

清代发式变迁的身体政治象征意义

崔明¹

摘要

头发在中国传统文化中与宗法礼俗、华夷之辨、惩处侮辱、发誓起愿、生命生殖等观念相关联,成为了一套涉及生命观、价值观、荣辱观、身份观的象征意义系统.这一象征在不同的历史背景中呈现出不同意义形态,往往成为政治统治、社会结构、宗教法制在身体上的意义投射.有清一代的发式改变为我们提供了从身体窥视政权更迭、社会控制的典型案例.头发的象征意义在女真族历史继承、明朝移民反抗号召、清朝政权建构等方面发挥了巨大作用,并具有自身的作用逻辑.

关键词:发式;象征;身体政治;

中国历史上的吐蕃、辽朝(契丹)、西夏、金朝、清朝等政权都实行过剃发令.尤以清朝实行的范围最广、持续最久、冲突最多、影响最大,所以清朝的“剃发令”^[1]也成为众多学者关注的问题.中国学者冯尔康^[2]、严昌洪^[3]、王冬芳^[4]、岑大利^[5]、陈生玺^[6]等都对这一问题有所讨论,主要集中于剃发令史实考证、剃发令与清初政权建立、与民族社会风俗转变、民族政策制定等方面.日本学者桑原鹭藏是国外较早研究清朝发式的学者,其在1913年发表的论文《中国辫发史》中追述了清朝剃发令与金政权的历史渊源,蒙古时期的剃发令及清朝末年社会大众的辫发固习.^[7]美国学者孔飞力^[8]则从社会心理的角度描写了清中期江南地区百姓对于发辫的敬畏.此外西方人类学将头发作为一套象征符号系统进行了从个人心理到个人行为再到社会表征的深入分析.如查尔斯·伯格、利奇^[9]、C.R.霍皮克^[10]、德瑞特^[11]、威廉森^[12]、奥贝塞克^[13]等.以福柯为代表的后现代主义思潮兴起后,身体成为政治研究的独特思维.由之兴起的身体政治学在身体史领域为清代发式研究提供了新的解释范式,有学者已经在此思路下做出了有益的研究尝试,如黄金麟^[14]、侯杰、胡伟^[15]、

王志强^[16]等.当清代发式作为象征符号而被置于身体政治学“场域”中时,其包含了特殊的文化“隐喻”.笔者尝试在身体政治史解释框架下突显发式这一身体符号的象征功能与意义,通过分析头发的多重历史文化脚本意义在清代的集中释放,来探寻头发作为身体符号与权力进行互动时的角色力量之源.笔者认为对清代头发政治隐喻的分析不能忽视头发本身在中华文明发展过程中积累的文化象征含义.

I. 中国传统文化中头发的象征意义

1. 头发的人生转折标识意义:成长阶段的注脚

《礼记正义》卷2《曲礼上》载:

敛髮毋髻,冠毋免^[17]

《礼记注疏》卷27《内则》载:

男女未冠笄者,鸡初鸣,咸盥漱,栉、

緹、拂髦;总角、衿纓,皆佩容臭,味爽而

朝.^[18]

作为中国古人的成年礼,男子二十岁行冠礼与女子十五岁行笄礼是人生至关重要的过渡仪式.从总角到发髻加冠,头发的形制随着社会角色的转变而发生了变化.发式区别了人生的不同阶段,成为了“显著重要象征”,集中表达了转变的意义.如男子从此可以服兵役、为官、结婚,从未成年人行为结构进入到了成年人的行为结构中.这种成人礼直到明代依然十分重要.《大明会典》中记载了从皇室到普通民众行冠礼的仪轨法制.^[19]而其中,改变发式依然是仪式中最重要的环节.

2. 头发的心理情感表达意义:个人意志的外部表征

头发还被用于表达个人意志,比如“削发为僧”.一方面按照佛教论述这是戒断所有尘世间的凡俗,另一方面其实也是个人表示决心,发愿许诺的一种身体表达,是个人向外部表示从此将不同于常人,脱离世俗.这种用头发起誓发愿的象征行为同样也被男女用来表达对婚姻爱情的忠贞,头发也是男女定情的证物.隋唐以后“结发”成为了婚礼中的重要仪式.唐女诗人晁采《子夜歌》云:

依既剪云鬟,郎亦分丝发.觅问无人处,绾作同心结.

《东京梦华录》中载:

男左女右,留少头发.二家出正段钗

子、木梳、头须之类谓之“合髻”.^[20]

这种以头发作为婚姻约定的礼俗,到明代仍未绝迹.

《明史》载:

于氏,颍州邓任妻.任病,家贫,药饵不给,氏罄嫁笥救之.阅六月病革,氏聘簪二,绾一于夫发,自绾其一,抚任颈哽咽曰:“妾必不负君.”^[21]

头发成为了个体内心愿望的外在表征,成为了个体意愿的自我暗示符号.改变发式既是将自己的心理公之于众,是对自己行为的宣誓与申明.

3. 头发的族群身份界定意义:异族的识别依据

“披发左衽”是上古时期华夏族周边族群显著的集体特征.越人“断发文身”,匈奴、乌桓、鲜卑、契丹等族盛行髡头都是这些古代族群身份识别的一种显著标志.

《礼记》云:

中国戎夷,五方之民,皆有性也,不可推移.东

方曰夷,被发文身,有不火食者矣……西方曰戎,

被发衣皮,有不粒食者矣.^[22]

《史记·越王勾践第十一》载:

越王句践,其先禹之苗裔,而夏后

帝少康之庶子也.封於会稽,以奉守禹

之祀.文身断发,披草莱而邑焉.^[23]

处于中原地区的华夏族,自三代以来逐渐形成了自己的夷夏观,尤其是春秋时期的立法与汉之后儒学的兴盛,使得“中国之人”形成了强烈的文化自我认同感.只有“中国”礼教制度下的社会生活习俗才被认为是合乎仪轨的.四夷之民的社会风俗往往被打上“非礼”的标签,成为“中国”之人所诟病的对象.

明朝之前的蒙元统治者也一定程度上实行了改变发式的政策.南宋孟珙的《蒙鞞备录》中记录了当时蒙古人的发式:

上至成吉思汗,下及国人,皆剃“焦

婆”.小儿留三搭头在囱门者.稍长则剪

之.在两下者,总小角垂于角上.^[24]

在夷夏之辨心理的作用下,统治者开始恢复元以前汉人的传统发式.《明实录》中记载明太祖在洪武元年(1358年)二月

诏:复衣冠如唐制初.元世祖起,起
自朔漠,以有天下,悉以胡俗变易中国
之制.士庶咸辨发椎髻深袷詹胡
俗……俗化既久恬不知怪.上久厌之,
至是悉命,复衣冠如唐制,士民皆束发
于顶……^[25]

这样的发式变迁,强调了头发的民族文化属性,唤醒了人们对于发式所承载的民族属性的关注.

4. 头发的健康状况指标意义:生命活力的关涉器官

《黄帝内经素问》载:

肾者主蛰,封藏之本.精之处也,其华在
发……^[26]

中医认为头发是生命活力的象征,与健康、生殖繁衍等相互联系,任何对于头发的毁损都潜藏着对人尤其是对于男性精血的毁损.在中国民间流传百日内禁止剃去新生儿的胎发,否则就有夭折危险的说法.所以头发经常成为古代灵异事件中被巫术攻击的身体部位.《风俗通义》中载:

汝南汝阳西门亭有鬼魅,宾客宿止有死亡,
其厉厌者皆亡发失精.^[27]

头发作为身体分离的部分,其处于生命与非生命的中间阶段,其与指甲等身体外在器官常常被用于民间俗信巫术中.孔飞力的《叫魂》一书正是描写了乾隆年间因发辫巫术带来的社会恐慌.

5. 头发的社会控制意义:剃发是刑罚

中国古代有墨、劓、宫、刖、髡五刑.髡刑即为削减头发.贾公彦将《周礼·周官·掌戮》中“髡者使守积”一句解释为:

郑司农云:‘髡当为完谓,谓但居作三年,不亏体者也.’玄谓此出五刑之中.而髡者,必王之同族.不宫者,宫之为翦其类,髡头而已.守积,积在隐者宜也.^[28]

可见髡刑最早是以代替宫刑而出现的.之所以可以代替王公贵族的宫刑,如前文所述,也许正是基于古人认为剃发对身体不会有肢体上的实质损伤,但对于生命力与生殖力同样具备毁损效果.对于那些无法实际行使宫刑的对象来说髡刑同样达到了“去势”效果,实现了惩罚的目的.另一方面,“身体发肤受之父母,不敢毁伤,孝之始也.”^[29]作为父母血脉的延续,头发的毁损使犯人的孝行被破坏,成为丧失伦理的社会另类,会受到社会大众的排挤和歧视.这种强调心理感受的刑罚更加沉重打击了受罚者的尊严.

综上,我们看到,时至明朝,头发作为象征所包含的意义脚本涉及伦理礼法、情感表达、华夏识别、法制惩处、生命理念等.头发作为华夏文明投射到身体上的象征符号之一,特别是在儒家文明形成之后,逐渐成了人们共享的意义系统,其中包含了华裔观、生命观、价值观、宗族观等内容,其重要性 with 特殊意义根植于中华文化中.这套意义系统从先秦开始延续至明朝,期间虽有中断但并未流失,相反却不断丰富着意义内涵,到明清之际这一象征的意义发生了新一轮再造.

II. 从剃发到剪辮——清代政治的隐喻

“在人类社会,任何一种特定事物要成

为人们传递信息的象征符号,都必须获得所在社会群体的认可和理解,这是象征符号存在的一个基本条件”。^[30]从上述文章中我们看到,头发及相关的事物和行为构成了包括少数民族在内的整个中华文明社会生活的意义之网。但是“如果不在与其他‘事件’相关的时间序列中来研究象征符号,对仪式象征符号的分析就无法进行,因为象征符号本质上是社会过程的一部分”。^[31]后金政权的强力注入,有清一代发式的变换使头发的传统象征意义有了新的内容,为我们具体分析头发的象征性意义又提供了新的时间局域。

1. 剃发是继承女真族历史传统的标志

学界一般认为清朝剃发令始行于顺治二年(1645年)六月,清廷相继颁布“剃发令”和“易服令”。但其实早在同为女真人建立的金政权时期,统治者对战败者就已施了剃发之法。《大金吊伐录》中记载天会四年(1126年)十一月二十九日,枢密院告谕两路指挥:

……今随处既归本朝,宜同风俗,
亦仰削去头发,短巾,左衽。敢有违犯者,
即是犹怀旧国,当正典刑,不得错失。^[32]
(建炎三年)金元帅府禁民汉服,
又下令,髡髮不如式者杀之。青州观察
使李邈故为真定帅,城陷入燕,留金三
年。金欲以邈知沧州,笑不答。及髡髮令
下,邈愤诋之……是时,知代州刘陶,执
一军人于市,验之顶髮稍长,大小且不
如式,即斩之。^[33]

“剃发留辮”是女真人的民族习俗,《大全国志》中记载:

金俗好衣白,辮髮垂肩,与契丹异。

(耳)垂金环,留颡后髮,系以色丝。富人

用金珠饰,妇人辮髮盘髻,亦无冠。^[34]

女真男人的发型是“留颡后发束辮”,所以被南人辱称为“索虏”。可见,满清政权对包括明朝和周边政权推行的剃发法令并不是努尔哈赤的意气用事,而是具有深远的民族历史传统。努尔哈赤在万历四十六年(1618年)进军明朝边境第一站抚顺时依旧沿用了剃发受降的做法。

东主年六十诞辰,八子称觴,主欲

入边……(四月)十四夜半李永芳忽

闻笳声大惊,又阖城声沸,火焰烛天。报

大兵已入城矣,遂降于四王为副总兵,

即剃发绯衣。^[35]

抚顺被虏军丁八百余人,又尽髡

为夷。^[36]

太祖伐明取边城,自抚顺始;明边

将降太祖,亦自永芳始。^[37]

作为明朝投降后金政权的第一个守边将领,李永芳被认为是明朝剃发受降的第一人。自此之后,后金政权在对明朝和其他周边政权的征战中普遍使用剃发受降的做法。天命六年三月,后金国汗致朝鲜王书曰:

尔仍欲助明则已,倘不欲助明,则

将渡江而去之汉人悉行遣还.今辽东
 地方之汉人,薙髮归降者,未行诛戮,悉
 加豢养.各官吏,仍复原职.尔复以兵助
 明,勿再有言於我.尔朝鲜乃公正之国,
 尔岂不知耶?何去何从,听随尔便.^[38]

努尔哈赤向金朝的祖先致敬,定“后金”为国号,并推行了金朝剃发的旧制,但其他被征服政权也要延续自己的祖制;女真族延续自己的服饰文化认为剃发有利于生产生活,但汉族认为头发代表血脉不可损伤.这样就构成了两个朝代,两种民族文化的不懈矛盾.剃发与留法成为了继承各自历史传统的象征行为.

2. 头发成为强化政权的工具

头发在国祚变革的明清之际是投降与否的识别标志.作为明朝遗民,留发则忠,剃发则叛.普通大众要背弃明王朝,接受异族新政权的统治,适应新制度必然不会轻松容易.所以清初剃发令的执行也经历了不同阶段.

(1) 入关后短暂执行

顺治元年(1644年)四月二十二日,清军在一片石打败李自成大军,进入山海关,即令城内军民薙发.五月一日,摄政王多尔袞率领清军过通州.知州降迎,多尔袞“谕令”薙发.次日,多尔袞进入北京,给兵部和原明朝官民分别发出谕令:

投诚官吏军民皆着薙发,衣冠悉遵本朝制度.^[39]

这是清朝进入北京后正式下达剃发和易衣冠的法令,要求以薙发易服作为臣服的标志.兵部还派人到各地招抚,此后数日又多次颁布命

令.十一日,清廷向原明朝官民宣告:

近闻土寇蜂起,乌合倡乱,

谕到,俱即剃发,改行安业,毋怡前非,

倘有故违,即行株戮.^[40]

但由于当时天下未定,南明政权仍在,抵抗者众多,迫使满清廷暂缓剃发令.二十四日,多尔袞突然改变政策,取消薙发令

予前因归顺之民无所分别,故令

其剃发以别顺逆.今闻甚拂民愿,反非

予以文教定民心之本心矣.自兹以后,

天下臣民照旧束发,悉从其便.^[41]

(2) 第二次推行——短暂停行后的彻底执行

顺治二年(1645年)五月,占领弘光政权都城金陵(南京)之后,清政府统治初步巩固,旋即重提薙发易衣法令并强硬贯彻施行.六月初五日,多尔袞给江南前线总指挥多铎下达指令,要求在江南推行剃发令.

各处文武军民,尽令剃发,倘有不从,以

军法从事.^[42]

六月十五日,通告全国军民剃发.规定实行期限,尽行薙发:

谕令礼部:向来剃发之制,不即令

画一,姑令自便者,欲俟天下大定始行

此制耳.....自今布告之后,京城内外

限旬日,直隶各省地方自部文到日亦

限旬日,尽令剃发……遵依者为我国

之民,迟疑者同逆命之寇,必置重罪;若

规避惜发,巧辞争辩,决不轻贷。^[43]

面对新政权,明朝遗民更多的选择了无奈接受,因为与生命相比,头发自然是可以牺牲的,甚至是抵抗不止的台湾郑氏家族也终没有逃脱剃发的命运.1683年,清军入台湾,消灭郑氏余部,实现了剃掉最后一个汉人头发的最终“功业”.

我们可以看到清政府最先从军队开始实行剃发令,笔者以为其主要目的是对手下败将侮辱性的人格压制.这种现象甚至延续到了占领南京之初.清顺治二年五月十五日,清豫亲王多铎率兵进入南京城,南京都御史李乔率先剃发归降,遭到多铎的唾骂.几日后,多铎特下令在各城门张贴告示:

剃头一事,本国相沿成俗,今大兵

所到,剃武不剃文,剃兵不剃民,尔等毋

得不遵法度,自行剃之.前有无耻官员

先剃求见,本国已经唾骂.特示。^[44]

另一方面,剃发令从“暂行暂止”到“坚决执行”的过程与清政权在全国的统治推行相得益彰.清朝对剃发意义认识的过程伴随清军战事的发展态势逐步深入.战争之初,清军并未确信可以完全征服明朝,其剃发的惩罚、侮辱性意义主要作用于明军.入关后清军逐渐扩大大域控制范围,旋即颁布剃发令,却遭到明朝遗民顽强抵抗.一度危机到清政权自身安危,遂度势放弃.占领南京后,天下之势已定,清政权的任务从“打江山”转为“守江山”,其军队功能从征服敌军向维持地方、管控百姓转变,遂开始坚决执行普遍剃发令.

当时的清朝政府将剃发这件改变百姓普通

生活的事件提升到了关乎生死和社稷的高度.这其实表现了清朝政府借“改头换面”之事来一扫前朝遗响的决心,从而使百姓“洗心革面”,貌恭心服地接受新政权.剃发,其实是叫明朝遗民发愿,表示忠于新的政治权力中心,是清朝政府识别大众政治认同的试剂.

3. 头发成为反抗斗争的号召旗帜

头发对于清王朝是统治力的象征,而对于反清势力则成为了组织力的象征.丢弃两千余年的儒家忠孝道德传统,在心中接受“道德沦丧”的剃发行为,当“忠与不忠”的道德意义被凸显时,之前所论述的所有关于头发的象征脚本都会在历史记忆的作用下浮现在大众心中和社会氛围中.一个象征符号往往会包含多层含义,人们对某一象征符号的认识会参照到其所蕴含的多种意义脚本.当一个新权力体系确立与统治匹配的象征体系时,如果象征符号的意义有悖于其之前的脚本含义,那往往会造成文化动荡与社会抗争.清政权意图造就头发的强权意义脚本,反而造成了异族文化喧宾夺主,失败者接受侮辱性惩罚,社会科层秩序被打破,汉族文化生命观被阉割等歧义.系统尽失的混乱使头发的各种象征脚本意义叠加在一起积蓄成了巨大的反抗能量.剃发令在颁布之初就激起各地的反对浪潮,如京东三河民众暴动,反对剃发,引起清朝的高度注意.五月五日,在剃发令颁布十多日后,多尔袞针对三和地区民众抗议特发谕旨,要求三河人民“遵制剃发,各安生业.”^[45]

清军占据南京之后,开始强行剃发令,这在人文气息浓厚的江南地区立即激起了民众的强烈抗议.关于反抗剃发令的人物与事例不胜枚举.陈名夏、史可法、阎应元、夏元淳、张煌言等都是著名的反剃发令者.严格的剃发令刺激了各地反清势力的增长,常熟、松山、昆山、苏州、嘉兴、绍兴、江阴等地普通社会大众掀起了反抗剃发令的社会运动.1645年夏江阴人民为抵制剃发令,民众表示“头可断,发不可

薙”。^[46]还有著名的“江阴八十一日”、“嘉定三屠”等事件。

头发作为一种象征符号发挥出了群体凝聚和斗争号召作用。一方面,反剃发成为了反抗者的集体诉求,这一集体诉求将不同职业、阶层的民众聚合在了一起。反剃发实是反清王朝,反剃发成为了反清最有力的号召口号。另一方面,头发成为了反抗者的集体标示,不剃发成为了反清团体的集体身体符号,之后的太平天国也将散发作为其最鲜明的群体特征。这种特征表明了群体追求,也增强了群体自我认同,增强了社会影响力。

4. 头发成为拯救国祚的变革通道

福柯在《规训与惩罚》中用著名的“全景敞视主义”来说明敞式监狱在被监禁者身上造成了一种有意识的和持续的可见状态,使权力内化成了人对自我的监督,形成了一种“精神对精神的权力”^[47]。人们接受规则,自己约束自己,从而确保了权力自动发挥作用。头发作为一种身体符号从满族入关时就成为这个王朝自始至终的关键象征,成为了百姓时刻顶在头上的强权象征。孔飞力在其著作《叫魂》一书中描写了一场发生在清乾隆三十三年(1768年)的全国性妖术案。这场妖术案的主要情节就是人们相信“一个掌握了正确‘技艺’的术士,可以对着从某人辫子末端剪下的头发念读咒语。而将那人的魂从身上分离出来”^[48],或者将剪下的发辫与纸做的假人放在一起就可以起到遥感巫术的作用。民众对于神秘力量的恐惧加大了对发辫的关注。“发辫”这个清朝极为敏感的词汇,所暗含的绝不仅仅是中国俗信文化中对头发所赋予的超自然力量,更被赋予了清朝统治者合法性地位的政治涵义。一条发辫绝不只是牵扯到致人灾祸的“妖术”这样简单,更是可以被剪发党作为召集反清力量扰乱社会治安,影响社会稳定,推翻满清统治地位的工具。这一工具因为披上了“妖术”的面纱又格外具有神秘力量。因此乾隆皇帝在事发伊始,就极力回避提及大

清削发令的政治意义,刻意地将矛头集中指向妖术问题。乾隆皇帝不敢因为这样一次头绪纷杂的文化事件将更为尖锐的削发记忆从民众心中唤起。某种意义上妖术案成了唤起反清排满的引火器,为了使发辫不再成为闹剧情节中的重要道具,使人们不再关注发辫进而唤醒历史记忆,乾隆皇帝亲自督办,妖术案迅速结案。从这件查无结果的荒唐案件中我们看到:1.头发是中国传统巫文化象征系统中的重要符号。2.头发在有清一代一直是极为敏感的政治象征符号。它牵涉到满族统治的合法性问题,牵涉到普通大众对于满族政权的屈服表达,牵涉到反清势力的联络与活动。所以头发在有清一代成为了一种关涉政权稳定的身体符号。

鸦片战争后中外文化的强烈碰撞,学习西方的声浪作用于当时的革命党派,长辫长袍成为了新知识分子亲近西方文化的身体符号障碍。有志于振兴中华的人士将其与推翻满清封建统治,改变政权组织模式联系在了一起。维新派从“非更新不足以救国,且非改视易听,不足以一国民之趋向,振国民之精神”^[49]的认识出发,积极主张“断发易俗”。康有为上《请断发易服改元折》,指出发辫的种种弊端,提议皇上先断发易服,“与民更始,令百官易服而朝”,以便“与万国同俗”。^[50]1899年,章太炎写下《解辫发说》,成为江浙反清第一人。1911年1月15日,由前刑部侍郎、出使美秘墨古大臣伍廷芳发起,上海各界在张园举行了规模空前的剪辫大会。同年,由同盟会会员谢英伯、卢怡若、刘公裕、刘大同、邓继明等发动澳门培基学堂学生带头剪辫,并组成剪辫会,提倡“华服剪发”。

但社会大众并没有如革命党人所期望的那样迅速剪掉发辫。清朝政府从未一刻放松对于发式的规定与监督,正如福柯认识到的,在这种监督下,二百六十七年的规训使得清朝的子民们似乎忘却了祖先因反抗剃发而付出的惨烈代价,剃发反而成为了“正统文化”。大众的剃发行为已经成为了一种内化的自我监督,以至到清末有志之士剪辫革新被认为是不忠不义之举。

张勋等保皇人士,坚持留辫子并成立辫子军,以表示对清朝的效忠.与当年反剃发一样,清末的反剪辫成为了另一次道德行为的集中表达.清末的剪辫运动直到辛亥革命才正式开始,头发再次具有了改革国运的象征含义,它成为了革命的代名词与象征物.

结语:

回到前文西方学界关于头发的论述.英国人类学家利奇在文章中展示了心理学和人类学关于头发的不同理解.他接受了查尔斯关于头发与性相关,剃发等于阉割的观点.而霍皮克的可贵之处在于他看到了头发的社会控制意义.不论是利奇还是霍皮克,他们都看到了发式改变背后的压抑与控制目的.笔者认为他们的分析同样可以应用到解释中国古代关于头发的种种意义中去.有别于他们对于头发长短的争论,笔者认为发式改变本身即意味着控制,新发式即是新的社会控制,只是不同文化对于变化的取向不同而已.这样就中和了利奇和霍皮克在此的矛盾,也更能透视清朝发式的改变.

清初: 头发=百姓=社会意志 剃发=归顺 蓄发=叛逆

剃刀=政府=强权意志 剃发=权力生效 蓄发=权力失效

旧习惯的失去,新习惯的形成=旧政权的消亡,新政权的形成

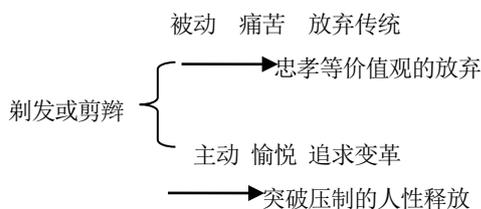
清末: 头发=政权=强权意志 剪辫=权力失效 留辫=权力生效

剃刀=百姓=社会意志 剪辫=叛逆 留辫=归顺

清初剃发令的执行,实是借祖先传统和民族习俗对头发这一象征体进行的意义改变,是借改变发式来实现新政权对社会的控制.它与易服、圈地、投充等其他命令形成了满清政权的权力象征和社会控制体系.在孔飞力的笔下,这种社会控制在头发这一身体器官上的投射作用甚至可以演化成为一种社会恐慌.人们对于发辫损失的恐慌实是对政权统治的恐惧,是对发

辫损失后政府惩罚的忌惮.之后,大量革命党派从剪辫这种身体仪式开始对国家权力体系进行重构.回到头发散置的原始状态就是想突破清政权的社会控制模式,进入到新旧政权更迭的历史“阈限”阶段.人们习惯的改变与养成是痛苦与艰难的,而当习惯一旦形成,人们会渐渐忘记曾经的痛苦,来固守曾经令自己苦不堪言、难以接受的新习惯,直到另一种习惯的出现.

头发在不同的历史时期具有不同的政治意义,清初是强化政权,清末是推翻政权,建立新权力.但不管如何变化,实质是变化代表一种新权力体系的生成过程.新传统的建立意味着旧传统的放弃,在这个过程中,我们应该看到发式变与不变背后存在的两种社会情绪:



人们对于一种习惯的放弃导致情感低落是因为这意味着原有的稳定被打破,人们不愿进入新制度确定前的混乱状态.而对于一种新习惯的积极情绪是因为突破束缚潜意识的有效释放.社会习惯的确定往往伴随着社会制度的混乱与社会情绪的混乱.正如破与立相伴而生一样,这两种社会情绪也相伴出现.

头发作为一个文化的象征符号,不断积累着自身的意义脚本.清初清末发式变化的曲折过程实是体现出这些象征脚本在某一时刻统一浮现的巨大力量.我们对于这种传统文化符号的解释固然可以限于某一历史时期,但是在解释时需要考虑其所承载的历史文化涵义,关照众多象征脚本的意义叠加作用,因此我们在讨论清代发式与政治间的关系时需要考虑头发在此之前的整个意义体系.一个新的国家权力为了政权稳固会建构、重构权力象征体系,但需要经过新旧象征符号意义的对接,符号新意义的解释过程.清政权在完善权力象征体系的过程

中并没有充分考虑固有象征在传统权力框架中的意义,通过武力征服进行了固有象征的强行改造,这激起了社会有机体的应急反应.明军败北后的剃发受降和清军屠城后的强制剃发,使头发中惩罚、侮辱、夷族之俗、非礼非法的意义成分迅速放大,从嘉定三屠到太平天国,关于象征改造不当的负面后果一直影响着清政权的稳固.

注释

- 1 兰州大学马克思主义学院讲师.
- 2 本文为教育部人文社会科学研究 2018 年基金项目“西北民族走廊多元宗教治理体系研究(项目编号 18YJC730002)”阶段性成果,兰州大学 2017 年中央高校基本科研业务费专项资金项目“一带一路背景下西北民族走廊多元宗教治理研究(项目编号: 17LZUJBWZX012)”阶段性成果。

参考文献

- [1] 指中国清初时期满洲统治者规定蒙古族(不包括厄鲁特蒙古)、汉族以及其它南方少数民族改剃满洲发型的政策.不是所有人都要变更服饰:厄鲁特不用,朝鲜人不用,维吾尔族四等以上伯克才要,藏族就只有藏军需要.
- [2] 冯尔康:《清初的剃发与易衣冠——兼论民族关系史研究内容》,《史学集刊》,1985 年第 2 期.
- [3] 严昌洪:《中国近代社会风俗史》,浙江人民出版社,1992 年;《西俗东渐记——中国近代社会风俗的演变》,湖南出版社,1991 年.
- [4] 王冬芳:《辫发风云》,中国人民大学出版社 1995 年;《迈向近代:剪辫与放足》,辽海出版社,1997 年.
- [5] 岑大利:《中国发式习俗史》,云南教育出版社,2001 年.
- [6] 陈生玺:《明清易代史独见》,上海古籍出版社,2006 年.
- [7] [日]桑原鹭藏著,钱婉约、王广生译:《东阳史说苑》,商务印书馆,2005 年.
- [8] [美]孔飞力著;陈兼,刘昶译:《叫魂——1768 年中国妖术大恐慌》,上海三联出版社,2012 年.
- [9] E. R. Leach,“Magical Hair”, The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain

and Ireland, Vol.88, No. 2 (Jul. - Dec., 1958), pp. 147-164.

- [10] C. R. Hallpike,“Social Hair”,Man, New Series, Vol. 4, No. 2 (Jun., 1969), pp. 256-264.
- [11] J. Duncan M. Derrett,“Religious Hair”, Man, New Series, Vol. 8, No. 1 (Mar., 1973), pp. 100-103.
- [12] Margaret Holmes Williamson,“Powhatan Hair”, Man, New Series, Vol. 14, No. 3 (Sep., 1979), pp. 392-413.
- [13] Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, 1981.
- [14] 黄金麟:《历史、身体、国家:近代中国的身体形成(1895-1937)》,新星出版社,2004 年.
- [15] 侯杰,胡伟:《剃发·蓄发·剪发——清代辫发的身体政治史研究》,《学术月刊》,2005 年第 10 期.
- [16] 王志强:《乾隆十三年剃发案的身体政治史探究》,《甘肃社会科学》,2011 年第 3 期.
- [17] 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社,1999 年,第 48-49 页.
- [18] 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社,1999 年,第 833 页.
- [19] 《大明会典》卷 63-66,上海古籍出版社,1995 年,第 2 册.
- [20] 孟元老:《东京梦华录》卷 5《娶妇》,中华书局,1982 年,第 145 页.
- [21] 《明史》卷 303《列传第一百九十一》,中华书局,1974 年,第 7742 页.
- [22] 李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》,北京大学出版社,1999 年,第 467 页.
- [23] 《史记》卷 41《越王句践世家第十一》,中华书局,1974 年,第 1739 页.
- [24] 孟珙:《蒙鞞备忘录》,商务印书馆,1939 年,第 7 页.
- [25] 《明太祖实录》卷 30,上海书店,1982 年,第 525 页.
- [26] 张志聪:《黄帝内经素问集注》卷 2《六节藏象论篇第九》,收于《中国医学大成·第一册》,上海科学技术出版社,1990 年,第 33 页.
- [27] 应劭著、王利器校:《风俗通义脚注》卷 9,中华书局,1981 年,第 425 页.
- [28] 李学勤主编:《十三经注疏·周礼注疏》,北京大学出版社,1999 年,第 228 页.
- [29] 李学勤主编:《十三经注疏·孝经注疏》,北京大学出版社,1999 年,第 3 页.
- [30] 瞿明安:《象征人类学视野中象征要素的构成》,《贵州社会科学》,2013 年 8 月.
- [31] [英]维克多·特纳著,赵玉燕等译:《象征之林》,

- 商务印书馆,2006年,第19页.
- [32] 佚名:《大金吊伐录》卷3,商务印书馆,1939年,第74页.
- [33] 李心传:《建言以来系年要录》卷28,中华书局,1956年,第560-561页.
- [34] 宇文懋昭撰、李西宁点校:《大金国志》,齐鲁书社,1992年,第287页.
- [35] 计六奇:《明季北略》卷1,中华书局,1984年,第8页.
- [36] 于燕芳:《剿奴议撮》,《清入关前史料选辑》(第一辑),中国人民大学出版社1984年版,第120页.
- [37] 《清史稿》卷231《列传第十八》,中华书局,1977年,第9327页.
- [38] 中国第一历史档案馆译注:《满文老档》,中华书局,第181页-182页.
- [39] 《清世祖实录》卷5,顺治元年五月庚寅,中华书局,1985年,第三册,第57页.
- [40] 《清世祖实录》卷5,顺治元年五月戊戌,中华书局,1985年,第三册,第58页.
- [41] 《清世祖实录》卷5,顺治元年五月辛亥,中华书局,1985年,第三册,第60页.
- [42] 《清世祖实录》卷17,顺治二年六月丙辰,中华书局,1985年,第三册,第150页.
- [43] 《清世祖实录》卷17,顺治二年六月丙寅,中华书局,1985年,第三册,第151页.
- [44] 计六奇:《明季南略》卷4《二十七戊申》,中华书局,1984年,第225页.
- [45] 《清世祖实录》卷5,顺治元年五月壬辰,中华书局,1985年,第三册,第58页.
- [46] 计六奇:《明季南略》卷4《江阴纪略》,中华书局,1984年,第241页.
- [47] [法]米歇尔·福柯著;刘北成,杨远婴译:《规训与惩罚》,三联书店,2007年,第231页.
- [48] [美]孔飞力著;陈兼,刘昶译:《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》,上海三联出版社,2012年,第15页.
- [49] 汤志钧:《康有为政论集》,中华书局,1981年,第368页.
- [50] 沈云龙:《戊戌奏稿》,文海出版社,1969年,第138页.