

## 重评九十年代日本中国学的新观念

——读沟口雄三《方法としての中国》

记得在 1995 年访问日本东京的时候，在尾崎文昭教授的陪同下，和沟口雄三教授有过一次愉快的谈话，1998 年沟口雄三教授到北京外国语大学日本文化中心任教，在中国文化书院的一次聚会上，也有过一次短短的寒暄，虽然了解不多，但由于我的不少日本同行的关系，我一直很关注沟口先生的研究，也很钦佩沟口先生的见识。我知道，沟口教授在日本学术界有很大影响，近十年来常常讨论一些思想深刻的理论和方法问题，在很大程度上促使了日本中国学界的转向，并使日本的中国学界渐渐拥有了相当敏锐的问题意识，从而融入日本学术界的主流。同时，沟口先生在中国大陆和台湾也有相当影响，他的很多论著都曾译成中文发表，包括他的重要学术专著《中国前近代思想的屈折》，仅在大陆就有两个不同的译本。尤其是他讨论理论和方法的重要著作《方法としての中国》，1989 年由东京大学出版社出版后，中文本《日本人视野中的中国学》也由李甦平等翻译，1996 年已经由中国人民大学出版社出版。这些年里，大陆有过不少学者发表过和他的谈话、讨论，台湾的中研院近代史所也曾经发表过对他的介绍和专访。像台湾的黄俊杰等对沟口《方法としての中国》的英文评论，在日文版出版的第二年就发表在《清华学报》上，而大陆的汪晖和沟口的对谈，曾经发表在当时影响颇大的《读书》上，孙歌对沟口的介绍也相当引人注目，而都使人对沟口的思路有所了解<sup>1</sup>。沟口关于理论与方法的一些想法，已经有过一些中国学者的介绍和推荐，不过，在《方法としての中国》的中译本出版以后，由于这一事关理论与方法的问题已经引入到中国，包括大陆、台湾，成了中国学术界自己的问题，所以似乎还需要更细致的讨论和有力的评介。因为我在几年以前曾经读过日文本，留下一些笔记，这次拿到中文译本，又仔细看了一遍，于是在这里发表一些读后感，也许有些不同的意见，与其说是批评，不如说是我自己阅读后的困惑。

### 一、“近代”以及“前近代”

沟口站在九十年代的立场，对日本的中国学进行了总结<sup>2</sup>。在第一编第一章《考察近代中国的视点》中，沟口提出，日本的中国研究在不同时代有不同立场，一是津田左右吉为代表的“近代主义中国观”，对中国是批判的蔑视的，沟口认为，“近代日本自认为比亚洲非洲先进的观念，是因为没有根据各民族固有的、内在的价值标准，把握其文化，也来源于将欧洲的近代当做普遍的价值标准，并单方面向其归属”（5 页）。二是竹内好等人的中国观，这是战时成长起来的一批学者，他们对日本的“脱亚论”为代表的近代主义进行了自我批判，而把中国革命看成是“亚洲应有的光明未来”，觉得中国恰恰由于缺少欧洲式的近代，从而完成了日本没有实现的社会革命，政治上建立了反帝反封建的共和体制，思想上彻底打倒了作为封建意识形态的儒学。在竹内好看来，中国近代不断地抵抗和失败，其实正是产生了非西方的、超越近代的“东洋”，而日本则“什么也不是”。但是，沟口却认为，其实，这是一个想象的中国，它只是“近代日本”的反命题，这也是反历史的，因为“日中两国的近代是各以其前近代为基础，并因此而相对地具有独立性”（5 页），并指出，在这种想象中，没有

<sup>1</sup> 汪晖与沟口的对谈《没有中国的中国学》，载《读书》1994 年第 4 期；孙歌《作为方法的日本》，载《读书》1995 年第 3 期。Kuang-ming Wu and Chun-chieh Huang（吴光明、黄俊杰）的英文书评，载《清华学报》新 20 卷 2 期，379-389 页，台湾新竹，1990。

<sup>2</sup> 在这一方面，也可以参看沟口雄三《日本人为何研究中国》的自我陈述，《新史学》一卷二期，85-100 页，台北，1990。

把“中国的近代历史性地客观化”，就象没有把日本的近代历史性地客观化是一样的。三是**沟口希望建立的新的近代中国观念**，他在批判了前两种观念以后，认为“中国的近代既不是超越欧洲的，也并不落后于欧洲，它从开始就历史性地走了一条与欧洲和日本都不相同的独特道路”。在后面一篇评论津田左右吉的论文中，他承认，自己的立场与津田有一种微妙的关系，因为津田虽然由于近代主义观念，产生对中国的蔑视，但是他使中国“独立”于“世界”了，而他自己则接受了津田的这一方法，尽管他并不主张蔑视中国，但他同样强调各国文化的独特性。他认为，中国近代的独特，是因为它以自己的“前近代”为母体，所以继承了前近代的历史独特性，比如“反专制的共和革命”，就是近代中国人对十六、十七世纪以来“大同”这个历史性课题的继承，所以，后来便有孙中山式的“王道”，以及所谓“大同式的近代”，沟口其实是从如何解释文化革命的立场上重新梳理近代中国思想的线索的，所以追溯了从李贽、戴震、谭嗣同、孙中山的谱系，并比较了中日的“公”、“私”观念，指出中国的“公”是在整体的“公”的名义下否定个人之“私”，日本的则是全体（公）、个人（私）相对应的关系，中国的“私”始终受到否定，而日本的“私”则作为相对于政治社会等公共领域一直受到承认（12-13 页）。这一分析，凸显了思想史系谱的连续性，指出了明末新理观并不是在明末清初遭到挫折而产生断裂，而是在清代以后仍然连续不断发展，构成中国的“前近代”<sup>3</sup>。这一说法，暗示了关于中、日、欧近代进程的一种不同已往的解释思路<sup>4</sup>。

我很赞扬沟口试图在历史分析中超越西方中心主义的理论勇气和思考方向。但是，应当提出的是我的一些疑惑。我总觉得，这种看法有一个根本的问题，就是使用各自的“前近代”这一概念，虽然“将近代中国之思想遽变的议题，在时间向度上，向上拉长了四五百年”，看起来把唯一尺度的“欧洲”甩开了，给各自的历史书写寻求到了合法性和合理性，也“有助于掌握思想史内部一些属于长时段推移累进的问题和变迁”，但是，究竟什么是“近代”或什么是需要追溯的“前近代”，仍然还是需要界定的问题<sup>5</sup>。**第一**，显然这种各自有各自的“前近代”的理论，其依据是建立在当下各国现实状况的差异上的，因为这种“结果”的差异，使得他们不能不追溯“历史”的差异性，从而否定“历史”的普遍性，但是，这显然又会使人们形成这样的研究思路：即从各自的“近代”就是从当下的现实，反过去顺藤摸瓜去寻找“前近代”，比如中国由于有文革，那么人们就会把文革当做逆向推寻的起点，寻找类似于“大同”、“开明专制”、“绝对性崇拜”等等思想现象的历史来源，这样一来，很多其他的思想史现象被省略了，而一部分思想史现象被凸显了，思想史上的一些观念可以被后来的立场解释于是得到安顿，而另一些观念却因为后来的无法解释和无法安置而被遮蔽了。因此，如何摆脱这种“后设”或“逆溯”的立场，看来是个麻烦的大问题。**第二**，当过去的历史现象被已然近代的历史学家用“后设”的观念所观照，这里又出现另一个麻烦，就是说，如果采用“前近代”和“近代”两词，那么，“近代”是什么？正如沟口自己所说的，“‘近

<sup>3</sup> 伊东贵之写的《沟口雄三》一文也这样总结道：“先生主张：亚洲有亚洲的，不，更精确地说，各有各国，各民族有各民族之独立的价值标准，而这些价值是在各该国各该民族的社会历史条件下形成的，再就近代化而言，亚洲的近代化过程，在其前近代期，以其自生性展开者作为质地的根干，然后再于其上导入近代欧洲的思想罢了”，《近代中国史研究通讯》第十一期 101-114 页，台北，中研院近代史研究所。

<sup>4</sup> 沟口的这一思路的形成，与他在《中国前近代思想の屈折と展开》（东大出版会，1980）中，对山井涌《明清思想史研究》（东大出版会，1980）、岛田虔次《中国における近代思维の挫折》（筑摩书房，1970）、岩间一雄《中国政治思想史研究》（未来社，1968）和奥崎裕司《中国乡绅地主研究》（汲古书院，1978）的批评有关，他认为，以上各种著作，代表了两种思路，一是把明清当做“近代”的早源，一是把明清当作“古代”的末端，都没有超脱出西欧中心的价值观与时代分期论，都是用欧洲模式来套中国。

<sup>5</sup> 杨芳燕《明清之际思想转向的近代意涵——研究现状与方法的省察》，此文已经提出了沟口理论中有目的论的倾向，载《汉学研究通讯》20 卷 2 期，总 78 期，46-49 页，2001。

代’这一概念本来是地区性的欧洲的概念”<sup>6</sup>，它是按照西方历史的变化和分期，人为地确立出来的一个标志社会阶段的词汇，而并不是一个时间意义上的词汇，它的背后有种种特定的历史意味和价值判断，并不是所有“距今若干年”的时间都可以称作“近代”或“前近代”的，如果各有各的“近代”，那么，“近代”一词中所包含的落后、先进之类的标准、以及一个国家是否进入近代的标准，是否可以舍弃？但是，如果我们还是要在价值评判和社会分期的意义上使用这个“近代”的话，那么是否又得回到欧洲“近代”所确立的一些标准上去<sup>7</sup>？否则，尽管沟口希望“以亚洲固有的概念重新构成‘近代’”，但是这会不会使得“近代”一词本身变成毫无意义而导致瓦解？当然，站在日本或中国的立场回顾历史，在感情上，人们肯定倾向于重建自己的历史时间和变化线索，仿佛不想被西历控制而用黄帝纪元或用天皇纪年一样。欧洲的“近代”标准可以不要，各自有各自的，就好像篮球场上打足球，拳击比赛用高尔夫规则，对中国人说爱斯基摩语，对欧洲人说古代汉语文言文，那么，又以什么为尺度，把一个民族和社会的某个历史时段算是“近代”？而且，你怎么能够在可以被共同理解的范围内，说出一个曾经存在与时间和空间中的，大家都明白的“近代”和“近代性”来？简言之，尽管沟口常常提及普遍性的存在，但是这个“普遍性”其实已经被“特殊性”架空，而“世界性”也已经被“多元性”拆得不成片断了，而且就连沟口一直在讨论的“近代”，也因为“各有各的”这种思路而瓦解。**第三**，进一步讨论一个沟口近来常讨论的问题即作为历史与文化分析空间的“亚洲”的问题。当中国、日本和朝鲜都各有各的前近代，各有各的近代化进路，那么，沟口等人所说的“自立于欧洲（之外）的另一个世界”的“亚洲”，依据什么成为一个可以互相认同，并可以作为独立研究视角的共同空间<sup>8</sup>？从差异的角度看，既然日本与中国的区别如此之大<sup>9</sup>，那么，同属亚洲的中国或日本，又与同属世界的“欧洲”有什么区别？当沟口等人用这种近乎相对主义或解构主义的方法，瓦解了欧洲经验和道路的普遍性的时候，同样也瓦解了日本、中国近代历史经验的普遍性和连带性，这种“相对”的观照下已经变得“零碎”的近代图像，当然否定了欧洲理性和工业化的近代经验，但也否定了日本“脱亚”的近代经验，也否定了中国“革命”的近代经验，那么，哪一个经验才对“亚洲”有意义？换句话说，“亚洲”究竟应当按照谁的想象来建构和描述？

## 二、日本中国学何以成立和确定自身位置？

其实，我们不要忽略的是，沟口的问题意识孕育于日本当代的学术史和思想史中，这正

<sup>6</sup> 《中国前近代思想的屈折与展开》，绪言，7页，索介然、龚颖中译本，中华书局，1997。

<sup>7</sup> 例如沟口雄三本人在《中国前近代思想的屈折与展开》中分析明末思想史上的重要的新现象时，一而再再而三地强调，“一，对欲望予以肯定的言论表面化，二，提出对‘私’肯定”（序章，10页）“这种对欲望的肯定和‘私’的主张，在明末时期具有一个历史性的意义”（序章，21页），“明末时期对‘欲’的肯定和‘私’的主张，是儒学史上、思想史上的一个根本的变化”（序章，27页），其实就与西方近代性的认知有关，因为肯定欲望和私的合理性，背后就是以所谓的“个人权利”的确立作为近代性的标志。因此在某种意义上说，这一“前近代”概念的确立，并没有根本改变关于明清思想史的知识，包括历史资料的使用、历史叙述的结构和历史解释的思想。

<sup>8</sup> 关于“亚洲”作为一个研究空间的问题，参看我的论文《想象的还是实际的：谁认同亚洲——关于晚清至民初日本和中国的亚洲主义言说》，台湾大学历史系“东亚文化圈的形成与发展”学术研讨会论文，2002。又，沟口在新近发表的论文《中国思想与中国思想史研究的视角》中又反复强调“亚洲”观念的变化，并认为“亚洲”是二十世纪后半叶最重要的新研究视角之一，载《东方学》第100期，此处用李云雷译文，载《比较文学研究通讯》，北京大学比较文学与比较文化研究所，2002。

<sup>9</sup> 沟口自己在《中国前近代思想的屈折与展开》中也强调，他自己是“一开始就把理解中国的独特性作为自己的研究课题的”，同上，29页。



是他的理论的合理性所在，他的全部讨论首先是针对日本，特别是针对日本中国学而来的，因此，接下来需要讨论的是他关于日本中国学研究的看法。在第二编第五章《研究中国的方法》中，沟口激烈批评过去的日本中国学（汉学）。批评的大意似乎可以归纳如下：第一，汉学来源于日本人对中国古典的兴趣，一方面，这种兴趣使古代中国的文明被当成是日本的东西，所以，日本的中国学研究者对这些文化没有“外国”或“他者”的意识，“并不是由于他们对中国的事情感兴趣，而是从日本内部的事情心情出发，而后又将其消化于日本内部的事情心情之中了”（90页），所以，汉学是“没有中国的中国学”。另一方面，他们研究中国古典的兴趣，没有以“近现代中国为媒介”，就是说，他们研究的古典中国是一个悬置的孤立的文本，所以，也是没有一个实际“中国”的中国学。第二，过去的日本汉学把“中国”古典化经典化，使之成为了与现代中国没有关系，却与日本历史有关系的东西，从而产生了日本自负的民族主义，形成国粹式的大东亚主义，战后日本中国学对中国的兴趣，仍然是“倾向于那个古老而美好的中国”（91页）。当然，另一种倾向也在战后滋生，即所谓有良心有觉悟的中国学学者，对于“革命”和“进化”有偏向性的热爱，因此也想象了一个“中国”，作为对古典中国和西方世界的“异端”。可是，由于这个想象的中国与实际中国的差异，使中国学还是在“抛开中国读中国”（91页）。第三，沟口认为，应当建立一种有中国、但是又超越中国的中国学，“应在于超越中国的中国学，换言之，应是以中国为方法的中国学”（93页）。这是什么意思呢？按照沟口自己的说法，这里大概包含着这样的几层意思：首先，世界是多元的，中国和日本都是其中的“一”，所以，当学者真正把中国看成是世界“多”中之“一”的时候，就是“以世界为目的”的研究方法。其次，“结合中国实际来考察中国，并且要发现一个和欧洲原理相对应的中国原理”（94页），这样就可以用“中国眼镜”来看欧洲，比如什么是“自由”？什么是“国家”？什么是“法”和“契约”？这样，就把过去误解为“世界的”还原成了“欧洲的”，普遍的东西就个别化和相对化了。再次，日本可以通过对“中国”的“中国化”，剥离开日本与中国的历史与文化纠葛，反过来认清自我的位置和身份，确立“日本”这个世界的“多”中之“一”。

顺便可以提到，在评论法国中国学的时候，沟口的这层意思更清楚。法国中国学曾经被沟口解释为“通过了解中国，把欧洲对象化，又进一步通过这些，走向对认识世界轮廓的探讨”（111页）<sup>10</sup>。我想，他说法国其实是为了说日本，所以，沟口的意思很明白，在第六章《津田支那学与未来的中国学》中，他说到，要区别开日本和中国的历史文化传统和古典资源，把中国学真正看成是“一门外国学”，“首先把中国当做一个独立的世界来看待，使之站到与日本、也与世界相对化的立场上来”，在后面第七章《法国支那学与日本汉学和中国哲学》中，又批评日本汉学“把宋明学作为外国学进行研究的意识薄弱”（116页），也就是说，要把“中国”真的作为“中国”，这个“中国”相对于日本来说是“外国”，即在日本文化与历史的研究意识中“去中国化”，把中国当成一个“外国”，这样，恰恰中国学才有了“中国”，而过去，中国学的“中国”是在无意识中融入日本自身的，只有把中国学中的“中国”当做“他者”（the other），才能“使日本这一独立的世界变得客观化，站到与中国以至与世界相对的立场上来”，也就是说，要反对西方中心主义在普遍主义的掩盖下，对历史解释的垄断，也要在日本的汉学研究中去除中国历史与文化的笼罩性观念和内在化感受，因此要将中国、日本和欧洲当成独立的文化单元来理解，各有各的历史和传统，各有各的近代进程，最后，“通过这些个别的国家与民族的相对化，建立起多元的世界观”，因为这样确立“他者”的

<sup>10</sup> 关于这一点，沟口在他执笔的《中国近世の思想世界》说得更清楚，他以法国汉学与日本作为比较，说法国汉学为了基督教传教的动机，以同时代的中国以及中国的全貌作为关心对象，因此他们如果关注与基督教对抗的儒教，就不止是关注儒教的哲理，而是以儒教的社会作用、使儒教成立的社会构造、政治体制为关心对象，因此，那是作为“外国学”的中国研究。载沟口雄三、伊东贵之、村田雄二郎《中国という視座》，19页，平凡社，1995。

结果，是在于确立“自身”，把中国当做一个具有独立意义的文化单元，通过中国研究发现欧洲的独特文化，了解欧洲文化的相对性和局限性，并不是为了证明中国的独特性，而是为了给日本人认识“世界”提供一个角度，使日本人认识到，中国也罢，日本也罢，都是一个独立的单元，都有自己的问题和视角，都有自己的文化和途径（103页）。所以，在沟口这里，日本的中国学，并不是中国之学，而是日本之学，因为这样一来，中国学就不再仅仅是古典的学问，也不仅仅是中国之学问，就是进入了日本学界的主流，有了自己的问题意识。

当然，我理解沟口的说法。日本中国学界近年来的一些变化，使我们看到了这种努力的积极后果，中国学由于有了这些与日本真正相关的问题意识，正是在将中国学成为“外国学”的时候，恰恰使中国学成了与日本有关联的学问。因此，和日本有关系但又有区别的“近代”成了日本中国学界关心的重点（特别在东京），而不是像过去那样，“古典”作为汉学的中心，被不加区分地和日本古代混在一起，他们会关注和讨论这样的问题：中国进入近代的时候，何以不能像日本那样有一个“明治维新”，中国在接受西方思想、知识和制度的时候，何以会和日本的理解情况不同，特别是，当“亚洲”一词被当作中国学界同样关心的视域的时候，中国学、韩国学，也就是近代中国的历史文化思想研究、韩国历史思想文化研究，就和具有主流和笼罩地位的近代日本历史文化思想研究一道，成了日本学术界讨论的话题<sup>11</sup>。

### 三、是日本而不是中国：沟口理论的理解和误解

上述沟口的理论和方法，有着明确的问题意识，他显然是站在日本中国学的立场上，在对日本中国学的焦虑中思考出来的。在这一理论的思考中，一方面表现了日本学者希望既脱离古代中国文明传统的笼罩，又挣脱掩盖在世界主义外衣下的欧洲中心主义影响，力图在历史领域确立自己的位置、提出自己的立场，另一方面表现了日本中国学界试图进入日本学界，在传统的、孤立的，而且日益边缘的中国研究里，加入日本的问题意识的信念。在沟口这样的日本学者那里，这似乎天经地义，没有问题。可是，这里需要提出的是，产生于日本的这种理论和方法，对于不假思索地接受沟口理论与方法的中国人来说，它究竟是什么？我们应当记住“桔逾淮而为枳”的道理，也就是说，中国学界如果要接受这一理论，需要作什么样的诠释和转换呢？

1991年，丸山真男在给《福泽谕吉与日本近代化》中文本写的序文中特意指出中国和日本的差异性，所以“现代中国在阅读福泽的‘思维方法’时，也需要在不同的文脉里‘改读’，就是说，对福泽思想的‘意译’比‘直译’更重要”<sup>12</sup>。这种提醒，显示了一个思想史学者的清醒的位置感，因此，对于中国读者来说，需要再度提醒的是沟口在本书中一再指出“差异”，这是沟口理论与方法中相当重要的地方，就以中日两方的历史和思想而言，他指出，日本与中国虽然可能共享同一些词汇和思想，但其背景却是有差异的，像宋明理学，虽然中日皆受其影响，但其背后的政治和社会背景相当不同，“皇帝制和幕藩制、科举官僚制和世袭藩禄制、均分相传和长子相传、重视血统和重视家长身份、宗族制与本家分家制、田地的自由买卖与禁止买卖，屯田制、乡村自卫（保甲制）与兵农分离等等”，由于这些背景差异，所以看上去是一样的“理学”，其实日、中是不同的，他要批评的就是这些日本学者“对此问题迟迟没有显示出兴趣”，“反而让日本有过宋明学这一事实挡住了自己投向‘异’的目光”（117-118页）。

<sup>11</sup> 关于这一点，只要看一看沟口雄三、滨下武志、平石直昭和官岛博史所编《アジアから考える》七卷中的作者队伍就可以明白，当亚洲成为一个历史研究的空间时，中国研究界和日本研究、韩国研究界，就有了一个共同的、与自身相关的话题，东京大学出版会，1993-1994。

<sup>12</sup> 丸山真男《福泽谕吉与日本近代化》中文本原作者序文，4页，区建英译，学林出版社，1992。

恰恰是这一提示，可以提醒中国学界。当我们理解和使用沟口理论与方法的时候，千万不要忘记这一“差异”，首先，沟口是针对日本学术界的状况特别是日本汉学状况发言的，他的问题意识来自日本，而我们的问题意识应当来自中国。其次，日本汉学面对的问题是如何区别“自身本有的古典文化”和“作为外来文化的中国古典”，区别和确立“他者”是为了确立“自我”即日本的位置，而在中国，如果是研究中国历史和思想的学问，却没有区别的问题，需要的倒是把“中国”放在“世界”背景中理解，不是要将研究对象推向“他者”的位置，而是要寻找一个“他者”来对照自身。再次，中国学在中国是主流，并没有边缘的焦虑，而日本的中国学却在日本学界是边缘，不意识到这一点，就会有影响的焦虑。最后，由于日本的中国学处于边缘，当它要把自己放进主流讨论，并且有意使自己讨论的问题和当下发生关联的时候，他们常常会把讨论空间便成“亚洲”，因为只有当“亚洲”被作为讨论单位的时候，中国历史、韩国历史和日本历史一样，就都与现在的日本有了深刻的联系，因此，也就能使人们对这一领域格外产生关注。

也许是一种臆测，也许只是一种感觉，我觉得沟口的理论与方法如果可以直接挪用于中国的话，依我看可能受到启发最大的，是中国的外国学。说句不中听的话，中国的外国学如外国文学、世界史、外国哲学等等，其位置和在日本的中国学一样，由于一方面总比不上原产地的自幼熏陶（在这一点上，还比不上日本中国学家，因为从日本中国学的渊源上看，他们原来就是与中国共享汉文文献资源和考据研究方法的），半路出家带艺投师，常常力不从心，所以无论在资料上还是体验上，都不如所研究的那个文化圈本身出身的学者，因此“研究”常常落为“编译”，在外国学术界也总是成为学习者和模仿者，另一方面由于是“外国学”，所以看上去无干自身痛痒，至多也只是“借鉴”，所以，并没有触及自己现实的问题意识，也没有关系自己命运的讨论语境，总在本国学术界成不了焦点和主流，更谈不上直接进入大众话题。因此，沟口雄三的理论和方法，特别是“没有中国的中国学”一说，相当值得深思：如何使关于外国的研究与关于本国的问题相关？如何使关于外国的言说具有本国的问题意识，或者说如何使关于本国的言说具有世界的知识背景？这是中国的外国学研究摆脱附庸地位的关键所在，而不是亦步亦趋地人云亦云，想方设法和别人争“同步起跑”。但是，我仍然要强调的是，如果要把多元的“近代”与“前近代”、“没有中国的中国学”以及“亚洲历史和文化共同体”等等理论，不假思索地直接平移到中国自己的中国学，我以为，似乎要三思而后行，毕竟沟口的问题意识来自日本、特别是来自日本的中国学。

2002年2月20日匆匆写于香港