

西方文化史上的一场话语之争

——基于概念史视角的“区隔—歧视—排斥”模式分析

张凤阳 于京东 罗宇维

内容提要 像古代中国的“华夷之辩”一样,古罗马也以“gens”对“natio”的方式表达了“内—外”、“高—下”的二元区隔。在《圣经》武加大拉丁文本中,作为罗马帝国征服对象的以色列人,用实质上是大写的“natio”指代,以示上帝从万民中间的特别拣选;而本是古罗马高贵世系的“gentes”,则因非基督的偶像崇拜而被贬为“异教徒”。但基督教在解构古罗马价值系统的同时,又发展出了一套新的“区隔—歧视—排斥”模式,十字军东征即为典型。从西方文明进程的大历史尺度来看,高贵的“gens”渐次失落与边缘化的“natio”慢慢向中心位移,适成鲜明比照,仿佛是在一个微小的聚焦点上折射了一场历时逾千年的话语竞争或话语战争。联系实然层面的政治社会文化变迁来分析这场话语战争的经典修辞手法,或能为理解当今世界的话语权争夺策略提供有益的启示。

关键词 氏族/世系 贵族/异教徒 异族/民族 人民/子民 祖国/圣地

张凤阳,南京大学政府管理学院、南京大学学衡研究院教授 210023

于京东,南京大学政府管理学院政治学专业博士研究生 210023

罗宇维,南京大学政府管理学院政治学专业博士研究生 210023

“话语权争夺”是一个现代术语,但它作为一种实然的政治文化现象,却古来就有。在西方历史上,这种软实力的角逐可能发生在同一政治共同体内部的不同群体,如贵族与平民之间;也可能发生在两种不同的文明样式,如基督教与古罗马之间。从概念史的角度来看,“gens / gentes”、“natio / nationes”、“populus / populi”三组词汇的缠绕与纠葛,仿佛是一个缩微聚焦点,折射了西方文化史上一场历时逾千年的话语竞争或话语战争。

若是基于现代性的知识框架为以上三组词汇寻求汉语表达,可分别译作“氏族”、“民族”、“人民”。但是,假如把这样的翻译直接移入西方的古典语境,则会造成严重的“时代错置”。按通行的词源学解释,中译为“民族”的“nation”一词,源出古典时期的拉丁文“natio”,本义为“出生”、“出身”,乃指

本文为教育部重大攻关项目“中国话语体系建设与全球治理研究”(项目编号 16 JZD008)阶段性成果。

某种自然性的血缘—地域共同体。但事实上,在古罗马的话语表述中,“natio”是一个专指“外邦人”的词汇,且有道德贬损的负面意涵。当谈及自身的本源世系的时候,罗马人的习惯用语是“gens”。如果做一简单的类型比较,或许可以说,古罗马关于“gens—natio”的二元区隔跟古代中国的“华夷之辨”有几分相似。由此,高贵的“gens”逐步失落与边缘化的“natio”慢慢向中心位移,便可视为一场话语竞争或话语战争的结果。“populus”一词的使用及其在不同语境中的转义,对促成这一结果发挥了重要影响。本文拟运用概念史研究方法,以上古至中世纪为大致区间,就西方话语竞争中的“区隔—歧视—排斥”策略作一尝试性的考察和分析。

一、古罗马政治话语系统的二元结构

“氏族”概念在当今中文语境中的理论化使用,一般基于历史唯物主义的国家起源学说。在《家庭、私有制和国家起源》一书中,恩格斯参照西方知识界的习惯表达方式,用拉丁文“gens”及同义的希腊文“genos”指称建立在原始婚姻制度基础上的“血族团体”。但是,按历史唯物主义的分析框架,“氏族”一词的释义范围并不局限于古希腊和古罗马,而是一个用以揭示和阐发整个“史前社会”血族关系支配原理的通用概念^[1]。

最先将gens译为“氏族”的中文学者有没有考虑“氏”字在中华传统文化中的特殊意指,笔者不好妄断,惟可确定的是,用“氏所以别贵贱”来解释gens所蕴含的价值取向,大致是讲得通的。因为,在古罗马语境中,gens不是中立性的描述用语,而被用来指称出身高贵的名门望族。按库朗热的说法,一个“氏族”(gens)或有不少分支,但皆可溯及共同的本源,冠以共同的“祖姓”(nomen),拥有自己的家火和墓地,并依规举行祭祀仪式^[2]。这与“庶民”(plebs)群体迥乎不类。在史学界,plebs的来路一直存有争议^[3]。但这种争议也许恰好说明,该群体缺失可考的宗谱,只有表征父子关系的“自然”之家,而无供奉和祭祀先祖的“宗教”之家^[4]。两相比较,gens是高贵的,plebs是卑贱的,其间的等级区隔,在古罗马社会—政治生活中长期发生影响,形成了一种“中心—边缘”结构。后来,这种结构又在中世纪的封建等级体系那里得到了某种形式的复制。

在古罗马话语系统中,gens埋葬先人遗骸、举行家祭仪式的场所,称作“patria”。该词的词根是“pater”(父亲),因而,安顿先人亡灵的“patria”就象征着一块“祖土”。传说古罗马立邦的时候,弟弟雷慕斯因在城址选择问题上与哥哥罗慕路斯发生牴牾而被打死^[5]。这个故事在西方文化史上有很多释义版本,其中一个辩称,城址的选择关乎未来的国运,所以,兄弟相残的表象背后实质上隐含着一种天佑罗马的命定安排。据传,主导罗马建城事务的罗慕路斯先是选定一块公共墓地,埋葬自己的弟弟和养父,然后在那里设祭坛、燃圣火,遂向自己的追随者宣告:这块新的地方就是我们的“patria”^[6]。如是,原本在私人领域使用的patria一词便进入公共领域,被用来指代政治共同体意义上的“祖国”。

一般认为,先于城邦的“氏族”是一种“前政治”现象,有学者也将其称之为“在先存在”^[7]。所以,当罗慕路斯带领拉丁人、萨宾人、埃特鲁利亚人等族群建城立邦的时候,就意味着超越前政治的生存方

[1]中央编译局:《马克思恩格斯文集》第4卷,〔北京〕人民出版社2009年版,第15-16页、第98-99页。

[2][4][6]〔法〕库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,谭立铸译,〔上海〕华东师范大学出版社2006年版,第98-99页,第224-225页,第124-125页。

[3]关于这个问题的综合解释,参见〔俄罗斯〕科瓦略夫:《古代罗马史》上册,王以铸译,上海世纪出版集团2011年版,第62-64页。

[5]〔古希腊〕普鲁塔克:《希腊罗马名人传》上册,陆永庭、吴彭朋译,〔北京〕商务印书馆1995年版,第48-51页。

[7]〔意大利〕马尔蒂诺:《罗马政制史》第一卷,薛军译,北京大学出版社2009年版,第8-9页。

式而过上了一种政治生活。反映在话语表述上,结为城邦政治共同体的部落联盟集体叫作“罗马人民”(Populus Romanus),而其个体成员,则叫作“公民”(civis)。因此,就本然意涵来说,“罗马人民”乃是一个联系着缔约行为的政治概念,原指罗马城邦的集体奠基者,引申开来,亦可将其抽象地理解为城邦事业的共同所有者^[1]。同理,从发生学的角度来看,古代的“公民”(civis)身份也是跟城邦(civitas)的创制紧密联系在一起的。在宗教上,公民是与城邦“共奉一神”的人^[2];在政治上,公民是有资格参与城邦事务和“治权机构”的人^[3]。

然而,最初的罗马“人民”(populus)并不包含“平民”(plebs)。按恩格斯的说法,在王政初期的古罗马,只有身为“氏族”(gens)成员,才能归入“人民”之列^[4]。只是需要提请注意,古罗马语境中的“gens”不是中立性的人类学概念,而有“别贵贱”的价值指向,因此,gens对plebs的排斥,就充分反映了古罗马城邦治理的贵族化特征。依据库朗热的考释,掌理古罗马政务的元老称作“patricius”,从指代“父亲”的“pater”一词演化而来,事实上是贵族世家(gentes)的“家长”(pater familias)。其在私人领域的首要职司是主持家祭,因而可以被看作是“家火的继承者”或“祖先的继续者”^[5]。考虑到古罗马语境中的“祖国”(patria)一词也与“父亲”(pater)相关联,可以推想,在主导“私人”与“公共”双重事务的贵族元老(patricius)身上,浓缩地体现了古代城邦的某种“家—国”同构性质。古罗马的“王”(rex)一般由元老院提名,库里亚大会批准,还要通过宗教仪式得到神迹的验证。通常认为,在城邦活动中,祀典为主祭、战时当统帅、遇有纠纷作司法裁决,构成君王的三大权力。但库朗热指出,就像照看“家火”是家长的天职一样,君王首先是主持城邦祭祀的宗教首领,“他的尊荣与权力都源于城邦的圣火”^[6]。

在古罗马历史上,被保护人的解放和平民的崛起慢慢导致了政治生态的一种结构性变化。关注“国家起源”问题的恩格斯,格外看重塞尔维乌斯改革的意义。因为,经过这场改革,古罗马的邦民依居住地重新加以划分,所有应服兵役的男子一律按财产多寡进行军事编组,于是,“在所谓王政被废除之前,以个人血缘关系为基础的古社会制度就已经被炸毁了,代之而起的是一个新的、以地区划分和财产差别为基础的真正国家制度。”^[7]相较之下,库朗热则更为关注废王政的“共和革命”。在他看来,这场革命所实现的重大翻转,不仅在于使自由民获得平等的公民权,进入“罗马人民”的行列,还在于扬弃“旧的传统和宗教”,重构了城邦政治共同体的正当性基础:“从今而后,唯有公共利益才是一切制度的力量所在,它超越个人意志而令人们服从。”^[8]

按照西塞罗的经典界说,共和国乃“人民之事业”,但“人民”不是众人的随意汇聚,而是基于“法的一致和利益的共同”而凝结起来的集合体^[9]。这个界说表明,经由共和革命,自罗马立邦起就使用的“人民”(populus)概念,至少在公共性的法理意义上稀释内部的阶层差异而变得“匀质化”了。由此生成了后世学者极力褒扬的“共和爱国主义”^[10]。不过也要看到,像王政时期的城邦一样,按地域组织国民依然是共和国的基本特征。这意味着,共和国如何将内部成员凝聚为同心同向的“我们”只是问题的一个方面,而问题的另一方面则是怎样应对外部世界诸多并不抱有善意的“他者”。似可认为,正是后一方面的强力驱动,使聚合“血”与“土”双重意向的“祖国”(patria)概念嵌入了古罗马政治文化的深层结构。对罗马人而言,祖国不只是一个地理空间意义上的居所,更是一块安葬着列祖及一代代英雄

[1] William Smith, *A Smaller History of Rome*, New York: Harper & Brothers, 1881, p.12.

[2][5][6][8] 库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,第180页,第78页,第163页,第298页。

[3] [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,〔北京〕商务印书馆1995年版,第111页。

[4][7] 《马克思恩格斯文集》第4卷,第147页,第147页。

[9] [古罗马]西塞罗:《论共和国·论法律》,杨焕生译,〔北京〕中国政法大学出版社1997年版,第39页。

[10] [美]维罗里:《关于爱国——论爱国主义与民族主义》,潘亚玲译,上海人民出版社2016年版,第17-19页。

遗骨亡灵的圣地。公民的财产、安全、权利、信仰和保护神无不在祖国之中,因此,“祖国若失,则一切皆失”^[1]。西塞罗在一次涉及战争议题的对话中说:“战争的原因是什么?目标又是什么?是捍卫我们不朽诸神的庙宇,护卫城邦的城墙,守护罗马人的家、住所、神坛、祭台以及祖先的坟墓;也是保卫我们的法律、正义、自由、妻子儿女以及我们的祖国(patria)。”^[2]

考察古罗马的话语系统,可以发现三个起拱心石作用的关键概念。若是提及罗马的政体和国号,论述罗马的治国理政,通常用“人民”(populi / populus)一词。若是着眼于罗马的民间生活,商讨和处理罗马的社会事务,“世系”(gens / gentes)一词则会成为首选。在取向上,前者的用法偏于“公共—政治”;后者的用法则偏于“宗法—社会”。不过,一旦面对来自外部的竞争对手,无论 populi / populus 还是 gens / gentes,就一并转换成了彰显“罗马性”(Roman-ness)的主体范畴。以政治动员方式论,能够贯通对内话语与多外话语的关键词非“祖国”(patria)莫属。如果借用柏拉图的区分标准,那就可以推衍说,罗马本土社会—政治生活中的诸多冲突,尤其是贵族与平民的冲突,只能叫作“内讧”,惟有御侮抗敌、保家卫国的攘外武装行动,才能称之为“战争”^[3]。

从王政时期到共和时期再到帝制时期,对外征战堪称古罗马政治生活的主旋律。在《高卢战记》中,凯撒多用“populi Romani”指称罗马,有时也会借“gens”及其复数形式“gentes”来凸显罗马人的正宗本源或高贵世系。而凡是指代外部世界的“异族”,其规范用词要么是单数形式的“natio”,要么是复数形式的“nationes”^[4]。这样的修辞手法表明,古罗马政治话语系统的二元结构,不仅意味着“高—下”,而且对应着“内—外”。简单而言,gens 是本体性的,natio 是外在性的;前者是罗马的正宗初民,后者是异域的另类群体;一个文明开化,一个野蛮粗鄙。罗马人因为有伟大的立邦先祖、优越的共和政制、傲然的帝国霸业,以及无往而不胜的军团,所以在面对外邦异族的时候,从不惶恐,而会升腾起一种强烈的自信心和自豪感。在他们眼里,一切外邦异族都不过是已被征服或尚待征服的对象罢了。后世的尼采十分推崇古罗马人的贵族气质,并按自己的生命意志哲学解读说,这种贵族气质的价值前提就是——“一个强有力的体魄,一种焕发的、丰富的、奔放的健康,以及维持这种体魄和健康的条件:战斗、冒险、狩猎、跳舞、竞赛等等所有强壮的、自由的、愉快的行动。”^[5]

二、《圣经》文本的话语重构与奥古斯丁的修辞手法

从形式上看,gens 和 natio 均见于《圣经》武加大(vulgate)拉丁文本,而且,前者出现频率较高,计 53 次;后者出现频率偏低,仅 5 次^[6]。考察文本语境,大致可以认定,gens 一词的指涉对象与今人所谓“民族”有几分相似,即被用来称谓兼具“血缘”与“文脉”双重共性的集合体意义的“人”。但是,与古罗马

[1]库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,第 185 页。

[2]Marcus Tullius Cicero, *The Orations of Marcus Tullius Cicero*, vol. 4, trans. Charles Duke Yonge, London: George Bell & Sons, 1903, p.137.

[3]柏拉图关于“内讧”与“战争”的区分,是在古希腊情境下说的,在此借用。参见〔古希腊〕柏拉图:《理想国》,王扬译,〔北京〕华夏出版社 2012 年版,第 197 页。

[4]参见 Gaius Julius Caesar, George Stuart, eds., *Commentarii de bello Gallico*, Philadelphia: Eldredge & Brother, 1868, p.60, 77, 79.

[5]〔德〕尼采:《论道德的谱系》,周红译,〔北京〕三联书店 1992 年版,第 18 页。

[6]《圣经》武加大拉丁文本,在公元 5 世纪由耶柔米(St.Jerome)自希伯来语和希腊语版本翻译而来,1592 年克莱芒八世(Clement VIII)钦定的武加大本一直沿用到 20 世纪。natio 和 gens 的出现次数是笔者的统计,或有出入。参见 Leander van Ess, ed., *Biblia Sacra Vulgatæ Editionis, juxta Exemplar ex Typographia Apostolica Vaticana, Romæ 1592*, Tubingæ: Sumtibus Ludovici Friderici Furs, 1824.

的表达习惯做对比,该词在基督教话语系统中的使用方式呈现了两个新特点。其一,《圣经》拉丁文译者会用 *gens* 指代“以色列人”(gens Israel)和“犹太人”(gens Judaeorum)^[1]。鉴于 *gens* 本是一个特指古罗马高贵世系的词汇,有着高度的排他性,这种用法就在有意无意间消解了古罗马对 *gens* 的专属定义权。其二,记录十字军东征宗教会议的正规文献还用 *gens* 指代“波斯人”(gens Persica)和“土耳其人”(gens Turci)^[2]。由于这两个“民族”是罗马教会眼里的“异教徒”,乃十字军东征的讨伐对象,这种用法显然跟高贵价值没什么关系。由此可以得出结论:*gens* 一词在古罗马“内—外”区隔的话语结构中被赋予的高贵意涵和排他功能被基督教大大稀释了。“希腊人”(gens Grecorum)、“法兰克人”(gens Francorum)、“阿拉曼人”(gens Alamannorum)等说法时常见诸基督教语境,表明 *gens* 差不多变成了一个中立性的描述用语。

在《圣经》拉丁文本中,“*natio*”一词的出现次数不多,但其特指以色列人或犹太人的褒义用法却格外值得关注。旧约《申命记》辩称,以色列人因信奉耶和華,上帝便跟他们亲近,倾听他们的祈求,所以说再没有比他们更伟大的“民族”(natio)了^[3]。按旧约《智慧篇》,信奉上帝的以色列人由摩西带领来到红海之滨,红海里敞开一条无阻的大道,巨涛中现出一片青草地,整个“民族”(natio)在仁慈的上帝的庇佑下安然通过^[4]。如果对这两种经典表述做语义分析,似可认为,特指以色列人的 *natio* 一词,形式上是单数,实质上是“大写”,即用来突出上帝特别拣选。这样,*gens* 和 *natio* 的表意功能就发生了一种逆向变化。

与单数名词 *natio* 和 *gens* 相比,复数名词 *nationes* 和 *gentes* 在《圣经》拉丁文本中的使用频率要高得多,分别出现了 47 次和 300 次,通常用以泛指世界上的万民或列邦^[5]。这种用法看起来也是中立性的。但是,考虑到“*gentes*”和“*nationes*”在古罗马语境中并不属于同等序列,而是对应着“内—外”、“高—下”,因此,这一中立性的用法本身即暗含了重构话语体系的某种价值指向。若是同以色列人或犹太人做比照,这种价值指向就更形明显。以生存状态论,世界上的万民或列邦历史渊源不同,语言文字各异,风俗习惯也有很大的区别。但旧约《圣经》将以色列人或犹太人从万民中分离出来,特别称其为“上帝的子民”(populus Dei),显然不是为各民族做“平等”辩护,而是为以色列人或犹太人做“专门”辩护。那么,这种辩护与古罗马文化传统是何关系?

话语表达受很多偶然因素影响,但并非没有可以辨识的隐秘逻辑。若是着眼于总体理路,可以在古罗马话语体系与基督教体系之间发现某种颠倒的“镜像效应”。按照古罗马的政治修辞,相对其高贵的 *gens* 和 *gentes*,来自外部世界的 *natio* 和 *nationes*,不仅是未开化的嘲讽对象,而且劣等低贱的征服和奴役对象。犹太人即属此列。可是,《圣经》却把犹太人推崇为“上帝拣选的民族”,并以实质上是“大写”的 *natio* 指代,这就将罗马话语系统中的价值排序悄然解构了。在皈依上帝的犹太人眼里,罗马的 *gentes* 不仅属于“外邦民族”,而且就其非基督的偶像崇拜来说还是“异教民族”,所以应该在上帝引领下捣毁他们的祭坛,砸碎他们的石碣,砍断他们的神柱。这是旧约《申命记》表达的观念^[6]。在《使徒行传》中,*gentes* 被传教的圣徒视为有待教化的“异民”^[7];《罗马书》则呼吁这类“异民”转而效法犹太

[1]参见 Liber Judith 6:2; Liber Esther 3:7.

[2]参见 Heinrich Hagenmeyer, *Anonymi gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, Heidelberg: Carl Winter's Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1890, p. 111, 166, 179, 321, 329, 404, 421.

[3]参见 Liber Deuteronomium 4:7.

[4]参见 Liber Sapientiae 19:8.

[5]参见 Liber Genesis 18:18; Liber Leviticus 18:24; Prophetia Jeremiae 25:9; Prophetia Ezechielis 26:3.

[6]参见 Liber Deuteronomium 12:2, 12:3, 12:28, 12:30.

[7]参见 Actus Apostolorum 4:25, 11:1, 21:21.

人的榜样,歌颂上帝的荣耀,并预言,耶稣的后代注定会统治他们^[1]。从概念史的角度做观察,本是古罗马高贵世系的“gentes”被基督教贬为“异教徒”,构成了民族话语变迁的一个重要转折点。

话语权争夺的一个规律是,某种规范性的评价一旦定势,就会对政治修辞策略发生持久影响。在这方面,“barbarians”一词的道德归罪功能堪称典型。该词源出希腊语,起先只被当作象声词使用,借以指代那些说话“吧啦吧啦”的非希腊人群体,后来因为波斯人的入侵才被赋予了“野蛮”、“粗鄙”、“缺乏教养”、“专横暴虐”等负面含义^[2]。但这种贬义用法影响深远。按照罗马主流作家的习惯表达,作为“蛮族”的“barbaras”有两个基本特征:一是自身生性粗鄙,二是与罗马的关系处于敌对状态^[3]。到罗马帝国后期,原本是罗马人征服对象的“蛮族”频频骚扰罗马地盘,以致“蛮族入侵”说成了历史叙事的标准版本。像大多数罗马公民一样,基督徒对“蛮族入侵”也心存反感,因为,基督教在罗马的传播虽历经曲折,却最终取得了正宗地位。在这个意义上,“罗马帝国是基督徒的幸运摇篮”^[4]。公元410年,西哥特人攻入罗马城,洗劫三天。深感震惊的奥古斯丁对入侵者严厉斥责,说他们是嗜血的“野蛮人”(barbari)^[5]。

但问题是,“蛮族”的指称对象不同,所传达的意义也就迥然有别。依据罗马帝国晚期的世俗舆论,罗马从一个弹丸之地的城邦扩展为世界性帝国,在根本上仰赖自己的民族神的庇佑,因此,罗马城的悲剧,就是罗马人因放弃自己的民族神而改奉基督教所遭受的严厉惩罚。面对这样的指控,奥古斯丁立即调转了矛头。他争辩说,罗马的诸神“从来没有教导过生命的神圣”^[6]。因此,“蛮族”对罗马帝国的大举入侵,事实上跟罗马人自己所遵从的战争习俗并无二致。如果说他们在罗马城的施暴多少有一点点收敛的话,那也是因为其嗜血的心灵被上帝的仁慈所感化,奇迹般地变温和了^[7]。罗马的世俗舆论不反思自身的腐败,倒把罪责归咎于基督教,足见其精神的邪恶。在奥古斯丁看来,只有拨开膜拜伪神的“异教”迷雾,真正地皈依上帝,才是罗马人应该选择的一条光明大道^[8]。

在某种意义上,奥古斯丁的论述翻转了古罗马的价值评估系统。按长期形成的思维定势,当论及内外、高下之别时,古罗马史家通常会采用“罗马人”与“野蛮人”的分类。但在奥古斯丁那里,这种分类让位给了“上帝之城”与“世俗之城”的二元紧张^[9]。依据奥古斯丁确立的评价标准,应予否决的不但是各式各样的异教徒及其敌基督言论,事实上还包括罗马帝国所代表的一整套世俗价值。在《上帝之城》专论罗马立邦的章节,罗慕路斯被描述为一个残害兄弟的“杀人犯”,因此,作为“属地之城”的罗马,从源头上就联系着一桩罪行:“兄弟的鲜血浸湿了最初的城墙。”^[10]如果说,罗慕路斯建城的神话乃罗马人引以为豪的立国信仰,那么,奥古斯丁的斥责无异于把罗马人自诩高贵的世宗谱系连根拔起了。

这样看来,对基督教话语中的“子民”与古罗马政治话语中的“人民”进行甄别,就显得意义重大,尽管两者的拉丁文拼写方式完全相同,均为populi / populus。在《圣经》文本中,populi和populus的使用频率最高,分别出现了386次和547次。其用法大致有两种典型情况:一是专指以色列人或犹太人,

[1]参见Ad Romanos 2:14, 2:24, 9:30, 15:9-12。

[2]参见Glen R. Bugh, ed., *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, New York: Cambridge University Press, 2006, p.295。

[3]参见Gaius Julius Caesar, George Stuart, eds., *Commentarii de bello Gallico*, Philadelphia: Eldredge & Brother, 1868, p.56。

[4][法]勒高夫:《中世纪文明》,徐家玲译,〔上海〕格致出版社2011年版,第7页。

[5][6][7][8][古罗马]奥古斯丁:《上帝之城》上卷,王晓朝译,〔北京〕人民出版社2006年版,第2-3页,第55页,第10页,第88-91页。

[9][美]本内特、霍利斯特:《欧洲中世纪史》,杨宁、李韵译,上海社会科学院出版社2007年版,第29页。

[10]奥古斯丁:《上帝之城》下卷,第638页。

多见于旧约^[1]；二是泛指基督徒，多见于新约^[2]。这两种用法所表达的义理是，以色列人乃皈依上帝的先行者和示范者，若是其他民族也效法以色列人的榜样，便有普世意义的基督教世界。相较之下，那些处在基督教信仰团契之外的人群，则是依然深陷世俗生活泥淖的“异族”或“异教徒”。

所以，即便在表意功能上把基督教“子民”一词的用法同古罗马建城立邦的缔约模式对应起来，也还要勘定两者之间的实质性区分。在古罗马话语体系中，*populus* / *populi* 是世俗政治概念，原指罗马城邦的集体奠基者，后引申为当家作主和参政议政的“人民”。然而，按基督教教义，世俗化的“主人”意识，骨子里透着对上帝的不恭，毋宁是一种衍生罪业的“傲慢”。在《圣经》文本中，“子民”的称呼往往借天父之口来表达，被叫作“我的子民”(*populi mei, mei populus*)或“上帝的子民”(*populi Dei, populus Dei*)^[3]。这意味着，基督教话语体系中的“子民”与世俗政治话语中的“人民”秉持迥异的价值信条，后者代表了一种“属地之爱”，即“从爱自我一直延伸到轻视上帝”；前者则代表了“属天为爱”，即“从爱上帝一直延伸到轻视自我”^[4]。

现代哲人尼采辩称，“所有高贵的道德都产生于一种凯旋式的自我肯定。”考虑到尼采本人同时是一位语言学家，可以推想，其“谱系学”(*genealogy*)概念与指代古罗马高贵世系的“*gens*”有某种隐秘的勾连。在《论道德的谱系》一书中，尼采将“高贵者”等值于“主人”、“有力者”、“权力拥有者”，认为，犹太人从反方向寻求确定价值的行动，出于一种“怨恨”心结，乃是一场“道德上的奴隶起义”^[5]。尼采的敌基督立场或不足取，但他关于基督教解构古罗马高贵价值的判断，却道破了一个历史真相。

三、中世纪封建话语中的高贵世系

前文指出，一如古代中国的“华夷之辩”，古罗马话语系统也有“内—外”和“高—下”的二元区隔。当谈及自身的本源世宗的时候，罗马人会说 *gens* 和 *gentes*，以示高贵；而但凡指称外邦的异族，其规范用词则是含有歧视意味的 *natio* 和 *nationes*。源出古希腊的“*barbaras*”一词进入罗马语境，使古罗马作家对外邦异族的污名化处理更是变得信手拈来。按照这样的修辞手法，入侵罗马帝国的诸多北方原始部落只能用“蛮族”(*barbarae nationes*)加以定性。但看似吊诡却也顺理成章的是，随着在欧洲定居下来的各路“蛮族”走上一条文明生活之路，从古罗马文化传统那里寻求正当性资源，又成了一种新时尚。据法国年鉴派史学家考证，一个纯粹的拉丁文词汇 *genus*，“在 11 世纪和 12 世纪得到使用，其主要意思指某个男人或女人出身‘高贵’或‘显赫’”^[6]。中世纪一篇题为“领主之子习得高贵之必备项目”的诗文，径直将古罗马奉为贵族教育的鼻祖：“若要成为高贵者 / 可以寻根古罗马，/ 任何地方都找不到比它更高贵 / 或将它替代的了。”^[7]

事实上，如果撇开语言符号的“能指”而专注于实然层面的人际结合模式，可以说，公元 5 世纪前的北方“蛮族”与史前时期的罗马“氏族”是高度同构的，皆为某种自然性的血亲共同体。根据布洛赫的考释，中古法文和德文的“朋友”(*amis/freunde*)一词，原用来称呼“亲属成员”，这种用法的前提似乎

[1] 参见 *Liber Exodus* 1:9, 33:1, 33:5, 36:3; *Liber Deuteronomium* 4:20, 4:27.

[2] 参见 *Epistola Petri Prima* 2:10, 2:11, 2:12.

[3] 参见 *Liber Primus Paralipomenon* 17:7; *Prophetia Jeremiae* 18:15; *Liber Judicum* 20:2; *Epistola Petri Prima* 2:10.

[4] 奥古斯丁：《上帝之城》上卷，第 631 页。

[5] 尼采：《道德的谱系》，第 18-21 页。

[6] [法]阿里埃斯、杜比主编：《私人生活史》Ⅱ，洪庆明等译，[哈尔滨]北方文艺出版社 2007 年版，第 82 页。

[7] 原文是：“Si sera le plus gentilhomme / Qui soit de ci jusques a Romme; / Nul plus gentil en nulle terre / Ne pourroit l’ en trouver ne querre.”引自 Jean Petit, *Le livre du champ d’or et autres poèmes inédits*, vol.38, Rouen: imprimerie gagniard, 1895, pp.136-137.

是,“除了有血缘关系的人之外,没有真正的友情可言。”日耳曼史诗中的谚语“肚子与亲兵”(Magen und mannen),表明真实的或模拟的血亲因素还深刻影响了军事上的附庸制^[1]。所以,随着“蛮族”过起文明生活,在古罗马语境中指代宗亲世系且有高贵意涵的 gens/genus 一词,被位居封建体系高阶的那部分人借用过来,以表征自己出身显赫,便是一件合乎逻辑的事情。要知道,对中世纪的精英群体来说,古罗马始终是一座令人景仰的历史丰碑。

封建制度、教会制度、城市制度通常被看作是形塑中世纪欧洲总体风貌的三套基本制度^[2]。这三套制度相互缠绕,但分别来看,也各有其特点。大体上,封建制度处于世俗社会生活领域,以“依附”与“保护”的双向契约为联结纽带,触角延伸至乡村,呈现为一个金字塔式的等级体系。处在这个等级体系上层的是王公和领主。因战乱频仍,各路豪强一般都养有自己的私家武士。根据布洛赫的研究,到12世纪中叶,随着封建领主麾下专事战争的骑士集团也通过受封仪式而踏上高贵位阶,一个同乡村农夫和城市市民相分离并凌驾于其上的贵族等级就以法定形式凝固了下来,从那时起,“gentilhomme”一词便被经常性地用以称述这个等级的成员^[3]。同一序列的语汇还有“gentleman”等等。

从词源上看,无论“gentilhomme”(贵族)还是“gentleman”(绅士),皆可溯及表征古罗马高贵世系的拉丁语 gens。按《牛津英语词典》的解释,现代英语的 gentleman 一词,在中古英语中乃 gentle 与 man 的合成,是从古法语的 gentilz hom,亦即后世的 gentilhomme 借过来的。分开来说,中古英语的 gentle 也借自古法语的 gentil,而古法语的 gentil 则直接出于拉丁文 gentilis,以 gens 为词根,不仅表示“源出同一个血亲世系”,还意味着“出身良好,来自贵族世家”。在中世纪社会交往的语义场里,“勇敢”、“慷慨”、“优雅”、“尚礼节”、“有风度”等等,都被看作是彰显贵族绅士魅力的优良品格^[4]。

在中世纪的封建生活中,拥有庄园是贵族地位的重要标志,但是,“贵族的天职使其不能直接从事任何经济活动,他以全副身心承担一个特殊的职责,即武士的事业。”^[5]中世纪富有想象力的作品及编年史,通常把出色的骑士刻画成一副“运动员”的模样:骨骼粗壮,四肢发达,身材匀称,灵活强健,身上留着光荣的伤疤。当然,最重要的是不惧艰险和蔑视死亡的大无畏英雄气概^[6]。如果说,这样的体魄和品质需要通过锻炼来养成,那么,贵族骑士所热衷的娱乐项目也都具有好战意味,便是很自然的,例如狩猎和马上比武。在某种意义上,正是挥舞刀剑的职业专长以及为战斗而战斗、为胜利而胜利的价值信条,使贵族骑士在中世纪的其他社会阶层,尤其是市民阶层面前保有某种神秘的“魅力”和“威势”,充当了支配者或领导者角色^[7]。在十字军东征及绝对主义王朝的征战中,都有他们的身影。

布洛赫指出:“一个由生活方式和优越的社会地位来明确界定的等级,最终制定出它独特的行为规则,乃是顺理成章的事。”^[8]布洛赫特别提及了“优雅”(courtoisie)。按一般的说法,贵族优雅风度的养成,与出席宫廷仪式和沙龙社交活动的行为规训密切相关,因为,到了这类场合,那些在王室和名媛贵妇面前争强好胜的骑士,就不仅要以自己的赫赫战功使对手相形见绌,还须以优雅举止和文学才赋令对手黯然失色。但是,从更大的范围来看,战场上的勇武也好,交际场上的文雅也罢,对贵族骑士来说都是一种“等级性”的展示,其主要功能,或许不在于比较内部差异,而在于向其他社会阶层,例如粗鄙的农夫和市侩的商人,彰显整个贵族等级的优越。在这个意义上,中世纪的封建贵族确与古罗马贵

[1][法]布洛赫:《封建社会》上卷,张绪山译,[北京]商务印书馆2004年版,第216-217页。

[2][法]基佐:《欧洲文明史》,程洪述、沅芷译,[北京]商务印书馆2010年版,第130页。

[3][5][6][8][法]布洛赫:《封建社会》下卷,李增洪等译,[北京]商务印书馆2004年版,第513页,第480页,第486-487页,第504页。

[4]参见 Oxford English Dictionary [online], 3rd edition, 2005, 词条“gentleman”。

[7][美]熊彼特:《资本主义、社会主义和民主主义》,绛枫译,[北京]商务印书馆1979年版,第172页。

族有几分相像,尽管未必是出于某种自觉的模仿。

问题是,就概念使用而论,古罗马语境中的“gens”不但对应着内部的“平民”(plebs),还对应着外邦的“异族”(natio)。除了凯撒在《高卢战记》中所表达的“内—外”界分,罗马的《万民法》写为“ius gentium”也是一个经典例证,表明区别并优于natio的gens,可以在对外关系意义上指代集合性的“罗马人”或整全性的“罗马政治共同体”^[1]。相较之下,gens的这层含义是中世纪的封建话语付之阙如的。其所以如此,可能是因为,中世纪欧洲的政治版图高度碎片化,与罗马帝国那样的政治大一统有着天渊之别。一个颇为有力的旁证是,在古罗马政治话语系统中,“patria”一词通常被用来指代作为最高忠诚对象的“祖国”,但在中世纪的封建语境中,该词却仅仅保留了“出生地”的含义,其空间范围大概不超过一个人生于斯长于斯的“乡镇”或“村庄”^[2]。在中世纪的欧洲,因为诸侯割据,交通不便,社会流动受到限制,祖祖辈辈生活在偏狭一隅的普通民众往往只有宗族—乡土观念而无民族—国家意识。封建领主在地方治理中的强势影响,还给这种地方性身份认同打上了私人忠诚的深刻烙印。这可以部分地解释,指代“外邦人”的natio一词何以在封建话语系统中很少被使用,而进入封建话语系统的gens一词,又为什么会在私人领域的“家族”维度上聚焦。

从表意功能来看,gens所指代的血亲关系越是“实然—确定”,其覆盖范围就越有限;反过来,若要基于广袤的政治版图实现某种命运共同体的凝聚,就得给血亲关系注入“模拟—想象”的成分。古代的立国者之所以设立城邦的祭坛,并推行公餐制度,原因大略在此^[3]。但是,在中世纪的欧洲,封建领地高度分散且变动不居,拥有稳定疆域的政治实体犹如梦中之花,因而,对生活于乱世的人们来说,通过婚姻纽带而联结起来的血亲共同体便成了最可靠的避风港。这样,“一个人首先且最主要的是属于他的家族”^[4]。中世纪欧洲频繁发生的血亲复仇行动,多半也只是关乎家族的利益和荣誉。在类型学意义上,私人性的血亲复仇与公共性的保家卫国是不可同日而语的。因此,如果借用安德森的解释框架,或可做出这样的推论:在中世纪的世俗封建话语系统中,gens及其衍生的概念丛越是聚焦于私人领域的“家族”维度,其在大尺度上喻指“民族”共同体的想象空间也就越是萎缩了^[5]。

简单而言,中世纪封建语境中的gens,没有在对外关系意义上指代“民族”的功能,而仅仅是一个在体系内的人际网络中显示身份差别的“等级”概念。照理讲,普通平民也有自己的世代谱系,但在中世纪,属于低下等级的血缘宗亲一般用“cognation”来指称,而“gens”及“gentilhomme”则是专门留给高贵等级的^[6]。在遗产继承制的约束下,纵向垂直轴的“世系血统”远比横向水平轴的“亲戚关系”来得重要,于是就形成了一种“出身血缘的意识形态”^[7]。有当代学者评论说:“那是一个血统和世系被视作基础的世界。一个贵族就是慷慨的(generosus)、有风度的(gentle)和高贵的(gentil),也就是所谓的‘出生良好’。而农奴则是土生土长的(nativus),亦即‘生来不自由’。血缘团契在塑造财产、权力和武力模式的问题上占据着核心位置。”^[8]

[1]“gentium”的词根是“gens”,参见Félix Gaffiot, *Dictionnaire Latin Français*, Paris: Hachette, 1934, p.708, 1013.

[2]Ernst H. Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”. *The American Historical Review*. vol.56, no.3, (1951), p.476.

[3]库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,第147—148页。

[4]勒高夫:《中世纪文明》,第301—302页。

[5][美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体:民族主义的起源与散布》,吴叻人译,上海世纪出版集团2005年版,第6—7页。

[6][7]阿里埃克斯·杜比主编:《私人生活史》Ⅱ,第83页,第84页。

[8]Robert Bartlett, “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 31, no. 1, (Winter 2001), p.44.

中世纪的等级区隔有很多种说法,早先的一种是所谓“教士—武士—农民”的划分,大体对应着“祷告的人”、“征战的人”、“劳作的人”^[1]。在波旁王朝时期的法国,这种三分法又演化成了“教士”、“贵族”和“第三等级”。托克维尔认为,在法国大革命前的波旁王朝达于极致的封建等级制度,仿佛将人们的出身差别挖掘成了一道无法跨越的“种性”(caste)鸿沟^[2]。耐人寻味的是,诉求“自由、平等、博爱”的启蒙话语,看起来也像解构古罗马高贵价值的基督教话语一样,表现为一场世俗生活场景中的“道德上的奴隶起义”。经由法国大革命,这场起义所结出的“民主”果实,使 gens 所指代的高贵世系最终沦为了明日黄花。

四、神圣普世秩序与十字军动员

自打西罗马帝国崩溃后,基督教会就致力于归化作为罗马入侵者的诸多“蛮族”。早期的基督教会主要由下层民众组成,公元 10 世纪之后,随着各路“蛮族”的上层,包括王公、领主、骑士等等陆续改宗,欧洲出现了一个大致统一的“基督教世界”。有待进一步探讨的问题是:罗马教会的普世主义信条与特殊主义的民族性诉求存在怎样的张力关系?进而,gentes 这一原本指代高贵世系的词汇如何在十字军东征的政治动员中遭到了深度语言污染?

当代学者杰瑞(Patrick J. Geary)认为,《圣经》包含了“两种群体模式”。一种模式见于《创世纪》和《出埃及记》,主要解释人类如何从最初的统一分化成了多样性的族群。在希伯来文中,这个意义的族群一般用“goyim”指代,可理解为具有生物遗传性质的“种族”。归属于特定“种族”的成员身份被认为客观的和不可更改的,因此,“goyim”乃是一个“永恒的自然世界”^[3]。《圣经》武加大拉丁文本多用“gens”或“gentes”对译“goyim”^[4]。到中世纪,关于“种族”起源的解释又出现了一些新版本。“一种流行的理论认为,各路 gentes 来自诺亚的三个儿子,也就是闪的后裔构成了亚洲人,含的后裔构成了非洲人,而雅弗的后裔则是欧洲人。更复杂的理论认为,一共有 72 个种族(races),对应着武加大版《路加福音》第十章中所记载的耶稣的 72 门徒。”^[5]可见,当 gens / gentes 被用来指称集合体意义的“人”的时候,多强调其种族繁衍特征,尽管相关的谱系考察也会参照共同的语言、风俗、习惯等文化要素。在笔者看来,这样的群体模式构成了基督教话语系统的“描述性”叙事部分。

《圣经》中的另一种群体模式见于《申命记》、《智慧篇》等等,其希伯来文指代用词是“am”,武加大拉丁文本多用“populi”或“populus”对译^[6]。按杰瑞的说法,这种群体模式联系着某种立约行为,由此结成的信仰团契,不属于“自然世界”而属于“历史世界”^[7]。在笔者看来,它构成了基督教话语系统的“规范性”评价部分。据此,说以色列人或犹太人是上帝特别拣选的“子民”(populi / populus),绝非宣扬他们在人种学特质上的优越,而只是强调,他们通过自己的皈依行动为后世的所有基督教信众树立了榜样。中世纪一份《信仰告白》辩称,上帝的“子民”与“基督徒”(Christian)是同一序列的概念,“它囊括了对所有时代、国度、民族和语言的拣选,无论是犹太人还是蛮族人,只要与天父及其子耶稣基督

[1] 勒高夫:《中世纪文明》,第 275 页。

[2] [法]托克维尔:《旧制度与大革命》,冯棠译,〔北京〕商务印书馆 1992 年版,第 122—123 页。

[3] [70] Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2002, p.53, p.53..

[4] 参见 Liber Genesis 10:32, 22:18, 25:23, 26:4, 35:11, 48:19; Liber Exodus 9:24, 19:6, 34:24.

[5] Robert Barlett, “Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity,” *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 31, no. 1, (Winter 2001), p.45.

[6] 参见 Deuteronomium 4:33, 7:6, 21:8, 27:9, 29:10; Sapientia 15:14, 19:5.

建立起交往,就属于其中。”^[1]这意味着,按基督教传布逻辑,各族裔共同体与上帝的关系是等距离的,而一旦皈依上帝,它们就真正融为了一家。

如果对《圣经》中的上述群体模式做比较分析,可以发现两个巨大落差。一个落差存在于“特殊”与“普世”之间。作为“描述性”用语, *gens / gentes* 所指代的原生性族裔共同体是“特殊”的,它们的血缘脉系不同,肤色、语言、习俗也有很大的区别;但是,作为“规范性”用语, *populi / populus* 所指代的上帝的“子民”,则表征着一个跨越族群界限的神圣信仰团契,因而是一种“普世”身份。另一个落差存在于“神圣”与“世俗”之间。借奥古斯丁的话来说,规范意义的 *populi / populus*,在价值指向上趋归“上帝之城”;而 *gens / gentes* 所描述的自然性的血缘—地域共同体,则仍旧沉迷于“世俗之城”,所以是有待拯救或归化的对象。在中世纪的罗马教会眼里,曾经肢解罗马帝国的各路“蛮族”即为这样的对象。当这些“蛮族”的头领及其追随者幡然醒悟、改宗基督的时候,他们的性灵就得到净化和升华,不惟进入上帝“子民”的行列,还会产生像法王路易九世那样的“圣徒”(saints)^[2]。但这反过来也表明,在基督教话语系统中,与 *populus / populi* 相对的 *gens / gentes*,不仅是“外在”的,而且就价值禀赋来说是“低阶”的。

罗马教会号曰“大公”(Catholic),摆明的意旨是要构建一种神圣普世秩序。但吊诡在于,恰恰是这种普世主义追求表现了极度的不宽容——既在基督教世界内部严厉整肃“异端”,更对来自基督教世界外部的“异教徒”施以激愤的舆论挞伐和强悍的武力征讨。在十字军东征中,罗马教会对东方“异教徒”做污名化处理的一个常用词汇是“paganus”。该词的拉丁文本义是属于“乡村”或“农民”的,其在罗马帝国晚期演化出一层“异教徒”的负面意涵,或因那时候基督教已在罗马城市社会得到广泛接受,但非基督的家神和偶像崇拜却依然流行于乡村及偏远地区^[3]。由此推测,十字军东征打出讨伐“paganus”的旗号,似乎是表达了一种文明教化者对乡野鄙夫式的东方异类的高高在上的道德优越感。但比较起来,贬称“异教徒”的另一个词汇“gentes”则有所不同。因为,该词在古罗马语境中原本象征着荣耀,其指代对象不仅有强悍的政治—军事力量,还有一套为自己的民族神做辩护的相当完备的爱国主义修辞。在这个意义上,尼采说犹太人对罗马人的道德诋毁暗含着一种弱者对强者的“怨恨”心理,想来就不无根据。事出偶然却也殊难逆转的是,当罗马教皇乌尔班二世(Urban II)将旧约《圣经》对罗马异教民族的指控套用到东方穆斯林头上的时候,“gentes”一词便被扔进基督教的黑色语言染缸而再也无法彻底洗白了。

不妨在穆斯林与蒙古人之间做一个简单的比较。对罗马教会来说,大举入侵欧洲并烧杀劫掠的蒙古人当然是一个“野蛮民族”(babarae nationes),但是,由于这个“野蛮民族”不信一神教,所以就有改宗基督的一线可能。事实也的确如此。相形之下,穆斯林则是完全不同的另一种情况。他们不仅敌基督,还信伊斯兰,而且对穆罕默德的虔敬已渗入骨髓。所以,这是一个腐化和邪恶到极致的魔鬼附体的“不洁民族”(immundis gentibus)^[4]。在1095年克莱芒宗教会议上,乌尔班二世发表演讲,指控

[1]参见 *Oxford English Dictionary* [Online], 3rd edition, 2005, 词条“Catholic”。

[2]圣徒超乎常人的地方在于其极端否定自我的禁欲行为和殉道精神。基督教早期传布时,圣徒的称号不是在正式仪式上授予的,只要人们认为一个人是圣徒,他就是圣徒了。到了中世纪,圣徒的名号不再由民众任意授予,而由罗马教会的一个特别部门整理和评价候选人的生平事迹,通过正规程序最终确定那些人能被册封。法王路易九世因在十字军东征中的殉道行为而于1297年获得“圣徒”封号,进入了“荣耀”的行列。(参见勒高夫:《圣路易》上卷,许明龙译,〔北京〕商务印书馆2011年版,第348-353页)

[3]参见 *Oxford English Dictionary* [Online], 3rd edition, 2005, 词条“pagan”。

[4]Jacques Bongars, *Gesta dei per Francos sive orientalium expeditionum et regni Francorum hierosolimitani historia: Orientalis Historiae*, Hanoviae: Wecheliani, 1611, p.31.

这些东方“异教徒”(gentes)让昔日圣彼得传教的神殿成了圈养牲畜的坑舍,将违背神性、人性与自然的污秽偶像置于所罗门神庙,斑斑劣迹,罄竹难书:

上帝啊!那些异教徒(gentes)侵占了您的遗产,玷污了神圣的庙堂,让耶路撒冷成为废墟,让您的仆从和圣徒尸横遍野、血流成河,成为天上飞鸟、地上走兽的口腹之食……让我们至少以泪水来救赎和同情我们的兄弟们吧,我们被众人所蔑视,让我们痛哭神圣之地的毁灭吧!^[1]

在旧约《诗篇》中,“gentes”是对毁灭耶路撒冷的“异教民族”的贬称^[2]。乌尔班二世以此为据发布十字军东征令,表明“gentes”已在纯粹负面意义上定型为指代“异教徒”的罗马教会官方用语。后来的几位教皇,如格里高利八世、英诺森三世等等,也都在十字军东征诏书中沿用这一格式化的修辞手法。记述“狮心王”查理一世十字军东征战前动员的一段经典文字,同样印证了这一点:

所有虔诚的子民(populus)在光耀天主十字与基督之名中起身,笃信救世主的力量,依凭它继续前行,同患难共呼吸;让这些人在统一的意志下出发,汇聚成流,蹂躏那些东方异教徒(Orientales gentes)和始终敌视基督的野蛮民族(barbaras nationes)。^[3]

特别值得一提的是教皇英诺森三世。他发布的第四次和第五次十字军东征诏书,继续援引旧约《诗篇》,用“gentes”贬指那些在圣城胡作非为的穆斯林“异教徒”^[4];但在同一时期的信函中,他却常用“natione”称谓一些信仰基督教的“民族性”政治共同体,如natione Theotonicum(条顿民族)、natione Burgundio(勃艮第民族)、natione Longohardus(伦巴第民族)、natione Anglieus(英格兰民族)等等^[5]。中世纪关于十字军东征的历史记述,在用复数名词“nationes”指代敌基督的“异教民族”的时候,通常会在前面加上“barbaras”、“paganorum”之类的否定性限制词^[6]。按照这样的表达方式,承担贬义功能的便是搭配修饰语,而不再是作为一般概念的“nationes”本身了。“狮心王”查理一世的战前动员亦表明了这一点。由此可以得出结论:与“gentes”一词本身被定型为“异教徒”的深度语言污染相比,通过搭配修饰语而传达贬义的“nationes”则保留了从语言泥淖中清理出来的可能。后世的民族话语变迁正是这样。

在历时近两个世纪的“圣战”中,参与东征的十字军不仅有圣殿骑士团、条顿骑士团这样的“正牌”,也有平民十字军和儿童十字军一类的“偏师”。教皇乌尔班二世曾发出号令:“无论骑士还是平民、富裕还是贫穷,都要集合在统一的旗帜下,驱逐那些基督徒土地上的腐化之人”^[7]。据学者考释,贵族十字军战士称“miles”或“milities”;平民十字军成员称“pedites”^[8]。随着十字军东征的渐次展开,为

[1]1095年克莱芒宗教会议没留下官方记录,现有研究只能根据与会者的私人记录和编年史档案近似地复原当时的会议场景。这份记录来自与会者 Baldric of Bourgueil。(引文见 Edward Peters, ed., *The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, pp.30-31.)

[2]参见 Liber Psalmorum 78:1.

[3]Lee Manion, "The Loss of the Holy Land and Sir Isumbras: Literary Contributions to Fourteenth-Century Crusade Discourse". *Speculum*, vol. 85, no. 1, (2010), p.84.

[4]Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus; Series Latina*, vol. 214, Paris: Petit Montrouge, 1855, pp.717-718, 811-812, 1149-1150. vol. 216, pp.821-822.

[5]参见 Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologiae Cursus Completus; Series Latina*, vol. 214, Paris: Petit Montrouge, 1855, pp. xi, xvii, 11-12, 717-718, 811-812, 1149-1150. vol. 215, pp. 281-282, 1997-1998.

[6]参见 Lee Manion, *Narrating the Crusades: Loss and Recovery in Medieval and Early Modern English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p.96.

[7]Edward Peters, ed., *The First Crusade: "The Chronicle of Fulcher of Chartres" and Other Source Materials*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, p.53.

[8]参见 Conor Kostick, *The social structure of the First Crusade*, Leiden-Boston: Brill, 2008, p.7.

了在战场上化解内部分歧,营造戮力对敌的和谐气氛,“狮心王”查理一世曾组织过一个平衡性的20人审查委员会^[1]。这个委员会明面上是审议战场决策,而其深层考量则是尽力使多阶层组成的十字军保持荣辱与共的统一性。于是,“兄弟”(Fratres)、“基督徒”(Christianos)、“上帝的子民”(Populus)等等就成了团结在上帝荣耀之下的十字军内部称呼语;与此相对的外敌则贬作“野蛮人”(barbaras)、“蛮族”(babarae nationes)、“异教徒”(gentes)等等。

若要从这两个称谓序列中找出一条核心线索,也许可以把十字军东征凝练地表达为 *populus vs. gentes*。前者是“上帝的子民”,代表了“神圣—正义”;后者是“异教徒”,代表了“腐化—邪恶”。用不着复杂的推论,就可以联想到 *populus vs. gentes* 在 17—18 世纪启蒙—革命话语中的再现,只是对决场景转换为世俗政治领域罢了:前者是“第三等级”,终成翻身解放当家作主的“人民”;后者是“特权等级”,不仅让出道德制高点,最终还落了个“高贵者最愚蠢”的凄惨下场。无论如何,说 *gens/gentes* 是千年话语竞争的输家并不为过,尽管这个历程表现得漫长而曲折。

结 语

像古代中国的“华夷之辩”一样,古罗马也以“gens”对“natio”的方式表达了“内—外”、“高—下”的二元区隔。在《圣经》武加大拉丁文本中,作为罗马帝国征服对象的以色列人,用实质上是写大的“natio”指代,以示上帝从万民中间的特别拣选;而本是古罗马高贵世系的“gentes”,则因非基督的偶像崇拜而被贬为“异教徒”。但基督教在解构古罗马价值系统的同时,又发展出了一套新的“区隔—歧视—排斥”模式,十字军东征即为典型。

详细考察 *gens* 与 *natio* 在民族话语竞争中的逆向变化,超出了本文的讨论范围,在此可以简单提及十字军东征的两个溢出效应。一般认为,收藏于君士坦丁堡的大量古希腊罗马文献回流欧洲,是十字军东征带来的一个富有积极意义的后果。由此助推的 12 世纪欧洲文艺复兴,使大学成为一种培养高级人才的正规建制,而“nation”一词在中世纪的世俗化运用,就流行于当时的大学校园^[2]。此其一。其二,随着罗马大公会煽起的“圣战”热情逐步耗尽,封建格局下的世俗国王将注意力从东方回收,在欧洲本土展开地盘争夺,逐步促成了领土型国家的出现^[3]。这个过程交织着四组关系,即,王权与教权的关系;王国与帝国的关系;王国与王国的关系;国王与诸侯的关系。在近代欧洲,正是围绕这四组关系展开的政治博弈,最终导致了“民族”与“国家”的紧密锁合。在近代欧洲政治家和外交官的日记与书信、外交谈判备忘录以及讨论对外关系的国际法著作之中,“nation”一词被用以指代领土型国家的集合性人格化身;而 1789 年法国大革命的《人权宣言》,则把“nation”宣布为了神圣的主权承担者。时至今日,新一轮的民族话语竞争又在“nation”与“ethnic groups”之间展开了。

〔责任编辑:肖 波〕

[1] Lee Manion, *Narrating the Crusades: Loss and Recovery in Medieval and Early Modern English Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p.30.

[2] 参见 Guido Zernatto, “Nation: The History of a Word,” *The Review of Politics*, vol. 6, no. 3, (July 1944), pp.354–355.

[3] 基佐:《欧洲文明史》,第 162–163 页。