# 南國學術

## 澳門大學學報

2025

2

SOUTH CHINA QUARTERLY:
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU

國際化的中文學術
中文學術的國際化刊物

澳門大學
UNIVERSIDADE DE MACAU
UNIVERSITY OF MACAU

# SOUTH CHINA QUARTERLY
## JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU


**Academic Advisory Board**
(in alphabetical order by surname)

Anthony GIDDENS (Cambridge University)
François JULLIEN (Paris Diderot University)
Mengxi LIU (Chinese National Academy of Arts)
Jos de MUL (Erasmus University Rotterdam)
Weiming TU (Harvard/Peking University)
Zhiliang WU (Macao Foundation)
Xingpei YUAN (Peking University)

**Editorial Board Chairman**

Xingzhong YU (University of Macau)

**Members**
(in alphabetical order by surname)

Yufan HAO (Chinese University of Hong Kong, Shenzhen)
Baogang HE (Deakin University)
Z. George HONG (Fordham University)
Hongyan LI (Chinese Academy of Social Sciences)
Shaoyang LIN (University of Macau)
Weiping TIAN (Former Editor-in-chief of *SCQJUM*)
Qisheng WANG (Peking University)
Chongqing WU (Sun Yat-sen University)
Yong XU (Central China Normal University)
Lan XUE (Tsinghua University)
Fa ZHANG (Sichuan University)
Longxi ZHANG (City University of Hong Kong)
Suisheng ZHAO (University of Denver)
Weiming ZHONG (Tsinghua University)
Xian ZHOU (Nanjing University)
Xiaohong ZHOU (Nanjing University)
Shoutong ZHU (University of Macau)
Xinping ZHUO (Chinese Academy of Social Sciences)

**Executive Editorial Committee**
(University of Macau)

Di WANG
Ellen Ying ZHANG
Qingjie WANG
Jun LI
Xingzhong YU
Jianhua XU
Xiaobo ZHAI
Yue ZHANG
Yibai YANG
Shaoyang LIN

**Editor-in-chief**

Shaoyang LIN (University of Macau)

**Associate Editor-in-chief**

Qingzhou MA (University of Macau)

# 南國學術

## ——澳門大學學報


**學術顧問：**（以姓氏筆畫爲序）

安東尼·吉登斯（劍橋大學）
朱利安（于連）（巴黎第七大學）
杜維明（哈佛/北京大學）
吳志良（澳門基金會）
袁行霈（北京大學）
劉夢溪（中國藝術研究院）
約斯·德·穆爾（伊拉斯謨大學）

**編委會　主　任：**於興中（澳門大學）
**委　員：**（以姓氏筆畫爲序）

王奇生（北京大學）
仲偉民（清華大學）
吳重慶（中山大學）
何包鋼（迪肯大學）
周曉虹（南京大學）
周　憲（南京大學）
洪朝輝（福坦莫大學）
張　法（四川大學）
趙穗生（丹佛大學）
田衛平（本刊榮退前主編）
朱壽桐（澳門大學）
李紅岩（中國社會科學院）
卓新平（中國社會科學院）
林少陽（澳門大學）
郝雨凡〔香港中文大學(深圳)〕
徐　勇（華中師範大學）
張隆溪（香港城市大學）
薛　瀾（清華大學）

**澳門大學校內執行編委會：**

王　笛　　徐建華
張　穎　　翟小波
王慶節　　張　月
李　軍　　楊毅柏
於興中　　林少陽

**主編**：林少陽（澳門大學）　　**副主編**：馬慶洲（澳門大學）

SOUTH CHINA QUARTERLY:
南國學術
— 澳門大學學報
2nd Issue 2025 二〇二五年 第二期
Contents 目錄
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU

**Special Column**
**專稿**

**004** Rejecting Anti-Aging: Reflections on Simone de Beauvoir's *The Coming of Age* — Chizuko UENO Translated by Weiwei LU
拒絕“抗衰老”——讀波伏娃的《老去》 — 上野千鶴子 撰 陸薇薇 譯

**Gender, Women, and Society**
**社會性別、婦女與社會**

**019** Toward a Female-Centered Approach: A Review of Maternity Support Systems Based on Physical Experiences — Shukun ZHAO
“邁向女性本位”:基於身體經驗的生育支持制度檢視 — 趙樹坤

**038** Responses to the Risks of Adopting Folk Norms as Laws from the Perspective of Gender Equality — Yong LI
性別平等視域下民間規範法化的風險及應對 — 李勇

**Forum on Chinese History and Culture**
**中國歷史文化論壇**

**054** Cognition and Coping: The Late Ming Dynasty's Perception of Britain and Its Strategic Approach Toward the British — Naiming PANG
認知與應對:明人英國觀與明季對英方略 — 龐乃明

**Area Studies**
**區域國別研究**

**070** “Returning from Non-Buddhist to Buddhist” and the Character of the Thought of *Chūseishi*: Japanese Zen Monks' Integration of Neo-Confucianism of the Song School in the 14th Century — Yang YANG
“自外歸內”與《中正子》的思想性格:十四世紀日本禪僧對宋學的融合 — 楊洋

**088** Subversion and Reconstruction of Geographical Boundaries: New Regional Interpretations from the “Afro-Asian Arch” and Hollowing-Out Perspectives — Meixi ZHUANG
地理邊界的顛覆與重構:“亞非拱門”與鑿空視角下的地域新解 — 莊梅茜

**Between East and West**
**東西之間**

**103** Re-examining *Spring Comes to the Lake* and *Rustic Hut and Level Grove:* Wu Li's Forgotten Connections with Macau and Western Painting — Jun LI
《湖天春色圖》與《野墅平林圖》再議
——吳歷與澳門和西畫的隱秘聯繫 — 李軍

**Philosophy, Dao, and Thought**
**哲・思・道**

**133** Toward the Outside of the "Metaphysics of Money": Reading Karatani Kōjin's *Marx: Towards the Centre of Possibility* — Qin WANG
邁向"貨幣形而上學"的"外部"
——以柄谷行人《馬克思，其可能性的中心》為中心 — 王欽

**Conference Summary**
**研究綜述**

**150** A Review of Studies on Zhang Taiyan in Japan — Takeshi KOBAYASHI Translated by Teng HU
日本章太炎研究的回顧 — 小林武 撰 胡藤 譯

**Summaries of Selected Conferences at University of Macau**
**澳門大學學術會議擷英**

**163** 在揚棄中發展的中國法律思想
——"傳統與現代化：中國法律思想的延續與變遷"會議綜述 — 李儒雅

**167** 超越學科邊界的知識生產
——首屆"劍橋大學卡萊爾堂—澳門大學論壇"綜述 — 黃奇琦 廖媛苑

〔**敬告**：(1)《南國學術—澳門大學學報》。(2)微信公眾號：澳大人文社科。(3)本刊亦為開放獲取 [OpenAccess] 期刊，下載網址為：https://ias.um.edu.mo/scq〕

SOUTH CHINA QUARTERLY: 南國學術 — 澳門大學學報
2nd Issue 2025 二〇二五年 第二期
Contents 目錄
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU

# Rejecting Anti-Aging: Reflections on Simone de Beauvoir's *The Coming of Age*

Chizuko UENO Translated by Weiwei LU

**Abstract:** Simone de Beauvoir published *La viellesse* (*The Coming of Age*) in 1970 at the age of 62. In this book, she portrays ageism, i.e., the stigmatization of and discrimination against the elderly, as a disgrace to civilization. Although modern society worships youth, every human being will eventually grow old. Rejecting anti-aging means two choices: to try to stay young until death or to accept aging and inevitable frailty. This article interprets Beauvoir's work to discuss the challenges that we face in today's super-aged society and the strategies to address them.

**Keywords:** rejecting anti-aging, Simone de Beauvoir, ageism

**Author:** Chizuko Ueno is Professor Emeritus in Sociology at the University of Tokyo, Chair of the NPO Women's Action Network (WAN), and Representative Director of the Chizuko Ueno Foundation. She was selected as one of *TIME* magazine's "100 Most Influential People of 2024." Born in 1948 in Toyama, she earned her Ph.D. in Sociology from Kyoto University. Ueno has held numerous academic positions, including Associate Professor at Heian Jogakuin Junior College, Visiting Fellow at the Department of Anthropology at the University of Chicago, Associate Professor at Kyoto Seika University, and Visiting Professor at the University of Bonn, Columbia University, and El Colegio de México. In 1993, she became an Associate Professor at the Faculty of Letters at the University of Tokyo, and in 1995 was appointed Professor at the Graduate School of Humanities and Sociology there. Since 2012, she has served as a Distinguished Professor at Ritsumeikan University. She is also a former member of the Science Council of Japan. Her academic expertise lies in women's studies and gender studies, with additional research focusing on eldercare and caregiving. Ueno's major works include *Kafuchōsei to Shihonsei* [Patriarchy and Capitalism] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1990, 2009), *Nashonarizumu to Jendā* [Nationalism and Gender] (Tokyo: Seidosha, 1998), *Kindai Kazoku no Seiritsu to Shūen* [The Formation and End of the Modern Family] (Tokyo: Iwanami Shoten, 1994), *Onnagirai* [Misogyny] (Tokyo: Kinokuniya Shoten, 2010), *Tōjisha Shuken* [Sovereignty of the Concerned Parties] (Revised Edition, co-authored with Masashi Nakanishi, Tokyo: Iwanami Shinsho, 2024), *Kea no Shakaigaku* [The Sociology of Care] (Tokyo: Ohta Publishing, 2011), *Ohitorisama no Saigo* [A Solo Journey to the End of Life] (Tokyo: Asahi Shimbun Publishing, 2015), *Zaitaku Hitorishi no Susume* [Farewell to the World from a Familiar Home] (Tokyo: Bungeishunju Shinsho, 2021), *Ueno Chizuko ga motto Bungaku wo Shakaigakusuru* [Chizuko Ueno's Sociological Perspective on Literary Studies] (Tokyo: Asahi Shimbun Publishing, 2023), and *Konna Yononaka ni Dare ga Shita* [Who Made This World the Way It Is?] (Tokyo: Kobunsha, 2024). Her works have had a tremendous impact in China, with titles are too numerous to list here.

**Translator:** Weiwei LU is currently Professor at the School of Foreign Languages, Southeast University and Director of the Center for the Study of Chinese Historical Sources from Overseas. Her primary research areas are Japanese Folklore Studies and Gender Studies.

# 拒絕“抗衰老”
## ——讀波伏娃的《老去》[①]

上野千鶴子 撰　陸薇薇 譯

[摘 要] 西蒙娜・德・波伏娃於1970年（時年62歲）出版著作《老去》。在書中，她把對老年人的負面形象塑造與侮辱性對待，即“年齡歧視主義”稱為我們文明的恥辱。儘管現代社會崇尚青春，但人類終將走向衰老。反年齡歧視主義存在兩種維度：其一是永葆青春直至死亡，其二是坦然接受衰老和不可避免的脆弱。本文通過解讀波伏娃的著作，探討超老齡化社會下人類所面臨的挑戰與應對之策。

[關鍵詞] 拒絕抗衰老　西蒙娜・德・波伏娃　年齡歧視主義

[作者簡介] 上野千鶴子，社會學家、東京大學名譽教授、NPO法人Women’s Action Network（WAN）理事長、上野千鶴子基金代表理事、美國《時代》雜誌“2024年度最具影響力100人”之一。1948年生於富山縣，獲京都大學社會學博士學位。歷任平安女學院短期大學副教授、芝加哥大學人類學系客座研究員、京都精華大學副教授、波恩大學客座教授、哥倫比亞大學客座教授、墨西哥學院客座教授等職。1993年任東京大學文學部副教授，1995年任東京大學人文社會研究科教授。2012年任立命館大學特聘教授。前日本學術會議會員。專業領域為女性學與性別研究，同時從事老年人護理和照護研究。主要著作包括：『家父長制と資本制』（《父權製與資本主義》）（東京：岩波書店，1990年，2009年）、『ナショナリズムとジエンダー』（《民族主義與性別》）（東京：青土社，1998年）、『近代家族の成立と終焉』（《近代家庭的形成和終結》）（東京：岩波書店，1994年）、『女ぎらい』（《厭女》）（東京：纪伊国屋书店，2010年）、『当事者主権』（《當事人主權》）（增補新版）（與中西正司合著，東京：岩波新書，2024年）、『ケアの社会学』（《照護社會學》）（東京：太田出版，2011年）、『おひとりさまの最期』（《一個人最後的旅程》）（東京：朝日新聞出版，2015年）、『在宅ひとり死のススメ』《在熟悉的家中向世界道別》（東京：文春新書，2021年）、『上野千鶴子がもつと文学を社会学する』（《上野千鶴子社會學視角的文學研究》）（東京：朝日新聞出版，2023年）、『こんな世の中に誰がした』（《這世道由誰造就》）（東京：光文社，2024年）等，她的著作在中國有著巨大的影響，書名此處不一一盡列。

[譯者簡介] 陸薇薇，東南大學外國語學院教授，海外中國史料研究中心主任。主要研究領域為日本民俗學、性別研究。

① 日文原文載于《実存思想論集39号「ボーヴォワールとサルトル」》（2024年6月），由其在存在主義思想協會上的演講整理而成，文字整理者为长谷川晴生。作者、實存思想協會及出版社知泉書館已授予版權許可。

## 老去是文明的恥辱

我既不是薩特主義者，也並非存在主義思想的研究者。而且，我法語不好，讀不了法語原著，只能通過翻譯來理解。我曾在學生時代選修過大橋保夫老師的法語課，他被譽為箱根以西地區法語水平最高的人。遺憾的是，我沒能學有所成。所以我覺得，像我這樣的人其實不夠格在這裡發言。我曾在2021年出版的《波伏娃的〈老去〉：我不抗拒年齡》這部著作中[①]，解讀了西蒙娜・德・波伏娃（Simone de Beauvoir）的《老去》（*La Vieillesse*）一書。我一向對專家心存敬畏，擔心自己的解讀可能會有偏差，於是特意邀請了兩位研究法國文學的專家審閱了書稿。也正因為我出版了這樣一部著作，所以才收到了存在主義思想協會的邀請[②]。今天懷揣忐忑之情來到這裡。

自從很久以前拜讀了波伏娃的《老去》後，書中的這句話始終在我腦海中縈繞——“老去是文明的恥辱”。我因受邀在*Misuzu*雜誌上連載《拒絕“抗衰老”的思想——讀波伏娃的〈老去〉》系列文章，於是查閱了波伏娃的原著，其中有這樣一段話：

> 人類在其生命的最後15年到20年裡，不過是一堆廢銅爛鐵。這一事實清楚地表明了我們文明的失敗。……那些勇於揭露危害人類制度的人，應該將這一荒謬絕倫的事實（醜聞）公之於眾。[③]

日文版譯者朝吹三吉將此處的“scandale”（醜聞、恥辱）一詞，譯為“荒謬絕倫的事實”。波伏娃承擔起“揭露這一荒謬絕倫的事實（醜聞）”之重任。她強烈譴責社會對老年人持有的惡毒態度，甚至認為這種態度具有犯罪性質，因為它使得人們對待老年人的方式如同對待“非人”（即賤民）一般。

> 對於社會而言，“老去”似乎成了一種羞恥，甚至連談論都顯得不合時宜。……但正因如此，我才寫了這本書——為了打破這種共同的緘默。[④]
>
> 要求人類在其生命的最後階段依然能保持作為“人”的尊嚴，這意味著一種徹底的變革。[⑤]

波伏娃傳遞了一個極為強烈的訊息：這種“變革”並非僅靠思想上的覺悟就能實現。她這句話長久以來一直在我心中回蕩，仿佛是一道待我解決的課題。

## 作為“他者”的老去

波伏娃本人是如何體會老去這一過程的呢？

她說：“早在40歲時，我就曾站在鏡子前喃喃自語‘我居然已經40了’，全然不敢相信自己已步入中年。”[⑥]在50歲時，一位美國女學生向她轉述了自己朋友的話：“這麼說，波伏娃現在是位老太太了吧？”[⑦]據說這句話讓她震驚不已。

而我（上野）現在就是一個名副其實的“老太太”，今年即將步入“晚年階段”（75歲以上）。

---

① 上野千鶴子：『100分de名著　ボーヴォワール『老い』——年齢に抗わない』，東京：NHK出版，2021年。
② Japanese Society of Existential Thought，日本關於存在主義的研究組織。——譯者注
③ シモーヌ・ド・ボーヴォワール：『老い』（上巻），朝吹三吉訳，京都：人文書院，1972年/新装版，2013年，第12頁。
④ 『老い』（上巻），第6頁。
⑤ 『老い』（上巻），第13頁。
⑥ 『老い』（下巻），第333頁/新装版，第9頁。
⑦ 『老い』（下巻），第339頁/新装版，第15頁。

波伏娃認為，老去好似“他者”，是“他人眼中的我”之存在。她說：

> 我們都有過這樣的經歷——遇到某個熟人，幾乎辨認不出，而對方也用疑惑的眼神看著我們。我們心想：他竟變了這麼多！而他一定也會這樣想：你竟也變了這麼多！[①]

我很討厭參加同學聚會，因為不願看見或聽見這樣一個現實：我和這些老爺爺、老奶奶居然是同一輩人。（笑）

當我詢問周圍的人“你什麼時候開始意識到自己變老了呢”時，發現很少有人能夠自己察覺到這一點。人們往往通過第三者的提醒才會發覺，比如在電車上被人讓座。對此，有些人會拒絕，有些人甚至會感到困惑和憤怒。而我則很高興有人為我讓座，因此盡可能站在年輕人面前。

還有，當被叫作“奶奶”時，人們也會察覺到年華不再。“祖母”是親屬關係的稱謂，當女性有了孫子孫女後，通常就會自動進入這一行列，但我們這一代的很多祖母都對“奶奶”這個稱呼感到反感。她們會努力讓孩子們叫自己“大媽媽”或直呼其名，這種努力令人動容。如果孫子孫女上幼稚園時提到自己的“大媽媽”和“小媽媽”，別人會問“你是有兩個媽媽嗎？”我想孩子們可能會感到困惑。像這樣，經由他人的言行來意識到自己的老去，大家或許都有過類似的經歷。

波伏娃在《老去》一書中，引用了許多以往文學作品中關於老年人的負面描寫。

比如屠格涅夫曾說：“你知道最糟糕的時刻是什麼嗎？就是年過55歲。”[②]

我想，這個會場裡超過55歲的人應該占了一半以上，根據屠格涅夫的說法，大家正在經歷“最糟糕的時刻”。（笑）

此外，惠特曼曾寫道：“原以為他陰鬱而衰老，會用沙啞的聲音喃喃自語，但事實上他卻用尖銳刺耳的聲音喊叫著。”[③]尤維納利斯則說：“他的容顏不再，令人厭惡，難以辨認。身體變成了骯髒的皮囊……”[④]

如果僅僅是描寫他人，作家的筆觸尚可以如此刻薄且殘忍。

可正如波伏娃所言：“最大的問題在於自我否定感。人們曾經將老去作為他者之事而視若無睹，可當其變為自身之事時，便會產生自我否定感。”最嚴重的歧視莫過於自我歧視。對於來自他人的歧視我們可以反擊，但面對自我歧視卻束手無策。於是，我們可能會把老去的自己當成一個麻煩的累贅，感到無地自容，害怕給別人添麻煩，否定無能的自己。當然，這種現象並不局限於老年人。社會學研究表明，少數群體（minority）的自我認知折射出主流社會的價值觀。黑人和女性亦是如此。然而，白人幾乎不可能變成黑人，男性也幾乎不可能變為女性，但基本上每個人最終都會老去。因此，我們會把曾經對其他老年人抱有的歧視感轉移到自己身上——這就是波伏娃所說的老年人的自我否定感。

## 拒絕老去的思想——抗衰老

比較老年學研究表明，是否歧視老年人因歷史、社會和文化的不同而各異。在如今的日本，老年人被視為麻煩，但並非所有時代都是如此。比較老年學對老年人的地位變遷展開研究，其成果主要包含以下七點。一、老年人的地位與現代化程度成反比。即社會的現代化程度越高，老年人的地位就越低。二、人口老齡化率越低，老年人的地位越高。因此，在如今這般老年人數量劇

① 『老い』（下卷），第340頁/新裝版，第16頁。
② 『老い』（下卷），第335頁/新裝版，第11頁。
③ 『老い』（下卷），第366頁/新裝版，第42頁。
④ 『老い』（上卷），第141頁。

增的社會裡，其地位自然會下降。三、老年人的社會地位與社會變革的速度成反比。而現代社會是一個社會變遷速度極快的社會。四、在定居型社會中，老年人的地位較高。而當下，我們正處於一個高度流動的社會。五、在無文字社會中，老年人的地位較高。如今，我們不僅擁有文字，甚至還擁有人工智能。六、家庭規模越大，老年人地位越高。現代社會已是一個“單身家庭”占主導地位的社會。七、老年人擁有的財產越多，地位越高。然而，並非所有老年人都很富有。

在動物社會中，儘管存在撫養幼崽的社會，卻沒有撫養年老個體的社會（據說哺乳類動物中或許存在例外）。年老個體被迫任其自生自滅。唯有人類社會會撫養老人。然而，如波伏娃所言：“在人類社會中，只有35%的人會真正撫養老人，其餘人群則對老人冷漠疏離。”儘管我不清楚波伏娃具體依據何種資料得出這一結論，但她確實曾接觸過當時最新的全球人類學比較資料——HRAF（Human Relations Area Files，人類關係區域檔案）。

當老人身體尚且康健時，他們往往因仍具一定價值而略受重視。然而，一旦他們出現身體或精神上的殘疾或衰老的跡象，便會被視為社會和家庭的負擔，從而遭到冷遇。某些社會甚至會遺棄和殺害老人。波伏娃是一位博學多識的思想家，她曾讀過深澤七郎的小說《楢山節考》（1956年），並將其視為“棄老殺老社會”的典型案例之一。

依據前文述及的衡量老年人地位高低的七項指標來看，美國社會中的老年人地位最低。魯思・本尼迪克特（Ruth Benedict）雖一生從未踏足日本，卻寫出了《菊與刀》（1946年）這部日美文化比較的經典著作。本尼迪克特認為，美國社會是一個“年輕社會”，“你很年輕”是一種讚美，而如果你被認為“老舊”，則意味著被社會所淘汰。同時，她也指出，日本的情況有所不同。從其研究我們可以看出，在本尼迪克特當時的調查對象——被美軍俘虜的日本士兵中，依然存在尊重長輩和長幼有序的價值觀。

有一個源自美國的概念叫作“成功老齡化”（successful aging），醫生日野原重明將這一概念引入日本並加以推廣。他活到了106歲，一直提倡“終身現役”（奮鬥到生命最後一刻）的理念。成功老齡化的定義是“延長一個人的壯年期，直到臨終前”，即一種拒絕進入晚年的思想——不願看到、聽到或想到自己的衰老。換言之，這是一種希望在壯年巔峰期便溘然長逝的理想化想法，我們也可稱之為“抗衰老思想”（anti-aging）。

## 女性的老去

男女的衰老各不相同。身為《第二性》的作者，波伏娃在《老去》一書中特意用一整章的篇幅詳細論述了女性的老去。

在當時，詢問女性的年齡被認為是不禮貌的。即使現在，有些人在詢問女性的年齡時也會先說“抱歉”之類的客套話。不過，我自己對男女都習慣詢問年齡。因為通過詢問年齡，我可以更好地了解對方所經歷的時代。

有一則關於波伏娃的軼事。她因為終身未婚，直到晚年依然被人表面上恭稱為“小姐”。英語中“Miss”（小姐）和“Mrs”（夫人）的區別，以及法語中“mademoiselle”（小姐）和“madame”（夫人）的區別，近年來似乎已經消失。但在波伏娃所生活的時代，這種基於婚姻狀況的區分仍然存在。在那個時代，女性的年輕與美麗是同義詞。這一點在當時的日本尤為明顯，在法國也是如此。

於是，女性的價值被認為附有保質期。一些人將女性價值隨著年齡增長而下降的現象稱為

“逆年功序列”[①]。因此，“年齡不詳”反而是對女性的一種誇讚，而被稱為“美魔女”的女性則開始將更多精力投入到自己的身體保養上[②]，由此催生出龐大的抗衰老市場。在化妝品市場中，抗衰老產品通常價格越高越是暢銷，儘管高昂的價格並不一定能保證效果的顯著。

在日本社會中，女性最理想的老去方式之一是“成為一位可愛的老奶奶”。聽到這樣的說法，我心中不禁五味雜陳。女性難道必須年少時是“可愛的女兒”，結婚後是“可愛的妻子”，老了之後成為“可愛的奶奶”嗎？換句話說，女性是否必須一生都保持“可愛”，以此換取他人的保護？最近，“可愛”一詞的使用範圍不斷擴大，不僅用於形容女性，還開始用來形容“叔叔”，甚至出現了“可愛的天皇”這樣的說法。[③]然而，當女性被稱作“可愛”時，往往會感到喜悅，而男性卻並非如此。這是因為，“可愛”實際上是一種承諾，意味著“我絕不會對你構成威脅”，而男性大多對此十分抗拒。可以說，“可愛”是一種弱者的生存策略。那些“可愛的老奶奶”通常依賴家庭而存在。她們年輕時依靠父親，婚後依靠丈夫，到了晚年又依靠子女生活。

波伏娃的《老去》可以作為一本一流的民族志（ethnography）來閱讀，書中描述了20世紀60年代法國老年人的生活狀態。書中的許多內容引發了當今日本女性的強烈共鳴。例如，她在書中提到，女性普遍對丈夫退休感到恐懼。

> 丈夫整天待在家裡真是讓我難以忍受。他總是對別人做的事情不滿意，喜歡指指點點。……一旦退休，他就失去了活著的價值。我真的不希望他待在家裡。[④]

日文版譯者朝吹三吉以女性化的語言風格翻譯了這些法國女性的陳述，而翻譯中的性別因素也是值得探討的問題。無論如何，我們可以看到，即使是在當時的法國，退休後的夫妻關係也充滿了緊張與矛盾。

那麼，老人和成年子女之間的關係又如何呢？

> 成年人以一種隱秘而陰險的方式壓迫那些依賴他們的老人。……如果勸說無法讓老人妥協，他們會毫不猶豫地撒謊，甚至訴諸暴力。例如，他們可能會先勸老人暫時住進養老院，繼而將其遺棄在那裡。[⑤]

這種情況相當普遍。在我從事照護研究的過程中，發現入住養老院的決策幾乎百分之百由家屬做出，而非老人本人。入住養老院的主要原因中，大約七成是老年癡呆。家屬常常欺騙老人，把他們帶去養老院。他們可能會對老人說，“奶奶，我們去看櫻花吧”，然後把老人帶到養老院，並告訴他們這裡會提供可口的飯菜，接著就把老人遺棄在那裡。留在養老院裡的老人通常會感到暴躁不安，大聲喊道：“我為什麼要待在這裡，我要回家！”這種行為並不是所謂的病態表現，而是他們發自內心的哭訴。倘若不予理睬或加以安撫，經過一周或一個月後，他們可能會逐漸放棄反抗。此時，他們的平靜往往被解釋為適應了新環境。

同樣的情形也出現在20世紀60年代的法國，這在《老去》一書中有清晰描寫。

> 許多退休的老人為了與孩子們住得更近而選擇離開原來的居所，但孩子們並不在意他們，結果，他們白白犧牲了自己的生活方式。[⑥]

對此我非常認同。為了和子女住得更近而搬家通常並不會帶來好的結果。如果同住，問題則

① 年功序列制是指日本企業按職工年齡、企業工齡、學歷等條件，逐年給職工增加工資的一種制度。——譯者注。
② 美魔女：指40歲左右，但堅持健身、保養，保持青春靚麗姿態的女性。——譯者注。
③ 大塚英志：『少女たちのかわいい天皇』，東京：角川文庫，2003年。
④ 『老い』（上卷），第312頁。
⑤ 『老い』（上卷），第254頁。
⑥ 『老い』（上卷），第308頁。

會更加嚴重。我認為，老年人應該獨自居家生活，而不要離開自己熟悉的住所。因為各種經驗資料表明，老年人滿意度最高的生活形態是不改變環境的獨居。

關於女性的老去，波伏娃這樣寫道：

> 老去對於男性和女性的意義和結果並不相同。對於女性而言，老去反而可能帶來一些特殊的優勢。更年期過後，女人不再具有性魅力，她們變得像未婚少女一樣，無需顧慮某些飲食禁忌。同時，她也不再受到月經所帶來的各種限制，可以自由地參加舞會、飲酒、抽煙，甚至可以和男人並肩而坐。①

在這段話中，波伏娃描述了許多蒙昧社會賦予高齡女性的特權。而這些特權背後反映的是一種讓其“卸下女性身份”的社會共識，即高齡女性不再被視為“女性”，因而得以在某種程度上從社會角色中解放出來。該現象類似於日本所謂的“後家樂”——即丈夫去世後，作為家族繼承人的母親所享有的特權，那是一種類似于皇太后的權力。我認為，日本的“家制度”正是通過女性的共謀得以維持的②。在“家制度”中，女性作為妻子不斷忍耐並服從，最終所能獲得的獎賞便是掌握家族實際權力的“皇太后”地位。正是由於這種獎賞，女性才會甘願忍耐“家制度”的壓迫。而波伏娃也關注到了這種特權，在書中有所述及。

## 老年人的性愛

波伏娃還清楚地指出，在老年階段，“性”對男女來說具有不同的意義。她不愧是《第二性》的作者，以直白而深刻的方式探討了這一主題。

> “生殖功能衰退或喪失的個體，並不會因此變成無性化的存在。”③“即使是女性，也不過是被壓制了性衝動，而並非沒有性衝動。”④

儘管如此，老年人的性欲仍然受到壓制，法國也不例外。

> 當老年人表現出與年輕人同樣的欲望、感情或需求時，他們常常會受到公眾的譴責。人們認為，老年人的愛情或嫉妒既醜陋又可笑，其性欲會令人厭惡，其暴力行為更是為人所不齒。⑤

日本的老年性愛文學發展相對成熟，有谷崎潤一郎的《鑰匙》（1956年）、《瘋癲老人日記》（1962年）、川端康成的《睡美人》（1961年）等作品。然而，這些作品大多集中於男性視角。另一方面，自21世紀以來，女性老年性愛文學逐漸嶄露頭角。例如，松井久子的《疼痛的人》（2021年）描寫了一位70多歲女性的性愛故事，在日本文學的性愛題材中，創下了迄今為止最高齡女性角色的記錄。中國臺灣的傑出女性作家李昂也圍繞這一主題進行了創作。她受到川端康成《睡美人》的啟發，創作了《睡美男》（2017年，日文譯本為2020年），這部作品被視為川端原作的性別翻轉版。《睡美男》在中國臺灣引發了巨大爭議，但我閱讀後發現，作品的主人公實際上是位50多歲的女性。僅是因為描寫了50多歲女性的性生活，竟然會成為醜聞，這著實令人費解。

一直以來，相比老年男性的性行為，老年女性的性行為更被視為禁忌。波伏娃在《老去》中

① 『老い』（上卷），第97頁。
② 家制度：將具有親屬關係的較小範圍的人組成一個由戶主領導的家庭。日本的家制度源於1898 年（明治 31 年）《明治憲法》的規定。——译者注
③ 『老い』（下卷），第375頁/新裝版，第51頁。
④ 『老い』（下卷），第412頁/新裝版，第88頁。
⑤ 『老い』（上卷），第8頁。

也提到了這一點。

> 歷史和文學都沒有留下關於老年女性性愛的清晰記錄。這個話題甚至比老年男性的性愛更難以啟齒。①

但另一方面，也有一些老年女性認為，她們可以用年老體衰作為逃避性生活的藉口。

> 那些不願進行性生活的女性，往往以年齡為藉口，試圖躲避性愛。我所認識的一位老年婦女，年輕時為了逃避“痛苦的夫妻生活”，曾請醫生開過診斷書，而上了年紀之後，年齡成了她更容易逃避性生活的藉口。②

我們常常聽說法國是“愛情的國度”，法國的情侶情比金堅。然而，上述例子表明，法國也確實存在這樣的例外。

這與日本首次對高齡女性性行為進行調查的大工原秀子女士的研究不謀而合。作為一名保健師，大工原女士曾深入老年俱樂部發放問卷，儘管被人稱為“色情保健師”，但她依然將研究成果整理成書。③根據她的調查，當時70歲以上的日本女性中，許多人坦言：“希望盡快結束那種痛苦的義務”“一生中從未體驗過‘性高潮’，甚至不知道那是什麼感覺。”波伏娃的《老去》中也收錄了許多類似的證言，不禁讓人感歎：“原來法國也同樣如此啊。”

那麼，波伏娃本人的性愛生活又如何呢？她在39歲時，與比自己小1歲的美國作家納爾遜·阿爾格倫（Nelson Algren）相戀，並在以小說形式寫成的回憶錄《名士風流》（*Les Mandarins*）中寫道：“我重新找回了自己的肉體。”她在接近40歲的時候說出這樣的話，著實令人驚訝。今日的日本女性，恐怕很少有人能在40歲時說出類似的話。

> 他的欲望改變了我。長久以來毫無情趣、身材走樣的我，再次擁有了肉體。我的雙乳、腹部和生殖器，煥發出新生。④

> 我仿佛回到了20歲。我正在經歷初戀，這是我人生的第一次旅行。……用我已經老去的生命，用我不再年輕的身體，為我心愛的男人創造幸福，這是何等的幸福啊！⑤

波伏娃認為自己已經40多歲了，所以性生活已經結束了嗎？顯然沒有。她說“我仿佛回到了20歲。我正在經歷初戀，這是我人生的第一次旅行”，就像一個天真爛漫的女高中生。

後來，波伏娃在44歲時與阿爾格倫分手，之後遇到了比她小17歲的電影導演克勞德·朗茲曼（Claude Lanzmann）。朗茲曼是她一生中唯一同居的男人，並陪伴她直到去世（見下文）。此時，波伏娃的終身伴侶薩特又如何呢？眾所周知，薩特的女性交際網非常複雜。不過，關於薩特的事，應該由研究薩特的專家來討論，此處不再贅述。

## 波伏娃所經歷的他者的老去與死亡

衰老的盡頭是死亡。“死亡”常常被冠以“第二人稱”或“第三人稱”，因為沒有人能夠親自記錄自己的死亡經歷。波伏娃一生中經歷了三次令她痛不欲生的死亡。第一次是她年輕時的好友“Zaza”，即伊麗莎白·拉庫萬（Élisabeth Lacoin）的去世，但Zaza的死亡與衰老無關。第二次是她母親的離世。當波伏娃55歲時，她的母親因癌症去世。波伏娃稱之為“安詳辭世”，並以此作為母親回憶錄的書名。第三次則是薩特的離世。

① 『老い』（下卷），第413頁/新裝版，第89頁。
② 『老い』（下卷），第378頁/新裝版，第54頁。
③ 大工原秀子：『老年期の性』，東京：ミネルヴァ書房，1979年。
④ 『ボーヴォワール著作集9　レ・マンダラン（下）』，朝吹三吉訳，京都：人文書院，1967年，第33頁。
⑤ 『ボーヴォワール著作集9』，第196頁。

波伏娃負責照護母親，但在母親臨終的那一刻卻未能趕到，在場的是她的妹妹埃萊娜，她在波伏娃的著作中以“普佩特”之名出現。母親因癌症晚期而住院，照料臨終的母親對波伏娃來說無疑是段極其艱難的時光。但她卻形容母親的死為“安詳辭世”，原文為“甜蜜的死亡”（une mort trèsdouce），這一點令我頗為驚訝。

目睹母親離世的妹妹曾哽咽著哭泣，說道：“醫生說病人會像蠟燭一樣燃燒殆盡，但根本不是那樣，完全不是那樣。”

儘管如此，陪護護士還是欲蓋彌彰般地告訴波伏娃：“不，夫人確實走得很平靜。”①

波伏娃接受了護士的說法，她說：“事實上，相對而言，我母親的死亡是平靜而安詳的。”②儘管她親眼見證了母親臨終前不斷抗拒死亡，反復說著“我不想死”，她卻矛盾地將母親的死亡視為安詳辭世。

“死亡”並非相對的，而是絕對的。對於每個人來說，死亡只有一次，無法與他人的死亡進行比較。儘管如此，波伏娃還是將一位由兩個女兒守護床前、護士陪伴左右並接受精心治療的資產階級女性在醫院的死亡，稱為“安詳辭世”。可以說，她對母親的死亡持極為冷靜且疏遠的態度。然而，波伏娃本人也曾向薩特坦言，在經歷母親死亡的過程時，她體驗到了前所未有的劇烈情感波動。

波伏娃與母親的關係一直較為緊張。波伏娃的妹妹比她漂亮，母親常常拿她倆做比較，並對波伏娃說：“像你這樣沒有姿色的女孩，必須努力學習才行。”於是，波伏娃便專注于學業。她在書中寫了許多對母親的苛責之詞。如此，我們便不難理解她為何將母親的死描述為“安詳辭世”。

對波伏娃來說，薩特的死亡比以往任何一位親友的離世都更加悲痛。她在《告別的儀式》中詳細描述了薩特的晚年：他的舌頭開始疼痛、說話困難，小便失禁，行走艱難，步履蹣跚，經常摔倒。他患有糖尿病，伴隨腦部循環障礙、血管狹窄、高血壓，並頻繁出現高血壓發作導致的麻痹。隨著病情發展，他的記憶力逐漸喪失，有時神志不清，說出一些不著邊際的話。他不得不戴上假牙，視力也減退了一半。儘管醫生禁止他飲酒，但他還是悄悄讓親密女友為他帶酒，並繼續飲用，從未停止過吸煙。

根據波伏娃的說法，薩特在67歲時曾說：“我的寫作生涯就此結束了。”在68歲時，他稱自己為“行屍走肉”。波伏娃過於直白地描繪了薩特晚年的衰老與病態，以至於遭到了薩特粉絲的抗議。在此期間，薩特繼續寫作他的最後一本書《家中的傻兒子》。同時，他在一位名叫皮埃爾・維克托（Pierre Victor）的猶太裔埃及人的奉承下迷失自我，發表了違背自己意願的言論，最終失去了《現代雜誌》（*Les Temps Modernes*）上長期合作的朋友們的信任，晚節不保。

對波伏娃來說，伴隨薩特晚年的這段漫長時光，成了為告別準備的儀式。正如書名所示，它確實成為了“告別的儀式”。《告別的儀式》的原作標題中，“告別”一詞雖然使用了相當於“再見”的問候語，但此處的“再見”並非意味著“再次相見”的“au revoir”，而是“再也不見”的“à dieu”，明確表達了永別的含義。

> 他的死會將我們分開。我的死將不會讓我們再次相聚。事實便是如此。我們二人的生命能夠彼此共鳴如此之久，已經是一件了不起的事了。③

① シモーヌ・ド・ボーヴォワール：『おだやかな死』，杉捷夫訳，東京：紀伊国屋書店，1995年，第130—131頁。
② 『おだやかな死』，第140頁。
③ 『別れの儀式』，第157頁。

波伏娃是無神論者，她不信仰宗教，也不相信來世或靈魂的存在。這段話正是她典型的表達方式，言辭決絕而清晰。

## 波伏娃本人的老去與死亡

波伏娃本人的離世又是怎樣的呢？由於她無法描述自身的死亡，我們只能通過陪伴她到最後的朗茲曼的證言來了解。

> 1980年（引用者注——薩特去世）到1985年（引用者注——波伏娃去世的前一年）的這5年，對波伏娃來說，是因薩特離世而籠罩在深深哀痛中的一段歲月。卡斯特爾（引用者注——波伏娃的昵稱）深陷悲痛之中，甚至毫不避諱他人目光。……我盡可能地陪伴她度過了人生的最後幾年。……直到1986年，在她去世前的這幾年間，於我而言，可以說是一段幸福的時光。①

波伏娃在去世前被緊急送往醫院，最終在重症監護室搶救無效去世，享年78歲。

> 她的身體已經極度虛弱，生命僅靠人工手段勉強維持。插著管子的她無法開口說話，甚至連頭部都無法動彈。我只能坐在她身邊，緊緊握住她的手。一根粗大的管子從她的口中插入，她的眼睛是唯一還能透露出生命跡象的地方，但目光卻始終凝滯。②

波伏娃在重症監護室裡迎來了全身插滿導管的臨終時刻。朗茲曼說道：“只需拔掉管子，她就能解脫。”

此時，朗茲曼剛剛發佈了他在前一年完成的巨作《浩劫》（1985年）。該片在世界各地上映，使他迅速成為享譽國際的名人。尤其是在猶太亡命者擁有強大政治影響力的美國，這部作品引起了強烈的反響。朗茲曼因此榮獲了美國猶太人組織“B’nai B’rith”頒發的自由獎——該組織長期與反猶太主義抗爭，並應邀出席了在洛杉磯舉行的頒獎典禮。根據他的回憶錄記載：

> 我不能長時間將卡斯特爾置之不理，於是訂了一班從巴黎直飛洛杉磯的航班。我本計劃抵達後立刻參加頒獎典禮，朗讀在飛機上匆匆完成的演講稿，並於第二天一早離開。③

當時醫生對朗茲曼說：“在你回來之前，她應該不會有事。”然而，在洛杉磯機場迎接朗茲曼的，卻是波伏娃的訃告。

> 聽聞波伏娃去世的消息，我悲痛欲絕，強忍悔恨，將她的離去深埋心底，出席了那場盛大的頒獎典禮。④

參加完典禮後，朗茲曼匆匆返回巴黎，在太平間與波伏娃的遺體再次相見，隨後不得不立即著手安排她的後事。

## 波伏娃留給後世的課題——“對待老年人的態度，可以用來衡量一個社會的成熟度”

波伏娃留給我們這樣一個課題：社會應該如何對待老年人。既然“老去是文明的恥辱”，那麼“老去”便不僅是一個心理問題，更是一個與文明和社會息息相關的問題。有學者曾指出，

① クロード・ランズマン：『パタゴニアの野兎——ランズマン回想録』（下），中原毅志訳，京都：人文書院，2016年，第298頁。
② 『パタゴニアの野兎』（下），第299頁。
③ 同上。
④ 同上。

“對待女性的態度，可以用來衡量這個社會的成熟度”。如果將這句話中的“女性”替換為“老年人”，也同樣成立。從波伏娃撰寫《老去》至今，已經過去了半個多世紀。在這段時間裡，有不少國家成為了福利型國家，日本也設立了護理保險制度。波伏娃去世後，老年人的福祉不僅在北歐等福利先進國家取得了顯著進展，在其他國家也有了長足的進步。

波伏娃曾說：“在法國，救濟院（Hospice）和醫院（Hôpital）的邊界模糊，令人歎息。”[①] 在過去，日本老年人可享受免費醫療的時代，曾有過“社會性住院”的說法。那時，許多老人被遺棄在醫院的大通間病房裡，無人認領，醫院成了“棄老場所”。這種情況一直持續到20世紀90年代。在20世紀60年代，法國也經歷了類似的情形。波伏娃曾到訪相關場所並對此進行了報導。她描述，在一家兼具養老院和醫院功能的機構中，一個大房間裡竟然容納了50多位老人，他們全都躺在床上。這個房間被稱為“腐爛室”，空氣中瀰漫著令人難以忍受的惡臭，混雜著衰老、排泄物和褥瘡腐爛的氣味。這種情況下，“入住救濟院對於老人來說是一種悲劇”[②]，因此“74%的老人都不願意入住養老院”也就不足為奇了[③]。然而，“如果勸說無法讓老人妥協，他們（家屬）會毫不猶豫地撒謊，甚至訴諸暴力。例如，他們可能會先勸老人暫時住進養老院，繼而將其遺棄在那裡”[④]。

波伏娃對患有認知症老人的洞見，至今仍然適用。

> 一位被兒子強迫放棄事業的老人，赤身裸體地在庭院中遊蕩。但他的這種脫衣行為——就像李爾王撕碎自己的衣服那般——是對自身遭受（所有權上）的剝奪的一種象徵性表達。[⑤]

她將患有認知症的老人的這些行為解釋為抗議行為。

> 老年人的許多行為都帶有抗議性質，因為他們的處境使抗議成為生存的必需品。……大小便失禁往往就是一種報復性抗議。……老年人中常見的異常行為，例如遊蕩（引用者注——在現代日本，這種行為被稱為“徘徊”）也是如此。由於在家中無所事事，一位老爺爺瞞著家人，在外遊蕩了數日。他不知道自己究竟在尋找什麼，但總覺得自己似乎在尋找某樣東西。通過這種方式，他向家人表明自己沒有他們也活得下去，同時也為家人可能會因此感到擔憂而暗自高興。[⑥]

波伏娃在那個時代就已經提出了這樣的見解。相比之下，有吉佐和子的歷史性著作《恍惚的人》（1972年）則更多地引發了日本人對認知症的恐懼，令讀者感到不安。這部作品雖然說明日本社會了解到認知症的問題，但其側重點在於呈現疾病給家庭帶來的衝擊與困境。而波伏娃早在20世紀60年代，就已經以當事人內心活動為切入點，對患有認知症的老人進行了細緻而富有同理心的解讀，這種先見與洞察實在令人驚歎。

在“如何對待老年人，可以用來衡量一個社會的成熟度”這一點上，現實主義者波伏娃展現了卓越的洞察力，尤其是在分析衰老與社會富裕程度關係方面，她的見解尤為深刻。

> 哈林頓（引用者注——一位美國社會活動家）認為，只有富裕的社會才能負擔起大量的老年人。然而，富裕社會卻拒絕將豐盈的果實給予他們，只是讓他們“苟延殘

① 『老い』（上卷），第295頁。
② 『老い』（上卷），第297頁。
③ 『老い』（上卷），第294頁。
④ 『老い』（上卷），第254頁。
⑤ 『老い』（下卷），第568頁/新裝版，第244頁。
⑥ 同上。

喘”，僅此而已。①

例如，在19世紀的美國，“人們認為沒有勞動能力的老人不應享有任何權利，他們將老人視為懶漢、老古董和廢物。撫養老人的義務本質上屬於家庭”②。可見，整個社會對老年人缺乏應有的尊重與關懷。

在調查養老院環境時，波伏娃有一個重要發現：住在大房間裡的女性和住在單間裡的女性存在驚人的差異。後者的特徵如下：

> 她們注重儀表，喜愛讀書或做編織，還會時不時與醫生開開玩笑。……只要女性能擁有屬於自己的小小空間和片刻寧靜，她們的生活就會發生翻天覆地的變化。③

為了維護老年人的尊嚴，在老年人護理設施中設立單間應該成為標準配置。在日本，“單間護理”的理念直到2000年以後才開始普及。然而，只有那些有經濟能力承擔單間費用的人，才能入住單間。貧窮的人只能住在大房間裡，這就是日本的現實。沒有經濟能力，就不能享受單間護理，這明顯反映出社會階級差距。

波伏娃的理想如下：

> 在一個涵蓋各個年齡層的集體住宅中，設立一個既獨立又能夠與其他年齡段的人共用一些設施（如食堂等）的老年人住宅——這樣的養老院可能會更加理想。④

在那個時代提出這樣的願景，確實卓爾不群。彼時，美國的“太陽城”（Sun City）老年社區已經出現，並作為老人的理想家園推廣至全世界。波伏娃也提到了這一點，但對其提出了批評，因為她對於只讓老年人聚集在一起居住的觀點持否定態度。她認為，理想的養老方式應是讓老年人與其他年齡層的人共同生活和互動。波伏娃的提議與日本目前最前沿的居住模式——多代同堂共用住宅並無二致。她所抱持的願景如今已逐漸成為現實，而她早在半個多世紀前，就已經超前提出了這一構想。

## 波伏娃離世後的女性主義及抗衰老主義

波伏娃去世後，出現了對年齡歧視的深刻批判。批判年齡歧視主義，即“反年齡歧視主義”（anti-ageism），具有截然不同的兩個維度。

其中，一個維度認為，過去的老人與現在的老人有所不同。誠然，現在的70歲與“二戰”前的70歲差異顯著，江戶時代的“隱居老人”往往只有40多歲。因此，這一維度的反年齡歧視主義觀點主張，現在的老年人依然充滿活力，不應輕視他們，而應將老年人的形象正面化。

而另一個維度的反年齡歧視主義則認為，人無論如何都會衰老，這有什麼問題呢？老年人弱不禁風又有什麼錯？

令人驚訝的是，在女性主義者中，也存在這兩種截然不同的反年齡歧視主義觀點。美國的“女性解放運動之母”貝蒂・弗里丹（Betty Friedan）在波伏娃之後，於1993年出版了《生命之泉噴湧》（*The Fountain of Age*）⑤，這本書採用了前一種觀點。另一方面，與弗里丹年齡相仿的芭芭拉・麥克唐納德（Barbara MacDonald）幾乎在同一時期寫下了一本觀點完全相反的著作——《致女性運動的公開信》（*Look Me in the Eye: Old Women, Aging and Ageism*）。我特別想與大家

① 『老い』（上巻），第286頁。
② 『老い』（上巻），第282頁。
③ 『老い』（上巻），第302—303頁。
④ 『老い』（上巻），第293頁。
⑤ ベティ・フリーダン：『老いの泉』，山本博子/寺澤恵美子訳，東京：西村書店，1995年。

分享的，是麥克唐納德書中的一段話。

> 三、對某位老年女性說：“你和其他老年女性不同，你很有趣、有幹勁、生氣勃勃。”我不認為這樣的評論是對她的讚美。如果那位女性把這些話當作讚美而接受，那麼實際上你就是社會排斥老年女性的幫兇。
>
> 四、不要對老年女性說：“您身體可真好！您可比我們都能幹！”這樣的言辭不僅顯示出你的優越感，還表現出你對她看起來比實際年齡年輕而感到驚訝。如果這種話語讓其感知到自己的年老，就會成為對她的一種貶低。①

每個人都會衰老。如果將對待衰老的態度分為接受或拒絕兩種的話，麥克唐納德屬於前者，而弗里丹則屬於後者。就弗里丹而言，她所主張的反年齡歧視主義，旨在提倡年輕和生產力的價值，這與前文提到的抗衰老思想相近。然而，芭芭拉・麥克唐納德的反年齡歧視主義卻並非如此。我贊同麥克唐納德意義上的反年齡歧視主義，在我看來，反年齡歧視主義和抗衰老主義有著本質的區別：前者宣導尊重衰老的自然過程，而後者則試圖逃避或否認這一過程。

## 抗衰老與安樂死的思想

顯而易見的現實，正如波伏娃所言，最長壽的老人通常是“生活在文明社會中的高經濟階層的城市居民”。從流行病學的角度看，新冠病毒的感染率和死亡率在不同國籍、階層和種族之間存在顯著差異。而在那些“生活在文明社會中的高經濟階層的城市居民”中，或許會出現弗里丹那樣的抗衰老思想：“老年人也可以如此健康，不要僅僅因為年齡而將他們視為老人。”

目前在日本，盛行著延長健康壽命的運動。然而，儘管健康壽命得以延長，之後的“虛弱期”，即依賴他人照顧的階段，並未因此消失。目前，厚生勞動省正在推進一項全國性運動，致力於縮短這一虛弱期。如果生命是有限的，那麼在其中延長健康壽命就能縮短虛弱期。但如果健康壽命延長帶來生命整體的延長，那麼虛弱期可能也會相應延長。

虛弱期的存在意味著人在一段時期內會變得虛弱，但不會立刻死亡。在許多發展中國家，一旦人們身體虛弱，往往很快因感染或其他併發症而死亡。而正是文明社會的進步創造了這樣的條件：人們即使變得虛弱也能延續生命，不會立刻死亡。

試圖縮短虛弱期的想法與前文提到的“成功老齡化”概念如出一轍。衰老的課題已經轉變為我們能在多大程度上延長健康壽命。如果希望實現“成功老齡化”，那麼在健康壽命期間去世便是理想的狀態。現代文明社會本應追求人們即使變得虛弱也能繼續活下去，但現實卻恰恰相反，它要求人們一旦變得虛弱就應該盡早死去。

大家是否看過《歲月自珍（PLAN 75）》（導演：早川千繪，2022年）這部電影？影片開頭便宣佈了一則公告：“今日，日本國會通過了一項法案，賦予75歲及以上公民死亡的權利。”最近，有個名叫成田悠輔的“媒體文化人”發表了極端言論，聲稱老年人應該集體自殺。

在本次講座開始前的致辭中，存在主義思想協會的理事長提到應該以積極的態度看待老去。但我要說的是，老去是一種消極的過程，不可能積極。每個人都會步入“衰老”，我將“老”與“衰”視為不可分割的整體，沒有人會歡迎“衰弱”的到來。

安樂死的思想可以歸結為：“如果你活力不再，那就趕快去死吧。”這種觀念已經開始在社會上出現，並被媒體接受。電影《歲月自珍（PLAN 75）》的導演早川千繪表示，她拍攝這部電

① バーバラ・マクドナルド/シンシア·リッチ：『私の目を見て――レズビアンが語るエイジズム』，寺澤恵美子/山本博子/久保とし子/N·ミナイ訳，東京：原柳舎，1994年，第131—132頁。

影的初衷是想對這種思想進行批判。然而，我看完這部電影之後，心中泛起強烈的不適。因為在這部電影中，老年人所擁有的僅僅是“死亡的權利”，而沒有“生存的權利”。如果沒有提供其他可替代的選項，那麼這種所謂的“自由選擇”根本不能稱之為真正的自由。

近年來，編劇橋田壽賀子女士在日本提出了關於安樂死的問題，她寫了一本名為《請讓我安樂死離世》的書[①]。基於這本書，《文藝春秋》策劃了一個大型的專題報導，針對被稱為“有識之士”的人群進行了問卷調查。令我感到震驚的是，在60位回答者中，只有包括我在內的4個人反對安樂死和尊嚴死。[②]橋田女士為什麼會選擇尋求死亡？她說，因為再也接不到工作了。她認為自己失去了生產力，這就是她選擇死亡的理由。此外，她還提到不想給別人添麻煩。許多人都表示，如果必須依賴他人照顧，還不如選擇死亡。然而，對於薩特和波伏娃而言，是否真的存在所謂的“死亡自主決定權”呢？

## 衰老、死亡與存在主義

存在主義所說的自由究竟是什麼？薩特曾說：“人註定被判以自由之刑。”然而，存在本身是被給予的，而非一種選擇。在近代自由主義法學中，自由只有在存在完全可替代的選項時才得以成立。但能夠行使這種自由的責任主體，其實不過是一個徹頭徹尾的虛構。

更何況，衰老是與逐漸失控的身體共處的過程，是經歷自己的身體逐漸成為“他者”的過程。我一直主張老年人的自主決定權，所以經常被聽眾指責，他們說：“既然上野你提倡老年人的自主決定權，卻不支持安樂死這一‘死亡的自主決定權’，這不是自相矛盾嗎？”然而，我一直在想，就像我們無法決定自己的出生那樣[很抱歉，因為“自己”和“事故”同音（在日語裡都讀作jiko），我的PPT裡把“自己決定權”誤寫成了“事故決定權”，不過人的出生本身就像一場“事故”（笑），我們也無法決定自己的死亡。

即便如此，如果我們仍然尊重像波伏娃那樣行使自由的人，這意味著什麼呢？我認為，這意味著我們會稱她為“自由的個體”，因為她能夠將“偶然”轉化為“必然”，再將“必然”轉變為“選擇”。波伏娃偶然生為女人，偶然是法國人，偶然生活在那個歷史時期。在這一切中，她將偶然變為必然，將必然轉化為選擇，寫下了《第二性》和《老去》等著作。在那本厚重的《老去》中，最讓我深受觸動的一個片段，是關於歌德的描述。

> 有一天，歌德在演講中突然失去了記憶。在長達20多分鐘的時間裡，他一直保持沉默，靜靜地注視著聽眾。由於對他的尊敬，聽眾們一動不動地坐在那裡。之後，歌德若無其事地重新開始了演講。從這件事中，我們可以看出，歌德表面上的鎮定，實際上是在克服了種種輕微功能退化之後的結果。到了晚年，歌德變得非常容易疲憊，只能在上午工作，也放棄了旅行。據說，他白天還時常會打瞌睡。[③]

這就是老去。這就是衰老。波伏娃在她的書中平靜地記錄下這一切。

人都會逐漸衰老。自己的身體也會變得越來越難以掌控。就像晚年的薩特那樣，變得令人不忍直視。許多人希望自己直到最後都不要變成那樣，渴望以某種體面的方式度過餘生，希望不要失去生產力，希望能夠對他人和社會有所貢獻。然而，每當有人對我說，即使老了也想為他人做些貢獻時，我總會這樣反問他們：“如果不能為他人做貢獻，就不配活著嗎？”

① 橋田壽賀子：『安楽死で死なせて下さい』，東京：文春新書，2017年。
② 「安楽死は是か非か——大アンケート　著名人60名の賛否を公開する」，『文藝春秋』，2017年3月号，第240—257頁。
③ 『老い』（下巻），第367頁/新装版，第43頁。

即使不再有所貢獻也能夠繼續活下去，高齡者的處境有所改善，正是文明進步的證明。我們的下一個課題是：進一步改變文明的形態，把目前以發展和競爭為主導的社會，轉變為一個相互支持和分擔的社會。雖然“相互依存”與“獨立”相左，但我們的努力目標，正是建立一個“以相互依存為榮而非為恥的社會”[①]。

最後，我想以波伏娃的以下這段話作為結束語：

> 像世上所有人一樣，我不能假設無限，但我又不願接受有限。我希望我的人生刻在人類冒險之旅中，而人類冒險之旅能夠無限延續。我喜歡年輕人，希望在他們身上，我們的種子（人類）能夠得到延續，人類能夠擁有更加美好的未來。如果沒有這個希望，我無法忍受自己不斷地老去。[②]

波伏娃去世後，伊麗莎白・巴丹戴爾（Élisabeth Badinter）在悼詞中寫道：

“這位從未渴望過擁有孩子的女性，卻成為了全世界數百萬女孩的精神之母。這是多麼矛盾，又多麼成功啊！”

感谢各位的垂聽。

[責任編輯：廖媛苑]



① 上野千鶴子：『家父長制と資本制』，東京：岩波現代文庫，2008年第371頁。
② 老い　下巻』四八七頁/新装版、一六三頁。

# Toward a Female-Centered Approach: A Review of Maternity Support Systems Based on Physical Experiences

Shukun ZHAO

**Abstract:** Numerous studies have discussed the issue of maternity from a gender perspective. However, few studies have focused on women's physical experiences during childbearing. The development of body theory clearly indicates that discussing physical experiences is equivalent to discussing subjectivity. From the perspective of embodied cognition, there should be an effective interactive relationship between women's physical experiences and maternity support systems—that is, such systems should accommodate experiences, and these experiences should be fed back into the systems. However, existing maternity support systems have obscured and neglected certain physical experiences. This has hidden women's subjectivity under the family, making women's interests subordinate to the interests of the family and of society overall. A linear management logic and practice have become dominant. In view of this, optimizing maternity support systems requires returning to an interactive logic, establishing a foundation for such systems that is centered on women's rights and interests, and using this foundation as a starting point to promote the improvement of temporal, economic, service, and cultural support for women.

**Keywords:** maternity support system, physical experience, embodied cognition, linear management, women's rights and interests

**Author:** Shukun ZHAO earned her Ph.D. in Law from Southwest University of Political Science and Law (SWUPL). She now holds the position of Professor of Jurisprudence at the Human Rights Institute of SWUPL. Her main research fields are the theory of the rule of law and the human rights of specific groups. She is the author of *Fazhi Zhixu de Liangchongxing* [The Duality of the Rule of Law] (Beijing: Law Press, 2014) and has published more than 60 papers, such as "The Changes and Logic of the Discursive Practice of 'Anti-Domestic Violence' in China" and "The Three-Dimensional Construction of the Institutional Guarantee for the Convenient Travel of the Elderly."

# “邁向女性本位”：基於身體經驗的生育支持制度檢視①

趙樹坤

[摘 要] 目前已有一些研究從性別視角討論生育問題，但關注女性在生育事件中身體經驗的研究並不多。身體理論的發展明示了討論身體經驗就是討論主體性。從具身認知看，女性身體經驗與生育支持制度應當存在有效的互動關係，即制度容納經驗，經驗予制度以反饋。但既存的生育支持制度遮蔽和遺忘了某些身體經驗，其背後的邏輯是將女性的主體性隱於家庭之下，女性的利益服膺於社會公共利益和家庭整體利益，一種線性管理邏輯和實踐成為了生育支持制度的主導。鑒於此，優化生育支持制度需要重回互動邏輯，確立以女性權益為中心的制度基礎，並以此為抓手推動時間支持、經濟支持、服務支持和文化支持的完善。

[關鍵詞] 生育支持制度　身體經驗　具身認知　線性管理　女性權益

[作者簡介] 趙樹坤，法學博士，西南政法大學人權研究院教授，博士生導師，主要研究領域為法治理論與特定群體人權。著有《法治秩序兩重性》（北京：法律出版社，2014年）等；發表論文〈中國“反家庭暴力”話語實踐變遷及其邏輯〉〈老年人便利出行制度保障的三維建構〉等60多篇。

① 本文系2022年度國家社科基金重大項目“習近平總書記尊重和保障人權的重要論述研究”（批准號22&ZD004）階段性成果。感謝匿名評審專家專業、建設性的修改意見及王董娜同學為本文寫作進行的資料收集整理等辛苦付出。

## 一、問題提出與研究回顧

人口是影響一個國家或地區發展進程的基礎要素。中華人民共和國成立以後，特別是改革開放以來，中國人口發展經歷了高密集度的壓縮式轉變過程。[①]中國僅用短短幾十年的時間便完成發達國家歷經百餘年才實現的人口再生產類型轉變。進入後人口轉型時代，生育率持續走低、老齡化日益加深成為基本人口國情。聯合國《世界人口發展展望（2024）》的預測數據顯示，2022年7月至2023年7月中國新生人口數量同比減少55萬，人口自然增長率在—1.1‰的基礎上下降0.9‰。中國已進入“超低”生育率階段。

生育率與生育支持制度密切相關[②]。2015年，黨中央、國務院為實施全面兩孩政策首次提出“生育支持”的戰略構想，要求“建立完善包括生育支持、幼兒養育、青少年發展、老人贍養、病殘照料等在內的家庭發展政策”[③]。此後，為提高整體生育意願，改善人口年齡結構，黨和政府持續推進生育支持制度建設。2022年，國家衛生健康委員會等十七部門聯合發佈《關於進一步完善和落實積極生育支持措施的指導意見》，要求從財政、稅收、保險、就業、教育、住房等方面提供一攬子支持措施，推動構建生育友好型社會。中國共產黨的第二十次全國代表大會報告進一步強調要“優化人口發展戰略，建立生育支持政策體系，降低生育、養育、教育成本”。[④]與此同時，全國各地也紛紛出臺了一系列與中央頂層設計適配的生育支持政策和激勵措施。當前，全面兩孩政策實施將近十年，三孩政策也出臺了三年，適時評估生育支持制度實效非常必要。

學界對於當前的低生育率現象和生育支持制度效果評估不乏各種討論和解釋，主要聚焦於兩個問題：“生育支持制度尚未有效緩解低生育率的原因釋明”和“優化生育支持制度的未來路徑”。

針對第一個問題，既有研究分別從國家、社會、家庭和女性個體維度作出回答。國家層面主要表現為生育支持新規吸引力弱，如《個人所得稅法》確定的專項附加扣除制度對家庭生育選擇具有正向激勵作用，但制度本身缺乏對納稅人的差異化考量，致使制度效能難以充分釋放；[⑤]再如，當前生育新規存在支持力度不足、形式重於內容、未瞄準痛點、缺乏系統設計等問題。[⑥]社會層面主要表現為婚育文化發生變遷，如青年群體在個體主義的影響下，婚育動力減退；[⑦]再如，“負責任的生育”“少生優育”等精養觀念顛覆“多子多福”“養兒防老”的傳統生育

① 中華人民共和國成立以來，我國總人口數由1949年的5.4億增長至2021年的14.1億，經歷了典型的從“高出生率、高死亡率、低自然增長率”到“低出生率、低死亡率、低自然增長率”的人口再生產類型轉變。1949年，我國人口出生率、死亡率都較高，分別為36‰、20‰，自然增長率較低；至1970年，我國人口死亡率降至8‰以下，人口再生產類型實現第一次轉變，進入“高出生率、低死亡率、高自然增長率”的過渡型階段；至20世紀末，我國出生率降至15‰，自然增長率降至8‰左右，人口再生產類型進入“低出生率、低死亡率、低自然增長率”階段。自2022年開始，我國人口進入負增長階段。參見國家統計局：〈人口大國向人力資源強國轉變 人口高質量發展取得成效——新中國75年經濟社會發展成就系列報告之十五〉，2024年9月20日，https://www.stats.gov.cn/zt_18555/ztfx/xzg75njjshfzcj/202409/t20240920_1956593.html，2024年10月20日。

② 本文的生育支持制度作廣義解釋，包括正式生育支持制度，如法律、行政法規、規範性文件等；也包括非正式生育支持制度，如習慣、文化觀念等。

③ 《中共中央國務院關於實施全面兩孩政策 改革完善計劃生育服務管理的決定》，北京：人民出版社，2015年，第10頁。

④ 習近平：《高舉中國特色社會主義偉大旗幟 為全面建設社會主義現代化國家而團結奮鬥——在中國共產黨第二十次全國代表大會上的報告》，北京：人民出版社，2022年，第49頁。

⑤ 參見陽雨璿：〈生育支持的個人所得稅法回應與規範完善——以納稅人需求為本位〉，《理論月刊》2024年第11期，第118—127頁；高亞飛、吳瑞君：〈個人所得稅改革、家庭間接稅負與家庭生育決策〉，《人口研究》2023年第1期，第115—128頁。

⑥ 參見張莉、徐國鋒、張憶：〈中國式現代化進程中的家庭生育：困境、本質與提升對策〉，《重慶社會科學》2023年第12期，第92頁。

⑦ 參見宋健、劉詩雯、唐田榮：〈低生育率背景下的中國婚育文化觀察〉，《人口研究》2024年第5期，第17—30頁。

觀[①]。家庭層面主要表現為生育“成本——價值”的不平衡影響家庭生育決策，換言之，住房價格[②]、教育支出[③]等生育成本居高不下降低了家庭生育意願。女性個體層面主要表現為生育行為嚴重影響女性在勞動力市場的參與和競爭。[④]

針對第二個問題，既有研究分別以家庭友好、性別平等和制度借鑒為進路提出對策建議。就家庭友好而言，有學者在社會實證分析的基礎上，提出完善家庭經濟支持政策、男性照料假期政策、企業職工生育福利和普惠性托育服務的建議；[②]也有論者基於規範實證分析，提出以治理天價彩禮[⑥]、引入家庭稅收申報模式[⑦]、構建國家主導與社會參與的多元化嬰幼兒照護模式[⑧]、回應生育主體多元需求[⑨]為抓手的政策調整策略。就性別平等而言，相關研究起步晚且成果少，但已經意識到當前生育支持制度設計存在性別盲視的問題，宣導將社會性別和發展視角嵌入生育支持的公共政策中[⑩]。就制度借鑒而言，相關結論基本可以融於前兩類研究，如家庭支持政策未來需以時間和服務支持為主[⑪]；以鼓勵並保護女性就業為建構生育支持政策體系的輔助點[⑫]；完善生育假制度[⑬]；等等。

總體上，現有研究從不同角度分析了生育行為偏離生育支持制度目標這一現象，並嘗試提供解釋，形成了許多富有洞見、可供參考的資料。囿於篇幅，本文未能一一展開，只是舉其要者予以類型化。前述提及從性別視角切入的研究已經起步，但這一視角的討論還可以繼續深入。當將生育放置回生育本身，可以發現，生育即意味著胎兒從母體的剝離和成長，意味著一個生命對另一個生命的孕育和照護。在此意義上，生育是女性獨特的、個體化的身體經驗。類似於艾德麗安・塞西爾・里奇（Adrienne Cecile Rich）在分析母職經驗時提出的“透過身體思考”這一異於

① 參見陳友華、孫永健：〈生育文化、生育制度與生育率——兼論三孩生育政策及其配套支持措施的可能效果〉，《河海大學學報》（哲學社會科學版）2024年第1期，第12—28頁；吳雲雁：〈資源稀釋的邊界與生育子女的數量選擇〉，《江漢學術》2023年第6期，第118—128頁；宋月萍：〈青年生育觀念變化及生育友好社會文化的構建〉，《人民論壇》2023年第15期，第28—31頁。

② 參見楚爾鳴、田麗慧：〈房價水準與生育意願：來自家庭杠杆率非對稱效應的證據？〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》2024年第5期，第72—80頁；曹瑩：〈低生育背景下大城市青年生育行為影響因素分析——基於7312名樓宇青年的研究〉，《江漢學術》2024年第3期，第5—13頁。

③ 參見王春凱、石智雷：〈三孩政策下家庭教育期望及其生育效應〉，《人口與經濟》2024年第1期，第76—89頁；黃莉、李玲、黃宸：〈家庭教育負擔對生育決策的影響研究〉，《教育發展研究》2023年第20期，第57—66頁。

④ 參見屈小博、王尋喻：〈生育對女性就業和職業轉換的動態影像——基於事件研究法的分析〉，《中國人口科學》2024年第6期，第59—77頁；趙夢晗、廖凱頓：〈經濟體制改革背景下的“母職懲罰”效應——基於動態視角的分析〉，《人口學刊》2024年第4期，第24—36頁；張曉倩、宋健：〈工作——家庭衝突對女性再生育意願的影響及家庭育兒支持的作用〉，《中國人口科學》2024年第3期，第81—97頁；Han Cheng, Lingyi Wei, “Breaking the Curse of ‘the Last Generation’: Employment Structure and China’s Population Crisis”, The Chinese Economy 57:6 (2024), pp. 429—448.

② 參見譚靈芝、韋文琴：〈家庭友好政策能提升青年職業女性的生育意願嗎？〉，《當代青年研究》2024年第6期，第90頁；李芬、風笑天：〈年輕父母的壓力溯源於政策研究——基於全國十二個城市的調查〉，《廣東青年研究》2023年第1期，第78—79頁；

⑥ 參見宋健、張洋、楊凡：〈應對少子化的生育支持政策體系的實踐與思考〉，《山東女子學院學報》2024年第6期，第9—10頁。

⑦ 參見陽雨璿：〈生育支持的個人所得稅法回應與規範完善——以納稅人需求為本位〉，第125—127頁；馮鐵拴：〈個人所得稅法支持家庭生育的理論邏輯與體系重構〉，《南京社會科學》2023年第3期，第64—75頁；呂春娟、李靜：〈“三孩政策”下個稅專項附加扣除制度優化設計〉，《行政管理改革》2021年第9期，第39—42頁。

⑧ 參見呂春娟：〈低生育率背景下國家與社會對家庭養育的支持構建〉，《中華女子學院學報》2024年第5期，第25—26頁。

⑨ 參見滿小歐、楊揚：〈“三孩”背景下我國生育支持政策體系建設研究——基於政策工具與生育友好的雙重分析框架〉，《東北大學學報》（社會科學版）2023年第1期，第94—95頁。

⑩ 參見胡湛、李婧：〈性別與家庭視角下的包容性生育政策研究〉，《中國特色社會主義研究》2022年第4期，第47—52頁；計迎春、鄭真真：〈社會性別和發展視角下的中國低生育率〉，《中國社會科學》2018年第8期，第143—161頁；趙夢晗：〈全面二孩政策下重新審視公共政策中缺失的性別平等理念〉，《人口研究》2016年第6期，第38—48頁。

⑪ 參見張洋、姜春雲、胡波：〈生育支持型家庭政策的國際實踐及其微觀生育效應——基於國際文獻的元分析發現〉，《中國人口科學》2024年第5期，第77頁。

⑫ 王玥、毛佳欣、李楠楠：〈女性就業視角下OECD國家生育支持政策效果研究——基於模糊集定性比較分析〉，《人口學刊》2023年第6期，第94頁。

⑬ 參見余軍、林麗：〈生育支持政策的權利之維——發達國家的實踐及啟示〉，《新疆師範大學學報》（哲學社會科學版）2024年第3期，第64頁。

父權社會和父權體制的表達[①]，如果更多地進入女性的世界和生活中，關注身體經驗，圍繞身體經驗考察生育支持制度的正當性、適切性，會是有意義的嘗試。有鑒於此，本文引入身體理論，審視女性身體經驗的當前制度境遇，闡釋我國生育支持制度背後的基本邏輯，提出生育支持制度可能的優化策略。如此，亦期待完成社會科學要求關注的“人類的多樣性”以及對這些多樣性的富有社會學想像力的把握和理解。[②]

## 二、理論視角：女性身體經驗與生育支持制度的關係

身體理論的引入，率先產生的問題是：身體這一概念是什麼以及如何認知生育事件中女性的身體？對這兩個問題的回答能夠釐清生育事件中女性的身體經驗與生育支持制度之間的基本互動邏輯。

### （一）承認“身體”：有關身體經驗的理論認知

身體是貫穿於大眾日常生活的基本概念。一方面，身體是物理性的存在，被視為人或其他動物的物質材料框架或結構，是一個有機實體。[③]另一方面，身體又被視為社會文化建構的產物，人類的一切身體認知、身體經驗和身體實踐都受制於社會環境和文化形態。那麼，究竟是身體的物理特性決定了社會文化的前進方向，還是社會文化塑造了身體之於“主體”行動的意義呢？關於這一問題的回答形成了身體理論中的本質主義（essentialism）和建構主義（constructivism）之爭。以此為基礎，“身體”在社會科學領域衍化出三種面相。

第一，身心二元論的個體身體观。這種身體觀可以追溯到柏拉圖和笛卡爾。柏拉圖在《斐多篇》中描繪了人在走向死亡時的身體之變，即“靈魂和肉體的分離，處於死的狀態就是肉體離開了靈魂而獨自存在”[④]。在這裡，柏拉圖認為靈魂並肩真理，高於肉體、主宰肉體，“身體是短暫的，靈魂是不朽的；身體是貪欲的，靈魂是純潔的；身體是低級的，靈魂是高級的……”[⑤]。走過將近20個世紀，笛卡爾提出“我思故我在”，確立了“我”的中心地位。不過，這裡的“我”是指作為意識而非身體存在的“我”。身體用以指代感性、不確定性、虛幻的一面；意識則代表理性、穩定性和真理的一面。相應地，身體被視為“威脅之身”，而壓抑肉身、貶斥肉身則是正當性的體現。正是基於身體和靈魂/心靈的二元分割，在相當長的時間內身體始終是被壓抑，甚至被漠視的。

當然，這種身體觀也受到了許多質疑，例如梅洛・龐蒂针对對笛卡爾的二元論，提出自己的新觀點——靈肉合一，將身體重新帶回到理論研究的視野並匡正了位置。按照他的解釋，身體不再是承載意識的容器和需要被超越的對象，而是充滿生命的、處於與世界交流互動中的情境化肉體，是我們與世界打交道的基本方式，是意識本身得以發生、直覺能夠發揮作用的場域。故而，意識與對象之間的關係轉變為“身體與知覺對象的關係”[⑥]，人成為“肉體與靈魂、感性與理

① Rich Adrienne, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York: W.W. Norton & Company, 1986, pp.33—35.
② 參見[美]C. 賴特・米爾斯：《社會學的想像力》，陳強、張永強譯，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2021年，第146—147頁。
③ James A. H. Murray, Henry Bradley and W. A. Craigie, et al, *The Oxford English Dictionary*, Volume I, Oxford: Clarendon Press, 1970, p.968.
④ [古希臘]柏拉圖：《斐多：柏拉圖對話錄之一》，楊絳譯，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011年，第15頁。
⑤ 汪民安、陳永國主編：《後身體：文化、權力與生命政治學》，長春：吉林人民出版社，2003年，第3頁。
⑥ 陳簡、葉浩生：〈意義的遮蔽——再論具身認知中的“身”〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版），2020年第5期，第187頁。

性、客體與主體、自然與價值”等融合於一體的、動態的、鮮活的生命整體。[①]

第二，結構主義和符號主義的社會身體观。瑪麗・道格拉斯（Mary Douglas）發現並强化了身體的社會屬性，並將身體區分為物理身體和社會身體。其中，物理身體是基礎，社會身體是本質。關於物理身體的理解要受到社會身體的制約，物理身體生成的經驗也總用於維持特定的社會文化。正由於社會對身體的建構和塑造，身體的呈現還被視為“社會結構和社會秩序的再現，也是個人經驗與外在世界的溝通管道”[②]。例如，在《潔淨與危險》中，瑪麗・道格拉斯提及庫那人薩滿（Cuna shamans）將女性的生育過程戲劇化為戰勝艱難險阻的神聖旅行並達到終點的過程。[③]不過，這種處理並非是為了讓不能生育的男性共情經歷生育的女性，而是憑藉藝術手法建構出的相似性來抹去男女之間差別化的身體經驗。再如，在《階序人》中，路易・杜蒙（Louis Dumont）在討論了印度種姓制度的流變及其在不同時期的表現後發現，印度社會秩序的構建和潔與不潔的身體定位密切相關，身體分類塑造了婚姻、工作、飲食等方面的等級結構。[④]例如，印度教经典《摩奴法典》規定，如果婆羅門男性與首陀羅女性結合，其後代將成為“旃陀羅”（賤民）[⑤]；而“旃陀羅”的身體被視為“不潔”，被禁止接觸公共水源以及參加祭祀。

第三，後結構主義中被政治化的身體。對於身體政治的關注，福柯稱不上鼻祖，卻是繞不開的研究者。在福柯看來，作為一種物質性實體的身體已經日趨消散。相反，身體是各種社會控制機制、微觀權力機制的作用對象。在《規訓與懲罰》中，福柯描繪了權力對身體的作用機理，“它不是把所有的對象變成整齊劃一的芸芸眾生，而是進行分類、解析、區分，其分解程序的目標是必要而充足的獨立單位。它要通過‘訓練’把大量混雜、無用、盲目流動的肉體和力量變成多樣性的個別因素”。[⑥]這種發現解釋了為什麼學校、軍隊、醫院、監獄等機構能夠科學高效地管理（馴化）不同主體的身體活動。例如，通過環形的全景敞式監獄，理論上犯人就處於持續被監視的狀態（其實實踐上未必做得到），犯人不知監視何時是缺位的，而只能假定自身時刻被注視而自覺地約束自己的行為，由此身體變得順從且有序。當不同的身體被規訓了，附著於身體之上的欲望和行為也可以被規訓。同理，人口的繁殖進度、數量等都是可以被權力規劃的。

綜上，身體理論的興起和發展，為性別研究提供了新的觀察點。承認並關注女性真实的身體經驗，也可以為女性主體性建構和反思提供新的路徑。

**（二）發現“主體”：生育事件中女性的身體經驗及意義**

身體經驗雖不是身體理論中的一個專門分支，但可通過身體理論中的三種身體面相進一步得到理解。該詞的沿用源自I.M.楊在《像女孩那樣丟球》中關於女性主義理論與實踐進一步肉身化的闡釋。楊批評了以波伏娃為代表的啟蒙以降女性主義理論的傳統做法，即為了說明不平等的性別結構，在一一舉證陰性特質（femininity)造成的性別麻煩後，將女性特質和陰性處境降格為“次等的”“第二性的”的做法。她認為有必要打破立足於身心二元論的意識覺醒解放之路，提

① 葉浩生：〈身體的教育價值：現象學的視角〉，《教育研究》2019年第10期，第44頁。
② Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, New York: Pantheon Books,1970, p.24.
③ See Mary Douglas, *Puarty and Dancer: An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge and Kegan Paul, 1996, pp.72-73.
④ 參見[美]路易・杜蒙：《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》，王志明譯，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1992年，第108頁。
⑤ 參見《摩奴法典》，[法]迭朗善譯，馬香雪轉譯，北京：商務印書館，1982年，第55頁。
⑥ [法]米歇爾・福柯：《規訓與懲罰》（修訂譯本），劉北成、楊遠嬰譯，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2012年第4版，第193頁。

出聚焦於女性主體性與肉身化哲學的思考方式。[①]這種思考方式為理解生育事件中女性的身體以何種方式在場提供了建設性的視角。

在個體身體層面，生育事件中的女性需經歷身體之變和身體之痛。一顆生命的種子悄悄在女性的子宮埋下，自此，女性的身體變成孕育胚胎的母體。在此後漫長的40周裡，子宮會從一個雞蛋的大小變成成年人的拳頭、哈密瓜、西瓜的大小，直到母體腹部像籃球一樣隆起。子宮慢慢膨脹的過程，母體的肺部、膀胱、呼吸系統會受到壓迫，變得尿頻、呼吸困難、眩暈乃至喘不過氣。為了容納不斷擴張的子宮，母體左右兩側的腹直肌被迫延長，腰椎承受的壓力變得更大，腰椎彎曲、腰背疼痛加劇，連帶著胯骨、恥骨也疼痛難忍。為了迎接新的生命，母體的血容量增多45%，心肺負荷加大，靜脈回流不得不與重力展開艱難鬥爭。與此同時，母體皮膚開始變差，產生色素沉澱，妊娠紋可能爬滿腹壁和大腿，從四肢到全身也變得水腫。一個追求健康、靈活、美麗的身體逐漸調整至最適合生育的狀態。終於，母體在劇烈的疼痛中完成分娩，但還要面對持續一個月的產後分泌物排出，脫髮和依舊不受控制的身體，以及糟糕的產後抑鬱情緒和令人身心俱疲的母乳餵養。在身體現象學的視野中，生育不再是抽象的社會文化概念，而是每一個女性都可能面對的真實的、痛苦的身體經驗。

在社會身體層面，生育事件中的女性需面對隱伏於肉身之上的身份之困。生育過程包括受孕、懷胎、生產和撫養教育。作為一個線性概念，生育對女性的影響是長久的。以分娩為界，女性的社會身份要完成從“准媽媽”到“媽媽”的轉變。伴隨著身份的流動，女性的身體大致要經歷三重困境。一是成為“准媽媽”的困境。女性在懷孕時必須要“好好照顧自己”，這種做法可能是女性自我客體化——把自己的身體當作孕育胚胎的容器的結果；[②]也可能是出於母性本能，抑或家人、朋友甚至是陌生人的“提醒”。總之，女性在這一過程中要學習如何承擔母職，特別是處理好身體與胎兒發展的關係。二是兼顧母職與生產職能的困境。現代社會的女性不再被局限於以家庭為中心的私人領域，相反，女性開始在公共事務管理、經濟生產活動中發揮重要作用。但這並未徹底改變社會文化對於女性“家庭照護者”角色的期待。於是，女性不僅要在勞動力市場中參與競爭，還要承擔家庭內部的主要育兒責任，不得不頻繁地穿梭於母職角色和勞動者角色之間，默默承受身體難以承受之重。三是父職缺席的困境。在傳統“男主外，女主內”的性別分工秩序下，父職偏重經濟功能，母職偏重日常照料功能。然而，女性在公共生活領域的重要性漸顯並未推動男性在家庭生活領域的廣泛參與。“隱形爸爸”“爸爸去哪了”“喪偶式育兒”等話語映射出女性在育兒過程中的困窘，引發女性對婚姻價值和兩性氣質差異的焦慮。[③]

在被政治化的身體層面，生育事件中的女性存在身體被權力異化為“生育機器”的風險。“懷孕不屬於女人自己”[④]。人類很早就意識到人口之於社會文明發展和延續的重要意義。國家通過法律、公共政策干預生育也有著普遍而漫長的歷史。例如，古代中國西漢高祖七年曾規定：“民產子，復勿事二歲。”（《西漢會要》卷四十七）；再如，古希臘柏拉圖認為理想城邦的人口數應當控制在5040人[⑤]，亞里士多德認為18歲是女性的最佳婚齡，是女性身體發展至成熟狀態

① 參見[美]艾莉斯・馬利雍・楊：《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，何定照譯，臺北：商周出版社，2007年，第xxii頁。
② 參見 [美]艾莉斯・馬利雍・楊：《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，第75頁。
③ 參見郭戈：〈“喪偶式育兒”話語中的母職困境與性別焦慮〉，《北京社會科學》2019年第10期，第93—103頁。
④ [美]艾莉斯・馬利雍・楊：《像女孩那樣丟球：論女性身體經驗》，第75頁。
⑤ 參見 [古希臘]柏拉圖：《法律篇》，張智仁、何勤華譯，北京：商務印書館，2016年第2版，第147—148頁。

適於分娩的階段。[①]一方面，國家干預生育是維護社會穩定、提升綜合國力和保障人口安全的必要手段。另一方面，直到近現代才被承認為基本人權的生育權，其權利邊界並不清晰，極易受到公權力的侵蝕。由此，邏輯上國家對生育的干預應當持一種謙抑、審慎的態度。通說認為，應以憲法規定的基本權利限制要件作為國家干預的合憲性理由。[②]然而，技術性標準雖然對法律的解釋和適用有一定的指引作用，但畢竟不是強制性標準，現實中公權力運作依然有極大的作為空間。具體到生育權，在老齡化空前嚴重、生育率持續下降的當下，特別要警惕公權力的過度干預，警惕法律和公共政策對女性生育自由、身體自主和人性尊嚴的吞噬。在此意義上，法律應當是未雨綢繆的，如將女性身體經驗納入考量範圍以完善生育支持制度；法律不宜矯枉過正，如控制女性身體，強制其生育。唯有成為妻子和母親，女性才能獲得快樂和滿足不過是男權社會中的“女性神話”。[③]

概言之，生育事件中女性的身體經驗不應該淹沒在“懷孕的女人最幸福”“沒有做母親的女人，一生是不完整的”的論調中，對生育過程的浪漫想像是對女性主體性的閹割；相反，正因為女性在生育事件中的“身體在場”，才確立了女性的“主體”地位。總結女性在生育事件中的身體經驗，傾聽女性用自己的身體訴說，是對女性主體性的發現，也是對女性所付出的高昂生育成本的承認和尊重。

**（三）女性身體經驗與生育支持制度的應然邏輯**

生育支持制度，顧名思義，其調整對象是生育行為，而女性是生育事件的主體，是生育行為的最終承擔者。“個體行為需要還原到具體的社會情境中理解”[④]。生育事件中的女性身體經驗與生育支持制度，兩者應當存在一種有效的互動關係，只有這樣，才能推動制度內部諸要素的優化配置，促使高實效制度替代低實效制度或推動制度不斷完善。概括地看，女性身體經驗與生育支持制度的互動邏輯可以體現以下要旨：

一是多主體參與的互動基本框架。生育支持制度將“生育”這一看似由個體或家庭決策的私域事務引入到多主體參與的公共空間。國家、家庭、女性、孩子四者是基本的主體構成。國家作為生育支持制度的设计者也是生育成本的分擔者，在制度構建上具有支配力；而家庭和女性的角色更多是服從者，孩子作爲受益者。能否達成多主體的合作式關係應當是制度设计關注的核心焦點。當將女性的身體經驗纳入制度设计考量时，邏輯上制度不僅為女性的生育選擇和生育行為設定約束，還需要將女性關於生育的真實關切納入制度安排。因此，從女性身體經驗視角檢視生育支持制度時，要考察當前的制度安排是否真正認同女性在生育事件中的主體地位，是否真正重視女性在生育事件中面臨的身體困境，進而評估當前制度是否足以激勵女性提升生育意願和引導女性做出生育行為。以此為基礎，釐定制度再調適的方向和路徑，最終推動兩者在實現社會福利整體性提升的道路上循環互動。

二是生育支持制度影響和塑造生育事件中女性的身體經驗。對於生育支持制度來說，如何激發主體生育意願以及促使生育意願向生育行為的轉化是關鍵問題。如今，生育作為一種選擇，生

① 參見[古希臘]亞里士多德：《政治學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，1983年，第397—398頁。
② 參見趙宏：〈限制的限制：德國基本權利限度模式的內在機理〉，《法學家》2011年第2期，第161頁；吳歡：〈國家干預生育的歷史、法理與限度〉，《學習與探索》2016年第3期，第64—70頁。
③ 參見林曉珊：〈母職的想像：城市女性的產前檢查、身體經驗與主體性〉，《社會》2011年第5期，第136頁。
④ Roger Friedland and Robert R. Alford, “Bringing Society Back In: Symbols, Practices, and Institutional Contradictions,” in Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago: University of Chicago Press,1991, pp. 232-266.

育意願就不再是簡單地決定“生、不生以及生幾個”的問題，而是要經過一套精密的“成本—價值”計算。沃倫·米勒（Warren B. Miller）在整合人口學、行為經濟學、心理學和生物學等多學科知識的基礎上，歸納出從生育意願到生育行為的TDIB模型，將發生序列概括為“生育動機——生育願望——生育計劃——仲介行為——生育結果”[①]。其中，女性關於生育過程中身體經驗的感知和判斷會貫穿每個環節。例如，當女性認為生育對身體機能造成的損傷難以在現有醫療條件下恢復，增加的家務勞動、生活開支會帶來難以負荷的壓力時，大概率會做出“不生”或“減少生育頻次”的選擇。那麼，生育支持制度的意義就在於為女性創造可預見的、可感知的好的身體經驗。

三是基於身體經驗的女性生育策略能夠對生育支持制度進行回饋。制度一經發佈和實踐就能重塑生活，但在高度韌性的生活領域，制度的邏輯與日常生活的邏輯並不總是互相匹配。[②]儘管制定者制定制度時已經預設一套穩定的權責安排和行動機制，但經過行為者紛繁複雜的演繹後，制度通常要面臨變通。例如，當行為者大規模脫離制度預期，做出制度無法解釋、調整的行為時，就意味著制度的邏輯與行動者的邏輯發生抵觸。制度要麼接受自身的權威被削弱，要麼主動進行反思和變革。同樣，當“不生”或“降低生育頻次”成為女性的主流身體策略，背離生育支持制度的目標時，這種“回饋”能夠向制度制定者傳遞“當下或未來存在失範行為”的信號，推動以回應式、激勵式建構為導向的制度再優化。

行文至此，可以發現，生育事件中女性的身體經驗與生育支持制度的互動會使作為主體的女性對制度的感知轉向“具身”（embodiment），類似梅洛·龐蒂提出的“具身的主體性”（embodied subjectivity）這一概念。儘管本質上說的還是“身體經驗”，但“在這裡，身體成為了主體，人以‘體認’的方式認識世界、環境和自己”[③]。故而，身體的呈現即是主體的呈現，身體的感知亦是主體的感知。

## 三、具身認知下的生育支持制度反思

女性身體經驗與生育支持制度的互動為制度研究提供了一個分析視角，用該視角來審視既存的生育支持制度，有助於發現問題並理解其背後的邏輯。

### （一）生育支持內容概覽

中國自2015年啟動生育支持戰略，中央和地方政府密集出臺了多層次的法律規範，形成了多樣態的制度實踐，大致可以梳理為以下內容。

第一是時間支持。作為最顯性和悠久的措施，時間支持集中體現在女性孕產期和哺乳期的生產假、陪產假以及育兒假上。就生產假來看，2012年4月28日施行的《女職工勞動保護特別規定》第7條規定“女職工生育享有98天產假，其中產前可以休息15天；難產的，增加產假15天；生育多胞胎的，每多生育1個嬰兒，增加產假15天”。實踐中，全國31個省、自治區、直轄市通過修訂地方性法規等方式不同程度地延長了女性生產假，時長為158天及以上。例如，2021年的《北京市人口與計劃生育條例》第19條規定，“按規定生育子女的夫妻，女方除享受國家規定的

① Warren B. Miller, “Childbearing Motivations, Desires, and Intentions: A Theoretical Framework”, *Genetic, Social, and General Psychology Monographs* 120:2 (1994), pp.223-258; Warren B. Miller, “Differences Between Fertility Desires and Intentions: Implications for Theory, Research and Policy”, *Vienna Yearbook of Population Research 9* (2011), pp.75-98.

② 參見肖瑛：〈從“國家與社會”到“制度與生活”：中國社會變遷研究的視角轉換〉，《中國社會科學》2014年第9期，第93頁。

③ 參見葉浩生：〈“具身”涵義的理論辨析〉，《心理學報》2014年第7期，第1035頁。

產假外，享受延長生育假60日”。再如，2021年修訂的《甘肅省人口與計劃生育條例》第18條規定，“符合本條例規定生育子女的，女方享受產假180日”。就陪產假來看，目前法律、行政法規並未作出統一規定，散見於地方性法規中，各地設置時長不等，大致在10日至30日之間，如上海市為10日，雲南省為30日，接近半數的省市設置為15日。從育兒假時長看，各地設置在5日至20日不等，如北京市、上海市規定在子女滿三周歲前，夫妻每人每年享受5日的育兒假；吉林省規定在子女滿三周歲前，夫妻每人每年享受20日的育兒假。

第二是經濟支持。2021年8月20日施行的《中華人民共和國人口與計劃生育法》第27條規定，“國家採取財政、稅收、保險、教育、住房、就業等支持措施，減輕家庭生育、養育、教育負擔”。實踐中，經濟支持主要類型有生育保險待遇、育兒補貼和稅收優惠。生育保險待遇分為生育醫療費用報銷和生育津貼。以重慶市為例，女職工從懷孕到分娩產生的部分生育醫療費用[①]，由職工醫療保險基金[②]承擔，情況大致如下：產前檢查費用一項，一級、二級、三級醫院的覆蓋標準分別為300元、400元、500元；遺傳基因檢測（苯丙酮尿症、遺傳性藥物耳聾、地中海貧血）一項，保險基金覆蓋比例為75%，但一個孕期總計不超過1500元；分娩費用一項，順產的一級、二級、三級醫院覆蓋標準分別為1200元、1400元和1500元，難產標準在此基礎上提高600元；生育併發症醫療費一項，500元以內由基金全覆蓋，500元以上實施基金累計分段按比例支付。而生育津貼是指女職工在享受生產假期間的工資，按照本人所在用人單位上年度職工月平均工資水準計發。育兒補貼大多面向新生了“二孩”或“三孩”的家庭發放，用以減輕多子女家庭的育兒負擔，目的在於間接提升生育率。育兒補貼由地方財政支持，各地在發放方式和具體數額上不盡相同。比較典型的有：四川雅安對新生二孩家庭一次性發放10000元，新生三孩家庭一次性發放20000元；新疆克拉瑪依對新生二孩家庭按照500元/月的標準發放補貼至新生兒三周歲，三孩家庭的標準則是1000元/月。稅收優惠主要包括三歲以下嬰幼兒照護個人所得稅專項附加扣除制度和子女教育個稅專項附加扣除制度。其中，每孩每月配有2000元的額度，可以由任意一方監護人按扣除標準的100%扣除，也可以由兩位監護人分別按標準的50%扣除。此外，實踐中還有一些地方性的稅收優惠措施。例如，吉林省發佈《關於優化生育政策促進人口長期均衡發展實施方案》規定，“按政策生育二孩、三孩夫妻創辦小微企業的，按照相應標準減免增值稅企業所得稅”。再如，山東省濰坊市對依法生育三孩、購買商品房的家庭，給予繳納契稅50%的財政補貼，但最高不超過2萬元。

第三是服務支持。主要包括兒童醫療服務、生育醫療保健服務、普惠托育服務和產後就業支持服務。2024年1月10日國家衛生健康委員會等10部門聯合制定的《關於推進兒童醫療衛生服務高質量發展的意見》發佈，其內容涵蓋了醫療資源擴容、兒童重大疾病診療和危急重症救治、領域前沿技術發展與轉化、家庭醫生簽約服務、就醫感受、兒童心理健康和精神衛生服務以及兒童疾病預防和健康管理服務等。此後，各地區衛生健康部門陸續細化、實施該意見，並結合實際情況開展定期評估，通報工作進展。生育醫療保健服務涵蓋全生育週期，包括婚前保健、孕前保健、早孕建檔、產前檢查、產前篩查與診斷、住院分娩、產後訪視、預防疾病母嬰傳播、新生兒疾病篩查、兒童健康管理、兒童營養改善、預防接種、計劃生育技術服務等13項服務。普惠托育服務制度支持相對滯後，目前缺乏體系完備、權責明確的專門立法和實施細則，散見於一些部門

① 可以進入報銷程序的生育醫療費用包括：產前檢查費、遺傳基因檢測費、分娩費和生育併發症醫療費。

② 2019年國務院辦公廳發佈〈關於全面推行生育保險和職工基本醫療保險合併實施的意見〉，規定“生育醫療費用和生育津貼所需資金從職工基本醫療保險基金中支付”。

規章和地方政府的規範性文件中。各地區普惠托育服務的標準、形式、進展及效果差異較大。產後就業支持在實踐層面的主要做法是：由基層政府、黨組織、婦聯等牽頭，鏈接企業，為產後女性提供的可以彈性上班和在地就業的“媽媽崗”。例如，河北邢臺以此類方式，設置奶站管理員、送奶工、愛心驛站負責人、雲客服等崗位，累計帶動全市2.5萬餘名產後待業婦女實現家門口創業就業。①

最後，在觀念層面，進行生育動員，推動多元主體參與“創造符合國家利益的主流話語和實踐”②。比如，大力支持各級婦聯組織發揮“公共服務輸送者”③的功能，牽頭成立新型婚育文化指導中心，推出家風家教宣傳、婚戀家庭指導、生育政策宣傳解讀、輔助落實社會保障措施等服務，不斷提高全週期家庭服務能力。再如，媒體層面，利用現代化傳播媒介，相關工作者通過文藝作品、宣傳報導、網絡直播等方式引導育齡人群形成積極婚育觀念，為育齡人群樹立榜樣，挖掘優秀傳統文化資源推動構建積極正向的新型婚育文化。科研院所層面，多所高校開展大學生新型婚育文化培育工作，幫助該群體獲得科學的婚戀知識、習得處理親密關係的能力以及樹立積極的婚戀觀、生育觀和家庭觀。④

籠統來看，生育支持戰略在諸多方面推進制度的不斷健全和完善，特別是中央層面的人口與計劃生育法、婦女權益保障法等法律修訂後，指引地方生育支持內容進一步向規範化、精細化發展。然而，相較整個生育過程中女性面臨的身體之變、身體之痛、身份之困和被異化的風險，審視當前生育支持制度，可以遺憾地發現，這些女性身體經驗幾乎被遮蔽和遺忘了。

**（二）女性身體經驗的被遮蔽和遺忘**

這裡的“遮蔽和遺忘”並不是說制度全然漠視女性，而是說女性的主體性被隱於國家和家庭之下，女性的利益需求服膺於社會公共利益和家庭整體利益。換言之，現有生育支持制度下的女性，首先被當作國家再生產職能承擔者和家庭照護者，其次才是女性她自己，如此與女性自身具有同構關係的身體經驗自然也就只能被放置在次等考慮了。

生育支持制度中“支持”瞄準的對象究竟是誰？在《中共中央國務院關於實施全面兩孩政策 改革完善計劃生育服務管理的決定》中，首次提出“生育支持”時，其就與“家庭發展支持體系”“家庭在生育支持中的主體地位”“家庭自主”聯繫在一起。以上文的服務支持為例，可以發現一系列制度設計是以“家庭需求”為導向的；而女性的個體需求，尤其是無法融合於家庭需求的那部分自然就被忽視了。在服務支持的四種類型中，兒童醫療服務有專門的規定，最為系統全面。這是因為在制度的想像中，兒童是脆弱的，也是寶貴的，所以值得特別關注。相反，生育醫療保健服務、普惠托育服務中的部分安排以及就業支持服務皆關涉女性，但在制度的想像中，女性作為“妻子”和“母親”的家庭角色存在，並非作為獨立的、能夠對所置身的客觀世界發揮創造性、能動性的主體而存在。作為“妻子”，女性要為家庭“生育兒女”“延續香火”，而制度似乎不關心、也不需要考慮女性在生命的誕生、香火的延續過程中是否愉悅。例如，生育醫療保健服務的設置側重於輔助母體科學孕育、順利分娩，而非緩解母體在孕育過程中產生的不適感和疼痛感，此類保健項目也不在基本公共服務範疇。作為“母親”，女性被建構最大的特點就是

① 周麗婷：〈量身定制“媽媽崗”實現婦女家庭企業“三贏”〉，《中國婦女報》2024年10月8日，第1版。
② 宋健、劉詩雯、唐田榮：〈低生育率背景下的中國婚育文化觀察〉，第28頁。
③ 參見李鵬飛、王晶：〈新時代基層婦聯組織角色與工作機制創新思考〉，《湖北社會科學》2020年第3期，第59—65頁。
④ 參見茹希佳：〈以新型婚育文化引導“婚育三觀”〉，《中國婦女報》2024年4月8日，第1—2版。

自我犧牲，個人利益、個人需求要置於家庭利益、家庭需求之後。[①]制度安排也充分體現了這一點。例如，生育是一個全週期過程，但在生育醫療服務設置的13個項目中，涉及到女性產後的僅有“產後訪視”一項。換言之，在制度的想像中，胎兒從母體分離後，母體作為一個容器、一種工具便完成了使命，產後母體的需求也可順理成章地被隱匿。再如，就業支持服務實踐中所提供的崗位多是便於女性照顧家庭的，卻少有幫助女性通過就業更好地實現自己人生價值的。在制度的權衡中，女性始終是可以犧牲自己、放棄自己、成就家庭的那一個。

生育支持制度從一開始就將關注焦點投射於家庭，這便注定了女性的主體地位和身體經驗的被遮蔽。同時，宏大敘事將女性作為一個整體進行安排，忽略了女性群體內部的身份多元和頗具差別的身體經驗，一些身體成為“不受制度歡迎”的身體，其身體經驗也根本性地被生育支持制度遺忘了。

一是非婚女性的身體。雙系撫育是生育制度的基本特徵[②]，但這並不意味著母系無法脫離父系完成生育行為，也不意味著這種行為缺乏正當性[③]。常規體外受精、卵胞漿內單精子注射等輔助生殖技術的發展，使女性成為“非婚母親”具有可能。但當前法律既不承認、也不保護這種可能。相關立法可以追溯到2001年衛生部發佈《人類輔助生殖技術管理辦法》，其第3條規定，“人類輔助生殖技術的應用應當在醫療機構中進行，以醫療為目的，並符合國家計劃生育政策、倫理原則和法律規定”。這裡確定了只有“已婚母親”才可能使用輔助生殖技術。同年五月，《人類輔助生殖技術規範》發佈，其第3條第13款規定“禁止給不符合國家人口和計劃生育規範和條例規定的夫婦和單身婦女實施人類輔助生殖技術”，重申了這個標準。雖然2016年吉林省修正的《吉林省人口與計劃生育條例》，對前述標準有突破，其第29條規定，“達到法定婚齡決定不再結婚並無子女的婦女，可以採取合法的醫學輔助生育技術手段生育一個子女”。但由於高位階的《人類輔助生殖技術管理辦法》遲遲未做變更，輔助生殖技術在實踐中的適用主體仍然以已婚夫妻為主。在非婚女性使用輔助生殖技術無法可依的前提下，其身體經驗就更談不上被生育支持制度顧及了。

二是靈活就業及未就業女性的身體。前述提及的經濟支持中的生育保險待遇的設定，享有者必須是用人單位為其足額繳滿6個月生育保險費的職工。然而，現實中許許多多的女性，諸如自由職業者、個體工商戶、新就業形態的工作人員、兼職人員等沒有固定單位。儘管《關於進一步完善和落實積極生育支持措施的指導意見》明確要求“有條件的地方可以探索參加職工基本醫療保險的靈活就業人員同步參加生育保險”，但目前只有江西、浙江、天津、貴州全省以及河南、山東的部分地區取得一定實效[④]，大多數靈活就業的女性仍被排除在制度外。時間支持中的女性孕產期和哺乳期的生產假、陪產假和育兒假，也同樣僅適用於有單位的女職工。另外，那些一直在農村的、根本就沒有任何所謂“就業”經歷的女性群體，她們似乎更是被生育支持制度完全遺忘了。

三是處於“交叉性”困境中的身體。這主要是指殘障、高齡和患有非遺傳性疾病的女性。

① 參見李芳英：〈精神負載：母職實踐過程中的性別關係再生產〉，《人口與社會》2019年第1期，第68頁。

② 參見費孝通：《生育制度》，北京：群言出版社，2016年，第22—32頁。

③ 既有研究已經從性別平等、代際平等、基本權利維度論證了非婚女性享有生育權的正當性。但這不在本文的核心研究範疇，因此不做討論，只做觀點上的援引。相關研究參見石佳友、曾佳：〈單身女性使用人類輔助生殖技術的證成與實現路徑〉，《法律適用》2022年第9期，第3—12頁；李勇：〈獨身女性生育權的證成及其實現路徑〉，《山東女子學院學報》2022年第1期，第75—85頁；于晶：〈單身女性生育權問題探討〉，《中國政法大學學報》2021年第1期，第25—36頁等。

④ 國家醫療保障局：〈你想知道的生育保險政策知識都在這裡——生育保險常見問題解答〉，2024年12月12日，http://www.nhsa.gov.cn/art/2024/12/12/art_14_15085.html，2024年12月28日。

20世紀90年代，美國黑人女性學者金伯利·克倫肖（Kimberle Crenshaw）在探討性別歧視的成因時發現，歧視源於多重社會因素和社會身份要求的交叉疊加。[①]同樣，生育本身是一件危險的事情，殘障、高齡和患病等因素的交叉疊加無疑會使這一過程更加危險。[②]但是，這種“危中之危”並未引起制度設計者的重視。在當前生育支持制度的框架下，女性邊緣的、情境化的身體經驗被自然而然地、不加審思地淹沒在女性一般的、大眾化的、健康的身體經驗中。這可能包含著這樣一種隱喻，即因殘障女性、高齡女性、患病女性的身體不屬於生物學意義上最適合懷孕的“好”身體，制度便可以對這樣的身體採取避而不談的曖昧態度。交叉性視角的缺位無疑會加重處於“交叉性”困境中女性的被剝奪感，也助長了社會對這些女性及其身體在生育事件中的消極評價。

**（三）生育支持制度背後的線性管理邏輯**

前文述及制度設計的應然邏輯是在國家、家庭、女性、孩子多主體之間實現有效互動、支持與合作，並在此邏輯下尋求女性身體經驗的被尊重和被容納。但審視目前的生育支持制度可以發現，其背後起支撐作用的是一種全然不同的線性管理邏輯。

生育從來都是，且現在依然是國家強勢管理的事項。[③]自中華人民共和國成立以來，人口政策大致經歷了從20世紀50年代的鼓勵增長，到60、70年代後的嚴格控制增長，再到近十餘年的“單獨二孩”“全面二孩”和“開放三孩”的變遷，始終施行的是指令性計劃人口政策，即黨和國家基於對彼時彼刻社會經濟發展狀況和未來發展形勢的研判而進行人口政策調整。20世紀50年代的中國，一方面百廢待興，經濟復蘇和社會建設是第一要務，需要大量勞動力投入和儲備；另一方面，當時的支柱產業是農業，90%以上是農村人口，且工業化水平非常低，人口作為重要的生產力，成為國家發展的重要抓手。毛澤東同志曾指出“只要有了人，什麼人間奇跡也可以造出來”[④]。進入20世紀60年代後，尤其是經歷三年自然災害，國家愈發意識到龐大且激增的人口數量與有限的社會資源、綜合國力之間存在難以消解的張力。也就是說，人口持續不斷的增加並未帶來生產力水平的明顯提升，當社會平均產量只夠居民維持生命所用時，時令不好導致的任何短缺都必然帶來嚴重後果。[⑤]1971年，國家將人口問題納入政府工作計劃。此後，人口政策逐漸調整為收縮，軌跡大致是：從20世紀70年代宣導兩孩，到20世紀80年代宣傳一孩，再到20世紀90年代嚴格實施計劃生育（普遍一孩）。計劃生育通過自覺地規劃控制人口數量，減輕社會經濟發展過程中資源耗損的壓力，優化勞動人口結構，以促進經濟發展。進入21世紀，我國人口狀況呈現出“低出生率、低死亡率、低自然增長率”的特點，2010年後，勞動力供求格局發生重大轉變以及人口老齡化快速攀升，[⑥]黨和國家根據新的形勢變化，再次做出逐步放寬人口政策的調整。

國家之所以強勢管理生育，是因為國家人口戰略服務於國家發展、民族復興等宏大目標。為了實現這些目標，生育支持制度作為一種策略和手段被提出來。對於國家發展、民族復興來說，維繫國體、政體平穩運行是最低層的價值需要，且必須保持人口長期均衡發展，但日益加深的少

① Kimberle Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review* 43:6 (1991), pp.1241-1299.

② 參見張萬洪、趙金曦：〈邁向空間正義：性別視角下的無障礙環境建設〉，《人權》2024年第2期，第56頁。

③ 例如，費孝通詳細描述了國家和社會用文化手段干預生育的機制，包括對生的干預（確立婚姻制度，夫婦共同經營婚姻生活等）和育的干預（雙系撫育，在社會結構中構建“父、母、兒女”三者間的穩固關係等）。參見費孝通：《生育制度》，第22—87頁。

④ 毛澤東：《唯心歷史觀的破產》，《毛澤東選集》（第四卷），北京：人民出版社，1991年，第1512頁。

⑤ 參見[英]馬爾薩斯：《人口原理》，朱泱、胡企林、朱和中譯，北京：商務印書館，2017年，第42—43頁。

⑥ 參見李建偉、周靈靈：〈中國人口政策與人口結構及其未來發展趨勢〉，《經濟學動態》2018年第12期，第23頁。

子老齡化、逐漸消退的“人口紅利”已經構成影響國體、政體穩定的隱憂。故國家推出生育支持制度率先要考量的是如何調節生育行為以契合長治久安的需要。此時，家庭，包括丈夫、妻子、孩子都是國家實現這些目標的調整對象，其作為主體參與決策及與國家展開互動的空間都極為有限。在這個意義上，家庭抑或男女兩性，作為國家線性管理的對象，彼此沒有區別。國家通過宣傳教育、觀念改造等手段，對個體生育意願、生育選擇施加影響，宣導個體放棄一己之私服務於國家和社會公共利益。而女性的身體經驗屬於“一己之私”，自然不會成為受關注的核心。

生育支持制度以家庭為基本單元，通過生育支持制度，對自己的線性管理對象——家庭進行不同程度和方式的生育成本分擔，以實現管理成效。至於生育事件中家庭內部兩性之間付出的成本差異則不在管理者的考量範圍，至少不屬於特別突出的考量。在這個意義上，生育事件中所有女性的身體都是“受制度忽視的身體”。當女性視角和身體特徵被隱去了，女性的特殊需要和利益也就被降低到最低限度。有研究顯示，“分娩相關恐懼”(childbrith-related fear)對女性生育意願有直接和間接的影響，而生育準備則是 CBRF 與生育意願之間的作用中介。具體来说，較高的 CBRF 與較低程度的生育准備相關，而較低程度的生育准備與較低的生育意願相關。該研究結果表明，衛生政策制定者和醫療服務提供者應更加重視提高婦女的生育准備度，這可能會降低 CBRF 对生育意願的负面影響，从而加强婦女的生育意願。[①]女性在家庭這一場域，沒有被看作一個目的自身、一個自身能動性和價值的來源，而是被看作一個滿足他人需求的附屬品或工具、一個單純的生育機器、廚師、清潔工、性出口和看護。[②]家庭政策就是社會政策[③]也不再成立，相反，社會政策變成了家庭政策。

再加上中國有漫長的男尊女卑歷史，其強大的慣性至今依然不同程度棲身於家庭內部。而線性管理邏輯下生育支持制度的性別盲視，某種程度上無意識強化了性別不平等。前述的時間支持中的生產假、陪產假和育兒假，只需簡單比較一下即可發現，母親的生產假比父親的陪產假大約長4至5個月左右。這樣的設計當然有保障女性恢復身體，為重返工作崗位做好準備的意圖，但這樣的設計也可能預設了女性的生產價值理所應當需要讓位於生育價值和照料價值。制度分配給女性更多的時間，為女性提供相較男性而言看似更多的“閒暇”，強化了女性的照料價值高於男性的照料價值、女性應當在生育過程中承擔更多家庭責任的觀念。生產假和陪產假的失衡配置某種程度上加固了“男主外、女主內”的性別分工模式，刻畫出女性作為生育成本主要承擔者和“密集型母職”角色的家庭圖像。[④]而在文化支持中，很突出的一點是，制度將“低生育率”下的社會焦慮通過文化建構轉移到女性身上，至少兩性在焦慮的承受程度上是不平等的。以婦聯開展的“家風建設”活動為例，在中華全國婦女聯合會網站進行檢索後發現，相關活動指向的對象大都是家庭中的“巾幗力量”，相關文化宣傳、觀念革新工作多是圍繞女性展開。這種做法實際上是把“少生、不生、少子、老齡”等由社會結構性原因引起的社會問題轉嫁到女性身上。通過社會文化的建構，大眾很容易把矛頭對準具備孕育、分娩功能的女性，將低生育率草率地歸因為女性

① See Tieying Zeng, Bingbing Li, and Ke Zhang, et al. The association between childbirth—related fear, childbirth readiness, and fertility intentions, and childbirth readiness as the mediator. *Reproductive Health* 20:62 (2023), pp. 2-9.

② 參見[美]瑪莎・C. 努斯鮑姆：《女性與人類發展——能力進路的研究》，左稀譯，北京：中國人民大學出版社，2020年，第229—230頁。

③ See Mihaela Robia, ed., *Handbook of Family Policies Across the Globe*, Springer, 2014, p. 3.

④ 基於對湖北省6477個已婚職業女性的調查表明：生育和養育對女性職業發展的干擾和破壞越來越嚴重，女性面臨的工作—家庭衝突會進一步強化女性對母親身份的焦慮和畏懼，並成爲婚育的阻力。參見崔應令：〈生育支持的制度、觀念與文化建設：人口均衡發展的路徑探索〉，《理論月刊》2023年第8期，第110—119頁。

個體的選擇，[①]進而汙名女性追求生育自由、身體自主的行為。同時，這種做法也掩蓋了女性在社會結構性壓迫下承受的多元壓力和歧視。

總體而言，現有的生育支持制度忽略、遮蔽、遺忘女性在生育事件中個體化的、情境化的身體經驗。制度並不能有效容納、消解女性在生育事件中面臨的身體之變、身體之痛、身體之困和被異化的風險，女性的個體權益總被制度籠罩在社會公共利益和家庭整體利益的“殼子”中。在主體性被普遍異化的年代，身體本身就構成一種策略。[②]在此意義上，女性的生育選擇和生育行為就是生育支持制度下身體策略的呈現，換言之，將女性身體視為一種“被動觀看的靜態符號和權力運作的場域”[③]，罔顧制度對女性身體的壓抑、忽視和限制，女性就不太可能配合制度的要求，實現制度目標。

## 四、從“女性”出發：生育支持制度的優化

生育和生產、社會化、性行為一樣，是束縛女性自由、阻礙女性獲得解放的主要社會結構之一。[④]生育支持制度的功能應該包含將女性從因生育問題產生的可見的、不可見的不自由、不自洽中解放出來，支持女性成為身心自足的人。當女性選擇成為母親——“期待新生命的降臨，開啟未知的個人旅程”時[⑤]，不是被動困厄、孤獨無助的，而是擁有選擇的自由並有能力為自己的選擇負責。生育雖然是兩性共同參與的行為，但是該過程中，女性對男性的影響高於男性對女性的影響。[⑥]通常情況，一个女性一生中約有三十年的時間可以選擇生育。在該期間，女性的生育意願也许不是一成不變的，而會隨著心境、情境的流轉而改變。因此，發現女性、觀照女性，從女性出發，改善女性的生育體驗，保障女性的相關權益对刺激提升生育意願是有益之策。質言之，可以尝试以女性為核心，調整完善生育支持制度。本文沿著上述分析，提出以“女性權益”為進路的方法論，即從“女性”出發，解決為女性生育賦權的問題，然後圍繞生育事件中女性的身體經驗，優化生育支持制度，完善具體的支持內容。

### （一）確立以女性權益為中心的制度基礎

確立以女性權益為中心的制度基礎是指放棄此前生育支持制度以家庭爲核心，代之以女性個體爲“支持”核心，從而从根本上接納、關懷“不受制度歡迎的身體”和“受制度忽視的身體”，首先要做到以下兩點。

一是承認女性在社會再生產領域和家庭照料領域的勞動價值。長期以來，我們所生活的社會，公私領域是二元對立的。世代繁育和家務勞動被習慣性地排除在社會生產勞動之外，女性作為私域勞動的主體所做的工作是不被承認的，甚至是被公共領域遺棄的。[⑦]但是，家庭的延續、社會的維繫離不開女性在社會再生產領域和家庭照料領域的付出。正如恩格斯在《家庭、私有制

① See Wanqi Gong, Caixie Tu and L.Crystal Jiang, “Stigmatized Portrayals of Single Women: A Content Analysis of News Coverage on Single Women and Single Men in China”, *Journal of Gender Studies* 26:2 (2017), pp.208-209.

② 參見林曉珊：〈母職的想像：城市女性的產前檢查、身體經驗與主體性〉，第154頁。

③ 吳華眉：《身體的哲學：當代女性主義身體觀研究》，北京：中國社會科學出版社，2021年，第90頁。

④ 參見[英]朱麗葉・米切爾：〈婦女：最漫長的革命〉，李銀河譯，見李銀河編：《婦女：最漫長的革命：當代女性主義理論精選》，北京：中國婦女出版社，2007年，第23頁。

⑤ Tina Miller, *Making sense of Motherhood: A Narrative Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.66.

⑥ 相關研究參見卿石松、姜雨杉：〈夫妻生育意願及影響因素的差異分析〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2022年第3期，第151頁；Yang Shen and Lai Jiang, “Power Relations in Reproductive Decisions Under the Transforming Family Planning Policy in China”, *Journal of Family Issues* 43:11 (2022), pp.2841—2867; Doepke, Matthias and Michèle Tertilt, “Women’s Empowerment, the Gender Gap in Desired Fertility, and Fertility Outcomes in Developing Countries”, *AEA Papers and Proceedings* 108 (2018), pp.358—362.

⑦ 參見范偉偉：〈理性・關懷・能力：女性解放的路徑探索及其反思〉，《哲學研究》2017年第9期，第120頁。

和國家的起源》中開篇指出:“根據唯物主義觀點，歷史中的決定性因素，歸根結底是直接生活的生產和再生產。”[①]其中，生產是人類社會存在和發展的基礎，包括基本生活資料（如食物、衣服、住房以及為生產這些東西準備工具）和人自身的生產。然而，工具用久了會磨損、報廢，人也會衰老、死亡，所以需要源源不斷地生產新機器和創造新生命，這種不斷更新和不斷重複的生產，就是“再生產”。兩性生理構造的差異和特性決定了女性是生育行為的主體，其所發揮的作用和承擔的責任，難以被男性或他者取代。女性通過生育行為，不僅為社會生產提供源源不斷的勞動力，還要承擔繁瑣沉重的照料勞動，為社會生產提供後勤保障。女性這種為“他人生命生產、再生產”進行的活動，卻部分導致自己在就業市場淪為“二流勞動力”。[②]生育支持制度應當承認女性的私域勞動，肯定女性的主體地位和勞動價值，從而制定科學精准、可行性強的配套支持措施，降低人口再生產和家庭照料勞動對女性參與社會生產活動的負面影響和阻礙。

二是將生育支持制度與婚姻、家庭解綁，保障女性（特別是非婚女性）的生育自由和其他權益。上文已經提及，非婚女性因不符合國家人口和計劃生育法規和條例的規定而不能使用輔助生殖技術。《人類輔助生殖技術規範》也明令禁止醫療機構為健康的單身女性實施凍卵。而根據《人類精子庫基本標準和技術規範》的規定，男性可以“出於生殖保健目的”將精子保存在精子庫中，以備將來生育。概言之，當前的法律法規保護女性作為母親的權利，但非婚女性被排除在外；法律法規保護女性成為母親的權利，但非婚女性被排除在外。女性只有完成同男性在法律上的結合，其生育行為才是正當的，否則法律既不支持、也不保護這種行為。但重回法律文本，《婦女權益保障法》第32條規定“婦女依法享有生育子女的權利，也有不生育子女的自由”，《憲法》第49條第1款規定“婚姻、家庭、母親、兒童受國家保護”。顯然，法律已經肯定女性的生育權利，並未針對非婚女性和已婚女性而有所區別；憲法明確保護母親的權利，並未針對非婚母親和已婚母親而有所區別。從根本上說，生育權源自女性的人格自由和身體自主，是“女性主體意識的反映”[③]。女性有權自主決定是否以及何時生育子女，在生育問題上免受男性、家庭乃至國家的各種干擾。儘管實踐中，四川省、廣東省、安徽省和陝西省已經開始嘗試將生育登記與婚姻制度解綁，但這種以人口監測和生育服務為目的的做法並未得到普遍推廣。整體上看，解綁的步伐需要進一步加快。

**（二）指向女性權益的生育支持制度完善**

“低生育”先行國家[④]以及我國的生育支持制度實踐[⑤]表明，以時間支持、經濟支持、服務支持和文化支持為框架的制度構成是可行的。但圍繞生育事件中的女性身體經驗，現有制度需要給予進一步的關注。

就時間支持而言，制度需要在消除現有時間支持存在的性別不平等問題的基礎上，進一步增拓積極支持的內容。生產假時長與陪護假時長之間的落差帶來的弊病之一是加劇了本就處於就業

① [德]恩格斯：〈1884年第一版序言〉，見《家庭、私有制和國家的起源》，北京：人民出版社，2018年，第4頁。
② 參見[日]上野千鶴子：《父權制與資本主義》，鄒韻、薛梅譯，杭州：浙江大學出版社，2020年，第126頁。
③ 參見鄧靜秋：〈“三孩”政策背景下的女性權利：從“母親受國家保護”的憲法內涵展開〉，《人權》2022年第2期，第125頁。
④ 既有研究已經梳理了日本、韓國、新加坡、美國、澳大利亞、德國、法國、瑞典等“低生育”先行國家生育支持制度的相關經驗，其經驗表明時間支持（假期福利）、經濟支持（津貼補助）、服務支持（兒童保育、待機支持、女性就業）和文化支持的支持效用是顯著的，並且足以容納所能設想的所有措施，可供我國參考借鑒。參見張洋、姜春雲、胡波：〈生育支持家庭政策的國際實踐及其微觀生育效應——基於國際文獻的元分析發現〉，《中國人口科學》2024年第5期，第66—81頁；楊菊華、杜聲紅：〈部分國家生育支持政策及其對中國的啟示〉，《探索》2017年第2期，第137—146頁。
⑤ 我國生育支持制度在實踐中取得了一定實效。例如，生育津貼、住房補貼等經濟支持措施確實減輕了家庭育兒壓力；再如，據《2023年我國衛生健康事業發展統計公報》顯示，2023年，我國孕產婦死亡率下降至15.1/10萬，嬰兒死亡率降至4.5‰，這與生殖健康服務支持、兒童醫療服務支持密不可分。

市場劣勢地位的育齡女性不得不面臨更大的困境。制度應當著眼於平衡兩者時長，改變既有的“一刀切”做法。首先，制度應當考慮拉通生產假、陪護假和育兒假的計期方式，保證女性“生產假+育兒假”的總時長與男性“陪護假+育兒假”的總時長等同（單身媽媽享有雙倍“生產假+育兒假”）。其次，男性休假採用彈性休假的方式，即休假者可在伴侶的孕期、產期、哺乳期以及子女三周歲前自行選擇時段休假，也可以分段累計休假。按照這樣的模式，女性既可以在孕產期獲得伴侶適當的陪伴和照護，又可因父職的強化而儘早回歸工作崗位。此外，男性也可以在獨立的照料勞動中習得育兒能力，加強與嬰幼兒的情感鏈接，從“次級照顧者”進升為“共同照顧者”，培育父職認同，進而在潛移默化中動搖、改變傳統的家庭分工模式。制度需要一边過濾易造成實質性性別歧視的內容；一边探索相應的成本分攤機制，具體來說，國家可以減稅降費、專項補貼、金融政策優惠等方式減輕雇傭單位的經營壓力，間接推動制度落地。

就經濟支持而言，制度應當以女性需求為導向，消除障礙，供給更加多元的支持措施，實質上降低女性在生育過程中面臨的經濟壓力。關於生育醫療保險待遇，需要進一步推進：一是在選擇靈活就業的女性群體中全面推廣靈活就業生育醫療保險，並由國家承擔一定比例的保險費用。二是將女性分娩鎮痛費用納入生育醫療費用報銷清單。恐懼分娩疼痛是未婚年輕女性拒絕生育的首要原因。[①]無痛分娩可以縮短總產程，減輕產婦分娩時的生理疼痛、心理畏懼和產後疲倦，提高分娩的安全性和品質，對於改善產婦分娩體驗具有重要意義。目前除貴州省、浙江省、江西省等地區外，大多省市產婦需自費使用鎮痛服務，但正因爲像贵州這样的西部省份都有了此实践，所以考慮全面推行是有可行性的。關於育兒補貼，一是要考慮取消現金補貼、住房補貼、消費補貼等補貼申領的前置條件——“夫妻雙方依法辦理婚姻登記”[②]，特別是取消對未婚母親補貼領取資格認定的限制。二是全面推廣育兒補貼（包括“一孩補貼”），採取“國家基礎補貼+地方補貼”的計額方式，同時針對不同孩次設置階梯式補貼標準。關於稅收優惠，對未婚母親、殘障母親或伴侶、子女為殘障者的母親以及患重大疾病或慢性病的母親，需要考慮予以傾斜性稅收優惠，放寬對其嬰幼兒照護專項、子女教育專項稅收扣除標準。此外，還需增設孕產婦營養補助專案，由生育保險基金統籌支付。當前生育保險制度覆蓋之外的女性則由中央、地方財政協調統一撥付。

就服務支持而言，制度需要在醫療保健服務和就業支持服務中嵌入女性視角，關注女性偏好，在尊重性別感知差異的基礎上提升生育支持水平。同時，也需大力發展普惠托育服務。醫療保健服務貫穿孕前、孕中和孕後三個階段，通常由地方政府、衛生健康部門和具備相應資質的醫療機構提供。針對孕前階段，衛生健康部門需要推廣農村地區和偏遠地區的生育規劃服務，普及孕前健康檢查，指導備孕女性科學飲食、合理用藥，指導其家屬改善不良生活習慣、為備孕女性打造健康的生活環境；還需要提升輔助生殖服務的可及性，雖然全國31個省份及新疆生產建設兵團均已將輔助生殖技術納入醫保範圍，但是目前僅有622家醫療機構具備提供輔助生殖技術的資質[③]，遠不能滿足日益增長的市場需求。針對孕中階段，醫院需要加強對孕婦慢性病的管理，通過孕期慢性病篩查、治療、定期隨訪等工作，降低慢性病對孕婦安全分娩的潛在威脅；還需

① 參見茅倬彥、羅志華：〈加快構建積極生育支持政策體系：現實挑戰與策略選擇〉，《婦女研究論叢》2023年第2期，第21頁。

② 參見《昭通市衛生健康委員會關於實施一次性生育補貼、育兒補助、嬰幼兒意外傷害險參保補貼的公告》《馬鞍山市育兒補貼實施方案》《蕪湖市育兒補貼實施方案》《寧夏回族自治區育兒補貼金髮放實施方案》等。

③ 相關數據參見婦幼健康司網站：《經批准開展人類輔助生殖技術和設置人類精子庫的醫療機構名單》，http://www.nhc.gov.cn/fys/s3582/202404/6b619a6193324b5ba69c0e5bd7189289.shtml，2024年11月19日。

要豐富孕期保健項目，指導孕婦制定運動計劃或開設孕產瑜伽課程等，以舒緩女性因懷孕造成的身體不適，穩定情緒、放鬆肌肉、改善水腫，並助力順利分娩。針對孕後階段，需要將產後身體康復服務納入基本公共服務範疇，並由基層政府支持各社區醫院提供盆底康復治療、腹直肌分離治療、產後形體恢復等服務，以幫助產後女性綜合調理，使身體機能達到最佳平衡狀態。就業支持服務的提升重點應當放置在如何減少生育給女性工作機會、薪資水準、發展空間帶來的負面影響[①]。對此，一方面，立法機關應當通過立法完善勞動保障監察機制，以提升企業違法成本、健全女性勞動者就業權益救濟的方式保護產後女性的平等就業權；另一方面，生育帶來的成本不應僅由勞動者本人和企業分擔，政府應當給予雇傭育齡女性佔用工比例40%[②]以上的企業予以一定的社會保險費用補貼或者減稅降費政策。普惠托育服務是補充家庭日間照料的有效手段，是推進產後女性再就業的重要依託。當前，普惠托育服務建設並不缺乏各種政策的指導，關鍵在於政策整合和政策落地，以提升普惠托育服務整體品質。針對第一個問題，需要適時出臺高位階的專門性法律法規。針對第二個問題，供給側需要堅持以需求為導向，重視托育服務內含的看護功能，按需供給、有效供給。特別是教育部門、發展和改革委以及市場監督部門應當及時調研和預判3歲以下嬰幼兒家庭在托育服務類型、年齡、內容、形式、價格、距離等的不同需求與特點，確保托育服務的供給側與家庭托育的需求側之間的有效匹配。

就文化支持而言，關鍵在於緩解育齡群體（特別是育齡女性）的生育焦慮，幫助她們夯实生育信心。“年輕女性不僅是今後社會的重要支柱，而且還將是未來一代的母親。但是，不知不覺包圍著她們的‘貧困’和‘困窘’與雇傭環境的變化等相互作用，造成了根深蒂固的桎梏”[③]。社會文化是最深層次的桎梏，但也可以是最深層的動力。一方面，制度需要著力於革新婚育觀念，改變以男性為中心的婚嫁習俗，弘揚自由平等、互助協商、共擔責任的和諧婚姻文化，真正增強婚姻的吸引力。另一方面，社會認知需要扭轉以工作為中心的優績主義成功學敘事，重塑人的價值感來源，肯定個體在家庭領域的貢獻和付出。只有這樣，女性在家庭照護領域的苦苦掙扎才會被看見，男性才會有意願成為照護者角色，最終為事業型女性和家庭型男性營造出和諧包容的環境。

## 結語

人的身體不僅有軀幹、血肉等物質性材料的一面，還包括細膩豐富的情感世界、精神意志和心靈活動，兩者交織在一起共同塑造個體對外部環境的感知、判斷和行為選擇。當女性被置身於由時間支持、經濟支持、服務支持和文化支持構成的生育支持制度下，制度的設計安排、層次結構和資源配置都在潛移默化地影響女性的身體經驗和底層認知，並最終影響到生育意願和生育選擇。然而，既往研究多聚焦於宏觀層面的經濟要素和社會變化，很少從身體層面探究女性在生育事件中究竟經歷了什麼，幾乎不曾關注女性在生育問題上真正的焦慮與渴望。事實上，生育事件中女性的身體經驗是內化於心、外顯於形的。從表面上看，女性的身體本身是個體的、隱微的、

① 相關研究參見楊菊華：〈“單獨兩孩”政策對女性就業的潛在影響及應對思考〉，《婦女研究論叢》2014年第4期，第49—51頁；全國婦聯婦女研究所：〈重視照料支持對婦女平衡就業與生育的積極影響〉，《中國婦運》2016年第7期，第35—36頁；鄭真真：〈實現就業與育兒兼顧需多方援手〉，2016年第1期，第5—7頁。

② 40%為初步設計的數據。具體構思如下：參與勞動的女性與育齡女性統計學特徵近似，覆蓋群體中絕大部分為20歲至55歲的女性。而根據不同統計口徑的數據，我國女性勞動參與率在55%（國際勞工組織2022年數據）至65%左右（《2023年全球性別差距報告》數據為63.73%），若取中間數據，約為60%，折合到每一用工單位女性員工約為30%。但考慮到這一政策能夠反向促進女性就業，所以做了10%的提升。

③ [日]NHK特別節目錄製組：《女性貧困》，李穎譯，上海：上海譯文出版社，2017年，第164—165頁。

封閉的，但是個體實際也是千千萬萬個女性的縮影，女性與女性之間，身體與身體之間，在最根本的地方，彼此互通、情感交融，進而形成普遍的關切與選擇，甚至會呈現出集體對制度願景的背離和反叛。

在生育支持制度或者是更早的人口政策的干預下，生育早已不是私密話題。而當生育問題作為公共議題被廣泛討論時，生育給女性帶來的從肉身到心靈的革命性變化，無論是制度還是普羅大眾，卻都諱莫如深。基於身體經驗這一微觀視角，恰恰能夠重新發現女性在生育事件中的核心位置，相應地，女性在生育支持制度中也應當是居於主體地位的，而非屈從的、被想像的。以身體經驗為依循，制度完善指向的也必然是女性權益。儘管這種權益很複雜，關乎平等、尊嚴、健康、工作等等，但共同的一點是，凡此種種皆應該被充分考量。也許當制度不再機械地以提高生育率為最終目標時，而將重點放置在“如何完善”這一問題本身，關注女性深層次的需求和體驗，反而會提高生育意願和刺激生育行為。在這個意義上，對生育支持制度的檢視，恰恰是對生命價值的重新確認。納女性身體經驗進入生育支持制度完善的主張，不是為了讓國家調控人口的精密度再上個臺階，而是為了讓擁有懷孕、分娩與撫育機能的女性能夠在自由、安全和有序的環境中坦然擁抱每一種生活的可能。本文更多地是致力於提供一種從女性身體經驗出發檢視生育支持制度的視角，優化路徑部分的展開是粗疏的、挂一漏萬的。但是，前路漫漫，我們期待由此推進更多從性別和身體交叉視角出發的研究。同時，還需要強調，對於既有的生育支持制度，本文沒有也不建議全盤皆否，制度實效尚未充分釋放的另一重原因在於，合理的那部分堅持得還不夠久。

[責任編輯：黃奇琦]

# Responses to the Risks of Adopting Folk Norms as Laws from the Perspective of Gender Equality

Yong LI

**Abstract:** From the perspective of gender equality, there are certain problems with the tendency to adopt folk norms as laws in jurisprudential circles. Compared with modern national laws, which are based on the basic principles of gender equality, folk norms that have not undergone corresponding examination and evaluation contain more content that is not friendly to women. Originally, gender discriminatory folk norms were shaped by patriarchal ideology. Under the phenomenon of cultural inertia, the negative impact on women continues to the present. The issue of adopting folk norms as laws was put forward during the social transformation period. It was intended to achieve the utilitarian purposes of making up for limitations in national law and fixing division and dispute resolution, but it ignored the problem of deviations from women's rights and interests based on the ethics of care. The adopting folk norms as laws without gender awareness is essentially enshrines negative gender cultural traditions in the form of legislative absorption and judicial and law-enforcement recognition. The potential division between national laws and folk norms in the public and private spheres is not conducive to the pursuit of redress by women whose rights and interests have been damaged by the application of folk norms. Complicity between judges and law enforcement officials and folk norms in particular areas also affect women negatively. Therefore, to implement the requirements of "gender mainstreaming" in adopting folk norms as laws, it is necessary to incorporate value judgments that follow the principles of gender equality to protect women's rights and interests. A gender equality assessment procedure for adopting folk norms as laws could be established on this basis, and the application of national law could thus be clarified in cases involving women's rights and interests.

**Keywords:** gender equality, discrimination against women, folk norms, rule of legalization, folk laws

**Author:** Yong LI, Ph.D. in Law (Southwest University of Political Science and Law, 2022), is an associate professor at the Law School of Guizhou University. Her main research focuses are jurisprudence and feminist jurisprudence. She is the author of *Nvxingzhuyi canzhang zhengyiguan yanjiu: yi canzhannvxing quanlikunjing weishijiao* [A Study on Feminist Disability Justice: From the Perspective of the Rights Dilemma of Women with Disabilities] (Beijing: Intellectual Publishing House CO., Ltd., 2025). She has published more than 40 articles, such as "The Necessity for Anti-surrogacy Legalization from the Perspective of Socialist Feminism", "The Ethical Characteristics of Women's Emancipation in the Communist Party of China over the Past Century", and "On the Development of the Legal System for the Elimination of Discrimination against Women in China."

# 性別平等視域下民間規範法化的風險及應對①

李勇

[摘 要] 從性別平等視角看，法學界的民間規範法化傾向有一定問題。相較於接受了男女平等基本原則洗禮的現代國家法，未經相應檢視和評估的民間規範暗含著更多對女性不友好的內容。最初，帶有性別歧視色彩的民間規範是父權主義意識形態塑造的結果。在“文化惰性”的作用下，給女性帶來的不利影響延續至今。民間規範法化議題於社會轉型時期提出，其在試圖達到國家法局限彌補和定分止爭之功利性目的的同時，忽視了欠缺關懷倫理所造成的與女性權益相背離的問題。欠缺性別意識的民間規範法化，實爲以立法吸收、司法和執法認可的形式肯認否定性性別文化傳統。隱藏其後的國家法和民間規範在公私領域的潛在分工，無益於因民間規範的運用而遭受權益損害的女性尋求救濟，司法、執法者與民間規範在特定場域中的“共謀”還會將之置於消極處境。於此，為在民間規範法化中貫徹“社會性別主流化”的要求，應在激發性別意識覺醒的基礎上納入遵循性別平等和女性權益保障的價值判斷。依此設定擬法化之民間規範的性別平等評估程序，並明確在涉女性權益的案件中國家法的優先適用。

[關鍵詞] 性別平等　女性歧視　民間規範　法化　民間法

[作者簡介] 李勇，法學博士（西南政法大學，2022年），貴州大學法學院副教授，碩士生導師，主要從事法理學、性別與法律研究。出版有《女性主義殘障正義觀研究：以殘障女性權利困境為視角》（北京：知識產權出版社，2025年），發表〈從社會主義女權主義看反代孕合法化的必要性〉〈百年來中國共產黨婦女解放思想的倫理特徵〉〈論我國消除對婦女歧視法律制度的發展〉等論文40餘篇。

① 本文系貴州大學人文社科青年項目“從女性主義視角看民間規範法化的風險及應對”（批准號：GDQN20 22009）的階段性成果。感謝匿名評審專家專業、建設性的修改意見及編輯老師的辛苦付出。

作為秩序建構而自然存在的民間規範歷史久遠，但成爲對象進入法學研究者的視野是相當晚近的事情。或出於法律人對法的高度敏感，法學界對民間規範的研究呈現出強烈的法化傾向。一是體現在“民間法”的使用上。較早使用此概念的是梁治平，此後，作為法社會學主題詞的“民間法”為法學界廣泛接受。二是將民間規範與國家法並列起來，認為“法治絕不僅僅等同於國家立法之治”①，“習慣、道德、慣例、風俗……，因此也是其法治的構成部分”②。概言之，既有研究中的“法化”是一種寬汎的民間規範轉換形式。這裡的“法”有別於“道法自然”之類的法，而是國家法意義上的法。它不僅是將民間規範上升為國家法，還包括依照國家法的精神和原則，使之“采用法的符號”“分享法的榮譽和法的尊嚴”③，從而實質性地扮演國家法的角色。

可見，主流的民間法研究主要是在贊同“民間法”這一概念或民間規範作為法秩序組成部分的基礎上展開的。本文的創新在於，基於性別平等視角，對這些觀點持反思性的批判態度。在涉及到女性權益的議題時，民間規範很可能會以一種落後的解構性力量的姿態呈現出來。相應地，那些出於功利價值而備受推崇的民間規範可能成為問題。當下，顯見的性別歧視已從國家法中褪去，轉而藏身於更具保守性的民間規範。它們“依然故我，周行不怠，一如既往地作用於人們的日常生活，國家對之徒嘆奈何”④。於此，本文擬呈現民間規範內含性別歧視的情況，指出民間規範法化之功利性考量越過關懷的具體情境及其與女性權益背離的現實。依此揭示欠缺性別平等意識之民間規範法化所遮蔽的問題，最後在民間規範法化的框架內探討此問題的解決路徑。

## 一、民間規範乃性別歧視的藏身之所

民間規範是生長於民間社會、調整民眾生活起居的行為準則。因為形成時間久遠，具有歷史的延續性。故與國家法相比，民間規範對傳統的守正更加明顯。這使得未曾接受過現代法治確立之性別平等和女性權益保障原則規訓的民間規範，仍舊以“天不變，道亦不變”的姿態作用於民間社會，其更容易成為性別歧視的藏身之所。

### （一）女性地位在國家法和民間規範中的落差

按照恩格斯有關私有制、階級和人類起源的觀點，中國歷史的較長時間裡，男性在家庭和社會中均佔據著絕對統治地位，男性的統治與法律形成了一種特殊的“合作”關係。於此，“通過在法律中采用男性的觀點，並同時在社會中推行那種觀點，使男性統治既是無形的又是合法的”⑤。這種情況的改變需藉助處於同等位階、彰顯性別平等之新法的出臺。因受西方資產階級性別平等立法的影響，民國時期的國家立法便開始在形式上融入性別平等思想。新中國成立，特別是改革開放後，我國更是在全面否認歧視、壓迫、殘害女性之法律條文和立法原則的基礎上，頒布了一系列彰顯性別平等和女性權益保障的新法律。如今，以《婦女權益保障法》《反家庭暴力法》《民法典・婚姻家庭編》為核心，輔之以相關性別平等法律的規範體系已經形成。

然而，國家法規定的性別平等和女性權益保障，與民間規範建構之社會中女性的實際處境可能錯位。這導致女性的現實處境非但未因法律詳實而細緻的規定得到根本改觀，甚至在某些方面變得更糟。⑥就此，女性當下面臨的諸多權益困境不能再簡單歸咎於國家法，癥結在民間規範。

① 龐正：〈法治秩序的社會之維〉，《法律科學》2016年第1期。
② 蘇力：〈二十世紀中國的現代化和法治〉，《法學研究》1998年第1期。
③ 廉睿、高鵬懷：〈來自民間的社會控制機制——中國“民間法”的過去、現在和未來〉，《理論月刊》2016年第2期。
④ 謝暉：〈主體中國、民間法與法治〉，《東嶽論叢》2011年第8期。
⑤ [美]凱瑟琳・A.麥金農：《邁向女性主義的國家理論》，曲廣娣譯，北京：中國政法大學出版社，2007年，第350頁。
⑥ 參見馬姝：〈我國女性主義法學研究的回顧與展望〉，《河北法學》2012年第11期。

經過民國的顛覆、新中國初期的改造、改革開放後的集中完善，明顯歧視女性的法律已被廢除。由於外在表現的誤導性和作用邏輯的隱秘性，性別歧視的民間規範很難因外力的介入而中斷。結果是，在男女平等已成爲基本共識的當下，儘管有程度和表現形式的差異，傳統社會中用以規範女性行為的倫理、道德準則，仍以民間規範的方式發揮作用。國家法和民間法之間的張力的存在，使民間規範中的性別歧視無法因性別平等國家法的出臺、男女平等基本立法原則的確立而自動消除。體現兩性平等之國家法的適用效果，還會因民間規範內含之性別歧視要素的牽制而被削減。

**（二）男尊女卑傳統及民間規範對其的延續**

有觀點認為民間規範是“人們在交往行為中，通過長期的交涉、磨合、總結、提升而自發地產生的”①，這種認知不盡準確。就歷史的根源而言，民間規範的生成不是“沒有創造者的遊戲”②。看似自發產生的背後，實則存在著男性主導的結構性生成過程。基於恩格斯的研究，女性地位的淪落源自於私有制產生和階級社會出現導致的母權制被推翻。自此後，“丈夫在家中也掌握了權柄，而妻子則被貶低，被奴役，變成丈夫淫慾的奴隸，變成單純的生孩子的工具了”③。為讓這一顛覆性的成功產生長遠而且穩固的效果，男性藉助習慣或風俗將之固定下來。傳統中國存在類似的情況。“商周更替完成了由父系制定型到父權制確立的過程，確立了父系本位、男性中心的父權制體系”④。為穩固父權統治結構，男性憑藉將性別化的行爲規範鑲嵌於儒家禮教的方式，將女性集體性地固定在了從屬者的位置，依此維持著男女之間不對等的性別權力關係。

中國封建國家政權建立以後，經過統治階級的系統化改造，禮開始具有了規範的屬性。男性士大夫擬定的禮儀規範雖不只是針對女性，但父權制結構決定了其中的確暗含著一個性別不平等的規範網絡。從周禮對兩性行爲要求的區別化規定，到孔子的“唯女子與小人難養也”，再到“罷黜百家獨尊儒術”後“三綱五常”成為定制，一直到儒法合流形成的僵化教條，這一規範網络以權威性的方式將女性置於了特定男性附庸者的位置。同時，通過“將某個規範或角色納入自身人格，認為自身應服從某種既定的規範，避免遭至不良體驗”⑤，《儀禮・喪服・子夏傳》規定的“三從”、《周禮・天官》規定“四德”⑥等內化爲後世女性的行為準則。於此，或出於父權制社會中的生存考量，或隨大流帶來的集體性別意識喪失，女性甘願套上男性爲自己量身打造的禮教枷鎖。

“‘傳統’是一個無法割捨的流動著的文化聯結體，它不僅是歷史的也是現實的”⑦。與封建政權的崩塌不同，因為民眾諳熟並信任的規範系統，儒家禮教中對女性不友好的內容難在短期內為人力推翻。這可用文化惰性來解釋。蔣夢麟所言，“他們像蠶一樣作繭自縛，自立智識活動的界限。他們深愛他們的道德之繭，而安居不出”⑧，形象地反應了傳統文化的惰性及其對民衆

① 謝暉：〈“文化中國”的規範塑造——以清代民間法中的“家法”“鄉約”和“行規”為例〉，《蘇州大學學報》（哲學社會科學版）2020年第6期。
② [法]布爾迪厄、[美]華康德：《反思社會學導引》，李猛、李康譯，北京：商務印書館，2015年，第130頁。
③ [德]恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局譯，北京：人民出版社，1999年3版，第57頁。
④ 張菁：〈唐士大夫的女性觀與武則天現象的產生——以墓誌為中心〉，《江海學刊》2011年第5期。
⑤ [英]安・奧克利：《看不見的女人：家庭事務社會學》，汪麗譯，南京：南京大學出版社，2020年，第184頁。
⑥ “三從”即“未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子”；“四德”係“婦德、婦言、婦容、婦功”。
⑦ 龍大軒：《鄉土秩序與民間法律：羌族習慣法探析》，北京：中國政法大學出版社，2009年，第311頁。
⑧ 蔣夢麟：《西潮・新潮》，長沙：嶽麓書社，2000年，第248頁。

的影響。兼具文化和規範屬性的性別歧視傳統儒家禮教亦如此。“一旦有人想強加一種外在的秩序時，這無為的法就會‘無不為’”[①]，導致性別歧視性的禮教得以超越歷史而作用於當下。鑒於在民主法治的現代社會，明顯歧視女性的儒家禮教在法律中雖已無存在的土壤，它們卻在民間社會找到栖居地。在此中，性別歧視的禮儀傳統仍通過習性和觀念規訓民衆思想並指引其行爲。這種否定性禮儀衍化為民間規範，藏身於婚姻習俗、宗教教條、家庭秩序、道德習慣之中。

**（三）民間規範中蘊含性別歧視的當代表現**

由於“傳統中還有和現代性卯榫相睦的內容，還有被此時代的人們念茲在茲的因素，不論其僅僅是一種記憶，抑或其是約定俗成的生活方式”[②]。性別歧視的民間規範雖應被廢除，實際卻影響著民衆的觀念並支配其行為。這表面上看似行爲的慣性作用，在某種意義上實爲對儒家禮教守成的結果，隱藏的性別歧視內容隨之被保留下來。此類傳統儒家禮教的內在結構是父權制，父權制的傳統作用域是家庭，核心乃丈夫對妻子的控制。隨著家庭和社會的嚴格界限被打破，家庭內部的不對等性別權力關係逐漸延伸到社會，故上野千鶴子援引索科勒夫的觀點將父權制定位為“使男性統治女性成為可能的社會權力關係的總和”[③]。結果是，傳統儒家禮教中的性別歧視內容以充斥父權制色調的民間規範再現於當下社會。

一是（異化的）彩禮婚俗將給女性造成負面影響。性別平等和宗法、婚嫁觀念的改變，雖帶來了婚姻形式的一定改變。兩頭婚偶有出現、不婚主義開始興起，國家出臺彩禮限高舉措，並通過舉辦集體婚禮來推動移風易俗。然而，傳統婚姻禮教中的“納彩”不僅以彩禮的形式被延續下來，還在特殊的社會情境中演化為了一種典型的惡俗。不同地區的數額雖有差異，但彩禮習俗和社會現實綜合作用形成的高額彩禮問題亟待被解決。有社會性的調查顯示，77.93%的受訪者表示所在家鄉存在彩禮習俗，全國平均彩禮為12.27萬元，江西以12.52萬元成爲結婚“最貴”的省份。同時，男性認爲合理的彩禮範圍為5萬—10萬元，女性則主張10萬—20萬元。[④]不可否認，適度金額的彩禮給付確實具有事前補償的積極意義。問題是，作爲父權制家庭文化中攫取利益的工具，區別化、高額度的彩禮惡俗在助長家庭之間攀比之風的同時，增加了女性本身被“代內剝削”和遭受家暴的風險[⑤]。

二是“內外有別”的傳統資源劃分規則致使“外嫁女”權益受損。作爲有明顯性別色彩的“腐蝕性”規範[⑥]，“內外有別”是傳統婚姻習俗形塑的結果。從女性視角出發，“內”與“外”是雙向的。原生家庭中，兄弟屬內，出嫁姐妹屬外。[⑦]進入夫家後，丈夫屬內，妻子屬外。“內外有別”規範傳統將直接影響資源分配，典型的是“外嫁女”土地權益。“終將嫁人”的初始預期，導致女性難以獲得在原有集體經濟組織的成員資格。外嫁後，作爲夫家關係網絡的外來者，女性亦難以獨立身份融入夫家集體經濟組織。雙重影響下，“外嫁女”的土地權益可能兩頭落空。“外嫁女”土地權益受損問題可以平移至房產（宅基地）上。出於“內外有別”對男

① 蘇力：《法治及其本土資源》，北京：北京大學出版社，2015年，第39頁。
② 謝暉：〈主體中國、民間法與法治〉，《東嶽論叢》2011年第8期。
③ [日]上野千鶴子：《父權制與資本主義》，鄒韻、薛梅譯，杭州：浙江大學出版社，2020年，第46頁。
④ 參見他趣信息技術股份有限公司：〈2024彩禮研究報告〉，2024年8月5日，http://www.chinadevelopment.com.cn/xc/2024/0805/1905858.shtml，2025年1月20日。
⑤ “代內剝削”指在同輩兄弟姐妹之間形成的剝削，即父母將嫁女兒收取的彩禮補貼至兒子娶妻的彩禮和婚禮開銷上。參見韋艷、姜全保：〈代內剝削與代際剝削？——基於九省百村調查的中國農村彩禮研究〉，《人口與經濟》2017年第5期。
⑥ 參見[美]瑪莎·C.納斯鮑姆：《尋求有尊嚴的生活——正義的能力理論》，田雷譯，北京：中國人民大學出版社，2016年，第105頁。
⑦ 由於在男方入贅女方家庭的情況下，“內”和“外”的傳統劃分會出現倒置，故入贅除外。

女平等原則的克減，“外嫁女”很可能因“外”的身份限制，而實質性喪失父母和公婆遺產的繼承權。①

三是傳統勞動性別分工將造成對女性的勞動剝削和職業性別隔離。最初，“男主外女主內”是自然的選擇。但“訴諸‘自然’是一種狡猾的論證方式，……（它）從事情總是呈現為某種方式這個事實，很快就推斷出這種方式具有生物學基礎，或者它是唯一可能的方式”②。這導致它超越自然的合理基礎，造成對女性勞動的系統化剝削。如今，這種極具剝削性的勞動性別分工“在文化、習慣、風俗和觀念的層面仍然存在，成爲了與法律并行且在一定地區發揮著實效的規範體系。……以一種甚至為人们所不意識的方式發揮作用”③。目前，女性解放的要素之一“大量地、社會規模地參加生產”已逐漸達成，但要素之二“家務勞動只占她們極少的功夫”遠未實現④。最新數據顯示，雖有量的減少，但勞動性別分工並無實質改變。⑤由男性把持之生產勞動的很大部分雖轉至女性身上，但被視爲女性“天職”的家務勞動未對應分派給男性。下班後，女性還需承擔家庭的“第二輪班”⑥。家庭勞動剝削表現得很明顯。

在人口新常態背景下，家務勞動開始行業化和職業化，進而成爲具有“性別上的聚集效應”的新興行業⑦。需要注意，性別聚集效應的形成不是職業於兩性間的平等分配，亦非出於女性職業選擇的實質性自由，而是在傳統不對等勞動性別分工的指引下，面臨特殊脆弱性的女性“不得已”的選擇。在由此帶來女性就業機會增加的背後，隱藏著職業性別隔離的實質。民衆諳熟於心、歷來被遵循的民間規範强調，女性是家庭的服務者。由於對象是丈夫、孩子、公婆等家庭成員，她們被要求溫柔細心、善於照顧、甘於奉獻。恰恰是傳統勞動場域——家庭的限定與上述特點的耦合，家政工作和女性之間被建立起必然的連接。强調家政服務的行業化和職業化，旨在凸出家政行業和其他職業的同質性。但當通過社會化將家務勞動者從家庭的次要者轉至社會的次要者身上時，“社會對家務勞動價值的輕視、低估，也變成了對從事家政服務者的輕視、低估”⑧。

## 二、民間規範法化的功利考量與性別意識缺位

民間規範法化主張於20世紀80年代，由以梁治平和蘇力教授為代表的法學研究者提出，他們希望希望依此“分析中國法治化進程中的地方性知識與本土資源”⑨。這並非學術研究內在邏輯衍生，而是社會需要反向驅使之果。正因如此，民間規範法化主張提出伊始便有濃厚的功利色

① 根據對重慶市某村的調查，按照繼承立法明確之男女平等享有繼承權的原則，銀行在處理逝者存款時有所有子女須同時出面的程序性規定。但現實中，爲了獨享這筆存款，兄弟通常會要求出嫁的姐妹出具放棄繼承的書面説明，她們對此往往也沒有疑義。

② [美]瑪莎·C.努斯鮑姆：《女性與人類發展——能力進路的研究》，左稀譯，北京：中國人民大學出版社，2020年，第237—238頁。

③ 楊曉暢：〈家庭勞動分工、婦女地位與女性主體性——基於當代中國經驗的考察〉，見[美]辛西婭·格蘭特·鮑曼、於興中主編：《女性主義法學：美國和亞洲跨太平洋對話》，北京：中國民主法制出版社，2018年，第166頁。

④ [德]恩格斯：《家庭、私有制和國家的起源》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局譯，北京：人民出版社，1999年3版，第168頁。

⑤ 2021年發佈的第四期中國婦女社會地位調查顯示，在業女性工作日平均勞動時間為649分鐘。其中，有酬勞動時間為495分鐘，照料家庭成員、做飯、清潔、採購等家務勞動時間為154分鐘，約為男性的2倍。參見第四期中國婦女社會地位調查領導小組辦公室：〈第四期中國婦女社會地位調查主要數據情況〉，《中國婦女報》2021年12月27日，第4版。

⑥ 參見[美]阿莉·拉塞爾·霍克希爾德：《職場媽媽不下班：第二輪班與未完成的家庭革命》，肖索未、劉令堃等譯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2021年。

⑦ 胡大武：〈理念與選擇：勞動法如何照耀家政工人〉，《法律科學》（西北政法大學學報）2011年第5期。

⑧ 楊書：〈“消費的城市”與“邊緣”的“她們”——轉型社會中進城家政女工生存境遇研考〉，《貴州社會科學》2008年第7期。

⑨ 廉睿、高鵬懷：〈來自民間的社會控制機制——中國“民間法”的過去、現在和未來〉，《理論月刊》2016年第2期。

彩。從性別平等視角看，在這種功利性的利弊權衡中，隱藏於民間規範中的性別歧視內容會被策略性地忽視，民間規範的法化亦可能將性別歧視的內容吸納進去。

**（一）社會轉型背景下民間規範法化主張的提出**

民間規範在效用和强力上都與國家法存在明顯的區別，到底是何原因促使“民間法”研究者試圖通過“法化”，以將國家法的特質平移至其上？就緣起而言，我國的民間法研究不是內生的結果，作爲概念參照的“活法”源自於西方。19世紀末期，主要資本主義國家迎來了從自由資本主義轉向壟斷資本主義的大變局，致使曾在資產階級革命時期發揮過重大作用的法律出現了暫時性失靈的情況。爲回應新形勢下的社會危機，法學研究者開始向社會學靠攏，進而從聚焦國家法轉向對社會中存在之“活法”的關注。我國民間規範法化主張的提出與西方法社會學中“活法”的提出有邏輯上的高度相似性。

隨著改革開放的深入，社會轉型的大背景向中國法制建設提出了新要求。為儘快渡過廢除國民黨舊法制帶來的“空窗期”，新中國成立後的前三十年便頒布了《婚姻法》《憲法》《刑法》等一系列重要法律。社會主義法制建設“十六字方針”提出後，中國更是展開了大規模的立法活動。按照立法中心主義者描繪的，編織恰切法網並使之妥當落實的理想圖景。只要有制定完善的國家法，妥當化解矛盾糾紛、建構和諧社會、保障公民權利的目標即可實現。然而，當法律浪漫主義圖景破滅，社會真實樣態呈現為糾紛湧現、矛盾四起時，國家該如何及時有效應對，便成爲當務之急。就此，法學研究者開始引入“活法”的理論體系和研究方法，跳出對國家法的單方面看重，轉而求教於社會本身以尋求解決辦法，民間規範法化的主張順勢被提出。

有別於既有“民間法”研究多秉持廣義的法化，將民間規範定位爲與國家法并列的法秩序。本文基於狹義的法治視角認爲，民間規範的“法化”係“法治化”。理解民間規範的法化首先需劃定民間規範的疆界。穩固的規定性應爲民間規範的內在屬性，這使其不僅應對民衆行爲有“穩定”的指引，而且須包含權利和義務的“內在規定”。就此，只有長期為民衆遵循並內含權利義務分配要素的習慣、風俗、規約、禮儀等才是民間規範。表現形式上，當下民間規範的隱秘和多元性弱化了規範主義範式的解釋力。作爲替代之“文化主義範式”關注的以潛在影響、口口相傳形塑民衆心理機制的作用方式[①]，可更好地呈現民間規範。範圍明確後，民間規範的法化應基於法治全過程來理解。或通過立法吸收，使與國家法契合的民間規範成爲正式的法律；或基於法官行駛自由裁量權和執法者“柔性執法”的實際認可[②]，使民間法成爲裁判規則和執法依據。“法化”都旨在突破民間規範社會治理的“民間性”，而以强力的姿態進入國家法治軌道。

**（二）民間規範法化的功利性目標設定**

在特定時代背景下，民間規範法化的核心目標被設定爲了彌補國家法的局限和定分止爭。由此形成之對實效的追求中，功利主義色彩鮮明。相較於國家法適用的高成本性，以法化的方式求教於民間規範，可花費最小的成本來解決最棘手的問題。對國家和社會整體而言，此舉也更“合算”。同時，對民間規範法化的強調，旨在遵循國家法秉持之“規則功利主義”範式來指引民衆行為[③]。依照蘇力教授的說法，日常生活中，民衆可以憑藉理性尋找足以實現利益最大化的解紛之道，並形成一套適用於社會演變的規則體系。[④]這套規則體系因采取了功利主義秉持的限制論

① 參見劉順峰：〈民間法的人類學範式研究〉，《江蘇社會科學》2021第2期。
② 參見杜婷、孫艷艷：〈柔性執法暖人心〉，《延安日報》2024年12月13日，第3版。
③ 姚大志：〈規則功利主義〉，《南開學報》（哲學社會科學版）2021年第2期。
④ 參見蘇力：《法治及其本土資源》，第21頁。

方案，而有著“直覺意義上的吸引力”[①]。如果它能夠得到充分地遵守，將帶來比國家法更有效的糾紛解決效果。

一方面，基於民間規範的法化，可以憑藉規範的“外部救濟”[②]來彌補國家法的局限。“法學視野的民間法研究，緣起於在秩序構造和糾紛解決中，國家法供應不足的情形。”[③]事實上，立法中心主義者秉持的法律萬能論只是一種虛幻的想象。人之理性的有限性決定了，立法者不可能制定出盡善盡美的法律。由此形成的法律漏洞，不僅會對後續司法和執法活動的展開造成現實阻礙，還成爲了通過民間規範的法化以發揮局限彌補作用的認知前提。具體表現為，由法化的民間規範處理國家法未曾顧及得到、顧及起來不經濟，以及單憑國家法難以根除的矛盾糾紛。[④]就路徑而言，民間規範的法化以發揮局限彌補作用多依託於法律的認可。由法官通過裁判規則構造、執法者對於習慣和風俗等的援引，使之實質性地轉化為具有法律性質的規則。

另一方面，將民間規範法化並運用於基層社會更能達到定分止爭的效果。“民間法”研究的主流觀點認爲，“如果機械地遵守法律而不能很好地遵循民間習慣，則可能會使判決產生非常差的法律效果和社會效果，只有充分地尊重民間法才能實現案結事了的目的”[⑤]。基層社會中的矛盾糾紛多有關係複雜和情感色彩濃厚的特性，嚴格依照國家法來處理恐怕會造成“案結”但“事不了”的局面。相反，作為吉爾茲意義上的“地方性知識”[⑥]。民間規範更“瞭解”基層社會的特性及生活於其中之百姓的習性。依此，法化傾向的凸顯正源自於民間規範與基層社會秩序的內在契合性，迎合了基層社會對於法治的特殊需求。不同於法律的實施須以國家公權力作為依託，民間規範的運行主要依靠的是，民眾基於習性或對周圍人行爲的效法形成的內心認同。出於內心認同達成的矛盾糾紛化解，不僅不會破壞人與人之間的初始信任，還可以快速恢復被破壞的社會關係。

**（三）女性關懷倫理背離與性別意識缺位**

出於效用的考量，民間規範法化的功利性目標設置並無不妥。但從性別平等視角看，欠缺關懷倫理將動搖民間規範法化的正當性基礎。作爲早期倫理學的奠基者，卡羅爾·吉利根（Karol Gilligan）提出了一種以關係和情境為中心的道德推理方式。[⑦]它關注生理現實和否定性性別文化（Negative Gender Culture）對女性的負面影響，聚焦具體情境中的女性關懷和保護。[⑧]事實上，以《婦女權益保障法》的出臺為節點，消除對婦女歧視立法的指導倫理便實現了關懷倫理對政治倫理的全方位超越。[⑨]但受制於强大保守力量的牽制，作爲性別平等和女性權益保障立法內核的關懷倫理，並未滲透進民間規範法化的情境中。這導致民間規範中的性別歧視要素難被發現，毋論法化後之運用實踐帶來的負面效應。

可見，在有關對國家法的局限彌補和定分止爭之功利性目標的設定中，欠缺關懷倫理所要求的，對具體情境中性別平等和女性權益保障的關注，是民間規範法化可能帶來負面效應的關鍵。

① 馬馳：〈老年人權益分配的正義論辨析與法律應對〉，《南國學術——澳門大學學報》2024年第2期，第228頁。
② 謝暉：〈論民間法對法律合法性缺陷外部救濟之範圍〉，《西北民族大學學報》（哲學社會科學版）2020年第4期。
③ 謝暉：《民間法的視野》，北京：法律出版社，2016年，第62頁。
④ 參見姚選民：〈論民間法的場域公共秩序邏輯——基於廣義法哲學視角之民間法的基石法理型構〉，《湖南大學學報》（社會科學版）2021年第6期。
⑤ 張建：〈民間法在司法過程中實際功能的類型化研究〉，《甘肅政法學院學報》2013年第6期。
⑥ [美]克利福德·吉爾茲：〈地方性知識：事實與法律的比較透視〉，鄧正來譯，見梁治平主編：《法律的文化解釋》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994年，第74—171頁。
⑦ 參見[美]卡羅爾·吉利根：《不同的聲音：心理學理論與婦女發展》，肖巍譯，北京：中央編譯出版社，1999年。
⑧ 參見龍藝、張程琪旭：〈女性主義關懷倫理學視角下的代孕探析〉，《醫學與哲學》2014年第10A期。
⑨ 參見李勇：〈論我國消除對婦女歧視法律制度的發展〉，《人權》2020年第5期。

涉情理關係之矛盾糾紛的解決確實棘手，但在關懷倫理普遍化和實踐化的情況下，這不是國家法將之推脫給民間規範調整的恰切理由。當下的法治建設并非簡單地追求利弊衡量，而試圖達到“良法善治”[①]這一更具關懷色彩的目標。同樣地，法化的民間規範不應當僅基於對“圓融性”[②]的追求，而强調糾紛的“了結”，甚至這種“了結”僅為減少法院訴累、提高績效，或“為社區成員帶來的好處多於其害處”[③]。在消極利弊衡量中，化解矛盾糾紛要求體現民眾立場、體貼民眾心理、獲得民眾認可。若能快捷有效地解決糾紛，給部分女性造成的負面影響可被容忍。

就民間規範法化旨在達成糾紛了結的最終目標，本部分以依舊影響民衆觀念和認知的“無訟”爲例來闡釋。“無訟”是傳統社會糾紛解決的底綫要求，也是當下社會具有規範性質的價值期待。然而，基於關懷倫理審視“無訟”觀念中蘊含的父權主義意識形態，性別歧視的問題就可能出現。特別在婚姻家庭領域，於“無訟”帶來的“厭訟”心理的作用下，女性受到的歧視和剝削難被看見。為達到“無訟”目標，調解和私了被視爲“治愈”家庭內部問題的“靈丹妙藥”，但這對停止家庭暴力永不適宜。[④]當下，嚴重損害女性健康的家庭暴力並未消失，甚至在“文明”外衣的包裹下越演越烈。於此，再忌諱公權力的介入，而强行將之“消化”於家庭内部可能帶來極端後果。另外，調解和私了通過強調義務的履行來化解矛盾糾紛，關懷倫理則擬建構一種“關懷的權利”[⑤]來消除女性的“權利貧困”[⑥]。而且，以調解和私了結案多爲實現“無訟”帶來的妥協之果，性別歧視性民間規範指引下的妥協難免會以犧牲女性權利為代價。

## 三、缺失性別意識之民間規範法化所遮蔽的問題

民間規範法化的目標不能局限於價值無涉的功利考量，甚或僅為息事寧人。從性別平等視角看，欠缺性別意識而概括性主張民間規範的法化，並爲此設定功利性的目標，極有可能帶來有悖於性別平等、損害女性權益的事實後果。

### （一）以“法”的形式肯認否定性性別文化傳統

法特指國家制定或認可的規範體系。爲能與國家法類比甚至等同起來，民間規範法化遵循的是規範主義範式，即“與國家法一樣，也有著與國家法相類似的法治使命擔當”[⑦]。就此，即便法化的民間規範不與國家法處於同等位階，也有高度相似性。因爲，披上法的外衣後，民間規範便有了“次級法”[⑧]或“准法律”[⑨]的效力。本應被廢除或修正的規範內容，則演化為正式法律或司法和執法者的解紛依據。不加區分地將內含性別歧視內容的民間規範轉化為法，會給女性造成消極影響。不同於民間規範的運用以倫理、道德、輿論等軟性力量為支撐，法化後的民間規範將獲得公權力助力。民間規範內含的否定性性別文化傳統，將順勢得到更高程度的承認和更大力度的實施。

民間規範的法化對否定性性別文化傳統的肯認貫穿於法治的全過程。考慮到性別平等已經成

① 魏哲哲：〈奮力書寫良法善治新篇章〉，《人民日報》2022年3月17日，第7版。
② 陳文華：〈民間規則與法律方法——以比較法為視角〉，《甘肅政法學院學報》2012年第2期。
③ 田成有：〈鄉土社會中的國家法與民間法〉，見謝暉等主編：《民間法》（第1卷），濟南：山東人民出版社，2002年，第26頁。
④ 參見黃宇：《婚姻家庭法之女性主義分析》，北京：群眾出版社，2012年，第87—89頁。
⑤ 劉慧：〈女性主義關懷政治倫理的理論邏輯和政策構想〉，《浙江學刊》2020年第5期。
⑥ 余少祥：《弱者的權利——社會弱勢群體保護的法理研究》，北京：社會科學文獻出版社，2008年，第9頁。
⑦ 姚選民：〈論民間法的法治中國擔當——一種法哲學視角〉，《原生態民族文化學刊》2020年第4期。
⑧ 謝暉：《民間法的視野》，第60頁。
⑨ 龍大軒：《鄉土秩序與民間法律：羌族習慣法探析》，北京：中國政法大學出版社，2009年，第311頁。

爲現代法律的基本原則，在基於嚴格立法程序的民間規範法化中，明顯蘊含性別歧視要素的文化傳統，更有望被阻卻在正式國家法的大門外。作用邏輯的靈活性和影響要素的複雜性，使公民的法律信任和遵守無需憑藉民間規範的正式“法化”。相應地，民間規範法化過程中對否定性性別文化傳統的認可和吸收典型體現在司法裁判、執法活動中。

主流“民間法”研究特別强調，當國家法出現疏漏時，民間規範可作爲替代社會力量發揮調控作用。按照《民法典》的要求，如果法無規定，民事糾紛的解決可以在不違背公序良俗的前提下運用作爲典型民間規範之一的習慣。鑒於此情形下援引的民間規範是法官憑藉“良俗”標準甄別過的，故哪怕存在否定性性別文化傳統的作用，亦更隱蔽、數量更少、程度更低。然而，因判斷主體是法官（不論男女），良俗與否的個體化判斷難免會受其可能受到之否定性性別文化傳統的影響。除正式援引外，更多時候，特別在司法調解中，法官對民間規範的援引往往是潛在而隱秘的，並且多依託於個人的認知和觀念。[①]對此，存在較大作用空間的否定性性別文化傳統，可能帶來法官的視野局限甚或是對女性的偏見。依此援用民間規範，極有可能造成對女性不友好的結果。

當法無規定或法的適用效果不佳時，執法者亦可能求教於民間規範。不同於司法裁判的嚴格程序要求，執法活動的高度靈活性，使之在矛盾糾紛的處理上嚴格依循國家法并不現實。而且，執法介入民衆生活的門檻相對較低，導致執法案件遠超過司法案件。面對最貼近百姓生活的家長裡短，法律不可能面面俱到，亦爲執法者在矛盾糾紛的解決中援用民間規範提供了空間。無論是增强效果還是填補法律漏洞，隱藏其間的否定性性別文化传统都可能以理所當然的方式融入執法活動。另外，對一般執法活動而言，調解是執法者解決矛盾糾紛的重要路徑。爲達到勸和的目的，國家法在此過程中將退居其位，更爲當事人熟悉和接受的民間規範則成爲了作出執法決定的規範根據。問題在於，執法調解中前置篩查程序的缺位，使得否定性性別文化傳統更可能以民間規範的形式被承認。

**（二）民間規範法化與性別主義公私二元論的連結**

西方政治哲學中的二元論是說，“世界必須被理解爲兩極對立的類別，這兩個類別中有一個低級一個高級，一個好的一個壞的”[②]。在由此形成的諸多二元論中，公私二元論是典型。“公私二元論是以政治生活及市場為內容的‘公共’領域與以家庭生活和個人關係為內容的‘私人’領域的區分”[③]。因與傳統勞動性別分工存在高度對應性，公私二元論呈現出明顯的性別偏向。其中，“公共領域中活躍的是男人，他們是政權的代表，是理性的實踐者，是法律的代理人”[④]；“體現特殊性、天生屈從、不平等、情感、愛情、局部性、女性化的，則是私領域”[⑤]。在民間規範法化的場域中，這種“公=男/私=女”的非對稱性別規範亦存在作用空間。在國家法和法化的民間規範同屬於法秩序組成部分的情況下，前者調整的是公領域事項，後者的調整範圍則被限定在了私領域。

基於與調整領域劃分存在的內在連結，民間規範被默認為處理婚喪嫁娶、人情往來、生活起居、節日喜慶等私領域中的事務。研究者認爲，對於這些帶有輕微性、關係複雜、情感色彩濃厚

① 參見葉億培：〈法官思維的反思與重構——兼論民間法對基層法院法官思維的影響〉，《人民論壇》2013年第17期。
② [美]貝爾·胡克斯：《激情的政治：人人都能讀懂的女權主義》，沈睿譯，北京：金城出版社，2008年，第108頁。
③ [美]蘇珊·穆勒·奧金：《正義、社會性別與家庭》，王新宇譯，北京：中國政法大學出版社，2017年，第154頁。
④ [澳]瑪格麗特·桑頓：《不和諧與不信任：法律職業中的女性》，信春鷹、王莉譯，北京：法律出版社，2001年，譯者〈序〉，第1頁。
⑤ [美]多諾萬：《女權主義的知識分子傳統》，趙育春譯，南京：江蘇人民出版社，2003年，第260頁。

等特點的私領域事務，國家法的强力介入可能適得其反，民間規範的運用則有快捷、高效等優勢。[①]簡言之，在國家法和民間規範與公私領域劃分對應起來的情況下，最日常交往領域的事項被劃歸為民間規範調整。如果僅是爲了結矛盾糾紛，策略性地忽視女性的不利影響似乎具有一定的可取性。但是，鑒於“對於屬於國家法規範調整範圍內的事項，國家法必定‘當仁不讓’，對於屬於民間法規範調整範圍內的事項，民間法亦應當‘寸土必爭’”的嚴格劃分[②]，碰上父權主義意識形態形塑之民間規範內含性別歧視要素的現實，這種分工在正當性上就存在明顯欠缺。

國家法和民間規範在調整範圍上的劃分，將民間規範與私領域對應了起來。表面上，這種對應關係只是事實的呈現。但考慮到公私二元論的性別化，這種連接就可能存在問題。就私領域事項的處理，性別主義公私二元論秉持的是國家不干預或限制干預的態度。相應地，將民間規範的作用領地劃定為私領域，目的是為“人們在熟知的人事範圍中解決問題”[③]。然而，在女性的權益於私領域中受到損害或有受損之較大風險的情況下，限制堅持性別平等和女性權益保障原則之國家法的強力干預，將妨礙因運用民間規範而造成的性別歧視後果的糾正。就此，有關山杠爺“為什麼要懂那些與他們的日常生活相距遙遠的正式法律呢？”的提問並不合理[④]。單純地以“特別是在農村，長期以來，除了重大的糾紛外，一般問題都是鄉間自己解決”為託詞[⑤]，罔顧國家法對性別平等和女性權益保障的追求，而為山杠爺抱不平，有悖於性別平等的基本要求。

**（三）司/執法者與民間規範“共謀”下女性的消極處境**

從性別主義公私二元論視角看，國家法和民間規範在調整領域上的分工不是性別中立的。放任民間規範調整私領域事項，而讓國家法保持相對不干預，可能從作用領域的劃分演化為一種“共謀”，與私領域緊密聯繫的女性將成爲性別歧視性民間規範的受害者。當然，本部分所言之“共謀”有別於國家法基於公私領域的分工一般不調整民間規範作用場域的事項，形成的消極“共謀”關係。鑒於司法和執法是法治系統最核心的環節，也被認為是民間規範研究可慾、可期、可行的路徑。故本部分旨在考察司法裁判和執法活動中，作為國家法代言人之法官、執法者與民間規範存在的積極“共謀”關係。

基於“法學視野的民間法研究，在制度上的功能主要是促進國家司法”的目標預設[⑥]，積極的“共謀”首先表現為，法官依循法定程序，很多時候也是嚴格依照實體法的規定，對涉及女性權益的案件進行裁判或調解，最終卻產生了與國家法的預期相背離的性別歧視後果。從立法和法律實施的理想狀態看，在司法活動中，法官只需要在準確認定案件事實的基礎上，尋找恰當的現行法律依據，再基於合理的“三段論”推理邏輯，便足以得出正確的裁判結果。鑒於此，如果國家法對性別平等和女性權益保障作了完善的規定，女性受損的權益就足以獲得救濟。然而現實中，理想和現實之間的偏差真實存在。在國家法的司法適用受到性別歧視民間規範反作用力牽制的情況下，國家法所明確的性別平等和女性權益保障基本原則的落實將會受到阻礙。

在一起彩禮返還案件中，法官談到“女方所講的話不符合我們這裡的風俗習慣，在男女訂婚

① 參見賀東航、牛宗嶺：〈全面依法治國背景下的基層法治建設與民間法再造〉，《江蘇行政學院學報》2016年第4期。
② 周俊光：〈論法治進程中民間法與國家法的二元並立〉，《甘肅政法學院學報》2015年第5期。
③ 田成有：《鄉土社會中的民間法》，北京：法律出版社，2005年，第29頁。
④ 山杠爺是電影《被告山杠爺》的主角，他在一個非常偏遠但治安較好的山村做黨支部書記。山杠爺人品很好，也受人尊敬，但他的職責和性格使之在村裡不時與人發生衝突。村裡有個年輕媳婦虐待婆婆，山杠爺看不過，便命人把媳婦抓起來游村。在羞愧和憤怒之下，這位青年女性自殺了，山杠爺隨之被逮捕。參見蘇力：《法治及其本土資源》，北京：北京大學出版社，2015年，第34頁。
⑤ 蘇力：《法治及其本土資源》，第34頁。
⑥ 謝暉：《民間法的視野》，第73—74頁。

的過程中，哪有女方不向男方要彩禮和金首飾的”[①]。當代婚嫁中依然遵循的彩禮習俗，是法官得出女性收取錢財之結論的關鍵。問題在於，在欠缺有力證據支撐的情況下，僅僅依據彩禮習俗形成的負面假設認定女方收受彩禮，有違國家法確立的男女平等基本原則。在北京市房山區法院審理的家務勞動補償第一案中，全職太太王某以婚內幾乎承擔全部家務勞動為由，要求丈夫補償經濟損失16萬元，最後只得到年僅1萬餘元的補償款，則是受傳統勞動性別分工及對不同勞動作出之差別性價值評判影響的結果。可見，在藉助裁判規則構造，通過司法認可實現法化的情境中，性別歧視的民間規範宛如幽靈，它不依主體的意願而時時處處地滲透進司法活動中。

執法活動的靈活性，亦為執法者和民間規範的“共謀”營造了空間。這裡以傳統性規範爲例，考察性騷擾執法中暗含之對女性不友好的要素。傳統社會中隱而不宣卻廣爲接受的性規範仍延續至今。其中，男性為性的主導和發動者，女性是性的從屬和接受者。社會對男性的性更包容，卻依循“婦德”要求女性質樸忌淫，堅守貞操。當這些規范性認知為執法者內化時，對女性貞操的默認及其性操守的不信任，或將滲透進性騷擾執法活動。在性騷擾事件的處理中，執法者的調查是概括性的。行動上，他們關注行爲的性質、情節、後果等因素，落於紙面的亦是合乎法律規定的內容。然而，在“暗綫”邏輯中，為執法者內化的差異化性規範，可能作用於性騷擾執法案件的處理。有關女性應穿著得當、保持性的自愛和隱忍、好女孩不談性、無反抗便等同於接受等認知，以及在此基礎上被實質性拔高的性騷擾認定標準，都會影響執法者對社會層面多發之性騷擾的認定和準確的責任施加。在由此形成之執法者與民間規範的“共謀”中，加害者轉化為受益者，受害女性則喪失以行政執法的方式獲得最快捷救濟的機會。

## 四、性別意識覺醒下民間規範法化風險的應對

揭示欠缺性別意識帶來的種種問題并非一律否定民間規範的法化，而是强調基於性別意識覺醒、遵循“需求解釋的政治”[②]，在承認關懷權利並將關懷倫理融入民間規範法化政治實踐的語境下再探討這一問題。性別“意識覺醒”是女性解放的核心方法之一[③]。性別意識覺醒和關懷倫理綜合指引下的民間規範法化要求，“民間法”研究者和民間規範法化的實踐主體持守性別平等基本原則。

### （一）民間規範法化中價值判斷的再立

研究者就糾紛解決專注於國家法提出的批評——“罔顧地方民間規範、片面推行國家法的行爲往往會招致地方民眾強烈的反抗，而在國家法的適用過程中主動關注並引入民間規範的行爲卻往往能得到地方群衆的廣汎認可”[④]，存在越俎代庖之嫌。糾紛是否得到妥善解決不能僅以公眾認可爲標準，對民間輿論應保持高度的警惕。很多時候，拒絕保障“外嫁女”土地權益、要求其放棄遺產繼承權，符合（後）鄉土社會的主流認知；彩禮乃公衆普遍遵循的習俗；職業或崗位性別隔離、過問婚戀和生育情況等係職場潛規則。但現實不止一次以教訓提醒我們，民間輿論可能帶來消極後果。無論如何，法不應淪為民間輿論中隱藏之性別歧視民間規範的產物，民間規範的法化須避免為民間輿論所牽絆。

爲此，民間規範法化需要將理由從迎合民間輿論，轉向對價值判斷的關注。超越單純的功利

① 張建：〈民間法在司法過程中實際功能的類型化研究〉，《甘肅政法學院學報》2013年第6期。
② 劉慧：〈女性主義關懷政治倫理的理論邏輯和政策構想〉，《浙江學刊》2020年第5期。
③ [美]凱瑟琳・A.麥金農：《邁向女性主義的國家理論》，曲廣娣譯，第118頁。
④ 周俊光：〈論法治進程中民間法與國家法的二元並立〉，《甘肅政法學院學報》2015年第5期。

性考量後，這裡的價值判斷應爲善與惡的判斷。對女性而言，價值既指向性別平等、增權賦能等直接價值，又包含自由、平等、公正等對女性友好的間接價值。鑒於“所有的功利主義論證都無法逃脫因爲只追求效率最大化而忽視個體應得權益的悖謬”[①]。民間規範的法化就不能僅追求功利性的判斷標準，而須滿足性別平等和女性權益保障的價值追求。依此，性別歧視性民間規範的法化便喪失了正當性基礎。由於影響的深刻性和行爲遵循的習慣性，著力打破性別歧視民間規範的初期，可能會招致民眾的不滿。即便如此，民間規範法化對性別平等基本原則的堅持不僅不能妥協，還需要致力於提升民眾的認識，並幫助他們養成新的習慣。概言之，“法律最好被理解為目的論的概念：只有牢記最終目標——此處的最終目標是一個公正的社會，一個概念或者制度才能被合宜的理解”[②]。同樣，只有秉持對以價值判斷為基礎之目的論的看重，才足以使民間規範的法化在性別平等的價值預設下進行。

為避免將性別歧視的民間規範法化，首先應基於性別平等視角考察擬法化之民間規範的價值蘊含。對此，許慶坤的研究中提到的觀點：“更不可或缺的是基於現代法治精神的學術良知和民生情懷，聽任思維飛翔並玩物喪志於陳風古韻的學者顯然無力擔當讓民間法復活於現代法治的重任”提供了重要啟發[③]。若說主流“民間法”研究失之於對良知和民生情懷等價值要素的關注，法治實踐便要突破“擺平就是水平、搞定就是穩定、沒事就是本事、妥協就是和諧”等功利目標的指引[④]。“惡法非法”是自然法的內核，民間規範的法化亦應遵循此價值標準。法不僅是規範事實，法治實踐更是重要變革力量。因此，民間規範法化的探討不可固守功利抑或錯誤的做法。只有附加價值判斷，有悖於現代法治精神的性別歧視民間規範的法化才有望被阻卻。從長遠看，法化的民間規範與國家法共建性別平等法治秩序的美好圖景，才不至於因欠缺女性權益保障的良知和情懷而徹底破滅。

**（二）民間規範法化的前置篩查標準與落實**

為防止性別歧視民間規範的法化給女性造成不利影響，設置前置篩查程序就很有必要。對此，有研究者提出了——獲得特定時空內主體的普遍承認、對特定時空內主體的權利義務分配、在特定時空內有現實活動性、係糾紛解決的根據或參照等標準。[⑤]然而，因為不能（或全部）篩除性別歧視的民間規範，它們便呈現出欠缺性別針對性等問題。另有研究者提出了，“具有類似‘良俗’的品質”和“符合國家法的原則和精神”等價值標準[⑥]。鑒於評估主體對於什麼是“良俗”和符合國家法的原則、精神可能存在認知偏差，它們的評價效果亦會出於欠缺性別針對性而被克減。鑒於此，地方立法性別平等評估機制的普及提供了路徑參考，即通過設置明確的指標體系來對擬法化的民間規範展開性別平等評估（表1）。

① 馬馳：〈老年人權益分配的正義論辨析與法律應對〉，《南國學術——澳門大學學報》2024年第2期。
② [美]朱迪斯·克爾曼、斯科特·夏皮羅主編：《牛津法理學與法哲學手冊》（上冊），杜晏林、朱振、韋洪發等譯，上海：上海三聯書店，2017年，第92頁。
③ 許慶坤：〈美國法學會“法律重述”及其對我國民間法研究之鏡鑒〉，《暨南學報》（哲學社會科學版）2014年第6期。
④ 謝暉：〈論民間法與糾紛解決〉，《法律科學》2011年第6期。
⑤ 參見謝暉：〈“文化中國”的規範塑造——以清代民間法中的“家法”“鄉約”和“行規”為例〉，《蘇州大學學報》（哲學社會科學版）2020年第6期。
⑥ 參見瞿琨、戴燡：〈民間規則的司法識別：程序、內容與機制〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2012年第5期。

表1民間規範性別平等評估指標草擬

| 序號 | 一級 | 二級 | 回答 |
|---|---|---|---|
| 1 | 內容是否體現性別平等？ | 是否對兩性做出不公平的區別對待？ | 是或否 |
| 2 | | 是否忽視了與兩性平等有關的重要內容？ | |
| 3 | | 是否為實現實質性別平等而采取（暫行）特別措施？ | |
| 4 | | 是否為減輕照料和家務負擔而為女性提供關懷扶持？ | |
| 5 | 運用是否體現性別平等？ | 是否有助於增加女性的機會，提升女性的能力？ | |
| 6 | | 是否有助於增強公衆對性別平等的認同？ | |
| 7 | | 是否有助於營造兩性平等的民間文化氛圍？ | |

在依照具體的性別平等評估標準展開評估的情況下，民間規範法化的論證思維亟待完成從“宏大敘事”到“微觀建構”的範式轉變。[①]同時，由於性別歧視性民間規範具有多元化和隱秘性的特徵，對之予以全面識別和評估並不現实。另外，因爲附隨於父權制形塑之否定性性別文化傳統，裹挾著濃厚的鄉土氣息，栖身於複雜的關係網絡，并不是所有的民間規範都具有接受評估的必要性。於此，性別平等評估指標的設定僅僅致力於評估擬法化部分的民間規範，具體可以依據如下雙重路徑展開：

就擬法化之民間規範的評估，主要在立法吸收[②]、司/執法認可等法治實踐中進行。對於立法吸收，應由性別與法律研究者、婦聯工作者等利益相關者組成的評估委員會，參照評估指標，對擬納入正式法的民間規范内容展開逐一的篩查，並提出书面审查意见。此外，“在充分發揮習慣等民間社會規範與非正式機制積極作用的同時，應注重剋服其固有弊端，……其中最重要的就是建立必要的司法审查救济机制”[③]。依此，民間規範的性別平等評估還可通過司法審查進行。司法援用时，應由主審法官依漏洞填補等實際需要提出，合议庭應依指標對涉案民間規範進行評估确认。司法審查中對民間規範的性別平等評估可援用至執法。這要求執法者不能再为纠纷了结而恪守民間規範，而須通過（正式/非正式）的性別平等評估，主動隔離性別歧視的民間規範。

民間規範的性別平等評估，還可與“社會規範備案審查”[④]并行展開。相較於對暗含於觀念、認知、心理機制的民間規範評估，多需藉助立法、司/執法的契機。對有明顯可識別外觀的民間規範的性別平等評估，可在事前憑藉規範步驟進行。對居/村民公约、村民自治章程等的評估，可通過將評估標準融入法定備案程序，由縣級政府展開。[⑤]對民族/宗教習慣、婚俗、行業規則等有明顯可識別外觀的民間規範，亦可由縣級政府依評估標準進行審查。不同的是，前者需經居民或村民委員會報送，後者則由縣級政府主動審查。因貼近最基層的居/村民社会，具體審查主體的

① 參見許慶坤：〈美國法學會“法律重述”及其對我國民間法研究之鏡鑒〉，《暨南學報》（哲學社會科學版）2014年第6期。

② 由於最接近的是地方性法律法規，民間規範的立法吸收主要通過地方立法程序進行。在此情形下，如果出現對擬法化之民間規範的專門評估與已經常態化展開的地方立法性別平等評估重叠的情況，二選其一即可。

③ 范愉：〈民間社會規範在基層司法中的應用〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2008年第1期。

④ 劉作翔：〈論建立分種類、多層級的社會規範備案審查制度〉，《中國法學》2021年第5期。

⑤ 《城市居民委員會組織法》第15條，“居民公約……報不設區的市、市轄區的人民政府或者它的派出機關備案”；《村民委員會組織法》第27條，“村民自治章程、村規民約，並報鄉、民族鄉、鎮人民政府備案”。

思维更可能保有傳統色彩。就此，通過“社會性別意識培訓”[①]，提升他们的性別平等意識是必要的。實際操作方面，可委託性別與法律領域專家提出意見，由同級婦聯展開全過程監督，并對涉性別歧視的内容提出詳細建議。

**（三）涉女性權益的案件中國家法優先適用**

作為法律漏洞填補的重要方式，可能依附於法官、執法者的思維觀念、潛在認知和行爲慣性。某些民間規範確實能夠突破原有的存在空間和作用方式，轉而進入法治實踐的核心場域，依託於國家公權力的輔助，搖身成為一種補充性法源。就適用順位而言，有研究者認爲，當國家法與民間規範發生衝突時，必須優先運用民間規範；以國家強制力為保障實施手段的國家法，則應作出必要的妥協和讓步。[②]對於那些發生在基層社會涉及倫理和情理關係的一般案件，民間規範優先的適用順位之於“案結”目標的達成或許具有一定的可取性。問題在於，在涉及女性權益之矛盾糾紛的解決中，如果依舊持守民間規範運用的優先性，性別歧視的規範内容和思維觀念將隨之被吸納進去，由此形成的腐蝕性劣勢還會將女性置於更廣汎的不利處境中。

憑藉國家公權力的積極干預，在顯性性別歧視於公領域事項上逐漸消失的情況下，涉及女性權益的案件往往與婚姻、家庭和性有關。女性在這些私領域事項上受到歧視、貶低和剝削，本就是民間規範補充性社會調控作用發揮帶來的不利後果。按照公私領域劃分的傳統觀點，這並非需要（或可以）由國家法出面解決的“問題”。即便公與私的嚴格分立被打破，公私二元結構仍牽制著國家法對作爲民間規範“自留地”之私領域的干預。女性在其中受到的權益損害難以被定性為“問題”，更毋論以國家公權力介入的方式獲得救濟。基於此，再任由法化的民間規範處理女性在私領域中的權益受損問題，將導致對父權制催生之不對等權力關係及由此形成之差別化行爲規範的復歸。就此，性別歧視性民間規範的束縛，加上“清官難斷家務事”等性別化解紛觀念的影響，受害女性尋求公權力救濟本非易事。很多時候，她們不僅要打破内心的壁壘，還得衝破民間規範形塑之“關鍵周圍人”的輿論干擾[③]。

於此，再簡單援用民間規範，會將女性置於更不利的境地。相應地，處理涉女性權益的案件時，法官和執法者應警惕民間規範的介入。代之以堅持國家法的優先適用，以使民間規範回歸國家法有關性別平等和女性權益保障的价值预设。就此，當出現漏洞時，法官首先應通過策略性變更訴由來在現行法律中尋找規範根據，而非徑直基於“在特定地方環境下個人的生存考量”[④]而援用民間規範。兼顧比例原則和靈活性的同時，執法活動亦須堅持法律標準，嚴格把控對民間規範的援引。因生長環境的特定性，保持“認知和諧”的潛在要求[⑤]，使法官和執法者思維中難免殘留性別歧視性民間規範的印記。故對内而言，他們需吸收性別平等觀念，以提升性別歧視民間規範的識別能力。外在方面，可藉鑒“法庭之友”制度[⑥]，吸納婦聯工作者參與訴訟；强化檢察公益訴訟，增加女性的維權能力。因貧困女性可能被阻卻在司法之門外，優化並有效落實訴訟費用減免制度也有必要。為消除執法給女性造成的負面影響，婦聯應充分發揮監督作用。依此否定性別歧視性民間規範，基於國家法堅持之性別平等原則，强化女性權益保障。

① 沈奕斐：《被建構的女性：當代社會性別理論》，上海：上海人民出版社，2005年，第347頁。
② 參見周俊光：〈論法治進程中民間法與國家法的二元並立〉，《甘肅政法學院學報》2015年第5期。
③ 需要説明的是，這裡的“關鍵周圍人”是指個人所處之關係網絡中最核心的那部分人。參見姜玉梅：《中國生育權制度研究》，成都：西南財經大學出版社，2006年，第73頁。
④ 熊雲輝：〈民俗習慣司法運用研究評述〉，見張衛平、齊樹潔主編：《司法改革評論》（第10輯），廈門：廈門大學出版社，2010年，第257頁。
⑤ 參見魏治勛：〈“民間法消亡論”的内在邏輯及其批判〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2011年第2期。
⑥ 阮建華：〈“法庭之友”制度的探究與啓示〉，《中國檢察官》2024年第1期。

## 結語

當今學術界，民間規範的法化已成為一件“野心勃勃”的事業。但從性別平等視角看，民間規範的法化有一定的問題，“民間法”概念也存在內在邏輯悖論。從《婚姻法》出臺，到《婦女權益保障法》通過，再到《民法典》问世，中國已經構建起相對完善的性別平等法律體系。然而，性別平等法律體系的建立不代表民間規範中性別平等的達成，性別歧視的民間規範還會牽制其間存在之積極價值的實現。對此，再籠統談論民間規範的法化，不僅“用規範塑造‘文化’中國”的目標無法實現[①]，還會為性別歧視的做法披上極具迷惑性的“法治”外衣。因此，研究者要認真對待女性遭受的不利影響，並通過性別平等和女性權益保障原則的納入，為民間規範的法化注入法治的內核。這非依循“現代性及其理性主義的霸權邏輯”[②]，而是新時代背景下女性尋求解放的現實要求。最後，性別平等視域下民間規範法化風險的揭示，為女性解放的路徑選擇提供了新的啟發。在性別平等和女性權益保障原則確立後，女性仍舊面臨各種權益困境的情況下，相關主體需要協調好國家法和民間規範之間的關係，並通過充分發揮國家法的規範和理念優勢，以引導民間規範法化的良性進展。只有這樣，民間規範才能以良善的面目進入法治軌道，助力性別平等於民間社會的真正實現。

[責任編輯：黃奇琦]

① 謝暉：〈“文化中國”的規範塑造——以清代民間法中的“家法”“鄉約”和“行規”為例〉，《蘇州大學學報》（哲學社會科學版）2020年第6期。

② 魏治勛：〈“民間法消亡論”的內在邏輯及其批判〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2011年第2期。

# Cognition and Coping: The Late Ming Dynasty's Perception of Britain and Its Strategic Approach Toward the British

Naiming PANG

**Abstract:** Britain was the fourth European nation to establish direct contact with Ming Dynasty China following the opening of the New Route. In the latter part of the Wanli (萬曆) Period, the Governor and Company of Merchants of London Trading into the East Indies initiated trade relations with Chinese merchants navigating to Southeast Asia and Japan. During the 48th year of the Emperor Wanli's reign, the British merchant vessel *Unicorn* was grounded and subsequently sank near Yangjiang (陽江) in Guangdong (廣州). The crew that survived and reached the shore became the first Britons to step onto Chinese soil, and the recovery of over thirty British cannons from the wreck marked the largest acquisition of European artillery by the late Ming Dynasty. Following this incident, British merchant ships made two additional visits to Macau and Guangzhou in the 8th and 10th years of the Emperor Chongzhen's (崇禎) reign, which led to direct interactions with Chinese officials and civilians. The formation of the late Ming Dynasty Chinese perception of Britain was shaped by both domestic and international channels. Leveraging this understanding, late Ming Dynasty China slowly developed a diplomatic strategy toward Britain. This strategy encompassed the use of military might to intercept and surround unauthorized British vessels, the restitution of goods and the imposition of trade bans on deceitful British merchants, and the application of pressure on Macanese authorities to take custody of the detained British merchants and encourage British nationals in Guangdong (廣東) to depart. Eventually, the British fleet was convinced to depart from China. As a pivotal element in the late Ming's defense against the *Hongyi* (紅夷), the Ming Dynasty's perception of Britain and its strategic approach toward her were considerably shaped by Sino-Dutch and Sino-Portuguese relations, and showcased certain advancements and innovations. However, the excessively defensive and blockading, coupled with an overreliance on the Portuguese, underscored the passive and conservative aspects of Ming Dynasty diplomacy toward Britain.

**Keywords:** Perception of Britain, Strategy towards Britain, *Hongyi*, Chongzhen Period, Ming Dynasty

**Author:** Naiming PANG earned his doctoral degree in history from Nankai University in 2004. Currently, he is a professor and doctoral supervisor at the College of History at Nankai University. His primary research interests are the history of the Ming Dynasty and the cultural exchanges between China and foreign countries during the Ming and Qing dynasties. His representative works include P*ang Naiming, Mingdai Zhongguoren de Ouzhouguan* [The Chinese Perception of Europe in the Ming Dynasty] (Tianjin: Tianjin Renmin Chubanshe, 2006), *Nan Bingwen and Pang Naiming, Shengshi xia de Qaincang Weiji: Zhangjuzheng Gaige Yanjiu* [Hidden Crises in a Prosperous Age: A Study on Zhang Juzheng's Reforms] (co-authored) (Tianjin: Nankai Daxue Chubanshe, 2009), and *Pang Naiming, Mingshi Dilizhi Yiwu Kaozheng* [Verification of the Errors in the Geographical Annals of the History of Ming Dynasty] (Beijing: Shehuikexue Wenxian Chubanshe, 2012).

# 認知與應對：明人英國觀與明季對英方略

龐乃明

[摘 要] 英國是新航路開闢後與明代中國直接交往的第四個歐洲國家。自萬曆後期始，英國東印度公司就與遠航東南亞、日本的中國海商有了貿易往來；萬曆四十八年（1620），“獨角獸號”英國商船在廣東陽江觸礁沉沒，上岸逃生船員意外成為第一批登陸中國的英國人，被打撈出水的三十多門英國大砲也成為晚明時期一次獲得數量最多的歐洲火砲。其後，英國商船又於崇禎八年（1635）、崇禎十年（1637）兩次來到澳門、廣州，實現與中國官民的近距離接觸。通過海內海外兩個渠道，晚明中國人的英國認知終於形成。在此認知基礎上，明季中國逐漸確立其對英國的外交應對方略。這包括對擅自闖入的英國艦船武力堵截、火攻圍剿，對受騙之英國商人退還貨款、禁止貿易，同時施壓澳門方面，由澳門葡人認領羈留英商、勸退在粵英人，最終成功將英國船隊勸離中國。作為晚明時期防範紅夷的重要環節，明朝對英認知與應對方略既受中荷、中葡關係較大影響，又有局部突破與一定創新。但其應對方案過分強調防與堵、並過度依賴葡萄牙人的做法，反映了明朝對英外交被動與保守的一面。

[關鍵詞] 英國觀　對英方略　紅夷　崇禎時期　明朝

[作者簡介] 龐乃明，2004年在南開大學獲得歷史學博士學位。現爲南開大學歷史學院教授、博士生導師，主要研究明史和明清中外文化交流史。代表性著作有《明代中國人的歐洲觀》（天津：天津人民出版社，2006年）、《盛世下的潛藏危機——張居正改革研究》（與南炳文合著，天津：南開大學出版社，2009年）、《〈明史・地理志〉疑誤考正》（北京：社會科學文獻出版社，2012年）等。

英國是新航路開闢後與明代中國直接交往的第四個歐洲國家。作為16世紀末期方才崛起的西歐海上強國，英國在17世紀初期就已派船遠航遠東地區，並與中國海商進行貿易互動。為與中國搭建更加直接的貿易聯繫，英國東印度公司商船從1620年起，開始來粵閩沿海遊弋，但未取得理想效果。直到崇禎十年（1637），中英之間的貿易關係才有較大突破。是年，約翰・威德爾（John Weddell）船長率領的英國船隊來華，深入到珠江口內的廣州和澳門，還一度佔領虎門一帶的中國砲臺，從而給中國軍民留下較為負面的第一印象。可絕大多數中國官民卻把這次來華的英國人與此前來華的荷蘭人等同起來，認為他們也是紅夷，以致清修《明史》竟把威德爾的行動記在《和蘭傳》中。但此紅夷非彼紅夷，英國在中國的身份呈現自有端緒。通過崇禎十年的威德爾來華，晚明朝野對英國有了進一步了解，明朝中央與廣東地方也在汲取此前之對外經驗基礎上處理中英之間的貿易問題，因此為早期中英交往留下寶貴歷史遺產。

目前海內外學者涉及明代中英關係史的研究成果已不算少，但相關研究多以英國為中心，重在梳理英國對華貿易的拓展歷程，以及早期英（國）澳（門）關係的發展演變，[①]而立足中國，圍繞晚明朝野如何認識英國、應對英國的研究卻比較罕見。[②]其實與對其他東來歐洲國家相比，晚明中國對英國的認知與應對頗有獨特之處。從對英認知看，晚明中國人雖把英國當作紅夷，常與荷蘭混為一談，但又稱英國為諳厄利亞、暎噠呢、英機呢等，並且注意到英葡關係的前後變化，這與對荷認知明顯不同；從對英應對看，明朝以防為主，謹慎用兵，充分利用葡澳當局勸離在粵英國商人，從而將澳門葡人推到明朝對英外交最前沿，體現了明朝對英方略的變通與圓活。就此而言，立足晚明中國，聚焦早期中英關係，補齊明朝應對西人東來的最後一塊拼圖，對於全面審視早期全球化階段中國認識世界、應對變局的識見與能力，無疑具有重要意義。因此，本文擬從中英兩國的早期接觸入手，以認知—應對為視角，梳理晚明中國人的對英認知，進而探討崇禎時期明朝對英方略的認識依據和具體面相，不妥之處祈請方家教正。

① 學界注目明末中英關係者，似以James Bromley Eames, *The English in China: Being an Account of the Intercourse and Relations between England and China from the Year 1600 to the Year 1843 and a Summary of Later Developments*. (London: Sir Isaac Pitman and sons Ltd., 1909), Hosea Ballou Morse, *The Chronicles of the East India Company Trading to China, 1635~1834*, v.1. (Oxford: the Clarendon Press,Cambridge: The Harvard University Press,1926) 為最早，兩書分別在第一章、第二章中簡要介紹晚明英國人、尤其是約翰・威德爾的來華商業探索。其後中國學者張軼東〈中英兩國最早的接觸〉（《歷史研究》1958年第5期，第27—43頁）、汪宗衍《明末中英虎門事件題稿考證》（澳門：于今書屋，1968年），分別以英、中文獻為依據，討論明朝末年的中英交往。湯開建、張坤〈兩廣總督張鏡心〈雲隱堂文錄〉中保存的崇禎末年澳門資料〉（《澳門研究》第35期，2006年，第122—132頁），挖掘、整理了《雲隱堂文錄》中的早期中英關係史料。萬明〈明代中英的第一次直接碰撞——來自中、英、葡三方的歷史記述〉（陳祖武主編，中國社會科學院歷史研究所學刊編委會編輯：《中國社會科學院歷史研究所學刊》第3集，北京：商務印書館，2004年，第421—444頁），Nicholas D. Jackson, *The First British Trade Expedition to China: Captain Weddell and the Courteen Fleet in Asia and Late Ming Canton*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2022)，均以中、英、葡三方文獻研究威德爾來華引發的中英衝突。其他如Austin Coates, *Macao and the British, 1637-1842: Prelude to Hong Kong*. (Hong Kong: Oxford University Press (China) Ltd., 1988), Rogério Miguel Puga, *The British Presence in Macau, 1635–1793*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2013)、譚樹林《英國東印度公司與澳門》（廣州：廣東人民出版社，2010年），江昕瑾、張坤〈1600至1670年英國開闢澳門貿易的嘗試〉（澳門《文化雜誌》第120期，2024年，第22—38頁），亦皆述及明朝末年的英人來華與英澳關係等問題。

② 前述Hosea Ballou Morse英文著作後被譯成中文（[美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，廣州：中山大學出版社，1991年），文中言及廣州高官將來華英人視作一群侵掠地方的海盜；張軼東《中英兩國最早的接觸》論及萬丹華人對英商貨幣投機行為的厭惡與憤怒，二文似已觸及明人對英負面認知。龔纓晏〈鴉片戰爭前中國人對英國的認識〉（黃時鑒主編：《中西交流論譚》，上海：上海文藝出版社，1998年，第230—264頁），系統梳理明清中國人的英國認知，其中包括《坤輿萬國全圖》和《職方外紀》對諳厄利亞的介紹，以及明朝崇禎年間廣東官民將英國混同於荷蘭的錯誤認識；龐乃明《明代中國人的歐洲觀》（天津：天津人民出版社，2006年）簡要述及方以智等人通過《職方外紀》獲得的英國知識；Rogério Miguel Puga, *The British Presence in Macau, 1635–1793*，言及明末官場藉由威德爾來華形成的對英負面觀感，以及明朝通過對外施壓來控制風險的應對自信，同時認為中英之間存在一個“理解認知缺失”。此外，王宏志〈通事與奸民：明末中英虎門事件中的譯者〉[《編譯論叢》第5卷第1期（2012年3月），第41—66頁] 注意到通事造成的中英溝通理解問題。以上關於明人對英認知的研究儘管相當粗略，也未將認知與應對聯繫起來，但卻成為本文研究的重要起點。

## 一、中英兩國的早期接觸

中英兩國之最初交往開始于明朝後期。在兩國人民直接接觸以前，英國女王伊莉莎白一世（Queen Elizabeth I）曾多次派人探尋前往中國的陸海通道，並遣使致信中國皇帝，但都未獲成功。[①]其間法蘭西斯・德雷克（Francis Drake）完成了人類歷史上的第二次環球航行，一些人還搭乘荷蘭船隻前往東方。1600年12月，英國東印度公司（The Governor and Company of Merchants of London Trading into the East-Indies）成立，並從國王那裡獲得對東方貿易的壟斷權，於是有更多英國商人乘葡萄牙勢力走向衰落之機，沿着葡萄牙人開闢的海上航線來到東方。[②]東來英國人與明代中國人的早期接觸在此背景下展開。

以接觸地點論，中英兩國的早期接觸可以分為海外接觸與國內接觸兩個部分。從海外接觸看，東南亞是主要場合之一。1579年，德雷克在馬魯古群島（the Maluco Islands）的德那第島（Ternate）遇見一位名叫包少師（Pausaos）的中國青年，此人建議德雷克前往中國，但德雷克因猶豫不決而未能成行。[③]1600年，曾給荷蘭人做引水員的約翰・戴維斯（John Davis）寫到，在蘇門答臘島北部的亞齊（Achin），“有許多從事貿易的中國人，我一直受到他們的善意對待”。[④]東印度公司成立後，經常派船遠航亞洲，在東南亞的萬丹（Bantam）、亞齊、北大年（Patani）等地建立商館，[⑤]並與那裡的中國商人進行貿易。一位名叫托瑪斯・哈克維爾（Thomas Hackwell）的船長提到，在1620年前後的雅加達（Jacatra），有一些居住和貿易的中國人，他們只要向荷蘭殖民當局繳納每月六先令的人頭稅，就可與那裡的英國商人進行貿易，他已見到許多中國商人交過這種錢。[⑥]在此過程中，一些中國人成為東印度公司的雇員，與英國雇主有了更進一步接觸。如在1604年，馬魯古群島的東印度公司商隊因船員病死過多，不得不雇用一批古吉拉特人和中國人協助他們返航，最後有四個中國人隨商隊到達英國。[⑦]這應該是最早到達英國的中國人。1613年，“生意興隆號”（The Trade’s Increase）英國商船在萬丹附近海域沉沒，許多船員遇難，其中包括為它工作的三百多中國人。[⑧]

在日本，東印度公司商船抵達平戶後，也與那裡的中國商人進行接觸。如1613年6月16日，英國艦隊司令官約翰・塞里斯（John Saris）與華人李旦（Andrea Dittis）簽下協議，租用他的房舍，“為此支付6個月租金共計95個八單位里亞爾”。[⑨]為了打通與中國的直接貿易關係，平戶英國商館主任理查・考克斯（Richard Cocks）不惜重金，積極聯絡在日華商，重點是李旦與其弟華宇（Whaw 或 Whow）。如在1615年7月，商館陸續給李旦、華宇3280八單位里亞爾，作為

① 張軼東：〈中英兩國最早的接觸〉，《歷史研究》1958年第5期，第29、31、32頁。

② James Bromley Eames, *The English in China: Being an Account of the Intercourse and Relations between England and China from the Year 1600 to the Year 1843 and a Summary of Later Developments*,pp.8-9. [美]馬士著，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第6—8頁。

③ 劉鑒唐、張力：《中英關係系年要錄（公元13世紀—1760年）》第1卷，成都：四川省社會科學院出版社，1989年，第55頁。

④ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or, Purchas his Pilgrimes: contayning a history of the world in sea voyages and lande travells by Englishmen and others*, Glasgow: James MacLehose and Sons, 1905-1907. v.2, p.306.

⑤ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第7—8頁。

⑥ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or, Purchas his Pilgrimes: contayning a history of the world in sea voyages and lande travells by Englishmen and others*, v.5, p.164.

⑦ Annotated and Edited by Bolton Corney, M. R. S. L., *The Voyage of Sir Henry Middleton to Bantam and the Maluco islandsin 1604-6*, London: the Hakluyt Society, 1856, pp.71-78.

⑧ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or, Purchas his Pilgrimes: contayning a history of the world in sea voyages and lande travells by Englishmen and others*, v.3, pp.330-331, v.4, p.143.

⑨ Sir Ernest Mason Satow eds., *The Voyage of Captain John Saris to Japan,1613*, London: the Hakluyt Society, 1900, p.88.

其返回中國及疏通關節的費用。[①]9月，華宇攜帶小批量英國呢絨前往中國，用作贈送官員的禮物。[②]1616年12月，考克斯通過李旦致信兩位中國官員，並各送大判金10枚，希望他們從中斡旋，儘快通商。[③]1618年3月，考克斯又通過李旦將詹姆斯一世（James I）的通商國書譯成中文，經由華宇轉交中國官員。[④]除李旦、華宇外，考克斯還與其他在日華商有所交往，如與Shinquan、Ickquam、Yongsham互贈禮物，並用Niquan幫助收賬。[⑤]在此期間，一些曾被荷蘭人劫持的中國商人向考克斯表示，根據他們的親身經歷，他們知道英國人是誠實守信的好人，而荷蘭人則待人粗暴，回國後會向他們的國家報告此事。[⑥]藉由海外接觸，明代中國人業已獲得一定量的英國信息。

但中國人與英國人的海外接觸，對明人英國觀的生成演變影響有限。因此，明人對英認知之形成主要還是仰賴明朝末年、特別是崇禎十年（1637）在中國國內的接觸。1619年，荷蘭和英國結成聯盟，合力應對遠東地區的共同敵人葡萄牙人和西班牙人。他們決定組建以平戶為基地的聯合艦隊，計畫到馬尼拉（Manila）海域展開巡邏，破壞西班牙人與中國商人的貿易。[⑦]在此背景下，英國東印度公司商船“獨角獸號”（Unicorn）與“皇家詹姆士號”（Royal James）於1620年4月27日從萬丹出發，沿中國海航向平戶。6月底，“獨角獸號”在強大颶風驅使下駛向廣東陽江海面，隨後觸礁沉沒，船員們則安全上岸，意外成為第一批登陸中國的英國人。他們受到當地民眾善待，人們把兩艘中國帆船賣給他們，以便讓他們前往公司辦事處巴達維亞（Batavia）。但隨之而來的第二場風暴又將他們分開，一艘成功返回，另一艘被葡萄牙人劫往澳門。[⑧]

1635年1月，英國東印度公司和果阿（Goa）葡萄牙總督簽署臨時性的“休戰與對中國自由貿易”協定，其後，一艘英國商船“倫敦號”（London）被葡萄牙方面雇傭，得以從果阿裝載貨物前往澳門，英國人就此在澳門停留三個月，並與中國人進行了貿易。[⑨]但他們的貿易遭到澳門葡萄牙人的阻撓。馬士《東印度公司對華貿易編年史》這樣評價“倫敦號”的來華貿易：“第一次到達中國口岸從事投機的英國船是失敗的。澳門總督沒有意向容許他的名義上的上司——果阿的印度總督——打擾他的特權和錢包，他很容易地使用一些慣用的理由去說服中國的官吏，對該船的航行加以種種阻撓。他還宣稱，由於‘倫敦號’的訪問，‘使我們要向中國的皇帝繳付稅金，以及官員們強行罰款，花費了好幾千元’。”[⑩]關於這次英人來華，幾乎未見中文史料記載，倒是崇禎後期的兩廣總督張鏡心在其文集中提過兩次。如其與署理海道副使楊鴻信中說：“往年澳與紅仇，近通好締婚。崇禎八年（1635），澳彝引紅彝在外洋交易，不近漢關，漢亦不問”[⑪]；其《兩粵諸彝議》又稱，崇禎八年（1635）七月，紅夷“與澳彝通好，私貿外洋”[⑫]。

但對英國人來說，明末最為重要的一次中國之行是由約翰・威德爾完成的。據隨行的彼得・

① Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan, 1615-1622*, London: the Hakluyt Society, 1883,v.1, p.20,23,25.
② Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan*, 1615-1622, v.1, p.60.
③ Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan*, 1615-1622, v.1, pp.223-224.
④ Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan*, 1615-1622, v.2, p.21.
⑤ Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan*, 1615-1622,V. 2, p.17, v.1,p.101.
⑥ Edward Maunde Thompson eds., *Diary of Richard Cocks Cape-Merchant in the English Factory in Japan*, 1615-1622,V. 2, pp.42-43
⑦ 程紹剛譯注：《荷蘭人在福爾摩莎》，臺北：聯經出版事業公司，2000年，第2頁注釋3。
⑧ W. Foster, *The English Factories in India*, 1618-1621, Oxford: at the Clarendon Press, 1906, p.266.
⑨ W. Foster, *The English Factories in India*, 1634-1636, Oxford: at the Clarendon Press, 1911, pp.227-230.
⑩ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第13—14頁。
⑪ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十八《與楊海道水心》，北京：國家圖書館藏清康熙十一年奉思堂張潛刻本，第13頁a。
⑫ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷二十三《兩粵諸彝議・紅彝》，第13頁a。

芒迪（Peter Mundy）遊記記載，1636年4月，威德爾率領四艘大船和兩艘輕帆船離開英國，當年10月抵達印度果阿。[①]鑒於上一年的“倫敦號”教訓，葡印總督對威德爾一行非常冷淡。1637年1月，威德爾離開果阿繼續東航，並於6月27日抵達澳門附近的一座小島。[②]由於葡人態度冷漠，威德爾決定獨自探索與中國進行貿易的可能性。7月1日，一位中國官員來到“龍號”（Dragon）英國商船上，了解他們的意圖和要求。[③]這是中國官方與英國人的首次接觸。15日，又有四位中國官員來訪，重點關注商船上的人數和裝備情況。[④]29日，英國人離開澳門附近小島，向着廣州方向航行。[⑤]這引起中國方面的高度警覺，8月1日、4日和6日，不斷有人提醒他們就地拋錨，不要繼續前進，但威德爾未見聽從。[⑥]8月8日，他們駛抵虎門附近的亞娘鞋停泊。12日，“龍號”英船擅自派出駁船測量水道時，遭到亞娘鞋砲臺中國守軍砲擊，但未擊中。四艘英船立即將砲臺包圍起來，並用火砲密集射擊；半小時後，英人登上砲臺，“將中國旗扯下掛在城牆上，在其上升起了國王旗”。他們在亞娘鞋砲臺發現小砲四十四門，每門約重四五百磅，然後將其中三十五門搬到自己船上。[⑦]

8月15日，中國通事李葉榮（Paulo Norette）帶着授權到來虎門，他說廣東方面已經知曉英國人“到此口岸的原因”以及他們的願望。威德爾告訴李葉榮，“我們是英國人，來這裡是為了以一種公平的商業方式與中國人進行貿易”；李葉榮則向威得爾保證，只要英國人答應“將繳獲的火砲及其它東西歸還”，他就可以通過總兵，讓英國人在“繳付跟葡萄牙人同樣的稅額”之後，獲得與中國貿易的資格。[⑧]李葉榮的許諾讓威德爾看到了希望，所以在李葉榮離開虎門時，威德爾就派約翰・蒙太尼（John Mountney）和托瑪斯・魯賓遜（Thomas Robinson）與他一同前往廣州。兩天后，這兩位英國商人從廣州返回，說他們受到總兵的禮遇。[⑨]其實，廣東方面派李葉榮與英國人接觸，是讓他“擎牌曉諭，惕以利害”[⑩]，希望英人儘快離開。但李葉榮卻利用他們急於開拓對華貿易的心理，上下其手，大行其私，企圖誆騙英國人的錢財。8月24日，李葉榮私自帶領被蒙蔽的蒙太尼兄弟（Nathaniell Mountney and John Mountney）和魯賓遜去了廣州。[⑪]他們攜帶22000八單位里亞爾銀元，以及兩小箱日本銀兩，其中“10000送給官吏，其餘用作投資”。[⑫]9月7日，威德爾經由李葉榮再次送給在廣州的英國商人12000八單位里亞爾；8日，魯賓遜用28000八單位里亞爾購糖1000擔。[⑬]

眼見英人遲遲不肯離去，廣東方面決定對他們發起攻擊。9月10日子夜過後，明軍五艘火船向英國船隊襲來，因為發現及時，英船斬斷纜繩脫險。[⑭]火攻發生後，威德爾決定採取報復行

① Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*, Vol. III, Travels in England, India, China, etc. 1634-1638, Part I, Travels in England, Western India, Achin, Macao, and the Canton River, 1634-1637, London: the Hakluyt Society, 1919, p.20, 23, 44.
② Richard Carnac Temple eds.,*The Travels of Peter Mundy*, p.69, 158.
③ Richard Carnac Temple eds.,*The Travels of Peter Mundy*, p.171.
④ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.174.
⑤ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.183.
⑥ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. pp.184-185.
⑦ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.198, 200.
⑧ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.207.
⑨ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.208, 209.
⑩ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，中央研究院歷史語言研究所編：《明清史料》乙編，上海：商務印書館，1936年，第8本，第751頁a。
⑪ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.216.
⑫ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第22頁。
⑬ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第23頁。
⑭ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.228.

動，即要盡可能地“對中國進行破壞”，以促使中國人對英國商人和船隻更加善待。[①]9月19日天亮前，英人焚毀五艘中國小戎克船，還放火焚燒一處城鎮，並掠走一名男子和三十頭豬。[②]21日，威德爾接到蒙太尼來信，說他們“已被監禁，看管日益嚴厲和可怕”，還說他們沒有見過送來的款項。自覺受騙的威得爾下令登陸，再次佔領亞娘鞋砲臺。翌日，他的兵士“焚毀一艘大帆船”，指揮官“上岸用三大桶火藥炸砲臺，把圍牆大部分炸碎，其餘的部分，特別是砲臺內部都炸裂及損毀。[③]”

而李葉榮的詭計也很快敗露。八月初四，捕盜林芬得到密報，稱“有紅夷頭目三名雇船一隻，私帶夷貨入省”，林芬等在澳洲地方將船攔下，“盤得乳香、木香共一百五十包”。海道副使鄭覲光立即將此事報告給廣東布、按二司，並指定廣州府同知解立敬進行調查。解立敬調查得知，“乳、木香明係李通事裝運入省，以為換貨之貲，并攜夷人以貿易者。及盤詰事露，故赴省以秘報居功”。於是李葉榮被收審下獄。通過審訊，李葉榮“口供代夷買白糖一千一百五十担，又買糖米五十担、米八十五担、酒一百埕。帶同夷目二名、夷仔一名，在揭邦俊家”[④]。李葉榮敗露後，廣東總兵陳謙為其進行辯護。陳謙致鄭覲光揭帖稱，“李葉榮乃海道與本鎮會差之通事也”，自英人攻佔亞娘鞋砲臺後，兩廣總督熊文燦“面授方略，議會牌宣諭”，但“其時紅夷桀悍，奉差者堅不敢行，而更難熟諳夷語，因用舊澳夷通事李葉榮往諭，隨帶夷目二名進省投見。嗣後夷人聽命，歸我商艘，修我銃臺，李葉榮不可謂無功”。[⑤]隨着真相的進一步披露，陳謙也被認定為運作英商貿易的關鍵人物，難怪他要為李葉榮開脫。

由於李葉榮的敗露，英國人擔心人財兩空，更加不願離去。八月九日，據把總何忠等報告，“有夷艇一隻、夷鬼三名，掉入木棉州，將白旗招船講話，即會各寨把總帶番兵而前”。夷人訴說：“（八月）初二夜，官兵放火燒船，我日夜驚惶，又斷汲道，不容取水，即欲回國。奈先因通事到船，偷付銀錢，夷目入省，不意日久音信不通，惟恐人錢兩失。今開船之際，不敢隱瞞，乞追還我，即開船回國，永不再來，如不還，今雖開洋，終不回國。”[⑥]明朝方面也意識到，“若不速將夷目交割濠鏡澳，恐嚴法追剿，激變地方”[⑦]，“若不亟查區處，以服其心，益振兵威以驅其去，恐日久必生他釁”。[⑧]晚明檔案提到的這兩點值得注意：第一是讓澳門葡人參與中英問題的解決，第二是歸還英人被騙財產、釋放被禁英國商人。從自身利益考量，澳門葡人對中英貿易無疑持反對態度，他們一心要阻止英國對華貿易。英國人也認為澳門葡人在當時的中英關係上沒有發揮正面作用。所以威德爾向澳門方面提出抗議，“指控葡萄牙人供應並裝備火器船”，“對於商人被扣押，要其負責”；“並要他們‘把由於你們之故而被扣押在廣州的上述商人釋放送回，並賠償全部貨物及此次航行所遭受的全部損失’。”澳門方面雖然否認了英國人的指控，但又表示，如果威德爾能改變態度，“則葡萄牙人可以利用他們的地位請求釋放商人，取回款項及貨物等。”[⑨]

留置廣州的英商嘓呾纏（疑為蒙太尼兄弟之一）以番書方式稟稱：“先六月十六日，隨同通

① [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第23頁。
② Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. p.237.
③ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第24頁。
④ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁a。
⑤ 同上書。
⑥ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁b。
⑦ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第753頁a。
⑧ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第753頁b。
⑨ [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第24頁。

事帶有大銀錢一萬文，交李葉榮買貨；二次有銀錢一萬一千六百文，及琥珀、哆囉羢等貨俱交李葉榮手”。又據李葉榮開報：“銀錢一萬一千六百文，番羢六綑，琥珀一包，又二桶燕窠，三大包藥材，一包寄在葉宅”；“初次銀錢一萬文，除夷人收回酒、米、糖、薑等貨約三千二百文，尚[有]銀錢四千八百文，俱系鋪家領買貨物”，“其三次則捕盜林芬盤詰單報木香、乳香一百五十捆，銀錢一箱，現貯船上”。以上是英國商人帶往廣州的錢財貨物。而羈留廣州的英人共計五名，“三名的係頭目，一名嘴咀纏，一名毛直纏，一名嘛噹呲，其夷奴二名，則無名可查”。[①]最後，英國人要回了屬於自己的財產，明朝方面也釋放了全部英國人。12月29日，威德爾率領英船駛離澳門，終明世沒有再來。[②]

## 二、晚明中國人的英國認知

晚明中國人的英國認知主要基於書本知識、直接接觸與系列誤解而形成，經歷了從間接到直接、從獵奇到務實的認知過程。書本知識來自來華耶穌會士的地理圖志。在《坤輿萬國全圖》中，利瑪竇（Matteo Ricci）將英國稱為諳厄利亞，[③]這當為拉丁文Anglia的音譯。在《職方外紀》中，艾儒略（Jules Aleni）對諳厄利亞地理及其奇聞作了更多介紹。[④]由於上述圖志的廣泛傳播，一些明代中國人開始在自己的著作中轉介英國，藉此表達其對英認知。如徐應秋《玉芝堂談薈》說：“諳厄利亞國，無毒蛇等蟲，雖別處攜去者，到其地即無毒性。”[⑤]熊人霖《地緯》稱，諳厄利亞為歐邏巴西北海中諸島之大者，“經度五十至六十，緯度三度半至十三。氣亦融和，地方廣大”。然後介紹英國的自然奇觀，稱諳厄利亞有“怪石”，“能阻聲，其長七丈，高二丈，從石陰撞千石之鐘，其陽寂若無聲，名曰聾石”；有大湖，“長百五十里，廣五十里，此湖或不風而波，舟觸之即覆”，湖中“魚味甚佳，而皆無鰭翅”，湖中“一島無根，隨風上下，人不敢居，而草木蓊翳，牛羊醜群”；附近一地，“死者不殮，但移其屍于山，千歲不朽，子孫亦能識其處。鼠有從海舟來者，至此遂死”；又有三湖連通，“而魚不相往來，或曰踰湖即死”；“旁有海窖，潮之盛也，窖吸水入而永不盈，潮退即湧水若山。當吸水時，人立其側，濡衣焉，即隨水吸入窖中，即不濡，即近水立無害”。[⑥]方以智《物理小識》則提及諳厄利亞椴而多泥草，稱“諳厄利亞有草名椴而多泥，人食之輒笑死”[⑦]；又說諳厄利亞有猛犬，“一犬可殺一虎，遇獅亦不避也”[⑧]。這些傳聞大多來自《職方外紀》，滿足了人們對域外世界奇聞異事的獵奇心理，但具體指向已難考證，且與真實英國相去甚遠。

相比之下，中英之間的直接接觸則為明代中國人認識英國提供了一手素材。天啟元年（1621）十一月，兵科都給事中蔡思充上言，上年九月，“紅夷沉舟粵海，陽江縣撈得銅鉋大小二十餘位”，“一位費銅本工價不下千金”，“制勝者大，愈於募兵數萬也”。[⑨]這是明代文獻

① 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第753頁b。
② [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第28頁。
③ 朱維錚主編：《利瑪竇中文著譯集》，上海：復旦大學出版社，2001年，第210頁。
④ [意]艾儒略著，謝方校釋：《職方外紀校釋》卷二《西北海諸島》，北京：中華書局，2000年，第102—103頁；卷五《海島》，第148頁。
⑤ （明）徐應秋：《玉芝堂談薈》卷十《黃金易五臟》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983—1986年，第883冊，第253頁。
⑥ （明）熊人霖著，洪健榮校釋：《函宇通校釋：地緯》，上海：上海交通大學出版社，2017年，第162、163頁。
⑦ （明）方以智：《物理小識》卷六《飲食類》，《景印文淵閣四庫全書》第867冊，第872頁。
⑧ （明）方以智：《物理小識》卷十《鳥獸類》，《景印文淵閣四庫全書》第867冊，第953頁。
⑨ （明）沈國元：《兩朝從信錄》卷九《十一月（甲申）》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第356冊，第273頁。

首次提及英國火砲。這些銅砲是從“獨角獸號”上打撈出水的，[①]其鑄造成本與作戰威力給人造成強烈震撼。時任肇慶府推官鄧士亮是打撈這批火砲的主要負責人。他親眼目睹了以荷蘭、英國為一方，以葡萄牙為另一方的“紅夷、西洋船角鬥”，記錄了沿海居民對其爭鬥的“震驚”反應，[②]也見識了紅夷船艦的高大異常，所謂“平空乍擁墉垣起，巨勢惟容海浪通。寶銃架懸金壘險，絨衣裝就紫花叢”[③]，體現了晚明中國人對英國利砲堅船的敏感與推重。其後之天啟五年（1625），鄧士亮又在陽江海面打撈大紅銅銃兩門，並撰《紅夷大銃》《紅銅大銃》詩以紀其事，他以“制院奇之”“聞者詫異”來形容廣東官民對這兩門紅夷大砲的特殊觀感[④]，視其為鎮守邊城的“神物”“寶物”。[⑤]這些火砲很快就在當地海防中發揮了作用。鄧士亮致東安知縣徐湯信中寫到：“青洲海賊船二十餘隻，揚帆插空，邑城驚震，藉此銃擊之而遁。”[⑥]

已於崇禎二年（1629）升任南京戶部員外郎的鄧士亮，後來又在一篇揭帖中再次提及打撈英國火砲的經過，稱“大銃有裨邊方”，請求“更取未解之銅銃，以振雄略”。他說：“海上紅夷，大銃最稱威武。其造也，鎔山為爐，而其發也，橫海為沸，顧今知夷銃之有裨於用”，“若紅銅大銃之堅美，尤倍於鐵銃。方今剿寇收功之日，正軍中所急需”。鄧士亮提到，在萬曆四十八年（1620），“有紅夷船追趕澳夷船，遭颶風，俱沉陽江縣海口。夷賊驍悍肆掠，居民驚逃”，兩廣總督許弘綱下令高州、肇慶二府海防同知及各官查驗，但“俱稱海水淼茫，船沉無踪”。總督震怒，乃派鄧士亮“星馳陽江”，“會同參將王揚德及守備蔡一申至海上，差通事譯夷，多方計誘之，解去戈矛，分置村落，尋覓善水者撈探，方知船沉深水中，架有大銃，墮浸沙泥”。他們搭起鷹揚架，並設計絞車，前後九十日，“除中、小銃外，獲取大銃三十六門”。繼任總督胡應臺將其中二十四門運往北京。此等大銃“世所稀有”。打撈任務完成後，“值有賊船二十餘隻，每隻數百人，逼近陽江青洲海。事變叵測，城門盡閉”。鄧士亮乃調集各寨兵船，料理戰具，“伏兵險要處，架所取大銃擊之，賊眾驚遁去。則大銃之效，於斯見矣”。到了天啟五年（1625），又發現沉海大銃之蹤跡，於是再設絞架，“獲取大紅銅銃兩門”，“精光炫耀，人間異物，不知何年沉貯，而偶爾出現，固波神之效靈於聖朝者”。[⑦]這些評價都與當時朝野的主流看法不謀而合。[⑧]

經過辨識，鄧士亮還能將紅夷船和澳夷船區分開來。他說：“澳夷船，貿易之船也，故船小而載多；紅夷船，劫掠之船也，故器械備而貨物少。”認為荷蘭、英國的武裝艦船以海上劫掠為主要任務，所以裝載貨物較少。但鄧士亮還是在英國沉船上發現西洋布、納殼、胡椒、磁器等貨物，並令多人“垂緪而下，搜取貨物若干”，發廣州府庫，變價二千餘兩。[⑨]鄧士亮稱，“據實價則當倍之”，因受海水浸泡而價值大減，“如西洋布一疋僅價數錢，真可惜也”。[⑩]據康熙《陽江縣志》記載，萬曆四十八年六月，“颶風大作”，在海上追逐搶掠的紅毛番船與澳夷船隻為颶風所襲，“有順風飄泊北寮者，居民乘勢搶掠財物。既而追贓論罪，上下五十餘里逃亡殆

① 參見黃一農：《紅夷大砲與明清戰爭》，成都：四川人民出版社，2022年，第59頁。
② （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷五《紅夷西洋船角鬥居民震驚予為調置獲其貨物及被掠銀四千餘兩貯廣州庫》，《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，2000年，第6輯第26冊，第69頁。
③ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷五《紅夷船高大異常有賦》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第70頁。
④ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷五《紅銅大銃》、《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第70頁。
⑤ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷五《紅夷大銃》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第70頁。
⑥ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷十三《與東安徐令（又）》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第118頁。
⑦ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷十七《揭》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第143—144頁。
⑧ 參見黃一農：《紅夷大砲與明清戰爭》上編、中編，成都：四川人民出版社，2022年。
⑨ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷十七《揭》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第144頁。
⑩ （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷十三《與東安徐令（又）》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第118頁。

盡，獄斃、自縊、服毒者甚眾。”[①]鄧士亮也說：“當海上夷船之被掠，奉檄查追，而匿賍者爭獻，數日獲金數千。”[②]有如此眾多的沿海百姓因參與搶掠而治罪，可見遇難之英、葡海船裝貨不少，這讓他們對英國貨物有了更直觀了解。

而隨着威德爾船隊來華，開始有極少數中國人知道這個紅夷不是荷蘭人。如李葉榮在第一次面見威德爾時，威德爾就直言他們是英國人。處理威德爾事件善後的兩廣總督張鏡心，在致廣東嶺西道陶崇道信中寫道：“澳與紅，世仇也，昔何角拒，今何互市？佛朗機以女配暎嚟呢王子也，不直居停，且屬肺腑。去年紅彝入犯，內奸貪餌為愚，外澳指發為譎，明明嘗試中國，看中國何以處之耳。不然，仇好不兩立，焉有交市數年，姻連如故，即不拒之而又毒之？”[③]所謂“澳”，即澳夷佛郎機，“紅”即紅夷英吉利，這裡寫作暎嚟呢，這是目前所能見到的有關英國的第二個漢譯名稱，說明極少數廣東高層已經知道這個紅夷是英國，並對葡英關係好轉有所察覺。迨至南明弘光元年（1645），泉州鄭大郁《經國雄略》成書時，其《武備考》引佚名《異域志》云：“夷方之夷有九種，曰蠻哩嘮，曰麻囉咖，皆立王鎮焉。其至遠而名最著者，曰西洋古里國，曰佛狼機，曰匏廚呀，曰哦國，此數種，皆合尊一教門者也”，“而紅夷又其種之稍別者。犬性既異，流毒居多。其人去發截須，銀睛鶯嘴，毛髮俱紅，因名之曰紅毛夷。其種又有二：一呼英機呢，一曰烏喃呢。”[④]這裡的蠻哩嘮即馬尼拉，麻囉咖即麻六甲，西洋古里即葡屬印度殖民地，佛狼機即西班牙，匏廚呀即葡萄牙，哦國不知所指為何。其後並列兩種“紅毛夷”，英機呢即英吉利，烏喃呢即荷蘭。所謂“紅夷又其種之稍別者”，或就荷、英與葡、西之間新教、舊教之信仰差異而言；所謂“犬性既異，流毒居多”“銀睛鶯嘴，毛髮俱紅”，則全是一派負面描寫。

因為崇禎十年（1637）的直接接觸，廣東方面對英國有了更多更深入了解。如廣東總兵陳謙認為，“夷船久泊虎門，業已三令五申，驅之不去，意圖要挾互市”[⑤]。他還注意到葡英矛盾，稱英商“苦為澳夷揹索，高擡物價數倍”，“已虧數十萬金”。[⑥]南頭副總兵黎延慶、參將楊元認為，英人之所以“拼命死鬥”，“實因夷財被騙”。[⑦]在《督禦紅彝事宜牌》中，張鏡心從船為憑藉、技術短長、來華目的等三個側面表達其對英國人的看法。他說：“紅彝以船為殼，以火為攻，舍銃持刀，無十步之技，離船上岸，即徒手可擒，況志在貿利，原無異圖。”[⑧]在撰於崇禎十一年的致海道副使楊鴻信中，張鏡心又把荷蘭與英國混在一起，統稱紅夷。他說：“紅彝船大，不能泊淺洋，彝與船若精神軀殼，不相離也。”[⑨]隨後撰寫的《兩粵諸彝議》繼續以混同英荷的方式表述其紅夷認知。張鏡心說：“紅毛番自稱和蘭，載藉無所考，地可數千里，處西海上，與大泥、佛朗機互雄長，操大艦出入呂宋間，賈未嘗通中國也。聞佛朗機得市漢，效顰香澳。萬曆二十九年至粵，三十二年至閩，求貿易，守臣弗納，而澳彝亦時時治兵，相屠擊青州、濠嶼間”；因為廣東方面嚴加防範，“故紅不之粵之閩，然亦屢入屢挫，靡得志，最後為鄭芝龍所破，不敢近中國者數年”，這些史事顯然指向了荷蘭。而“十年駕四舟由虎跳門薄省會，其酋

① （清）范士瑾纂修：康熙《陽江縣志》卷三《縣事紀》，清康熙刻本，第5頁b。
② （明）鄧士亮：《心月軒稿》卷十七《揭》，《四庫未收書輯刊》第6輯第26冊，第144頁。
③ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十六《答陶嶺西虎溪》，第17頁b、第18頁a。
④ （明）鄭大郁：《經國雄略》武備考卷八《夷舟》，美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏隆武元年序刊本，第19、20頁。
⑤ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第751頁a。
⑥ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第754頁a。
⑦ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第753頁a。
⑧ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷二十五《督禦紅彝事宜牌》，第1頁b。
⑨ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十八《與楊海道水心》，第13頁a。

招搖肆上，奸人視之如金穴，蓋有為之主者矣。地方鑒澳事，議驅斥，半從中撓，余以是年十月至，持不可，彝乃遁去”，則又指向了英國。所謂“彝紅發碧瞳，深目長鼻，踵趾滿尺，形骨高大，若猙獰山鬼狀”、“舟長三十丈，立五桅，鑿層孔，列巨銃，皆一二丈，能洞城郭。柁後銅盤，大徑數尺，照海不迷”，這是對包括英國在內的紅夷體貌與砲艦裝備的一般描述；而“其人不善戰，舟過大，難掉轉，風敗沙淺則膠，往往為火攻困”，也是展示紅毛夷的海戰短板。所謂“其地去中國遠，歷四時之風始至”，意在表達紅夷距中國十分遙遠，海上航行至少一年以上；所謂“其至也，挾酋母金數十萬，市漢貨無擇，或十倍酌其值，奸人垂涎，百計道之來”，則是表達紅夷富有金錢，對中國商品喜愛有加，往往不惜重金採購，因此中國奸商千方百計誘導他們來華貿易。①

此外，荷蘭人、葡萄牙人等其他東來歐洲人也會影響明代中國人的英國認知。因為中國人把英國人也當作紅夷，明人英國觀中就有不少荷蘭觀的影子，這給我們厘清明人英國觀造成不少困擾。同時，因為商貿利益的糾葛，英國人與荷蘭人在遠東地區還存在不少尖銳矛盾，為了打擊貿易對手，荷蘭人經常嫁禍英國人，讓英國人為其背鍋。如荷蘭人經常以英國人的名義劫掠中國商船，藉此阻撓中國人與英國人的貿易。如1614年12月，在平戶的考克斯寫信抱怨，荷蘭人的作為令人憤慨，他們在“劫奪七艘中國帆船”時，竟然聲稱他們是“英國人”，②一些中國商人因此希望英國國王可以阻止荷蘭人的搶劫和破壞。③1616年，荷蘭人在封鎖馬尼拉的時候，又假借英國人的名義搶劫了二十五艘或三十五艘中國帆船。④再如1617年7月，理查・威克漢姆（Richard Wickham）在萬丹寫到：“荷蘭人在今年控制了從紅海到中國海岸的所有海域，他們以英國人的名義破壞和掠奪所有國家。”⑤1618年2月，考克斯又說：“荷蘭人在所有地方搶劫時都說自己是英國人，這些消息已經傳到中國國內。”⑥荷蘭人的嫁禍行為自然讓英國形象蒙受損失。另外，作為後起海上強國，英國與葡萄牙之間更是存在尖銳矛盾，它與葡萄牙人的老對手——荷蘭人結成聯盟，聯手襲擊從澳門駛往日本的葡萄牙商船，以及往來中國沿海與馬尼拉之間的中葡商船，甚至封鎖澳門海面並攻打澳門，雙邊之間的緊張關係當然讓葡萄牙人對英國人沒有好感。崇禎八年（1635）以後的兩國關係雖有緩和，但他們在遠東地區的利害衝突並未消失，因此，澳門葡萄牙人和來華耶穌會士也不會過多向中國人傳遞英國正面信息，這就導致明代中國人的英國認知以負面為主。

## 三、崇禎時期的明朝對英方略

基於業已形成的對英認知，結合正（德）嘉（靖）以來的對歐外交經驗，⑦明朝中央與廣東

① （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷二十三《兩粵諸彝議：紅彝》，第12頁b，13頁a、b。

② [美]馬士，《東印度公司對華貿易編年史（1635—1834年）》第1卷，區宗華譯，第12頁。

③ N. Murakami and K. Murakawa eds., *Letters written by the English residents in Japan, 1611-1623: with other documents on the English trading settlement in Japan in the seventeenth century*, Tokyo: the Sankosha, 1900, p. 150.

④ Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumus, or, Purchas his Pilgrimes: contayning a history of the world in sea voyages and lande travells by Englishmen and others*, v.3, pp.561-562.

⑤ N. Murakami and K. Murakawa eds., *Letters written by the English residents in Japan, 1611-1623: with other documents on the English trading settlement in Japan in the seventeenth century*, p. 205.

⑥ N. Murakami and K. Murakawa eds., *Letters written by the English residents in Japan, 1611-1623: with other documents on the English trading settlement in Japan in the seventeenth century*, p. 225.

⑦ 自正德末年起，明朝就與東來歐洲國家直接交往，積累外交經驗。相關研究成果頗多。與本文關係相近者有林子昇《十六至十八世紀澳門與中國之關係》（澳門：澳門基金會，1998年）、萬明《中葡早期關係史》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）、龐乃明《正嘉之際明朝對葡外交之確定——以丘道隆〈請卻佛郎機貢獻疏〉為中心》（《中國史研究》2017年第3期），以及[荷]包樂史《中荷交往史（1601—1999）》（莊國土、程紹剛譯，[荷]高柏校，荷蘭路口店出版社，北京1999年修訂版）、姜衛東《明代後期中國與荷蘭關係研究》（山東大學碩士學位論文，2008年），張鎧《中國與西班牙關係史》（鄭州：大象出版社，2003年）、陳丙先《菲律賓殖民當局的對華政策（16—17世紀）》（廈門：廈門大學出版社，2015年）、駱昭東《朝貢貿易與仗劍經商：全球經濟視角下的明清外貿政策》（北京：社會科學文獻出版社，2016年）等。

方面對來華英國人、尤其是威德爾一行採取了系列應對措施。威德爾初來黃埔，“意圖要挾互市”，這是廣東方面對其來華目的的基本判斷。面對揚帆而來、“徑欲入省”的蠻橫英國人，虎門守軍不得不“放銃堵禦”。現存明朝檔案稱“打死夷人數名，夷舡泊回南灣”，但據芒迪遊記，英人似乎有驚無險，並無多少損傷。事後，副總兵黎延慶在上峰要求下，做出進一步應對行動。這些行動包括：調把總張祖武、徐有光等“在龍穴海面闌[截]進省船隻”，差把總葉天麟、吳賓王等“在蛇西海面闌截出海舡隻”，差哨馬馬宗理等“分防沿海鄉村，不許艌艇登岸”，差把總周鳳等修復砲臺，同時利用總兵下發的桐油、松香、火器等項軍用物資“預備火攻”。經過一番部署，“夷知有備，不敢寸進”。[①]總兵陳謙也稱，紅夷久泊虎門，不願離去，目的在於要挾互市，所以他親自前往澳州、魚珠一帶，“閱視銃臺，點驗官兵，分布防禦”；又捐資“備造火具，面授各將”，計畫火攻驅敵；同時讓李葉榮“擎牌曉諭，惕以利害”，希望英人儘快離開。[②]

鑒於英人遲遲不肯離去，廣東方面決定實施火攻。這是海上殲敵的常用方略。“奉令驅剿”的黎延慶說，“紅夷流突，法在必剿，僉謂火攻為第一策”，於是捐出俸銀一百四十兩，交與把哨陳邦基、吳一鳳等，讓他們“召募善火閩兵張奇等四十名，備辦火具柴草”，同時挑選“年久兵舡五隻，充作火船”；陳邦基還自告奮勇，表示願帶閩兵衝鋒在前。為確保火攻有效，黎延慶“叮嚀再四，必須直沖夷舡，俟鐵鉤鐃住，方許發火”。火攻定在八月初二日夜晚。[③]當晚一更，“各舡齊駕開行”；不料二更時分，風向驟變，“火勢難以逆攻”，導致火攻失敗。但黎延慶認為，火攻失敗是天氣原因造成的，並不代表火攻戰法不行，所以他繼續請求“速發各寨年久兵船，並多發火藥鐵鍊，以便再舉”。此戰之後，陳邦基、吳一鳳“瞭見紅夷搭廠在山取涼”，遂帶水兵“密從山背掩襲”，“將廠寮放火，盡行燒燬”。[④]海道鄭覲光在英軍佔領亞娘鞋砲臺後，也“親往澳洲、黃埔冲要海港，分佈舡隻，集銃器火藥，嚴飭水陸官兵督修樁閘，整頓銃臺，時刻緊防”，並向英人“宣諭開洋”，要求他們快快離開。據八月十四日黎延慶、楊元手本，“紅夷已認開洋”。但二將認為，“制夷長策，非宣諭不能緩其變，非計剿不能竟其局”，要徹底解決英人逗留問題，還需武力進剿。所以他們仍在籌備火攻，計畫在中權、南頭、香山、虎門四水寨，“各備火舡四隻，認攻夷舡一隻”。[⑤]

廣東巡按葛徵奇對火攻英船的方案持有不同意見。他說：“許市非法也，不許則必絕之。繕兵扼禦，以闌其入，宣威示武，以驅其出，策如是止。乃冒昧圖功，輕以陳邦基、吳一鳳嘗試，則火攻固出下策耳。”[⑥]葛徵奇認為，要拒絕英國人的互市要求，必須斷絕和他們的一切往來，最好辦法就是“繕兵扼禦，以闌其入，宣威示武，以驅其出”，如果像陳邦基、吳一鳳那樣“冒昧圖功”，冒險嘗試，“則火攻固出下策耳”。如此看來，葛徵奇反對的是貿然火攻。他所羅列的官軍“始既失利於銃臺，繼又失策於舉火”，前者是指亞娘鞋砲臺被英人攻佔，後者即指陳邦基火攻失利。因為明軍貿然火攻，遭致英人強烈報復，造成廣東不小損失，這或許是葛徵奇認定火攻失策的主要原因。所以他說決策要格外慎重，“恐汶汶決算，一旦震搖，禍乃滋巨”。[⑦]

① 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第751頁a。
② 同上書。
③ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》作“七月初二晚”，結合前後文判斷，“七月”當為“八月”之誤。《明清史料》乙編第8本，第751頁a。
④ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第751頁a、b。
⑤ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第751頁b。
⑥ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁a。
⑦ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁a。

陳謙給鄭覲光揭帖也承認，“夷人可以計取，難以力攻”，所以他對英人“陽示羈縻，陰修剿具”，[①]也是出於這方面的考慮。

在如何處置羈留廣州的英國商人問題上，葛徵奇指出，因輕信李葉榮一面之詞，致使英人錢被騙走、人被羈押，“但夷目無知，縱之非法，縶之非宜”，並不認同對其長期羈押。他說“今日之事，須令機警一員役宣諭澳夷，貿通之權仍歸諸澳，羈留之夷亦仍歸諸澳，而相機解散之責，亦仍歸諸澳，庶其銀錢猶可歸著，而諸夷或俛首以聽指揮耳”，要把問題交給獨享貿易的澳門葡萄牙人，讓他們認領羈留英商，勸退、遣散在粵英人。[②]這一應對思路就是張鏡心後來總結的“以法繩澳，以澳驅紅”[③]，即利用澳門葡人的特殊地位，讓葡澳當局扛起化解英人來華問題的頭道責任。

八月二十日夜晚四更，“夷船四隻，各帶艕艇，暗藏大銃，乘夜突入白沙海面，官兵擾命對敵，各有損傷”，哨官苻起南督兵堵截，“大小夷船即時開駕，使出龍穴”。這是珠江海面發生的又一起中英衝突。為了強化防禦，黎延慶、楊元請求陳謙“速發兵一千防守沿海村落”，陳謙隨調標兵三百名，“統以把哨，馳赴虎門”，由黎、楊二將“分派防守沿海鄉村，禦夷登岸。”對於這次中英水戰，葛徵奇指出，“夷人跳梁，已同困獸之鬥，更宜嚴加防禦，以保萬全”；但五名夷人至今“羈留內地”，幾艘夷船仍舊“飄泊外洋”，英人挑釁生事的可能依然存在，況且夷人“狠性難馴，若不速將夷目交割濠鏡澳，恐嚴法追剿，激變地方”；但如聽任紅夷、澳夷首鼠兩端，“勢必潛通貿易”，“內外句連，變生肘腋”。所以要讓澳門葡萄牙人“起文具領，以憑給發驅逐”。[④]

九月初八日，據廣州市舶司報告，他們已奉命抵澳，“會同香山縣寨差官及提調、備倭各官，喚令通事、夷目、攬頭至議事亭宣諭，督促各夷赴省”，具保領人。所謂“攬頭”，即服務於澳門葡人的中國買辦。葛徵奇據此批示：“夷財定須追楚，方得其弭首帖伏，而澳夷仍踵故轍，播弄低昂，則市價未平，尚未能令其灰心也。該道督飭海防官逐一查明，嚴禁姦攬射利，並諭澳夷領回，公平貿遷，毋滋騷擾。”[⑤]這裡表明兩條底線，一是英人錢款必須如數追回，方能令其心服口服，俯首貼耳；二是澳門葡人必須公平貿易，停止操縱市價，嚴禁攬頭射利，才能讓英人心有所甘，不致灰心喪氣。十月二十三日，廣東軍方已將“李葉榮帶進夷財、夷目盡數給還”，解立敬乃會同通判、總兵等官，“招呼紅夷、澳夷、通事、攬頭前來宣諭，紅夷今日悞入，姑從寬政，日後不許再來，仍交澳夷唝嘹哆等具領，紅夷五名回澳開洋”。[⑥]威德爾隨後簽署一份保證書，內言其“進入中國內地的種種作為”，是因為“對中國法律的無知”，保證今後“遵守中國律例，永不違反”，如有違反，“甘受官員及澳門城的任何處罰”。[⑦]事件有了重大轉機。

但威德爾一行並沒有馬上離開。十一月二十四日，新任兩廣總督張鏡心在《諭道鎮驅逐紅彝牌》中，指斥英人“始則誓天必返，既而潛住外洋”，鑒於“內地奸攬勾引未斷”，英人態度反復無常，張鏡心提出幾點應對新舉措：一是“嚴拿奸人正法”，二是指示陳謙“大集舟師，刻期

① 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁a。
② 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第752頁b。
③ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷三《報鎮將驅逐紅夷疏》，第22頁a。
④ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第753頁a。
⑤ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第754頁a。
⑥ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第754頁b、755頁a。
⑦ Richard Carnac Temple eds., *The Travels of Peter Mundy*. pp.288-289.

出海，躬督黎、楊兩參將駐兵浪白地方，以示必剿”，三是“差人宣示威德，諭令歸國，姑開一面。如其不悛，即行追擊，以申國威”，四是速令澳夷“陳說利害，立促紅彝開發，或再推委延誤，該彝即聽奏聞處治，其澳攬吳萬和、吳培宇立解軍門究罪”。[①]一番操作之後，威德爾一行“果於十一月二十六日報開洋去矣”[②]。十二月十六日，張鏡心在《就近擇補海道疏》中，道出朝廷不能允許英人互市的苦衷。他說：“紅彝抱欲而來，不獲志而返，方借口貢稅之名，謂澳既可收，紅亦可市，豈知留臥榻之虎，方苦有澳，可復有紅？”[③]這就是說，因為葡人互市澳門，已在臥榻之旁留下一虎，怎能答應英人要求，再添一個“臥榻之虎”？可見明朝拒絕英人互市，是其對歐經貿政策整體反思、通盤考慮的一個結果。

在此事件程序中，除了火攻應敵的戰術爭議外，還有能否使用武力等戰略層面的應對爭議。據巡按御史葛徵奇的奏疏，當時有人提出：“夷既抉闌而入，宜大興問罪，討之便”，但他認為這樣的建議並不可行。他給出的理由是：“討則有害而無利，有全害而無小利，前車可鑒，不待智者知之；許則利與害參焉，利小而害大，利輕而害重，利在眉睫而害在百世，臣固有以知其不可也。”“討”即武力征討，“許”即准許貿易，二者雖皆不可行，但“許”勝於“討”。可准許貿易帶來的長遠危害又不能不予以考慮。他進一步指出，中葡互市澳門，“澳固肘腋之寇也”，如果再開中英貿易，勢必與澳夷決裂，“與澳絕，則必將肆螫於紅，而反噬於我。干戈相尋，大亂之道。又安知紅夷今日以得利而為搖尾之憐，後不以失利而語瞋目之難乎？臣固有以知其皆不可也”。這顯然是更具深意的戰略考量。葛徵奇認為，“澳安則紅安，紅安則中國安。計莫若以漢禦澳，以澳禦紅，仍市之舊，還澳之常”。這是一個相對穩妥的戰略選擇。明朝此後的應對決策，即大體遵循這一思路，於是葡人心服，英人首肯，“曉然知華夷之不可混，許市之不可倖，與國法之不可輕嘗，而又見囊篋無恙，封識宛然，紅乃大慰所望，飄然附澳以去”。[④]兵部在題覆葛徵奇、張鏡心奏稿時也認為，“紅夷為澳夷所苦”，“欲乞市於粵”，四船直抵虎門，“乃噬利姦徒潛為之勾引[者]耳”，如果“不察其事機，不審其利害，而徒為是火攻之舉，謂可以得志，則其害寧止於毀臺擊艇已哉！”稱讚廣東方面“以夷人夷貨還紅，復以紅還澳”的應對舉措“籌畫有方，操縱得體”，“真賢於十萬師矣”。[⑤]

威德爾來華事件雖已告一段落，但廣東方面圍繞此事的討論還在繼續，有些類似檢討，有些屬於善後，這在張鏡心《雲隱堂文集》中多有反映。如其與陶崇道信中寫到，一兩艘紅夷船隻靠泊外洋，“非能為中國大害”，如果斷絕接濟，“則守可困”，如果準備火攻，“則戰可勝”，這些舉措已經驗證過了。在他看來，“澳名屬彝，紅為化外”，英國在中國的外夷序列中更低一等，所以“以法諭澳，以澳拒紅”的應對思路，就成為建構“不治之治”“彝種自為羈縻”之對外秩序的一種選擇。[⑥]張鏡心進一步寫到，紅夷、澳夷，皆是外夷，“紅猶去來波臣，澳則鼾睡臥側”；紅夷與澳夷貿易，則利歸澳夷，紅夷與中國貿易，則利去澳夷，故澳夷樂與紅夷貿易，而阻撓其與中國貿易。如果紅夷仍像以前那樣進犯中國，我們可用火攻將其付之一炬；但兩國夷人一心貪戀中國貨物，“雖不必有過慮，而喜人怒獸，匪我族類，全恃法令籠絡之耳”，所以他

① （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷二十四《諭道鎮驅逐紅彝牌》，第2頁a、b。
② 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第755頁b。
③ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷三《就近擇補海道疏》，第25頁a。
④ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第756頁a。
⑤ 《兵部題〈失名會同兩廣總督張鏡心題〉殘稿》，《明清史料》乙編第8本，第756頁b。
⑥ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十六《答陶嶺西虎谿》，第17頁a。

更看重“法令籠絡”的效果。[①]在另一封致陶崇道信中，張鏡心又說：“以攬諭澳，以澳諭紅，情順體得，漢法宣明，彝當弭耳奉我繩索，賢於兵遠矣。”[②]可見他也反對一味用兵。

在崇禎十一年五月二十六日的《督禦紅彝事宜牌》中，張鏡心進一步強調，“今之防海，重防其出”，為此開列“督禦紅彝事宜”四條。第一條稱，“防彝當禁接濟”，各處海口要“責成將官把哨嚴行擒拏”，“如獲接濟船貨，即給賞官兵”，“奸宄梟斬，有功員名敘錄”，並列出獅子腳、蛇西、飲石崗、大小黃布、蕉門、黃角、波羅、三洲、海竹園、定果、旗纛澳、東洲門等十二處海口，“皆內宄接濟必走之路”，要求地方文武嚴加把守。第二條稱，“接濟既絕，彝必劫擄商漁”，“紅彝一至，大小商船不許片帆出海外”，自惠州、潮州、高州、電白、海南而來的“外洋之船”，即由南頭、香山兩寨官兵“傳諭收泊”，不許隨便行動，如此則“彝自坐困”。第三條是“收保大船，調入根本，備臨時出兵之用”，各寨收到紅夷警訊，即先將大船收泊省城，以壯聲勢，“將大船各兵量留守船，其餘悉發沿海防禦，保護鄉村”，若出兵進剿，“則調兵歸船，咄嗟可辦”。第四條是“沿海鄉村，宜加兵防守，以絕紅彝掠食”，如果英人離船上岸，即行擒拿。[③]九月初一日，張鏡心又上《請設虎門參將疏》，建議在虎門設置參將，這是明季防範英人再來的重要軍事部署；次年正月，崇禎帝令兵部“看議速覆”[④]，當年即命副總兵胡文若管虎門參將事。[⑤]

基於崇禎十年的應對經驗，當有人再傳“紅彝且至”時，張鏡心似已胸有成竹。他“以禁勾引為第一義”，認為只要“絕接濟，斷水米，彝且坐困”；至於“操縱之法，須從澳始”，即由澳門方面承擔管制英人的首要責任，具體手段一如從前，“先禁奸人，使內地肅清”，再選一二有身家攬商，令其“諭責澳彝，使禁止紅彝，不許窺近洋一步”。這種操作“在澳彝無有不從，在紅彝亦無有不畏，因其機而利導之，自可化有事為無事”[⑥]。可見廣東方面自信滿滿，指揮若定，自認其對英方略已走向成熟。

## 結語

作為新航路開闢後與明代中國直接交往的第四個歐洲國家，英國是明人眼中的後來者。因為來華最晚，明人對英認知先以間接為主，然後才有直接認識。在以間接為主的認識階段，來華耶穌會士，葡荷殖民勢力，以及身在海外的中國海商，都是居間傳遞英國信息的重要媒介。但這些信息對明人英國觀的生成演變影響有限，也未受到明朝官方的高度重視。直到啟禎時期特別是崇禎後期，明朝才通過與來華英國人的直接接觸形成有關英國的直接認知。從總體上看，明朝對英國的了解片面而不成系統，如對英國逐利遠航的了解局限於經貿層面，缺乏政治眼光；對英國艦船火砲的了解局限於船堅砲利，未將其視為砲艦技術的重要輸出者。認知與現實的錯位，使得明朝對英國崛起為新興海洋強國的發展趨勢渾然不覺。因為未能嚴格區分荷蘭與英國，明人對英認知受此前形成的荷蘭觀的影響較大，如有關英國船堅砲利、貿易求利，以及英人來華對中國海疆安全和貿易規則造成衝擊的認知與判斷，都與明人荷蘭觀高度關聯並一脈相承。但明人對英認知並非了無新意，崇禎十年（1637）廣東方面對英國國家名稱和葡英關係改善的認識，已經超出原

① （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十六《答陶嶺西虎谿》，第17頁b、第18頁a。
② （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十六《又答陶嶺西虎谿》，第18頁b。
③ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷二十五《督禦紅彝事宜牌》，第1頁b，第2頁a、b，第3頁a。
④ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷四《請設虎門參將疏》，第13頁a、b。
⑤ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷八《舉劾防汛將領疏》，第23頁a。
⑥ （明）張鏡心：《雲隱堂文集》卷十八《與楊海道水心》，第13頁a、b。

有荷蘭觀的範疇；晚明文獻中的諳厄利亞知識、鄭大郁《經國雄略》對英國與荷蘭的並列敘事，也為以往所不見。但晚明中國通過多個渠道獲得的英國知識，尚未整合成渾然一體的對英認知，如來自《職方外紀》的英國知識並未與既有紅夷認知有機融合，海外中國人與海內中國人的對英認知也未實現融會貫通。

從認知與應對的互動看，明朝對英外交的系列應對舉措，大體立足於啟禎時期逐漸成型的國內對英認知和傳統外交慣例。出於對紅夷大砲的特別推重，廣東方面把打撈出水的二十四門英國火砲運到北方，使其在此後的明金（清）戰爭中發揮重要作用，從而讓紅夷大砲聲名鵲起，走紅大江南北。鑒於發展對葡、對西、對荷關係的經驗教訓，尤其是對葡外交方略的誘導啟發，明朝拒絕來華英商參與對華貿易，並讓葡澳當局擔負起管控英人的重要職責，澳門葡人扮演了類似代理人的特殊角色。作為啟禎時期防範紅夷的重要環節，明朝對英方略也可視作對荷方略的模擬與延伸，政策上以軍事防禦和貿易限制為主，操作手段高度雷同。從應對結果看，明朝恩威兼施，剿撫並舉，既利用澳門葡人向來華英人施加壓力、盡力勸離，又做好、做足軍事鬥爭準備，展示不惜一戰的堅定決心，同時懲治誆騙分子李葉榮等，充分保障英國人的切身利益，最終將威德爾一行成功驅離。這些舉措有張有弛，剛柔並濟，體現了明朝對英方略的靈活與有效。但又不得不說，明朝對英認知極其有限，無法做到知己知彼，其對英方略中的傳統因素占比很大。明朝無視英國重商主義的外交邏輯，將其視為無足輕重的求市海夷，以防為主，疲于應付，缺乏主動外交的積極作為。其過分強調防與堵、並過度依賴葡萄牙人的做法，反映了明朝對英外交被動與保守的一面，折射出晚明中國在早期全球化階段的認知局限與應對乏力。作為後來主導中西關係的重要外部力量，英國與明朝的短暫交集也成為近代中西認知互動乃至誤讀碰撞的序曲之一。

（非常感謝兩位匿名外審專家提出的重要修改意見）

[責任編輯：廖媛苑]

# "Returning from Non-Buddhist to Buddhist" and the Character of the Thought of *Chūseishi*: Japanese Zen Monks' Integration of Neo-Confucianism of the Song School in the 14th Century

Yang YANG

**Abstract:** By the mid-13th century, the writings of Song Learning had already been introduced to Japan. However, between the mid-13th century and the first half of the 14th century, although Japanese Zen monks and Chinese monks who went to Japan valued Confucianism for its worldly teaching and thus advocated the integration of the Three Teachings (*San Jiao*), they avoided or even denied Neo-Confucianism of Song School. *Zhongzhengzi*, written by Chugan Engetsu (1300–1375) in 1334, is currently known as the earliest work by a Japanese Buddhist to select, absorb, and transform elements of Neo-Confucianism of Song School. Taking "returning from non-Buddhist to Buddhist" as his standing point, Chugan Engetsu integrated Confucian ethics into Buddhist thought. *Chūseishi* has high value in Japan's intellectual history because of its courage to face the real problems of the time and its attempt to push the boundaries of both Confucianism and Buddhism. It also provides the principles for the "good time" that Chugan Engetsu envisioned in *Yuanmin*.

**Keywords:** Chugan Engetsu, Zen Monk, Japanese Confucianism, Neo-Confucianism of the Song School, Integration of Confucianism and Buddhism

**Author:** Yang YANG, Doctor of Letters from Kyoto University, is an associate professor at the Department of History, Sun Yat-sen University. Her main research areas are Japanese academic and intellectual history and the history of books and knowledge exchange in East Asia. She has published papers such as "From *Wen* to *Dao*: Emperor Hanazono and the Reception of Song Learning at the Court of Japan in the Early 14th Century (*Literature, History, and Philosophy*, No 5, 2021).

# “自外歸內”與《中正子》的思想性格：十四世紀日本禪僧對宋學的融合[①]

楊洋

[摘 要] 宋學著作在13世紀中葉以前傳入日本，但在13世紀中葉至14世紀上半葉，日本禪僧和渡日宋僧雖一方面肯定儒學作為世間教的價值並提倡三教融合，另一方面則對宋學抱持回避或拒斥態度。日本禪僧中巖圓月（1300—1375）撰於日本建武元年（1334）的《中正子》，是目前所知最早的日本佛教徒吸收改造宋學思想的著作。中巖圓月將“自外歸內”作為其立足點，通過選擇、吸收、改造宋學的思想原素，將儒學倫理融入佛教思想。《中正子》在日本思想史上的價值，就在於它面對著時代的難題，試圖跨越儒釋界線，為中巖圓月在〈原民〉中所設想的“淳世”提供思想原理。

[關鍵詞] 中巖圓月　禪僧　日本儒學　宋學　儒釋融合

[作者簡介] 楊洋，日本京都大學文學博士，中山大學歷史學系副教授。主要研究領域為：日本學術與思想史、書籍史與東亞知識交流。代表作有〈從“文”向“道”——花園天皇與14世紀初日本宮廷對宋學的接受〉（《文史哲》2021年第5期）等。

① 本文是國家社科基金青年項目“政治思想史視野下的13—16世紀日本儒學研究”（20CSS015）的階段性成果。感謝匿名審稿專家以及中山大學博雅學院胡勁茵教授、洪綿綿教授提出的修改意見。

## 一、緒言

陳寅恪在〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉中說：“釋迦之教義，無父無君，與吾國傳統之學說，存在之制度，無一不相衝突。輸入之後，若久不變異，則決難保持。是以佛教學說，能於吾國思想史上，發生重大久遠之影響者，皆經國人吸收改造之過程。”[①]在論及道教對佛教、摩尼教的吸收時，他指出其“然仍不忘本來民族之地位。既融成一家之說以後，則堅持夷夏之論，以排斥外來之教義”，且認為唐宋新儒家“即繼承此種遺業而能大成者”[②]。在〈支愍度學說考〉中，他發明“格義”之義，認為“北宋以後援儒入釋之理學，皆‘格義’之流也”[③]。根據陳寅恪的論述，可以窺見，外來思想在中國發生影響，必須經過吸收改造的過程，中國原有的思想既是轉化外來思想的媒介，自身也在改造外來思想的過程中發生變化。

日本歷史上也有“儒釋融合”“三教合一”現象。與中國思想史相近的是，所謂“融合”“合一”不過是一種抽象的概括，其實質同樣包含著對某些部分的拒斥、選擇性的吸收、對內容與形式的改造等。與中國思想史不同的是，對於日本而言，儒學、佛教、道教都是外來思想，且它們在日本歷史上的力量關係與其在中國歷史上的不同——17世紀以前，儒學在日本的影響力基本局限於上層社會，道教以和日本本土信仰相結合的方式潛在地發揮作用，佛教則一直佔據著統治意識的強勢地位並滲透在庶民的生活意識之中。因此，儒學、道教與佛教在日本發生融合的機制不同於中國。我們研究日本的“儒釋融合”“三教合一”問題，必須仔細分析其內在機制，不宜大而化之地將其認作中國思想史的延伸。

日本歷史上“儒釋融合”現象的出現與往來於中日之間的禪僧密切相關，以14—16世紀最為突出。以往學界或認為日本禪僧的“儒釋融合”僅是對中國既有思想的“移植”，或認為他們是將儒學作為教化武士的工具或“興禪之方便”加以利用。[④]這種認識方法的問題，一是籠統，即沒有在具體的歷史時空中發掘思想形成的脈絡；二是抽象，即認為中國思想能夠不加轉化地影響日本思想。實際上，日本禪僧對儒學思想所作的“融合”絕非“移植”一語所能窮盡，而視儒學為教化之工具或“興禪之方便”則是從中國思想史的事實延伸出的想像。日本禪僧“儒釋融合”的實相，只有在具體的歷史語境中才能認清。[⑤]

宋學著作在13世紀中葉已傳入日本[⑥]，但13世紀中葉至14世紀上半葉的日本禪僧和渡日宋僧一面積極肯定儒學作為世間教的價值並提倡“三教融合”，另一面則對宋學抱持回避或拒斥態度。中巖圓月（1300—1375）撰於日本建武元年（1334）的《中正子》，將宋學的思想要素與佛教思想相融合，將儒家的“性情”論與佛教有關“覺”的理論相溝通，並在其中引入“格物致

① 陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，見《金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980年，第251頁。
② 陳寅恪：《金明館叢稿二編》，第252頁。
③ 陳寅恪：〈支愍度學說考〉，見《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1980年，第161—167頁。
④ 日本鎌倉室町時代儒學史研究的奠基者足利衍述將“移植”說與“教化”說相結合。芳賀幸四郎、鄭樑生認為日本禪僧進行儒釋融合的動機，或是將儒學作為教化世俗的“方便”，或是為將研習儒學知識的行為正當化。和島芳男認為宋學是日本禪僧舉揚禪法的“方便”。〔足利衍述:《鎌倉室町時代之儒教》,東京：日本古典全集刊行會，1932年，第8頁。芳賀幸四郎:《中世禅林の学問及び文学に関する研究》，京都：思文閣，1981年，第242頁。鄭樑生：〈日本五山禪林的儒釋道三教一致論〉，《史學集刊》1995年第2期，第74—76頁。和島芳男：《日本宋学史の研究》（增補版），東京：吉川弘文館，1988年，第106—107頁。〕
⑤ 佛教徒對儒學知識進行學習與其在義理層面吸收改造儒學思想是不同的問題，本文所論為後者。就前者而言，日本很多寺院都收藏有儒學書籍，具備儒學知識修養的高僧歷代迭出。
⑥ 陳寅恪在〈論韓愈〉中，以韓愈為奠定宋代新儒學之基礎、開啟宋代新儒家治經之途徑者，贊其“發起光大唐代古文運動，卒開後來趙宋新儒學新古文之文化運動”（陳寅恪：《金明館叢稿初編》，第285—297頁）。在〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉中，他指出天台宗宗徒梁肅與李翱之關係，“實啟新儒家開創之動機”，北宋智圓提倡〈中庸〉，亦於宋代新儒家為先覺。（陳寅恪：《金明館叢稿二編》，第250—252頁）。本文所謂“宋學”，即陳寅恪所提示的由韓愈等肇其端，在與釋老學說相關涉的進程中發展而出的宋代新儒學，並非現代研究者窄化認識中的程朱理學。

知”的論述環節，通過溝通儒釋對程朱理學作了可稱為“反向格義”的吸收改造。《中正子》是所知最早的日本佛教徒吸收改造宋學思想的著作，其融合儒釋的程度甚至超過了中巖極力推崇並效仿的北宋雲門宗高僧契嵩（1007—1072）的著作。[①]中巖圓月的思想與其前輩、同時代人甚至後來者都形成對照。

前輩學者中對《中正子》的內容與結構作過全體性分析的是久須本文雄和入矢義高。久須本認為，中巖是日本五山禪林中儒學氣息最為濃厚、對宋學最為精通的思想家。[②]入矢義高在對《中正子》十篇進行校注的基礎上，寫作了〈中巖と『中正子』の思想性格〉。[③]入矢認為，中巖與當時簡單站在佛教立場上反駁朱子的禪僧不同，他首先是將自己置於儒家的世界中，對儒家思想的問題一一進行消化和整理，因而其立論較為平允公正。但入矢也指出中巖不擅長立論，他認為，《中正子》的論述存在矛盾，如：中巖追隨契嵩對韓愈進行批判，卻沒有提及朱子的韓愈批判；中巖關於“性”“情”的論述甚至沒有提及宋儒的相關討論。[④]關於中巖對宋學的態度，入矢認為，中巖既非宋學的祖述者，也沒有作為宋學的批判者在形成自己學問時具有主體性地或是有個性地參悟宋學。[⑤]小島毅試圖在入矢研究的基礎上進一步分析中巖所接受宋學的性質，他認同入矢的基本判斷，認為《中正子》對“節情復性”的解釋與朱子相異，但又沒有以批判朱子的形式明確提出。[⑥]通過對《性情篇》的解讀，小島發現《中正子》與李翺、衛湜等的思想可能存在聯繫，並認為中巖所推崇的契嵩，從浸染了歐陽修以來的北宋中葉古文運動的空氣而言，也屬於宋學的思想圈。[⑦]

如小島毅所指出，《中正子》吸收的宋學不能等同於程朱理學。但在研究《中正子》時，我們仍然需要面對一個棘手的問題，即如何解釋《中正子》處理了程朱理學的命題，但不直接吸收程朱理學的思想？這一問題實際指向的是《中正子》的論述有不少看似自相矛盾之處。對於這些矛盾之處，入矢將其簡單解釋為中巖不擅長立論。[⑧]小島毅認為中巖在留學時接觸到的“宋學”忠實地反映了元代禪林的知識狀況，[⑨]但他未能論證中巖的儒學思想受到元代禪林的何種影響。早於小島毅，金文京發表的〈中巖円月の中国体験——科挙との関係を中心として〉，從對中巖詩文的考察入手，細緻而深入地描繪出中巖在元期間所浸潤的禪林與士林文化氛圍。[⑩]金文京認為，中巖的在元經歷影響了他的思想和行動樣式，《中正子》是從中巖的在元體驗生發出的作品，其思想受到元代士林文化的影響，其文體也有受到科舉文體影響的痕跡。[⑪]但金文京也未具體討論過《中正子》的思想受到元代禪林和士林的何種影響。與上述二種思路不同，筆者認為，《中正子》看似自相矛

① 最早論述中巖圓月著作受到契嵩深刻影響的是入矢義高。（入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禅家の思想》，東京：岩波書店，1972年，第491頁、第496—498頁。）

② 久須本在文章第五節“儒學思想”中，以“性情論”“方圓論”“仁義論”“易學論”“中正論”“儒佛合論”六個題目勾連起《中正子》各篇，但因其論述重點在儒學思想方面，對“儒佛合論”的討論比較粗略。（久須本文雄：〈中巖圓月の儒学思想〉，《禅文化研究所紀要》第5號，1973年10月，第103—143頁。）

③ 入矢義高校注、翻譯：〈中正子〉，入矢義高：〈補注 中正子〉，入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禅家の思想》，第123-185頁、第401—410頁、第487—508頁。

④ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第497頁。

⑤ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第498頁。

⑥ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，小島毅編：《中世日本の王権と禅・宋学》，東京：汲古书院，2018年，第254頁。

⑦ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，第252-256頁。小島毅認為《中正子》的性情論始於對《禮記》〈樂記〉〈中庸〉性說的解釋，其解釋依循的是漢唐訓詁學所沒有的宋學特有的議論。筆者認為〈性情篇〉的論述吸收了宋儒以前的思想資源，且對契嵩有直接的承襲，詳細分析見本文第四節。

⑧ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第489頁。

⑨ 小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，第258頁。

⑩ 金文京：〈中巖円月の中国体験——科挙との関係を中心として〉，《文学》第12卷第5號，2011年9月。

⑪ 金文京：〈中巖円月の中国体験——科挙との関係を中心として〉，第55頁、第57頁、第60—63頁。

盾的論述是由於中巖費盡苦心地要將宋學的思想命題吸納進佛教思想，而他之所以要這樣做，是受到經世意識的推動，欲從思想內部最大限度地溝通儒學與佛教。①

基於上述問題意識和前人研究狀況，本文嘗試分析《中正子》融合儒釋的實態。以下首先對中巖圓月以前日本禪僧的“儒釋融合”進行考察，通過對照說明《中正子》的獨特性所在。其次，對中巖圓月寫作《中正子》之前的經歷進行梳理，分析其中對於《中正子》的寫作可能具有關鍵作用的要素。再次，對《中正子》全體的結構進行解讀，論述中巖如何通過“自外歸內”的方式吸收、改造宋學的思想命題。最後，討論中巖溝通儒釋思想的用意所在，對其思想性格及其在日本思想史上應如何定位的問題提出思考。

## 二、中巖圓月以前日本禪僧對宋學的態度

13世紀以降，入宋、元求法的日本禪僧漸成規模，②臨濟宗亦逐漸獲得鎌倉上層武士、京都皇室和公卿貴族的信仰與支持。③13世紀中葉起，蘭溪道隆（1213—1278，1246渡日）、兀庵普寧（1197—1276，1260渡日）、大休正念（1215—1289，1269渡日）、無學祖元（1226—1286，1279渡日）等南宋臨濟宗高僧陸續渡日，得到鎌倉幕府的尊崇與庇護。通過宋日禪林的交流，宋僧所熟習的士大夫文化也播及日本。④在對待儒道二家思想方面，如前人所論，13世紀的日本禪僧和渡日宋僧多承襲南宋禪僧的“三教一致”觀點。⑤不過，下文將要論述，從現存文獻來看，14世紀上半葉以前的日本禪林雖然在“治世”意義上承認儒學的價值，但在思想層面嚴格劃清儒釋界限，⑥對宋學特別抱持回避或拒斥態度。下面對熟悉宋學思想資源的圓爾辨圓、蘭溪道隆、大休正念、虎關師錬的“儒釋融合”與其對宋學的態度略作考論。

圓爾辨圓（1202—1280）於南宋端平二年（1235）入宋，淳祐元年（1241）歸國，是日本歷史上第三位入宋的禪僧。⑦他在歸國後被曾任關白和攝政的九條道家請為東福寺開山，法脈延綿不絕。圓爾歸國時攜回典籍數千卷，皆保存在東福寺普門院。圓爾自編藏書目今已亡佚，但有其弟子重編的〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉，據此可以瞭解圓爾所攜回書籍的基本面貌。⑧〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉中有張九成《無垢先生中庸說》、朱熹《晦庵大學》《晦庵大學或問》《晦庵中庸或問》《論語精義》《孟子精義》《晦庵集注孟子》、呂祖謙《呂氏詩紀》、胡安國《春秋解》等宋儒著作，是現存最早的能夠說明宋學書籍傳入日本的確鑿證

① 筆者已在〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉中初步提出了這一思路，認為中巖稱述子思——孟子——荀子——扬雄——王通这一“傳道”譜系,而对其同時代元儒推崇的“道統”譜系冷淡處之,是選擇性地接受了宋學中与佛教立場沒有矛盾的內容。（楊洋：〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉，《思想與文化》第28輯，2021年6月，第130—147頁）。

② 從木宮泰彥的統計可以看出，在榮西入宋之後入宋、元的日本僧人絕大多數是禪僧。木宮泰彥：《日支交通史》下卷，東京：金刺芳流堂，1928年，第22—36頁、第189—213頁。

③ 關於13世紀以後日本武士、皇室貴族等接受臨濟宗信仰的情況，可參辻善之助：《日本佛教史》，東京：岩波書店，1949年，第3卷，第59—265頁。

④ 這一問題前人已有較多研究，可以參考芳澤元對前人研究的整理。（芳澤元：《日本中世社会と禅林文芸》，東京：吉川弘文館，2017年，第38—66頁）。

⑤ 芳賀幸四郎：《中世禅林の学問及び文学に関する研究》，第227—229頁。

⑥ 這種對於三教的態度在日本高僧中是有傳統的。貞元二十年（804）入唐的弘法大師空海（774—835）博通內外典籍、精擅詩文書法，是日本古代高僧精通儒學的最傑出典範。他在《三教指歸》中借龜毛先生和虛亡隱士之口描述儒、道二家的思想特徵，但沒有對佛教思想與儒、道思想進行融合，文章的落腳點是強調佛教的優越性。（渡邊照宏、宮阪宥勝校注:《三教指歸 性靈集》，東京：岩波書店，1965年，第84—148頁。）

⑦ 前二位是榮西（1141—1215，1168、1187—1191二度入宋）、道元（1200—1253，1223—1227入宋）。

⑧ 〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉，東京大學史料編纂所編：《大日本史料》，東京：東京大學出版會，1968年，第6編第31冊，第469—495頁。

據。[①]又據圓爾法嗣鐵牛圓心纂〈東福開山聖一國師年譜〉記載，文永五年（1268）公卿源基具向圓爾請教三教大旨，圓爾呈上所著〈三教要略〉；建治元年（1275）龜山法皇詔圓爾入宮講三教旨趣。[②]〈三教要略〉今已亡佚，《聖一國師語錄》中也沒有留下任何能夠具體反映圓爾儒學思想的記載。不過，值得注意的是，緊接源基具請教三教大旨的記錄之後，〈東福開山聖一國師年譜〉還記載了圓爾和菅原為長（1158—1246，文章博士，歷任土御門、順德、後堀川、後嵯峨天皇侍讀）的論戰。據其所記，菅原為長認為，中國三教更相陟降，而日本儒學地位不及釋氏，故向圓爾發難；圓爾則駁以佛法傳授世系清晰而儒家自孔子以降所傳不詳，令菅原為長“理屈而退”。[③]實際上，日本儒學地位不及佛教並非當時出現的新問題，而是自佛教、儒學傳入日本以來的基本狀況，為何菅原為長要特意向圓爾發難？可以推測，這是因為在世襲朝廷大學寮“紀傳道”的儒官菅原氏看來，圓爾一面侵入了儒學領域，一面又將儒學置於了佛教之下。

蘭溪道隆語錄中關於儒學的內容亦值得注意。寶治二年（1248），鎌倉幕府執權北條時賴（1227—1263）改教寺常樂寺為禪寺，延請蘭溪入寺。蘭溪入寺時道：“指法座，盡大地作一法王座，未稱全提。拈須彌山為一片舌頭，豈充宏辯。雖然，仁義道中略通一線，驟步登座。祝聖拈香。”[④]又在對北條時賴說法時道：“殊不知理天下大事，非剛大之氣，不足以當之。要明佛祖一大事因緣，須是剛大之氣，始可承當。今尊官興教化、安社稷、息干戈、清海宇，莫不以此剛大之氣定千載之昇平，世間之法既能明徹，則出世間之法無二無異分，無別無斷故。”[⑤]建長元年（1249），北條時賴草創建長寺，請蘭溪道隆為開山。蘭溪住建長寺十餘年，期間有說法，道：“蓋載發育，無出於天地，所以聖人以天地為本。故曰‘聖希天’。行三綱五常，輔國弘化，賢者以聖德為心，故曰‘賢希聖’。正身誠意，去佞絕奸，英士蹈賢人之蹤，故曰‘士希賢’。乾坤之內，宇宙之間，興教化、濟黎民，實在於人耳。人雖尊貴，而未為尊貴，所尊貴者，吾佛之教也。”[⑥]顯然，蘭溪道隆充分肯定儒學作為“世間教”的價值，在面對武家權勢者時，他明確表達出：惟有在仁義道中，才能闢出通達法座的一線道；惟有“社稷”安寧，世間法明徹，出世間法才有立足之地。蘭溪引用周敦頤“聖希天，賢希聖，士希賢”之語，可見對宋儒學說的熟悉，但從語錄全體來看，他沒有在思想層面吸收宋學。

大休正念的語錄中多有引儒、道經典說禪之句，如“一氣不言含萬象，群靈何處謝洪恩。夜來蟄戶春雷動，依舊青青入燒痕”[⑦]、“道不可須臾離，可離非道也。定不可以頃刻忘，間斷非定也”等[⑧]，顯然對宋學非常熟悉。在為時任武藏守的北條宗政（1253—1281，1277年任武藏守）供養儒釋道三教升座時，他說道：“然儒釋道三教之興，譬若鼎鼐，品分三足，妙應三才，闡弘萬化。雖門庭施設之有殊，而至理所歸之一致。亙古亙今，其德昭著。”[⑨]但遍閱大休語錄

① 此處所引書名依據〈普門院經論章疏語錄儒書等目錄〉原文，部分書名與通行本有差異。
② 鐵牛圓心：〈東福開山聖一國師年譜〉，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，東京：名著普及會，1982年，第95冊，第142—143頁。
③ 鐵牛圓心：〈東福開山聖一國師年譜〉，第142頁。按，和島芳男已注意到文永五年比菅原為長去世時間晚二十二年（《日本宋学史の研究》（增補版），第93—94頁）。但從語氣來看，這段文字並非記錄當年所發生事件，而是補充前文，意在說明圓爾對於儒佛高下的態度。
④ 圓顯智光：〈日本國相模州常樂禪寺蘭溪和尚語錄〉，《大覺禪師語錄》卷上，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第95冊，第1頁。
⑤ 圓顯智光：〈日本國相模州常樂禪寺蘭溪和尚語錄〉，第5頁。
⑥ 德昭編：〈建長寺小參〉，《大覺禪師語錄》卷中，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第95冊，第51頁。
⑦ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第96冊，第36頁。
⑧ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，第57頁。
⑨ 志淳等編：〈大休和尚住壽福禪寺語錄〉，第49頁。

也未能發現其在思想上有對宋學的吸收。①

虎關師鍊（1278—1346）是日本最富才學的禪僧之一，撰有〈瞽瞍殺人論〉〈李斯論〉〈蕭何論〉〈文帝論〉〈則天論〉〈姚崇論〉等文章，皆論仁義為治天下之本。在〈瞽瞍殺人論〉中，他甚至認為明君棄天下是不仁之舉。②可見，在世間教的意義上，虎關完全肯定儒學價值。但對於宋學，他卻有另一種態度。在〈通衡之三〉中，他針對圭堂引程頤語“真具正眼者，終不妄摘其一二句之相似者，強合附會以紊儒宗立天地、正人心之大統”，說道“請先取嵩公《輔教編》見一遍。雖然，儒釋同異，只是六識之邊際也，至七八識，儒無分焉，何合會之有？故曰儒釋之同異者，六識邊也，非七八識矣”③。在〈通衡之五〉中，他針對司馬光在〈答韓秉國書〉中以佛老之言為“失中而遠道”，批評司馬光不明佛法之“定”，並激烈罵斥朱子，說“我常惡儒者不學佛法，謾為議。光之樸真猶如此，況餘浮矯類乎？降至晦庵益張，故我合朱氏而排之云”④。虎關與宋儒的排佛言論針鋒相對，強調佛教相對於儒學的優越性。“禦侮”精神使得虎關將“儒釋融合”的可能性限定在極為有限的範圍內，他對宋學始終抱持拒斥態度。

以上對歷來認為最熟悉宋學思想的圓爾辨圓、蘭溪道隆、大休正念、虎關師鍊四位中巖圓月的前輩禪僧在“儒釋融合”方面的思想實態進行了考論。儘管這個論證並不全面，但在現存文獻中，筆者確實未能發現在中巖圓月之前有日本僧人留下思想層面融合宋學的文字。要言之，中巖圓月以前，日本禪林對於宋學或回避或排斥。筆者認為，這一情況可能與臨濟宗在日本的發展方式有關。

與其他鎌倉新佛教的遭遇不同，臨濟宗於12世紀傳入日本後，較短時期內就獲得了穩固地位並日益興盛，這受益於榮西開闢的將權貴階層作為主要弘法對象的路線。⑤榮西在《興禪護國論》中說道：“智證大師表云：‘慈覺大師在唐之日，發願曰：吾遙涉蒼波，遠求白法。倘得歸本朝，必建立禪院。其意專為護國家利群生之故云云。’愚亦欲弘者，蓋是從其聖行也。仍立鎮護國家門矣。”⑥實際上，榮西以降的臨濟宗高僧都有強烈的“鎮護國家”意識，但此時的日本已不是朝廷一元體制的國家，而是建立在莊園制基礎之上的朝廷、幕府、寺社諸權力體並存的國家。在這種狀況下，所謂“鎮護國家”的意義就只能退化為向權貴階層提供宗教的護佑。從蘭溪道隆、大休正念對“三教一致”的倡導可以看到，他們十分清晰地認識到，武家政權的安定是宗門興盛的基礎。因此，日本臨濟宗僧人普遍承認儒學對維護社會穩定的意義，也能在一定程度上採擇儒學話語裝點門面。但是，宋學對日本禪僧而言不僅不是必要的思想資源，而且因為宋儒對佛教的攻擊，中巖圓月以前的日本禪僧皆從護教立場出發，對宋學抱持抵觸態度。日本禪僧在著述中處理宋學的思想命題始於《中正子》，而《中正子》的出現需要特定的歷史契機。

## 三、“中正子”的歷史世界

“中正子”既是書名，也是中巖圓月自號。中巖在〈中正銘〉中寫道：“中正也者，道之大

① 現存大休正念語錄經大休本人審定，卷帙較多，較能反映大休思想的整體面貌。見志淳等編：〈大休和尚自述語錄序〉，《念大休禪師語錄》，佛書刊行會編：《大日本佛教全書》，第96冊，第1頁。
② 虎關師鍊：《濟北集》卷十五〈瞽瞍殺人論〉，上村觀光編：《五山文學全集》第1卷，京都：思文閣出版，1990年，第290—291頁。
③ 虎關師鍊：《濟北集》卷十八〈通衡之三〉，第335頁。
④ 虎關師鍊：《濟北集》卷二十〈通衡之五〉，第362頁。
⑤ 關於榮西在日本建立禪宗的方式，可參考辻善之助：《日本佛教史》，第3卷，第66—80頁；葉貫磨哉：《中世禅林成立史の研究》，東京：吉川弘文館，1993年，第32—56頁。
⑥ 榮西：《興禪護國論》卷上，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禅家の思想》，第101頁。

本也已。予所居皆以中正扁焉。庶幾乎‘道也，不可須臾離’之訓也。”[①]《中正子》共十篇，分別為〈敘篇〉〈仁義篇〉〈方圓篇〉〈經權篇〉〈革解篇〉〈治曆篇〉〈性情篇〉〈死生篇〉〈戒定慧篇〉〈問禪篇〉，自〈敘篇〉至〈治曆篇〉為“外篇”，自〈性情篇〉至〈問禪篇〉為“內篇”。〈敘篇〉明著述之意云“中正子與二三子語以仁義之道，乃及性命死生之理”，並釋“內”“外”之別云“中正子以釋內焉，以儒外焉。是以為其書也，外篇在前，而內篇在後。蓋取自外歸內之義也”。[②]

據中巖圓月自著、門人南宗建幢補筆的〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉（以下稱〈自歷譜〉），中巖出身桓武平氏末裔土屋氏，幼名吉祥丸，日本正安二年（1300）正月六日生於鎌倉，不久就因父親貶官而由乳母抱至武藏鳥山撫養。中巖六歲時曾短暫居住在明越的外祖父家，稍後又回到鳥山，八歲被祖母送入壽福寺為僧童，九歲隨其師立翁遷入大慈寺，十三歲剃髮，學密教，十五歲拜鎌倉圓覺寺的曹洞宗宏智派渡日僧東明慧日（1272—1340，明州定海人，元至大二年（1309）受北條貞時邀請赴日，住相模禪興寺，次年昇住圓覺寺）為受業師。[③]

中巖是作為沒落武士家族的棄子被送入禪寺的，不過，他在學問方面極具天賦，十二歲學習完《孝經》《論語》《九章算術》，十四歲已能讀諸家語錄，雖未能領會禪意，但所作偈頌得到了禪林尊宿的褒賞。[④]文保二年（1318）他赴博多準備入元，因綱司不許乘船而返回鎌倉。正中元年（1324）他再次赴九州準備出航，並於此時結識了傾心禪宗的豐後守護大友貞宗（？—1333），終於在次年順利入元。[⑤]大友貞宗與中巖圓月相契極深，是中巖完成留學歸國後最為重要的外護，也是中巖積極的理解者與支持者。[⑥]

中巖在元期間歷參諸名衲，得到江南禪林的認可。這段經歷的高峰是至順元年（1330）他在百丈山大智寺東陽德輝（生卒年不詳，百丈懷海十八代法孫，大慧派晦機元熙弟子，後至元元年奉敕重輯《百丈清規》，次年頒布於天下）會下掌書記職，為該寺新落成的法堂“天下師表閣”撰上樑文。中巖對東陽德輝極為尊崇，並於歸國後的曆應二年（1339）在追薦大友貞宗的佛事上公開表明嗣法東陽。[⑦]

筆者受益於金文京的研究，認同他對於中巖的在元經歷影響了其思想和行動樣式的分析。不過，如本文第一節所論，筆者認為《中正子》的思想受到元代儒學影響的觀點缺乏根據。如果《中正子》之作深受元朝禪林和士林文化影響，那麼應當很容易在其中找到與中巖所師承的大慧派有關的內容。但實際上，中巖在《中正子》中推崇的禪僧僅有契嵩。《中正子》〈敘篇〉最末言道：“或曰：‘釋氏能文者誰？’曰：‘潛子以降，吾不欲言，非無也，吾不欲言。”[⑧]《中

① 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈中正銘〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，東京：東京大學出版會，1970年，第401—402頁。本文所引中巖圓月著作原文，《中正子》據入矢義高校注本的〈中正子（原文）〉（市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禅家の思想》，第171—185頁），其餘據玉村竹二整理編纂的《五山文學新集》本，引文皆按照中文習慣重新標點。

② 中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，市川白弦、入矢義高、柳田聖山編：《中世禅家の思想》，第171—172頁。

③ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第611—613頁。

④ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第612—613頁。

⑤ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第616頁。

⑥ 在〈祭大友江州〉中，中巖追憶與大友貞宗的交往，云：“予初識公，歲在乙丑，邀予袖海（扁名也），如故相狃。既予南遊，惜別握手，八年而歸，見遇殊厚。〈原民〉〈原僧〉，自謂覆瓿，而公縱臾，敢塵帝赳。臨當寫文，紙筆手授。”（此處所記初識大友貞宗的時間與〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉有一年的出入。見《東海一漚集》卷二，玉村竹二編：《五山文學新集》，第4卷，第401頁。）在〈上東陽和尚〉中，他亦道及大友貞宗、大友氏泰的外護之功，說道：“某歸國後，凡百粗遣，中間或在小庵住持，或在深山大澤無人煙處，隨分欲立宗旨，皆憑檀越大友氏之力也。”（《東海一漚集》卷二，第388頁。）

⑦ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第620—621頁。

⑧ 中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，第172頁。

正子》全篇都受到契嵩著作的影響，而對大慧派的文學和儒釋融合思想竟無一語道及。因此，筆者認為，中巖寫作《中正子》的動機，不能籠統地歸結到其在元留學的經歷，換言之，他在寫作《中正子》時，是以具有主體性的姿態選擇了思想的材料。

值得注意的是，儘管在元期間的參扣經歷十分豐富，且得到元朝禪林乃至士人的接受與認可，中巖本人也深度浸潤在江南禪林的文化氛圍中，但其詩作卻常透露出家國之思，如〈泰定二年寓保寧會諸江湖名勝〉有“一別家山期未滿，如何切切欲歸心。更來衣服着新色，留得語言存舊音”之句[①]，又有〈思鄉〉詩云“東望故鄉青海遠，十春間却舊園花。可憐蝶夢無憑仗，飛遍江山不到家”[②]，在〈和儀則堂韻，謝珠荊山諸兄見留〉中，他更有表明心志之語“時予辭海賈，抽身往南嶷。誓言得道後，歸國化庶黎。海賈感斯言，自歎吾何卑”[③]。

元弘二年（1332）夏，中巖圓月結束了為時七年的留學回到日本。就在他回國的前一年即元弘元年（1331）的八月，大力推行改革的後醍醐天皇（1288—1339，1318—1331、1333—1336在位）因倒幕計劃洩露導致近臣被幕府逮捕，隨後私自攜神器出京，據守在山城國笠置寺與幕府對峙。同年九月，幕府軍攻陷笠置寺，“持明院統”的光嚴天皇在幕府扶持下踐祚。次年即元弘二年（1332）的三月，幕府將後醍醐天皇流放至隱岐。[④]此即日本史上的“元弘之亂”。元弘二年（1332）六月，後醍醐天皇皇子護良親王向各地倒幕軍發佈令旨，隨後倒幕軍與幕府軍在日本各地展開激烈戰鬥。元弘三年（1333）閏二月，後醍醐天皇從流放地隱岐逃出，在船上山發出追討幕府的號令，日本各地的反幕府勢力迅速集結。同年四月，受北條高時派遣率大軍鎮壓倒幕軍隊的足利尊氏在接到後醍醐天皇密令後倒戈。同年五月，“六波羅探題”（鎌倉幕府設置在京都的警察機關，負責監視皇室）覆滅，後醍醐天皇回到京都復位，鎌倉幕府被攻陷。在“六波羅探題”和鎌倉幕府本身相繼覆亡之後，以大友貞宗、少貳貞經、島津貞久為首的九州武士對“鎮西探題”〔永仁元年（1293）幕府在博多設置的統禦九州地方御家人，并負責訴訟、軍事警備等職責的機構長官〕北條英時的武士館發起總攻，“鎮西探題”也就此覆滅。[⑤]中巖圓月的外護大友貞宗於元弘三年（1333）八月二十八日在博多息浜接受後醍醐天皇表示褒獎的綸旨，[⑥]隨後進入京都，但在不久後的十二月三日突然去世。[⑦]

中巖以肉身捲入了這場歷史的風暴。他在回國後沒有返回鎌倉，而是停留在博多由大友貞宗創建的顯孝寺，之後隨大友赴京都，寄寓在南禪寺明極楚俊會下，並通過大友向後醍醐天皇進呈了〈原民〉〈原僧〉和表文〈上建武天子〉。[⑧]

在〈上建武天子〉中，他寫道：

> 恭惟陛下明繼周文，德承神武，興王除霸，柔遠包荒。……然今天下為關東所伯，

① 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈泰定二年寓保寧會諸江湖名勝〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第326頁。
② 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈思鄉〉，第326—327頁。
③ 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈和儀則堂韻，謝珠荊山諸兄見留〉，第325頁。
④ 在此之前的正中元年（1324），後醍醐天皇第一次策劃倒幕，因計劃洩露致使其近臣受到幕府處罰，後醍醐天皇則得到幕府的“赦免”，此即日本史上的“正中之亂”。
⑤ 森茂曉指出，儘管傳統上認為大友貞宗、少貳貞經、島津貞久等九州地方的豪族武士背叛了鎌倉幕府，但實際他們攻擊“鎮西探題”時鎌倉幕府大勢已去，他們的行動因與足利尊氏關係密切而受其影響。（森茂曉：《建武政權：後醍醐天皇の時代》，東京：講談社，2012年，第122—125頁。）
⑥ 田北學編：《增補訂正編年大友史料》第5卷，大分：田北學，1962年，第30—31頁。
⑦ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈祭大友江州〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第401頁。
⑧ 〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉云：“元仁宗三年壬申（本朝元弘二年）……夏初，偕玄一峯過浙東，下倭舶歸鄉，在顯孝寺，過夏經冬。元弘三年癸酉，予三十四歲。夏五月，關東亡。時予在豐後萬壽西方丈。秋，歸博多，冬，隨大友江州上京，在南禪明極和尚會下，歸蒙堂。作〈原民〉〈原僧〉二篇，上表以聞。”（第618—619頁。）在感懷不遇的〈胡為乎賦〉中，中巖寫道：“歲在壬申，夏四月，予歸自江南，時罹病，息于博多。秋八月，病愈，遙跋故里，東海渺漫途脩，無有爲援者而止，借榻神山閒房而臥。”（《東海一漚集》卷一，玉村竹二編：《五山文學新集》，第4卷，第319頁。）

百數十歲之弊積焉。斯民漸潰惡俗，貪饕諂詖。故自朝至暮，獄訟滿庭，又沙上偶語者亦多矣。乃與漢繼秦之時，偶相同也，更化則可理之時也。①

可知他看到了後醍醐改革的艱難處境，但仍對其抱有很大期待。②在此文中，他還引王通之言“通其變天下無弊法，執其方天下無善教”以肯定改革的合理性，同時強調改革不可過激，說“為政而不行甚者，必變而更化之”③。

在〈原民〉中，他寫道：

淳世之民，各務本修業，故國富且強矣。所以農者播禾穀種菜果，工者營棟宇造器皿，賈者通其有無，士者布其政令，符璽秤斛之信，以防其欺負，詩書禮樂之教，以正其狼籍，甲兵扞城之威，以禁其侵敓，然而百姓各修其業，而奉其上，則國無有徒為苟食者，故富強也宜矣。漢氏以降，加以佛法，使民精通性命死生之理，且知禍福因果之道，然而百姓好善而賴慶，忌不善而辟殃，故有利于國，無害于民，是以國益富且強矣。今觀國朝，民無不衣甲手兵者，百姓皆怠其業，互相侵敓，以為利也。若夫出家斷髮者，亦以堅甲利兵相誇，而廢其本業也。禍亂之大，莫之過焉。④

在〈原僧〉中，他寫道：

今稱出家者，不本其由，而止斷髮而已。士農工賈之民，皆廢其業，不知所以為僧，偷空名於出家，縱意斷髮者戶有諸，非唯為儒者罪人而已，抑亦為弊佛法之魔族也。⑤

很明顯，中巖不是僅僅站在佛教徒的立場進言。儘管改變寺院僧眾“衣甲手兵”的狀況是他的主要訴求之一，但他是在對政治、社會進行了歷史性的通觀之後力陳時弊，其著眼處在於國家與社會的整體安定。從〈原民〉可以清楚看到，中巖把士、農、工、商各修其業且奉行詩書禮教的國度作為理想，認為佛教的意義在於令庶民懂得性命死生之理、禍福因果之道，由此從善棄惡。顯然，他嚮往的是尊奉儒家秩序並能以佛教思想調和人心的國家。

中巖上書未得報，隨著大友貞宗的去世，他更失去了向後醍醐天皇進言的通道。次年，後醍醐天皇改年號為“建武”。中巖〈自歷譜〉此年僅記一句話：“後醍醐天皇再祚。建武元年（1334）甲戌，春，歸圓覺，作《中正子》十篇。”⑥當他在圓覺寺寫作《中正子》之時，後醍醐天皇正展開如火如荼的改革，但不到三年，這場過激的改革就因觸發矛盾過多而終止。⑦建武三年（1336）六月足利尊氏奉光巖上皇入京，八月擁立光嚴上皇之子光明天皇即位，十一月頒布《建武式目》重建幕府，十二月後醍醐天皇逃至吉野（位於奈良縣中部）建立小朝廷。

在中巖同時代的日本禪林中，熟悉儒學知識、贊同儒家教化的不乏其人，但在後醍醐天皇大刀闊斧的改革時期，這些高僧沒有留下任何關心世俗政治的言論。後醍醐天皇元弘三年（1333）重登帝位後就開始對禪宗寺院劃分等級。通過與禪宗高僧建立密切聯繫，後醍醐天皇試圖將京都

① 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈上建武天子〉，第381頁。

② 但中巖對“關東”（鎌倉幕府代稱）的指斥，似乎只能理解為上書時的過激之詞。中巖出身鎌倉武士家族，長年在鎌倉幕府庇護下的寺院中修行，他的外護大友氏則是深得鎌倉幕府和後繼的室町幕府信任的武家名門。他在亂後致竺仙梵僊的書信中還寫道：“海東叢林，雖是元（《五山文學新集》本作“无”，文意不通，據《五山文學全集》本改作“元”）自不足道者，以關東全盛之時視今者，則是更苦矣。自經喪亂至今幾乎十年，其間是處寺院，例不開堂，由是衲子輩往往不守規矩於行步。”（中巖圓月：〈與竺仙和尚〉，《東海一漚集》卷二，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第386頁。中巖圓月：〈與竺仙和尚〉，《東海一漚集》卷三，上村觀光編：《五山文學全集》第2卷，第93頁。）

③ 中巖圓月：〈上建武天子〉，《東海一漚集》卷二，第380—381頁。

④ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈原民〉，第393頁。

⑤ 中巖圓月：《東海一漚集》卷二〈原僧〉，第394頁。

⑥ 中巖圓月撰、南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第619頁。

⑦ 關於后醍醐改革的基本情況，可參佐藤進一：《日本の中世国家》，東京：岩波書店，1983年，第185—209頁；網野善彦：《異形の王権》，《網野善彦著作集》第6卷，東京：岩波書店，2007年，第349—390頁。

的禪宗寺院也納入“五山”序列，由此掌控原本主要依傍鎌倉幕府的禪宗勢力。[①]與此同時，禪宗高僧們為了提升或維護本門本宗的地位，也積極展開與新政權的交涉。在這一禪宗“體制化”的關鍵時期，禪林翹楚們念茲在茲的多是一宗一門的升降，而非世間倫常秩序的重建。例如，元弘三年（1333）五月，後醍醐天皇尚未回到京都，時在鎌倉建長寺的明極楚俊〔1262—1336，慶元府人，靈隱寺虎巖淨伏法嗣，元德元年（1329）渡日〕就向其上表祝賀，稱頌其“盛德光嚴，大啟更張之化。除苛救弊，發政施仁，金湯佛法為先。不忘靈山之付囑，撫治國家最切”[②]。後醍醐天皇重祚後，迎明極為京都南禪寺住持，次年正月二十六日，升南禪寺為“五山”第一，與大德寺同格。建武二年（1335）五月，後醍醐天皇欲將東福寺從“五山”除名，東福寺住持雙峰宗源聯絡虎關師鍊等一同面見後醍醐，陳說東福寺為攝關家九條氏所創巨構，最終保住了東福寺的地位。[③]明極楚俊、虎關師鍊都是具備深厚儒學知識的禪僧，但他們都沒有基於儒學倫理對後醍醐天皇的改革作任何進言。

《中正子》卷首有中巖題語：

> 予生亂世，無有所以也。偏以翰墨遊戲，余波及二三子講明，遂成《中正子》十篇。後十年讀之，又不能無自是之非之也。此書之作，以出乎一時之感激爾。甲申春季，圓月書。[④]

此題語寫於光明天皇康永三年（1344），當時足利政權內部的對立逐漸尖銳化，吉野朝廷也藉機擴大勢力範圍，日本國內的局勢仍未太平。在這十年間，中巖本人經歷了對其影響極為深刻的事件——曆應二年（1339）在為業師東明惠日向足利氏求取住持職位過程中與東明關係惡化，後宣布嗣法東陽德輝。中巖因改宗而屢遭東明門下弟子迫害，依靠大友氏之力才得到藤谷的大友氏墳寺崇福庵和上州利根的吉祥寺作為立足之地。

表面上看，上書事件後中巖再無介入朝廷政治的行為。但他並未忘記世間的慘酷，也未放下求道的心志。在《和酬東白二首》中，他寫道：“蘧廬天地寄浮生，早晚乘雲歸帝城。風起戰塵吹血臭，日因祲氣帶陰傾。斯文自古嘆將喪，吾道何時必正名。幻幻修成心已死，惟君厚荷不忘情。”[⑤]在《送澤雲夢》中，他有“乾坤干戈未息時，氣埃眛目風橫吹。餓者轉死盈道路，荒城白日狐狸嬉。我問樂土在何許，一身可以安棲遲”之句[⑥]。可以認為，康永三年（1344）重新在舊作《中正子》上書寫題語，也是他忿懣心情的表現。要言之，中巖在《中正子》卷首寫下的題語，應當包含著兩重心情，一是建武元年（1334）上書後醍醐天皇未果後的“一時之感激”，一是十年後仍飽受戰亂和無道之苦的“無有所以也”。中巖對後醍醐天皇的上書不是一過性的行動，他在圓覺寺埋頭寫作《中正子》，應當視作思想化的行動。

中巖的上書行動在中日佛教史上都屬罕見。在日本歷史上，此前從未有過僧人以上書形式對政治提出建言。在中國歷史上，例如他所尊崇的契嵩雖曾上書宋仁宗，但契嵩是針對儒者排佛起

① 今枝愛真：《中世禅宗史の研究》，東京：東京大學出版會，1970年，第150—154頁。
② 《明極楚俊遺稿附錄》不分卷〈賀後醍醐院天下一統表〉，上村觀光編：《五山文學全集》第3卷，第2088頁。
③ 龍泉令淬編：《海藏和尚紀年錄》不分卷，建武二年（1335）條。
④ 中巖圓月：《中正子》卷首，第171頁。
⑤ 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈和酬東白二首〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第335頁。東白即圓曙東白，東明慧日弟子。〈自歷譜〉曆應二年（1339）記“既上鎌倉，洞宗之徒憤然欲害予。時不聞在京，別源、東白和會，無事而已。”（中巖圓月撰，南宗建幢補筆：〈佛種慧濟禪師中巖月和尚自歷譜〉，第621頁。）此詩作於戰亂之後，又有感念東白“厚荷”之語，或作於此曆應二年與東白相會時。
⑥ 中巖圓月：《東海一漚集》卷一〈送澤雲夢〉，玉村竹二編：《五山文學新集》第4卷，第335頁。澤雲夢即雲夢裔澤，康永元年（1342）入元。中巖贈詩還有“固欲適他無所適，之子先我將何之”“浮雲流水無定迹，再得會合誠難期”之句，抒發不易再相見之感，當作於此時。

而為佛教辯護。[①]中巖的上書行動卻邁過了維護佛教的門檻，將建立世間倫常與整頓佛教秩序同時置於視野之中。而且，他在上書中還抨擊了僧人武裝的現實，但後醍醐天皇其實並不否認這一現狀，在其策劃倒幕的過程中就積極利用了寺院僧眾。[②]可見，中巖的上書沒有避諱直諫。

## 四、《中正子》文本試讀

下面對《中正子》內容和結構進行分析，進一步說明《中正子》的思想性格。

此前學者關於《中正子》的議論大多聚焦在“外篇”，僅入矢義高對“內篇”全體有比較細緻的討論。入矢指出，儘管《中正子》“外篇”各篇立論的視點不同，但“外篇”總體上可以解讀為有關政治的建言。[③]然而，入矢沒有對“內篇”作同樣性質的解讀，也沒有討論“內篇”各篇的主旨和脈絡，而是從個別概念入手整理了中巖思想的來源。[④]筆者認為，《中正子》的“外篇”與“內篇”相互聯繫地體現著該書的著述之意，即〈敘篇〉開篇所言“中正子與二三子語以仁義之道，乃及性命死生之理”[⑤]。因此，有必要在入矢義高的研究基礎上，對“內篇”的意涵以及各篇之間的關係作更多分析。因前人已對“外篇”作過較多討論，以下僅歸納“外篇”各篇要旨，並據筆者的理解補充若干論點，重點放在對“內篇”脈絡的梳理上。

### (一)《中正子》“外篇”要旨

〈敘篇〉以下，〈仁義篇〉首先論述了“仁”與“義”應當相輔相成，並以四時設譬，云：

> 有仁而生，生而必亨。有義而成，成而必貞。譬如天有春夏秋冬而成歲耳。中正子曰：“元者生乎仁，故曰善之長也。亨者其禮哉，嘉之會也。利者成乎義，故曰義之和也。貞者其信哉，事之幹也。”中正子曰：“春元夏亨，秋利冬貞，天之行也。仁以生，禮以明，義以成，信以誠，人之行也。”[⑥]

入矢指出，中巖以元、亨、利、貞配四時並與仁、禮、義、信相對應的論述來源於朱子。[⑦]除入矢所舉出的朱子〈元亨利貞說〉和《朱子語錄》中的例證外，朱子《周易本義》對〈文言〉“元者，善之長也……貞者，事之幹也”的注釋：“元者，生物之始，天地之德莫先於此，故於時爲春，於人則爲仁，而眾善之長也。亨者，生物之通，物至於此莫不嘉美，故於時爲夏，於人則爲禮，而眾美之會也。利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時爲秋，於人則爲義，而得其分之和。貞者，生物之成，實理具備，隨在各足，故於時爲冬，於人則爲知，而爲眾事之幹。幹，木之身，枝葉所依以立者也”[⑧]，與之或許有更為直接的聯繫。值得注意的是，〈仁義篇〉將朱子對應於冬的“知”改為了“信”，這或許是因為中巖將“定而信其心”的禪修之法作為行仁義之道的根本（見下一小節對〈戒定慧篇〉的分析）。中巖接下來指出“仁義”為“天人之道”，寫道：

> 中正子曰：“仁義者天人之道與。天之道親親，人之道尊尊，親親之仁生乎信也，

① (宋) 契嵩：〈上仁宗皇帝萬言書〉，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷九，成都：巴蜀書社，2014年，第170—184頁。
② 關於後醍醐天皇謀劃倒幕時接近、利用寺社武裝力量的情況，可參森茂暁：《建武政権：後醍醐天皇の時代》，第63—68頁。
③ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第492頁。
④ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第495—506頁。
⑤ 中巖圓月：《中正子》卷一〈敘篇〉，第171頁。
⑥ 中巖圓月：《中正子》卷一〈仁義篇〉，第172頁。
⑦ 入矢義高：〈補注 中正子〉，第402頁。
⑧ (宋) 朱熹：〈周易文言傳第七〉，《周易本義》，《中華再造善本》影印宋咸淳元年吳革刻本，北京：北京圖書館出版社，2003年，第6冊，第一頁a—b。

> 尊尊之義成乎禮也。天人之道雖殊，推而移之一也。一之者，可謂知也哉！仲明曰：“由冬而春，由夏而秋，天之道也。由信而仁，由禮而義，人之道也。此之謂乎？”中正子曰：“斯而已矣。”①

可見他將春夏秋冬與仁禮義信的關係理解為天道與人道的相合，將仁禮義信的相生相長視作如四時流行一般的連續過程。這樣的理解顯然有對朱子學說的承襲。但有意思的是，在〈性情篇〉中，他修改了這個論述的方向，以“靜”為天道之極，在四時中凸顯冬為“正中”。（見下一小節對〈性情篇〉的分析）。

筆者認為，〈仁義篇〉是中巖對儒家“天人之道”的綱領性論述，〈方圓篇〉〈經權篇〉〈革解篇〉〈治曆篇〉則是對“仁義”如何運用的分論。〈方圓篇〉以“定而不變”之“方”為“體”，以“運而不停”之“圓”為“常”，並將“方”“圓”與“仁”“知”相關聯。也即是說，在建立以“仁義之道”為根本的政治倫理時需要配合不固執教條的“知”。②〈經權篇〉假設好武而無節制的“烏何之國”的國君與中正子的問答，論說王者應專修文德而以武略為權變，“烏何之國”顯然指代當時的日本。③〈革解篇〉和〈治曆篇〉都針對改革立論，其核心論點是，當前所進行的改革合乎天道，但操之過急就會違背天道。〈革解篇〉據《周易》“革”卦說明改革當順天應人。④〈治曆篇〉針對“或問：‘革象，君子以治曆明時，何如？’”推演曆法，得出“天地之革，則天之曆數也明矣”的結論⑤。

（二）《中正子》“內篇”脈絡試析

首先值得注意的是，“內篇”總旨不是討論佛教義理，而是以佛教思想闡釋儒家思想中的關鍵概念。筆者認為，此即是〈敘篇〉所說的“自外歸內”。〈性情篇〉以“中正子”對“桑華子”語“性情之道”開篇，云：

> 〈樂記〉曰：“人生而靜，天之性也。感物而動，情之欲也。”⑥〈中庸〉曰：“天命謂之性。”又曰：“喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。”以予言之，所謂中則靜也，喜怒哀樂未發，則性之本也，天命稟之者也。性之靜，本乎天也。是性也，靈明沖虛，故曰覺。喜怒哀樂之發，則情也。情也者，人心之欲也。是情也，蒙郁闇冒，故曰不覺。人之性情，猶天之四時也乎。⑦

繼而以四時更迭論證天由靜生動、由動復靜，云：

> 四時之行，終而復始。周於冬至，冬至之月建子。冬者終也，子者始也。是月也，動息地中，商旅不行，后不省方，則天之靜也。然春陽之來，草木之生，亦以天命之性也。既生者，必求長養之道，故夏之草木蒙鬱闇冒者，天之欲也。欲之長不可涯，故秋殺之氣繫彼草木之蒙鬱闇冒者，發而中節之義也。然而冬之至也，靜焉而復，復其見天地之心乎。是故曰：“人生而靜，天之性也。”⑧

① 中巖圓月：《中正子》卷一〈仁義篇〉，第172頁。
② 中巖圓月：《中正子》卷二〈方圓篇〉，第173—174頁。
③ 中巖圓月：《中正子》卷二〈經權篇〉，第174—175頁。
④ 中巖圓月：《中正子》卷三〈革解篇〉，第175—176頁。
⑤ 中巖圓月：《中正子》卷三〈治曆篇〉，第176—178頁。
⑥ 〈樂記〉云：“人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。”（《十三經注疏》，北京：中華書局影印本，2009年，第3314頁。）小島毅認為中巖將“性之欲”改作“情之欲”，可能受到陳暘《樂書》、衛湜《禮記集說》的影響。小島毅：〈中巖円月が学んだ宋学〉，第255—256頁。
⑦ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。
⑧ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。

下文推衍天道之極為靜、人道之常為正貞，云：

> 正貞，人道之常也。以言乎天道，則春和夏明，秋斷冬正。正中，天道之極也。人守常則天之極，天之極，靜而已。①

下文對〈文言〉“利貞者性情”進行闡釋，云“孔子曰：‘利貞者性情’，言俾情能復其性也”②。

如本節（一）所述，在〈仁義篇〉中，中巖將仁禮義信與四時流行視作人道與天道的相合，且說“由冬而春，由夏而秋，天之道也”，並不凸顯某一時或某一德的優越性。但在〈性情篇〉中，他將四時流行描述為天之欲由生發到節制的過程，再將其對應於人道之由“情”復“性”。顯然，這一論述要達至的是以“靜”為“性之本”的論述。

下文中，中巖繼續論述孔子、子思皆以“靜”為“性”、與佛教不異，而孟子、荀子、揚雄、韓愈無論言“性”善、“性”惡、“性”善惡相混，抑或言“性”有上中下三品，皆是混淆了“情”與“性”。他寫道：“性也者，非善非惡非混也。善者惡者善惡混者，皆情也，性之末也。性之本，靜而已。”③在文章最末，他寫道：

> 對曰：“節情復性而已。凡人之情欲，無窮於物，而至暴惡。故聖人欲使節其情欲，而復其天性而已。於是制禮設戒，以使人能養其欲而不過度者也。故禮者養也，戒，禁也。……仁義孝弟忠信，能養乎心，而禁其情而不節者也。”④

可見，中巖所謂“節情復性”的內涵，是以儒家之“禮”和佛教之“戒”節制過度的欲，以“仁義孝弟忠信”禁止不能節制的“情”。

如入矢所言，中巖沒有提及宋儒關於“性”“情”的論說。⑤實際上，〈性情篇〉沿襲了宋儒以前的思想脈絡，⑥其直接來源可能是契嵩的文章。⑦這一脈思想關於“性”的觀點與程朱理學存在根本性的分歧。⑧

中巖將“性”對應於“覺”、將“情”對應於“不覺”，這一論述的端緒也能追溯至李翺、

① 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。
② 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179頁。
③ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第179—180頁。
④ 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第180頁。
⑤ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第497頁。
⑥ 湯用彤認為，據《禮記・樂記》言“性靜情動”始於劉向，至王弼乃闡性情合一、以性制情之論。〔湯用彤：《魏晉玄學論稿》（增訂版），上海：上海人民出版社，2016年，第60—68頁。〕按，孔穎達《禮記正義》〈中庸〉引梁武帝時博士賀瑒之說：“性之與情，猶波之與水。靜時是水，動則是波。靜時是性，動則是情。”孔疏亦曰：“則性之與情，似金與鐶印。鐶印之用非金，亦因金而有鐶印。情之所用非性，亦因性而有情。則性者靜，情者動。故〈樂記〉云‘人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也’，故《詩・序》云‘情動於中’是也。”可知孔疏與六朝注疏家相承。（《十三經注疏》，第3527頁。）李翺〈復性書〉則全以“節情復性”為中心論題。〔（唐）李翺：《李文公集》卷二〈復性書〉，《四部叢刊》初編縮本，第159冊，臺北：臺灣商務印書館，1965年，第8—12頁。〕
⑦ 〈非韓第三〉云：“孔子之言性曰：‘人生而靜，天之性也。感物而動，性之欲也。’又曰：‘寂然不動，感而遂通天下之故。’夫‘人生而靜’者，‘寂然不動’者，是豈非人之性唯寂唯靜，何嘗有善有惡有其品乎？夫‘感物而動，性之欲’者，‘感而遂通天下之故’者，豈非接乎外物，乃成其善惡之情耶？《中庸》曰：‘喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。’是亦備見乎情性之分矣。嗚呼！古聖人其言情性如此之效白，而後世不尊，競務異而苟為其說。雖欲求異乎佛老，殊不識大悖其師之言，而亂乎聖人之道也。”（宋）契嵩著，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷十八，第339頁。〕
⑧ “性”善是宋儒普遍承認的前提，程頤道：“性卽理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而皆中節，則無往而不善。”〔《河南程氏遺書》卷二十二，（宋）程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》上冊，北京：中華書局，1981年，第292頁。〕朱子〈樂記動靜說〉釋〈樂記〉“人生而靜”一段云：“此言性情之妙，人之所生而有者也。蓋人受天地之中以生，其未感也，純粹至善，萬理具焉，所謂性也。然人有是性則即有是形，有是形則即有是心，而不能無感於物。感於物而動，則性之欲者出焉，而善惡於是乎分矣。性之欲，即所謂情也。”其論未感動於物之“性”為純粹至善，且從實然角度論述“性”“形”“心”相即不離，這與中巖所沿襲的以“靜”為“性之本”，且主張“性無善惡”的一脈思想有本質的不同。〔晦庵先生朱文公文集》卷六十七〈樂記動靜說〉，（宋）朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔編：《朱子全書》（修訂本）第23冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3263頁。〕

契嵩。李翺〈復性書〉云：“故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。”[①]契嵩〈廣原教〉云：“聖人之教存乎道，聖人之道存乎覺。覺則明，不覺則不明。不明，則群靈所以與聖人相間也。”[②]李翺、契嵩皆以“明”為“覺”義，但將“覺”“不覺”與“性”“情”作整齊對應似乎是中巖的獨創。入矢義高將“覺”解為“本覺。本來的、究極的覺悟的智慧”，將“不覺”解為“本覺受到妄念蒙蔽的狀態”，並認為中巖關於“覺”“不覺”的論述來源於《大乘起信論》的“本覺”“始覺”思想，以“覺”為“性”則與禪宗“靈覺之性”、宗密“覺性”有相合之處。[③]按，《大乘起信論》云：“本覺義者，對始覺義說。以始覺者，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。”[④]“不覺”能夠轉化為“始覺”，而不離於“本覺”，中巖所論與此確實相合。

在〈死生篇〉中，中巖繼續對“性”—“覺”、“情”—“不覺”的關係進行論述，云：

> 子潛子曰：“死固因生，生固因情，情固因性。”旨哉言乎！輔教公之道也。桑華子問：“惟性無因乎？”曰：“性因於靜，惟靜能覺，覺而能知。知在格物，物格而知。知而後感，感而後動。覺者性也，動者情也。惟物之格也，亦非無因。素乎善者，果乎善者。素乎惡者，果乎惡者。素乎天人，果乎天人。素乎鬼神，果乎鬼神。乃至素乎禽獸草木，果乎禽獸草木。無素不果，無乃業之報乎？業之因素乎陰界，而其報果乎陽世也，必矣之理，不可疑之。惟物之格也，以神不以形也，故不可度矣。”桑華子曰：“性以覺知，故感於物，其物之格，亦以神也。然則覺知之者，與其神果二否？”曰：“否也。知故格物，物格故知。是物也非有體之物，物也者事也。言其性以覺知，故有所嗜好之事也，其嗜好則汝業耳。以覺知故來其事，事來故覺知，然則非二也。是神也無形于陰界者，業之因也，有形于陽世者，其果也。”[⑤]

入矢批評〈死生篇〉只是將“性”—“靜”—“覺”—“知”與宋學的題目短路地連接在了一起，而沒有能夠與“覺性”“業”的理論相對決，其結論流於常識的因果之說，是缺乏緊張感的不成功的論文。[⑥]筆者認為，〈死生篇〉的用意是繼續推衍〈性情篇〉關於“性”—“覺”、“情”—“不覺”的論述，其關鍵是中巖在“性”與“情”之間建立了“知”與“格物”二個環節。按，《大乘起信論》云：“生滅因緣者，所謂眾生依心、意、意識轉故。”[⑦]又云：“所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相，不離本覺。”[⑧]又云：“以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若風止滅動相則滅，濕性不壞故。”[⑨]如入矢所釋，中巖所說的“覺”相當於《大乘起信論》的“本覺”，中巖的論述邏輯與《大乘起信論》因不覺心起而生“無明之相”而“無名之相”不離“本覺”的邏輯亦相吻合。在〈死生篇〉中，中巖論述了本體為靜的“覺”如何通過“知”—“感”的作用化為動的因果運動，並與“物”（事）相應，這當可視作將“知”—“感”的展開過程與《大乘起信論》因妄染而不覺心起的過程相比附。筆者認為，

① （唐）李翺著：《李文公集》卷二〈復性書上〉，第8頁。
② （宋）釋契嵩著，林仲湘、邱小毛校注：《鐔津文集校注》卷二〈廣原教第二十二〉，第44頁。
③ 中巖圓月著，入矢義高注：《中正子》卷四〈性情篇〉，第150頁。入矢義高：〈補注 中正子〉，第407—408頁。
④ （梁）真諦譯：《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》，東京：大正新脩大藏經刊行會，1989年，第32冊，第576頁中欄。
⑤ 中巖圓月：《中正子》卷五〈死生篇〉，第180—181頁。
⑥ 入矢義高：〈中巖と『中正子』の思想性格〉，第498頁。
⑦ （梁）真諦譯：《大乘起信論》，第577頁中欄。
⑧ （梁）真諦譯：《大乘起信論》，第576頁下欄、第577頁上欄。
⑨ （梁）真諦譯：《大乘起信論》，第576頁下欄。

〈死生篇〉的“性”—“知”—“物格”結構與《大乘起信論》的“本覺”—“意”—“無明之相”結構有對應關係。

中巖對“格物”與“知至”的闡釋似乎也是從宋儒以前的思想脈絡中演繹而出，[①]與程朱理學的“格物致知”有完全不同的內涵。程朱理學的“格物致知”強調意識的能動性，“窮理”也以能動性的行為作為手段。另外，朱子〈樂記動靜說〉逐段解說“物至而知知，而後好惡形焉”“好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣”“夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲”，[②]基本沿襲《禮記》鄭注孔疏，其釋“物至而知知”，全不與〈大學〉“格物致知”相混。中巖之論與之迥異。

〈戒定慧篇〉的主旨是論述“戒”“定”“慧”三者當以“定”為本，中巖在開篇言道：

> 誠乎內而正之，之謂定。定證於靜，靜則有信，無信則何以定焉？形乎外而行之，之謂戒。戒齊於禁，禁則有禮，無禮者何以戒焉？以此道教之人，人從而效之，之謂慧。慧生於明，明生於知，無知者何以慧焉？[③]

他繼而指出，禪、律、教當以禪為主，說道：

> 今之所謂禪之別，曰律、曰教，則非也。禪也者，由定而信其心之稱也。信其心者，言覺其性而不迷之辭也。心既信之，則善惡取捨之情皆中節。[④]

可見他不止將“信其心”作為禪、律、教三者的根本，還將其與〈中庸〉的“喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和”[⑤]相關聯，認為只要“信其心”就能達至“發而皆中節”。

在〈問禪篇〉中，他將“害忮貪沓”和“仁義禮讓之心”都歸為“情”，而將“心”（佛之無上妙心）、“性”都劃入佛教範疇，寫道：

> 仲明曰：“害忮貪沓、淫僻邪侈之心，執而信之，則皆可乎？”對曰：“不可。害忮貪沓、淫僻邪侈，皆心而之情者也。情偽也，何信之有？心苟信之，必無焉耳。”問曰：“仁義禮讓之心，信之可乎？”對曰：“仁義禮讓之心，亦是情而之善者也。皆非我所謂之心也。我所謂之心者，佛之無上妙心也。是心也，天下莫不有之，直不信耳。信之則可言禪也夫。”“敢問無上妙心。”對曰：“不可言也，不可狀也。言之狀之，教也已。惟禪信而已，不可言狀也。”中正子曰：“能信心者，不自欺也，不自欺則無妄，無妄則歸性。”[⑥]

通過將程朱理學視作“性”之內容的“仁義禮讓之心”納入“情”，中巖勉強能夠彌合〈仁義篇〉以仁禮義信的“人道”與四時流行的“天道”相對應與〈性情篇〉將四時流行視作由情復性的過程且以冬與靜為本的齟齬。

① 鄭玄注《禮記・大學》之“格物”云：“格，來也。物，猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。此‘致’或為‘至’。”《十三經注疏》，第3631頁）李翺〈復性書〉將〈大學〉的“格物致知”與《周易・繫辭》的“寂然不動，感而遂通天下”相聯繫，云：“問‘致知在格物何謂也？’曰：‘物者，萬物也。格者，來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也。’”可見，鄭玄、李翺皆以“來”訓“格”，李翺更通過與《周易》相關聯，將“格物致知”引向“節情復性”的命題。〔（唐）李翺：《李文公集》卷二〈復性書中〉，第9—11頁。〕中巖對“格物”的論述顯然與鄭玄、李翺的思想脈絡具有延續性，但他更進一步地把“格物”引向了佛教的業報說。

② （宋）朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷六十七〈樂記動靜說〉，第3263—3264頁。

③ 中巖圓月：《中正子》卷五〈戒定慧篇〉，第181頁。

④ 中巖圓月：《中正子》卷五〈戒定慧篇〉，第182頁。

⑤ 《十三經注疏》，第3527頁。

⑥ 中巖圓月：《中正子》卷六〈問禪篇〉，第182—183頁。

## 五、《中正子》的思想性格及位置

由以上文本解讀可知，《中正子》的“外篇”與“內篇”是內部有一以貫之脈絡的整體。中巖圓月將“性情”這一發端自儒家，經魏晉玄學發展後又被唐宋儒家接續的論題作為核心，在承襲契嵩思想的基礎上，將儒學與佛教思想相溝通。在對“節情復性”的闡釋中，他將“仁”“義”等儒家倫理價值定位為“節情”的手段，再以《大乘起信論》的本覺思想闡釋“性情”，以業報說闡釋“格物”，將宋學的題目融化於佛學。顯然，《中正子》“內篇”對儒學多有曲解。但需要追問的是，這種曲解的意義是什麼？中巖為何要作這樣的闡釋？

如本文第二節所論，在中巖的時代，通過幾代入宋、入元的日本禪僧和渡日的宋、元禪僧的引介，宋學思想早已被日本禪僧中的精英熟知；而由中巖的經歷和著作來看，他對程朱理學也相當熟悉。[①]所以，中巖和虎關等禪僧在面對宋學時有同樣的困境，即，如何處理宋儒尤其是理學家對佛教的激烈排斥？虎關選擇的位置是肯定儒學作為世間教的價值，但排斥宋學。中巖沒有選擇這樣的位置，他面對著程朱理學，煞費苦心地引入其命題而對其內容進行改造。

在〈性情篇〉中，中巖借一個虛構的“客”之口提示了自己的兩難之境。“客”向“中正子”提問，契嵩針對歐陽修等儒者推崇韓愈排佛而有〈非韓〉之作，此後佛教徒都應效仿其作為，然則《中正子》之書何為而作？答道：

> 庸人尚不可詘，而況如歐陽公者乎？縱使今吾佛教不幸而或復有若此人者，予不敢欲以言若書抵排其人也。然今所為書者，以二三子未明性情之理，故筆而著之。偶引孔子、子思之言，以合吾佛教者，而論之也。繇是糺彼孟軻氏以降言性者之差異，以至韓愈氏原性之言，或未能無誤，故言及此耳。[②]

通過這一虛擬的問答之辭，中巖提示了自己要做的不是抵禦儒者的排佛學說，而是將儒學的“性情”論與佛教相融合。如前所論，在中巖寫作《中正子》的時代，佛教的價值體系已無法承擔重建政治秩序的重任。中巖真切地感受著動亂時代的痛楚，他在《中正子》中處理的核心問題是：如何溝通宋學的“性情”論與佛教思想，如何在佛教中真正容納“仁禮義信”等儒家價值？顯然，中巖不是宋學亦步亦趨的接受者，而是具有主體意識的闡釋者。

但是，中巖以“自外歸內”的方式融合儒釋，實際存在著思想原理上的缺陷：他的論述中缺失了“內”如何轉化爲“外”的環節。在他的論述中，儘管信“佛之無上妙心”是“復性”的根本，但當信之“心”與當復之“性”都是不可分析的。所以，儘管他在佛教思想中對“仁”“義”等價值進行了定位，但他沒有說明要如何再從“心”“性”出發實現“仁”“義”。換言之，他無法解決的問題是，“信其心”“復其性”究竟要如何為重建政治秩序提供保證？筆者認為，這一《中正子》論述缺失的重要環節，既是中巖圓月思想最為致命的缺陷，也提示了日本禪僧在介入世俗政治時的先天不足。

作為禪僧融合宋學思想之作，《中正子》在日本歷史上不僅前無古人，也後無來者。在藤原惺窩、林羅山由僧人轉身為儒者之前，日本的高僧們都再沒有深入討論過儒學思想。例如作為足利義滿（1358—1408，室町幕府第三代將軍）等室町幕府執政者的學問指導者的義堂周信（1325—1388），儘管時常勸誡室町幕府執政者勤讀儒學書籍，以掌握為政之道，[③]但他完全沒

① 關於中巖圓月對理學的熟悉程度，本人在〈自外歸內，以內攝外——日本禪僧中巖圓月對儒家“傳道譜系”的論說〉已作討論，在此從略。

② 中巖圓月：《中正子》卷四〈性情篇〉，第180頁。

③ 義堂周信著、辻善之助編：《空華日用工夫略集》，東京：太洋社，1939年，第68頁、第85頁、第153頁。

有從原理上溝通儒釋的慾望。義堂是中巖圓月學問上的後輩，本身也具有相當豐富的宋學知識，但在足利義滿問及“仁義”“中庸”之義時，僅以儒之“五常”與佛之“五戒”相比附，以佛教一念未生以前為“中庸”之未發，且說“佛初為下根凡夫說人天乘，即五戒十善也。然則佛教得兼儒教，儒教不得兼佛教”①。義堂所立足的是更接近於虎關師鍊而非中巖圓月的位置。義堂周信作為一種典型，提示了在禪僧主導學問世界的室町時代，儘管宋學知識源源不斷地傳入日本，但儒學基本被擋在了心性之學的門外。進一步而言，以心性之學為精髓的宋學很難為鎌倉至室町時代的日本社會建立政治倫理提供能量。

《中正子》在日本思想史上的價值，就在於它面對著時代的難題，試圖跨越儒釋界線，為中巖圓月在〈原民〉中所設想的“淳世”提供思想原理。中巖將世間倫理價值的重建作為自身的課題加以思考，但他並沒有真正地成為儒生，而是選擇將“自外歸內”作為立足點，試圖通過選擇、吸收、改造宋學的思想原素，將儒學倫理融入佛教思想。

《中正子》論述的不完善及其後無來者的狀況，提示了鎌倉至室町時代日本思想史中宋學的位置，也提示了這一時期日本知識階層在重建政治倫理時所面臨的難題。解析《中正子》融合宋學的方式，或許可以為我們思考日本思想史提供一個視角，即中國思想進入日本的過程，絕非“移植”一語所能道盡，而是從主體出發的選擇、吸收、改造其命題與原素的過程。我們還可以觀察到，從主體出發的選擇、吸收、改造過程，在江戶時代的儒學思想史中也始終是一條主線。

[責任編輯：馬慶洲]

① 義堂周信著、辻善之助編：《空華日用工夫略集》，第161頁。

# Subversion and Reconstruction of Geographical Boundaries: New Regional Interpretations from the "Afro-Asian Arch" and Hollowing-Out Perspectives

Meixi ZHUANG

**Abstract:** Under globalization, regional concepts and boundaries are continuously reshaped, and traditional nation-state-based geographical definitions are gradually being replaced by more fluid and multidimensional spatial perspectives. However, the dominance of Western discourse in shaping regional concepts and knowledge production remains significant, which greatly limits the imagination of other geographical spaces. This paper explores the "hollowing-out" concept as both a theoretical and practical approach, emphasizing the importance of removing or breaking through traditional physical and theoretical boundaries to explore new regional concepts. The paper first critiques the influence of Western discourse on regional concepts and discusses how the hollowing-out perspective can challenge these established ideas. It then focuses on the Afro-Asian Arch region, analyzing the historical connections and non-Western traits of Southeast Asia, Africa, and the Mediterranean as key to understanding the region's commonalities. The hollowing-out approach enables a better grasp of the unique dynamics of globalization in the non-Western world and provides a practical model for new strategies in a globally diverse cultural environment. This method broadens the scope of regional studies, offering fresh theoretical support and practical guidance for research on regional relations in a globalized context.

**Keywords:** hollowing-out, Afro-Asian Arch, regional and country-specific studies, innovation in regional concepts

**Author:** Meixi ZHUANG holds a PhD in Political Science from the Australian National University and is a lecturer in the Department of Political Science at Fudan University. Her research focuses include ideology and political psychology, socialist democracy and grassroots governance, critical analysis of Western political and social theory, and political anthropology. Her works have been published in journals such as *Journal of Conflict Resolution, Politics and Society, Politics, Social Science Journal, Journal of Contemporary China, Journal of Chinese Political Science, China Information, Open Times, Social Sciences Abroad, Modern Communication,* and *China Studies.*

# 地理邊界的顛覆與重構：“亞非拱門”與鑿空視角下的地域新解①

莊梅茜

[摘 要] 在全球化的大背景下，地域概念和邊界不斷被重塑，原有的以國家為主體的地理界定逐漸被更加流動和多維的空間觀所取代。然而，西方話語體系在塑造地域概念和知識生產方面的主導地位依舊顯著，極大地壓抑和限制了其他地理空間的想像。本文深入分析了作為一種理論和實踐方法的鑿空概念，提倡通過去除或突破傳統物理和理論界限，探索新地域概念的重要性。鑿空這一概念來源於《史記》對張騫開通西域道路的描述，象徵著突破既有物理與理論界限，尋求新的聯結方式。具體而言，本文首先批判了西方話語體系在地域概念構建中的影響，特別是其在地域分區概念以及地理分佈與空間關係概念中的話語主導作用。在此基礎上，本文進一步探討了鑿空方法在地理學、歷史學及社會科學領域中的應用價值，尤其是在非西方國家的區域性研究中，如何突破西方知識體系的桎梏，推動更為多元的地域認知。在分析鑿空概念的過程中，本文聚焦於“亞非拱門”區域，即東南亞、非洲與地中海地區的歷史交織與非西方共性，強調該地區的文化和歷史聯繫遠遠超越了西方主導的區域劃分。本文指出，與西方話語體系相比，鑿空提供了更具包容性的理解，能夠揭示全球化過程中非西方國家在歷史、政治和經濟中的特殊地位和獨特發展路徑。本文進一步指出，鑿空不僅可以幫助我們更好地把握全球化在非西方世界的獨特動態，而且提供了一種面對全球多元文化環境的新策略的實際模型。該方法有利於拓展地域研究的視野，為全球化背景下的地域關係研究提供了新的理論支持和實踐指引。通過鑿空方法，我們能夠更深入地理解非西方世界在全球體系中的複雜性和多樣性，從而推動更為平等和多元的全球知識生產。

[關鍵詞] 鑿空　亞非拱門　區域國別研究　地域概念　創新

[作者簡介] 莊梅茜，澳洲國立大學政治學博士（2018），現任復旦大學政治學系講師。研究領域為意識形態與政治心理學、社會主義民主政治與基層治理、西方政治與社會理論批判、政治人類學。在 *Journal of Conflict Resolution, Politics & Society, Politics, Social Science Journal, Journal of Contemporary China, Journal of Chinese Political Science, China Information*，以及《開放時代》《國外社會科學》《現代傳播》《中國研究》等國內外期刊發表論文多篇。

① 本文是復旦大學國際關係與公共事務學院“國際秩序與全球南方創新研究團隊”階段性成果。感謝蘇長和教授、殷之光教授、鄧皓琛博士以及匿名評審對本文的意見與批評。

## 一、問題的提出

自伊曼紐爾・沃勒斯坦提出“世界體系論”以來，地理空間的社會建構性已成為學界共識。但既有研究多聚焦於資本主義空間生產邏輯，鮮有學者系統反思地域概念生成過程中的認知暴力。在此背景下，重審《史記》“鑿空西域”的原始語境具有特殊意義。鑿空的概念源自《史記》中對張騫開通西域道路的描述，象徵著通過打破既有的物理和理論界限，尋求新的連接方式。本文旨在探討鑿空在地域概念顛覆、批判和創新中的理論意義和實際應用。本文認為，通過鑿空這一概念，我們不僅可以批判傳統的西方視角地域研究框架，而且可以重新發現和捕捉歷史和文化間的互動，同時揭示這些互動對當代全球化現象的影響。

基於上述背景，本文圍繞以下三個核心問題展開研究：首先，現有的地域概念的知識生產在哪些方面上受到了西方話語體系的影響？其次，鑿空如何在理論層面上挑戰了西方中心主義的地域概念？第三，鑿空方法在實際應用中如何揭示非西方地域的共性與內在聯繫，從而促進對複雜歷史和文化互動的深入理解？本文將對西方話語體系下的地理概念進行系統性的批判，在此基礎上介紹鑿空的理論與方法，並嘗試通過聚焦聯結東南亞，非洲和中東的“亞非拱門”地區的歷史聯繫與非西方共性，進一步思考鑿空對於顛覆既有地域概念的重要性，為如何更好地拓展地域研究的視野提供啟示。

## 二、為何鑿空：西方知識話語體系下的地理概念及其局限性

在社會科學與人文歷史研究中，學者們廣泛採用了一系列地理概念，如地域分區、地理分佈和空間關係等，來探究全球各地不同的社會、政治和經濟活動。這些概念大多數源於西方的知識話語體系和地緣政治視角，在很大程度上是在西方文化霸權的塑造下發揮其主導作用的。另一方面，現有的地理概念通常以現代國家為基本單元，強調有形邊界的劃分，注重地理、政治、經濟等要素的靜態分佈，卻忽視了地域間的流動性和相互關聯性。隨著全球化的演變和文化的交融，以西方為中心的地理框架逐漸暴露出其局限性，主要表現在地域分區概念以及地理分佈與空間關係概念上。

### （一）地域分區概念

地域分區概念已成為人們認識世界的基本方式，但其背後的西方中心視角與劃分標準常被忽視。首先，西方社會基於自身利益和視角，將世界劃分為獨立且固定的區域並進行命名。其主要缺陷在於單向性和排他性，過於強調地理界限，進而固化了對各地區的刻板印象，加劇了西方與其他地區的差異與對立。以“東亞”概念為例，它在殖民時代的語境中並非單純的地理名詞，而是在西方殖民主義長期影響下形成的，涵蓋了歷史、地理、文化和政治經濟等多個層面。這一概念不僅是空間上的劃分，更是殖民力量塑造認知的結果。宋念申在《發現東亞》中指出，16世紀地理大發現時期，東亞首次被西方探險家納入世界版圖，地圖製作與描述讓東亞成為西方可認知和控制的對象。殖民框架中的文明等級觀念反映了西方的優越感，並帶有對東亞社會需被改進的偏見。同時，經濟滲透、戰爭和不平等條約將東亞各國納入歐洲中心的全球經濟體系，強化了東亞對西方的依賴，並深刻影響外界對該地區的認知。“冷戰”期間，東亞成為西方抗衡共產主義的平臺，進一步在政治層面上重塑國家形象和區域關係。[①]葛兆光和李焯然進一步補充了這一觀

① 宋念申：《發現東亞》，北京：新星出版社，2018年，第3—25頁。

點，他們強調“東亞”不僅是西方構建的產物，也是多重歷史、文化和政治互動的結果。東部亞洲能成為一個歷史世界，正是因為戰爭、移民和貿易等因素，構成了複雜而緊密的聯繫網絡。[①] 杜贊奇通過後殖民視角探討了東亞現代性的獨特性，指出其不僅僅是對西方模式的複製，更是本土歷史與西方影響的相互作用。[②]一方面，東亞在面對西方主導的地域分區方式時展現出自主的文化和政治反應；另一方面，西方的地域分區標準和敘述方式仍然對東亞產生了巨大的影響。理解這一過程對於我們重新審視全球秩序和不同區域間的互動具有重要意義。

通過進一步審視可以發現，許多廣泛使用的地域概念並非自然的地理範疇，而是由西方主導的特定歷史事件塑造的地緣政治概念，反映了西方的戰略考量，而非對區域內部複雜聯繫的細緻理解。例如，“東南亞”是在“二戰”期間由西方盟友設立的一個戰略區域。18世紀末至19世紀初，儘管學術討論中偶有涉及，世界上並沒有廣泛使用“東南亞”這一概念，取而代之的是“印度支那”“遠東”等名稱。直到1943年，同盟國為了統一對日作戰，成立了“東南亞戰區”，該名稱才開始被廣泛承認。[③]諷刺的是，許多未被納入東南亞版圖的區域，如中國的雲南、臺灣和海南，以及印度東北部，實際上在人文地理、歷史文化和生態系統上與東南亞有著密切聯繫。歷史上，這些地區與緬甸、老撾和泰國等國在貿易和文化方面互動頻繁，如滇緬通道和茶馬古道是重要的交流紐帶。[④]同樣，印度東北部邦與緬甸和孟加拉有長期的文化聯繫，其民族和語言與東南亞更為接近，而與印度本土認同感較弱。阿薩姆邦的阿洪姆人祖先為13世紀從中國雲南遷徙的傣族，在外貌、飲食、社會結構和文化上都與傣泰民族高度相似。從地理和生態角度看，這些地區與當今東南亞在地貌和氣候方面也有顯著相似之處。[⑤]然而，儘管這些區域在歷史、文化和生態方面與東南亞存在諸多關聯，西方主導的地緣政治敘事仍將它們排除在東南亞的版圖之外。[⑥]

第二，基於西方社會視角的地域劃分方式往往淡化或忽視那些不符合西方認知的地域特性和歷史文脈。這在地圖繪製中尤為突出。作為地理知識的載體，地圖長期以來被用作權力表達和意識形態傳播的工具。西方製圖者繪製的世界地圖通常以歐洲為中心，放大了歐洲的地理位置和重要性。這種視覺扭曲主要源自使用了墨卡托投影法的世界地圖。墨卡托投影是一種圓柱投影方式，尤其適合海洋導航，因為該投影法可以保持方向不變，非常方便航行者使用。但是，墨卡托投影法也有一個重大缺陷，就是對地圖南北的距離會有很大的扭曲，尤其是越靠近極地的地區出現的扭曲越嚴重。這一視角下的世界地圖會導致我們忽視和誤讀一些區域的真實情況，如非洲和南美洲等位置在地圖中往往被縮小，而歐洲和北美的大小在地圖上往往被放大。因此，它在不知不覺中強化了北半球國家的重要性和可見性，削弱了南半球國家的相對地位，使得非西方國家在國際視野中被邊緣化，損害了對這些地區真實情況的認知。

通過地圖，非西方世界還被進一步“殖民化”。歷史上，參與到“地圖殖民”中的不僅是西歐的製圖師，也包括沙俄和蘇聯時代的殖民探險者。著名的西方探險家普爾熱瓦爾斯基和地質學家奧勃魯契夫曾在祁連山地區勘探考察時，用一系列殖民色彩的名稱重新命名了已有名字的山脈湖泊進行地圖繪製，比如將祁連山命名為李希霍芬山，將紮陵湖命名為俄羅斯人湖等。這些名稱

① 葛兆光：《西潮又東風: 晚清民初思想、宗教與學術十講》，上海：上海古籍出版社，2006年，第268頁；李焯然：《中心與邊緣：東亞文明的互動與傳播》，桂林：廣西師範大學出版社，2015年。
② P. Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
③ Emmerson, D. K., “‘Southeast Asia’: What’s in a Name?” *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 15, No.1, 1984, pp. 1-21.
④ Giersch, C. P., *Asian Borderlands: The Transformation of Qing China’s Yunnan Frontier*, Harvard University Press, 2006.
⑤ 何平：〈德宏傣族的西遷與印度阿洪姆人的形成〉，《雲南社會科學》2004年第2期，第76–81頁。
⑥ Emmerson, “‘Southeast Asia’: What’s in a Name?” p. 11.

被劃入歐洲的一些地圖冊中，給人類認識世界帶來了混亂。西方的製圖師不僅僅是在記錄他們的發現，而是在定義亞洲的身份和界限，這些定義很大程度上反映了那個時代歐洲的世界觀和利益，其影響直至今天。

在地圖與地理知識的製造和傳播中，東亞和歐洲之間實際上存在著重要的互相影響，而這往往容易被忽視。16世紀歐洲傳教士與東亞學者之間的思想交流所引發的關於地理學知識的融合便是一個例證。傳統敘事認為，利瑪竇通過翻譯和改編文藝復興時期的世界地圖，將西方的科學製圖技術帶到東亞。2024年由夏威夷大學出版社發行的《重新繪製東亞世界地圖：走向“利瑪竇地圖”全球歷史》一書則指出，利瑪竇地圖的製作並非僅由利瑪竇單獨創作，而是經由利瑪竇與中國學者在明朝末期的對話與合作，產生了一系列深受東亞的思想、社會和物質文化影響的地圖製品，包括地圖、地球儀或相關書籍。[①]這些地圖製品產生的背後不僅僅是一種簡單的地理知識的流傳，更是一種知識與知識之間的創新結合，並連接了全球多個學術中心和印刷文化網絡。這些新的史實一方面表明了地圖製作背後的東西方關係不能被簡單化約為對抗或來自任何一方的單方面影響；另一方面也顯示了地理知識的生產原本就應該是一個充滿全球性聯結且持續演變的多元互動過程；來自不同區域和文化的行動者都被囊括進來，在互相影響對於地域概念形成全面且多視角的融合性敘事。

**（二）地理分佈與空間關係概念**

地理分佈和空間關係也是以西方的模式產生的，普遍受到西方科學主義話語影響。首先，從植物和動物的地理分佈，到人口、語言、宗教和經濟活動的全球分佈，其背後都貫穿著一種深受西方科學和哲學理論影響的方法論。數百年以來，這種強調控制、比較和對生物和物理現象的統一思考的研究視角在生態學、動物學、植物學等領域形成了重要的理論框架。[②]達爾文在探討生物演化理論時，就大量使用了地理分佈的觀念，並引申至物種形成和進化的核心問題。[③]然而，地理分佈觀念真正的影響力並不止于生物和自然領域。該概念已廣泛應用於對人口、語言、宗教以及全球經濟活動等社會現象的地理分析中。西方科學理論和哲學方法促使我們對這些現象進行對比和統一的思考，成為了塑造現實世界的一種有力工具。該模式對於動植物、人口、語言、宗教和經濟活動等的地理分佈，都抱持著一種普遍的視角和方法論。其中，植物和動物的生態地理分佈就是很明顯的例子。該模式由馬蒂亞斯・施萊登等西方學者建立，基於對生物和物理現象的比較和歸一化理解（特別是科學主義和唯物主義），試圖通過統一的控制和比較來解釋生物學和物理現象。不可否認的是，科學主義對客觀真理的追求和對自然現象的歸納式分析在許多方面取得了顯著成就。然而，科學主義過分強調通過標準化和量化來認識世界，往往會將複雜的地方性知識和文化背景簡化為一組可量化的變數和模型，從而忽視了不同地理區域和文化的複雜性以及個性，並且削弱了地方知識和非西方觀點的價值和影響力。[④]綜上所述，在研究全球地理現象和空間分佈時，僅依賴西方的科學主義和唯物主義視角可能無法全面把握複雜的現實情況，因此需要納入多樣化的理論和方法，尤其是來自非西方社會和邊緣群體的視角。

① Cams, M., and E. Papelitzky, eds. *Remapping the World in East Asia: Toward a Global History of the 'Ricci Maps'*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2024.

② Holt, R. D., "Darwin, Malthus and Movement: A Hidden Assumption in the Demographic Foundations of Evolution," *Israel Journal of Ecology and Evolution*, Vol. 55, 2009, pp. 189-198.

③ Endler, J. A., "Problems in Distinguishing Historical from Ecological Factors in Biogeography," *American Zoologist*, Vol 22, Issue 2, 1982, pp. 441–452.

④ Massey, D., *Space, Place, and Gender*, University of Minnesota Press, 1994.

空間關係的概念主要用於分析地點之間的相互作用以及這些地點如何與人類行為和社會結構互動。西方學者長期致力於研究地點之間的關係，以及這些關係如何影響社會結構和人類行為。自20世紀中期以來，西方學者一直試圖通過量化模型和地理資訊系統（GIS）等技術手段來研究空間關係，致力於將其與經濟和政治過程相結合。該方法強調了空間關係的普遍性和可測量性，並在全球化、城市化、區域發展等領域取得了重要的理論成果。然而，當該方法試圖通過普遍適用的模型來解釋全球各地的複雜空間關係時，其局限性便暴露出來。首先，西方空間關係理論的一個主要問題在於其普遍化的傾向，即試圖將所有地方的空間關係都納入一個普遍的模型中加以解釋。這一做法忽略了各地文化、歷史、生態和社會背景的獨特性，導致在理解非西方社會的空間關係時常常出現文化錯位。其次，西方的空間關係研究深受“空間決定論”的影響，即認為地理空間結構對社會、經濟和政治現象有著決定性的影響力。[①]類似的觀點雖然在解釋區域經濟發展和城市擴展等問題上有一定解釋力，但它往往低估了文化、社會關係和歷史記憶等非物理因素在塑造空間關係中的作用。此外，西方空間關係理論的“全球北方”視角在許多研究中忽略了“全球南方”地區的地方性知識和生態智慧。

然而，更多的現象正在向我們揭示，空間關係的理論並不限於西方文化。對於許多非西方社區和文化，獨特的空間關係理解方式已經逐漸得到了學者們的重視和探索。中國古代思想中的時空一體化與空間的時間化已經得到了大量的討論，尤其是非單純線性的時空觀念在傳統的聚落規劃、風水佈局以及人與自然的關係處理中起到了關鍵作用，而這些都很難被西方空間關係理論的固定模式所解釋。[②]認知人類學研究表明，西太平洋島嶼土著人群的空間認知感和西方人存在很大差異，而這一差異源於他們所處的特殊島嶼環境的塑造。[③]然而，這些文化自覺的反思在西方中心主義的巨大攻勢面前，顯得單薄無力。

推進更公平的空間關係認知並非一定要依賴于非西方文化範式。郝曉光繪製的豎版世界地圖對打破固有的西方主導的地理敘述頗有助益。該地圖通過重新調整地理呈現方式，避免了傳統地圖中放大西方世界的偏見，幫助人們從更平衡的視角看待全球不同區域的位置與重要性。豎版世界地圖，顧名思義，就是一個將地球表面資訊按照從南到北的垂直視角來展現的世界地圖。橫版地圖通常從西向東展開，中間是0度經線，兩邊是180度經線。而豎版的世界地圖則將南極點作為地圖的下方，北極點作為上方，從南向北展現地理資訊。在豎版世界地圖中，南北美洲會呈現在地圖的一側，而非洲、歐洲、亞洲等大陸則位於另一側。該視角清晰地展示了南北極以及南北經線的佈局，也使得像南極這樣在橫版世界地圖上無法完整呈現的區域可以被完全展示出來。儘管豎版世界地圖與傳統地圖一樣，其本身也面臨比例失衡問題。[④]但是，它在視覺上有助於脫離以西方視角為基礎的地圖設計，矯正和顛覆傳統地圖帶來的習慣思維，加深人們對於地理空間、文化、歷史和政治等複雜問題的不同理解。

以上批判性分析引出了一個關於知識產生和制定的更深層次的追問：以地理概念為中心，我

① Soja, E. W., *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso, 1989.

② 劉曉峰：〈中國古代時空一體化觀念的形成〉，《現代哲學》，2023年第3期，第124—132頁

③ Shore, B. “A View from the Islands: Spatial Cognition in the Western Pacific,” *Ethos*, 42(3), 2014, pp. 376–397.

④ 需要注意的是，豎版地圖本身的局限性也是很明顯的。首先，儘管豎版地圖在一定程度上打破了傳統地圖中的“上位”與“下位”概念，但它仍然面臨比例失衡的問題。具體而言，豎版地圖在拉伸南北極區域時，可能導致這些地區的實際比例被扭曲，使得某些國家和地區在地圖上顯得過大或過小。這種比例上的失衡與傳統水準地圖中的失衡問題類似，會影響人們對地理空間的準確認知。因此，豎版地圖雖然在視覺上提供了“平等感”，能夠在一定程度上顛覆傳統地圖帶來的西方中心主義視角，有助於提高對非西方地區的關注，但它並不是一種完美的替代方案。豎版地圖的設計仍然會受到製圖法則和投影方式的限制，無法完全消除地理空間上的比例失衡和視覺偏見。

們不禁追問，是誰決定了什麼是真實的，什麼是正確的？[①]受制于歷史文化的影響，我們對此的理解常常基於西方的視角與知識體系，從而形成一種西方中心主義的認知結構，使得西方的理論和觀點成為了所謂的“默認”觀念，而其他的視角和理解被邊緣化。因此，針對以西方為中心的地域概念及其局限性，我們有必要提出新的理論方向和研究方法，以超越這種空間劃分的束縛，開啟對地理空間的深度探索和理解。

## 三、何為鑿空：理論內涵與方法論

鑿空理論的提出，正是對西方中心主義地域概念的挑戰與回應。從理論內涵上看，鑿空通過重新定義地域分區、地理分佈和空間關係。從具體實踐而言，鑿空方法論提出了知識體系的再構建、跨區域與跨學科整合，以及文化多樣性與歷史情景化的比較研究的要求，旨在對全球地域關係提供深層次的認識工具。

### （一）鑿空概念的歷史淵源與概念內涵

從歷史淵源來看，鑿空一詞源於《史記》中記載的張騫開通絲綢之路的壯舉，最初指的是打通東西方文化和政治交流的通道。該說法出自《史記・大宛列傳》，于“西北國始通於漢矣”句後寫道：“然張騫鑿空，其後使往者皆稱博望侯，以為質於外國，外國由此信之。”唐司馬貞《史記索隱》曰：“謂西域險阨，本無道路，今鑿空而通之也。”[②]在原本的語境中，鑿空主要與地理上的開拓相聯繫，意味著通過穿越難以逾越的山川和沙漠，開闢出新的道路，使曾經隔絕的區域得以相連和通達。正如張騫通過受命出使打破了漢朝對外部世界的認知局限一樣，鑿空在知識生產領域打通了世界的某些未知或封閉的部分，達到了致遠的新境界。在當代的學術討論中，鑿空可以被用來形容通過新的研究或理論突破舊有的界限和偏見，建立新的視角和理解。這反映了一種跨學科、跨文化的研究方法，尋求通過打破常規來探索和連接不同的知識領域，從而增進對複雜問題的深入理解。具體到人文社會科學中，鑿空強調的是對地域、文化和政治的新認識，挑戰和重構傳統的地理和文化界定，實現思想上的“通道開闢”。

就概念意涵而言，鑿空概念在地域分區、地理分佈及空間關係三個方面對西方知識體系下的地理概念進行了深刻的突破與重構。首先，在地域分區概念方面，西方的地域分區往往基於固定的政治和文化邊界。鑿空方法通過打破這些靜態劃分，強調地域間的流動性和互聯性，從而重新定義和連接不同地域。其次，在地理分佈的研究中，西方知識體系傾向於採用統一的科學主義和唯物主義方法。鑿空方法嘗試引入本土知識視角，重新審視地理分佈，強調地方性知識和生態智慧的重要性。第三，在空間關係的分析中，西方中心的地理理論通常依賴定量模型，而鑿空方法則意圖揭示了不同文化背景下空間關係的多樣性和複雜性，挑戰了空間關係的單一解釋模式。

### （二）鑿空的方法論

作為一種涉及地域概念研究的應用方法，鑿空指的是通過去中心化的視角、跨區域和跨學科的整合，以及動態的地域觀，力圖揭示全球地域的複雜性和多元性。首先，從理論建構的角度來說，鑿空不僅是對物理空間的拓展，更是對學術和認知邊界的開拓。它要求我們超越學科和地域的傳統界限，以全新的視角和關係來審視和解構現有的地域概念，乃至重構世界觀。在人文社會科學研究中，地域往往被視為文化、歷史和社會交往的綜合產物，而非單純的物理空間。通過鑿

① Rose, G., *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*, London: Sage, 2016.

② （漢）司馬遷撰，（宋）裴駰集解，（唐）司馬貞索隱，（唐）張守節正義：《史記》（點校本二十四史修訂本），北京：中華書局，2014，第3847頁。

空，我們得以揭示被主流敘事所忽視的地域聯繫和文化互動，如陸地與海洋的聯繫，不同文明之間的聯繫等等。

其次，鑿空的關鍵在於推動知識體系的多元化與去中心化，即在學術研究中納入更多元的視角和聲音，構建真正全球化的知識框架，比如將原本以某一特定地域為中心的視角，轉向其他未曾關注的方向。[①]因此，無論是人文還是社科領域的比較研究中，鑿空方法都起著重要的作用。跨區域的文化比較研究可以揭示出文化互動和變遷的內在邏輯，有助於我們理解當代社會中文化多樣性的形成與發展。鑿空還要求研究者將特定地域的歷史背景與全球化進程聯繫起來，進行歷史情境化分析。

第三，跨學科與跨區域的整合是鑿空方法的應用基礎。不同學科對地域、文化、歷史和社會的理解各有其視角與方法，但傳統學科分割常常導致對複雜現象的碎片化理解。與此同時，區域國別研究的現狀表明，許多學者往往專注于自身研究的區域，缺少跨區域的比較和整合。正如王正緒所指出的，跨區域比較是發現深層次政治結構和歷史邏輯的重要方法。[②]通過鑿空，學者能夠突破各自為政的研究模式，將不同區域的研究成果進行綜合對比，從而揭示出區域間的共通性和差異性，進而形成新的理論建構。吳小安同樣指出，在中國區域國別學的背景下，鑿空意味著打破傳統的地域框架和解釋範式，引入全球視域和跨學科研究的視角，以更加開放和多元的方法來認識和研究中國及其在亞洲和全球的位置和作用。[③]

在現有的學術和非學術話語中已有一些體現鑿空意義的地域概念創新。在《亞洲的地中海：13—21世紀中國、日本和東南亞商埠與貿易圈》一書中，弗朗索瓦·吉普魯巧妙地結合了全球海洋歷史研究和亞洲區域經濟研究，提出了“東亞經濟走廊”這一概念，特指從符拉迪沃斯托克到新加坡的海洋區域，以此構建中國、日本和東南亞海洋與港口城市之間的歷史互動。這一概念打破了傳統的陸地為中心的地理觀念，而強調海洋及其貿易對社會、經濟、文化和政治動態的重大影響，把海洋視為了連接各地區的橋樑，而非分隔它們的障礙。[④]

我國政府宣導的瀾湄共同體同樣是一個具有鑿空意味的地域概念。首先，儘管瀾湄共同體就性質而言是一種次區域國家間合作機制，但它所涵蓋的地理區域——瀾湄流域——自古以來便是一個超越國家體系的“天然共同體”。區域內的族群、社會和國家在地域和文化層面上緊密相連，長久以來保持著高度的互動與共通性。所謂天然共同體，其基礎在於地緣和血緣，而其維繫則依賴於區域內的頻繁交流，包括政治、經濟和文化方面的交互流動，“交流摻雜、你來我去”[⑤]。天然共同體的特點在於各方的相互影響和相互形塑，超越了人為劃定的邊界，消解了族群、社會和國家的封閉性與緊張感，最終形成了多元共融、一體化的局面。其次，瀾湄共同體通過將中南半島與我國西南地區視作一體，扭轉了過去對於我國西南地區的內陸性的刻板印象。例如，昆明在內地民眾眼中處於邊遠地帶。然而，在瀾湄共同體的視域下，從中南半島的沿海地區向內輻射去審視它，昆明則成為了該區域的核心腹地。實際上，在不少當地人眼中，雲南從不是邊陲地區，而是四通八達，連接內地與南亞和東南亞的地域性樞紐。由此可見，鑿空對於重新思

① 汪暉：〈兩洋之間的文明〉，《經濟導刊》2015年第8期，第10—21頁。
② 王正緒：〈區域國別研究的發展模式、學科視野與研究方法〉，《太平洋學報》2024第32卷第4期，第1—13頁。
③ 吳小安：〈中國區域國別學：全球視域與亞洲研究脈絡下的理論探討〉，《清華大學學報》(哲學社會科學版)2024年第3期，第1—12、241頁。
④ ［法］弗朗索瓦·吉普魯：《亞洲的地中海: 13—21世紀中國、日本、東南亞商埠與貿易圈》，龔華燕、龍雪飛譯，廣州：新世紀出版社，2014年。
⑤ 張原：〈“走廊”與“通道”：中國西南區域研究的人類學再構思〉，《民族學刊》2014年第4期，第1—7頁。

考邊疆與中心、內陸與海洋的關係帶來了新的視角，為人類世界觀的重建帶來了契機。

## 四、“亞非拱門”與鑿空視角下的地域新解

鑿空理論的實踐提醒我們，地域分析不應局限於地圖上的線條和地理邊界，而應超越這些限制，深入挖掘連接不同文化與文明的深層結構和新興聯繫。本文嘗試提出的“亞非拱門”概念，正是對鑿空方法的一種生動應用，通過揭示亞非區域的歷史聯結與相互作用，重新構建了以往被忽視的跨區域關係與深刻的有機連結。

### （一）亞非拱門的概念

對於如何理解“亞非拱門”這一突破西方視角的鑿空式理念，我們不妨先從“世界島”概念入手。“世界島”是地緣政治學中的一個重要地理想像，發明者哈爾福德・麥金德提出，亞、歐、非三大洲在地理上是相連的，尤其是在蘇伊士運河開通之前，這一大片陸地被視為世界的核心區域。在這一理論中，麥金德認為世界島的心臟地帶位於從伏爾加河到長江，從喜馬拉雅山脈到北極的廣大內陸區域，掌控這一區域的力量將擁有支配全球的戰略優勢。[①]

“世界島”概念對地域創新提出了兩重啟示。第一重啟示借鑒性的：這一理論嘗試通過超越國家和地理劃分的“天然化”來重新構建歐亞非大陸的整體性，展示了通過打破傳統地域劃分來拓展地理想像的可能性。第二重啟示是批判性的：麥金德的“世界島”理論過度強調北方的陸權和內陸的地緣優勢，忽視了歐亞非南方沿海地帶的複雜性和活力。因此，真正的地域創新不應止步於內陸，而應突破陸權論的局限，將視野擴展到歐亞非大陸的沿海區域，探索這些海洋通道對於全球文化、經濟和政治互動的重要意義。




圖1　亞非拱門區域（黑線標記為作者自製）

“亞非拱門”（Asia-Africa Arch）這一概念由國際關係專家蘇長和教授在復旦大學國際秩序與全球南方創新研究團隊2022年的一次討論會中首次提出，是該團隊正在醞釀的一個創新地域概念。顧名思義，亞非拱門指的是由非洲東海岸，中東和印度沿海以及中南半島和海上東南亞的整個西部沿海地區的海岸線所勾連的一個呈“M”字型的拱門狀的區域。這個概念試圖把研究視角從傳統的歐亞視角擴展到包含亞洲和非洲的更大範圍，強調理解和探索這兩個大陸之間的相互影

① Mackinder, H. J., “The Geographical Pivot of History,” *The Geographical Journal*, Vol. 23, No.4, 1904, pp.421-437.

響和互動關係，而不僅僅局限于傳統的亞歐聯接。

在核心意涵上，“亞非拱門”與已有的“環印度洋”和“亞非之海”等地域研究框架存在顯著差異。儘管“環印度洋”概念強調了印度洋沿岸國家之間的經濟、文化交流和政治聯繫，它主要集中於印度洋作為連接這些國家的海洋線路和貿易網絡，通常關注的是印度洋作為歷史上的全球經濟活動中心。相比之下，“亞非拱門”則是一個更為宏觀和全面的地域構想，它不限於印度洋的地理和文化影響範圍，而是拓展到非洲東海岸、中東、印度沿海以及中南半島和海上東南亞的廣闊地帶。其次“亞非拱門”特別強調非洲與亞洲之間的直接聯繫，而不是通過歐洲或其他外部力量的媒介，這一點與“環印度洋”強調的主要是由外部力量如歐洲殖民主義影響的貿易網絡有所不同。

此外，“亞非之海”（Afro-Asian Ocean）的視角側重強調海洋的連接作用，以及海洋空間的聯動構造起的區域秩序。不同的是，亞非拱門的概念強調陸地與海洋的內在聯繫：海洋與陸地的關係體現為一個“交接點”——陸地通過各種文化、經濟與政治的交錯為海洋提供了背後支撐，而海洋則為這些陸上活動提供了流動性、流通性和互動平臺。拱門的“結構”隱喻了陸海結合的深層次互動，表現為跨越地理和文化的聯動機制。因此，亞非拱門提供了一個不同于陸心說的視野，強調從海洋的視角去審視陸地。

從歷史視角來看，亞非拱門在商貿和文化交流上具有深刻的連結性。儘管該區域跨越多個現代國界，其內部連線性的確不如瀾湄共同體或東亞經濟走廊那樣緊密。但是，歷史上該區域存在著更加宏大而深遠的互相影響。在現代地緣政治中，“亞非拱門”這一概念亦有其實際意義。這一區域包括了多個正在迅速發展的經濟體，如東南亞國家和部分非洲國家，這些地區正在通過新的區域合作和南南合作框架加強聯繫，反映了全球經濟重心的東移和南移。此外，這一區域的戰略位置對於理解全球海上安全和貿易路線的重要性具有啟示作用。

下面的分析將圍繞三個主要方面，即非西方的海洋傳統，跨體系、跨陸海的全球化體系特徵與文明國家的形態深入論證歷史上的“亞非拱門”區域所具有的共通性和內在聯繫。

**（二）非西方的海洋傳統**

亞非拱門呈現的獨特形態會讓人們在第一時間注意到分佈於亞非大陸之間的廣闊海洋航線和貿易網絡。在此背後，蘊含著一種非西方的海洋傳統。相對於西方的殖民主義，東方的海洋傳統更加守成和具有防禦性質，其目標是致力於維護既有的貿易路線和文化聯繫。這些中西方的差異不僅是歷史上的現象，而且影響著當今世界各國在地緣政治、經濟合作以及文化交流方面的行為和策略。

西方在進入近代後，尤其是到了大航海時代，海上活動的重點轉向了海外探索和殖民化。如霍布森在其著作中所述，西方的海上探險和隨後的殖民擴張，是驅動全球資本主義體系構建的重要力量。[①]西方國家通過強大的海軍力量以及對遠洋航行技術的精進，建立了覆蓋各大洲的殖民地與貿易網絡，追求的是資源的控制、新市場的開拓以及原料的獲取。這不僅加速了全球化進程，也加劇了世界範圍內的經濟和政治不平等。

在大多數歷史情況下，亞非拱門地區並不是由一個中心化的國家機構來直接控制海洋貿易，也並沒有發展出與本國保持聯繫的殖民地網絡，而是各個自治的港口城市或城邦，通過建設龐大的海上貿易網絡實現相互之間的聯繫。這些網絡往往通過家族、宗教團體、行會和貿易聯盟等非

① Hobson, J. A., *Imperialism: A Study*, London: J. Nisbet, 1902.

正式結構來維持，體現了一種基於相互利益和共同發展的原則。[①]兩者的區別還體現在亞非地區以互聯互通為目的的航行技術和路線選擇上，並在港口城市間形成了具有輻射效應的商貿和文化交流網絡。亞歷山大港在古代就是歐洲和亞洲之間的重要貿易和知識交流中心，而馬六甲更是連接東亞和南亞，乃至歐洲的海運樞紐，是亞非地區海上絲綢之路的關鍵點。[②]在非洲東海岸的港口城市，如摩加迪休、馬林迪、桑吉巴和基爾瓦不僅是非洲內部貿易路線的組成部分，也是連接遠距離海上貿易路線的關鍵點，將非洲內陸、中東以及南亞等地的文明和經濟體系串聯起來。[③]

在亞非拱門區域，即便是最具競爭衝突色彩與商業氣息的東南亞港口政體，也呈現出一種與西方地中海模式完全不同的海洋傳統。[④]海上東南亞的地理構成——大陸與島嶼的分佈——在很大程度上塑造了該地區國家的經濟生產模式和世界觀。大陸地區國家主要依靠農業生產，而島嶼國家則以海洋貿易為生命線，這體現出他們與土地或海洋的緊密聯繫。特別在海洋東南亞，貿易傳統源遠流長，受益於中國宋朝時期向海上貿易的轉型和陸上絲綢之路的衰落，海上絲綢之路及其沿岸的海洋東南亞港口城市在當時煥發出了新的活力。港口城市不但是商品集散地，更是文化和資訊交流的重要節點。這些以市場為導向的貿易活動催生了一種新的政治實體——港口政體，其核心不在於國家間的朝貢體制，而在於商業利益的追求。換言之，政權的成立和繁榮主要靠商業利益而非單純的政治統治。[⑤]港口城市往往享有相對的自治權，在海上貿易網絡中充當樞紐，而不必像歐洲的商業聯盟那樣直接依賴國家的政治體系。在這些港口政體中，馬來語作為交流的橋樑，凸顯出開放和包容的社會特性。總而言之，港口政體的海洋傳統強調自治與網絡連接，多樣化的貿易實踐，與以國家為中心、擴張主義和殖民主義驅動的地中海模式形成鮮明對比。

**（三）跨體系、跨陸海的早期全球化經濟體系**

亞非拱門區域作為歷史上文明國家和民族國家的交匯點，其歷史早期就體現了後現代全球化的跡象。安德列・古德納・弗蘭克在他的著作中詳盡地探討了亞洲的經濟活力以及它在全球金融體系中的中心地位，他認為歐洲只是較晚加入一個由亞洲經濟中心早已主導的體系。[⑥]沃勒斯坦同樣在他的“世界系統理論”中提及了亞非地區在歷史上作為一個整體經濟結構中的關鍵部分。[⑦]根據沃勒斯坦的論述，15世紀之前的世界經濟中心不在歐洲，而非洲和亞洲的某些地區才是世界經濟活動的主導。[⑧]

在《歐洲霸權之前》一書中，珍妮特・阿布・勞德進一步探討了中世紀後期亞非地中海區域在全球經濟與政治中心地位的形成與衰落。她強調這一地區由於貿易路線發展、城市化、文化宗教多樣性、貨幣經濟與商業實踐創新以及分散的政治軍事力量等共性，共同構建了一個複雜的且具有高度互聯性的跨體系網絡。亞非地中海地區的諸多社會特徵和動態發展，展示了一個經濟繁榮、技術先進、城市化發達的多極化世界，與處於不同歷史發展階段的歐洲相比較，呈現了顯著

① Reid, A., *The Organisation of Production in the Pre-Colonial Southeast Asian Polity*. In F. Broeze (Ed.), *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*, Vol. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, pp. 56-74.

② Reid, A., *Southeast Asia in the Age of Commerce*, 1450-1680, New Haven: Yale University Press, 1993.

③ Sheriff, A., Slaves, Spices, and Ivory in Zanzibar: Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873, Athens: Ohio University Press, 1987.

④ Wade, G., “An Early Age of Commerce in Southeast Asia, 900-1300 CE,” *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 40, No.2, 2009, pp. 221-265.

⑤ Reid, A., *The Organisation of Production in the Pre-Colonial Southeast Asian Polity*. In F. Broeze (Ed.), *Brides of the Sea: Port Cities of Asia from the Sixteenth to the Twentieth Centuries*, Vol. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1989, pp. 56-74.

⑥ Frank, A. G., *Reorient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley: University of California Press, 1998.

⑦ Wallerstein, I., *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Studies in Social Discontinuity, New York: Academic Press, 1974.

⑧ Wallerstein, I., *The Capitalist World-Economy*, New York and London: Cambridge University Press, 1979.

的先進性。然而，該體系在面臨地區性疾病、氣候變化和戰爭等挑戰後開始解體，為後續歐洲的興起創造了條件。[①]阿布・勞德指出，長期的海陸交易並不單一地依賴於市場力量，而是伴隨著貨幣系統和商務邏輯的共同發展，這些因素合力影響了城市發展和社會結構。[②]貨幣在推動貿易發展中扮演了重要角色。隨著交換媒介的標準化，人們克服了跨地域貿易所面臨的一系列複雜問題；如何評估不同物品的價值，如何促進不同地區之間的平衡交易等等問題，都可以通過統一的貨幣制度來解決。雖然這些地區在自然資源和社會組織上有顯著的差異，但長期以來的經貿關係和文化交流激發了它們在經濟實踐和文化發展上的共同點。

同樣，社會結構在亞非拱門各地通過經濟和文化交流趨向一致，並留下了長久的歷史與社會影響。隨著貿易行業的擴張，商人和水手階級在許多社會中變得越來越重要。商人與水手通常缺乏政治權力，有時又能產生重大的社會影響。首先，商人和水手不僅帶來了商品，還傳播了技術、宗教和文化實踐，這些都在不同程度上對社會結構產生了深遠的影響。[③]在印度洋體系的沿海地區，水手和商人還常常與本地婦女通婚，建立跨國家庭並生育混血子女，但是女性很少陪同男性出海。這類港口婚姻的出現一方面促成了港口城市的國際化，同時也對港口城市的人口結構和社會關係造成了實質而持久的歷史後果。[④]其中較為著名的例子是華人移民與馬來土著通婚的後裔，即土生華人，又名海峽華人、峇峇娘惹。早期隨鄭和船隊下西洋的士工、農商和水手，在抵達麻六甲後，為了方便經商，部分人選擇與當地土著女子結婚，稱為“納番妻”。當他們回國時，這些“番妻”則留在當地，負責打理生意。類似的社會與人口特徵在荷蘭殖民時期的巴達維亞[⑤]，摩鹿加群島等地也非常普遍[⑥]。其次，水手和商人的跨地區聯繫促成了商業實踐的標準化，同時它們的文化實踐和價值觀對各地的社會結構產生了深刻影響。例如，伊斯蘭商人網絡，不僅在經濟上，也在宗教和文化上促進了地中海世界到南亞地區的一體化。[⑦]跨地域的經濟和文化交流，特別是在貨幣系統和商務邏輯共同發展的背景下，展示了一個多極化世界經濟的雛形，這在很大程度上預示了後現代全球化的複雜性和多樣性。

亞非拱門區域作為早期全球經濟體系的一部分，不僅是地理上的連接點，更是文化、技術和資本的交流樞紐。中國的絲綢和瓷器經由這些城市傳向西方，而中東的數學和天文學知識則傳入歐洲，影響了文藝復興時期的科學革命。技術上的交流也是這一區域全球化作用的重要體現。造紙術和火藥的傳播從中國通過中東最終傳入歐洲，極大地影響了全球的科技進步和政治格局的變動。長期的互動與影響在亞非拱門區域造就了諸多“混血”文化，如斯瓦西里文化與馬達加斯加文化。斯瓦希里文化不僅體現了對非洲傳統的傳承，還吸收了來自亞洲和中東的影響，諸如伊斯蘭宗教和阿拉伯建築風格。[⑧]“斯瓦希里”的名稱源自阿拉伯語，意為“瀕海地區”。三百餘年前，斯瓦希里便使用阿拉伯字母拼寫，直到19世紀受到歐洲殖民者影響，才改為拉丁字母拼寫。在阿拉伯文化的影響下，東非城邦史學也得到發展，流傳至今的很多東非城邦的編年史使用了阿

① Abu-Lughod, J. L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
② Abu-Lughod, *Before European Hegemony*.
③ Curtin, P. D., E*conomic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade*, Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1975.
④ 楊斌：《人海之間：海洋亞洲中的中國與世界》，桂林：廣西師範大學出版社，2023年，第183—195頁。
⑤ Abeyaskere, S. “Women as Cultural Intermediaries in Nineteenth-Century Batavia.” In *Women's Work and Women's Roles*, LeonoreManderson, ed. Canberra: Australian National University, 1983.
⑥ Abdurachman, P. R. “‘NiachilePokaraga' A Sad Story of a Moluccan Queen,” *Modern Asian Studies* 22:3 (1988), pp. 571-592.
⑦ Ashtor, E., *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London: Collins, 1976.
⑧ Horton, M., & Middleton, J., *The Swahili: The Social Landscape of a Mercantile Society*, Chichester: Wiley, 2000.

拉伯文或是阿拉伯字母拼寫的斯瓦希里語。斯瓦希里語還吸收了大量阿拉伯語借詞，今天仍被尚比亞、馬拉威、布隆迪、盧旺達、莫桑比克等東非和中非國家的人們所普遍使用。馬達加斯加文化則受到東非與東南亞南島文化的重要影響。馬達加斯加語屬於南島語系，與婆羅洲南部南加里曼丹巴里託河地區的語言非常相似，尤其是與馬安揚語，共用高達90%的詞彙。這一語言關聯主要由於大約1500至2000年前，首批抵達馬達加斯加的人群主要來自婆羅洲。[①]這些“混血”文化的存在揭示了海洋在維持和促進不同區域間經濟、文化和知識交流中的樞紐作用。

亞非拱門將沿海地區與其身後廣袤的陸地聯繫起來。在鑿空的視角下，海洋與陸地的關係，不再單純是物理上的分隔或連接，而是一種動態的互動機制，推動了不同區域、不同文明之間的相互影響和共同發展。海洋為陸地提供了跨越空間的流動性。通過海洋，陸地上的各類活動得以流動與擴展，而這些活動又在文化、政治、宗教等多個層面上與其他地區進行深度的互動與融合。在亞非拱門區域，海洋與陸地之間的緊密聯繫不僅涉及到沿海地區，還顯現出許多內陸城市和地區在區域和全球歷史中的重要性。中東地區的內陸城市如大馬士革、巴格達、安曼等——特別是在伊斯蘭黃金時代——不僅是宗教思想和文化的交匯點，還孕育了眾多重要的學術成果、哲學討論和技術發明。印度次大陸的內陸地區，如德里、印度堡、班加羅爾等城市，也在亞非拱門的框架下具有重要地位。儘管印度的海岸線廣闊，但其商貿網絡向內陸延伸，使得內陸地區長期以來是印度與非洲、阿拉伯世界和東南亞之間貿易與文化交流的重要中轉站。在非洲大陸，內陸地區如內罗毕、坎帕拉、哈拉雷等城市，雖然遠離海洋，但能通過鐵路、內陸水路和陸路貿易網絡，與沿海城市如蒙羅維亞、沙蘭港和阿必尚等相連接，形成了橫跨非洲的經濟帶。此外，東南亞的內陸地區，如曼谷、仰光、金邊等內陸城市是連接海上東南亞與南亞、東亞及非洲之間的關鍵節點，尤其在歷史上，孟加拉灣的貿易網絡和“湄公河流域”經濟圈使得這些內陸城市成為文化與商品交換的關鍵場所。從這些內陸城市的視角來看，亞非拱門不僅僅是沿海地區的海洋網絡，而是通過陸地網絡的相互支撐，形成了一種更為立體和綜合的區域互動模式。這種內陸與海洋的互聯關係彰顯了全球南方地區的多維連線性。內陸城市和地區的戰略位置，往往在全球歷史進程中具有舉足輕重的作用，尤其是在推動跨區域經濟合作、文化傳播和政治對話方面。這些地區提供了陸上資源、勞動力和社會組織形式，在整體區域結構中不可或缺。

**（四）文明國家的形態**

從形態來看，亞非拱門地區的國家有著明顯有別於西歐民族國家的文明國家傳統。歐洲民族國家通常是基於民族主義的理論構建的，特別是19世紀和20世紀民族主義興起時期，民族國家的概念得到明確並推動了許多國家的形成。民族國家強調的是一種共同的民族認同感，這種認同感大多建立于語言、文化、歷史甚至血緣關係上的共同性。文明國家則不必嚴格基於單一民族的身份，而是其文明傳承，包括歷史上的成就、宗教信仰、文化遺產、語言和藝術的集合體。文明國家的認同更為廣泛，不僅僅局限於民族而是一種跨越時空、族群的文化繼承和傳承。

政治上，亞非拱門區域的國家們在構建自己的國家身份時，經常強調文明的延續性而非單一民族的歷史。埃及建國的敘事很大程度上依託古埃及文明的遺產，而非僅僅是阿拉伯民族的一部分。[②]同樣，伊朗的歷史和文化傳統也遠遠超出了其現今的波斯民族身份，而是基於波斯帝國、

① 中國外交部：〈馬達加斯加國家概況〉，https://www.fmprc.gov.cn/web/gjhdq_676201/gj_676203/fz_677316/1206_678092/1206x0_678094/，2024年12月20 日。

② Reid, D. M., *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley: University of California Press, 2002.

薩珊帝國等歷史文明的傳承。無論是在語言、文學、宗教還是藝術方面，波斯文明的影響都深刻地嵌入了現代伊朗的國家身份認同中。在這些國家中，歷史的深度和文明的廣度成為國家認同的核心，而非單一民族的現代國家意識。經濟上，經濟整合對區域文明發展具有深遠影響影響。如布羅代爾所指出，地中海地區作為亞非拱門一部分，在歷史上曾是相互聯繫的；世界市場和社會構成的經濟系統，對周邊文明有著深遠影響。[①]亞非拱門地區的哲學思想發展並非停留在單一的宗教框架內，而是在多種文化、宗教和哲學思想的交匯點上形成了獨特的多樣性。在中東地區，伊斯蘭教與波斯文化、阿拉伯文化以及希臘哲學的結合，催生了豐富的哲學和科學傳統，影響了整個世界的思想發展。印度的佛教與印度教、薩滿教等傳統的交匯，使得印度思想和文化呈現出高度的包容性和多元性。[②]因此，亞非拱門地區的文明國家在政治、經濟、宗教和哲學等多個領域展現出與西歐民族國家截然不同的特質。通過跨越民族、文化和地理的互動，亞非拱門形成了一個多層次、多維度的文明網絡，推動了全球南方地區在經濟、文化和政治上的深度融合，不僅為世界其他地區的思想和文化發展提供了豐富的借鑒，也為未來全球性合作和跨文化對話提供了堅實的基礎。

## 五、結論

我們生活在一個以西方為主導的知識權力體系下。這個知識權力體系不僅主導著我們如何理解世界，更主導著我們如何看待自己一直以來的存在。正如唐納德・艾默生所言：“一些名字，比如‘玫瑰’，承認的是現實存在的事物。另一些名字，如‘獨角獸’，創造了原本並不存在的事物。在這兩者之間，就是那些既描述又創造現實的名字。”[③]這一洞見啟示我們反思那些看似無需置疑、理所當然的地理概念，如“東南亞”“歐洲”“中國”，雖然勾勒了地球上實際存在的區域，但其定義和理解方式卻構成了一種影響人們認知世界的權力話語，隨著傳播和複述，逐漸成為一種文化霸權，影響著人們如何理解世界、構建認知地圖、安排國際事務，甚至進行自我定位。

本文通過對鑿空理論的探討，挑戰和重構了西方中心主義的地域概念，強調了重新認識全球地域關係的必要性和可行性。通過“亞非拱門”這一案例，本文深入分析了非西方地域的共性與內在聯繫，展示了打破傳統地理框架、構建新型地域概念的可能性。

本文的研究貢獻在於通過對鑿空方法的學理分析及其在“亞非拱門”建構中的應用，展示了打破傳統和既有框架來理解世界的可能性。從西方話語體系的解構到亞非拱門地區新共性的發掘，鑿空為我們揭示了地域關係和文化交融的深層紐帶。這一過程梳理了東西方的互動，提示了後現代世界中存在的新社會文化動態。亞非拱門及其所代表的鑿空式地域創新方法，既是對以歐洲為參照的殖民現代觀的突破，也是對多元現代性的承認。亞非拱門的提出，並非要構建一個新的中心主義，而是致力於在發現共通性的基礎上，尊重不同地域的獨特與多元。鑿空方法論的核心在於打破傳統邊界，推動跨學科和跨區域的合作，深化我們對複雜全球關係的理解。此外，鑿空方法推廣了從多元文化和多中心經濟視角來理解全球歷史和政治經濟的重要性。通過結合地理學、歷史學、政治學、社會學等多個學科的視角和方法，這一方法論不僅增強了對特定區域如亞非拱門內部動態的理解，也促進了對全球化過程中這些區域如何相互作用的深入分析。

① Braudel, F., *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trans. Sian Reynolds, New York: Harper & Row, 1972.

② Foltz, R., *Religions of the Silk Road: Overland Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the Fifteenth Century*, London: Palgrave Macmillan, 2000.

③ Emmerson, “‘Southeast Asia’: What’s in a Name?”, p.1.

然而，儘管鑿空在理論和實踐上具有重要意義，其應用仍面臨諸多挑戰。首先，不同地域和學科之間的差異可能導致理論整合的困難，如何在跨學科研究中有效整合定量與定性方法，如何處理不同文化和語言背景下的研究資料等。其次，跨區域研究的複雜性也要求研究者具備更廣泛的學術儲備和跨文化的理解能力。在未來的研究中，我們應鼓勵對跨區域和跨學科研究的探索，借助鑿空這一概念，構建更為全面和多樣化的地域理解框架。這不僅有助於我們更好地理解全球化背景下的複雜關係，而且可以為構建一個多元和諧的全球社會提供理論支援和實際指引。通過繼續深入探討“亞非拱門”概念及其在全球語境中的應用，我們有望為未來的地域研究開闢新路徑，推動學術界在理論創新和實踐探索上的進展。

[責任編輯：黃奇琦]

# Re-examining *Spring Comes to the Lake* and *Rustic Hut and Level Grove:* Wu Li's Forgotten Connections with Macau and Western Painting

Jun LI

**Abstract:** The painting *Rustic Hut* and *Level Grove*, executed in an apparently Western style and with an ambiguous Chinese inscription on the back, is a work by the Jesuit Matteo Ricci. Although opinions differ, the dominant position is that the painting should be placed in the cultural context of the late Ming period at the turn of the 17th century. *Spring Comes to the Lake* is an ink and color painting by Wu Li, one of the Six Masters of the Early Qing dynasty, in the autumn of the 15th year of the Kangxi era (1676). In this work, Wu Li imaginatively uses the magnificent scenery of the lake and sky of early spring in Jiangnan and clear and cheerful brushwork to express his gratitude to the Jesuit Franciscus Rougemont. No previous studies have discussed these two paintings together. This article adopts a tripartite investigation method, allowing the visual images, written documents, and extant architectural remnants to mutually verify each other. An unprecedented exploration and interpretation of relevant materials reveals some forgotten connections between Wu Li, Macau, and Western painting. Focusing on the implications, authorship, and chronology of the two paintings, the article puts forward a new view of the relationship between the two pieces.

**Keywords:** *Rustic Hut and Level Grove, Spring Comes to the Lake,* Wu Li, Matteo Ricci, tripartite investigation of images, documents, and architectural remnants

**Author:** Jun LI is Chair Professor and Head of the Department of Arts and Design, University of Macau. He previously served as Dean of the School of Humanities, Central Academy of Fine Arts, China. His research interests include Renaissance art history, transcultural art interactions between East and West, and exhibition curation. His representative works include *"Wen" yu "wen": Kuameijie de yishushi* [Wen (Texture) and Wen (Text): A Trans-media History of Art] (Jinan: Shandong meishu chubanshe, 2025), *Kuawenhua de yishushi: Tuxiang jiqi chongying* [A Transcultural History of Art: Image and Its Double] (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2020), and *Keshi de yishushi: Cong jiaotang dao bowuguan* [A Visible History of Art: From Church to Museum] (Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2016).

# 《湖天春色圖》與《野墅平林圖》再議
## ——吳歷與澳門和西畫的隱秘聯繫①

李軍

[摘 要] 《野墅平林圖》以其濃郁的西畫畫法和背後的中文簽款，通常被認為是耶穌會士利瑪竇的作品。儘管也存在不同的意見，但多數人的看法仍然將其放置在16—17世紀之交的晚明語境之中。《湖天春色圖》則是清初六家之一吳歷的水墨画作品，其繪製年代在康熙十五年（1676）的秋天。吳歷在想像中借江南初春的湖天盛景，以清潤欢快的筆墨语言，表达其對於天主教同道以及耶穌會傳教士魯日滿的感激之情。在以往的研究中，這兩幅繪畫從未被聯繫在一起進行討論。本文通過圖像、文獻和遺跡的三重考察和互證，就吳歷與澳門和西畫的隱秘聯繫，進行了前所未有的探索和闡發；並圍繞畫作的意蘊、作者和年代諸問題，對兩幅畫之間的關係提出了全新的論證。

[關鍵詞] 湖天春色圖　野墅平林圖　吳歷　利瑪竇　圖像、文獻和遺跡的三重論證

[作者簡介] 李軍，澳門大學講座教授，人文學院藝術與設計系主任，中央美術學院人文學院前院長。研究方向為文藝復興藝術史，東西方跨文化藝術史，展覽策劃。代表性著作有《“紋”與“文”——跨媒介的藝術史》（濟南：山東美術出版社，2025），《跨文化的藝術史：圖像及其重影》（北京：北京大學出版社, 2020），《可視的藝術史：從教堂到博物館》（北京：北京大學出版社, 2016）等。

① 本文在寫作過程中，承蒙王玉冬、吳雪杉两位教授多次指教；文中的建築示意圖，由高婷女士繪製；几位匿名評審人提供了寶貴建議，在此一併感謝。

## 引言 研究之契機

2007年筆者第一次訪問澳門，在參觀大三巴遺址時，饒有興趣地聽當地的學者說起畫家吳歷在聖保祿學院學習天主教的事蹟。我一邊仰望大三巴正立面上的青銅雕塑，一邊遙想著作為典型江南文人的吳歷，第一次看見這座巨型西式建築時，會具有一種怎樣的眼光，心裡又會想些什麼？身為一名畫家並在這座聖保祿學院（大三巴為其中綜合性建築之一部分）呆了三四年的吳歷，一邊在滿壁的西方文藝復興風格的宗教繪畫的環繞下學習拉丁文和天主教教義，一邊會不會對承載著教義的這些繪畫形式和技法本身，產生興趣並進而加以學習？吳歷與澳門和西畫，會有什麼樣的勝緣呢？

另一方面，2023年間，在國家博物館舉辦的大展《盛世修典——中國歷代繪畫大系成果展》中，兩張似乎毫不相干的畫引起了我的注意。作為浙江大學出版社60卷本《中國歷代繪畫大系》出版成果的一次集中展示，這次大展的作品全部是海內外各大博物館所珍藏原作的等大尺寸高仿品。我因為受邀為該展覽的“中西匯通”板塊做線上講解，趁這些畫被彙聚一堂之際，來國博作新的觀察。展廳中，兩張著名的畫正好出現在同一個空間的兩個牆面。其一是清初六家（“四王”、吳、惲）之一吳歷的名作《湖天春色圖》，其二是署名為明末著名耶穌會傳教士利瑪竇的《野墅平林圖》（圖1、圖2）。前者藏於上海博物館，後者藏於遼寧省博物館。而現在，同一個展覽正在澳門大學藝術與博物館繼續展出。



圖1　吳歷《湖天春色圖》，紙本設色，縱133.5釐米，橫48.5釐米，上海博物館藏（采自楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》，北京：人民美術出版社，2002年）

圖2　傳明利瑪竇《野墅平林圖》，絹本，墨筆重彩，四條屏，縱218.2釐米，每屏橫65.5—71釐米，總寬273.2釐米，遼寧省博物館藏（遼寧省博物館電子高清圖授權使用）

需要指出，在我做這項研究之前，這兩張畫從未被任何學者聯繫在一起看待。至於我自己，儘管曾經分別看過兩張畫，也從未曾夢想它們之間可能存在任何關係。但是，兩張畫之間偶然的並置，卻為我創造了一種難得的契機，讓我在看畫中產生了一個驚人的直覺。儘管乍看上去迥然不同，但是，二者間的某種聯繫同樣引人注目：它們均描摹了一個空寂無人的湖天場景；均由框

架性的樹木（一棵斜倚的樹、兩棵交叉的樹及其他）構成前景；尤其是，如若我們從《湖天春色圖》前景右側出發，透過樹木，以“深遠”的方式往裡透視，那麼，圖中原先以“平遠”方式層層疊加的坡岸、湖面和遠處的山巒，就有可能逐漸變低，在縱深中，形成與《野墅平林圖》十分相似的形態。

這種強烈的直覺所蘊含著的邏輯，是《野墅平林圖》應該是在《湖天春色圖》之後出現的一個現象。那麼，這也就意味著，《野墅平林圖》不可能是16—17世紀之交傳教士利瑪竇所繪製的作品，因為那個時候，類似《湖天春色圖》那樣的圖式並不存在；換句話說，一個明末的外國傳教士要想獲得一個清初文人畫成熟的山水構圖形式並進行相應的轉換，是根本不可能的；而相反的歷程，卻要容易且自然得多。

本項研究就是從上述直覺帶出的一個艱難的探索。儘管得出的結論與最初的設想大相徑庭，但這個直覺卻始終是研究的出發點之一。在國博的展廳，一個偶然的契機，賦予了我一種深刻的靈感。這種靈感有點像牛頓在蘋果樹下，被那個落下的蘋果砸了一下的感覺。而不久之後，我全職入列澳門大學，也使得這項研究有了堅實的基礎和最終完成的可能。當然，實際上任何偶然，在它背後都可能蘊含著必然。下文就是對這種必然的探索。

## 一、為什麼是“春天”：從“湖莊清夏”到“湖天春色”

《湖天春色圖》是清初著名畫家吳歷（1632—1718）用淺絳法所繪的山水畫。根據其上“丙辰之春”的題跋，可以判斷此畫作於康熙十五年（1676）。該畫有一個平遠的構圖；近景是湖岸和柳樹，通過一條之字形的路通向遠山和天空。根據北宋郭熙《林泉高致》中的“三遠”說[①]，“平遠”即“從近山而望遠山”，是某人站在一個高處遙望對面的山，會連帶著將地面上的景色，用一種俯瞰的方式疊加起來；而“深遠”即“從山前而窺山後”，是一種類似於西方透視的深度的表達；而“自山下而仰山顛”，就是一個“高遠”，類似李成畫中的“仰畫飛簷”，高處的景物會產生透視的短縮和變形。儘管有“三遠”之別，但中國山水畫中往往不會單獨出現某一個視角，總是將三“遠”綜合在一起進行表達。

《湖天春色圖》右上方，吳歷自題的詩跋如下：

> 憶初萍跡滯婁東，傾蓋相看北海同。正是蠶眠花未老，醉聽鶯燕語春風。歸來三徑獨高眠，病渴新泉手自煎。叢菊未開霜未傲，多君先寄買壺錢。幬函有道先生僑居，隱於婁水，予久懷相訪而未遂。於辰春從遊遠西魯先生，得登君子之堂，詩酒累日，蓋北海風致不甚過矣。旦起冒雨而歸，今不覺中元之後三日也。而先生殷勤念我，惠寄香茗酒錢於山中，予漫賦七言二絕，並圖趙大年《湖天春色》以志謝。墨井道人吳歷。[②]

該畫在學者眼中往往被描述成一幅描繪春天明媚風光的傑作。[③]然而，仔細閱讀詩文細節，卻會發現並不盡然。前首絕句“正是蠶眠花未老，醉聽鶯燕語春風”似乎框出了畫面所描繪的時間，一個春天的景象；這與畫面上彷彿初春時分，柳樹剛剛萌芽，黃鶯和燕子聚集在一起，一個春光融融的景色，若合符契。但是，後首絕句中“歸來三徑獨高眠，病渴新泉手自煎”，以及“叢菊未開霜未傲，多君先寄買壺錢”的描繪，卻把時序推向第二個時間。也就是說，作者所畫

① （北宋）郭熙：《林泉高致》，見黃賓虹、鄧實編：《美術叢書》二集第七輯，上海：神州國光社，1936年，第17頁。
② 吳歷詩與跋的全文參見楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》，北京：人民美術出版社，2002年，《著錄》之十七。
③ 如楊新：〈“但有歲寒心，兩三桿也足”——吳歷的人生與藝術〉見《吳歷精品集》，第10—11頁（此書作為畫集，未編目次；此頁碼為筆者所加，從《序言》頁開始計算）。章文欽：《吳漁山及其華化天學》，北京：中華書局，2008年，第110頁。

的是鶯燕與春風，但畫畫的時間卻不是春天。後面的跋文則點出了真正的作畫時刻（“不覺中元之後三日也”），即陰曆七月十八日（公曆8月底到9月初），已然到了秋天。吳歷其實是在秋天回憶春天（前首絕句明確提及了“憶初”），所以畫所描繪的並非實景，而是一種回憶，並在回憶裡產生了一種強烈的情緒，猶如置身於春天那樣。

從題跋來看，畫的對象是一位“疇函有道先生”。這位先生僑居於婁水（今江蘇太倉）；吳歷對他仰慕已久（“久懷”），終於在“辰春”（丙辰之春，1676年的春天），因為“從遊遠西魯先生，得登君子之堂”。第二天一早，他冒雨回家；然後不知不覺，已經是中元之後三日的秋天了。這一時刻，他收到了這位先生惠寄的“香茗酒錢”，感激之餘，故“漫賦七言二絕，並圖趙大年湖天春色以致謝”。這是畫的由來。

把主要資訊聯繫起來，大致可以做一個判斷。吳歷在創作以上詩畫的時候，是在秋天回憶春天，並向某位先生表述他的感激之情。為此，他引用了一個所謂趙大年的“湖天春色”圖式，以表現那種初春時節萬象更新、春風融融的景象。

趙大年名令穰，字大年，是一位北宋宗室畫家。本來，吳歷在繪畫中引用前人的圖式，正如文人在詩文中引用前人的典故，是一個極為尋常的做法。然而，異乎尋常的是，所謂的趙大年圖式本身根本不是關於“春天”的，而是一個“夏天”的圖式。

《湖莊清夏圖》（圖3）傳為趙大年所作，現藏於美國波士頓美術館。它的早期流傳史不是很清楚，真正進入歷史是從董其昌收藏開始的；也是後者將其歸屬為趙大年之作。鑒於董其昌在文人書畫鑒藏理論和後期文人畫創作方面的重大影響，這種歸屬不脛而走；清初“四王”對之皆有臨仿。[①]該畫另有名稱“湖鄉清夏”或“江鄉清夏”，與“湖莊清夏”意思基本一致。

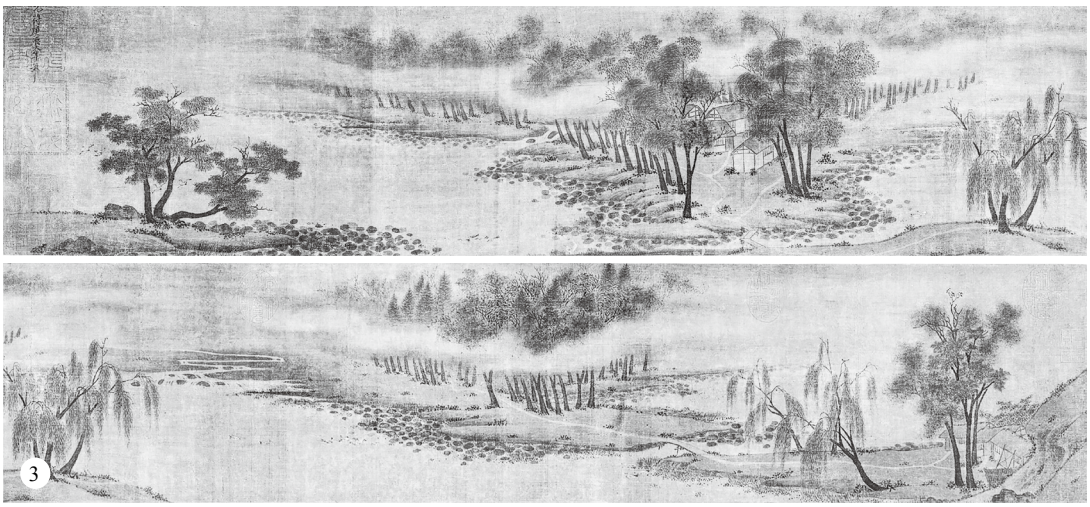


圖3　傳宋趙令穰《湖莊清夏圖》，絹本設色，縱19.1釐米，橫161.3釐米，波士頓美術館藏（采自《宋畫全集》第6卷第1冊，浙江大學出版社，2008年）

《湖莊清夏圖》是一個橫向平遠構圖的長卷。其前景有三組樹和一個湖；一道湖岸從中景逐漸延展到迷蒙的遠景；湖上近岸處散落著很多荷葉，荷葉是夏天的景色，表示夏天；湖岸遠處有很多樹，它們被雲霧所遮斷；湖裡有一些鴛鴦，是用傳統比興手法，暗示“關關雎鳩，在河之

① 關於《湖莊清夏圖》的遞藏與臨仿的歷史，參見章暉、白謙慎：〈《湖莊清夏圖》在晚明和清初的遞藏與意義流變〉，《國際漢學研究通訊》2017年第15期，第168頁；吳雪杉：〈四王及吳歷仿趙大年問題研究——以《湖莊清夏圖》為中心〉，《故宮博物院院刊》2019年第5期，第100—117頁。

洲；窈窕淑女，君子好逑”的祥瑞主題，以及文人鄉村隱居的情懷。

該畫從董其昌的手上轉讓給了他的學生王時敏，清初“四王”的第一位。王時敏收藏這張畫達三十年之久，從他之後即開始了一個圖式傳遞和演變的過程。他的朋友和學生如王鑑、王翬、吳歷都曾畫過這一題材，但其圖式均有微妙的變化。關於圖式的演變，吳雪杉教授做過很好的研究。[①]他從構圖、山水題材和空間深度諸角度，十分細膩地揭示了這一“湖莊清夏”圖式從董其昌開始，經由“四王”再到吳歷的圖式修正和變異。我自己從他的研究中獲益良多，但我的問題意識與他不同，所關注的更在於吳歷於此圖式演變中所起的關鍵作用，即他如何將傳統的“湖莊清夏”圖式，轉化為前所未有的“湖天春色”圖式。

作為圖式的“湖莊清夏”包含湖、莊、荷、柳幾個關鍵的意象，其中荷葉和下垂的柳樹，均為植物在盛夏的狀況，呼應原題中的“清夏”。王時敏的《仿趙令穰江鄉清夏圖》則將趙大年原型的橫向構圖做了縱向構圖的改造，但他保留了原型中的夏荷和垂柳，故仍然表示“清夏”。這一圖式的內容在王鑒那兒初次出現了變異，他的《仿趙大年》（圖4）中，湖、莊依舊，但荷葉消失了，柳樹則呈如煙如霧之狀；題詩中則出現了“燕子低飛不動塵，黃鶯嬌小未禁春”，以及“東風綠遍門前柳，細雨寒煙愁路人”的字句，明確表示春天的時令。但這個春天並不喜樂，而是傳統士大夫典型的“傷春”，寄託人們的離情別緒。



圖4　王鑑《仿各家山水圖冊》之《仿趙大年》，紙本設色，1669年，廣東省博物館藏（采自廣東省博物館編：《廣東省博物館藏畫集》，北京：文物出版社，1986年，第115頁）



圖5　王翬《仿宋元山水巨冊》之《放翁詩意仿趙大年》，紙本設色，蘇寧藝術館藏，圖版采自https://m-news.artron.net/news/20240426/n905019.html，2025年4月19日查閱

到了王翬那裡，他的畫《放翁詩意仿趙大年筆》重複了縱向構圖（圖5），圖式則增添了前者所沒有的遠山。該畫好像不太能確定時間，但從畫中的煙柳和詩句“浦口鳥銜殘靄去，柳陰人

① 吳雪杉：〈四王及吳歷仿趙大年問題研究——以《湖莊清夏圖》為中心〉，《故宮博物院院刊》2019年第5期，第100—117頁。

荷一鋤歸”來看，仍然暗示著春天。畫中遠景的鳥往遠處飛去，把黃昏時的光明都帶走了；只剩下柳蔭庇護下的一個人，從春耕中歸來，在屋子里讀書。實際上仍是以含蓄的方式表現了春天，其基調依然是文人的傷春。

作為王時敏和王鑑的學生，以及王翬的同鄉和同學，吳歷的畫無疑與前者存在千絲萬縷的聯繫。約早於《湖天春色圖》六七年，吳歷所畫的一個扇面《春雁江南圖》（圖6），很容易分辨出他與趙大年、王時敏、王鑒與王翬之間的遞嬗關係，構成一個大的圖式演變過程中的一系列變奏。

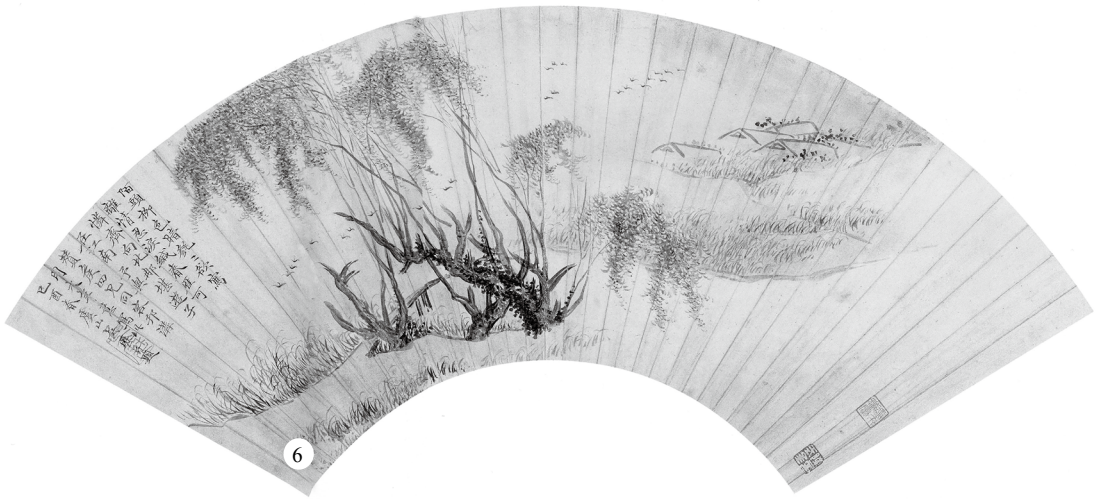


圖6　吳歷《春雁江南圖扇頁》，紙本設色，縱19釐米，橫51釐米，1669年，上海博物館藏（采自楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》）

該構圖不再是一個縱向的立軸，而是變成了一個扇面。裡面依然有湖，有莊，有柳樹；還有很多燕子，但這些燕子都往外而飛（類似於王翬）。題詩寫著：“陌頭柳色暗毿毿，欲寫離情忍淚緘。春燕可憐其向北，哪堪遊子在江南。”好像那些燕子故意往北方而飛，留下遊子獨自在江南傷情。詩所表現的固然是春天，流露的依然是與王鑑、王翬一樣的強烈春愁。柳樹上，柳葉的畫法是一種非常茂密的筆墨疊壓，形成一種鬱結難遣、說不清道不明的傷感。

《湖天春色圖》雖然景物一脈相承，但是情緒和處理方式非常不一樣。

首先，《春雁江南圖》上是雁去人留；而《湖天春色圖》中，畫面上的鶯與燕不僅沒有飛走，而且全都往回飛，棲息在樹梢或者岸邊，形成一種反方向的動態（圖7）。

其次，兩張畫中的柳樹，樹根樹榦的用筆是相似的，沿襲同一個圖式；但是，樹葉上面流露的氣息截然不同。《湖天春色圖》的柳葉是用輕盈、快速的“个” 字筆法畫的，與上一幅中那種茂密鬱結的墨點很不一樣，體現了一種輕快怡如的新氣象。

再有，畫面前景有五隻鵝正在相向而行：其中右面的兩隻在水面歡快地撲騰；左邊的一隻正要參與進來；所有鵝都似乎想歡聚到一起（圖8）。趙大年圖式中所表現的主要是鴛鴦；在中國傳統文化裡，鴛鴦代表的是忠貞不二的兒女情愛。但這裡的鵝並不成雙作對，卻強烈傳達了春色融融的欣悅之情。

然後還有山。山的形象在王鑑那兒已經開始了；但在吳歷那裡，畫面上類似米氏雲山的遠山，實際上是跟天連接成一體，呼應著“湖天春色”的主題。“湖”是舊稱，“天”是新加；

“春色”則是新的情緒。在畫中，一條“之”字形道路，把畫面的前景、中景和遠景連接起來；然後，又通過兩座大山之間一條空白的線條，跟上方的“天”連成一片（圖9）。這是為什麼？

吳歷作畫的年代，究竟發生了什麼？



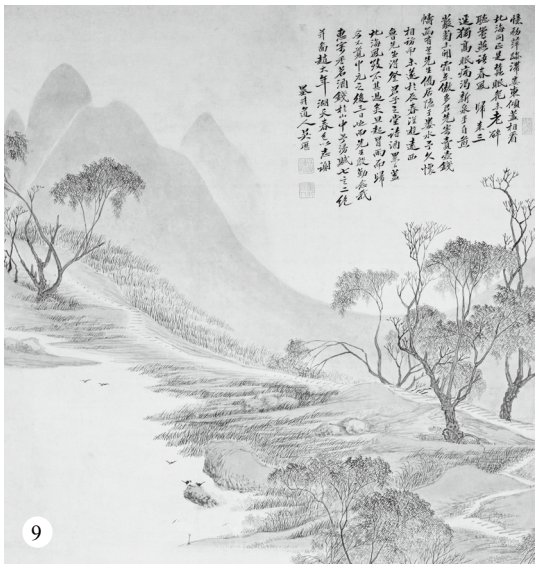







圖7　吳歷《湖天春色圖》局部：鶯燕的棲息
圖8　吳歷《湖天春色圖》局部：鵝的彙聚
圖9　吳歷《湖天春色圖》局部：之字形道路和山間的空隙將湖天連成一體

## 二、欣悅的靈魂：從《興福庵感舊圖》到《湖天春色圖》

前文提及，吳歷此畫的題跋中有“辰春，從遊遠西魯先生”的說法。這個“辰春”是康熙十五年（1676）。

而在一年之前的康熙十四年（1675），吳歷畫過另一張代表作《興福庵感舊圖》（圖10）。與清初六家中的其他五位相比，吳歷無疑是其中用情最深者，其詩畫之間存在著高度的互動，楊新稱之為以詩情入畫和以畫意寫詩者。[①]興福庵是蘇州城內的一個寺廟，吳歷與廟中的一位和尚默容是好朋友；默容從吳歷那裡學習詩畫，吳歷則與默容談玄論道，默契於心。但是，這位默容和尚於康熙十一年（1672）去世；吳歷當時還在北方遊歷，在回家的路上聽到了默容的死訊，痛徹於心：

吾友筆墨中惟默公交最深，予常作客，不為話別，恐傷折柳。庚戌清和，游於燕

① 楊新：〈“但有歲寒心，兩三枰也足”——吳歷的人生與藝術〉，見楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》，第8頁。

薊，往往南傳方外書信，意甚殷殷。辛亥秋冬，將欲賦歸，意謂同此歲寒冰雪，而未及渡淮，聞默公已掛履峰頭，痛可言哉。自慚浪跡，有負同心，招魂作誄，未足抒寫生平，形於絹素，泚筆隕涕無已。卻到曇摩地，淚盈難解空。雪庭松影在，草沼墨痕融。幾樹春殘碧，一燈門掩紅。平生詩畫癖，多被誤吟風。魚雁幾曾隔，賦歸遲悔深。自憐南北客，未盡死生心。癡蝶還疑夢，飢鳥獨守林。雲看無限意，何事即浮沉。甲寅年登高前二日雨霽並書。桃溪居士吳子歷。①

詩與跋文極力抒寫吳歷與默容的交誼深厚。他約好回南方與後者一起過冬，但不幸永遠喪失了機會。三年之後的康熙十四年（1675），即畫《湖天春色圖》之前一年，他畫下了這幅《興福庵感舊圖》並題詩跋以作紀念，流露出一種難以排遣的悲情。詩中“卻到曇摩地，淚盈難解空”一句，透露了吳歷因朋友的離世而對於佛教的深刻懷疑。因為“曇摩”（Dharma）即“法”，而“空”是佛教的至理。“法”和“空”看上去灑脫、通透，卻無法遏制吳歷永失摯友的情緒和眼淚。作為一個用情至深之人，吳歷似乎已無法從佛教中得到心靈滿足，這為他日後皈依另一種宗教埋下了伏筆。



圖10　吳歷《興福庵感舊圖》，紙本設色手卷，縱36.7釐米 橫85.7釐米，1674年，故宮博物館藏（采自楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》）

在畫中，對應於“癡蝶還疑夢，飢鳥獨守林”的詩句，是一群群彙聚在院中的鳥。這些鳥並不安閒自在，因為沒人投喂而成為“飢鳥”。院落空無人跡；枯枝上立著一隻孤鶴，頭朝院外聽著什麼。詩畫的情緒都很深糾纏於佛道主題，流露出難以排遣的淒婉和傷情。畫中淡墨所繪的枯枝毫無生氣，青綠的山石和遠山如同夢幻泡影。鶴本是道家超然玄理的象徵，但此處它的彷徨無依，則似乎暗示著一切的無常。同樣，佛教的空也不像是解脫，而是人去樓空的空寂。這一年，吳歷的情感依然徘徊於佛道之間，但顯然，一種不滿和不安日漸瀰漫，表達了一種危機的存在。

下面轉向文獻和文字的考證。

那麼，這個“遠西魯先生”究竟是誰？這個“魯先生”其實並非一個人，而是複合了好幾個形象。所謂“魯先生”，漢文名叫魯日滿，拉丁文名Franciscus de Rougemont（1624—1676），是個比利時人，耶穌會傳教士；他於順治十六年（1659）與同國會士柏應理（Philippe Couplet，

① 詩與跋的全文參見楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》，《著錄》之十二。

1623—1693）一起來華傳教。漢名魯日滿實際上來自他的姓Rougemont；他的名字叫Franciscus，中文譯作“方濟各”，他死於1676年，也就是《湖天春色圖》所繪製的同一年，康熙十五年的秋天。①

其實，“魯先生”名字中的“方濟各”，來自他所從屬的耶穌會東方聖人方濟各・沙勿略（Franciscus Xaverius，1506—1552，圖12）。後者是耶穌會創始人羅耀拉的四大弟子之一，曾經在印度和日本傳教；一生夢想在中國開闢傳教事業，最後未能如願，死在珠江外海的上川島。吳歷在他《三巴集》中稱其“非止本會之棟梁，實乃亞細亞之慈父”②。這個“沙勿略”（姓）也叫“方濟各”（名），等於“沙勿略家的方濟各”；後來，“沙勿略”被省略了，同時代人（包括吳歷）都稱這位聖人為“方濟各”。吳歷晚年在嘉定傳教時所建的“聖方濟各會”，正是為了紀念他。



11　12　13

圖11　耶穌會傳教士魯日滿墓碑的拓片 法國耶穌會檔案館藏（采自譚志成：《清初六家與吳歷》，the Urban Council，1986年，第82頁）

圖12　聖方濟各・沙勿略畫像》，絹本設色，日本神戶市立博物館藏（采自https://en.wikipedia.org/wiki/Francis_Xavier，2025年4月21日查閱）

圖13　奇馬布埃《阿西西的聖方濟各畫像》，濕壁畫，320cm X 340cm，1278—1280，阿西西聖方濟各教堂下堂（采自Saint François et ses Frères, Fonds Mercater/Albin Michel, 1991, p.77）

然而，除了這兩位之外，還有第三位“方濟各”。作為所有“方濟各”名字的源頭，阿西西的聖方濟各（Franciscus Assisiensi，1181—1226，圖13）是中世紀晚期天主教最著名的聖人之一，其家鄉是意大利翁布里亞地區的小城阿西西，現為意大利遐迩聞名的世界遺產地。那裡，建於13世紀的聖方濟各教堂（上堂和下堂）中有一系列著名的壁畫，由早期文藝復興畫家奇馬布埃和喬託等人所繪製；上述方濟各肖像即出自奇馬布埃之手。這位方濟各在歷史上被稱作“另一個基督”，因為他身上出現了耶穌受難時相同的五個聖痕；他創立了方濟各會（the Franciscan Order），號召門徒重新仿效基督的生活，託缽乞討，到處傳教。方濟各及其門徒的頭頂之髮均被剃去，表示對世俗生活的棄絕。方濟各自己曾赴北非伊斯蘭地區傳播基督教；在其引領之下，門徒們跨越千山萬水，掀起了浩大的海外傳教運動。③方濟各會也在中歐文化交流史上扮演重要

① 關於魯日滿的詳細研究，參見（比利時）高華士著：《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》，趙殿紅譯，劉益民審校，鄭州：大象出版社，2007年。

② （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，北京：中華書局，2007年，第211頁。

③ Thomas Tanasse, *« Jusqu'aux limites du monde » : le papauté et les missions franciscaines, de l'Asie de Marco Polo à l'Amérique de Christophe Colomb* (Rome: Académie française à Rome, 2013).

角色，如柏朗嘉賓（Giovanni da Pian del Carpine）、魯布魯克（Guillaume de Rubrouck）、孟高維諾（Giovanni da Montecorvino）和鄂多里克（Odorico da Pordenone）等著名方濟各會士，早在元代即來到東方和中國傳教。地理大發現時期，方濟各會是繼耶穌會之後來中國傳教的第二大使團。[①]有意思的是，創始人的名字“方濟各”（Franciscus）本身，即濃縮著中世紀跨文化交流運動的精髓。這個名字由其父所賜，其本義是“法蘭克人似的”，緣自其父對於阿爾卑斯山以北法國騎士文化的熱愛。而“法蘭克人”，也作為十字軍運動時期伊斯蘭教徒對於西方拉丁基督教徒的總稱，輾轉流傳至包括中國在內的廣闊世界，成為中國對於西方人“拂朗”或“佛朗機”之類稱謂的原型。中世紀之後，西方各民族中“弗蘭西斯”“法蘭索瓦”“弗蘭切斯科”等稱謂，均來自這個聖人之名。

故《湖天春色圖》看上去是一張典型的中國山水畫，但是根據題跋和詩文，似乎隱隱約約地讓人感覺到，畫與某個異乎尋常的人格或精神有關。儘管畫中沒有任何人跡的存在，但卻處處流露出十分強烈的情緒；每一個形象，無論是黃鶯、燕子和鵝，包括柳樹都在說話，都在強烈地抒情，傳達一種萬物如沐春風般的情緒。

那麼，這種情緒究竟是由誰而發？難道只是針對題跋中的那位幬函先生？ 關於幬函，歷史學家們除了認定他為天主教徒之外，並不知道他的具體身份。[②]題跋中說，他是一位“有道先生”。顯然，從畫中如沐春風般的情緒而言，這個“道”無疑不應該是《興福庵感舊圖》中那種佛道的悲情，而應該是一種新的“道”，從而與題跋中所言的“得登君子之堂”有關。

漢語“得登君子之堂”，其字面意思是對造訪某人之家的尊稱；但其引申意思則指從某人那裡獲得了深刻的教益。吳歷題跋中“辰春從遊遠西魯先生”中的“從遊”，在漢語中也有雙重含義：一重意思直指隨從某人出遊（《論語・顏淵》：“樊遲從遊於舞雩之下。”）；另一重意思則指追隨某人“求學”（《史記・酈生陸賈列傳》：“酈生見謂之曰：‘吾聞沛公慢而易人，多大略，此真吾所願從遊。’”）吳歷例子中的“從遊”，無疑既指其隨從遠西魯日滿先生去了一趟太倉，又指追隨魯先生學“道”。同樣，“得登君子之堂”，既包括了吳歷進入了幬函先生的家室，又包括進入幬函先生和魯先生共有的君子之堂——因為“有道先生”之“道”，歸根結底也是魯先生傳授的。正是這種意旨上的重疊和含糊，使得該畫變得特別耐人尋味。否則，我們根本無從理解為什麼吳歷要在秋天，給一個才認識不久的朋友，畫了一張表達春天的大畫，並且使用這麼多的典故。其中“北海風致”，特指東漢北海太守孔融的待客之道。表面上看，該典故應該形容幬函先生對於吳歷的熱情接待和惠顧，但是，為什麼如此簡單的交往，就足以讓吳歷產生那麼強烈的情感？不要忘了，這裡還有一個“遠西魯先生”，一個重疊了多重人格的方濟各形象，也出現於題跋之中。

尚需補充一個觀察：吳歷畫中有兩個常見的題款，“桃溪居士”和“墨井道人”。但1676年之後，第一個題款消失了。《湖天春色圖》中除了“墨井道人”外，只有一個“家在桃溪深處”的閒章。所謂“桃溪”，緣自吳歷家鄉常熟故居後的一條河，因地而名。“居士”則意味著佛教的在家修行者。可是，吳歷前一年還在使用“桃溪居士”的名款，一年之後卻不再使用，取而代之的是“墨井道人”。可能“桃溪居士”這個名稱太佛教化了；而“道人”之“道”（包括題跋中的“有道先生”）則在道教之外，也可以指涉其他的“道”，即不同於道教的其他思想

① 詳見崔維孝：《明清之際西班牙方濟會在華傳教研究（1579—1732）》，北京：中華書局，2006年。
② 參見陳垣：〈吳漁山生平〉，見《陳垣全集》（第七冊），合肥：安徽大學出版社，2009年，第788頁；（清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第368頁。

或宗教。故嚴格意義上來說，作為“有道先生”的幬函和作為“墨井道人”的吳歷，鑒於他們的“道”都從魯先生而來，其實都是“天主教”即“天學”之“道”。這暗示著畫中最強烈的情緒可能另有所指。

畫面中實際上存在著另一個主人。詩句“醉聽鶯燕語春風”，是鶯和燕在春風裡歡歌，在春風中陶醉。那麼，如沐春風的“春風”又是什麼？畫所處處表現的春意和春風，是否可能是那位魯先生？

吳歷是在康熙十五年（1676）認識魯先生，得登天主教的“君子之堂”。但他與天主教的交往，要早於這一年。

史學家方豪根據文獻發現，吳歷其實“自幼領洗”。[①]他常熟老家旁的“墨井”，據說是孔子弟子言子當年洗墨之地。該地在明末曾是一個天主教堂，雍正時又恢復為言子故居的原狀。[②]故吳歷從小應該與天主教有若干聯繫。

吳歷在認識魯先生之前，也有接觸過天主教的紀錄。《三巴集》中〈頌先師周鐸〉一詩，即是為了紀念一位外國傳教士：

> 茸城晦跡仰奇人，秉鐸遐方教澤新。鴨水夜凝初入國，鷺沙晝暗已成城。五旬勳業輝東土，七載慈祥感下民，何日天朝重聚首，依稀函丈笑言親。[③]

這位“周鐸”姓“周”，但“鐸”指的是他的職業——當時天主教傳教士的名稱就叫司鐸。“秉鐸遐方”意謂在外國傳教，說明這個“周鐸”不是中國人而是外國人。[④]“五旬勛業輝中土，七載慈祥感下民”，這位周鐸在中國傳教五十年，同時我（“下民”）認識他受教，也已經七年了。寫這首詩時吳歷正在澳門，《三巴集》即吳歷在三巴寺（當年的聖保祿學院）所寫的詩。七年前約為1674年，也就是康熙十三年（《湖天春色圖》繪製之前兩年），吳歷已經認識了這位周鐸。周鐸是誰？迄今為止學者們尚未找到一位姓周的耶穌會傳教士。故他很有可能是其他修會（比如方濟各會）的傳教士[⑤]。

儘管吳歷早已認識了天主教傳教士，但從他與和尚過從甚密來看，至少到康熙十四年（1675），他並沒有專一地信仰天主教。當然，他也沒有專一地信仰佛教或道教。這在當時的中國文人那裡是常態，他們往往更喜歡標榜自己幾教合一。但1676年卻是一個特殊的年份。這一年，吳歷在《湖天春色圖》里引用了趙大年圖式；但正如上述分析所示，原先的趙大年圖式根本就不是“湖天春色”，而是“湖莊清夏”；其中的“春色”，亦非原先文人典故中標榜離愁別緒

① 方豪：〈吳歷〉，《中國天主教史人物傳》，北京：宗教文化出版社，2007年，第366—367頁。
② 參見陳垣：〈吳漁山生平〉，見《陳垣全集》（第七冊），第774頁。
③ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第199頁。
④ 第一位中國籍天主教傳教士是羅文炤（1617—1691），他晉鐸的時間是1654年，遠遠晚於周鐸開始傳教的時間（1631年）。羅文炤在晉鐸之前，於1634年受西班牙方濟各會傳教士利安當之洗而成為天主教徒；於1645年追隨利安當到達馬尼拉併入多明我會的聖湯瑪斯學院學習神學；1650年成為多明我會會士；1654年晉鐸之後，他於1685年接受任命成為第一位華人主教，並兼任南京宗座代牧。參見[西]保羅・羅伯特・莫雷諾著：《首位華人主教羅文炤研究》，董少新修訂，上海：上海古籍出版社，2004年，第69、88、109、110、326、327頁。羅文炤是吳歷在周鐸、魯日滿和柏應理之後最重要的天學師，他於1688年8月1日為包括吳歷在內的萬其淵、劉蘊德三位華人祝聖為司鐸。[參見陳垣：〈吳漁山年譜〉，《陳垣全集》（第七冊），第367頁。羅文炤逝世之後，吳歷寫了一首情深意切的長詩〈哭司教羅先生〉表達自己的哀悼。參見（清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第306頁。] 羅文炤的生涯遊走於方濟各會與多明我會，擔任主教后又與耶穌會保持良好的關係，可為我們理解吳歷時代各天主教修會之間的互動提供說明。
⑤ 陳垣最早提出上述分析。他曾經注意到一位叫周志的天主教徒，有可能是吳歷詩中提到的“周鐸”。但這位周志儘管撰寫了擁護天主教的小冊子，卻不是外國傳教士，而是一位地地道道的中國人。[參見（清）周志：〈身心四要〉，〈天教便蒙〉，見鍾鳴旦、杜鼎克、王仁芳編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（第十八冊），臺北：臺北利氏學社，2013年，第1—130頁。] 值得注意的是陳垣提出的另一種可能性，這位“周鐸”可能是其他修會的傳教士（“則或以其非耶穌會士也”。[參見陳垣：〈吳漁山生平〉，《陳垣全集》第七冊，第788—799頁。）] 那麼，他會不會是一位方濟各會的傳教士呢？

的“傷春”，而是春色融融、如沐春風的“春色”。據此可把1674和1675年，都看成是1676年之前的一個階段；這一階段，吳歷儘管結識了天主教士，也對佛道產生了懷疑，但他的信仰尚遊移於它們之間。一個真正的信仰階段應該是從1676年開始的；這一年他的“桃溪居士”之號不見了，變成了“墨井道人”一路到底。

關於魯日滿，比利時學者高華士梳理了他在常熟和江南一帶傳教時用拉丁文所寫的帳本，透露了很多珍貴的資訊。其中1676年（康熙十五年）之春的3月12日（陰曆一月二十八日），恰好有魯日滿“給傳道員吳漁山旅費，他將要去太倉城：0.4兩”的紀錄[①]。所謂“傳道員”（catechist）即以平信徒身份參與天主教傳教事業的基層人士。實際上，那一天魯日滿是帶著吳漁山（吳歷）一起去的太倉，所以吳歷所說的“從遊”完全正確。但是，另一層含義也同樣正確：吳歷追隨魯日滿學道，跟他一起去太倉“傳道”。

## 三、隱匿的導師：從人格到風景

顯然，去太倉的旅費既是日常生活費用，同時也意味著一種精神食糧。應該說，吳歷是在這一年的春天，在魯日滿的引領下，走上了堅信天主教的道路。

前述吳歷在《湖天春色圖》中引用的趙大年圖式，本來是關於夏天的圖式，但卻被吳歷用於在秋天表現春天。明明是秋天，根本沒有春天的景色，對於吳歷來說，一定有一個強烈的、如沐春風的、類似於得救的感受，[②]才會促使他在秋天去描畫春天。顯然，畫中的春天並非實景，而是心情的表露。問題在於，吳歷是否還會在趙大年圖式之外，引用了其他的圖式資源？

一條隱含的線索是：魯日滿和沙勿略名字中的方濟各，與阿西西的方濟各的關係。

圖14所示的油畫，其原件存於澳門的聖若瑟修院，其複製品存放在澳門大三巴之下的天主教藝術博物館。其繪製年代應在明末清初，也可能稍晚一些。畫所表現的內容是方濟各給小鳥傳教。故事的主角是阿西西的方濟各，亦即所有方濟各名稱的原型。畫背後的風景有之字形的水岸和接近平遠的視角，非常接近於中國山水畫；其前景依然是以人物為中心的近大遠小格局。三個人物中，中間是方濟各，兩旁是他的門徒；背後有三棵樹，正好對應於前景的三個人；一旦前景的三個人消失，後景的三棵樹，恰足以成為三個人的代表。

該圖式源於意大利畫家喬託（Giotto di Bondone，1267—1337）在阿西西聖方濟各教堂所畫的著名的濕壁畫：方濟各給小鳥傳教。喬託原畫前景是兩個人，背後是兩棵樹；樹與人之間也存在對應的關係（圖15）。該圖式中，人物腳下彙聚著一群鳥和鴿子；方濟各則低著頭與鳥兒講話；旁邊有兩隻飛鳥一上一下，似欲加入鳥的行列。這是說鳥兒受到了方濟各的感召，專門飛過來聽他傳教。我在拙作《可視的藝術史：從教堂到博物館》一書中，專門分析過這幅畫。[③]指出理解該畫的關鍵，在於聯繫到教堂上部空間一幅畫中的一個情節：耶穌去世之後50天，門徒和聖母在聚會的時候，突然聖靈作為鴿子從天上降臨，落在聖母和門徒們身上。聖靈降臨之後，門徒們無師自通而獲得了外語的能力，然後散播到各地傳教去了。在我的研究中，我強調，聖靈其實還會繼續下降，降臨在下方正在祈禱的方濟各身上。一邊，跪著的方濟各獲得了聖靈奇跡的加持，山間突然湧現了清泉；在他右側的另一邊（即圖15），方濟各站了起來，學會了小鳥的語言，開始向小鳥傳教。

① 參見[比利時]高華士著：《清初耶穌會士魯日滿常熟帳本及靈修筆記研究》，第142頁。
② 學者已經發現了吳歷引用類似沐浴和洗禮的模式來形容這種感情。參見劉耘華：《依天立義：清代前中期江南文人應對天主教文化研究》，上海：上海古籍出版社，第111—117頁。
③ 李軍：《可視的藝術史：從教堂到博物館》，北京：北京大學出版社，2016年，第249—280頁。







圖14　《方濟各給小鳥傳教》，油畫，複製品，澳門天主教藝術博物館（原件藏澳門聖若瑟修院），筆者自攝

圖15　喬託《方濟各給小鳥傳教》，濕壁畫，約1295—1300，阿西西聖方濟各教堂上堂（采自Saint François et ses Frères, Fonds Mercater/Albin Michel, 1991, p.167）

這裡涉及到一個語言的問題。什麼時候會出現語言的問題？ 第一種情況即如畫中描述的那樣，出現在人和動物（鳥）之間；第二種情況（顯然更為重要），出現於異族之間。基督教作為一種普世宗教，當它向全世界傳教時，首要的前提是，傳教士必須學會對方民族的語言，否則其傳教是不可能的。從13世紀開始，方濟各會、多明我會的傳教士在世界各地傳教時，都會學習對方的語言。而對於傳教士而言，對方的語言，其實就類似於鳥語。直到吳歷所在的時代，耶穌會在中國傳教時，很多傳教士仍然一邊抱怨，一邊努力學習種種所謂的“鳥語”。[①]鑒於元朝時方濟各會傳教士已經在中國傳教，這個“向小鳥傳教”的方濟各形象，在東方傳教會中人們耳熟能詳；它實際上超越了各個教派，成為傳教士傳教處境的象徵，以及東方傳教會的一個自我形象。

澳門聖若瑟修院油畫的作者已無從考索，但畫面內容無疑延續了方濟各向小鳥傳教的圖式。兩張畫中，方濟各面前均有四隻鳥（鴿子或鵝）與方濟各形成對話關係；而空中均有飛鳥在徐徐降臨。同時，油畫與壁畫相比，除了鏡像版的反轉之外，還存在一些不同。如我們已經指出的，背景中風景的畫法，已開始出現中國山水畫般的平遠模式；說明該畫很可能出自當時西方畫家的中國弟子之手，故在相似的圖式中加進了一定的東方趣味。那麼，這一圖式的演變還可能往哪裡發展？

吳歷《湖天春色圖》中的前景，儘管沒有一個人格化的方濟各形象，但是，這裡同樣有兩棵並立的樹；樹前同樣有數隻鵝在相互靠攏以形成交流；空中，同樣有飛翔的鳥（燕子）朝樹前徐徐降落。根據前文的分析，該畫的主題或主角，涉及一個並不現身的存在“春風”。一如春風拂面，如沐春風，“春風”無形而無所不在。圖像中的細節，如沐浴在湖面穿梭嬉戲的鵝、飛翔在空中或棲息在樹梢歡呼雀躍的鳥，以及輕快靈動、用以表現初生柳葉的“个”字形書法用筆等等，均是“春風”的表徵。那麼，這種“春風”，會不會是一個人格化形象隱身之後的獨特在場形式呢？這個人格化形象，會不會如方濟各一樣，具有一個導師的身份？ 而方濟各，會不會是聯繫這一切的一條隱形的紅線？

① Liam Matthew Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579—1724*, *Chapter 7 Learning the Language of Birds*,(Cambridge:Harvard University Press), 2007, pp. 243-286.

吳歷的生平可以概括如下：

> 吴歷，原名啟歷，字漁山，號桃溪居士，墨井道人，聖名西滿・沙勿略。江蘇常熟人，清代畫家、天主教耶穌會神父。早年信佛，學儒於陳瑚，1675年尚游於佛道之間；1676年追隨魯日滿改信天主教。康熙十九年（1680-1681）隨比利時耶穌會傳教士柏應理到澳門，學道於澳門三巴靜院，研讀拉丁文和神 學。康熙二十一年（1682）入耶穌会，取拉丁文名Simon Xavierius a Cunha康熙二十七年（1688）與北京的耶穌會士劉蘊德、江西的耶穌會士萬其淵一同在南京被天主教南京宗座代牧區宗座代牧羅文炤祝聖為司鐸，在嘉定、上海傳教，曾任嘉定教堂本堂司鐸，並建立“聖方濟各會”。康熙五十七年（1718）病死上海。[①]

吳歷的教名西滿・沙勿略（Simon Xavierius a Cunha）中，“西滿”（西蒙）是耶穌的十二門徒之一，原先是個漁夫，與吳歷“漁山”的字恰好暗合；“沙勿略”則顯然借用了東方聖人沙勿略的姓。需要提醒的是，沙勿略自己的名字也叫方濟各；故吳歷在取名“沙勿略”的同時，也承襲了與方濟各的關係。某種意義上說，他既是一個沙勿略，當然也是一個方濟各。

吳歷1676年得遇魯日滿，是他改信天主教最關鍵的契機；而《湖天春色圖》，則是其關鍵的證詞。“方濟各給小鳥傳教”的故事，最遲在1629年，已經通過傳教士所翻譯的《聖人行實》而成為中文資源。[②]至於其圖式，吳歷完全可以通過周鐸和魯日滿等傳教士的途徑，看到類似澳門聖若瑟修院《方濟各給小鳥傳教》的圖像和圖式。五年之後的1681年，他追隨另一位比利時耶穌會傳教士柏應理來到澳門，並於1683年加入耶穌會。

澳門期間，他住在三巴寺（聖保祿修院）內；這個寺所在的教堂是當時遠東最大最豪華的教堂，建成於1602年。本來，他準備繼續追隨柏應理，從澳門坐葡萄牙船到歐洲去；結果可能是因為年齡的原因（當時已經50歲了），沒有去成。耶穌會最終選擇了兩個年輕人出發，其中一個就是著名的沈福宗，真的到了歐洲，在法、英國宮廷掀起了一陣猛烈的“中國風”。[③]吳歷之所以沒有去成歐洲，也存在基督教本土化政策的考慮。鑒於中國統治者的心情和政策陰晴不定，基督教要在中國紮根，必須適應中國，並培養華人的傳教士。因為一旦禁教，華人傳教士不會被輕易地辨識出來。另外，教會考慮，培養一兩個比較成熟且有影響力的華人，把他們培養成司鐸，可能是更好的辦法。而吳歷，恰好是當時著名的畫家，也是一位頗具文名的詩人。[④]

1688年，吳歷晉陞為司鐸，並開始在嘉定和上海一帶傳教。他曾任嘉定教堂的司鐸[⑤]，並在當地建立了一個“聖方濟各會”的宗教團體。名稱中的“聖方濟各”，直接的意思是指耶穌會聖人沙勿略，但也間接地包含給小鳥傳教的方濟各。經過三十年的傳教生涯，吳歷最後於1718年死於上海。

另外一個問題值得一提：方濟各是不是也是他自己？對於他的門徒而言，吳歷是不是也是

① 吳歷生平根據陳垣、章文欽等學者的研究而概括。參見陳垣：〈吳歷年譜〉、〈吳漁山生平〉，見《陳垣全集》（第七冊），第341—391頁，第788—799頁；章文欽：《吳漁山及其華化天學》，第17—180頁。

② （意大利）高一志：《聖人行實》（卷四），見鐘鳴旦、杜鼎克、王仁芳編：《徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編》（第二十五冊），臺北：臺北利氏學社，2013年，第39—40頁。

③ 關於沈福宗的生平及追隨柏應理赴歐洲的事蹟，詳見Theodore Nicholas Foss,“The European Sojourn of Philippe Couplet and Michael Shen Fuzong 1684—1692”, in Jerome Heyndrickx (ed.), *Philippe Couplet, S.J.* (1623—1693): The Man Who Bring China to Europe (C.I.C.M., Steyler Verlag, Nettetal, 1990), pp.121-142.

④ 吳歷在《續口鐸日鈔》中曾對門徒趙侖提到“教皇命我為司鐸為何意乎？恐大西人在中國，或有致命之日，則中國行教無人”的說法。參見吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第613頁。

⑤ 幾乎所有的研究都認定或沿用了吳歷在嘉定東堂任司鐸的說法，但這個說法並無文獻的證據。因無更準確的資訊，姑且使用“嘉定教堂”一詞代之。具體討論詳下文。

一個方濟各？需要指出的是，其實《湖天春色圖》在“春色”之外還表現了“天”。這個“天”即代表著天主教的“天學”之“天”。天主教極為強調的“上帝”（Deus），本身是一個人格神的形象；而在中國，當天主教被翻譯成“天學”而傳播時，其人格神的形象無疑在相當程度上被減弱了。這就是為什麼在“禮儀之爭”之後，天主教會欽定必須以“天主”或“上帝”來翻譯“Deus”的緣故。而在普通民眾或中國信徒那裡，因為“天”所喚起的形象更接近於一個自然的而非人格神的形象，故當天學觀念通過藝術形象表達時，如吳歷般的初信信徒採取傳統的託物喻志方式，將人格形象消融在自然和物像中，是不難理解的。

基於以上的討論再回頭看，《湖天春色圖》會呈現出完全不一樣的面貌。本質上，《湖天春色圖》是一幅表達作者深刻宗教情感的畫作，儘管表面上似乎與宗教毫不相關。因為它採取了中國傳統的表達方式，把人物形象和宗教思想隱匿在景物的表達之中。

一言以蔽之，《湖天春色圖》是將《方濟各給小鳥傳教》的西方圖式，按照中國方式將其與趙大年圖式相結合，隱匿人物並加以空鏡化處理的結果。

## 四、《野墅平林圖》：舊題跋與新觀察

現在處理本文討論的第二張畫：所謂的《野墅平林圖》。

《野墅平林圖》是一張由四條屏構成、用墨筆重彩技法所繪製的巨幅絹本山水；儘管整圖並未呈現明顯的焦點透視構圖，但其景物（樹木、湖水、建築）使用了強烈的明暗光影塑造法，迥異於傳統中國畫。其整體構圖顯然是從前景透過兩側的松樹作為視覺框架所看到的湖山勝景（中景和遠景）；用《林泉高致》的術語，似乎僅僅運用了“從山前窺山後”的“深遠”手法所致，好像透過屏風所在的空間，一個室外的景觀被打開了。

官方意見認為，此畫出自明末利瑪竇之手（國家博物館《盛世修典》中此畫的署名證明，大展也持同一看法）。[①]

首先來看此畫的題跋。題跋寫於畫作的兩側。第一幅右邊的跋文由晚清官僚蔡鮮民（字金臺）所寫：

> 此屏乃宮禁所藏，余初題為郎世寧筆；而歷考郎跡，俱無此精妙。閘奧館參贊拉君熟精西畫，持以請鑒。拉君一見，遽自謂傾家不足購此奇寶，因語予曰：此歐洲第一畫家荷蘭格羅特之筆意也。其人在千六百八十年前，為山水一派開山之祖。當時重其跡，以金錢鋪滿畫幅為價，如此巨幅，鋪金錢當以十萬計，則銀幣百萬矣，顧自謂傾家難致也。近今各國競尚美術，雖現存之小名家一小幀，費過千元。此三百餘年畫祖之跡，若數萬金可致，吾歐人必爭置之也。續晤日本鑒家早崎粳吉，亦然其言，謂郎世寧萬不能到，絹質亦確是明末清初物。余聞兩君家言，乃自幸疑非世寧，殊為有見。因題鑒已裝置軸端，不復掣去，特舉東西洋鑒家之言考之于此。　三天子都逸民識於北京之嗇盦。（下鈐白文方印：臣蔡金臺）[②]

這段跋文的資訊主要強調此畫由宮中流出；另假借奧地利使館洋人和日本鑒定家之口擡高畫

① 著名書畫鑒定家謝稚柳、楊仁愷，書畫修復專家馮鵬生等均認可此畫為利瑪竇所繪。儘管美術史家陳瑞林、莫小也持懷疑和保留態度；上海博物館書畫研究專家陶喻之認為定此畫作者為利瑪竇和畫名為《野墅平林圖》均無依據；考古學家林梅村則認為此畫出自意大利畫家尼閣老之徒倪雅谷之手，所繪為北京什剎海銀錠橋一帶風景。參見林梅村：〈《野墅平林圖》考〉，《文物》2010年第12期，第66—79頁。但這些意見未足以產生足夠影響，遼寧省博物館官方和國家博物館《盛世修典——中國歷代繪畫大系成果展》大展仍將此畫定為利瑪竇所作。

② 《野墅平林圖》有四段跋文。四段跋文均根據遼寧省博物院原作之高清圖著錄，以下不再一一注出。

的價值，認為此畫水準為郎世寧之輩所萬萬不及。

第一幅左邊跋文為：

西人論畫于陰陽向背、深淺遠近俱有法度，不能舛錯毫釐。亦分工筆、寫意兩派。然以吾所見諸最著名跡，如比都博物館耶穌行道大幅，懸價至百餘萬元，考其時亦只在十八世之間。求其如此之兼工帶寫，遠觀近即皆得其妙者蓋鮮。且其置色極難，寫意者粗筆只利遠觀，工細者賦色又多板滯。獨此屏無此兩弊，令觀者如臨真境，情為之移。故拉君推其價重連城也然。即在吾國，蓋亦二千餘年未有之奇觀，遍亞洲無第二幅也。（下鈐朱文方印：嗇盦清錄）

這段跋文中，蔡金臺再次藉助洋人拉君，謂此畫因兼善工筆與寫意而價值連城，為“二千餘年未有之奇觀”和“遍亞洲無第二幅也”。

第四幅右邊的跋文如下：

中國遇舊油畫輒命曰郎世寧，故予初得此幅，簽亦沿之。而奧參贊拉君斷以為乃荷蘭格氏筆。余雖記于幅首而疑其無據。然多見郎畫者，此皆謂此非郎所能。且絹素亦確非本朝物，蓄疑久之。頃忽被張君之友于潢褙時揭得背簽，現有“利馬”二字，然則此實為明時西洋利瑪竇筆矣。案：《石渠寶笈》載有利氏《天主傳教圖》巨幅，乃明時經進，此殆其同時並呈者。利氏乃西學入中之祖，況畫跡致精如此，真奇寶也，既屬“二友”仍之勿粘，以昭觀者，復詢其請留記兩行。蓋此幅名晦幾三百年，今利氏得“二友”而始彰，“二友”即附利氏而不朽，亦利氏之靈所欣許者尔。時癸丑（1913）冬十月五日九江蔡鮮民記（下鈐白文方印：臣蔡金臺）

這段跋文話鋒一轉，從洋人拉君那兒轉到當時北京最著名的裱畫作坊“二友山房”的權威揭裱，說後者在揭裱時發現了背簽上有“利馬”二字，故證明此畫作者不是別人，乃是比郎世寧更重要的耶穌會傳教中國的始祖利瑪竇。為了進一步加強其論證，蔡金臺讓二友山房專門寫下了另一段跋文，位於第四幅的右下方：

“二友”承裝此幅，于此角絹與託紙間發現原簽，揭之誤成兩片。字最顯者“利馬恭”三字，餘不清。因憶治潢廿餘年，見內府裝褙多有如此者。主人懼傷幅，戒勿復揭。因附記之。二友山房

這段二友山房的跋文補充了蔡金臺跋文的資訊：將原簽的位置確定為“角絹與託紙間”；將上面剩下的字也補足為“利馬恭”三個字——其意思，無疑是指一個叫“利馬”的人“恭（敬地畫）”了此畫。而“利馬”，當然就是“利瑪竇”。這就是後人將這幅畫當成利瑪竇所畫的開始。這種觀點也得到了後世很多鑒定家的贊同。[①]

利瑪竇（1552—1610）是明末著名的耶穌會傳教士。他本是意大利人，於1571年加入耶穌會，1582年經澳門進入中國大陸，1601年到達北京傳教，是天主教在華事業的開拓者之一。但是，持論利瑪竇者必然會面對一個非常致命的駁難：西方教名和中國人名訓讀的規律。換句話說，“利瑪竇”三個字其實是對於意大利文原文Matteo Ricci的對譯；“Matteo”來自《新約》中記錄〈馬太福音〉的聖馬太，當時的中文表達是“瑪竇”，是利瑪竇的教名；而“Ricci”則是利瑪竇的姓，漢譯為“利”。利瑪竇的同時代人，包括他的門徒在內，任何稍知天主教教義者，都

① 包括謝稚柳、楊仁愷，和著名書畫修復家馮鵬生先生。參見林梅村：〈《野墅平林圖》考〉，《文物》2010年第12期，第66—79頁。

不會犯下這樣的錯誤，把“瑪竇”拆開而與“利”姓連讀為“利瑪”，更遑論利瑪竇自稱。除了一個民國初年的文獻之外，[①]同時代文獻不是把他稱作“利子”，就是稱作“利先生”，其自稱則是“瑪竇”，概莫能外。所以，“利瑪”被訓讀為“利瑪竇”的簡稱，一定是出自對天主教和利瑪竇生平茫無所知者的一個誤讀。該信息的真實意思尚待瞭解，但我們基本上可以排除，它的所指是利瑪竇。

另外，正如後文所要論證的，從藝術史角度而言，《野墅平林圖》中的圖式，只能是從董其昌經四王再到吳歷經改造趙大年“湖莊清夏”圖式而為“湖天春色”圖式演變的結果，完全不可能由明末不在這一文脈之內的利瑪竇所非歷史性地憑空發明。

先從對此畫的某些新觀察開始。

首先是光影。此畫的一個鮮明特點，是它有一個明確的、基本上統一的光源。可以斷定，它的光源是從左側面和正面偏左側面發出。樹身上高光部位都在偏左側；柳樹的枝芽都是最近處最亮，最偏左處最亮（圖16）。

再看近景。畫中湖岸草叢的光也是從左側面打過來，松樹的陰影都在右面（圖17）。

再看遠處的天空。畫出的雲不是中式的程式化雲頭，而是呈團塊、有體積、有明暗的自然中的雲；上面被夕陽染紅照亮的部分都在左側（圖18）。仔細分辨的話，會發現這些具有強烈光影和體積的景物並不是用油畫材料和技法所畫，而是用墨線加重彩的方式完成的（圖19）；其中樹木的輪廓完全用文人畫的筆法草草勾勒而成，再加上明暗的塑造。近景中的樹葉和草叢除了光影效果明顯之外，仍然使用傳統的點苔和點葉的方式。這些技法特徵具有鮮明的中西融合的特色；更準確地說，與其說這些特徵由善西畫者融匯中式技法而成，毋寧更像是熟諳中國傳統技法者融入西式立體造型觀察方式所致。

再來看裡面的其他景物。中景處最顯眼的毫無疑問是一座山字形的木橋（圖20）。很多學者都對這裡的景物做過分析，如北大考古文博學院的林梅村教授，他斷定此處所畫的是明代北京後海的風物；橋是後海的銀錠橋，通過這座橋可以看到遠處的西山等等。[②]

但是，我無法同意這裡表現的一定是北京的景物。相反，以橋為例，吳歷筆下的江南風景，最頻繁地出現這樣的橋（圖21、圖22）。四王中除了王翬，其筆下的橋多半是平的，但吳歷卻非常喜歡表現三角形或山字型的板橋。包括一系列用木條拼合起來的橋，非常接近於《野墅平林圖》。再看另外一些細節，圖23是我從原圖遠處辨認出來的一個亭臺，一個四阿頂的樓閣，而圖24是吳歷一幅早期畫作中的樓閣。[③]裡面的兩個建築，除了鏡像般逆反之外，其餘幾乎如出一轍。

---

① 利瑪竇時代任韶州府同知的劉承範曾寫有一篇〈利瑪傳〉，該文收在晚清民國時劉氏戶首劉後清、副戶首劉昆濤等主修和編纂的《劉氏族譜》中，全書60餘萬字。〈利瑪傳〉為劉承範的一篇未刊稿。2010年，劉氏後人劉明強撰寫〈萬曆韶州同知劉承範及其利瑪傳〉一文，發表於2010年11月出版的《韶關學院學報》（社會科學）的第31卷第11期，是為“利瑪”這一正式稱謂公之於眾的開始。翌年，在肇慶政法學院的黎玉琴與劉明強合作發表的〈利瑪竇史海鉤沉一則〉（《肇慶學院學報》2011年7月，第32卷第4期）一文中，該史料被標點註釋出版；可能是因為意識到“利瑪”這一稱謂的不同尋常，兩位學者重新將《族譜》中的〈利瑪傳〉，改為〈利瑪竇傳〉。儘管在文獻上確有“利瑪”的存在，但“利瑪”仍然不同於“利馬”；而且，它出現於一份晚期文本的事實則說明，將其應用於早期文本在方法論上需要十分謹慎，否則將陷入“錯置時代”（Anachronism）的謬誤。

② 參見林梅村：〈《野墅平林圖》考〉，《文物》2010年第12期，第71—74頁。

③ 此畫有兩個版本。第一個版本為朵雲軒舊藏，詩與跋如下：“樹密迷山路，春閒遠俗塵。丙辰九月十有五日，寫於桐蔭山房。吳歷”；畫為紙本水墨淺設色。第二個版本即為此圖；詩與跋文相同，畫則為紙本水墨設色，畫面構圖與意境均有差別。“丙辰九月十有五日”為康熙十五年丙辰九月十五日，西曆1676年10月21日。此圖若非吳歷所作，亦與吳歷的門徒和弟子圈相關。從而反過來證明，《野墅平林圖》中的樓閣絕無可能為明末利瑪竇所為，至少要在吳歷所在的康熙十五年（1676）之後的年代來求索。另一方面，將此圖的作者限定在吳歷或其門徒圈，也與本文《餘論》中提出的“另外作者之可能”遙相呼應。

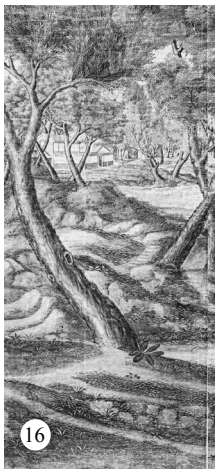
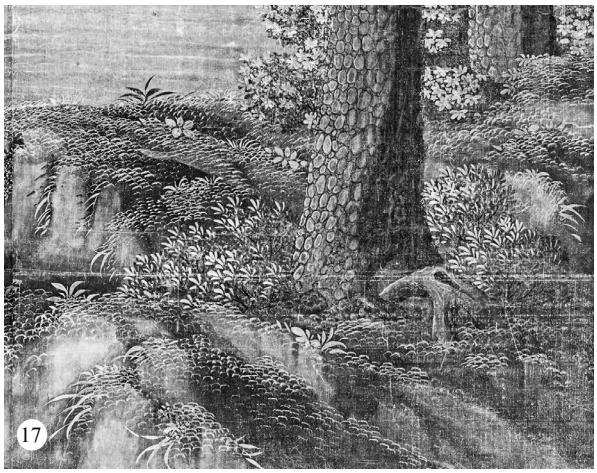




圖16　《野墅平林圖》局部：從左側面打過來的光源
圖17　《野墅平林圖》局部：被左側面光照亮的松樹和草叢
圖18　《野墅平林圖》局部：被左側面光照亮、呈強烈明暗的雲頭

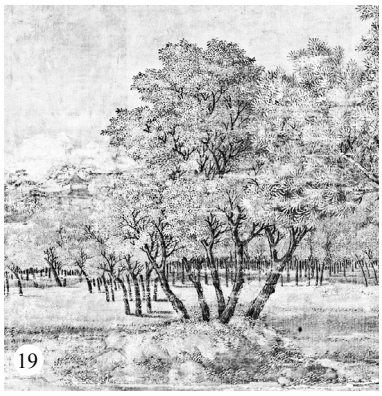
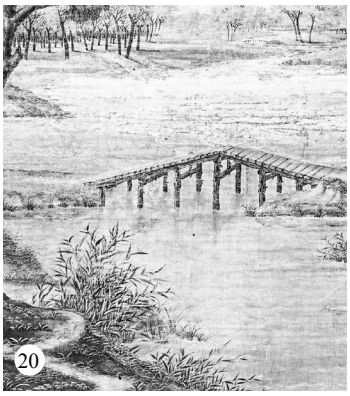
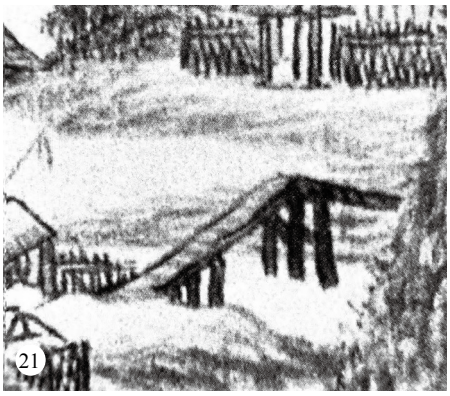




圖19　《野墅平林圖》局部：墨筆勾勒的樹身，以及沒骨重彩畫成的柳葉
圖20　《野墅平林圖》局部：山字形的板橋
圖21　吳歷《靜深秋曉圖》局部：山字型的板橋；紙本水墨；縱95.6釐米，橫24.1釐米，南京博物館藏（采自楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》）





圖22　吳歷《仿吳鎮山水軸》局部：山字型的板橋；紙本，淺設色，縱199.2釐米，橫106.1釐米，台北故宮博物館藏（采自《中國歷代國畫名家精品集：吳歷》，上海：上海書畫出版社，2014年版，第88頁）
圖23　《野墅平林圖》局部：一座四阿頂重檐樓閣
圖24　吳歷《樹密山閑圖》局部：一座四阿頂重簷樓閣（采自http://www.360doc.com/content/20/0804/22/9412703_928548338.shtml，2025年4月21日查閱）

## 五、文獻、圖像與遺跡的三重展開

以上新觀察將作為起點，把我們帶向一個全新的領域。下文將從文獻、圖像和實物的三重角度，去努力呈現這一全新的領域。

首先是文獻。下文所引是吳歷《墨井畫跋》中一段他於澳門所寫的題跋，談到中西禮俗乃至書畫的不同，為人們所耳熟能詳：

> 其禮文俗尚，與吾鄉倒行相背。如吾鄉見客，必整衣冠；此地見人，免冠而已。若夫書與畫亦然，我之字，以點畫輳集而成，然後有音；彼先有音，而後有字，以勾劃排散，橫視而成行。我之畫，不取形似，不落窩臼，謂之神逸；彼全以陰陽向背形似窩臼上用工夫。即款識，我之題上，彼之識下。用筆亦不相同。往往如是，未能殫述。①

這段話經常被人們引用為文人畫家吳歷鄙視西畫的一個證據，尤其在“我之畫不取形似，不落窩臼，謂之神逸；彼全以陰陽向背形似窩臼上用功夫”一句②。但是，考索吳歷當時的身份，他正身居於澳門聖保祿學院，刻苦學習著西方文化和天主教義。故這段話的語境，其實更多鑲嵌在中西文化差異的比較格局之中。換句話說，他的比較建立在對雙方禮俗和文化親身體驗和踐履基礎之上。同時期另一首詩可以為證：

> 燈前鄉語各西東，未解還將筆可通。我寫蠅頭君寫爪，橫看直視更難窮。③

詩生動地描述因為語言文字的差異，吳歷與一位歐洲同學在相互溝通上出現的困難；但不要忘記，此刻的吳歷正在苦學拉丁文和西學。故實際上，儘管“我寫蠅頭君寫爪”，但解決的路徑並非不存在，那就是“未解還將筆可通”。這裡的“筆”，透露出無論中筆西筆，都是吳歷實踐的手段。那麼，作為畫家的吳歷，他在澳門，難道不會學習以“陰陽向背、形似窩臼”見長的“西筆”，也就是西洋繪畫嗎？

問題是，吳歷當年就生活在遠東最具西方文化氛圍的環境裡。他在澳門待過的三四年內④，在聖保祿修院苦學拉丁文和西方神學的同時，他的周遭則到處充塞著西方藝術。作為一位畫家，他難道對於西方藝術神奇的寫實能力不感好奇嗎？從16世紀意大利耶穌會畫家尼閣老（Giovanni Nicolao, 1560—1626）開始，在同一所聖保祿學院，就已經有課徒授課教授西方繪畫的先例。如果有類似的條件，吳歷難道不會去牛刀小試一把？人類的思維會經常性地被觀念和情緒所遮蔽，假如不願意看到真相，那麼，這種遮蔽就會人類帶來某種自欺的安全感。這樣做只需一句話：吳歷的畫裡怎麼會有西方影響呢！⑤事實上，真正有價值的問題反倒是：生活在西方情境下的吳歷，他怎麼可能避免接受西方的影響？

顯然，作為一名畫家，吳歷畫過西畫很正常，他沒畫過才不正常。他連語言都學了，怎麼不會去嘗試一下其他語言媒介？假如能夠警惕或善用人類思維中這種先天的傾向，那麼，即使熟悉的畫面，也會有不同尋常的嶄新發現。

---

① （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第443頁。

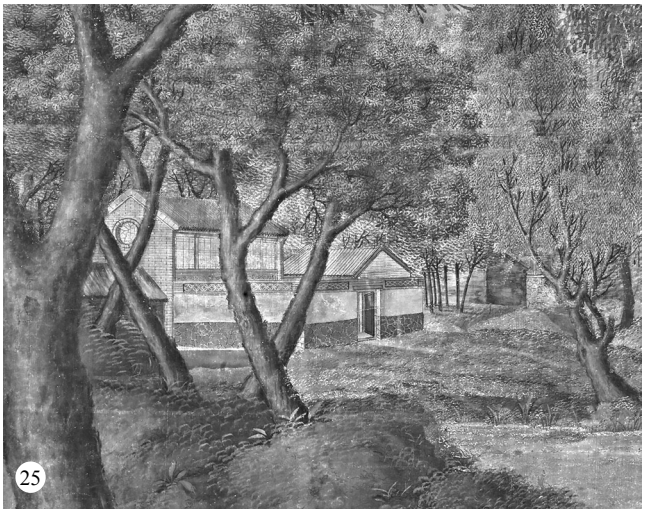
② 最早提出者為陳垣先生。他的〈吳漁山生平〉在引用這段話之後，做了如下評論：“據此，則謂漁山畫用西洋法者，殆咸同間人理想之詞，漁山畫不爾也。”[參見陳垣：〈吳漁山生平〉，《陳垣全集》（第七卷），第778頁。]

③ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第179頁。

④ “靜院棲遲三四年，卑污依舊意愴然。”（清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第186頁。

⑤ 認為吳歷晚年受西畫影響的說辭從吳歷時代開始即已存在，但這些說辭多半道聽途說，甚至荒誕不經，不足為據。現代學者的說法大都流於泛泛而談，缺少令人信服的實證和分析。至於反對派則是學界主流。我所能追蹤到的始作俑者，居然是熱愛吳歷並在三百年後為之編撰了第一部年譜的大歷史學家陳垣。而他的主要立論正是基於〈墨井畫跋第五十九〉中“我之畫不取形似，不落窩臼，為之神逸；彼全以陰陽向背形似窩臼上用功夫”一句，從而割裂了全文的語境，將吳歷本來只是文化比較論的觀念框架，解讀為並不存在的揚中貶西的價值觀和鄙視鏈模式。[參見陳垣：〈吳漁山生平〉，見《陳垣全集》（第七卷），第778頁。]

現在來關注《野墅平林圖》中所謂的“野墅”圖像。左側樹叢中有一個不起眼的硬山頂建築（圖25）；建築佈局上坐北朝南，二層樓，樓下院牆圍合起一個院子。在它側面的山牆上，有一個更不起眼的圓形窗戶（圖26）。仔細看，玻璃上呈現出瓷器開片般破碎的樣態；再仔細看，不是玻璃碎了，而是一個有意拼合起來的花窗，一個原本應該鑲嵌著彩色玻璃的花窗。奇怪的是，這個花窗似乎從未被人發現過！



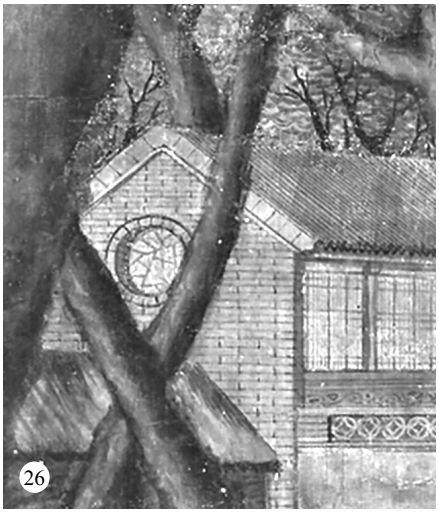
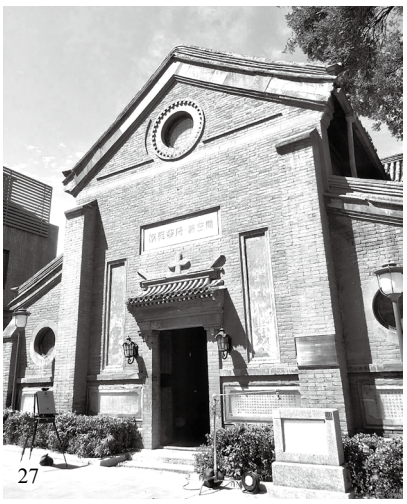




圖25　《野墅平林圖》局部：樹叢中的“野墅”
圖26　《野墅平林圖》局部：“野墅”山牆面上的圓形花窗

為什麼我們的眼睛難以發現它的存在？ 因為眼睛的注意力需要觀念和知識的配合。這類窗戶是專屬於某類功能性建築的特徵，一旦不具備專門的知識，那麼將很難把它從整體中識別出來，賦予它應有的意義。圖27所示是一座位於北京佟麟閣路上的建築，它現在是一個名叫“模範書局・詩空間”的書店。該建築原先是一座美國聖公會於1917年所建的教堂（正式名稱：基督教中華聖公會教堂，Chinese Anglican Church），一座中西合璧風格的教堂。教堂坐北朝南，平面呈拉丁十字式；屋頂在十字交叉處結束為一座中式三層攢尖亭閣；而其正立面，則模仿了北京民居的硬山頂山牆面。為了與教堂的功能相適應，建築師在山牆面開出了一個圓窗，這樣一來，其形制呈現出與《野墅平林圖》中的“野墅”如出一轍的樣態。這提醒我們，北京聖公會教堂的形制或許不僅僅只是對於北京民居的模仿，而是古已有之。即它實際上也引用了一類早已存在於中國的教堂建築形制——由耶穌會等所建造的天主教教堂。

這類建築一個稍早的案例可見於上海嘉定婁塘的天主堂（圖28）。現存教堂建於清光緒三年（1877年），稱聖伯多祿堂，是一座坐北朝南的磚木結構建築。其正立面形態非常簡潔，由一個三角形山牆加一個矩形建築主體組成。山牆上也有一個花窗，但這個花窗與“野墅”相比，只呈現為一個半圓；而且，這個半圓窗的形制，正是當代中國人十分熟悉的“歐陸風情”建築中隨處可見的窗戶形制，實際上來源於文藝復興建築師塞利奧(Sebastiano Serlio，1475—1554)開始復興的一種羅馬式凱旋門，故又叫“塞利奧窗”（the Serliana 或 Serlian window）。這種窗戶的形制，應該是19世紀時隨新古典主義建築而進入中國的。儘管尚存在差別，如婁塘天主堂是單層而《野墅平林圖》中的“野墅”是雙層；再如前者中的花窗是半圓而後者是整圓，但二者的整體形式應該說十分相近，都是一個由矩形的底部和三角形的上部套疊而成的簡單結構（類似於一座希臘神廟）。尤其是，二者皆具“折衷式”建築的性質：在“野墅”，是中國式坐北朝南佈局、院

落式結構與山牆面西式圓花窗的奇特組合；在婁塘，是同樣的布局、內部江南民居扁作抬樑式四界梁框架，與外立面西式形制的雜糅共存。這種“折衷式”並非有意的風格創造，而是極為生動地體現了天主教會“適應式”政策主導下中國天主教教堂建築發展的一個早期階段：購買中式民居再作功能和裝飾上的改造以適應新的需要。


27

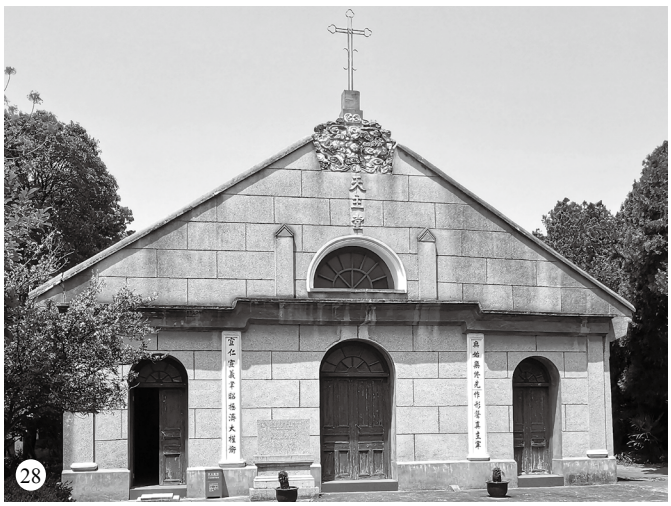

28

圖27　基督教中華聖公會教堂，北京佟麟閣路，始建於1917年，現為北京“模範書局·詩空間”書店（筆者自攝）
圖28　上海嘉定婁塘天主堂，現教堂建於光緒三年（1877）（筆者自攝）

學者陶喻之根據2008年公佈的第三次全國文物普查新成果認定，婁塘天主堂最初是“吳歷自澳門返滬，於康熙卅四（1695）至四十六年間創建”的，也是“他擔任嘉定東堂（即詩中常稱東樓者）司鐸時的另一處駐地，它成為吳歷跟嘉定天主教結緣的一處新發現的紀念場所”。[①]嘉定區第三次全國文物普查公佈的成果中，確實有“婁塘天主堂”一例，考定為“清康熙（1662—1722）中由吳歷神父始建，清光緒三年（1877）重建”。[②]成果鑒定專家同樣考察了與現存主體建築構成群組關係的另一組建築：位於主體建築西側的一座坐西朝東、面闊三間的硬山式風格平房，考為“明末清初風格”[③]（圖31）。這項鑒定結果十分重要，意味著對於吳歷及其事蹟的考察將超越文本和圖像的限制，進入到可以通過實物和遺迹層面的觀察和驗證，進而整合三類材料進行批判性綜合研究的新階段。筆者因此於2023年4月對婁塘天主堂進行了實地的考察。以下的討論正是基於新觀察而作的新論證，其中部分觀點與現有成說相當不同，其目的不在於標榜異說，而在於尊重所有材料的潛力以開闢新的研究路徑。

首先，學者稱吳歷在嘉定所建的教堂為“東堂”，延續了一個由來已久的說法，其實並無依據。吳歷於1688年在杭州晉鐸，並被耶穌會派至上海（“上洋”）和嘉定傳教。他在嘉定的住堂何時因何故而被稱作“東堂”？細細考究，這個在學者中不脛而走的說法始自陳垣。他在〈吳漁山生平〉（1936）和〈吳漁山年譜〉（1937）中兩度釐定吳歷在嘉定的教堂為“嘉定東城教

① 陶喻之原文標題為《詩畫江南說漁山——清六家之一吳歷的滬婁因緣》。網文改為《吳歷的滬婁因緣：一半為傳道，一半為詩畫》。參見 https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2632637，2019年4月14日。
② 上海市嘉定區文物管理委員會，上海市嘉定區規劃和土地管理局編：《嘉定區不可移動文物彙編》（第1冊），2010年，第225頁。
③ 上海市嘉定區文物管理委員會，上海市嘉定區規劃和土地管理局編：《嘉定區不可移動文物彙編》（第1冊），2010年，第225頁。

堂”[①]或“嘉定城東堂”[②]，但卻沒有提供任何依據。一個可能的原因是吳歷在詩文中不斷提到的一個叫“東樓”的地方，“東堂”為“東樓”之訛，或是從中引申出來的意思（陶喻之即將二者等同為一）。實際上，據吳歷門徒趙侖在《續口鐸日抄》中的描述，“東樓”僅僅是吳歷所傳教之嘉定教堂東面的寓樓而已，與教堂本身（他稱之為“本堂”）毫不相關。[③]



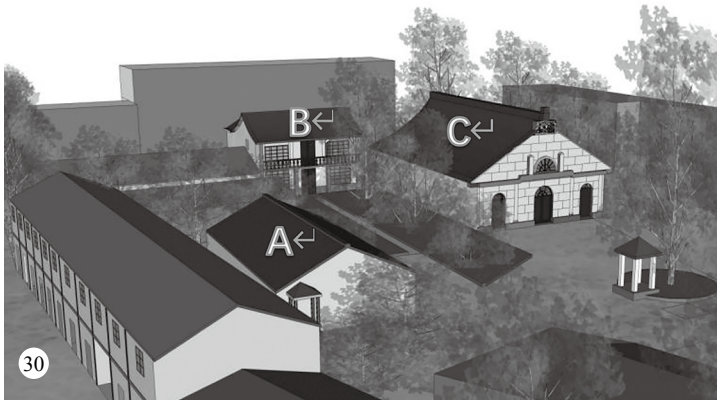







圖29　婁塘天主堂空中俯瞰圖（采自“航拍婁塘：傳教桃溪”，https://www.sohu.com/a/162070179_743188，2025年4月21日查閱）

圖30　婁塘天主堂系列建築示意圖：C.1877年所建之天主堂；B. 一所二層小樓；A.主體建築西側“明末清初風格”之硬山式平房（圖版為高婷女士製作）

圖31　主體建築西側“明末清初風格”之硬山式平房（筆者自攝）

另一個與“東堂”的地望緊密相關的說法，是把這個“東堂”看作是明末嘉定開教施主孫元化所建教堂的遺存（吳歷專家章文欽教授即持此論），[④]據光緒年所編《嘉定縣續志》，該教堂的原址在嘉定城拱四圖。[⑤]孫元化，字初陽，明末嘉定人，為徐光啟弟子，也是吳歷的朋友孫致彌之祖和侯大年的外祖，於天啟元年（1621）受洗於北京。後赴杭州楊廷筠家邀請西教士至嘉定

① 陳垣：〈吳漁山生平〉，《陳垣全集》（第七卷），第793頁。
② 陳垣：〈吳漁山年譜〉，《陳垣全集》（第七卷），第373頁。
③ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第585、611、615、620頁。
④ “破堂謂嘉定東堂，天啟間孫元化所建。”吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第147—148頁。
⑤ 參見徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》，據土山灣印書館1938年版影印，見《民國叢書》第二編第11冊，上海：上海書店，1990年，第311頁。

開教，同時出鉅資建一教堂，並在堂側建教士住宅十餘椽，供曾德昭（Alvaro Semedo）、郭居靜二西士同住。天啟七年（1627）天主教會曾在此召開著名的“嘉定會議”，以討論“上帝”“天主”等中文定名的釐定問題[①]。章文欽將孫元化所建的教堂，徑直視作半個多世紀後吳歷在嘉定傳教時所用的教堂（即吳歷詩中屢次提到的“破堂”），不知何據。這個孫元化所建教堂理應在明末隨孫元化的受戮而遭廢棄[②]，何以可能為耶穌會所繼承？事實上，吳歷〈破堂吟〉中明確指出，“破堂”並非繼承，而是購買所致（“當其買宅且買前，何意買鄰在後邊”，意為當時買宅時沒有考慮到鄰居的因素，導致後來糾紛不已）。[③]

正是因為人們心目中已有了嘉定城內“東堂”作為前提的存在，才導致了學者們在處理婁塘天主堂時，把它順理成章地當做了吳歷“擔任嘉定東堂（即詩中常稱東樓者）司鐸時的另一處駐地，它成為吳歷跟嘉定天主教結緣的一處新發現的紀念場所”。然而，一旦嘉定“東堂”問題無法論定，那麼，一個連帶的問題油然而生：吳歷所在的教堂的地望究竟何在？它會不會根本就不在嘉定城（城關鎮）內，而是另有其地呢？

婁塘天主堂的存在正是提供了這種可能性。

需要注意的是，吳歷在提及他所在的地望時，並未明確使用“嘉定”的名稱，而總是喜歡提及其代稱“嘐城”（“嘐水迢迢雨後新，灌花栽葯及時頻。稚年求道成超業，老壽都忘甲子春”〈嘐城贈張君〉[④]）或“嘐鄉”（“像設西龕日應久，嘐鄉信奉至今有”〈破堂吟〉[⑤]）。事實上，“嘐城”或“嘐鄉”之所以成為嘉定的代稱，恰恰在於二者皆與“婁塘”的古稱有關。因為嘉定在秦漢間屬會稽郡婁縣；唐時崑山縣東境有嘐城鄉，宋時於此掘得唐嘐城鄉莊府君墓銘。明嘉靖《崑山縣志》：“嘐城即古嘐縣治，今屬嘉定縣地，名婁塘。初名嘐塘，後避錢鏐諱改名婁塘”[⑥]。故“婁塘”即“嘐塘”，又為“嘐水”。乾隆間婁塘人陳曦首撰《婁塘志》云：“婁塘鎮在循義鄉二十二都，以水而名。或謂之嘐塘，以其屬嘐城也。或謂之婁塘，以其通婁水也。或謂之劉塘，以其近劉家河也。又或謂之婁溪。兩岸昔多桃花，故又或謂之桃溪。”[⑦]正是這一古稱上多義性提醒我們，吳歷在引用“嘐城”的典故時，除了其廣義用法即作為嘉定的代指之外，不應忘記的是，他很可能直接使用了該詞的本義或其狹義用法——指代他所在的地域嘉定的婁塘鎮。而“婁塘”（“嘐塘”）又名“桃溪”，還可以幫助我們解釋一個吳歷生涯中明顯的難解之處。前文提及，吳歷於康熙十四年作《湖天春色圖》之後，出自宗教的原因而廢棄了“桃溪居士”的稱謂。但事實上，他於1690年所繪製的《仿董巨山水圖》一畫中，留下了“識於桃溪小築”的題跋。這一時期，作為司鐸的吳歷正在上海和嘉定傳教，並未返回他的家鄉常熟居住（吳歷早年之號“桃溪居士”源自他家鄉門後的一條“桃溪”），何以這裡再次出現了“桃溪”的地名？明白了此“桃溪”並非彼“桃溪”，疑團也就迎刃而解了。即，吳歷是在婁塘“桃溪”旁的

① 方豪：〈孫元化傳〉，見《中國天主教人物傳》，北京：宗教文化出版社，第165頁。

② 教會史家徐宗澤先生在其《中國天主教傳教史概論》中謂：“嘉定開教之始非常順利；但不久絕無音響，良由孫元化在一六三三年，為國殉軀後受到的影響罷！”見徐宗澤：《中國天主教傳教史概論》（土山灣印書館1938年初版影印），第311頁。

③ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第402頁。

④ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第317頁。此張君可能是吳歷晚年在嘉定所建之“方濟各會”中的成員張仲（字九上）或張青臣。

⑤ 吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第402頁。

⑥ （明）楊逢春修，方鵬纂：《昆山縣志》，卷二，影印嘉靖十七年刻本，見《天一閣藏明代方志選刊》第11冊，上海：上海書店出版社，2014年。章文欽亦持基本同樣的看法，認為“嘐城”“一名嘐塘，又名婁塘”，而“嘐水”即“嘐塘”。參見吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第317頁。

⑦ （清）陳曦編，梅森標點：《婁塘志》，見上海市地方志辦公室編：《上海鄉鎮舊志叢書》（第1卷），上海：上海社會科學出版社，2004年，第1頁。

“小築”，也就是吳歷教堂旁的寓樓中繪製了此畫。下文將要證明，這個“桃溪小築”，也就是吳歷晚年不斷提及的“東樓”。其建築的圖像形態，即《野墅平林圖》中那個掩映在樹木深處、其山牆面擁有一個奇怪的圓形花窗的“野墅”；而其物質形態，則無疑要藉助現存的“婁塘天主堂”來瞭解。

然而，另一個困境隨之浮現。現存的“婁塘天主堂”主體作為一座清光緒三年（1877）重建的晚期教堂，與吳歷所在時代已有近二百年的距離，據此，我們何從得見吳歷時代原始教堂的真面目？對這個問題的解答，必須還原到原址所在的建築空間遺存的整體中去。

根據圖29所繪製的示意圖（圖30）可知，婁塘天主堂主體僅僅是建築整體的其中之一（標識為字母C）；文物普查成果已經考定了西側的一組建築為明末清初建築（標識為字母A），那麼，圖中主體建築西北面的那組建築（標識為字母B）呢？已有文獻指出了這組建築（圖32）與西側建築的同構性，同為明末清初風格，且為吳歷住所[①]。而且，從圖像證據來看，圖中的二層建築確實與《野墅平林圖》中的“野墅”，存在可圈可點的相似。然而，這種說法的困境在於方位：二層小樓位於主體建築的西北面，無論如何無法稱之為“東樓”。


32


33

圖32　婁塘天主堂西北面二層小樓（筆者自攝）
圖33　婁塘天主堂西北面二層小樓山牆面（筆者自攝）

事實上，只須再次動用奧卡姆剃刀，把我們頭腦中多餘的觀念剃掉，即可得出十分接近於事實的判斷：如若吳歷的原始教堂根本就不在現存主體教堂的原址（C位），而是存在於圖中所示的A位呢？ 如若A位是吳歷時代原始教堂的所在地，那麼，位於主體建築西北面的二層小樓（B位），不就正好出現在原始教堂的東（北）面嗎？這樣一來，吳歷詩文中屢屢出現的“東樓”，不就完全成立了嗎？

這個“東樓”並不是教堂本身，而是作為司鐸的吳歷所居住的空間。但它作為一個同時具備儀式功能的空間，[②]在一定程度上挪用了當時教堂空間的特色：在山牆面開有一個圓形花窗。

① 網文〈一方天地盛清歡《傳教桃溪》，帶你瞭解婁塘歷史建築〉提出了這種看法。但此文仍然認為，吳歷所建的原始教堂與現在的天主堂重疊，後者在前者基礎上重建。參見嘉定工业区：〈一方天地盛清歡《傳教桃溪》，帶你瞭解婁塘歷史建築〉，https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MjM5MTQ5NDE2NQ==&mid=2664046387&idx=2&sn=be08e13041aeced005904ebe9105b47b&chksm=bd8a06498afd8f5f37dcbf970c39407158a917ff511a721711b9c38468bb293c08d7f58ce627&scene=27，2022年11月20日。

② “東樓”上亦有“主臺”，可以從事若干儀式。參見《續口鐸日抄》（卷八），見（清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第611頁。

這一圓形花窗與山牆面的簡單組合，可以追溯到意大利阿西西的聖方濟各教堂上堂，始建於1228年（圖34）。該建築內部是一個哥特式建築，但它的正立面則具有鮮明的意大利特點，整體上是由一個山牆面加上兩個橫列的矩形建築構架組成，形成強烈的區別於哥特式縱向性的橫向性特徵。尤其是，第二層矩形構架上有一個很大的圓形花窗；山牆面則開有一個圓形窗，叫作“牛眼”。

建於1568—1602年間的羅馬耶穌會本堂，作為一個雙層建築，它其實是將一個有山牆的希臘式的神廟，重疊在一個矩形構架之上；再用兩個渦卷，把上下層連接起來。其前身其實是佛羅倫薩的聖十字教堂，著名的文藝復興建築師阿爾伯蒂的傑作，都是用兩個渦卷，把教堂的上下部分連接為一體。而其上面的那個希臘式神廟，其實與“野墅”和婁塘的教堂基本接近。


34


35

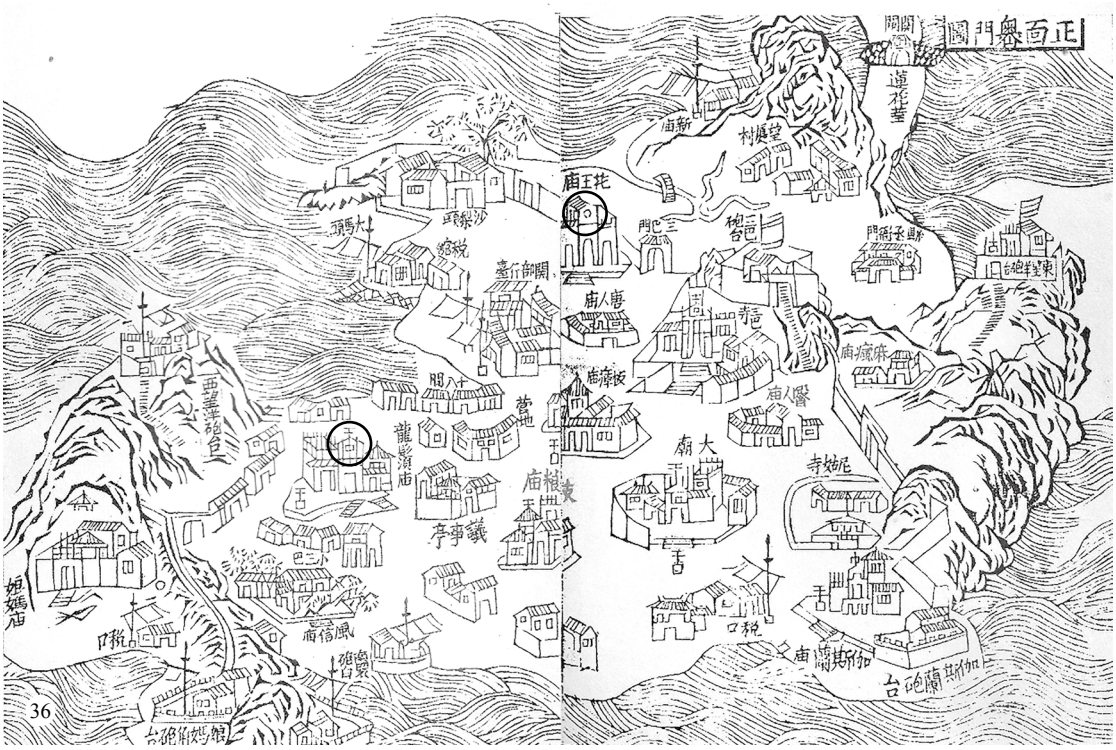



圖34　阿西西聖方濟各教堂上堂正立面，始建於1228年（筆者自攝）

圖35　澳門聖保祿教堂正立面（俗稱“大三巴”），始建於1602年（采自https://www.culturalheritage.mo/detail/99968?AspxAutoDetectCookieSupport=1#&gid=1&pid=1，2025年4月25日查閱）

圖36　（清）印光任、張汝霖撰：《澳門記略》插圖：〈澳門正面圖〉，圓圈指示建築山牆面的各類圓窗（采自《澳門記略》，乾隆十六年西阪草堂刻本）

再看一下大三巴，也就是吳歷當年所住的澳門聖保祿學院教堂的正立面（圖35）；它建成於1602年，與羅馬耶穌教堂同一年。儘管其山牆面沒有牛眼和花窗，而是以拱形龕代替之，但作為一個巨型的四層建築，該建築最上一層其實與“野墅”和婁塘建築非常相似。在吳歷的同時代，這類圓形花窗加山牆面的簡單組合，無疑是西方教堂建築予華人以最深刻視覺印象的特徵之一。在乾隆時期印光任、張汝霖所撰《澳門紀略》一書中，澳門教堂的這類形象屢屢可見於其插圖（圖36），說明當時這類正立面比比皆是。吳歷完全可以根據他的視覺經驗及繪畫技能，加上可能的相關書籍的加持，在其傳教的江南以民居為基礎改造出類似的建築。

無獨有偶，吳歷在詩文中也經常提到，他所住的“東樓”中，有一扇朝西開出的窗戶。那是大約 1688 年到 1708 年，他晚年在嘉定傳教的時候：

> 東樓無計那西陽，窗納炎光逼四牆。未見桐花先得夏，落殘桂子不知涼。吟髭笑撚希應赤，月色低遲到亦黃。風觀露臺有幾在，而今且寄此為鄉。[①]

詩的名字就叫《東樓》。東樓是朝西的，很熱，西曬陽光厲害。平時夏天還沒到，桐花沒開，它已經是夏天了。到了秋天，桂子都落下來，但是房間還是不涼，依然陽光猛烈。吳歷說自己在陽光底下捻鬍子，鬍子雖然很稀少，但顏色卻是紅的；晚上，月亮升起來的時候，天還沒有完全黑，陽光與月光混合在一起。然後他說，儘管如此簡陋，這就是他所居住的家園，他要寄此為鄉以終此生。

那麼，他在東樓幹什麼呢？

> 春暖臨窗興不禁，小山竹樹寫秋蔭。曲條如乙筆澹澹，垂葉分个墨深深。墨井道人在東樓畫[②]

他在東樓畫畫。不僅春天畫，秋天也畫，估計四季都畫；他用書法用筆的“乙”字寫樹枝，用“个”字畫樹葉。這個地方既是他接待朋友、門徒和講道的地方，也兼具一個畫室的功能。根據他的門徒趙侖《續口鐸日抄》的記載，他在那兒不僅畫水墨寫意畫，而且也畫宗教題材的敘事畫，如一幅描繪耶穌最後晚餐後在客西馬尼花園獨自祈禱的《山園祈禱圖》。[③]顧名思義，“東樓”是因為其相對於西側建築物的位置而言的。後者即吳歷自己一再提到的“本堂”或“大堂”，其實際位置應該就在圖28中的A位，也就是文物普查中認定的“明末清初風格”的硬山頂平房。

再次回到《野墅平林圖》中的圖像。那麼顯而易見，畫中所繪的這個“野墅”應該就是“東樓”；它的山牆面朝西，從而與畫中光源於花窗上投下陰影的位置完全相合。這一點也可以藉助現存二層小樓看出來；這個作為“東樓”的小樓，恰好也有一個朝西的山牆面，現存建築也開有一個小窗（儘管是長方形的）。

不妨再次藉助圖像的證據，作一個最後的陳述。

吳歷晚年經常來往於上海與嘉定之間傳教。有一天他從上海回來，回到他所在的“東樓”，意興難抑，遂畫了一張寫意水墨《山水圖》，並在上面作了如下的詩文題跋：

> 不是看山定畫山，的應娛老不知還。商量水闊雲多處，隨意茆茨着兩間。墨井道人從上洋歸，寫於東樓。（鈐“吳歷之印”白文印、“延陵”朱文印、“墨井”朱文印）[④]

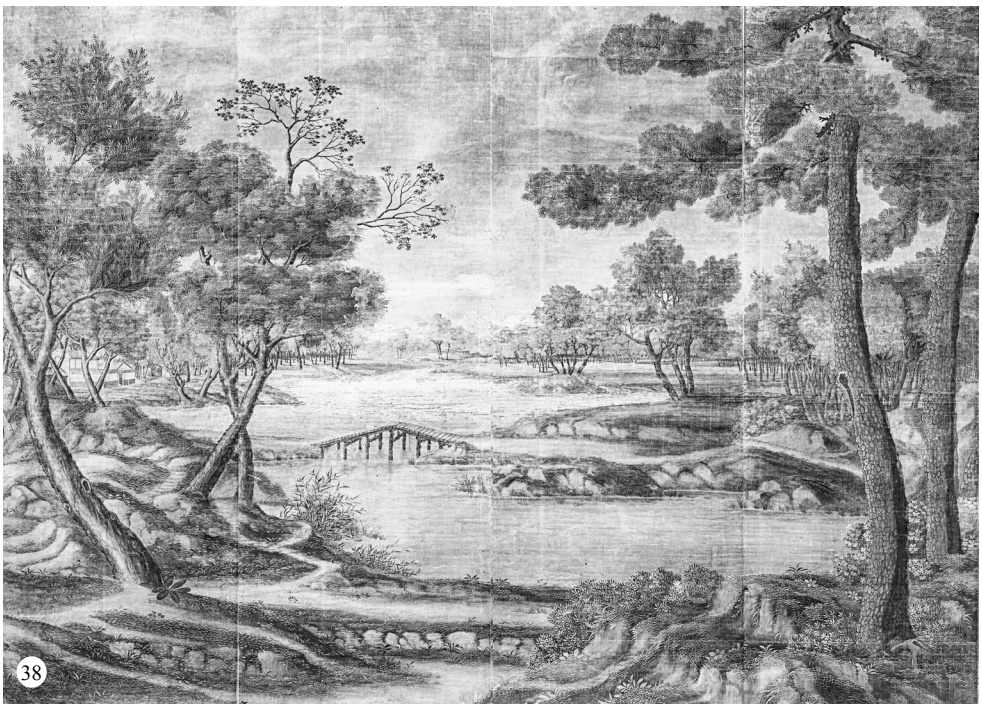
① （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第401頁。
② （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第401頁。
③ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第620頁。
④ （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第399頁。

把該畫的佈局與《野墅平林圖》的整體構圖做一個比較，會發現二者之間存在著驚人的相似：

首先，水墨畫前景中有一座山字型木橋將阻斷的兩岸連接起來，這與《野墅平林圖》近乎一樣。



37



38

圖37　吳歷《山水圖冊頁》十開之一，紙本水墨，縱23.2釐米，橫28釐米，故宮博物院藏（采自楊新、楊麗麗編：《吳歷精品集》）

圖38　傳明利瑪竇《野墅平林圖》，絹本，墨筆重彩，四條屏，縱218.2釐米，每屏橫65.5—71釐米，總寬273.2釐米，遼寧省博物館藏

其次，前者右側點綴著數棟房舍（詩中的“隨意茅茨着兩間”），後者的左側則是那座“野墅”；二者之間存在著鏡像背反的關係。

再次，前者遠景的水岸上有兩三座起伏的山丘，後者的遠方雲層下面，同樣有兩三座山丘隱約可見；二者的位置與上一樣也呈鏡像背反的規律。

又次，儘管有寫意水墨與墨筆重彩畫法，以及鏡像背反的差別，兩幅畫整體的構圖形態存在著絕非偶然的相似，說明它們之間非同尋常的內在一致性。這種一致性，猶如以一己之力，對同一場景施以兩種不同繪畫技法的實驗——藉助吳歷畫跋的語言形容，可謂前者“不取形似，不落窩臼，謂之神逸”;後者則“全以陰陽向背形似窩臼上用功夫”而已。

最後，還可以指出一點，即：《野墅平林圖》與《湖天春色圖》一樣，同樣有一個隱身的導師存在。對於後者而言無疑是將魯日滿、沙勿略和阿西西的方濟各重疊在一起的方濟各形象；對於前者而言，則毋庸置疑有吳歷自身形象的存在。因為對於其門徒來說，創立了方濟各會的導師吳歷，當然也是一個方濟各（他名字中的沙勿略也啟示了這一點）。只是這個方濟各，與《湖天春色圖》中的導師一樣並沒有現身，採取了完全自然化的託物喻志方式。這也啟示我們，該畫中或許也存在某種門徒的視角。

## 餘論：另外作者之可能

所有線索都指向吳歷。作為《湖天春色圖》的作者，作為水墨《山水圖》的作者，他當然也是《野墅平林圖》的作者。這意味著，《野墅平林圖》的創作年代，絕無可能在利瑪竇所在的明末，只可能在已發展出“湖天春色”圖式的吳歷所在的清初；更準確地說，在吳歷於嘉定擔任司鐸的1688—1708年之間。

當然，並不排斥吳歷有助手參與的可能。事實上，吳歷門徒中不乏有善畫者。一個是寫作《續口鐸日抄》的趙侖，他所畫的《聖母子圖》，曾經得到過吳歷的誇獎。[①]另外一個更重要的線索，涉及吳歷的一個學生陸道淮，字桐源，號上游。這位陸上游是嘉定人，一位國學生，同時是康熙年間小有名氣的畫家。吳歷的同學王翬曾經為他寫過題跋：

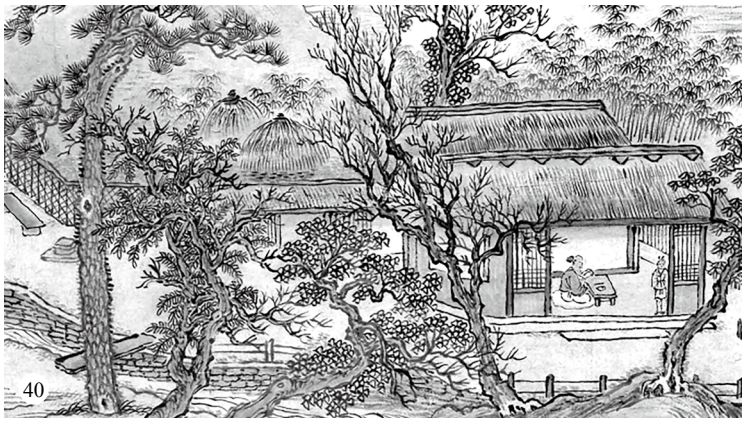
> 上游少即工畫，遊於墨井之門，盡得其指授。今春不遠百里訪余于來青閣，共晨夕者數月，盤礴解衣，其為起予者多矣。因出墨井此冊相示，把玩不忍釋手，是於遊戲點染中，不為古法所拘，脫盡時史謬習，剗俗入雅，逸氣飛翔，雖迂翁、癡老不得專美於前。上游屬題，放筆不覺一笑。癸未嘉平，耕煙散人王翬。[②]

這位陸上游與清初文人墨客過從甚密，其繪畫則深受吳歷影響。作為吳歷《墨井畫跋》、其詩集和文集的整理者，他可謂吳歷事業的一個繼承者，同時也是一個天主教徒（圖39）。從他傳世的墨跡來看，他筆下的鱗皮松，那種工細和寫意相結合的趣味，確與《野墅平林圖》十分相似（圖40）。而且，他與吳歷一樣，是那個時代闖世界的人。吳歷《寫憂集》中〈懷陸上游在日本〉一詩提到：

① （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第596頁。
② 載《虛齋名畫續錄》卷四《戴文節臨墨井山水冊》中戴熙所錄王翬跋文，見《續修四庫全書》，一〇九一冊，子部，藝術類，上海：上海古籍出版社，2002年版，第347頁。




39



40

圖39　陸道淮像，清光緒四年重刻道光本《練川名人畫像續編》（采自《嘉定歷史文獻叢書》第3輯《練川名人畫像續編》，上海：上海書店出版社，2014年，第43頁）

圖40　陸道淮《山居春曉圖》，縱99.7釐米，橫41.2釐米，紙本設色1724，上海博物館藏（采自山西省博物館、上海博物館編：《虞山畫派書畫精品集》，山西人民出版社，2015年，第234頁）

春已暮，子未歸。扶桑日出早，練水落花稀。人傳久在長祁島，海闊蒼茫鳥不飛。①

這位陸上游非常有膽略，喜歡遊歷；他甚至去過日本，長期呆在長崎（長祁）。而長崎是日本鎖國時期唯一的對外口岸，與中國的澳門和廣州一樣，是外貿重鎮。他到日本肯定見識過大量的荷蘭“蘭學”，對於西畫肯定不陌生。

總之，這位陸道淮，有可能參與到吳歷西畫風格創作的歷程。至於其參與到什麼程度，尚須進一步的研究和論定。

[責任編輯：馬慶洲]

① （清）吳歷撰，章文欽箋注：《吳漁山集箋注》，第125頁。

# Toward the Outside of the "Metaphysics of Money": Reading Karatani Kōjin's *Marx: Towards the Centre of Possibility*

Qin WANG

**Abstract:** The contemporary Japanese thinker Karatani Kōjin's reading of Karl Marx, especially of *Capital*, constitutes a coherent thread in his early and late thought. A close reading of Karatani's interpretation of Marx, particularly his theory about the form of value, in works such as *Marx: Towards the Centre of Possibility, Investigations*, gives insight into the nuanced but crucial change in Karatani's thinking in the 1980s. Analysis of Karatani's readings and what differentiates these readings in the texts shows that this nuanced change results in a radical reorientation in Karatani's understanding of Marx—namely, that the "sociality" of the value of commodities does not entail that "value" can be stabilized in a single, homogenous system. This holds true not only for the exchange of commodities between different systems but also for exchange within a single system. The asymmetrical positions in exchange represented by buyer and seller indicate that any exchange—any act of purchase and selling—inherently contains a "blind jump" that defies all retrospective justification and given rules, an insight that prepares the reader for Karatani's later thought, particularly his theory of the "modes of exchange."

**Keywords:** Karatani Kōjin; Karl Marx; *Marx: Towards the Centre of Possibility*; theory of the form of value

**Author:** Qin WANG obtained his Ph.D. in Comparative Literature from New York University. He is currently an associate professor in the Department of Area Studies at the University of Tokyo. His study fields include modern and contemporary Chinese literature and critical theory. He is the author of *"Lingdu" riben* [Japan "Degree Zero"] (Beijing: Beijingdaxue Chubanshe, 2025), *Rojin wo yomō* [Reading Lu Xun] (Tokyo: Shunjūsha, 2022), and *Configurations of the Individual in Modern Chinese Literature* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2020) .

# 邁向“貨幣形而上學”的“外部”
## ——以柄谷行人《馬克思，其可能性的中心》為中心

王欽

[摘 要] 日本思想家柄谷行人對於馬克思尤其是《資本論》的解讀貫穿了其前後期的思考。通過文本細讀的方式考察柄谷在《馬克思，其可能性的中心》《探究》等著作中對於馬克思的“價值形態論”的獨特闡釋，有助於厘清柄谷在1980年代發生的細微卻重要的思想變化。分析柄谷在這些著作中的相關闡釋以及其中的微妙差異可以看到，他的思想變化為其馬克思闡釋帶來的結果是，商品價值的“社會性”並不意味著“價值”可以在某個單一穩定的均衡體系中確定下來，不僅在不同體系之間進行商品交換如此，且在同一體系內部發生的商品交換也如此。“買方”和“賣方”這兩種立場的不對稱性表明，任何一次商品交換，任何一次“買—賣”的行為，都包含了無法用任何事後性規則加以覆蓋和克服的“盲目的飛躍”。這一點成為柄谷後期思想、尤其是“交換樣式”理論的基礎。

[關鍵詞] 柄谷行　人馬克思　《馬克思，其可能性的中心》　價值形態論

[作者簡介] 王欽，畢業於美國紐約大學比較文學系，哲學博士，現為日本東京大學大學院綜合文化研究科副教授，研究領域為中國現當代文學、批評理論等，著有《“零度”日本》（北京：北京大學出版社，2025年）、『魯迅を読もう』（《閱讀魯迅》）（東京：春秋社，2022年）、*Configurations of the Individual in Modern Chinese Literature* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2020)等。

## 一、柄谷行人與馬克思

眾所周知，對於日本思想家柄谷行人而言，馬克思無疑是其思想生涯中最重要的研究對象之一，《資本論》也是其反復閱讀的文本之一。可以說，對於馬克思的閱讀，貫穿了柄谷的全部思想時期，同時也在其核心著作中起到舉足輕重的理論作用。在出版於1978年的作品《馬克思，其可能性的中心》（以下略稱《馬克思》）中，柄谷首次展開了對《資本論》中“價值形態論”的創造性解讀。然而，學界圍繞《馬克思》展開的詳細論述卻並不多見。因此，為了更好地理解柄谷的思想以及馬克思在其中佔據的重要位置，我們有必要回到該文本，對其“可能性的中心”做出嘗試性的探討。①

毋須多言，對於馬克思的研究在現代日本思想史上本就具有豐富的積累和深厚的傳統。日文版的《馬克思恩格斯全集》在1928—1935年已經翻譯出版，几乎同时，从1927至1933年的短短数年间，相继發生了著名的“日本資本主義論爭”和臭名昭著的“轉向”事件（即左翼知識分子思想上從馬克思主義向天皇制的轉向）。就戰後的日本思想界而言，在批評領域有小林秀雄、吉本隆明等批評家對於馬克思的闡述，在哲學領域有廣松涉細緻的文本考證工作及其對馬克思的所謂“認識論斷裂”（阿爾都塞語）的獨特闡釋，在經濟學領域則有宇野弘臧對馬克思理論“三階段”論的闡述和對《資本論》中“價值形態”的強調。應該說，上述這些都構成柄谷進入馬克思文本的思想和歷史前提，同時也決定了柄谷閱讀馬克思的基本姿態。②

另一方面，在柄谷作為一名大學生逐漸成長的時期，日本的思想語境對於馬克思的接受和理解，有著更為複雜和具體的背景。柄谷在一次座談會上，對1960年代馬克思在日本思想界中的形象如此表述：“吉本隆明那時多次提到馬克思，當然也有小林秀雄的影響，截至1958年，都有關於馬克思的非常敏銳的論述。但到了大約1959、1960年，一下子就不行了。……人們一次都沒讀過馬克思就進入了1960年代。1960年代也就只有廣松涉，其餘都是異化論、外化論。”③關於這一點，對馬克思同樣非常熟悉的淺田彰說道：“1960年代末，儘管確實存在廣松涉對於異化論的批判，這一點不可忽視，但佔據主流的依然是廣義的異化論。人們談論的問題是如何超越現代的異化而恢復深層的共同性。”④換句話說，正是在左翼學生運動層出不窮、各種學生組織試圖以自己的方式在理論和實踐上超越日本共產黨及其思想傳統，同時超越蘇聯的馬克思主義（斯大林主義）的歷史狀況下，被學生理論家們“重新發現”的那個馬克思——主要是以《1844年經濟學哲學手稿》為依據的、所謂“人道主義”的初期馬克思形象——事實上反而嚴重窄化和限制了馬克思的思想豐富性。正因如此，在1970年代初發生“聯合赤軍事件”的時候，日本社會整體上對於包括馬克思主義在內的左翼思想和社會運動開始感到深刻的不信任，而馬克思的著作也不再受到重視。到了1980年代初，日本思想界甚至出現了以戶田徹、笠井潔、小阪修平、長崎浩等人為

① 本文在初稿完成後收到了匿名評審人的重要意見和建議，並在此基礎上做出了修改。在此，我要對幾位評審人表示感謝。另外，本文的研究和寫作得到了杭州市錢塘教育基金會的支持，一併致謝。

② 柄谷自己將1950年代出現的幾種有關馬克思的闡釋概括如下：“1950年代後期出現的新左翼的理論工作可以分為三種趨勢，它們都源於馬克思的著作。第一種趨勢是轉向早期馬克思和異化理論，其最顯著的代表是文學批評家和詩人吉本隆明。第二種趨勢可以說試圖重新建構歷史唯物論，通過重讀來克服早期馬克思，其中最典型的代表是哲學家廣松涉。第三種趨勢則致力於通過《資本論》來重新揭示馬克思的特殊性，其代表是政治經濟學家宇野弘臧。”（Kōjin Karatani, *Marx: Towards the Centre of Possibility*, trans. Gavin Walker, London: Verso, 2020, p. xxx）關於柄谷行人和現代日本思想史上的馬克思研究之間的關聯，可參考小林敏明『柄谷行人論』，東京：筑摩書房，2015年，第154—159頁；趙京華：《日本後現代與知識左翼（修訂版）》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017年，第42—67頁。

③ [日]柄谷行人編『近代日本の批評II』，東京：講談社文芸文庫，1997年，第75—76頁。

④ 同上書，第161頁。

代表的所謂“馬克思葬送派”知識分子。[①]在這個意義上，儘管馬克思在戰前和戰後的日本思想史上都是一個無法繞開的巨大存在，但在柄谷開始進入馬克思的文本的時候，多數知識分子都認為“馬克思已經不行了”——這種當時所謂的“意識形態終結”論，恰恰是當時最顯著的一種意識形態。[②]

在這種大背景下，宇野弘藏的理論對柄谷起到了決定性的影響。當柄谷於1960年進入東京大學經濟學部的時候，儘管當時宇野已經退休，但其弟子鈴木鴻一郎繼承了宇野的學說，在課堂上講授宇野對於馬克思的獨特闡釋。柄谷自己回顧道：“《資本論》是科學，而歷史唯物論是意識形態——宇野弘藏的這一想法，在某種意義上對我來說意義重大。”[③]簡言之，恰恰是宇野理論對於《資本論》的強調和再闡釋，使得柄谷不僅可以抵擋住外界關於馬克思主義發出的種種噪音，更可以通過自己的方式重新進入馬克思的文本細節，從而不受主流闡釋的影響而真正回到其思想的“可能性的中心”。例如，柄谷在《馬克思》中直接針對1960年代以來爭論不休的有關“初期馬克思”和“後期馬克思”的延續與斷裂的問題寫道：

> 自從《1844年經濟學哲學手稿》被發現以來，“初期馬克思”和“後期馬克思”的關係成了世界性的問題。簡單來說，爭議集中在下面這一點上：在初期馬克思的延長線上思考後期馬克思，還是在“斷裂”上認識後期馬克思。……初期馬克思得到強調，是要駁斥那種過於傾向經濟決定論和生產力理論的馬克思主義，而後期馬克思所強調的，是駁斥那種將初期馬克思的異化論還原為資產階級人性論的做法。[④]

與之相對，柄谷則認為，如果不仔細閱讀標誌著馬克思思想之形成的《資本論》，既不可能理解“後期馬克思”，也不可能理解“初期馬克思”。在柄谷看來，無論是強調“斷裂”還是“延續”，論者都只預設一種既有的“馬克思主義”的前提，並在這個前提下展開爭論，而沒有切實地回到馬克思的文本本身。沒錯，強調回到文本的細節並從中揭示新的思想可能性，這種“文本論”模式的解讀策略，恰恰構成了柄谷閱讀馬克思的根本姿態，同時也是其最初的馬克思研究成果，即《馬克思》的基本出發點。

因此，系統而全面地整理和比較柄谷在不同時期針對馬克思的文本做出的闡釋，並不是本文的關切；毋寧說，我試圖做的是效仿柄谷的閱讀方法，以《馬克思》為核心參照軸，通過聚焦柄谷論述的具體細節來揭示：（一）這一文本內部包含的難題，以及（二）柄谷如何在之後的著作中——尤其是1985年出版的“講談社文庫”版本的《馬克思》的〈後記〉，以及同一時期連載於《群像》上的〈探究〉——對先前論述的側重點做出的細微調整，並通過這種調整來見微知著地勘測柄谷的思想變化。如柄谷所說，他在出版了《馬克思》以後，“事實上到〈探究〉為止，多次在細微的點上嘗試了修正”[⑤]；如果不易察覺的細節改動往往標誌著根本差異之所在[⑥]，那麼我們更有理由重視柄谷對於《馬克思》的論述所做出的細微調整。

① 參見小林敏明『柄谷行人論』，第165頁。

② 關於1970年代的思想狀況，柄谷在為《馬克思，其可能性的中心》撰寫的〈學術文庫版後記〉中做了介紹。參見[日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，東京：講談社学術文庫，1990年，第238頁。（下文引用自該著作的引文，若無特別說明，皆以這一版本為准。）亦參见[日]柄谷行人ほか『柄谷行人「力と交換様式」を読む』，東京：文春新書，2023年，第147-148頁。

③ [日]柄谷行人編『近代日本の批評II』，第118页。柄谷在為《馬克思，其可能性的中心》的英文版撰寫的序言中也承認，宇野關於政治經濟學的理論工作對自己產生了“最大的影響”。參見Kōjin Karatani, *Marx: Towards the Centre of Possibility*, p. xxx。

④ [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第86頁。

⑤ 同上書，第240頁。

⑥ 同上書，第19頁。

不過，在涉及上述問題之前，還是先讓我們進入柄谷撰寫於1970年代的《馬克思》，並盡可能地採取柄谷自己閱讀《資本論》的方法和態度，留意文本中容易為人忽略的細節。

## 二、回到“價值形態論”

柄谷的《馬克思》最初連載於日本著名文藝雜誌《群像》1974年3月至8月號。大致而言，《馬克思》在結構上可以分成四個部分：第一部分（第一章至第四章）圍繞“價值形態論”展開討論，揭示資本制經濟中“貨幣形態”對於價值形態的遮蔽；第二部分（第五章）通過閱讀《德意志形而上學》和《路易・波拿巴的霧月十八日》，討論了路易・波拿巴如何作為“非代表的代表”而悖論性地成為社會各黨派和階層的代表，正如“貨幣”本身作為一種特殊的商品而悖論性地成為一般等價物；第三部分（第六章）主要關注《1844年經濟學哲學手稿》，消解和駁斥了人道主義的馬克思形象以及對於人性的本質化理解；簡短的第四部分（終章）則以前後呼應的方式，重新回到全書開頭關於“方法”的討論。考慮到柄谷在後來的著作中分析馬克思時呈現出的關切仍然是“價值形態論”，我們接下來的考察將主要圍繞第一部分展開。

《馬克思》的版本情況較為複雜：1978年作為專著初次出版的時候，柄谷已經對最早在《群像》上連載的文本做出了較大幅度的修改；1985年，講談社出版了《馬克思》的“文庫版”，並添加了柄谷撰寫的長達十五頁的〈文庫版後記〉。但是，在1990年重新收入“講談社學術文庫”的時候，柄谷刪除了之前那篇很長的後記，並補充了一篇簡短的〈學術文庫版後記〉。根據柄谷自己的說明，如此改動的原因是自己在該書出版時便對其感到不滿，於是在後來的“文庫版”中添加了“詳細的自注”；然而，如今柄谷則認為，《馬克思》“作為過去的文本擁有自身的獨立性，還是讓讀者照原樣閱讀比較好”。換句話說，我們對於《馬克思》的閱讀，應該同樣遵循柄谷在《馬克思》中對於馬克思的著作所採取的閱讀原則，也就是將文本視為一個獨立而自足的、甚至某種意義上超越作者意圖的存在。

柄谷的這種頗具“文本主義”色彩的解讀策略，無疑是其有意識選擇的結果。例如，柄谷在本書一開頭就寫道：“除了‘作品’之外，不把任何哲學或作者的意圖當作閱讀前提，這就是我閱讀作品的意思。”[①]採取這種策略或方法的原因在於，柄谷認為，作者的思想不僅不同于文本中呈現的想法，而且恰恰是文本創造出了“作者”的形象，“閱讀讓作者產生變形”。於是，“這裡不存在‘真正的理解’，如果存在這種東西，那麼歷史本身也就完結了”[②]。

或許正因如此，柄谷在論述中多次激進地將馬克思也闡述為一位頗有“後現代”色彩的思想家。例如，關於馬克思與“古典經濟學”之間的關係，柄谷寫道：馬克思的“獨特性不是樹立了何種‘哲學’，而是他對於文本的姿態，以及對於這種姿態的貫徹。《資本論》不外乎就是馬克思對古典經濟學文本的解讀”[③]。這種作為文本解讀者的馬克思形象，無疑和1960年代學生運動中的馬克思形象大相徑庭，同時也和日本共產黨標榜的馬克思主義毫不相干。不僅如此，柄谷甚至斷言：“馬克思在德國哲學、法國政治思想和英國經濟學之間轉移研究對象的過程中，始終把‘語言’作為問題。與之對應，馬克思的著力點也不斷移動。始終不變的是他作為闡釋者的立場。”[④]這一論斷仿佛與我們熟悉的那個主張哲學的任務不在於解釋世界、而在於改變世界的馬

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第9頁。
② 同上書，第89頁。
③ 同上書，第16頁。
④ 同上書，第115頁。

克思相去甚遠；然而，重要的是，柄谷對於馬克思作為闡釋者而不斷“移動”的強調，恰恰顯示了他自身的“方法”：

> 馬克思的“思想”，恰恰在于他閱讀文本的方法。馬克思在《德意志意識形態》中的轉變，不在於提出什麼新的哲學，而在於他對“哲學”這種意識形態的解讀。這一轉變與其說是“顛倒”，不如說是“移動”。①

熟悉柄谷的讀者從這裡不難看出，“移動”這一關鍵術語以後將進一步被柄谷改寫和發展為“跨越性批判”：它所強調的是，我們對於現實的批判不需要一個超越性的位置或立場，也不存在這樣的超越性；毋寧說，批判的可能性就來自在不同體系之間進行“橫斷性”的移動和由此帶來的“強烈視差”。②

綜上所述，柄谷在《馬克思》中試圖做的工作，並不是還原一個“真實的”馬克思形象，而是將馬克思的形象重新放置到文本自身的語境之中，尤其是《資本論》關於“價值形態論”的論述語境之中。例如，柄谷寫道：

> 某個作品的豐富性在於，在作者有意識地支配的體系內部，存在著某個他“無法支配”的體系。……對我來說，“閱讀”馬克思就是閱讀價值形態論中“尚未得到思考的東西”。③

在另一處地方，柄谷甚至斷言，我們對於馬克思的閱讀可以走到與其原本的“意圖”相反的地步：

> 我們必須首先仔細地閱讀價值形態論，必須“一反馬克思的意圖”來進行閱讀。④

上述兩段話一方面簡明地提示了《馬克思》的主要關切，另一方面也表明了全書標題中的“可能性的中心”這一表述的含義。柄谷多次強調，自己的這個標題容易引起誤解，因為所謂“可能性的中心”其實指的並不是某種核心或實質，倒恰恰是一直以來被人們忽略或輕視的“邊緣”——具體而言，即在《資本論》第一卷開頭部分僅僅被馬克思作為通往“貨幣形態”途中的一個環節而加以闡述的“總和的或擴大的價值形態”。在為《馬克思》的英譯本撰寫的序言中，柄谷再次強調了這一標題的含義：

> 我在此所謂的“可能性的中心”，指的是一種存在于文本中、卻沒有得到清晰闡述的意義形式。換言之，它更存在於“邊緣”而不是實際的“中心”，這是一種我從瓦萊里的批評著作中習得的觀察和閱讀方式。⑤

所謂“馬克思的可能性的中心”，或許確實和同時代法國思想家德里達（Jacques Derrida）對西方形而上學傳統展開的“解構”式閱讀有著異曲同工之處。不過，更重要的是，柄谷在書中借助“文本”所包含的足以超越作者意圖的強大自足性和獨立性，一舉將自己的思想位置從1960年代他所關注的問題——即自我封閉的“意識”和“自我”——那裡抽離了出來。例如，在以一種似乎延續了1960年代以來的存在主義式思考的筆觸談及蒙田提到的種種宗教和哲學所陳述的“人性”以及潛藏在這些論述背後的那個“奇怪的‘賦意性’‘自我’”之後，柄谷如今輕快地寫道：

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第94頁。
② 參見[日]柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス』，東京：岩波現代文庫，2010年，第18頁。
③ [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第25頁。
④ 同上書，第117頁。
⑤ Kōjin Karatani, *Marx: Towards the Centre of Possibility*, p. xxxii.

這不是所謂的“自我”，而是他所引用的文本本身。①

處於“人性”論述根基處的既不是主體，也不是自我意識，而是一種派生出“意識”和“主體性”、自身卻無法被規定的“不可思議的自我”，但這一謎團如今不再將柄谷引向某種存在主義式的關於“自然”與“意識”、“內”與“外”的悖論性思考，因為蒙田所描畫的、有關“人性”的複雜“內部構造”，事實上無非就是各種文本產生的一個效果而已。而在馬克思的《資本論》中，與這種貌似神秘而複雜的“自我”對應的，便是“商品”——它不僅是《資本論》的出發點，同時也是《馬克思》的論述起點：

最初一看，商品好像是一種簡單而平凡的東西。對商品的分析表明，它卻是一種很古怪的東西，充滿形而上學的微妙和神學的怪誕。②

眾所周知，這是《資本論》第一卷中〈商品的拜物教性質及其秘密〉一節的第一句話。在柄谷看來，《資本論》的“卓越之處”與其說是通過對“商品”的分析逐步揭示了資本主義生產方式的發展過程，不如說是馬克思對於“商品”這一貌似“簡單而平凡的東西”表達出的驚訝本身。③換句話說，在柄谷這裡，通過閱讀《資本論》試圖闡明的根本問題，是資本主義制度的商品體系對於價值形態的遮蔽。柄谷強調說，正是馬克思“首先發現了商品或價值形態”。④

為了說明這一問題，柄谷將注意力放在馬克思對於商品的“相對價值形態”和“等價形態”的分析上。在柄谷看來，處在馬克思“價值形態論”分析最終階段的“貨幣形態”，反而遮蔽了價值形態論的根本要點。“貨幣形態”所造成的一種形而上學使人誤以為商品從一開始就各自具備內在的“價值”⑤，而商品交易的行為就是依賴於這些“價值”而完成的等價交換。但這種認識完全是一種認識論上的顛倒，因為從頭到尾“在商品基本層面並不存在價值”。⑥並不是商品與商品的交易以“價值”為基礎，恰恰相反，“價值”產生於商品與商品的交易。換言之，一個商品之所以具有“價值”，與它的內在屬性或施加其上的抽象勞動無關：商品的“價值”“僅僅作為與其他所有商品之間的價值關係而存在”。⑦貨幣作為一般等價物而建立起的商品與商品之間的“等價關係”，恰恰使得所有商品獲得了“質的同一性和量的比率”⑧，仿佛商品交換關係從一開始就取決於這種同一性或價值上的數量關係，仿佛商品的“價值”可以抽象地在各個商品之間建立起“數量”上的等價關係⑨，仿佛我們可以脫離交易而談論商品及其價值。也就是說，正是在“貨幣形態”的階段，我們看到了一種顛倒與被顛倒、遮蔽與被遮蔽的“透視法”：貨幣顛倒和遮蔽了“價值形態”的邏輯，又反過來為交換賦予了一種“等價交換”的邏輯。

在此值得注意的是，柄谷反復強調，一般被認為是馬克思本人所主張的“勞動價值論”，其實同樣建立在這種由“貨幣形態”所帶來的形而上學的認識之上，因而是錯誤的主張——事實上⑩，柄谷認為“勞動價值論”不僅不是馬克思的主張，反而是馬克思所批判的李嘉圖等人的政

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第13頁。
② 《馬克思恩格斯文集》第5卷，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯，北京：人民出版社，2009年，第88頁。
③ [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第14頁。
④ 同上書，第15頁；強調為原文所有。
⑤ 同上書，第120頁。
⑥ 同上書。
⑦ 同上書，第55頁。
⑧ 同上書，第36頁。
⑨ 同上書，第55頁。
⑩ 毫無疑問，柄谷延續自宇野經濟學理論的這種闡釋與《資本論》關於商品價值的許多論述產生矛盾，而這種對於價值形態論的形式性理解也已經遭到了質疑和批評。不過，我們這裡的課題不是探討柄谷在多大程度上“誤讀”了馬克思，而是通過柄谷的馬克思論反過來考察柄谷自身的思想發展。值得一提的是，1990年代初，經濟學家岩井克人在《批評空間》上連載了《論貨幣》，同樣針對《資本論》中的價值形態論做出了獨特的闡釋，並間接地與柄谷形成了對話，但在此同樣無法展開。參见岩井克人『貨幣論』，東京：ちくま学芸文庫，1998年。

治經濟學的主要觀點。根據這種觀點，仿佛一個商品無需通過與其他商品的交換就能自然地通過凝結在其中的社會必要勞動而擁有一定量的價值；因此，在這種認識中，貨幣最終將成為可有可無的符號，或一種單純的衡量尺度。然而，柄谷指出，抽象和同質的人類勞動，不是共同存在於所有商品內部的某種實質，而是“在貨幣經濟的擴大中”方才顯現的東西。①

柄谷認為，在《資本論》討論“價值形態”的部分中，從“簡單的價值形態”到“貨幣形態”的過渡既不是一種歷史敘述，甚至也不具有理論上的必然性。像馬克思那樣將“貨幣形態”視為“價值形態”的完成階段，同樣是一種需要被摒棄的“目的論式的思考”。因此，柄谷一反馬克思的“辯證法和目的論式的敘述”②，將全部注意力放在了馬克思關於商品的“總和的或擴大的價值形態”的論述上，因為正是這一階段的“價值形態”絕佳地體現了“貨幣形態”在被去中心化之後呈現出的“沒有中心的體系”③——例如，柄谷這樣寫道：

> 在“亞麻布用上衣表示自己的價值”的場合，馬克思指出，亞麻布處於相對價值形態，上衣處於等價形態。換言之，馬克思在這裡說的不是“亞麻布與上衣等價”，而是“亞麻布的價值通過上衣的使用價值來表示”。“一個商品的價值是通過其他商品的使用價值來表示的”。但是，例如亞麻布的價值並不是內在地、超驗地存在的。在此，只有亞麻布和上衣的“不同使用價值”，“價值”就出現於這一關係之中。這一關係正是價值形態、也就是相對價值形態和等價形態的結合。④

讓我們結合《資本論》，對於這段重要論述稍作說明。根據馬克思所舉出的例子，在“20碼亞麻布=1件上衣”這一簡單的價值形態中，亞麻布處於“相對價值形態”的位置上，而上衣處於“等價形態”的位置上；換言之，這一等式透露的資訊是：“1件上衣”通過自己的使用價值而承擔了表示“20碼亞麻布”的“價值”的職能。對此，馬克思寫道：

> 在上衣成為麻布的等價物的價值關係中，上衣形式起著價值形式的作用。因此，商品麻布的價值是表現在商品上衣的物體上，一個商品的價值表現在另一個商品的使用價值上。作為使用價值，麻布是在感覺上與上衣不同的物；作為價值，它卻是“與上衣等同的東西”，因而看起來就像上衣。麻布就這樣取得了與它的自然形式不同的價值形式。⑤

這裡的關鍵之處在於：第一，在“20碼亞麻布=1件上衣”這個等式那裡，亞麻布和上衣的位置可以相互替換，而兩者究竟是“相對價值形態”還是“等價形態”則完全取決於各自佔據的等式兩邊的位置。第二，如馬克思反復強調的那樣，上述等式只能在不同性質的商品之間才能成立，如“20碼亞麻布=20碼亞麻布”這樣的等式只是毫無意義的同語反復。

於是，如果我們將“20碼亞麻布=1件上衣”的等式繼續延續到其他商品那裡，就不難發現：沒有一件商品從本質上必定佔據“相對價值形態”或“等價形態”的位置。恰恰相反，如果“價值”僅僅出現於商品與商品之間的關係上，如果一個商品的“價值”不外乎是其他商品的使用價值（反之亦然），那麼我們在這裡看到的就是一個無限的等式——例如，柄谷關於“總和的或擴大的價值形態”寫道：

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第49頁。
② 同上書，第36頁。
③ 同上書，第35頁。
④ 同上書，第33頁。
⑤ 《馬克思恩格斯文集》第5卷，第66頁。

> 不存在“價值”。根源上只有不同的使用價值之間的關係，或更準確地說，只有“差異”的遊戲。在這裡，我們可以逆馬克思的敘述順序而追溯到“簡單的、偶然的價值形態”所包含的問題那裡。①

延續馬克思的用語，柄谷總結道：在商品交換的根源處，只存在“使用價值（能指）和使用價值（能指）之間的任意關係”。②在這個意義上，柄谷的再解讀無疑消解了《資本論》中從“總和的或擴大的價值形態”發展到“一般價值形態”和“貨幣形態”的目的論式的敘述。③這一關鍵點進一步被柄谷類比為索緒爾的語言學理論：索緒爾將語言符號從語詞和指涉的關係中解放出來，重新通過“能指”（音位）和“所指”（意義表像）之間的關係來界定語言，從而把語言理解為“‘能指’的差異性關係體系”，並把“意義”從仿佛先驗存在一般的本質論那裡解放出來，將它理解為“差異化體系”中語詞和語詞之間關係的產物。④同樣地，商品的“價值”也僅僅出現於各個商品的使用價值的相互關係之中。商品的使用價值，被柄谷類比為索緒爾筆下的“能指”。⑤於是，“擴大的價值形態”，便是無數能指不斷相互嬉戲的海洋。

不過，柄谷的分析似乎並沒有停止在所謂“‘差異’的遊戲”或“能指的遊戲”階段⑥，雖然這一表述看上去實在與“後現代主義”的論調非常相似。或許正是出於對這種相似性的警惕，柄谷接下來馬上寫道：“當然，僅僅將貨幣形態去中心化，不能完成我們的課題。問題在於，這種中心化是為何以及如何形成的。”⑦如果僅僅停留於“擴大的相對價值形態”的階段，並不能動搖或擺脫商品體系本身。為了擺脫資本制經濟，我們必須回答商品體系本身如何形成的問題，亦即回答貨幣作為一種特殊的一般等價物如何獲得中心地位的問題。

## 三、“價值”與“交換價值”的悖論

然而，《馬克思》接下去的論述並沒有回答這個緊要的問題，而是轉向了另一個問題：即“剩餘價值”如何產生。在《馬克思》的第三章開頭，柄谷寫道：“到現在為止，我們探討了貨幣形態包含的各個問題，在這裡，讓我們思考一下為什麼這一點對於《資本論》整體而言很重要。”⑧於是，柄谷在接下去的考察中將會表明，探討“貨幣形態”的形而上學意義在於重新闡明“剩餘價值”的形成。

從《馬克思》論述的整體結構而言，這裡的方向調整或偏離意味深長。如果柄谷確實認為“僅僅將貨幣形態去中心化，不能完成我們的課題”，那麼甚至可以說，《馬克思》的考察是沒有明確結論的。或許這也可以說明，為什麼迄今為止學者都認為《馬克思》在柄谷的思想中佔有

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第37頁。
② 同上書，第38頁。
③ 不過，需要注意的是馬克思在論述“擴大的相對價值形態”時寫下的這段話：“在第一種形式即20碼麻布=1件上衣中，這兩種商品能以一定的量的比例相交換，可能是偶然的事情。相反地，在第二種形式中，一個根本不同於偶然現象並且決定著這種偶然現象的背景馬上就顯露出來了。麻布的價值無論是表現在上衣、咖啡或鐵等等無數千差萬別的、屬於各個不同佔有者的商品上，總是一樣大的。兩個單個商品所有者之間的偶然關係消失了。顯然，不是交換調節商品的價值量，恰好相反，是商品的價值量調節商品的交換比例。……擴大的價值形式，事實上是在某種勞動產品例如牲畜不再是偶然地而已經是經常地同其他不同的商品交換的時候，才出現的”（《馬克思恩格斯文集》第5卷，第79、82頁）。不妨認為，柄谷的論述放大了這段話中的“偶然”一詞，而沒有充分強調或注意最後的“經常”一詞。下文還會回到這個問題上來。
④ [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第30頁。
⑤ 同上書，第34頁。
⑥ 同上書，第120頁。
⑦ 同上書，第37頁。
⑧ 同上書，第50—51頁。

重要位置，卻很少有學者對這一文本做出細緻的閱讀。[①]在我看來，這一結果不是年輕柄谷的偶然失誤，或受制於雜誌連載形式的影響，而是源於《馬克思》論述內部包含的一個悖論，後者將從根本上使“中心化是為何以及如何形成的”這個問題變得無法回答（也無需回答）。

在說明這個問題之前，讓我們先回到柄谷關於“剩餘價值”的考察。在柄谷看來，將“勞動價值論”當作馬克思本人主張的那些“馬克思主義者”們，試圖通過把“價值”與“勞動”進行實質性的關聯來解釋“剩餘價值”的產生，從而直接將後者變成了一個道德問題，即如何讓勞動者團結起來對抗壓榨剝削的資本家。這一闡述造成了諸多理解上的悖論和矛盾，如“工人自願出賣勞動力”的難題。而既然柄谷一開始就摒棄了“勞動價值論”，他就必須以另一種方式來解釋“剩餘價值”的形成——對此，柄谷這樣寫道：

> 事實上，蒲魯東基於古典經濟學而提議廢止貨幣並施行“勞動貨幣”。對貨幣感到厭惡的理論家們，大多以“直接的交換”為目標。像柏拉圖和盧梭厭惡文字那樣，在他們看來，彷彿內在的、直接的交換是存在的。然而，他們所謂的內在的、直接的東西，正是貨幣=表音文字的產物，這一透視法的倒錯中寓居著形而上學。
>
> 在貨幣形態=表音文字=意識那裡，價值形態已經被遮蔽了起來。但是，為什麼這件事很重要？因為貨幣的這種性質雖然是“貨幣向資本進行轉化”的根據，同時卻遭到了遮蔽。如果貨幣單純是對商品價值的表示，那麼G（貨幣）—W（商品）—G’（G+ΔG）的過程就不可能了。也就是說，貨幣所有者不通過買入和賣出商品獲得ΔG（剩餘價值），資本也就不可能存在。[②]

這兩段話似乎是對柄谷的主要論點的重複，同時又引出了“剩餘價值”的問題。但這裡存在著一個不容易察覺的裂隙：柄谷試圖通過類比的方式，將德里達所批判的“語音中心主義”和“勞動價值論”聯繫起來，然而，正是通過這一創造性的類比，柄谷的論題事實上發生了微妙但至關重要的變動。

十分籠統地說，根據德里達對“語音中心主義”的批判，從柏拉圖、盧梭到胡塞爾，西方形而上學傳統中的諸多哲學家都認為聲音比文字更能表達真實意圖，因為它更接近內心，同時也比文字更為直接。也就是說，“內在的、直接的”這兩種特性，在“聲音中心主義”那裡是對優先於“文字”的“聲音”的規定。例如，在《論文字學》中，德里達針對西方形而上學傳統中“聲音”與“意義”的密切關係論述道：

> 在任何時候，聲音都最接近於所指，無論後者被嚴格規定為意義（思考的意義或經歷的意義）或更寬泛地規定為事物。相比於聲音與精神或被指涉的意義之間的密切結合，或者說穿了就是聲音與事物本身之間的密切結合（無論這種結合方式是通過我們提到的亞里士多德式的方式進行，還是以中世紀神學的方式進行，也即將事物規定為由其理念而來的造物，由其邏各斯意義上、或上帝的無限理解意義上的“意義”而來的造物），一切能指——首先是書寫的能指——都是派生性的。……邏各斯中心主義也是一種語音中心主義：聲音和存在的絕對接近，聲音和存在之意義的絕對接近，聲音和意義之觀念性的絕對接近。[③]

① 小林敏明甚至指出，《馬克思》儘管有著敏銳的直覺，卻缺乏“充分的理論說明”。參見小林敏明『柄谷行人論』，第176頁。

② [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第54頁；強調為引者所加。

③ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 11-12.

總之，根據德里達此處的說法，“語音中心主義”所規定的“聲音”與“意義”或“存在”之間的關係是直接的、內在的、絕對的、必然的；與之相對，“文字”則是間接的、外在的、偶然的、特殊的。在德里達的批判中，形而上學傳統為“聲音”賦予的內在性和直接性，構成了同一種特性或特權的一體兩面。可是，一旦我們將同樣的批判運用到商品價值的問題上，便很容易發現由此產生的一個裂隙：“內在的交換”和“直接的交換”，其實並不是同一回事。

首先，“內在的交換”指的當然是那種以“勞動價值論”為基礎的設想，認為商品之間能夠以一定數量達成交易，前提在於各個商品中已經包含了相應的“價值”。如柄谷不斷重申的，這種認識恰恰是貨幣佔據特殊的一般等價物地位之後回溯性地確立的形而上學的顛倒；換言之，正如在“簡單的價值形態”階段中，“20碼亞麻布”和“1件上衣”之間的等式是“偶然”（馬克思語）的結果，我們必須沿著柄谷的思路斷言：“內在的交換”從始至終都不曾存在，它完全就是“貨幣形而上學”的一個意識形態效果。毋寧說，當我們將貨幣作為商品而“去中心化”，那麼，事實上發生的情況就是，每一個商品的價值都只是通過另一個與之交易的商品的使用價值的仲介而得到呈現；並且，商品之間互為仲介。沒有一個商品能因其內在的屬性或“價值”而與其他商品天然發生交易，也沒有一個商品能夠作為商品而拒絕被交易。這就是柄谷所謂的“‘差異’的遊戲”。

然而，“直接的交換”意味著截然不同的事情。一方面，它固然延續了“貨幣形而上學”的顛倒，即讓人以為商品之間可以憑藉各自固有的“價值”而實現直接的交換，忽略了現實經濟活動中所有商品的交易都必須經過“貨幣”這一仲介的事實。但另一方面，正如“20碼亞麻布=1件上衣”這個等式所示，“直接的交換”在“貨幣形態”之前不僅在事實上是可能的，而且恰恰是柄谷和馬克思藉以反思“貨幣形態”的思考軸——例如，“麻布表現出它自身的價值存在，實際上是通過上衣能與它直接交換。因此，一個商品的等價形式就是它能與另一個商品直接交換的形式。”[①]也就是說，在“貨幣”成為必要的仲介之前，商品之間的各種“偶然”的交換每次都以不同方式表現了商品的“價值”，以至於“‘差異’的嬉戲”本身並不會自然形成一個穩定的“商品體系”；因此，作為形成於不同體系之間的關係的“剩餘價值”，此時也就無從談起。如柄谷所言：“一個體系內部的商品的價值，僅僅是由諸關係決定的相對價值，等價交換與非等價交換的區別沒有意義，所以在一個體系內部的交換不會產生任何剩餘價值。”[②]與之相對，正是因為“貨幣形態”在同一個商品體系內部帶來了“等價交換”的效果或外觀，仿佛所有商品都能經過“貨幣”的仲介而公平合理地、自然地按照一定量的“價值”實現相互交易，仿佛交易的規則和標準是一種先天給定的東西，“剩餘價值”的形成才成為一個亟需厘清和解決的問題。

儘管可能不易察覺，但“內在的交換”和“直接的交換”的上述裂隙症候性地呈現了柄谷在《馬克思》中沒有直接回答的一個問題。讓我們重複一遍：在解釋了商品“價值”如何產生之後，柄谷應該回答——而且在文中也明確地提出的問題是，資本制經濟的“商品體系”如何確立和形成？但柄谷通過再次返回“貨幣形而上學”使回答的問題變成了：“剩餘價值”是如何形成的？[③]

不過，重要的不是指出柄谷的論述偏離了方向，而是探討這種方向偏差的意義。所以，讓我

① 《馬克思恩格斯文集》第5卷，第70頁。
② [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第63頁。
③ 笠井潔看到了這個問題，不過沒有對此深究，僅僅指出柄谷的敘述“在此離開了價值形態論分析，轉而對剩餘價值做出探討”。至於他為何沒有對此深究，則不是本文關心的話題。參見笠井潔「解説」，[日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，東京：講談社文庫，1985年，第235頁。

們繼續跟隨柄谷關於“剩餘價值”的論述，進一步討論這個問題。

在柄谷看來，“剩餘價值”形成於兩個不同體系之間的“交易=交流”，也就是說，“W—G和G—W’在時間和地點上被分離開來”。[①]由地點上的分離所產生的“剩餘價值”，歷史上的表現便是商人資本，即將一個地方便宜買入的商品放到另一個地方高價售出。而之所以相同的商品在不同地區會有不同價格，無非是因為“在各個地區，它與其他商品的關係有所不同”。[②]與之相對，由時間上的分離所產生的“剩餘價值”，則表現為產業資本的技術革新和效率提升。資本家通過發明先進的技術而從實質上降低現有的生產成本，進而把“潛在地已經相對降低的勞動力價值和生產物價值”投入到“既有的價值體系”之中——也就是說，通過“現存體系和潛在體系”之間的差異——來獲得“剩餘價值”[③]。因此，在這個意義上，無論是通過時間還是空間上的差異，“剩餘價值”的形成都取決於兩個不同體系之間的關係。

不難發現，在“剩餘價值”如何形成的問題上，柄谷也始終貫徹了以“交換”為中心的視點，甚至直接否定了馬克思對於生產環節的重視。例如，柄谷寫道：

> 馬克思似乎要說，產業資本不是從流通過程獲得剩餘價值，而是從生產過程獲得剩餘價值。但是，生產過程本身與價值無關，價值——因而剩餘價值也是如此——始終只是由交換過程賦予的。如後文所述，產業資本其實也依賴於下述過程所產生的差額（剩餘價值），即購入勞動力“商品”並出售其實際生產的商品。[④]

然而，我認為正是柄谷對“生產中心主義”和“價值內在論”的激烈否定，使得他的論述引出了一個頗具悖論性的結果。為了說明這一點，讓我們再次整理一下柄谷到目前為止的論述。如前所述，一個商品的“價值”在它和其他商品進行交換的過程中形成或表現為其他商品的使用價值；“貨幣”作為一種特殊的商品，佔據了一般等價物的地位並使得所有商品都必須在與它發生仲介的前提下方能參與交易。從結果上看，當“擴大的相對價值形態”發展到“貨幣形態”階段之後，“價值的關係體系”就在內部穩定下來，同時也形成了“等價交換”等交易規則。眾所周知，這種體系內部的穩定性，恰恰是馬克思和柄谷針對資本主義的週期性恐慌展開論述的前提：“什麼是恐慌？恐慌是價值關係體系的一瞬間解體。這個時候，物的內在價值消失了。換句話說，恐慌使得貨幣形態遮蔽了的價值形態——象形文字——呈現出來。”[⑤]反過來說，柄谷關於商人資本的論述，似乎也確證或預設了體系內部的商品價值在所謂“常規狀態”下的（虛假的）穩定性。恐慌是一種“例外狀態”，但也恰恰因此顯示了“常規狀態”的真相。馬克思的新穎性就在於“不把恐慌作為例外，而是作為資本制經濟所固有的東西來理解”[⑥]。

事實上，柄谷關於產業資本的論述同樣能夠表明，所謂體系內部的穩定性僅僅是一種意識形態效果，因為即便在同一個體系之中，也存在著“現存體系”和“潛在體系”之間的交換；而且，這種交換始終以一種“不顯露”的方式進行著。[⑦]也就是說，在我們看到“等價交換”的地方，“剩餘價值”總是已經潛伏其中了：

> 勞動的生產性的上升，在既有的體系內部創造出了潛在的體系。所以，儘管外表上

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第55頁。
② 同上書，第55—56頁；強調為原文所有。
③ 同上書，第78頁。
④ 同上書，第62頁；強調為引者所加。
⑤ 同上書，第85頁。
⑥ 同上書，第81頁。
⑦ 同上書，第78頁。

是等價交換，差額也可能產生。這種差額不久後就被消解，基於新水準的價值體系得以形成。因此，資本必須不斷創造出這種差額。這為產業資本主義時代前所未有的高速度技術革新帶來動機和條件。①

在這個意義上，哪怕在同一個商品體系內部，遭到“等價交換”遮蔽的也不僅僅是“價值”的“起源”（即柄谷所謂的“價值的根底的缺席”和“使用價值的遊戲”），更是“剩餘價值”的“起源”（即時間上相互分離的兩個體系之間的關係）：也就是說，同一個商品在同一個體系之中，既由於它和其他商品的關係而表現出“價值”，又由於它在潛在體系中與其他商品的關係而——作為這種潛在關係在現實體系中的反映——表現出“剩餘價值”。極端地說，價值就是剩餘價值。或者說，剩餘價值總是已經像幽靈一般縈繞在形成“價值”的交換過程周圍。

如果我們帶著這個悖論性的結果重新回到剛才引用過的一段論述，就會發現在柄谷的闡述中，商品的所謂“內在價值”和“相對價值”歸根結底沒有區別：

只有在考察兩個不同的價值關係的體系時，才會假定某個商品的內在價值。一個體系內部的商品的價值，僅僅是由諸關係決定的相對價值，等價交換與非等價交換的區別沒有意義。……所以，只有在兩個不同體系進行仲介的時候，非等價交換或剩餘價值才第一次必然地存在。②

如果同一個體系內部始終包含著另一個“潛在體系”，那麼不僅商品的“內在價值”是一種意識形態，它的“相對價值”同樣是一種遮蔽了“非等價交換或剩餘價值”的意識形態。換言之，與常識性的理解不同，柄谷所謂“剩餘價值”產生於不同體系之間的關係的論斷，並不意味著相互關係的兩個體系本身是既定的、自足的、穩定的、規範性的；相反，任何一個貌似自然而穩定的體系，總是已經在內部包含了自身同一性的分裂和自我差異化。

現在我們看到，為什麼柄谷在應該追問“商品體系”如何確立和形成的關鍵點上，反而將論述重新調整到解釋“剩餘價值”的方向上去：這是因為，從來就不存在一個自足、封閉、自洽、自我同一的商品體系，不存在物理法則一般用於規範一個體系內的商品交換的內在尺度；所謂“同一個體系”的邊界，既不是自然的物理邊界，也不是政治的邊界，但同樣也無法根據商品經濟的“等價交換”原則加以勘定。在這個意義上，如果“貨幣的形而上學”的效果是“使得‘關係’變成‘存在’”③，那麼這同時意味著兩個方面的遮蔽，即貨幣一方面遮蔽了商品之間在“擴大的相對價值形態”下的關係（“‘差異’的遊戲”），另一方面則遮蔽了商品的“價值”在現實狀態和潛在狀態之間的張力。——最終，就像我們無法拽著自己的頭髮離開地表，我們無法回答“商品體系如何得到確立”的問題，因為我們始終生活在“等價交換”仿佛先天地、穩定地、自然地規範著任何一次商品交易的意識形態之中。

## 四、細微的調整：揭示交換中的“不對稱性”

應該說，在揭示了“貨幣形而上學”的“顛倒”之後，柄谷在《馬克思》中的核心工作也就結束了。在這本著作的最後幾個章節，儘管柄谷還解讀了《德意志意識形態》和《路易・波拿巴的霧月十八日》等文本，但論述方式仍然處在對“價值形態論”所做的解讀的延長線上。例如，針對1848年大革命之後的法國在經歷了臨時政府的共和制宣言、國民議會、六月叛亂等一系列動

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第79頁。
② 同上書，第63頁。
③ 同上書，第142頁。

盪後，終於迎來了路易・波拿巴稱帝並大權獨攬的歷史鬧劇，柄谷通過閱讀馬克思的著名分析而寫道：

> 皇帝（貨幣）看似因為其超越性而成為皇帝（貨幣），但這種超越性反而是因為對諸黨派（諸商品）之差異（關係）的消除才得以可能。“價值形態論”中很難理解的論點，在波拿巴這一黨派坐上王位的秘密中已經得到了彰顯。①

不過，在這段將政治層面的代表制問題和經濟層面的價值形態論關聯起來的論述之後，柄谷意味深長地寫道，“馬克思說，波拿巴作為滿足所有黨派、諸階級的要求的扭結點而出現，但波拿巴同時也代表了分地農民這一階級”②，而分地農民“既是階級，同時又不是階級”③。類比於價值形態論，那麼可以說，貨幣既作為一般等價物而顯示了所有商品的“價值”，同時本身又作為一種特殊的商品而參與到商品體系的交易之中。對此，小林敏明做出了很好的概括：“柄谷所看到的波拿巴……是一個從各種能指之中被排除性地挑選出來的超越性能指，換言之，這裡出現的是一個特殊的能指：當波拿巴佔據主宰位置，各個能指和所指的關係，也就是代表者和被代表者、具體而言就是黨派和階級階層的關係，就被遮蔽起來了。”④

從這一點上不難發現，路易・波拿巴與當時法國各社會階層之間的悖論性關係——即一方面代表所有階層，另一方面又代表“分地農民”的特殊階層——恰恰預示了柄谷在1970年代末開始的針對“形式化”問題展開的研究。簡單地說，如柄谷後來將在《作為隱喻的建築》（1983）等文本中強調的那樣，對於任何一個自洽而穩定的體系而言，若要維持自身正常運作，必定會在體系內部包含一個無法被體系本身的原則證成的因素。體現在商品體系上，這個悖論性的因素正是“貨幣”：“貨幣作為一種‘元層級’位於商品關係體系的上級，向各個商品賦予‘價值’（在索緒爾的語境中便是‘意義’），同時卻又本身作為商品而內屬於關係體系。”⑤

不過，通過路易・波拿巴與貨幣的類比而揭示出來的這個悖論，並不是《馬克思》的核心關切；毋寧說，即使是在閱讀《路易・波拿巴的霧月十八日》的時候，柄谷仍然將側重點放在被路易・波拿巴或者貨幣的統攝地位所消除的“‘差異’的遊戲”上面。至於由此引申出“貨幣”所體現的“類”與“成員”間的悖論性關係——即“貨幣”本身既是一般等價物、又是一種商品的特殊身份，使得整個商品體系形成了自我指涉的結構——其實已經是撰寫《作為隱喻的建築》階段的想法。所以，在1985年出版的《馬克思》的〈文庫版後記〉中，柄谷關於貨幣和商品體系的關係寫道：

> 由於讓商品的關係體系成立的超越性中心——貨幣——本身也是商品，或者說，由於這個“類”自己也是“成員”，所以商品的關係體系就包含了自我指涉的悖論。因此，貨幣經濟不是單一穩定的均衡體系，而恰恰是複調的複數性體系。⑥

在這段話中，值得我們注意的是最後一句話。通過自我指涉的悖論而證明“規則體系不可能自我證成”⑦，也即通過對體系進行“解構”，柄谷的意圖不僅僅在於表明貌似穩定和均衡的體系遮蔽了真正潛藏於基本層面的“‘差異’的遊戲”——換言之，不僅僅在於將體系“去中心

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第112頁。
② 同上書。
③ 同上書，第114頁。
④ 小林敏明『柄谷行人論』，第182頁。
⑤ [日]柄谷行人「言語という謎」，『隠喩としての建築』，東京：講談社学術文庫，1989年，第221頁。
⑥ [日]柄谷行人「文庫版へのあとがき」，『マルクスその可能性の中心』，東京：講談社文庫，1985年，第218頁。
⑦ 同上書，第211頁。

化”——而是揭示出：任何一個體系總是已經在內部包含了複數的體系。或者說，商品價值在其中得到穩固和確立的“同一個體系”，它的自我同一性和安定性不過是一種交易行動實現之後的回溯性假定。而貨幣作為資本不斷尋求“剩餘價值”的過程，使得這種脆弱的假定在現實的經濟活動中無法維繫，而只能成立於“古典經濟學”的理論之中。[①]在這個意義上可以說，柄谷對於“形式化”問題的追問仍然處在《馬克思》論述的延長線上，只是以更直接和清晰的方式將“體系”所包含的悖論，從商品體系擴展到任何一種形式性的體系那裡（即“作為隱喻的建築”）。

相比之下，柄谷在1985年左右做出的至關重要的“細微調整”，發生在他對於商品交換者雙方的立場的重新解釋之上。在對於自己迄今為止的思路進行反思時，柄谷將包括關於“形式化”問題的論述在內的考察視為一種不必要的“迂回”：

> [我的方法是]首先將貨幣經濟中的交換的“規則”體系作為前提，然後將這一體系逼入自我指涉的悖論，對它進行解構。可以說，在“價值形態論”那裡採取的就是這種戰略。但是，從別的視角來看，這也是將古典經濟學所抹殺的貨幣——作為外部=超越性的貨幣——重新引入貨幣經濟的內部。[②]

所謂將作為外部的貨幣重新引入貨幣經濟的內部，一方面固然意味著駁斥那種強調商品的“內在價值”並將貨幣僅僅視作可有可無的“價值衡量尺度”的見解，但另一方面，如今這一強調意味著，貨幣對於商品體系內部的交換而言始終是一種“外部”。也就是說，當商品和貨幣發生交換的時候，並沒有什麼既定和穩定的“規則”能確保交易必定實現。因此，擺脫商品體系的自我指涉的悖論，不採取“迂回”的戰略，而是單刀直入地揭示商品交換中的“外部”，就體現為揭示每次交換（甚至包括物物交換）之中的“不對稱性”：持有貨幣的買方可以與所有商品發生交易，而持有商品的賣方則只能期待買方與自己進行交易。沒有什麼規則可以讓交易自動發生，也沒有什麼給定的原則可以要求買方必須購入特定商品。在商品和貨幣之間，存在著一個無法用理論或規則跨越的鴻溝，也就是馬克思所謂的“驚險一躍”。只有在交易真正發生之後，貨幣和商品之間的等價關係才會回溯性地得到確立，並形成仿佛交易從一開始便按照某種既定規則進行的意識形態幻覺。因此，貨幣所具有的“外在性”，使得任何試圖將“價值”還原到各個商品屬性的做法（包括“勞動價值論”），都在根本上遮蔽了“規則離開‘實踐’就無法存在”的事實[③]，也遮蔽了體系的不穩定性和非同一性。

柄谷承認，自己在《馬克思》中並沒有強調“賣”和“買”的關係中包含的“驚險一躍”或盲目性。[④]實際上，不僅《馬克思》的重心放在了對於“差異體系”或“體系中的差異性”上面，收錄於該著作中的其他幾篇討論文學的文章，也同樣是從武田泰淳和夏目漱石那裡分別讀出了“差異或能指的遊戲”——這一點在兩篇文章中分別被表述為“通過相互的關係、差異和同一性而緊密組織起來的符號體系”[⑤]和“使得關係成為關係的結合的任意性和排他性”[⑥]。

相比之下，正是在《探究（一）》中，柄谷將重心放在“賣—買”的非對稱關係上，重新闡述了“價值形態論”：

> 將不同的勞動產品進行等價，不是因為這些物之中包含了某種“共同本質”（同質

① [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第223頁。
② 同上書，第219頁；亦參見第211頁。
③ 同上書，第211頁。
④ 同上書，第210頁。
⑤ 同上書，第164頁。
⑥ 同上書，第210頁。

> 的勞動）。事實上，這種共同本質不過是在這些物等價之後才被假定的。在此，馬克思所謂被物化的“社會性質”究竟是什麼，已經很清楚了。“社會性”不僅僅是“關係性”。毋寧說，“社會性”說的是存在於交換（=等價）這種“行為”那裡的盲目的跳躍。等價這種行為方式不是根據“規則”決定的。**恰恰相反**。規則僅僅在每次發生等價行為之後得到揭示。①
>
> 為什麼古典經濟學會認為價值形態彷彿是無關痛癢的事情？這是因為古典經濟學家的出發點是充分發達的市場經濟和自動均衡的市場體系，他們將商品的等價交換視為理所當然。②

從上面兩個段落可以清晰看到，柄谷在視角上的細微調整使得他從“價值形態論”中得出了與《馬克思》中的論斷有所不同的結論：如今，商品價值的“社會性”並不意味著“價值”可以在某個單一穩定的均衡體系中（社會）由既定的規則或尺度確定下來——不僅在不同體系之間進行商品交換的情況如此，即使在同一體系內部發生的商品交換也同樣如此。相反，“買方”和“賣方”這兩種立場的不對稱性告訴我們，任何一次商品交換，任何一次“買—賣”的行為，都包含了不可能用任何事後性的規則加以覆蓋和克服的“盲目的飛躍”；任何一種交易的規則和標準，都只能解釋已經完成的交換為何是可能的，卻無法讓尚未進行的交換必然發生。實際上，這一點在《馬克思》中已經有所暗示——就在柄谷試圖說明“剩餘價值”的產生方式時，他引用了瓦萊里（Paul Valéry）的一段話來說明資本的“不透明性”③

> 我所抵達的地點如下。——藝術這種價值（使用這個詞，是因為我們正在研究價值的問題），本質上從屬於這樣一種必然性，即剛才提到的兩個領域（作者和作品、作品和受眾）必然無法被視為同一，生產者和消費者之間必然要有仲介項。重要的是，生產者和消費者之間存在著無法被還原為精神的東西，兩者之間不存在直接的交涉。④

瓦萊里在這段話中關於作家、作品和受眾之間的複雜關係的闡述，恰恰可以類比於擁有商品的“賣方”與擁有貨幣的“買方”之間的不對稱或不透明的關係。因此，作家與受眾與其說分別代表了兩個不同的“體系”，不如說兩者的關係恰恰象徵著同一個語言體系的自我分裂和自我差異化。所謂“藝術的價值”，便取決於雙方關係中無法預測、無法規範的“驚險一躍”；同樣地，商品的“價值”也取決於對每一次“賣—買”過程中包含的深淵的跨越。

誠然，在我們的日常生活中，也就是說，在所謂的“常規狀態”下，大多數的商品交易似乎都是按照一定的規則和秩序進行的：一個人拿著一定量的貨幣去商場裡購入某個明碼標價的商品，這一過程似乎井然有序，不包含什麼盲目的“驚險一躍”。（否則我們就無法區分正常的商品交易行為和上當受騙或惡意欺詐。）然而，在柄谷看來，在“貨幣形而上學”籠罩下的“常規狀態”，至多不過是一種“習慣”。需要注意的是，柄谷幾乎是在休謨的懷疑論的意義上使用“習慣”一詞，即以此來否定任何既定或必然的規則。人們對某些交易準則和規範習以為常，並不就會使它們不可移易：

> 我們所揭示的物物交換，始終已經根據“習慣”而進行。這也就意味著，上述不合邏輯之處無法合理性地解決，只能在實踐中解決。事實上，根據貨幣進行的交換的比例

① [日]柄谷行人：《探究》（一），王欽譯，西安：西北大學出版社，2023年，第47—48頁。強調為原文所有。
② 同上書，第89頁。
③ [日]柄谷行人『マルクスその可能性の中心』，第55頁。
④ 同上書，第58頁。

> （規則），也是一種“習慣”。然而，由於貨幣的作用，任何一種交換都是與貨幣（或處於等價形態下的商品）的交換，因而人們就忘了其中包含的“驚險的一躍”，[交換]被認為仿佛是“相同物品的交換”。馬克思從價值形態而非價值開始其論述，就是為了堅決從“習慣”出發，揭示潛藏在其中的“社會過程”。①

任何一次商品經濟意義上的交換，哪怕它以交易雙方的合意或契約為基礎，也必定包含著無法被任何既定規則或標準約束的“外部”。因此，無論在時間還是空間的意義上，“剩餘價值”得以產生的那種不同體系之間的交換不僅不會自然地發生，而且同一個體系內部的每次“賣—買”行為都無法克服可能會動搖商品體系的穩定性的“外部”。在柄谷筆下，這一事實無非意味著“產業資本的剩餘價值並不單純來自讓勞動者工作，而是來自下述差額，即（在總體的意義上）勞動者自身把勞動者製造的東西買回來”。②但正是這個看似簡單的事實，使得柄谷在《跨越性批判》中提出了抵抗資本主義的方法，這種抵抗將基於勞動者作為“消費者”的能動性而展開：

> 如果資本家站在“資本”的立場上，他就是主動的。這是貨幣所具有的主動性，也即“買的立場”（等價形態）的主動性。另一方面，出賣勞動力商品的人只能是被動的。但是，這裡存在勞動者作為唯一主體而出現的結構性位置。這個位置是生產物通過資本制生產而被售賣的位置，也就是“消費”的位置。這是勞動者持有貨幣、能夠站在“買的立場”上的唯一位置。③

當然，我們不能根據這一論斷想當然地認為，柄谷所提倡的抵抗資本主義的方式就是抵制消費或展開“不買運動”，甚或某種禁欲主義。同樣，柄谷的論述也和如今的某些生態學馬克思主義者所提倡的對於“生活必需品”和“非必需品”的區分無關。毋寧說，柄谷想要強調的是，即使我們放棄了資本制市場經濟，“市場經濟或貨幣也沒有被廢棄。消費一生產協同組織的全球性網路不是回到自給自足的共同體，而是邁向開放的市場經濟。它和如今人們設想的那種（資本主義）市場經濟看似一樣，實則不然”。④柄谷並沒有具體地向我們提示這種“開放的市場經濟”的實際模式，但至少有一點是非常明確的：它要求我們站在資本制經濟及其“貨幣形而上學”的“外部”，重新思考“交換=交流=交易”。

[責任編輯：廖媛苑]

① [日]柄谷行人：《探究（一）》，第92頁。
② [日]柄谷行人『トランスクリティーク』，第25頁。
③ 同上書，第432頁。
④ 同上書，第447頁。

# A Review of Studies on Zhang Taiyan in Japan

Takeshi KOBAYASHI Translated by Teng HU

**Abstract:** The author has long been engaged in the study of Zhang Taiyan's thought. Recently, the Chinese translation of the author's book *Research on Modern Chinese Thought* was published and included in the *Series on Zhang Studies*. This paper reviews the trajectory of Japanese research on Zhang Taiyan and briefly introduces the author's own research in this context. The first section discusses the relationship between Chinese studies and research on Zhang Taiyan in Japan and the differences between the two. Historically, Japan has defined its cultural identity by differentiating itself from China, and this perception of China has evolved over time. Japan's view of China experienced a significant shift after the Meiji Restoration (1868) and underwent even greater changes after World War II (1945–). These shifts reflect the academic burden that Chinese studies have imposed. Notably, because Zhang Taiyan once lived in Japan, Japanese scholars began paying attention to his scholarship and thought relatively early on. However, serious research into his ideas only emerged after Japan's surrender in World War II. The second section outlines the development of Japanese research on Zhang Taiyan and identifies the key issues that shaped research into his work during different periods.

**Keywords:** Zhang Taiyan, cultural identity, differentiation from China, Datsu-A Nyu-O (Leave Asia, Enter Europe) policy, academic burden of Chinese studies, models of thought

**Author:** Takeshi KOBAYASHI, born in 1947, is an honorary professor at Kyoto Sangyo University in Japan. His research focuses on the history of Chinese thought. His works include Chūgoku kindai shisō kenkyū [Research on Modern Chinese Thought] (Kyoto: Hōyū Shoten, 2019), *Zhang Taiyan yu Mingzhi Sichao* [Zhang Taiyan and Meiji Thought] (Shanghai: Shanghai People's Press, 2018), *Shinmitsu kōri shisō to Nihon* [Late Qing Utilitarian Thought and Japan] (co-authored, Tokyo: Kenbun Publishing, 2011), *Shō Heirin to Meiji shichō – mō hitotsu no kindai* [Sho Heirin and Meiji Thought: Another Kind of Modernity] (Tokyo: Kenbun Publishing, 2006), and *Kindai Chūgoku no shisakusha-tachi* [Thinkers of Modern China] (co-authored, Tokyo: Taishukan Shoten, 1988).

**Translator:** Teng HU is a Ph.D. student in the Graduate School of Humanities and Sociology at the University of Tokyo.

# 日本章太炎研究的回顧

小林武 撰　胡藤 譯

[摘 要] 筆者長年從事章太炎思想的研究。最近，拙著《中國近代思想研究》將出版中文譯本，並忝列《章學研究論叢》。值此之際，本文將回顧日本章太炎研究的歷程，並以此為背景，簡單介紹筆者的研究內容。本文第一節論述了日本的中國研究與章太炎研究的關係及其特質。一直以來，日本都是通過與中國的差異化來確認自身的文化主體性，所以中國觀也伴隨著歷史的變化發生轉變。過去的中國觀在明治維新（1868）後發生了第一次變化，又在戰後（1945年以後）出現了更大的變化。這可以說是中國研究背負的額外的學術負擔。尤其是章太炎又曾有旅日的經歷，因此日本很早開始關注其學術和思想，而從要到戰後才真正出現了對他思想的研究。第二節具體梳理日本章太炎研究的過程，並提煉出各時期研究的問題意識。

[關鍵詞] 章太炎　文化主體性　與中國的差異化　“脱亞入歐”　政策　中國研究的學術負擔　思考模型

[作者簡介] 小林武，1947年生，日本京都產業大學名譽教授。研究方向為中國思想史。著作有『中国近代思想研究』（《中國近代思想研究》）（京都：朋友書店，2019年）、《章太炎與明治思潮》（上海：上海人民出版社，2018年）、『清末功利思想と日本』（《清末功利思想與日本》）（合著，東京：研文出版，2011年）、『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』（《章炳麟與明治思潮——另一種近代——》）（東京：研文出版，2006年）、『近代中国の思索者たち』（《近代中國的思考者們》）（合著，東京：大修館書店，1988年）等。

[譯者簡介] 胡藤，東京大學大學院人文社會系研究科博士課程學生。

筆者長年研究章太炎思想，因其思考的範圍廣泛、思考方法獨特。因此，筆者迄今的主要研究主題包括章太炎的表達意識，與日本明治思潮的關係（《章太炎與明治思潮》，上海：上海人民出版社，2018年）及其對清末的功利思想、中國法的看法等。

此次，拙著《中國近代思想研究》（京都：朋友書店，2019年）將出版中文譯本，並忝列《章學研究論叢》。對此，筆者衷心感到欣喜和榮譽。本書以“章太炎與中國法”為中心，收錄了章太炎研究的論文以及與清末諸子學相關的舊稿。在出版之際，還新寫了日本章太炎研究的回顧。這是考慮到日本的章太炎研究雖然開始於一百多年前章太炎逃亡至日本之時，擁有較長的歷史，但在中國幾乎不為人知，並且瞭解這一研究背景也會更好地幫助讀者理解拙著的內容。然而，章太炎研究的回顧又與日本的中國研究的特質密切相關，如此行文難免冗長，所以按主題分別論述，即為此稿。[①]本文第一節在章太炎研究相關的範圍內介紹日本的中國研究的特質；第二節具體回顧日本的章太炎研究史，並兼及筆者自身的研究。

## 一

為什麼日本在20世紀初期以來開始關注章太炎呢？這是因為章太炎研究正映照出日本的中國研究形態。為什麼這麼說呢？要理解這一說法，又不得不提及日本中國研究的歷史背景。以下對此簡要說明。

日本人的中國研究，原本就與西方研究有很大不同。不注意這一區別，在回顧中國研究時就會變成單純的歷史整理，也無法理解中國研究與章太炎研究之間的關係。區別有三。

1. 日本從古代開始接受中國文化，而另一方面，日本的文化主體性又是通過與中國的差異化才得以形成。文化主體性的問題就與中國研究的形態相關。

2. 日本在明治時期（1868—1912）以後為實現近代化而採取了“脫亞入歐”的立場，這也導致原有的中國觀發生變化。因而，原來通過與中國的差異化確立自我認識的方式也發生了改變。

3. 由於1945年戰敗，日本的中國觀再次發生變化。這是指明治時期以來認為中國“落後”的看法直接顛倒，出現了“孕育了反抗主體”的中國觀，再加上對華戰爭責任論、對中華人民共和國的期待，中國再次成為了思考日本的外部契機。章太炎研究也與這一趨勢有關。總結而言，日本的中國研究與西方研究不同，它與政治問題緊密糾纏，而與認識對象之間的距離（保持學問客觀性的必要要素）則是在不斷變動。可以說，日本的中國研究，從學術研究的角度來看天生就承擔著額外的負擔。

### （一）通過與中國的差異化瞭解日本

眾所周知，日本與中國自古以來就互相交流，也接受了中國的文化。中國文化中的漢字、佛教、儒學等，在日本不僅接受的時代不盡相同，而且社會階層（如貴族、僧侶、武士、町人[②]等）也不同，對其理解也就各不相同。甚至可以說，“日本式的特質”正是在與中國的文化緊張關係中形成的。因而，日本人一旦想要談到日本，不問自身立場如何，都必須分辨與中國的異同。這是因為不和中國進行差異化，就無法明確日本的文化主體性。但是在區別之時，由於研究者也是當事人，無論如何都無法掩蓋自己的價值判斷。這就是與西方研究的不同所在，研究者無法保證與研究對象保持距離，作為客觀存在冷靜地觀察。在此之上，日中關係的形勢從幕末維新

① 本文是應拙著《中國近代思想研究》（增訂中譯本）出版新寫的文章，下文中以“本書”代指該書。
② 江户時代居住在都市裡的商人和手工業者。——作者注。

時期（19世紀中期）開始也在不斷變化，更加重了這一趨勢。這一變化的起因是日本對近代化的追求，因此接受的文明也從中國轉移到了西方，中國觀發生了巨大的變化。

**（二）日本的脫亞入歐政策和文化主體性**

江戶時代（1603—1867）以前，中國還是應當學習的文明，但日本在明治維新以後採取以西洋為目標的脫亞入歐政策，中國變成了脫亞的對象。中國被視為“落後”的，與中國的距離成為進步的指標之一。日本的中國觀發生了巨大變化。當時確實也存在著將中國視為“同文同種”的亞細亞主義之類的觀點，但這些觀點既帶有一些質樸的情感論，其主張又各不相同，如果非要找出其共同點的話，也僅有以日本為盟主聯合亞洲國家而已。①

因此亞細亞主義與脫亞入歐論一道，從結果上看，都起到了為侵略亞洲降低心理負擔的作用。然而仔細觀察可發現，脫亞入歐論與亞細亞主義論都主要是從政治和經濟兩個領域展開的。即使是提到東亞共同體的時候，也是強調日本要在政治和經濟上成為東亞的盟主，文化問題退居其次。的確，明治時代已經出現了向西方介紹日本和日本人的作品，但並非關於文化主體性的討論。這是因為政治和經濟價值被置於優先位置。這和江戶時代以前的中國觀相比就明顯呈現出差異，江戶時代以前是在文化領域討論日本和中國的異同。脫亞入歐政策的結果是，日本的自我認知問題在戰後作為中國研究的課題顯現出來了。

具體地說，比如江戶時代的儒學家山鹿素行將日本的特殊性認定為王權（“皇統”）的穩定傳承和未遭受過異族入侵，以此與發生過異姓革命的中國相對比（《中朝事實》，1669年）。他認為日本才是“中朝”的原因不僅僅是“辭賦章句”“書畫百工之技、刀劍器械之藝”等等的領先，更在於“皇統”即便在武士政權下也得以維持、“綱紀之分”得以存續，並無外敵入侵。另外，國學②家本居宣長在思考文化主體性時採用了“倭魂”和“漢意”這一組對立概念。他认为日本的特徵是“物のあはれ（願意感受事物的趣味，又譯作“物哀”）”，这是以“漢流の議論理屈（中国式的思考方式）”无法领会的“雅（日本式的高尚與風雅）”的世界（《うひ山ふみ》，1799年）。儒學和國學雖然立場各有不同，但都是將日本的社會、文化與中國相對比來進行思考。在王權的持續性、日本的情感特徵等方面，中國都為日本確立自身的主體性提供了素材。

然而到了19世紀後半葉，日本為實現近代化而開始接受西方的器物制度和文化。由於這一過程不僅局限在政治、經濟領域，也擴大到了文化領域，因此應當同樣出現對日本與西方文化異同的追問。例如，當時，西方從東方主義（Orientalism）的視角觀察日本時，在繪畫領域特別關注日本的浮世繪，並受到其影響。也就是說西方對日本的“非西方性”表示出關注。而另一方面，日本關注的首要是西方高度發達的物質文明，對作為其根基的文化也保持熱烈的關注。可以說，西方和日本各自對對方的他者性表示了關注。

但是，從日本的角度來說，如果在文化領域也廣泛接受西方文化，就一定有必要在文化上與西方分辨異同。即，日本與西方究竟是何不同。不然，貿然地接受西方文化，只會動搖自身的文化主體性。東方主義說到底也是來自西方的視角，日本理應先對東方主義進行相對化。然而日本

① 參考[日]竹内好：「日本のアジア主義」，現代日本思想大系第9卷『アジア主義』解説，東京：筑摩書房，1963年。如李大釗在〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉（《國際雜誌》1—2號，1919年）一文中便批評[日]建部遯吾、[日]德富蘇峰等人的大亞細亞主義實質就是吞併中國主義的暗語。竹内的論文以19世紀80年代的明治思想為主軸，詳細考察了亞細亞主義的情感特徵和主張的變化，明確了其多義性。他認為，亞細亞主義不能直接單純地定義為反動思想、侵略主義或生存圈思想等。

② 江户時代產生的，以日本古典的研究為基礎，試圖說明日本固有文化的學問。——作者注。

卻對分辨與西方文化的異同這件事毫無意識。[①]

例如，“わび（侘）”“さび（寂）”“能劇”“茶道”這些所謂的“日本特色”，正是透過東方主義的棱鏡觀察的產物。要擺脫東方主義的視角探究“日本的特色”，就不是只單純地展示日本固有的東西，這始於對日本精神、情感特徵的探究。但到了明治時代，日本急切地投身於吸收西方近代文明，不可避免地，在日常生活層面上對於與西方文化的異同的正面思考便被忽視了。因此，可以說是直接借用了東方主義的視角。在西方的異質性問題上，日本充其量也僅僅認為作為與西方的橋樑角色而推進亞洲的近代化，最終則是被皇國的政治意識形態收編了而已。

對於“何為日本”這個問題，通過與西方的對比來探究日本的文化主體性，其視角也各不相同：如日語同時使用了假名、漢字和字母；不願明確展示思考過程、模糊判斷的邊界的精神偏好等等。然而如上所述，明治時代由於過分強調追求政治和經濟的近代化，而這些與內部世界緊密相關的視角並未成為問題。[②]但是，儘管從整體來看，明治時代對日本和西方進行整體對比的努力並不明顯，僅從東方主義視角觀察日本的文化特色，但隨著時間的推移，也開始出現了探索日本精神和情感特徵的嘗試。[③]話雖如此，追問日本對文化主體性的不甚關注給戰後的中國研究預留了影響。對章太炎的強烈關注也与此相關。

**（三）中國研究的學術負擔**

日本的近代究竟為何？這個根本性的追問到戰後（1945年以後）日本的戰爭責任論等論調高漲時才出現。從中國研究的角度看，經由戰敗，戰前“東洋史”[④]的視角受到批判，以中華人民共和國的誕生為契機，問題轉換為如何理解新中國。中國的近代也被用以與日本進行比較。在追問中國近代的實質時，產生了中國是“抵抗西方的主體建設起來的”的看法，這就與對日本的文化主體性的追問聯繫起來了。即，從過去在脫亞入歐的立場上以中國為“落後”，開始反省日本對西方文明的接受存在偏差，並沒有從文化角度真正思考過日本。中國研究間接承擔了檢驗日本近代的實質的功能，從章太炎研究來看，他對中國古典、西方近代批判的觀點，為思考文化主體性和西方近代的問題提供了材料。對章太炎的關注並不單純因為他是投身辛亥革命的思想家。

但即便如此，到戰後，日本近代化的趨勢並沒有發生整體上的變化，只是近代化的目標從歐洲轉為美國，對於近代化的強烈關注可以說甚於戰敗以前。尤其是20世紀80年代以來，中國也開始實行“改革開放”政策，這並未動搖對日本的近代化的關注，然而當中國的近代化逐漸展現出其中國特色時，中國研究又產生了和以前不同的問題，即中國究竟為何。

對於日本而言，與中國的關係原本就存在一種相對立的複雜性：除了在文化上受到恩惠，在

① 例如，在日本的東北大學等執教過（1936—1941年在任）的德國哲學家卡爾・洛維特（Karl Loewith，1897—1973）曾以以下的比喻談及日本在文化上的問題。他指出日本人住在兩層的樓房裡，上層排列了西方的學問，但下層是日本式的思考，二者不互相往來。也就是說，日本式的感性與歐洲的觀念之間並未建立連結卻又混合在一起，並且還不會產生思想上的對立，這本身就是問題。見[日]柴田治三郎訳：『ヨーロッパのニヒリズム』付録「日本の読者に与える跋」（1940年），東京：筑摩書房，1974年。洛維特指出的是，居住在島國上的日本人，無論從觀念上還是感性上，通過與西洋進行文化對比來批判性理解自身的傾向都較弱。可以說，這是他驚訝於日本不同於西方各國多民族交往混居而感受到的文化隔閡。

② 例如，日本文學家夏目漱石（Natsume Sōseki，1867—1916）在題為「現代日本の開化」（1911年）的演講中感嘆，現代日本文明開化的浪潮其實是西方的潮流，“對於最近才剛下定決心遠離的舊的浪潮，不待了解其特質和真相，就不得不直接拋棄了”。他批評的正是本文提到的明治時期在並沒有好好區分異同的情況下就發現劇烈變化的情況。另外，劇作家兼批評家福田恆存（Fukuda Tsuneari，1912—1994）談及近代日本對西方的盲目推崇時指出，日本的精英階層意識到西方式近代的局限性是在戰爭前夜的1935年前後（「反近代の思想」1965年），這正與洛維特觀察到的文化隔閡的時間非常接近。

③ 例如，到了20世紀30年代，和辻哲郎（Watsuji Tetsurō，1889—1956）有獨特風格的倫理學（結合了作為存在的人類的“主體間性”〔intersubjectivity〕概念和“風土性”〔決定了作為存在的人類的主體性空間〕概念）和日本精神史研究，九鬼周造（Kuki Shuzō，1888—1941）在『「いき」の構造』等書中說明的日本式倫理的精神、感性的特徵。可以認為這是嘗試從內部觀察日本與西方等他者在文化上的異同，與明治時期呈現出不同的樣貌。

④ 指以中國為中心的亞洲歷史研究。在明治時代以來是與日本史、西洋史並列的日本歷史研究領域。——作者注。

政治上又一直處於緊張關係。對於西方，可以從局外人的視角將其視作模範，從一定距離外進行研究，但對於中國則不然。與文化上、地理上都遠遠相隔的西方研究相比，中國研究身上學術負擔自然有所不同。

由於日本的中國研究具有上述的背景，章太炎研究也不僅局限在中國研究的一環，也為考察日本的近代間接提供了思考的場域。因為章太炎提及的國學、民族主義、反近代文明、對西方近代的批判、對佛教的援引等，都足以在學術上吸引關注。以下具體說明。

## 二

章太炎與日本的相遇可追溯到至今百餘年以前。[①]當時他作為革命者流亡日本。雜誌《日本及日本人》中刊登的金陵生《支那革命家章炳麟》（1907年）是對其最早的介紹。文章稱其為“古雅”“万事に無頓着（萬事無掛礙）”“衒気もなく修飾もなく赤裸々（既不炫才又無矯飾的坦誠）”之人，“滔々たる清国腐儒の中に在り、学識操行共に時流を抜く（在清國遍地腐儒之中，學識、操行俱為高潔，遠超時流）”，是“顧亭林之後第一人”。明治時期的日本人如此高度評價章太炎。[②]然而，正是因為此時章太炎被視為革命者，禪僧、亞細亞主義者的武田範之就《民報》的辦報方針與其發生了論爭。此後不久，章太炎又反過來批判了明治時期的漢學。他表示厭惡官方學術體系的俗氣，認為明治的漢學僅僅關注儒學倫理而輕視了學術。[③]他的明治漢學批判是由與武田範之的爭論引起的，而這也可以看出，當時（明治後期）的日本對清朝考據學以及章太炎的學問本身尚缺乏關注。在這樣的狀況下，辛亥革命當年，《日本及日本人》雜誌等也登載了章太炎的言論，東洋學家稻葉君山也在自己的論文中介紹了章太炎的說法。[④]儘管章太炎本人的回顧中提到，同時期他曾在日本的佛教僧侶前做過演講[⑤]，但日本開始關注章太炎的學術和思想還是要到辛亥革命以後。

對他投以關注的主要是所謂“京都支那學”一派[⑥]的學者，如本田成之的介紹在當時看來可謂精準、犀利。[⑦]本田稱，章太炎的學問以荀子、老莊、韓非子及佛教唯識學家無著（Asanga，

① 日本方面的研究文獻，可參考拙文：「章炳麟研究文献目録（稿）」（『京都産業大学日本文化研究所紀要』第 2号、1996年）。該文收錄了關於1907年到1994年期間關於章太炎的研究著述、雜誌、新聞報道等，總數在720到730之間，並分為日本及中國等其他地區（台灣、美國、澳大利亞、歐洲）兩部分，按時間順序依次收錄，但省略了與章念馳：〈章太炎先生研究論著索引初編〉（《近代中國史研究通訊》第8—10期，1989、90年）重複的內容。當時還沒有現在的各種研究數據庫，因此要了解當時的研究情況，可以合看這兩份目錄。

② [日]金陵生：「支那革命家章炳麟」，『日本及日本人』第454号，1907年3月1日。

③ [日]武田範之：「寤語」，『東亜月報』第2號，1908年5月；「答太炎書」，『東亜月報』第4號，1908年8月。章太炎：「答夢庵」，『民報』第21號，1908年6；「再答夢庵」，『民報』第23號，1908年8月；「与農科大学教習羅振玉書」『学林』第1號，1910年；「程師」，『学林』第2號，1910年等。參考本書第2編第6章〈章太炎與武田範之的論爭——關於傳統學術與士人的存在方式〉。

④ 在雜誌『日本及日本人』上刊登的論文有：[日]稲葉君山：「『学林』と章太炎」；章太炎：「与農科大学教習羅振玉書」（以上1911年，第562號）；章太炎：「読霊魂論」；[日]棲庵道人（佛教學者妻木直良〔Tsumaki Jikiryo〕的號）：「章太炎を訪ふ」（以上第566號，1911年）；章太炎：「『支那革命党秘密結社』序」（第569號）。[日]稲葉君山：「反清朝の思想」（第568號，1911年）；「清朝衰亡の三大因」（第573號，1912年）。還有一篇報紙報道：「太炎先生の気炎」，黒龍会『内外時事月函』（12月號，1911年）。

⑤ 《太炎先生自述學術次第》中有他在辛亥年回國前曾在日本的“沙門三十餘人”前演講佛學的記載。謝櫻寧《章太炎年譜摭遺》（北京：中國社會科學出版社，1987年）中推測，當時使用的手稿即是《中國哲學》第六輯刊登的〈論佛教與宗教、哲學以及現實之關係〉（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1981年，第57—64頁）。該份演講用手稿現藏日本京都大學人文科學研究所，但原無標題、署名及日期。

⑥ “京都支那學”是明治末期產生的採用文獻學方式研究中國的學派。與從江戶傳續到明治時期的傳統日本漢學（宋明學派）不同，“京都支那學”在推崇清朝考據學的同時，也重視西方的漢學（Sinology）。因為以京都帝國大學為中心，故稱“京都支那學派”。關於日本近代中國研究的狀況，可參考[日]戸川芳郎：「漢学シナ学の沿革とその問題点」，『理想』第397号，1966年。另外可參考[日]小野寺史郎：『戦後日本の中国観—アジアと近代化をめぐる葛藤』，東京：中央公論新社，2021年。

⑦ [日]本田成之：「章炳麟の学説」，『芸文』8-2，1917年。該學者主要著作有：『支那経学史論』，東京：弘文堂書房，1927年等。

310—390）為基礎，經學上屬於古文學派，對《詩經》有卓見，小學方面不僅繼承王念孫和段玉裁的方法，還參考了比較語言學。由於他對乾嘉時期的大儒都不甚佩服，因此被日本的支那學家嚴厲批判。有趣的是，章太炎在人性論上持唯識學的立場，但對唯識學似通非通而又異常堅持，還以儒家與道家點綴其間。本田還介紹了章太炎的《五無論》，高度評價他頭腦清晰，這與程朱不可同日而語。[①]另外，同屬於“京都支那學”派的小島佑馬在向日本介紹中國古代思想之外，也介紹近代思想，他的《章炳麟の「非黄」をよむ》（《讀章炳麟〈非黄〉》）首次從法治觀角度介紹了章太炎的黄宗羲批判。另外，文學家芥川龍之介與章太炎對談後介紹了當時的氣氛，而得知章太炎訃告後為其撰寫悼文的則是“京都支那學”的學者和亞細亞主義者權藤成卿。《國學概論》一書，則是分別以《支那國學概論》（[日]大西射月譯，1924年）和《支那學概論》（[日]武田熙譯注，1937年）為題，得到迅速翻譯。可見，辛亥革命以後，對章太炎學術的關注逐漸升溫。

如上所見，20世紀上半葉，章太炎的形象逐漸從革命者轉為學者，對他的關注也是學術方面的，而真正對其思想的研究要從20世紀50年代開始。[②]20世紀50年代是批判性地思考戰前日本的時期。中國研究領域也以戰敗（1945年）為契機，開始反省研究視角，在批判近代主義的脱亞入歐歷史觀的同時，出現了“中國的近代是在與西方對抗中形成”的看法。同一時期也開始了對中國近代思想的研究，其視角大致可分為兩種，分別是從近代思想中尋找傳統的烙印，或是尋找對西方近代性的對抗。但可以說，這兩種視角的研究課題是相通的，都是一邊批判地思考明治時期脱亞入歐視角，一邊思考如何評價孕育了現代中國的近代中國。在章太炎研究的角度看來，尋求傳統烙印的一方重點關注他的古典學與國學，關注對抗西方近代性的一方則是關注《民報》時期發表的論文中豐富多彩的內容。前者又與日本的傳統文化問題（即對中國和中國古典的評價問題），後者又與文化主體性問題密切相關。

具體來說，尋求章太炎身上的傳統烙印的一方的代表是島田虔次（時任京都大學教授）的研究。島田認為，章太炎在儒學方面以張橫渠、王船山的哲學以及考據學為依託，佛學方面則關注唯識學和華嚴宗，並以諸子學作為思考的源泉。島田還敏銳指出了章太炎民族主義思想與浙東學術的關係，國學思想則與考據學以“道”為絕對的思考方式相悖，史學則是將重點轉向了對真實性的追求等。[③]島田是在歷史和文化背景之中理解章太炎的。他指出了章太炎國學的近代性質，又從清代的民族主義流變中考察其民族主義。島田觀察到的所謂傳統的烙印，換句話說是要瞭解文化的“身體性”，並非頑固守舊。當時，中國的研究者對章太炎的分析還在資產階級還是地主階級、唯心論還是唯物論的框架中，島田的看法自然與此不同，他注意到了文化在中國的堅韌性，從傳統中發現了革新的動力，引起了不小反響。

然而到20世紀60年代，章太炎開始被視為近代中國抵抗西方近代化之人，其代表性的研究是近藤邦康（時任東京大學教授）。近藤視章太炎為提倡革命道德、相信革命主體意志的力量的革命家，高度評價章太炎從“舊的體制中最下層的人民的立場”出發否定了西方式的近代化。他認

① [日]小島祐馬：「章炳麟の『非黄』をよむ」，『支那学』1—3，1920年。小島在戰前就積極地從學術角度推介中國近代思想，包括「譚嗣同の『仁学』」、「康有為の『大同書』」、「章炳麟の無政府思想」、「劉師培の学」等。順帶一提，「章炳麟の『非黄』をよむ」一文是聚焦於中國社會與法的問題，並非擁護陽明學之作。以上收入其遺稿集『中国の社会思想』，東京：筑摩書房，1958年。

② [日]小野川秀美：「章炳麟の民族思想（上）（中）（下）」，『東洋史研究』第13—1、2、3、14—3號，1954—55年。收入『清末政治思想研究』，東京：みすず書房，1969年。

③ [日]島田虔次：「章炳麟について」（1958），收入『中国革命の先駆者たち』，東京：筑摩書房，1965 年。該學者主要作品：『中国における近代的思惟の挫折』，東京：筑摩書房，1949年。

為佛學也是章太炎拯救眾生的理論依據，並以此來分析《民報》時期的論文。[①]近藤的關注點是政治與革命主體倫理之間的關係，並在近現代史的進程中考察章太炎的定位，在佛學方面也不將其視為擁護體制的理論。這一看法與西順藏（時任一橋大學教授）也大致相似，西順藏是將章太炎的革命思想放在以毛澤東為完成形態的人民概念的發展中進行理解的。[②]章太炎的立場被理解為站在抵抗西方近代性壓迫的人民一方。他的研究從主體性和反近代性的方面聚焦章太炎的思想，並將其作為抵抗西方的主體的典型存在，這種做法也帶有從中國研究方面對日本的近代和文化主體性展開反思的成分。

產生這種反思的背景是，中華人民共和國的成立以及日本自20世紀60年代開始進入工業化社會階段，近代化程度大步提高。這促使日本開始重新思考近代化的存在形態問題，在反思戰前的中國研究的同時，也發現了中國與西方近代不同的特質。當然，也有批評認為二人的看法以及在佛學和革命倫理上有過度詮釋章太炎的意圖之嫌[③]，這又為過度政治化的章太炎理解敲響了警鐘，試圖從文化在中國的重要性的角度重新認識。話雖如此，無論認為章太炎的思想是承續傳統還是抵抗主體，總的來說，當時的章太炎研究是以政治思想為中心的外部理解。

進入20世紀70年代，中國研究又出現了與此前政治化的方法不同的視角。例如，森三樹三郎（時任大阪大學教授）將中國的“名”概念和日本的“恥”以及西方的名譽觀相比較，試圖重新把握日本和中國文化的根基。在中日文化的區別方面，他簡潔明快地指出，中國是“各自應對”形式的“兩邊倒”（指中國哲學概念中“經”和“權”二分），而日本是“整體替換”的“一邊倒”。[④]這就超出了日中儒學觀的比較研究之俗流，從儒學、佛學、老莊思想、語言等更廣泛的視角來進行文化比較。看待日本和中國的視角本身也得到審視（相對化），拋棄了過去的必以日本或中國作為唯一標準的做法。森三樹三郎是先秦和六朝思想的專家，在相關時代的實證研究以外[⑤]，還從遠離政治的角度討論了文化問題。日本此前的中國研究以儒學為核心，有相當的積累，但綜合老莊思想、佛學、儒學的考察比較罕見，他的比較文化論帶來了新的風氣。如果考慮到中國研究由於政治糾纏而帶有特殊的學術負擔的曲折歷程，可以說直到此時才開始試圖與研究對象保持距離，追求客觀性，同時反觀日本的視角也開始豐富起來了。

章太炎研究也與這一潮流同步，20世紀70年代開始出現了與政治性的外部理解不同的途徑，其代表是高田淳（時任學習院大學教授）。高田是王船山的研究者[⑥]，與章太炎抱有強烈的共

① [日]近藤邦康：「章炳麟における革命思想の形成」，『東洋文化研究所紀要』28，1962年。『中国近代思想史研究』所收，東京：勁草書房，1981年。

② [日]西順藏：「中国近代思想のなかの人民概念」，『講座 近代アジア思想史（一）中国編」』，原載東京：弘文堂，1960年；「無からの形成—〈われわれ中国人民〉の成立について—」，『展望』復刊第1号，東京：筑摩書房，1964年。以上收入『中国思想論集』，東京：筑摩書房，1969年。

③ [日]島田虔次：「章炳麟思想雑感」，『中国近代思想史研究会報』第23号，1962 年。見前揭島田『中国革命の先駆者たち』，第267—270頁，補注2。近藤對此的反駁可見前揭近藤『中国近代思想史研究』，第139—149頁。

④ [日]森三樹三郎：『〈名〉と〈恥〉の文化—中国人と日本人—』，東京：講談社，1971年。他討論日本和中國在思考深處的不同（“經”與“權”等）的比較文化論的文章還有：「儒教と共産主義」（1971），「名と恥の文化」（1972），「中国人におけるニヒリズムと政治的関心の共存」（1972），「経と権—原理と現実」（1972），「中国の文化と日本の文化」（1974）等，以上收入『中国文化と日本文化』，京都：人文書院，1988 年。另外，關於日本與中國生死觀、人生觀的考察（20世紀70到80年代）有『生と死の思想』，京都：人文書院，1990 年。

⑤ 主要著作有：『上古より漢代に至る性命観の展開—人性論と運命観の歴史』，東京：創文社，1971 年。以及『六朝士大夫の精神』（由「魏晋における人間の発見」〔1949〕「六朝士大夫の精神」〔1956〕二部分構成。京都：同朋舎，1986 年）。除此之外，還有『支那古代神話』（1944），『梁の武帝』（1956），『墨子』訳（1965），『世説新語』訳（1969），『〈無〉の思想—老荘思想の系譜』（1969），『荘子』訳（1974），『浄土三部経』共訳（1976），『神なき時代』（1976），『中国思想史』（1978），『老荘と仏教』（1986），『中国中世研究資料カード集』（1988），『無為自然の思想—老荘と道教・仏教』（1992）等。

⑥ [日]高田淳，主要著作：『王船山易学述義』，東京：汲古書院，2000年。

鳴，從深處追問儒學和中國近代的特質，試圖以此理解章太炎。[①]他認為，儒學在日本只是外來的知識體系，而在中國是實際包含習俗、統治論在內的文明體系。因此中國難以簡單地切換到本質上不同的西方文明，這也反過來激起了重新思考自身的動力。這種動力在清末的章太炎身上就體現為他的民族主義和國學思想。高田將章太炎的思想作為精神的運動來內部理解，超越了階級性，從文明形態這一廣大的視角把握其思想。傳統思想就不單單是作為需要克服的桎梏，而是孕育了抵抗主體的文化根基。他還對《訄書》的文本（即所謂初刻本和重訂本）展開比較分析，也考察了齊物哲學與佛學的關係。[②]高田的《訄書》研究是開創性的力作，對齊物哲學的考察也可謂是章太炎思想研究中的精華。此外，河田悌一關注章太炎的批判性言論，稱其為“否定的思想家”，用四點概括：1.反滿共和的思想；2.反帝國主義的思想；3.反近代的思想；4.反封建的思想。這對難懂的章太炎思想而言是明快的分析，而他又認為章太炎反封建思想不徹底的原因正是其思想基礎是傳統學術、佛學和老莊思想。[③]

如上，20世紀70年代可以說是日本中國研究的轉捩點，開始重新審視過去的方法論和視角。在階級、革命等政治分析的框架被相對化的同時，開始推崇客觀的實證性研究。隨後中國開始實行改革開放的政策，日本的這種實證性態度也繼續懷疑現有的分析框架，深化研究主題。

在此要介紹筆者自身的研究。筆者20世紀70年代在大阪大學的森三樹三郎老師與日原利國老師門下開始研究中國哲學。森老師的研究關注中國古代哲學以及六朝思想與佛教思想的關聯，尤其在六朝思想與佛教思想的關聯問題上有開創性的研究，他研究的根基則是對中國和日本、政治與宗教的比較研究視角的高深理解。日原老師是漢代思想和春秋公羊學的專家，在書論方面也造詣極深。[④]二位老師都繼承了“京都支那學”的傳統，森老師師從前述的小島佑馬，日原老師則是師從重澤俊郎。當時，大阪大學的中國哲學研究室聚集了各地來的研究者，氣氛活躍。課程以中國古典的解讀為中心，讀過的經部有《禮記》《春秋公羊傳》《詩經》（《國風》部分）的注疏（阮元校本），還讀過《說文解字》等。當然，以上都是白文，沒有句讀。史部和子部則有《漢書》《資治通鑒》《春秋繁露》《論衡》等書，清朝則有方東樹和龔自珍等人的書，尤其是在讀顧炎武《日知錄》時，日原老師嚴厲要求確認出典（當時只有工具書之類，還沒有能夠搜索的資料庫）。這是因為“京都支那學”一貫重視確認出典，以保證能夠區別原作者的意思和引用、舊說，從而精確解讀文本。而這又是由於古典的知識世界是充滿了引用和換喻的馬賽克畫，原作者把自己的主張藏進了這樣的馬賽克畫中，所以如果馬虎對待，原作者的思想敘述就變得模糊不清，思想的獨特性就埋沒不彰。現在回顧這段經歷，發現對古典的解讀和出典的確認，也幫助了筆者理解章太炎。因為對文本的細緻解讀是在當下的時間點上與思想家對話的第一步。

① [日]高田淳：『中国の近代と儒教—戊戌変法の思想—』，東京：紀伊國屋書店，1970年。

② [日]高田淳：「戊戌・庚子前後の章炳麟の思想」，『東洋文化研究所紀要』50，1970 年；「辛亥後の章炳麟」，『東洋文化研究所紀要』60，1973年。以上收入『章炳麟・章士釗・魯迅—辛亥の死と生と—』，東京：龍渓書舎，1974 年。此外還有「章炳麟の〈斉物〉の哲学」，『学習院大学東洋文化研究所調査研究報告』No.14，1982年。收入『辛亥革命と章炳麟の斉物哲学』，東京：研文出版，1984年。

③ [日]河田悌一：「否定の思想家・章炳麟」，收入[日]小野川秀美・[日]島田虔次編：『辛亥革命の研究』，東京：筑摩書房，1978年。後收入『中国近代思想と現代—知的状況を考える—』，東京：研文出版，1987年。該文也被譯為中文，收入章念馳編：《章太炎生平与学術》（上），上海：上海人民出版社，2016年。

④ [日]日原利国主要著作：『春秋公羊伝の研究』，東京：創文社，1976年；『漢代思想の研究』，東京：研文出版，1986年。此外還有『定本明律国字解律例対照』訳注（1966）、『春秋公羊伝』訳（1970）、『春秋繁露』編著（1977）、『宣和書譜』訳（1978）、『中国思想辞典』編著（1984）、『中国思想史 上・下』編著（1987）等。

筆者當初研究的是變法運動時期的思想[①]，在觀察中國思想與西方近代思想的角逐時，被章太炎思想的獨創性所吸引。因為章太炎在討論中國思想時，是意識到其與西方思想的異同而逐一展開思索的，這無法單純用民族主義的標籤來解釋。筆者對他這種逐一比較討論異同的“思考模型”產生了極大興趣，但章太炎的文本難以理解。為此，筆者加入了後藤延子（中國哲學研究者）、大谷敏夫（東洋史研究者）、河田悌一（中國哲學研究者）、武田秀夫（中國哲學研究者）的週六輪讀會。輪讀會是年輕的研究者刻意挑戰較難的古籍的研究會，在讀章太炎的《齊物論釋》時，選用了荒木見悟的《〈齊物論釋〉訓注》（1970—1972年刊行）作為參考[②]。荒木在佛教上有極高造詣，該論文對佛教典籍的注釋極其詳細，對於實證式地理解章太炎與佛教的方面不可或缺（高田淳的齊物哲學研究著作當時還未問世）。另外，筆者也參加了輪讀南梁時期皇侃撰《論語義疏》的研究會。這一輪讀會由京都產業大學的橋本高勝老師主辦，中國法制史研究者西田太一郎老師在中途也加入了輪讀。在這裡，筆者接觸到了以佛學解釋儒學古典的實際案例。此後，還參加了愛知大學的安本博（中國哲學研究者）與宇佐美一博（中國哲學研究者）、愛知教育大學的塘耕次（中國哲學研究者）三位的輪讀會，一起閱讀了清代章學誠的《文史通義》和汪中的《述學》。在這種一字一句都不放過的精讀氛圍中，我對章太炎和考據學有了一定的思考。

回到原題。進入20世紀80年代後的新變化是，從個別的話題對章太炎展開分析的路徑增加了。從概括的論述到細節，從政治思想到精神。不再是革命主體論、群眾史觀等從上到下的俯瞰，而是試圖實證地去追究思想的“微妙之處”。這一傾向逐漸提煉出了中國的文化骨架。

筆者自身處於對語言意識和表達的關注，寫作了《章太炎思想中的有關表達的問題——作為方法的語言》[③]。該文在中國傳統的表達意識（“文”與“質”）的背景下考察了章太炎的語言觀，還與西方語言學進行了對比。由於語言是思考之素材，表達是思考之形式，因此試圖通過這一問題來瞭解章太炎思想最深處的原型。此外，坂元弘子的研究也是在探尋思想的“微妙之處”。坂元考察了章太炎的佛教唯識學和萬物一體論之間的關係，認為佛教唯識學對於其萬物一體論的完成不可或缺，並超越了中國傳統的“天地生生之仁”的立場。[④]坂元關注中國傳統中的萬物一體論，考察了個人和整體的問題，而筆者以萬物一體論為線索，考察了清末時期自我與他者之間的關係認識。為何清末人都推崇為了他人犧牲自己呢？確實，當時的人參考明治維新中武士的活躍表現而稱讚中國的任俠，但在這之前，這種時代精神原本就存在著將自他視作渾然一體的元意識（萬物一體論），這影響了中國近代自我意識的形成。因此筆者從章太炎、譚嗣同、劉

① [日]小林武：「清末変法派の行動と存在の原理—康有為・譚嗣同について—」，『日本中国学会報』第27集，1975年。「『勧学篇』と『翼教叢編』篇—清末の保守主義について—」，收入『中国哲学史の研究と模索』，東京：創文社，1976年。「清末の保守主義—その世界像の解体—」，『待兼山論叢』第10号，1977年。

② [日]荒木見悟：「『斉物論釈』訓注（一）—（三）」，『哲学年報（九州大学）』第29—31号，該學者主要著作：『仏教と儒教—中国思想を形成するもの』，京都：平楽寺書店，1963年；『明代思想研究—明代における儒教と仏教』，東京：創文社，1972年。

③ [日]小林武：「章炳麟について—方法としての言語—」，『京都産業大学論集』，人文科学系列第10号，1982年。即本書漢譯本第2編第1章。

④ [日]坂元ひろ子：「章炳麟の個の思想と唯識仏教」，『思想』第747号，1986年，收入『連鎖する中国の“知”』，東京：研文出版，2009年。中文譯本：《中国近代思想的“連鎖”——以章太炎為中心》，上海：上海人民出版社，2019年。此外還有『中国民族主義の神話—人種・身体・ジェンダー』，東京：岩波書店，2004年；『中国近代の思想文化史』，東京：岩波書店，2016年。

師培等清末思想中尋找這一意識。[①]探索自他之關係意識，也有助於瞭解清末知識人群體的國家意識。

20世紀80年代，萬物一體論這個傳統觀念被關注的原因是，研究者試圖通過考察其與佛教的關係、對個人和整體的影響，提煉出中國近代思想的獨特性。因此這一無法完全融入西方近代價值觀的中國式內容就被提煉出來了。但這並非是說因為無法完全融入西方近代價值觀，就是古老的。

接下來，到了20世紀90年代，西順藏、近藤邦康合譯的《章炳麟集》作為岩波文庫本出版了。此前，章太炎的文章都是單獨被翻譯的，本書出版後，章太炎在辛亥以前的思想被廣泛介紹給日本的知識界。

進而進入21世紀第一個十年，章太炎與日本明治思想的關係受到關注。章太炎對其異文化抱有強烈關注。由於他試圖在與日本和西方的關係中理解中國，因此他的思想也從異文化接觸的角度被繼續深挖。說來，這也是重新思考日本對於中國的存在意義（但此時的思考帶有了實證性）。結果，從與異文化接觸的視角來看，更加明確了章太炎在知識上的苦鬥，他以明治思想為媒介，不斷地從日本和西方中區別出中國。這意味著，章太炎的中國形象是在與異文化的對抗當中形成的。

例如，佐藤豐通過比較考察章太炎《四惑論》中的“惟物”概念與井上圓了的《破唯物論》，指出了其中明治思想的影響。[②]筆者探討了章太炎在《訄書》《民報》兩個時期論文中所提及的西方近代思想與日本明治思潮之間的關係，追問章太炎對西方和中國的看法變遷。這是考慮到，雖然章太炎對西方近代思想的批判為人所知，但他如何吸收西方近代思想，又如何受到其刺激才進而展開批判的，這一形成過程並不甚明了。隨著探討的深入，這其中明治時期的厭世哲學和宗教學家姉崎正治在思想上的影響得到確認[③]。章太炎是在西方近代思想的刺激下試圖從中國思想中尋找新可能的。通過異文化接觸的視角，章太炎是在全球化之環境下展開思考，這一事實浮出水面。此後，筆者與佐藤豐展開共同研究，從與明治思想關聯的角度考察了清末功利思想。這是為了了解章太炎、梁啟超等人對於中國傳統的功利思想與西方近代的功利思想有何反應。佐藤在清末功利思想方面原本就有開創性的研究成果[④]，本次共同研究通過對中國式的思考方式與西方、日本的比較來試圖解釋該問題。這是說，漢語中本來就存在“功利”及“自由”的

① [日]小林武：「清末の任侠（I）—主体、あるいは意識の問題」，『京都産業大学論集』人文科学系列第 12 号，1985年；「譚嗣同における〈人〉と〈我〉の意識—清末の任侠（II）」，同上第14号，1987年；「劉師培における〈我〉の諸相—清末の任侠（III）」，同上第16号，1989年；「章炳麟における〈我〉の意識—清末の任侠（IV）」，同上第21号，1994年；「中国近代の自我についての覚書—清末の任侠（結）」，『京都産業大学日本文化研究所紀要』創刊号，1996年。

② [日]佐藤豊：「明治思想に関連して見た所の章炳麟の『惟物』概念について」，『愛知教育大学研究報告』第49号，2000年。其他和章太炎相關的論文還有「章炳麟三性説の諸側面」，『猫頭鷹』第6号，1987年；「章炳麟『釈戴』における『長民』『行己』分離の意味」，『愛知教育大学研究報告』第52号，2003年。在国学与法制的关系上，有「『国粋学報』誌上に於ける『国粋』主義と『国学』の成立」，『日本中国学会報』第 34 集，1982 年 10 月；「章士釗と法治」，『中国月報』66-4，2012 年；及「章士釗におけるジャスティス（再論章士釗と法治）」，『愛知教育大学研究報告』第 64 号，2015 年等。

③ [日]小林武：「章炳麟『訄書』と明治思潮—西洋近代思想との関連で—」，『日本中国学会報』第55集，2003年；「章炳麟と姉崎正治—『訄書』より『斉物論釈』に 至る思想的関係—」，『東方学』第107輯，2004年（以上兩篇收入本書漢譯本第2編第4、5章）。「章炳麟の哲学思想と明治の厭世観」，『中国—社会と文化』第20号，2005年；「章炳麟の反功利主義的倫理観と明治思想」，『東方学』第114輯，2007年（以上收入『清末功利思想と日本』，另參考161頁注①）。另外，還有拙著『章炳麟と明治思潮—もう一つの近代』，東京：研文出版，2006年。漢譯本：《章太炎与明治思潮》，上海：上海人民出版社，2018年。

④ [日]佐藤豊：「梁啓超と功利主義」，『中国—社会と文化』第13号，1998年；「劉師培と功利主義」，『愛知教育大学研究報告』第48号，1999年；「厳復と功利主義」，同上第50号，2001年；「清末の功利主義受容に関連して見たところの前近代における功利概念」，同上第51号，2002年；「再論『厳復と功利主義』」，同上第54号，2005年。

原有概念，但由於明治思想用漢語翻譯了西方近代的概念（utility、liberty等），導致日本和中國的理解出現了疊加。即出現了西方的本義、日本的翻譯和中國的原義相互交叉的複雜形態，因此這不能僅僅靠羅列章太炎和梁啟超的語句就獲得真正的理解。筆者在此揭示了章太炎的反功利立場、對儒家士人功利性與官僚體制的關係的批判，以及他的反功利思想形成過程中來自明治的厭世觀和高山樗牛的影響等。①

此外，在同一時期，還出現了新動向，有兩個從較大的角度理解章太炎的研究。其一是有日本留學經驗的中國研究者林少陽的研究，他從“漢字圈”特有的批評理論的角度重新把握章太炎“文”的概念，在與日本的比較中，以章太炎為中心考察了漢字符號與表達的可能性。②另一個是石井剛的研究，他通過章太炎與戴震、劉師培的比較，圍繞中國哲學中“理”概念，從漢學、小學的視角出發，從章太炎的齊物哲學中發現了近代哲學的誕生。③前者是以修辭批評為切入點，將章太炎的理論放在更廣闊的語言世界之中進行分析，後者則是從中國哲學這一切入點，突出章太炎“齊物”觀念之近代性，都是從俯瞰的批評角度為章太炎研究擴展了新的地平線。筆者在反功利思想的研究之後，通過重讀《五朝法律索隱》，對章太炎的法制論抱有極大關注。④這是由於意識到《五朝法律索隱》中存在著“重生命”“平吏民”等近代性的問題意識，而章太炎從歷史中追溯這些問題，筆者對他強韌的思考力大為震撼。

如上所述，章太炎在日本最初是作為革命者受到關注，20世紀10年代開始介紹他的國學觀和政治思想。到了戰後（1945年以後），對他的研究先是以政治思想為中心的概括性評價，又逐漸轉向細節的深度挖掘。90年代以來，在表達意識、佛教唯識學、明治思想、反功利思想等多種多樣的考察主題下，實證性研究的光線聚焦到了章太炎思想的“微妙之處”上。其中批評理論、近代哲學這一些問題設置是在更大的時間、空間範圍中重新把握章太炎思想的雄心勃勃的嘗試。也可以說，此前“國學大師”和“站在人民立場的革命者”這種老派、嚴肅的形象，到此時開始出現一些新的變化。

筆者認為，之所以能出現如此多樣的研究課題，首先是因為章太炎思想豐富多彩。他在面對現實時不斷發現問題，並堅持用自己的語言批判性思考。這樣的思考需要既不受限於已有的概念，又不依賴知識之權威。無論聖人垂教也好、自然科學也好、西方近代思想也好，都不能保證它們一定是“正確”的。這種懷疑精神加深了他的思考，為他的語言賦予了新的生命力。這在章太炎從辛亥以前懷疑通行觀念、從討論詞語和定義開始展開議論（例如《國故論衡》的《明見》《原命》等各篇、《民報》的《四惑論》《國家論》等各種論述方式）當中就有所表現。他討論的主題可謂各式各樣，包括國家、民族、代議制、法制、社會發展階段論、進化論、信念體系、人性、宗教、倫理、邏輯學、國語與符號標注、語言論、傳統小學等等，而這都源於他發現問題的能力及“思考模型”。

① [日]小林武・[日]佐藤豊：『清末功利思想と日本』，東京：研文出版，2011年。其中小林負責序章、第1章、第2章、第5章、第6章，佐藤負責第3章、第4章。

② 林少陽：『「修辞」という思想—章炳麟と漢字圏の言語論的批評理論』，東京：白澤社，2009年。由現代書館發售。

③ [日]石井剛：『戴震と中国近代哲学—漢学から哲学へ—』，東京：知泉書館，2014年。

④ [日]小林武：「章炳麟『虜憲廃疾』と『欽定憲法大綱』」，『京都産業大学論集』人文科学系列第46号，2013年。（下述文章均原載『中国研究集刊』第56、58—60、63、64号。）「章炳麟『五朝法律索隠』の歴史的位置」，2013年；「章炳麟の中国法に対する評価—『五朝法律索隠』の視点（上）（下）」，2014年；「章炳麟『五朝法律索隠』とその周辺—礼と法の見方をめぐって—」，2015年；「章炳麟の法制論—『訄書』と『検論』を中心に—」，2017年；「章炳麟の体制構想—『諦実之共和』と『奇觚之専制』—」，2018年。以上文章收入拙著『中国近代思想研究』（京都：朋友書店，2019年）時，編為第1編第1—6章。但該書中序章「章太炎与中国法」及終章「権力牽制的去向」為出版時新寫。另外在增訂漢譯版中第1章題目改為〈章太炎的《憲法大綱》批判〉。

最後稍微補充說明一下上文所謂的章太炎的“思考模型”，這是指他在思考問題時有意無意使用的思考形式。可以說，這是在思考的內容形成之前就存在的、為內容塑形的方式。即，通過定義詞語來限定議論範圍，然後廣泛探討古今中外相關的說法，並通過訓詁的形式轉換語義。這是一系列擴展議論範圍的知識活動的形式。討論的主題也因此擴寬。

例如，對代議制的批評（《代議然否論》）正是始於代議制的定義，毫無疑問地以民族國家與主權的關係、選舉制度的實際情況（選舉人數量與代議員數量、納稅等）的知識為前提，以吸取民意和社會整合機制為主題。並且，由於他否定清朝的體制，反對引進代議制，因此在近代國家的成立條件之外，還必須考慮中國自古以來的天下觀與近代民族國家的思維方式的差異。因為天下觀基於中國廣闊的領土和多民族的事實，但近代民族國家與此相反，以確定的邊境和單一民族作為理論前提。因此，在吸取民意和社會整合機制上，可以說不存在一個可以簡單援用的現成近代國家模式。廣闊的領土、多民族、共和制、國民主權、近代法制、吸取民意的機制，它們要如何像拼圖一樣組裝起來呢？《代議然否論》與其說是對引進代議制的批評，更接近於是章太炎對這一難題給出的自認最優方案。文章末尾，章太炎設想了一種既是“共和”又是“專制”的奇妙體制，這是在近代國家的條件的基礎上，為了用自己的語言描述中國面臨的近代民主主義的現實，通過艱難搏鬥終於完成的表達形式（參考本書第一編第六章）。代議制的議論的困難與糾結，聯想到章太炎在辛亥革命後親自體驗到袁世凱的獨裁，又提倡聯省自治的經歷便不難理解。聯省自治論又與傳統的統治論中郡縣制和封建制的討論相關（本書第一編末章），還涉及到自治的問題。因此不能被“代議政體者，封建之變相”這一說法獨特的語言形式過分吸引注意，而要關注其“思考模型”。從中可以發現章太炎試圖解決國民主權、國家和自治問題時的思想搏鬥。

以上是對日本的章太炎研究（包括筆者的研究）的簡單介紹，也順便提及了筆者到章太炎法制論為止的研究經歷。明顯可以看出，日本的章太炎研究在日本、中國以及西方這三個文化軸上發展變化，並和歷史的進程息息相關。中國研究，尤其是其中章太炎研究又集中反映了日本自身的問題意識，歷經百餘年的時光仍不斷激發著研究者的問題意識。

[責任編輯：廖媛苑]

# 在揚棄中發展的中國法律思想
## ——“傳統與現代化：中國法律思想的延續與變遷”會議綜述

李儒雅

隨著中國在全球舞臺上發揮著越來越重要的作用，瞭解中國法律思想、立法發展和司法實踐對於促進國際合作和相互尊重變得至關重要。爲了促進世界法學界對中國法學話語體系及其獨特法律理念的理解，2025年1月17—18日，澳門大學人文社科高等研究院及法學院與香港大學法律學院聯合主辦了主題為“傳統與現代化：中國法律思想的延續與變遷”的國際論壇。來自世界各地的二十餘位學者，聚焦“傳統中國法律思想”和“當代中國法律思想”兩大主題，圍繞中國傳統法學流派及其法律思想、中國傳統法哲學的基本問題、過渡時期的中國法律思想以及當代中國法哲學四個問題展開討論。

### 儒、法、墨等中國傳統法學流派中的法律思想

中國傳統法律思想在發展中形成了多元互動的理論體系，儒、法、墨等各學派從不同角度闡釋法律與社會治理之道。儒家法律思想是中國乃至東亞法律傳統的重要基石。於興中教授通過回顧孔子、孟子和荀子的法律思想，展現儒家法律思想的基本概念，又以獨特的研究視角出發，將傳統儒家法律思想概括為四個基本方面：善治理念、規範二元論、法律與人性關係的思考，以及強調恢復性司法的重要性。其中，他特別指出儒家所倡導的以調解為主而非訴訟的恢復性司法理念，在現代法治環境下對促進社會和諧仍具有重要的積極意義。然而，歷史實踐中儒家思想在實際治理中的作用相對有限，更多情況下是由法家思想主導政治實踐。但是，陳弘毅教授指出，法家所言之“法”並非現代意義上法律的概念，其內涵更為寬泛，涵蓋標準、策略等多元含義。他基於現代法治概念的語境，辯證地評價了法家思想，認爲其對法的性質及特徵的認識與現代法律制度下的一些核心概念有相通之處，具有普遍意義，符合“形式的、淺度的”現代法治觀，同時也指出專制王權下的片面法律觀存在的固有缺陷對古代中國乃至當代社會所帶來的消極影響。不同於中国法學界普遍的從自然法視角對墨家思想進行解讀，侯孟沅通過從“自然狀態”到有法律規範的社會的線性演進分析，揭示了墨子所認爲的規範秩序的生成邏輯，並指出墨家思想更側重探究良法的含義及其制定、頒佈等實際問題，體現出兼具實證主義與非實證主義的傾向的特點。

### 德、仁、禮、信、義等中國傳統法哲學的價值內核

“德”是儒家所塑造的獨特的治理秩序的基礎。陳祖為認爲“德”不僅是儒家政治統治

的最終目標，也是主要方法。他還指出，儒家德治觀既包含狹義的作爲刑法和懲罰視角，也涵蓋廣義上作為標準、規則的視角，其核心是以德治國、禮教治國以及君子治國。“仁”是儒家思想的核心理念。張薇薇認爲，“仁”的思想不僅影響了中國歷史上的法律制度、立法與司法，還可以進行現代維度的闡釋，應用於現代法律體系、法治建設及國際法領域，促進全球和平與和諧。“禮”則代表了中國法律傳統的本質屬性和基本特徵。丁瑋總結“禮”與法關係的三種代表觀點：余榮根教授的“一元論”；於興中教授的“規範二元論”；張中秋教授的文化詮釋論，並提出“禮”在中國傳統法律文化中既有作為制度和倫理調節社會關係的功能，也有作爲治國的基本手段的功能。史大曉通過耳熟能詳的徙木立信、縱囚約期、捨生取義、大義滅親等故事，闡述了“信”與“義”作為中國法律文化中維護社會秩序的重要基石如何延續至今，又以《水滸傳》中“魯提轄拳打鎮關西”的故事，揭示了法律與正義之間可能存在的衝突。

中國傳統法律思想對理解國際法也有重要的啓發。李芸輝通過研究先秦時期法律思想，提出古代中國以“道”“理”“公”“義”“共”“和”等傳統理念為基礎，形成對國際政治、外交及和平正義的理解。他認爲這種重新審視有助於理解當代中國對待國際法和國際關係的態度，影響未來國際法律秩序的構建。

## 過渡時期中國法律思想的關鍵脈絡

近代以來，在西方法律思想和制度的影響下，中國的法律思想、制度、話語體系等發生了巨大變化。20世紀上半葉，中國立憲派在救亡圖存的歷史背景下，逐步形成了以“五權憲法”為核心的共和制思想體系，江照信將其歸納為五種主要的制憲模式，這一發展過程保留了其理論的核心內涵。20世紀70年代後，中國憲法學研究經歷了顯著的發展期。翟小波將其總結為六種主要理論：20世紀80年代，馬克思列寧主義憲政的舊政治主義；90年代初，自由主義憲政規範主義；90年代末21世紀初，有限憲法的司法主義、通過私有化實現憲法與憲法全面主義的法律憲政主義；21世紀初，進入憲法政治學研究，包括施米特主義以及自由派的主張和憲法全面主義新發展下的憲法教義學。

## 當代中國法哲學的新發展

自然法研究是當代中國法哲學和法理學的重要領域。楊天江認爲，西方古典自然法文獻可作為將“天理”“道”等中國傳統思想與現代法律思想进行連接的橋樑，但需注意西方自然法概念本身存在爭議且早期翻譯不夠完善等問題，其还指出當前中國自然法研究面臨系統性著作缺乏和文化主體性闡釋框架不足的問題。

法教義學仍是中國當代法學的核心。雷磊針對法教義學發展過程中的“中國之問”，即性質、功用和普適性之問，闡明法教義學不同於法律主義或法律形式主義，具有認知性和開放性，涵蓋法律解釋、概念構建以及知識體系化。他反思了當前中國法教義學研究的不足，如與司法實踐的脫節、各領域研究成熟度不一以及在概念構建和知識體系化等問題上對外部理論的過度依賴。

法律與社會關係的研究對當代中國法律理論的發展有著重要貢獻。劉思達指出，文化與秩序是理解這一發展的關鍵：20世紀80年代，主要從文化視角反思法律移植的影響；90年代初，研究焦點轉向農村和基層社會的秩序形成機制；進入21世紀後，隨著城市化進程，研究重心進一步轉向城市，逐漸形成更加以國家為中心的研究方法，關注國家強制力及其在社會各領域的滲透，為當代中國法學理論研究提供了新視角。

法律與文學是20世紀後半葉興起的跨學科研究領域。溫文灝指出，法律與文學研究在中國的發展既非移植模式，也非完全獨立於外來影響的本土產物，而是學者們在不同文化和司法管轄區之間穿梭所引發的跨文化相遇的結果。這種將主觀體驗與學術研究相聯繫的方式，為研究中國法律與文學起源提供了新角度。

法律與文化在中國的研究集中於法律體系與傳統文化、社會結構及價值觀念的相互影響。錢向陽以《大學》爲例，基於“格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下”從事實到價值的推導，提出一個建立在法律要素與非法律要素之間具備理性識別和普遍適用性的理論框架，將文化對法律的影響總結為對客觀法律的事實判斷、從客觀法律到實然法律的認知過程以及具體的實然法律的影響，為法律與文化研究提供新的範式。

法律推理在中國的研究既吸收西方理論，又突出以法律文本爲中心的成文法系特徵。熊明輝認爲，中國法律推理强調自身法律文化傳統，結合當代法律實踐，通過嚴謹邏輯推理確保司法公正，並强調在人工智能快速發展的背景下正經歷技術驅動的革新，需融合不同法律體系，提高效率並確保技術符合價值原則。

法律與技術是當前中國法學研究的熱門話題。陳詠熙總結出三大研究主題：法律應對技術挑戰；利用技術增強或替代法律；借助技術豐富法律研究。他指出人工智能偏見、不可解釋性以及對人類能動性的挑戰等風險正重塑行為規範基礎，形成新的法律權威形式，並正深刻改變法律與社會關係。而中國在這一時代下的回應已逐漸發展出一種本土化的監管模式：注重安全、效率與權利的平衡。

女性主義法學研究是法學與性別研究的交叉領域。在當前第四次女性主義浪潮的背景下，中國女性主義法學仍處於萌芽階段。任苗苗指出，前三次女性主義浪潮雖然為學界提供了豐富的思想資源，但目前中國尚未形成系統化、成熟的女性主義法學理論研究體系，她強調應建立具有中國特色的馬克思主義女性主義法學理論框架。

司法體系是中國法律思想在司法實踐中的重要體現。賀欣指出，儘管西方司法制度的核心是司法獨立，但這並非中國司法制度的唯一衡量標準，中國的法律思想更側重於司法公正，強調如何做出社會可接受的公正裁決。實際上，中國的司法制度在自己的框架內實現了很多正義，比如法院處理案件高效、訴訟費用低、可及性強，且强調調解制度等優勢。

中國的調解制度是一種獨特的非訴訟糾紛解決機制。樊堃指出，這一制度源於儒、法、道家等傳統思想，是維護社會和諧穩定的治理工具，兼具文化與治理功能，與西方調解制度存在差異。在中國民事司法體系中，調解長期發揮重要作用，但其價值取向隨歷史演變而調整。當代中國的調解制度經歷了從職能弱化到逐步復興的轉變，現已成為法治轉型背景下追求高效、全面解決糾紛以及彰顯社會價值的重要糾紛解決機制。

## 總結

中國傳統法律思想多元，且在互動中不斷發展。此次會議突破“法律儒家化”等觀念的束縛，深入探討了儒、法、墨家等多種學派的法律思想，並通過對德、仁、禮、信、義等中國傳統法哲學概念的梳理，試圖勾勒出中國古代法律思想的全景，這不僅加深了對中國傳統法律思想中所蘊含的關於人性、秩序和治理的深刻理解，還進一步挖掘了對當代法律制度構建的啟示。從中國法律文化的視角來看，以“仁、義、禮、智、信”等為基礎維護社會秩序的理念在現代中國依然具有重要價值。汲取中國傳統法律思想的精髓，既可推動當代中國法學理論的創新，還可為促進全球法學話語體系的交流提供新路徑。

中國當代法學研究在“中西之爭”和“古今之變”的辯論中不斷演進。此次會議通過回顧近代中國法學思想的發展歷程，較爲全面地檢視了其中的得失。中國學者在自然法學上的研究路徑反映了對普遍價值的追求，而在法律與社會、文學以及司法制度構建等領域的研究中，則深刻回應了中國文化與現代法律制度之間密不可分的聯係。儘管中國現代法律制度中存在大量移植自西方的內容，但這並不意味著中國傳統法律思想與現代法律制度之間只存在矛盾與衝突。學者們致力於在西方現代法律體系與中國傳統法律思想之間尋求平衡，試圖將中國獨特的傳統法律理念融入現代法律話語體系之中，在法律推理、司法體系構建等法學研究領域展開了新的探索與實踐。但值得注意的是，當前中國在法教義學、自然法學及女性主義法學等領域的研究，仍面臨知識體系化能力不足、理論深度欠缺以及實踐效果有限等挑戰。特別是在人工智能時代背景下，技術進步對法律制度提出了新的挑戰和要求。人工智能不僅能夠在人類面臨的複雜社會及法律問題上取得重大突破，也可能因爲技術發展引發新的風險，何以回應如算法偏見與歧視、自動化決策的責任歸屬，以及人工智能與道德之間潛在的衝突等新型法律問題，都是亟需深入研究的方向。

（作者係澳門大學法學院博士生）

[責任編輯：張智翔]

# 超越學科邊界的知識生產
## ——首屆“劍橋大學卡萊爾堂—澳門大學論壇”綜述

黃奇琦　廖媛苑

2025年3月31日，澳門大學與英國劍橋大學卡萊爾堂（Clare Hall of University of Cambridge）聯合主辦的首屆“劍橋大學卡萊爾堂—澳門大學論壇”在澳門大學舉行。本次論壇以“跨學科方法推進可持續發展：全球挑戰的創新解決方案”為主題，匯聚了來自工程學、社會科學、中國研究等領域的專家學者，共同探討可持續建築、智慧城市、人工智能等前沿議題。論壇期間，雙方續簽了〈卡萊爾堂客座研究員計劃合作協議〉，進一步深化了在人文社會科學與科技領域的跨學科合作。此次會議不僅延續了自2006年以來的學術交流傳統，更通過深入的學術對話，為全球可持續發展提供了創新思路與實踐路徑。

澳門大學校長宋永華教授在開幕式致辭中指出，面對氣候變遷、資源短缺等全球性挑戰，跨學科協作與技術創新是推動可持續發展的核心。他強調，澳門大學與劍橋大學卡萊爾堂的合作已取得顯著成果，累計有23名澳大學者通過客座研究員計劃赴劍橋交流。劍橋大學卡萊爾堂院長艾倫・肖特（Charles Alan Short）在發言中特別指出，本次論壇是雙方首次聯合主辦的跨學科盛會，既延續了長期合作成果，也凸顯了整合多元視角與打破學科界限的必要性。

論壇的第一場全體會議聚焦於“永續建築與智慧城市”，探討了低碳技術與生態恢復策略。艾倫・肖特教授通過展示全球多樣的建築範例，強調了可持續建築在應對全球挑戰中的重要性。他提出永續建築的設計需考慮氣候適應性與材料創新，同時加強國際合作以推動標準化進程。宋永華校長進一步分析了極端氣候對城市能源系統的影響，並以大灣區為例，探討了如何通過技術優化緩解熱浪與能耗的惡性循環，並倡導整合人工智能與物聯網技術，推動跨領域協同創新。重慶大學土木工程學院教授、卡萊爾堂客座研究員李百戰分享了其團隊研發的“氣候響應式建築設計”，該技術已應用於長江流域的節能項目，並成為國家標準的參考案例。李教授指出，氣候變化的加劇導致空調能耗顯著上升，而通過建築設計的優化，可有效降低能源消耗。澳門大學工商管理學院教授、卡萊爾堂客座研究員傅曉青則從政策角度分析了智慧城市建設的推動力。她的實證研究表明，城市數字化政策能夠顯著促進企業綠色創新，但這一過程需要政府、企業與高校的協同努力，以克服技術落地中的制度障礙。

第二場全體會議聚焦人工智能技術在可持續發展中的應用。劍橋大學機器智能榮譽教授、卡萊爾堂副院長Andrew Blake教授線上發表了題為“智慧城市中自動駕駛AI的安全性”的主旨演講。Blake教授詳細闡述了自動駕駛技術在複雜城市環境中的應用挑戰，特別強調了安全倫理框架構建的重要性。他指出，要實現真正的智慧城市交通，必須在算法設計中充分考慮行人安全、應急響應等關鍵因素。重慶大學土木工程學院姚潤明教授則從另一個維度探討了人工智能

與城市發展的關系。在“面向熱適應能力的城市環境設計”報告中，姚教授團隊展示了如何利用AI技術優化城市熱環境。通過機器學習分析氣象數據和建築特征，其研究為緩解城市熱島效應提供了創新解決方案。姚教授特別指出，在中國快速城市化的背景下，這類研究具有重要的現實意義。

除全體會議外，論壇還設立了三場分論壇，主題涵蓋工程技術創新、社會科學與教育及中國研究。工程技術創新分論壇呈現了多項前沿工程研究成果。澳門大學土木及環境工程學特聘教授阮家榮首先分享了“災害減緩的自適應學習系統”，該系統通過實時數據分析顯著提升了災害預警能力。澳門大學微電研究所助理教授李家明則展示了核磁共振技術與定製半導體芯片的跨學科融合，這項突破為精準醫療帶來了新的可能性。劍橋大學的兩位青年學者帶來了令人耳目一新的研究。Florian Fischer博士介紹了“SIM2VR：虛擬現實中的自動化生物力學測試”項目，該項目正在革新傳統的生物力學實驗方法。Nikolai Kazantsev博士則從供應鏈角度，探討了“系統級未來抗風險能力建設”，提出了應對突發危機的快速生產擴展方案。

社會科學與教育分論壇由澳門大學教育學院院長范良火教授拉開序幕。范教授深入分析了“人工智能對高校教師教育的挑戰”，強調必須重構教師培養體系以適應智能時代的需求。劍橋大學醫學人類學助理教授Kelly Fagan Robinson則通過“青年敍事能否終結健康不平等”的研究，展示了社區故事分享對公共衛生的積極影響。在法律與政策層面，澳門大學全球法律研究副教授Muruga Perumal Ramaswamy探討了如何通過法律途徑阻止國家退出氣候條約這一重要議題。劍橋大學教育研究主任Wai Yi Feng博士通過線上方式分享了“重塑可持續未來教育”的思考，提出了教育改革的創新路徑。

中國研究新視野分論壇則展現了文學、歷史、哲學之間的思想對話。劍橋大學知名的社會活動家、編輯與文學評論家Patricia Mirrlees（白霞）女士追憶和講述了著名翻譯家楊憲益、戴乃迭夫婦的生平與對中國古典文學和現代文學翻譯工作的貢獻。在華旅居十一載的Patricia Mirrlees女士，以其獨特視角，重新詮釋了一段中國歷史。澳門大學歷史系講座教授、人文社科高等研究院副院長王笛在題為“袍哥會起源的傳說、神話與歷史”的演講中，利用不同類型的一手材料並結合故事性的講述還原這個組織的歷史細節，提供了中國歷史研究的一個微觀視角，有助於理解中國基層社會的韌性，也展現了歷史敍述主體的多元性。澳門大學哲學與宗教學系教授Hans-Georg Moeller，作為一個國際知名的莊子研究者，在演講中比較了中歐哲學中的真理與秩序觀，引發了關於東西方哲學傳統在真理和倫理上的深入討論。這場對話不僅展現了學術深度，更體現了本次論壇促進跨學科、跨國界交流的宗旨。

本次論壇通過多學科對話，為應對全球可持續發展挑戰提供了豐富思想資源。與會學者從人工智能安全應用、城市熱環境改善、災害預警系統創新到教育體系變革等方面，展示了學術研究解決現實問題的潛力。論壇不僅深化了澳門大學與劍橋大學的合作，更建立了持續性跨學科對話平臺。這種打破學科壁壘、整合多元智慧的交流模式，必將對未來可持續發展研究產生深遠影響。與會學者強調，面對日益複雜的全球性挑戰，唯有持續國際合作與知識共享，方能找到有效解決方案。

# 《南國學術－澳門大學學報》

## （South China Quarterly: Journal of University of Macau）

## 投稿指南

《南國學術－澳門大學學報》（*South China Quarterly: Journal of University of Macau*）由澳門大學編輯出版，以“國際化的中文學術”“中文學術的國際化刊物”為理念，是一本以“大人文，跨學科，超界域”爲特色的綜合性人文社會科學季刊。本刊以繁體字刊行，面向全球所有以中文為學術語言的作者、匿名評審人和讀者，歡迎各界學者惠賜原创佳作。為節省作者的時間和精力，投稿本刊時，謹請注意如下事項：

一、**本刊建立在嚴格的同行專家匿名評審基礎上。此規定亦適用於編輯部約稿。**來稿請以如下一式兩份格式投稿：

1. 含有作者完整信息的論文。
2. 刪去所有涉及作者信息的論文，以供匿名審查用。

二、稿件形式。稿件在形式上分為兩部分：

1. 首頁。共計7項：標題、作者姓名、所屬機構、內容摘要、關鍵詞、作者簡介及電子信箱。
2. 正文。另起一頁。如文章屬於科研立項成果，請加腳註說明。

三、關於標題、內容摘要、關鍵詞、作者簡介。

1. 內容摘要500-600字。關鍵詞3-5個。
2. 作者簡介，限100字之內，主要內容為所獲最高學位及學校，目前所屬機構、職稱，主要研究領域，代表性著作等。英語作者簡介中代表性著作若是中文，請按以下方式標記：Di Wang, *Lulu youwei: Weiguanshi shiyexia de zhongguo shehui yu minzhong* [Chinese Society and People under Microhistory] (Beijing: Zhongxin chuban jituan, 2022)
3. 上述內容相應的英文翻譯。

四、關於文章結構與層次。

來稿正文請按“一、（一）、1.、（1）”的序號設置層次，其中“1.”以下的章節段落的標題不單獨佔一行；文稿層次較少時可略去“（一）”這一層次；段內分項的可用①②③等表示。

五、關於引文註釋體例。

本刊採用“注釋”體例，具體要求詳見《〈南國學術－澳門大學學報〉文稿技術及引文注釋規範》(网址：https://ias.um.edu.mo/scq/)。

六、關於文章篇幅。

“學術論文”以15000-20000字（包含摘要等）為宜，重要文稿不受此限。“研究史專題討論”“研究綜述”“研究札記”等，以6000-12000字為宜。

七、關於稿酬。

本刊尊重知識產權，所有稿件一經採用即支付稿酬，優稿優酬。被刊用稿件，在期刊出版之後三個月內支付稿酬。匿名審查人的薄酬也會同期支付。個別圖片，因無法與著作權人取得聯繫，使用費暫存編輯部，煩請版權擁有者與我們聯繫。

八、本刊尊重每篇來稿及其作者，盡力保持編輯部、投稿人及匿名評審人三者之間的信息暢通，但限於人力，難免有遺珠之憾，投稿後三個月未收到任何通知者，煩請自行處理。

九、本刊作者原則上須有博士學位，或相當資格。來稿請以論文題目為郵件標題投至：ias.scq@um.edu.mo

十、本刊在出版紙版的同時，亦為綫上開放獲取期刊（An Open Access Journal），下載網址為：https://ias.um.edu.mo/scq/ 。本刊微信公眾號：澳大人文社科

- 最受學界歡迎的 10 種港澳臺學術期刊（2018）
- 全國高校社科名刊（2019）
- 複印報刊資料重要轉載來源期刊（2017、2020）
- 國家哲學社會科學學術期刊數據庫全文收錄期刊（2022）
- 2022 年度複印報刊資料高轉載期刊名錄（2023）
- 中文社會科學引文索引（CSSCI）來源期刊（2023—2024）

**南國學術** — 澳門大學學報
二〇二五年第二期（第十五卷 季刊）

出　　版：澳門大學
編　　輯：《南國學術 — 澳門大學學報》編輯部
主　　編：林少陽
副 主 編：馬慶洲
責任編輯：黃奇琦　廖媛苑
編務助理：吳健豪
北美特约编辑：王雨（康奈爾大學）
封面設計：薛宇
刊名題簽：張兆林
聯繫地址：中國澳門氹仔 大學大馬路
　　澳門大學崇文樓 (E34)3003 室
聯繫電話：（853）8822 8047
電子郵箱：ias.scq@um.edu.mo
印　　刷：匯豐印務公司
出版日期：2025 年 5 月 31日
定　　價：澳門元 100 元

**SOUTH CHINA QUARTERLY:**
JOURNAL OF UNIVERSITY OF MACAU
No.2 2025 (Volume 15, Quarterly Journal)

**Published by** University of Macau
**Edited by** Editorial Office of South China Quarterly: Journal of University of Macau
**Chief Editor** Shaoyang LIN
**Associate Editor-in-chief** Qingzhou MA
**Responsible Editors** Qiqi HUANG, Yuanyuan LIAO,
**Assistant Editor** Jianhao WU
**Invited Editor in North America** Yu WANG (Cornell University)
**Cover Designer** Yu XUE
**Cover Calligrapher** Zhaolin ZHANG
**Address** 3003, Cultural Building (E34)
University of Macau
Avenida da Universidade,Taipa,Macau,China
**Telephone** (853) 8822 8047
**Email** ias.scq@um.edu.mo
**Printed by** Fab. Imprimir Wui Fong
**Date of Publication** 31 May 2025
**Price** MOP100.00

ISSN 2311-7370
9 772311 737005