

書 評

Reviews

《臺灣新文學史》，陳芳明，臺北：聯經出版事業公司，二〇一一年。
八三一頁。

紀大偉，政治大學臺灣文學研究所教授

文學史是想像國族的政治工程。當年大英帝國在大學內創建英國文學系並教授英國文學史，是為了藉著文學教育訓練派駐各殖民地的官僚，讓帝國的光輝灑在全球各地。美國境內教授美國文學史，是要在四分五裂的美利堅住民中植入向心力，藉此想像一個種族緊張關係已經被平撫的美國國族。中國學者持續出版臺灣文學史，無非是要在知識的層面將臺灣整編到中國的版圖中。這些書寫、教授文學史的行動，不只是在單一國族的迴圈 (circuit) 之中進行想像。如，「英國人為了想像英國國族而寫英國文學史給英國人看」——這就是一個彷彿可以自給自足的迴圈。文學史的行動也往往逸出迴圈，藉著想像霸權國族（如臺灣看英美）而望梅止渴（梅，好比文明；渴，好比對文明的飢渴），或藉著想像臣屬國族（如崛起的中國看周圍國家）而志得意滿。當文學史的工程逸出單一國族的迴圈時，它就牽扯了國族與國族之間的權力關係。在二次大戰之前，這種權力關係往往是帝國和殖民地的傳統殖民關係；二戰後，則是文化霸權和前殖民地之間的文化殖民／新殖民關係。

這裏所說的關係兩造並不是平等互惠的，而有權力高低之別：強國／弱國、中心／邊緣、主流／旁支等等差別，決定了哪些文學史被彰顯得理直氣壯、哪一些則被遮蔽得理所當然。常聽人說臺灣缺乏文學史，但臺灣「其實一直不缺文學史」：長久以來，中國文學史跟英美文學史在臺灣被彰顯，它們看起來在培養文學品味，實質上在打造國族想像；在主流文學史被彰顯的同時，

其他的文學史可能性，如臺灣文學史，被遮蔽了。文學史在臺灣向來是複數的（中國文學史、英美文學史等等），而且是逸出單一國族迴圈的：文學史在臺灣的「複數化」和「跨國化」現象，反映了臺灣在文化層面的多重被殖民狀態。臺灣的教育體系和考試制度長久以來重視中國文學史，無非來自於對於中國國族的執念——該說明的是，這番執念未必對應了中華人民共和國或中國本土的實況，而可能只對應了中華民國政體的長期想像。臺灣人長期被要求處在臺灣想像的一個不符中國實況的中國（該說明的是，其實中、日、美等國也各自以一廂情願的心態想像中國）。臺灣各界習慣看重英美文學史、忽視其他國家文學史、草率地接受英美書市制定的「世界文學史」（超越單一國族文學史）却不加思索的現象，也都奠基於逸出單一國族迴圈的觀看政治：這些觀看行為都被臺灣跟國外各種政體（從中國、第一世界，到第三世界）的利害關係所制約，只不過利害關係往往被遮蔽而沒有被曝顯。比較具體可以辨認的利害關係例子之一，是英美傾銷文學史觀和相關商品（如文學史課本、紐約時報和布克獎選書等等）時，臺灣就是接收傾銷的消費國之一。

殖民關係和利害關係被遮蔽而難以坦白，不只是因為中國、美國、日本等國（以及諸多看似缺乏文學史的國家）和臺灣的利害關係千頭萬緒、一言難盡，也因為處在此一觀看政治核心的「臺灣／臺灣主體性」，長期處於存而不論（不能論、不准論、不願論等等）的情境。「臺灣的主體性是甚麼？」這是個巨大而龐雜的重要問題；有些人規避它，也有些人選擇公然嗆聲爭論它必然在或它必不在，但顯然這幾種反應至今還沒有完善處理這個重要問題。在近當代的臺灣，「做為一個國族的臺灣」(Taiwan as a nation) 到解嚴前後才得以光明正大被討論，「做為一個國族文學的臺灣文學」(Taiwan literature as a national literature) 學門直到新的千禧年前後才得以慢慢「建制化」——或「體制化」，在此是指進入教育體系的體制，「體制」一詞來自英文“establishment”的翻譯。而以「臺灣文學史」為題旨而足以面對廣大讀者群的專書，直到今日仍然有限。

陳芳明在二〇一一年秋天出版《臺灣新文學史》（以下略稱為《陳史》）之後獲得廣大迴響。褒揚者有之，批判者有之。筆者稍後將藉著閱讀三位前輩——隱地、宋澤萊、黃錦樹——的評論，思考《陳史》讓人滿足與不滿之處。這些評論都不是發表在學術刊物，而刊載在一般讀者可以輕易讀見的主流報刊；但筆者認為它們仍有參考價值，因為它們都指出《陳史》難以迴避的常

見問題，也因為陳芳明本人本來就同時重視並參與學院內部的論述以及一般報刊的品評、並不看輕學院之外的發言。在進入他們的評論之前，筆者先說點自己的讀書心得。

筆者行文至此所提過的文學史相關課題，在《陳史》之中都可以找到答案。首先，《陳史》一方面重視在國族迴圈內的臺灣國族想像，一方面也留意迴圈內外的跨國族權力關係。《陳史》抱持批判的立場，一方面質疑國族迴圈內的多種沙文主義，另一方面破除「跨國性」的浪漫情調反而指出「跨國性」和「殖民性」不可切割的關係。這種肯定臺灣國族並加以質疑的態度，開拓了思辨臺灣內外的空間。此空間一方面邀引多種立場多種世代的學人一起想像臺灣，另一方面也自然成為爭議發生的場所（其中某些爭議將稍後提出）。但就算是引發爭議，也是《陳史》的貢獻：爭議的生成，意味臺灣已經是個足以承擔議論的課題與主體，而不再虛妄。

其次，《陳史》全書細密描繪臺灣「主體性」的興滅沉浮。之前提及，臺灣主體性是個棘手課題，或是被草率規避，或是以公然噙聲的方式被斷定生死（有點類似「文學已死」、「文學復活」等等意氣用事的用詞）。但《陳史》並沒有規避這個問題，也沒有意氣用事地宣告臺灣主體的成敗。《陳史》選擇將臺灣主體性脈絡化並歷史化，耐煩地指出各種歷史事件如何琢磨，推擠臺灣主體性的形狀。《陳史》中臺灣主體性並非固著僵化的，而是隨著歷史變遷隨時浮動的。在太輕易談論（或不談論）主體性的今日，《陳史》提供了一種比較細膩的討論主體性之道。

再者，《陳史》對於「建制」（體制）與邊緣性的關係非常敏感。它一方面記載臺灣文學（以及，臺灣文學史、臺灣主體性）的建制化過程，另一方面也很自覺地加入建制化陣容。此書出版社的文案和眾多讀者的反應都顯示，此書被期待扮演課本的角色，將發揮啟迪教化之效。此書跟建制化緊密隸接的情況終將難免遭受某些立場的讀者非議（如，質疑臺灣國族的人，以及質疑任何一種國族／國家機器的人），不過此書跟建制的關係可以被它處理的「兩種邊緣性」加以或多或少地正當化：一、此書特別用力牽成臺灣文學內的邊緣者，如女性文學、同志文學，所以此書的「主流化」（且將「建制化」解讀為一種主流化）其實提供了一次「財產重新分配」（財產在此，是指「文化資本」[cultural capital]）的義舉，讓女性文學、同志文學等等得到更多的可見度而不致於持續邊緣化。二、臺灣文學本身就是一種邊緣文學 (minor literature)。走

出臺灣即可發現，臺灣文學要不是被當作「中國文學在臺灣」或「中文文學（華文文學）在臺灣」而被看見，就是幾乎不被看見。在臺灣身為後殖民地、臺灣文學形同後殖民文學的景況下，臺灣文學史的建制化是邊緣者在崛起大國和前殖民母國之間所進行的批判與實踐。

綜合以上所述，筆者看重的《陳史》特色有三：一、開啟想像臺灣國族的空間，二、以務實態度描述臺灣主體性的沉浮，三、在建制化和邊緣性之間斡旋臺灣文學的能見度。

在二〇一一年十二月九日的《聯合報》，資深出版人隱地發表〈一幢獨立的臺灣房屋——評《臺灣新文學史》〉。隱文主要提出兩個質疑：一，隱文對戰後時期被《陳史》形容為「再殖民」不以為然——《陳史》的著名特色之一是它的三大歷史階段：（一）日據的殖民時期、（二）戰後的再殖民時期、（三）解嚴的後殖民時期。二，隱文認為《陳史》遺漏了太多應該被寫入文學史的作家。這兩個問題不是隱文最早提出來的，在隱文之後也會有未來的評論者提出這兩個問題，但隱文允為這類評論的代表。筆者覺得隱文尤其值得注意的一點，是其語調的哀怨：它避免高姿態地對《陳史》批判，而只是一再對《陳史》的寫法低姿態地表露悲哀。換句話說，與其說隱文在說理，不如說在動之以情。

隱文暗示《陳史》還不能功成身退。《陳史》在出版前後都引發了多種情緒反應，大火炮轟者有之，哀怨感嘆者如隱文有之。誠然，面對這些情緒性反應時，總有最方便的應對說辭：「只接受理性討論，謝絕情緒化發言。」然而，筆者認為《陳史》承受情緒化回應時，很難就這般方便脫身。筆者思及兩點：一、「情感理論」(affect theory) 在國內外已經越來越被重視，文學所牽扯的情感（含負面的情感，如感嘆、憂鬱、嫉憤等等）已經具有被正視的正當性，而不能一如以往，輕易撇開。雖然《陳史》敏銳討論多種文學文本之內的負面情感，甚至還加以盛讚；但負面情感不可能只乖乖留守在文本之中，而流溢到文本之外的文學場域中（此文學場域，乃由法國學者皮耶·博爾度 [Pierre Bourdieu] 提出，由德州大學張頌聖在臺灣文學研究中發揚光大）。在文學場域中流竄的情感，《陳史》、陳芳明本人、《陳史》討論者，要如何處理？二、更重要的是，「殖民」是《陳史》全書最重要的關鍵詞之一，而情感（尤其是負面情感）是無法跟殖民切割的。《陳史》細心留意了殖民／再殖民／後殖民和文本／作家情感交錯，指出各種殖民行動不只動員了主奴國族的人力物力，也

動員了情感情欲。但《陳史》所指的「殖民—情感」聯結，不會只留在書內，也會流入文學場域中。

文學場域中的忿忿不平者眾，隱文只是其中之一的代表。它感嘆國民黨接收戰後臺灣的時期竟然被視為「再殖民」，就是一種情緒複雜的心理機制：「我不能否認那個時期也是殖民（「外省人」殖民「本省人」），但我悲傷你竟然這樣說；外省人來臺灣就類似來借住房子，怎能說是不講理霸住呢，但我也不能否認這個指控……」¹筆者在此無意駁斥隱文的說詞，而更在意它的話術：原來，要討論殖民的事實，就難免採取這種情緒打結的說辭，吞吞吐吐而難以坦白，成為文學場域中的一顆疙瘩。而隱文感嘆太多重點作家未收入《陳史》，則是《陳史》介入建制化的果：建制化的主要動作就是收納 (inclusion) 和排除 (exclusion)，如文學課程收納了哪些作家而又排除了哪些作品。這些收納和排除的動作牽動了文化資本的分配與重分配，難免引發妒怨。

跟隱文相反卻又相似的評論之一，是臺灣師範大學臺文所碩士生鄭清鴻所寫的〈失語的後殖民史觀：遺忘母語文學的《臺灣新文學史》〉（見：<http://blog.roodo.com/aurorahope/archives/19025024.html>）。相對於隱文認為《陳史》太強調「傷感情的」殖民，鄭文肯定了《陳史》重視殖民的大方向，但也同時指出《陳史》對於殖民的批判還不夠：鄭文認為《陳史》只凸顯了臺灣的華文文學，卻忽略了臺灣的臺語文、客語、原住民語等等比較弱勢的文學傳統。鄭文提出來的這個問題，已經有些評論者質問《陳史》，將來也必定還有質問者。筆者建議這個問題仍然可以拉到文學場域中來談，而不必只針對《陳史》發問。介入建制化的《陳史》在收納／排除的行動中，看起來是特別用心收納華文寫作者，而未能充分受納其他語文的文學傳統。為求文學場域的豐茂，與其期待單一史家（陳芳明一人）擴充已經巨大沈重的研究版圖，不如鼓勵其他不同世代、不同語文傳統的史家也來治文學史，以其他文學史跟《陳史》平行或抗衡，而且跟《陳史》一樣介入建制化。畢竟《陳史》的定位是“A History”而非“The History”：是多聲喧嘩眾多史書中的其中一部而已，而不是唯我獨尊的唯一選擇。

文壇鬼才宋澤萊在《聯合文學》二〇一二年二月號發表了〈前半悲劇，後半喜劇——讀完《臺灣新文學史》的若干感想〉。宋澤萊對於《陳史》的建議

¹ 本段改寫自隱地：〈一幢獨立的臺灣房屋——評《臺灣新文學史》（聯經出版）〉，《聯合報》D3版（聯合副刊），2011年12月10日。

主要有二：一、《陳史》對於「母語文學」的關注太少；二、《陳史》先悲後喜的調性讓他覺得不妥。先說前者：宋本人長期以來是臺語文文學的耕耘者，曾編選臺語文文學讀本，並著有史論《臺灣文學三百年》。如果將多種文學人都置入文學場域觀之，宋的多種著作正好可以彌補《陳史》的不足——與其期望《陳史》盡量補足疏漏，更民主多元而且實務的閱讀策略可能是同時閱讀宋以及其他學者在「母語文學」的長期收穫。關於後者，筆者認為宋文的意見精彩，值得細論：（一）宋文標題所指的喜劇悲劇，很容易讓人聯想到馬克思的名言「第一次是悲劇、第二次是鬧劇」（此句也被當紅哲學家紀傑克 [Slavoj Žižek] 所炒熱），但宋其實啟迪於當代美國史家海登·懷特 (Hayden White) 的文本分類法（分為喜劇、悲劇等等）。宋寫《臺灣文學三百年》的史觀基礎就是海登·懷特的論述和新批評大師佛萊依 (Northrop Frye) 的文學理論：宋將這兩位大師加以「去歷史化地」挪用到臺灣文學領域，藉此對臺灣文學進行「歷史化地」閱讀。宋書得以完成，筆者認為是藝高人膽大。不過宋的理論基礎在宋書之內尚能自圓其說，但在宋文操用同一理論來評議《陳史》却再一次曝顯挪用海登·懷特的去歷史化危險。宋文的理論基礎值得再議。（但筆者在此並無貶抑宋治史之心，反而對宋的努力感到欽佩：在臺灣治文學史者，少有人像宋一樣慷慨承認在西方理論的受惠經過、並且大方分享學習並運用理論的心得）。

（二）宋文以海登·懷特之名稱許《陳史》在一九五〇年之前（應說，日治時期和國民黨接收臺灣初期）的部分展現悲情、寫出悲劇，認為非常妥貼。可是，宋文在此並不需要引用海登·懷特來說《陳史》把二十世紀上半的悲情寫得好；將戰火隆隆的二十世紀上半期寫成悲劇應該是大部分史家寫臺灣的必然趨勢。不過，（三）宋文質問《陳史》為甚麼把一九五〇年之後的臺灣文學史寫成喜劇而非悲劇的延續，却問得妙。宋文的立場是，一九五〇年之後的臺灣仍然殖民者（按上下文來看，應是「外省精英」）當道，所以《陳史》應繼續刻畫一九五〇年之後被殖民者（「母語文學」寫作者？）的悲情，但宋文納悶《陳史》怎麼反而歌頌了一九五〇年之後殖民者作家的歡愉？

宋文認為二〇世紀下半的文學史仍然是悲劇而不是喜劇的說法，形同支持先前提及的鄭文（鄭文認為「母語文學」作家被忽略），並且剛好挑戰了隱地（隱文樂見「外省作家」被《陳史》重視）。對於宋的意見，筆者有兩點回應。一、《陳史》一再強調族群的和解共贏，而族群在此應主要是指本省人和

外省人。《陳史》耐煩地舉例本省作家的中文造詣早已不下外省作家、外省作家和本省作家在現代主義時期開始就已經歡喜結社合作，顯示出《陳史》的立場是相信族群合解的。宋文顯然出自於不同於《陳史》的立場。不同立場的並陳和摩擦，在整個文學場域中應是樂見的喜事。二、宋文並沒有明說但筆者卻藉著閱讀宋文體認到《陳史》的史觀趨性：《陳史》有意無意描寫了一種由封閉到開放包容、由悲情壓抑到歡樂解放的時間軸；這種有目的 (teleology) 的史觀偏向現代性的樂觀、迴避後現代性的犬儒虛無。《陳史》這種邁向共榮共樂的史觀，也跟書中某些立場有關：如，《陳史》力陳臺灣主體性是本來就實存的，而不是後設虛無的；《陳史》認定臺灣當前的情境是後殖民（也就是仍然看好發展進步）而不是後現代（或後結構；也就是看衰發展進步）。筆者認為《陳史》的史觀展現了一種樂觀進取的立場，但這種史觀本來就該是文學場域多種史觀的其中之一而已，有待其他不同史觀與之交鋒。

資深文學評論家黃錦樹在二〇一一年十月二十九日的《中國時報·開卷周報》發表〈誰的臺灣文學史〉一文，針對《陳史》提出多種有趣觀點。筆者借黃文使力，借題發揮，但未必企圖批判黃文或《陳史》。黃文上半部肯定《陳史》的貢獻，下半部揪出《陳史》的爭議。而在黃文的上半部和下半部之間，在黃文正要批評《陳史》的第一行之前，黃文表示：「全書對女性作家著墨甚多，尤其第十七章〈女性詩人與散文家的現代轉折〉、第二十三章〈女性文學與後現代小說的意義〉，大致兌現了第一章說要為女性作家翻案的支票。」²

黃文認為《陳史》真的為女性作家翻案，而這對筆者而言就是問題所在。許多《陳史》的評論者都很滿意《陳史》對於女性作家、性別議題、同志文學的處理，事實上許多關心同志文學史的讀者都對《陳史》的善意有所感動。然而這就是問題所在。

《陳史》、黃文和許多評論者都承認文學史中的女性（以及同志）是被邊緣化的，但是這些被邊緣化的作者和作品好像很輕易就被收納到文學史內和文學建制之內，好像不同立場的史家評論者對這種「結案方式」都沒有異議。史家和評論者們往往覺得族群問題、國族問題、殖民／被殖民問題是爭議所在，是難以解決的，會帶出對立觀點；同時，女性等等作家作品是不會引起爭議的，不會（或不值得）引起立場衝突的，「支票已經兌現了」。女性與同志形同

² 黃錦樹：〈誰的臺灣文學史〉《中國時報》第 23 版（開卷），2011 年 10 月 29 日。

被拔牙的邊緣，不像別的邊緣一樣具有咬人的威脅。也就是說，女性等等議題要不是安安靜靜躺在國族文學史之內，就是安安靜靜躺入這部文學史之內，並不會像其他議題——即更重要的大是大非議題——一樣掀起論戰。女性等議題被視為不危險、不虞爭議的現象，還有待討論。

黃文表示，「整個日據時代本來就該獨立出來，是為《日據時代臺灣文學史》，包含了在臺日人的日文文學、新舊漢文學、臺人日語文學等。箇中的臺灣是個地域概念，即殖民地臺灣；而一九四五年以後，即是『民國時期的臺灣文學』，可以免去許多不必要的爭議。」³對於這一段，筆者的回應是：日據時代該不該獨立為另外一冊史書，各有道理。如果該時期可以獨立成另一冊，那麼黃文關切的「竟然也收入《陳史》的馬華文學」和本人想像中的同志文學也大都可以另外獨立在《陳史》之外（黃文寫道：「陳芳明教授大概為了盡可能做到兼容並蓄，也給『在臺馬華文學』留了八頁」）⁴。《陳史》的立場和願景，顯然就是以許多（不）必要的爭議為代價，將互相矛盾排斥的文類和時期「整合」在一部文學史中。黃史認為獨立成別冊可避免爭議，然而筆者認為爭議就是激發討論的引信，避免爭議就等同避免持續討論的機會。《陳史》將各種矛盾整合在一部史之後，這部史之內之外蘊含的張力和衝突都是將來議論的契機。

黃文也質問了《陳史》的歷史分期：被殖民是歷史事實；再殖民論則欠缺正當性（以漢人立場如此立論，有吃原住民豆腐之嫌）；再殖民論除了滿足「本土情感」之外，對文學史的解釋幫助不大；後殖民論是當道的理論話語，占據的是已「人滿為患」的邊緣位置（借王德威教授的用語）。對於這段，筆者的想法如下：一、邊緣位置並不是後殖民時期才有，在被殖民和再殖民時期的邊緣位置才更血淋淋。更詳細的說法或許是，在後殖民「流行」（即當道）的情境中，邊緣者托流行的福，得以被看見而不再被忽略。這種當道，是一種社會正義的契機（如果後殖民不當道，邊緣這就要忍受持續不被看見的苦悶了）。二、黃文認為再殖民論沒有正當性，應是指漢人（外省人）來臺灣統治漢人（本省人）和原住民，主要是漢人治漢人，兩方「同文同種」，所以不算殖民。但殖民未必只發生在不同種族之間；事實上我們不妨跳出殖民只發生在異族之間的既定想法，不讓殖民完全跟種族捆綁在一起，才可以察覺同文同種者之間的霸權與壓迫。（某些臺商跨過臺灣海峽，在中國開設血汗工廠，低薪

³ 同前註。

⁴ 同前註。

雇用中國工人——這算不算是同文同種的殖民？）三、「再殖民論除了滿足本土情感」的說法，意味情感只是容易被滿足打發的小事，不過筆者先前已經提醒情感、情緒本來就是殖民的核心議題，不可小看。

最後，黃指出「這部文學史和『當代』太過沒有距離——似乎沒必要寫到書出版的前一年——寫到十年前就已太過逼近了。」許多論者就此對《陳史》置疑，覺得寫太近（太貼近二〇一一年）太冒險，還不如等時間淘洗幾十年之後、塵埃落定之後再寫才安全。這些顧及安全的說法固有其謹慎的考量，然而整部《陳史》顯然樂於冒險而不虞不安全。前者和後者各自信服了不同的價值觀，前者保守而後者可能冒進；在文學和人文學科低迷的二十一世紀，冒進可能比保守更能激勵文學界。

筆者的立場是樂見《陳史》收錄各種不安分的元素：太晚近的作家作品、不知算不算臺灣文學的馬華文學、日治文學、讓人不安的再殖民標籤等等。或許臺灣社會的許多層面需要安定，但文學史不必安定——恰恰相反，文學史不妨凸顯不安與衝突，讓各界讀者、作者、學者不斷警醒且不斷反思各種早就被馴服、合理化的定見。也因此，筆者對於《陳史》中的名言是有意見的：陳芳明說，「真正的後殖民文學，在於消化歷史上所有的美與醜，把受害的經驗轉化成受惠的遺產。」（頁 9）筆者並不覺得歷史上所有的美醜在後殖民文學都得以（或都應該）消解；恰恰相反，不妨承認這些美醜難以消解、承認種種矛盾也都難以和解，並且將轉化苦痛的過程拉長，或許這種比較不快樂的後殖民之路才能導向更多四散的資產與遺產。

Positions: East Asia Cultures Critique (Special Issue: The Chinese Perspective on Žižek and Žižek's Perspective on China) 19:3. Edited by Tonglin Lu. Durham: Duke University Press, Winter 2011. Pp. 800.

張念，同濟大學文化批評研究所副教授

何謂中國概念的「真」？

二〇一一年 *Positions* 冬季號專刊的標題是：「有關紀傑克的中國觀念和有

關中國的紀傑克觀念」，根據這個標題可見其交叉項是：中國、觀念、紀傑克。就是被這個叫做「紀傑克」的作者所限定的「中國觀念」，使得中國觀念本身已經不重要，而是這位當代重要的哲學家如何針對「中國觀念」破題，並在其分析框架下形成有關中國的研判。當然作為西方後現代左翼的代表人物，紀傑克 (Slavoj Žižek) 筆下的「中國」是指革命的中國，用巴丟 (Alain Badiou) 的話說，是指「實際存在的社會主義國家」，即「革命」與「社會主義」作為資本主義的反題，在辯證法監測之下的「中國」，其自身歷史脈絡之外的「中國」，一種稱作精神分析理論鏡片所透視的「中國」。這場有關中國的理論之旅，引發來自中國學者的回應與批判，其中包括劉康、張頤武等。有一點值得注意，這兩位學者的專業背景都是文化研究。

基於學術辯論的規則，應該在問題提出者的前提之下進行回應，那麼在此，問題的關鍵是：何謂革命？何謂社會主義？何謂中國？在這個問題序列中，其實「中國」作為疆域意義上的 country 已經不重要，重要是發生在這個疆域內的革命與社會主義運動，對於今天所謂資本帝國的無上統治，到底有何意義，有什麼遺產值得人們繼承？在政治對抗軟弱無力的情況下，真正的抵抗是如何成為可能？因為在紀傑克看來，當資本的暴力佔據一個絕對與普遍位置的時候，史達林式的暴力清洗則是小巫見大巫，如果雙方都因為其暴虐的「強制性」而名譽不佳，那麼能夠擊潰資本主義的有效途徑只能是史達林式的。就是說在人的意識層面，徹底摘除對「主人」的依賴與幻想，來自本體論的邏輯極致就是直視這個恐怖的如下水般無法規範定義的「真」。如果還停留在人道主義的層面對此進行清算，紀傑克認為這是思想的惰性，我們不要被「暴力污點」困住。然而當代中國從「階級鬥爭」走向儒學意義上的「和諧社會」，正與資本主義暗渡陳倉，尤其在東歐與前蘇聯解體之後，這個唯一能登上檯面的社會主義國家，正面臨被全球化的危險。對此，今天的「革命任務不是去指明歷史的趨向，而是阻止資本全球化的快車衝向未來」(Žižek, p. 669)。

革命詩學，或者革命神學

當代中國之當代性，一個重要的信號就是「告別革命」。在經歷奪取政權的政治革命與改造人性的文化革命之後，「革命」已經耗盡了人們的政治精力，而「改革開放」意味著一個精疲力竭的政治體試圖在生物意義上恢復自己

的體力，在此傅柯 (Michel Foucault) 的「生物政治學」(bio-politics) 可顛倒為「政治生物學」，即生物意義上的個體也好，政治生命體也好，在其生命體徵幾近崩潰的狀況下，從基本的需要層面出發，承認人之為人的物質性基礎，這是一個號稱唯物主義的政黨，其真正的「唯物」實踐就這樣開始了。在這個意義上，改革開放的「總設計師」鄧小平才說：改革開放也是一種革命⁵，這難道不是辯證法嗎？即針對「革命」的革命到底是什麼？科耶夫 (Alexandre Kojève) 在《黑格爾導讀》(Introduction à la lecture de Hegel) 中指出：如果非 A 是指否定性，無限否定沒有止境的話，有一點是清楚的，即 A 一定是給定的。它的出現限制了非 A 的絕對自由⁶。如果革命就等於抵抗的話，首先要明白人們到底在抵抗什麼？

在這個起點上，我們才有可能形成一個有關當代中國的當代觀念。就是說這個當代起點，在左派（包括共產黨老左派）看來，肯定是一種回撒式的低標準，一種不可饒恕的背叛。極具諷刺意味的是，當初不滿足於生物性存在的老革命家發現跟「資本主義」戰鬥了一輩子，一切彷彿又轉回去了——改革開放是否等於資本主義，則是另一個話題。從繼續革命到告別革命，關鍵問題不是革命如何繼續，而是革命為何失敗？或者，是革命的失敗，還是人的失敗？那麼，我們要告別的是何種革命？就時間來看，為什麼繼續革命後面迎來的是「告別革命」？

紀傑克在〈革命恐怖，從羅伯斯庇爾到毛澤東〉(Revolutionary Terror from Robespierre to Mao) 一文中指出：識讀革命有兩種方法，一種是歷史性的閱讀，一種是「事件」式的閱讀，兩種閱讀表明的是時間之內與時間之外的區別。因此，這個來自巴丟的術語「事件」，怎麼讀都有點柏拉圖的意味。當然柏拉圖關心的是形而上的「善」，而巴丟則將「事件」定義為：促使環境、輿論、制度化知識之外的「事情」發生，事件是一種有害的無法預測的補充，它

⁵ 毛澤東一直企圖制止的「修正主義」不可避免地發生了。在革命邏輯自身免不了被革命的危險之下，對「革命」的革命在鄧小平這裏是成立的，鄧小平的「革命」其實是一種基於求生本能、無理念介入的行動。見鄧小平：《鄧小平文選》第三卷（北京：人民出版社，1993年），頁81。

⁶ 科耶夫著，姜志輝譯：《黑格爾導讀》（上海：譯林出版社，2005年），569頁。在這本著名的講稿中，科耶夫認為將人的自由與否定性等同，這是黑格爾的，其前提是自在與自為同時獲得保留。但在有關自由的表述方面，其左翼繼承者拋棄了「自在」，人之為人的本體論恰恰是他們所批判的。

即現即隱⁷。在真理問題上，柏拉圖與巴丟採取同樣強制性且不容置疑的立場，不同之處在於有關真理的運作方式，柏拉圖在於理念推導，而巴丟的「事件」則如神啟般蒞臨的「真理」。

按照巴丟的解釋，「告別革命」肯定是人的失敗，他嚴格地將人類動物與動物界區分開來，繼續革命意味著「繼續作這個『某人』」，「繼續作你碰巧生成的主體的主動成分」⁸。但有一點值得推敲的是，這個主體的主動成分形成於偶然事件，如愛情的降臨，真理砸在某人的頭上，這個某人會強忍著疼痛、恐怖與不安，「繼續下去」，這個某人是什麼人？這是巴丟與其思想盟友喬治·阿岡本 (Giorgio Agamben) 指認的保羅——將基督教傳遍羅馬的使徒。在人皆使徒的世界，使徒肯定也就不存在了。儘管在此，革命、抵抗與政治三者被畫上等號，強意義上的「政治」意味著讓那個人之所以為人的，並使人之不朽得以顯現的「事件」，在漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 那裏是指「行動」。由此可見，不朽之所以與政治關聯，是因為紀傑克、巴丟以及鄂蘭都在古典意義上使用「政治」一詞。

顯然，「告別革命」的中國似乎選擇與「腐爛」站在一邊，「文化大革命最終的失敗倒轉為如今的資本化主義剝削」(Žižek, p. 701)。其實，要告別的是「傷痛」，這是紀傑克也承認的革命災難以及人倫慘劇，但紀傑克認為比人倫慘劇更不能忍受的是接受資本主義的剝削，他援引法國大革命的天使聖鞠斯特 (Sant-Just) 的話說：那些人到底是什麼，他們既不要德性，也不要恐怖 (Žižek, p. 673)。我們知道克服恐懼，不怕死，這是黑格爾在《精神現象學》中予以「主人」的定義。文化大革命中「不怕犧牲」的紅衛兵們，當然也是在這個意義上顯示堅定的革命意志。「不怕死」的「主人」終將成為歷史的主宰，在《歷史哲學》中，他們是英雄與君王，比如亞歷山大、拿破崙，是歷史精神揀選了這些個體，在他們身上是普遍性與特殊性的統一。但紅衛兵小將

⁷ 阿蘭·巴丟著，陳永國譯：〈倫理學：關於惡的理解〉，收入陳永國主編：《激進哲學——巴丟讀本》（北京：北京大學出版社，2010年），頁319。如何理解惡，在哲學家這裏是從康德而來的，因為在此之前的古典主義，僅僅把惡當作善的匱缺與不圓滿，但康德在《純粹理性限度之內的宗教》中，將善與惡看作兩種實存的對立的力量，即惡可以是一種超驗法則，但他沒有展開「惡魔之惡」的思考，他將惡的起源放在人之外的「精靈」身上，精靈作惡，人聽從之，人因此有罪。而左翼理論家們認為，善的法則與惡的法則具有同質性，這就是紀傑克常說的「美德專政」，在此「惡」的超驗性從宗教轉向了精神分析，而在巴丟的分析中，則從神蹟轉向「事件」。

⁸ 同前註，頁330。

們，他們是什麼呢？一九八〇年中國拍攝了一部電影《楓》，故事講述的是文革時期的一對戀人，各屬不同的武鬥派別，他們在你死我活的武裝陣地上最後相遇。女主角盧丹楓對戀人李洪剛說：沒有無產階級文化大革命的最終勝利，也就沒有我們的私人幸福可言，隨後身裹本派的戰旗跳樓身亡，電影畫面傳來的是勝利一方的男主角淒厲悠長的慘叫聲。不久之後，人們判決李洪剛死刑，罪名是他將女孩推下高樓致其身亡，接著畫面切換到故事的講述者美術老師。老師正在這些紅衛兵的墳前祭奠，老師的女兒問：爸爸，他們是誰？是英雄嗎？是烈士嗎？爸爸回答：不是英雄，不是烈士，他們是歷史。

與當初奪取國家政權的戰爭英雄相比，武鬥青年們的革命精神儘管同樣純粹，但他們和斯巴達勇士，和法國大革命的革命者，和巴黎公社的戰士，和當初反對國民黨統治的早期共產黨人，和抗日英雄，有沒有可比性？在革命的譜系中，這些人有沒有佔據「主人」的位置？一個明顯的區別就是：武鬥青年所對抗的「敵人」是在意識層面製造出來的，並沒有一個實體性的存在，既不是現存的國家政權，也不是赤裸裸的封建國王或者奴隸主，那麼這個「敵人」是什麼？就是當我說抵抗的時候，首先必須明白抵抗的到底是什麼？

從歷史而言，紅衛兵們抵抗的是走資派與牛鬼蛇神，但我們知道，革命的內容還包括抵抗者們內部的分裂，武鬥就是同樣真理在握的雙方為「真理」的所有權而戰。對於革命而言，思想層面的鬥爭落實在行動上，就意味著你拿起武器，你就掌握「真理」，而不是紀傑克認為的那樣，真理的暴虐如神怒般毋庸置疑，在這個前提下，不是人道主義而是恐怖，作為積極的術語，作為這難以保持的位置才是我們唯一的希望，而無產階級專政就是對真理的創造，是解放政治的有效路徑。(Žižek, p. 674)

其實，至今人們也沒有建立起一套完備的革命理論，就理論的純粹性而言，紀傑克從巴丟那裏吸取的革命觀念，依然源自於黑格爾的《精神現象學》，並綜合了基督教神學的一些知識，將「革命」的暴虐轉譯為神怒，或神聖暴力。在基督教神學裏，人的背棄所導致的「惡」具有一系列的象徵形式，在神的國與人的國，上帝之城與俗世之城的對立之中，聖保羅才說「人是不可寬恕的」。法國哲學家保羅·利科 (Paul Ricœur) 認為，神學象徵模式同樣影響到人們的思維，有限的即是有罪的，如何獲得不朽，不朽的邏輯起點就是必須

承擔起罪責⁹。於是，巴丟與紀傑克的革命觀念亦在這種革命神學的思維框架之中，搭建起一種超越於現代政治學說賴以存在的人道主義基礎及其世俗化傾向，政治的無限性被他們設定在平等實踐的無限性之中，「無限」否定是政治的第一條件。這樣一來，政治的現代含義即一種完備的制度性體系，在後政治學眼中，是低級的呆滯。何為政治，對於左翼理論家來說，他們採取存在主義以來的「文化英雄」路徑，就是說政治的藝術和藝術政治漸漸靠攏，這也是傅柯一貫的主張，即把生活造就為一件藝術品。巴丟在《世紀》(Le Siècle) 中較為全面地表述他對二十世紀革命的看法，其所引用的釋義學材料，全部來自左翼詩人的詩歌，他認為激情的真高於歷史事實的真，當然「真相」一詞並不存在於他們的理論詞典之中。

生命美學的價值訴求可否轉移到政治生活之中，這是問題爭議的關鍵。黑格爾對此態度是明確的，他的意識哲學與政治哲學分列在不同的著作中。為此，劉康教授在題為〈詩化革命：紀傑克對於中國與毛澤東的誤讀〉(Poeticizing Revolution: Slavoj Žižek's Misreading of Mao and China) 一文中指出：紀傑克的政治觀是一種詩化的革命論，一種東方主義式的政治想像，是隱藏在某種激進姿態背後的「異國情調」癖好，而中國之於紀傑克，無疑是西方學院左派的一種悲觀主義症狀投射 (Liu Kang, p. 629)，這是中國人的中國觀與紀傑克的中國觀一個最基本的分歧。當然這個分歧背後更重要的問題是：一種理論到底需不需要有具體指涉？抑或，這種理論在現實面前，具有多大程度的闡釋力？我們知道，這不是紀傑克要面對的問題，但中國自己必須面對。

真理之惡與精神戲劇

到底是從中國外部，還是從中國自身出發，這裏存在兩種視野中的中國革命，如果是前者，那麼這個中國革命（中國觀念）就被理解為資本主義整體的對立面，如果是後者，如余英時先生所論：二十世紀的中國被激進思維挾持，從來沒有形成一個相對穩定的現存秩序，就是說，保守也好，激進也好，他們所針對的那個對象並不清晰¹⁰。正如表現武鬥的電影《楓》所說的，一場革命

⁹ 保羅·里克爾著，公車譯：《惡的象徵》（上海：上海人民出版社，2005年）。

¹⁰ 余英時：〈中國近代思想史上的激進與保守〉，《現代儒學的回顧與展望》（北京：三聯書店，2012年），頁17-18。

下來，既沒有誕生英雄，也沒有造就烈士；當然左翼會回答說，那是因為你們「右轉」了。但問題的關鍵是，不管轉向何方，人們的歷史意識自然會沉澱出價值取向，文化大革命到底產出了何種價值，什麼正當性。

顯然紀傑克信奉的是伯恩斯坦 (Eduard Bernstein) 那句名言：目標什麼都不是，行動才是一切。而此處的行動在抽離其後果的情況下，存在兩種路徑的理解：一種是鄂蘭所說的政治行動，或積極生活，她關心的是行動與權力生成的關係，至於行動所帶來的傷害性後果，只能在宗教層面的寬恕中得到回應¹¹；另一種就是紀傑克意義上的行動，懸置並忽視其後果，其在意的是行動自身的否定性力量。不管何種結果，只要是行動，其自身就會產出一種新鮮的感性秩序，行動的正當性只能取決於行動本身，並讓現存的秩序處於休克狀態，抑制現存的一切得到發展與擴展。如同其所言：我們的任務不是去指明未來的方向，而是去阻止資本主義全球化的快車衝向未來 (Žižek, p. 669)。

有一點需要確認的是，當行動發生的時候，是絕對個體的行動還是多數人的行動，是存在主義式的行動還是政治行動？因為行動始終是人的行動，到底是這個個人還是這些人？如果不是在世界之中，在人群之中來理解行動，那麼的確如巴丟所說，政治、藝術、科學與愛欲才是真正的主體類型¹²。戀人的眼中沒有世界，這孤獨的行動中的人，此種執拗的激情無異於政治的本真性。在柏拉圖的《會飲篇》(Symposium) 中，也有類似的表述：如果世界上有一支全部由愛侶組成的軍隊，那麼他終將是戰無不勝的。如果只關心贏得勝利，至於為什麼而戰已經不重要了。《會飲篇》中愛侶軍隊的比附，也僅僅是為了表明愛欲是一種強勁的求善求好的力量，人不可能向真理索求什麼，而只能以這樣的行動來迎向真理。

如果存在美學回答了革命行動的動力，那麼為了證明行動的絕對性，剩下來的問題便是行動發生的動力學機制，在紀傑克這裏就是將黑格爾的辯證法激進化，因而他非常讚賞毛澤東的《矛盾論》。毛澤東認為：事物發展的根本原因在於事物的內部矛盾，而一個社會的內部矛盾就是其生產關係與生產力之間的矛盾。按這個邏輯，當人們進行革命行動的時候，到底是作為個人在行動，

¹¹ 同樣宣稱人在政治行動中獲得不朽，鄂蘭與左翼理論家的區別是，「積極行動」是指多數人的行動，並且不朽不在於行動自身，而是在一個歷史故事的敘述之中。參見漢娜·鄂蘭著，王寅麗譯：《人的境況》(上海：上海人民出版社，2009年)。

¹² 見陳永國主編：《激進哲學——巴丟讀本》，頁124。

還是作為社會成員在行動？如果是前者，那麼就是存在主義的，人像神一般的行事，並在永恆的行動中獲得不朽；如果是後者，就必須納入社會歷史的範疇，在此顯然已經超出了一個純粹內部的規定，就是說人之內是我們所說的意識，人之外就是社會現實，「社會內部」之於人，就是一個他者與外部，人們不可能僅僅因為一種創造歷史的衝動而聚集在一起。因此關於行動，鄂蘭做出了一個重要的界定，即單數與複數的區分。就政治行動而言，政治主體一定是複數的，顯然紀傑克所說的文革，只能是毛澤東這個個體的文革，是這個個人的意識革命，當然正巧這個個人不是存在主義的英雄騎士，而是人們擁戴的領袖，國家權力的化身。

人們往往是通過惡果來認知惡行，因此革命的正當性與真理之惡的內在關聯，在左翼理論那裏被訴諸於自我否定的主體生成法則，被解釋成一個不斷生成中的自我，與真理的生成性保持一致。就政治而言，國家真理與真理國家，概念的與實存的最後統一才是黑格爾意義上的「像神一樣行走在大地上的國家」，這已然是一種類似於宗教的共同體，這一切建立在市民社會的高度成熟之上。我們必須留意，黑格爾在《法哲學原理》中的「環節」概念，它既是邏輯的，也是實存的。因此，問題就變成這個個人的意識革命通過行動，向世界顯示出的是否是宗教行為？或者是藝術家的創作行為？也許毛澤東是唯一的政治藝術家，但我們無法證明其革命作品的構成材料怎麼就成了「人民」，這「人民」並非是消極的陶藝材料，紀傑克的革命理論顯然預設了被揀選的主體與被拋棄的主體，這正是政治主體之於主體概念的普遍性多出來的部分。

在這個反向逆推的過程中，主體在真理面前永遠破綻百出，如果意識哲學提供革命的內在動力機制——其激進的精緻化版本就是精神分析，那麼毛澤東所言的「內部矛盾」在人群中，只能被辨識為幽靈般的敵人，就是說任何人都有可能是我們的「敵人」。正如現代性第一人哈姆雷特，復仇的緣起在於幽靈顯形，而復仇的延宕本身又被幽靈化了，這是後現在政治理論中，「真誠」性之所以被反復提及的一個肇始性的歷史公案。這個「內部的敵人」在發生的那一刻，是從哈姆雷特的幻覺裏蹦出來的，與幽靈戰鬥的悲愴性在於，正是「幽靈」讓哈姆雷特獲得新生，這難道就是紀傑克所嚮往的後政治的「充分實踐模式」¹³？

¹³ 紀傑克將古典、現代與後現代的政治主體模式，相應地畫分為：力量型、標準型與充

真理是無言的，真理也是不可表徵的，在詞與物的雙重匱乏之中，此真理類似於精神分析學中的「欲望」。於是，與欲望政治學對話的可能被完全消除，就真理而言，既與形上學無關，也溢出了實踐倫理的範圍，形成其完滿的精神症狀的封閉性。也就是說，後政治理論在攻擊現代自由主義政治理論詞——物分離、假惺惺、似是而非、剔除原質的同時，企圖回到一種古典主義的立場，只不過古典主義的是得其所是，借助的是形上學，而後政治學的是得其所是，借助的是心理戲劇。與幽靈同在，一些古怪念頭正在向中心發起挑戰，正如「後政治」這個概念的發明者郎西埃 (Jacques Rancière) 所言：政治的本質就在於紛爭性的主體化模式，後者揭示了社會與其自身之間的差異¹⁴。

這樣一來，人與真理的關係喪失了穩定性，人的自我取消，是為了給真理（幽靈）騰出位置，紛爭的目的是為了讓真理來到我們面前。革命的現象學並不在乎主體的痛苦，革命作為「事件」如天啟蒞臨，於是巴丟推斷出一種有關真理之惡的倫理學，即恐怖與暴力如何成為可能？那是因為「真實的自由本質是同腐敗做鬥爭。由於腐敗是事務的『自然』狀態，所有人都是這場鬥爭的潛在的標靶，也就是說：所有人都是可疑的。自由的實現因此在最徹底的邏輯上，是作為『懷疑法則』和長期清洗而出現的」¹⁵。在這個意義上，紀傑克才以「魔鬼在邪惡廢墟上舞蹈」為名，回應劉康教授對他的質疑。

一旦主體被取消，從真理之惡的方向來識讀革命，這樣的思想風格其實是在模仿《聖經》，但神的憐憫與寬恕在革命神學中已經被抹除。主體的形象依然存在，只不過「革命」主體重返另外的暴虐的「自然場景」，毀滅才是其中的普遍法則。當個人遭遇不幸的時候，這不幸是無從抱怨，也是不可思議的，更談不上對「革命」暴虐的審判，這暴虐如自然力量般席捲每一個人，然而人們沒有理由去反省一場自然風暴的倫理責任，去研判風暴是惡的不僅是徒勞的，也是虛妄的，因為在左翼理論的極端自由邏輯面前，人人平等。

分實踐型，見紀傑克著；應奇等譯：《敏感的主體——政治本體論的缺席中心》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。

¹⁴ 雅克·朗西埃著；姜宇輝譯：《政治的邊緣》（上海：上海譯文出版社，2007年），頁136。「後政治」是一個與現代意義的管理——警治相對的一個概念，就是說「正義」的古老形象如果是以城邦——政治為中心所代表的與邊緣之間的等距離，那麼一種逆向的平等政治恰恰只能發生在邊緣的想像——行動之中。

¹⁵ 阿蘭·巴迪歐著，藍江譯：《世紀》（南京：南京大學出版社，2011年），頁62。

在高貴與可悲之間的現代性

所發生的一切都是純潔的，關鍵是有沒有堅持到底？這是紀傑克之於革命的研判，他在〈革命的恐怖，從雅各賓到毛澤東〉一文中寫道：文化大革命的真正失敗在於，沒有開創出一種嶄新的生活方式。其悖論是開啟動亂的領導人，在動亂失控的情況下，在無產階級專政與大眾解放的雙重運動中，為了發揮個人權力，調用軍隊去恢復秩序 (Žižek, pp. 700-701)。可見，是革命的發動者最後背叛了革命，在國家領導人與革命家的雙重身分中，毛澤東最終還是選擇了權力與秩序，就是說恰恰是矛盾論的發明者終止了解放政治的發生。

這裏出現了一種自反邏輯自身的自反問題，革命到底是統治的終結，還是一種新的統治形式？或者症狀的主體的是誰：是資本化主義的症狀，還是革命自身的症狀？如何將已經成系統的資本主義理論與精神分析理論調和，不論從全球化景觀，還是中國當下的現狀來看，自由的精力是否真的被利潤法則所耗盡？同理，繼續革命的精力損耗該作何解釋？

如果脫離現實之實，去談論真理之真，話題就很難在人們可經驗的範圍內展開。可以設想，任何革命，包括文化大革命，參與其中的人與「參與」本身的絕對性不可分割。如果只關注參與本身的絕對性，那麼參與者的社會與倫理屬性就被隱去，這樣一來，一場革命就變成了天民的革命，神之子的革命，而無限制的殺戮與謀害，是英雄之所以成為英雄的首要條件，神話與革命也就沒有多大區別了——後者是二十世紀才出現的詞彙。

有一個共識是存在的：自由仍然是一流思想者所關心的問題。但在人類的政治生活越來越成熟的時候，自由必然是在主體、個人本真性、政治及真理的關聯語境中被思考的，如果貿然將思想自由與行動自由畫上等號，其災難性的後果不僅人們已經經歷過，而且，正如中國文化大革命的事實表明：摧毀國家權力的統一體，已經給政治生命體本身帶來岌岌可危的狀況，在一個政治生命體體徵已經模糊幾近消失的時候，在行動本身所賴以存在的體能、力量、意志處於昏迷、虛弱、癱瘓的情況下，這樣的革命及其自由又從何談起？當左翼思想家們極力抨擊議會政治的呆滯，其政治活力的衰竭，從而膜拜革命，以此刮骨療毒的時候，他們可能不太清楚經歷過革命暴虐洗禮的中國，從不曾發生過真正意義上的議會政治的中國，其政治生命體徵的衰竭又該如何應對？

二十世紀的大部分時間，中國都在進行革命，當中國人說國家的時候，到底是在說什麼？是理論意義上的權力統一體嗎？自由之於我們，依然是一道政治難題，而不是革命的魔鬼般的詛咒，因為「魔鬼」的舞姿人們已經見識過了。當今的中國可以是任何事物，但絕對不是紀傑克所斷言的「有中國特色的資本主義」。就經濟而言，有市場，但沒有完全的流通；有人民代表大會，但不是民主議會制；有消費文化，但不是文化工業高度發達的產物。一切都是在生物本能的生存面上的競爭，任何力量求生的衝動所表明的是政治生物學，而不是生物政治學。帶著罪惡標記的「中國製造」，其背後的道德研判「血汗工廠」與謀求生存的本能不可能沒有關聯，同時政治的「真」沒有被耗盡，因為在當權者眼裏，政治敵人是真真切切的，因言論獲罪依然是現實之實，當然也關切到真理之「真」。就個體的政治品格而言，利潤法則並沒有消耗掉人們對生存現狀的關注度，在最低限度的自由與解放政治的無限自由之間，今天的中國還在漫漫征途的跋涉之中。尤其關鍵的是：中立的司法體系以及制度建制，根本不是政治冷漠的制度性根源，而恰恰是現存的制度性作惡，在激發人的政治熱情與動力。因此，在世界的另一邊來眺望中國的革命，正如劉康教授所言，這無疑是受東方主義情結所支配的「異國情調」在作祟，這不是資本主義全球化的別樣選擇，這是資本主義內部自身症狀的中國化投射 (Liu Kang, pp. 629-630)。紀傑克嘲諷後開發國家的民主進程是一種過時的資本主義懷舊情調，同樣的邏輯可以適用於紀傑克自身，他怎麼能證明「革命」的懷舊情調不會在自己身上發生？

全球化的普遍性導致了革命的招魂術，世界一體化進程很難在世界自身之內找到其分裂的可能性，這樣的批判需要的不是政治哲學，而是宇宙學，這是天體物理學家的理論難題。在人的世界，這是我們到目前為止最為熟悉的世界，政治還沒有開啟星球大戰的情況下，必須攜帶著人的有限性這個罪惡的尺度，在人能思考的自由與能創造的自由之間，為另外的烏托邦尋求其恰當的位置。

理論家可以給予政治無數種定義，但政治本身恰恰不是理論問題，也不全然是實踐的問題，它是兩者之外的第三種存在。從黑格爾那裏出發，追蹤自由內涵的無限否性，就政治而言，更應該明白「反題」出現的時候，正題究竟是什麼，因為虛無不可能和虛無自身對話。按照紀傑克的精神分析邏輯，欲望政治中的主體罅隙，在於一種求死的內驅力，它能不斷地打破普遍與特殊的平

衡¹⁶。但政治中的主體顯現，一定是在一個又一個的選擇與決斷中進行的，就是說選擇與決斷先於這種不屈不饒的革命的否定意志，因為革命事實告訴我們，是人與社會的脫節先於人與自身的脫節而發生的。一旦人處在無自由決斷的情況下，人就被自然風暴般的革命捲走。紀傑克對此的斷定是，只有被撕成碎片，新的世界才有可能誕生，他發明了他自己的革命「創世記」，這個場景人們並不陌生，這就是好萊塢大片《2012》中的毀滅情結。

真實如何被表徵，這是巨大的難題。《2012》是先知預言，彌賽亞時間真切到每時每刻，這也是喬治·阿岡本在《剩餘時間》(The Time that Remains: A Commentary on the Letter of the Romans) 中有關救贖的表述，災難——拯救隨時都有可能到來¹⁷。歷史的線性鏈條掉鏈了，這個瞬間，這革命的事件使得真理閃現，而非表徵。這猶太寓言與中國革命到底有甚麼關聯？經歷了無數次毀滅時刻的民族是否迎來他們的新生？而左翼理論家們則在紙上興致盎然地書寫著中國革命的「餘民政治學」，阿岡本認為這是可理喻的，但是不可表徵的，至於何為中國問題的「真」，並不在他們理論興趣的視野之內。

在此，當左翼理論說出我們——共同體之時，已經不是契約說創造的「我們」，而是被內在的原欲驅動力所召喚的「我們」，是集結在欲望旗幟下的「症狀共同體」。在此，裝死的單個個體只能在欲望共同體中存活並獲得不朽，沒有人與真理的聯繫，而是人的求死衝動被帶到了真理面前，而共同體之於真理，沒有平等可言。鬥爭也就轉化成「我們」與「他們」的區分，這個不斷淨化的「我們」不斷變形重組，不斷提純與洗清，才配得上如真理般純淨透明的品質。

不管如何定義「政治」這個概念，如何在後結構主義的維度上，借助神學知識，為政治行動拓展新天新地，但是取消「個體性」存在的作法都是簡單而粗暴的。啟蒙之後的現代人將自我信靠當作奠基性的創世舉動，在此前提之下，價值的真與存在的真，這刻意區分的空間，一直是現代性批判的標靶。而

¹⁶ 紀傑克著，應奇等譯：《敏感的主體——政治本體論的缺席中心》，頁 209。

¹⁷ 喬治·阿甘本著，錢立卿譯：《剩餘時間——解讀羅馬書》（長春：吉林出版集團公司，2011年）。阿岡本將創世—墮落—救贖的基督時間鏈條，解讀為可表象的與可理喻的區分，二者不可相容。可理喻的但不可表徵的就是彌賽亞時間，即「此時此刻」，在巴丟那裏就是掙脫了歷史性實存的「事件」。而其主體是不可化約的，也是不可命名的「餘民」，因為命名一旦出現，就有無法命名的餘數，和朗西埃所說的邊緣—後政治具有相關性。

恰恰是這預留出的中間地帶，使得兩者的相遇成為可能。因為真理與人的距離受到理性原則的調適與控制，一旦兩者相撞，不是真理毀於人之手，就是人毀在真理的手中。「毀滅原則」作為激情之真的意象，是在提請人的自覺性，屬靈的事物一旦嵌入世俗政治，一定是在兩方面發生功效，即人的內在性與外部世界，在人與自我以及人與世界的雙重關係之中，自由才可真正自由地生長。

拋開人的選擇，來談論人的超越性是徒勞的。只要人還在選擇，在耐心釐訂各種價值序列的重要性與緊迫性，在不斷刷新這種緊迫性與重要性的視野，可能這一切對於左翼理論家來說，就是故意拖欠與腐敗，他們只能祈求天啟革命，除此之外別無出路。與幽靈同在，既要我們時刻進行與幽靈的對話，而同時也對哈姆雷特式的延宕給予足夠的同情與理解。在四處預言災難降臨的時刻，救贖的發生也只能在廢墟上完成，幽靈不可能行動，行動只能是行動者的行動。

如果存在有關社會主義的平等正義的遺產，也只能是人與人之間的平等，因為這平等不可能先驗地載入我們的意識之中。政治應該是三個向度上的綜合，這三個向度代表了人與自我的關係，人與人的關係，人與自然的關係，與之相對應的就是藝術家、戀人與科學家。政治不可能與這三者構成平行項，我們也只能在這個意義上作為正義繼承者而存在，如加拿大哲學家查理斯·泰勒 (Charles Taylor) 認為：現代性既可以是高貴的，也可以是可悲的，只有懷抱兩者的觀點，才能給予我們未加扭曲的洞察力，去透視我們需要奮起應付其偉大挑戰的時代¹⁸。而何為中國觀念的真，一定不是有關中國的觀念藝術，哪怕現實曾被扭曲了一千次。

A Northern Alternative: Xue Xuan (1389-1464) and the Hedong School. By Khee Heong Koh. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2011. Pp. xiii + 353.

鍾彩鈞，中央研究院中國文哲研究所研究員

本書在〈導論〉中說明它研究薛瑄與河東學派，採用整合進路，結合哲學、傳記、社會、學術、制度史，提供新視野。以北方不同模式的發展，挑戰

¹⁸ 查理斯·泰勒著，程煉譯：《本真性的倫理》（上海：三聯書店，2012年），頁145。

立足於南方偏見的理學史。它藉著重構不同於南方的北方儒者譜系，來挑戰關於理學的傳統知識與家族組織的舊見。這些北方儒者團體對理學的特別觀點尚待探討（頁 2）。本書在〈結論〉中又說，社會史家，特別是關心地方史的，引進新的理解理學的方法，對理學家社會、經濟政治活動進行研究，進而把他們對這些事務的觀點連結於其哲學立場。理學同時是學術與社會運動。既有敘述認為理學家以社會規畫、鄉約、社倉作為國家制度的代替品，朱熹及其友人、後學繼續建立或重建這些社會規畫。理學學說與實踐的傳承則靠直接的師弟關係。這種敘述的基本特色一直是地域主義 (localism) 與自治主義 (voluntarism)，本研究則指出它們只能應用在南方理學。薛瑄與河東學派對理學的認識與實踐與此不同，而他們也自認為朱子學說的繼承者（頁 195-196）。從以上這兩段話大致可以理解本書的主旨。迄今為止，研究中國哲學思想史的學者，多半把理學家的政治社會規畫作為背景來簡單敘述。在這種作法下，研究薛瑄的材料便集中在其著書《讀書錄》、《讀書續錄》，至多再從其文集中篩選一些與思想有關的材料。現今搜集薛瑄著作最完備的《薛瑄全集》（太原：山西人民出版社，1990 年）約二千頁，而《讀書錄》、《讀書續錄》佔五百頁，僅四分之一。本書的材料運用則遍及《薛瑄全集》全部，以及相關的各種方志，這些現成的材料的使用，大大擴展了舊有的理學研究範圍。至於家族與社會的研究本來是美國漢學的強項，本書對其成果加以介紹，並進一步觀察明初北方社會的狀況，敘述薛瑄對家族與學術社群的規畫，並與其理學思想相連繫，以說明其為一種有別於南方的社會運動。本書的研究，不論在理學與社會活動相結合的方法，與具體的成果，都有可觀之處，值得參考。但筆者閱讀時，也不是毫無疑問。以下以介紹本書內容為主，適時加入筆者的評論，期能引起進一步的討論。

第二章討論薛瑄的思想。一般薛瑄專論，思想部分佔全書大半，本書僅佔五分之一。然而亦有其特色，一是對《讀書錄》（四十四歲，一五三二年作）、《讀書續錄》（七十一歲，一四五九年作）作分期研究，指出《讀書錄》以討論理氣關係為主，又根據《讀書續錄》與年譜等材料指出薛瑄晚年教學集中於復性的主題（頁 55-58）。這種分別是一般研究薛瑄未曾注意的，頗值贊許。

先看理氣、道器一致或合一的討論。本書以發展的觀點來處理薛瑄對理氣關係的解說自相矛盾的問題。薛瑄提出「氣有聚散，理無聚散」之說：「理如日光，氣如飛鳥。理乘氣機而動，如日光載鳥背而飛。鳥飛而日光雖不離其

背，實未嘗與之俱往而有間斷之處，亦猶氣動而理雖未嘗與之暫離，實未嘗與之俱盡而有滅息之時。氣有聚散，理無聚散，於此可見。」「理如日月之光，小大之物各得其光之一分，物在則光在物，物盡則光在光。」¹⁹這是本於朱熹對於人有生死而人之理常在的理論。本書引用羅欽順、黃宗羲等人的批評，指出只要理與氣在聚散上有不同的特質，就不能說是合一的。但對於薛瑄來說，理氣合一畢竟是究竟法。在朱熹，理氣雖然不是分別各在一處，然而有形而上下的區別，故必須說理先氣後，但薛瑄為了主張理氣合一而批評朱熹。朱熹說：「未有天地之先，畢竟也只有理，……有理便有氣。」薛瑄則說：「竊謂理氣不可分先後。蓋未有天地之先，天地之形雖未成，而所以為天地之氣，則渾渾乎未嘗間斷止息，而理涵乎氣之中也。及動而生陽而天始分，則理乘是氣之動而具於天之中；靜而生陰而地始分，則理乘是氣之靜而具於地之中。分天分地，而理無不在；一動一靜，而理無不存。以至化生萬物，萬物生生而變化無窮，理氣二者蓋無須與之相離也，又安可分孰先孰後哉？」²⁰加黑點之字句是薛瑄所補充的。朱子原文是先有理後有氣，薛瑄則以為未有天地之先仍然有氣，則理氣無先後之分。關於「氣有聚散，理無聚散」與「理氣無先後」相矛盾的問題，本書指出《讀書續錄》中不再談聚散，而是以當然而不必討論的口吻說理氣不可分先後、道器無間，以此證明理氣合一才是薛瑄的定論（頁 48-54）。

本書以時代早晚來說明理氣合一是薛瑄的定論，固然是解決問題的一個辦法。但朱熹以理氣分形而上下，與理氣在時間上無先後（在空間上亦非各在一處），本來可以並存。那麼以日光飛鳥比喻形而上下，與理氣無先後的論述之間並沒有相矛盾的問題。薛瑄兩種觀點都談到，應該會理解朱子的理氣論不存在矛盾的問題。他的補充，實因朱熹「理先氣後」的用詞不當，他以為形而上下不可用時間先後來代換，遂在天地之先補充以混沌之氣的階段，以與理相對應，這是重點的補充而非內容的修正²¹。至於日光飛鳥之喻，薛瑄原藉以表示理氣同時而有形而上下之異。日光飛鳥之喻是理物關係，而非理氣關係。日光

¹⁹ [明]薛瑄：《讀書錄》，《薛瑄全集》（太原：山西人民出版社，1990年），下冊，頁1145。

²⁰ 同前註，頁1074。

²¹ 可參考吳孟謙：《默識天人之際——薛敬軒理學思想探微》（臺北：臺灣大學中國文學系碩士論文，2007年）頁58-63。吳君所論雖大體無誤，但朱熹既用先後一詞，表現的是形而上者有獨立性，形而下者則否，與薛瑄仍然微有分別。

恆在是理，一隻飛鳥不在，會有其他飛鳥，個別飛鳥有來去，但整體上總有飛鳥，才是氣。如果全無飛鳥，則所謂「蓋未有天地之先，天地之形雖未成，而所以為天地之氣，則渾渾乎未嘗間斷止息」²²，只是無物，仍不可謂無氣。薛瑄「氣有聚散」一詞乃指物有生滅，非謂氣有生滅，氣是恆在的。問題在形象的比喻，其涵義常超出作者所意願的範圍。黃宗羲批評：「羲竊謂，理為氣之理，無氣則無理，若無飛鳥而有日光，亦可無日光而有飛鳥，不可為喻。蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣為方來之氣，亦不以已往之理為方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。」²³薛瑄應沒想到「無日光而有飛鳥」（無理而有氣）的情況。而普遍的日光馱負在散殊的飛鳥之上，是理一分殊的關係，也不是黃宗羲理一氣一（大德敦化）、理殊氣殊（小德川流）的關係。必須承認日光飛鳥之喻是有限制的，甚至是不精當的，重要的是考察薛瑄的用意是甚麼。

關於薛瑄晚年以復性為宗旨，本書指出由於他以理氣一致為終極，而一致的世界只能透過復性來達成（頁 54）。這點固然不錯，但自然世界本來沒有不一致的問題，甚至可說理氣一致是以自然界為典範，如他以日光飛鳥來比喻理氣有形而上下而無先後，須要恢復一致的是人生或人文世界。因此作者雖有此意，應可更清楚指出，復性的概念的重點是從本體論轉到實踐論（頁 55-57）。

本書又認為薛瑄主張由國家來興辦社會與教育事業，而不像南方理學家主張地域主義與自治主義，雖然有北方社會發展的背景，但其哲學思想是重要理由。他說：「道學、治道不可歧而為二。道學正所以推而為治道。」²⁴學與治合一正呼應了他的哲學中理氣、道器、性氣的合一。因此他說：「求復仁、義、禮、智之性，即是道學。」²⁵薛瑄尋求理氣合一，與他尋求復性以達一致的國家相應，這國家是道器合一的。道器合一又與張載有關，薛瑄解釋〈西銘〉，認為「天地之帥吾其性」以下每句皆關連於性，天下之人連結於一性之下²⁶。張載以氣作為統一元素，薛瑄代之以程朱傳統中熟悉的性概念，來連結萬物。

²² 薛瑄：《讀書錄》，頁 1074。

²³ 〔清〕黃宗羲編：《明儒學案》（臺北：商務印書館，1983 年影印文淵閣《四庫全書》第 457 冊），卷 1，頁 5b。

²⁴ 薛瑄：《讀書錄》，頁 1399。

²⁵ 同前註，頁 1480。

²⁶ 同前註，頁 1427。

薛瑄結合張載國家不為私利所分離的看法，以程朱理學身分，而強調國家機構的重要（58-60 頁）。將哲學與實務主張相連繫，是本書重要的企圖，筆者也樂觀其成，然而此事大為不易。筆者大致的觀察是明儒中主張程朱與張載哲學的較多主張在政治上施展抱負，在教育上也偏主官學（吳與弼、胡居仁、東林學派的情形還須討論），而陸王學派比較願意以社會機構取代國家的功能。但這是大致的情況，其細節為何，所以然者為何，尚須檢討。但一牽涉到思想內容，如本書以理氣一致與復性作為主張國家權力的基礎，就不免引人疑問。哲學思想與政治社會有關，但亦有自主性，不能簡單地作為政治社會的反映。哲學思想如何作為政治社會的反映，還是要依據哲學家自身的說法，旁人所作的連繫每每是推測多於必然。明白地把哲學思想作政治比喻的是朱熹。他曾說：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。如這理寓於氣了，日用間運用都由這箇氣，只是氣強理弱。譬如大禮赦文，一時將稅都放了相似，有那村（筆者按，粗鄙魯莽之意）知縣硬自捉縛，須要他納。緣被他近了，更自叫上面不應。便見得那氣粗而理微。」²⁷這是氣強理弱，理氣不一致的比喻。然而這是上級無法掌控下級，下級得以自主。再推進一步，可以為地方主義、自治主義打開空間。循此理路來看，薛瑄修正朱熹而提出理氣一致之說，並對於國家權力與機構的尊重，思想史上的意義是反映明代中央集權的強化。本書對薛瑄追求理氣一致在實務意涵上的說明，是可以成立的。然而必須提醒的是，這是綜合各種要素所做的推論，單從「追求理氣一致」的前提，未必推得出這結果。何以言之？朱子的理氣論是一元論或二元論，學者尚有歧義，但朱子有很強的二元傾向，則是一般的共識。然而明代哲學以一元論為基本傾向，朱學、王學皆是如此。如果朱學主張理氣合一，那麼站在心學立場的王學更是主張理氣合一。然而在本書中，王學是作為地方主義、自治主義的南方理學的代表。因此單就追求理氣一致而論，並不能推出一定的政治社會主張。其實，學術界對明代哲學思想與政治社會主張的關連已有成說，就是理學派強調政治社會既有的秩序，心學派活潑而重個人價值，有創造新秩序的企圖²⁸。這成說大體上能成立，但在思想上皆屬一元論。

第三章介紹薛瑄家族繁衍與薛瑄的家族觀念。薛氏族譜初編於晚明，並企

²⁷ [宋]朱熹：《朱子語類》（影印文淵閣《四庫全書》第700冊），卷4，頁26a-b。

²⁸ 可參考荒木見悟：〈陽明學評價的問題〉，《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁365-387。

圖定義、限制於薛瑄的宗族。用族譜研究薛氏在明清之際的狀況，可看出以下幾點。薛氏族中士紳偏少，士紳比例亦隨世代而減少，且地位不高。從婚姻對象來看，未顯示有婚姻策略聯盟的現象。從命名模式不嚴格與長房任其斷絕來看，親屬組織微弱。薛氏後裔修墓、修享堂須藉地方官員的贊助，一五三八年以前宗族所有主要支派都會出面，對外呈現聯合陣線，但以後則否。一六一四年修族譜也只有部分支派參與。族譜編者中，最重要與有影響力的是做過縣令、郡守的薛士宏。一六〇六年他編纂薛瑄年譜與諸作成一書。八年後的一六一四年，他更進行出版薛瑄全集的計畫，而這是他獨自的貢獻。這些寂寥的狀況說明薛氏不是有良好組織的宗族，也不能贊助薛瑄學說的流行。薛瑄自己有九篇為他人家族寫的文字。從中分析他的家族觀念，薛瑄強調家族興盛是由於「源之洪」，因此後裔要知道「恤其本」，「知源之有自，皆力於善而無怠於繼承」²⁹。他視族譜為教育工具，使士大夫不忘過去榮耀，這記憶轉而鼓舞其他親屬成就宦業（頁 87-89）。本章進而取南方理學家的家族觀念來比較。方孝孺以為可以用族譜與方志來推動社會改造，楊士奇以族譜為工具促進士人之仁，士人再推展其仁到社會生活其他方面。對於楊士奇和方孝孺而言，族譜的影響都擴展到更大的社會秩序，是好的政治的工具。但薛瑄只視族譜為宗族自身的推動力，特別是宗族在宦業的成功。方孝孺以為宗族領袖對國家整體的治理有關鍵性作用，薛瑄則認為只是為了宗族自身，只須照顧宗族利益。這代表南北方觀點的基本差異（頁 91-93）。對於北方學者，國與家是兩個最重要且為法定的組織。南方學者則看到填補鴻溝的其他空間——對金華學者（方孝孺）而言是地域（locale），對楊士奇而言是士大夫階層，這些中介社會領袖在宗族中也扮演中心的角色（頁 96）。

第四章介紹薛瑄的教育事業。本章一開始便指出，一般而言，薛瑄與河東學派強烈依賴國家教育機構。他的學說的傳播也受學生所任官職的影響。薛瑄對官學有強烈期待，視為傳道場所。對他而言，傳道有賴正確理解經典與程朱著作的引導。人可透過對這些著作的研讀實踐而領悟道。因此否認私人師弟關係的重要（頁 98）。

關於薛瑄求道於《六經》與程朱著作的信念，可舉同時名臣大學士李賢與薛瑄的四封往復書信來說明。李賢稱贊薛瑄是當世聖賢，自述志願，希望能拜

²⁹ 薛瑄：〈跋李氏族譜後〉，《薛瑄全集》，上冊，頁 632。

薛瑄為師。薛瑄兩度拒絕，以為當熟讀《六經》與宋儒之書而體之身心，道即在是。李賢的哲學受薛瑄啟發，時人與晚明學者都認為兩人熟識，且許多人稱他們為師生。學生指私人關係的學生，不知薛瑄是否終於不收李賢，但從這四封往復書信來看，他相信道可由研讀經書與宋儒著作而得，就沒有必要建立私人師弟關係（頁 99-105）。

薛瑄不在私人機構推展他的學說，是他對國家機構有強烈信心的結果。薛瑄不僅不在書院教學，不建書院，也不寫紀念文，縱使十五世紀前半是書院從前朝與內戰破壞中復興的時代。沒有資料說明他對書院的贊成或反對，但要點是他對官學有很大的信心。薛瑄為官學寫的重修記現存十五篇，可分成兩群，第一群五篇寫在第一次免官以前，約一四二一至一四四九年。第二群十篇不可能寫於最後退休的一四五七年以前。這些紀念文是薛瑄以地方士紳而非地方官的身分來寫的。強烈的地域性格反映在十篇寫山西的官學，平均分給蒲州、絳州、河津縣，寫陝西官學的有四篇，其中三篇寫西安。雖然他為大河東區的學校寫文，但沒有地方主義的痕迹。第一群紀念文的主題。目的在說明建築的重修，動機是稱贊主事的個人（頁 107-109）。與第一群的敘述重建對照，第二群強調官學在教育與傳授理學、正學的核心角色。明朝以理學作為課程與考試標準，國家訓練官僚與理學家以正學修養個人的兩個目標在官學中和諧相會，於是消除了私人書院的必要。薛瑄認為明代教育政策以復性為優先，〈蒲州廟學重修碑〉說：「洪惟我天朝道隆前古，治底文明，內外建學，其所以育天下之英才者，皆以復性為教。故凡《五經》、《四書》、小學、性理書，自周張程朱之說，以達乎堯舜禹湯、文武周公孔子、顏曾思孟之道。學校之講者既一於是，科目之取人者亦一於是，推之禮樂政治者，莫不一於是。是以學政粹然一出於正，而異端雜術不得以淆乎其間。豈漢唐歷代之學而鮮知以復性為教者之可擬哉！」³⁰（頁 112-113）。

本書接著敘述河東學派下至呂柟 (1479-1542) 的五代傳承。雖然薛瑄學生有百分之八十五來自附近，但河東學派應被理解為超地區的，因為這地區是跨黃河兩岸與跨省界的（頁 123-124）。河東學派不止是地區性的學術運動。與明儒學案的邊緣化圖像相反，河東學派一開始就是有影響力的學術傳統。其影響跨過地理與政治疆界，然後沿兩路傳播，而其起源地則向儀式方面發展。西路

³⁰ 薛瑄：〈蒲州廟學重修碑〉，《薛瑄全集》，上冊，頁 89。

較南路成功，十六世紀時西安成為河東傳統的中心。河東學派雖有師弟關係，但薛瑄不願在官學之外建立機構，沒有團體意識或清楚的宗派，這觀念影響了河東學派的後學。陸世儀 (1611-1671) 把一些明儒歸於薛瑄一派，如邵寶 (1460-1527)：「文莊之生在陳白沙 (1428-1500) 之後，而稍前于王陽明 (1472-1509)，一時講學之風已盛。公喜道學而未嘗標道學之目，不喜假道學而未嘗辭道學之名，循循勉勉，為所當為而已。此薛文清一派也，後輩所極當效法。」³¹ 稱蔡清 (1453-1508)：「蔡虛齋是一儒者，不聚徒黨而日潛心理道，有薛文清之風。」³² 稱魏校 (1483-1543)：「莊渠雖講學而不聚徒，但勤職事，是薛文清一派。」³³ 陸世儀歸於薛瑄而真屬河東學派的只有呂柟，他說：「關中之學大抵皆重躬行，如涇野呂先生，其語錄有體有用，平正切實，亦文清之派也。」³⁴ 簡言之，薛瑄與其學生不強調師徒，不建立學術宗派，不推動公開講座，不支持私人書院，這些選擇限制了學派的成功與範圍。但也是被人認為獨特而可稱贊的典範（頁 143-144）。

本章的取材與分析皆佳，令人信服地說明了薛瑄開啟的河東學派傳統以官學為基地，從事道與政合一的教學，而這風氣也影響了河東學派以外的一些重要學者，河東學派絕不是邊緣的、沒有活力的學派。筆者於此僅能提出一些問題，供作者進一步思考。關於薛瑄不收李賢為學生，固然有思想上的依據，如薛瑄回信所言。然而，考《年譜》天順二年戊寅七十歲 (1458) 條載：「李文達當國，每以書問，先生始終不答。門人問故，先生曰：『昔溫公退居洛中，呂申公執政，屢以書問起居，溫公不答。某亦此意。』」一日，閻禹錫問文達何如。先生曰：『道理盡說得，經學最熟，只少立於義，有些富貴氣象。』」³⁵ 據此，薛瑄終於未收李賢為學生，其原因可能是自始對李賢有戒心，然而由此益可見薛瑄遠於聲名富貴的高潔性格。

本章指出河東學派是跨地域的學派，這點筆者完全同意。但作者的根據似乎在大河東是跨坐於三省交界的地區，這就有點奇怪。所謂跨地域，應該指其學說不自限於地域問題，而企圖討論更根本與普遍的議題，因而具有全國性的

³¹ [清] 陸世儀：《思辨錄輯要》（影印文淵閣《四庫全書》第 724 冊），卷 31，頁 8a-b。

³² 同前註，卷 31，頁 9a。

³³ 同前註，卷 31，頁 11a。

³⁴ 同前註，卷 31，頁 20b。

³⁵ [清] 楊鶴編：《薛文清公年譜》，收入《薛瑄全集》，下冊，頁 1726-1727。

眼光或發展潛力。否則即使佔地再廣，也是地域性的學派。筆者以為河東學派作為跨地域學派，不僅在其內容是明代形態的程朱之學，也因其教學風格。除了以官學為教學場域之外，也更潛心於書本，較少會講與公眾演講，採用這種方法的不限於河東學派，還包括陸世儀所列舉眾多的程朱學派學者。讓我們看到明代的教學在書院以外還有一種風格，雖然比較保守，卻也富於活力，卓有成效，也接近一般做學問的方法。

第五章論述薛瑄從祀的經過。明朝將「本朝真儒」從祀孔廟的，有薛瑄、胡居仁、陳獻章、王陽明四位。薛瑄從祀的推動從去世翌年的憲宗成化元年(1465)就開始，歷經百年，至穆宗隆慶五年(1571)才獲成功，而這是明儒從祀最早的，其餘三位要到十三年後的萬曆十二年(1584)才同時從祀。從祀孔廟對於薛瑄在明朝地位的確定至為重要，成為文化戰場上各方面競爭與協作的一個運動，其過程與傳達的意義都很值得研究，本章對此做了詳細梳理。薛瑄從祀運動是個複雜的過程，本章提綱挈領之功不小，筆者完全同意，此處只是再加簡化，給讀者一個輪廓。本章將薛瑄從祀運動分為三個階段，第一階段從一四六五至一四九七年，最初薛瑄的學生與支持者缺少策略與協作，而朝廷反對的理由主要由劉定之(1409-1469)提出，包括兩點，一是薛瑄的傳道之功不能與黃榦、輔廣、金履祥、許謙具有學派傳承者相比；二是薛瑄的著作不夠豐富。這判準可綜合成兩個片語：明道、著書。一連串失敗使支持者學到有步驟地為從祀鋪路，其代表是楊廉(1452-1525)爭取在河東建立薛瑄專祠，並提出《讀書錄》的重要(頁148-154)。第二階段自一五二二至一五四〇年，建立了評價真儒的新典範。一五四〇年世宗將薛瑄從祀奏疏下禮部議，禮部尋求儒臣意見，回應的官員絕大多數支持。這些支持的意見以陸深(1477-1544)所提為最重要。他說：「孔門七十二賢親炙聖化，相與講明，有翊道之功，故宜祀。秦火之烈，典章焚棄，故二十二經師口授秘藏，有傳道之功，宜祀。魏晉之際，佛老並興，故排斥異端者，有衛道之功，宜祀。隋唐以後，聖學秦蕪，故專門訓釋者，有明道之功，宜祀。自程朱以來，聖學大明，學者漸趨於章句口耳之末，故躬行實踐者，有體道之功，亦宜祀。」³⁶新的典範不再以既有學術宗派成員為必要，更重要的是著作數量不再成為衡量成就的標尺。從祀是對儒學獨特貢獻的獎賞，由於儒學在各時代面對新的挑戰，貢獻自然也隨時代而改

³⁶ [明]陸深：〈薛文清公從祀孔廟議〉，《儼山集》(影印文淵閣《四庫全書》第1268冊)，卷34，頁2a。

變。這新典範允許支持者重新定義甚麼對於明儒是重要的。新典範重新定義「立功」，他們認為儒家實踐，尤其職務內外的實踐，是其時代立功的標準，而不是文字。第二階段中，陽明後學也加入支持薛瑄從祀運動的行列，他們的目的是使陽明進入下一批從祀名單（頁 161-166）。第三階段自一五六七至一五七一年，由外在因素推動。一五六七年耿定向（1524-1596）要求王陽明從祀，趙軌（1544 進士）、周弘祖（1559 進士）要求薛瑄從祀，這標誌著一五四〇年以來聯盟的結束，現在雙方為使他們各自的模範入祀而展開競爭。戰役激烈化時，出現策略的改變。在前兩階段，薛瑄從祀奏疏是個別呈上的，最後一階段則是聯名呈上的。這些聯名上疏一定是協作的結果。一五七〇、一五七一年之間至少有兩次聯名上疏，為免被擱置，上奏者要求廷議，並強調公意的重要。皇帝把這議案轉到禮部（頁 171-173）。這時禮部積極推動薛瑄從祀，終於在廷辯之後，皇帝同意薛瑄從祀（頁 175、182）。典範的變化對從祀努力與明代理學史都有意義。新典範反映明儒如何理解同輩的貢獻，與他們在理學傳統中的位置。新典範的採用與精密的修辭策略，與學術傾向、地區自尊、家庭關係、政治聯盟協作，使支持者完成長久以來從祀薛瑄的志願。這過程的歷史說明了學術史的發展是超過觀念轉換的，當時政治與社會史的因素也是決定性的（頁 193-194）。

以上是對本書的介紹，並加上一些筆者的評論，以供讀者參考。整體而言，在上個世紀，明代思想史的研究重心在陽明學，程朱之學受到冷落。本世紀將有不同的面貌，而北美漢學對中國近世社會史的豐碩成果也會受到重視。本書可視為新趨勢的一個代表，值得重視。

《漢文と東アジア——訓讀の文化圏》，金文京，東京：岩波書店，二〇一〇年，二三三頁。

徐興慶，臺灣大學日本語文學系教授

前言

近年來，脫離一國史觀的研究，蔚為風潮，以東亞為視野進行比較研究，

更是受到廣泛學者的重視。漢字、佛教與律令的東傳日本，是日本文化形成的三大要素，漢字使日本將口語文字以漢字表記，影響了《古事記》、《萬葉集》、《日本書紀》、《懷風藻》等文學作品，開拓了從漢詩文到和歌的日本文化發展。日本也以部分漢字創造了片假名，或對片假名進行加工，使用萬葉假名，以漢字標記日語，或取漢字的一部分創造獨自的文字，此為日本文化的特色之一。從歷史發展及文化交流的角度，韓國、越南等中國鄰近國家都曾經使用漢字、漢文，故有「漢字文化圈」的說法，漢字的意義因國家文化背景的不同，而產生微妙的差異，也因時代、區域的不同，有諸多不同的類型出現，甚至在中國以外，以漢字書寫的文章，也有使中國人難以理解之處。

本書以東亞為視野，探討漢文、訓讀的歷史演變，進而思考「漢文文化圈」的成立如何可能，共計三章，內容議題分別如下：

（一）論述漢文的訓讀是由印度的梵文佛典翻譯成漢文，亦即「訓讀」經由「佛典漢譯」的過程而產生。同時概觀日本歷史的訓讀，以實例說明相關讀法，進而考證訓讀背景之思想意義及其世界觀的形成；（二）分析「訓讀」在朝鮮半島與日本的異同，考察其對日本產生了哪些影響？同時就朝鮮訓讀背景之思想意義、世界觀與日本作比較，逐一介紹東亞其他地域的訓讀方法；（三）針對東亞各國脫離規範的「變體漢文」探討其形成的背景及相互影響的關係。

一、何謂「訓讀」與「訓詁」？

對日本而言，漢文是一種外國語，「訓讀」是日本人在漢字注上「返り點 (Kaeriten)」或「送り假名 (Okurigana)」，調整語順，加上助詞或動詞變化，進而理解其意的獨創翻譯方法。所謂「訓」是指解說後而教的意思，儒教經典的教即指注釋。「訓詁」的「訓」是將難以理解的語彙作淺顯易懂的說明，「詁」則是將古代的語彙用現代語彙加以解釋，其中包含難讀字音的注記。這種以「訓詁」為主的經典詮釋，在儒教成為國教的漢代即稱為「訓詁學」，它成為往後經典詮釋的基礎方法。

本書先將代表基督教文化的拉丁語、代表伊斯蘭文化的阿拉伯語以及代表東亞文化的漢文等三種世界共通語言作不同文化背景的分析，強調聖書與基督教、可蘭經與伊斯蘭都屬單一宗教的結合，且聖典記載的語言同時也是一種口

語。儒教、佛教、道教等宗教經典都使用漢文，但儒教文化圈或佛教文化圈都無法代表宗教，僅能以「漢字文化圈」作說明。

(一)「訓讀」是一種翻譯

漢字的意思，少有受到時間（時代）、空間（地域）的影響而有很大的不同，但漢字的發音則因時間、空間的轉變容易產生極大的變化，其中最顯著的就是異域的方言。就中國將漢字傳播到鄰近國家而言，會因時間的不同或受固有語彙發音的影響，而產生日本、朝鮮、越南、維吾爾等不同漢字音的變化，日本或早期的朝鮮半島對於漢字固有語彙都以訓讀解讀，但也產生諸多不同的讀法。因此，不同地域的人士，僅聽漢字的發音是難以達到相互理解的效果，雖然古代漢字的發音有其緣起，但中國各地的方言並不相通，此與日語、朝鮮語、越南語有別。自古以來，東亞各國異域之間的交流多半非以會話互通，而以漢字作為溝通的橋梁，即透過漢文的筆談相互傳達意思。創立日本天台宗的最澄（767-822），隨遣唐使前往中國留學時，即苦於中文會話表達，而帶口譯僧義真同行，筆者研究德川初期東渡日本的黃檗隱元禪師、獨立禪師、儒者朱舜水、心越禪師等都是透過筆談與日本文人交流。當時集團式訪問日本的「朝鮮通信使」也不例外，例如一七六四年到日本的「朝鮮通信使」與京都相國寺禪僧大典（梅莊顯常，1719-1801）在大坂見面時，就留有漢文的筆談記錄《萍遇錄》，觀其內容即是日本訓讀的問答方法（頁 108），此為東亞學習中國文化的典型例子。因此，以訓讀的方式將漢文譯成本國語是東亞特殊的語言情境，這種「訓讀」的方法原本就是一種翻譯，只是在其他的語言世界中並未出現。

(二) 東亞特殊的語言情境：中國語（孤立語）與日本語（膠著語）

歐洲的基督教文化圈，幾乎都屬拉丁語系，英、法、德、義語都屬拉丁語或同一系統的印歐語系，此與中文與中國鄰近國家民族的語言及系統有所不同。中文（漢字）以一字一音一意為原則，它無語形變化，主要以語順呈現文意，亦即所謂的「孤立語」，藏語、越南語同屬之。而朝鮮語、滿州語、蒙古語、維吾爾語均屬複音節語，特別是日語是由「て、に、を、は」等助詞的連結而構成文章，屬於所謂的「膠著語」，此與中文文法、語順均有不同。日本

與朝鮮半島自古以來積極汲取中國文化，但因前述的語系不同，在學習上加倍困難，本書從音讀（吳音、漢音、唐音）與訓讀的關係，分析音讀起源於中文的發音，例如：「人」可讀 nin 或 jin、「間」可讀 gen 或 kan、「口」可讀 ku 或 kou，前者屬吳音系統，後者屬漢音系統。兩者因中文的時代演變或區域而有所不同（頁 16-17）。日本入傳漢字始於中國南北朝分裂的四至六世紀，南朝吳地方（今江蘇省一帶）因地理位置靠近日本，吳音即經由朝鮮半島傳入，當時東傳日本的佛教語彙至今仍以吳音居多。至七世紀唐朝統一中國，文化中心轉移長安，日本才透過遣唐使開始學習漢音。

（三）漢文訓讀與「漢譯佛典」的關係

對中國而言，自印度入傳佛教至十九世紀近代西方文明進入中國為止，算是第一波文化衝擊。爾後，中國在諸多領域都受到影響。佛教入傳中國意味著以印度梵語寫的經典被譯為中文，即是本書重點強調的關鍵詞「漢譯佛典」，這個現象不僅出現在中國，日本亦復如此。「漢譯佛典」即指中國在佛經上附隨大量的注釋，當中也留下諸多翻譯梵語的痕跡。佛典注釋的方法與儒教的訓詁學所不同的是，佛經從外國語譯成中文，是一種注釋，亦可稱為「訓」，儒教則是將古語翻成現代語。

漢字文獻大量東傳日本起於六至八世紀飛鳥、奈良的佛教時代，其主流就是佛典，主要的閱讀者即是僧侶，他們是翻譯佛典的主力。日本人以訓讀的方式將漢文譯成日本語即源於「漢譯佛典」的思惟。日本對於儒教的受容，中國具有其權威性，但對於起源於印度的佛教普及，日本與中國則是對等的立場，日本之所以用訓讀的方式閱讀漢文，是因與中國文化的對等認知，以及梵語與日本語結構相近孕育而生的（頁 33-34）。本書以奈良時代，石山寺所藏的《大般若經音義》將漢語譯成萬葉假名為例，介紹當時日本佛教界廣為流行的佛典注釋方法。同時也介紹十世紀印度僧侶在北宋開封譯經院集團分工翻譯《般若心經》譯主、證義、證文、書字的梵學僧（梵語之漢字表記）、筆受、綴文、參譯、刊定、潤文官等佛典漢譯的方法與歷史變遷（頁 25-28）。

古代日本雖未直接翻譯梵語原典，但從其佛典注釋記載的漢譯方法，或從遣隋使、遣唐使隨行的學問僧，甚至印度渡來僧的交流，日本深受到佛典漢譯的影響，此從東大寺、法隆寺的情形均可看出端倪。又，當時朝鮮半島的新羅

僧侶也實際參與中國的譯經事業，譯經方法經由新羅傳至日本的可能性頗高。

(四) 日本訓讀的思想背景

本書以微觀的實例「從梵漢同祖論到梵和同一說」、「本地垂迹說與訓讀」、「漢文與訓讀的對等地位」作說明，引申出日本訓讀思想背景之異同，使讀者深入瞭解訓讀與和語、漢語、梵語之間的關係。此外，針對日本訓讀的發展與變遷，從奈良至平安中期（草創期）、院政期（完成期）、鎌倉至近代（新展期）均逐一舉例分析。同時也針對「朱子學的世界觀與訓讀」、「江戶時代的訓讀」、「訓讀廢止論」作深入探討（頁 42-93）。舉例而言，朱子學一方面發展觀念的形而上學，拘泥於舊儒教、佛教經典的字句詮釋，亦即訓詁學。另一方面在於正確理解以孔子為中心的聖人之教（經典），以人人為聖人為目標，重視付諸行動的實踐面，因此強調必須逐字逐句瞭解其中真意，這種朱子學顯現的特徵，對日本訓讀的發展也產生極大的影響。

二、東亞的訓讀：歷史與方法

本書用了很多篇幅，從歷史與方法的角度分析東亞訓讀的異同，考察朝鮮半島的訓讀及其思想背景；新羅的訓讀與日本古訓讀的關係；中國及其週邊的訓讀現象。現代的韓國社會幾乎不使用漢字，但自古深受傳統儒教的影響，現在學習漢文的人口為數仍然不少。

(一) 朝鮮、日本訓讀的相異點

從朝鮮王朝歷史發展的角度，比較日朝訓讀的演變，針對「訓讀」，日本與朝鮮於十三、十四世紀就已頻繁交流，其間共同的歷史背景就是朱子學傳入帶來新文化的潮流，從德川時代的學者看到朝鮮的「諺解」（為了理解原文而加註的朝鮮語翻譯），可推測朝鮮影響日本的可能性極高，但朝鮮與日本最大的不同，是不主張「中國語直讀論」，也不主張「訓讀廢止」，而是讓它自動消失。此外，佛教在朝鮮逐漸衰退，却在日本卻日益蓬勃，此與訓讀的興衰也息息相關。

(二) 日本訓讀的發展

回顧日本德川時代中期以降的歷史發展，由於儒學、漢詩文與出版業的興盛，以及佛教（特別是黃檗禪學）的東傳，其漢字文化（漢學）極為發達，甚至超越古代的平安時代、中世紀的鎌倉時代。換言之，近世日本的漢字文化，是一段中國語言文化受容的輝煌歷史。日本自中世紀至近世，對經書的解釋，呈現出極大的轉換期，特別是德川的儒學發展以漢籍為中心，它傳承自中世紀的五山文學，從漢唐訓詁學到朱子學，其詮釋方法是充滿變化的時代。因此，德川儒學的發達有別於對象僅限於博士家與僧侶的中世紀禪林文化，從上方（kamigata，皇居所在的京都附近）到地方，到處可見漢學發展的身影。因此僅有假名的文章逐漸使德川時代的日本人難以閱讀，而漢字在漢學發展的時代背景催促之下，在文章中出現的比例不斷增加。諸如在中央，原來置身禪學的藤原惺窩（1561-1619）將《四書》、《五經》加以訓點（和訓）、林羅山（1583-1657）公開講授《論語》，將學問下放的意味十足，他們都扮演著「訓讀」的繼承與發展的角色；在地方則有諸多不同的學派出現。

有關日本近世漢字文化史、訓讀的相關先行研究，村上雅孝從歷史發展的角度，網羅明治時代至現代（1868-1998）與訓讀、訓譯相關的論文著作達二百六十四篇，並依時代區分作系統性的介紹³⁷。諸如芳賀幸四郎《中世禪林の學問及び文學に關する研究》（東京：日本學術振興會，1956年；京都：思文閣，1981年復刻），論述五山的學問、思想、文學及與宋學的關係。和島芳男《日本宋學史の研究》（東京：吉川弘文館，1962年；東京：吉川弘文館，1988年增補），分析五山、博士家與宋學的受容關係及近世以還朱子學的發展。阿部吉雄《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965年），論述朝鮮儒學對日本近世朱子學的影響，他們都從儒教文化的觀點，論述廣義文化史的特色。

最近，中村春作編著《東アジア漢文世界と日本語——訓讀論》（東京：勉誠社，2008年）及《東アジア漢文世界の形成——續訓讀論》（東京：勉誠社，2010年），跳脫「訓讀」僅是日本人學習古典技法的刻版印象，網羅東亞各國二十二名學者，從訓讀論思考東亞漢文世界的形成，就異文化理解、「訓

³⁷ 村上雅孝：〈近世の訓讀に關連する研究の歴史〉，《近世初期漢字文化の世界》（東京：明治書院，1998年），頁14-41。

讀」的思想史、「訓讀」與日本語・日本文化的形成；日本漢文的訓讀及其未來；近世・近代的「知」與訓讀的關係等多元角度，探討訓讀與週邊國家的異同問題。這兩本書的內容與本書都從東亞的視野傳播訓讀的歷史演變，讓讀者從東亞漢字文化圈轉向漢文文化圈的方向思考，有異曲同工之妙，頗值同好參考。

三、東亞多元的漢文世界

東亞的漢文世界如何形成，這個問題早受關注，本書為了強調漢文具有多元性，本章從發音及語法的演變，分析東亞漢詩的世界、東亞共同語言——漢詩・漢文、越南胡志明的漢詩、朝鮮的鄉歌與日本的萬葉歌謠、和歌・俳句與朝鮮的時調、契丹語的詩與漢詩的關係，主要印證東亞共同語言的漢詩・漢文世界與各民族的固有語彙及表記文字的世界之間，經過不斷的交流而產生出多樣且具複合性的關係（頁 178-188）。

（一）各種不同的漢文體

除了中國漢文之外，還有佛教漢文、朝鮮與日本的變體漢文、未熟漢文、和習（washū，日本獨特的用法）、和臭（washu，具日本風，外國人難以模仿）漢文、蒙古時代的變體漢文、日本的候文（Sorobun，江戶時代古文書）與中國的書簡體、明治之後東亞的變體漢文等多元化漢文文體（頁 189-221）。漢譯佛典所衍生的佛典解釋文體（佛教漢文）也會產生變化，漢譯之後的梵語佛典，成為翻譯文體之後不但留下梵語的痕跡，為了布教方便仍可看到其獨特的文體與語法，這些佛典變體漢文即成為之後東亞世界的變體漢文。佛典的文體為了反映冗長的梵語結構，常有長句、反復、羅列等表現方法，亦即多有冗長的修飾語句出現。而漢文以簡潔為前提，忌諱冗長且語意不明的修飾語句，但仍無法避免漢譯佛典比一般漢文冗長的現象發生。這些問題同樣反映在日語、朝鮮語的翻譯文體之中，日本或朝鮮半島也受到佛教漢文、書簡體、行政文書體等各種文體的漢文規範。

（二）「變體漢文」產生的理由

「變體漢文」意指脫離規範的漢文，主要指日本、朝鮮半島使用的文體，

其產生的理由如下：1. 書寫者未熟漢文語法，或有誤解而出現不規則的漢文（未熟漢文）；2. 書寫者在無意識中反映出母語的語法和語彙，日本稱為「和習」、「和臭」，此種現象不限於日本；3. 書寫者以自國的語法和語彙使漢文變則；4. 將漢字以自國語言的表音記述（頁 192-193）。

（三）口語與「候文」的歷史演變

漢譯佛典早期多用口語語彙，唐代即用口語記錄禪語錄，至宋代仍有《朱子語類》的口語書，甚至明清也產生《水滸傳》、《金瓶梅》、《紅樓夢》等口語（白話）小說。佛教不但影響宗教、思想層面，其文體的變遷，對文學領域也產生深遠的影響。中國書簡文出現的「候」原指問候之意，是宋代以後書簡文特殊的用法，而日文的「候」(Ukagau) 當動詞，也用在問候起居，演變成之後的「候文」。「候文」不僅用在書信，也用在《平家物語》、《吾妻鏡》等文學及歷史書，甚至用在能、狂言的臺詞當中。此外，《庭訓往來》、寺子屋的初級教科書，江戶時代的各種法令、文書，甚至天皇寫信都使用候文，這種現象持續至二次大戰之後。現代日本語文體的基礎始於明治時代，其根源來自漢文訓讀體，亦即狹義的規範漢文，明治的新文體，不僅影響日本語，也波及至東亞，現在韓國普遍使用的韓國語文體、北朝鮮的文體，經過日本統治期的漢字語彙與表現，留有諸多的日本語文章寫法，而現代中文文體，經由梁啟超、魯迅、周作人等接觸明治文體的知識分子傳回中國後產生影響。換言之，明治文體與現今日本、中國、朝鮮半島的各種文體，互為外國語，雖有諸多相異之處，但都具有一種東亞共有的強烈性格，其背後也存在著規範漢文與變體漢文之間的傳統歷史。

從歷史演變的角度看東亞多元的漢文世界，可以窺知十九世紀之後，東亞各國為了汲取西洋文明，致力於本國國民國家的形成及國語的定位，其結果導致東亞共有的漢文文化視野逐漸消失。例如，過去朝鮮半島與日本的文學多以東亞共通的語言——規範漢文、漢詩書寫，但近代國家的一國史觀、一國文學史的盛行，導致這些現象被排除，產生假名文學＝日本國文學，Hanguru 文學＝朝鮮國文學的情況。但是多元化的漢文世界的大部分，仍存在著諸多變體漢文。

結語

談到「訓讀」，給人的印象似乎是日本人在漢字注上「返り點」或「送り假名」而理解文意的獨創方法，透過本書的實證分析，我們得知「訓讀」並非日本專屬的漢文解讀法，從鑑賞古典經典的角度而言，東亞人士即使對漢字語意有相同的理解，但其讀法、接受及鑑賞方法都會產生不同層次的影響，這是東亞漢字文化圈的共同現象。探討「訓讀」，須以東亞為視野，從各國歷史的演變、文化背景的形成進而瞭解其與傳統學問、知識教養之間的關連。「訓讀」與文化研究、思想史研究、近代語言與文體研究等領域息息相關。本書主要目的在分析漢字及其歷史背景在東亞各國衍生出諸多複雜的問題，它開啟東亞世界漢文學問的一扇門，剖析「訓讀」文化圈具普遍性、文明性的發展過程，同時引導讀者從「訓讀」的角度思考對漢文如何理解的技法，重新詮釋「訓讀」文化在東亞文明發展的定位。

(一) 架構從「漢字文化圈」到「漢文文化圈」的可行性

本書為〈東アジアの訓讀現象〉³⁸的延伸，作者以其歷經長期研究漢譯佛典的體驗及學養，發現朝鮮、維吾爾、契丹等中國週邊民族的語言，甚至漢字本家的中國也同樣有「訓讀」的現象產生，從漢譯佛典的路徑，探索漢文訓讀的起源，以各國的實例檢視東亞各國的訓讀異同現象，考察其語言思想與國家觀的背景，而提出諸多問題及新見解。同時從漢文流傳東亞的多元形式及其異同性切入，希望脫離以往「漢字文化圈」的概念，重新構思「漢文文化圈」的可能性。

(二) 多元文體如何融合？共同文化如何再建？

本書強調，理解東亞文化圈的核心——漢文的多元性，不適合以傳統「漢字文化圈」的概念思考，亦非僅將焦點置於語言發展的探討，而須從多元文體如何融合的角度思考。以日本而言，在學校學習的漢文具有規範性，它雖可作為一個區域的共通語言，但卻無法顧及廣泛的變體漢文、從漢字直接或間接產

³⁸ 金文京：〈東アジアの訓讀現象〉，《和漢比較文學の諸問題》（東京：汲古書院，1988年）。

生的固有文字、固有文字與漢字的混合體。因此，闡明多元文體的實態及其間的相互關係，是必要思考的方向。

最近，漢字、訓讀論在日本產生新的社會現象，出版許多新刊書及大學教材³⁹，顯見訓讀論在日本已重新受到關注。近十年來，國際學術交流日益頻繁，電子科技、數位典藏的普及，縮短了異國學者往來的距離，簡化閱讀古籍經典的時效。作者於本書，著力於東亞各國「訓讀」歷史的演變，與概念上的釐清，諸如「佛教漢文」、「變體漢文」、「未熟漢文」，或如「和習」、「和臭」漢文、蒙古時代的變體漢文，以實證研究作為方法，辨析毫釐，使得本書不僅是一本東亞訓讀史研究的專著，也是一本極為出色的學術、觀念史書。透過本書對東亞「訓讀」的分析，使我們重新思考前近代學問共同題材，從不同的視角透過討論，在近現代國家的框架中，客觀理解東亞各區域的相異性，並對共同文化的融合與發展作進一步的認識。

³⁹ 諸如加藤徹：《漢文の素養——誰が日本文化をつくったのか》（東京：光文社，2006年）、小駒勝美：《漢字は日本語である》（東京：新潮社，2008年）、笹原宏之：《訓讀みのはなし——漢字文化圏の中の日本語》（東京：光文社，2008年）。教材有東京大學教養學部國文・漢文學部會編：《古典日本語の世界——漢字がつくる日本》（東京：東京大學出版會，2007年）等書。詳請參閱中村春作編著：《東アジア漢文世界と日本語——訓讀論》（東京：勉誠社，2008年），頁8。