

身体传播视域下清初到 民国发辫认同的变奏及启示

谢建东

(云南大学新闻学院, 云南昆明 650500)

摘要:从清初薙发令到清末民初的剪辫运动,作为传播的身体虽然都在权力的规制之下,但理论基础却不相同。由于现代民族国家观念的传播和实践,发辫认同问题的各个层面在清末民初都发生了质的变化,并在民国之后逐渐丧失政治认同意义,这其实也是作为传播的身体的政治脱敏。当前,信息技术的快速发展及政治化倾向、对身体传播功能的应用性开发等,使作为传播的身体在政治脱敏之后,存在再次敏感的隐忧。

关键词:身体传播;民族国家观念;权力理论;发辫认同;变奏及启示

中图分类号: G206

文献标识码: A

文章编号: 2096-8418 (2023) 02-0065-12

随着信息传播技术的进步,人类的交流得以摆脱身体在场的限制,深化了马克思所说的“以时间消灭空间”的“交往革命”,“大大刺激了精神交往的发展”^[1]。现在6G、VR、AI、AR、元宇宙等技术的发展,使具身交流的限制几乎只剩下触觉难以突破。但吊诡的是,实现“远距离精神交流后,反而激发了人们对于身体的渴望”^[2],且正是新技术激活了身体,引发了传播研究的身体热,将传播学带入了“一个学科危机与发展并存的时刻”^[3]。纵观学界的相关研究,不管是立足历史的媒介考古,还是展望未来的前瞻性研究,侧重点更多的是传播和媒介,对身体本身的关注并不充分。本文的研究立足于历史,却不是媒介考古而是作为传播的身体——发辫问题的“考古”研究,或许能够给目前的身体传播研究带来一些新的视角和启发。

作为身体的一部分,发辫在清代具有强烈的传播意义,因为薙发令、剪辫运动等历史事件,发辫问题与清朝的建立和消亡都有着很深的关联。清末民初,因为现代民族国家观念的传播和实践,发辫认同问题在政治、民族、文化各个方面都经历了极大的转变,从非常敏感的政治符号逐渐脱敏,身体与政治的关系也因此呈现出质的变化。从这个意义上讲,发辫也是中国从传统走向现代一个非常重要的标识。清初的薙发令和清末民初的剪辫运动是清史研究中的基础性问题,相关史实较为清晰。本文无意于进行详细的历史考证,而是着力于从身体传播的视角,探讨清代以降发辫认同的变化及其观念基础,发辫如何被政治利用、如何实现政治脱敏及对当代的启示。

一、权力、政治与作为传播的身体

人的身体从来都是政治的身体,始终在权力的覆盖之下,浸润在规训与被规训的动态游戏之中。法国著名哲学家米歇尔·福柯(Michel Foucault)敏锐地观察到,在一切话语的背后“都隐藏着一种权力特征,都源于权力的实践”^{[4](313)},在纷繁复杂、动荡变化的历史背后“唯一保持不变的是权力,在无

名的来回征服过程中,权力总以一种新的面孔出现”^{[4](299)}。清代整体关于发辫的认同和实践,其背后都有政治因素,是权力意志的身体展现。人的身体之所以能承载这一权力意志,基础是发辫所具有的政治、文化、民族等象征意义。

自从人类进入文明社会,发式、服饰等衣冠制度就不仅仅是为了御寒或美观,因其符号和象征意义被权力所笼罩,从而时常需要屈从于政治目的。从这个角度讲,作为传播的身体和政治的身体是合二为一的。薙发令实施以前,清代满族发辫的样式是“金钱小顶”,辫发如鼠尾后垂,即男子把头顶大部分头发剃光,只在脑后留一小部分蓄发并梳成辫子垂于脑后,汉族的发式是蓄发并束于顶部,二者的区别一是剃发与留发,二是织辫与挽髻。^[5]站在今天的角度看,这只是风俗习惯的不同,但因为当时发辫的传播意义受政治、文化、民族、国家等观念影响,建立在特定权力与政治体系基础上,演绎出了清初薙发令到清末民初剪辫运动的曲折历史。这说明我们的身体不只是自然的,更是政治性、社会性的肉体,经由一系列不断叠加的历史、文化与制度,形塑了社会和个体对身体的认知,构成了身体与权力的复杂关系。

有学者研究指出,清初薙发令至少牵涉两个问题:一是孝道之承继,二是夷夏之大防。^[6]前者基于文化传承,后者则是民族区分,但两者均表明发辫不仅是身体的自然生长物,更兼具文化和政治传播功能,受到权力的严密控制,权力意志、文化观念、政治实践均通过发辫这一媒介来影响社会生成。福柯通过对精神病院、诊所、监狱等的研究,深刻揭示了所谓理性科学的知识,其实是在对人的身体/精神的操控中诞生的,因为“解放与奴役是一种双重运动”,现代社会的惩戒系统、教育系统、保健系统、社会福利系统等,所有这些机构的共性是把人“当作需要不断监视、控制和隔离管制的对象”^{[4](291)}。

身体作为传播的载体,其符号意义是社会性的。正是因为社会将游手好闲定义为“最恶劣的行为”,“禁闭所的劳动”这一对身体的控制形式“便获得了道德意义”;正是因为将疯癫看作是“被某种狂暴本性攫住的野兽”,精神病院将疯癫发作的人“铁链拴在囚室墙边”等行为,被视为是正当的。^[7]一套科学的话语和治疗技术使医院对人进行身体的限制和改造合法化,其“提供信息、监督和控制”^[8]的功能具有医学与治安双重含义。监狱、收容所等规训机构对作息纪律的严格要求,甚至对肉体的直接惩罚,其正当性建立在身体传播功能及其社会意义解读的基础上,是文化、科学包裹下的权力意志。

权力实践的生命基础是肉体,“肉体也直接卷入某种政治领域;权力关系直接控制它,干预它,给它打上标记,训练它,折磨它,强迫它完成某些任务,表现某些仪式和发出某些信号”^[9]。清代发辫及与之交缠的政治、文化、民族等问题,都是基于身体所具有的传播功能——发辫的仪式与信号意义。人的身体作为天然的媒介,无可避免地要受到权力的制约,在作为传播的身体的问题上,权力生产现实、生产身体的知识和真理的仪式是一个“以肉体为中介的实际互动的权力化过程”,也是身体被生产的过程。^{[4](286)}权力控制之下的发辫只是其中一个典型,精神病院、医院、监狱等类似场所就作为传播的身体而言,其共同特征在于通过对人空间位移、行为方式、外在表征、疼痛与欢愉等的塑造和限制,来体现和维系权力意志。

无处不在的“可见的但又无法确知的”^{[9](226)}权力使每个人的身体都处在规训与被规训的链条之内。对身体的控制其实也是对其传播功能的控制,对人精神和思想的控制。按照符号学的理解,身体

在限定的空间以限定的方式呈现，其能指的意涵是有限的，所指是特定的。按照德国社会学家、法兰克福学派第二代旗手尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）对福柯的解读，权力对身体的规训主要是基于“有序符号系统”，通过一整套的“符号，或语言，构成一个完全透明的媒介，由此可以把表象与被表现的事物联系起来”^{[4] (305)}。一连串的符号基于能指与所指的关系，构成了一定权力基础之上的观念和社会稳态。清代关于发辫的权力实践与抗争，其实质是基于发辫传播意义的秩序建构，清初薙发令的目的在于通过对“发辫—身体”的传播意义进行改造，进而控制思想、巩固统治。清末民初的剪辫运动则是对原有传播意义的阻断和新传播意义的建构，以表达新的政治认同、国家与社会观念和个人价值理念。

如果考虑社会和历史演变的长期性，作为传播的身体和权力话语之间有着复杂的互动。加拿大传播政治经济学者文森特·莫斯科（Vincent Mosco）认为：“传播与社会互相建构而成。”考察传播如何在权力体系内运作，不应该“将一切要素简化为阶级的本质主义”^[10]。身体既是传播的身体，也是政治的身体。在传统社会中，权力对身体传播功能的控制直接作用于肉体，通过对罪犯肉体的残酷折磨“使所有的人意识到君主的无限存在”^{[9] (53)}。而在现代社会，即便是剥夺自由的监禁，其目的不是要折磨肉体而是驯服身体。总之，作为传播的身体与权力的关系复杂，现代社会以身体为媒的抗争与传统社会虽不可同日而语，但在权力关系问题上，其本质是一致的。

二、以别顺逆：发辫作为政治认同的变奏

清朝定鼎中原后，强令薙发的原因在于发辫具有明显的标识功能，即多尔衮在薙发谕令中所言：“因归顺之民，无所分别，故令其剃发，以别顺逆。”^[11]作为政治认同的发辫涉及清代的诸多重大历史事件：清初的反薙发斗争、三藩之乱中对故明衣冠制度的恢复、清收复台湾和谈过程中是否薙发的问题、太平天国运动中的重新蓄发、清末民初的剪辫运动等。

以上所列诸事，在太平天国（1851—1864）以前，决定发辫认同的思想观念属于传统政治范畴。太平天国运动虽然有西方基督教的因素，且运动后期出现了《资政新篇》这样具有资产阶级因素的文献，但就发辫问题而言，依旧为传统政治理念所主导，除了作为反清的身体符号之外，并未展现出更先进的理念。直至清末民初，革命党人推动的大规模剪辫运动则明显受到西方政治思潮影响，发生了根本性的变化，是中国由传统走向现代过程中前一乐章的尾声、新乐章的开篇。

清军入关之前，要求归降者薙发易服，应是军事征服中的一种惯例，基于发辫的象征意义，以是否薙发作为是否真心归降的判断标准。该项政策从努尔哈赤到皇太极一直沿用，实施的范围随着满洲军事征服不断扩大。有研究指出，薙发令在开始的时候采取的是“剃武不剃文”“剃兵不剃民”的策略，后来拓展为“剃少不剃老”，^[12]最后才发展为男子全部薙发，但作为顺服与否的标志却一以贯之。山海关之战时，吴三桂向清军乞降求援，薙发是归降的条件和标志。李自成败退后，多尔衮命吴三桂继续追击，自己亲率大军进京，谕令沿路州县开门迎降、尽皆薙发。

顺治元年（1644）5月3日，即清军进入北京的次日，多尔衮谕令兵部发布“剃发令”，要求“凡投诚官吏军民皆著薙发，衣冠悉遵本朝制度”，“虽称归顺而不薙发者，是有狐疑观望之意”。^{[11] (57)}这是薙发令以中央政令的形式在全国范围内第一次推行。但因为在实施过程中遭到激烈反抗，多尔衮审时度势，于当月24日废止了薙发令，称既然薙发“甚拂民愿”，“自兹以后，天下臣民，照旧束发，悉

从其便”。^{[11](60)} 所以,清军入关后第一次大范围推行薙发令,前后不过 20 多天。时隔一年之后,即 1645 年 6 月,多尔衮在清军攻陷南京后命令“各处文武军民,尽令薙发,倘有不从,以军法从事”,并由礼部通令全国。^{[11](150)} 与第一次薙发令由兵部发出相比,此次薙发令态度非常强硬,说明随着清政府军事胜利的扩大,薙发已非权宜之计,而是一项政治性的制度安排。发辫问题上升到对新朝代认不认同的政治高度,薙发留辫既是新成立的清朝的象征,也是故明遗老等顺不顺服的标志,因此纵然薙发令再次引发激烈反抗,清政府依旧强制推行。

薙发令的实施是一个长期的过程。直到 1662 年,流亡的南明永历皇帝在昆明被绞杀,清朝才实现大陆的统一,但紧接着为时 8 年的三藩之乱,事实上打破了薙发令全国推行的基础。1673 年,吴三桂起兵反清,下令蓄发易衣冠、恢复故明服饰,这既是作为与清军不同的外在标识,其实也是政治认同的变更。平定三藩后,康熙皇帝决定统一台湾,在武力攻台之前,曾进行过和谈,谈判最终破裂的一个重要原因,是台湾郑氏以“不辮发易衣冠”为臣服条件,而清政府将薙发作为归降的前提。^[5] 乾隆年间,虽然人们对满族发式已习以为常,但震动朝野的“叫魂案”显示,发辫的政治象征意义依然强劲。流行民间的“妖术”本不值一提,但因清初薙发令的历史等因素,剪辮子“叫魂”触动了清代高度敏感的政治神经,“当一个案子牵涉到辮子的象征意象时”,便足以使乾隆帝疑虑“来自谋反和汉化的双重威胁”。^[13] 1851 年起,长达 13 年之久的太平天国运动,与康熙年间爆发的三藩之乱一样,曾一度占据清朝半壁江山,且都以重新蓄发作为反叛清朝的标志。洪秀全在其建都南京祭奠明太祖的祝词中说将“一尊洪武元年祖制”。^[14]

清末民初,辮子被视为清朝专制统治和落后的象征,因此剪辮也成了反清革命的主要标志。正因为发辫的政治认同意义,清帝逊位后,依旧有清朝遗老标榜留辮,甚至意图复辟帝制,著名的“辮子军”即是一例。张勋复辟固然是历史逆流,但也恰好证明了发辫政治认同之重要。民国成立之后,临时政府通过“大总统令”的方式“晓示人民一律剪辮”,“以除虏俗,而壮观瞻”。^[15] 但同时,“大总统令”亦通飭相关部门禁止刑讯、禁止体罚、禁止缠足,允许蛋户惰民丐户优娼隶等同等享有公民权,其理由是“天赋人权,胥属平等”^{[15](27)}。刑罚的目的不是体罚肉体,而是“维持国权,保护公安……其罚之程度,以足调剂个人之利益与社会之利益之平为准”^{[15](24)}。显然,民国初年的剪辮令虽与政治相关,但跟清代相比,已有本质变化。受现代民族国家观念、西方天赋人权等观念影响,政府对剪辮的要求更多的是教育和劝导,不在国家暴力强制之列。

虽然“一代冠服,自有一代之制”,但清代发辫问题与政治认同联系得如此之紧密却是空前绝后的。发辫问题与清政权的兴衰相始终,但从清初的薙发令到清末民初的剪辮运动,作为政治认同的发辫发生了吊诡的转变。从清初清政权以薙发与否作为是否归顺的标志,到清末革命党以剪辮与否作为是否革命的象征,说明“头发”这一清朝统治者刻意突出的顺服标志,同样适用于反叛。只是,主导这一政治认同的主体发生了逆转。清初的发辫政治认同为清政府所主导,时和势都有利于新建立的王朝。但到了清末,主导发辫政治认同的主体则逐渐转变为革命者及之后建立的中华民国。且讽刺的是,恰恰是清政府派出去的留学生、为巩固统治变法图强编练的新式陆军等,成为反清的先锋和重要力量。

从清初到清末发辫作为政治认同的转变,均针对“头发”这一人体自然生长物。发辫虽作为顺服抑或反叛的标志,但其背后的主导观念有着本质区别。清初江南的反薙发斗争、南明流亡政权、三藩之乱、台湾郑氏以及此后的太平天国运动,关于发辫政治认同的理论基础是传统儒家学说主导下的君

权神授、王权官僚制。清末民初的剪辫运动的最直接的象征意义是对清朝的反叛，其理念基础却是现代民族国家观念，是基于主权在民的西方代议制政府实践，并力图以此种理念实现“旧邦新造”，摆脱危亡。也正是出于这个原因，发辫问题在民国建立之后便逐渐失去了政治认同的含义。

三、夷夏之防：发辫作为民族认同的变奏

所谓夷夏之防，是指传统中国夷狄与华夏之间在自然地理环境、风俗习惯等方面的不同，在政治、文化等因素的作用下变得愈发坚固，至于区分夷夏的标准除了血缘、地缘之外，还有包括发辫等在内的衣冠及文化制度。^[16]王夫之指出：“天下之大防二：‘中国、夷狄’也，君子、小人也……夷狄之与华夏，所生异地，其地异，其气异矣；气异而习异，习异而所知所行蔑不异焉。”^[17]在清初薙发令的语境下，夏指的是中原地区以汉族为主体的各民族，夷指的是满族。夷夏之防是指维护象征汉族的衣冠制度。清初严厉的薙发令以生命权相要挟，伤害了汉民族的情感和自尊。据当时外国传教士记载，清军在没有碰到抵抗的情况下，就占领了杭州以及江南的其他城市，但“当他们宣布了剃发令之后，士兵和老百姓都拿起了武器，为保卫他们的头发拼死斗争，比为皇帝和国家战斗得更英勇”^[18]。

如前所述，满清在军事征服中要求归降者薙发是惯例。只不过在清军入关之前，薙发令只是在满洲地区实行，因此未引发激烈的民族冲突。满清定鼎中原后，在全国强制推广薙发令，强迫中原各族群众接受满族发式。因为发辫在当时与文化、政治、民族等因素相交织，薙发令被上升到汉民族生死存亡的高度，再加上薙发令“留头不留发，留发不留头”的强硬做法，激化了满汉民族矛盾。正是在这样的背景下，“华夷之辨”在知识阶层中的讨论多了起来。南明著名抗清儒臣张煌言关于发辫的言论颇具代表性：“故断发者，蛮俗也；祝髮者，胡教也；辫髮者，夷风也。华戎所分，莫不于发取辨焉。”^[19]维护汉族发式、衣冠等文化，或许也是张煌言坚定抗清、最后能从容赴死的原因之一。被薙发令激发出的民族情感，将抗清的各方势力联结了起来。根据史景迁的研究，受儒家文化影响较深的江南地区在汉族上层士人的领导下，“不同的阶级可以在民族的旗帜下团结起来。在很多事件中，满人剃发的命令起了催化作用”^[20]。

有学者研究指出，江南的反薙发斗争有着较为复杂的面向，并非民族矛盾这样简单的定性所能概括，这种斗争是民族矛盾、阶级矛盾、城乡矛盾等的相互交织。“原有的社会上下层的矛盾被演化为城乡之间的矛盾，然后又被转化降清者与抗清者之间的矛盾”^[21]，地方绅士、清军都在试图利用这些矛盾来达成自身目的，而动荡的社会环境加速了矛盾和利益的变化，发辫问题也愈发复杂。但不可否认的是，清代薙发令所引发的民族矛盾是客观存在的，发辫作为民族认同的象征也是客观存在的，其时隐时现，贯穿整个清朝。

根据孟森的研究，清初就连朝鲜这样的藩属国都对满族“持种族之见”，“始终对清视为胡虏，乾隆以后稍改”。^{[14](172)}鉴于薙发令等引发的强烈的民族矛盾，雍正皇帝曾刊布《大义觉迷录》，主张“华夷一家”，破除“夷夏之防”。到了乾隆时期，因为民族融合加深及儒家文化的强盛，清政府再次强调起满族特性。尽管不断地交流融合，但纵观清一代，民族矛盾都是客观存在的。清末，孙中山在反清革命时，提出“驱除鞑虏，恢复中华”口号，说明清初薙发令所造成的民族矛盾和心理阴影，一直深潜在社会内部，遇到合适的时机就会爆发。鉴于太平天国及辛亥革命时期都有满人被杀的事实，民国成立之后，满人一度“不敢公开自己的满族身份，只能悄悄地在家中向子孙口头传授民族传统，以

此维持自己的身份认同”^{[22](57)}。

不过，孙中山很快认识到“驱除鞑虏”这一口号的局限性以及狭隘民族主义可能产生的巨大危害。在“大民族主义”“中国民族”“中华民族”等新思想、新观念的影响下，他提出汉满蒙回藏“五族共和”的主张，力图将中国内部各民族统合进中华民族框架内，以消解小民族间的矛盾，建立多民族和谐共处的现代国家。“五族共和”思想在传播过程中被进一步拓展，比如，在少数民族众多的云南，根据边疆民族地区的省情实际在五族之外加上了“夷”和“苗”，提出了“七族共和”的理念。^[23]

当然，发辫作为民族认同也处在不断的发展变化之中，既然薙发令全国推行，所有人均留同样的发式，那么也就不存在发辫的民族认同问题。所以，作为民族认同的发辫主要是存在于清初薙发令实施的过程中，以及此后三藩之乱、太平天国运动等类似的反叛叙事之中，或需要进行文化的满汉民族特征对比的场景与叙事中。清政府强制薙发，依从的是满族发辫风俗，但在制度上除了八旗兵制之外，“余皆沿袭明制，几乎无所更改”^{[14](111)}。长期的民族、文化交流融合强化了满族的中国认同，满汉等各族渐渐融为一体，都成为中华民族大家庭的一员。

从清初的薙发令到清末民初的剪辫运动，发辫作为民族认同的标志，经历了具有讽刺意味的变化。清初，薙发令的颁行与反抗始终是在中华民族内部进行的，其展现出的民族认同是小民族的认同。清末，剪辫运动所展现的民族认同则跳出了小民族的范畴，是以中华民族为主体对世界其他民族的区别，且民族认同与国家认同交织。具体来讲，其变化大概有以下三个方面。

一是清末剪辫运动所针对的一开始是满族，而后则演变成形塑新的中华民族。民国成立之后所倡导的剪辫运动，其思考的框架是中华民族一体，满族是中华民族的一员，发辫作为民族认同的标志也有了新的内涵，那就是中华民族与西方其他国家民族的区别，剪去发辫不是为了相区别，而是为了和世界相同一。

二是清初汉族及中原各族反对薙发令，潜台词是满族虽然在军事上胜利了，但文化上是落后的。但到了清末民初，国人逐渐意识到与西方的根本性差距。以剪辫为标志之一的反清革命，其目的是要学习西方、实现中华民族的复兴，也正是在与西方接触的过程中坚固了中华民族共同体意识。

三是清初反薙发的目的主要是为了保持汉族发式，不一定是为了不顺服清朝的统治，但清政府却一刀切地将不薙发与不顺服画等号。清末民初的剪辫运动是反清革命和新思潮、新风尚交叉影响的结果。因此，清初强制薙发，民众在心理上是抗拒的，必须依托国家暴力推行。清末民初，民众对剪辫运动在心理上是迎合的，多出于自觉自愿。

正是因为基于中华民族的认同，以及清末民初中华民族与西方其他国家民族相比显得落后的语境，剪辫运动不再是为了丢弃满族的发式、恢复汉族的发式，而是为了融入世界民族之林。民国之后流行的发式、服饰等已和西方国家无异，尽管也有像辜鸿铭那样以留长辫子为荣者，但毕竟已是个别行为。正是在世界趋同的背景下，发辫作为民族认同的意义逐渐丧失，更多的是作为时尚存在于文化的意义当中。

四、斯文在兹：发辫作为文化认同的变奏

除了政治认同、民族认同之外，清代发辫所展现出的另一个象征维度是文化认同。按照儒家文化的理解，“身体发肤，受之父母，不敢毁伤”^[24]，且“断发纹身”被认为是夷狄习俗，是不开化的象征。

将头顶周圈的头发剃光，只留后脑勺部分头发，并将其编成辫子的满族发式，在当时儒家文化语境下不仅怪异且有悖于孝道。明末崇祯进士郑为虹在被清军俘虏后，拒绝薙发，理由是“负国不忠，辱先不孝，我生何用？发不可断也”^[25]。此外，薙发留辫让人联想起上古五刑之一的“髡刑”，该刑将犯人的全部或部分头发剃光以达到羞辱其人格的目的。司马迁在《报任安书》中写道：“太上，不辱先，其次不辱身……其次剔毛发、婴金铁受辱。”^[26]被强迫剃发在中国传统文化里是一种耻辱。

孔子曰：“微管仲，吾其被发左衽矣。”^{[27](153)}若没有管仲的“尊周室，攘夷狄”，诸夏恐怕要被迫实行夷狄的发式和衣冠制度了。从孔子的这句话至少可以解读出两层意思：一是早在春秋时期，发辫等外在标识，就被用来区分夷狄与诸夏、先进与落后；二是孔子肯定了管仲“攘夷尊周”的功劳，确立了维护诸夏发式、衣冠的合法性。根据朱熹对《论语·子罕第九》有关“斯文”的注释，“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。不曰道而曰文，亦谦辞也”^{[27](110)}，发辫作为衣冠制度的一部分，在清初薙发令下有“将丧斯文”的危险，其实也是“道”可能被破坏的忧虑，抗拒薙发有维护中华文化的正当性。

对于清初薙发令下的衣冠之变，时人感慨“汉仪不复见，何日变中华”^[28]。明末清初，顾炎武根据自己对曹魏历史的研究，提出著名的亡国与亡天下之论：“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，以致于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”魏晋清谈之风之所以能“亡天下”，是因为知识分子放浪形骸不作为，“致使天下无父无君，而入于禽兽者也”，并由此引申出“保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”。^[29]正因为“天下兴亡，匹夫有责”，而文化是判断“天下兴亡”的主要标准，使发辫的文化认同问题在清代变得异常重要。有学者研究指出，南宋末年的文天祥在南明士人中被推崇，并赋予“国家忠臣”“民族文化烈士”的形象，其原因之一就是薙发令所引起的“文化危机感”。^[30]

对于文化、礼制与夷夏之别的问题，孔子曾说：“夷狄之有君，不若诸夏之亡也。”朱熹认为：“夷狄且有君长，不如诸夏之僭乱，反而无上下之分也。”^{[27](62)}也就是说，先进与落后、夷狄与华夏并非决然对立，文化才是区分二者的根本因素，这也是韩愈所讲的“诸侯用夷礼则夷之，进于中国则中国之”。根据钱穆的理解，夷夏之别语境下的文化，具体而言是“一种生活习惯与政治方式”，若既“非农业社会，又非城市国家”，则被视为夷狄。^[31]言下之意，如果生活方式和文化形态改变了，夷狄也可以为华夏。因此，发辫作为文化认同的标志，其所指称的文明与野蛮、先进与落后并非一成不变。因为文化的交融性和可变性，使清初薙发令和清末民初剪辫运动展现出不同的观感。

清朝之所以在入主中原之后，不惜代价强制在全国推行薙发令，原因之一或许是文化上的不自信，因此想通过发辫这一身体的象征来降服中原，获得心理上的满足感。不过，当政治稳定之后，发辫相关的文明与野蛮的叙事也会呈现出新的变化，薙发令在经历了清初的强烈抵抗之后走向和谐，并融入了儒家文化的审美元素，发式从最初的“金钱鼠尾”逐步演变为“猪尾”“牛尾”。^{[12](129)}此外，有学者研究指出，由于生活实际、经济、时尚等因素，“严格的剃发令施行只延续了短短的几年”^[32]，清宫之中甚至还出现以穿戴明代衣冠为时尚的情况。这说明，清朝政治稳定之后，经济发展和社会生活的需要便逐渐占据上风，文化总是在交流融合中不断发展变化。

到晚清时期，随着西方列强的入侵，发辫作为文化认同的标志，再次变得重要起来。之所以如此，一是因为西方列强的入侵其实也是文化的入侵，事实证明，清朝政府经历了长期的过程，才逐步认识到自己在器物、制度、文化等层面不如西方，从“中体西用”到“全盘西化”的思想转变，其本质是

认为中华文化不如西方文化；二是因为清朝的官方发式在清末以来衣冠制度世界趋同的背景下，实在是过于特别，象征意义太过明显，在与西方打交道的过程中，常因辫子而被嘲笑。但此时，作为文化认同的发辫与清初相比，其内涵已发生本质的变化。

清末民初，保皇派与革命党人虽然政见不同，但在发辫问题的认识上却颇多相似之处，两派均将“辫子”视为守旧、落后的象征，认为长辫不仅不方便打理，也不卫生，更不利于现代化的机器生产。不同的是，保皇派并未将剪辫与反对清廷联系起来，只是从变法维新的角度论述剪辫的必要性，意图阻断或最大限度地降低辫子作为清朝的象征意义。革命派则依然视辫子为清朝的代称，正是因为清朝的专制和腐败，才使得中华文化落后，剪辫与反清是联系在一起的。这说明在发辫问题没有政治脱敏之前，其作为文化的认同和政治认同、民族认同总是交织在一起的。

因为文化统合和参照系的变化，发辫作为文化认同的含义，在清初和清末民初也经历了转变。跟清初相比，清末民初的发辫所反映的已不仅是满文化与汉文化的区别，更重要的是中华文化与西方文化的区别，当初引发激烈对抗的“华夷之辨”逐渐失去了理论基础，满文化、汉文化等都被统合进了中华文化。在这一变化中，相同的是不管清初还是清末，满族发辫都被认为是落后的，都遭到了抵制。不同的是，前者是在汉文化对满族文化的对比之下呈现的，后者是在中华文化与西方文化的对比中呈现的，清初的落后形象与“夷”相连，清末民初则与“华”相连。^[33]

五、现代民族国家观念的传播与发辫政治脱敏

清初以来，发辫问题所引发的政治、民族、文化等方面的剧烈震荡，经过清末民初革命运动，却在民国建立之后逐渐褪去了其政治象征意义，实现了政治认同的脱敏。这是由于世界性的民族国家观念的传播及其实践，导致了民国立国思想基础的变更，跳脱了传统中国王朝体系的范畴，统合国内各民族的中华民族概念而得以萌生。这一概念的发明在近代中国贡献极大，以中华民族为基础建立现代国家、实现现代化、谋求民族复兴等一系列努力，构成了此后中国历史演进的主要脉络，成为中国传统与现代的本质区别。

尽管民族只是“一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有有限的，同时享有主权的共同体”^[34]，一种在王朝体制、宗教共同体、神谕式时间观念没落而资本主义和印刷科技崛起的背景下，基于现代政治与文化建构出来的观念，但正是这种想象、这种人为制造的观念导致人们理解世界的方式发式了根本性变化，^[35]带来了世界政治格局的巨变。对于中国的历史演进而言，民族主义并非现代社会特有之物，中国关于华夏与夷狄这样类似现代民族的概念早已有之，清代发辫问题所关涉的夷夏之防即是一例。对于近代中国而言，“民族主义的新颖之处并不在于其政治自觉，而在于其世界性的民族国家体系”^{[22](59)}。

中国现代民族国家观念诞生于清末民初，“是中、西、日文化交流互动的结晶”^{[36](51)}，特别是“民族”一词与西文对译从日本传入中国并在报刊中广泛使用，引发了该概念在20世纪初的大规模传播。在民族危亡的背景下，当时中国的新式知识分子“通过使用‘民族’‘种族’‘国民’‘主权’及‘民族主义’‘帝国主义’和‘殖民主义’等新概念，从而最终确立了其现代民族观念和思想意识”^{[36](60)}。清末发辫认同的变迁和脱敏受民族主义的影响在现代民族国家观念基础上建立的民国，已不需要通过发辫这样的象征物来彰显政治合法性，更不需要以此来凸显民族与文化特性。满汉等中华民族内部各

民族的区别，在中华民族与世界其他国家民族的区别面前退居次要，古老的中华文化也一度失去了优越感，不得不向西方学习加以改造。

百日维新期间，康有为曾连上20几道奏折，其在《请君民合治满汉不分折》中指出：“近者欧美，尤留意于民族之治……不宜于一国民之内，示有异同。”应“立裁满汉之名”，团结“四万万之民众”开国、予民权、图富强。^{[37](237-239)}由此可见，康有为作为戊戌变法的灵魂人物，明显受到西方宪政思潮的影响。他在《请断发易服改元折》中列出诸多剪辫理由，有外交方面的考虑，在世界趋同的背景下，清朝（国）“衣服独异，则情意不亲，邦交不结矣”；有生产方面的考虑，“辫发长垂，行动摇舞，误缠机器，可以立死”；有军事方面的考虑，“兵争之世，执戈跨马，辫尤不便”；有卫生方面的考虑，“垂辫既易污衣，而蓄发尤增多垢”；有社交方面的考虑，“为外人指笑，儿童牵弄”等，有意识地运用现代国家观念将发辫与清朝认同问题切割，并请光绪帝“身先断发易服”。^{[37](263-264)}这说明发辫问题在清末民初，已经逐渐失去了原先的政治敏感性。

戊戌变法虽然失败了，但影响是巨大的，将旧的王朝体制改造成现代民族国家乃时势之必然。辛丑条约签订之后，清廷推行新政，预备立宪、废除科举、编练新军，受现代民族国家观念影响越发深入。编练新式陆军过程中，因新军服与辫子不相匹配，引发了关于剪辫的讨论。1910年末，作为清末新政产物的资政院提议剪髮，清政府认为“剪髮问题虽为形式上必须改革之事，惟现在风气尚未开通，若遽行颁布明谕，必致纷滋疑惑，殊于大局治安有碍，拟将来除军界实行外，至于平民祇可听其自由，不必劝谕亦，不必强迫，免致纷扰”^[38]。在新的国家与文明观念影响下，新军剪辫的行为很快在社会上蔓延开来形成风潮，1911年1月，警界亦有人提出“应照军界一体剪辫”^[39]。

辛亥革命之后，剪辫风潮更甚。前文言及中华民国成立后曾以“大总统令”的方式通告剪辫，此外，各省在“光复”后也有相应的剪辫措施，但与清初薙发令相比，已不可同日而语。在现代国家观念的影响下，发辫的象征意义已逐渐淡化。1912年10月30日，民国参议院有国民党议员提出《剪发议案》，“规定自宣布新令之日起，仅无发辫者准有选举权”^[40]，但该法案一经提出就遭到激烈反对，国民党“因此事与共和党大起争论，山东、直隶及蒙古议员竭力反对此事”^[41]。该法案最终未通过，很重要一个理由是“发辫一物，只有卫生上之关系，活动上之关系，并无政治上之关系”，而选举权则直接关系“民主立宪之精神”，若将剪辫作为选举的前置条件，是对“最重要之民权”的侵害。^[42]

末代皇帝溥仪在民国初年的剪辫行为具有一定的象征意义。他在自传《我的前半生》中详细记载了剪辫的动因和经过：

只因庄士敦讥笑说中国人的辫子是猪尾巴，我才把它剪掉了。

从民国二年起，民国的内务部就几次给内务府来函，请紫禁城协助劝说旗人剪掉辫子，并希望紫禁城里也剪掉它，语气非常和婉，根本没提到我的头上以及大臣们的头上。内务府用了不少理由去搪塞内务部，甚至辫子可做识别进出宫门的标志，也成了一条理由。这件事拖了好几年，紫禁城内依旧是辫子世界。现在，经庄士敦一宣传，我首先剪了辫子。我这一剪，几天功夫千把条辫子全不见了，只有三位中国师傅和几个内务府大臣还保留着。^[43]

从溥仪的上述自述可以看出：他之所以剪辫，主要是受西方思潮的影响，清朝遗留的辫子在当时成了落后的象征。民国政府对剪辫只是教育劝导，对剪与不剪不做国家暴力强制，也就是说发辫问题在当时已实现政治脱敏。

民国著名学者张君勱对比了历史上中国与欧洲的国家观念,认为“欧洲之近代国家,以民族为本位”,中国则“尚未脱离中世纪之天下观念”,在其列举的 8 项民族国家的“特色”中有两项是“国内人民咸受教育”与“人民参与政治,以民意为立国之大本”。^[44]他讲这些话是在 20 世纪 30 年代,是对民国建立之后如何实现中华民族复兴从学术上所提的建议,由此亦可确知民族国家观念在当时已广为传播,建设现代民族国家已经成为共识,只是具体的实践总需要一步步推进。至于此时发辫的象征意义,已淡出了政治的视野。

如果从“传统—近代”的维度来研究清代到民国初年的发辫问题,发式的变迁和政治脱敏可算是中国近代化的特征之一,其根本原因在于现代国家立国理论和基础的变化以及皇权的没落、帝制的消亡和人民地位的提升。现代国家的公民不是皇权治下的“子民”,而是“人民”“选民”,以法治为基础的现代政治着眼于权力的正确行使和公民权利的保障。在世界趋同的背景下发辫、衣冠等已不再构成政治、民族和文化区别的关键因素,实现政治脱敏之后的发辫更多的是与卫生、审美、时尚等相关。发辫作为具有传播意义的身体的一部分,其在近代化过程中的政治脱敏,某种程度上也是作为传播的身体的政治脱敏。这对于个人价值的凸显、个人权利的维护、社会文化的进步等,都有非常重大而深远的意义。

六、余 论

民国以后,发辫及身体的政治脱敏主要是从其象征意义、传播功能而言的,虽然身体一直是且现在也是政治的,但现代社会至少意味着肉体从权力的常规性控制中解脱出来。在传统政治实践中,作为传播的身体不仅体现在发辫等衣冠制度上,还和肉身的痛苦及其投射意义紧密相关,为消除身体的传播功能不惜消灭肉身的做法俯拾皆是。近代以来,在世界范围内“作为一种公共景观的酷刑消失了”,因为折磨肉体的惩罚方式已被普遍认为是野蛮的,在新的政治理念下“人的身体是一个工具或媒介”,刑罚的目的在于剥夺被认为是权利和财产的自由。^{[9](11)}在现代民族国家框架下,政治对作为传播的身体的控制,主要是权利的叙事而不是生命的叙事,这无疑是社会文明的进步。

不过,福柯对于上述权力的近代转变似乎并不乐观,因为即便权力放松了对肉体的控制,人的身体还是处在“全景敞式监狱”之下。在真理与权力的辩证关系的链条里,“真理统治”只不过是“权力统治”的一种而已。诚然,现实不完美,但文明的进步有目共睹,作为传播的身体的政治脱敏,的确是可喜的“人性的胜利”。哈贝马斯对福柯的“权力对真理的依附变成了真理对权力的依附”的论调颇有微词,因为这意味着“权力无需再依靠具有行为能力和判断能力的主体——权力成了无主体的权力”^{[4](323)}。权力无处不在、没有主体却决定一切,这显然不符实际。就清代到民国发辫认同变迁所折射出的权力与身体的关系而言,从传统与现代的视角看,真理与权力相互依存,权力不断塑造真理但必须依赖真理,近代以来的真理变化导致了权力观念的转变,这也是发辫及作为传播的身体能够实现政治脱敏的哲学原因。

根据权力理论的逻辑,在作为传播的身体范畴之内的发辫,其认同由清初薙发令到清末剪辫运动的转变,再到民国以后的逐渐政治脱敏,其实也是一种观念和话语的转变,一种权力特征、权力实践的转变。问题的关键是,权力的幽灵无处不在,现代民族国家的思想基础、现代政治对民权的维护等也并非一成不变,政治依然是个体难以操控的变量,权力仍是个体权利之上的悬剑,随时有可能刺向

我们的身体。因此，我们也不应忘记福柯的提醒，现代社会尽管更加文明，但永恒的弥散性的权力无时无刻不在控制我们的身体。

如果从保持对权力的警惕和维护个人权利的角度看，尽管传播与身体密切相关，身体是天然的具有强大传播功能的载体，但依托身体的传播功能的挖掘和政治适用却是危险的，清代发辫问题的历史充分证明了这一点。对于近代以来作为传播的身体实现政治脱敏后所带来的身体“解放”，本应“更上一层楼”，尽力使身体淡出政治的视野，将对身体传播功能的开发限定在必要的范围。奈何身体一直是政治的，也不可能剔除其传播功能，就连已经实现的一定程度的身体传播的政治脱敏，随着信息技术发展及其政治化的加深，也蕴含着再次敏感的隐忧。

在信息技术的推动下，作为传播的身体其功能和向度都得到了极大的拓展，个体权利受到损害的可能性也大大增加。虽然，外在的信息设备不是身体，但越来越和身体融为一体，身体、技术、政治的关系日益复杂，传播技术的进步一方面解放了身体传播的某些功能，减少了具身交流的频度和必要性，但另一方面对身体的捆绑也更严实。从传统到近代，作为传播的身体叙事从肉身变为公民权利、逐渐实现政治脱敏，经历了长期的过程，付出了巨大代价，而今信息技术的政治化倾向越来越明显，作为传播的身体有政治脱敏之后再次变得敏感的隐忧。从批判的角度看，着眼于如何开发或者更好地利用身体的传播功能从而服务于商业目的和政治目的的研究，有损害个体权利和社会福祉的危险，身体传播研究应该强化人文关怀，避免使我们的身体再次陷入权力的深潭。

参考文献：

- [1] 陈力丹. 精神交往论——马克思恩格斯的传播观 [M]. 北京：开明出版社，1993：110.
- [2] 刘海龙. 传播中的身体问题与传播研究的未来 [J]. 国际新闻界，2018（2）：37-46.
- [3] 孙玮. 交流者的身体：传播与在场——意识主体、身体—主体、智能主体的演变 [J]. 国际新闻界，2018（12）：83-103.
- [4] [德] 于尔根·哈贝马斯. 现代性的哲学话语 [M]. 曹卫东，译. 南京：译林出版社，2011：286.
- [5] 吴琦. 清初的剃发与反剃发——兼论民俗心理与民族意识 [J]. 中南民族学院学报，1989（5）：51-55.
- [6] 陈宝良. 清初士大夫遗民的头发衣冠情结及其心理分析 [J]. 安徽史学，2013（4）：31-42.
- [7] [法] 米歇尔·福柯. 疯癫与文明：理性时代的疯癫史 [M]. 刘北成，杨远婴，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2003：51，66.
- [8] [法] 米歇尔·福柯. 临床医学的诞生 [M]. 刘北成，译. 南京：译林出版社，2011：28.
- [9] [法] 米歇尔·福柯. 规训与惩罚：监狱的诞生 [M]. 刘北成，杨远婴，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1999：11.
- [10] [加] 文森特·莫斯科. 传播政治经济学 [M]. 胡正荣，等译. 北京：华夏出版社，2000：72，263.
- [11] 清实录（第三册·世祖实录）[M]. 北京：中华书局影印，1985：57-60.
- [12] 李学成，王焯. 满族辫发渊源考辨 [J]. 云南师范大学学报，2019（3）：120-129.
- [13] [美] 孔飞力. 叫魂：1768年中国的妖术大恐慌 [M]. 陈兼，刘昶，译. 北京：生活·读书·新知三联书店，2012：280.
- [14] 孟森. 清史讲义 [M]. 北京：中华书局，2016：172.
- [15] 中国史学会. 中国近代史资料丛刊·辛亥革命（八）[M]. 上海：上海人民出版社，1957：25.
- [16] 柳岳武. “一统”与“统一”——试论中国传统“华夷”观念之演变 [J]. 江淮论坛，2008（3）：150-155.
- [17] [清] 王夫之. 读通鉴论·东晋哀帝 [M]. 北京：中华书局，1975：431.
- [18] 杜文凯. 清代西人闻见录 [M]. 北京：中国人民大学出版社，1985：36.

- [19] [明] 张煌言. 张苍水集 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985: 39.
- [20] [美] 史景迁. 追寻现代中国: 1600—1912 年的中国历史 [M]. 黄纯艳, 译. 上海: 上海远东出版社, 2005: 49.
- [21] 赵世瑜. “不清不明”与“无明不清”——明清易代的区域社会史解释 [J]. 学术月刊, 2010 (7): 130-140.
- [22] [美] 杜赞奇. 从民族国家拯救历史: 民族主义话语与中国现代史研究 [M]. 王宪明, 等译. 北京: 社会科学文献出版社, 2003: 57.
- [23] 潘先林. “七族共和”: 云南军都督府对“五族共和”的丰富与发展 [N]. 中国民族报, 2011-7-29 (7).
- [24] 礼记·孝经 (开宗明义章第一) [M]. 胡平生, 陈美兰, 译注. 北京: 中华书局, 2007: 221.
- [25] [清] 邵廷采. 东南纪事 (卷四·七·郑为虹) [M]. 清光绪十年 (1884) 邵武徐氏刻本影印.
- [26] 古文观止 (上) [M]. 钟基, 李先银, 王身刚, 译注. 北京: 中华书局, 2009: 320.
- [27] [宋] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京: 中华书局, 2010: 62.
- [28] 王思治, 吕元骢. 甲申之变与清军入关 [J]. 清史研究, 1994 (2): 1-19.
- [29] [清] 顾炎武. 日知录 (卷十三·正始) [M]. 陈垣, 校注. 合肥: 安徽大学出版社, 2007: 722-723.
- [30] 高岚. “忠臣”与“烈士”: 清王朝的治国方略与汉族认同 [J]. 广西民族大学学报, 2008 (5): 32-36.
- [31] 钱穆. 中国文化史导论 (修订本) [M]. 北京: 商务印书馆, 1994: 41-42.
- [32] 鱼宏亮. 发式的政治史——清代剃发易服政策新考 [J]. 清华大学学报, 2020 (1): 57-77.
- [33] 谈火生. 辫子: 政治象征与认同 [J]. 鄂州大学学报, 2008 (4): 12-17.
- [34] [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 [M]. 吴叡仁, 译. 上海: 上海人民出版社, 2003: 5.
- [35] 吴叡仁. 认同的重量: 《想象的共同体》导读 [A]. [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 [M]. 吴叡仁, 译. 上海: 上海人民出版社, 2003: 9.
- [36] 黄兴涛. 重塑中华: 近代中国“中华民族”观念研究 [M]. 北京: 北京师范大学出版社, 2017: 51.
- [37] 中国史学会. 中国近代史资料丛刊·戊戌变法 (二) [M]. 上海: 上海人民出版社, 1957: 263-264.
- [38] 京师剪辫之风云北京 [N]. 申报, 1910-12-4 (5).
- [39] 警务长提议剪髮 [N]. 申报, 1911-1-2 (19).
- [40] 特约路透社 [N]. 申报, 1912-10-30 (2).
- [41] 专电 [N]. 申报, 1912-10-30 (2).
- [42] 杨早. 辫子与选举权 [J]. 文史参考, 2012 (22): 90.
- [43] 爱新觉罗·溥仪. 我的前半生 [M]. 北京: 东方出版社, 1999: 130.
- [44] 张君勱. 民族复兴之学术基础 [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2009: 122, 208.

[责任编辑: 高辛凡]