想在電幕下不暴露自己的真實思想，就意味着形成一種「本能的習慣」：面對電幕臉部要表現一種安祥樂觀的表情。由此，電幕技術的效果則使這種「權力的眼睛」的外部監視通過內心的自我監視來完成。

「新話的技術」

語言不僅具有表達的力量，更主要的是具有建構生活事實的力量。因此，控制了語言也就意味着控制了思想，進而控制了對社會現實的建構。大洋國中所謂「新話的技術」就是控制語言並最終消滅語言的技術。這種技術的目的就是消除一些舊的詞語，發明一些新的詞語。這種經過刪改後的詞語變成了「新話」，其目的是限制思想，縮小思想的範圍，並最終取消思想。在所有的犯罪中，最難察覺的犯罪可能就是思想罪，而鏟除這種犯罪最有效的辦法就是取消思想。

正是出於這種目的，大洋國對詞彙進行了大規模的改造。一些用來表

達複雜豐富情感或思想的形容詞和副詞被取消了，即使不能取消，詞義也變得簡單明確。有些詞進行了改造，因此又創造了一些新詞，這些創造是為了減少含義中的聯想成分，直接達到其有限的目的。因此，大洋國不僅每年編纂新話詞典，用新話來發表社論，而且用新話來改寫莎士比亞 (William Shakespeare)、拜倫 (George Gordon Byron) 等等歷史上的文學家的作品，其目的就是為了改寫歷史。歷史就像一張不斷刮乾淨重寫的羊皮紙。如果說用新話改寫歷史上的作品可以改寫歷史的話，那麼如何改寫還沒有進入文字記載的剛剛發生的歷史呢？這並不是依賴簡單的撒謊，而是依賴複雜的「雙重思想」。

「雙重思想」

人的日常思維往往依照形式邏輯，是與不是界限分明。這樣的思維遵循「2+2=4」的邏輯。這樣的思維可能不符合黨的需要，但是，黨所需要的也不僅僅是將謊言當作真話，這種說法不過是隱蔽的形式邏輯而已。黨的高明之處在於徹底改變這種形式邏輯，而採用一種辯證思維模式，使得謊言既是謊言同時又是謬誤。

就以偽造糧食畝產量為例子吧，一方面你必須意識到你自己在偽造紀錄，這樣你才能夠根據黨的需要來偽造，由此才能做到「人有多大膽，地有多大產」；但是，另一方面，你必須忘記自己在進行偽造，必須將偽造看作是真實發生的，這樣的偽造才是真實的。因此，必須在偽造的同時忘掉偽造，這個過程「必須是不自覺的，否則就會有弄虛作假的感覺，因此也就有犯罪的感覺」。

「雙重思想」是一種「細緻的精神訓練」。因為黨員不僅需要有正確的觀點，而且也需要有正確的本能。要實現高級的「雙重思想」，首先必須經過最基本的精神訓練技術：「犯罪停止」和「黑白」。前者意味着「在產生任何危險思想之前處於本能地懸崖勒馬的能力」，後者意味着「不顧明顯事實硬說黑就是白的無恥習慣」。基於這種雙重思想，我們就可以理解黨的口號：「戰爭即和平，自由即奴役，無知即力量」。

柔軟的權力

無所不在的監視的眼睛，限制思想可能性的新話的表達技術，取消真理的雙重思想的思考技術，以及其他訓練集中情感或者棄絕情感的種種訴諸身體的日常生活的權力技術，這些技術結合在一起，從外部到內心，從身體到思想，從情感到本能，對每個人都進行了全面的訓練，最終使得服從「老大哥」的統治成為本能。由此可見，極權主義統治不僅僅依賴於阿倫特所謂的「暴力」以及由此形成的「恐怖」，更主要的是依賴這些細緻入微、精巧柔軟的權力技術。即使是新話的技術，我們很難概括為布迪厄 (Pierre Bourdieu) 所謂的「符號暴力」，它不是語言或者思想的無形強制，不是意識形態的強制灌輸，它並沒有強迫你接受，而僅僅是取消了思想的可能性，這些技術往往是「反暴力」的。如果沒有這些細緻入微的、精巧的權力技術，阿倫特所謂的「恐怖政治」也是不能持久的。

和這種技術相比，中世紀的火刑、法國大革命的斷頭台、德國法西斯的集中營、日本法西斯的大屠殺、

極權主義統治不僅僅依賴於阿倫特所謂的「暴力」以及由此形成的「恐怖」，更主要的是依賴無所不在的監視的眼睛，限制思想可能性的新話的表達技術，取消真理的雙重思想的思考技術，以及其他訓練集中情感或者棄絕情感的種種訴諸身體的日常生活的權力技術。

蘇聯的古拉格群島用征服取代了屠殺的策略，因此在公審中發明許多技術來打垮敵人的人格尊嚴，但是幾十年後這些人依然成為殉難的烈士，原因就在於他們的供認是屈打成招的。正是基於這種經驗教訓，大洋國權力技術的目標是徹底的改造。

蘇聯的古拉格群島，甚至中國古代的凌遲和五馬分屍等等，這些以「暴力」和「恐怖」為基礎的權力技術顯得多麼拙劣和愚蠢。中世紀的火刑不但沒有征服異教徒，反而使異教徒成為「殉難者」或者「聖人」，竟然成就了異教徒的名聲；斷頭台、集中營、大屠殺和凌遲分屍針對的僅僅是被統治者的身體，或者囚禁或者消滅。如果把臣民都囚禁起來或者殺光，那麼統治者統治誰呢？誰來供養統治者呢？蘇聯的古拉格群島用征服取代了屠殺的策略，並且汲取了中世紀的教訓：「決不能製造烈士」，因此它們在公審中發明許多技術來打垮敵人的人格尊嚴，但是幾十年之後這些人依然成為殉難的烈士，原因就在於他們的供認是逼出來的，是屈打成招的，是虛假的，因此是可以平反的。正是基於這種經驗教訓，大洋國權力技術的目標是徹底的改造。對於這一目的，軍隊、警察、監獄之類直接的、暴力恐怖的、赤裸裸的權力技術是不能實現的，只能採取監視、新話、雙重思想之類的針對語言、思想和內心世界的種種柔軟、流變、富有彈性的權力技術。實際上，前一種技術只是作為後一種技術的補充而存在的。

二　反抗：思想與身體

「2+2 = 4」

小說的主人公溫斯頓在一開始就出場了，但是在第一部中，他的出現僅僅是為了將上面所提到的種種權力技術通過人物的活動組織起來。他的故事實際上是從第二部開始的。在這種權力技術網路中，溫斯頓思考的是反抗，但是反抗的支點是甚麼？這是令溫斯頓頗為苦惱的事情，「我懂得方法，我不懂得理由」。儘管他熟悉種種極權主義的種種權力技術，即方法，但是，是甚麼樣的原則或者理由將這些方法統一起來呢？在這些方法中，溫斯頓發現黨的哲學否認經驗的有效性，否認客觀現實的存在。因此，反抗的支點就是堅持「2+2=4」這樣的簡單真理。

這一反抗原則意味着必須找到那些經歷過革命、知道革命成功後歷史如何被歪曲或偽造的人。但溫斯頓最終發現普通人，或者說無產階級，並不是反抗的力量。正是基於對普通人或無產階級深深的鄙視和失望，溫斯頓開始尋找在「2+2=4」的自由原則下確立的反抗組織，包括黨的歷史上一直存在且現在依然在暗中活動的「兄弟會」。只有這樣的組織才能將記憶建立在抽象而關鍵的歷史事件上。

「腰部以下的叛逆」

在尋找「兄弟會」的過程中，溫斯頓結識了在革命紅旗下長大的裘莉亞，一個肉感、健康、活潑開朗、表現積極、洞悉黨內生活技巧的年輕女子，開始了他幽暗的反抗與愛情生活。其實，他們的幽會談不上甚麼愛情，幽會對於他們二人來說是一種反抗行為。在此之前，裘莉亞和許多黨員睡過覺，溫斯頓甚至認為她和黨員睡覺越多，他就越愛她，因為這樣就能夠腐化、削弱、破壞黨，這種「動物的本能，簡單的不加區別的欲望……就是能夠把黨搞垮的力量」。因此，他

們的擁抱是一場戰鬥，是一種政治行為。

儘管溫斯頓和裘莉亞的欲愛成為一種政治的反抗，但是，他們兩人對反抗的理解是不同的。儘管裘莉亞憎恨黨，但是她對黨的批評無法上升到一般的理論層次上來，她的反抗僅僅是因為黨禁止她享受生活。這種反抗理念的不同不僅反映出兩代人之間的差異，因為裘莉亞是在黨的紅旗下長大的，從小就接受了黨的教導和理論灌輸，而且反映了兩種反抗方式或者反抗的風格。溫斯頓的反抗是一種系統的、有理論原則、有組織體系的整體性反抗，這種反抗建立在抽象的思想原則的基礎上，而裘莉亞的反抗代表了一種隨機的、分散的、偶然的、局部的、機智的、隨時隨地的反抗，這種反抗建立在身體的基礎之上。每當溫斯頓給她談起黨的理論、英社原則、新話技術和雙重思想的時候，她就感到厭倦。但是，每次她都是興沖沖地來到他們幽會的小屋，就是為了在臉上塗脂抹粉，撒上香水，「我要穿絲襪，高跟鞋，在這間屋子裏我要做一個女人，不做黨員同志」。這就是反抗的宣言：反抗正是通過展現一個女性的身體來實現。因此，在溫斯頓看來，裘莉亞的反抗僅僅是「一個腰部以下的叛逆」。

裘莉亞的反抗要「推溯到她自己在性方面的強烈意識」，但是這種身體的反抗與溫斯頓思想的反抗是緊密相關的，身體的反抗本身會產生類似於思想反抗的效果。在思想反抗中止的地方，正是性愛本能發酵的地方；在沒有思想自由和行為自由的地方，唯有原始的性本能才能創造出自己獨立的自由空間，彷彿唯有這個地方是黨所不能控制的。這種不受意識控制的自由比起「2+2=4」來說，要更為具體，更加真實，更有力量。

愛情：反抗的新支點

正是在思想與身體的這種關聯中，溫斯頓和裘莉亞的關係發生了轉化，如果說溫斯頓和裘莉亞第一次做愛是作為政治反抗的「意志行為」，那麼第二次之後，他們之間產生了一種「深厚的柔情」，來自情感的愛取代了來自思想意志的反抗。這使得溫斯頓第一次開始反思自己以前對無產階級或者群眾的鄙視。無產階級可能沒有甚麼理論，也沒有甚麼組織，但是他們擁有最樸素的情感，他們並不忠誠於一個政黨，或者一個國家，或者一個思想，他們卻相互忠於對方。因此，愛一個人，是黨唯一不能剝奪的財產。這種愛的力量使溫斯頓認識到無產階級仍有人性，他們沒有麻木不仁，保持着原始的情感。無產者的意義就在於通過性愛生活延續了生命，從而延續了保存「2+2=4」這一秘密的頭腦。

在這種愛的情感意識中，原來兩種格格不入的反抗——革命前後成長起來的兩代人的反抗、基於思想的整體性反抗與基於身體的隨時隨地的分散化反抗以及知識份子的反抗與無產階級的反抗——相互融合在一起。愛的力量突破了所有反抗的界線，並且為反抗帶來了新的支點：這個反抗支點不再是「2+2=4」的理性認識，而是連自己都無法改變的人性。因此，溫斯頓對自由有了新的理解，自由不再是承認「2+2=4」，而是不出賣裘莉亞，只要自己不出賣裘莉亞，即使承認「2+2=5」都無所謂，這是反抗的新的力量和支點。

小說的主人公溫斯頓與情人裘莉亞的幽會是一種反抗行為。裘莉亞的反抗僅僅是因為黨禁止她享受生活。這種反抗建立在身體的基礎之上，是通過展現一個女性的身體來實現。因此，在溫斯頓看來，裘莉亞的反抗僅僅是「一個腰部以下的叛逆」。

三 「最後一個人」：身體、思想和情感

「痛苦面前，沒有英雄」

溫斯頓如願以償地加入了秘密組織「兄弟會」。這是一個和黨組織一樣具有鐵的紀律、為了革命事業不惜將鹼水潑在小孩臉上的組織。然而，就在他們接受這個反抗組織的系統理論，享受愛情生活的快樂的時候，他們被捕了。電幕就隱藏在房間裏一幅油畫(傳統自由生活的象徵)的背後。

接下來的問題就是黨如何征服和改造這兩個反抗者了。征服的第一步就是讓溫斯頓招供。在這個階段，各種各樣的酷刑成為最為普遍的征服方式，因為「在痛苦面前，沒有英雄」。不過，對於溫斯頓這樣的黨員來說，僅僅採取肉體的懲罰和折磨是不夠的。肉體的拷打和折磨不過是一種威脅，最終要在思想上認罪。因此，以拷打為主的粗漢子警察被戴眼鏡的黨內知識份子所取代了。儘管後者也採用身體上的折磨，但是這一切不過是為了侮辱他，打垮他的辯論說理的能力，因此無休止的拷問比拷打更為有效。在這拷問中，讓他說漏了嘴，讓他前後矛盾，然後抓住這些矛盾追問，直到他說出思想警察想要的東西。

僅僅承認自己的罪過是遠遠不夠的，因為這種承認的罪過可能是酷刑加諸身體的產物，有可能被後來的人們所平反。大洋國的極權主義不滿足於消極的服從，而要出於自由意志的投降。實際上，這種技術關注的是如何改造一個人，使他脫胎換骨。

「2+2 = 5」：黨的哲學

僅僅承認自己的罪過是遠遠不夠的，因為這種承認的罪過可能是酷刑加諸身體的產物，是屈打成招的結果，這樣的東西是不可靠的，有可能被後來的人們所平反。這也正是蘇聯肅反運動中採取的這種拷問技術的缺陷。大洋國的極權主義正是要克服這種拷問技術的不足，它不滿足於消極的服從，而要出於自由意志的投降。實際上，這種技術關注的是如何改造一個人，爭取他的內心，使他脫胎換骨。

因此，征服的第二步就是讓溫斯頓在思想上放棄「2+2=4」的自由原則，真心實意接受「2+2=5」這樣的說法。這一層次的改造主要訴諸思想的鬥爭，身體的折磨僅僅是為了促進思想認識的轉變。對於溫斯頓來說，「2+2=4」是一個外在的客觀規律，一個人如何能夠相信「2+2=5」呢？對於這種關於存在與意識的哲學本體論思想，必須用哲學的原則來摧毀。黨的哲學就是：一個人沒有認識客觀事物的能力，只有經過訓練的頭腦才能看清楚現實。你以為現實是一種客觀的、外在的、獨立存在的東西，這可能是一種自欺欺人的幻覺。個人的頭腦可能犯錯誤，而且反正很快就要死亡；真正的現實只能存在於黨的頭腦中，黨的頭腦是集體的、不朽的。因此，黨認為真理就是真理。除了通過黨的眼睛，是沒有辦法看到現實的。

在這個意義上，黨的存在絕對不是某些人的利益需要，而是真理的需要，哲學的需要，因而也是所有人的需要。黨的存在正是為了克服個人的無知、錯誤、渺小、死亡，而成為全知、真理、偉大、不朽之所在。因此，黨是偉大、光榮和正確的，它是我們渺小個人的永恆的監護人。一個人「如果他能絕對服從，如果他能擺脫個人存在，如果他能與黨打成一片而做到他就是黨，黨就是他，那麼他就是全能的、永遠不朽」。

文明與人性之惡

在存在與意識、個體與集體這種複雜的哲學關係中，溫斯頓還能如何反駁呢？黨的統治並不是為了人們的利益或幸福，或者人人自由平等的天堂。在大洋國看來，納粹黨和蘇聯共產黨的主張依然是一種偽善，它們沒有勇氣承認自己的動機，而英社的黨儘管在方法上和它們類似，但是重大的區別就在於公開承認自己的目的：「黨要當權完全是為了它自己。我們對別人的好處並沒有興趣。我們只對權力有興趣。……迫害的目的是迫害。拷打的目的是拷打。權力的目的是權力」。

黨之所以對權力如此感興趣，就是因為權力意味着對人的控制，對身體的控制，尤其是對思想的控制，通過對思想的控制進而實現對外在物質世界的控制。但是，黨追求赤裸裸的給人帶來痛苦和恥辱的權力，不是為了實現更美好的社會，而是為了將文明建立在「恐懼、仇恨和殘酷」之上：「這種世界與老派改革家所設想那種愚蠢的、享樂主義的烏托邦正好相反。這是一個恐懼、叛徒、折磨的世界，一個踐踏和被踐踏的世界，一個在臻於完善過程中越來越無情的世界。我們這個世界裏，所謂進步就是朝向越來越痛苦的進步。以前的各種文明以建築在博愛和正義上相標榜。我們建築在仇恨上。」

這是一種新型的文明。如果我們通常所說的文明是對人性中惡的遏制和善的張揚，那麼這種文明完全與此相反，它是對惡的彰顯和善的摧殘。問題在於：為甚麼文明不能建立在人性惡之上呢？在這樣的文明中，沒有人性，只有黨性。而溫斯頓所堅持的「人性」使他成為舊的文明中遺留下來的「最後一個人」。在這種新的文明中，人已經絕迹，他處在歷史之外。這種關於存在與意識的認識論哲學，這種關於集體和個人的歷史學，這種關於人性善與人性惡的倫理學，與權力的種種技術緊密地結合起來，它們構成了這些權力技術的原則，構成這些成為權力技術運作的原理，成為統攝這些權力技術的力量，成為溫斯頓一直搞不清楚的支撐權力技術的「理由」。

「最後一個人」

在思想意識的層面上，「最後一個人」被徹底地征服了。當黃昏的陽光穿過了牢房的鐵窗，溫斯頓不自覺地寫下：「2+2=5」。但是，這裏征服的僅僅是思想上的人，他如同在海上與鯊魚搏鬥的老人，失敗的大旗上依然閃耀着人性的光輝。黨性沒有成為他的人性，仇恨、殘酷沒有他的人性。他沒有被征服，征服的僅僅是思想，在心靈深處，在情感無邊的海洋中，他依然保持着裘莉亞的愛，對裘莉亞的愛和對「老大哥」的恨成為他最後的自由。

然而，這樣的自由也是不可能的。黨要的不僅是你在思想上的忠誠，而且需要情感上的忠誠。「你必須愛老大哥。服從他還不夠；你必須愛他。」這是「老大哥」的要求，控制溫斯頓的情感就是對他最後的征服。這樣的征服既不是訴諸肉體的折磨，也不是訴諸理論的辯駁，而是伸入到每個人神經深處最為隱秘的地方。在這裏，每個人都有他自己最軟弱的恐怖，對於溫斯頓來說，老鼠就是他的天敵。當裝滿饑餓的老鼠的籠子放在他面前的時候，「他剎那間喪失了神

黨之所以對權力感興趣，是為了通過對人的思想的控制，進而實現對外在物質世界的控制。黨追求赤裸裸的給人帶來痛苦和恥辱的權力，是為了將文明建立在「恐懼、仇恨和殘酷」之上。這是一種新型的文明，它是對惡的彰顯和善的摧殘。

志，成了一頭尖叫畜生」。他出賣了裘莉亞。

四　政治哲學的危機

對於生活在極權主義統治之下的溫斯頓而言，他熟知的是極權主義統治的技術，令他困惑的是統攝這些技術的原理；相反，對於我們這些熟知極權主義治理的人們來說，我們知道的僅僅是極權主義統治的原理，但是我們對極權主義的治理技術卻知之甚少。哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 讓我們明白，極權主義建立在以建構理性為基礎上的知識論之上，柏林 (Isaiah Berlin) 讓我們明白極權主義隱含在「積極自由」的概念之中，托克維爾 (Charles Alexis de Tocqueville) 讓我們明白極權統治來源於社會結構夷平化過程中公民精神的衰落，阿倫特告訴我們極權主義來源於恐怖政治和意識形態的統治。但是，有誰告訴我們，極權主義的治理術是甚麼？極權主義是如何有效地進行統治的？這些極權主義統治的原理是通過怎樣的技術組合而構成一個利維坦式的國家機器的？我們找不到這樣的政治哲學家，政治哲學追求形而上的一般理論而將這些關鍵性的問題排除在外，導致它在對應現代性問題的時候，陷入深刻的危機之中。

實際上，在古希臘的政治哲學中，治理技術是政治哲學的一個重要主題。然而，馬基雅維里開始的去道德化的現代政治哲學不僅使得政治哲學與倫理學徹底分離，而且使得治理技術與合法性政治相分離。治理技術主題最終被政治哲學所拋棄。

古代的政治哲學是圍繞着德性政治以及政治組織體制展開的，這兩個主題在後來發展為合法化政治和政治體制問題，前者討論政治的基礎，社會契約論、正義論、平等理論就是在這個主題下展開的；後者討論的是以「民主」和「憲政」為核心的政治體制問題。政治哲學在兩方面的繁榮恰恰是以治理術的缺席為代價的。實際上，在古希臘的政治哲學中，治理技術是政治哲學的一個重要主題。對家庭和個人的治理在柏拉圖和亞里士多德那裏佔據了重要的地位，這些內容在我們今天往往納入到倫理學中來討論，但是，在缺乏現代人嚴格的公共生活與私人生活之區分的古希臘，個人的倫理生活實際上就是公共政治生活的重要組成部分。對城邦的治理首先就體現為對個人的治理、對靈魂的治理，尤其是對君主和家長的治理。然而，馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 開始的去道德化的現代政治哲學不僅使得政治哲學與倫理學徹底分離，而且使得治理技術與合法性政治相分離。治理技術主題最終被政治哲學所拋棄，變成了與政治哲學毫無關係的政治科學或管理科學，「國家理性」的學說發展為政治經濟學和治安科學，由此構成了福柯所謂的權力的法律理論與權力的治理理論之間的緊張。

正因如此，政治哲學在近代以來經歷了一個巨大的轉折，一方面現代政治哲學拋棄了古典哲學中對德性的探索而轉變為一種「低度的政治」；另一方面，政治學在實證科學化的努力中，拋棄了作為倫理德性的個體化的技術緯度。從而當我們在理論上陷入到種種關於正義、自由、平等的宏大構想中，我們在現實生活中卻陷入到政治科學支配下的全面治理之中。政治哲學與全面治理的現實生活之間具有無法跨越的鴻溝，由此構成了政治哲學在面對現代性問題時暴露出自己的危機。這意味着政治理論不僅喪失了哲學的緯度，而且更主要的是喪失

了社會學的緯度。如果說現代社會理論的出現是為了解決政治哲學在現代所面臨的困難，那麼這種社會學的解決問題從來沒有進入到政治哲學的緯度中。於是，韋伯 (Max Weber) 關於官僚制的組織技術的分析，吉登斯 (Anthony Giddens) 關於監視和書寫的分析，以及福柯關於微觀權力技術的分析，在政治哲學中除了用來作為對現代性的抽象批判之外，並沒有自己的真正的獨立位置。如果用福柯的話來說，政治哲學的危機可能就在於僅僅集中在圍繞主權權力展開的權利理論，而忽視了圍繞作為全面治理社會的紀律權力。

因此，如果說溫斯頓僅僅知道極權的技術而不知道極權的理由，那麼對於我們現代人來說，我們熟知的是自由的理由，但是我們不知道自由的技術。把《一九八四》作為政治哲學的經典來讀，正是為了在政治哲學中恢復被遺忘的治理技術這種傳統的主題，它意味着我們不僅要解剖、解構極權主義的權力技術，而且要發掘、恢復和發明自由的技術。自由不應當僅僅停留在宏大的理論上，而同時應該附着在可操作的技術之上。這正是福柯晚年關注倫理學，尤其是古希臘的自我技術所具有的政治意蘊。實際上，他正是以一種新的方式繼承了啟蒙的傳統。

極權主義將極權主義的理論和極權的技術組裝成國家的機器，而我們對極權主義的反抗僅僅限於理論層面，自由主義僅僅限於理論，我們缺乏的是自由的技術或者自由的牙齒。因此，我們當下迫切的工作就應當像《一九八四》那樣，在揭露極權的技術秘密的同時，發掘自由的技藝，發明自由的藝術，在不同領域中開闢自由的可能，從而將自由的理念建築在生活的實踐中，而不僅僅是奠基在抽象的理論之上。

如果回顧自由的歷史，我們發現一些古代的自由技術失傳了，比如蘇格拉底的「精神助產術」在大學的學術思考中徹底失傳了，講壇不再是啟發思考的地方，而是灌輸真理的地方；一些古代的自由技術被極權主義徵用了，比如古希臘展示自我、個性和美的身體鍛煉被納入到國家治理 (比如軍隊和學校的訓練) 中，成為國家利益的一部分 (比如國際體育比賽) ；一些自由的技術萎縮了，比如古希臘的演講辯論技術從公共生活中引退到今天狹小的司法審判領域中，法律修辭技術直到目前才成為法律與文學運動的一個主題。

儘管如此，我們依然發現人們在追求自由的實踐中，尤其是60、70年代的政治運動中，不斷地發明種種全新的自由技術。非暴力抵抗可以說是當代社會中一項最重要的自由技術的發明；通過法律實現自由不僅是美國的司法制度 (尤其是司法審查制度) 的追求，也是60年代以來美國民權運動的成就；計算機技術也不過是60年代的自由解放運動的產物。正是這種自由的實踐，將自由的原理轉化為一種自我技術 (self-technique) 。在這個意義上，政治哲學需要重新回到古典的傳統中，將法律技術和倫理技術納入自己的思考範圍。

現代人熟知自由的理由，但是我們不知道自由的技術。把《一九八四》作為政治哲學的經典來讀，正是為了在政治哲學中恢復被遺忘的治理技術這種傳統的主題。自由不應當僅僅停留在宏大的理論上，而同時應該附着在可操作的技術之上。

強世功　1967年生，北京大學法學博士，現任北京大學法學院講師。

馮友蘭與「新儒學」

● 劉述先

最近正在以英文撰寫《現代新儒學》馮友蘭的一章，讀到《二十一世紀》2001年8月號周質平教授的文章：〈氣節與學術——論馮友蘭的道術變遷〉，覺得很有意思。周教授以馮友蘭把哲學當作概念遊戲，立論的確別開生面。但我並不完全同意周教授的見解，即使馮的思想有這一面向，也不是主調。他的學術萬變不離其宗，有非常認真的一面。否則就難以解釋他何以在1982年開了國際朱子會議，並在母校哥倫比亞大學接受榮譽學位之後，孜孜兀兀十多年，終於在1990年逝世之前完成了七卷本的《中國哲學史》。他還在第七卷甘冒大不韙，批毛晚年思想左傾，甚至在結論中說，馬克思主義辯證法思想的「仇必仇到底」的路線不合時代潮流，必須回歸張載「仇必和而解」的路線，以致第七卷未能在大陸出版。大概因為他感覺到自己終於說了真話的緣故，在寫全書最後一章時乃謂：「我真感覺到『海闊天空我自飛』的自由了。」①周教授說道德境界不是馮友蘭最重要的關懷，這當然是對的，因為他自己就說，更高的是天地境界。是否因此他不那麼看重氣節，也不必一定由這個角度來裁斷他，周教授的分析展示了相當睿識。但天地境界是否可解釋為概念遊戲的效果，則頗有商榷的餘地。

由現在看來，貫穿馮友蘭思想的主軸是相當清楚的，那就是「共相」(理)、「殊相」(事)的互相對立與互相依存的辯證關係。寫完中國哲學史，他感到得意的有兩點：一是分別開先秦名家之中「合同異」、「離堅白」的二系；二是作出二程之間的分疏，由伊川到朱子是「理學」一系，他自己的「新理學」就是接着朱子講的。這決不是偶然的，他是以共相／殊相的架構去貫通古今的。後來他提出所謂「抽象繼承法」仍是同一個根據。他也以此去貫通中外。在北大求學時，他似乎多少受梁漱溟的影響，喜歡柏格森(Henri Bergson)的直覺，但出國後思想有了改變。先為實用主義的邏輯所吸引，而後轉歸新實在論的哲學分析，而接上柏拉圖的理型論。大家似

周質平教授以馮友蘭把哲學當作概念遊戲，立論的確別開生面。馮友蘭的學術有非常認真的一面。他在逝世之前完成的《中國哲學史》，甘冒大不韙批毛晚年思想左傾，甚至在結論中說，馬克思主義辯證法思想的「仇必仇到底」的路線不合時代潮流，必須回歸張載「仇必和而解」的路線，以致第七卷未能在大陸出版。

未注意到，他以英文著的《中國哲學史簡編》，講朱子的一章標題就是："Neo-Confucianism: The School of Platonic Ideas"②。另一條重要的線索是他在博士論文中提出的「天人損益論」。他認為古今中外都有損的哲學與益的哲學，而他傾向於兩面兼顧的中庸之道。益道強調知識、權力的增益，損道強調精神境界的提昇，二者不可偏廢。中國要吸收科學、馬克思主義走現代化的道路，但也不可以完全否定傳統哲學，形上學的無用之用。這也正是他在晚歲走回頭路要重新回歸傳統為我們帶來的信息。他嚮往的理想是「極高明而道中庸」③，但是否因為過於偏向天地境界，包括對莊子「逍遙遊」境界的嚮往，而削弱了道德操守呢？那就要請慧心的讀者仔細看周教授的文章，抽引自己的結論了。

馮友蘭認為古今中外都有損的哲學與益的哲學，而他傾向於兩面兼顧的中庸之道。益道強調知識、權力的增益，損道強調精神境界的提昇，二者不可偏廢。他嚮往的理想是「極高明而道中庸」，但是否因為過於偏向天地境界，包括對莊子「逍遙遊」境界的嚮往，而削弱了道德操守呢？

但馮友蘭一生有一套一貫的思想，因外境的改變不斷作出適應而以曲曲折折的方式表達出來是一回事，對它的評價又是另一回事。我一向認為馮對中西哲學的主流都有所睽隔。他的新理學是有一些巧思，但並不足以回應邏輯實徵論者以形上學為概念遊戲、缺少認知意義的批評。而新實在論早已是乏人問津的明日黃花。他現在自承當時思想不如金岳霖明澈，共相應該是「不存在而有」，但他卻因受到新實在論的誤導而以之為「潛存」，即仍以之為一種「存在」，而犯了理論上的矛盾④。他現在相信「理在事中」，等於是否定了他以前的思想。而他以柏拉圖式的共相解朱子的「理」更不相應，他不明白朱子的中心關注並不是認識論乃至存在論的思辨，而是實踐的工夫修養論，心性的體證在先，理氣的解析在後，只是派生的第二序的東西⑤。而他竟以「正統派」自居，真不知隔了幾重公案！港、台、海外新儒家都不屬於他的統緒，這是學界公認的事實⑥！不必在此多贅。

正因為我在學術立場上與馮有差距，所以我對有關他的材料不夠熟悉而有所隔閡是很自然的。但這次為了寫書翻查一些材料，竟發現那些對馮一向有研究的專家學者在某些方面竟和我一樣無知，無視一些並不難找的資料，就不免令我感到驚異了。譬如蔡仲德著：《馮友蘭先生年譜初編》在1932年5月7日有云⑦：

〈韓愈李翺在中國哲學中之地位〉刊於《清華周刊》第三十七卷9、10期合刊。……此文十五次出現「宋明新儒家」一詞，值得注意。

並有註曰⑧：

劉述先〈平心論馮友蘭〉(載台北《當代》第35期)否認陳榮捷關於「新儒家」一詞「可能是馮友蘭開始使用的」之說，而認為學術界50年代才開始使用「新儒學」一詞，實誤。

蔡先生所犯的錯誤屬「明足以察秋毫之末而不見輿新」之類。這次我翻查資料，乃發現馮1924年出版的英文博士論文，第十一章的標題赫然是"Neo-Confucianism"⑨。馮歸國後應商務印書館之約，把書改寫成中文，作為高中教科書，於1926年出版，名為《人生哲學》，第十章的標題是：〈新儒家〉⑩，明顯是英文本的中譯，內容主要是討論王陽明的哲學。我以前看

過這書，卻沒有留下印象，完全不記得了。可是問題如果只是馮是否用過“Neo-Confucianism”或「新儒家」一類的詞語，時間可以推早到20年代，不必遲到30年代。但我的問題不在這裏，我想要知道的是，這樣的詞語何時被接受為學術上的專有名詞？那麼答案仍然是50年代，我的看法是完全正確的，並沒有任何錯誤。只不過我現在知道前後經歷的許多曲折，不像以前了解的那樣浮泛，可以在這裏提出來供大家參考之用。

蔡仲德提到那條資料不但不足以證明「宋明新儒家」一詞在當時已經流行，而且恰恰是問題之癥結所在。由時間上來看，此文顯然是寫在《中國哲學史》下卷之前的初稿。有趣的是，下卷於1934年出版，第十章〈道學之初與及道學中「二民」之成分〉，討論韓愈與李翺的思想，凡是提到「宋明新儒家」處，都用「宋明道學家」一詞代替，只在章首留下了這麼一句話⑪：

> 唐代佛學稱盛，而宋明道學家，即近所謂新儒家之學，亦即萌芽於此時。

這說明了甚麼呢？顯然馮並不認為「新儒家之學」一詞是由他所首創，而且他明顯地對這一詞不滿，所以才會用「宋明道學家」加以替代。然而馮為甚麼對這一詞不滿呢？他從來沒有說明理由。但由各種蛛絲馬迹並不難知背後理由之所在。在英文的《中國哲學史簡編》中，他忽然冒出了這樣一句話：「『新儒家』是一個新創的西文詞語，涵義與『道學』同。」⑫由此可見，由寫博士論文起，一直到以英文著《簡編》為止，他一直把“Neo-Confucianism”當作一個方便西方人的詞語，中文「新儒家」一詞涵義寬泛，故此他到在《人生哲學》與一些文章中沿用了這個詞，心目中並沒有把它當學術上的專用詞看待。故此寫哲學史定稿時，乃回到《宋史》用的「道學」一詞。然而當他和卜德 (Derk Bodde) 合作，把哲學史下卷譯為英文時，就發現把「道學」譯為英文的“the study of the Tao”不可行。因為在西方，“Taoism”已習慣指稱道家或道教，乃選擇了“Neo-Confucianism”一詞⑬。不想後來張君勱、陳榮捷、狄百瑞 (Wm. Theodore de Bary) 都用這一詞。後來乃發生了外轉內銷的效應，中國學者也都接受了這個詞。這個公案探索到此為止，真相大白，應該可以告一段落。

但“Neo-Confucianism”一詞則並非沒有問題。田浩 (Hoyt Tillman) 忽然在近年發難，譴責主流派用這樣一個涵義模糊的詞語，在作歷史描述時，一點用處也沒有⑭。狄百瑞代表主流意見，與之展開激烈的爭辯。田浩所說雖非無理，但一個詞語流行了半個紀之久，並不那麼容易廢除。而「道學」一詞在中文世界中早就成問題，故《宋史》以後即無以為繼，馮友蘭也不能使這個詞復活。事實上馮友蘭用這個詞，把清代顏元、戴震之學也當作道學之繼續，就有欠分曉處。戴東原雖仍用「心」、「性」、「理」、「道」一類詞語，涵義已與宋明儒迥異。「理」被理解為玉內的紋理，「超越」義盡失，這裏面顯然已牽涉到「典範的轉移」(paradigm shift) ⑮，而馮友蘭完全忽視了這樣的轉變。故我建議，把「新儒學」一詞規定與廣義的「宋明理學」相當，包括程朱理學與陸王心學在內，其共識為「天道性命相貫通」，而以黃

田浩譴責主流派用“Neo-Confucianism”這樣一個涵義模糊的詞語，在作歷史描述時，一點用處也沒有。狄百瑞代表主流意見，與之展開激烈的爭辯。我建議，把「新儒學」一詞規定與廣義的「宋明理學」相當，包括程朱理學與陸王心學在內，其共識為「天道性命相貫通」，而以黃宗羲為這一統緒的殿軍。

宗義為這一統緒的殿軍⑯。這樣，「新儒學」一詞就不會涵義模糊，也不會在作歷史描述時一點用也沒有。很明顯，馮友蘭的兩卷本哲學史在當時的確是開時代之先，而現在的七卷本因未能吸收新的知識和睿識，已漸漸追不上時代的步伐了。

最後要說的一點是，馮的哲學史，分「子學時代」與「經學時代」，也就是說，清代以前的中國始終滯留在中世紀。到了二十世紀，他的架構不出乎西化、馬列毛、新儒家三個思潮互動的模式。但他講新儒家，止於金岳霖和他自己的新理學、梁漱溟與熊十力的新心學，而不及於唐君毅、牟宗三。他並不知道牟宗三對二程的分疏已遠超過他所能做到的程度。但無論我們對他的學問與人格有甚麼看法，他在現代新儒學發展的過程中繼梁漱溟而起扮演了一個重要的角色，則是沒有人會否認的。我在上面提出晚近的一些看法尚盼時賢不吝指正。

註釋

①④ 見馮友蘭：《中國現代哲學史》（香港：中華書局，1992），自序，頁ix；215-19、222-23。

② Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, ed. Derk Bodde (New York: Free Press, 1948), 294.

③ 這即是中國廣播電視出版社出的《馮友蘭新儒學論著輯要》的書名。

⑤ 請參閱拙著：《朱子哲學思想的發展與完成》，增訂三版（台北：台灣學生書局，1995）。

⑥ 陳榮捷在1963年出的《資料書》早就表達了這樣的意見，見Wing-tsit Chan, trans. and comp., *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), 765.

⑦⑧ 蔡仲德：《馮友蘭先生年譜初編》，三松堂全集附錄（鄭州：河南人民出版社，1994），頁121；129。

⑨ Fung Yu-lan, "A Comparative Study of Life Ideals", in *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan* (Beijing: Foreign Languages Press, 1991), 160.

⑩ 馮友蘭：《三松堂全集》，第一卷（鄭州：河南人民出版社，1985），頁488。

⑪ 馮友蘭：《三松堂全集》，第三卷（鄭州：河南人民出版社，1989），頁245。

⑫ 同註②，頁268。原文如下："The term Neo-Confucianism is a newly coined western equivalent for *Tao hsüeh*"，我的譯文。

⑬ 下卷由普林斯頓大學於1953年出版，半個世紀以來被用作標準教本，影響之大，無可置疑。

⑭ Hoyt Tillman, "A New Direction in Confucian Scholarship: Approaches to Examining the Differences between Neo-Confucianism and Tao-hsüeh?", *Philosophy East and West* 42, no. 4 (October 1992).

⑮ 參劉述先、鄭宗義：〈從道德形上學到達情遂欲——清初儒學新典範論析〉，收入拙著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁73-103。

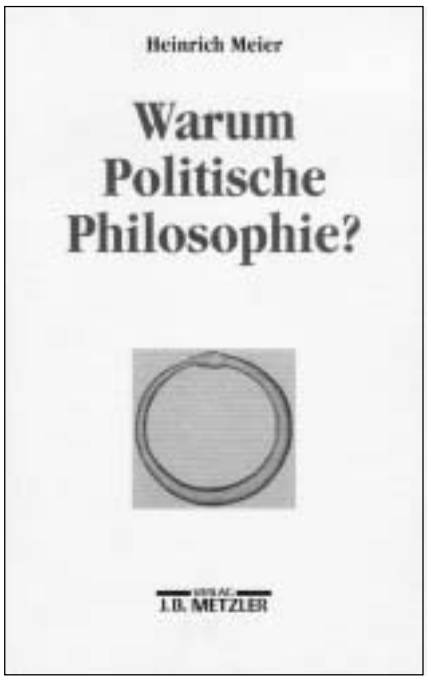
⑯ 參拙著：《黃宗羲心學的定位》（台北：允晨文化專業股份有限公司，1986），頁159-99。

劉述先 台灣中央研究院中國文哲研究所研究講座

哲學史研究與哲學的正當性

● 劉小楓

曾有一段時間，哲學或科學普遍被認為是、或者能夠或者應該是社會行動的最佳指南。眼下十分流行討論政治神話的重要性和必要性，僅此足以表明哲學或科學的社會重要性已經變得可疑了。



Heinrich Meier, *Warum Politische Philosophie?* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2000).

2000年2月，德國西門子基金會的邁爾 (Heinrich Meier) 博士在慕尼黑大學作了「為甚麼要政治哲學？」的講演。同年，邁爾應聘為芝加哥大學Georges Lurcy客座教授，5月到芝大用英文又講了一次這個題目。《為甚麼要政治哲學？》(*Warum Politische Philosophie?*) 就是這篇講演的內容。有理由斷定，《為甚麼要政治哲學？》的書名來自施特勞斯 (Leo Strauss) 這樣一句話：「為甚麼要哲學？」

現代哲學已經發展到了這樣一個地步：哲學或科學本身的意義懸而未決。只要提一個最明顯不過的例子即可了然：曾有一段時間，哲學或科學普遍被認為是、或者能夠或者應該是社會行動的最佳指南。眼下十分流行討論政治神話的重要性和必要性，僅此足以表明哲學或科學的社會重要性已經變得可疑了。我們再度面對「為甚麼要哲學？」(Why philosophy?) 或「為甚麼要科學？」的問題。這個問題曾是哲學濫觴期的討論焦點。可以說，柏拉圖諸對話的目的無他，昭昭然如是：在全城議庭這個政治共同體面前辨明哲學或科學之正當性，以回答「為甚麼要哲學？」或「為甚麼要科學？」。究其根本，中世紀哲學同樣如此：在律法或律法書的議庭面前辨明哲學或科學之正當性，不得不提出「為甚麼要哲學？」或「為甚麼要

科學？」。哲學的這個最最根本的問題——關乎其自身的正當性和必要性問題，對現代哲學來說不再是一個問題①。

憑甚麼斷定邁爾的《為甚麼要政治哲學？》來自施特勞斯的這段話？作者在前言中說，這本小書是他近20年研究的一個階段性結果。了解一下邁爾近20年來的研究，這一問題就清楚了。

獲得博士學位後，邁爾沒有像通常的德國學人那樣寫教授資格論文，然後在大學謀職。1983年，年僅30的邁爾完成了一部「功夫」之作：盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 《論不平等》(*Discours sur l'inégalité*) 的德文重譯本。這個本子由邁爾根據《論不平等》的原版和手稿編輯、翻譯 (法德語對照) 並註釋，附有盧梭與該書相關的書信、當年對盧梭的批評以及盧梭的反批評。

這部功夫之作是施特勞斯教導學生的解讀經典的做法，有如貝納爾德特 (Seth Benardete)、布魯姆 (Allan Bloom)、羅森 (Stanley Rosen) 之於柏拉圖或曼菲爾德 (Harvey C. Manfield) 之於馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli)。重新翻譯和註釋經典文獻，看起來像國學界的古籍整理，其實不然。施特勞斯告訴學生們，直到十八世紀，西方哲人的寫作都還十分顧及迫害和檢控。搞清楚一個哲人如何在迫害和檢控的社會處境中寫作，不僅關係到恰切理解古典文本，而且關係到為甚麼要哲學。邁爾為《論不平等》新譯本寫了長達近60頁的導言〈盧梭論人類不平等的起源和基礎：關於這部著作的修辭和意圖的導論性研究〉②，就是依據施特勞斯關於「迫害與寫作技藝」的觀點來解讀盧梭③。

施特勞斯在30年代離開德國去英倫研究霍布斯 (Thomas Hobbes)，然後流亡美國，一去不返。施特勞斯雖然在流亡前發表過著作，德國學界早已不記得他。1988年，邁爾出版了《施米特、施特勞斯與「政治的概念」》(*Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einem Dialog unter Abwesenden*) ④。這部篇幅不大的論著給德國的施米特研究帶來巨大衝擊，也正是由於這本書，德國學界才記起施特勞斯。施米特早年的一位博士生對邁爾說，早在30年代，施米特就對他說過：施特勞斯是真正的哲學家。1997年，在邁爾指導下，德國出版了第一本關於施特勞斯的思想評傳 (Clemens Kauffmann著，Hamburg/Junius 1997)。通過邁爾，流亡哲人施特勞斯回到了德國。五年前，邁爾主編的六卷本《施特勞斯文集》(*Leo Strauss: Gesammelte Schriften*) 頭兩卷出版，迄今他還在為文集的後幾卷下功夫。

邁爾的研究從施特勞斯式的哲學史研究路向起步 (盧梭譯註)，然後轉向施米特與施特勞斯的對比性研究。在隨後的《施米特的學說：四論政治神學與政治哲學的區分》(*Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*) ⑤一書中，邁爾進一步闡發了施米特的政治神學，兩年後，邁爾發表了《施特勞斯的思想運動：哲學史與哲人的意圖》(*Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des*

施特勞斯告訴學生們，直到十八世紀，西方哲人的寫作都還十分顧及迫害和檢控。搞清楚一個哲人如何在迫害和檢控的社會處境中寫作，不僅關係到恰切理解古典文本，而且關係到為甚麼要哲學。

《為甚麼要政治哲學？》一開始講的是阿里斯托芬羞辱蘇格拉底的故事。阿里斯托芬嘲諷蘇格拉底對於哲人應該如何與社會相處沒有清楚的意識，也就是說，哲人沒有能力證明自己生活的正當性。阿里斯托芬對蘇格拉底的批判其實出於好心，勸誡蘇格拉底明白自己面臨的政治問題。

Philosophen）⑥，解釋施特勞斯的哲學史研究的意圖。

為甚麼邁爾要轉向研究施米特，而且從施特勞斯在1932年對施米特的一篇短篇評註入手？

這一研究的轉向乃至以後的施米特與施特勞斯的對比性研究，似乎都是為了逼近眼下這本書的論題：「為甚麼要政治哲學？」。這一論題的另一個說法也可以是：何為施特勞斯的哲學史研究的意圖。

施米特將自己看作「政治神學家」，或者如他自己說的法學的神學家（Theologen der Jurisprudenz），施特勞斯則把自己看作政治哲學家。去世前一年，施特勞斯自編了一部文集《柏拉圖式政治哲學研究》（*Studies in Platonic Political Philosophy*）。有如海德格爾（Martin Heidegger）自編的《路標》（*Wegmarken*）文集，《柏拉圖式政治哲學研究》是施特勞斯的「路標」。邁爾的《施米特、施特勞斯與「政治的概念」》一書的副題「隱匿的對話」，指的是政治神學與政治哲學的對話。把施米特與施特勞斯放在一起來考察，不僅僅因為兩人在30年代有過一場思想交往，這場交往深刻影響了兩人後來的思想發展。更重要的是：政治神學之於施米特和政治哲學之於施特勞斯，都首先是生活方式，而且，神學與哲學的生活方式無法調和。

搞清施米特與施特勞斯無法調和，對哲學史研究有甚麼意義？即便有意義，是否那麼要緊？《為甚麼要政治哲學？》回答了這一問題。

施特勞斯的「路標」文集的書名雖然是「柏拉圖式政治哲學研究」，但15篇論文中僅有兩篇論及柏拉圖的對話，看起來不過是西方哲學史論，與柏拉圖不大相干。然而，根據這部文集，邁爾把施特勞斯稱作「柏拉圖式的人」（der Platoniker）⑦。如果施特勞斯說自己是政治哲學家，這裏所謂的「政治哲學」就不是如今學界通常見到的作為一個學科門類——如倫理學、美學、法哲學——之類的政治哲學，而是柏拉圖式的哲學。為甚麼要政治哲學的問題，可以說是：何為柏拉圖式哲學？或者，為甚麼柏拉圖式的哲學就是政治哲學？

《為甚麼要政治哲學？》一開始講的是施特勞斯在芝大退休前一年發表的《蘇格拉底與阿里斯托芬》（*Socrates and Aristophanes*）一書中所講的故事：阿里斯托芬以城邦敬奉的神的名義羞辱蘇格拉底。人們記得的蘇格拉底形象，通常是色諾芬、尤其柏拉圖作品記敍的蘇格拉底——德高望重的哲人形象。但在阿里斯托芬的記敍中，蘇格拉底顯得像喪家犬。與《申辯篇》中人民法庭的指控不同，阿里斯托芬嘲諷青年蘇格拉底對於哲人應該如何與社會相處沒有清楚的意識，沒有想過哲學探究和哲人生活對社會生活的基礎、法律、制度、家庭、公民的政治意見和宗教信仰會有甚麼影響，也就是說，哲人沒有能力證明自己生活的正當性⑧。

但阿里斯托芬對蘇格拉底的批判，不是「一個敵人的批判」（die Kritik eines Feindes），因為，「阿里斯托芬遠不是蘇格拉底的敵人，而是他的朋友」⑨。他表面上嘲諷蘇格拉底，其實出於好心，勸誡蘇格拉底明白自己面臨的政治問題。阿里斯托芬以詩人身份批評哲學，借

用了公民的意見——政治神學的現實，詩人懂得人的天性的差異及其精神需要和靈魂（心理）渴求。阿里斯托芬對前蘇格拉底的蘇格拉底的批判，導致了蘇格拉底轉向政治哲學——「從前蘇格拉底的蘇格拉底轉向政治哲學的蘇格拉底」（die Wendung vom vorsokratischen Sokrate zum Sokrates der Politischen Philosophie）。與其說柏拉圖和色諾芬記敍的是蘇格拉底形象，不如說記述的是這一具有重大意義的轉變⑩。回答阿里斯托芬的批判，哲學就得成為政治哲學，在柏拉圖—色諾芬的蘇格拉底那裏，為甚麼要政治哲學就成了中心問題。

已經清楚，所謂柏拉圖式的政治哲學為甚麼與當今的政治哲學或政治理論的含義完全不同。當今的所謂政治哲學，指的是政治意見、方案和信念。這樣的政治哲學或者政治理論是「公共哲學」（public philosophy）、「現存秩序的哲學」（Philosophie der bestehenden Ordnung），並沒有觸及哲學和哲人本身的正當性問題：為甚麼要哲學⑪？

搞清哲學和哲人本身的正當性問題，對於哲學史研究有甚麼意義呢？

施特勞斯在《蘇格拉底與阿里斯托芬》一書序言中提到尼采（Friedrich W. Nietzsche）。尼采哲學是從批判柏拉圖的蘇格拉底開始的，《悲劇的誕生》不是美學著作，而是政治神學，因為，尼采採納了阿里斯托芬的立場來攻擊柏拉圖的蘇格拉底⑫。尼采把蘇格拉底對悲劇精神的拒絕看作「世界歷史的轉折點和漩渦」，導致知性的力量「為個人和民族的實踐目的」服務，「在普遍殘殺和連續移民之中」，人類剩下的最後一點責任感是，「像斐濟島上的蠻族那樣子弒父、人相殘」⑬。顯然，尼采對柏拉圖的蘇格拉底的批判是政治批判，而「並非僅僅是理論性的，他關心德國的未來或歐洲的未來——人的未來」⑭。海德格爾推進了尼采的見解，將柏拉圖的蘇格拉底看作歐洲虛無主義的根源，德里達（Jacques Derrida）尾隨其後，非殺死柏拉圖的蘇格拉底不可。如果尼采意味着西方哲人的根本轉變——海德格爾、德里達推進了這一轉變，哲學和哲人本身的正當性問題是否也已經發生了根本轉變？

《蘇格拉底與阿里斯托芬》表面看來是對阿里斯托芬所有喜劇作品的解釋，針對的卻是尼采的《悲劇的誕生》，為蘇格拉底的「政治轉向」辯護。「哲學的政治轉向」（die politische Wendung der Philosophie）首先意味着這樣一種意識：既然哲學的中心問題就是詢問正確（Richtige）的生活、而且在政治生活中提出這一問題，與哲學相關的崇高、高貴、美和適宜的觀念就難免與社會的政治、道德、宗教意見相衝突，哲學本身就是風險（Risiko）。阿里斯托芬的哲人批判引出的問題是，「哲人生活需要保護和辯護」（Schutz und Verteidigung des philosophischen Lebens）。這不是要尋求哲學在「政治上的清白」（politische Unschuld），而是建立另一種政治行為——與社會及其律法的關係⑮。

要搞清楚施特勞斯的意圖，還得回到邁爾十多年前研究的施米特與施特勞斯問題。

所謂柏拉圖式的政治哲學與當今的政治哲學或政治理論的含義完全不同。當今的所謂政治哲學，指的是政治意見、方案和信念。這樣的政治哲學或者政治理論是「公共哲學」、「現存秩序的哲學」，並沒有觸及哲學和哲人本身的正當性問題：為甚麼要哲學？

施特勞斯指出，霍布斯的神學—政治論為現代自由主義政治思想奠定了基礎。這意味着，十七世紀的神學—政治論作為一種政治哲學，很可能背叛了古老的政治哲學傳統。施特勞斯原以為霍布斯就是背叛古老政治哲學傳統的開端，後來發現真正的開端是馬基雅維里。

施特勞斯的位置是政治哲學，這一位置的含義是：維護哲學和哲人生活的正當性，堅持柏拉圖的蘇格拉底對阿里斯托芬的政治神學的回答。政治神學並非施米特發明的新鮮玩藝。1992年，德國的古代史學者阿斯曼 (Jan Assmann) 寫了一本小書《埃及與以色列之間的政治神學》(*Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*)，由邁爾主持的西門子基金會 (Carl Friedrich von Siemens Stiftung) 出版，三年之間印了9,000冊。邁爾為這本書寫了導言：〈甚麼是政治神學？〉("Was ist Politische Theologie?")。邁爾為阿斯曼的小書寫前言是要說明，政治神學是一個古老的傳統，它指這樣一種「政治理論、政治教義或者政治立場的規定，對於它來說，按照政治神學家的自我理解，神性的啟示是最高權威和最終的基礎」⑯。政治的神學源遠流長，施米特不過是這一政治神學傳統的現代傳人。

同樣，政治哲學也不是施特勞斯發明的，而是一種古老的思想傳統。說到底，政治神學與政治哲學或者說施米特與施特勞斯的對立和衝突，古已有之。既然如此，需要搞清楚的就是：作為一種生活方式的政治哲學何時、何以、為何成為一種思想傳統。《為甚麼要政治哲學？》通過解釋施特勞斯的《蘇格拉底與阿里斯托芬》力圖說明這一問題。

政治哲學形態中的蘇格拉底—柏拉圖—色諾芬轉向回答了阿里斯托芬的批判，這一回答關係到哲學對善的詢問，以及認識哲人的自我認識。所以，柏拉圖的探詢借助「甚麼是……？」問題在「為何要善？」的視域中突顯整個哲學⑰。

施特勞斯的「政治哲學」，按他自己的說法，就是要探究政治—神學問題。施特勞斯的好友克萊因也證實，施特勞斯一生探究的是兩個問題：上帝和政治。哲學研究上帝和政治，顯得是十七世紀的神學—政治論。霍布斯的《利維坦》和斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza) 的《神學政治論》探究的就是上帝和政治，施特勞斯想要在二十世紀恢復十七世紀的神學—政治論？

施特勞斯在評註施米特《政治的概念》時指出，霍布斯的神學—政治論為現代自由主義政治思想奠定了基礎。這意味着，十七世紀的神學—政治論作為一種政治哲學，很可能背叛了古老的政治哲學傳統。在恩格斯眼中，斯賓諾莎是「哲學的最高光榮」，尼采發現斯賓諾莎時驚喜若狂，對於後現代的德婁茨 (Gilles Deleuze)，斯賓諾莎哲學的實踐含義特別切合當今的身體訴求。施特勞斯沒有看錯，十七世紀的神學—政治論恰恰為現代的文化哲學奠定了基礎，其歷史作用遠遠不只是這種奠基⑱。

施特勞斯原以為霍布斯就是背叛古老的政治哲學傳統的開端，後來他發現自己錯了：真正的開端是馬基雅維里。經過近20年的思索，施特勞斯發現「受霍布斯影響的那場革命已由馬基雅維里決定性地籌備好了」。從馬基雅維里到斯賓諾莎的近代政治哲學的要害是，分離政治與宗教。施米特的政治神學顯得要抵制這種分離，尋回「政治與宗教的統一」。既然如此，施特勞斯又何以要批判施米特？

1998年，邁爾重版《施米特、施特勞斯與「政治的概念」》時寫了一

篇跋：〈神學抑或哲學的友愛政治？〉（"Eine theologische oder eine philosophische Politik der Freunschaft?"）⑲。在這篇篇幅不長但相當艱澀的文章中，邁爾第一次挑明施米特與施特勞斯或者政治神學與政治哲學的對立。在這篇論文中，邁爾已經講到《為甚麼要政治哲學？》一開始講的事情：

1966年，施特勞斯以《蘇格拉底與阿里斯托芬》書名發表了對阿里斯托芬喜劇的解釋，這一論著在施特勞斯的神學—政治著作中佔有特殊地位。在這裏，施特勞斯演奏了一曲阿里斯托芬對前蘇格拉底的蘇格拉底的神學—政治批判。施特勞斯通過這種方式以從未有過的清晰性指出，蘇格拉底的政治哲學轉向這一柏拉圖和色諾芬敍述的主題，多大程度上回答了阿里斯托芬的神學—政治批判。該書整個圍繞着「甚麼是？」問題這一最重要的事件。喜劇詩人沒有說出這一問題，但他很可能會提出這一問題，並用自己的方法來處理：神是甚麼？(quid sit deus?)

邁爾把施特勞斯的《思索馬基雅維里》看作與《蘇格拉底與阿里斯托芬》一樣的關於上帝、啟示和信仰問題的論著。馬基雅維里不是一個宣稱不要基督教道德的人嗎？為甚麼在施特勞斯為《政治哲學史》寫的〈馬基雅維里〉中，有一半篇幅在講馬基雅維里的宗教觀？

蘇格拉底哲學的政治轉向迄今已有兩千多年歷史，現代哲學的基本方向剛好相反：從政治哲學轉向前蘇格拉底的自然哲學。在這場哲學的歷史轉向中，馬基雅維里起了決定性的作用。《為甚麼要政治哲學？》從《蘇格拉底與阿里斯托芬》開始，講到馬基雅維里的轉向。按邁爾對施特勞斯的解釋，偏離哲學的政治轉向，其實不是從馬基雅維里開始的，而是希臘時期就已經開始。

在亞里士多德那裏，我們遇到從哲學方面將政治的事物歸屬於自主的知識領域的第一次努力。亞里士多德既以柏拉圖的政治哲學為基礎，又背離這一基礎，劃出了一個可教、可學、市民可掌握的政治科學，從而使得哲學與未來的政治家的結盟成為可能。這樣一來，哲學生活嚴格地高於政治生活，就成了政治—哲學學說的整合的基本成份。正是從這一友愛政治的行動出發，我們穿着歷史的七里靴邁向了馬基雅維里的大膽行動，在哲學的徹底政治化道路上重新獲得了哲學的自由⑳。

馬基雅維里像亞里士多德一樣，提出了一種實踐科學，尋求與君主或人民結盟，通過分離政治與神學而威脅到哲學的生存；把政治哲學置於戰爭藝術名目之下，無異於整個拋棄了哲學。馬基雅維里的政治哲學的要害是，讓政治擺脫神學的約束，使得政治(公義的生活)不再是一個問題，而是尋求和平與安全的技術。近代哲學從此開始與政治主權結盟，提出和平、安全的建議，而這一建議得靠不斷支配自然、全盤改造人類的生活方式來實現。有計劃地佔用自然、理性地重新安排社會，需要可靠、可操縱的知識，哲學被用來提供這種知識，主權者(君王或人民)則提供政治保護。在這堪稱「沒有問題了」(Fraglosigkeit)的生活世界中，資產

馬基雅維里的政治哲學的要害是，讓政治擺脫神學的約束，使得政治不再是一個問題，而是尋求和平與安全的技術。近代哲學從此開始與政治主權結盟，提出和平、安全的建議，而這一建議得靠不斷支配自然、全盤改造人類的生活方式來實現。

者的生存方式和「文化哲學」通過把生活分割成諸多「自主的文化領域」驅散了神學—政治問題——「應該如何生活」的問題。

近代以來，關於哲學的新鮮見解層出不窮：哲學是人的解放(馬克思)、是文化的毒藥(尼采)、嚴格科學(胡塞爾)、是親在本身(海德格爾)、是友愛(德里達)。所有這些關於哲學的見解，都有一個共同的特徵：哲學是反政治的。海德格爾尾隨尼采回到哲學的開端——蘇格拉底問題，並與尼采一起宣稱柏拉圖對前蘇格拉底自然哲學的背叛；德里達尾隨海德格爾退回到蘇格拉底面臨的哲學正當性的斷裂之前，尋求哲學的「原初和諧」，返回僅僅「愛戀」存在的處境，無視哲人在阿里斯托芬描繪的「秦火」中「被火嗆死了」。

近代以來，關於哲學的新鮮見解層出不窮：哲學是人的解放、是文化的毒藥、嚴格科學、是親在本身、是友愛。所有這些關於哲學的見解，都有一個共同的特徵：哲學是反政治的。

與此相反，施特勞斯看到的是蘇格拉底向柏拉圖的「轉向」——哲學的「政治轉向」。這場轉變顯明了哲學本身的問題：為甚麼要哲學？人類生活中沒有哲學是否會更好？如果哲學回到詩人信奉的諸神懷抱，誰來關切「正確的生活」問題？在二十世紀重提「為甚麼要哲學」，就是警惕哲學要麼成了一無所憑的決斷(海德格爾)，要麼成了生存的快樂遊戲(福柯、德里達)。

然而，阿里斯托芬不是蘇格拉底的敵人，而是朋友。政治哲學頂撞政治神學，不是要克服政治神學，消除兩者之間的衝突，而是維持兩者之間的張力，因為，政治神學與政治哲學一樣，以政治事務為自己的對象。兩者一致認為：在政治領域中爆發的關於正確的爭紛(Streit über das Richtige)是最重要的，「我應該如何生活？」的問題對於人來說是首要的問題[21]。

政治神學與政治哲學關於公義的統治、最好的秩序、實際的和平的觀念，都是反思性的，以神學家和哲人的自我理解為基礎。但在探詢政治問題時，政治神學依賴啟示，政治哲學依賴「人的智慧」。啟示宗教同樣是對正確生活的一種規定，但這種規定是神啟的規定，它要求認信的順從；相反，哲學則堅持盤詰正確的生活。在與政治神學的衝突中，政治哲學的政治辯護的性質才突顯出來：這種辯護必須是理性的，而如此理性在政治神學看來是應該禁止的[22]。施米特努力要尋回傳統的政治神學，施特勞斯並不反對施米特的如此努力，而是指出，這種尋回很可能像馬基雅維里、盧梭那樣，在尋回某種原初的政治時推進了現代的文化哲學。政治神學需要一類與其作對的人才能保持自身的立場，這類人就是哲人，而且是轉向了政治的哲人。如果從近代到現代的政治哲學實質上是勾消了耶路撒冷與雅典的衝突，使得哲學沒有必要了，施特勞斯的哲學史探究乃是把自己擺在了這樣的思想史位置：尋回哲學與政治神學的衝突。

政治神學與政治哲學的衝突是必要的，對於人類生活來說至關重要，否則，關係到人類生活最重要的事情——應該如何生活的問題就消失或被刪除了。也正是在這一衝突中，哲學的政治本來是哲學的一個部分和方式，如今成了對哲學而言牽一髮動全身的問題——政治哲學首先就是哲人的自我認識[23]。施特勞斯的神學—政治論是在神學與

政治之間維護哲學的自由，是一種哲學寫作，通過辯析政治和宗教的真理訴求確立哲學的本己位置。

為了抵制馬基雅維里的大膽行動，施特勞斯從中世紀的阿爾法拉比 (Alfarabi) 和邁蒙尼德 (Moses Maimonides) 的政治哲學那裏找到柏拉圖式政治哲學的墜緒㉔。這並非意味着，施特勞斯想要照搬中世紀西方的「異教」哲人，他當然清楚，現代的處境不是中世紀，而是馬基雅維里以後的現代。政治與宗教的關係已經發生了根本變化，這種變化直接導致哲學對政治不再說「不」，從而加劇了政治與宗教新的結盟、放棄盤詰正確的生活。

啟蒙運動以來，哲人以為哲學可以解決所有現世的問題，等到啟蒙的後現代來臨——所有現世問題都解決之後，哲學就被解構了。哲人成了卡夫卡 (Franz Kafka) 筆下的「女歌手約瑟芬」，以為自己的歌聲可以迷倒民眾，而民眾不過以為她在吹口哨。種種「主義」的政治方案和各種宗教想像成了冒充的哲學，對民眾催眠：一切都是可以的，正確的生活問題是個人欲望的想像權利。通過對神學—政治問題的哲學思考，哲學才回憶起自己的「自然含義」：哲學是一個生活方式，其正當性在於：不讓關於正確生活的思考徹底消失。

啟蒙運動以來，哲人以為哲學可以解決所有現世的問題，等到啟蒙的後現代來臨——所有現世問題都解決之後，哲學就被解構了。哲人成了卡夫卡筆下的「女歌手約瑟芬」，以為自己的歌聲可以迷倒民眾，而民眾不過以為她在吹口哨。

註釋

① 施特勞斯著，周圍譯：〈如何着手研究中世紀哲學〉，《道風：基督教文化評論》，14 (2001)，頁132。

② 中譯見朱雁冰譯：《經典與解釋》(廣州：廣東人民出版社，即出)。

③ 參*Discours sur l'inégalité* (Ferdinand Schoningh, 1997), XXIII-XXVIII。

④ 中譯見李猛、舒煒編：《思想與社會》，卷二 (上海：上海人民出版社，即出)。

⑤ 中譯本將由華夏出版社出版，林國基譯。

⑥ 中譯見劉小楓編，丁耘譯：《施特勞斯與柏拉圖式的政治哲學》(上海：三聯書店，即出)。

⑦ Heinrich Meier, "Leo Strauss", in *Metzler Philosophen Lexikon*, ed. Bernd Lutz (Stuttgart: J. B. Metzler, 1989), 760-65.

⑧⑩⑪⑮⑰⑳㉒㉓㉔ Heinrich Meier, *Warum Politische Philosophie?* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2000), 12; 10; 15; 18-19; 30; 33-34; 22; 27; 34.

⑨⑭ Leo Strauss, *Socrates and Aristophanes* (New York: Basic Book, 1966), 5; 7.

⑫⑬ 參見尼采：《悲劇的誕生》，頁12-13；15。

⑯ Heinrich Meier, "Was ist Politische Theologie?", in *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (Munich: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995), 17.

⑱ Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss: Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen* (Stuttgart: Metzler, 1996), 42-43.

⑲ 《施米特的學說》英譯本用此文作導言，中譯見劉小楓編，吳增定、張憲譯：《施米特與政治法學》(上海：三聯書店，2001)。

㉑ 見註⑧，頁23；亦參註⑯，頁17。

劉小楓 香港漢語基督教文化研究所學術總監

探尋大國外交的連續性

● 程亞文

羅伯特．A．帕斯特編：《世紀之旅——七大國百年外交風雲》(上海：上海人民出版社，2001)。

《世紀之旅》的作者堅持以傳統的民族國家和國際政治的視角來解釋人類的政治選擇。他們把注意力聚焦於二十世紀那些對國際政治產生了主導性作用的大國的政治選擇上。他們通過分析英、法、德、俄、美、日、中等大國在二十世紀的所為，找出主宰她們外交行為的穩定性因素。

《世紀之旅——七大國百年外交風雲》(下稱《世紀之旅》)一書所探討的是世界政治的連續性問題。在該書的作者們看來，二十世紀大國外交的風雲變幻，儘管具體的內容和形式在不斷翻新，但「萬變不離其宗」，總有一些基本的東西很難改變，而正是這些東西，在更大程度上主宰了主權國家的戰略選擇。

該書的作者們仍堅持以傳統的民族國家和國際政治的視角來解釋人類的政治選擇。據他們考察，在二十世紀，決定國際政治的主要是大國之間的關係。有鑒於此，他們又把注意力聚焦於二十世紀那些對國際政治產生了主導性作用的大國的政治選擇上。他們的意圖是明確的，那就是通過分析英、法、德、俄、美、日、中等大國在二十世紀的所為，找出主宰她們外交行為的穩定性因素，這些相對穩定、曾在長時期內發揮作用的因素，據他們的看法，仍將對二十一世紀的國際政治產生關鍵性影響。

二十世紀七大國的外交行為真的具有強大的連貫性嗎？該書作者為我們很好地勾畫出了這樣的線索。比如，對英國來說，在二十世紀前夕，她的宏大戰略包含兩大目標：一是保證通向大英帝國最遙遠角落的航道暢通無阻；另一是防止任何一國主宰歐洲大陸，她們都是在近幾百年間形成的。在二十世紀，這兩大目標同樣深刻地左右了英國政治家的外交選擇。當然，誠如該章作者利伯 (Robert J. Lieber) 指

出，英國人對既往傳統的這種固執，在二戰之後實際上也成為實力已明顯下降的英國的一個包袱。又比如，霍夫曼 (Stanley Hoffmann) 在分析二十世紀的法國外交時，非常精當地概括說：「十九世紀臨近結束時，活躍在世界舞台上的法國有兩大憂患。一百年後，這兩大憂患依然未消」，法國人憂患甚麼呢？其一是德國的力量及其走向；其二是擔心自己走向衰落。這兩大憂患讓二十世紀的法國領導人大傷腦筋，而二十一世紀的法國人，恐怕一時還是無法走出這兩大憂患的陰影。再比如，在喬菲 (Josef Joffe) 筆下，德國人在這一點上始終沒有大的變化：「從某種意義上講，德國的一切戰略構想都曾想把東西方關係德國化，因為德國的地理位置決定了它無法像英國和美國那樣置身事外」。作者為此詳細論證了二十世紀下半葉，從阿登納 (Konrad Adenauer) 到勃蘭特 (Willy Brandt)、從追求統一到致力於緩和的外交政策形變中的神未變，勃蘭特的選擇儘管看起來與阿登納背道而馳，但這只不過表明，在不同時期因為形勢變化，捍衛「道」的方式有所改變而已，但聯邦德國要扮演起東西方關係仲裁人的政策，卻貫穿了兩個不同時代的不同外交作為。

其他的幾個大國莫不也是如此。美國人在威爾遜 (Woodrow Wilson) 的理想主義與羅斯福 (Theodore Roosevelt) 的現實主義的相互糾纏中渡過了二十世紀，不過，它在二十世紀的一個發明：建立跨國性秩序，卻已成為它的一個習慣性外交思維。俄羅斯人的「俄羅斯特殊論」，在三個俄羅斯——沙皇帝國、蘇聯和蘇聯解體後的新俄羅斯之間一脈相承。日本人在近現代以來，卻選擇了「一味追求強權的機會主義」，「強權第一的想法使日本外交政策非常現實，這種現實主義成了整個現代日本外交政策的最大特點」。最後，中國人呢？著名的中國問題專家奧克森伯格 (Michel Oksenberg) 說，從孫中山到蔣介石到毛澤東、鄧小平、江澤民，二十世紀中國的外交政策基本上如出一轍，貫穿了相同的目標：強調統一和穩定，渴望獨立，強調強大與安全，要繁榮昌盛，建立平等的社會，要求尊嚴、得到尊重、在國際上有發言權，等等。

儘管本文作者並不覺得書中的所有敍述都能經得起推敲，但還是深以帕斯特等人的研究思路為是。幾年前，本文作者也曾深深着迷於在大國的戰略選擇中發掘「不易發生變化的因素」，認為任何一個具有自身歷史和文化傳統的國家，在她的過去與現在之間，都會存在有密切關聯。概括地說，這種關聯性就是一個國家的戰略文化傳統及在傳統作用下的特定戰略思考方式，戰略文化傳統或說戰略思維一旦形成，就將保持強大的慣性，若無國家生存情勢的根本性改變，一般情況下都將持久穩定地存在，並對一個國家的具體表面的戰略抉擇，起到了「看不見的手」的背後支配作用。現在再對照該書作者的分析來看待當時所想，其實，一個國家在外交和戰略決策中的連續性，從歷史哲學的角度來看，正在於戰略文化傳統體現了法國史家布羅代爾 (Fernand

奧克森伯格說，從孫中山到蔣介石到毛澤東、鄧小平、江澤民，二十世紀中國的外交政策基本上如出一轍：強調統一和穩定，渴望獨立，強調強大與安全，要繁榮昌盛，建立平等的社會，要求尊嚴、得到尊重、在國際上有發言權等。戰略文化傳統或說戰略思維一旦形成，就對一個國家的具體表面的戰略抉擇，起到了「看不見的手」的支配作用。

Braudel) 所講的「歷史結構」的穩定性，歷史中的「長時間」和「短時程」保持有可以察覺的因果姻緣。或者按已故旅美史家黃仁宇的話說，一切「小歷史」都能夠從「大歷史」中找到前因後果，「放寬歷史的眼界」，一切歷史發展就都沒有了甚麼令人感到突兀的事物。

《世紀之旅》一書的作者們同樣不僅僅滿足於指出大國外交政策的連續性，而對大國外交行為中產生一以貫之事物的背後力量，表示了極大興趣並給予了一些解答。帕斯特 (Robert A. Pastor) 在他的概括性文字中，把支配大國外交的「背後力量」歸結為四方面：地理位置、自然條件、國民精神風貌，以及國家所處的國際體系。在以上四個因素中，前三者都「具有相當大的常性和連續性」，所以非常「有助於解釋一國外交政策的延續性」。

該書作者把注意力投向於探求大國外交的連續性，然而，我們又並不能把一國外交政策的常性特徵誇得太大或把它教條化。變化是有條件的，不變化也是有條件的，一個國家的外交和戰略選擇，雖然極大地受到上述所談三個常性因素的制約，但一國所處的國際體系、以及該書所沒有點出來的另一種影響大國外交的至關重要因素——一國的文化形態，卻並不是不可以改變的；相反，它們都有很強的變動彈性，當這兩者發生巨大改動時，一國的戰略需求將相應發生變更，而它必然又會反映到一國的外交實踐中，在這時候，一個國家可能會改變自身的外交行為，也必須改變自身的外交行為，否則，將使外交和戰略選擇不能反映實際的戰略需求。

在這方面，英國在二十世紀的例子尤具有典型價值。二戰結束以後，光榮了幾個世紀的大英帝國已經消失，英國實力已不能與往時同日而語，根本無法再發揮昔日帝國的作用和影響力。然而，政治強人邱吉爾 (Winston Churchill) 仍稟承着英國傳統的大國思維，把英國看作是和美國與蘇聯一樣的大國，而且是代表重要的英聯邦利益的首領。戰略思維相對戰略需求的這種滯後，竟然使邱吉爾大發奇想，提出了「三環」理論。這位二戰時代的英國英雄傲慢地認為，英國應該對統一的歐洲扮演一個贊助者或祝福者的角色，而不是正式的一員，即使成為正式一員，英國也應該處於中心地位。邱吉爾曾經說過：英國「位於歐洲，但不屬於歐洲」。在英國人不合時宜的世界大國心態作用下，英國遲遲不能調整外交決策，它的一個直接後果，就是1956年在和法國相聯合、自以為是地發動了為奪回蘇伊士運河而對埃及的戰爭後，美國、蘇聯乃至全世界都譴責她的行為，最終，在政治和財政的雙重壓力下，英國迫於自身困境只好從蘇伊士撤軍。

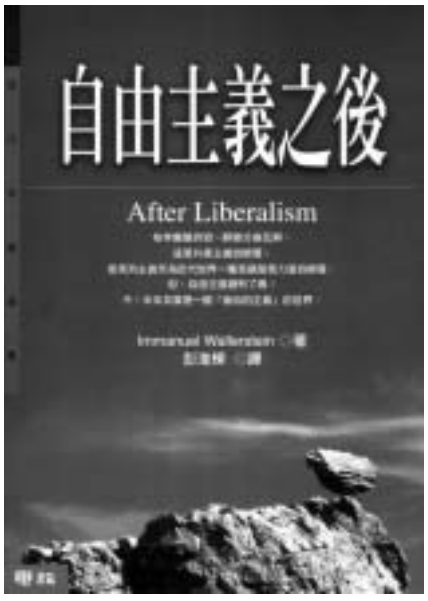
歷史意志是無情的，在強大的歷史意志面前，順應才是應該作出的選擇。讀完全書，本文作者認為，該書所探討的雖然是大國外交的連續性，但卻提醒人們思考兩個問題：其一，一個國家應該如何服從於歷史的安排，從對自身戰略文化傳統的了解中汲取政治智慧，從而提高外交和戰略決策的科學性？

《世紀之旅》探討的雖然是大國外交的連續性，但卻提醒人們思考兩個問題：其一，一個國家應該如何服從歷史的安排，從對自身戰略文化傳統的了解中汲取政治智慧，從而提高外交和戰略決策的科學性？其二，一個國家又應當如何掙脫歷史的安排，在變化了的情勢下適時更新戰略文化，以利於合理作出新的外交和戰略籌劃？

其二，一個國家又應當如何掙脫歷史的安排，在變化了的情勢下適時更新戰略文化，以利於合理作出新的外交和戰略籌劃？本文作者覺得，這兩點對二十一世紀的中國人來說特別具有現實性：當今中國不僅要關心戰略文化的連續性，也要關心其變革性。從近百年的時間來看，中國人的外交行為和戰略思維實際上是處於不斷變化中，這一點與《世紀之旅》的作者們的判斷有所區別。對於當代中國來說，與一百年前完全不同的是，中國已由一個傳統上與世隔絕、獨來獨往的「天朝大國」，演變成為世界經濟政治生態系統中的一個成員，對於一個相互糾纏的世界，中國不可能再像一百年前一樣來處理國家與國家之間的關係，但是，傳統資源對於今天並非全無意義，流行了上千年的「天下主義」和「文化主義」思想傳統，對於在當代世界建立國家與國家間的交往理性，仍然有着強大的參考價值。因此，當代中國人在與外部交往時所面臨的問題是：一方面，如何吸收傳統戰略文化資源來為現實的戰略抉擇服務，使中國人的戰略追求不遠遠偏離歷史規定的軌道；另一方面，如何認識與把握近百多年來在外部環境、文化形態和自身實力上的改變，從而主動積極地推動戰略文化的變革，以塑造出一個新型的地區性大國和有着世界影響的普通國家。

評《自由主義之後》

● 孫善豪



華勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 著，彭淮棟譯：《自由主義之後》（台北：聯經出版事業公司，2001）。

一

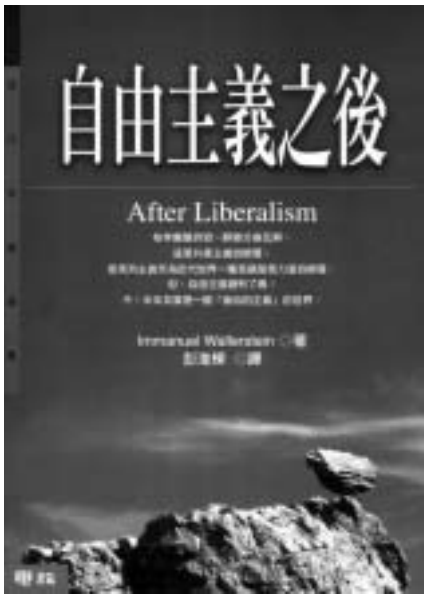
二十世紀90年代以降，隨着蘇聯東歐垮台和冷戰結束，我們這個世界似乎已經把自己——透過許許多多社會科學家——描述成了一個

「全球化」之所以會成為各種社會科學間一個共同使用的自我描述，其實很大一部分是由於這個概念本身的模糊：「全球化」究竟何指，迄今尚無定論，而且似乎也不可能有定論。唯其模糊，所以好用。

其二，一個國家又應當如何掙脫歷史的安排，在變化了的情勢下適時更新戰略文化，以利於合理作出新的外交和戰略籌劃？本文作者覺得，這兩點對二十一世紀的中國人來說特別具有現實性：當今中國不僅要關心戰略文化的連續性，也要關心其變革性。從近百年的時間來看，中國人的外交行為和戰略思維實際上是處於不斷變化中，這一點與《世紀之旅》的作者們的判斷有所區別。對於當代中國來說，與一百年前完全不同的是，中國已由一個傳統上與世隔絕、獨來獨往的「天朝大國」，演變成為世界經濟政治生態系統中的一個成員，對於一個相互糾纏的世界，中國不可能再像一百年前一樣來處理國家與國家之間的關係，但是，傳統資源對於今天並非全無意義，流行了上千年的「天下主義」和「文化主義」思想傳統，對於在當代世界建立國家與國家間的交往理性，仍然有着強大的參考價值。因此，當代中國人在與外部交往時所面臨的問題是：一方面，如何吸收傳統戰略文化資源來為現實的戰略抉擇服務，使中國人的戰略追求不遠遠偏離歷史規定的軌道；另一方面，如何認識與把握近百多年來在外部環境、文化形態和自身實力上的改變，從而主動積極地推動戰略文化的變革，以塑造出一個新型的地區性大國和有着世界影響的普通國家。

評《自由主義之後》

● 孫善豪



華勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 著，彭淮棟譯：《自由主義之後》（台北：聯經出版事業公司，2001）。

一

二十世紀90年代以降，隨着蘇聯東歐垮台和冷戰結束，我們這個世界似乎已經把自己——透過許許多多社會科學家——描述成了一個

「全球化」之所以會成為各種社會科學間一個共同使用的自我描述，其實很大一部分是由於這個概念本身的模糊：「全球化」究竟何指，迄今尚無定論，而且似乎也不可能有定論。唯其模糊，所以好用。

新時代、一個「全球化」時代的開端。但是，「全球化」之所以會成為各種不同的社會科學間一個共同使用的自我描述，其實很大一部分是由於這個概念本身的模糊：「全球化」究竟何指，迄今尚無定論，而且似乎也不可能有定論。唯其模糊，所以好用——一如歌德（Johann Wolfgang von Goethe）所說：「哪裏缺乏概念，哪裏就會適時冒出一些字眼」。

相較於此，1970年代以來華勒斯坦所創建的「世界體系」（World System）或「資本主義世界經濟」（Capitalist World Economy）、「世界經濟」（World Economy）理論，則毋寧早就以遠為清楚的概念以及立場來分析現代世界了。作為一位左翼知識份子，華勒斯坦的理論建構應該被看成是繼承馬克思《政治經濟〔學〕批判》的未竟事業，而在列寧帝國主義理論的基礎上的修正與更進一步發展。這種左翼立場的理論之難以在學界取得主流地位，固乃勢所必然，但是這一點也不能妨礙「世界體系」理論對現代世界的解釋力。尤其例如「九一一紐約事變」的突發，如果用「全球化」的觀點，可能只能將之視為一次孤立的恐怖份子的「滋事」；但是如果以「世界體系」的觀點，則這個策劃周密的攻擊毋寧是世界體系崩解的訊號、是世界體系邊陲「對現代世界體系倒行逆施之怒的高潮，目標則對準此一體系的主要受益者與煽動者，即資本主義世界經濟的西方核心」——美國，尤其是紐約以及紐約市內兩幢象徵資本主義的世貿大廈。

二

本書的主題，是對1990年代東歐劇變與波斯灣戰爭後的世界體系的檢討與預估。書名《自由主義之後》，總括了華勒斯坦的基本見解與立場：雖然一般認為東歐劇變是社會主義的結束，但是從華勒斯坦看來，由於早在一次大戰之後，社會主義就已經自由主義化了，因此所謂社會主義的崩潰，其實就是自由主義意識形態的崩潰。「馬列主義……是威爾遜自由主義的一個變體。兩個意識形態其實共同信奉地緣文化的基本信條。雙方至少共同遵守六大方針與世界觀」（頁46）——主要是「國家發展」；「兩個意識形態雙雙視為己任的關鍵課題，都是如何在政治上整合世界體系的邊陲」（頁112）。在這種由「威爾遜—列寧主義」所主導的世界體系裏，蘇聯所扮演的角色，表面上是美國的對手，實際上則是美國的幫手或副手。因此，蘇聯的解體，並不是自由主義的對手社會主義的崩潰，而是自由主義世界體系本身的崩塌：它不再能維持一個穩定的世界體系了。

「自由主義—社會主義」或「威爾遜—列寧主義」其實是與「世界體系」相矛盾的：後者是一個世界性的經濟分工，而前者的核心則是分立的「民族國家」、「民族自決」：它穩定世界體系的手段，是說服邊陲國家相信：只要努力——無論是採取自由市場的方式或是計劃經濟的方式——就可以迎頭趕上（頁117及其下）。換言之，經濟發展被「自由

《自由主義之後》總括了華勒斯坦的基本見解與立場：雖然一般認為東歐劇變是社會主義的結束，但是從華勒斯坦看來，由於早在一次大戰之後，社會主義就已經自由主義化了，因此所謂社會主義的崩潰，其實就是自由主義意識形態的崩潰。

主義—社會主義」說成了各個民族國家的內部事務，而脫離了它原本的世界經濟母體。這樣，當邊陲國家信奉其說而努力於本國建設的時候，核心國家也就努力地從中增加剝削了。在1945-70年，由於世界經濟的繁榮，這套世界體系維持了一定的穩定，造就了美國的霸權（頁46、188及其下等）。但是，隨着經濟景氣波動，70年代起，世界經濟衰退，石油輸出國家調漲油價，使得經濟衰退益形嚴重；核心國家為了安撫國內不安分階級，於是採取大量社會福利措施，而其代價則轉嫁給邊陲國家（頁161）。1980年代，普遍外債問題爆發，直接導致了波蘭團結工聯的「起義」（頁124）。影響所及，則是十年後東歐的解體——以及，我們可以補上一句：90年代末期的金融危機。

如果世界體系總是在一個霸權之下維持大約25-50年的秩序（如十七世紀的荷蘭〔聯合省〕、十九世紀的英國〔聯合王國〕、二十世紀的美國〔聯合州〕，頁20），那麼，二十一世紀的世界體系——既然美國霸權已因蘇聯這個副手的退位而朝不保夕了——會是怎樣的局面？華勒斯坦的預估是：首先，北方國家會出現「日—美—中」和「歐—俄」兩大集團（頁14、25）；其次，南方國家的貧窮化將會加速加劇（頁28），而其反應方式，或是何梅尼（Ayatollah Khomeini）之路，或是薩達姆（Saddam Hussein）之路，或是人口遷徙（頁15及其下、29、263）；第三，核心國家中社會福利的縮減（頁30）或私人化（頁35）、人權和民主的倒退（頁34及其下）；第四，國家和聯合國的萎縮：它們將不再能保障安全與福利（頁37及其下）……等等。總之，二十一世紀的確將是一個新紀元，但並不是新秩序——或全球化——的紀元，而是「資本主義世界經濟解體的紀元」（頁264）。

如此預估是否正確，當然要由時間來證明。真正的問題是：面對這樣的情勢，「左派勢力有何選擇？」（頁264）華勒斯坦提出了許多可能的做法（頁267及其下），而真正的關鍵則是：「與過去一刀兩斷」（頁268）、重新思考。華勒斯坦未指名地召喚了葛蘭西（Antonio Gramsci）「組織知識份子」（organic intellectuals）的概念（英文本頁251），這是相對於「傳統知識份子」——代表統治階級進行意識形態馴服工作的知識份子——的、新興的、開創性的知識份子。這應該是華勒斯坦對自己、也對所有關心人類前途的學者的期許。

三

本書是華勒斯坦1990-93年的文章所集成。對於講求「新」和「變」的讀者來說，十年時間或許已足以使一本書的價值貶低至零，從而它的「中譯」亦顯得多餘。但是，至少有兩個理由讓這本書不符合這種俗見。第一，「世界體系」理論本身，本來就不以求新求變為能，反而強調的是一種「長期」（long duration）的觀點。因此，即使本書所評論的事件有其「年份」的限制，但是評論所

《自由主義之後》是華勒斯坦1990-93年的文章所集成。本書所評論的事件雖有其「年份」的限制，但卻是一種長期觀點——「世界體系」理論。因此，在本書裏真正要看到的，不是華勒斯坦對於各種事件作出了怎樣的評論，而是他用了甚麼觀點來評論。就此而論，則本書不啻世界體系理論的「實戰操演手冊」，而這樣的手冊，是不會「過時」的。

依據的，卻是一種不會被短線操作所輕易淘汰的長期觀點。或者應該說：任何一個突發的、看似短期的事件，其實都必須放在一個長期脈絡中，才能顯示出它的意義。因此，在本書裏真正要看到的，不是華勒斯坦對於各種事件作出了怎樣的評論，而是他用了甚麼觀點來評論。就此而論，則本書不啻世界體系理論的「實戰操演手冊」，而這樣的手冊，是不會「過時」的。第二，對於中文世界的讀者來說，左翼觀點的社會科學論著永遠不會嫌多——因為它們已太過缺乏。這裏雖然主要指的是台灣，但是對於中國大陸或港澳，也未必不適用。撇開近年來大陸學界和言論界對於右翼自由主義的極力歡迎不談，即使是所謂「老左」，他們的觀點也不見得是「左的」，反而，正如華勒斯坦所指出：列寧以降的社會主義，不過是自由主義化了的社會主義而已、是形左實右的。因此，對於長久以來右傾的中文學界和言論界來說，這本有着知名作者「品牌保證」、而又由具有相當規模和權威的出版社出版的中譯本，毋寧至少具有「平衡報導」之功。

不過，即使有意義，這本中譯本卻仍然有其缺陷。

首先，本書原是文集，但是中譯本將各篇文章標上章次，使得它看來像是一本有系統的專著。此舉或許有其行銷策略上的考量，但是對讀者來說卻不公允。因為讀者對一本章節井然的專著的期待，顯然不同於一本文集。

其次，本書原有註明各篇文章出處 (Acknowledgments)，而各篇文章 (隨其徵引方式) 也附有該文的徵引書目 (Bibliography)，但是中譯兩者皆無。這對於讀者的進一步查證和研究，都是不小的妨礙。中譯本雖然花了相當功夫做了原書所無的「索引」，但是就讀者立場來說，不見得補得了缺憾。

第三，譯者雖然以譯筆洗練通暢著稱，但是本書中的誤譯、漏譯，卻並不少見。舉例而言，原文的"capital 'L' Liberals" (頁97)，本是「大寫L開頭的自由派」之意，中譯誤為「資本家自由派」(頁98)；原文的"main semiperiphery" (頁20) 中譯為「主義半邊陲」(頁14)，「主義」或是「主要」之誤，但若不對照原文，就很容易以為有個「ism-semiperiphery」；原文的"political activists" (頁24) 中譯為「政治科學家」(頁18)；原文的"Are libertarians liberals?" (頁93) 本為「放任自由主義是不是自由派？」之意，中譯為「文化自由主義這個範疇要如何處理？」(頁94) 使人莫名何指；毛澤東的"protracted struggle"，中譯為「拖延鬥爭」(頁115)，其實不如依中文原文譯為「持久戰」。此外，原文若干句子，例如頁22，l.9"(say Vietnam)"，頁23，l.6"and this South-to-North migration will come on top of authorized and unauthorized migration from Russia and China"，頁27，l.32"(the sharp diminution of that which can be explained by deterministic equations)"，在中譯裏 (頁16、17、22) 都不知何故未譯。不過，這裏並不是檢討翻譯的適當

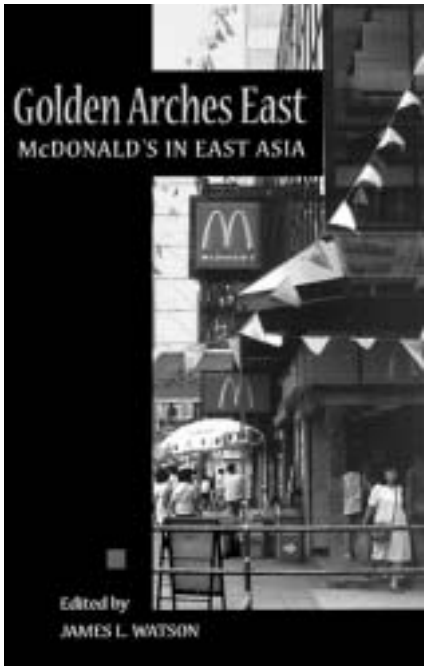
本書原有註明各篇文章出處，而各篇文章也附有該文的徵引書目，但是中譯兩者皆無。這對於讀者的進一步查證和研究，都是不小的妨礙。中譯本雖然花了相當功夫做了原書所無的「索引」，但是就讀者立場來說，不見得補得了缺憾。

地方，因此舉例到此為止。要指出的是：如果讀者在中英對照後發現了任何翻譯上(即使無關宏旨)的問題，那麼立刻就會對這本譯本產生不信任，而寧可直接讀原文了。這將大大減損「翻譯」的意義，從而也會對中文學界的以中文消化西方理論、從而「擺脫邊陲化」造成一定的損傷。

有鑒於此，這本中譯本——和目前許多其他的中譯書一樣——應該被當作一本優良著作的優良中文工具書：雖不足以取代原文，卻是中文讀者閱讀原文時很好的參考。

地方化與麥當勞的成功

● 何蘭萍



James L. Watson, ed., *Golden Arches East, McDonald's in East Asia* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

在這個全球化和地方化交織並容的時代裏，源於美國的麥當勞，不失時機地來到以飲食著稱的東亞，隨後取得了驚人的成功。

1997年斯坦福大學出版社出版了華生(James L. Watson)主編的《McDonald's成功傳奇：跨文化經營啟示錄》(中譯本於2000年由台灣經典傳訊文化股份有限公司出版，以下簡稱《McDonald's成功傳奇》，文中所引頁碼依英文本)，該書分析研究了麥當勞在東亞取得成功的關鍵因素，從麥當勞適應東亞社會和東亞社會對麥當勞的改造這兩個方面闡述了麥當勞在東亞所經歷的地方化過程。

按照《McDonald's成功傳奇》的分析，麥當勞之所以在東亞社會獲得成功，原因有三：一是麥當勞自身的技術優勢；二是東亞民眾認可麥當勞的形象；三是麥當勞積極融入當地社會的地方化策略。

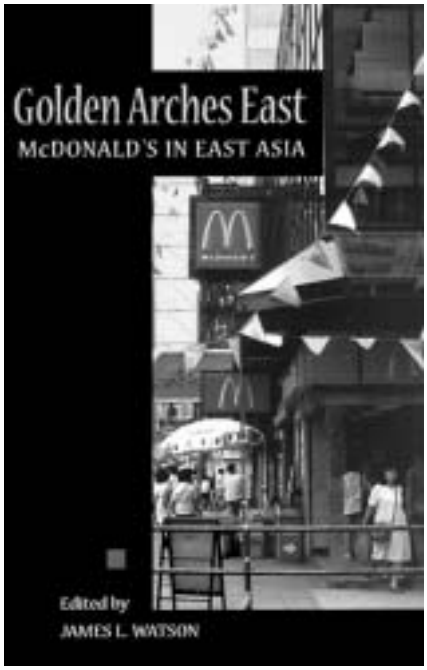
《McDonald's成功傳奇》分析研究了麥當勞在東亞取得成功的關鍵因素，原因有三：一是麥當勞自身的技術優勢；二是東亞民眾認可麥當勞的形象；三是麥當勞積極融入當地社會的地方化策略。

地方，因此舉例到此為止。要指出的是：如果讀者在中英對照後發現了任何翻譯上(即使無關宏旨)的問題，那麼立刻就會對這本譯本產生不信任，而寧可直接讀原文了。這將大大減損「翻譯」的意義，從而也會對中文學界的以中文消化西方理論、從而「擺脫邊陲化」造成一定的損傷。

有鑒於此，這本中譯本——和目前許多其他的中譯書一樣——應該被當作一本優良著作的優良中文工具書：雖不足以取代原文，卻是中文讀者閱讀原文時很好的參考。

地方化與麥當勞的成功

● 何蘭萍



James L. Watson, ed., *Golden Arches East, McDonald's in East Asia* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

在這個全球化和地方化交織並容的時代裏，源於美國的麥當勞，不失時機地來到以飲食著稱的東亞，隨後取得了驚人的成功。

1997年斯坦福大學出版社出版了華生(James L. Watson)主編的《McDonald's成功傳奇：跨文化經營啟示錄》(中譯本於2000年由台灣經典傳訊文化股份有限公司出版，以下簡稱《McDonald's成功傳奇》，文中所引頁碼依英文本)，該書分析研究了麥當勞在東亞取得成功的關鍵因素，從麥當勞適應東亞社會和東亞社會對麥當勞的改造這兩個方面闡述了麥當勞在東亞所經歷的地方化過程。

按照《McDonald's成功傳奇》的分析，麥當勞之所以在東亞社會獲得成功，原因有三：一是麥當勞自身的技術優勢；二是東亞民眾認可麥當勞的形象；三是麥當勞積極融入當地社會的地方化策略。

《McDonald's成功傳奇》分析研究了麥當勞在東亞取得成功的關鍵因素，原因有三：一是麥當勞自身的技術優勢；二是東亞民眾認可麥當勞的形象；三是麥當勞積極融入當地社會的地方化策略。

在技術方面，麥當勞成功的秘訣在於：不斷加快生產速度，而又保持產品的一致性，使「吃」的味覺成為可以預測的體驗。麥當勞建立了完整的生產和服務體系，把一切過程標準化，從而保證無論何時、何地、何人，只要進入金色拱門，就知道可以期待的具體而確切的色、香、味以至笑容是甚麼。在技術因素之外，另一個重要的因素是，麥當勞在東亞代表了來自美國的舶來品，因而成為現代性的標誌。麥當勞進駐東亞各國的時候，當地的經濟快速發展，社會比較穩定，新富階層勃興，老百姓對未來很有信心，麥當勞於是成為心存希望的人超前體會現代性和新生活的象徵。

在東亞社會，人們對麥當勞的聯想充滿着矛盾的和放大了的意義，以致麥當勞的符號意義遠遠大於麥當勞店的全體總和。麥當勞的意義首先就在於，它出售的不僅僅是食物。做北京麥當勞市場調查的閻雲翔說，麥當勞是處於「全球化和地方化的連接之中」。

儘管如此，華生指出，在東亞社會，人們對麥當勞的聯想充滿着矛盾的和放大了的意義，以致麥當勞的符號意義遠遠大於麥當勞店的全體總和。華生說，麥當勞的意義首先就在於，麥當勞出售的不僅僅是食物(頁2)。比如，北京年輕的職業階層把麥當勞當作與中國之外的世界相聯繫的途徑而接受下來。許多人說，他們並不喜歡麥當勞的食物，但認為在麥當勞吃東西有更深刻的內涵，在那裏可以體驗到美國文化。在韓國，漢堡和類似的肉製品很長時間以來就已經成為民族食譜的特徵，所以麥當勞標準食物的味道實際上並不新奇。然而，許多韓國人把吃麥當勞與文化及經濟的反叛等而同之。在台灣，雖然「吃」文化也與政治傾向連在一起，一個人選擇大陸人開的還是選擇台灣人開的餐館，可能被看作是「統獨」立場的反映，但是選擇麥當勞等洋快餐卻不涉及敏感的政治態度問題，因為洋快餐被認為在政治上是中立的。

正因為在麥當勞身上凝結着如此不同的象徵意義，了解麥當勞在東亞社會如何利用不同國家和地區的文化和社會資源，並最後站穩腳跟，就成為研討東亞社會現代化和社會變遷的重要視角。麥當勞的做法是：讓全球化的麥當勞地方化，烹調一種美國文化的中國版本。在該書中，做北京麥當勞市場調查的閻雲翔說，麥當勞是處於「全球化和地方化的連接之中」(頁72)。

總之，無論是華生還是閻雲翔，他們都認為，麥當勞成功的關鍵就是它採取了地方化策略。而所謂地方化，是一個雙向的過程：一方面，麥當勞的目標是盡可能地成為地方文化的一部分。無論麥當勞的分枝在哪裏開張，麥當勞都竭盡全力找尋當地的供給資源和合作夥伴。另一方面，在麥當勞工業化系統的核心——排隊、自備、自吃——被全東亞包括中國的消費者接受下來的同時，工業化模式的其他方面則被丟棄了，最著名的是與時間和空間有關的方面。「快」的意義在這樣的場景下已經顛倒過來：它指提供食物的速度，而不是吃的速度。麥當勞接受了當地人們對洋快餐的時間觀念。

閻雲翔關於北京麥當勞的研究，是以他對北京人的消費行為的

民族志調查為基礎的。他發現，關於麥當勞的很普通的故事，在這裏講述時卻往往夾雜着超現實的甚至是神秘的語氣和細節。比如，相當一部分北京市民相信麥當勞所用的土豆是管狀的。食客在麥當勞店聊天時使用半中半英的詞，也令一般百姓感到希奇。對此，閻雲翔認為，當前中國有一種吸收外來文化，並將其轉化為地方風俗的新潮流，一方面是麥當勞的管理人員和員工，另一方面是北京的消費者，他們聯手造就了「土洋結合」的時尚。在美國，在麥當勞店吃便宜的東西，享受快速服務，省錢又省時間。相反，在北京，「大麥克」迅速變成一種精美飲食，麥當勞成為這樣一種地方：人們僅僅在那吃飯就獲得身份象徵。麥當勞的「美式」風格被改變了。在這個意義上，麥當勞在中國的的確確經歷了一個地方化的過程，它代表了美國貨地方化的中國版本(頁54)。

面對麥當勞的跨國化發展，不同的人有不同的看法。受數字革命鼓舞的網絡迷們基於對全球化的信仰而提出：網絡正在創造全球文化，而全球文化取消了或至少破壞了傳統國家政治。他們設想在「全球村」裏，所有人共享一種同質的、可以相互理解的文化。他們甚至設想，因為說同一種語言(美式英語)，這個全球系統將是持久的，它維持同一種生活方式，共有相似的渴求。而研究文化帝國主義的西方知識份子則在全球文化的基礎上進一步指出，麥當勞是文化帝國主義的代理人，它代表的正是美國流行文化的統治。它通過把美國、日本和歐洲的流行文化出口到世界其他地方，使人們產生美好生活的夢幻，同時沉湎於資本主義的物質繁榮。在後現代的社會裏，文化統治是在軍事控制和政治控制之外的剝削的新形式。

但是華生不肯輕易接受所謂全球文化的說法。他認為，跨國化和全球化是不同的社會過程，不能混用。因此他只肯在「跨國化」的標題下談麥當勞，避開麥當勞的全球化。與一般的看法不同，他認為全球化描述的是一種本質上不可能的狀態(頁7)，所謂這個世界上的人們將分享一種同質的無差別的全球文化的說法，使人聯想起馬克思主義描述的無階級無國家的社會圖景，這在華生看來不過是文學的烏托邦罷了。他指出，文化不是人們從他們祖先那裏繼承來的無區別知識體系，而是隨人們及群體的變化而變化的一整套觀念、反應和期望(頁8)。顯然，並非所有中國人共享一種精神結構，他們對甚麼是恰當的或正確的行動的看法也不一致。

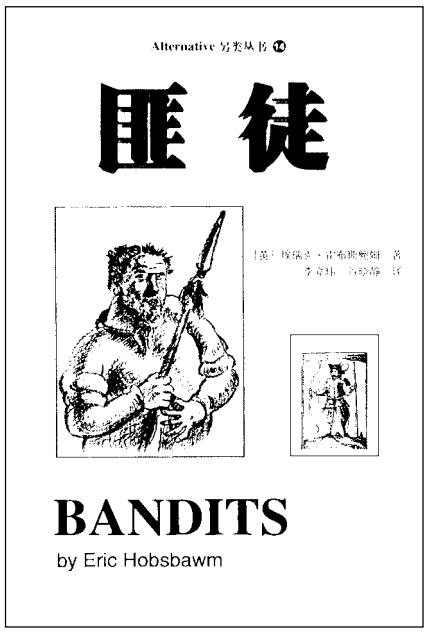
正如華生指出的，《McDonald's成功傳奇》的操作概念是「地方文化」，而恰恰不是很時髦的全球文化。所謂地方文化，是指生活在特定地方的普通人們的日常生活經驗的速記。人們所感受到的恰如其分、舒適和精確性，支配了個人愛好和口味。飲食結構、對食物的態度和對甚麼構成合適的飯菜的看法，是日常生活的中心經驗，從而

研究文化帝國主義的西方知識份子在全球文化的基礎上指出，麥當勞是文化帝國主義的代理人，它代表的正是美國流行文化的統治。它通過把美國、日本和歐洲的流行文化出口到世界其他地方，使人們產生美好生活的夢幻，同時沉湎於資本主義的物質繁榮。

也是保持地方文化必要的內容。東亞社會像飲食結構一樣，處於急劇的變化之中——沒有不可改變和原生的文化系統。例如，香港的飲食以及香港的地方文化就是一個正在移動的目標。《McDonald's成功傳奇》正是立足於麥當勞與地方文化的相互交融來解釋麥當勞在東亞的成功，這一角度避開了全球化及全球文化，但並沒有否認跨國化過程所帶來的文化衝擊。東亞社會在跨國化公司的引領下，在接受流行文化的同時，也改造了自己的地方文化。

一書兩譯話土匪

● 徐有威



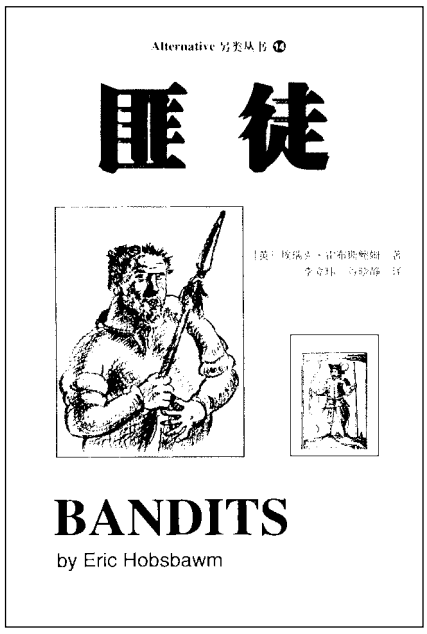
埃瑞克．霍布斯鮑姆著，李立瑋、谷曉靜譯：《匪徒：秩序化生活的異類》(北京：中國友誼出版公司，2001)。

艾瑞克．霍布斯邦著，鄭明萱譯：《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》(台北：麥田出版股份有限公司，1998)。

也是保持地方文化必要的內容。東亞社會像飲食結構一樣，處於急劇的變化之中——沒有不可改變和原生的文化系統。例如，香港的飲食以及香港的地方文化就是一個正在移動的目標。《McDonald's成功傳奇》正是立足於麥當勞與地方文化的相互交融來解釋麥當勞在東亞的成功，這一角度避開了全球化及全球文化，但並沒有否認跨國化過程所帶來的文化衝擊。東亞社會在跨國化公司的引領下，在接受流行文化的同時，也改造了自己的地方文化。

一書兩譯話土匪

● 徐有威



埃瑞克．霍布斯鮑姆著，李立瑋、谷曉靜譯：《匪徒：秩序化生活的異類》(北京：中國友誼出版公司，2001)。

艾瑞克．霍布斯邦著，鄭明萱譯：《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》(台北：麥田出版股份有限公司，1998)。

英國著名學者霍布斯鮑姆(Eric Hobsbawm)的大名及其名著《土匪》(*Bandits*),筆者早在13年前就知道了,因為當時正開始翻譯英國學者貝思飛(Phil Billingsley)教授的《民國時期的土匪》(*Bandits in Republican China*)。貝思飛對於這本著作讚不絕口:「儘管此書篇幅不大,卻成為後來很多學者研究土匪活動的專題的指南。」這一著作「開拓性的內涵不僅使它具有神話般的特性,而且確定了它成為人們從各個方面考察和研究的對象。自從此書面世以來,學者們已經考察了世界各地的土匪活動的現象」。貝思飛教授後來告訴筆者,60年代他在英國讀書時,見過這位當時已經鼎鼎有名的教授。在貝思飛的記憶中,霍布斯鮑姆太聰明了,以致恃才傲物,對一些學術界同行不太客氣,但對貝思飛這位年輕的研究生,卻是相當客氣,一副循循善誘的夫子形象。其實這位學生的表現也不俗,20年後他沿着老師的足迹,將老師筆下的國際性土匪研究發揚光大,寫成了《民國時期的土匪》一書。八年後,這一著作已經擁有了日文本、韓文本和兩種中譯本,而老師筆下的《土匪》在出版29年後才有了中譯本,但同樣的是一口氣出了兩種中譯本。

這年頭,一種外文原著有兩種中譯本已是司空見慣,而如果發生在中國大陸和台灣,就更可以理解了。1998年《土匪》先在台北「登陸」,這就是《盜匪:從羅賓漢到水滸英雄》(以下簡稱鄭譯本)。三年後,《土匪》又「殺」到了北京——《匪徒:秩序化生活的異類》(以下簡稱李譯本)面世了。如果僅僅只看書名,也許有人還以為這是兩本不同的書呢。而仔細比較這兩種不同的譯本,看看它們的異同,應該是有趣的事情——因為在這一文化現象的背後,往往可以折射出海峽兩岸文化和經濟發展的現狀。

鄭譯本根據1969年初版譯出,而李譯本所依據的則是2000年的最新版本即第四版。據霍布斯鮑姆於1999年6月為第四版寫的「作者序」解釋道,他對這一版做了相當大的擴充和改寫,其中只有首版九個章節的文本和附錄A〈女人與匪徒〉的內容變動不大。第四版主要增加的內容有下面三部分:(1)一篇引言——〈一個匪徒的肖像〉;(2)第一章〈匪徒、國家與權力〉;(3)附錄B〈匪徒的傳統〉和一篇修改過的後記,主要回答對其作品的批評等;除此以外,略去了早期版本裏的序言(李譯本「作者序」,頁1-4)。序言對於讀者理解著作是具有特別意義的,對研究作者思想的變化也有非常重要的涵義。鄭譯本擁有第一版和1981年美國第三版的序言,而李譯本的第四版則更有價值。讀者如果有興趣的話,這無疑是研究霍布斯鮑姆學術思想本身的重要資料了。

分析出版者的角度,即研究它們為甚麼出版中譯本,也是值得關注的題目。鄭譯本按照台灣的出版慣例,在封底有一段集內容簡介和廣告詞為一身的文字,而大陸出版界也引進了這種做法,因此李譯本的封底也有類似的文字。從格式上看,李譯本不但寫了一段這樣的文字,還轉引了美國的《紐約客》和《時代》的書評文字,藉此以壯聲勢。從內容上看,李譯本突出了「這部充滿

貝思飛沿着老師霍布斯鮑姆的足迹,將老師筆下的國際性土匪研究發揚光大,寫成了《民國時期的土匪》一書。這一著作有了日文本、韓文本和兩種中譯本,而老師筆下的《土匪》在出版29年後才有了中譯本。

魅力的著作把原始的暴力作為一種社會運動的古老形式加以研究」，指出這本書「通過分析他們(指土匪)與俠盜之間的區別和共性，深入研究古典傳統與行為方式在當代工業社會的繼承和發展」。而鄭譯本指出，土匪的魅力不但流傳在傳統的農業社會，更活躍於今天的工業文明的社會，「吸引無數的知識份子重新開發挖掘」。它們都特別提及昔日農業社會的土匪在目前工業社會中的地位，大有古為今用的味道。這也許是出於商業的目的，希望吸引更多讀者購買這本書。李譯本的這一文字寫得沒有鄭譯本的流暢明了，顯得有些故弄玄虛的晦澀。

《土匪》兩種中譯本的副標題是原著沒有的，完全是譯者或出版者根據自己的意願加上去的。鄭譯本的副標題「從羅賓漢到水滸英雄」似乎表明了譯者對於土匪性質的某種暗示——「一夥好漢」。這樣的副標題凸現出了譯者的歷史文化底蘊。

其實，從兩種譯本的副標題又可以看出不少名堂。這些副標題是原著沒有的，完全是譯者或出版者根據自己的意願加上去的。鄭譯本的副標題「從羅賓漢到水滸英雄」似乎在提醒讀者不但要懷念綠林中彼邦的洋豪傑，而且也要注意我們自己的土英雄，其實這也表明了譯者對於土匪性質的某種暗示——「一夥好漢」。這樣的副標題凸現出了譯者的歷史文化底蘊。而李譯本的副標題和這套「另類叢書」的主題直接有關，尤其顯出譯者的苦心。據叢書主編石濤先生聲稱：

> 多年來，我們對譯介主流思潮和經典學術所傾注的熱情，使我們對其他有趣的思想和知識閉上眼睛。讀書人渴望從書中獲得享受，一板一眼的論述和陳舊龐大的主題令人望而生畏。此套叢書，力求從這兩個方面給讀者以樂趣和滿足。(李譯本前言)

按照主編的這一思路，李譯本有了一個有些不同尋常的副標題「秩序化生活的異類」。它大概是想提醒讀者，土匪是秩序化生活即正常生活以外的人群吧。據筆者推斷，石濤先生將非「主流思潮和經典學術」的涵義套在《土匪》上是有些問題的。首先，從60年代末開始，西方許多史學家開始懷疑過去一味地僅僅留意大人物的做法，提出要關心佔人口絕大多數的普通民眾的歷史。霍布斯鮑姆可謂是領風氣之先的人物，正如他自己講的：「以作為一項歷史研究領域的創始人而自豪。」(李譯本「作者序」，頁2) 那時開始撰寫博士論文的貝思飛就曾回憶道：「我對中國土匪的研究，就是在這種尋求新的民眾史的時代精神中開始的。」1994年9月的一天，筆者在香港科技大學圖書館的電腦上輸入“BANDIT”這一主題關鍵字後，只見500多種世界各國各地的土匪研究著作爭先恐後的奔來眼底，令人目不暇給、興奮不已。七年過去了，土匪研究又有了不少新進展。據筆者自己的個人經歷，這種以土匪研究為主題的論著既有學術價值又引人入勝，是頗得國際性學術雜誌青睞的。由此可見，土匪的研究從60年代開始，已經逐步成為西方學術界的主流思潮之一了。其次，如上所述，霍布斯鮑姆的著作已經在英美出了四版，成為世界各國研究土匪的學者必讀和必引之書——不管是捧還是駁。由此斷言它是經典學術大概是恰如其分的吧。據此看來，中國大陸學術界對於國際學術界的「行情」的了解，還是要好好努力。

第三，插圖、註釋、索引和作

者介紹這些出版物的基本內容，鄭譯本和李譯本也有不少可圈可點之處。據統計，鄭譯本有大大小小的各種插圖63幅，李譯本有57幅；鄭譯本的插圖比較精美考究。鄭譯本保留了原來的註釋，而且凡是外文資料的出處，一律保留原貌，容易使讀者按圖索驥地找到原文。鄭譯本還保留了原著的「延伸閱讀」部分，提供了一系列的參考書目，自然有助於讀者進一步閱讀和研究之用。而李譯本對原來註釋進行了大規模的刪節，但是它有不少精心準備的「譯註」幫助讀者理解原著的內容，也是非常有意義的工作。鄭譯本有完整的索引，這是李譯本所無的。大陸出版物沒有和國際出版物「接軌」，在註釋和索引方面是最明顯的。兩種譯本都有作者介紹，但是鄭譯本比較詳細，還有一作者的照片，同時還有譯者的介紹，這些都是很不錯的。也許李譯本策劃中的讀者是一般的普通讀者，而不是甚麼研究者。但是不見得鄭譯本就是特別準備給學者們看的。讀者是需要出版者引導的，出版者有責任幫助提高讀者的品味，當然書價可能因此提高。令人遺憾的是，兩種譯本都沒有導讀性質的諸如「譯者前言」的東西。導讀可以幫助讀者更好地理解原著，既可以由譯者自己寫，也可以請有關專家寫。

另外，霍布斯鮑姆第四版所增加的〈一個匪徒的肖像〉一章中，注意到了貝思飛對於中國土匪的研究成果，但是李譯本將「民國」譯為了「中國」，Phil Billingsley的中文名字也沒有出現 (李譯本第13頁)。如果譯者對中國大陸近年來土匪問題的研究稍加留意，這些就可更加完美了。

正如貝思飛說過的：「土匪，當人們聽到這個使人浮想聯翩的名詞時，很少有人會無動於衷。」無論如何，霍布斯鮑姆的《土匪》都是值得一讀的，至於讀何種譯本，筆者認為可以比較着讀——如果您有時間的話。

從60年代末開始，西方許多史學家開始懷疑過去一味地僅僅留意大人物的做法，提出要關心佔人口絕大多數的普通民眾的歷史。霍布斯鮑姆可謂是領風氣之先的人物，正如他自己講的：「以作為一項歷史研究領域的創始人而自豪。」

圖片來源

封面、封底 Copyright © Lars-Olof Löthwall and Swedish Film Institute.

封二、頁100下 Copyright © Criterion Co.; 封二文字：金觀濤。

頁16 莽萍提供。

頁34、41 資料室圖片。

頁42、43 劉小軍作品。

頁48 房立中、陳運坤主編：《中國歷代名人圖會》(北京：學苑出版社，1994)，頁350。

頁63 王英志主編：《袁枚全集》，第一卷 (南京：江蘇古籍出版社，1993)，插頁。

頁85 耿雲志編：《胡適及其友人 (1904-1948)》(香港：商務印書館，1999)，頁30。

頁97上 www.mujweb.atlas.cz/Kultura/nostalghia

頁97下 Copyright © Fox Lorber

頁98 Copyright © Criterion Co.

頁99、100上 Copyright © Pioneer LCD, Inc., Japan.

頁113 方唐：《祈禱》。

頁114 柯偉林提供。

頁140 Heinrich Meier, *Warum Politische Philosophie?* (Stuttgart: J. B. Metzler, 2000), cover.

頁148 羅伯特．A．帕斯特編：《世紀之旅——七大國百年外交風雲》(上海：上海人民出版社，2001)，封面。

頁151 華勒斯坦 (Immanuel Wallerstein) 著，彭淮棟譯：《自由主義之後》(台北：聯經出版事業公司，2001)，封面。

頁155 James L. Watson, ed., *Golden Arches East, McDonald's in East Asia* (Stanford: Stanford University Press, 1997), cover.

頁158左 埃瑞克．霍布斯鮑姆著，李立瑋、谷曉靜譯：《匪徒：秩序化生活的異類》(北京：中國友誼出版公司，2001)，封面。

頁158右 艾瑞克．霍布斯邦著，鄭明萱譯：《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》(台北：麥田出版股份有限公司，1998)，封面。

封三 Copyright © Toho Laserdisk, Japan.

編後語

千禧年的慶典歌聲彷彿還餘音繚繞，突如其來的「九一一」恐怖襲擊在一夜之間使世界大夢初醒。人們在震驚中不禁疑問：我們將面臨一個怎樣的新世紀？曾有學者指出，年曆上某個特殊的元旦並不自然地生成所謂「世紀意識」，新的世紀意識來自重大歷史事件所造成的觀念巨變。「九一一」事件的性質可能遠遠超過了一次恐怖暴力與死難悲劇，而是現代文明困境的徵兆。對這一危機的反思和回應有可能導致現代性觀念的重大變更，從而形成新的世紀意識。

本刊前一期關於「多元現代性與全球化」的專題討論，正是從不同角度探討全球化潮流下不同文明的現代處境。其中即有何偉業談〈伊斯蘭文明當前的困局與前景〉一文。緊接上一期，我們安排本期「變遷中的國際秩序」一組文章，是想把文化討論延伸到國際政治格局的分析。圍繞新世紀的中、美、日關係，我們分別邀請了莽萍女士對傅高義教授的訪談，橋爪大三郎談日本近來政治變化和小泉內閣的外交政策，以及倪樂雄探討中美關係的現狀與前景等三篇文章。正在我們進入編輯本期最後階段之時，「九一一」事件發生了。時殷弘和陳方正兩篇文章正是對這一事件的回應。時殷弘指出，在遭此重大衝擊後發生的強烈心理反應和巨大觀念轉變以及在這種因素主導下的過度反應下，美國已經或可能做出的國內外、特別是國際戰略的若干調整和變化方向，應該值得我們特別關注。而陳方正一文則試圖展現「九一一」事件的複雜面，特別是揭示其背後深層的歷史與文化因素及其對當代世界秩序的影響。需要說明的是，本刊立場開放，而每篇文章只代表作者個人的立場，本刊今後將繼續邀請俄國、歐洲、阿拉伯世界、南美等不同地區的學者專家參加「變遷中的國際秩序」題目下的討論，將盡可能為各種不同的聲音、觀點提供表達的空間。本刊更期待得到中文學界的廣泛支持，踴躍參加這一討論。

本期佳作甚多，如季衛東由中美撞機事件分析國際磨擦與法律的作用，強世功、劉小楓等人的長短書評；另外，「百年中國與世界」一組八篇論文的摘要，則是疏理明清至二十世紀初西方自由主義觀念與中國近代傳統本土資源的互動，試圖勾勒出一支以往被忽略的中國現代思想的發生演化史脈絡。而柯偉林則對研究二十世紀中國歷史提出了不同於以往的史觀，他強調要用「延續與變化」的歷史眼光來看待二十世紀清朝、民國及共產黨三個政權。

思考人類文明的出路，往往也是偉大藝術家的創作主題。本期「景觀」介紹了當代俄羅斯電影大師塔爾科夫斯基的作品，他以獨具一格的電影敘事語言表達了對現代精神危機的深刻警策與拯救希望。這對於今天處在恐怖與戰爭陰影之下的世界，更具有發人深省的批判力量。

二十一世紀評論

新世紀反思自由主義

自由主義在新世紀所面臨的挑戰

陳方正

今日的「西雅圖99」或「熱那亞01」事件有其不可忽視的社會與文化意義：在傳統社會主義運動轉趨沉寂，而自由主義—資本主義這宰制全球的意識形態如日中天之際，這些事件正就代表一般民眾對這大潮流的反應與挑戰。在中國加入世貿組織與融入全球經濟體系之際，西方內部這一民間對建制挑戰的意義與前景，是值得中國知識份子注意和研究的。

二十世紀90年代初，世界兩大陣營的激烈爭持陡然以不可思議的速度與方式結束，全球化浪潮亦同時猛然高漲，為二十一世紀的新天地拉開序幕，引致「歷史終結」的驚呼。人類對新世紀來臨的熱切期待不難理解，對其前景卻未免過份樂觀，上一世紀初如此，現在仍然如此。1999年底世界貿易組織 (WTO) 在西雅圖所遭遇空前龐大與激烈的抗爭，令世人吃了一驚，但先進工業國家的政治與財經首腦顯然尚未清醒過來，對問題性質與深度更沒有確切了解，而僅視之為習慣性抗議份子與具無政府主義傾向群眾之發燒與搗亂，今年從而繼續有6月瑞典哥德堡 (Göteborg) 以及7月意大利熱那亞 (Genoa) 更為激烈乃至釀成流血慘劇的騷動。看來，今後這一類世界首腦會議可能必須移到更容易控制群眾的地方乃至軍艦上召開了，這對於以民主、自由、開放為標榜的西方社會領袖而言，無論如何自圓其說，恐怕亦不免成為莫大諷刺。

誠然，諸如英國十五世紀的羅拉德派 (Lollards) 和十七世紀的平等派 (Levellers) 那樣激烈反建制的群眾運動，歷史上屢見不鮮，也許不值得大驚小怪。不過，大風起於蘋末，他們的口號、論調、思想雖似狂熱、散漫、缺乏系統理據，卻往往亦是深刻問題的反映，是諸如宗教革命和光榮革命那些鉅變的徵兆。同樣，今日的「西雅圖99」或「熱那亞01」事件亦自有其不可忽視的社會與文化意義：在傳統社會主義運動轉趨沉寂，而自由主義—資本主義這宰制全球的意識形態，以及它所宣揚、支持的商貿全球化浪潮如日中天之際，這些事件正就代表一般民眾 (而非僅呆在書齋裏的知識份子) 對這大潮流的反應與挑戰。中國決意以西方為師而推行改革開放政策已經垂二十餘年，加入世界貿易組織與融入全球經濟體系這一既定國策現在也已經逐步落實了。際此關頭，西方內部這一民間對建制挑戰的意義與前景，是值得中國知識份子密切注意和仔細研究的。

一　自由與平等的張力

如所周知，在歷史上，自由主義的出現既立足於政治訴求，亦復反映經濟政策主張。從洛克 (John Locke) 、邊沁 (Jeremy Bentham) 到穆勒 (John Stuart Mill) ，所謂古典自由主義，其要義就在於以法治保障財產、人權，規範國家權力與功能，以市場機制替代人為經濟干預，從而創造一個寬鬆、自由但不乏基本秩序的社會。在其中，秉持天平的蒙眼法神與市場的無形之手保證了體制的客觀性與公義性，由是帶來長期穩定與強大活力，為資本主義的成長創造了環境，也為英美兩國近二百年政治經濟的飛躍發展奠定基礎。倘若說這是盎格魯撒克遜民族在現代所發現的一大秘密，所創造的奇迹，當不為過。然而，高度自由帶來活力，卻也同時產生不平等，這不平等並非原來的秩序或者市場所能改變的——恰好相反，在既定秩序下它往往被加固甚至劇化，它的消除，只能借助於超出原有自由主義觀念以外的政治運動。從1832至1922近百年間，英國經歷了三次擴大議會選民範圍的運動，才終於實現全民普選的理想①；美國經歷了1929年經濟大蕭條的震撼，才逐漸接受有限度福利國家觀念，這些可以說是修正自由主義之必要的最好例子。

當然，隨着新觀念的出現與接受，自由主義本身的論調也同時會轉變，這無疑是它富有彈性和生命力的表現。因此，純正的自由主義理論家哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 用了整整一本以《社會正義的幻象》(*The Mirage of Social Justice*) 為題目的書來論證「『社會正義』的理念是全然空洞、無意義的」②，另一位同樣激烈不妥協的自由主義經濟學家弗里德曼 (Milton Friedman) 卻不得不勉強承認，最低限度社會福利可能有正當性：「他 (自由主義者——筆者按) 也可能贊同國家的紓緩貧困措施，因為這是社會大多數達到一個共同目標的更有效途徑」③。事實上，如弗里德曼所抱怨的，自從30年代以來，在美國政治辭彙中，自由主義所代表的已經不復是十九世紀的「申張自由，亦即促進福利與平等之最有效途徑」，反而是「福利與平等作為自由之前提或替代品」④，也就是說，自由與「福利、平等」已經主客易位，本末倒置了。「平等」或「社會正義」容或在理論上是個模糊、難以清楚界定的概念，因而成為自由主義者的上佳攻擊目標，不過，它的實際訴求卻頑強地揮之不去，無法抹殺，始終與自由主義之間維持強大張力。因此，70年代以來，不但歐洲出現了強調商議民主的所謂「第三條道路」，即在資本主義的大本營美國，除了以哈耶克、弗里德曼、諾齊克 (Robert Nozick) 等人為代表的「原教旨派」自由主義，以及貝爾 (Daniel Bell) 、弗蘭克爾 (Charles Frankel) 等追求「起點平等」的「精英自由主義」(meritocratic liberalism) 這兩派以外，又出現了諸如羅爾斯 (John Rawls) 和德沃金 (Ronald Dworkin) 那樣追求「結果平等」的新派「平等自由主義」(egalitarian liberalism) ，他們和從社會主義蛻變而來的「激進平等主義」(radical egalitarianism) ⑤ 在理念譜系上其實已相當接近了。

從十九世紀初到二十世紀中葉這一個半世紀之間，世界經濟與資本主義的發展雖然迅速，然而大體上還具有相當連續性，自由主義的蛻變亦因此還有迹可

「平等」或「社會正義」容或在理論上是個模糊、難以清楚界定的概念，因而成為自由主義者的上佳攻擊目標，不過，它的實際訴求卻頑強地揮之不去，始終與自由主義之間維持強大張力。因此，70年代以來，不但歐洲出現所謂「第三條道路」，即在資本主義的大本營美國，也出現諸如羅爾斯等人的新派「平等自由主義」。

尋。然而，到了二十世紀80、90年代，由於科技變革的影響，全球經濟與資本主義獲得了爆炸性動力而「起飛」，瞬即成為大部分人甚至學者都難以辨識其真正面目的事物。在此新形勢下，自由主義對新時代的適應也就成為全新課題了。

二　巨無霸公司治下的世界

在二十世紀末的二十年間，世界經濟結構最重大、最矚目的變化，就是少數工業先進國家，亦即所謂G7國家⑥，開始主宰全球經濟：它們僅佔全球人口12%，但本地生產總值(GDP)則佔66%⑦；而數百家巨無霸型跨國公司(更準確的應該稱為跨國公司法團multinational corporations)——它們大致可以以《財富》(*Fortune*)雜誌每年所開列的「全球500」(Global 500)大公司為準——又靜悄悄的控制了這些先進國家的經濟乃至政治。這類公司的絕大部分(86%)總部設於G7國家，其總營業額達到後者GDP的54%(表1)。說來奇怪，注意和真正了解這個鉅變的，並不是站在資本主義世界外部的哲學家，甚至也並非象牙塔中的經濟學家(他們在巨大學術壓力下往往變為高級工程師，或者不自覺地充當了福音佈道員的角色)，反而是從資本主義核心體制裏面跑出來的人物，例如柯爾頓(David C. Korten)和諾蘭(Peter Nolan)⑧。前者最近風靡一時的新著以驚心動魄的《當公司統治世界時》⑨為題，詳細分析了這個現象所帶來的深刻危機；後者去年發表的〈中國大型企業還將何以立足〉⑩從另一角度客觀、冷靜地分析了中國在此危機中的處境，其效果同樣震撼心弦。我們要了解自由主義在新世紀面臨的挑戰，正好以他們的分析為切入點。

在二十世紀末的二十年間，世界經濟結構最重大、最矚目的變化，就是少數工業先進國家開始主宰全球經濟；而數百家巨無霸型跨國公司又靜悄悄的控制了這些先進國家的經濟乃至政治。說來奇怪，注意和真正了解這個鉅變的，既非哲學家也非經濟學家，而是柯爾頓和諾蘭這些從資本主義核心體制裏面跑出來的人物。

「巨無霸公司」的力量並不全然由於獨佔或宰制某一行業(雖然這亦往往是重要因素)，而更是由於其極端雄厚，名副其實「富可敵國」的整體經濟實力，其高

表1　地區經濟力量與該區《財富》「全球500」公司比較，1999

	人　口		年總產值(GDP)		本區內之「全球500」公司		
地　區	(百萬)	佔全球比例	(US$10億)	佔全球比例	公司數目	年營業額總和(Rev) (US$10億)	Rev/GDP
全球	6,010	100%	30,878	100%	500	12,696	41%
G7國家	692	11.5%	20,331	66%	422	11,077	54%
其他先進國家#	148	2.5%	3,023	10%	35	973	32%
部分東亞國家／地區*	1,369	22.8%	2,043	7%	24	466	23%
所有其他國家	3,801	63.2%	5,481	18%	19	180	3.3%

資料來源：*Fortune*, 24 July 2000; *The World Economic Factbook 2000/2001* (London: Euromonitor 2000)；所有產值以國際標準匯率計算。

包括奧國、荷蘭、比利時、瑞士、瑞典、挪威、芬蘭、丹麥、西班牙、葡萄牙、希臘、澳大利亞、新西蘭。

* 包括中國、南韓、港澳(中國)、台灣、馬來西亞、新加坡。

表2　若干《財富》「全球500」公司與國家經濟力量比較，1999

若干「全球500」公司			國　家					
公司排名	名稱	年營業額 (Rev) (US$10億)	國家排名	國名	人口 (百萬)	年總產值 (GDP) (US$10億)	本國「全球500」公司	
							數　目	Rev/GDP
第1-250名總和		9,405	1	美國	277	9,256	179	51%
第1-60名總和		4,394	2	日本	127	4,351	107	67%
第1-20名總和		2,291	3	德國	82	2,102	37	58%
第1-10名總和		1,405	5	英國	59	1,410	38	54%
第1-7名總和		1,068	7	中國	1,268	1,019	9	19%
1	通用汽車	176.6	26	俄國	147	181.8	2	13%
5	戴姆勒—克萊斯勒	160.0	28	香港(中國)	6.8	158.6	1	7%
11	蜆殼石油	105.4	38	以色列	6.1	99.2	—	—
92	三菱電機	33.9	59	利比亞	5.5	33.2	—	—
176	和路迪士尼	23.4	62	越南	79	23.2	—	—
231	陶氏化工	18.9	67	古巴	11.2	18.7	—	—

資料來源：同表1。

度整合的組織，嚴密的財務控制，與雄厚的科技、商貿力量。如表2所示，一間名列前茅的巨無霸公司的年營業額高達1,000億美元上下，這大約相當於一個8,000萬人口的中低收入國家，或者一個400萬人口的高收入國家／城市的GDP。例如：通用汽車 (General Motors) 與俄國，戴姆勒—克萊斯勒 (Daimler-Chrysler) 汽車與香港，蜆殼石油 (Shell Oil) 和以色列都在伯仲之間；以中國之大，英、法之富，只不過相當於這類公司前十名左右的聯合力量；甚至富甲天下的美國、日本和德國，亦只不過分別與前250、60、20家公司的聯合力量大體相匹敵而已。今日全球經濟之絕大部分控制於數百家巨無霸公司之手，已無可置疑——事實上，從表1與表2可見，對一個國家來說，其境內此類公司之數目、規模、所佔經濟活動分額，已成為其經濟發展程度的指標了。

「巨無霸公司」的力量來自其名副其實「富可敵國」的整體經濟實力，其高度整合的組織，嚴密的財務控制，與雄厚的科技、商貿力量。名列前茅的巨無霸公司年營業額高達1,000億美元，相當於一個8,000萬人口的中低收入國家。以中國之大，英、法之富，只不過相當於這類公司前十名左右的聯合力量。

所謂「控制」，最基本的意義，是指這些「帝國型財團」(Imperial Corporations) ⑪在生產安排與財富分配上所起的巨大與決定性作用：由於其傾國傾城的財力，跨越全球性以及數十百行業的運作，它們在採購和銷售價格、工資與利潤分配、資金調度各方面，都獲得了任何個人甚至經濟力量微薄的城市、地區乃至國家所無法抗衡的決定權。廣大落後地區的工資普遍受到強大壓抑 (耐吉[Nike]運動鞋在印尼通過極其廉價的外判工而將其七萬五千餘工人的全部工資支出壓低到其付予一位籃球明星的個人廣告費以下，是最突出的例子)，甚至先進國家的低發展區域，諸如美國南部或英國西部，也都不能不對其要求唯恐唯謹⑫。

經濟權力高度集中於少數財團決策層的一個自然社會後果，就是財富分配之高度不均，可以說到了匪夷所思的地步。例如，在1990年前後，美國頂1%富

豪的總收入超過了底層40%人民；而全世界人口最富20%的總收入則達到所有其餘人口的4.8倍⑬。但更重要的，則是這些「帝國型財團」很自然地藉着其雄厚經濟力量有計劃、有系統地左右立法，控制輿論，甚至「正本清源」，進一步影響中小學教育⑭。諸如美國槍會 (American Rifle Association) 長期阻撓有關槍械管制的立法，或者汽車工業在有關汽油徵稅以及公共交通網絡建設上的決定性影響，可以說是美國大公司將其經濟力量轉化為政治、社會乃至文化力量最突出的例子；至於其在國際政治上所發生的作用，就更不必說了——1983年智利民選政府之受到ITT公司顛覆而垮台，當是近年最為人熟知的典範。

經濟權力高度集中於少數財團決策層的一個自然社會後果，就是財富分配之高度不均，但更重要的則是，這些「帝國型財團」藉着其雄厚經濟力量左右立法，控制輿論，甚至影響中小學教育。1983年智利民選政府受ITT公司顛覆而垮台，就是美國大公司將其經濟力量轉化為政治、社會乃至文化力量，從而在國際政治上發揮影響力的例子。

作為龐大商業機器，這些財團的唯一目標是追求當前利潤。由於其力量之雄厚，這一目標在政治與社會上轉化為經濟增長的盲目追求，從而連帶產生了環保、資源浪費、廢物泛濫成災等全球性嚴重問題。德格 (William Dugger) 的觀點無疑會被目為過激，但他將帝國型財團比喻為長生不死，可以無限膨脹的巨無霸怪物 (Frankenstein)，而其對人類社會的宰制已近乎整體與全面，則不能不承認的確有相當道理⑮。

三　對自由主義的挑戰

在十九世紀，政治上的人權、法治、自由訴求與經濟上的自由主義並行發展，兩者雖然被認為相關，但只不過是相互促進，而且主要還是政治自由促進經濟自由與成長，遠遠未曾達到密不可分，結為一體的地步。但到了二十世紀，由於始而對法西斯主義，繼而對共產主義抗爭的需要這一動力所驅使，自由主義與資本主義的結合卻越來越緊密，甚至寖寖然有融成一體之勢。弗里德曼在其宣言式的著作《資本主義與自由》中斷言：「它 (意指本書——筆者按) 的主旨在於：競爭性資本主義 (即大部分經濟活動是通過在自由市場運作的企業組織起來) 是個自由經濟體系，**亦是政治自由的必要條件**」(重點為筆者所加)，又說：「就其作為達到政治自由這一目標的手段而言，經濟體制的重要性在於它之影響**權力之集中或分散**」⑯，這可以作為自由主義在政治與經濟理念上結合的最清楚表述。但證諸資本主義在過去二十年的實際發展，他這一說法就引出兩個基本疑問來了。首先，倘若競爭性資本主義和自由市場運作受到國家強力干預，例如通過稅收改變收入分配，推行大量社會福利等等，那麼政治自由是否一定受影響？其次，在自由主義—資本主義體制下，權力是否必然分散？政治自由是否必然有更大空間？換而言之，政治意義上的自由主義，是否與資本主義有必然關係？

這兩個問題在表面上似屬理論性質，但實際上都可以通過對政治現況的考察而得到清楚答案。就第一個問題而言，我們只要看英國及北歐，特別是瑞典，在60至80年代間所推行的大量工業國有化以及高稅、高社會福利政策，而同時維持高度法治以及議會民主，便可以知道雖然在歷史上資本主義 (最少是高度市場化的經濟體系) 與議會政治的確同時出現，而且密切相關，但在當代世界則很難說不受任何干預的自由經濟體系是政治自由的必要條件。最少，公共經

濟領域的擴大，並不一定影響人權、法治、代議政制。換而言之，在現實中自由主義的政治部分(那也是它對一般知識份子最具有吸引力的「光環」)和它的經濟部分並沒有必然關係。當然，過份受干預的市場經濟效率的確可能顯著下降，但那完全是另一個問題，與政治自由並不相干，這是必須辨明的。

至於第二個問題，則答案也很清楚。由於過去40年間跨國公司的飛躍發展，其操縱性力量之變質，以及少數實力與國家相埒的巨無霸「帝國型財團」之出現，顯然在資本主義體制下權力並不一定分散，所謂「政治自由」亦不一定有更大空間。誠然，由是而導致的權力之高度集中，以及相應的政治空間之實質壓縮，並不意味議會政治以及法治受到打擊或被取消：恰恰相反，「帝國型財團」是繞過了這兩種機制，甚至進一步反過來包圍、控制和直接利用這些機制而實現其政治宰制的：孫子兵法中所謂「不戰而屈人之兵」，在此得到了全面和深刻體現。從這個角度看來，自由主義最大的挑戰其實是來自它本身：它所孕育的資本主義成長與壯大之後，就有反過來顛覆其原有理念的可能。

說得更具體一點，在十九世紀，市場經濟活動大致以個人以及力量彼此大致相當的商業組合為主導。然而，自20年代以來，這一狀況即已不斷改變：時至今日，真正重要的經濟活動單位已經是公司，特別是具有法團地位的巨無霸上市股份公司(imperial public corporations)，而非復個人，甚至也並非一般的商貿公司。具有法人地位的財團是當代經濟制度的產物，然而卻有極久遠和強固的法制觀念作為基礎⑰。它之可畏，之所以具有顛覆自由市場機制的潛能與傾向，是在於它一方面具有自然人的絕大部分功能與法律地位，另一方面卻又遠遠超越自然人的限制。例如，就經濟活動而言，它和個人完全一樣：公司法團可以進行市場交易，訂定契約，擁有或處理物業、財產，提出訴訟或被訴，成為協會、聯盟或其他組織的成員，發表言論，游說國會等等。與自然人相比，它唯一缺乏的，只是個人政治權利，即不能直接參與政治活動，不能投票、參選、從政。但這方面的限制，它卻可以通過發揮政治影響力而補足⑱。另一方面，公司法團有好幾方面是遠遠為自然人所不及的：首先，它的生命沒有自然限制：除非自動清盤或者由法庭或議會頒布命令，它永不會消失——也就是說，它雖然可能因「疾病」或意外而死亡，或被判死刑(我們都知道那是多麼困難和罕有的事)，但在正常狀況下卻永遠不會因為衰老而死亡，原則上可以長生不老；其次，通過市場集資、相互合併、分設子公司等方式，它可以無限擴張、變化、生長、繁衍，而不必如自然人之必須忍受軀體上的先天局限。很明顯，個人甚至家族或者小本經營的私有企業與這樣的長生巨無霸在能力上屬於全然不同的數量級，二者絕對無法相比。前者要與後者競爭，等於凡人挑戰奧林匹斯諸神，是注定失敗的。

「帝國型財團」公司之可畏，之所以具有顛覆自由市場機制的潛能與傾向，在於它一方面具有自然人的絕大部分功能與法律地位，另一方面卻又遠遠超越自然人的限制。首先，它的生命沒有自然限制，永不會衰老死亡；其次，通過市場集資、合併、分設子公司等方式，它可以無限擴張繁衍。

然而，法人公司制度之存在，其實已經有數百年歷史，為甚麼它的宰制性，要到二十世紀的80、90年代才顯現出來呢？這一方面是由於資本主義的發展有其內在階段：具有客觀結構的股份公司法團取代梟雄式的個人富豪，以及這些公司通過大量合併⑲而蛻變為巨無霸，再通過充分利用其經濟力量而操控市場與議會政治，其相關意識與組織方式都需要相當長時間才能成熟。更重要的，則是科技

與國際政治基礎的改變。在二十世紀下半電腦與通訊技術的飛躍發展，以及財務及會計管理技術的進步，令少數人有效地管理、控制、推動牽涉數十萬員工以及數千百億資金的龐大全球性商業帝國成為可能；同時，冷戰與意識形態對抗的結束，也為全球市場的開放，以及帝國型財團的進一步發展鋪平道路。

所以，回顧過去二百年間民主政治及市場經濟發展的歷程，不能不承認自由主義當初出現時的那個政治—經濟—社會環境今天已經徹底改變了：控制市場的，也許仍然是「無形之手」，但這隻手所代表的，已非復各為私利籌劃打算的許多個人，而是能夠影響政府，左右輿論，在無形之中操縱數千百萬人命運的數百家跨國財團了。在很大程度上，這巨變正是自由主義—資本主義這一強力組合的成功所致，但饒是如此，我們仍然不能不承認，這異化了的自由主義正在反過來顛覆其原本理念，迫使我們重新檢驗它的理據。

四　自由主義能修正嗎？

在二十一世紀，巨無霸跨國公司顯然將繼續宰制世界，因此，由之推動的高經濟增長追求在社會、文化、環境生態等各方面所產生的嚴重問題，今後很可能進一步惡化，甚至導致災難性後果的出現[20]。所以，也不能不正視，作為支撐這樣一個世界的重要理念，自由主義有繼續修訂、發展的必要。但是，這真有可能嗎？

今天控制市場的「無形之手」已非復各為私利籌劃打算的許多個人，而是能夠影響政府，左右輿論，在無形之中操縱數千百萬人命運的數百家跨國財團了。在很大程度上，這巨變正是自由主義—資本主義這一強力組合的成功所致，但饒是如此，我們仍然不能不承認，這異化了的自由主義正在反過來顛覆其原本理念，迫使我們重新檢驗它的理據。

當然，自由主義有許多不同論述，並不像馬克思主義那樣，有一個明確而嚴謹的理論架構。而且，如上文所提到，在過去百年間，它實際上也早已經歷了重大修訂，即經過20、30年代的經濟風暴之後，承認社會福利的正當性及需要，以及政府由之而來的責任與權力。這修訂部分消解了自由與平等之間的緊張，亦在一定程度上解開了政治自由主義與資本主義的緊密關係。因此，上述問題相當於：有可能以自由主義之中的政治部分，即民主(即議會政治)與法治，來制衡其經濟部分的弊病，即資本主義的過份發展，特別是跨國財團的龐大勢力，從而建構更合乎人性的全球秩序嗎？那也就是說，「消極自由」能轉化成為「積極自由」嗎？

在原則上，這似乎是可能的：也許瑞典與北歐在70、80年代的體制就可以視為範例。然而，在實際上，這種想法卻有多重不可忽視的基本困難。首先，保留自由主義中的政治自由部分而修正其經濟部分雖然是富有吸引力的想法，但帝國型財團這一巨靈從瓶子裏釋放出來之後，又要再哄它縮回到瓶子裏去，其實際可能性到底存在嗎？ 要制約帝國型財團的存在以及運作方式，並不是僅僅向某一家跨國公司而是向所有此類財團宣戰，並不是打擊它們某一項利益而是從根本來威脅它們的生存方式。以它們目前對法庭、議會、政府行政部門的強大影響力，以及在社會輿論乃至學術界的廣泛動員能力看來，通過西方現行民主體制來制衡它們的可能性可以說是微乎其微。我們不可忘記，這些帝國型財團的地位，正就是過去百年間它們長期有計劃、有系統、鍥而不捨地在西方

政治體制中運用本身力量逐步建立起來的。誠然，自1999年西雅圖大規模抗議浪潮以來，相類行動不絕如縷，而且今後很可能日趨廣泛與激烈。但迄今為止，這類行動雖然在媒體上大出風頭，實際效果則微不足道；而諸如柯爾頓那樣的登高一呼，即使在學術界、新聞界也還未曾造成實質影響。事實上，社會精英大部分是現行體制的得益者，或思想認同者，能感到危機深切而大聲疾呼者，只不過是鳳毛麟角。在沒有直接影響大眾切身利益的嚴重危機(諸如經濟大蕭條或香煙的危害已經無可置疑)出現之前，要根據一種新的理念去改變現行體制是極其困難，甚至可說完全不切實際的。

其次，還須正視，以商業帝國法團為核心的資本主義(這可稱為「法團資本主義」corporational capitalism)之急速發展並非通過掠奪式的牟利，而是高效率與不斷創新所致。我們今日所坐的汽車、飛機，所享受的豐盛食物，所看的電視，所用的電腦、手提電話——也就是說，塑造我們意識的現代世界事物，無一不是由這些財團為了追求利潤而研究、改良、製造出來。以行政、立法或者其他方式箝制其運作上的自由固然可能解決某些財富分配或環保問題，但同時亦將嚴重削弱它們的效能，從而阻礙以科技發明為基礎的新世界出現。這後果是否能為社會接受呢？現代人會因為環保、廢物堆積、社會不平等等問題，而願意自動放棄目前所享受的物質世界，願意從現代世界後退，回到一個能滿足人類基本需要，更平等、合理但不太富裕，較少變化的社會中去嗎？那恐怕是大有疑問的。

我們可能以民主與法治來制衡跨國財團的龐大勢力嗎？以目前帝國型財團對法庭、議會、政府行政部門的強大影響力，以及在社會輿論乃至學術界的廣泛動員能力看來，可能性微乎其微。在沒有直接影響大眾切身利益的嚴重危機出現之前，要根據一種新的理念去改變現行體制是極其困難，甚至可以說完全不切實際的。

第三，即使一部分國家或地區有意拋棄或者拒絕追求前述經濟體制與發展模式，那對此體制、模式也未必有太大影響，因為它本質上具有強大的宰制性與擴散性。倘若不同國家對於科技應用與經濟發展有不同政策，那麼發展策略最猛銳，最不顧及資源與環境保護的國家，在短期內其經濟與政治力量很可能變得最為強大，其輸出、散播本身體制的傾向亦最難以抗拒或抑制。假如某些觀察可以入信的話，一個現成例子就是，諸如瑞典和北歐那樣的民主社會主義嘗試，在西方世界這大環境中並不穩定，是可以，而實際上亦已經為外來資本主義勢力所顛覆㉑。因此，政治與經濟體制雖然在原則上可以修訂，但其改變絕非請客吃飯，它肯定牽涉與商業帝國法團的激烈抗爭，乃至國際政治傾軋，恐怕沒有可能在民主體制內和平地、有秩序地完成。更何況：從目前分子生物學、計算機科學，以及機械人科學進展的驚人速度看來，今後不出四五十年間，各種形式的人工生命就已經會以今日無法預料的形式紛紛出現，並且與自然人競爭，取代自然的大部分功能㉒。這一迫在眉睫的大變革已勢所難免，並肯定將對人類社會保存至今的一切價值、規範、信念產生無從估計的顛覆作用。換而言之，過去五百年間效率與科技力量的追求已經累積了巨大動量，今日以帝國型商業財團為標誌的資本主義形式正是這種追求的具體表現，甚至可說是化身。它之不可能被扼制、馴服或逆轉，和四五百年前腐蝕、銷融中古世界的宗教革命、科學革命或啟蒙運動之勢不可當是一脈相承的。

以上我們從社會—政治、經濟以及科技力量等三方面論證，以政治自由主義來制衡、修訂經濟自由主義的種種實際困難。我們現在要進一步指出，即使

假定這制衡、修訂的願望可以實現，其結果仍然並非自由主義的出路：倘若現代資本主義受到另一種體制，例如社群主義 (communitarianism) [23]的嚴厲制約，甚至為其取代，那麼一個失去了大部分經濟活動與發展自由的社會雖然可以保留相當程度的傳統政治自由 (這「自由」將會有其社群制約的大前提，而非不受限制)，但自然難以說是不折不扣的仍然在奉行「自由主義」。社群主義所提倡的，大體上可以說是「改良中古主義」：要宗教境界，但不要迷信；要伸張地區 (而不是國家) 利益，但不要封建；要科技與市場，但不要法團資本主義；要現代生活，但不鼓勵追求新奇炫異，更不允許過份奢逸。這種小國寡民加上有限度科技的理想靜態社會固然有吸引力，但顯然並非自由主義，而且其實現的可能性即使存在，也還很模糊，很遙遠。

五　出路的展望

自由、民主與人權無疑是近代政治史上最有力的觀念，而資本主義也無疑是近兩百年來最強大最有能量的經濟體制。然而，由於資本主義在過去二三十年所發生的形態突變，它與政治自由主義的結合已經遭遇嚴峻考驗。一方面，法團資本主義與以個人為主體的古典自由主義兩者之間距離已越來越遠；另一方面，即使是頗為有限度的社會福利與收入再分配，亦不為諸如弗里德曼那樣的原教旨派自由主義者認同。因此，自由主義正面對喪失普世性意義，日漸淪為意識形態或政治標籤的危險。在十九世紀，自由主義的要義在於限制政府，擴大個人活動空間；然而，在二十一世紀之初的今日，在數百跨國財團宰制下，個人經濟活動空間已被壓縮到極小範圍；現在還有能力與財團力量抗衡，為大眾整體經濟利益發言的，只剩下政府而已。倘若認真面對這一現實的話，自由主義要繼續作為一個具有發展活力以及現實意義的理念，根本鉅變殆不可避免，但變的方向到底何在，則尚難辨認。我們認為，在目前的摸索階段，提出整體理想替代方案 (社群主義可說是這樣一個嘗試) 為時尚早，要展望人類社會的未來，應該暫時拋開整體性變革構想，而從下面三點現實形勢出發。首先，是西方所建立的民主與法治體制仍然具有強大生命力；其次，是科技主導的變革與相關的經濟—社會建設不可能廢棄；最後，則是經濟發展所造成的嚴峻社會與環境問題必須解決。在這三大前提下，解決問題的方向到底何在，並非我們可能在此探討。作為本文的結束，我們要在此提出的，只不過是對當前社會運動的一些簡單觀察而已。

自由、民主與人權無疑是近代政治史上最有力的觀念，而資本主義也無疑是近兩百年來最強大最有能量的經濟體制。然而，由於資本主義在過去二三十年的形態突變，它與政治自由主義的結合已經遭遇嚴峻考驗。我們認為，在目前提出整體理想替代方案為時尚早，但建構各種具有共同意識與目標的公民法團，發揮並擴大其影響力，也許是解決問題的自然途徑。

這觀察的中心是：建構各種具有共同意識與目標的公民法團，充分發揮並擴大其影響力，也許是在上述前提的強力制約之下，解決問題的自然途徑。這一途徑有好幾個特點是值得注意的。首先，它從現有體制出發，尋求有限度地改變現狀，所以起點很低；另一方面，無論從行動方式抑或目標來說，它都超出傳統政治運作模式以外，所以具有逐步改變現行體制的潛能。也許，更重要的是，通過公民法團動員群眾的改革途徑具有高度自我調節的機制：它的力量與成功，雖然與領導者的感召力與理念有關，但至終則取決於大眾對有關問題

的反省與選擇。所以，這是個緩慢、累積性的過程，但也因此較為穩健，可以反映社會整體深思熟慮的結果。

當然，這樣的行動早已經有不少先例，例如為了環保而不斷戰鬥，並且已經因此在國際上獲得廣泛注意，同時也產生了相當實際效果的「綠色和平」運動就是突出典範。這一類行動在理念上顯然和強調直接參與的所謂「共和主義民主」，或者強調協商、對話、包容的所謂「第三條道路」、「第三類民主」，有相通之處。它可以視為，以相類似於法團資本主義本身所採用的體制，來制衡法團資本主義行為的策略，但其目標則與社群主義整體性地抗拒現代社會的理想，有根本差別。不過，公民法團即使能夠稍為緩和法團資本主義過份發展所造成的災害，它真有力量制衡後者，從而達到調整全球政治、經濟結構的長遠目標嗎？畢竟，在抽象與間接的公義基礎之上結合，無疑要遠較在人人可以直接切身感受的私利基礎之上結合為困難。這一關鍵問題的答案，恐怕也並非目前所能預見的了，因為它一方面取決於社會上公民意識的激發與提昇，另一方面則視乎一般民眾感受經濟發展所帶來危機的強烈程度而定，而兩者都是在急速變化之中的。也許，比較可以肯定的只是：無論在西方社會或者廣大的發展中地區，單純以經濟發展和物質建設為目的的單一政治—經濟體制行將產生深刻與長遠變化，而逐漸為在廣泛公民政治動員衝擊下不斷改變的多體制混雜格局所取代。

公民法團能否充分發揮其影響力，一方面取決於社會上公民意識的激發與提昇，另一方面則視乎民眾感受經濟發展所帶來危機的強烈程度而定。也許，比較可以肯定的是：無論在西方社會或者發展中地區，單純以經濟發展和物質建設為目的的單一政治—經濟體制行將產生深刻與長遠變化，而逐漸為在廣泛公民政治動員衝擊下不斷改變的多體制混雜格局所取代。

最後，我們也許應當指出，無論以上的展望是否正確，自由主義的變質將無可避免，其最根本原因是：無論在現代經濟抑或政治體制中，個人都太渺小、軟弱，都必須通過以共同目標而結合的法團才能獲得活動空間，因而也必須認同於此類法團，並且接受其規章與內在動力約束。因此，以個人自由為基本出發點的主義、理念，必然被鎖定於所謂的「消極自由」的狹小範圍內，而由於此範圍在法團資本主義壓迫下日益減縮，其所背負的「自由主義」自也難免逐漸喪失實質意義。當然，「自由主義」是個富有魅力的口號，是個不會輕易消失的光環，所以，可以預期，它也還將為種種不同目的而被長期使用。

註釋

① 邊沁的實用主義運動和古典自由主義之間的關係十分微妙：它既是後者的一部分，但同時又與激進派合作，推動1832改革法案，因此正好視為這裏所說「政治運動」的最早表現。

② Friedrich A. von Hayek, *The Mirage of Social Justice*, vol. 2 of *Law, Legislation and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), xi. 中譯本見哈耶克著，鄧正來、張守東、李靜冰譯：《法律、立法與自由》(北京：中國大百科全書出版社，2000)。

③④⑯ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 195; 5; 4, 9.

⑤ Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1985).

⑥ G7國家指美國、日本、德國、法國、英國、意大利、加拿大：它們依次是全球GDP最高的國家，只有人口超過上述七國之和的中國其GDP超過加拿大(倘按平價購買力計算匯率則在美、日之間)。

⑦ 當然，對中國和俄國而言，以標準匯率而非平價購買力來計算產值會造成很大偏差，但這並不影響下面的結論。

⑧ 柯爾頓出身於美國小城的保守商人家庭，畢業於史丹福大學本科以及工商管理學院，曾任教於哈佛大學工商管理學院五年，然後長期服務於福特基金會以及美國政府的國際發展署，派駐東南亞14年之久。他是「西雅圖99」運動的策劃者和推動者之一。諾蘭在倫敦大學得經濟學博士，現為劍橋大學朱澤(Judge)管理學院講座教授，中國大型企業研究專家。

⑨ David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (San Francisco: Berrett-Koehler; Bloomfield, Conn.: Kumarian, 2001).

⑩ 諾蘭(Peter Nolan)：〈中國大型企業還將何以立足〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，2000年6月號，頁5-19；有關各國本地生產總值資料(以1999年為準)，見*The World Economic Factbook 2000/2001* (London: Euromonitor 2000)。

⑪ 「巨無霸公司」又被命名為「帝國型財團」，其特徵見William M. Dugger, *Corporate Hegemony* (New York: Greenwood Press, 1989), 18-21。

⑫⑬⑭ 同註⑨，頁115、130-31；113-16；157-59。

⑮ 同註⑪William M. Dugger。

⑰ 在近代，它是以十七世紀出現的皇家特許海外專利公司，諸如荷屬東印度公司、英屬東印度公司為濫觴；但在西方法制思想中，通過法律規定而產生的獨立法人(corporate identity)觀念可以一直追溯到羅馬法，而中世紀的各種宗教、政治制度亦莫不與此有極其密切的關係。見Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957)。

⑱ 對這種影響力之無孔不入，見註⑨，chap. 10。

⑲ 下列有關全球跨國公司合併所涉及的金額及其爆炸性增長率(平均每年55%)正好說明這些公司在近數年的生態突變：1992年：1,560億(美元，下同)；1994年：5,600億；1998年：25,000億；1999年：34,000億，那約略處於當年日本與德國的GDP之間，而為中國GDP的二至三倍左右，視乎匯率計算方法而定。資料來源見註⑩。

⑳ 當然，當代世界的主要問題(主要是生態和人文環境的惡化)到底嚴重到甚麼程度，其成因是否應該完全歸咎於資本主義或少數跨國公司，抑或要承認它是現代化變革中無可避免的現象，那是有爭議的。這爭議中的非主流意見見前引Korten, *When Corporations Rule the World*; Dugger, *Corporate Hegemony*; 以及Herman E. Daly and John B. Cobb, *For the Common Good* (Boston: Beacon Press, 1989); Bruno Amoroso, *On Globalization* (London: MacMillan, 1998).

㉑ 根據丹麥Roskilde大學Jean Monnet講座教授亞摩羅索(Bruno Amoroso)的說法，瑞典社會民主黨首領帕爾麥(Olof Palme)在1987年被暗殺，以及北歐的丹麥及挪威隨後之逐步放棄民主社會主義，都並非偶然。見註⑳Amoroso，頁3-4。

㉒ 例如，見"End-of-Millennium Special Issue", *Scientific American* (December 1999) 諸文的討論及預測。

㉓ 柯爾頓稱這樣一個較理想的世界為「地區化的市場經濟」，其特點是所有資本都必須受到監管與節制，地區政治力量與利益永遠佔優先地位，消費、生產與財富差距都要受到嚴格規限。見註⑨，chaps. 22-23。達理與可博在其專著中對社群主義有更詳細而系統的論述，中心論點是自啟蒙運動以來的整個現代化進程都必須檢討，特別是需要推行某種廣義，除去了迷信成分的一神宗教，以重整人的性靈生活。見註⑳Daly and Cobb。

陳方正 香港中文大學中國文化研究所所長

當代中國的兩種「自由」

許紀霖

自由，是70年代末以來思想解放運動和新啟蒙運動所共同爭取的現代性目標之一。然而，在90年代以前，中國思想界對自由在思想史上複雜的內涵一直缺乏明確的認識，通常是在一種籠統含混的意義上談論自由。90年代以來，隨着知識界對盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 以及法國大革命的反思思潮的出現，貢斯當 (Benjamin Constant) 和柏林 (Isaiah Berlin) 的「兩種自由」的劃分，進入了中國「自由主義」者的視野，並從這裏找到了反思「文化大革命」的靈感。也是在這樣的反思中，他們確立了對自由的重新理解，這一「自由」是典型的哈耶克 (Friedrich A. von Hayek) 式的，也就是從不受外來強制的消極意義上來界定自由，而積極自由則因為有可能導致「文革」式的大眾暴力而被賦予否定性的含義。「以積極的態度爭取消極自由，以消極的態度對待積極自由」①，成為「自由主義」者在自由問題上的現實立場。「自由主義」者對「消極自由」的情有獨鍾，引起了「新左派」的不滿，他們批評這種閹割了政治參與的「消極自由」，是「反民主的自由主義」，而一種民主的自由主義，必須包含「積極自由」的政治要求②。

90年代以來，「以積極的態度爭取消極自由，以消極的態度對待積極自由」，成為中國「自由主義」者在自由問題上的現實立場。「新左派」批評這種閹割了政治參與的「消極自由」，是「反民主的自由主義」，而一種民主的自由主義，必須包含「積極自由」的政治要求。

消極自由與積極自由，這一本來在西方思想史中就頗多爭論的概念③，來到中國以後，因為被賦予了某種價值，更成為了混沌不清的迷陣。「自由主義」者劃清這兩種自由的不同內涵，強調個人不受強制之重要，這對於當代中國來說，不啻為一帖及時的清涼劑，可以說功不可沒。而且，在消極自由依然還沒有得以規範化落實的今天，消極自由的積極意義，的確是無論怎樣估計也是不為過高的。

不過，是否可以因此像「自由主義」者那樣得出結論：對於當下的中國，只有「消極自由」有積極的意義，而「積極自由」只有消極的作用？這樣的說法，在規範性學理和經驗事實上，是否經得起合理的論證和事實的證明？這一問題在「自由主義」與「新左派」的論戰中雖然有所涉及，卻遠遠沒有展開，更缺乏理論的澄清。對於這樣一個關鍵詞，無法以常識的頭腦輕輕放過。

將自由分為消極自由與積極自由，雖然是貢斯當與柏林的功勞，在經驗上卻與歐洲人對自由的歷史理解有關。在古希臘的城邦社會中，所謂自由，指的

是公民對公共事務的政治參與，即積極自由。公民的整個生活全部屬於城邦，個人的意志必須服從社群的公共善，因而談不上現代人的消極自由。蘇格拉底之死，就證明了在城邦生活中不容許有違反公共意志的私人表達空間。消極自由的這一訴求，可以說是近代社會的產物，它與市民社會、特別是私人領域的出現有密切關係。它主要是指在私人領域中，人們可以在不妨礙別人自由的前提下，不受任何強制地行動。顯然，它在早期的歐洲史上，是典型的資產階級訴求，這一訴求是與對立於國家權力的市民社會同步產生的。故此，消極自由總是與權利聯繫在一起，而且主要體現於非政治性的自我保護權利。由此可見，消極自由首先是一個與私人領域密切相關的概念。

對於現代人來說，消極自由之重要和不可缺少，在這場論戰中，已經為「自由主義」者充分證明，也為其對手「新左派」所承認，自不待討論。當消極自由觀念在民間思想界取得壓倒性勝利的時候，值得進一步思考的問題是：消極自由究竟來源於何處？它與積極自由沒有任何關係嗎？為甚麼除了消極自由之外，我們依然需要積極自由？這些問題不僅具有學理的意義，而且在當代中國，也涉及到「自由主義」者行動的取向。

在古希臘的城邦社會中，所謂自由是指公民對公共事務的政治參與，即積極自由。消極自由可以說是近代社會的產物，它與市民社會、特別是私人領域的出現有密切關係；主要是指在私人領域中，人們可以在不妨礙別人自由的前提下，不受任何強制地行動。消極自由是歐洲早期史上典型的資產階級訴求。

消極自由究竟來源於何處？按照哈耶克的解釋，消極自由所體現的人的各項權利，為法律所保障。除了法律，人的自由是不可以被限制，也不可剝奪的。因此，自由來源於法治。但是，接下去的問題在於：法律對自由的限制都是合法的嗎？答案當然是否定的。自由主義堅信，只有為自由限制自由，才是合法的，才符合法治的精神。那麼，所謂法治的精神究竟何在？我們如何判定某種法律是合法的，是真正的法治之法，法的合法性又何在？在哈耶克看來，法治不等於憲政，假如國會修改憲法，賦予政府以全權，可以肆意限制和剝奪個人的自由和權利，那雖然政府的行動合乎憲政，卻不是法治。因為這憲法本身已經違反了法治，不符合法治的精神。法治與法制不一樣，它不是一種具體的法律之治，而是一種符合「法律應該是甚麼」的「元法律原則」(meta-legal doctrine) 之治。這一「元法律原則」是哈耶克法治思想的核心，它與「法律實證主義」不一樣，不僅關心「法律是甚麼」，是否合乎實證的法，而且關心「法律應該是甚麼」，是否符合超驗的自由價值，是一種實質性的政治理想④。

這樣，對消極自由的追溯從法治開始，又回到了「元法律原則」，回到了自由本身。這就意味着，對消極自由的論證，不得不訴諸人的自然權利，必須首先假設每一個人都有天賦的、自明的、不可剝奪的自然權利。然後，通過這些擁有自然權利的全體成員的共同參與，一起來制訂合乎自由原則的根本大法，建立保障個人自由權利的法治。在這裏，合乎法治的法律，所依據的是每一個人的同意。同意這樣一種意志的表達，就不是私人領域的保護性自由，而是公共政治領域的積極自由了⑤。

從規範的論證回到經驗的歷史，消極自由的確立，私人領域與國家領域的分離，都是通過公民積極的政治參與，通過建立憲政和法治而得以實現的。英國的自由大憲章、法國的人權宣言、美國的憲法修正案以及更近一點的民權法案，無一不是資產階級和平民長期政治鬥爭的結果。沒有體制內部的修憲運動

和體制外部的公共輿論，消極自由只是一個抽象的自然權利而已，不可能成為法律所維護的實實在在的個人權利。以此觀之，「以積極的態度爭取消極自由，以消極的態度對待積極自由」這一說法，本身內涵着一個自我否定的內在矛盾。當積極自由被消極對待之後，所謂「消極自由的積極爭取」，無異成為一塊懸置在半空的、可望不可即的畫餅。

消極自由與積極自由，這兩種分別存在於私人領域和公共領域的自由，到了現代社會有彼此呼應、相互依存之妙：消極自由要靠積極自由去爭取，積極自由又以消極自由為界限。這兩種自由，如同羅爾斯 (John Rawls) 所仔細分析過的那樣，並不存在無法消解的衝突關係，相反，「古代自由與現代自由都是共源的和具有平等價值的，兩者之間沒有甚麼值得自豪的優劣之分」，「既不能相互推導，也不能相互化約」⑥，因為它們都有各自獨立的內在價值。我們無法說：政治自由的意義僅僅是工具性的，只是為了爭取個人自由而已。貢斯當與柏林雖然區別了這兩種自由，而且，因為特定的反思需要，他們都指出了沒有個人自由作為合理界限的政治自由是多麼可怕，但他們兩人無論如何都不是時人所誤會的那樣，只是消極自由的鼓吹者而已。在他們的內心，這兩種自由的價值不可彼此通約，也無法相互取代。貢斯當唯恐人們誤解他的意思，在指出了現代人自由的意義之後，再三說明「政治自由是個人自由的保障，因而也是不可或缺的」。他希望能夠有一種好的制度將這兩種自由結合起來，一方面保障公民的個人權利，另一方面又能尊重他們影響公共事物的神聖權利⑦。消極自由與積極自由，不是甚麼英—法或英美—歐陸思想之爭，在貢斯當、孟德斯鳩 (Charles Montesquieu) 和托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 這些深受英國自由思想洗禮的法國人那裏，倒是力圖將法國的政治參與傳統與英國的個人自由精神合為一爐。如果因為貢斯當反思了法國大革命而硬說他只偏愛現代人自由，若他地下有知，一定會大喊冤枉——因為他留下了太多的批評現代自由危險的文字，與對古代自由危險的批評同樣多⑧。

消極自由與積極自由有彼此呼應、相互依存之妙：消極自由要靠積極自由去爭取，積極自由又以消極自由為界限。這兩種自由並不存在無法消解的衝突關係。貢斯當與柏林雖然區別了這兩種自由，還指出沒有個人自由作為合理界限的政治自由是多麼可怕，但他們無論如何都不只是消極自由的鼓吹者而已。

為甚麼消極自由如同積極自由一樣也有危險，也有負作用？剛才說過，消極自由是一個僅僅涉及私人領域的自由，它的出現與市民社會的出現有關。按照黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的經典論述，市民社會實際上是一個市場社會。在這一社會之中，作為資產階級的個人依照資本的法則，通過市場的交換追逐個人利益。所謂的消極自由，正是通過法權的形式，對市民社會中合法的個人利益的法律保障。作為一位心靈深邃、頭腦複雜的大思想家，貢斯當自然擔心剛剛過去的大革命夢魘再次降臨，但身處波旁王朝復辟時代充滿商業狂歡、私欲橫流的世俗氣氛，他更憂慮人們會滿足於個人自由而放棄了對公共事務的責任。他敏銳地指出：「掌權者會極為迫切的鼓勵我們這樣做。他們隨時準備免除我們形形色色的麻煩除了服從與繳納賦稅以外。他們將對我們說：甚麼是你們努力的最終目標？你們辛勞的動機？你們希望的目標？難道不是快樂嗎？那麼，把快樂留給我們，我們將交給你們。」⑨

這難道不是在東亞社會每天正在發生的故事？最典型的莫過於新加坡。新加坡擁有世界上最完美的法治，私人領域的個人自由受到國家保護，政府積極

鼓勵個人有發財和發展的機會。然而，一旦涉及到公共政治領域，涉及到公民對政治的參與，雖然形式上也具有西方的民主外殼，具有各種完備的自由選舉程序，但執政黨和政府主宰了政治的整個過程，政治完全是受控的。在這樣的威權主義治理之下，新加坡公民享受着世界上一流的安全、舒適、富足和物質發展的空間，在私人領域擁有相當的自由，但公共領域的積極自由普遍被剝奪了，更確切地說，是在「東亞價值」這種開明威權主義意識形態籠罩之下，公民們自覺地放棄了自己的政治權利⑩。

新加坡的故事正在我們周圍發生。貢斯當曾經擔心現代社會有兩種可怕的傾向：「過度的政治化」和「過度的私人化」。如果說在全權主義的革命年代，前者是主要危險的話，那麼，當革命的暴風雨過後，「過度的私人化」會成為世俗社會腐蝕人心的毒劑，因為它正是威權主義政治賴以生存的心理基礎。威權主義統治與全權主義統治最重要的區別就在於：國家不再主宰一切，國家容許在權力系統的邊緣，建立一個以市場為中心的社會，這樣的社會是以市民社會自我命名，以私人利益的追逐為中心目標的。我們可以看到，在當代中國，只要不涉及到公共事務和威權主義的統治，私人空間的自由都是容許的，而且是被鼓勵的，特別是「讓一部分人先富起來」的發財自由。所謂的「消極自由」包括個人的言說權，只剩下與個人功利有關的那些權益，但一涉及到公共事務，就是另外一回事。無論是國家還是民間，都一再鼓勵和宣傳這種「過度的私人化」意識形態，也就是將自由大大消極化、嚴格限定在私人領域的意識形態。

新加坡積極鼓勵個人有發財和發展的機會，但執政黨和政府主宰了整個政治過程。其公民享受着世界一流的物質發展空間，在私人領域擁有相當的自由，但公共領域的積極自由卻普遍被剝奪了。這種被掏空了積極自由的自由主義，將不再是民主化的自由主義，而只是威權主義保護下的、僅僅在乎個人私利的自由主義。

格雷 (John Gray) 在談到貢斯當時指出，兩種自由的思想「揭明了一個對所有古典自由派都至關重要的事實，這就是個人自由與大眾民主至少偶然湊合在一起，而沒有必然的聯繫」⑪。這表明，如果僅僅有私人領域的個人自由，可能完全與政治民主無涉，相反，倒是可以與威權主義統治和諧地結合在一起。哈耶克也特別說明過：民主制度的對立面是威權主義，自由主義的對立面是極權主義。「民主制度有可能握有全權主義的權力，而權威主義政府可以遵照自由主義原則行事，至少並非不可想像之事」⑫。一個尊重私人自由的威權主義政府，也可以按照法治原則治理國家，卻與真正的民主毫無關係。由此可見，僅僅獲得私人領域的消極自由，是無法抵禦威權主義的統治，邁向民主化進程的。

一種被掏空了積極自由的自由主義，將不再是民主化的自由主義，而只是威權主義保護下的、僅僅在乎個人私利的自由主義。在當代中國，沒有直接加入論戰的「經濟自由主義」者，正是這樣的只要經濟自由、不要政治權利的「消極自由主義」者。而直接加入論戰的「政治自由主義」者們，雖然他們在宣傳上傾向消極自由，批評積極自由，但他們的政治實踐重心，卻與政治領域的人權有關。而這些在公共事務上的表達自由，已經超出了私人領域之外，成為公共領域的政治訴求，應該是積極自由中最積極的一部分。中國的「政治自由主義」者的理論主張和實踐訴求，有其內在的矛盾，而這一矛盾，正是學理上的混沌所致。

自由，是人們不可被剝奪的自然權利。這樣的自然權利，包含兩個方面，一個是消極自由，即所謂私人領域中不被侵犯的個人權利，這一權利的建制化，與市民社會的發展有關；另一個是積極自由，即在公共領域參與和影響公

共事務的政治權利。當一個人不僅在私人領域享受不受強制的個人行動的自律，而且在公共領域也擁有自律，成為法律的創制者的時候，他才是一個完全自由的人。在一個威權主義時代，如果只講消極自由，避諱積極自由，其結果有可能是：我們得到了私人領域的個人權利，卻放棄了公民的責任和民主的希望。假設真的有這樣的「自由主義」，正是威權主義所暗中歡迎的。

如果說，在全權主義革命年代，「過度的政治化」是主要危險的話，那麼，當革命暴風雨過後，「過度的私人化」就會成為世俗社會腐蝕人心的毒劑，因為它正是威權主義政治賴以生存的心理基礎。我們可以看到在當代中國，只要不涉及到公共事務和威權主義的統治，私人空間的自由都是容許的。無論是國家、還是民間，都一再鼓勵和宣傳這種「過度的私人化」意識形態。

註釋

① 朱學勤：〈1998年自由主義學理的言說〉，載《思想史上的失蹤者》(廣州：花城出版社，1999)。

② 甘陽：〈反民主的自由主義還是民主的自由主義？〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1997年2月號。

③ 關於消極自由與積極自由的含義，不得不有所說明。消極自由比較明確，它指的是個人享有法律所保障的一系列權利，這種自由正如中國老一代自由主義政治哲學家張佛泉先生所說的，是可數的，是一張由憲法所列舉的人權清單(參見張佛泉：《自由與人權》〔台北：台灣商務印書館，1993年重印版〕)。而積極自由的內涵比較複雜，主要有三種不同的運用：一種是貢斯當所說的古代自由，即政治參與的自由，這一內涵比較明確。第二種是格林(T. H. Green)所說的「積極自由」，指的是「從事值得去做或享受值得享受的事物的一種積極的力量或能力」(參見薩拜因[G. H. Sabine]著，劉山等譯：《政治學說史》，下冊〔北京：商務印書館，1986〕，頁799)，這一理解引起了很大爭議。第三種爭議更大，是柏林在〈兩種自由概念〉中所批評的康德式「意志自主」。中國「自由主義」與「新左派」論戰中所說的積極自由，主要是指第一種，即貢斯當意義上的政治自由，本文也取該義。

④ 參見哈耶克著，鄧正來譯：《自由秩序原理》(北京：三聯書店，1997)，頁261。

⑤ 石元康依據格雷(John Gray)的觀點，批評哈耶克的自由理論奠基在法治基礎上是不成功的：「海耶克想把自由建基在法治之上，但是法治作為自由的基礎實在太薄弱，他又不願意以權利作為基礎，因而只好訴諸同意，可是同意本身就蘊含了自然權利。所以，歸根究底，他還是得訴諸自然權利」。參見石元康：〈海耶克論自由與法治〉，載石元康：《當代西方自由主義理論》(上海：三聯書店，2000)，頁113-14。

⑥ 羅爾斯著，萬俊人譯：《政治自由主義》(南京：譯林出版社，2000)，頁436-42。

⑦ 參見貢斯當著，閻克文等譯：《古代人的自由與現代人的自由》，第一編(北京：商務印書館，1999)。

⑧ 關於消極自由的消極面，柏林從私人領域的角度作過討論。在發表了影響甚大的〈兩種自由概念〉以後，柏林為了澄清人們對他關於消極自由的某些誤解，在《自由四論》的〈導論〉中，特別談到了「對消極自由的信仰，與某些社會罪惡是可以相容的」，因為代表消極自由的「不干涉主義」和「社會達爾文主義」，可以被用來支持對強者有利的社會政策，他犀利地指出：「狼群的自由，往往就代表着綿羊的死亡」。(參見柏林著，陳曉林譯：《自由四論》〔台北：聯經出版事業公司，1986〕，頁48)。關於這一領域對消極自由的反思，屬於社會經濟領域，我將在另外的文章中予以討論。

⑨ 同註⑦，頁44。

⑩ 參見馬毅仁：〈成者王侯〉，《讀書》，2001年2、3、5期。

⑪ 格雷著，傅鏗譯：《自由主義》(台北：桂冠圖書公司，1991)，頁33。

⑫ 哈耶克著，馮克利譯：《經濟、科學、與政治：哈耶克思想精粹》(南京：江蘇人民出版社，2000)，頁350。

許紀霖 上海師範大學歷史系教授，華東師大現代思想文化研究所兼職研究員。

甚麼是當代中國自由主義的共同底線？

思想界的兩次分化與新自由主義話語的突起

當90年代自由主義與新左派的理論對詰深入到一定層次時，各自都需要對自己的理論內蘊加以檢討。在這樣的思想邏輯左右下，蘊涵豐富的自由主義理論本身，也就有必要對於其各有側重的理論與實踐主張加以清理。這樣，古典自由主義與新自由主義的分歧，便走到了這場爭論的前台。

很明顯，在90年代末期的自由主義論爭中，鮮明堅持古典自由主義立場的並不多。幾乎在認同自由主義的基點上，表達自己自由主義的理論主張傾向的人士，對於新自由主義有一種壓倒性的好感。需要指出，新自由主義是一個含混的政治學術語。人們經常將二十世紀的自由主義言說稱為新自由主義。其實，古典自由主義的合法繼承者諸如哈耶克 (Friedrich A. von Hayek)、諾齊克 (Robert Nozick) 等人的論說，就不能歸於與羅爾斯 (John Rawls) 一樣的新自由主義言說行列。兩者具有的差異，從其着眼於捍衛自由與申述公平的不同上，可以得到認知。

在90年代末期的自由主義論爭中，鮮明堅持古典自由主義立場的並不多，對於新自由主義卻有一種壓倒性的好感。需要指出，新自由主義是一個含混的政治學術語，它的突起具有一個理論孕積的過程。兩者具有的差異，從其着眼於捍衛自由與申述公平的不同上，可以得到認知。

新自由主義的突起具有一個理論孕積的過程。回顧90年代自由主義的中國傳播史，我們可以發現，90年代早期對於自由主義的傳播，具有一種模糊了自由主義理論內部的細分界限，而採取籠統的認取理路的特點。所以，像顧準那樣的自由主義者一經發掘出來，人們都紛紛表示欽佩之情。「顧準熱」可以被視為90年代中國自由主義熱興起的一個象徵。說是象徵，因為我們從中還不能確認顧準信仰的是哪種具體的自由主義理論。

由於後來西方自由主義陣營中發出了「歷史的終結」，渲染了自由主義的輝煌，使得自由主義的認同問題與中國問題和人類問題有了一個膠結點。在價值立場上傾向於同情左翼社會主義思潮的學人，與價值立場上傾向於同情自由主義的學人，已經到了無法維持其統一的知識份子聯盟的地步。統一知識份子隊

伍的分裂，成為一個顯見的思想事件。而且，當那些自覺認同自由主義的學人，在對於自己認同的極其複雜的自由主義意識形態進行觀念清理的時候，也發現了在自由主義的歷史演變中出場的諸種自由主義理論陳述中，具有無法完全相容的理論特徵。因此，繼「左派」與「右派」的第一次分化，接着發生了自由主義內部的第二次分化——傾向於「左派」自由主義 (新自由主義，乃至社會民主主義) 的學人與傾向於「右派」自由主義 (古典自由主義) 的學人之間，產生了又一個對詰的思想局面。再含混地提對於自由主義的認同，已經顯得要不是對於自由主義內部關於具體的自由價值認同所發生的分歧不理解，要不就是對於自由主義內部陳述的解決棘手的中國問題的重大差異不知曉。因此，在古典自由主義與新自由主義之間，就產生了一個誰更優先的中國自由主義思想問題來。正是在這種思想背景中，新自由主義異軍突起，獲得了較為廣泛的認同。

在中國，新自由主義之「新」，是因為他們對於改良後的社會民主主義和社會主義表現出的親和。這些融合體現於：在審視現實的社會政治生活問題時，對「公正」問題的偏愛超過了對於個人自由的重視；在申述理論立場時，對羅爾斯的濃厚興趣遠遠勝過對古典式自由主義理論的興趣；在表達自己的制度訴求時，對社會不公的批評，超過對憲政制度建設的興趣。

在完備性的背後

在中國，新自由主義之「新」，是因為他們對於改良後的社會民主主義，乃至於改良後的社會主義表現出的親和。確實，在思想自身必然帶有的某種邊界模糊性視角看，新自由主義的主張，使得自由主義與社會民主主義甚至社會主義的某些主張發生了視界融合。這些融合體現於下述幾個方面：一是他們在審視現實的社會政治生活問題時，共同表現出對「公正」問題的偏愛，超過了對個人自由的重視。二是他們在申述自己的理論立場時，共同體現對羅爾斯的濃厚興趣，遠遠勝過對古典式自由主義理論 (如哈耶克、諾齊克) 的興趣。三是他們在面對表達自己的制度訴求問題時，對社會不公的批評，超過對憲政制度建設的興趣。四是他們在申述自己對於健全的自由主義理論「判教」觀時，對於新自由主義關照了自由與公平兩個端點的思想優勢表彰，超過對於自由之得以獲得和捍衛的底線條件的留意，因而將古典自由主義視為一種偏激的政治理論。並且，都在一種斷然劃分所謂經濟 (學) 自由主義與政治 (學) 自由主義的界限的基礎上，將底線的權利自由移植到上限的社會公正的背後，凸顯「公正至上」的社會訴求的優先性與緊迫性。

相對於古典自由主義而言，新自由主義可謂是基於完備性 (comprehensive) 基礎之上的自由主義言述。但是，這種基於完備性基礎之上的自由主義言述，在限定於西方發達國家那種「優良秩序社會」(well-ordered society) 的範圍內具有的正當性與合理性，在中國語境中卻成為一種闕失面較大的言述。

其一，中國語境中的新自由主義話語，對於自己以社會政治問題為言述對象的自由主義理論基點，是有盲點的。其中最為引人注意的是，他們以自己對於當今中國社會存在的普遍不公的極度關注，申述的良心化論說，卻恰恰將良心隱匿於壓力感與鄉愿意識之中。

從中國的論政傳統來看，以良心論政是文人學士談論政治的基點。良心作

為論政者的精神支柱，也作為論政問題的判斷基點，必須是與一切私人的、社會的實際利害關係脫鉤的。但是，這只是在談論道德問題時附帶談論政治問題，而不是在談論政治問題時關注道德問題。這樣勢必將談論社會問題的各個應當相互區分開來的社會要素，混為一談。這種思維定勢，衍生到當今關於自由主義的討論之中，也就使得利益的普適認定與獲取利益的制度安排問題，被關懷他人的道德良心的心理衝動所遮蔽。

良心如何在關於自由的論說中發揮軸心性作用？這可以切分為二來看：一是認同自由主義價值立場的知識者個人的良心，二是他們作為社會良心代言人的知識份子階層規定性。前者具有個體心理的、強烈的良心擔當意識；後者具有階層推動的良心負荷壓力。兩者都是以一種壓力的形式發揮作用的。前者對於思想—行動的知識主體內在心理構成壓力；後者對於思想—行動的主體構成外在壓力。傾向於新自由主義的學人們在談論「中國問題」時，將這種現代良心觀與中國傳統的良心論對接起來。於是，起點公正、過程公正與結果公正，成為他們談論社會政治問題的唯一主題。當然，假如將起點公正安頓在個人自由的基礎上面，那是值得認同的。而如果只是對於起點公正做抽象的強調，僅僅滿足於掬一把高尚的眼淚，那麼這種起點公正的保證條件是甚麼，就是不清楚的。而公正也就墮落為對於處在社會不利狀態的人們，毫無幫助的、單純同情的道德情感原點上而已。而且，將自由置於平等之下的同情，等於是對於下層社會群眾的恩賜式的同情，而不是由於他們具有人權，而必須具有有尊嚴地生活的權利。在此，與譴責社會不公相聯繫的道義同情，價值都是同樣有限的。

中國的新自由主義話語試圖將現實社會政治問題解釋清楚，以便給社會政治實踐提供一個完備的方案：既保護公民的個人自由，又實現社會的普遍公平。但是，從實踐問題上的面對現實，與從理論上的解釋現實的差異，卻被他們所忽視。

正因為如此，以良心論政，就容易走向鄉愿。在古典中國，表達鄉愿的常常是那些基於良心、表現同情、為民請命的文人學士。這是由於，他們的高尚良心與深切同情，只停留於倫理憤慨的宣泄，而沒有透入到制度安排層面。於是，不從下層群眾的自我權利出發，去設計得以成功捍衛他們的權利的社會制度，一切良心、同情和請命最後都必然幻化為鄉愿。因為這樣的表達者都得把希望寄託在統治者的良心發現與「民本」式的垂注下情上面。

其二，中國語境中的新自由主義話語，也可以說是基於現實要求而申述的一種社會政治話語。他們試圖將現實社會政治問題解釋清楚，以便給社會政治實踐提供一個完備的方案：既保護公民的個人自由，又實現社會的普遍公平。但是，另一個方向上來的危險則沒有引起他們的注意，即從實踐問題上的面對現實，與從理論上的解釋現實的差異，被他們所忽視。

從西方自由主義的思想史來看，古典自由主義與新自由主義顯現出了兩種理論旨趣：前者面對現實，而直接尋求解決思路與解決方法，它無法以對於自由理論的自足與制度實踐的完滿的追求，來處理他們面對的一系列問題。而新自由主義則以理論的完滿闡釋為基本目的。他們大多是書齋思想家，而不是像古典自由主義的原創思想家那樣是行動家。因此，他們的解釋力度要遠遠超過古典自由主義思想家。但是，他們常常就此將自由主義構想為可以化解一切社會政治理論難題、化解實際的社會政治生活不公問題的全能政治理論與完備行動方案。

我們要強調，當今中國只能對接古典自由主義，而難以對接新自由主義。原因很簡單：一個缺乏對於自由理念的普遍認同，而且同時缺乏起碼穩定且有效運作的自由民主憲政制度安排的國度，直接接引新自由主義的平等理念與制度軌制，只會損害公民的個人自由。

對於中國申述新自由主義價值立場與制度主張的人士來講，他們直取了新自由主義解釋現實而不是古典自由主義直接面對現實的立論方式。也許，就中國改革開放以來孕生的諸種社會政治問題而言，選取解釋現實的理論進路，會比選取面對現實的理論進路，要更少一些理論言述受到攻擊的可能性。事實上，在新自由主義將自由與平等作了關聯性的處理之後，成熟的西方自由主義理論便帶給了後起現代國家實踐自由主義價值理念和制度方案的某種困難。因為，在自由主義的理論論證上，到新自由主義階段，自由主義的理論完備性已經有了保障。而在政治實踐上，西方國家已經建立起穩定的自由民主憲政制度，並將自由與平等的兩個自由主義的制度主題結合了起來。於是，古典自由主義那種面對權力申述權利，面對強權伸張自由，面對特權申訴平等的問題針對性，就發生了語境上的重大改變。假如我們不對於自由主義的這種重大變遷抱持一種警覺性的話，就會輕易地將接引自由主義的榫口直接對準新自由主義，而且會以為這樣更有一種健全理論和實踐方案保障自由主義的理論可靠性與實踐可行性。但是，恰恰我們需要強調，當今我們中國只能對接古典自由主義，而難以對接新自由主義。原因很簡單：一個缺乏對於自由理念的普遍認同，而且同時缺乏起碼穩定且有效運作的自由民主憲政制度安排的國度，直接接引新自由主義的平等理念與制度軌制，只會損害公民的個人自由。

其三，基於完備性基礎之上的中國新自由主義話語，在理論上確實考慮到

了現代諸種政治思想在解讀現代政治生活上的有效性。他們力圖將這些論說的思想亮點，均納入到自己對於當代中國社會政治問題的解讀之中。

但是，他們這樣的思想努力卻是以犧牲掉思想的邏輯關聯性，犧牲掉自由主義主張的一貫到底的思想原則作為前提的。說起來，在90年代的自由主義論爭中，新自由主義之所以比古典自由主義更能吸引那些願意認同現代自由價值和自由民主制度的人士的注意力，一方面是因為新自由主義的理論論證的強勢與說服力的強大；另一方面，則是因為在一個權錢勾結、腐敗叢生的轉型社會裏，若不首先對於因痛恨腐敗產生的社會不公表達無法克制的憤怒的話，他似乎就喪失了指陳社會政治問題的資格。這是一種使人顯得無奈的實際處境。在我們的分析視野中，申述新自由主義立場的中國學人，當然有其讓人理解的、意欲解決現實中國難題的尷尬處境問題。然而更需要注意的，是他們認同新自由主義、乃至社會民主主義的制度主張的理論動因。直白地講，在人們容易認同那些更有理論感召力的思想的普遍接受心理的作用背景條件下，這些中國學人也逃不了這種理論接受心理的作用機制的制約。畢竟，古典自由主義直陳某種政治理念的運思方式，與新自由主義、社會民主主義試圖兼綜現代意識形態的諸種主張而建立的理論體系相比，具有一種似乎顯然的理論劣勢：邊緣性的思想總是比立場鮮明的思想更容易為人們所接受、理解、消化和轉化。古典自由主義只是現代意識形態諸邊緣的一緣，而新自由主義、社會民主主義已經將現代意識形態的諸邊緣模糊化，而顯示出一種滿足諸邊緣訴求的融會性質來。

對於一切願意認同自由主義的人士來講，古典自由主義永遠都是認同自由民主憲政價值人士的出發點。就此而言，所謂「共同的底線」只能是由古典自由主義提供的個人自由與權利這一底線，而不是新自由主義或社會民主主義調和性的甚麼觀念之作為底線。離開這一出發點，就將會沒有例外地損害自由。

比較於新自由主義而言，古典自由主義具有一種理論的徹底性。因此，它明確的邊際界限，使得人們對之不能有半點含糊。它堅持兩條原則：一是來自於天賦人權的個人自由，它具有神聖不可侵犯的性質。二是來自於對權力自我膨脹的警惕，不得不隨時將政府的權力限定在人們同意的限度內。因此，就自由主義理論的確證範圍內來講，古典自由主義理論家必須是具有柏林 (Isaiah Berlin) 所講的「刺蝟」特色的思想者，而倒是新自由主義的思想家必須具有一種柏林所指的「狐狸」的思想特色。

對於當代中國陳述新自由主義、社會民主主義價值立場與制度訴求的學人來講，他們對於這種邊緣思想的感召力是有一種自覺的。他們自覺地強調自己論述自由主義理論主張與制度安排時候的思想方式，是一種對於「第三條道路」的追求。他們從兩個方向上來陳述這一選擇：一是認定在自由主義與社會主義之間「有必要發展出溫和的中間力量，既兼顧自由與公正的新自由主義和社會民主主義」，「尋求一條『非左非右』的理性與激情平衡的『第三條道路』」。在他們看來，這是中國有傳統的自由主義進路。另一則是借助於吉登斯 (Anthony Giddens) 對於英國社會政治實踐的「第三條道路」的設計，指出一個所謂的「吉登斯時代」凸顯的「共同的底線」對於我們中國人具有的特殊意義。顯然，新自由主義的完備性理論誤導了中國一些願意認同自由主義的學人，使得他們對於中國還處於一個缺乏基本自由、缺乏捍衛基本自由的基本憲政制度安排的現實狀態

視若未睹。在此，一個完備的理論對於一個極其不完備的社會，只能起一種耽誤的作用。

其四，應當說，中國語境中的新自由主義話語，對於保護公民的自由，也是有一種精神的自覺的。但是，他們將自由安頓在平等的基礎上，而不是將平等安頓在自由的基礎上，卻顛倒了實現公民自由的底線條件與上限期望之間的關係。

比較古典自由主義與新自由主義或社會民主主義兩者，必須要指出的是，古典自由主義具有的價值，無論如何都是新自由主義或社會民主主義所無法包容與取代的。對於一切願意認同自由主義的人士來講，古典自由主義永遠都是認同自由民主憲政價值人士的出發點。就此而言，所謂「共同的底線」只能是由古典自由主義提供的個人自由與權利這一底線，而不是新自由主義或社會民主主義調和性的甚麼觀念之作為底線。離開這一出發點，僅僅站在新自由主義或社會民主主義承諾自由價值的基點上而主要強調公正問題，來對待自由主義，就將會沒有例外地損害自由。這是思想的邏輯和制度安頓的邏輯在歷史中所共同呈現的事實。它絕對不僅僅是認同古典自由主義的人士主觀的偏好所支撐住的信念。從消極自由到積極自由、從自由到平等、從權利到權力、從國家到社會、從做蛋糕到分蛋糕、從捍衛底線到表達期望、從一元到多元，……總之，從古典自由主義到現代自由主義，絕對不是一個可以按照我們對於完備理論的喜好、對於顯現自己知識份子良心的執着，就能夠變換的組合。

對於目前中國來講，新自由主義更多的只是對於我們關於自由主義的理論興趣加以滿足的一種現代政治哲學，它還不足以構成影響我們當下社會政治實踐的現實可行方案。就此我們可以斷定，古典自由主義相對於新自由主義而言，具有一種先在性。在此，政治期望不是政治底線，二者不能混同。

新自由主義表達的政治期望，當然也是我們必須認真對待的。但是，對於目前中國來講，新自由主義更多的只是對於我們關於自由主義的理論興趣加以滿足的一種現代政治哲學，它還不足以構成影響我們當下社會政治實踐的現實可行方案。就此我們可以斷定，古典自由主義相對於新自由主義而言，具有一種先在性。在此，政治期望不是政治底線，二者不能混同。

中國的自由主義者形成從底線出發思考問題的重要性，是不言而喻的。近代以來中國政治思想界流行的兼得理想狀態與底線情形的政治思想理路所具有的消極影響，不能熟視無睹。從思想界來講，這種思路在從胡適到40年代的新自由主義者、再到今天的新自由主義者或社會民主主義者，都習慣於將古典自由主義與新自由主義兩種具有不同針對的理論體系膠合起來對待，導致了中國人理解自由主義的思想混亂。而這種思路投射在政治實踐中，在從孫中山到毛澤東的中國現代政治進程中，也表現出兼得西方所有意識形態賣弄的好處並加以中國式的超越的企圖。然而，歷史已經給了我們沉痛的教訓。不遵循一種有秩序的政治思想進路與政治實踐進路，我們還不可能走出陷溺於這種教訓之中的境地。

任劍濤 廣州中山大學政治學與行政學系教授

自由主義在台灣的成長及其問題

張茂桂

一　當代台灣自由主義的分裂與社會改革政治的挫敗

台灣自由主義的發展有着雙元的傳統，分別是日據時期台灣本土發展出民族主義濃厚的民主傳統，以及來自戰後中國、力主反獨裁的政治自由傳統。而當代台灣政治意識有着雙層的分裂：底層是自由和民主的對立；表層卻是盤據着經濟成長對社會福利，以及民族認同對民主自決這兩組意識形態。

一如全球化議題所呈現出來的全球與在地間的辯證關係，台灣自由主義的經驗是這一巨大潮流下的地方回應。對台灣而言，無論是自由民主還是社會福利都是二十世紀以來的新事物，並與多重殖民的歷史經驗無法分離。建構台灣自由主義的記憶和想像，不僅提供我們面對全球化情境的問題診斷資源，也藉由理論的分析與想像，開闢未來的新視野。理解當前台灣社會政策的失敗與社會改革政治的挫敗，自由主義的世界歷史提供了重要的視角；反過來說，社會改革的自我更新能力與限制，也將範定自由主義再成長的力道與方向。

台灣自由主義的廣義發展有着雙元的傳統，當代的處境則深受這傳統內部自我決裂的影響。從1920年代（日據時期）台灣本土發展出民族主義濃厚的民主傳統，而來自戰後中國的自由傳統則力主反獨裁的政治自由概念。「二二八」象徵前者的潰敗和地下化，及後者的進入替代。1960年《自由中國》案則是一項功敗垂成的自由和民主合作嘗試。雖然我們無法說兩者曾在《大學雜誌》改組（1971）中匯集過，但《大學雜誌》的解組（1975），卻有了自由（洋派）和民主（土派）關係的複雜化和路線分裂。

延續而來，當代台灣政治意識有着雙層的分裂。底層是自由和民主的對立；然而表層看到的卻是兩組意識形態上的盤據：經濟成長對社會福利，以及民族認同對民主自決。當代台灣自由主義內部對這些議題有立場上重大的決裂。雖然四個次議題間可以有更複雜的關係組合和對立，簡化的說，1975年後《中國論壇》以及短暫的台灣政論開始表面化了這兩組對立。之後的1990年代，則是有澄社沿着前者而鬧分裂，而「台社」（《台灣社會研究》）也曾陷在人民民主和（中國）民族主義間，難有妥善的解答（自由主義在台灣的成長和挑戰，請參右頁附表）。

這種理念意識上的自我分裂，加上解嚴（1987）後各種社會運動和言論思潮的蓬勃開放，嚴重地挫折了台灣自由主義的社會領導力量。特別是在面對全球化問

題叢結時所遭遇到的顧此失彼與矛盾衝突，反而還不如當代儒家從(社群式)公民德行論述與父權保守主義的互補主張，更有效地影響到社會政策的思考邏輯。即使西方國家也頻頻向東考察這(有助於)生產主義式的社會福利模式。另方面，後現代消費主義文化和媒體市場對社會秩序與個人自我認同的顛覆，以及強化族群認同差異的多元文化主義，都讓社會福利所必須倚賴的全民團結意識四分五裂。如果台灣的自由主義不能有效地在其多元的普遍主義基礎上，建立正當的社會政

自由主義在台灣的成長和挑戰

發展階段	問題關懷			
	民主憲政與基本人權	民族主義和統獨論戰	社會福利與經濟發展(左／右)	現代性和中西文化論戰
1947「二二八」事件				
自由中國 1949-1960 新儒家的民主評論	反專制、主張言論自由和保障人權	反國家專制但中國中心：未意識到民族主義對民主法治的諸多限制	費邊社的經濟平等看法讓位給海耶克的經濟自由	全盤否定(殷海光晚年期待道德重整來平衡民主科學)
1960自由中國案				
文星 1962-1965 中華雜誌	反專制、主張言論自由和保障人權	反傳統卻仍是中國中心。	無	儒家傳統文化對現代化造成阻礙的反傳統態度
大學雜誌 1971-1973 (除洋和土派，還分裂出民族主義、社會主義，進入多元思想年代)	中央民代全面改選、基本人權、校園民主和地方自治選舉	革新保台；土派和洋派的分裂	促進經濟發展(對經濟自由的含混)、照顧工農福利、實施教育改革和社會福利	少談(可能產生混淆的是土派但非中國中心vs.洋派但中國中心)
中國論壇(洋／自由) 1975-1990 台灣政論：土／民主派	廢除戒嚴、選罷法、審檢分隸、考試用人制度	台灣意識和中國意識的分裂	經濟現代化和社會(福利)現代化	以民主政治來接合儒家道德；排除內聖外王政治
1979美麗島事件 1987解嚴(1991廢止動員戡亂時期臨時條款)				
澄社 1989- 台社	反軍人組閣、廢除臨時條款、解構黨國資本主義：民主／自由政治的裂痕	統／獨分裂：自由主義和民族主義關係的反思(多元文化主義)vs(殖民／反殖民的文化問題)	用社會正義來平衡經濟自由(羅爾斯面對海耶克)	從反道德主義的心靈改革到要求建立公民社會：接受公／私二分到現代性—普遍主義的文化危機
2000政黨輪替				

資料來源：除楷體字外，皆整理自江宜樺：〈台灣自由主義思想的發展與困境〉(殷海光學術基金會主辦「自由、平等與社會正義學術研討會」會議論文，1999)。

說明：團體名稱標明同時期立場不同的主要團體

治秩序，重新安置個人的生存與認同，另一階段的全面挫敗勢將到臨。類似西方兩次大戰其間發生的巨變，依舊是自由主義成長過程中不可遺忘的教訓。

二　處在全球化年代中的台灣社會政策與社會政治

當前由於利潤導向資本的向外快速流動，和日增的失業、貧窮與不平等這三位一體的惡，勢必令東亞經濟奇迹模範生——台灣(連同其他環伺中國的亞洲工業經濟國)逐步陷入技窮的沼澤。群眾也因而對政府施政能力產生不信任和危機感。於是在反對黨的引導下，新政府被迫回到過去國民黨所長期倚賴的「經濟發展」老路，即使全球化已經結束了過去那種能夠帶來就業機會和提高收入的發展模式，並日漸轉向一種只有成長不再有重分配和就業機會的全球經濟競爭模式。除了各種社會福利政策真的幾近被停擺，「知識經濟」成為宣布「經濟優先，社福暫緩」原則後的第一訴求。

2000年的民主政權轉移表面上似乎很成功，但在永續經濟和社會福利層面卻不斷遭受抵制和挫敗。新政府的社會福利和勞動政策被在野聯盟形容為阻礙經濟成長的罪首。新政府被迫回到國民黨過去長期倚賴的「經濟發展」老路，各種社會福利政策幾近停擺，這勢必使現有社會保障嚴重不足下的經濟情勢更形惡化。

無論是訴諸懷舊的經濟發展主義，還是運用新穎的「知識經濟」概念，新政府放棄社會福利來成就經濟的策略，勢必使現有社會保障嚴重不足下的經濟情勢更形惡化。特別是倚賴高科技產業發展的知識經濟，不僅已使收入分配不平等的情況更加嚴重，彈性化低技術勞動力造成的，不僅將是「有工作窮人」的增加，更在利潤邏輯推動「外勞化」的勞動趨勢中，讓不同年齡層、不同技術層和產業部門的受僱勞動人口，都可能成為長期失業和因此陷入貧窮人口的基本構成。在全球化脈絡中，「知識經濟」既無法替代社會福利的保障作用，也不可能帶來另一次經濟成長和分配平均共生的奇迹。造成這一雙輸局面的，正是「經濟優先，社福暫緩」的不當邏輯。

於是，公元2000年的民主政權轉移表面上似乎很成功，但在永續經濟和社會福利層面卻不斷遭受抵制和挫敗。反福利的「經濟發展論／全球競爭論」者和政治上的「法統派」，成功地跨界組成了對抗新政府「台灣主體」和「全民福利」導向的最佳拍檔。台灣社會不但沒有適當地回應全球化所帶有的可能轉型契機，反倒是伴隨的困境因此加深。新政府務實地尋求妥協的能力，一再地經由經濟利益逼迫公共利益，而蛻變成政策善變和政治投機的根源。民主政治已逐步喪失了對市場經濟的公共節制能力。連同核四案，新政府的社會福利和勞動政策被主導立法部門的在野聯盟形容為阻礙經濟成長和削弱競爭力的罪首。被外流資本遺棄的股票族和房地產族，在此被反對勢力動員為可資利用的重要資源。而原本就居弱勢的勞動階級，卻在這些發展下更加的自我分裂：除了資訊／知識社會兩極化的勞動市場外，在統獨衝突的加溫和全球競爭的失業威脅下，形成更分歧的行動策略。在這諸多層面上，全球化的競爭要求被簡單地解讀為就是「靠攏中國」，進而陷入一種從政治跨界到經濟的自我邊陲化。過去曾有效用來對抗或平衡統派訴求的「戒急用忍」論述，在朝野易位後反被拋開以求策略性的政治結盟。政治邏輯和經濟邏輯的混為一體，如2001年8月「經發會」達成「一個市場的中國」共識，已完全誤導了我們對經濟發展和社會福利以及民主政治與民族主義的歷史關係，及其在當代可能的新關聯模式。

三　社會福利與自由主義的背景和前景

在這問題中，糾纏的有自由憲政、民主政治、社會福利、民族團結以及它們個別或聯合對現代(專業)官僚行政國家間的複雜關係。潛藏在這複雜現象背後的，則是個人自由與自由主義的歷史成長與當代發展問題。在這裏還須指出的是，此乃相當普遍的全球性趨勢，而不只是台灣社會在邁向自由民主福利國家過程中所特有的孤立困境，即使複雜度有別：特有的統獨政治衝突造成我們對自由民主的曖昧解釋，對社會福利與公民資格認定的分歧，還有對增進經濟競爭力策略選擇的對峙。理解西方自由主義的歷史構成與過程，及其在台灣的擴散和成長，可以幫助我們面對全球化挑戰和挖掘其增進自由的潛能。對於全球化所突顯出來的種種困惑與矛盾，如財富累積和貧窮惡化的兩極發展，自由的個體和不平等／不自由的社會，民主自治與民族認同的決裂，社會改革和文化政治間的矛盾等，也只有在這歷史對照中得到啟發。

如果戰後工業民主國中的凱恩斯主義福利政策體制是自由對民主、民族、社會理念的歷史性調和，那麼我們將發覺全球化的趨勢，威脅着這一調和基礎的蝕毀和瓦解，以及社會改革政治的衰退。如何尋求和想像一個新的歷史調和，是當前自由主義發展的動力和挑戰方向。

從十七八世紀古典自由主義的發展開始，個人自由的問題、增進福祉後果的價值和法治憲政的架構已逐步在民主自治、民族主義和社會福利的相繼挑戰下，改變並多樣化了自由主義本身的形式：由古典的、效益的、社群／社會／進步的、福利／平等主義的，到當前市場至上的「嶄新的自由主義」(neo-liberalism)和強調純粹政治的「政治的自由主義」，還有那後現代式的「文化超自由主義」。從社會政治的發展軌迹來說，如果戰後工業民主國中的凱恩斯主義福利政策體制是自由對民主、民族、社會理念的歷史性調和，那麼我們將發覺全球化的趨勢，威脅着這一調和基礎的蝕毀和瓦解，以及社會改革政治的衰退。

歷史性調和瓦解的現實是否不可能且不應該挽回？透過對自由市場無法脱離社會基礎再生產的一種相互依賴關係(否則造成一種過度成功導致的自毀)說明，我們發現嶄新自由主義的文化霸權和基本教義派宣稱，仍會不斷地面對來自民主、民族和社會力量的單獨或聯合挑戰。在(經濟／政治)自由主義面對(社會)自由主義本身的競爭中，社會福利和自由主義的歷史關聯，提供我們檢視人性價值和自由目的的相互構成關係。與其(經濟或文化)採取放任主義地放棄或是批判歷史調和的可能與價值，我們認為如何尋求和想像一個新的歷史調和，才是當前自由主義發展的動力和挑戰方向。自由主義的前景，一如其展現出來的歷史多重面貌，有賴於我們從這些盤根錯節的難題中，特別是現代社會政治的自我宰制和放任主義經濟文化複雜體的社會自我蝕毀力量間，找尋到調和衝突價值和克服兩難困境的有效機制。

四　自由主義面對自由主義

西方自由主義的發展和現代性有着緊密關聯。回應着社會經濟變遷，我們可以察覺到自由主義發展的辯證走向：除了是在個人與社會之間反覆，當代更增添了放任主義與平等主義間的複雜面向。來自左、右政治所激進化的當代放

任主義，分別帶動了文化和經濟領域的重大轉變，並脫離了先前西方現代性發展的共同束縛。特別是那十九世紀下半以「社會 (的) 政治」為名所發展出來的社會福利理性官僚行政國家。為了因應這一挑戰，甚至也帶來了社會和政治領域自我重建時的策略分裂與對峙。前者有社群主義、市民社會理論和結社主義，後者有政治自由主義和公民的共和主義，以及在多元主義架構下尋求理性共識的審議民主理論。我們的分析將闡述分離路線的嚴重弱點，同時論證只有以社會理論為基礎的政治重建，才能提供一有力的出路，並在多層次治理的架構上，重新打開世界主義理想政治的可能。

社群主義等質疑福利國家政治權力對社會有意義生活的干預，造就了個人生命的孤立和空洞。但是與政治分離的自願結社和社會參與活動，並不能確保特殊連帶的結社組織是在或可以促進公共目標和養成公民德性，一如我們在經驗中所常面臨的非營利組織或志願工作者「真相」。這問題困擾着結社主義的同情者，也警覺地提出如黑格爾 (G. W. F. Hegel) 般的倫理國家來節制這一社會淪落的可能。政治的自由主義，有時連同 (公民的) 共和主義，則反向地要以「去社會化」的策略，來避免私人利益對政治公共領域的滲透和扭曲。雖然公民的共和主義要以公共意志來限制個人私利，政治自由主義則反而要限制公共理性的用途，來維持個人自由的一定空間和多元價值的容忍精神。哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 的審議民主則強調自願結社和社會參與的教育功能和自我轉變力量，而溝通性自我的概念提供了程序性對話倫理和審議民主概念一社會性的實質基礎，並可透過市民社會結社主義來達成自我和他者在不同治理層次與組織間的相互承認與生活聯繫。

社群主義等質疑福利國家政治權力對社會有意義生活的干預，造就了個人生命的孤立和空洞。但是與政治分離的自願結社和社會參與活動，並不能確保特殊連帶的結社組織是在或可以促進公共目標和養成公民德性。這問題困擾着結社主義的同情者，也警覺地提出如黑格爾般的倫理國家來節制這一社會淪落的可能。

立基於溝通理性邏輯的審議民主政治，也會有助於疏解當代人類權利與公民地位間的嚴重裂縫。那是一個產生自現代福利國家危機中，利益如何重新分配的正當性問題。就在爭議社會福利保障和服務提供時，福利國家所倚賴的公民社會權利理論，分別遭受到來自個人權利和公民德性論述的攻擊。結果，我們看到的是以普世／自然的人類權利和以特殊／共同體的公民德性這兩種理論策略，來重新建構理論性的視野和尋求社會政策模式的更新。在仍負有重責大任的國家政治上，溝通性的自我提供了一重要的中介性角色和民主的學習機制：不僅重視個人法治權和社會給付資格權利相互間對維護自由的功能，也在集體認同和政治成員身份間闡述了相互構成性的重要聯繫。在超越國界的國際政治上，亦隨着全球化而有多重身份公民意識的發展和全球公民社會的浮現，進而促成了社會與個人間多層次緊張的辯證性調和，和團結性個人主義成長的新契機。

在這意義上，個人與社會關係的社會理論重建，再度打開審議民主和世界主義政治的可能。同時這樣的社會理論可以重新和文化多樣性與特殊性進行多層次的對話，而無須陷入無法自拔的相對主義或基本教義主張中。審議民主和世界主義政治所形成的公共規範力量，則提供目前狂放無拘束自由市場經濟一多層次治理的管制架構。經濟全球化所構成的一國社會平等與全球正義間的兩難問題，只能在這多層次治理架構下，來從事協商和獲致相互的節制。然而這並不是一個「歷史的終結」或「戰後福利共識」的複製品。這樣的理論建構並不能夠直接地導出每個 (理性的) 人都必須遵守的原則，並總是要不斷地面對人們非

理性力量的挑戰、承認或學習接受而後產生有效拘束的規範性力量。這非理性的「他者」是讓理性產生自省力量的來源，而不只是對反和必須被克制的破壞力量。這一不斷向界線挑戰的力量，是在對話倫理的規範性引導和限制下，在秩序中尋求對他者的承認、平等的尊重、相互學習和共識的多樣性擴張。

五　面對自由主義的「全球困局」：零和遊戲的現實與雙贏策略的想像

台灣自由主義的社會困局是全球的一部分，因此不是一國之內就可以自行解套，但也無法有直接移植的處方。社會與福利自由主義所辯護的福利國家，在戰後成功產生的後果是社會需要的膨脹，但支持的人口與財務萎縮，社會團結基石則遭到文化解構。對總體經濟發展的政治調控手段，又在冷戰所帶動的經濟全球化過程中逐步見絀，加深了社會風險的普及化。內外因素的先後與交錯作用，呈現出一種新的零和遊戲現實：在一國之內，社會福利與經濟發展處於相互抵銷的零和關係；在國際之間，一個國家內部的社會平等和全球正義間的魚與熊掌難以兼得。台灣的特別困難則因中國民族主義和自由市場論述的合意，表面化了自由主義的多重分裂意識。縱使要倚賴跨國多層次民主治理結構合作的全球社會政策，也無法輕易的擺脫民族主義的糾纏。

1999年在美國西雅圖舉行的世界貿易組織會議中，有着各種勞工激烈抗議的活動。對美式自由貿易者而言，先進工業國家的勞工保護主義，將損害第三世界國家勞工的工作機會並不利於貧窮的減緩。歐陸的社會傾銷論述則反向指出，以廉價勞力作為第三世界經濟發展的唯一道路，不僅危及先進工業國家的勞工權益和既有社會安全，也會因為國家間競相提供游動資本更多優惠待遇和放鬆管制，造成一種向下旋轉的共同沉淪。這種資本主義的自由競爭邏輯不但會嚴重損害先進和新興工業國家勞工權益，而且未必可以確保全球(重分配)正義的實現。博蘭尼(Karl Polanyi)《鉅變：當代政治、經濟的起源》(*The Great Transformation*)一書曾分析英國工資補貼制對社會和人格的高度破壞性，而這樣的潛在威脅正隱藏在自由放任的全球市場經濟機制中。一個「市場的中國」論述無視於這樣的危險，要迫使我們接受一種中國管道的全球化。

對美式自由貿易者而言，先進工業國家的勞工保護主義，將損害第三世界國家勞工的工作機會並不利於貧窮的減緩。歐陸的社會傾銷論述則反向指出，以廉價勞力作為第三世界經濟發展的唯一道路，不僅危及先進工業國家的勞工權益和既有社會安全，也會因為國家間競相提供游動資本更多優惠待遇和管制，造成一種向下旋轉的共同沉淪。

這裏，我們相當程度地混淆了事實和命運的根本不同，自囿於短期物質利益和文化一統的偽裝，選擇放棄烏托邦地重建為一種可以調和為個人、社會／國家與全球三贏的遊戲。我們期待在社會、經濟、政治、以至文化的自由主義間的對話與溝通，不僅能產生西方文化的自我更新，也能透過成熟民主對話的力量，來對台灣當前的民主與族群問題，以及社會保障與經濟發展平衡的議題，起着制度學習和創造轉化的作用。

張世雄　台灣中正大學社會福利學系副教授

編　者　按

在辛亥革命90年之際，中國知識界對其評價正在經歷深刻的變化。借用本期袁偉時文章標題「辛亥革命的是是非非」來說，長期以來，頌其「是」者十居八九，議其「非」者少而又少。這是因為中國知識界對辛亥革命的評價，一直被國共兩黨意識形態話語所籠罩。隨着意識形態和五四話語的解構，90年代出現的「告別革命」論，正就是把辛亥革命放在應該告別之列。今天，可以說，頌其「是」者減少，議其「非」者漸多。本期三篇討論辛亥革命的文章，涉及對清末民初的左右時局的重要政治人物和重大事件的是非評說、基層民眾心態和民意的變化、經濟結構的轉型等方面，同時也反映出上述研究趨勢。

可以看到，在非議辛亥革命的論述中，往往有兩重意義：一是指其中斷了中國傳統社會連續漸變的現代化過程，開啟了動盪的二十世紀革命史；二是從方法論上質疑以往那種訴諸歷史有必然規律的決定論。但是，不能改變的事實是：辛亥革命似乎是不可避免地發生了，並成為我們不能告別的歷史。在評價重大歷史事件時，我們又如何擺脫決定論和誇大偶然事件的隨意性呢？這就涉及到究竟甚麼是歷史研究要解決的根本問題。關於這一點，勞倫斯在《歷史方法和法定教育》一書中指出，歷史研究的根本問題是：「實際發生了甚麼事？為甚麼？」

辛亥革命的是是非非

● 袁偉時

辛亥革命90年了，眾說紛紜。辱承友人下問，不揣淺陋，僅就若干疑點，敬獻芻蕘。

一　歷史鏈結看「革命」

友：辛亥革命建立了亞洲第一個共和國，後來的歷史卻不太爭氣，帶來的是災難而不是福祉。回首話當年，究竟應該怎樣看待這個歷史事件？

袁：評價這一歷史事件，應該把它放在近代中國歷史發展全局下，弄清它給此後的中國增添了甚麼。總的看來，建樹不多，主要是加速了思想觀念的變革。三綱是中國中世紀意識形態的核心，辛亥革命後它的合法性成了問題，這是新文化運動能夠一呼百應的重要原因。辛亥革命是新文化運動的真正起點，更準確地說，是中國文化從中世紀的宗法專制意識形態向現代文化轉型的新階段。經過一代又一代的先驅持續努力，清末最後十年的新政中，法律面前人人平等和保障個人自由(包括90年代在中國大陸才廣為人知的隱私權)已經寫入法典。辛亥革命爆發推動這個變革直指過去無法觸及的君臣關係，「軍人不得干政」、「法治」、「公理」等新名詞被文武官員背得滾瓜爛熟，如此等等都體現着思想觀念在變遷。可惜，這些變革很不徹底，並且多半停留在嘴巴上，沒有在制度層面鞏固下來。其他方面的發展(如經濟立法)是清末新政的繼續，不是革命的成果；而後來的社會動盪則有目共睹，不必多說了。

總的看來，辛亥革命建樹不多，主要是加速了思想觀念的變革。辛亥革命爆發推動的變革直指過去無法觸及的君臣關係，「軍人不得干政」、「法治」、「公理」等新名詞被文武官員背得滾瓜爛熟，體現着思想觀念在變遷。可惜，這些變革沒有在制度層面鞏固下來。其他方面的發展(如經濟立法)是清末新政的繼續，不是革命的成果。

友：難道推翻帝制本身不是一大功勞嗎？

袁：對現代社會來說，有沒有皇帝不是大問題，關鍵是政治制度的性質。辛亥革命前夕的清王朝，正在向立憲政體轉化；而號稱民國的政府大都是專制

政權。兩者差別不大。而就實行真正的憲政的可能性來說，前者的機率似乎更大一些。這樣說的根據有幾條：

1、國家是統一的，沒有1916年以後沒完沒了的各地軍閥之間的紛爭，精力可以集中於政治體制改革。

2、外部環境比較穩定，經濟狀況比較好。民族工業以年均15%的速度增長。財政收入由十九世紀末的8,000萬兩左右，穩步增長至1910年的將近三億，赤字約8,800萬兩。而民國建立後，軍費劇增，收入銳減，1912年的赤字估計高達2.8億兩①！財政處於破產狀態，不借外債就活不下去。1928年以前，除少數幾年外，情況沒有根本性的改變。這樣的狀況大大增加了外國操縱、威脅的可能性。英、俄兩國正是以此要脅袁世凱政府在西藏、外蒙主權問題上讓步的。

就實行真正的憲政的可能性來說，清王朝的機率似乎比民國政府更大一些。這是因為清朝時國家是統一的，沒有軍閥之間的紛爭，可以集中於政治體制改革；外部環境較穩定，經濟狀況較好。而中央政府處於弱勢，也有利於地方自治和民主制度的建立和發展。當時以各省諮議局和商會為中心的民間社會相當強大，獨立性很強。

3、中央政府處於弱勢。滿族只有500萬人，皇族和親貴更少，他們已經腐化，精銳的新軍不在他們手中；這有利於地方自治和民主制度的建立和發展。

4、以各省諮議局和商會為中心的民間社會相當強大，他們的獨立性很強，幾次請開國會運動就是他們領導的。

政治是不同社會力量之間的博弈。沒有各種力量牽制，靠統治者恩賜的民主、自由和法治是不牢靠的。如此看來，當然是辛亥革命前夕的清政府比後來軍閥統治時期的政府更容易向民主、法治體制過渡。

二　袁世凱的角色轉換

友：民國初年，民主共和制度的框架已經建立起來，問題是沒有鞏固下來，反而向專制蛻化。孫中山經驗不足，選擇非人，有些責任，但袁世凱是罪魁禍首。

袁：讓袁世凱當總統是孫中山無可奈何的選擇，說不上有多大的罪責。史家大都同意，在大清帝國袁世凱是個頗為前衛的人物。從1895年開始的變法維新運動中，他是強學會的支持者，嚴復的朋友；除了小站練兵成績突出外，所上奏章，談論國事也頗有見地。進入二十世紀，身為北洋大臣和直隸總督，推行新政成績最為顯著。

大清王朝最後十年推行新政的主要成就之一是廢除科舉，實行新的教育制度。促使朝廷當機立斷，在1905年開始永遠廢除科舉的就是他和張之洞，而興辦學堂最多的也是他所管轄的直隸(今河北省)。他的精明之處還表現在汲取過往改革受制於原有官吏而失敗的教訓，把現有官吏的培訓擺在突出地位。

在政治體制改革和建立新的社會管理體系方面，直隸也走在全國前列。1907年的天津市政選舉是全國首次地方選舉。這是他努力推行的地方自治運動的成果之一。義和團事件後，規定中國不准在天津地區駐軍；精

明的袁世凱的建樹之一，是訓練3,000警察進駐這個地區，維護了主權和地方治安。用警察取代衙役管理社會治安，應該說是一個進步。在建立和推廣這個制度上，袁世凱功不可沒。同時，他對清末的立憲也是支援的。

在經濟領域，發展工商企業用力很勤，成績顯著；有的至今仍在繼續發揮作用。中國人今天仍熱情傳誦詹天佑修京張鐵路的功績，但往往不了解這條鐵路的決策、資金籌措，包括決定用中國人和中國資金修建等等主要是袁世凱的功勞。一位美籍華人史家說：「它(京張鐵路)是由袁發起、提出和取得的驚人成就。」②

友：那麼，為甚麼進入民國後，他掌握了最高行政權，反而向後倒退，做出那麼多與時代潮流格格不入的錯事和蠢事呢？

袁：與其指摘他倒退，毋寧說他是停滯不前。不妨看看他當上臨時大總統後第一次到參議院發表的政見：「古今立國之道惟在整飭紀綱，修明法度……邇來兵事擾攘，四民失業，公私交困，已達極點。而士兵多昧服從之義，人民鮮知公共之益……循此不變，必至紀綱廢墜，法度蕩然。」③中國傳統文化所說的紀綱，包含法制和倫常兩個方面。他認為民國建立後，問題出在下民不懂紀綱。這表明在政治層面，他嚮往的仍然是傳統的統治關係；根本不懂現代國家必須實行法治，其要義首先在限制政府權力，使之依法運作，保障公民的權利(自由)不受侵犯，而在道德層面，政府無權也不應干預。正如著名記者黃遠庸當時所指出：袁世凱這個時期的宣言、命令和文告等言行，「純然滿清時代之空文上諭，道德與法律絕對不分……實無異於晚清末造」④。也就是說，他腦子裏法治和中國傳統的德治含混不清，其政治思想基礎仍是傳統統治術的晚清修訂版：中體西用。按照張之洞1898年間在《勸學篇》中的詮釋，即既要堅持三綱五常，又要學習「西政、西藝」；所謂西政指的是「學校，地理，度支，賦稅，武備，律例，勸工，通商」。也就是說，要發展教育；發展經濟；用新武器裝備和訓練部隊；建立新式的財政稅收制度；制訂律例，依法治國。至於西政的核心：法治和民主政治則排除在視野之外；即使把這些字眼寫在紙上，在他們的心目中，不過是多了一些統治老百姓的手段，與真正的民主、法治還相差十萬八千里。

在大清帝國袁世凱是個頗為前衛的人物。1905年永遠廢除科舉就是他和張之洞促成，而興辦學堂最多的也是他管轄的直隸。在政治體制改革和建立新的社會管理體系方面，直隸也走在全國前列。1907年的天津市政選舉是他努力推行的地方自治運動的成果。在建立和推廣警察制度上，袁世凱也功不可沒。

了解這個中國社會轉型期屢見不鮮的現象，我們才能比較準確理解他這一類統治者新舊參半的言行。例如，袁世凱當上大總統後既標榜法治，又成立軍政執法處，可以不經法定程序，搜查住宅、逮捕乃至處死有關人士(湖北革命元勳張振武就是如此「就地正法」的)。又如，口口聲聲「依法治國」，又對當時的憲法——《臨時約法》規定的公民自由視而不見；把封報刊、抓記者、檢查來往信件等侵犯言論自由和公民權利的犯罪行為統統不當一回事。此外如出動「公民團」包圍國會等等破壞民主、法治的伎倆，早已臭名遠揚，史有定論。

這不等於說在民國時期，他的作為一無是處。

首先，袁世凱執政的第一年，就制訂了《國會組織法》，接着又依法進行選舉，並在1913年初召開了國會。

其次，1913年1月9日公布《文官考試法》，表明他有意建立現代國家機關。其中規定文官高等考試，以國法學、刑法、民法、國際公法、行政法、經濟學和財政學七種為主科，一定要考。商法、政治學、刑事訴訟法、民事訴訟法、通商約章等五種為附科，應試者自擇其一。這些科目設計很有意思，如果主科加上外語、電腦兩門，用來考選今日中國的高級文官，我們的官僚機構一定大不一樣，必將對建立真正的法治國家大有裨益。

再次，他推行軍民分治，一再下令軍警不得干預政治，也是完全正確的。

袁世凱當上大總統後，把侵犯言論自由和公民權利的犯罪行為統統不當一回事，早已臭名遠揚，史有定論。但他在執政的第一年，就制訂了《國會組織法》，接着又依法進行選舉，並在1913年初召開了國會；同年又公布《文官考試法》，表明他有意建立現代國家機關。此外，他推行軍民分治，一再下令軍警不得干預政治，這也都是完全正確的。

友：不能光看表面，他是野心家！例如，在冠冕堂皇的軍民分治背後，無非是冀圖剝奪國民黨都督的權力。

袁：中國知識階層有兩個奇特的傳統：一是正心誠意的老傳統，動不動就先審查道德取向和人們的動機。其實，野心、雄心有多大區別？道德判斷受判斷者的主觀影響很大；從社會生活的全局看，有些政治人物的道德缺陷，也無關宏旨，儘管它往往令人噁心乃至氣憤。他們大都是政客，把他們當聖人，是幼稚者的蒙昧。對政治人物，與其追究其道德，不如認真關注他在制度建設上的取向和作為，那才是影響深遠的東西。恰恰在制度層面，袁世凱在執政第一年有可取之處。

另一是階級鬥爭、路線鬥爭的新傳統。以軍民分治來說，提倡者是袁世凱、黎元洪；胡漢民、李烈鈞等國民黨都督則反對得很厲害。是不是胡漢民、李烈鈞等革命家就代表正確路線？不一定。當時的總理唐紹儀(國民黨人)說得好：「紹儀等按之東西各國，皆恃此法(指軍民分治)以為治，行之久遠，因進於強盛之域，我民國自當引為導師。」⑤黎元洪不學無文，但他的智囊給他寫的鼓吹軍民分治的通電，洋洋灑灑有聲有色：「自各省光復，軍人柄政……文武兼資，古難其選……學識所蔽，左道乘之」。「司法獨立，憲國所同……自重兵在握，任意執行，假軍法為護符，視民命為兒戲」。「軍民並轄，積厚培高，權力之雄，罕與倫匹……稍擁重兵，即圖反側……兵連禍結，更嬗為雄。」「內訌不息，外患相乘」。「消隱患於無形……惟有將軍務民政劃為二途。民政長綜攬政綱，必須選諸議會，命諸政府……司法獨立，直隸中央……每省定一都督，轉轄軍隊，悉歸中央委任節制，一除干預政治嬗舉軍官之弊。」⑥如果不以人廢言，應該承認這是一篇擲地有聲、切中時弊的好文章。

反對的理由歸納起來，無非一點：「國本未固，亂機四伏，而欲使軍政、民政劃然分立……不相統屬，一有緩急，倚恃何人？……設使都督於軍政之外，號令不行，財政計劃勢難過問，一有貽誤，餉無所出，兵何能戢？」⑦我想，這裏對危機和如何解決危機兩方面的判斷都不準確。

民國成立，南北統一，各地治安狀況確實不佳。經濟發展不足於解決人口膨脹帶來的種種問題，清末已經民變蜂起，辛亥革命召喚和遣散「民軍」，又使局勢更為混亂。但這不是革命和反革命之爭。當時，幾乎每月都有兵變消息傳來。但兵變大都出於欠餉。除前清陝西巡撫(曾任陝甘總督)升允1913年6月規模不大並迅速平息的叛亂外，幾乎不存在來自清皇室及其支持者的武力反抗。發展經濟，吸納破產貧民是治本之策；建設正常的治安管理機關，防匪緝盜，也是當務之急。兩者都需要建立和健全現代國家機關。「軍政統一」，聽任軍人予取予奪，只能增加經濟和財政混亂，飲鴆止渴，製造更多土匪；而在政治上，這樣的「軍民統一」，妨礙民主政治和地方自治，更是貽害無窮。看看後來的歷史發展，黎元洪的通電，可謂不幸言中了。

友：他一上台就不惜出賣國家主權，不經國會同意，答應苛刻條件，同六國銀行團簽署2,500萬鎊的「善後大借款」。

中國知識階層有兩個奇特的傳統：一是正心誠意的老傳統，動不動就先審查道德取向和人們的動機。其實，從社會生活的全局看，有些政治人物的道德缺陷往往令人噁心乃至氣憤，但與其追究其道德，不如認真關注他在制度建設上的取向和作為。另一是以階級鬥爭、路線鬥爭歪曲歷史的新傳統。

袁：這是以鬥爭觀點歪曲歷史的又一典型。此事的經手人是財政總長周學熙，他的說明是：「時民國初建……庫空如洗，危急萬狀。乃與六國銀行團續議大借款。由國務會議決定借款大綱五條，出席臨時參議院，說明通過。即本此條款與銀行團磋商……迨十二月間，始將合同擬定。同時具說帖報告參議院，全體通過。」⑧黃興等人最初不明真相，加上黨派鬥爭因素，也曾責罵沒有通過參議院。又一經手人熊希齡曾公開答覆：當時「南北兩方軍餉每月七百萬兩」，而庫存不足九萬！「存亡呼吸，間不容髮。」迫不得已，忍辱借款。「至於事實原委，則國務員全體贊成，參議院亦先商及。」⑨談判底線和最後文本均經過國會批准；有關文件現在不難查到。

友：他走馬燈似的換總理，無非是想大權獨攬，踐踏民主制度。

袁：袁世凱無疑朝思夢想大權獨攬，「二次革命」失敗後更是如此。1913年10月16日，他提出《臨時約法》修正意見三條，要把文武官員任命、宣戰媾和及締結條約的大權都抓到手，擺脫國會的審議批准，並要求規定「大總統為保持公安防禦災患，於國會閉會時，得制定與法律同等效力之教令」，「得以教令為臨時財政處分」⑩，但需國會開會後審查批准。邁向獨裁專制的意向，在這裏非常明顯。不過，當時的紛爭還有另外的內涵不容忽略：總統制與內閣制之爭。

《臨時約法》是在南京臨時政府即將結束之際匆忙制訂的。在行政權的運作上，它規定「臨時大總統代表臨時政府，總攬政務，公布法律」並「得發布命令」、「得任免文武職員」，包括總理和各部總長在內的「國務員輔佐臨時大總統負其責任」，儼然仿效美國，實行總統制。直到1918年孫文與「非常國會」的議員談話，仍堅持說：「約法規定為元首制。」⑪但它又規定「國務員於臨時大總統提出法律案，公布法律，及發布命令時，須副署之」⑫。又

使總理和各部總長對總統公布的法律和命令有否決權。據此，當時包括宋教仁在內的不少政治領袖和當今的一些學者，又把它理解為實行內閣制。同時也出現了總統免總理職務要總理副署的怪事；也產生了如被免職的總理不副署，該命令是否有效的爭議。據參與制訂約法的有關人士回憶，原來考慮美國式的總統制，但在政權即將移交給袁世凱的情況下，為了提防袁氏專橫，特地制訂條文作出種種限制，乃至可以理解為轉而改用內閣制。約法條文的不嚴密，加上沒有設立憲法法院，風浪迭起就難於避免了。

兩種制度各有長短，關鍵是要有正常運作的國會。宋教仁鼓吹內閣制，當然有利鞏固民主共和制度。袁世凱蓄意實行總統制，也沒有逸出民主共和的範圍；何況只要民選的國會還在，他未必可以如願以償。

友：你總不能說撤掉國民黨三都督也不是為獨裁專制鋪路的舉措吧？

袁：宋案發生後，袁世凱確實處心積慮，想一舉摧垮國民黨。但撤換三都督，特別是撤李烈鈞，情況卻比較複雜。1913年6月9日袁世凱下達的免職令是這樣寫的：「江西都督李烈鈞，前經臨時參議院咨送議員郭同等以專制殘毒暨罪惡五端兩次質問。又經江西旅京公益會李盛鐸等，全省商會羅志淦等，鐵路股東會朱益藩等，旅滬商會陳三立等，以違法殃民恣睢暴戾，條列十四罪……嗣因任命汪瑞闓為江西民政長，該省有反對情事……該督旋又擅自改編師團，並調兵派員管理九江炮台，迫脅鎮守史弋克安離潯……乃數月以來，復有調兵運械進逼鄂境之舉，商賈停滯，居民播遷」⑬。當時的李烈鈞也許忙於行動，沒有辯白。奇怪的是到了1944年，有空寫自傳和回憶「二次革命」了，他卻只留下這麼幾行字：袁世凱「乃先派大員赴贛遊說，且曰：『赴北京與袁世凱一晤，當以二百萬為壽，並晉給勳一位。』余不為動……袁見不能利誘……欲去余尤急。余亦燭其奸，思擺脫，乃卸江西都督之任」⑭。言下之意是他自己不幹了。究竟如何「卸江西都督之任」，袁氏所說是真是假，居然避而不談！

《臨時約法》的制訂是仿效美國，實行總統制。但它又規定「國務員於臨時大總統提出法律案，公布法律，及發布命令時，須副署之」。這又使它可以被理解為實行內閣制。兩種制度各有長短，關鍵是要有正常運作的國會。宋教仁鼓吹內閣制，當然有利鞏固民主共和制度；袁世凱蓄意實行總統制，也沒有逸出民主共和的範圍；何況只要民選的國會還在，他未必可以如願以償。

此外，撤掉李烈鈞，任命歐陽武為江西護軍使，武裝還在國民黨人手中。廣東是胡漢民下台，陳炯明上台，國民黨仍然掌握着軍權；加派了一個廣東人陳昭常為民政長。此事也許可以作另一種解釋：推行軍民分治的步驟。

一位深悉北洋內幕的記者說過這樣的話：「癸丑 (1913) 以後，袁氏厲行軍民分治……袁歿段繼，威望大減，故已經袁氏灌入之『軍人不得干政』的思想完全打破，各督皆認以兼省長為應享權利，湖北王占元首開其端，各省相率效尤，軍民兩政，操自武人，吏治遂有江河日下之感。」⑮這段話值得深思。不能認為袁世凱推行軍民分治，就是為了對付國民黨。否則就無法理解國民黨被打下去以後，他為甚麼還要繼續推行。

友：「二次革命」失敗後，袁世凱日益專制，一心想做皇帝，總不能說還有甚麼建樹吧！

袁：復辟帝制是踐踏憲法、背叛民國的罪行，但與他在這一時期有沒有做其他值得肯定的事，是不能混淆的兩件事。恰恰在這個時候，經濟領域卻頗有作為。簡單說來是：

1、起用周學熙、張謇等內行人主管財政和工商行政，做了不少排憂解難的事。例如，為鼓勵製造業和加工業各民營公司，由政府出資建立保息制度。投資第一年開始，即可獲得四至六釐股息。第六年起才按保息金的1/24，分年攤還⑱。開辦廠礦的手續簡化；有的稅收也降低了。例如，採礦稅就從原來25%降至10-15‰，從而促進了礦山開採⑰。到處設卡收釐金是清代遺留的弊政，非常不利經濟發展，雖沒有全部撤銷，但做到了土布免收釐金。

2、依靠各地商會，充分聽取工商業家意見，制訂了一系列經濟法規，完善了市場機制。張謇一上台，便痛陳法律對企業興敗的作用，宣布「農林工商部第一計劃，即在立法」⑱。粗略統計，袁世凱政府制訂有關經濟法令八十多件，推進了清末新政的未竟事業。

3、糾正清政府混淆壟斷與專利的錯誤，取消創辦企業動輒給予專營權若干年的規定，專利只給予真正的發明創新，從而促進了自由競爭。

4、整理和健全財政稅收制度，民國三、四年間(1914、1915)實現了財政收支平衡，「約計每年可餘二千萬」⑲。

5、整頓金融秩序，收回各地亂發的紙幣(如廣東)，統一鑄造銀幣(袁大頭)，奠立了統一幣制的基礎。

總的看來，袁世凱是走資本主義道路的當權派。過去有個流傳很廣的說法：第一次世界大戰爆發，列強無暇東顧，推動了中國民族工商業發展。歐戰確實為中國人騰出較大的發展空間，但決定性的是本國的制度建設。統計數字表明，歐戰前中國民族工商業已以較高速度發展，大戰爆發只是加快了發展速度。清末新政和袁世凱政府在經濟制度方面的建樹，應該得到公允的評價。

袁世凱本是落第秀才，無論軍事還是現代政治、經濟，都是零敲碎打，似懂非懂。在做重大決策之際，中國傳統文化必然制約其行為方式。他的政事堂不過是大清帝國軍機處的翻版，他要的總理或國務卿無非是皇上身邊的宰相。他心目中的總統不過是開明專制的皇帝。

友：自由經濟加專制政治，許多東方政治家都有此愛好。

袁：專制與法治是勢不兩立的，而沒有法治現代市場經濟不可能長期、健康發展。我們將這個常識問題撇開，還是討論甚麼原因使袁世凱變壞吧。

自由、民主的現代社會制度能否建立，有兩個重要條件：一是民間社會比較發達，並有比較強大的大眾傳媒，能監督和牽制政府，使政府官員不敢為所欲為。二是通過各種途徑「開官智」，讓他們的認識達到必要的高度。清末民初那些身居高位號稱開明的官員，大都沒有受過系統的現代教育，而是通過挫敗，逐步積累經驗而提高的。這類人的特點是對現代社會的認識很不全面，其知識基礎仍然是中國傳統文化。以袁世凱來說，本是落第秀才，無論軍事還是現代政治、經濟，都是零敲碎打，似懂非懂。在做重大決策之際，作為他知識基礎的中國傳統文化必然制約其行為方式。他的政事堂不過是大清帝國軍機處的翻版，他要的總理或國務卿無非是皇

上身邊的宰相。他心目中的總統不過是開明專制的皇帝。徐世昌、段祺瑞、黎元洪等人的認識水平也高不了多少。

更深一層看，官智未開，無非是整個社會的文化更新滯後的表現。現代社會政治、經濟、文化及其運行機制的常識，仍是部分精英的認識；從而政客們以民族性對抗現代性的說教，還能獲得不少人認同。

三　國民黨的錯誤選擇

友：傳統文化當然會影響人們的行為方式。但光有這一條說明不了帝制會成為現實。

袁：這就涉及牽制力量的狀況了。如果沒有必要的監督和制度建構上的互相制約，政治家的獨裁專制乃至貪污腐化幾乎是不可避免的。

辛亥革命後，商會以每年一百個左右的速度繼續增長。其他社團和政黨有如雨後春筍。可是，這些團體沒有正確發揮自己的牽制力，給統治者輕而易舉分化瓦解了。

以袁世凱為代表的統治層在思想上有兩根殺手鐧：

1、用民族性對抗現代性，宣稱那些外來東西不合中國國情。

2、把社會穩定與自由、民主對立起來，藉口需要穩定剝奪公民的自由權。

宋教仁被刺後，國民黨不顧人民要求穩定的強烈情緒，盲目發動「二次革命」。結果社會輿論目之為「暴民專制」，並給袁世凱找到藉口，解散國民黨，剝奪其國會議員的議席，致使國會不足法定人數而被迫停止運作，袁世凱失去制度性的約束。如果國會還能正常運作，袁世凱稱帝的醜劇恐怕就難以上演了。

要衝破這些思想牢籠，需要政治智慧。但當時的國民黨在不該出錯的關鍵時刻作出無法補救的錯誤決策：宋教仁被刺後，在司法程式獲得重大進展之際，不顧人民要求穩定的強烈情緒，也不考慮力量對比懸殊，盲目發動「二次革命」。結果社會輿論目之為「暴民專制」，並給袁世凱找到藉口，解散國民黨，剝奪其國會議員的議席，致使國會不足法定人數而被迫停止運作。袁世凱失去制度性的約束，另行炮製御用的參政院，為黃袍加身鋪平了道路。如果國會還能正常運作，一而再、再而三擁戴袁世凱當皇帝的醜劇，恐怕就難以上演了。

友：國民黨又為甚麼會作出這麼不明智的選擇？

袁：衝破正統和革命史觀的桎梏，冷靜觀察辛亥革命後的國民黨(包括其前身同盟會)，我們看到的是一個不成熟的革命組織轉型中的艱辛。

友：辛亥前歷經十次武裝起義，還不成熟？

袁：得天下與治天下是兩回事，何況它所組織的武裝起義全都以失敗而告終，武昌起義卻不是它計劃內的產品。

孫中山是個很不成熟的政治家。只要看看民國一建立，滿清退位，袁世凱當上臨時大總統，他就急急忙忙宣布民族主義、民權主義都已成功，

只剩下民生主義尚待努力；他自己要致力於修鐵路，十年內修二十萬里；由此就知道他的政治水平實在不高。他頭上的光環，是國民黨建立全國政權後為一黨專政的需要費盡九牛二虎之力刻意製作出來的。

他有民主革命家的虛名，卻非常缺乏民主素養。早在1906年的《中國同盟會革命方略》中，孫文就提出「軍法之治」、「約法之治」、「憲法之治」的三階段論，從奪取政權到實行憲政最少要九年。問題不在時間長短，而是沒有給其他政黨留下活動空間，儘管那時已有與國民黨政見不同而又有廣泛群眾基礎的黨派。

「二次革命」後他炮製的《中華革命黨總章》更加奇妙：

「凡中國同胞皆有進本黨之權利義務」。把參加某個黨說成是全民的義務，已有點不倫不類，更奇特的是在他所設計的政治結構中，「凡於革命軍未起義之前進黨者，名為首義黨員；凡於革命軍起義之後、革命政府成立以前進黨者，名為協助黨員；凡於革命政府成立之後進黨者，名為普通黨員。」而這三類黨員居然享有不同的公民權利：「革命成功之日，首義黨員悉隸為元勳公民，得一切參政、執政之優先權利；協助黨員得隸為有功公民，能得選舉及被選舉權利；普通黨員得隸為先進公民，享有選舉權利。」「凡非黨員在革命時期之內不得有公民資格。」

孫中山徒有民主革命家虛名，卻非常缺乏民主素養。他在《中華革命黨總章》寫道：「凡中國同胞皆有進本黨之權利義務」。把參加某個黨說成是全民的義務，已有點不倫不類，更奇特的是在他所設計的政治結構中，「凡非黨員在革命時期之內不得有公民資格」。一個政治團體的章程，居然規定要剝奪絕大多數國民的公民資格，在世界政治史上可能絕無僅有。

一個政治團體的章程，居然規定要剝奪絕大多數國民的公民資格，在世界政治史上可能絕無僅有。如此安排實際是在國家政治生活中建立一黨專政體系。這是二十世紀的創舉，比俄德意諸國都早。民主主義性質的革命或改革的目的是實現公民的自由、平等，孫文設計的政治生活藍圖中卻要在一個時期內剝奪大多數國民的公民權，國民中的一小部分——革命黨員則成為享有平民不能享有的權利的特殊階層，而這個特權階層還要進一步依照與一個政黨關係的深淺劃分為三等！

這樣的創舉與民主主義背道而馳，並且直接違反了《臨時約法》關於「中華民國人民，一律平等」的規定。

再以國民黨開第一次全國代表大會為例，那些反民主的舉措令人吃驚。代表半數是指定的；籌備過程中對方針政策上有不同意見，動輒開除；黨章上明明白白寫上「總理（指孫中山）對於中央執行委員會之議決，有最後決定之權」。並把「忠誠服從領袖」寫入《紀律問題決議案》。這些踐踏民主的傳統不但為害全國，國民黨自身也被害慘了。丟掉大陸，在台灣選戰中敗北，不是都與這個黨缺乏民主、自由的狀況息息相關嗎？

從政黨制度的角度看，這是沒有從革命政黨向民主政黨轉變的惡果。現代國家的基本框架建立後，全社會（包括各政黨和各種社會團體）都需要把法治擺到首位，堅決維護公民的自由，維護政治生活中的民主運作機制，才能不斷自我更新，保持旺盛的生機；否則必然遭到歷史的懲罰。

與其苛責某個歷史人物，毋寧更多考慮制度和文化缺陷。在思想文化層面，可以把孫中山的品格看作衡量中國文化變遷的一個指標。他學習和吸收了一些西學，但吸收現代文化很不充分、很不全面，而中國傳統的專

制主義則已融入骨髓[20]。更值得重視的是這已經成了一種文化氛圍，一些以革命者自命的人士，承襲了專制文化中以勢壓人的方式去解決他們與政敵之間的歧見，而不是通過辯論或訴諸法律。早在1907年10月17日，同盟會的張繼、陶成章等人就留下率領四百多人搗毀立憲派的政聞社成立大會的不光彩記錄[21]。民國元年7月7日，同盟會在北京的機關報主持人田桐等又率領二十多人搗毀《國民公報》社，只因後者報端發表了對同盟會的不敬之辭[22]！在近代中國革命家和革命黨中，這種情況屢見不鮮，導致他們無法適應民主共和制度框架建立後的新局面。中國文化中缺乏法治和自由、民主傳統，使中國人在十九、二十世紀吃盡苦頭。時至二十一世紀，恐怕還需要幾十年才能彌補這個缺陷。

我們可以把孫中山的品格看作衡量中國文化變遷的一個指標。他學習和吸收了一些西學，但吸收現代文化很不充分、很不全面，而中國傳統的專制主義則已融入骨髓。中國文化中缺乏法治和自由、民主傳統，使中國人在十九、二十世紀吃盡苦頭。時至二十一世紀，恐怕還需要幾十年才能彌補這個缺陷。

四　梁啟超與立憲派的迷惘

友：不能光怪國民黨吧？其他社會力量難道就沒有責任？

袁：國民黨發動「二次革命」，弄亂了剛剛開局的民主政制，這個錯誤影響全局。任何國家的民主政治不可能一帆風順，必然夾雜不少污穢；反覆操練，就會逐步走向正軌；粗暴地打斷，後果難於預料。這樣說不等於其他社會力量就沒有責任了。史家們有一個廣泛的共識：辛亥革命是革命派和立憲派合力的產物。大部分地方幾乎兵不血刃就實現了政權交替，立憲派和各地商會功不可沒。應該追問的是：辛亥革命後立憲派和各地商會關注的焦點是甚麼？他們為甚麼無力完成鞏固民主共和制度的歷史任務？

民國初年，商會和中產階級的數量和影響都在繼長增高。他們的基本要求是有一個政治清明、社會穩定的環境，讓他們能大展身手。離開自由和法治，這樣的環境無法建立。但沒有成熟的政黨和政治家足以代表他們的意志，清醒地為這些要求不懈地奮鬥。與他們關係密切的立憲派處於迷惘狀態，這突出表現在代表他們的政黨——進步黨及其思想領袖梁啟超一些重大決策的失誤上。

(1) 沒有處理好與政治強人的關係，喪失了批判銳氣。

辛亥革命爆發後，如何處理與袁世凱的關係，是所有政治力量不能不考慮的重大問題。眾所周知，梁啟超堅決反對「二十一條」，反對袁世凱稱帝，說明他在緊急歷史關頭是清醒的。但這不能掩蓋他在民國初年政治運作全局的抉擇上有重大失誤。

梁啟超一開始就採取與袁世凱合作的方針。問題不在能不能與這個政治強人合作，而在如何合作。他在一封信中寫道：「項城(袁世凱)若能與我推心握手，天下事大有可為……項城坐鎮於上，理財治兵，此其所長也。鄙人則以言論轉移國民心理，使多數人由急激而趨於中立，由中立而趨於

溫和」㉓。梁氏的這一決策的弱點是沒有把監督政治強人的言行放在突出位置。這一差錯到袁氏當選臨時大總統，梁啟超借箸代籌，給袁世凱的一封信中表露得更為明顯：「善為政者，必暗中為輿論之主，而表面自居輿論之仆……今後之中國，非參用開明專制之意，不足以奏整齊嚴肅之治……然在共和國非居服從輿論之名，不能舉開明專制之實」㉔。國師、策士心態躍然紙上，卻與現代政治家的認識和運作相距甚遠。

錯誤的由來當然與政治經驗不足有關。袁世凱的密友和重臣徐世昌十分了解其中內幕：「項城之與進步黨，本思引以為友，進步黨人亦曾為項城幫忙，無奈任公一派學者氣味太重，彼一度加入熊希齡內閣，湯濟武參加政事堂，均少表現。項城則以為此輩書生，不過紙上談兵而已。」㉕梁啟超及其追隨者卻缺少自知和知人之明，因而長期被袁世凱玩弄於股掌之間。

更深層的原因是對現代民主政治的認識處於若明若暗狀態。他對政黨政治和議會制深深嚮往。清末民初，中國知識階層很多人是通過讀他的文章了解諸如此類現代政治常識的。但他片面地強調現代政治的菁英性：「吾以為中國今日膏肓之疾，乃在舉全國聰明才智之士悉輳集於政治之一途。夫一國政治筦其樞者，恆不過一二人。而政治之為物，其本質原無絕對之美；其美惡之效，又非可決於旦夕。國民既有所倚任之人，則宜盡其長以觀其後。」㉖於是，現代政治的公開性和當下監督的重要性被抹殺；從而政治等同於少數人的縱橫捭闔，吸引民眾參與，包括在公開辯論中擴大參與面和提高公民的政治認識都被忽視了。此文是1915年1月發表的，帝制的鼓噪已甚囂塵上，吸引廣大公民明辨是非，阻擊破壞民國的逆流迫在眉睫；此時呼籲人們毋談國事，可謂十分不合時宜。

1903年梁啟超赴美國和加拿大遊歷，目睹美國的貧富差距巨大和華僑社會素質很低、秩序混亂，竟使他得出「今日中國國民，只可以受專制，不可以享自由」的結論。這說明他認識中的兩個重大缺陷：1、混淆維持專制統治秩序與利於經濟持續發展的以法治為基礎的秩序的區別；2、不懂得自由是推動社會自我更新、革除弊端的最好機制。

這不是偶然的失誤。眾所周知，1903年赴美國和加拿大遊歷，是梁啟超思想的重要轉捩點。美國的貧富差距巨大和華僑社會素質很低、秩序混亂給他留下無法磨滅的印象，竟使他得出「今日中國國民，只可以受專制，不可以享自由」㉗的結論；宣布「我中國所最缺點而最急需者，在有機之統一與有力之秩序，而自由平等直其次耳」㉘。這各個狀況說明他認識中的兩個重大缺陷：

1、沒有分清兩種秩序。當時的大清帝國經濟自由仍不徹底，言論自由和政治自由還不存在。若要維持原有的專制統治秩序，當然不必追求自由。而利於經濟持續發展的以法治為基礎的秩序，與自由是一體兩面無法分開的。

2、不懂得自由是推動社會自我更新、革除弊端的最好機制。沒有止於至善的社會。社會弊端的揭露和最佳克服方案的探求與實現，都離不開自由的環境。

這認識失誤，導致他提倡開明專制，並冀圖使之同立憲政治並存。所謂開明專制實質是專制。歷史的答案是只見專制，何來開明和憲政？

與開明專制的選擇相表裏，無論組黨、辦報，他首先想到的是向袁世凱要錢。1912年春，袁世凱的心腹梁士詒通知梁啟超：袁氏「現擬為兄在滬

組大報館」㉙。1913年7月，國民黨敗局已定，進步黨乘機拓展，梁啟超又給袁世凱寫信：「又本黨丁此時機，進行最宜奮迅，而黨費竭蹶不可言喻，亦惟大總統速圖之。」㉚梁啟超也毫不諱言拿了袁世凱的錢。他在一封家書中寫道：「項城月饋三千元，已受之……黨成後項城許助我二十萬，然吾計非五十萬不辦，他日再與交涉也。」㉛

與出賣靈魂的政客不同，這沒有妨礙他反對帝制和「二十一條」。可是一些為開明專制服務的行動卻帶來嚴重後果。1914年，袁世凱組織御用參政會，梁啟超居然受聘為參政員，受到包括一些進步黨員在內的各界人士指責。更嚴重的是，面對袁世凱的倒行逆施，平常往往看不到梁啟超所向披靡的巨筆揭露批判；進步黨也沒有把工作重點放在日益成長的中產階級；於是，本該讓公民站出來阻遏邪惡的緊急時刻，清末請開國會運動那種一呼百應、波濤洶湧的群眾政治運動卻無法再現。到梁啟超大聲疾呼「異哉所謂國體問題」的時候，護國運動只能訴諸武力了。

1902年梁啟超的鴻文〈論中國學術思想變遷之大勢〉，開創了批判總結中國思想文化的新時代。到了1914年，袁世凱組織御用參政會，梁居然受聘為參政員，面對袁世凱的倒行逆施，往往看不到他所向披靡的巨筆揭露批判，當年執輿論牛耳的啟蒙大師的氣勢消失殆盡。如果梁啟超等人保持世紀初的批判銳氣，新文化運動的火炬提早點燃，也許歷史會呈現別樣風情。

⑵ 不恰當地回歸傳統。

梁啟超批判銳氣的消減，也表現在對傳統文化的態度大轉彎。1902年他氣壯山河的鴻文〈論中國學術思想變遷之大勢〉，開創了批判總結中國思想文化的新時代，啟迪後昆，胡適就坦言自己深受教益。民國初建，蔡元培、唐紹儀、汪精衛等人為國人素質與民主共和制度不適應而焦慮，告誡人們「數千年君權、神權之影響，迄今未沫。其與共和思想抵觸者頗多」，呼籲「以人道主義去君權之專制，以科學知識去神權之迷信」㉜。這與《青年雜誌》創刊號標榜的「科學與人權」前後呼應。此時的梁啟超卻抹殺新舊差別，說：「德必有本，何新非舊；德貴時中，何舊非新。」把確立傳統倫常或名教中的「報恩」、「明分」、「慮後」三個道德規範看作緊迫的任務㉝。實際是要引導中國人成為安分守己的順民。當年執輿論牛耳的啟蒙大師的氣勢消失殆盡。與此同時，他與康有為、陳煥章、嚴復等聯名上書，請定孔教為國教！而在他所草擬的憲法草案中，竟規定：「中華民國，以孔子教為風化大本。」㉞

共和國的公民當然應有道德素養，但更應有公民意識，且前者必須以後者為基礎，否則就會走入迷途。不幸，這時的梁啟超忘記了尚未完成的啟蒙訴求；而蔡元培等人雖有警覺，卻沒有專注此事的開展，徒然留下思想史的記憶，而與實事無補。可以合理假設，如果梁啟超等人保持世紀初的批判銳氣，致力於監督統治者和啟發公民的民主、法治意識，新文化運動的火炬提早點燃，也許歷史會呈現別樣風情。

五　不應忘記的經驗教訓

友：中國大陸有個流行很廣的說法是：辛亥革命所以失敗，是革命派沒有發動農民，更不敢解決土地和其他農村問題。這個說法站得住腳嗎？

袁：這是歷史為現實服務的典型。為了證明中國共產黨比近代中國任何政黨都高明，這個論斷就出來了。我想，有兩個情況是無法迴避的：

1、革命派不是沒有發動農民。當時紛紛進城的「民軍」，基本隊伍都是農民，大部分是破產農民，他們的組織形式或是土匪和會黨，或是民團。他們一進城可就熱鬧了。擾亂社會秩序，所在皆有；有的只好動用武力包圍他們，強行解散。養這些人很費錢；要遣散他們，費用也非常高；這是民國初年財政不堪重負的主要原因之一。

2、怎樣解決中國農村人口爆炸問題？分田分地，即使不考慮這個過程的可怕的破壞後果，沒有新的經濟發展，也無法真正吸收這些過剩人口。比較可靠的辦法是發展資本主義工商業，構築全國市場體系，讓農民融入現代經濟。

辛亥革命留給後人最重要的歷史教訓有兩條：第一條是不要對開明專制抱不切實際的幻想。沒有制度約束，特別是失去反對力量的監督和制約，任何個人或團體總有一天要出錯；另一個不應忘記的教訓是：正視中國傳統文化的負面因素，擺脫民族情緒羈絆，不要聽信「文化侵略」、「文化殖民」之類的蠱惑，讓文化在自由交流、自由討論中不斷自我更新。

友：你認為辛亥革命留給後人最重要的歷史教訓是甚麼？

袁：我想，其中最不應忘記的是兩條：第一條是不要對開明專制抱不切實際的幻想。有過英明決策的領袖，也可能作出匪夷所思的荒唐舉措。徐世昌說過一句話：「項城一生走穩着，獨帝制一幕趨於險着，此余之不解者。」⑯其實，任何強者都有弱點，獨斷獨行，沒有制度約束，特別是失去反對力量的監督和制約，任何個人或團體總有一天要出錯；這就是開明專制的危險所在。

友：歷史的進程是合力，恐怕怪不了哪一個人。

袁：這涉及另一個不應忘記的教訓：正視中國傳統文化的負面因素，擺脫民族情緒羈絆，不要聽信「文化侵略」、「文化殖民」、「中國可以說不」之類的蠱惑，讓文化在自由交流、自由討論中不斷自我更新。

重溫民國史，我的感受可以概括為四個字：在劫難逃。那些歷史人物，說到底是各式各樣的歷史符號，是環境和個性凝聚成的符號。環境無非是傳統和現實的網路。東方各國社會轉型的首要條件是擺脫傳統的重負，吸收外來先進文化。袁世凱、孫中山、梁啟超他們的失敗不過是擺脫中國文化負面因素所付出的代價。這不是說個人的選擇毫無意義，但個人的行為方式無法逃脫文化的羈絆。多從這個角度考慮，也許可以避免以痛罵某人為滿足，而更多注意個人言行後面的歷史教訓。

註釋

① 熊希齡：〈在參議院發表政見的演說詞〉，載周秋光編：《熊希齡集》，中冊（長沙：湖南出版社，1996），頁531。

② 陳志讓著，傅志明、鮮于浩譯：《亂世奸雄袁世凱》（長沙：湖南人民出版社，1988），頁86。「亂世奸雄」四字是翻譯者加上去的。

③ 袁世凱：〈大總統莅參議院之宣言〉，《東方雜誌》，第8卷第11號，「中國大事記」，頁29。
④ 黃遠庸：《遠生遺著》，卷一（上海：商務印書館，1984年增補影印第一版），頁7。
⑤ 〈唐紹儀總理在參議院宣布之政見〉，《東方雜誌》，第9卷第1號，「內外時報」，頁37。
⑥ 〈黎副總統為軍民分治致袁總統暨各省電〉，《東方雜誌》，第8卷第12號，「內外時報」，頁24-26。
⑦ 李烈鈞：〈致袁世凱、黎元洪及各都督等電〉，載《李烈鈞集》，上冊（北京：中華書局，1996），頁18。
⑧⑲ 周學熙：〈周止庵先生自敍年譜〉，載周小鵑編：《周學熙傳記彙編》（蘭州：甘肅文化出版社，1997），頁36；40。
⑨ 熊希齡：〈宣布借款內幕致黎元洪、黃興等電〉、〈解釋借款事覆黃興電〉，載周秋光編：《熊希齡集》，中冊，頁539-41。
⑩ 《東方雜誌》，第10卷第6號，「中國大事記」，頁2-4。
⑪ 孫中山：〈對全體國會議員的談話〉，載《孫中山全集》，第4卷（北京：中華書局，1985），頁442。
⑫ 〈中華民國臨時約法〉，載《中華民國史檔案資料彙編》，第二輯（南京：江蘇古籍出版社，1991），頁109-10。
⑬ 《東方雜誌》，第10卷第1號，「中國大事記」，頁10。
⑭ 李烈鈞：〈自傳〉、〈二次革命紀略〉，載《李烈鈞集》，下冊，頁829、866。
⑮ 吳虬：〈北洋派之起源及其崩潰〉，載來新夏主編：《北洋軍閥》，第一冊（上海：上海人民出版社，1988，原書海天出版社1937年出版），頁1013。
⑯⑱ 張謇：《張謇全集》，第二卷（南京：江蘇古籍出版社，1994），頁200-201；162。
⑰ 黃逸平：《近代中國經濟變遷》（上海：上海人民出版社，1992），頁450。
⑳ 參閱拙作：〈孫文民初迷誤的認識和思想根源〉，其中小部分摘登在《明報月刊》（香港），2001年第10期。
㉑ 章太炎：〈記政聞社社員大會破壞狀〉，載《章太炎全集》（四）（上海：上海人民出版社，1985），頁375-76。
㉒ 張朋園：《梁啟超與民國政治》（台北：漢生出版社，1992），頁46-47。
㉓㉔㉙㉚㉛ 丁文江、趙豐田編：《梁啟超年譜長編》（上海：上海人民出版社，1983），頁569；617；619；675；658。
㉕㉟ 〈徐世昌談洪憲小史〉，載張國淦：《北洋述聞》（上海：上海書店出版社，1998），頁77；75。
㉖ 梁啟超：〈大中華發刊辭〉，載《飲冰室合集》文集之三十三（上海：中華書局，1936），頁89。
㉗ 梁啟超：〈新大陸遊記節錄〉，載《飲冰室合集》專集之二十二（上海：中華書局，1936），頁124。
㉘ 梁啟超：〈政治學大家伯倫知理之學說〉，載《飲冰室合集》文集之十三，頁69。
㉜ 蔡元培等：〈社會改良會宣言〉，載《蔡元培全集》，第2卷（杭州：浙江教育出版社，1997），頁20。
㉝ 梁啟超：〈中國道德之大原〉，《庸言》，第1卷第2號，頁13。
㉞ 梁啟超：〈進步黨擬中華民國憲法草案〉，載《飲冰室合集》文集之三十，頁62。

袁偉時 廣州中山大學哲學系教授

民意與天意
——辛亥革命的民眾回應散論

● 張　鳴

無論從那個角度說，辛亥革命都是一個分界線：作為正統史學界的公議，辛亥革命劃開了帝制和共和兩個時代；而在有些人的眼裏，它卻標誌着無序和動盪的開始。中國近代史上這非同小可的一筆，雖然在當時看來似乎純粹是由革命黨的精英塗抹出來的，但於被視為「後知後覺者」的普通百姓其實同樣有着很大的關係。從某種意義上講，老百姓的態度事實上影響了這場革命的形勢，甚至決定了它為甚麼日後會有那麼多不盡人意之處。也可以說，這場某種意義上算是精英革命的革命，其意義越是深遠重大，就越是有必要討論一下當時民眾對它的反應。

辛亥革命得到了勞動群眾普遍而熱烈的擁護。這種說法並無大錯，儘管在史料中還是可以找到冷漠旁觀的人群，但下層百姓對革命強烈反感的確非常少見。我翻遍了所能找到的史料，也僅有一條說在江蘇靖江的小縣城裏，一位賣五香豆的老太婆，對這場革命發出了一聲「皇帝江山從此送掉」的歎息，還因此被警察拘押了半晌。

一　「氣數說」與變革的悖論

中國近代史的教科書告訴我們，辛亥革命得到了勞動群眾普遍而熱烈的擁護。除了一點必要的誇張之外，應該說這種說法並無大錯，儘管我們可以在當時的史料中找到熱烈擁護的場面，也可以發現冷漠旁觀的人群，但下層老百姓對革命表示強烈反感確實也非常少見。應該說，這對於一場以西化為目標的變革來說，的確是非常不容易，就在這場革命爆發前十幾年，康梁變法失敗的時候，老百姓還普遍地將這些改革志士視為漢奸。到目前為止，我翻遍了所能找到的史料，也僅有一條說在江蘇靖江的小縣城裏，一位賣五香豆的老太婆，對這場革命發出了一聲「皇帝江山從此送掉」的歎息，還因此被警察拘押了半晌①。雖然沿海和城市的平民百姓對革命反應熱烈，內陸和農村要相對漠然一點，但很少有人對那個統治了中國260年之久的王朝的垮台表示惋惜。

二十世紀最初的十年，是清王朝統治威信大幅墜落的十年，對於那些對政治並不敏感，甚至對革命黨人賣力地宣傳不甚了了的下層百姓來說，如果說他

們也有一些改朝換代的預感的話，那麼恐怕更多的來源於歷史習慣。在多少懂得一點歷史知識的老百姓眼裏，一個統治了260年的王朝，無論如何也是該壽終正寢了。一時間，有關清朝氣數已盡的民謠，盛傳於大江南北，黃河上下，隱晦一點的有：「爺爺落，鬼出窩，趕上小兒跑不脫。」《成安縣誌》為此加注說，此歌謠意為「朝廷微弱，列強肆橫，清代不久將喪失主權，清祀一二傳亦將斬也」②。比較明白的則有：「遼陽今何在，二四旗不古，天下誰是誰，一省各有主。」③「不用掐、不用算，宣統不過二年半，今年豬吃羊，明年種地不納糧。」④「頭戴小饃盤，身穿一裹圍，宣統作了帝，不過二三年。」⑤辛亥革命前夕，在西安的大街上，引車賣漿者流居然敢公開說：「大清家快完了！」因為「明朝不過二百幾十年，清朝也差不多二百多年了，還不亡麼？」⑥這些民謠和傳言，有些固然有革命黨人的因素，但能夠迅速地流傳開來，畢竟說明它們契合了老百姓的某種心理。反過來說，革命黨人其實也受到了「氣數說」的影響，我們在許多起義後建立的軍政府的文告上，都能看到諸如「上徵天意，下見人心」以及「胡運告終」之類的說法⑦。

「氣數說」是中國固有的帶着神秘色彩的政治理念，氣數已盡的民間說法，往往意味着民不聊生和民怨沸騰。比較耐人尋味的是，民眾對於清朝政府的怨恨，很大部分是源於新政的實施。當時幾乎所有的新政名目，從辦學堂、辦警務到興辦地方自治、清查戶口、丈量土地，都成了官吏斂財的機會，各種田賦附加和捐稅，均被冠以新政的名義。

「氣數說」是一種中國固有的帶有神秘色彩的政治理念，蘊涵了五德循環的古老觀念，而且為王朝興衰的周期律所證實，受歷史感頗強的民間戲曲小說的熏染以及《推背圖》、《燒餅歌》之類的讖書的影響，民間自然不難接受這種觀念，但是這種說法成為針對「本朝」的普遍流行意識，畢竟要有嚴重的政治腐敗，普遍的社會動盪的背景襯托。氣數已盡的民間說法，往往意味着民不聊生和民怨沸騰，統治者不僅失政而且失德。在南通，由於清政府苛捐雜稅繁重，經辦官吏又層層勒索，「工商業者怨恨極了，大罵亡國政府，且有附會《推背圖》、《黃蘗詩》各種讖言，以決定清朝必然覆滅」⑧。自然，一個氣數已盡的王朝，在百姓眼裏繼續維持下去的合法性依據也就沒有多少了。比較耐人尋味的是，民眾對於清朝政府的怨恨，有很大一部分來源於新政的實施。

自1903-1905年開始推行的清廷新政，是清朝最後一次，也堪稱是最認真的一次西方式的改革，但是這場改革卻只能依靠行政手段來推行，本來就已經陷入腐敗和失效的行政網絡，正好借助新政施展其最後的瘋狂，「借新政之名，其實金錢主義」⑨。幾乎所有的新政名目，從辦學堂、辦警務到興辦地方自治、清查戶口、丈量土地，都成了官吏們斂財的機會，各種田賦附加和捐稅，均直接被冠以各項新政的名義。地方自治實際上成了行政觸角的延伸，自太平天國以來已經逐步劣化的鄉紳，名正言順地把持了具有政府職能的各級自治機構，成為農民的直接統治者，喪失了原來處於政府與農民之間的調處者身份。先前受人尊重的鄉紳，變成了農民切齒的對頭，各地時常發生自治局的紳董受到農民圍攻甚至被殺的事件。進而，新政以來的民變，有相當大的部分與新政有關，農民由反對攤派和勒捐，到反對新政舉措的本身，各地的徵收機構、警察局甚至新學堂都成了圍攻的對象。辛亥前夕，各地農民和市民打鬧自治局、徵收和清丈機關的事情層出不窮，比較極端的事例像山西的乾草會騷動，不僅主張「進城先抄洋學堂，以後再殺巡警兵」，而且發生了多起殺害學堂教員事件⑩。

應該說，新政的實施，雖然在程度上有很大差別，但在大方向上與辛亥革命的目標是一致的，均屬於西式的向着現代化的改革。然而，對於這種改革的怨恨，卻成了同一目標更大變革的動力，這對於清廷和民眾來說，都是難以想像的。庚子以後，巨大的賠款和外債壓力，已使民眾對於經濟負擔的承受力非常脆弱，而日益臃腫和失效的官僚體系更是難以承擔改革重負。不幸的是，清朝政府將自身拖到了病入膏肓的關頭才進行改革，社會根本無力承受越來越大的改革成本，分崩離析在所難免。而死到臨頭尚不自知的滿清王朝，卻又在最後關頭不自量力地企圖將久已散在地方的權力收回中央，甚至利用假責任內閣一舉改變自太平天國以來滿輕漢重的局面，結果是得罪了所有人，為自己墓穴挖好了最後一鍬土。新政或多或少被人們視為清朝政府氣數已盡、倒行逆施的表現，而對新政的仇視，則成為一般民眾樂意看到清朝垮台的心理基礎，其實他們並不知道這場革命的性質到底是甚麼。

二　對革命與革命黨的印象——反清復明與改朝換代

儘管革命黨人做了大量宣傳工作，但是影響基本上僅限於知識階層。下層民眾對於革命的理解，極易誤會為反清復明。同時，革命黨也難以跟會黨劃清界限，我們知道，同盟會最樂於聯繫的下層社會中人就是會黨。「反清復明」雖然只是會黨的一個與自身的現實目標關係模糊的口號，但畢竟他們沒有將它全然忘掉。在清朝呈現出明顯的末世迹象的時候，他們自然樂意重提往昔的宗旨，也好從「第三社會」衝殺出來，重溫稱王稱帝的好夢。革命黨人在與會黨合作的時候，一般都遷就會黨的固有主張，雖然有所修正，但微乎其微，多數革命黨人其實自己也往往更在乎排滿，而對共和理想不甚了了，甚至有人在進行革命鼓動時，居然操着跟會黨差不多的話語。魯迅的好友，屬於光復會的孫德卿，曾經很熱心地拿從畫像上翻拍下來的明朝皇帝的照片分送給農民，並宣傳說：「清朝的政府是外面侵入的人組成的，我們應當把他們打出去。」[11]在革命前夕，凡是感覺到革命暴動迹象的人們，很容易將革命聯想成歷史上曾經有過的「殺韃子」，陝西起義前夕，八月十五殺韃子之說，真的「又復充盈街巷」[12]。不僅如此，在革命中，會黨的身影幾乎無處不在，天地會、哥老會、清幫、洪門、漢留與袍哥，在各地民軍中佔據了相當的份額，有的地方如西北甚至舉足輕重。在獨立各省，他們自稱「兵馬大元帥，見官大一級」，穿戲衣，蹬皂靴，兩鬢結絨球，招搖過市，他們理所當然地認為革命後的中國已經是洪家的天下了。所以，老百姓以對會黨的固有印象來看革命黨，將革命視為反清復明的暴動，也的確順理成章。

下層民眾極易誤會革命是反清復明。同時，革命黨也難以跟會黨劃清界限，會黨的身影在革命中幾乎無處不在，在各地民軍中佔據相當份額，有的地方如西北甚至舉足輕重。在獨立各省，他們自稱「兵馬大元帥，見官大一級」，穿戲衣，蹬皂靴，兩鬢結絨球，招搖過市，他們理所當然地認為革命後的中國已經是洪家天下了。

從另一個方面說，革命黨人在革命中的行為也加強人們的這種印象。魯迅的小說《阿Q正傳》，反映辛亥革命時鄉下人傳說革命黨人白盔白甲，為崇禎皇帝戴孝，而革命黨人在各地起義時，大多數都真的張白幟、袖白臂章，甚至有的還紮白腰帶，以至於有些冒充的革命黨，比如一度進據揚州的流民孫天生，

則「一身纏白色洋綢(由足脛至頭頂)」，白了個徹頭徹尾⑬。不管革命黨人「尚白」的真實意圖是甚麼，但老百姓和孫天生之輩，確實將之理解為反清復明的一種表示，革命黨的行為實際上印證了老百姓的想法。

但是，反清復明的口號與逝去的明朝一樣，即使對於會黨也過於遙遠了。幫會雖然一直屬於一種令政府頭痛的社會異己力量，但他們並不真的非要貫徹這個宗旨不可，他們長時間不放棄這個口號，更多的是出於某種歷史的慣性，也許革命黨與會黨之間更多的是相互利用，但彼此更在乎的都是排滿。在革命中，幾乎所有投入起義的會黨中人都不再打朱家的名號，過去會黨起事中常見的「朱三太子」之類的名目，此次悄然地銷聲匿迹。所以，對於會黨自己和旁觀的老百姓來說，革命對他們更多的是意味着一次成功的改朝換代，一次漢人取代滿人的朝代更迭。革命黨人在革命中也對這種思想予以支持。各地黨人在起義時，往往更強調「光復漢族」，對「建立民國」則較少提及，在他們高舉的白色旗幟上，往往寫上一個大大的「漢」字，告示上一般都用「黃帝紀元」，所以，一般老百姓很難不將之想像為漢人取代滿人的「鼎革」之舉。經過辛亥革命的一位四川老人回憶說，革命中，一些地方猛然間冒出了不少頭戴方巾，身穿白色圓領，寬袍大袖衣服的人，四川軍政府成立，人們問一個從成都回來的人，軍政府都督蒲殿俊是怎樣穿戴的，那人回答說：「他頭戴紫金冠，插野雞翎子，身穿大紅袍，腰圍玉帶，足穿粉底朝靴」，而聽者卻都信以為真⑭。顯然，在相當多的老百姓心目中，通過革命上台的新統治者，理所應當就該有這樣一種戲台上的漢官威儀。甚至明明白白的共和制度擺在面前了，下層民眾還是將新的當成舊的來看。據當時在南京的英國領事跟他的公使匯報說，南京的下層人士「通常談到孫文博士是新皇帝，他們不了解總統這個專門名詞，認為它不過是更高頭銜的一個委婉的說法」⑮。事實上，幾乎所有革命後冒出來的新頭銜，無論是總統還是縣裏的民政長，在老百姓眼裏，與過去的皇帝與縣太爺並沒有甚麼區別。對於有的老百姓來說，甚至革命是甚麼意思都不太清楚。揚州的市民以為「革命黨就是大家合(揚州方言讀「合」如「革」)一條命的黨」⑯。

雖然老百姓對革命黨該是甚麼樣子，腦袋裏是一盆糨糊，糊裏糊塗，但卻往往將他們傳得神乎其神。揚州市民就傳說革命黨的厲害——「能把炸彈吞入腹中，遇到敵人時，將身一躍，人彈齊炸」⑰。而革命黨人的兵器更是神得不得了，說是革命黨人有一種「無煙炮」，「只要二指頭挨到機器一搬，對面的人立刻一排一排的倒地而死」⑱。革命黨的這種神奇，似乎與洋人有點關係，老百姓往往將革命黨人與之聯繫起來，當然，這與革命黨人的領袖多為來自海外的留學生不無關係。由於這層因素，以至於革命期間一有外國軍隊的動靜，民間便傳說是來幫助革命黨人革命的⑲。這種神化革命黨的傳說，對革命黨無疑是有利的，也是民眾希望革命成功心願的一種曲折的反映。

雖然老百姓對革命黨該是甚麼樣子，腦袋裏是一盆糨糊，糊裏糊塗，但卻往往將他們傳得神乎其神。揚州市民就傳說革命黨「能把炸彈吞入腹中，遇到敵人時，將身一躍，人彈齊炸」。革命黨的這種神奇，似乎與洋人有點關係，老百姓往往將革命黨人與之聯繫起來，當然，這與革命黨領袖多為海外留學生不無關係。

將革命視為改朝換代，將革命黨視為會黨甚至是戲台上的英雄，屬於民眾心目中舊影像的再現，而傳揚革命黨人洋派和神奇，則又摻入了「新」的感覺，但都是希望革命黨能夠成功。民眾所圖的只是朝代能夠改換，至於新朝是甚麼樣子他們並不太在乎，只要能比舊的強就行。

三　新名詞的浸潤與老百姓的期待

雖然對於革命並不真的理解，但是相對於其他幾次現代化的變革，辛亥革命對一般老百姓的震動是比較大的。戊戌維新的時候，絕大多數鄉下人根本不清楚京城裏發生了甚麼事情，而辛亥年間皇帝的江山從此送掉，卻是大部分農民都知道的事。同樣，與前幾次變革不同，老百姓對於辛亥革命也有某種希冀。一位留日的湖北籍學生在北京聽聞武昌起義的消息，決定前去參加，「他看到沿途小販，只顧宣傳革命，不暇照顧買賣。有人問他們為何不注意自己做生意，一致答稱：『只要革命成功，不愁沒有飯吃』」⑳。說小販「宣傳革命」多少有點誇張，但是幻想革命成功有飯吃卻是老百姓實實在在的希冀。還在1911年的5月，就連任長沙稅務司洋人司偉克都已經看出，「大多數老百姓是希望換個政府的」㉑。換個政府會怎麼樣？並沒有太多的人會去想，只知道清朝太糟糕，改換天地之後，無論如何都應該會有所改變。

大多數老百姓對政府的指望，一是維持社會安定，二是減輕一點租稅和負擔。辛亥革命期間，各地農村紛紛出現抗租抗稅的騷動，有的還具有相當的規模，近乎於農民暴動。這些騷動顯然不同於那些乘革命之機起事搶劫發財的暴亂，參加者既不是綠林好漢也非幫會人物和散兵遊勇，他們都是在鄉間種地為生的農民，他們的要求也帶有很強的合理性。對於一個前現代國度，既要發展現代工商業，又要進行現代化的體制改革，同時還要承擔巨額的賠款和外債負擔，幾乎所有的成本都要由農民來支付，在這種情況下的農民實在是不堪重負。改朝換代對農民來說無疑是一種機會，在一些農民看來，「皇帝已經沒有了，租米也可以不交了(租米不僅指地主的租，還包括官府的捐稅)」㉒。當然，他們中的大多數指望着新的政府，尤其是直接管他們的地方政府能有所行動，改善他們的境遇，而其中性急的，就自己幹了起來。特別耐人尋味的是，某些農民抗租騷動，居然打出了他們所不懂的新名詞和新頭銜，用來號召人眾。湖北黃梅縣張天霸組織「政黨」，取名為「農林黨」，並「黏貼告示，開堂散票」，宣稱「農人得入黨籍，將來佃人可以不交納租課」㉓。江蘇無錫常熟地區農村的「千人會」組織，在辛亥革命期間發起抗租抗稅活動，成立「司令部」，推舉農民孫二孫三為「都督」，樹起的大旗上寫着「千人大會」、「仁義農局」字樣㉔。而南通絲魚巷農民抗捐起事，首領則是「總司令」、「軍政長」、「財政長」。最出奇的是他們的口號，居然是甚麼「自由擇善」、「自由擇君」㉕。其餘像打出革命軍、民軍、獨立、共和招牌的還有很多。很明顯，這些起事的農民對於他們拿來的新名詞和新頭銜並不理解，但卻沒有因此而減少他們拿來的熱情。值得注意的是，這種現象在辛亥前是非常少見的，那時的農民和流民的起事，往往還襲用過去的名號，諸如皇帝、王、將軍和軍師等等，應該說是辛亥革命的成功才點燃了農民模仿和拿來的熱情之火。

農民大多指望改朝換代後的新政府能改善他們的境遇，耐人尋味的是，某些農民抗租騷動，居然打出他們所不懂的新名詞和新頭銜。例如南通絲魚巷農民抗捐起事，首領是「總司令」、「軍政長」、「財政長」。最出奇的是他們的口號，居然是甚麼「自由擇善」、「自由擇君」。

國門打開70餘年以後，經過長期中西間的碰撞和西學，特別是西方事物的浸潤，以及庚子義和團事件的大刺激，即使是農民，不僅知道洋槍洋炮厲害，甚至也有一部分知道了西方非物質層面的東西也同樣具有威力。辛亥革命那些頂着新頭銜、喊着新名詞的革命黨人推翻清朝政府的活生生的現實，無疑強化

了這些名詞和頭銜在他們心目中的魅力。那些不倫不類地拿來新名詞、冠以新頭銜的農民們，肯定以為這些東西具有某種説不清的力量。雖然他們弄不清「革命」、「政黨」、「共和」以及「自由」這些名詞的真實含義，但既然強大的洋人喜歡這些東西，而學習這些東西的新派人物居然推翻了皇帝，那麼這些東西肯定是有用的。從這個意義上説，辛亥期間人們存在着的「制度迷信」，多少已經影響到了下層社會，儘管下層社會的人們可能只是出於某種近乎巫術的心態，經過農民固有的實用理性的中介作用，才會迷信新名詞會給他們帶來好運。

然而，這些看起來似乎有點可笑的現象，實際上卻蘊涵着悲苦的無奈。農民煞費苦心地打出「新」的旗號，其實不過是為了減輕一點租稅。借新名詞為自己的抗租抗稅之舉披上一件「合法」的外衣，用他們以為是革命黨人的「道理」來為自己壯膽。這裏，既有對革命和革命後建立的政府的迎合，更有迫不及待的期待。可是，剛剛嚐到政權滋味的革命黨人，卻只將這些現象當成笑話，將農民的抗租抗稅視為作亂，毫不猶豫地採取了鎮壓手段，他們的行動甚至比那些保留下來的舊政權還要果決。攻克南京之後，江浙革命黨人最忙的事情不是北伐，而是鎮壓抗租抗稅的農民，在革命黨人的都督和軍政長的命令下，剛剛與清軍作完戰的民軍，一次又一次地開進了農村，不分青紅皂白地將農民的都督和軍政長剿滅，非但不准阿Q式的農民革命，連農民合理的要求也置之不理。在革命進行過程中，一位英國外交官通過觀察感覺到，「實際情況是：改變統治者對大多數人是毫無意義的，而從君主制變為共和制，對大多數人來説只不過是改變統治者而已。關於皇帝和議會，除了作為名稱之外，老百姓是一無所知的。他們所熟悉的政府機構中的那部分主要是衙門差役，而已經發生的事情並未包含對該部門進行根本改革的希望」[26]。一位美國學者的看法似乎更苛刻一點，但也不能説沒有道理，他認為，同盟會在革命後，是「按照傳統的方式，作為軍隊和徵稅者進入農村」，這樣一來，「那些新貴們及其政策，就和他們的軍事和財政基地一樣，很難與既得利益的舊秩序區別開來」[27]。在農民眼裏，新政權在徵稅催捐方面似乎與清政府並沒有多少分別，縣政府的衙門，除了插了一面白旗而外，一切照舊。滿清還沒推翻，革命黨人與袁世凱的談判尚在進行，而各地的民政與軍政長官則均忙於催租、徵稅和「拿辦亂民」，不旋踵則布袍子就換成了皮袍子，可是南京臨時政府卻連一分錢上繳經費也拿不到。時人諷刺道：「新朝氣象百弊無，惟有租賦難蠲除。大府火急籌軍需，嘵嘵抗訴胡為乎？多言爾且罹罪辜，即不笞杖亦攣拘。小民畏法長歎吁，痛深不覺涕淚濡。」[28]

在革命過程中，一位英國外交官觀察到，「實際情況是：改變統治者對大多數人是毫無意義的，而從君主制變為共和制，對大多數人來説只不過是改變統治者而已。」在農民眼裏，新政權在徵稅催捐方面似乎與清政府並沒有多少分別，縣政府的衙門，除了插了一面白旗而外，一切照舊。時人諷刺道：「新朝氣象百弊無，惟有租賦難蠲除。」

四　留住辮子

當然，我們説革命後的新政府與清朝政府沒有分別也是有點冤枉。新政府至少有一件事是與舊政府根本相異的，那就是為男人剪辮。當年滿清入關，剃髮留辮是作為順從統治的標誌而強行推行的。為了頭上的頭髮和腦後的辮子，漢族老百姓死了不少。然而，兩百多年過去了，漢族人在不知不覺中已經習慣

了腦後的辮子，雖然晚清以來某些知識人在西風熏染之下，受不了洋人譏辮子為pig tail（豬尾巴）而憤然剪辮，但絕大多數老百姓還是將辮子看得相當重，決不肯輕易地讓它損傷分毫。

然而，革命的到來使辮子的命運再一次發生了重大轉折。在人稱革命政府最忙的三件事，即剪辮、放足和打菩薩中，他們最熱心、執行最力的就是剪去男人的辮子。凡獨立各省，尤其是那些靠革命黨人拼殺而獨立的地方，幾乎一進城就會有剪辮的文告出台，武裝的剪辮隊上街強行為人剪辮。有的地方甚至有好幾撥剪辮隊，有來自民軍的，也有來自警察的和學生的。其中學生和民軍的積極性最高，而警察則視之為例行公事。當然，強行剪辮的「武行」出台之前往往有屬於「文行」的宣傳，在街頭為老百姓宣講剪辮的好處和必要性，但是由於往往文的沒有演完武的就開鑼，所以老百姓只要一聽到有人宣傳剪辮，馬上望風而逃，結果最後只剩下「武行」了——就是突然襲擊，抓住按頭便剪，或者守在城門口，所有進出人等，有辮子的就是一剪。有的地方，革命黨人對於辮子不僅強按頭採取斷然措施，而且通過法律手段硬性推行。比如浙江寧波軍政府就貼出告示，宣稱凡不服從剪辮令的，「剝奪其公權及訴訟權」㉙。為了抗拒剪辮而吃官司的也不乏其人㉚。

革命政府最忙的三件事是剪辮、放足和打菩薩，他們最熱心、執行最力的就是剪去男人的辮子。尤其是那些靠革命黨人拼殺而獨立的地方，設有武裝的剪辮隊上街強行為人剪辮。當然，強行剪辮的「武行」出台之前往往有屬於「文行」的宣傳，但往往文的還沒有演完武的就開鑼，所以老百姓一聽到有人宣傳剪辮就望風而逃。

如果說，老百姓對於革命黨推翻清朝的行動還算擁護的話，那麼對於掌握權力的革命黨人的強行剪辮之舉，他們可是非常的不情願。被抓住剪辮的人，哭鬧喊叫甚至與剪辮隊發生扭打的都有，農民則乾脆不進城了，集市為之一空。某些聰明人為了逃避剪辮，將辮子盤起，再戴上頭巾，以遮人耳目，還有將辮子散開，紮成抓髻裝道士的，道士服裝一時也值錢起來。某些地方甚至開始流行一種尖頂帽，「帽的款式，尖頂聳起，帽的容量，由於高高聳起，足可容辮子而有餘，一時皆大歡喜，中少年人紛紛購置，貧窮人情願衣不蔽體，食不裹腹，也須購買一頂，以為藏辮之需」㉛。

這種大規模的剪辮，有時居然會惹到洋人頭上。當一些為西方人做事的買辦和僕役難逃劫運丟掉自己的辮子的時候，他們的主人往往會出面交涉，英國駐長沙領事就曾經為太古洋行的一位買辦的遭遇提出過「強烈的抗議」㉜。諳熟西方政治的外國人，從共和政體的規範出發，質疑革命黨人的這種有礙自由和人權之舉，往往令革命黨人有些難堪，但也只做到了涉及到洋人時才有所收斂㉝。

有時，強行剪辮也會釀成風波。1911年11月，蘇州新軍的某排長等率領士兵在城裏強剪路人辮子，結果「被眾不服，圍住痛毆」，將該排長打傷㉞。而安徽事情鬧得更大，獨立後，擁護前清巡撫朱家寶的舊勢力，恰是煽動一些對剪辮不滿的安慶市民，圍攻革命黨的都督王天培，以反對剪辮為名，將其迫走，「遇有西裝無辮之人，遂任意毆毀。旋經紳商學界仍公舉朱家寶為臨時都督，並沿街勸導，其事始寢」㉟。

當然，革命黨人如此急切地要人們去掉腦後的辮子也是有他們的道理的。首先，他們將辮子看成滿清留在漢族人身上恥辱的標記，所以必須去之而後快。我們知道，即使是同盟會中人，大多也將「驅逐韃虜」看得遠重於「建立民國」，經過同盟會長期的宣傳，像與辮子有關的「嘉定三屠」之類的滿清血案，已

經深深地印在所有投身革命的新軍和學生腦海中，一旦革命成功，他們很自然地要盡快洗刷這種長達260年的恥辱。其次，革命黨人也將辮子視為奴隸的標誌，他們要給人們自由。以先知先覺者自居的黨人，既然革命，當然要親手解放老百姓，而不願意剪辮則被視為「奴隸根性」頑固不化，所以非得以外力打破不可。其實最刺激革命黨人，使他們不僅要去掉自己的辮子，而且還要去掉別人的辮子的動機，原為西方人的嘲笑。晚清時節，西方人一直將中國人視為不開化的「土人」和「野蠻人」，而其標誌就是纏足和辮子。他們譏中國男人腦後的辮子為pig tail，而且上海租界的外國巡捕抓中國人以及八國聯軍搜捕義和團，往往揪住辮子，一抓一串。我們在許多革命者的記敍中，都能發現這種譏諷和場景的刺激而留下的強烈印象。實際上，正是要盡快地消除這種奇恥大辱的印象，他們才會不惜放下手中要務，先來對付辮子。我們看到，潮州的剪辮文告中就有這樣的文字：「蓄髮垂辮，滿清陋制，豚尾懸肩，供人戲弄；民族光復，理應毀棄，若不自動，軍民代剃。」[36]顯然，從這個角度講，剪辮實際上是在向西俗看齊，並非恢復清以前的傳統，用老百姓的話來說，就是做「假洋鬼子」，所以，老百姓接受的難度就更大一點。

晚清時節，西方人一直將中國人視為不開化的「土人」和「野蠻人」，而其標誌就是纏足和辮子。因此革命黨人要盡快地消除這種奇恥大辱的印象。但風氣未開的農民和市民害怕辮子被剪後會被用來行巫，從而危害被剪人的生命，這也正是為甚麼被強行剪了辮子的農民苦苦哀求討還被剪掉的辮子的原因。

在華的英國外交官看到中國老百姓為了躲避剪辮而戴上頭巾和帽子，而革命政府的警察居然還要檢查時，不無揶揄地寫到：「警察對自由的熱忱，常常促使他們去攫取那些沒有惡意的過路人的帽子，以便查明在這個自由的領域內，這些過路人是否在內心仍然是滿清的奴隸。」[37]也許革命黨並沒有想到，他們的作法實際多少墮入了傳統征服者強迫歸順的老套，而這正是他們所憎恨的滿清統治者當年做過的事情。人們內心是否歸順，實際上是不容易測出的，而在當時特定的歷史條件下，留着辮子，並不就意味心向滿清。我們知道，剪掉辮子在清朝意味着反叛(晚清雖然有鬆動，但在老百姓眼裏，依然是了不得的事情，具有生命的危險)，而在革命黨則意味着投向革命，雙方未卜勝負的時候，強迫信息閉塞的老百姓做出在他們看來有性命之憂的抉擇，委實是強人所難。我在前面說過，其實老百姓對清朝並無留戀，於革命黨的革命也基本上持歡迎態度，但同情革命是一回事，投身革命又是一回事，在老百姓心目中，剪掉辮子就意味着投身反叛，自己就成了叛黨，而這恰是株連九族的事情。所以讓農民將辮子如阿Q式地盤起容易，但讓他們將辮子剪掉卻難，剪掉了辮子，一時半會兒長不起來，如果皇帝再坐龍廷怎麼辦呢？雖然辛亥年底，迫於革命的壓力，清廷頒布了允許自由剪辮的詔令，但是大多數老百姓並不知道。

更往深裏說，對於那些風氣未開的農民和市民而言，辮子還有另一重意義。讀過孔飛力(Philip A. Kuhn)《叫魂》(*Soulstealers*)的讀者想必會知道，人們對乾隆年間剪辮風波的恐慌，主要是巫術性質的。人們害怕辮子被剪，主要是擔心剪下來的辮子會被用來行巫，從而危害被剪人的生命，這也正是為甚麼辛亥期間被強行剪辮的農民苦苦哀求討還被剪掉的辮子的原因。基於這個道理，即使老百姓大部分要回了自己被剪的辮子，但畢竟被剪掉的辮子很可能會丟失，所以，恐慌很快就瀰漫起來。顯然，這種恐慌對革命政權並不利。如果說，催糧納賦不過是襲承前朝，農民雖然失望，但還說得過去，而剪辮政策，

在老百姓眼裏，不啻是一種添加出來的暴政。從某種意義上講，它成為革命政府失掉民心的開始。

五　結語

從表面上看，下層民眾對於革命的態度，與這場革命能否成功並無多大的關係，起義和戰爭，起決定作用的往往是直接的軍事力量對比，以及雙方戰略戰術的選擇和武器與其他和軍事有關的條件。但是，即使是最唯武器論的軍事家，恐怕也難以否認士氣這一類因素在戰爭中的作用。在辛亥革命中，恰恰是這種類似精神性的因素幫了革命的忙。革命黨人的軍事力量未必強於清軍，其指揮也不見得高明，清朝的垮台很大程度上是因為其自身的統治信心已經瓦解，這種瓦解近乎某種普遍的崩潰，幾顆炸彈就能讓滿朝文武作鳥獸散，有的地方，革命黨人還沒有露面，僅僅十幾個根本沒有來頭的烏合之眾，就能讓擁有兵馬的清朝地方官交印投降。這種統治信心的瓦解，無疑與「民心已失」的普遍認同有着關聯。當社會上充斥了敵意，反叛行為得到普遍的同情，社會秩序陷入紊亂的時候，不僅紳士階層對王朝的信心會受到影響，連帶着各級官吏也會心存另謀出路的異心，老百姓的態度實際上是在日常生活中一點一滴地刺激着官吏和鄉紳，日積月累地銷蝕和瓦解着上流社會對王朝的信心和忠誠。幾個、幾百個甚至幾萬個老百姓對政府不滿、希望政府垮台當然並沒有多少效用，但是如果這種情緒成為一種普遍而持久的心態，就可能從根本上瓦解統治，這個時候，只要遇到外力或者內亂的刺激，而且這種刺激又具有一定強度的話，就可能導致全面崩潰。

表面上看，下層民眾對於革命的態度，與革命能否成功並無多大關係，起決定作用的往往是軍事力量的對比。但是，即使是最唯武器論的軍事家，也難以否認士氣這一類因素在戰爭中的作用。在辛亥革命中，恰恰是這種類似精神性的因素幫了革命的忙。清朝的垮台很大程度上是因為「民心已失」，導致對其統治信心的瓦解。

孫中山曾經說過，庚子以前，「舉國輿論莫不目予輩為亂臣賊子、大逆不道，咒詛謾罵之聲，不絕於耳」，而庚子以後，「則鮮聞一般人之惡聲相加，而有識之士且多為吾人扼腕歎息，恨其事之不成矣。前後相較，差若天淵」[38]。雖然孫中山將這種「差若天淵」的變化半歸之於其黨人鄭士良惠州起義的「喚醒」，未免有革命黨人的自負，但他對民心變化的感覺卻是相當準確的。

只是，民心的變化並不是因為革命黨人那一次次小打小鬧的起義，跟他們聲勢不小的宣傳也沒有太多的關係。庚子義和團運動無疑是與下層民眾關聯最為密切的歷史事件，清廷的表現有目共睹，令下層百姓寒心也是理所當然。接下來奉旨 (洋人之旨) 變法的新政，又火上澆油，使這個王朝喪失了在老百姓眼裏的最後一點合法性依據，辛亥革命的成功，有着十分複雜的原因，但與民眾的普遍反感和期望「變天」不無關係。

然而，成功了的革命黨人似乎並沒有注意到這一點。在革命後袁世凱的北洋系、各省鄉紳和前立憲派混合的地方實力派以及革命黨人的力量對比中，革命黨人雖然看起來人多勢眾，其實在革命時期擴張起來的勢力中，農民和流民遠沒有與革命黨人達成起碼的親和，很多地方的民軍，其實像是各行其是的烏合之眾。地方實力派出於對清廷收回散在地方的權力的不滿，順從了革命，但是他們對革命黨人的敵意卻並未消失，情願擁護似乎更講究規矩的袁世凱。革命黨雖然與地方實力派在革命過程中結成了事實上的聯盟，但並不在意維護，

同時卻在與地方實力派「咸與維新」的種種努力中，摒棄了下層民眾，甚至為了維護鄉紳的利益，不惜鎮壓農民。大力推行的強迫剪辮的舉措，更是無端製造下層社會的恐慌，失掉了本來可以獲得的民心，某種程度上將民眾推到了地方實力派那裏，革命後真正革命的革命黨人屢屢在地方政府失掉權力，老百姓寧願擁護前立憲派的官僚和紳士上台，江蘇甚至傳出了歌頌某些前清開明官僚的民歌(蘇州有兒歌云：「蘇城光復蘇人福，全靠程都督。」[39])，這實際上已經說明問題了。在南京臨時政府成立之初，南京英國外交官發現，強迫徵稅和強迫剪辮已經在南京城內引起普遍的厭惡情緒，「廣大群眾開始認識到，豁免一切捐稅以及關於新太平盛世將帶來繁榮昌盛的其他一些普遍幻想的前景，事實上是沒有根據的。在許多場合下，他們開始對他們所給予革命運動的同情和支持感到後悔」[40]。當然，這種後悔還不至於導致針對革命政權的騷亂和反抗，但足以銷蝕這個政權的基礎，遇有外力壓迫，就難以支持。

革命後，由於革命自身的聲勢，革命黨人依然在政壇上十分活躍，但實際上已經成了空架子，地方基層政權不是偷天換日，就是改頭換面。中國不是西方國家，第一次國會大選的勝利其實並不能說明革命黨的實力(農民根本就沒有投票)，擁護它的多是浮在面上的「洋」學生，而這些人遠沒有他們作為紳商的父兄的根底。革命政權雖然時日不多，但已經在老百姓中留下了毛糙浮躁的印象(農民對此特別反感)，他們對這樣不穩的統治自然不無擔心。雖然革命後革命黨人擁有的軍隊數量大為減少，但在革命黨、袁世凱和地方實力派的三方實力對比中，革命黨人的軍事力量依然有相當規模，然而在還談不上精銳的袁軍打擊下，居然雪崩似的瓦解，確實是件令人費解的事情。革命黨的組織渙散固然是原因之一，但民眾對他們喪失信任和失去親和力確也是個不小因素，不是說老百姓的傾向直接促使了革命黨人的慘敗，而是地方實力派在民心求穩的情況下得分增多，無形中強化了反對勢力。甚至民心的歸附與否，也影響到了革命黨人軍隊的士氣和人心，從而大大削弱了民軍的戰鬥力。外力的壓迫激活了民眾的反感，而這種反感則放大了外力的效應。

雖然革命後革命黨人擁有的軍隊數量大為減少，但在革命黨、袁世凱和地方實力派的三方實力對比中，革命黨人的軍事力量依然有相當規模，然而在袁軍打擊下，居然雪崩似的瓦解，確實是件令人費解的事情。革命黨的組織渙散固然是原因之一，但民眾對他們喪失信任和失去親和力確也是個不小因素。

如果說，在一般的歷史條件下，下層民眾的意向是通過一個相對緩慢的過程釋放能量的話，那麼，當袁世凱揮起屠刀砍向革命黨的時候，在突然到來的軍事壓力面前，民眾的反感和冷漠終於轉化成了某種情景，促進了革命黨雪崩式的瓦解。在革命黨和袁世凱的較量中，地方實力派毫不猶豫地成了幫兇，而老百姓則變成了麻木的旁觀者，甚至寧願跟在實力派的後面看熱鬧，對革命黨人的遭遇，他們甚至連一點起碼的同情和留戀都沒有，在某些黨人看來，民眾對他們似乎比對滿清還要冷酷無情。二次革命後，革命黨人頹廢的多、出家的多、自殺的多，或多或少跟吾國吾民這種「麻木」有些關係。

「得民心者得天下」倒不見得是個始終能被歷史所印證的命題，但失民心者卻是有可能失去已得的天下，尤其是在剛得天下，而又有外力的壓迫的時候。在北洋和地方勢力的雙重壓迫下，革命黨人要想保全革命果實固然很不容易，但像後來那樣被迅速地掃出門卻也出人意料。我們當然不能期望當年的同盟會中人，像後來的共產黨人那樣進行民眾動員，但在當時的情景下，要求他們做到將老百姓的感受當回事也似非屬求全責備。

註釋

①⑧⑬⑯⑰㉒㉔㉕ 揚州師範學院歷史系編：《辛亥革命江蘇地區史料》(南京：江蘇人民出版社，1961)，頁182；217-18；295；301；301；201；202-204；223-26。

② 《成安縣志》(民二十年刊本)，丁世良編：《中國地方誌民俗資料彙編華北卷》(北京：書目文獻出版社，1989)，頁451。

③ 北京師範大學中文系55級學生集體編寫：《中國民間文學史》，下冊(北京：人民文學出版社，1959)，頁273。

④ 同上，頁276；亦見景梅九：〈罪案〉，載中國社會科學院近代史研究所近代史資料編輯組編：《近代史資料專刊：辛亥革命資料類編》(北京：中國社會科學出版社，1981)。

⑤ 董繼廣等：〈柘城農民起義紀略〉，載中國人民政治協商會議全國委員會文史資料研究委員會編：《辛亥革命回憶錄》(五)(北京：文史資料出版社，1981)，頁386。

⑥ 景梅九：〈罪案(節錄)〉，頁75。

⑦ 中國史學會編：《辛亥革命》(六)(上海：上海人民出版社，1957)，頁46、259。

⑨ 胡恭先：〈西昌辛亥見聞〉，載《辛亥革命回憶錄》(三)，頁236。

⑩ 李明吾等：〈上黨幹草會運動〉，載《辛亥革命回憶錄》(五)，頁194-95。

⑪ 周作人：《知堂回想錄》(香港：三育圖書文具公司，1980)，頁253。

⑫ 郭孝成：〈陝西光復記〉，載中國史學會編：《辛亥革命》(六)，頁38。

⑭ 蕭華清：〈一個縣城學生看到的辛亥革命〉，載《辛亥革命回憶錄》(七)，頁383。

⑮㉜㊵ 胡濱譯：《英國藍皮書有關辛亥革命資料選譯》，下冊(北京：中華書局，1984)，頁450；390；444。

⑱ 陳日剛：〈大足同志軍〉，《辛亥革命回憶錄》(三)，頁267。

⑲ 參見〈日本駐漢口領事館情報〉第58號，載中國科學院近代史研究所史料編譯組編：《近代史資料(第1號)：辛亥革命資料》(北京：中華書局，1961)，頁600。

⑳ 賀覺非：《辛亥武昌首義人物傳》(上)(北京：中華書局，1982)，頁126。

㉑ 中國近代經濟資料叢刊編輯委員會編：《中國海關與辛亥革命》(北京：中華書局，1963)，頁87。

㉓ 《時報》，1912年11月7日。

㉖ 胡濱譯：《英國藍皮書有關辛亥革命資料選譯》，上冊，頁231。

㉗ 愛德華・弗里曼(Edward Friedman)著，陶宏開譯：〈革命運動還是流血事件？〉，載《辛亥革命史叢刊》，第2輯(北京：中華書局，1981)，頁191。

㉘ 汪曾陽：〈辛亥紀事詩〉，載《辛亥革命江蘇地區史料》，頁216。

㉙ 林端輔：〈寧波光復親歷記〉，載《辛亥革命回憶錄》(四)，頁180。

㉚ 參見江天蔚：〈辛亥革命後松陽的一次剪辮鬥爭〉，載《辛亥革命回憶錄》(四)，頁203-204。

㉛ 陳逸薇：〈故鄉興化見聞〉，載《辛亥革命回憶錄》(八)，頁112。

㉝ 英國駐騰越領事的僕人被抓住，但是在說明他的身份後，沒有丟辮子就得到了釋放。參見胡濱譯：《英國藍皮書有關辛亥革命資料選譯》，上冊，頁320。

㉞ 郭孝成：〈江蘇光復紀事〉，載中國史學會編：《辛亥革命》(七)，頁9。

㉟ 郭孝成：〈安徽光復記〉，載中國史學會編：《辛亥革命》(七)，頁175。

㊱ 翁輝東：〈潮汕光復回憶〉，載《辛亥革命回憶錄》(七)，頁259。

㊲ 胡濱譯：《英國藍皮書有關辛亥革命資料選譯》，上冊，頁320-21。

㊳ 孫中山：〈建國方略〉，載《孫中山全集》，第六卷(北京：中華書局，1985)，頁235。

㊴ 《辛亥革命江蘇地區史料》，頁128，此史料係由反程德全的人提供的，因此相當可靠。

張　鳴　北京中國人民大學國際關係學院政治學系教授

辛亥革命後中國的經濟轉型及其內在原因

● 鄭會欣

關於如何評價辛亥革命，以往學者多偏重於政治結構的討論，卻不大注意社會、經濟層面的研究。實際上，辛亥革命後正是中國由傳統的農業型經濟向近代化工業型經濟過渡的重要階段。大量數據表明，辛亥革命後中國經濟發生重大轉型，這就是眾多學者所稱的中國資本主義發展的「黃金時代」。

辛亥革命後中國的經濟發生重大轉變可以從以下幾個方面得到反映。

關於如何評價辛亥革命，以往學者多偏重於政治結構的討論，卻不大注意社會、經濟層面的研究。實際上，大量數據表明，辛亥革命後中國經濟發生重大轉型，這就是眾多學者所稱的中國資本主義發展的「黃金時代」。

一　近代機器化工業的發展

中國的近代工業始於鴉片戰爭爆發後，早期工業多屬於外國資本和國家資本所有。然而到了甲午戰爭以後，特別是辛亥革命之後，中國的近代工業除了在數量上大幅上升外①，很重要的一個特徵就是民營企業的比例不斷擴大。

中國近代化工廠的成長 (1895-1920)

	1895年前	1913年前	1920年前
工廠數	108 (其中官辦31)	698	1,759
資本 (千元)	182,603 (其中官辦175,312)	330,824	500,620

說明：本表所列工廠不包括外資在華投資企業，其中1895年前含官辦與商辦兩大部分，1913與1920年雖未加區分，但應以商辦企業為主。

資料來源：根據陳真、姚洛合編：《中國近代工業史資料》，第一輯(北京：三聯書店，1957)，頁54-56表改製。

* 本文為提交「辛亥革命九十週年學術討論會」(2001年10月，台北)論文縮寫本，全文將刊於稍後出版之會議論文集。蒙主辦單位同意刊登，謹致謝忱。

中國近代工業轉型的另一個明顯趨勢就是投資規模相對集中，以1912-20年的投資情形來看，資本在五萬元以下的工廠數目有所下跌，5-20萬元規模的工廠則基本維持不變，而20萬元以上投資規模的工廠卻顯著上升(以廠家數目計算，1922年資本在20-50萬元的工廠增加了67%，50-100萬元增加了175%，100萬元以上的則增加了128%)②。

近代中國民族工業規模最大的應是輕工業，其中又以棉紡織工業的發展速度最快，因此棉紡織業的發展情形便可視為中國近代化工業的一個縮影。據統計，1912-27年全國共新設立華資棉紡廠86家，創設資本136,703,000元；而在此之前的二十多年，全國僅設立華資紗廠24家，資本亦僅有18,630,000元③。若以個別企業盈利計算，效果更為明顯。如上海申新一廠的利潤率1916年開辦時為9.5%，短短三年就上升到131%，1920年利潤總額更高達1,276,000餘元，相當於創業資本的四倍④。而南通大生紗廠的第一和第二兩廠1914-21年的平均利潤都能維持在40%以上，其中1919年兩個廠的利潤都超過了100%⑤。這一切都充分反映出資本主義發展黃金時代的繁榮特徵。

中國近代金融業的出現要比中國近代工業落後大約30年，但是以辛亥革命為起點，中國銀行業開始呈現出一派蓬勃發展的局面。銀行家數由1912年的37家增加為1920年的97家，實收資本增長幅度超過兩倍以上。據統計，1911年上海所有華商銀行的存款總共還不到一億元，而到了1921年，上海一些重要銀行的存款總額已接近五億元。

二　近代金融業的興起

中國近代金融業的出現要比中國近代工業落後大約30年，但是以辛亥革命為起點，中國銀行業開始呈現出一派蓬勃發展的局面。1897-1911年間中國開設的銀行共17家，而民國元年(1912)僅一年期間全國新開設的銀行就陡然增加了14家⑥。中華民國成立後，中國銀行首先在原大清銀行舊址宣告成立，並正式對外營業。除了各省官銀錢號相繼改組為省立銀行外，大批民營銀行也如雨後春筍般紛紛出現，如在民國金融史中佔據重要地位的「北四行」——鹽業銀行(1914)、金城銀行(1917)、大陸銀行(1919)和中南銀行(1921)，「南三行」中的上海商業儲蓄銀行(1915)以及勢力遍及西南各省的聚興誠銀行(1915)大都是這一時期先後成立的。

若以銀行的數量和資本來說，1897-1920年中國銀行業呈上升的趨勢，特別是1912年以後的變化更為明顯，其中銀行家數由1912年的37家增加為1920年的97家，實收資本亦由1912年的27,122,000元上升到1920年的87,829,000元，增長幅度超過兩倍以上⑦。若以銀行的儲蓄存款計算，其間的增長也是非常明顯的，據統計，1911年上海所有華商銀行的存款總共還不到一億元，而到了1921年，上海一些重要銀行的存款總額已接近五億元⑧。

三　對外貿易與商業的發展

如同中國近代工業的出現一樣，近代中國的對外貿易也是開始於鴉片戰爭爆發之後，但是中國納入世界體系是在列強的武力威逼之下被迫進行的，由於

貿易雙方所處的地位不同，各自的經濟實力又存在着巨大差異，因此中國近代的對外貿易從一開始就具有極為明顯的不平等性，其中一個突出的特點就是長期以來貿易入超的不斷擴大。辛亥革命之後、特別是第一次世界大戰的爆發，使得這一狀況稍有改善，這也往往被認為是中國資本主義發展的一個重要特徵⑨。

從進出口貿易總的趨勢來看，1923年較1912年的貿易總額上升了將近一倍，其中出口數額上升的幅度略高於進口。另一個明顯特徵就是，自1915-19年間中國對外貿易的入超額大幅下跌，尤其是1919年進出口數額幾乎持平⑩。這一時期中國的對外貿易，不但在數量上大幅上升，而且在世界貿易總額中所佔的比例也有所增加，由1914年的1.5%增加到1920-29年的2.4%，佔國民生產總值的7.3%⑪。毫無疑問，這種狀況正反映出中國經濟轉型的發展態勢。

與此同時，以近代工業為依託，新式商業也在崛起，並逐漸取代了傳統商業的主導地位。新式商業首先出現於沿海、沿江的一些大中城市，民國初年在廣州、上海、天津、青島、武漢等地相繼出現了一批新型的、規模較大的百貨商店，它們經營的範圍已不限於傳統的商品，而主要以工業品為主。大型百貨公司的成立是商業競爭的結果，它反過來又促進了商業競爭的深化，同時也標誌着中國商業的近代化發展已步入新的歷史階段。

民國初年中國人口城市化發展迅速，城鎮人口約從1912年的2,700萬增至1928年的4,100萬，相當於晚清70年所增加的城鎮人口總數。可以這麼說，中國的近代化需要人口向城市、特別是向大都市聚集，而人口的城市化又反過來刺激了城市商品經濟的進一步繁榮，這成為中國近代經濟轉型的重要標誌。

四　人口的遷移趨勢與城市化的發展

社會經濟狀況是一個國家人口變動的基礎，而人口的數量增減、素質高低以及遷移分布，又反過來對國家的生產、消費與積累產生深遠影響。從民國初年中國人口的遷移和流向趨勢也可以看出，當時的經濟正處於轉型之中。在此期間，產業工人的數目不斷上升，有學者統計，1894年中國的產業工人總數約為九萬餘人，1913年上升到50-60萬人，到了1920年初，更增加到260萬人左右⑫。

商品經濟的發展必然導致國內統一市場經濟的擴大，由此而產生了許多新興的商埠，並在此基礎上形成了幾個較大的商業經濟區域，因此民國初年也成為近代中國人口城市化發展較為迅速的一個時期，城鎮人口約從1912年的2,700萬增至1928年的4,100萬，16年間城鎮人口增加了1,400餘萬，相當於晚清70年所增加的城鎮人口總數；同時，城鎮人口佔全國人口比例也從1912年的7.6%上升到1928年的8.9%。與此同時，大城市人口急劇膨脹，全國出現了四五個人口超過百萬以上的大城市，其中上海人口超過260萬，成為遠東最大城市⑬。

人口城市化的趨勢與中國近代化的進程是同步進行，也是相輔相成的。可以這麼說，中國的近代化需要人口向城市、特別是向大都市聚集，而人口的城市化又反過來刺激了城市商品經濟的進一步繁榮，這也成為中國近代經濟轉型的重要標誌。

五　中國資本主義發展的內在原因

辛亥革命後中國經濟發生了重大轉型，國內外學者常將這一階段形容為中國資本主義發展的「黃金時代」。學術界對於這一現象的出現似乎並無異議，甚至對其產生的原因都有共識。以往的學者多以為，由於第一次世界大戰的爆發，西方列強紛紛捲入戰爭，無暇東顧，暫時放鬆了對中國的經濟侵略（包括資本輸出和商品傾銷），中國民族工業趁此千載難逢的機會發展實業；一旦戰爭結束，列強立即捲土重來，重新佔領中國市場，所謂「黃金時代」也就曇花一現，一去不復返了。這一結論雖然不無道理，但畢竟都是些外在因素。那麼，導致中國經濟出現轉型有沒有內部原因呢？它們又與辛亥革命的發生有無關係呢？這些問題實在是值得認真反思和深入分析的。

辛亥革命的爆發對人們帶來的重大影響首先就是觀念以及意識上的轉變。二十世紀初、特別是辛亥革命爆發後，由於政府的提倡，現實的需要，整個社會的價值觀，如對於「義」與「利」的價值判斷、對於職業的取向追求等等，都發生了巨大變化。人們不再死守儒家「重義輕利」、「崇義抑利」的傳統信條，而旗幟鮮明地為「利」正名，認為「趨利」乃大勢所趨，同時它也成為社會發展的動力；而職業取向變化的顯著特徵，就是重商主義的確立以及職業平等的趨勢。商人社會地位的提高以及商人在經商活動中所取得的高額利潤，又極大地刺激了大批士紳的投資意欲，因而越來越多的士紳由以往在鄉間購田置房而改向到都市投資經營近代的工商業和金融業，甚至連那些軍閥、官僚也都由以往投資土地等傳統經濟項目，轉向投資近代的金融與企業⑭。這一事實說明，辛亥革命的成功強烈地激發了民族資產階級創辦實業、發展經濟的熱情，而這一良性互動對於中國資本主義發展無疑具有極大的促進作用。

辛亥革命後，在政府提倡下，整個社會的價值觀不再死守儒家「重義輕利」、「崇義抑利」的傳統信條，而旗幟鮮明地為「利」正名；而職業取向變化的顯著特徵，就是重商主義的確立以及職業平等的趨勢。這說明，辛亥革命的成功激發了民族資產階級創辦實業、發展經濟的熱情，這一良性互動極大地促進了中國資本主義發展。

在由傳統的經濟形態向近代化社會轉變的過程中，政府的行為與態度對於制度的變化以及國家工業化的影響是至關重要的。晚清新政雖然是清王朝滅亡前的一次回光返照，但是它首先在政府的職能部門中設置商部（後改為農工商部），並公布一系列獎勵工商的法令，這對推動中國民族企業的發展具有積極的作用。辛亥革命後成立的南京臨時政府雖然存在的時間很短，但它承前啟後，開拓民智，特別是它所制訂和頒布的中華民國《臨時約法》，第一次以近代國家憲法的形式宣布「人民有保有財產及營業之自由」，這不但激發了人民的愛國情操，還為資本主義經濟活動提供了法律保障。以袁世凱為首的北洋軍閥雖然在政治上鎮壓革命黨，實行獨裁統治，但在經濟上卻還是鼓勵發展資本主義、推行「振商」、「保商」的經濟政策，特別是張謇於農商總長任內更制訂和頒布了大量法令⑮。據初步統計，自1912-23年北京政府共頒布有關經濟方面法規76項，其中大部分都是在1915年以後頒布的⑯。所有這一切自然都有利於鼓勵和推動國內工商業和金融業的發展。

在分析中國經濟轉型的同時，還應注意到隨着西方列強經濟入侵與商品傾銷的不斷加劇，中國人民的民族主義情緒亦日益高漲。進入民國後，抵制外貨、提倡國貨的運動更是方興未艾，興辦實業亦蔚然成風。

在國貨運動蓬勃發展期間，剛剛成立的共和政府也採取種種方式，予以積極配合。1912年11月，工商部召開首屆全國工商會議，其宗旨即為「謀工商礦業改良發達，欲集全國實業家及專門學者之意見」，實為「中國工商界數千年來未有之盛舉」⑰。1914年12月5日，農商部向各省發出飭文，指出歐戰「未始非工商發達之轉機，凡各省種種實業，俱應切實整頓，所有大小工廠悉予竭力維持，一面趁外貨入口稀少之時，改良土貨，仿照外貨」，並公布《維持工廠辦法大綱七條》，責令各地方長官在抵押貸款、產品改良、運輸費、拓展銷路諸方面提供援助。1917年8月，農商部又通令各地，「嗣後所有公共機關日用消耗各品，除特種無國貨可代用者外，務請專購國貨，以示提倡」⑱。與此同時，政府有關部門還開辦國貨展覽會，並組織各省企業參加國際性的博覽會，這些舉措均有助於推動中國國內企業外向型發展。

1912年11月，工商部召開首屆全國工商會議，其宗旨即為「謀工商礦業改良發達，欲集全國實業家及專門學者之意見」，實為「中國工商界數千年來未有之盛舉」。隨着中國民族資產階級力量的壯大，他們甚至敢於向中央或地方政府說「不」，參政議政的意識也日益強烈。他們不再逆來順受，欲與統治者談判，要在政治舞台上佔據一個席位了。

民國初年，特別是袁世凱去世之後，北洋軍閥混戰，中央集權相對削弱，但這對於各地資本主義的發展卻未嘗不是一件好事，這是因為中央不得不減少對地方的束縛，對地方亦無法進行有效的干預。雖然長年以來的軍閥混戰對於內地的經濟曾造成某種程度的破壞，但一般來講，中國的主要城市特別是上海、天津、廣州、青島等通商口岸並未受到戰禍的直接影響，反倒獲得地方政權的保護，從而形成了內地的游資向都市集中的這一趨勢。海關的十年報告也證實了這一點，在分析上海工業發展的原因時海關報告認為，由於「內地動亂不寧，那裏的工廠經常遭到騷擾，這就形成了工業集中於上海的趨勢。許多本應遷出或開設在原料產地的工廠也都在滬設廠，雖然運費成本有所增加，但在上海特別在租界內，可在一定程度上免受干擾」⑲。也正是由於中央集權的式微，中國民族資產階級的力量開始壯大，他們甚至敢於向中央或地方政府說「不」，這充分顯示出中國民族資產階級的力量已經壯大，參政議政的意識也日益強烈。他們不再逆來順受，而欲與統治者進行談判，要在政治舞台上佔據一個席位了。

歐戰期間中國資本主義得以發展亦與中華民國成立後投資環境的改變息息相關，除了上述原因之外，諸如鐵路交通的開闢、國內商品市場的擴大、新式教育的興起及普及，以及隨之而引起的科學技術的傳播、先進管理知識的運用、以銀行為代表的近代化金融機構與市場的建立等等，都標誌着國內的投資環境已發生重大轉變，以致吸引內資與外資不斷投入中國的資本市場。

上述原因實際上彼此間都是相互聯繫、相互作用的，很難分清哪個原因是主要的、哪個是次要的，但若將它們結合在一起考察，就可以清楚地看出這都是促進中國資本主義發展的重要因素。再從中國工商業和金融業發展的整體趨勢上來看，中國民族資本主義經濟在辛亥革命之後就開始顯著發展起來，並不是隨着歐戰的爆發而產生；同時，這個所謂資本主義發展的「黃金時代」也並非由於世界大戰的結束而完全消失。因此筆者認為，第一次世界大戰的爆發確實為形成中國的資本主義「黃金時代」帶來重大的契機，但是若要尋找中國資本主義發展的真正原因，還必須從中國內部的深層結構去分析和研究。

註釋

① 陳真、姚洛編：《中國近代工業史資料》，第一輯（北京：三聯書店，1957），頁10。

② 參見龔駿編：《中國新工業發展史大綱》（上海：商務印書館，1935），頁109-20。

③ 杜恂誠：《民族資本主義與舊中國政府，1840-1937》（上海：上海社會科學院出版社，1991），頁109。

④ 上海社會科學院經濟研究所編：《榮家企業史料》，上冊（上海：上海人民出版社，1980），頁58、84。

⑤ 《大生系統企業史》編寫組編：《大生系統企業史》（南京：江蘇古籍出版社，1990），頁126-29。

⑥ 沈雷春主編：《中國金融年鑒》（上海：中國金融年鑒社，1939），頁105。據最近的研究所得，1897-1911年中國共設立本國銀行30家，而1912年一年設立的本國銀行就高達24家。見杜恂誠：《民族資本主義與舊中國政府，1840-1937》，頁159。

⑦ 參見《學術月刊》（上海），1981年第5期，頁39。

⑧ 洪葭管、張繼鳳：《近代上海金融市場》（上海：上海人民出版社，1989），頁16。

⑨ 有關民國初年海關進出口貿易的統計可參閱國民政府主計部編：〈民國以來海關進出口貿易淨值〉（1948年6月），載中國第二歷史檔案館編：《中華民國史檔案資料彙編》，第五輯，第二編「財政經濟」（九）（南京：江蘇古籍出版社，1997），頁626-27。

⑩ 有關這一時期中國進出口商品結構的變化可參閱鄭友揆著，程麟蓀譯：《中國的對外貿易和工業發展（1840-1948）——史實的綜合分析》（上海：上海社會科學院出版社，1984），頁34-44。

⑪ 楊端六：《最近六十五年間中國的對外貿易統計》（1931），頁32-33，轉引自陸仰淵、方慶秋主編：《民國社會經濟史》（北京：中國經濟出版社，1991），頁163。

⑫ 參見劉明逵：《中國工人階級歷史狀況》，第一卷，第一冊（北京：中共中央黨校出版社，1985），頁87-122。

⑬ 參見黃逸平、虞寶棠主編：《北洋政府時期經濟》（上海：上海社會科學院出版社，1995），頁325。

⑭ 有學者統計，北京政府時期有45名軍閥、官僚投資於119家實業和企業（不包括金融和商業）。參見魏明：〈論北洋軍閥的私人資本主義經濟活動〉，《近代史研究》，1985年第2期。

⑮ 有學者曾對此進行詳盡的資料收集，見沈家五編：《張謇農商總長任期經濟資料選編》（南京：南京大學出版社，1987）。

⑯ 參見汪敬虞主編：《中國近代經濟史，1895-1927》，中冊（北京：人民出版社，2000），頁1533-35。

⑰ 轉引自潘君祥主編：《近代中國國貨運動研究》（上海：上海社會科學院出版社，1998），頁9-10。

⑱ 轉引自汪敬虞主編：《中國近代經濟史，1895-1927》，中冊，頁1547。

⑲ 轉引自徐雪筠等譯編：《上海近代社會經濟發展概況（1882-1931）——〈海關十年報告〉譯編》（上海：上海社會科學院出版社，1985），頁278。

鄭會欣 哲學博士，現任香港中文大學中國文化研究所副研究員。主要著作有《改革與困擾》、《從投資公司到「官辦商行」——中國建設銀公司的創立及其經營活動》；並發表有關民國史學術論文多篇。

政治與法律

論台灣政治的移民性質

● 石之瑜

如何處理今天日益增多的移民社會和身份移動問題，或不同身份認同社群間日漸雜居的趨勢，西方政治學尚無法在觀念上加以認識。在全球化日益複雜的情況下，移民的認同更加受學術界關心，在新世紀中，移民研究將成政治學乃至國際政治學不可或缺的項目。

一　台灣與移民政治學

咸信現代化的展現在於個人主體性的建立，而個人主體性的發揮，是靠人的移動能力。但現代化論述中的移動，又帶有不准移動的暗示，也就是人的身份認同不可移動，如此，人作為一個利益主體的理性，才具備前後一貫性。然而形體的移動與身份認同的不可移動往往是矛盾的。形體上發生移動，身份認同常隨之移動。西方政治學對這種身份移動無法處理，也就對今天日益增多的移民社會，或不同身份認同社群間日漸雜居的趨勢，無法在觀念上加以認識。

台灣基於歷史因素成為一個移民社會，在歷史的不同階段，台灣的移民方向與組成都頗不同。其實，如拉長歷史眼光看，每個社會都是移民社會，居住着不同階段移來的人，那麼台灣作為移民社會有甚麼值得理論家思考之處呢？首先，台灣不僅是中國大陸移民選擇前來的地點，也是向外移民的基地，至今台灣移民仍繼續移往美、加、澳等國。其次，大陸移民在台灣定居數代後，又往大陸回流。過去，台灣分離主義者以新大陸為英國移民地，最後獲得獨立為比擬，主張台灣為大陸移民地，也應當獨立①。但自二十世紀末期起，台灣往大陸移民的趨勢漸興，令上述比擬失去依據，台灣現在的位置反而更接近英倫三島，至於大陸則類似當年的新大陸。最後，二十世紀90年代以來，兩岸間相互移民同時發生，這與大陸移民大規模向沿海、海外移民的行動有關。

移民世代有先後之別，來自不同家鄉，彼此間相處始終是移民社會的重要課題。在全球化日益複雜的情況下，移民的認同更加受學術界關心②，在本世紀中，移民研究將成政治學乃至國際政治學不可或缺的項目。政治理論家將探討移民的政治主體性，比較政治將涉及不同移民社群的政治參與模式，國際政治將檢視移民對主權疆界的衝擊，政治經濟將分析全球移民的生產關係重組。隨着移民人數增加，以及移民與原住民界線的模糊，政治學受到的挑戰將與日俱增。

移民普遍會遇到認同轉移的問題，然而要如何加以應對，會受到每個移民社會所處歷史地理情境影響，包括當地既有社會政治組織形態、政治文化內涵、國際權力分配等諸多因素，更不能排除偶然事件與人物對流動性高的移民社會造成持續性的影響③。以台灣為例，可納入討論的移民日多，如來自菲、印、泰的東南亞勞工，沿岸大陸漁工，居於台北為主的歐美跨國經理階層，赴上海的台灣移民，大陸新娘等。討論移民政治時不得不有具體研究對象，不能單純從抽象理論着手。

以下討論移民對政治學的啟示，並分析移民經歷的心理調適。調適的需要同時存在於移民身上，移民所移出的社會，與移民所移入的社會。移民象徵的人類具備着既有歷史所不可壟斷的開展可能，但從各個移民社群對調適手段的選擇又可看出，歷史具有制約力量。同時，在發掘移民的創意調適時，國家的主體地位受到顛覆，在國家立場上，移民認同的不可捉摸代表不確定，而國家的功能恰是要壟斷效忠，管制不確定，使資源汲取分配具有規範。移民的來去勢必對原有規範產生影響，一旦移民社群成為主流，則國家反而變成一個外於移民社會的介入者。可見政治學的前提必須相應發展，才能認識公民社會移民化的進程。

二　模範移民

歷來看待移民的角度有二④：一是移民有沒有帶來好處，如北美洲政府用投資額來決定移民簽證；二是如何防止移民對當地文化認同形成異化威脅，如土耳其移民工在歐洲取得身份頗困難，即使第二代都遭隔離。這兩個角度不一定一致，帶來好處的也可能構成文化威脅，如溫哥華當地對華裔用華文市招倍感焦慮；或如紐約，大量合法與非法移民出入並沒有對市民形成文化威脅。不同世代的移民間，不同家鄉的移民間，會在好處與文化威脅方面競爭，比賽看是那個移民社群對主流社會貢獻大，或更融入主流文化。當文化威脅成為議題時，移民的各種貢獻可能面臨重新詮釋，甚至遭貶抑成是危害。如台灣的國民黨，從早期領導建立模範省的角色，在二十世紀90年代淪落成剝削本土社會的外來政權。

移民的驅力是追求更好生活——致富、政治寬鬆、氣候土壤宜人。但當地人要問，為甚麼你們來分一杯羹？所以即使沒有金銀財寶或特殊技能，移民常被要求證明自己的價值，其中最原始的就是廉價體力。從早年華工赴美造鐵路、洗衣，到歐洲季節性農工，與爭赴沿海的中國內地農工，再到充斥港台的外勞，例子源源不絕，但如要提名模範移民，恐怕沒有人會想到他們⑤。

模範移民的概念聽來正常，但卻蘊藏自相矛盾的意義。成為模範移民的人理當是融入當地社會的移民，在相互認同不分的情境裏，所謂模範移民就不該被凸顯成移民來看待，故也不必有模範移民的說法。故其實模範移民預設了尚未融入的移民，而他們之所以享受模範移民名譽，卻是因為他們已融入當地社會⑥。在已融入與未融入兩個矛盾的方向間，透露出移民認同總是缺乏各方相互主觀的合致，使主觀上已融入的移民，一方面受讚揚，卻又因移民身份揮之不去，

模範移民的概念蘊藏自相矛盾的意義。成為模範移民的人理當是融入當地社會的移民，在相互認同不分的情境裏，所謂模範移民就不該被凸顯成移民看待，故也不必有模範移民的說法。故其實模範移民所預設了尚未融入的移民，而他們之所以享受模範移民名譽，卻是因為他們已融入當地社會。

而在當地社會主觀裏仍被歸於外來、甚至負面的形象中。近日一項研究顯示，刻板印象中的華人模範移民，最遭美國主流社會猜疑⑦。

華裔之受質疑在於對美國國家的忠誠。他們能成模範移民，本當是對人類認同可塑性的巨大勝利，表示受儒家熏陶的中國人也終能內化個人主義價值，認同當地社會。可是模範移民終究留在移民這個歸類中，似乎又宣告不可能有完全融合。可賀的是移民有可能對當地效忠，而值得慎思的是當地在嘉許模範移民的同時，依舊在自我提醒：這是批外人，其忠誠有變化可能。這個提醒雖是間接潛在的，卻說明對移民的認可與猜疑兩種情緒可以循環出現。

移民能成為模範，在於消融於社會中成不可凸顯的對象，新近對移民認同之辯論在這點上有不同思路，人們藉用《聖經．路得記》討論追隨婆婆拿俄米返回伯利恆家鄉的摩押人路得⑧，她勇敢地進入傳統上的敵對社會，對婆婆無私的奉養，在伯利恆再嫁生子，成為後世歌頌的模範移民。有的讀者讚揚路得能融入新社會⑨，也有的看到路得率人類之先跨越族群疆界⑩。但路得在《路得記》結尾中的消失，卻引起另一種探討，顯示路得所揭舉的移民同化充滿複雜意義，使讀者對融入或跨越有所保留。

晚年路得的消失在生子後，她孩子交給拿俄米撫養，「舊約」以後就不再提路得。好事者在這個消失中讀出警訊：為甚麼自己不帶孩子？是否因為她是摩押人，無法把孩子教成好的伯利恆市民呢？路得為甚麼消失？是否她任務終結，因此必須銷聲呢⑪？消失不等於融入，而是失去與伯利恆人交往的脈絡。這個脈絡有三個：一是拿俄米，但返回伯利恆的婆婆不曾在文本中向其他婦女們引見路得；二是兒子，但他被帶離路得；三是伯利恆的丈夫，但他在公領域活動，人們不認識在私領域的路得。所以路得未必是融入，甚至沒有融入，後世看到的融入與跨越可能不真實。

《聖經．路得記》討論摩押人路得勇敢地進入傳統上的敵對社會，對婆婆無私的奉養，在伯利恆再嫁生子，成為後世歌頌的模範移民。但路得在《路得記》結尾中的消失，卻顯示路得所揭舉的移民同化充滿複雜意義，使讀者對融入或跨越有所保留。連帶令人懷疑人性發展有侷限，以致移民與當地間的樊籬只能無形化，不能跨越。

三　移民的多重可能

對於融合作為最終價值的質疑，連帶令人懷疑人性發展有局限，以致移民與當地間的樊籬只能無形化，不能跨越。「舊約」記載了路得另一位妯娌俄珥巴，她追隨婆婆到半途，在拿俄米力勸下決定返回摩押人社群。俄珥巴的折返宣告了路得的命運，因為那表示摩押人不堅定，所以路得最後只能消失，否則將成伯利恆人的陰影，而非勝利。然而俄珥巴豈一無可取？她和路得一樣在摩押人社群嫁給來自伯利恆、留着敵對以色列血液的移民後裔，後來也嘗試與婆婆回到伯利恆，憑這兩點，她的勇氣已值大書特書，固然她在婆婆屢勸下返回，但這與婆婆選擇返回伯利恆不是相通嗎？婆媳三人的相互體諒與摩押族及以色列族期待於移民的，頗不相同。但突破歷史脈絡的可能性起碼在路得、俄珥巴與拿俄米三人間保留下來。

可能性有四層：首先是敵對社會人民進入移民狀態的可能性，這在摩押族接受拿俄米與他的先生，及伯利恆容納並迎娶路得時獲得實踐；其次是移民進行調整的可能性，路得在伯利恆定居成家與她的公婆讓孩子與摩押人傳宗接代，都說明個人認同空間頗為寬廣。再其次是向後調整的可能

性，故拿俄米在丈夫、兒子相繼過世後返鄉，代表移民未來不是固定往融入方向走；最後是停止調整的可能性，故俄珥巴在接受移民家庭，並更深入進入移民狀態之際，決定停止，並不因此受到任何排斥。附帶的意義是，上述四種可能性是保留在三個婦女間，象徵公領域的父權不存在⑫。

這四層意義往往在實踐中得不到彰顯，相反地，移民社會經常充滿文化威脅，使新移民與當地(或舊移民)間無法和平相處，即使和平相處，也不能保證所謂忠誠的問題不會再點燃。換言之，論述上存在的四種可能性，是人們作出相反想像的依據，即擔心印象中低等移民帶來污染，不能接受卑微陌生的移民與自己生活風格日趨一致，懷疑新移民在國際衝突中會效忠母國，指責新移民調適不真實或不完整。移民在當地的態度矛盾下，既有自衛傾向，又有融入策略，不能一概而論。這種矛盾是人們生活的一部分，此何以將調整、融入當為移民論述主軸的話，等於替移民政治訂定了不可及的目標，從而強化群體間的文化威脅。而執行同化政策，或以同化不可行而設計隔離政策的，常是所謂的國家。

脫離公共領域的個別移民與當地人民間，卻容易對刻板印象中的差異採取寬容態度，就像在沙漠裏決定分手的俄珥巴、路得與拿俄米。然而她們的目的地是類似國家的社群，而進入國家意味着停止流動，以能與當地人分享共通認同，於是才會產生自己變成所謂文化威脅的問題。因此，移民進入國家後，必須對自己流動的認同作出凝固化的表現，使自己的流動認同受壓抑。在主流社會刻意揭露時，通常會反動地形成攻擊性的自衛傾向，倘揭露者與自衛者不能回到沙漠中相互寬容，文化威脅的論述一旦流行，便會形成揮之不去的傷痕。

四　公共領域外的寬容

台灣的移民社會複雜性猶勝，因為揭露者與自衛者共存一體，此移民社會復經歷殖民統治之故。台民自

台灣的移民社會複雜性，在於揭露者與自衛者共存一體，原地移民的台灣人與隨國民黨抵台的新移民間出現通婚、教育、習慣、價值的高度融合。冷戰結束使兩岸關係動搖，俟台灣地位的討論進入國家論述後，效忠問題果然隨之而來，則對移民的疑慮油然而生。但誰是移民？是1949年後來台的外省人，還是也包括1945年之前在原地移民後，曾效忠天皇的本省人？

乙未(1896)割台以迄二戰結束到日本殖民統治，會認為抗戰結束來台接收的國民黨是外來政權⑬。對政權而言，它是中國國家範圍內的愛國主義政權，面對殖民文化已深的當地社會，認為這個社會具有外來性⑭。而更早殖民政權曾帶來大量日本移民，他們受殖民政府保護，不但沒有與當地融合的需要，反而台灣社會有皇民化問題。故殖民政治的結果，把日本移民和當地人的位置對調，台灣當地猶如處在新移民的角色裏。抗戰後接收的國民黨也有相同於殖民政權的權力地位，在抗日政權統治下，當地受日本皇民化影響的台灣人，在原地又進行第二次再移民，這時的問題是，他們已對母國歷史文化疏離、睥睨。

90年代後，從「四大族群」論述已在台灣普遍的情況看，外省人的新移民身份具有相對明顯的辨識性，尤其本省人的「本」預設了在地性，外省人成為面對效忠問題的主要族群。但更重要的是新世紀以來的新趨勢，即大陸正成為台灣移民的第三優先順位情況下，新移民潮顛覆了效忠問題。

但在台灣成為一個國家論述下的主體前，經歷原地移民的台灣人與隨國民黨抵台的新移民間出現通婚、教育、習慣、價值的高度融合。冷戰結束使兩岸關係動搖，俟台灣地位的討論進入國家論述後，效忠問題果然隨之而來，則對移民的疑慮油然而生。但誰是移民？是1949年後來台的外省人，還是也包括1945年之前在原地移民後，曾效忠天皇的本省人？揭露本地人受皇民化洗禮的國民黨，本身也遭揭露是外來政權，於是每個人都被迫成為自衛者，或成為受到某個想像的主流社會壓迫的受害者。受迫害意識使自己進入移民身份認同，則尋求祖國支援變成自衛的手段，中國與日本的介入已難避免。

向母國求援透露當事人有移民心態，則加入效忠問題爭辯的各方，因為各自尋求中國民族主義與日本軍國主義支援，就都有了移民身份。假如他們都有移民心態，那在國家立場提出效忠問題的當地人是誰？當然也是他們自己，所以爭辯中才出現「乞丐趕廟公」的自況。90年代後，政治上居劣勢的變成外省人，從「四大族群」論述已在台灣普遍的情況看，外省人的新移民身份具有相對明顯的辨識性，尤其本省人的「本」預設了在地性，外省人成為面對效忠問題的主要族群。不過問題也不那麼簡單，畢竟外省人與本省人大量通婚模糊了分際。更重要的是新世紀以來的新趨勢，即大陸正成為台灣移民的第三優先順位。

新移民潮顛覆了效忠問題，重要性不在數量，而在於其間所保留(或開展)的可能性。外省人往大陸遷移，不就像拿俄米，經過一代避難後返鄉；本省人往大陸移民不就像路得，進入敵對的政治社群營建新生；而來台八萬大陸新娘追隨夫婿，更是當代路得(與潛在的拿俄米)。他們長期靜默是由於效忠有關論述迫使他們銷聲，但這和路得的消失不同，他們具有不可界定的流動身份，依附在不同情境中變幻莫測地現身，正是這種無法界定的身份，造成效忠問題失焦，及國家組成不能範定。這說明，何以在台灣，人們愈來愈提不出效忠的質疑，竟造成國家領導不安，從而頻繁製造效忠問題。

移民進入國家後方成移民。但如移民身份認同可以不斷依情境變換，則國家疆界失去意義。效忠問題正是根於疆界的凝固，是政府將市民依所屬疆界加以凝固。移民與當地居民分享同一公共領域，否則就不是一國人，也不可能提出效忠問題。但台灣與大陸間的流動包括在幾世代前的移民，與因殖民經驗出現的原地移民，內戰帶來的新移民，及冷戰結束後的新娘潮，構成的充其量是無法清楚劃分的公共領域，則人們無法討論效

忠。那麼，公共領域仰賴的空間的封閉便無以為繼，於是移民可以迴避效忠問題，如此他們將不必再靜默，而可以積極參與並重新定義公共領域，只是參與的形式與動機都不是站在國家立場者所能體知。

在台灣，國家遭遇的困窘是，揭露者同時是被揭露者，則願意提效忠問題的人就少了。因為提問增加自己淪為受壓迫者的機會，任何效忠問題都威脅自己，它逼人們在不能逃避的壓力下，提出各種不同的忠貞標準，使每個人都成為潛在遭揭露的對象。逃避忠貞問題使人們從國家層次退到生活中，那是拿俄米寬容地敦促俄珥巴回頭的情境，此刻沒有國家，只有個別的人，且這些個別的人的身份認同不能定於一尊。在這裏，值得鼓吹的模範移民不再是走進另一個國度移民定居的勇者，而是走出任何一個國度，且寬容其他人不斷移出的仁者。

五　治療性的移出

任何走出都是對過去歷史脈絡割捨，割捨是心理的，因為凡歷史脈絡都經灌輸而形成，所以移民承受的割捨是心理的⑮。心理的傷痛應有所彌補，否則新的認同無法進駐受傷的心靈。要求移民融入當地，常是不能同情割捨之痛的當地人堅持的，則融合的努力難奏其效。這是何以移出比移入更關鍵，只有健康移出才有可能再健康移入，而且再移出或移回的可能性也就同時保留。然而藉以平撫傷痕的機制通常在當地被視為是未能融入的證據，更加深這些機制成為新移民團結的手段，與當地社會攻訐、詆毀、畏懼的對象。

新移民的治療主要有賴家的重造，這個家不可能與祖國的家完全不同，又不可能完全相同，這是個不可能的家，如同在舊家與新家間徘徊，無家可歸，進入臨時居所⑯。這個臨時居所不但要接待當地人，要與孩子學校環境相銜接，更重要的是，家鄉的遊客或同鄉移民造訪時，要讓客人有回到老家的情懷，細的如老家的食品、音樂、圖片、報紙，到擺設、裝潢、遊戲、「八卦」新聞，再到節慶、語言、神祇、祖宗牌位不一而足。如此的隨行物在心理學上視為成長關鍵，是脫離母體後獲得某種獨立人格前所必須的心理支持⑰。

這又是一個弔詭，即移出的成功性建在某種沒有完全移出的假象上。蓋移出是對母體的割捨，則保留某種與母體的象徵聯繫，成為移民面對新環境的精神基礎，對母體留戀的需要將母體從無所不包的人我一體狀態，轉化成可擁有的物，如神祖牌位，或可製造對話情境的儀式如傳統節慶，一旦母體物化或儀式化便成為精神力量，或神化後可賦予移民面對當地的勇氣。換言之，物化的母體把移民對人我一體的母體依賴具體化，使移民家庭可隨時轉換情境，每次重新進入與原鄉聯繫的精神世界後，移民社會的不穩定性、外在的壓迫與揭露、自我身份的游離都得到心靈上的處理⑱。如要舉例，像台灣早期移民所攜帶的祖宗牌位、媽祖崇拜，與今天在台菲律賓勞工祈禱所在的天主教堂，都有精神治療功能。

可見移出與移入不是連續的，而移出與滯留也非對立，則融入與否就不適合用來測量移民的認同程度，因為保留母體信仰反而是接受當地規範的有利條件。能來回遊走的人在論述

台灣移民現象的問題癥結在移出，而移出關鍵在維持母體聯繫，且母體聯繫在公共領域外才能培養，則台灣作為移民來到與移出的國度，萬一過度強調效忠必適得其反，使效忠問題所欲涵蓋的領土範圍與公民範圍受到顛覆。

上取得不可否定的主體性，直到當地因時局變化重提效忠問題之際，才會讓遊走中的主體性受到威脅。流動的主體性在邊界愈模糊的公共領域中愈自得其樂，俄珥巴與路得在前往伯利恆途中應當最感輕鬆，但當她們一個返回摩押族，另一個抵達伯利恆市，均成為潛在被揭露的對象。

六　分離主義的移出

台灣移民現象豐富已如前述，倘若問題癥結在移出，而移出關鍵在維持母體聯繫，且母體聯繫在公共領域外才能培養，則台灣作為移民來到與移出的國度，萬一過度強調效忠必適得其反，使效忠問題所欲涵蓋的領土範圍與公民範圍受到顛覆。倘因此強化效忠問題的探討，人們就不能逃脫相互揭露的命運，使社會整體處在精神焦慮中，絕對達不到揭露者設想的目的。故以人為手段加速移入的作法，妨礙了移出，等於保證移入遙不可及。當前移民論述必須有所轉化，方可能治療台灣所正陷入的困境，與所造成關於主體性的危機意識瀰漫擴散。

台獨的困境是，新國家的文化認同（即新台灣人拋去過去）無內容，所以即使有新國家意識，卻未必存在可昭告的當地文化。對分離主義者受皇民運動影響的揭露，無異讓分離主義移不出皇民身份，則移出的意義便被片面化，單純指涉自大陸母國移出。

當前移民論述以1949年遷台的外省人及後裔為對象。根據新台灣人論，不論外省人是否最晚來，只要認同台灣就是新台灣人，與閩南、客家、原住民地位平等⑲。新台灣人論是移入論述，不僅沒注意外省人的移出問題，更不恰當地假定本省人已移出所謂清國奴與皇民的兩重身份。眾所周知，新台灣人是為抗衡北京而提的政治身份主張⑳，其基礎是封閉性的疆域。在這個主張下，不會有人像勸路得與俄珥巴不要追隨婆婆那樣，寬容地勸外省人應該認同大陸，更沒有人認為某種象徵性地與大陸母體的聯繫，是外省人移入台灣的先決條件。相反地，新台灣人論揭露外省人，使外省人淪為自衛者，失去賴以遊走的移民主體。

除了外省人，其他新台灣人也有移出問題懸而未決。首先是殖民時期與抗戰結束後兩度原地移民的人。皇民化是典型的移入運動，要求在地人移出清國奴的身份，成為皇民。所造成移不出的傷痕在後世極難平撫，並形成已認同日本軍國主義者在抗戰後，因為回歸中國，而遭失去身份之苦，厥成自恨。其後國民黨抗日政權清洗皇民化也是移入運動，要在地人移入抗日民族主義，一樣無法有效治療移不出皇民身份受到的傷痕㉑。

不斷移出而不可得，如此造成空虛、自疑、自恨，讓移入目標遙不可及，因為移動不了的主體不具備主體位置，故愈凸顯移入目標，愈有需要回到母體，找尋可放在新家的擺設裝潢，否則原地移民的本省人要進入抗日社會，缺乏可與外省人融合的精神基礎。新台灣人論的主要陷阱在於斯，即新台灣要求大家拋掉過去，這剛好是焦慮的原因，卻被拿來當成治療。

在國家外，處理移出的自我治療始終不斷。即令皇民化運動曾要求村民集體焚燒祖宗牌位㉒，然祭祖祭神至今未歇。兩岸大通後，尋根祭祖更頻繁，且與參加者本身政治立場無涉，即使分離主義者也可能熱衷祖祭。但反對台獨的人通常不會注意到，如果揭穿分離主義的皇民聯繫，分離主義者會更難移出皇民身份。但若容許他們物化皇民信仰，甚至將這個物化進一步擴展到更早在中國的祖

先，是否等於提供分離主義者移入台灣新國家的心理基礎，好像在助長台獨？問題其實不全在分離主義者，同時也在反台獨的人。

七　統一論者的移出

在協助、鼓勵台灣移民尋根祭祖時，統一論者已參與了移民政治的關鍵，幫助台灣人建立從事移動的主觀能力，超越並獨立於大陸母體社群外。但如果又恥笑皇民化，就又限制台灣人移動的能力，即因揭露皇民化影射島民對中國缺乏效忠，造成受皇民化影響的人不能超越皇民身份，反有助台灣作為受皇民身份束縛的新國家。所以，鼓勵祭祖與反對皇民遺緒兩個政策，共同在把台灣人推往某種封閉性的新國家意識。前者幫他們移出中國，是治療性的，後者把他們鎖入皇民身份，則沒有治療效果。

台獨的困境是，新國家的文化認同(即新台灣人拋去過去)無內容，所以即使有新國家意識，卻未必存在可昭告的當地文化。對分離主義者受皇民運動影響的揭露，無異讓分離主義移不出皇民身份，則移出的意義便被片面化，單純指涉自大陸母國移出。既然移不出皇民遺緒，台灣人可以再移動的能動性就不充沛。這個困境一直到主張台獨的陳水扁當選總統後才獲得化解。台獨主義者當選總統的顛覆性在於，表面上反台獨的中國民族主義者沒有能力干預台灣人選擇台獨領袖，但這剛好符合皇民身份對中國的抗拒，幫助台灣人治療了曾經身為皇民的創傷，故也矛盾地大大提昇台灣人移出皇民身份的主觀能力。簡言之，台獨的一時看漲對分離主義者鎖住台灣人極其不利。果然，二十一世紀之始，台灣人能夠接受一國兩制的比例，竟從個位數躍升至超過30%。

移民政治就是移出政治，移出能力靠象徵性的母國聯繫，如果台灣人能夠與母國大陸及前代皇民文化都保留聯繫，才能移出。移出方向四通八達，可以是俄珥巴式地回歸中國或參拜神社，也可以原地移民成新台灣人，這種社會將永保母國聯繫。其道理很簡單，不斷有能力移出的人，不需要用割捨的激烈手段從事移民政治，則分離主義失去論述上的吸引力，因其否定不斷遊走的主體能力。同理，統一論者與台獨分享共同的論述。

統一論者站在國家立場討論效忠問題，並不能幫助前皇民移出，則揭露皇民更成其持續任務。由於統一論者沒有移出需要，不會隨台灣社會移民活動一起行動，故鮮少掌握移回母國所需關鍵支持，造成出於中國歷史的台灣移民建立不起遊動主體性。這就像幼兒成長中無法獲得外於母體的活動領域，成長後便缺乏人我分際，他們或拒絕其他人有別於自己，或不敢發展有別於其他人的自我意識㉓。當移民尋求皇民聯繫的移出行動受譴責，移入中國的要求便無助於平撫曾為皇民的傷痕，故有礙回移中國的機緣。回到「舊約」，路得的公婆自伯利恆移出時，主要是逃避饑荒，但並沒有因此蒙上背叛之名，才會鋪陳爾後往回移民的情節。

移民不等於分離，然而分離主義卻可能出自移民，膾炙人口的例子是美國，美國各地地名都來自英國，這就是物化的歷史脈絡，和南宋逃往閩南與國民黨播遷來台時的作法雷同，大量沿用舊京師轄下地名為路名。台獨的移民政治是原地移民，是被迫

台獨主義者當選總統的顛覆性在於，表面上反台獨的中國民族主義者沒有能力干預台灣人選擇台獨領袖，但這剛好符合皇民身份對中國的抗拒，幫助台灣人治療了曾經身為皇民的創傷，故也矛盾地大大提昇台灣人移出皇民身份的主觀能力。果然，二十一世紀之始，台灣人能夠接受一國兩制的比例，竟從個位數躍升至超過30%。

的，統一論者用揭露的視角試圖改善殖民地回歸中國後的效忠問題，效果常適得其反。要平撫傷痕的話，母國相伴隨更為重要，這時母國是否有移出能力就很重要。如母國心態上可以移出，協助台灣人物化、儀式化皇民身份，則原地移民的台灣人便有移回中國的能動性，故移民政治也涉及母國。

台灣政治中出現國民黨抗戰政權與中共統一政權，尚未從治療觀點決策，這與他們陷入國家主義，缺乏移出論述有關，連帶使台灣移民政治中各種複雜因子發展成相抗的力量。好在國家領域外的生活中，已出現對各種移出型態的寬容，人們已跨越封閉的公共領域，遲早要對政治產生治療，並重新定義政治。

八 結 論

移民是未來最重要的政治過程之一。傳統對移民的討論集中在貢獻與融入，故預設了封閉的國家，卻抵觸移民的高頻率及多方向。移民既跨越疆界，則仍採國家的觀點分析移民殊為不智。只有離開國家才能將主體性讀進移民政治。移民主體與國家主體不同，是一種能不拘泥固定社會位置的流動主體，故保留了認同所具備的開創性。相形下，要求效忠的國家反對移民主體造成窒息。本文辯稱過去有關模範移民的論述是偽論述，凝固了移民政治蘊藏的豐富可能性。

若移民論述不能獲得新發展，不僅關於台灣認同與主體性的辯論解不開，連帶將波及日本與大陸，正是與這兩地的移民活動構成台灣移民論述的基礎，故倘台灣移民論述受抑制，歷史的大陸母體及殖民的日本母體間，便會產生對立性的主體意識。相反地，一旦流動性、開拓性的主體取得認可，則母體聯繫便成為台灣移民不斷移出的心理依據，使當前關於日本與大陸流行的封閉性自我認同，也取得開放機緣。則台灣移民與沒有進入移民論述的母國百姓間，或與日本國民間的差異，就不存在優劣之別，則即使尚未參與移動的兩地政治領導，也就不必草木皆兵地捍衛自己的與眾不同，因為在賦予移民身份平等地位的同時，中國人與日本人即是不可相互否定的不同存在形式了。

台灣的移民政治包含原鄉移民、多世代移民、回流移民，與兩次原地移民。台灣凸顯了移民政治是移出政治，因為移民脫離母體的歷史脈絡時形成傷痕，有賴母體歷史的物化與儀式化來平撫。殖民者不會提供有效治療，這恰是大陸母國與殖民母國的差異，前者的功能在支持移民，提供治療，而後者則要求斬斷歷史，操縱傷痛。台灣政治中出現國民黨抗戰政權與中共統一政權，尚未從治療觀點決策，這與他們陷入國家主義，缺乏移出論述有關，連帶使台灣移民政治中各種複雜因子發展成相抗的力量。好在國家領域外的生活中，已出現對各種移出型態的寬容，人們已跨越封閉的公共領域，他們遲早要對政治產生治療，並重新定義政治。

註釋

① 張燦鍙：〈台灣人民對台、中關係之主張〉，載《台灣獨立運動三十年：張燦鍙選集》（台北：前衛出版社，1991），頁663。

② J. Collins, *Migrant Hands in a Distant Land* (Sydney: Pluto Press, 1991); Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 1995); M. Zhou, "Segmented Assimilation", *International Migration Review* 31, 4 (1997): 975-1008; Stephen Castles and Alastair Davidson, *Citizenship and Migration* (London: Routledge, 2000); George Borjas, *Friends or Strangers* (New York: Basic Books, 1990).

③ Nevzat Soguk, *States and Strangers* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

④ D. Çinar, "From Aliens to Citizens", in *From Aliens to Citizens*, ed. Rainer Baubock (Aldershot: Avebury, 1994), 49-72.

⑤ 關於華裔，馬克吐溫曾說：「……沒有人愛中國人，沒有人對他們友善，即使很輕易地可以免去他們的苦難，也沒有人願意做。每一個人、社區以及州本身的最高當局都齊聲討厭、虐待並迫害這些謙遜的外地人。」習賢德：《清末中文報刊呈現的美國形象》(台北：文展出版社，1991)，頁494。

⑥ 在一次大規模災害後，三位老榮民捐獻賑災，陳水扁總統特別嘉許他們「比台灣人還台灣人」，指這種嘉許把榮民固定在外省人身份中，並鞏固外省人不是台灣人的印象。見王麗美：〈三位老榮民〉，《聯合報》(台北)，2001年8月8日，第15版。

⑦ 見傅建中：〈「百人會」和兩岸的關係〉，《中國時報》(台北)，2001年5月1日，第11版。

⑧ 這裏不採原文，而採通用中文翻譯。

⑨ Cynthia Ozick, "Ruth", in *Reading Ruth*, ed. Judith A. Kates and Gail T. Reimer (New York: Ballzntine Books, 1994), 220-21, 227-28. 本文對《路得記》有關人名或地名不用英文原文，而用譯名，且根據一般中文版通行的中文譯名。

⑩ Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1994), 37-49.

⑪ Bonnie Honig, "Ruth, the Modeo Émigré", in *Moral Spaces,* ed. David Campbell and Michael J. Shapiro (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 184-210.

⑫ 拿俄米是亂倫關係的後代，見《馬太福音》一章五節。其實，父權只是沒有直接存在。因為拿俄米要媳婦回頭的原因，是她沒把握為她們在伯利恆找到丈夫。拿俄米的好心間接地建立在父權文化上。

⑬ 李登輝：〈生為台灣人的悲哀〉，《自立晚報》(台北)，1995年4月30日至5月2日，第二版。

⑭ 參見徐宗懋：《日本情結》(台北：天下文化出版股份有限公司，1997)；王育德：《台灣：苦悶的歷史》(台北：自立晚報社文化出版部，1993)。

⑮ 照她自己理解，拿俄米連續喪夫喪子，是耶和華懲罰她，這個體會為創傷的內容賦予切膚的警告。

⑯ 這是Homi Bhabha說的"inbetweenness"或"unhomely"，見"The World and the Home", *Social Text* 31-32 (Summer 1993): 141-53.

⑰ D. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomenon", in *Psychoanalysis and Gender*, ed. Rosalind Minsky (London: Routledge, 1996).

⑱ Eric Santener, *Stranded Objects* (Ithaca: Cornell University Press, 1990), 19-26; Camilo Perez-Bustillo, "What Happens When English-Only Comes to Town?", in *Language Loyalties*, ed. James Crawford (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 201.

⑲ 李登輝：《台灣的主張》(台北：遠流出版事業股份有限公司，1999)，頁262-64。

⑳ 黃主文：《新台灣人》(桃園：世紀出版社，1995)。

㉑ 王家英、孫同文：《從台灣政治到兩岸關係》(香港：香港海峽兩岸關係研究中心，1999)，頁149-51。

㉒ 參考李筱峰：〈二二八事件前的文化衝突〉，《思與言》，29卷第4期(1991)，頁185-213。

㉓ James M. Glass, *Psychosis and Power* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

石之瑜 美國丹佛大學國際研究博士，現任台灣大學政治學系教授。著有《後現代的國家認同》、《當代台灣的中國意識對集體認同的反思》、《女性主義的政治批判》等。

德里達的中國之行

● 張　寧

一　德里達與中國的緣份

德里達(Jacques Derrida)與中國的緣份始於他早期的哲學工作。在1967年的哲學著作《論文字學》(汪堂家譯，上海譯文出版社，1999)中，他就以相當的篇幅討論漢字文化對解構西方邏各斯中心主義的可能性。遺憾的是，長期以來他與中國的關係都是借助美國為中介，而中國學界對他的了解也多是通過英文。

1989年應中國社會科學院之邀，德里達與中國長達22年的想像關係就要變成某種現實的時候，這份緣又給那一年中國的變局中斷了。十年後的1999年，北京大學率先啟動，復旦大學、上海社會科學院、南京大學、香港中文大學隨即加入向德里達提出訪華邀請，並由法國外交部贊助這項計劃。訪華行程定在2001年秋的前三個星期，出訪地點依次是北京、南京、上海、香港。用某大學校長的話說，是依次看看一千年歷史的中國、一百年歷史的中國、現代的中國與後殖民的香港。2001年9月3日，德里達抵京，開始他為期16天的中國之行。

二　德里達的講演與座談

德里達此次訪華，分別在北京大學、上海復旦大學和香港中文大學進行三場公開講演、三場講座兼座談，演講題目都是德里達近年來的哲學工作重心：「寬恕：不可寬恕與不受時限」、「Profession的未來或無條件大學」、「全球化與死刑」。另外在《讀書》、中國社會科學院、南京大學、上海社會科學院進行四場講座座談，主題分別是：「人文學科的未來」、「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」、「解構與資本主義全球化」、「解構與本體論」。

甲、三場講演

北大講演：首場講演於9月4日上午在北京大學理科樓的會議廳舉行，題目是：「寬恕：不可寬恕與不受

德里達與中國的緣份始於他早期的哲學工作，在1967年的哲學著作《論文字學》中，他就以相當的篇幅討論漢字文化對解構西方邏各斯中心主義的可能性。2001年秋他終於踏足中國，到訪北京、南京、上海、香港。用某大學校長的話說，是依次看看一千年歷史的中國、一百年歷史的中國、現代的中國與後殖民的香港。

德里達此次訪華的首場講演在北大舉行，題為「寬恕：不可寬恕與不受時限」。德里達指出寬恕的可能在於它的不可能，寬恕不可寬恕者才是寬恕存在的前提條件，寬恕的歷史沒有終結，因為寬恕的可能性正來自於它看似不可能、看似終結之處。

時限」(Pardonner: l'impardonnable et l'imprescriptible)，由北京大學哲學系教授杜小真擔任翻譯，集中闡明為甚麼不可寬恕者是寬恕存在的前提條件以及不受時限這一法律概念與寬恕的相干性何在。這是德里達近年來對西方寬恕思想遺產及其當今實踐中的矛盾性所作的解構工作的一部分，典型地體現了德里達的工作特點：即從既定的概念、遺產、現象、理論體系內部揭示其矛盾與悖論，尤其是去發現那些人們通常忽視、習以為常、認為理所當然的隱蔽點，以及對那些表面上次要及邊緣性部分加以嚴格細緻的分析，展示出新的解讀可能及觀看思路。他首先揭示西方寬恕遺產在語意語用學上所存在的無條件性與有條件性的悖論，進而切入它在宗教、倫理、法律實踐領域中呈現的矛盾，而這些矛盾的集中體現是他選作分析對象的法國哲人亞凱勒維奇 (Vladimir Jankélévitch)。通過對亞凱勒維奇關於「寬恕已死於死亡集中營」的終結論中兩個強而有力的論證的分析：即永遠不能寬恕不請求寬恕者，滔天大罪超出了人的寬恕能力。德里達指出寬恕的可能在於它的不可能，寬恕不可寬恕者才是寬恕存在的前提條件，寬恕的歷史沒有終結，因為寬恕的可能性正來自於它看似不可能、看似終結之處。

復旦大學講演：9月12日在復旦大學的講演主題是「Profession的未來或無條件大學」。德里達借助“Profession”一詞所包含的三個含義：即信仰表述、志業與職業之間的差異與關係來展開他對無條件大學的論說。在開篇部分，德里達着重闡述了歐洲傳統中這三個含義的關聯與區別及人文學科與現代大學理念的同一根源。首先，教授志業不同於一般意義上的職業，那是因為它本質上與信仰的表述、承諾相連，但它又區別於傳統的宗教布道行為。這要追蹤到歐洲現代大學模式的起源，也就是以人為中心的大學架構的起源，換句話說，歐洲現代意義的大學與人文學科的建立是同源的。反對神學、主張提問、命題的無條件自由是其民主的真正要義所在。由此，德里達提出在繼承與解構傳統人文學科及其大學建制的同時，捍衛與保持其無條件提問的原則性權利，以抵抗形形色色想要侵蝕與征服大學的經濟、政治、媒體、意識形態權力。

第二部分借助康德 (Immanuel Kant) 的「好像」思維模態與奧斯丁 (John L. Austin) 的行為句理論，在強調教授志業中信仰與認知關係之特徵的同時，特別將關注的焦點引向「好像」、信仰與認知之間、行為句與陳述句之間那個「是與非」的範疇，認為那正是事件可能發生的領域，正是傳授知識可能成為改變大學現實的「作品」的場所，正是大學內與外變動的場域。第三部分進一步將志業、職業、教授志業放在勞動概念中加以分析以區別它們的共性與特性。第四部分對借助電訊技術展開的世界化過程中出現的勞動終結論進行了分析。德里達在分析了勞動概念的歷史之後，圍繞着雷夫金 (Jeremy Rifkin) 的《勞動的終結：全球勞動力的沒落與後市場時代的來臨》(*The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*) 一書所提出的那些勞動終結說的命題之片面性予以批評，並指出資本化的狀況 (在那裏資本於實在和虛擬之間扮演着關鍵的角色) 在絕對數字上比人類歷史上任何時期都更具悲劇性這一事實。最後，德里達就人文學科的未來提出七個思考

方向作為總結：⑴ 重新思考人的歷史，即關於「人的特性」、形態、觀念的歷史；⑵ 思考民主、主權觀念的歷史；⑶ 思考信仰表述、志業與教授志業的歷史；⑷ 思考文學與自由言說權的歷史；⑸ 思考志業、信仰志業、職業化及教授志業的歷史；⑹ 處理「好像」這種事件發生模態的歷史；⑺ 思考「事件降臨」的特徵。

香港中文大學講演：9月17日下午4時，德里達在香港中文大學作了「全球化與死刑」(Globalization and Capital Punishment) 的公開講演，吸引了香港各大院校的師生，包括在港任教或作訪問研究的各國專家學者，相當國際化。這次講演沒有按照他原先準備的講稿進行，而是結合美國發生的恐怖襲擊事件切入他對死刑問題的討論。在展開死刑的四個論述層次之前，他首先針對「九一一恐怖事件」，提出何謂戰爭，何謂內敵，何謂外敵的問題，並指出戰爭觀念、人民公敵觀念與死刑密切相連。他接着從政治神學、哲學、可見性與公開性、殘酷性四個層面展開對死刑的論述。

首先，德里達從西方歷史上四個被判死刑者——哲人蘇格拉底、耶穌、聖女貞德、哈拉智 (al-Hallâj, 858-922) 的共同點着手，指出他們被判死刑的理由都是宗教性的，但審判過程與執行程序則是政治性的，是由國家來完成的。由此闡明神學政治權力的結盟正是了解死刑的關鍵。只有通過死刑預設的分析，才能了解甚麼是神學政治。然後，他通過指認迄今為止的西方哲學家在其哲學話語中都是贊成死刑的這一事實，提出為甚麼西方哲學如此本質地與死刑的可能性和必要性聯繫在一起這一疑問，以求進一步追蹤從柏拉圖以來的西方本體論或形而上學哲學體系與國家、國家權威的關聯。另一方面借助不少西方作家、法學家站出來反對死刑這一事實，分析他們反對死刑的思想資源及其問題性。如雨果 (Victor Hugo) 雖主張無條件的、簡單而單純地廢除死刑，但他的思想資源卻悖論地來自基督教及法國大革命。又如十八世紀意大利法學家貝卡里亞 (Cesare Beccaria) 的非宗教廢除論，雖論證了死刑既不公正又沒有效用，但其論證邏輯卻是因為死刑不夠殘酷。德里達最精彩的分析是解構康德強而有力的死刑人性論。之後，他論證了死刑作為由國家主權決定的一種死、一種國家形態下的合法謀殺所必然具有的公開性及可見性，並指出其可見性形態的變化。最後，他借助美國聯邦最高法院曾以殘酷為理由宣布死刑違憲，有的州又以改進過的行刑方式不再殘酷為由恢復了死刑這一歷史事實，解構殘酷觀念的歷史。最後，德里達將死刑問題與國家主權危機及眼下美國發生的事件結合起來作為結語。

乙、座談綜述

在德里達中國之行的七場座談中，有三個比較突出的問題：一是澄清關於解構的誤解；二是圍繞《馬克思的幽靈》引出的對全球化的討論；三是對「九一一事件」的分析。

解構不是摧毀：可以說，對解構主義的誤解基本上是很普遍的：即建構與解構是不是對立關係？解構是否要否定或摧毀一切？德里達曾就此反覆回答說：「建構與解構不是二元對立關係。解構不是要去摧毀甚麼再重建甚麼。解構是對不可能的肯定，它不是否定性的。」而在上海社會科學院題為「解構與本體論」的座談討論中，這

德里達在香港中文大學作了題為「全球化與死刑」的講演，結合美國發生的恐怖襲擊事件切入他對死刑問題的討論。德里達從西方歷史上四個被判死刑者——哲人蘇格拉底、耶穌、聖女貞德、哈拉智的共同點着手，指出他們被判死刑的理由都是宗教性的，但審判過程與執行程序則是政治性的，是由國家來完成的。由此闡明神學政治權力的結盟正是了解死刑的關鍵。

個問題不僅得到了理論上的澄清，也得到了實踐性的示範：

解構(déconstruction)這個詞，在我使用之前就存在於法語詞典中，只是不太常用罷了。它指的是分析、分解機器與語法結構的方法。當我使用這個法文詞時，我是在以自己的方式翻譯一個德文中已存在的詞“Destruktion”，海德格爾(Martin Heidegger)用這個詞來命名分析與分解西方本體論歷史，即主流哲學史的進路，它沒有摧毀的意思，它指的是一種通過記憶與考古方式分解結構的方法，其中沒有任何否定之義。我試圖用「解構」這個法文詞來轉換海德格爾的“Destruktion”之義。德文中還有一個詞有海德格爾的分解之意，那就是“Abbau”。在我寫第一本著作時，法國正流行結構主義，大家的注意力都系統地聚集在結構問題上，語言結構、語法結構等，解構是一種試圖分析並鬆解所謂前定結構的努力。我想強調的是解構並不是否定的、毀滅式的，它也並非一種批評。它是一種歷史與批評概念的考古學。海德格爾的「分解」概念有它的歷史譜系，它來自德國宗教改革神學家路德(Martin Luther)。對路德來說，拉丁詞“destructio”指的是一種用來質疑並分解由教會早期教父所建立起來的神學遺產以便獲得基督教原初信息的方式。我想提出幾個問題以便將我自己的解構實踐和詮釋與海德格爾、特別是路德式的“Destruktion”觀念區別開來。當然，我與海德格爾、路德的區別與尼采(Friedrich Nietzsche)、弗洛伊德(Sigmund Freud)、勒維納斯(Emmanuel Levinas)等的思想有關。怎樣才能將解構問題與本體論問題扣連在一起呢？本體論“ontology”是個古希臘概念。“on”指的是“being”，即「在」，“logos”即邏各斯，指的是學問，所以，本體論指的就是「在」的學問(science of being)。本體論是希臘的發明，指的就是關於「在」的提問或學問。而「在」就是「在場」(present)。誠然，這也是我們從海德格爾那裏繼承來的問題。海德格爾區分了Seiend，在者(英文being，法文étant，希臘文en，指的都是「在場」即being present，它既有時間的意義又有空間的意味，即向我呈現與當下呈現)與Sein，即在(英文Being，法文Être希臘文einai)，二者之間是有本體論之別的。問題在於這個「在」，即Sein/Être意謂的是甚麼？它甚麼都不是。在任何地方也找不到一個叫做「在」的東西。但這個「在」正是每次要說「這是一個在者」的前提。所以，一切問題都來自「在」與「在者」之關係。這個嚴格的區別似乎只是一個精確的語言學問題，但其後果是巨大的。你可在所有層面、所有領域發現到它。我嘗試重新起用海德格爾的這個本體論差異概念並將之轉化為我的「差異」觀念。我所嘗試去做的，並非去摧毀本體論哲學，而是嘗試去解構本體論哲學的那些主要規定。因此，我嘗試解構的是本體論賦予「在場」的那些理所當然的特權。「在場」包括空間的呈現與時間的當下兩個層面。它的特權已被海德格爾質疑過，我則是以不同的方式去進行的。本體論的主要規定中，「在」作為「在」的特權在時間上是以「現在」體現的。如果你追尋西方哲學本體論的整個歷史，你會不斷地發現這種「現在」的特權。甚至在現象學當中也不例外。我曾經通過閱讀胡塞爾(Edmund Husserl)而受到現象學訓練。我的第一本書是研究胡塞爾的，我向他學習並通過他去質疑和解構他，特別是他的「現在」觀念。對胡塞爾來說，一切意識的經驗都是由「活的當下」

德里達在座談中，澄清關於解構的誤解。他說：「當我使用這個法文詞〔解構〕時，我是在以自己的方式翻譯一個德文中已存在的詞“Destruktion”，海德格爾用這個詞來命名分析與分解西方本體論歷史，即主流哲學史的進路，它沒有摧毀的意思，它指的是一種通過記憶與考古方式分解結構的方法，其中沒有任何否定之義。」

(lebendige Gegenwart/living present) 決定的，或者說在「活的當下」之上形成的。我們經驗中的一切，沒有不是非當下的。而活的當下被胡塞爾當作經驗的原型，是一切經驗的主宰。我想質疑的就是這種現象學規定。由此問題便轉到書寫上來。我想指出沒有某種印迹，或某種他指，就沒有任何「不在場」的「在場」可言。也就是說，某不在場物的印迹決定着我們的在場經驗。所以沒有純粹的在場。在場總是被另一個在場或別的甚麼所標識的。某種他者因而總是標識在在場之在場當中的。那就是我稱作印迹 (trace) 的東西。沒有甚麼先於印迹，一切都始於印迹。於「在」之前就有印迹。我試圖將印迹這個觀念無限地一般化開去。所有的東西都是印迹，所有的經驗結構也都是印迹結構。從這一點開始，我試圖批評並質疑聲音這種假定為在場者，假定為我們的意向與意義完全在場的依憑者，它在西方文化乃至中國文化中的特權地位。我由此開始借助中國的文字來解構西方語音中心特權的來源。漢字也有表音特徵，但表音特徵並非其系統的壓倒性特徵，我借助它來轉變文字的概念以抵抗西方哲學中語音中心主義、邏各斯中心主義的權威性。我所說的書寫不再是寫在紙上的各種形態的文字。書寫是一切，姿態乃至無聲的姿態，對我來說都屬於書寫的範疇。這個書寫觀念的另一個後果，是使我開始質疑「人是說話的存在，不說話的生物不屬於人類」這種人性概念之局限。我試圖通過對這種書寫觀念的空間擴展去關注這樣一個事實，即書寫不僅在沒有文字的文化中很普遍，這是我與列維—斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 的爭論，即便在社會組織中也存在着印迹，在動物的生活中也有書寫行為。在開始討論之前，我想強調兩點。一是從廣義上說我剛剛定義過的書寫與印迹之間的聯繫與區別是很重要的。而狹義地看，文字也有多種類型，並非每種文字都是聲音中心主義的。其次，對本體論或作為本體論的哲學的漫長解構工作，是由亞里士多德、柏拉圖、笛卡爾、康德、黑格爾、馬克思、胡塞爾與海德格爾那些具有原創性的歷史時刻所標識的，在關注這些不同的歷史時刻的同時，我試圖分析某些穩定的假說或穩定的結構，特別是二元對立的權威。於在場與不在場之間不存在二元對立，存在的是印迹，印迹的特徵既非在場亦非不在場。這也是為甚麼我對幽靈、幽靈性、對通過電子交流、現代媒體得到的那種幽靈性的直接經驗有特殊的興趣。幽靈的那種糾纏性結構既非在場的也非不在場的。因此，我們不只應當像黑格爾那樣以一種辯證方式在二元對立中加上一個第三者。二元對立是一種等級結構。無論你在西方哲學中分析甚麼，你都能找到這種結構性的具有等級的二元對立，如柏拉圖的理性與感性、積極與消極，而每一種二元對立的對子都意味着一種高下等級，一方高於另一方：理性高於感性，積極高於消極，陽性高於陰性等等。我不信任所謂的辯證綜合可以解決這種對立，我強調對立間的某種不可決定的東西，這種策略層面不僅是針對哲學思辨的，而且也是針對實踐轉化的，不僅是針對理論話語層面的，也是針對制度的。我想說明的是，解構並非人們常常說的只是以思辨的、推理的、操作性的方式閱讀文本，它與圖書館裏的書無關，它關注一切，包括由這種對立等級支配着的各種體制、社會結構、政治制度、由陽具邏各斯中心主義標識的兩性對立。解構是在各種制度中分析其等級對立的發明工作。不過從一開始我就

解構並非人們常常說的只是以思辨的、推理的、操作性的方式閱讀文本，它與圖書館裏的書無關，……解構是在各種制度中分析其等級對立的發明工作。不過從一開始我就強調，顛覆那些對立概念的等級制度，並不是要回過頭來以原來處於弱勢的一方取代並壓倒強勢的一方，解構所思考的，是如何根本改變這種結構。

德里達在社科院的座談題為「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」。他首先強調的是思考馬克思，不同的文化傳統是根據不同的文化條件進行選擇的，中國有自己的馬克思主義遺產。德里德認為馬克思的遺產並未過時，因為在給馬克思送葬的西方國家中，始終有馬克思的幽靈在徘徊，送葬隊伍中有一種深刻的資本主義的危機。

強調，顛覆那些對立概念的等級制度，並不是要回過頭來以原來處於弱勢的一方取代並壓倒強勢的一方，解構所思考的，是如何根本改變這種結構。當然首先要從弱勢的一方着手，站在其一邊。沒有策略就沒有解構。沒有複雜漫長的過程、沒有特殊情境下的責任也就沒有解構。解構總是複數的，每一次解構都是特殊的，它與不同文化、不同語言、不同歷史、不同記憶相連。每個人都有特殊的責任，解構應當有人署名。

作為結語，我想說解構是一種肯定。哲學始於提問，而提問的條件是面向他者，因此首先是對向他者提問這個前提的認可。所以，肯定原初地先於提問，這也是我對海德格爾一個說法的解釋。海德格爾一生都在強調提問的重要性，他說過「提問是思考的前提」。但他也說，在提問之前，存在着某種肯定。要想提問，首先得肯定他者，得肯定提問是對他者提問這個前提。解構強調的就是這個奇怪的“yes”的原初性及優先性。

關於《馬克思的幽靈》的討論：9月7日在中國社會科學院的學術報告廳舉行的座談，主題為「二十一世紀的社會科學與《馬克思的幽靈》」。德里達在發言中首先強調的是思考馬克思，不同的文化傳統是根據不同的文化條件進行選擇的，中國有自己的馬克思主義遺產。然後，他介紹《馬克思的幽靈》這本關於遺產批評問題的著作出版時西方思想界的主流背景：1989年共產主義國家出現危機與轉型，在西方主流觀念中流行着馬克思終結說、共產主義終結說與福山 (Francis Fukuyama) 的歷史終結說，強調現行的民主政治、議會政治及自由市場在世界上全面勝利。另一種說法是科熱夫 (Alexandre Kojeve) 式的結論，即認為美國已經達到了「馬克思主義的『共產主義的』最後階段」：美國的生活方式是後歷史時代所特有的生活方式，在世界上，美利堅合眾國的今天預示着全人類之未來的「永恆在場」。德里德認為馬克思的遺產並未過時，因為在給馬克思送葬的西方國家中，始終有馬克思的幽靈在徘徊，送葬隊伍中有一種深刻的資本主義的危機。最後，他提出三個問題：一是《馬克思的幽靈》與解構關係，涉及對馬克思遺產的揚棄問題。一方面馬克思主義要批判繼承之，另一方面也要批判與防止出現過的那些共產主義實踐中的黑暗形態；二是幽靈性問題，即分析這份遺產在當今世界政治地理秩序中，在這個日益虛擬化的世界中的呈現特徵，他強調幽靈性的那種間於在場與不在場的形態；三是區別三種類型的顯現：幽靈 (spectre) 、幻影 (fantôme) 與鬼魂 (revenant) 的不同在於前二者都有可見性，都以某種形態顯現，一般都從前方出現，而後者不一定能看見，有無法預示、方向不定的顯現特徵，它與事件的突發性相吻。他由此強調要區分救世主降臨說 (messianisme) 與降臨性 (messianité)這兩個觀念，前者是宗教性概念，是意識形態的預設，而救世主在基督教中的形態是確定的；後者則是個哲學預設，它涉及的是人與生物對未來的期待與敞開，即生命存在向未來敞開的結構。而所有生命形態本質上都被這種他者降臨的不可預測性所結構。

關於「九一一」：「九一一事件」發生時正值德里達中國之行的最後兩站——上海與香港。他在那裏與中國知識界渡過了那些震驚與反思交織的時刻。「九一一」的翌日，德里達在與復旦大學師生的座談中說道：

要估價昨天發生的事件，也需要某種從遺產而來的參照。昨天早上的事件之所以屬於事件範疇，那是因為幾乎沒有人預料到它的發生。除了策劃的那些人之外，它對大多數人來說是絕對無法預知的。他們做了長時期的準備，有高科技裝備、嚴密的社會組織，可能還有某種來自民族國家的支持。儘管現在我們還不知道是誰幹的，但我們知道，一方面所有這些人很有可能受到某種應當質疑的宗教意識形態狂熱的激發，對於這種自殺性襲擊，我們已經有很長時間的經歷，二戰中的日軍飛行員，巴勒斯坦的恐怖主義者都是這種情況。因此，我們可以以解構的方式從這種宗教政治意識形態狂熱進行分析。另一方面，這樣一種有組織的襲擊不可能沒有國家的支持與接待。今天我們已經知道的情形是，這個恐怖行動小組至少有20人，有受過訓練的飛行員、掌握高技術能力的人員，還有在美國本土準備恐怖襲擊的人員。可以想像沒有一些國家的支持，這種組織嚴密的恐怖行動是不可能進行的。我們也許可以從原則分析所發生了的事件，一方面參照人權倫理，指認出這是一種戰爭罪行，雖然它不是通常意義的那種戰爭，它不僅損害了人權，也破壞了一般意義上的戰爭權，因為它攻擊的是平民。我們正在進入一個充滿不安定因素的時代，在眾多需要進一步分析的因素中，比如，美國人已經將這次襲擊比作第二次珍珠港事件，即二戰中日本對美國的偷襲，不要忘記當年日本飛行員的自殺性襲擊就是帶着強烈的民族主義意識形態色彩的；另一方面，大家已從電視裏看到，沒有任何人、任何國家承認是這次恐怖襲擊的責任承擔者。但媒體已經尋問誰是第一懷疑對象，那總是指向穆斯林運動，指向阿拉伯世界的一些宗教狂熱份子，如阿富汗及巴勒斯坦。特別使我受到震動的是，巴勒斯坦當局在譴責恐怖行徑的同時，指出這次事件應當給美國一個了解反思自己罪責的機會。在這些屬於受到阿拉伯世界支持的狂熱份子眼中，美國至少因為兩個理由而應受到譴責：一是美國對猶太復國主義事業的支持，二是美國在全球化過程中的經濟與軍事霸權。因此，優先打擊的目標是作為美國軍事指揮中心及美國政府心臟的五角大樓，和作為美國經濟實力象徵及世界貿易中心的世貿雙珠。必須要知道的是，這次事件是宗教狂熱與反對美國的經濟軍事霸權的混合體。因此，困境在於一方面要堅決反對這種野蠻的恐怖行動，另一方面也不能無條件地贊同美國的經濟與軍事霸權。我們要保持警惕，不能因為美國今天受到了傷害，而認為她今後無論作甚麼都是對的。而要做到這一點相當不容易。因此，這也是我們今天所說的大學應當扮演的角色，即保持冷靜的頭腦，堅決譴責這種野蠻行徑，同時繼續深入分析所發生的一切。知識份子的特徵應當是能夠避免任何一種教條主義的，無論發生了甚麼都能保持批評能力。因此，這意謂的既非贊同美國的政策，如以色列政策與經濟政策，也非贊同任何形式的恐怖。我還想補充的是，美國是這次事件的受害者，我想到的首先是那上千的無辜犧牲者，他們應當得到我們的同情。在美國的這個困難時刻，所有的民族國家，不僅是西方國家，也應包括俄國與中國，都應當表達同情的立場。但我們的同情不應只限於此，對那些在這種經濟秩序中各種各樣的犧牲者，那些飢餓、貧困的受害者也應抱有同情，如巴勒斯坦人的處境，還有其他的人。但無論怎樣，我們

「九一一」翌日，德里達在與復旦大學師生的座談中說道：「這次事件是宗教狂熱與反對美國的經濟軍事霸權的混合體。因此，困境在於一方面要堅決反對這種野蠻的恐怖行動，另一方面也不能無條件地贊同美國的經濟與軍事霸權。……知識份子的特徵應當是能夠避免任何一種教條主義的，無論發生了甚麼都能保持批評能力。」

能感覺到我們正進入一個新階段，一種以某種類型的技術、交流、傳媒手段為前提的新型戰爭形態開始了，一種不再是對立國家間的戰爭，而是恐怖組織對國家的戰爭開始了。二次大戰前及戰後，德國神學家、法學家、天主教徒，也是納粹份子的施米特用了「武裝起來的信徒間的戰爭」這個說法來區別從前國家之間的戰爭，我們現在就進入了這樣的新的戰爭階段：武裝起來的信徒們使用高科技，展開互聯網、電視之戰。而我們無法預料其後果，但可以預料的是，美國的反擊將改變世界秩序，它要麼作出迅速大規模的干預，要麼加強警力，在國界線、旅程與美國境內加強警察的作用，美國對軍隊、警察的重用將會對國際社會發生影響，這可以從新的檢查、控制方式如身份證檢查、電話監聽等表現出來。而加重軍隊與警察在日常生活中的分量可能會在所有國家出現，其後果是可以想見的。早上我跟美國那邊的朋友通電話，大家除了被事件所震驚之外，也十分擔心美國的軍人警察力量抬頭的後果。

德里達到京的第一天在北海公園漫步，途中一位老太太正雙手用沾了水的筆在地上寫字，看到我們便迎上來把着德里達的手和他一起在地上寫下：「海外存知己，文化傳友誼」。第二天在北京大學的榮譽教授授證儀式上，德里達激動地說：「這位婦女，這位書法藝術家把着我的手在中國的土地上引導我進入中國的文字……。」

三　德里達的中國緣未了

德里達回法國去了，但他在中國思想界與學術界是不是也留下了甚麼？9月6日《北京青年報》的〈思想巨石激不起輿論千層浪——德里達的訪問靜悄悄〉也許頗能說明他在中國的接受情況——名聲大，了解少，「巨石」與「浪」不成比例。

就我個人的感受，這第一次接觸的正面影響是多方面的。首先，在學界全面澄清了解構就是摧毀一切的誤解，並通過對「寬恕」、「大學」、「死刑」遺產的解構正面展示了解構工作的特長與思想力度。其二，找到一些不同文化、不同語言可以切入的共同關心問題，如國際法建設中的人權理念，主權危機、全球化與文化特性問題等。三是為未來的中西哲學交流加入了興奮點，並奠定了一些新的起點。四是為中國學術界的美國視野注入新的「歐洲問題意識」，有利於知識結構的平衡。

除此之外，感性接觸也有其特殊的魅力。記得德里達到京的第一天下午，在黃昏的北海公園漫步，途中一位老太太正雙手用沾了水的筆在地上寫字，看到我們便迎上來把着德里達的手和他一起在地上寫下：「海外存知己，文化傳友誼」，第二天在北京大學的榮譽教授授證儀式上，德里達激動地說：「這位婦女，這位書法藝術家把着我的手在中國的土地上引導我進入中國的文字……。」去長城的那一天，法國文化專員戴鶴白告訴德里達，他認識的另一位法國學者到長城時正碰到一個大霧天，三米之外甚麼都看不見，故懷疑長城是否真的存在。德里達開玩笑道：「這是現象學的問題，非見到非觸到不可。不過我回去告訴他我看到長城了，有照片為證。」

另外，德里達每到一個地方，都以自己當時的切身感受寫他的答謝詞，絕不重複，而且相當有感情。在南京大學的講座結束時，他曾充滿感情地對學生們說：「你們年輕專注的面孔使我覺得中國是一個古老而年輕的文明，你們肩負着走向未來的責任。」德里達的中國之行是思想的接觸，也是感性的接觸，而在文化理解中二者都是必須的，因為它就是「此在」之結構！

張　寧　巴黎大學文學博士，現任巴黎高等社會科學院現當代中國中心合作研究員。

再次觀看：以中國的實例重新思考電影中的性別

● 裴開瑞（Chris Berry）、法夸爾（Mary Farquhar）

休姆（Maggie Humm）在《女性主義和電影》一書中指出：「再沒有其他文章，能像莫維（Laura Mulvey）的《視覺享受和敍事電影》那樣，激發和變革了現代電影理論。」她接着寫道：「在過去二十年中，許多電影理論不斷重新審視或質疑莫維的觀點，或以之為基礎提出自己的論點。」①莫維的文章寫於1975年，而「觀看」（look）正是此文的核心。莫維認為，在攝影棚時代的好萊塢經典片中，女人被塑造成了讓男性主體（通常就是男主角）觀看的被動客體。這種效果的達成，部分在於她的穿着、化妝和燈光效果，部分則在於攝像機富於男性化的觀看方式。攝像機之所以具有男性化的觀看特點，是由於攝影角度與片中男性角色的觀看相契合②。

莫維的文章自發表以來就相當受爭議。由於它未能成功地解釋女性旁觀的愉悅，而促發了多娜（Mary Ann Doane）有關女性的旁觀身份和假面舞會的探討，考維爾（Elizabeth Cowie）對旁觀身份（並非取決於性別）的想像模式的考察，和塞爾弗曼（Kaja Silverman）從聽覺角度展開的研究③。塞爾弗曼還對有悖於莫維模式的影片中的男性氣質進行探究④。另有評論者指出，由於莫維在其心理分析中過於着重性別問題，以致令他忽略了其他身份認同的作用。例如，鮑波（Jacqueline Bobo）認為它抹殺了種族界限，戴爾（Richard Dyer）則在研究中着意考察了性（sexuality）的問題⑤。最後，羅德韋克（D. N. Rodowick）提出，莫維模式沒有顧及（也就無法適用於）歷史性的變動⑥。當然，對莫維文章的批評不斷被提出，恰恰表明了該文所持久擁有的中心地位。

對於中國電影中的性別的研究，也時常顯示出和莫維模式的分歧。尤其是就男性的觀賞愉悅而言，中國電影中或許存在着把女性角色進行力必多客體化（libidinal objectification）的現象，但這並不具有主導性和支配性。比如，裴開瑞在1985年關於共和國現實主義電影的考察中指出，影片中觀看的主體並非由欲望所驅使，而是由於對知識的愛好，處於一個被增強的知識（未必由「性別」而定）的地位⑦。馬軍驤在其寫於1990年、分析影片《上海姑娘》（1958年攝製）的文章中，也提供

莫維在其寫於1975年的文章指出，在攝影棚時代的好萊塢經典片中，女人被塑造成了讓男性主體觀看的被動客體。這種效果的達成，部分在於她的穿着、化妝和燈光效果，部分則在於攝像機富於男性化的觀看方式。攝像機之所以具有男性化的觀看特點，是由於攝影角度與片中男性角色的觀看相契合。

了一個相似的模式⑧。馬聲稱其目的是要證明與莫維模式的差異，而這便是他選擇這樣一個罕例的原因：該片充滿了力必多的凝視，儘管它為女性角色們所拒絕和顛覆⑨。以角色而言，中國電影中的女性也不是總被塑造成被動客體。中國影片中的女主角通常以積極活躍的主人公形象出現，從武林高手到職業女性、工廠女工、女農人、游擊隊員和共產黨幹部等等。

平心而論，莫維從未說過他的理論能適用於好萊塢經典以外的電影，因而1949年後的中國電影不符合其模式，也許就不足為奇了。但話雖如此，以中國電影為素材而提出的對其理論的質疑，卻提醒人們有必要建構新的理論來觀照電影中的性別和觀看。中國電影中的實例足以證明，只依靠一套單一而普泛的理論來闡釋有關性別和權力的敍述的主動性和被動性，是不足夠的。相反，我們需要以一個包括各種可能成分及意義的理論框架來取而代之。敍事主動性和通向公共空間的途徑，既不是與性相一致，而一旦採取女性的角度，也不盡然是對父權制的挑戰。與此相似，電影所表現出來的觀看的意義，也不能被簡單地視為一個單一而普遍的模式——帶着情欲意味的男性目光。反之，我們提出了一個意在從三方面考察觀看的框架：其一，就他人面前的表現而言的觀看；其二，就攝像機、角色和觀眾投向另一個角色的目光而言的觀看；其三，角色本身的主體性凝視在剪切畫面和定位鏡頭的電影語言中的表達。值得再提的是，同樣沒有甚麼肯定而普遍的意思能被賦予上述任何一個方面，它們的意義總在發生着歷史性和社會性的變化。

以英語世界的女性主義角度來看，中國電影裏的女性既不總是被塑造成被凝視的客體，也並非被排斥在公共空間以外，這個事實初看起來是很令人欣慰的。實際上，的確有人指出，共和國時期的電影由女性執導是相當普遍的⑩。但戴錦華在題為〈隱身的女性〉一文中抱怨，獨立自主的「女性電影並沒出現。在她看來，大多數共和國電影中的「解放女性」仍然帶着父權制想像的印記，大多數女導演更關心的是如何才能與男性看齊，而不是挑戰父權制⑪。

雖然共和國時期的電影由女性執導的情況相當普遍，但戴錦華認為獨立自主的女性電影並沒出現在她看來，大多數共和國電影中的「解放女性」仍然帶着父權制想像的印記，大多數女導演更關心的是如何才能與男性看齊，而不是挑戰父權制。

除了戴的研究，還有一批後毛時代的學者認為共和國的婦女解放並不像從前所認為的那樣叫人振奮，他們指出女性利益的特殊性和自主性都因為黨和革命的利益而被犧牲了⑫。孟悅強調，中國的馬克思主義思想把整個國家理解為處於帝國主義壓迫下的準無產階級，於是「革命」同時也意味着「愛國」⑬。而劉禾論述道：「在將女性納入民族主義程序的民族解放話語中，女性的解放不過是意味着機會平等地參加公共勞動。」⑭此外，巴勞 (Tani E. Barlow) 揭示出「婦女」的建構產生於建立「國家」的話語之中，這個過程不僅表現在共和國時期，而且貫穿於整個現代中國之中⑮。

迪斯尼公司把花木蘭的故事拍成電影，這部戲提醒了我們，未出嫁的女兒們長期以來為中國人提供了種種關於女性成為公共領域活躍人物的角色典型⑯。這個家喻戶曉的故事，講述一個女孩在皇帝點兵之際替代老病的父親從軍遠征。它有力地證明了，一旦男性無力勝任其通常承擔的角色，女性便可以因此而投身於公共領域。正如艾德華 (Louise Edwards) 在關於女戰士的討論中所指出的，儘管這個故事也許隱含着某種性別角色的緊張，可是把它闡釋成反抗父權制卻不恰當。因為木蘭代父從軍是要幫助父親和皇帝，這在儒家倫理道德觀念中是忠孝兩全之舉⑰。

這種將似乎得到解放的女性之典型歌頌為「國家好女兒」的記述，顯然也將整個國家視為一種以儒式家庭為範型建立的父權制統治體系。對此的一個反應，則是突顯並詮釋那些極為罕見的、擺脫了國家和父權制霸權的女性電影，比如戴錦華對黃蜀芹導演的《人．鬼．情》(1987年攝製) 所作的研究就是一例。其他評論者同樣研究了1980年代末至1990年代初的所謂「女性電影」⑱。另一個必要的回應，亦即我們將要在此談及的有關謝芳和鞏俐的話題，則是考察「女兒神話」的敍述模式如何被反覆運用於各種有關漢語建構以及觀看的不同形態之中。我們希望通過這樣的方式，以實例來證明我們這種更宏觀的、用以探討性別的框架，如何能解釋見於中國電影中的模式。

就角色而言，謝芳可以直接地同花木蘭相比擬。但是，不同於木蘭為了國家——在儒家的價值體系中此乃其父及家族之延伸——而戰，謝芳扮演的是通過為共產黨和革命而戰來保衛國家的女性，即使因此而捨棄家庭也在所不惜。謝芳有一點與1949年後的其他明星有很大不同，那就是她從未演過任何一個如毛澤東《在延安文藝座談會上的講話》中着意提出的具有工、農、兵身份的女英雄⑲。她演的角色都是來自革命前的時代的學生、進步知識份子和藝術家，她們克服了沒落無望的階級背景，逐漸轉變成革命者。

在後革命時代，電影的首要目的被公認為是教化。莎列曼 (Susan Rubin Suleiman) 在有關教化小說的研究中提出「學徒」的身份結構，角色們在此起了為觀眾樹立榜樣的作用⑳。這種作為觀眾及其他角色的身份楷模的學徒觀念，在《舞台姐妹》一片中有清晰的演示。謝芳扮演童養媳春花，在逃婚途中避難於一個浪迹江湖的戲班子。她和戲班師傅的女兒月紅日漸親密，於是這對舞台姐妹開始搭檔演出，長大後便闖蕩上海，一舉成名。然而，當春花在一個身為黨員的女新聞記者的影響下逐漸傾向於左翼政治思想時，她的姐姐月紅卻在富貴的誘惑下委身於她的上海經理。革命勝利後，月紅意識到自己走錯了路，幡然悔悟，姐妹倆破鏡重圓。在影片的最後一個場景中，春花伸開雙臂擁抱着月紅，說道：「讓我們好好改造自己，永遠要唱革命的戲。」㉑

《舞台姐妹》有一個不常見的特點，便是片中的黨代表形象是由女性扮演。中國革命電影裏由女性扮演學徒的角色比比皆是，但引導她們的黨代表則往往是男性。在《青春之歌》和《早春二月》中，謝芳的角色皆被男主角的行為所感染和激發，而在前一片中她還從一個男性導師轉向了另一個。女主角林道靜，眼看着繼母要打她的主意 (買賣婚姻) 來挽救破產後的家庭，因而逃出家門，決意自盡，恰被北大學生余永澤所救，他得知了前因後果便將她比作易卜生 (Henrik Ibsen) 筆下的娜拉。他們結了婚，後來卻又分手，因為他漸漸暴露出了支持國民政府的不抗日主張，而她則站在共產黨鼓吹積極抗戰的一邊。最後，她在盧嘉川的引導下開始為黨工作㉒。她就在這樣從一個男人到另一個男人的轉變過程中，成為了如戴錦華所說的「黨的好女兒」㉓。孟悅參照了電影原著小說，也強調中國的馬克思主義思想是將整個國家視為處於帝國主義壓迫下的準無產階級，因而林道靜逐漸醒覺的階級意識，就像木蘭為父親所作的獻身那樣，既是愛國主義的又是民族主義的㉔。

謝芳與木蘭相似的現象，除了角色之外，還有「觀看」，即她如何在人

後革命時代電影的首要目的公認是教化。莎列曼在有關教化小說的研究中提出「學徒」的身份結構，角色們的作用在於為觀眾樹立榜樣。這種作為觀眾及其他角色的身份楷模的學徒觀念，在《舞台姐妹》中有清晰的演示。女主角春花在片末伸開雙臂擁抱着她的姐姐月紅，說道：「讓我們好好改造自己，永遠要唱革命的戲。」

前出現。正如木蘭女扮男裝後進入公共生活，謝芳的角色同樣如此，她們越是靠向黨，衣着打扮就越顯得中性化。例如在《舞台姐妹》中，春花不屑於穿戴珠寶首飾、毛皮大衣和緊身的絲綢衣裳——照莫維的說法，正是這一切使得月紅成為男性眼中令人着迷的對象——而偏愛較為端莊、顏色深沉、樸素的裝束。不僅如此，到片尾她還身穿一件軍裝制服。然而，儘管謝芳的裝束隨着她參與公共生活而越來越趨向無性化，我們還是會看到暗潛的女性魅力的展現㉕。首先，由於故事涉及前革命時代和角色的階級背景，她在一些場境中是可以穿着奢華昂貴的綾羅首飾(這在1949年後便完全匿迹)，以及緊身服裝；其次，片中出現的軍裝，比起人們日常生活中的樣式更為考究和合身㉖。

在《青春之歌》中，當女主角林道靜最終意識到她想加入共產黨，為黨獻身時，攝像機便從下方仰拍她向銀幕外凝望的情景，再將她的臉龐與迎風招展的黨旗意象融為一體。那種在商業愛情片中代表情侶結合的拍攝手法，在這個畫面中被用來表現她和黨的結合——一場由抗日的愛國意志促成的婚禮。

至於說到攝像機的觀看和角色自身的主體性凝視，莫維所言的男性目光表現出的力必多結構和拍攝反拍鏡頭的結構，在影片中倒也並非完全缺席。不過，儘管在某些情況裏謝芳角色或許仍能展現其魅力，但這都不算是甚麼關鍵性的手法。說得更確切些，由於片中的敍述目的傾向於對她的外表進行解魅，攝像機和觀眾對她的觀看自然就被運用，但其後這一觀看就因為教化的需要而被引向別處，以激勵觀者自我犧牲而非放縱愛欲。關鍵性的手法則在於那種滿懷敬意的觀看，通常來自稍低處，極像是一個端坐在課桌前的學生抬頭望着老師；隨之而來的是角色的目光，或者低頭沉思默想，或者越過攝像機鏡頭及觀眾而離開銀幕，彷彿憧憬着革命的未來㉗。

舉例說來，在《青春之歌》中，當余永澤朗誦詩歌、談論易卜生和提出要反抗封建主義，並以此向林道靜示愛時，她無比傾慕地仰望着他。有時候，力必多作用的發揮通過將之組合成一種拍攝反拍鏡頭的結構而得以強化。其他的時候拍攝的角度是要讓觀眾抬頭看着她仰望他時眼睛睜得大大的神情，藉以使觀眾投入她的感受和態度。在拍攝號召積極抗日的學生示威領袖時，也是採用低角度拍攝的，林道靜看着他們時那深受感動的表情，同樣是從低往高地拍攝。盧嘉川是學生領袖之一。當他被捕後絕食表示抗議時，鏡頭始終是被從下往上地拍攝。反之，在後面的場景中，他的朋友戴愉被捕後答應做叛徒，沮喪地坐了下來，此刻攝像機保持着角度由上向下傾斜的位置，這就讓觀眾從仰視他變成了俯視。在緊接着的場景中，林道靜得知盧被捕後，打開了他留給她的提包，發現裏邊全是共產黨的傳單，她感動得激情難抑，禁不住站了起來。這時候攝像機向上傾斜，觀眾發現自己正仰望着她。此時此刻，林也想念着盧。他出現在畫面的右上方，向下注視着她，激勵着她。她沒有迎接他的目光，但深受感染，向着銀幕外凝望……。

當角色們這樣望向遠方時，通常沒有反拍鏡頭告訴觀眾他們正在看甚麼，這就暗示着有某種東西超越於確切的表現。然而在倒數第二個場景中，當林最終意識到她想加入中國共產黨並表示要為黨獻身時，攝像機便從下方仰拍她向銀幕外凝望的情景。攝像機剪切出一個左上角有鐮刀和斧頭的黨旗特寫畫面，隨後轉回林那裏，將她的臉龐與迎風招展的紅旗意象融為一體。那種在商業愛情片的結局中代表情侶結合的拍攝手法，在這個畫面中被用來表現她和黨的結合——一場由抗日的愛國意志所促成的婚禮。

鞏俐在多部影片裏飾演了各色各樣角色，其中包括在《紅高粱》、《菊

豆》、《秋菊打官司》和《活着》中飾演的母親角色。但她的明星形象與謝芳的一樣，並不具太多的母性[28]。例如在《紅高粱》中，敍述者稱她為「我奶奶」，而出現在我們眼前的人物卻是一個離「奶奶」形象很遠的年輕新娘。確切說來，她的形象也許是由那些享譽世界的角色，即她在張藝謀的歷史三部曲《紅高粱》、《菊豆》和《大紅燈籠高高掛》中扮演的人物所構成的。我們將在這些影片中，通過角色和觀看的各種感受來探討她的形象。

就角色而言，鞏俐的角色重複着某些貫穿這三部影片的修辭特徵。在每部片子裏，她都飾演在中國革命之前被迫嫁給年老而暴虐的丈夫或被納為妾的年輕女子。比如，在她嶄露頭角的、張藝謀執導的《紅高粱》中，窮困的父親逼她做了買賣婚姻的犧牲品，並隱瞞了她未來丈夫的情況。但她反抗自己的命運，回到娘家鬧個天翻地覆，還當着父親的面叫喊「你不是我爹」，揚言要斷絕父女關係。從敍述上來看，這是同木蘭傳說的結構截然相反的表現：她並非主動幫助父親，而是被迫外出；也不同於木蘭的甘冒生命危險和源自服從父權制的譜系，她拒絕命運的安排並反抗家庭。

說實話，這背叛本身毫無新意可言，時至二十世紀晚期，鞏俐在此體現的修辭特徵早已經陳舊不堪。這個反抗家庭包辦婚姻的女人，已經成了自二十世紀初以來中國為進行國家現代化而致力消除其傳統因素的一種普遍象徵，於是我們看到在《青春之歌》、《舞台姐妹》和《早春二月》等影片中，謝芳始終都在反抗或逃離包辦婚姻。

然而，在鞏俐和謝芳的角色之間存在着一些重要差別。謝芳的角色被塑造成處於性和報效國家之間的衝突。性同時表現為誘惑和威脅，最終卻是個人主義和自私的；而報效國家則是一種公共性的努力，關乎參與集體事業。於是觀眾就被那種強調移情作用多於力必多客體化的觀看結構帶入了這種變動之中。馬軍驤在分析影片《上海姑娘》的觀看中指出了諸如此類的昇華結構[29]。儘管他注意到了影片結構與弗洛伊德 (Sigmund Freud) 所述的有關昇華的結構之間有所差別，但在這兩者之中都存在着對力必多與投身公共服務 (這在謝芳那裏就表現為革命的形式) 這兩者的對立。

相對於謝芳的例子，鞏俐的角色結構是這樣的：不受等級秩序拘束的情欲和集體事業可以並行不悖，而阻礙它們的是封建家長制統治——即她的父親或丈夫。她在每部影片中都能覓得一個年輕男子為性伴侶，幫助她擺脱這些家長的控制[30]。在1988年攝製、1989年公映的《紅高粱》裏，她成功地找到了這樣一個男人，他們在影片開頭打發了她討厭的丈夫之後，到片尾時就一起去打日本鬼子。可到了《菊豆》(1990年攝製) 和《大紅燈籠高高掛》(1991年攝製) 中，她就越來越難以尋得這等人物，因而繼續身陷桎梏。

此外，謝芳愛國主義的叛逆行為顯然立足於革命，而鞏俐反抗的對象就不那麼明確了。其原因是，張藝謀將她置於一個高度風格化和虛構的世界之中，這就表明了這些影片是寓言性質，而非反映現實的。接下來，這一問題相當複雜，我們下文將再討論。

考慮到鞏俐的角色並未將她在性方面的欲望描述為必然是負面的東西，我們也就不會對其角色和明星形象的特徵之一——即她不僅被塑造成欲望的對象而且還是個挑動者——感到驚訝。她大概是1949年後首位被塑造成情欲挑動者的中國女明星。這種特質

鞏俐在《紅高粱》中扮演的角色是買賣婚姻的犧牲品，但她拒絕命運的安排並反抗家庭。這背叛本身毫無新意可言，這個反抗家庭包辦婚姻的女人，已經成了自二十世紀初以來中國為進行國家現代化而致力消除其傳統因素的一種普遍象徵。謝芳在《青春之歌》、《舞台姐妹》等影片中，始終都在反抗或逃離包辦婚姻。

的清晰確立，是在她的第一個角色，《紅高粱》裏「我奶奶」的最初那些場景中：通過以主觀視角拍攝她向外偷窺轎夫大汗淋漓的裸背，表達了她對其中一個赤膊轎夫的欲望。這些影片放映期間，許多中國評論者所撰寫的有關評論，都指出這種對情欲力量的展現是女性的性解放，汪悅進就是其中之一。汪悅進就這些場景所暗示的東西進行了細緻的文本分析，他強調，鞏俐正是這充滿欲望的觀看的佔有者[31]。

鞏俐大概是1949年後首位被塑造成情欲挑動者的中國女明星。《紅高粱》通過以主觀視角拍攝她向外偷窺轎夫大汗淋漓的裸背，表達了她對其中一個赤膊轎夫的欲望。汪悅進等人指出這種對情欲力量的展現是女性的性解放。丘靜美則認為這一時期出自男性導演的這種表現手法，其實是男性性幻想的一部分。

因此，我們現在應該轉到觀看的問題上來。就汪悅進的觀點而言，由於在男權文化中，讓女性成為欲望之凝視的佔有者實在匪夷所思，這當然不合乎莫維的模式。從觀看的表現來說，毋庸置疑，與謝芳相反，鞏俐的身體更多地為服裝所突顯，且因電影觀看中的男性接力而成為情欲化的身體。至於攝像機如何觀看她和她自己的神情，早就存在着一個相當有規模和頗具聲勢的論爭。我們已經提及那些中國評論者(多為男性)的觀點，他們在80年代後期曾將她的情欲力量作為女性情欲解放的象徵而大加褒揚。那種觀點被丘靜美作了令人信服的批駁，她認為這一時期出自男性導演的這種(及與此類似的)表現手法，其實是男性性幻想的一部分，他們幻想的是在性方面熱情而主動的性伴侶。她將《紅高粱》視為這樣一組文本的一部分，在此類文本中可以發現，這種女性伴侶對於恢復男性力量——它本身則是一種蘊含着國家的、而非純粹個體的象徵意義的願望——而言是必不可少的[32]。

汪悅進和丘靜美是結合着1980年代後期中國的內部狀況來讀解張藝謀電影中鞏俐的形象。然而，近來有更多評論者將其與影片在國際上的成功及流通相聯繫，從而批評她的形象是對新殖民主義的屈從和歸順。在這樣的視野中，鞏俐就不單是男性情欲的幻想式人物，而且被中國男導演打造成富於異國情調的取悅者，引發着西方男性觀眾本已倦怠疲沓的欣賞趣味。在此，人們指責張藝謀單純模仿好萊塢電影的女性表現形式，幾乎把他指控為將鞏俐推向西方世界的淫媒。這裏有大量關於此種批評的漢語實例，其中名氣最響的大約就是王一川和張頤武[33]。

一本新近出版的探討凝視的書[34]，刊載了一篇根據這種闡釋並以英文寫成的文章。它對於鞏俐形象的解釋，僅僅是運用了莫維的概念，再加上薩伊德(Edward W. Said)的東方主義而已。此文以及其他一些同類文章意在將西方理論對號入座地套用於中國電影，儘管這種(以及其他這樣的)文章看起來也挺有意思。它們的局限進一步表明我們亟需重新審視電影中的性別並建構新理論來對之觀照，而這正是我們在此努力的方向。它們未能觀察到張藝謀電影中的鞏俐形象其實是象徵着國家、起着移情作用的女性，這樣的角色發揮着引領觀眾情感的作用。例如，在批評《大紅燈籠高高掛》的有關凝視的英文評論中，作者未能注意到鞏俐的角色是該片的主人公。雖然，她在片中無疑被描述為隱身主人的性欲對象，但她也正是那個將觀眾引入庭院並把那些詭異的習俗介紹給他們的人。這便是她的表現有別於莫維模式的主要證據之一。

作者同樣未能論及周蕾在其著作《原初的激情》中關於鞏俐的主體性觀看的重要分析。周引述了法夸爾的分析，指出鞏俐不僅僅是被觀看，她也在回頭看。他們用《菊豆》中的某個鏡頭來論證這一點，周稱其為對莫維所理解的好萊塢經典片的窺陰結構的拙劣模仿。當菊豆回頭看時，她這眼

神並非在肯定男性的充滿欲望的觀看，而恰恰是對它的反抗，且將注意力引向了她被年老而有性虐狂的丈夫摧殘蹂躪過的身體[65]。於是我們在此擁有了另一個結構，這使得我們由單純地把女性角色客體化，轉變為因她的痛苦而與之建立起某種同情的聯繫。

然而，如果照我們先前所認為的那樣，張藝謀電影中高度風格化和虛構的世界呼喚着一種寓言式的、或者隱喻性的讀解，這就產生了一個重要問題：誰是菊豆回眸時眼神所要抗議和反擊的對象？通過討論張藝謀電影的國際流通性，周蕾將它理解為隱喻着對西方加諸東方的商品化目光的反擊，因而也就是對新殖民主義的抵抗[66]。對這樣一種蔑視性的眼神作如此闡釋，當然是極富創意和令人有所啟發；可它未能說明，為何《紅高粱》之後張藝謀的電影幾乎都被置於西方的商品化注視之下？這種忽略，實際上也是某種建構性的缺席，它在中國大陸近來所有對這些影片的評論中皆可見，同時也形成了對於這幾部電影中的寓意的別樣理解。或許有些人覺得這一點實在是太顯而易見了，以至不必言明。然而，這些影片中的封建家長形象理應被寓言式地理解為共產黨的權利結構本身。這種讀解看起來還是合理的，因為這些影片從《紅高粱》中對挑戰權力結構的樂觀態度，一變而為在天安門廣場事件之後所拍攝的《菊豆》和《大紅燈籠高高掛》中深沉的絕望。正是這種極為可能的讀解方式，導致後兩部影片在中國被禁，直到《秋菊打官司》出場以後才有所鬆動。不過，由於檢查制度的關係，這種看似明確的讀解在今天的共和國是不便訴諸文字的。於是，通過提供一種無視這一讀解以及鞏俐在攝像機前蔑視的回眸的話語，大陸的「後殖民主義」批評也參與了鞏固着今天的共和國的對於1989年事件的刻意遺忘之中。

不過，這也就再度開放了有關的論述：就國家而言，鞏俐象徵着甚麼？她的觀看，無論從甚麼意義上說，是否就像看上去的那樣充滿欲望？在對於張藝謀的「後殖民主義」批評及周蕾對此的回應中，她都象徵着中國在國際市場中的受難和掙扎。而回到反抗共產黨統治的寓言的闡釋範圍內，「鞏俐—中國」同樣象徵着國家。不過，她所象徵的是一個被認定為與其統治者相對抗、並且處在1980年代的知識精英想像之中的民眾的國家。無論選擇哪種寓言式的解讀，這都已超越了莫維關於性別和觀看的力必多模式。因為在這兩者中間，鞏俐的神情，在所有這些說法的意義上，都不像她被一眼看到時那樣的充滿欲望。相反，就像謝芳一樣，她的神情變成了一種反抗性的神情，和引發觀眾共鳴的一條途徑。

百合　譯

在《菊豆》中有一個拍攝菊豆蔑視地回眸的鏡頭，周蕾將它理解為對西方加諸東方的商品化目光的反擊，也就是對新殖民主義的抵抗。然而，在張藝謀這些影片中的封建家長形象，理應理解為共產黨的權利結構。這種讀解看起來是合理的，但由於檢查制度的關係，這種看似明確的讀解在今天的共和國是不便訴諸文字的。

註釋

① Maggie Humm, *Feminism and Film* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 16-17, 25.

② Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen* 16, no. 3 (1975): 6-19.

③ Mary Ann Doane, "Film and Masquerade: Theorizing the Female Spectator", *Screen* 23, no. 3 & 4 (1982), 74-87; Elizabeth Cowie, "Fantasia", m/f 9 (1984), 71-104; Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

④ Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins* (New York: Routledge, 1992).

⑤ Jacqueline Bobo, *Black Women as Cultural Readers* (New York:

Columbia University Press, 1995); Richard Dyer, *Now You See It: Studies on Lesbian and Gay Film* (London: Routledge, 1990).

⑥ D. N. Rodowick, *The Difficulty of Difference: Psychoanalysis, Sexual Difference and Film Theory* (London: Routledge, 1991).

⑦ Chris Berry, "Le Sujet Regardant en *Li Shuangshuang* et *Xi Ying Men*", in *Le Cinéma Chinois*, ed. Jean-Loup Passek and Marie-Claire Quiquemelle (Paris: Centre Georges Pompidou, 1985), 129-34, republished as "Sexual Difference and the Viewing Subject in *Li Shuangshuang* and *The In-Laws*", in *Perspectives on Chinese Cinema*, ed. Chris Berry (London: BFI, 1991), 30-39.

⑧⑨㉙ 馬軍驤：〈《上海姑娘》：革命女性及「觀看」問題〉，《當代電影》，第36期(1990)，頁17-25；18；24-25。

⑩ 桑弧：〈中國女導演正在崛起〉，《中國銀幕》，1986年第1期，頁9。

⑪ Dai Jinhua, "Invisible Women: Contemporary Chinese Cinema and Women's Film", *Positions* 3, no. 1 (1995): 255-80.

⑫ 關於這個研究的主要代表有：Judith Stacey, *Patriarchy and Socialist Revolution in China* (Berkeley: University of California Press, 1983); Marjory Wolf, *Revolution Postponed: Women in Contemporary China* (London: Methuen, 1985); and Kay Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

⑬㉔ Meng Yue, "Female Images and National Myth", in *Gender Politics in Modern China: Writing and Feminism*, ed. Tani E. Barlow (Durham: Duke University Press, 1993), 125-29; 125-29.

⑭ Lydia H. Liu, "The Female Tradition in Modern Chinese Literature: Negotiating Feminisms across East/West Boundaries", *Genders* 12 (1991): 24.

⑮ Tani E. Barlow, "Theorizing Woman: Funu, Guojia, Jiating", in *Body, Subject & Power in China*, ed. Angela Zito and Tani E. Barlow (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 253-90.並參Tani E. Barlow, "Politics and Protocols of Funü: (Un)Making National Woman", in *Engendering China: Women, Culture and the State*, ed. Christina K. Gilmartin, Gail Hershatter, Lisa Rofel and Tyrene White (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 339-59.

⑯ Barry Cook and Tony Bancroft, *Mulan*, 87 min., Walt Disney Pictures, 1998.

⑰ Louise P. Edwards, "Domesticating the Woman Warrior: Comparisons with Jinghua yuan", in *Men and Women in Qing China: Gender in "The Red Chamber Dreams"* (Leiden: E. J. Brill, 1994), 87.

⑱ Chris Berry, "China's New 'Women's Cinema'", *Camera Obscura* 18 (1989): 8-19; E. Ann Kaplan, "Problematising Cross-Cultural Analysis: The Case of Women in the Recent Chinese Cinema", in *Perspectives on Chinese Cinema*, 141-54; Hu Ying, "Beyond the Glow of the Red Lantern; Or, What Does It Mean to Talk about Women's Cinema in China?", in *Redirecting the Gaze: Gender, Theory, and Cinema in the Third World*, ed. Diana Robin and Ira Jaffe (Albany: State University of New York Press, 1999), 257-82.

⑲ 毛澤東：《在延安文藝座談會上的講話》，引自Bonnie S. McDougall, "Mao Zedong's 'Talks at the Yan'an Conference on Literature and Art': A Translation of the 1943 Text with Commentary", The University of Michigan Center for Chinese Studies: *Michigan Papers in Chinese Studies*, no. 39 (1980): 65.

⑳ Susan Rubin Suleiman, *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre* (New York: Columbia University Press, 1983), 64-100.

㉑ 譯自影片的英文字幕。由林谷、徐進和謝晉編寫的電影劇本的完整中文手稿，見孟濤編：《〈舞台姐妹〉：從提綱到影片》(上海：上海文藝出版社，1982)，頁149-268。將

該片作為革命電影來分析，見Gina Marchetti, "Two Stage Sisters: The Blooming of a Revolutionary Aesthetic", *Jump Cut* 34 (1989): 89-106, republished in *Transnational Chinese Cinemas: Identity, Nationhood, Gender*, ed. Sheldon Hsiao-peng Lu (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 59-80。

㉒ 小說作者楊沫的文學劇本和影片導演崔嵬、陳懷皚的分鏡頭劇本，均見中國電影出版社編輯等：《青春之歌：從小說到電影》(北京：中國電影出版社，1962)，頁1-96、97-236。

㉓ 戴錦華：〈青春之歌：歷史視域中的重讀〉，《電影理論與批評手冊》(北京：科學技術文獻出版社，1993)，頁215。

㉔ 對於這一趨勢的研究，見Antonia Finnane, "What Should Chinese Women Wear? A National Problem", in *Dress, Sex and Text in Chinese Culture*, eds. Antonia Finnane and Anne McLaren (Clayton, Australia: Monash Asia Institute, 1999), 20-23。自「文革」末期以來，它也經常為中國的女性作者所提及並談論。例如，女性電影導演張暖忻在她的訪談中發表了有關評論，見*Camera Obscura*, no.18 (1989): 23。北京大學教授戴錦華在論及孟小元的一本有關中國女性訪談的書中，將女性在公共領域中面臨的困難同花木蘭作了比較：「困境在於，女性不得不承擔傳統的男性角色。她們不得不壓抑其女性的身份認同，而『女扮男裝』地去實現其社會價值。」http://www.chinadaily.com.cn/cndydb/2000/02/d8-1book.211.html (uploaded 11 February 2000).

㉕ 角色們的富於魅力和階級背景正是此類影片中的兩大因素，藉此將他們置於「上海—延安」譜系。克拉克(Paul Clark)提出這個說法來描述從相對的溫和主義者到強硬的毛主義者的一系列後革命影片的上海一端。這也正是導致左派攻擊所有的謝芳電影的理由。見Paul Clark, *Chinese Cinema: Culture and Politics Since 1949* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 25-34.

㉗ 關於後革命影片中的一個較早的對性的討論以及對觀眾的教化控制，見註⑦Chris Berry。

㉘ 論述明星形象的概念，參見Richard Dyer, *Stars* (London: BFI, 1982)。

㉚ 馬軍驤：〈從《紅高粱》到《菊豆》〉，《二十一世紀》(香港中文大學．中國文化研究所)，1991年10月號，頁123-32。

㉛ Wang Yuejin, "*Red Sorghum*: Mixing Memory and Desire", in *Perspectives on Chinese Cinema*, 80-103.

㉜ Esther C. M. Yau, "Cultural and Economic Dislocations: Filmic Phantasies of Chinese Women in the 1980s", *Wide Angle* 11, no. 2 (1989): 6-21.

㉝ 王一川：《張藝謀神話終結：審美文化視野中的張藝謀電影》(鄭州：河南人民出版社，1998)；張頤武：〈全球後殖民話語中的張藝謀〉，載應雄編：《論張藝謀》(北京：中國電影出版社，1994)，頁54-68。

㉞ Hu Ying, "Beyond the Glow of the Red Lantern; Or, What Does It Mean to Talk about Women's Cinema in China?", in *Redirecting the Gaze: Gender, Theory, and Cinema in the Third World*, ed. Diana Robin and Ira Jaffe (Albany: State University of New York Press, 1999).

㉟ Rey Chow, *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography and Contemporary Chinese Cinema* (New York: Columbia University Press, 1995), 166-68, 170；Mary Ann Farquhar, "Oedipality in *Red Sorghum* and *Judou*", *Cinemas* 3, no. 2-3 (1993): 73.

㊱ 同上Rey Chow，頁167-72。

裴開瑞 (Chris Berry) 美國加州大學柏克萊分校電影研究副教授。編有*Perspectives on Chinese Cinema*一書，並發表多篇關於中國電影的文章。

法夸爾 (Mary Farquhar) 澳州格里菲斯大學東亞研究副教授，教授電影及國際法。著有*Children's Literature in China: From Lu Xun to Mao Zedong*一書。

80年代以來中國的紀實攝影

● 李　媚

中國紀實攝影的序幕是在一次政治運動中由一批非職業攝影人拉開的，那是在1976年4月5日，北京民眾自發地聚集於天安門廣場，悼念總理周恩來。在這之前，中國的攝影只服務及服從於政治和政府意識，攝影成為一種特殊的政治和權利。而在這次新中國成立以來最大規模的民間自發的政治運動中，攝影首次體現了它最基本的功能——紀錄、見證及公眾性。這批在「四五運動」中勇敢的拍攝者以及受此影響的全國各地的年輕人，與攝影結下了不解之緣，並成為中國攝影的中堅力量，改變了中國攝影的面貌。

一　不能讓歷史留下空白

「不能讓歷史留下空白」是80年代中國紀實攝影的重要信念。這個信念建立在攝影對歷史的缺席之上，也就是說，新中國建立以來，我們沒有一部民眾生活的圖像史，這一發現非常強烈地刺激了一大批職業或非職業的中青年攝影人，他們開始強調攝影的紀實性，努力地推動紀實攝影在中國的發展。

80年代中期，陝西一批中青年攝影家發動了一個具有尖銳針對性的全國攝影評選，並組織了大型展覽《艱巨歷程——中國攝影四十年》。這是一次盡可能還原歷史和確立「人是攝影主體」的努力，他們展出了一批塵封的歷史和反映現實的照片（這些照片在今天看來是那麼的平常，但在當時就是從攝影家手裏找出那些照片就已經讓他們費盡了周折），披露了一批造假的新聞照片，評出了一批反映現實生活的照片並使這些照片得到了傳播的機會。正如主辦者所寫的宣言①：

> 我們力圖在甘與澀的交融中整體地把握複雜而撞擊人們心靈的世像。力圖用一種文化意識概括而集中地審視與映現幾經苦難、百折不撓的民族命運、民族意識、民族精神、民族希望。

這個展覽在北京中國美術館展出時，引起了強烈的反響。策劃這個展覽和評選的組織者，非常典型地代表了中國出生於50年代（共和國第三代）人的社會責任感和使命感，這種責任感在整個80年代一直是中國紀實攝影的主要基調。

二　轉向普通人的鏡頭

進入80年代之後，改革開放使中國的文化和思想異常活躍，中國攝影也受其影響，發生了巨大變化，最明顯的一點是：中國的圖片庫中開始有了普通人的影像和真正意義的市俗生活。中國攝影的鏡頭開始轉向了民眾，轉向了社會生活的各個角落，轉向了攝影家自己對生活感受的表達，轉向對中國社會轉型期的自覺記錄。

這個時期有兩股力量活躍於中國攝影界：一批服務於媒體的新聞攝影記者：李曉斌、賀延光、王文瀾、鄧維、陳煉一、雍和、胡武功、安哥……值得一提的是，他們中的許多人成為新時期中國新聞攝影改革的先鋒，為推動中國新聞攝影改革作出了有效的努力；一批是全國各地基層組織的攝影工作者和非職業攝影家：朱憲民、吳家林、侯登科、于得水、陳錦、陸元敏、顧錚、林永惠……

在那個年代，中國的攝影家幾乎全是把拍攝當作藝術創作來進行的，他們大多受到現實主義文藝創作理論的影響，憑藉樸素的情感與直覺，把自己的目光轉向帶有地域文化特徵的日常生活和普通民眾。例如朱憲民在出版於1987年的一本作品集中寫道②：

> 我經歷了「文化革命」那個畸形的時代，眼見自己拍的、別人拍的無數照片因為圖解政治、因為遠離人民、因為輕視藝術性而成為過眼煙雲。後來的攝影實踐使我越來越清醒地認識到人民，我們生活中無數普普通通、然而卻是純樸善良、勤勞智慧的人民群眾，才是我們應當盡力為之謳歌、為之傳神的對象。

他鏡頭中的老北京和黃河流域的中原農民，都有一種濃郁的地域文化特點和來自攝影家根性的情感。如果要把他的圖片運用於一種社會學文本，他早期的照片最具有價值。像朱憲民這樣的攝影家，在中國當代攝影史中有着非常大的普遍性。

一批參加了1976年四五天安門運動的年輕人，在80年代之後紛紛成為職業攝影人，進入新聞媒體。這批人有一個共同特點：大都出生於革命幹部家庭，在文化革命以前，生長環境一直比較優越，而文革中由於父母大多都受到了批判，他們的生活可以說一下子從天上掉到了地下。當他們成為職業攝影人之後，一方面受到西方攝影的影響，一方面由於文革的生活經歷和職業原因，使他們理所當然地選擇了紀實攝影，李曉斌、王文瀾便是其中的代表人物。李曉斌的「上訪者」成為中國人傷痕的縮影；王文瀾關於「京味人」的拍攝，既留下了濃郁的北京傳統文化的視覺形象，同時又留下了中國改革開放初期新舊交替的影像文本。

一些出生貧民或農村的攝影家把目光轉向自己成長及生活的土地，長期而專注地拍攝自己生活地域的民生狀態，這些攝影家深受法國攝影家布列松 (Henri Cartier-Bresson)、里布 (Marc Riboud) 的影響，他們的拍攝是一種片斷、散點似的，他們對圖像的重視在某種程度上甚至超過內容本身，他們雖然都在自己生活和成長的地區拍攝着自己的「父老鄉親」，但是，他們的圖片既難以擺脫旁觀者的態度，又無法真正體現一種冷靜的觀察視點。這些攝影家的圖片在相當長的時期內幾乎是在專業圈子裏傳播，

傳播方式也影響着他們的影像與社會關係的緊密性。雲南攝影家吳家林、東北攝影家林永惠、河南攝影家于得水等都是這一時期的典型代表。他們在90年代初期都分別出版了自己的作品集，這些作品集都帶有明顯的地域性格，尤其是林永惠的《東北人》，更具有地域人種群的標本價值。

特別要提到的是中國新聞社廣東分社新聞攝影記者安哥80年代中期在廣州舉辦的展覽：「改革開放百態」。也許是得益於廣東的改革開放風氣之先，也許因為安哥本人是一位職業新聞攝影記者，他敏感而自覺地記錄下了中國社會轉型期的市井生活眾生相。安哥的影像是冷靜而平和的，既不帶有個人的苦難情感，也不承載沉重的社會責任和使命。他的這批照片為中國當代史留下了寶貴的影像資料。

四川攝影家陳錦是四川美術出版社的編輯，他的《四川茶鋪》於1992年出版。作為較早的圖文文本，這本書有意識地用圖像的方式考察和研究一個地方的文化現象，體現了可貴的公眾傳播意識。在此之前，攝影家們出版的書，幾乎都是純粹的攝影作品集，少有以照相機作為主要手段集中對某地域文化進行研究的工作。

這個時期民間和官方的攝影活動最為頻繁，各地的攝影組織、群體也非常多。80年代中期，深圳出現了第一份民間創辦的攝影同仁雜誌《現代攝影》，這個雜誌從它出現的那天起，就以前衛的姿態影響了至少兩代中國攝影人。80年代以後出現的中國重要攝影家，幾乎都是最先受到這個雜誌的推崇。它還有一個貢獻，就是不遺餘力地介紹西方攝影史，打破了中國攝影界的封閉。

但是，因為有不少攝影師的拍攝，或受制於「藝術創作」的局限，或更有興趣於一種影像趣味的追逐，或過於強調照片的社會責任而形成了簡單的圖解，不少影像顯現一種矛盾、曖昧、流於表相和圖解。同時，這個時期的攝影家雖然拍攝了不少照片，但傳播渠道非常有限，大量照片只能在非常有限的攝影圈內交流或鎖進攝影家的抽屜，攝影仍然保持在一種相對自我封閉的境地，攝影與社會的關係在普遍程度上依舊表現得疏離。

80年代末有兩本書值得一提，一是《攝影》叢書，一是《中國感受——一個攝影家的1988-1989》，都是由浙江攝影出版社出版。《攝影》叢書的第二輯就是紀實攝影專輯，編者明確提出了紀實攝影的問題，並批評了中國攝影的現狀。《中國感受》應該說是中國較早的一個以圖文並行的方式進行公眾傳播的文本。1988年出版社請了兩位攝影家和一位文字作者對中國(除西藏外)做了一次全景式的掃描，作者與出版者都懷着一個願望：做一個類似《河殤》(80年代在中國影響極大的政論片)的中國民生文本。遺憾的是，無論是書的圖片文字還是社會影響都沒有達到預期效果。但是，出版社的嘗試和攝影家的努力都是值得記下一筆的。

三　多元發展的紀實

進入90年代，尤其是90年代中後期，紀實攝影發生了非常大的變化，應該說這個時期的變化是一種帶有本質意義的變化。這個時期攝影家的人文意識增強，使攝影家對攝影的社會

功能及其價值的認識發生了比較大的改變；大眾文化的衝擊使攝影的神聖地位受到了根本的動搖；再一個非常重要的因素是媒體的發展。就中國圖片的出版傳播狀況而言，90年代後期是攝影術進入中國以來最熱的時期，圖文出版熱的直接動因一是報刊雜誌的推動，一是《老照片》、《黑鏡頭》等叢書的出版。這兩套發行超過百萬的叢書，幾乎是瞬間帶動了圖文書的出版熱潮。攝影自由撰稿人、民間圖片社、網上圖片銀行相繼出現，圖片的市場化正在形成，攝影的公眾性及其傳播受到了社會與攝影家空前的重視。

這一變化最顯著而直接的結果，一是攝影家的工作方式發生了根本變化，一是攝影與社會的關係變得密切，一些攝影家的工作引起了強烈的社會反響。最顯著的例子是《中國青年報》記者解海龍關於「希望工程」的工作，他的拍攝成為中國政府及整個社會開展救助貧困地區失學兒童的重要動因。應該說，解海龍對於攝影界是具有示範作用的，對於公眾而言是具有圖像傳播推動作用的。解海龍拍攝的「大眼睛的孩子」作為「希望工程」的象徵，成為在中國傳播最廣的影像。

一些攝影家學習社會人類學的田野調查方法，直接運用於自己的拍攝工作，比如深圳攝影記者張新民的《流坑》。為了尋找農村的源頭，張新民來到了位於江西的流坑村，他把流坑當作中國農業社會最後的標本來考查。但是，張新民畢竟還是一個攝影家，他不能完全按照田野調查的方式來工作，而且中國絕大多數攝影家對影像有着根深柢固的迷戀，這使他們習慣地要在取景框裏尋找「有意思」的圖像，所以，雖然張新民希望學習田野調查方法，但他的照片畢竟還是攝影家的眼光。於是他採用了另一種彌補的方式，將流坑村民的口述用文字方式再現，讓村民來告訴讀者流坑的歷史和現實。「作者努力實踐的，首先是將流坑作為一個社會去觀察、去分析，同時將這個社會放到歷史過程去把握。雖然作者並沒有明確說他要寫一本社會史著作，但《流坑》無疑為攝影記錄社會歷史這樣一種探索提供了一個具體的文本。」③

寧夏的一位青年攝影家王徵，當他對於自己的攝影出路感到困惑的時候，社會學的田野調查啟發了他。他改變了攝影是藝術創作的想法，「認為攝影更多的應該是為人類社會提供影像素材」④。他將視點集中於西海固地區，拍攝只是他的工作的一部分，他同時還在做口述史的記錄及抽樣調查，他希望最後與學者合作，對工作的結果進行分析，將影像納入標準的社會人類學研究文本，「為自己的民族留下二十世紀最後十年的紀錄」⑤。

一些攝影家採用圖文敍事的方式對某類人群的生態進行敍述，可分兩種類型：一類是旁觀、記錄的方式，另一類是溶入了自身生活體驗的方式。河南攝影家姜健的《場景》和《主人》屬前者，這兩本書最大的特點就是利用攝影實證的特質，細節化地、客觀描述似地、格式化地留下歷史與現實的視覺痕迹。

侯登科1999年出版的《麥客》屬於後者。他是農民出生的非職業攝影家，他對自己生活之地的態度，不僅僅是一種單純的熱愛，而更多的是理性的批判，愛與批判交織在一起，構成了他獨特的攝影與生活經歷。他的

《麥客》和他早年出版過的《侯登科攝影作品集》都有一個共同特點：對於自己作為農民的身份認同。他在書出版後寫道⑥：

> 應該說，對麥客們「拿命換錢」的體驗是我拍攝欲的本源。將麥客們的命運轉換成更多的人和社會的關切、思考，也是我認同現實的基本責任。圖像，尤其是這種事關他人自下而上境遇痛楚的圖像，似不該以各種理由僅視作創作的個人私產。

他這種溶入生命體驗的拍攝方式，使他有別於中國其他攝影家。

一些攝影家在對某個地區的長期拍攝中，改變了自己的生活方式和信仰，拍攝的地區成了他們生命不可分割的第二故鄉。楊延康對陝西地區天主教的拍攝就是一例。楊延康是深圳的自由攝影師，他於兩年前受洗成為天主教徒。在楊延康的拍攝行為中，攝影在某種程度上只是尋找心靈歸宿的通道。他的拍攝是一種個人體驗式的、感性的、生活式的過程。楊延康代表了中國部分攝影家的工作方式。但是，由於攝影的紀實特性，這些攝影家的工作最後都超出了攝影本身，成為有社會史學價值的文本。

四　關注苦難及邊緣的人群

80年代末以後，以運動似的方式開展的攝影活動逐漸沉寂，攝影家進入思考階段，紀實攝影與苦難結緣和冒險的天性，以及西方攝影標準對中國攝影家產生的影響，刺激着一些攝影家開始去闖題材禁區。這種對於苦難以及邊緣人群的關注開始於80年代末，90年代後期因為媒體的介入而發展到高峰：關於精神病人、弱智兒童、殘疾人群、妓女、吸毒者的拍攝幾乎成為另一種時髦。與攝影家的工作難度和危險同時增長的是社會責任、正義、善良、興奮、好奇、激情與轟動。所幸的是，當一些攝影家經過獵奇階段之後，他們自覺地把對弱勢群體的關注當作了自己長期的工作，並力所能及地幫助被攝者。在這類題材的工作中，動機和操作各不相同，也呈現出複雜的形態，關於權利、平等、人道主義、媒體立場等問題，在這些攝影題材的拍攝中體現得非常的充分。

北京的兩位年輕人呂楠、袁東平在90年代開始時共同拍攝精神病患，後來呂楠因為這個題材的拍攝而放棄了工作單位，成為獨立自由攝影師。他用了兩年時間，走訪了四五個省區，靠朋友資助完成了中國精神病院的拍攝。呂楠對這個題材的選擇一方面來自於在社會現實中所感受到的精神壓抑，一方面是受了西方攝影家瑪克 (Mary Ellen Mark) 和德巴東 (Raymond Depardon) 深刻的影響。由於呂楠不與國內媒體合作，他的這些照片只在西方媒體而沒有在國內任何媒體發表過，而呂楠對於拍攝題材的選擇，多少讓人覺得他是為了迎合西方趣味。

近兩年成為熱點的是趙鐵林關於妓女的拍攝。趙鐵林出生於幹部家庭，1994年因在海口的公司破產得到過一位妓女的幫助，因此走進了她們的生活圈子。他的照片最初發表於《光與影》雜誌，之後出版商不斷上門，2000年出版了兩本圖文書《聚焦

生存——漂泊在都市邊緣的女孩》和《另類生存——一個攝影師眼中的真實世界》。後一本與前一本不同的是，除了賣淫的女孩之外，還有一些生活於最底層的人們。不少人包括一些社會學者非常肯定趙鐵林的照片，一些人卻提出質疑，並由此引發關於權利、男權話語、公平等問題的爭論。

深圳有幾位年輕攝影師在一年多的時間裏，利用每周的休息日到廣東省內的痲瘋村拍攝。用他們的話說，他們最初的動機是為了對消滅於二十世紀的痲瘋病，「留下具有標本意義影像」⑦，同時，他們也不諱言痲瘋村在視覺上的刺激及這一題材的轟動性。進入痲瘋村後，他們除了拍攝還對所到之處進行了歷史與現實狀況的調查，做了大量的調查筆記和收集資料的工作。隨着拍攝的深入，他們開始了對於生命意義與價值、對於精神可能性和對於自己拍攝對象的關係的思考。最終他們希望編輯一本書，「把內心的求證放到具有人類學、社會學意義的文本中去，讓學術更具有生動性，更鮮活，在這個文本中，攝影是一個通道，一個媒介」⑧。

90年代後期，圖片成為媒介重視的因素，更年輕的人們大批地進入攝影記者的隊伍，其中有部分人除完成工作之外，還為自己擬定了長期的拍攝主題，在這些拍攝題材中，拍攝弱勢群體成為不少攝影師的選擇。王景春關於孤獨症、白血病兒童和顏長江關於「春運」的拍攝就是其中的例子。與80年代的攝影師不同的是，他們對於自己的拍攝具有強烈的傳播願望，對於攝影與社會的關係採取了非常積極的態度，他們從根本上就認為攝影必須是針對社會問題的。同時，他們的工作有一個非常明顯的特點，那就是對於可讀性的和圖片信息量的重視，以及一種新鮮的視覺經驗的顯現。

五　基層的拍攝者

在中國還有一部分非職業的攝影人，他們的特點是：第一，大多都生活於基層；第二，都有自己的職業。這些人早年幾乎都喜歡外出拍攝民俗風情一類的照片，近幾年受報導攝影的影響，開始關注自己生活地區的某類人群或某種現象，並為自己擬定了一些長期拍攝的選題，利用工餘時間進行拍攝，這些人與職業攝影師除了身份的區別以外，更重要的是經濟上的區別，職業攝影師的材料是由供職單位提供，而他們的材料則完全從自己的收入中提取，所以他們的工作更具有難度。另外，由於這些人的生活地域與大都市相比有一定的封閉性，致使大量的圖片資源壓在個人手中。河南平頂山的牛國政就是典型一例。他從1993年起就開始拍攝小煤窯，幾年來他堅持以普通人的視點和一種樸素的記錄片一樣的拍攝方式，跑遍了平頂山地區的小煤窯之後，選擇了幾個定點煤窯進行拍攝，積累了不少圖片。

還有一部分用紀實手法進行更加個人化拍攝的攝影家，在90年代末期以後相當活躍。他們更重視影像對個體情感、情緒與精神的表達。這些攝影家大多是出生於60年代末以後的新生代。由於本文偏重於對社會生活直接紀錄的攝影，所以不在此介紹他們。

六　攝影與傳媒

中國的平面媒體對圖像重視始於1998年以後，這種現象一方面與大眾文化的衝擊有關，一方面也與世紀末的到來有關。當人們回顧一個世紀的時候，沒有甚麼比圖像更具感染力，人們在追憶歷史中直接看到了圖像的力量。而在80年代以前，除了代表政黨立場的畫報和報紙的新聞照片之外，中國的平面媒體幾乎沒有照片，即使有些媒體刊登，也只是作為插圖存在。圖像傳播的弱勢有政治、經濟、文化、教育等方面的原因。

最先刊登精緻照片的媒體是一些生活類的高定價雜誌，而這類雜誌的佼佼者大多都有國外出版背景。真正嘗試把圖像作為一個重要的資訊單元進行傳播的媒體是1995年前後出現的一些廣東期刊：《焦點》、《街道》、《新周刊》以及《北京青年報》等，這些媒體大幅度的贏得市場，其中一個重要原因就是對照片的運用。因此，在那個時期，不少報紙有雜誌化的傾向：每周用一個至兩個整版刊登攝影專題。這種傾向延續至今。在這方面最活躍且版面用得最多的例子是廣東省南方報業集團的子報《南方都市報》。

《南方都市報》在1995年創辦時是周報，兩年以後改為日報。從最初的16版擴到24版，再擴到現在的72個版，其中每周五100個版。發行量70多萬。這張報紙的發展速度非常之快，成為中國報業的奇迹，僅在深圳一個城市，它的銷售量是深圳三大報紙的總和。全報14個攝影記者，每五個文字記者中就有一個攝影記者。這樣的比例，在中國報紙媒體中獨一無二。該報迅速地佔據市場份額的其中一個原因是圖片，據該報發行人說，一版的照片直接影響當天報紙銷售。《南方都市報》除了每天頭版的大照片以外，其他版面的圖片也非常多，並且每周還有兩個版的圖片專欄。這張報紙對於自己的攝影記者恩愛有加，除了攝影記者每年都有一次露面的機會之外，報紙還在頭版推介自己的攝影記者，以提高他們的地位。圖片專版的策劃與其他報紙不同的是，它不僅發表攝影師的圖片故事，還發表各種職業的普通人拍攝的照片，比如警察、清潔工、老師、僧人、髮型師等，以及攝影家一些完全個人化的圖片。在讀者參與的意義上還原照相機的民主性和公眾性，增強公眾的讀圖能力。這張報紙對於我們了解攝影與社會的關係，對於研究公眾是如何閱讀照片，以及照片如何形成我們的個人記憶與集體想像，提供了可貴的範本。

註釋

① 引自《艱巨歷程——中國攝影四十年》，序言。

② 引自《中國攝影家朱憲民作品集》（北京：人民美術出版社，1987），後記。

③ 引自陳映芳文章：〈張新民的流坑〉，發表於《人民攝影報》，「攝影與社會」專欄，2000年10月11日。

④⑤ 引自李媚對王徵的採訪錄音。

⑥ 引自《人民攝影報》，「界內」專欄，侯登科文章：〈想到在後〉，2000年6月14日。

⑦⑧ 引自《人民攝影報》，「界內」專欄文章，〈他們感受了甚麼〉，2000年3月1日。

李　媚　原《焦點》雜誌社社長

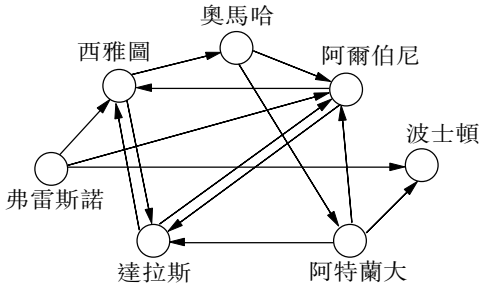
DNA計算與生物數學

● 孟大志　陸薇

二十一世紀是生物學的世紀，以「人類基因組計劃」拉開序幕。這項計劃將在2003年前完成人類脫氧核糖核酸 (DNA) 全部序列的精確圖，從此生物科學將進入破解這部天書的「後基因組時代」。破解這部天書，就是要讀懂DNA序列上怎樣編碼產生生命的全部資訊，而從數學角度說，就是理解生命是如何通過DNA序列的資訊而被「計算」出來的。從這個角度來看，DNA計算是非常值得關注的新學科。DNA計算誕生於1994年11月，作為新學科，它的意義在於DNA可以作為計算的介質而用於解決數學問題，這是真正意義上的生物數學——生物是計算工具，而人類的數學問題是計算的目的。這完全不同於以往科學文獻中那種以數學為工具、以生物學問題為目的的「生物數學」或「數學生物學」概念。DNA計算之所以受到科學界關注，是因為它預示着嶄新的經濟可能：創造本質上並行的DNA電腦，其運算速度、能耗效率及存貯密度都具有極為可觀的優越性。

一　新的計算概念：阿德勒曼的構想與實驗

1994年11月，阿德勒曼 (Leonard M. Adleman) 在《科學》(*Science*) 雜誌上發表論文①，第一次提出人類用生物材料作計算物質以解決數學問題的思路，即所謂「哈密爾頓路徑問題」(Hamiltonian Path Problem，簡稱HPP)。其要義是：在由有限個頂點與連接頂點之間、一個有方向的路徑所組成的網路圖中，是否存在一條可以走遍全部頂點、且每點只經過一次的路徑？郵遞員的最佳投遞路徑，或者飛機航線的確定等都可以歸結為哈密爾頓路徑問題。



以飛機航線的選擇可以形象地說明哈密爾頓路徑問題。圖中每一個頂點代表一個機場，箭頭表示飛機從一個機場到另一個機場的方向。要求飛機從起點（設定弗雷斯諾機場）到終點（設定波士頓機場），必須經過圖中的每一個機場一次而且僅僅一次，確定符合這個要求的航線，用圖論的語言來說，就是確定「哈密爾頓路徑」。如果機場（頂點）的數量很少，可用窮盡搜索所有可能航線的方法求解。但頂點的數量如果增多，需要搜索的路徑會以指數級別增加，構成一個數學難題。

（資料來源：http://www.ams.org/new-in-math/cover/dna-abc2.html）

阿德勒曼實驗是為了解決哈密爾頓路徑問題，這是一個數學難題，屬於NP完全問題(NP-Complete Problem)。所謂NP問題是指在非多項式計算時間內能計算完成的問題，也稱複雜性問題。而NP完全問題是這類問題中具有典型意義的一種。在理論上，NP完全問題可以用「窮盡式搜索」(exhaustive search)來解決，而且已經開發了各種求解的演算法。但對一般的有向圖(oriented graph)來說，窮盡式搜索具有指數級的複雜性，在圖靈機計算系統中不可能找到一個有效的演算法(即運行多項式時間的演算法)。阿德勒曼在實驗中，用DNA串的大規模並行克服了搜索的非確定性困難，從而以DNA計算進行窮盡式搜索，解決了哈密爾頓路徑問題②。

阿德勒曼的實驗基於如下簡單事實：1、生物體異常複雜的結構是對由DNA序列表示的初始資訊執行一系列簡單操作的結果；2、可計算函數可以通過一系列基本的簡單函數的計算而得到。洞察兩者之間的相似性，正是DNA計算誕生的基礎。

DNA計算是通過對DNA分子的操作來實現的。所謂「操作」，一方面是來自DNA在「遺傳」過程中存在的「自然」操作，它是DNA自身進行計算的工具；而另一方面也來自「遺傳工程」，因為操作DNA分子的能力是遺傳工程的關鍵。自70年代以來，遺傳工程的發展使人類已經積累了豐富的處理(操作)DNA分子的方法，這些方法加入到DNA自身使用的「自然操作」集合中，形成了在DNA計算中操作DNA的基本工具庫。目前，對DNA分子的操作，既有物理的，也有化學的。物理操作實質上是調控生化反應的外部條件，例如溫度、酸鹼度等等。此外是來自各種生化試驗手段，尤其是通過各種酶的操作，是DNA計算的主要工具。通過物理和生化條件控制，可以實現對DNA的分離、結合、延長、縮短、剪切、長度測量和序列解讀等等「操作」③。

阿德勒曼不僅洞察到生物過程和數學計算過程之間的高度相似性，而且發現了將生化技術用於對DNA的操作去類比數學計算的可能：用DNA表示數學問題的初始資訊，酶用於類比簡單的計算，從而展現了以生物工具求解數學問題的可能。這項工作也是第一次用DNA計算解決一個數學難題。

二　DNA計算的完備性、通用性與自裝配模型

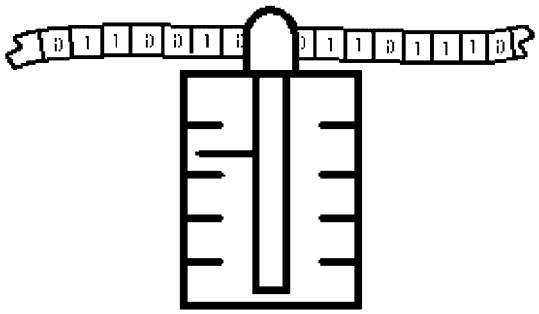
阿德勒曼的開創性工作還啟發人們思考以下兩個基本問題：DNA計算可以解決哪些數學問題？在理論上是否存在可編程的DNA電腦④？

實際上，自1994年以後，用DNA計算可以解決的數學問題的清單迅速增長。例如利普頓(Richard J. Lipton)描述了解決另一個NP完全問題：可滿足性問題⑤。此外符號決定性問題、道路染色問題、矩陣乘法、加法以及超標量電腦代數問題等等。特別是文獻給出一個「分子計算程式」⑥，它可以破解美國政府的資料加密標準(DES)。在這種發展形勢下，人們自然要問：DNA計算可以解決任何問題嗎？這就是DNA計算的完備性問題。同時，從製造電腦的角度，自然會

提出：至少從理論上是否存在通用的DNA計算系統，是否能夠實現可編程的DNA計算？這就是DNA計算的通用性問題。從DNA計算誕生的第一年起，人們就關注這些基本問題。

與電子電腦不同，DNA計算程式是以含初始資訊的DNA鏈的試管作為輸入，輸出是另一些含結果資訊的DNA鏈的試管，計算過程是由含DNA鏈的試管的序列組成。這種計算操作導致了DNA計算獨特的編程。完備性和通用性問題的討論也是基於這種計算模式。由於電子電腦的堅實理論基礎，多數研究者都將DNA計算模型與現代通用計算模型——圖靈機進行比較。

由於丘奇—圖靈(Church-Turing)論斷被廣泛接受，人們確信任何實際的電腦的能力都不會超過圖靈機，因此將DNA計算與圖靈機作比較，意義就更加明確。通過專門處理符號系統的形式語言，人們已經證明：1、DNA計算模型可以計算所有圖靈機計算的函數，也就是說，DNA計算能夠完成目前電腦可以完成的所有工作，這就是其完備性證明⑦。值得注意的是，相反的結論未必成立，也就是說DNA的計算能力並不一定受到丘奇—圖靈論斷的限制，因為關於它的能力的討論並不一定要在圖靈機的理論框架中討論；2、從計算理論上證明了可編程的DNA電腦是存在的。這一結論首先是用剪接系統為例證明的⑧。事實上，各種生物操作的組合可以建立各種DNA計算模型，讀者可看比較詳細的專著⑨。



英國邏輯數學家圖靈(Alan Turing)1936年提出了著名的「圖靈機模型」，包括三個核心部分：一條帶子、一個讀寫頭、一個控制裝置。帶子分成許多小格，每小格儲存一位數碼，以每次一格左右移動，讀寫頭受制於控制裝置，可以讀小格內的數碼符號，或者在帶子上寫符號。圖靈機可以把程式和資料都以數碼的形式存儲在帶子上，即「存儲程式」型，程式能把高階語言程式譯成機器語言程式，這就是「通用圖靈機」原理。圖靈機模型並不是製造具體機器的方案圖紙，而是提出了理想電腦原理的邏輯構造，後來成為通用數位電腦的數學模型。

(資料來源：http://www.qubit.org/intros/compSteane/qcintro.html)

但是與圖靈機的比較並不是必須的，一些作者認為DNA計算具有自己獨特的電腦制，尤其是它的極度並行的計算特性，因此不應該把DNA的計算模型納入傳統的電子電腦的框架中，而應該理解新的計算定義⑩。然而即使在圖靈機的框架中，DNA計算模型的計算能力對比現代電子電腦，無論在速度、能源利用率及存貯資訊的經濟性方面均有十分誘人的潛力。例如在阿德勒曼模型中，每秒可執行1.2×10^{18}次操作，比當前最快的超級電腦要高出120萬倍；現有的超級電腦利用每焦耳能量可執行10^{9}次操作，而DNA電腦將可執行2×10^{19}次，即DNA電腦的能源效率要高出10^{10}倍；DNA分子中資訊存貯密度可達1bit／立方納米，是現有存貯介質的存貯密度的10^{12}倍，等等。

DNA計算的特殊性還在於其自裝配模型。自然界存在着許多自裝配過程，如原子反應生成分子、分子反應生成超分子或晶體等的過程都是自裝配。自裝

配是指相對簡單的分子在一定條件下，自動組裝生成較複雜分子的過程。實際上，自裝配就是自然界的電腦制。阿德勒曼利用這種電腦制解決了數學中的具體問題。DNA的計算模型是DNA分子的自裝配模型，它是指：在一定的溫度、濃度、酸鹼度以及特定的酶作用的反應條件下，一些帶有輸入資訊的DNA分子根據Watson-Crick互補配對原則，自組織生成新的、帶有輸出資訊的DNA分子的過程。如果用外部操作來有目的的控制反應條件，將分子的集合與操作組合相結合，就可以對應不同的計算模型，例如剪接系統、插入—刪除系統、黏接系統、試管模型、記憶體模型、PAM模型等等⑪。就可以解決實際問題，實現DNA分子計算。

三　DNA電腦的可行性與技術困難

自1994年阿德勒曼的開創性文章發表以來，DNA計算研究的主要目標顯然就是為了製造真正的DNA電腦。儘管甚麼是DNA電腦這一概念還沒有統一，甚至甚麼是DNA計算都沒有明確定義，但是作為計算裝置的研究，既然對於某些可實現的計算模型與圖靈機比較有了相對的完備性與通用性，人們自然地以現代電子電腦的運作模式來構想DNA電腦可能採取的模式。在這些模式下，從當前的理論與實驗到實用的DNA電腦還有許多未解決的問題，可以歸納為以下三個方面：

1、生化技術對DNA計算操作的有效性和可靠性的影響。

2、怎樣解決大規模問題的誤差和DNA資源消耗？

3、甚麼樣的問題至少在理論上更適合於DNA計算？

在目前計算模型的研究中，多數通過生化實驗的實現，經過對實驗的分析，幾乎每項實驗操作都存在潛在的困難有待實驗科學家去改進。例如，生化反應條件控制不當會發生不完全匹配的雜交以及DNA鏈的自融合現象。而後一現象將在DNA鏈的線性結構上產生髮卡式結構，這種異形結構在電泳過程中影響DNA的行走速度。此外，在生物操作中，注射與震盪會使DNA鏈斷裂；操作試管可以使DNA鏈黏在試管壁、抽筒和吸管上，使計算結果丟失等等。

另一類是生物操作精度與數學解題精度之間的配匹問題。例如抽取操作是所有求解過程中必需的，無論甚麼抽取結果鏈的方法均有一定誤差，而操作引起的誤差，按當前的技術，能達99%的成功概率已經很好，如果計算過程需600個提取，則最終提取出真實結果的概率只有0.002。最後要提出的問題是有關規模與反應的濃度問題⑫。分析了阿德勒曼的實驗，結果表明，對於稀疏的有向圖，溶液中結果鏈的濃度會指數級地下降。似乎可以通過聚合酶鏈式反應(PCR)放大中間產物的濃度，但事實上這樣會導致另一個問題：消耗大量的DNA分子，以至完全不可實現。

要解決上述問題，以及許多其他通往實用的DNA電腦的障礙，看上去應當從三方去研究。首先是在生化技術與設備方面，比如威斯康辛大學麥迪遜校區已經實現在固體表面的DNA計算方式⑬，然而必須面對的是工作表面的反應大

大減少了DNA運算中的存貯優勢；又好比利用微型機器人來操作生化實驗，通過微型化及規範化可以在相當程度上解決問題；新近在「基因開關」與「基因種」的研究成果帶動DNA計算領域使反應提高可控性，還有像普林斯頓的利普頓提倡以RNA代替DNA用於計算⑭，等等。第二個方面是立足於計算模型與演算法的設計，前面介紹的自裝配模型，對於不同的DNA分子結構作為計算資源不僅對應於不同的形式語言，而且這些結構在反應中對穩定性、靈敏與誤差影響方面均有很明顯的影響。因此通過研究自裝配模型的構造，模型的複雜度與施於模型上的操作程式(演算法)，可能是解決這一問題十分有效而經濟的方法。第三個方面是界定DNA電腦所適宜解決的問題類。雖然從理論上講，DNA電腦是完備的，但是一個本質並行的計算與一個本質上串列的計算應當是各有利弊的。已知人腦的並行處理機制在識別一個人的面孔時比現代最快的電腦還快，但是計算一個10位數的50次方就遠遠不如電子電腦。是否未來的世界是DNA電腦與電子電腦或其他類型的電腦分區專利的呢？如果是這樣，界定DNA計算的領域將使實用化研究的進程大大加快。

雖然DNA電腦目前還只是理論設想，現階段的實驗還遠未給出其計算裝置的可行圖景。但許多專家認為，DNA電腦研究的水平猶如電子電腦在30、40年代的情形，在這一領域投入精力將會使科學界甚至經濟領域產生十分誘人的前景。當然，在新型電腦的開發中還有其他一些設想和模式，比較突出的有三種：光學電腦，利用光子流攜帶資料和鐳射光束的彼此穿透來製造微處理器，已經製造了樣機模型；分子電腦，以單個分子和電子代替矽電晶體，起到類似邏輯門和電子開關的作用，但目前只停留在理論階段；還有就是量子電腦，以鐳射或無線電電波穿越原子核列陣，改變原子核的自旋方向，通過其自旋方向的變更進行複雜運算。它們都有各自的優勢和困難，與DNA電腦形成互相競爭的局面。

四　DNA數學的潛在意義

此外，科學家的大腦中還存在另一個十分誘人的精靈，它在生物學世紀中將滲透於科學界，這就是DNA數學。當人們十分驚奇地面對生物世界包羅萬象的多樣性，生物體為適應環境而發育出準確有效的應對環境的群體特徵，以及生物遺傳的嚴格規律性之時，自然會問：在這一切神秘現象的背後，有甚麼力量在支配着？自從人們發現DNA自己不僅可以計算出整個生命世界，而且還可以被人類用於計算人類數學之後，有理由相信，這一切取決於更深層次的電腦制——生物的數學理論，即生物自身的數學。換句話說，生物本身是十分複雜的計算的產物，而這種計算本身又是DNA自身包含的計算規則——DNA數學決定的。這種數學與人類數學大相徑庭，不僅由於它完全不理睬我們賴以計算的「加」「減」，而用「剪」「接」進行運算，而且本質上平行計算的邏輯也完全不顧串列邏輯的因果真理性。因此，一些學者認為，1994年11月是世紀的一門新學科誕生的時間——現代生物數學的誕生⑮。也許有一天數學家不得不在DNA計算

面前放下自己繁複和艱澀的理論的自豪感，而向「DNA們」學習「剪接數學」。因此DNA計算的意義將不只是產生有巨大效益的DNA電腦，而且還開闢了一個新的科學領域。

DNA全序列的資訊破譯與DNA計算有兩個共同的特徵：都以DNA為物質基礎，又都以計算(數學)為基本的理論工具。這顯然不是巧合，因為它們都揭示着同一個新的自然觀：生物是計算的產物，計算是生物的本能。也許有一天人們認識到薛定諤(Erwin Schrodinger)對人類最偉大的貢獻並非量子力學；這位給出波動方程的、精通數學的物理學家，在*What Is Life*一書中(沃森[James Watson]和克里克[Francis Crick]都由於這本小書的啟發而去發現DNA的雙螺旋結構的)啟發人類去發現DNA結構和導致DNA數學的發現，才是「永恆」造福於人類的貢獻。

註釋

①② Leonard M. Adleman, "Molecular Computation of Solutions to Combinatarial Problems", *Science* 266, 1021-24 (November 1994).
③⑨⑪ G. Paun, G. Rozenberg and A. Salomaa, *DNA Computing* (New York: Springer, 1998).
④ 參見註①及D. K. Gifferd, "On the Path to Computation with DNA", *Science* 266, 993-94 (November 1994).
⑤ Richard J. Lipton, "DNA Solution of Hard Computational Problems", *Science* 268, 49-66 (April 1995).
⑥ Dan Boneh, Richard J. Lipton and Chris Dunworth, "Breaking DES Using a Molecular Computer", in *Proceeding of DIMACS Workshop on DNA Computing* (1995).
⑦⑧ Rudolf Freund, Lila Kari and Gheorghe Paun, *DNA Computing Based on Splicing: The Existence of Universal Computers* (Technical Report 185-2/FR-2/95, Technical University Wien, 1995).
⑩ Dan Boneh et al., "On the Computational Power of DNA", *Discrete Applied Mathematics* 71 (1996): 79-94.
⑫ Stuart A. Kurtz, Stephen R. Mahaney, James S. Royer and James Simon, "Active Transport in Biological Computing", in *Proceedings of the 2nd DIMACS Workshop on DNA-based Computers* (1996): 111-21.
⑬ Qinghua Liu et al., "DNA Computing on Surfaces", *Nature* 403, 175-79 (13 January 2000).
⑭ Dirk Faulhammer, Anthony R. Cukras, Richard J. Lipton, and Laura F. Landweber, "Molecular Computation: RNA Solutions to Chess Problems", *Proceedings of the Natural Academy of Sciences of the United States of America* 97 (2000): 1385-89.
⑮ Lila Kari, "DNA Computing: Arrival of Biological Mathematics", *The Mathematical Intelligencer* 19, no. 2 (1997): 9-22.

孟大志 北京工業大學應用數理學院教授
陸 薇 北京工業大學碩士研究生

隨筆·觀察

大話革命與小資復興

● 朱大可

一　大話革命

2001年5月2日青年節前夕，一個新聞事件隱喻了中國的話語劇變。主演電影《大話西遊》的演員周星馳，在北京大學禮堂受到青年學生英雄式的歡迎。這不僅表明脂粉英雄已經取代了詩歌英雄，而且意味着一場新的「大話」革命降臨到我們頭上。以香港「無厘頭電影」為契機，以數碼網絡為載體，一場嶄新的「大話」運動正在風起雲湧。

接着，一部以同名電影為題材的《大話西遊寶典》成了最熱銷的圖書。此後，六部一套的「21世紀大話文庫」也在策劃出版之中，成為網絡大話走向平面媒體的最具代表性的文本。朝氣蓬勃的「大話烏托邦」湧現了，網絡和書市上回旋着各種「大話」聲音，話語的狂歡氣息在四處瀰漫。

80年代中國文化的最大遺產是第三代詩歌、王朔的小說和崔健的歌曲。在反叛的戰旗下，精神分裂的「流氓」(即那些以「一無所有」自我界定的人) 展開了話語顛覆運動。這場運動的「清道夫效應」，就是晚近中國文化精英的出現。相形之下，90年代是毫無個性的十年，在文化精英缺席和「流氓」改邪歸正之後，創造和反叛都走向沉寂，但它的平庸正好為0年代 (零世紀的零年代) 的崛起作了鋪墊：「小資」們對文學經典和政治經典展開了全面的戲擬和顛覆，其規模之浩大，連迷人的80年代比起來都黯然失色。

二　大話美學

令人驚訝的是，這場軟性的大陸話語革命，起源居然是以迎合香港市井趣味著稱的「無厘頭電影」。從臭氣熏天的庸俗粵語喜劇片的糞便裏，誕生了一種奇怪的反叛聲音。

這部1995年拍攝的影片，對經典小說《西遊記》進行改編，把莊重的佛學神曲改造成了搞笑的愛情話本，其中所有的人物都遭到了遊戲式的篡改，唐僧變成了婆婆媽媽囉裏囉嗦嘰嘰歪歪的傻瓜 (在學生看來，這顯然是令人討厭的家長、老師和行政官僚的

一個隱喻），而孫悟空則成了偉大的超時空愛情的化身（情聖），甚至連白骨精都改變了其陰險狠毒的道德本性，搖身變作情意纏綿的女優。

而在中國大陸，《大話西遊》一開始並未贏得掌聲，恰恰相反，它首映時面對的冷遇與它日後所獲得的殊榮形成了鮮明對比。但借助電視台和盜版VCD和DVD市場，這部影片保持了其在民間的觀看率，正是這項技術使它得以被反覆讀解和品味，直至大陸觀眾逐漸發現其「隱含價值」，在1997年開始走紅，並在2000年引發出熱烈的反響。

這個混合着黑色（灰色）幽默、後現代主義、言情與武俠文學、好萊塢電影以及下層市民趣味的大雜燴，以百科辭典的方式全面呈現了「大話美學」的各種要素：幻想、反諷、荒謬、誇張、頑童化、時空錯位和經典戲擬，其中包含了文化顛覆、低俗的市井趣味和感傷主義等各種混亂矛盾的要素。所有這些都塑造着大話時代的囂張面貌。

三　大話修辭學

以《大話西遊》為範本的大話寫作的核心，就是大話修辭學的建構。在我看來，它至少包含了下列基本技巧：

1、戲仿（複製）：如對小說人物（如韋小寶、郭靖、岳不群等）和公文樣式的借用「現代化」戲擬，如「岳家軍精忠報國之BBS版」、「全國網戀等級考試（ELT）大綱樣卷」等；

2、篡改（刷新）：在原有價值圖譜上進行有限改造，如「潘金蓮之花樣年華」；

3、顛倒（替換）：對經典符碼的語義的徹底改寫，將其轉換成面目全非的新意義（例如「孫悟空」→「情聖」；「唐僧」→令人生厭的「囉嗦鬼」），是一種比「篡改」更加極端的手法。這方面的另一例子是「新版白毛女」；

4、反諷：利用經典文本進行現代政治反諷，如「慈禧同志先進事迹」、「寶黛相會之樣板戲版」、「韋小寶的判決書」等；

5、粉碎（拆分）：把《三國》、《水滸》等都分解成若干碎片，然後再對各個碎片進行仿寫。由此在整個網絡上出現了無組織的、龐大的集體拼圖遊戲活動；

6、拼貼（剪切和黏貼）：文本（人物）的雞尾酒寫作（勾兌），如把潘金蓮和福爾摩斯、織女和豬八戒這些風馬牛不相及的事物加以拼接；

7、移置（超級鏈接）：包括空間移置（如美國的中央電視台新聞聯播和大宋中央電視台的新聞聯播）和時間移置（如孔乙己考研和祥林嫂炒股）；

8、鑲嵌（插入）：網絡專用符碼（BBS〔論壇〕和聊天室符碼）對傳統話語的插入（如「^.^」和「～～～～」等等）。

毫無疑問，這是一種包含了數碼詞根和顛覆性語法的新話語，儘管許多人正在指責它的「惡俗」，但它仍然不可阻遏地生長起來，成為中國語文進行自我更新的民間源泉。

四　小資復興

「小資」（「小資產階級」的縮略語）最初是毛時代對於知識份子精神狀態的批判性稱謂，它曾經是介於無產階級和資產階級之間的「第三等級」，而

現在則成了準中產階級或預備役中產階級的臨時代碼，它還包含新濫情主義、自戀狀態下的感傷主義、小布爾喬亞美學(發嗲或撒嬌的方程式)、都市懷舊主義、青春期的憤世嫉俗(「憤青」)等各種當下流行的精神傾向，它們在網絡原創敍事中捲土重來，猶如一場規模盛大的流行感冒。

在我看來，0年代的小資至少分為三類：反叛的小資、無厘頭小資和感傷的小資。它代表了小資三條截然不同的意識形態路線，其中，反叛的小資沿用了周星馳的「大話」語法，顯示了顛覆和話語原創的生氣；無厘頭小資是城市小市民低俗趣味的代表，他們把網絡大話當作了一件尋開心的玩具；而感傷的小資則堅持了與時尚、潮流和主流意識形態的偷情①。

五　感傷的小資

《第一次親密接觸》②無疑就是感傷的小資的美學藍本。這部「小資」代表作其實就是傳統故事的一種改寫：一個身患絕症的女孩從網戀裏尋求安慰，而不斷逼近的死亡使她的異端行為獲得了正當性。「反叛者」正是這樣尋求與舊倫理的協調的。感傷的小資藉此向人們展示了一種妥協的道德，它試圖在新精神和舊傳統間找到折衷的道路。主流文化起初對它深感狐疑，隨後就予以了笑納。這個變化驗證了感傷的小資的本來面目。

感傷的小資是所有小資中最具魅力的部分，他們在瓊瑤、三毛、亦舒、金庸、古龍、張愛玲、王安憶、陳丹燕、羅大佑和王家衛(有時也包括被誤讀了的王小波和海子)的故事裏復興，渾身上下散發着流行文化的氣味，企圖扮演世紀情感代言人的角色。唯美的感傷氣息最初來自一些歷史記憶，而後就滲透到每一場敍事的縫隙裏，成為當下情感經驗的基調。

上海寶貝、北京寶貝和安妮寶貝，這些在情欲超市裏湧現的各款「話語寶貝」和「美女作家」，正在成為小資們的帶路天使。她們是一些被「棉布裙、香水、光腳等詞語掩藏的女人」③，借助對都市的奢華消費品的敏感，從事着散布肉欲的香艷敍事。儘管此類「現代性經驗」不過是「無法道出靈魂真相的泡沫」，卻仍然為小資群體提供了必需的中產階級幻象。

繼《女友》之後，《讀書》的姐妹雜誌《萬象》，正在發展為感傷的小資消費當下文化時尚的高級陣地，在它的港灣裏停滿了各種幸福的小船。由於中國文化的弒父特徵和斷裂，歷史總是呈現出可笑的回旋景象：繼80年代啟蒙思潮之後，中國的小資正在被重新啟蒙，他們重蹈覆轍地追蹤80年代的西方文化英雄的足迹，這份黑名單裏包括博爾赫斯(Jorge Luis Borges)、塞林格(J. D. Salinger)、卡爾維諾(Italo Calvino)、杜拉斯(Marguerite Duras)和村上春樹等等。在這場精神哺乳運動中，《萬象》扮演了一個價值曖昧的角色：一方面試圖維繫知識精英的破碎形象，而另一方面卻要緊緊追蹤流行趣味，成為新小資敍事的優雅的代言人。在某種意義上，《萬象》就是那些正在向中產階級陣營衝刺的小資們的識字課本。

六　零痛苦和零信仰模式

作為一種新的策略，陰沉的80年代的人文痛苦(扭曲的、變形的、自嘲

的、反諷的）和憤怒像霧氣一樣消失了。小資和大話文學都喪失了傳統文學的悲劇感，猶如狗喪失了對骨頭的嗅覺。新享樂主義正在取代王朔式的痛苦的精神分裂，成為最時髦的生活方式。在大話名義下，人們興奮地從事着語言群交，並在網絡BBS和聊天室的集體狂歡中獲得快感。愛情大麻的氣息在到處瀰漫，像是一場針對痛苦的大規模叛亂。

小資的甜蜜的憂傷主義，是我們這個時代最具魅力的情調。我們可以看到，憂傷的面容大量浮現在網絡文學的水面，猶如受難的睡蓮。它表面上不過是一種被削弱的痛苦，而實際上卻是痛苦的最柔軟而危險的敵人，在痛苦的名義下展開對生活現狀的大肆讚美。在本質上，每一場憂傷都是一次情感與現實的調和。70年代後出生的人們，現在註定要扮演天使的角色，以便在唯美而甜蜜的情調裏飛進飛出。

在所謂零時代（2000-2019）期間，「0」就是它的基本精神表徵，象徵着「無暴力顛覆」（話語暴力）所能達到的非凡程度。在痛苦喪失的同時，小資和大話話語都放棄了普羅米修斯式的精英主義理想，終極關懷和國家關懷成為歷史陳迹。威權主義崩潰了，意識形態集權遭到了空前的肢解。與此同時，救贖主義和團體信仰也遭到了「大話」的放肆的嘲笑，它要麼被小資愛情所軟化（觀世音和孫悟空的曖昧關係就是一個例證），要麼被一種轉瞬即逝的都市時尚所取代（參見衞慧的小說），要麼被新痞子的愛情遊戲所消解（參見痞子蔡的《第一次親密接觸》）。此外，歷史計時模式也逐漸失效，80年代的預言性和隱喻性已經蕩然無存（參見《2000年中國新詩年鑒》）。作為社會反叛要素的「反諷」，退化為一種純粹的修辭手法，變得更加軟弱無力，像風中飄浮的氣球，被遊戲氣息吹上了歡樂的天空。

七　泛江湖主義

網絡而非電影，才是大話生長的最愜意的搖籃。網絡群眾積極參與到集體的網絡話語造句遊戲之中。遊戲的首席特點就是它的虛擬性，當新聞報導都可以使用虛擬播音員時，人生的虛擬化潮流似乎已勢不可擋。從麻將桌的狹小格局中解放出來的小資群眾，正在數碼技術的聲援下，發起一場史無前例的遊戲運動，它要從庸常的生活裏解脫出來，在幻想性遊戲和話語中找到安慰。這是電子烏托邦時代的一個心靈奇迹。

大話者普遍運用金庸武俠小說的「文化詞根」，營造虛擬的江湖場景，題寫虛擬的流氓英雄和流氓寓言(主要是《射雕英雄傳》和《鹿鼎記》等)，機智而犀利地打擊着威權主義的話語堡壘，顯示了80年代以來中國流氓主義的更新版本。

流氓主義唯一真實的表達，是BBS上的匿名攻擊。這種放肆的匿名罵街和粗鄙化的話語暴力，是80年代流氓英雄主義退化為網絡無賴的重大標誌。匿名的攻擊帖子大量湧現，網絡論壇成為「知識份子焦慮」的宣泄器。寫作道德的瓦解已經勢不可擋。

現行的匿名註冊制度保護了思想和言論自由，庇護了必要的正義批評和真相陳述，阻止了小資的無聊主義的泛濫，但同時也為網絡流氓的發育提供搖籃。在這方面，知識份子(即所謂「大知」，小資們的盟友或死敵)率先暴露出伊阿努斯式④的雙重性格：他們既是學院、理性和真理的代言人，又是蒙面的殺手，在各個學術論壇裏出沒隱現，像一些饑餓的老鼠，仗着犀利的話語門齒，肆無忌憚地襲擊着過路的旅人。那些「受襲者」中既有「無恥的文人」，也有「無辜的或有缺陷的好人」(如李慎之、朱學勤和王朔等等)⑤。

「大知」的這種道德兩重性，原先隱匿在面具的背後，而後在網絡論壇裏浮現出來，從而令學術「帖子」呈現出異常複雜的面目。而在另一條戰線，反叛的小資(「憤青」)也展開了針對「大知」以及文化威權主義的激烈攻擊。這種來自「大知」和「小資」的話語殺伐，顯示了文化對話正在走向江湖化。它的激烈程度甚至可以與那種臭名昭著的聊天室暴力媲美。在某種意義上，BBS就是講堂和廁所的混合體，向人們同時展示着思想與糞便。這是網絡自由主義帶給這個時代的最怪誕的禮物。

八　大話效應

大話時代的一個戲劇性後果，是它在短時間內迅速完成了從「話語的知識份子專權」到非知識份子化的漫長進程。話語權力發生急劇泛化和分散，說話者從國家主義(經典主義)走向了市民主義(俚俗主義或民間主義)，顯示出非專業化、非知識份子化、平民化和幼齒化的各種表徵。70年代後出生的青年知識份子以及更大範圍內的青年學生，這些過去沒有話語權的群體，現在終於可以揚眉吐氣了，他們竭力要擺脫80年代人文精英的影響，以確立自己獨立的言說權力。

網絡言說的策略就是這樣產生的。「大話」所顛覆對象從文學經典，擴大至教育、新聞、體育等話語制度最堅硬與腐敗的區域、以及所有的流行文本(如電影泰坦尼克號、金庸武俠小說)。對話語制度的顛覆甚至還從毛

語波及到新聞語體、行政公文語體和試卷語體。儘管大話修辭和大話語法缺乏原創機制，但它仍然為某些新語彙的誕生開闢了道路。

基於這種群眾性的顛覆運動，網絡成了殺死舊文學的「千年蟲」。文學神殿無聲地崩塌了。在「大話」的逼迫下，傳統文學正在大步退行為「小話文學」(也即一種小圈子文學)。文學的第一等級(官方知識份子、中國作協、中國文聯之類)和第二等級(學院—專業知識份子)遭到了適度的輕蔑，論壇上到處飛揚着嘲笑和叫罵的聲音。

以小資為代表的第三等級正在崛起，就像一支數量龐大的第五縱隊。70年代後期「文青」靠《萌芽》雜誌提攜的時代已經一去不返，唯美的小資和粗俗的無厘頭文化甚囂塵上，青澀的學生語體正在成為網絡的主宰(「榕樹下」網站是這方面的代表)。

耐人尋味的是，大部分知識份子至今還在鄙視網絡的心情中繼續自我禁閉，只有早已衰敗的詩歌在竭力利用網絡實現其復興夢想，詩歌網站和詩人個人主頁雨後春筍般生長。但這似乎並不能改變正統文學遭到屠殺的現狀。

這種數字化的話語模式有被嚴重濫用的傾向。粗製濫造的、嘩眾取寵的、低俗的、三流的、廁所化和課桌化的網絡口蹄疫在四處蔓延；文化分崩離析，歷史像斷線的風箏那樣突然失去了控制。這引發了來自主流意識形態的激烈批評。

這方面的範例，當推所謂「雞過馬路」命題。我至今未能找到這個命題的起源和始作俑者，它對「意義」和「價值」的顛覆達到了令人發笑的程度。這是一種從網絡時代的深處湧現出的「灰色無聊病毒」。而正是從這種極度的無聊中產生了「有聊性」，即話語本身所散發出的顛覆魔力。大話者用「小雞程式」過濾權威和偶像，將其改造成為零狗碎和毫無價值的廢物，其功能完全等同於那些溶解和銷蝕文本文件的「病毒」，它在破壞威權主義或流行文化程序的同時，也破壞了真理探索的機制。在後資本主義時代，這種機制竟是如此的脆弱，它甚至不能喊出黑夜裏的抗議聲音。

毫無疑問，我們正生活在大話魔法所產生的雙效後果之中。第三等級所引發的動盪和混亂還將持續下去，而病入膏肓的文學並不能因而得到拯救。從這一亞文化的雜碎中只能產生一些有趣的怪物。文學創造的使命，遠不是大話或小資運動所能完成的。在大話時代奠定了自由主義的根基之後，我們將繼續期盼創造性時代的降臨。儘管這只是一種文化浪漫主義的奢望。

註釋

① 這三種小資精神常常在某些人身上發生混合或互滲。

② 痞子蔡：《第一次親密接觸》。另外還有根據該書改編的同名大陸電影。

③ 參見笨笨飛豬：〈青年男作家為甚麼喜歡安妮寶貝？〉(摘自「新浪網」)，該文準確地描述了小資女作家的真實狀態。

④ 伊阿努斯是希臘神話裏的兩面神，其形象是前後兩張面孔，一張衰老，一張年輕。

⑤ 「世紀中國」的「世紀沙龍」是這方面的範例。這裏幾乎出現過所有可資研究的生動個案。

朱大可 文化批評家，澳洲悉尼大學亞洲研究學院訪問學者。

經典的自助餐

● 王曉漁

北大頑童王雨之，在二十世紀末寫下了一部叫做《盜版創世紀》的小說。他大概捂着笑得合不攏的嘴，虛構了一個「偉大的導師、先行者、特拉法瑪鐸行星的創建者、帶領地球人走出埃及的先知、北大生物系白鼠飼養員趙錢孫」的傳奇故事。小說的詞語具有着旺盛的生殖力，它的題目就是一個樣板。本來，「盜版」屬於寫作者詞彙庫裏的禁用品。幾年前，同樣是北大出身的評論家張頤武，就因為指責韓少功《馬橋詞典》「完全照搬」《哈扎爾辭典》遭到一次文學訴訟。而王雨之卻讓「盜版」這個詞起死回生，並且把它當作「創世紀」的前綴。「創世紀」幾乎是寫作者內心的一種普遍抱負（當然，這是一種寫作的烏托邦），台灣一份著名文學刊物即叫《創世紀》。更何況，《聖經．舊約》的第一章恰恰就是〈創世記〉。這樣，〈創世記〉（「創世紀」）就具有一種原典性的品質。一種神秘主義的觀點認為：權力的奧秘在於讓人相信他掌握有某種秘密。正如教會一度壟斷《聖經》的詮釋權，陳舊的學院體制也會壟斷經典的詮釋權。而旗幟鮮明的「盜版」口號，以公開挑戰和嘲弄的形式，把經典從權力的王座上拉了下來。「盜版創世紀」這個詞語七巧板，暗示着一場顛覆經典的文化政變。這也是一次針對經典本文（text）的自助「野餐」會：作者帶去語詞，而由讀者帶去意義。

就在1995年，香港推出劉鎮偉導演的《西遊記第一百零一回之月光寶盒》（又名《大話西遊之月光寶盒》）和《西遊記大結局之仙履奇緣》（又名《大話西遊之大聖娶親》）。儘管兩部片子曾合成一部《大聖東遊記》，但是人們還是習慣於把它們稱為《大話西遊》。正版《西遊記》寫於明朝，講述了唐僧師徒往西天取經的故事。它具有雙重的經典性：小說內部的最終指向是佛教「經典」，而小說本文也成為了中國小說的「經典」。但是，他們通往「經典」之路是一段「文化苦旅」——唐僧師徒始終保持着禁欲生活（偶爾，豬八戒也會有犯規行為），並且經歷了81個苦難儀式；作者吳承恩更是身世飄搖，文學史家至今還未驗明他的正身。雖然《大話西遊》中欲望的緊箍咒最終

生效，但對於在不同的時空中穿行的至尊寶（孫悟空）、紫霞、白晶晶等人，他們互相辨認的憑據恰是情感名片。正如「自助餐」本身就以滿足食欲為目的，「盜版」的《大話西遊》也並不迴避情感欲望。事實上，這種對《西遊記》的自助餐，在詩歌界早就被那些文字藝術家悄悄實驗過。現旅居德國的詩人蕭開愚，在1991年就寫下了一首《傳奇詩》。「白骨精」和詩人輪流充當敍述者，詩歌的結尾對欲望的緊箍咒打上問號：「唐僧念誦的咒語純屬烏有。／緊箍從咒語的漏斗漏下／匯入存在的沙海，白色／而空虛。唐僧的咒語嗎？／一個職業父親的一串冷笑麼？」

《大話西遊》不僅是在故事原型上對《西遊記》公開「盜版」，它的人物扮相、動作、台詞、歌曲也都四面出擊，舉辦了一次全方位的自助餐。主角孫悟空的扮相，就比較接近日本《西遊記》（該劇以性感著稱的宮澤里惠飾演唐僧，無疑也是對正版禁欲精神的一次「盜版」）的包裝。香港導演王家衛，因為熱衷於形而上的「作秀」，生產出大量晦澀的電影語言。他導演下的人物，一般心事重重，生活在日益逼仄的內心世界裏。他們嘴裏吐出的每一句話，都會在大腦中反覆加工，帶有故作深沉的「文藝腔」。這種電影有意迎合經典的標準，是一種「為經典而生產」的藝術品。《大話西遊》多次從王家衛的名片《重慶森林》、《東邪西毒》中偷渡台詞，卻拋棄了那種皺着眉頭的聲音。當至尊寶找到紫霞，紫霞突然拔劍抵在至尊寶的咽喉上，這時響起畫外音：「當時那把劍離我的咽喉只有0.01公分，但是1/4炷香之後，那把劍的女主人將會徹底地愛上我……」相似的聲音也出現在《重慶森林》裏，那是男警察面對女毒販時的獨白。在這段短短的獨白裏，王家衛試圖調製一杯偶然性、宿命與時間相互混合的雞尾酒。只是這超載的文字不能承受之重，猶如過量的調料，使得雞尾酒無法下咽。而在《大話西遊》的「盜版」旁白裏，至尊寶面前沉重的「死亡」境遇，迅速被愛情稀釋，獲得了一種卡爾維諾式的輕逸的效果。我並不是說，「死亡」這些命題不能討論。但王家衛對電影這種大眾媒介揚短避長，只能生產出評獎專用的哲學論文動畫。

這場針對各種經典的饕餮大餐，猶如一次蓄謀顛覆詮釋壟斷集權的「杯酒釋兵權」。學院內那些消化不良的胃口，由當年具有先驗合法性的鑒定師位置退居二線。《大話西遊》裏，菩提和至尊寶有這麼一段對話：

「愛一個人需要理由嗎？」菩提反問。

「不需要嗎？」

「需要嗎？」

「不需要嗎？」

「需要嗎？」

「不需要嗎？」

兩人不停地反問着，最後菩提不得不妥協：「哎，我是跟你研究研究嘛，幹嘛那麼認真呢？」轉身走時，他又來了一句：「需要嗎？」

至尊寶陷入了沉思。

「需不需要理由」所討論的內核，其實是一個詮釋權的問題。但兩個人都沒有採取肯定的敍述方式，而是「不停地反問」。「反問」是一把雙重質疑的雙刃劍，態度是不確定的。這樣，它既刺向對方也指向自己，從而避免了肯定或祈使語氣惟我獨尊的武斷。「不停地反問」還從時間上保證了質疑的開放性，任何一方都有權力反駁，不存在甚麼特權。影片拒絕提供標準答

案，最後「至尊寶陷入了沉思」。「沉思」是對問題的懸置，它向觀眾敞開空白之頁：每一個人都可以填上自己的答案。更有趣的是，一向被當作真理條目的「認真」也打上了問號。正如《盜版創世紀》裏拉伯雷式的狂歡氣氛，自助餐的座位將不分等級。每個食客，都可以按照自己的趣味滿足他們的美學胃口。

《大話西遊》是一次以經典為對象的自助餐，但它本身也逐漸演化為經典，最終成為自助餐的食物。「經典的自助餐」就具有雙重含義：經典成為自助餐的食物，自助餐也將成為被食用的經典。二十世紀末，小綿羊多利身上的克隆技術，暗示着很有可能出現「盜版」人類。對人類的「盜版」，存在着倫理學上的問題；對精神產品的盜版，存在着知識產權的問題。一個讓我們無法視而不見的事實是，《大話西遊》的經典化也與盜版錄像帶和VCD有關。官方的電影權威刊物《大眾電影》，乾脆把它稱為影響了一代年輕人的「經典兼盜版王」。盜版商們的非法經營，屬於政府部門所要解決的問題。而在我看來，大話西遊式的文化「盜版」，恰恰優雅地體現了這個盜版時代（所謂的贋品時代，也是這個意思）的精神。這是欠發達地區的「盜版」藝術，在中國，盜版時尚往往成為一些國際名牌的先期免費廣告。當藝術也能被機械複製，「盜版」同樣會獲得原典性。「喜劇之王」周星馳，在很多動作設置上模仿金凱瑞（Jim Carrey），而金凱瑞也被稱為「美國周星馳」。正版與盜版各自成為對方的文化資本，「真假美猴王」都將擁有合法性，成為一字並肩王。

這是一次《大話西遊》的全民自助餐，龐大的時代之胃承擔了消化功能。在我看來，《大話西遊》本身算不上經典，但全民的「詮釋運動」使它成了經典現象。《大話西遊》在1995年首輪上映時，並未取得理想的票房收入。它在兩三年後的復興，恰恰與網絡這種新生媒介的介入同步。關於《大話西遊》的故事遍布網絡，它的台詞甚至成為網民見面時的切口。時代之胃的超強消化酶，彌補了《大話西遊》作為經典的單薄。網絡在技術上所能提供的民主精神（當然，這種民主也是有限的），使它成為一個全民「大話」的自助餐廳。菜單上排列着各種經典，每一個網民都可以盡情烹製。玫瑰水手《潘金蓮之花樣年華》，將《金瓶梅》人物、張愛玲小說以及王家衛的影片作成一個拼盤。面目各異的修辭，突破時空柵欄集中在一起，從而獲得意外的想像力。人們對經典的品嘗，並不限於人物、地點、時間、情節這些元素。形式往往是某種思想最後藏身的地方，它彷彿暗具有一定的隱蔽性。所以，觀念的革命，往往與文體的革命攜手並進。而各種應用文體包括試卷，也都成為重點「盜版」對象。「試卷」本來是權力、身份和知識相互勾結的產物（這不意味着我主張廢除考試），「盜版」則在嬉笑之中便摧毀了它們虛妄的尊嚴。這是一場不流血的文化政變，文化的權力下放成人民的權利。在90年代，我曾經先後上當買下三種《圍城》的盜版。而在這個全民自助餐的時代，大概所有的經典都會被N次「盜版」。當然，並不是所有的「盜版」都將成為經典。

王曉漁　1978年生，上海師範大學人文學院碩士研究生。

大話文化的游擊戰術

● 張　閎

在即將進入新世紀之際，時時可以聽到有奇怪的發問聲從那個被稱之為「互聯網」的世紀之門裏傳來：「需要嗎？」、「不需要嗎？」、「你媽貴姓？」……一連串莫名其妙的問話，令那些不熟悉互聯網和流行文化的人，疑心自己遭到了天外來客的劫持。知情者則明白，自己遇上了「大話族」。這一哨自稱為「大蝦」的人馬，守候在世紀的大門口，向人們索要新世紀的話語通行證。有人說出回應的口令——「長夜漫漫，無心睡眠」、「鐺鐺鐺鐺……」、「豬啊～～」之類，就等於是說出了「芝麻開門」，世紀之門訇然開啟。

情況也許並沒有這麼嚴重，但「大話」確實是世紀末以來民間最為通行的「黑話」。

「大話」一族的「大當家的」是一位長得白白淨淨的年輕人，擅長滑稽表演和製造各種莫名其妙的口令，大家都喊他「星星」，聽上去像是「猩猩」。他幾乎就是一匹滑稽可笑的大猩猩。「猩猩」主演的電影《大話西遊》，提供了大話的原始樣式。它最初只是在一班網蟲中間流行，是互聯網的BBS上和聊天室裏，各路「大蝦」操持的特殊語言。

「大話話語」所向披靡，連滿口京腔、號稱「京城利嘴」的王朔，也相形見絀。但正統文化界和知識份子對此並不以為然。鑒於港台時尚文化一向慣於搞笑的品質，他們將這次來自港台的「大話現象」，也視作一種荒唐無聊的時尚，一場轉眼即逝的文化「流感」。可是，「大話」乘上互聯網這列「迷幻列車」，迅速由南而北，橫掃中國大陸，開始了現代漢語史上最大規模的語言「北伐」。時至今日，雖說未必一統天下，但尚不見衰減之勢。今天，沒有看過《大話西遊》的人，差不多等於是少懂一門外語或方言，尤其是進入網絡世界，就等於進入了一個陌生的國度，完全語言不通。就其對整個華語文化的震盪性的影響而言，只有1980年代鄧麗君的情歌、瓊瑤的言情小說和金庸武俠小說，方可以與之相提並論。在互聯網上，「大話」已經超出了周星馳和《大話西遊》本身，形成了一種全新的文化，我們姑且稱之為「大話文化」。

在網絡中，「大話式寫作」已成為一種重要的和最受歡迎的寫作方式。《大話西遊》、《大話水滸》、《大話三國》，乃至《××故事(之大話西遊版)》層出不窮。前段時間風靡網絡世界的小說《悟空傳》、《沙悟淨懺情錄》等，亦可視作《大話西遊》的衍生物。網絡空間提供了大話者的話語生存方式。網絡大話者是這樣一批人：他們往往是匿名的，基本上脫離了現實功利目的，有時一些作品還是集體創造的結果，公眾書寫，公眾共享。去年在網上流傳的《雞過馬路》，就是這種寫作的典範。寫作彷彿又回到了古老的民間傳說的階段。

「大話時代」就這樣悄悄地到來。

大話的修辭策略

大話的產生與最原初的小說的產生有着諸多相似之處。所謂「小說」，原本是民間雜語的匯集，嚼舌根子的閒言碎語和針砭時弊的嘻笑怒罵的混合物。其中不乏「無厘頭」的幽默。而在今天，小說早已統統蛻變為「大說」，大多索然無味且不說，不成為歌功頌德的，已經算是不錯了。小說原始功能基本上已喪失殆盡。故事被貌似嚴重的主題、嘰嘰歪歪的教諭所擠滿，這些除了為學者教授們提供做論的材料之外，幾乎就是一堆廢物。依靠小說來迎合權勢而飛黃騰達的文人，也不在少數。

小說式微，大話興起。其實，大話這種形式在近年來民間極為盛行的各種笑話中早有雛形。網絡時代的到來和《大話西遊》的風行，則使大話的機車駛上了「一路狂奔」的軌道。今天的網絡差不多起到與古典時代的街頭巷尾同樣的作用。人們在網絡上相遇、麇集，在虛擬的胡同口和廣場上交頭接耳、戚戚嚓嚓，交換各種流言蜚語和話柄笑料。大話或許可以看作是原始的小說藝術的現代變種。

經院話語將經典瑣碎化和神秘化，使經典文化脫離其原初的價值，活力盡失，成為文化壓抑的根源。大話以戲謔的方式模仿了經典，並瓦解和嘲諷了經典，這一點無疑最能博得

年輕人的歡心。長期以來，他們被傳統教育制度壓抑得喘不過氣來，現在總算能出上一口惡氣。這也可以說是一種軟性的文化造反行為。另一方面，大話使經典獲得了現代意義，可以說是對經典的復活。

在古典時代那些最具有活力的小說文本中，我們可以找到大話的源頭和範本。對經典和正史的演義，是古典時代的小說寫作的重要方式。大話往往也跟經典有關，也是對經典的演義，但它主要是戲謔性的演義。

在現代漢語文學中，也能找到相應的範本。比如，魯迅的《故事新編》中就有大量的「大話」因素存在。在《故事新編》中，魯迅戲謔性地模仿了古代文化聖賢的言行，將文化經典與現代生活和現代人的經驗混雜在一起，既是對聖賢文化的反諷和解構，同時也是對現實尖刻嘲諷。《故事新編》與大話在精神品格上可能有所不同，但其修辭手段和藝術效果卻常常同出一轍。《故事新編》倘若不是出自現代文化聖人之手，肯定也要被正人君子們嗤之為「痞子文學」的。

大話有它自己的特殊的詩學，「無厘頭」是其核心。從修辭學角度看，「無厘頭」基本上是借助於所謂「消極修辭」的手段，擾亂正常的話語秩序，造成常規思維的混亂。這一點，也正是其反對者所深惡痛絕的。

「無厘頭」十法

1、關公戰秦瓊法：這是大話的最基本的招數。其要領是將兩個毫不相干的人物和事件生拉硬拽到一起。(用學術術語來說，也叫「歷史主義」手法，是從歷史學〔考據學〕那裏借鑒而來的。)

2、張冠李戴法：故意弄錯一些基本常識，或者將常識曲解、誤解。(此招來歷不明。)

3、指鹿為馬法：故意顛倒通常意義上的正確結論，將通常意義上的謬誤當作真理來宣傳。(這在美學上也被稱之為「現實主義」手法，是通過模仿現實生活而得出的一種表現手法。)

4、含沙射影法：大量使用暗諷、反諷等手段，具有明顯的攻擊性。(這是從批評家那裏學來的手法。)

5、纏夾不清法：故意在一些常識性問題上糾纏不休，將本來已經一目了然的問題搞得一團糟，而且故意大發囉裏囉嗦、不着邊際的長篇大論，使對手不勝其煩。(這一招是效仿學院派學者。)

6、魚目混珠法：在一本正經的言論中，突然插入一些莫名其妙的詞句，搞得真假難辨，似是而非，其真實意義模糊不清，以攪亂對手的視聽。(此招來歷不明。)

7、鸚鵡學舌法：故意模仿某人說話、寫作或某種文體的特徵，而且模仿得維妙維肖，但意義卻完全相反或者是徹底消解其原有的意義。多用於對經典的滑稽模仿和故意改寫。也叫「滑稽模仿」。(如在BBS裏在跟貼中套用主帖的句子，篡改主帖的意思。)

8、瞎子摸象法：故意將一個片面的邏輯和細枝末節的觀點無限擴大，推向極端。(這一招是效仿邏輯學家。)

9、唾面自乾法：實際上就是玩弄矛盾修辭或悖論修辭，故意製造前後矛盾的觀點，自我否定，甚至自我貶低。說白了也就是自己打自己的嘴巴子。(這一招看上去很熟悉，好像是從當代某些作家和批評家那裏學來

的，名字一時想不起來了，讀者諸君若有興趣，不妨考證一番。）

10、撒嬌發嗲法：這是大話者的最後一招，具有大規模殺傷性，等到此招用出，觀者無不絕倒。（出自「小資」和「美女作家」，讀者諸君大多領教過。）

文化游擊主義

對於大話者來說，傳統媒體的規則對他們沒有多少約束力。他們更多地在時尚文化（諸如大眾時尚、流行藝術、影視等）領域發言，而且主要是以網絡作為根據地。他們採取游擊戰術，突襲文化廣場，狙擊文化名流，神出鬼沒，從一個網站到另一個網站，打一槍換一個地方。任何過往的文化人，幾乎無一例外地遭到他們的騷擾和攻擊。

大話在當下的寫作格局中有着特殊的意義。當下的寫作一部分是文化「精英份子」自我感動的迷幻劑，另一部分是都市白領用來標榜品味和格調的文化胭脂，還有一些殘餘部分則是經院學術的陳詞濫調。「大話」寫作的文化顛覆性，使上述三種寫作感到不適。看來，「大話文化」對現行的文化權力和秩序形成了挑戰，或多或少動搖了他們的文化根基。

正因為如此，「大話現象」終於激起了文化權力機構和學院知識精英的恐慌和義憤。平常總是處於敵對狀態的這兩類人，在「大話文化」面前找到了他們共同的精神嗜好和文化利益。板着臉的制度話語和哭喪着臉的經院話語，不約而同地將嬉皮笑臉的「無厘頭」視為自己的死敵。思政幹部和文學教員結成了神聖同盟，聯手打擊「大話文化」。他們將「大話」斥之為語言污染和精神垃圾，世紀末文化墮落的徵兆，並呼籲民眾抵制「大話文化」的侵蝕。一度是大話者的盟友的都市「小資」們，也別過他們的粉臉，以示自己的不屑。但他們卻始終找不到一種有效的手段來對付大話者的文化游擊戰和「無厘頭」話語榴彈。

「大話文化」成了一場單邊的、沒有同伴的話語狂歡。

然而，另一方面也由於大話的游擊作風，導致大話的文化價值創造功能嚴重不足。他們的行為看上去就像古代江湖上的綠林好漢，但他們更是一群行為怪異的強盜，剪徑卻不劫財。他們對主流的話語高地興趣缺缺，並無與主流文化爭奪話語權力的雄心，而只滿足於在網絡叢林裏打打文化游擊戰，嘯聚而至，轉眼間又一哄而散。他們兼有痞性和俠性，時而像俠客，時而像流氓。人們無法將這兩種特性加以分離，兩者糾結在一起，構成了中國民間文化中的江湖主義的怪異傳統。

這樣，文化的價值來源依然不得不由文化當局和學院精英聯手把持，儘管這裏有權力的因素在起作用，儘管他們創造的文化更多的是陳腐的和污卑的文化渣滓，但影響卻更為久遠。這就像是政治上的造反行動一樣，在破壞性的風暴襲擊過後，收拾局面的依然是權力者。大話瓦解和嘲弄主流文化的嚴肅性，摧毀了舊文化的根基，卻無力在舊文化的廢墟之上建立起一種充滿活力的新文化。這是大話時代的文化的深刻矛盾。

由此看來，大話者能否將大話進行到底，還是個疑問。

張　閎　上海師範大學中文系副教授

從莊子到孫猴子

● 尹俊　王弘治

「大話」究竟是甚麼？一部《大話西遊》的「星星」之火，在文化賣場裏一片燎原。這部《西遊記》的一百零一回，隱約地揭出「大話」的老底：在詞語語義的層面上，「大」對應着「小」，「話」對應着「說」，前者是反訓，後者是同義相訓，可以說是正訓。那就可以這麼說：大話反正就是小說。《西遊》不就是部小說嗎？

文體學家會對這種解釋提出反對的看法，小說在現代有着無數經典的定義，如果把《大話西遊》還有由此衍生的無數網絡「大話」總了歸齊，難得有幾篇東西能入得了學院專家的法眼。而且，這還僅僅是在文體形式上點了個頭，並沒有因之而將這些大話們接進文學世界，總之，經典定義衡量下，它們是一些「披着小說外衣的大話」。這些恣肆的大話，借了電腦技術的浪潮在虛擬的文字場裏大行其道，極盡戲擬之能事，被一夥隱身在比華北青紗帳更加無邊無際的「汪洋大海」裏的「游擊隊員」駕馭着，被他們用來打一場網絡的人民戰爭。尤其是當十幾歲的孩子們在道貌岸然的課本文體和青澀矯情的「新概念」文體之外，還在偷偷地編織着大話，這種「大話從娃娃說起」的破壞性更加難以為漢語的傳統保衛者所容忍。

衝突發生在這兩種抽象意義上的「說話」的對抗。這種對抗還讓我不得不重新考慮大話與小說的關係。從詞語上，「小說」本身像一個雙性人，在漢語裏，它對應着諸如short story、novel、fiction、romance等幾個單詞，而在本土傳統語詞裏，還對應着話本（甚至就是叫「說話」）、講史、傳奇、筆記、野史等等。翻譯者擇取了最早地反映這一切類似共性的漢語詞「小說」，之所以這樣幹，大約他也發現了中外這兩種概念的參差，只能滿足一下文人「從古」的心理需要。現代漢語的「小說」是由外國的奶粉滋養大的，由一些眾所周知的原因，兩千年前出現的中國「小說」，其基本語義漸覺地為一些拉丁字所佔據，而且這一改變還向歷史追溯，清除掉「小說」在中國發展的軌迹，一些學者人為地把一些作品剔除出小說的眼界，完全無視文明的古人對這些作品的分類。只有魯

迅的研究頗為清醒，對於小說的討論從《漢書．藝文志》的小說家開始，儘管他也是充滿着對中國小說的狐疑。

要充分地認識在中國大話與小說的聯繫，還是要回到「小說」一詞沒有被現代漢語動變性手術之前，還其一個純的性別角色。惟其如此，才能使其獲得文化自然生殖的能力，而決非在人工的思想試管裏得出的無性種。

「小說」最早出現在《莊子．外物》當中，是這麼一句話：「飾小說以干縣令」，至今怎麼也得兩千多年了。我很疑惑的是，為甚麼這個詞不出現在其他思想家的著作當中，而出現在《莊子》裏。諸子百家的各路先生大都是憂國憂民，惟恐天下不治。讀了《老子》，發現是君人南面之術，道家原來是另類的儒墨，惟獨莊周先生在窶陋的漆園裏一邊打草鞋一邊打着瞌睡，作前晚未醒的夢。周哉蝶哉，從〈齊物論〉裏把所有人的主張從論據和論說方式的根本上來了個總推翻，這可以稱得上一篇「齊物」的革命。在革命的虛無之後，莊周所建立的則是一個渾沌世界，可以接引他人從偽符號世界進入這個真自然世界的工具只有一個——大話，逍遙的大話、養生的大話、人間大話、秋水大話。與其說莊子作寓言，勿寧說莊子作大話。別的先不考據，只說〈外物〉篇裏「飾小說以干縣令」所在一段「任公子釣大魚」，任公子用五十牛為餌，蹲在會稽山上用了整年時間釣了條大魚，把這魚剖散了以後腌起來，讓浙江到廣東這一片所有人全吃飽了。這一段，無論怎麼看，都像是大話。惠施批評莊子之言大而無當，也尤可證莊子是大話的祖宗了。

但莊子卻是反「小說」的，他說：「飾小說以干縣令，其於大達亦遠矣。」小說原來是大話的反義詞。這個立場在中國現存最早的圖書目錄《漢書．藝文志》裏被扭轉過來。班固在「諸子略」後的總論裏認為「可觀者九家而已」，把小說家排斥在外。這麼作的原因，乃是班固正站在莊子鄙夷的「小說」之立場上，把瑣碎的聖人之言奉為圭臬，繼續以《詩》、《禮》發冢的飯飣生涯。但是漢代意識形態鬥爭的勝利者恰好是儒生，他們操持的傳註學的學術標準不正是「飾小說以干縣令」嗎？學術是這一批經生的利祿之途。大話在漢代的政治語境裏被貶成小說，由此也能推論出，大話原本是一個褒義詞，乃是大道大樸的文字。然而不幸在大一統的思想氛圍中被割裂貶抑了。從自由到制度，以一個統一的朝代為標誌，大話的歷史同思想文化的歷史同時被劃分為兩個時代。

隱藏在平靜的文字表面的大話與小說，看似合流，而角色的轉化反映着漢儒經傳哲學及其反動的爭執，這種衝突演化出中國文化的獨特面貌。中國的正統文化，兩千年來只是經傳註解的各種分支，無論是義理派或是考證派，歸齊是從今文古文的學問路數來的。直到今天，經典理論在中國的操作，還是繼續着這條道路。只不過換成為西學的聖人立言，換了一個廟裏的牌位罷了。作為《漢書．藝文志》中小說家的後續，「小說／大話」的魅力始終吸引着一大批人，它可以使文化人在一本正經的儒家著述之外還來那麼一些餘興之作，也可以使街頭的遊藝煥發出驚人的光采。「小說／大話」，是中國文學自由精神的代表，在僵直的大道以外，在輝煌冷漠的廟堂魏闕下，「小說／大話」延續着靈動的文字。

這些歷史的幻影與今日的現實有驚人的可比性。這好像是兩張相似的

底片疊在一齊，沒有太多影像參差的地方。僅有的不同之處，又關係到小說與大話的話題。文學在現代變得愈發神聖，其地位主要是由現代小說奠定下來的。小說身份在新文化中獲得徹底的革命，一把從詩文的手中接過了「文以載道」的大旗，為自己抹上一點神聖的泥灰。將近百年的時間，小說養活了一大老中青的文學「表揚家」和知名「作家」。中國建立起具有行政風格的文學學術體制，漢代的經生又在今日復活了。所不同的是，這一次開始的乃是小說的傳註學之路。各家都有一些標準的「說經」規格，各自冠以主義的旗號，時時進行一些爭鬥，以此在輿論中邀取實際的利益。利祿之途一開，專注於學的書生們總是會失節的。

小說死了，大話只能蛻皮。後周星馳的時代在枯燥文學的世界之外，小民自行營造出一塊大話之圃。《漢書．藝文志》說小說皆是些街頭巷議之言，街巷都是革命策劃和發生的所在。文學群眾沒有大學或協會之類堅硬的碉堡，他們只能在網路的街巷上貼滿自己大話的標語，或者在這些虛擬的街壘上向着現代傳註家們放兩聲冷槍。大話的發生與傳播只能像流浪人一樣，沒人專門養活，因而也沒有依附於某種勢力的必要。更為幸運的是，莊子時代還無法自己說話的奴隸現在成為自由的平民，未必再需要一個莊子式的大話偶像加以代言，智者的大話已變成為普羅的大話。最後一種大話機制內部的障礙也被清除了。

當代的「流浪」大話較之小說是佔據着優勢的。今日的小說正如前文的說解，已經變成中西混血的騾子，樣子彷彿還是高大的，卻只能靠機械的翻版來生產，小說是受閹割的文學。小說的數量越多，越透視出貧血的本質。大話的臍帶聯繫着放浪恣肆的活力傳統，充盈着造反的躁動，更像一匹發情的種馬，繁殖使得種群更為興旺。如果簡單地以生物學預測目前「小說」與「大話」這兩個詞語所指代的實體，前者的生存優勢已經喪失，但科學與理性的力量就在於能逆天而行，生命的造物已不僅是掌握在上帝的手中。今後的很長時期內，我們還不得不繼續與克隆的「小說」生活在同一片天下，這些無法令人感動的文字從宣傳的大喇叭裏蹦出來最終只能變成一陣清風，而大話引起得一串串放肆的笑聲，倒可以用來當它們的輓歌。

不過，那些歡聲笑語的輓歌想來也永遠是唱給生人聽的。正經的小說及其背後隱身的傳註學的影子，畢竟臨駕在自由之上幾千年了，人世衰頹的戲劇正是由他們的邏輯推演着。普羅大話的文學革命將改變的不會是這種帶有權力意味的文學體制，鮮活的語言和笑聲對抗着現代小說秉承的宏大的歷史必然，將同莊子一樣跳出預設的論說陷阱，重新鬧一場針對當代中西聖哲的「齊物」革命，還一個個人人格的渾沌自然。大話不合為時而作，不論辯、不研究、不建設、不憧憬、不規劃、不倡導、不許諾、甚至「不講道理」，在「不」的風潮裏面，佛家得到了中道的根本真諦，而大話將會得到誠實的自我。鴻蒙未開，大道曦明，文字的原生態就是最好的文學。

尹　俊　畢業於上海師範大學，現於上海任教。

王弘治　上海師範大學碩士研究生，從事漢語史及古代思想文獻研究。

偽後現代面具下的英雄神話

● 任曉雯

在這個注重包裝和炒作的商業時代，《大話西遊》的走紅簡直是個奇迹。1995年出品的《大話西遊》，在香港本地票房平平，剛引進大陸時被評為當年最差的引進片。可事隔數年，在沒有宣傳、極少廣告的條件下，這部片子竟然迎來了它「遲到的春天」。我們不妨追蹤一下它的「發迹史」：⑴ 1995年，影院播放，反應平平；⑵ 少量盜版VCD投入市場；⑶ 觀者（主要是年輕人）之間的互相推薦和傳閱；⑷ 清華大學的水木清華網站首先介紹了《大話西遊》，並私印成相應的校園雜誌，《大話》在大學生中引起關注；⑸ 大量盜版VCD和相關討論出現；⑹ 2001年，中央電視台播放，大眾媒體終於認同這部由網絡虛擬社區和人際傳播奠定其影響的影片，《大話西遊》的主流地位被確立。

在一個大眾傳媒霸權的時代，這種由小眾傳播向大眾媒體反向施加壓力和影響的現象顯得有點不可思議。可以說，是青年人成就了《大話西遊》，而這部影片也成就了所謂的「大話一代」。「大話一代」，主要指出生於60年代末至80年代初的年輕人，但具體的劃分以能否接受並欣賞《大話》一劇為界。這條界線分化出的，是兩個立場極端對立的陣營：年長者對《大話》的荒誕不經表示憤怒甚至斥責其為文化垃圾，年幼的則認為《大話》既無聊又無趣，絲毫看不出其所據稱的種種妙處。但是，對於處於這兩個年齡中間段的「大話一代」，《大話西遊》彷彿成為一個情結、一個商標、一類風格的形象代言人；它的台詞也成為經典、範式，改寫他們口語甚至書面文體的語言習慣。我認為造成這種截然反差的原因之一，是《大話》一劇顛覆解構的不徹底性，這種不徹底性是《大話》作為同類文本先行者的非自覺的啟蒙身份和處於文化轉型期夾縫中的尷尬地位所決定的。因此，我們不妨說，《大話》不僅是人、也是時代的分水嶺。

《大話西遊》的出現，可以說是為了和在它之前主流意識形態充斥的真正的「大話文藝」（假、大、空）相抗衡。它用它的無聊瑣碎隨心所欲，打倒了主流文化長期苦心經營的由「正義」、「真理」等等語彙所建構的大詞烏托邦，在此層面上說，它作為一個另類文本，起到了顛覆權威、消解意義

的作用；但是，當「大話」形成與主旋律相抗衡的民間主流，膨脹為文化現象並被人屢屢以「時代」一詞冠之大名，我們就可以愈來愈清楚地看到，相比後起者，《大話西遊》在它花花綠綠的表層之下，蘊涵着濃厚甚至悲壯的正劇意識。這抹與整體「無厘頭」風格不協調的色彩，明顯是上一個逝去時代的精神遺骸。

首先我們不妨來一睹「大話時代」的全景圖：以這部對《西遊記》戲擬與解構之作為中心，頑主、小燕子、對歷史人物的種種「戲說」……，漸漸形成一個由內而外擴散開來的文化磁場，逐層覆蓋了不同年齡的文化消費者。在這場盛況空前的精神狂歡之中，人們似乎達成某種共謀：讓正經面孔們陳舊僵腐，然後靜靜地躺到教科書裏去；歷史和傳統經典所能提供的，僅僅是些游離所指的符號，留待我們隨心所欲地填塞各個輕浮的、混亂的、荒誕的、戲謔的意義。這種對精英形象的顛覆是80年代思想解放、及緊接其後的90年代商業大潮捲襲之下，大眾文化的無政府狀態的表現之一。這種表現是極端的，但卻又是易於消化、極富市場佔領力的。

在這場後現代平民狂歡之中，《大話西遊》作為旗幟者和開闢者，半隱半現着它拘泥曖昧、模棱兩可的態度。這是使它最終為80年代中後期出生的、更年輕、更缺乏歷史記憶的新新人類所拋棄的重要原因。從這個意義上來說，它已成為一個餘熱微溫的文化活標本。

這個被人稱為「最大的後現代」文本的模棱兩可性首先表現在解讀的偏差和對白的歧義上：文本中完全被解構掉了的意義會在讀者的閱讀中被重新賦予，誤讀使此種解構呈現了後天的不完備；而文本中的另一些地方，語言的顛覆力則是先天不完備的：意義／無意義，不再是有顯著區別的二分概念。

「曾經有一份真摯的愛情放在我的面前，可我沒有好好珍惜……如果上天能夠給我再來一次的機會，我會對那個女孩子說三個字：我愛你。如果非要在這份愛上加個期限，我希望是：一萬年。」這是至尊寶為求脫身而對紫霞編的一段謊話。但是，到了讀者那裏，卻被理解為一段感天動地的愛情宣言。經過編碼、解碼的轉換過程，文本的意義被完全按照不同的方式闡釋過了。

「愛你一萬年」的煽情台詞在劇中一共出現過兩次：另一次是至尊寶變身前的最後一次內心獨白。兩者相比，被人經常議及的恰恰是「謊言篇」而不是「獨白篇」：至尊寶眼神歪斜賊忒兮兮，紫霞的左手在握劍的右手手背上輕輕搔癢，這些搞笑細節反襯在一段轟轟烈烈的愛情獨白背後，顯示出亦正亦邪的怪誕意味。在這裏，原作中的謊言（「我決定編一個謊言……」），以及謊言前的內心獨白（「當時那把劍離我的喉嚨只有0.01公分……」），和後面那段幾乎一模一樣、但卻是發自肺腑的真誠之言產生了呼應關係，效果是使得邪者更邪，正者更正。悲壯的正劇色彩也因此在這種碰撞中產生了。起初的顛覆被顛覆回原位，並把文本的正統意義更加刻意地闡釋了出來。

更進一步而言，讀者眼中的《大話》並未體現拋棄作為形而上概念的純粹愛情的極端的後現代立場；只不過和傳統言情片不同的是，純情在這裏以一種扭曲從而也被他們認為更真實的方式表現了出來。在瓊瑤小說熏陶下成長的「大話一代」，已經開始厭倦

烏托邦式愛情和海誓山盟的宏大敍事。對於他們，平民化的愛情方式是更可接受的，沒正沒經面具下隱藏着無可奈何的真誠(比如王朔筆下的于觀，比如脱胎得道前的至尊寶)是更值得信賴的。如果有真誠，那麼真誠也是扭曲的、羞於表露的，是處於被半解構狀態的。這種變味的純情更符合他們對當下生活的真實想像。可以説，作為讀者文本的《大話西遊》，在消解了傳統言情作品宏大敍事的同時，又構築了另一種「愛你一萬年」的宏大敍事。

「愛一個人需要理由嗎？」「不需要嗎？」「需要嗎？」「不需要嗎？」

可以説，這段出自菩提與至尊寶的對話是唯一能夠和「愛你一萬年」的引用率相媲美的經典台詞。「××需要理由嗎？不需要嗎？需要嗎？不需要嗎？」乍一看，在這種缺乏指向、扭曲邏輯的對話中，行為背後某種深層次的東西被輕輕鬆鬆解構掉了。不需要理由、不需要意義，行為本身作為一個沒有前因後果的存在凸現了出來。這倒是與誘導人們消費的廣告語"Just do it"不謀而合。倡導瘋狂購物的消費文化所指引的，也正是這樣一種非理性。我們有理由認為，這段小小的台詞，反映了這樣一個事實：在一個運作越來越理性、越來越科層制的社會裏，現代人被投入高效運作的社會機器，個體變得微不足道。而這種「不需要理由」的非理性的意識形態的選擇，正是越來越微不足道的個人對於這個過於理性的社會的下意識的反抗。

可是，把這段話置於上下文的語境裏，我們不難發現，此番話是由自在存在的至尊寶到自為存在的孫悟空精神轉變的關鍵所在，也是作品從喜劇過渡到正劇甚至悲劇、從而在解構了從菩提到觀音的一系列英雄形象之後重新豎立起一個新英雄的轉折點。就是説，這段貌似無意義的對話，不僅推動了情節的發展周折，而且獨特的語境設置竟然賦予了它一定的哲學意味。這段無須回答、反覆肯否的問話，激起了至尊寶的深刻自省，從而使他擺脱了那種從自我意識(成為孫悟空的身份認同的障礙)到客觀選擇(愛情選擇是「上天安排」的，身不由己)都極度不自由的自在狀態，從而賦予這樣一個人物以濃厚的存在主義色彩。

至此，化中心、去主體、遊戲解構、意義擴散的後現代面具被揭去後，《大話西遊》給我們最後提供的，竟是一個現代主義的英雄形象。這個英雄「腳踩七彩祥雲，身披金甲聖衣，在一個萬眾矚目的場合」出現了。在顛覆了傳統文本中諸如觀音菩提二郎神之類的英雄形象之後，編導者不得不重新塑造一個新英雄形象，而且這根本不是一個一般的英雄，而是一個擔負起救世重任的大英雄。雖然他依然保留着言語調侃、行為詼諧的特色，甚至形象上他時或看起來「好像一條狗」，但是這個形象無疑是極度神化的，是英雄主義在偽後現代面具下的一次誇張變形。拆毀一個、再造一個，這讓我想到近一百年前歐洲一位文化研究的先驅在他描述巴黎的未竟之作中勾勒出的邊緣化的現代主義英雄形象。這種再塑造是為填補古典英雄形象退位後所留空白的不得已之筆，殘餘着英雄遲暮的感傷氣息。《大話西遊》作為一個承上啟下的文化人類學文本，已經完成了自己的使命，它身後，徹底平民化的精神狂歡正在拉開帷幕。

任曉雯　上海復旦大學新聞學院碩士研究生

經濟、社會與傳媒

從世紀之交的美國民意看中美關係

● 李期鏗　梅仁毅

在美國，民意調查的影響很大，以至於許多社會學家把輿論與民意調查等同，認為「輿論就是民意調查機構的調查結果」。這種觀點顯然過於極端，但實際上，利用民意測驗和調查來研究輿論是如此普遍，以至於民意調查結果與民意(輿論)幾乎被當成同義詞使用。

在美國，民意調查的影響很大，以至於許多社會學家把輿論與民意調查等同，認為「輿論就是民意調查機構的調查結果」①。這種觀點顯然過於極端，但實際上，利用民意測驗和調查來研究輿論是如此普遍，以至於民意調查結果與民意(輿論)幾乎被當成同義詞使用②。在美國，民意與外交決策的關係多年來一直是學者和新聞工作者研究、關注和爭論的問題③。比較一致的意見是，外交決策者不可能漠視民意，民意至少能制約外交決策，從長遠來說，民意變化與政策走向是一致的。從中華人民共和國成立到中美建交的30年間，美國的對華政策就與民意高度一致，有時政策引導輿論，有時輿論引導政策，但這兩者是一致的。如60年代末70年代初，尼克松(Richard Nixon)總統及其顧問決定打破中美之間的堅冰，就與美國民意對中國的敵對情緒減弱有關。而中美從官方接觸到正式建立外交關係之所以等了將近十年，也與美國輿論有直接關係④。自肯尼迪(John F. Kennedy)開始，美國歷屆總統都注重對民意的搜集和分析。肯尼迪本人還聘請著名的民意調查專家哈里斯(Louis Harris)作政治顧問⑤。隨着冷戰結束，有美國學者認為，民意在影響美國外交決策方面很可能成為一種更強大而不是更弱小的力量⑥。因為人們認為國家生存不再有危險了，外交精英不能再以國家安全為由，要求公眾把外交政策問題完全交給他們。在90年代，行政部門和國會領袖經常宣布，民意對美國外交政策有重大影響⑦。中國學者牛軍也強調在台海關係問題上美國民意對政府決策的制約作用⑧。

世紀之交，美國經濟經歷了二戰以來持續最久的增長期，而且呈現出一高兩低(增長率高、失業率低、通脹率低)的特徵。與此相反，歐洲的經濟增長緩慢，日本經濟長期不能走出低谷，俄羅斯經濟持續下滑，國力不斷衰落。美國與西方強國和昔日對手俄羅斯的差距進一步拉大，其作為世界上唯一超級大國的地位得到加強。與

此同時，中國經濟穩定增長，綜合國力不斷上升。在這種內外環境下，美國人是如何看待中國以及中美關係呢？美國人對政府的對外政策有多大的認同感呢？對於這些問題，美國主要民意機構在世紀之交作了不少調查。以下就是作者根據這些調查作出的整理和分析。

一　對中國的看法

甲、總體上負面，感情上中立

美國人對中國的總體印象是以1989年6月為轉折點。此前，美國人對中國的印象逐年好轉，在1989年2月布什 (George Bush) 總統訪華後達到頂峰。而1989年6月以後則以負面印象為主。下表是蓋洛普關於美國公眾對中國印象的調查結果：

單位：%

時間	非常好	基本較好	基本不好	非常不好	不清楚	好／不好
2001年2月	5	40	31	17	7	45/48
2000年11月	5	31	39	18	7	36/57
2000年3月	6	29	40	16	9	35/56
1998年7-8月	6	38	36	11	9	44/47
1996年3月	6	33	35	16	10	39/51
1993年11月	10	43	24	15	8	53/39
1989年8月	5	29	32	22	12	34/54
1989年2月	12	60	10	3	15	72/13
1983年9月	6	37	31	21	5	43/52
1979年9月	18	46	18	7	10	64/25

從表中可以看出，美國公眾對中國的印象與中美關係的狀況基本一致。1979年9月中美建交之後，將近2/3的美國公眾對中國印象良好；但在里根 (Ronald Reagan) 政府初期，美國對華態度有些強硬，對中國印象良好的公眾大幅度下降；1989年2月，布什就任總統不久就訪華，這使對中國印象良好的美國公眾比例達到蓋洛普調查的最高點；而1993年11月美國公眾之所以對中國印象較好，正是發生在江澤民主席出席在西雅圖舉行的亞太經合組織領導人非正式會議並與克林頓 (William J. Clinton) 總統會晤之後；1998年7月克林頓總統訪華之後，美國公眾對中國的印象有所好轉，但由於國會中的共和黨人指控中國非法獲取美國導彈技術以及在1996年向民主黨捐款，對中國印象不好的公眾多於對中國印象良好的公眾。

美國廣播公司 (ABC) 新聞的調查結果與蓋洛普基本一致：

單位：%

時間	良好	不好
1998年6月1-2日	34	52
1990年3月	39	58
1989年4月	80	28

從國別的角度看，美國公眾對中國的總體印象也較差。根據蓋洛普2001年2月1-4日的調查，美國人對與其語言文化傳統相近同時又是其盟友的國家印象最好，其次是與其文化傳統不盡相同的盟友，同時，美國人對俄羅斯、印度的印象好於中國。位於中國之後的是伊拉克、伊朗、利比亞、古巴、北朝鮮等 (見圖1)。

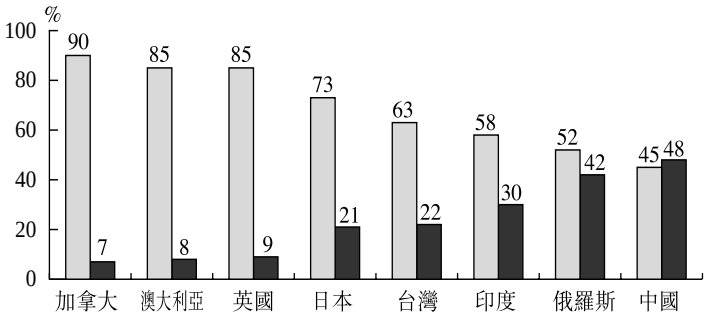


圖1　美國公眾對部分國家和地區的總體印象 (2001年2月)。■表示好；■表示差。

美國公眾對中國的印象與中美關係的狀況基本一致。1979年9月中美建交之後，將近2/3的美國公眾對中國印象良好；但在里根政府初期，美國對華態度有些強硬，對中國印象良好的公眾大幅度下降；1989年2月，布什就任總統不久後訪華，這使對中國印象良好的美國公眾比例達到蓋洛普調查的最高點。

但感情上，多數美國人對中國持中立態度。根據哥倫比亞廣播公司的調查：「你對中國的感情，總的來說是好，不好，還是中立？」結果如下：

單位：%

時間	好	不好	中立
1999年5月11日	18	24	53
1998年6月	12	23	61
1989年5月	32	7	57

乙、中國重要，不應視作敵人

絕大多數美國人認為中國是對美國重要的國家。根據芝加哥外交關係委員會1999年的調查，認為美國在中國有重大利益的領導階層人物佔95%（最高），高於日本(94%)和俄羅斯(93%)；普通公眾佔74%(第四)，低於日本(87%)、俄羅斯和沙特(77%)，其他各國均低於70%。芝加哥外交關係委員會的調查還發現，認為中國十年後將在世界上發揮更大作用的領導階層人物和公眾都是最多的(見圖2)⑨。這說明，中國的發展成就得到了美國的認可，美國公眾和領導人對中國的發展潛力持樂觀態度。

根據全國廣播公司新聞／《華爾街日報》1999年7月24-26日的調查，41%的美國人認為與中國的關係對美國國家利益極為重要，位於加拿大(49%)、日本(47%)、俄羅斯(43%)之後，列第四位。印度(15%)列第八位。

絕大多數美國人認為中國是對美國重要的國家。這說明，中國的發展成就得到了美國的認可，美國公眾和領導人對中國的發展潛力持樂觀態度。多數美國人對中國的印象是，中國是美國重要的市場和貿易夥伴，中國對美國並不友好，但不應該把中國看作美國的敵人。

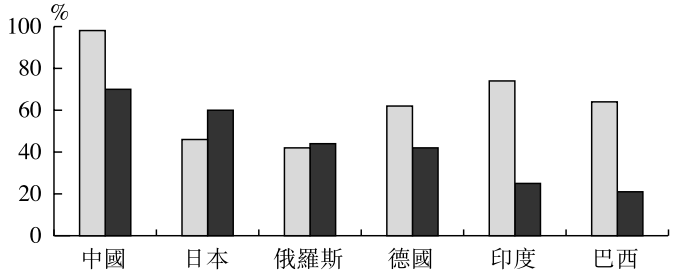


圖2　認為各國在十年後將發揮更大作用的領導人和公眾。■代表領導人；■代表公眾。

多數美國人對中國的印象是：中國是美國重要的市場和貿易夥伴，中國對美國並不友好，但不應該把中國看作美國的敵人。這可從《新聞周刊》(*Newsweek*) 1999年5月13-14日的調查結果看出：

單位：%

你是否同意以下關於中國的說法？	同意	不同意
中國是美國重要的市場和貿易夥伴。	80	15
中國基本上對美國友好。	41	51
中國應該看作是美國的敵人。	30	64

蓋洛普／有線新聞網絡／《今日美國》(*USA Today*)的調查結果與此類似。問：「關於中美關係，你認為中國是美國的盟友，對美友好但不是盟友，對美不友好但不是敵人，還是美國的敵人？」回答結果如下：

單位：%

時間	盟友	友好	不友好	敵人
1999年3月12-14日	1	28	26	10
1998年6月22-23日	3	28	25	8

由此可見，真正把中國看作敵人的美國人並不多。

丙、中國是威脅

由於對中國的負面印象，加上中國的發展前景，美國人認為，在世界各國中，中國是美國最大的威脅。

就世界範圍而言，根據芝加哥外交關係委員會1998年的調查，在當今

世界幾大力量——歐洲、俄羅斯、日本和中國中，「中國發展為世界強國」被認為是對美國最大的威脅(57%)，高於「日本的經濟競爭」(45%)、「俄羅斯的軍事實力」(34%)和「歐洲的經濟競爭」(24%)。

根據動態民意調查(Opinion Dynamics Poll)1999年4月7-8日的調查，中國分列美國最大的潛在軍事和經濟威脅的一、二位(見圖3、4)⑩。

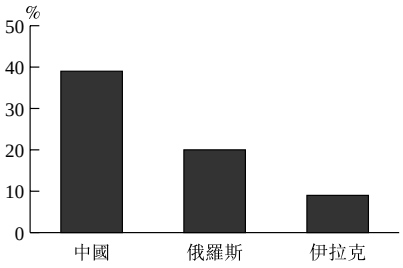


圖3　冷戰結束後，哪個國家是對美國最大的潛在軍事威脅？

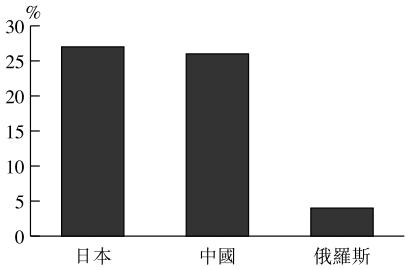


圖4　冷戰結束後，哪個國家是對美國最大的潛在經濟威脅？

根據藍圖輿論調查公司(Blueprint Poll)1999年9月28-29日的調查，36%的美國人把中國視為對美國國家安全的最大威脅，列第一位，而只有8%認為俄羅斯是最大威脅。這是冷戰結束以來美國人最大的態度變化。值得注意的是，共和黨人(50%)比民主黨人(28%)和獨立人士(35%)對中國更持懷疑態度，這對我們觀察布什政府對華政策會有幫助。

儘管更多的人把中國看成是對美國安全利益威脅最大的國家，但更準確地說，人們認為中國是潛在威脅。例如，當問及中國是朋友、敵人或既非朋友亦非敵人時，55%的人認為中國既非朋友亦非敵人，而只有26%的人認為中國是敵人。

二　對中美關係的看法

但是，在對華政策的具體掌握上，是強硬多一些，還是合作多一些，美國公眾存在意見分歧。

根據普林斯頓民意調查研究公司(Princeton Survey Research Associates)2000年3月15-19日的調查，對於美國應與中國合作在亞洲維護和平和防止核擴散，還是應冒着損害兩國關係的風險，對中國的人權問題採取堅定立場這一問題，美國人沒有達成共識。45%的公眾選擇合作，44%選擇堅定立場。同樣，對於如何平衡貿易和軍事安全問題，美國人也未能達成共識。47%認為遏制中國的軍事力量更重要，42%認為與中國保持貿易夥伴關係更重要。

甲、貿易與人權，孰重孰輕？

美國公眾在對華政策上的最大分歧，莫過於貿易與人權孰重孰輕的問題。比較多的美國人認為中國的人權紀錄不佳。根據2000年1月哈特研究公司(Hart Research)的調查，81%的美國人認為，「與美國的其他貿易夥伴相比」，中國在「尊重人權」方面「低於平均水平」(49%認為「遠遠低於」)。

要回答貿易與人權孰輕孰重的問題，有幾種情況需要考慮。

由於對中國的負面印象，加上中國的發展前景，很多美國人把中國看成是對美國安全利益威脅最大的國家，但更準確地說，人們認為中國是潛在威脅。例如，當問及中國是朋友、敵人或既非朋友亦非敵人時，55%的人認為中國既非朋友亦非敵人，而只有26%的人認為中國是敵人。

儘管美國人大多認為與中國進行貿易對美國經濟有利，但多數人也覺得由於中國的人權紀錄不佳，美國應限制與中國的貿易。根據佐格比國際公司的調查，67%受訪者認為應施壓令中國改善人權。而哈特研究公司的調查發現，70%的人認同只有中國真正符合了人權和勞工標準後，國會才能讓中國永久進入美國市場。

(1) 當貿易問題單獨提出時，美國人支持與中國的貿易

在1998年6月哥倫比亞廣播公司／《紐約時報》的調查中，認為與中國進行貿易對美國經濟有利的人，比認為對美國經濟不利的人多一倍 (比例為50：23) 。

根據蓋洛普的調查，多數人支持與中國貿易關係正常化以及中國加入世界貿易組織。

問：你贊成還是反對國會通過法案，使中美貿易關係正常化及中國加入世貿？答案見下表：

單位：%

時間	贊成	反對
2000年5月18-21日	56	37
2000年4月7-9日	43	45
2000年1月25-26日	50	40
1999年11月18-21日	54	33

(2) 當中美貿易牽涉到人權問題時，多數美國人反對增加與中國的貿易

相當多的美國人認為，由於中國的人權紀錄，美國應限制與中國的貿易。有線新聞網絡／《時代》1999年5月26-27日調查：

單位：%

你認為美國對華政策應採取以下哪種方式？	
在人權問題上採取強硬立場，即使這會危害我們與中國的外交和貿易關係。	57
與中國建立堅強的外交和貿易關係，即使這要求我們對中國的侵犯人權現象視而不見。	28

這是有線新聞網絡／《時代》自1996年來連續四次對答卷人詢問這一問題，而每次的結果都是選擇前者的人佔大多數。

根據1999年11月佐格比國際公司 (Zogby International) 的調查，當面對「施壓令中國改善人權」或「不附加任何條件永久性地開放中國市場」的選擇時，67%選前者，21%選後者。

2000年1月哈特研究公司的調查中把與貿易和人權有關的主要觀點都列出：支持與中國永久性自由貿易關係者認為，這一協議會消除美國產品打入中國市場的障礙，擴大我們的出口以及在美國創造就業機會。他們認為，如果別國能進入中國市場而我們不能，會損害美國的經濟。他們還認為，改善中國人權的最好辦法不是限制貿易，而是與之接觸，使它加入諸如世貿等重要的國際組織。反對者認為，中國侵犯人權、使用強制性勞動和違反以往貿易協定的紀錄，說明她還不能享受永久性自由貿易關係。他們認為，國會應繼續進行年度審議，以確保中國遵守向美國產品開放市場以及改善人權的承諾。他們還認為，只有中國真正符合了人權和勞工標準後，國會才能讓中國永久地進入美國市場。結果，70%更贊同反對者的意見，只有21%更贊同支持者的觀點。

(3) 問卷的措辭對結果有直接影響

當問題把中國加入世貿描述為開放中國市場的途徑時，結果往往更好些。根據2000年1月全國廣播公司／《華爾街日報》調查，51%認為國會應同意「允許中國加入世貿這一主要的國際貿易組織的貿易協定，以換取中國的市場更加開放，使美國產品與其他國家的產品享受相同待遇」，而35%的人則反對。

1999年6月福克斯新聞 (Fox News) 的調查只詢問對「允許中國加入世貿」的看法，結果：44%支持，36%反對，20%不肯定。

然而，如果在強調中國入世會開放中國市場的同時又強調中國不公正

的貿易政策，則反對中國入世的人更多一些。例如，1999年9月全國廣播公司新聞／《華爾街日報》調查的問題包括：「贊成者說中國入世會鼓勵中國向更多產品，包括美國產品開放市場。反對者說中國的貿易做法還沒有公正到可以加入這一世界貿易機構的程度。」結果，47%反對中國加入世貿，38%支持。

(4) 媒體的報導和關注程度對公眾態度有重大影響

在2000年之前的幾年中，多數美國人認為美國應限制與中國的貿易，以迫使中國在人權及銷售核武器技術方面作出改進，不贊成永久正常貿易關係 (PNTR) 及中國加入世貿，主要是由於美國媒體對中國的負面報導，如政治獻金、李文和案、轟炸大使館事件等。而在2000年，由於克林頓政府大力推動國會通過永久正常貿易法案以及媒體對這一事件的關注，美國人對中美貿易關係的態度明顯改善。從蓋洛普的調查中可以看出這一變化：

單位：%

你認為以下哪項政策目標更重要？	對中國人權採取強硬立場	與中國保持良好關係
2000年5月23-24日	34	54
1999年3月12-14日	51	44
1997年10月27日	59	37

(5) 公眾仍希望與中國進行貿易，反對懲罰性立場

儘管不少美國人主張在人權問題上採取明確立場，但他們並不希望採取懲罰性或對抗性的方式，從而導致所有貿易中斷。例如，根據馬可．佩恩 (Mark Penn，克林頓總統的民意調查機構之一) 1999年9月的調查，為了鼓勵中國的變化，只有29%的被調查者希望「切斷與中國的貿易以懲罰它對民主的鎮壓」，而將近2/3的人主張「與中國進行建設性接觸，讓它走向更大的經濟和政治自由」。

儘管大多數美國人認為在人權問題上對中國施加壓力比促進貿易更重要，但他們對付出經濟代價的忍耐度是有限的。1999年5月有線新聞網絡／《今日美國》的調查提出了兩種觀點，認為美國「應把中國的人權問題與中美貿易政策聯繫起來，**即使這樣做有損美國經濟利益**」(強調作者加) 的支持者只佔46%，而幾乎同樣多的人 (45%) 認為不應把人權與貿易聯繫起來，「因為這樣做可能損害美國經濟利益」。與此類似，1997年5月福克斯新聞的調查詢問，決定美國是否延長中國的最惠國待遇的，應是中國的人權紀錄，還是中美貿易的經濟利益。結果，43%選擇經濟利益，41%選擇人權。

儘管不少美國人主張在人權問題上採取明確立場，但他們並不希望採取懲罰性或對抗性的方式，從而導致所有貿易中斷。例如，1997年5月福克斯新聞的調查詢問，決定美國是否延長中國的最惠國待遇的，應是中國的人權紀錄，還是中美貿易的經濟利益？結果，43%選擇經濟利益，41%選擇人權。

乙、關於台灣問題：美國人反對美國干涉台灣

如果說美國公眾在貿易和人權問題上存在一定分歧的話，他們在美國政府是否應該用武力保護台灣問題上的態度比較明確：多數人反對武力保衛台灣。

根據皮優民眾及媒體研究中心 (Pew Research Center for the People and Press) 2000年3月的調查，如果中國使用武力解決台灣問題，多數美國人反對武力保衛台灣，反對與贊成者的比例為53：31。其中民主黨人比例為56：26，共和黨人比例為53：35。

根據芝加哥外交關係委員會的調查，在有可能出兵的世界地區中，願

意出兵保護台灣的美國公眾的比例最低(見圖5)。

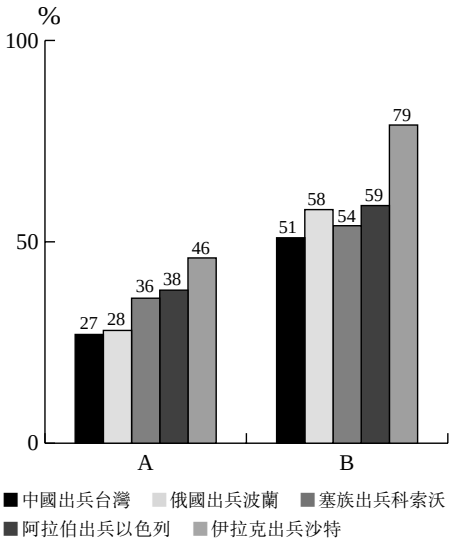


圖5 在各種情況下贊成美國出兵的百分比。A：公眾；B：精英。

美國公眾不支持美國武力保護台灣，原因之一是他們認為美國在台灣沒有甚麼重大利益，但更重要的原因是，美國捲入與中國的軍事衝突必然會帶來巨大犧牲。

丙、對美國偵察機撞毀中國戰機事件的看法

2001年4月1日美國軍用偵察機撞毀中國戰機事件發生後，中國政府立即向美國提出嚴正交涉和抗議，而布什政府最初在處理這件事情時表現出的霸道，激起了中國人民的極大憤慨和世界輿論的普遍譴責。美國公眾對於這一事件的態度如何呢？根據有線新聞網絡／《今日美國》／蓋洛普2001年4月6-8日的調查，61%的美國公眾贊成布什政府處理這一事件的方式，31%的公眾反對；只有13%的公眾認為責任在美國方面，多達68%的公眾認為美國沒有責任；41%的公眾認為美國應該向中國正式道歉，54%的公眾認為不應該。值得注意的是，在應否向中國正式道歉問題上，公眾的政治傾向性對其態度影響較大，只有29%的共和黨人認為應道歉，而在民主黨人和獨立人士中，這一比例分別為48%和47%。在自認為是「自由派」的人中，53%認為應道歉，而在自認為是「保守派」的人中，只有35%的人這樣認為。由此可見，美國公眾的態度與政府基本上保持一致，而共和黨人和保守派人士對中國更強硬一些。這說明，在危機時刻，美國公眾容易受到政府和媒體的引導；同時，在美國公眾中，也普遍存在着作為世界唯一超級大國的傲慢情緒。

三 幾個值得注意的問題

甲、要真正了解民意，應全面地分析民意測驗的結果

要真正地了解民意，應對民意測驗作全面的分析，否則就會得出片面甚至不正確的結論。這是因為：(1)問卷的措辭直接影響結果。同一問題以不同的措辭提出，結果有時相差很大；(2)媒體的報導明顯影響民意。比如，美國轟炸中國駐南斯拉夫使館、美國媒體歪曲報導之後，美國人對中國更懷敵意，對中美關係更為悲觀。

在美國，民意調查結果基本上能反映民意，這得到了美國學者的公認，2000年的總統大選結果也與民意調查的結果相符。但是，要真正地了解民意，應對民意測驗作全面的分析，否則就會得出片面甚至不正確的結論。這是因為：

(1) 問卷的措辭對結果有直接影響

對同一問題，不同的措辭得出的結果不同，有時相差很大。如前文涉及到的中美貿易和人權問題。

(2) 媒體的報導對民意有明顯影響

這在美國轟炸中國駐南斯拉夫大使館事件前後的民意調查中得到充分體現。

普林斯頓的皮優民眾及媒體研究中心關於對中國的印象的調查：

「你的印象如何？這些日子中美關係在改善，惡化，還是維持原樣？」結果如下：

單位：%

時間 / 中美關係情況	2000年3月	1999年6月	1999年3月
改善	13	7	13
惡化	19	35	19
維持原樣	55	50	60

可以看出，1999年6月的調查結果明顯不同於另外兩次。美國人對中國更懷敵意，對中美關係更為悲觀。這正是在美國轟炸中國駐南斯拉夫聯盟使館、美國媒體對中國進行歪曲報導之後。

乙、教育程度和收入水平影響對問題的看法

對永久正常貿易關係持懷疑態度的人，多為低收入和教育程度較低者。根據國際政策態度研究項目（PIPA）2000年3月的調查，54%的大學畢業生認為永久正常貿易關係對美國有利，而只有24%的高中畢業生這樣認為。在家庭收入五萬美元以上者中，48%的人認為永久正常貿易關係對美國有利，而在家庭收入五萬美元以下者中，只有29%的人這樣認為。

對於中國發展成世界強國的看法，普通公眾與對中國有所了解的美國人之間存在一定差異。根據動態民意調查公司（Opinion Dynamic Corporation）1999年對普通公眾和盧斯學者（Luce Scholars，由盧斯基金會選派到東亞和東南亞地區進行為期一年實習的30歲以下有才能的年輕學者）的調查⑪，多數普通公眾認為中國是對美國安全利益的威脅和挑戰，需要遏制，而多數盧斯學者認為中國對美國商業是個機遇，其調查結果是：

單位：%

你如何看待中國發展成為世界強國？	普通公眾	盧斯學者
中國主要是對美國安全利益的挑戰，需要遏制。	51	24
中國主要是美國商業的機遇，我們應從這個潛在的經濟利益中爭取經濟收益。	40	69
不知道。	9	7

盧斯學者與普通公眾對台灣問題的觀點也有差別。在盧斯學者中，多數贊成與中國接觸的政策，親台灣的政策列第二位，而「放手」政策的支持率最低。這種政策選擇的排列與多數盧斯學者把中國的崛起看作是「機遇」，少數學者認為這是「威脅和挑戰」相吻合。普通公眾的觀點與此相反：約3/4的公眾支持不把「改善與中華人民共和國的關係放在首位」的政策。更多的公眾繼續支持台灣，即使以犧牲與大陸改善關係為代價，而支持「放手」政策的公眾最多：

單位：%

在中國／台灣問題上，你認為美國的政策重點應該是甚麼？	普通公眾	盧斯學者
我們應保持低姿態，讓中國人自己處理這個問題。	47	17
我們應該繼續幫助台灣自衛，防止大陸的可能進攻，包括向台灣出售武器，即使這傷害我們與中國的關係。	26	26
我們應該把改善與中華人民共和國的關係放在首位，增加我們對雙方的影響，以找到和平的解決方式。	21	55
不知道。	6	2

對於中國發展成世界強國，多數普通美國公眾認為中國是對美國安全利益的威脅和挑戰，需要遏制；而多數盧斯學者則認為中國對美國商業是個機遇。盧斯學者與普通公眾對台灣問題的觀點也有差別。盧斯學者多數贊成與中國接觸的政策，親台灣的政策列第二位，而「放手」政策的支持率最低。普通公眾的觀點則與此相反。

四　中美關係展望

從以上對美國民意的分析中，我們可以對二十一世紀初的美國對華戰略和中美關係作些展望：

甲、美國將採取遏制與接觸，偏重於遏制的對華戰略⑫

美國對華戰略的依據，一是美國的全球戰略，二是中國的對外戰略。克林頓上任不久，美國制訂了「一個目標、三個支柱」的冷戰後全球戰略。一個目標就是確保美國在世界上的領導地位。在世紀之交，隨着美國實力相對增強，美國人的安全感、自信心和樂觀情緒大增，他們認為美國應該領導世界。過去一段時間美國咄咄逼人的外交政策反映了美國力圖保住世界霸主的努力，是美國全球戰略的反映，在國內有一定的群眾基礎。可以預見，在最近的將來，美國仍將充分利用其優勢地位，推行霸權主義的對外政策，以最終實現美國的戰略目標。而中國的對外戰略是為現代化建設謀求一個和平的外部環境，為此就要反對霸權主義，維護世界和平。這在本質上決定了中美的戰略衝突，也決定了美國將把中國視為戰略對手。布什在大選中和鮑威爾 (Colin L. Powell) 在被提名為國務卿後所作關於中國是美國戰略對手的講話，實際上道出了美國新政府真正的對華戰略。如果說難以判定民意在形成這一戰略中的作用的話，可以肯定的是，這一戰略與民意是一致的，民意支持美國的對華戰略。因為，美國民意把中國看作美國安全的最大威脅 (從國別的角度)。

然而，由於兩國有着維護世界和平與穩定的共同利益以及全球化在深度上和廣度上不斷發展，美國在許多國際、跨國界和地區問題上，如防止核擴散、反恐怖、環保和朝鮮半島安全問題等，需要中國的合作。而前兩者正是美國公眾最關注的外交問題和外交優先目標。更重要的是，由於美國在華有着巨大的經濟利益，而且這種利益將隨着中國的發展而增長，美國不可能不與中國接觸而錯失中國這個巨大的市場。

由此可以判定，美國當前以及在可以預見的將來的對華戰略將是遏制加接觸，偏重於遏制。這一戰略基本上反映了美國民意。一方面，多數美國人對中國的印象是負面的，認為中國是美國的最大威脅，因此要遏制中國。另一方面，絕大多數美國人認為中國對美國非常重要，中國今後將在國際事務中發揮更大作用，不應把中國當作敵人，因此，要與中國進行接觸，進行貿易。而在把中國視為威脅、主張對中國強硬的美國人中，共和黨人的比例明顯高於民主黨人和獨立人士，這也許意味着布什政府將對對華政策作些微調。正如鮑威爾在參院外交委員會批准他擔任國務卿的聽證會上，以及他與中國駐美大使李肇星會晤時所說，美國不把中國看作「不可避免的對手」，美國執行「一個中國政策」，遵守〔中美〕聯合公報以及其他與中國的義務，也遵守滿足台灣防務需要的義務。中美之間有合作的領域，也存在着分歧，對於這些分歧，美國將抱「堅決、坦率」的態度⑬。來自印第安納州的聯邦參議員、共和黨人盧格 (Richard Lugar) 2001年2月1日在華盛頓舉行的美中商會上也宣布，「謹慎接觸」是目前最好的對華政策，美國應該「在可能的時候與中國合作，在必須的時候與中國競爭或反對中國」⑭。

美國在許多國際問題上需要中國的合作，而美國在華有着巨大的經濟利益。因此，美國在可以預見的將來的對華戰略將是遏制加接觸，偏重於遏制。2001年2月1日共和黨人盧格就說過，「謹慎接觸」是目前最好的對華政策，美國應該「在可能的時候與中國合作，在必須的時候與中國競爭或反對中國」。

乙、台灣問題

台灣問題對於中美雙方都是極為敏感的，雙方對於對方在台灣問題上的基本立場和底線也非常清楚。因此，在可以預見的將來，美國政府不可能對其台海政策做出實質性的改變。參照美國的民意，我們可以對美國的台海政策得出以下結論：

(1) 美國會堅持對台軍售、堅持要中國和平解決台灣問題，但仍會堅持一個中國原則。美國對台軍售是維護其在西太平洋戰略利益的需要，也與其國內政治密切相關。而堅持一個中國原則是中美關係正常化以後美國歷屆政府的承諾，也是中美外交關係的基礎之一，放棄這一原則必然會使中美關係受到根本破壞，這當然是美國政府所不願意的。這一政策也是美國民意的反映：美國公眾要求政府對台灣這個「民主制度」給予更多的支持，同時又對一個中國的政策表示支持[15]。

(2) 美國民眾反對武裝捲入台灣事務的民意，將會制約美國軍事支持台灣。多數美國公眾反對美國武力保衛台灣，但是多數精英階層對此支持。精英階層是從美國的全球戰略出發來考慮問題的，意在維護美國的全球霸主地位，台灣無論如何也不能落入中國手中。而公眾則更多地從實際利益來考慮問題，沒有多少人願意為了對自身實際利益不大的地區而做出巨大犧牲。當然，美國是否會使用武力干預台灣事務取決於多種因素，但是，在這一問題上，美國政府決策者不能不考慮美國公眾的態度。

(3) 保持現狀是對美國最有利的，既不冒風險，又可牽制中國。美國對台軍售將是中美在台灣問題上的一個爭執點。台灣問題的特殊性，決定了台灣地位的任何變化都將引起中美兩國的密切關注和強烈反應，可能使美國捲入與中國的軍事衝突。因此，保持台灣的現狀對美國是最有利的，這既可以避免與中國發生軍事衝突的危險，又可以牽制中國。毫無疑問，美國仍將致力於維持台灣現狀。在美國看來，對台軍售是保持台灣現狀的有效手段，一可安撫台灣，二可威懾中國。中國一貫反對美國對台軍售，干涉中國內政。可以預見，美國對台軍售將是中美長期爭執的問題。

丙、美國將繼續利用人權問題向中國施壓

冷戰後美國外交戰略的支柱之一是推行美式民主，這就包括人權問題。在國家生存不再成為人們擔憂的問題之後，人權問題在美國外交政策目標中的地位上升，不少美國人主張，美國在這個問題上應持強硬態度。例如，北約在「人道主義」幌子下空襲南聯盟就得到了美國公眾的支持。這一方面說明美國政府利用人權干涉別國內政的政策有一定的國內基礎，另一方面公眾的這種看法又是對決策者的一種制約，漠視人權問題的外交政策會失去國內的支持。從美國的民意調查結果中，可見多數美國公眾對中國人權問題極為敏感，要求美國政府在人權問題上對中國採取強硬立場，甚至不惜為此付出一定的經濟代價。同時，美國公眾在中國人權問題上偏見甚深，把中國等同於沒有人權的國家，似乎沒有看到中國政府為促進和改善人權而進行的努力和所取得的進展，這與美國媒體的片面和不公正報導是分不開的。由此可見，利用人權問題對中國施壓仍將是未來中

多數美國公眾反對美國武力保衛台灣，但是多數精英階層對此支持。精英階層是從全球戰略出發來考慮問題，意在維護美國的霸主地位。因此，保持台灣現狀對美國最有利，既可以避免與中國發生軍事衝突，又可以牽制中國。毫無疑問，美國仍將致力於維持台灣現狀。

美關係中的一個矛盾和衝突點。同時，如何消除美國公眾對中國人權問題的偏見也是值得研究的問題，因為這將有利於中美關係的發展。

五 結論

中美戰略目標完全不同，維持霸主地位與反對霸權針鋒相對，這決定了中美關係不會沒有矛盾、衝突，有時甚至是尖銳衝突；但雙方又有共同利益，國際形勢也不允許美國孤立或全面遏制中國，美國也無力做到這一點，因此，雙方又有合作的一面。中美關係就是在這種既鬥爭又合作中曲折前進。在美國民眾及精英集團中，仇視中國、把中國視為敵人的是少數，支持中國、視中國為朋友的也是少數，大多數認為中國非敵非友，可敵可友，不希望使中國變成美國的敵人。因此，對中美關係過於樂觀、期望過高，這不符合實際；過於悲觀、認為中美會成為敵人，也不符合實際。我們應該客觀地、準確地估計形勢，確定方針、政策。在當前的形勢下，我們應把主要精力放在發展經濟、增強綜合國力上。在處理中美關係問題時，既要堅持原則，又要表現出靈活性，這是我們的最佳戰略。

註釋

①② Charles T. Salmon and Theodore L. Glasser, "The Politics of Polling and the Limits of Consent", in *Public Opinion and the Communication of Consent*, ed. Theodore L. Glasser (New York: Guilford Press, 1995), 438; 438.

③ 如John E. Rielly, ed., *American Public Opinion and US Foreign Policy* (Chicago: CCFR, 1991); J. E. Mueller, *War, Presidents and Public Opinion* (New York: Wiley, 1973); Ole R. Holsti, *Public Opinion and American Foreign Policy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996); Philip J. Powlick and Andrew Z. Katz, "Defining the American Public Opinion / Foreign Policy Nexus", *Mershon International Studies Review*, vol. 42 (May 1998): 29-61等等。

④⑤ Carroll J. Glynn et al., *Public Opinion* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1999), 332; 330-31.

⑥ Ole Holsti, *Public Opinion and American Foreign Policy*, 10.

⑦ Theodore L. Glasser, ed., *Public Opinion and the Communication of Consent* (New York: Guilford Press, 1995), 10.

⑧ 牛軍：〈布什政府台海政策透視〉，《國際經濟評論》，2001年1-2期，頁27-28。

⑨⑩ 資料來源：http://ccfr.org/publications/opinion/opinion.html。

⑪ 資料來源：William Watts, *Americans Look at Asia: A Potomac Associates Policy Perspective*, October 1999. http://www.hluce.org/survey.html。

⑫ 此文寫於2000年末，「九一一」恐怖主義襲擊後，情況有所不同。布什總統在上海說要與中國建立建設性的合作關係。但總體情況尚未發生重大變化。

⑬ http://usinfo.state.gov。也可參看美國大使館新聞文化處編：《華盛頓參考》，2001年1月29日，頁30-32。

⑭ http://usinfo.state.gov。也可參看美國大使館新聞文化處編：《華盛頓參考》，2001年2月5日，頁1-6。

⑮ http://www.ndol.org/blueprint/winter2000/penn.html

李期鏗 江西財經大學副教授、北京外國語大學美國研究中心博士生。

梅仁毅 北京外國語大學教授、美國研究中心主任，從事美國外交史、中美關係史的教學與研究。

《利維坦》及其當代之詮釋

● 梁裕康

在1651年出版的《利維坦》中，霍布斯一方面為了克服當時英國所面臨的戰爭狀態，指出了古典共同體理論中的不足之處；另一方面，他以一種嶄新的思想，回答了構成近代國家的兩個課題：可運作的政治制度與維持國家存在所必須的政治或倫理凝聚力。

動盪不安的時代，往往也是不同思潮競逐最激烈的時刻，因為舊的思潮常常無法應付變動不居的情勢。霍布斯(Thomas Hobbes)正是一位身處於這樣的年代的政治哲學家。霍布斯寫於1640-51年的一系列著作，發揮了他罕見的天才，結合了當時歐洲思想的一切傾向，為後來的政治思想指引出新的方向。在這些著作中，最能充分表現其思想的，莫過於在1651年出版的《利維坦》(*Leviathan*)。在這本書中，霍布斯一方面為了克服當時英國所面臨的戰爭狀態，指出了古典共同體理論中的不足之處；另一方面，他以一種嶄新的思想，回答了構成近代國家的兩個課題：可運作的政治制度與維持國家存在所必須的政治或倫理凝聚力(cohesion)①。在以下的文章裏，我將鋪陳霍布斯的政治思想。首先，我將對霍布斯的政治理論作一番思想史上的考察，以說明其理論在西洋政治思想史上的某種承先啟後地位。其次，我將介紹霍布斯政治哲學中的創見，以說明其思想新穎之處。最後會列舉若干當代對霍布斯思想的獨到詮釋，藉此指出當代霍布斯研究的多樣性。

一　思想史上的考察

斯圖亞特(Stuart)時期發生的英國大內戰(the Civil War)，直接促成霍布斯寫作《利維坦》。然而這個歷史事件卻是「有限王權」與「絕對王權」兩種政治思潮相衝突的結果②。正是因為這個歷史的轉折點，促使霍布斯做出超越傳統的貢獻。

內戰前的英國，正處於一個變動劇烈的時期。在思想方面，最主要的爭論在於：國王是否應該同時擔任教會的領袖？胡克(Richard Hook)被認為是對王權最有力的辯護者。為了論證為何國家的法律必須高於宗教的律令，胡克發展出一

套嶄新的政治義務理論。他根據一種準契約論的說法，認為「人類若遵其理性而行，則自然對主權者(即制法者)及一切法律有服從之義務」③。他所要表明的是，清教徒拒絕代表主權者的國教教會的同時，也拒絕了一切政治義務，這種作法顯然違反理性法典範。另外，他認為基督教的組織與信仰本身無關，因此並不需要一個普遍的、獨立於政權外的教會④。胡克所代表的意見與中世紀以來(仍被當時的清教徒與天主教徒所信仰)的憲政主義(Constitutionalism)大相逕庭，使得當時不同宗教派別間的衝突不斷。

王權除了試圖染指教權之外，也與議會發生衝突。在內戰前的都鐸王室受到法國博丹(Jean Bodin)學說影響，開始傾向絕對王權的看法。此外，國王也頻頻因徵稅問題與議會發生齟齬。國王常為了擴大稅收卻未經議會同意逕行徵稅，而議會方面往往認為這是國王破壞英國政治傳統的作法，因為當時普遍流行的想法是國王與議會及其法庭間的和諧與禮讓。這支政治思潮形成了古憲法理論。該理論以當時的大法官柯克(Sir Edward Coke)為代表。柯克的理論重點在於普通法(common law)是人類理性的體現，也是政治權力的來源，整個國家體制是這個傳統的產物，而非法律是國王的意志。換句話說，國王並不高於這套法律；相反地，他必須臣服於這套法律⑤。

簡言之，英國在內戰前夕，各方面的矛盾已經相當嚴重。各方不但在現實利益上角逐(在宗教上有國教徒與清教徒、在政治上有國王與議會、在經濟上有新興中間階級與國王間的衝突)，在思想上更是處於新舊思潮的轉捩點(中世紀的基督教傳統與新的國教傳統，以及古憲法與新絕對王權間的衝突)。這一切的紛爭，都可以歸類於國王／國家權力是否應當擴張的問題。在這樣的背景下，霍布斯嘗試在理論上為當時的困境尋找出路。他旋即於1651年內戰結束、共和政府初成立時，出版他在政治哲學方面最成熟的著作——《利維坦》。

二　思想史上的貢獻

內戰時期的英國，在思想上可說正處於保皇派與議會派交鋒的高潮。霍布斯的目的很顯然是要為君主專制辯護，然而這點卻不是他在思想史上的貢獻。事實上，《利維坦》固然不可能受到反對王權擴張的議會派青睞，就連保皇派本身也十分反對書中的看法⑥。這本書之所以備受後世尊崇，是因為霍布斯將近代的思想體系導入了政治理論中。再加上其所展現的企圖，也使得它成為一部超越議論時政的偉大文獻。霍布斯從最基本的人性 (human nature) 出發，經由嚴格的演繹方式，最後得到「主權者必為專制」的結論。就方法而言，這樣的結論必然是普遍有效的，而經由這種詮釋，霍布斯把人類行為的研究變成了一門科學；在政治思想上，霍布斯對於契約論、自然法以及國家主權的相關討論，更啟發了政治思想的新境界。

《利維坦》之所以備受後世尊崇，是因為霍布斯將近代的思想體系導入了政治理論中。再加上其所展現的企圖，也使得它成為超越議論時政的偉大文獻。霍布斯從最基本的人性出發，經由嚴格的演繹方式，最後得到「主權者必為專制」的結論。他對於契約論、自然法以及國家主權的相關討論，更啟發了政治思想的新境界。

霍布斯先後完成了《論公民》(*De Cive*, 1642)，《論物體》(*De Corpore*, 1655) 及《論人》(*De Homine*, 1658) 三本著作。這個架構似乎也暗示着霍布斯認為統治着所有物體的法則是世界的基礎，人類社會乃至於國家組織的運作規範也能從此一法則推導而出。在這裏，我打算沿着這樣的次序來討論霍布斯如何從他的物體理論推導出政治理論。

華特金斯 (John W. N. Watkins) 認為，霍布斯早期的哲學中有兩個非常突出的特徵，這兩點不但把霍布斯與當時的英國思潮區隔開來，更進一步成為他後來政治哲學的基礎。第一點是他揚棄當時盛行的科學方法「歸納法」，轉而接受更早的典範演繹法；在政治哲學上，他的這種觀點與英國的古憲法傳統是相衝突的。另一點則是唯物主義傾向，這使他從傳統目的論式的宇宙觀轉向機械式的宇宙觀，從而徹底地改變了他對物體、人與公民乃至於國家的認識⑦。

經由歐幾里得的幾何學，霍布斯了解到一個命題的真假值即使看起來跟直覺相反，只要是經過演繹所得的，必然可以從顯然為真的前提獲得證明⑧。然而，這一點也是他與古憲法學者在哲學方法上的衝突。從柯克等人的觀點來看，英國古老的普通法體現了一種「人為理智」(artificial reason)，一方面其歷史久遠，甚至比王制更為古老；另一方面，這是一種集體智慧的結晶，絕對不是任何一個國王的聰明才智所能比擬的⑨。因此，王權必須尊重普通法傳統與其體現 (也就是巴力門)。然而對霍布斯來說，這個說法顯然不具說服力。從方法上來看，普通法採取的證成方式屬於歸納法，而他認為這樣的歸納法如果要成立，必須滿足兩個條件：歷史中已經包含了所有事件發生的定律，而且對這樣的歷史的認識有助於預測歷史事件的結果。但霍布斯否定了這兩個條件的存在可能性。他認為人不但缺乏發現所有定律的能力，即使有，也不見得能準確運用。因此，霍布斯以為柯克的說法是錯誤的。此外，普通法下的法官仍非法律的創造者，而是法律的發現者，因為他必須從以往的案例中

推演出一般原則。但是對霍布斯而言，這不必然是正確的。

如果在哲學方法上的差異讓霍布斯否定了英國的政治傳統，那麼他對當時科學理論的接受與應用，則是催生其政治理論的積極因素。霍布斯的唯物主義認為，世界是一個機械系統，所有變化都源自最基礎的物理變化；這種最基礎的物理變化是「運動」，而且這些變化必然受某些自然法則規範⑩。有關物體世界的知識則提供了認識另外兩個哲學範疇 (人與國家) 的模式。在談論「人」的時候，霍布斯將其物理知識應用到心理學的範疇中，並論證人類行為與其動機受心理驅力 (endeavour) 影響。心理驅力又會影響到人類維生的 (vital) 運動。這種運動的遺迹會在人的心理留下某些想像，而這些想像則是自發 (voluntary) 的運動 (指人體外的、反應心靈的活動例如四肢的運動等) 的直接動機⑪。在這裏，霍布斯將物理學的原則應用到人類心理學中，從一些最基本的公設推演出人類行為的基本模式。

接下來的問題是，霍布斯如何從他的機械論心理學推演出有關國家的科學？華特金斯認為這種心理學帶來的結果是一種隱私論點 (privacy thesis)。根據這種心理學，一個人的思維來自於運動，不同的運動就會帶來不同的思維。在這種情況下，一個人如果要了解另一個人的思維，唯一辦法就是感受到相同的運動。換句話說，如果沒有其他中介物 (例如相同的經驗)，我不可能直接感受到你的感受⑫。這裏所描寫的心靈孤立的個人，正好是霍布斯筆下處於自然狀態 (state of nature) 中的個人，也正是因為這種孤寂的心靈狀態，才使得自然狀態的存在成為可能。如何從自然狀態導出國家必須是個巨靈般的「利維坦」的過程，大概是霍布斯理論中最被人熟知的，在此不贅述。

三　當代有關的討論

有關霍布斯理論中理性演繹面向的探討，一向是霍布斯研究中的焦點，而這個面向大致又可以分成二類：一類可以奧克蕭特 (Michael Oakeshott) 為代表，認為霍布斯的政治理論與其哲學思想是一致的。換句話說，理性演繹不僅是政治理論中的必要假設，也是其整體哲學觀裏面不可或缺的一部分。另一類則以施特勞斯 (Leo Strauss) 為首，認為這二者不是統一的。雖然霍布斯嘗試以理性演繹方式來建構其政治理論，但是其整個政治思想的基本觀點在其發展機械論前就已經完成，理性演繹只是後來被霍布斯用來證成其政治思想的方法。不論對霍布斯的政治思想抱持何種態度，理性演繹都是共同關注的焦點。

另一個對霍布斯政治理論的討論則是由斯金納 (Quentin Skinner) 首先提出，主要在於考察其理論產生的時代背景、與當時思潮間的關係等。這個面向所着重的，與其說是對霍布斯政治思想內涵的考察，不如說是着重於如何研究霍布斯 (以及廣義的政治思想) 的方法，這個途徑強調對霍布斯的研究不能侷限於其

霍布斯在談論「人」的時候，將其物理知識應用到心理學的範疇中，論證人類行為與其動機受心理驅力影響。心理驅力又會影響到人類維生的運動。這種運動的遺迹會在人的心理留下某些想像，而這些想像則是自發的運動 (指人體外的、反應心靈的活動例如四肢的運動等) 的直接動機。

作品內容 (text)，必須要同時關照其背景 (context)，否則常會做出以今測古的不當詮釋。

奧克蕭特在談論《利維坦》時，首先指出政治哲學並不是一個封閉系統，不但是要對政治生活的本質提出新的見解，對一般人生也無法忽視，因為政治生活乃是人生中的眾多面向之一 (而且可能是其中極為重要的面向)⑬。如果政治哲學背後有較政治生活更深沉的關懷，那會是甚麼？陳思賢認為可用「人生困境」(human predicament) 一詞來表示，意指「心靈上漂泊徬徨而不知何所止」⑭。這個困境之所以會發生，主要是由於「人」的某種心靈特質：一方面，人作為一種上帝的創造物，就跟其他的創造物一樣，只會關注到眼下個別的事物；另一方面，人又不同於其他創造物而具有理性，所以人可以意識到有一個更普遍、更完美的生活的可能。人生的困境就發生在人對理念世界與現實生活間的落差。因此哲學不僅要關照到個別事件，還要能告訴人們如何達成更抽象、更完整的生活，而政治哲學則是這種哲學計劃裏的一個部分。

從以上簡述中可以看出，奧克蕭特認為是人的特殊性決定了政治哲學的意涵。換句話說，對「人」的不同解釋就會產生不同的政治思想，而研究政治思想的困難就在於如何給上述的兩個世界一個完整一致的說法。就這點而言，奧克蕭特認為霍布斯的確做到了。首先，因為霍布斯的唯名論態度 (nominalism)，使他有重個別 (particular) 而輕普遍 (universal) 的傾向。把這點放到政治哲學中，他斷定「個人」才是政治哲學裏最基礎的單位。其次，霍布斯根據其機械論，認為世界是由自然法則所統攝。從這兩點出發，奧克蕭特認為我們可以因此理解霍布斯政治理論的要點：最好的政治理論必須是符合並且能維護自然法則，這個自然法則就是個人的存在。這也是為甚麼自我保存 (self-preservation) 會是霍布斯眼中的第一美德的原因。而「利維坦」這個概念的重要性也可以由此看出：「利維坦」作為一個「人造之人」(artificial man) 正是要拯救處於失序的自然狀態中的「自然人」，使自然法則得以有效運作。陳思賢因此認為，奧克蕭特所詮釋的霍布斯其實是重「個人自由」而非「公共權威」的。

除了「自然」的這一面外，奧克蕭特認為霍布斯還關照到了政治哲學背後更深層的一面。在《利維坦》這本書的後半部，霍布斯花了相當大的篇幅來探討上帝與基督教。為甚麼霍布斯要保留這個屬靈的部分呢？從奧克蕭特的角度來看，這證明了霍布斯的哲學體系遠超過「政治哲學」的侷限。一個完美的人生，除了「自然」的這一面必須接受「利維坦」般的國家及其所代表的自然法則的管轄之外，還有一個理念界必須受到另一個權威——上帝——的支配⑮。

從上述的說法中，我們可以發現霍布斯筆下的個人已經異於當時仍極具影響力的「人是政治動物」的古典假設。對奧克蕭特來說，這個

在《利維坦》的後半部，霍布斯花了相當大的篇幅來探討上帝與基督教。為甚麼霍布斯要保留這個屬靈的部分呢？奧克蕭特認為，這證明霍布斯的哲學體系遠超過「政治哲學」的侷限。一個完美的人生，除了「自然」的這一面必須接受「利維坦」般的國家及其所代表的自然法則的管轄之外，還有一個理念界必須受到另一個權威——上帝——的支配。

假設已經被霍布斯以他的機械論與唯名論所取代。也就是說，霍布斯的政治哲學其實是派生自其對人或世界的更深層看法，而這些看法主要來自他所接受的新思潮。因此，霍布斯的政治哲學乃是其整體哲學計劃裏的一環。

在奧克蕭特眼中，霍布斯的政治哲學與其自然哲學是完全相容的，都是一個更大的哲學計劃中的一部分，但是施特勞斯對這樣的看法卻有保留⑯。如同奧克蕭特，施特勞斯也認為霍布斯已經遠離「人是政治動物」的古典目的論理想。然而與奧克蕭特不同的是，施特勞斯並不認為這是因為霍布斯受到機械論以及唯物論影響所致⑰。相反地，他認為霍布斯仍舊是重要的古典人文主義者，這樣的精神遠在他接受唯物論機械觀之前就已經顯現出來。因此，即使他猛烈批判古典政治哲學，但實際上仍屬於這個傳統的一員。

施特勞斯是經由以下推論得到上述結論的。首先，霍布斯心目中的古典政治哲學是一種(相對於其機械唯物思想的)理念式(idealistic)的哲學，這種理念式政治哲學所隱含的前提是「高尚(the noble)與正義(the just)截然不同於快樂(the pleasant)，而人基於其本性必然追求前者；或者，必然有一種完全獨立於人類契約(compact)或常規(convention)之外的自然權利存在；或者，必然存在一種最好的政治秩序，只要其內容合乎(宇宙)本性」⑱。對霍布斯來說，政治哲學之所以包含上述原則，並非只是要處理具體的政治事物而已，更重要的是要發覺賦予這些事物政治意義的一種政治精神(political spirit)。在這個意義上，施特勞斯認為霍布斯是個不折不扣的古典學者，因為他的政治哲學正式奠基於「政治哲學不僅可能而且必要」的這種古典理想上。

但是真正讓霍布斯與古典思潮分道揚鑣的關鍵，在於霍布斯不接受當中的「人是政治動物」的目的論假設。這個看法可以說是一般研究其思想的通論。施特勞斯特出之處，在於他不認為霍布斯之所以反對這個假設是受到機械式唯物論的影響，他甚至認為這個觀點對澄清霍布斯之所以反對這個古典假設有害無益⑲。從這裏可以看出施特勞斯與奧克蕭特觀點差異之大。那麼是甚麼因素讓霍布斯棄絕古典理論中的假設、卻又保留當中的精神呢？施特勞斯同樣地將此歸因於其自然哲學。然而，這個自然哲學並不是後來的機械式唯物論，而是來自辯士(sophists)學派，特別是伊壁鳩魯(Epicurus)。雖然霍布斯從來沒有直接論及這些人，但是這些人的非目的論傾向的確對他有很大影響。施特勞斯認為霍布斯筆下的個人與伊壁鳩魯的享樂主義下的個人幾乎沒有不同。霍布斯政治思想真正新穎之處，在於他為享樂主義下、不具政治性格的個人賦予一個政治的意義。也就是說，政治生活變成個人享樂的充分條件(施特勞斯甚至稱之為「政治享樂主義」)。因此霍布斯得以以非目的論的假設完成了目的論式的政治哲學的最高理想——一個最好的政治體制。

施特勞斯認為霍布斯政治思想真正新穎之處，在於他為享樂主義下、不具政治性格的個人賦予一個政治的意義。也就是說，政治生活變成個人享樂的充分條件。因此霍布斯得以以非目的論的假設完成了目的論式的政治哲學的最高理想——一個最好的政治體制。

可以想見，一旦自然法則中的目的 (telos) 被剝除，古典政治思想裏的自然法則將失去作為「法則」的道德強制性。這樣一來，還有甚麼東西可以支援自然法則的優越性呢？施特勞斯認為在霍布斯的理論中，自然法則的意義來自於對「自然權利」(natural rights) 的維護。也就是說自然法 (jus naturale) 的概念被霍布斯轉化了：jus從帶有規範性的 (normative) 意義轉而具有法理上 (jurisprudential) 的含意了[20]。我們可以大膽地說，對施特勞斯而言，霍布斯理論中的自然法並非上帝，而是人間的「會死滅的神」(mortal god) ——也就是「利維坦」般的國家——使其生效的。霍布斯把自然法帶到人間，並賦予實證法 (positive law) 的意義。

然而這並非對霍布斯政治哲學裏的自然法的唯一見解 (雖然這可能是眾多見解中最有見地的一種)，例如泰勒 (A. E. Taylor) 與 (尤其是) 沃倫德 (Howard Warrender) 就認為霍布斯的自然法帶有本務論 (deontology) 色彩[21]。為了反對這種說法，斯金納在1960年代發表了一系列有關霍布斯的論文[22]。因此在討論斯金納的詮釋之前，有必要對這種特別的自然法詮釋稍作說明。

沃倫德認為霍布斯的政治哲學並不是一個統一在機械式唯物論底下的完整體系，因為其中的自然法概念具有二元的結構：一方面其包含了有神論的目的，這使自然法帶有本務論的特性，讓自然法存在於自然狀態中。另一方面，他又是出自於機械式唯物論的自利心理學，因此在脫離自然狀態進入作為國家「利維坦」統治的階段後，自然法才轉變成具有實證法效力的法律。更重要的是，即使是在後一個階段，這個實證法的效力仍舊來自其本務論的成分：是本務論才使自然法帶有規範意義的。

斯金納並不贊成這樣的看法，但是他並不是直接去反駁這種看法是否能內在一致 (如同華特金斯的作法)，而是從與霍布斯同時期的思潮中輾轉驗證這種看法有效與否。簡單地說，斯金納認為對某一思想家所做的歷史詮釋成功與否，不僅要探討該思想家本身的作品，還要探討該思想家以外的其他史料，才可能接近其思想原貌。斯金納在60年代對霍布斯的一系列著作，可說是其獨特的研究法初試啼聲之應用。

在1964年的一篇文章中，斯金納首先提及如何才能貼近作者的原意。他指出對相關文獻的仔細判讀當然是一個非常必要的途徑，但是其重要性不能被過份誇大。其原因在於所有對本文的再詮釋都必然是基於某種對原文的選擇閱讀 (textual suppressions)，這幾乎是重現作者原旨的必要途徑。但是如果僅止於此的話，這樣的再詮釋常常會有見指忘月的反效果。因為再詮釋者會為了克服文本的內在不一致而忽略了外在的一致性——亦即原著寫作當時的意識形態脈絡 (ideological context)，其結果常常是：雖然這樣的再詮釋的確給了原著一個更首尾一致的理解，然而當把這樣的詮釋放到更大的思想史 (intellectual history) 架構中時，反而會讓原著與

在1964年的一篇文章中，斯金納提及如何才能貼近作者的原意。他指出，再詮釋常常為了克服文本的內在不一致而忽略原著寫作時的意識形態脈絡，其結果常常是：雖然再詮釋的確給了原著一個更首尾一致的理解，然而卻也會讓原著與此歷史架構格格不入。在這篇文章裏，斯金納以充足的史料說明霍布斯的思想在當時並非孤立無援的。

此歷史架構格格不入。在斯金納的另一篇文章中㉓，就可以看出這種詮釋法的侷限。以霍布斯為例，如果以沃倫德為首的本務論式自然法可以成立的話，那麼霍布斯根本就不會成為當時備受爭議的人物；所有圍繞着他所起的辯論都會失去意義。在這篇文章裏，斯金納先以無與倫比的充足史料，說明霍布斯的思想在當時並非孤立無援的。雖然已有許多研究討論他與當時的反對派(特別是反對其「無神論」的教士們)間的對立，但是幾乎沒有人討論他在當時的同志們之間的相同點。接着斯金納指出霍布斯與敵對者間的辯論，恰好就是針對着霍布斯的自然法的新詮釋而發：反對者反對的正是其自然法中的無神論。斯金納因此質疑：如果沃倫德等人對霍布斯的自然法概念的詮釋是合乎當時的思想史脈絡的話，那麼這場辯論根本就不應該發生，因為贊同者無從贊同而反對者也無從反對起。從歷史脈絡的一致性來看，斯金納認為沃倫德等人對霍布斯的自然法詮釋是不恰當的。

四　結　論

蕭高彥曾經很精要地指出霍布斯對當代共同體理論的貢獻：一是自然狀態與霍布斯筆下的國家最大的區分在於「秩序」，但這個秩序並不帶有古典理論中的更高目的，這個對國家的中立性基礎(neutral ground)之強調，是其對近代國家學說的一大貢獻；另一則是，儘管霍布斯筆下的「利維坦」是一個無所不能的「偉大的界定者」㉔，但此種界定能力也僅限於與公共事務相關的領域中，換句話說，在公共事務之外，只要不違反「利維坦」般的國家的命令，個人便享有自由，這可看出近代消極自由(negative freedom)的雛形㉕。《利維坦》不僅指出了國家之所以必須存在的理由，更指出了生活在其中人們所能獲得的利益，而這一切都已成為今日國家理論中不可或缺的前提，奠定了近代「自由」概念的基礎。這些都是霍布斯對今日政治理論的偉大貢獻。

儘管霍布斯筆下的「利維坦」是一個無所不能的「偉大的界定者」，但此種界定能力也僅限於與公共事務相關的領域中。換句話說，在公共事務之外，只要不違反「利維坦」般的國家的命令，個人便享有自由，這可看出近代消極自由的雛形。

註釋

①㉕　蕭高彥：〈共同體的理念：一個思想史的考察〉，《台灣政治學刊》，創刊號(台北：台灣政治學會，1996)，頁266-67；268-69。

②　這種看法似乎已經是西洋政治思想史學界對霍布斯(尤其是對《利維坦》)的通說。參見George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 4th ed., revised by Thomas Landon Thorson (Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1973); C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962); Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes－Its Basis And Its Genesis*, trans. Elsa M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1952); Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford: Basil Blackwell, 1975).

③⑭　陳思賢：〈「個人自由」或「公共權威」——簡論區克夏詮霍布

斯〉，《政治科學論叢》，第五期（1994），頁87-97；89-97。

④ 同註②Sabine，頁458-59。

⑤⑨⑳ 陳思賢：《從王治到共和——古老習慣、自然權利、公民道德與三次英國革命》（板橋，台北縣：作者自印），頁19-29；22-23；33。

⑥ 霍布斯的理論明顯為保皇派辯護，因此受到議會派抨擊乃屬必然。但是何以保皇派也不領情？這是因為從其觀點來看，霍布斯的看法非但無法為王權至上的概念辯護，相反地還會削弱王權的合法性。當時保皇派中對霍布斯抨擊最力的是海德（Edward Hyde）、克拉倫登伯爵（Earl of Clarendon）。他指出「利維坦」所認可的主權必然是擁有力量（power）的。換句話說，不可能存在合法但是無能的主權者。然而這樣的說法不但無法說明國王的權威來源，反而證明了有力者（例如內戰中的反叛者克倫威爾[Oliver Cromwell]）才是合法的英國主權者。如此一來，「利維坦」不但不能鞏固內戰時查理一世的王權，反而是為克倫威爾的統治做辯護（因為他是當時英國政壇的實力派）。因此保皇派主張以古憲法學說來鞏固王權，如此可以將王的合法性與其力量脫鉤。參見Perez Zagorin, "Clarendon and Hobbes", *Journal of Modern History* 57, no. 4 (1985): 593-616。

⑦⑧⑫ 華特金斯著，藍玉人譯：《霍布斯》（台北：遠景，1985），頁2；19；101-104。

⑩ Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 11-2.

⑪ Thomas Hobbes, *Leviathan* (Harmondsworth: Penguin, 1985), chap. 6.

⑬ 同註②Oakeshott。

⑮ 參見J. G. A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes", in his *Language, Politics and Time* (New York: Atheneum, 1973).

⑯ 同註②Strauss。

⑰⑱ Leo Strauss, "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", *Revue Internationale de Philosophie* IV (October 1950): 405-31; 406.

⑲ 同註②Strauss，頁12-14。

㉑ A. E. Taylor, "The Ethical Doctrine of Hobbes", *Philosophy* XIII (October 1938): 406-24; Howard Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1957).

㉒ 其中包括"Hobbes's Leviathan", *Historical Journal* VII (1964): 321-33; "Hobbes on Sovereignty: An Unknown Discussion", *Political Study* XIII (1965): 213-18; "History and Ideology in the English Revolution", *Historical Journal* VIII (1965): 151-78; "Thomas Hobbes and His Disciples in France and England", *Comparative Studies in Society and History* VIII (1965): 153-67; "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *Historical Journal* IX (1966): 286-317; "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", *Historical Journal* XII (1969): 217-39.

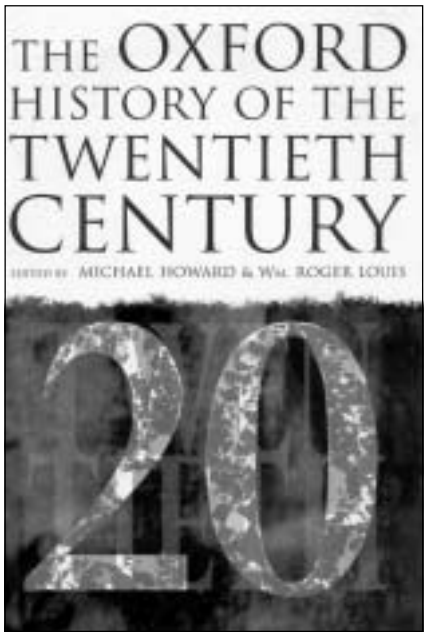
㉓ 同上註Skinner, "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought".

㉔ 參見錢永祥：〈偉大的界定者：霍布斯絕對主權論的一個新解釋〉，《人文及社會科學集刊》（台北），第五卷第一期，頁87-127。

梁裕康 英國埃塞克斯大學（University of Essex）政府系博士研究生

回眸二十世紀

● 東　來



Michael Howard and Wm. Roger Louis, eds., *The Oxford History of the Twentieth Century* (New York: Oxford University Press, 1998).

二十世紀結束之際，有關二十世紀史的著述便紛陳於市，其中應景之作和濫竽充數者甚多。不過，本文所要介紹的《牛津二十世紀史》(*The Oxford History of the Twentieth Century*) 卻是一本相當出色的作品。這部由英國牛津大學現代史前講座教授霍華德 (Michael Howard) 爵士和美國德克薩斯大學 (奧斯汀) 英國歷史和文化教授劉易斯 (Roger Louis) 合編的著作，匯集了英美等西方國家26位頂尖的歷史學家和科學家，對二十世紀的經濟、政治、文化、科學和國際關係的主要問題進行了總結性的概括和有所側重的分析。

粗讀《二十世紀史》，有以下幾個印象。首先是它把民族主義持續不斷的影響看作是二十世紀的一個主題。霍華德認為，民族主義「是人類世界所見過的進行社會動員的一種最有力的工具」(頁8)。二十世紀初，人類便目睹了歐洲人對民族國家的崇拜如何導致了第一次世界大戰的爆發。而在二十世紀結束的時候，民族主義仍然以不同形式表現出來，在意想不到的地方成為衝突的根源。

其次是它對二十世紀歷史大體範圍的界定。《二十世紀史》接受了歷史學家一般談論「短二十世紀」(short twentieth century) 的分期，即從1914年一戰爆發到1989年冷戰結束。這種具有內在連貫性的劃分比1900-2000年自然的劃分更有意義。

《牛津二十世紀史》，匯集了英美等西方國家26位頂尖的歷史學家和科學家，對二十世紀的經濟、政治、文化、科學和國際關係的主要問題進行了總結性的概括和分析。該書接受了「短二十世紀」的分期，即從1914年一戰爆發到1989年冷戰結束；這種具有內在連貫性的劃分，顯然比1900-2000年的自然劃分更有意義。

在這個時期的開始，歐洲列強主宰了世界的大部分地區，而很多歐洲國家本身往往是由古老的土地貴族統治着。第一次世界大戰實際上結束了歐洲統治的時代。為了主宰亞太地區，第一個實現工業化的非白人國家——日本在1941年底發動了太平洋戰爭，美國最終結束了一戰後的孤立主義狀態，1939年開始的歐洲戰爭變成了全球戰爭，歐洲主宰的時代和舊的世界秩序最終土崩瓦解。

《二十世紀史》的編者根據二十世紀前後兩個半葉的時代特徵，分別以「歐洲中心的世界1900-1945」和「冷戰1945-1990」為題，着重論述了第二次世界大戰結束以前歐洲在世界上的主導作用，以及美蘇在二戰中的崛起和隨後的對抗主導了二戰後的世界。1989年以後的十年更應該看作是通向二十一世紀的序曲。

第二次世界大戰是二十世紀最根本性的變化。歐洲殖民帝國瓦解，同時為二戰後出現的兩個超級大國提供意識形態爭鬥的空間。經濟的繁榮和軍事的強大讓美國人認為「美國世紀」已經到來。蘇聯也相信以歐洲為基礎的資本主義的失敗和蘇聯巨大的軍事力量意味着社會主義在全球勝利的可能性。但1989年發生的巨變使二戰後形成的美蘇爭霸格局幾乎在一夜之間消失。此後的十年更應該看作是通向二十一世紀的序曲，不僅民族國家，而且國際組織，特別是聯合國，都試圖勾畫一個冷戰後時代的基本輪廓。

第三是它既注意所述內容的平衡又突出重點的編寫方式。全書分成五個部分，首先以〈本世紀的框架〉開篇，以〈世紀曙光〉、〈人口和城市化〉、〈了不起的簡約：二十世紀的物理學〉、〈知識的傳播〉、〈世界經濟的成長〉、〈全球文化的發展〉和〈視覺藝術〉等七個章節的篇幅集中討論人類世界在二十世紀所經歷的種種重大變化，其主要原因和特徵。根據編者的理解，這些大變化表現在人口的變動和流動及城市化，科學知識的增長，文化藝術的多樣化和推陳出新，全球性經濟的形成和發展。

接着，編者根據二十世紀前後兩個半葉的時代特徵，分別以「歐洲中心的世界1900-1945」和「冷戰1945-1990」為題作為全書的第二和第三部分。在第二部分，作者着重論述了第二次世界大戰結束以前歐洲在世界上的主導作用，以及作為歐洲擴張產物而發展起來的俄國（蘇聯）、美國和日本。在第三部分，美蘇對峙成為主題。美蘇在二戰中的崛起和隨後的對抗主導了二戰後的世界，而衰落的歐洲只能在美蘇兩個超級大國的陰影下脫胎換骨、重新塑造。

儘管廣義上的歐洲（西方）文明是二十世紀的主導力量，但世界畢竟不僅僅是歐洲文明。正如編者所承認的那樣，「每個地區都有它區別於西方的獨特的歷史」（頁xxii）。在第四部分「擴大的世界」中，作者分地區敍述了東亞、中國、東南亞、南亞、北非和中東、非洲和拉丁美洲等地區革命性變革的國際背景和國內動力，英聯邦最早的四個成員（加拿大、澳大利亞、新西蘭和南非）以及聯合國與國際法也在這部分設專章加以論述。

在最後部分〈結束語〉中，作者先是在〈二十世紀的終結〉一章中描述了90年代以來世界發展的新趨勢，諸如北約東擴、聯合國維和受

挫、盧旺達的種族屠殺、東南亞金融危機；接着又在最後的〈走向二十一世紀〉一章中，分析了可能會構成二十一世紀主題的全球化和區域主義及其後果。

人類在二十世紀取得了前所未有的文化和物質進步，同樣也經歷空前也可能是絕後的戰爭和屠殺。展望二十一世紀，人類並沒有足夠的理由盲目樂觀。在《二十世紀史》的作者看來，新世紀仍然繼承舊世紀的重重難題。國家內部的矛盾和衝突與民族國家之間的敵對同樣嚴重，依然存在。亞洲、非洲和拉丁美洲的發展中國家的貧富差距，特別是城市和鄉村的差距越來越大，甚至是像西歐這樣的發達國家，儘管解決了本世紀初存在的民眾貧困，但外來移民借助各種快捷的交通工具大量湧入，又帶來了新的社會矛盾。單一的全球市場的存在可能使城鄉之間的鴻溝、外來移民和本地人之間的鴻溝愈加難以填平。它也意味着所有的國家，不論貧富，都發現越來越難以保護自己國內經濟，而過去遺留下來的棘手難題使問題更為嚴重。

人類進入二十一世紀時面臨着人類進入二十世紀同樣的問題：在過去一個世紀中取得的技術進步能否使我們解決那些很大程度上由這些進步所帶來的問題？對這樣的世紀問題，《二十世紀史》並沒有給我們一個政治家慣用的老生常談或是宿命論的解釋。這個答案不是歷史學家所能回答的，它將存在於人類社會如何從對自身歷史的感悟和理解中創造出新的生活和生產方式。

從內容上看，《二十世紀史》試圖在傳統政治史的框架下，增添一些人口、經濟、文化和科學史研究的新成果。但這一努力看來還不夠，比如全書幾乎沒有涉及日益受注意的環境問題，也沒有提到影響日大的綠色和平運動等國際非政府組織 (NGO) 的活動，對婦女史和家庭史研究成果的吸收也不夠。對「新史學」研究成果注意不夠可能與《二十世紀史》的作者隊伍有關，25位正文作者絕大多數都是40年代以前出生的老派歷史學家，而且只有兩位是女性。另外，有關第三世界地區的歷史，最好是由在當地生活的本土學者撰寫，但25位作者中，除了寫東亞和日本史的入江昭 (Akira Iriye) 和寫南亞史的布朗 (Judith Brown) 是本土出生、在西方受教育並任教外，其餘都是純粹的西方學者。與正文內容相配，《二十世紀史》的編者還精心挑選了近百幅反映二十世紀歷史面貌的彩色和黑白圖片照片。比如一幅由清一色的男性白人組成的早期英聯邦首腦全家福，和一幅由各色人等、男女皆有的90年代英聯邦首腦合影就形成了鮮明的對比，比任何文字資料更能反映出時代的變遷。此外，編者還編寫了按各章內容精選的閱讀書目，以及按政治與國際關係、科學技術與醫藥和文化三個主題排列的綜合性大事記，有助讀者掌握紛繁的二十世紀歷史的軌迹。

人類進入二十一世紀時面臨着人類進入二十世紀同樣的問題：在過去一個世紀中取得的技術進步，能否使我們解決那些很大程度上由這些進步所帶來的問題？對這樣的世紀問題，《二十世紀史》並沒有給我們一個政治家慣用的老生常談或是宿命論的解釋。

獨到的視角，宏大的構想

● 張林祥

李開元：《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》(北京：三聯書店，2000)。

中央集權的專制帝國何以能在中國以王朝循環的形式持續兩千餘年，這是中國歷史最大、最富挑戰性的問題，圍繞它已形成了各種各樣的理論。李開元的《漢帝國的建立與劉邦集團》也是為解決這個問題所做的初步嘗試。作者認為：「劉邦集團之結構和性質，規定了漢帝國之結構和性質之起點」。

中央集權的專制帝國何以能在中國以王朝循環的形式持續兩千餘年，這是中國歷史最大、最富挑戰性的問題，圍繞它已形成了各種各樣的理論。李開元的《漢帝國的建立與劉邦集團》也是為解決這個問題所做的初步嘗試。作者認為：「劉邦集團之結構和性質，規定了漢帝國之結構和性質之起點」。

中央集權的專制帝國何以能在中國以王朝循環的形式持續兩千餘年，這是中國歷史最大、最富挑戰性的問題，圍繞它已形成了各種各樣的理論。李開元的《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》也是為解決這個問題所做的初步嘗試。作者此前曾自創了包含基層、中層、高層的史學層次理論模式，並據以批評已有的「高層理論」都是「總體性的假設，其意義局限於通史之一般性解釋」，「其立論的根據非常間接……無法還原到較低層次的史學研究中求得實證」。三個層次的史學不但不平衡，而且事實上是脫節的。因此作者認為，「以總體假設的方式直接建立中華帝國的理論方法也許不是最佳方法」(頁6)。有鑒於此，作者試圖探討一種可以將三個層次的史學貫通的方法，使較高層次的史學獲得較低層次史學的支持。他的思路是：典型王朝—典型模式—整體模式，即退到起點，從中華帝國的起源入手。眾所周知，統一的中華帝國起源於秦，但秦祚短促，史料缺乏，而漢承秦制，並進一步發展成熟，所以作者選擇漢朝入手是順理成章的。

作者的一個基本認識是：「劉邦集團之發生發展、成長壯大、統一天下的過程，就是西漢王朝建立的過程」；「劉邦集團之結構和性質，規定了漢帝國之結構和性質之起點」(頁9)。而「高帝五年詔」的發布和實施，使劉邦集團軍吏卒及其家屬成為「一個擁有強大的政治勢力和經濟基礎，具有高等社會身份的新的社會集團」，作者稱之為「軍功受益階層」(頁54)。「軍功受益階層」

是全書的核心概念，也是作者最後解決「中華帝國問題」的典型模式。這個概念的基本依據是「高帝五年詔」及其實施。此外，作者還賦予「懷王之約」、「封爵之誓」、「白馬之盟」以特別重要的意義：「懷王之約，已經成為劉邦集團建立獨立的漢王國的法統依據。封爵之誓和白馬之盟，則直接關係於漢代王侯功臣之分封，特別是白馬之盟，其於漢初之政治，更有全面性的影響。」(頁180) 在這個認識基礎上，作者對西漢初年的政治結構、政權性質以及重大政治事件作出了富有啟發性的解釋。

「漢初之政治結構可以理解為宮廷皇權、諸侯王國和以丞相為中心的政府的三權並立的政治結構」(頁227)，而宮廷皇權實際上直到惠帝死後呂后當政時才真正形成，漢初的政權基本由丞相為首的中央政府所控制，皇權是有限的。這就是說，劉邦基本上沒有行使皇權，其中緣由除了上述政權結構之外，恐與劉邦在位時間短促而又主要致力於帶兵征戰有關；而惠帝的懦弱無為，除去性格上的仁慈謙讓外，更主要的原因當然還是軍功階層和呂后的雙重箝制。呂后的稱制專權特別大封諸呂的行為，公然違背白馬之盟，是對軍功階層的第一次挑戰，破壞了三權的平衡。由於呂后的行為也直接威脅到劉姓諸侯王的利益，所以本來是皇室外援的諸侯與軍功階層聯手挫敗了呂后的政變，使三權重歸平衡。此後，文帝、景帝實際上繼承並更加有力地實踐了呂后的政策，即：加強皇權，抑制軍功階層，削弱諸侯王。其間發生的許多大事都可以在這個背景下得到解釋，如文帝的列侯之國與侯國遷移政策、賈誼的左遷、周勃的冤獄、景帝削藩及晁錯的慘死、周亞夫的冤死等等，都是三權間的相互鬥爭或這種鬥爭的反映。鬥爭的結果是，軍功階層走向衰落，由下而上漸次退出政治舞台，被日益壯大但依附於皇權的法吏、軍吏、儒吏等階層所取代；諸侯國削弱以至郡縣化，而宮廷日益強大，最後形成專制皇權。這一重大變化的標誌，便是景帝后元元年(公元前143) 的周亞夫之死和衛綰的出任丞相。由此可知，從漢王朝建立到重新形成秦王朝那樣的專制帝國，中間還有一個六七十年的過渡期，顯然不能用一句「漢承秦制」搪塞過去。像作者這樣條分縷析、追根究柢的功夫當然比援用現成概念大而化之的概括更能接近歷史真實。

發生在西漢初年的這種權力鬥爭實際上具有很強的典型意義，蘊含着某種規律性，差不多在歷代王朝建立初期以不同的形式上演過。鬥爭的結局都是相權削弱，皇權加強。不僅每朝如此演變，而且二千年專制帝國的政治制度也是如此演變。這一點已為章太炎、李俊以及日本人和田清等許多學者所見及。西漢的獨特處在於諸侯王國的存在是一個舉足輕重的變量，因而這種鬥爭更加錯綜複雜，富於戲劇性。作者用三權並立的格局來解釋它，應該說比較成功。有些觀點雖非作者首創，但一經他的模式解釋，顯得更加清晰和精確。受這一成功的鼓舞，作者決定把軍功受益階層這

發生在西漢初年的權力鬥爭，蘊含着某種規律性，差不多在歷代王朝建立初期以不同的形式上演過。鬥爭的結局都是相權削弱，皇權加強。不僅每朝如此演變，而且二千年專制帝國的政治制度也是如此演變。這一點已為章太炎、李俊以及日本人和田清等許多學者所見及。

個概念加以推廣，運用到歷代王朝中去，逐一接受檢驗，最終回答「中華帝國問題」。這無疑是個宏大的構想，令人激動；但也是一項有風險的探索，令人擔憂。首先，軍功受益階層這個概念主要建立於幾個詔令和盟誓之上，其實施及約束力包含一定的假設成分。雖然作者幾乎錙銖不遺地網羅了有關證據，並花費大量精力作了周密的考證和科學的整理，但是我們仍然看到，這些證據基本上局限於三公九卿，也就是劉邦集團的核心。其次，自秦以來，中國歷代王朝確實差不多都是由一個政治軍事集團通過戰爭的形式建立的，戰時形成的政治體制和權力核心往往延伸到和平年代並長期主導政局(這種情形實際上不限於帝制時代，軍功受益階層這個概念對中國近現代史的研究亦不乏借鑒意義)。但各個王朝的具體情況畢竟存在很大差異，即使不考慮篡權、弒逆、禪讓等因素的存在，建立各王朝的軍事集團成分上的差異也是不容忽視的。更重要的是，不同的時代在經濟水平、社會生活、思想觀念等方面也存在巨大差異。第三，儘管作者一再聲稱軍功受益階層是一個強大的政治、經濟、社會階層，但是至少在本書中它基本上是作為單一的政治因素發揮作用的，在經濟、社會、文化、思想等方面的影響幾乎沒有涉及，因而其片面性很明顯。如果說任何一種模式都是對紛繁複雜的歷史的剪裁和簡化，因而不可避免地存在局限性，那麼我們在對此保持清醒認識的同時，當然希望多種模式並存和互補。

儘管作者一再聲稱軍功受益階層是一個強大的政治、經濟、社會階層，但是至少在本書中它基本上是作為單一的政治因素發揮作用的，在經濟、社會、文化、思想等方面的影響幾乎沒有涉及，因而其片面性很明顯。

如果拿作者自創的「史學層次理論」來衡量這項研究成果，我們感到它在基層和中層相當成功，高層史學即對「中華帝國問題」的解決還須俟諸來日。平心說來，「史學層次理論」實在也是卑之無甚高論，前人亦不乏論述和實踐，作者的難能可貴處在於自覺地將三層加以貫通並付諸實踐，同時在基層史學研究中，把傳統的例證法發展為統計例證法。雖說目前的成果只限於前二層，但我們有理由對他將來的研究抱有一定的信心。

本書還有兩個特點值得表彰，一是作者花費巨大心血，用竭澤而漁的辦法網羅史料，並借助現代化手段進行考證、分類、統計，最後製成詳盡準確的圖表。這項工作將為他人在這個領域的研究提供極大的方便。二是作者在研究中嚴守學術規範，表現出認真誠實的良好學風。全書幾乎無一語無來處，參考文獻有詳盡準確的著錄，關鍵詞語有準確的索引，引述他人的觀點一一交代出處並加以簡要的評述。最值得稱道的是，作者自己的觀點若得自他人的啟發，必予以說明，決不掠人之美，即使並不同意那個觀點，評述中仍流露出由衷的感激之情。在此學風浮躁、學術普遍腐敗、學界呼喚規範之時，這本書可說是一個難得的典範。

總之，軍功受益階層這個概念為「中華帝國問題」的研究提供了嶄新獨到的視角，並形成了一個宏大的構想，而自成一格的史學理論、精湛考究的實證方法，再加上誠實嚴謹的學風，使這個構想已經有了良好的開端。

全球化：中國與日本的問題意識

● 秦　漢

林振江、梁雲祥主編：《全球化與中國、日本》(北京：新華出版社，2000)。

在二十世紀的現代化進程中，中國與西方的緊張關係構成了一個驚心動魄的歷史主題。但隨着新世紀的來臨，全球化話語在中國得到熱烈的擁抱，且每每被宣稱為「不可阻擋的歷史潮流」，而種種「機遇與挑戰並存」的預言和「實現雙贏」的大話就更製造出了如醉春風的氛圍。其實，全球化所指稱的國際性社會變遷，其推動者是西方發達國家；所以，相對於那些辯證無比但難免一廂情願的空談，保持嚴肅的問題意識才是思考和應對全球化的必要姿態。2000年3月，有中日兩國學者參加、以全球化為主題的「二十一世紀中國、日本與亞洲」國際學術討論會在北京舉行，報告和論文在會後分別用中、日文結集出版，為輿論和學術界所注目。

討論會是根據日本學者的建議以全球化為切入點展開研討的，而從雙方的報告和論文來看，兩國學者的問題意識存在深刻的差異。在中方的特別演講中，加入世界貿易組織給發展中國家所提供的融資渠道、技術引進機遇和在人才流失、就業壓力、企業競爭等方面造成的挑戰成為思考全球化問題的注意點，並相信只有開放帶來的壓力才能促成「真改革」。這代表着發展主義的全球化問題意識，也反映了從80年代「改革開放」到90年代「開放改革」的發展觀的轉變。總之，關注自身發展問題的學術方向感主宰着中國的全球化研究。而中國的國際關係學者的論文則幾乎沒有全球化的視角，仍是在有利於「地區安全與穩定」和維護「世界和平」的一般性議論中表達着加強中日關係或發展中美日三邊合作的願望。但這種願望的學術意義恐怕是值得考量的，因為它們缺乏充分直面中美日關係問題

隨着新世紀的來臨，關注自身發展問題的學術方向感主宰着中國的全球化研究。融資渠道、技術引進、人才流失、就業壓力、企業競爭等方面造成的挑戰成為思考的重點，並相信只有開放帶來的壓力才能促成「真改革」。這代表着發展主義的全球化問題意識。

的實證分析。對於中日關係而言，應該探討化解中美之間緊張的途徑以改善中國在處理中日關係時的地位，研究適當解決戰爭責任問題的可能方式以從根本上建立相互尊重、信賴心理基礎；否則，日本利用中美關係的緊張對中國保持一種優勢姿態，而中國不能不對日本在「歷史問題」上的右傾動向提出批評，但日本卻表現出抵制的情緒，這種「冷友好」的尷尬狀態難免會持續下去。

中國學者缺乏以全球化視角思考中日關係問題的意識與自覺，而日本學者則提出了通過建立地區機構在國際制度與各國政府間發揮緩衝作用以趨利避害的「全球化適應戰略」，描繪了形成日中韓軸心以推動東北亞地區經濟合作的前景。

如果說中國學者缺乏以全球化視角思考中日關係問題的意識與自覺，那麼日本學者則顯示了以全球化話語策略引導中國超越與日本的「歷史問題」糾葛而發展地區合作這種處理中日關係問題的努力；也就是說，他們思考全球化的問題意識是明確、直接並且有着強烈的國際關係利益取向。在討論會上，日方籌備委員會負責人致辭說：要在經濟全球化和地區主義背景下思考二十一世紀的亞洲國際關係及日中關係。而日本駐華大使的致辭更突出了「二十一世紀亞洲的日中合作關係」的視點，希望探討以超越雙邊關係的日中合作來為亞洲地區的安全保障和經濟發展進而為國際社會做出貢獻。但作為處理日中關係的第一線外交家，他同時特別強調了「兩國間的相互理解不夠充分」這一「令人遺憾」的問題。日本學者則作出進一步的學術表達，稱「相互依存的發展」尤其需要「相互理解」，並且也不無遺憾地指出：兩國領導人對「二十世紀的問題希望在二十世紀解決」這一點的意見是一致的，但現在的日中關係還沒有構築成充分信賴的關係。那麼，在日方看來，不利於中日關係的「相互理解不夠充分」問題究竟是甚麼呢？正是民間存在着深刻對立而官方卻刻意曖昧化的「歷史問題」。這可以從同日本駐華大使1999年3月在中國中日關係史學會的演講中得到印證。那時，他不僅同樣強調全球化形勢下兩國應該致力「貢獻於亞洲與世界的日中關係」即「世界中的日中關係」，而且針對中國要求日本正確處理「歷史問題」，他表示不可否認日本對過去的錯誤和給亞洲國家帶來的巨大損害感到歉疚並作出了反省。總結日方的觀點，就是：中國應該充分理解日本在反省歷史的基礎上已經成為和平、民主國家，不要因為日本的右傾保守思潮而以「歷史問題」相責攻，應該發展區域經濟與安全合作來應對全球化的新形勢。而關於應對全球化挑戰的區域合作這一發展中日關係的正途，日本學者提出了通過建立地區機構在國際制度與各國政府間發揮緩衝作用以趨利避害的「全球化適應戰略」，描繪了形成日中韓軸心以推動東北亞地區經濟合作的前景。可以想見，對於發展主義價值觀居於政治話語主流的中國來說，這些理論還是有魅力的。

不過，正如討論會會場被一位「闖入者」追究日本對南京大屠殺態度的責問打亂所象徵的，中日關係在場面上的友好氣氛是脆弱的——如果人們不刻意掩飾或迴避「歷史問題」的話。但事實證明，掩飾和迴避的結果是「相互不理解」，而且會引發政治緊張和社會思想分裂——90年代以來，與東亞其他戰爭受害國家的情況一樣，中國的民間索賠活動正在獲得越來越廣泛的社會支

持，並且在美國和國際人權運動的法律援助下開始了對日本戰爭罪行的跨國訴訟；在日本，批判政府逃避戰爭責任的「克服過去」運動得到許多市民團體的響應，與右傾保守思潮構成了深刻的思想衝突。或許與上述「事件」的刺激有關，日本學者在日本版文集的前言中雖然沒有觸及「歷史問題」，但鄭重地提出要反思邦交正常化以後「友好的本質」，認為「那種友好」有着「當權者的獨佔物」、服務於「反美」目的和「商業主義產物」等多面性。他們意識到中日關係的「複雜化」，即由於兩國關係已經由過去的政府中心轉變到更加廣大的範圍，很容易發生摩擦。其實，中國學者也注意到了作為一個癥結的「歷史問題」，但由於雙方都沒有正視「歷史問題」的「戰爭責任問題」性質，結果「相互理解」便幾乎成了一句不着邊際的空話。

那麼如何探索實現中日兩國真正「相互理解」的路徑呢？回顧歷史我們可以認識到，戰爭造就了政治群體和民族國家，戰爭決定了人們對外部世界的基本態度。中華民族是日本侵略戰爭的最大受害者，如果他們的苦難得不到最基本的人道主義體恤，那麼從作為政治和文化單位的民族整體層次而言，中日兩國難以找到道德信任和人格平等的真實感覺。在近現代史上，日本第一次「脱亞」成為帝國主義強國，其所主張的「亞洲主義」給亞洲帶來了戰爭災難；而第二次「脱亞」加入西方陣營則逃避了對受害國家的戰爭責任，以致亞洲仍然存在着阻礙民族和解的「戰爭責任問題」。那麼，日本現在主張「地區主義」的目的和可接受性能不令人懷疑嗎？在帝國主義的文化態度和殖民主義的價值觀沒有經過嚴肅的政治過程受到審判和清算之前，全球化語境中的地區主義的面目當然是模糊不清甚至是令人不安的。總之，亞洲的歷史是分裂的歷史，而侵略戰爭受害國民眾的索賠要求不斷遭到拒絕的案例，仍在無情地延續着分裂並證實着克服分裂歷史的艱難，當然也反證了政治主義、經濟主義、國家主義價值觀主導的戰後外交的某種失敗和後遺症存留。「世界和亞洲的中日關係」概念固然可以作為避免雙邊關係容易糾纏「歷史問題」麻煩的策略，但其超越「戰爭責任問題」的有效性還有待考驗；因為政府間的合作欲望更多地是反映着政治家的生存理性，可合作本身就必然要涉及兩國民眾相互對視的現場了——這便是中日關係「複雜化」的要義。在二十世紀的最後一個冬天，日本駐華大使谷野作太郎卸任告別北京前說：「只有不再需要使用友好這種外交辭令時，才說明日中關係成熟了；但目前還必須用『友好』來維繫雙邊關係。」既然日本學者和外交家都已經對「友好」表明了審視的態度，那麼作為中國學者，如果研究中日關係或地區合作，難道還不應該考慮在新的問題意識下把反思戰後歷史的實證研究作為學術活動的起點而重新出發嗎？在全球化這一陌生的知識空間裏，中國學者是像歷史上曾經的那樣反客為主般地作必然論之類的學舌，還是把握自己保持一種審慎的批判立場，相信這其中並不見得有甚麼難以抗拒的宿命，而在於我們作怎樣的選擇。

但是，日本現在主張「地區主義」的目的和可接受性令人懷疑。在帝國主義的文化態度和殖民主義的價值觀沒有經過嚴肅的政治過程受到審判和清算之前，全球化語境中的地區主義的面目當然是模糊不清甚至是令人不安的。

編後語

無論是當前中國社會轉型的困境、全球化經濟的隱患，還是國際局勢出現的新危機，都催使人們重新思考作為近代世界主導性思潮的自由主義理論及實踐。本期「二十一世紀評論」四篇文章，是8月份於本研究所召開的「中國近現代思想的演變」會議論文或摘要，討論當代中國或世界的自由主義問題。

陳方正的分析指出，由自由主義觀念所引導和推動的全球化經濟，已經產生了富可敵國、權力超越國家制約能力的「巨無霸公司」，它們對政治、經濟和文化的全面壟斷和操控，正反過來瓦解自由、民主和人權等自由主義基本信條。作者認為，逐漸退出實踐的歷史舞台而日漸成為受供奉的理論遺產，恐怕是自由主義難以避免的最終命運。許紀霖在檢討中國的「自由主義」與「新左派」論爭時指出，當前無論是政府還是民間，一再鼓勵和宣傳「過度的私人化」，正是威權主義政治賴以生存的基礎。針對中國缺乏民主憲政制度安排的歷史和現狀，任劍濤認為中國知識界企圖直接接引二十世紀新自由主義的理論傾向，只會損害公民的個人自由；他主張應以古典自由主義思想作為當前中國實踐的理論基點。張世雄以自由主義在台灣的實踐為題，考察了其傳統、演變和目前的新問題。作者認為應當援用「溝通理性」等思想資源，尋求對話倫理的公共規範，使自由主義獲得應對挑戰的新活力。

辛亥革命距今已整整90年，但對其是是非非的評說，在近幾年才開始熱鬧起來。本期袁偉時、張鳴和鄭會欣三篇文章，分別從對關鍵人物與重大政治事件關係的評價、基層民眾在革命前後的輿論變化以及中國現代工商業的興起等角度，重新探討辛亥革命的內在邏輯和歷史意義。同時，今年也是英國思想家霍布斯發表《利維坦》350年，梁裕康闡釋這一經典著作的思想史背景，並綜述當代西方學術界的研究方向。而石之瑜考察台灣政治的移民性質，角度新穎，論說細緻；李期鏗和梅仁毅從分析近兩年美國民意調查中的中國形象看中美關係的變化；張寧記敘德里達今秋中國之行的文章，有益於中文學界正確了解這位法國哲學家的思想；李媚介紹中國紀實攝影在過去20多年來的發展；裴開瑞與法夸爾探討中國電影女性形象的塑造及女性意識的建構；孟大志和陸薇介紹DNA計算和生物數學等科技最新發展，都值得細讀。我們還要特別感謝朱大可先生為本刊策劃的一組文化短評。「隨筆．觀察」欄中的五篇文章，生動地揭示出正在悄悄興起的「大話言說」文化奇觀：從香港「無厘頭」電影到大陸新新人類和網絡族的流行語言。這恐怕不是一句「後現代乎？」就可以了解的。

編完本期，時值2001年歲末。過去的一年，世界發生了並經歷着影響人類歷史進程的重大事件。際此，我們向世界各地讀者、作者問候新年好，並期待着你們把對中國和世界的更深入的學術和文化思考貢獻給本刊。

二十一世紀雙月刊總目

2001　第63－68期

題　目	作　者	期-頁
二十一世紀評論		
數碼世界：人類新樂園？	吳齊殷	63-4
全球化與社會認同	夏鑄九	63-11
網路社會的資訊隱私權保護	劉靜怡	63-17
新聞網站、公共空間與民主社會	蘇鑰機、李月蓮	63-28
中國社會的數碼區隔	邱澤奇	63-36
網際網路的差異現象：問題與挑戰	莊庭瑞	63-43
恢復教育的人文性、民主性和公正性	楊東平	64-4
中國教育體制面臨的挑戰	蕭　今	64-9
現代科技對教育文化生態的影響	郭實渝	64-19
國民黨與台灣的民主轉型	朱雲漢	65-4
未曾實現的改革	顏厥安	65-14
政黨輪替改變了甚麼？	林繼文	65-20
朝野俱無準備下的政黨輪替	夏　珍	65-25
野蠻主義與現代性	艾森斯塔特	66-4
資本主義精神及其批判的變化	布爾當斯基	66-11
多元現代性及其困惑	金觀濤、劉青峰	66-18
伊斯蘭文明當前的困局與前景	何偉業	66-28
多元的抑或政治的現代性	劉小楓	66-33
論恐怖襲擊後美國的世界態勢	時殷弘	67-4
在文明的邊緣	陳方正	67-8
中國崛起與二十一世紀中美日關係	傅高義	67-16
中美衝突的本源因素及不確定性	倪樂雄	67-27
小泉內閣以後的日本與亞洲	橋爪大三郎	67-35
自由主義在新世紀所面臨的挑戰	陳方正	68-4
當代中國的兩種「自由」	許紀霖	68-15
甚麼是當代中國自由主義的共同底線？	任劍濤	68-20
自由主義在台灣的成長及其問題	張世雄	68-26
百年中國與世界		
二十世紀中國社會變革的可貴開端——我看清末新政	袁偉時	63-53
清末上海民間報刊與公眾輿論的表達模式	方　平	63-67
第二次台灣海峽危機和中蘇關係	戴超武	64-29
1949-1950對華政策：英國、印度與美國的嚴重歧異	時殷弘	64-42
五十年代初期中蘇共同抵制對日媾和述評	張盛發	64-51
陳獨秀晚年的民主觀	高力克	65-33
戊戌前後國人對「民權」、「民主」的認知	謝　放	65-42
西潮衝擊下晚清士大夫的變局觀	孫邦華	65-52
中共黨史最新資料：《季米特諾夫日記》選介	華　譜	66-45
毛澤東的「冷戰」觀	楊奎松	66-61
明清之際新自由傳統的建立	周昌龍	67-45
清代儒學與西學	李天綱	67-51
試論中國式的自由主義	金觀濤、劉青峰	67-57
皇權和禮教之外：十八世紀中國傳統中的自由	李孝悌	67-60
晚清中國的民主想像	潘光哲	67-66
嚴復的終極追尋：自由主義與文化交融	黃克武	67-71
權威與自由：自由主義在近代中國的歷程	丘為君	67-77
中國自由主義「傳統」系譜的建構	章　清	67-82
記「中國近現代思想的演變」學術研討會	任劍濤	67-87
辛亥革命的是是非非	袁偉時	68-35
民意與天意——辛亥革命的民眾回應散論	張　鳴	68-49
辛亥革命後中國的經濟轉型及其內在原因	鄭會欣	68-60
政治與法律		
農民負擔問題的社會和法律分析	俞德鵬	63-127
中國傳統政治取向與政治參與	關信基、劉兆佳	64-61
從美國大選看政黨政治與司法獨立	李亞虹	64-72
中國現行法律保護死者名譽嗎？	趙心樹	66-122
沃爾澤的多元正義理論評析	何包鋼	66-128
國際磨擦與法律的作用——剖析中美撞機事件	季衛東	67-104
論台灣政治的移民性質	石之瑜	68-66
景　觀		
安詳是藝術家給我們的一份禮物	歐喜維	63-92
靜之吹拂——繪畫札記	司徒立	63-93
「為人民服務」的政治藝術——柏林國會大樓裝置藝術品的爭議	劉建華	64-85
梁思成、林徽因中國建築史寫作表微	賴德霖	64-90
後殖民文化中的香港建築	方　元	65-92
實驗劇場中的香港圖像	梁偉詩	65-101
建構的世界	焦小健	66-85
塔爾科夫斯基：末世拯救與詩性敍事	劉　擎	67-96
80年代以來中國的紀實攝影	李　媚	68-94
科技文化		
科學對人類的挑戰	陳方正	63-76
人工生命：走向新的創世紀	李建會	63-78
生命天書的挑戰——人類基因組計劃的倫理思考	范冬萍	63-83
人類基因解碼的社會衝擊	張華夏	63-88
專　論		
我們究竟知道了甚麼？——「人類基因組序列」最新研究綜述	史季鍾(編譯)	64-100

題　目	作　者	期-頁
「肯尼亞平臉人」的發現：人猿有多遠	吳　醒	65-107
計算機仿真實驗	李建會	67-92
DNA計算與生物數學	孟大志、陸薇	68-105
專題報導		
於無聲處聽驚雷　致詰中微子於九地之下	陳方正	66-91
人文天地		
寫在《思想的境界》關站之後	李永剛	63-115
互聯網虛擬社群的思考札記	吳冠軍	63-122
全球視野中的中國千年	孫隆基	64-107
想像香港的一種方式	羅　崗	65-64
李碧華《青蛇》中的「文本互涉」	陳岸峰	65-74
當今中國大眾社會的犬儒主義	徐　賁	65-82
氣節與學術——論馮友蘭的道術變遷	周質平	66-95
學術與國家：國粹、國故與國學的思想論爭	羅志田	66-102
小泉八雲與近代中國	劉岸偉	66-111
認識二十世紀中國	柯偉林	67-114
權力、技術與反抗——重讀《一九八四》	強世功	67-125
德里達的中國之行	張　寧	68-77
再次觀看：以中國的實例重新思考電影中的性別	裴開瑞、法夸爾	68-85
批評與回應		
貧乏的論爭　難預期的後果	程世則	63-102
有罪推定式的「文學批評」	趙毅衡	63-111
「現代誤讀」的繼續	羅志田	64-120
「餘論」的餘論	張隆溪	65-90
馮友蘭與「新儒學」	劉述先	67-135
隨筆 • 觀察		
哈貝馬斯中國之行記述	逢　之	65-112
中西之外別有洞天	韓知寒	65-119
大話革命與小資復興	朱大可	68-111
經典的自助餐	王曉漁	68-117
大話文化的游擊戰術	張　閎	68-120
從莊子到孫猴子	尹俊、王弘治	68-124
偽後現代面具下的英雄神話	任曉雯	68-127
經濟、社會與傳媒		
「步雲困境」：中國鄉鎮長直接選舉考察	何包鋼、郎友興	64-125
雷鋒的媒體宣傳與時代變革	吳海剛	64-137
台灣社區大學的創發與建構公民社會	江明修、陳定銘	65-122
1949年前後中共的新聞政策及歷史效應	張仁善	65-130
當代中國民營出版的演變	徐　曉	66-71
從世紀之交的美國民意看中美關係	李期鏗、梅仁毅	68-130

題　目	作　者	期-頁
讀書：評論與思考		
生存壓力與理性選擇——讀黃平主編的《尋求生存》	文　軍	63-139
評大沼保昭的《從東京審判到戰後責任思想》	宋志勇	64-144
「道統」與「政統」之間	李宣侑	65-137
理想是怎樣失去的？	陳　彥	65-143
社會的「缺席」或者社會學的「危機」	李　猛	66-135
哲學史研究與哲學的正當性	劉小楓	67-140
《利維坦》及其當代之詮釋	梁裕康	68-142
書介與短評		
沃爾澤：《論寬容》	劉　擎	63-145
陳桐生：《史記與詩經》	遇資州	63-148
埃科特：《國家反對社會：中東歐的政治危機及其後果》	申明民	63-151
王家范：《中國歷史通論》	朱貽強	63-155
周佳榮：《新民與復興——近代中國思想論》	楊際開	63-157
伯林：《浪漫主義的根源》	陳建洪	64-149
陳建華：《「革命」的現代性——中國革命話語考論》	曹樹基	64-153
王大為：《兄弟結拜與秘密會黨——一種傳統的形成》	劉　平	64-156
劉宏：《中國—東南亞學：理論建構．互動模式．個案分析》	黃云靜	64-159
王宏志：《歷史的沉重》	倪文尖	65-149
克萊斯勒：《結構衝突：第三世界對抗全球自由主義》	李小華	65-152
西美爾：《金錢、性別、現代生活風格》	陳戎女	65-155
余征主編：《〈真理的追求〉十年文萃》	申明民	65-158
波斯納：《老年、社會、法律經濟學》	劉靜怡	66-143
戴慕珍：《中國鄉村經濟的起飛：經濟改革的制度基礎》	朱　虹	66-146
金光耀：《顧維鈞傳》	徐有威	66-149
劉千美：《差異與實踐——當代藝術哲學研究》	文潔華	66-152
伊格爾頓：《後現代主義的幻象》	劉　擎	66-156
帕斯特編：《世紀之旅：七大國百年外交風雲》	程亞文	67-148
華勒斯坦：《自由主義之後》	孫善豪	67-151
瓦森：《McDonald's 成功傳奇：跨文化經營啟示錄》	何蘭萍	67-155
霍布斯鮑姆：《土匪》	徐有威	67-158
霍華德、劉易斯編：《牛津二十世紀史》	東　來	68-151
李開元：《漢帝國的建立與劉邦集團——軍功受益階層研究》	張林祥	68-154
林振江、梁雲祥編：《全球化與中國、日本》	秦　漢	68-157