

多重场域中的族群观念变迁

——以李劫人“大河三部曲”中的四川民众为考察中心

苟健朔,李永东

(西南大学 文学院,重庆 400715)

摘要:清末民初,中华民众处于多重族群缠绕的复杂语境之中,在不同的社会场域下,民众产生不同的族群观念,以国家名义适应社会潮流。李劫人的“大河三部曲”精准复现了四川民众的族群观念变迁。四川民众首先以族群区隔的既定视角判断西方,并以此推论宗教与文化;进而又对“同文同种”的日本进行族群认同,以日本为榜样和中介进行维新;同时,中华民族内部产生族群分野,汉人排满以革命,而满人又通过生产、强化或重构历史记忆向汉人进行族群认同。四川民众的族群观念变迁在巴蜀文化的催化下具有情绪化、肤浅化的特征,促使族群观念与民族国家前景追求产生貌合神离的尴尬与困境。

关键词:族群观念;“大河三部曲”;西方;日本;满族

中图分类号:I206.6 **文献标识码:**A **文章编号:**1008-7192(2021)01-0072-08

“‘族群’是人类在资源竞争中为了追求集体利益并限定可分享资源的人群范围而产生的以主观认同凝聚的社会人群。”^{[1]309}近代以来,中华民族外有帝国主义入侵,内有封建思想迫害,处于多重危机之中。半殖民半封建的近代语境以及满清政府民族定位的独特性促使中华民族的族群定位在不同语境中变迁。西洋、东洋、汉族、满族的相互撕扯与纠缠成为20世纪初期中国社会的独特现象。李劫人的“大河三部曲”展现了从甲午战争到辛亥革命时期,成都社会由死水微澜引起轩然大波的巨大转变,被郭沫若评为“小说的近代《华阳国志》”^[2]。除了巴蜀风俗史的具体描绘之外,“大河三部曲”也复现了四川民众族群观念的复杂变化。本文试图以族群变迁为方法与视角,在清末民初时期独特的社会历史现实与小说文本内涵的参照阐释中,分析在社会场域转换的多重语境下,作为中华民族的民众、作为黄种人的民众以及作为汉族人的民众不同的民族认同价值取向,以及对待处于族群边缘外“非我族类”族群的区隔态度,进而阐释多重族群身份下四川民众的多维文化心理以及因此催生的时代潮流走向。

一、洋教经验与教民立场：族群对立下的文化遮蔽

晚清以来,西方列强入侵中国,首先体现在对城市区域的占有以及城市管理权力的侵夺,《南京条约》的签订使得上海、广州、福州、厦门、宁波等成为通商口岸,城市开始现代化。作为“非我族类”的西方人,其文化观念与意识形态随之输入中国,并与本土经验发生碰撞。1844年签订的《中法黄埔条约》中有一条款阐明,法国人可在通商口岸建造教堂,从此以后,教堂建筑陆续出现在中国各地,甚至来到内陆腹地成都。教堂作为他者,其文化模式意图建立在本土之上,首先要通过传教的宣传方式获得其意识形态输入的根基,于是传教士与教民成为中国土地上的新鲜身份,中国教民成为中西文化夹杂下的一种特殊产物。

近代以来的中国处于被殖民的尴尬处境,西洋人与洋教具有特殊的符号意义,是强权的表征,教民作为洋教的附属物,也获得多重特权,如免交迎神赛会份钱、可以拒绝加入团(练)保(甲)^[3]。“至于近年,教民二字,竟成了护身符了,官吏不能治,

收稿日期:2020-06-28

作者简介:苟健朔(1996-),男,西南大学文学院硕士研究生,研究方向为现当代文学;李永东(1973-),男,西南大学文学院教授,博士生导师,研究方向为现当代文学与现代思想文化。E-mail:370171232@qq.com

王法不能加,作奸犯科,无所不为。”^{[4]38}当然,教民的权利是其特殊身份所直接赋予的,并不依靠人物自身产生,无洋教便无权。在李劫人的《死水微澜》中有这样一个情节:

粮户要被打时,却不料他忽然大喊,自称他是教民。这一下把全二堂的人,从县大老爷直到助威的差人,通通骇着了,连忙请他站起来,而他却跪在地下不依道:“非请思铎大人来,我是不起来的;我不信,一个小小的袍哥,竟能串通衙门,来欺压我们教民!”^{[4]33}

粮户在面临危机时,亮出教民身份,与中华国民进行区隔,而趋向洋教,与洋人进行身份认同,在族群认同的转换下获得权利。固定的是作为人物个体的本身,而身份的变化却引起事件的反转,国民与教民的身份悬殊由此可见。如此横行的教民自然引起民众的反感,教民被蔑称为“二毛子”,在晚清以来的四川地区,曾多次发生袍哥率众反洋教的斗争,如酉阳教案、重庆教案、成都教案等。在《死水微澜》中,教民顾天成与袍哥罗歪嘴的恩怨纠纷、此起彼伏也象征清末的社会百相。洋教作为异族的产物,是侵略与殖民的象征,与国家、民族对立,然而作为国家体系里中流砥柱的政府官员与朝廷士兵,却迎合洋人,与民众形成反差。罗歪嘴向蔡大嫂解释道:“不错,百姓们本不怕洋人的,却是被官府压着,不能不怕。”^{[4]40}这种情形并不偶然,1909年,《北京白话画图日报》刊登过两幅图画,一幅名为《旧日中国兵对与洋人之现象》,画中上半部分是洋人对清兵指手画脚,而清兵只有避让,下半部分则描绘了清兵揪着平民辫子大刀砍下^[5];另一幅叫《旧日大老官儿对与洋人之现象》,画中大老官儿一面对洋人奉迎“洋老爷,您哪好哇”^[6],极尽谄媚之相,另一面又大斥平民“你们这些穷东西净招老爷生气”^[6],耀武扬威。针对官的两副面孔,在《死水微澜》中也有具体地描述:

从制台起,都骇得不得了,硬说百姓犯了滔天大罪,把几个并没出息,骇得半死的男女洋人,恭恭敬敬迎到衙门里,供养得活祖宗一样;一面在藩库里,提出了几十万两雪花银来赔他们,还派起亲兵,督着泥木匠人,给他们把教堂修起,修得比以前还高、还大、还结实;一面又雷厉风行地严饬一府两县要办人,千数的

府差县差,真像办皇案似的,一点也没有让手,捉了多少人,破了多少家,但凡在教堂里捡了一根洋钉的,都脱不了手^{[4]40}。

1901年,吴直三提出“替国诛洋”的口号,反击洋教,却先在清水浩与清军交锋^{[7]118}。由此看来,民众为国反洋,而作为代表国家权力的官兵却迎合洋人,对抗民众,民众的族群观念与价值指向模糊,民族认同被悬置。

官兵为什么迎合洋人?正如《死水微澜》中的罗歪嘴所说:“被朝廷压着,不能不怕”。由此,反洋教的斗争是中华民众、清朝政府、洋人、华籍教民的互相撕扯与族群纠缠,都规约于国家矛盾、族群对立的背景之下。中华民族作为被殖民的一方,丧失平等的话语权,李劫人对教民的塑形与官民的对立的描绘,正能巧妙反映族群认同的危机。一方面,作为中华国民的华夏子孙与洋人具有明显的族群区隔与身份对立,中华民众努力反抗这种民族压迫;另一方面,作为族群龙头与象征的清朝政府,因为自近代以来西方侵略的历史记忆历历在目,在民族压迫中只能一味忍受而求自保。民族的反抗与朝廷的顺应使得华夏族群的自我建构体系出现严重的分歧与矛盾,价值指向含混。现实的趋利,促使中国教民诞生,他们欲图脱离祖先,抹去“华夏”的身份印记,与洋人及其族群趋同,以此获得洋人民族特权,横行霸道。民间有俗语:“未入教,尚如鼠;一入教,便如虎。”“鼠”与“虎”不仅是教民形象的转变,也是中国与“非我族类”的西方两个民族的符号编码。

在未开化的四川民众眼中,洋教是一种简单的霸权机制。在《死水微澜》中,顾天成入教的初衷是“只说一奉了教,就可以报仇的了”^{[4]159}。许多教民也如此,他们并不真诚信仰这一类宗教文化,只是为了脱离国民身份,可以与洋人进行族群认同,获得教民身份与权利。顾天成入教,却不知耶稣为何人,由此可见一斑。教民如此,反对洋教的民众更甚,“乡村民众的洋教观与哲学或政治学关注思想家的思想建树不同,它不具有比较完整的理论性、系统性,而带有相当强烈的情绪性,有时甚至是以随意的、多变的讹言流播为基础的”^[8]。李劫人在《死水微澜》中也对此有所阐释,么伯娘认为洋药如同毒药,“人本不得死的,吃了洋药,包管你

死!”^{[4]158}此外,在小说中更有一篇文章以阴谋论的视角分析洋教:“他不辞辛苦,挨骂受气,自己出钱,远道来此,究何所图?思之思之,哦!知道了!传教医病,不过是个虚名!其实必是来盗宝的!”^{[4]36}

晚清四川民众情绪化的西方想象与洋教经验是在民族视角与巴蜀文化的双重催化下形成的。西方与洋教被放置在近代侵略的宏大背景之下,作为华夏子孙的四川民众在面对“非我族类”的宗教文化时,既定的族群认同观念促使他们预设了文化比较的价值走向,不能以理性客观的角度去理清政治与文化的区别,民族的对立遮蔽文化本身的意义。一方面,宗教与文化无法脱离政治与民族,在李劫人笔下,未开化的民众相信“普天之下,那有两个皇帝之理?”^{[4]36}以至于洋教散播的优秀文化也作为“怪相”受到民众分析,并延伸阴谋论,以作为抵抗西方、实现民族区隔的正当理由,这也是中华民族巩固族群凝聚力、拟建意识形态的手段。另一方面,巴蜀具有独特的龙门阵文化,“在四川,摆龙门阵是人们日常生活中的一个极其重要的组成部分,茶馆饭铺、闹市陋巷、田间地头,到处都可以看到侃侃而谈的人们。”^{[9]177}它“得有一个清晰可辨的叙述脉络,不能像现代小说的叙述那样大行时空倒错之道”^{[9]185},受龙门阵文化滋养的巴蜀民众,善于通过逻辑推理与事件嫁接将故事走向假想成迎合自己心理构造的结果,如李劫人在《大波》里经常描写楚子材和其表嫂以此类方式填充自己的情感世界,进行自我安慰。此外,龙门阵是一种艺术性的对话活动,是故事传播与接受的整套过程,传播者为了让接收者专注并信服自己的观点,需要对事件进行加工,这种添油加醋的表现手法甚至成为一道必要的程序与口头艺术。正如李劫人在《大波》中谈到:“你制造些不可靠的话来骗我,我也如法制造些来骗你。大家在制造之初,自己自然是不相信的,但是说过几遍之后,自己的耳朵听顺了,再经别人听见,一转述过来,自己硬不肯信就是自己捏造的。也必如此,而后这碗茶才能喝得起劲,连连喊着拿开水来!而这苦闷阴沉,忧郁凄清的光阴,也才度得过去。”^{[10]369}因此,以民族视角为预设背景,以龙门阵文化为加工手法,西方与洋教作为意象与概念在民间话语的传播中更加失真,被妖魔化。

总而言之,“基督教亦自有其无庸讳饰的缺点,

即其传布的背景,不幸与不平等的条约发生关系”^{[11]359}。于此背景下,教民身份的确立与洋教经验的形成,都与洋教、洋教文化无多少瓜葛,而被统摄在族群霸权与族群对立之下。李劫人笔下的顾天成么伯,针对顾天成奉教一事前后形成两副面孔,也正是族群认同出现分歧的表现。贺麟说:“日本一获得独立,反基督教的情绪马上就消失了,现在基督教在日本发展,一点麻烦也没有了。我相信,一旦中华民族的危机克服了,那么基督教所面临的危机,会像在日本一样,也会得到克服。”^{[12]158}这也证明,在晚清,民众对于“西方文化”的定义取重于“西方”,并由此推断“宗教”与“文化”。

二、“中体西用”的消解与“同种同文”的族群认同

综上所述,一方面,西方扣着侵略的“帽子”闯入中国,西方文化天然带有罪恶的因素,在李劫人的《死水微澜》中,四川民众的洋教观具有情绪化的特征;另一方面,中国自古是泱泱大国,积淀了五千年的历史文化。因此,晚清时期,中国民众面对西方,秉承“中学为体,西学为用”的本性,多注重科学技术的引进与学习,而忽略甚至漠视西方的精神文化。李劫人也注意到这一点,他在《死水微澜》中描写郝达三一家“生活方式虽然率由旧章,而到底在物质上,都渗进了不少的新奇东西”^{[4]162}。葛寰中与郝达三等人一边享用着各色各样的洋灯、座钟、玻璃窗片、大穿衣镜、牙刷、牙膏、花露水等,赞叹西洋工具的方便,一边又一致认为“洋人之可佩服,除了枪炮兵舰,也不过这些小地方,至于人伦之重,治国大经,他们便说不上。康有为梁启超辈,何以要提倡新法,主张变法,想把中国文物,一扫而空,完全学西洋人?可见梁康虽是号称圣人之徒,其实也与曾纪泽李鸿章一样,都是图谋不轨的东西”^{[4]162}。然而,有趣的是,在《暴风雨前》中,李劫人笔下的葛寰中与郝达三等人对于“西学”的看法有了转变,葛寰中自言曾“向周观察进言,顽固派的反对,用不着去管。并且现在欧风美雨,相逼而来,已不是闭关自守的时代,他们反对也只好在背地里说说,如果出头反对,就赏他一个阻挠新政的罪名。这在日本维新之初,还不是一样的?”^{[13]113}葛寰中前后态度的

反转,自然与庚子国变后的时代语境脱离不了干系,但族群认同的变迁也具有不可忽视的作用。

西方国家与西方思想对于晚清民众而言,是近代以来的“不速之客”,西方人无论肤色与语言都成为“非我族类”的表征,天生的神秘色彩也是造成中西隔阂的一大因素。中国对于西方的学习,自然止步于表面,无法深入。而日本与中国从古至今都有联系,共同的肤色、相似的文字,都使得日本与中华民族有深厚的渊源,“中国与日本,同文同种,其文明之性质,亦复相同”。在《暴风雨前》中,苏星煌是一个典型的新派人物,在留学日本期间,他给郝又三写信感叹:“诚以同文同种,弥觉相亲,固异泰西哲人,动谓我为野蛮也。”^{[13]36}这表明中华民众对待西方与日本,也是双向的。

由此来论,尽管西方与日本都具有共同的殖民身份,但四川民众对待西方与日本的态度截然不同。日本与中华民族的具有“同文同种”的属性,是亚细亚的兄弟,“在清末民初,日本被中国知识分子置于东西方、黄白人种对峙的格局中来认识,被看作东方的曙光、亚细亚的骄傲。日本帝国的发展为中国人的自强梦提供了依据和信心”^[14]。在这里,民众的族群意识产生变迁,由中华民族转为东方亚洲人、黄种人,以此区分西方人、白种人。这种族群意识的扩大,实在是无奈的手段。前文论及中华民族面对洋人,官民矛盾导致国人的民族认同产生分歧,无论教民或是非教民,对于西方文化的认识都有视角的限定。庚子国变以后,西方与洋教的势头达到顶峰,民众自欺欺人的民族主义没有表达的途径,只能通过转移族群内涵,认同日本,进而提高民族凝聚力。正如孙中山所说“亚洲今日因为有了强盛的日本,故世界上的白种人不但是不敢轻视日本人,并且不敢轻视亚洲人”^{[15]190}。吴玉章也强调:“莫谓东方皆落后,亚洲崛起有黄人。”^{[16]130}

这种略显畸形的族群观念变迁同时也将中日差距的悬殊搬上舞台,丁逢甲提出“谓亚洲不让欧洲,则中日同在亚洲。何中国独瞠乎居后。谓黄种不让白种。则中日同为黄种。何中国独望而却步。谓先时者昌,后时者蹶。则中日又同时与欧美通商。何中国独奄奄而不振。况地之广狭。人之多寡。物产之繁简。矿藏之盈虚。并一一成反比例。而成败异势功业相反致此”^[17],他由此而谈论原因,

在于爱国、尚武、善变、得人、骛远之别,其中善变即指维新。因此,认同日本,“总觉得中国应该学习日本,走明治维新那样的道路”^{[18]17},成为清末民初通行的一种救国策略。无论官派还是自费,当时产生了一大批留日学生,四川民众更是具有留日的庞大团体,“北自松潘、茂州,南到西昌、雷波,西起雅安、天全,东及巫山、石柱,无论是繁盛之地,还是偏僻之地,留日热潮几乎触及川省每个角落”^[19]。在李劫人的《暴风雨前》中,无论是激进青年还是旧派官绅,都东游访学。小说开篇,苏星煌即发表大论:“一言以蔽之,日本之能以区区三岛,勃然而兴,而今竟能称霸东亚,并非有别的手段,不过能够维新,能够把数百千年来的腐败刮清,而一意维新。”^{[13]5}他强调:“我们老大帝国,若果要图强称霸;那没有别的手段,只有以维新为目的,只有以力学日本维新为目的!”^{[13]5}由此看来,在李劫人塑造的新派人物眼中,日本作为榜样与中介存在着,在“同文同种”亚洲族群认同下,中华民族不但因日本强大而增强信心,同时又通过日本去学习西方文化与西方经验。

清末民初,四川赴日留学者数量在全国名列前茅,且自费留学生占较大比例,川督锡良称“自风气盛开,东游相继,官费而外,自费游留者,不少四、五百人”^[20],“可以说四川之新教育由日本人所移植也不过分”^[21]。在李劫人的笔下对此也有所反映。四川留日学生之多,族群认同之快,与巴蜀性格也有一定联系。“巴蜀是一个远离儒家正统文化权威的‘西僻之乡’”^{[9]154},政治封闭而经济自足的独特属性促使巴蜀人民以“过日子、求生活”的实用主义为人生哲学的最高标准,传统文化谈不上是信仰,只能说是一种既定习惯与普遍标准。当生活的需要与之产生矛盾时,这种表面的行为理由自然会被抛弃。传统的贞节观在巴蜀辣妹子身上是一顶为了追求情与爱而可以随时摘掉的帽子,李劫人笔下的邓大嫂、伍大嫂、黄表嫂,都具有强盛的情欲,破除封建的礼教;以官为本的入仕思想也被消解。前文也谈到,四川民众面对西方宗教文化,首先看重“西方”,再来对待“宗教”与“文化”。庚子国变后,西方势力更加壮大,本身受儒家传统文化浸染较少的四川民众更加了解了“中体西用”的弊病,碍于西方“非我族类”的族群区隔,而对学习西方有所踟

蹶。日本的强大,正好提供了学习西方的正当理由,日本学习西方,而中国学习日本,既能维新,也能维护自我的族群认同感。

当然,从对西洋的族群区隔转移到对东洋的族群认同过于急躁,“与早期的欧美留学生相比,留日学生对西方精神文化的接受不仅没有心理上的障碍,反而显得有点饥不择食”^{[22]37}。大多数的族群认同只停留在表面上,形成两种极端观念,李劫人在“大河三部曲”中对此有具体描绘。在小说中,有一部分民众在以日本为师的态度上,仍旧保持民族中心主义的观点。苏星煌认为学习日本定能富强,“它维新二十年,就达到目的,我们既有成法可取,当然用不着那么久的时间,多则五年,少则三年,岂不也就富强了?”^{[13]6}苏星煌面对未开化的郝达三一家侃侃而谈,而听者却不知所云,评价其“火气太盛”。这固然是郝达三家的愚昧落后,但也反映了苏星煌将中国维新想象得过于简单与理想化。另外更多的民众则从狭隘的族群区隔极端转向另一个深渊——过度的族群认同。葛囊中从日本归国后,开头闭口即是“在日本如何如何”,似乎能感受到其对于日本维新社会的肯定,但细而观之,他的赞叹,主要停留在“看女人”与“和服”两个意象上,并由此去看待中国的改革。

族群对象的快速转移与认同使得不少民众为了趋同新族群,而掩盖自己的历史、传统,乃至一切本源,是受殖者却散发殖民者的眼光,陷入所谓“自我殖民化”的牢笼。他们一方面对东洋文明无理由地仰慕,凡之所有,皆视为可供效法的榜样;另一方面又对本土现状不加筛选地加以排斥与批判。李劫人笔下的尤铁民便是这样一个典型。尤铁民作为留日归来的激进分子,其对洋装的态度饶有趣味。当尤铁民穿着洋装,听到他人评价其“简直就是个洋人,好有精神啦”^{[13]144}的时候,“腰肢伸得越直,胸脯挺得越高,腿骯打得越伸,脚步走得越快,手杖抑扬得也越急”^{[13]144}。在游逛劝业场时,他又故意装成东洋人,享受特殊待遇,并以此为傲。他多次强调洋装的重要性,认为“革命之后,第一要紧事就该变服,把那顶不好的胡服毁了,全换洋装”^{[13]145},甚至将中国民众不穿洋装与民族劣根性等同:“说到这上头,中国真该革命,论起与西洋通商,上海比日本早得多,洋房子那么高大,大马路那

么整齐,电气灯自来火,样样比日本齐全,独独穿洋服,除了几个留学生,以及讲新学讲到底的人外,真没有几个。恶恶而不能去,善善而不能从,这就是劣根性。如何会养成这种劣根性,那便是专制政体的遗毒!”^{[13]143}“挑选什么样的衣服,就是在定义和形容我们自己”^{[23]2},在近现代社会的半殖民语境下,“洋装”具有丰富的文化内涵,洋装成为文化身份的象征与阶层区分的标准,“洋装和爱国相违背,意味着腐朽、享乐等反革命或者不革命”^[24]。尤铁民以洋装为改革之要,处处不满本土现状,既体现了其对于日本族群认同,又表现了其维新思想的肤浅。革命思想与革命行为的矛盾与错位,充分体现其“假洋鬼子”的文化特征。

总而言之,在社会场域的转化下,“中体西用”的治国理念逐渐受到民众摒弃,而民族主义下,族群区隔的心理障碍又使“西体”嵌入受挫。因维新而强大的日本为这一矛盾提供了有效的解决手段,成为理想的接口。在巴蜀文化的催化下,四川民众与日本进行“同种同文”的族群认同,以日本为榜样,进行改革与革命。然而,国家的危机促使维新的迫切,导致许多留日学生对日本与西方文化囫圇吞枣,停留表面,既具有“民族中心主义”的理想因素,产生盲目自信,又或过度族群认同,进而落入“自我殖民化”的窠臼,催生出一系列“假洋鬼子”形象。

三、族群分野与族群记忆追寻： 革命与趋同的两种手段

尽管中华民众开始与日本进行族群认同,以亚洲为整体,欲图扶大厦之将倾,可晚清政府依旧表面维新,背里腐朽。在多数人眼里,晚清成为民族复兴的最大障碍,而满族人自然成为众矢之的,受人责难。在甲午战争以后,汉人对于晚清与满族人的怨念达到顶点,形成声势浩大的反满潮流。章太炎在族群认同与区隔上曾走向极端,他的反满言论激烈而全面,在《驳康有为论革命书》中,他强调满洲种族:“彼既大去华夏,永滞不毛,言语政教,饮食居处,一切自异于域内,犹得谓之同种也邪?”^{[25]173}认为满汉同源之说“巨缪极戾,莫此为甚”。1900年至1913年,他“对外主张亚洲被压迫民族在解放斗

争中互相支援,对内要求‘逐满’‘排满’”^{[26]29}。在章太炎眼中,更趋向于日本、与亚洲进行族群认同而排斥满族,中华民族的族群分野严重可见一斑。较之章太炎更甚者,不仅将满族人民驱逐在华夏边缘之外,甚至否定满族人民为中国国民。1907年,《民报》上刊登了一篇名为《辨满人非中国之臣民》的文章,长篇大论探讨满人不但“非我族类”,更“非我国人”。文章以满人源地建州为对象,探讨其是否属于明时辖地:“以今考之,则明之边境,以辽东都所辖为界。建州三卫属于奴尔干都司,远在辽东边外。则建州为外夷,建州既为外夷,则满洲初起之地,当明时,仅为羁縻卫,明人视之为敌国,未曾如中国。”^[27]

回归文本,在构型历史现场的“大河三部曲”中,李劫人栩栩如生地描绘了四川民众对于满与汉的情感态度。“大河三部曲”中的郝又三是处于新旧文化边界上的人物,他认为:“满奴甘心将国家亡与外人,而不愿让汉人得势,我们也只需团结起来革命,把满奴杀尽,我们当了国,不是国也救了?国也强起来了?”^{[13]63}在自己的课堂上,郝又三也向学生宣扬排满思想:“我们汉人,本是黄帝子孙,文明贵胄,有几千年的光荣历史,西洋人说起来也很佩服的。但是人家何以要拿待印度,待埃及,待波兰的方法,来待我们?并不是我们汉人没有力量,维新不起来,就只是满朝的亲贵们不肯,不肯让我们汉人强盛。所以要欺骗我们,压制我们,拿些假立宪,假维新,来诳我们!把我们人民土地拿来零卖,倒是真的!”^{[28]21}在郝又三眼里,民族衰败,并非汉人之过,而是满族人之失,这也是小说《大波》中各类人物的一种普遍看法。在许多四川民众眼中,华夏与“满巴儿”本身便有贵贱之分,“夷夏之防同于君臣之义”,中华民族内部的族群认同出现严重隔阂,族群产生分野,革命思潮化为轩然大波,滚滚袭来。李劫人笔下的尤铁民甚至也发表满族“非我国人”的类似观点:“满洲人有何爱乎我们四万万中国人!把种弄灭了,本不是他们的种,把国弄亡了,本不是他们的国!”^{[13]25}

将满族人否定为中国国民,进而进行族群区隔,认为排满即可强盛,固然是将晚清腐朽政府与满族人民一概而论的狭隘偏见,但也是巩固革命凝聚力、进行族群认同的一种方法。这种普遍观念的

生成并不是民众的空穴来风,也归咎于满清政府。清朝的旗人享有许多特殊的权利,这是统治者维护族群利益的必要措施,但也加深了满汉两族的间隙,以至于晚清末年,这种情况不减反增,“本朝入关二百六十余年,至今日仍有满汉之界者,则皆满人自取之咎也”^[29]。清朝政府在各地重要城市设立满城,以成都为例,满城也称少城,专驻八旗官兵及眷属,以免与汉人杂处滋生事端,少城的管理直属成都将军,四川总督无权过问。少城既是身份与权力的象征,又区隔了满汉两族的生活区域,加深了两族人民的隔阂。于此而言,成都民众对于满族人民更有仇视的理由。然而,满清政府的衰败日益可见,民众怨声载道,以1910年少城公园建立与少城公开为例,表明了晚清政府由族群区隔向族群趋同的转变。少城既然作为满族身份的象征,少城在晚清末年的衰败也具有丰富的文化符号与价值指向,体现满族族群危机。李劫人敏锐地观察到了这一点,在《大波》中,专门描绘了少城内的一片狼藉,又写韵侠抱怨:“无怪清朝要悖时,要倒灶,你只看那些旗婆子,那里像人!我以前听舅舅他们说,旗婆子好吃懒做。有本事把卖汤圆的担子叫到床跟前,脸不洗,口不漱,挺在床上,叫卖汤圆的大哥挟来喂到她嘴里。我先前还以为这是故意说来挖苦满巴儿的话,今天亲眼看见了,一个这样,两个也这样,亏她们还有心肠活下去!”^{[10]428}

由此看来,在社会语境的持续转变下,满族地位江河日下,由中心移至边缘,满族人民为了个人生存,昔日自主的族群区隔开始瓦解,并转向对汉族人民的族群认同。“个人与社会都常常重新调整哪些是‘过去的重要人物与事件’,或赋予历史人物与事件新的价值,来应对现实利益环境的变迁。”^{[1]29}满族人民进行族群认同的主要手段便是进行历史记忆的生产、强化甚至重构,与汉族人民追溯同源,以此摆脱“非我族类,其心必异”的民族定位。在《大波》中,如此情节不但内容丰富且饶有趣味。

在《大波》中,保路运动引发四川独立,作为少城的直接管理者玉昆将军发表意见:“兄弟虽是满官,可是满人入关将三百年,与汉人通婚,也历有年所,彼此早是一家人了。本来中国,确如维新党人所说,是中国人的中国,并非爱新觉罗氏一族所得

而私之的。今爱新觉罗氏既已不能统驭,则各地人民个个起来自保自治,又有何不可?”^{[10]505}玉昆以满汉通婚对汉人进行族群趋同,又强调中国是中国人民的中国,并不是爱新觉罗私产,与满族皇室进行区隔。驻防旗营执事教练官戴恩伯也运用相似策略,强调“自从我们祖宗入川,二百多年,也和诸君家世一样,从外省迁来,六七世,八九世,完全变成四川人了!”^{[10]584}戴恩伯模糊满汉之分,共同规约于四川人的定位框架中,又谈道“我们驻防旗人,所受于爱新觉罗一族的压制,还不是和诸君汉人们所受的一样”^{[10]584},以爱新觉罗为对象,塑造共同敌人,转移区隔对象,以期族群认同。端方进行族群认同的手段更有特色,端方本受晚清政府命令来阻止四川民众保路运动,将铁路收归国有,是爱新觉罗皇室的钦差大臣,但还未到达成都,四川却已然独立,危机之下,他向几位管带解释道:“兄弟并非满人,我的祖宗原是汉人。因打败了,着满人抢去,估逼投降的。我原姓陶,所以兄弟自出来做官,别号就叫陶斋,以志不忘本来。如今话说明了,我们都是同胞。”^{[10]590}为了个体生存,端方强化自己的族群溯源与历史记忆,以此缓解身份的尴尬。

总而言之,在李劫人笔下,衰败的晚清政府于外,需面对汉族人民激烈的族群区隔,如郝又三、尤铁民带有肤浅色彩的排满言论;于内,也是分崩离析,如玉昆、戴恩伯、端方,原本都是晚清政府极具满族特色的官臣,却也在社会场域的转化下,进行族群认同的变迁。族群区隔与族群认同的双重压力下,晚清政府灭亡成为必然。

四、结 语

“民族认同即是社会成员对自己民族归属的认知和感情依附”^{[30]140},族群认同是“根基性”意识与“工具性”意识混合的产物^{[1]30},具有语言、习俗、宗教、肤色、历史记忆与溯源追究等多重要素。在李劫人笔下,作为中华民众、华夏子孙,四川民众在清末民初社会的巨大变革中,不断切换族群身份,或是中国人、或是黄种人、或是汉族人,以适应不同诉求。但同时因为巴蜀文化与本土现状的催化,在面对西方文化、日本维新与满族人民时,四川民众都具有民族认同与民族区隔下的视角缺失,促使他们

的族群观念畸形化、情绪化。在近现代中国,“改革”“革命”“反帝”“反封”“民族”“国家”是时代语境的关键词,构筑整个现代社会的发展与流变,而族群观念的内涵也成型于西方帝国、东亚同胞、国家形态与民族未来的合力改塑中。因此,族群认同观念的变迁是社会更替的缩影,而四川民众文化心理存在的肤浅与随意化,促使族群观念的变迁没有以深入探讨国家走向的可能性与复杂性为基础,将问题简单化。由此,四川民众族群观念变迁的动因与其说是为民族与国家,毋宁说是为辩白自我形象与寻求精神优胜的一种策略,族群认同与社会发展的目的产生貌合神离的尴尬与困境。将“大河三部曲”中的四川民众心态与历史语境参照阐释,可以发现,这种困境以四川民众为典型,却也显现于整个中国。

参 考 文 献

- [1] 王明珂. 华夏边缘:历史记忆与族群认同[M]. 杭州:浙江人民出版社,2013.
- [2] 郭沫若. 中国左拉之待望[J]. 中国文艺,1937,1(2):260-272.
- [3] 邓常春. 晚清教民的尴尬身份:“二毛子、另类百姓、大清子民”[J]. 西南民族大学学报(人文社科版),2006(5):217-222.
- [4] 李劫人. 死水微澜[M]//李劫人. 李劫人全集:第1卷. 成都:四川文艺出版社,2011.
- [5] 旧日中国兵对与洋人之现象[J]. 北京白话画图日报,1909(263):7.
- [6] 旧日大老官儿对与洋人之现象[J]. 北京白话画图日报,1909(263):6.
- [7] 刘延刚,唐兴禄,米运刚. 四川袍哥史稿[M]. 成都:四川教育出版社,2015.
- [8] 程歆,张鸣. 晚清乡村社会的洋教观——对教案的一种文化心理解释[J]. 历史研究,1995(5):108-116.
- [9] 李怡. 现代四川文学的巴蜀文化阐释[M]. 湖南:湖南教育出版社,1997.
- [10] 李劫人. 大波(下)[M]//李劫人. 李劫人全集:第3卷. 成都:四川文艺出版社,2011.
- [11] 王治心. 中国基督教史纲[M]. 上海:青年协会书局,1970.
- [12] 贺麟. 文化与人生[M]. 北京:商务印书馆,1988.
- [13] 李劫人. 暴风雨前[M]//李劫人. 李劫人全集:第2卷. 成都:四川文艺出版社,2011.

- [14] 李永东. 身份焦虑、民族认同与洋装政治——以创造社作家为例[J]. 文艺研究, 2018(3): 65-73.
- [15] 孙中山. 三民主义[M]//孙中山. 孙中山全集: 第9卷. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 吴玉章. 东游述志[M]//张雪杉. 爱国主义诗词. 天津: 百花文艺出版社, 1995.
- [17] 丁逢甲. 中日二国同在亚洲同为黄种又同时与欧美通商而强弱悬殊至此其故何欤[J]. 东方杂志, 1905, 2(4): 10-15.
- [18] 吴玉章. 吴玉章回忆录[M]. 北京: 中国青年出版社, 1978.
- [19] 王笛. 清末四川留日学生述概[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 1987(3): 80-92.
- [20] 督宪陈川省学务情况并推广办法析[A]. 四川官报, 乙第28册: 奏议.
- [21] 蓝勇, 阚军. 近代日本对于四川文化教育的影响初探[J]. 中华文化论坛, 2004(3): 74-79.
- [22] 姜荣刚. 留学生与晚清文学转型[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2015.
- [23] 卢里. 解读服装[M]. 李长青, 译. 北京: 中国纺织出版社, 2000.
- [24] 高强. 现代中国文学的洋装书写——半殖民语境下的文化冲突与身份认同[J]. 哈尔滨工业大学学报(社会科学版), 2019, 21(2): 82-90.
- [25] 章炳麟. 驳康有为论革命书[M]//章炳麟. 章太炎全集: 第4卷. 上海: 上海人民出版社, 1985.
- [26] 俞祖华. 民族主义与中华民族精神的现代转型[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2012.
- [27] 韦裔. 辨满人非中国之臣民[J]. 民报, 1907(14): 39-111.
- [28] 李劫人. 大波(上)[M]//李劫人. 李劫人全集: 第3卷. 成都: 四川文艺出版社, 2011.
- [29] 论满人宜与汉人同化以为祈天永世之计[J]. 协和报, 1911(12): 16-17.
- [30] 王希恩. 民族过程与国家[M]. 兰州: 甘肃人民出版社, 1998.

The Ethnic Concept Vicissitude from the Perspective of Multiple Fields

—— A case study on the populace in Sichuan in Li Jieren's "the River Novel Trilogy"

GOU Jian-shuo, LI Yong-dong

(School of Literature, Southwest University, Chongqing 400715, China)

Abstract: In the late Qing Dynasty and early Republic of China, Chinese people were in a complex context where multiple ethnic groups interacted and mingled. The populace had different ethnic concepts in different social fields and adapted themselves to the social trend in the name of the state. Li Jieren's "the River Novel Trilogy" accurately reproduces the vicissitude of people's ethnic concept in Sichuan province. Firstly, people in Sichuan judge the West from the established perspective of ethnic partition which leads to the inferences of religion and culture. In addition to the ethnic identification with the Japanese of "the same language and race" they take Japan as an example and intermediary to carry out the reform. At the same time, when ethnic division within Chinese nation emerges the Han people began to exclude the Manchu people through the revolution, while the Manchu people made ethnic identity with the Han by evoking, strengthening and reconstructing historical memories. Under the influence of Bashu culture, the change of Sichuan people's ethnic concept is emotional and superficial, hence the phenomenon of embarrassment and dilemma where the ethnic concept and the national prospect pursuit appear harmonious seemingly but various actually.

Key words: ethnic concept; "the River Novel Trilogy"; the West; Japan; the Manchu

【编辑 王思齐】