

万隆·第三世界六十年



顾问

陈光兴

吕正惠

孙 歌

许 江

张颂仁

人間思想

第六辑
万隆·第三世界六十年

主 编

高士明

贺照田

人間

导言

“后万隆”时代的愿景与方案 / 高士明

专题一：万隆 · 第三世界六十年

万隆，六十年之后 / 萨米尔·阿明

从万隆（1955）到2015：亚非拉国家、民族和人民面临的新旧挑战 / 萨米尔·阿明

民众的亚洲：从万隆到德班 / 武藤一羊

亚非团结与“资本”症结：在前沿处展望未来 / 阿迪蒂亚·尼加姆

万隆在拉美：另一个世界的寄望 / 罗伯托·比西欧

帝国主义存活无恙，但依然在进化中：“9·11”之后的全球化与东亚 / 周莫·夸梅·桑达拉姆

对万隆遗产的重思 / 希尔玛·法里德

“南南关系”展望：中国在非洲 / 萨姆·莫约

学吹阿崩：对20世纪六七十年代的反建制运动的批判性考察 / 鲁珀特·路易斯

在公共知识分子与学者之间：瓦解殖民与非洲高等教育在独立后的行动方案 / 马哈茂德·马姆达尼
现代早期中国思想中的“第三世界” / 王晓明

专题二：从民族文学论到东亚论

作为“现代时态”的民族文学：以黄哲暎的中短篇小说为中心 / 柳熙锡

负罪意识与1980年代主体的诞生：以林哲佑的《百年旅馆》为中心 / 徐荣彩

作为国民文学中边界地带的“朝鲜部落”：以1940-1950年代的文学作品为中心 / 吴世宗

从民族文学论到分断体制论：白乐晴对话亚际青年学者（节录）

从民族文学论到东亚论：崔元植对话亚际青年学者（节录）

在人间思想

关于东亚被殖民经验的一些思考：台港韩三地被殖民历史的比较 / 郑鸿生

从苦恼出发 / 贺照田

为 人间思想

以残酷为首恶 / 史珂拉

孔子和苏格拉底：怜悯和儒家自律理念的性质 / 罗钟奭

人间现场

异世界中心 / 另一个世界中心：万隆书院筹备大会闭幕致辞 / 高士明

香城故事（五） / 任强



梦周文教基金会
Moonchu Foundation

梦周文教基金会赞助

（平装）NT\$ 300

ISBN 978-986-94046-2-4

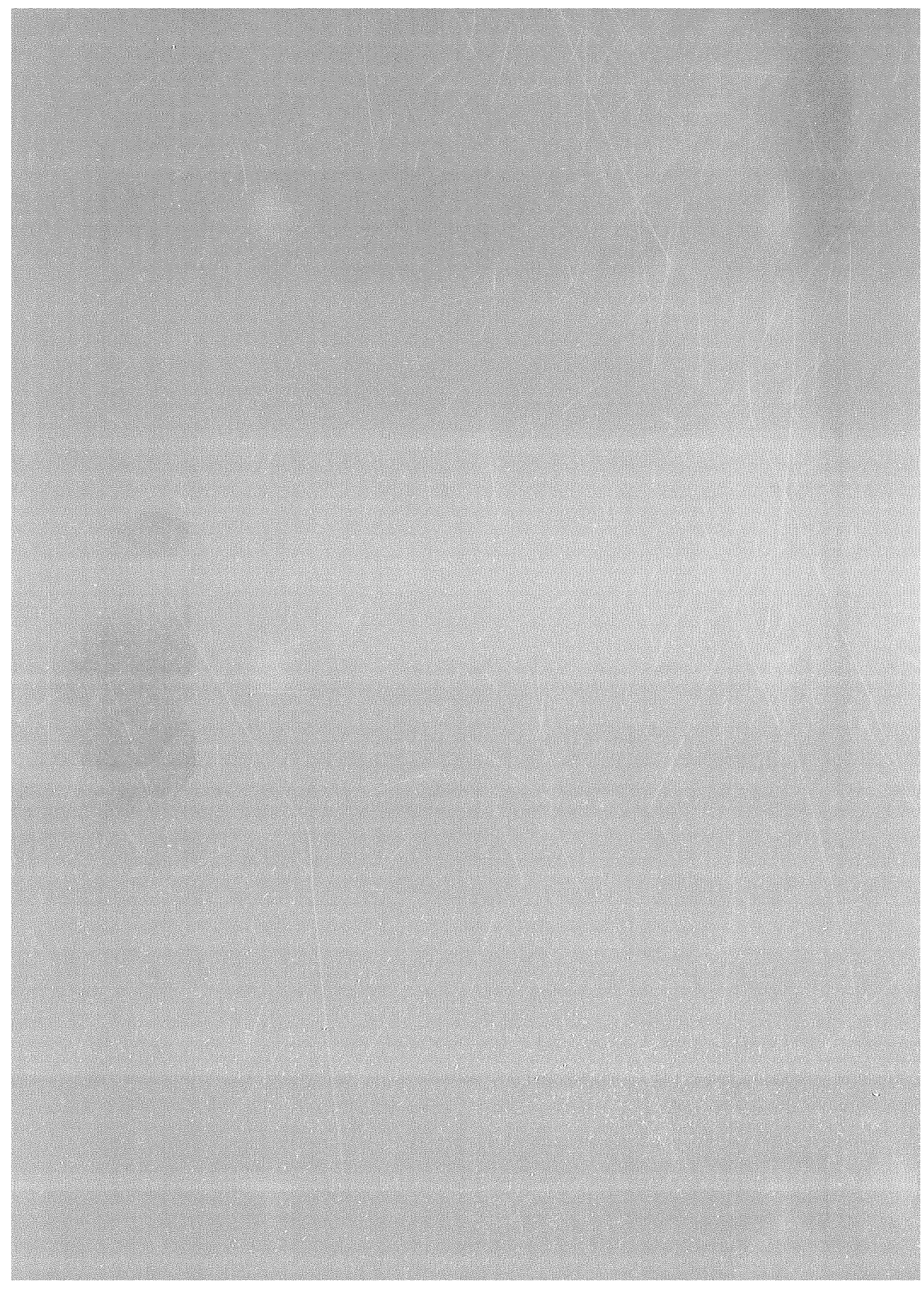


9 789869 404624

亚洲思想运动报告

人間思想

人間



目 录

编者按

在思想中运动，在运动中思想

高士明

ii

专题：亚洲思想运动报告

乡村建设的中国道路

温铁军

2

回 应

乡村是我们共同的家园 郑振满 20 / 乡村建设如何立足区域社会特性 吴重庆 24 / 简评温铁军的乡建道路 应 星 27

在历史中寻找中国：“华南研究”三十年

刘志伟

30

回 应

从“逆现代化现象”看中国历史人类学的兴起 杨念群 44 / 如何为中国史打造更有效的研究典范？邱澎生 49 / “美丽的误会”以及历史人类学是什么 赵世瑜 52

左翼思想实践的一条个人线索

陈光兴

56

回 应

关于台湾左翼思想状况的一些历史性补充 郑鸿生 66 / 对陈光兴的回应 白

永瑞 70 / 左翼知识谱系的区域差异 王中忱 73 / 左统何以无法抗独 宁应斌 76 / 加入台社是个美丽误会 徐进钰 / 79

引言

陈冠中 82

游走于大学体制内外的批判思想与社会运动——1990年代至今的香港左翼文化研究

许宝强 85

民粹政治与犬儒文化——“恐惧的自由主义”及其跨文化意涵

许宝强 95

回应

摆正“左中右”程美宝 113 / 香港本土主义的流变 宁应斌 116 / 香港如何理解中国的“现代”？——回应许宝强先生 罗岗 121

“帐篷场”是什么？

樱井大造 126

个体的斗争 共同体的反省——访问樱井大造

樱井大造 丸川哲史 黄孙权 高士明 131

回应

“检验场”中的帐篷剧 程凯 149 / 樱井大造帐篷剧之“戢”@北京 丸川哲史 158 / 帐篷的目的就是为了消灭帐篷 黄孙权 161 / 对樱井大造的回应 沈林 167 / 资本主义的社会空间和再现策略：从现代戏剧到帐篷剧场 孙柏 170

启蒙与革命的双重变奏

贺照田 174

回 应

- 如何理解和描述中国社会主义的经验 铃木将久 197 / 从中国大陆的知识情感状态去理解革命与启蒙 徐进钰 200 / 作为思想的统战 白池云 204

在人间思想

- 如何形成“亚洲主义”——试读竹内好《作为方法的亚洲》与《亚洲主义的展望》
铃木将久 210
- 作为方法的亚洲
竹内好 著 熊文莉 译 229
- 亚洲主义的展望
竹内好 著 陈希译 庄娜校译 245
- 细读竹内好 1960《作为方法的亚洲》
陈光兴 286

为 人 间 思 想

- 四六与三一八——试读蓝博洲的《台北恋人》
赵刚 298
- 中国学的轨迹和批判性中国研究——以韩国为例
白永瑞 320

人 间 现 场

- 《幽暗与慈悲》后记
王良贵 354
- 香城故事（三）
任强 360

此专辑的主体内容来自2014年10月在北京举办的首届“人间思想论坛”。我们希望通过这个两年一届的论坛，搭建起一个思想发生和意见交锋的平台，为了那正在缓慢浮现中的“人间思想”。

首届论坛的主题是“亚洲思想运动报告”，旨在一步步梳理亚洲范围内诸种具有长期学术累积的社会思想脉络，邀请这些思想运动的核心参与者和代表人物进行阶段性总结；透析这些思想运动与其社会现场的关系，追问其起伏转折的现实脉络与思想根源，对其问题意识、历史线索、发言位置进行深度理解与反思。通过这些来自不同社会现场的报告与回应，我们希望在亚洲思想界切身/返身的交互辩证中，以心灵感知社会，用情义连接他人；以民间社会的现实关怀和人间情味，去激发出更真切的历史解释力、更人性

的政治决断力、更开放的社会创造力。

左右为难

在步步紧逼的现实面前，我们左右为难。

左或者右，在不同的社会、时期和领域中自有其全然不同的内涵和价值指向。而过去两年东亚场域中发生的几场社会运动，更使得“左右”之间更加模糊难辨。在最近的文章中，我谈到从港台两地这教场“占领”中观察到的现象：现实政治中的右翼正颇为顺手地操持着左派话语，而知识左派在现实政治中的主张与右翼却越来越难以区分，这使得他们在现实斗争中日益失语或者失据。为此，我们邀请台湾知识运动的重要参与者陈光兴教授，从解严以来几份关键性思想刊物出发，勾勒出台湾知识左翼的运动路线图。通过对《台

思想 在运动中 运动， 在思想中

高士明

社》《岛屿边缘》《亚际文化研究》以及《人间思想》四种杂志的办刊理念、知识经验和现实矛盾的详细剖析，陈光兴试图追索三十年左翼运动中那些难以说清的“世代的心情”，以及那弥足珍贵的“心／情的历史”。陈光兴坦言，他所面对的问题首先是，在当下处境里，这些心情与历史如何承继？

来自香港岭南大学的许宝强教授则分析了香港大学体制内外的批判思想与社会运动之间动态的历史关系，至于这些思想与运动究竟属左还是归右，他抱有较多的迟疑。联系到他的切身经验，从他的迟疑中，我们可以感受到一种在社会运动现场被遮蔽、扭曲甚至变形的政治经济学感知，以及这种感知所可能导向的一条隐含批判性的身心脉络。

在郑鸿生教授充满忧心的回应中，我们看到，无论是在香港还是台湾，知识左翼在

最近这一轮社会运动中被轻易地收编，又被无情地抛弃——香港发明了“左胶”，台湾抹黑了“左统”。然而，“进步的左翼社会运动被分离运动收编”，“左翼的失败”，这些近来颇为流行的说法或许只是表面现象，跟这些年左翼知识话语在全世界“学院知识界”的大行其道同样可疑。真实的运动中，既有人左右为难，也就有人左顾右盼，甚至左右逢源；而这些左或者右，掩盖的是远为复杂纠结的现实，尤其当我们从政府话语—知识话语—民众话语的多层动力机制中、在官方媒体—大众媒体—自媒体的多重映射关系中进行考察的时候，问题更显得错综幽邃。

所以，无论陈冠中对“名词的左派”和“形容词的左翼”做怎样的区分，人间思想既不是左派，也不做右派。这绝不是妄自尊大到要超越左和右，而是希望停留在一个特定的思想

位置上，就是“左右为难”。左右为难，且安居其位。在这里，左右为难不是为了取其中道，不是为了最终找到那条适中的路，正确的路，或者妥协的路，而是要始终处在左和右的紧张关系中，从这种关系里面保持一种思想的活性。在左右为难的境地，思想之张力愈巨，思想之动力愈足，困惑与思辨也最能够彼此辉映、相交滋长。

深入人间现场，安居于左右为难之际，一些问题与观察随之现身，例如：1960年代席卷东亚乃至全世界的“革命/运动”与这十几年来的社会运动之间有怎样的关联和差异？

我们看到，在中国大陆、香港、台湾包括日本之间的复杂的动力关系中，存在着一种日常生活的政治化。更明确地说，在港台地区，前一段轰轰烈烈的社会运动似乎无意于1960年代人们所宣称的“日常生活的革命”和“人的解放”，反而造成了现实中日常生活的政治化。那些来自“市民社会”的种种期许，带来的只是一个“政治社会”。在政治社会中，族群分裂、斗争频仍，公共性表面打开实则冻结，表现为形异实同，同而不共，共而不公，众而不公。中国大陆激发了港台知识话语和日常生活的自我政治化倾向，与此同时，港台社会运动也加剧了大陆人身上“国家自我”的复兴。1980年代以来在大陆逐渐养成的社会意识的复杂性反而被削弱了，许多话语重

新开始被政治化、绝对化。

结合港台同仁们的陈述，贺照田针对新时期以来中国社会的政治情感处境进行了一系列深入细腻的分析。他的文章中，对革命和后革命的双重结构中衍生出的后文革话语、新启蒙话语进行了抽丝剥茧式的分析，而他对这些话语所激发的情感意识和心理感觉的分析，更进一步解析出了过去四十年中大陆知识分子社会意识的复杂性与矛盾性。许多习以为常的观念由此显示出其情理交错的现实机理。

吾土吾民

中国在现代百年里所经历的一系列巨大变化，是从乡土社会千千万万个升斗小民们的生活层面开始发生的。然而在三十年来激进的城镇化过程中，这个乡土社会的真实内涵却在形形色色的政策与规划中迅速流失。国在山河破，已经成为今日中国的现实。若要修复中国农村日益被掏空的乡土社会，就需要真正调动起民众自身的需求与能量，重新建立一种有情有义的社会伦理，更重要的，是重建一种足以抵抗资本主义欲望机制的生活生产方式。

作为当代“乡建运动”的旗手，温铁军教授在文章中系统梳理了20世纪此起彼伏、前赴后继的乡村建设运动，同时对当代中国

城乡发展的现实状况进行了深入的政治经济学分析。其文着重讨论了“成本转化”问题，即在全球化、城镇化过程中，农民是如何沦为最大程度上承受了发展成本转嫁的群体。文章提醒我们，从社会的最低处开始反转，依旧是当代中国一个非常重要的思想和实践策略。温铁军指出，乡村建设要“去意识形态化”“去精英化”“去激进化”，由此才能够在乡建过程中赢得民众的自我赋权。

同样面对乡村问题，在本专辑中我们也可以看到另一种方法和路径，这就是刘志伟、郑振满、赵世瑜、程美宝四位学者所代表的“华南研究”。他们长达三十年的历史人类学实践，在当代中国各类社会思想实践中显得非常独特而动人。他们不只在做历史解释和知识生产，与他们那些民国时期的前辈们一样，其工作中隐含着一种对于社会进程的理解和愿景，而这种理解和愿景他们往往并不宣之于口。在郑振满对温铁军的回应中，我们可以感受到，乡民的生活中依旧存在着某种很积极的东西，一种生活的和生产的原动力，一种比知识分子所倡导的自我赋权更持久、更强大的日常的力量。“华南研究”三十年，其重要目的就是要捕捉和呈现这种日常的力量，以建立起一种自下而上的，从人的行为出发，从民众生活史出发的对中国社会历史的结构性的认识。

其实，这种意识也始终渗透在孙歌、赵

世瑜等人的讨论中。对他们来说，乡村面对的不止是在所谓“三农”问题上与政府话语的博弈，更值得倾注心力的是乡村所牵系着的吾乡吾土、吾土吾民的生活世界。孙歌追问——作为“社会机制”的乡村意味着什么？其背后蕴涵的中国社会的原理是什么？在历史上，乡村社会的宗法伦理、互助自治……使中国人在国民社会中保留了天民/生民的本质，这使得每个村落都同时是一个历史性的生命共同体。乡村建设的核心问题是：如何在当代社会激进发展的过程中守住那块土地，让每个村落的生命共同体能够继续生生不息？

随着全球化整合过程的加深，民间生活的景观化、群众文化的匮乏，已经逐渐瓦解了乡土社会的生活世界和精神品质。由知识分子主导的乡村建设实践中，有必要强调一个反向学习的维度。知识分子需要思考的是：如何超出当代知识生产的全球性运作场域，从吾土吾民的真实生活出发，去实践、建立一个自我教育、自我生产的系统；从乡土社会中去体验、去重新学习另一种言说与创造的方式，另一种对待事物的态度，另一种交往伦理，另一种对生活的理解？

这导向人间思想所关心的一个核心问题，即民众的思想和精神世界如何呈现？思想如何转化为民众生活的研究、写作与实践？就此，自1960年代以来始终坚持帐篷剧创作的

樱井大造，在其文章中非常坦率地展示了他对民众与精神、运动与表现的理解。论坛期间，我曾经问樱井大造，知识分子和民众在帐篷剧中究竟占有何种位置？樱井回答得非常彻底和干脆，他说帐篷剧中的人要同时具有高度的知识分子性和高度的民众性；甚至通过帐篷剧，知识分子要生产出超越民众的民众性。

这就涉及到本专辑的一个关键词，运动。樱井大造对1960年代的社会运动并不陌生，事实上他本人曾深度参与其中。然而他的工作正像程凯在回应中所指出的——把戏剧和社会运动同时相对化了。或者说，他的帐篷剧是在用另一种方式，一种置身于运动之外的方式来做运动。

他的运动路线有二：一是彻底的业余主义，他这些年始终在跟新人、跟业余表演者合作；二是彻底的底层主义，他的运动一直在“往下走”。从这彻底的业余主义和彻底的底层主义中，我们看到，他所瞄准的是三种现象——消费社会、庸俗智性以及文化享乐。在帐篷剧实践中，他试图用集体行动抵抗消费社会，用身体劳动抵抗庸俗智性，用自主稽古抵抗文化享乐。帐篷在他这里，不只是为了建立一个内部，而且要制造一个外部；帐篷在包裹起内在的同时，把外在的世界也包了起来，内与外之间形成了“一对一的平等关系”。就像沈林教授所指出的，樱井的帐篷

剧其实是在舞台小世界、世界大舞台的内外辩证结构中，去寻找和建构“我”与“我们”。

在樱井大造的工作中，重要的其实不是运动。他要去面对的东西不是任何现实苦难，而是人类史层面的“共同体的沉默”。这共同体的沉默存在于所有的神学文本和政治文本的字里行间，要面对这一沉默，不能从运动出发，而是要从他所谓的“表现”出发。在他那里，所有展露在外的部分都只是表演，而非表现。表现是与那无法表演的隐藏部分进行的个体化的格斗。然而，帐篷场中的个体格斗如何促成共同体层面的反省？个体的自我赋权、自我解放如何发展成为社会过程？这是本次亚洲思想运动报告的根本关切。对我来说，要深入这一问题，就必须做到“在人间思想”，即从生活人的角度去理解民众的思想与生活，继而从民众生活史的层面去重新经验乡土与历史、国家和社会。

重新连接

“亚洲思想运动报告”的重要意义，是来自亚洲各地的问题意识和思想境遇连接在一起。当代“景观治理”的重要特征，是把人的存在变得单元化、琐碎化。在全球资本主义的肥皂剧中，我们都是“本土”或“在地”。我们“在地”，却失去了根源和团结。因为在

全球化的拼盘里，众多的“本土/在地”不过是被分配的差异性单元。没有共同关切，各种在地叙述就只是被分割开来的无生产性的差异之景观。而共同关切，并不意味着某种空洞的世界主义的企图，而首先是要用真实的现实经验去清理和批判那个被分割、分配的“在地性”，是要重新建构起一种呈现共同关切的思想的连接。

近年来，20世纪后半叶从冷战到后冷战的断裂中形成的历史地图正在崩溃，崩溃过程中出现了众多不同的声音和理解。这些声音和理解促使我们彼此连接在一起：被分割为各类“在地”叙述的现代性的故事，以及当代思想-政治的故事应该连接在一起；海峡两岸、南北韩、南北越、印巴……这些历史的残局，这些被封闭在帝国治理与国族幻相中的叙述，以及这些区域的抗争与失败的历史应该连接在一起；大陆-台湾-日本-冲绳乃至两韩，东北亚的现代史与当代史，应该真实地连接在一起；甚至，文革、越战与西方1968社会运动以来的历史也应该连接在一起……

把这些景观碎片连接在一起，不是为了获得什么普适性或者国际主义，而是为了思想视野与画面的拓展。这连接不是静态的Local的拼合，而是在Edge的刀锋上，在内与外的边缘，在不断反转之中的生活经验与命运感的集结。由此而生的，是一种内在于亚洲历

史状况的思想经验。这种思想经验在既内在又外在的纠结中自我反转，在现实运动中不断地抵抗知识化的倾向，在反复的自我解释和自我发明中展开我们共同理解的视野。这种思想经验要求我们在思想中运动，在运动中思想，在亚际共同体的命运中，从人间出发，在人间思想，为人间思想。

亚洲思想 运动报告

乡村建设的中国道路

回 应

乡村是我们共同的家园 / 乡村建设如何立足区域社会特性 / 简评温铁军的乡建道路

在历史中寻找中国：“华南研究”三十年

回 应

从“逆现代化现象”看中国历史人类学的兴起 / 如何为中国史打造更有效的研究典范？ /

“美丽的误会”以及历史人类学是什么

左翼思想实践的一条个人线索

回 应

关于台湾左翼思想状况的一些历史性补充 / 对陈光兴的回应 / 左翼知识谱系的区域差异 /

左统何以无法抗独 / 加入台社是个美丽误会

引言

游走于大学体制内外的批判思想与社会运动——1990年代至今的香港左翼文化研究

民粹政治与犬儒文化——“恐惧的自由主义”及其跨文化意涵

回应

摆正“左中右” / 香港本土主义的流变 / 香港如何理解中国的“现代”？——回应

许宝强先生

“帐篷场”是什么？

个体的斗争 共同体的反省——访问樱井大造

回应

“检验场”中的帐篷剧 / 樱井大造帐篷剧之“疑”@北京 / 帐篷的目的就是为了消灭帐篷

// 对樱井大造的回应 // 资本主义的社会空间和再现策略：从现代戏剧到帐篷剧场

启蒙与革命的双重变奏

回应

如何理解和描述中国社会主义的经验 // 从中国大陆的知识情感状态去理解革命与启蒙 //

作为思想的统战

最近这些年，我们利用“国家推进新农村建设战略”这样一个历史性的机会，开展了一些去激进的、和这百年来现代化进程有关的农村基层工作，其中有很多工作本来可以叫做“乡村振兴”。我们之所以叫乡村建设，是沿用了以前使用的概念，但是，实际的内容是一个文化意义上的全面复兴，也是一个多元化的社会群体在乡村建设这个大平台上，互动、交流、包容，最终走向社会大众民主的这样一种社会运动过程。

我们对于激进现代化过程中所形成的精英民主，有一种实质性的不认同。因为，精英民主最终一定是走向排斥性的，无论是否符合自由选举程序正义。

人们应该知道：无论是以什么民主形式实现的精英治理，都带有精英专制的特点，这是不可避免的。而只要是精英治理，一定会

出现所谓“精英俘获”，只要是精英俘获，当然一定是内生具有排斥性的。

诚然，这和资本化有关，资本化的过程一定是少数资本占有者获得利益，所以，也就主要是精英集团获得利益。因此，所谓实质性的不认同，会导致另外一个趋向，就是看有没有可能实现去精英化的大众民主。

麻烦就在于，这个世界上几乎找不到任何大众民主成功范例，因为大众的利益是更为多元化的、更难整合的，我们不得不承认中国大陆所谓的大众的最大多数在很大程度上，如果按照政治经济学定义，可以定义为“小资”，小资的利益细碎多元，最难形成所谓的“自觉阶级”，也就是说他不可能是自我的意识、自我定位非常清楚的一种社会群体。

社会上很多学者都说是为大众在呼吁，也认同自己站在大众的立场上，但大众本身

乡村建设 的中国道路

温
铁
军

却几乎无立场，他往往会跟随主流意识形态的宣传，把这些东西变成自己的口号，而自己并没有任何思想创新和自我认同的可能性，主要是因为他们的高度分散的利益——每一个小资的利益都很小，又都是目光短浅的——因此你很难让小资们通过大众民主的方式达成一致。

当我们从事乡村建设，特别是当代开展乡村建设时，当然会继承前辈知识分子的理念，我们就认为这本身应该是一个完全自由的平台，应该是“自由进入自由退出”的。自由主义的旗帜不应该是被某一种精英群体所垄断的，它本来应该是大众的旗帜。但当大众擎起这面旗帜的时候，又能看得到每一个高举这面大旗的个体背后都有蝇营狗苟的这一面，你得承认小资的这一面，承认他们才是大众的主体，才有可能从真正意义上实现包容。这个简单道理，往往很难被知识生产者从

内心深处的道德感里接受，所以从一开始我就跟大家说“我们脑袋后面没有光环”。

可见，我们做当代乡建，只不过多了一份理解和包容。

要想真正做到大众民主，包括想让它有议事规则，想让它形成能自我组织、自我赋权、对外形成谈判力量等等，一定要有一个渐进的包容过程。

先看看乡村建设前辈的说法。梁漱溟先生说：“外力之破坏乡村尚属有限，我们感受外面刺激而引起的反应来破坏乡村的力度要大十倍都不止。”这里面最主要的一个问题，是对百年来激进的意识形态做适当反思，不要简单地跟着走，我们才有可能真正心存谦卑面对自然，我们才有可能包容，才有可能改变这样的思想状况：即要么就是一切都在规律之中，要么就是完全没有规律可循。

这些科学主义我们当然要借鉴，但我们回过头来看自己，应该知道中国大陆在当前的这个被人们称之为崛起的阶段，其实恰恰是在重复着昨天的故事。西方发生的1929—1933年生产过剩大危机，在今天的中国正在发生。现在之所以中国表现得“不那么危机”，在于两个方面：第一，自秦始皇那个时代，2500年前，我们就完成了今天欧洲人梦寐以求尚不能完成的大一统。于是，就有了一个庞大的亚洲大陆型的国家，因此很多西方人、特别是欧洲人说，你们不应该叫国家，你们应该是大陆。事实如此。因此，中国可以把过剩的生产能力转向内陆建设，这就是90年代末期遭遇生产过剩之初提出的“两纵三横”，现在是有人提出“五纵七横”，对外是“一路一带”，乃至于现在成立亚洲投资银行，主要是把过剩的工业化大生产的生产能力转向大陆内部，首先是国内中西部，接着是中亚、西亚这一带。对比1929—1933年大危机，美国也是进行基本建设才有缓解，也就是当年的“罗斯福新政”。所以说，美国昨天的故事在今天的中国重演。

罗斯福自己称之为“新国家主义”，而后的冷战意识形态把罗斯福新政称为共产主义。冷战意识形态一脉相承，到今天就是对中国进行所谓的共产主义批判，说整个国家权力高度集中。事实上，我们把过剩的大生产能力转向了内陆基本建设，从1998年遭遇生产过

剩，到现在十五年的时间，中国大约已经投进去了15—20万亿。中国台湾、韩国这样的地方幅员狭窄，没有办法再把过剩的生产能力转向基本建设，于是只能把产业向大陆转移。大陆很大，吸纳了各种各样其他小经济体的生产过剩，这样它维持了十五年。还有没有可能再维持呢？有，就是现在所提出的城市化，或者叫做城镇化，要把几亿农村人口转变为城市人，人为地扩大城市这个巨大的资本载体的内生性需求，这就是我们今天实际上采用着的所谓的发展战略。

生产过剩在西方最终表现为因大危机而走向战争，二战把欧洲所有生产过剩的国家在欧洲这个小小的半岛型大陆上所形成的生产能力摧毁。二战的胜利者是谁呢？恰恰是具有大陆型特征的幅员辽阔优势的国家，那就是美国和苏联。因为这两个国家可以把大生产能力转向内陆基本建设。之后就变成了二战以后的双寡头地缘政治垄断控制，导致了所谓冷战秩序和冷战思维，至今仍然被我们纳入全球化的整个思想理论界延续着，并且作为一种框框，很难冲得出去。

从冷战结束后，就是1991年苏联解体之后，我们在后冷战又有了二十多年的经验过程。那我们的知识分子都在干什么？当你们强调知识生产的时候，有谁对这样一个历史的宏大变迁做过一个基本的解释？于是，这

导致我们高校的年轻人多多少少有点缺乏常识。麻烦就在于大多数人以为的那个知识生产，其实是反智的。

麻烦还在于什么呢？即使你把这段时间用冷战意识形态和后冷战意识形态做了一些似是而非的解释，那往后呢？我们还能摸着石头过河吗？不能，因为前面是金融化的汪洋大海，是金融全球化的虚拟资本通吃，虚拟资本之具有泡沫化趋势，是以“新三性”作为特质的。所谓的“新三性”基本上是些什么呢？一是流动性，金融资本可以在 0.6 秒之间完成交易结算，它的每一笔金融虚拟资本的网上交易能以毫秒计算，因此它有追求流动性快速获利的本质特点。由此，就导致任何实体经济——产业经济、资源经济、自然经济，无论你怎么称呼——都在它面前败下阵来，因为再短的实体经济也是漫长的。

因为它具有追求流动性获利的特质，所以它可以短时间内集中起来，就是金融资本流动性所派生的集中性和短期性。这就是“新三性”。跟当年的资本主义批判者们所提出的“老三性”——因寄生性而导致腐朽性和垂死性——在本质上是高度一致的。

在今天这个社会上的新三性，变成了一个因虚拟资本的快速扩张而形成的一个像汪洋大海一样的所谓前方，你还能摸石头吗？前面没有石头了。

如果说前面——我们走向生产过剩这个阶段，你最后摸到的那块石头还是罗斯福新政，那在这之后呢？因为二战把所有的西方资本主义国家都打残了，二战期间大家把黄金白银都送给了美国，于是美国占有全球 60% 以上的黄金，它可以发行全球 70% 的货币，至今它仍然是以 70% 的储备货币成为金融资本第一国家。你往前走，是要走他们的那条路，中国要走金融化？还是照搬美国金融化所主导的全球化？我们跟得上吗？看看我们亚洲的邻国，无论是韩国、日本，还是我们的兄弟中国台湾，哪个能走得进去？

在这些问题上，我们看看 21 世纪的方向，如果愿意去激进地看待我们追求的西方现代化，这仍然是一个大的话题。

因此，我希望承担知识生产责任的知识分子们，一起来思考一下这些重大问题，特别是亚洲，我们是一个原住民的地区，或者叫原住民大陆。为什么？因为离欧洲太远，人家欧洲推进殖民化的时候，虽然到你这儿来了，但是只殖民化了一些小经济体、小国，比如说亚洲完全被殖民化的只有菲律宾一家，被殖民化了 400 年。日本是被打倒了，但是日本至今是百分之百的原住民，整个朝鲜半岛也是百分之百的单一民族。中国尽管 56 个民族，但我们仍然是原住民的大陆，整个亚洲大陆包括印度、南亚次大陆之类，大体都还是原

住民。没有经过殖民化，怎么能够参照殖民化国家的经验来改造你自己？美国、澳大利亚的原住民人口不到 5%，它才有现代的所谓制度。你再激进，能把你的原住民都送到太平洋里去吗？不仅不能，我们未来还得是 15.4 亿的原住民人口，到了那个顶点才能缓慢下降，但就算再下降，在 21 世纪也降不到 10 亿以下。

所以，各位年轻的朋友，我们这代人好不容易到了梦醒十分，你们不要沿着我们的梦想之路走下去了。如果真的想像西方那样？先自裁、先把人口减少，然后就可以按照那个路走了。

前面摸着石头过河，摸到现在，怎么全球化，怎么金融化？

因此在这百年的激进化过程中，有些不那么激进的人试图走一条另类的路。上一代人走了，我们这代人试图有所继承，有所扬弃，也有所发展。

1950 年代以前，中国只不过是一个几乎没有完全治理能力的、被破坏的传统大陆国家，1950 年以后，中国是一个通过三次土地革命战争——或者三次独立战争——打出来的一个相对而言“没有严重负外部性的主权国家”。

我最近提出一个关于“发展中国家为何深陷发展瓶颈无法自拔”的理论解释，是因为大多数发展中国家形成主权的时候是交易形成，当交易形成主权的时候，就有交易成本

造成的主权外部性。这是个“负外部性”问题，往往导致维持国家主权的经济资源被跨国公司占有，这是大部分发展中国家普遍遇到的问题。于是，这个负外部性就使维持国家主权的制度成本仍然是跟从宗主国的一个交易过程。当你自己的经济不能支持所谓现代政体的时候，所有的议会道路、总统制、国防军制、高等教育西方制等等这些东西都是高成本的，这套高成本西方制度不能支持，只能拿西方资金做财政补贴，所以大多数现在被作为民主案例的国家，三分之一以上财政是西方宗主国给的，不给就垮。宗主国给钱的条件就是听话，按我说的做。

因此，多数发展中国家之所以爬不起来的的原因，就是他在形成主权的时候没有经过惨烈的革命去铲除“主权外部性”——按照萨米尔·阿明 (Samir Amin) 的说法是“去依附”。而中国这个大陆上恰恰经过惨烈的土地革命，之后形成的主权曾经一度是去外部性(去依附)的，现在当然慢慢在恢复外部性。

这些引述只是告诉大家，如果我们看百年的乡村建设，也是伴生着一个非常复杂的中国形成国家主权的条件以及这个主权变化的过程。早期的清末民初，也就是说清朝所形成的传统国家政权解体，而民国试图照搬西方国家政权体系尚不能成立的阶段，恰恰是礼崩乐坏，乡村社会一片衰败。在这种情况下，

有以实业救国，或者是以教育救国，或者是以科技救国的主流，但是**这些救国论基本是自上而下；主张平民化的乡村建设恰恰是自下而上。**

我们把它归纳成了一个百年现代化进程中的三次乡村建设。

第一次是官民合作，1904年清末起于河北的定县翟城村。村自治本身是几千年的传统。在1904年清末就已经开始形成了一个起步，兴于1920年代，那时候民国开始了军阀混战，地方割据，兵匪一家，于是乡村就劣绅化，“劣绅驱逐良绅”把良民逼成刁民，这个机制性后果多有表现：一旦乡村良性治理所依靠的乡贤变成劣绅，乡村社会就彻底破坏了。

那个时候就有一批人利用当时的地方割据，形成了割据条件下的乡村建设实践，一直到二战以后。依托壁山县建立的华西实验区是最后一个被这些改良知识分子主导的实验区，到1949年这时候就被结束了。

早期乡村建设的主要骨干中，梁漱溟没有被打成右派，但他相当于右派；晏阳初流亡海外；卢作孚自杀与陶行知病逝；唯黄炎培幸免。

第二次是“没有乡建派的乡村建设”。

诚然，1950年分田到户实现了全面私有化的小农经济，但这个分散小农社会是无力抗御任何资本的剥夺的，而我们的共产党在1947年定下来的基本纲领是，只要建立国家，要搞的就是民族资本主义。对于1953年发生

的变化，中共中央讲得很清楚，我们要实现民族资本主义转型，主要搞的是国家资本主义。

由此可知，中国人在整个1950年代搞的主要是从私人资本原始积累到国家资本原始积累，因此，国家主导形成乡土社会的组织建设、制度建设，形成的是一个方便国家提取积累的闭环。

在这一过程中间，从1952年开始，就在抓乡村组织建设，当时的互助组到初级合作社，也都跟早年乡建派所主张的内容差不多。乡建派早在20—40年代就在做乡村合作社建设。而且，重庆在做，延安也在做。不同之处在于延安是共产党组织在做，重庆是晏阳初拿了美元在做，其实际内容几乎一样，无外乎就是合作社为载体，实现乡村良治。如果再往前，就30年代来说，无论是邹平还是宛西的自治，做的也几乎是一样，基本上都是以综合性合作社为载体，实现一个乡村良治。所以延续下来到50年代，乡村有可能实行良治吗？可能，因为民众已经被广泛动员，**这个世界上几乎找不到任何一个发展中国家可以对全民实现动员的。**

到这个年代，中国的妇女就业率是世界最高的，接近百分之百。我们现在的制度遗产导致我们今天妇女就业率仍然高达84%，全世界第一。为什么呢？其实无外乎就是当年你们的奶奶们参加了农村识字班，这个识字

班就是解放妇女的基层组织。

如果我们把这些过程都看下来，你就知道：当一个可以无偿得到财产的革命被大多数渴望发家致富的小资们都接受的时候，大家就都被动员起来投身其中了。在这个已经实现全民动员条件下开展提高组织化的合作社运动过程中，我们知道从50年代开始形成的组织建设，一直延续到70年代，这个背景又是个国家的工业资本原始积累的过程。一旦完成之后，开始进入工业化大生产，政府不再需要从农业提取积累的时候，农村就又恢复了小农经济。

1980年代大包干的事，和1950年土改，性质是一样的。所以，毛和邓做的事情并没有本质差别，毛1949—1950年给农民分了一回地，邓1980—1982年又给农民分了一回地。当然意识形态可以做不同的解释，但是纯从财产关系角度来说是一样的。

在邓推进大包干这个改革之后，又恰恰在1986—1997年期间上下结合地开展了“农村改革试验区”建设，形成了一次针对分散农民的重新再组织化、再制度化运动，这被称为两个创新的东西又变成了和50年代做的差不多的东西。只不过，那个年代资本的力量尚不够强大。

那么，今天三大资本（工业、商业、金融）力量足够强大。因此可以说，当年毛和邓都有

庞大的官方力量推进没有乡建派的乡村建设，今天我们打算依靠民力自下而上的做第三次乡建，就尤其困难。

我们再看新世纪这个民间为主的乡村建设，不仅面对着国内三大资本崛起乃至三大资本走向过剩、遂向乡土社会转嫁成本的历史过程，还面对着中国不得不加入全球化，而在全球化条件下又是全球过剩资本向资源经济和实体经济转嫁代价。

这个转嫁代价的情况就被我归纳为“成本转嫁论”的理论创新，它对接的是上个世纪沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的“世界系统论”、萨米尔·阿明的“依附理论”。往上加上这两个理论，它就基本上算是跨世纪的一个思想传承。

总之，我们得看到：在金融资本阶段，世界金融资本主导国家形成了一个新的核心——金融资本核心，金融资本阶段的核心已经在2008年的金融海啸大危机中锻炼成熟，并且形成了维护核心利益的秩序。那就是2013年10月份，西方六个主要金融资本经济体联合形成的货币互换协定，美国为首，联合加拿大、日本、英国、欧盟、瑞士。过去，任何一个国家发生所谓短期的货币流动性短缺，在没有其他国家来帮助的情况下，都会因流动性短时间的短缺而发生金融危机。那么，现在这几个国家和地区的流动性都关联起来

充当其中任何一国的流动性，然后就是以没有发生流动性短缺国家地区的较低利率来要求出现短缺的国家支付。

简言之，这个协定意味着资金短缺方完全可以随时烫平金融资本阶段因流动性短缺而发生的金融危机，于是西方金融资本阶段的新核心已经形成。

在这之外的就是所谓“半边缘”，必须认同我的意识形态，按我的要求构建你的国家制度，那就是“金融无边疆”，我的金融资本随时可以流入，把你的资源产生的收益为我占有。在这种条件下，你可以作为半边缘，或者半核心，取决于你国家实力的大小。

剩下的那些，比如中国，不认同金融自由化的、仍然构成金融高边疆的（近年来，也正在放开）。如果仍然用自己的本币来货币化你的资源性资产，用你自己的资本市场来资本化你的所谓产业经济的国家，那就一定被边缘化。

如果你们边缘国家成了气候，这世界就没秩序，金融资本核心就会崩溃。只要你撑住了，他就一定崩！然而，麻烦就在于我们国内的利益集团们现在似乎撑不住。

总之，只要你在这样一个全球化的代价之下，它的成本会不断的向你转嫁，你的实体经济和资源经济就很难维持，除非你形成了一个自上而下和自下而上这两者之间能够

良性互动的善治。

善治是否就是今天西方给定的这套普适话语？我说不好。但总之，我们在试。

我们看当年的知识分子们做的事情，这张照片就是我们2005年的乡村建设会议，这个人数比当年乡建早期参与的人要多得多，现在有成千上万的青年学生加入其中，全国200多所高校，已经加入到支农活动的青年学生大概有20多万，历史上前所未有的青年动员。形成这样的运动之中我们继承的仍然是前辈的思想，晏阳初讲“我们希望抛下一切东洋眼镜、西洋眼镜、都市眼镜，换上一副农夫眼镜”。因为农夫眼镜是现在最大程度地接受转嫁代价的那个群体的视角。（图1）

这种情况下，我们的知识生产、我们的教育体制，早就被当年的陶行知批评过了，他说“中国的乡村教育走错了路，它教人离开乡下向城里跑，它教人吃饭不种稻，穿衣不种棉，做房子不造林，它教人羡慕奢华，它教农夫子弟变成书呆子，它教富的变穷，穷的变得格外穷，它教强的变弱，弱的变得格外弱。”1926年陶行知先生的教诲，今天不知道还适不适用，反正我们还是记得的好。

在我们这些人中间，有的已经去世了。当年到各高校去发动青年学生下乡的刘湘波说：“青年是用来成长的，老师是用来牺牲的。”在座的有梁漱溟乡建中心的人，他们就是他



图 1 组织更多知识分子 / 青年志愿者去农村

的传人。我虽然仍然是微笑着在说他，但其实为失去这样一个助手感到非常沉重，但是我相信他也跟我一样，其实每天都是笑着的。

梁漱溟说：“他毁，远远不如自毁。”

今天看，越多的接受全球化成本转嫁，就越多的自毁。这个过程当中，千万不要庸俗地把井蛙眼中的成王败寇当做是真实的历史。

乡村建设当年有600多个团体，1000多个实验区。张謇早年的南通试验区，我们相对地把它叫做是县治成功。当时他在南通做的南通县域综合发展试验是最早的乡村试验，是一个完全资源在地化开发的过程，把所在地区形成的所谓产业收益全都用于当地的社会发展，包括福利建设、教育建设、基本建设等等。

整个大的乡建当年的背景有一个很重要的情况，1929—1933年大危机对中国当时民国正在蓬勃兴起的现代化是一个非常重大的挑战。所谓“民国黄金经建”，原始积累从哪里来？不能对外剥夺，只能对乡村进行剥夺。为什么是工商业资本和金融资本摧毁了乡土社会，而不是一般的地主？这个道理今天恐怕很难被大家接受，但是它是一个有数据支撑的体系。

另外，1929—1933年大危机爆发之后，中国出现了白银外流，导致中国发生白银危机，导致民国政府1935年不得不放弃银本位，实行纸币制，从通货紧缩迅速转化到通货膨胀。

1937年中日战争，导致中国把有限的贵金属全部跟美国换得军事援助，于是民国从1937年开始一直通货膨胀到1948年金圆券改革再次失败，整个财政金融垮台，所以政府意义上的现代化到了1948年年末，彻底失败。军队没有军饷，不再打仗，于是乎摧枯拉朽一般地被游击队方式的共产党夺取了政权。

共产党夺取政权靠推进土改，其实也还有一个很好的解释，就是从他怎么化解危机的角度来看。

大多数发展中国家在获取政权之后都面临大危机，大危机导致政权不能存在。于是，大多数革命产生的政权是短命的，其原因在于面对经济危机无力化解。中国怎么解决的呢？88%的农民人口（接近90%）回家分地去了，新建立的政权只管11%—12%的城里人就够了。80%—90%的农民回家种地了，有吃有喝，9个人养活1个人有什么不能养的呢？

恰恰不是现代化救了中国，是传统的乡土社会承载大量农民回归小农经济，救了1949年深陷危机的中国（这个观点对一些人来说恐怕挑战性也大了一点）。

1929-1933年西方大危机转移代价，促成了民国的经济危机爆发，导致民国所谓我们想象的完全民营化的工业化城市化，最终走向了失败。这是个百年现代化的努力，清末——当时是洋务运动失败，民国——民营经济失败，

最后才转向四大家族，借战争之机，等等这些被我们批成了另外一个解释，当然那个解释也对。其实这是一个百年现代化的大背景，在这个大背景之下，过量的工业化代价、城市化代价转移到乡土社会，破坏了乡土社会，才有了这么多人的不忍（其实无外乎就是一种妇人之仁）。

我们应该知道，河北定县翟城村是1904年最早的乡建村，是本村乡绅父子在礼崩乐坏的条件下试图恢复良绅自治。它的客观条件是什么呢？它在1904年的时候已经是2000人的村（现在是5000多人的大村），所以它实现的是2000人范围的在地化自治，我们把这个作为它的起步。

所以说，清末的现代化教训很重要，太平天国事变中，地方实力派接受“器物说”的洋务运动兴起，庚子事变前清廷已经接受的“制度说”，其后政府进行全面改制。可见，清末其实已经兴起了一波现代化高潮，只不过失败了。

接着进入民国早期，在这个接续现代化的变化阶段出现的是早期的乡村建设，其实有一批政府官员甚至是高官认识到必须救民于水火，于是他们辞官回乡做事。其中比较著名的是第一个临时大总统黎元洪的秘书，姓孙，到定县发现了翟城村这个样板，于是去推广。在民国第三个年头，定县就成了全国的村治模范县。接着大家看孙中山的秘书，姓黄，他是

国民党在福建的省委书记，辞官不做，到了福建长乐的营前村搞“模范村”建设。接着是冯玉祥的副官在河南信阳实现了村里自治，但因为他得罪了当地的势力，最后被暗杀了。乡建史中的一个非常重要的部分就是梁漱溟当年所做的事情。今天你们看很多地方政府搞办公大厅，多功能集成到一块，这个事梁漱溟30年代早就干了，就是他当年的“合署办公”，这样老百姓办事就不用跑那么多衙门。他就所谓村治试验的成果跟毛泽东在延安有过彻夜长谈，到底如何建国，当年他们就谈过。所以我们很难说毛泽东完全是按照今天所说的西方所谓共产主义意识形态来操作，很大程度上他们之间的这些交流都是有用的。我们再看当时其他各地的乡村建设。跟我们今天一样，为了训练青年人，当年北碚办学校，让学生去参与各种各样的公益事业，去劳动，这些事情在当年都已经广泛开展了。

接着我们看中国工业化，新一轮工业化是从1950年开始的，因为朝鲜战争，苏联人把重工业、装备工业转移到中国。那个年代，为了方便从农村占有剩余，推进了农村的组织化，直到后来1980年代工业化原始积累完成，才对农村实现“去组织化”。

由此看当代的农村改革，可以叫做去组织化，而1950年代的改革叫做农民的组织化，直到高度集体化，目的在于服务于国家工业

资本，方便从农村提取剩余资本。

沟口雄三先生有一句很著名的分析，解释民国年间的乡建和新中国建立以后的制度建设，他说两条道路虽然在中国是否存在阶级这一革命的根本问题上是对立的（毛和梁在这个问题上也有对立），但是**在建立新中国的局面下却显现出两根稻草被捻成绳子一般的协调**。梁在1950年下乡参与土改时是拥护毛的土改政策的，后来他在合作社组织化向城市做多大的剩余贡献上跟毛发生了冲突，但是在此之前的土改问题上，他们是一致的。

我们看这两张图，（图2）其实表达的是民国和新中国这两个不同的原始积累，最大的不同就在于1950年以后，中国人完成了工业化最难过的那关，就是资本原始积累，最终形成了工业化大生产，进入了福特主义和凯恩斯主义的阶段。到这个阶段中国也是靠外资，但在大多数发展中国家，外资导致这些国家出现严重外债，要么就不还了，那就导致国际关系破裂；要么还，那就陷入深重的经济危机之中。

中国是怎么过来的？我们在改革之前每次经济危机都向农村转移代价，也就导致三次“上山下乡”（我是第二批，1968年下乡的）。算下来，这三次“上山下乡”，我们从城市向农村转移了大约4000多万不能就业的城市劳动力。到1980年以后，这些人得回来，城市

又遭遇危机，我们当时叫待业青年，总数也是大约4000万。

历史惊人地相似。毛时代动员青年知识分子下乡，邓时代允许知青回城一开始就是4000万人待业……

这个世界上挑出西方任何一个国家来，可曾有4000万人失业？我们有。

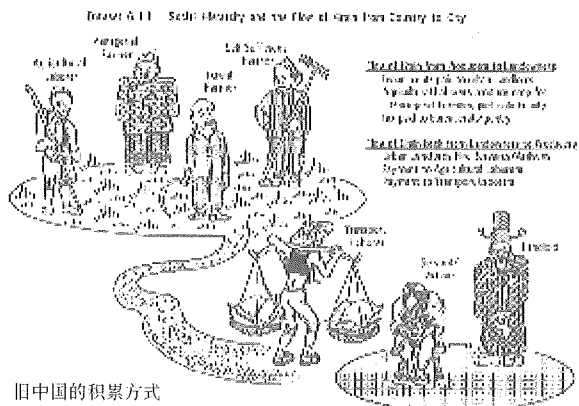
接着就是90年代4500万国企职工下岗，也叫待业（就是因为这种叫法，因此我高度评价做意识形态工作的同志们的成就）。

我去年（2013年）出版的一本书，叫做《八次危机》，把中国从1950年以来60年的发展过程归纳为八次周期性的经济危机。它并不特殊，它只是一个因大量引入了外资而不得不还债，而还债引发赤字，赤字引发投资不足，投资不足引发不能就业，然后怎么去解决的问题。我们能解决就是因为庞大的农村承载了危机代价，它是一个劳动力蓄水池、资本池，资本池的代价不由资本自己承担，而转嫁给了其它。

这就是中国所谓成功的秘密，并无其他诀窍，无他，但转移尔。

这个图（图3）的曲线表明，1950年到1980年，几乎每一任领导上台，都会遭遇到一次经济危机。

每一次经济波动都是类似的。解释一下改革之后，也是每一个领导人都会遭遇到一次



旧中国的积累方式

新中国的积累方式

基本事实：1960-70年代中国开展了以山水田林路综合治理为主要内容的基本建设运动。政府支付部分原材料，调动农民劳动力投入建设。



图 2

中国是唯一依靠内部原始积累完成工业化的大型发展中国家

改革原因：1978年以来几乎每次“三中全会”都遭遇经济危机

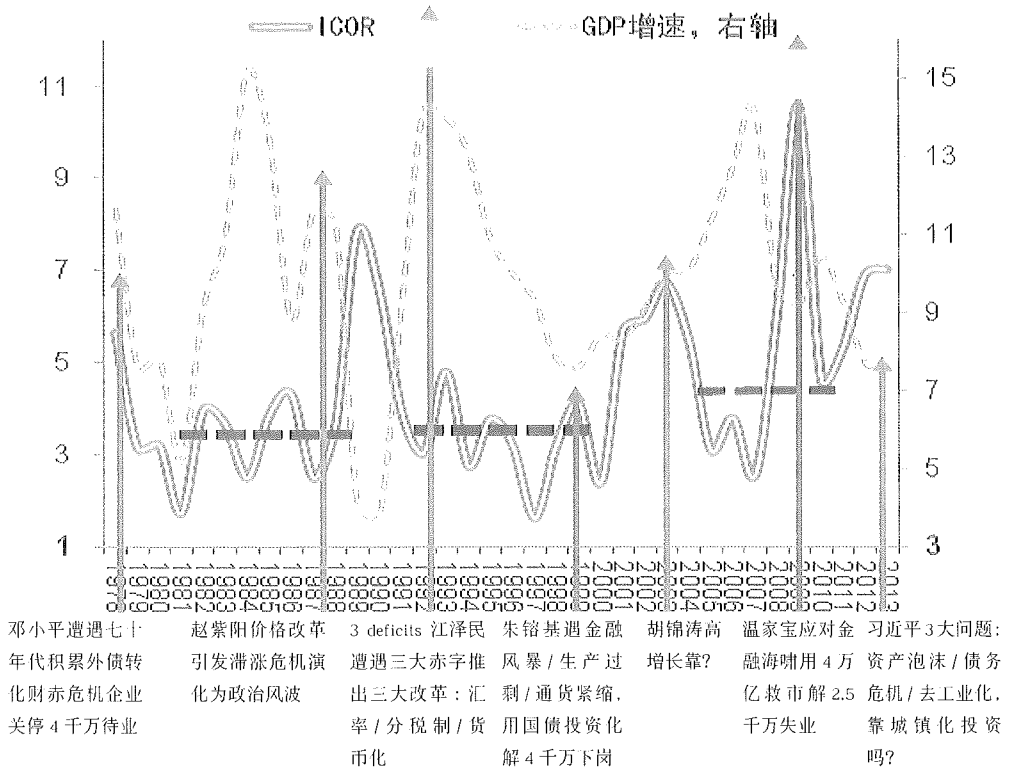


图 3

波动，但这个时候因为已经有工业化了，所以可以用大生产形成的资本投资能力来解决金融危机。但在这个过程之前的资本原始积累过程中间，主要是中国城市工业如何从农业提取原始资本。

下面讲建国以后的第二次乡建的内容。

1980年邓小平恢复了农户经济之后，今天你们看到的有关发展组织的故事，其实讲的就是当年如何下乡调研做农村基层组织创新的一批学者。其中还有另外一个故事，就是世界银行介入了中国农村改革。这些事情我算是个参与者，因为我当时是世界银行代表团的翻译兼中国项目组的成员，接着让我负责监测和评估，我们的做法本来就应该用西方的方法来支撑西方的说法，反正最后基本上都糊弄过去了，那就算是成功。所以，中国的世界银行项目在发展中国家是最成功的，因为我们做的数据符合他们的要求。所以我之后再做这套玩意的时候就驾轻就熟。

1988年我们做试验区时，当时就把前辈的乡建资料复制过来，放在我们资料库里面，准备到我们做不动的时候进行两代乡建比较。具体的试验进程如何，今天大家热议的很多问题我们都讨论过了，也都试验过了，经验教训都是清楚的。

接着讲新世纪中国加入全球化以后的乡村建设。

2001年对中国来说是个大年，对我们的同胞台湾来说也是个大年，因为2001年中国大陆、中国台湾在同一个半天相隔一个茶歇加入了WTO，纳入全球化，意味着共同承载全球化的成本转嫁。

我们从这一年开始，重启了自下而上依靠民间力量的乡村建设，这个乡村建设今天已经发展成了一个非常广泛的社会运动。大家都认同我们叫做大乡建，尽管每个单位都是独立注册的。我们说搭建了一个“四无”平台——没有领导班子，没有上级组织，没有人固定做筹资，没有纪律约束。总之，进退自由，爱来就来，爱走就走。我刚才为什么讲大众民主？如果所有正规的组织纪律和筹资以及领导班子等这些东西都有，你会不自觉地走向精英专政，只有都没有，你才有可能让大众自由参加，然后获得真正的自由。我们倡导大众民主，我们讲究多元文化，讲究包容不争，我从来不说谁对谁错，那，然后就是道法大同。因为你总有点向善的理念，这样看它就变成了一个广泛的社会运动。

我们现在有五个成体系的主要内容：第一个就是在农村开展的生态农业，搞合作社，提高农民组织化；接下来就是在城市建消费者的有机消费合作，推进公平贸易和城乡融合；接着就是打工者融入城市的服务中心，帮助打工者提高谈判地位；再有就是动员成千上

万的青年学生，让他们结合实际、下乡支农；最后一个就是如何发动音乐人和文学爱好者们参与爱故乡活动，复兴农村文化。

总之，这五大系列构成现在在中国大陆上的大乡建系统。

我们在村里开国际会议，在村里面办学校。（图4、图5）

当时我们是如何发动农民的，其实这个又跟我们前辈做的乡村建设一样。当年梁漱溟、晏阳初都说我们下乡来要搞农民运动，结果发现农民不动。

凡是下乡的人都知道，要想让农民动起来是很难的，尤其是发动合作社，他如果不能马上见到眼前的好处，一定不跟你干。你想让他搞有机农业，搞生态化，如果你不做，让他自己去搞，不可能。所以，我们最开始在村里发动合作社，搞有机农业，一定要靠我们自己先做起来。同时，要从文化活动入手。因为，文化建设是最低成本，最高收效的农村工作，藉此为切入点组织了方方面面农民所需要的社会组织，像老年协会、妇女协会，而不是直接就搞合作社。

台湾的谢英俊建筑师帮我们在村里的乡村建设学院建立起来一套生态建筑，因此我们就有一套立体循环农业和生态建筑的全生态乡村建设学院。我们的农业是六位一体的，生态厕所和沼气池转化排泄物，生态大棚里

面养猪种菜，我们挖了土堆成山种果树，池塘养鱼，还有露天菜地，旁边就是生态建筑。这个是没有任何现代建材的，它是石料、木料和夯土形成的建筑。这些生态建筑冬暖夏凉，右边是生态礼堂，是个半地下的，冬天不用生火，夏天不用空调，冬天盖点稻草就保暖了，这样一个生态礼堂能容纳400人。（图6、图7）

我们在农村完成了这样一个全生态的立体循环系统，以形成对农民和对青年知识分子做培训的实地教材的可视性。

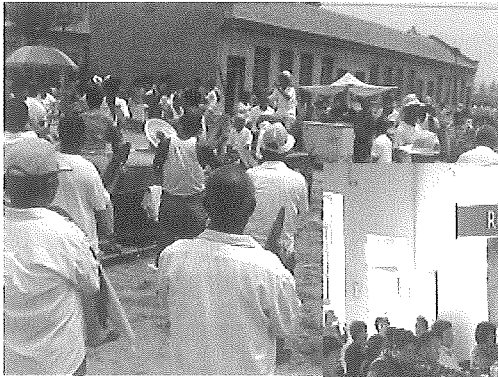
我们实验的这些东西后来非常幸运地都变成了中共十七大、十八大的国家战略。我们现在讲生态文明、生态化的发展、两型农业、资源节约型、环境友好型农业，所有大企业也以有机生态作为自己的LOGO了。我们做了十几年，慢慢被大家接受了。至于当年怎么帮助大家来熟悉这套东西，那是一个非常复杂的过程。大家可以看到河南兰考的试验区、山西永济的试验区，看到农村生态产品进城，新兴的农夫市集等等，今天市民农业已经遍地开花了，当年开始建的时候确实是非常困难的。大家知道，怎么推进公平贸易，推进城乡互动，这些都需要在做事过程中不断积累经验。

总之，乡村建设走到今天，已经可以做一些经验总结和理论归纳了，我的写作基本上都有发表。各位有兴趣的话可以上网搜。

谢谢大家！

缓解三农问题：我们的乡村建设

农民庆祝晏阳初乡村建设学院 2003 年 7 月成立。



在农村召开的乡村建设国际研讨会

中国人民大学乡村建设中心实验区

早期实验集中在草根三弄个领域，当期试验注重市民农业

截止到目前，中国人民大学乡村建设中心参与建设的市县级的乡村建设实验区就经达 10 多个，涉及到近 50 个村。



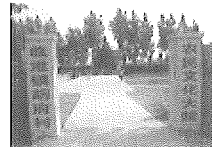
生态农业与环保农业



购销合作社与互助金融



社区大学与农民培训



老年、妇女协会



图 4 缓解三农问题：我们的乡村建设

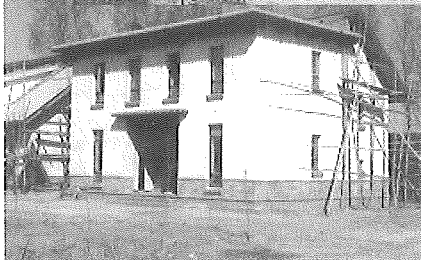
图 5 中国人民大学乡村建设中心实验区



中国第一组农村生态建筑群

办公室 / 礼堂（半地下温室大棚） /
农宅

2005年夏季设计施工，已经开始在
中原农村扩大试点



六位一体：猪圈 / 厕所 / 沼气池、
菜地 / 果园 / 养鱼池

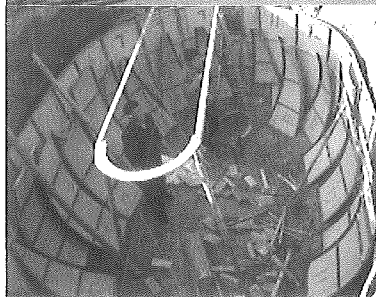


图6 中国第一组农村生态建筑群

图7 六位一体：猪圈 / 厕所 / 沼气池，菜地 / 果园 / 养鱼池

我是农民的孩子，所以，我特别感谢温铁军老师这几十年的努力！我觉得在现在这个时代，能够这么关心农民，把农村作为我们的未来，这是非常重要，非常可贵的。

温老师的报告很系统地跟我们讨论了农村问题的由来，还有这一百年来乡村建设的历程，特别是介绍了他们这些年来的努力。我虽然是做乡村历史研究的，但对乡村的现状，特别是解决乡村问题的方案，我们的关注很不够，所以今天听温老师的报告，受到了很多的启发。

我的总体感觉是，中国的乡村建设虽然经历了一百年，但始终是断断续续的，在整体上可能真的是失败的。我不知道说得对不对，不过可以看得出来，温老师他们通过实践，不断深化对乡村建设的认识，做了很多新的探索，应该说跟 20 世纪上半期的乡村建

设和新中国初期的乡村建设很不一样，整体的脉络是从自上而下的乡村治理模式，慢慢地变成自下而上的发动村民自救自治。我更感兴趣的是城乡一体化的思路，帮助农民做合作社，卖绿色产品，发展城市农业。这种城乡一体化的实验，在国外很多地方都在做，而且乡村其实越来越成为城里人的理想家园，很多城里人想住到乡下去。我很遗憾，还没有机会参观温老师的乡村建设实验，对他们的想法、做法还不够了解。大家如果想进一步了解，最好的方法就是读温老师的书，或者是跟温老师做志愿者。

在这里，我想谈一谈我自己对乡村问题的认识，然后也尽可能的提一点建议，希望跟温老师可以有更进一步的讨论。温老师刚才也说得很清楚，在现代化的过程里，特别是现在的城市化、工业化模式，不可避免地

乡村是 我们共同的 家园

郑振满

在掠夺农村，所以农村问题在目前的状况下基本无解。我们早年读历史时就知道，资本主义原始积累就是要圈地，把农民赶到城里打工，看起来这几百年都是这么做的。特别是温老师刚才提到了，目前全球化的结果，无论任何一个地方发生危机，造成资本过剩，最后都要把危机转嫁到乡村去。所以，农民似乎没有太多的选择余地。

在中国，我们看到了最近这几十年，基本上就是数以亿计的农民工到城里来，支撑了我们的发展，可成本是他们承受的。农民究竟得到了什么？他们有没有感受到经济增长的好处？农村的问题到底是怎么发生的？我觉得，最严重的问题是人力资源的外流，特别是人才的外流。前几年我去福建北部的一个地区考察，那里的市长跟我说，他们每年一火车一火车地把孩子送出去，等到毕业，

可能只有不到一汽车的孩子回来。所以说，乡村人才的流失，就是他们最大的困境，而不仅仅是农民工的问题。这是一条不可回归的路，乡村的衰败是不可避免的。

有一个地方，温老师可能经常去，就是福建连城的培田村。那是一个国家级的历史文化名村，现在还有许多老房子，许多祠堂和书院。我原来去做过调研，写了一本小书。那个村庄为什么好？从明代以来，他们村里人一直出去做生意，他们赚了钱就回家，村里的主要财富是从外面来的，他们的最终归宿是回归乡土。可是现在完全不一样了，他们从民国初年开始就不盖新房子了，村庄那么漂亮就是因为后来没有盖房子。为什么呢？民国以后，他们的孩子出去留学，接受新式教育，之后他们就留在城里，去大学任教，去政府当官，或者去工商业部门，这些人就

不回来了。可是如果在传统时代，他们是要回家的。现在这个村里有几个退休的老先生，他们非常关心乡村的事务。我们去的时候，他们很热情地过来接待，可是他们也是住在城里，每天起早摸黑，早上赶下来，晚上又回去。他们实际上已经脱离了乡村生活的脉络，我们也很难帮他们。

我想农村问题的解决办法，最根本的是城里人能不能住到乡下去。我们现在的城镇化建设，总是千方百计地把农民赶到城里去住。难道我们只能走这条道路吗？没有别的选择吗？我这几年在欧洲、日本访问，经常会想到这个问题。比如前年我住在德国一个小镇，那里的大多数人是住在乡下，但是在城里谋生。所以他们的乡村是非常完整的，并没有衰败。我最近去日本跑了很多地方，拜访了很多日本朋友，他们最理想的生活方式，还是住在乡下，在乡下买块地，盖个房子。他们很少有像我们这样，要住在城里的高楼大厦、高层公寓。我就不明白，像北京交通这么拥挤，空气这么不好，房价那么贵，大家为什么还是都要挤在北京。我们现在面对的很多问题，就是这样造成的。如果有一天，我们想明白了，乡村才是我们的家，我们尽可能地创造条件，让大家住在乡下，除非不得已才住在城里。这样子，乡村问题就自然而然解决了，因为大家都把农村当成自己的

家。所以，农村的问题其实不单单是农民的问题，也是我们城里人的问题，或者说是全民的问题，是关乎我们选择什么样的生活方式的问题。

当然，现在乡下不太好住，我们需要解决很多的问题。首先一个是秩序，你住在那里要有安全保证。传统的农村是有秩序的，但是这一百年来被破坏了。现在有些秩序正在恢复，但很多是不可逆的。我觉得乡村建设的规划，关键还是要改变观念。我们传统乡村的秩序，是由什么来维持的？是由家族、村社、各种各样的基金会、慈善组织去维持。很多原来的那些秩序，我们的政府、学者觉得不习惯，想当然地认为那是封建的、落后的，不让人家继续保持，于是秩序就没了。我给大家讲一个例子，我妈妈前几个月去世了，我们回老家去举办葬礼。我是最小的孩子，我的哥哥、姐姐，包括我自己，都是常年在外地谋生，对于这个葬礼怎么办，我们什么都不知道。乡下的葬礼很复杂，涉及到很多环节，要买很多物品，要请很多仪式专家，要找各种专门搞殡葬的机构。可是在我回去的第一时间，我们村里的长辈、堂兄弟全都到场，他们自己讨论分工、协作的办法，每个人都有各自的角色。在那几天，我真正了解了乡村社会固有的秩序，我从头到尾都非常感动。在乡村社会的日常生活里，其实是

非常有秩序的，我们是不是应该把这套秩序找回来，把这样的文化找回来。

另外一个问题是服务。乡下不能住，就是因为没有必要的服务。很多人说乡下的环境很脏，很乱，很多生活问题无法解决。但是，在传统的乡村，这些问题都安排得很好。现在很多服务体系被破坏了，主要还是来自外在的力量。你们把乡村的资源拿走，但是没有给他们回报，没有让他们过上城里人的生活。我们现在有许多事业单位，包括文化、教育、医疗、卫生、体育、科技，等等，这些事业单位都是官办的，都是优先考虑城里人的，不能满足乡村生活的需要，这就造成了很多问题。但是，这是每个人的日常生活里必需的公共服务，如果这套东西不能下乡，就无法提供给他们应有的现代生活方式。

第三个是生计的问题，就是乡下人能不能维持最基本的生活条件。在这方面，温老师的影响力比较大，希望你利用你的网络和资源，帮乡下人造势，让他们可以把产品卖得更好，赚到更多的钱。如果成功了，乡下人就不是一个靠别人救助的群体，而是本身能够创造财富，自力更生。

我一直有一个困惑：温老师特别强调“四无”，感觉是在抵制某种精英的掠夺或者是暴政，但是我想，如果坚守这种“四无”，你们的乡村建设恐怕不可持续，我不知道你的感觉如何？

温铁军老师的报告从大背景、长时段来回顾了一百年来中国乡村在激进的政策导向之下的衰败过程。今天我们农村面临的形势跟一百年以来的前几个阶段比，到底是更严重还是有缓和？我觉得应该是更严重了，这个更严重体现在哪里？

我自己用“无主体熟人社会”这个概念来分析今天农村的人际关系及行为逻辑。我之前提出这个概念的时候，是想表达很多人离开家乡，所以村里熟人间的关系变得不一样了。我现在想，这个“无主体”其实不仅仅是指乡村里的主体角色走了，变成一个无主体的熟人社会，还包括今天农村本身没有主体性了，农村的主体性在丧失。它的经济没有办法维持，它的社会也就没有办法维持，包括它的文化也没办法维持。所以真正出现了一个无主体的社会特征，农村经济、社会、文化的主体性都在丧失。

另一点是我们今天的消费主义太盛行、太强大了。城镇化问题，成为国家非常重要的一个政策。城镇化似乎也要把农民作为一个消费者来看待，要把他们拉到城镇里来。这个城镇就变成是一个吸血的机器，这与当年的城镇非常不一样，当年的城镇是一个连接城乡的节点，它能够起到辐射和带动乡村的作用。在毛时代，我们经常说公社（乡镇）里有七站八所，这七站八所就是辐射和带动乡村的服务机构，为农村、农民、农业提供公共产品。可我们今天是把城镇拉到大城市里来，城镇是围绕大城市转的，并对农村、农民进行剥夺，城镇变成了城市在广大农村地区的一块飞地或者殖民地。今天新型城镇化之“新”到底体现在哪里，我目前还看不出来。

另外，我们看到今天农村还有一个更严重的情况，就是郑振满教授曾提到的，学校撤并。

乡村建设 如何立足 区域社会 特性

吴重庆

为什么学校撤并？因为学生少了，没有规模效应。我们要投入很多的钱才能维持一个学校。政府这样的考虑，完全是把自己看作“公司”，是公司治理而非国家治理的思路。政府绝对不能用这样的思路来对待农村学校的问题。政府没有认识到学校对一个偏僻乡村的意义所在。这个意义不仅仅是一个教小孩读书识字的问题，学校在乡村存在，它同时也是一个文化的中心，我们可以通过学校的布点有效地把一些我们认为需要输入的文化（不仅是教育）、文明，通过学校这个点辐射到各家各户去。另外，本来还有一些老人在村耕作农业，可是，随着撤校，老人不得不陪同孙辈到城镇租房读书，残存的农业也就进一步废了。所以，我举学校的例子就可以看到，我们今天是太过于以效率主义来安排资源，而完全不顾农村的需求。

谈到有关乡村建设时，我想向温老师提一

个问题，你们在全国做那么多试点的时候，有没有考虑区域的文化及社会差异问题，在推进乡村建设时，是不是不同的区域要采取不同的策略？

在我看来，中国农村的区域差异是很明显的。今天中国有西部、中部、东部三个大的划分，这个主要是从经济发展的水准程度来划分的。我觉得中部地区基本上属于农民工输出地，比如湖北、湖南、河南、安徽、江西、四川、广西。我自己很关注作为农民工输出地的这个区域。我们说到空心化的农村（韩国、日本也叫空洞化），基本上属于中部地区这一块，大量的人出来了，我所说的“无主体熟人社会”也基本是出现在中部的农村。

贺雪峰最早的调查是从江汉平原开始的，也是在他的家乡荆门那一带做的，所以他后来提出的概念叫“原始化村庄”，在那里社会几

乎不存在，因为人与人之间没有连接，没有互动，没有交流。它是一个灰社会，不黑不白。像郑振满教授曾提到农村的葬礼，可现在中部有些农村会请跳脱衣舞的人去葬礼现场表演，令人匪夷所思。

另一个区域，就是东南沿海区域，就是我们常常说的东部。这块区域是我非常有兴趣关注的，从温州开始，到莆田，到闽南，到广东的潮汕，到雷州半岛，甚至到海南，这是东部非常狭长的沿海地区的农村。姚中秋曾经写过一篇文章叫《钱塘江以南的中国》，就是指这一片区域。这里的宗族的文化、乡土社会的网络比较发达，而且都在运作中。恰恰也是在这一区域，盛行同乡同业的经济传统，到今天仍然表现得非常活态，同一个地区的人到全国各地去做同样一个行业。如在莆田有好几大“同乡同业”式的产业，如金银首饰业、医疗业、木材业、红木家具业等。我们莆田的农村就像是总部，首都北京只是个分部。比如他们成立了一个健康产业协会，总部是莆田，叫中国（莆田）健康产业协会，然后在广东设立一个广东分部，在北京也设立了一个北京分部。它是依托于乡土性的社会网络来开展其经济活动的。所以在这样的一个区域里，其与中部农村的社会情况是非常不一样的，其乡村建设和中部地区应该有不一样的进路。

我的另一个关注点就是乡建的内容。我期

待它应该同时是一种让农民在地“有业”的过程。农民失业是非常可怕的，或者其从事的事情跟这个乡村、跟在地已经没关系了，那这个乡村也很快就会解体。所以，我们的乡村建设关心的应该是如何让农民在不同程度上有一个在地化的就业。当然，农业是最在地化的，那么非农的活动是否可以跟这个区域，跟在地资源、在地的社会网络有所结合，有所互嵌？如果有不同程度的在地化的经济活动，我觉得是非常有助于乡村社会的健康发展和前进的。今天温老师在报告里提到有机农业、合作社，我理解它们事实上都是在地化的。只有当农民有了一个在地化的就业，农村的经济主体性、社会主体性、文化主体性才能够真正地建立起来。

与此相关的是，我们今天如何来认识小农经济。在国家新的政策主导下，我们现在听到的真正主流的声音是现代化的农业，是规模化的农业，这个提法要进一步把以家庭为生产单位的小农置于死地，或者说是把以家庭为生产单位开展的适当的联合的农业排挤到边缘去。如果我们能够对以家庭为生产单位的农业或者适当联合的农业有一个认识的话，我们需要调整今天的一些农业政策，让小农经济得到扶持，真正依靠新时期的小农经济来推动乡村的发展。就像温老师说的，我们百年来中国危机问题的解决是靠小农经济，而不是靠现代化。

简评温铁军的乡村建设道路

应星

温铁军老师是我非常尊敬的老师，二十年前我还在读研究生的时候就跟温老师去做过调查，当时被温老师敏锐的问题意识，严谨认真的工作作风所感染。二十年来，我也一直是温老师作品的读者，温老师不仅提出问题，而且更重要的是解决问题，倡导了乡村建设这样一个思路。

温老师讲到，他对于思想本身并不想纠缠过多的争论，而更多是在实践。因此，我想利用这个机会就乡村建设的实践方面请教温老师几个问题。

第一个问题，我们今天说的新乡村建设，是承袭民国的传统。这是一个大的说法，但是民国的乡村传统其实是不同的传统，比如说梁漱溟和晏阳初，他们所依据的资源 and 开创的传统其实也有很大的差异，梁漱溟更多是对中国传统文化资源的借用，在晏阳初这里

是对教会和西方资源的借用等等。我们今天乡村建设想接续民国的传统，如果细分的话，我们是要接续谁的传统？

第二个问题，我们知道在民国时期，无论是梁漱溟还是晏阳初，他们在开展乡村建设时，都遭遇了很多的困境，甚至从某种意义上来说，后来遭到了失败的命运。因此，需要分析当年他们所面临的这些困境，导致失败的这些因素，我们今天是否还存在？比如说“我们动而农民不动”的问题，在今天如何更好地去克服？

第三个问题，关于当年乡村重建，费孝通讲到了乡村社会解体，一个很重要是乡土人才的流失，现在村里出来的大学生回不去了。目前整个乡村建设是两支队伍，两种力量：一个是大学生支教支农，一个是希望培养乡村在地的农民。而我疑惑的是这两块力量之间如

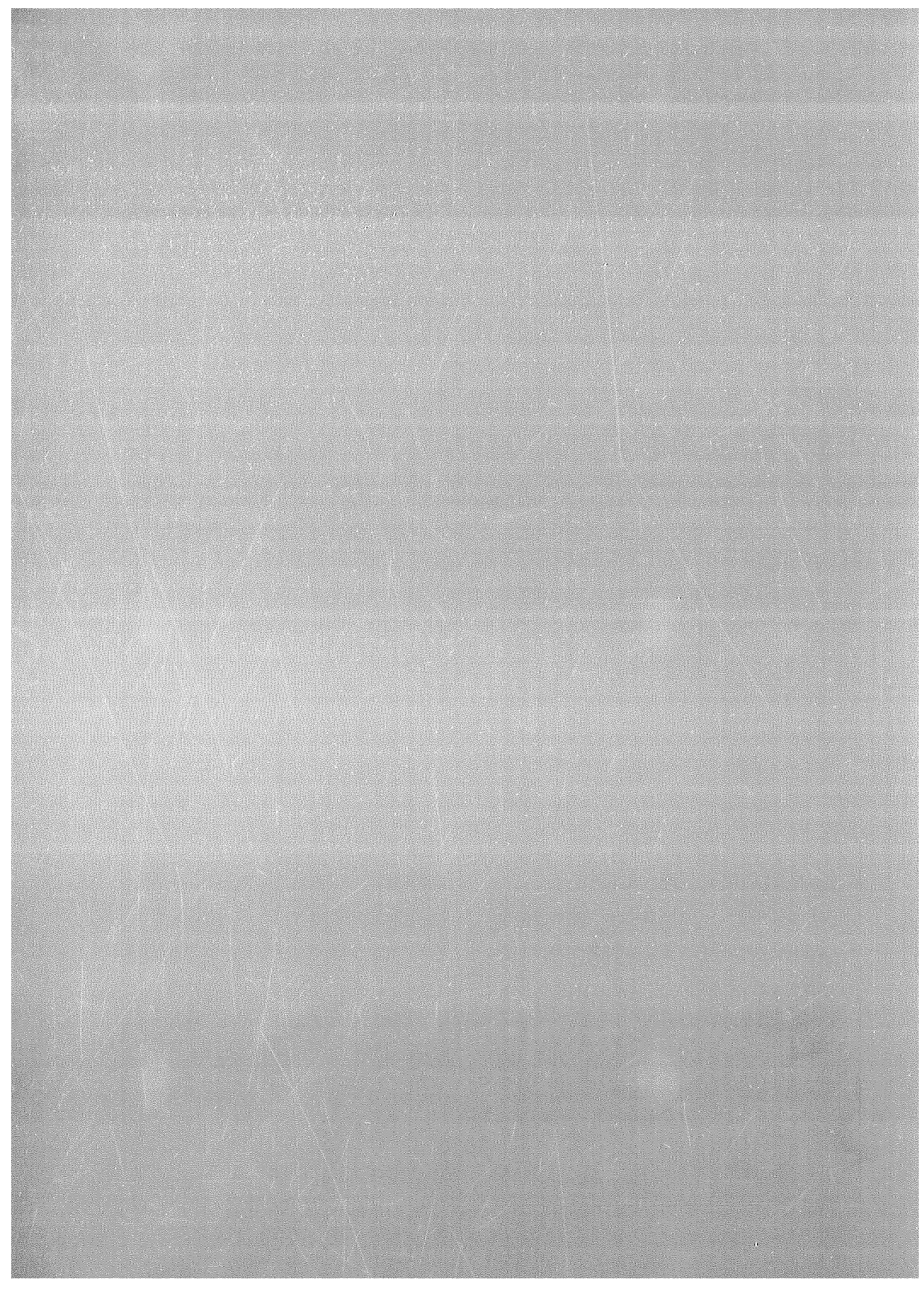
何能够建立一个更紧密的连带关系。比方说我们现在的成就确实是非常显著的，有20万支农学生，但是如果我们细究，这20万支农的学生，无论是农村出来的，还是城里出来的，他们又有多少人毕业后愿意扎根在农村呢？这个比例有多少？

我记得我去台湾时，访问“美浓爱乡协进会”，当时给我的印象很深。他们曾经都是在大城市里工作任教的知识分子，后来回到了自己的农村家乡工作，而不仅仅是支教。我想回乡知识分子的建设，是乡建扎根特别重要的基础。今天，大学生支农当然是一个很重要的力量，但是这支力量怎么能够扎下根来？本乡的知识分子，今天还回不回得去？除了交通、通信等等一系列问题，还面临其它许多的问题。很多时候不是一个简单的意愿或者理想就能解决，可能会面临非常多结构性的问题。因此我想，下一步乡村建设在推展的时候，如何解决这样的问题，即怎么能够让本土出生的知识分子回到自己的乡土？如果他们能扎下根，也许会让我们的乡村建设出现一个更新的局面，有没有这样的可能性？

第四个问题，乡村建设的一个要素就是要把农民重新组织起来，这个我是非常同意的。但是我们看传统社会，无论是士绅制度，乡约制度，其实不光是制度层面，更重要的是有一套伦理的基础。我想请教的是，我们今

天把农民组织起来，我们的伦理基础在什么地方？复兴传统文化，是不是这样一个道路？或者说我们也许会面临更加复杂的处境，不光是城里人，包括农村人的生活方式，他自觉不自觉地已经在相当程度上被西化。这种西化和儒家的伦理又会发生怎样的碰撞和结合，如何使得我们的合作社、乡村建设能够找到一个更扎实的伦理基础？

最后一个问题，我们现在批判的矛头往往是针对资本，这个我是非常同意的。但是我想请教的是，我们的资本是扎根在我们的国家之上的，因此这个资本和国家是一个什么关系？温老师的报告中对资本的批判我非常同意，我是想再进一步延伸请教，我们的乡村建设除了针对资本，我们和国家的力量是一个什么样的关系。我们回望民国时代——梁漱溟也好，晏阳初也好——他们某种意义上的成败，一个很重要的因素可能是和政权、政治、地方军阀的力量关联在一起。而我们今天来看，乡村建设除了面对三大资本、全球化，是不是面临着更复杂的东西，国家的力量在其中处于什么样的位置？



我今天的演讲题目叫作《在历史中寻找中国》。为什么在历史中寻找中国？这实际上是华南研究三十年来的一个基本追求。我们比较喜欢用“华南研究”这个标签，是因为这个标签来自在香港成立了已经快三十年的一个学术小团体——“华南研究会”。

要了解华南研究会，程美宝、蔡志祥在十多年前写的《华南研究：历史学与人类学的实践》（《华南研究资料中心通讯》第22期，2001年1月），陈春声2006年发表于《读书》杂志的《走向历史现场》，以及萧凤霞的《反思历史人类学》和科大卫（David Faure）的《告别华南研究》都可以用作参考。

如果要用比较清晰的语言概括“华南研究”的追求，我想引用《华南研究：历史学与人类学的实践》里的一段话：“近20年来，有不少

海内外学者在华南地区从事历史学和人类学研究，他们的研究取向逐渐被称为‘华南研究’。不过这个‘华南’的地域范围，多是从英文‘South China’的意义来理解，与中国大陆习惯所用的‘华南’不同。”它不是从地理区域的意义去理解，“华南”不是我们研究的一个划定的省区范围。“华南研究”是“以华南地区为实验场，力图在研究兴趣和方法上超越学科界限的研究取向”（程美宝、蔡志祥：《华南研究：历史学与人类学的实践》，《华南研究资料中心通讯》第22期，2001年1月）。所以，“华南”只是一个研究的实验场，而不是研究的目的。

1949年以后国外学者进行中国研究，之所以主要以华南为一个试验场，是冷战的结果。1949年以后，海外的大部分中国研究学者不能直接进入中国大陆做研究，尤其是人类学田

在历史中 寻找中国

『华南研究』三十年

刘志伟

野调查，就多以中国香港新界、台湾地区以及海外华人社区，特别是新马地区的华人社区，作为他们继续进行中国人类学研究的田野点，在此基础上形成了一种学术的视域和理论方法。由于这几个地方在人文和历史上与福建广东地区有很深的渊源，所以当1970年代末，中国大陆开放伊始，承接这个研究传统的学者进入中国大陆，自然首先是进入福建、广东，与福建、广东地区的一些学者有了合作关系。这种合作到今天已经持续了三十多年，并把研究的视野扩展到了中国大部分省区。因此，所谓“华南研究”，已经不是局限于在某个区域来做研究，而是追求以地方社会做试验场，结合田野考察和文献资料，建立有关中国历史与社会文化的新的研究范畴和视角。

这样表达我们的追求，听起来有自我夸大

的嫌疑，但的确是我们一种自觉的追求，我们希望能够通过地方的研究，对中国历史、社会、文化达至整合的、具备深度和广度的诠释。在历史学方面，我们希望能够改变原有的中国历史解释范式。这种追求，似乎在圈外也获得一些学者的认可。原中央研究院民族所所长黄应贵教授2004年评价“华南研究”说：“华南研究从开始进行到今天，已经超过了二十个年头，华南研究会成立已经超过十个年头，去年更正式出版了《历史人类学刊》。”这个学刊在香港出版，主要面对台湾以及海外的读者，大陆尚未发行，但也一直得到不少学者的关注。华南研究“不但能够不断吸引中外学者加入成为其新的成员，而研究范围也由华南扩展到华北、华中、西南等地区。但核心成员之所以能持续参与并主导整个研究，主要还是在

于核心成员一直有一个学术共识与理想。”对此，黄教授用简短的一句话概括了我们的学术志业：“由地方调查的经验所了解到的平民的日常生活和想法，来改写中国史”（黄应贵：《进出东台湾：区域研究的省思》，夏黎明主编：《战后东台湾研究的回顾与展望工作实录》，台东：东台湾研究会，2005年，第120-134页）。这是他侧重从人类学家的角度所做的概括。也许我应该补充的是，我们除了地方调查经验外，还注重各种历史文献，包括官方文献和民间文献。

接下来，我试图用自己的研究例子说明我们如何追求和改写中国历史。下面是一段关于乡土历史的叙述，这样的历史叙述的套路我们非常熟悉，很多地方文献以及一般的历史著作都会用这样一套话语来讲述地方历史。不过，对这样一套话语，基于不同的研究经验，可以做不同的解读。以下这段话出自民国版的新华《潮连乡志》的序文：

在南宋咸淳（1265-1274）以前，潮连仅一荒岛，渔民蛋户之所聚，蛮烟瘴雨之所归。迨咸淳以后，南雄民族，辗转徙居。尔时虽为流民，不过如郑侠图中一分子。然珠玑巷民族，大都宋南渡时，诸臣从驾入岭，至止南雄，实皆中原衣冠之华胄也。是故披荆斩棘，易俗移风，而潮连始有文化焉。夫民族之富力，与文化

最有关系。地球言文化，必以河流；粤省言文化，当以海坦，古世言文化，必以中原礼俗；现世言文化，必以濒海交通。我潮连四面环海，属西江流域，河流海坦，均擅其胜。以故交通便利，民智日开。宜乎文化富力，与日俱增。试观各姓未来之前，其土著亦当不少，乃迄今六百年间，而土著不知何往。所留存之各姓，其发荣而滋长者，大都珠玑巷之苗裔也。

这段叙述讲的是广州珠江三角洲乡村社会的历史。在南方，很多乡村的历史起点都会追到宋代。南宋以前，这地方只是一个荒岛，居住的都是“渔民蛋户”，时常“蛮烟瘴雨”。到了南宋咸淳以后，由中原迁来一批人，这批人虽然是流民，但其中也有一些士宦，所谓“中原衣冠之华胄”。这批有文化的汉人到了南方之后开始开发，除了土地开发以外，还有商业、贸易以及市场的发展。民智日开。这个野蛮的地方由于来了一批中原人，就把这个地方变成了经济文化繁荣的中国一部分。这几乎是在讲整个中国南方边缘地区历史的一种固定模式。

不过，这段乡志最后提出一个问题，让我们重新对整个历史叙述进行反思：“试观各姓未来之前，其土著亦当不少，乃迄今六百年间，而土著不知何往。”它是说很有文化的中原人来之之前，这个地方应该还是有人住的。原来住在这里的人跑哪里去了？在中国很多地方，

比如贵州、湖南、四川以及广东北部，我们还可以看到汉人来了之后大量屠杀土著的事例的记录，但是，至少在珠江三角洲，似乎没有关于汉人大规模屠杀土著的记录。那么这些土著去哪了？它并不回答，这就给我们留下了解读传统历史叙述背后的一个想象的空间。由这个想象的空间，我们可以换一个眼光，从这样一个看似熟悉的历史叙述背后，探究其隐含着截然不同的历史解释。我们通过田野考察，结合文献释读，追寻这种历史叙述隐喻着历史的进程。

要理解这段叙述，我们不妨先从珠江三角洲的聚落格局入手，在珠江三角洲的地图上(图1)，紫色的块是城市聚落，最北边是广州，南边是香港和澳门，中间连接着其他的城市。我们看卫星图，则会发现我们可以看到很多大的乡村聚落(图2)。进入到这些空间，进入现场的景观，可以看到，在城市带和大聚落分布的空间里，村落的规模都非常庞大，人口数以万计，让人印象深刻。走进村子，可以看到成片的建筑，规模几乎跟一个城市差不多(图3)。村子里有规模宏敞的祠堂，村子里面的街道与传统城市的街道也差不多。但是，在另一个区域，我们则会看到另外一种村落景观，就是沿着堤围搭建的房子组成的村落，这些村落的房子过去是草房或树皮遮盖的寮，一直到不久前才开始建起砖瓦房。

从这种空间和景观出发，联系刚刚引用的那段乡志的记述，可以获得这样的认识：所谓的中原衣冠们都住在大村落，所以看不到土著。其实，土著不是没有，而是住在堤围上的寮中，那些大村落的人把他们称为“蛋民”。在这样明显的空间分布和景观差异背后，是汉人与蛋民、中原衣冠与土著或是蛮夷的分类。

在研究中，我们发现这种分类，不只是空间、景观、族群标签的分别，在社会结构上，还与很多分类相联系。笼而统之看，至少有地理空间、村落形态、生业、市场、土地经营、宗族、信仰仪式、社会等级、族群等等分类。我的研究就是通过长期的田野研究和文献解读，把这些属于社会结构的范畴置于特定的时间和空间中，把五六百年或者八九百年的历史贯穿下来，去理解其结构的过程。(如图3)

图3中间，我用小字列举了从明代到清代在这个地方发生的历史的一些比较重大的关节点。面对着这个图，我们可以有很不一样的解释。一方面，我们可以根据熟悉的历史学叙述，产生由中原到边疆、由中央到地方、由国家到民间的扩张，就是从国家扩张过程的角度讲述历史。而另一方面，我们同样面对这样的事实：在国家扩张的表面下，历史其实是在本地的历史动力下徐徐展开。在我们习惯的国家历史叙述话语体系里，了解国家扩张过程实质是一个地方的发展，地方并

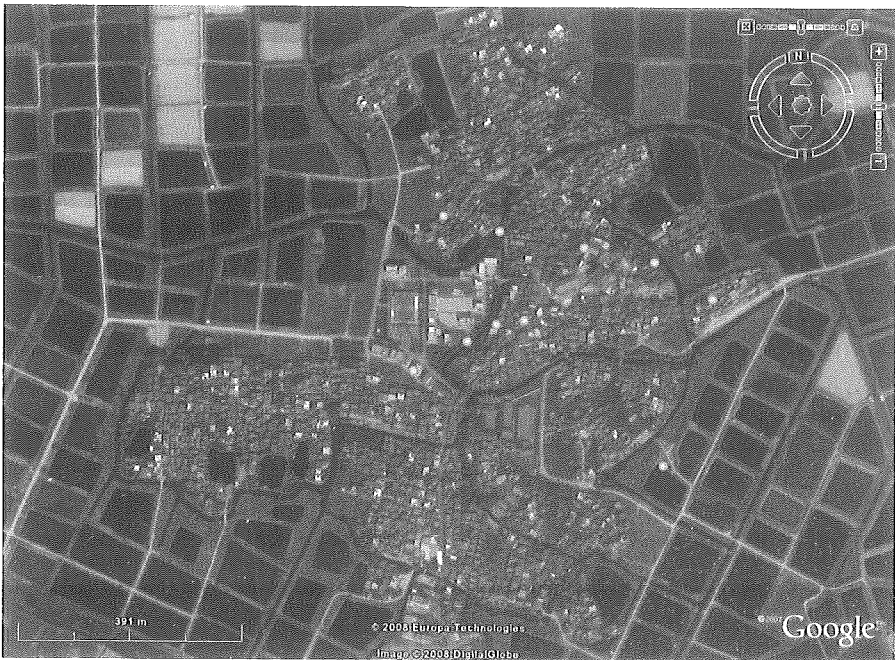
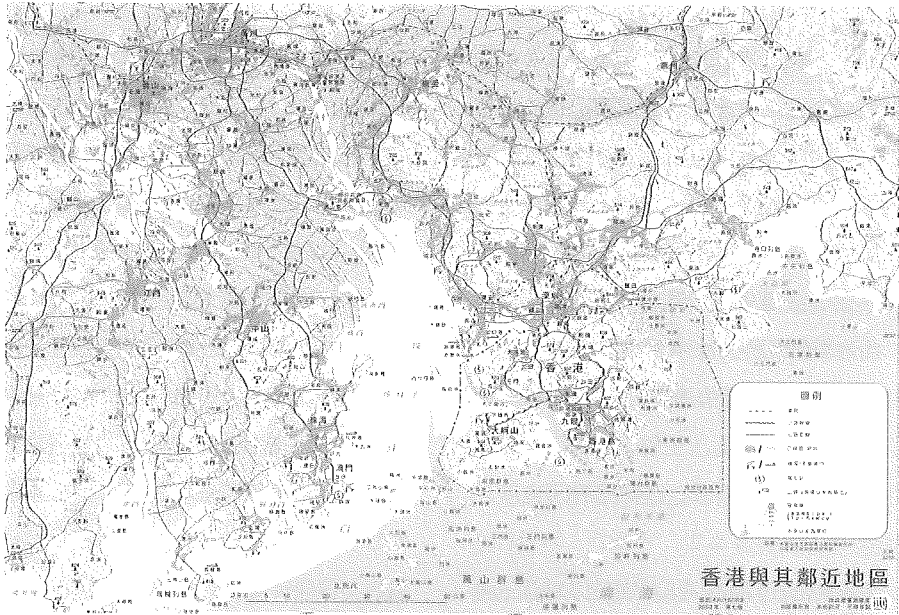


图1 珠江三角洲的地图

图2 珠江三角洲的卫星图上可以看到很多大的乡村聚落

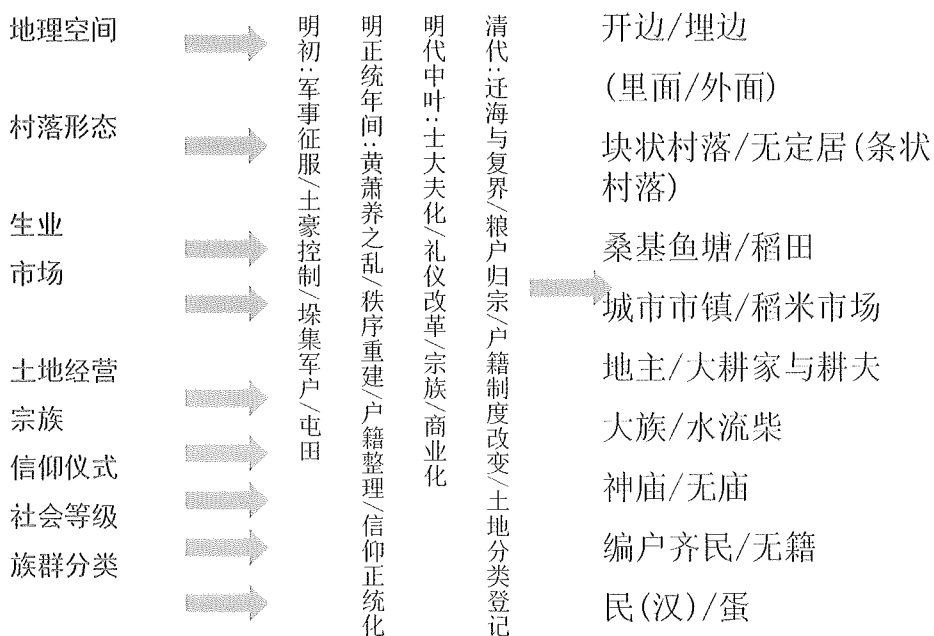


图 3

不完全处于国家影响之下，历史是在本地的社会历史脉络下最终达成的。

我的研究要说明的就不仅是上述这些分类范畴，还包含如何在一个历史过程中形成一组组对立的概念，例如外面—里面、片状村落—条状村落、稻作农业—经济作物种植、地主—耕家—耕夫、大族—水流柴、汉人—疍民等等，以及这一组组对立的概念，在怎样的社会结构和制度框架下流动，又怎样在流动中形成凝固的结构。我希望能够从这样的认识中建立新的历史叙述。

我们所做的历史研究，不仅仅要了解事实本身，我们还需要在历史结构之下，将大家熟悉的历史记录与实际发生的过程结合起来。这需要在方法论、认识论上进行很多新的探索，需要在实证的经验型的研究中去逐步建立，这些研究不只是事实的发掘和在解释上提出一些新的见解，更在一些基本的方法论的前提上区别于传统历史学。

我们的研究在学术渊源上可能与中国历史学有不一样的脉络。这里的学术渊源，并不是通常意义上的学术史，而是我们的研究取向在问题意识和方法论上的渊源。这个渊源可以具体到师承关系延续，对我们的研究取向产生直接影响。

大致上，“华南研究”的学术追求可以追溯到四个渊源：首先是从20世纪20年代开始

的中国民俗学运动，其次是中国社会经济史研究的传统，第三是人类学的中国研究，最后也包括战后西方学术背景下的中国研究的影响。

民俗学运动在解放后的中国学术界几乎被人们遗忘。不过，最近20多年来，学界越来越重视这个运动，此不赘言。将近一个世纪前开始的民俗学运动对最近30多年的“华南研究”的开展比较直接的影响是，1927年顾颉刚到中山大学建立了中山大学民俗学会，创办《国立中山大学语言历史学研究所周刊》和《民俗周刊》。中山大学和厦门大学的人类学系和人类学研究传统都与此有直接的渊源关系。中山大学和厦门大学是中国大学中长期持续开办人类学的两所大学（其中，解放后有一段时间由于人类学被宣布为资产阶级学科而停办，但人类学研究的传统仍然存在两校的历史系中），两校的人类学系都是直接由民俗学运动留下的种子。

民俗学运动在很多方面都留下了很重要的思想学术遗产。其中在学术理念上对我们影响最深的，是《民俗周刊》的《发刊词》中最后的几句口号，它提出：“我们要站在民众的立场来认识民众！我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会！”这也可以说是“华南研究”一直坚持的信念，直接连接着理论渊源。华南研究的目标在于改写中国历史，实质上是要探索如何从民众

的生活和欲求来认识整个社会。这点讲起来很容易，但要付诸实践，需要长期的学术探索，也需要找到转换的理论与方法。它不能只是停留在老百姓日常生活的层面，这样是无法改写历史的。“我们自己就是民众！应该各各体验自己的生活！我们要把几千年埋没着的民众艺术、民众信仰、民众习惯，一层一层地发掘出来！我们是要打破以圣贤为中心的历史，建设全民众的历史！”这几句口号已经成为华南研究坚持的信念。但是信念容易，由信念转换到研究的实践，最后建立起新的历史解说，仍然有漫长的路要走，这就是我们“华南研究”要探索的路。

当然，另一个渊源是中国社会经济史研究的传统。“华南研究”的学术信念和人类取向虽然受民俗学运动的影响，但“华南研究”在厦门大学 and 中山大学工作的几位核心成员师承傅衣凌教授和梁方仲教授。傅衣凌教授主攻乡村社会研究，梁方仲教授研究近代中国农村经济，着重从户籍赋役制度入手研究。

傅衣凌教授有一本小书《福建佃农经济史从考》。他“提倡经济社区的局部研究，以为总的体系的解明的基础”。这是华南研究所持的基本信念，也就是说，我们研究小社区、小地区的目标是要了解总的体系。在中国社会经济史上，以社会史论、文献为基础，已经建立了中国式的封建社会范畴等一系列假

说。但是，傅先生告诉我们，我们还需要搜集民间资料来证明它是否符合历史事实。因此，无论是社会史还是社会经济研究，由图书馆里的文献、正史的文献推导出来的结论是需要民间文献证明的。傅衣凌教授的研究立足于福建农村，但并不放弃对中国社会形态总轮廓的说明。我们一直沿着傅先生开创的道路努力。现在厦门大学建立的民间历史文献研究中心就是在努力进行民间记录的收集和研究。

梁方仲先生在30年代和一群以清华大学毕业生为主的年轻学者组织了史学研究会。他们以天津《益世报》和《中央日报》的《史学》周刊为主要阵地。在《发刊词》里，他们明确宣称：“我们不轻视过去旧史家的努力”，“我们也尊重现代一般新史家的理论和方法”。就是说，我们不认为传统史学与新史学是对立的，我们很清楚它们在历史观念上是打通的，在方法上是可以相辅相成的。后面那句话也很重要：“我们不愿依恋过去腐朽的骸骨，已不肯盲目地穿上流行的各种争奇夸异的新装。”就是说，我们既尊重旧的，也尊重新的。这几句话看上去很空，但在史学界却是一直紧张纠结的问题。因为祖师爷们的教诲，所以华南研究这个群体里面一直没有这样的紧张。我们同时坚持这样的信念：“零烂的、陈旧的、一向不被人们重视的正史以外的若干记载，我们也同样地加以注意，这里面往往含有令人惊异的新史料。

反是，在被装进象牙之塔里去的史籍，往往有极可珍惜的史实被掩置在一副古典的面具之下，或被化装成另一事物，或被曲解为另一意义。”我理解这句话就是我们一方面要去搜集新的民间材料，另一方面也要珍贵象牙塔、图书馆收藏的材料，认识到它可能长期掩盖在一幅古典的面具之下。我们在方法论上的重要追求，是要面对同样的史料——正史、正书或者文人文集，如何把古典面具揭开，寻找它另外的意义。最后，宣言说：“我们愿意从大处着眼，小处下手。”“帝王英雄的传记时代已经过去，理想中的新史当是属于社会的、民众的。”这是30年代知识界的信念。年轻的史学家们已经开始很努力地推动具体研究的策略转换和理念建立。

解放以后，史学的发展看起来与民国时代的学术联系是断裂的。但是，就中国经济史研究领域而言，并不是简单地截然地中断，虽然明清社会经济史的研究在解放后有了很多新的问题和很不相同的取向，但作为新史学的重要部分的社会经济史研究，在某种程度上以不同的方式一直保持着自身的脉络。明清社会经济史研究，从五六十年代以来，有几个追求一直没有完全放弃，包括社会科学的取向、跟社会理论的关联、不断地探求提出新问题及一直寻求新史料，尤其是民间文献。在这个意义上，明清社会经济史从五六十年代

以来的发展同我们今天的追求仍然有一脉相承的联系。我们一直在非常努力地扩充历史资料的范围，一方面是民间资料的搜集，一方面是在象牙塔的史料中重新发掘新的意义和新的事实。因为持续的努力与关怀，明清社会经济史研究与经济学、社会学、人类学等社会科学，从理论到方法，一直保持着紧密的关系。如果要总结解放后的史学，就不能不提到这个传统一直存在我们的这一行中。当然，这种与社会科学的对接不是说没有问题，但这样的传统令我们很自然通向了今天的追求：一是走到田野里面去，收集第一手资料；一是要重新做社会研究，用社会科学的眼光对历史重新解释。正因为我们从事明清社会经济史研究一直坚持这样一种学术取向，所以，当我们在80年代与人类学中国研究的传统接触的时候，很容易达致一拍即合的结果。

华南研究的第三个学术渊源就是人类学的中国研究。最早期是一些西方人类学家在中国的研究，后来又有一批年轻的中国学者在美国、英国读完人类学、社会学后回到中国做了一系列的研究。他们的研究领域、关注的问题都为我们今天的研究奠定了很好的基础。但在1949年以后，这个传统在中国基本上中断了。从50年代以后，人类学的中国研究主要是一些以华南为研究对象的人类学家。由于他们不能进入中国大陆进行田野调

查，中国台湾、香港新界和海外华人社会成为他们的主要田野地点，有不少重要的研究成果。几位对“华南研究”有最直接影响的人类学者包括施坚雅（George William Skinner）、弗里德曼（Maurice Freedman）和华德英（Barbara E. Ward）。这几位学者的研究不管是方法论还是研究范式上对华南研究的影响都非常直接，我个人认为，他们的研究直接启发我们将《民俗周刊》的《发刊词》所确立的理念转换为具体研究实践中可以实际操作的方法。所以，要理解华南研究在方法论上的路径，特别要了解他们奠定的学术基础。

首先谈一下施坚雅。中国的学者很熟悉施坚雅，近三十年，中国学界，尤其是中国社会经济史研究，都会经常提到施坚雅，讲他提出的蜂窝状市场结构、大区理论等等。但在我看来，并不是最重要的。施坚雅的贡献，最重要的是他真正颠覆了我们整个的历史解释，颠覆了关于中国历史解释的整个逻辑。在《在历史中寻找中国：关于区域史研究认识论的对话》一书的对谈和附录里，我谈到为什么中国人会注意施坚雅的蜂窝状结构、大区分割和历史周期，因为它们与中国传统史学的解释模式可以达到看似相通的表述。但恰恰因为这样，我认为中国学者对施坚雅的理解总是逾淮为枳的，或者说，中国史学界讲施坚雅的时候，实际上是把施坚雅扔掉了。因为只要把蜂窝

结构拉回市场网络的解释，把大区放回中国王朝社会的区域，把历史周期放回“合久必分、分久必合”，“王朝社会初期就繁荣，王朝后期就没落”的思路里面，施坚雅的理论全都很容易被中国学者所接受。但我认为，施坚雅对我们的启发意义，不在于这些结论性的表述，而在于他从个人理性的行为出发去建立一种关于中国大一统结构及其历史周期的解释。

中国传统的历史，从来都是一种国家的纪事。因此，从国家看下去，国家下面分若干个区是很自然的，每个区内有不同层级的市场圈，也不难理解的，看看《史记·货殖列传》也能够产生这样的图像。在这样一种历史结构中，分区可以是不言而喻的，比如冀朝鼎先生提出的基本经济区，还有古人的九州概念，就是从王朝角度去划分和理解的。但施坚雅的论述采用的不是这样的逻辑，他颠倒过来，从每一个人都是理性的经济人出发，以乡村中的人的行为都是基于理性的选择为前提，最基层的是由理性经济人的行为形成的基层小市场，由基层市场再一级一级构成中间市场，一直到区域性的市场。这样一种逻辑为我们实现《民俗周刊》的《发刊词》中所倡导的“我们要探检各种民众的生活，民众的欲求，来认识整个的社会”的主张提供了最关键的一个入口。我们的研究在理论和方法论上的逻辑应该由此展开。所以说，施坚雅的影响引导我们的

研究有可能不是一般地高高在上地同情民众、同情民间，而是真正深入到老百姓的行为，去建立中国历史大结构的解释。它在方法论上开拓了一条我们在实践层面完全可行的研究路径。

弗里德曼在中国人类学、历史学、社会史领域被中国学界知晓是近年来的事情，但其实大家对他的研究的了解还停留在表层。大家最熟悉的应该是他的中国宗族研究，于是，讲到中国宗族的时候，大家多会提到他，好像要从他那里才知道中国宗族似的。其实，这里或多或少都隐含着一种误会，现在大家以为他是用宗族来解释中国社会，其实这不见得是他的研究的本意。我觉得，弗里德曼并不是讲中国社会到处都是宗族，他只是首先面对一个事实，走进乡村，尤其是华南乡村，看到很多单姓村，或者即使不是单姓村，也是以姓氏群体构成村落的基本结构。但是他不是要把中国描述成由继嗣群体组成的社会，他要解决的是解释血缘群体和血缘的、家庭的、亲属的结构与中国社会实际的乡村社会的社会结构、社会组织之间的连接关系。他建立起来的解释恰恰让我们看到宗族，或者由生育行为建立的血缘群体其实不是简单的中国社会结构的基础，其背后是非常复杂的社会。因为他采用的是功能主义的方法，所以他恰恰可以揭示亲属关系的结构和实际的乡村社会

结构如何连接，如何构成我们看到的乡村社会，祠堂、宗族、血缘、姓氏背后潜藏着什么样的社会逻辑。

弗里德曼与施坚雅的贡献对华南研究的重要影响体现在社会科学取向这一点。经济学和人类学的理论逻辑有两个跟中国传统历史学不一样的起点。历史学从王朝国家出发去解释社会，但经济学和人类学恰恰是从最基本的人去解释社会。施坚雅采取的古典经济学的立场，他采用的地理学的中心地理理论是从理性的经济人出发的；弗里德曼则继承了人类学功能主义的传统，从人的生育行为、生物行为去解释。但是弗里德曼并没有局限在人类学的经典逻辑，由生育和生物的行为建立起部落社会或者氏族社会的解释，他恰恰解释了在更复杂的明清至民国时期的传统中国社会中，由人的生育行为建立起来的社会系统，如何跟比较近代的乡民社会系统之间连接起来。

对“华南研究”影响最直接的，也许是华德英。很久以来，华德英在中国大陆的学术界，甚至在美国的中国研究学界，几乎很少人知道，但她对我们的影响非常大，除了由于香港“华南研究会”的核心成员都是华德英的学生外，更因为她在香港渔民的研究中提出的关于意识模型的理论，对我们有很大的启发。施坚雅和弗里德曼是从人的行为出发去建立起关

于整体的社会结构的论述和解释，但他们基本上是在社会组织、社会结构的层面上讨论，华德英则把社会组织和社会结构层面的问题与意识形态和认知领域连接起来建立起理解人群社会的方法。她是在结构主义框架下提出一种关于社会结构模型的理解的。列维·施特劳斯（Claude Levi-Strauss）讨论社会结构的时候，提出可以分为人们关于自身社会的意识建构和来自外部观察者的建构两种模型，前者为自觉意识模型或自制的模型，后者为非自觉意识模型或观察者模型。华德英把“自觉意识模型”再细分为“他们的近身模型”、“他们的理想观念模型”和“他们作为观察者的模型”，第一种模型是基于自身直接生活经验的意识建构，第二种模型是他们对自己的身份属性应该如何的意识建构，第三种模型是他们看待其他社群的意识建构。华德英提出的这几种模型的关系，为解决中国千差万别的地方社会和文化为什么和如何构成一个大一统的中国，提供了一种非常有效的路径。如果我们回到《民俗周刊》的《发刊词》提出的主张，细想一下，我们如何从民众的欲望、信仰去解释社会文化的历史。人的感觉、观念、认知、心理如何与经济人、生物人、文化人的行为组成连接。华德英的论述可以提供一种有效的观察与分析方法。她的理论是以在结构主义的框架中的方法，把社会组织研究

中人的行为研究与认知领域，甚至心理层面、观念层面连接起来，帮助我们不但可以从人们的日常生活和组织形态，还可以由人们的欲望、观念、信仰，搭建起关于中国社会的解释。多年来，我们在华南地区的研究形成的很多解释，在方法论上深受华德英的影响。

除了以上几位人类学家以外，人类学的影响还直接体现在“华南研究”展开的实际过程中。在中国大陆地区开展研究之前，其实已经有一群主要由人类学家组成的学者在台湾和香港两个场域开展传统中国社会的研究。所以，要追溯华南研究的学术传统，其实远远不止三十年，我们不能割断这些学者在台湾和香港地区的研究与华南研究的关系。在香港，我们可以追溯到罗香林、弗里德曼、华德英、华琛（James L. Watson）、华若碧（S. Rubie Watson）、田仲一成、赖川昌久等人类学家的研究；而在台湾，除了武雅士（Arthur P. Wolf）和孔迈隆（Myron L. Cohen）对台湾乡村社会的解释对我们有非常直接的影响外，还有由张光直、李亦园等先生推动的“浊大计划”。我们最早了解台湾人类学者关于中国传统社会的研究旨趣，就是从在这个计划中成长起来的、当时还是年轻学者的庄英章、陈其南等先生的著作中获得的。在华南研究会走过的30多年道路上，“浊大计划”与“华南研究”有很直接的联系。1977年，领导“浊大计划”

的重要成员王崧兴教授受聘于香港中文大学，1978年，华德英应邀出任香港中文大学社会学系访问教授，1979年到1981年，在王崧兴教授与华德英教授的支持下，香港中文大学人类学系开展“高流湾研究计划”，我们华南研究团队中的一些主要成员就是他们的学生。王崧兴教授去世前，也曾经到中山大学讲学。

中国大陆改革开放之后，这些以台湾和香港作为研究实验场的人类学家得以进入中国大陆，从80年代开始，他们陆陆续续与我们建立了种种形式的合作关系。其中很重要的是1980年代到1990年代分别在福建和广东开展的“闽台社会文化比较研究计划”与“华南传统中国社会文化形态研究计划”，参加这两个计划的学者包括了武雅士、庄英章、杨国帧、陈支平、郑振满、萧凤霞、科大卫、陈其南、蔡志祥、刘志伟、陈春声、罗一星等人。后一个计划当时简称“华南计划”，是1990年代初在萧凤霞教授主持的“李郑基金”的资助下，由当时任教于香港中文大学人类学系的陈其南主持的。该计划后来虽然由于陈其南离开香港中文大学而中止，但它通过把中山大学与厦门大学的研究学者和香港台湾的学者整合起来，把上述两个计划连接在一起，初步形成了“华南研究”的基本范式。1991年，陈其南撰写了一段关于该计划的旨趣，很能反映我们当时的追求，他写道：“本研究计划

的初期目标拟着重在结合人类学的田野研究和历史学的地方文献分析，针对华南几个代表性的地区社会，分别从事几个主要社会文化层面的深入考察，尝试透过当代社会科学的研究方法对中国传统社会的特质提出一些属于本土性的观点。”

华南研究有很多基本的视域：时间与空间、结构过程、个人与社会、身份认同的流动与身份标签的僵化、王朝制度与地方动力、文化多元与大一统、边缘的中心性、区域与跨区域、全球视野，等等，都是在过去几十年由这群人类学家和我们这些历史学者合作，在共同的研究和讨论中逐渐形成的。

第四个渊源是从历史学本身的发展去追溯的，就是战后美国中国研究的影响。这个影响不仅仅体现在对“华南研究”上，最近几十年来对中国的明清史和近代史研究影响可能更为直接，大家也最为熟悉。在这个渊源上，我想简单提出两点，一是中国的王朝国家制度与地方动力的关系，二是地方历史与全球视野。战后美国的中国研究对我们影响最重要的是魏斐德(Frederic Evans Wakeman)和孔飞力(Philip Alden Kuhn)。当然，大家也可能还会想到何炳棣、张仲礼、萧公权，他们的研究都建立了关于王朝国家与地方社会关系的基本解释。不过，这种解释都是从国家制度和统治机制去解释的，而魏斐德和孔飞力则表现出不同的研究取

向，当然，他们两人主要受施坚雅与弗里德曼的影响。与此同时，他们也把我们的地方视角引向国家的历史和全球的视野，魏斐德在《大门口的陌生人》的导言中很形象地描述：“中国村民向一个英国人扔石头，巴麦尊在伦敦白厅发怒，白厅向北京施加压力，广东省一个农民被斩首。地区发生的事情编织进了世界历史，中国发生了变化。”我们这些历史学者从他们的研究中得到的很大的启发在于，地方史研究不仅是王朝史、国家史，还要有全球史的视野。历史学在这里可以打通所有层面的解释。

最后简单说一下所谓“历史人类学”的问题。我们三十年的追求，如果要简单概括，也可以说是一种走向“历史人类学”的追求。但我想强调的是，这个标签其实只是一个标签，在这个标签背后的意义当然表达了“华南研究”的追求，同时也因为目前的学术环境下需要设立一些学科，这个标签就变得好像很重要了。但这个标签并不是我们的发明，我们乐意使用这个标签，首先是有年鉴学派的历史学家勒高夫（Jacques Le Goff）的鼓励，他在《新史学》一书中就提出：“或许是史学、人类学和社会学这三门最接近的社会科学合并成一个新学科。关于这一学科，保罗·韦纳称其为‘社会学史学’，而我则更倾向于用‘历史人类学’这一名称。”1993年，他在中山大学演讲时也特别提出“研究方向对我们十分重要，因

为我们得以更好地理解人们日常生活的历史，一切人的历史，而不单纯是理解社会上层的历史。然而人类学主要是从功能主义和结构主义两个学派内部发展起来的。可是，功能主义和结构主义并不重视时间，也不考虑历史。所以，有意成为人类学家的史学家应当创立一门历史人类学。我有时会听到人类学家批评说华南研究不是人类学，我想回应说“华南研究”当然不是人类学，但它是一群历史学者与人类学者共同探索的研究之路，我们在从事也许更多是历史学的研究。目前，我们共同开展的香港的UGC（大学教育资助委员会）资助的AoE（卓越学科领域）计划的项目“中国社会的历史人类学研究”也许是“华南研究”未来发展的一个新的转折点。

刘志伟的整个研究，包括他跟孙歌的对话，我仔仔细细拜读过，他讲了华南研究的学术源流和师承背景，分析了华南研究兴起所依赖的各种资源和实地调查经验，讲得很全面，我试着做一点延伸。华南研究的崛起与中国上个世纪80年代转型期间时代思潮的变迁有很大关系。我们知道，上个世纪80年代的中国学术界实际上是现代化思潮占主流。现代化的逻辑建立在所谓经济、社会和政治文化联动论的基础之上。这个逻辑的一个简单表述就是：只要中国实现了现代化，我们大家吃饱了肚子，随着经济的高速发展，社会、文化和政治就会随之自然变得更好。它乐观地预期随着经济发展，政治体制改革也会很快进入新的阶段，文化变革也随之趋向成熟。但实际结果恰恰相反。政治体制改革停滞不前，道德滑坡导致文化出现庸俗化倾向。90年代突然勃兴出一股反现代化的浪潮，比如国学热、文化热等等，

我称之为“逆现代化现象”，就是对此局面的回应。

为什么会出现“逆现代化现象”？是因为所谓经济复苏带动政治和文化更新的联动论失效了。“逆现代化”思维的登场恰恰与华南地区出现了“逆现代化”现象的时间相互吻合。按现代化的逻辑推论下去，经济越发展，所谓属于封建迷信的那些拜神求佛、敬宗收族、撰修族谱的行为就会随之扫荡殆尽。我们生活好了，在这个逻辑之下就不会去修祖庙、祭神灵。可偏偏在华南最富裕的地区大量出现了联宗收族、祭鬼拜神的普遍风潮，面对这个突如其来的现实问题，现代化理论回答不了，完全失控。国学热、文化热也是在此背景下出现的，这表现出的是精英阶层的困惑。“逆现代化”现象首先出现在华南，却验证了底层民间也有进行文化重建的要求，这是简单的现代化逻辑所无法应对的。开句玩笑，拜神敬宗是“华南帝国主义”出现的重要社会根源。

从『逆现 代化现象』 看中国历史 人类学 的兴起

杨念群

因为大量的族谱和宗族的复兴是在华南的福建和广东地区出现的，北方没有出现这样大规模的现象，所以“逆现代化”现象带来的思维是华南研究变得强大的最重要动力。

第二，我想回应一下刘志伟教授提到的空间问题，换句话说，我们应该怎样选择研究单位。随着上个世纪90年代之后时代思潮的变化，我们对于中国以及中国现代化的宏观理解已经让大家觉得不满足，所以后来有一本很著名的书就是柯文（Paul A. Cohen）的《在中国发现历史》。这本书对中国学术界的影响非常大，书里第一页就提到任何历史都与时代思潮紧密结合，我们所选择的历史资料恰恰是与我们所关心的时代主题暗合的，实际上他是说历史没有客观性，只不过是时代要求的一个投影，这是很后现代的说法。人类学也与后现代思维有密切关系，人类学在空间研究中对历史学发生影响的具体表现就是作者

概括的“一纵一横”。所谓“一纵”是眼光向下，注意力不要老集中在皇权和宫廷，而是要往下走，眼光多注视基层。“横”就是把中国切割成很多区域，先把区域内部的情况搞清楚，否则就没办法谈整体。柯文的“一纵一横”研究策略给我们带来了特别大的刺激，但作为方法本身并不是很重要，它只是对美国中国学内部研究方法转变的一个清理，其对中国学术研究转变的影响有夸大之嫌。而刘志伟、陈春声、郑振满等人在90年代已经开始具备这样的自觉意识，他们已经把华南发生的“逆现代化”现象用一种中国式的“逆现代化”思维加以重新思考，这个思考并不是在柯文等学者对中国学研究做出反思后我们才如梦方醒做出回应，只能是说不谋而合。至于具体说到“一纵一横”。“一纵”就是到人民群众中去，走群众路线，这容易理解，但“一横”怎么理解？研究单位应该放在何处？刘志伟谈到施坚雅对研

究“单位”有个设定，如他用蜂巢型九大经济区划分中国。施坚雅的问题在于区域划分太大。他在四川只调查了一个多月，结论是在某个乡镇市场里大家一辈子可能见上千次面，所以这个集镇一定是一个活动中心。但是施坚雅的问题在于依次认定几乎所有的人群都应该以集镇为中心展开活动。这原本只是一个经济流通的问题，最后宗族、庙宇，甚至黑社会的活动似乎都以集市为中心。这个大而无当的框架显然太过牵强。再后来就出现了所谓的“实体论”。这个理论强调把研究单位重新放回村庄，但是大多数人又觉得村庄太小，不足以概括更复杂的历史现象，那怎么办呢？那就把研究单位扩大成不大不小的“文化权力网络”。到目前为止，什么是最合适的地方研究单位仍存在很大争议。

而刘志伟教授、郑振满教授并不太追求对于空间单位的严格定义。他们的研究非常注意个人在具体场景里活动的行为脉络是什么，区域本身的大小并不重要。因为区域大小的限定容易造成固步自封的结果。我印象特深的是刘志伟教授曾经带我到广州参观出海口沙田的布局景观。他向我解释宗族之所以出现在沙田地区的原因。因为沙田是填海填出田地，田地之间互相勾连，利用海水淡水之间的互动形成田野灌溉系统。因此这里必须依靠宗族有计划地合理处置沙田的规划和耕作事宜，个人劳力是无法规划和建设沙田的。我当时感到很震撼。我对宗族的理解一下子被放

到所谓的功能论的脉络里。我记得科大卫曾很认真地讲宗族就是一个公司(co-operation)，但是如果你把它复原到具体的历史场景里，沙田的功能跟宗族的关联性就建立起来了。

郑振满教授的研究不太一样。他强调乡族的源流和作用。乡族跟宗族的关系是信仰崇拜、祭祀圈的关系。他本身就生活在当地莆田宗族的背景下，更容易看到宗族活动的当下脉络。因此他带我们去看元宵节，看抬神。他的思路又跟刘志伟的功能论经济解释不一样。

对于他们的研究我有一个共同的感受。那就是他们都是在非常具体的场景，或者说人活动的现场里，由人来界定历史活动本身的性质，而不是反过来用空间设计来规范人的行动。这是我在和他们的接触过程中，以及在有限的田野考察中得出的粗浅印象。

我也想提出几个问题求教于志伟。志伟特别强调不从国家着手，而从具体场景中人的角度来着手观察历史变迁，这当然没有问题。但是我的感觉是无论从区域还是从功能解释人的行为，都跟中国的国家和行为脉络之间有密切的关系。因为中国是唯一能维系大一统的国家，其它所有的古老帝国都瓦解了。这里涉及一个问题，因为空谈整体没有意义。现在很多人对华南研究的批评是，华南研究只是研究一个局部、一个社会、一个空间、一个地方。可是中国史学家从来没有把作为整体的中国历史说清楚过，到现在“中国”

是什么都存在争议。因此，我认为有没有整体，是不是局部和整体之间的关系，这只是一个伪问题。局部搞清楚了未必就能搞清楚整体。这里还有一个预设，是想在地区里面看到国家的表现和反应。从区域看国家的运作是否只是国家在地方里的表现状态，而不是国家在整体意义上进行控制的状态。我现在仍然不了解地方性的表现与国家控制之间到底是什么关系，或者说区域外的国家跟区域内国家之间到底是什么关系。举例而言，一般学者都认为，当时清代经学的转型，是因为皇帝迫害的结果。知识分子不敢发言，世人由于害怕被迫转入经学的研究。根据我的乾隆研究，我认为事实恰恰相反。清代经学发展恰恰不是因为学术自主性导致的后果。清朝学术思想的变化正是乾隆有意引导的结果。他用经学的转变来打压晚明的阳明学，为王朝大一统政治表述寻找基础。因此问题不在于经学是否有民间形态，而是要搞清楚帝王经学与民间经学之间如何互动的问题。民间的经学和帝王经学的关系，我拿来作比喻是想说明，华南研究如果仅仅从地区的角度，从地区内部的角度看国家的运作，是不是有可能会出现类似民间经学和帝王经学之间相互剥离或者互不沟通的问题，由此有走向局部经验主义的危险。所以，华南和紫禁城应该各成一个整体，如果你们把紫禁城纳入到华南的脉络里，觉得可以理解紫禁城，而不管紫禁城其实是在另外的脉络之中也许是有问题的。而实际上两者之间如何

搭建起关系，可能才是最重要的课题。

第二点疑问是如何解决跨度问题。华南研究受人类学影响，空间规范非常清楚，对一个村或者几个村做调查，在里面发现人的活动、国家的活动、祭祀、修谱和宗族的活动。但是这里存在一个问题：如何把握移民到处漂移形成宗族的复杂过程。特别是近代大规模社会运动的兴起，不断出现跨界的活动。它与移民有关，也与秘密会社和共产党民众动员的机制有关。革命的变迁是跨区的运动，如何超越区域本身内在的界定，形成对区域内部与外部文化政治与历史变迁互动过程的理解，而不是出现相对静态的判断效果？也就是说，华南研究如何走出华南。

还有一点，华南研究是在所谓“逆现代化”现象发生的特殊地区中产生的特殊群体和特殊现象。在地化的问题仍然是难以克服的问题。华南研究的学者们都会广东话、福建话，在家乡里感到特别亲切，如鱼得水。如何克服在地化视野对区域研究的限制。学生辈会不会受到这样的影响，比较静态地相对稳定地看待问题？在运用在地化经验时是否应该有一个去熟悉化的过程？

最后一点是关于民粹化和庸俗化的问题。人类学的研究容易导入历史相对主义，用相对的眼光看事务，容易觉得只要是民间的东西，无论是什么都是好的。但是，民众生活遗留下的东西往往很芜杂，究竟如何从中提炼出能与国家治理视角相对应的研究素材，从而借助这些材料进一步

分析两者的博弈关系，仍然是历史人类学面临的挑战。

最后一个是资料的应用。历史学和人类学之间在材料选择上存在较大差异，华南研究在多大程度上采用人类学的参与方法。人类学收集的材料与历史文献之间的关系到底是什么？参与观察方法获得的往往是纪实材料，而历史学的文献则是历时与漫长的记载。综合运用二者时恐怕会出现一种紧张感，两种材料在处理时如何有效衔接仍然是一个问题。

如何为 中国史打 造更有 效的研 究典 范？

邱澎生

我在台湾长大，我第一次认识刘志伟先生是在台湾大学念书的时候。我的老师在香港教书，刚好有机缘认识他们。从1992年到现在，我一直在史学界，两年前我到香港教书，但是我一直在台湾长大、读书。我自己是研究16至18世纪苏州商人的团体，包括会馆、公所。我其实非常羡慕华南学派的同仁们，因为他们做的许多研究现在已经得到很多重要的回响，我时常受益于他们的研究，也有一些观察、感想与期待。我分四点展开。

第一点，华南研究的出现正好遇上研究典范转移的过渡期，恰好是在史学界进入某种理论真空或者是典范转换的时候。在80年代，大陆的资本主义萌芽理论开始慢慢地没落，日本的“中国史时代区分论战”也开始降温，这个时间上的巧合颇有意思，看来应该是明清史研究在当时发生的一种普遍性现象。在美国，

现代化理论和费正清所代表的“挑战与回应”的说法也同样越来越遭到严重质疑。在台湾的明清史与近代史学界，也发生了类似美国的现代化理论逐步遭到扬弃的现象，而那些援用西方经济史方法研究明清经济史供给与需求的常见研究方法，也让大家越来越觉得解释力有限，无法真正切近更整体的历史变化。事后看来，华南学派即是在这样一种典范真空或者是典范转换的过程中慢慢出现、成长，而一直走到今天。当然，在社会经济史与明清史研究出现典范转换现象，也不是只有华南学派这一个阵营，还有其他学者也在摸索不同的研究取径，同样做出很优秀的研究。但是我相信，像华南学派这样能够结合这么多人，做出这么多成果，并且有计划地栽培后进学生，这确实非常特别，相信他们未来的影响仍会持续扩大与加深。

第二点，有效衔接文献与理论的自身条件与外在机缘。华南研究的学者本身都有很强的制度史训练的基础，在典籍、文献上都有很好的基础。也因机缘际会，接触到很多国外的学问非常好的人类学家，包括台湾的陈其南、庄英章先生等，他们对中国社会文化的历史研究极有兴趣。在那个氛围底下，遇上大陆改革开放，他们刚好接上。所以，他们本身有很好的文献、制度史的训练，既有傅衣凌、梁方仲等史学大家研究成果的传承，再加上外来思想观念的刺激，这确实是很特殊的机缘。

第三点，超越二元对立方法论的旺盛企图心。华南研究的学者们在方法上非常有意识地要超越二元对立等研究方法的局限，其中包含个人与结构、汉人与非汉人、国家与社会、区域与全国、思想与行动等二元对立的既有研究范式。这个意图非常清楚，但至于实际能够做到多少，这则是另一问题。每个研究者都有自己的局限，但是华南研究的学者们在许多研究课题上做的长期努力，则都已经对学界产生了颇为重要的影响。从某个意义上说，他们长期努力的一项重要目标，就是在发掘传统中国民间的力量，考察基层的中国到底是如何运作与变化。在明清时期五六百年的历史中，蕴育了基层中国社会的民间力量，但由于种种因素，这些民间力量或者被抹掉，或者被掩盖。我们如何重新认识这段历史，我觉得华南研

究学者们做出了方方面面的贡献，令人瞩目。

我们想要了解底层的中国，想要发掘民间的力量，到底如何可能？首先，前面讲的《民俗周刊》的《发刊词》，说及“帝王英雄的传记时代已经过去了，理想中的新史当是属于社会的、民众的”，这固然有道理，但如何拿捏轻重？如何重新面对所谓“圣贤的历史”？对于传统的儒家思想如何具体实践，或者是明清某些士大夫意图“经世致用”的那些看似正经八百的思想，我们会不会矫枉过正因而太过分扭曲或低估它们的作用？16世纪以后，罗清、王阳明、袁黄乃至戴震等人的思想及其实践过程也极为有趣而重要。如同香港中文大学哲学系郑宗义教授论证，从晚明到清代，似乎发生了一连串思潮变动的大趋势：学者对形而上的事情看得越来越淡，而更加重视的是形而下的部分。这类思潮变动若再配上种种通俗文学的发展，更可看出整个重视平民作用的思想力量不断抬头与交互渗透。像是清初李二曲编的一本小册子《观感录》，专门记录盐丁、樵夫、吏胥、窑匠、商贾、农夫、卖油佣、戍卒、网巾匠等各种各样底层的平民，如何因为听理学家讲学而决定自己要成为大贤人、大豪杰的具体事例。这些在16至18世纪中国发生的种种思潮转变与社会实践，实在极为有趣而且重要。当然我们可以从学术史与宗教史的角度去解释这些现象，而不一定

能高估其在社会文化史的意义。但我想说，所谓圣贤的力量、思想的力量，或是儒家的思想，其内涵与变动也可以是很复杂的。这些内容如何能够像华南学派研究宗族与其他乡村社会组织一样，被纳入超越二元结构的分析，拓展更多重要研究主题而不断做出丰硕成果？我想，华南研究学派的学生辈除了继续做宗族、乡村这类既有课题，不妨还可以试图翻转看待所谓“圣贤、思想”的眼光。从某个角度看，这有点像是如何由过去“看山不是山”而进入到未来“见山又是山”的历程，我想，这样的研究历程在未来也许仍是有可能的。

再进一步看，我们讨论宗族、乡村等反映民间力量的事物，其实际是在探究16世纪以后中国的民间社会如何处理个人的私利跟公共的利益之间的紧张、矛盾与冲突，可谓是在探究当时人们如何追求新的社会制度。我们可以说宗族是一个公司，也可以说会馆、公所是那些捐款商人对“公利之利”的制度性探索。这期间，政府面对种种民间新生制度，其实也在不断调整政策、法令甚至是心态。16世纪以后的中国，在国家、社会等很多层面，其实都在进行私利和公利的重新界定与持续调整。

今天我们由现在看过去，基于种种原因或是偏见，有些人会觉得过去不少事物是迷信，或者说的不登大雅之堂。但如果换一个角度

来看，其实也不妨视为当时世界上不同地区的民众正在努力处理私利和公利相互冲突与重新协调的问题。有的国家采用了民族国家、证券交易所、特许公司来解决私利和公利的问题。在中国，我们靠的是宗族、会馆、公所，靠的是其它方方面面出现的新生制度性力量。这些可谓是“制度创新”的社会变迁历程在明清中国的历史上曾经出现过，而且现在因为各种原因还在努力地往前演化。在新的时代里，在快速变动的社会下，历史学者确实有很多需要继续考掘的研究课题。

最后一点，如何更有系统地训练后进。我认为华南学派对未来学生的训练应该更加讲究系统性的训练方法。这包含两重意思。第一重，华南研究的第一代学者们当年曾经受到很好的经典文献训练，但现在的学生辈因为要效法老师一样出去做考察，甚至说要做更长期停留当地的田野，反而丢掉了史学家重视文献解读的长处。这是很严重的问题，应该认真矫治或预防此项流弊。第二重，第一代学者过去跟水准很高的人类学家互动，因而也学到不少史学以外的学科视角与方法，但现在各个学科能人高手辈出，环境又发生了很大的变化，我们更难期待学生兼通其他学科。在这样的状况下，如何跟其他学科做比较有计划的系统性训练，我想，这对于历史学的学生来讲比较迫切。

我们所要做的事情，就是用我们这些年来做的这种研究去直接回答两个问题：一个，思想是什么？第二个，思想是做什么用的，或者思想为什么？应该用我们的研究实践把这两个问题讲清楚。

从前述念群讲第一个问题，“逆现代化”开始，举出来民间信仰、宗族的复兴、重建等等，我就发现他这真的是个美丽的误会。念群自己也讲到了，科大卫说他把宗族看成公司了。这说明什么呢？说明他们在做的现代化就是宗族的做法。他们没有“逆”，是念群自己理解的现代化跟他们的相“逆”，所以会觉得是“逆现代化”的现象。他们的公司也好，民间信仰也好，宗族也好，本身就在那里，而且他的现代化是与更早时期的建构在本质上是一脉相承的。当然他们也在不断变化，宗族肯定在变化，从宋代到现在一直都在变化。

对于珠江三角洲的人来讲，陈白沙这一类人从来都在研究范围之内。我们做田野的时候，对那些圣贤都是毕恭毕敬。我们是把国家的思想和乡村，或者说把从士大夫到民间串通起来的。同时，每个人都有自己的局限性，一个人的精力只有这么多，他只能选择一部分东西来研究，可能很多东西都在关注，甚至纳入研究范围，但没有作为专门的主题来考虑，因此可能会引起另外一些美丽的误会。总的概括起来，念群基本是在用一种和传统不一样的另外一种精英论来质疑刘志伟的说法。当然，这也可能是我的一个美丽的误会。念群讲为什么要重视紫禁城与地方的关系，是不是有民粹化的倾向，或者相对论，等等说法，我也不反对，可能的确存在，需要反思。

彭生兄说到的恰恰是我们最近五年内，圈子内部不断反思的问题，包括他说的学生的

『美丽的误会』 历史人类学 是什么

赵世瑜

问题。其实从我往贵校送的第一个学生开始，到现在也是一样，都是希望他们去学和我们讲的不一样的东西，比如向朱鸿林先生学习思想史的，注重传世文献的功夫。但是，我们现在依然认识到我们的学生和我们的经历是不同的。他们又不能够因为这个不同，而要重新经历一遍老师曾经经历的学习过程，他们需要根据自己的独特经历去反思老师那一套东西。但是，有些基本的东西是需要的，就是历史学借以安身立命的那些东西。

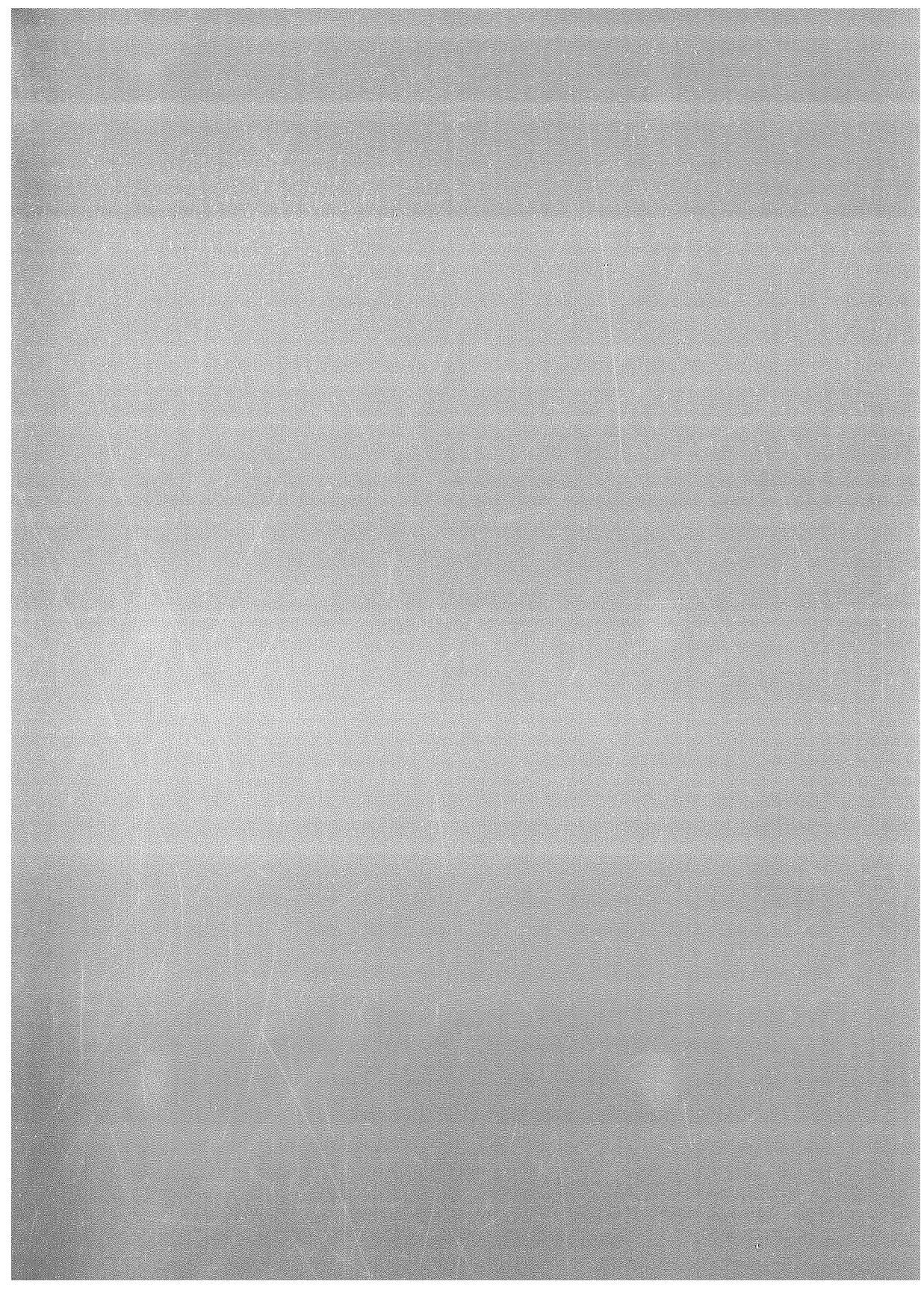
今天的主题是刘志伟教授追溯华南研究的来龙去脉。我们有些共享的经验，我把它概括为，我们的方法受到人类学的影响，和传统的历史学研究不太一样。在座的看过很多历史学东西的人也体会到了一点，我们的研究是从现实出发，而不是像过去传统的历史研究那样，从过去某一个历史的节点上往后讲。

任何一个地方都可以是我们的切入点。在我们的眼中，这些地方上面有多少对于我们今天的生活来讲还是非常重要的东西，可能有若干个。这些东西我们把它逆推回去，看它们究竟是从什么时候开始出现的。也就是说那个时候是一个对本地的今天非常重要的时段，因此从那个时段再叙述回来。我把它总结为“逆推顺述式”的研究。这样的情况下，刘志伟和郑振满的研究都有自己的独特性。

以珠江三角洲为例，实际上它是讲元末明初以来的过程，基本上是从那时候开始讲的。其实很多地方不是这样。因为我自己做华北研究，虽然共享同样的理念，但我没有办法看到完全同样的东西。在此之前，华北经历了很多的、一个一个的过程，如果用刘志伟的“过程结构”的概念来说，就是说有很多个再结构的过程。这样的话，面对的问题就会变得很

复杂。其他的地方可能更是这样。当然，我们是不是最后要找到一个可供比较的参照系，包括念群也提出很好的建议，这是非常重要的。刘志伟提到过，我们讲的华南不是地理概念上的华南，其实我们已经跑到除了西藏以外的其他地方，包括华北、东北、西北，长江中游、下游沿海，包括海岛的研究。这里涉及到的方面也变得非常多样。不仅仅是刚才他讲的华南研究 30 年里面体现的一些面向，也包括了两位评论人所提到的那些非常重要的问题。

因此，我们的期待，在朋友们的批评下，我们的下一代会提出一些相对带有整体性的概括，就是对通史的重新考量。这个通史可能会和现在大家看到的通史完全不同，我想这是可能的。至于说我们这代人，非常不一样的是，我们除了读文献之外，还要跑田野。当我们快跑不动的时候，我们就没有创新性了。我们有一次接受访谈说，我们这代人基本上属于翻篇的时代。翻过这一页能得到什么东西已经不是我们这代人的事情。我们的认识能力决定，当我们能够继承传统又超越传统的时候，已经人到中年。所以，大概真的只能寄希望于未来。



这次“亚洲思想运动报告”会议的组织者交付给我的任务，是对我们过去二三十年参与的知识活动进行有系统的总结。“总结”本身已经是困难的工作，放在台湾的语境中梳理左翼思想与活动的任务更是困难。如果以解严为粗浅的弹性分期，战后的两岸分断在台湾是以戒严体制为基本状态，1987年7月15日，蒋经国宣布解严，结束了长达三十八年的戒严状态。回头来看，解严是大势所趋，70年代末期的党外运动扮演着火车头的角色，但是民间自主的经济力与其相伴而来大大小小的团体，所释放出的巨大不满的能量冲垮了戒严体制。但是，就像半个世纪的殖民主义效应没有充分的清理与反思一样，近四十年冷战体制下的戒严到底造成什么样的长远影响，塑造出什么样的“主体性”，至今没有充分的梳理。去殖民、去冷战、去帝国运动条件尚

未在两岸四地与东亚区域形成的情势下，台湾问题是冰山一角，香港、大陆、冲绳、日本、朝鲜半岛等，今天出现的冲突矛盾，也都是一个半世纪以来形成的同一个问题结构下的遗留，没法孤立起来理解。那么，1987年以后左翼与解严前四十年间沉浮于地下与地上之间的左翼活动之间的关系是什么？也就是，如果台湾的民间左翼思想是以前四十年为前提、基础，对于解严时期的整体状况缺乏系统性的总结，就会导致后近三十年状况难以讨论。可以想象，1987年以后，潜伏在地下压抑的幽灵一旦浮出水面，就会以各种方式全力投入社会“革命”，在缺乏统合机制（如政党或是共同平台）的情况下，对于过去的整理不是没有，而大部分会在思想斗争的层面进行，例如如何理解日据时代与当下的关系，如何抢救几乎被湮灭的50年代初期地下党的历史；

左翼思想 实践的一 条个人线 索

陈
光
兴

就我所知，对于解严前左翼思想状况的研究还处于初级阶段，既有相关的论述极为零散，整体的图像还在逐渐浮现当中，台湾战后左翼思想与运动的历史叙述还没有形成。

另一方面，解严后，被长期压抑与压制的左翼思想像是春笋一样地涌现出来，但是很快碰上“苏东波”、改革开放登场，左翼在新的语境下意味着什么的问题在岛内没有形成论辩。更为复杂的是两岸分断体制在1987年以后开始松动，而思想界的互动大致到了90年代中期以后陆续展开，在前四十年隔绝状态中不必面对的问题也慢慢浮现，台湾的民间左翼与大陆的左翼思想之间的关系是什么？如何看待中国社会主义革命，乃至于变动中的中国共产党？在台湾作为不可能执政的“理想主义”的民间左翼思想，与大陆（如果持续存在）的民间左翼的关系是什么？对于这

些问题，至今也一样没有深度的讨论，失语状态来自世代间的情感差异、分疏的民族情绪与统独立场，为了避免尴尬，避免持续分化，于是阵营之间、团体内部的论辩条件被抽空，系统性的总结又如何可能？

以上述的困境为前提之下，作为解严后进入左翼思想阵营中的一分子、长期参与各种刊物组织工作的成员，我只能从自身的经验做简单初步的思索，算是引言，期待更有能力的朋友们加入讨论。

要总结从90年代到现在中国台湾左翼思想和运动，题目很大，我不敢讲，有很多原因，其中一个主要原因在于台湾内部面对着左翼思想的困境，目前没有条件做更为深刻的讨论跟反省。我想，同样的问题在大陆内部可能也存在，所以我以个人长期参与的《台湾社会研究季刊》(1988-)、《岛屿边缘》(1991-1994)

《亚际文化研究》(Inter-Asia Cultural Studies: Movements)(2000-)、《人间思想》(繁体版)(2013-)这几个刊物的实践经验作为前提来讨论——这些刊物有的已经停刊,有的还在进行——期望以此能够带出来一些历史脉络与历史过程。

我想首先明确两个前提。第一,我们以亚洲为框架,带着历史视野来看问题的时候会有一些优势,似乎可以帮我们打开遮蔽,或者解除在内部不能谈问题的限制。比如说我的题目在台湾内部没有谈过,可是到大陆、到亚洲的语境时就要开始被迫整理。所以,这也为我们提供了向自己提问的契机。但是我没有办法完成做总结的任务,因为我们刚刚才开始谈论问题。正如吕正惠所说的,我们都在面对刚开始触碰这个问题的困境,而且没有具体的答案,所以很难作总结。第二,在整理中国台湾所谓的左翼思想困境时,在今天的语境中,放到亚洲脉络里面,很多事情是没有办法预设的。比如很多大陆朋友,特别是年龄较小的大陆读者,几乎没有人看过《岛屿边缘》,虽然这个杂志在网络上已经有了完整版。做总结的前提在于先让大家知道是怎么回事,在这个语境里面有很多事情需要相互告知,相互学习,所以我其实是抱着一个学习的态度来进行梳理,我一部分的责任是先要告知读者们到底发生了什么事情。

在台湾,所谓的左翼思想,作为一种政治

力量,是趋近于零的,这是跟大陆最不一样的地方。如果我们以韩国的左翼在政治上的表现为参照的话,韩国左派在(地方)政党层次上逐渐盘踞了一定的位置,而台湾左翼思想一直走到现在,除了劳动党有一两个议员的席次,可以说是在政治上没有任何影响力,这在亚洲、第三世界是非常特殊的状态,跟1950年代左翼被清除有很大的关系。简单地说,台湾战后至今的左翼多多少少有一点所谓理想主义,因为它不可能执政。或许,这样的情况在台湾的语境里面,左翼政治不能孤立起来理解,要把它跟大陆放在一起来看待,比较容易解释。台湾从1949年开始,整个左翼思想的脉络跟大陆是切断的,一直到80年代末期以后,我们才开始重新尝试去跨越这个隔断。在这样的条件之下,左翼思想在台湾跟在大陆是不太一样的东西,必须以此为前提来理解,不然会完全错位。

在这些前提下,我们的工作必须往前推进,一个更大的问题在于不知道怎么克服世代之间的差异。首先需要描绘一下台湾左翼思想的一些历史轨迹。战后第一波的左翼运动从1945年开始,大概到1953年为止,作为地下党的台共组织的政治运动全部被镇压下去。50年代以后,左翼分子不是被枪决、坐牢,就是被迫不能发出任何声音。所以直到现在,台湾的左翼政治力量相当薄弱。在这样的条件下,

接下来的路如何走？

有关于50年代左翼的研究，我们的朋友蓝博洲先生做了很多访谈，对这一批左翼分子的状况进行了调查，留下不少口述历史记录，有助于我们了解50年代的白色恐怖那个阶段。最近，人间出版社出版了一本回忆录，叫作《无悔：陈明忠回忆录》，这本书对曾经是敢死队员的老左派陈明忠先生进行了访问，比较完整地追溯了那一代人从50年代走到现在的经历。他们有很长一段时间都在狱中度过，时间最久的大概是林书扬先生，他被关了34年又7个月。他已经过世了。

50年代末到60年代初期，有一个阶段现在看起来很有意义，特别是思想上开始复苏，就是陈映真先生等人组织的读书会。我的长文《陈映真的第三世界：五十年代左翼分子的昨日今生》，讲50年代左翼的过去跟现在的状况，就是透过陈映真先生的小说来捕捉的。因为在50年代，上一代左翼分子几乎被完全扫光，新的一批左翼思想者完全处于孤立的状态。在60年代初期，这个读书会的重要性在于开始把一些有左翼思想倾向的人重新聚集在一起。陈映真在这一批人中扮演了一个非常重要的角色，他作为一位思想运动的组织者，做了很多联系工作，我们至今的访问与研究显示，当初大都以“单线联系”的方式在暗中连接。中间有一个契机是1963到1964年间，日本

的年轻外交官浅井基文到台湾接受初级的外交官训练。因为他是外交官，有很多便利条件，所以这个读书会就在浅井先生的住处进行，之后他虽然被调到别的地方去工作，读书会继续进行（参见陈光兴《1960年代的陈映真：访谈浅井基文教授》（2011），《台湾社会研究》，八十四期：页289-308）。那个时候就产生了重新点燃左翼思想的契机。但是读书会一开始就被当局盯上了，所以在1968年，发生了“民主台湾联盟案”，牵涉到三十几个人，读书会的人全部入狱。在这个时候，左翼思想被再度镇压。陈映真本人当时被判了十年监禁，应该是1968到1978年。1975年他被提前释放出来，因为蒋介石过世，有一次特赦。

1968年以后，发生了一些重要的事件，1970年开始了“保钓运动”。今天，保卫钓鱼台（即钓鱼岛）运动在岛内岛外的历史被逐渐重新书写和注意。郑鸿生在《青春之歌》一书中记录了当初以台湾大学为中心的“保钓运动”。那个运动大概是50年代以后台湾战后发生的第一个有广泛影响力的自发性的运动。因为台湾在国际处境中的困难，当局阻挠这个运动的扩大。反而在海外，从70年代开始，特别是以美国为基地，这个运动一直在扩大，并且一直持续。这一批“老保钓”到现在都还在继续运动。这件事牵扯到的不只是台湾，特别还有在海外的中国香港同学会，他们在

美国的环境里面扮演一些很关键的角色，使这些运动扩大化。

在那样的条件下，这一波“保钓”运动有一个很关键的影响，特别是在以美国为中心的地方产生了两股不同的路线，有些人称之为“保钓”的左右两条路线：一批人认同国民党政府，其中具有代表性的人物比如马英九，这是一条路线；另外一部分人开始重新发现大陆的社会主义政权，在这个时候，比如陈若曦等人就开始回到中国大陆，他们被称为“保钓”的左翼，这是另一条路线。在两种不同路线的斗争当中，一批人认为整个世界的格局中，能够代表中国的是大陆的中华人民共和国。因为这个原因，很多参与“保钓”的核心人物长期不能够回到台湾，只好滞留在美国，直到80年代末期90年代初解严以后，这种情况才得以改变。比如林孝信、刘大任等人，当初他们放弃学业做组织工作，现在终于逐渐回到了台湾。

我留学的时候，“保钓运动”的尾声已尽，所以我自己跟“保钓运动”没有缘分，而同是台社同仁的郑鸿生、宁应斌等则多多少少都受到“保钓运动”的影响，所以，他们碰到的历史条件跟我这一代人不一样，他们很早就开始了所谓的“重新认识中国”。而我这一代人对于1949年以后的中国大陆的认识，基本上被切断了，到很晚才开始想要重新去联系与接触。

那么回过头来，以陈映真为媒介，我们来

想象在60年代被逮捕的这一批人跟后来的左翼海外“保钓”之间的关系。这似乎是一个突然抛出来的问题，其实我们很多人活在那段历史当中的时候也都是糊里糊涂的，而今天被迫要整理这些问题时，我才开始慢慢去思考。以前我们在这个过程中办了不同的刊物，从《岛屿边缘》《台社》，到《亚际文化研究》和《人间思想》，一直在活动，在做一些组织工作，可是没有很清楚这些事情在历史进程之中的联系到底是什么，现在来看这些是关键问题。

50年代的这批左翼分子被镇压了以后，以陈映真为代表的年轻一代到了50年代末60年代初开始蠢动。至此，他们都没有与之前的左翼思想者们发生联结。直到1968年，陈映真等人入狱，在狱中才与历史相会。陈映真是1937年出生的，1968年入狱时三十一岁，这个年轻的作家就在狱中碰到了50年代入狱的老政治犯。在狱中，由于知道这个人思想左倾，十年后要出狱，各路人马就想要把自己身上的“武功”加持在这个人身上。在这个加持的过程当中，他重新遇到了地下党。问题是这些地下党人的状况又是怎样？在50年代，特别是在1953年，国民党政权在岛内要扫除所有的左翼思想力量、运动力量、政治力量。在这个过程中，形成了国共二元对立的关系，也就是你死我活。在这个条件下，这些左翼分子唯一能够寄望的——特别是在被清扫的

前夕——能够让台湾走向左翼道路的希望是对岸的祖国。对于50年代这些人来讲，这种把对岸的祖国当作唯一可能性的心/情，后来被60年代的陈映真们继承。特别是在五六十年代，中国大陆的左翼理想主义在世界范围内被广泛接受，所以对于50年代这一代人来讲，左翼就等于民族的解放，等于世界的解放，等于全人类的解放。这样，60年代这一批人，包括往后的发展，后来被称之为左统派的这个系统，基本上继承了50年代左翼分子的心/情。这意味着什么？意味着在这个条件下，台湾的左翼力量在岛内就是要做好思想工作，准备祖国接收台湾，或者解放台湾。

我希望大家回到五六十年代的语境来理解这个问题。人们在历史中生存，带着自己那个世代的想象继续往前走，不会因为走到2014年的今天，有些心/情就结束了。年轻一代很难了解这样的心/情，包括我个人在内。在80年代末90年代初，对于左统派是怎么回事，我们也不太了解，就觉得奇怪，他们怎么在搞统一运动，是以国家的统一为主要的思路在做事情。过去近十年来我个人经过阅读慢慢体会陈映真这一代人，发现这样一种心/情就已经部分地决定了这个思想运动的路线。特别是因为这样的原因，左统派有相对来说比较持续的文化运动，一直到现在，包括在小说、戏剧、纪录片等等领域都有与左翼思想相联

系的文化作品。而在台湾内部，它的对立面——独派——都进入到（政党）政治里面。当然这个故事不是这么简单就能说明白的。

第二个差异就在这里产生了，所谓海外“保钓”的左翼并没有直接继承50年代台共的思想，所以他们的心/情是不一样的。“保钓”的左翼们陆续回到台湾之后，认为要透过不同的方式来进行社会变革，他们选择了社会运动。特别是1987年戒严前后，这批人回到岛内后，主要的力量就投入到工人运动、妇女运动当中，以及后来有关环保、同性恋等等的运动。这大概是由于我/他们多多少少受到欧美新左派的所谓新兴社会运动的影响。

在这样的背景下，几个早期的左翼思想刊物相继诞生。陈映真在1975年出狱后，1976年就参与创办了由苏庆黎主编的《夏潮》杂志（台面下的核心成员还包括王晓波、陈鼓应等），到1979年《夏潮》杂志被禁，这期间都属于戒严时期，只要踩到红线就会被迫关闭。《夏潮》的重要性在于，它带进来的不仅是左翼思想，而且有第三世界思潮，今天看来很多的社会政治议题（如原住民、环境、文化、日据历史、文学等）都是《夏潮》开创出来的。1979年，台湾发生了“美丽岛事件”，有些人开始想要通过选举进入公职，从而进行政治活动，在这个过程中，《夏潮》内部有一些人选择了选举路线，结果导致整个刊物被禁。

在70年代末到80年代，整个左翼思想还是非常薄弱的。下一波左翼思潮还是跟陈映真有关，这就是1985到1989年的《人间》杂志。这基本上是一个以纪实摄影为主要呈现方式的杂志。当初它组织了很多社会调查研究，另有一些思想性的文字也出现在杂志上，产生过很大的影响。到1989年，《人间》杂志因为经费不足不得不停刊。另外，《南方》杂志在1986到1988年期间总共出了15期，现在看来也有一些影响力。

到1987年，一旦解严，被压抑了几十年的很多具有左翼思想的人士就从各个地方投入到政治活动里来，包括成立工党、劳动党等，还有一些人投入到不同形式的社会运动当中。在这样的条件下，《台湾社会研究季刊》于1988年成立[关于这一批人的活动经验，郑鸿生在《人间思想》（简体版）第一期发表的《解严之前的海外左翼初探》一文可以提供参考]。在海外受到“保钓”影响的几股左翼力量共同搭建起《台社》，所以在《台社》创刊之初也有政治、社会运动分子参与。《台社》当初没有任何经费，所以开会是在紫藤庐茶艺馆。那里原来是异议分子集结开会的地方，老板周瑜提供这个空间让大家开编辑委员会，他就变成了《台社》的发行人。印刷出版发行由唐山书店来做，现在还在台大对面的地下室办公。所以有了这些物质基础，加上《台社》

从来不发稿费，基本上没有经费问题，到现在还是这样进行。

1988年到现在，《台社》已经出了九十六期。《台社》的组织方式是每个月开一次会，主编由大家轮流担任，也办论坛，办活动，以这样的方式来推进。《台社》还有一个很大的特色在于没有学科之分，因为台湾学院内的左翼分子本来就很少，在这个条件下，我们想要共同对台湾社会进行研究和分析，所以内部没有学科的问题，激荡出不同的书写方式、一些思想运动的动力，以及一批很特别的人。《台社》作为一个民间刊物，早期得过很多奖。它早期就是通过专号来累积学术影响力，到了一定的程度以后，专号减少，有了很多投稿。后来，《台社》开始逐渐规范化，比如论文也要求有摘要、关键词，所以也就开始被体制接受。被纳入进TSSCI的体制内之后，《台社》出现了一些变化，比如越来越多的制度化的文章在上面出现，有很多方面我们作为台社人也很不满意，可是不管怎么样，它到现在存活了九十六期。此外，它也在扩展，2010年我们成立了台社学会。为了能够让更多的人进入到这个平台，让更多批判思想可以有共同讨论的空间，除了论坛之外，我们也举办台社年会。而在2006年的“红衫军运动”中，《台社》更以思想书写、上街等方式集体介入到整个过程当中。《台社》第一次访问大陆应该是1997年。在此之前，

我们对大陆的认识程度就很不一样，跟大陆接触越多，我们越发觉自己对大陆内部不了解，所以也就更加造成了《台社》内部有很多不同的看法。[详细讨论，参见徐进钰、陈光兴，《异议思想二十年》(2009)，《台湾社会研究季刊》，74期(六月号)：页273-298。]

可是为什么会出现后来的《岛屿边缘》？部分原因在于《台社》的定位是学术刊物，此外仍然需要不那么学术的刊物，于是自然形成分工，有了《岛屿边缘》。另外，左翼的阵营里已经存在左统派，他们有着包括政治受难者组织在内的不同组织，其实比从海外回来的这些人更有历史的基础。相对于左统派，《岛屿边缘》杂志就作为一种与之不同的相对物出现。在这个局面里，还有很多的对应关系，包括像自由派的澄社、独派系统的台湾教授联谊会，他们都在搞反对运动。一直到2000年民进党政权上台以前，台湾的知识圈、批判圈的主流观点，存在着比较简单的情势，也就是怎么样把国民党推倒，因为国民党执政过久，造成很多问题——这大概是唯一的统筹性力量。到了2000年民进党上台以后，很多部分开始快速地分化。从1991年到1995年，《岛屿边缘》一共出版了十四期。它的物质基础完全跟体制、官方、学校没有关系，是参与工作的人去募款得来的，两万块台币一股，最后募了七十几万台币，撑了四五年。它所

谓的“民间”有这层意义。

当初参与组织《岛屿边缘》的这一批人有好几波，包括海外“保钓”回来的这批人，还有一直在台湾的一批独立知识分子。他们有一些重要的特性，形式上来说，几乎所有人都是写手。台湾80年代末期的一整批文化批判运动，以报刊杂志为主导，很多作者都在《岛屿边缘》发文章。那时候刚刚解严，言论尺度放得很宽。我们看到报纸的言论空间越来越商业化，认为思想性的东西会慢慢消失，所以才会去推动《岛屿边缘》。《岛屿边缘》还有一个特性不同于《台社》，《台社》在那个时候已经比较清楚是在学院内部进行斗争，但《岛屿边缘》不是，它所集结的人中，在学校任职的人占少数，很多人是杂志编辑、记者、精神科医师、学生、社会运动家等等。回头来看，还有一个关键在于，大家醉心于左翼思想，但是优先关切不在于统独问题，因而没有被吸纳到左统派内。行人出版社最近出版的《咆哮志：突破时代的杂志》一书，认为《岛屿边缘》是1970年代到现在一本开创性的刊物，触碰了很多禁忌性的问题，用很多方式介入到不同的政治议题里面。《岛屿边缘》开创了很多后来慢慢被主流接受的议题，如同性恋议题、省籍问题、妇女问题等等，并且以不同于以往的思想书写形式，形成了一些风潮。

《亚际文化研究》是一个英文刊物，我个

人花了很多时间来推动它。它于2000年发刊，一直到现在总共有15卷4期。这个刊物在亚洲各地开展串联，背后有一个一贯的想法，也就是多年以来在亚洲各地的思想知识状况的参照点只有一个，就是美国，亚洲各地彼此之间却没有任何联动。当然，这样讲有点简化，现在的知识状况中也有一些从欧洲、日本翻译成的东西。这个刊物试图在亚洲各地形成串联，改变一些既有的知识状况，让不同的地方可以成为彼此内部历史经验的参考。这个刊物办了十五年，影响力有限，但是做了很多该做的事情，包括在2005年形成了一个学会。第一次学会在上海召开，由王晓明负责。这个学会形成的原因，就是希望建立一个平台，让亚洲更年轻的一代可以在亚洲碰面。这听起来似乎有点荒谬，可是大家仔细想一下，特别是学界不同领域的人开国际会议是怎么一回事，比如台湾以前开国际会议就只有台湾学者与美国学者参会。这个学会为亚洲更年轻的一代可以更早碰面提供了契机。后来，我们组织了亚洲机构联合会，举办两年一次的暑期班。在这样的基础上，后来推动的一些计划才有可能发生，比如“西天中土——印中社会思想对话”计划[参见张颂仁、陈光兴、高士明编(2014)，《从西天到中土——印中社会思想对话》，上海：人民]。后来的亚际书院，也是我们在这个条件下接触到白乐晴先生，

碰到白永瑞兄等等，才得以搭建起来，一直到现在亚洲现代思想计划的推动，以及2006年起，通过白永瑞兄的努力，形成的东亚批判杂志的双年会，过去的会议讨论中有一部分出现在《台社》[《东亚批判刊物会议的轨迹》(2012)，《台湾社会研究季刊》，89期(九月号)：页223-240]。所有这些都跟《亚际文化研究》这个英文刊物最初建立的网络有关。

《人间思想》(繁体版)从2012年发刊，到目前为止出了七期。如果没有吕正惠，没有大家长久的信任，就不可能顺利地推进这本刊物。《人间》杂志结束以后，陈映真等人一直在经营人间出版社，做了很多重要的工作，包括在1998年到2008年间出了十六期《人间思想与创作》丛刊，这是人间出版社的资产。我们与吕正惠谈，希望能够把《人间》杂志、人间出版社和陈映真推动的包括两岸和解、第三世界主义的一些思想与精神资产继续传承下来。另外一个主要的动力，则是希望海外“保钓”左翼跟五六十年代台湾的左翼思想重新连上线。《人间思想》就有了这样一个缘分和契机，我们希望能够以中文为媒介，建立一个国际杂志的界面，通过亚洲现代思想计划，把亚洲的各种现代思想资源纳入到中文的渠道里，提供更多思想的可能性。这个刊物能走多远，我们也不是很有把握，不过，现在简体字版也出来了，希望能继续推动下去。

要理解现在整个世界格局到底是怎么回事，中国大陆是一个重要的支力点，它的走向关乎很多方面。可是到底谁可以把这个现实状况说清楚？这是一个不断变动的过程，没有人能够把这些话题完全说尽，我们正是处于这样的尴尬状况当中。但是我们在做的左翼思想的工作，是想要保留一些平台，保留一些活水，让一些批判性的思想可以保留存在的可能性。

与此相关，在中国台湾的语境里面，左翼思想、左翼运动的历史到现在仍然没有形成书写，这之中有很多的尴尬，有很多情况不知道该如何展开，有待进一步厘清。我们当然也希望可以跟大陆，跟亚洲 / 第三世界的左翼思想有更多的连接，只是能力有限，期望大家能够继续努力。

(2015年5月修订于新竹宝山)

厘清“世代”与“左翼”

陈光兴把四本杂志大概的源流、内容和在台湾的活动都作了简要的说明，这四本杂志可以说基本上是台湾从解严之后在思想方面的一系列重要杂志。当然还有其它的杂志，但是以这四本的源流来讲，特殊性在于战后新生代的活动。我出生于1951年，陈光兴生于1957年，都属于这一世代，我们身上有着一些世代的特征，比如面对战后的背景，像冷战、经济复苏等。在我们这一代人开始活动的早期（20世纪六七十年代）有个重要的运动，就是“保钓运动”，这个运动的世代意义大约等同于大陆的文革，参与者与文革的老三届、小三届年龄相仿。因此我们这一代人在这个时代所做的事不只有可以互相参照，还有一些共同性。这是我首先要强调的时代背景。

再来，我想厘清“左翼”这个词汇。我们在这些活动场域里，一直受到左翼思想的影响，左翼代表着进步、前卫与正向能量。后来我才感受到，“左”这个字在中国大陆十几二十年来情境里竟有着负面的意义。我也想请大陆年轻一辈的朋友回到历史情境去看，在海外、在台湾，在很多地方相对于大陆，左确实是进步的，而且因为是进步的，所以左翼思想在年轻人里面有很大的吸引力。同样一个名词在不同地方竟然会有这么不同的理解！不管如何，这些都是人群面对时代问题时所寻找到的思想资源，不要把它绝对化，我们是在历史的情境中活动的，要看采用了什么样的思想资源企图解决什么问题，才会形成这些左和右的争论。比如国民党从1950年代进行白色恐怖的肃清，左翼人士基本被清光了，他们不是被判死刑就是坐牢。这种情况下，台湾变成一个很“右”的社会，

关于台湾左翼思想状况的一些历史性补充

郑鸿生

这个“右”和“左”都是相对的。这样或许比较有助于大陆读者了解为什么台湾以及海外中国人会把左翼与进步相连接。

左翼进步论述的困境

我先从 2014 年台湾发生的一件事讲起。三四月间，台湾有一个所谓的“太阳花运动”，以反对台海两岸的服贸协定为名，实际上根本动力来自反对中国。“太阳花”就是向日葵，台湾从 90 年代开始的学生运动都用一种花来当作代表，从 1990 年初的野百合到 2008 年底的野草莓，再到今天的太阳花。花是可爱、可亲的东西，一种激烈的运动竟用花名来代表，只会让我觉得是在“装可爱”，是一种现代行销的包装术，它所碰触的问题却一点也不可爱。“太阳花运动”搞得很激烈，占领了“立法院”

一个多月，而在企图攻占“行政院”时被暴力驱逐。这基本上类似革命行为，与国家暴力直接对抗，但是却冠以一个花的名称。

“太阳花运动”是以反服贸协定为名，却是以反中为实。它基本上是一个鲜明的“族群运动”，是分离主义运动，这是它的主流思想，那些被指挥者号召来的群众大多是被这吸引的。然而，它也吸引了许多号称社会进步运动的人来参加。在这整个以分离思想为主轴的运动中，很多进步社运团体都投身进去，在周围摆起摊子宣扬自己的主张，设法要灌输一些进步理念到这运动中去。但是从后果、从整个发展来看，他们基本上是去当了分离运动的尾巴，只能为其敲锣打鼓，摇旗呐喊。不只如此，还有大量进步的、左翼的修辞也被这个运动所收编利用。于是，这里要问一个问题：为什么以台独分离运动为基本轴线的太

阳花运动,却让号称超越统独的很多“进步的”社团团体都依附上去,当其尾巴?陈映真等人从60年代开始设法在台湾重新开展的左翼思想,到今天竟然变成如此微弱,失去锋芒,这是我们必须面对和反思的大课题。

关于台湾左翼思想的源流

《台湾社会研究季刊》(简称台社)是光兴谈到的四本杂志中最早的一本,1988年创刊。我有一篇文章《解严前海外台湾左派初探》,登在《人间思想》简体版第一期,溯其源流。1980年代北美洲有一份叫《台湾思潮》的刊物,主要基地在洛杉矶(简称L.A.),与刊物相关的一些人遂被叫做“LA派/拉派”。而《台社》就是以拉派为主导,在解严后的1988年联合其他进步人士在台湾创刊的。这个《台湾思潮》的拉派可以溯源到1970年代的一份北美洲台湾留学生办的左翼刊物《台湾人民》,以及另一个重要源头——“保钓运动”。《台湾人民》这份刊物也与陈映真60年代在台湾的左翼读书会有所牵连,因此,海外的台湾左派活动是可以拉回到陈映真这个人的。这点很重要,因为台湾在50年代白色恐怖肃清之后,所有左翼分子或者被关起来,或者被枪毙,或者出狱以后噤声无言,完全没有影响力。1960年代陈映真开始企图重建左翼活动,有些在海外开花,有些在

岛内结果,但最终都可以在他身上串接起来。

这里还要补充说明一下作为《台社》源流之一的保钓运动。1970到1971年的保钓运动是海外中国人的一个重大事件,在北美洲、台湾、香港、欧洲各个地方都发生了。在台湾是年轻大学生,像我那个时候是台大的学生,在香港也是年轻人,在北美洲与欧洲则是台湾与香港的留学生。这个运动对整个世代影响很大,接着形成了一个中国统一运动。当时又是文革高潮时期,他们遂受到文革的影响,不仅要求统一,而且文革还成为他们理想中的标杆。那个时候对文革的认识只能透过大陆流传出来的文宣,然而更重要的是,保钓分子很多还是透过西方世界的左翼思想去看待文革,因为那个时候文革在西方左翼世界正是一个理想的标杆,就是Maoism(毛泽东思想),文革对他们而言成了60年代全球青年学生运动的一环。可以说,海外留学生是透过西方左翼思潮对大陆文革的肯定来间接认识文革的,这对于后来台社的发展是很重要的一点。

解严前海外台湾左派的特质

保钓运动很快转成统一运动。统一运动的想法很简单:台湾问题的解决在于两岸的统一。如何统一呢?由祖国来解放台湾。就是说,主要的解放力量在大陆,只要大陆搞好了,

台湾问题就解决了。但是有一批人并不直接参加统一运动，对于解放这件事有不同的观点，就是“自我解放”的观念，每个地方都要有能自我解放的力量才是真正的解放，因此台湾问题的解决，要靠台湾左翼力量的发展，才能达到自我解放的要求，也才是最理想的统一之路。从《台湾人民》到《台湾思潮》走的就是这一条路，这也构成了《台社》的重要源流。我在前述那篇文章里对这段历史做了一个简单的探究。

这个源流可以归纳出几个特点：一、解严前他们主要只能在海外活动，尤其是美国；二、他们不质疑自己的中国人身份，并且肯定从辛亥革命到解放建国的整个中国现代革命历程；三、他们大部分不认为台独是一条出路，不是台独左派，但他们对台独抱着一个理解的态度；四、在统一的道路上台湾不能只是等待祖国的解放，而必须发展自身的解放力量，才能达到理想的统一。

“土左”与“洋左”

这批人在解严前后回到台湾，成为解严后台湾各种新兴进步社会运动的宣传者、组织者与推手，是其中很重要的一个起始力量。陈光兴介绍的《台社》等四份刊物是其中一个很重要的思想阵地，贯穿了台湾社会二三十

年来各种政治与经济的变化，由此来到今日“太阳花运动”所呈现的局面。

从《台湾人民》到《台湾思潮》，到《台湾社会研究》，这一传承是由留美学生达成的，他们在海外不只受到文革影响，也读到更多的当代西方左翼思想，甚至文革也主要是透过这些西方左翼思想传达给他们的，也就是文革的世界性影响变成的西方左翼理论的一部分，再影响到这些来自台湾、香港、澳门地区的留学生。

但是，作为台湾战后新生代左翼源头的陈映真，确实是一个很特别的人，他在台湾自己发展出来，企图进行左翼的复兴。他在1975年出狱之后，开始集结了一批受“保钓”影响的进步青年，并且与陈明忠、林书扬等老台共挂钩，然后开始发展出台湾的统派左翼团体。这两批人解严前后就都在台湾一起奋斗了，但是有了差异。于是有人就用“洋左”与“土左”来区别，好像洋左就是出国留学，喝过洋墨水的，而土左则是未出国的。土左、洋左其实也跟左派这个说法一样，是需要界定的，必须落在具体的环境才能够看得更清楚。

我们当初在海外想到左派的理念就是要求自求解放，但是，又有一个很矛盾的现象，到今天，左派的政治力量在台湾趋近于零。力量这么小，如何有自身解放的力量呢？几十年前在海外酝酿这些东西的时候，只能说这些人的行为、思想到现在是失败的。只能够这么说。

陈光兴谈到了中国台湾思想界的困境，这非常重要。我们讨论的主题是立足社会和人间关怀，我非常喜欢“关怀”这个词，我们亚洲思想界最重要的就是互相关怀。这些东西从哪里出来呢？就是共苦，共同承受痛苦，这是非常重要的。我们常说共生，共同经营生活，但是为了达到共生，应该需要共苦的过程，没有共苦的过程，不可能实现关怀。

陈光兴曾谈道，“台湾问题是冰山一角，香港、大陆、冲绳、日本、朝鲜半岛等，今天出现的冲突矛盾，也都是一个半世纪以来形成的同一个问题结构下的遗留，没法孤立起来理解”。这是非常重要的看法。我想起我以前比较强调的词汇——联动的亚洲。亚洲，结构上是联系的，运动也是联动的，所以我比较支持这个看法。在联动的亚洲当中，他提到了几

个具体的地点，我把这几个地点称为核心现场。核心现场是什么意思呢？就是要求对复合的多层时空进行认知的地方，也是这个理论最适用的对象。时空矛盾凝聚的地方也就是核心现场。除冲绳以外，分裂状态下的朝鲜半岛、中国台湾等都属于我最近所关注的核心现场。这些地区是因中国—日本帝国—美帝国顺序发生的轴心变动而被等级化了的东亚秩序的历史矛盾日积月累的地方，同时是在殖民与冷战的双重影响下，空间被分裂、纠纷被凝缩的地方。时空的矛盾与纠纷如此相互关联，不断进行恶性循环，所以越能够解决这里的问题，缔造东亚和平而作为良性循环媒介的波及力变得越大。因具有此种意义，核心现场并非将特定区域特权化，我们居住的生活现场随处都可成为核心现场。但该处必须对时

的对陈 回应光 兴

白
永
瑞

间和空间的矛盾与纠葛交缠的事实有所认识，并且坚持克服之实践态度，才能成为核心现场。所以我比较重视台湾，2012年的时候我编了一本《见识台湾》来探讨台湾的问题。

第二个问题，在中国台湾作为不可能执政的理想主义的民间左翼思想，与中国大陆持续存在的民间左翼的关系是什么？中国台湾的左翼、香港的左翼、大陆的左翼坚持的和反对的都非常不一样。所以，讨论这个问题非常重要，特别要在中国大陆来讨论。台湾的左派怎么看待大陆的左派、新左派、旧左派？东亚民间力量中，左翼的第一个共同点是什么？他们怎么看待中国？怎么讨论世界？所以我想提的问题是，从东亚的视角怎么看待中国？

1987年陈映真到韩国，与韩国很多知识分子见面，对韩国的知识状况进行了考察，他

的文章后来刊登在《人间》杂志上。之后我们韩国和台湾的知识界形成良好的关系，陈映真的作用非常大。

我第一次到中国台湾是1999年，五四运动80周年之际。当时北京和台北几乎同时举行了学术纪念大会，我受到了双边的邀请，我觉得这是一个相互比较的好机会，所以两边的会议都出席了。那是我第一次访问台北，在那之前，我如同其他一般的韩国人，理所当然地把台湾当作是中国的一部分。韩国人之所以会有这样的想法是受到历史上将中国视为统一体的大一统思想或中华主义思想的影响，不过，将中国台湾看作是像韩国一样分断所以必须要统一的中国的一边，来自冷战思想乃至民族主义的影响也许更大。也许正因如此，尽管我身为中国史研究学者，当时对台湾的情

形却不甚了解。然而那时虽然是初次短期访台，在台湾和当地知识分子接触，知道韩国和台湾对于统一及日本殖民地经验有不同的观点，这让我感到惊讶，同时也发现台湾之所以形成独特的认同感其实有其历史脉络。从那时起我开始对中国台湾的独特性产生很大的兴趣。

当时，台湾社会上认为台湾并非中国一部分的看法与对台湾本土社会的自主性关心（就是本土化的关心）正值高潮，台湾人独有的自我认同也随之形成。在那段期间我不只接触了制度内的中国台湾史研究者或中国史研究者，还与不同领域的批判知识分子团体结缘，这也让我更仔细并深入地理解中国台湾的实际情况和台湾人的情感。从那时起，我叫自己“老外保钓”。我利用身为外国人不受统独之争限制的优势，与各种倾向的中国台湾知识分子建立了关系，并且一直维持至今。

在简体版《人间思想》第一辑里，赵刚的文章《两岸与第三世界》中对我提出批评，我很开心，也有点担心。因为台湾的问题非常复杂，有时我以为自己理解了，其实可能是误解，但是误解总归是理解的开始，将来我也打算写一篇文章回应赵刚，我想这才是真正的交流。我认为交流很重要，但是也要清楚交流的动力在哪里。我感觉情绪非常重

要，交流的据点是什么也非常重要。这里被强调的是我们共同的据点是媒体，光兴兄提到很多期刊，我很佩服他。90年代以后，碰上国际竞争力的追逐，高举着科学的旗帜，研究出版以全球（实际上是英文）为范围，以SCI、SSCI成为升迁、奖助的指标，掏空在地，去历史、去政治，陷入“有学术没思想”的境地。更糟糕的是，原来具有反省意识、具有批判性的学界，从70、80年代起，开始崇尚理论，形成欧美理论风潮的霸权，在极其简化的认识中，将理论概念高档化，把不用流行语汇的讨论视为不入流，快速丢弃已经形成的思想资源，压缩知识空间。是在上述的大情势下，不能坐以待毙让状况继续恶化，我们一群散布在东亚各地、环绕着思想性刊物的朋友们，慢慢地走到一起，开始推动亚洲现代思想计划，企图重新挖掘属于我们的思想资源，与思想界走出的知识传统做更为紧密的衔接，通过东亚各地思想界相互地对看、学习与参照，突破当前的困境。

左翼知识 谱系的区 域差异

王
中
忱

特别感谢陈光兴通过对几个杂志的梳理，给我们描述出了中国台湾左翼谱系性的脉络。通过他的描述，我们大体上知道了台湾左翼知识分子艰苦奋斗的历程。当然，最近几年由于一些书籍的出版，包括人间出版社出版的陈明忠先生的回忆录，包括蓝博洲先生对台共党人的追踪，都让我们更多地了解了陈明忠先生和林书扬先生这一代人的奋斗。对于陈映真先生这一代，大陆对他的了解经历了一个比较复杂的过程，1980年代初期我们就读他的小说，主要是把他当成一个作家来理解，这一点应该特别感谢赵刚和陈光兴这些年对陈映真的再解读，使我们看到陈映真的文学文本背后竟然缠绕着这么复杂的历史。

回过头来再去看1980年代崭露头角的年轻作家，比如王安忆也曾经在作品里留下了陈映真的痕迹，双方的理解和误解都是非常

复杂的。但不能讳言，我们在相当一段时间内对陈映真的理解是比较简单的。到了今天，经过了这么漫长的历史过程，我们终于能够了解陈映真的文本内外所交织的历史因素，了解陈映真对台湾、大陆以及第三世界的思考。在这方面，《人间思想》和《台社》确实起到了非常重要的作用。

陈光兴和徐进钰曾经写过一篇题为《异议思想二十年》的文章，对《台社》进行了完整梳理。给我印象最深的就是《台社》从成立开始一直到后来的历程当中，始终和台湾的社会现实保持一种紧张的关系。虽然杂志名字是叫《台湾社会研究》，实际也不限于台湾，后来所讨论的问题越来越展开，面向很多，但是始终和当下的社会问题保持一种紧张的关系。这是让人印象特别深刻的一点。

前几年在整个亚洲地区，包括中国的两岸

三地、韩国、日本等地都出现了一个学术体制化的问题，因为这是和我们最切身的一个问题，所以大家也有很多议论，但是真正把它问题化，主要还是《台社》做的工作，这一点确实非常重要。我确实对《台社》的后期，特别是近期有一些不满意，因为《台社》那么认真地讨论了当下的学术体制化或者说被体制化的问题，但它自身似乎又不断地在体制化。不过还应该补充一点，仅仅用《台社》这一本杂志来评价“台社”的工作也是不够的，还应该把最近亚际书院推动的“西天中土”计划、出版《人间思想》等工作都综合起来看，因为这些工作也有很多“台社”同人参与，可能恰好从另外一个侧面，和现在的《台社》杂志形成了相对化的关系。这是很有意思的。

光兴讲到台湾左翼思想层面的活动最后在政党政治层面的作用几乎等于零。我很震动，同时我也想这不仅仅是台湾的问题，我也在其它的很多地方听到过，包括日本的左翼知识分子，他们掀起了多达上百万人的大型维护宪法运动，最后在政党政治层面还是不能起到重要作用。我们到底怎么样考虑这个问题？这确实非常严峻。

光兴也说到，中国台湾地区的左翼和大陆的左翼，接触越多好像越说不清楚。我想请教光兴，尽管难以说清楚，但是在他的印象当中，大陆的左翼是怎么样的？中国大陆对于 1950

年代左翼思想谱系还从来没有做过认真梳理。我们讲左翼的时候，基本是讲 20 世纪前半叶，那么 20 世纪后半叶大陆的左翼思想到底是一个什么样的状态？我们缺少一个认真的梳理。所以，这个问题对我来说也是一个很大的困惑。

如果讲到 1980 年代以来中国大陆的思想状况，我个人的印象，大陆的左翼处于一个很流动、很混杂的状态，是不能像光兴在梳理台湾左翼时那样可以用杂志、社团这样的一些单位做标志的。我甚至觉得大陆的左翼的生存状态和工作状态有点像游击队，是一种各自为战的状态。特别是到了 1990 年代以后，大概更不能仅仅用官方和民间、体制内和体制外这样的概念来简单界定。就像白永瑞先生所说的那个状态，我很有同感。可能一个人有好几个身份，在官民之间，在体制内又在体制外。同时，在这样一个状况下，你怎么样处理你和体制内外的关系，你和中国正在变动着的复杂的现实之间的关系？这对每一个人、对每一个人的每时每刻都是一个考验。所以，周围的很多朋友，有的也可能被认为是左派，有的也可能自己觉得是左派，或者是左翼。不管是被贴上这样的标签，还是自己认为身处这样的位置，可能都要特别警惕，实际上在今天的这个状况当中，从左向右是很容易的，没有那么一个巨大的鸿沟。所以，我们在讲左翼、在批判这些概念的时候，一

个很重要的警惕就是：批判不是我们的特权，我们要警惕把批判当成自己的特权。这是我最近非常困惑和苦恼的一个问题，所以拿出来分享。

有的大陆朋友或许觉得台湾泛左翼的历程和大陆思想知识与实践的发展没什么密切关联。我想从一个角度来谈可能的关联。郑鸿生提出了一个当前的重要问题，就是：台湾不管是讲民主、自由主义、社会正义，还是所谓进步的、左翼的、国际主义的，为什么这些不分左中右的思潮与实践都趋向分离主义，即使不直接就是分离主义本身，它好像要变成分离主义的尾巴？这里面涉及到两个很长远的问题，一个是在思想知识方面，无论是民主自由主义或者左翼思想都可以方便顺利地衔接分离主义，也就是大家其实都共享西方现代进步政治思潮的某些预设。另一个则是在实践方面，也就是：为什么统派、左派在中国台湾始终是势弱的？我先谈后一个问题，然后再回到前一个问题。

光兴与鸿生都提到，台湾 50 年代的时候

地下党、亲共的力量被镇压了，后来的年轻人跑到了海外从事保钓运动，香港左派对保钓也有很大影响，保钓呼应的就是六七十年代全球的新左派运动。但是所有这些“左”倾运动碰到“文革”结束、粉碎四人帮就遭到很大的挫折，基本上可以说很多左派转向了，有点类似苏联斯大林使得很多西方左派转向。在这之前，全球许多左派是认同“文革”，认同毛泽东思想的。发生这件事情之后，左派有很大的挫伤，我认为左统后来不再具有广泛的吸引力也与此有关（当然，后来苏联与社会主义阵营的解体更是促成左派运动被新社会运动取代的重要因素）。虽然还是有坚持左统的人在台湾，像陈映真。1980 年代末国府解严以后，独立运动越来越蓬勃，起初透过争取政治自由与民主运动（国会改造、总统直选等）来发展独立运动，很多倾向统一

左统何以 无法抗独

宁应斌

的政治活跃人士也被“统战”到民主运动中。这时候左统派的空间非常小，而且很多人在某种程度上被隔离、被噤声。我有一个朋友钟乔，是搞戏剧的，他说他平时也不搞统派的东西，但是他觉得也处于被孤立的状态。

台湾 1990 年前后的民主运动高峰之后，特别是李登辉政权稳固之后，新社会运动逐渐取代政治民主运动的光环，社运之中当然有独派或独派外围的力量，他们是主流，但是也有非独派，或甚至以社运来抵制独派的力量。光兴介绍的《岛屿边缘》是新社运开始时期的杂志，但是在社运大幅开展前就停刊了，其中不少内容大致也反映了这种抵制独派的倾向。

到了 2000 年陈水扁担任了台湾领导人后，主流社运的历史任务（帮助民进党夺取政权）可以说告一段落，因此沉寂了约八年左右，直到民进党又再失去政权，才又明显复苏活跃，而且在民进党八年执政的基础上，形成专业

的 NGO 实践方式，以“公民社会”的形态来反对政府。由于缺乏新的话语，所以有时以解严前后的民主运动话语来包装（将马政权描述为类似皇帝专制，或者违反民主程序等等），有时则更进入独派的话语阵地。

经过这二三十年的发展，独派话语取得了霸权位置，即使非独派的社运也不可能说自己是中国人，而且社运就是要发展群众，当群众不能接受“中国人”时，社运也只能变成独运的尾巴，这是尾巴主义的由来。甚至，按照赵刚的说法，如果可能被怀疑是暗中左统的社运，还需要表忠的投名状。当然，这不是说社运内部已经没有独派与非独派的矛盾。

以上是讲左统在台湾政治社会运动里面的弱势地位，如果讲运动实践背后的思想知识方面，我们下面要问：左统在台湾为什么没有办法开出一条足以抗拒独派的思想道路

来？我觉得这可能跟左派的思想源头是有关系的，左派是不是和独派的社运都共享了西方现代进步政治思潮的某些预设？西方现代进步政治思潮首要注重的是个人。当然，最讲个人的现代政治思潮是自由主义：个人的价值、个人的实体性是不被怀疑的。左派与新社运在这个基础上加了一点东西，就是集体的身份，像阶级、性、性别、族群等等。可是有时候集体身份的坚实性就没有个人那么强，有点半建构性的性质。尤其是新社运在多元主义社会的发展，为了要团结更多样的人群，便不能强调特定集体身份的本质，因为这就排除了不符合固定本质的其它人，为了避免认同政治带来的团结分裂，身份认同往往被建构得比较流动。

其实在当代现实世界里，除了个人和集体身份，很重要的作用者还有民族、国家，可是民族只有在二战后反殖时才被肯定它的重要性，接下来民族主义基本上就被认为是一个很危险的东西，因此就不能谈民族，更不太能谈国家，因为国家机器是社运抗争的对象，即使需要国家来做社会福利与国内产业的保护者，国家并没有独立于个人或集体的价值。民族与国家基本上都被认为是发明的、建构的，更不要讲当前主流现代或后现代的社会政治思潮里，更也没有什么中国在里面，中国就是当作一般的国家、一般的民族，它也没有

特殊性。因为你谈到特殊性，人们就觉得这是一种沙文主义。所以，我觉得也许“中国”本身还需要被理论化，这可能会是左翼思想目前困境的一个出路。

加入『台社』是个美丽误会

徐进钰

我跟几位《台社》的朋友有一点点世代上的差别。我自己是2001年左右才加入“台社”，可是我认识台社很久，《台社》是我学生时代很重要的刊物。我对《台社》的认识从来无关乎统独这一块，《台社》的身世我后来才知道。我曾经是一个台湾独立的热烈支持者，所以从这个角度来讲，其实加入《台社》是一个历史的误会。但是这个误会有它美丽的地方，在于我不是为了民族问题才进来《台社》，而是为了所谓主义的问题，包括民主，包括阶级等社会民主主义的议题。

我这一代认识《台社》是这样的方式，是相信“台社”所代表的台湾左翼与进步力量，同时台社刊物有许多非常认真的对于中国台湾社会进行的调研工作，是真正弄黑了手做出来的田野研究与报告。在过去，台湾社会普遍受到英美学界的影响，以至于当时许多学术文

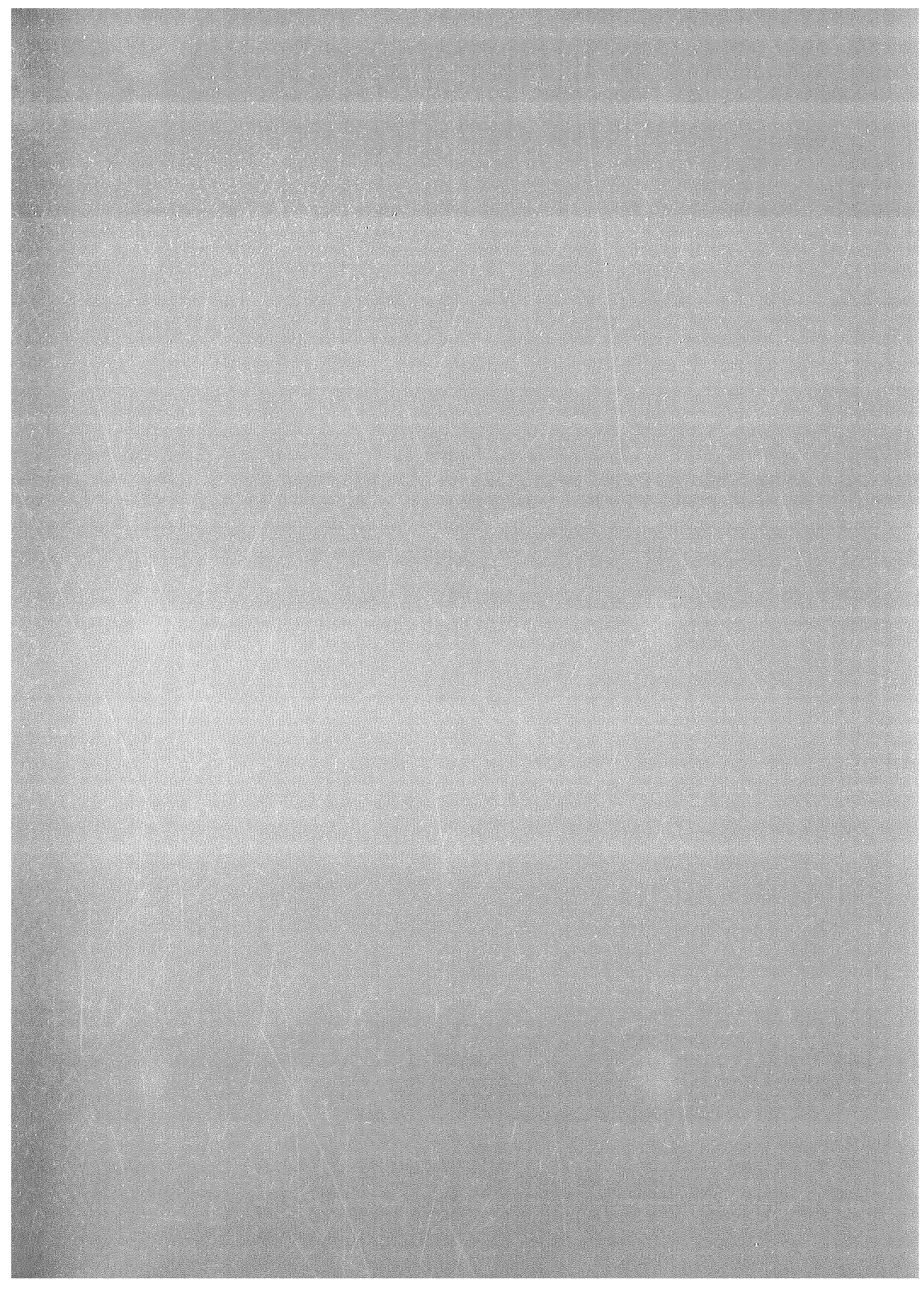
章只会套用西方模式理论的实证，但是“台社”从本地社会实践开始做起，来认识社会中真正具体的矛盾。这是我觉得《台社》让我们感动，让我们愿意加入的原因。也因为这个关系，加入之后，我也慢慢接触到一些中国大陆的朋友。但是总体来讲，《台社》最大的问题是，我这个世代已经算是年轻世代（事实上我已经50岁了），后面的世代接不上了，这是《台社》的一个最大的问题。中国台湾现在认为自己属于进步批判的这一批人，他们不认为《台社》是属于他们，他们认为《台社》跟他们甚至某种程度是站在对立面的，从鸿生讲的“太阳花运动”来看，就很清楚。

这个关键在于中国的崛起，大家怎么去理解中国，显然《台社》对这个部分的理解跟中国台湾很大的一批人对于中国以及两岸关系的理解差异非常大。我的理解是台社的

有些同仁比较愿意站在中国人的立场来思考包括两岸以及全球议题，保持愿意多听、多学、多看的方式，而不是标举某种绝对价值来面对大陆，但是这样的调性跟台湾主流的立场并不一致。这里面很难有直接简单的对错，这涉及到情感结构，这个情感结构制约了思考，也生产了话语。这个情感结构又受到两岸政治经济发展的影响，如果因为两岸的互动而得到红利的都是台湾的特定权贵的话，你要年轻人去支持，坦白讲，没有道理，我觉得从民族大义来讲都没有道理。我觉得“台社”同仁并不够同情性地去理解这些年轻人。

其中“太阳花”这个事件，因为学生占了立法院，好像一下子统独议题又拉上台面。其实台湾在民进党执政之后，这个问题一直存在，我不觉得“太阳花”就只有台独性质，它还包括对于当前社会再分配以及马英九政权右倾的批判。在我2008年发表在《台社》针对马英九当选并谈及两岸和解的文章已经提到，两岸的和解物质基础在于重新分配，但是这几年下来，这个问题越来越严重。当然“太阳花”的核心人物确实是台独运动者，我看来确实思想贫困，这点我同意赵刚的说法。但是，用这部分去涵盖整个学运的发展与价值，我个人不是那么同意。不过这也是“台社”的特色，从来就不是铁板一块，有许多不同意见在“台社”内部群组流窜。“台社”一直

说要超克，超克中美两国地缘政治势力的干涉，好像超克的结果也没有真正解决这个问题。“台社”自己从内部还需要反省。



谈香港 1990 年代到现在的左翼，特别是跟学院学科有关的，这方面我认为最合适的讲者之一，就是许宝强。许宝强是岭南大学教授，他写过很多我非常关注的著作，比如说他写过市场跟资本的分别，他写过很多去殖民化的文章，他也是新兴运动的参与者，他还在香港一些地区做地区经济（即互助式的，用资本跟货币以外的方法交换）以及互助社区的活动。

许宝强先生也对近期香港发生的事情作过很多很精辟的分析，他的分析不光从一般所谓政治制度的角度出发，也会碰到阶级的问题，碰到族群认同的政治，他也会更深入地去看现在香港正在风起云涌的民间活动，比如从参与群体里面的欲望这类角度入手，跟其它的社会环节，比如跟消费主义的关系等方面入手。

我谈一些 1990 年之前的早期香港左翼的情况。

香港的经验跟台湾是如此的相同，又如此的不同，所以我们对左翼有着很不同的理解。我曾经写过一篇文章叫《作为名词的左派》，也写过一篇文章叫《作为形容词的左翼》。“名词的左派”在香港是指 1949 年之后中国共产党在港澳工委下面在香港做事的阵营，“名词的左派”是相对于“名词的右派”，是国民党在香港的力量，这是一个实体的东西。

这个“名词的左派”有他的左翼时刻，比如说他们也会参与很多任务人的教育，比如说 1967 年跟当时的港英殖民政府发起了一场非常大的冲突性的对立。但是他们也有一些反左翼和非左翼的时刻。一直到 1997 年香港回归的时候，香港的“名词左派”就可以说我们对香港资本主义的繁荣做出了很大的贡献，好像香港资本主义的繁荣是在香港名词左派的协作之下完成的，他们自己也在报刊上不

引言

陈冠中

断地强调他们是参与了促进香港繁荣的。

但是“作为形容词的左翼”是另外一回事了。在1949年之后，“作为形容词的左翼”还有很多，比如说侥幸留在香港的托派人士，比如说留在香港的民主党派人士。民主党派也有各种派别，但是也有支持左翼的社会民主人士，他们有部分人选择留在香港。还有反对共产党的左翼人士，脱离了共党的左翼人士。这些都是南来的知识分子，这些都是香港名词左派之外的左翼。同时在香港本土也出现了一些被广泛称为左翼的人物，当年香港有一些争取民主的人士，比如说马文辉，在50年代的时候，根据联合国后来通过的《人权宣言》跟《殖民地独立宣言》要求香港实现一些英国参与签字的联合国契约。很多香港的人士在60年代参与所谓香港中央政府下的立法会以下的议会，叫市政局，局部开放给

民主选举，当时香港的两个政党，一个叫公民协会，一个叫革新会，就参与了这个民主选举。但是马文辉认为这样局限的民主是不够的。当时香港也有很多教会人士是比较表现出左翼倾向的，包括当时出名的议员叶锡恩，还有基督教工业委员会争取香港工人的福利。这些是香港所谓传统左派或者名词左派之外的一些香港左翼的分流。

主要是在1966年之前，香港曾经有很多抗争，有些人离奇死亡。1967年有一个大规模的全社会介入的香港名词左派跟港英政府的大冲突。1967年之后，一方面香港身份开始出现，香港认同、香港问题开始出现，另一方面香港年轻人中的左翼也慢慢出现了。在70年代初“保钓”之前已经有一些年轻人的左翼抗争活动。我举三个例子，一个叫“珠海事件”，珠海一个跟台湾有关系的大专院校

解聘了一些思想自由的老师，引起了抗争。香港大学当时有所谓校园民主的运动，要求学生参加校政的运动。还有社会上非常大规模的要求中文成为法定语文的运动，要求香港除了官方的英文是法定语文之外，要承认中文也是法定语文，这个运动得到了成功，后来定了法，香港使用双法定语言。然后才到“保卫钓鱼岛”（香港称“钓鱼台”）运动，“保钓”的动力当然是爱国，原因大家也知道：旧金山会议上，美国把钓鱼岛跟琉球一起交给日本管治。因为它是爱国运动，很快“保钓”运动跟“认中关社”联系起来，即认识中国关心社会，后来很快发展到认同中国了，即认同北京、毛泽东和四人帮。这一切到1976年就改变了，大部分毛派左翼学生进入了主流社会。但是他们跟名词左派的关系，他们也参与了中国随后的改革开放建设。

到80年代，香港主要的议题是九七回归。虽然那时候也有左翼在继续做反殖民地的社会运动，但是民主回归是很多左翼人士也参与的事，就是民主加上回归，是爱国的，但是一定要要求民主。这后来逐渐变成一个主流，既赞成回归，也要求民主。这大概也就可以跟今天的事情连起来了。香港的左翼运动在80年代和90年代相当低落，1997年之后重新有点起色，其中一个推动者就是大学里面的左翼。

游走于大 学体制内 外的批判 思想与社 会运动

1960年代至今的香
港左翼文化研究

许宝强

我今天计划从一个简单的案例来切入，因为要报告整个香港的左翼发展是很困难的。我选取一些我曾经参与过的活动，做一个粗略的介绍，希望能从这小案例探讨香港的状况。

首先，我这个题目里使用了“左翼的文化研究”，里面有两个关键词，一个是“左翼”，一个是“文化研究”。从我们之前的讨论就能看出，“左翼”这个词的含义其实是不太清楚的，特别是在不同的语境下用这个词是很困难的。在香港的历史里，陈冠中先生就提到了，“左翼”起码有两种不同的意义，分别是作为名词的左派和作为形容词的左翼。选用这个题目的一个原因是，如果我们不主动讲“文化研究”在香港的定位，大家在谈论“文化研究”的时候，大概也会自然而然将“左翼”作为形容词加在前面来理解，这个理解产生一些很实际的效果。所以，从这个意义上也不能回避。

我所讲的“左翼”是什么意思呢？“左翼文化研究”首先指的是第一代由英国发展出来的思想资源，是我们一般在意义上理解的左翼思想资源，来自马克思和阿尔杜塞、葛兰西等西方马克思主义的传统。另外一个分支是在跟工人与成人教育的互动下产生的。第一代英国文化研究的朋友做的事情，不仅仅是思想运动，或比较狭义地继承马克思、阿尔杜塞、葛兰西以及往后欧陆的批判思想资源，也有跟在地的社会运动脉络紧密相关的面向。第一代的所有人，比如理查德·霍加（Richard Hoggart）、斯图亚特·霍尔（Stuart Hall）跟雷蒙·威廉斯（Raymond Williams），他们全都是在成人教育领域工作的，影响我们今天的文化研究的很多重要的著作，像《英国工人阶级的形成》（*The Making of English Working Class*）这一类书，其实是长期跟工人在教育场域中

对话产生的成果。指出这个部分是很重要的,我要讲的香港的故事就是这两个方面的思想资源跟社会运动互动之间产生的一种状态。后期的文化研究学院化,就是在大学建立文化研究学科以后,也就是我们今天站立的位置,虽然批判性的思想资源在不断扩充,但同时又受到学科规训体制的影响,包含学科评审、课堂上互动的各种规矩等等。

我下面用的“左翼”这个概念,大概就是指思想资源与社会运动及成人教育互动这几重意思,当然这绝对不是唯一的理解。

我觉得需要从三个方面理解所谓“左翼”的发展:第一,价值取向,或站在哪一种政治位置。例如,在香港的脉络中,“左翼”大概是指反资、反殖,或站在底层、反对剥削和压迫边缘弱势社群的价值取向。第二,思想资源,就是所参照的是否传统意义理解的左翼思想资源。在香港的脉络中,这些资源主要是指马克思的思想和方法、西方马克思主义,以及后来欧陆哲学的批判资源。最后,知识实践。我用知识实践而非社会实践,因为社会运动跟知识之间的紧密联系,可能才是左翼的第三重,也是最重要的一重意思。思想资源和价值取向,往往都被认为是跟社会运动没什么关系的部分,我不想把社会运动跟思想运动分离,真正的“左翼”应要把两者连在一起考虑。

下文我会简单介绍90年代香港的情况。

在香港,作为名词的左派,是有一个政治实体在后面的,也就是中国共产党在香港的力量,尤其是1949年以前在香港本地的共产党支部中慢慢发展出来的一种政治力量,也包括他们所吸纳的大学里的一些学生领袖,我们用“国粹派”这一个概念称呼他们,也就是陈冠中先生所讲的“名词的左派”里面的学生,是在70年代到80年代初比较接近中国官方立场的左派。我是80年代初才进大学的,那个时候他们的影响已几乎没有,或者是很弱。

80年代以后,大学生之中冒出了一种新的左翼力量,我们叫“社会派”。这种“社会派”之中不少活跃分子,已成为了今天我们的民主政党里面的头面人物。香港有很多细小的民主政党,他们在不同的社会位置活动,这跟台湾有点不一样。如果这些泛民主派的人士,现在还算是“左翼”的话,那么“左翼”在立法局或者政党里面也占有一定的比例。用选票来算,他们拥有约55—60%的选票,但是在我们的畸形选举制度之下,他们拿不到超过半数的议席,所以他们在立法局还是少数,但仍有一定的力量,起码能够对某一些政府的政策做出实际的调整。“社会派”当中的一些人,在八、九十年代提出了“民主回归”的口号;而在今天,其中一些在立场上已越来越接近90年代以前作为名词的国粹左派,有一些人甚至进了政府当官员。90年代以前,还有一

些左翼是比较倾向托洛茨基主义、无政府主义，又或是倾向少数民族、工人运动等等，这些在学生运动中也有一定的影响，他们当中有一直在香港长期参与社会运动，在立法会里面也有一些代表。

90年代以后的香港“左翼”比较集中在三个方面：一个是在民间组织，或者是NGO（非政府组织）与自主工会。香港的工会有两种，一种工会跟中国共产党或跟国民党关系密切，另一种是70年代之后成立的“基督教工业委员会”，慢慢演化成为今天的独立工会（职工盟），还有教育专业人员协会，也就是教师工会，这些都是独立于国民党和共产党之外的独立工会力量。这些于90年代形成的“左翼”，是一种在价值观、社会实践方面比较倾向站在低下阶层位置，尝试做一些社会改造工作的社会力量。第二种就是古典的左翼自由主义，包括陈冠中先生和其他一些朋友，例如香港中文大学的周保松先生，他们不久前组织了一个研讨会去讨论左翼自由主义。在香港，一些推动类似左翼自由主义这方面的工作，主要是一些大律师和学者。学者就是刚才讲的那一些，大律师其实是英国体制底下对古典自由主义核心价值最认同的一批人，他们组织的一个政党叫公民党。古典自由主义在某个意义上讲就是左翼的自由主义，比较重视平等、人权等等这些普世的原则，跟左翼的价值观是接近

的。在香港，如果说右翼的力量是大资本家和政权的时候，这种古典自由主义可以理解为一种左翼的声音，这主要是从价值观和思想资源上去理解的。然而，他们跟工人运动和一般民众的距离还是蛮大的。最后一种我会花多一点时间来谈，因为我想各位可能也很关注最近香港的发展，我想提供一个历史脉络去理解思考最近的状况，就是影响比较广泛的青年左翼思潮。民间组织或非政府组织相对缺乏思想资源，没有发展出系统的论述；古典（或左翼）自由主义则缺乏了跟一般民众及社会运动的联系。然而，今天我们看见的这种新的青年左翼思潮，包含了前述价值观、思想资源与社会实践这三个方面。

在谈香港青年的左翼思潮之前，让我先简单介绍香港的“文化研究”是怎么回事。它跟左翼的关系怎样？我简单列了一些比较重要的发展时序，最早是陈清侨组织的香港中文大学香港文化研究中心（1994），接下来有岭南大学在90年代后所开设的文化研究课程和学系，香港中文大学在2004年建立文化与宗教研究系，其它不同大学的学系如港大的比较文学、社会学系、香港中大传播学院、香港科技大学人文学院、浸会大学人文学院、香港理工大学应用社会科学等等，也有朋友在零散地做一些类似的事情。这些是90年代以后慢慢发展起来的，当然也受到了西方左

翼思潮的影响。也有些体制外的文化研究工作，其中一个比较重要的机构叫“香港当代文化中心”，黄英琦、荣念曾这些朋友在文化艺术界做了大量的工作，举办很多类似我们在学院里面搞的文化研究活动，这些是学院体制之外的。陈清侨等人的香港文化研究计划办了九期《香港文化研究》杂志，出版了九册《香港文化研究丛书》，五册香港文学专书。我和岭大的一些同事当时也做了一些翻译的工作，这些都是在90年代同时期的两个不同的点上所发展出来的类似的工作，包括办一些杂志，类似于台湾的《岛屿边缘》。这种种发展，后来汇合成为90年代香港左翼文化研究的思想资源。下文我会介绍香港90年代以降的社会动态，提供一个有助于我们理解香港文化研究和左翼思潮的历史脉络，之后会简单介绍岭南大学文化研究系的工作，作为一个具体案例。

我简单介绍一下香港90年代的历史社会脉络，从中理解为什么会产生这些左翼的或者文化研究的思想/社会运动。下面简要地在经济、政治，以及科技层面上谈谈香港近二十多年的转变。经济方面的主要特征，是市场的两极分化。我们看到从80年代到2011年香港的基尼系数越来越高，中国大陆和台湾可能也遭遇类似的情况，但或许没有那么严重。香港是全世界贫富不均最严重的城市之一，有研究甚至说是最严重的城市。不仅仅是以金

钱来衡量的收入上的贫富分化，也包括其他领域，如果把时间看作为是一个“资源”的话，我们香港人的工作时数，可能也是全世界最高的地方；我们的公共医疗，80年代以后越来越往私有化发展，在两极分化的环境下，低收入社群去医院就诊排队的时间也越来越长，高收入社群则可去昂贵的私立医院；我们居住的空间，可能也是全世界的大城市中最小的，公共空间的使用，也出现愈来愈不平等的分配；此外，在文化上也涌现出一些新的矛盾，体现在对知识产权的垄断，影响到各种文化资源的分配不均，例如最近香港电视不获政府发牌的问题，以至公共大气电波频道要不要开放的问题，这中间当然存在政治控制的面向，同时也是一个经济垄断的问题，令香港的无线电视得以延续其垄断位置。贫富差距的日益扩大和经济垄断及权力集中，反映出的是不民主的政治体制和金融地产垄断结构所产生的问题。此外，在价值观的层面，一般民众的社会地位和既有的生活方式备受挑战和破坏，而单一狭隘的价值准则又同时压抑和限制了民众对多元生活的选择，令自在及有尊严生活的分配趋向更不平等。这种种矛盾，在自由行还没有开放之前已经潜伏，自由行开放之后，就将矛盾进一步激化。

下面我尝试从阶级的角度来分析最近在香港影响颇大的“本土主义”。我们首先可以

看看以下的这些数字：根据香港的旅游统计，2013年大概有2340万人次到港，主要来自内地，大部分是当天来回。为什么要当天来回？主要是为了购物。买什么东西呢？包括日用品，还有各种奢侈品。来自国内的旅客增长的速度很快，2002年只有638万的大陆游客到港，十年之间就从600多万增至4045万，占总旅客比例从41%增长到75%。2003年到2009年，大陆进一步开放旅游政策，不同城市的自由行政策相继实施，让国内不同地方的人很容易就可以来到香港。我跟一些香港朋友辩论，指出自由行出来以后，激化了中港的矛盾，但却没有把这个矛盾放在刚才我提及的脉络下去理解。事实上，可以影响香港民众生活的不是一般的中国大陆的民众，我们刚才讲的4000多万人次，最多可能只有约1000万人，或者更少，他们一年来港几次。1000万不及中国人口的1%，其中一天来回的大概都是具备一定购买力的。所以，这跟香港社会的互动产生了张力的少于1%的中国大陆民众，很可能是国内的中产阶级或富裕阶层，他们有改善生活的要求。然而，这种冲突或者矛盾对香港底层民众的影响更大。为什么会这样？让我举一些例子，最近几年你如果有到过香港，不难发现，无论铜锣湾也好、尖沙咀也好、旺角也好，以至整个新界，所有的商场和街道上的商铺，大部分已改造成剩下两至三种商铺，

一种是卖药及日用品（主要是奶粉或者婴儿用品），另外一种就是卖黄金的，还有就是奢侈品店。这样的改变，令香港本地民众生活压力增加，商铺转型后，与本土日常生活需求的呼应逐渐减少。

不幸的是，这种发展和矛盾是透过香港政府的“中港融合”或“自由行”的政策浮现出来，其根源基本上是一个阶级的问题，但却被转化成为中港矛盾的问题，这当然跟香港政府的论述有关。用“中港融合”这类概念或者“自由行”这些政策，发展出来的论述，很容易把阶级矛盾转化成为一种族群之间的矛盾，加上“本土主义”和媒体（尤其是网上）的渲染，更放大了中港的矛盾。在这个情况下，出现很多我们不愿意看到的状况，或者误解，甚至整代人的情感也会受到影响而改变。比如中国大陆来港的同学，他们生活在孕育了排外的“本土主义”环境里，面对香港民众对“自由行”的反弹，压力其实也是很大的。

但是反过来说，从香港方面再思考这问题，情况又有点不一样。香港青年们怎么理解和回应中港矛盾这问题？让我们先看一些简单的数字。香港2012年人口普查的数字，显示香港过去十年中学生升读大专的比例，上升了一倍，从大概20%上升到40%。香港高等教育系统的膨胀是非常迅速的，但这十年扩充的，其实不是大学的学位，而是副学士学位，

念完以后成绩好的话，才可以在这个基础上升读大学拿取学士学位。当然，大部分副学士学位是没有机会完成学士学位的。此外，大部分副学士是要自费的，他们没有获得政府的补贴。然而，这些副学士学位学生接受到的教育，跟中学的训练很不一样，而是与大学比较自由的教育方法更接近。在这个背景下，我们可以理解，为什么最近几年这么多青年人愿意出来参与一些社会运动或者是民主运动。另外一个背景是，15岁到25岁的青年人每月的收入，2001年是8000港元，2003年SARS以后工资减少，从2006年中期普查可见，跌至7000港元，之后2011年又涨回到8000港元。15到25岁的青年在过去十年的经济收入不仅没有提高，算上通货膨胀的因素，他们的实际收入其实越来越来少。以上都是青年左翼思想回潮的其中一些物质条件。再看一看他们居住的空间，2001年大概有九成左右的人跟父母同住，这个趋势不仅没有减少，反而不断增加，到2011年有94.6%的年轻人还是要回家跟父母同住，这就是他们现在身处的物质环境。还存在另一种论述，就是香港跟中国大陆接轨以后，香港年轻人可以在大陆寻找一个新的发展可能性。有一个朋友做了一些调查研究，发现大概二十年前，中国改革开放以后，这个论述还是有效的，真的存在一些空间，新一代香港青年在大陆的确开拓了一些可能性，并且得

到了一定发展。但是到了现在，又或过去五年，中国大陆可以开放给香港的工作职位，几乎全是经理和行政人员，或者是一些专业人员。那些适合普通青年人的工作，比如服务工作、文员工作，减少了很多。换言之，现在中国大陆提供的就业机会不是给香港的年轻人的，而是给四十岁或者以上的。香港的青年人几乎没有享受到与中国大陆的接轨的好处，但是他承受的代价可能是其中最高的。

目前香港大概有七十多万的大中小学学生，其中大绝大部分是本地学生。2000年香港政府推出“大学国际化”的政策，要求香港的大学吸纳越来越多的境外学生，由10%逐渐上升至20%，扣除外来自资学生，接受香港政府补贴的学位，有越来越多开放给外来的学生，也意味着香港本土学生入读大学的机会进一步减少。上文讲到香港高等教育的膨胀，不是大学学士学位，而是副学士，这主要是自费的，学费比大学本科生还要高一倍半左右。香港受政府资助的大学学费，一般是4万块钱一年，副学士则大概是6—7万，课程两年，没有政府的任何补贴。在这个状态下，进一步推动所谓的国际化，其实对本土学生造成很大的压力。而在研究生里面，超过七成的研究生来自中国大陆；本科生相对少一点，但是也有11%是来自中国大陆的学生。大学人口的变化，影响了大学的日常操作，包括

教学语言用普通话还是广东话还是英语。大学只追求要吸引外国学生和中国大陆的学生，一刀切地要求英语教学，但没有做得很好的系统配置，大部分过来念书的是中国大陆的学生，他们不懂广东话，其实母语也不是英语，于是出现一个很奇怪的现象，只要有一个不懂粤语的中国大陆学生修读，整个课堂就一定要用英语，没办法转成广东话，这对本土学生的压力也是蛮大的。香港虽然是所谓的英国殖民地，但是90%以上的人口的母语是广东话，同质性很高。在这种状况底下，因为大学的政策和经济压力底下而导致的矛盾，在“本土主义”的论述下，让一个原是阶级的矛盾和政府政策失误，转化为一个中港两个群体争取资源的问题，进一步强化了今天所谓的“本土主义”。

我希望以上所解释的社会脉络，可以帮助大家理解近几年香港青年人的左翼思潮，它跟我们这代(40岁到60岁左右)的民间组织也好、古典自由主义也好，生成的背景有点不一样。除了上述所指的贫富分化、希望短缺外，还包括文化价值上的各种压力，例如不断要求青年学生要“个人成长”，做“生涯规划”，目标就是单一狭隘的升读大学，觅得好的工作。然而，如果只有20%的学生有可能成功升读大学的话，意味着80%的学生无论如何努力，都根本没机会。社会迫令青年提升对自我的要求，但是又不给他们发展的空间和机会。在欲望

扩张与希望短缺^[1]的两重压力下，把青年挤压或变得犬儒，或是走向激进。现在香港青年处在很困难、缺乏出路的状态，这是我理解青年左翼思潮生成的前提。

近年对全球两极分化产生的反弹是很明显的，最近很多地方都在讨论《21世纪资本论》那类书，甚至是马克思的《资本论》也变成畅销书。透过这些现象，可以很明显的观察到，全球左翼思潮的复兴，是对上一阶段全球“新自由主义”所产生负面后果的反弹。然而，香港新一代左翼思潮的生成，除了上述的“中港融合”和“自由行”的背景外，还有另一些特殊的社会脉络。

下面想谈谈香港青年在面对上述的困局时，如何转化成为一种左翼思潮的养份，从中或可更能理解他们为什么愈来愈愿意参加各种社会运动和民主运动。我集中从我较熟悉的教育领域来谈。香港的教育改革是在“新自由主义”论述下对学生提出的要求：适应性、创造力、批判能力等等。要发展这些东西，以前那种直接讲两个小时课的教学方法，就不能再用了。香港教育当局直接用这些关键词推动教改，于是产生了两种不经意的效果：第一，学生被要求要看报章、留意新闻，又需要跑到社区里面去观察调查、写报告，但是因为香港过去十几年的社会变动，社区的矛盾呈现得很尖锐，所以让学生接触到各类矛盾尖

锐的社会议题，产生了一种不经意的效果——使学生在某种程度上政治化了。香港这种“新自由主义”式的教育改革，已经经历了十多二十年，或者更长的时间，在这么一代人的成长里面，他们年纪很轻的时候就已留意时事，跑进社区，社会矛盾的尖锐性越来越呈现出来让他们看到。

另一个“新自由主义”式的教改造成的不经意效果，是大量的大专院校自资课程，尤其是上述的副学士课程，这批副学士学生的人数在过去十多年急增，现在跟大学生人数同样多，但他们面对的“成长压力”和“希望短缺”比大学生更甚，然而却经历了相对于中学更为自由的教育洗礼；另一方面，“新自由主义”高举的“自付盈亏”的原则，也让大学能获得一些空间，开办一些规管相对较少的自资硕士课程，大概也是香港教改所产生的不经意效果，在某程度上促进了今天香港青年左翼思潮的发展。

下面我会以我们的文化研究系为例子，谈谈我们大概在这转变中做了些什么，怎样回应上述的脉络。我们是1999年开办文化研究学士课程，2003年开设自资授课式的文化研究硕士课程，这个课程比较接近英国第一代文化研究的成人教育传统，也跟社会运动之间有一些联系和互动。我们的学生主要是来自媒体、教育、文化艺术和小区工作等领域，它是一

个为在职学员提供思想资源的兼读课程，前几年的学生平均工作年资约10年，所以在他们的领域里有一定的经验和位置，我们希望在学院提供一些相关的思想资源，与他们的社会经验进行良好的互动，促进相互的反思。要处理学院生产的思想资源跟社会运动和成人工作需求之间的张力，所以课程一开始就不能完全依据学院里面的操作逻辑，而是需要一直跟不同工作领域的朋友在教学互动中发展出不同的活动，所以我们除正式上课以外，还定期办以学员为主体或对象的各种研讨会，做网站杂志。课程处理的一些课题，也是从学生的工作领域提取出来。比如说有学员是从事音乐工作的，我们就办有关于音乐的专题研讨，也会透过网络杂志的专题呈现出来。我们的网络杂志已经出了三十几期，现在还在继续，每一年我们都把学生做的相关课题放在这个网络杂志里面。除此以外，我们每年还有各种研讨会，就是让师生把讨论共同关注的课题，同时邀请外面一些相关的专业界别的朋友互动对话。我们选取的对话场地主要是大学以外的公共领域，例如尖沙咀、中环等地方，以至青年小区中心、中学、教会等不同的空间，尝试跟学院体制外的公众进行更开放的对话。除了这些以外，我们还不定期组织一些跟前议题相关的研讨会，包括探讨最近的“占中”，以及教育改革这些议题。同学经常跟我们回馈

的观点，是这课程为他们提供了一些思想的资源，更重要的是搭建了一个平台，让不同领域的朋友互相产生联系，组合发展出一些新的可能性。比如说教育界跟在媒体工作的朋友，又或跟社会工作领域的朋友互相组织新的平台，发展一些新的计划，而我们就帮忙为这些学员组织整理出版一些书籍。

我们学系的老师，跟很多别的学系有点不一样，差不多每个同事都在学院以外与不同领域的社会运动有联系，包括妇女运动、同志运动、保育运动、新媒体运动、小区发展、宗教社运、少数族裔、文化改革，以至参与政党。同事之间的社运计划尽管互相间很少直接合作，但简接的呼应还是不难看到的。这种跟社会运动进行积极互动的状态，或游走于体制内外的存在，大概是从学系建立后已开始，并一直维持到至今。

最后作一个简单的总结。首先必须承认，我还没有做很好的反思整理，我希望下面的提问、评论可以帮帮忙，看看我的这种论述跟所谓的左翼文化研究的联系，或根据前面提的三种范畴去定义的“左翼文化研究”的工作可以是什么，怎么把学习思考或思想置放于我刚才讲的与社会运动的紧密互动之上。这也是为什么我不用“社会实践”而用知识实践或者思想实践的原因。若用“思想运动”也非常好，因为思想本身不仅仅是一种纯粹

的知识生产过程，同时跟不同领域上的实践所衍生的具体问题亦有直接联系，例如中学教师面对的思想和实践的问题就跟我们大学教师所面对的不一樣，过去我们更多是邀请他们过来大学搭建的平台讨论反思问题，但是我们很少进入他们的工作场域去协助促进知识实践或思想运动。这个部分我觉得是往后“左翼”的文化研究工作可以更多地思考的。

香港的年轻人对过去三十年民主运动的不满，包括对形式化了的示威游行的反弹，反映出过去民主运动或社会运动的成效跟他们想象中的愿望，存在一个很大的落差，青年对过去的各种民主运动的做法感到失望，觉得基本上无效，于是产生了一种历史的断裂。同时我们也要看到没有完全断裂的历史遗产。香港受左翼思潮影响的上一代，在上世纪80年代有一部分进入政治体系，在各个层级的议会里面工作，他们部分人对当代青年的社会运动，也在不同程度作出支持，包括提供物质资源、人力和各种组织的可能性，新一代青年的社运其实也是在这个基础下发展的。然而，在思想资源方面，新一代的青年左翼思潮，似乎并没有能从上一代手中承接很多，这很可能是我们这一代没有做好的工作，同时也关乎青年一代对思想资源的理解和重视，跟过去已不太一样，这个部分可能是其中一个断裂的地方。

注释

[1] Ghassan Hage 认为,希望的短缺包括三个方面:1. 有一些的希望多一些,另一些则缺乏,“希望”的分配不平均; 2. “希望”给窄化为单一的价值,例如进更“好”的大学,找收入更高的工作,青年被要求往单一的方向流动; 3. 希望的短缺还包括不断延后人们的欲望,令生命力萎缩。

民粹政治 与犬儒文 化

『恐惧的自由主义』及 其跨文化意涵^三

徐玉强

“新自由主义” (neoliberalism) 加上引号，一方面是想说明这套兴起于上世纪最初十年，以“小政府大市场”“私有化” (privatisation)、 “去规管化” (deregulation) 等修辞建构的意识形态，同时也是一套透过大幅削减利得税、个人收入税以支持大企业和行政管理高层，又不断打击工会、遏抑福利支出的劫贫济富政策，因此与一般人所理解以至重视的“自由” (包括思想、言论、出版、结社、集会等自由)，其实拉不上任何关系，甚至可说是自由的反面^[2]。另一方面，正如约翰·克拉克 (John Clark, 2008) 指出，“新自由主义”这概念，已愈来愈杂乱至几乎无所不包 (promiscuous)、无处不在 (omnipresent)、无所不能 (omnipotent)，因此已失去有效地分析具体问题的能力，因此为“新自由主义”加上引号，目的是与各种常用的“三无”理解拉开距离，希望能以

一个新的角度思考“新自由主义”。

本文所指的“新自由主义”，除了泛指过去三十年在英美和香港等地的一套劫贫济富政策外 (参见 Harvey, 2005)，主要是一种齐泽克 (Žižek, 1989) 所称的客观的意识形态 (the objectivity of ideology)，也就是指意识形态并非虚构的意识或观念，而是透过日常生活的实践 (如不断重复的仪式表演) 所生产并支撑的信念。

“埋单”是香港的日常用语，除了指餐馆用餐后的结账，还同时可引申作一般的盘点计数、清算旧帐；例如香港黑社会电影中黑帮寻仇常见的对话，就是“今日要同你埋单”，也就是消灭负债者 (仇人) 的生命或霸业，以此了结各种新旧仇恨。因此，为香港“新自由主义”“埋单”，除了计算及要求其鼓吹或得利者清还债务外，还希望尽点绵力，加快了结埋

葬作为意识形态和社会政策的“新自由主义”。

清算香港“新自由主义”的债务，可以追究其对自然生态、生活习惯、社会关系、文化价值的破坏性改造。基于能力、时间、篇幅和兴趣所限，本文主要集中于讨论透过民粹政治逻辑操作的“新自由主义”意识形态，其不经意的效果，除了收紧了民众“拒绝顺从的权利”外，还孕育及强化了命定退却的犬儒心态，不利自由与民主的发展。了结埋葬“新自由主义”，也就是为了保护“拒绝顺从的权利”，同时释放“另一个世界是可能的”这久被压抑的想象，以补充公众民主参政的智性和情感能量。

埋“新自由主义”的单

借用世界体系的历史社会学视野，笔者在《资本主义不是什么》(2007)中尝试指出，资本主义并非是一个由私有产权和自由市场支撑的经济系统，也非建基于理性计算的商业运作，而是一个依靠垄断特权逐利的社会制度和过程，当中语言和意识形态扮演着十分重要的角色。经历了2008年的金融海啸和之后的各国政府大规模“救市”，再加上近十年世界各地的贫富两极分化持续扩大，侵占民众土地个案不断发生，资本主义并非等同“新自由主义”推手所指的私有产权和自由市场模型，而是有利于少数垄断特权谋利的看法，

变得相对容易理解。这里只想简要补充一点，在香港这类高度城市化的现代(或后现代?)资本主义社会，随着通讯科技的发展、经济运作的金融化和工作安排的弹性零散化，传统马克思主义所指的雇佣劳动生产关系，也愈来愈不稳定。

被米尔顿·弗里德曼(Milton Friedman)及传统基金会(Heritage Foundation)等美国“新自由主义”辩士称为全球最自由的香港经济，实质也是充满了各式各样的反市场竞争的安排：例如19世纪中后期到20世纪初的鸦片专卖、战后至2003年才废除的白米进口配额制度、政府建造了曾安顿约一半人口的公共房屋、专利垄断的公共交通、电力、燃油、煤气、免收费电视等市场，以及金融领域的联系汇率和长期容许银行公会决定利率上限等政策，地产市场的高度集中和操控，甚至不断立法驱赶小贩保护超市垄断的食品市场、限制人口自由进出的优才移民法，均呈现出各式各样反市场的垄断或寡头垄断，这种在过去三十多年“新自由主义”当道时难以言说的观点，今天也不再不可思议。另一方面，“新自由主义”辩士所高扬的“私有产权”，于2010年香港通过放宽强制拍卖制度^[3]后，也显得虚伪无力。

曾主掌美国联储局达18年的格林斯潘(Alan Greenspan)，在2008年“百年一遇”的金融危机面前，终于承认他过去一直信奉的

自由放任经济学说，并非金科玉律；另一方面，被认为属于新凯恩斯学派，并公开批评弗里德曼主张自由放任的通俗书写有违学者诚信的保罗·克鲁格曼（Paul Krugman），则于同年获诺贝尔经济学奖；与此同时，以孕育自由放任经济学说闻名的芝加哥大学，也有师生反对设立以弗里德曼命名的研究所。自20世纪80年代以降，在英美以至全球叱咤一时的“新自由主义”教条，看来已不可避免地继承其前身在20世纪30年代大萧条之后的命运，再一次步入黄昏；而随着“新自由主义”意识形态和社会政策的象征人物撒切尔夫人的离世，今天为香港这个前英国殖民地的“新自由主义”埋单算账，兴许是个合适的时机。

大卫·哈维（David Harvey）在其《新自由主义简史》（*A Brief History of Neoliberalism*）中指出，20世纪80年代席卷全球的“新自由主义”，其实是富裕阶层向低收入社群的“反攻倒算”，是一系列尝试把财富从后者转移往前者手里的政治、经济和文化计划^[4]。这套被哈维称为“富人的复仇大计”——尝试重夺战后到70年代在凯恩斯主义及社会民主主义主导下失去的经济大饼份额——的“新自由主义”，在过去三十多年间急速扩大了全球性的贫富差距。到了今天，英美等地的贫富悬殊程度，已回到20世纪30年代大萧条前夕的危机水平。财富的高度集中，令占人口少数

的中上阶层的购买力大升，政治权力不断积累，连带提高了其文化的影响力，愈来愈能够应他们的欲望、想法和行动，改造城乡建设、社会政策、政治体制、经济结构和日常生活；另一方面，撒切尔夫人等“新自由主义”者所创造的语言概念，在富裕阶级不断增强的经济和政治实力支撑下，透过大学、智库、传媒等机构散播渗透，逐渐成为了社会的共识，甚至迫使“左翼”社群（如英国工党）也得使用（参阅 Žižek, 2013）。

深受英美文化影响，并在撒切尔夫人任内仍是英国殖民地的香港，自然难免承接“新自由主义”的影响；而缺乏民主普选在香港，比英美等地显然更容易滋长劫贫济富的分配制度，因此成为全球贫富悬殊最严重的城市也有迹可循。在“新自由主义”肆虐的年代，量度贫富不均程度的香港基尼系数由1981年的0.451上升至2001年的0.525再上升至2011年的0.537（表1）。今天香港出现的各种社会矛盾，以至由此催生的社会运动和文化批判，恐怕都有着这劫贫济富大计的根源，而以各种保育本土为目的的社会运动，其实也间接由全球急剧贫富分化、金融地产不断侵蚀本土资源、文化和历史所催生。

除了金钱收入外，更重要的阶级两极分化的指标，是其他“资源”的分配，包括时间、空间和文化知识等“资源”，以至社会地

位、生活方式和尊严自信等精神状态的变化。香港近年的工运，从2007年的扎铁工人罢工到2013年的码头工人罢工，除了争取工资的合理提升外，还同时明确地向长工时说不，结合近年对最高工时立法的诉求，说明了劳动阶层对时间分配的不满；差不多同一时段，从“利东街重建”到“天星/皇后抗争”到“反高铁保菜园”到“保卫新界东北”等社会运动所指向的，是空间资源使用和分配向大企业和高收入阶层的倾斜；而反对限制网络资讯流通、要求增发免费电视台牌照和开放大气电波、增加大学学位和幼儿教育资源的声音，同时导出了民间对文化知识资源分配不公的重视。换句话说，时间、空间和文化知识资源分配上的两极分化，造成的社会问题及引起的反响，并不亚于金钱收入分配不平等所导致的问题。此外，统治阶级财大之后，气自然变粗；相反，受宰制或排拒的阶级，失去的往往不仅是金钱的回报，更包括社会地位的下降、旧有生

活方式的破坏、尊严自信的失落。

尽管当代资本主义的危机稍微松动了把它等同为私有产权和自由市场等迷思，但这些意识形态仍然顽固地不断再生产及散播。本文认为，这与资本主义的运作在很大程度上是由语言符号构成的意义系统（system of signification）和各种情绪流动而构成的情感经济（affective economy）^[5]所支撑有关。而构成当代香港的意义系统与情感经济的，主要是基于“新自由主义”教条的各式空洞能指的民粹政治，以及附随衍生的犬儒心态。也就是说，资本主义并非是由私有产权和自由市场主导的经济系统，而是一个由各种特定的语言符号和情绪构成的情感和意义秩序，支撑着社会政治领域中的各类垄断践行，以达成劫贫济富的效果。

表1：香港近三十年的贫富差距

年份	1981	1986	1991	1996	2001	2006	2011
基尼系数	0.451	0.453	0.476	0.518	0.525	0.533	0.537

资料来源：Hong Kong Census and Statistics Department 1992, 2002, 2007, 2012.

“新自由主义”其实是民粹政治

“新自由主义”的意识形态不仅与事实不符，它的辩士自己也不太愿意信守“新自由主义”教条。例如，当放任主义教条可能有损英美政府或大企业利益时，里根或是撒切尔夫人等“新自由主义”推手，也往往支持政府干预；^[6]而尽管把哈耶克和亚当·斯密奉为祖师，但“新自由主义”辩士却很少会认真阅读他们的著作。^[7]哈耶克(Hayek)在《通往奴役之路》(1994)的第三章清楚指出，他并非反对一切的政府干预，因为有时政府的计划也能够用来促进竞争，也就是“为了竞争而做的计划”(planning for competition)。无独有偶，被“新自由主义”辩士尊为祖师的亚当·斯密(Adam Smith)，本重视社会的公平和公义，关注低收入工人的福祉，但死后却渐渐被后人转化成只讲私利、不谈道德、鼓吹放任自流和不干预政策的教条主义者。他对于宗教的垄断及偏见以及企业与行会对工人的不公义压迫的批判，对政府干预以减少贫困的接纳，均受到当代的新自由主义辩士的忽视。尽管“新自由主义”辩士对其教义及教主并不特别认真，但仍不断重复放任和私利等老调，而“新自由主义”的一套语言，也历久不衰地成为了不证自明的常识。

事实上，对全球的大企业和政府来说，自

由放任的教条，只是一种内容含混的空洞能指(empty signifier)，当中不包含任何清晰的正面内容，而是尝试命名“一种不可能存在的整体”(Laclau, 2005)，以装载民众千差的诉求，借此动员各种难以统合的社会力量，同时建构和打击反对“新自由主义”这劫贫富大计的敌人，以推动其激进的财富再分配政策。这也是为什么倾向占有垄断地位的大企业，愿意捐助或支持各类鼓吹自由放任教条的(反?)智库(think tanks)及传播媒体。这些智库和媒体的操作，并非建基于扎实的研究，或以理据服人，而更多是透过各种内容含混空洞的措辞(如“自由市场”“无形之手”)，并建造同样空洞的对立敌人(如“福利主义”“共产主义”)，以诉诸情绪(例如说全民保险“很易爆煲”所引起的恐慌)的方式，传递新自由主义教义，建立占统治地位的共识。^[8]也就是说，“新自由主义”大计基本上是以民粹的方式来操作的。

拉克劳(Ernesto Laclau)在《论民粹主义理性》(On Populist Reason, 2005)一书指出，了解民粹主义的操作，是打开理解当代政治运作的锁匙。作为一种政治逻辑，民粹操作依赖的是一种截然对立的敌我建构，以便把内部纷杂多样的“人民”，打造成拥有同一诉求(和敌人)的集体身份，当中需要意义含混的空洞能指作为中介，以建构一种不可能存在的统合单一需求。^[9]因此，民粹政治的操作，

并非建基于逻辑及理性，而是大量的情感的投入。

循拉克劳的角度看，在一些古典自由主义者和社会主义者眼中自相矛盾的新自由主义教条，^[10]并非主流经济论述的弱点，而是反映了资本主义的核心文化，而“新自由主义”的系列概念的影响力，并不在于其逻辑及概念上的连贯性，而是依靠在语言和心理层面的根本性投资 (radical investment)，当中情感扮演着一个十分重要的角色。经济学常识的弹性空洞修辞，使其能够闪躲回避历史经验的反证，就像各种狂热的宗教一样 (Polanyi, 1957；中译页 141-145)，这正是透过引用空洞能指的民粹操作的特质。

传统基金会每年制作的“经济自由指数” (economic freedom index)，很能说明自“新自由主义”推手如何选择空洞能指。传统基金会于 2007 年改变了其计算“经济自由指数”的项目的名称，由“规管” (regulation)、“贸易政策” (trade policy)、财政负担 (fiscal burden)、政府干预 (government intervention)、货币政策 (monetary policy)、工资与价格 (wages and prices)、外资 (foreign investment)、银行与金融 (banking and finance)、产权 (property rights)、非正规市场 (informal market) 等意义相对具体的经济学概念，改为商业自由 (Business Freedom)、贸易自由 (Trade Freedom)、财政

自由 (Fiscal Freedom)、不受政府干预的自由 (Freedom from Government)、货币自由 (Monetary Freedom)、投资自由 (Investment Freedom)、金融自由 (Financial Freedom)、产权 (Property Rights)、远离贪污的自由 (Freedom from Corruption) 和劳动自由 (Labor Freedom) 等内容更为空洞的能指。^[11]以企业的自由取代工人民众的自由，^[12]同时又把对企业的规管、向富人中产抽税、社会福利支出和最低工资等各有差异的具体政策统合成“自由”的敌人，以吸纳不同社群和个体对“自由”/反“自由”的情感投注，方便民粹主义的操作。

在当代香港，“新自由主义”意识形态主要由大众媒体、大学及智库、政党等推动，政务官则与之配合。媒体方面，1990 年代创办的《壹周刊》和《苹果日报》是近二十多年推动新自由主义意识形态最力的中介，与更早期的《信报》(1973-) 和稍晚出现的《香港经济日报》(1998-) 和《AM730》(2005-) 合奏。电子媒体方面，以有线宽频的“Money Café” (“金钱咖啡吧”) 较为明显。其它的媒体，尽管不是十分系统地推销“新自由主义”意识形态，但也在有意无意间不断重复这意义系统的概念，甚至以反“新自由主义”为任的左翼也往往采用其“敌人”的语词，不经意地巩固这话语体系。大学及智库/研究中心方面，狮子山学会 (2004-) 和汇贤智库 (2006) 是

旗帜鲜明的，而各大学经济系^[13]及商业学院也是守护及推广“新自由主义”意识形态和政策的重镇，而香港政党中除了旗帜鲜明的自由党和新民党以外，其他较主流的政党（如民建联和民主党）均与这意识形态亲和。

香港的“新自由主义”意识形态是经由民粹方法打造的^[14]：以“福利主义”“新移民”“综援懒人”等空洞能指作为共同的敌人，创造出“人民大众”（以本土的中产价值作为想象基础）和他的“对立少数”（“新移民”“综援懒人”和政府的“福利主义”），例如说推行最低工资等同吃“大锅饭”和富“社会主义色彩”，尝试触动港人恐共的情绪，以至激发对外部的他者（如“新移民”）的仇恨情感，并据此把人民大众内部纷杂的要求，化作为对“大市场、小政府”和“放任不干预”的民粹诉求，编织并支撑“新自由主义”的霸权（hegemony）。

另一方面，部分社会运动的运作，似乎也在重复和强化类似的民粹逻辑。例如在香港的反“全球化”反“新自由主义”运动，建造了“基层人民”与“新自由主义全球化”的对立，以“全球化”和“新自由主义”这些空洞能指，作为有助于统合反对阵营（人民）的共同敌人，并在此基础之上，尝试以“基层人民”等另一些“空洞能指”，统合出一种共同的人民（民粹）的诉求（反资本主义）。

“新自由主义”的套话之所以能够不断再

生产和传播，主要依靠其论述的“无限弹性”，也就是从不认真地据实说理，却常采用意义含糊、内容空洞甚至互相矛盾的修辞和概念鼓吹其教义，例如经常指滴左翼政客无知（不现实或“缺乏经济学头脑”），又或宣称“经济学专家”或“经济学理论”已“证明”了放任最好（如降低关税有利贸易及经济增长）、政府干预最坏（如最低工资必然提高失业率和破坏经济）。然而，“如果有人试图在（经济学）文献中寻找能解释这些明显事实的任何东西，他一定是在白费气力”（Polanyi, 1957；中译页180）。而在受到挑战及批评时，往往会采用“如果没有政府干预，市场运作将产生更好的效果”这类未来式的诡辩，逃避实证的检定。

恐惧与怨恨——民粹政治的情绪基础

“民粹”愈来愈成为描述香港政治的关键词，但其意思却愈来愈空洞矛盾。空洞之处，在于“民粹”一词装载了各式各样的行为诉求：或等同所谓福利主义，或泛指所有“声大夹恶”的行为，又或是指顺应“不理性”的民意等等；矛盾在于，当论者政客用这种意义下的“民粹”指评他人时，自身的行为主张往往同样甚至更为“民粹”。^[15]这些自相矛盾和语词的空洞，正好反映了民粹政治操作的一个特点——建基于情感欲望，而非连贯的逻辑。如果说近

年香港确是民粹泛滥，那么其根源，恐怕正在于装载并放大了民间的两种主导情绪——恐惧与怨恨。

例如，近年香港有关“双非孕妇”和“新移民”的争论，重点并不在于理性分析，以证明真正有多少人来港“争夺”资源福利，而是偏向于触动港人对自身困境的忧虑，包括担心失去土地和工作，而各种不同的政治力量，则尝试将这些忧虑转化为对“外敌”的怨恨。这些并非天生，而是经由各种政治力量打造的恐惧、忧虑、怨恨与厌恶等情绪，正是香港的民粹政治的情感支柱。

如何理解催生香港民粹政治的集体情绪的成因？要回答这问题并不容易，这里只能提出一些十分初步的猜想。阿帕杜莱（Arjun Appadurai）提出了一个很有趣且重要的问题：为什么社会上人口较众、经济文化资源较多、社会政治力量较强的“大众”（majority），往往会害怕少数族裔、同性恋者等在人口数目及文化、经济、政治实力上处于边缘弱勢的“小众”（minority）的威胁，甚至想除之而后快？他认为，“大众”的焦虑，除了是担心原来拥有的权利和权力受到削弱和挑战外，更重要的，还基于一种对“纯洁”（purity）、整全（wholeness）的偏执追求。循这思路，“小众”对“大众”的“威胁”，主要并不在于其人数的多寡，因为只要有一位“并不纯洁无瑕”的“小众”的

存在，对把自身想象为的单一、整全、纯洁的“大众”族群来说，往往已足够彰显出他们所厌恶的不完整、不纯洁的现实，就像在门高狗大的豪宅社区内，住了一位流浪汉一样。^[16]

由于厌恶和痛恨彰显着“大众”社群其实是不完整、不纯洁的“小众”的存在，“大众”往往会透过各式运动，尝试突显并夸大“小众”的威胁，例如指出“小众”已懂得把保护少数社群权利的法律或民主程序，转化为一种永久的文化及政治权利；更甚的是宣称倘任由“小众”存在坐大，最终“大众”将为“小众”灭绝。另一位学者莎拉·艾哈迈德（Sara Ahmed）则指出，这种挑动“大众”恐惧和焦虑的策略，往往会透过建构出一个正受到威胁的主体（“大众”），宣称他们将不仅失去工作、安全和财富，甚至会被“小众”取而代之，而“大众”所采取的具体手段，是通过不断生产煽动厌恨“小众”情绪的论述、语词。

香港有关综援（或扶贫）流行的论述，指向的往往是如何帮忙综援者“自力更生”。然而，真正有问题的，往往并不是这些无辜的“小众”，而是对现实上没有什么威胁的“小众”存在莫名恐惧的“大众”。阿帕杜莱的有关“惧怕小众”的分析，让我们能够从一个新的角度，去理解恐同、恐穷、恐少数族裔等“大众”焦虑，很可能只是香港带点自恋或洁癖的中产价值观，在无力面对风险社会这类新的社会环境时，

自身衍生的问题。

造成这些恐惧和焦虑情绪，教育显然是重要的因素。香港过去的情感教育，主是源自各种正式或隐蔽课程中的不经意效果，例如以考试竞争为主导的课程和教学法，孕育了害怕失败的身心，加上大众传媒和流行文化中散播的生态末日危机，强化了现代港人的恐惧情绪；解除殖民性（decolonization）的难产，令殖民历史、经验和制度造就的奴仆心态，仍然弥漫香江，其情感基调，正是尼采所指的“你邪恶因此我善良”的怨恨；本地的现代文明工程，透过各种制度、规管、语言、道德，只强调“搵食”生存、物质增长，却对各种生命本能和身体欲望长期压抑，令个人难以对日常生活产生意义和感觉相干，或是苦闷虚无情绪的根源。这种种因素，在贫富两极分化、民众希望短缺（scarcity of hope）的全球语境，以及后九七政权转移但不民主的殖民体制依旧的社会脉络下，更容易强化港人以恐惧和苦闷等情绪，成为了感受及理解现代世界的视野。

面对前景不定、环境不善、政权玩假，倡议在个人层面建立自尊、发放正能量，企图以此回应社会的核心情绪，自然显得苍白虚妄；引入针对个人的治疗文化（therapy culture），尝试“纠正”弥漫于社会的“负面”情感，也只是头痛医脚、回避问题的犬儒弄虚。

“新自由主义”民粹政治的不经意效果

透过民粹逻辑的演练而产生效果的“新自由主义”，需要含混的空洞能指作为中介，以统合多元纷杂的特殊诉求；也同时需要借助“人民”情感的投资，以及一种共同的热情和欲望。因此，对于“新自由主义”民粹政治来说，要求意思精确、逻辑连贯的讨论不仅无补于事，更可能在澄清含混的空洞能指所涵盖的各种矛盾意思时，干扰了民粹政治的演练。

然而，民粹政治往往只开出非友即敌的两种极端及排他的选项，很容易限制了民众的拒绝归边的自由；此外，无论支持或反对“新自由主义”的一系列空洞能指，也经常与人民的具体要求和现实生活的经验脱节。因此，这种民粹逻辑运作的不经意后果（unintended consequences），一方面会限制“拒绝顺从的权利”，另一方面，民粹政治也会同时会强化犬儒的倾向。

波兰尼以“拒绝顺从的权利”作为量度个人自由的标尺。他指出，在复杂的社会里，个人自由的保障，取决于不服从（nonconformity）的权利是否被制度化（institutionalized），令“反对者”（objector）也能够获得“次优”的存活选择，只有这样，个体才能够自由地遵循自己的良心行事。（Polanyi, 1957；中译，页216）为此，法律、计划和政府的介入，限制各种

任意专横的权力，以保障个体的“拒绝顺从的权利”，是不可或缺的。然而，波兰尼指出，在上世纪初这些制度化的要求，被“经济自由主义者”（也就是今天的“新自由主义”推手）不断攻击，令自由的理念被窄化为只剩下企业的自由。从今天的香港社会脉络回看，波兰尼的分析恐怕仍然适用。可稍为补充的是，在这个限制自由的过程当中，“新自由主义”推手借助的是民粹政治的操作，把“最低工资”“最高工时”和“综援”“全民退休保障”等让“不顺从”的个体也能够获得“次优”的存活选择的法律、计划和政府介入，打造成“自由”的敌人，令建立或巩固“拒绝顺从的权利”的制度化的过程举步维艰。

与此同时，民粹政治也很容易催生犬儒退却的政治文化。正如齐泽克（2007）在批判拉克劳的民粹主义理论时指出：“民粹主义有一个基本‘困惑’：其基本姿态是拒绝对局面的复杂性，而将之简化为一种与伪具体化的‘敌人’的清楚的斗争（从‘布鲁塞尔官僚’到非法移民）。因此，从定义上来讲，‘民粹主义’是一种否定现象，一种建立在拒绝之上的现象，甚至是一种不明说的对无能为力的承认。我们都知道一个老笑话，说的是一个人在路灯下找他丢失的钥匙；当被问到在哪里丢了钥匙时，他承认说是在后面那个黑暗的角落里；可是，为什么他要到街灯下来找钥匙呢？因为这里

比较亮——民粹主义当中就有这种把戏。”^[17]因此，民粹政治往往会催生齐泽克发展自斯劳特戴克（Sloterdijk, 1987）所指的犬儒主义——“他们知道，他们实际上只是在跟循一种虚幻，但仍然，他们正在这样做”（Žižek, 1989: 33）。

借用斯劳特戴克（1987）的说法，当代的犬儒主义，是掌权者把狗智（kynicism）^[18]的带批判性的“厚颜无耻”（cheekiness）吸纳的结果，也就是坦然承认各种不理想的现实，不忌惮穿上“国王的新衣”，但却“批评接受、一切照旧”。就这样把狗智化作犬儒，前者的颠覆性也完全消解掉。用齐泽克的话说，当代的“犬儒主义是占统治地位的文化对狗智颠覆的回应：它承认也重视掩藏在意识形态普遍性后面的特定利益，承认也重视意识形态面具与现实之间的距离，但它仍然能够找到理由去保留那面具”（Žižek, 1989；改写自季广茂的译本），成为了他所说的“他们知道，他们实际上只是在跟循一种虚幻，但仍然，他们正在这样做”的当代犬儒意识形态，或斯劳特戴克所指的启蒙了的虚假意识（enlightened false consciousness）。民间的狗智，于是变成了既得利益阶层的犬儒，并日渐扩散至整个现代社会。

在犬儒泛滥的环境中，针对特定意识形态（例如“新自由主义”倡议的价值观）的文化批判，不容易产生成效，而提出任何另

类的政治计划,在充满调侃和不信任的氛围中,也变得举步维艰。进一步的问题是:如何克服以至超越当代的犬儒主义?

简短的结语

犬儒主义可以产生两种不同的文化政治效果,一种是负面的,指向在公共政治生活中退却,变得认命虚无。另一种可以是激进的(radical)——如果能够回到犬儒的前身——狗智(kynicism),这是对既有制度的一种反弹甚至颠覆。犬儒主体并非贯彻一致,而狗智也并非完美无缺的圣人;如果犬儒主体也有认真处事的时刻,那么狗智亦难免有时会露出虚无的一面。问题因此不是寻找路径,把犬儒完全转化成狗智,而是在犬儒的主体内,培育扩展狗智的领地。此外,强调直面问题的“狗智的认真”,并非等同倡议无时无刻地工作,事无大小都同样操心卖力,而是追求以最简约和省力的方法,放弃浪费精神力气于无聊的装扮,直达生活的最终目的。^[19]

在香港,批判“新自由主义”最卖力的是—些劳工团体、基层团体、环保团体和以大学生或大学毕业生为主的一些自我定位为左翼的社团,他们的批判是基于观察到作为劫贫济富的“新自由主义”社会政策对劳工、低收入百姓和自然生态的负面效果,然而在他们的批

判论述中,往往无法摆脱“新自由主义”的语义系统,把当中推动民粹政治操作的空洞能指,误认为带实证意义的概念及主张,因而把批判的矛头集中指向“商品化”“市场化”“私有化”“去规管化”等“新自由主义”推行也不太认真执着的教条,不仅未能聚焦于批判制造、维持及强化各种垄断特权的政治制度及过程,虚耗时间能量,更同时不经意地支撑着“新自由主义”的语义系统,巩固了“商品化”“市场化”“私有化”“去规管化”等词语的统治地位,令批判文化圈和社会运动更难发展出一套超克“新自由主义”的语义系统。

要避免“新自由主义”民粹政治的负面影响^[20]而陷入无力感的犬儒情绪,恐怕得从改变经济和政治的真正“基本因素”——语言和情感——入手:一方面努力创造新的语言行动(speech acts)和语言常规(linguistic convention),这除了引入新的语词和概念外,还必须拆解旧有的语词和概念的扣连方式,松动既有的象征秩序及其蕴含的评价等级。^[21]正如格罗斯堡(Grossberg)引述大卫·格雷伯(David Graeber)指出,政治的最终斗争,并不在于抢夺分配了多少(被主流社会确认)的价值,而是争取重新定义什么才是有“价值”的活动和事物(Grossberg, 2010: 160)。或可参照齐泽克(2013)的建议,就是告别简单的身份政治,进行认真的思考,提出根本的问题,

拒绝在民粹政治开出的敌我两种极端中做出选择，并急于做出“反抗”；而是尝试改变选项的内容和界线，不再采用由“新自由主义”推手打造的意义系统，也不选择民粹政治开出的非此即彼的极端选项，而是“唔好陪地癫”（不要跟着他们瞎搞），抗拒民粹和犬儒的诱惑。

另一方面，也可透过参照英美现代性以外的历史和当代经历，寻找能够克服犬儒虚无的集体情感与身体经验。例如台湾电影《赛德克·巴莱》中的原住猎民，面对军力强大的敌人，坦然直面恐惧、怨恨、苦闷等情绪，正视身体的自然欲望，肯定生命的本能，以舞蹈与歌唱迎接终必来临的死亡，喊出“如果你的文明是叫我们卑躬屈膝，那我就带你们骄傲地野蛮到底”。置身于统治集团与泛民主派都同时高扬的“和理非非”（和平、理性、非暴力、非粗口）的当代香港社会脉络，除了恐惧、怨恨、苦闷、犬儒，我们是否也应让“野蛮的骄傲”这种陌生（或久违）的情感，成为推动寻找另类可能性的其中一种情感动力？

注释

[1] 本文曾于 2014 文化研究学会年会研讨会“不。爽。文。化：日常生活文化批判之重返”发表（2014 年 1 月 45 日，台北：辅仁大学），部分章节引用及改写了作者于 2012 年重庆西南大学第二届“南南论坛”发表的《文化经济学与情绪政治——否想香港的新自由资本主义》及近年发表的几篇文章（部分收于许宝强 2009 和 2012 内），为方便阅读，不在内文中一一注明出处。

[2] 如果在当代香港被奉若神明的“新自由主义”，实际催生极严重的贫富分化，社会资源被垄断集中，令大部分被劫贫富政策侵害或排拒的中低收入社群，因缺乏时间、空间、物质和文化资源而在更大的程度失去“拒绝顺从的权利”（the right to nonconformity），那么，波兰尼所说的：“市场经济（或新自由主义？）的逝去，可能正是一个前所未有的自由年代的诞生”（The passing of market-economy can become the beginning of an era of unprecedented freedom）（Polanyi, 1957: 256），便变得容易理解。

[3] 强制拍卖制度是指政府收购私人旧楼时，只需八成的业主同意出售业权，其余的两成业主，不管同意与否，也得被迫出售，而在 2010 年以前，需要九成业主或以上同意才能启动强制拍卖制度。

[4] 哈维指出，美国最高收入的 1% 人口，在第二次世界大战前占有了国民总收入的 16%，但到了二战结束时，他们占有的国民收入比例，下降至 8%，并一直维持至 70 年代中期。而在 70 年代末 80 年代初冒起的“新自由主义”计划，则在之后的二十年间扭转了局面，使这少数的高收入的“精英”，在世纪末重掌 15% 的国民总收入；而工人与行政总裁的平均收入比率，也由 1970 年的 1:30，上升至 2000 年的 1:500。除美国以外，英国也出现类似的劫贫致富趋势。据哈维的分析，这种极端的财富再分配效果，是建基于一连串绝不温和的向大企业倾斜的政策，包括大幅度削减企业利得税（例如美国由 70 年代的 70% 骤降至 80、90 年代至 21 世纪初的 28% 至 30%），但与此同时，工人的薪俸税却维持不变；此外，里根和撒切尔夫人的政府也大力削减社会福利、打击工会和社会运动。换句话说，过去三十年主导英、美以至全球的“新自由主义”，基本上是一项让一小部分资本家恢复其战前政治经济地位的计划，而 20 世纪 30 年代的世界性经济大衰退，正是发生在这种财富极端集中于少数享有特权的资本家的政治经济结构和社会脉络之中。

[5] 这里使用的“情感经济”，参考自 Sara Ahmed 结合精神分析和马克思政治经济学的用法，把焦点放于情感的客体（objects of emotions）在社会及心理的场域的流动，而非侧重及假设情感是源于“主体”（the subject），又或以“主体”作为归宿（2004: 44-46）。

[6] 因此，表面上高举自由市场的政府，往往会推行一些与此相反的政策，例如在金融危机时不断以纳税人的金钱“补赎”，包括 1987 年美国政府花 1,500 亿美元挽救当时的信贷危机，以及在 1997—8 年以 35 亿美元为长期资本管理结账，以至最近数以万亿美元计的全球救市（Harvey, 2005）。

[7] 已故的法兰克（G. Frank）曾指出，他的老师弗里德曼的经济课并不要求学生阅读亚当斯密，只让他们读十分简明的二手资料。

[8] 例如，随着里根的政治势力一同冒起的传统基金会，自 80 年代之后，变成了世界上推动“新自由主义”和新

右思潮其中一个最有力的智库。传统基金会的策略主要集中在影响大众传媒的观点，并从事各种与政府维持友好关系的公关推广工作。基金会约有三分之一资金预算——即 800 到 1,000 万美金左右——花在传媒和公关推广的工作之上。除了出版自己的杂志（Policy Review，后来被 Hoover 收并），基金会每年还平均发表超过 150 篇文章，刊登在美国最主要的报章杂志。此外，他们逢访问必做回答，就算传媒不打电话找他们做访问，他们也会主动找传媒让后者引用其不断重复的观点。不断重复某些理论结论以至陈腔滥调，并经常接受记者和传媒访问，发表“即食”和简短的评论，他们这样做的原因，是认为完成了的研究报告，并不会自动去到合适的人手里，因此有必要做后续的工作，把研究结果直接带到应该要听到这些结论、有影响力的人的手里（“we cannot just put out a studies and hope that it can get into right peoples' hand”）。传统基金会的研究范围很广，从农业到工人到家庭婚姻到教育到文化宗教到犯罪问题到外交，涉及的地区除了美国以外，还包括非洲和亚洲等地。每个研究领域都有其所属的专家，为了方便传媒访问，传统基金会的网站列出了一个附有电话和电邮等联络方法的专家表，并分门别类。这些“专家”都愿意以记者所要求的简短方式，回答问题，并提供如“干预自由市场，影响繁荣”一类的答案。这一般会受到要求即时“专家”回应的记者所欢迎（Abelson, 2002: 39-41; <http://www.heritage.org>; <http://en.wikipedia.org/wiki/Heritage-Foundation>）。

[9] 拉克劳指出，作为一种政治逻辑的民粹主义，包括三个前提。第一是形成一个内部的对立战线，把“人民”（people）与掌权者（power）分开并对立起来；第二是把“人民”的纷杂多样需求，打造成一种共同的需求（common demand）；最后是巩固这民粹需求，成为一个稳定的意义系统（system of signification）。由于“人民”本身极为多元纷杂，不同的具体诉求难以统一，因此意义含混的空洞能指（empty signifier），例如“新自由主义”、“大市场、小政府”、“看不见的手”和“福利主义”等，显然比一些定义精确的概念，更有利于用来装载、统合地表述“人民”特定而具体的、千差万别、无法归一的诉求。拉克劳书写 *On Populist Reason* 一书的目的，是尝试分析集体身份是如何建构的。他以“民粹理由”（populist reason）来描述这种打造集体身份的性质和逻辑，当中的核心是以命名（naming）来建构一种不可能的统一体（unity），拉克劳强调民粹政治中采用的能指的空洞特性，在于说明社会需求的纷杂性质（heterogeneous），是无法完全统合为一的。然而，尝试建立这种不可能的统合，却是建构统识性的（集体）身份（hegemonic identity）所必须的。而这种既不可能但却是必须的操作，只能透过空洞能指这中介来完成。而在这过程当中，情感（affect）、修辞（rhetoric）、演练（performativity/practice）远较逻辑/概念（logico-conceptual）重要。拉克劳尝试提出一种有别于过去关于民粹主义的论述，除了是一项澄清概念的智性计划以外，还包含了回应精英主义/理性主义和传统左翼（包括新的版本）的政治考量。拉克劳之所以要讨论民粹主义，并非是想简单否定它（或赞同它？）而是为了更好地了解它的操作。对拉克劳来说，了解民粹主义的操作，是打开理解当代政治运作的锁匙。与大多数仅仅是基于民粹主义当中的含混性质（“imprecision”和“vagueness”）而简单否定它的说法不一样，拉克劳并不认为民粹逻辑中的含混性质是“边缘”（marginal）或“原始”（primitive）状况的结果，而是刻铸在政治的核心性质之中（“inscribed in the very nature of the political”）。换句话说，缺乏了含混性质，民粹政治也就无法操作演练（页 96-99）。

[10] 凯恩斯（Keynes, 2004）指出，在 19 世纪主导着西欧的自由放任观念，并非源自 Adam Smith 和 Ricardo 等政治经济学大师，而是出于政治哲学家之手，再经一些二流经济学者（secondary economic authorities）和教

育机器 (educational machine) 的不断自我复制, 终于成为了主宰一时的陈腔滥调 (copybook maxim)。凯恩斯认为, 放任主义之所以在 19 世纪大行其道, 除了是对 18 世纪无能 and 贪腐的政府的 (情绪) 反弹外, 也得力于物竞天择、适者生存的庸俗社会达尔文主义观念的流行, 同时又受益于放任主义的简单易懂和其论辩对手——保护主义和国家社会主义——的脱离现实。不约而同, 波兰尼在其名著《大转变》也论及自由放任观念的兴衰 (Polanyi, 1944/1957)。他指出, 19 世纪兴起的放任主义 (laissez-faire) 和经济自由主义 (economic liberalism) 的混淆, 反映了经济学理论的混乱, 包括缺乏与理论相符的实证和连贯一致的分析。凯恩斯和波兰尼都批评放任主义者思想混乱, 经济自由主义的理论事实不符。这些指控, 其实是反映了“自由放任”和“经济自由”等空洞能指的属性——它们并非要表述任何具体和正面的内容, 只是尝试扣连无法真正统合的“人民”纷杂诉求。而同样空洞的“保护主义”和“社会主义”, 则正好作为“人民”的敌人, 成就推动社会往资本主义方向转变的民粹大计。换句话说, “放任主义”在 19 世纪以至过去三十年间的流行, 彰显的恐怕不是政治学者或经济学家的真知灼见, 而是民粹主义的泛滥。

[11] 空洞的能指不一定是愈空洞愈好, 必须同能吸引不同需求的投资, 因此需要能建立清楚的敌人, 同时能统合民众纷杂的欲望。正如齐泽克在分析布什时代的美国共和党为何取胜时, 指出保守力量引用的五个概念——强大的国防 (strong defense)、自由市场 (free markets)、低税 (lower taxes)、小政府 (smaller government)、家庭价值 (family values), 相对于民主党的更强大的美国 (stronger America)、广泛的繁荣 (broad prosperity)、更好的未来 (better future)、有效的政府 (effective government) 和相互的责任 (mutual responsibility) 的空洞性大抵不相伯仲, 但前者所针对的敌人更清楚——反战者、工会、社会主义及同性恋社群。

[12] 例如“劳动自由”所针对的是最低工资、最高工时等保障劳工权益的政策。

[13] 尤其是张五常、雷鼎鸣等乐于在大众传媒重复发表简化的经济学教条的经济学者。

[14] 香港政府 (公务员) 的基本操作逻辑, 其实与民粹主义是十分亲和的。香港政务官的特色, 是“做好”老细安排下来“份工”, 能够准时交差, 不出错, 才是他们的真正守则。要“无惊无险, 又到五点”, 最好就是能尽量“摆平”或“统合”不同持份者难以完全满足的纷杂要求。自然, 谁的压力大, 政策就还得向他们倾斜, 这才是政务官安身立命之道。因此, 当来自民间的压力加大时, 政务官自然不能“视民意如浮云”; 相反, 在“新自由主义”当道的世代, 政府也就少不免向大企业、CEO 靠拢。过去二、三十年, 在“新自由主义”主导的全球和在地脉络下, 强调劫贫济富的“去规管化”、减利得税、打击或限制工会等激进极端的诉求, 透过大众传媒、学者智库的民粹演练, 除影响了香港政务官的价值思维外, 也同时塑造了香港政府的政策方向。

[15] 例如, 近年香港有关长者生活津贴的讨论, 指摘“泛民”民粹的政府和建制政党, 不仅不追求仔细、认真、理性的政策辩论和广泛咨询, 反要求匆匆通过议案, 好让长者能尽快享有“福利”! 相对于坚持拉布及甘愿违反“民意”, 甚至要求部分长者不要太自私的议员, 谁更顺应“不理性”的“民粹”要求?

[16] 阿帕杜莱用的是德国纳粹、卢旺达、科索沃等对少数种裔的种族清洗, 以及印度社会中的伊斯兰教徒的例子, 尝试说明他的观点。阿帕杜莱宜以印度教徒为例, 指出“大众”其实并不一定人数众多, 很多时候只是少数特权利精英的语言伪术, 尝试透过放大“小众”对“大众”的威胁, 以达致对其有利的政治目的。不过, 在当代香港这

个被主流中产价值宰制的社会，这种认为“小众”最终会取“大众”而代之的恐惧，在哗众取宠的大众媒体中得到滋润。因此，真正害怕综援户会令所有港人变懒或从此再没有人愿意继续工作者，大概只占少数。然而，基于现实生活中的不尽人意，对前景及自身的能力又失却信心，受这种诉诸主流中产价值对不纯洁、不整全的惧怕所触动，从而迁怒于综援户等“小众”的，恐怕为数仍然不少。

[17] 可参见 <http://www.360doc.com/content/07/1227/06/45961-927459.shtml>。

[18] 历史上的“狗智”(kynicism)与当代的“犬儒”(cynicism)并不是完全相同的东西。kynic的意思是以狗的智慧而活，而要活得像一条狗，就得不说谎，不做政治装扮，想吃就吃，要排泄就排泄，拒绝不必要的社会规范，拿掉一切虚伪的面具，直面问题、认真求解、自然诚实。相反，当代的“犬儒”则把主动乐观和充满生命力的“狗智”，转化成被动悲观与认命虚无，即使同样看透世情的虚伪，但仍然假装戴上面具的状态才是真理。狗智精神是积极的，犬儒心态则是消极的。不过，随着历史的发展，来自民间智慧，针对权贵、建制、习俗、带一定的批判性和颠覆性的狗智，日渐被权力集团、上层阶级收编，成为认命、虚无的犬儒主义。例如基督教就日渐远离耶稣挑战建制仪式、抗拒权力集团、立于弱势社群的传统，发展出像十字军东征等帝国主义践行；又例如崇尚自然生活和整全的健康观念的民间医学保健，日渐让位于犬儒地把死亡和健康作为两大敌人的西方医疗；或曾对保守的性爱观念产生极大冲击的色情事业，也逐渐转化为只认金钱的营运；狗智们曾认真地看待的知识和追求的真理，亦变作为对所有知识的不尊重和信任的反智虚无(Sloterdijk, 1987)

[19] 亚历山大大帝碰见古希腊的狗智第欧根尼(Diogenes)时，后者正躺在街上晒太阳，大帝问他，你要什么我都可以答应你，第欧根尼回答：“不要挡着我晒太阳！”——这大抵就是一种狗智的认真。

[20] 尽管民粹政治不一定带来负面的结果，但往往包含了并不十分积极的因素，例如对待弱者和异外者的思想和物质暴力倾向、反智和犬儒的态度等。

[21] “这种论述策略应被想象为一场具多条战线的抗争。第一步是拆解由现存经济语言的表述支撑的各种资本主义迷思。正如本书的第一至第四章所示，有效的方法是指出这些迷思并不是扎根于实证事实之上。其次，我们可以进一步分析这些迷思是如何被建构出来的。然后可以把传统上跟资本主义这意识形态扯在一起的经济语言，跟反资本主义力量接合，举例说，挪用‘无免费午餐’和‘用者自付’这些新自由主义言论，指出资本主义权力集团的种种伪善。在拆解主流经济学语言和资本主义世界现实之间的既定关系后，通过再翻译现有的多元纷杂的‘资本主义’行为，或把经济学语言跟开辟另类经济（如合作社和社区货币等）的过程连接起来，可以进一步使新的经济学语言（包括置于新的语境下的旧经济学语言），在另类经济的物质语境中培育生成”（许宝强，2007：303）。

参考书目

- Abelson, Donal E. (2002). *Do Think Tanks Matter? Assessing the Impact of Public Policy Institutes*, Montreal & Kingston/London/Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Abelson, Donal E. (2004). "The Business of Ideas: the Think Tank Industry in the USA," in Diane Stone and Andrew Debham eds. *Think Tank Traditions - Policy Research and the Politics of Ideas*, Manchester University Press, pp. 215-231.
- Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*, London and New York: Routledge.
- Appadurai, Arjun (2009). "Fear of Small Numbers," in Jennifer Harding and E. Deidre Pribram eds. *Emotions: A Cultural Studies Reader*, London and New York: Routledge, pp. 235-250.
- Furedi, Frank (2004). *The Therapy Culture - Cultivating Vulnerability in an Uncertain Age*, London and New York: Routledge.
- Grossberg, Lawrence (2010). "Considering Value: Rescuing Economies from Economists." *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham and London: Duke University Press.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press.
- Hayek, F. A. (1994a). *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press. 中译可参阅王明毅等人的译本(1997)《通往奴役之路》，中国社会科学出版社。
- Hayek, F. A. (1994b). *Hayek on Hayek - An Autobiographical Dialogue*, edited by Stephen Kresge & Leif Wenar, University of Chicago Press, pp. 108-123.
- Keynes, John (2004). *The end of laissez-faire - The Economic Consequences of the Peace*, New York: Prometheus Books.
- Krugman, Paul (2007). "Who was Milton Friedman?" , *The New York Review of Books*, Feb., <http://www.nybooks.com/articles/archives/2007/feb/15/who-was-milton-friedman/?pagination=false>.
- Laclau, Ernesto (2005). *On Populist Reason*, London and New York: Verso.
- Polanyi, Karl (1944/1957). *The Great Transformation*, Beacon Hill, Boston: Beacon Press.
- Sloterdijk, Peter (1987). *Critique of Cynical Reason*, London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Smith, Adam (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by R. H. Campbell and A. S. Skinner, Oxford: Clarendon Press. 中译可参阅郭大力、王亚南(1994)《国民财富的性质和原因的研究(上下卷)》，北京：商务印书馆。
- Stiglitz, Joseph E. (2002). "Employment, Social Justice and Societal Well-being." *International Labour*

Review, Vol. 141, No. 12, pp. 9-29.

Stone, Diane (2001). "Think Tanks, Global Lesson - Drawing and Networking Social Policy Ideas." *Global Social Policy*, 1; pp. 338-360. <http://gsp.sagepub.com/cgi/content/abstract/1/3/338>.

Werhane, Patricia H. (1991). *Adam Smith and His Legacy for Modern Capitalism*, Oxford University Press.

Žižek, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London; New York: Verso.

Žižek, S. (2013). *Demanding the Impossible*, edited by Yong-june Park, Polity Press.

何春蕤、宁应斌 (2012)《民困愁城》，台北：台湾社会研究杂志社。

齐泽克 (2007) (查日新译)〈抵御民粹主义诱惑〉，《国外理论动态》2007年第9期。

许宝强 (2007a)《资本主义不是什么》，上海：上海人民出版社。

许宝强 (2007b)〈自由竞争的真义〉，《读书》，2007年第4期，页3-11。

许宝强 (2009)《告别犬儒》，香港：牛津大学出版社。

许宝强 (2012)《告别犬儒续篇》，香港：牛津大学出版社。

许宝强 (2013)〈文化经济学与情绪政治——否想香港的新自由资本主义〉，发表于重庆西南大学第二届南南论坛，未刊稿。

摆正『中右』 『左』

程美宝

我曾读到过许宝强老师的一篇文章，题目其实是非常旗帜鲜明的，叫作《千万不要忘记阶级分析》，这是今天他提出的非常核心的主题。我们也可以看到他是对当代香港社会提出的一个分析框架，以及这个框架如何在他的教学或者课程设置中得以实践。在当前特别是香港此时此刻这个形势下，他的讨论是一个很好的提醒，也跟我之前在广州参加孙歌组织的一个“寻找亚洲”的讨论非常契合。他的文章中有一句，应该是能够综述他今天所讲的主题：“本土主义视野往往忽略，甚至尝试掩盖或转移的阶级问题，也就是过去三十年全球财富及其资源分配的两极化趋势”。有趣的是，我在读许老师这篇文章的时候——刚才陈冠中先生也提到的——我们的特首梁振英对外国媒体发表了“14000元论”，我还特意搜索了他的原话，因为我不知道媒体会

否歪曲报道。我觉得他这句话恰巧给许先生的文章下了一个很好的注脚。梁振英此语一出，舆论哗然，难得的是他提供了一个非常精准的数字，一语道破政改——或者是不改——的本质，其实就是要维持和巩固上述这种两极化的局面。

可能我们可以把讨论推回到较久远的历史现场去想。这种格局的形成可以回溯到香港在1842年成为英国殖民地开始，取代了广州那个古老的口岸城市，成为了西方进入工业时代的资本主义国家在亚洲或者是亚太的站点。英国作为香港的宗主国，与华人资本家的结合，造就了香港的经济的发展，但同时，也存在着多种可以称为“左翼”的势力。无论是20年代发动省港大罢工的工会，还是五六十年代香港跟澳门的工联会，还是中联、长城抑或是凤凰的电影工作者，都可以称为

“左翼”。我们看到的是，这一切我们可以归类为“左派”或“左翼”的势力，逐步被边缘化。这些人可能有很清晰的政治理想或理念，但是也有很多人可能只是通过参与相关组织的活动而得到一种宽慰或者是自信。我在澳门看得比较多，比较清楚。澳门这个地方经常是被香港的讨论所忽略的。大量的所谓“红底”的团体或者是工会给很多低下阶层宽慰与自信的平台，但因为种种原因这些平台被打击掉，某些人群被边缘化。

七八十年代的改革开放伊始，开了一个很大的缺口，让香港的资本主义堂而皇之地、或大或小地用各种形式在中国大陆壮大。今天中国大陆很多的问题，包括剥削、环境问题、拆迁、工人组织被打压——我们作为香港人可以这样说——香港很多资本家都是共谋者。与此同时，我们如果看文艺工作者的历史的话，80年代本来不管是大陆的，或者是我比较熟悉的广州的，或者是香港的，曾几何时都是左翼文艺工作者作出最后的挣扎的时段，但是我们看见的后果是：从80年代末到90年代初，他们很多宣布理想破灭。我也非常同意许先生文中提到的，本土主义论述和行动的推动导致原来带有强烈阶级根源的挤占本地低下阶层生活空间的过程逐渐转化为中港族群之间的矛盾。换句话说，很多阶级矛盾被转化成族群化的言说，我们都知道，我们是不能本质地去把

“中”定义为一个族群，“港”定义为另一个族群，我们要强调的是，是这个言说被“族群化”了。这种言说之所以可以形成，当然也是由于殖民地所造成的一个政治分裂或者隔离的结果。某些程度上，也就是把中国或者大陆视为一体，把它看成是跟我们不一样，当成他者，甚至是非人类，将其妖魔化。不无讽刺地，这个“族群化”的过程有时是由于某些国民教育所造成的。我曾经看过一些香港报纸所谓的通识教育的专栏，以为要拉近中港距离，却实际上在强化中港差异。有时候我们看香港的新闻，说到某某人犯罪，或者是某某人有涉嫌犯罪，会说这个人带有乡音。这是非常奇怪的论述，“乡音”居然成为异己。这使得原来可能的对话，或者是认同，甚至是有可能结盟的力量，都因为这样的分离而被排拒。

因此我看许宝强老师的文章，或者是今天很多讨论，意思似乎都是想把“左”和“右”先摆正，才继续说下去。类似的错位，也体现在香港“建制”这个词的使用。在香港，经常有些人说另外一帮人属“建制”，对方也乐于说自己是“建制”，说人家是“建制”的人自己应该也属于建制之内的。这类概念的错位，似乎在我们大学的教育当中从来没被摆正过，或者被正面的讨论过，或者将之置于具体的历史情景中加以辨析。所以，有人说我们的特首是“左派”，但我觉得他的言论，真是人类

历史上近一百年少有的极右主张。我听的时候，仿佛回到 19 世纪。19 世纪很多国家，包括美国，包括我们清末民初实行议会选举的中国，都是以某人有多少身家财产来决定他是否有投票权的。所以，一听梁特首的言论，真有时空错乱之感。

今天我们提到需要新的思想资源，这个是对的。但是，什么是新的思想资源，必须通过阅读旧经典才能够对比出来，你不知道什么是旧的，就不知道什么是新的。恰好我下周去台湾开一个通识会议，题目就是以我在美国一间博雅学院的教学经验定的，名为《着眼于经典的文本阅读》。经典阅读，是这家学院给全体一年级学生的一门必修课。书目的选择，因每年的主题而异。我当年任教的主题，是“革命与理性的局限”，阅读的书籍从《理想国》到马克思的作品，跨越时空，这个主题，今天看来是非常切合香港或者是我们今天早上讨论的许多主张。其实，历史学能够提供给我们很多资源，历史本身发生过的事，以及人类存在过的经典，都是我们可资利用的资源。此外，历史学作为一种方法，也是一个很好的思想资源，让我们去重新思考今天挂在嘴边的许多名词和形容词，是如何发生错位，形成错觉的。

许宝强讲到所谓“本土主义的经济根源、阶级根源”的时候，或许有些人会误解这个提法是否类似“民族问题就是阶级问题”。好像经济阶级是根源基础，本土主义就是上层建筑，所以不必谈本土，只要关注经济阶级基础就可以了。宝强的《千万不要忘记阶级分析》这篇文章和他上述演讲一样，思虑很周全精密，让读者知道他并不是阶级化约论的基本教义派想法，换句话说，经济阶级不是单一的起源，唯一的起源。

当然，这也带来了下一个问题，所谓本土与本土主义（两者并不等同，之后我会解释），是不是也有自己的一个起源？当然，所有的东西可能都是在互动中产生的，没有一个单独的时刻是有准确起源的时刻，所有的东西都一直已经在互动中了。即使是这样，也还是不能逃脱本土（主义）的特殊性面向问题——

是不是我们还没有直面、没有分析它的全貌或特质？宝强再三强调，阶级视野不是唯一视野，但是绝对是必要视野。本土（主义）当然更不是唯一视野，可是本土（主义）显然是个重要的视野。它究竟合不合理，它的错误在哪里，它的真理在哪里？但是这个问题在公共讨论里面，或者是在运动里面，会不会慢慢变得只有一种主流声音？因为本土（主义）附带了强大的情感，变成涉及青年群众的运动都不能挑战这种本土情感，否则就会被自动边缘化。

徐进钰曾讲，台湾的学生如果觉得两岸交流结果只是让台湾岛内的权贵阶级得利，那么学生当然就看不出来两岸交流、统一会带来什么样的好处。这就是我们一直在谈的左翼阶级视角。但是我们不能忽略本土主义这一视角：假设两岸交流是让台湾岛内的权贵阶级更壮大，但是同时也假设两岸不交流、

变主义的流 香港本土

宁应斌

搞台独亦只是让台湾岛内的权贵阶级更壮大。当只有这两个选择的时候，台湾会选择哪一个？这很奇妙的，它可能会选择后者。这就是不能够忽略而要去直面的本土主义问题。

宝强在谈到本土的时候，提到本土的一些核心价值，或者是本土文化、生活方式方面，换言之，我觉得宝强认为本土是存在的，因为在近年来受到其它种种因素的侵蚀，因此引起了一种本土主义的反弹。

本土主义有很多面貌，我今天讲的是建立在本土之上的（准）分离主义意识形态，本土则是地方的独特性与自我意识。所谓本土当然有其建构性。我看到一个研究，将研究对象限制在香港居留超过若干年。我问研究者为什么，研究者说因为只有这种长期居留者才能体现出香港的精神、香港人的特质。我不是说这样的研究有什么错误，但是在真正、

自然或天然的本土里面免不了选择性、排他性、建构性。香港有一段时间，国语片、国语歌曲流行，后来粤语文化开始流行，地方主义开始兴起。但是这些都有一个过程的，它不是那么自然而然的。

再比如说宝强的同事游静最近写了一篇文章分析香港的电影，她说其实50年代的香港电影所反映的伦理精神并不是强调商业竞争主义的，不是狮子山精神，而是强调人人为我、我为人的精神。所以本土还要看你把什么样的历史时刻、什么样的人群或文本拉进来这个本土。

总之，这个本土建构应该是种想象，毕竟香港一直不断有内地移民涌入，香港随时总有许多人并不分享那个想象的“正港”本土生活（“正港”是闽南语，就是正宗的）。试问：所谓老一辈香港人的生活方式如今还普

遍存在吗？年轻香港人的生活方式就代表香港吗？本土生活方式也许没有那么顺理成章。

本土作为地方的独特性与自我意识，并不必然会发展成本土主义，本土主义当然也有很多面貌。香港的本土主义的发展是否以中国或大陆因素为条件？香港本土主义以中国为他者，或者自有起源？我在此只能提供零散的观察。香港社会一直在变动，但是本土主义有个想象，就是仿佛过去是美好的日子，但自从九七以后，甚至自由行以后，跟中国大陆接触以后，这些美好的过去就不见了。这是有点问题的想象。例如，自由行改变了香港市民日常生活的常态，像小店、茶餐厅都不见了，只剩下了药铺跟金店。但是这种改变背后的商业逻辑，不是自由行才开始的，因为从来旺角开什么店、尖沙咀开什么店，背后一直有它的商业逻辑在运作。换句话说，支配香港街道地景的其实一直是商业逻辑，只是自由行加剧了这个商业逻辑的运转。

香港本土主义的一个重要话语是“本土核心价值”，我们看《寒战》这部电影，里面就有一句话说“我们香港的核心价值是法治”。现在这是很普遍流行的话语，类似现在台湾人所说的“民主是台湾核心价值”。不过法治或民主被当作绝对价值的语境，应该是因为作为港台他者的大陆，被设定为是民主或法治的对立面（简单的说，大陆被标签化地等同

于不民主、不法治，港台则等同于民主或法治）。然而，像1997年出版《后殖民同志》的周华山便在书中说“香港经济成就的一个重要原因便是人治与法治的和谐整合”。这种话语大概就不会见于今日，因为不符合与中国大陆对立对比之目的。相反的，周华山说法所暗含的“香港模式”话语，固然暗指着当时中国大陆的缺乏法治，但却是借着香港的中国特色（人治）而和“西方模式”（只有法治）对立。为何如此呢？从1990年代初还很年轻时便开始本土流行文化书写的周华山，在上面这本书里面自我剖析时透露了当时本土意识的另一种形成路线：香港本土的对照他者主要是英国或西方白人，中国大陆则是隐含在背景中与香港纠缠不清的、既是他者（陌生）也是自我（亲戚）的暧昧身份。

对照来说，如果周华山们在1997年仍然因为“中国（大陆）因素”而有独特的、不同于西方的“香港模式”话语，到了今日本土主义高涨，反而只剩下与“西方先进文明”实质上无异的空洞香港本土，反而失去那份自信的特色，以与西方无差异而自满；这个自满的对比目标则是中国大陆。

不过，本土主义的构成不是只有对比的外在他者，总是还有内在的差异与他者，这不一定是香港内在的地域族群差异（潮州人、上海人、阿灿），也可以是政治族群差异，明

显的是像“离地中产”“大中华胶”“左胶”等名词所透露的(有些是国共斗争的残留),或者,占中与反占中。如果激化了仇外则往往带来仇内的激化,这是透过仇外来建立本土主义的副作用。

再回到我前面讲的一点,就是想要影响运动群众的知识分子如果批判性地检讨本土主义,恐怕越来越困难,香港的左派朋友就算谈本土主义的经济根源,恐怕都会被挂上“左胶”的帽子,而且在政治话语上选择也是有限的,好比说“爱国”已经是像建制派的专属,“爱港”则是求安定等等。当然,这也不是绝对的。

在思想知识这个层面,本土主义的话语权还有一个关键:独立、分离在西方启蒙以来的现代政治思想里面有一种正当性,因为这是人民自决,你谈统一就变成了民族主义,民族主义好像是种落后反动的思想。这是庸俗自由主义支配港台政治话语的结果,毕竟西方现代民主国家不是只透过自由主义建立起来的,都是有民族主义、共和主义、宗教文化等等才促成团结强大的民族国家。如果西方现代政治思想对应着西方特殊国情与特定历史轨迹,那么“中国”或“统一”到底是怎么一回事?是不是也可以用西方现代政治思想理论来看待?对于西方理论范式的疑惑,可能更强化了大陆学界越来越趋向自主或本

土(中国)的研究范式。如果我们把香港本土主义的问题局限在思想知识层面,那么要如何看待西方的自由主义与左翼理论?我最后就把结语落在这个狭窄的层面上。

自由主义或西方左翼这些话语没有本质上对错的问题,可以说都是一种治理方式,因此是特定境况、人群或领域中适用程度的问题,而且,思想理论本身代表的内在理想之价值也不可能脱离实际治理的有用或后果来评估。我们要扬弃预设唯一真理的“政治正确”。既然不可能有全体都同意的共识真理,那么对待知识真理的态度应该是将之视为在特定时刻与处境的权宜之计,不能应付现实的全面。知识与政治一样,所产生的共识都是对现实的暂时妥协,对立冲突则走向下一个暂时妥协,任谁都必须汲取或者翻转对手思维中的“合理”成分。这意味着港台本土主义与西方左翼思想不是无法妥协的,左翼思想可以是本土主义的经济主张,自由主义则是本土主义的政治主张,好比说普世价值或世界主义(反而)是港台本土主义的文化主张。相对的,在思想知识层面上与本土主义的对抗,也同样地既有较真的路径(例如,经济路线上以“真正的”左翼思想来批判本土主义对左翼的策略性挪用;政治路线上,以“反庸俗”的自由主义来批判本土主义的排他或街头政治;文化路线则采取多元竞逐性的普世主义),也有对冲

的路径（例如，经济—自由主义或管制主义；政治—左翼理论或保守主义；文化—中国本土主义），或其它组合的路径，等等。无论如何，我们目前大概都同意：不能只有左翼理论，不能将各种本土主义归为民族主义而封闭探索。过去左翼或进步思想理论的政治正确所预先封闭的知识思想资源都要被挖掘与释放。

香港如何 理解中国 的「 」 现代？」

回应许宝强先生

罗岗

许宝强先生一直对香港的状况采取一种不太不同于一般左翼的思考方式。一般左翼——特别学院左翼——很容易套用理论来思考问题，但宝强先生有他自己比较独特的角度，无论是之前对犬儒主义的批判，还是现在重提阶级分析的视野，都有他自己很切实的观察在里面。

我想，这种切实的观察和宝强参与香港文化研究的经验有关。1990年代大陆开始学习怎么做文化研究时，在很长的时间里，香港的文化研究是我们的榜样。当年陈清侨来上海讲文化研究，不是先讲理论，他一开始就和我们分享一篇英国文化研究学者写的文章，但这篇文章不像学术性的论文，讲的是作者自己亲身遭遇的“事件”：当时戴安娜王妃刚去世，她忽然变成了“人民的王妃”，媒体到处都在炒作；他就想自己在大学做所谓“传媒文化研

究”，学了很多复杂高端的理论，能不能用来解释戴安娜去世后为什么突然变成了“人民的王妃”呢？如果不能解释这样的现象，是理论太简单了吗？还是现实太复杂了？所以，文化研究的方法，就是看你是否能够接受这样的挑战？是否能够感受到理论与现实之间的紧张感。就像现在香港发生的许多事情，人们——包括宝强先生这样的左翼知识分子——都试图去解释它们，但问题的关键是，人们的基本预设能不能有效地解释这些现象？究竟是把所发生的现象纳入到基本的预设中去解释，还是像“人民的王妃”那样挑战之前的理论预设？这些现象是乖乖地成了理论预设的注脚，还是进一步引起对于既定理论的反思？甚至引发理论的内爆，导致左翼内部视角的自我调整与自我反思。在我看来，香港的左翼面对目前的状况，是到了做出这样选择的时刻了，

否则很多人只是站在不同的立场解释这些现象，赋予它们以各种各样的话语，而这些话语的生产与发生的事件之间究竟建立了怎样的关系，并没有得到深入的理解和讨论。

之所以这样寄希望于香港左翼的朋友，是因为宝强先生也参与其中，1990年代的香港文化研究，自身具有一种介入现实反思理论的传统。当年香港文化研究提出“北进想象”问题，就是针对大陆改革开放，特别是1992年邓小平南巡讲话之后，香港大量的资本进入中国市场的现象，试图把从南方来的资本进入到中国大陆后，究竟会怎么来改变内地的社会、文化甚至是精神状况的问题概念化。譬如香港当时有一个衣服品牌叫佐丹奴，以一种似乎比较高级的品牌形象进入1990年代的中国大陆，但它实际上只是香港一个非常普通的服装品牌，如何来分析这种现象，就是当年香港文化研究所做的工作。香港文化研究提出的“北进想象”，实际上教会了1990年代中国大陆文化研究怎么来分析资本主义，因为我们之前没有正面遭遇“资本主义”的问题。在1980年代的启蒙主义思路中，我们把“资本主义”简单地理解为“现代化”，对于“现代化”，是一个需要争取的目标，而不是一个批判的对象。但1990年代之后，无论是“南巡讲话”还是“北进想象”，都使得“资本主义”与“现代化”的关系复杂化了。而我的疑虑在于，

如何理解“现代化”和“资本主义”之间的关系，不仅对于中国大陆的左翼思想界来说是一个关键，而且这也构成了香港左翼话语论述的核心问题。

正如之前宝强先生对于香港左翼传统的回顾所显示的，香港的左翼传统有一部分是和中国革命有着密切的关联，甚至有人始终坚持“文革”的激进立场，但这部分比较边缘化，香港左翼相当一部分是批判“文革”的，批判“文革”的出发点很简单，就是“现代化”，这种观点推到极端，还可以用“现代化”来否定“中国革命”。批判“文革”、否定“革命”的原因也很简单，就是“革命”怎么把中国搞得那么穷？当年《参考消息》上发表过香港左翼对中国大陆的批评，其中一条我印象深刻，就是中国大陆卫星上天了，但连一包像样的“餐巾纸”都造不出来，这也太不把“民生”当回事了吧！宝强先生也讲到，在香港的话语中，“共产党”被蔑称为“土共”，“土”和“洋”是相对的，隐含的意思自然就是共产党不够现代化。这让我想起郑鸿生老师讲的“自来水管”的故事，国民党来到曾经是日本殖民地的台湾，也被看作“老土”。香港的左翼之所以不同于大陆的共产党，同样也来自于自认为“现代”的殖民地经验，从而转化为批判“文革”乃至中国革命不够现代视野。1980年代中国大陆发生了从“文革”到“改革”的转折，在替“改

革”制造“意识形态”的“思想解放运动”中，我们不要忘了，香港的许多左翼媒体——譬如《大公报》《文汇报》——发表了大量控诉“文革”的文章，这恰恰证明了香港左翼的“现代化”认同的正确，也使得他们在帮助中共建立取代“革命”的“现代化”叙述的过程中能够发挥重要的作用，而这一叙述的前提就是所谓“土”和“洋”的差别。

如果仅仅到这一步，没问题，中国大陆奔向“现代化”这个目标就好了。但麻烦在于，这个“现代化”并非一个中性的目标，它可以转化为“资本”或者“资本主义”，特别是1990年代以后，所谓“北进想象”的时代，“现代化”和“资本主义”开始划上了等号，这时应该如何来理解中国的“现代化”或“资本主义化”？

历史地看，中国大陆的“改革开放”，首先依靠的是“台资”和“港资”，它们是中国大陆现代化的重要的动力。开放之初，进入大陆的资本，没有世界500强，国际资本也很少，主要是港资和台资，所以1980年代中国大陆的“改革开放”，被称为“华人资本主义”，也有一定的道理。问题在于，1990年代之后，中国市场经济发生巨大的变化，经济快速增长，中国大陆在某种程度上摆脱了贫困，进入到“现代”；而香港回归中国，却又遭遇到亚洲金融危机的重创，此消彼长，谁更“现代”或者

谁更具有“现代”的趋势，便成为了中港之间的一个巨大的问题。

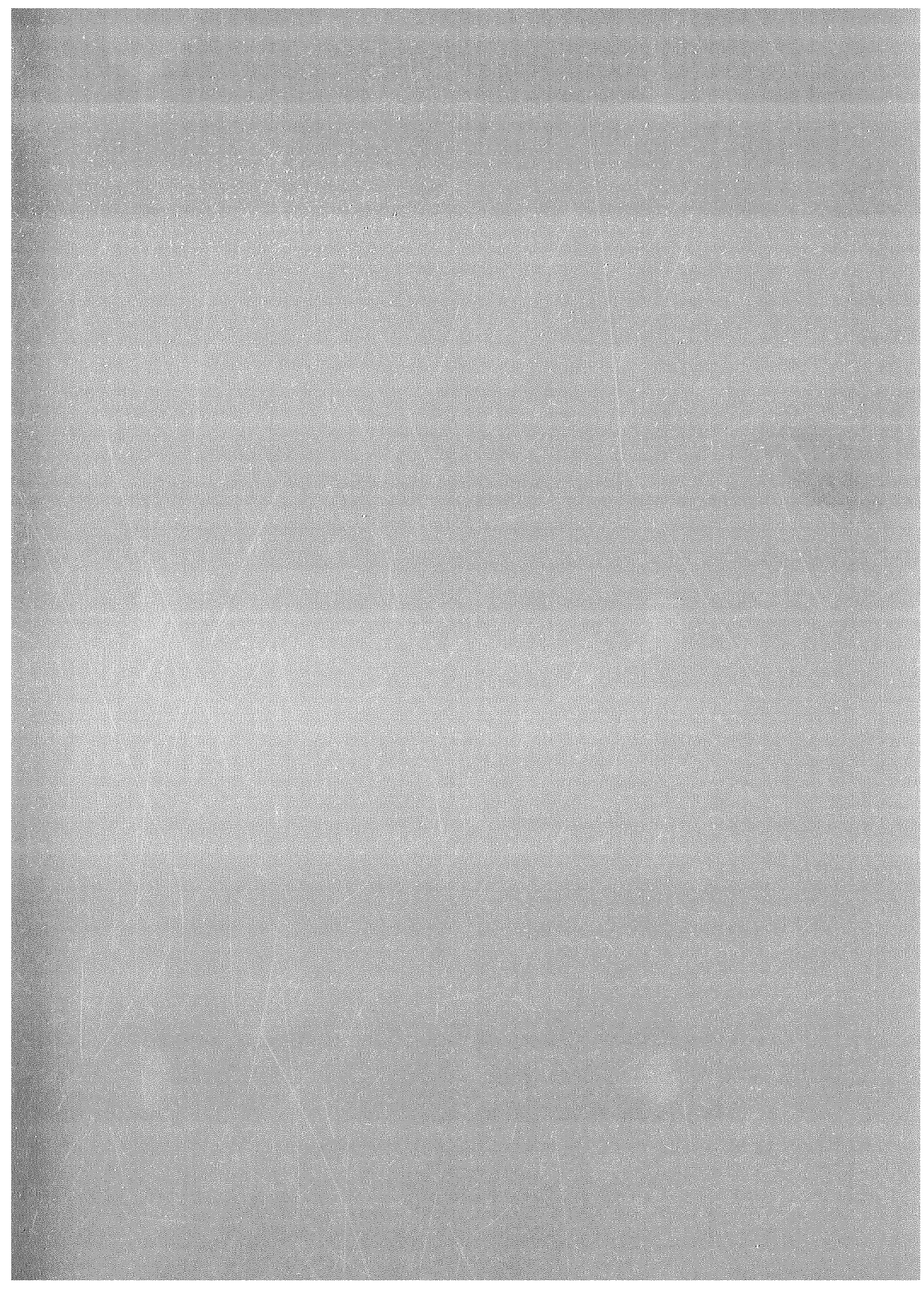
譬如中港之间的“自由行”，前提是大陆的国民人均收入提高了，大陆的人民逐渐富裕起来了，他们才有可能转化为“自由行”的主体。如果口袋里没钱，依然很穷，大陆人只能是香港老电影里的“表哥”，穷亲戚而已，根本没法组织“自由行”了。中国大陆的普通老百姓成为了香港“自由行”的主体，如果把这个变化放到香港左翼从“现代化”的论述转化为“资本主义”的论述中，会产生一种怎样的效果？不知道宝强先生如何回应这个问题？“自由行”从某些方面来讲，确实改变了香港的面貌。我这些年来往香港多次，还在香港住过两个半年，可以说亲眼目睹了许多变化，不少老店关掉了，连锁店越来越多了，连社区和街道的面貌也变得面目全非了，这些确实大有问题。但这些问题仅仅是“自由行”而来的大陆人造成的吗？香港是否也需要反省自己在这个变化中的主体位置呢？被胁裹到这个过程中的每一个到香港去的大陆人，他们的情感结构发生了怎样的变化，同样也值得关注。

目前谈论最多的是，香港作为主体，或者大陆作为主体，但作为主体，是否还有一个相互承认的问题？是否还需要包容他人？如果互为主体，那么对“现代化”和“资本主义”之间的关系究竟怎么看？进一步讲，香港左翼

当年批判共产党把中国大陆搞得“民不聊生”，到现在又批判共产党在中国大陆大力发展资本主义，这两个共产党是一个共产党吗？他们之间关系又怎么看？假如不能回答上述问题，那么香港的占中运动，口号是“反资本”，但“反资本”是否等同于“反中资”，而“反中资”是否又等同于“反中共”，“反中共”是否还能等同于“反中国”？这一系列连环套揭示出“反资本”绝不可能是“抽象”的，必然是有具体所指的。关键在于，香港左翼对自己的批判位置是否有所警醒？是用“反资本”的预设来套用当代中国的现实？还是意识到当代中国的现实远比“反资本”的预设来得丰富复杂呢？

在这样一个脉络里，我觉得应该具备一个历史性的视野，关键的问题可以说发生在1970年代末期到1980年代初期，中国大陆所谓“前30年”和“后30年”之间的转变。“前30年”和“后30年”之间如果是一个逻辑的话，很容易讲清楚，但现在变成了两个逻辑——革命的逻辑和改革的逻辑——这两者之间的关系怎样来处理？香港的左翼既与“革命”的传统密切相关，更和“改革”的转向命运相连，假如真正把握住与大陆之间的关系，同样必须把两个逻辑的贯通内化为自身思考的脉络，否则很容易用简约的、还原论的“反资本”来处理“现代化”与“资本主义”的关系。因为“反资本”几乎变成了一个抽象的口号，

现在人人都可以“反资本”，每个人都成了资本的受害者，每个人自然也都成为了“左翼”，但实际上，许多标榜“反资本”的与“资本”之间有非常密切的关系。所以，作为名词的左派不仅仅指共产党掌权了，就蜕化变质了，更应该包括所有那些表面上非常激进地“反资本”，实际上把“资本”变成了最无害敌人的左派。“资本”在左翼的论述中确实构成了讨论所有问题的基本起点，但它必须成为一个分析性的范畴，而不是先验的、毋庸置疑的前提。因为抽象的“反资本”，从来不去历史地考察“资本”究竟用怎样的形式与何种具体的范畴结合在一起。如果这样的话，“国家”的问题就完全被“资本”消解了，可实际上，“资本”在全球化层面上和在地的、民粹的层面上构建出某种对应的关系，它恰恰要解构的是在此之间存在的任何具有共同性质的、更高形式的结合——尤其政治和文化体制的结合。所以，重新将“反资本”的问题“具体化”“语境化”，重新处理“现代化”和“资本主义”之间的复杂关系，重新理解“国家”“民族”与“资本”之间的内在关联，应该成为我们进一步思考和讨论的出发点。



在论坛这样的“检验场”上,对“帐篷剧”验明正身,有时是必要的。我认为拥有这样的机会对“帐篷剧”来说是幸运的事。不过,要使这样的检验机会成为有意义的事,却并非那么容易。

原因在于,正如大家所知道的,“戏剧行为”是极为流动的事件,表现在外面的不等于其本质。像“现代戏剧”那样通过牢固的制度将“表现”标本化的例子暂且不谈,通常对于戏剧的外在表现,很难用所谓“作品性”来概括。这一点,帐篷剧尤为显著。对于这种表现的流动性,我将其称为“液体化”,具体放在后面再谈。

还有一个原因。“帐篷剧”的场域,是个人与集团的斗争场。是弱小的个人的声音,与人类史层面的“集团的沉默”相较量的斗争现场。而且,这一斗争现场本身就是与外部环境(包括自然环境和社会环境)斗争的场

所。无论从个人的视角、还是某个集团的视角、或是环境的视角——从任何一个视角,都无法完全把握“帐篷场”。要把握帐篷需要复眼,而自然界虽有复眼,对人却不起作用,所以只能认为,是各种各样的视线在分享着帐篷场。观众坐的场所、与观众直接面对的演员的场所、与观众正好相反从背后看到舞台的后台的场所、从外面看到帐篷场的过路人的场所、剧作者写下剧本时的遥远的场所——所有的视线,分享着这个“帐篷场”。不仅如此,帐篷场不断召唤着各种各样的他者(死者),他们的时间也侵入这一场域,使其更为错综复杂。

但是,如果说“帐篷场的本来面目是混沌(chaos)”,以此把问题带过,那不过是谎言。帐篷场之所以发生,是因为那里有着明确的“意志”与“祈愿”。这些“意志”与“祈愿”,经受着所有的视线的风吹雨打,在海面上九死

么？『场』是什『帐篷』

樱井大造

一生漂流而至的“场”在哪里呢？也许这一漂流抵达的“岛屿”，才是值得检验的。

我一直将“帐篷剧”看作一种“反省的形式”。不是“个人层面的内省”，而是“集团层面的反省的场”。“检验”与“反省”看起来是相近的行为，其实有很大不同。“检验”是以现在的时间点作为问题，“反省”则是把过去的某个时间点作为问题。不过如果这个“过去”只是“已经发生了的过去”的话，那么“反省”也无非是沦为后悔，或者成为文化资源。帐篷剧作为“反省的时间点”的，是“没有发生的过去”。这种对过去的把握，听起来有些近乎符咒，在“检验”中是需要被排除的；但在从集团层面进行“反省”的时候，我认为是有必要的。这一点，也稍后再具体谈。

这里，我想先简单介绍一下帐篷剧的历史（或者说时间的推移）。

在日本，从1967年左右，帐篷开始被应用到戏剧中。1960年代后期的东京，是各种现代艺术百花缭乱的时代。舞蹈、戏剧、音乐、美术等所有的领域，都掀起了打破墨守成规的表现的欲望的漩涡。这一局面，是消费社会在当时的快速发展，以及大众的俗流文化水准的提升所带来的。与“全共斗运动”为首的大众政治运动也有关联，不过在此略过不谈。

这些日本固有的现代艺术，当中也有一些获得了艺术上很高的成就，但基本上在不到十年的时间里，都成了被文化资本看好利用的资源。这也是很自然的结果，消费社会培育的“不肖子”又回到了“父亲”身边罢了。

1972年我和伙伴们成立了名叫“曲马馆”的帐篷集团，开始到地方巡回演出。共有十来名成员，最年长的26岁，最年幼的19岁。“曲马馆”在日本各地一边旅行一边演出，自命

为当时流行的现代艺术风潮的敌人。也就是说，是“不肖子”的“不肖子”。演出地点有日本全国的农村、大都市的底层社会、学生与大学当局处于斗争状态的校园等等。不断有警察权力介入，曾几次被逮捕。武警密密麻麻地包围着帐篷的场景，对我们的帐篷剧是家常便饭。（曲马馆的活动从1972年至1981年，共有10个作品，演出地点在日本各地达到100处。）

上述情景，在1982年起成立的“风之旅团”时代也同样出现。特别是在东京的演出，计划上演的半数剧目因警察权力的介入而搁浅。

“曲马馆”走的是激进的底层主义路线，与当时的“东亚反日武装战线”及“阿拉伯联合赤军”也有接点。（在此不详谈。）“风之旅团”则与市民社会有一定的接点，它将三个源泉作为自己的存在基础：第一是“反天皇制”。第二是“底层社会”（特别是山谷地区这样的日雇佣工聚居区）。第三是“与韩国民主化运动的连带”。“风之旅团”的活动从1982年至1993年，共有14个作品，演出地点在日本全国达到150处。）

1984年成立了“野战之月”。不再长期旅行，主要以东京、广岛、北九州这三个城市作为演出地点。1999年首次在台湾进行帐篷演出，促成了之后“台湾海笔子”的成立。

2002年剧团成员大幅度交替，改名为“野战之月海笔子”。从这时起，台湾演员在日本

帐篷剧中登场成为常态。（野战之月的活动从1994年到2001年，有5个作品，演出地点达11处。野战之月海笔子从2002年活动至今，已有10个作品，演出地点达16处。）

2005年成立了“台湾海笔子”，活动至今。（台湾海笔子从2005年至今，已有7个作品，演出地点达11处。）

2007年，通过“北京帐篷小组”，野战之月海笔子和台湾海笔子实现了在北京的帐篷剧演出。在朝阳文化馆前的五轮广场和皮村，每天交替着进行了两个帐篷团体的演出。以此为契机，北京帐篷小组开始践行自己的帐篷演出。

2010年，以北京“临”帐篷剧社的名义，在皮村进行了帐篷剧演出。

2013年，改名为“流火帐篷剧社”，在798艺术区进行了帐篷剧演出。

此外，我作为主要倡导人之一，由野战之月成员参与的还有在韩国的帐篷剧。2005年在光州、2012年在光州、首尔、东京进行了演出。

以上，只是简单地记录下时间，就已是很长的篇幅。

从这里开始才是正文。由于发言时间所剩不多，下面我只列出要点。

首先，关于个人与集团的问题。我对这一问题的大体把握是这样的：从人类史来看，“人类的集团”是通过“武器”形成的。（当然也有其他要素存在。）现存人类（裸虫）通过

使用“武器”（投石器等），从“鬣狗似的采集”进化至“狩猎”。弱小的“人的群”随之发展为“人的集团”。通过这种武器的交流（战争），“集团”产生出各种各样类型的“共同体”。

那么“个人”是如何发生的呢？我认为这是由于发明了货币。（在此不做详细论证。）

之所以采取如上的把握方式，是因为我认为这样有助于思考现在面临的个人（或家庭）与集团（共同体、国家）之间的关系。现在，大都市的民众基本上都是从共同体被驱逐而来的“流民”。这一点东京的年轻人尤为显著，在“国民国家”解体的流向中，他们正化为一个个“群”。对此，我用“群岛”（-nesia）的概念来进行把握。也就是把大都市视为群岛的视角。

对这样的“群”，是否存在不通过武器的交流，抵达“集团”的道路？我认为这是现在我们最迫切直面的问题。“帐篷场”也是对此的一种实践。

还有一个问题，即“表现是什么”？

表现基于“意志”和“祈愿”。但是，正如刚才谈到的，“意志”和“祈愿”并非能够被在“场”的人们简单地共有。也没有那样的必要。演员、编剧、导演、工作人员决意“将它送到表面”的那个“它”，并非能够简单地出现在具体的语言、动作、舞蹈中。

就“语言”而言，我们必须期待既非“书面语”也非“口头语”的新的发音形式（意义

的再生）在帐篷场出现。而且，它的生命只存在于当天那一次。虽然能够将它的体验作为经验值，但第二天无法重复它。刚才我写到“人类史层面的集团的沉默”，这一沉默依然与“武器”相关。我们必须一次又一次去发明、发现能够与这样的“沉默”相抗衡的发音。

就身体动作而言，需要在大脑皮质中序列化了的“身体的意义”与延髓系的“身体的反应”这二者之间，寻求不偏向任何一方的身体。这样的身体只有通过共演者及观众等其他者的视线交换，才能发动、发明。

此外还有“歌”。唱歌是解除武装。不仅解除自身的武装，对彼此敌对的那一方也能发挥作用。唱歌能让我们返回各自的记忆。“记忆”虽然是私有的，但基本上都是围绕集团的某些场景。也就是说，记忆是“朝向他者的记忆”。通过唱歌这一让时间流动的行为，可以与记忆为伴，照亮过去的某个集团性的地点。

我们的“现实”是由“现动性（现实驱动）的层面”与“祈愿性（符咒性）的层面”构成的。尤其在当下的“现实驱动的社会”中，不仅“劳动”被异化，作为“劳动力”价值的人的存在甚至也遭到否定。驱动社会的不是人，而是装置。人的劳动被异化，作为劳动力商品的地位被驱逐，只能如鬣狗一样，采集名为“消费”的残羹冷饭。但是，这样的事实也许可以通过“祈求性（符咒性）的层面”获得改变。

这里或许也包含着令人失笑的符咒性的部分，不过我愿意把这样的“祈愿”称为“慈悲”。

也就是说，就在紧贴着“现动性的现实”的一旁，流动着“慈悲”的液体。这一想法本身，是对于“现实”的“祈愿”。“慈悲”的液体，能够将现动性的事实本身化为液状。

如果说“帐篷剧”中存在着可能性，就在于这一“反省的形式”总是在不断的自我超越之中发挥力量。

帐篷剧的场不是作为对于现实的“虚构”存在，而是更为积极的，将“眼下的现实（其实不过是现实驱动层面）”化为“虚构”的“反省的场”。

个体的斗争 个体的斗争 个体的斗争

体的反省 共同

访问樱井大造

受访者：樱井大造

访问者：丸川哲史 黄孙权 高士明

主持人：黄孙权

时间：2014年10月24日晚

地点：北京

黄孙权：我想采取自由开展的方式进行，我先抛三个问题，各位可随时发言，无需介意。在亚际书院民间思想的脉络下，先请大造先生谈一下如何开始接触台湾、韩国，以及后来到了中国，经验的异同是什么？其次，冷战结构下我们面临亚洲分疏又相似的经验，现在面临反抗都被新自由主义收编的问题，怎么看帐棚戏在这历史过程中的可能的角色？最后，大造先生的帐棚戏，帐棚底的“天空”下，群与聚集意味着什么？

樱井大造（后简称樱井）：我到台湾，其实是通过菲律宾的，当时是在棉兰老岛。大概是1995年的时候，在那边有一个戏剧节，遇到了台湾的钟乔。当时和钟乔几乎每天都会在一起喝酒，聊各种各样的话题。这是和台湾的相遇。对于我来说，这个相遇感觉来得太晚了。在那之前，对于台湾我唯一有着比较清晰认识的就是“雾社事件”，但是对于整个台湾的历史现状，我并没有一个很清晰的把握。

丸川哲史（后简称丸川）：日本人都对“雾社事件”很感兴趣，这是很特别的、对日本人有冲击的经验。

樱井：到了1996年的时候，我的一位老师，日本的老师，当时在雾社，他给我发传真说：“我在这里，你来吧。”我马上就去了雾社。在那之前我一次也没有去过台湾，所以这是一个对我来说非常重大的事件。那个老师年龄

比我大很多，当时有八十多岁，是一位医学老师。他说：“你马上就来。”然后我马上就去了。所以我和台湾的相遇应该是从雾社开始的。那时候去雾社是一件很困难的事情，并不像现在。那时候什么都没有，也没有手机，想了很多办法，好不容易到了那里。当时雾社的下面有一个湖，然后我到了之后，那个叫我来的老师马上就走了，说：“你来了，那我走了。”然后就把我一个人丢在了那里。那个湖有一个无底的沼泽，当时我陷到了那个沼泽里，一直淹到脖子。当时我感觉到自己不停地被往那个沼泽底下吸，感觉身体在被拽着往下走，好像底下有人在拽我。

我完全不知道该怎么办才好，即使我叫救命，周围一个人都没有。我就是在那种挣扎的状态下，抬头看到了湖周围的雾社的山，也就是当年雾社的原住民们占据在那里、进行抵抗的山。但是山上没有任何人，所以我当时以为自己就要死掉了。我拼命地挣扎，好不容易才挣扎地爬了出来，全身从头到脚沾满了湖底的泥巴黏土。

我爬上来之后，就到镇上去，因为我的行李放在那里。在路上跟我擦肩而过的这些原住民，看我满身泥巴，都指着我说，说这是哪来的奇怪的家伙。这对于我来说，其实是可以作为“雾社事件”的一个入口；我进入了，“雾社事件”在我内心得到了一个解决。

因为这样侥幸地活了下来，这个部分就完结了，我接下来就到了台北去和钟乔见了面。1996年时的台北是非常脏乱差的，钟乔的家里非常狭窄，睡觉的地方就只有两张榻榻米那么大，两个人几乎得抱在一起才能睡觉。

当时钟乔没有钱，我作为日本人身上多少有点钱，但是钟乔不让我付钱，他自己就用仅有的钱，去外面买来一瓶啤酒，然后从路边摊上买一点吃的回来。当时钟乔对我说，有一个东西你一定要看一下，那就是李香兰主演的一部电影，叫《莎韵之钟》。

丸川：日本人的“国策电影”。

樱井：就是当时的“满映”。

丸川：应该是有一些人到台湾去拍那个（电影），要发扬那种仗义的（精神），（表现）少数民族也赞成参加日本（战戮）的这种“国策电影”。

樱井：钟乔当时就很努力地向我去传递他对于台湾和日本的关系的一些看法。其实在后来，在台湾做帐篷剧之前，还隔了几年时间，钟乔去了好几趟东京。有时候也是我邀请他去的。钟乔当时就说，无论如何也想在台湾做帐篷剧。所以台湾帐篷剧最初的发生是和钟乔有很大的关系的。那是在1999年的时候，就准备在台湾做帐篷剧了。然后我到了台北机场的时候，没想到钟乔开了一辆非常豪华的高级车来接我，把我带到了—一个非常豪华的高级

公寓，对我说：“这是我的家。”然后，他又把我带往一个非常气派的公寓，那是一整座建筑，一整栋楼，然后他对我说：“这里的一层和地下就是我的剧场。”所以看起来，在这三年当中，台湾的经济发生了多么巨大的变化，从一开始两个人必须要搂着才能睡的两张榻榻米，发展到了这么一种豪华的地步。

最开始1996年去的时候，想喝咖啡也完全买不到；但是到1999年的时候，这一切都不是问题了。那年我受到钟乔的邀请，为他的剧团做了导演。钟乔请我在台湾做帐篷剧，我们就在日本做好了个帐篷，然后把它带到了台湾，送给了钟乔。钟乔本人的戏剧宗旨是民众剧场这个路子，这一点其实和我做的事情是不太一样的。所以呢，这等于是用和以前的帐篷剧不太一样的聚集方式来做台湾的帐篷剧。当时钟乔也作为演员出场了，王墨林也参加了。黄孙权之前说到，台湾有四个大概不同的脉络，但其实钟乔和王墨林都在这个帐篷剧里面。确实从一般来讲，钟乔和王墨林在一起演戏这种事是不太可能发生的。但是因为我是外国人，我有一个比较中立的立场，所以他们两位就只是作为演员都参与了进来。所以这也就是今天提到的“一群人”这种要素：当他进到一个场域的时候，其实他可以使这个“场”发生变化，使当中形成一种对等的关系。刚才谈的这些事，是在台湾进行帐篷剧的初期的状况。

丸川：我补充一下，台湾的钟乔和王墨林，他们两个人参加的都是《台湾浮士德》，那是2005年。我是在学生时代，1986年、1987年看到他的戏之后，一直关注他的戏的内容。我是硕士课程毕业之后到台湾去的，1990到1993年都在台湾，一边教日语，还一边在补习班学习。所以我的中文带着台湾腔。之后，我在1997年的时候在一桥大学进修博士课程。我的指导老师是做台湾文学的松永正义，他带我接触陈映真的小说。我出过一本书，叫《台湾后殖民与身体》，在此之后，我在日本的时候，每次都会去看樱井的戏。后来樱井打电话给我，我们就一起谈一谈台湾，谈他去台湾的经验。之后，我开始研究台湾文学，那时候，可能是2000年总统大选、政权交换的时候，也是台湾省籍矛盾和统独问题蓬勃起来的时候。我觉得台湾主流的文学研究者都是所谓的独立派。他们都放弃了陈映真，但我还是要读（陈映真），因为主流文学还是冷战结构中东亚内部的台湾、韩国和日本，虽然温度也有一些不一样，但还是冷战结构，都是一些对立关系。那在这个时候还是要读陈映真的小说。刚好在我跟樱井碰面之前，我开始翻译陈映真的小说《忠孝公园》，另外一篇是《赵南栋》，两篇小说都是我跟我的朋友一起来翻译的，之后这样的一些日语资料，我都有送给樱井老师。

那时候，我翻译了陈映真的小说，因为樱

井的演员都不懂中文，所以提供给他们一些陈映真年代的诗集，还有戒严和解严过程中陈映真的角色，以及现在台湾的情况。因为台湾内部也有省籍矛盾的这个问题。有一次樱井让我讲了一些台湾的战后历史，台湾内部亲日的一些状况，以及台湾内部反中的一些想法和情况；这都要从日据时代来看，还有白色恐怖时期，这些都是我跟樱井他们的演员，包括日本还有台湾的演员一起来讨论的。之后樱井决定，让包括钟乔和王墨林在内的人一起在台湾讲一讲，要针对戒严解严的这个历史来描述台湾的那个所谓的主体性，还有台湾内部政治上的贪腐问题。所以，樱井把台湾这样的精神状况当作戒严的精神，戒严的记忆。解放台湾的时候还需要精神上解放的过程，所以樱井故意地把这些故事都用在《台湾浮士德》里面。

那时候的陈映真很有活力，所以我们想让他看看《台湾浮士德》。那时樱井和陈映真都谈到了台湾的战后历史，台湾战后在艺术、文学方面的限制是什么，以及台湾内部怎样突破这些情况。所以在《台湾浮士德》前后就有了樱井大造先生和陈映真之间这样的一种交流，在网络上可以看到这篇文章。

樱井：基本上对战后时代的人来说，中国大陆给我们的感觉是很疏离、很远的。2005年的时候，在东京留学的大陆学生胡冬竹跟我

一起去北京，还有社科院的陶庆梅，我是在光州那边遇到她的，她很热情地邀请我去北京。因为之前也在东京遇到过孙歌老师，所以2005年的时候，我就去北京了。去北京之后见了孙歌，还有戴锦华老师，她在台湾的时候也看了我的戏，很感兴趣，也要跟我谈一谈。那时候去中国，就只有去北京而已。

那时在北京遇到了各种各样的人。2005年的时候，有一些在北京的人很热切地想着樱井的帐篷戏在北京可以实现吗？有这样的想法存在着。所以，我被这些在北京的人们的意愿和欲望推着往前走。我自己有一个弱点，就是当别人提出请求的时候很难去拒绝。当时有很多年轻人参与其中，比如说程凯（当然现在他们已经没有那么年轻了，但当时还很年轻）。

我和程凯经常在一起讨论各种问题，聊了大概有两年的时间，去准备实现日本和台湾两个帐篷剧社在北京的演出。之前，丸川老师问我是不是独裁者；对于那次演出，当时真的是我独裁地做了这个决定，硬是把台湾的演员带到了大陆的境内。当时台湾海笔子这些台湾演员，对于在北京演出他们一点点欲望都没有。但是他们都被我吓唬来了，我说你们如果不在北京演的话，你们肯定是不行的。当时的这些台湾演员其实一方面有兴趣，但另外还有着更深的恐惧。相对于日本“野战之月”

剧团的这些成员，他们在很长的时间里对中国是没有什么兴趣的。这主要是因为70年代以后日本和中国交往方式的影响，以及关于中国的形象、各种关于中国的信息进入日本的方式的影响，当然还有1989年天安门事件的影响。所以日本的这些年轻人对中国是没有什么兴趣的。

所以当时无论是日本的成员还是台湾的成员，大家都不是很自愿地来到北京的。当时真的是我下了命令。这个过程其实是很辛苦的，因为一边移动一边来进行帐篷剧是一件非常不容易的事情。就是在一个地方演完之后，马上把帐篷拆掉，到下一个地方重新搭起来，进行演出。

丸川：同一个时间段，朝阳区文化馆门口先搭帐篷，然后还要运到皮村那边再搭建，这样移动。

樱井：而且在那个时候，大卡车是不能在白天出现在北京的街头的，所以拆帐篷装车运送的工作只能在晚上做。这是非常辛苦的一个阶段。当时，从日本来的成员大概有二十个人，台湾来了二十个人，北京这边接待我们的大概有十个人左右。所以大概就是五六十个人的这样一个很大的团体。

在开全体会议的时候，那是非常壮观的景象，这么多人坐在一起，彼此完全不能沟通；虽然不能彼此沟通，但是没有办法，只能待在

一起。当然有文化上的差异，有各自经验上的差异，很难说一下子关系就变得特别好；虽然是在一起演戏，但很难是这种“嗨！你好！”式的轻松地打招呼的这样一种关系。所以，当时大概有十天左右的时间，这样的五六十个人必须要待在一起，这个时间是非常宝贵的。

对于当时的这种状况，用一般的所谓“交流”或者“文化交流”这样的词汇是完全无法形容的。那是一种非常特殊的状况：就是只能待在一起，并且必须要和这些“他者”待在一起，强迫地待在一起。当时，在这个朝阳区文化馆门口的广场上，经常会有很多打工的劳动者聚集在这里看露天电影。

丸川：是农民工吧？

樱井：是农民工。

丸川：可能与奥运之前的建设有关。

樱井：对，当时还在进行奥运之前的建设，很多农民工在那里。但是当帐篷搭起来的时候，他们就没有办法在这里放电影了。

当时这些农民工就把帐篷围了起来，大概有五六百个农民工。他们想进去，但是里面的票已经送完了。那一次的演出票是免费的，不花钱，通过各种渠道已经都送了出去，主要是送给知识分子，也就是说，在帐篷里面坐的主要都是知识分子。当时用的是一个很大的旋转舞台，那个旋转舞台面对着观众席的时候，因为观众都是知识分子，所以大家都抱着肩膀、

皱着眉头在那里很认真地看，没有人发出来声音。可是，当舞台转过来，面向外面的时候，外面的这些农民工就一起鼓掌叫好，演员们都甚至很想跟他们打招呼。这是一个非常有趣的经验，而且不止我，所有的参加者都那么说，他们感觉到这正是中国：就是当舞台转出去，转到外面的时候，他们遇到了观众；可是面向场内的时候却遇不到观众。

当时其实也做了很充分的准备工作，比如说如何尽量不让政府来介入，包括很好地利用了媒体，因为在那之前，媒体如果登出来消息的话，活动有可能会被叫停，但直到演出当天的早上，才有好多家报社一起登出了大号的标题和介绍性的报道。所以当时媒体的朋友其实是给了很多的支持，朝阳区文化馆这边也给了很大的支持，他们采取了一种默认的态度。当时，我和文化局的局长也见了面，就我个人来讲，我觉得他非常好。

丸川：他的办公室里面有很大的毛泽东像。

樱井：所以我们所做的这些活动，遇到的人，看到的人，他们从个人层面上都会有很大的感动。当时非常真切地感受到了中国的现状，一方面是包括知识分子在内的、体制内的这些人，他们体内其实都有着很深的对于文革的记忆，不是关于文革的评价是好是坏，而是在自己体内的这种很深的记忆，这是很强烈的。另外一方面，就是中国有这样大量

的农民工的存在，当舞台转出来的时候，他们会非常热烈地鼓掌叫好，有这样一个存在。这两点当时给我留下很深的印象。

在皮村演出的时候很多观众是农民工，有专门演给农民工的专场。这些农民工看了之后好像都觉得很有趣，因为戏演完了之后他们都非常兴奋，很多人就跑来跟我聊天。然后还有人说：“你肯定不是日本人，日本人肯定做不出来这么有意思的戏。”所以好多人说，“这是一个假日本人。”一边这么说，一边大家都很开心。所以我是以这样的一种方式被了解，被接受的。

我认为这种理解的方式是非常正确的，我自己也觉得我是一个假的日本人，不管到哪里好像都是这样。到台湾的时候，别人会说我是一个假台湾人；到中国的时候，别人会说是我是一个假中国人。其实，从本来的意义上来讲，做帐篷剧这种活动就是会背叛自己的出身。你是一个背叛者。戏剧就是这样的。当然这应该是一种好的背叛。

刚才应黄孙权老师的邀请，谈了很多非常个人的、切身层面的感受。那么第二个问题，就是刚才谈到这个反抗被新自由主义吸收的这个问题。那么从现在开始，我要讲的也许是非常观念或者是非常原理化的东西，我通常会讲一些非常原理化的胡说八道的东西。我很喜欢这样，希望大家当心，不要被骗。

比如说，前两个礼拜刚在东京结束的新戏里面有一个主题，就是 P/NP。NP 就不是 P。但是 P 和这个 NP 如何能够是一个相等的关系？这是近一百年来在数学上最困难的一个问题，至今没有人可以解开。这个难题是我这出戏的主题。我自己会用一些胡说八道的科学或者胡说八道的哲学来进行思考，所谓反省的形式，也许是这样一种胡说八道的哲学。

一般来讲，通常一个人如果反省的话，他是不会做戏剧的。所以我指的不是个人层面的内省式的反省，而是在共同体层面上的一种共同的反省。那么问题就来了，共同体层面上的反省是否真的可能存在？首先要从这一点开始思考。我认为，戏剧是在共同体层面进行反省的形式之一。

今天下午多少谈到了一点，但并没有展开，就是说共同体的沉默到底是什么样的？它的构造是什么样的？这里面包括死者的沉默，包括很多，而且它是一个人类史层面上的共同体的沉默。当个人想要有所表现，有所欲望的时候，他必须要和这个共同体的沉默相遇，那么如何来相遇，如何来建立关系？

这个人类史层面上的共同体的沉默到底是什么？它也许是《旧约圣经》《新约圣经》，佛教的各种经典，包括《默示录》中，被埋藏在这些经典的字里行间的沉默。那么一个弱小的个人，当他想要去有所表现的时候，他

必须要和这些沉默相遇。

那么当个人和这个共同体的沉默相遇或者说相碰撞的时候，该怎么样去打破它呢？这时候出现的首先是一个人的格斗。在帐篷场里面会有很多的个体加入进来，那么就展开了多种多样的格斗。如果不去进行这样的格斗的话，那么这种个体的表现的欲望或者说是意志是无法成立的。所以帐篷的“场”是这样的一个场域。

我认为，表演并不是真正的表现。表演和表现是完全不同的东西，表现是不可能露到外面来的，它是在露不到外面的，是底下的部分进行的一种格斗。也就是说，露在外面的这个部分不是表现，表现是在它底下进行的这种格斗。那么就要去感知这个层面，而且是大家一起加入到帐篷场，一起去共有的这样一个感觉，这个感觉，我认为就是共同体层面的反省，一种反省的形式。

关于这个部分，我觉得说得越多越容易陷入语义矛盾，因为这本身不是能用语言说清楚的问题。总之，我想说的就是，露在外面的部分不是表现。表现就是露不到外面的、在底下这个层面所进行的格斗。表现是一直在进行着格斗的。那么当有了一个“场”的时候，这个格斗就可以成立，而观众看到的其实不是外面的部分，他要看到的是底下的这个格斗的部分。在日本，我们早年曾经在雪非常

大的地方搭帐篷演出，但是雪太大了，非常冷，大家都待不住，所以就在帐篷里面放了几个暖桌，就可以把腿伸在下面，暖桌下面是有取暖的设施的。这样一来，所有的观众就不看舞台了，都围着桌子开始吃橘子，吃点心；当舞台上发出很大的声音的时候，他们会回一下头，但是马上又回过来继续围着暖桌吃橘子。

但是这些人虽然当时几乎就没有扭头看演出，演出结束之后，他们还是说：“这个演出真是太精彩了！”我认为这其实是正确的，因为台上的演员想要让他们回头看，就会付出非常不一样的努力。但是再努力，这些观众也只是偶尔回一下头，但就是这偶尔的一回头其实就够了。而同时，在台上表演的这一方会有一种非常爽快的感觉。就是虽然这些观众都不看，但是我把全身的力气都使了出来，就会感觉到自己在格斗、在努力的部分得到了很大的活化，整个的感觉非常痛快。

也就是说围着暖桌的这些观众没有用眼睛去看，其实是在用后背在看，用全身去感受。他是在感觉、接受这些声音，感受场内的这些振动。这是我在第一次旅途演出时候的感受，是我21岁的时候。当时通过这个经验，我感觉到原来表现是这样的。所以我当时通过这个体验确立了对于表现的这种认识，就是说其实是在看不到的地方发生了的才是表现，露在外面的并不是。而戏剧是一个三维的东西，

它和平面的、二维的东西是完全不一样的，你可以立体地去感受它，这是戏剧的非常特殊的地方。在我的剧团里，演员的流动性其实是很大的，但是没有说是放弃了、不演了的，都是因为被各种各样的事情或者状况而牵绊了。比如说一个成员到广岛的大学教书了，他要上课所以过不来；或者是有一个人到了冲绳，今天来不了，那就明天来演。大家基本上都是这样的一个状况，在不停地交替、流动，所以我总是在和一些新人一起做戏。

所以并不是技术好不好这个层面的问题，而是这个人他到底有在进行什么样的格斗。其实一个演员不能说让自己演得很好，当他很好的时候，他可以很轻易地去处理一些问题，那么这时候他格斗的层面会变得非常的薄；而对于观众来说，演员进行的这种下面的格斗，他们其实是能够感知到的。

今年的这个戏主要是由新人和外国人来做的，但是毫不逊色。去年在台湾的戏，里面都是有很多年经验的演员，戏非常棒；但今年的戏也同样非常棒，并不逊色。刚才说的这些是我对于表现的“场”的一个最基本的把握。

提问中所说的反省形式，这个词可能有点偏离，也就是说还没有到达表现的这个部分。表达是反省的形式，是反省的场。如果很简单地就完成了反省，然后说我可以进行表现了，那就好像是在说：“对不起，我做错了”，变得

像道歉这么简单了。

所谓的共同体是围绕着武器来成立的。另外有经济这个要素,但其实经济也是被共同体,或者说是被国家所操控的。虽然有人会说经济有抑制这个部分的能力,但其实它们是一体的,是这样的一种发动的形式。在这样的一种结构中,共同体是被迫才去沉默的。我刚才说的共同体层面的沉默其实是在这个意思上讲的。那么作为一个弱小的单体的个人,怎么样去和这种沉默抗衡,去打破它?你是不是会觉得,我只有站在戏剧的场上才能活得下去,我有这样的一个欲望。那么帐篷其实是给这样的欲望和意志提供了一个场所。

用语言来说其实是一件非常麻烦的事情,很抱歉,我好像也不能说得更清楚了。那丸川先生现在就代表知识分子来讲。

丸川:好呀。我在90年代的时候就看了樱井的戏了,还是在我在大学里教书的那个时候。刚才樱井说的那个潜在的、内心里面的斗争,用另外一个角度来说就像是日本战后世代之间的一些记忆的承受,无论是好的还是不好的,因为一些世代之间也有一种记忆断绝的感觉。我的研究范围是台湾文学,还有中国现代文学。但讨论战后台湾文学的话,还需要研究东亚冷战的格局和情况。那时的日本人要面对的是朝鲜战争的事情,因为朝鲜战争是日本所谓战后复兴的起点。

朝鲜战争之后,日本所有的美军基地都正式实体化了,得到了落实。樱井的戏剧运动不算是真的把它当做社会问题化的做法,还是在日本人的潜在的意识之下的,以及记忆之下的朝鲜战争。那时候很有意思的是,演员想到的都是:“我们的目标是要针对朝鲜战争!”带着这样的比较表面的想法,想要去赢。但是樱井说:“你们不要模仿以前的历史。我们要创造新的朝鲜战争才对。”这就是很有意思的事情。因为我们潜在的意识不是实体的东西,现在也是这样的一些实体化的记忆在存活下去。这个意思是要创造“新的朝鲜战争”,但我们该怎样去参与这样的朝鲜战争?朝鲜战争不是朝鲜半岛的意思,而是整个东亚内部的战争的记忆,或者是新的战争可能性还存在时,还存在于心底深处的一种看法。在日本有这样的美军基地,琉球那边很深厚地存在着这个问题。另外就是2011年的福岛事件,福岛核电站爆炸之后,樱井也说了,他的住所也有被污染的情况。虽然也有这样的一些情况,但是不要把这些情况当作是社会问题这样的做法,还是有潜在的脉络来对待我们自己东亚的现实的。所以樱井每次所做的戏剧,面对的都是东亚普遍的一个现代的问题,也就是鲁迅在1930年代所面对的苦恼,以及与之有关的一些苦恼。明治维新之后,我们日本人所面对的民族跟命运问题都是这样的现代

问题，现代的选择，以及我们在现在的这个故事中，自己的位置究竟是什么？日本国内也有这样的已经实体化了的、潜在化了的情况。在日本的媒体上每年都有这样的现象：我们追问明治维新怎么样，日俄战争怎么样，媒体上都有这样的一些所谓实体的历史化的描述。但是透过媒体的这样一些故事化了的表述，已经不算是在潜在的东西了。也就是刚才他所说的，这是已经表达出来的、已经实体化了的方式。

这样的话，樱井一个一个地搭帐篷，一个一个地跟演员对话的过程，就是互相把自己里面实体化的东西展开的过程。这就是樱井的做法。所以对于刚才问的那个问题，我认为还是要着眼于世代之间的记忆和记忆承受的问题。具体来说，就是我一般都会跟学生们说：“我们一起去看一下他的戏怎么样了。”但又很不容易说出他的戏的好处究竟是什么，这是对我来说具体的挑战。因为研究生还是涉及日常生活的，他们互相的思想状况就是这样，一般的学生也是这样，这是日本国内的大学都存在的一个根本性的腐败现象。老师和学生之间根本没有这样的一种潜在的、讨论问题的空间。在日本的大学里，感觉这种空间都已经消失了。

黄孙权：是因为老师的现实跟学生的现实不太一样吗？

丸川：学生他们的现实状况很严重，已经

没有精英的那种优越感了，已经在新自由主义的控制之下了。一般学生的状况就很像一般工人一样了。日本大学在三年级后半阶段开始所谓的“就职”（找工作）活动，在四年级的前半阶段，学生都不来学校了，都不上课了。大学里头，可以说是“企业专制”了。所以一个社会中的知识状况、知识领域，其实都指的是大学的状况，但是大学中大概四分之一的时间是由一般企业来控制的。这不只是大学内部的事情，其实还是因为整个社会过于紧张。这段日子，女性的自杀率甚至排到了第二位，因为太紧张。但是他们都没有意识到自己紧张的原因是什么。

因为有了东亚领土内的物、人，以及钱的流动，很有意思的是，现在日本国内一半的大学要求学习的第二外语都是中文，但是研究中国现代史、中国文学的人却越来越少。这就是为了赚钱而学汉语。所以大概一半的学生必须要选择中文，但是要研究中国方面的人却是越来越少。我觉得这个状况真的是很危险。

高士明：丸川，不好意思打断一下。因为黄孙权说过一句话，他说人间其实不需要帐篷剧，知识分子才需要。同样，像孙歌也在讲，就是帐篷剧演给民众看，但是民众不需要这样的戏剧。按照她的说法，民众需要好莱坞（但是我其实并不认同这个观点，这个一会儿再说，就是为什么我们会认为民众喜欢好莱坞？

好莱坞为什么会成为民众的欲望的对象？这是另外一个话题)。但是大家认为，好像知识分子和艺术家更需要帐篷剧，那么实际上这就涉及到刚才樱井讲的两个很动人的场景。

一个场景是他 21 岁的时候，在面对背对着吃橘子的观众，表演得酣淋漓的场景，这个很动人。但是另一个场景是他讲的第一次在北京的那个演出，那个场景就比较复杂，也很有意思。那个舞台在转，场内的都是知识分子，但是他认为没有遇到观众，全都袖手旁观，在审视；场外的反而都在欢呼，那是观众，对不对？我觉得这两个故事之间其实有矛盾。我们为什么会说场内的不是观众，场外的就是观众？袖手旁观的知识分子的这个群体，和背对着你吃橘子的这个群体相比，为什么那个吃橘子的民众就更能够被宽恕，或者是更能够被抬起来？那么知识分子在这个场内的袖手旁观，其实恰恰证明他更需要（帐篷剧），按理说来，这就是帐篷剧要去面对的工作对象。这是一个问题。

然后，再涉及到今天丸川讲到的“示众”这个问题，这是很有意思的一个话题。但是，这个“示众”是谁在示众？“示”什么？这个“众”的意义又是指向哪里？如果说孙歌的理解是对的，帐篷剧演给民众看，但是民众不需要这个剧，是知识分子、艺术家自己需要，如果她的这个判断是对的话——其实我不知道对

不对，因为很遗憾的是我至今没有看过樱井的戏剧，按理是不应该这么说的——但是如果她是对的，那么民众就只是一面镜子，这里是一个不断折射的关系。民众只是一面镜子，而知识分子自己是自己的“众”，用民众的眼光来洗刷自己，他是不是要把自己洗清白？还是说他要展示出来的只是自己内在的那个空缺的东西，那个缺失的东西。那么这种反省，哪怕是共同体的反省，它是不是只是一种安慰剂，只是一种自我的安慰剂？刚才这一大串就是今天下午听下来我的一个困惑。

丸川：怎么说呢，我一直在看樱井的戏，不只是看戏的本身而已。樱井的帐篷是要选择地方的，但这不是戏前的计划。在皮村搭帐篷还有在朝阳区文化馆搭帐篷的时候并没有预测到农民工会坐在那边，这都是比较偶然的事情。但是搭帐篷之后，他会发现这个场所、这个地方的情况究竟是怎么样的。所以樱井搭帐篷的这样一种做法还是……怎么说呢，每个地方都有自己的民众和知识分子分裂的状况。樱井刚才一直在讲的都是人类史这样的概念，人类史中也有这种基本的诉说，诉说了阶级分化和生产所有制私人化后的这样一种状况。这时候，我觉得示众的那个层面都还是人类史里头的一个本雅明说的“弱的力量”，不是强的力量，弱的力量都还存在于社会上。示众里头的犯人的声音，这是弱的力量。这弱的力量

是从哪里来的？还不清楚。用本雅明的话来说，是一个“神意”，一个神的玩意，游戏。用这样的概念来说，这样的神的玩意就是我才说的，樱井一直强调人类史，人类史本身就是共同抵御、慢慢破坏的过程，在这个过程中，我们自己又慢慢地忘却了那个共同体，忘却了我们生活和生命的基础。在这样的过程中，我们该怎样回溯，怎样用弱的力量来回溯到自己原来的面貌。每个地区在应对现代的时候，都有这样的一些层面。这个时候，示众——鲁迅比较重视“示众”这样的观点——就是人类史里头的，我刚才说的这个“弱的力量”，这样的一种声音。这个“示众”里头的声音已经快要消灭了，但是大家一直都听得到这个声音，都记得这个声音的意思是什么。今天我通过本雅明来说明这个想法，也就是所谓的“神意”。那这个“神意”是怎样实现的呢？就是要模仿以前的那个共同体。（其实）不算是模仿以前的共同体，是在创造共同体的行为里用这样的行为来重新创造“神意”，但是谁都不知道“神意”是从哪里来的。但是在人类之间还存在着，且一直都存在着这样的“神意”的声音。

我是这么认为的。因为樱井没有计划来“碰”朝阳区文化馆的农民工，还有皮村那边的农民工。皮村那边农民工的反应也都是没有料想到的。还有就是知识分子，我，也从

来没有想到过北京是什么样子的。

高士明：但是那个示众，不只是犯人会被示众，弱的部分会示众，那个穿着新装的皇帝也在示众，那个赤裸的皇帝也在示众，对不对？你今天也谈到了“王”的这个问题。那你觉得樱井在演的王，是有权利的王，还是那个赤裸的王？

丸川：这就是今天我说的，我想通过日本和中国的文化对比来强调这个事情。所谓的异姓革命，改朝换代这样的说法来讲，为什么中国的革命，尤其是现代革命，也有这样的对“天”的信赖？这是我所强调的。在日本也有这样的一些情况，比如“天皇”这个词，这是很不可思议的。天和皇帝的合体是有矛盾的。这是我的想法。从中国的观念来看，“天皇”这个概念是很矛盾的事。

高士明：在中国只能称天子。

丸川：对，天的子，天子。所以呢，我强调的是跟中国做对比。当然对比只是一个切入点而已，不算是结论。但是按照中国的脉络来说，日本明治维新之后，没有所谓的“日本革命”这样的词汇，因为民众的记忆里头没有这种词汇，只有几个地方，三里冢，还有“日本农民”这个词汇的存在，“日本农民”怎样怎样；但是中国“革命”那样的概念没有留下来。但日本的矛盾到底是什么呢？用“天皇”这个词来解释的话，就是日本人没有办法信

赖于天,所以没有办法革命。这是比较极端的,是我的极端化的解释,这不是结论,只是一个印象而已。但是把东亚内部的文化传统进行比较,这是可以作为一个切入点来想这个问题的。

高士明:我们现在可以先不谈文化传统,先谈谈社会结构,因为这涉及到刚才谈到的那个知识分子的问题。今天下午樱井也讲到,他要一直往下走,一直往下走,他说的是关于底层的这个问题。我的一个理解就是,底层社会不是社会底层,这在中国目前的状况里是有特殊的含义的。因为中国目前的阶级状况很奇特,因为在社会主义时期——我们不谈文革,因为文革有很多的所谓的负面的说法——在大家认为比较好的那个社会主义的时期,大家曾经被拉平过,虽然没有绝对地消灭这个等级关系,但是大致上被拉平过。那么现在我们所谓的阶级感,或者是阶层感,其实是在最近三十年重新建立起来的,大家其实还不熟悉,其实对这个阶层感还不熟练。所以说,至少在目前的一两代人里面,底层和上层,在精神状况上是很混杂的。

也就是说,一个无产者的心理认同可能会出现大学教授身上。一个暴发户,一个非常有钱的老板,他身上可能具有一个农民的素质。所以我们说土豪,土豪虽然意味着“有钱”,但是他至少土。我说的这个“土”是积极意义上的。一个政府高官,他身上可能有某

种很接地气的部分。一个农民工身上可能出现很强的官本位的意志,或者说那种对资产阶级生活的向往和认同。这个是我们目前的状况。所以说知识分子和我们所说的劳动者之间的差距,可能还不是我们想象中的那样一种差距。同时,这个阶层关系现在也还比较混杂。我就特别想知道,樱井对这个情况会怎么看?

樱井:中国有自己的文化传统和社会传统,对于这些传统,我自己的学习其实是不够的,所以对于这个问题,我可能无法做出很令人满意的回答。今天谈到的知识分子和民众的关系,并不是说他们谁上谁下的这样一个关系,而是说他们的认识方式是不一样的。2007年的时候,孙歌老师邀请我来做帐篷剧,当时她的希望是:不管怎样,你先来改造一下知识分子。但是我自己觉得这种做法好像不一定对。在日本有一位非常了不起的思想家,他发明了“工作者”这样一个概念,他曾经说过一句话:当面对民众的时候,你要以彻底的知识分子性去面对;当面对知识分子的时候,你要以彻底的民众性去面对。

丸川:那是谷川雁。

樱井:我是反对这种说法的。我认为在面对知识分子的时候,我们要比知识分子更知识分子;在面对民众的时候,要比民众更民众。那么在帐篷这个场域,我们是在进行一种人类史层面上的反省,并不是说我自己,

而是所有在这个场域当中的人，他们要同时具有高度的知识分子性和高度的民众性。不一定要让二者之间发生关系，没有关系也可以。但是你要让这两种特性都同时存在。

所以在这个问题上，好像树立问题的方式和角度是有些不同的。那么今天说的到底层社会去，这个是70年代曲马馆剧团时代的方针，当时是不管怎样，我们首先到最受压迫的这些地方去。从那以来，在这四十年的过程中，其实走到今天也发生了一些变化。

当时我自己只有二十岁，我认为二十多岁的人是有必要经受这样的锻炼的。首先就是自己要拥有超过民众的民众性。当时有一段时间，我和伙伴被抓到了监狱里。在监狱里，我隔壁的牢房中住着一个男人，他每到半夜就会发出像狼嚎一样的叫声，然后监狱的看守就会过来殴打他，让他住嘴。但是他一面拼命地挣扎，一面还拼命地发出那种狼嚎一样的挣扎的叫声。听到那个男人的叫声之后，我突然间意识到我很长时间没有做发声训练了，因为在监狱里大声叫的话，是会被禁止的。但听到这个之后，我就说不行，我还是要做发声训练。所以我也开始叫喊。而且我的声音超过了隔壁牢房的人，这么一来，隔壁那个人就停住了。

但我当时那样叫喊并不是为了让隔壁的人住嘴，我只是想和他一起进行发声练习，这样我出狱的时候才可以接着演戏。所以，这

种训练还是很有必要的，尤其是在年轻的时候，很有必要。就是说，你必须让自己拥有能够超过民众的民众性。而对于知识分子来说，也是一样的。

就是当你遇到非常了不起的思想家或者理论家的时候，你从他的思想和理论中受到很大感动的时候，就要想我怎样才能产生出、创造出超过他的、更了不起的理论。就是说，人在生活、生存当中必须要去进行这样的训练，这个跟他处于一个什么样的位置，是知识分子还是民众，没有丝毫的关系。但是在日常生活当中，我们很难去对这样的一种行为进行组织。那戏剧是一个非常好的场所，所以我认为，戏剧这件事应该成为每个人的义务。

当一般知识分子听到这是一种义务的时候，他们都会吓一跳，往后躲。今天我对孙歌老师说：“这是你的义务。”孙歌老师也被吓了一跳。当然孙歌老师她也是具有这样的问题意识的，也就是说所有的人都要不断地去进行自我克服和自我超越。当时我在和陈映真进行对谈的时候，陈映真曾经对我说：“你这是非常了不起的辩证法，你这不是非常的知识分子吗？”我说我可不是知识分子，但是陈映真说：“不对，你是非常了不起的知识分子。”

但我自己并不是这样想的，我认为知识分子只要尽量地去生产知识、制造知识就好了，

不需要去想我一定要和民众联结在一起。那么我从年轻时开始做戏剧时起，其实就一直坚持着一种并非启蒙的态度。我想的并不是要怎么样去启蒙民众，让他们明白；我做的其实是怎么让他们不明白，怎么样让这个事情变得非常难懂。那么接下来，问题就在于这个遇到的人自己怎样去想了，这全在于他自己，是他自己的事情。

现在日本剧团的成员确实有很大的变化，里面大概有一半都是没有上过大学的人。但另外一方面，又有很多大学教授或者是做着研究的人在里面。一般我在说话的时候，那些没有进过大学的人就打着哈欠睡着了。我认为睡着也是好事，也就是说给这些成员一个非常好的休息的机会。所以，他们一般去我那儿都会觉得非常的放松，因为每次都能够睡得非常好。

他们其实是通过这个睡着实现了一种自我超越，而且也超越了我。也就是说价值到底在哪里？在这个时候，睡着了其实是最大的价值。所以完全没有必要想：“哎呀，现在这里在说着非常难懂、非常高深的问题，我听不懂我怎么办。”这是没有必要的。

高士明：我特别赞同你刚才提到的“表现”的那个说法，就是说其实是没有被露在外面的个体的格斗。我觉得这个观点非常非常精彩。但是在帐篷场中的那种个体的格斗，它如何

能够促成一种共同体层面的反省？

樱井：对，就是这里，这就是最大的问题所在。我总是一边写剧本一边在想，但这个问题我还没搞清楚。其实是希望大家一起来思考这个问题的，我自己并没有结论。当然根据我自己的直觉，我认为这是最关键的问题。

高士明：是这样。因为你知道，前些年艺术界都在流行雅克·朗西埃的一篇文章，叫做《被解放的观众》，那里面讨论的阿尔托模式、布莱希特模式，实际上都存在一个问题，就是说在这里面他试图去嫁接这两者。个体的解放，在现场的解放，如何发展成为一种社会过程？这是一个难度非常非常大的事情。就跟大造先生刚才所说的那个问题一样的难。

樱井：当然雅克·朗西埃所写的东西是非常复杂的，是比较难以理解的。但是提出来的这个问题是一个很大的问题，就是说怎么样去重建我们的社会结构。但仅仅在语言层面上、光靠语言来讨论这个问题是很难得出结论的。

所以现场具体的“场”是非常有必要的。因为人并不是靠大脑在生存，人是在一个三维的空间里靠自己的手脚来生存。所以在现场你们始终需要有自我克服、自我超越的欲望，如果没有这种欲望的话，这个“场”也就是不成立的。帐篷剧的“场”就是其中之一，是这样的一种“场”。对我来讲，就是如何不通过武器来建立共同体的问题，这是否可能？

我思考的是这个问题。那么这和您刚才说的雅克·朗西埃的问题意识应该是相通的。

高士明：沈林在做评述的时候讲到，以前的戏剧都是用真的人、真的时间、真的空间去再现另一个时间、空间的人，是这个模式。他认为帐篷剧不是去再现另一个人。这个观点其实我蛮认同的，我觉得我是把他跟大造刚才讲的那个内在的格斗连在一起的。

樱井：这好像是今天孙柏讲的那个室内化，如何去抵抗室内化。

高士明：对，孙柏讲的这个。其实我想的是，从他内在的格斗的意义上来说，帐篷剧不去再现“另一个”，而是要建造出“这一个”“下一个”，以及将要到来的“那一个”。

樱井：就像今天程凯回应的，其实他当时反复在谈到，帐篷并不是要制造一个内部，而是要通过帐篷制造一个外部，是反过来要把现在的这个世界变成一个内部，把它给包起来。这样一来，外面的这个世界和来搭帐篷的人，哪怕他只是一个独立的个体，一个弱小的个人，就形成了一对一的对等的关系。

高士明：这个内和外的辩证法当然非常漂亮。今天丸川也好几次讲到鲁迅，鲁迅我们都知道，他有一个铁屋的呐喊，也就是铁屋的那个领域。我觉得帐篷的这个领域跟铁屋比起来显然是一个完全积极的姿态，我非常非常赞赏他这一点。

樱井：对。虽然后现代的一些流行的学说里会说既没有内部也没有外部，并且发明了非常复杂的学说去进行说明，但其实这是假的，这是在说谎。内部和外部是有的，如果你想制造的话。

高士明：这段很精彩。我还有最后一个问题。

樱井：没关系，你们可以接着问。

高士明：这个问题我觉得在这里问樱井还有丸川特别有意义，因为他们都在很长的时间里跟社会运动连在一起，尤其是樱井。我特别想问的是，你开始起步做帐篷剧的60年代，那个时候的社会运动跟最近这十来年的东亚社会的运动之间，有什么区别？

樱井：我其实当时并不是有意识地要去参加社会运动，我当时只是一个非常普通的人，普通大众的一员。因为在当时参与是理所当然的一件事，比如说我十八岁的时候进了大学。刚进大学的那一天，学长就告诉我说：“你现在就去交退学申请书。你不能有大学生这个身份。”因为当时他们的目标是把大学解体，而我觉得我才刚进来，总不能马上就退学吧。但是从第二天开始，我们就都走上街头，去参加示威、游行。但是这些并不是特殊的，并不是我有意识地要去做社会运动什么的，而只是在当时非常理所当然的一种行为。

当时我是从北海道和几个朋友一起到东

京去的。和我一起的朋友中，大概有三个人在运动中被杀死了，当时只有十八岁。当时这些大学生们都会加入各种各样的集团或者党派，有三个朋友在十八岁那年就被杀死了。我没有被杀死，活到现在，其实是一种侥幸。

我对于所谓的市民运动或者政治运动是不抱幻想的，而且我知道，这是一件走在生死之间的事。当时在日本，各种社会冲突其实是非常激烈的，大概有两三年的时间，其间有各种彼此殴打或者杀害的情况发生。我对这些是很厌恶的，然后就和一些伙伴一起走上了旅途，去做帐篷剧。帐篷剧是有着这样的一个开始的。当时的这个剧团就是之前讲过的曲马馆剧团。

从某个意义上来讲，我们和红卫兵这一代其实有着相通的地方，也就是从这个地方离开、避开，去寻找另外的、不一样的东西。非常侥幸的是我既没有杀过人，也没有被人杀，但这真的是因为我很幸运。只是因为运气好，所以现在还能活着坐在这里，轻轻松松地讲这些事情。

高士明：那么你怎么看最近这十来年的台湾、韩国、日本的“反核”这些社会运动呢？这些看起来都是很安全的社会运动。

櫻井：日本在 3.11 之后反核运动很盛行，但其实在 80 年代，我的剧团就已经做过关于反核的议题了。关于从军慰安妇的问题，其实我们在 70 年代的戏剧里面就已经表现过了。

也就是说社会是晚了二三十年才追上我们的脚步。但是戏剧就是应该这样，就是要比别人更敏锐、更早地去发现问题的所在。所以，帐篷剧存在着一种“前社会运动”，也就是走在社会运动之前的这样一个性质。

我并不是要去对别人表现什么、展现什么，而是在思考自己怎么样才能活下去的这个过程当中，与这些问题相遇的。“前社会运动”这个词汇太方便，所以我反而觉得有点抱歉，但我认为帐篷剧应该具有刚才所说的“前社会运动”这样一种性质。

可能会像高老师说的那样，有一些人会问：你们是不是并没有在做真正的社会运动？因为我自己是一个很重义气的人，所以其实当时在山谷的时候，我也参加了投掷燃烧瓶、火焰瓶的行动，然后警察来的时候就赶快逃跑。所以在要做的时候我是会做的，然后一边做一边跑。

所以，并不是说我对社会运动有什么轻视，而是在从事着“前社会运动”的帐篷剧的时候，我会更早地与一些问题相遇。我遇到过一些在从事着非常了不起的政治运动或者社会运动的人物，这些朋友会对我说：“你不要来参加，你有更重要的事情要做。你要在你自己的地方，把你的这个事情做好，因为那是非常重要的事。”我想去参加，却被拒绝了。所以如果说区别的话，大概是有这样的区别。

黄孙权：非常感谢各位！相当精彩！弥补了之前时间短促未能开展的许多面相。我也从中学习到许多历史，以及如何从历史现况中去实践一种“未来”的能力。再次感谢各位。

（由于版面之限，此稿略去访谈中关于韩国经验的部分。）

（翻译：韩冰 文稿整理：阮海蓉 陈韵）

『检验』中的帐篷剧

程凯

一

2014年10月，“人间思想论坛”第一季邀请了日本帐篷剧导演樱井大造和北京“流火”帐篷剧团来做专场报告和交流。这可视为一次遭遇式的交流：作为一个刚刚诞生的学术思想空间，“人间思想论坛”力图在常规学术思想之外找寻“思想”与“人间”再结合的动能与资源；帐篷剧则在数年之后重新面对一个学术思想场域。

“人间思想论坛”今年的主题设定为“亚洲思想运动报告”。就此而言，论坛把樱井大造的帐篷剧运动纳入它的视野顺理成章。帐篷剧本身就是一个有思想的实践运动，或者说是一个产生原理思考的实践运动。很多接触、参与过帐篷剧活动的人特别能感觉到它兼有艺术与行动的品质，它既非纯粹戏剧活动，

又非一般意义上的社会运动。它或许可以被视为一种以戏剧为中介的有理念的行动，在其行动中，既有将戏剧相对化的一面，又有把社会运动相对化的一面。它不以戏剧演出的完成性、作品性作为终极目的，但它又将其行动性限制在艺术实践的范畴内，从而与社会运动追求的“实效”拉开距离。

樱井大造曾将帐篷剧的空间命名为一个“反—世界”的空间，这个“反—世界”的“反”里面，包括了反现成的社会运动这一层面（所谓“反”不等于“反对”，它更意味着一种断裂性连接）。换句话说，帐篷剧意图以它的行动造成一个批判性空间，在这个空间中对什么是艺术、什么是政治、什么是人应有的生存方式、什么是人与人应有的关系展开检讨与创造。帐篷剧的行动原则一方面有高度的现实挑战性——坚持不进入现成剧场而在自己搭建的

帐篷剧场里演出，这样一种原则意在保持对所有现成艺术、政治空间的挑战，使得其行动性深深嵌入现实状况。另一方面，帐篷剧空间的成立却意味着暂时性地割断与现实的直接联系，如同在现实中打进了一个楔子。它不单以嵌入现实的方式发挥作用，更进而将现实、历史“请”进帐篷剧的空间，在一个“反—世界”中重新审视、转化现实，让“世界”在“反—世界”中激荡。

但恰如帐篷剧场的构造所象征的：它和外部世界的分隔仅仅依靠一层薄薄的帆布，外面嘈杂的声音可以随时“侵入”这个空间。演员通常要以“喊叫”的方式表演，来与之对抗。事实上，这个空间从来不是自足、封闭的，随时产生着它的争夺性。帐篷固然通过一层薄薄的帆布把自己与现实空间隔开，但这种分隔不等同于拒绝，更非逃避，其目的是要让现实不以其表象和固有逻辑进入、吞没帐篷，而要在帐篷的空间中被重新认识、组织——现实只有经过转化的程序才能真正呈现为现实。就此而言，帐篷剧创造的基石在于它同现实的张力关系中，它努力把自己打造成能够真正碰撞现实的工具。它对现实——确切地说是对现实中的流动性、状况性有根本的渴求，以此对抗现实不断固化、僵死的一面。这是推动大造的帐篷剧不断“出走”的动力。

帐篷剧诞生于60年代日本社会运动的高

潮时期，现存的日本帐篷剧团已为数寥寥。植根于日本本土的帐篷剧固然可以越来越“成熟”，但也难免越来越“常规化”。而帐篷剧成立的初衷并不为着在流动的现实中找到一个固定、容身的位置，恰好相反，它的不随波逐流、它创造自己空间的努力是为了实现在状况中的有效流动。为此，近二十年来，大造的帐篷剧逐步实现了从日本到台湾、韩国、中国大陆的一系列流转。正是通过在不同地区建立帐篷剧团这样的“扎根”式流动，帐篷剧和不同时段东亚地区的现实接触、碰撞。这些现实的不同质、乃至反差，打造着帐篷剧的交替视野，同时也建立起一种属于帐篷剧的东亚之间的连带。现在，日本的“野战之月”、台湾的“海笔子”、北京的“流火”，经常交替上演自己的剧目。每一次演出就是各地帐篷剧团的一次飞行汇聚，无论搭建帐篷、制作舞台道具、演出都由各地的剧团协同完成。韩国、冲绳等地的朋友也会远道而来，参与其中。每当这个时候，帐篷的空间会成为一个名符其实的东亚思想与行动的空间。

二

从2007年帐篷剧“空降”到北京，迄今帐篷剧在北京已经经历了七个年头。在这六、七年中，帐篷剧在北京的空间中经历了一系

列变形。

最初，大造的帐篷剧更多地被视为一种批判思想资源进入大陆，它的第一批接触者多是一些从高校毕业不久、从事知识工作、尚未褪去文艺青年习性的知识分子。这要归结于大造那种晦涩而极具穿透力的理念表达。这个艰涩的理念外壳把很多专门“搞戏剧”的人挡在了外面——他们不能忍受为什么准备一出戏要讲那么多道理，况且这些道理很多和演戏并不直接相关。但对于大造而言，理念讨论并非戏剧的“背景”或“准备”，每一次关于现实的讨论就是搭帐篷的开始，而从搭建剧场、做道具到排练、演出——每一个与演剧有关的行动又都是帐篷剧理念的一步步外化。帐篷的理念不单是剧的“内容”，它更渗透于帐篷剧场的空间构成、搭帐篷的方式、创作的要求、表演的形式。不过，组建剧团、做帐篷、搭帐篷、创作、表演等一系列行动不能仅看成帐篷理念的从属物。其理念不是自足的、满足于理念状态，而需转化、贯穿于行动中。相对于理念，它的行动更是它认识现实的工具。它要以其独特的演出行动来碰撞、感受、测试现实的状态。

当帐篷剧试图“闯入”大陆这样的陌生环境时，其触目的异质性使大家担心它是否会水土不服。大家普遍质疑的是：为什么一种植根底层民众的戏要写得那么长、那么难、

那么复杂，民众戏不是应该“喜闻乐见”吗？各种讨论都集中于怎样在大陆的语境中理解帐篷剧的异质性。可对于大造，围绕帐篷剧的讨论固然重要，更迫切的却是实现帐篷剧在北京的演出。尽管这种尝试充满冒险和不确定，但正因为有了随时变化和富于转机的不确定性因素，帐篷剧的演出才能激发出现实中最具状况性的一面。

今天回顾2007年帐篷剧在北京的第一次演出依然觉得有些不可思议。在朝阳区文化馆的支持下，帐篷剧场的首个落脚点设在了文化馆前的小广场上，背后是刚刚完工的北京新地标——中央电视台新址。由于是没有申报的演出，提前于现场搭好帐篷和制作舞台的常规做法必须调整：所有材料在郊区准备好，于演出头天晚上运进广场，以一天的时间完成帐篷剧场的搭建和舞台安装。由于时间紧迫，傍晚演出时间已到，舞台还没完全做完。这个魔术般平地升起的巨大而破烂的帐篷——帐篷构架外包裹的是三色编织袋式的帆布——矗立在广场上时，引起了周围工地上建筑工人和附近居民的极大好奇。直到演出结束，帐篷都被里三层外三层地包围着。当终场时，帐篷打开——这是帐篷剧结束时的规定动作——帐篷里的空间、演员、观众，帐篷外的围观者、喧嚣的街道、新地标的巨大阴影相互映衬，现实以一种魔幻而富冲击

力的形态呈现出来。

在CBD飞行集会般的两场演出结束后，帐篷剧迅速转场到北京远郊的皮村——一个打工者聚居的村落，也是“新工人剧团”的活动基地。接下来的两场演出是在“打工文化艺术博物馆”的院落里完成的。观众一半是当地的村民、一半是周围住宿的打工者。相比城里演出时以“文艺青年”为主的观众群体，这里的观众没有那种现代剧场观众的规训，使得帐篷作为一个“争夺”空间的特性充分显露出来。事实上，皮村是帐篷剧更为熟悉的空间：凌乱的街道和出租房、鳞次栉比的小铺子、三五成群的打工者，仿佛再现着80年代帐篷剧曾扎根的日本打零工者的聚居区。这些附着于城市边缘的临时寄居所随时受到都市扩张的威胁，不知何时就会被清除。争夺一个空间，争夺一个“贫困”的聚居所，在这里显得真实而迫近。但是，这个贫困的居所将往哪里去？是消除贫困的表征变为都市“痂壳”（2007年上演剧目的名称是《变幻·痂壳城》）的一部分，还是把“贫困”看成“发展神话”不断再生产出的症候，为之争夺一个不可消除的空间，以此翻转那个“发展”世界的表象？这是帐篷剧向皮村提出的问题。

2007年的演出或许是成功的。但它是一次“空降”而非真正的“落地”。从做帐篷、搭帐篷、做舞台布景、做服装到演出，主力

都是日本“野战之月”和台湾“海笔子”两个帐篷剧团的成员。北京的朋友们只是在联系、宣传上帮忙。可大造所要的并不是帐篷剧在北京“演”，是帐篷剧在北京扎根。因此，组建北京自己的帐篷剧团，实现自己的演出成为2007年演出结束后大造马上抛出的计划。说实话，对于绝大多数毫无表演经验的朋友们而言，自己粉墨登场完全不在参与帐篷剧活动的预计之中。但参与帐篷剧一年多的经验也使大家意识到帐篷剧是不断在行动中推进的实践方式。由说到做，由帮忙到自己成为主体是必须跨出的一步。

从2007年演出后组建北京帐篷小组到2010年以“北京·临帐篷剧团”的名义在皮村演出自己的帐篷剧《乌鸦邦2》，其间用去了整整三年。从习惯性延续读书会式讨论到咬着牙开始“自主稽古”，再到自己编创剧本，冒着酷暑排练，搭帐篷，做舞台道具，上演……新剧必须按时上演的设定如同一个不能停下的推动器，逼迫大家不断向下一阶段迈进，甚至来不及停下来享受一下每次突破自我障碍的欣喜，因为一个环节的完成意味着随即进入下一个更严峻的挑战。许多自我障碍严格地说不是被“克服”了，而是在“做”的催逼下被不断甩在身后。当“身体”被一步步卷入帐篷剧的“表现”与“劳动”时，“自我”也随之变形。最后在帐篷剧的演出中所呈现

出的自己已经是一个被“改造”了的“自我”：一方面是陌生的，另一方面又是自己固有可能性在临界状态下的激发。对于许多熟悉演员的朋友而言，印象深刻的是，表演中呈现出的陌生感，和这陌生中凝聚的挣脱被给定的痂壳后爆发出的创造力。

当然，每个人介入帐篷的程度不同，激发出的状态亦有参差。帐篷不是单向“改造”的空间，它诉诸对“自我”和“自我”中携带的历史与现状的发掘、审视、搏斗。帐篷的空间中不仅产生着“自我”的交融，也生产着彼此的对峙，但这种对峙不是现代自我的相互排斥而是以帐篷为中介激发出的差异性创造。帐篷空间、帐篷剧的创造正是在不断再生产这种差异、争夺、不确定的状态中推进。

事实上，2010年的演出成功并没有给大家带来单纯的满足感，伴随着高度紧张后的虚脱而来的是更大的焦灼。参与帐篷的过程意味着充分的自我暴露。当自我的“真实”展现在自己面前时，当这个自我要放在帐篷剧的理念中衡量时，当我们的行动、创造要对照于日本、台湾剧团演员的能力、状态时，任何自满都会转化为不满，进而是“责任的重负”引发的焦虑。但无论如何，北京帐篷剧的状态已被决定性地改变。我们有了不只从理念上，更从行动中把握、践行帐篷剧理念的群体。经历了演出的洗礼，大家甚至觉得学会做帐

篷，学会掌握搭建帐篷剧场的全部技术，学会制作舞台道具，以自主稽古为基础的创演远远比抽象讨论重要得多。带着这样的意识，北京帐篷剧团进行了重组，并在2013年演出了第二出帐篷剧《赛博格·堂吉诃德》。但是，同三年前一样，这次搭建的也是一个临时帐篷。它仍像是一场前奏，北京帐篷空间要在每次演出后的阵痛、重组后，经历又一次的出发。

三

今天，在北京同时存在着两个跟帐篷剧相关的空间：一个是我们今天在这个会场讨论帐篷剧的历程与经验，另外一个是在京郊的“小毛驴绿色农园”，北京的“流火帐篷剧团”在制作一个新的帐篷。2007年第一次演出时曾使用的帐篷被留在了皮村，后改建为“新工人剧场”。今年制作的新帐篷是属于北京帐篷剧团的第一个帐篷，将在以后的演出中反复使用。它的成立意味着今后帐篷剧在北京的活动将日趋紧密，它标志着北京帐篷剧一个新的起点。

而大造带领北京帐篷剧团来参加“亚洲思想运动报告”，似乎代表着帐篷剧经历几年的深耕后重新介入一个学术思想性的场域。在这样一个多种经验、方法交织的知识场域中，怎么样再来重新讲述、审视帐篷剧的历程、经验与问题，怎样将内化的体验再转化为可公开

讨论的资源,这也是一种挑战和再出发的基础。

在大造提供给论坛的报告中,他把这个学术思想空间看成一个“检验场”,但同时保留了对这个“检验的场”的质疑。他在报告里做了一个区分:帐篷剧是一个产生反省形式的场所,而知识的场域能不能够有效地容纳那个反省的形式,尚待审视。换句话说,帐篷剧的经验能不能直接拿到一个学术思想空间中讨论是需要检验的。帐篷剧经验并不是一个可以直接“拿来”的讨论资源,更不是一个可以同批判理论、知识体系直接“对接”的资源。帐篷剧的方式本身包含对知识生产的质疑,它拒绝那种不经挑战、碰撞而自然发生的对接。因此,帐篷剧在这样的空间中所处的位置不是展现性的,而是挑战式的。

在大造的报告里面,最后的主体部分其实强调了三点:一是个人跟集团的关系,再有“什么是帐篷剧的表现”,以及“什么是帐篷剧把握现实的方式”。这些其实是帐篷剧一直以来的核心命题,它萦绕、贯穿着每一次的帐篷行动,同时也要在每一次行动中被重新反思、打造。因此,大造总是用不同的表达在提示这些问题,更准确地说是用各种陌生的说法来给它们重新赋形。这些说法并非一些“定义”,而是为了激发关于它们的想象,使之从“固态”转向“液态”。

像个人与集团关系的表述中,大造把现代

大都市中个人的存在形态形容为一个个岛群,大都市就是被密密麻麻而相互分割的岛群所组成的巨大群岛。这些被从共同体中驱逐的“流民”能否再找到一条通向“集团”、通向彼此有机关系的路,构成帐篷剧探寻的方向。这并不意味着乡愁式地回到“母体”。因为,过去的集团是通过“武器的交流(战争)”而生成的,今天要创造新的集团则意味着对现代“个人”的属性、处境以及“集团”的意义与构造方式的不断讯问、探求。帐篷剧没有什么规范性的、约束性的“组织原则”。如大造所说,帐篷从来没有主动邀请过一个人,也没有拒绝过一个人。但它是随时把个人与集团的关系作为问题置于前提性觉悟的前列。对于北京帐篷剧团而言,这是个迫在眉睫的问题。经历了多次的重组,最新的出发要朝向什么样的团体性,经由数年帐篷剧影响、打造的团员将如何认识、创造自我与他人的关系、自我与团体的关系。这些最终都会反映在新的演出状态中,就此来说,新的帐篷剧创作已经开始。

四

大造的表达时常是高度理念化的,读来很抽象。这种理念性看似与学术思想的表达相通,却蕴含着根本的差异。换句话说,其表述和概念不太能够被一些现成的学术语言回收。这

个异质的“陌生性”恰好是进入其语境与经验的入口。

从他的谈话、文章里可以听到、看到这样一些名词：液态化、等离子化、祝愿、慈悲、符咒，没有发生的过去，朝向他者的记忆，群岛……大造常用一套自成体系的隐喻式意象、概念传达他的现实感觉和历史理解，帐篷剧很大程度上建立在这样一套语言的延伸线上。这些寓言式的形象、概念通常不固定，且不断处于更替中。

如果不了解其背景，这些概念，听起来颇为费解。但所有这些词汇对大造来说，一方面好像很抽象，另一方面却非常具体。每个词背后都有深厚的经验感觉和一些经验方向。如果借用白永瑞先生常用的一个概念，就是其中充满“核心现场”的经验。更重要的是，大造的出发点不是把这些概念作为一个个观念来使用。甚至，我有时候觉得他好像并不希求别人很准确的去把握这些概念。因为如果你要很精准地把握则意味着它是个固定、可流通的观念工具，而大造的表达方式不是指向规定性的存在，而是一个流动、变化的过程。所以，他每过一段时间就会换另外一套方式来进行表达。它们汇聚起来，构成了一个指向，或者说构成了一种对抗，对抗种种习以为常的表达与理解。

2010年演戏的时候，有一点印象很深：

当大家演完第一场，大造对演员们提出一个要求——台词要读得快一点，不要那么慢。事实上，帐篷剧的台词非常难，充满了隐喻式的表达、难懂的词汇，底下坐着的观众许多是打工者和村民。演员会觉得读得慢观众还不一定能听懂，读得快大家就更不能理解。但大造的要求在于，不要你把每一个词传达清楚，而是要把所有的台词进行一个有力而贯通的表达以后，最后结束时让一个整体的形象在词语的背后树立起来。这种方式和帐篷剧“反启蒙”的出发点有着密切关系，也是大造一以贯之的表现原则。

有些人或许觉得这很自然，不过是一种所谓艺术家的方式，艺术家就是用这种方式说话的。但，这是一种乞巧的理解。关键在于，帐篷剧的这套语言不是封闭在所谓作品的意义上的。帐篷剧很难用一般的作品性来概括。虽然它的演出也以戏剧作品的形态出现，但其戏剧空间、演出中的诸多因素都超出封闭在一时一地的表演现场的规定性，而要不断突破它，使之相对化。就像大造在报告中自己描述的：

要把握帐篷需要复眼，而自然界虽有复眼，对人却不起作用，所以只能认为，是各种各样的视线在分享着帐篷场。观众坐的场所、与观众直接面对的演员的场所、与观众正好相反从背后看到舞台的后台的场所、从外面看到

帐篷场的过路人的场所、剧作者写下剧本时的遥远的场所——所有的视线,分享着这个“帐篷场”。不仅如此,帐篷场不断召唤着各种各样的他者(死者),他们的时间也侵入这一场域,使其更为错综复杂。

帐篷剧试图不断把帐篷外的历史、经验、视线纳入到帐篷中,由此造成的空间不再是一个现代戏剧的、自足的、再现性空间。像每次演出作为帷布的“死旗”——缀满幕布的废弃T恤衫代表着一个个帐篷剧历程中逝去的死者,他们构成一种特殊的视线,悬挂在帐篷空间中。大造一直强调,帐篷剧演出中面对的观众包括着各种“不在场”的观众。甚至,帐篷剧的剧本中也充满了“互文性”。这一次剧本中的内容可能是对上一次内容的呼应,北京演出剧本可能会将台湾、日本、韩国帐篷剧的内容因素加以化用。这些都使得通过一次“观看”而掌握一个完整“作品”变得不可能。空间与历史、装置与结构的“互文性”都构成帐篷剧内容的有机因素。或者说这些不同向度的因素经由帐篷的媒介而构成一个整体“作品”。

即便每次的演出也要追求一般意义上的“成功”,但大造的一些安排、要求在我看来是在有意破坏这种“成功”。比如,每次的演出都是很仓促的,临近演出还没有写完剧本是经

常出现的状况。演员在排练的同时要承担大量搭帐篷和做道具、服装的工作,通常在演出开始前夕大家的体力已接近极限,身体疲惫、嗓音嘶哑。帐篷剧的演出却正要诉诸那种逼近极限时爆发出的力量。帐篷剧在日本地震灾区和台湾原住民居住地采取的演出方式甚至是一天换一个地方,这意味着每天要搭一次帐篷、演出,再拆帐篷、转场。这样的体力与意志力的挑战常人恐怕难以承受。更说明问题的是,帐篷剧从来不重复自己的剧目。大造从事帐篷剧三十多年,每年都要新写一次剧本。因此,帐篷剧中不存在一个反复演出、打造成熟的“经典”剧目,或者说它拒绝经典意义上的“作品”。每次基于新的状况而激发出行动性,保持这种行动的强度与对抗性才是它的“作品”。

五

大造的帐篷剧迄今已有三十多年的历史。这三十多年正是20世纪的革命经验从高潮走向衰落,人类解放的“乌托邦”被发展、消费的现实渐渐淹没的时代。置身这样的时代背景,帐篷剧的特殊功能恰好在于:它在艺术行动的外壳下保存、再造着革命时代的政治感觉与艺术感觉。它的“游击战”方式、它的对抗立场、它的行动性、它的置身社会运动、它的拒绝作品化、它的高强度、它的主体改造

意识——这些都继承、延续着革命时代的特性，而与如今的后革命时代氛围有着显著的错位。可另一方面，大造的帐篷剧又肇始于日本社会运动的落潮期，革命政治与社会运动累积的诸多弊端纷纷暴露。因此，其帐篷剧并不是对20世纪革命实践的乡愁式召唤或机械再造，其理念、原则中包含着对革命政治的反思和批判：对权力支配的警惕与质疑，对于弱者不一定变强、边缘不一定变为中心的坚持，对于充分自愿的组织形态的坚守等等。帐篷剧有着超出艺术创作意义的行动性，但这种行动性又藏身在艺术实践的方式中。这使得它有可能将社会运动的实效目的与手段相对化，让历史、现实、批判、反思的种种因素变形、转化为戏剧行动中的元素，在这里熔炼、发酵，实验新的可能。

帐篷剧曾经植根、结合的许多现实空间都已经消逝了。它们是一些不被保存在历史书写中的过去。大造所说的“没有发生的过去”或许就指向这些经验。如同纪录片《山谷》所呈现的，那些难以被正式工人运动消化的打零工者聚集在东京的山谷区，构成了一个特殊的生存系统，与当地的黑社会既对抗又共生共存。所有我们当作学术语言来运用的概念，诸如集团、阶级、政治、文化、生活、精神，在这样一个生态系统当中，获得了非常具体而鲜活的形式。它生产着属于它自己的斗争形

式和创作形式，而大造的帐篷剧很长时间就置身于这样的土壤中。“山谷斗争”作为一段历史很快就在发展浪潮中被淹没，但那种与“生存欲”相结合的抗争形态却保存在帐篷剧的元素中。这种保存不是对一些历史状态的直观再现，而是对它们的变形和转化。

今天的帐篷处于新的流动中，但它是带着累积于帐篷剧的种种历史、政治、艺术元素在流动。面对新的、陌生现实，它一方面渴求着把握、汲取，同时又不被轻易裹挟。现实既是它要结合的内容，又是它要抵抗的对象，相对于被“认识”的现实，它更注重在保持自身充分“异质性”的前提下于行动中碰撞出的现实状况。就此而言，它难以顺利地对接任何一种现成资源，无论是社会运动，或艺术形式，或某种学术思想。我觉得对于今天在北京的帐篷剧来说，保持这种错位和摩擦，打造一种开放的“异质性”，或将成为它展开行动的一个有效基础。

本雅明 (Walter Benjamin) 在《译者的任务》(The Task of the Translator, 1921) 中详细论述了原作和翻译作品的差异问题, 但他的论述方法很多时候是用比喻来论证的。例如说, 他把原作中语言和意义比作水果的果肉和表皮, 翻译作品则被他比喻成是国王有褻的大衣。诚然, 水果已经被从树上摘下, 即使还残留着被摘取后留下的痕迹, 但表里却仍为一体, 仍然不愧为一个完整的个体。反观国王的大衣却是有“褻”的, 也就是皱褶的。这皱褶意味着一种暧昧的、可被恣意解释变形的空间的留存。在欧洲, “国王的大衣”这个故事里, 如果这件大衣被剥去了, “国王”就会成为嘲讽的对象。原本“国王的身体”就是注定成为被嘲讽的客体的, 因为这件“透明的大衣”, 使得市民嘲讽国王的这一种都市空间得以出现了。

我们也来打个比方吧。帐篷剧可能也是这种大衣的“褻”。查一下词典, 我们会发现, 这个字的意思是“服装或布匹上的细长折痕”, 或者“精神上的同类现象, 例: ‘触碰到了心中的“褻”(伤痕)’”。帐篷剧和商业戏剧不同, 它不在一个既成的建筑物里上演。反之, 它把帐篷这一个“褻”配置到了社会空间之中。这种作为“褻”的帐篷, 之前曾经被日本赤军和东亚反日武装战线的相关人士所使用, 作为日常空间中的裂缝而存在。而今天樱井的帐篷剧之为“褻”, 其重要的一点是, 不仅日本人, 别国人士也经常出入其中。在正式开演前, 剧团一般会进行自主排演, 那时就需要翻译人员了。这里是否就如上一段中本雅明所说的那样, “翻译”和“国王新衣的故事”在此有了交汇点了呢?

再把这个比喻扩大来看, 那我们就不禁会

北京 『襞』 帐篷剧之 樱井大造

丸川哲史

问，樱井大造是否就是这个故事里的“国王”。在我看来，他虽然与古代的“国王”大有不同，但毕竟还是留有“国王”的印迹。樱井大造常被揶揄为“独裁者”，这不就是他作为“王”的证据了吗？再进一步，古代“王”的位置，今天将被谁顶上呢？——这是一个重要的问题。打个比方来说，中国现在已经成为了一个共和国，但我们可以感觉到，“王”的场域仍然是存在的。无论如何，“王”的位置，不得不被一种其他的存在所填补吗？

本雅明在对德意志悲剧的解释中，极其重视其作为讽喻的功能。与此讽喻所相对立的正是浪漫派推崇的“象征”。打个比方，“象征”的功能就在于，把鸽子与和平的形象对应起来，而由于其已经僵死制度化，因此这种关联性就变得不可见了。与此相对的，讽喻是什么样的一个机理呢？正像国王挥舞他的权杖所要

表现的权威性，以及人会从“骷髅”联想到“死”的联想性，它表现的是一种时空的邻接性。另外一个定义则指出，中世纪以降的讽喻戏剧，大抵将“上帝的恶作剧”作为一种介于其间的力量而作为其前提。也就是说，“国王”之上，还有上帝，而大抵最终国王就将被这个神意玩弄。在戏剧演出中，对于不在场的“王权”，必须引入一个“神权”来替代这个不在场者。此时，艺术家作为表演者，代替王而演出王权，藉由演出不在场的王权，从而引入在场的神权。

樱井的帐篷剧，多有借鉴鲁迅，要论最多，大概就是《阿Q正传》了。阿Q死于“示众”之众目环视下，但在他被枪毙之前，他“觉醒”了。为什么？因为“从生到死”——其中所生发的是“恐怖”。而所谓“恐怖”正是指的时间的消灭。因此，这个“觉醒”正由“恐怖”而生，而因渴求对抗“恐怖”之手段——“时

间”而成。站在中国的视点来看阿Q这个“觉醒”，恐怕就是“觉醒”为“国民”这个过程了。因此我们可以知道阿Q就是这“胎死腹中的国民”的比喻了。这里拿福柯来说，如同其分析权力的最小单位时一样，虽然是那样，还是我们能在阿Q身上发现无穷的能量。但是——也是最重要的是——不可不察，阿Q因何而“觉醒”？归根到底，还是“示众”。如果没有这个“示众”，阿Q想必是觉醒不了，而我们就无法理解文本最后这个“大团圆”的意思了。

在鲁迅生命的最后几年里，他在柔石死后写就的《写于深夜里》之二里写道，“这几天才悟到，暗暗的死，在一个人是极其惨苦的事。”在《阿Q正传》的执笔阶段，“示众”这种刑罚的光环已经开始逐渐褪去了。大众习惯于长时间观看的“杀头”，现在突然变成一下子就完事的“枪毙”，实在感到兴味索然而不去观看。因为“杀头”还需事前事后张罗，花时间也好看；而“枪毙”短短几分钟，哪里有什么看头。而且“示众”里还包括了犯人和群众之间的交流，这在贾樟柯《小武》的片尾部分也有了很好的展示。无论如何，在1920年时，鲁迅是以“示众”为残酷而否定其意义的；但是十五年后，他又展示了不同的看法。

在我看来，古代王侯以“示众”展现其游刃有余的绝对权威，而在这个场合的“展示”，是否就是戏剧这种表现形式的起源呢？在这

里，犯人可以向公众传达自己的思想，而无论是行刑人或群众都必须强制倾听他的意见（这样导致权力者间接地听到了他的想法）。而且，自古也有“劫法场”的说法。例如，群众群情激奋，发生暴动，这样一来，行刑就不得不中止了。从这个意义上讲，“示众”不就是“神意”的具体展现了吗。如果真有示众之神的话，他现在是否就选择了樱井的帐篷剧作为示众的场所呢？

帐篷的 目的就是 为消灭 帐篷

黄
孙
权

我的回应分两部分，首先是台湾剧场的历史，第二个有关帐篷剧，对我来说，这是关乎怎么进入到田野跟现实的斗争。

大造先生谈到日本 60 年代有很多叛逆的小孩，在资本主义的过程中慢慢地回到了父亲的怀抱中。台湾其实也是这样，台湾 90 年代很多这样的“孽子”，很快就回到父亲的怀抱中了，他们可能表现得很叛逆，实际上很忠诚，尤其对上层很顺服。在台湾 90 年代之后，“孽子”回到父亲身边，回到资本主义怀抱，是当前整个文化的生存危机，也就是太政治正确，太 NGO 化了。

台湾的剧场发展，或说小剧场运动，是华人圈最活跃而有创造力的。我很粗略地把这分为四种类型。第一种是王墨林开创的，身体作为抵抗的基础，从身体气象到剧场到牯岭街小剧场，他开启了一种身体政治的实践方式，

透过引介日本的能剧，舞蹈，起草了“东方身体”与“西方身体”的不同。对王墨林来说，东方的身体是接近土地的、低弯的、踏实的、蹲俯的、采稻禾水的，与西方的跳跃、拉直、飞奔很不一样，我们从土地长出，西方却想往上天——我们从来不曾反思这两种身体背后的政治与身体政治。

第二种起源 80 年代末台湾解严前后各个社会运动中出现的“小剧场”。这种形式在政治斗争的边缘开始一种社会表演，它可以变成抗争的工具，可以变成抗议的法宝。它乐意变成任何一种运动资源的工具，因为它其实在表演，表演一种能够引诱别人，能够召唤群众的方式。从早期的环境剧场，到渥克，到甜甜蜜，有的长成商业小剧场的中枢力量，有的成为次文化的滋生场。这波小剧场运动，在某种程度呼应、结合了大造先生的实践。在政治启蒙的阵线上，

都是和我们志同道合的群众。比如说，我还记得2013年我们到台北美国办事处抗议美入侵伊拉克的行动时，反战的前沿都是小剧场同志，他们不但现场演出了抗暴剧码，也参与我们的喷漆行动。其中，台湾海笔子成员之一，我的好朋友就在我跟前被警察摔倒在地。当然，最后我也被警察甩出去滚在地上好远。

第三种是民众剧场，钟乔可为代表。台湾民众与左翼思想被清洗过，这个路径还是透过向泰国、菲律宾的学习重得而来，是文人、知识分子要接地气的一种练习，也发展出独特的知识分子关怀社会的剧码。期间，钟乔的差事剧团也在“九二一”大地震后在台中当地发展出“石岗妈妈剧团”，调动非职业演员，自己讲自己的故事，剧场是个分享的空间，大家相互陪伴、支持、信任，讨论关心的议题。其理论根基当然来自保罗·弗雷勒(Paul Freire)《受压迫者的教育学》与奥古斯都·波瓦(Augusto Boal)《被压迫者的剧场》。在狂飙的小剧场运动后，少数仍继续政治启蒙与社会介入的路线。

第四种就是台湾现在比较流行的论坛剧场，如台南应用剧场发展中心，他们把一个问题地开展变成剧场表演本身。传统剧场的表演方式是有人演地主，有人演贫农，现在则都把问题丢给演员与观众，让大家来想，如果自己地主该怎么反应，是贫农该怎么反应。

这其实只是知识分子给群众上课，好的时候，就是群众给群众自己上课。现在成为非常流行的教师与社区剧场进行公民教育的手段。

具体来说，台湾的小剧场经过80年代末的狂热后，逐渐转向教育与NGO化，这过程也清洗掉了小剧场那种政治启蒙的、亚文化的、脏乱而有活力的、反叛的、无理的实验，也对所有激烈的形式作了“消毒”，在台湾政府的文艺补助政策下，社区转向(community turn)变成主流。

总体而言，这四种小剧场脉络跟大造先生帐篷剧没有太大的差距，他们在特定的场域打造一个连结外部与内部的空间，除了他们不搭帐篷外，其实有时他们也搭帐篷，那么到底差别在那里？他们也很有社会意识，想成为反省的形式。如果说他们与大造先生的差别是拿了政府和商业的补助（若这是好作品的保证），这也过于简化了。如果真要有所区分，我毋宁说，台湾小剧场运动作为表演的形式，政治动员的形式，缺少了如大造先生的“哲学”，一种将众人聚在一起的动力学，一种给予个人内心斗争出现的机会，也就是，太快的美学政治化了。

大造先生对帐篷剧有个比喻：这是我们自己创造的一片天。帐篷的顶就是空中的坟墓，诸众（杂种、渣民、贱民）都是活在“前社会”的孤岛中，透过自己营造的这片天，人们开

始对话与仰望,使孤岛化的自己重新连结他人。帐篷是一个集体的“反省形式”,帐篷剧作为“反省的时间点”,是“没有发生的过去”。或说,透过液化历史,重新找到未来。于压抑的底层,他者化自己,溃散的社会中找到新的天。是想像力的避难所,而非资本营造的美好格式化的天光。

由此来说,吾人不用进入到帐篷剧,但每天也都在帐篷剧里头。人间的确有情有义,但现实中出现情义总是极少数的,我们看到的多半是困顿、竞争、消费、欲望、贪婪、妒恨、矛盾、斗争等等。现在全世界所有人的生产能力远比人类需要的多,但还是有很多人生活在平均生活费用不到一美元的环境下。如果这个世界上有六十亿人,那么有九亿两千三百万人过着贫困生活,20%的人拥有83%的财富。这告诉我们什么?我们不用在帐篷剧中反省,我们只要走进社会张开眼睛就知道了。

我讲几个我的非常简单的“帐篷经验”,以便延展大造先生的看法。

第一个帐篷经验,是我有一次跟蒙古国绿党的一个组织合作,在乌兰巴托遭遇到的。由于乌兰巴托城市边缘的山坡上有上百万户的“棚区”,冬天燃煤的时候整个城市污染非常大,本来我满载人道主义的关怀,要协助规划棚区的公共设施,还妄想用他们传统的蒙古包组建卫生健康的棚区,却发现,山上

的棚区已全是蒙古包,连大路边就有蒙古包,人们就住在蒙古包中,被赶了就迁移。我们拿这个情况毫无办法。这些牧民被迫定居,生存的大地变成某些人私有的地皮,他们学着汉人的方式居住,而失去在大草原自由生存的权利。而我们所学的建筑对他们来说就是枷锁。

第二个帐篷经验,是有一次我去到秘鲁的自由省附近(Trujillo)的棚户区的遭遇。在这个南美革命起义的中心,有个30万人聚居的贫民窟建在沙漠上。人们用石头、泥土块搭建房子,有多少钱就盖多少,一半以上的房子仅有一半的墙。在这个沙漠贫民窟里头,平均两公里才有一个水塔,孩子们必须徒步走到几公里外去上学,取水。30万人只有一间由帐篷搭建的临时医疗场所。参访的时候,有一位80岁的英国修女握着我的手跟我说,希望可以去帮他们做一点事,她说:“我们需要很多这样的医疗帐篷”。

第三个经验是,去年我带了中国美院的学生去了四川雅安,在谢英俊建筑师的建筑结构基础上,动手协助重建工作。我让学生们前几天不要画素描,不要拿起相机拍照,而去农民的家里探访,亲自动手协助农民盖房。四川大地震过后半年,还有很多人是住在救难帐篷里的。我们知道中国政府和国际上很多援助资源都进入了雅安,但我们不懂为什么还有那么多人住在帐篷里头。我们去问

那些仍然住在救急帐篷里面的人是怎么回事。他们有各种不同的说法，但我觉得其中有一个农民的话最让我惊讶，他表示说这是第一次有人问他们的意愿，问他们为什么没有得到灾后救济金。法律规定他们可以领半年的救济金，但有人只领了一个月，有人只领了三个月。后来我们到了芦山一个名叫烟花村的地方。烟花村受灾并不是很严重，全村大概十几户房子塌了，有几户非常好的房子，只是门窗掉了。可是政府透过重建计划，把前村后村全部作了统一规划，不管你房子倒没倒，全部要拆掉，全部用建筑师搭的新房。前村命名为小桥流水区，后村就叫作田园风情区。

这次探访之后有学生跟我说：“在艺术学院都是被教导要努力当出色的艺术家，来这里却要重新学会做一个普通人”。他们学会了丢失的生活知识，学会了下乡不只是让农村成为他们作品描述的对象。有学生问：“看似完全没有希望的重建工程，农民为何可以白天帮人打工，晚上自己一块块砖砌，这些耐心与希望是如何建立的？”这一群依然住在帐篷里面的农民们，跟他们未来的家，其实都不是他们可以决定的。

最后一个经验，是我们今年下乡去十里店。这是中国革命中第一个主动响应土改的村落，英国共产党人克鲁格留下了许多珍贵的照片，记录了当时村庄的模样和土改的过程。当学

生去农户访问时，我常一个人绕着十里店转，跟当地很多建筑工人聊天，打听他们盖房子的成本，会传统工法的师父还有多少等等。后来我无意中遇到一个年轻人，他智力先天不足，对我非常热情。他坚持带我去他家见他爸爸王新平，到了他家门口，自己不进去，只把我往前推。王新平是这个村里最穷最穷的人，住在王家十二代留下的院子里，院子非常破旧，我进屋去绕了一圈，觉得那儿好像是被隔离的帐篷。我看到一个老人家睡在床上，床上堆满衣物，非常脏。老人跟我讲，他老婆过世了，有一个读小学五年级的小儿子叫小五（我一直没见到），住在他外婆家。我跟他聊了许久，知道王新平以前在帮忙盖水坝，后来脚伤了才回来种玉米。当天，因为王新平违反规定烧了玉米梗被村里处罚（据说这会造成雾霾），全村还广播要抓人，许多以前大队的老同志来他家劝他不要那么拧。他无奈表示，一个人实在无力将玉米梗带回来，就放火烧了，钱他没有，反正顶多坐几天牢，他之前也坐过一次牢了。

后来，我自做主张，邀集了同学买菜到他家烧饭，去的时候他一个人已煮好面，他每天三餐就靠个烧柴的小灶吃面，一瓶万用酱油，加上自己种的大黄瓜与青菜。我们笨拙地打水，煮饭给自己吃。有天半夜，我们跑去王家院子，吵醒了王新平，院内黑灯瞎火，他举个手电

筒跟我们聊天。同学们问他：“新年到了，你会打扫家里吗？”“这么脏乱的环境你睡不好，我们可以帮忙吗？”“小五回家住吗？”我赶紧结束我自己制造的知识分子的慈善闹剧，带同学逃离王家大院。

后来我们到了村办，村里会计告诉我们，这家人是这村里最懒惰的，所以他们才会那么穷、那么脏。这故事有两个版本，一个是我们看到的穷人，另外一个村民看到的懒人。村民说我们不应该提供帮助，因为你越帮他，他就会越懒。

这就是“人间”吗？该按农民道德还是我们的眼睛来判断这个村子里苦难的来源？这个村子，在土改时期成为先锋，现在却连村内的公共池塘（兴建时还死了三人）都无人处理，脏臭无比，浮满垃圾。农民不能在田间烧玉米梗，却要花钱购买肥料。村里不断有新房舍兴建，而上村很多老房子却任由倾颓败坏。

在我们离开的前一天，第一次带我进王家大院的年轻人，小五他哥，王新平的大儿子，穿着唯一一套西装来找我，坚持说要带我去摘柿子。于是我们穿过全村，穿过唯一一条经过的国道，经过垃圾场（这以后要变成某大户宅基地），穿过田埂，到了我已去过的新大庙，树上早已没有柿子了。小五他哥悠悠地坐在新庙门槛上，很高兴地告诉我，他找到工作了，顾庙，一个月有三五百薪资。原来他要告诉他

的好朋友，他有工作了，不再是农村里闲晃的、被嫌弃的青年，才大老远地带我来一趟。之后，他跟我借了手机，说要听歌，我帮他找了首他特爱的凤凰传奇的《月亮之上》。于是我俩又穿回田埂、垃圾场，过了马路，回到村上。我看着他拿着我的手机，摇头晃脑边听边哼，一路走回。

人间充满了艰难困苦，大部分的时候人们要低头才能活着。我们若走入人间，为何需要帐篷来进行个人斗争呢？或者说，因为我们只是反映出斗争，而没有将历史液化，所以个人的“私底下”的斗争不会出现，不会重新设想当历史不会这样发生的时候该怎样？因为现实苦难到处都是，我们习惯的反应是哭天喊地，抗议抱怨，而非设想重头来过，把每一天当作新历史、新的一天来过。

我以为，正因为现实之无情无一例外地成功了，以至于，作为被统治者的统治者，知识分子，需要帐篷剧，来重新检讨自己的社会位置与他人的关系。人间就是帐篷剧，但我们未必意识到。人间不保证我们能见到差异现实，于是知识分子需要帐篷剧，可以练习反省参与，成为大造先生所说的“祈愿的力量”“建立劳动的力量”“朝向他者的自我”等等。知识分子要搭建的不是帐篷，而是搭建一个有着共同反省的场域。这个场域有点像我们今天的论坛现场，可是不要忘了，这个场并未真正发生，

直到我们走进田野，走进众人之间，帐篷剧的作用才会真正开始。帐篷剧从内部开始是为了走向外部。

我想引用樱井大造说的一句非常美丽动人的话，他说：“在帐篷剧出现，而且他的生命只存在于当天的那一次。永远不会重复。”我觉得我们也是，如果我们走进田野，身处人间，我们将会面临一次次新的一天、新的历史与新的天空。最后，我们不要忘了搭帐篷最重要的目的就是要把帐篷消灭了。

（此文原为作者于2014年10月25日于北京“人间思想论坛”发言稿，后由作者修订而成。）

对樱井大造的回应

沈林

我对帐篷剧社和樱井大造先生都不熟悉，但都听说过，而且想知道人家怎么做的。首先我对樱井先生四十年努力很敬佩。他既没官方（国家）资助，又没企业赞助，做了四十年，这简直就是愚公移山、精卫填海！

上世纪六七十年代，樱井先生这样的戏剧实践者在当时蔚然成风，可有多少人能坚持到今天呢？我在这里数一数：樱井的剧团，跟他同时代的比如法国阿里亚娜·姆努什金（Ariane Mnouchkine）剧场是颇为相像的。姆努什金刚发迹也是帐篷演戏。她的《1789》就是在帐篷里。当时，她有很多现在看来是极左的想法和实践，但她最后还是受了体制招安，完成了从政治学到修辞学的转变，从社会活动到艺术实践的转身。再下来我想到了谢克纳（Richard Schechner）。也是六七十年代人，为寻找新乌托邦跋山涉水，但他现在已退隐学院，

把社会行动变成了展演研究。如此看来，以上两位樱井的同代人，一个美学化了，一个学术化了。

比樱井先生这一代更早的还有一位。利托沃德（Littlewood）是在她社会政治活动中发展了一套戏剧手段。虽然后来有了自己的一套戏剧制作方法，但初衷是分析和批判资本主义社会。她的力作《战争多可爱啊》是回顾第一次世界大战，虽然资产阶级主流社会批评它，但首屈一指的一战研究者把自己权威著作题赠给她。她能够以一个舞台演出，提纲挈领地展示一战的缘由，确实不同凡响。她和她工人战友创立的剧团，我觉得类似樱井先生的帐篷：她也是在罢工现场，在社会抗议的风口浪尖演戏。她一直坚持到在主流社会获得了所谓成功。这时候她就离开了自己创立的剧团。她认为这个剧团已被收编，而其理想也已破灭，

她此后再不做戏。她有操守，但没有像樱井先生这样坚持到今天。而现在我们看到樱井先生还在坚持。

我也想过帐篷剧社最重要的意义是什么？关于它当然有很多问题可谈：室内室外、再现表现、表演展演，这里头卖弄很多行话、黑话。但最重要的，应该还是帐篷戏剧的社会实践意义。用中世纪的修辞说法，*theatrum mundi*，即咱们中国人常说的“舞台小世界，世界大舞台”。帐篷剧社的做法何以有力？原因可能是这样：戏剧采用的这个材料有意思，真材实料，有血有肉的真人和此时此刻的真时空，可以说就跟咱们现在开会似的，一分一秒的时光在流动。但是，封建贵族和资产阶级戏剧往往是用此时此地的真人去再现彼时彼地的他人，演一个故事。这种戏剧在演出期间，要讲究起来，可分为在场与不在场。而帐篷剧场里此时此刻发生的，此地此景发生的，就是此时此刻此在的。这往往被从美学角度分析和解释。但樱井的帐篷戏剧的探索和诉求，其实应该上溯到上个世纪初的先锋戏剧。我们今天讲先锋戏剧，很容易说美学先锋，而无视其力图摧毁资本主义旧世界，塑造社会主义新人类的根本追求。樱井先生刚才演讲中说得很清楚，他刚开始时，不是文人雅士闲极无聊搞什么游戏。他是凭着意志力，凭着一腔热血，是不平则鸣，是追求社会功利。上世纪二十

年代，风起云涌，是刚才孙柏教授说的60年代世界革命时代前的又一个世界革命时代，而这才是先锋艺术的真正源头。当年，梅耶荷德（Vsevolod Emilevich Meyerhold）的探索和樱井先生异曲而同工。梅耶荷德的剧场也不是通常所说的室内剧场。他最有名的演出是在冬宫前广场举行的纪念十月社会主义革命一周年的庆典。他搬演了社会主义者维尔哈伦（Emile Verhaeren）的长诗，借此梳理社会主义的历史，展望社会主义的未来，为自己认同的阶级寻找世界历史上的位置。梅耶荷德用了“大广场”的演出方式，在这个场地演员和观众是不分的，表演的和观看的是同一批人。演员和观众，无产者，在这里书写历史并且创造历史。

梅耶荷德和他的德共同同志皮斯卡托（Erwin Piscator）如出一辙。皮斯卡托的演出常常以同纳粹党徒的武斗为主题。但到后来，他们摈弃一切资产阶级创造的艺术的主张，被列宁批判。列宁是要无产阶级学习资产阶级文化遗产的。再以后，斯大林干脆扼杀了这所谓的无产阶级先锋艺术。

樱井先生的做法很值得思考。他完全不接受资产阶级既有的一套，他要寻找自己的身份。今天这个社会这个时代我们是谁？我觉得帐篷的活动也是一个寻找我们的过程。“自我”和“我们”，还是不一样的。六七十年代也有一些人的实践活动和樱井先生看起来相像，实

则貌合神离。比如波兰“卡泽尼奇”剧团既不接受社会主义制度的这套文化，也不接受天主教文化，于是拉帮结伙，去深山里找个远离尘嚣的角落，一起生活，一起创作，一起民间采风。今天，该剧团的一个原成员将率领他的名为ZAR的小组来中国演出。他们看上去和樱井先生的帐篷很像，但有本质的不同。他们是寻求自我的，不是寻求大写的“我们”的。他们是寻找世外桃源的，所作所为代表了如同海涅当年批评的德国浪漫派的精神活动，一种向后看的、出世的、规避现实的、芦荻花间结静庵的作为。

我觉得樱井先生不是寻找桃花源的。他活在今天，而且是向前看的。当然，上面说的那些“云中鹑鸽国”的建立者有一点是不得不称道的。他们用真实的身体，真实的时间，在一段时间里做一件事，这事情竟然也就成为了一种乌托邦实践。参与者在这段时间刻意过着和社会大多数人不一样的、不同于体制内的生活，一种寻找另类存在的努力。这或者惟戏剧为能。只是，要加一句，樱井的帐篷是支在十字街头的，风声雨声口号声声入耳，家事国事阶级事事事关心。樱井先生最了不起的地方就在这里。

从易卜生的作品开始，现代戏剧发展出一种关于空间的再现策略，可以称之为是反讽的现实主义。从舞台呈现上来看，其核心特征就如同雷蒙德·威廉斯（Raymond Williams）所说的“一个房间”。但是在这些资产阶级的客厅里发生的故事都是以那个房间外面也即舞台下面的空间为它的前提的，或者反过来说，也就是以舞台呈现的在场来表现缺席，那些缺席者、那些被现代性规划的历史进程所放逐的人们，都将以“群鬼”的面目回返。由此易卜生为现代戏剧奠定了两个相反相成的主题：闯入者和心愿之乡，来调度舞台上下的可见性与不可见性的辩证法。现代戏剧的这一再现策略一直延续到贝克特的《等待戈多》。

重要的是，这种剧场空间的再现策略，基于资本主义社会空间的一个具体历史条件。就是说，资本主义生产制造的“密室”效应。

首先是在生产的流水线上，继而是在消费的环节，人们对这个世界的认识只能是局部的，有如困在一个密室里一样。社会的总体性并非不复存在，而是它开始隐没于无形之中。因此，那暗中作祟者，除了不断回返以申述自身应有权利的“群鬼”之外，还有一个无所不在的幽灵，就是货币——正是因为有了它的中介性的调停，人们与他生存其间的世界的关系变地日益疏离。戏剧和其它艺术一起，面临着美学自身的重大危机，就是经验本身与总体认识之间的脱节。

所谓的后现代戏剧以彻底打破剧场的边界为旨归，空间化的全开放性成为这场戏剧革命的重要特征。在抹除这个删格化的世界设立的各种区隔界线方面，后现代戏剧的确提供了一种有效的社会象征行动。然而直到今天，后现代的文化抵抗是如何以其激进的保守姿、

资本主义 的社会空 间和再现 策略

从现代戏剧到帐 篷剧场

孙柏

态汇入到新自由主义的世界秩序中去的，仍然是一个特别值得思索的问题。如果从时代的划分上来说，就是世界革命的1960年代是怎样转入世界体系重建的1970年代的。布雷顿森林体系解体的标志性意义是在于，浮动汇率制是怎样实现了对黄金也即实物经济的终极象征物的去领土化的。回到再现策略的议题上，地缘政治向币缘政治的转化是如何吸收了后现代式夷平一切界线的空间生产的。它造成了我们今天仍然能够看到的后现代戏剧以及整个戏剧艺术发展的“室内化”——可以称之为“资本主义的温室效应”。

帐篷戏剧是在1960年代末的反安保运动、学园斗争的高潮中诞生的，就是说，它同样产生于60年代世界革命的总体氛围之中。这样说并不是要把发生在日本的戏剧运动简单续入西方（后）现代戏剧的谱系，而是要强

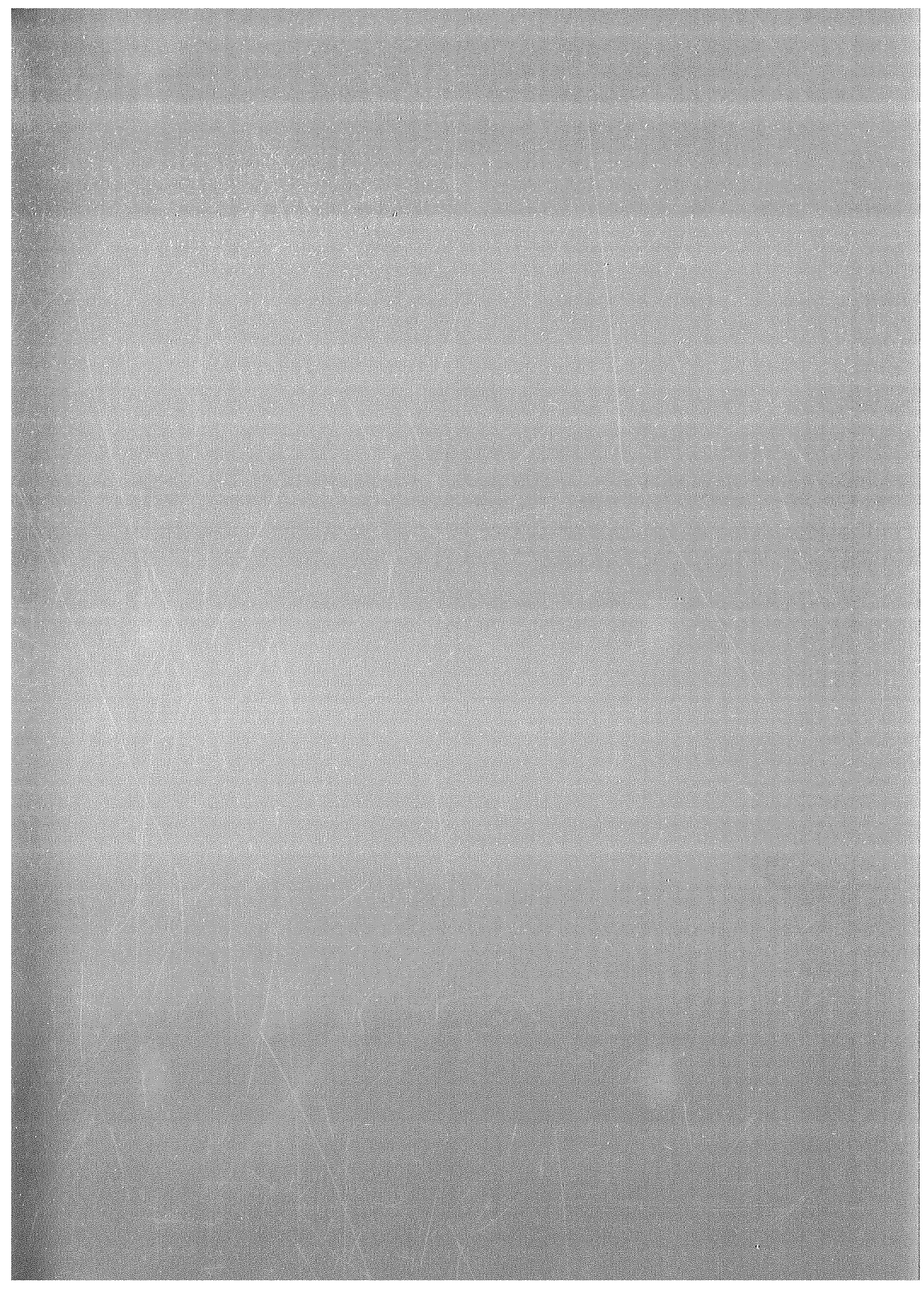
调他们分享着共同的历史和在这段历史中他们给自己派定的近似且相关联的位置。樱井大造是在1970年代初加入的帐篷戏剧运动。格外有趣的是，无论从历史的时间节点还是从他个人的选择上，樱井大造的帐篷戏剧都是以革命的结束为前提的；然而当其他的帐篷戏剧人都随着时代的变迁而渐渐归于沉寂，或不同程度地接受室内化之后，现在就几乎只有樱井大造还在坚持着微小事物的抵抗力量了。这种坚持从曲马馆、风之旅团到野战之月，也是从冲绳、光州、山谷到乐生、福岛和皮村。而这一坚持所遵循的方向，就是贫困的领土的转移。

如何对抗这种资本的去领土化，以克服“贫困在别处”的不可见性，不仅是帐篷选择与之发生关系的场所的基本依据，同时也是帐篷内外空间调度的美学准则——由于直接经

验的流失已导致审美活动从原理上即被废黜，所以只能采取一种强度更大的反讽来坚持真正的现实主义。仅靠薄薄的一层布划割出来的一块空间，是现实中被显形的凹陷，因为现实本身是虚构的，通过对于空间的争夺，也即贫困的领土的争夺，使现实被还原为虚构，这是帐篷戏剧美学探索的依据。

今天的帐篷戏剧，特别是它在北京的行动，面临着前所未有的室内化的挑战，但这也恰恰说明我们对帐篷戏剧以及它通过划割一块空间而形成的新公共性的需要。现代戏剧仍然有一个确实存在的外部世界能够成全它的再现策略及批判效力；然而在今天，资本主义的温室效应已完全笼罩了我们勉强算是生活在它上面的这整个的地球，因此，那个外部就只能从我们自身生发。对抗这种室内化，既是十分真切、急迫的任务，又是一个原理性的问题。它联系着中国社会层级结构中的市民社会想象，以及依托于这一想象性建构的小剧场戏剧的“繁荣”。土地流转的实施标志着资本的去领土化已经侵入到最字面意义的领域，而与之相呼应、相配合的则是对城市空间的文化消费，就像装置艺术、当代艺术始终是房地产经济的反光而已。因此，北京帐篷的一个潜在的危险就是把櫻井大造所说的“新公共性”当作“旧公共性”来创造，倚着惯性继续“蛰居在自己的独房里”，或满足于“从内部进行

批判”，无法或不愿回到由那些凹陷所形成的外部中去。





我相信很多读者在看到这个文章题目时，一定会联想到80年代李泽厚那篇轰动一时的名文《启蒙与救亡的双重变奏》。不过说实话，我当初酝酿这篇文章时并没有要和李泽厚这篇名文对话，直到给文章想题目时，“启蒙与革命的双重变奏”这个脑海里浮现出的题目才让我惊觉：我这篇文章不仅名字，而且内容都和李泽厚这篇名文有深刻的对话关系。

很有意思的是，李泽厚这篇核心焦点在对中国共产革命的历史位置、历史意义给以重新定位、解释的文章，题目上出现的却是“救亡”而非“革命”，其原因在我看来，应该不只是有的朋友推测的那样，在题目上出现“革命”太显眼，而还和、甚至更和李泽厚这篇文章所置身的80年代时代思考脉络有关。

在文革后十年对文革的不断批判、反省中，越来越占据时代压倒性地位的看法是把文革看作一场反现代的运动。而这一判定又引出如下问题：为什么会在自认已经进入了社会主义阶段的中国大陆，却发生了这么一场主导了中国大陆十年历史的反现代运动呢？在很大的意义上，李泽厚这篇《启蒙与救亡的双重变奏》文章所以轰动一时，就是在80年代中后期（李这篇文章是1986年出版）很多人眼中，李泽厚这篇既历史把握又结构透视的大文对这一问题回答得最为漂亮，不仅对革命存在的原因、意义、作用作了不乏历史同情心的流畅解释（因此有助于安慰和这革命历史正面深切相关的人群，亦有助于化解在价值上对这革命、革命演变后果不认同的人们和这历史的过度紧张），而且这既历史又结构的流畅解释，还印证着人们对这一革命历史演变到后来的否定性看

启蒙与革命的双重变奏

贺照田

法确实正确（也即和这一演变直接有关的众多现实必须改变、调整）。而这些合起来又等于为现实中人们不纠缠历史，致力于支持时代正在进行的改革开放，支持在知识界正蔚为大观的新启蒙思潮，提供着历史-结构理据。

而李泽厚这篇思绪灵动、语句有神的名文所以能用不太长的篇幅同时达至这些目标，一个核心关键便在他的历史叙述、历史理解、历史评论，特别强调“救亡”对这“革命”的规定性。就是在他看来，中国共产革命长时间的艰苦军事斗争经历本已不利于现代价值在这革命中的扎根、生长，而这革命军事斗争不得不依赖农民，不得不在落后的农村环境生存，更使得这革命远离现代，越来越被农民深刻影响，从而使这个在起点上本是被现代前沿知识分子所发动的革命，最后被改造成了一个被农民身上的封建性和小生产者特性深刻

浸染的革命。毛时代的诸多弊病，特别是文革的爆发，正是以这革命中的现代性被封建性和小生产特性深刻侵夺为前提的。是以李此文标题中的“救亡”，绝不是内容上不那么相关的表述“策略”，而恰恰是使他大文的历史-结构叙述、解释得以顺利证成的核心关键。

相比，本文标题之用“革命”，而非“救亡”等，首先便在不预想——就把文革定性为一场反现代的运动，及由此产生出的问题等——作为自己关于中国共产革命历史认识的把握前提，而想先悬置当年这些对才过去历史的过急盖棺论定，以重新认真审视先前在这些视野下被把握、被分析、被定性的革命历史，然后再慎重给出对这历史更公平、也更准确的把握、分析。

其次，本文标题之用“革命”，还包含着如下认识，就是：我承认李文强调的不断的

军事斗争、远离现代都市的农村环境、农民在人数上构成着革命队伍的多数，等等，对这革命有深刻影响，但我不能同意的是他在看到这些方面对中共革命有重要影响后，并未进一步深进此革命有关经验内在去发展、深化他的这些观察、思考，便急着建立这些方面对此革命有根本规定性的解释，并急着把太多问题、太多历史现象安置进此一解释框架。而我所以会在此点上特别质疑李文，是因为我在有关历史研究中，发现不少李文所处理到的问题与现象实际上是不适合乃至挑战李文的解释逻辑的。即，李文所强调的军事斗争、远离现代都市的农村环境、农民在人数上构成着革命队伍的多数等——这些确实是在中共革命中占有结构性重要地位的要素，但李文关于它们对革命有根本规定性的解释，则过度夸大了这些要素对这一革命的塑造力。

本文和李文不同的第三方面关涉 80 年代的理解与评价。李是一个很有民族责任心，很有历史 - 现实感自觉的人，他说过，“自己不写五十年前可写的书，不写五十年后可写的书”（《中国古代思想史论》〈后记〉），其意便在强调他最希望写的是既基于深刻的有关中国过去与未来理解，又能有效介入时代活跃现实的著作。《启蒙与救亡的双重变奏》可说是充分反映他这一写作意识的代表之作。就是他所以写这篇文章的现实动力，一方面在通过历史

解释来有力支持时代的改革开放思潮、新启蒙思潮，一方面又要化解、纠正时代这些潮流中夹杂的偏执、戾气、极端。从这篇文章在 80 年代的阅读和接受看，这篇文章可说相当好地肩负了他赋予之的时代任务。但问题是，若现实中的时代潮流理想，那以有问题的历史解释为工具来支持这一时代潮流，所牺牲的还只是历史，它还有所支持的现实足够正确为补偿；若所支持时代潮流本身已内蕴结构性偏差，还把历史作为支持此时代潮流的工具，则其所影响的就不只是历史认识的准确与历史评价的公正，而还有现实开展上的代价。

相比李文对 80 年代新启蒙思潮主要肯定有所批评，本文则要用相当篇幅论及：文革后的改革开放思潮和至 80 年代中叶开始蔚为大观的新启蒙思潮，为在中国快速推展出历史新局面作出巨大贡献内里，实存在结构性偏差，且后果深远。尤其考虑到 80 年代有关偏差，本来是可以透过认真的历史研究照亮发现的，且若当时认识到，一定会有人因之而重新审视当时时代通行的历史 - 现实理解，从而构造出更周全、同样具时代建设功能但更少历史 - 现实伤害的历史 - 现实认识的。可惜的是，80 年代才华如李、责任心如李，对中国近代史有深切积累、功夫如李，在这方面却仍只是作了时代弄潮儿，成就出主要为时代大潮推波助澜，为其合理性作漂亮历史 - 结构论证的《启蒙与

救亡的双重变奏》，而未能成为真正超越时流的谔谔之士，潮流诤友，让人不能不为其才华、功夫可惜。

我知道近三十年后这样来挑剔李先生这篇充满责任感和灵动思绪的文字近于苛刻无情。（何况李是我大学时代对我影响最大的汉语思想人，虽然那时他的大部分著作我都只读了个表面，并没真懂。）本文所以如此，一为李先生是当代中国思想的标杆人物，对贤者人们不免会因对他们的深切寄望而求全责备；更重要的原因则在李这篇文章虽然发表快30年了，李当年的写作情境和文章的接受情境都已时过境迁，但李文所关涉到的一些历史关节却仍有一些该发之覆未被阐明，而这些未发之覆和当今时代状况仍有其牵连。往事不可谏，来者犹可追，本文今天仍积极于这些待发之覆，一方面固然意在有关历史给以更准确更公平的理解，一方面则在这些未明之覆和今天中国的意识状况仍有牵连所带给我的不安。

希望以上对本文和李文纠葛的扼要交代，不是在浪费大家时间，而是可以帮助大家更多地了解本文所由作的时代相关种种，从而多些角度意会本文的讨论关切，和这些讨论背后所流动的经验与情感。

一

确实，如果我们不是从提到马克思和他某些观点有所介绍出发，而从实际导致中国共产革命发生的历史过程看，我们就可以清楚看到：中国共产主义运动是从新文化运动这一历史母体中脱胎出的，是众声喧哗的新文化运动诸思想脉流中的一支，并分享着新文化运动诸思潮都分享的一些观念与感觉。比如，对中国传统政教理解弃如敝屣；认为中国要成功现代，必须在思想文化方面进行巨大变革；在这一变革的启动和展开过程中，自认已经率先现代了的新知识分子的作用不仅重要，而且不能被替代，等等，便都是最初作为新文化运动一支的中国共产主义运动和新文化运动中其它思潮共享的感觉与理解。

不过，相比共同，非常重要甚至更重要的是中国共产主义运动和新文化运动多数思潮的如下差别：

中国共产主义运动由于其所依据的马克思主义特别预设了无产阶级（工人阶级）对整个世界史的关键性意义，认定他们身上负有确保这世界史蓝图一定能实现的革命坚定性与彻底性，使得选择马克思主义作为信仰的知识分子们，在面对工人阶级时，当然就不会有一般新文化运动知识分子在面对中国社会时的那种特别优越感。这种面对中国社会

时的特别优越感，是新文化运动中以启蒙者自命的多数知识分子们非常突出的特点。就是积极参与新文化运动的多数知识分子的共同点之一，便是自觉不自觉地把自己对中国所具有的建设性意义，和他们所要启蒙的中国社会的不理想都进一步绝对化。“哀其不幸，怒其不争”，虽是鲁迅1907年写《摩罗诗力说》时所创造的表达，却很能传达新文化运动多数知识分子的中国社会感。在这些新知识分子，特别是其中的激烈者们看来，其时中国社会、中国人深陷“不幸”，不仅深陷“不幸”，太多人且麻木到对这些不幸无感，或有感但懦弱到不敢去抗争。是以在这些知识分子眼中，其时中国社会、中国人的问题不只是缺少现代眼光、现代知识的问题，而还在精神、心理、人格、行为习惯等方面也都极为不足、不堪。否则，没有这样一些感觉与理解为背景，我们很难想象本是鲁迅为传达拜伦对奴隶强烈情绪的“哀其不幸，怒其不争”，为什么却可成为这一时期很多新知识分子对中国社会、中国民众的突出感受。

相比，马克思主义关于无产阶级意义的明确认定，则使其时出自新文化运动却又选择马克思主义作为自己信仰的知识分子，不能把自己的优势位置绝对化，把中国社会的不理想绝对化，而必须直面如下张力-挑战：一方面其时的中国工人阶级确实有对自己阶级的历

史意义、历史责任从自发到自觉的问题要解决，而这保证着信仰马克思主义革命理论的知识分子在中国共产革命运动，特别是兴起阶段时的重要地位；另一方面，马克思从无产阶级阶级位置、阶级经验出发的关于无产阶级才具有最坚决、彻底革命性的明确认定，和无产阶级这种坚决彻底革命性对世界史具有的关键意义的明确认定，使得中国真诚接受马克思主义的知识分子又不得不细思——既然对共产主义运动至为关键的革命坚决性和彻底性主要由无产阶级的阶级位置阶级经验来保证，而并不由对马克思主义思想上的信仰与掌握来保证，那么，这些当时信仰马克思主义的知识分子们由于自己并不出身无产阶级，因此自己要想真的拥有坚决彻底的革命性，成为一个理想的共产主义者，就必须在情感、经验、心理上努力向工人阶级看齐。而这也便意味着一个真诚信仰马克思主义的知识分子，他和工人阶级之间的理想关系，一定不是一种单向的启蒙关系，而应该是彼此双向辩证的启蒙关系。一方面，就帮助、教育工人阶级掌握马克思主义以获得充分的阶级自觉来说，知识分子可说是一个启蒙者；另一方面，知识分子若想成为一个足够理想的共产主义者，知识分子便需要认真对照工人阶级的阶级情感、阶级经验、阶级心理来自我反省、自我改造，以把自己不仅在思想上，也在身心情感上锻造

为一个彻底的革命者。即知识分子在自觉作一个启蒙者的同时，还要自觉地把自已作为一个被教育者、被启蒙者。而如此也就意味着：在知识分子和社会相互关系的感受与理解上，信仰马克思主义并试图身体力行的知识分子们在中国共产主义运动发轫时，便和新文化运动的一般有关状态，有着后果深远的构造差异。

上述因马克思主义经典革命理论带动所带来的——中国共产主义运动发轫时就与新文化运动主流的社会感不同，随着1920年代中期中国共产主义运动对中国社会看法的进一步突破，差异愈发扩大。此前中国共产主义运动除顺承新文化运动，继续关注对青年知识分子的争取与影响外，主要着重对工人阶级的召唤、组织，到这时对可成为革命骨干力量或革命助力力量的社会范围的认定则大为扩展，认为工人阶级之外的中国大部分社会阶级也都具有或强或弱的革命性，有结构进中国共产革命，成为中国共产革命有机部分、或至少成为革命助力的可能。（此中非常有代表性也最为此后大家所知的文本便是毛的《中国社会各阶级的分析》，该文发表于1926年2月。）不仅占当时社会人口最大比重的农民的革命性被高度评价，认为可以成为中国共产革命的基本力量，而且各式各样的小资产阶级中的大多部分也被认定为有很强的革命动力，甚至断言民族资产阶级有时也会赞助革命，

至少很多时候不会反对革命。

而这一相对现代中国一般启蒙思潮的社会理解走得更远的——关于工人阶级之外的广大阶级也都具有革命潜能、革命动力的——理解和判断，之所以对此后中国共产主义运动在现代中国的历史命运至为关键，是因为以这些判断为起点，中国共产革命才会把自己的社会关注视野真切扩及工人阶级和青年知识分子之外的广大中国社会，并在面对这些社会阶级时，不再只是一般性地宣传、灌输、启蒙，而更着眼在他们身上挖掘革命动力，更着力寻找最能使他们被打动、调动的互动形式，以有针对、有实效地召唤这些阶级的革命性，引导这些阶级的革命性，组织这些阶级的革命性，并在召唤、引导、组织这些阶级革命性的同时，致力发现、发明更具有说服力、吸引力的制度形式、组织形式、社会生活形式，和可有效支撑、护持这些制度存在、组织生活、社会生活存在的文化形式，从而在更具实效地把这些社会阶级的革命潜能或可为革命所用的行动潜能、心理潜能充分调动出来的过程中，同样有效地把这些调动起来的能量充分稳固、有机地组织结构进中国共产革命。

而这些所以会对中国共产革命的现代历史命运至为关键，是因为在现代中国，不仅被认为是共产革命理想社会基础的现代工人阶级在中国数量本就有限，而且从1920年代

末开始革命便主要在没有现代工业的农村地区进行，使这为数不多的现代工人也被和革命根据地分隔。在这种按照经典马克思主义的理解将无所措手足，而世界性无产阶级革命又没有很快爆发可能的情况下，中国共产革命仍能存活下来，并发展壮大，所依赖的正是——1920年代中期对中国社会的这些新认定，和以这些认定为前提所开展出的丰富思想探索与实践创造，所以得以综合实现的——如何把按照马克思主义经典理解对此革命需要不现成的社会现实，不断转变成此革命有机力量的创造：努力从中锻造出革命的坚定认同者、积极投入者，以不断补充进领导这革命的核心力量中国共产党；努力从中大量陶铸出此革命可有效依赖的基本队伍，以构成这一革命所关键依托的武装力量和群众运动骨干；对那些不能成为革命核心与基本力量的社会部分，也努力寻找方法使其成为革命的助力，不能成为革命的直接助力也至少乐观其成，确实在观念、价值上不赞成革命的也至少不去积极地反革命。

而现代中国共产革命所以比较好地实现了这些目标，前提固然在它对所脱胎的现代中国启蒙运动的主导社会感、社会理解的大尺度突破，但更重要的则在突破之后，逐渐学会认清这些社会阶级在时代现实中所遭遇到的方方面面的问题与困扰；逐渐学会捕捉、

领会、把握在特定困境中、面对具体课题时这些社会阶级的心理情感状态与价值感受状态；逐渐学会在动员和组织中准确诉诸这些社会阶级具体、真切的问题困扰、经验感受、价值感受、心理感受。

也就是，在按照经典马克思主义缺少必要阶级条件，共产革命又没有成为世界与中国主导潮流，中国共产革命自身可支配资源、力量又极其有限的情况下，准确的社会感，和基于这准确社会感之上的灵活准确的政治感，便不得不成为中国共产革命若想在现代中国取得胜利必须加以解决的课题。也就是，20年代中期中国共产革命的中国社会感突破，虽极为关键，仍只是一个起点，仅有这一起点是远远不足以撑起此后中国共产革命强韧存活并不断走向壮大的历史的。

这么说，是因为20年代中叶中国共产革命的中国社会理解突破，认识上过于依凭从直观的社会经济理解角度出发的阶级分析，和由这一直观的社会经济理解出发对人们社会心理的过于直接的推定。而只凭这过于直观、过于逻辑推想的社会理解与认识，并不足以让中共建立起能充分有效扎根其时中国社会的政治感、实践感。也就是，从20年代中期中国共产革命的社会理解突破，到后来这一革命得以发展为根本改变现代中国史面貌的力量，还需要中国共产革命者的中国社会认

识不断深化、向前，从而学会不只从单一社会经济，而还同时从动态的政治、社会、经济、文化、心理现实去准确认识、理解、把握这些中国社会阶级。不只对被认为容易狂热也容易动摇的诸小资产阶级，对被认为政治上软弱并经常存在反革命可能的民族资产阶级，时时需要根据不同的历史-社会条件不断地对他们作出新的政治-社会-心理分析。就是对那些在这一新的社会感、社会理解中认为有着极强革命动力，被认为是革命中坚社会基础的贫农、下中农、雇农、工人，也必须清楚他们的革命动力同样不仅仅被他们的社会经济阶级位置决定，而还和他们又流动又稳定的价值感受状态、心理感受状态紧密相关，和他们所遭遇的种种具体问题困境紧密相关。

是要深入理解1927年国共分裂后中国共产革命的发展，在看到20年代中期中国共产革命的社会感变化对它政治感、实践感的关键影响后，离不开进一步对此后中国共产革命中丰富认识-实践探索的切实把握、探究：包括革命对中国社会认识的变化，包括与革命的社会认识变化紧密相关的各种政治感探索，社会实践感探索，及相应的政治能力、实践能力的变化、成长，等等，并切实细致地思考何以这些变化、探索对一时一地中国人、中国社会会有历史所见的那些效果。通过这些方面的认真探究我们便会切实懂得，中国共产革

命在其渐入佳境、富于灵感时，虽然阶级分析、阶级斗争看起来仍是这时政治感和相应实践行动设计的基本构成骨架，特别仍然是革命者正式标准言论表述的逻辑、观念构成骨架，但这时的阶级认识、阶级斗争认识实已大大超出单纯的社会经济视野，而相当融进从具体的历史、社会、政治、心理、文化多维角度来感觉、把握阶级问题、阶级斗争问题。也即，中国共产革命最富思想、实践灵感时的阶级认识、阶级斗争实践，在充分顾及各社会阶级的社会经济状况的同时，还大量虑及历史、社会、政治、心理、文化、组织诸方面问题，从而把本来主要着眼社会经济不公问题的阶级斗争实践，同时变为对时代历史、社会、政治、心理、文化、组织情势的积极回应。现代中国共产革命30年代后期开始的——在“把马克思列宁主义的基本原理同中国革命的具体实践相结合”“没有调查就没有发言权”“反对主观主义、教条主义”等口号下凝结的一系列实践与意识调整，所以对此革命的历史命运极为关键，一个根本原因便在这些调整，所核心解决的正是——如何把此前过从直观社会经济理解出发的阶级认识、阶级斗争实践，发展为同时是对历史、社会、政治、心理、文化、组织等多方面问题的有机认识，同时是对历史、社会、政治、心理、文化、组织等多方面责任与挑战的有效承担。而此后相当一段时期，中国共产革命所以能

对自己的政治感、行动策略不断作出既核心原则连贯又灵活有效的调整与安排，实根本得益于这些认识凝结、实践感凝结的成功运用。

从主要着眼社会经济地位的阶级分析社会认识、阶级斗争社会实践起步，但不停留于此起步，而把自己的认识、实践理解富于成效地扩展至历史、社会、政治、心理、文化诸方面，从而进至多角度综合、立体地认识把握阶级问题、阶级斗争问题，进至把这些认识进展有效落实为具体实践能力等，对中国共产革命现代史命运的特别重要性，可以从此革命抗日战争时期的经验看得更加清楚。如此说，是指抗战时期的统一战线格局，使此革命在实践上不方便再直接运用它此前已相当熟门熟路的诸多阶级斗争手段，在论述上也不方便再直截运用尖锐的阶级分析、阶级斗争论述。这些它过去相当就手的武器既受限，抗战时它的实力又非常有限，加上它又不想过于牺牲自己的阶级立场，那它要如何行为，才能使它既有效落实配合自己阶级关怀的减租减息等实践努力，而又不引发统一战线危机，反在它主控的地区建立起越来越稳固，并具相当社会广泛性的社会支持基础来呢？

做到这些当然和民族危亡的时代局面所唤起的民族意识、民族共同感，和共产革命此时更为开放、自觉的统一战线意识、策略等都高度相关，但不能就此忽视的是，做到

这一切还和它这时有能力——对阶级不只从经济财产地位，还从具体的历史-社会-文化-价值-心理状态等去把握、理解的认识自觉、认识积累，及有能力积极去获致、运用有关认识密切相关。而抗日统一战线对此共产革命——已经相当程度变成路径依赖的先前习用的阶级斗争动员、组织方式，和习惯用来为自己的正义性、合理性提供解释支持的阶级斗争理论——在公开运用上的限制，恰恰给这些意识观念指向、实践经验积累，以更多、更正面发挥作用的空间。很大意义上，正是对这些意识、经验的更为倚重，运用时的更为自觉，加速着现代中国共产革命的政治成熟。而这一政治成熟，对它实践方面既一以贯之又左右逢源，对它抗战结束后短时间内便决定性地跃升为当时中国舞台的根本要角等，当然都至为关键。

比如，为了使减租减息等得到有效落实，却又不引起统一战线危机，且最好反有助于统一战线巩固，这时的中国共产革命除要在民族责任、民族一体的氛围下强调“有钱的出钱，有力的出力”，还努力让那些在社会经济、文化教育上更具优势位置的阶层，对那些在社会经济、文化教育方面处于劣势位置阶层的苦难、困境，有更多更强烈更感同身受的了解；对那些在社会经济、文化教育方面处于劣势位置阶层令人敬重的道德精神品质、认识能

力品质、行为责任品质，有更多更清楚的了解。以一方面更充分调动这些更具社会经济、文化教育优位位置人们的恻隐心、同情心，和基于恻隐心、同情心之上的良心发动、正义感发动，另一方面也同时调动人们对这些社会经济、教育上居劣势阶层的敬重、理解之心，和对他们被积极组织进中国的历史进程的接受之心、期待之心。与此相对，这时期对那些就共产革命立场最同情的在社会经济、文化教育方面处于劣势位置的阶层，中国共产革命也由于抗日战争时期统一战线要求，和对土地革命战争时期政治感过于聚焦——从社会经济地位理解出发的阶级斗争所带来的经验教训的检讨，这时虽仍注意他们阶级意识的培养，但亦注意让他们相当了解——抗战若想长期坚持，并在坚持的前提下社会各方面状况尽量有所改善，在当时的那样一种历史-社会-经济条件下——所需要的社会相互理解、所需要的社会分工与合作是什么等等。从而使他们在获得阶级意识的同时，亦对民族、社会、时代有相当开阔的感受与理解，对底层阶级之外的广泛社会存在中积极的部分，亦能比较积极地去理解、接受。（开明士绅、民主人士等用语这时期在根据地的广泛使用，其背后实质便是这本来着眼阶级斗争的革命，对时代广阔、丰富现实认识上的更为打开，实践上对这广阔、丰富现实更积极去适应、容受。）

因为这样一些努力，抗战时代所要求的——中国共产革命此前已相当驾轻就熟的行动与言论方式的退隐，就不仅没成为对这革命消极的束缚与羁绊，反成为使此革命更深更广泛扎根中国社会，社会感更准确、饱满，政治感更有效、成熟的催化剂。同样重要甚至更重要的是，这既明确内含原阶级视角所特别重视的社会经济不公、社会经济苦难问题，又充分面对其时中国社会、中国人同情心、理解力、价值感蕴藏的努力，还成功推动出其时中国社会一种新的情感-意识-心理-价值感觉状态的生成。而这一新的情感-意识-心理-价值感觉状态的生成，既和中国社会下层阶级开始苏醒、正视自己的阶级经验、阶级情感、阶级价值感受相关，又和包括下层阶级在内的社会众多阶级实际又在超越自己原本经验理解视野、情感价值轨道，形成着新的情感意识、价值感受意识状态有关。也就是，这一新的情感-意识-心理-价值感觉状态的生成，既为革命尖锐直面社会苦难与不义的关怀提供着更展开、稳定的社会情感-意识基础，又因其形成实际和时代中国社会、中国人多方面的积极情感、价值感蕴藏的唤醒、昂扬高度相关，从而在有助于革命更广泛有效扎根其时中国社会、中国人情感心理意识的同时，还很有助于当时中国社会情感、价值感脉络的发舒、畅达。这些加上这一新的情感-意识-

心理-价值状态诞生于民族危难、民族渴望新生（“抗战建国”）的时代现实，更使得这一新生成的情感-意识-心理-价值状态，更能承重，更有含纳、消化当时时代课题的能量，当然也更能成为民族、国家的更生提供精神、心理的支持。

对照一下当时才过去不久和紧接着要到来的历史，我们便能更切实体会、了解——抗日战争时期中国共产革命的这些进展对中国共产革命的现代史命运的重要了。20年代中叶的大革命，阶级斗争问题是导致大革命决定性分裂的重要原因。相比，抗日战争结束后的几年则比当年大革命中的阶级斗争规模大得多也深入得多，要知道这时被斗争的，仅仅以土改中地主富农两大群体论，他们本身的人数已经相当可观，牵涉到的人群更为广大。而由于此前的历史，特别是抗战的历史，解放战争时期共产党、解放军中有一定位置的人，出身地主、富农，或和地主、富农有亲缘关系的人相当多，况且这时的大规模阶级斗争同样难免过度、过激暴力，乃至不少错斗、错杀。在20年代大革命，同样这些问题，使国民党、北伐军中许多本来观念上同情工农，至少不反对工农者，转向了同意清共、同意镇压当时的工农运动。而解放战争时期更大规模、更彻底，常常也更残酷的阶级斗争发生，却没有引发革命阵营、包括同情革命阵营的较大动荡，仅

仅解释为这时革命阵营力量更加强大，革命阵营已更充分接受了革命思想，而被杀被斗的也早已被革命更充分污名等，无疑是不够的，而还必须认识到——这和抗战时期新的情感-意识-心理-价值感状态生成提供的心理支援，及与这一新的情感-意识-心理-价值感状态生成紧密相关的，指向未来又具体可感的新政治、文化、组织生活本身所具有的说服力、吸引力所提供的感受支援——都紧密相关。

当然，导致这一新且重要的情感-意识-心理-价值感觉状态生成的探索、实践，所带给此革命、带给现代中国的最重要也最让人珍视的成就，集中表征于抗战后相当一段时期内人们使用“人民”一词时的语用感觉。就是被中国共产革命这些探索、努力所碰触、召唤到的很多社会阶层，即使没有直接投身革命，大多也不再是原来的状态，不再是过去意义上自己所在阶级、所在轨道上的一份子，而还是彼此同中有异，但异中又有相当强认同与连带感的“人民”一员。“人民”一词之前就有，但让“它”被频繁使用，并在使用中被赋予着如此饱满的历史-心情-感觉承载，则必需特别归功抗战时期中国共产革命与新的情感-意识-心理-价值感觉状态生成有关的那些认识与实践进展。大量的例子表明，1949年前后，乃至50年代大部分时段，不是“阶级”（哪怕是当时被认为最高的“工人阶级”），而是“人

民”，更能表达人们的时代积极感受，也更能唤起一种与踏实感、温暖感、认同感、责任感和国家民族自豪感相伴随的，对现实工作、生活的承担热情，和对未来中国的乐观信任、积极憧憬。

在很大意义上，作为现代中国共产革命标志性成果的1949年中华人民共和国成立，其政权首先被界定为“中国工人阶级、农民阶级、小资产阶级、民族资产阶级及其他爱国民主分子的人民民主统一战线的政权”（《中国人民政治协商会议共同纲领》），这当中的四个阶级正和20年代中期中国共产革命认为中国社会哪些阶级具有或强或弱革命性的社会理解相一致，绝不是偶然的。当然，仅仅注意到这一点还不够，而还必需同时注意：这个实质是现代中国共产革命结果的国家叫作“中华人民共和国”也绝不是偶然的；并且还要知道——这句表述中看似边缘的“及‘其他爱国民主分子’”，为何不能用“阶级分析”给出的阶级来命名，但却要在四大阶级之外，在此给予它实际和四个阶级并列的位置——这一现象背后的历史，不仅对深入认识现代中国革命史非常重要，而且对理解当时为什么是“人民共和”（而不是“工农民主”等）占据这个国家之名的核心位置，也非常重要。也就是，在看到阶级意识、阶级斗争对中国共产革命的中国现代史命运非常重要后，还必需进一步

看到这个革命后来胜利得这么快速、这么彻底，它所唤起社会的精神、心情那么广泛、那么深切，实又恰恰和这革命后来所催生出的“人民”很大程度相对化了“阶级”有关。

是以，现代中国共产革命1949年建国时正面参与的四大阶级，和毛泽东等20年代中叶所认为具有或强或弱革命性的阶级断定范围相合，固然印证着毛等当年突出的社会洞察力、判断力，但仅仅认识至此是非常不够的。因为一方面如之前所强调，这一革命所以能在20余年时间内发展至1949年主导建国，实和中国共产革命成功找到切实有效的方式来召唤、调动这些阶级，结构、组织这些阶级核心相关；另一方面，中国共产革命在召唤调动、结构组织这些阶级最为成功时，它所召唤调动出的并不只是这些阶级作为自己所属阶级的阶级性，而还包括召唤调动让这些阶级超越本阶级，认同“人民”。就是，不是阶级，而是从阶级扎实走出但又超越阶级的“人民”，让1949年前后中国人精神、身心感觉更为笃定、发舒，生活、工作感觉更为昂扬、充实，同时对自身之外的更广大中国和世界有着更为自然、深切的连带感与责任心。就是，中国共产革命的建国胜利固然源于从阶级、阶级斗争认定出发的革命认识与革命实践，又源于对阶级、阶级斗争的某种超越。在这一意义上，革命的胜利当然不应该过被视作“阶

级分析”“阶级斗争”的胜利,而应被视作既“阶级”又超越“阶级”的“人民”的胜利,或“阶级-人民”的胜利。

二

读完上节的尖锐读者可能会说,你上节的历史把握是提供了不少重要但李《启蒙与救亡的双重变奏》却没有看到的历史理解层面、历史理解环节,但你仍没有挑战到《启蒙与救亡的双重变奏》的历史关注焦点,反在这一点上可视为是对李文核心历史论断的支持,就是你上节叙述的中国共产革命,实际正是李先生所说的那种启蒙越来越被边缘化乃至被排除的过程。

诚哉斯言,从他的角度,这样的质疑稍作修改确可以成立。就是,说上节所述可用来证成——李有关中国共产革命展开的历史是“救亡”压倒“启蒙”的——叙述成立,固然冤枉,但退一步说上节所述可用来证成——中国共产革命中确实发生着“革命”压倒李文所说“启蒙”的——历史事实,则不能否认。

但问题是,这样一种看起来相当犀利的尖锐着眼的还是李文的表层,而未触及李文的更深内在。因为李此文的核心用意不在论证现代中国共产革命存在他所说的启蒙被逐步边缘化,而更意在通过他所说的启蒙边缘

化指出:这启蒙边缘化的另一面,是起点原本现代的此革命,逐步为前现代所浸染、侵夺,以历史-结构地解释为什么此后中国的历史会发展出长达十年的反现代文革,和论证为什么继承新文化运动主流启蒙观的启蒙应该成为80年代思想与文化的核心任务。而李的这一特别关切所以成立,背后除跟文革是一场反现代运动的判断结构相关外,还跟如下两个一而二、二而一的认识判断结构相关,就是:一、李此文所认定的这种“启蒙”有否充分落实?是中国要真的顺利达致好的或比较好的现代之境决不可缺的核心关键;二、偏离了此“启蒙”的历史只有再次被此“启蒙”脱胎换骨,才能真的负起把中国顺利带至理想或比较理想的现代之境的重任。因此,李文的核心问题,不是中国共产革命中是否存在李先生所说的那种启蒙逐步边缘化乃至被排除,而是李先生所认定的那种“启蒙”本身就不是一种他以为是的比较理想且对中国根本重要且适当的启蒙形态;他对中国共产革命从发轫到文革的历程的整理,既无助于我们深入去认识这一历史所带给我们的教益与教训,又深刻误导我们的现实感,误导我们对现实的回应设计。因为这些方面有问,会使李文所遗憾的——中国现代史的核心不足在“救亡”压倒“启蒙”导致“启蒙”边缘化、启蒙任务未完成,认为80年代思想文化界的核心关键任务便在自觉

接续这一启蒙（当然李认为需要有所改善和调整），完成当年被打断的启蒙任务——这样一些根本支撑其文章的历史理解、现实判断支柱，实际建在未作认真桩基处理的流沙上。也就是，只有清楚了解李文的核心构成结构，才会相应明了本文上一节的共产革命把握、分析，既是认真的历史整理，又核心关涉从历史出发（而非从诸反思启蒙、反思现代性的思潮出发）对李文所涉及的这些重要问题的反思、检讨。

如此说，首先涉及的，当然便是李文相当肯定的新文化运动主流启蒙观，是否已经比较理想且对中国根本重要且适当的问题。对此，本文的核心质疑不在此启蒙的正面观念展开，而在此启蒙的自我感、中国社会感构造。如我上节所指出的：以启蒙责任自认的多数新文化运动知识分子，由于不认为其时中国社会蕴有相当可在现代历程中发挥重要作用的品质与能量，导致他们自觉不自觉地吧现实中国社会不能跟他们理解的现代配合绝对化，从而把现实中国社会单纯当成他们批判、灌输、改造的对象，而这一感觉、看法，又反过来影响他们对自己的社会意义位置作过度评估，对自己所拥有的现代认识理解对中国所具有的意义作过度评估。相比新文化运动主流启蒙观的这一自我感、社会感构造，也是从新文化运动脱胎出的中国马克思主义知识分子，则因为经典马克思主义的阶级理解，

和把马克思主义的阶级分析运用于中国社会，得以充分突破新文化运动主流启蒙观的这一自我感和社会感构造。就是在看到自己在共产革命运动中确有不可替代的意义位置、责任位置的同时，由于认为这一社会中的众多部分现成蕴有把中国带向他们所希望现代的革命潜能、革命品质，就中在主流启蒙观中最被认定需要启蒙改造的工农反最有推动历史往理想方向迈进的力量，并且他们身上的诸多经验、品质，对把阶级出身非工农的知识分子锻造成一个理想的共产主义者反最有参照、学习意义。

而正是现代中国启蒙知识分子主流和马克思主义知识分子两者间的这一自我感、社会感差异，极关键地决定着两者实践感、实践指向努力的不同。就是虽然这两类现代知识分子都有很强的中国责任感，但在一种什么样的方式才能最有效落实责任感的理解上则距离甚远。在前者，当然是尽可能的用自己所具有的现代知识、现代观念启蒙社会、结构社会，以尽可能地把更多中国人改造成自己所认为是的现代人；在后者，则非常不同，就是虽然也积极运用自己所拥有的现代知识、革命思想影响社会，但其影响关注重点则不完全在自上而下模塑社会，而在把（革命知识分子）认为社会中本来存在的革命潜能召唤出来，组织起来，同时通过专注从这些社会阶级、

阶层（特别是其中的工农）发现优点（哪怕只是在其中极小部分人身上表现出的），以不断自我反观、自我批评、自我改善、自我重构。

相比前者，后者这种在现代知识分子和中国社会间不是单向输出，而是积极寻求两者间良性辩证互动的意识与努力之所以非常重要，不仅仅在中国共产革命根据这一意识所开展出的努力，得以成功发展出一个有效互动-召唤机制，从而真的把革命对社会各阶级的革命认定很大程度上变成了这些阶级的表现现实，最后使这些被认定的阶级变成了它建国的实在参与者，还在这一历史努力过程所连带出的诸多意识经验、实践经验本身也都极具意味。

比如，为了把这社会中被认为有革命性的阶级、阶层的革命性召唤出来，常常需要革命知识分子不仅要把握住不同阶级、阶层通常都会分享的那些社会经验、情感经验、心理意识、价值感，还需深入去掌握只在一阶级、阶层内在才有有效共通性的社会经验、情感经验、心理意识、价值感，并每每要深入到一阶级、阶层内部不同人群，乃至其中很多具体个体的社会经验、情感经验、心理际遇中去认识理解他们。而正是这样的努力，才最能让知识分子有效突破知识分子经常犯有的对社会的观念式理解、直观印象式理解毛病，真的深入社会内在去理解社会，并对社会诸阶级、阶层的多方面际遇感同身受。而一旦至此，在

对象身上所发现的当然也不只是革命可能，而还一定会遭遇、认识中国社会、中国人身上多样丰富而又生动、切实、向上的品质与能力部分，并更深入准确了解他们身上所存在的问题、所际遇的困境与他们实际处身的历史脉络、时代情境状况的关系。而也只有通过这些对现实、对现实中活生生人的深入了解与多方面的情感共通、感受共鸣，才能使真诚投入历史-现实的知识分子在构想自己的介入实践、革命组织时，能真的充分根据在地资源来行动作为，并同时更多消化、吸纳、解决多方面在地问题，同时又更充分畅发本有的在地生机与活力。而且也正由于能切实知晓这些介入和在地者情绪感受、价值感抑扬、问题际遇的切实关系，这些知识分子也才更能在介入行动中，在情感、心理上有更结实意义感、身心充实感，当然也更容易使自己的情感和心智受到切实淘洗。

也就是，通过坚信中国社会当中原本存在对当下和此后中国历史、对自己的理想成长都有决定性意义的能量与品质，所导致的现代共产革命知识分子对中国社会、这社会诸多阶层、这诸多阶层中众多个体现实生命经验的认知与情感投入，使这些现代知识分子中相当部分人首先获致的，便是通过对这些具体而实在经验的进入和掌握，得以不断调校、扩展、充实自己的中国、中国社会、中国人的认识与理解；并以这些认识、理解进展为前提，得

以不断调校、修正、充实自己的现实感、实践感、政治感；并因和这些调校、修正、充实相伴随的实践探索开展，而更容易和自己所关怀的对象建立起真实、有效的身心感通、情意感通，从而使得这些实践中知识分子也更容易克服因浮在社会真实之上而常不免的虚无感、孤独感，而在介入实践中收获身心的结实、饱满。

而也只有从这样一些既实在、具体，又结构性支撑革命的角度出发，我们才能真切懂得这个最早作为新文化运动一支的中国共产革命，为什么在它最富活力、灵感时，对自己大量认识经验、实践经验的为数不多的强调，便包括理论联系实际、群众路线、没有调查就没有发言权和反对主观主义、教条主义、经验主义，等等。因为，所有这些实际都根本相关：起点在思想观念信仰的共产主义知识分子，要通过一种什么样的认识意识、认识努力、实践意识、实践努力，才能在——和经典马克思主义理解认为的，共产主义革命要顺利发生、发展所需要的比较理想社会条件相去甚远的——中国社会，对这一社会相当数量的人们进行成功召唤、动员；并在有效召唤、动员的同时，把他们成功结构组织到中国共产革命中去；且能敏锐地跟随时代现实各种显性、隐性变化，灵活有力地调整自己的现实感、政治感。与此密切相关，这一革命对自己经验、努力中最核心强调的另外几点，包括党的建设、

武装斗争、批评与自我批评，等等，如果我们把它们也放在——如何把起点在新文化运动的知识分子们，起点在不同于经典马克思主义理想无产阶级理解的中国社会各阶级，有效锻造能把中国共产革命真正承担起来的骨干力量——这一理解视野中，也才更能对这些核心强调有真切落实、经验展开的把握与理解。

当然，中国共产革命中这一知识分子和社会的深刻互动，所有力改变的不仅是此中的知识分子，而还包括革命对其内含能量与品质有充分信心的中国社会。因为正是通过革命知识分子对它所坚信的中国社会的情感与认知投入，和与这些投入紧密相伴的认知进展，与根据这些认知进展而不断调整的实践进展，这一社会才在更多时候真的焕发出了过去社会自己恐怕也没有自信的能量与品质。而没有对社会这些品质和能量的焕发与组织，我们很难想象抗日战争时期共产党在华北敌后的长久坚持，和在短短的三年内竟然得以打败战争开始时各方面实力均远远在它之上的国民党。（不要说别的，没有群众的积极参与，仅战争中的运输问题就足以致共产党死命。）

在相当的意义上，作为现代中国共产革命努力奋斗结果的1949年中华人民共和国成立，参与其成立的四大阶级，正好和20年代中后期中国共产主义运动对新文化运动主流社会感、社会理解的突破所扩及到的范围——

工人阶级、农民阶级、小资产阶级、民族资产阶级——正相吻合不是偶然的，并且这时这四个阶级中都有太多人对其时的“人民”一词有强烈认同（这表明这四个阶级内里都有相当超越本阶级社会经济地位规定的能量），也不是偶然的。就是，这些固得益于中国共产革命一系列有关认识与实践创造，也得益于这一社会本身便蕴有的可能性与能量。也就是，新文化运动主流启蒙观所痛心疾首的中国社会，所看到的只是在特定的历史-现实条件下这个社会的表现，并不应就此判定这个社会的本质便如此，而只有依赖现代知识分子从上面去启蒙和改造一条路。如此说，是现代中国共产革命的有关经验已向我们清楚表明，现代中国社会相比现代中国知识分子对它的期待即使不够理想，也并不意味着它就没有一些重要的品质和能量可以组织到现代中国所需要的历史进程中去；而这个社会是会更往现代知识分子期待的方向走，还是会表现为对现代知识分子的呼吁、祈向无动于衷，其实和现代知识分子是否找到了与这一社会有效互动的方式根本相关。

从这一理解视野出发，我们就不能不遗憾李泽厚这篇《启蒙与救亡的双重变奏》名文，在描述了他关注的“救亡”对“启蒙”的压倒后，却没能再进一步追问，为什么他所重点描述的最早作为新文化运动一支的中国共产革命

在中国现代史会发挥这么大的作用？成为根本改变现代史面貌的力量？是仅得益于“救亡”情势的存在吗？其它力量，特别是相比共产党一直占据力量上风的国民党，不也同样在自觉大力借助“救亡”情势在自我合法化、自我壮大吗？何况，正如早有学者清楚指出的，新文化运动（包括五四运动）的活跃分子加入中共的数量，远远不如加入国民党的数量（吕芳上《革命之再起——中国国民党改组前对新思潮的回应》），那为什么这些没那么悖离李泽厚所认可启蒙观的知识分子却没在中国现代史上发挥出足够大的政治能量？反是背离着此启蒙观的共产革命知识分子却发挥出了改变中国现代史基本面貌的政治能量？仅仅是国民党这个平台不理想吗？还是也和这些加入国民党的现代知识分子未能真正脱离新文化运动主流启蒙观的束缚相关？这一启蒙观的束缚使他们不会去积极致力发现其时中国社会表象之下的复杂现实？并在深入认识社会的基础上认真重构自己的现实感、政治感、实践感，以积极地掌握这复杂现实，以充分有效地把社会组织进自己期望的历史进程？

而这一切不问的结果，不只使有关认识容易过度停留于指出中国共产革命不同于经典马克思主义的革命理解，停留于指出农村包围城市等于把革命的基础实际转移至工人阶级之外，转移到非现代的场域等等这样一些

可很快指出的特点，而且使如下这样一些在中国共产革命的认识、理解中本有着既基础又核心地位的问题——中国共产党到底凭借了一套什么样的意识、方法、实践，成功做到了有效动员中国社会，并在成功动员的同时，把它们有效地组织结构为中国共产革命的有机部分，等等——不被认真追问。具体到李，这一切不问的结果，当然使李不会发现：他此文在支持的那样一种启蒙，即把有一定现代观念、现代理解、现代知识的启蒙者的优位绝对化，把所要启蒙社会的不理想绝对化的启蒙，本身便应该被深切质疑、反省。因为这样一种启蒙状态，不仅影响启蒙者对其所欲启蒙社会的认识深化，还决定性的影响着它对这个社会的介入改造能力，并且这种看待自我、看待社会的方式，还常常违背启蒙者初衷的无建设性代偿的伤害社会，伤害启蒙者自己，却不被启蒙者自知。就是，李此文所支持的启蒙，由于它在自我感、社会感上的结构性缺陷，一方面使社会本该得到支持、转化的很多能量与品质，却因这种启蒙观的意识、理解状态，而被这些有真诚责任感的知识分子无视，乃至敌视，从而使得现代中国社会很多该宝贵的能量、生机内蕴，既得不到这些有真诚责任感的知识分子的充分正视，更谈不上被他们积极思考——如何把这些生机、能量有效结构、转化进他们期望的中国现代，如何在有效结构、

转化这些生机与能量时，进一步畅发这些生机、能量，反常常因这启蒙观对这社会先入为主的隔膜、否定，使这些该宝贵的生机、活力被这些有真诚责任感的知识分子所营构出的观念氛围与实践设计伤害；另一方面，这启蒙观结构性内含却不被此启蒙观正面意识的矛盾——真诚为了中国，但实际又与中国现实非常隔膜，不能不导致使拥有这一启蒙观的现代中国启蒙者常常陷入如下困境：真诚、努力行动，但社会现实介入结果却和自己期待非常落差。而这样的经验、遭遇久而久之又不能不使这些启蒙者相当程度上被虚无感所侵袭。是以被李此文所肯认的这种启蒙观，便不仅会影响拥有这种启蒙观的启蒙者的中国现实认识深度，影响他们建立恰当的自我意识，影响他们实践方案、实践介入的现实效力，还会伤及他们的精神安顿，影响他们的身心发舒。

三

可惜，不只写《启蒙与救亡双重变奏》的李泽厚未有上述关于现代中国启蒙运动的反省检讨意识，李写这篇文章所支持的、当时正蔚为大观的80年代新启蒙思潮，也同样没有这些反省和检讨意识，这也就难怪成为80年代中后期知识界主潮的新启蒙思潮，本来作

为历史后来者有前车可鉴的优势，却落入结构相似的陷阱而不自知。

如本文开始所述，80年代新启蒙思潮历史感-现实感的核心成型，和文革后如下时代状况紧密相关。就是在文革后最初几年的文革检讨思潮中，一个越来越占据压倒性地位的看法是把文革看作是一场反现代的运动，而这一判定又引出下面这一问题：为什么会在自认已经进入了社会主义阶段的中国大陆，却发生了这么一场主导了中国大陆十年历史的反现代运动？正是对这一设问的时代回答，关键性地确立着——在80年代中后期中国大陆知识界占据着压倒性主潮地位的——新启蒙思潮的历史感、现实感、社会感。

文革后对这一问题的核心解答是：中国大陆虽然看起来在1956年就进入了社会主义社会，但由于封建主义在中国的长期存在，由于可有力改造此封建社会体质的现代社会生产、现代经济在中国不发达，在在都使得中国的封建主义问题并没有得到真正解决。表现在社会实质状态上，就是其时的中国社会主体，无论是农民、工人还是干部、解放军，看起来各异，但多数都因受现代荡涤不够，骨子里实质还是前现代的小生产者。而这种革命其表、小生产者体质其里的社会状况，又有着看似冲突、实际共构的两面性，平时是封闭的、保守的、目光短浅的、缺乏民主意识的，狂热起来则

会趋向以平均主义为核心特征的反现代“农业社会主义”乌托邦^[2]。

正是通过这样一些理解和认定，新启蒙思潮的推动者们就为——为什么看起来已经迈进社会主义阶段的中国大陆，却发生了一场在他们看起来无论是在政治经济还是在思想文化方面都反现代，但却长达十年的全国性运动——这一深为困扰他们的问题，提供了历史-社会-文化-心理的解释。就是，一方面中国是这样一种历史-社会-文化-心理体质，另一方面其时的国家主导者却过度去关注资产阶级、资本主义问题而不注意封建主义问题，从而给——骨子里是前现代的“农业社会主义”乌托邦，但表现上是打着更激进反资本主义、更激进社会主义旗号的——反现代文革思潮以可乘之机。

而当然，这样一些有关文革发生的理解与认定，一定影响着这些理解和认定者——关于什么是接下来时代最核心且迫切任务的理解与认定。就是既然中国封建主义的问题没有真正解决，中国现实仍然存在着封建主义发生强烈危害的危险，那时代最核心且迫切的问题就应该是反封建，不应该是毛时代的批判资本主义。

而为了有效地反封建，在他们看来，在经济上当然就应该大大增强——他们认为最有效破坏小生产者所赖以存在的社会经济样

态的——商品经济（后来是市场经济）的地位与作用；在思想文化上则不仅要大批封建主义，更重要的是要接续当年新文化运动未完成的启蒙，对中国社会进行一场彻底、全面的现代启蒙；相比经济、思想文化方面态度和看法上的更为清朗，政治方面新启蒙思潮对民主的强调则强烈中又有某种暧昧。如此是因为新启蒙思潮当然强调民主，但这强调由于它对中国社会主要由小生产者构成而产生的对广大中国社会阶层的深刻不信任，使得它对什么人适合民主实际上有很强的设定。就是在80年代新启蒙思潮的推动者和领受者意识深处，只有那些受过启蒙深刻洗礼而成为了“现代人”的民主，才是真正理想的、可信任的民主。

而正是这样一些理解和认定，才会使80年代中国大陆知识界很多人对国家推动的任何——他们认为有助于破坏、改造产生小生产者社会经济样态的改革，特别是他们认为可最有效破坏、改造产生小生产者社会经济样态，最有助于把中国带入现代社会经济样态的加强商品经济（后来是市场经济）的地位与作用改革的，常常没作认真具体分析便加以热烈拥护。因为在他们的感觉里，这些经济改革所关系的不仅仅是经济，还正面关系他们认为和中国现实-未来命运核心相关方面的根本改善。

而也正是这样一些理解和认定，才会推动

中国大陆80年代的思想文化文学艺术界不仅致力于批判封建主义，而且越来越弥漫着唯恐自己不能充分摆脱封建影响，不能真正跨入“现代”、成为“现代”货真价实一员的焦虑。特别是其中的年轻激进者，越来越强烈认为：只有使自己彻底摆脱封建的影响，成为真正的“现代”人，自己对封建主义的批判，自己对社会的启蒙，对社会的国民性改造，才可能是充分正确和彻底的；且只有一大批人于此决绝行动，才可能使中国彻底祛除封建主义体质，彻底摆脱封建主义梦魇，彻底现代。

当然，也正是这样一些理解和认定，才使80年代那些认为自己已率先“现代”的知识分子，即使完全没有从政的经验，也极其自信自己知道什么是当时中国应有的政治感、应该走的政治方向。而正是这种自信，在平时会让他们按照自己的理解，热烈投入地呼唤改革、宣传改革、支持改革，并在他们认为中国改革受阻或偏离了他们认定的航道时，自认自己有责任起来，以让中国航船重回他们选定的航道。

当然，在这样一些感觉、理解中，中国社会便由于其主要构成者被认定为骨子里是小生产者，而被视为实际是使封建主义在中国存活不灭的社会载体；这些，加上认定小生产者无论是其理想性冲动，还是其日常性格，都是非现代，乃至反现代的，因此当然也不

会被新启蒙思潮的推动者、拥戴者认为有向其社会实践，特别是向其文化生活、精神生活实践寻求资源的可能^[3]。这些合起来，自然使中国社会被那些自认已经有了现代眼光、现代意识的激进者们，当成了必需自上而下彻底接受启蒙和改造的对象。就是当新启蒙思潮于 80 年代中后期成为中国大陆知识界决定性主潮时，在被此思潮笼罩的激进中青年知识分子那里，有关中国社会的理解与感受已和社会事实的认真分析、把握无关，便被直接认定：只有当中国社会被充分纳进“现代者”所规划的社会经济道路，被这种社会经济道路所深刻改造；只有当中国社会充分被“现代者”所提供的“启蒙”深刻洗礼，这个社会所附着的封建主义病毒才能被真正祛除，它也不需要被照看和监管，它才真正应该被尊重，被平等对待。

也就是，在很多人心中充满着朝气、冲力、理想主义、脱俗气质的 80 年代知识思想文化艺术界，其另一面却由于其时代主导思潮 - 新启蒙思潮事实上堕入了现代中国启蒙运动主流曾堕入的——自认拥有现代观念、现代知识的启蒙者对自己的中国意义过度评估，把认做启蒙对象的社会在特定状况下的不好表现，过急判定为这社会具根本规定性的本质等——陷阱，事实上使得现代中国主流启蒙运动曾出现过的那些特别问题，在 80 年代——重演：

真诚但虚妄的自我意识；浅尝辄止的现实 - 社会认识；对自己置身其中的正在发生的历史进程中的太多部分不能有及时、准确的把握；有关时代现实介入的理解狭隘且概念；在和社会互动时，缺少必要的理解努力，更谈不上向社会积极学习，并通过深入社会来自我反观。

而所有这些一起，不能不导致：这么多聪明、热情、充满责任感的投入，不仅不能把现实有效推至他们热烈期待的方向、目标，还会因他们的热烈介入，造出很多和他们主观意愿背驰的思想、文化、现实问题来。就是，他们所以未能如他们预期的改变中国、改变中国社会，固然和他们所处身时代的一些条件不够理想有关，而还由于、常常更由于他们自身所存在的结构性缺失；并且这些结构性缺失所影响的不只是他们的历史介入效力，还影响及他们知识思想工作品质与深度，影响及他们的精神、身心安顿。

惜哉！

注释

[1] 2014年10月24日-26日,在北京鼓楼西剧场举行了由北京民生现代美术馆、中国美术学院跨媒体艺术学院主办、亚际书院协办的“亚洲思想运动报告——2014 人间思想论坛”活动, 本文便是根据我在这一活动的第六场所作的问题报告的前四节修改成的。

能在这样一个时刻,用这样一种方式,来谈论这一我关心很久的问题,要特别归功于高士明。本来我和高士明共同负责“亚洲思想运动报告——2014 人间思想论坛”报告人、评论人、主持人的名单遴选,这种情况下我是不应该作为报告人人选的。大约高士明心里认为我和我的一些朋友围绕20世纪中国革命的研究工作已经进行了一些年,却过于想得多了,写得少,因此有必要推动我们把自己的一些进展报告出来,故他坚执我承担其中的一场。但如此决定带来的一个问题是:其它五场报告人中的陈光兴、许宝强、刘志伟、温铁军四位所报告的知识运动都有丰富的出版、丰富的活动,樱井大造的帐篷剧运动相比虽然出版品少些,但几十年的演出实践在东亚已产生了相当广泛的影响,都不像我和我的朋友,出版品既少,面对公众的活动更为有限。这样,我这场报告便不适合用其它五场的形式——即通过梳理自己所在的运动,来呈现自己所在运动脉络的众多积累与追求。对这一疑难,高士明建议我选择我在中国美院上课时特别关注的革命-后革命问题,认为这一问题不仅重要,很多人都会感兴趣,而且他觉得我处理革命-后革命的方式有特色,能让听众对我和我朋友的知识努力有所感觉。我觉得他的建议是个听众容易包容的方案,只是当代中国大陆的革命-后革命问题在我不是一个问题,而是一个问题群,不可能浓缩到一次报告中,故跟他商量选中间的一个问题讲。商量的结果便是选了这“启蒙与革命”的关系问题。

在准备活动的报告文稿时,我发现,要在一小时左右(最早说每个报告人可以有一个半小时,后来又希望我们压缩,建议我们控制在一小时左右)谈论这一问题仍太困难,苛刻的时间逼迫我只能选择最直接、最扼要的方式来写作我的报告文稿。就是,《启蒙与革命的双重变奏》第一稿是被上述情况催生出来的。

感谢活动中铃木将久、徐进钰、白池云、张颂仁几位对这第一稿的回应,他们的回应和活动后李志毓、卫纯等的回应,不仅有助于我修订这为活动匆忙赶出的报告稿,而且让我认识到,这种本因顾及活动时间限制而形成的——越过具体历史样貌铺叙,直扑历史深层机制的构成逻辑——写法,虽然会让不少相关知识、思考积累不够的读者感觉陌生,感觉不习惯,但亦有逼迫读者不能不直视——在一历史过程中本具有结构性地位,但在我们的历史理解意识中却不清晰,甚至不被有效意识——问题的效果。这一领悟,使我决定放弃本来计划活动后大幅扩写文章的考虑,使我这次对报告文稿前四节的认真修订,完全是在初稿的写作方式、写作感觉上进行。

这次修改,我自己改了一遍后,又特请陈明、李志毓、何浩、辛智慧、臧清、任强、李晨把关,然后根据他们的意见再作修改。特此向他们,向铃木将久、徐进钰、白池云、张颂仁、卫纯,特别是高士明,致以诚挚的谢意。

[2] 要了解这一普泛弥漫于时代的思潮的核心逻辑构造,最省事的办法就是同时阅读黎澍《消灭封建残余影响是中国现代化的重要条件》(先刊于1978年12月4日《未定稿》试刊第一期,随即又刊于《历史研究》1979年1期)和王小强《农业社会主义批判》(先刊于1979年12月《未定稿》第49期,后刊于《农业经济问题》1980年2期)这两篇——极有历史-理论企图心,也极为雄辩,但今天已被很多人遗忘的——重要文本。

[3] 当然,那些经筛选被认为避免了封建主义毒害,特别是被认为保留了生命原初冲动和本能的文化表现、生活表现、艺术表现,才会被豁免,认为可从中汲取文化艺术灵感。

如何理解 和描述中 国社会主 义的经验

铃木将久

在此提出两个我认为非常重要的关键词。第一个关键词是情感 - 意识 - 心理感觉状态。我们在开东亚会议时，往往会出现一个不太理想的情况。我们所谓的东亚主要指中国大陆、台湾、香港、韩国、日本这几个国家和地区。因为冷战，大陆往往成为一方，其他国家和地区则是另一方，基本都经历了资本主义国家统治。虽然我们大部分人或多或少都具有批判性，甚至保持左翼思想，但是我们所谓的左翼是西方资本主义国家内部的左翼、资本主义内部的批判思想。相比之下，中国大陆虽然现在在资本主义的因素，但是历史上有着实实在在的社会主义经验。

面对有社会主义经验的中国，我们要承认彼此之间总会有无法逾越的鸿沟。比如民主、自由、国家这些概念，我们在谈民主时候的意识和情感，很可能跟中国大陆知识分子对

民主的意识和情感不太一样。有时候表面上我们用的是同样的词汇，比如民主、自由等等，但实际上的所指相当不一样。因此很难形成良性的对话关系。

中国社会主义的经验不是理论意义上的社会主义，而是中国老百姓的生活感觉意义上的社会主义。日本、韩国、中国台湾、中国香港都有或多或少的左翼理论，我们可以从理论视野争取对中国马克思主义的理解，但并不因此能够完全理解中国的现实。马克思主义的理论跟中国的现实之间，即使不能说有冲突，但会有一些差距。我们需要分析西方世界所理解的马克思主义和中国现实中出现的社会主义状态之间的差异。当我抱有这种困惑的时候，拜读贺照田先生的文章，非常兴奋。因为他提出了非常重要的关键词，就是情感 - 意识 - 心理感觉状态。他很详细具体地说明中国

新文化运动开始到 1949 年差不多半个世纪以来，怎样形成新的非常适合于中国现实、有效于中国社会的情感-意识-心理感觉状态。

现在西方国家和中国国内的好多朋友似乎都从社会科学的角度出发去理解中国社会主义的经验。显然，这些努力很重要，但还不够。我认为，亚洲思想运动一系列报告的焦点之一是如何接近不是理念上而是现实生活上的中国社会。刘志伟老师的报告是通过历史人类学的方法来进入中国老百姓的生活感觉，温铁军老师的报告则是从农村生活入手，突破固有的模式，概括中国农民真正的生活状态。应该说，社会科学本身不是问题，问题在于我们受制于一种固定的模式，它有的时候帮助我们整理当下中国和东亚的好多问题，但每一种理论都有边界，我们该思考如何突破固有模式的局限。就此意义上，贺照田先生提出的关键词——情感-意识-心理感觉状态——显得非常重要。情感、意识、心理感觉这三个领域联合在一起，其实逻辑上不容易理解，我自己也还不能完全理解，但它非常重要。情感无疑是接近中国老百姓的生活感觉的时候最重要的领域。但仅仅讨论情感层面上的问题和生活经验，远远不够理解中国社会主义的整体经验，它必须与意识和思想层次的问题联合在一起，才能显示出中国独特的社会主义经验的核心意义。虽然我也不认为贺照田先生的文章已

经完全清楚地表达出情感—意识—心理感觉状态的清晰面貌，但是他已经指出了—一个很重要的领域，我们接下来可以向情感—意识—心理感觉状态这个方向去一起继续努力。

第二个关键词是群众路线。1956 年中共八大的时候，邓小平强调群众路线的重要性，谈到群众路线的三大原则：一、群众路线是我们党的组织工作中的根本问题。二、它认为人民群众必须自己解放自己。三、它认为党的领导工作能否保持正确，决定于它能否采取“从群众中来，到群众中去”的方法。中共八大的群众路线表达了群众和党的一种互动关系——党领导群众，群众自身有一种待激发的革命潜能。这个五十多年以前的群众路线的说明，其实颇有现实意义。比如我们理解中国的时候，时常引起争论的一个问题是—中国是否是民主国家。贺照田先生指出 80 年代以后党和国家的方针当中，群众路线最核心的三条已经消失。这是非常严重的问题，我们理解当今中国的时候，必须考虑目前我们面对的群众路线其实是已消失最核心三条原则的机制。但同时不可忽略的是，虽是这样，中国一定程度上还保留群众路线的历史传统和记忆。因此我们思考当今中国的民主问题时，如果仅仅从中国是否有选举这一个标准来思考中国的民主，是很不够的。中国的民主不仅仅是选举的问题，更多是群众路线的问题。

更重要的是，理解中国的群众路线其实是全球性的课题。它不仅仅对于日本、韩国、中国台湾的人有意义，更多是对于中国大陆内部的人有重要意义。现在中国大陆已经深入了全球化世界，世界各国的人需要面对中国，同时中国人也迫切需要用比较清晰的语言表达自己的原理。之所以中国自身说明自己很重要，是因为，虽然现在日本等国家和地区的“中国威胁论”难以让人理解，但是目前出现的说法也没有多大的说服力，导致今天的不理想的状态。就在此意义上，贺照田先生提出的两个关键词，是帮助我们重新理解和用比较清楚的话语来说明中国历史和中国问题的一个很好的开端。

照田兄的这篇文章我读了不止三遍，可好像还是不太能够进入状况，不太能够进入他的情感意识状态，这里有很多的原因。

我记得我跟照田兄说，我既不研究启蒙，也不研究革命，所以我实在不知道怎么去回应这个题目。我过去没有碰过这样的文献，所以阅读起来很困难，包括掌握很基本的历史资料都有点困难。但是我想，还有一个更大的问题，其实是社会科学的训练。我在看文章时，有一些我看得懂的，我就在想，在我的知识系统里面这应该怎样解释，特别是我没有办法用英文的概念来解释。（中国）台湾我这一辈的学者，很多人几乎都在用英文写作，我大半的时间都在用英文写作，已经越来越少中文写作了，所以我的学生也不太看我的文章。这是跟整个西方社会科学的接轨所造成的大问题：一旦脱离西方社会科学的架构，

就几乎无法思考对话，陷入某种状态的失语。而照田兄的这篇文章，是在我所不熟悉的论述话语架构中发言，使得我在阅读这个文章的时候非常困难，不管是在词汇上，还是在资料上。我这样讲并不是要卸责，而是说我提的问题可能会有些不在状况内、不在情感的结构里面，只是提出一些我的感想跟大家分享。

包括我自己在内，我们在台湾都可以读中文，但是我对大陆的理解其实远远比铃木兄要来得少。这有各种原因，国共之间以及两岸之间的矛盾，使得台湾我这一代人的成长背景中对这方面的接触很少，这在相当程度上阻碍了我对大陆的讨论和理解。晚近在台湾有许多许多关于中国大陆的讨论、关于大陆发展的讨论，但有许多是带着敌对的政治意识形态，有一些则因为反对前面这种敌对而采取过度友善的态度，没有进入大陆知识

从中国大陆的情感状态去理解革命与启蒙

徐进钰

状态的脉络，往往在理解上绕了很多路。另外，我很多时候是透过阅读西方学者的著作来了解中国，反而对大陆学者的著作看得比较少，这就造成我刚才所讲的知识参照系统的问题。在阅读一篇像照田兄这样的文章时，我发现想要放到我的知识参照系统非常困难。所以，当我受邀来回应时，我想这是照田兄给我一个机会来反思自己对中国大陆的认识，但同时或许因为我有不同的知识脉络，可以跟他的想法产生一些预想不到的交流。

其实整个启蒙运动里面，把自我意义绝对化、概念化，以及非历史性地理解一些状态，造成在革命之后的反启蒙运动。他的目的的一方面在跟李泽厚的说法对话，但更重要的是，他想要指出，将群众他者化而展现的现代性的傲慢，其实是悲剧发生的主要原因。这对我有很大启发。特别是知识分子，不论左右，

其实经常都是追逐现代性的代表。如果缺乏与群众对话，经常落入一种傲慢的知识状态，就很难发挥有机连接知识与群众运动的功能。这对于我个人而言，尤其在看待发展的议题时，规划者的傲慢或者是套用西方民主框架皆难以真正与社会与群众对话，即使出发点用意良善，都还是不免走向失败甚或悲剧。

我希望对照田兄的文章提三个问题：

第一，照田兄不断强调要接地气，没有调查就没有发言权。接近群众，特别是能够对话，真正了解群众如何思考，如何理解，这对于知识分子当然是非常重要，这样才能避免将群众他者化的困境。但是我想，是不是真的到民间，下到乡村就看得群众？也便能够理解群众？这其中需要哪些准备工作？我的专业是地理学，是一门要求做很多调研的学科，必须跟人就地关系做观察与访谈的工作。

但是我的经验经常是如果没有做好访谈设计，进入田野会无所获，每个人都带着一个参考的架构走进田野，田野不会自动在你想象的那个时间，毫无遮掩地直接映入你的眼中。这里要经过所谓的传译和理解，它与研究者个人的位置以及所处的权力关系都有关。

第二，我很喜欢照田另外一篇文章《当中国深入世界》，他在文中谈到如何非绝对地去理解一些价值。这关乎今天有许多关于对中国大陆或者东亚发展模式的批评或辩护，批评者常提出一些普世的价值或实践，譬如人权与环境等各种议题，认为中国或东亚国家社会与执政者在抗拒这些好的价值。但与此同时，也有另外一种声音，认为这是西方霸权在压制中国与东亚崛起，是挟洋自重。这两种看法看似对立，但其实两者在对待中国大陆或东亚社会真实的发展情境上都犯了“脱中（东亚）”的问题。因为前面基本上是一些直接从外移植来加诸中国的价值，经常只是将一些西方脉络中发展的议题与价值直接挪用到东方；但是后者这种看似维护东方价值的意见，实际上却忽略了今天包括中国在内的社会发展并不是一成不变的。这些议题在一定意义上，不全是由移植进来的外生议题，很多是社会变动所产生的矛盾，拒绝就这些议题进行思辨与讨论，也就拒绝了真实的社会发展。换言之，对中国独特性的辩护在相当程度上也没有放

在中国的整个脉络里来理解这些问题。这两者看似对立，其实在一个意义上是一致的，照田将此称之为“脱中”。我非常喜欢这个看法。文化的差异确实存在，但是将这种差异固定化，并且视之作为一种抵抗，我想那是忽略了在中国与东亚社会中成为普世一员的欲望，这种欲望不应该被视为一种“非本土”的舶来品，但也不应视为必然代表启蒙进步性，而是一种混合的、变异的“现代性”。

我非常能够理解这种对文化的绝对主义的批评，在中国与东亚很多地方也面临着这样的问题。比如铃木教授所提到的民主，我们周遭许多人不断地在谈这个概念，没人会说我希望一个不可持续性的发展。但是问题在于，这些概念经常被当作一个我们已经很清楚的答案。因为现实世界没有达到这个目标，所以就会有群众抗议，他们认为在这里面有一个很清楚的目标，只是政府与资本家不愿意做，所以就要用所谓“公民社会”的力量去改变，很多知识分子、读书人是支持这个事情。如果有人要反对这件事情，表示必须把一个价值放到社会历史去理解，而不是不允许讨论并专断地认为大家必须无异议地追求这些“善念”，反而会受到非议。人类的普世价值已经清楚展现，问题只是如何让我们不完美的社会去实现这些价值的说法，某个意义上，也是一种启蒙现代性的霸权。而拒绝被质疑被讨论，

将这种高举普世价值当作天启般预言，则是一种强烈的反政治或者后政治独裁。但若要反对这些价值，也要非常小心，因为一不留神，就可能滑向看似对立实则共谋的另一面，变成拒绝认识社会改革欲望的保守派。

这些在西方社会科学里面预设的答案与至善，它们都是由西方的社会实践产生的，我们经常把它们搬到一个社会脉络、历史情境、情感意识非常不同的地方，这必然会引起一些反思与批评。但是困难在于如果不小心变成文化相对主义，就会变成好像是在替既有的体制、权力、利益辩护，其实也不是真正理解这些社会的脉动，即照田兄所谓的“脱中”。这是我经常觉得必须谨慎发言之处。

新加坡前总理李光耀最喜欢谈亚洲价值，但是亚洲价值在什么意义上不是因应西方的过程衍生出来的参照对立物，与过去李光耀统治的关系到底是什么？不做绝对化地理解，看似简单，但在实践的过程中，我们必须不断地做选择，避免沦为相对主义，要选择什么样的事不能容忍、什么事必须要反抗。在我们决定拒绝全盘接受这些来自西方所谓普世价值时，始终冒着文化相对主义的危险，久而久之可能变得非常犬儒，认为现状都可能存在价值，甚至变得保守，到头来甚至没有办法面对这些问题。我没有好答案，我完全同意概念不能够直接挪移，但在实践的过程中，我们同

时遇到相对主义的质疑，就越发困难起来。

第三，这篇文章谈启蒙，连接上整个共产党革命的过程，也谈到了知识分子怎么去理解这个过程。启蒙者有一些科学的现代的概念，照田告诉我们不应该绝对化这些概念，但我好奇的是，人民怎么理解德先生、赛先生，以及1949年之后的革命？

知识分子，或者照田提到的中国共产党的追随者，都要警惕绝对化，但若要启蒙有效，还有一个更重要问题，就是接受的一方怎么理解启蒙的相关价值与概念。福柯使用“治理性”这个概念，讨论被治理的人如何积极发挥主动性，这部分的讨论似乎比较欠缺。尤其是80年代之后的市场经济建构，我想不只是党在政策上把既有小生产者打作封建体系，在某个意义上是葛兰西所谓的“被动革命”把它消解了。真正要让市场成为一个被运作的体制，必须有更多积极建构一个市场的心态，以及市场经济的情感状态。这种对发展的欲望，我的感觉是进步知识分子比较少去碰触与理解的，但这其实是非常真实的力量，必须被理解并寻求对话的可能性。在大陆与东亚的社会中，这种寻求改善的意志是社会分析不可缺的作用者。我期待可以看到更多这方面的讨论。

我来自韩国，来自没有经历过社会主义革命的地方。随着全球化的浪潮，近十几年韩中之间在各个方面的交流越来越频繁，但我一直认为，要真正了解今天的中国，不能缺少对中国革命的深入了解。当与中国知识分子就中国革命进行对话时，我这样没有经历过社会主义革命的人，常常碰到某种障壁。因此，这次要回应贺照田老师的文章，我一方面很高兴，一方面也有些困惑。

我想从四个方面来讲一讲贺老师的文章给我的冲击。

第一个方面，他的论文大大推翻了我对80年代既有的印象。之前我所接触过的对80年代的中国论述，大部分都以个人叙述、主体叙述为中心，可以概括为所谓的“启蒙叙述”。李泽厚的《启蒙和救亡的双重变奏》是代表80年代的象征性论述。贺老师虽然语气温柔，

可实际上对它做出了正面的挑战。简单地说，他批判的核心就是批判革命和启蒙的两分法。贺老师认为革命和启蒙不只是对立关系，因为革命本身包含着围绕启蒙，就是说革命是基于不同阶级的复数主体之间的紧张关系。我特别欣赏他分析启蒙和革命关系的地方，即为了实现革命，知识分子首先要启蒙老百姓，但知识分子毕竟具有阶级局限，为了克服这局限，知识分子要从启蒙对象那里发现改造自己的潜能。革命是这两种启蒙之间的不断斗争。这样看来，启蒙的对象和主体不是二元对立关系，而是相互辩证关系。

这样的想法让我重新思考1980年代中国的主体性论述。主体性论述在启蒙论述中占重要的位置，其要点是，让革命时期被剥夺主体地位的知识分子恢复主体的地位。可是贺老师认为此论述中的主体性只显示出了“虚妄的自

的作为思想 统战

白池云

我意识”，因为知识分子的主体性不只是通过从革命的压迫解放自己这样的方式就能得到的，而是要通过革命自身所包含着的知识分子和无产阶级之间的互相辩证的启蒙关系才能获得。忽略启蒙的互相辩证关系的主体性论述，便会产生一个可怕的后果：这不仅会断绝知识分子和无产阶级之间的联系，还会使知识分子被他所处的现实孤立起来，无法进入实际的生活、心理感觉以及时代感觉中去。在此，我突然感到一点，即1980年代中国的启蒙论述恰恰不就是今天中国知识分子所面对的困难的思想来源？就是说，基于革命和启蒙的二元对立的主体性叙述，是否与今天中国知识分子所处的困难——知识分子被自己的社会孤立起来——有着一些链接？我想这样的困惑才是贺老师在论文中要提出的问题意识之所在。

第二个方面，贺老师发表的文章中，最使

我激动的地方是围绕“统战”的思考。他强调“统战”是抗战时期中国革命获得的珍贵的收获；如果当时共产党只强调阶级斗争的话，就无法在抗战中广泛动员人民。什么叫“统战”？贺老师说，在革命当中，哪怕是最低的、最小的革命性也要全心全意地发掘出来，要发现同中有异，异中有认同和连带的人民，这就是“统战”的力量。贺老师特别强调“人民”一词所蕴含着的特殊感觉。他说，中国的革命不是只依靠无产阶级，而是通过联合工人阶级、农民阶级、小资产阶级、民族资产阶级才得以实现的。“人民”一词到现在能给人一种时代感、责任感、认同感的原因也在于此。贺老师这样的论述，给我一种奇妙的认同感，因为韩国虽然没有中国这样的社会主义革命经验，但，今天贺老师的报告让我发现了中国的革命和韩国民主化运动之间的对话可能性。冷战以

来，韩国长时间受军事独裁政权的统治，直到1987年的“六月抗争”，韩国的民主基础才渐渐巩固起来。可是，当时韩国社会的所谓“运动圈”，有不同路线和派别，包括极左派、偏左派、中间左派等各种政治立场。其中强调阶级斗争的“民众民主派”和重视反帝国主义的“民族解放派”之间的路线斗争非常激烈。那么，1987年为什么会有那么多具有不同政治立场的人都上街，一起参与游行？其动力是什么？当时上街游行的一百多万人不是全支持阶级斗争或民族解放。让他们集结起来的推动力量到底是什么？我估计这可能是他们感受到各自心中所坚持的最低限度的社会正义就要崩溃的危机感和愤怒感。这种最低限度的正义感，形成了“统战”的基础。没有“统战”，韩国的民主化也不会取得现在的成就。

我发现，贺老师在论文中提到的“人民”与当时韩国的“民众”十分相似。韩国的“民众”正是有着贺老师所说的“人民”那样的时代感、认同感、责任感的词汇。据我个人的实际感受，对于1980年代和1990年代初上大学的人来说，一个大的苦恼是，作为不是工人阶级的人，即使无法积极参与社会变革运动，怎样至少不背叛、不逆于时代的呼唤？当时，除了少数的积极左翼分子，一般的学生、知识分子很少说“革命”一词。这不一定是因为对革命有反感，也许是因为觉得革命的意义太沉重了吧。

当时经常使用的是“社会运动”或“变革运动”等。作为一个普通人（不是个革命家），虽然不能全面投入社会运动，怎样做才能不背叛自己对社会的责任？这是我们上大学的时候，同学之间经常谈论的问题。我相信1987年上街游行的一百多万人中的大多数是这样的普通人。当时，我们经常讨论如何获得“民众性”？“民众”这一概念，到现在仍然觉得模糊，这不同于“阶级”，是通过思想上实践上的锻炼能培养出来的性质。当时，不少的大学生放了假到农村去做“农活”，其中有些觉悟比较高的人到工厂去做“工活”。虽然不能说没有要启蒙农民、启蒙工人的不成熟的优越意识，但其主要目的是通过跟劳动人民一起生活，从他们那里学到“民众性”而改造自己。虽然现在“民众”概念已从韩国知识界的论述中消失，但现在我发现，当时我们所苦恼的“民众”跟贺老师今天讲的“人民”居然有一脉相承之处。一个是在社会革命当中发生的概念，一个是在自由主义社会体制内部的运动当中产生的概念。两个不同的运动之间，竟然存在一个互相对照的关系。

1970-80年代韩国社会文艺运动当中，“民族”一词之所以具有生命力的原因也在于此。与现在不同，当时的“民族”是个运动性概念。据老师一代说，其实1970年代以前的“民族”是“人民”的代名词。因为“人民”已被中国、

朝鲜等社会主义国家所使用，在以反共为国的韩国社会无法使用。在1980年代“民族民众文学论战”中，“民族”与“民众”保持着紧张的对话关系，但两者大体上都是要将广泛的人们作为主体呼唤到社会变革运动的、具有高度统战性的词汇。

我想，所有社会运动的失败，都是因为“统战”的失败。现在，不管是在现实政治层面上，还是在市民运动的层面上，我们都处在一个极端分裂的时代。我们几乎失去了统战的身体记忆。这肯定不仅仅是韩国的情况，中国大陆、台湾、日本，各个社会内部充斥着分裂和敌对。那么，现在是否是应该将我们东亚各自的革命、变革运动中，过去成功过的“统战”经验作为思想资源重新发掘出来的时候？能否提出“作为思想的统战”这样的议题？

我们曾讨论过如何去处理各地区不同的“左”的内涵这一问题？当亚洲知识圈一起讨论的时候，这一问题经常令人困扰。当然，这也是非常重要的研究课题。但，通过左翼思想寻找亚洲运动的交叉点，好像并不容易，因为各个地区的社会条件不同，左翼思想的脉络和现实作用也不同。比如，在韩国左翼势力蓬勃的1980年代，中国开始右转，而现在韩国左翼势力大大下降的时候，中国重新出现新的左的趋势。再说，正如铃木先生所说，资本主义国家内部的“左”和社会主义国家

的“左”所对抗的对象和其内涵是不一样的。现在韩国左派内部很乱，难以搞清如何下定义。中国的情况恐怕也类似。当然，这样的问题需要我们去共同面对，需要对于如何梳理去冷战时代东亚各地的“左”这一问题做更深入的讨论。但现在我想建议，我们能否暂时放下“左”的问题这一烫手的山芋，先通过“作为思想的统战”来寻找东亚现代思想的交叉点？

我想提及的第三个问题是群众路线问题。贺老师强调说，在文革之前的1950年代，“群众路线”是中国共产党的组织工作中的根本问题，可到了新时期，群众路线的核心就悄悄消失了。我认为，这可能与贺老师在报告中所说的革命与启蒙的辩证关系的消失有关吧。即从1970年代末开始，“群众”不再是知识分子进行自我改造的思想源泉，只变成了启蒙的对象。这好像与广大统战空间所开辟的、启蒙的辩证关系之消失处在同一个脉络。贺老师提出到底为什么在1980年前后发生了这种变化，为什么中国知识分子从未探寻过这个问题。这一问题无法简单地回答，目前我只能推测，这些问题可能牵扯到对文革的判断。要追溯1950年代到1970年代末之间思想上的变化，不触碰文革，恐怕就无法找到答案。文革是中国内部一个巨大的黑洞。我听说最近中国也在慢慢开始讨论文革。我认为要面对贺老师提出的问题，就必须面对文革这一黑洞。

从大的视角看，文革并不是中国特有的问题。冷战给东亚各个地区留下了不可触碰的黑洞。近十年来，韩国社会有一个词在流行，叫做“从北”，意思是“听从北朝鲜”。在韩国，右派批判对方时会用到“从北”一词。之前还用过“亲北”。可，“从北”比“亲北”更严重，不可思议地使敌人无能为力。为什么在今天的韩国社会，这样的帽子会有那么大的攻击力？这是因为朝鲜是韩国的黑洞。在东亚好像每个社会都有自己的黑洞，不能不去触碰，可要是碰得不好，就会被打上各种各样的烙印。各个地区的黑洞，看起来毫无关联，可如果仔细思考，或许能发现相互连接的通道。

最后，我要提出的最重要的问题是，通过贺老师对中国革命的视角，我们能否开辟出一个中国和东亚地区进行对话的新视角？贺老师的文章，给我开辟了理解中国革命的新视野，尤其让我重新思考了“统战”的问题，这对我来说是最大的收获。可我要进一步去问，我们如何让这样宝贵的中国革命思想资源，不仅仅成为中国的资源，而且能开辟中国和东亚其他地区之间互相对话的通道？这可能会关系到我们如何共同发掘“作为思想的统战”这一议题。

如何形成“亚洲主义”——读竹内好《作为方法的亚洲》与《亚洲主义的展望》

作为方法的亚洲

亚洲主义的展望

细读竹内好 1960《作为方法的亚洲》

一、日本与亚洲

“21世纪是亚洲的世纪”这一过去预言性的话语，现在已快成为现实了。上世纪后半期主宰世界的冷战格局渐渐瓦解，接着出现多元化的世界格局。尤其中国崛起给世界带来新的未来展望。现在思考世界问题，就不能不思考亚洲的问题。但正因为如此，我们也必须更直面亚洲的复杂性。欧洲各国有密切的经济关系，而且有欧盟那样的政治组织，相比亚洲显然很分裂，暂时不谈各国之间经贸关系，就政治情况而言，不仅没有和平友好的善邻关系，甚至还存在相当强的敌对情绪。亚洲在世界政治经济意义上越来越重要，但同时也特别棘手，让人没有条件整体性地讨论“亚洲”。面对这种尴尬局面，我们或许可以追溯历史，回顾历史上有关“亚洲”认识的众多尝试，

以从中获取有借鉴意义的思想线索。

在日本思想史上，讨论“亚洲主义”的首要人物即是竹内好。因此日本讨论“亚洲主义”时，几乎所有人都从竹内好谈起。不过，很吊诡的是，虽然大家都承认竹内好的重要性，但对他评价褒贬不一。有人高度评价说竹内好开启了摆脱西方、植根于亚洲的独创思想，但也有人指责说竹内好实际在为日本开脱侵略亚洲的历史责任。这两极评价背后存在着日本战后思想的艰难课题。上世纪前半期日本确实很残暴地侵略亚洲各国和地区，包括台湾、朝鲜半岛、中国东北地区、中国大陆以及南洋各国和地区。1945年日本战败之后，所谓的日本战后思想，其出发点和目标首先是深刻反省侵略亚洲的罪行。日本反省战争的思考积累了不少思想财富。问题是，反省日本侵略亚洲之际，日本与亚洲的关系也变成很难正

如何形成 『亚洲主 义』

读竹内好『作为方法 的亚洲』与『亚洲主 义的展望』

铃木将久

面讨论的“禁区”了。如果正面讨论历史上与亚洲的关系，容易引起开脱历史责任的嫌疑，集中讨论现实与亚洲的关系，又有企图经济侵略的嫌疑，因此大多日本思想家有意无意地回避亚洲问题。虽然如此，实际上日本离不开亚洲，思想界也有一批人探索保持与亚洲的连带感，这些人认为不清楚整理亚洲问题，就不能尽到应尽的责任。也就是说，战后日本思想在政治正确的意义上很难正面讨论亚洲问题，使得大家表面上回避亚洲，但在深层结构里，却一直有一股关心亚洲问题的潜流。

竹内好乃是直截了当讨论亚洲问题的为数极少的日本战后思想人物，且直接处理了日本与亚洲关系中最棘手的部分，即与感情有关的问题。竹内好的特点在于，他不仅是很透彻的思想家，而且是满怀感情的文学家。恰恰因此，对竹内好的评价往往也很难避免

感情色彩。正当客观地评价竹内好，难度本来就很高，再加上很难避免感情色彩，对竹内好评价形成共识就更为困难。本文无意参与这些关于竹内好的是非。本文试图做的只是，初步整理一下竹内好的有关思想逻辑以及他的紧迫感所在之处，以为我们重新思考亚洲问题寻找启示。也就是说，本文试图讨论的并不是竹内好的是非问题，而是通过勾描竹内好的有关思想逻辑，抓住竹内好思想的强度以及他的感情结构，深化认识日本的亚洲主义所包含的丰富意义以及复杂性，以为再展开日本的亚洲讨论提供思想出发点。

二、《作为方法的亚洲》

竹内好 1960 年在日本国际基督教大学亚洲文化委员会做了一场演讲，简明扼要地表

述自己研究中国的过程以及有关亚洲思想的轮廓，后来这场演讲整理为题为《作为方法的亚洲》的文章。

这篇文章谈到竹内好开始研究中国的契机。他在大学二年级的时候初次去中国旅行，去了北京，亲眼看到活生生的人，感到亲切。他写道：

用自己的眼睛看到确实有很多人生机勃勃地过着每一天。不过遗憾的是，当我想了解他们都在想些什么时，发现语言不通。大学里也有汉语课，但也只是形式上的。也许我不应该不去上课，不过确实没什么用。不能进行交流，我觉得在此存在解开自己问题——说是自己的问题归根结底也可以说是文学的问题——的关键。在那之前我已经接触到了字面上的近代文学，或者说通过阅读日本的近代文学，建立了自己的文学观。但是其中有一些值得质疑的东西。如果说要如何去解决这些疑问，我深感在自己的邻国有很多过着我们差不多生活的人，而我们并不能深入其内心，这是一个致命的问题。^[1]

竹内好是1932年旅行到北京。根据年谱资料，他受日本外务省的部分资助，参加了一个学生团体。该团体1932年8月7日从日本出发，游览中国，8月22日在大连解散。之后，竹内好一个人留下来，在北京单独生

活一个多月。^[2]历史上1932年正是九一八事变的第二年，中日之间弥漫着相当紧张的气氛。竹内好在日记中也写了他在街上感觉到的紧张气氛。^[3]但他在演讲回忆中没有谈当时的政治局势，而只强调他要深入中国老百姓的内心生活。

这段回忆充分表现了竹内好的特点。第一，他渴求深入中国老百姓的内心生活。竹内好绝不忽视中日战争的现实，反而特别重视中日之间的战争状态。除了日记中的记载之外，1960年代与这场演讲几乎同时，他还公开主张中日邦交正常化，因为他认为没有邦交，就没有结束战争。这些事实显示，1960年的演讲中没有谈及1932年的政治局势，不代表竹内好政治冷漠，而代表30年代的竹内好即便目睹了当时的政治局势，也宁愿接近中国老百姓的日常生活。我们甚至可以认为竹内好为了更好地思考政治问题，才要深入中国老百姓的内心生活。第二，对他而言，深入中国老百姓的生活，并不仅仅意味着理解作为他者的中国人，而还直接跟解开自己的问题相关。换言之，认识中国并不是为了站在客观立场上去描写跟自己分离开来的外国中国，而还为了通过认识邻国中国——与自己很相似却给自己带来意外想法的邻人——来探索解决自己的问题。在竹内好思想里，认识中国与解决自己的问题之间，乃是相互关联的不能

分割的关系。这种独特的他者观，颇耐人寻味。

竹内好为了深入中国老百姓的内心生活，开始搜集文学作品。回忆1932年北京行的另一篇文章中，他写道：

我的愿望是想抓住中国人的精神，用自己的方法理解中国人的心情，哪怕只有一点也可以，想进入中国人的内心世界。……我感觉到自己与他们之间确实存在着共同的规律，但我摸不到这个规律。经验让我确信这种规律只能通过文学接近。^[4]

容易看出来，竹内好对文学的理解非常独特。竹内好所谓的文学并不是文学家把自己的个人思想活动表现出来的文章，而既是让读者深入他者内心的线索，又是推动读者思考自己问题的契机。也就是说，他所谓的文学绝不是狭义的文学，毋宁说是推动读者走进自我与他者的纠葛复杂关系的一种场域。概而言之，竹内好在1960年的演讲中回忆自己开始研究中国的契机说道，1932年他在政治上极为紧张的北京发现了作为他者的中国人，而渴求深入中国老百姓的内心生活并开拓自我与他者的相互性场域，是他开始认真研究中国文学的决定性动力。

竹内好一直到晚年的一切活动，一定意义上，都是沿着这条思想逻辑发展下来的。1944

年中日战争之际出版的《鲁迅》，正是竹内好这种思想逻辑的代表作。1945年日本战败后他撰写《何谓近代》，更发展了他的这些思想，进一步分析与日本不同的中国现代性经验，同时提出解决日本现代问题的竹内方案。

他之所以写出《何谓近代》的脉络以及他确立有关亚洲现代性的核心思考概念，也相当程度在《作为方法的亚洲》中获得说明。竹内好面对日本侵略战争的后果，开始探索日本现代史所以出问题的根源，即他根本性地反省现代以来的日本历史。他写道：

具体说来就是我在战后提出了一个假说。后进国家的现代化过程应该有两种以上的模式。日本明治维新后的现代化令人耳目一新，它鼓励了东方各落后的、被殖民国家的解放运动。如果顺利的话其将能成为唯一的榜样，结果却是一败涂地。从失败之处回头看，我考虑日本的现代化虽然是一个模式，但它并不是东方各国或者说后进国家现代化唯一绝对的道路，除此以外还有多种可能性，别的道路存在。那么我们来比较一下日本和中国，就会发现在这一点上两者之间有很多本质的不同。我以一种假说的形式，将日本和中国作为两种典型模式加以比较。因为我不了解其他国家的情况。不过如果硬要我说的话，比如土耳其什么的可能更接近日本，而印度则

更接近中国。总之我以为应该存在两种以上不同性质的模式。^[5]

竹内好从反省战争开始，提出日本和中国的两个不同模式的现代化道路。显然，竹内好的问题意识是通过思考日本的历史问题而思考日本的现实与未来。值得注意的是，虽然竹内好为了解决日本的问题而思考中国的现代化，但他并不笼统地把中国当作与日本相反的存在。有人指责竹内好说，他为了批判日本，有意无意地在把中国理想化，实际上误导着日本人的中国认识。这种指责，至少不符合竹内好自己的认识意识。因为竹内好在此讨论的是，日本与中国现代化的本质上的不同。他研究中国现代化的本质，从而提出两个不同性质的现代化模式，而不是为了方便地批判日本而打造一个想象中的中国现代化。竹内好坚持认为中国是他者，即中国绝不是任日本人随意建构的对象，但他同时深信接近作为他者的中国，可以推动解决自己的问题。

有关中国现代化的本质，竹内好借用了杜威和罗素在五四运动前后观察日本和中国的记录。杜威1919年到日本旅游，后来去中国，恰好目击到中国的五四运动。1920年代杜威对比日本和中国的现代化，发表了很多文章。杜威高度评价中国青年的爱国运动，尤其认可中国青年的新精神。与此相比，日本虽然表面

上很先进，但缺少为自己国家的命运担负责任的精神。竹内好读了杜威的分析，得到启发，引用杜威的文章写道：“日本则是表面上貌似很先进，实际上却很脆弱，不知哪天就会崩溃”，“中国的现代化是内发的，也就是其现代化出自自身要求因而非常牢固。”^[6]竹内好最关注的显然是中国现代化的内发性。他从杜威的文章出发，深化思考，提出一个具有内发性的中国现代化与表面接受西方文化的日本现代化的对比。

竹内好重视历史的内发性，并在中国现代史中发现中国现代化的内发性。如前所述，竹内好渴求深入中国老百姓的日常生活。意味深长的是，对竹内好而言，国家范围的现代化进展和老百姓的日常生活并不隔膜。他的思想逻辑是，不断追求深入百姓的内心生活，才能充分理解国家范围的现代化进展的内发性问题。战后日本思想大多把国家行为和百姓的生活区别对待。战后日本的想法自有道理，即是，反省战前日本国家主义吞没百姓的生活，为了维护百姓的生活空间，有意把百姓的世界与国家隔离开来。但竹内好显然不是。竹内好并不把百姓的生活与国家行为对抗起来。当然，竹内好也反对国家控制百姓的生活，而相反认为，植根于百姓生活的思想才能最好地引导国家范围的历史进展。竹内好力求深入中国老百姓的生活，尽可能地贴近老百姓的内心世界，

以从民众的思想读出应该引导国家历史的思想理解。根据竹内好的理解，日本现代化并没有扎根百姓的生活感觉，只是表面模仿西方现代性而已，相比，中国现代化则扎根于百姓的生活感觉，因此是内发性现代化。

从现在的历史认识看，中国百姓是否真的是发动中国现代化的决定性内发力量，显然是一个必须重新讨论的问题。但如前所说，本文的目的不在于辨别竹内好的是非，而在于整理竹内好的思想逻辑。竹内好那时特别赞扬中国百姓的力量，无疑有历史语境。1960年代中国已建立“人民共和国”，主张“人民拥有主人翁地位”。严格而言，按照竹内好的逻辑，中国人民的力量才使得中国革命成功。有人指责竹内好对毛泽东的评价过高，即便如此，他之所以对毛泽东给予高度的评价，乃是因为他认为毛泽东代表中国人民的意志，归根到底他关注的是新中国背后中国百姓的力量问题。因此我们甚至也可以说，竹内好所研究的中国，其实就是中国百姓的生活世界，而他关注的生活世界包涵从日常生活的细节到国家范围的历史进展，他认为，只有如此才能揭示中国的本质。也就是，他通过研究中国百姓的生活世界，以反观并介入日本百姓的生活世界，解决日本的历史问题。

这篇文章的题目《作为方法的亚洲》乃是表达竹内好的独创思想态度。“作为方法”这

种说法，很有吸引力，很多后世人也使用竹内好发明的说法。同时，大家对竹内好的用法也予以各种解释。有人认为竹内好题名“作为方法”，是为了反对实体化的亚洲理解。比如，日本思想家子安宣邦写道：

当竹内好写下这句话时，他还能看到正在形成第三世界的亚洲民族主义。这是开创时期亚洲的具有否定性和创造性两种性质的自立运动。现在我们不再能在亚洲背后看到这种民族主义。现在的民族主义从21世纪国家面对的世界性危机、社会共同性的丧失以及国民的裂缝出现，只能给自己予一时性的统合的幻想，这已仅仅是自我欺骗的运动而已。民族主义的再生不再导致亚洲的再生。但我们不能误解。亚洲的再生并不是我们的目的。以亚洲作为目的，只能编造“东亚共同体”。《作为方法的亚洲》意味着我们根据否定性的亚洲抵抗虚伪的文明。^[7]

子安宣邦坚决批判民族主义，在这个前提下解释竹内好的思想活动，强调《作为方法的亚洲》绝不导致“东亚共同体”而强调其文明史意义。这种解释自有道理。如前所述，日本战后思想需要与战前日本的号称“大东亚”的侵略主义划清界限，因此特别强调自己不再追求实体化意义上的亚洲的统一。竹内好无

疑也共有这种想法。但是，竹内好即便避开实体化的陷阱，他的重点却不限于这点。他在文章最后清楚说明道：“作为方法，也就是作为主体形成的过程。”^[8]可见，竹内好重视的并不仅是相对于实体化意义的“方法”，更是“主体形成的过程”，也就是说，他渴望日本百姓真正成为推动日本现代化、赋予日本现代化以灵魂的决定性力量。虽然他承认这是对未来的展望，但恰恰因此，他全力以赴地发动组织日本老百姓力量的运动。“作为方法”这种说法，实代表竹内好这种渴求和决心。

三、“安保运动”

竹内好做这场演讲的1960年1月和发表文章的1961年12月之间，日本发生“安保斗争”。1960年5月日本政府与美国签署新的《日美安保条约》，新条约的内容很复杂，但由于它巩固日美两国军事上的结合，日本更牢固地被嵌入冷战格局的美国阵营，实际上大大增加被卷入战争的危险，因此出现了大规模的国民反对抗争。竹内好积极参与社会抗争，成为意见领袖之一。日本首相岸信介强制通过法案之际，竹内好为了表示抗议，辞去大学教授职位，之后他作为一个独立评论家，发表文章开展活动。

值得注意的是，竹内好后来总结这场事件

时，把一般被称为“安保斗争”的社会抗争称为“安保运动”。在一个集会上，他还称为“国民运动”。他写道：

我们可以从各种不同观点整理这场5月到6月之间展开的行动，从运动形态而言，我们规定它为国民运动，恐怕也不会遇到很大的反对。过去有几场被称为“国民运动”的运动，但都不值得称为“国民”。这次是第一次真正意义的“国民运动”。^[9]

显然，竹内好企图把这场“安保斗争”发展为形成日本国民力量的社会运动。他希望通过这场运动，日本百姓能像中国百姓那样成为成功推动自己国家现代化的决定性内力量。我们甚至可以认为竹内好在把“安保运动”视作中国的“五四运动”。他在《作为方法的亚洲》之中，有意介绍杜威对中国五四运动的观察，强调杜威赞扬中国学生的担当精神，这也是竹内好在1960年安保运动前后的精神状态。他看到岸信介强制通过法案，立刻发表意见：“民主还是独裁，这就是唯一而且最大的论点。不是民主就是独裁，不是独裁就是民主，没有中间立场”^[10]，主张反对岸政府的独裁做法，建设真正的民主。竹内好的主张立刻被安保斗争的其他派系所批判，说是安保斗争本来把矛头指向《安保条约》，竹内好的说法实际

上分散了运动的力量，对敌人有利。暂时不谈现实中的斗争策略，就谈竹内好思想的话，有关“民主还是独裁”的争论实充分反映竹内好的远大抱负。竹内好追求的并不仅仅是废除《日美安保条约》，而还是把全国性的社会抗争转为“国民运动”，以形成日本百姓介入国家事务的内发力量。

辞掉大学教授之后的竹内好，更直接更多地投入发动日本国民的各种活动中。重点尤在，作为知名的中国学者，付出很大的力量，试图改变日本人的中国认识。为了改变日本人的中国认识，他积极翻译出版中国文学作品。自己编辑翻译鲁迅的文集，也翻译茅盾的《子夜》、叶圣陶的《倪焕之》等现代中国文学的名著。很有意味的是，他除了翻译现代文学作品，还监修出版中国古典作品，像《史记》《论语》《易经》《老子》《孟子》《韩非子》《墨子》《荀子》，等等。竹内好从大学时期就一直坚决反对日本学界中钻研中国古典的汉学传统。他监修这套翻译丛书，也拒绝日本传统的汉文训读方式，却尽量把中国古典翻译成现代日本的白话文。他的意图很明显，即是，试图打破日本人接受中国古典的传统方式，以创造出新的中国古典形象。他写道：“这个改革，仅靠养成新的译者，远远不够，还需开拓新的读者。”^[11]可见竹内好抱负不凡。

在这些诸多活动中，他最付出心血的，是

组织“中国之会”并编辑发行《中国》杂志。《中国》杂志是1963年创刊的。当时计划出版一套题为《中国新书》的系列丛书，以准备出版丛书的人为中心，组织了一个名为“中国之会”的研究会，每次发行新书时，把作为附录编辑制作的小册子叫做《中国》。后来出版《中国新书》的出版社倒闭，《中国新书》的出版面临困难，但“中国之会”却继续发行《中国》杂志，一直发行到1972年，并开展各种活动。《中国新书》的出版社普通社是1964年倒闭的，经过短时期的自主发行后，1967年找到新的出版社德间书店发行。德间书店正是与竹内好合作翻译出版中国古典新译的出版社。

“中国之会”和《中国》杂志的特点在于，把竹内好一直坚持的思想态度付诸实践。他几乎在每期的《中国》杂志上，都刊登题为《为了知道中国》的连载。竹内好《为了知道中国》的连载，充分表现着兼顾思想和实践的态度。首先竹内好写得通俗易懂，读者对象显然是没有特别的知识背景的日本老百姓。其次内容基本上不谈玄学，也不直接讨论政治局势，而集中谈中国日常生活层面上的细节，比如中国的度量衡等。他在连载第二回写道：

外国文学的研究者，其理想的状态是，必须精通该国的任何事情，尤其要精通老百姓的生活。要不然，翻译文章，也不能正确地翻

译。……这里写的首先是关于文学研究的我的观念，下面我想扩大概念，把同一个原则运用于历史、政治和社会机制。我们实在不知道中国，让人吃惊地不知道。而且我们连不知道中国这个事实本身，自己没有充分意识到。首先意识到自己的无知，是“为了知道中国”必须迈进的第一步。^[12]

在这篇说明《为了知道中国》的主旨的文章里，竹内好努力想捕捉、传达中国百姓的地地道道的生活感觉。恰如在《作为方法的中国》里所表现出来的，对竹内好而言，认识中国老百姓的生活感觉，是认识中国的基础，也是组织面向日本人民有关活动的原点。重要的是，认识中国并不仅仅是一个知识性的活动，而还是可能导致社会性的结构转换的运动。竹内好不是不重视知识问题，但他认为，如果增加知识，没有改变自己对中国的理解，那就对自己对他人都有害无利。竹内好一直重视通过认识日常生活的细节，改造自我、提高自我。竹内好的终极目的是，让日本老百姓“知道中国”，重塑日本老百姓的认知结构和思想结构，使日本人民获得主导自己所在历史的内发力量，由此改变日本国家的发展方向。竹内好为此坚韧地每期连载看起来通俗易懂的文章。

正是在准备“中国之会”，构思《为了知

道中国》之际，竹内好编辑了有关于日本亚洲主义的选集，并撰写了长篇解说文章《亚洲主义的展望》（后来收录于评论集时改称《日本的亚洲主义》）。这本《亚洲主义》选集是筑摩书房出版的《现代日本思想大系》丛书之一。《现代日本思想大系》挑选明治以来一直到二战后的日本思想界的重要文章，每卷给出一个题目，由一位编者选定文章，并由编者撰写长篇加以解说。有《福泽谕吉》《西田几多郎》等单个人物的选集，也有《民族主义》《社会主义》等思潮的选集，一共出版了三十五卷。《亚洲主义》作为其中的一卷，由竹内好挑选日本思想里有关亚洲的思想文章。相比之下，《亚洲主义》是原本缺乏公认定义的思潮。日本思想界对亚洲主义各有各的理解，很难形成统一定义。更棘手的是，如前所述，大多思想家对亚洲主义抱有否定态度。因此竹内好不得不一边为没有定义的思潮界定意义，一边从被弃置的思想中挑捡有意义的思想种子。

竹内好并不专门挑选有关中国问题的思想文章，却特别处理亚洲主义，颇意味深长。《作为方法的亚洲》已清楚表达竹内好重视亚洲的思想逻辑。他研究中国的本质，发现日本和中国的本质上的差异，由此展开讨论，得出结论说，日本现代化“并不是东方各国或者说后进国家现代化唯一绝对的道路，除此以外还有多种可能性，别的道路存在”。即虽

然深入研究中国，但并不把中国特权化，反而扩大视野，强调亚洲的多种可能性。他如此强调亚洲视野，其实还有现实背景。即是当时亚非的民族主义逐渐兴起，震撼了世界。标志性的事件便是1955年的万隆会议。

竹内好在万隆会议成功召开时就发表了一篇文章《亚洲的民族主义》，写道：

要除掉压在亚洲上面的帝国主义力量，只有两条道路：一条是自己采用帝国主义，另一条是从全世界根绝帝国主义。亚洲各国中，日本采用前者，包括中国在内的其他国家选择后者。亚洲各国摒弃排他性民族主义，表现出弱者连带的民族主义。^[13]

可见，竹内好认为中国并不是代表一个国家的民族主义，而是从中国的民族主义可以归纳亚洲各国的民族主义思潮。他从万隆会议看出政治意义上成形的亚洲的民族主义，它的核心乃是“弱者连带”。1961年竹内好还参加在东京举办的亚非作家会议的紧急会议，写道：

最大收获是，在我的思想里逐渐形成亚非的实体形象，虽然还朦胧一点。筹备阶段有三十多个国家代表要出席，但实际来日本的是十八个国家代表。除了中国派遣十多名代

表的代表团之外，其他国家只派了几位，或一位代表。因此整体人数并不多。与他们共处三天时间，即便没有直接交谈，也能记得脸孔，颇感亲切。只要在会议场所、酒店大厅、食堂等地方眺望各国代表的脸孔，我就感觉趣味不尽。^[14]

竹内好实际接触亚非各国的作家代表，进一步深化对亚非的理解和思想。竹内好尤其关注作家的“脸孔”。脸孔一方面诱导竹内好通向更广泛的亚非世界，脸孔乃是交流的窗口。但脸孔同时也向竹内好展现亚非各国其实存在着人种的差距，也就是说，让他深刻认识亚非的多样性。脸孔象征着各国代表之间的连带关系，也表现出连带关系之下的差异。恰如竹内好1932年在北京看到的中国老百姓一样，他面对亚非作家，既渴求深入作家的内心世界，又深刻认识到这些作家的“他者性”。^[15]

竹内好抓住万隆会议和亚非作家会议给他带来的思想契机，即便朦胧一点，也有助于他深化对亚洲民族主义的理解，并完善与提升自己的有关思考。因为竹内好的目标是通过认识亚洲，改变日本人的思维结构。根据这个思路，他开始整理日本历史上的“弱者连带”的思想传统——日本的亚洲主义。

四、《亚洲主义的展望》

竹内好实际着手整理亚洲主义思想，并撰写解说文章是1963年，即安保运动三年后、亚非作家会议东京紧急会议两年后、正筹备“中国之会”之际。根据他的日记，1963年3月17日，“寻找该收录于迫不得已接受工作的筑摩的思想史丛书之一《亚洲主义》文章，开始翻阅家里的杂书。”^[16]之后，虽然他在日记中写了“迫不得已”，实际上却积极投入这个整理工作。早在4月某日，他已提出大概的构思框架，选集分成四个部分：“原型”“心情”“论理”“转生”。他的框架意味深长，本文后面会加以讨论。重要的是，就在这一天的日记中他写下他的基本态度：

实际整理材料就强烈地感觉到，自称亚洲主义的著作和论文当中，几乎没有像样的东西。难怪大家这么厌恶它。这种迎合权力的自称亚洲主义，全部要抹杀了。^[17]

亚洲主义与权力的关系，乃是最为棘手的思想课题。竹内好在《亚洲主义的展望》中费力劳心地分解亚洲主义与权力的关系，但也承认实际上存留分不清的部分。就由于这种写作态度，竹内好后来常常被批评在为侵略辩护。但这条日记记载很清楚，竹内好对“这

种迎合权力的自称亚洲主义，全部要抹杀”。

5月某日的日记则表示竹内好基本界定了亚洲主义的定义：

我决定要采用一个见解：简单的海外雄飞和扩张主义不能直接构成亚洲主义。也把法西斯主义（东亚新秩序和大东亚共荣圈）与亚洲主义区别开来。我将采用的几乎所有的思想家和论文，都表示着某种意义上的反权力或反政府，这虽然是偶然的結果，但认真想起来，既然我采用的都是思想，又理所当然的了。^[18]

从1963年4月到5月的一个月时间，竹内好一边翻译茅盾的《子夜》，一边整理思考《亚洲主义》的解说文章。《子夜》是否影响到竹内好对《亚洲主义》的思考，我们无从考证，但5月份的竹内好，至少在他的头脑里，已几乎清楚浮现《亚洲主义的展望》的核心思路。接下来，他按照5月份整理出来的思路，动笔写文章。

《亚洲主义的展望》从“亚洲主义”的定义开始，但从头就承认：“我所认为的亚洲主义并不是具备某种实质内容、能够加以客观限定的思想，而应该说是一种倾向性的东西。”^[19]在此前提下，他接着加以定义写道：

就是说，亚洲主义既不与扩张主义、侵

略主义完全重叠，也不与 nationalism（民族主义、国家主义、国民主义以及国粹主义）完全重叠。当然，它也不与左翼的国际主义（internationalism）完全重叠。不过，亚洲主义却与它们之中的每一个都有相互重叠的部分，而与扩张主义的重叠部分特别大。^[20]

这就是竹内好对日本亚洲主义的基本想法。竹内好并不求索建立一个“客观限定的思想”，却愿意把视野投向在各种“主义”之中间不容易清晰出来的场域。也就是说，竹内好并不打算复原或创造作为一个“主义”的亚洲主义，反而从分散在各种主义的零散思想中寻求积极因素，以整理这些谈不上形成了主义的思想碎片。我们甚至可以说，他追求的并不是成形了的思想，而是夭折了的思想的种子。

为此，竹内好虽然承认亚洲主义与扩张主义有重叠的部分，但同时特别强调他所认为的亚洲主义与日本政府实际推出的亚洲主义之间的根本性区别。《亚洲主义的展望》的第二节专门讨论自称亚洲主义的问题。他写道：

就实际情况来说，“大东亚共荣圈”是在压制包括亚洲主义在内的一切思想之上成立的仿真思想。如果一种思想不具备生产性的话，则不能称为思想。而共荣圈思想没能生产出任何东西。这一自上而下强制推行的思想的旗

手，或者说负责宣传工作的官僚们不过是为了压制一切思想，才铺设下了“大东亚共荣圈”这个最大的网。^[21]

竹内好直截了当地表示日本战前所谓“大东亚”的虚伪性。竹内好认为思想需要具备生产性，如果把这句话与他一贯的思想态度结合起来，就不难理解他认为思想应该具备一种能够推动百姓运动的力量。表面服从国家政策的并不是思想，有助于百姓内发力量产生的思想才值得称为思想。竹内好认为日本现代历史上没有一个成功的亚洲主义思想，但同时坚持认为日本老百姓的日常精神里面含有“弱者连带”的精神倾向，因此试图发掘日本现代思想里零碎地存留着的亚洲主义精神的碎片。

由此，竹内好的问题集中在两点：一是如何言说潜在日本现代思想背后的亚洲主义思想？二是日本的亚洲主义思想种子为何不能建立一个有效的潮流，反而被国家主义压倒？就这两个难题，竹内好展开着他的思考和讨论。

《亚洲主义的展望》文本不好读，因为看似历史性地说明亚洲主义的经过，但实际上没有按照时间推移进行叙述。第三节讨论“亚洲主义的基础”之后，第四节到第七节用四个章节讨论 1880 年代的状况。竹内好认为 1880 年代的状况正是说明侵略主义与连带精神之

间的“复杂的分离与结合过程”。^[22]要补充说明的是，日本1880年代乃是逐渐完善现代国家机构的时期，1889年颁布日本帝国宪法，成为立宪国家。1880年代国家一步一步改善包括法规在内的现代国家机构，但几乎同时，民间也提出很多想法。起码在主观意识上，民间认为他们先于国家提出诸多应对现代的思想，并敦促国家采纳他们的建议。亚洲主义乃是其中一个重要思想。当然，实际上，国家也面对世界局面，制定政策。就是，这时期民间思想与国家政策基本是同步推进。也就是说，1880年代国家与民间之间一度出现了复杂纠葛的局面。这种局面乃是日本亚洲主义的“复杂的分离与结合过程”的条件。竹内好在《亚洲主义的展望》中，从四个方面说明1880年代的状况，分别是：介入朝鲜农民起义的天佑侠、日本国内计划起义的大井宪太郎、构想日本与朝鲜的平等合邦的樽井藤吉以及从与樽井几乎同样的问题意识出发却提出“脱亚论”的福泽谕吉。严格而言，这四个思想都是民间思想，应该与国家政策分别对待，至少在主观意识上，他们先于国家，而且他们甚至认为自己被国家背叛。但是，这四个思想也都与国家政策保持很暧昧的关系，给历史留下棘手课题。

意味深长的是，竹内好用了如此大篇幅说明1880年代的状况，显然重视这个关键时期，

却只收录一篇樽井藤吉的平等合邦论，没有收录其他文章。由此可见，竹内好试图立体地说明日本亚洲主义所面临的复杂情况，但不等于说竹内好认可这些思想。福泽谕吉的叙述典型地表示竹内好的态度。福泽显然绝不是亚洲主义者，而是反对亚洲主义的思想家。但竹内好从福泽的思想看出与亚洲主义几乎相同的问题意识。他们都认为当时日本处于弱者的位置，亚洲主义者因此寻求连带运动，福泽则追求离弃亚洲学习西方文明。竹内好认为，准确理解福泽谕吉的危机感，才能全面理解日本的亚洲主义。换言之，竹内好精心言说日本诞生亚洲主义的精神基础，以及思想落实时要面临的艰难局面。

紧接着说明1880年代状况之后，竹内好进而讨论冈仓天心。冈仓天心是竹内好心目中理想的亚洲主义思想家。竹内好撰写《亚洲主义的展望》之前一年，还写过冈仓天心的评论。^[23]冈仓天心提倡“亚洲一体”的命题，而且冈仓的“亚洲一体”被战前日本国家主义作为侵略亚洲的口号所利用，因此被认为是危险思想家。但竹内好详细解读冈仓天心的一生经历，竟发现冈仓天心被面向西方的现代化路线（日本所谓“文明开化”）所打败感到挫折时，才撰写著作主张“亚洲一体”。因此竹内好主张：

对于冈仓天心来说,美(以及与之基本同义的宗教)是最大的价值所在,而文明则是实现这个普遍价值的手段。美植根于人性之中,不应是西欧独占之物。为此他认为当务之急是要改变“西欧的光荣是亚洲的屈辱”(《东洋的觉醒》)这一现状,因此必须实行“亚洲一体”。^[24]

竹内好认为冈仓天心把“美”放在高于政治甚至高于文明的位置,而这种“美”至上的思想则开创了有别于西方现代性的另类现代化道路,也就实际产生了拒绝附庸西方的亚洲主义思想。

《亚洲主义的展望》之所以不好读的另一个原因是,这篇《亚洲主义》选集的解说文章,实际上却与选集没有紧密对应关系。如前所述,他用大篇幅叙述的1880年代思想,却只选了樽井藤吉,他最佩服的冈仓天心,也相当忽视时间前后关系,与樽井并列收录在“原型”部分。^[25]这也表示着竹内好所认为的亚洲主义并不是一个“主义”,而是没有成形的思想的碎片。他在《亚洲主义》选集提出的日本亚洲主义的原型,并不构成一个主义的基本形态,而是反映日本老百姓亚洲主义精神倾向的基本心态。竹内好整理出日本亚洲主义精神倾向有两个重要面相:一是樽井藤吉所代表的追求与邻邦建立平等关系,二是冈仓天心所

代表的追求东方美。这两者乃是日本亚洲主义最基本的因素,从此出发各自表现不同形态,则是形形色色的日本亚洲主义思想。

竹内好在《亚洲主义》“原型”部分对读者显示了两个日本亚洲主义的基本因素之后,转而提出“心情”和“论理”两个部分。这两部分代表竹内好另一问题意识:探讨日本亚洲主义夭折的核心原因。他的解说文章《亚洲主义的展望》在第十节“问题之再设定”对此清楚表达:

这个时期的亚洲主义已经出现了心情和理论的分裂。或者说理论单向地沦为侵略理论,只留下了黑龙会意识形态中最坏的部分。这是为什么?又是从什么时候开始发生的呢?^[26]

竹内好认为日本亚洲主义夭折的核心原因在于心情和理论的分裂。竹内好为了明白心情和理论分裂的具体样态,分别收录了具有代表性地表示心情的文章和典型地讲述理论的文章。竹内好就分裂的理由还写道:

从大正中期到昭和初期,在左翼与右翼的对抗关系中,亚洲主义被右翼独占,左翼则用无产阶级的国际主义来与之对抗。在左翼阵营中,许多人由于民族问题而退出。这些退出者的大多数人的回归之处是亚洲主义、

西乡隆盛（比如，林房雄的《转向记》）。……亚洲主义被右翼独占的契机，大概可以追溯到右翼与左翼的分离时期。这个时期大概就是明治末期。^[27]

明治末期则是中国辛亥革命前夕，日本有些亚洲主义者接近孙中山领导的中国革命同盟会。众所周知，宫崎滔天等日本亚洲主义者积极支持与参与孙中山的中国革命。竹内好尖锐地指出，这些亚洲主义者只有“弱者连带”的心情，他们的心情却没有与冈仓天心所代表的崇高理念相结合。也就是说，亚洲主义者仅仅有同情心，却没有形成真正意义上的思想，即没有发起日本老百姓的内发运动，因此容易变为右翼思想，后来沦为侵略的论理。另一方面，高举崇高理念的左翼人士，往往抽离现实，没有关心现实亚洲和民族问题，因此也不能形成真正意义上的亚洲主义思想。

竹内好还注意一个现象：左翼人士后来直面民族问题而退出左翼阵营（日本所谓的“转向”），“这些退出者的大多数人的回归之处是亚洲主义、西乡隆盛”。为何是西乡隆盛？这乃是竹内好最后抛出来的问题。西乡隆盛本来积极参与明治维新，但明治政府建立不久，率领对明治政府的政策不满的旧武士阶层发动叛乱，经过残酷战斗，被新政府军队打败，最后选择自尽。日本官方历史叙述上，他代

表不能适应新时代的顽固派，但其实，日本民间一直有怀念西乡隆盛的潜流。竹内好发现很多“转向”的原左翼人士往往回归于西乡隆盛，由此进一步展开讨论：西乡隆盛后来成为日本右翼的象征物，就意味着日本左翼错过接受西乡隆盛开创的道路。竹内好的问题集中于西乡隆盛代表的道路，写道：“在这里提出了一个不把西乡当成反革命，而反过来将放逐西乡的明治政府看作反革命的想法。”^[28]如果把这句话与竹内好对明治以来日本现代化的思想态度结合起来，我们或许可以认为，竹内好暗示了西乡隆盛其实代表着日本老百姓的思想运动的可能性，但西乡隆盛被明治政府所镇压，他代表的思想运动没有形成一个有力潮流。本来追求崇高理念却遭遇失败而走向民族主义方向的原左翼人士往往追慕西乡隆盛，这个现象不是意味着西乡隆盛就是日本人民思想运动的象征物，西乡隆盛的败北就是日本亚洲主义的夭折吗？

但让人不解的是，竹内好在《亚洲主义的展望》中没有充分展开有关西乡隆盛和日本民间思想运动之间的关系问题，而仅仅写了如下一段就停住了：“将西乡看成反革命还是永久革命的象征，我想这大概不是一个容易处理的问题。但是如果不与此问题相关联的话，就很难定义亚洲主义。也就是说，反过来若以亚洲主义为媒介的话，倒是有可能

接近此问题。我是这样思考我们的思想位置问题的。”^[29] 竹内好把抛出来的这一重要问题，就这样留给读者了。

五、小结

竹内好对西乡隆盛的一笔而过，引起后世人的种种评论。深受竹内好影响的评论家松本健一对此表示不满写道：“但仔细想来，《日本的亚洲主义》（即《亚洲主义的展望》）到了结尾把问题挪移到西乡的评价，不是把问题进行偷换吗？我们当然并不是无法理解竹内好的想法：有关亚洲主义的评价，往往引起作为原点的征韩论争的评价问题，因此要集中思考如何评价西乡隆盛的问题。虽然如此，西乡评价的问题最后导致的并不是亚洲主义的问题，而是民族主义的问题。从这种观点而言，我认为《日本的亚洲主义》是失败之作。”^[30] 松本健一明确区分亚洲主义与民族主义，批判竹内好把这两者混淆起来。要补充的是，松本健一并不简单地批判民族主义，他认为《日本的亚洲主义》文章应该深入亚洲主义与法西斯主义的纠葛关系。松本健一认为，不整理清楚亚洲主义与法西斯主义的关系，就不能拯救出亚洲主义的宝贵部分。松本健一的想法不无道理，竹内好显然有这种意愿，但竹内好的重点不限于救出

亚洲主义的宝贵部分。

我们合起来读《作为方法的亚洲》和《亚洲主义的展望》，就能看出竹内好的基本思想态度：竹内好的出发点是追求与作为他者的中国老百姓的相遇，从而发现亚洲现代化的多样道路，展开双重的思想活动，一方面深入理解亚洲的现代化经验，另一方面深刻反省日本现代化问题。安保运动之后，他试图把自己的思想付诸实践，通过自己的文笔活动，推动形成日本老百姓的思想运动。是以，我们甚至可以认为，《亚洲主义的展望》结尾处的西乡评价问题，并不仅仅和整理日本亚洲主义的历史有关，而还和他对如何呼吁读者大众的主动参与的思考有关。换言之，竹内好尝试的并不仅仅是历史性地回顾日本的亚洲主义，从亚洲主义的历史中捡取宝贵的因素，而更多是面向未来，以重新形成曾经失败过的亚洲主义思想。《亚洲主义》选集最后“转生”部分专门收录战后日本有关亚洲的文章，也表示着竹内好的目的意识。这篇解说文章的原题是《亚洲主义的展望》，“展望”不是清楚说明竹内好的本意吗？

竹内好的意愿似乎没有有效送达他希望到达的读者对象。日本老百姓依然缺少亚洲主义思想。日本当然也不是没有正面接受竹内好的思想活动。比如，思想家兼社会运动家菅孝行积极回应竹内好，展开有关亚洲的

原理性思考。^[31]但总体而言，随着60年代经济高度发展，日本老百姓发生质变，自以为日本成为世界大国之一，很少具有“弱者连带”的思想了。21世纪以来，日本更加丧失与亚洲建立连带关系的思想基础。我们现在面临着亚洲各国之间“国家”的壁垒越来越牢固，容易引起敌对心理的局面。一定意义上，日本明治末期曾经失败过一次的亚洲主义，虽然有竹内好的文笔活动，再次遭到失败，没有形成一个有效的思想运动。不过虽然如此，日本实际需要亚洲主义。当然，日本明治时代的亚洲主义，已完全没有条件再生过来，竹内好所希望的亚洲主义，也几乎不可能了。我们需要的是21世纪的亚洲主义，其内容和形成方法，不再重复过去的内容和方法。但是，竹内好挑战艰难局面的思想强度以及他独创的思想态度，还具有很多借鉴意义。今天的努力只能从竹内好出发。

我们的任务更艰难，责任更重大！

注釋

- [1]《方法としてのアジア》,《竹内好全集》第5卷,东京:筑摩书房,1981年,93页。译文引自熊文莉译《作为方法的亚洲》。
- [2]参照久米旺生制作的《年谱》,《竹内好全集》第17卷,290页。
- [3]他在日记中写道:“表面上(北京)比满洲平稳一点,但其实,张学良下台之后,人心很不稳定。”《游平日记》,《竹内好全集》第15卷,12页。
- [4]《孫文観の問題点》,《竹内好全集》第5卷,26页。原载于1957年。
- [5]《方法としてのアジア》,《竹内好全集》第5卷,96页。译文引自熊文莉译《作为方法的亚洲》。
- [6]《方法としてのアジア》,《竹内好全集》第5卷,100页。译文引自熊文莉译《作为方法的亚洲》。
- [7]子安宣邦《“近代の超克”とは何か》,东京:青土社,2008年,253页。
- [8]《方法としてのアジア》,《竹内好全集》第5卷,115页。译文引自熊文莉译《作为方法的亚洲》。
- [9]《五一九前後の大衆運動をどう見るか》,《竹内好全集》第9卷,192页。这篇文章原本是1960年7月24日所做的报告。
- [10]《民主か独裁か》,《竹内好全集》第9卷,110页。原载于1960年6月4日。
- [11]《後生畏るべし》,《竹内好全集》第13卷,362页。
- [12]《中国を知るために》〈代用品「開講の辞」〉,《竹内好全集》第10卷,8页和10页。原载于1963年。
- [13]《アジアのナショナリズム》,《竹内好全集》第5卷,7页。原载于1955年。
- [14]《顔を眺める》,《竹内好全集》第5卷,215-6页。原载于1961年。
- [15]有关竹内好对于“脸孔”的表述,也许可以参考列维纳斯的哲学思考。
- [16]《転形期》,《竹内好全集》第16卷,372页。
- [17]《転形期》,《竹内好全集》第16卷,381页。
- [18]《転形期》,《竹内好全集》第16卷,388页。
- [19]《アジア主義の展望》,《亚洲主义》,东京:筑摩书店,1963年,12页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。
- [20]《アジア主義の展望》,《亚洲主义》,12页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。
- [21]《アジア主義の展望》,《亚洲主义》,14页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。
- [22]《アジア主義の展望》,《亚洲主义》,25页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。
- [23]《岡倉天心》,《竹内好全集》第8卷。原载于1962年。
- [24]《アジア主義の展望》,《亚洲主义》,42-43页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。

[25]《亚洲主义》的目录标示着竹内好的精心构思。参考如下：

I “原型”

冈仓天心《东洋的理想》

樽井藤吉《大东合邦论》

II “心情”

官崎滔天《三十三年之梦》

平山周《山田良政君传》

藤本尚则《巨人头山满翁》

相马黑光《拉谢 比哈里 鲍斯笔记》

III “论理”

内田良平《日韩合邦》

大川周明《革命欧罗巴与复兴亚洲》

大川周明《安乐之门》

尾崎秀实《“东亚共同体”的理念及其成立的客观基础》

尾崎秀实《检察官审问笔录》

IV “转生”

饭冢浩二《亚洲的民族主义》

石母田正《幸德秋水与中国》

堀田善卫《日本的知识分子》

[26]《アジア主義の展望》，《亚洲主义》，50页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。

[27]《アジア主義の展望》，《亚洲主义》，51-52页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。

[28]《アジア主義の展望》，《亚洲主义》，62页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。

[29]《アジア主義の展望》，《亚洲主义》，63页。译文引自陈希译庄娜校《亚洲主义的展望》。

[30]松本健一《竹内好論》，东京：岩波书店，2005年，254页。原刊于1975年。

[31]菅孝行《竹内好論 - 亜細亜への反歌》，东京：三一书房，1976年。

作为方法的亚洲

竹内好 著
熊文莉 译

一

我讲话向来不成体系，所以我说自己不太合适，因而谢绝了主办方的邀请。但主办方说是个小范围的会，非常诚恳地邀请我，所以我就来了。其他几位嘉宾都是大学者，我有种自己走错了地方的感觉。下面先由我阐述自己的想法，之后大家就此进行提问或是发表自己的看法，最后进行讨论，这种安排对我来说非常合适。

我虽然是做中国研究的，但要说最初一开始出于什么样的关心，这多少关系到我个人的事情，所以我想先从自己的个人体验开始谈起。

我大学毕业是在1934年3月，之后和几个志同道合的朋友一起成立了中国文学研究会^[2]。这是一个非常小的研究会，但是我们一直在这个研究会从事中国文学研究。战争

期间也没有间断。后来战争日趋激烈，杂志出版愈发困难，所以我们自动解散了研究会，这是在1943年。

在那之后我去了军队，并经历了战败。但是在研究会开展活动期间——实际上也可以说在研究会成立之前，我就感觉到我们日本人想象的中国和现实中的中国有很大的差距。我的专业是文学，但我是在更广义的层面思考文学的问题。我将一国民众的思考方式、感受方式，以及深藏其间的生活作为自己的研究对象。不是从物的层面看生活，而是从心的层面眺望生活，我以为这才是文学。我一直以这样一种态度研究文学。

我虽然毕业于当时的东京帝国^[3]大学支那文学科，但基本上不去学校，是个懒学生。我甚至自己都不相信自己竟然能拿到大学毕业证。当然不去上课的一个原因是我觉得学

校的课程枯燥无聊，还有我本来也不是因为想研究中国文学上大学的。老实说，我完全没有上大学了，大学毕业了这样的感觉。当时我的想法很简单，如果不上大学就不好意思找父母要学费，就必须自己养活自己。所以要想愉快地玩耍最好的办法就是拿着父母的钱同时在大学里有一个学籍。那时最容易进的是文学部，而文学部中最容易进的就是支那文学科，所以我就进了支那文学科。我不知道我的这番话是会给大大家打气呢？还是会让大家听了以后不再好好学了昵？

跟我同一年级的有武田泰淳^[4]。但是他也不去学校，我也不去，所以我们俩在学校基本上就没有见过面，直到中国文学研究会成立以后我们俩才第一次见面，聚在一起聊天。

要问我为什么大学毕业后做中国文学，那是源于我上学期间的一次中国旅行。虽然上学的时候我也有想逃离日本的愿望，但更重要的是当时去中国旅行非常简单，不需要护照，买张船票上船就能到上海或是天津，很简单。如果是从长崎出发的话甚至比到东京来还要近。所以正好是上大二的时候，我利用暑假去了一趟中国^[5]。在此之前虽然我的学籍是在中国文学科，但是完全没有正儿八经学习的念头。我先跟旅行团一起到了中国东北，然后自己一个人去了北京。一到北京，怎么说呢，我就仿佛一头撞到了自己心中一直以来的向

往，或者说是深藏于内心的梦。我感动于北京这座城市的自然，不仅如此，我感觉那儿的人离自己非常近。有人和我有同样的想法，这一发现让我感动。当时虽然我们都是大学中国文学专业的学生，但是糟糕的是，我们想象不出在中国的土地上真实存在着和我们一样的人。后来我自我反省，痛感这是我们所受教育使然。

如果不是去中国而是其他的国家，特别是欧美某个国家的话，就不会出现这种情况。我想如果是去欧洲或者是去美国的话，我们一定会觉得那儿的人比我们优秀。我们为什么就不能理解在中国有和我们一样的人呢？这是因为在学校学习历史或是亚洲地理时，没有人教我们那儿有人。在我的记忆中确实如此。

我感到惊讶这是为什么呢？我用我自己的眼睛看到确实有很多人生机勃勃地过着每一天。不过遗憾的是，当我想了解他们都在想些什么时，发现语言不通。大学里也有汉语课，但也只是形式上的。也许我不应该不去上课，不过确实没什么用。不能进行交流，我觉得在此存在解开自己问题——说是自己的问题归根结底也可以说是文学的问题——的关键。在那之前我已经接触到了字面上的近代文学，或者说通过阅读日本的近代文学，建立了自己的文学观。但是其中有一些值得质疑的东西。如果说要如何来解决这些疑问，我深感在自

己的邻国有很多过着和我们差不多生活的人，而我们并不能深入其内心，这是一个致命的问题。

由此我开始发奋学习。我在北京呆了一个多月，因为想必须先学习语言，所以住进了中国人开的旅社^[6]，请了家教学习汉语。但一个月也学不出什么，回来以后又上了培训班，开始按自己的方式学习语言。然后能吭哧吭哧读一点东西时，就开始啃一些那边的现代文学。当时日本还没有关于中国现代文学的翻译或介绍。昭和初期开始零零星星有了一点儿但不像今天这样繁荣，非常有限。而且在大学里没有任何关于现代文学的研究。我们只好自己弄一个小团体，于是成立了中国文学研究会，并发行了一份薄薄的小册子。在此期间战争日益扩大，日本的侵略从东北扩大至华北。自己的国家去侵略一个我们通过研究而熟悉亲近的国家，这让我们感到痛苦。但是我们当时还没能想得那么透彻，只能以多多少少后退一步的方式，竭力坚守自己小小的研究范围。

我们在那样的氛围之下思考各种问题，但是战争最终扩大至太平洋战争，一直到1945年战败。这时我迎来了自己一个研究上的转机。

一直以来我的目的都是通过学习中国了解日本人对中国认识的不足，或是纠正认识错误的地方，或者是改变学问的性格。汉学或支那学^[7]是固有的学问，但我不想做那种死

气沉沉的学问，而希望通过探求现实中活生生的邻人的内心，改变自己的学问。在战败后，出于一直以来的志向，我们深感不能守着老一套做学问，而必须稍稍往外跨出一步。

至于说到该如何跨出这一步，将中国作为一个专门的领域进行研究当然是必要的，但仅仅如此就足够了吗？如果明治维新以后的日本近代史一如既往地顺利发展的话，我们只要守着专门研究的框架就够了。现实却是日本近代史引发了本不应该发生的战争，以及作为战争的后果导致的战败的痛苦。这样一来我们就必须探究日本历史究竟在哪儿出了问题，否则我们无法弄清楚我们今天生存的依据。不仅是我，很多日本人都是从这样一种根本性的反省开始在战后重新出发的。

在战后最先旗帜鲜明批判战争的是共产主义。日本的共产主义者在战争期间一直坚持战争批判，否定战争。基于这种实际成绩，到了战后，日本共产主义开始复活。我想比我稍微年长一点的人在战前曾有过参加共产主义运动的经历，所以他们中的很多人都希望能回到战前的原点重建日本。我做不到他们那样。我的同龄人或者比我再年轻一点的人中也有投身共产主义的人，我做不到他们那样。我以为这既是因为个人性格使然，也是不同的经历所致。同时还有不属于一代人的关系。作为一个1934年大学毕业的人，我

对于共产主义没有那么美好的记忆。我看到太多曾经的共产主义者在战争中宣布转向^[8]，比非共产主义者更加积极地支持战争的一面。所以在战后共产主义浪潮高涨的时候我也没有加入共产党，而是在稍稍后退一点的地方，即使多少有点跟不上时代的感觉得，也只是在一旁默默注视着运动的发展。我虽然不能全面认同共产主义，但我认为共产主义的复活是件好事。不过对于共产主义是否有效地抵抗了战争这点从一开始我就持怀疑态度。因为从我所经历的历史的方向看并不能找出共产主义是有效的证据。所以我持怀疑态度在一旁观望，结果也正如大家知道的那样。在谈到从通向那场错误战争的道路中，从作为其后果的战败中，我们能吸取什么样的教训，或者怎样将其纳入我们学问的课题时，很多人能够直接加入共产主义——很多人都加入了，这也很好。他们进行了属于他们自己的不一样的反省。我们在和他们保持距离的同时，考虑的问题是祸根应该存在于更深层的地方。也就是可以说我们在研究中国文学时一直思考的一些问题因为战败，变得稍稍清晰起来。

具体说来就是我在战后提出了一个假说。后进国家的现代化过程应该有两种以上的模式。日本明治维新后的现代化令人耳目一新，它鼓励了东方各落后的、被殖民国家的解放运动。如果顺利的话其将能成为唯一的榜样，

结果却是一败涂地。从失败之处回头看，我考虑日本的现代化虽然是一个模式，但它并不是东方各国或者说后进国家现代化唯一绝对的道路，除此以外还有多种可能性，还有别的道路存在。

那么我们来比较一下日本和中国，就会发现在这一点上两者之间有很多本质的不同。

我以一种假说的形式，将日本和中国作为两种典型模式加以比较。因为我不了解其他国家的情况。不过如果硬要我说的话，比如土耳其什么的可能更接近日本，而印度则更接近中国。总之我以为应该存在两种以上不同性质的模式。这是我今天将要谈论的中心议题。日本和中国现代化模式的不同究竟在哪儿，考虑这个问题，当然不能离开对迄今为止自己思考的质疑。作为线索，我想先谈谈杜威的思考。

约翰·杜威——美国哲学家、教育家。在日本过去也有一部分人读过杜威，但没有太大的影响。到了战后，鹤见俊辅^[9]、清水几太郎^[10]、久野收^[11]等人开始大力介绍杜威，在文学领域则有桑原武夫^[12]等人的介绍……

我虽然不是研究杜威的专家，但很早就对他有兴趣。因为杜威其人曾来过日本。1919年2月，杜威从哥伦比亚大学获得了一年的休假，和夫人一起到日本旅游。出发前他收到东京大学的邀请，在东大做了演讲。之后他受到了来自各方的款待。在日本呆了一段时间后，

杜威于5月份去了中国。他到上海的时间是5月1日。1919年5月是爆发著名的“五四运动”的时候。杜威到上海两、三天后，5月4日在北京爆发了运动，运动逐渐波及至天津和上海，这就是著名的五四运动，这一运动最后发展成为全国规模的民众性反帝运动。这一时间正好和杜威中国之行的时间相撞。

杜威在中国有胡适以及其他一些弟子^[13]，通过弟子们的安排杜威在北京和上海都进行了演讲。杜威一开始是打算花一年的时间来看东方，但是他在看了中国之后发生了浓厚的兴趣，又因为他凑巧成为动荡时期的目击者，所以他特意将假期又延长了一年，在中国呆了两年。然后他通过比较日本和中国，就日中问题写了很多文章。这些文章我都是在战后才读到。

除了评论文章，杜威写给孩子们的信也已结集成册，其中还收录了他夫人给孩子们的文件。

《来自日本和中国的通信》(Letters from Japan and China)——看这本书会发现，一开始杜威对日本极尽溢美之词，他是第一次到东方国家，所见所闻对他来说都新奇无比，加之又受到了盛情款待。日本人是极具亲和力的国民，对方又是美国著名的哲学家，理所当然盛情接待。杜威当然也是心情极好，日本人很和善，日本人很美，如此一番夸赞。但他一到中国，

就发现和日本相比，这个国家肮脏无比，混乱不堪，完全不是那么回事，杜威完全不吝批评。有意思的是，他的印象在日后逐渐发生了变化。

杜威的变化在书信当中表现得还不是那么明显，但是他在1920年至1921年、1922年间写了很多评论，这些评论我原来都没读过，在战后从别人那儿借来读的。《品德与活动》(Characters and Events)中的一本收录了关于日本和中国的评论。读了之后就能了解他对日本和中国的比较。和书信不一样，这些评论都从深层捕捉问题，让我受益匪浅。那些评论对日本和中国现代化的萌芽进行了中肯的比较。也许也是因为战败后读到的吧，所以感慨颇深。因为杜威的预言基本都很准。日本从表面上来看非常的现代化，但是其现代化的根基很浅，他预言如果这样的话日本恐怕会灭亡。当然曾经预言日本会灭亡的人很多，有外国人也有日本人，众所周知，夏目漱石也曾预言日本的灭亡。他的预言在《心》《三四郎》中都有所体现。他的和歌山演讲^[14]也非常有名。日本的现代文化是从外而内应急式的，不是内发的，因而是没有前途的。夏目漱石一直在探求如何将外发的转化为内发的，但是最终没能给出答案。

关于杜威的哲学体系我是门外汉，完全不懂。但是仅就日本和中国现代化的比较这一点，今天来看也必须脱帽致敬。也就是日本的现

代文化是如何应急的，实际也确实如此。

确实从表面上看中国非常混乱，当时的中国——1919年，还是军阀混战的年代。中华民国诞生不过八年，形式上是共和国，也有议会和责任内阁制。从政治制度上说，和战后日本差不多。但那也只是形式而已，实际情况是实权人物在进行统治。所谓的实权人物就是军阀，军阀全都是外国的附庸。有一个很有名的故事，中国到底是什么，是个国家还是别的什么，这在国际联盟成为了一个问题，但是谁也答不上来。中国就是如此不具备作为现代国家的统一性，大家各自为政。但是透过这样一种混乱，杜威敏锐地看到了其下面涌动的新精神。特别是当他亲眼目睹五四学生运动时，彻悟了这一点。

说到五四运动，日本在第一次世界大战的时候将非常苛刻的条约强加给中国——试图将中国变为自己独占的殖民地，并依靠武力迫使当时的军阀政府接受这一条约，并且发出最后通牒以武力相威胁，这就是著名的“二十一条”。这一事件发生在1915年。此后在中国掀起了反对“二十一条”的运动。运动首先在学生中展开，逐渐扩大到全国规模。四年后的1919年爆发了五四运动，最终迫使政府做出了让步，当时围绕如何解决第一次世界大战的问题在凡尔赛召开了国际会议，尽管中国行使主权在会上据理力争，但日本与列强已

达成一致，中国的要求被否决。因此中国代表团退出了大会。凡尔赛和会退会、拒绝在和平条约上签字，然后处罚外交责任人，这是五四运动的主要诉求，这一切都得到了回应。所以后来在对五四运动进行历史性评价时都指出这是值得纪念的中国民众运动取得的第一次胜利。

五四运动的时候，据说学生们在进行示威游行时，口袋里都装着洗漱用具，杜威为此十分感动。因为这意味着学生们已经做好了被捕的心理准备。他高度评价说这就是中国的新精神，新时代的萌芽。

当时国际上大都认为中国处于难以救药的混乱状态，会就此分崩离析。在这关头，学生们挺身而出，站出来担负起自己国家的命运。透过这种青年的精神杜威洞察到了中国文明表面上看起来一团糟的根底里流淌的本质。他预见到了中国今后在世界上将拥有发言权。而日本则是表面上貌似很先进，实际上却很脆弱，不知哪天就会崩溃。杜威当时说中国的现代化是内发的，也就是其现代化出自自身要求因而非常牢固。在1919年能做出这样的判断，我以为非常了不起。我作为日本人做中国文化研究，一直到1945年也没能做出如此明确的判断。我达不到他那样的高度。也许跟杜威没法比，因为人家是大学者。但是由此我越来越强烈感到有必要将日本和中国做进一

步的对比研究。

这个问题不仅是杜威还有其他很多人都涉及。比如还有一个叫罗素的英国哲学家，他和杜威是差不多同一时期去的中国，他写了一本叫做《中国问题》(*Problem of China*)的书。在这本书里他也对日本和中国进行了详细的比较，得出了和杜威大致相同的意见。他们或来自英国或来自美国，也就是我们不得不承认当时的欧美看到的日本和中国的地位，即使是在日本表面上国运昌盛，号称当时世界三大国之一，正是耀武扬威的时候，但他们还是不得不承认未来的希望在中国。并且事实也果然如此。我们因为是日本人虽然感到遗憾，但是也不能不承认这一点。

所以我想，在思考现代化的两种模式的时候，考虑这个问题的时候，就不能像原来那样只是将日本的现代化与欧美等先进国家进行比较。不仅学者们如此，一般老百姓也是如此，还包括政治家、财界人士，所有人都是这样进行比较：说到政治制度就是英国如何如何，而说到艺术则是法国如何如何，不应该进行这样一种单纯的比较。这样的比较对于明确我们自己的定位是不够的。我当时一直在考虑至少我们应该将中国、印度也纳入我们的视野，进行三者之间的比较研究。

关于这一点不仅是我，比如鹤见和子^[15]也在讨论。鹤见和子编了一本书叫《杜威研究》，

我也为此写了一个条目“胡适和杜威”。鹤见和子自己则写了“杜威和日本”的条目。在那条目中好像她也提到了类似的意见。也是在那之后她写了一本书名叫《赛珍珠》，这本书现在收入了岩波新书。赛珍珠生在中国长在中国，但国籍上是美国人。所以赛珍珠同时看到了中国和美国。鹤见作为一个日本人，作为一个在美国接受教育的日本人，通过研究赛珍珠从日本、中国和美国三个维度来思考现在的问题。她在书里提出这种方法很重要，我深以为然。美国也好或者是西欧也好，它们作为现代化的先进国家非常重要，不可能不去谈，但是光谈它们还不够。即使是研究中国，也不能只是西欧对中国这样一种模式，不是单纯的二项对立，而应该将中国置于更加复杂的框架内进行思考，这是我当时想到的问题。

我一直想就日本和中国的不同模式这一问题再做一些研究，不只是想到的问题，而是进一步整理自己的思考，再多搜集一些资料，从而使之形成一个体系。但是我很懒，还没有学到那个地步。置身如此复杂的国际关系中，日本的文化、日本的学问今后究竟该向何处去，关于这一点存在有很多问题。在考虑这些问题的时候我还是希望能改正现有的不足之处，即因简单化而拙劣。关于中国也必须再多了解。但是，只是单纯研究中国并不能完全理解中国。即使我说要将其置于更大的框架

之下，但是也不可能仅靠一个人去做。合作研究当然是必要的。但实际上这样一种合作关系形成不太顺利。在制度上以及意识上，亚洲研究都没有被认真对待。

关于制度上的难点，我只说一个具体的例子。日本现在有很多大学，有几百所。在大学里开设中文专业的虽在少数，但还有一些。我在都立大学，我们大学就有。但是有朝鲜语的大学在日本几乎就没有，只有天理大学一所。但是天理大学是为了传教的需要。在战败前，即使是东京大学也设有朝鲜语专业，但战后消失了。从日本来说，朝鲜是距离最近的国家，但实际上关于朝鲜我们一点也不了解。不但不了解，甚至没有去了解的愿望。没有开设朝鲜语专业的大学就是其具体表现，这实在是令人费解的现象。大学里不教授离我们最近的外语。除日本以外还有没有这样的国家，我虽然没有一一去调查，但我自己觉得是没有的。

在中国最近很流行研究东方语言。在日本没有朝鲜语，不只是朝鲜语，连俄语也是屈指可数。开设俄罗斯文学课程的除了东京外国语大学外只有北海道大学和早稻田大学。

然而却是所有的大学都设有英语专业，英语在战后的普及可谓突飞猛进。首先，英、德、法这样一种专业设置本身就很奇怪。这是沿袭了明治初期以来英国学、德国学、法国学的分类传统，没有丝毫的改变。英国文学、德国文学、

法国文学则是分别进行研究，最后由文学系将其全部统合，这实在是令人啼笑皆非的一件事。

这样一种大学的现状，置身于大学内部的人虽然想进行改革，但不能自由行动，因而也不可能进行改革。不仅没有东方的语言，即使是欧洲的语言，除了上述西方三个国家的语言外，其余的语言也一概没有。研究东欧语言的人大概非常少吧。这样一种现状实在可笑。即使不是杜威，也会觉得这种现象不正常，这样是行不通的。从大学制度或是学术研究制度来说，这样奇奇怪怪的事情实际上还有很多。该如何改变这样一种情况呢？长此以往将会贻误未来。事实上就是1945年就出现了误国的结果，但当时对于该反省之处丝毫不进行反省，还想因循守旧的风潮越来越强，我以为这种现象非常危险。这一问题既关系到学问的内容，也关系到我们学问的态度。

二

对于我尚未考虑周全的问题，大家给了我各种各样的意见，使得问题本身得到了深入。下面我想以回答问题的形式对我的思考进行一些补充。

刚才谈到了杜威和罗素的问题，还有一个成为我思考资源的就是泰戈尔。泰戈尔曾到访过日本三次，大正五年（1916年）、大正

十三年（1924年）和昭和四年（1929年）。他同样在日本进行了演讲，他的演讲也已结集出版。泰戈尔同样也去了中国，实际上他在中国的影响很大。有很多中国文学家受到了泰戈尔的影响，日本好像没有。如果说有的话也就野口米次郎^[16]了。说不上是影响，实际上野口米次郎反而在战争中曾批评过泰戈尔。他认为泰戈尔没有理解日本对于东亚的使命，因此引发了争论。泰戈尔在日本也很受欢迎，但具体说到都是谁欢迎他，主要是僧人，比如一些有名的高僧，还有宗教学家，和普通民众关系不大。杜威那时候也有点像。欢迎他的是一些权威学者、实业家，都是上层社会的人。泰戈尔也是如此。而在中国，民众的代言人——文学家积极介绍泰戈尔，并且提出了和泰戈尔性质相同的问题。说到日本如何看待泰戈尔这个人物这个问题，日本人认为他是印度的亡国诗人，是吟诵亡国之诗的诗人。但在中国不一样，中国认为他是民族解放运动的战士。问题就在于评价的不同。在中国，最近来了日本的郭沫若，还有徐志摩、谢冰心等倾向和主义不同的人都研究泰戈尔，然后中国最有名的文学杂志出了一期泰戈尔特集。这表现了同为被压迫、被殖民的人，对于反抗的共鸣。泰戈尔表现出来的是只能用软弱的形式进行言说，但骨子里却蕴藏着强烈的愤怒，对于社会或是世界的不公正的强烈愤慨。

在中国能够理解到这一点，在日本却不被理解。当时日本认为他是亡国诗人，发出的是弱者的不满。

泰戈尔忠告日本人，日本不能单纯依靠武力模仿西方的现代化之路，凭借武力侵略邻国。他后来写到，但是日本的报纸却批评他的发言是弱国诗人发出的不满。中国却不这样认为。同样的内容，中国认为这是深藏的愤怒的体现。这种不同不正体现出了日本和中国本质上的不同吗？

最近在日本出版了日译本泰戈尔全集，正在陆续发行中，这也是由英语翻译过来的。据说在日本没有人会孟加拉语，而泰戈尔是用英语和孟加拉语写作的。

明年或是后年是泰戈尔百年诞辰。为了纪念他的百年诞辰，日本也成立了纪念会。与泰戈尔相关的研究会本来就有几个，主要是佛教相关或是美术家们组织的。如横山大观^[17]他们那个系统的。然后是政治家那边，高良登美（tomi）^[18]等人在做。好像是他们联合起来在准备百年诞辰纪念，这也挺好。不过，就和刚才说到的杜威、罗素一样，好像还不能说通过泰戈尔进行日中比较这个工作引起了广泛的关注。

其次我想将文化内发还是外发的问题和作为文化形成原理的民众以及知识分子的作用等问题关联起来进行补充说明。文化的根

基在于民众这一点和内发、外发的问题是否相一致，关于这个问题我不是太了解，但两者之间有关联是肯定的。将文化视为一个整体，去探寻处于历史某一时点的文化，具有什么样的性质时，本质上是由民众规定的。在原理上我赞成这种说法。除了创造物质的生活以外不存在文化的依据。文化即使有物质和精神两个方面，但是除了人的生产活动以外没有终极源泉存在。所以在这一点来说，除了民众这一直接参与生产的人以外再没有根本的存在。而说到保持或提高的任务，则有各个专门文化的中坚力量去承担，也就是所谓知识分子。知识分子来自于什么人则因时代而异。如果知识分子完全脱离民众，文化则成为游离于大众之外的文化。但是由于民众忙于劳动无法承担专业的工作，于是就出现了普通民众和专门负责文化工作的人之间的关系问题。这个问题在每个时代都存在。

关于我刚才说的内发、外发问题，我们先将文化的源泉究竟在何处这个问题搁一边，而是将明治以后的日本的现代化过程作为一个整体抽出来。大家都说明治以后的日本接受西方文化实现了现代化，这一说法本身我想是对的。但是其接受仅停留于皮肤的表层，即使是技术的吸收，也只是学习了作为成品的技术，而没有掌握产生技术的科学精神。关于这一点也曾有很多人说过。但大家也仅限于指出问题，

而没有将其作为一个模式提炼出来。

如果将明治维新作为日本现代化的原点，那就是1868年。说到中国的现代化始于何时，可谓众说纷纭。如果是五四运动的话那就是1919年。有五十年的差距，日本要早得多，中国则晚得多。为什么时间不同，这是一个问题。这一点可以用日本具有较强的适应性加以说明。封建制度解体以后，日本早早成功吸收了建立现代国家所必须的现代文化。而别的国家则不是如此，印度、中国成为了殖民地。这是一个，但同时还有别的问题。也就是现代化之后现代化的质的问题。日本是在保留结构性的东西的基础上，外表疏疏落落地裹了一层西方文明的糖衣。中国则不一样。按照杜威的看法，原有的中国的东西非常牢固，没有一点儿走样，因而不能够很快适应现代化。但是现代化一旦进入的话，就会破坏其结构性的东西，从内部产生自发的力量。在此产生了本质上的差异。虽然表面上看起来很混乱，但是在现代性这一点上，西方人眼里看到的中国远比日本本质得多。

这是一个很难的问题，我自己也不太有信心，只是想提示有这样一个值得思考的问题。不是我们国家不行，日本人还是有身为日本人的优越感。总之明治维新和作为其结果的明治国家极大地刺激了亚洲这件事很重要。

孙文也提到了这一点。有了明治维新这个

模范所以才有了中国的改革运动。不过，中国出现改革运动是在中日甲午战争和日俄战争之后。日俄战争在今天是被否定的，但是从东方这个层面考虑的话是一件大事。

日俄战争的时候，孙文正好在欧洲，战争结束后他回到中国。在回国途中，当船停靠在苏伊士港的时候，阿拉伯人搬运工上船就问：“你是日本人吗？”，“我不是。”问及对方为何这么问时，据说是因为日本赢得了日俄战争。原本以为只有白人才是优秀的，都已经灰心丧气了。正当自己因为有色人种没有能力而灰心之时，听闻日本人在战争中打败了白人，因而感到非常高兴，重又燃起了解放希望。这是孙文自己讲的。所以日本的现代国家建设通过战争证明了其有效性，极大地鼓舞了殖民地国家。不过大正之后情况开始转坏，看中国和日本的关系就会发现第一次世界大战是一个转折点。在此之前大致还过得去，但也就是在那个时候，中国国内民族主义开始抬头，这和日本成为三大国之一后开始加强对中国的侵略相叠加。最典型的就是“二十一条”以及针对这一条约的抵抗运动“五四”。也就是说明治维新成为一个典范，刺激了亚洲的现代化。但即使其他国家按照明治维新的模式进行改革也没能取得成功，于是就必须创造其他的模式。但是日本坚持认为自己的道路是唯一的模式，因此导致了今天亚洲式和

非亚洲式的内部分裂。

现在的日本在某一点上比西方还西方，我不认为这一概不好，因为有使之形成的条件。只是和这相似的情况在殖民地的历史上过去有很多也是事实。大家都觉得殖民地时代的上海比西方更西方吧。也许不应该认为我们的国家也是这样，但我感觉有这样一面存在。

实际上日本属于东方，我是这样认为，不过现在出现了强有力的反对意见。举一个例子就是梅棹忠夫^[19]。梅棹的结论是基于生态学这一特殊的学问得出的。他将美国以外的旧世界分为两个部分：周边和中央，他起名为第一地域和第二地域。日本和位于欧洲边缘的英国、法国有共同性，中央大陆和边缘则完全是异质的。他将这一假说也运用于历史，试图将特有的梅棹学说理论化，而且他的学说中有判断正确之处。确实日本这个国家和中国非常不一样，首先语言结构就不一样。中文的语序不是日语式的语序。再看生活文化，中国人是坐在椅子上，不像日本人那样盘腿而坐。还有用力的方式也不一样，日本人是拉，而中国人是推。锯子、刨子和菜刀也是如此。

相像的就是肤色和脸了吧。这是因为蒙古系统进入了日本，南方系也进入日本，形成混血，所以脸很像。但思维方式和生活习惯非常不一样。将这两者放在一起很不合适。不过可以说有一千年的文化交流，但是以此

为据马上将日本和中国甚至将印度也统统归到一起，不是在对抗欧洲的意思上，而是以单一的文化形态去进行统合恐怕是很困难的。所以，我一半支持梅棹的说法。

下面进入战争的问题。前面我已经说过1945年的战败在研究上成为了一个转折点。刚才有人问到关于这一点和日本人普遍的战争意识或者说是战败意识之间的关系问题。说到日本人没有败给了中国这样一种切实感受，这一点是不能否定的。这是为什么呢？

日本无条件向联合国投降，当时的联合国主要指英、美、苏、中四国。其中日本只有对美国低头臣服的强烈感受，特别是对败给了中国有切实感受的很少，对苏联也是一样。这是出于什么理由，我想大概有各种复杂的原因。主要一个原因是美国占领了日本，还有一个大概是因为日本对中国充满了蔑视。大家认为日本不可能失败，在武力方面确实如此。从当时的军力对比看，日本要强得多。美国拥有压倒性的军力，败给美国心服口服。所以我们可以反省说竹枪到底是不行。那么精神的力量如何呢？在战争期间强调凭借精神的力量就可以赢得胜利，但一旦战败，马上一个180度大转弯，只强调物质的力量，这种想法是不是有些拙劣呢？我认为就是在这个时候才应该复活当时的精神力量说。

说到中国可以说是依靠精神的力量获得

了胜利，也就是中国具有战胜日本的理论，这一点在战后得到了证明。看一下毛泽东的《论持久战》就可以知道。这是他在1938年的演讲，对世界范围内战争的走势进行了预判。因为当时是共产党和国民党的统一战线，所以书中将国共双方作为一个整体论述中国的立场。而且书中写到中国会赢得战争。书中非常理论性地写到国际条件也很有利，即使条件不利中国也能够靠自己的力量赢得战争，并不是如果不认同共产主义理论就不能认同他的理论，因为今天历史事实已经证明了其预言的正确性。所以即使脱离共产主义，这本书也有它的阅读价值。日本没有关于胜利的理论性预见，只有回避失败的想法。在日本的战争理论中，所有的理论都从不可能失败这一独断出发，越到后来这种独断越强烈。战争本身就有赢有输，回避思考失败的问题本身就失败了，因为没有理论性地解决这个问题。并没有败给中国这种意识也许有很多源于传统的原因，但这一点本身就反证了为什么会败给中国。从今天开始也好，我们必须改变对于战争的看法。

几百万日本士兵去了中国——我自己也有过当兵的经历——如果说他们都看到了什么，他们什么也没看到。我认为人的观察力是非常靠不住的。没有自己的问题，即使是去了也不能看到一切，不管去多少人也不能了解中国。战后也有很多人去了中国，那些

人——不好意思我的话可能不太中听——首先是视而不见的人不是占了大多数吗？受到热情招待也许会心情很好，但不能因此说你看到了中国。为什么看不到？因为自己没有问题。当兵的如此也就罢了，政治家也这样的话问题就来了。作为我们这些专门搞中国研究的，在不能改变国民的这种心理这一点上真是觉得心有余而力不足。

还有一个就是中国人的日本观。这一点可说的很多。日本人不仅是军队，很多普通人也倚仗军队的势力去中国胡作非为，我想中国人对此深恶痛绝。即使是我们自己，假如我们的亲人被屠杀，即使没有被杀，但家被烧了、被施暴，这样一种痛苦的记忆短时间内也不会马上消除。如果揣测对方的心理，即使现在出于政治意图，嘴上说没有仇恨，罪不在日本人民，但是在内心深处还是仇恨日本人的。我认为这种仇恨十年、二十年都不会消失。一代人能不能消除仇恨都很难说，也许需要上百年。更何况是在现在这样一种国家关系的状态下，仇恨也许只会越来越深。一个日本人干的坏事，受到伤害的人仇恨整个日本人恐怕也是理所当然。

于是赎罪感成为了问题，然而赎罪感却日趋变弱。因为有弱化它的有意识的或是无意识的动向。对中国也是如此，对朝鲜更是如此。和韩国关系不好也许因为李承晚总统是个不

明事理的人，但有那样被欺凌的历史所以也说得通。十年、二十年也许是很难，但我们必须努力。如果不努力的话那就是恬不知耻。如果一个民族不知廉耻的话就无法立足于世界。值得庆幸的是日本和美国的关系很好。这当然很好，但仅仅是和美国交好，和其他的联合国国家都不媾和的话，就不能解决战争问题。和中国之间的战争还在继续。和苏联算是签署了共同宣言结束了战争状态，但和中国还处于交战状态。并且我们平常感受不到这一点。不仅感受不到，还有一种看法是认为和台湾的蒋介石讲和就可以了。这完全是本末倒置。正是因为和台湾的讲和妨碍了和大陆的媾和。旧金山和平会议的时候，选择和中国的哪个政权讲和的权利给了日本，日本特意选择了台湾。这是最大的祸根，如果将选择权保留到今天就好了。等朝鲜战争结束世界真正实现和平的时候再重新进行选择，保留选择讲和对象的权利就好了，但是没能实现。

因为有这样政治上的问题，所以两国关系发展不顺利。不过政治是由人的力量推动的，国民只有认真思考日本的立场进行努力。即使如此，还是会存在民族感情的心结，这是不可能马上改变的。

最后必须回答一个大问题。日本现代化的关键是照搬了外来的西欧模式，而中国则是以自己的民族的东西为中心发展，在此存在

现代化变得更为纯正的关键。这种说法同样适用于文化模式和人的类型。由此提出了一个关于教育的很重要的意见。

什么问题呢？是这样的：即战后的日本教育以民主主义之名，引进了外来的美国模式。民主主义制度的整体也是如此。教育因此产生了不适应的部分，并渐渐出现了问题。照搬以西欧式的个人为前提的民主主义的法则是不是上策？是不是不应该停止追逐西欧式的足迹，而应该以亚洲的原理为基础呢？

现在提出的这个问题很大，其实就是我的课题。只是我的看法和刚才的意见稍有不同。作为人的类型，我不承认其区别。我的前提是人都是一样的。也许肤色不一样，脸长得不一样，但是人的内涵是相通的。在历史性上人也是等质的，我希望这样来思考。不得不承认这样一来，现代社会也是世界共通的，因此而产生了等质的人的类型，同时文化价值也是等质的。但是文化价值不是漂浮于空中而是渗透于人之中，从而具有现实性。不过，自由、平等这样一些文化价值，自西方渗透的过程中，正如泰戈尔所说伴随着武力——用马克思主义的话说就是帝国主义。那些文化价值是由殖民地侵略支撑的，也因此价值自身减弱了。我想就是在这一点上产生了问题。比如即使是说平等，那也许只是欧洲内部的平等，是在承认对亚洲、非洲进行榨取基础之上的平等。

如果是这样的话，平等并不是全人类的，那如果说到该如何实现全人类平等，感觉靠欧洲一己之力是非常难的，有其局限性，认识到这一点的是亚洲。东方诗人直观地感受到了这一点，无论是泰戈尔还是鲁迅他们都认识到，使之普及到全人类的正是自己。西方侵略东方，东方进行抵抗，在这样一种关系中世界均质化了，这种想法是现在流行的汤因比之流的想法。这种想法仍存有西方式的局限。现代亚洲人不是这样想的，为了更大范围实现西欧的优秀文化价值，西方有必要重新被东方包围，西方反过来从自身进行变革，通过这样一种文化的反击，或者说是价值的反击而创造普遍性。东方的力量为了提高产生自西方的普遍价值要变革西方。这是现在东方对西方的问题点，这既是政治的问题同时也是文化的问题。日本人也必须具有这样一种构想。

在逆袭的同时，自己必须有自己独特的东西。如果说那是什么，我想它是不会作为实体存在的。但是作为方法，也就是作为主体形成的过程，是有可能存在的。因此我将其命名为“作为方法的亚洲”，但即使是我也不能很明确地对其进行定义。

注释

[1] 本文原为1960年1月25日在国际基督教大学亚洲文化委员会所做讲演的记录,后收入武田清子所编《思想史的对象和方法》一书(1961年11月,创文社出版)。1966年在收入筑摩书房版《日本和亚洲》一书时竹内好自己做了大幅修改。本译文主要依据筑摩书房版《日本和亚洲》(1993年)翻译而成。

[2] 中国文学研究会:成立于1934年1月,同年8月正式开始公开活动。它是1930年代在日本第一个以“中国”冠名并且也是第一个公开宣称以中国现代文学为研究对象的文学社团。其会刊为《中国文学》(1941年4月改版前为《中国文学月报》),1943年1月《中国文学》宣布停刊,研究会也随之解散。主要成员有竹内好、武田泰淳、冈崎俊夫、增田涉、松枝茂夫等人。

[3] 根据原文的语境,在本译文中会出现“帝国”“支那”以及“满洲”等字眼。

[4] 武田泰淳(1912年2月—1976年10月),日本战后派文学代表作家之一。在战前和竹内好一起发起成立中国文学研究会,战后主要从事文学创作。代表作有:《司马迁——〈史记〉的世界》《审判》《风媒花》《光薛》《富士》等。

[5] 1932年竹内好加入日本文部省对外文化事业部组织的所谓“朝鲜满洲参观旅行团”赴朝鲜和中国东北旅行。在团体旅行结束后,竹内好自己前往北京。在北京竹内好痛感学习汉语的重要,并购买了大量的中国现代文学作品。而这次北京旅行也促使竹内好下决心认真研究中国文学。

[6] 竹内好在北京期间住在一家名为一声馆的小旅社,这也是当时同文书院的学生到北京首先会到的地方。

[7] “支那学”一词是日本战败以前对 sinology 的称呼,1945年以后改称“中国学”。关于竹内好和汉学、支那学的关系可参考孙歌所著《竹内好的悖论》(北京大学出版社,2005年)。

[8] “转向”一词在日语中具有特殊的含义,特指共产主义者或参与左翼运动的人在被镇压时宣布放弃自己的政治立场,或是转变自己的政治立场。

[9] 鹤见俊辅(1922-),日本著名政治活动家、评论家和哲学家。毕业于美国哈佛大学,“满铁”第一任总裁后藤新平为其外祖父。1960年因抗议日美签署安保条约,辞去东京工业大学教职。日本战后民主主义运动的代表人物。

[10] 清水几太郎(1907-1988),日本著名社会学家。对日本战后和平运动有较强影响力。

[11] 久野收(1910-1999),日本哲学家、评论家。通过一系列的评论和对话极大地影响了日本战后民主主义思想的形成。理解其思想的关键词为“市民”。

[12] 桑原武夫(1904-1988),日本法国文学研究家、评论家。在日本开创了集合不同领域专家进行共同研究的先河。

[13] 还有蒋梦麟、陶行知、张作平等。

[14] 1911年8月,夏目漱石在和歌山进行了题为“现代日本的开化”的著名演讲,在这次演讲中他提出了西方的开化是内发的,而现代日本的开化是外发的这一著名论断,并指出现代日本的开化是流于表面的开化,而这是日本的宿命。

[15] 鹤见和子(1918-2006),日本著名社会学家、社会活动家。鹤见俊辅之姐。毕业于美国著名的文理学院 Vassar College。她以提倡“内发发展论”即由居民自己推动地区的发展而著称。

[16] 野口米次郎(1875-1947),日本著名诗人、文艺评论家,以用英语写诗著称。在战争中曾为日本的侵略大唱赞歌。

[17] 横山大观(1868-1958),深受冈仓天心的影响,是现代日本画的代表画家之一。

[18] 高良登美(tomi)(1896-1993),日本著名女性运动活动家、政治家。日本第一个获得心理学博士的女性,和泰戈尔私交甚笃。

[19] 梅棹忠夫(1920-2010),日本著名生态学家、民族学家、未来学家。日本文化人类学的先驱。其代表作《文明的生态史观》表达了他独特的文明观。他提出日本和西欧同属第一地域,而其他大陆国家属于第二地域。虽然第二地域发展早,但由于其自身的制度原因所以过早衰落,而第一地域在吸收了第二地域的先进文化后,加之独特的地理、气候条件,免受他国侵略,形成了高度稳定的社会。

亚洲主义的展望

竹内好 著
陈希 译
庄娜 校译

一、什么是亚洲主义？

在叙述亚洲主义之前，首先要对它进行定义。如果它是诸如民主主义、社会主义等普遍概念的话，人们对之已有某种共通的理解，则无需特意费功夫从定义开始，而可以直接进入本题展开论述。但亚洲主义却是一个很特殊的，且多意的概念。每个人给予它的内容都不尽相同。因此，为了更加有效地展开叙述，不得不附加一些限定。

话虽如此，在这里我并不是想给亚洲主义下一个最终定义，这也是无法完成的。我想我所谓的最终定义，恐怕就算提交全卷《现代日本思想大系9 亚洲主义》（筑摩书房出版）也不会有所结果的吧。因此，在这里我所下的定义无非是在采取一些保留的基础上，得到的过渡性的结果而已。我想将此作为一个

假设提出来。

我查阅了手头的一些辞典，亚洲主义的定义可谓众说纷纭。有的把它看作反动思想，用作扩张主义或侵略主义的别称；有的则把它看做更广范围思想的一种形态；还有一些则罗（？）列出孙文的亚洲主义、贾瓦哈拉尔·尼赫鲁（Jav ā harl ā l Nehr ū）的亚洲主义等个别范畴，来讨论日本的亚洲主义。可以说有多少本辞典就有多少种亚洲主义的定义。

亚洲主义^[2]这个名称本身就很纷繁复杂。有时叫“大亚洲主义”，有时又叫“泛亚洲主义”^[3]。有时也会用“东洋”“东方”“东亚”等词汇来代替“亚洲”。也有将“Asia”（亚细亚）略称为“亚”的，比如有“兴亚”这个熟语，以此熟语命名的团体早在明治十年代（1877-1887）就已存在，也应该看成亚洲主义的团体吧。在中国也将 Asia 称为“亚洲”，英

语则用“Asianism”来表示。以上几种说法中的“泛亚洲主义”的“泛”是“Pan”的音译，估计是从“泛斯拉夫主义”“泛日耳曼主义”“泛伊斯兰主义”等说法中套用而来。因为“Pan-ism”的说法在世界上盛行于19世纪末期到20世纪初初期，我想“泛亚洲主义”这个名称也是这一时期在日本流行开来，后来渐渐地被“大亚洲主义”所取代。

追溯词源及词义如何变迁，不是我力所能及之事。这与当前的课题也没有直接的关系，在此省略不作赘述。无论叫“大亚洲主义”“泛亚洲主义”，或是别的名称，我都一概将之称之为“亚洲主义”，不承认其间有所区别。

那么，亚洲主义的内容是什么呢？如果不能找到实质上的一致性的话，便无法使用“亚洲主义”这个总称。当然，我将各种名称之间存在某种一致性作为论述的前提。而这个一致性是什么呢？在这里必须给出一个最小限度的定义。

在各种辞典的解释中，与我的想法比较接近的是平凡社的《亚洲历史事典》（1959-1962年刊）对“大亚洲主义”的诠释（执笔者是野原四郎）。在这里暂时援用其诠释的内容：

一种呼吁亚洲各民族以日本为盟主团结起来抵抗欧洲列强侵略的主张。亚洲连带论本身与日本的独立问题相关联，从明治初年

开始被提倡，尤其在自由民权论者的主张中，它的内容在表现出各种各样的差异的同时得到了展开。比如，植木枝盛^[4]将支撑他的民权论的自由平等的原理运用到国际关系中，将亚洲各民族的抵抗运动进行正当化。与此同时，他还认为亚洲各民族在抵抗西方侵略时必须站在完全平等的立场上相互连带，并将这一立场进一步推进到一种乌托邦式的世界政府论。不过，更为有力的主张来自樽井藤吉^[5]和大井宪太郎^[6]。他们认为为了与欧美列强抗衡，亚洲各国在推进各自民主化的同时，还需联合起来，而日本由于在民主化方面领先了一步，应协助其他国家进行民主化，强调了日本的民族使命。

到了明治20年代，随着自由民权运动的衰退、天皇制国家机构的确立、对清军备的扩张，从上述民权论者主张的亚洲连带论中，大亚洲主义逐渐开始抬头。“作为有色人种，要想对抗欧美人，军国设备是必须的。特别是对于东洋新兴国的我国来说，在有望成为将来东洋盟主的时代里，只有率先提出军国主义才能最先赢得时机”，正如此引文所示，玄洋社决意抛弃民权论转向国权主义，正是在1887（明治20）年。就这样，大亚洲主义虽然也主张与亚洲诸国一样日本也是被压迫民族，提出同文同种之说，宣称东洋文明是精神性文明而西洋文明则是物质性文明，向亚洲诸

民族诉求连带，但实际上渐渐地发挥了隐蔽明治政府的大陆侵略政策的作用。正如成立于1900年（明治33年）的黑龙会的纲领中所看到的那样，此后大亚洲主义与天皇主义一起成为多数右翼团体主要选用的标语，为日本企图夺取满蒙的政策服务（大亚洲主义者的东方民族大会也曾于26年在上海、27年在长崎召开）。对此，中国的革命势力不断地进行了批判。中国革命同盟会的机关杂志《民报》，作为六大主义之一，提出中日两国的国民联合的同时，主张对等关系的联合，痛斥了日本的吸收主义（即大亚洲主义）。紧接着李大钊在1919年的论文《大亚细亚主义与新亚细亚主义》（《国民杂志》第1卷2号）中，把大亚洲主义作为侵略中国的隐语加以抵制，提倡亚洲诸民族的解放，主张结成基于平等联合之上的亚洲大联邦，与欧洲联邦、美国联邦鼎立，形成世界联邦。他还提出新亚洲主义，与大亚洲主义对抗。孙文于1924年末在神户的演讲中说到：“我认为我们应该与以亚洲为首的全世界被压迫民族携起手来，抵抗立于霸道文化的列强”，并提出对日本正面临“究竟是做西方霸道的鹰犬，或是做东方王道的千城”的选择，对隐藏在大亚洲主义装饰之下的日本帝国主义进行了毫无顾忌的批判。

以上的说明，虽与我的想法相近，却并

不是完全的一致。比如，我认为将植木枝盛、樽井藤吉、大井宪太郎等民权派的“亚洲连带观”与玄洋社的“大亚洲主义”区别对立开来的做法有些过于机械。此外，上述说法将“大亚洲主义”规定为“隐蔽明治政府的大陆侵略政策”的看法也与我的观点不同。这种看法可以用来评价第二次世界大战中为国家政策唱赞歌的思想家们[比如后述的平野义太郎（1897-1980）]，但却不完全适用于评价玄洋社。玄洋社没有“隐蔽大陆侵略政策”，反而是他们比政府先行一步，毋宁说他们反对政府的“隐蔽”行为。原本“侵略”和“连带”在具体的情况中是否能够加以区别本身就是一个大问题。对玄洋社转向的处理方式也存在问题。就朝鲜问题来说，从结果来看“日韩合并”确实是完全的侵略，但其过程却是很复杂的，其中在“思想”这个层面并非不存在共同防御俄国或清国“侵略”的一面。而从本卷收录的内田良平^[7]的《日韩合邦》便可知，对于“日韩合并”这个结果，无论是玄洋社也好，黑龙会也罢都极为不满；并弹劾了政府。他们弹劾的理由之一在于政府背弃了当初答应救济农民的约定。黑龙会到最后也拒绝使用政府规定的“合并”这个名称，绝非对既定事实的追认或投机。

话题向前展开得有些过度。总而言之，我想表达的是在亚洲主义之中区分大亚洲主义

和非大亚洲主义的做法，暂且不论是不是没有意义，这种区分本身就是非常困难的。我们不能仅仅将大亚洲主义规定为玄洋社 = 黑龙会系的思想，更不用说将此规定之下的亚洲主义不容分说地一概斥之为恶。至少就现状来说，这是无法做到的。因此，我想将大井宪太郎、头山满^[8]等人的主张统统作为亚洲主义来处理。但这并不意味着两者是完全同质的，他们之间存在着千差万别的同与异，而这种千差万别正是亚洲主义的特征。也就是说，我所认为的亚洲主义并不是具备某种实质内容、能够加以客观限定的思想，而应该说是一种倾向性的东西。右翼有右翼的亚洲主义，左翼有左翼的亚洲主义，我们能做的仅仅是将其中的亚洲主义性质的东西与非亚洲主义性质的东西区别开来而已。在此，我想暂且采用这个笼统的定义来规定亚洲主义。

对于某种思想、某个思想家，尽管我们能够辨别在某一时期内，它是否属于亚洲主义的性质，但由于它也会随着状况而变，因此我们不能超越状况来对其下定义。否则，我们将不能很好地把握亚洲主义。我认为将亚洲主义作为一种范畴固定起来的做法必然会失败。尽管亚洲主义的内涵是多义的，但无论收集多少个定义并进行分类，也无法把握住在现实中发挥作用的思想。可以说，这并不仅限于亚洲主义，在某种意义上，这是所有思想共

通的性质，而这在亚洲主义上表现得尤为突出。

就是说，亚洲主义既不与扩张主义、侵略主义完全重叠，也不与 nationalism（民族主义、国家主义、国民主义以及国粹主义）完全重叠。当然，它也不与左翼的国际主义（internationalism）完全重叠。不过，亚洲主义却与它们之中的每一个都有相互重叠的部分，而与扩张主义的重叠部分特别大。更准确地说，就其发生来看，亚洲主义是作为明治维新革命后的扩张主义的一个结果出现的。这个结果并不是直接产生于扩张主义，而是扩张主义先产生出国权论与民权论，以及稍微晚些的欧化和国粹，亚洲主义就是在这可谓双生儿的对立风潮之中产生的。其产生的根据将在稍后详述。

以上用很大篇幅说明了亚洲主义的定义之难。但必须承认的是，无论对其下定义怎样困难，除了亚洲主义外找不到更合适的称呼，这种心情以及根基上构建起来的思想是贯穿整个日本近代史的普遍存在之物。只不过，与民主主义、社会主义、法西斯主义等已被公认的思想不同，由于亚洲主义不能给自身附加内在价值，所以它无法做到完全地自给自足，必须依靠其他思想才能得以出现。因此，对亚洲主义本身是无法进行历史性追溯的。那些认为亚洲主义能够进行历史性叙述的想法，恐怕是深受历史主义毒害而形成的偏见。

二、自称亚洲主义的非思想性

虽然在某种意义上，第二次世界大战中的“大东亚共荣圈”思想是亚洲主义的归结点，但在另一种意义上，它又脱离了亚洲主义，是一种偏向。如果我们把亚洲主义当作有实体性的思想，能够进行历史性的展开的话，那么只能说它的归结点当然是“大东亚共荣圈”，并且这一“思想”因为战败而消亡。实际上，这种对亚洲主义的解释方式在战后一段时期也曾占据统治地位。

正如前文暂时规定的那样，亚洲主义作为一种倾向性，附着在各类性格不同的“思想”上，并不是独立存在的东西。但无论我们如何退却，也必须承认的是，它附着的各类思想在含有对亚洲诸国连带(不管是否以侵略为手段)的指向性上是共通的。这是亚洲主义最低限度的属性。由此看来，“东亚共荣圈”很显然也是亚洲主义的一种形态。

但是，就实际情况来说，“大东亚共荣圈”是在压制包括亚洲主义在内的一切思想之上成立的仿真思想。如果一种思想不具备生产性的话，则不能称为思想。而共荣圈思想没能生产出任何东西。这一自上而下强制推行的思想的旗手，或者说负责宣传工作的官僚们不过是为了压制一切思想，才铺设下了“大东亚共荣圈”这个最大的网。尽管他们召开了“大

东亚会议”，发表了“大东亚宣言”，但其实质却是毫无内容可言的。他们实行的思想封杀，从左翼思想开始，殃及自由主义，最后连右翼思想也逐渐成为封杀对象。中野正刚(1886-1943)的东方会，石原莞尔(1889-1949)的东亚联盟也被镇压。正是通过对这些相对比较接近亚洲主义的思想进行镇压，共荣圈思想才得以成立。换个角度来看，也可以说共荣圈思想是一种亚洲主义无思想化的极限状态。

不过，有一些思想家却始终追随或迎合着这样的无思想化。德富苏峰(1863-1957)、武者小路实笃(1885-1976)、头山满等人就坚持到了最后一刻。但这并不能证明苏峰和武者小路他们比中野、石原更具亚洲主义者的性质。当然，头山确实是玄洋社的嫡系亚洲主义者，但此时他早已是类似空气一般的存在，早已结束了作为思想家的角色，所以并不是个恰当的例子。将日本法西斯主义的完成过程，看成是亚洲主义的自然流出过程的想法是颠倒本末的(战争时期是思想的无思想化的进行过程这样的见解，我在别的论文里另有论述，参照筑摩书房刊《近代日本思想史讲座》第7卷所收《近代的超克》)。

在战争时期，出版了很多以大亚洲主义为名的书籍。如果思想可以从书籍或论文的题目数量来衡量的话，则没有比这个时期更繁荣的亚洲主义的兴盛时代了。然而，这种推

论的错误性是一目了然。实际上这是一个大道废有仁义，亚洲主义消亡而亚洲主义论述横行的时代。接下来就介绍其中的一个例子：平野义太郎的《大亚洲主义的历史基础》（1945年刊行）。

昭和 17（1942）年，敌国美国总统罗斯福的特使温德尔·威尔基，在游历完欧亚各地回国后，写了《天下一家》。在这部著作中，他对东亚整体出现的、以亚洲民族为诉求的民族觉醒与兴起及其炙热的民族运动进行了叙述，他感受到亚洲诸民族渴望赶走美英帝国主义、摆脱严酷的殖民地制度的迫切希望，以及正在急速高扬的亚洲民族意识。

在大亚洲主义的旗帜下，将亚洲诸民族团结起来、建设大东亚共同体的民族解放运动，对于敌人美英来说，已经构成了一个大的威胁。

……

但是，重庆政权却利用澎湃高涨的亚洲民族运动，煽动印度的会议派，延安则以列宁的民族自决论号召西亚。关于“印度的独立运动与重庆政权”，我在别的地方另有批判（《改造》，昭和 18 年 9 月号；《每日新闻》，昭和 19 年 4 月 4 日《给重庆知识阶层》）。重庆政权主张的不过是一种孤立无援、狭隘偏执的民族国家主义，结果只能是引发旧世纪的对立抗争，它反对世界同盟的倾向、广域圈的生成，甚至

反对以东洋道义为本、以和为原理的共荣圈思想。实际上，重庆政权所追求的只不过是基于利害关系聚散离合的国际联合——国际联盟的旧套，以及以利己本位的美英帝国主义为中心的单纯的国际主义，这本身就是追随并屈服于盎格鲁撒克逊人的世界霸权。……而扎根于亚洲乡土逐渐成长起来的、企图分裂亚洲同胞的民族协和运动的延安，则不过是俄罗斯的走狗。这一点与重庆慑服于美英是一样的……

与这些屈服于英美俄者相对抗，日本大东亚建设是真正由亚洲人完成的、为了亚洲人民的大亚洲解放。因此，我们必须肃清盎格鲁撒克逊人的东洋侵略与俄罗斯的阴谋。（序）

在这样的意图之下完成的书籍，我们不能因为它自称为大亚洲主义，而将其作为亚洲主义“思想”进行认同呢？答案是简单的。此书的第一部分“日华联合的大东亚主义经纶”叙述了明治维新以后的日本亚洲主义的发展历程，其意图在于论证日本的亚洲主义与孙文的“大亚洲主义”是一致的。说这是“为了最紧要的日华合作，特别为中国人书写之书”（1942年8月稿，上海商务印书馆刊），并为此目的，此书不惜伪造史料，企图用学问的粉饰来掩饰主观裁断。比如，著者对孙文进行了以下歪曲。

孙文把明治维新作为一个模范，推崇日本为先例，深谢赶赴中国援助辛亥革命的日本志士。他之所以在国民党前身的同盟会的党纲、以及在《三民主义》中主张日华联盟，正是因为他认为日本的繁荣昌盛能够直接防御盎格鲁撒克逊人对亚洲的支配，阻止其分裂中国，有助于中国独立。事实上，关于大东亚建设中日本的主体性及道义上的历史使命问题，孙文的认识要比对孙文及其思想的解释者们所想的深厚得多。而且他一生始终如一地为实现以日本为推动力的大亚洲主义而奉献终生，这是不容置疑的。然而，正如中国的知识界还未清除亲美思想一样，以夷制夷的政策是中国政治家头脑里尚未清除的痼疾。中国从清末开始即期望富国强兵，摆脱隶属于俄美英的命运，却不希望与日本交好，毋宁是嫉妒日本国运的日益增长，在暗地里陷害日本，或者与俄、英同谋，或采用亲美政策，企图达到以夷制夷的目的。这样一来，第三国必然会采用离间日华的政策，如今的重庆政府正是上了英美的当。

虽然孙文在此后有一段时期（大正 8-9 年）也曾倾向于排日，采取亲苏容共政策，但他去世前的《大亚洲主义》演讲才是他思想的总决算，这才是最重要的。

特别是联俄容共思想，它是孙文迫于当时中国特殊的环境而做出的权宜之计。其证据就是，孙文一边在南方断然推行联俄容共政策，

一边北方提携亲日势力的段祺瑞政权，并始终把中日联合当作根本，在三民主义演讲时也主张以中日联合为核心的大亚洲主义。

就像认为孙文的对日观存在二元态度的观点一样，那些认为三民主义思想里的有些地方受到了欧美思想影响的看法，是因为他们没有对照孙文的整个政治生涯来理解他的思想核心。重庆政权的二流人士对孙文思想的解释也不过是一些二流的想法，他们或者只读取文字表面的意思，不理解跃动于文字背后深处的、贯穿孙文整个生涯的大亚洲主义思想，或者对此有意隐瞒。

孙文主义确实是民族国家主义，且尚未彻底发展到广域主义。但这是受时代的制约所致，而且他的东亚共同体观，已经充分具备了发展到以大亚洲主义为媒介的大东亚大同主义、乃至日本所倡导的大东亚共荣圈的原理。

这里所描述的孙文与实际的孙文完全相反。同盟会的纲领里面有“中日两国国民的联合”，是人民立场上的联合尚有可能的时代的产物。将它延长到情况已发生变化的时期里去处理是非历史性的。正如前面引用的《亚洲历史事典》里的解说所述的那样，孙文的 1924 年演讲虽以《大亚洲主义》为名，但其实际内容却诉说了他对大亚洲主义的绝望，对日本帝国主义进行了批判。平野义太郎的伪

造史料的做法，不仅与亚洲主义无缘，甚至不值以思想或学问为名。因此，从他的立场上来看亚洲主义，其原型也不免被矮化。

只是，邻邦的支那作为友邦，如果是一个足以依赖的伟大的国家的话，那么我们与这个独立自主之邦，相互倚靠、相互扶植，完成各自的独立，还能挽回东亚大势。但是，这个邻邦却未能展现出这样的友邦之实，反而搬弄支那传统的那套以夷制夷的小计，不仅使俄德法三国干涉日本，又将英美势力引入国内，导致清国·韩国受到列强侵略，波及日本，威胁到我国的存立。为了阻止形势的恶化，日本只好加快促使邻邦觉醒的步伐，迅速确保其独立自主，推进固有的文明，点拨其富强之道，指导改善其不足，努力将其培养成能够抗衡西方势力东渐之力。如果不这样做的话，就只有在邻邦设法扶植我们的势力，日本自己扩大大东亚的国防线，实施东亚保全的辅助工作。自由党激进派重视前者，国权派重视后者。不管是何种策略，日本都要将维新改革向外推进，严守确保东亚和平的使命，治理东亚，这不仅是为了日本的自卫及发展壮大，还需成为东亚联盟各民族的盟主，确保东亚全民族独立，幸福安邦，为世界文明做出贡献，这是从明治十年以来日本民间志士的根本思想。虽然在日清战争（即甲午战争——译者注）

之后的三国干涉和日俄战争时期，自由民权派与国权派的侧重点有显著的差异，但总的来看，以上看法不仅共通于民间志士之间，同时也是日本朝野一致的思想动向。

如果引文所述的“朝野一致”帮助“邻邦”“独立”的历史观是正确的话，那这便是日本人的耻辱。如果这就是亚洲主义的话，那么人们一定会想日本人是多么的愚蠢。事实上，日本人并非那么的没有思想，明治的日本人已经切身地意识到独立不是别人的施予之物。

一切思想不一定始终是进步的，往往会有退步、堕落的时候。这也同样适用于个人、党派或者共同体。前文引用的平野义太郎也是同样，他曾经是马克思主义讲座派有为的学者和思想家，后来继承了吉野作造^[9]（1878-1933）的遗风，潜心钻研明治思想史，尤其是自由民权与大陆经略。尽管他也曾表彰大井宪太郎的事迹，但那时并未荒废学问到如此地步。他学问变质始于引进地缘政治学，参与规划南方殖民地行政之后。此后他投身于绘制大东亚共荣圈的荒唐图画。而且，他曾在战争期间如此猛烈地攻击重庆政权，随着战败却转向开始赞美国民政府，是蒋介石著作《中国的命运》的日语译本最主要的追捧者。然而当国民政府没落后，他又一而再、再而三地转向成为中共方面的代言人，并将曾经的

大亚洲主义重新粉刷成和平主义和亚非连带。

这种自称的大亚洲主义，不足以冠上思想之名，也不可能列入我们的遗产目录里。他不过矮化和祖述了玄洋社的亚洲主义而已。真正玄洋社的亚洲主义，从某些方面来看，确实是彻头彻尾地带有侵略性质的，但却从未像平野义太郎那样掩饰其侵略性。并且，玄洋社的亚洲主义也未迎合时势，有时甚至是不惜反抗政府也仍坚持自己的主张。因此，我们当然要把玄洋社的亚洲主义看成亚洲主义的一个形态，而非那些自封的所谓的亚洲主义。这是关系到如何把握亚洲主义的范畴的一种基准。

三、亚洲主义发生的基础

黑龙会出版的《东亚先觉者志士纪传》上卷（1933年刊行）有如下论述：

德川幕府推行的锁国政策使得我国民对外发展的风貌萎靡不振，这已无庸赘述。但只要神功皇后、丰臣秀吉，或加藤清正打虎等勇武的故事还流传于民间，从目不识丁的百姓町人到天真无邪的孩童，每个人内心中对外大展身手的心情就都会被不由地唤起，与此同时，人们还信任皇国出色的武力，知道支那朝鲜等国不足为惧。在这一点上不得

不认可历史教训的伟大之处。更不用说那些作为时代的先觉者的伟人志士们向外探索海外情况，将之与日本精神相对照，描写出远大的治世方略则更是理所当然的。本多利明（1743-1821）在其著《西域物语》中论述了“将日本变成天下第一良国之道”，佐藤椿园（信渊）（1789-1850）在《混同秘策》中提出的“先攻略南洋，并推广之，最终将全世界变为日本所有”的主张，是在锁国状态之下日本国民最早觉醒的对外思想。直到美国军舰来浦贺，一声炮响打破了二百多年的长梦之时，对外精神勃然兴起。这些精神不单提倡防御外辱，还出现了主张积极推行海外经略的雄大计划。桥本左内（1834-1859）提出“倚靠日俄同盟，经略满韩，扩张海外版图的必要性”，吉田松阴（1830-1859）主张“责朝鲜，使之如古之盛时，纳质，奉贡，北割满洲之地，南收台湾、吕宋诸岛，显我攻取之势”，又提出“养国力，攻夺易取朝鲜、支那、满洲”。更有平野国臣（1828-1864）执笔写下《神武必胜论》的宏篇巨作，道破了先机：“从今起，决意远征，奋发图强，必定制胜。今日虽未形成攘夷的天下之势，远征之说看似为不切实际的冒险之见，其实不然。外出远征与居内防御之战一样，同为战争。仅需多少制造些炮舰，耗费些劳资，待其成功之时，我神国之威武将光耀海外及至万万年，皇统神脉兴隆，永驾驭万国。何等

愉快。此乃千载难逢之机。”这些绝不是纸上谈兵，燃烧在这些先觉者心中的积极对外精神，暗示了积郁已久的传统精神复苏的时代之来临，展示了确保皇国日本将来飞黄腾达的经略之一端。

这就是恶名昭著的“玄洋社=黑龙会”的意识形态形成的“扩张=侵略主义”的思想谱系（其原型见《玄洋社社史》）。然而，这里却没有平野那样的御用学者的臭味。不管怎样，这一思想是值得吟味的。

从幕末到维新后，事实上确实存在过对外发展、海外雄飞的思想。包括菅沼贞风（1865-1889）的《图南之梦》在内，这种思想一直延续到后面相当长一段时间内。政治小说里也充斥了大量的雄飞思想。（东海散士的《佳人之奇遇》、矢野龙溪的《浮城物语》等）。这对当时正处在近代化革命中的日本来说是理所当然的。

这种思想不仅仅止于议论，还有过一些实际的行动。比如，就探险来说，就有白瀨矗（1861-1946）的南极探险，福岛安正（1852-1919）的穿越西伯利亚，浦敬一（1860-?）的新疆考查。另外，海禁解除后，移民盛行，以夏威夷、加利福尼亚为首，向东南亚各地的移民也变得活跃起来。当然也有去朝鲜、中国的人，但他们的目的不在于移民，而在于从商、

布教与研究。

是雄飞思想随着国家的形成转向为扩张主义，还是扩张主义本身就是国家形成的一个要素呢？关于这方面的问题，我无法给出什么答案。但国家的形成与扩张主义是密不可分这一点恐怕是不容分说的吧。

到日清战争为止，在国际上日本是个小国，与之相比，清朝则是一个压倒性的大国。在军备上处于劣势的日本之所以能够打败清朝，是因为日本用的是近代化的国民军，而对方却是军阀的私兵。但这个结果却是事前无法预料的。在这样的背景情况之下，以商业为目的去中国的人们，或从事间谍等其他军事任务，或带有政治目的援助反政府运动，这在初期的民主主义风潮之下，是自然而然的。又或者那些虽然在一开始出于军事目的援助革命派的人们，在援助的过程中，大概也会有反过来被对方的民族主义所感染的情况。这种动机和行动的组合同样是非常复杂的。日清战争结束后，经过三国干涉，俄罗斯变成日本当前直面的威胁，日本国内的产业革命的进行，加上中国政局的波澜起伏等历史因素，这样的组合就更变得愈发的复杂。这大概就是孕育亚洲主义的温床吧。

在《三十三年之梦》里，有一篇描述宫崎滔天（1871-1922）于1891（明治24）年22岁的他初次踏上上海土地时的文章。这篇文

章对日清贸易研究所（东亚同文书院的前身）进行了如下批判：

但当时我们亲眼目睹并认为荒尾精（1859-1896）校长及其派阀之人是占领支那主义者，属与我不同主义之集团，因此我们不愿食其俸禄。

宫崎当时的思想，大概是天赋人权与海外雄飞的浪漫结合吧。有意思的是，在他看来，荒尾精[以及根津一（1860-1927）]是“占领支那主义者”。这有趣地显示了侵略主义与连带意识之间微妙的分离与结合的状态。在这里，我们不能急于决定谁是连带，谁是侵略。荒尾于1886（明治19）年作为陆军中尉去中国，先是投身于岸田吟香（1833-1905）的乐善堂，之后建立日清贸易研究所，这点是参谋本部的谋略活动最初期的一个环节。但是，去中国是出于他本人的意志，作为当时年轻有为的军人，荒尾本来有很多去欧美留学的机会，他却偏偏选择了去中国，放弃了立身出世的机会。《东亚先觉志士纪传》中记载了如下的对话，给出了答案。

有人问荒尾：“当时的俊才们都争着想去欧美留学，足下为何要去固陋不堪的中国呢？”他回答道：“世间之人都醉心于欧美，没有人

愿意回头看看中国。因此，我想去中国”。“那你想去中国干什么？”面对这样的疑问，他回答道：“我要去支那，夺取支那。夺取之后，对它实施好的统治，以此来复兴亚洲。”

或许荒尾精是“占领主义者”，但他占领的目的至少不是出于私欲。在日清战争的讲和之时，他曾主张不可割让领土。

在日本的官僚里，无论是军队还是外务省，都有欧美派与中国派之分。这种派系的形成正是此时期的产物。而亚洲派是在与欧美派的对抗意识之下产生的。尽管官僚世界里的亚洲派不一定与亚洲主义一致，但却佐证了欧化主义成为孕育出亚洲主义的母体之一，亚洲主义正是作为其反动而出现的特性。

黑龙会在描述当时的历史之时，对荒尾精和根津一着重进行了处理，与之相对，对宫崎滔天则轻描淡写。黑龙会的前身是朝鲜的天佑侠，而天佑侠自始即与军队有密切的关系，自然会产生这样的评价。与此相同，在最初引用的亚洲主义谱系之中，平野国臣占很大的比重的原因也同样可以用同为福冈出身的地缘关系进行解释。

但是，要说到“玄洋社=黑龙会”是否从一开始就是带有侵略性质的话，答案是否定的。“玄洋社=黑龙会”的意识形态确实形成于明治末期，至此之前其状况的变化却并不单一。

关于“玄洋社=黑龙会”的问题，我将放在后面的章节进行解说。在这里暂且先看看，玄洋社对它从民权主义转向国权主义的理由如何进行自我说明。为了发掘亚洲主义的产生基础，这是有必要的。

玄洋社在遵守宪则，敬戴皇室，爱重本国的同时，标榜坚守人民的权利，为伸张民权而四处奔走，活跃于国会开设运动。这样的强烈义气，使天下志士敬佩不已，使我福冈县与高知、冈山两县鼎立，赢得了宪政发祥地的美誉。时至进藤喜平太成为玄洋社社长，当时时势之推移与国家之大事，使最负盛名民权论者的玄洋社不得不改变根本之思想。如果当时籍田^[10]还活着的话，玄洋社或许拒绝转向国权主义，那么领袖之间将各不相容，暗生冲突分离。然则何为国家之大事？

当时，诸外国将我国似以小儿对待，特别是邻邦老大国对待我们的态度尤为不逊，真是愤慨至极。明治19（1886）年，清国海军提督丁汝昌率领镇远、定远、威远、济远等北洋军舰来我国，所到之处粗暴无礼，不忍直视。又于归航之时，寄港于长崎，欲辱我水兵之良家少女，后以长崎警察巡查阻止其实施暴行为由，闯入我水兵、警察署，大肆撒野。政府虽为此与提督交涉，但他们却始终侮辱我国，不得要领，拔锚而去。国民闻讯后，对清国

的敌汽之心高腾至极。特别是玄洋社的社员们，闻此国辱后，悲愤填膺，舍弃民权伸张论，变为国权主义。伸张民权有很多好处，但一味地追求民权，不顾国权的消长的话，将如何处理国耻呢？欲维持日本帝国之元气，就必须依赖军国主义，大势伸张国权，逐步将民权弃之如敝履。

这样的自我申辩是“玄洋社=黑龙会”随着日本国家路线确立为帝国主义路线，自己的意识形态已经稳定之后回溯过去所做的叙述。对此，我们或许需要打折扣，不能完全信任。但无论怎样，日本初期的民族主义明确地显露出对抗老大国的气魄，也说明了荒尾式思想与宫崎滔天式思想之间的复杂的分离与结合过程。此时期正是1880年代（明治20年前后）。

四、玄洋社的转向与天佑侠 （1880年代的状况之一）

1880年代的日本与清国之间围绕朝鲜的支配权产生了纷争。当时的朝鲜正值李氏王朝的时代，清朝是其宗主国。名为两班的官人们是支配者，他们在封建体制之下剥削着农民。当时朝鲜与日本的关系如下引文所示：

本来，朝鲜与日本在德川幕府成立以来，拥有和平友好关系。在幕府实行锁国政策之际，两国也保持着国交，直至幕末骚乱期，由于当时日本处于内外多事之秋，两国停止国交。1867（庆应3）年，幕府通过对马宗氏，派送使节告知开国之事。接下来明治政府成立后，亦通知朝鲜王政复古之事，欲与之恢复国交。但当时朝鲜采取的是森严的锁国政策，从它的立场来看，对欧美诸国开国后的日本与欧美诸国一样危险，拒绝了日本的恢复国交提案。对此，在日本以不平武士为主体的群体主张对韩强硬论，其中包含着不平武士开展反政府运动的倾向。当时的藩阀政府没有压制强硬论，而是希望利用它将反政府运动转向外部。日本朝野上下征韩论调高涨，却因征韩时间和征韩主导权的问题，内部发生了分歧。最后，由于主张立即出兵征韩的西乡一派的失败，征韩论未始即终（1873年）。但是，镇压西乡一派的政府并不反对征韩论本身，而是希望另寻时机，凭借自己之力征韩。1875年，日本军舰云扬号在江华岛附近航行时，发生了被朝鲜军炮击事件，日本的舆论再次沸腾。政府等来了期望已久的机会。日本立即派军舰、运输船恐吓朝鲜，强制危机四伏的朝鲜与之缔结开国条约，即江华条约（1876年）。此条约解除了朝鲜与清国之间的宗属关系，声明朝鲜为自主国，开放了釜山及其他两个港口，

允许日本在京城设立了公使馆，各个开港地设置领事馆，承认了在留朝鲜的日本人的领事裁判权等。朝鲜的锁国状态被日本打破。日本将美国对自己所做行为，实施在朝鲜身上。而一直强硬抵抗欧美列强要求的朝鲜，面对日本的要求，意外地轻易地屈服，其原因在于那时朝鲜发生了政变，主张彻底攘夷的大院君隐退，反对该政策的闵氏一派掌权。趁着欧美列强对是否侵略朝鲜迟疑不决的国际条件，以及朝鲜内部党派之争之际，日本成功地打开了欧美列强未能打开的朝鲜大门。另外，值得注意的是，在江华条约之中，承认了朝鲜是独立自主之国，以此试图赶走此前一直作为宗主国支配朝鲜的清国势力。日本试图趁着清国受列强侵略国势衰弱之际，一手掌控朝鲜。日本的进出与清的反击，从此时一直延续到日清战争，二者的对抗是撼动朝鲜政局的主要动力。（旗田巍《朝鲜史》）

简单地介绍一下此后的情况：朝鲜面对列强的纷至沓来，被迫打开国门，沦为国际纷争角逐的场所。特别是，由于朝鲜是日本资本主义的最大市场，导致过去宗主国的清与新兴日本国之间的对立不断激化。朝鲜国内的改革受挫，发生了多次由宫廷内的势力纷争演变而成的武装政变。官人阶级之间，产生了有清国背景的“事大党”与亲日的“独

立党”的对立。政变失败的独立党人士金玉均（1851-1894）、朴泳孝（1861-1939）等人亡命日本。对金玉均的庇护不仅有头山满和宫崎滔天，还有福泽谕吉，金玉均最后在上海死于反对派和清朝的阴谋之下。这也成为了日清战争的一个导火索。

日清战争的直接原因在于清朝介入了朝鲜对“东学党”农民暴动的镇压活动。不满清朝介入朝鲜事端的日本，终于下定决心与清朝开战。日本的战胜，在某种程度上推进了朝鲜自上而下的近代化。但清朝的败退反而更加激化了列强之间的权利争夺。特别是俄罗斯，以三国干涉与1900（明治33）年的义和团事件为口实占领满洲，与日本正面形成敌对关系，爆发了日俄战争。战争最终以日本的胜利告终，朝鲜（当时已改称韩国）成为日本的保护国。

玄洋社公然从民权论转向国权论是在以上的时代背景之下发生的。此后，日清关系风云急转，玄洋社创建天佑侠这样的秘密组织，送往朝鲜，联络东学党挑起战争。这个阴谋的中心人物，除了内田良平以外，还有武田范之（1863-1911）、铃木天眼（1867-1926）等人。

东学党原本是一个以民间信仰为中心的农民组织，与清国的义和团一样奉行彻底的排外主义。援助这个农民起义，使之变成日本的盟友，这也成为天佑侠的自满的资本。《东亚先觉志士纪传》对天佑侠进行了详尽的介绍。

由于东学党联络的不完备，最终导致受到日本军的攻击，农民运动的领导者全准（1854-1895）与李容九（1868-1912）负伤（后来全准被执行死刑），天佑侠也成了日本警察的追捕对象。但是，这样的遭遇也使得农民运动的领导者与日本“志士”之间的意志得到了疏通。由此结缘，为之后的日俄战争时，协助日军输送以及日韩合并埋下了伏笔。

也许天佑侠与军部中央统帅部有过秘密联系，但他们采取的行动是一项与日本驻朝军部、外交机关毫无关联的、完全的自我责任制的军事冒险。尽管这样的行动模式被多次使用后，逐渐地变得徒具形式。但是就在此时点之下，还是能够与农民相结合，应该将它看成是亚洲主义的表现。至少在天佑侠的主观上，挑起战争并不是全部目的，之中还有连带意识的成分在发挥作用。在他们的眼中是不存在个人利益的。如果他们是以个人利益为目的的话，便不可能冒着生命危险行动，也不可能得到全准、李容九这样的排外主义者的信任。

在天佑侠之前，还发生了怀有类似的意图的无果而终的事件，这便是大井宪太郎的大阪事件。

五、大井宪太郎与大阪事件 (1880年的状况之二)

自由党左派的大井宪太郎比较为人所熟知,在此不再详述。他的主要事迹是在民选议院设立建白书的问题上与加藤弘之(1836-1916)发生的论争,以及与秩父事件^[1]的关联(他当时反对起义),在大阪事件中被连坐,以通敌的罪名被判刑,之后创设了东洋自由党,晚年参与了劳工运动,等等。

大阪事件是指以大井宪太郎为首的自由党左派“志士”,因朝鲜独立党的政变失败愤慨不已,携带武器弹药,准备举兵渡海,后因计划败露未果的事件。当时他们为了筹集资金,在各地实施抢劫,后因被大阪警察署检举此事,而得名大阪事件。事件的败露是在1885(明治18)年,预审结束于1887年。

大阪控诉院的检察长向大阪重罪法院提出的起诉状中,控诉的罪状如下:秘密筹划对朝鲜开启战端,为达目的,制造并持有爆炸弹药,实施抢劫(未遂)等。

这个公审历时四个月,星亨(1850-1901)等知名辩护人出庭辩护,被告人身着印有白色“自由”字样的黑色和服短外罩出庭。旁听席的票被人们争抢一空。在被告团里还有一位仅有的女性景山英子(1865-1927)。下面是大井宪太郎在法庭上陈述的一部分引文:

我们计划朝鲜事件的主旨不在于东洋政略,也不仅限于协助独立党夺回政权。另外,我们首先不是侵略复仇主义。关于这一点,我已经在检查官的公诉状说明里做了陈述,在这里无需再说了。至于说到东洋政略,我们虽然没有到用朝鲜做诱饵的地步,但我们的行动里确实含有几分利用朝鲜改良日本支那,即改良亚洲的意思。虽然这属于使得东洋与欧洲相持政略的一个环节,但我们的主眼在于朝鲜的现状,赋予其国民安定幸福的生活。

就像那个宗教家所说的那样,不是倚靠海川划分国界,而是四海之内皆兄弟,比我年长的都是我的父母;年少于我的皆是我的兄妹。也就是说,朝鲜人是我父母兄弟。他们帮助日本,我们自然应该帮助他们。因此,不同国家的人之间相互同情,产生相惜相助之情绝不是什么稀奇古怪的事。没有这样念想的人反而才应是令人惊异的。但是,朝鲜的风俗就像非洲人那样,是极度野蛮的。在亚洲各国中,这个实行诛连三族刑法制度的野蛮国度与我国尤为相邻。将之舍弃,袖手旁观,是我们自由平等主义理念所不能容忍的。因此,我们产生了渡海帮助朝鲜的想法。

不过,与大部分出于侵略加害为目的的普通的战争不同,我们的行为是出于希望朝鲜的独立安全的好意。普通的战争的大多数都是以对方为敌而开战,而我们的目的不在于取其国,

而是为了使其国家变得强大。也就是说我们虽然是日本人，但我们却将自身置于朝鲜人的立场上，努力增强朝鲜国力。

也就是说，如果要追溯能够帮助朝鲜独立的因素的话，就只有归还独立党政权。为了实现政权归还独立党，就必须打倒事大党。简而言之，即：打倒事大党，把政权交付独立党，实行政府改革，使国家独立，除此以外，别无其他。我们并不是单纯地从精神上怜悯独立党的失败，独立党与我自由党享有同一思想，我们将政权交还于它，是为了朝鲜人民的利益，而不是出于那种解救一时受难之人的慈善主义。只不过我们提前了决意之期而已。

而且，在大井看来，他们在朝鲜的举兵计划与日本国内政治改革紧密相关：

因为国内政治是干涉政略，人民的自治精神几乎已经消失殆尽。此外，日本人几乎皆无爱国精神。尽管也有一些为了建立政党尽力奔走的人们，但就一般人的情况来说，谈论国事什么的是他们即使在做梦时也未曾有过的行为。因此，他们更不会组织集会，共同商讨国事……

为了解救这种腐坏的状况，首先必须洗新人民之脑髓。革新人民的思想，改变世道，实行社会改良，即实行大改革。就像我昨天所

说的那样，日本人的脑髓甚为顽固不化，基本上无法期待他们来推进社会进步。在这个区分无聊的贫富贵贱、上下有别的顽固之极的社会里，我们必须打破尊古嫌新的观念。但是，如果要坚持实行的话，就必须赋予社会活动力。为了赋予社会活动力，制造外患则是十分有效的手段，只有在此时，才能激起人民心中的真正的忧国之心。只有在外患出现时，人民才会意识到国家的宝贵，不管是多么卑屈的人民，我们仍必须唤起他们的爱国之心。一旦激起爱国之心，国家则愈发贵重，匹夫之身就愈发渺小，就会有死不足惜的决心。就像我们这次之所以能够为了国家，采用了懦夫小人所不为的非常手段，正是因为国家甚重，个人轻如尘埃的缘故。如果日本人能达到有此精神的一半或三分之一的話，那么日本必定国泰民安。但由于日本人皆缺乏此精神才导致了今日国情的不振。正如我刚才提到的那样，为了激起人民的爱国之心，必须尝试激发此意志，在实地活跃地开展运动，以图社会改良。（平野义太郎《马城大井宪太郎传》及《民权主义的发展》）

像这样将国内改革与对外扩张联系起来的思想方式不是大井的独创，其元祖是西乡隆盛（1828-1877），也曾大量地出现在之后的昭和时期的法西斯主义里。这种为达目的不择

手段的“图财害命的强盗武士式的”精英意识在与法西斯主义共通的同时，其中一部分也与左翼有所共通（景山英子在《妾的半生涯》中显示了左翼内部对此现象的怀疑）。不过，大井的大义名分勉强能算“自由民权”，这是“新秩序”“共荣圈”“皇道”所没有的，在这一点上能够将他与以后的时代区分开来。但是，假设大井的朝鲜计划得以成功，关于是否他制订了如何改革朝鲜的具体计划，则是很难说的。他大概主要着眼于国内，朝鲜不过是一个手段吧？在此后他所写的东洋自由党创立旨趣书，也只有像“现在的日本人不欲生活在快乐广阔的天地里，而好在桃源之天地蠢动”之类的语句，没有出现有关朝鲜改革的具体内容。关于这一点，大井与接下来要论述的樽井藤吉是不同的。如果他是亚洲主义者的话，那他的亚洲主义与天佑侠的亚洲主义应该从哪里进行区别？二者的差异仅仅是看似不同、实则同一的国权论与民权论之别吗？

另外，据说玄洋社也策划了同样的阴谋，后因大阪事件的败露，不得不延期。并为了以后做准备，开始了情报工作，也就是此后的天佑侠。对此，玄洋社与大井的自由党之间大概有了默契吧。在修改条约问题上，两者保持了同一步调，而那颗投向大隈外相（大隈重信，1838-1922）的炸弹，正是大井在大阪事件时准备的，后经玄洋社之手，转交给来

岛恒喜（1860-1889）。

六、樽井藤吉与《大东合邦论》 （1880年代的状况之三）

在叙述樽井藤吉的《大东合邦论》之前，先引用对他的记载最详细的《东亚先觉志士传记》里的传记。

樽井藤吉，号丹芳，嘉永3（1850）年4月14日，生于奈良县宇智郡南宇智村大字灵安寺。父名要助，母清水氏名鹤，家为木材商。藤吉最初也想继承家业，但于明治元（1868）年，读五条御誓文后，感奋之极，背井离乡，上东京到井上赖圀的神习塾及林鹤梁的私塾学习。他慷慨忧愤时事，曾向岩仓具视（1825-1883）提议制定官吏选举法未遭采纳，西南之役一爆发，他即远赴东北地区，策动呼应西南之役。目的未遂后，志驰朝鲜半岛，于九州乘一扁舟，欲渡海赴朝。经再三渡航失败后，最终探险于多岛海附近，努力开拓殖民地。他归国后，滞留长崎，明治15（1882）年5月15日，与赤松泰助、渡边正贵、赤川五郎、家永芳彦等人在肥前岛原江东寺内，举行东洋社会党的结成仪式。他们以追求社会平等、公众最大的福利为纲领，得到了数百名与会者的支持，以此公开组织。同年，6月20日，被内务卿

以妨害治安为由禁止结党集会。但樽井并未因此而屈服，翌年1月6日，因将稍微修改后的东洋社会党党则草案印刷后，分发给认识的人，违反集会条例，被起诉。同月25日被长崎轻罪法院处以一年轻监禁之刑。

出狱后，他进入《佐贺新报》工作，一边执笔一边结交有志之士，接受了副岛种臣（1828-1905）的主张。在此之前，明治15年夏，朝鲜事件爆发，国人之心受其刺激，关于清·韩问题的讨论多了起来，激起了爱国志士的热情。藤吉也立志投身于清·韩问题，壮心长鸣不止，他与鹿儿岛的和泉邦彦（1849-1913）等人来往，讨论大陆政策。终于在明治17（1884）年，清法战争（这里指中法战争——译者注）爆发，驻福州的陆军中尉小泽豁郎（1858-1901）等人方欲举事之际，他与和泉等人渡航支那，赴上海、福州之间策动支援小泽，并在上海参加设立东洋学馆之举，与平冈浩太郎（1850-1906）、中江笃介（中江兆民，1847-1901）、杉田定一（1851-1929）、末广重恭等人共同谋划，同年实现开馆之计。设立此馆的目的是为了培养将来在支那大陆开展活动的人才，是我在支那设立教育机关的开端。同年末，归国后的藤吉，致力于内政改革，与政治失势后亡命日本的朝鲜独立党志士金玉均来往，为谋划玉均的再起而四处奔走。一方面他与玄洋社的头山满、的野半介（1858-1917）、来岛

恒喜一同谋划，一方面他又向富豪土仓庄三郎寻求资金，事不如意，恰逢大井宪太郎等人的朝鲜举事计划败露，藤吉被怀疑与之有联络而一时被捕入狱。后来的调查结果显示他与大井等人的计划无关，才被释放出狱。

明治25（1892）年，藤吉当选奈良县众议院议员，后因致力于社会问题的研究而放弃议员生活。此前，他坚信日韩两国以实行联邦制而结合是安定东亚大局的最上之策，应向有识之士推广而著书一部。明治18（1885）年在服狱大阪之前，他已完成草稿，却在出狱之时丢失。后又起稿，经十余年的苦心专研，于明治26（1893）年以《大东合邦论》为题问世。此书全文用汉字撰写，明显是出于方便朝鲜人的阅读之便，在当时的有识之士之间产生了相当大的反响。后来，日本在朝鲜实行统监政治，内田良平在伊藤统监（伊藤博文，1841-1909——译者注）的帷幕下谋事之时，内田以及一进会的会长李容九都有此书所主张的大东合邦理想，最终开启了日韩合邦之端。藤吉的《大东合邦论》用汉文书写，他为此特地磨练汉文功底，其苦心专研之功超乎人们想象。如果一部小小著作帮助制造了两国合邦之机缘的话，也该算是其苦心得到回报了。

藤吉晚年经营矿山失败，还乡大和五条市，为了彰显天诛组的事迹，他发愿建设明治维新发祥地纪念碑，在努力实现此志途中，患

中风症，于大正 11（1922）年 10 月 25 日身亡。享年 73 岁。

其著作除了前述的《大东合邦论》之外，还有《明治维新发祥记》（1919 年），以及《皇朝驭远秘史》《樽井氏易学》《国业保险新义》《氏子创立案》《社会主义国业篇》《自记实历》等，都未公开刊行。他为人淡泊名利，内藏奇气，虽曾在窘迫之时有过寄食于友人度日的经历，但无论他如何窘迫潦倒，却未向他人乞讨金钱，是一个刚正不阿的清贫之奇士，毅然之气贯其一生。

此外，《对支回顾录》里也详细记载了樽井的传记[主要是依据《大东合邦论》里冈本监辅（1839-1904）所写的序文]，里面的记载与实际情况有相当的出入，但由于我在这里并不是专门研究传记，所以暂且不予追究。

在这里详细记载樽井藤吉传记的理由之一在于他的名字并不为人所熟知，另外一个理由则是因为想要记录一个非士族出身、由于缺乏地缘人脉关系而怀才不遇的明治政治青年的生涯。《大东合邦论》曾于 1885 年用日语完成后因入狱丢失，后改为汉文书写，在 1893（明治 26）年出版，于 1910（明治 43）年再版。就正文而言，初版与再版没有差别。初版时著者名为森本藤吉，这是因为他竞选议员之时，樽井家已经没落，没有纳税的资格，

只好临时继承森本的姓。《大东合邦论》由以下的十六章组成：

序言，国号释义，人世大势上，人世大势下，世态变迁上，世态变迁下，万国情况，俄国情况，汉土情况，朝鲜情况，日本情况，日韩古今之交涉，国政本元，合邦利害，联合万法，论清国宜与东国合纵。

由于《人世大势》以下的章节是对当时世界形势的总论和分论，在这里将这些章节与讨论历史问题的《日韩古今之交涉》章节一同省略，不做论述。为了尽可能地忠实原文，现将原文推量著者之意，改成符合日语阅读习惯的文体^[12]。原文是用日式的汉文书写的，写得算不上好，但是文意非常流畅。

樽井藤吉之名被埋没了相当长一段时间，一直不为人所知[除了田中 五郎（1894-1961）的研究以外]。发掘樽井的功劳还要归于平野义太郎。但是他却在发掘樽井的同时，进行了如下篡改。

贯穿《大东合邦论》的基本思想并不只是樽井的思想，而是所有当时的兴亚民族运动先觉们的共通思想。尤其构成了樽井的思想特色使之区别于其他论调的在于以下观点：为了全亚洲诸民族能够团结一致，结成同盟军，

共通防御白人帝国主义的侵犯，挽回东洋的衰退，完成兴亚大业，大东亚诸邦需结成以日本为盟主的大东亚联盟。

《大东合邦论》最卓越的特色是，由东亚的两大民族——中国人和日本人诚心携手而实现大东亚联盟（大东合邦）的结成。这是因为日本与中国是东亚的核心。（《大亚洲主义的历史基础》）。

事实已经道出了全部真相，在这里就没有必要一一指出以上引文的歪曲史实。樽井的提案是日本与韩国的对等合邦之下，冠以“大东”这个总称，他当时并没有考虑到与中国（当时的清国）的合邦。毋宁说他觉得不可能和清国合邦，对于清国，他建议的是与大东国合纵。樽井大概没有预料到，若干年后会有思想家将自己的思想牵引到侵略思想上去的吧。

正如樽井引以为豪的那样，为了解决日韩的纷争，推进韩国的现代化，共同防御列强的侵略而提出日韩两国平等合并的主张是他的创见，恐怕也是后无来者的思想。这种思想的前提，是国家是人为的产物这种国家观（国政本元）。与大井宪太郎、中江兆民、福泽谕吉不同，樽井不具备洋学的素养，因此他的合邦论里也不是没有一些牵强附会之处。但正因为如此，从今天回过头来看他的思想，反而显得极为新鲜，他的这些独创之见恐怕

是那些洋学者们所无法想到的吧。

继承樽井创见的不是大井宪太郎，而是内田良平。他通过天佑侠结识了李容九。李容九依据《大东合邦论》，以其中的主旨——合邦为条件，协助内田，创建了东学党后身的“一进会”这个农民组织，推行请愿运动。后来，当李容九得知日本政府背信弃义之后，拒绝了日本政府的授爵，在须磨愤慨而亡。关于这段时期的具体经过，在黑龙会的《日韩合邦秘史》（上下，1930年刊）以及其简约版内田自身的《日韩合邦》中有详细介绍。

就“思想”来看内田，是侵略主义性质的。但他却为日本政府对李容九及朝鲜农民的背信弃义的做法感到有责任，作为补偿的一部分，内田出版了《日韩合邦秘史》，树立“日韩合邦纪念碑”，并在此碑上抹去李完用（合并当时的总理大臣）的名字，而加上了李容九之名。就这点来看，内田是亚洲主义者。

李容九的遗孤李硕奎的日本名为大东国男，这大概是为了纪念“大东国”吧。他出版了一本名为《李容九的生涯》（1960年、时事新书）的著作。如今的朝鲜将暗杀伊藤博文的重根看成是爱国者，而自己父亲李容九却背负了卖国奴的罪名，此书的动机在于抗议这种看法的不合理性，为父亲洗清污名。李容九的错误是政治判断的失误，我们也有为他洗清污名的连带责任吧。最近大东塾出

版了影山正治（1910-1979）对《大东合邦论》的现代语译本。这本书不是逐字逐句的翻译，而是将重要的地方缀集起来翻译，是一部非常便利的书。

虽然包括著者自身在内对大东和邦的解释也发生着变化，但就对等合邦这一主张本身而言，它虽是一个空前绝后的创见，但却作为一种内心的情感被继承到了后来。在整体动机不纯、充满欺瞒的“满洲国”之中，此种情感如破晓的星星一般若隐若现。在面对对等合邦不得不以冷酷的、单向的合并形式结束的历史现实之时，这些朴素的亚洲主义者无法免除未能从吸取教训的责任吧。如果他们能够向历史学习的话，那么“满洲国”的建国必须是与朝鲜的独立相关联的。

七、福泽谕吉与中江兆民 (1880年代的状况之四)

在这里无论如何都要介绍一下从同样的背景出发、却与《大东合邦论》得出完全相反结论的代表言论——福泽谕吉的《脱亚论》。这部著作可以说是亚洲主义的相反面，与亚洲主义有着微妙的相互渗透、互为表里的关系。由于原文并不是很长，在此全文引用：

随着世界交通的手段便利起来，西洋文明

之风逐日东渐。其所到之处，就连草木也被此风所披靡。大致说来，虽说古代和今天的西洋人没有多大不同，但他们的举动在古代较为迟钝，而今天变得活跃起来，无非是利用交通这个利器的缘故。对于东方国家的当务之急来说，此文明的东渐之势十分强劲，如果下定决心来阻止它的话，这样做倒也不是不行，但观察当今世界的现状，就会发现事实上是不可能的。莫不如与时俱进，共同在文明之海中浮沉，共同掀起文明的波浪，共同品尝文明的苦乐，除此之外别无选择。

文明就像麻疹的流行一样。眼下东京的麻疹最初是从西部的长崎地方向东传播，并随着春暖的气候逐渐蔓延开来。此时即便是痛恨该流行病的危害，想要防御它的话，又有可行的手段吗？我确信没有这样的手段。纯粹有害的流行病，其势力的激烈程度尚且如此，更不要说利害相伴、或利益往往更多的文明了。当前不但不应阻止文明，反而应尽力帮助文明的蔓延，让国民尽快沐浴文明的风气，这才是智者之所为。

西洋近代文明进入我日本以嘉永年间的开国为开端，虽然国民渐渐明白应该采用西洋文明，气氛也逐渐活跃起来，但在通往进步的大道上，却横卧着一个守旧衰老的政府（这里的政府指德川幕府——译者注）。应该如何是好呢？保存政府的话，文明是绝对进不来的，

因为近代文明与日本的陈规旧套势不两立。而要摆脱陈规旧套的话，政府也同时不得不废灭。如果试图阻止文明的入侵，日本国的独立也不能保证，因为世界文明的喧闹，不允许一个东洋孤岛在此独睡。

对此，我们日本的有识之士，基于“国家为重”“政府为轻”的大义，又幸运地依靠帝室的神圣尊严（这里的帝室指天皇——译者注），断然推翻旧政府，建立新政府。国内无论朝野，一切都采用西洋近代文明，不仅要脱去日本的陈规旧习，而且还要在整个亚洲开创出一个新的格局。其关键所在，唯“脱亚”二字。

虽然我日本之国位于亚细亚东部，但国民的精神已经开始脱离亚细亚的顽固守旧，向西洋文明转移。然而不幸的是在近邻有两个国家，一个叫支那，一个叫朝鲜。这两国的人民，自古以来受亚细亚式的政教风俗所熏陶，这与我日本国并无不同。但也许是因为人种的由来有所不同，也许是尽管大家都处于同样的政教风俗之中，但在遗传教育方面却有不尽相同之处，日、支、韩三国相对而言，与日本相比，支那与韩国的相似之处更为接近。这两个国家一样，不管是个人还是国家，都不思改进之道。

在当今交通至便的世界中，对文明的事物不见不闻是不可能的。但仅仅耳目的见闻还

不足以打动人心，因为留恋陈规旧习之情是千古不变之理。如果在文明日新月异的交锋场上论及教育之事，就要谈到儒教主义。学校的教旨号称“仁义礼智”，只不过是彻头彻尾的虚饰外表的东西。实际上岂止是没有真理原则的知识和见识，宛如一个连道德都到了毫无廉耻的地步，却还傲然不知自省的人。

以我来看，这两个国家在今日文明东渐的风潮之际，连它们自己的独立都维持不了。当然如果出现下述的情况的话，又另当别论。这就是：这两个国家出现有识志士，首先带头推进国事的进步，就像我国的维新一样，对其政府实行重大改革，筹划举国大计，率先进行政治变革，同时使人心焕然一新。如果不是这样的情况，那么毫无疑问，从现在开始不出数年他们将会亡国，其国土将被世界文明诸国所分割。

在遭遇如同麻疹那样流行的文明开化时，支、韩两国违背传染的天然规律，为了躲避传染，硬是把自己关闭在一个房间里，闭塞空气的流通。虽说经常用“唇齿相依”来比喻邻国间的相互帮助，但现在的支那、朝鲜对于我日本却没有丝毫的帮助。不仅如此，以西洋文明人的眼光来看，由于三国地理相接，常常把这三国同样看待，因此对支、韩的评价，常常也会被安在我们日本身上。

假如支那、朝鲜的政府还在实行陈旧的专

制体制，无法律可依，西洋人就怀疑日本也是无法律的国家；假如支那、朝鲜的士人自我沉溺不知科学为何物，西洋人就认为日本也是阴阳五行的国家；假如支那人卑屈不知廉耻，日本人的侠义就会因此被掩盖；假如朝鲜国对人使用酷刑，日本人就会被推测也是同样的没有人性。如此事例，不胜枚举。

打个比方，屋院相邻的村庄内的一群人，在他们出现无法无天的愚行而且残酷无情的时候，即使这个村庄里偶尔有一家人注意品行的端正，也会被他人的丑行所淹没。和这个例子一样，支、韩两国的影响已成为既成的事实，间接地对我外交产生了障碍，这样的事情实际上并不少，可以说这是我日本国的一大不幸。

既然如此，作为当今之策，我国不应犹豫，与其坐等邻国的开明，共同振兴亚洲，不如脱离其行列，而与西洋文明国共进退。对待支那、朝鲜的方法，也不必因其为邻国而特别予以同情，只要模仿西洋人对他们的态度方式对付即可。与坏朋友亲近的人也难免近墨者黑，我们要从内心谢绝亚细亚东方的坏朋友。^[13]

以上引用的《脱亚论》执笔于1885年（明治18年），与《大东合邦论》首次用日语书写是同一年。从某种意义上说，它是对《大东合邦论》及当时与之相似的社会风气的根本批判。虽然主旨是对福泽谕吉历来所持论断的展开，

但文章的立场鲜明，直截了当，充满了决断的回响。

拥有强烈民族意识的福泽谕吉，在面对当时国际情势时所感到的紧迫感并不亚于樽井或者大井。虽然他是文明的信奉者，但他的文明并非指当时流行的欧化，更不用说鹿鸣馆的假面舞会之流。对于他而言，文明是要无慈悲地贯彻在自己身上，如果不这样便无法在国际竞争中生存立足。

但是，他作为从自我是弱者这一意识中觉醒的民族主义者，对于同属弱者的邻国也并非无同情之心。从情感上他是带有亚洲主义色彩的，因此他会金玉均也伸出了援助之手。但是，亚洲的连带无法对他持有的紧迫感。从他的角度来看，《大东合邦论》是远水救不了近火。

面对福泽谕吉的批判，合邦说是否能承受得住是很可疑的。因为不管怎样福泽谕吉有文明这一武器，文明本身便是价值。而无论是合邦还是协作，这种连带自身却不是价值。因为通过连带到底要实现什么，这一点是无法确定的。

如果不能拥有能够与福泽谕吉的价值相对立的别的价值的话，亚洲主义就无法作为一个命题得以确立。但是，从1880年代的状况中，并没有产生那样的命题。等到十年之后它才出现。在福泽谕吉将中日甲午战争作为文明的胜

利，为之欢欣雀跃之时，在他作为思想家的功能结束之时，或者说在日本已成为一个不可撼动的近代国家的时候，以福泽谕吉的批判为支点，那个能够与文明相对立的价值才诞生。其中之一是以更高的价值否定西欧文明的冈仓天心；另一个则是宫崎滔天与山田良政，他们从灭亡的同感中，赋予了那个被当作负面价值的亚洲主义新的价值，并以它为武器，挺身与文明相对决。

1880年代的背景之下的亚洲主义以及反亚洲主义到此基本上都出现了[在此省略了近卫笃磨(1863-1904)、副岛种臣(1828-1905)等政府及官僚派的理论]。在这里还有一个重要的人物不得不提及，那就是著有《三醉人经纶问答》的中江兆民。

《三醉人经纶问答》的问世是在《脱亚论》出版后的第二年(1887,明治20年)。洋学绅士、豪杰君与南海先生这样的带有讽刺性的人物配置，大概可以将其看成是对当时的社会状况进行的诙谐摹写。没有决断就不会产生思想，但思想产生后却会发挥与决断者自身的意图相悖的功能。思想者恐怕不能不甘于此命运，不情愿的话，那么只能放弃决断。豪杰君也好，洋学绅士也罢，恐怕都是南海先生的分身，但分身之间却又各自独立，互相影响，相互转化。这个思想的演剧也许会这样永远反复进行下去吧。亚洲主义转化成非亚洲主义，非亚洲

主义又变成亚洲主义。这个演剧至今仍持续地进行着。

堀田善卫(1918-1998)的《日本的知识人》就是以《三醉人经纶问答》为材料，谋求此演剧的再演之作。对于他所提出的1887年与今日的状况非常相似的言说，我颇有同感。

八、冈仓天心

冈仓天心(1863-1913)，名觉三，不仅作为亚洲主义者是一个孤立存在，作为思想家也是如此。他与同时代的任何一位思想家都不曾有过交涉。本来亚洲主义就是无法理出系谱的思想，这点已经累述过了，而他给人的这种感觉尤其深刻。他与原本应该有交集的“政教社”的国粹论都没有交集，更不用说高山樗牛(1871-1902)的日本主义了。他只与根岸派^[14]的文人有极少的交际。

之所以这样，是因为他专门活跃在美术界。他在数十年间，当过美术学校的校长，致力于美术教育以及美术行政的建设。但是，他的教育方针不断地受到来自欧化主义的压迫。最后因被官僚势力排斥，被迫辞职。为了与之对抗，他以一人之力创立了“日本美术院”。这是他一生最大的功绩。然而，当时体制正逐步健全的明治国家，已逐渐积蓄了实力，将包括美术在内的一切精神活动都列于自己的统制之下，

他所致力于创立的民间学术终究没能与政府力量抗衡到底。因此，为了弹劾正在逐渐实行伪文明化的日本，失意的他用英文写下了《东洋的理想》等一系列著作。（参照朝日新闻社刊《日本的思想家》第一集所收的竹内好执笔的《冈仓天心》。）

对于冈仓天心来说，美（以及与之基本同义的宗教）是最大的价值所在，而文明则是实现这个普遍价值的手段。美植根于人性之中，不应是西欧独占之物。为此他认为当务之急是要改变“西欧的光荣是亚洲的屈辱”（《东洋的觉醒》）这一现状，因此必须实行“亚洲一体”（《东洋的理想》）。

这个“亚洲一体”的命题，后来被日本法西斯主义滥用，滥用程度不亚于其对《大东合邦论》的滥用。冈仓天心的“亚洲一体”所指乃是屈辱的亚洲站起来回归本性的姿态，是一种浪漫主义的“理想”。把它解释为对帝国主义的赞美的看法，完全与本意相反。根据天心来说，帝国主义是西欧的产物，是美的破坏者，是应该被排除的存在。这一点来说，天心的思想与泰戈尔的思想（特别是《民族主义论》）十分相似。

天心最初跟随芬诺洛萨（1853-1908）在欧洲求学，晚年曾数次往返于波士顿博物馆。但他也曾多次去中国、印度，对亚洲的多样性的现状有深刻的认识。尽管如此，他直观地

认识到了以下内容：就核心来讲，亚洲与欧洲是相异的，在这个相异性上亚洲是一体的，如果不能发掘这个亚洲之所以为亚洲的地方就无法拯救虚伪的文明。

《东洋的理想》由英国的印度研究者尼维蒂塔女士（1867-1911）为其作序，于1903年在伦敦出版。其内容构成如下（本书收录了总论部分与终章，全文刊于《现代日本文学全集》第51卷，筑摩书房出版）：

(1) 理想的范畴 (2) 日本的原始艺术 (3) 儒教——北方中国 (4) 老庄思想与道教——南方中国 (5) 佛教与印度艺术 (6) 飞鸟时代 (550年-700年) (7) 奈良时代 (700年-800年) (8) 平安时代 (800年-900年) (9) 藤原时代 (900年-1200年) (10) 镰仓时代 (1200年-1400年) (11) 足利时代 (1400年-1600年) (12) 丰臣及初期德川时代 (1600年-1700年) (13) 后期德川时代 (1700年-1850年) (14) 明治时代 (1850年-现在) (15) 展望

天心的文明观与福泽谕吉的正好相反，其构造与大川周明（1886-1957）的非常相似。如果将天心的富有诗意的直观思考进行理论分解后重新构造的话，可能会与大川周明的著作的一部分乃至大部分互相重叠吧。但两人在气质上可以说完全相反，天心的浪漫之

处不是与大川，倒是与他的盟友，同时又是他的对手的北一辉（1883-1937）相似。

天心在写大学的毕业论文时，一开始是以国家论为题。后因他的妻子（他是早婚）瘵症发作，将他写完的论文烧毁了。之后天心不得已在两周的时间内匆忙写出一篇美术论。然后这便决定了他的命运。这个插曲也佐证了他并不是简单的外行。他也是符合明治精英定义的“全人”的一员。

九、宫崎滔天与吉野作造

《三十三年之梦》出版于1902(明治35)年，广受世间好评，再版达十次以上。很早就被翻译成中文，并被广泛阅读。中文译本有好几种。在日本人写的众多关于中国革命的书中，被如此广泛阅读过的仅有这本书。

此书被复刻过两次。明治文化研究会的附刻本是1926年出版的，文艺春秋社则是1934年。前者由吉野作造校订，并由附上了吉野本人所作的详细的解题。这一解题本身就具有极高的史料价值。

本书是作者的自传。由于作者是个风雅随命之人，其三十三年的作为本身就是非常有趣的故事。此外，文章本身写得也好。即使作为单纯的读物来读，也能让人爱不释手，情

不自禁想要翻下一页，这一点我是可以保证的。这也是此书创刊之时洛阳纸贵的缘由。但是，在二十多年后的今天我们使其再次面世的原因，绝不只因有趣而已。此书作为明治文化研究的参考资料也有着很大的价值。

在卷首有清藤幸七郎（吞宇）（1872-1931）和孙文（都是汉文书写）的序文，以及无何有乡生（1863-1911）（被认为是武田范之）的五首五绝狂诗和自序。正文虽没有分章节，但有大小标题。大标题如下。

半生梦醒怀落花，故乡的山河，我的家庭，中学和大江义塾，自暴自弃的回头，成为耶稣教徒，思想的变迁与初恋，确定根本方针，进入梦想中的乡国，无为的四年，远征暹罗，归国中的三个月，第二次远征暹罗，呜呼！二哥死矣，揭开新生的一面，再入梦想中的乡国，兴中会领袖孙逸仙，外行外交家，康有为到日本，南洋的风云和我党的活动，形势急转，大举南征，新加坡入狱，大本营（在“左渡号”的船中），运筹擘划悉皆失败，与孙○○书，惠州事件，唱吧！落花之歌。

本书收录的是从“自暴自弃的回头”到“无为的四年”部分。吉野作造在解题中将此书内容分成以下四个部分：

一、修养时代(到“思想的变迁与初恋”为止)

二、暹罗的活动时代(到“呜呼！二哥已死”为止)

三、南支南洋活动时代(到“形势急转”为止)

四、惠州事件活跃时代(以下)

在这里说一下宫崎滔天的家系。其兄弟是熊本有名的民权一家。父亲长藏原是荒尾村的乡士，在宫崎滔天十一岁的时候便去世了。长男八郎，在西南战役中投军萨军后阵亡。五男民藏，留学法国，受天赋人权说的影响写了《土地均享·人类的大权》。此后也很关注中国问题，这点恐怕是受弟弟的影响吧，在本书中以“大哥”的身份出现。本书中的“二哥”实际上是六男弥藏，是兄弟中的国权论者之首。他对七男寅藏，也就是滔天的感染力最大。他拥有很强的行动力，立志于腾飞中国，然而由于英年早逝而未得一展大志。寅藏对这位兄长的敬仰之情，以及如何继承其遗志的，可以从《三十三年之梦》一书中得知。

在成书的1902(明治三十五)年之前，宫崎滔天的事迹如下：首先进入德富猪一郎(德富苏峰，1863-1957)的大江义塾，入信基督教，逐渐接受亚洲主义思想，结识金玉均，随之从事泰国移民的活动，并参加了菲律宾

的独立运动，其间与康有为和孙文两派均有交涉，作为致力于康与孙和解的日本人小组的一员，他曾周旋于二人之间，但最终失败，最后参加了惠州起义，并由失败而转念，成为桃中轩云右卫门(1873-1916)的弟子，并放浪于江湖。但是滔天并没有放弃平生志愿，同盟会时代、辛亥革命的时代以及此后的中国革命运动他都有参加。只是他没有写《三十三年之梦》的续篇罢了。就算写了续篇，也不会获得同样的成功吧。滔天的理想与孙文的理想虽在微妙的点上仅有过一次交差，但中国的革命进展与日本的反动化没有允许第二次的交汇。[在辛亥革命开始到第二、第三次革命时期的日本人的著作中，把北一辉的《支那革命外史》，以及其后的国民革命时代的铃江言一(1894-1945)的诸著作，看成是代替宫崎滔天的代表性著作应该是适当的吧。]

关于本书的意义，吉野作造的评论如下：

作者生于明治初年。在听着自由民权的呼声中，醉心于西洋文化的氛围中度过了青年时代。当时被认为年轻有为的人，他们的进路主要有两种。一是在官场大展拳脚，另一种是志在民间。但是后者也从内部分成两种类型。一种是对藩阀专制愤然反对，而埋头于政治革新运动，这是比较普遍的一种类型。另一种比较少见，是放弃在当前的政治制度中追

求自己的理想，而是向邻邦寻求同志，提倡首先革新东洋全体，再慢慢寻求改进自己祖国的机遇。这种类型十分罕见，他们或者很早就投身于促进日本与朝鲜联盟，或者远赴支那，明里暗里地资助着后来我国的大陆经营。我们的宫崎滔天正是这样一位连接了支那与我国的典型的志士之一。

明治初年出生的人们到底接受了什么样的教育？这在他的自传中有详细记载。当时的有为青年如何洞察时势？他们的见识又源自哪里呢？在他的自传中对此有清楚的说明。应该怎样去解释宫崎没有立即将志向投入内地（这里指日本——译者注），而是先向邻邦谋求友好和平，着眼于东洋大局的行为呢？在他的自传里给出了简单明了的说明。影响当时的青年的思想是什么？这些思想又是如何与时势相互交涉？对于这些历史研究上重要的问题，宫崎在叙述自己过去的过程中，给予了详细地说明。

……仅就真实地记录了自我的行为这一点看来，本书就具有很大的价值。而在此之外还令我敬佩不已的地方是：他对于一切事物的极其纯真的态度。尽管他反复经历失败，也曾犯过一些道德上的罪恶，但对于他的这些经历，我们感到无限同情，有时反过来还能从中获得极大的感动，甚至学到许多的教训。尤其是他在面对支那革命时，始终寄予了一

种坚定不移的纯粹的同情。他的光明正大之心、炙热的牺牲精神，使我们的崇敬之心油然而生。在这里，我要毫无保留地告白：通过此书，我不仅了解了支那革命初期的史实，还真切地体味了支那革命的真精神。如果有人让我说出十种爱读的书籍的话，我一定不会忘记会列出此书的。

此外，吉野作造对他与《三十三年之梦》的相遇，做了如下描述：

说起来真令人惭愧，此书刊行之时我还是法科大学（东京帝国大学法科大学——译者注）的学生，那时完全没有留意过这方面的东西。毕业之后的一段时间，我去支那游玩。或许是因为我去的是有很多日本人的天津，所以我对支那革命什么的完全不感兴趣。因此，直到大正五年（1916）支那发生第三次革命（护法运动——译者注）时，我都没怎么研究过支那，因此连此书的存在也尚未知晓。实际上，我的支那研究始于第三次革命发生前后，在这里不详细述说。此革命爆发几周后，当时秘密地对南支的运动寄予同情的头山满翁、寺尾亨先生一派，因为此革命之精神没有广为我们朝野上下所熟知而感到愤慨。为了阐明此次革命的精神，他们决定编撰简单的支那革命史，并委托我来做。因为那时我已经开始关注支

那问题，便欣然接受了。寺尾先生给我介绍了两位前述革命材料的提供者：戴天仇（1981-1949）、殷汝耕（1883-1949）。正是他们将《三十三年之梦》推荐给我，说它是研究支那革命初期最好的参考书。

《三十三年之梦》也成为了一些小说和戏曲的素材。战后经菊田一夫（1908-1973）改编、森繁久弥（1913-2009）主演的舞台剧在东京艺术座剧场公演（此剧名为《三十年的风雪梦》，公演时间是1958年1、2月——译者注）。后来此剧被誉为与《福翁自传》、大衫荣的自传齐名的自传文学的杰作。

1900（明治33）年参加惠州起义而战死、成为为中国革命牺牲的首位日本人的山田良政（1868-1900），以亲友的名义为其写传的平山周（1870-1940），以及近三十年时间伴随孙文左右、并在孙文临终前在场的萱野长知（1873-1947）等人，都属于宫崎滔天一派。平山周在《三十三年之梦》中常以“南万里”之名出现。

十、问题之再设定

在这里必须让玄洋社再次登场。因为这里还遗留下了为什么在20世纪以后，亚洲主义只流向了“玄洋社=黑龙会”这一途的问题。

如果不解决这个问题，无法向前展开论述，因此在此需要再次提及玄洋社的问题。

或许，有人会提出以上看法不妥的反对意见。我并不是主张亚洲主义除了“玄洋社=黑龙会”性质的东西以外别无其他。宫崎滔天（《三十三年之梦》的滔天）式的思想，作为一种心情大概一直持续存在于亚洲主义之中吧。中村屋店主相马爱藏与黑光夫妇（参照本卷所收《布斯备忘录》）便是其中一例。岩波茂雄在心情上也是非侵略主义的亚洲主义者。他在日华事变（中日战争——译者注）之时，拒绝向军方捐款，且不介意这样会招来军方的记恨。但是在太平洋战争之时，在会上，他却说出了“如果是打倒美英的话，我倒是赞成的”的言论〔小林勇（1903-1981）《惜栎庄主人》〕。这样的心情与“中国佬”^[15]意识、“朝鲜佬”^[16]意识混杂在一起，曾经保存在民众之间。即使到了今天，这种心情大概也仍少量地存在于民众之间吧。但是这种心情没有升华到思想层面。换句话说，滔天没能与天心相遇。在这里我的问题意识在于追究这个原因。

北一辉与大川周明是亚洲主义在帝国主义阶段出现的新类型。北一辉参加过中国革命，成为湖南派的幕僚，寄梦想于与孙文相反的独立革命方式，此梦想破灭后，将注意力转向日本的改造。大川曾就职于满铁公司，对中国问题却没有丝毫关心。毋宁说他认为中

国问题应交给别人来解决（他同时也是满洲事变的暗地里的中心成员），而把注意力放在印度以西。东亚经济调查局在机关刊物《东亚》以外，还出版了《新亚细亚》，而他在其中发挥了很大的力量。大川是介绍甘地、尼赫鲁、巴列维、伊本·沙特、穆斯塔法·凯末尔·阿塔土克的先驱之一，率先开始了伊斯兰研究。此外，他还援助了派遣留学生到埃及的爱资哈尔大学的相关工作。

也就是说，这个时期的亚洲主义已经出现了心情和理论的分裂。或者说理论单向地沦为侵略理论，只留下了黑龙会意识形态中最坏的部分。这是为什么？又是从什么时候开始发生的呢？

例如，关于北一辉对幸德秋水等成员组成的平民社感到失望，而在1906年前后接近中国革命同盟会、“革命评论”派和黑龙会的情况，田中 五郎在《北一辉》中，记述了一段小插曲：

某日，北一辉敲开了评论社的门，社里除了清藤、萱野以外，还有宫崎滔天、池享吉、和田三郎等人，他们都齐聚一堂，欢迎他的来访。尤其是宫崎他们，甚至在北一辉去小便时，还帮他打开了茅厕的门。

这样看来，已对平民社感到失望的北一辉，感到再一次失望，孤立起来也是自然而然的吧。

提供了追踪这种心情与理论的分裂材料之一的，是大川的精神自传《安乐之门》。当然，此著是他晚年隐退后所写，难免有舍弃内面的纠葛，趋于平面化的感觉。而在现实生活中，他却是更加好战斗的帝国主义者。在这里，我想讨论的问题并不是他的功绩。他著过很多书，也写过很多传记。他在晚年心境平静之时，追慕的是石原莞尔（1889-1949）、押川方义（1852-1928）、八代六郎（1860-1930）等曾给予他宗教意义上的感化的前人们。其中他最为所尊敬的是西乡南洲（即西乡隆盛——译者注）。在这一点上，他与头山满是共通的。不仅他，“大东亚协会”的下中弥三郎（1878-1961）也是这样，许多亚洲主义者也都是这样。

从大正中中期到昭和初期，在左翼与右翼的对抗关系中，亚洲主义被右翼独占，左翼则用无产阶级的国际主义来与之对抗。在左翼阵营中，许多人由于民族问题而退出。这些退出者的大多数人的回归之处是亚洲主义、西乡隆盛（比如，林房雄的《转向记》）。

也有一个罕见的特例，想要将处于这种对抗关系中的无产阶级国际主义与亚洲主义架桥衔接起来，这就是尾崎秀实（1901-1944）。但是，他出现得较晚，其思想就以一种孤独状态结束了。

亚洲主义被右翼独占的契机，大概可以追溯到右翼与左翼的分离时期。这个时期大概

就是明治末期（1905-1912——译者注），也就是北一辉动摇在平民社与黑龙会之间的时期。

石母田正（1912-1986）^[17]已经提出过问题的一部分。他抱着一个疑问：日本的社会主义在黎明期，是否就已经带有世界主义者（cosmopolitan——译者注）的照搬国外模式的倾向？（参照本书所收《幸德秋水与中国》。）这不仅是明治末期社会主义思想的问题，它同时还是第三国际时代的问题，也关系到为何对共产主义者来说，民族问题会成为绊脚石这个问题。此外，这还是民族主义的极端化问题，也与亚洲主义为何变成被黑龙会意识形态所独占的问题相关。

将同样的问题，追溯到稍微早些时期，从别的角度进行追踪的劳作，还有苇津珍彦的《明治思想史的左翼与右翼的源流》（维新史研究会编《明治维新研究》第3集，杂志《新势力》，1963年2月）：

在同时代的思想家中，卢梭主义者的中江兆民与玄洋社的头山满是莫逆之交。无论在民权运动上也好，还是在条约改正问题上也罢，二人保持统一步调。在东亚经纶中，二人的主张也几近无差异。头山效忠天皇，中江也不反对君主制。中江在晚年变成对俄主战论（苇津说这不是转向），这一点与“玄洋社=黑龙会”如出一轨。但是，兆民的弟子幸德秋水与头

山满的弟子内田良平之间，在思想上却出现了很大的分歧。而且，幸德的非战论与国内谷千成（因此，间接地与伊藤博文）相关，是对俄方的孟什维克理论做出的回应。而内田的主战论，则与列宁的《俄国资本主义的发展》遥相呼应。此时的内田是将革命问题放在民族现实中进行思考的。与之相比，幸德的帝国主义论则已经变成了一个抽象之物。

关于中江兆民与头山满的交往，藤本尚则在《巨人头山满翁》中做了这样的记载：

中江在《一年有半》中对头山满翁做了如下评价：“头山满君有长者之风，今世尚完存古之武士道者，独有此君。君知而不言，是寄机智于朴实的人物。”

头山满也这样评价居士（中江兆民）：“中江很好。某次我在大阪同佐佐友房（1854-1906）、古庄嘉门（1840-1915）、柴四郎（又名东海散士，1853-1922）因某事会合时，我离开爱讲究理论的人群，独自一人唱起了都都逸^[18]。这时中江走过来对我说道：‘头山，你的都都逸非常别致新颖’，称赞我拙劣的都都逸。之后，他连续三天，每天都来我投宿的越智长旅馆同我喝啤酒聊天。我们的谈话原本就是学者与非学者之间的对谈，所以并没有什么好谈的，不过聊一些想去谁那喝酒之类的话。他每次来，

喝完半打啤酒就回去。尽管中江表面装得狂妄，但他实际却是一个内藏正气，诚实、细致、温和的男子。每次见他，他总是有感而发：‘诚实的人干不好工作，能干好工作的人又干恶事，想办法培养一些既诚实又能干工作的人，安排在你身边，以他们的伟大的潜在的势力来监督天下。大臣们没什么大不了的。’此外，他还常说：‘老婆和诚实的人是最可怕的，因为他们总是较真。’确实是如他所说的那样。”

虽然中江总是为贫困所困，但他确实是一个天真浪漫的人。某次，竹内正志（1854-1920）来我家玩时，正巧中江也来了。竹内对他寒暄道：“中江，久未问候，我正想近日登门拜访呢。”中江回答却不留情面地回答道：“什么？我没什么事找你，不必来。”真是不留情面的回答，竹内听了也闭口不答。

后来，听说他病危，我与日下部正一（1851-1913）一同前去探望。他的妻子出来迎接我们说：“病人日日都想见你，在石盘上写下了你的名字”。当我们进门到病房后，中江高兴地紧紧握住我的手，凝视着我的脸片刻，好像想说什么似的。但由于生病的缘故，他最终没能说出话来，便在旁边的石盘上写了“伊藤、山县（即伊藤博文、山县有朋——译者注）不行，日后之事令人费心”后，双眼布满泪珠。听到我“嗯，嗯”的两度点头应答后，他大喜，又转向日下部，写到：“还站着”，握拳，前腕

向上摇动两三下，微微一笑。即使在面对生死紧要关头之时，中江仍旧磊落飒爽。

内田在日清战争之后，徒步来往于符拉迪沃斯托克与圣彼得堡之间，调查俄国国内的情况。他认清俄国是野蛮专制之国，人民的自由受到压制，近期必有亡国危机。归国后，他写了《露西亚亡国论》，但立即遭到禁止出版，修订为《露西亚论》后出版。此时正值1901（明治34）年，同年幸德秋水出版了《帝国主义》，这本书主张非战论，其出版未遭禁止，因为当时政府所持的是开战尚早论的态度。

内田认为在野蛮的俄国，仅学生运动才有曙光，并由此感叹日本学生没有志气：

在我赤门^[19]的窝囊废们正在政府铸造的模子里被浇筑成型之时，岂不应该欣羨他们（这里指俄国学生运动——译者注）的独立精神，顽强斗争力量之旺盛？若要设在野蛮的俄国尚存元气和进步力量的话，那此力量就仅为这群学生们所有。

他这样预言道：“极端的民族需要极端的革命，这个革命至少需要付出比法国革命更多的鲜血。”

而他的主战论的要点是以下内容：

万一吾人为了正义与蛮俄开战后，就算被打败，后世的史家也必然会记录道：“二十世纪初，日本民族为了解救巨亿不幸之野蛮人，兴强健仁义之师，与之顽强斗争，但终不敌强敌。”这是名誉的败亡。岂能与丧家之狗同日而语。以此为鉴，吾人必愈发兴文明之师，向野蛮进军。

此论充满活力，有着与晚年的内田判若两人的一面。这种将日俄战争当作文明向野蛮进军的理论，正是对福泽谕吉的文明论的延伸。

但是，这里也有“一亿玉碎”思想的萌芽。当时的日本是完全的国民国家，俄罗斯的威胁称得上存亡之危机，所以这种主张也算是完全正确的。问题在于什么是文明的本质？内田在死后，在东京审判席上被判为文明的反叛者。但是，至少此时的他与约瑟夫·季南^[20] 检察官一样，是一个文明的使徒。

按照天心的观点，本来审判文明和文明观的应该是亚洲主义。但这个亚洲主义最终却未能确立这种立场，而走向与侵略主义合流的路线，大概就是在这一时期。不能说没有机会，在没有能够充分利用机会这一点上，幸德秋水也是同罪的。内田与幸德一度分开后未能再相遇，这不仅对日本人，对亚洲来说也是不幸之事。

十一、玄洋社与其评价

木下半治（1900-1989）所著的《日本国家主义运动史》（1939年刊）里有如下记载：

在日本国家主义史上具有重大意义的玄洋社，是在明治10（1877）年，由平冈浩太郎以及头山满在九州福岡建立的。两人皆对当时的明治维新政府有所不满，并公然表示不愿与之合作。尤其是平冈浩太郎，对西乡隆盛的征韩论颇有共鸣，在西南一役中投靠萨摩军，而后作为民党活跃于政界。玄洋社创立的主旨在于实行进出大陆策略。其名称表明了它要越过远海的波涛，进出远方的亚洲大陆的抱负，这也是今天大多数国家主义团体的中心口号之一。玄洋社是最早标榜大亚洲主义的有力团体。

玄洋社活跃于日中、日俄两役，以及朝鲜问题——特别是日韩合并问题、满洲经略等，作为民间志士进行了大规模活动。但是，这些活动大多都是暗地里的的工作，很少被正式记录下来。换言之，玄洋社是在背后为日本国的发展出力的幕后贡献者。然而，我们特地在此举出玄洋社这个名号，并不是因为其本身的活动，而是以下原因：第一，日本现在的国家主义团体大多或直接或间接地继承了玄洋社的系统；第二，玄洋社的创立者之一头山满在现在的国

家主义团体中，获得了第三者难以想象的极高的信任，是一位隐藏在幕后的泰斗般的存在。

从玄洋社产生过许多国家主义分支团体。其中最初的团体就是于明治 34（1901）年 1 月，由内田良平所创立的黑龙会。内田良平是头山满门下的高足，设立黑龙会之时，曾邀请头山满入会，但头山没有接受，只是答应会给予援助。

从以上引文可知，此时期玄洋社与黑龙会已经一体化，并且不得不承认的是二者在历史的久远和取得的成就方面，都是别的团体无法比拟的。

玄洋社与黑龙会虽然在组织上相互独立，但在构成成员以及思想上，却有着姐妹关系或者说亲子般的关系。因此把二者作为一体来对待也没有什么不可思议的。这两个团体实质上的活动结束于明治时期，在右翼再次活跃兴起的昭和时期，它们并没有什么积极的动作，其实二者是作为名门和重镇而存在。它们在外名声很高，但没有像昭和时期辈出的其他团体那样公开进行活动。真正实质性的活动，是从黑龙会脱胎而成的大日本生产党（于 1931 年成立）等近代化法西斯主义团体所进行的。

玄洋社的初任会长是平冈浩太郎，后由箱田六辅接替，箱田死后又由近藤喜平太（1850-

1925）出任。头山满虽然是玄洋社的创始人之一，但最初他并不那么崭露头角。之后随着他名声的高涨，达到了提到玄洋社就想到头山满的一体化境界。也由于他长寿，到了昭和时期后，他作为右翼的元老几近被神格化，形成了一个连警察之力也遥不可及的法外王国。

内田良平是平冈浩太郎之侄，他在玄洋社的年轻一辈中很早就只是个显著的存在。他关心俄国问题，学过俄语。内田最初的活跃舞台是天佑侠，由此他与朝鲜结下深刻关系，介入了日韩合并（他不将此称为合并，而称为合邦）的过程。他曾参与计划中国革命，只身踏遍俄国考察形势，在日俄战争前坚决主张对俄决战，对此在前文已经有所涉及。与头山不同，内田不忌讳自己活动于政治的前台。直至死前，他始终是黑龙会的骨干（内田死后，由葛生能久接任）。

玄洋社的主要的事迹，对内方面为：初期参与民权运动，后转向国权论；在第二次选举中，获得松方内阁资金援助，站在吏党立场上血腥镇压了民党；以及在修改条约问题上始终反对井上·大隈方案，并派出社员来岛恒喜袭击大隈外相。对外方面则是继承征韩论的传统，对外采取一贯的强硬态度。继承其衣钵的黑龙会，由于出现于国策确定为走帝国主义路线之后，所以他们率先专门针对朝鲜、满蒙甚至中国进行侵略活动。由于两社在结

成社团的性质上，原本组织活动与个人活动的界线就不分明，所以用头山满和内田良平来分别代表玄洋社与黑龙会，这种观点大概是妥当的吧。

《玄洋社社史》(1917年刊行)在最后总论部分进行自我评价，其内容如下：

关于玄洋社的过去已经做过评论。本社信奉大抱负大主义，遵守宪则而展开活动。如滔滔奔流激石拍岸，如金石相击火光迸发，不惧威武，不惧权势，虽时而推民权论，时而又举国权论，但此乃与时俱进之举，未违背宪纲之“爱戴皇室”“珍爱本国”“伸张民权”纲领。有论者曰，玄洋社最初提倡伸张民权，先于天下请愿开设国会，福冈县即由玄洋社之活动而与冈山县一同成为宪政发祥地而闻名。天下已发动之宪法，玄洋社成就之处甚多，然玄洋社转国权论，加力干涉选举，可惜可叹。再曰，有冈山县犬养之辈，因宪政而扬眉吐气，然福冈县宪政已消失，真可惜可叹。如是如此。然虽如此，本社或伸张民权，或发达宪政，皆愿国家昌盛，发扬国威。以此为愿，须取其可行之道，完善之策。若能择其最良之策，也并非不可随时势而变通。时则不可变通，时则可变通。将基础立足于国威发展的大纲中，本就不是不可变通。玄洋社提倡增加民权，是因为寄希望由此来发展国家。及至宪法发

布，开设国会之后，民权党不顾国家四面楚歌，多次受到外国侮辱之事，徒逞口舌之争。此时玄洋社将民权主义弃若敝屣，采用国权主义，提倡整顿军备，增强兵力，以御外敌。玄洋社之本精神，非政治之争，乃期盼担当国家的对外大事。随着国家时势之推移而变换政策，何来顾忌宪政发祥地名誉之闲暇。玄洋社对于政府，初为武力派。即掌兵马之权而逼迫政府。对抗藩阀重臣，意图改造政府。武力派之同时，又为对外强硬派论者。虽在呼应西南战役奋身而起后，武力派主力伤亡惨重，但其余党仍在旗帜之间胁迫政府，始终未放弃改造政府之念头。曾在知晓胁迫主张民权论之政府一度可行之后，即结其力专务此事。其对外政策，继承自越智、武部之遗志，仍始终未改。与内治派相对，玄洋社乃对外派之铮铮铁骨。换言之，打击藩阀专制，使之沦陷，待国内治理好转后，遂将活动延伸到海外。派社员于上海学习，游历满韩。然此非孜孜不倦的专研学问，又非漫不经心之游历。

这里所谓的变通自在之处，要说有趣也是有趣的。但这在合理主义者眼中，大概却是无法理解的，甚至是如鲠在喉的吧。然而，这种不合理性却是极具日本形态的，若不努力理解这点的话，恐怕是不能抓住其思想动向的。

H·诺曼将“玄洋社=黑龙会”看成侵略

主义的权力化，进行了严厉批判。他在战时写下《日本帝国主义的源头——玄洋社的研究》（旧版《日本的士兵与农民》的附录）。二战后，他进一步将视野扩展，写了《日本近代国家的成立》的日语译本序文。在这里，将对后者进行最小限度的引用：

征韩论争是日本历史上的一座大山。由于这个论争，在明治6（1873）年政府内部发生了分裂。在西乡、板垣、副岛、江藤等众多官员辞职之后，尽管士族的反抗变得零星起来，但反而变得更激烈了。主战派的失败也直接导致了其后两年间数次的武装叛乱。就这样，征韩论最终以内乱、西乡的死以及扩张论者一时的败北而告终。尽管失败了，这个外征的主张却又在多年后为日本极右反对派所用。从西乡及其周围人的失败中吸取教训的下一代扩张论者，比如福冈玄洋社的创立者们完成了新的反抗技术，高度地宣传侵略，终于，在西乡死后二十年之时达成了扩张主义的目标。

日本的文武官僚机关，特别是上层机构在成立之初，在政治思想方面，就是由对专制统治以及殖民地帝国建设有压倒性共感的人所组成的。因此，那些在西乡时代被认为是不忠不义的反对派，无论是玄洋社、黑龙会，还是他们旗下无数的分支，如今却能够作为超

爱国团体合法地进行活动。在西乡死后的时代，这已经是一种特殊意义上的“陛下的反对派”。这些团体一本正经地宣称要将朝鲜从中国的暴政中，将满洲从俄罗斯的野心中“解放”出来。他们在这些地区进行民间谍报行为与谋划政治阴谋的同时，在国内也同样实行着特别的政策，比如胁迫批判帝国主义政策的自由主义者、作家，破坏工会组织使其堕落，为交付宣传扩张政策所需的高额补助金四处奔走等。对于所有的这些活动，那些一心以职务为重的官僚们难免不产生共鸣。但从官僚的性格来看，他们仅仅只是表达了赞同的意思，所以那些自发充当公益拥护者的反动团体，早已做好了在思想上督促官员的觉醒，或者向那些不听从他们忠言的政治家们发出警告的心理准备。西乡精神的后继者们将反动团体的要求从外部传达给政府当局，发挥了传导带式的作用。与之正相反，政府内部的血缘关系者们则是从内部要求反动团体熟知当时的政策，并将之推广普及，或要求至少在反动团体的势力圈内，这些政策要受到好评。（大窪愿二译）

把几乎不被日本学界讨论的右翼，特别是玄洋社作为分析对象的做法确实体现了诺曼锐利的目光，总体来看他的评价也几近妥当。但在某种意义上，我个人认为诺曼对玄洋社的评价过重了。将日本的对外扩张全部归于

玄洋社之功（或者过）是有欠妥当的。初期的民族主义与扩张主义的结合是不可避免的，如果要将其否定，那么日本的近代化本来就是不可行的了。其问题在于，这与扩大人民自由有何种关系。问题的答案并不简单。

将玄洋社（以及黑龙会）定性为自始至终的侵略主义，除非依照绝对和平论，就历史学来说，这样的规定是很牵强的。而且，就从头山满或者内田良平的个人经历来看，玄洋社和黑龙会也不可能是自始至终的侵略主义。当然，如果仅仅将时间固定在对中国的干涉以及满蒙占领时期的话，那么日本的国策毋庸置疑是带侵略性的，但若只将责任让玄洋社或者黑龙会来承担的话，还是太过勉强了。

事实上，起步较晚的日本资本主义不断重复了一个通过对外侵略掩盖内部缺陷的模式，这个模式一直运用到1945年。虽然其根本原因在于人民的孱弱，但能否在历史上发现使得这个模式无法确立的契机，则是相关今天亚洲主义的最大问题。然而，将战后亚洲的民族主义作为突然出现的新问题进行处理（参照饭浩二《亚洲的民族主义》），切断它与过去的亚洲主义之间的联系，抛开天心、滔天、内田、大川等人进行论述的方式，本身就存在问题。

十二、西乡隆盛的二重性

这样一来，关于亚洲主义的问题，如果只放在1880年代或1900年代的状况中思考的话，是不完全的。或许还有必要追溯到更久远的征韩论争问题。换句话说，就是有关西乡的历史评价问题。

诺曼对西乡的评价很冷酷。这不限于诺曼，这为日本进步史学家所共通。与之相反，正如已经提到的那样，右翼则很珍视西乡这个象征，有时甚至将其绝对化。只是，在这里需要注意的是，他们所珍视的不仅限于西乡是扩张主义者这一点。大川周明对北一辉做了如下追忆：

“北君的支那革命观以及在支那的活动，已在其著《支那革命历史》中有详尽的说明……”

“此书刊行之时，吉野作造博士对其大加赞赏，称其为‘支那革命史的白眉’。这并不仅是由于北君对支那革命党的严厉批判，还在于为了解说支那革命，他还将笔墨纵横于法国革命、明治维新，提示出贯通古今东西的革命原理。在这一点上，此书具有无与类比的特色。我也从中受教甚多。”

“与将西乡的西南之变看成反动性质的一般史学家完全相反，北君则将其看成是对维新革命的逆转或是革命不彻底进行的第二次

革命。而正是由于这第二次革命的失败，才导致日本出现黄金大名的联邦制度以及对之予以支持的德川官僚政治的延续。

“维新精神就是这样逆行进入封建时代，又由于它输入了对法国革命处于反动时期的西欧，特别是德国的制度，使得犹如朽根上嫁接腐木的、东西混淆的中世纪的日本诞生了。面对这样的日本，北君自然得出结论：为了实现民族的复兴，日本需要进行第三次革命。而且在日本进行第三次革命之前，支那又再次风起云动……”（《日本周报》，475号所载，1959年3月）

在这里提出了一个不把西乡当成反革命，而反过来将放逐西乡的明治政府看作反革命的想法。这种想法不是出自于昭和右翼，而是在明治民族主义之中萌生出来的。只不过左翼没有继承它，而被右翼继承了而已。比如，内村鉴三（1861-1930）在《代表性的日本人》（1894年以英文出版）中这样写道：

“若将西乡在维新里发挥的作用完整详尽写出的话，恐怕要书写整个维新史。”

“若西乡只是为了征服而开始战争的话，就太过于道德家了。他征服东亚的目的是从他对世界形势的见解之中必然生成的。日本要想成为能够与欧洲列强比肩之国的话，有

必要实行领土大扩张、以及能持续振奋国民精神的积极政策；因此，我国也肩负着成为东亚领导者的重大使命。我们相信在他身上也多少有几分这样的观念。”

“在‘征韩论’被压制的同时，政府的积极政策全部终结，诸般政策都走向其支持者所谓的‘改良内治’的方向。随着岩仓与他的‘内治派’在心中秘密祈祷的东西的实现，这个国家里拥有了大量他们所谓的文明。但是与此同时，这个文明却带来了严重的懦弱、对毅然决断的恐惧、对明显牺牲正义的和平的爱好等令真正的武士感慨不已的很多问题。‘文明是指能够普遍实行的，为众人所称赞之物，而非指官室的庄严、衣服的华丽、外表的浮华。’这是西乡对文明的定义。这里所说意义上的文明，在他的时代以后并获得没有多大的进步，这恰恰是我等所惧怕的。”（铃木俊郎译，岩波书店）

将西乡看成反革命还是永久革命的象征，我想这大概不是一个容易处理的问题。但是如果不与此问题相关联的话，就很难定义亚洲主义。也就是说，反过来若以亚洲主义为媒介的话，倒是有可能接近此问题。我是这样思考我们的思想位置问题的。

（1963年7月）

附记

由于笔者个人原因，后半部分几乎是寥寥几笔带过。如果有机会时，我会再进行补充。非常遗憾的是，这次没有涉及到“满洲国”的思想问题。关于这个问题，请参考《超国家主义》的相关章节。预定写石原莞尔、橘朴、笠木良明、权藤成卿。另外，关于东京审判的思想与亚洲主义的关系的问题，请参考我的另一篇论文《日本与亚洲》（筑摩书房刊，《近代日本思想史讲座》第8卷）。

注释

- [1] 又名日本的亚洲主义,本译文的原文来自自由竹内好所编的《现代日本思想大系9 亚洲主义》(筑摩书房(东京),1963年8月,第7-36页)。译者将原文出现的日本年号时间后增加了公历时间,并对原文里出现的人物添加了生平年份。——译者注
- [2] 日语原文为“アジア主義”。这里的片假名“アジア”是指亚洲的意思,基于英语“Asia”发音而来。——译者注
- [3] 日语原文为“汎アジア主”,为了统一用语,本文将其译为“泛亚洲主义”。——译者注
- [4] 植木枝盛(1857-1892),日本明治初期自由民权运动的思想家、政治家、活动家。出身于土佐藩(现日本西南地区高知县)井口村一个中等藩士的家庭,曾师从福泽谕吉。同情农民,主张人人平等,言论自由,批判明治政府增税、扩军与压迫人民,提倡人民对政府拥有抵抗权和革命权。——译者注
- [5] 樽井藤吉(1850-1922),日本明治大正时期的政治运动家。出生于日本奈良县的一个木材商家庭。著有用汉文书写的、主张日本与朝鲜对等合并的《大东合邦论》。——译者注
- [6] 大井宪太郎(1843-1922),出生于日本大分县,日本明治时期的政治家、自由民权运动的领导者。——译者注
- [7] 内田良平(1874-1937),日本福冈县人。黑龙会的创始人。——译者注
- [8] 头山满(1855-1944),日本福冈县人。曾历经日本明治、大正、昭和三个时代,是著名的玄洋社的创始人。——译者注
- [9] 吉野作造(1878-1933),日本官城县人。政治学者、思想家,明治文化研究者。曾任教于东京帝国大学(现东京大学),是日本大正民主运动的发起人。——译者注
- [10] 这里指箱田六辅(1850-1888),此人曾是玄洋社中最彻底的民权论者,曾因玄洋社从民权论转向国权论问题与玄洋社内部成员发生争议,于日本国会设立的前一年1888年剖腹自杀。——译者注
- [11] 秩父事件,于1884年10月31日-11月9日发生在日本 玉县秩父郡的农民武装起义。——译者注
- [12] 日语为“読み下し文”,指将汉文按照日语语序直接读或书写的一种日语文体。——译者注
- [13] 该译文乃参照林思云译《脱亚论》,并对其中的错译之处加以改正,林译网址如下:<http://www.douban.com/note/41709993/>
- [14] 根岸短歌会,1899年由正冈子规等提倡俳句与短歌改革的歌人结成的歌会。此歌会的参加者被称为“根岸派”,其文学作品也被称为“根岸派文学”。——译者注
- [15] チヤンコロ,日语。指中国人,是一种带有轻蔑意识的称呼。在日据台湾时期被用来指台湾人。——译者注。
- [16] ヨボ,日语。在二战前曾被广泛使用,是一种对指朝鲜半岛人的蔑称。
- [17] 石母田正,日本马克思主义历史学家,专攻日本古代史和中世史。曾发表过很多运用唯物主义历史观分析历

史的论文及著作，对日本二战后的历史学界产生了很大的影响。其中《中世世界的形成》最具影响力。——译者注

[18] 都都逸是江户末期，由初代都都逸坊扇歌集大成的口语定型诗，遵循“七·七·七·五”的音律。——译者注

[19] 赤门，位于日本东京都文京区，东京大学西南角，是东京大学的别称。此门曾为江户时期，加贺藩宅邸守殿门，德川家齐之女溶姬出嫁到加贺藩藩主前田齐泰时所建造，于1827年完工，因用朱漆粉刷而得名。这里用来指当时日本的精英群体。——译者注

[20] 约瑟夫·季南（1888-1954），美国的政治家，律师。在远东国际军事法庭（东京审判）中被任命为首席检察官兼盟军总部国际检察局局长。——译者注

一

2005年秋天于新加坡访问期间，在国立新加坡大学的图书馆欣然找到理查德 F·卡利奇曼 (Richard F. Calichman) 编译的《何为近代？竹内好文选》(What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi^[1])，才有机会第一次透过英文阅读竹内好 1960 年的这篇著名的演讲《作为方法的亚洲》。由于无法阅读日文，大约在 2001 年在北京清华访问时，还特别请精通日语的好友孙歌替我解说这篇文章，但是心里老是嘀咕，希望有机会好好读这篇东西。直到 2005 年初，我的《亚洲作为方法》一文在《台湾社会研究季刊》出版^[2]，也都还没有缘分读到这篇文章。所以，拿到英译本就喜出望外地立刻把它读完了。在阅读当中，影印来的文章被我划了满篇眉批，不只有还愿的

心喜，还有些终于再次遇到前辈知音的触动，自己现在想的问题早在五十年前就有人已经开始想了，甚至也提出了突围的方向，如果懂日文也就不必绕了那么大的弯重复前人早在思索的问题结构，当然这更意味着我们似乎还没能超出竹内好那个时代所面对的问题。

演讲是一种特殊的文体，通常演讲者没有足够的时间与空间，在现场咬文嚼字、字字斟酌，所以都会比书写语言来得容易理解，而问题也在于点到为止的限制，没有办法放慢脚步充分展开来进行绵密的讨论。于是，这篇我认为是高度直觉性的演讲，充满了蜻蜓点水的亮光，值得放慢脚步，以细读的方式一点点跟竹内进行想象的对话。

进入阅读之前，得再次强调，因为不懂日本，也是日本思想史的门外汉，没有足够的辅助二手信息可以参照，所以只能将竹内

细读竹内 好「作为方法 的亚洲」

陈光兴

这篇演说当成“理论”文本来阅读，就像以前阅读福柯那样吧，法文能力有限，只能借助英文翻译，在抽象的层次得到部分的理解。利用《作为方法的亚洲》在简体字版《人间思想》再次翻译出版之际，算是完成了长期未了的心愿，补足当初无法深入讨论竹内好《作为方法的亚洲》的重大缺憾吧。

二

用心阅读竹内好著作的人，大概都会感受到竹内是那种含蓄、自谦，但是同时也很坦白的人。他一开始就说他无法有系统地进行演讲，所以根本做不好这件事，不该接受邀约，但是邀请人的坚持，告诉他听演讲的人不多，让他难以拒绝，只好硬着头皮来了。来了以后发现，坐上很多饱学之士，更是有

些惶恐，或许如此，这种惶恐大约暗示了某些所谓饱学之士就构成了他演讲相当具体的对话对象^[3]，也就是直接指涉了东京所处的知识状况。或许是为了正面克服焦虑，竹内也没有客套，主动地设下了自身能够处理的游戏规则：他先讲，大家响应，以讨论的方式进行。也因此，最后呈现的演讲文字分成两个部分，我猜想前半部是他初步陈述自己想法的部分，后半部是他对于在场听众提问的响应^[4]。

的确，从竹内的演讲内容来看，他不是陈述上以清楚的逻辑一步步去推演的人。他谈的问题成块状形式，在每块内部他会在时序上跳动，但是总体上却又让人感觉他还算相当清楚地表达了他想要说的主要论点。如果他自已说没有办法“有系统”地讲话，其实意味着历史的演变、人的思考、对于事情的体会

都不是简单的成线性的方式来推进，因此不是很逻辑地铺陈论点，或许更能贴近真实状况，让听者更能够捕捉住讲者自身发展问题的内在理路。我想很多人都会分享竹内好深刻的感受，要不被逻辑推演所限制，又要能够完整地清楚地呈现问题，不论是书写还是演讲，都不是容易的，精神得清醒，知识的热情得强到足以感染听众/读者，才可能产生无法设计的共振作用。

他谈的第一点问题环绕着自身从事中国研究是怎么回事，是从什么样的关心开始，他不太好意思地说了这中间其实很“个人的事情”。换句话说，竹内企图告诉听众他进入中国研究的心情状态是如何展开的，他预设这种心情未必是同代人所分享，所以说是自己的私事。进入叙述时，他在时间上跳来跳去，先讲了1934年大学毕业，跟其他人共同成立了中国文学研究会，一直到战争期间，杂志出刊越发困难，1943年就结束了研究会。

但是他没有继续顺着时间的发展来讲，反倒开始回述，研究会成立前就深切、痛苦地感受到“我们日本人想象的中国和现实中的中国有很大的差距”。为什么会产生这样让他觉得“痛感”的错位？这个问题其实是整个演讲的关键之所在，我们得先跟着竹内迂回前进，到最后再来回答（这正是沟口雄三后来称之为“没有中国的中国学”）。

直接的回答可以说在马上跟进的讲法，提出他自身对于文学研究的定义与位置的看法，来表达造成中国学错位的根本原因。他这么说：

我的专业是文学，但我是在更广义的层面思考文学的问题。我将一国民众的思考方式、感受方式，以及深藏其间的生活作为自己的研究对象。不是从物的层面看生活，而是从心的层面眺望生活，我以为这才是文学。我一直以这样一种态度研究文学。

我没有历史知识去判断竹内这里所提出文学研究的方法论，或是他认为文学研究的位置之所在，是否是当时日本知识界对于文学研究的基本看法，但是他很显然地在挑战形式主义、文本主义的文学批评观。对他而言，文学文本充其量是进入“生活本身”的媒介，文学研究的分析对象正是产生想法与感受的整体生活土壤，重点在于要如何掌握“一国民众”的生活本身，但是又不能只从事物的表面来看待生活，而是要能够进入人们的“心的层面”来“眺望生活”，才能算是文学研究。从这样的判准来看，文学文本的好坏已经不再是形式是否完整，而是是否能够让我们理解、分享那个国家人们生活中的物质与精神状态。

我个人认为这是竹内相当具有启发性的提法。用今天的话来说，他把狭隘理解的以“文

学”文本为主体的“分析对象”，提升到“思想与文化”的层次，对他而言，文学后面的生活本身是造就文学生产的温床，不能够理解这些关键塑造主体性的大环境，是无法理解文学的。更进一步来说，竹内的独特之处，在于他持续坚持的是“一国民众的思考方式、感受方式”，而他笔下的“一国民众”基本上都是生活在同一语言环境、分享相同历史事件的社会主体，不仅仅只是知识菁英阶层；这个“一国民众”在某些场合中以“日本国民”来表述，现在被认为是相当政治不正确的表达方式，甚至贴近于右翼 populism。但如此认为竹内好其实没有正视：竹内的心情其实是第三世界所共有的，知识分子的存在必须将广大民众的生活纳入关怀的前端，而不是如同第一世界文学家们那样可以以个人主义的方式沉溺于个人的感伤世界当中，只着重记录主体内在的状态。而竹内这种思考对今天日本左翼自我反思与重建非常重要。历史证明，日本左翼的“反日本（民族主义）的日本（民族）主义”将“一国民众的思考方式、感受方式”完全让给了日本右翼，造成了今天一路向右的局面，难道（不管是不是日本的）左翼进步力量不该反省他们为什么丧失人民群众吗？左右问题不是真实世界中评价一切的基准，与“一国民众的思考方式、感受方式”脱节，是菁英主义一切以理论及政治立场为出发点，脱离历

史中人们所共享的心情进行思考的根本表现。

或许跟持有这样的文学观有关，在竹内眼里东京大学文学学科的课程就变得枯燥乏味，根本没法满足竹内的需要，所以“基本上不去学校”上课，文凭根本是混来的。竹内的坦白让我们看到那个年代大学人文教育的窘境，无法提供学生一个有生命力的知识环境，而这样的困境到今天并没有解除，再加上外在大环境的变化，反而不断恶化，大学除了发文凭以外，还能提供些什么呢？

学校如果是那么的乏味，那就得想逃离的方法。竹内说，他怀着“逃离日本的愿望”，再加上去中国没有那么多的管制，是不需要护照的，于是大二那年就买了船票跟着旅行团一起去了满洲，然后一个人去了北京。一到了北京，他就发现，心中早已有的憧憬突然落实了，“仿佛一头撞到了自己心中一直以来的向往，或者说是深藏于内心的梦”，这个梦是什么呢？当然，北京城让他感动，但是重点不是触景生情，而是“感觉那儿的人离自己非常近。有人和我有同样的想法，这一发现让我感动”。追根究底，这种感动来自于竹内对于自身所处知识状况的不满与批判：“当时虽然我们都是大学中国文学专业的学生，但是糟糕的是，我们想象不出在中国的土地上真实存在着和我们一样的人。后来我自我反省，痛感这是我们所受教育使然”，因为学校的史

地教育中是没有人的，当然也就没法看到“和我们一样的人”。更清楚地说，竹内在中国碰到是处境相同的人所引发的感动，这种感动是去欧美不会触发的，在欧美的感受是“那儿的人比我们优秀”，是我们要*赶超*的对象，来到中国才发现自己的处境不特殊，分享了*赶超*的焦虑与情结，这样的发现是让人极为触动的。

竹内在此所触碰的问题是“第三世界”的普遍性精神状态，知识分子的眼睛都面对着欧美，向上认同，希望有一天自己可以跟他们一样“优秀”。不同的是，在面对跟自己同样的人——第三世界的分子时，则很可能会把头闪开，就怕看到自己的身影，然而竹内却是深受感动，急切地想要知道这里的人在想些什么，因为他认为通过了解中国人面临的问题，可以帮助他找到解开自己问题的钥匙。

换句话说，欧美所面临的问题跟我们的问题是不同的，竹内心中的问题在那儿找不到共鸣，找不到对话的对象，也就无法在断断续续的对话中厘清自身的问题。

然而这个高度直觉所带来的喜悦——终于能够找到钥匙——却被语言的障碍所阻绝，“我深感在自己的邻国有很多过着和我们差不多生活的人，而我们并不能深入其内心，这是一个致命的问题”。竹内的喜悦来自于那个讲不清楚、说不明白，却又让人不舒服的地方，或许今天我们称之为知识情感的张力与紧张

感，想要解开这个共同的心结则必须能够进入邻国人们的心里，但是不懂中文无法进入，心里很急，这种挫折与急迫造成了令人窒息的致命感。

这正是竹内学习中国文学的动力之所在：掌握语言，透过文学，理解与自身处境类似邻国的人们的内心深处，借以发现自己的问题。

内在的动力并没有办法为客观的知识条件所满足，一切得靠自己。那时候日本没人专注翻译与介绍中国现代文学，大学也没人研究中国现代文学，是在这样的情况下，竹内推动成立了中国文学研究会，着手翻译与介绍现代中国文学。

就是在这个时候，日本入侵朝鲜与满州，“自己的国家去侵略一个我们通过研究而熟悉亲近的国家，这让我们感到痛苦。但是我们当时还未能想得那么透彻，只能以多多少少后退一步的方式，竭力坚守自己小小的研究范围”。作为交战国的子民，特别是发动战争的一方，与其有感情的研究对象国家交战，竹内可以摆出学者客观中立的姿态，但是他不能隐藏心中的痛苦，同时暗自决定要坚守工作岗位。我认为这是理解竹内这样思想者的关键之所在，在大势压下来的时候，自身无能为力，但是并没有放弃自己原先信守的工作，而是坚执推动原来选定的工作方向；竹内式的忠于自身的知识心情在后来的沟口雄三身上承继了下来。

1945年战争的失败改变了原有竹内研究中国的问题意识与动力。战败以前竹内要改变的是汉学与支那学那种“死气沉沉的学问”，日本学界的自我中心使得日本无法认识中国，所以得透过深入人心来理解中国，借此改变学问的方式。但是战败所带来的新问题是：光是想要真实地理解中国是不够的，而是得找到日本的历史出了什么问题，“否则我们无法弄清楚我们今天生存的依据”，竹内认为这样的心情与问题是战后广大的日本民众所共享的，是反思的根本动力之所在。

这么说，竹内在战后的转变，正是把两种问题意识结合在一起，作为方法的中国/亚洲，和日本的历史走岔了什么路，出了什么错？

竹内借由战后日本共产党的实践为参考点说明了他对自身会、问题意识的坚持。首先，竹内对于共产党并不是全盘否定，也认为共产党在战后的复苏是件好事，但是他的疑虑在于，共产党不但没有阻挡战争的发生，也没有对何以那么多共产党人积极地支持与拥护战争提出反思，他说：“因为从我所经历的历史的方向看并不能找出共产主义是有效的证据。”我认为竹内在此要说的是，日共没有脱离欧共的影响，在思想的层次上从失败中吸取教训，对在地的历史提出解释；更上纲地说，左翼的历史发展必然大论述，不能成为足够有效的阻挡战争的精神资源，资本

主义历史发展必然说反可被挪用来说支持参战，但是战争的失败没有成为左派因之面对日本自身历史发展问题的契机，所以竹内会说，“祸根应该是存在于更深层的地方”。

竹内挖掘祸根的方式，是对亚洲不同近代化过程的模式进行比较，企图从中发现日本出了什么问题。有趣的是他以杜威对于中国与日本的差别作为讨论的起点。跟一般人一样，杜威初步接触日、中，都是赞扬日本，相对而言，中国是那样的混乱。但是更进一步的认识后，杜威认为日本表面很现代，但是根基浅薄，继续如此，有可能走向毁灭；中国表面混乱，但是认真观察五四运动，学生参加游行，都带了梳洗用具，准备随时被捕，杜氏于是非常感佩，发现表面混乱的底下跳动着“中国的新精神，新时代的萌芽”。杜威的看法显然跟当时普遍的看法不同，中国分崩离析，就要亡国了，而杜氏看到的是学生们救国图存的气势，流露出“中国文明表面上看起来一团糟的根底里流淌的本质”，换句话说，中国的近代化具有强大的内发性，依其自身的需求而发生。竹内对于杜威在1919年时就已经提出这样的洞见，表示相当的佩服，日本到1945年战败，都没有研究中国的知识分子提出这样的看法。

关键的是：经由杜威，竹内意识到日本不应该跟先进国家相对比，“不仅学者们如此，一般老百姓也是如此……我们应该将中国、印

度也纳入我们的视野进行三者之间的比较研究”。“先进国家非常重要，不可能不去谈，但是光谈它们还不够。即使是研究中国，也不能只是西欧对中国这样一种模式，不是单纯的二项对立，而应该将中国置于更加复杂的框架内进行思考。”这里，竹内其实拉出了整套知识结构的问题，这个结构在半世纪后的今天仍然持续：后发地区（包括日本）都是以二元对立的方式面对了欧美，以“超/赶”的知识心情贬抑了分析的客观性，而彼此之间也就没有能够进入更复杂的框架中，进行具有生产性的参照，到今天以中国、印度与日本三者之间进行对照的研究传统还是没有在中文世界中开展出来，更不用说以亚洲其他任何地区之间的对照，作为研究的视角（在此意义下，竹内半个世纪前就已经提出了 Inter-Asia 知识网络的问题意识）。以中国大陆为例，印度的历史经验其实应该是自我理解极为恰当的参照体系，不仅是大国，多元民族，农民人口是社会的主要构成，思想上也有很深的民族主义左翼传统，如果能够相互对照应该能够提出新的问题意识，但是你跟大陆的知识人提出这样的可能性，他们马上就说印度现在识字率还是很低（意思是比我们中国落后），同时种姓制度也还在运作（意思是比起我们中国还处于封建社会），所以根本没有知识动力去理解印度。这正是长期“超/赶”

思维已经根深蒂固的体现，陷入国与国之间的比较必然是“评价”层次的竞争关系，没有办法将规范性的问题与分析性的问题意识分开，导致始终还是限于以欧美为师法的“二元对立”的思辨结构当中。

搬出杜威很显然是竹内好的策略性选择，以外在于亚洲的杜威视角来说服听众接受“三者比较”的知识意义。其实竹内早就累积了实际操作的经验，也才能用杜威来引出自己想说的话，例如1948年《何谓近代——以日本与中国为例》，竹内就已经提出了很有原创性的命题，以明治维新与辛亥革命进行比较，导出“回心与转向”的理论原理^[5]，对战后日本的思想形成了坐标性的影响，成为后一代学者如沟口雄三承续与超越的对象^[6]。但是他还是谦虚地说，自己太懒，没有好好学习，没有办法“形成自己的体系”，期许年轻一代能够继续前进。他说：“要了解中国，只是单纯研究中国并不能完全理解中国。即使我说要将其置于更大的框架之下，但是也不可能仅靠一个人去做。合作研究当然是必要的。但实际上这样一种合作关系的形成不太顺利。在制度上以及意识上，亚洲研究都没有被认真对待”。亦即，这样浩大的知识工程，其实绝对无法靠一两个人来推动就能完成，而是要很多有志之士充分合作，才能进行。Inter-Asia 的网络在过去几年间，试图推动各种合作，

深知这个工作的困难，也深知面对亚洲很难被认真对待。

从理论层次的讨论，竹内回到现实面，指出看似技术但却是更为基本的做学问的态度问题。他举例说，日本当时已经有几百个大学，很少的学校教中文，几乎没有学校教朝鲜语、俄语；英语极为普及，而欧语除了德、法外则基本没有。我们无法揣测日本大学的世界语言教学在五十年间，是否因为竹内们的督促产生了质变量变，单就日本出版界翻译世界各地的书籍可能是全球范围内最为多元的地方来说，可以相信应该比1960年代会大步向前推进吧。但是反观台湾当前的状况，我个人过去长期任教的外国语言文学系，外文几乎全等于英文（或是更精准地说该是美语），日语、法语基本上是点缀用，连竹内提到的德语的专任教师都很少外文系有，更别说邻近地区的韩文，以及东南亚的越南、泰国、印度尼西亚与马来文了！整体而言台湾的外语教育是可想而知的贫乏。不仅如此，台湾外文系的定位似乎从来就不是沟通内外的桥梁，直到今天教师从来不被鼓励进行自己专长语言的翻译工作，除了极为少数的个人，没有看到竹内所说的中国文学研究会那样，以翻译出版当代文学为志业。再加上学术体制近年来全面推动英文出版，压缩多元语言文化的生存空间，使得台湾对内、外思想资源的开拓更是雪上加霜。竹内结尾说，

“这一问题既关系到学问的内容也关系到我们学问的态度”，足以见得推动大学教育改革的学生官们，乃至我们自己，对于转变中的世界是全然缺乏认识，更谈不上有足够的胸襟提出具有前瞻性的愿景了！

在接受听众的提问后，竹内好首先补充了演讲中提到泰戈尔的相关想法。他认为泰戈尔1910、1920年代在中国被视为民族解放的斗士，“表现了同为被压迫、被殖民的人，对于反抗的共鸣”，而在日本他衷心地劝告日本不要学习西方帝国主义用武力来侵略亚洲的邻居，却当成“印度的亡国诗人，是吟诵亡国之诗的诗人”，这两种不同的反应显示两国根本上的差异。这样的评价很明显的是承袭了竹内“回心 vs. 转向”的命题，借着指陈两者之间的差异来反思自身的问题，甚至于痛切地批评日本的浅薄——“日本什么都不是”^[7]。这个说法后来被沟口雄三认为是不客观的，是反历史的。值得深究的是，竹内对于自身所处社会的高度否定到底该如何来看待？特别是这里的他者不是原来作为超赶对象的西方，而是同样具有被殖民经验的地区。我个人认为透过他者来批判自己生存环境的心情，会在第三世界批判知识分子的身上有迹可循，“严以待己，宽以待人”的目的是在参照中找寻自己的问题，这样的姿态是理解他者的动力之所在，因此基本上是无可

厚非的。相对于此，如果比对的目的是与效果只是在自我肯定，说别人多差，还好我们没有沦为他们那样云云，这大概不是有反思能力的人会秉持的态度。例如，陈映真在1989年4月间，深入南韩民主运动，在同年六月号的《人间》杂志44期刊载了一系列的报导，从他的编案到整体的报告，充满了对于南韩人民的敬意，以及对于台湾与大陆相对状况的批评性反思。《因为在民众中有真理……韩国社会构成性质的论战与韩国社科界的英姿》这篇报导是这样结尾的：“我听着小全的口译，在笔记上奋力疾书，但心思不时飘向台湾的社会学界。有谁能够在这采访的过程中，不为自己感到羞惭和悲伤呢？”^[8]如果说陈映真的羞惭与悲伤是来自于第一世界西方国家的刺激，这个超赶不及反而羞怒是我们所熟悉的知识大传统，但是陈与竹内所分享的心情，是去开启弱势者之间的互相看见，至今尚未构成批判圈的知识动力。

在认识到以否定自身作为知识动力的重要性的同时，我们也得认真聆听沟口雄三先生的提醒，知识生产不能建筑在“什么都不是”的全盘否定上，从比对中浮现差异之后，一旦进入历史解释的层次时，就得冷静地不被羞惭与悲伤所牵制，才能将对于他者与自身的认识向前推进。

三

本文的目的是通过与竹内好1961年出版的《作为方法的亚洲》这个演讲的对话，以竹内对于当时知识状况的反思，对照半个世纪后情势的变与不变，指出知识结构中所体现的危机与转机。在这个简短的演讲中，不仅看到一位日本战后的重要思想家的知识热情是来自于对现况的不满，提炼自身的方法论，进而深化为对于整体知识结构的批判。简单地说，竹内所提出的方法是要在东/西、进步/落后的二元架构之外找出新的分析方向，表面上提出以印度、中国与日本三者之间近代化历程的比较，实质上是以历史经验更为接近的地区相互对照，才能脱离“超赶”的错误的、规范性的知识方式，产生对于自身更为客观的、贴近于历史事实的理解。五十五年后细读《作为方法的亚洲》，发现当前的知识困境其实没有超越竹内所提出的问题意识，东亚的知识界依然笼罩在西方理论与亚洲经验的基本二元格局当中。随着印度、中国大陆经济的崛起，亚洲作为方法成为无法回避的课题，已经上升为面对世界的主体性问题，是危机也是契机，中国的知识人要对亚洲/第三世界承担起知识责任。

注释

[1] Richard F. Calichman, ed. and trans. *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, Columbia University Press, 2005.

[2] 陈光兴,《亚洲作为方法》,《台湾社会研究季刊》,2005,57期:139-218。这篇文章后来的修订较为完整的版本,以《亚洲作为方法——超克当前亲美反共的知识状况》为题,成为《去帝国——亚洲作为方法》的第五章,2006年9月,由台北行人出版社与台湾社会研究丛刊共同出版。

[3] 至于到底有谁在座,这里没有猜想。如果是今天讲同样的讲题,我们大概可以预设东京就跟其他东亚知识圈一样,是大量使用西方批判理论或是概念构成主导性的框架吧。

[4] 1960年代是否有录音整理的设备与习惯不得而知,但是读起来这篇文章确实像是演讲及讨论后整理的稿子。

[5] 参见竹内好(2005),《何谓近代——以日本与中国为例》,《近代的超克》,孙歌编,李冬木、赵京华、孙歌译,北京:三联,181-222页。

[6] 参见沟口雄三(1996),《日本人视野中的中国学》,李苏平、龚颖、徐滔译,北京:中国人民大学出版社,特别是第一章《考察“近代中国”的视点》的2-5页。

[7] 引自竹内好(2005),《何谓近代——以日本与中国为例》,《近代的超克》,北京:三联,197页。

[8] 陈映真(1989),《因为在民众中有真理……韩国社会构成性质的论战与韩国社科界的英姿》,《人间》杂志44期,127页。



四六与三一八——读蓝博洲的《台北恋人》

中国学的踪迹和批判性中国研究——以韩国为例

“《台北恋人》是在我多年采集的四六事件历史证言与相关史料的基础上虚构完成的”(377)。^[1]这是作者蓝博洲在去年(2014年)出版的将近四百页的新书的后记《多余的话》的头一句话。这句似乎并不多余的话站在左页,右页则是正文终了之处。在大河的出海口,我们见到了以下几列望之如碑文的孤独时刻:

2014年7月14日再定稿于北京西单

2014年3月19日定稿于北投温泉蜗居

2014年2月7日完稿于北投温泉蜗居

2005年6月初稿于苗栗五湖山村

于是,我们知道这部至少是从上世纪末就开始它的漫长资料搜集与证人访查过程的长篇巨制,^[2]是在2005年完成初稿后,还花了近9年的时间才完稿。然而,最吸引我的注意的还是第三道碑——定稿于2014年3月19日。会有读者神经大条到无感于那是“318太阳花学运”登场的翌日吗?

不是任何作家都会因为受到那个滔滔学运的影响,从而对他的已完之稿起了笔削之意。台湾的文学主流,不管是现代派还是“内向派”,^[3]其实长期以来都已在文学和现实、文学和历史之际筑上了高墙,既保卫了他或她的内在当下,也从而巩固了外在现实。但我确信“这个作者”,因为他的文学与现实与历史的缠绕万端,一定不免受到“那个事件”的冲击,而落到一种郁结孤愤之中,从而不得不拿起

试读蓝博洲的『台北恋人』

三四六一八与

赵刚

笔来，加了一些那种经常是属于独醉的或独醒的，虽说或许多余，或者终将多余，但还是不忍不说的片语只字。为何我如此确信呢？还不只是因为作者的“现实主义”，更是因为这本《台北恋人》说的就是一个高昂的理想主义在两三个世代之间蒸发且退化的故事，是一个乃孙不肖乃祖的故事。那么，当他暗自目睹了那不妨皆可谓之“学运”的2014年的“三一八”和1949年的“四六”之间的惊人变异，以及当他瞥见了学运领袖中还包括了他素所尊敬的反殖反帝的左翼前辈的曾外孙时，他能只是一个看客吗？当现实真正实现了虚构时，虚构者并没有感受到一种“先知”的快感，反而是陷入到一种更加荒谬的境地罢，于是，他拿起笔来，该删则删，当笔则笔。当然，这总还是我的“虚构”。

但我旋即又想到，还好《台北恋人》是一

个虚构。我由衷因此为作者感到庆幸。想想看，如果作者仅仅以他最娴熟的报导文学或是历史调查为形式书写这本书的话，那么，这本只能以还原当时历史面貌为任的书稿，就只能在它发泄不出的愤怒中孤独地冒烟冒火，但是，虚构给了作者自由，给了作者战戟，向那个遗忘历史的巨大当下现实发起另一波进攻，虽说这个进攻也许还是孤独的，但是在风车或是巨人之前，又有哪个攻击者不是孤独的呢？然而，话又说回来，风车与巨人之所以存在，不正是因为反抗者们的疏离、分散，以及随之而来的集体失语吗？

摊在我眼前的这个今昔交织的虚构当然不是在2014年间完成的，更不可能是那个3月中的一两天内完成的。我猜（我又虚构了），当作者在2005年完成初稿时，它最多是在一种“纪实文学”式的虚构中，也就是，它只以

虚构的方式展现了以1949年4月6日为核心事件的昔日愤怒与昔日青春。作者对这个稿子不满意，但也不知如何处理，稿子随着他主人的身心困顿病恹恹地躺在那里，直到2008-9年左右，当马政府成立以及学运（与社运）“再起”之时，作者目击了学运所展现出来的各种心志状态与政治倾向，抚今追昔，心有所感，于是拿出旧稿，交织今昔，架构出今天我们所看到的《台北恋人》。

《台北恋人》话分两头，一条是回到过去，一条是正在发生，前者为主，后者为辅。两条线索的报导者分别是两位女性，一老一少。叙事就从“四六”事件五十年后，也就是1999年春天，林晶莹，一位当初因参与学运被迫离台，在离开故乡50年后年岁已届70的原籍本省的老太太，在一种鲁迅式的“为了忘却的纪念”的驱动下回到了台北，企图寻找长年失踪生死未卜的爱人同志“老周”的下落这一点开始。相对于林晶莹是一个在北京念过中小学校的台湾人，她的恋人老周——师大学长周新华——则是土生土长的本地人。叙事的主轴就是按照她在台北的所见所闻与特别是所忆前进发展的。林晶莹，1947年到1948年在师大读了一年后转入台大，作者以她为主人公，把师大与台大这两所台湾彼时的学运中心的大学，在叙事上串连起来。她以老周为倾诉对象，娓娓道来了他们所共同参与的那场在如今

被台独史观建构为使台湾反抗运动为之寒蝉三十年的“二二八”事件后不到半年再度萌发的学生运动。随着老太太仍然青春悸动的回忆，我们读者也仿佛目击了他们在串连与斗争中的学习、改变与成长，在当局镇压之下的信念、友谊与爱情，在时局与枪杆子下的运动崩溃，以及，脱网者或罹难者所遭遇到的时命播弄。林晶莹老太太在台北的居停期间，在师大校门口巧遇了由师大与台大青年学生组成的“四六事件平反委员会”的活动。其中一位参与者，一个外省第二代女孩，以“春天的微微风”为部落格昵称，^[4]不定期报导了这个运动，而成为了林晶莹理解这个正在进行的“平反运动”的一个线索。同时，小说也为我们读者摊开了这个女孩的私人日志，里头记录了她与她的男朋友“老周”——同时也正是这个学运的领导者——的政治与情爱关系，当然以及运动的进行。这个名为周华光但因自恨其名而坚持以“老周”行的男友，竟然是五十年前因理想而罹难的老周的亲侄孙，但“小老周”却无法在思想与精神上认祖。小说于是见证了两个世代的“台北恋人”，以及隔代的祖与孙，以及展现在他们身上与周边的时代巨变。

小说的布局基本如此。由于牵涉的人事时空派别社团经纬交错非常复杂，刚开始读时，陌生人名不时跳出，还得边读边作人物表，的确是有些知识劳动的感觉，但想到这又不

是床前小说，而是一种需要正襟危坐的对话，也就不觉辛苦了。我的阅读经验是，随着各种叙事线索开始随着叙事的渐次展开与汇流时，阅读也就越来越引人入胜。作者把这么多的线索、这么多的人物编织起来，不让他们散掉，这个功力又岂是一般虚构者的“布局能力”所可以解释的，因为这后头必须有一种经由对史料的长期浸淫而获得的“客观化”。《台北恋人》这篇小说值得开启深入讨论的面向很多，虽然我几乎都感兴趣，但大多也超乎我的知识范围。如此说并非故作谦语，而是因为如果要深入这本小说，可能是需要对从日据后期到1949年（特别是光复后两岸知识界在一个艰难的统一下往来再度繁盛的那四年）的历史有更具体的掌握。以下，就算是一个不知深浅的读者的阅读札记吧。

一、“统一四年史”

《台北恋人》的主要时间背景是1947年秋到1949年夏的不到两年时间；那是从台湾光复开始到国共内战结束，蒋介石政权退守台湾、新中国成立、两岸对峙，民族再度分断之前短短四年之间的一个重要时期。但不幸的是，或许是因为对这四年的注视，如果有的话，总是牢牢地盯着1947年春的“二二八”事件，从而使得小说所要舒展开来的这段时期长期

遭到高度漠视。对这个时期的重新认识，可以让我们从一种跳针式的历史记忆中释放出来，从而以一种不同于主流台独史观的视角重看“二二八”事件之后（甚至“二二八”事件本身）的历史面目。从一种反/非台独史观出发，这四年有什么意义呢？它是从乙未割台到今日这整整两个甲子之中仅有的四年统一时期。但即便直观上如此重要，它也从未得到应有的认真对待。^[5]对这四年缺乏认知兴趣，既是台独史观盛行的一个结果，也是台独史观盛行的一个原因。台独史观（包含了独台史观）对这四年所采的基本叙事结构是：台人欢欣鼓舞地迎接国民党政府的到来，但是到来的却是落后、褴褛、粗暴、颓废，且带有非我族类的傲慢的另一个比日本还不如的“殖民政权”，于是有了“二二八”的抗暴。而当反抗惨遭镇压后，台人开始了他们的长期的喑哑沉默，直到……。这个落后而残暴的国民党政权的形象，常以一个非常生动的“水龙头的故事”（“当年日本战败，中国兵仔来到台湾时，他们看到墙壁上的水龙头这东西竟然还会冒出水来，觉得很神奇，也去搞来一个往墙上一塞，却奇怪为什么没有水流出来”^[6]），被台独与独台史观一再兴奋重复，以作为相对于国民党这个中国政权的“野蛮落后”，台湾在殖民之下犹有的“文明进步”的明证。

直面这个史观，《台北恋人》挑战了那个

如今被众口铄金的“二二八及其之后”，指出了在“二二八”镇压之后才约莫半年，青年学生就重新开始了他们的有浓厚左翼色彩的理想主义追求。学生反国民党，但并不反中国；他们不仅不认为国民党（完全）代表中国，更是被那时中国大陆上正行进中的社会主义革命运动及其理想所号召鼓舞，进行着他们自己的中国革命的在地实践。因此，真正的“噤声”的来临是当陈诚衔蒋介石之命，在台湾学潮完成压制性布建，以待国民党政权全面从大陆撤退之时；这是“噤声”的开始，而要到了1950年韩战爆发以及在美国支持下展开的对岛上左翼的全面肃清的白色恐怖之时，才被真正达成。回顾这段由蓝博洲透过文学书写的历史，我们确知：“二二八”事件本身并没有造成台独分离主义的出现，反而是青年学生的集体左倾（38）——这与“二二八”事件过来人陈明忠先生的回顾是一致的。^[7]透过蓝博洲，我们知道，甚至当时本土派色彩浓厚的“台语戏剧社”演出的第一出戏竟是曹禺的《日出》，而只不过是把剧名改为更有台语口白意味的《天未亮》而已（276），更且，在那时强调台语，也绝不是今日台独派的回溯史学所宣传的，是要搞狭隘的本土意识（台湾人不是中国人），是台独的先驱云云，反而是有一种阶级与反殖的强烈意涵；“台语”象征了乡土、象征了草根、象征了非皇民化非

精英阶级，因此更象征了反日。小说里，师院台语戏剧社的社长（后来被文学界本土派称为台语剧先驱的蔡东石老先生）就说：“现在台湾已经光复，回归祖国了，就应该要会讲自己的语言才对；为了重新学台语，他就出来筹组台语戏剧社”（15）。当然，历史的真实并无法否定（虽然经常被偏执地无限扩大）的是：“二二八”的确是造成了本省学生对外省来的同学的更高的疑虑——因为人们很自然的会如此“人类学分类”，把外省同学和那从大陆来的贪污腐败的不肖官员“联系”起来，把外省同学和“二二八”的镇压者联系起来，从而“绝大多数本地学生对省外来的同学还抱有存疑的眼光，不敢也不想亲近”（25）。但是，同样是历史的真实，但却被消声的后半段却是：在“二二八”过后约莫半年内，省内外同学就在当时全中国的危机与希望的大时代氛围之下，重新结合在一起实践，共同反抗国民党——且是在一种更高的理想与更大的论述之下为之。^[8]台独史观其实是一个历史改编运动，要把所有不为他们所用的要素排除于他们的逻辑建构之外。在小说里，“小老周们”就是在关上左耳的强制前提下，进行他们的“口述历史”，挪用历史，建构史观。蓝博洲书写“四六”事件的鲜明政治意义就在这里。

为什么那时期的很多知识青年并不因日本殖民统治技术的“进步”，以及国民党政权

的老大顽劣，而对整个祖国幻灭——如后来台独史观的回溯史学的一概而论，反而在面对命运多舛的“祖国”有如此深厚的愿为之牺牲的感情？可能有几方面的原因。首先，抗战结束后，国民党的政治代表性快速流失，相对于国民党，共产党能提出一套能吸引青年的社会主义革命的理想性论述。这个革命论述与中国共产党所代表的一股革命朝气，在这统一四年中，是能飘洋跨海感动并激励那不必然是共产党人的一代青年人的。其次，由于两岸再度统一，很多从大陆来台的（不一定是共产党人的）知识分子/文化人格尽职守，以其奉献的教育工作，如藤野先生影响鲁迅般地，影响了很多年轻人，例如小说中的黄石岩教授。不只是教育界，在整个文化界也出现了在这一百二十年间难得的两岸知识分子/文化人为了某种远大理想或迫切问题而紧密交流合作的荣景（不像今天两岸的会议开个没完但什么也没达成的“学术交流”），例如那时候《新生报·桥》副刊就是两岸知识分子共同努力，为台湾新文学运动和中国新文学运动建立有机内在联系的一个重要平台（26）。陈映真也曾指出这群文化人与知识分子的重要性：

就在三月流血镇压后八个月，来台进步的省外知识分子歌雷、雷石榆、骆驼英、孙达人、萧荻等人，与团结在杨逵身边的本地知识分子

欧阳明、赖明弘、周青、张光直、赖亮^[9]等人，以当时《新生报·桥》副刊为基地，热情洋溢地展开“如何重建台湾新文学，使之成为中国新文学无愧的一部份”的议论。^[10]

这和青年学生群体中本省与外省学生的交流合作是同步且共振的。除此之外，小说还直接或间接指出了一个原因：由于不同于1950年之后的全球冷战与国共内战的双战构造，日本殖民时期并没有封断两岸人民的一般往来，而正因为此，很多台湾人在他们的青年时期在大陆生活过，并接受了那里相对进步的教育（例如厦门的集美中学），感染到甚或参与到正在进行的大时代脉动，于是在他们形塑世界观的青春时期有过一段重要的“祖国经验”。这个本来就没有被阻绝的交流，在台湾光复后由于两岸统一更得到加强，两岸青年的制度性交流也开始走上一个欣欣向荣的发展趋势；有为数不少的台湾公费生在大陆各重要大学就读（104），以及台湾大学在内地招考大陆学生……。是在这个脉络下，我们理解了为何“麦浪歌咏队”能够在“二二八”之后不久，再度在全台形成想要和当时内地的进步精神与进步文艺接触、理解与共同实践的一股新风气。《台北恋人》透过了“麦浪歌咏队”，重现那个时代的眉目心情，重现由那些好男好女所舞咏出来的人民的、朝气的、甚至浪漫的中国

未来想象(123)。在今天的台独史观下,人们过于易信地以为那时候的青年都是处在“后二二八”的寒蝉效应之中,愤恨怨怼,怀念日本殖民的“现代化”,私愿脱离“中国”与“中国文化”……。惜哉!台独史观自诩“爱台湾”,但是却自我切割掉了一代高蹈的奋发的美丽的台湾人民形象。

双战构造下的1950年后,两岸人民之间的往来交流长期隔绝。而这一按诸人类历史而言也是绝少有的长期人为隔绝,为台独或独台的感情结构提供了一种地理学与社会学的基础——尽管当局坚持一中,反对台独,提倡中华文化。于是,我们看到多年后,在两岸长期断绝以及此地反共、恐共教育下成长的“小老周们”,以这样的一种“自然的”心态,重新挖掘“四六”事件,企图“发明”一种他们早就拟定好的“传统”。在这个熟烂的套话叙事中,“四六”事件,就如同“二二八”一样,仅仅是暴力颞顶的外来政权镇压台湾人的另一案例。但是,如果我们跟随蓝博洲的脚步,愿意给历史中人一点点理解的善意,愿意进入到当事人的意义世界的话,我们知道真相并非如此,虽然在台独史观的霸权叙事架构下,那个“假真相”经常听起来反而是那么的“逼真”。蓝博洲关于“四六”事件来龙去脉的繁复书写的重要意义就在于:在这因帝国主义与

殖民主义所造成的现当代中国人所经历的(借用郑鸿生的词语)“百年离乱”中所出现的短暂而且是充满混乱、不安与终而分断的四年统一时光中,青年学生的意义与认同世界,并非这几十年间不断被建构被强化的“台独意识”及其变种所能轻易回溯整编的。那段历史必需回复到它的真实脉络——也就是必需被摆在全中国的危机与希望下探讨。如果我们要写一部解严后的台湾学生运动史,不妨把“野百合”及其后的学运看作是一部渐渐往台独方向走去的历史——尽管其中也不是没有杂音异数,例如今天几乎已被遗忘或自己遗忘的“民学联”。但是,我们不应该也不能够把这样的一种解严后的学运书写回溯到战后的“四六”,到1970年代的保钓运动,甚至到1980年代中期的鹿港反杜邦。历史书写的价值与伦理不正在于抗拒狭隘的党派性历史书写吗?人们常常故作正确地调侃“社会主义现实主义”的美学或历史书写,但忘了看到“民族主义现实主义”历史书写的屁股常常一样红,甚或更红。阅读《台北恋人》让我们知道,在“二二八”之前,台湾的大学生与中学生积极响应了当时在内地如烽火般展开的“抗议美军在华暴行运动”,并组织动员了“光复以后的第一次大规模学生游行示威”,^[11]但更也让我们知道:这个连结两岸青年学生运动的萌芽虽然被稍后的“二二八”事件的暴雪所冻僵,

但随即在短短半年后再度吹又生。进步学生在这个1947年秋天开始的一步串连与实践，提出了和大陆学运一致的“反饥饿、反内战、反迫害”口号。在他们的胸臆中，应是一股朦胧而强烈的跳动，盼望自己能进入到一个属于当代中国的(也是属于全人类的)更大的历史洪流之中罢！或许我们要有这样的一种进入历史的勇气与同理心，才能真正理解当时的师院学生所展开的要求师院从“省立”更名为“国立”的集体诉求罢！（46）

蓝博洲的写作也同时告诉我们，国民党当局镇压抗议学生的“四六”事件，并不是今天所谓的“民族矛盾”，而是那时国民党当局的一般性作为。在“四六”的前五天，在南京就发生了当局镇压学生导致死伤惨重的“南京四一惨案”（208），而当时南京的大学生和台北的大学生的主诉求是—致的，也就是反饥饿、反迫害、要和平。^[12]你不能说，南京人是国民党心目中的非我族类吧！要理解台湾的近当代史，如果不在方法上把台湾放在一个更大的区域视角与时代背景之下的话，那就永远只能—无望地、—永远地消费台独悲情叙事了。这就是为什么重新整理、重新书写“统一四年史”，让那些因为后来的党派化政治需求而被扭曲的历史得以舒展开来，是如此的重要。不但是“四六”事件要如此理解，“二二八”事件也应该如此理解。如果不把国民党政权因

对日抗战结束后，在胜利的同时所暴露出的那些在过去因战争而被掩盖住的体制性腐败与失能，置放在问题的核心，就无法理解国民党政权领导抗战的胜利光环何以迅速剥尽，从而理解到它的腐败、贪婪、暴力与无能是全国性的，而非所谓的“外来政权”可以解释的。回到历史中的1945年9月底，距离蒋介石在8月15日宣布抗战胜利还不到两个月，《大公报》就已经发出了《莫尽失人心》的社评，指出了国民党对前沦陷区的“接收”所造成的“民怨沸腾”：

在热烘烘乱嚷嚷中，这二十几天时间，几乎把京沪一带的人心丢光了。有早已伏在那里的，也有由后方去的，只要人人有来头，就人人捷手先抢……物价一日三迁，大大的苦了收复区的同胞，大大的发了后方去的人。可怜收复区的同胞，他们盼到天亮，望见了祖国的旌旗，他们喜极如狂，但睡了几夜之后，发觉了他们多已破家荡产……

到了10月24日《大公报》的社评《为江浙人民呼吁》，则指出“时间真是快啊！变化也真是快啊！才短短两个月，京沪一带的人深深地由生活体味中厌恶甚至憎恨了由重庆去的人”，甚至出现了这样的段子：“盼中央，望中央，中央来了更遭殃”。^[13]相对于国民党政权的腐

败无能顽劣，中国共产党的理论与实践所代表的一种新中国，当然吸引了绝大多数对现实不满又对未来怀抱理想的青年学生、知识分子与广大民众，使他们热烈地投入这个革命运动中。大陆如此，台湾也是一样，这就是为什么陈明忠先生的回忆录里会说：“由于国民党接收的失败和‘二二八’事件，他们（热血青年）抛弃了国民党的‘白色祖国’，走向了共产党的‘红色祖国’”。^[14]

因此，这“统一四年史”的最重要的一章或许就是在指出，在这四年之间，尤其是在“二二八”半年之后，两岸出现了自从1895年以来迄今的最强烈的克服分离的统一能量；两岸都有统派，而且这个统派并不是以现今民族国家意识形态下以血缘或是文化为依归的“统派”，而是从社会主义革命的反帝与反殖出发的具有解放与阶级意涵的统派，而之所以如此，当然是由于中国共产党所领导的革命对于何谓中国有一种高度的左翼理想主义色彩，所谓“国家要独立、民族要解放、人民要革命”。在这个传统下，“中国”并非文化或地理或血缘甚或历史的范畴，而首先更是一个“政治范畴”。^[15]因此，所谓在当时两岸都有统派的意义是，在大陆，社会主义的革命力量寄希望于台湾人民，而在台湾，众多的人民（尤其是青年学生）寄希望于大陆正进行中的革命。这样的一种形势，1950年冷战开始，在台湾

这边，被国民党透过血腥镇压所单方面瓦解，在大陆这边，到了1970年代末文革结束与改革开放时期，那样的一种“寄希望于台湾人民”的统派也消失了。汪晖一再指出这样的一种“统派”的式微的重要意涵，而且呼吁重建“中国作为一个政治范畴”以超克今日的两岸困局。对汪晖而言，20世纪的社会主义实践的遗产不可遗忘，因为它是吾人今日努力向前建立一种新的“文化政治”，形塑一种新的“我们”的重要资源，否定它，意味着只有接受毫无未来可能的历史虚无主义。蓝博洲的《台北恋人》，以及他半生知识劳动的重要性，对从事于这样一种实践与理论工作的人而言，尤其是对在台湾的知识分子而言，就是让我们重新面对这个被遗忘被扭曲的20世纪的革命经验。这段不妨谓之“统一四年”的时期，由于以“二二八”为核心构造的独派史观所造成的挤压效应，使得这段时期经常在叙事上被跳过，直接从台湾光复或“二二八”跳到冷战开始。由于蓝博洲搬来《台北恋人》这块巨石，以后不好这样跳了。

由于小说的写作在态度上忠于这段如今不是被遗忘就是被扭曲的历史，因此，它反映或照见了一个时代，因此，它的意义自然相当丰富。除了之前所讨论的好比如何重新书写台湾战后的学运史、如何重新书写“二二八”、如何重新书写战后乃至战前的两岸民间交

流……之外，它还介入了另一个问题领域：这“统一四年”对于重新整理战后台湾(左翼乡土)文学史的意义。

二、“统一四年史”与“文学史”

“统一四年史”的另一个重要意义在于，透过它，左翼的、反帝的乡土文学的系谱得以更完整地展现。“乡土文学”指的不是描写乡土人物与风情，或是充满乡土语言的文学，而是具有一种阶级视野——哪怕是相对素朴相对直观的，企图以一种贴近庶民的立场，见证帝国、殖民、官僚、反动传统势力，与资本的压迫，并企图以一种具有大历史意识与社会整体结构意识的视角，而非仅仅专注于个人隐密内在与幽微浮动的那种视角，进行文学书写。如此理解的“乡土文学”，于是和“现代文学”产生了一种无论是在政治或是美学甚或是哲学上的尖锐对立，于是，我们想到了那个比较为我们所熟悉的发生于1970年代末的乡土文学论战，以及在这个论战中被视为乡土文学创作者(或文论者)的“代表人物”如陈映真、尉天骢、黄春明、王禎和王拓等人。然而，这样的一波乡土文学风潮又是如何在1970年代出现的呢？陈映真曾经给了一个历史解释，而在其中“学生运动”占据了一个核心位置。根据陈映真所述，台

湾在1970年代伊始，就遭遇了来自国际局势对它的剧震，先前冷战格局所保证的“盟友”关系开始瓦解，结果是台湾退出了联合国。与此同时，台湾的社会经济也急速变化，由于快速的资本主义成长与城镇化，阶级形构产生了重大改变，城乡移民、失根失序，以及新兴的社会不平等以及环境污染问题，亮晃晃地摊在人们眼前，不再能够回避。是在这个内外双重脉络下，“保钓运动”成为了一个既有反帝的、反殖的第三世界民族主义内涵的运动，又有一种初萌的左翼的(或素朴的社会主义的)精神气质的运动。陈映真认为，是在这样的“社会意识”思潮萌发之下，台湾的文学也有了改变，于是有了“乡土文学”的蓬勃发展。^[16]

一般而言，台湾的“乡土文学史”是从1970年代开始讲起，这固然是因为这类文学所反映的现实必需要从1970年代开始无论是岛内或是岛外的新的形势讲起。在这个意义上，从1970年代开始讲起是没错的，但并不充分，因为除了面对新的形势的需求外，还有一个被忽视的面向是关于历史源流的探索。没错，在1950到1970这一个世代之间，除了少数例外作品(例如陈映真与黄春明)，整个文学界就只有反共文学与现代主义文学这两条官方所允许的通衢大道，于是我们就更只能以当时的社会变迁作为乡土文学出现的唯一解释框架，

从而遗忘了历史，但正是这个遗忘让我们无法理解反共文学与现代主义文学之所以独擅文坛，正是以先前白色恐怖对于“统一四年”期间，和学生运动几乎同步发展的新生的、左翼的、现实主义的、广义的乡土文学的幼苗的镇压作为前提的。蓝博洲的书写让我们把历史视野拉长拉大，得以把乡土文学史的起点拉回到“统一四年”，因为在《台北恋人》里头，我们看到了在战后的几年之间，是有一种迥然不同于之后的现代文学（当然以及反共文学）的具有高度现实主义意识的文学写作路线的抬头。^[17]

那么，为什么长期以来这段文学史并没有被一般文学史书作者所联系上呢？那当然首先是由于国民党的反共恐共使得它不敢谈、无法谈“统一四年”里青年学生、知识分子的左倾。左倾不能谈、“二二八”不能谈，于是“统一四年”在国民党的历史记忆终究是一片空白。而反国民党的台独史观一方面继承了国民党的反共恐共，另一方面则将“二二八”的诠释党派化、扩大化，使得“统一四年”就只是“二二八”。于是，在台独史观下的文学史写作，例如陈芳明，就会把战后四年视为一种环绕在“二二八”这个关键事件的“再殖民”时期；强调“二二八”事件之后，台湾文学史有了一个与“抗日文学与五四文学的传承”之间的“双重断裂”，而一个“充满期许的年代，便在刀光血影中匆匆落幕”。^[18]然而，陈芳明虽然一

方面说“匆匆落幕”，但也又不得不矛盾地指出，“二二八”之后，本省第一代作家和外省作家在《新生报·桥》副刊上进行蓬勃交流与合作对话（不是才说“匆匆落幕”了吗？），而这样的“文化交流，原是可以为台湾文学带来第二次重建的机会，却由于1949年“四六事件”的发生，遂使台湾文学与中国文学相互沟通的桥梁又断裂了。”^[19]对陈芳明而言，“四六事件”是什么呢？蓝博洲二十年磨出的一剑，在陈芳明的文学史里仅仅出现了一次。这是因为什么呢？这不得不是因为那个被斩断的交流或被断腰的桥梁究竟首先是如何出现的，而非那个斩断本身，于陈芳明而言难以解释。陈芳明不曾试图解释为什么在那个被他视为终结一切台人希望的“二二八事件”后，竟然会有众多开始使用中文创作的战后本省第一代作家和大陆作家有如此丰富的、绵密的互动？换句话说，如果本省作家在“二二八”之后，对“祖国”只有恨与惧的话，那么他们为什么会和众多的省外作家共同形成一个有方向性的“论述社群”呢？又，为何一个学生运动的失败会造成这个互动的终止？显然，面对着这个于他的“后二二八喑哑论的台独史观”会造成书写困难的“四六事件”，他选择避开，但他越是要避开，越展现出他因穷于遮盖而显现出的矛盾，例如当他也不得不以“银铃会”这样一个新诗团体作为这样的“跨

越语言的一代”的代表文学团体时，他又因他的意识型态，强迫着他非得把诸多充满歧义可能的诗作非得一以贯之地解释为诗人的“国族认同从坚定发展成为动摇幻灭的过程”不可。又例如当他丰富地指出了“银铃会”的兼具“写实主义的批判与现代主义的疏离之双重性格”时，他之后对该社的诠释又只能以“现代主义的疏离”这一单色来勾勒这个诗社。陈芳明的诠释经常背离他的历史，或反之。

《台北恋人》是一篇内藏多重隐秘政治与思想对话的小说，而我至少看到这是其中的一个“对话”；蓝博洲要把被陈芳明等人所掩饰、所遮盖的历史皱褶给展开。小说里，蓝博洲透过后来在白色恐怖中牺牲的“潮流社”领袖师大学生林光辉，让我们理解了另一条更合情理的历史道路。林光辉自述他的思想成长路径，指出了“潮流社”最早的源起是日据时期的同仁刊物《边缘草》，后来扩大为“铜铃会”；^[20] 这些知识分子的集结，在皇民化雷厉风行的年代，都隐藏着台籍青年的一种以民族、乡土、民众为念为象征的“迂回的抵抗精神”。后来日语创作被禁之后，他们努力学习中文，一年后就能中文书写创作，成立了提倡现实主义、深受鲁迅与杨逵影响的刊物《潮流》。杨逵还为这个刊物的创刊号写了题为《寄“潮流”》的如下诗句：

星星之火可燎原，
烧尽荆棘虎打完！
潮流到处新芽萌，
满面春风光灿烂。(35)

此外，杨逵还为该创刊号写了一篇《梦与现实》的短文，鼓励青年“抛弃梦幻，直视现实，追究社会腐化的根源，养成透视社会的眼光，深入考察，从而确认社会的真正走向”，并鼓励年轻学生走入社会“反映现实”，“用脚写”，写出“实在的故事”。而“实在的故事”也并非杨逵所创，而是30年代大陆左联文人早就提倡的实践想法了(35-6)。此时的杨逵因“二二八”的牵连坐牢后刚出狱，但不但没有因此而产生一种幻灭、怨恨或是悲情心态，反而积极参与着“二二八”之后的青年学生的左转。他在台中的瓦窑寮蛰居，并于1948年8月2日开始主编台中《力行报》的副刊《新文艺》。可以说，当时歌雷主编的《新生报》副刊《桥》和杨逵主编的《力行报》副刊《新文艺》是“以‘如何建设台湾新文学’为主题的文学运动的两大舞台”，^[21] 结合了地域上的南与北，以及省籍上的本与外，在一种人民的、反帝的、现实主义的左翼文学观上，共同进行文艺与思想斗争。回到当时的语境，那时中共在内战中所取得的势如破竹的胜利气势，以及这个武力后头的思想上的强烈蓬

勃朝气与解放讯息,必然跨海影响了这个斗争。那是一个火炬通明的时代,如果完全暗了下来,那也是1950年之后的事,但是陈芳明的做法则是顺着“二二八”一路把灯全关了。1948年底,台大“麦浪歌咏队”在台北中山堂的首演,根据小说,就在表演厅的舞台上方拉起了写着“发扬人民艺术”的横条,而两旁的柱子上则分别写着“从人民中来”“到人民中去”(117)。至于演出的内容,则除了舞蹈、歌剧与民谣之外,还包括了大陆学运歌曲《团结就是力量》《你是灯塔》《青春战斗曲》《光明组曲》《跌倒算什么》等等。^[22]每次演出都是以《黄河大合唱》开场,以《祖国大合唱》压轴(122),而观众的反应也极为热情,在中山堂连演了三场之后,1949年初,还到台中与台南等地公演。这个高度政治性的演出,获得了歌雷主编的副刊《桥》的热烈评论与回响。当“麦浪”赴台中演出时,杨逵不但出面帮忙,解决了场地问题,还特别为“麦浪”举办了一场以“文艺为谁服务”为讨论主题的欢迎座谈会。杨逵在座谈会行将结束时,受邀讲几句话。小说如此说:

杨逵先生从容地站起来,面露微笑,走到台前,微微鞠躬,然后也没有多说什么,只是即兴地说了几句像诗一般的话:

麦浪、麦浪,麦成浪,
救苦、救难、救饥荒。

大家相扶持,
一路走下去,
走向百花齐放的新乐园。(157)

“文艺为谁服务”,这个70年代乡土文学论战中的核心问题,早在“二二八”事件半年后就已经开始渐渐成为进步学生、文艺界,乃至思想界的一个核心关切(师大学生的“野草社”成立于1947年9月;副刊《桥》创刊于1947年8月1日)。杨逵为《力行报》副刊《新文艺》写的《征稿启事》(应是1948年8月2日)也坚实地反映了这样一种当时的文艺思想潮流:

没有内容的空洞美文不要。反映台湾现实,而表现着台湾人民的生活、感情、思想动向的有报告性的文字,特别欢迎。

又,他也在之后的《人民的作家》一文中如此说:

人民的作家应该以其智识来整理人民的生活体验,帮助人民确切地认识其生活环境与出路,而在这当中,也应该把人民的生活体验来充实自己,追求理论与实践的配合。^[23]

今天,我们见证杨逵先生彼时的实践,阅读杨逵先生彼时的诗与文,能读出那如今透过主观的愿望与选择性的理解而被“发明”出

来的“台独杨逵”吗？如果不把杨逵的思想与精神状态置放在1940年代下半以全中国为范围的理想主义的、社会主义的革命热潮之中，又如何能理解他的语言与实践呢？当然，又如何能理解那时的学生领袖如林光辉呢？小说中，我们再度看到林光辉于1948年5月4日的“台湾省立师范学院五四纪念晚会”中，代表学生自治会的总结发言：

同学们！我们要继承五四革命传统，发扬五四革命精神，反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义，为拯救陷于内战水火之中的祖国而英勇奋斗。(60)

在林光辉这儿，在杨逵那儿，并不存在“台湾人的悲情”以及对“中国”的自外疏离。而蓝博洲所详细描写的“麦浪歌咏队”就是在这样的一种结合省内外的被那个大时代的理想主义所感染、所激动的青年的一个思想的、文艺的、实践的学生运动。这样的—一个运动，在政治上当然绝对是高度危险的，是当时台湾一把手陈诚无论如何所不能容忍的，特别是在国民党兵败如山倒要大举撤退来台之前夕。是在这个背景下，在1949年4月6日的清晨，发生了把以麦浪歌咏队为主体或核心精神象征的学生运动摧毁的“四六”事件；然而在逮捕学生的同时，我们也不要忘记了一起被

逮捕的还有歌雷（4月6日），与杨逵（4月7日），以及一道被摧毁的《新生报》副刊《桥》（4月11日最后一期）与《力行报》（5月9日停刊）。^[24]学生运动是被彻底镇压了，但被镇压的远远不是一场学运而已，更是台湾在与祖国分断了五十年后，从知识青年发出的和祖国进步思潮、进步运动相结合的思想与文艺运动的被镇压。这个被镇压的运动在经历了长达二十多年的白色恐怖下的喑哑，再度于1970年代，从历史伏流中冒出，而出现了我们今日所谓的“保钓运动”与“乡土文学运动”。我们今天重新审视这个激昂的1970年代，不应盲目地跟随所谓的“后殖民”历史书写的机会主义指挥棒，在众声喧哗中，遗忘或扭曲历史，把“四六”事件硬生生地套上一种被高度典型化的“二二八”叙事模子，说成是“两蒋时代戒严统治下外省人迫害台湾人的惨绝人寰的悲剧”，同时把“四六”事件定性为“台湾学运的二二八事件”，而当年参与“四六”事件并为之付出生命或自由的大学生则是“爱台湾的最佳典范”（365-366）。

三、理想主义的传承与失落——“四六”青年 vs. 小说里的台派青年

表面上，《台北恋人》有两对台北恋人：“四六”的老周（周新华）和林晶莹是一对，

今日的小老周（周华光）与“春天的微微风”是另一对。如果说观察理解一个时代，去看看生活于其中的知识分子的“两性、性与爱”，未尝不是一把能够用来打开暗黑密室，窥见时代秘密的锁匙。在这一点上，陈映真1966年的《唐倩的喜剧》是台湾文学史的先锋，而且（当然是以我非文学史的知识准备而言）是迄今尚未被超越的一个里程碑。陈映真透过主人公唐倩的观察，描述了胖子老莫和唐倩这一对也算是“台北恋人”的“床第生活”：

[老莫]的那种热狂的沉默，不久就使唐倩骇怕起来了。他的蠢蠢的样子，使伊觉得；性之对于胖子老莫，似乎是一件完全孤立的东西。他是出奇地热烈的，但却使伊一点也感觉不出人的亲爱。伊老是在可布的寂静中，倾听着他的狂乱的呼吸和床第底声音，久久等待着他的萎溃。伊觉得仿佛自己是一只被一头猛狮精心剥食着的小羚羊。^[25]

老莫在白日的公共空间忘情地演出一种对人类的存在的痛苦与大爱，但在夜里的眠床上则真实流露出，当然是透过爱人唐倩的亲证，一种深度焦虑与恐怖气息。这个焦虑与惧布是老莫透过白日的表演也无法驱赶得开的深层空虚、自卑与愤懑；它们在夜色的掩护下溜上了这对恋人的床。^[26]

四十多年后，我们在蓝博洲笔下也看到另一对和1960年代的老莫/唐倩有惊人可比性的当代“台北恋人”的“床第生活”。虽然相隔几十年，老莫与小老周的空虚、自卑与愤懑的病因不同，老莫的病来自他对他自己在反共亲美的国民党威权体制下思想上的自我阉割的尖锐自觉，而小老周的病则来自一种对个人传记与大历史的刻意否定或遗忘，以及对“中国”与“外省人”的复杂怨恨、惧恨与妒恨。根据他外省第二代女友“春天的微微风”的日记，1995年的4月6日，当老周所领导的运动达到了一个阶段性目标，让监察院（时为陈履安当院长）同意将“四六”事件并入白色恐怖一起调查——也就是形式上或逻辑上让儿子陈履安调查他父亲陈诚——这使他兴奋莫名，从而结束了一段时间的性冷漠，是夜，

老周特别兴奋，又主动跟我做了；他始终坚持在上面，不让我翻身。起先，他的热情让我感到前所未有的兴奋。可是，到后来，我却开始有点心寒；我觉得他似乎要把他那不知从何而来积压在心底的愤怒，都发泄在我的身体里面……(358)

此老周当然非彼老周，而是小老周。根据“春天的微微风”在1994年12月20日的日记：

老周的名字叫周华光。但他不喜欢这个名字。他对我们说这个名字太统了，是他爸爸为了纪念他叔公而给他取的；他又稍稍透露说，他叔公就是在那个恐怖年代被老K枪毙的众多台湾烈士之一。因为这样，他总是自称老周。我们也就只能叫他老周。今天我不小心叫他周华光，他竟然毫不客气地当场变脸说：我看你身上统派的血还没有放干净！（82）

这一段很有意思。如果周华光（小老周），果真像小说所强烈暗示的，是周新华的侄孙的话，那么周华光没有理由不知叔公周新华之名乃至叔公牺牲的大概背景缘由，因为，既然他父亲以叔之名为子命名，那至少说明了他父亲对叔的身份认同乃至政治认同的某种起码承认。但对“小老周”而言，要如何将叔公的“政治负债”转化为“政治资产”，就必需彻头彻尾地把乃祖的牺牲去脉络化为其所用，于是，他就只能以最广义也同时是最含混的方式说他叔公是“被老K枪毙的众多台湾烈士之一”而已了。因此，有理由相信，他始终没有和他人（包括了他的女友）交代过他叔公的生平甚至全名，因此，我们才读到了1995年1月10日“春天的微微风”的日志所记载的他们俩访问台湾戏曲界的前辈蔡东石谈“四六”时，周华光竟然在听到老先生提到“师院自治会长周新华”之名时，不但他的女友对此名浑然无

觉，连周华光也仿佛也只是听到另一无关之名，还声色不变地提问：“您所知道的周新华是怎样的一个人？”（279）

小老周，为了政治的缘故，无法如他所真正知道的，认识其祖并为他所敬重，只能以他所愿意相信的（同时是获利最大的）方式，重塑其祖并为他所用。小老周这样的一种对于乃祖的不承认、编造乃至利用，难道不会在他的内心深处积累出一种难以排解的耻感与罪感吗？果如其然，那么，他对他女友提到“周华光”（他的全名）时的暴怒，与其说是对女友的愤恨，不如说是对他自己的愤恨。这个愤恨不安当然有可能会有终结的一天——当小老周透过彻底的遗忘而“记得”他叔公只是“被老K枪毙的众多台湾烈士之一”，甚至，他叔公只是一个“台湾本土派”或“台独先驱”时，也就是当这些“记忆”变成“自然成色”时。

小说作者想要让读者我们看到的是一个展现在“两性、性与爱”层次上的世代断裂吗？的确，小老周和“春天的微微风”之间的两性关系是不平等的，而不平等又是男性由于其无法排解之认同焦虑，把身份政治扩延到所有的领域，甚至“床第生活”之中，把性和一种“受压迫—反抗—征服”的叙事紧密地连结在一块儿了，从而使“性”与“爱”脱勾，并同时和“权力斗争”挂勾。^[27]而两性关系的不平等，以及性与爱的脱勾，其实又同时反映了台湾社

会内部的另一种不平等，也就是身份政治上的不平等；假如你是外省人而你又没有加倍努力地在认同上表态与划清界限，那么你就是次等公民，甚或不是公民，因为所谓的“公民”是有一个族群民族主义政治的前提的。太阳花运动没有解决这个问题，反而强化了这个问题。历史地看，这是台湾1970年代下半主流党外运动以来的一种“民主化”方式，以突出、强化，与固化省籍差别并建构一种二元对立为动力所推动的“民主化”；亦即所谓的“省籍路径民主化”。^[28]

相对于小老周的有性无爱以及他和他女友之间的严重等级关系，1940年代末的老周与林晶莹之间的“两性、性与爱”，则有一种显著的社会革命时期的平等主义与禁欲主义色彩。林晶莹诚然也在运动中偶而也扮演了一些“女性角色”，例如偶而被安排写写会议记录等等，但从整体看，她无论在运动实践上或是男女关系上都有着她的强烈主体性，^[29]完全没有几十年后在“新的”“自由民主”“多元文化”“两性平权”的时代中的小老周和微微风之间的那种将性与政治纠缠在一起的深刻内在不平等关系。小说里，林晶莹是一个有主见、有胆识、有行动，哪怕是在深刻的爱情中仍然保持自己主体判断能力的一个女子。相对于林晶莹，“春天的微微风”则是运动男性的从属，是运动的打工妹，不曾也不

敢在运动中表达过她的看法或判断。而老周和林晶莹这一对革命时代的“台北恋人”则是因为时代的洪流、命运的作弄，与“礼教的束缚”，有爱无性。五十年后，当林晶莹北投温泉旧地重游，回忆多年前的两个青春胴体的拥抱，对当年因为出自一个女孩的矜持、出自对于大我之前的小我的欲情的贬低，以及出自对不久后革命情势的乐观盼望，而拒绝了老周的性爱要求，那件前尘往事痛感遗憾。林晶莹老太太如此写道：

老周，现在，身体已经老化得不再可能有任何激情的我，终于刻骨地体会到，这是我一生中最大的遗憾啊！（371）

虽然林晶莹与老周这一对恋人不无遗憾地有爱无性，但这个和大时代课程且坦诚结合在一起的爱情，却延续了半世纪，虽然生死两茫茫，虽然最终阴阳两隔。这样的一对台北恋人，与今日小老周们的空洞的、索漠的、闭锁的、自爱的性爱关系大约是大相径庭吧。如此说来，《台北恋人》里的台北恋人也就只有一对了。^[30]而小老周与“春天的微微风”只是老周与林晶莹这对台北恋人的一种退化版对照罢了。很多人，尤其是左翼知识分子，常好说历史是进步的，但左翼作家蓝博洲的《台北恋人》则展现了一种惊人的历史退化：

在“文明”的进展中，在“小确幸”咖啡氩氩中，很多重要的、深刻的，然而细致的人性内涵都被淘空了。

蓝博洲描述了间隔半世纪的两对“学运”男女，不只是指出他们精神与人格状态的巨大差异，更指出了他们的世界观的巨大差异；当然这两方面也不可能一刀切。我们于是不得不慨叹：一个“四六时代”的消失意味着在短短的四年统一时光中，由省内外的进步学生所共同经营出来的一种反殖、反帝的第三世界民族主义传统，让位给一种既不反殖（日）也不反帝（美）的国民党式的狭隘民族主义，站在西方立场看自己，歧视或无视于第三世界，同时，一种社会主义的正义与解放理想也让位给反共的现代化意识型态。而这些国民党时期的“世界观”，在反国民党的政治运动、社会运动与学生运动中，都被沉默而忠贞地继承了。

于是，我们步步接近了一个核心的历史问题：以“四六事件”为反高潮的1947—49年间的台湾的学生运动是由中共策动的吗？或其中的核心参与者是共产党吗？——或，就这本小说的主人公而言，周新华是共党吗？

1999年3月初，林晶莹老太太从学生手中拿来的“四六平反运动”的传单上看到如下文字：

当时，两校学生游行抗争高喊的口号，虽

有相当程度社会主义的味道，可是在那样的时代，这样的主张是任何受迫害的学生或人民都会提出的，不限于共产党，因此，不能断定学生运动由共产党策动。（84）

这段话要如何理解呢？林晶莹一方面肯定了这句话可以有的“实事求是”观点，也就是没有坚实证据任谁都别妄下断语。但同时，林晶莹也直觉地感受到这段话在其表面的科学态度下隐含了一个极强的诠释欲望，那就是要把“四六”解释为台湾人反国民党反中国人的族群民族主义斗争，从而，也就势必不能接受这个运动的“共党因素”——哪怕是事实，因为如果这个运动果真是由共党深度介入乃至策划的，那么那些因此而牺牲生命或自由的青年就真的是死不足惜了，哪里还需要平反呢？因此，隐藏在小老周们内心的价值判断与历史判断竟然和他们直观上所反对的蒋介石国民党政权是如出一辙的：都“仇匪恨匪”，都把共党当成极恶。这是1950年代白色恐怖之后，透过两岸的分断、全球的冷战，以及国民党长期的教育、宣传，日积月累，笼罩全台的共同心理状态。就算是白色恐怖的受难者如老周，在他的家人的心目中，也是如此巨大沉重的暗疑——“您应该不是共产党吧！？不，您绝对不是。”在小说的尾声中，林晶莹去拜访恋人老周的兄嫂。老周的哥哥在踌躇犹疑之下，

终于问了困扰他多年压在心底的问题：“你们当时是共产党吗？”林晶莹据实以告，说她自己不是，但老周是不是就不知道了。林晶莹反问：“如果他是呢？你怎么想？”老周的嫂嫂梅子，反倒是激动地直接反应：像他这样优秀的人，怎么可能是共产党呢？并继续用闽南话说：“共产共妻，贪污腐败！”而老周的哥哥则在思考后说：“如果真是这样的话，至少他不是死得不明不白吧！”（338-9）。“小老周们”的成长就是在这样的一种反共与恐共的日常文化氛围下，因此对他们而言，平反“四六”，除了为他们除罪之外，更重要的就是把他们身上的红彩用厚厚的一层深绿给覆盖上，以为今日所用。对这样的一种从1950年代流淌到今日的反共心理，林晶莹的反应是：“老周，你是共产党吗？我不知道。如果是呢？那又怎样？难道就该死吗？”（84）

于是，林晶莹老太太对于台派世代的“平反”提出了她的质疑与盼望：

老周，我想，如果真要平反的话，就应该尊重历史，就应该提出反内战的宗旨，就应该从历史发展的高度反省内战带来的民族悲剧，就应该要求真正结束两岸的内战状态才对啊！（84）

因此，“小老周们”其实是对其先人“老

周们”的理想主义的嘲讽与颠覆，而他们的“平反”在客观意义上，则是一种算计精细的鞭尸，变造先人的理想与信念，以为他们今日的历史叙事与政治目标牛马走，把左融化到右，把反帝反殖的第三世界民族主义反转为族群民族主义，把断裂说成连续，把背叛说成继承。是在这个大变造下，“四六”是不妨被变装为“三一八”的“前身”的。小说里，“小老周们”已经打算要把“四六”事件定性为台湾学运的“二二八”事件（336），把4月6日改为“本土的青年节”（367），把4月6日订为“台湾学生日”（84）……。

应该就是目睹了今日学运对于过去的学运（“四六”，当然以及保钓）的遗忘或（与）挪用，以及目睹了在这个借助遗忘而进行的收编挪用中的理想主义退化或消失，作者在21世纪的某一天把他已完成的书稿拿出来再次判定。敏感的读者在这里应该可以读到作者那因丰富的也许太丰富的历史记忆而产生的郁结孤愤：要如何理解这个“从”“四六”“到”“三一八”的断裂啊！这里真的有一个“从”与“到”的关系吗？我认为，这个孤愤完全不牵涉所谓的“思想的血缘传承”（乃孙必需要肖乃祖）这样一个封建问题，而是牵涉到历史的断裂、世代的断裂，以及理想主义的实践的延续问题。这牵涉到左翼对于自身存在与实践的认识问题：

我们如何避免在一种历史失忆的状态下自大且自恋地燃烧我们的哥伦布情结，并进而把自身的思想与实践置放在一个历史的长河中，既自觉地传承也承担于开创，而这无论如何是不能不切对一切先行者的实践轨迹、他们的颠蹶困顿、他们的希望热情……有一个起码的认知与理解的尊重，而不是简单的“挪用”。^[31]历史虚无主义往往在抹杀了过去的同时，也抹杀了未来。

这是读《台北恋人》这本书让我感受到最重要的一种思想启发。在一个虚无主义的、挪用主义的或拿来主义的年代中，一个人要把自己摆在一个更长的历史大河中，才能看到自己的渺小，以及这个渺小所参与到的伟大。果真我们能这么看自身的话，那下面的这一节就真是多余的话了。

四、也算是多余的话

在“春天的微微风”的日志里，有一个叫作“寻找台湾民众史的人”的神秘客。是在他的长期而孤独的历史探索中，“四六”事件的散落史料与当代证言被以一种具有史观的方式整理出来。但是，几乎这个神秘客所做的一切，在这个时代的霸权下，也只能成为独派或台派论述的现成原物料。是在这个神秘客所提供的原始资料与历史证言中，“小

老周们”采撷了他们所需要的枝节元素，并在台独前辈的指导下，用他们的史观加以揉合拼装，形成了他们的关于“四六”事件的历史说法（81）。当一个作者长期进入到历史，但只能看到历史的退化，他该如何继续？又，当一个作者看到历史的退化与扭曲却又是吊诡地借助于他自己的心智劳动而行时，也就是当他的“公共劳动”不断地成为主流霸权的“私人挪用”时，他又该如何在这个“矛盾”下继续劳动？但，他还是会继续劳动下去的，因为他会相信，相信自己这滴水珠的渺小，以及自己所参与到的那条大河的伟大。于是，我再次想起了那在困顿颠蹶中创造出“贺大哥”以自勉励的陈映真。与神秘客互勉之。

注释

- [1] 蓝博洲,《台北恋人》(台北:印刻,2014)。凡是对本书的引述,皆直接在正文内以页数标明。
- [2] 蓝博洲,《天未亮:追忆一九四九年四六事件(师院部分)》(台中:晨星,2000),以及蓝博洲,《“麦浪歌咏队”:追忆一九四九年四六事件(台大部分)》(台中:晨星,2001)。
- [3] 黄锦树,《内在的风景——从现代主义到内向世代》,《华文文学》,2015,第126期,第7-13页。
- [4] 这个“春天的微微风”女孩如果是1990年代中期念大学的话,一般而言应该是外省第三代了。外省第二代并非不可能,但是难谓典型。
- [5] 例外也是有的,例如曾健民《1949 国共内战与台湾》(台北:联经,2009),以及徐秀慧《光复变奏——战后初期台湾文学思潮的转折期(1945-1949)》(台南:国立台湾文学馆,2013)。
- [6] 见郑鸿生,《水龙头的普世象征——国民党是如何失去“现代”光环的?》,收于《百年离乱:两岸断裂历史中的一些摸索》(台北:唐山,2006),第81页。郑鸿生的论文指出了这其实是一个“普世的”关于文明与落后的叙事模式,在不同文明或历史情境中都有几乎一模一样的被当成真实的故事被兴奋地传说着。
- [7] 陈明忠,《无悔:陈明忠回忆录》(台北:人间,2014)。
- [8] 小说里,蔡东石老先生在“小老周”与“春天的微微风”的访谈中,仍然在他的叙事中用“日据时期”指涉他的出生背景,以及用“祖国名剧”称曹禹的《日出》。(273,274,276)
- [9] 应作“贛亮”,贛义传的笔名。贛义传,台湾高雄人,当时就读台湾师范学院,后牺牲于50年代白色恐怖时期。谢谢徐秀慧的指正与提供的资料。
- [10] 陈映真,《中华文化和台湾文学》,收于薛毅编《陈映真文选》(北京:三联,2009),第524页。
- [11] 曾健民,前揭书,第236页。
- [12] 曾健民,第225页。南京学生在当时的尖锐国共斗争的情境下,还提出了“要求政府接受中共提出的和平八条件”,以及“重新审判日本战犯”等诉求。
- [13] 引自钱钢,《莫尽失人心!》,《南方周末》,2005年11月10日,D30。
- [14] 陈明忠,《无悔:陈明忠回忆录》(台北:人间,2014),第71页。
- [15] 见汪晖,《当代中国历史巨变中的台湾问题——从2014年的“太阳花运动”谈起》,《文化纵横》,2015。
- [16] 陈映真,《文学来自社会,反应社会》,《陈映真文选》(北京:三联,2009),第108-9页。
- [17] 同理,保钓学生运动可能也需要有一个更大的历史视野来重新想象。
- [18] 陈芳明,《台湾新文学史》(台北:联经,2011),第233页。
- [19] 陈芳明,前揭书,第251页。

[20] 不知是否是“银铃会”的变名？

[21] 曾健民，前揭书，第239页。

[22] 曾健民，第242页。

[23] 曾健民，第246页。

[24] 曾健民，第238页。

[25] 陈映真，《唐倩的喜剧》，收入《第一件差事》（台北：远景，1975），第61-62页。

[26] 笔者对这篇小说的分析，见赵刚，《唐倩的喜剧——党国、知识分子与性》，《橙红的早星——随着陈映真重访台湾1960年代》（台北：人间，2013），第211-241页。

[27] 陈光兴的《帝国之眼》一文也曾透过对杨照的小说的分析，讨论了一个非常类似的性政治现象，并为该讨论准确地命名为：“‘本省男人’ vs. ‘外省女人’：性交出头天”。见陈光兴，《去帝国：亚洲作为方法》（台北：台社/行人，2006），第61-66页。

[28] 台社编委会，《迈向公共化，超克后威权》，《台湾社会研究季刊》，2004，第53期，第20页。

[29] 她能够在既存文化条件中扮演一定的“女性角色”，但又对这个扮演有一种自觉，并能提出一种有理有节的抗议，例如当她被要求做会议记录时，她会说，还不是因为我年龄最小，“又是女生！”（65）。

[30] 就算是有第二对，也是朱瑾和张旭东。但这两人在故事全局中还算是比较次要。

[31] 瞿宛文在一篇分析“太阳花学运”中所展现的关于“反全球化”“反自由贸易”“反新自由主义全球化”……等论述时，也见到了大量的去脉络的、机会主义的知识“挪用”。见《从太阳花学运谈起：反全球化与反中》，《台湾社会研究季刊》，2015年，第98期，349-361页。瞿宛文的关于挪用的观察与困惑，我深有同感。这个“挪用”见证了台派的历史虚无主义也伴随了理论或知识的虚无主义。

一、问题意识

我们为什么关注学术史？其核心理由大概是因为有必要对先前的学术制度和理念进行反思。从事这种研究的学者的出现，就代表他们在各自的研究领域中对已有的学术形态感到一种危机意识，于是试图寻找应对方案。

实际上在近代的各个学术分科中都有自我检验的领域，比如在历史学中就是由史学史来担任这份工作。但是现在韩国的学界却对学术史，特别是以韩国为研究对象的领域（除了韩国史学史和韩国文学史等极少数主题之外）很少予以关注；再加上在正规专业科目的编排上与学术史相关的科目所占的比重也不是很大，从而可知在教育方面也不大受重视。虽然整个社会都在强调所谓的“人文学的危机”“融合学问”，对现存学术制度的批判声音

也不断高涨，但实际情况却没有改变。^[1]

因此，笔者深感研究韩国学术史的重要性，试图通过本文来梳理一下包括自己的专业——中国史研究在内的中国学的历史轨迹与脉络。本文虽然以历史学和文学领域为中心，但也包罗整个中国学研究领域。因为想要真正理解中国，须进行一种作为跨越分科、综合研究的中国学，这也是贯穿本文的第一个问题意识。通过对泛指中国研究的两个用语，即汉学和中国学用法的考察，也很容易看出这一点。

在汉字圈里汉学是指研究中国的语言、文学、历史、哲学等，即以中国古典世界的人文学为中心，作为西方 Sinology 译语的汉学就是这个意思。与此不同，作为 China Studies 或 Chinese Studies 的译语的中国学主要是指研究中国的政治、经济等，即以社会科学为中心，

中国学的 轨迹和批 判性中国 研究 以韩国为例

白永瑞

可说是属于地域学（Area Studies）的学术领域。如此区分汉学和中国学，问题似乎可以很简单解决。但将作为研究对象的中国一分为二，即古典文本里的中国和现实的中国，以及与此相对应的（传统）汉学和（现代）中国学，这种区分果真合理吗？考虑到最近中国的悠久历史与文明的连续性备受重视的情况，^[2] 这样的区分显得过于单纯了。我们应该直视从古典中国到现实中国的生活流动性，不加截断地将整体看作学术课题。这就要求能够养成对中国人的生活（或者中国人的多种可能性）的整体性理解和感知的研究及教育。并且考虑到最近学术界重视超越学术分科的统合性学术的趋势的话，^[3] 要求一种能包罗汉学和中国学的统合性研究态度，是理所当然的。

第二个问题意识是，为了更完整回顾中国研究的历史轨迹，同时要重视“作为制度

的中国学”和“作为运动的中国学”。一般我们讲到学术史，通常很容易想到近代学术制度的核心——大学内形成的知识生产（主要是所谓大师的学说史），但是引进所谓作为运动的学术概念时，学术史的研究对象能扩大到制度外的知识生产、流通和接受等，这样，学术史的内容就会更加丰富。这里所说的作为运动的学术史不主要是指作为社会运动的一环，对社会现实变革起到积极作用的狭义上的学术运动。将运动理解为更宽泛意义上的“脱制度”的话，不管其活动领域是制度内的还是制度外的，那些试图改变主流学术论点和惯例的一切脱制度性潮流都可以看作是作为运动的学问。因此，即使是制度外的知识活动（比如商业化的知识），如果不能对主流论点和惯例起到批判性作用的话，也不能成为作为运动的学问。同样的道理，在制度内也可以形

成批判性的学问。笔者并不是要将作为制度的学问和作为运动的学问一分为二,将其对立。笔者的基本想法是在运动中看制度,在制度中看运动,灵活地理解制度和运动的关系,进一步动态性地把握两者之间的相互渗透与冲突。

通过对学术史的检讨来展望未来的中国学,这就是笔者的问题意识所在。换言之,笔者想要尝试过去与未来的对话,而该未来就是“批判性中国学”的创新性重建。作为运动的中国学只是为达成批判性中国学而需要的一个必要条件,其本身不能成为批判性中国学。为了勾画出其具体模式,有必要说明一下“批判性”这个修饰词的涵义,^[4]这里的关键是批判的对象是什么。其对象不是固定的,而是随着历史的脉络而流动的,是随着中国这个对象和观察它的认识主体的关系而变化的,特别是随着中国学想重构的同时代的主流学术制度和论述的变化而呈现出不同具体面貌的。

就如下文,回顾韩国国内研究中国学相关历史轨迹,自然会想到批判性中国学该具备的几个条件。首先是对近代分科学术制度内分散进行着的知识生产方式的批判,所以跨越分科性的研究指向是批判性中国学的第一个条件。这第一个条件很自然地连接到第二个条件:超越将研究对象分为古典中国和现实中国的二分法式态度。缺乏对近现代中

国的关心的“没有中国的中国学”和“追逐中国现实的中国学”^[5]都该列入批判的对象。为了坚持对中国现实的批判性态度,对中国历史和文化的深层理解是不可缺少的,而对中国历史和文化的深层理解却来自于生活在现在的人们的日常生活中。当第二个条件和下面要提的第三个条件相结合时,批判性就会发挥其真正的功能,那就是:对当代的中国现实和主流思想体系保持一定的批判性距离,与此同时通过批判性中国研究,“重新构建对我们生活着的现实社会(全球层面、地区层面和一国层面)的认知。”^[6]在这个过程中,中国和韩国(或者别的社会)的主体间就可以形成一种“互为镜子”的关系。^[7]为此,批判研究者必须要将自己所处的社会的支配性思维体系直接运用到中国相关研究上面的学术态度。最后,中国中心主义的解构也是不可缺少的条件。为了在不被源于欧美的“中国威胁论”所蛊惑的同时,更好地克服中国中心主义,将韩国等东亚国家联动起来观看中国的视角将会有用,特别是笔者所强调的“双重性周边视角”可能会成为一个很好的向导。

当然,以上提到的批判性中国学的四个条件是以作为外国学之一的中国学研究者的笔者的一手经验为基础的,但笔者相信这不仅对作为中国邻居的韩国人,而且对包括中

国人在内的所有人类整体生活进行反思的一面镜子。

在这样的问题意识下重新整理中国研究史^[6]的话,视野很自然地超越通常被认为近代学术制度形成的起点的日本殖民时期的知识体系,而追溯、扩展到朝鲜后期学者们对中国生产知识的遗物——“北学”上来。

二、北学、支那学和汉学

(一) 在“摇晃的朝贡体系”^[9]下的中国认识和北学

近代以前韩国的中国古典研究(不像近代以后那样对作为他者的外国生产知识),是对普遍文明世界的探究,所以“汉文”既是以东亚共同文字写成的一种学术(即对“文”的探究),也是作为与朝鲜统治理念紧密联系的朝鲜历史的一部分,以变革其政治和文化为目的的经世学问。这种特征在同属汉字文化圈的日本或越南的中国研究中也可以看到,这可说是一种共同现象(即使有程度上的不同)。在这一点上,和西方 Sinology 译语的汉学主要研究作为他者的中国的语言、文学、历史和哲学等明显区别。

但18世纪中叶以后,部分朝鲜知识分子之间出现了想要直接经验同时代中国(不是古典中国),从中得到知识的新学风,这被称为“北

学”。^[10]北学这一词源自朝鲜人称当时统治中国的满族清朝为“北国”^[11]的习惯(相比之下,称汉族的王朝——明朝为“中国”)。主导这种学风的人大部分都有去过燕京——即北京的经验,留下纪行文,并且认识到清朝文化的优秀性,主张改革朝鲜的现实首先要学习清朝的文化。

汉族建立的明朝灭亡以后,在朝鲜,高涨着中华文化(其核心是儒家文化)的正统在非汉族的朝鲜得以继承的自豪感,即小中华意识,在这样的气氛下出现提出向满族学习的主张的北学,显得很突兀。“从未踏上中国土地,从未见过中国人”^[12]的朝鲜士人们,却为朝鲜的利用厚生起见,引进清朝的先进文化,且对清朝这个现实中国积极生产知识,他们的这种学术态度与今天社会科学家们主导的中国学有所相通之处。但他们同时还重新解释中国的古典,重新建构价值观和世界观,成为了本文所提倡的统合性中国研究的先导,即“原体验”。

朝鲜学者们将古典研究的重点主要放在对经学的重新阐释上,但对中国史的重新阐释也是主要研究领域之一。比如,为了纠正夷狄王朝(元、清)编纂的宋史和明史中的错误,他们编纂了《宋史荃》《资治通鉴纲目新编》《明纪提挈》等史书。其目的是通过史书对以性理学为基础的朝鲜学问和义理论给以积极评

价。^[13]在部分学者目睹到满族统治下中国的兴盛,主张应该向其学习的同时,另一批学者却出自于中华文化“唯一继承者”的自豪感,进行这种学术研究。

至于当时的北学者们从朱子学的儒家秩序中到底脱离了多少,学界尚有争论,^[14]笔者对此一问题既没有能力去解决,也没有兴趣去做深入的研究。但笔者想强调他们对中国的知识生产活动虽然在当时主流学界属于少数,却得承认它是一面应付“摇晃的中华秩序”,一面与主流学术相碰撞,形成龟裂的一种“作为运动的学问”,同时是通过中国这面镜子来重构对当时朝鲜社会的认识的统合性中国研究。在这一点上可说已具备了“批判性中国研究”的一些条件。他们的内部说不定含有这样的中华继承意识:清朝的文化本来是中华文化,只是被清朝窃取而已,朝鲜要想成为中华唯一的继承者,也应该接受清朝的文化。但他们的学术内容中却部分含有“使华夷观本身失去意义的可能性”^[15],这种意见值得我们注意。

(二) 日本帝国秩序中的支那学及其破裂

当时在少数人推动下展开的批判性中国研究进入20世纪后没有能够成为制度性的学问。当19世纪末到20世纪初新旧学问竞争之际,以探究中国经典为中心的汉文研究被主要

从日本流入的新学问所取代。在新学问的影响下,中国的地理和历史等作为落后东亚的一部分(不是普遍文明)受到瞩目,^[16]但是那些继承“北学”的中国研究在日本殖民时期被以京城帝国大学为据点的支那学所压倒。

“支那”一词带有蔑视中国的语感,而研究支那的支那学是在日本近代学制下起源的。因此有必要对日本帝国时代支那学的脉络进行简略的整理。

传统时代日本的汉学(就像朝鲜的中国研究一样)是一门主要以中国古典为研究对象,以整修和改革日本政治和文化为目的的实践性学问。但从明治维新以来,日本帝国大学的中国研究者们指责以往的汉学只不过是儒学的另一个名字,从支那学习支那的东西而已,所以不能说是一门真正的学问。他们还从开放的学术角度将分析与批判中国文化的支那研究制度化。^[17]这种科学的支那研究者可分成两类,一是主要对古典文献资料进行实证研究的“支那学者”,另外是研究用近代语言所记录的文献和同时代支那事物的“支那研究家”。这两类学者不仅互不相干,而且有相互蔑视的倾向。在帝国大学的文学、历史学、哲学领域下的中国研究属于前者。它承接了传统汉学的潮流,主要对中国古典进行科学性的分析,而不研究同时代中国的现况。^[18](和国学或洋学相比之下)“日本汉学”简直陷入

了纯粹学院主义之中，距离日本的现实以及当时中国的现实越来越远，成为一门以中国古典的文化和思想为研究对象的学问。^[19]

对于这样的“日本汉学”，在帝国大学的学界内部早就出现了批判的声音。批判的人主张，为了进行与汉学有所区别的科学性中国研究，已建立了以各分科为基础的中国文化专门研究制度，但是这种制度开始露出种种问题。为克服这种问题，应该综合性地研究“过去的支那”和“现在的支那”，这样支那学才有进步的可能性。^[20]在日本帝国的支那学内部提出的批判性指向和极限，在京都帝国大学的支那学中同时被表现出来。它具有将对同时代中国的关心提升到学术层面的指向，但是仍然不能完全摆脱蔑视近代化失败的中国和轻视同时代中国的倾向。

这个特征，可以从奠定京都学派支那学基础的內藤湖南所说的“代替支那人，为支那思考”这句话中明显表现出来。这象征着对于中国的优越感，而这里结合着两个要素。一个是，比停滞着的老大国中国更快地成为近代国家并进入欧美帝国主义国家行列的日本，为呼应在中国的外部提出的“帝国主义式中国经营”立场而发的学术言论。另一个是，作为支那这个研究对象的外部观察者的日本籍研究者，运用西方的“科学的方法”进行系统化分析。近代日本的文献批判学象

征性地体现了这一点。像欧洲的汉学者一样，日本籍研究者也站在外部人的立场，将中国文献看作是外国文献，通过文献批判的方法，一面曝露这些文献是不可信的“不可靠编撰物”，一面又为了将其打造成可信文本投入重构（系统化）作业。这正是近代日本的支那文献学方法，而且具有在史学、哲学、文学各自领域里进行研究的体系。^[21]

支那学经历这样的过程而形成了自己的人文学特性，^[22]而这个特征以京城帝国大学的学制为媒介，便传入到了殖民地韩国。从那开始，韩国的中国研究便在文学、历史学、哲学等近代分科学问体系下被分散地进行，以北学为首的传统知识生产潮流被编入到“汉学”（将传统学问整体当作“他者”而使用的统称）里面，并逐渐和儒教被等同看待。^[23]结果，在近代分科学问中被排除在外的汉学，变成在近代教育制度的外部，在民间传授的对儒教教养的探究和教育。

但是我们得追究在当时知识生产的“场”里的“朝鲜汉学”具有的意义是否可以被忽略。从作为制度性学问的支那学的立场来看，汉学只是脱离近代分科学问体系，忽视“科学”，因此失去竞争力的学术行为而已。但是再从批判性中国学的标准来看，在帝国大学的外部，作为保持朝鲜民族文化认同性的一种方法，部分汉学家们对朝鲜民族文化的源泉，也即

中国古典这一普遍文明重新进行解释并广泛传播。他们的研究成果，是应该得到认可的。例如，博通文史哲的学者郑寅普则超越分科学问，不仅展示了考证及语言学解释等传统学问方法和近代学问的结合可能性，还批判了拘泥于私益和中华主义的朱子学者们，并试图通过揭示阳明学的精神，去解开恢复国权这一朝鲜民族的课题。在此，笔者有如下的思考，作为郑寅普朝鲜学运动之一环的中国古典研究，是否可以看作是批判性中国学的一个分支呢？^[24]

事实上，反映在汉学的中国认识，对于当时的韩国人来说，在很大程度上是很亲切熟悉的教养。据说韩国学生当初报名京城帝国大学支那文学系的时候，并不认为支那文学就是外国文学。在入学的当初，支那文学被认为是与处于大学制度里的汉学相似的，前人的这种回顾传达给我们很多信息。^[25]

但是他们在入学之后逐渐区分汉学和（已成为外国文学的）支那文学，从这一事实可以知道，与“非科学性”汉学区别开的科学性中国研究，在京城帝国大学的学制下被构建成近代学问，并决定了学生们的学问观。这便是作为制度的支那学。在这里进行的中国研究的对象、理念、方法论等基本上都是从日本本土的帝国大学的支那学框架而来的。

在1924年设立的京城帝国大学里，支那

学是“支那文学科”和“东洋史学科”等以分科学问的形式进行研究的。根据近代分科主义，从汉学中分离出文学、历史、哲学各个领域，并将这些领域分别作为对象而进行科学性研究，于是最初的“场”就形成了。

作为支那学一部分的历史领域，在东洋史学课程中被讲授。和日本大陆政策的展开紧密连接的东洋史学，以拆除以前中华秩序下的历史并新创作为帝国史一部分的东洋史为其基本特征。在这个新的学问领域里，支那不是天下，而是东洋的一部分，同时支那周边的渤海、满洲、契丹、西域的历史都和支那史同等地成为重要研究对象。这样的风气不仅在历史课程里，也在外交、伦理学、美术、文学等多样的领域里都有出现。东洋史学的另外一个特征是，与现在进行式的历史相比，对已经完结的过去的历史进行实证性研究的倾向更强。这种特点很自然地反映到在实行讲座制的指导教授的影响下完成的朝鲜学生的毕业论文中。即使这样，也并不表示京城帝国大学支那学完全没有研究帝国政府所要求的政策性课题。京城帝国大学的支那学者被1938年正式出台的北进政策调动，致力于对满洲和蒙古的知识生产与传播。具体来讲，通过像满蒙文化研究会（1932年成立，1938年扩大为大陆文化研究会）等机构，一方面对满洲和蒙古积极进行调查研究；另一方面

为了让普通大众了解北进政策的基础——大陆文化，开设大陆文化课程等，他们作为名副其实的“大陆唯一的帝国大学”，^[26]展开了多样的活动。

但国家策略性大学的性格不是单方面作用于教育的。虽然非常局限，仍可以推测在东洋史专业的朝鲜学生当中，出现在作为制度的支那学中创造出一些狭小缝隙的可能性的 人物。一个毕业生将毕业论文的一部分发表在朝鲜毕业生们创刊的《新兴》5号(1931.7)上，其内容涉及到关于支那史中出现的周边异民族(蛮夷戎狄)的方位和起源，他便主张在支那“周围众民族”中，朝鲜民族具有其独自の起源。^[27]支那与其周边这种说法本身是属于京城帝大东洋史学的学风框架内的，不过就着眼于朝鲜民族起源的独自性这一点而言，似乎可以看作是对于朝鲜人主体性的研究。

但是这些举动(和下文所述一样)远远达不到支那文学专业者对作为制度的支那学产生分裂的程度。东洋史专业者对同时代中国的问题不曾关心过，也没有为确保他们自身的学术空间而开展过对外活动。为什么会这样？有些人认为，对于当时的朝鲜人来说，东洋史学的含义比较含糊，这就是出现这种现象的原因。即在他们的意识里，东洋史学处于“所谓‘国史学’这一权威和潜在性‘国史学’(=朝鲜史学)想象内的一种中间地带”。

他们在作为殖民时期国家学的国史学(即日本史学)和(追求独立国家中)可以称为潜在国(家)史学的朝鲜史学之间彷徨着。^[28]

和东洋史学不同，在支那文学系中却可以找到批判性中国研究的可能性。最受关注的是辛岛骁的示范，1929年以后他在支那文学系的课程中教授现代支那艺术的谱系，试验了“现代中国研究”。依帝国大学将古典支那研究规定成支那学的学术风情来说，这种举动显然是对立干帝国大学支那学的指向的。^[29]从支那文学课程将同时代中国作为对象这一点来看，京城帝大支那文学系确实具有和日本帝国大学的学院主义(academism)区别开来的一面。

笔者很重视这一点，因为这可以看作在帝国大学内部作为制度的支那学分裂的证据。但是将辛岛骁教授的“试验”看作是正规的批判性中国研究，还是有欠妥之处。因为在同时代的日本本土，处在帝国大学外部的中国文学研究会(1934-1943)以杂志《中国文学》^[30]为据点批判帝国大学的支那学并进行知识生产，而他们所表现出的和辛岛骁研究现代支那的态度是很不相同的。辛岛骁的确探究了现代支那文学，和作为制度的支那学拉开了一些距离，但是在追求的过程中，过于重视“文学”这个普遍经验，离“支那”这个现实越来越远。“搁置1930年代和现代支那之间紧张关系的辛岛骁的支那文学逻辑，

从1939年开始很容易地转换成大东亚新秩序的国民文学逻辑”，^[31]这样的说法是很有说服力的。

和日本教授辛岛骁如上的学术轨迹相比，很意外地在京城帝大支那文学系的韩国学生中出现了向作为运动的中国学更靠近一步的人物。他们受到辛岛骁学术性“试验”的影响，同时也受到1930年代在《改造》和《文艺》等本土杂志上登载的日本左派学者的评论的影响，于是脱离汉学的束缚，将支那文学作为外国文学（即国民文学），并将古典文学和现代中国文学联系起来。当然，他们也在惯于将支那他者化的帝国大学制度学问的框架里追求殖民地朝鲜的“作为外国文学的支那文学”，但是这个他者化的过程似乎有着和作为制度的学问有所区别的指向。他们用科学的方法（即文献考据与马克思主义）将中国古典系统化，同时着眼于现代中国的文化运动，重新发现“支那”，这样的过程连接到了朝鲜文学史系统化工作。其代表人物是支那文学系毕业生金台俊，他利用从中国文学研究中取得的问题意识和研究方法，通过制度外的教养杂志或日刊等媒体来提倡“科学性的朝鲜研究”。他期待这项工作能够作为理论武器作用于朝鲜现实的改革。在共有标榜“科学性”的学术专门性（学术性）这一点上，和帝国大学的学院主义有着相似的

基础。但他在京城帝大这一制度之外，通过媒体并用韩文展开学术活动，并且同时关注古典中国和现代中国，还将朝鲜文化进行主体性再构成作业，追求促进朝鲜现实的改革性学问，从这些点来看，在很大程度上具备了批判性中国研究的条件。^[32]在解放以后受冷战的影响，这种潮流在南北韩都没有得到继承和发展，但是在建立批判性中国研究的系谱时，确实是非常有意义的资源。

另一方面，在制度之外还存在对中国生产知识的支流。他们不是像支那学那样研究中国古典，而是以媒体人和学者们为中心积极发表了有关于同时代中国的报导或评论。20世纪上半叶，发表在日刊和大众教养杂志上的关于中国的许多文章，虽然没有具备科学性学术论文的形式，但容易和大众进行交流，所以应该看作是另一个知识生产的“场”。^[33]在《东亚日报》或《朝鲜日报》等日刊上刊载的中国特派员文章，在各种杂志上登载的关于同时代中国问题的时事评论，^[34]向韩国介绍同时代中国文学界动向和作品的文章^[35]等，都属于这一范畴。这可解释为同受帝国主义压迫的殖民时期知识分子对中国具有的强烈连带意识的表现，笔者推测他们的文章对普通大众的中国意识产生更大的影响。这不能不说是批判性中国研究的重要财产之一。

同样，置身于制度之外，却在作为制度

的学问的框架下进行朝鲜研究的综合学会“震檀学会”也是值得一提的。它在京城帝大毕业生和日本留学派，还有朝鲜私立专科学校毕业生等人员的广泛参与之下，于1934年5月成立，它的机关报刊《震檀学报》以“朝鲜和近邻文化的研究”为目标。震檀学会的活动领域虽然在京城帝大的外部，并且还有部分马克思主义者参与其中，但是观察其学问方法论或是成员的出身学校，仍然是“学院主义出身的学徒，具有作为新的学问世代的共有感觉”，于是离制度性学问很相近，再说基本上是一个“以标榜纯粹学问，并表现出体制内指向的学者们为中心的学术团体”。^[36]但是很遗憾，《震檀学报》上刊载的关于中国的文章非常少，而且（和上面所说的制度之外的活动不一样）根本看不出对同时代中国的关心。因为朝鲜籍研究者“对自身主体性的认识尚未完成，对‘外部’的探索不是不可能，但也十分困难。”^[37]将朝鲜和近邻文化作为研究目标，强调实证研究方法的震檀学会的成员们，在解放以后进入到新设的韩国大学里，并处于主导中国学研究的地位。

三、解放以后中国学的轨迹

和主要特征：人文学领域

（一）解放以后制度内外的中国研究

从1945年8月解放到1948年南北韩各自成立自己的政府，形成分治体系的这段时间（所谓解放空间），是围绕摆脱殖民和建国这一重要课题而许多政治势力互相竞争的创造性混乱期，所以关于中国的知识生产也不能不受到这个时代状况的影响。

首先要看作为制度的中国学的走向。解放以后设立的大多数大学都是以京城帝国大学的学制为范本，所以相当部分继承了日本帝国大学的学制，这对中国相关的知识生产产生了影响。特别是历史学，东洋史范畴基本上以三分科体系（西洋史、东洋史、国史）的一部分几乎全部都继承下来。

由此可以看出日本学术制度影响力之大。特别是帝国大学出身的人主导了学术界和教育界，所以20世纪60年代以来克服帝国大学的学风（所谓的清除殖民残余）成为学术界的主要课题。

但是这里有我们绝对不能忽视的一个事实，那就是：解放以后韩国的东洋史学被评价为不仅继承了帝国大学的实证学风，在一定程度上也继承了20世纪30年代在京城帝国大学这一制度之外进行的朝鲜学运动的遗产。^[38]注意这个特征时，才能够理解在制度内为摆脱殖民化而奋斗，且在此一过程中不懈推动独自的中国学研究的韩国学界的真正面貌。

但由于当时学术制度的不稳定，作为制度的中国学也很难正式积累研究成果。首尔大学东洋史学系由震檀学会相关人士为中心创立，^[39]金庠基是打下其基础的人，如同他在当时出版的《东方文化交流史论考》（1948）一书中所言及的，当时的东洋史尚处于以“从韩国史这一轴心来理解东方文化”的阶段，换言之，在各民族具有主体能动性的前提下，以理解“在相互交流中进步的东方诸国的文化和系统”为主要关心对象的阶段。^[40]

相对而言，制度外部对同时代中国的研究比较活跃。这个时期冷战秩序在东亚尚未形成，国民党和共产党围绕建国的方向而互相竞争，算是处于内战状况，同样经受着左右对立局面的韩半岛知识阶层对此事反应颇为敏感，这是很自然的事情。特别是关于现代中国（特别是中国共产党）的翻译文章大量被介绍，深度评论中国的趋势的文章也在左派和中间派的多种新闻杂志上占很重要的比重。将中国社会革命性的剧变和韩半岛的命运联系起来，站在各自的政治立场给以积极评价，提出展望的气氛高涨。^[41]这种文章对同时代韩国人的中国认识产生了一定的影响。

（二）冷战期（1953—1989）作为制度 / 运动的中国学——闵斗基和李泳禧

从1948年以后，特别是经历过韩国战争

以后韩半岛被分裂，美国和苏联主导的冷战格局气焰嚣张，在这样的时代环境中，不用说在解放期间生机勃勃的中国学在韩国（南韩）被萎缩，连大学制度内的中国学也在殖民遗产和冷战文化相结合的意识形态（反共主义）制约下进行研究。^[42]

其结果，在整个中国文学界全面禁止了关于左派文化的议论，在这种气氛下以古典文化为主的学风主导了50-60年代。特别是中国现代文学，要么干脆被禁止，要么即使成为关心的对象也是在以反共主义立场为基本前提下进行研究的。在中国史领域的情况也大体相同，称中华人民共和国为中共，称国民党政权支配下的台湾为自由中国，在这种情况下将20世纪的中国当作学问研究对象均衡地加以分析是难之又难的事情了。虽然有少数的研究成果，但大多数是依据在台湾再编的国民党史观来解释的。^[43]由于共用冷战文化的台湾实证学风的流入，日帝学术制度的遗产——以文献为中心的实证主义研究方式在冷战期韩国的中国研究界更加得到强化。

到了20世纪50年代末期，随着与欧美及台湾展开学术交流，又从日本那边渐渐得到学术信息，在韩国逐渐开始了与韩中关系史层次不同的对中国史自身的研究。尤其经过1960年4.19革命，在韩国史研究领域里民族主义史观抬头，与此联动，在中国史研究方

面也在困难的条件下出现了用“内在性发展论”来判断中国史的倾向。

按世代来区分研究者们，比较明了地看到这个时期作为制度的中国学的特征。按世代来区分，只是出于方便的考量，但不能否认对有效地观察趋势有一定的帮助，因此采用。

中国文学方面，直到20世纪80年代初为止以台湾留学出身的研究者为主流，他们被称为第一代。^[44]当时留学台湾很火爆，随之台湾学风被引入，对研究方法及主题选定等方面产生极大影响，到现在部分影响仍然持续着。这里所谓的台湾学风的核心，是以训诂和文献为中心的实证主义研究方式，以及与社会现实保持距离的学问态度。

在中国文学研究领域里，研究者学位取得国家的变化，以及由此产生的学风的变化都有反映在研究动向上面，与此不同，中国史领域则在国内取得博士学位的比例更高，而且留学经验的有无在所有研究者的分布里不具有多大意义。不过按世代出现的区别是在中国史领域里也仍然看到的。

所谓的中国史第一代，是对在殖民时代受到学问训练的，以及解放后在国内大学修学的研究者们的统称。^[45]他们一方面大概以考证和查明事实为基调来研究韩中关系史，另一方面逐渐开展立足于近代化论的中国研究。

因为典型地展示了这样的学问倾向，闵

斗基被评价为提示了“中国史论述”^[46]和“研究的标准模型”^[47]的人物。所以从本文的问题意识出发，即从批判性中国学的角度来再评价他的学术成就，将会是提取冷战期中国学轨迹特征的一条捷径。还有，不仅对反省今天制度内的中国学能够提供很有效的核心事例，而且与制度外的中国研究者李泳禧做对比时也需要，所以在一定程度上叙述会变长。

与上文所说的一样，批判性中国学的第一个要件是对近代分科学问制度持有批判性态度，换句话说就是指向跨越分科性研究的态度，但是冷战期的闵斗基却强调作为学者得具备的专门性问题解决能力及为此必要的分科学问训练，并且重视基础于概念准确性的分析，以及立足于史料实证的价值中立的、客观的研究态度。

这样的观点是继承于殖民时期的制度学问，而在冷战期更进一层得到强化的，可说代表韩国中国学界的主流学风。所以闵斗基被评为实证主义者。但是他没有把实证本身作为学问的目的，他试图通过对个别事实具体模样及其因果关系的推究，来达成一般化和综合化，即构建“时代性格和社会构造，或者说是时代相”。^[48]从这点看，虽然他不是实证主义者，但忠于冷战期主流学问制度和理念，并且处于主要的引领地位，这是很明显的。沾他的光，研究者们可以坚持学问的严谨性

和史料分析的完整性。在这样的学问训练下，培养成与政治现实保持距离、重视学问的独立性和自律性的研究人才，还有创造出由他们组成的学问再生产体系，换句话说就是作为制度的中国学。

既然如此，他是否赞同把研究对象分为古典中国和现实中国的当时主流学界的二分法了呢？在冷战期的中国学界里，将过去老练成熟的中国与非道德的无知的共产党统治下的中共做对比，将充满人文学气氛的过去中国和政治性的现代中国做对比，这些论述占了支配地位，^[49]在这样的情况下闵斗基提出的“传统的近代转型”观点确实很醒目。这是他一生一直研究的中国传统和近代的相关性的核心概念，他强调在近代化过程中传统起的作用。他的这一观点自然连接到从“内在性发展论”的观点去理解中国的近代史，并重视中国人扮演的主体性角色的历史观。因为那样，他才没有被埋没在立足于当时支配性论述——近代化论的“反共冷战性中共认识”中，更进一步在文化大革命初期已经提出“中国的共产化是近代化的另一条路”这种主张。^[50]他力主为客观的历史研究起见，应该将经历“时间的风化”的时期作为研究对象，与同时代中国现实研究保持距离，但是我们不能忽视，（虽然不是正式的学术论文）他发表关于现实中国的史论和批

判性随笔，来表明自己的立场。

为了保持研究者和研究对象之间的距离，他喜欢采用叫做“历史之窗”的比喻，这和上述的学问态度是互相联系着的。“窗”是连接内外的通路，也是从外面守护内面的存在。历史研究者应该采取从“窗”的里面看外面的态度。因为他具有这样的观点，才可以锐利地批判那些第二次世界大战后（特别是在文化大革命时期）追随中国现实的日本中国学者们的“紧贴现实史观”。还有，闵斗基不认为学问可以给出“预言者类的解答”，或者有即刻的“现实效用”，他终生强调学问的独立性和自律性。尽管如此，他不是对一个对韩国或者中国的现实问题不发言的实证主义者，只是介入的方式比较间接、迂回而已。他将作为历史研究者而写的学术性文章和作为市民而发表的新闻性文章加以区分，通过后者对现实发出迂回的言论，从这一点也可以证明上面所讲的内容。他的新闻类文章比前者有更强烈的阅读性，^[51]这点可以证明他还是很在意与韩国社会之间的沟通的。

另外，他在20世纪70年代就已经对中国中心主义唤起注意。他划定中国思想为以中国人的自我中心思想、自我优越性、中华世界论等为关键词的思想，并指出了这些思想正部分贯穿着当时的中国（中共）。^[52]还有，他小心提醒说：“如果现在中国已建立统

一、安定、强硬、稳定的政权”的话，也许得警戒过去中华主义的重新抬头，但是现在情况并不那么严重。^[53]

他强调与研究对象保持距离，所以他与作为研究对象的中国能维持批判性距离是理所当然的。但是他不停留在这个层次上，晚年的他还将一直着迷的中国史研究扩大到东亚史研究，开始中国史的相对化作业，与此同时，又积极探索立足于韩国人历史经验的独自的中国史研究视角。^[54]

这样看来，他在冷战的历史情况下进行的中国学研究，可以说部分具备了批判性中国研究的要件。如果作为后学者将他视为一个实证主义者，只强调他对历史事实的严格考证，和排除对现实和政治的关心，重视客观的一面的话，那等于是犯了^[55]将他的学问态度“脱历史化”“咒文化”的误会罢了。^[56]但是导致这样的后果发生的首要起因是他区分了专门研究者的学术性文章和市民的新闻性文章，并且两种都从事写作。这样的分离法露出被视为作为冷战时期产物的他的中国学的局限，但同时提示出可成为批判性继承对象的可能性。^[57]他的学问世界是一个同时体现在制度内批判性中国学的可能性和局限的事例。他尽量包容在“从第三世界这一脉络中把握韩国现代史的特性”的动机下^[58]投入中国现代史研究的年轻研究者们——也就

是第二代，但都以谨守学术纪律为基准。从这一点上也可以看到他这样的学问态度。

那么，第二代是谁呢？进入20世纪七八十年代以后第二代学者在学界活动。中国文学方面，80年代中期以后出身国内大学的少壮研究者们兴起，他们是第二代。中国史方面，70年代后期到80年代投身于中国现代史研究的人可以称之为第二代学者群。第二代学者在七八十年代受到了学术性训练，那个时候韩国的大学体制大概具备了系统性的框架。20世纪70年代开始研究者的数量增加，从而第二代就形成了。70年代中期以后，文献引入的通道扩大，复印技术开始被活用，于是中国史研究脱离以首尔为中心的局面，向地方发展。^[59]这些研究者们积累了很多的研究成果，中国学研究的量方面也开始有了显著增长。这样，研究基层的扩大导致了韩国现代文化研究和韩国现代史研究的划时代性发展，而20世纪80年代就是其分水岭。

出现这样变化的外部原因之一，是以1971年尼克松冲击象征的美中和解所带来的冷战局势的破裂。以这个事件为契机，韩国社会对中国的关心也提高了。很明显的例子就是，作为其余波，20世纪70年代初主要大学都新设了中文系（高丽大学中文系，1972年；延世大学中文系，1974年），而这这对作为制度的中国学的发展贡献很大。但是比国际局势的变

化影响更深的是70年代以后韩国民主化运动的高涨。在分裂状态下极度萎缩着的学问和思想的自由，在民主化运动的推展过程中逐步得到恢复，而这种气氛终于渗透到了大学制度内部。由此引起的世代间的矛盾也在学院中产生，但是以前被排除在研究对象之外的左派文学在这个期间成为积极的、或者客观的研究对象，随之中国现代文学的开放性研究也开始了，同时对中国现代史的关注也比任何时候要高了。这个时期的特征是非常活跃的摸索现实参与性的研究。现代中国（即中国革命）研究带有为韩国社会的转型做出贡献的使命感，而这种研究在20世纪80年代前后出现的韩国社会各部门的变化中，特别是在学生运动、劳动运动、民主化运动的展开过程中，在大学的内部和外部开始同时进行。

这种现象可视为刚解放后在制度外进行的作为运动的中国研究经历了韩国战争的惨祸居然并无完全消亡，持续伏流着，到了20世纪七八十年代在变革运动的过程中复活。这时年轻的中国学研究者大批登场，从而可知为了解决韩国面临的时代性课题，他们努力去理解可成为参考镜子的中国革命。

就这样，大学内部的中国学里产生了裂缝，而就在这条裂缝里作为运动的中国学抬起来。在这里依靠大学外面的期刊和出版类的研究活动的功劳很大，借这些媒介，关于中

国现实的介绍和状态的评论性文章，有时候在合法的空间里，有时候在非法的空间里（所谓的“不稳书籍”）不断地传播。这可以称之为作为运动的中国学，而在这里起到领导性作用的人物是中国学者李泳禧。

李泳禧认为，从冷战期主流学问制度中产生的关于中国的知识，毕竟无法脱离教条，很难成为真正的学问。他称自己的文章说为“假说”，并且将自己的角色定位为中国问题的解说员。媒体人（报纸记者）出身的他并不是就这样自认对分科学问缺乏专门性，反而是揭露当时立足于反共主义的主流分科学问所生产的中国论议才是假说，这是一种迂回的修辞法。^[60]所以李泳禧不写论文性的文章，而写与鲁迅的杂感文有相通之处的、简洁又具有讽刺的政论形态的文章。他这种文章收到广泛的社会反响，但是因为不在分科学问制度内进行研究和教学，所以无法确立自身工作的再生产体系。

还有，虽然他的主要研究对象是现实中国，但并不赞同将中国分成古典中国和现实中国的二分法论述，他主张如果要好好理解中国大陆现实的话，起码要追溯到中国近代化百年史加以理解。他认为中国近代化过程的特征是传统和外来思想的结合（例如与传统相结合的马克思主义），以及物质主义和精神主义的拮抗。在他看来，传统和现代连续性

是中国追求与西方不同的、有中国特色的发展模式。他确实认识到了古典中国和现实中国的连续性，只不过比起古典中国来主要还是研究现实中国。

他之所以特别注意现实中国，是为了批判那些惯于在冷战和反共意识的控制下看待中国问题的韩国人（换句话说“条件反射的兔子”）。他希望中国能够成为批判在近代化过程中露出各种矛盾的、分裂状态下的韩国现实的参考模式。20世纪七八十年代，他将中国和越南的革命以“人类的新试验”提出，由此引领了被反共思想所控制的知识青年的知识转换，再说他在那个时代知识青年的内心世界里种植了“最本能的自我社会性记忆”。^[61]他的观点是如此具有立即效果的。在当时的情况下，他强烈抨击了韩国人的偶像——美国和从美国引进来的主流言论，以及韩国的现实，但相比之下，他和中国现实却没有维持批判性的距离。他虽然将中国当成是能让我们重新认识我们所生活着的这个社会的契机，但是还没有达到为了中国和韩国的主体间形成相互映照的镜子似的关系（共同主观性）而积极努力的程度。中国仅是对韩国人起到作用的一面镜子而已。

这样的局限性，从他对中国中心主义不甚敏感这一态度中也体现出来。20世纪70年代中期，他承认中国少数民族的问题尚未解

决，但他却解释说中国“通过新社会中开化的过程，在一定程度上调和了超民族的国家指向”。^[62]这种解释给人以一种反复强调中国官方立场的感受。在当时的韩国，对被西方封锁的中国的主要印象是“好战”和“危险”，所以对于中国（中心主义）的批判光强化“反共冷战型中共认识”的可能性十之八九。还有，不能忽略这个时期中国在提倡第三世界论的同时，还强调与被压迫民族的连带关系。我们应该考虑到这样的时代性脉络来评价李泳禧。但是不得不指出，他无法将现实中出现的短期性的问题和中长期性脉络相联合起来掌握。

他虽然没有提出对中国的总体性认识以及从各个角度切入问题的方法论，但殚精竭虑地用挑战对中国的冷战性思考——即挑战“偶像”的实践理性来写作文章，并且结合了中国研究和韩国现实变革的实践性指向，所以成为制度外的“老师”。他体现了批判性中国研究的重要特征——运动性，所以他被评价为批判性中国研究的起点。^[63]

积极回应“作为运动的学问”的少壮派研究者们从20世纪80年代前后开始，以在研究生院里创立的共同学习和讨论文化为基础，从制度圈里脱身出来，设立新的学会、研究会、研究所等，刊发独自の学术杂志，提出科学理论，谋求学术的运动化。作为社会运动的

一部分，他们在各个分科学问领域里展开了学术运动。第二代中国研究者们的一部分积极协助于这种运动，即便不这样的研究者也处在这个磁场里。说起来（上面说的窄义的）作为运动的中国学的指向，可以说是那个世代共同经验。

（三）脱冷战期（1989——现在）中国学的多元化

进入脱冷战期以后，作为运动的中国学开始衰退。1980年代开始实施的毕业定员制使大学生的数量激增，从而对教授的需求也增加，在这种情况下第二代研究者中越来越多的人在很短的时间内以专职教员的身份进入到制度圈内。他们的责任是在大学（或学会）这个制度内继续保持作为运动的中国学的核心——批判性，同时对制度进行重新的构建。但结果，进入1990年代以后，这种批判性在很大程度上被稀释了。

如果说这是在学问的制度化过程中不可避免付出的代价的话，笔者认为过于简单的评价了。更重要的原因是制度的内外界限不像以前那样明了的时代状况的变化。这里包括了相互交织的国内外环境的变化：社会主义阵营的瓦解（1989年），急速推进的中国的改革开放（1978年以来），以及国内政治的民主化（1987年体制）。在这种新的环境下想

要在保持制度内的运动性的同时，又进行批判性中国研究的话，首先要认真考虑的问题是批判的对象是什么。

担当这项工作的主体就是在冷战后期进行学术活动的第二代和新出现的第三代。第三代研究者包括80年代后期和90年代在第一、二代研究者的指导下受到学术训练的学者集团，以及在中华人民共和国获得学位回国的留学生们。他们大致都经历了80年代学生运动和民主化斗争，即使没有直接参与其中，还是保留着将自己的研究看成是学术运动的一环的倾向。与以前时代不同的是，在中韩建交（1992年）以后要么直接留学到中国，获得学位，要么在中国受到短期研修课程，大部分都具有在中国实地研究过的经历。

以中韩建交为契机，第二代和第三代研究者们促进与中国学界的紧密交流，设定更开放的研究主题，又在民主化以后较为稳定的制度内积累了大量的研究成果。在90年代，身为韩国研究者积极探索了主体性研究和多样的学术议题，进入2000年代以后，韩国的中国学界与其他国家一样，逐渐出现了脱政治化倾向，从更多样的角度去进行研究。笔者从批判性中国研究应具备的条件的角度去重新检讨一下这种潮流的特征。

首先看关系到分科学问制度的一些特征。从第一代研究者那里继承来的对实证主

义的惯例性执着很强，而在中国史研究方面更是如此。由于这样的学问态度，他们被评价为积累了不少研究成果，但同时学界内部也出现了这样的忧虑：这种态度不仅使得研究主体的历史解释视角变狭窄，失去积极铺陈理论立场的能力，还妨碍了与其它学术领域进行灵活交流，甚至堵住了与一般大众之间的沟通。^[64] 与中国史领域不同，在中国文学领域从1990年代开始出现将实证主义看作一种学问权力的批判的声音。那些研究者在批判性地再建构以往研究倾向的同时，还积极探索新的研究方法论，在此一过程当中，作为一种替代方案最受到注目的新趋势就是，具有跨越分科性研究倾向的中国文化研究。虽然不像中国文学那么多，在现代史领域也出现了一些将后现代性融入研究范围内的动向，目前正积极开拓着“文化史”这一新的研究领域。另外，在批判论文中心主义的过程中，中国现代文学研究者领先摸索了“既具逻辑性又含感性的”写作方式。^[65] 这就说明中国学与社会（大众）的沟通开始成为学者们认真在讨论的一个主题。

但整体上看，中国研究仍处于关注各自专业主题的阶段，局限于学科体系。所以现代文学和现代史研究虽然在向作为制度的学问发展，反而距离古典中国和现代中国研究越远。尽管整个学界已经认识到跨越分科性研究和

新的研究框架的必要性，但这种认识还没有完全付诸于实践。值得注目的是，在现代史领域不仅出现了研究禁区——1949年以后的研究，还根据2000年代以后世界史的变化，不再将传统和近代进行一分为二，而试图将两者予以统合，或者探究传统的近代转型等，这方面的具体研究最近很活泼地进行着。另外，现代文学领域也对“近代性/现代性(modernity)”进行着多角度的反省与检讨。当然，这种新的趋势对以往将古典中国和现代中国研究二分的研究习惯能有多大程度的改进，还需要进一步的观察。

下面还需要考察的是，脱冷战期研究者们是否与当代中国的现实保持批判性距离，还有他们是否以中国为契机来对我们所生活着的社会现实进行新的认识性构建。

正如前面讲的那样，1980年代中后期成为主流关心对象的左派文学和对革命史的积极关心到了90年代以后开始急速退潮。这种变化从1980年代稍具偏向性的认识中脱离出来，与中国现实保持一定的批判性距离，在这一点上值得受到肯定。但我们有必要重新思考的是，1980年代中国现代文学和现代史研究中体现的将时代性课题当作学术性课题的实践性含义，是不是在此没有受到充分省察就被抛弃了？为此，作为理解中国现代史的新的分析框架，1980年代中期开始在现代

史领域出现所谓的“第三视角”(从以国民党史和共产党史两个党史为中心的历史观中脱离出来),它试图与共产党和国民党这个20世纪中国政治的“中心”保持距离。这种问题意识可说是彻底检点革命经验中孕育出的今天大国崛起的中国的一种资源,所以在新的时代背景下有重新讨论的价值。

这样看来,在韩国已经相当具备了对当代中国现实保持批判的态度,相比之下,却看不见将中国看成是对我们生活着的社会现实进行批判性认识的一种方法的态度。这不是说某个学者选择研究对象或题材时,从他所处的社会现实中触发的问题意识起不到任何作用,而是说对其进行认真的讨论或者将其看作是重要的研究态度的气氛还不够成熟。正是因为这个原因,批判性中国研究的失踪论被提起。更不用说远远达不到为了形成中国和韩国两个主体互相对照关系而该倾注的努力程度。

相比之下,对中国中心主义的批判却十分活跃。在历史学领域,脱离中国大陆中心历史叙述而将其相对化的努力主要在两个方面展开。一个是在2004年中国“东北工程”被揭晓之后,为了批判性地解构以中国大陆为中心的中国史叙述,对中华民族论述或中国边疆和少数民族的学术兴趣开始提高;另一个是将中国史本身相对化的研究从“东亚的视角”展开着。现代文学领域里也出现类似的情况。

台湾和香港的文学开始受到注目,东亚三国的文化开始被比较研究,为此引入了所谓的“东亚视角”。但比这些更重要的事实是,追溯并整理韩国人对中国认识的历史谱系的作业活泼地进行着。这种研究主要采取分析20世纪韩国人留下的史料,或再现反映在同时代韩国人认识中的中国现实的方式。

如果能够不把韩国人的经验和史料予以特权化或者局限于一国史的框架中,而朝中国和韩国两个主体间互相参照的方向进行讨论的话,这对批判性中国研究将会有很大的贡献。

2000年以后像文化研究等立足于新的研究观点和方法论的广泛主体开始被研究,这是值得予以肯定评价的。这就说明我们的社会现实已经变得相当复杂了。但学问对复杂现实的应对只停留在研究素材或研究视角的多元化上面的话,那是有问题的。^[66]为了更有效地将多元而细分化的研究成果整理和综合,非得对多元素材和视界之间的相互关系,以及导致这种结果的现实脉络进行严格的省察不可。本文中提出的“批判性中国研究”将会为这种省察提供其依据。

四、结论：批判性中国研究的课题

正如序论中提到的一样,本文的目的是以作为运动的中国学为动力,展望贯穿制度

内外的批判性中国研究的(不)可能性。为此,本文主要以人文学领域为主梳理了韩国的中国学谱系。从以上的研究可以确认这样的事实:从朝鲜后期形成的北学,到日本占领期的支那学,再到解放以后的中国研究,通过作为制度的中国学和作为运动的中国学之间的相互竞争与渗透的动态性过程,积累了我们对中国的认知。还有,作为其中一部分的批判性中国研究应对时代的变化而断断续续地被继承下来。

现在是展望批判性中国研究该坚持的方法和方向的时候,而这无疑是能体现在序论里提到的四个条件的一条路。首先,应该继续具有跨越分科指向的研究。为了解从古典中国到现实中国的中国人的生活变迁面貌,这是有必要坚持的。但是关于其研究方法,没有必要在大学这个制度内开设批判中国学这样一个分科学问,也没必要去清除分科学问这种制度。批判性中国研究是一种研究态度和处理方法,在原有的分科学问体系内也可以进行,且在一定领域内经过训练。否则,不论我们怎么去追求独创性,最终还是仅止于发挥想象力的层面上,很容易陷入“生产假知识”的危险中。^[67]

批判性中国研究者为了不陷入上述的陷阱,既发挥分科学问的长处,又超出其极限,首先扎根于各自所处的现实生活,再将从中提

取的社会议题转化为学术议题,这种热情,即“从内心深处流露出的对生活的兴趣”应该要成为他们研究的推动力。这并不是说要对时事问题进行阐释或作短期性预测,而是要承担起将短期或中期问题与长期的脉络相连接,再从时事问题中找出思想课题的作业。特别是韩国的研究者,要在进行中国相关研究的同时,还要把其问题意识扎根于韩国的思想资源,并对韩国思想探索做出贡献。^[68]只有这样,中国和韩国的主体间才能形成相互对照的镜子关系(即“共同主观性”)。

在这个过程中,自然就会出现新的文章写作方式。这里所说的新的写作方式不是指那种在专业性的学术论文和大众性写作中二者选一的问题,而是指一个学术公共性的问题,即知识生产和流通的公共性问题。^[69]中国学研究者在传播新知识的同时,还注意为接受知识的大众起到一个媒介作用。^[70]研究者在意识到这一点而从事写作时,他的文章里会出现改变,随之在研究态度上也发生变化。

最后笔者想讨论一下作为(序言里提出的)批判性中国研究该具备的条件之基础的认识框架及其两个方向。这不仅将有助于韩国的中国研究者确保独自的研究视角,同时也将对以韩国这个场所为基础且可获得到外部普遍回应的研究成果向外传播有所贡献。

首先是对周边视角的检讨。笔者认为,为

了同时正确掌握所谓中华世界的传统中国，及成为 G2 大国的现在的中国，周边视角是不可缺少的。所谓“周边视角”这个想法本身在现在的学术界里并不陌生，几乎到处都可以碰到。在这里笔者将对其中的一部分进行批判性讨论，并且来阐明该视角与笔者的问题意识的不同之处。

在中国大陆学术活动十分活跃的中国史研究者葛兆光也积极地提出过“从周边看中国”这样的视角。^[71]为理解他的观点，首先要简单介绍一下他以中国的自我认识为中心，将中国史分成三个阶段的想法。根据他的说明，中国经过第一个阶段——“自我中心的想象时代”，即没有一个能够对照自己的、作为他者的镜子的时代；再经过第二个阶段——“只有一个镜子的时代”，即只存在作为巨大他者的西方世界的时代；现在进入了第三个阶段——“对照自己于多种镜子的时代”。所以对现在的中国来说，从周边各地区存在的多个他者的中国意识中，重新来看过去和今天的中国变得更为重要了。

他这里所讲的周边主要指日本、朝鲜、越南、印度、蒙古等国家。如果将中国与西方相比较的话，只能看出一些大概的特征而已，但是和差异比较小甚至共有一个文化传统的周边几个国家相比较的话，可以真正认识到其细节性差异，这样就可以确切地认识到“中

国性”的内容指的是什么，这就是所以需要周边视角的原因。特别是中国研究者面对“周边”时，过去不受重视的史料和周边各种语言都为他提供新的研究领域和新的工具，借此可以得到学术“新成长的契机”。另外，通过“周边”的反应来观察中国人不断变化的“历史中国”，实际上也可以获得对“现实中国”本身的新理解。

但是，我们必须要看清楚他的周边视角基本上是以中国这个国家为焦点的。他主张，“我们提倡的‘从周边的视角看中国’，却是聚焦中国史，在‘中国’这个近世形成的文明空间和现代已经成型的政治国家，仍然在文化上和政治上强有力地笼罩的情况下，以中国这个‘民族国家’为中心的历史研究，依然有它的意义”。^[72]同时，作为历史学者，他想在今天的中国重新树立 1930 年代傅斯年曾经提倡过的“科学的东方学正统”。

通过以上的概要我们很容易看出，他所提出的“周边”视角只是限于通过地理意义上的周边国家和民族来多角度地解释中国而已。对持有这种观点的他来说，对中心一周边的等级秩序中形成的具体情况持有批判意识，更进一步对此表示克服、革新的志向，到目前还是力所不足。

和葛兆光一样提出了周边视角，但还没涉及到变革中心一周边的等级秩序的还有台

湾的黄俊杰。在台湾强调东亚观点的他，将中华中心主义作为批判的对象，认识到了“中心与边陲之间存在着从属原则”，在这方面与笔者的问题意识是相通的。但他仍停留在发现超越文化一元论和政治一元论，认识到东亚文化的多元性，以及各地区文化里存在的共同性和特殊性的层面上。^[73]他似乎忽略了组成多元性的要素绝对不是均等的，在这之间存在着等级秩序这样一个事实。

更严重的问题是，上面两位学者提出的周边视角中所谓的“周边”主要是指中国这个中心的地理性周边。与此不同，笔者提出的是“双重性的周边”视角。^[74]因为在以西方为中心的世界史中被非主体化了的东亚这个周边视角，和在东亚内部的等级秩序中被压抑的周边视角，这两种视角应要兼具。上面两位学者的周边视角主要属于后者，由于他们忽视了世界史层面上的中心一周边的“等级秩序”存在，结果弱化了他们的批判性。这样一来，对作为世界史周边的东亚的关心也容易付之阙如。

所以笔者在再次强调这一层面的同时，还要提醒为拓展批判性中国研究的新空间而该考虑的第二方向，即全球本土学(Glocalology)的重要性。全球本土学^[75]是还处在问题提出阶段中的一个构想，这是将地方性的(local)、地区性的(regional)以及全球性的(global)结

合到一个层面上的一种视角、方法，同时是对其研究领域的规定。到目前为止，笔者在这三个层次上同时进行考察，但焦点主要放在地方性的和地区性的对全球性的影响层面，本文则将着重强调全球性层面，也就是全球性视角的重要性。

从全球本土学的角度强调全球层面或视角，是与“双重周边”视角紧密联系的。这种问题意识开始渐渐得到共识，比如，一直强调全球史的重要性的赵志衡正确地指出，笔者所说的“周边”虽然也是一个“地区性概念，但更重要的是这还是一个进行批判性自我反思的场所”。他还提出，作为一种具体研究和叙述全球史的方式之一，透过周边视角来批判并反省历史的必要性。只有这个时候，我们才能将国家或帝国这样的概念理解为一种社会文化性构成物，然后将其解构，从“周边”的视角来看整体^[76]

引入全球史这个概念，关注全球和地区之间的相互依存性，从而超越西欧中心主义和现代主义，这种方法论对扩充“双重周边”的视角非常实用。但是如果将全球史只归结到替代的、复数的现代性讨论中的话，将不具有什么说服力的。因为正如阿里夫·德里克(Arif Dirlik)所说的那样，这种替代“只不过是伴随资本的世界化和与此相结合的欧洲式(现在应该是美国式)近代性的世界化的、

一种主旋律的变奏曲而已”。^[77]正是因为如此，我们注目那些赋予全球视角以一种变革性指向的“作为运动的世界文学”论述。目前在韩国文坛和英文学界里正在进行讨论着的这一概念，是与周边对中心的颠覆和变革等解构论述紧紧联系着的。

这里所说的世界文学既不是指存在于世界的全部的文学即“世界的文学”，也不是指由一些固定的古典组成的体系（比如世界文学全集等构想）或抽象性理想的理念，而是指为了“超越国家边界而共有用各民族语言、地区语言创作的成果”，“共同面对现代性的弊端”，即“世界资本的危机”，构建人类更美好的生活而对世界文学寄予期待的“一个国际性运动与实践”。^[78]从以欧洲和北美为中心的世界文学空间的不平等结构中脱离出来，即从一种“文学的世界共和国”中脱离出来，构建一个“多极化的联邦共和国”，或者“共和国的联合性质的、更健全的”文学空间，这就是“作为运动的世界文学”的计划，而其中的一环就是要构建一种含有运动性概念的“东亚地区文学”。^[79]

东亚是一个既能很好地适应又能克服资本主义的地区。特别是在中国经济发展的今天，资本主义在得到进一步发展同时，又出现了很多危机，所以从全球层面来看东亚现在是一个问题性地区，而面对资本主义危机

的“东亚地区文学”，既是地区层面的实践，也是全球性实践的重要一环。世界文学只有超越场所性才能具有普遍性，谈论这样的世界文学时却强调文学的地区性，这显然看似矛盾，^[80]可是这不正与全球本土化的问题意识相吻合吗？^[81]为了从全球、地区、国家（及地方）层面上批判性地把握在全球上崛起为G2之一的今日中国该扮演的角色——包括能否克服新自由主义秩序，提出一个替代性的发展模式——地球本土学的视角是不可缺少的，而通过对“作为运动的世界文学”的讨论，再次认识到了这一点。

韩国的中国学研究者清楚地意识到上面所述的认识框架的两个方向（即双重周边视角和全球本土学），坚持反省的态度，在制度的内外投入于知识生产、流通的工作时候，批判性中国研究就会得以具体化。就像“作为运动的世界文学”对克服近代性的弊端很有用一样，如果以运动性为动力的批判性中国研究能给研究者提供一个对我们社会和中国认识进行重新构建的契机的话，这种普遍性得以扩充，借此可以得到改革学术制度的力量。

以前朝鲜王朝的学者们在生产现实中国相关知识的同时，重新解释中国古典并重构既有价值观和世界观，留下人文学遗产；日本殖民时期，学者们在用科学方法将古典中国进行系统化的同时，并着眼于现代中国的文

学运动，重新发现中国且将之视为借镜自主解析朝鲜，取得学术成果；冷战时期的学者们也在制度内外辛苦积累了探索中国的经验。进行批判性中国研究就是让这些人文遗产、学术成果和经验以新貌重新复活。

与韩国的中国学发展轨迹相联系的批判性中国研究，不仅是为了韩国学界和社会本身，也是为了包括中国人在内的全人类，忠实地履行着创作更美好生活的人文本来理念。为了使中国学往这个方向发展，笔者作为一个韩国研究者立志献身于此。本文可说是体现这种决心的一篇文章。

注释

- [1] 人文学既然是这样，那么依靠欧美理论来研究近代社会的社会科学各分科就更不用说了。
- [2] 其中一个例子是用“文明—国家”，而不用“民族国家”的概念来说明中国的观点，马丁贾克（2010）。
- [3] 笔者和同事们将这种统合性学术称为“社会人文学”，为实现这种理念，在延世大学国学研究院里进行着一个十年的研究项目。参考白永瑞（2011）。
- [4] 批判性中国学这个概念不是笔者最先提出的。之前李稀教（2001）曾发表过。李熙玉（2004）也对此一观点提出过反论。李熙玉所谓的批判性中国学的批判对象是中国的“现实支配权力的地形图”乃至“主流论述”。最近李南周（2012）对此一问题进行了深入的考察，但该文的批判的对象不是中国的现实，而首先批判作为韩国制度的中国学，且将焦点放在从中国学的历史中寻找其改革的可能性上面。
- [5] 这两个用语受到沟口雄三（1990）的启发。
- [6] 李南周（2012）。
- [7] 加加美光行（2007）以“共同主观性”来说明这种关系。
- [8] 至于在本文范围以外的包括社会科学部分中国研究的中国学整体的分析，可参考笔者向韩国经济人文社会研究会提交的“对中国综合研究协同研究丛书 10 - 03 - 01”（<http://www.nrcs.re.kr/reference/together>）。
- [9] 以“摇晃的朝贡秩序”来说明东亚世界的，可参考林茨泽（2010）。引起这种变化的主要原因是明清交替和西学东渐。
- [10] 北学这个用语起源于《孟子·滕文公上》，在批评许行的农家思想的章节里说，像陈梁这样的南蛮人也学习儒家思想。但是对具有主张处于周边的应该学习先进文化的意义的“北学”这个惯用语，在韩国学界存在两种见解。一是将北学看作与当时的主流思潮“北伐”相对立的、代表一种革新性的标记语（刘奉鹤）；一是将北学看作批判性继承北伐论的一种思想（金明昊）。（许太榕 2006）。
- [11] 朝鲜人称明朝为中国，对清朝人不使用中国人或华人的称呼，而使用比较中立的称呼——清人、清国人、北人、北国人。（桂胜范 2009：246，264）。
- [12] 朴齐家（2003）朴趾源写的序文。
- [13] 可参考金文植（2001），李成奎（1980）。
- [14] 桂胜范（2009）认为小中华思想“只是通过在中华这个普遍的文化秩序中参与自己而获得的一种成就感及对此的自我意识化而已。”他认为朝鲜的自信心只有依靠中华这个他者才得到的。林茨泽（2010）批判崇明反清、朝鲜中华主义、北伐的虚伪性与封闭性，他认为 18 世纪洪大容、朴趾源等人开始的应对“清朝中国”的现实主义运动，被 19 世纪丁若镛、金正喜等继承下来。
- [15] 许太榕（2009）。
- [16] 白永瑞（2005）。

[17] 津田左右吉 (2006)。

[18] 吉川幸次郎 (1969)。同时代的支那研究主要依靠外国语大学的毕业生进行。其主要的研究机构有满铁调查部或东亚研究所等国家政策性研究所。

[19] 加加美光行 (2007)。

[20] 吉川幸次郎 (1969)。

[21] 子安宣邦 (2003)。

[22] 在这里笔者所说的支那学不单指京都帝国大学的学术,是包括传统汉学色彩浓厚的东京帝国大学在内的日本帝国时期进行的中国学全部。

[23] 金晋均 (2011)。朝鲜时代的“汉学”一词,是指和以朱子学为中心的宋学对照的训诂学,以及在译官考试中为选拔汉语专业者的考试科目名称而已。

[24] “朝鲜汉学”虽然在当时作为知识人的教养被普遍学习,但笔者认为像为堂郑寅普这样的汉学者不在少数。以后继续发掘这类学者的学术成果的话,殖民时期的学术史将会变得更丰富。

[25] 金台俊 (1939.11.10)《东亚日报》。

[26] 《每日申报》社论 (1939.8.13)。

[27] 第三届 (1931) 毕业生严武铉的毕业论文《关于东亚史上匈奴民族的兴旺盛衰》。

[28] 朴光贤 (2009)。

[29] 千真 (2011)。

[30] 这个研究会会在 1934 年 3 月以东京帝大支那文学课毕业生竹好、武田泰淳等中国现代文学翻译家和研究者为核心而组成的。这个研究会在战前就已经不用支那,而是用“中国”这一称呼,现实批判的倾向性如此的强烈。他们的杂志《中国文学月报》1940 年改编成《中国文学》,1943 年 10 月随着研究会解散而闭刊。

[31] 千真 (2011)。

[32] 金台俊和申南哲对于国学运动发表评论,积极评价了与日本保守派的国学区别的中国“进步性国学”的潮流,在这里虽然不能深入讨论,但从中可以间接了解到殖民时期批判性中国研究的可能性。可参考郑钟铉 (2012)。

[33] 韩基亨 (2012) 所说的“媒体学院主义”的概念烘托了这个领域。

[34] 对于属于这一群体的学者们的研究成果的介绍,参考白永瑞 (2009)。

[35] 在京城帝大外部存在着对中国文学进行知识生产和传播的群体。这个群体表现出如下特征:使他们从事这种活动的契机是,他们上过中国的大学或是访问过中国,直接接触中国的现代文学。解放以后积极发表对于中国现代文学文章的金光洲、李容珪、尹永春、宋志英等人都在 1920 年—30 年代有过在中国留学经历。这就是其旁证。

[36] 郑钟铉 (2009)。

[37] 闵斗基 (1986)。

[38] 尹南汉 (1975) 指出, 东洋史学继承了朝鲜学运动 (主要指震檀学会的运动) 的遗产, 但其研究对象领域和构成日本东洋史学主轴的满鲜史学有所重复。

[39] 高柄翊 (1985) 于日后如此说明他于 1946 年 2 月到首尔参加“京城大学”(首尔大学的旧称) 东洋史学系插班考试的原因。

[40] 李成奎 (2002)。

[41] 崔钟一 (2012)。

[42] 在本文中只把分裂的韩半岛南边的中国研究当作研究对象。在北韩也一定有过中国研究, 但是缺乏情报, 便将其排除在外。但是分析冷战期北韩学者的中国游记的研究, 间接起到了帮助作用。参考郑文祥 (2011b)。

[43] 金俊焯几乎是当时唯一的中国现代史研究者, 关于他可参考郑文祥 (2009)。

[44] 全炯俊将中国现代文学研究者按照时代区分, 称韩国战争以前的学者为第一代, 从 1970 年代开始研究的研究者为第二代, 从 1980 年代开始活动的研究者第三代。全炯俊 (2001)。但是笔者不仅强调 1980—1990 年代以后的世代, 还将包含中国史在内的中国学研究者全体作为对象, 做世代区分, 将留学对象国作为主要的标准进行了重新整理。所以将全炯俊所说的第一、二代合并为第一代, 第三代作为第二代。从 80 年代后期到 90 年代, 在第一、二世代的指导下接受学问训练, 或是在中华人民共和国获得学位后归国的留学生们组成的研究者们称为第三代。在本文中, 关于中国文学研究的叙述主要参照的, 除了全炯俊文章以外, 还有林春成 (1997)、任大根 (2010) 等。

[45] 河世凤 (2010)。

[46] 林相范 (2009)。

[47] 河世凤 (2010)。

[48] 裴京汉 (2000)。

[49] 金周炫 (2012)。

[50] 对此详细的论述请参考郑文祥 (2011a)。闵斗基对于近代化的观点, 既区别于将中国共产党理解为脱离近代化的金俊焯的观点 (郑文祥 2009), 又区别于对中国和苏联也在实现着近代化的观点持有反对意见的全海宗的观点 (林相范 2009)。

[51] 林相范 (2009) 指出, 闵斗基对学术性论文的强调, 被后学利用为对缺乏可读性和趣味性作的自我辩解。

[52] 闵斗基 (1976a)。

[53] 闵斗基 (1976b)。

[54] 郑文祥 (2004)。

[55] 金衡钟 (2001)。

[56] 林相范 (2009)。

[57] 裴京汉 (2000)。

[58] 闵斗基 (1986)。

[59] 李龙范 (1979), 咸洪根 (1995)。

[60] 朴姿映 (2007)。

[61] 朴姿映 (2007)。

[62] 李泳禧 (1974)。

[63] 李南周 (2012)、金稀教 (2001) 及金都姬 (2006)。

[64] 闵斗基和郑在书关于实证主义和中国学的不同立场的对话, 请参考郑在书 (2010), 林相范 (2009)。关于实证和实证主义的区别的讨论, 应该在韩国 (乃至东亚) 近代学术史的特殊脉络中进行理解。实际上担保文献考证精密性的实证 (方法) 每一个研究者都是肯定的。实证主义则与此不同, 目前主要从两个层次上受到批判, 一个是从日本殖民时期科学的两个支柱之一马克思主义的角度对另一个支柱——实证主义进行的批判。马克思主义者攻击说, 实证主义由于科学系统的阙如, 无法为实证指示方向, 结果被埋在资料里面, 看不到整个社会真相。第二个是最近从后现代性的角度进行的批判。后现代主义者对实证主义具有的作为对客观过去事实的再现这种历史认识论本身提出疑问。

[65] 金根 (2000)。他批判了论文写作中言文不一致的问题, 提出了言文一致的写作方案。此外郑在书 (2010) 和中国史研究者河世凤 (2010) 也在其文章中提出类似的问题和主张。

[66] 在东亚史学界内部也对这种现象表示了担忧, 即东亚史研究受到了后现代性的影响, 宏观理论已失去其效力。在这种情况下, “学界可以共有的争点和焦点变得薄弱了” (金泽民 2008), 对细化的各个领域众多研究成果的整理和综合不足。(宋正洙 2010)。

[67] 孙歌警告说, 只拆除细分化的学科之间能看见的围栏而进行的“跨学科性”, 容易陷入生产假知识的危险中。因为如果只消除形式上的学科界限而不转换陈旧的思考方式的话, 这种“学科超越”对知识生产没有任何帮助。(白永瑞·孙歌对谈 2012)。

[68] 与笔者的主张类似的有孙歌 (2002)、梁一模 (2012) 及李南周 (2010)。

[69] 就此而言, 断然说新的写作方式就是要求“向下平均化乃至放弃专业研究” (李成奎 2002) 只是一种片面性的说法。

[70] 本文中的公共性是指市民社会层面上开放的沟通空间。作为社会层面上开放的沟通空间。作为沟通空间的公共性意味的是: 基于对人们之间共同问题的开放性关心, 以语言活动为媒介, 与他者进行交流的公共圈, 即论述的空间。马场公彦曾经将日本人中国认识的形成过程比喻为一个河流, 他这种比喻值得注目: 这里有作为信息源的中国这样一个弧, 它是由上流学术圈 (生产一手信息的中国学者、地区研究者、新闻工作者)、中流知识公共圈 (根

据一手信息来选定论题，为形成公民共同的舆论而提供公论、参与综合性杂志等论坛的公共知识分子），以及靠这些信息形成舆论的下流而组成的（马场公彦 2010）。这是个非常有意思的观点，笔者将其上、中、下流这种等级性的表现方法稍微修正改为传播 - 媒介（或中介） - 接受。

[71] 葛兆光（2011）。

[72] 葛兆光（2011）。

[73] 黄俊杰（2009）。

[74] 白永瑞（2004）。

[75] 这是笔者的新造语。关于此的详细讨论，可参照白永瑞（2009）。

[76] 赵志衡·金容右（2010）。

[77] 赵志衡·金容右（2010）。

[78] 金英姬·柳熙锡（2010）。

[79] 白乐晴（2010）。

[80] 秦恩荣正确指出，强调东亚这个场所（topos）的世界文学的这样一个悖论来自于对世界文学的实践和运动的思索。她击中核心地说，“东亚既是空间性概念，有时超越确定空间的 atopos 性概念。”（秦恩荣 2012）。

[81] 有如下的忧虑的声音：全球性视角的引入，是否与笔者以往主张的东亚视角相冲突。但也存在持有另一种观点的人，他们介绍最近海外学界开始从全球化的脉络中讨论东亚的新趋势，还认为，不违背东亚特色的全球化指向是在全球主义的范畴内值得被讨论的。从这层面去看的话，上面的忧虑就没有必要的了。姜袵亚（2009）。

参考书目

- 千真：《殖民地朝鲜的支那文学的命运——以京城帝国大学的支那文学科为中心》，《中国现代文学》54：页315-355，首尔：韩国中国现代文学学会，2011。
- 子安宣邦：《日本近代思想批判——国知的成立》，东京：岩波书店，2003。
- 尹南汉：《东洋史研究的回顾和课题》，《历史学报》68：页104-114，首尔：历史学会，1975。
- 白永瑞：《序言——从周边看东亚》，《从周边看东亚》，崔元植、白永瑞编，页13-36，首尔：文学与知性社，2004。
- 白永瑞：《20世纪前期东亚历史教科书的亚洲观》，《大同文化研究》50：页29-59，首尔：成均馆大学大同文化研究院，2005。
- 白永瑞：《作为全球本土学的韩国学的（不）可能性——朝向普遍论述》，《东方学志》47：页1-25，首尔：延世大学国学研究院，2009。
- 白永瑞：《韩国的中国认识与中国研究》，《系列20世纪中国史4》，饭岛涉 久保亨 村田雄二 编，页95-119，东京：东京大学出版社，2009。
- 白永瑞：《开启社会人文学的地平——从其出发点“公共性的历史学”谈起》，《开放时代》1：页39-50，广州：广州社会科学院，2011。
- 白永瑞 孙歌：《新自由主义时代学问的召命和社会人文学》，《东方学志》159：页421-471，首尔：延世大学国学研究院，2012。
- 白乐晴：《世界化和文学》，《内与外》29：页14-33，首尔：英美文学研究会，2010。
- 加加美光行：《镜子中的日本和中国》，东京：日本评论社，2007。
- 吉川幸次郎：《支那学问题》，《吉川幸次郎全集》17，页421-473，东京：筑摩书房，1969。
- 朴光贤：《在殖民地朝鲜东亚史学是如何形成的？》，《历史学的世纪》，都勉会、尹海东编，页215-246，首尔：Humanist，2009。
- 朴姿映：《在东亚社会主义人民的表象政治—1970年代韩国的中国人民议论。以李泳禧为中心》，《中国语文学论集》47，页335-355，首尔：中国语文学研究会，2007。
- 朴齐家：《北学议》，安大会译，坡州：Dolbegae，2003。
- 任大根：《“困惑”的中国文化研究》，《现代中国研究》11-2：页299-325，首尔：现代中国学会，2010。
- 全炯俊：《中文学—现代文学》，《韩国的学术研究—人文、社会科学编》2，大韩民国学术院编，页113-162，首尔：大韩民国学术院，2001。
- 李成奎：《宋史筌编撰背景及其特色：关于朝鲜学者中国历史编撰的研究》，《震檀学报》49：页85-114，首尔：震檀学会，1980。

- 李成奎：《东洋史总说》，《历史学报》175：页 269-285，首尔：历史学会，2002。
- 李成奎：《金庠基》，《韩国史市民讲座》31：页 183-196，首尔：一潮阁，2002。
- 李泳禧：《中共内的少数民族将被同化吗？》，《新东亚》，页 244-246。首尔：东亚日报社，1974。
- 李南周：《怎么看中国的变化》，《创作与批评》2012 秋季号：页 180-197，坡州：创作与批评社，2012。
- 李熙玉：《补论：在韩国进行批判性中国研究》，《中国的新社会主义探索》，页 231-246，坡州：创作与批评社，2004。
- 李龙范：《韩国史学界的回顾和展望：东洋史总说》，《历史学报》84：页 101-108，首尔：历史学会，1979。
- 宋正洙：《东洋史总说》，《历史学报》7：页 87-97，首尔：历史学会，2010。
- 林春成：《韩国中国近代文学研究的现状和课题》，《中国学报》38：页 149-162，首尔：韩国中国学会，1997。
- 林相范：《闵斗基史学的一面——一个韩中史学者的“中国史谈论”》，《东洋史学研究》107：页 331-381，首尔：东洋史学会，2009。
- 林荧译：《17-19 世纪东亚状况与燕行、燕行录》，《韩国实学研究》10：页 7-28，首尔：韩国实学学会，2010。
- 金文植：《表现在宋史筌的李德懋的思想》，《18 世纪朝鲜知识分子的文化意识》，首尔：汉阳大学出版社，2001。
- 金英姬、柳熙锡编：《世界文学论》，坡州：创作与批评社，2010。
- 金周炫：《对“思想界”东洋论述的分析》，《现代文学的研究》46：页 447-480，首尔：韩国文学研究学会，2012。
- 金郁姬：《韩国的中国研究——视角和争论点》，《东亚研究》50：页 55-89，首尔：西江大学东亚研究所，2006。
- 金根：《中国学，为了什么的学问》，《中国语文学志》7-1：页 15-35，首尔：中国语文学会，2000。
- 金晋均：《汉学和韩国汉文学之间——近代汉文学》，《国际语文》51：页 137-166，首尔：国际语文学会，2011。
- 金稀教：《韩国的批判性中国论述，其失踪的历史》，《历史批判》57：页 252-271，首尔：历史批评社，2001。
- 金衡钟：《闵斗基老师的学问业绩》，《东洋史学研究》74：页 255-271，首尔：东洋史学会，2001。
- 金泽民：《东洋史总说》，《历史学报》199：页 195-207，首尔：历史学会，2008。
- 河世凤：《我们的自画像——最近韩国的中国近代史研究》，《韩国史学史学报》21：页 79-109，首尔：韩国史学史学会，2010。
- 咸洪根：《东洋史研究的回顾和展望》，《梨花史学研究》22：页 293-297。首尔：梨花史学研究所，1995。
- 姜袵亚：《世界体系和国民国家的灰色地带——东亚论述的成果与局限》，《人文研究》57：页 127-152，庆山：岭南大人文学研究所，2009。
- 津田左右吉：《日本文学研究的使命》，《津田左右吉历史论集》，页 189-215，东京：岩波书店，2006。
- 秦恩荣：《东亚文学的 topos 和 atopos ——参加上海研讨会后》，《创作与批评》156：页 313-328，坡州：创作与批评社，2012。
- 马丁贾克：《如果中国统治世界》，安世民译，首尔：buki 出版社，2010。

- 马场公彦:《战后日本对中国的认识——以杂志 Media 为中心》,国际学术会议《东亚文化中的中国》资料集,首尔:东北亚历史财团、东亚历史研究论坛共同主办,2012。
- 桂胜范:《朝鲜后期中华论的内面及其遗产》,《没有中国的中华》,仁荷大学韩国学研究所编,页 239-278,仁川:仁荷大学出版社,2009。
- 高柄翊:《儒生和学者》,首尔:文音社,1985。
- 孙歌:《主体弥散的空间——亚洲论述之两难》,江西:江西教育出版社,2002。
- 崔钟一:《冷战体系形成期(1945-1948)韩国人的中国认识——以新天地为中心》,首尔:延世大学硕士学位论文,2012。
- 许太榕:《研究“北学思想”的视角与对此的再讨论》,《今日的东洋思想》14:页 315-366,首尔:艺文东洋思想研究院,2006。
- 许太榕:《朝鲜后期中华意识的继承和变化》,《没有中国的中华》,仁荷大学韩国学研究所编,页 279-320,仁川:仁荷大学出版社,2009。
- 梁一模:《寻找“思想”的旅程》,《日本批评》6:页 24-49,首尔:首尔国立大学日本研究所,2012。
- 黄俊杰:《作为区域史的东亚文化交流史——问题意识与研究主题》,《台大历史学报》43:页 187-218,台北:国立台湾大学历史系,2009。
- 葛兆光:《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》,北京:中华书局,2011。
- 冈斗基:《中国传统政治思想的特质》(1972),《中国近代史论》,页 89-103,首尔:知识产业社,1976。
- 冈斗基:《风俗的文化》(1973),《历史的窗》,页 21-30,首尔:知识产业社,1976。
- 冈斗基:《韩国中国史研究之展开》,《东亚世界史探究》,王仲华、小林一美、藤维藻、奥崎裕司编,页 41-53,东京:汲古书院,1986。
- 经济人文社会研究院编:《对中国综合研究协同研究丛书 10-03-01》,首尔:经济人文社会研究院,2010。
- 沟口雄三:《作为方法的中国》,东京:东京大学出版会,1990。
- 赵志衡 金容右编:《全球史的挑战》,坡州:西海文集,2010。
- 裴京汉:《冈斗基先生的中国近现代史研究和继承方向》,《中国现代史研究》9:页 95-98,首尔:韩国中国现代史学会,2000。
- 郑文祥:《冈斗基教授(1932—2000)的中国近现代史研究与其 史像》,《近邻(近きに在りて)》44、45:页 5-19,东京:汲古书院,2004。
- 郑文祥:《金俊桦的近现代中国论和东亚冷战》,《历史批评》87:页 228-261,首尔:历史问题研究所,2009。
- 郑文祥:《“中共”和“中国”之间——通过 1950-1970 年代大众媒体上的有关中国论述来看韩国人的对中国认识》,《东北亚历史论丛》33:页 57-90,首尔:东北亚历史财团,2011。

郑文祥：《冷战期北韩的对中国认识—以韩国战争后中国访问记为中心》，《我们语文研究》40：页169-193，首尔：我们语文学会，2011。

郑在书：《为了第三东洋学》，首尔：民音社，2010。

郑钟铉：《檀君，朝鲜学以及科学》，《韩国学研究》28：页315-352，仁川：仁荷大学韩国学研究所，2012。

韩基亨：《媒体学院主义，“开辟”和殖民地民间学术》，《韩国近代学术史的构造》（成均馆大学东亚学术院冬季学术研讨会资料集），首尔：成均馆大学东亚学术院，2012。

严武铉：《关于东亚史上匈奴民族的兴亡盛衰》，京城帝大毕业论文，1931。

其它资料

金台俊：《外国文学专攻之辩（六）：新文学的翻译介绍》，《东亚日报》，1939.11.10，第3版。

社论：《开设大陆文化的意义—新东亚建设的基础工程》，《每日申报》，1939.8.13。

《幽暗与慈悲》后记

香城故事（三）

前段时间我咳嗽了三个多星期，几乎要漫过整个十月。每天清晨醒来或每晚入睡时分，似乎有一群暴徒约定暗号突然聚集，在我的身体里轮番不断地点燃炮仗，叫嚣着要炸破我的身体。这种剧烈的咳嗽我曾非常熟悉，不由得让我一再想起我的祖父，一个瘦小的乡村裁缝，在我的记忆里，他除了咳嗽，好像从来没有过别的声音。与我苦命的祖父不同，作为一个以不爱惜身体而著称的人，这次我还是每隔五天就揣着医保卡奔向药店，最后店员推荐了店里最贵的止咳药，终于压制住体内的暴徒，虽然偶尔有一两个还冷不丁跳出来，但已经不成气候。

我的祖父离这种四块钱一粒的药丸十万八千里，离最便宜的止咳药片一千八百里，反正他都无法触及。我时常想，如果当年我的祖父能有这样几粒药丸，也许一次断除病根，

他的晚年不至于那样糟糕，或能过上几年平静的日子，但是没有。在那样的童年，我不记得乡村的老年人有过吃药的幸福，除了他们孝顺的子孙从山上挖来的草根。

人的身体里总有如此古怪、不可理喻的反应事件，太像日常社会中不期而至的骚乱，令人不可接受，又难以摆脱。就在这段时间，我开始面对一种叫作文字的更神秘也更难缠的东西。在民生路某个院子的某间终年不见阳光、天花板经常掉灰块的风子里，这是另外一种疾病，已经成为过去式的疾病，让我在深夜翻阅发黄的病历。

整理自己的病历。我的意思是说，那些字，曾经是一粒一粒的药丸。这个过程足够空虚和迷茫，正如过去记载下的那些空虚和迷茫。当我回头去到那时，它们还在，我们再次重逢。如果有人仔细观察，我是有着病人的眼神。

记『慈悲』后幽暗与

王良贵

民生路这个房间太适合做一个自我封闭者的巢穴，两面墙开窗，却正对着相邻建筑的窗，终年不见阳光，于是我又把它们关上，拉起遮光的窗帘。人就是一种秘密载体，特别一个人的痴呆时光，需要蔽藏和隐瞒，四面墙壁犹如国境线上的崇山峻岭。

印象中我的祖母总在家里摸索，从不稍离太远，每当躺在床上的祖父喉咙里一阵异响，如同一口枯井里有人破声呼救，那声音有着折磨人的天赋，极度刺激神经，但幸亏它与呼救的声音有着同一个通道，我的祖母闻声从她所在的方向快速碎步驰援，她的口袋里永远装着那种黄兮兮的粗糙草纸，一张一张分叠待命，符合贫寒人家的俭用原则，就在这短短的十数个步子里，她完成准备动作的同时，照例会完成一次口头写作：

观音菩萨！

可怜可怜这个老怂。

这样，经过照料的祖父又有一点时间好平静了。这位出生于清末的老人，与咳嗽为伴的一生走到辛酉年端午为止。据我父亲说来，我的祖父临终对着他的五个儿子，发布过令人心酸的遗嘱：

你们五个，

要靠体力吃饭，有债就还。

随着时光的流逝，我越来越觉察到这句话里丰富深邃的信息含量。这种信息代代递传，虽然强弱有别，但其中的含义分毫不差。我很疑惑我的祖父祖母竟然生育了如此整齐划一老实巴交的五个儿子，而在这五个仿佛开展

忠厚竞赛的兄弟中，我父亲的和善依然排名第一。村里以焦躁著称的母亲，善于以口语对外讨伐，对内鞭策。相比而言，我的母亲堪称伟大的作家，这个家族的苦涩男人以他们毫无亮色、缺少力量的天生脾性和如牛似马、甘于劳怨的生存耐力，不断激发她的精彩创作。她最能看透社会的严酷本质，在她看来，王家男人甚至从不与人口舌争辩的软弱性格，正是这个家族最大的生存危机，而她犀利的语言艺术和强悍的个性，实乃王家孙辈三个儿子得以安全成长的重要保证：

狼群里做绵羊，
若不是我，你们都被吃掉了。

在民生路住了七年，我经常绕这个院子走上一圈，民生路，民权路，没有民族路，另两条是忠孝巷和潘衙弄，围成四方，围着院子里的人们和落在水泥地上的阳光与雨水，四季平静。民生路是我见过的最短的城市道路，不到两百米，北端坐落着高大的国家机关，那门口玻璃罩中站着如无异常情况只有眼珠在滚动的木柱一样的警卫。一切所见构成这里的平常市井，人在其中过往，并见证人世间的悲欢。

有一天，我先是见到一个中年男仓皇跑向清泰街，他在躲避着什么。过了约摸两分钟，

几个黄衣士兵拎着长棍，大呼小叫，像机枪射出的一串子弹向清泰街口追去。人群并没有因此而惊起，各行其路，人行道上梧桐树下打牌和下象棋的人有的头也没抬，我也只是站在那里。后来我折往民权路时，终于得见事情的原因，一间叫做什么办公室的临街落地玻璃上，被人喷了几个大字：

千万别上告，
上告要坐牢。

这落地玻璃外面的人行道上，我经常见到一些背着铺盖的人席地而坐，脸上积着凄苦的颜色，每当有人经过，他们就对着人自言自语，指天跺地，像与天地说话。毫无疑问，文字惹出了祸端，这种红漆喷出的危险表达必然招致追赶。我记得那个中年男的背影，又坚决又仓皇，跑起来像疾风中的落叶。究竟为了什么，有着什么样的剧痛遭际，让他不顾一切前来此地，发出如此简练急促的严厉告警？同样毫无疑问，这个人一定背负了天大的冤屈。

去年月亮最圆的那个中秋之夜，一场无可挽回的疾病的终点，我的父亲与我们，也与他的痛苦永别。前后两个半月，我那一生沉默寡语的父亲从来不问病情，心知肚明却从不提及，在父亲的最后一程，这种天生的善良大大减轻甚至赦免了子孙辈的内心折磨。

他依依不舍的目光面对最后的人世，只反反复复吩咐家人和亲友以后照看三个儿子中最不放心的一个：

如果有么，
照顾一点。

在我听来，温暖仁厚的父亲如此字斟句酌，惜墨如金，表达他的担忧，而不是心愿。我总是回想，前些年春节归乡，我必然一路频频接受距到家还有多少里程的电话连线采访，在冬日寒风中，我的父亲和叔父们必定准时地在村庄路口排队等候，在那样的情形中，我看起来活似一位御驾亲征班师回朝的帝王。

在我的四十二年里，掐指算来，我与父亲呆在一起的时间，拢总绝不超过三年。这就是我们，这就是父子。如今当我一再到回忆中去捞寻有关父亲的一切，他的与砖为伴的建筑工生涯，他的为人口碑，我从中找到的还是父亲的沉默，我常恍惚觉得他半夜走进房间递给我一支香烟然后坐在旁边，安安静静，他知道有段时间，我与文字有着理不清的关系，他的不催之催，他的不反对的支持，一如当年那样。

这个年代的人世总是充满着这样那样或长或短的分隔，而这几年，更觉一种难以接受的告别密集袭来。我向来不相信那些被声

称要集体追求的东西，反倒相信那些我一直在拒绝和逃避的东西，必将发生的真实宿命，往往令人心神惊悸。今年四月，我的哑巴二叔突然离世，突如其来的事件注定无药可治。这个从来没有过语言的人，每次在村巷里一看见我的身影，必定欢快地向我移来，一边发出只有他自己才知道内容的声音，这个无从表达但心里明白的男人，用这种方式加深我们之间的血脉情感。每次这样猝不及防的消息传来，我都飞奔在漆黑的杭千高速公路上，我要追赶的，却是马上将要失去的。这是一个冷酷的事实，在这个世上，一看到我就兴高采烈的人越来越少。

我固定在民生路口一家烟店买烟，那店主在这里也已多年，大多数人是在原地打转，见证轮转而至的日月晨昏。当我回想十多年前那种身如飘萍的流徙经历，深深感动于这对小夫妻的苦心经营，我们都在这里好多年，这是值得艰辛维持的事情。一段时间下来，他们掌握我的部分根底，在我走近时，无需语言交流，五块一包的雄狮会提前站上柜台的玻璃。印象中，男店主长相英俊，动作麻利。后来我把常抽的换成了云烟，因为前面那个牌子正缓缓退出历史舞台，说到香烟的价格，他的手掌从左到右在玻璃柜台上挥过：

不管什么牌子，

都是香烟，点个火就不见了。

小烟店去年突然关门许多天，后来有一次我再去买烟，女店主起身时转头抽了几片纸巾擦去泪水，她哭红了眼睛。同样的情形不止一回，我不便多问，从那以后，只有那女人带着她的女儿，我再也没有见过烟店里的男人。在那扇卷闸门后面，有着怎样的变故呢？我不知道。

难以想象的是现象的背后。四面墙壁之外，再外，什么在发生，什么在消逝，在路上领去各自的遭遇？我经常无言以对。

2011年5月，父亲来过一次杭州。我在办公室遥控指挥，让他从汽车西站坐出租车到南山路。那个时节的杭州已经烈日灼人，我专心注意门口停驻的出租车，在超过我预计的时间近一个小时之后，一辆人力三轮车来到对街，我的父亲端坐于搁在车架两端的一块木板上。从西站到钱王祠，十几公里路，父亲就这样顶着阳光曝晒经过无数个红灯来到这里，如同勾践历尽千辛万苦回到越国。我大吃一惊，跑过去正要责怪，父亲还没下车就开始急切地解释，脸上有着让人哭笑不得的童真样子，额头汗珠滴落，他指着同样瘦黑佝偻、面带感激和羞涩的三轮车夫：

这位师傅，年纪比我还大，

我想给他一个生意。

今年正月初二，遭疾病和我父亲离世双重袭击的母亲第一次来到杭州，她的第一站就是医院冰冷的铁椅，弱得可怜，眼神惊慌，看着我在医院大厅里焦虑暴躁地左奔右窜。在一座找不到病床的城市里，年近古稀的母亲更像一个急需保温箱的早产女婴，她耿直与霸悍揉为一团的有力时代已然远去，充满人间经验但往往方式欠妥的乡土语库失去了她能揪住的对象。一个月后，我把她从医院接到民生路，在这里，她度过了无人对话的半个月，正因为这个原因，我一提让她再来杭州，她就连连摇头。由于这一段过程，她更怜悯这个早出晚归、体弱多病的儿子。记得前年夏天，我载着十四包中药回到琴川，第二天，屋里屋外就弥漫着那种拯救的气味，随着炭火与炊烟一起升腾于半空。母亲煎药自有一套神秘的程序，一些奇怪的动作，并且念念有词，闪耀着母性和祝福的光辉。随后定有一句我早已记录在册的名句，她不厌其烦：

先吃饭，

中药要吃得在粮食上。

偶尔翻开父亲留下的墨书——存世怀德，这是威坪琴川王氏怀德堂的家训匾额和精神

遗产。惯于絮絮叨叨长篇叙事的母亲不会理解这些，不会理解语言的多种形式和无限可能。这四个字是父亲七十四年良善言行的根源，其中所蕴含的平静力量，及其苦心营造的人世福德，也将扶携着她，和我们一起走到越来越远的岁月之中。

藉着记忆与节日，人们与过去的事物相约重遇，粘接衔续着一种叫作历史的东西。每年端午和中秋，清明、中元和冬至，我与祖父、父亲心息相依，他们如同山中的青草，其实从未离去。

所有写作的时间实质上都是写作者的节日。入秋以来，我重新面对自己这些陈旧的文字，按当初的顺序，沿着旧路回到过去的某个端点，又顺流而下。幽暗，慈悲，无时不有，无处不在。这同时是一次回忆与怀想的过程，那些已沉陷于暗处的晨光又一次如祖灵闪过，消退淡去的印痕又一次显影在字里行间。在这些被珍藏过的旧物中，我看见对煎熬与幻灭的抵抗。

综上四千余字所述，我的意思是说，我更在意的是人间的况味与心绪，以及绵绵不断的怀念。综上所述，没有谁是诗人，每个人都是诗人。

2014年10月30日

七、斗智

富贵庄的陈二贵最近幸福感十足。他一贯引以为傲的大儿子升了官，当上省电力公司宣传处副处长。更长脸的是，老大还找了个城里媳妇。在二贵看来，除了不愿意来富贵庄，城里的儿媳妇啥都好。为了解决心中这个大大的遗憾，在跟大儿子反复打探之后，二贵终于悟出了儿媳妇不来的主要原因是嫌农村家里太脏乱。

“这好办，建个新房呗！”二贵跟媳妇很快统一了思想。唯一让二贵媳妇不高兴的是，大儿媳妇非得坚持要在房间里面建个厕所。

二贵媳妇想不通：“这么脏的地方！在农村，谁家不是找个犄角旮旯人看不见的地方弄个茅坑，城里人可好，图方便，非得把茅坑弄房间里。知道的说他们是‘懒’，不知道的还

以为他们是‘憨’呢！”憋气归憋气，为了儿媳妇早日还乡，老两口只得忍着恶心答应下来。

说干就干！选好了黄道吉日，请了石匠木匠，二贵家就开始拆旧房建新房了。动工那天，很多亲戚朋友都来了，晚宴整整摆了八桌。可他却有意无意地漏请了一个重要人物，那就是富贵庄村支部书记——老侯。

二贵对老侯有意见，也不是因为啥大事情。正月里，德起家儿子结婚，老侯作为筹办婚礼婚宴的“大老总”，安排活计时把原来由二贵承担、为婚宴供应开水的差事给了别人。二贵自然要抱怨：

“老侯兄弟，咱富贵庄这么多婚、丧事，哪次不是我管茶水炉？凭什么这次让我（负责）端大盘（上菜）？”

老侯也不客气：“二哥，按说这活一直是你干。不过，德财家女儿出嫁、德昌家儿子

香城故事

三二一

任强

结婚时候你干得可不咋地！茶水老断档，客人提了好几茬意见，我都没脸跟主家交代。”

“这不能全赖我，是炉子不行……”

“‘睡不着觉怨床歪’！炉子不行？你不就是想多嫌两包烟抽抽？不给烟的桌，你就不给上茶水。都一大把年纪了，做事还这么没谱！”

二贵虽然恼火，可也无话可说。本来要甩手不干，可想想跟德起关系还不错，不干又怕惹德起误会，只得忍气吞声地端了两天大盘。

在二贵看来，老侯这么做根本不是出于公心，因为接替二贵负责茶水炉的是老侯二哥。负责茶水炉可是个好差事，不仅轻松，还能赚点“抹缝”。现在茶水炉不像以前，既不用挑水又不用上山砍柴，只要扯上一根自来水管，架上炭火，插上电鼓风就完事了。那些拿着茶壶想来续点新鲜茶叶的客人，怎么着也得拿个三五支烟来表示表示。一想到这等好事

从此就将与自己绝缘了，二贵就气不打一处来。直到他用开水不停地洗托盘，故意忘记关掉茶水炉龙头，并顺势带翻电鼓风，与候二恶狠狠吵了一架以后，才稍微舒服了些。

请客那天晚上，二贵媳妇见桌上没有老侯，就招手把二贵叫到一边：

“你请了德胜（村主任），没请老侯？”

“请他？富贵庄离了他就不能开席？”

“人家是书记，谁家盖房都得请请他，再说咱们建房的手续不也得让人家跑腿？”

“我就不信，不请他还能咋地！屁大的官，给他脸就是一个玻璃杯子，不理他也就是一堆玻璃碴子。”

“哎，（我）刚给你个好脸，就想蹬鼻子上脸？你不去，我去（请）！”

“不用你操心，我跟德胜说好了，咱的手续他给办。再说，过几个月就该换书记了，

侯三（老侯）当不当得上，还得两说着。他要是敢在后面使坏，我就让老大给镇里打个电话，撤了他个王八蛋，让德胜当！”二贵倒也不是随口说说。“茶水炉事件”以后，他就琢磨好了，无论如何得想办法把老侯弄下台。只要老侯下了台，村里的“大老总”说不定就换人，要是德胜能当上，茶水炉肯定还是他来掌管！

“就你烧包（逞能），老大能管用？他一个管电的，能管到人家？”

二贵仗着酒劲，不屑地瞅了瞅这个一贯蛮横但无脑的老婆，撇着嘴说：“百分之两百的管用。咱老大是处长，跟县长平起平坐，孙痞子还能不给个面子？”

“县官不如现管……”二贵媳妇狠狠踢了他一脚，不满地嘟囔着，回厨房去了。

德胜倒是不负所托。一周后，恰逢香城大集，他一大早就打电话给土地所陈所长，约好中午一起去羊汤馆吃饭。给老陈打完电话，到办公室让村会计准备好二贵等几户人家的建房申请后，德胜又去了老侯家。

“三哥，早晨土地所老陈打电话，说过两天镇里的建房材料要统一报到县里，让咱们赶紧把村里的申请送去。”

“都有谁家啊？”

“建军、德昌，还有二贵他们。”

“二贵也盖房？我怎么没听说？”

“他们家老大要带媳妇回来，是临时起意

要建，二贵可能还没来得及跟你说。我想咱总不能为这事跑两趟吧，就寻思着一起办了。按老规矩，我让他们每户都出了两百块，中午酒饭钱应该足够了。”

“哦……”老侯点了点头，没再说话。

十二点钟光景，老侯、德胜与镇土地所老陈几个在羊汤馆六号包厢见了面，寒暄过后，就畅饮起来。喝完三杯开场酒，老陈指着小霍对老侯说：“趁着没喝醉，咱先办正事。等会散了席，你们把材料给小霍盖章，下午就办好，免得再跑二趟。”

“不去现场测量测量了？”

“不去了。这么多年老相识，你老侯还能糊弄我？”

“哎呀，当哥的这么相信兄弟，我得先敬你两杯。”

两杯酒过后，老侯脸蛋渐渐布上了酒晕，开始感叹起人生来：“唉，你说这个世道到底咋回事，好人不得好报，坏人吧升官又发财！”

“我说侯书记，何出此言呢？”副所长老唐摇头晃脑地拽着京剧腔。

“我们村的陈建国，记得不？原来中学的数学老师，后来考了研究生，分配在省电力公司上班。”

这可戳着了老陈的痛处。陈建国在镇中学教书的时候，跟老陈的外甥女谈过恋爱，去了省城以后，就把他外甥女甩了。为此，老

陈的大姐不知道在他面前诅咒了多少次。

“这个狗日的升官了？”老陈瞪圆了眼睛。

“上个月刚当上了副处长。”

“那个又呆又矬的玩意能当官？”老唐一副不相信的样子。

“可不！还给了他老子十多万块钱，说是要盖富贵庄最冒尖的宅子。你说这是什么世道！”

“不能便宜了这个王八蛋！忘恩负义的玩意，他就是砌个坟头也得咱同意。”没等老陈开口，老唐先拍了板，“小霍，等会吃完饭你跟我去看看现场。”

见此光景，德胜赶忙说：“他们家拆旧建新，就在老地基上，我都去看过了，没有往外扩。”又站起来，给老陈倒了一杯酒：“陈所长，您宰相肚里能撑船，别跟那个不懂事的熊孩子过不去。”老陈瞅了瞅德胜，没接话茬。

“老地基也不行。现在县里要求按照新的村庄规划建房，得符合规划。”老唐抿了一口酒，“再说，镇里计划夏忙完了就修路，我记得他们家在路边吧？按规定，得往里挪两米。”

德胜吃了憋，只得讪讪笑了一声，转回头来敬小霍酒。

当天下午，在老侯、德胜、村会计的陪同下，老唐几个来到了富贵庄。先去了建军家，建军像接钦差似地忙活起来，一边吩咐老婆去泡茶，一边殷勤地给老唐、小霍递烟。老唐一看现场，就拉下了脸：“手续还没拿到手，你就建了？”

建军赶忙赔笑：“所长，您高抬贵手，这不是为了赶工期么，过两个月就该下连阴雨了，你说我要是弄个半拉子可咋办！”

老唐同情地点了点头：“哦！不过，我看你地基也不对啊，是不是往外挪了？”

建军一本正经地卜楞脑袋：“您借我两胆（我）也不敢！”

“说实话，别耍滑头。不然咱可现场量了，到时候你别后悔！”

建军挠着头，瞅了瞅老侯，老侯呵呵笑了：“你个混蛋玩意，看我有啥用！有一说一，有二说二，唐所长又不会吃了你！”

建军吭哧了半天，“嘿嘿！所长，您大人有大量，我就往西扩了半米，都是自家院子，也没占公家地”，顿了下，“您是老领导了，咱农村谁家建房不这样，只要邻居没意见就行呗。”

“你没办手续就建房，还私自往外挪，按规定可得推倒重建啊！”

建军老婆赶忙上茶：“所长，庄户人家盖房不容易，亲戚庄邻都借遍了才凑够这点钱，您要是给拆了，这日子可咋过啊。”说着，吧唧吧唧掉起眼泪来。

老侯适时凑过来，用商量的口气说：“罚两个小钱算了吧？”

建军也赶忙表态：“只要不拆房，您说多少我给多少。”

老唐看了眼小霍，“该怎么罚啊？”

“按规定，得罚两千。”

建军媳妇一听就抽噎起来。老侯赶忙给老唐递烟：“太多了，他们哪里拿得出！”

建军也苦着脸哀求：“不怕您笑话，现在家里连五百块钱也没有！”

老唐大手一挥：“行了，别哭了。亲戚庄邻地都不容易，罚三百块吧，改天到土地所交给小霍就行。”

建军媳妇顿时转涕为笑，忙不迭地进屋去拿钱，当场交上了罚款，唯恐老唐反悔。

从建军家出来不远，就是德昌家。德昌老早就躲在建军家门口听了半天，这时候赶紧一溜小跑着回家准备。老唐到了一看，果然也是违规，同样罚了三百块钱了事。接下来要去二贵家，老侯对德胜说：“唐所长他们辛苦了这么久，晚上得留下来吃个晚饭。你骑摩托车到镇里买点新鲜菜。”说完，又转身对老唐说：“晚上就到我家吃个便饭，别嫌弃，我先回家准备下，让候会计陪你们去二贵那里看看。”老唐点了点头，就在村会计的陪同下走了。

二贵已经得了德胜的消息，知道老唐他们下午要来，专门去买了一包好烟候着。二贵一见老唐，满脸堆笑着递过一只烟：“别嫌差，凑合着抽一支？”

老唐咳嗽了一声，伸手挡开：“不抽了。”

二贵硬着头皮继续客套：“大老远地过来，坐下喝点茶吧。”

“行了，你别瞎忙活，酒足饭饱来的，不渴也不饿”。老唐瞅了瞅已经建了两三米高的房子，“你一声招呼也不打，就垒这么高了。谁批准的？”

“唐所长，抬头不见低头见，您就别难为穷老百姓了”，二贵嬉皮笑脸地试图再调节下气氛。

“你不是穷老百姓，你们家老大不是当处长了么，挺大地官啊，比我高好几级呢！”老唐一边讥笑，一边摸出一支烟，“你说老大到处磕头跪炉子地弄了个处长，还是副的，多不容易！你倒好，在家里私搭乱建，这不是诚心给你儿子捣乱？”

“唉，老糊涂了，没有您这么高的见识”，顿了一下，“两三万都花出去了，无论如何您照顾照顾，咱认罚，行不？”

“认罚？这事你说了可不算！我说了也不算。按新规划，你这房子得往里撤两米。”

二贵一下愣住了，“啊，这是……哪来的新规划？”

“我还糊弄你？老早了，一年以前就定下来的，都报到县里了。不信，你去问德胜，你们村办公室里有规划图。”

二贵拉长了脸：“你们早告诉我，撤就撤了。现在都这样了，怎么撤？再说，如果不建房，难不成你们还能把我老宅子给扒了？”

老唐冷笑了两声，“规矩就是这样，老的

按老办法（执行），新的按新办法（执行）。你不建新房，你的老宅子就没人敢动。你只要建，就得往里撤。建房要先申请你总知道吧？你不来申请，我怎么告诉你建哪里？故意装傻？老百姓的这套把戏你就别演了！”

说完，吩咐小霍：“开一个拆除通知，限期一个月自己拆掉。否则，后果自负！”

听到这话，二贵老婆一屁股坐到泥地里，指桑骂槐地发起泼来。二贵也急了眼，“不能这么欺负人，别家都是罚款，凭什么要我一家拆？”

“你违法事实严重啊！人家顶多是没办好手续，但地方合法。你是既没办手续，地方也违法，根本就不是一回事。没再罚你款就算是客气了！”

“你们就是故意找茬，不一碗水端平。”二贵恨声吼道。

这时，小霍早已开好了处罚书，撕下来塞给二贵。二贵不接，小霍又塞给二贵老婆，二贵老婆撒腿就跑。小霍又好气又好笑：“你跑有啥用，反正已经当面告诉你们了，通知我给你贴墙上。”说着，吐了两口吐沫，吧唧一声糊到了刚垒起的砖墙上。

二贵老婆一看，返身回来，想把通知扯下。小霍一边拦住她，一边对着脚手架上还在干活的泥水匠喊，“都赶紧下来，停工了！停工了！”。见那帮人不听，小霍就想爬上去，把他们都赶下。刚爬到一半，二贵老婆哭骂着拎起来一把

铁锹，对着小霍后背抡了下去。小霍一声惨叫，被从脚手架上重重打落，摔在泥地里。

后果当然很严重。小霍被镇医院的救护车送到了县医院，除了后背的伤以外，还摔折了左臂。二贵夫妇被带到了镇派出所，以“暴力抗法，殴打公务人员”的嫌疑接受讯问，不仅要承担小霍的医药费，二贵媳妇还要被治安拘留。

更令二贵恼心的是，大儿子根本没能发挥二贵想象中的作用。虽然他从省城赶回了老家，也通过县电力公司的领导找到了孙痞子说情，孙痞子也答应酌情处理。最终结果还是让二贵无法接受：房子依旧要拆，罚款也要交，医药费也要出，只是把二贵媳妇的治安拘留由一个月减为了一个星期。

二贵刚刚在富贵庄昂起的头就这样不声不响地耷拉了下去。为此，他愁眉难展，只得天天晚上借酒浇愁。一旦喝醉了，就开始给大儿子打电话，“老大啊，咱的脸在富贵庄算是丢尽了。无论如何你得想想办法，这房子得保住，不能给拆了。这样咱还能挣点脸回来，人家还能拿咱当个人物……”

“有心人天不负”，二贵的愿望在三个月以后实现了。不过，主要是靠他和媳妇自力更生，而不是靠儿子。

夏忙完了。镇里按原计划组织各村拓宽从南阳庄到镇政府的乡村公路，这条路我们南阳

工作区受益最大，山里、侯家峪、南阳、西林、富贵庄、岩坡庄等六个村都在公路沿线。那时候县、镇财政比较困难，孙瘸子去跟县长哀求了几次，还是没搞到专项拨款，只弄来了一点小钱和一些雷管炸药。刘镇长请县公路局喝了好几场的酒，也同样只是争取到了少量钢筋水泥。由于没有钱雇推土机、挖掘机，只能采取比较原始的办法修路，靠人工。全镇四十个村分成四十个组，每个组按照村庄人口大约需要承担200—600米左右的路程。

随着工程开工，二贵家的违建房拆除也正式列上了日程。县土地局出面对二贵发出了最后通牒，“限期半个月自行拆除。否则，强制执行。”自从接了这个通知，二贵酒喝得更欢了，给大儿子电话也打的更勤了。大儿子一劝他“算了吧”，他就骂儿子“没本事的東西”，每每闹到不欢而散二贵才挂电话。眼瞅着再有个把星期就到日子了，二贵终于想明白，“这事靠儿子看来是不行了。”当天晚上，他瞅了个没人看见的当口，溜进了德胜家。

第二天，德胜来到离二贵家门口不远的路坡上，富贵庄的一群人正在热火朝天地挖路基。按照规划，这个坡太陡，得削下去两三米，工程量委实不小。一群人边干边抱怨，“他奶奶，这么硬的地，还净石头，让咱们用手刨。”

德胜转了一圈，也不满地附和：“镇里太他娘地小气了，不给炸药。要是用炸药轰一下

子，就好搞多了。”

大家马上围过来，七嘴八舌地要求：“德胜，你去搞点来咱用用”。边上的石匠也插话：“下面就是一块卧牛石，我铁钎子都打折好几根了，不用炸药根本不行”。

“那我找领导请示请示吧。”德胜说着，转身离开。

按照当时规定，炸药分配到工作区，由工作区派人统一保管。哪个村要用，要提前申请，先由负责路段的施工员去查看，确定是否需要以及数量多少，然后再告诉老曹、老许或者是我。为了便于管理，我和老曹都同意我们工作区由老许总把关，哪个村用炸药都必须经过他同意才行。

德胜找到了施工员，又一起跟老许简单报告了下情况，说是有块大卧牛石，必须得炸开。老许沉吟了半天：“实在不行就轰一下吧。那个地方离庄太近，可得小心，千万别出事。”说完，吩咐管炸药的小梦：“给四个雷管，两斤炸药，10米导火线”。接着，又嘱咐：“小梦，你跟去看着。安全第一，监督着少放药，用不完再拿回来。”

到了现场，德胜一边安排人安放炸药；一边安排人去把守附近的路口，不要放车辆行人靠近；然后又亲自带着小梦去村办公室用大喇叭广播放炮地点，要大家注意躲避。

十多分钟以后，随着“轰”“轰”两声闷响，富贵庄南坡上钻出来两股尘柱，村办公室的桌

椅也兴奋地哒哒抖了抖。两响过后，小梦还捂着耳朵，意料之中的另外两炮并没有接踵而至。小梦疑惑地瞅着德胜：“怎么就两响，不是装了四炮吗？”德胜也一脸困惑，“难不成那两炮哑了？”又坐了五六分钟，还是没动静，两人出门查看情况。正在这时候，负责把守路口的德忠气喘吁吁跑来：“德胜，完了完了！砸着人了！”

“啊！砸死了没有？砸的谁？”

“二贵。人倒是没死，不过头上一个大口子，满身是血，都砸昏过去了。”

“德忠，你去我家开三轮车。我去二贵家看看，得赶紧送医院！”

德胜说着，撒腿就跑，小梦也紧跟着去查看情况。

到了二贵家，小梦看见二贵还躺在堆满杂物的院子里，好几个人正围着他，试图用毛巾给他止血。二贵老婆正在旁边呼天喊地，一看见小梦进来，疯了似的扑上去：“你们这些害人精，非得让俺家破人亡啊。拆了俺的房不算，还要砸死俺的人！”小梦吓得转身就跑，溜烟地去工作区报信。

等老曹、老许、我、老侯四个赶到医院的时候，德胜等几个人正在把脑袋缝了二十多针的二贵抬回病房。二贵媳妇一见我们进来，就冲着老曹骂：“有你们这么当官的吗？把人都砸死了还不管不问，就知道胡吃海喝，怎么不噎死你们这些王八蛋！”

老侯赶紧上前，“可不能这么说，这不是前脚后脚地就来了么！”

二贵媳妇一瞪眼：“也有你的份，你也不是个好货，别在边上装圣人！”

德胜板着脸喝止了二贵媳妇：“二嫂子，谁都不愿意发生这事，可别胡说八道了。你赶紧去看看二哥，给他弄点水喝。”一边说，一边把二贵媳妇拽到旁边。

老许跟老侯走到病床跟前，二贵哼唧着睁开了半只眼。老侯凑过去，“二哥，好点了不？”

“活不长了！活不长了！”

“别自己咒自己，养几天就好了。”

二贵木然地翻了翻眼皮：“你是谁啊？”

老侯呆了一下：“你可别装了，我老侯。”说着，一把拽过德胜，“他，你认识不？”

二贵摇了摇头，“不认得。”

这下我们几个都有点紧张，老曹跟老许嘀咕，“不会是砸傻了吧。”二贵媳妇早已嚎啕大哭，“我地亲娘啊，这日子可没法过了，你们这些王八蛋把我也一块砸死算了……”

从病房出来，老许气急败坏地骂德胜，“怎么搞得？告诉你小心！小心！”德胜一边检讨，一边辩解，“我安排他们少放药，分四炮。结果，我跟小梦去办公室广播的时候，那帮害人精图省事，就凿了两个炮眼，把药全放进去了。谁知道那么巧，偏偏又砸了人”。老侯“哼”了一声：“是够巧的，那块石头估计

长了眼,他家离放炮的地方起码四五百米……”老曹皱了皱眉,“去现场看看吧。”

现场弥漫着一股悲壮的气息。建了半截的正房截在原地,两间没拆的西配房被一大堆砖块、沙土、水泥、家具等包围着,异常促狭。院子当中一大滩凝固的血块,把泥地变成了酱紫色,边上立着两块血迹斑斑的石头。据德胜说,正是其中的某一块从天而降,把二贵脑袋开了瓢。除了石头,院子里也散落着一些新鲜的泥土块,看样子是从坡上被炮轰下来的。德胜拎着一个被砸碎的脸盆,指给我们看:“我地乖乖,铁盆都砸碎了!”老曹一瞪眼:“这不是都托你的福吗,还有脸说。”德胜被呛红了脸,再不吭声。

看完现场,老曹又带着我们去见孙书记,请示处理方案。孙书记听完汇报,气的额头上“红瘡子”直抖:“我求爷爷告奶奶地好不容易弄来点钱,刚开工没五天你们就给我整出这么大的安全事故。这样下去,咱们这路怎么修?用药单子修啊!”没等老曹说话,又跺着脚发狠:“这事我不管!谁惹得祸谁兜着,医药费就从你们几个工资里面扣。”

更难熬的还在后面。半个月以后,二贵依然一会儿糊涂,一会儿清醒,就是不肯出院。清醒的时候就头痛的要命,要求去省医院全面检查。去吧,镇里出不起这个钱。不去吧,还真怕他万一不是装的,再耽误了就更说不清了。最后,好歹达成初步协议,去县

医院做个全面检查再说。检查结果出来,医生说有轻微脑震荡,其他应该没大问题。结果,二贵媳妇不干了。领着一帮亲戚朋友,围着医生推搡,一直闹到院长办公室,这个说“人都傻了,还说没问题,这是什么医生?”,那个说,“你敢保证脑震荡没有后遗症?”医院不胜其扰,最后给开了“建议去市医院进一步检查确诊”的报告书。

看了报告书,我们几个彻底傻眼。现在,二贵的医药费已花了几千多,照这样子下去,市医院再“建议去省医院进一步检查确诊”,那还不变成一个无底洞。老许长叹一声,“解铃还须系铃人!赶紧把这事了了吧,不然耽误工程不说,咱们也出不起这个钱!”当下议定,老侯、德胜负责跟二贵夫妇做工作,就说镇里可以考虑让他们原地建房,条件是二贵马上出院回家,并写下不再因为落石问题而缠闹的保证书。老曹、老许和我三个负责给孙书记汇报解决方案,请他拍板支持。

孙瘡子倒是爽快,大手一挥,“就这么着吧,你们跟老陈商量着去办,就说我同意!”

老陈有点想不通:“你们就这点本事?他肯定是自己砸的,故意讹人!”

“我们也知道他可能是自己砸的,但咱没证据啊”,老曹苦着脸,“再说了,得饶人处且饶人,他也怪可怜的,院子里一堆破烂,都没地方搁脚。”

“那咱政府的话以后还有谁听？耍赖皮哪个老百姓不会！土地所的脸往哪里搁？”

僵持中，老许提了个折衷办法：“陈所长说的是，土地所的面子也不能不管。你们看这样行不：老陈再罚他两千块钱，让他重新申请，补办手续。”最后，总算勉强争取到了老陈同意。

解决方案正中二贵下怀。不过，听老侯说还要交两千块罚款以后，他又糊涂起来。事已至此，老曹只得忍痛答应了二贵媳妇提出的要求，镇里再加赔他们两千块医药费。

事情总算有了眉目，双方同舒了一口气。当天下午，老曹就派车把二贵送回了家。看着二贵媳妇欢天喜地的背影，老侯若有所思地对我们说：“二贵是没这个胆自己下手，肯定是这个熊娘们干的。日他祖奶奶，下手可够狠的，也不怕真把二贵给砸死了……”！

八、平坟记

1998年是一个多舛之年，全国人民都被动员起来进行抗洪救灾。在香城，折腾全镇人民的倒不是洪水，而是平坟！其折腾人的力度，远远超过一切旱涝灾害。

事情得从1997年12月《国务院殡葬管理条例》的修改说起。按照常规，国家出台了相关政策以后，各省基本上会在短期内依据自身情况出台一个贯彻办法，内容基本一致，但

强调的重点和力度会有所不同。省意见出台后，市、县又会根据自身情况出台一个执行办法。等到了乡镇这一级，又会有自己的调整。所以，总的来说，国家政策到地方基本上不出三种结果：层层加码、层层剑走偏锋，或者层层形式化。就拿国务院的这次条例来说，核心内容就两点：一是要求积极、有步骤地实行火葬；二是要求尽量迁移公路、铁路干线等沿线坟墓。到了我们县，“有步骤地实行火葬”就变成了“全面实行火葬”，并提出火葬率要100%，成为一个全省先进的“火葬县”。“迁移干线”就变成了“迁移一切道路——国道、省道、县道、乡村道路——沿线坟墓”。

孙痞子对于什么样的政策要积极执行，什么样的政策要消极执行是有自己立场的。在他看来，这样一个“出力不讨好”的政策自然是要纳入积极宣传、消极行动之列。整个多半年，香城镇除刷了不少“移风易俗，杜绝土葬，实行火葬”、“迁坟还耕，死人不能与活人争地”之类的标语，租了一辆宣传车到处叨叨，推平了国道、省道旁边几十座无人认领的荒坟之外，没有其他动作。

事情的转机在下半年，并且出乎孙痞子意料之外。

九月中旬，县委办要求香城上报火葬和迁坟情况，以督促工作进展。分管办公室工作的刘书记给孙痞子汇报后，就把这个任务布置给

了黄文书。作为编写材料的老手，小黄驾轻就熟，没用一天时间就写好了初稿。孙痞子看后，有点不满意。孙痞子不满意，刘书记也就生气了，指示赵秘书：“这个事在材料上不能输给其他镇”。赵秘书对小黄自然更不客气：“你编瞎话也得编点特色出来吧，回去好好琢磨琢磨！”为了让他们满意，小黄魂不守舍了三天，在糟蹋了不少脑细胞之后，终于写出了一个他认为最能代表香城特色的平坟材料。

材料写好，黄文书有点为自己的新点子得意。为了大功独揽，他把材料直接交给了孙、刘两位书记。刘书记刚看了个开头，就被电话铃声打断。县委办通知，李副县长要来视察下那条正在拓宽的乡村公路。刘书记赶忙通知了孙痞子，两人让小黄跟着，火速出发去迎接李副县长。见了面，不对等的寒暄过后，是例行视察；视察结束，是例行汇报；汇报过后，是例行晚宴。孙痞子很清楚李副县长也好羊鞭这一口，所以晚宴就设在羊汤馆。不过，为了维护领导形象，他细心地嘱咐郑屠把羊鞭切成薄片，与羊肉、羊肝、羊肠、羊肚、羊蹄等放在一起，组成一个全羊拼盘。晚宴开始，李副县长心情不错，孙痞子也就很配合地打算喝到醉。一看书记有这个打算，刘副书记自然要先喝醉。作为“内行人”的黄文书也不傻，一杯接一杯地灌自己。不过，他级别太低，没法多敬县长。只能瞄准随县长来的县委办副主任，人家伸舌

头舔一下，他就得直接用茶碗干掉二两。好不容易熬到李副县长兴尽而归，小黄记起了自己写的材料，便趁着酒劲当面请示。此时，孙、刘二位基本上不认得北了。刘书记晕晕乎乎地嘟囔，“不错，不错，开头写得不错”。孙书记其实没来得及看，又醉得难受，听刘书记说不错，他也就懒得再理，“行，赶紧报吧”。

第二天，小黄起了个一大早，把材料报到了县里。当天下午，县委办主任就打电话给孙痞子：“孙书记，恭喜啊！你们工作做得很好，刘县长很重视，打算到你们镇召开一个现场工作会议，你赶紧来给县长汇报下情况。”孙痞子一听，乐不拢嘴，去县里之前专门来办公室表扬了黄文书。为了迎接预期中更大更猛烈的夸奖，小黄下午就没舍得离开镇大院一步，支着耳朵专等孙书记回来。

五点刚过，走廊东头响起了一串带着颤音的“咚咚”声，除了孙书记，其他人没这个胆量和气场。黄文书急不可耐地跑出去迎接，笑开花的脸蛋刚扬起来就被对面恶狠狠的眼神吓走了形。孙书记大踏步过来，把手里的材料扔到他脸上，“你个不长进的东西，写的什么烂玩意！”一边说，一边把吓的半傻的小黄推到了刘书记办公室，气势汹汹地质问：“刘书记，你到底有没有好好看材料，这个狗日的把我们可坑苦了！”

刘书记一惊：“怎么了？”

“还怎么了？被县长盯上了，要来看现场会。”

“这……这不是好事吗？”

“狗屁！这个混蛋写的材料里说我们推平了上千座坟，还利用迁坟还耕的地发展了高效农业，建了好多草莓大棚！刘县长下周就要来看现场，你说我到哪里给他弄那么多坟茔和草莓大棚？”

“啊……”刘书记这下也傻了眼，指着小黄发狠：“你胆子也太大了，不请示不汇报就敢这么乱写？”

小黄嗫嚅着嘀咕：“昨晚不是都请示过了么？”

孙痞子恶狠狠推了他一把，“你请示谁了？我怎么不记得？”

刘书记自知理亏，就岔开了话题，责问小黄：“你脑袋里灌得都是浆糊啊，怎么会胡扯到草莓大棚上面去？”

“草莓大棚不是咱们镇的特色么……”

把小黄骂了个半死之后，孙痞子要刘书记马上召集党委会议，商量一下怎么补这个“大窟窿”。讨论来讨论去，大家都觉得一周之内无论如何是不可能把公路沿线的坟迁走，更何况还得在上面建大棚呢！现场一片沉重。沉吟了半晌，孙痞子把眼光转向了张书记，求救似的开了口：“老张，这个事得靠你周全了。”

张书记愣了下：“靠我？”

“县委办胡主任不是你高中同学么，你去

跟他汇报汇报，让胡主任帮着想想办法，给我们争取一个月的时间，你看行不？”

“那行，我现在就走！”张书记说着，转身离开。

果不出孙痞子所料，在胡主任的协调下，刘县长答应给一个月的准备时间，预定十月下旬，在香城镇召开全县平坟工作经验交流现场会。

为了不把小黄吹的牛皮戳破，全镇上下立刻上紧了发条。在全镇工作人员大会上，刘镇长代表镇党委宣读了如下决定：镇里下一阶段的工作重点是全力准备现场会。为此，修路的事情先停下，把修路的资金用来保障迁坟和建草莓大棚；其次，严格贯彻县委意见，限期一周，要求所有家在香城的公职人员（包括中小学、医院、邮局、银行等在内）带头把自家不符合政策的坟墓迁入各村划定的公墓内，没有完成任务的，不允许回来上班；三是，各工作区和村优先处置 327 国道和 114 省道沿线的迁坟工作。随后，孙痞子又发表了措辞严厉的讲话，要求具体工作到人，把“坟头”与“人头”挂钩，铲不平“坟头”，“人头”就滚蛋！

与上半年相比，孙痞子这次真是发了飙！孙痞子一发飙，这个事情罪魁祸首当然也没有好日子过。黄文书被勒令回黄公庄，不仅要负责迁自家的坟，而且整个黄公庄违规的坟都交由他负责。如果一周之内完不成任务，就让

他“滚回香城中学教书”。

这明显是孙痞子为了泻火而发神经的举动，黄公庄远离公路，根本不可能有任何领导去看。对于小黄的遭遇，没人同情。除了刘书记出于内疚拍了拍他的肩膀之外，其他人、尤其是香城籍的那帮人都高声叫好，巴望着孙痞子把他整得再惨点。真是“做官难，难于上青天，一时说漏嘴，马上就玩完”。

小黄自然深知这一点！为了不被这些人看哈哈笑，他发了大狠。回到黄公庄的当晚，他就把本家的叔伯兄弟请来，酒过三巡，小黄一声长叹，说出了自己的任务和处境。然后就在酒桌前扑通跪倒，“崩崩崩”地给每个人磕响头。现场一片慌乱，哀声震天！

第二天，黄文书请来了洪半仙主持仪式，在他父亲、伯伯、两个堂哥的陪同下，披麻戴孝地拎着铁锹上了山，先把自家太爷、太奶以及爷爷的三座坟迁入了村里指定的公墓。然后，他又在父亲、伯伯的陪同下，去那些违规坟主家挨户磕头。好在他父亲、伯伯在黄公庄人缘还不错，不少人也巴望着黄文书日后能当上黄书记，再加上免费的洪半仙助阵，迁坟进展出奇地顺利。不到四天，他就完成了工作，23座违规坟全部迁移完毕。这大大出乎孙痞子意料，他不太相信地带着刘书记来检查。一看，果真如此！孙痞子着实被感动了一会，他亲切地摸了摸小黄磕肿的脑袋：

“好小子，有出息！能屈能伸，有勇有谋！”

小黄的成功给了孙痞子莫大信心，也使他原本只是想应付过这次祸事的想法往更积极的方面转变，他开始认真考虑抓住这次机遇的可能性。在随后的工作“打气”会上，他在介绍了小黄的经验 and 成绩后，又抛出了自己的新决定：总的意思是说，香城由于自然条件差，以往有关“活人”的工作在全县总是倒数，我们应该知耻而后勇，抓住这次难得的工作机遇，在这个关于“死人”的工作上争取第一。

南阳工作区的重点是327国道沿线的富贵庄和东林庄。清查过后，发现富贵庄有17座坟要迁移，东林庄有72座。在把所有的坟主名单拿到以后，我们工作区在东林庄召开了工作会议。

老曹再次传达了镇里工作方案，老许简单地补充了几句，我随后说明今天会议的主要意图就是查清每个坟主的社会关系，找到说服或者逼迫他们迁坟的可能突破口。随后，我们就开始一个个地具体分析：

小杜拿着名单，开始一个个地念：“侯德起家！”

“有个儿子在县林业局上班”，老侯应道。

老曹接上：“赶紧记下。到时候给镇里汇报，让孙书记出面跟林业局接洽，请他们派他儿子回来做迁坟工作。”

“陈福寿家”“有个女儿在镇卫生院”“这

也好办”；

“陈树生家”“他们家在富贵庄独一支，树生又胆小，问题不大，吓唬吓唬就行了”；

“陈明贵家”“这个货比较麻烦，兄弟三个都是愣头青”；

“林士菜家”“老党员，也当过两年村干部，现在儿子正在申请入党，做做工作问题也不大”；

……

会议一直开到深夜，这是我到香城工作以来开的最长最认真的会。会后，按照难易程度，把情况大致分为四类：一类是有直系亲属在政府或者其他公职部门上班的，这类工作最好做，但数量不多，只有五六户人家；二类是村干部、党员，或者是在计划生育、建房、入党积极分子、在读大学生等其他方面有突破口的，这些大约三分之一多点；三是在村里单门独户、宗族势力不强的，这些大约不到三分之一；四是预计有阻力，比较难搞的，大约不到三分之一。会议商定，分工到人，大约用一周的时间，把前面三类相对容易的家庭说服。再用一周时间，请镇里配合，强制清理剩下的人家。

事情远比预想中的困难。我在东林庄书记陪同下，来到了一户林姓人家，老人开始挺客气，一旦进入正题，则表现得“油盐不进”：

“老人家，迁坟是国家统一政策，还请您帮帮忙！”

“凭什么？”

“您是老党员啊！”

“党员就该死？党员都是石头缝里蹦出来的？”

“不是这个意思，您误会了……”

“没误会！好事不找我，坏事倒是没落下！你们大吃大喝地时候怎么不叫我？这时候想到我，晚了！”

顿了一下，又决绝地说：“我现在就退党，你们别来找我了，反正我是不会干这种断子绝孙的事！”

说服工作一开始就陷入了僵局，其他人的情况也差不多，我们忙活了一周，包括那些有把柄在镇里的户在内，自愿迁坟的不超过二十户。这可惹恼了孙书记。他把老曹、老许和我叫去，当着满办公室人的面羞辱：“我真替你们感到丢人，一个工作区，十几号人，一周时间，就平了二十座坟。你们打算怎么办？”

老曹无奈地苦笑：“我们再想想办法，加大工作力度。”

“照你们这么做工作，黄花菜都凉了！”

老许小心地试探，“孙书记批评的对。看来光靠做思想工作是很难，不行，就强制铲平两户，敲山震虎！”

“那得请镇里支持，靠工作区那点人手，够呛”，老曹为难地补充。

孙痞子一口回绝：“不行。要是每个工作区都要人，我怎么派得过来？你们至少得搞掉百

分之八十，剩下的极少数镇里再统一组织行动”。

我不满地嘟囔：“就我们那点人，还不叫老百姓揍个半死？”

孙痞子哈哈大笑：“嘴上没毛是不行啊，（你）聪明一世糊涂一时。还怕老百姓动手？我还求之不得呢！”说完，扬长而去。

一语点醒梦中人。回到东林庄的临时据点，老许一拍脑袋，“这事还真得豁出去，我们挨顿揍让老百姓出出气，再用抓人威胁下，保准能成。”

老曹和我都觉得有点不靠谱：“话是这么说。那谁愿意去挨这顿揍啊，再说，万一真被打出个好歹来，谁负责？”

“咱找几个外人。”

“人家又不傻，谁愿意干这事？”

“有钱能使鬼推磨！你们就别管了，交给我办。”

老曹一拍桌子，“日他娘，就死马当活马医吧”。

事情就这么定下来。老曹提醒这个事情要高度保密，除了我们仨，不能告诉任何人。随即，老许就打电话给他在省城打工的侄子，要他带几个外地人回来。承诺保证他们安全，报销来回车费，管吃住，铲平一座坟给100块。

第二天下午，他侄子果然带来了5个贵州人。当晚，在老曹的支持下，我们对第二天的行动做了详细分工。总的要求是一个镇工作

人员搭配一个村干部，镇工作人员的任务是负责尽量阻拦到达现场的坟主，不让他们靠近；村干部的任务是负责保障工作人员安全，因为坟主一般会冲着镇工作人员发泄，不会去打村干部。会后，老曹让我悄悄把小杜、小梦叫回来，交给他俩一人一个相机，让他俩明天分头拍照，要求尽量隐蔽，不能太早被老百姓发现。

为了多铲平几座坟，第三天凌晨六点，我们摸着黑就出发了。主要目标是东林庄的那片坟场。刚到集合地点，就感觉有点不对劲。工作区的村干部勉强来了一半，东林庄的全部缺席，富贵庄的老侯也没来。还没走到地方，就听到有人喊，“扒坟的王八蛋来了！扒坟的王八蛋来了！”坟堆里站起来好几个老头，远处还有两个黑影往东林庄跑。事已至此，也只能硬撑着了。老曹咬着牙领人往坟场走，绕开那几个老头，选定坟堆比较密集的地方，让工作人员四散开，保护着那几个外地人动手。现场的几个老头都守着自家坟，唯恐我们过去。看见在平别家坟时，只是在旁边祖宗奶奶地诅咒，并不上前来阻拦。在老曹和老许的督促下，那几个外地人干的还算卖力，大半小时光景已然铲平了十多座坟头。

人越聚越多，咒骂声越来越响！有几个被铲平的坟主赶来了，开始动手推搡拦他们的工作人员，试图冲进来把坟土再堆回去。一大群人开始叫骂着威胁那几个贵州人，无论老曹怎

么吆喝,他们也不愿意再干了。看样子要出事!老曹赶紧吩咐身旁的小赵按照预案赶回镇里通知派出所出警,并把情况报告给值班的张书记。

在僵持中,有两个贵州人被周遭的诅咒声吓坏了,丢下铁锹试图逃离现场。这下却捅了马蜂窝,本来不敢轻易动手的几个农民追了过去,这两个倒霉蛋很快被土块石块击倒在地。那边一动手,围着我们的农民也蠢蠢欲动,开始有土块不断往我们身边丢过来,但以威胁和警告意味居多,还没有人敢直接对人下手。

老曹怕那两个贵州人被打坏,赶忙喊我和老许,让我俩带几个村干部过去把人抢回来。刚走没几步,就被几个老头为首的一群人纠缠住,满耳都是挑衅似的咒骂,满眼都是仇恨的眼神。老许很冷静,一个劲地告诉我,“老百姓就是仗人多,没人敢先动手。咱千万沉住气,别挑事,只管走。”好在,那两个外地人自己挣脱了,撒腿往镇政府方向跑去。后面追的农民就转而把愤怒发泄到我们的交通工具上,开始猛踹停在路边的自行车、摩托车。这下好多工作人员和村干部再也沉不住气,开始往路边赶,试图去阻止他们。现场彻底失控,一群人在坟场里围着老曹、老许、我、德胜、老蔡、小梦、还有那三个剩下的贵州人;另一群人跟其他工作人员在公路旁纠缠,已经有几个扭打在一起了。

危急关头,张书记乘坐派出所的警车赶来

了。他手里拎着个喊话筒,黄文书扛着摄像机跟着,旁边是全副武装的王指导、大徐和小聂。农民们一看这个架势,倒是立马被唬住了。张书记对着话筒高喊:“我看看哪个敢动手?小黄,先把这些砸车的人都拍下来。”一听这话,公路边的农民开始往坟场里退。张书记随即组织工作人员跟了过来,跟我们汇合后,他先宣传了几句政策,然后话锋一转:“大家都是爹生娘养的,我也不愿意让你们迁坟,可这是国家制定的政策,全国都得执行。你们抗得过今天抗不过明天,早迁早安生。再说了,给祖宗搬个家也不是什么大不了的事。他们现在住在公路边,又吵又孤单。搬到村里统一规划的公墓里不是挺好吗?你们祖宗真有灵的话,肯定也是喜欢热闹的,不会说你们不孝顺,是不!”一边说,一边示意小黄跟他一起站到了一个较高的坟头上。指着几个躲在人群后面往里扔石块的年轻人吼道:“有种的你们就过来,往我脸上砸,别藏在人缝里当缩头乌龟!我要是躲一下,就不是人养的!”边吼边逼视着外围那几个蠢蠢欲动的农民,又吩咐小黄:“把这些背后捣乱的都拍下来,回头再跟他们算账!”

眼看人群慢慢安静下来,诅咒声也没有刚才那么激烈了。张书记又趁热打铁:“咱们镇里也是没办法。俗话说,‘端人的碗,服人家管’。我们都是吃皇粮的,国家让干啥就得干啥,也不容易。我这里先谢谢各位老少爷

们了。有什么不对的地方，你们尽管骂！想
出气，你们尽管骂！这事搁谁头上，谁也不
高兴。我百分之百的理解！但是，可不许动
手。谁动手，谁倒霉。”说完，张书记深深鞠
了个躬，就大义凛然地拎起来一把铁锹，吩
咐大徐保护小黄全程录像，然后又让老曹、我、
老许也拿了一把铁锹。用手指着边上的一座坟，
对着周围的人群喊，“这个坟的主家在不在？
在的话你就出来，不出来我可就动手了。”

刚说完，一个老头带着两儿子站出来了，
“你想咋地？”

“你们愿不愿意自己迁？愿意我就给你们
三天时间，要是不愿意我这就把它给平了。”

“你要是敢，我就跟你拼命！”

“我不跟你拼命，但是这个坟今天一定得
铲平”。说着，张书记招呼我们几个一起动手，
那爷三作势要扑上来，但被几个工作人员和村
干部拦住，再加上有摄像机和派出所警察在旁
助阵，他们也只得无可奈何地接受了。象征性
地铲了几下，我们就停下来。然后，张书记再
问下一家，如此折腾了两三个小时，收效甚丰，
大多数的人家同意自己迁。少数不在的，或者
不同意的，我们都挨个做了形式化的铲除动作。

最后，张书记宣布：“大家伙都听清楚了！
我们今天就铲了铲坟头，没想把事情做绝，算
是很客气了。目的就是为了让大家明白，镇
政府的决心是很大的，你们想要赖皮是不可

能要过去的。大家伙还有三天时间，三天后，
就没这么好商量了。到时候咱们可是直接上
推土机（推平），如果你们不想让自己的祖宗
光着身子露宿街头，就麻溜地迁走。镇里还
给发补贴，迁一座给150块。”

说完，他把话筒递给了老曹，示意他也
讲几句。老曹接过话筒：“有两件事情再通知
下大家，不管你们是东林庄的还是富贵庄的，
只要在这三天里头，迁坟需要的白布、草席，
村里都给统一出。洪半仙这三天也在，可以
帮着做个简单仪式，需要的人家到村部登记，
费用也由村里出。另外，只要是在三天内自
觉迁坟的人家，今天所有过错既往不咎。”接
着，他举了举小杜和小梦递过来的相机，“否则，
你们自己看着办吧！”

一个月以后，全县平坟现场会在香城成
功召开了。站在迁坟还耕的大棚里，刘县长
对香城的工作相当满意，孙痞子终于在全县
乡镇书记面前扬眉吐气了一次。更大的好事
还在后面，香城这个非同一般的平坟创意还
作为我县先进典型报到了省里。省民政厅在
年底给香城镇颁发了“省级殡葬管理先进单位”
的奖状，这个奖是香城镇前无古人的最高成就。
唯一遗憾的是，香城的大棚草莓从此卖不动了，
人们都传说香城的草莓里有一股死人味。

（未完待续）

作者简介

(以姓氏拼音为序)

白池云 (BAIK Jiwoon)

首尔大学统一和平研究院的教授。延世大学中文系毕业。博士毕业论文论述了梁启超的启蒙思想和中国的现代性话语。论文有：《暴力的连锁，连带的环节——冲绳文学的发现》《近代中国亚洲认识的难题：为了寻找东亚和平共存的思想资源》《超越“nation”的“统一”：泰戈尔民族主义批判的困境》《台湾“乡土文学”的东亚脉络》等。

白永瑞 (Youngseo BAIK)

现任韩国延世大学历史学系教授；并担任季刊《创作与批评》编辑；前任国学研究院院长与中国近现代史学会（韩国）会长。主要最近论著包括《回归东亚：探索中国的近代性》（首尔：创批社，2000）、《ポスト〈东アジア〉》（东京：作品社，2006）、《思想东亚：朝鲜半岛视角的历史与实践》（台北：台社，2009；北京：三联书店，2011）、《见识台湾：韩国与台湾共寻新径》（首尔：创批社，2012）、《在核心现场重思东亚：共生社会之实践课题》（首尔：创批社，2013）、《社会人文学之路：作为制度的学术，作为运动的学术》（首尔：创批社，2014）。目前研究集中在东亚论述的比较研究和20世纪东亚思想史。

陈冠中

华语作家，2013年香港书展年度作家。香港《号外》杂志创办人，曾任国际绿色和平理事。著作包括《裸命》《香港三部曲》《我这一代香港人》《或许有用的思想》《事后：本土文化志》《城市九章》《半唐番城市笔记》《香港未完成的实验》《马克思主义与文学批评》《中国天朝主义与香港》等，其小说《盛世》已译成14种外语在海内外出版。

陈光兴 中国台湾交通大学社会与文化研究所教授，交大亚太／文化研究室召集人，并为国际期刊 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 主编、《人间思想》（中繁版）期刊主编。著有《*Asia as Method: Toward Deimperialization*》（2010）、《去帝国：亚洲作为方法》（行人出版社，2006）。

程 凯 1974年生，曾就读北京大学中文系，获博士学位，现任职于中国社会科学院文学所，副研究员。主要研究领域为中国现代文学、左翼文学。著有《革命的张力：“大革命”前后新文学知识分子的历史处境与思想探求（1924-1930）》（2013）；近期发表的论文包括：《“硬译”于文化革命的主体性》《从解读鲁迅出发的反思革命政治》《和平意愿与中共的政治动员：1950年的“和平签名运动”》等。

程美宝 现任广州中山大学历史学教授。生于香港，本科毕业于香港中文大学，后赴英国留学，获牛津大学硕士及博士学位，1997年起在中山大学任教。主要研究领域为中国社会文化史，专著《地域文化与国家认同：晚清以来“广东文化”观的形成》探讨近代中国“地域文化”的塑造，如何与中国国家观念从“天下”转移到“国家”的过程并行不悖。近年致力于从声、色、味几个方面，探讨华南的地域文化如何在一个跨地域的情景中渐次形成。

高士明 策展人，中国美术学院副院长，教授。已出版的学术书籍包括：《视觉

的思想》(2002)、《地之缘:亚洲当代艺术与地缘政治视觉报告》(2003)、《与后殖民说再见》(2009)、《巡回排演》(2010)、《胡志明小道》(2010)、《一切致命的事物都难以言说》(2011)、《行动的书:关于策展写作》(2012)、《后殖民知识状况:亚洲现代思想读本》(2012)、《进程》(2013)、《从西天到中土:印中社会思想对话》(2014)、《三个艺术世界:中国现代史中的一百件艺术物》(2015)等。

贺照田

中国社会科学院文学研究所副研究员,曾在台湾东海大学(2007)、清华大学(2008)、成功大学(2009)、日本东京大学(2013)等校客座。主要研究18世纪中叶以降中国思想史、政治史和中国现、当代文学。著有论文集《当代中国的知识感觉与观念感觉》(2006)、《当中国开始深入世界》(2013)、《当代中国的文化无意识》(2016),主编的论文集有《西方现代性的曲折与展开》《东亚现代性的曲折与展开》《后发展国家的现代性问题》等十多种。

黄孙权

中国台湾大学建筑与城乡所博士,研究与实践领域涵盖了建筑与空间理论、文化与媒体、社会运动、跨领域艺术,现为高雄师大跨艺所助理教授,曾于香港岭南大学(2004-2005)和中国美术学院(2013起)客座,兼任台北艺大艺跨所与台南艺大建筑艺术所教授。1994年创立《破报》,1997年号召组织台湾第一场反仕绅化的都市运动“反对市府推土机”,实际参与了台湾与香港多项社会与媒体改造运动,与国际连结行动。近年开始从事策展与艺术创作,经营高雄“捣蛋艺术基地”为南台湾重要的实验小区艺术基地,作品曾参加深圳香港城市/建筑双城双年展(2007、

2013), 策划展览包括“宝藏岩 GAPP”(2003-2004)、高雄美术馆的“创作论坛——侯淑姿个展——望向彼方亚洲新娘之歌”(2010)、高雄市劳工博物馆的“跨国候鸟在台湾”移工展(2011)等。著有《绿色推土机》,译有《自己干文化——英国九零年代的派对与革命》,编有多本著作。其为横跨建筑、媒体、社会运动与艺术的艺行者(artivist)。

刘志伟 中山大学历史学系教授,现任教育部人文社会科学重点研究基地中山大学历史人类学研究中心主任、香港中文大学—中山大学历史人类学研究中心副主任、中山大学亚太研究院常务副院长。主要研究领域为明清社会经济史和历史人类学。主要著作有:《在国家与社会之间:明清广东地区里甲赋役制度与乡村社会》(中国人民大学出版社,2010)等。

罗 岗 华东师范大学中文系教授,博士生导师,重庆大学人文社会科学高等研究院兼职教授。研究领域主要为20世纪中国文学与文化研究。代表著作有《人民至上》《危机时刻的文化想象》和《想象城市的方式》等。

丸川哲史 (MARUKAWA Tetsushi)

日本一桥大学博士,明治大学政治经济学部教授,曾担任学习院大学东洋文化研究所助手。研究领域主要为台湾文学和东亚文化论。代表著作有:《鲁迅と毛沢東 中国革命とモダニティ》《鲁迅出门》《台湾、ポストコロニアルの身体》《帝国の亡霊:日本文学の精神地図》《冷戦文化論:忘れられた曖昧な戦争の現在性》等。

宁应斌 笔名卡维波。中国台湾中央大学哲学研究所特聘教授，中国台湾中央大学性/别研究室成员。现为《台湾社会研究季刊》主编。研究领域主要为社会政治理论、性/别研究。代表著作有：《民国愁城：忧郁症、情绪管理、现代性的黑暗面》（与何春蕤合著）、《卖淫的伦理学探究》《性工作与现代性》《身体政治与媒体批判》等。目前兴趣在于关切当前中国思想状态。

邱澎生 香港中文大学历史系教授，曾任中央研究院历史语言研究所副研究员。研究领域主要为16世纪至19世纪间的中国经济史与法制史，著述多从经济、法律与文化三个场域的衔接关系，探究明清中国的商业法律与市场演化变迁。代表著作有：《当法律遇上经济：明清中国的商业法律》《十八、十九世纪苏州城的新兴工商业团体》《明清法律运作中的权力与文化》（与陈熙远合编）。

任 强 1975年生，政治学博士，浙江大学地方政府与社会治理研究中心副教授。主要从事政治社会学相关研究，并关注社区及乡村发展。

櫻井大造 (SAKURAI Daizo)

生于1952年。从在早稻田大学时开始戏剧生涯，至今40余年来，一直以剧作家、导演、演员的身份从事活动。主要活动以帐篷剧为中心，也为其他剧团的日本舞演出、现代木偶剧、剧场朗诵等活动提供剧本。至今共执笔剧本40个，导言作品45个。曾在早稻田大学文学部、东京经济大学、武藏野美术大学任讲师。著有《转战的风》《野剧场》等。近

年在日本、台湾、北京等地开展跨东亚的帐篷剧活动，主要作品有《野草天堂 Screen Memory》《变幻茄壳城》《日本歌仔戏 阿Q转生》《弃民驱煞舞》《霉菌市场 默示录》《百B元神曲》。

沈 林 中央戏剧学院教授，中央戏剧学院研究所所长。中央戏剧学院《戏剧》学报副主编，柏林自由大学戏剧学研究所项目研究员。研究领域主要为当代西方戏剧。近年舞台作品主要有：《阳台》《爱情蚂蚁》《盗版浮士德》《格瓦拉》《北京好人》。代表著作有：《舞台》、The Politics of Interweaving Performance Cultures (Taylor and Frances, 2013) (合著)、Shakespeare in Asia (Cambridge University Press, 2010) 等。

孙 柏 中国人民大学文学院副教授，研究领域主要集中在电影、戏剧和文化研究。代表著作有：《丑角的复活——西方戏剧文化的价值重估》《摆渡的场景：从文学到电影》《哈姆雷特的影舞编年》（与戴锦华合著）。近年在戏剧和电影研究领域发表论文数十篇，主要有：《香港，难以改写的身份记忆——影片〈无间道〉叙事分析》《十九世纪的西方人怎样看中国剧》《百年中国现代性语境下的易卜生》《去殖民化的诗学——叶芝的戏剧理念》等。

铃木将久 (SUZUKI Masahisa)

1967年出生，现任日本一桥大学大学院言语社会研究科教授。曾在明治大学担任政治经济学部教授。研究领域主要为中国现代文学，近年来把关注点转向当代中国的知识情况和东亚的现代经验。发表的中文论文有

《竹内好的中国观》《背叛的政治学：中国现代主义作家穆时英的选择》等。

竹内好（TAKEUCHI Yoshimi, 1910–1977）

现代日本杰出的思想家。他在1934年与武田泰淳等人发起组织中国文学研究会，并出版《中国文学月报》直至1943年研究会解散为止。战后竹内好提出过“国民文学论”“近代的超克”“亚洲主义”等等日本思想史中重要的问题，并在60年代安保运动前后成为知识界的精神领袖。竹内好在日本开创了与汉学、支那学不同的中国文学研究的传统，但他不仅是中国文学研究家。竹内好在日本的现代史中为“中国”确定了独特的位置，使它成为现代日本社会基本问题的载体。对于竹内好而言，中国不是外在的“他者”，而是自我否定的内在契机：在这一悖论的层面上，竹内好把中国、把鲁迅变成了自己一生奋斗的精神原点。他著有《竹内好全集》十七卷，其多方面原创性的思考不仅对我们深入地理解把握日本的近代，而且对我们如何去批判性地理解、思考整个东亚乃至整个世界的近代都有极大的意义。

王良贵 1972年9月生于浙江淳安，现居杭州，供职于中国美术学院。2005年出版纪实小说《地点上的人物》（百花文艺出版社），2015年出版诗集《幽暗与慈悲》（上海社会科学出版社）。

王中忱 清华大学人文学院中文系主任、教授、博士生导师。中国丁玲学会会长、中国茅盾研究会副会长、中华日本学会理事、中国现代文学研究会理事、日本中央大学政策文化综合研究所研究员。研究方向主要为比较文学、

中日近现代文化史与东亚近现代文化交流史。代表著作有：《越界与想象——20世纪中国、日本文学比较研究论集》《走读记——中国与日本之间：文学散札》。

温铁军 提出“三农”问题并且坚持理论创新的学者。现任中国人民大学学术委员会副主任，农业与农村发展学院教授、乡村建设中心主任；兼任西南大学中国乡村建设学院和福建农林大学海峡乡村建设学院执行院长。曾经先后在多个中央和国家机关从事政策研究，为多个国际组织提供研究和咨询，并在40多个国家和地区调研、交流。主要从事发展中国家比较研究，国情与制度变迁、乡村治理与乡村建设等。代表著作有：《八次危机：中国的真实经验》《解读苏南》《中国农村基本经济制度研究》《解构现代化》等。

吴重庆 中山大学哲学系教授，博士生导师，中山大学华南农村研究中心副主任，《开放时代》特约主编。研究领域主要为中国底层社会、民间宗教、社会主义新传统、华南乡村社会变迁。代表著作有：《儒道互补》《孙村的路：后革命时代的人鬼神》《无主体熟人社会及社会重建》等。

徐进钰 中国台湾大学地理与环境资源学系教授，国际批判地理学组织（ICGG）的执行委员，《台湾社会研究季刊》前总编与社长。研究领域主要为资本主义下多变的城市区域发展面向，新自由主义中空间政治，以及东亚国家经济特区计划中有关主权、边界与地缘经济关系。代表著作有《异议》（与陈光兴合著）。

- 许宝强 岭南大学文化研究系副教授，通识教育学士后文凭课程主任。研究领域主要集中在文化经济学、教育与文化研究、社区经济、发展研究、资本主义和市场史等。代表著作有：《告别懒人常识：寻找多元的文化生活》《资本主义不是什么》《富裕中的贫乏——香港文化经济评论》《告别犬儒：香港自由主义的危机》《解殖与民族主义》（与罗永生合著）等。学术论文散见《台湾社会研究》、Cultural Studies Review、Inter-Asia Cultural Studies 等学报。
- 杨念群 中国人民大学清史研究所教授。研究领域主要为中国思想文化史和中国近代社会史。代表著作有：《儒学地域化的近代形态：三大知识群体互动的比较研究》《甲午百年祭：多元视野下的中日战争》《中层理论——东西方思想会通下的中国史研究》等。
- 应 星 中国政法大学社会学院教授、博士生导师。研究领域主要为法律社会学、政治社会学和新社会史。代表著作有：《大河移民上访的故事》《村庄审判史中的道德与政治》《“气”与抗争政治》等。
- 赵 刚 任教于中国台湾东海大学社会系。近来颇乐于“尚友古人”，但于身心滋养中又怕“脱离现实”。结合古人与现实是我很想要达成但同时又深知自己并无才能达成的一个愿望。
- 赵世瑜 北京大学历史学系教授，博士生导师。中国民俗学会常务理事、副会长，兼任《民俗研究》《史学月刊》等刊物编委。研究领域主要为区域社会

文化史。代表著作有：《小历史与大历史——区域社会史的理念、方法与实践》《狂欢与日常——明清时期的庙会与民间文化》《吏与中国传统社会》等。

郑鸿生 中国台湾大学哲学系毕业，留美电脑专业硕士，曾任职美国电脑网络公司、台湾资讯工业策进会，现从事写作。著有《青春之歌——追忆一九七〇年代台湾左翼青年的一段如火年华》《百年离乱——两岸断裂历史中的一些摸索》《母亲的六十年洋裁岁月》《寻找大范男孩》等。

郑振满 厦门大学历史系特聘教授、博士生导师，厦门大学民间历史文献研究中心主任、中国史学会理事、中国社会史学会副会长。研究领域主要为明清史、闽台社会文化史、历史人类学、民间历史文献学。代表著作有：《明清福建家族组织与社会变迁》《乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会》《民间信仰与社会空间》等，前者被译为英文在美国出版。

勘误

《人间思想 02：三个艺术世界》第 199 页，“1998 年 5 月 15 日起草”应为“1981 年 5 月 15 日起草”。特此勘误，敬请原谅。

《人间思想》编辑部

约稿函

一、《人间思想》旨在承接陈映真先生《人间》杂志的精神脉络，扎根现实，深耕社会，呈现当代人的思想与情感、困惑与怀抱。

什么是“人间思想”？我们没有答案，因为“人间思想”并不现成，它潜在于 20 世纪以来的诸多思想、写作与实践之中。在文学批评、文化研究、政治理论、历史学、社会学甚至艺术实践中……在这些被整合进各个“学科”的写作与文化生产中，总还有些一言难尽的东西。为什么我们这许多的写作总还写不尽心中块垒？一次次面对现实的五味杂陈、百感交集，一次次逼上梁山的写作与颓然搁笔，那些写不清道不明的，是我们的“情感剩余”还是“现实剩余”？

“人间思想”并不现成，它需要尽可能多的知识和艺术人，在各自的现世牵连与写作实践中，培养出一种共同的人间视野与现实关切。“人间思想”所关怀的，是乡土，是家国，是田野，是纠结离散的记忆，是“人-民-群-众-我”的身世与命运。为此我们谨以本刊向所有知识界、艺术界的同仁约稿，让我们从人间出发，在人间思想，为人间思想，共同塑造一种“感同身受、有情有义”的写作方式和思想姿态！

二、本刊欢迎所有心怀人间的写作者投稿。同时本刊特向诸位同仁征集近代以来汉语写作中具有“人间思想”气息与性质的文本，以备在未来开辟“人间思想档案”专栏。

三、来稿请以 WORD 文档书写，并附上作者姓名及联系方式，以电邮形式发送到《人间思想》（简体字版）信箱：<renjiansixiang@163.com>。本刊将在一周内以电邮形式回复作者表示收到投稿，若您投稿后超过一周未收到回复，敬请再次来信确认。所有稿件将于收稿后两个月内回复是否采用。

四、来稿请勿抄袭、改作或侵犯他人著作权；其言论内容均系作者一己之见解，文责自负。

五、本刊采用稿件在发行之日起三月内付给稿酬，并于出版后按照作者提供地址寄赠样刊两本。

六、投稿者所有列名作者皆同意在本刊刊登所投出著作，并保证不做一稿多投，所有列名作者同意《人间思想》（简体字版）和亚际书院以网页等电子文档形式进行传播，文章在本刊刊发两年之内，作者不得将同样稿件以单行或结集方式在大陆及港澳台地区再行出版。

人间思想 04：亚洲思想运动报告

出版者

人间出版社

发行人

吕正惠

社长

林怡君

顾问

陈光兴 吕正惠 孙歌 许江 张颂仁

主编

高士明 贺照田

执行编辑

唐晓林 袁安奇 张婧

设计

北京两维马文化创意有限公司

印刷

崎威彩艺有限公司

登记证

局版台业字第三六八五号

ISBN: 978-986-92820-3-1

定价: NT\$ 300

初版一刷: 2016年04月

缺页或破损, 请寄回人间出版社更换
有著作权, 侵害必究

筹划

亚际书院

出版

人间出版社

地址

台北市万华区长泰街 59巷 7号

电话

02-2337-0566

电邮

renjianpublic@gmail.com

亞洲思想運動報告 / 高士明, 賀照田主編. -- 初

版 -- 臺北市: 人間, 2016.04

404面; 17×23公分. -- (人間思想; 4)

簡體字版

ISBN 978-986-92820-3-1 (平裝)

1. 人文思想 2. 文集 3. 亞洲

113.07

105005500

