

評文二

沙培德**

滿洲國在中國人的眼裏是日軍佔領下的附庸偽政權，國聯的報告也是如此說，其興亡事實上也與日本帝國相始終。此外，我們還想知道些什麼呢？在這本期待已久的書裏，作者杜贊奇提出一種說法，認為 1930 年代的滿洲具有某些國家建構的特色，以致於最終展現了「東亞現代性」。正因為滿洲國是一個人為的「顯而易見的建構體」(transparently constructed entity)，所以作者認為滿洲國為「國家建構與認同的現代進程」提供了一扇明窗(頁 2)。

杜贊奇的基本論點是：「滿洲國的國家建構者通過亞洲文明的論述，企圖通過社會、道德，與個人的舊概念來宣示主權。在一個主權與人民認同相契合的時代裏，滿洲國作為實驗室可以讓我們看透此一運作如何在東亞廣泛地發生。」(頁 120)換言之，日本人故意利用普及整個東亞的固有文化因子，其中許多已經在滿洲運作，同時作為擴展他們自己強權的掩飾。杜贊奇特別強調傳播於中國、日本與滿洲的儒家文明之中的婦女自我犧牲形象以及「救贖性的宗教」(redemptive religion)。例如，在滿洲國的日本菁英分子利用中國菁英分子所鄙視的民間宗教，至少在日軍進攻中國內地之前，獲得不少當地人的支持。杜贊奇進一步指出，像這樣的假借傳統以自用，亦可見之於中國的新生活運動以及日本本國。

另一方面，杜贊奇指出：滿洲國凸顯了現代化的民族主義者與他們所努力建造的現代化、民族化社會之間的鴻溝(頁 122)。

他在前一本書裏早已批評中國的菁英文化與民間文化(特別是宗教文化)之間，存在難以跨越的距離(參閱 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* [Chicago: University of Chicago Press,

** 中央研究院近代史研究所副研究員

1995], chap. 3) , 此見並得到人類學家柯恩(Myron L. Cohen)的支持(參閱“Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity,” *Daedalus* 120:2 [spring 1991], pp. 113-134) 。杜贊奇雖然在這本書裏認為日本領導人成功地贏得滿洲群眾的支持,但是我們並沒有看到實據。我們不可能知道,假如日本帝國沒有在 1945 年崩潰,滿洲會變成什麼樣子;不過,我們確知不管什麼原因,日本人在 1930 年代的滿洲,任何稱得上所謂成功的實驗,都早已式微而不足道。我覺得滿洲國的實驗,為有限的國家權力與彈性的民族意識形態,提供了堅強實證,沒有任何論述可以涵蓋在滿洲的許許多多不同的族群,諸如朝鮮族、蒙族、漢族、滿族,以及地主、商人、農民,也沒有人可以將日本強權此一現實與滿洲主權此一理論,牽強附會。在這種情況之下,我認為沒有任何政治或軍事力量可能創造出所謂貨真價實的滿洲國人。

杜贊奇當然知道滿洲國是失敗的,不過他的興趣主要是在可能發生的,而不是已經發生的。這本書大部份的確在描述日本人在滿洲所面臨的狀況,以及他們所想要成就的,而不是要展示精確的歷史過程。例如,杜贊奇在討論滿洲的本土小說時,指出「就一個以認同為基礎的現代政治而言,領土之控制亟賴於由主觀所產生的空間作為認同的實體。」(頁 235)然而,這最多是維持權力的必要而非充分條件。

總之,這本書提出了有關政治認同的重要問題,即如何認為自己是屬於一個政治社會裡的成員?此書的核心實由四個主要篇章所構成,分別討論亞洲主義、女性、人種學,以及所謂「地區的詩情」(the poetics of place)。杜贊奇的妙筆所寫成的,是一本極具暗示性的書,不僅僅論述滿洲國,也涉及到中日之間歷史的大潮流。我將略加引證於後。杜贊奇重建了二十世紀初期的若干情態,例如,當時的歐洲或日本都把史賓格勒(Oswald Spengler)奉為學術重鎮。杜氏此書大致從兩方面展開:一方面談滿洲國與東亞史,另一方面則是談民族國家的理論。這兩方面當然是刻意的區分,但是談理論的部份似乎要多得多。杜贊奇的理論是從他的早年著作發展而來,可惜缺少具體的細節,

讀來畢竟令人感到沮喪。例如，個人的「自我實體」(subjecthood)乃杜贊奇所關切的一個主要議題，然而他並沒有討論過任何一個人，一般日常生活也大都付諸闕如。

文明與民間宗教

杜贊奇認為日本人籌建滿洲國，是爲了在 1930 年代經由大亞細亞主義創造一個「文明的論述」(civilizational discourse)。大亞細亞主義並不能解決日本殖民主義者優越感的現實，與亞洲團結對抗西方帝國主義理論之間的矛盾。杜贊奇也承認，日本在滿洲以反共與穩定來換取地主階級的大力支持。不過，他也很認真地看待儒家以及宗教道德的用語（頁 63）。例如，滿洲的菁英分子從孫中山那裡借來「王道」此一用語；運用大亞細亞主義以及一個特有而具道德優勢的亞洲文化來聯繫亞洲人民，並合理化以日本爲首的反帝國主義聯盟。不過，這樣做不免掩飾了日本自己的帝國主義。日本能夠這樣做，多少由於自十九世紀以來文明一詞在西方的轉變。歐洲人開始懷疑一個國家僅僅因爲是文明世界之一員，就能擁有主權，那原是基督教與啓蒙的產物。如杜贊奇所指出的，歐戰之後從史賓格勒到湯恩比(Arnold Toynbee)的思想家們，因考慮到各類人民具體的德行與成就，而重新定義文明。換言之，重新定義爲亞洲人開展了自己的文明觀，並對更多元的世界文明有所貢獻。許多西方人也要向亞洲人求取精神上的價值，以致於更加難以再將殖民主義合理化了。亞洲人因而開始強烈要求自決權，因爲他們認爲擁有另一種「更高尚而具有真正普世真實性的文明」（頁 94-95）。

將國家與文明連在一起，是相當複雜的。杜贊奇力稱：像國家認同這樣的需求，不可能單獨存在，必須有賴於參與到整個世界文明的普遍需求。在歷史上，中國將其文化等同整個世界文明。由於中國積弱之後，日本遂以領導亞洲文明爲己任。雖以照顧亞洲落後人民的責任爲名，其實根本就是一種殖民主義；以我之見，這種殖民主義深植於日本帝國的矛盾中心。

杜贊奇進而指出：菁英論述經由道德會或紅卍字會等「民族協和會」的

組織，下達到地方社會。這些具有「彌補性的會社」都被「納入文明論述」（頁 90）之中，由「東亞文明」、「亞洲精髓」等辭令來表述。杜贊奇不以基督教義救人靈魂來看待「彌補」，而是視之為一種內外改良的信念。他辯稱：學者們忽略了「宗教熱忱」聯繫天道的作用（頁 90）；然而以我之見，不過是改善個人、增進福利、教育措施等世俗的目標。杜贊奇倒是正確地指出了，個人道德重整與社會進步以及共同目標之間的聯繫。他進而宣稱，日本要比國民黨更能選用傳統性格的民間組織，而這些民間組織在中國原是主流。

許許多多的會社源自三教合一傳統，以及正在進行的中日文明論述。這些會社成員在滿洲就有數百萬之多，日本領導人相信通過菁英分子的引導，可以贏得他們對日本政府的支持；再益之以福利、教育、宣傳、監控，庶幾能有「治理性」(governmentality)。然而，若杜贊奇以此為目的，則顯然還缺乏這些民間會社滿足了日本領導者期望之證據。事實上，這些民間會社往往對國家政策漠不關心，及至 1937 年中日戰爭爆發後，大多數都自動消散了。

杜贊奇還說，「文明本真」(civilization authenticity)亦具體化於女性，女性遂成為「現代性裡的傳統」(tradition within modernity)（頁 131）。杜贊奇在此重申：女性成為文明本真裏最「本質化」(essentialized)的人物。她們可以化解由劇變所產生的焦慮；她們也是為國自我犧牲的模範，無論就象徵或現實生活而言，女性已不可能遵行明清時代儒家的道德典範。她們在家庭外扮有公眾的角色，重視獨立與決斷的品格。我們必須說，這些婦女角色已明顯異於往昔，沒有什麼傳統可言。但是杜贊奇卻指出，環繞女性的論述，就是一種討論傳統的方式，然而他並未能舉出多少證據，以說明「真實性」(authenticity)在此論述中有多吃重的角色。關於「真實性」，杜贊奇舉汪精衛之言為例，很難令人信服。蓋汪氏雖視女性為有用的文化資產，具承先啓後的作用，却從未說過那是「永恆的真實」(unchanging authenticity)（頁 133）。

認為女性是「一國或一種文明裡最具本質的真實」(essential truth of a nation or civilization)，也許真是世界大勢所趨。婦女在中國為了國家而解放

自己，也許是真的，然而她們並「未能以自己的形象來塑造國家，而是被國家的形象所塑造和保護」（頁 136）。像這樣的論述，對我來說，乃是「治理性」的一部份，並無性別之分。如果說，中國或亞洲已經是「雄性的」（masculinizing），那只是一個重塑真男真女的過程；在此一過程中，男女都受到影響，然而杜贊奇卻只談女性，女性進入公共領域之後，經濟上自主，令父權社會恐懼。所以現代的父權社會雖讓女性走出家庭，仍欲將出現於公眾的女性，包裝在以傳統自我犧牲與女德為代表的「文明本真之中」（頁 139）。女性也許可以被用來消弭滿洲社會中落後的邊疆因素，但這充滿暗示的一章，作者需要更多的證據來支撐。再者，1930 年代的婦女自身並不適用這些陳述。杜贊奇還說，「這些婦女代表相對成功的亞洲女性典範」，而我猜想「新中產階級的父權階層」，以及滿洲國的統治者對女性在某種程度上的所謂自主，都不過是自我矇騙而已。

部落、帝國與民族國家

這是一則現代世界熟悉的故事：土地荒蕪，資源被掠奪，原住民被虐殺。環球流通的根本知識，如史學、文學、人類學、民俗學等，對滿洲有了新的定義。約當十九世紀的後半葉，在滿洲的土地上，多半是中國農民，他們經由鐵路而與世界市場聯結。然而，杜贊奇却強調日本人對滿洲的印象，呈現勇敢的邊疆部族、土匪與軍閥。中國人的印象則是傾向於無視仍然存在的部族文化，而強調安寧的莊稼村落。這兩種印象都不是現代的，卻都被現代國家認同所用：「消逝中的原始將代表失去的日本性，在山丁的小說中滿洲被描述為中國內地消逝中傳統的一個儲藏所，複雜地取代了這一地區的邊疆性格。」（頁 176）

日本對滿洲部落的人種研究與反同化政策相連，以保存大批通古斯族人的「活生生的祖先」。杜贊奇稱之為現代日本對原始的認同，以便有助於建立阿爾泰與印歐之間的「人種／文明之兩分」(racial-civilizational dichotomy)。日本的人種學家不像西方人種學家，以其殖民主義之根來研究他族，而先已

研究日本本身，然後再以日本為中心想像整合的亞洲。所製造出來的「祖先們」就不會被消滅而保存為自身的一部份；此等伎倆與「十九世紀帝國主義以異族統治為有理，以及用新穎的行政手段來囊括別人的領土與城鎮，頗不一樣。」（頁 187）然而在我看來，殖民主義的脈動仍然存在於日本人類學的新說之中，消滅原始民族與將他們圈劃在保留區內，兩者之間且不論是否道德，至少在執行上是很難區別的。日本的人類學同樣有效地製造出侵奪別人土地的藉口。這並不是說，用國家力量來同化少數民族就不那樣殘暴，如同杜贊奇所指出的，國民黨的同化政策亦復如此。

日本人著力於將滿洲的森林與山脈和亞洲人民的起源相連，而中國人則是將滿洲置於文明論述之中。那是中國農業的自然生命線，如杜贊奇所指出的，中國人視滿洲為腹地而不只是邊疆。中國人也受到全球性知識的影響，諸如柳田國男對周作人的影響，形成一種懷鄉觀點，視滿洲為永恆的農場而遭到市場與都市化的威脅。如果正宗儒家以地方接受文明的影響，杜贊奇則認為二十世紀由民間文化而來的新正當性，導致與「真實性」(authenticity) 俱來的城鄉對稱。杜贊奇解讀梁山丁寫於 1942 年的小說《綠色的谷》，認為真正的敵人是資本主義，破壞了安定的農村社會。梁氏雖然反日，但滿洲國政府能夠容忍，因為小說中的好人和壞人都是中國人。縱使日本企業代表資本主義之惡，小說中的日本角色卻是令人同情的。杜贊奇以為，這本小說的重點不在政治表面，而在追求滿洲鄉間漢人的真實性。

殖民主義、現代性

以下我將詳細檢視杜贊奇的兩個中心議題：其一，滿洲國的政治性質；其二，東亞現代。

一、如果滿洲國不僅僅是「偽」國，等同殖民地，尚有他事可述，我們仍然必須追究杜贊奇自己所提出的問題：「滿洲國為什麼會建成一個獨立而文明的民族國家，而不是一個殖民的，或軍事佔領地？」（頁 61）杜贊奇並不是第一個分辨滿洲國與其他殖民地不同的學者，特別在經濟建設上，滿洲

自成為工業基地，而非農產地。例如，馬若孟(Ramon Myers)就已說過，滿洲自成為一個工業基地，已不僅僅是農業和原料集散地，以及日本產業的市場（參閱“Creating a Modern Enclave Economy: The Economic Integration of Japan, Manchuria, and North China, 1932-1945,” in Peter Duus, Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie, eds., *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945* [Princeton: Princeton University Press, 1996], pp. 136-170）。不過，杜贊奇進一步說：「日本在滿洲的帝國主義，由民族思想與實踐形成……在全球環境內……促使滿洲國的統治者將滿洲國變得更像一個國家。」（頁 34）但是如果我們將問題改為：滿洲國權力運作的「經驗是否基本上與殖民地相當」（頁 76），我覺得答案是正面的。事實是，滿洲國產生了「地方菁英」(native elites)，並不因而與其他殖民地有異。有些日本領導人希望滿洲成為日本的對等國，但他們的統治本質根本就是殖民地式的。

不過，杜贊奇認為「滿洲國與眾不同的是，它來自於後殖民動員與認同政治時代的帝國民族主義之制度。」無論滿洲國是協同治理或「金圓集團」(yen block)，是與所謂「夜警國家(night watchman state)相當不同的，亦與往昔母國與殖民地之間的經濟關係不同。」（頁 77）在我看來，時代固然在改變，日本軍方對滿洲有特殊利益，與一般殖民主義者或許有異；然而，若謂滿洲國不是精確的殖民地，它必然是偽政權，所謂自主都是假的。杜贊奇自己也說，若我們去深入瞭解滿洲國的歷史圖像，「偽政權的主要記事，不斷被在那裡的帝國主義權力結構所壟斷。」（頁 248）

杜贊奇畢竟很有說服力地承認，滿洲國乃歐戰後變形帝國主義機制下的產物。簡言之，民族主義享有新的正當性，帝國主義因而受到批判。於是連「落後」的人民也想要擁有自己的國家與文化。至此，杜贊奇話鋒一變，又說帝國主義與民族主義固然有明顯的不同，它們原本難分難解。民族國家擁有土地，寰宇民族國家機制之興，意謂國境邊界必須統合，其過程與帝國主義者之擴張並無多大差異。如果那個民族國家是一個統一政體，而民族主義

也呈現一種自然的狀態，帝國主義有時會採取民族形式，至少在新納入的邊境用同化而不用殖民的方式來對付異族，以冀團結族群，諸如泛斯拉夫或大亞細亞運動。杜贊奇說，「固然要承認民族主義所扮演的歷史角色適與帝國主義背道而馳，然而也必須指出，現代國家不論是民族主義或帝國主義，對領土的渴望是共通的。」（頁 199）此一觀察似乎呼應了梁啟超所謂民族帝國主義的看法〔參閱〈新民說〉，《飲冰室合集》（北京：中華書局，1993），專集，卷 4，頁 4〕。

二、杜贊奇所謂「東亞現代」(East Asian modern)，指的是特定地區對「環球流通的現代實踐與論述的調適」（頁 2）。如我理解無誤，杜贊奇以現代性的政治觀點作為與世界文化的連結點，即不對稱國家間的全球資本主義，以及各國都宣稱其「真實性」。這就是說，各國以其所處的區域文化做為世界文化的一部份，並具有同等的價值，如儒教與基督教。更有進者，各國在他們的歷史自覺裡是現代的，他們認為自己是與時俱進的，不以為進步就是拒絕過去，而是包容過去。如此他們才能夠用文化詞彙把歷史的真實性激發出來。

這也許是全書最想完成的部份，但也最難令人信服。比如以滿洲而言，我們不清楚杜贊奇到底要強調現代與傳統兩者之間的真正差異呢，還是要爭辯滿洲國政權製造了兩者的區別。因為此一政權面臨平衡「建構一個傳統機制」與「現代化計畫」的意識形態問題（頁 76）。杜贊奇認為，這牽涉到兩個因素不同的，甚至敵對的子民訴求。廣義來說，「東亞現代」此一觀點包含了大量的傳統，具體而言如傳統儒教、傳統女性、傳統宗教，都與過去有承繼關係，但也是為今日所需的議題組合。在此所謂「現代」，主要是指民族國家及其所需。杜贊奇似乎以為「傳統主義」是現代化論者的問題。假如他不太相信傳統，其論點畢竟要依賴傳統以及現代既存的資源，因而不免分隔了兩個不同的文化世界。我覺得縱然無可避免，仍然是令人困惑的兩分法。

如我理解無誤，杜贊奇深信於二十世紀才真正普及的民族國家現代性，

至少一部份要代表一塊土地及其人民的本真文化，以便訴求主權。他又說：「民族主義訴諸來自先天性的歷史觀，和我所謂的本真象徵性領域的權威或『道德主權』(moral sovereignty)。」(頁9)經濟發展也很重要，特別是以歷史符號與意識形態為「官僚威權主義工業化之用」(頁250)，這是借用柯明士(Bruce Cummings)的發展模式(參閱 Bruce Cummings, "Colonial Formations and Deformations: Korea, Taiwan, and Vietnam," in *Parallax Visions: Making Sense of American-East Asian Relations at the End of the Century* [Durham: Duke University Press, 1999], pp. 69-94)。現代化也在於「治理性」，乃杜贊奇取傅柯知識／權力之意：經由監聽、動員，以及紀律機制增加國家權力的合理性，而較少用直接的暴力。對杜贊奇來說，民族國家之鑰是其「認同再現」(representations of identity)，特別是團結的歷史符號，以否定分歧。這些「再現」(representations)等同「本真」(authenticity)。然而以我之見，此基本上就是等同結合傳統或偽傳統道德的「半國家資本主義」。但問題是東亞的特別之處在哪裡？什麼是具有東亞特色的現代？仍然令人感到迷惘。

結 論

以上所述，只是抓住這本具有啟發性之書中許多議題的一小部份。杜贊奇描繪出來的日本統治者(並非單一的一群)，結合滿洲當地菁英(也非單一的一群)，想要建立一個新的政治體系，有其說服力。更重要的是，他頗具識力地分析這群人所發展出來的技巧，並不侷限用之於滿洲國。現代政府技能著眼於全世界國民的認同與效忠。就滿洲國而論，日本的「真實性的象徵政權」，不尋常地結合脆弱的本土認同與強勢的亞洲文明認同，遇到了難題。中國農民是不可忽視的具體民族認同，正是滿洲國之所需。杜贊奇難以解釋滿洲國為何失敗，到底是因為最根本的矛盾，還是由於日本帝國的崩潰。

此書的一個優點是，作者頗能闡明全球通行的概念與實踐。他指出，東亞完全是治理性、動員、文明、女性、本土論等全球性論述的一部份，說不

上什麼西方影響東方，而是共同情況，以及包括全球競爭問題所產生的心同理同。杜贊奇最中心的論點是文化認同，也就是全球通行的概念之一，與國家認同有重疊處；不過，在文明以及普世價值方面則少見雷同。文化之所以作為認同的資源和目標，與多民族國家最能配合。不過，另一種全球論述——種性認同——仍然沒有消失。

最後我要說的是，這本書會引發深遠的道德問題。杜贊奇似乎對滿洲國建國不時寄予同情，諒不致於要為那殘暴的政權辯護。他尊重包括中國民族主義在內的各種抗拒；不過，杜贊奇深恐經由真實性範疇民族主義的潛能會「激化疆界」(harden boundaries)。杜贊奇固然沒有用此詞，不過說「真實性」是認定誰是誰非的迷思，應該是公正之言。基於宣稱領土擁有權的全球競爭邏輯，許多暴力就不可能避免。這些顧慮對我來說，是完全合理的；不過，杜贊奇並未要解決面對認同的政治難題。