

# 君主与化身的奥秘:从孔飞力的 《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》出发

孙宇凡

---

**内容提要:**孔飞力的《叫魂》尝试回答了中华帝国专制统治之动力问题,但却未留意到其中的时间性维度与文法学问题。本文在阐释国家过程与权力时间概念的基础上,提出在专断权力时间中,君主既是国家的化身,也是政治的化身,能够对诸官僚施以私仆化的作用,而在常规权力时间中,诸官僚通过团伙化来实现将君主“去化身”的可能。将这样的化身理论放置在中西方历史上君主化身的案例比较的语境下,能够看出叫魂案中的弘历化身在其类型学与后果效应上既具有共性,也有差异性。

**关键词:**君主;化身的奥秘;道成肉身;专断权力

---

何为专制统治的动力(the dynamics of autocratic rule)问题?<sup>①</sup>在《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》(*Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*,以下简称《叫魂》)一书中,孔飞力(Philip A. Kuhn)对这一问题的提出与回答受到了马克斯·韦伯(Max Weber)的影响。他在说完1768年发生的一起看似荒诞但又正经的妖术事件之后,仅仅简要地评说了时下学界关于中华帝国后期的政治制度研究(如通讯、人事),便提出了更为基础也更为紧要的疑问:专断权力(arbitrary power)<sup>②</sup>和常规权力(routine power)之间是什么样关系?显然,他不同意韦伯的观点,并直陈这二者之间并非相互冲突,而是可能以一种看似自相矛盾的方式持续地共处。

与韦伯较量无疑吸引了读者的关注。作为《叫魂》的译者之一,陈兼便提出了反对观点,认为孔飞力(2014:358)的论证并没有从根本上否定这两种权力的此消彼长问题。但是,仅仅是互动形式(冲突或共处)之区别,便能够体现孔飞力回答所谓“动力”问题之功劳吗?冲突观或共处论的争论可能掩盖了一个更重要的先决问题:君主何为?我认为,可以先行搁置争论,逐步回溯,才能更为深入地分析出孔飞力关于前现代中国专制统治动力的洞见。

---

**作者简介:**孙宇凡,广东省综合改革发展研究院社会体制改革研究中心助理研究员,主要研究方向为历史社会学、社会学理论。

<sup>①</sup> 孔飞力(2014,封底)因《叫魂》这本书而荣获“列文森中国研究最佳著作奖”时,其评语中有这样一句话:“本书对于专制统治的原动力做了细致、强有力却依然十分准确而又得体的探讨。”

<sup>②</sup> 本文将“arbitrary power”译为“专断权力”,而不是陈兼、刘昶译的“专制权力”。同时,周雪光(2012)也采取了“专断权力”的译法。

## 一、国家过程

在《叫魂》中,孔飞力基于他对“国家”的定义,提出了颇具新意的概念:“官僚君主制”(bureaucratic monarchy)。具体来说,首先,孔飞力认为国家具有双重含义:既是工具维度的政府,又是系统维度的官僚君主制:

它(孙按:国家)既是一种工具(根据国家的诸所有者的诸利益来管理国家的辖域。其所有者包括满族君主和满汉精英),也是一种系统(在诸政治行动者之间进行权力和地位的分配)。作为工具的国家(我将之称为“政府”),同我们对于政府的常识性理解是相符的:它是为完成诸如征税、治安和战争之类的任务而建立起的诸组织。作为系统的国家(我将之称为“官僚君主制”),则是由那些生活于等级秩序之中,其生涯取决于声望和权力、流动和安全的人们之间的诸关系所构建而成的。<sup>①</sup>(孔飞力,2014:272; Kuhn,1990:219-220)

从系统的维度来看,孔飞力的概念界定似有一问题:如果我们将该句简化,那么便是“系统(system)即关系(relationship)”。这一判断应予进一步厘清。一本社会学词典这样界定“社会系统”(social system)<sup>②</sup>:“一个系统是诸元素之间的诸关系的任何纹路。”(Marshall,1996:494)

对应来看,这本词典说的是“系统即纹路(pattern)”。照此推论,“诸元素之间的诸关系”即孔飞力所说的“诸政治行动者”之间“诸关系”,“任何纹路”却有二种指向:一个是作为“权力和地位的分配”结果或背景的“等级秩序”,另一个是作为“权力和地位的分配”过程的君主与诸官僚的“生涯”。如果说“官僚君主制”这个概念提法更倾向于抓住以“关系”和“等级秩序”的共时性面向作为一种“纹路”,那么本文将尝试分析另一种纹路——从历时性的“(诸)生涯”角度,将其观之作为一种社会过程(social process)。<sup>③</sup>不难想象,国家作为“社会过程”(即孔飞力所说的“系统”)的话,若如洋葱一样“剥开”观察,便是“诸生涯”(历时性的诸关系),再“剥开”一看,是君主与诸官僚(即孔飞力所说的“诸政治行动者”)。本文将这种社会过程,特定化地称之为“官僚君主过程”(process of bureaucrats and monarch)。

对于“政府”,正如孔飞力从其职能的角度加以理解得那样,包括征税、战争等任务。不过,这些任务是要围绕“国家的诸所有者”而定。例如,在满清朝廷,这些所有者包括“满族君主”与“满汉精英”的利益,亦可称为君主与诸官僚。如果这些所有者各思其益,各占其利的话,从社会过程的角度来说,也不得不思考政府是否也会因不同的时态而呈现不同的职能分布(随后,本文也将“政府”改造为“政府过程”)。相较于征税、战争等任务列举法,孔飞力在《叫魂》一书中也借用了更为准确的职能界定:政治(politics)与行政(administration)。孔飞力这样说:

卡尔·曼海姆(Karl Mannheim)曾指出:“官僚思维的基本倾向是把所有的政治问题化约为行政问题。”他的意思是说,官僚没有能力超越他们“有限的社会眼界”和理性的秩序化了的工作范

① 引文中着重号均是译者所加,孔飞力的原文为斜体。本文参考了陈兼、刘昶的翻译。

② 这本辞典并没有“系统”(system)词条,本文只好取借“社会系统”。就内容而言,仍不离“系统”之义。

③ 这里的“社会过程”,即交往过程(process of intercourse),是遵循米德(Mead, 1934:107)的用法。

围,去认识发生在更大的政治世界中由非理性所生成的利益冲突。<sup>①</sup>(孔飞力,2014:271; Kuhn, 1990:218)

在孔飞力看来,正如弘历要将叫魂之事定为“政治罪”那样,君主与官僚分享着不同的世界:官僚基本上朝向行政世界,即所谓的“有限的社会眼界”,而君主基本上朝向“非理性”的“政治世界”。君主与官僚虽然共享着政府,但却由此产生了不同的利益诉求。不过,虽然孔飞力对于曼海姆的政治—行政之分在此止步,但却为后来的研究开辟了与国家治理相勾连的有益研究。(周雪光,2011)因此,有必要详细交代,进一步发挥其理论上的潜力。

曼海姆的这一对概念区分是来自于阿尔贝·谢弗莱(Albert Schaffie)的理论。谢弗莱认为,社会政治生活存在两个面向,一个是“国家的诸常规事务”(routine affairs of state)或“行政”(administration),另一个是政治(politics)。行政是指具有固定了诸纹路的、定期重复了的一系列社会事件,而政治是指仍为演变着的过程(the process of becoming)的诸事件,而对于后一种事件,必须做出决断以形成新的、独特的诸制度。(Mannheim, 2003: 100)

由此,曼海姆进一步提出划分政治与行政的三个维度:行政可以参考先例、政治无先例可循;行政按规定办事、政治需要决断;行政属理性领域、政治属非理性领域。其中,最后一个维度被孔飞力更醒目地使用,但却需要再澄清。曼海姆(Mannheim, 2003: 103)认为,非理性的来源有三个:无法控制的竞争(uncontrolled competition)、强力的支配(domination by force)和情绪的反应(emotional reaction)。

就孔飞力所用而言,恐怕与第一个来源无关,只与第二项、第三项有关,与第二项最为贴近。同时,我们也知道孔飞力是从官僚与君主的关系中讨论行政与政治关系,那么所谓情绪的反应与强力的支配指的便只能是弘历了。由此可知,在政府运转过程中,作为国家所有者一方的官僚是以理性的方式遵循规则与先例,而作为国家所有者另一方的君主则是以强力的支配(渗入情绪的反应),在没有先例可循的情况下进行决断。

将君主、政治、官僚和行政这四个概念衔接起来看:既然国家的系统维度(亦即社会过程维度)已经将官僚君主制从共时性向历时性方向改造而提出官僚君主过程这个概念,我们也可以同样从工具的时间分析视角,将“政府”概念更新为“政府过程”。所谓的政府过程,便是政治与行政的时间结构(temporal structure)。将工具维度与社会过程维度合并起来,孔飞力的国家定义也可视作如下提问:国家在时间过程中呈现何样的结构?根据上述分析,回答便是在政府过程与君主官僚过程方面,君主以强权决断政治和诸官僚依规理性行政这二者交替变换的时间结构。既然如此,我们可以将具有这两个子过程的国家定义称之为“国家过程”。

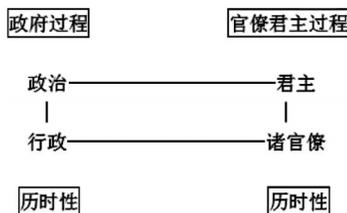


图1 国家过程

① 本文修改了陈兼、刘昶的译文。

## 二、权力时间

我们到现在还没有完整交待孔飞力著作中的一对重要划分——专断权力与常规权力。事实上,孔飞力并没有直接给出他对二者的定义,只是借用了克罗齐埃(Michel Crozier)《科层现象》(The Bureaucratic Phenomenon)中的一段话来暗指这两种权力:

为达此目的(孙按:组织管理者对组织成员的谈判权的严格限制),他们(孙按:组织管理者)掌握着两个系列的施压手段:一方面是理性化的权力,或者说是制定和颁布规章制度的权力。另一方面是做例外处理的权力,或者说是规定视而不见的权力。他们自己(孙按:组织管理者)的战略是试图……,找到这两个系列施压手段的最佳结合点。(克罗齐埃,2002:199)

但是,真的能找到这样的“最佳的结合点”吗?正如孔飞力分析弘历一生对这两种权力的使用情况一样:弘历登基之初本要在“过于仁慈的祖父和过于严厉的父亲之间找出一条中庸之道”,但最后不过是“这两极之间的来回摆动”。(孔飞力,2014:283; Kuhn,1990:227)

可以肯定的是,尽管孔飞力借用了克罗齐埃的观点,但恐怕站在君主弘历这个观测点来看,未必是克罗齐埃所说的“最佳的结合点”,而只是先一极后另一极的动态式“中庸之道”。如果放弃“最佳结合点”而回到历史情境中的“来回摆动”,那么专断权力和常规权力便是在官僚君主过程(亦即政府过程)中,按君主—政治和诸官僚—行政这对历时性概念,进一步按权力类型做出的细分。而这一细分则随着官僚君主过程与政府过程的历时变化也相应呈现为变化着的节拍。我们先勾勒图示如下,再予以解说:



图2 权力时间与国家过程

具体来看,可以将权力时间视作向上升的自动扶梯,君主最初是站在偶数台阶上,诸官僚最初站在奇数台阶上,当君主抬起脚上一阶便会发现自己身处诸官僚之规程之中,特殊地位与自主性大受制约。君主再跨一步,进入专断权力的上一阶,才能回到自己的“超官僚”(extra-bureaucratic)地位。如此一来,在自动扶梯的运行过程中,便呈现着“专断权力—常规权力—专断权力……”的时间结构。

以君主为观测点,孔飞力叙述弘历对官员任命方式的变迁过程可作为这个时间结构的例证。在对官员的日常考评制度中,充斥着模板化的、套语式的诸类人事评语,使得弘历难以了解和掌握各官员的真才实学与品格操守,进而使得官员任命可能出现私人庇护等一系列问题。为此,弘历先是以各省督抚等地方高官与京城高官的职位较高、干系重大为由,拒绝了常规化了的三年一次的考核评估,改由直接让这些官员向弘历呈交“自陈”报告。但是,这个打断旧常规的专断之举又进一步变成了俗词滥语的工作汇报。弘历不得不再推开常规,随时抽查与奖惩这些官员。不过,面向人数众多的诸官员考评工作,弘历也难以一力承担,于是又恢复了常规性“自陈”工作。尽管如此,在再常规化之后,他还是警告各官员不要轻松警惕,这意味着下一轮的专断还会降临。(孔飞力:2014:237-261)

### 三、化身与去化身

上述改造,是为了得出国家的历时性定义和权力的历时性定义。虽然看似全然放弃了共时性定义(如官僚君主“制”、“最佳结合点”),但其实是为新的共时性定义让出空间。对于图2,如果纵向来看,确实是全乎历时性,但如果从横向来看却又全乎共时性。<sup>①</sup>原因在于:两类权力如同菜刀切肉一般,把国家过程这块肥肉确成两片,让人不得不思考:在只见专断权力而不见常规权力的情况下,君主、政治是怎样的?在只见常规权力、不见专断权力的情况下,诸官僚、行政又是怎样的?

再进一步,可以发现一个有意思的现象,纵然这块肥肉被切成了两片,但每一片仍可得特定化了的国家定义。如上所说,国家定义在不论历时性或共时性的情况下,都需包括工具与系统(社会过程),或政府与官僚君主这两个方面。如果说“政治—行政—政治……”+“君主—诸官僚—君主……”是历时性的国家定义,那么“君主—政治”/“诸官僚—行政”便是共时性的国家定义。本文在上面只是略加提到君主与政治关系,诸官僚与行政关系,未予展开,下面将继续分析。

首先从常规权力时间说起。在这一情境下,看似“君主”消失了,实则是常规权力将君主纳入诸官僚这个团伙之中,一方面使得君主不再具有超越性,并变成了所谓的“最高行政长官”。如此一来,君主既要“向下依附”诸官僚来完成行政事务,又要与其它官僚一样遵守成文法典或传统。另一方面,诸规则、诸惯例也为官僚们提供了掩护,不仅使之免受“君临天下”之祸,并在此境况中借机谋利自得。

黄仁宇(1997:44)的《万历十五年》也精彩地描述了这种情况:在首辅张居正过世后,其派系的势力遭到了清算,但万历皇帝并没有得到真正的受益,而是发现自己“即使贵为天子,也不过是制度所需要的产物”。而新得势的大臣们要么“不让他(孙按:万历皇帝)自由发展”,要么“争权夺利”、“安排亲友”。

诚如黄仁宇看到的诸官僚之两面性:这些官僚一方面以规范来制约皇帝的自主权,另一方面又利用规则与时机为己谋利。君主尽管在诸礼仪活动或行政程序上仍是最高长官,但也不过止步于此罢了,如何能抵得住诸官僚的左右开弓。可以说,皇帝甚至有意或无意地加入了官僚的“团伙”。诸官僚和君主的这种境况被孔飞力敏锐地捕捉到了:在妖术被视作“政治罪”之前,整个妖术活动的惩治或审判都可以说处于常规权力时间,弘历很清楚,他对追查此案必须要基于类似于上述两面性的假设:

地方官出于自身利益总是对手边的问题轻描淡写以减轻他失职的过失。在这种情况下,常规的监察系统(例如对税收报告的监察)变得毫无作用,因为并没有什么常规的制度可以用来审核妖术案犯的人数。(孔飞力,2014:168)

如此看来,弘历的情况并不比前朝的万历好多少,只是弘历更为警觉且更清楚地认识到了这一点。不过,我们并不能认为诸官僚在规则的掩护下会各行其是,无所聚团。有意思的是,如同惊警的弘历所预料得那样,君主又怎么会不知诸官僚在常规掩护背后的可能行径呢?勿宁说,君主是在与官僚进行一场合谋!在君主入伙之后,官僚不仅有规则掩护,更可能会得到君主庇护。也就是说,一旦君主(作为上级)、行政(普遍性的)和诸官僚中一部分(受庇护的一支)形成合力,那么就可能形成占绝对优势的“超级派系”(如和

<sup>①</sup> 本文将历时性定义为诸时态替滚动所体现出诸时态的异质性序列,将共时性定义为暂时去除了其它时态中诸异质性情况下,对同一时态中诸时间点加权之所得。

坤集团)。<sup>①</sup>

不过,和绅式“超级派系”的最终下场已然也预告了另一种结局:如果君主不入伙,如果君主掀起掩护或约束作用的行政规则,扯破诸派系圈子或官官相护的网络,又是怎么样呢?这正是《叫魂》一书中所要重点展现的专断权力时间一轴。

顺着横向之轴重审上面的图示,我们不再以划分的角度比较性指定政治的含义,而是直截了当地追问:政治是什么。尽管曼海姆与施米特(Carl Schmitt)互陈彼此对政治的定义是对立的,但是经改造,曼海姆定义不再直接采用“理性—非理性”划分,同时施米特的政治定义也将只被本文放在前民主化、国家与社会尚未相互渗透的时代加以使用。如此一来,二者之间的对立便可消弥。<sup>②</sup>施米特的说法值得引用:

无论如何,“政治的”一般而言与“国家的”相互并列,或者说与国家之间存在某种关系。由此,国家似乎是某种政治性的东西,而政治则是某种属于国家的东西——这显然是一个令人不快的循环……只要“国家”真的是一种与那些非政治性群体和事务形成鲜明对比的确定的突出统一体——换言之,只要国家垄断着政治,那么,那种仅仅作为国家的附属性参照的政治的一般性定义就是可以理解的。(施米特,2015a:23-25)

问题在于,对于“政治即国家”这个看似广为接受的常识,但如果将“即”这个字问题化(problematization),那么便使连接的可能性问题变得紧要起来。下文将会论证,“政治即国家”要拆解与重组为:因为政治即君主,君主即国家,所以“政治即君主即国家”。可以说,“政治即国家”是个“狡猾”的简称,隐藏了“君主”这个中间字眼。在《叫魂》中,这组关系便是“满族即弘历即清朝”的方式出现,而平常说的“满清”一词便是隐去了“弘历”(或其他清朝君主)之后的简称。

对于这个论证要说明文法学(grammar)上的划分与联接:政治、国家是第四人称代名词(the forth personal pronoun)<sup>③</sup>涵括的诸研究事体(entities),而君主这个人本身是第一人称代名词(the first person pronoun)指称的研究事体。因此,论证的问题转而成为文法学上的“化身”问题——“第四身即第一身”或“第一身即第四身”。

如此一来,便牵出两个问题:第一,本文作为社会学式分析,如何理解文法学上的诸“身”或诸“人称”?第二,从社会学式的文法学角度来看,真的有异乎常识的第四身吗?如果有,那第四身是什么?<sup>④</sup>

① 时至18世纪晚期,当弘历龙体日益衰竭之时,和坤集团便是因“得到了最高统治者毫不动摇的庇护”而成为“超级派系”。(孔飞力,2013:5)

② 二人对彼此的政治定义持对立态度的观点分别见曼海姆(2003:103)和施米特(2015a:25)。

③ 《汉语大词典》对“人称”的定义是:“语法范畴之一。通过一定的语法形式表示行为、动作属于谁的。属于说话人的为第一人称,属于听话人的为第二人称,属于说话人听话人之外的是第三人称。”(罗竹凤,1986:1053)汉语中的人称代名词问题的综述与讨论见陈翠珠(2013)和吕炳强、李越民等(2015:95-100)。

④ 《社会学评论》初审老师指出:“摘要中有提到孔飞力的两个缺失:时间性维度和文法学问题。时间性维度处理比较充分,但文法学问题,虽然有详细注解来说明,但正文似乎重点不够突出。”故,此处增改了人称代名词作为社会学研究事体类型学的脉络传统。感谢初审老师的意见。

实际上,人称代名词分析是社会学的研究事体类型学传统之一。<sup>①</sup>据基尔明斯特(Kilminster, 2012:7)考证,人称代名词的社会意义分析肇始于20世纪初一篇对洪堡(Wilhelm von Humboldt)语言学思想研究的论文。随后,尽管美国社会学先驱库利(Charles H. Cooley)、米德也使用了“I”和“me”等人称代名词作为理论词汇,可涵括一定的研究事体,但并非将“人称代名词”作为研究事体的类型学加以完备地发展。

至于在欧洲方面,受曼海姆于20世纪20年代发展的“视角”(perspective)分析之启发,埃利亚斯正式提出了“诸人称代名词作为一种形构模型”(the personal pronouns as a figurational model)的理论构想,从而实现了从“I”、“we”等代名词的个别分析迈向了整体分析的转变。<sup>②</sup>埃利亚斯(Elias, 1978:122)认为,在非具象的(non-reifying)的日常语言中,人称代名词是最能够为社会学提供概念建构的一支。因为我们凡考虑到“我”(I)时,亦不得不同时考虑到“你”(You)、“他/她”(he/she)等第二、第三身。相较“社会角色”指定了具体的特定人群来说,这些人称代名词更加具有普适的理论特征,因为任何社会成员都可以是“我”或“他/她”这个范畴中的一员。由此,社会学的研究事体几乎都可以涵括在“我”、“你”、“他/她”等人称代名词之下。诸人称代名词便构成了一个由人们(people)而非孤立的个人(individual)相互交织、相互依赖的网络或过程。

不过,埃利亚斯并没有对社会学经常分析的“非人的事体”(non-personal entities) (“组织”、“功能”、“制度”、“系统”、“市场”等等)加以“人称代名词化”以统合起来。换句话说,埃利亚斯只是认为由“人们”构成的诸人称代名词是一种形构模型,而这些形构出来的、非人的模型并不需要一种人称代名词。不过,尽管埃利亚斯谨慎地只用“我/我们”、“你/你们”、“他/她/他们/她们”这些词汇,仍然含糊地使用了一次“它”(it),来指称“国家”、“部落”这样的事体。(Elias, 1978:126)<sup>③</sup>但问题还在“它”还可以指称“物体”(thing)、“动物”(animal)等非肉身或非人的事体,因而产生了涵括事体的类型混淆。

在埃利亚斯之后,人称代名词的类型学传统又回到美国一地。马丁(Martin, 2001)尝试了以第三身(the third person)视角指称拒绝分析第一身或者“人作为理论事体”(the person as a theoretical entity)的分析路径(如卢曼的系统理论)。马丁的用法也不够清楚,因为这样连带地将“他/她”这两个原本由第三身人称代名词指称的对象也拒绝了。<sup>④</sup>

① 吕炳强在一封电邮中说:“先厘清‘代名词’(pronoun)一词的所指。例如,在话说(parole, speech)当中,吕向孙说及刘,吕会这样说:‘我告诉你,他快要出国游学了。’‘我’‘你’‘他’这三个代名词分别替代了‘吕’‘孙’‘刘’那三个名词(noun)。无论是另三位姓什么,若说同样的事,也是同样的第一身‘我’、第二身‘你’、第三身‘他’所替代。这是从语言的文法学(grammar)的角度来说。但是,我们也可以改从事体(entity)的类型学的角度来说,代名词(‘我’‘你’‘他’)是一些类型(第一身、第二身、第三身),有关的事体(‘吕’‘孙’‘刘’三名词所向的吕、孙、刘三人)被分别纳入适当的类型里。”(吕炳强、李越民等, 2015:98)另,人称代名词的理论化也在社会学方法论、存在论上使用,但与本文的研究事体类型学有一定距离,不在此赘述,可分别参考 Blauner(1987)和刘忠魏(2016)。

② 关于埃利亚斯作为曼海姆助手期间,受曼海姆思想的影响过程,见 Kilminster(2007: ch.3)。需要指出的是,曼海姆(2013)在20世纪20年代的作品中并没有使用“人称代词”这一理论词汇。同时,埃利亚斯对“人称代词”理论构想的最早且完整地表述,可能是1968年未公开出版的文稿《关于诸人称代名词的诸反思》(Reflections on Personal Pronouns)(Norbert Elias Foundation, n.d.)。

③ 这是埃利亚斯在《什么是社会学?》(What Is Sociology?)一书的《诸人称代名词作为一种形构模型》一节里,唯一一次给“it”加了引号;作为与“I”、“We”等具肉身的人称代名词之外的、非肉身分代名词的理论词汇。至于在他早期的《关于诸人称代名词的诸反思》一文中有没有此种情况,有待再考证。

④ 马丁(Martin, 2001)也以“为什么”(Why)问题和“怎么样/如何”(How)分别作为第一身与第三身的另一种代称。同时,马丁(Martin, 2001; 2011:17)并没有注意到埃利亚斯的先例,而只是指明自己要与新康德主义和现象学(如梅洛—庞蒂)在文法学上的第一身与第三身对立(opposition)传统加以区分。

由此,这一研究传统面临着两难境地:如果从正面理解,保留将“制度”等概念作为第三人称事体的“它”所指称的对象,那么意味着“它”如此肥大和混淆,而如果保留从反面界定,以非第一身或非人的角度<sup>①</sup>,来界定常见的“系统”等社会学事体,那么意味着这样保留下来的“第三身”不仅剔除的“他/她”,而且也同样难与“物体”和“动物”等非社会学主流的第三人身代称对象区分出来。

为了理论上的简洁刻划与再拓展,吕炳强相当于翻转了埃利亚斯的命题:从“诸人称代词作为一种形构模型”,转化为“诸形构模型作为一种人称代词”(figurational models as a personal pronoun),<sup>②</sup>增加了“第四身”作为社会学的新研究事体类型,<sup>③</sup>以将“结构”等非肉身(incorporeal)、可由行动者“观想到”的“对象实在化”(objective realization)(吕炳强,2011)内容单独归类。<sup>④</sup>

将这样的新事体分类带回到埃利亚斯类型学中也能够得到解释。埃利亚斯并不是将“制度”、“结构”这些概念看作是给定既存的事体,而是将其看作是由其成员的多元视角(multi-perspectives)所形成的交织事体(Elias, 1978:126)。也就是说,上述的“它一功能”,则是复数的“我”、“你”、“他”所观想到的对象实在化之综合。从这个角度来看,诸形构模型也未尝不可作为一个人称代名词加以特定化地标出来。以列维纳斯(Emmanuel Levinas)的学说来类比,如果说第三身中的“他/她”是具有肉身的“他人”(the other person),那么第四身是“非人的他者”(the impersonal other),或是非肉身的他性(the otherness)。<sup>⑤</sup>

经过上述处理,在文法学式人称代名词作为社会学研究事体类型学的视角下,第四身具有重要地位。因而,上述的“第四身即第一身”或“第一身即第四身”(满族即弘历即清朝、政治即弘历即国家)看似成为一个不可能的任务——社会学地讲,何以结构即行动者,或者行动者即结构?

如果以“即”字将政治、君主、国家等第一身与第四身人称代名词对象连接起来,那么便要考虑到“化身的奥秘”(the enigma of incarnation)问题。孔飞力(2014:75-87)已经或隐或明地指向了这一点:

满清朝廷因而需要在两方面展现言辞的舞台,一个用于表现政权的普遍性,另一个则用于捍卫政权的种族特性……弘历的风格,是尚武的满人种族特性与普世主义文化的一种不太和谐的混合物……君权既要成为满人文化完整性的保护者,又要成为多种族霸权的一种象征……要将排他性与汉化完全孤立区分开来是不可想象的。这就是弘历作为满族首领,同时也作为大一统中华帝国皇帝所面临的两难处境。

我们不妨把“满清”二字拆开,“满”是“种族特性”,“清”是继替明亡后的又一个得天命合法性(赵鼎新,2012)的王朝。这二者“拧”在一起便势必产生特殊性与普遍性的冲突,并汇集在弘历这个具肉身的君主之上。具体地讲,一方面,“满族”作为种族时是一个第四身事体,作为诸满族人时是诸第一身事体。“满族之化身”是指弘历这个满族人以“满人文化完整性的保护者”或“满族首领”之第一身身份,化身为作为满族这

① 第二身的“你”可以从第一身的“我”衍生出来。

② 同样需要指出的是,吕炳强也不是遵循埃利亚斯的传统,而是借助了德勒兹在《意涵的逻辑》(The Logic of Sense)一书中提出的意涵概念来发展出“第四身”这一类型。(吕炳强,2009:72-77)

③ 从理论发展(theoretical growth)的逻辑来看,从“三身”到“四身”的文法学发展是属于理论研究纲领(theoretical research program)中的“详述”(elaboration):新理论比旧理论能够提供关于研究现象的更加细节或者更特定的陈述(account),见Wagner(2007:4984-4987)。

④ 吕炳强(2011)原使用的词汇是“客观实在化”,但因“客观”在汉语中又含有中立的意思,与行动者“观想到”这一论述不易接合,因而改用同为“objective”译名的“对象性”,进而将“objective realization”译为“对象实在化”。同样的分析路径,也可见瑞德(Reed,2008)的“对象化了的诸结构”(objectivized structures)概念。

⑤ 列维纳斯用“他性”来指称“上帝”(God)、“死亡”(Death),见吕炳强(2009:143-167)。

个第四身。另一方面,“清朝”作为王朝时是个第四身事体,作为诸清朝人时便是诸第一身事体。“清朝之化身”是指弘历以“大一统中华帝国皇帝”之第一身身份,化身为清朝这个第四身。<sup>①</sup>

进一步讲,“清朝之化身”即“国家的化身”,“满族之化身”即“政治的化身”。对于前一问题不难理解,不再赘述。对于后一问题要从政治—行政区分的角度加以说明。孔飞力(2014:69)指出,自满族成为征服者以降,剃发问题一直被保留在法律文本之外。妖术这个事件之所以升级成难以收拾的局面,又在于弘历将该妖术与剃发联系起来,使之上升为“政治罪”。(孔飞力,2014:86)依照前文所述,行政是依成文规则行事,政治是不依先例而强权推进,那么弘历恰恰是利用了剃发这个种族问题,强硬地将其视为政治问题。同时,从反面来看,汉化问题与行政常规化密切相关。弘历对江南的担心与忧虑,正是因为江南“堕落与腐败”的文化使驻地的满族精英被汉化,进而使行政效率低下。(孔飞力,2014:92)

对于弘历这个双重化身而言,到底有没有方法将政治与国家、或满族与清朝得以结合地处理呢?答案不是正面,而在反面:与国家对抗视之谋叛,与满族对抗视之为汉化,而早先的文字狱事件已经使弘历认识到,“汉化与谋叛其实只不过是同一威胁的两个不同侧面而已”。(孔飞力,2014:83)并且,在事实上,清朝所面临的叛逆,往往是以种族问题作为切入口而提出的挑战。(孔飞力,2014:75)<sup>②</sup>

就此,我们看到这样的图景:弘历作为政治与国家的化身,为解决种族的特殊性与政权的普遍性之间的矛盾,只需要从反面入手,将汉化与谋叛结合起来便能够解决,而剪辮叫魂者所犯的政治罪,<sup>③</sup>正反映了

---

① 周雪光(2012)以《叫魂》为文本,认为专断权力是以传统权威和卡里斯玛(charisma)作为双重合法性基础。由此,“化身的奥秘”便易于被视作韦伯所说的卡里斯玛权威。尽管二者有相交部分,但不完全一致。在此需要作五点说明:第一,尽管卡里斯玛权威能解释皇权的面向,传统权威却无法解释叫魂事件中专断权力涉及的“满—汉”问题。第二,如果用纯粹的卡里斯玛类型来解释“满—汉”问题,那么便违背了纯粹卡里斯玛作为一种支配类型的基本规则:人之划分。按韦伯(2010a:351)解说,卡里斯玛是指个人具备常人所不及的某些品质。由此,可推论出“超人—常人”划分。显然,如果按这种划分来解释的话,那么便得出满族人=超人、汉族人=常人的不恰当结论。毕竟,掌握专断权力的只是弘历一人,而非所有满族人。而弘历至多是认为满族这个种族具有优越性,而非诸个满族人都超乎凡人。第三,即使按照“卡里斯玛变形”(韦伯,2010b:第14章)来解释专断权力,也值得商榷。变形了的卡里斯玛(如血系卡里斯玛、官职卡里斯玛)均是以“去人格化”为特征。从文法学的角度讲,“去人格化”后的卡里斯玛便是本属第一身的特征(超人之品质)演变为第四身的特征(非肉身的属性,如血系、官职),这与由弘历一人掌握专断权力的肉身化之论述不符。第四,与“卡里斯玛”不同,“化身的奥秘”采取的基本划分是:人一非人,亦即第一身的肉身之人与第四身的无肉身之他性的划分。这种解释便从根本上符合专断权力掌握在弘历一人之手的立足点,同时也符合专断权力所涉及的政治(种族)、国家(清朝)事体均是第四身的文法学规定。因此,在叫魂事件中,弘历的“左右开弓”之权术难以从“卡里斯玛”的角度予以得到完备的解释。第五,当然不否认,在“超人—常人”划分之中,超人自身既可能不与信仰等事体合二为一,但也可能合二为一。这体现在韦伯对卡里斯玛例举的广泛性上:既包括了西奥多·罗斯福,也包括了基督耶稣。从实际后果的表征来看,后一种情况与文法学上的化身相近。感谢周雪光老师点拨这个要点。

② 吕炳强老师在阅读了本文初稿后,提出“君主(第一身)是先化身为国家(第四身),然后是牵着这个国家再化身为政治(另一个第四身)。这两个化身有不可逆的先后次序,因为若不先成‘清’,‘满’有何了不起?弘历也作不起君主之怒”。这样的观点与孔飞力不同,我同意孔飞力的观点。正如正文中所说,孔飞力(2014:200)笔下的弘历,是将谋叛与汉化看作一体两面,意指叛逆者是“‘破坏国家定制’(即剃发制度)以逞其逆谋”。而从字面上讲,按欧立德(2014:77)考证,“‘满州’一词可能表达的是人们的一种共有的情绪,即各女真部族如今已经成为一个新的族群”。按此推论,这样的新族群性表征,反映为皇太极于1636年定国号为“清”,即满语中的“Daicing”,取“战士”之意,使之发出了对新政权具有满州人尚武性的信号。与此同时,皇太极也放弃了努尔哈赤所定、为仿效历史上被汉文化同化了的金朝之国号(“金”)。(欧立德,2014:78)因此,满与清,政治与国家,可能在字面上也具有一定的共通之处了。但是,吕炳强确是提出了值得再开拓与深思的理论解释空间:君主双重化身的回环可能有三种情况,一是他认定的先国家后政治,二是孔飞力笔下的国家与政治的同时通义性,三是可能有待证明存在或不存在的先政治后国家。

③ 孔飞力(1988:725-740)曾以科场舞弊案为参照,说明政治罪何以不应被视作“寻常的官僚行政系统来处治”的问题。

这种结合。不过,化身的威力还远不止在于得到国家与政治这两个第四身的他性之“化身”,还在于作为第四身之人格化象征之后,趁化身之机,为己谋利。弘历之私利在于,他作为君主,通过将官僚常规政治化,从而使其本人超出诸官僚,并由此和个别的诸第一身建立更为强化的个人关系,打破了团伙化的诸官僚关联。

在专制统治下,君主作为主权者,既可以以国家的名义“决断”时下状态是否为例外、非常规状态,也可以以政治的名义“宣告”敌友之分(甘怀真,2008:386;施米特,2015a:35—36;施米特,2015b:24)。前一招数使得君主打断了诸官僚的行政常规,后一招数使得叫魂案中那些想把弘历从“紧急渠道”拉入“安全渠道”的官僚变得胆怯。因为弘历将与那么愿为私仆的诸官僚(如浙江省布政使永德)“众志成城”地对付叫魂者和那些仍在“留守”在常规权力时间、不遵君命或欺君罔上的、与政治或国家为敌的诸官员。尤其是对于后一群官员来说,他们难免要落得出局、整肃或清洗之下场(如叫魂案中的山西巡抚苏尔德等官员,均被斥责为过于汉化)。因而在例外状态之中,弘历便趁机将诸官僚“私仆化”,使官僚向君主私人效忠,而非只是遵循规则或隶属某个团伙派系。

具体来看,孔飞力列举了叫魂危机中君主施加淫威的三大举措:严饬属下、重申官场规范和强化个人关系。其中,第一点“严饬属下”其实在专制权力时间之中作用有限的。正如弘历在妖术危机之初不严惩瞒报信息的官员,是因为担心如果此招一出,官僚们在极度恐惧之下便更不敢上报信息,达不到杀一儆百的效果。(孔飞力,2014:262—263)对于第二点“重申官场规范”,从其举例来说,与其说重申的是官场规范,倒不说是把“主子”之事放在第一位。要紧的是第三点:“强化个人关系”。孔飞力这样解说道:

在弘历用以进行个人控制的言词中,玩勿职守就是忘恩负义。当江苏省按察使吴坛承认自己未及时向进行报告今春的叫魂案件时,经历在朱批中斥骂道:……汝实有负朕之信任,不知恩之物(孙按:着重号非笔者所加)!(孔飞力,2014:264)

值得注意的是“玩勿职守=忘恩负义”,这实际是第四身与第一身(职守规定—官僚)转化为诸第一身之间的关系(官员与弘历)。从这个事件的后果也可看出,对于事件升级起推动作用的山东巡抚富尼汉,事后遭吏部惩罚的原因不在于违背行政规定而对囚犯用刑,而是对君主撒谎。(孔飞力,2014:226—227)

回过头来,再重新审视常规权力时间。在该情境下,君主尽管仍是主权者,但只是第一身。此时的君主,不管面对由诸冗文规则所构成的掩护体系,还是由诸官僚组成的、以庇护恩惠等关系为特征的诸官僚团伙网络,都制约与束缚着这个第一身迈向国家的化身或政治的化身之可能。并且,如果君主也已入伙,施展化身威力的可能性便更加成疑(如弘历之于和珅)。进一步梳理的理论图示如下:

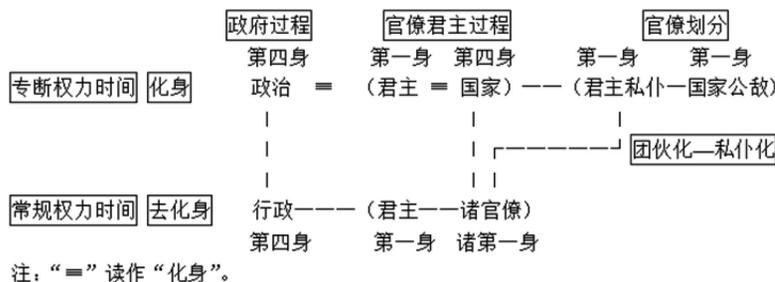


图3 化身、去化身与国家

#### 四、比较与讨论<sup>①</sup>

比较来看,在欧洲中世纪乃至古代中国历史上,不仅是制度和观念,而且,从身体(body)或者“道成肉身”(incarnation)角度看待君主,或者从国家的“拟人化”(personification)角度看待帝王,也业已有一定的研究基础。职是之故,有必要将上述延伸的理论带回到既有的学术脉络中加以再理解。下文选取了四个案例加以比较与讨论,分别是英国的“作为法人的王权”、法国的路易十四和拿破仑,以及太平天国的洪秀全。

第一,根据梅特兰(Frederic Maitland)的论述,中世纪英国国王的化身是因为国王与作为受益人的公众(the Publick)之间构成的法律上的信托关系,成为了受托人。之所以可以且有必要建立信托关系,与普洛登(Plowden)报告<sup>②</sup>所显示的“国王的两个身体”观念密不可分。该报告指出国王的自然身体与政治身体构成了——死与不死的根本对立。不过,相较于此,也要看到这二者的不对称性:自然身体是“国王这么个人”,即 the king,而政治身体则是一个还包括了“诸臣民”的集合法人(collective corporation),而“国王这么个人”只是在其中占据了“首领”位置的一个人。那么,如何看待这个看似化身、但既含有对立又不对称的两个身体呢?

首先,集合法人虽是由复数的诸自然人构成,但由于“转移”或继承问题,所谓的“复数”便涉及到继替中的复数性(the plurality in succession)问题了,因而涉及到历时性问题。(Kantorwicz, 1997:310)。因此,所谓的“国王不死”,是指作为政治身体的法人,其构成的领袖与诸臣民在时间历程中不会消亡。同时,在当时的法律中,法律对象只有自然人(natural person)与拟制人(artificial person)两种,而后一种包括集合法人。但是,国王在政治上的不死与自然上的死亡产生的财产权等冲突。梅特兰(Maitland, 1901)认为,“法律上的拟制人,即具有政治身份的国王,也就是以公众为受益人的受托人”。因此,臣民得以成为公众进而成为受益人,“国王这么个人”也化身为大写的“国王”(the King),<sup>③</sup>肩膀着面向公众的、作为国家的受托人角色。通过这样的方法,双方建立了“国家与人民的连续性”(Kantorwicz, 1997:301),形成了一种早期现代的社会契约。绘制有关语义学系统图如下:

① 《社会学评论》初审老师指出:“‘化身’问题及其牵连的对皇帝身体的神圣性认知,虽然在欧洲中世纪的研究中已相当充分,但为何可以直接应用到对清代皇帝的讨论中,建议增加理论上的讨论,若这部分是在与既有研究对话,也最好能够明确。”此评审观点十分重要,因为涉及到本文由《叫魂》延伸出的现实与理论在学术脉络中的位置。但是,由于笔者对“西方中世纪的研究”知之甚少,故不敢贸然地讨论其理论的“直接应用”或“对话”的问题,只好延循本文上述的案例式与语义学式分析做法,谈一些对照比较的愚见拙识,暂且作为本文的“四、比较与讨论”部分,希望今后有机会再撰文补拙。感谢初审老师的意见。

② “国王具有双重身份(Capacities),因为他拥有两个身体:第一个身体是自然身体,像其他所有常人一般,由自然人构成,也因而像其他所有常人一般服从于激情和死亡;第二个身体是政治身体,其成员是他的臣民,他和他的诸臣民(subjects)共同构成了一个法人(Corporation)……他(孙按:国王)是首领(Head),他们(孙按:诸臣民)是诸成员(Memebers),他是他们的唯一统治者(the sole government);这个政治身体并不服从于自然身体所服从的诸激情与死亡。正因为这个政治身体,才说“国王不死”(the King never dies)。其自然身体的死亡,在我们的法律中立项不被称为‘国王之死’(the Death of the King)而是被称为‘国王驾崩’(the Demise of the King)。那个词(Demise)并不是说国王的政治身体的死亡,而是说国王的两个身体分离了,意味着从死去的自然身体转移到另一个自然身体去。因而,它意味着这个王国的国王的政治身体从一个自然身体转移到另一个自然身体。”(转引 Kantorwicz, 1997:13)

③ “the king as the King”的论述,亦见坎托洛维奇(Kantorwicz, 1997:366)。



图4 梅特兰的《作为法人的王权》中的化身理论

第二,路易十四的化身是绝对君主制(absolutism)<sup>①</sup>下“君权神授”(divine right)和“朕即国家”(L'etat c'est moi)两大原则所致。沃尔夫(Wolf, 1958)指出,在路易十四看来,按君权神授的观念,“国王这么个人”(the king)是“人民的父亲”(the father of the people),是上帝派在人间,行其圣事的助手(lieutenant),“以侍奉上帝”(to serve God)。国王应如圣职人员一般,遵循“上帝的法则”(God's law)。

进一步讲,从洛克式“权威—权力”(authority-power)关系来看,上帝掌握着代表统治权利(right to govern)的“权威”,而君主则掌握着以上帝的权力或权威作为来源(source)的统治能力(ability to govern)。路易十四认为,君权神授不仅意味着君主是上帝的世俗代表,也意味着君主拥有能够承担有关“上帝事务”(His work)所需、由神创(authorship)的特殊智慧(wisdom),能够比大臣们更好地处理“国家事务”(affairs of state)。既然如此,分权给其他人,意味着走向腐败或者使上帝之礼物蒙羞。(Wolf, 1958)事实上,路易十四也是这样做的。在马札然去世之后,他不再任命首相,也取消了宗室亲王参与国家统治的传统。(列维, 2011:206-207)

因此,在这样的个人智慧要求与国家权力所属的双重作用下,路易十四实践了其“朕即国家”的“个人式国家”(personal state)原则:路易十四“作为国家的象征与施为者”,“为国家的道成肉身”。(Rowen, 1969)<sup>②</sup>为此,绘制有关语义学系统图如下:

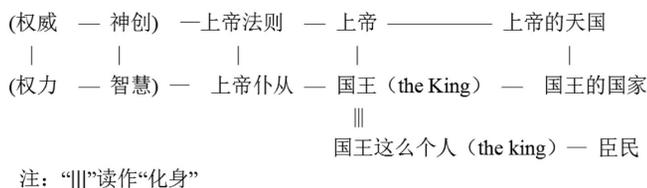


图5 沃尔夫的《一个国王的培育》中的路易十四之化身

第三,拿破仑的化身是通过从第一执政(the First Consul)到终身执政(the First Consul for life),再到皇帝(the Emperor),逐步借助政治、宗教、人民等资源加以升级其合法性基础的过程。由于拿破仑与路易十四以及梅特兰所讨论的英国国王所依据的宗教或法律基础不同,因而可以从他迈向称帝(1799-1804)的政治社会基础,以及称帝加冕的仪式过程(1804年12月2日)两个方面考察其化身过程与化身形象。

① 《牛津简明政治学词典》对“绝对君主制”的定义:“该词源初是神学概念(1733年),指陈上帝用以决定救世的总体权力(total power)。拓展到了政治学后,指陈这样的一个政体(regime):治人者(the ruler)可能合法地(legitimately)决定任何事情。”(McLean and McMillan, 1996: 1)

② 路易十四说过如同“国王的两个身体”一样的话:“在法国,国家(nation)并不是一个分离了的、而是驻留在国王的这个人(the person of the King)之中……你们(孙按:叛逆者)胆敢认为国家是与君主(the Monarch)分离的身体。国家的诸权利与诸利益,必须与我的诸权利与诸利益联在一起,必须独一地掌握在我的手里。”(Melzer and Kathryn, 1998:3)

从1799年任第一执政到1802年就职终身第一执政,拿破仑因世袭继承权(hereditary power)问题,<sup>①</sup>逐步认识到化身的意义。他在1803年读到了反对法国大革命的波纳德(Louis Bonald)所撰写的一本小册子,其中提出:社会家庭和自然家庭具有相似性。社会是基于一定的等级原则:包括上帝(God)、主权者(sov-erign)如父亲,扮演立法或调停角色的如母亲,以及诸臣民如孩子。权威之首领(head)要以世袭继承的方式避免社会失序。(Dwyer, 2010)这样的比拟与上述的路易十四、英国王权观有所相似,都试图将上帝、主权者与父亲,以及需要加上的拿破仑,列为同一级。这样的诉求不仅反映在生产小册子的政治精英之中,也具有一定的社会基础。

由于当时脆弱的法国受到英国的严重威胁,因而民众将拿破仑视作“救世主”(the Saviour)一般。正如在名画《波拿巴视察雅法的鼠疫病院》中,他既如同基督的形象,又如英法历史上的“国王神迹”(the Crown touch)一般,以亲手触摸的方式治愈病患。无怪乎奥布莱恩(O'Brien, 2006)评论说,这是“共和制度体中的基督”(Christ in a republican uniform)。于是,在这样的社会氛围中,民众提出了一连串请愿。其中,有三点值得关注的现象:(1)第一次出现以“皇帝”(emperor)称谓拿破仑;(2)提出需要将世袭制与行政权合二为一的要求;(3)将拿破仑比作神(Divinity)。(Dwyer, 2010)

正是这样充满着世俗与神圣的社会民众观念,为拿破仑称帝铺平了道路:一方面以军功、改革等成就树立了“肉身成于道”的上升路径,另一方面又以世袭继承的原则与方式,以人民期盼的救世主的形象,贯穿于“道成于肉身”的降临路线。

在加冕仪式上,同样能够看到来自宗教、来自人民和精英以及拿破仑自身的各种力量之汇合。仪式的第一阶段是涂油礼和加冕礼。拿破仑仅让教皇为其头部和胳膊涂上圣油之后,便从教皇手中取下本应为其加冕的皇冠,由自己戴到了自己的头上。由此,在世俗与神圣、法国与天主教教廷之间,拿破仑一方面通过涂油仪式获得了神圣性,另一方面又以“自我加冕”(self-coronation)的方式保持了权力的平衡,实现“自我合法化”(self-legitimation)。(Dwyer, 2015)仪式的第二阶段是宣誓礼。拿破仑并非向上帝宣誓,而是与法国人民之间签下了社会契约,宣誓要“维护共和国领土的完整”,“只为法兰西人民的利益、幸福和荣耀而统治”。(张智, 2014)

通观拿破仑称帝过程,他在1802年获得了终身执政地位与世袭继承权时,已经在实质上具备有了化身功效,使得来自于诸第一身的血统与基于国家这个第四身的诸权力位置(如终身执政)绑在了一起。但是,这样的政治实践还没有获得神圣性来源。为此,通过涂油礼,实际上是拿破仑为其化身加上了神圣性色彩。正如彼得·伯克(2015:56)分析路易十四时所指出的,圣油使其有了基督形象,由此响应了人民的请愿与早已经奠定的“国王神迹”、与神比拟的形象。

在这个基础上,便容易理解“自我加冕”其实是“基督”而非一个普通人的自我展演,亦如奥布莱恩所言是基督降临在这个国家。而从宣誓的社会契约来看,这一点也不矛盾。正如此前分析的梅特兰式英国王权观,公众与英王之间也建立了信托关系,共同成为法律上拟制人,分别成为受益人和受托人。在这里,与其说,拿破仑是“我宣誓……”,倒不如说是“我代表法兰西帝国宣誓……”。而一旦公民的利益受损,那么便能够在推翻拿破仑的同时也推翻掉了帝国体制。为此,将拿破仑的四个阶段的化身形象描绘如下:

---

<sup>①</sup> 世袭继承问题,正如梅特兰分析的“国王的两个身体”一样,涉及到如何使得“国王不死”——即“第一执政不死”的问题,使得国家这个第四身时能够“道成于”一连串的第一身。

表1 德怀尔的两篇文本中的拿破仑化身过程与形象

化身的礼仪环节	涂油礼前	涂油礼	加冕礼	宣誓
化身的形象	世袭化身执政	成为基督	基督降临为皇帝	代表世袭制帝国签订社会契约

第四,不管是中世纪英国王权观传统、法国的路易十四的绝对君主制,还是拿破仑的化身,其背后都隐含着“与外在永恒秩序之间的联系”,“与耶稣这位有血有肉的神圣国王分享权力”(司徒安,2014:70)的基督教传统。而这样的西方传统移植到中国,又会有一定的变异。为此,再专门考察洪秀全的化身情况。

洪秀全从1837年的一场奇梦启示开始,改变了基督教原有的“三位一体”神圣体系,成为了圣父次子。随后杨秀清与萧朝贵于1848年创举了作为圣父与圣子的代言人的角色。到了1851年分封诸王时,洪秀全为天王、万岁,杨秀清与萧朝贵得以封为九千岁和东王、八千岁和西王。在萧朝贵去世和定都天京之后,杨秀清被加封为“圣神灵”、“劝慰师”,即“三位一体”中的“圣灵”,由此在神圣体系中占据了不同一般的地位:为上帝代言,以及作为圣灵的“道成肉身”。接着,杨秀清又向洪秀全索要“万岁”之衔,洪秀全表面允诺,但随后谋划了天京事变,以致杨秀清身亡。洪秀全在天京事变后通过解读与修订《圣经》,也将死去的杨秀清安置在圣父之子的地位。更为重要的是,这时的洪秀全发现了作为“上帝的最高祭司与国王”的麦基洗德(Melchizedek)这一形象,<sup>①</sup>将麦基洗德看作是自己的前世化身。

由此,在太平天国的化身体系中,洪秀全与麦基洗德同构,在神圣体系中处在“三位一体”之类的地位,而在世俗体系中处在最高地位。同时,从杨秀清与洪秀全的权力争斗来看,其差别在于前者只能为上帝代言化身以及并非来自福音启示的道成肉身,并且在世俗体系中居于次位。因此,在太平天国中,君主的“道成肉身”系统要如洪秀全那样,是兼为神圣家庭的成员和世俗体系最高地位者。

	神圣体系	代言化身	道成肉身	世俗体系
洪秀全	圣父次子	无	洪秀全	万岁/天王
麦基洗德	圣父次子的前身	无	麦基洗德	撒冷王
杨秀清	圣父	杨秀清	无	九千岁/东王
	圣灵=圣神风/劝慰师	无	杨秀清	九千岁/东王
	圣灵=圣父之子	无	杨秀清(亡)	九千岁/东王
萧朝贵	圣子/基督	萧朝贵	无	八千岁/西王

图6 史景迁《太平天国》中的神圣/世俗体系及化身情况

回顾来看,立足于叫魂案中的弘历化身,反观上述的四个案例,可以得出以下的比较性观点:

1. 叫魂案中的弘历,与其它四个案例中的君主,在化身的维度上均相同。从文法学视角来看,都是第一身(弘历、“国王这么个人”、路易十四等)与第四身事体(国家、作为拟制人的受托人、圣父次子等)的合一。

2. 叫魂案中的弘历,与其它案例中化身的方向性都有所不同。如果以“道”与“肉身”的关系作比较的话,那么中世纪英国国王、君权神授的路易十四、作为圣父次子兼太平天国天王的洪秀全是在一个王权或

<sup>①</sup> 史景迁(2011:374-378)引述说:“此麦基洗德就是朕(孙按:洪秀全)。朕前在天上下凡显此实颜,以作今日下凡作主之凭据也……朕今诚会自证前时麦基洗德是朕太兄,升天后身穿太阳,这妈生出之儿亦是朕。”又,洪秀全将《旧约》中原来作为“仁义王”、“平安王”的麦基洗德改成了“天王”、“太平王”。(郭毅生、史式,1995:224)

神学的信仰或观念传统下,“道成于”一个或一系列的“肉身”,而拿破仑在重建帝国历程中,是通过制度创制的方式使得自己肉身与相关象征国家的职位融为一体。

不同于此,弘历是一个中间路线,他既在一个已有君权传统体系下处于相当于“国王”(the King)的地位,但又由于常规权力的影响而使得自己被重构为“去化身”角色,只得借助叫魂案件,又回归到原有的“国王”化身位置,使之超乎于诸官僚。因而,他不必像拿破仑那样在继承权问题和帝制问题上面临争论和重新创制。

3. 叫魂案在化身或去化身的具体机制方面,与其它案例有所不同。弘历通过对官僚施加“私仆化”机制得以实现从常规权力时间进入专断权力时间,为君主化身提供了可能性。反过来,诸官僚又通过“团伙化”机制得以将弘历“去化身”。而在英国王权的案例中,以社会契约建立信托关系,则是与之不同的化身机制。同样的,在路易十四与拿破仑案例中,化身机制都不同程度地体现在君权神授方面。与之相对,太平天国中的案例也反映了以代言机制得到暂时性化身。不过,后四个案例都没有反映出来如弘历遭遇的“去化身”机制。

4. 叫魂案之于弘历的化身,是作为能够引起宏观结构再生产的断裂,并引起结构转型后果的小规模“事件”(Sewell, 2005:227; Hirschman and Reed, 2014),而不管是拿破仑还是其他诸君主,化身都是结构的再生产。

尽管孔飞力(Kuhn, 1990:220-222)并未对“事件”下一个准确的定义,但是就叫魂案这个使得弘历化身的事件来看,是“有一个开端和一个结尾”的“机会”,具有可以“得到界定的”、“进行加工”的特征,可以“使得国家作为工具和系统的两个侧面各自因对方而具有了意义”。也就是说,通过这样短暂的机会窗口,因政治化(工具维度)而得以使得君主超越于诸官僚(系统维度),使得君主与官僚的地位与关系结构得到了重新界定。相似的情况在太平天国之中也存在,但又不完全一样:由于代言化身这样的“显圣”事件存在,每次杨秀清、萧朝贵代言圣父、圣子显圣,都是作为“机会”而存在,但是否会由显圣的小事件引起全局性关系调整则不是必然关系。

相较于作为事件的弘历化身,作为结构再生产的君主化身更为普遍。不管是在英国王权观中,还是路易十四、拿破仑的案例中,化身是作为制度安排而存在。例如君权神授与个人国家原则。这样的设计不是带来结构的断裂,而是带来结构的连续性。最明显的是为促成诸臣民与国王个人之间构成容许世代继替的信托关系,因而使双方化身为公众与国王,从而以国王不死、公众亦不死的方式,使得原先的关系能够再生产下去。而在拿破仑的化身经验中,尽管是通过仪式、任职等方式得以逐步合法化自身的化身,但其措施是通过宏观结构或制度的自身改进,而不是通过小规模事件制造结构断裂和再衔接。

5. 弘历与其他诸君主都需要化身为“国王”这种情况。在作为前现代政体的君主制自身的要求下(如朕即国家),“君主=国家”普遍地以“国王这么个人化身为国王”(the king as the King)的情况而存在,例如与“公众”形成信托关系的英王、发誓允诺的拿破仑以及通过政治化身为国家的弘历。

6. 即使是通过叫魂事件化身的弘历、自我加冕的拿破仑,也不否认在“国家”这个第四身事体之外,还有其它的第四身事体作为可化身的对象,例如赋予清廷以合法性的天命。勿宁说,在太平天国以及君权神授国家的情况更是如此。

## 五、结 论

行文至此,中华帝国的独裁统治动力的问题系已不仅是孔飞力与韦伯之间的关于专断权力与常规权力互动形式之论争,而是回溯到君主的“化身的奥秘”问题。<sup>①</sup>对于这个奥秘的解释,参照跨文化的案例对比与文本解读,总结六条如下:

1. 国家过程具有政府过程与官僚君主过程两面,前一过程包括政治与行政,分别与后一过程中的君主与诸官僚对应。

2. 在国家过程(及其子过程)中,对应地展现出两种权力时间,专断权力时间与常规权力时间。前一时间是例外处理权,后一时间是例行处理权。

3. 常规权力时间中,君主不过是最高行政长官,无意或有意、直接参与或间接参与了诸官僚的团伙化。此时诸官僚既得到行政常规掩护,又可能得到其他官僚、或君主的庇护。掩护与庇护关系的遍布,使得君主难以肯定诸官僚是否为其私人仆从。

4. 在专断权力时间中,君主体现出“化身的奥秘”,既是国家的化身,又是政治的化身。前一化身在于君主是国家主权者,可以决断例外状态,后一化身在于君主是征服者集团的首领,可以进行敌友划分。

5. 双重化身不仅包括君主变为第四身的时刻,也可以第一身考虑,通过对官僚进行君主私仆与国家公敌划分的方法,促动诸官僚的私仆化,从而打破得到掩护或庇护的诸官僚网络,使诸官僚“忠心不二”。

6. 上述五条从叫魂案中引申出来,从语法学维度形成的君主化身理论,在中世纪欧洲以及太平天国等君主化身案例中均有不同程度的反映,并在化身的后果和类型等方面,既有共性也有差别。

感谢吕炳强老师、周雪光老师、刘忠魏老师、杨徐健学弟和《社会学评论》初审老师、匿名外审专家的宝贵意见。文责自负。

### 参考文献:

- 安东尼·列维,2011,《路易十四》,陈文海译,北京:人民出版社。  
彼得·伯克,2015,《制造路易十四》,郝名玮译,北京:商务印书馆。  
陈翠珠,2013,《汉语人称代词考论》,北京:光明日报出版社。  
甘怀真,2008,《皇权、礼仪与经典诠释》,上海:华东师范大学出版社。  
郭毅生、史式,1995,《太平天国大辞典》,北京:中国社会科学出版社。

<sup>①</sup> 匿名外审老师提出:“个人建议不妨阅读一下司徒安《身体与笔》,可能会对于“化身”、象征、礼仪等问题有更深入的理解,至少提供另一个有益的角度。”司徒安(Angela Zito)以祭祀、书写、绘画、建筑等案例,确是提出从刻画(inscription)与体化(incorporation)提供了值得参考的“‘化身’、象征、礼仪等问题”的洞见。就本文关注的议题来看,由于司徒安(2014:16,20,117,240)将统治定义为“一个试图不断定义和控制权力来源的反复辩驳过程”,因而统治者(君主)为发挥国家与社会的型构力量,以跨界、转换、“中”(centering)——“作为名词(中心)和作为动词(成为中心)”等方式,将其身体作为符号与场所,发挥君主置于诸种“两仪”式社会与主体位置之中的包含性(encompassing)作用。在司徒安(2014:92,202)的例举中,有两个值得注意:(1)祭祀时圜丘坛上象征“天、人、地”的“上、中、下”三层台阶,皇帝是“唯一登上二层圆台上的行礼者……占据着‘上’和‘中’的位置”。(2)以“we”这个文法上的人称代词翻译“朕”,象征君臣联结。这些联结、转换等情况,与化身的具体关系,值得另起新文以详论,暂不赘述。感谢匿名评审专家意见。

- 黄仁宇,1997,《万历十五年》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 卡尔·曼海姆,2013,《思维的结构》,霍桂桓译,北京:中国人民大学出版社。
- 卡尔·施米特,2015a,《政治的概念》,刘宗坤、朱雁冰等译,上海:上海人民出版社。
- ,2015b,《政治的神学》,刘宗坤、吴增定等译,上海:上海人民出版社。
- 孔飞力,1988,《从乾隆档案研究“封建专制”》,江勇振译,中国第一历史档案馆编,《明清档案与历史研究:中国第一历史档案馆六十周年纪念论文集》,北京:中华书局。
- ,2013,《中国现代国家的起源》,陈兼、陈之宏译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2014,《叫魂:1768年中国妖术大恐慌》,陈兼、刘昶译,上海:三联书店。
- 刘忠魏,2016,《时间、行动与他性——“社会科学困境”的另一个构想》,《社会学评论》第1期。
- 罗竹凤,1986,《汉语大辞典》,上海:上海辞书出版社。
- 吕炳强,2007,《凝视、行动与社会世界》,台北:漫游者文化事业股份有限公司。
- ,2009,《我思、我们信任与社会之奥秘》,台北:漫游者文化事业股份有限公司。
- ,2011,《行动历程中的叙事与筹划》,《社会》第4期。
- 吕炳强、李越民、孙宇凡、刘拥华,2015,《听与说:社会学电邮集(2012-2013)》,北京:中国社会科学出版社。
- 马克斯·韦伯,2010a,《经济与社会(第一卷)》,阎克文译,上海:上海人民出版社。
- ,2010b,《经济与社会(第二卷)》,阎克文译,上海:上海人民出版社。
- 米歇尔·克罗齐埃,2002,《科层现象》,刘汉全译,上海:上海人民出版社。
- 欧立德,2014,《乾隆帝》,青石译,北京:社会科学文献出版社。
- 史景迁,2011,《太平天国》,朱庆葆等译,桂林:广西师范大学出版社。
- 司徒安,2014,《身体与笔》,李晋译,北京:北京大学出版社。
- 张智,2014,《拿破仑:我是全民公投的皇帝,我为自己加冕》,澎湃新闻网站, [http://www.thepaper.cn/newsDetail\\_forward\\_1264791](http://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1264791), 2016-07-30。
- 赵鼎新,2012,《“天命观”及政绩合法性在古代和当代中国的体现》,龚瑞雪、胡婉译,《经济社会体制比较》第1期。
- 周雪光,2011,《权威体制与有效治理:当代中国国家治理的制度逻辑》,《开放时代》第10期。
- ,2012,《运动型治理机制:中国国家治理的制度逻辑再思考》,《开放时代》第9期。
- Blauner, Bob. 1987. “Problems of Editing ‘First-person’ Sociology.” *Qualitative Sociology* 10(1): 46-64.
- Dwyer, Philip. 2010. “Napoleon and the Foundation of the Empire.” *The Historical Journal* 53(2): 339.
- . 2015. “Citizen Emperor: Political Ritual, Popular Sovereignty and the Coronation of Napoleon I.” *History* 100(339): 40-57.
- Elias, Norbert. 1978. *What Is Sociology?* Stephen Mennell and Grace Morrissey, trans. New York: Columbia University Press.
- Hirschman, Daniel and Isaac Reed. 2014. “Formation Stories and Causality in Sociology.” *Sociological Theory* 32(4): 259-282.
- Kantorowicz, Ernst. 1997. *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kilminster, Richard. 2007. *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*. London and New York: Routledge.
- . 2012. “The Pronoun Model.” *Figurations: Newsletter of the Norbert Elias Foundation* (37): 7.
- Kuhn, Philip. 1990. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Maitland, Frederic. 1901. “The Crown as Corporation.” *Law Quarterly Review* (17): 131-146.
- Mannheim, Karl. 2003. *Ideology and Utopia*. London: Routledge.
- Marshall, Gordon, ed. 1996. *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, John. 2001. “On the Limits of Sociological Theory.” *Philosophy of the Social Sciences* 31(2): 187-223.
- . 2011. *The Explanation of Social Action*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- McLean, Iain and Alistair McMillan, eds. 1996. *The Concise Oxford Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- Mead, George. 1934. *Mind Self and Society*. C. W. Morris ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Melzer, Sara and Kathryn Norberg. 1998. “Introduction.” in Sara E. Melzer and Kathryn Norberg, *From the Royal to the Republican Body: Incorporating the Political in Seventeenth- and Eighteenth-century France*. eds. Berkeley, California: University of California Press.
- Norbert Elias Foundation. n.d. *Bibliography of Grey Literature*. <http://www.norberteliasfoundation.nl/elias/greylitt.php>, accessed Ju-

ly 26, 2016.

O'Brien, David. 2006. *After the Revolution: Antoine-jean Gros, Painting and Propaganda Under Napoleon Bonaparte*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Reed, Isaac. 2008. "Justifying Sociological Knowledge: From Realism to Interpretation." *Sociological Theory* 26(2): 101—129.

Rowen, Herbert. 1969. "Louis XIV and Absolutism." in John Rule, ed. *Louis XIV and the Craft of Kingship*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press.

Sewell, William Jr. 2005. *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press.

Wagner, David. 2007. "Theoretical Research Programs." in George Ritzer, ed. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden, MA: Blackwell Pub: 4984—4987.

Wolf, John. 1958. "The Formation of a king." *French Historical Studies* 1(1): 40—72.

## Monarch and the Enigma of Incarnation: A Study that Starts from Philip A. Kuhn's *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*

SUN Yu-fan

**Abstract:** In *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*, Philip A. Kuhn attempts to deal with the problem of the dynamics of autocratic rule in Chinese empire. However, he does not notice the dimensions of temporality and of grammar respectively. Based on the new conceptions in this article – the process of state and the time of power, the monarch is regarded as the dual-incarnation of state and politics during the time of arbitrary power, so that the bureaucrats have to be the monarch's private servants. On the contrary, throughout the time of routine power, the bureaucrats achieve the de-incarnation of the monarch by organizing. From cross-cultural and comparative perspectives, there are common characters and different qualities in the typology and the effects, between the incarnations of Hongli and some other cases in Chinese and western history.

**Key words:** Monarch; the Enigma of Incarnation; Incarnation; Arbitrary Power

(责任编辑:储卉娟)