

從「請封」到「自封」

——日本中世以來「自中心化」之行動過程

韓東育◎著

著者簡介

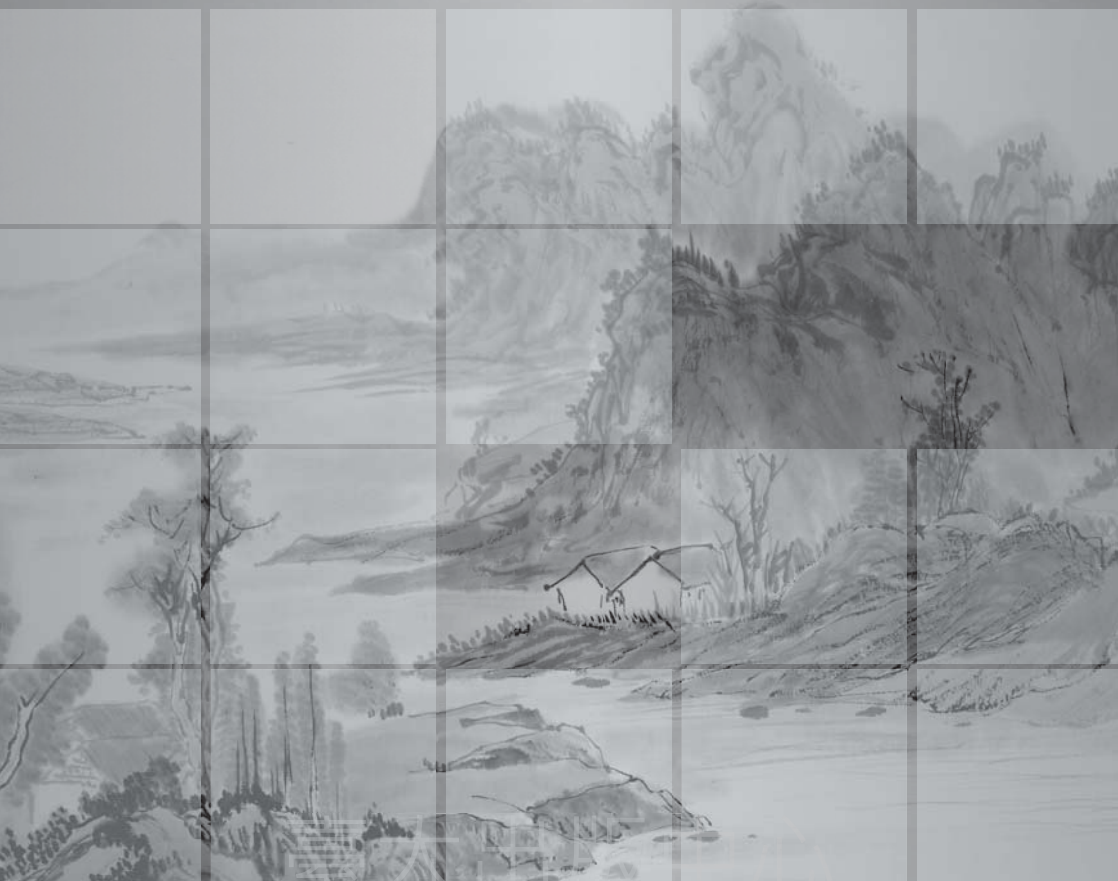
韓東育

1962年生。東京大學博士、博士後，東北師範大學歷史學教授、副校長，東亞文明研究中心主任。研究領域為日本史、東亞思想史和東亞國際關係史。歷任東京大學客員研究員、日本學術振興會外國人特別研究員、日本九州大學人文科學府講義教授、臺灣大學人文社會高等研究院訪問學者、國際日本文化研究中心外國人研究員。現為中國教育部長江學者獎勵計劃特聘教授、國家萬人計劃哲學社會科學領軍人才、國務院學位委員會學科評議組成員、國家社會科學基金項目評審委員會委員、教育部高等學校教學指導委員會委員，兼任中華日本學會副會長、吉林省歷史學會會長、《外國問題研究》主編。著有《天人·人際·身心：中國古代「終極關懷」思想研究》（1994）、《日本近世新法家研究》（2003）、《道學的病理》（2007）、《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》（2009）等書。

從「請封」到「自封」

——日本中世以來「自中心化」之行動過程

韓東育◎著



從「請封」到「自封」
——日本中世以來「自中心化」之行動過程

目 次

自 序	i
序 章 關於日本「古道」之夏商來源說.....	1
第一節 問題的提出	2
第二節 「夏商古道」的傳入如何可能	11
第三節 在日「夏商古道」的事實綴合	17
第四節 《山海經》的疑案與推論	57
第五節 丸山真男「原型論」考辨	79
第一章 「華夷秩序」的發生邏輯與早期展開.....	127
第一節 「天」、「天子」與「天下」	129
第二節 「一統」的核心價值及其哲學規定	135
第三節 「天下」理念的落實與「華夷」觀的導入	146
第二章 關於前近代東亞世界中的倫理問題.....	165
第一節 先行研究的洞察力與局限性	167
第二節 前近代東亞秩序的倫理指向	172

	第三節 東亞「兩極」的出現與倫理體系的解體 ...	188
	第四節 東亞的倫理意義	204
第三章	江戶日本對儒學經典結構的改變	209
	第一節 中日經典結構的反向演變	209
	第二節 江戶思想流派之間的「正反合」循環	219
	第三節 若暗若明的分工協作與「自中心化」隱衷	230
第四章	關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視	239
	第一節 武士與武士道	239
	第二節 「死的覺悟」及其動機理解上的歧義	245
	第三節 「奉公」價值下的「自中心」凝聚 與「同心圓」擴張	257
第五章	「華夷變態」論的失實與清朝的「大中華」凝聚	275
	第一節 清廷的內外壓力與解壓方法	275
	第二節 《大義覺迷錄》的問題設定與理論結構 ...	280
	第三節 「大中華」實踐的終局驗收： 〈清帝遜位詔書〉	298
第六章	日本的變異與東亞的變局	323
	第一節 「中華」價值在日本的「變態」	323
	第二節 日本「自中心化」的推進軌跡：	

	從「請封」到「自封」	336
	第三節 日本對「歐法」的利用與初始行動	348
第七章	東亞戰事背後的事實與邏輯隱情	379
	第一節 日本方面關於戰爭理由的矛盾陳述	380
	第二節 規定明治、昭和走向的「執拗低音」	393
	第三節 首尾連貫的日本課題	408
	第四節 對東亞戰事原因的結構性分析	432
終章	戰後日本的思想與行動	445
	第一節 臨場體驗下的細微觀察	446
	第二節 潛在的思想伏流	455
	第三節 對戰後日本的再省察	480
散論	495
東亞的生態	497
東亞的禮爭	509
東亞的表達	523
後記	535
參考書目	539
人名索引	569
名詞索引	575

自序

本書將向讀者展示一幅與以往東亞敘事不盡相同的歷史畫面。在曾有的描述中，中日兩國有點像動輒「變臉」的「雙面人」：交好則袍澤昆弟，同文同種；交惡則原本異類，互為鬼畜。兩國關係的起伏頻譜，也仿佛在交錯上演著這兩張喜怒無常的面孔：它們的思想和行動可以像孩子一樣，興至時推杯問盞，反目時拳腳相加。由於事實不盡如此，於是，某些歷史學家的意見便開始被寄予以過大的期望，以為他們的理性判斷會比一般人的情緒性反應要如實得多，也周延得多。可是，當人們瞭解到「雙面人」的結論亦恰恰製作於某些學者時，接下來的無告又無法不轉化成一連串的質疑甚至憤懣：是學者們缺乏嚴肅認真的態度，還是研究能力不夠？是主觀性有餘客觀性不足，還是他們原本就是披著學術外衣的民族主義者？

簡單化，總是歷史評價中的一大忌諱，無論是對個體人物還是某個民族，都是如此。這意味著，要真想沉靜下來去觀察中日間異常複雜的恩怨糾葛，並從這團亂麻中整理出近乎事實的由緒，則研究者的時空站位和出發點，就顯得比任何結論、特別是某些先入而明快的結論要重要得多。生物學家的基因理論常常給人文學者帶來啟示：一個民族的民族性，往往形塑於其所特有的觀念模式、行為模式和制度模式；而這些模式的形成，卻離不開悠遠而漫長的大歷史和長線觀察。本書之所以在〈序章〉部分將目光遠投於中日兩國的文明發生史甚至史前史，並通過某種「據實性假說」來展開相應的摸索和探究，除上述考慮外，還因為有一個「謎」一直橫亙在中日兩國之間，並且這個「謎」直到今天仍少有認真關注者。

荻生徂徠的名字，對日本研究者來說並不陌生。三百多年

前，他曾提出過一個聳動士林的命題，即日本的歷史文化就根本而言乃源自中國大陸的「夏商古道」。2005年四月，積七十年之心力專攻甲骨金文的白川靜教授，在臨終前幾近「絕筆」的特約文章中，用來日苦短的心情略顯急迫地傾吐了他畢生的研究結論，即「大和朝廷」與「殷」之間實具有特別的淵源關係。他發現，「殷周鼎革」後，一部分殷民後裔通過東北地區進入朝鮮，而另一部分則直接渡過渤海，來到了日本的北九洲。白川氏不僅通過「擁有神話體系的王權」、「紋身與貝、玉文化」以及「政教分離」體制下宗教權力的最高執掌者（天子或天皇）不必擔負世俗責任等殷商與日本之逼肖處，立體地闡解了兩個時空之間的深刻文化關聯，還首次系統披露了一個令人驚愕的事實，即今日天皇即位時不可或缺的「皇室典範」之一——「大嘗祭」儀式及其「真床覆衾」古禮，竟也與殷商同源！當白川氏和荻生徂徠在日本來歷認識上的「非同步偶合」現象，與水文史上幾千年來未嘗發生過改變的日本海「左旋環流」事實取得了雙向印證時，作為「夏商古道」說前提的中日人員漂流痕跡，不但可以啟動並還原一直被判定為不經之論的大量陳年往事，為人們深入瞭解中日悠遠的交流史開啟一扇前所未有的大門，還將為學界揚棄政治思想史家丸山真男所提出的日本「原型論」，提供人文歷史和水文地理上的全新觀察場域。重要的是，當日本文化來源的部分「謎面」在「後丸山話題」下逐漸走向明晰時，類似的觀察，還可能會解構仿佛是自明的「原型論」新說並終結一個曾長期被它所綁縛的時代。

然而，瞭解日本史脈絡的學者，一般又很少會質疑儒教在丸山筆下屢遭否定的價值判斷。這多半體現在「政治意識原型」中「祭事」與「政事」、「萬世一系」與「易姓革命」、「約法三章」與「修齊治平」，「倫理意識原型」中「對神負責」與「對人負責」、「利益主義」與「道德主義」、「無責任祭統」與「有

責任政統」，以及「歷史意識原型」中「現世主義」與「理想主義」、「崇外尚幼」與「泥古敬老」、「法今王」與「法先王」等所謂日中價值難以兩立的系列對立中。每組對立項中的後一半，無疑是丸山排斥有加的儒教理念，而前一半，仿佛也自然成為不容懷疑的日本價值，而且是「原型論」意義上的日本價值。丸山所謂「在大陸文明到來以前，日本就有了 something，並在此基礎上接受了外來文化」的說法及其學術直覺，表明他在下意識觸及到日本更古老文化的同時，或因事涉敏感不敢深究或無力深究「原型」背後的「原型」而略顯武斷地否定了 something 的外來可能性。這一點，與他重描「記紀神話」中「天孫降臨」的「垂直結構」而有意無視日本文化橫向來源的「水平結構」等理論設計之間，有著內在、本質和必然的聯繫。當然，一個不該出現的邏輯瑕疵亦同時發生：「天孫降臨」本身，又何嘗不意味著文化外來？可是，當人們將荻生徂徠和白川靜的前述觀點或結論與這種武斷言說合而觀之，尤其將轟動過近現代學術界並專門探討殷周之大別的王國維《殷周制度論》放置到同一個案臺上進行解剖和比對時，則會令人驚異地發現丸山的日本價值「原型」與殷商文化間所存在的大量同構對應關係，即與周人「血統」不同的殷商「神統」、與周人「德政」迥異的殷商「神政」以及與周人「人為」相悖的殷商「自然」。「夏商古道」論固可被定位為「據實性假說」，但丸山在提取日本文化「原型」前必須動用的三大手段，卻適足令人深思。它們分別是：①儒佛消去法、②神道觀念精煉法、③民間傳承提升法。

值得注意的還有下面一些無法回避的重大變化及其相關問題，即：「殷周鼎革」過程中的對立與互補，已體系性地催生出新一輪中華普世價值和標準，亦即被後儒視為道統「十六字心傳」的「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」之「中道」觀念。這一生成於殷周調和論基礎上的綜合性價值體系，

對於解讀丸山真男向周以來儒教所發起的「前提性批判」，或許不無補益：如果說殷商外來文化給日本帶去的「第一記憶」，構成了日本文化的「原型」、「古層」或「執拗低音」，那麼，傳統中華思想的日後變化，也曾以附著於「原型」之外的形式影響過日本「固有」的觀念世界。可由於包括佛教在內的外來「新說」及其混合價值又很難與日本「固有」且「單一」的「傳統」價值相吻合，於是，由不定期的「受容」與「清理」過程所呈顯出來的起伏曲線，便自然構成了日本「原型」對待「自性」與處理「外來」時的基本反應頻譜。也就是說，當「第一記憶」的「當然」價值一經被接受者奉若神明，原本亦娩出於這一體系當中的新價值，反而變成了「他者」；而對於「他者」形成過程之「所以然」的無視甚至抵觸，便無法不導致「非此即彼」或「二者擇一」式的價值衝突。這樣，「自我」與「他者」雖可一時「習合」，卻終不免「古層」隆起時的對決與分手；雖可以一時模糊與相對「他者」間的此疆彼界以共同抵禦絕對的「他者」，但絕對的「他者」一經消失，則相對的「他者」亦難免被次第驅逐的命運。作為被神道教又拉又打的道具，佛教與儒教在整個日本政治思想史上的起伏曲線，已形象地說明了這一點。體此，則「儒教思想之多義性和兩極指向性（兩面價值）」給江戶學界和丸山本人所造成的所謂思想困惑，也就變成了「不成其為問題」的問題；而原本出自傳統中國的「神道」思想之所以會成為日本「原型」的核心要素而今中土反無，似乎也不再是一個值得繼續討論的問題。

但是，「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥」（《禮記·表記》）這些孔子早年對殷商社會的價值批判，也同時意味著確立於周代宗法昭穆制度和宗親倫理關係基礎上的中華價值統系與華夷秩序，將無法不在東亞世界的伸展中遭遇到重神而輕人、重力

而輕德、重利而輕義的單一價值存在及其偏執反應。殷商時代所崇尚的「占卜」活動，在「卜筮主利」（象數之學）的意義上受到了日本社會恒久的價值肯定和追捧，而儒家所謂「學問主義」（義理之學），則在「僵硬而不知變通」的歸謬下長期受到打壓和貶斥。即便揆諸史實也不難發現，三世紀時，魏明帝曹睿頒賜給卑彌呼的充滿倫理暖意的「親魏倭王」封號，其實也只是滿足了「善事鬼道」者「挾大國以自重」的功利性目的；而五世紀驅使「倭五王」尤其是「倭王武」對南朝劉宋「請封」行為的根本動力，也並非雙方倫理關係的提升，而是如何實現「倭」對包括百濟在內的三韓乃至半島地區事務的整體干預。後世日本學者，還多對足利義滿（1358-1408）接受明朝冊封的朝貢行為鄙薄有加，但事實是，「勘合貿易」下日方的巨大收益，已讓足利將軍極大地「緩和了尊嚴問題」。值得注意的是，當一定要把無法拆分的冊封手續（倫理政治）與朝貢協定（商貿經濟）硬性切割開來並強迫相關方面去二者擇一時，中日雙方的反應還充滿了戲劇性。豐臣秀吉製造「壬辰倭亂」的直接原因，據說是日本想恢復「勘合貿易」（朝貢貿易）而朝鮮未能如實傳信給明朝。朝鮮人之所以未如所願，是因為他們瞭解當時東亞地區的「國際關係」通則，瞭解「朝貢」必先「冊封」的前提和規定。於是，當秀吉只想與明朝做「勘合貿易」卻不想被冊封為「日本國王」時，明廷的反應也只能是「只許封，不許貢」。豐臣秀吉所執導的這齣佯裝不知或知其不可而強為之的「外交」鬧劇，在江戶初期還險些再度上演。1610年，德川初代將軍家康，曾令臣下本多正純向明朝福建總督修書求取「勘合貿易」所需要的「勘合符」。因未見明朝答覆，家康震怒，竟一度命令島津氏出兵征明，雖計劃未果，但在日本諸大名之間，「征明」的輿論卻一時間甚囂塵上。

在日本具有一定代表性的「夏商古道」說和「反道德主義」

社會思潮，為江戶學界特別是「古學派」和「國學派」甄別與裁剪湧入日本的大陸經典，埋下了可以逆料的伏筆；而德川時代最為刺目的文化現象之一，也正是儒教經典結構在日本社會實際選擇下的次第變容，即：由「宋學的大學·中庸主義，經仁齋學的論語·孟子中心主義，又進一步轉而為徂徠學的六經中心主義」。到了「國學派」本居宣長（1730-1801）階段，以朱子學為代表的中國學說，還仿佛倏忽間變得意義全無。於是人們看到，宣長的興奮中心已完全轉移到日本自身的經典中來，轉移到日本第一部詩歌總集《萬葉集》和日本第一部史書《古事記》上，尤其是後者。丸山稱，這一轉變，幫助宣長在全無規範處「發現」了所謂「日本古道」，並首次通過這個「道」給以往思想界消極容忍的人性自然賦予了積極的意義。宣長認為，日本古典詩歌中，本來是沒有善惡正邪之寓意的，更沒有道德政治上的隱喻。日本之所以有試圖從歌學中尋找這些因素者，完全是受中國儒教文化影響的結果，即日本人在借用本來是表音符號的中國文字的過程中，竟不知不覺間接受了漢字所滲入的文化「意義」，而這個意義，就是宣長堅稱必須剔除的所謂「漢意」。易言之，由朱子學裹挾而至的五倫秩序、心性命理和天地宇宙觀這一碩大無朋的理論體系，在「真心」的意義上已給日本人的「前規範」生活造成了價值混亂；而這一混亂的最直接後果，則是「天理—人欲」模式對日本「原始淳樸」人情的斫傷和破壞：朱子學「悖道之心即為人欲」的說法，反而表明那個「道」不應該是人間當守之「道」，其所謂「天理」也並不應該是人所當循之「理」。由於他那句「人欲豈非天理耶」的名言無論如何都躲不掉荏生徂徠的影響，所以丸山所謂日本之「道」在人性問題上實現「三變」，是可以理解的，即：從「天理」之心性自然論上求道的朱子學樂天主義向徂徠學悲觀主義的「氣質不變論」的轉變；從徂徠學的「氣質不變論」向宣長

的「人欲自然論」的轉變。然而實際上，宣長「以神道為根本，而以儒佛為枝葉花實」、「我國為本，外國為末，末當從屬於本」這一與丸山「原型論」至為逼肖的「本末論」旨趣，除了在「日本原型」的發生根源上與荻生徂徠之「夏商古道」說存在著地域差異外，其價值拮抗的目標，卻罔非周代以來的儒教形而上學。而且按照朱謙之的分析，徂徠「東海不出聖人」的說法中所流露出來的遺憾，其實還隱約端出了「自我作聖」的姿態。這也是丸山為什麼會反復強調荻生徂徠與本居宣長之間存在著理論上的「默契」，並且這種「默契」還給「宣長學」帶來了「飛越性發展」的內在原因。

武家政治，一度被丸山視為「日本政治的原型」；而歷代「武士團」的行動軌跡，還證明它同時也是幫助日本完成凝聚與擴張行為的「自中心主義」的「原型」。一群不計生死並帶有宗教般狂熱的武裝人員，曾把他們的行動原理凝結成長期左右日本政治的倫理價值體系——「武士道」。武士們素以忠誠、犧牲、信義、廉恥、潔淨、質樸、儉約、尚武、名譽、情愛為指歸，而單單鮮談仁愛。他們崇尚武力，認為果決的武裝行動遠勝於無謂的道德說教；他們崇尚「奉公」，近乎迷信地把自己的主君奉為神聖，頂禮膜拜；他們常懷「死的覺悟」，深信為主君獻身，就是在完成「則公去私」的偉業；他們還喜歡在冥想中給自己的瞬間赴死行為賦予「永恆」和「無限」的意義，以為自己將因此而獲得莫之與京的「大生命」。於是，當公私和有無邏輯與「死的覺悟」發生了實質性契合時，死亡本身便意味著「公」的崇高偉大戰勝了「私」的無謂和渺小，也意味著從永恆之「無」來到現世的瞬間一己生命，又被永恆的「無」所慷慨接納和回收，使「死亡本身被賦予了某種親近感」。而武士道特有的「決斷主義」之所以能夠發生，某種意義上還取決於其「目標意識的單純化」，而目標意識單純化本身，又反過來為武士「死的覺

悟」賦予了「反知性主義」和「反規範主義」等特別屬性。這就意味著，「任何道和規範，在這個意義上都只能是純粹武士道的從屬物」，至多可作為武士精神的證明者而非決定者。《葉隱》「物而二分者，惡也。武士道者一也，不假外求。然則聞儒道、佛道而謂武士道云者，反不得其道也」以及「釋迦也好，孔子也罷」，無論任何「學文（問）」，倘與「奉公」無關則悉皆「無用」等說法，還明顯透露出武士道對外來思想的強烈排斥傾向。值得注意的是，隨著「奉公」同心圓的無限擴大，他們的擴張精神亦變得無所底止。換言之，當「死的覺悟」行為超越了應有的限度並且「奉公」的實踐範圍超越了一國的邊界，日本的武士道精神，就會迅速轉變為鄰邦災難的淵藪和國際公法的破壞者。常見的情況是，它不會按照國際通行的道義標準來約束自己，戰勝時喜歡力的炫耀和自我中心價值的膨脹，戰敗時則只認「力不贍也」而少有道義上的自省。但是，這並不意味著它會妨礙奉行「和平主義」原則時的內外作用發揮。「二戰」後由武士道精神轉化而來的系列品質，還每每給世界展示出其認真、忠誠、團結、犧牲、信義、敬業等諸多方面的優長及由此而來的秩序和繁榮：新憲法頒行才幾十年，日本就躍居為世界第二大經濟體；而最新統計顯示，醫學家大隅良典已成為 2000 年以來 17 年中第 17 位獲得諾貝爾獎的日本人。

歷史上，日本曾次第創生過織田信長的「國際日本」（全球）、豐臣秀吉的「大日本」（東亞）和德川家康的「小日本」（本土）這三種為日後該國走向奠定過底色的不同地政構圖，但這並不影響某一構圖佔據主導地位時其他構圖的隱蔽性並存與互動。這種被日本學者船曳健夫稱作「相互補足」的現象，在素以「小日本」著稱的德川時代，曾有過經典的展示。人們熟知琉球和朝鮮穿梭於中日之間的所謂雙向「朝貢」史，卻未必關注給近世東亞地區造成過如此局面的「兩極」並存事實。由於

同一文化圈域內的「兩極」並存本身即意味著對區域「中心」地位的爭奪，而通行於當時東亞世界的最高區域價值又是發源於中原王朝的「中華」，因此，如何對調甚至顛覆由中原王朝所設定的「華—夷」指代，對日本來說就具有了重大的政治意義和文化意義。也正是在這個意義上，「明清鼎革」，無疑給日本賦予了實現上述宏願的天然「機遇」。對該事件的誇張性炒作，意味著「小日本」並非對「大日本」無所關心，相反，其乘勢發出的全部聲音，都程度不等地透露出日本政要亟欲唱衰彼岸、自立中心並以東亞為半徑來規劃自身未來走向的焦慮和衝動，哪怕在實力不逮的情況下只求得心理滿足，亦未為不可。其有意無視清王朝「五族一體」的「大中華」凝聚事實而遽然得出的「華夷變態」結論，反而使兩國間發生了「變態」者身份的對調。豐臣秀吉咒萬曆皇帝為「髯虜」和德川幕府罵滿清貴族為「胡虜」，好像與明、清朝廷是否出身於「中華本家」關係不大；而「日清戰爭」沒有發生在所謂中華意識形態——儒教未占主流的康乾時代卻肇釁於儒教幾成國教的光緒年間，還為上述對調提供了歷史與邏輯上的系列反諷。

這意味著，作為中世特別是近世以來日本政要高自標置的價值標籤，「中華」的包裝意義要遠大於標籤本身的文化內涵。其真正的核心指向，應該是如何確立堪與「大中華」之政治實體分庭抗禮的另一極「中華」，並在完成「自中心化」的過程中去次第實現「日中比肩」、「一極卓立」直至「唯我獨尊」。事實上，一個從「請封」到「自封」的演進軌跡，已經被日本前赴後繼的歷代行動，清晰地勾勒出來。有這樣幾點認識大概毋需諱言，即中國大陸對日本所構成的各類誘惑與大海所造成的交通不便，曾次第為日本支配層形塑出三種對華態度模式：一是無法分離——律令範本和生計來源使然；二是追求對等——地絕遼遠和海防武威使然；三是自我中心——中國之外次位強勢

使然。在這種情況下，當正常的政治經貿關係一旦受阻或陷於停頓，地位爭訟和武力冒進，便每每成為日本對待核心文明的自然選項。前述之倭五王特別是倭王武（雄略天皇），為掌控「倭、百濟、新羅、任那、加羅、韓、慕韓七國諸軍事」而敢於向中國南朝劉宋政權討封「安東大將軍」之名號，據說是因為他們曾有過「躬擐甲冑」、「東征毛人五十五國，西服眾夷六十六國，渡平海北九十五國」等攻略歷史和輝煌戰績。這裡的所謂「毛人」，指的是蝦夷；「眾夷」，說的是熊襲；而「海北」云者，便是朝鮮部分地區——這一點，已在此前文獻資料中不曾載輯的「好太王碑」上初露端倪。由此而形成的以倭為中心的地政網絡，應被視為日式「華夷秩序」體系的最早期雛形。到了唐代，為了與大陸政權爭奪勢力範圍，日本竟不惜折戟沉沙，與唐、新聯軍發生了「白村江」激戰。戰後日本勢力雖徹底退出半島，但前代遺留下來的「自中心」意識顯然未嘗衰歇。平安公卿滋野貞主（785-852）的「上表」文字顯示，日本不但開始自命為「中國」，且試圖營建範圍廣大的日式「宗藩」體系：「夫太宰府者，西極之大壤，中國之領袖也……大唐、高麗、新羅、百濟、任那等，悉托此境，乃得入朝，或緣貢獻之事，或懷歸化之心，可謂諸藩之輻輳，中外之關門者也。」然而，上述只是寫在紙上的勢力範圍輿論，顯然還無法改變當時的東亞地政生態。這就使元世祖忽必烈兩次征日的失敗，為日本賦予了打破「異朝」無敵神話和中日可從此分庭抗禮的行動意義。戰事緣起於元朝三次要求日本朝貢和三次遭到拒絕。這一由被動轉而為主動的軍事行動之所以能取得險勝，據說要歸功於元日戰場上「神佑」了北條氏的天然能量——「神風」和千萬個日本「神社」。於是，獲勝後他們近乎癡迷地篤信，只有「神國」才能擁有如此神力，也只有神國，才会有足夠的能力來確立自我、戰勝強敵並降服周邊。這種通過對宗教神秘力量的內向回

溯而實現的對外擺脫和對內皈依，曾被系統闡釋日本「神國」意義的《神皇正統記》等著作強化並確立為日本人的自我價值信仰，一個自性具足的「自中心」構圖，亦從此形成；而這種原本生發於純偶然事件的主體性自信，卻使明初室町幕府將軍足利義滿的再度受封，只能被日本的後世史家處理為變例而非恆例。它暗示，日本若想真正實現可與大陸政權相拮抗的「自中心化」目標，更實質的工作應該是如何擺脫「宗藩體系」，通過不再向大陸政權請求冊封的方式而儘量減少與中國的落差式政治接觸。於是我們看到嗣後日本政要為完成這一「使命」而次第推進的三大步驟：一是拒絕冊封——豐臣秀吉的對外軍事行動及其和談條款，特別是那句「吾掌握日本，欲王則王，何待髯虜之封哉」的宣言，已明確地注解了該步驟的行動目的和實施細則；二是追求對等——德川幕府在對明文書中已經將「大明國」與「日本國」相對置，而對馬藩在對韓外交文書上亦已被明確要求廢止明朝年號而改用日本年號；三是自我冊封——德川幕府要求朝鮮國王給德川將軍的國書上要換掉以往的「日本國王」而採用「日本國大君」這一新稱號。其中，形成於德川時期思想格鬥下的第二、第三格局，還在明治政府所借助的歐法權威下逐個得到落實——其制作《日中修好條規》之「對等」規則後對以往「宗藩體系」的逆向襲取並且在憲法層面上實現了「大日本帝國」的終極「自封」。進言之，肇端於「牡丹社事件」的日本征臺誇張、琉球竊奪、朝鮮併吞以及甲午戰後的臺灣割占等事件，無一不根源於《日中修好條規》這一所謂中日平等的法理前提。日本拆解宗藩體系的整體設計與虛實進路意味著，條規的簽署，不但讓中方喪失了東亞的傳統核心地位，還使清廷在日方的公法惡用中無法不棄琉保臺、棄韓自保直至割臺苟安。近代以降東亞格局的整體翻轉，亦始自條規，成於條規。

然而，日本的「變異」過程並非起步於近代以降的事實，有理由要求研究者去認真面對迄今少有觸及亦遑論得到解決的一系列問題，即：反對「征韓派」（西鄉隆盛）的「內治派」（岩倉具視）為什麼會與「征韓派」最終合流並且比前者走得更遠？如果說天皇的意志是兩派合流的終極原因，那麼天皇何以會形成如此意志？從佐藤信淵到明治、昭和天皇對豐臣秀吉的高度推尊與接統行為，究竟意味著什麼？日本史上不曾變奏的連貫音階，曾勾勒出怎樣的起伏流向和縈繞範圍？其原本有規律可尋的系列對外戰爭，為什麼會被處理成一連串雜亂無章的巧合事件和偶然堆積？而當人們不再把由日本所發動的、時跨前近代和近現代的東亞系列兵燹及其屬性，僅僅以時代性質切割成互不相關的戰爭碎片和孤立個案時，潛伏於日本對外軍事行動背後的隱秘邏輯，反而會異常單純地浮出地表，即：從 1592 年到 1945 年間由日本所發動的「壬辰倭亂」、「甲午戰爭」和「侵華戰爭」等一系列劍指東亞的大規模軍事行動，乃定調於豐臣秀吉，承紹於明治天皇，而膨脹於昭和時代。在數百年東亞史上，上述過程已經凝結為隱秘於事實背後的一以貫之的思考模式和行為慣性。其戰爭發起者全無遮掩的言行軌跡還意味著，「二戰」後以時代性質來切割戰爭性質的相關意見，並不符合歷史上日本人自身的說法和做法，卻符合當代學界的個別表述和時下政界的個別需求以至於二者的結合。尤其值得關注的是，類似的切割式解讀，還在相當程度上決定於日本官、學領域藏之彌深的價值邏輯，也從根本上決定了其扭曲的戰爭觀念和反常的歷史認知。

作為「悔恨共同體」的代表性人物，丸山真男對「二戰」的痛恨和主張問責天皇並促其退位的學術良知，曾贏得過東亞學界的廣泛讚譽。這一點，史有定評，無需贅言。但是，天皇不在場必然會導致的「國體」空洞化苦惱，也同時使丸山不得

不去追究能給天皇造成如此困境的文化原因。他於是把對日本「原型」的思考更多投向了「政治意識原型」，即古代天皇的祭祀與行政功能在「政事」上的二元分立與矛盾統一結構。他無疑發現了他想要發現的事實，即在「記紀」神話中，一直存在著與中國政治原則截然相反的祭政分離傾向。由此而形成的「二重權力結構」，還在「卑彌呼與男弟」、「神功皇后與武內宿禰」、「推古天皇與聖德太子」等日本傳統政治關係格局中累次呈現，不獨有偶。正因為「天皇並非宗教的絕對者而只是祭祀行為的統率者」，加之具體行政事務往往要交由他人去處理，因此，在重大的政治問題發生時，天皇似乎不需要去承擔根本性責任。丸山顯然是在觸及「天皇無責任論」這一具體問題時說這番話的。換言之，丸山仿佛已在日本傳統的政治體制中找到了天皇作為「無責任者」的原始根據：如果上述「二重權力結構」一直持續到明治乃至昭和時代，那麼這是否意味著，對「二戰」期間日本侵略行為的主要負責者，就應該是擔當具體事務的政府和軍部而並非天皇呢？可當遠東國際軍事法庭上的日本A級戰犯竟也無一例外地宣稱自身「無罪」時，最高決策者天皇的「無罪」說辭，顯然已無法套用「原型論」的古老規則而獲得圓滿解釋。於是，釀成如此禍患並足以將「二元體制」一元化的所謂「儒教」，就成了丸山為「國體」脫責時的重要追責選項。他的睿智，在於他能迅速地捕捉到徂徠學派這一與推尊儒教的明治「教育敕語」體系正相反對的江戶思想團體：徂徠學對「天·人」、「政·教」、「聖·凡」、「公·私」、「物·我」這五組「儒教」範疇的——斬斷，不但給丸山的近代天皇制批判提供了原理上的支持，而且據說，此舉還為真正的日本近代化尋出了本土自生的文化源頭。然而，他的牽強，也在於他無法解釋「白村江之戰」時中大兄皇子並非天皇以及豐臣秀吉「倭亂」時的日本政治亦非「政教合一」等事實，也無法解釋除了

「參與並袒護近代化中暴力和帝國主義」的「近代日本儒教」外，「近世日本儒教和日本以外的儒教」與日本軍國主義全無干係之文化事實，當然，更無法抹去荻生徂徠充滿反近代主義傾向的「封建土着」論和崇「人為」而貶「自然」這一與日本國學派精神無法合榫的價值取向。這意味著，丸山將對內政治批判置換為對華文化追責的行為，最終似並未擺脫「二戰」後風靡日本的「責任外推」思潮及其邏輯怪圈，儘管其外推手法比頗顯直露的「帝國主義如何裁判帝國主義」的「竹內好之問」和「明治維新的正面意義是否會讓戰爭追責者自陷於歸去來矢境地」的「溝口雄三之問」，要委婉得多，也隱晦得多。

實際上，日本的國內輿論常常呈現給外界以別樣的解釋系統。對此，你可以不贊同它，卻不可以不瞭解它。該系統強調：一群近現代「武士」，懷著反近代主義、反中央集權、反官僚主義、反資本主義、反共產主義、反民族主義、反對國界與主權等一切外來價值的理念和新時代「死的覺悟」精神，發動了「大東亞戰爭」和「太平洋戰爭」。他們始終認為自己肩負的是「自發的使命」，他們「悲壯地」走向戰場，在戰爭的刀光劍影中試圖完成「解放亞洲」和「振興亞洲」的大業。正因為有「國家的名義」、「亞洲的名義」、「人類的名義」乃至社會改造意義上的「革命的名義」，才使日本近代以來的「亞細亞主義」被賦予了正當性。它構成了那個時代日本人的核心價值觀，也成為不惜以「玉碎」精神去衝鋒陷陣的「大義名分」。正因為如此，日本軍在對外戰爭中自始至終都充滿了「英雄主義」的豪邁，並將自身設定為「正義」的化身。或許，其不乏真誠的內在表達和塗炭亞洲的外在後果所形成的巨大反差，才構成了近現代日本的「困惑」，也每每成為日本官、學各界人士至今仍不失執著地試圖從戰爭目的中去尋找其父輩行動意義的原始動力之一。為此，他們不認為「二戰」後遠東國際軍事法庭對日本的裁判

是正確的，更反對作為日本最高榮光標誌的明治時代也成為戰爭責任的追究對象……。凡此種種，均構成了「戰後」大旋律下有違和諧的尖厲音符。

如果僅僅就早期明治史而言，則無論是「文明開化」還是「國民國家」，也無論是「聯亞拒歐」還是「反帝反殖」，日本所欲實現的每個單一指標，在那個時代的原則和文脈上似乎均不失歷史和邏輯的真實性甚至正當性，惟此，在每個目標設定之初，很多日本人為此激情澎湃甚至血脈賁張，便原屬正常；而一些亞洲國家的政要和所謂開明知識人一度對此抱持某種程度的共鳴，也並非不可思議。可是，事情的走向並沒有遵循內容單純的線性原則和新潮設計。由於日本政要難以違拗其前近代潛之彌深的周緣擴張慣性惟此亦無法真正接受近現代平等至上的國際關係原則，加之他們還過高地估計了自身的體能、智慧和整體運作能力，因此，近代以來由日本所提出的全部個案式構想，便只能以自身難以駕馭的善惡混雜式格局被立體推出。正是在運轉、應對和調整這部包括自身在內的高度複雜的「世界機器」的過程中，日本原本微弱的「正面意義」逐漸被「負面慣性」所淹沒，伊始的善惡交織亦次第滑向罪惡的單極。或許，在「西力東漸」這一古今東西未嘗有過的「大變局」面前，日本應該有兩種處理問題的可能方式：一是真正的「聯亞拒歐」，通過「一衣帶水」的親緣紐帶和相濡以沫的自他提攜，實現新時期東亞各國的平等聯合。二是真正的「脫亞入歐」，把自己變身為與西方獨立國完全一致的「民族國家」，然後與周邊鄰國平等相待，來共同完成近代化偉業。然而，日本在經歷善惡內爭後的實際走向卻展示給世界以第三種方式，即以「民族國家」的「國際法」名義和「文明野蠻」的「近代化」價值，對周邊鄰國實施了一整套有計劃的吞併和侵越行動。其欲將中國中心時代虛實參半的「封貢體系」朝實體化方向推進的系列

行動，還讓歐美列強發現，他們亟欲解構的前近代區域關係體系，正在被日本人用「近代文明」包裝下的前近代構圖和「國民國家」遮掩下的新帝國思維所重建，而且是霸佔式的新建。「二戰」後期傾動日本學界的「近代超克論」，還明顯地讓歐美價值體系感受到了威脅。這些，都給日後的日美衝突，埋下了可以逆料的伏筆。

這意味著，明治初期日本理想主義的線性原則和新潮設計一經被其前近代慣性和複雜的國際局勢所打斷，其惡用高尚惟此也只能四處欺瞞的思想和行動便無法不通過看似「成功」而實則「誤算」的決策來次第展開。這首先體現在其與東亞各國關係的「誤算」上。日本試圖利用東亞固有的人文網路來確立自身中心地位的想法（如「同文同種」、「東亞連帶」、「聯亞拒歐」）屢遭挫折的事實，意味著讓一個對東亞固有的倫理關係原則鮮有尊重的國家來統攝東亞並領導東亞，應該是鮮存可能的，何況，其言行的乖離程度又是如此令人瞠目！其次，自認為已是「近代世界一員」的日本，在與歐美體系之關係問題上屢遭警惕卻不思更張、一意孤行的做法，還構成了其無法規避的第二個「誤算」。出於解體前近代東亞關係體系（封貢體系）並保持國際均勢的考慮，某些西方國家的確借用過日本的力量。可是，當歐美列強發現最後想徹底打破國際均勢並與他們爭奪亞洲利益的國家未必就是中國，而是他們曾經倚重的同盟國日本時，尤其當它以「文明戰勝野蠻」之名行吞併東亞之實等系列行動被世界輿論逐個拆穿並不斷招致相應的限制和制裁時，日本反而會舉全國之力，並通過各種外交手段與歐美列強進行全部可能的周旋和交易。一旦手段奏效，便又會回到原來的老路，並加速度地為實現其既定目標而全力以赴。而當它的全部心機和招數已消耗殆盡時，鋌而走險，向一直被它當做道具的「國際法」宣戰，也只能成為日本的唯一選擇。重要的是，

由於「聯亞拒歐」的「興亞論」騙局早已為東亞各國所識破，特別是當被日本肢解了的傳統「宗藩體系」中的東亞各國開始認真對待「國際法」進而掀起了「國家獨立」和「民族自決」等運動時，日本還必須孤立地面對來自亞洲和歐美的雙向擠壓。與最終保全了國家獨立和版圖相對完整的中國不同，利用「興亞」、「脫亞」和「征亞」把戲充分玩弄了東西兩大國際關係規則的日本，因「二戰」戰敗和美國的軍事佔領，反而使自身無法保全真正意義上的「獨立國家」；而東亞諸國對日本的防範有加，又不斷在昭示著該地區在新舊國際關係規則顯隱變化過程中曾經遭受過的愚弄，以及對這種愚弄的歷史性反彈。

然而，日本一路走來，不是越來越像中國，也不是越來越像西方，而是越來越像自己。這一點，既適合於前近代的日本，也適合於戰後七十年來的日本。在常常感動於普通日本國民捍衛憲法、熱愛和平等正義言行的同時，東亞鄰國也無法不為下列事實而懸念和扼腕，即「二戰」後，日本無論有過怎樣集團性的懺悔「轉向」和學術上的思想「反省」，都未嘗完成過政治上的價值「轉換」。結果，在一個經年對外侵略的戰敗國最需要形成正確歷史觀的關鍵時刻，它的國家意志卻拋卻了這種可能性。竹內好在對比日中兩國的文化性格時曾講：「轉向，是發生在沒有抵抗處的現象，它缺乏化外物為自身的欲求。固守自我的事物，是不會改變其方向的，而只能走自己的路……。轉換（回心）則不同。它看上去像似轉向，但方向卻相反。如果說，轉向是向外的動作，那麼，轉換卻是內向的歸趨；轉換以保持自身來體現，而轉向則以放棄自我為特徵；轉換以抵抗為媒介，而轉向則無需媒介；轉換發生的地方不會出現轉向，而轉向出現的場所也不會有轉換發生。轉向法則支配下的文化與轉換法則支配下的文化，存在著結構上的差異」，「日本文化就類型學而言是轉向型文化，而中國文化則是轉換型文化」。這其實等於

在說，「轉向」指的是「外化而內不化」，而「轉換」則意味著「內化而外不化」。然而，「化」與「不化」的關鍵，當取決於該國的文化是否給它提供了相應的條件和可能性。如果說，日本的文化「原型」留給其本國的只是古今不易的單色調「原型」，那麼，中國的「文化—心理結構」則塑造於色彩斑斕的混合型文明；前者篤信「唯我獨尊」，而後者崇尚綜合優勢；前者對自身的價值信仰不容置喙，而後者卻總是在自我反省和自我超越中前行。換言之，無論日本的「原型」要素中有多少來源於殷商的文化基因，但中國的商周合璧和合璧所必需的「允執厥中」原則，卻鑄就了華夏文化海納百川、化合萬物的非固化特徵；前者一定要強調「自我中心」，而後者則多著眼於「天下一家」。當我們帶著這樣的視角再去觀察喜怒無常的「雙面人」現象時，還會發現，那更多是「民族國家」理念席捲東亞後才可能發生的話題，而不代表該地區的核心文明屬性原本就是如此。這或許意味著，有三個參考性指標可能會有利於對上述尷尬的擺脫：一是以利瑪竇的《坤輿萬國全圖》去提示前近代東亞各國的區域連帶感和親緣倫理關係，但這種提示顯然不是為了以聯手的方式去對付哪個結盟的敵人。它的全部意義，只在於讓親緣者知道，東亞糾紛的本質其實不過「內爭」，而從此不再將夥伴間的競爭惡變為寇仇間的戰爭，哪怕彼此間存在著再大的差異和不同。二是用奧特里烏斯的《世界大觀》，把東亞的鄰里關係進行自然地理和生態意義上的還原和新詮。在這一前提下，東亞各國應完全按照威斯特伐利亞的國際平等規則行事，而無需重啟那些有可能再度引發衝突的倫理恩怨及其他負能量。然而，除非我們一定要回到前近代充滿溫情卻忽視對等的倫理世界或者完全沒入近現代平等至上卻少有愛意的利害原則中，否則，歷史和現實、東方和西方的複雜糾葛，大概最終只會把我們推向能夠融匯並抽取出這兩種構圖中最優部分的中間值，並

創造出能夠引領人類未來的「新文明體系」。這將是一個以熔鑄東西文明優長為特徵的觀念模式、行為模式和制度模式。它既包含東方的發展論原理，又融匯了西方的現代化價值；既能克服自文化中的惰性因素，亦堪抵制異文化中的負面影響。它不需追問純然的自我，因為自我與外來已無法拆分；也無需苛察體用的畛域，因為體和用已融為一體。而且事實上，這已經不再是人們想與不想的問題，而是必須如此的問題。它要求，未來的政治制度如此，價值取向如此，而國際關係規則，將尤其如此。

如自序破題所稱，本書將向讀者展示一幅與以往東亞敘事不盡相同的歷史畫面。作為防身的「掩體」，我只好在這裡重複一遍《從「脫儒」到「脫亞」》後記中的那句話：它可能會帶來爭議，但一定是有價值的爭議。

是為序。

韓東育

臺大出版中心

序章

關於日本「古道」之夏商來源說

「日本」作為一個意涵明確的區域指代究竟誕興於何時？散落在典志中的各種記錄，大概也只能給出一個粗略的說法。《隋書·東夷列傳》有稱：「大業三年，其王多利思比孤遣使朝貢，……其國書曰：『日出處天子，致書日沒處天子，無恙』云云。」¹從「日出處」的自詡稱謂中，倭使小野妹子似乎已經把他的國度暗示為「日之本」，這就使《舊唐書·倭國傳》的「日本」稱謂，顯得不再突兀：「日本國者，倭國之別種也。以其國在日邊，故以日本為名。或曰：倭國自惡其名不雅，改為日本。或云：日本舊小國，並倭國之地。」²因史籍中以「日本」二字來命名該國的準確信息，畢竟語焉不詳，惟此，唐人張守節在《史記正義》中的一句話，才顯得十分重要，即：「武后改倭國為日本國。」³為了證明這一點，後世學界還不斷辯稱《舊唐書》編撰於五代後晉時，而張守節是唐玄宗時（685-762）人，且離武后當權時期不遠，等等，以為這樣才可庶幾接近歷史的本真。

這些略為晚近尚且需要考證的史實意味著，對以往遠古而暗昧、甚至只存在於志怪神話中的某些歷史線索，後來者動輒要還原史實的考據性工作，該何其艱難。與東亞區域民族關係至為密切的東夷族屬系列及其在東亞地區的流動不居，在給後

¹ 《隋書·東夷列傳》（北京：中華書局，1973年），頁1827。

² 《舊唐書·東夷列傳》（北京：中華書局，1973年），頁5340。

³ 《史記·五帝本紀》張守節《正義》（北京：中華書局，1959年），頁44。

世把握區域文化的傳播譜系提供了直覺性線索的同時，也製造了史實對接上的障礙。這種情況，在上古中日關係史上，表現得尤為突出。然而，系統地爬梳這段鮮為人知的歷史並嘗試性地復原東夷文化的轉徙流變軌跡，對於深入瞭解中日社會結構的各自規定性和不同走向，在更廣大的時空維度中去重新審視和評判日本學者丸山真男所謂「原型論」定說，無疑是一個不容小視的大課題。它需要做多維證據法的總動員，也呼喚著某種邏輯合理且言之有據的「據實性假說」。它可能會引來爭議，但一定是有價值的爭議。

第一節 問題的提出

東亞史上的日本，神秘而令人困惑。當然，這也極易引發人們對它的研究興趣：在利益往來中，日本是前近代東亞體系中的當然成員；可在倫理關係上，它也在斷續地扮演著對「華夷秩序」迎拒不定的叛服角色。這種多重性格固然反映了地緣政治的複雜性，可若從更長遠的視角和更根本的意義上去觀察，則文化的親緣性和排他性討論，或許能為人們進一步檢視前近代東亞紛爭，提供某種「據實性假說」的解釋框架和敘事前提。這就使從根源處去追究和重提日本文化淵源的問題，顯得迫切而實際。然而如實而論，這是一個遠比「斯芬克斯之謎」還要難解、並且也足以「困百家之智」的「天問」。這種情況的發生，一是因為沒有文字的史前史給後人的答案求取造成了依據上的困難，二是這種困難還給周邊國尤其是中國帶來過對日認識上的神秘感和詩話般的想像與猜測。於是，「忽聞海上有仙山，山在虛無縹緲間」（白居易）和「只一衣帶水，便隔十重霧」（黃遵憲）等詩文，就成了可以理解的表述。然而，由於日

本自身在有文字記載前從未留下過任何典籍上的記錄，加上被證實與中國大陸有關係的最早實物遺留，是東漢光武帝「建武中元二年」（西元 57）的「漢委奴國王」金印，⁴因此，有文書憑依的日本自國信史，也只能憑藉由中國史家留下的第一手記錄來瞭解和把握，儘管其中難免存在著一定程度的偏差。毋庸諱言，漢字及隨之而至的中國制度體系，曾經給日本早年的支配層帶去過權力，並且這種權力還幫助它實現過境內有限的統一。⁵不過，「這些最先接受了中國王號並使所在國成為藩屬等事實本身，應表明授受雙方的政治社會，比起其他地區來均已走向成熟」，即「作為冊封關係確立的最初條件，需要中國有強大國家權力的建立及其權威對國外的波及、周邊民族脫離了蒙昧並且那裡的政治社會已趨於成熟這種互為前提的關係」。⁶簡言之，「在大陸文明到來以前，日本就有了 something，並在此基礎上接受了外來文化」。⁷這意味著，東漢冊封「委奴國王」或遲至魏景初三年（239）冊封卑彌呼為「親魏倭王」⁸之前，日本

⁴ 《後漢書·東夷列傳》：「建武中元二年，倭奴國奉貢朝賀，使人自稱大夫，倭國之極南界也。光武賜以印綬。」（北京：中華書局，1965年，頁2821。）該印在天明四年（1784）由一位農民在耕作時發現。印面正方形，邊長2.3釐米，印臺高0.9釐米，臺上附蛇形鈕，通體高約2.2釐米，上面刻有「漢委奴國王」字樣。金印出土以後輾轉百年，直至1979年方被一家族後人捐獻給福岡市博物館。

⁵ 黑住真：《近世日本社会と儒教》（東京：ぺりかん社，2003年），第1部第6章〈漢学：その書記・生成・権威〉。又，塚本学：《都会と田舎—日本文化外史—》（東京：平凡社，1991年），第四章〈民衆知と文字文化・文字文化への信頼〉，頁193。

⁶ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年），第二篇第1部第1章及第2部第6章，分見頁406、596。

⁷ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊（東京：東京大學出版會，1998年），頁19。

⁸ 《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳》（北京：中華書局，1959年），頁857。

4 從「請封」到「自封」

已初步具備了接受和運用外來制度的文化基礎和政治基礎。問題在於，這一基礎究竟緣何而生？

迄今為止的各種說法，諸如「泰伯後裔說」和「徐市東渡說」等，對解開日本歷史之謎，曾不乏某種參考價值；四世紀末百濟博士王仁攜《論語》到日本後，特別是鎌倉中葉朱子學傳入並風行於江戶時期等情況，還使人們傾向於認為日本也形成了與大陸和半島相通的儒教文化傳統。⁹但由於直到十八世紀後半葉以前，日本儒者都只是「倨而諂」、「阿世而博學」的體制外文人和漂浮無根的文化者，具言之，沒有科舉制度依託的德川儒教只有在依附於幕府的事務性和天皇的正統性時，才能找到自身的存在意義，¹⁰因此，日本式儒教的「依附」對象，似乎才應該成為人們關注的對象。這裡想強調指出的是，「大化改新」（645）以後，日本人為什麼會製作出充滿自我表現力的「神話」系統，以及這一系統何以會給普通日本人帶來恆久的篤信甚至迷信。這就使先後成書於 712 年和 720 年的日本史書《古事記》和《日本書紀》，尤其是其中對日本開國初祖「神武天皇」的稚拙敘事，將被賦予特別意義。就神話本身而言，敘事通篇模仿中國文化的痕跡可謂比比皆是。就中，所謂「天神五代」、「地祇七代」和「人皇」等，很可能是模仿中國天皇、地皇、人皇的傳說而來；神話裡的諸神叫什麼尊什麼主，也是模仿中國道書裡的稱呼；而所謂鏡、劍、璽三種神器，似乎也 and 中國道士施法、劍斬妖、鏡照妖、印辟邪那一套不無關聯。有學者還進一步指出，日本神話中的諸神，與中國先秦時代的社稷五祀和齊國祀典中的八神幾乎完全相同：社稷即土神、穀神，五

⁹ 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905 年）。

¹⁰ 黑住真：《近世日本社会と儒教》第 1 部第 3 章〈儒学と近世日本社会〉，2003 年。

祀即木、火、金、水、土五行神，齊國的八神即天主、地主、兵主、陰祖、月主、陽主、日主、四時主。日本神話中的國常立尊當即社神，天御中至尊即天主，陽神伊弉諾尊即陽主，陰神伊弉冉尊即陰主，大日靈尊即日主，月夜見尊（月讀尊）即月主。日本的木祖勾勾男、火神軻遇突智、土神埴山姬、金神金山彥、水神罔象女，便是先秦五祀的五行神，等等。不寧唯是，神武詔書中的「掩八紘而為宇」，乃出自《淮南子·墜形訓》；而「八咫鳥」的故事似乎也與《詩經·商頌》「天命玄鳥，降而生商」的思想不無關聯。神武天皇為中國式諡號，亦模仿中國古代諡法而來，因為唐高宗生前尊號為「天皇大帝」，玄宗生前尊號為「聖文神武孝德證道皇帝」，日本史家仿此，遂以「天皇」為號，而以「神武」為諡。當然，日本史家將神武天皇即位年定於周惠王十七年（西元前 660 年）這種故意拉長開國年代的做法，自然會遭到中國學者的批評，認為那無非是為了炫耀其立國之久，並希圖以對等國地位與中國相拮抗之政治需求所致。¹¹正因為神武天皇的開國傳說及其「神武東征」等問題有過多模仿中國的痕跡和人造成分，因此，「全屬虛構」之類的否定意見，也曾成為日本學界的一種看法，諸如津田左右吉的精詳論證等不一。¹²中日研究人員的這些觀點，無疑各有道理。然而，當我們充分肯定其意義的同時，還不得不面對另外一重長期困擾學界的難題，即何以神武天皇的種種傳說會更多呈顯出夏商特別是商的思維方式和行為特徵？為什麼「神」會遍佈於日本社會文化的各個角落直至演變成日本的國家意識

¹¹ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年），頁 215-219。

¹² 津田左右吉：《古事記及び日本書紀の研究：建國の事情と万世一系の思想》（東京：毎日ワーズ，2012 年）。

形態——「神道教」？

在日本文化淵源何處的問題上，「夏商古道」說，一直未能引起學界的足夠重視。夏與商，是《周易》所謂「天道」、「地道」和「人道」將分而未分的歷史階段；而所謂「夏商古道」，則應指形成於夏商時期、以原始「天人合一」世界觀為基礎的生產方式、價值理念、政治原則和民風民俗。在日本，最早明確提出這一概念者，是江戶時期日本古學派思想家荻生徂徠（1666-1728）。這緣於他在辯難當時另一位古學大家伊藤仁齋（1627-1705）關於《論語·子罕》篇中一個命題，即「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何！』」子曰：『君子居之，何陋之有』」時的解釋。由於意識到「夷」所內含的貶低意味，仁齋遂努力將該字朝積極的方面做出解釋。他首先承認「九夷」的分法，並認為日本乃居其一者，但同時認為，華夷之別，並非絕對，兩者之間是可以因禮儀文明程度的起伏消長而隨時易位的。而且，比起「華」的世界，沒有文飾且素樸有加的「夷」世界，反而具有生發出比「華」還要更「華」的可能性。他於是堅信，作為「夷」的日本，正具有將這種可能性化為現實性的能力。¹³仁齋的解釋，顯然參考了《後漢書·東夷傳》的說法，即「〈王制〉云：『東方曰夷。』夷者，柢也，言仁而好生，萬物柢地而出。故天性柔順，易以道御，至有君子、不死之國焉。夷有九種，曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。故孔子欲居九夷也。」

較之伊藤仁齋，荻生徂徠的相關詮釋卻表現出很大的不同。他的解讀，直率和富於震撼性地表現為「九夷」意涵與仁齋的對立及其結論上：「吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所傳，

¹³ 伊藤仁齋著，佐藤正範校：《論語古義》（東京：六盟館，1909年）。

獨詳周道。遽見其與周殊，而謂非中華聖人之道，亦不深思耳！自百家競起，孟子好辯，而後學者不識三代聖人之古道，悲哉！」這一不啻完全拋掉「夷狄」帽子且理直氣壯地以「中華」自居的宣言，當出自下面的邏輯：

「子欲居九夷」。馬融曰：九夷，東方之夷有九種。邢昺引〈東夷傳〉：吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。又，玄菟、樂浪、高麗、滿節、鳧臯、索家、東屠、倭人、天鄙。仁齋因之，又疑為日本。此自諛言，不容辨說。竊疑九夷必是一夷，猶如大湖名五湖。不爾，欲居九夷，何其言之漫也。且此必孔子經過其地，因欲居之。不爾，當欲適九夷，而曰欲居，其非遙望者審矣。贛榆有孔望山，相傳孔子適郊登此，乃東夷地。恐是即九夷。「君子居之，何陋之有」。馬融曰：君子所居則化。文意極是。仁齋乃謂東方有君子國，故曰君子居之，而不容孔子自稱君子，以濟其諛。殊不知「何陋之有」，語意不相承。適見其不識文辭已。且君子，士大夫通稱。孔子未嘗避之，但「得見君子者，斯可矣。」指人君耳。若夫吾邦之美，外此有在。何必傳會《論語》，妄作無稽之言乎！夫配祖於天，以神道設教，刑政爵賞，降自廟社，三代皆爾。¹⁴

徂徠的以上論證，有兩個關鍵處：一個是「九夷必是一夷」和「必孔子經過其地」；另一個則是「吾邦之道，即夏商古道也」，而「夏商古道」即「中華聖人之道」。就前者而言，倘若「九夷」真的是「一夷」，並且是孔子所經之地，那麼，「夷」地就不應

¹⁴ 荻生徂徠：《論語微》戊，《荻生徂徠全集》第4卷（東京：みすず書房，1978年），頁27-28。

該包括日本，因為孔子從來就沒有到過日本；就後者來講，如果日本所行者為「夏商古道」，那麼，便不但天然擁有了「中華」的身份，而且這一身份還要早於周孔之道。更何況，「華夷之辨」是晚自孔子作《春秋》後才出現的說教呢！

孔子沒有到過日本，應該是不爭的事實。但日本之道就是「夏商古道」的說法，在那個時代卻很少有人提到，至少在中國，人們很難會見到這四個字的排列組合。正惟如此，注意這種說法的人也幾乎寥寥無幾，只是在說到早期日本主義者本居宣長牽強的「神道」解讀時，人們才偶爾想起徂徠的這一觀點。¹⁵然而，近年來日本學者的相關研究結論，卻逐漸與徂徠的說法呈顯出某種「非同步偶合」現象。之所以需要強調非同步偶合，是因為在研究者的意識當中，似乎並沒有來自徂徠的先入之見。惟此，其所得出的結論才格外引人注目。積七十年之心力、並專事中國甲骨文和金文研究工作的白川靜教授，在臨終前，曾於日本名刊《文藝春秋》上發表了一篇「特別寄稿」——〈皇室：久遠的東洋睿智〉。在這篇堪謂「絕筆」的特約文章中，白川氏用來日苦短的心情略顯急迫地傾吐了他畢生的研究結論，即「大和朝廷」與「殷」之間具有特別的淵源關係。全文分作「擁有神話體系的王權」、「紋身與貝、玉文化」、「異質王朝遭遇後的中國」、「敗戰暴露的思想虛弱」和「泛神論世界觀才是和平之原理」等幾個部分，分別探討了殷王朝與日本古代王朝之間綿長而深刻的關聯，並對現代日本棄絕傳統、自我滅頂且淪為美國婢女的實況，提出了嚴重警告。

¹⁵ 平石直昭認為，荻生徂徠的這一說法，與把神道的由來從中國大陸說改為本土自生說的本居宣長剛好相反。參見平石直昭：《日本政治思想史》（東京：放送大學教育振興會，1997年），頁114。

白川氏的問題意識從「神話」入手。他認為，大和朝廷與殷一樣，都擁有完整的神話體系。今日天皇即位時猶不可或缺的「大嘗祭」儀禮——「真床覆衾」儀式，蘊含著將先帝的靈魂移諸衣裳，然後由新天皇來承紹的意味。然而，這種移「靈」入「衣」的儀禮，卻源自與殷朝的共通信仰。「衣」字有「衣代」和「依憑」的意味，並且甲骨金文中的「喪」和「哀」字當中之所以均內藏有「衣」字，所表現的也正是喪葬行為對「靈」的保存和復活原意。重要的是，殷與古代日本最本質的共通點在於，兩者都存在著神話系統。這裡所說的神話，是一個試圖說明世界的特殊體系。這種始於天地創造說、具有解釋自然秩序和人間秩序的神話體系，是典型的古代王權神話體系。他認為，在中國，擁有表現世界整體之神話體系者，只有殷朝具備。而從王統的構成看，殷還與日本古代皇室相逼肖：首先，妻族往往擁有非常強大的勢力；其次，殷與大和朝廷均實行近親婚制；再次，殷與日本古代皇室在建國方式上，也有許多類似的地方。¹⁶

與荻生徂徠相比，白川氏的結論顯然更重視歷史遺留層面，而鮮涉「文野」差別義憤或「國族」高下情緒。並且，雖說徂徠的「夏商古道」見解不乏天才性，但「古學派」強烈的佛老排斥意識，卻為嗣後唯我獨尊的「神道國學派」登場，掃清了思想障礙。並且這兩個學派的所謂「默契」，還給「宣長學」的「飛躍性發展」，創造了條件。¹⁷可在白川氏看來，昭和日本利用本居宣長的《直毘靈》思想所打造出來的「現人神」政治符號——天皇，事實上已給日本的思想世界帶來了「停滯」。

¹⁶ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉，《文藝春秋》，2005年第4期。

¹⁷ 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年），頁164。

這從宣長的表述中已不難窺見，即「在我國皇室，有一個直承古代的神話世界，既然神秘，就應該神秘地肯定它好了。」這種不問來源的肯定方式，構成了自出機杼的「神道」觀；而切斷來源的「皇國神道」一經確立，自我尊大意識，也就在所難免。惟此，白川氏才特別強調，平安期和江戶期的天皇家並不存在什麼「現人神」，天皇家所展現的，原本應該是泛神論的多神教世界。而日本這種泛神論的多神教世界，事實上乃來源於遠古的殷，並體現了殷商時代的東洋優秀特質。於是，把日本古來天皇制所具有的、以神社為聖域並認定山川森林各有神靈的極自然的情感視為不成熟之宗教，應該是有誤的。實際上，正因有泛神論的世界觀，日本才順利地接受了佛教和基督教；而並非「一神教」的傳統，才構成了日本人的和平原理。從這個意義上說，至今仍對此有所保留的日本，在現代世界上已是碩果僅存而且彌足珍貴。它的象徵應該是皇室，它顯示了與其他文化間對話的不可或缺意義。

美國學者霍爾（John Whitney Hall，1916-1997）注意到，從二世紀到五世紀，日本人的社會結構、政治組織與宗教信仰，和當時大陸上類似的各方面的做法截然不同，這一點是很明顯的。就是因為這個原因，大和時代早期人民的生活細節就很重要。在開初的幾個世紀裡，日本人民是在和中國聯繫很少的情況下，發展其政治體制及獨特文化的。在此後的幾個世紀裡，儘管中國文化有強大的影響，大和國家制定的政治和社會組織形式的主要特點，相對來說，沒有受到影響。上層家族組織的氏的體制，尤其是以和事佬即祭司長統治上層家族集合體的大和王權的形式，直到現在還是日本政治的特點。¹⁸實際上，展示

¹⁸ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，鄧

了「獨特文化」的日本特徵固然呈顯於二至五世紀，卻並非形成於二至五世紀。這意味著，儘管白川氏的上述觀點有許多不周延的地方，諸如對「現人神」在天智與昭和之間臧否不一式的矛盾表述以及多神教與一神教在天皇體系中的內在齟齬等等，但殷與古代日本之間的無數相似問題，卻絕非無根之論。白川氏通過甲骨文與日本古典兩相對照等多重證據法所展開的文化考古工作，為人們破解中日之間的千古疑團，提供了可資參考的文本依據。從這個意義上說，無論是荻生徂徠還是白川靜，也無論其闡釋問題的出發點和動機有怎樣的的不同，「夏商與日本」的問題，都無法不讓人沉靜下來並認真對待之。

第二節 「夏商古道」的傳入如何可能

出於可以理解的原因，人們一直認為上古時代大陸人來航日本，不過是美麗的幻想。那些故事之所以要以神話的面貌出現，似乎也是因為被大海阻斷的這種可能性只能交由神話家去處理和想像。然而，水文考古學家經過長期調查後發現，日本海固有的「左旋環流」現象，不但使上古的日韓聯絡成為可能，即便是中日交通問題，也不再是天方夜譚。

考古調查從日本海及其周邊的水文特徵開始。研究報告顯示，海流按溫度一般被分為暖流和寒流，根據是否為洋面流動，又被分為浮流和潛流。海流一般呈顯為浮流狀態，但在與其他海流遭遇後，溫度低、比重大者往往會成為潛流，即潛伏於溫度高、比重小的浮流之下。當潛流湧至暖流的盡頭，又會浮出水面，轉為浮流。就日本海海流而言，當發源於間宮海峽（指薩哈林即庫頁島與亞洲大陸間的海峽）、衝擊俄屬海岸的利曼

(Liman) 海流沿朝鮮半島東岸南下後，不久與來自西南的對馬海流發生衝突。這時的海流，一部分轉向東面，在對馬北面與對馬海流並行流動，而大部分則變成潛流繼續南下，並在濟州島附近再度浮出，成為「支那海」寒流的源頭。與此同時，對馬海流順著山陰、北陸沿岸轉向東北，在津輕海峽和宗谷海峽分為小支流後逐漸變弱，到薩哈林西岸則完全消失。這樣一來，在日本海域，因利曼海流和對馬海流的遭遇，便形成了一個沿陸地左旋的環流。

一個例子，證明了左旋環流的存在：日俄戰爭時佈設於浦鹽斯德港外的機械水雷，曾因戰後俄國的疏忽而一度成為漂浮水雷。水雷數量多達 330 顆，均被日本海環流捲走。其中，捲至朝鮮東海岸及鬱陵島者，有 59 顆，從本州出雲到津輕海峽沿岸直至隱岐、佐渡，被捲至日本的水雷，則多達 198 顆。正因為日本海有著這樣一個左旋式環流，所以，乘上具有防顛覆裝置的船隻從古代辰韓出發，就可以意外順利地抵達日本的山陰和北陸地區。這種帶有一半漂流性質的海上行程，在造船術與航海術並不發達的遠古時代，曾經構成了日韓之間的自然航路。當然，這同時也意味著，從山陰、北陸去朝鮮半島南部的辰韓，會因為逆環流的原因而無法成行。¹⁹

對馬海流，亦即人們熟知的「黑潮」支流。黑潮發源於北赤道，是流動於北太平洋西部海域的暖流。其主流通常沿東亞島弧流動，從與那國海峽進入東海後，在臺灣和釣魚島附近分出一支，向西北流入浙江近海，稱為臺灣暖流。而黑潮主流沿東海深溝流向東北的同時，在日本九州西南又分出一支，穿過

¹⁹ 大原利武：〈海流と民族〉，《朝鮮史講座》第 3-4 號（京城：朝鮮史學會，1926 年）。

對馬海峽進入日本海，稱為對馬暖流。對馬暖流於濟州島南邊再分出一小支進入黃海，稱為黃海暖流，也叫西朝鮮暖流。於是，由黑潮支流帶來的暖流與利曼寒流交匯後造成的海流左旋現象，就使中國、朝鮮和日本九州、北陸之間，形成了一條天然的漂流線，也使中、朝、日之間的人員流動由預測變成必然。（參照「日本列島近海海流圖」：1.利曼寒流〔Liman，リマン〕 2.對馬暖流 3.津輕暖流 4.宗谷暖流 5.親潮 6.黑潮 7.黑潮續流 8.黑潮再循環流。其中，由編號1「利曼寒流」與編號2「對馬暖流」相遇後所形成的迴圈，即為「日本海左旋環流」）。



在以往的研究中，《記》《紀》「神代卷」中的神話傳統，似乎不宜被直接用作史實證據。但是，由於神話的核心部分多建立於某種事實的基礎上，因此，《日本書紀》中素戔鳴尊（スサノオ-ノ-ミコト，又作「須佐之男命」）以埴土為舟從新羅會尸茂梨渡海至出雲以及《古事記》中少名毗古那神自波穗乘天蘿摩船抵達出雲御大之御前等傳說，又不好完全被視為無稽之談。這就使以往傾向於否認《記》《紀》「神代卷」中大陸、半島與出雲、九州之間有海上交通的觀點，受到質疑。從上面的水文考古學調查結果看，從出雲到新羅固然困難，但從韓土到出雲，卻應當是極自然的事。而且，僅就由日本海環流所形成

的航路看，大陸民族也一定從極早的時候就有三五結伴移居日本列島者。惟此，中國文化也就很早會經由該航路波及到日本。²⁰中田薰教授指出，僅僅就日本「神代期」經朝鮮半島來日者而言，應該有兩條航線不容置疑：一是南方航路，一是出雲航路。從南方航路看，《古事記》所云最早從高天原降自日本的伊奘諾和伊奘冉，在用承自天神的「天沼矛」圈海結島時，其賴以立足的「天浮橋」，並不是本居宣長所謂從天而降的「架橋」，而是浮於海上的船隻。這與《日本書紀》所云素戔嗚尊從「韓鄉」渡來時以「櫂樟」為「浮寶」之情形無何不同。這意味著，由於伊奘諾和伊奘冉二神下凡礮馭慮島後移向淡路島，因此，二神的「浮橋」便一定浮動於紀伊水道至紀淡海峽之間。二神的出發地點雖不能詳，但假定為新羅東海岸的話，他們便應該先乘利曼寒流進入朝鮮海峽，繼而利用風向和潮汐橫渡對馬海流，最終在五島附近南下抵九州西岸。如果順海岸抵達薩摩南端的可能性無法排除，也就無法否定乘黑潮主流而至的必然性。進一步講，倘順流漂抵土佐室戶崎，那麼，乘潮汐一日兩回的逆流（滝津瀨）也容易進入紀淡海峽。至於二神何以不選擇從新羅到出雲這一最短航路反而如此迂回的原因，中田教授認為，這恐應歸咎於出雲海岸地帶強勢的韓族和原住民土豪過於跋扈，使之不易登陸。中田教授所講的第二條航路，即出雲航路。其相關解釋雖與木宮泰彥接近，但他卻特別強調了伊奘諾三子中除治理「高天原」的長女「天照大神」和治理「夜之食國」的次子「月讀」（即「月夜見」）之外的第三子——「須佐之男命」，以及須佐之男命何以未能遵命去治理「海原」而最終去了「妣國根之堅洲國」即出雲地區的由來和經緯。須佐之男命之所以一定要到「妣國根之堅洲國」，是因為出於對母神伊

²⁰ 木宮泰彥：《日華文化交流史》（東京：富士房，1955年），頁5。

奘冉的思念和奉祭母靈的考慮，所以才有《日本書紀》中「從母於根國」的記錄。惟此他認為，本居宣長所謂「根國」乃「地下黃泉」的解釋是不對的，「根國」的實際所指，應該是出雲地區的「島根」和「大根島」等地。神話中，當父神暴怒而反對之，使其不得不到高天原討教於天照大神時，天神會議決議事實上已經「確定」了須佐之男命的必然走向：「不可住於天上，亦不可居葦原中國，宜急適於底根之國」。於是，在須佐之男命奔赴根國途中，首先到達新羅的「曾尸茂梨」，然後和兒子五十猛命一道，用製作的埴土舟東渡至出雲西海岸的「五十田狹小汀」，並攀抵肥川上游島上山峰，即今日所謂「船通山」。中田教授強調，日本神代史上須佐之男命的出雲移居，乃繼伊奘諾神之後的第二批日本移民。而且他認為，須佐之男命來到日本的航路乃是韓日之間的直接航路，即從韓國東海或南海出發，乘利曼寒流南下，經北緯三十度附近時橫渡對馬海流西脈而直抵出雲西岸之「伊那佐之小浜」（稻佐浜、五十田狹小汀）。這條直航路線，在冬天的西北風季節似尤便航行。²¹《三國志·魏書·東夷傳·倭》所記錄者，大體反映了這一路線的基本情況：

漢時有朝見者（指卑彌呼遣使赴魏—引者注），今使譯所通三十國。從郡至倭，循海岸水行，歷韓國，乍南乍東，到其北岸狗邪韓國，七千餘里，始度一海，千餘里至對馬國。……又南渡一海千餘里，名曰瀚海……又渡一海，千餘里至末盧國，……東南陸行五百里，到伊都國，……東南至奴國百里，……東行至不彌國百里，……南至投馬國，水行二十日，……南至邪馬壹（臺）國，

²¹ 中田薰：《古代日韓交涉史斷片考》（東京：創文社，1956年），第八〈古代日韓航路考〉，頁119-125。

女王之所都，水行十日，陸行一月。……自郡至女王國萬二千餘里。

至於從日本到朝鮮和中國大陸的路線，當以卑彌呼遣使赴魏的經路為典型，即從海北道中經弁韓到馬韓，再北上至樂浪郡、王險城，最後至洛陽。《文獻通考》卷324稱：「倭人……初通中國也，實自遼東而來。」由於卑彌呼使臣到達帶方郡的時間為景初二年（238）六月，因此，鳥越憲三郎教授認為，當年日使唯一可能的出發時間應當是這一年的春天。同時，日使攜魏使的返航時間，則應該是景初二年的十二月或翌年二月。²²因景初二年有十三個月，因此，這一判斷，應與中田薰所謂「冬令西北風季節」說無大出入。有學者認為，《三國志·魏書·東夷傳·倭》所載之來日路線，因出自隨卑彌呼使者回訪「倭女王國」之魏使親歷，故而真實可信；而倭國使節赴魏之海陸交通線，亦足堪證明上古中日間雙向交流的可能性。²³

然而，最引人注目的還是實物層面的遺跡，這集中體現在對銅鐸的研究上。以往的考古學者雖然都認為日本製造於二千數百年前的銅鐸酷肖產自中國先秦時期南部的銅鼓，也主張有明顯中國文化痕跡的銅鐸技術，當經由辰韓傳到日本。但關於銅鐸究竟是通過怎樣的交通路徑來到日本的問題，卻一直沒有得到解決。根據以上考察結論似可推斷，銅鐸技術應該是順著日本海左旋環流路線，先至山陰、北陸地區，次達內地，並逐漸流佈開來。梅原末治博士的調查結果顯示，銅鐸在日本的分佈範圍，西起石見、安藝、讚岐、阿波、土佐，東至加賀、越

²² 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の國》（東京：中央公論新社，2002年），頁61。

²³ 木宮泰彥：《日華文化交流史》，頁3-16。

前、美濃、三河、遠江，面積十分廣大。²⁴表明這條日韓交通路線，同時也應該是大陸民族東渡日本的「大幹線」。

第三節 在日「夏商古道」的事實綴合

韓日與中日航線既明，則「夏商古道」東傳的信史依據，就需要人們認真對待了。觀《後漢書·東夷傳·倭傳》、《三國志·魏書·東夷傳·倭》、《晉書·四夷傳·倭人傳》和《梁書·諸夷傳·東夷》中關於日本的記載，有這樣幾點大體是共通的：1，均自稱泰伯之後，男子黥面文身，女子朱丹塗體；2，均崇神祇、尚占卜；3，均言「通鬼（神）道」；4，無夫而孕；5，陳兵器，尚武備，等等。其中，有關與「夏商古道」的關係問題，似可條陳以下數端。

1. 關於「泰伯之後」

「泰伯」又作「太伯」，周太王亶父的長子。較為系統記錄泰伯往事的是《史記·吳太伯世家》。這裡的泰伯似乎有三個主要特徵：「避季歷而奔荊蠻」；「文身斷髮，示不可用」；「自號句吳」、「為吳太伯」。從《三國志·魏書·東夷傳·倭》「夏后少康之子封於會稽，斷髮文身以避蛟龍之害。今倭水人好沈沒捕魚蛤，文身亦以厭大魚水禽，後稍以為飾」（《晉書》亦有是載）一段看，「斷髮文身」之俗至遲應始自被封於會稽的夏后少康之子「無餘」。少康是夏朝第六任君王；而無餘，乃如《國語·越語》所記：「少康恐禹迹宗廟祭祀之絕，乃封其庶子於越，號曰無餘。」這與《史記·越王勾踐世家》相呼應：「越王勾踐者，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封於會稽，以奉守禹

²⁴ 梅原末治：《銅鐸の研究》（東京：大岡山書店，1927年）。

之祀」。至於吳越之系，《呂氏春秋》謂：「吳之與越也，接土鄰境，壤交通屬，習俗同，言語通。」²⁵後世學者亦明確指出：吳人是越人虎方的一支，在西周晚期始附會於周，以姬為姓。²⁶這表明，古代日本的「斷髮文身」習慣²⁷和所謂「太伯之後」傳說，凝縮的其實是夏商以來江浙地區的古老風俗。值得注意的是，泰伯當時，周還未能以「小邦周」取代「大邦殷」，周自身的文化亦尚未形成體系，故梁啟超所謂「夏后少康子無餘之君於越，商末泰伯虞仲之君勾吳」的說法，應當是準確的；²⁸而江戶儒者林羅山的以下推衍，亦「似有其理」：「余竊惟圓月（指僧圓月，曾在所修《日本紀》中稱日本為泰伯之後—引者注）之意，按諸書，以日本為吳太伯之後。夫泰伯逃荊蠻，斷髮文身，與交龍共居，其子孫來於筑紫，想必時人以為神，是天孫降於日向高千穗峰之謂乎？當時國人疑而拒之者，或有之歟？是大己貴神不順服之謂乎？以其與交龍雜居，故有海神交會之說乎？其所齋持而來者，或有墳典索丘蝌蚪文字歟？故有天書、神書、龍書之說乎？以其三以天下讓故，遂以三讓兩字揭於伊勢皇太神宮乎？其牽合附會雖如此，而似有其理。夫天孫誠若為所謂天神之子者，何不降畿邦而來於西鄙蕞爾之辟地耶？何不早都

²⁵ 《呂氏春秋·知化篇》，《諸子集成》第6冊（上海：上海書店，1986年），頁300。

²⁶ 胡進駐：〈矢國，虞國與吳國史跡略考〉，《華夏考古》，2003年第3期。

²⁷ 《日本書紀》卷第七〈景行天皇〉：「廿七年春二月辛丑朔壬子，武內宿禰自東國還之奏言：東夷之中，有日高見國。其國人，男女並椎結文身，為人勇悍。是總曰蝦夷。」坂本太郎等校注：《日本書紀》上（東京：岩波書店，1967年），頁297。白川靜指出，紋身之俗，在後來的文化衰頹期，只體現於下層社會的部分群體中。中國如此，日本亦復如此。如江戶時代，該習俗一般通行於以俠客混世的無賴之徒之間。參見《白川靜著作集》7《文化と民俗》（東京：平凡社，2000年），頁30。

²⁸ 梁啟超：〈中國殖民八大偉人傳〉，《新民叢報》第63號（新民叢報社，1905年）。

中州善國，而瓊杵、彥火、鷓草三世居於日向而沒耶？」林氏甚至模擬因書獲罪者圓月的口氣給自己設問：「吳越共近於我邦，一葦之杭（航），往來之易，以為太伯之子孫乎？以為少康之後昆乎？是亦未可知也。子推之以為太伯，為夏后，必與圓月同獲罪於時乎？不若只從《日本紀》之舊儀，而敬我邦固有之神皇，不亦可乎？」由於日本早期的「國族主義」給知識界造成了壓力，所以林羅山亦不得不改變自己的初衷，儘管在以下修正案中仍丟下一段疑問：「聞太伯可謂至德，則仲尼之語也。後世執簡者，以本邦為其苗裔，俗所稱東海姬氏國之類，何其誕哉！本邦元是靈神之國也，何故妄取彼而為祖乎？嘗有一沙門修《日本紀》，以太伯為我祖神者。時天子怒其背朝儀，遂火其書。實乎？否乎？至若伊勢內宮揭『三讓』以為額，亦是誰所為歟？」²⁹林羅山的話，似乎蘊含著這樣幾層意思：首先，他承認中日間人員走動並非難事，所謂「一葦之航，往來之易」者是也。這與明代王在晉所云「浙海距倭，盈盈一水，片帆乘風，指日可到」³⁰一語，未有差異。其次，林羅山忽而「太伯」、忽而「少康」的說法，一定程度上反映了日本上古歷史的多重記憶疊壓。換言之，這種看似時代錯簡的矛盾表述，反而隱含了歷史上的某種真實。與太伯階段相比，林氏「墳典索丘蝌蚪文字」一句所反映出來的時代跳蕩，也再度呈顯了這一時代錯簡特徵。「墳典索丘」，是指「三墳、五典、八索、九丘」，據稱乃傳說中比《尚書》還要古老的華夏典籍。《左傳》昭公十二年稱：「左史倚相趨過。王曰：『是良史也，子善視之。是能讀《三

²⁹ 林羅山：〈神武天皇論〉，收入京都史蹟會編：《林羅山文集》（東京：べりかん社，1979年），上卷，頁280、282；林羅山：〈問對・太伯〉，同上，頁408。

³⁰ [明]王在晉：《越鐫》（萬曆三十九年刻本），卷22。

墳》、《五典》、《八索》、《九丘》。」賈逵云：「三墳，三皇之書；五典，五帝之典；八索，八王之法；九丘，九州亡國之戒。」而鄭玄則徑謂：「三墳五典」就是「三皇五帝之書」。³¹這意味著，在日本學者的歷史感覺中，韓非子所言之「上古」、「中世」和「當今」是被混雜在一起的。由於「三皇五帝」階段一般被視為沒有文字的時代，因此，上述混雜，還不時會勾起人們對至今尚未破解的「蝌蚪文字」的模糊記憶。³²雖說從太伯到太康、從「墳典索丘」到「蝌蚪文字」這種大跨度的歷史聯想究竟隱含著怎樣的上古文脈讓後人難斷其實，但現代學者根據人類學和海流說所部分揭示的「神代卷」與吳越民族關聯之研究，卻並非蠱測妄說；³³朱雲影依託「赤道海流」的研究成果，曾直接批評過黃遵憲《日本國志》所謂「余謂泰伯之後本無所據」等簡單化斷語，認為「其實卻不盡然」；³⁴而木宮泰彥和中田薰根據日本海環流的原理，通過對「海北道中」等問題的研究，還漸次判明了「天孫降臨」、「海神國」、「天浮橋」、「素戔嗚尊」等日本神話所由以發生的具體地望及其史實真相。³⁵這意味著，儘管能切實證明中日遠古因緣實況的詳盡資料尚有待於發掘，但完全否認二者之間的關聯，也顯然與事實不符。白川靜

³¹ [清]阮元校刻：《十三經注疏》（北京：中華書局，1980年），下冊，頁2064。

³² 蝌蚪文，是被鐫刻在今浙江仙居縣淡竹鄉韋羌山千仞絕壁上，相傳是大禹刻石上文字元號。有學者認為該符號與余族有關，一般呈顯為日紋、月紋、蟲紋、魚紋等奇異圖案。參見雷振鳴等：〈韋羌歸來說「蝌蚪」〉，《寧德師專學報》，1997年第3期。

³³ 那波利貞：〈我が神代に於ける中華大陸との關係擬說〉，《史窓》第15號（1959年）所收；白柳秀湖：《日支交涉史話》（東京：實業之日本社，1939年）。

³⁴ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁221-222。

³⁵ 木宮泰彥：《日華文化交流史》，頁7-8。又，中田薰：《古代日韓交涉史斷片考》，同前揭。

教授從文化風俗的角度考察得知，殷與古代日本最明顯的共同點，莫過於紋身。最早的「文」字，是在人的胸部刺入朱色以為祈禱再生之意。對女性，則往往在乳房上刺入朱色，字形上表現為甲骨文的「爽」。在殷朝，這已成王妃的象徵，表明三國志·魏書·東夷傳·倭》中古代日本的紋身文化記載，應當是信乎不謬的。³⁶

2. 關於崇神祇

日本崇尚多神教。這源於亙古以來日本人對自然神聖性的崇拜。據古典《延喜式》記載，日本曾有神社約計 2800 個，神的數量亦多達 3300 餘尊。然而根據白川靜的統計，今日日本的神社數量，竟高達 80000 處之多！在剔除被軍國主義所利用的「現人神」成分後，他把如何解讀至今猶遍佈於日本社會各個角落的神道現象問題，重新提交到學者們的研究案頭。³⁷

然而，在眾多神祇中，太陽神——「天照大神」，卻是日本人心目中的至高神。《日本書紀》在「四神」誕生部分這樣寫道：「伊奘諾尊、伊奘冉尊共議曰：『吾已生大八洲國及山川草木，何不生天下之主者歟？』於是，共生日神，號大日靈貴（原注：大日靈貴，……一書云：天照大神。一書云：天照大日靈尊）。此子光華明彩，照徹於六合之內。」又，神武天皇因忌諱朝太陽方向興兵，遂謂：「今我是日神子孫，而向日征虜，此逆天道也。不若退還示弱，禮祭神祇，背負日神之威，隨影壓躡。如此，則曾不血刃，虜必自敗矣。」在日本的神話體系中，天照

³⁶ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉。

³⁷ 白川靜：《文字講話》I（東京：平凡社，2002年），第五話〈自然と神話〉，頁 252。

大神還同時是位女神。坂本太郎注解道：「（日神，）太陽神。以太陽為女性，以月亮為男性。」³⁸在中國古書中，有關「倭國」記事，亦每每言及「日」和「日出處」等字樣。³⁹而中國自身關於「日神」的表述，在《山海經》中也比比皆是，諸如〈海外東經〉之「朝陽之谷，神曰天吳」、「湯谷上有扶桑，十日所浴」以及〈大荒東經〉之「東海之外，大荒之中，有山名曰大言，日月所出」、「大荒之中，……有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載於鳥。……大荒之中，有山名曰猗天蘇山，日月所生」等不一。而且，〈大荒南經〉中「東海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者，帝俊之妻，是生十日」中的帝俊之妻「羲和」，不但是東亞地區最早的太陽神，還是不折不扣的女性太陽神。中日神話中的男女指代和分工，顯然共同出發於中土的古典哲學精神：「離為火，為日，為電，為中女」，「坎為水……為月」，「坎再索而得男，故謂之中男」。⁴⁰值得注意的是，日本神話中一個「感日而生」的故事，似乎也將大陸、半島與日本連為一體。《八幡愚童訓》之「大隈正八幡宮緣起」稱：「震旦國鄰大王（亦稱「陳大王」——引者注）娘大比留女七歲時，有朝日之光射胸間，遂懷妊而生皇子。王臣以為怪，乃奉諸空船，浮向大海，擬以漂抵處為其所領。及船至日本鎮西之大磯（亦作「大隅」——引者注）岸，太子遂號為八幡，大磯岸亦命為八幡崎。」眾所周知，「震旦」又作真旦、真丹、振旦、振丹、旃丹、指難、脂難，是印度佛經對中國的古老稱謂。真弓常忠認為，這是關於來自大海對岸之神的古老敘事。在大比留女母神的故事中，人

³⁸ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 86、87、193。

³⁹ 《隋書·倭國傳》、《舊唐書·倭國傳》等。

⁴⁰ 《易·說卦傳》。

們找到了大日靈貴、即天照大神和「天孫降臨」神話的原型；而「日神」原型的更為實際的神格獲取背景，則是給日本帶來「稻種」的「穀母」和「穀童」等事實。⁴¹有學者甚至認為，「神子」的降臨，原本就與「穀童」的誕生不可拆分。⁴²這種務實的解釋，大概才反映了太陽神的部分功能。《尚書·堯典》謂：堯「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。」就是說，太陽神的工作，應該是稻作生活不可或缺的前提——曆法的成立和使用。這表明，「羲和」原本並非「神」，後世對他的「神化」，當源自後人對原始部落「天官」功能的敬畏與崇拜。這種習慣，在後來的中國文化中得到傳承，諸如《周本紀》中的「后稷」轉化為「穀神」（《五經異義》）、《詩經》中的「田畯」轉化為「農神」（《周禮》）、《左傳》中掌木火金水土之「五正」，後來亦分別化為句芒、祝融、蓐收、玄冥、后土等諸神不一。

然而，如果神話中的「大日靈貴」即「天照大神」的原初形態果然來自上述「震旦國」傳說背後的稻作敘事，那就意味著，日本古代的所謂太陽崇拜習俗，應來自大陸的農業民族。《禮記·郊特牲》謂：「郊之祭也，迎長日之至也。大報天而主日也」；漢鄭玄注曰：「天之神，日為尊」；唐孔穎達《正義》云：「天之諸神，莫大於日，祭諸神之時，日居諸神之首，故云『日為尊』也。」楊希枚教授認為，中國古代的太陽崇拜傳統源遠流長，炎帝、黃帝的名號，均起於太陽崇拜。⁴³夏代的國王亦多以「日」

⁴¹ 真弓常忠：《祭祀と歴史と文化》（京都：臨川書店，2002年），頁189。

⁴² 三品彰英：〈天ノ岩戸がくれの物語〉，《三品彰英論文集》第2卷《建國神話の諸問題》所收（東京：平凡社，1971年）。

⁴³ 楊希枚：〈中國古代太陽崇拜研究〉，載《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995年）。

(天干)命名,《尚書·湯誓》中百姓詛咒夏桀「時日曷喪,予及汝皆亡」的表述方式,從反面證明了這一點。而殷族,也是大行太陽祭祀的東夷族屬。郭沫若稱:「殷人於日之出入均有祭……殷人於日,蓋朝夕禮拜之」。⁴⁴由於農業的生產和生活使上古的宗教祭祀活動無法脫離實際需要而獨立運行,因此,亦如真弓常忠所指出的那樣:「日本的文化傳統,形成於彌生時代或更早的繩文時代的稻作生產與生活。以稻作為根本的傳統文化之核心表徵,便是『新嘗』儀禮。在新嘗儀禮中,蘊含著日本全部道德的根源。無論是敬畏生命的祖先崇拜觀念,還是後來由儒教德目所體現的各類道德,均發端於接受稻穀(生命之根)的新嘗儀禮上,並以此為核而次第展開。由於這種國家的禮儀自古以來未嘗發生過改變,因此,作為國民統合之象徵的天皇,每年都必須在宮中舉行『新嘗祭』禮儀。尤其在天皇即位之初,作為『中心之中心』的『大嘗祭』,亦自然成為實現上述統合的頭等大禮。」⁴⁵白川靜也強調,「〈神代紀〉系譜中所見之諸神,不外是擁有具體神格的山川神和農穀神」。重要的是,這些儀禮,特別是天皇行「大嘗祭」時所不可或缺的「真床覆衾」,在白川氏看來,實根源於殷朝的宗教信仰。⁴⁶

⁴⁴ 郭沫若:《殷契粹編》(北京:科學出版社,1965年),頁355。

⁴⁵ 真弓常忠:《祭祀と歴史と文化》,頁221。

⁴⁶ 白川靜:〈皇室は遥かなる東洋の叡智:なぜ皇室は大切なのか,存続のみを論じるなかれ〉。「真床覆衾」(マトコオオフスマ),又作「真床追衾」或「真床襲衾」,屢見於《日本書紀·神代卷》中。說的是,天照大神之皇孫「天津彥彥火瓊瓊杵尊」由「高皇產靈尊」以「真床覆(追)衾」的方式護送到「葦原中國」之「千穗峰」這一「天孫降臨」神話:「高皇產靈尊以真床追衾,覆於皇孫天津彥彥火瓊瓊杵尊使降之。皇孫乃離天磐座,且排分天八重雲,稜威之道別道別(此「道別」蓋衍文——引者注)而天降於日向襲之千穗峰矣」(頁141);又:「高皇產靈尊,以真床覆衾,裹天津彥國光彥火瓊瓊杵尊,則引開天磐戶,排分天八重雲,

以奉降之」(頁157);又:「時有豐玉姬侍者,持玉鏡當汲井水,見人影在水底,酌取之不得。因以仰見天孫,即入告其王曰:『吾謂我王獨能絕麗。今有一客,彌復遠勝。』海神聞之曰:『試以察之。』乃設三床請入。於是,天孫於邊床則拭其兩足,於中床則據其兩手,於內床則寬坐於真床覆衾之上。海神見之,乃知是天神之孫,益加崇敬,云云。」(頁183)關於「真床覆衾」的日本意涵,《日本書紀》(上)之「補注」,可備參考:「真床追衾,真者,美稱也。『床追』與『床覆』同。床者,坐臥之臺,立於高處。『覆床之衾』之フスマ者,伏(フ)ス裳(マ)之謂也。……《三國遺事》〈駕洛國記〉之『首露神話』,與真床覆衾頗相逼肖……可視為王者即位儀式。事實上,安設於大嘗祭之悠紀殿(東——引者注)和主基殿(西——引者注)之褥和衾,亦被喚作『真床覆衾』(マトコオフスマ),折射出其與即位儀式之關係。第九段瓊瓊杵尊以真床覆衾裹身而降者,反映的便是王者的即位儀式。這可以解釋,為什麼只通過『彥火火出見』真床覆衾即端居玉座之行為,海神便知道他原係統治者族屬並且是天神之孫。」(頁568-569)參見坂本太郎等校注:《日本書紀》上,頁碼為「真床覆衾」在該書中之先後出場序。白川靜的研究成果顯示,這一莊嚴的即位禮,乃根源於《尚書·顧命》篇中成王既沒、康王承位時的「綴衣傳授(繼體受靈)」儀式。王權與神權的分離,要求主持該儀式者必為異姓,而召公(太保奭)便充任了這一角色。白川氏認為,這是周人對商朝古禮的承襲,並且該古禮還在日本的新天皇即位儀式「大嘗祭」上沿用至今。參見白川靜:〈召方考〉,《白川靜著作集》(別卷)《甲骨金文學論叢》(東京:平凡社2008年),頁201-250;任偉:〈西周金文與召公身世之考證〉,《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》,2002年第5期;又,《白川靜著作集》5《金文と經典》(東京:平凡社,2000年),頁390-394;《白川靜著作集》6《神話と思想》(東京:平凡社,1999年),頁27、201-206;《白川靜著作集》7《文化と民俗》(東京:平凡社2000年),頁20。有學者也注意到,今人所見之天皇即位程式之一,便是天皇拋卻凡胎轉變為神的儀式:宮人在大嘗殿中央設置「神座」——八重蹋蹋米,上面放置被子和枕頭,然後請天皇裹在被窩裡睡上一覺,從此,天皇乃從凡人進化為神。也直到這時,列立兩旁的群臣才一起鼓「八拍手」,用這種特殊的拍手形式來慶賀天皇的重生。這意味著,「大嘗祭」已成為天皇獲得「現人神」身份並得到國民最終認可的資格證書。參見李紅、秦禮君:〈日本天皇即位儀式「大嘗祭」的歷史演變與社會分析〉,《南京農業大學學報(社會科學版)》,2006年第3期。實際上,甲骨金文中「衣祭」或「衣祀」等歷史遺痕,也庶幾驗證了白川氏的天才發現:「癸未王卜,貞彤日自上甲至於多后,衣。」(《合集》22623)「癸亥卜,甲子氣彤翌日自上甲衣至於多后,亡。

如前所述，「羲和」作為農業部族的太陽神，一個重要的功能就是「司日月」、「察天曆」和「授人時」，這幾乎成為農業生產及其政治生活的不可或缺的前提。白川靜注意到，《山海經》中「羲和者，帝俊之妻，是生十日」之「十日」，已發展成為計算曆法的「旬」。於是，預測日常生活之吉凶的朝夕占卜和旬日占卜，也就衍生出了「詢」的意旨。⁴⁷然而，計算日期時僅有「旬」的概念顯然是不夠的，應該還有「月」。在中國傳統曆算中，十天干表示太陽的年週期，十二地支表示月亮的年週期。具言之，以干支紀年，以十二支紀月，以十天干和甲子干支紀日，以十二地支紀時。從這個意義上講，《山海經·大荒西經》中「有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之」一段，已極好地配合了「天干」，成為中國上古時期最早的「地支」表達形式。夏代的干支系統全貌雖不得見，但安陽殷墟出土的殷帝武乙時期一塊牛胛骨上，已有了完整的獸骨文六十甲子表。這大概能幫助我們解釋以下兩個問題。首先是記載時間和時代的「干支」問題。夏商兩代，幾乎均以干支來計算日期並統計代別。

三月。」(《合集》9285)「王賓且乙、且丁、康且丁、武丁衣。」(《合集》22745)「丁酉卜，貞王賓。自上甲至武乙衣，亡尤。」(《合集》22546)彝銘如〈大豐簋〉「天亡又(右)王，衣祀芳王不顯考文王事喜(熹)上帝」(《商周青銅銘文選》)等不一。說明殷和西周初期都有衣祭。傳世文獻中亦曾多次提到「殷祭」，鄭玄也不止一次用「殷祭」來解釋「禘」祭。因現出土的甲骨文中沒有「殷」這一祭名，有學者遂認為卜辭中的「衣祭」即是後世所謂「殷祭」。(參見陳戍國：《中國禮制史(先秦卷)》[長沙：湖南教育出版社，1991年]，頁162；潘曉麗：《禘祭考略》[武漢大學碩士學位論文，2004年5月1日]，頁15)然而，稱「衣祭」為「殷祭」或可，釋「衣」為「殷」，則未必可。由於上甲、祖乙、祖丁均為盤庚遷殷前之先公先王，而盤庚前又稱商不稱殷，因此，就甲骨金文之文字原貌而言，王國維、陳夢家、金祖同等僅憑音韻之音轉即斷「衣」為「殷」，似乎還有待於進一步的研究。

⁴⁷ 白川靜：《白川靜著作集》6《神話と思想》(東京：平凡社，1999年)，頁135、120-121。

陳夢家在《殷墟卜辭綜述》中指出，《史記·夏本紀》中的夏朝帝王太康、仲康、少康，實為大庚、中庚、少庚，均係日名。夏王中以十干為名的還有胤甲、孔甲、履癸，履癸即夏桀。至於殷商世系中，自報丁起，亦全係日名，表現出明顯的「日神」信仰色彩。⁴⁸而這種直接關涉到紀年與曆法的「天干」應用，還連帶著我們要解釋的第二個問題，即夏代的曆法問題。出自《山海經·大荒南經》中的太陽女神「羲和」，在《尚書·堯典》中已悄然轉型為分治四方的四位司政官：羲仲、羲叔、和仲、和叔。然而，無論故事如何分化，其職掌卻未嘗離開「司日月」、「察天曆」和「授人時」等具體工作。所以郭璞曾注釋說：「羲和蓋天地始生，主日月者也。故〈《歸藏》〉啟筮〉曰：『空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月，職出入，以為晦明。』又曰：『瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之子，出於暘谷』，故堯因此而立羲和之官，以主四時，其後世遂為此國。作日月之象而掌之，沐浴運轉之於甘水中，以效其出入暘谷虞淵也，所謂世不失職耳。」然而，夏代中期，承載「羲和」職掌的人裡卻出現了「失職」者。《史記·夏本紀》稱：「太康崩，弟中康立，是為帝中康。帝中康時，羲、和湎淫，廢時亂日。胤往征之，作〈胤征〉。」《集解》云：「孔安國曰：羲氏、和氏，掌天地四時之官。太康之時，沉湎於酒，廢天時，亂甲乙也。」⁴⁹這至少證明，太康以前，夏代所行之太陽曆法還是有序的。這一點，已為後世的考證工作所證明。⁵⁰

⁴⁸ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，考古學專刊甲種（第二號）（北京：中華書局，1988年）。

⁴⁹ 《史記·夏本紀》（北京：中華書局，1959年），頁85。

⁵⁰ 夏代的曆法為《夏小正》，原是把一年分為十個月的「太陽曆」。今本《夏小正》把一年分為十二個月，有後人添加部分。日本學者能田忠

相比之下，日本古無曆法說，似成定論。《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳》引《魏略》稱：「其俗不知正歲四時，但記春耕秋收為年紀。」《梁書·諸夷·倭傳》也說倭人「俗不知正歲」。毋庸諱言，日本古來的曆法均傳自外邦。雖說《日本書紀》中有過欽明 14 年（古墳時代，553 年）百濟「曆博士」傳來曆法之記錄，⁵¹但今天人們所能見到的最早實物遺存，卻是 2011 年 9 月出土於福岡市西區元岡古墳群 G6 號墓的「象嵌大刀」。推算大刀上「大歲庚寅正月六日庚寅（公元 570 年 1 月 27 日）」的銘文時發現，其曆日干支結果與傳自中國南北朝時代的「元嘉曆（げんかれき，為陰陽曆）」完全一致。這成了迄今所見之日本使用元嘉曆的最早實物證明，⁵²它比出土於奈良縣明日香村石神遺跡中之元嘉曆木簡（持統 3 年，689 年頒行），要早 119 年。至於日本是否更早的時候就使用過夏的「太陽曆」或殷的「陰陽曆」等問題，史無記載，無從言說。不過，從林羅山「以為太伯之子孫乎？以為少康之後昆乎？是亦未可知也」之遊移態度看，似亦並非全無可能。日本上古時期神聖外來文化的季節性祭祀活動，或許能為進一步的研究提供某些實物性線索。

通行於日本千百年的「小正月」，應該成為觸及這一線索的

亮通過《大戴禮記》文本對《夏小正》的星象分類進行計算，比較和分析，結論是：極大部分所反映的是西元前 2000 年左右的天象。參見能田忠亮：〈夏小正星象論〉，收入《東洋天文學史論叢》（東京：恒星社厚生閣，1989 年）；國內學者潘鼐認為，經碳 14 測定，夏文化年代即在西元前 2070 年至西元前 1600 年，〈夏小正〉星象的大部分記事同天文學測算所得的年代相吻合。參見潘鼐：《中國恒星觀測史》（北京：學林出版社，2009 年），第一章〈我國早期的恒星觀測〉。又，《史記·夏本紀》中說：「孔子正夏時，學者多傳〈夏小正〉。」

⁵¹ 坂本太郎等校注：《日本書紀》下（東京：岩波書店，1965 年），頁 105。

⁵² 〈「庚寅干支入り大刀」：福岡で出土 日本書紀裏付け〉，東京：《每日新聞》，2011 年 9 月 21 日。

由緒。明治維新前，日本各地民眾多於「小正月」行「祈年祭」禮儀。小正月，指的是正月望日，即舊曆一月十五日。在這一天，日本民眾往往要舉行多采的拜神活動，以祈五穀豐饒。這種行為，體現了民間對遠古傳統的深刻記憶和堅守情結。日本學者西角井正慶指出，這種以「望日」為月初的「小正月」，是日本導入中國式「太陰太陽曆」（陰陽曆）之前的曆法痕跡。⁵³他雖然沒有指稱那是何種曆法，但在中國，至少從商代起就實行了「陰陽合曆」，其計算根據用今人的語言可表述為：以地球繞日一周之回歸年來紀年，而以月之盈虛一週期來紀月，遂形成所謂「回歸年」（陽曆）與「朔望月」（陰曆）之合曆。由於這之前通行於中原者多為「觀象授時曆」，因此，商代通過「推步法」而創生的「推步曆」——「陰陽合曆」，在中原的古曆法中便具有了重要的轉捩意義。至春秋末、戰國初，列國使用的是「古六曆」，也就是俗稱之「四分曆」。《左傳》所載之夏正建寅（陰曆正月）、殷正建丑（夏曆十二月）和周正建子（夏曆十一月）之「三曆」，即屬於「四分曆」。漢武帝元封七年（前 104 年），中原王朝改用「太初曆」，稍後，劉歆復作「三統曆」，中原曆法於是乎走向穩定。⁵⁴此後，在長達兩千多年的時間裡，除新莽政權和魏明帝一時改為殷正、唐武后和肅宗一度改為周正外，歷朝歷代均以夏正之立春為正月，行陰陽曆。這意味著，通行於日本民眾當中的「太陽曆」，即傳自後來的夏正。而尤為重要的是，日本歷史上使用唐代徐昂所作曆法「宣明曆」的時間，竟長達 823 年之久（859-1684）。「宣明曆」雖屬陰陽合曆，但主體曆算方法卻未出夏正範疇太多。

⁵³ 西角井正慶編：《年中行事辭典》（東京：東京堂，1958 年），頁 305。

⁵⁴ 朱文鑫：《曆法通志》（上海：商務印書館，1934 年）。

只是，日本民眾的「祈年」行為，往往通過拜神禱告的方式展開。柳田國男的調查結果顯示，日本農村每年的五穀豐饒祈禱，通常進行於舊曆正月上、中旬。在東北地區，人們習慣於在大雪覆蓋的田地上舉行插秧儀式，即所謂「御田植神事」。雖然也有在立春或正月六、七日行祈禱儀式者，但絕大多數人選擇的最佳時間，卻是正月十五日或其前夜。正月十五，俗稱「小正月」。也就在這一天，人們會集中通過拔河、互擲石塊、粥占、燒核桃等形式占卜當年的豐歉，並祈求豐收。有人甚至還在這一天手持斧頭去恐嚇果樹，常常是威脅者對果樹喝問「結不結果」，旁邊的人便假扮「樹神」的聲音，說「結果結果」。柳田注意到，上述行為幾乎是一項必須在固定時間舉行的固定神事，而且當事人也幾乎不問為什麼要這樣做。在村民的觀念中，「田神」每年十月要回到山裡成為「山神」，而「山神」也在翌年的二月回到田裡變成「田神」。於是，人們便一定會在這兩個月裡先後祭拜山神「大山祇」和田神「大歲」。其中，從事耕作者特別重視田神，而從事木樵業者，則大多看重山神。柳田強調指出，村民的上述行為，反映了歷史悠遠的醇厚古風和生產活動的原生態。即便在今天，生活在山腳下的村民們仍然以這兩個月為祭神的集中期，而且這種傳統習俗，還遍佈於範圍廣大的各個地區。⁵⁵柳田的敘事意味著，在日本農村或山村的習俗中，「山神」歸藏於山，暗示了這一年的結束；「田神」的二月復歸，則昭示了春耕的開始。而我們更應該關注的是日本民眾的祈年活動週期。如果瞭解二月與夏正的春季吻合，而十月則剛好是夏正中一年的終結，那麼，如此而稱日本人「俗不知正歲」，就有了不合事實之嫌。不寧唯是，日本古代其他祭祀

⁵⁵ 柳田國男：〈巫女考〉，《柳田國男全集》11（東京：筑摩書房，1990年），頁325-327。

活動，尤其是國家祭祀大典的時間，也都少違夏正。真弓常忠的研究結果顯示，古來宮中的「新嘗祭」，均定於每年舊曆十一月的第二個卯日、即冬至日（一般為 11 月 23 日）舉行。無論是律令制初始階段持續天皇的「大嘗祭」，還是採行西曆前明治天皇的「新嘗祭」，均照此辦理。⁵⁶正惟如此，當明治推行西曆後卻仍然在「十一月第二個卯日」行「大嘗祭」時，傳統的祭祀意義，便失卻了大半。一如柳田國男所指出的，「大嘗祭古來舉行於舊曆十一月即仲冬時節，這與舶來的日本信仰相關」，「可如今觀之，祭祀的時間一經改為新曆十一月，便首先有違禮儀的原有精神，而成為變態之物」。⁵⁷這裡的所謂「古來」、「舊曆」和「十一月卯日冬至」，並沒有違背夏正的原初規定。然而，柳田所謂「與舶來的日本信仰相關」一語，似乎才是問題的關鍵。關於「新嘗」與母神和祭神之關係，三品彰英指出：在日本原始農耕民的眼裡，穀物，特別是水稻的生長與太陽的運行週期，往往被一體觀瞻。具言之，作為稻米意義的「年」，也同時等同於稻作的週期。於是，「年」便週期性地規定著遠祖的生活和祭事。與稻米成熟即「年」的終結相同時，此前一直惠顧人們的「穀靈」，亦將再度誕生。其充滿朝氣的生命力預示了春天的再度回歸，因而需要接受人們的提前祝福。由於陽光隨著成熟的稻穗而熱力衰減，因此，每「年」的冬至，也還意味著太陽的新生和一元復始。換言之，「年」本身蘊含著太陽與穀物即將同時更生的意味。因太陽和穀物同時創造了「年之子」，於是，穀物便作為「日之御子」被觀念化，在轉化為具有使稻穗成熟之靈德的天孫瓊瓊杵尊的同時，還被神話成「日繼之御子」或「日

⁵⁶ 真弓常忠：《大嘗祭》（東京：国書刊行会，1988年），頁27、37。




⁵⁷ 柳田國男：〈大嘗祭二闕スル所感〉，《柳田國男全集》13（東京：筑摩書房，1990年），頁713。

之子」。這樣，「神子」降臨的故事，在和「穀童」誕生的「新嘗祭」原意相結合的同時，也與冬至祭祀中出現的新一輪太陽「御子」，接榘在一起。⁵⁸剔除其中的神話成分，這其實與中原的曆法規則已十分逼肖。由於周人曆法「建子」，把夏曆的十一月（冬至）作為正月並看做是節氣的起點，故《周易·復·彖傳》稱：「復，亨，剛反」，「復見天地之心」；亦所以《史記·律書》稱：「日冬至則一陰下藏，一陽上舒」，「氣始於冬至，周而復始」。這是對中國古代太陽曆回歸年的規律性總結。⁵⁹重要的是，日本「大嘗祭」原型的「新嘗祭」，最早乃淵源於稻作傳入期的「彌生時代」。當時，這一民間農耕儀禮曾遍佈於日本的各個村落。⁶⁰這就意味著，「新嘗祭」未必開端於五世紀末有文字記載的清寧天皇時期，而極有可能肇始於二千四百多年前，甚至可溯及《記》《紀》神話中年代不詳的「神代紀」階段。事實是，日本的「新嘗祭」與中國古代的「嘗新祭」，異域而同源。只不過是後者規定得更加仔細。《通典·禮典》第四十九云：「有虞氏四時之祭名：春曰禴，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。其祭尚氣」；「夏氏時祭之名，因有虞。其祭貴心」；「殷禴禘嘗烝，亦因虞夏之制。〈王制〉云：『春禴，夏禘，秋嘗，冬烝。』鄭玄注：『此夏殷之法。』……其祭貴肝」；「周祭，春曰祠，夏曰禴，秋曰嘗，冬曰烝。以禘為殷祭之名。其祭尚臭」。而《禮記·祭統》所謂「凡祭有四時：春祭曰禴，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝」以及「禘、嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也」

⁵⁸ 三品彰英：〈天ノ岩戸がくれの物語〉，《三品彰英論文集》第2卷《建國神話の諸問題》所收（東京：平凡社，1971年）。又，參見真弓常忠：《大嘗祭》，頁189-190。

⁵⁹ 《史記·律書》（北京：中華書局，1959年），頁1244、1251。

⁶⁰ 赤松俊輔：〈大嘗祭〉（中），東京：《朝日新聞夕刊》，1989年2月7日。

云者，應該是對殷周「烝嘗之禮」的合璧和意義強化。在甲骨文中，「嘗」字作（《佚存》，545），「烝」字作（亦作「登」，《前》，7，2，3）。這種禮儀，除了感謝上蒼、以祈收穫之外，其重要性還在於：「烝嘗之禮，莫之修奉，先鬼有知，其不餓乎！」⁶¹秋季嘗新穀的祭禮，在後來的中國大陸已逐漸轉化為「中秋節」，但在「三代」尤其是商殷時期，「烝嘗之祭」卻是當時上下並舉的重要典俗之一，其痕跡乃如卜辭「辛丑卜，卣，梁登辛亥，十二月」（《合集》21221）等不一。宋鎮豪稱：「登嘗禮俗有歲末或春耕播種時季向祖先進獻陳黍和秋收後薦獻新黍兩類祭祀行事，前者為求農作豐收之佑，後者當屬穀物豐登報功之祭。」⁶²值得注意的是，殷曆之「十二月」，亦正是夏曆之「十一月」和周曆之「正月」；而如此「烝嘗之禮」，卻被日本人完好地保存在它的國家祭典中。

3. 關於「事鬼（神）道」

在提及倭國女王卑彌呼時，《後漢書》、《三國志》、《梁書》乃至《隋書》，均稱其能「事鬼（神）道」並可以此「惑眾」。該印象，當出自隨卑彌呼使者回訪「倭女王國」之魏使親歷，故而相對可信。然而，關於何謂「鬼（神）道」以及卑彌呼何以會「事鬼（神）道」等問題，卻歷來語焉不詳。於是，究明卑彌呼及其族屬的來歷，便成了探索這一疑案的議事前提。

據《日本書紀》記載，神武天皇在決計東征、從九州遷往大和地區前，曾說過這樣一段話：「聞於鹽土老翁曰：……其

⁶¹ 《抱朴子·內篇·對俗》，《諸子集成》第8冊（上海：上海書店，1986年），頁11。

⁶² 宋鎮豪：《商代社會生活與禮俗》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁395、398。

中亦有乘天盤船而飛降者。……厥飛降者，謂是饒速日歟？」⁶³就是說，在神武天皇的知識當中，迄今生息於大和地區的部族，是乘著天盤船從天而降的部族，並且是「饒速日神」的部族。鳥越憲三郎教授認為，「饒速日神」是「物部族」的祖神，而卑彌呼統治的邪馬臺國，便正是歷史上的「物部王朝」。這一事實之所以被《日本書紀》抹消掉，是因為該著作乃編纂於打敗了物部氏的蘇我馬子之手。鳥越教授於是根據《舊事本紀·天神本紀》中有關物部降臨神話的記載，詳細地梳理了物部一族是如何來到日本，並在彌生時代初期如何攜稻作文化從北部九州的遠賀川流域遷至「河內·大和」地區的始末經緯。他發現，《日本書紀》中「神武天皇」條的最後一段記載，與《舊事本紀》的相關內容完全一致，⁶⁴即：「饒速日命，乘天盤船而翔行太虛也，睨是鄉而降之，故因目之，曰虛空見日本國矣。」⁶⁵這既表明以「饒速日命」為祖神的物部族所建國家的國號為「虛空見日本國」，也證明蘇我馬子處心積慮抹殺物部王朝的行為，其實並不徹底。

「虛空見日本國」(そらみつやまとのくに)，在《萬葉集》中，還被寫作「虛見つ山跡の国」或「空見の倭国」。其中，「山跡」和「倭」的發音，均為「やまと」，這與中國史書之音譯表記「邪馬臺」幾乎一致。鳥越教授指出，邪馬臺國即物部王朝時代的日本政權形式，明顯體現出幾成日本傳統的政教分治傾向，即祭祀權由卑彌呼（姊）掌握，而行政權則由其弟負責。此亦《三國志·魏書·東夷傳·倭》中「卑彌呼，事鬼

⁶³ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 189。

⁶⁴ 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の國》（東京：中央公論新社，2002 年），頁 6-7、11-12。

⁶⁵ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 215-217。

道，能惑眾，年已長大，無夫婿，有男弟佐治國」等記錄所反映的真實情況。然而，在以上二重權力結構中，最高權力者，仍是掌握祭祀權的卑彌呼。作為其部族或民族之「現人神」，卑彌呼承擔著溝通神人之齋祀大任。為了提高其靈異的神力，她必須通過每日的潔齋以保持身體的清淨，故而需要獨身。被漢魏時人目為奇怪並認為是「惑眾」手段的「鬼道」或「神道」，實際上是保障豐饒的生活、祛除傳播疾病的惡靈以及祈禱戰爭勝利的精神力量，而這些行為能否取得成功，則端賴「現人神」靈力的大小和高下。惟此，祈願者往往篤信：只有潔齋才能使靈力的增進獲得保障。這意味著，作為國王的卑彌呼，不過是能夠祈禱國家安泰的最高級別的「巫女」。這裡，卑彌呼的祭祀場所「樓觀」，引人矚目。《後漢書·東夷傳》稱：「(卑彌呼)居處宮室、樓觀、城柵，皆持兵守衛，法俗嚴峻。」《樓觀本起傳》謂：「樓觀者，昔周康王大夫關令尹喜之故宅。以結草為樓，觀星望氣，因以名樓觀。」⁶⁶關於祭祀者觀望的原初內容，《周禮·春官·保章氏》的記錄可資參考：「保章氏，掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶，以星土辨九州之地。所封封域，皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物，辨吉凶水旱降豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和，命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事。」由於該俗是否出自周代已無法確知，因此林羅山只好以推測的口吻談及此事：「夫望氣者，蓋保章氏之餘流歟？《周禮·春官·保章氏》以星觀妖祥，以雲辯吉凶，以風命乖別，故星見大辰，則梓慎知宋之將火；歲紀玄枵，則裨竈知楚子之將死。」不過在此基礎上，他還添加了一個內容，即「於軍旅

⁶⁶ 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の國》，頁 27-28、31-34。終南山說經臺〈歷代真仙碑記〉引。見《道藏》冊 19，頁 2821。

之事，望氣亦不可廢也」。⁶⁷卑彌呼所處的時代，為稻作盛行的彌生期。如果僅僅看到這一點，則「事鬼（神）道」的行為似乎就只能反映距今約 2400-1700 年之間的日本習俗。然而值得關注的是，與該習俗密切相關的登高占卜遺跡，卻不止存在於彌生期。建築史家宮本長二郎的調查結果顯示，與製造於彌生時代、具有承重支柱（棟持柱）的高架祭殿（神明造）相似，早在繩文時代，日本就已經有了祭祀用的高木建築了。並且，這種承重支柱的發現，還極有可能被上溯至繩文前期。⁶⁸這意味著，倘日本本土的觀星望氣之俗開始於比彌生時代更早的階段，那麼，夏商觀念的東漸，就有了甚大的可能性。實際上，殷的遠祖顓頊高陽者（《史記·五帝本紀》：「高辛於顓頊為族子」），就是這樣一位「通鬼（神）道」的「大巫」。⁶⁹《史記》稱他「靜淵以有謀，疏通而知事，養材以任地，載時以象天，依鬼神以制義，治氣以教化，絜誠以祭祀。」⁷⁰傅斯年在談到大禹時稱：「蓋禹是一神道，即中國之 Osiris。」⁷¹楊伯峻指出：「雲神之祭，三代已有之。」⁷²說甚確。古文字學家于省吾教授引孫詒讓《周禮正義》道：「漢作靈臺，以四孟之月登臺而觀，黃氣為疾病，赤氣為兵，黑氣為水也。」于氏復謂：「《御覽》天部八引《洞冥記》曰：『吉雲之國俗，常以雲占吉凶。』」又曰：

-
- ⁶⁷ 林羅山：〈望氣〉，京都史蹟會編：《林羅山文集》下（東京：ぺりかん社，1979年），頁741、742。
- ⁶⁸ 宮本長二郎：〈伊勢神宮本殿形式の成立〉，《神道史研究》第49卷第3號（京都：神道史學會，2001年）。
- ⁶⁹ 李澤厚：《歷史本體論·己卯五說》（北京：三聯書店，2003年），頁160。
- ⁷⁰ 《史記·五帝本紀》（北京：中華書局，1959年），頁11。
- ⁷¹ 傅斯年：〈夷夏東西說〉，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》所收，中央研究院歷史語言研究所集刊外編第一種，北平，1934年，頁1107。
- ⁷² 楊伯峻：《春秋左傳注》第4冊（北京：中華書局，1981年），哀公六年，頁1636。

「商人……於雲之色或稱三色雲，或省語作三雲、四雲、六雲。商代於雲有祀典，則雲氣之占，由來尚矣。」⁷³實際上，三代時期，巫覡史卜不單觀氣，還要觀土。《國語·周語上》載周王「籍千畝」時云：「先時五日，警告有協風至，王即齋宮……是日也，瞽帥、音官以風土。」韋昭注云：「協，和也。……風土，以音律省土風，風氣和則土氣養也。」饒宗頤教授指出：「協風二字出殷代甲骨文。」⁷⁴白川靜教授則認為，在殷的神話中，一般有天神和天帝。其下，有地上東西南北四方神，是為「方神」。方神下面，則是「風神」。風的自在流動特徵，可傳達方神之神意於四方地域，故稱土地之樣態為「風土」，稱景色為「風景」，稱人的心態為「風氣」。同時，山有山神，川有川神，在不同的地方有各自不同的神，它構成了泛神論的多神教世界。神話不但給自然世界賦予了體系，人間和王朝也同樣被神話賦予了體系。於是，秉承天帝之意的王，掌管著政治事務，其下則分佈有各類地方豪族。人間世界的秩序，確立於與自然秩序的對應形式中。在日本古代王朝，典型的神話體系發生於伊弉諾和伊弉冉的創世神話中。體系中，有太陽神即天照大神。大和朝廷以其子孫的身份，統治著地方諸神和豪族。這意味著，古代日本與殷朝一樣，是東亞地區擁有典型神話體系的古代王權。通過這一體系，人們可以從森羅萬象的事物上看到超人類力量的存在；而形成於慎畏該力量的古代世界觀，還構成了東洋世界極其優秀的文化遺產。重要的是，人類的直覺力或稱靈異的神力，往往在女性身上有著充分的體現。在天智與天武期，曾有過幾位女性天皇即位者。如齊明天皇是敏達天

⁷³ 于省吾：《甲骨文字釋林·釋雲》（北京：中華書局，1979年），頁8-9。
⁷⁴ 饒宗頤：〈四方風新義：時空定點與樂律的起源〉，《中山大學學報》，1986年第4期。

皇的曾孫，也是天智和天武天皇的母親。持統天皇是天智天皇的女兒，也是天武天皇的皇后。雖說皇統本身最終為男系所承續，但皇女們作為天皇靈力的傳達者和強化者，卻無疑構成了日本史上的重要特色。⁷⁵

卑彌呼所扮演的「巫女」角色，在日本的日常生活中有著深厚的歷史民俗基礎。「巫女」又稱「巫祝」，是溝通民眾與社神之間關係、可以「通鬼神之道」的媒介式存在。柳田國男指出，就《延喜式》、《類聚國史》、《三代實錄》、《神社核錄》等日本典籍看，「通鬼神之道」的巫女痕跡比比皆是，諸如秦川勝故事中祭祀常世神蟲的巫、決定八幡神由九州遷往京都的巫女、早年為八幡布教之巫祝的和氣清磨一門、假託神諭和佈告神諭的巫女等不一。這意味著，不具備通鬼神能力者，是沒有資格擔任這類工作的。從地域上觀察，則出雲、三重、熱田、對馬、奧州、常陸等有神社的地方，巫女均發揮著重要的人神媒介作用。柳田還發現，那些巫女，多半由十三、四歲的女孩來擔當。如此年紀輕輕卻能「通鬼神之道」，這在今人看來似乎有些不可思議。但柳田認為，這種想法不過是後人對歷史作逆向觀察時所發生的誤解。其實在古代，這幾乎是普遍現象。而且不要說十三、四歲，有的巫女甚至只有七歲。官方的文書中，如此「通鬼神」、「降神旨」的報告，亦比比皆是。不過，巫女的選用，是需要通過龜卜來確定的。並且，重視清淨，還成為童女能否成為女巫的重要條件。在這種情況下，童女在成長過程中一旦有了「月事」，便意味著喪失了做女巫的前提。於是，女巫終生無「月事」、有男女之想即有大蛇咬噬等傳聞，

⁷⁵ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか，存続のみを論じるなかれ〉。

就成了坊間可以理解的輿論。⁷⁶柳田的這些考察，不但從民俗學的角度確證了卑彌呼的身世，也喚醒了人們對卑彌呼繼承人更迭糾葛的歷史記憶。《三國志·魏書·東夷傳·倭》的記錄表明，除了「無夫婿」、且終生潔身自好外，卑彌呼死後的「更立男王」，還釀成了「國中不服，更相誅殺，當時殺千餘人」的內亂局面。後來，由於國人「復立卑彌呼宗女壹與年十三為王」，才重新帶來了「國中遂定」的效果。不過從《三國志·魏書·東夷傳·倭》略顯獵奇的筆法看，這一效果在當時的魏國軍使眼中，似乎有些不可思議。⁷⁷這種奇異感意味著，建立於周文化特別是儒教基礎上的漢魏政治，至少已經與殷商時代的觀念模式和行為方式之間，發生了不小的改變。白川靜指出，殷與周在世界觀上的不同，對日本來說似尤顯重要。殷代沒有的概念——德，開始出現在周代。所謂「德」，指的是人類內在的道德力量。彷彿只有「德」，才能構成支配民眾的有效力量。而在殷代，作為神帝的代理人，似乎只需要「省」，即眼目本身所固有的咒術力量。這也是甲骨文中「省」字所表達的巡視地方和以目力治理地方的本初含義。他還指出，這種眼目的咒術力量，亦見於古代日本。《萬葉集》中「不厭所見」等表達形式之所以隨處可見，是因為那不是單純的風景眺望行為，而是通過對某方神祇的「視察」進而與地方發生直接關聯的祈願行為。這顯然與並不存在體系性神話的周代不同。它表明，殷的「天帝」乃人格的存在，而在周代，「天」卻轉化成了抽象的理性化概念。接受抽象和非人格的「天」命這一周王朝用來支配全國的「天命思想」，就成為周王朝政治的根本原理。從這個

⁷⁶ 柳田國男：〈神道私見〉，《柳田國男全集》13（東京：筑摩書房，1990年），頁603-609。

⁷⁷ 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の國》，頁26-27。

意義上講，與神秘的殷朝世界不同，周的世界觀似乎只表現出某種理性的合理性。⁷⁸就是說，如果卑彌呼之屬所能給予其國家和人民者悉為欺世惑眾，那麼，其子民恐未必會心悅誠服地死命追隨之，也不會為了一個男性祭祀者的介入而大動干戈。這意味著，在女巫神秘面紗的後面，還有著無我的犧牲、務實的觀察、深刻的思考和冷靜的決斷。而尤為要者，應該是女性在邪馬臺時代所擁有的絕對力量。白川靜教授在比較殷與日本時發現，兩者在王統的構成上十分逼肖，即妻族往往擁有非常強大的勢力。在古代日本，一般通行入贅婚。在《萬葉集》等古典中，夫婦通常互稱對方為「妻」。古代朝廷雖頻繁遷都，但仔細觀察會發現，都址遷移方向大抵為帝后所在地，即一旦豪族的女兒成為帝后，天皇便多半遷都於該豪族的統治區域。殷王朝的婚姻形態中有很多事例表明，女系家族亦佔有著異常重要的地位。武丁之后婦好的墓葬，便擁有可與武丁帝墓相匹敵的規模。有趣的是，殷帝之墓雖然有十一處被發現，但因盜墓的原因而得以保留原貌者卻幾乎烏有。與此不同，由於婦好墓上另作別墓，因此，其較好的隱蔽方式因難以遭遇盜墓行為而得到了完整的保留。武丁期，是殷朝實現全國統治的輝煌期。甲骨文中，留下了婦好率三千兵馬出陣的原始記錄，這成為帝后家族在王室形成過程中發揮過重大作用的歷史見證。⁷⁹

毋庸諱言，日本古籍在詮釋「巫」字時，曾參考過大量的漢地原始觀念。這種觀念，無疑有助於崇尚「神政」的日本支配層確認並強化其思想與行動的合法意義和規制力量。從這個

⁷⁸ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉。

⁷⁹ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉。

意義上說，日本對外來文化的選擇標準，已透露出明顯的原始記憶情結和能使該情結得以延續的「非革命」事實，尤其是後者。換言之，在沒有劇烈政治變亂的情況下，自然力量在人們頭腦中所構築的權威，一般不會受到無法構成顛覆力量事物的真正左右。⁸⁰在這種力量的支配下，成書於貞觀年間（859-877）的《養老令》注釋書《令集解》，將殘留於周人世界中的上古神祇思想，進行了有利於自我確證的矯正性對接。〈令第二〉「神祇官」注釋中寫道：「神祇者是人主之所重，臣下之所尊。祈福祥，求永貞，無所不歸神祇之德。故以神祇官為百官之首。」這裡的「德」，顯然不是周代的「德」，而是降自神祇的恩典和恩惠。對此，「伯一人」之「掌神祇祭祀」條注道：「孔安國《孝經傳》云：天精曰神，地靈曰祇也。《周禮》云：祀大神，享大鬼，祭大祇。鄭玄曰：大神者天也，大鬼者人也，大祇者地也。《古記》云——問：神祀諸祭。答：疏祭與令祭義異也。天神者，伊勢、山代鴨、住吉、出雲、國造齋神等是也。地祇者，大神、大倭、葛木鴨、出雲大女神等是。《跡》云：自天而下坐曰神也，就地而顯曰祇也。祭祀謂載於神祇令諸祭，但班諸國社幣帛亦在末。」在「伯一人」條目下，《令集解》還列有「祝部」、「神戶」、「名籍」、「大嘗」、「鎮魂」、「御巫・卜兆」等細目。其中，「御巫・卜兆」條注釋道：「謂在女曰巫也。卜者灼龜也。兆者，灼龜縱橫之文也。凡灼龜占吉凶者，是卜部之執業，非長官自行之事。然而於此稱之，欲顯官內諸事皆由長官故，兼附以注於職掌之中。……釋云：巫者，知鬼神之道也。在男曰巫，在女曰覡。一說，在男曰覡，在女曰巫，此令取此說。……灼龜為卜，灼驗為兆也。〈曲禮〉疏皇侃云：

⁸⁰ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁26。

夫用龜名卜，用著名筮。……巫術亦名為卜兆也。」又，「卜部廿人」條注釋道：「案《考課令》，占候醫卜，效驗多者，為方術之最。」然而，由於全部祭祀行為的根本出發點在於豐饒祈願和生命保全，故「大嘗」條注曰：「謂嘗新穀以祭神祇也。朝諸神之相嘗祭，夕者供新穀於至尊也」；「鎮魂」條則曰：「謂鎮安也。人陽氣曰魂，魂，運也。言招離遊之運魂，鎮身體之中府，故曰鎮魂。問：案《神祇令》，大嘗、鎮魂既在常典之中，而此重載其義，何如？答：凡祭祀之興，祈禳為本；祈禳所科，率土共賴。唯此二祭者，是殊為人主，不及群庶。」⁸¹由於這些觀念大多根植於中國的上古時代，因此柳田國男稱，《令集解》中巫祝能「通鬼神之道」的說法，最早當來自於上古中國的「漢意。」⁸²柳田的說法雖無更原始的文獻根據，但他的直覺無疑是準確的。他對「巫」所作的「殉道者」式描述，乃根源於殷人風俗，而且在甲骨文中，「巫」的自我摧殘程度，還遠大於「不婚不嫁」和「月事根絕」等常人難忍諸端。于省吾教授指出：「甲骨文有巫妝（鄴初下三八·六），又有𠄎字作𠄎（甲四二二），象焚巫於火上，即暴巫以祈雨。」⁸³這也表明，《隋書·東夷傳·倭國》中所謂「知卜筮，尤信巫覡。每至正月一日，必射戲飲酒，其餘節略與華同」等記載，應該是符合事實的。

實際上，與後來被稱為「神道教」的國家信仰相比，遠古日本人的神祇構想，要簡約和直接得多。他們更喜歡把宗教情結寄託給某些具體的物什，諸如一座山、一條河，甚至一棵樹

⁸¹ 《國史大系》第23卷《令集解》（東京：吉川弘文館，1966年），頁28-39。

⁸² 柳田國男：《神道私見》，《柳田國男全集》13，頁603。

⁸³ 于省吾：《甲骨文字釋林》序（北京：中華書局，1979年），頁7。《禮記·檀弓下》：「吾欲暴巫」；《左傳》僖公十一年：「公欲焚巫尪」。

和一塊石頭。由於神秘的力量可以帶來意外的政治效果，因此，這種泛神崇拜，往往先被日本古代政要們所利用。《令集解》所謂「唯此二祭者，是殊為人主，不及群庶」云者，講的就是這一事實。於是，「人主」在遇到「國之大事」時，首先要拜神。據載，「神功皇后征三韓，住吉大神專助佐戰，故得克彼國。於此當社御鎮座，皇后敕命田裳見，始取香山埴土作天平甕，祭大神」。⁸⁴神武天皇在發起平定大和行動時，亦有類似之舉：「（神武天皇）是夜自祈而寢。夢有天神訓之曰：宜取天香山社中土，以造天平甕八十枚，並造嚴甕，而敬祭天神地祇。亦為嚴咒詛，如此，則虜自平伏。」其次，即便對日常政務甚至生活瑣事，執政者也必依神意行事。當神功皇后為通渠灌溉遇到困難時，首先想到的也是祭神：「爰定神田而佃之。時引儻河水，欲潤神田，而掘溝。及於跡驚岡，大盤塞之，不得穿溝。皇后召武內宿禰，捧劍鏡令禱祈神祇，而求通溝。則當時，雷電霹靂，蹴裂其盤，令通水。故時人號其溝曰裂田溝也。」⁸⁵然而，《三國志·魏書·東夷傳·倭》中「其俗舉事行來，有所云為，輒灼骨而卜，以占吉凶，先告所卜，其辭如令龜法，視火坼占兆」之類流行於日本的大量占卜之風，最早卻是殷朝的專利，而不為周人所尚。

4. 關於「童貞受胎」

在日本的神話系統中，「童貞受胎」的故事，所在多有，諸如《日本靈異記》、《古風土記》和《古今著聞集》當中各式各樣的敘事等等。其中，《山城國風土記》的玉依姬（Tamayorihime）

⁸⁴ 梅園惟朝：《住吉松葉大記》卷第11〈神事部〉2月朔日條（大阪：住吉大社，1934年）。

⁸⁵ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁199-201、335。

傳說，似頗具代表性：

賀茂建角身命娶丹波國神伊可古夜日女，生子名至依日子，次曰玉衣日賣。玉衣日賣于石川瀨見小川遊為時，丹塗矢自川上流下。乃取插置床邊，孕生男子。至成人時，外祖父建角身命造八尋殿，豎八戶扉，釀八腹酒，而神集集而七日七夜樂遊。然與子語：言汝父將思人。令飲此酒，即舉酒杯向天為祭，分穿屋甕而升於天。乃因取外祖父之名，號可茂別雷神。所謂丹塗矢者，乙訓社坐火雷神。⁸⁶

這是一個暗喻少女無婚而媾、嬰孩無父而生的故事。文中，「依日子」即「玉依彥」，「玉衣日賣」即「玉依姬」，而「可茂別雷神」即「賀茂別雷神」。祭祀玉依姬的神社「下鴨神社」和玉依彥的「上賀茂神社」，至今仍完好保存於京都市內。就事情的性質而言，該神話與前述八幡宮緣起的「震旦國大比留女七歲而孕」一事頗堪比擬。而且，二者俱與「水」有關（「川」或「海」），亦均含赤色（「丹塗矢」或「朝日之光」）。這種痕迹，還曾以抽象的形式被保留在漢籍的有關記事中，如《梁書·諸夷傳·東夷》中慧深所謂扶桑女（按：原文作「扶桑東千餘里有女國」距倭國三萬餘里。）「入水則妊娠，六七月產子」和《後漢書·東夷傳·倭》中「女人……以丹朱扮身，如中國之用粉也」等不一。實際上，中國歷史上的這類傳說，出現得更早，也更系統。至遲在《山海經·大荒東經》中，就已經有了「思士不妻，思女不夫」的記載。其後，又產生了《詩·商頌·玄鳥》中的「天命玄鳥，降而生商」、《史記·秦本紀》

⁸⁶ 《伴信友全集》第一〈神名帳考証·山城國〉（東京：國書刊行會，1907年），頁24。

中的「女修吞玄鳥隕卵而生大業」、《論衡·吉驗篇》之「(北夷橐離國王侍婢曰)有氣大如雞子，從天而下，我故有娠」、《魏書·高句麗傳》中的「朱蒙母河伯女，……為日所照，……既而有孕」、《舊三國史·東明王本紀》之「(朱蒙)初生，左腋生一卵，大如五升許……卵上恆有日光」、《清太祖高皇帝實錄》之「佛庫倫吞朱果而有身」等古老的記憶。傅斯年指出，《商頌》中的神話，與東北各部族中之神話，「明明白白是一件事，至少是一個來源」，「此一神話之核心，在於宗祖以卵生而創業。後代神話與此說屬於一元而分化者，全在東北民族及淮夷」，「然則淮夷與東北沿海諸族同其人降之神話，本不足怪。且此處之神話，明明歸本於顓頊氏，顓頊正是東北方部落之宗神」。於是他認為，「商代發跡於東北渤海與古兗州」。⁸⁷從上述神話所覆蓋的地域看，這一系列原始的生殖故事，當發源於整個東夷族屬地區；而人們諱莫如深的「玄鳥」，似乎還多了一層對男性特徵的掩飾和對兩性關係的羞赧。⁸⁸它固然排除了低俗感，但同時也失去了神聖性。與大陸神話的同中之異是，日本的固有風俗，本為「此夷舅姑子婦，臥息共一大床，略不相避」(《後漢書》注引沈瑩《臨海水土志》)，「父子男女無別」(《三國志·魏書·東夷傳·倭》)和「相悅乃成婚」(《梁書》)。可是，伴隨著前述與稻作和大日靈貴相關的「震旦國」神話的發生以及日本人的頂禮膜拜，這種無婚禮制約的兩性關係反而被神聖化了。由於神聖化了，所以，日本古籍對相關事物的表現手法，反而不加掩飾，當然也不乏原始的粗鄙。同樣一個「玉依姬」的故事，

⁸⁷ 傅斯年：〈夷夏東西說〉，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》所收，頁1094-1100。

⁸⁸ 郭沫若指出：「我相信這傳說是生殖器的象徵。鳥直到現在都是生殖器的別名，卵是睪丸的別名。」參見《沫若文集》第16卷（北京：人民文學出版社，1962年），頁17。

在《古事記》當中是這樣表達的：

大久米命曰：「此間有媛女，是謂神御子。其所以謂神御子者，三嶋湟咋之女，名勢夜陀多良比賣（姬）。其容姿麗美，故，美和之大物主神見感而，其美人為大便之時，化丹塗矢，自其為大便之溝流下，突其美人之富登（注曰：女陰也）。爾其美人驚而，立走伊須須岐伎。乃將來其矢，置於床邊，忽成麗壯夫，即娶其美人生子，名謂富登多多良伊須須岐比賣命，亦名謂比賣多多良伊須氣余理比賣。故，是以謂神御子也。」⁸⁹

柳田國男發現，在賀茂同族人居住的大和葛城，有一位被稱作「活玉依姬」的婦人。據說，她也曾有過在漂流時被丹塗矢射中「富登」，並發生了性事的經歷。⁹⁰有趣的是，《日本書紀》在談及神武天皇的身世時，竟有「神日本盤余彥天皇……母曰玉依姬，海童之少女也」的記載。⁹¹雖無法確知此姬是否為彼姬，但在「神代紀」當中，曾為神武東征做過先導的賀茂建角身命乃是「海神」的化身；而民間又多將玉依姬喚作「水神」和「聖母神」。

「姬」，日本語讀作ヒメ（hime），在語源上常常被表記為漢字的「日女」。而這兩個字，又只能被用於與天皇有關的天孫、天神系女性人物的名諱上。本居宣長認為，三世紀的卑彌呼（ヒミコ），應該被表記為「姬子」（ヒメコ）。⁹²東夷族

⁸⁹ 《古事記》中卷，日本古典文學大系 1《古事記・祝詞》（東京：岩波書店，1958年），頁 160-162。

⁹⁰ 柳田國男：〈神道私見〉，《柳田國男全集》13（東京：筑摩書房，1990年），頁 609。

⁹¹ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 189。

⁹² 溝口睦子：〈記紀神話解釈の一つのこころみ〉，《文学》，1973-1974年。

屬以及受其影響的地區雖說都盛行太陽崇拜，但能如此堅持這一信仰並將與之相關的事物視若神明者，當首推日本。正惟如此，玉依姬的崇拜場所，才不獨有偶，如賀茂御祖神社、玉前神社、加茂神社、吉野水分神社和青梅神社等不一。相比之下，與之不乏親緣關係的殷朝相關崇拜，在後來的王朝遞續中，卻沒有得到主流意識形態的繼承和保護。原本，東夷族屬的重要代表帝俊——這位集鳥圖騰、太陽崇拜甚至人神生殖活動於一身的人物，不僅屢見於《山海經》的各個角落，還被記錄在殷墟文字中，即所謂「高祖爰」。王國維認為，卜辭中與王亥、大乙同稱「高祖」的「爰」即帝嚳，亦即文獻中的「帝俊」，是殷商的高祖神。⁹³這與《帝王世紀》所云「帝嚳高辛氏，姬姓也。其母不見，生而神異，自言其名曰『爰』」等記載，並無二致。⁹⁴然而，後來的文字記錄中，有關「俊」的敘事卻發生了一些人為的改變。太史公為了切離「嚳、俊為一」的古說，只言「高辛生而神靈，自言其名」，而脫掉了「俊」字。《正義》注亦謂：「《帝王紀》云：『帝偁高辛，姬姓也。其母生見其神異，自言其名曰爰。』」儘管如此，《索隱》在「帝嚳高辛者」注下仍稱：「皇甫謐云：『帝嚳名爰也。』」⁹⁵（案：《正義》所注似有誤，蓋「爰」乃「爰」之字體訛變亦未可知）這種看似無謂的變化，極可能緣於殷周之際的巨大變革。

然而，這些在殷商以後被斥為不道德的人和事，在日本的風俗當中卻得到了較為素樸的保存。《記》《紀》「神代卷」中的原始描述如此，《源氏物語》中的婉約表現亦然，《三賢一致書》中的妖異性愛方式還直承了遠古的人鬼關係敘事。他如江

⁹³ 王國維：《觀堂集林》第2冊（北京：中華書局，1984年），頁413。

⁹⁴ 皇甫謐：《帝王世紀》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年），頁11。

⁹⁵ 《史記·五帝本紀》，頁13-14。

戶時期浮世繪作者溪齋英泉、鳥居清長、歌川國貞、北尾重政、柳川重信、歌川豐國、菱川師宣、鈴木春信、喜多川歌麿、葛飾北齋等人，在創作了難以勝計的春畫作品以滿足社會廣泛需要的同時，好像亦未嘗妨礙他們的儒學者身份。⁹⁶至於遍佈於今天日本各地的男根女陰崇拜風習，還每每成為眾多祭祀活動的核心內容。⁹⁷

5. 關於尚武好戰

島本政一指出，日本從太古時代即以「尚武之國」著稱。《萬葉集》中就載有天皇朝夕不離弓箭的故事。並且，太古日本人所使用的箭還被稱為「鳴鏑」，《古事記》中曾狀摹之曰「聲若雷鳴」。⁹⁸古日本的兵器情況，最早被保留於漢籍當中，諸如《後漢書·倭傳》之「其兵有矛、楯、木弓、竹矢或以骨為鏃」、《三國志·魏書·東夷傳·倭》之「倭人……兵用矛楯、木弓，木弓短下長上，竹簡或鐵鏃或骨鏃」和《晉書·倭人傳》之「有刀盾弓箭，以鐵為簇」等相關記載。在日本的《記》《紀》當中，也隨處可見矛、劍、刀、弓等兵器以及訓練戰鬥人員膂力的「拵力」（相撲）運動。林羅山曾以設問的方式指出，包括「草薙劍」在內的日本「三神器」，均應來自大陸，並且至遲當傳自太伯時

⁹⁶ 江戶時代，豔本浮世繪的作者可用本人真名堂堂出版之。只是在元祿，享保一段時期，受儒教影響，這種公開行為曾一度受到限制，但同時也遭到世俗社會的反彈和抵制。參見中野榮三：〈艷書と去り狀・秘画と艶本・性典と秘戲書など〉，高橋鉄：〈妖異性愛風俗〉，《日本性風俗誌》所收（東京：雄山閣出版株式會社，1963年），頁445-478、479-600。

⁹⁷ 島本政一：〈日本における陰陽崇拜〉，《日本民族史》（大阪：東洋タイムス社，1926年），頁135-142。又，宮田登：〈性信仰覚書〉，《日本民俗風土論》所收（東京：弘文堂，1980年），頁307-319。

⁹⁸ 島本政一：《日本民族史》（大阪：東洋タイムス社，1926年），頁73-74。


代。⁹⁹雖說鐵器的傳入時間一定要在中國的戰國時代以後，但考古發現證實，出土於日本北九州、四國紀伊的銅劍、銅鉞，卻均來自古代中國。其中，銅劍依其形式，可分為細型劍、平型劍、kris 型劍三種；銅鉞亦可分為狹鋒鉞和廣鋒鉞兩種。銅劍銅鉞在遼東半島、朝鮮和對馬都有出土，證明了這種青銅兵器從中國傳入日本的經路。¹⁰⁰韓國學者還進一步指出，朝鮮所見之東傳銅劍，分為舊式（前十一至九世紀）、典型（前八至七世紀）和變型（前六至五世紀）三種。¹⁰¹由於西元前十一世紀乃殷朝末期，因此，在傳播途徑已然明朗的情況下，日本此類兵器的傳入時間，恐亦相當久遠。神武東征過程中，天照大神令武甕雷神佐戰時所使用的武器，是號稱「劔靈」的「平國之劍」。¹⁰²從該劍所具有的能夠扭轉戰局的威力看，其技術工藝殆非一日之功而可遂者。不寧唯是，《三國志·魏書·東夷傳·倭》中一向未見注釋的「木弓短下長上」一句，也十分引人關注。「下」「上」之表述，證明這應該是有著複合形體的木弓。或許，將「下」「上」易為「內」「外」，更容易被今人所理解。這種弓體，最早乃見於殷商時期，即由「弓形器」和「弓」組合而成的上古遠射兵器。弓形器又稱「弣」，長約 20 餘釐米，是弓體中段的把手部分，安於弓體之裏側；而弓，長約 160 釐米，當弓體張弦時幾與成人等高。兩個部分相比，則「短內長外」就成了弓體的基本外觀。而這一外觀，或許才是《三國志·魏書·東


⁹⁹ 林羅山：〈神武天皇論〉，京都史蹟會編：《林羅山文集》上（東京：ぺりかん社，1979年），頁281。

¹⁰⁰ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁328。

¹⁰¹ 崔夢龍：〈古朝鮮文化與社會經濟〉，《（新編）韓國史》4所收，參見金翰奎：《韓中關係史》上冊，朴昌根譯（서울：阿爾凱出版社，2005年），頁63。

¹⁰² 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁195。

夷傳·倭》中魏國軍使所見到的「木弓短下長上」之倭器。研究者指出：甲骨文的「弓」() 字符，已經把弓體中段把手的「弣」部表現得很明確，並呈現出中國古代複合弓形體方面的特點。這樣的弓，當把弦解去時，弓體就會朝反向回曲，呈現圓弧的形狀。不使用時採取這種弛弓的狀態，可以保持良好的彈力。¹⁰³在製作工藝上，《周禮·考工記·弓人》中的「六材」規定，亦十分嚴格，可以推知這種弓在實際作戰中可能會發揮的攻擊力量。

然而，上述兵器如何被使用，卻取決於使用者的戰爭觀。白川靜認為，「武」的原意，決非《左傳》宣公十二年楚莊王所說的「止戈為武」。實際上，殷商甲骨文當中的「'(甲 3940) 字，乃是「持戈進軍」之謂。楚莊王的解釋，不過是一種高尚其志的後來觀念，與戰爭實情完全不符。¹⁰⁴在日本歷史中大被讚譽的神武天皇，其諡號之「武」字，當體現了該字的本初含義。這是一位具有強烈領土擴張意識的軍事人物。據載，「神武東征」的唯一理由，就是因為聽說「東有美地，青山四周」，並以為「此地必當足以恢弘大業，光宅天下」，於是便萌生了「何不就而都之乎」的念頭並亟欲佔領之。而且，神武取得成功的全部秘訣，主要體現在他交互調動的兩股力量上：一是神力，一是武力。

神武的軍事行動，似乎一開始就展開於「神」的庇佑當中，尤其在遇到阻礙時如此。其中，「八咫烏」的嚮導故事，堪為代表。關於這一不可或違的「神意」，《日本書紀》寫道：「既

¹⁰³ 楊泓：《中國古兵器論叢·弓和弩》（北京：文物出版社，1985年）。

¹⁰⁴ 白川靜：《文字講話》II 第十話〈戰爭について〉（東京：平凡社，2003年），頁 222。

而皇師，欲趨中州。而山中險絕，無復可行之路，乃棲遑不知其所跋涉。時夜夢，天照大神訓于天皇曰：朕今遣頭八咫鳥，宜以為嚮導者。果有頭八咫鳥，自空翔降。天皇曰：此鳥之來，自葉祥夢。大哉，赫矣。我皇祖天照大神，欲以助我基業乎。是時，大伴氏之遠祖日臣命，帥大來目，督將元戎，蹈山啟行，乃尋鳥所向，仰視而追之。遂達于菟田下縣。因號其所至之處，曰菟田穿邑。」¹⁰⁵「八咫鳥」在日本典籍《倭名類聚抄·天部·景宿類·陽鳥》引《歷天記》中，被稱作「三足鳥」，即「日中有三足鳥，赤色。今按：《文選》謂之陽鳥，《日本紀》謂之頭八咫鳥」。在中國典籍中，最早將「日」與「鳥」措置一處者，為《山海經·大荒東經》：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」《淮南子·精神訓》稱：「日中有踰鳥。」漢高誘注云：「踰，猶蹲也。謂三足鳥。」清張英、王士禛所纂《淵鑿類函》還說：「《春秋元命苞》曰：『日中有三足鳥。鳥者，陽精。』」有學者指出，稱「日」為「鳥」，是太陽黑子映射在古人記憶中的反映。¹⁰⁶八咫鳥之能夠成為神武天皇必須借助的神，極好地表現了太陽神所具有的超凡能量和威懾力，且不止日本一地如此（見下圖）。



漢代壁畫中的三足鳥



高句麗壁畫中的三足鳥



熊野本宮大社之八咫鳥旗

¹⁰⁵ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 189、195-197。

¹⁰⁶ 賈文毓：〈「三足鳥」求是〉，《中華讀書報》，1998 年 8 月 19 日。

事實上，在八咫鳥出現之前，神武麾下那些自命為天神、海神之後的大小將士們，在遇到海浪和敵人阻礙時，似乎並沒有從他們的祖先神那裡獲得足以克敵制勝的真正力量。

然而，神所能發揮的更為實際的作用，應該是給神武的軍事行動賦予了最高的權威性和正當正義性。這種不容置疑的神聖價值，使他的全部行動均顯得理直氣壯和理所應當，而不必顧忌是否符合道義倫理。征伐所帶來的殺戮是慘烈的：「天皇使徵兄猾及弟猾者，……時兄猾不來。……兄猾獲罪於天，事無所辭，乃自蹈機而壓死。時陳其屍而斬之，流血沒踝，故號其地曰菟田血原」；「又賊眾戰死而僵尸，枕臂處呼為頰枕田」。當神武率「皇軍」進軍至大和，使當地政權宗廟不保時，神武本人似乎並沒有表現出道義上的任何歉疚：「時長髓彥乃遣行人言於天皇曰：『嘗有天神之子，乘天磐船自天降止，號曰櫛玉饒速日命。是娶吾妹三炊屋媛，遂有兒息，名曰可美真手命。故吾以饒速日命為君而奉焉。夫天神之子，豈有兩種乎？奈何更稱天神子，以奪人地乎！吾心推之，未必為信。』」天皇曰：『天神子亦多耳。汝所為君，是實天神之子者，必有表物，可相示之。』長髓彥即取饒速日命之天羽羽矢一支及步鞞以奉示天皇。天皇覽之曰：『事不虛也。』還以所御天羽羽矢一支及步鞞，賜示於長髓彥。長髓彥見其天表，益懷蹙蹙。然而凶器已構，其勢不得中休。而猶守迷圖，無復改意。饒速日命本知天神殷勤，唯天神是與。且見夫長髓彥秉性復恨，不可教以天人之際，乃殺之。……天皇素聞饒速日命，是自天降者。……此物部氏之遠祖也。」而一直被視為日本國之世界志向的「八紘一宇」說，也正好在當時由神武天皇首次佈告於天下：「三月辛酉朔丁卯，下令曰：『自我東征，於茲六年矣。賴以皇天之威，凶徒就戮。雖邊土未清，餘妖尚梗，而中洲之地，無復風塵。誠宜恢廓皇都，規摹大壯。而今運屬屯蒙，民心樸素。巢棲穴住，習俗惟

常。夫大人立制，義必隨時。苟有利民，何妨聖造。且當披拂山林，經營宮室，而恭臨寶位，以鎮元元。上則答乾靈授國之德，下則弘皇孫養正之心。然後兼六合以開都，掩八紘而為宇，不亦可乎！……』」¹⁰⁷

為後世日本所推重的另一位武功卓越者，是首次跨海征韓的神功皇后。日本史家賴山陽認為，神功皇后出兵朝鮮，是為解決九州南部熊襲政權對大和朝廷所造成的威脅和後顧之憂：「夫熊襲久雄長西偏，以景行與日本武。前後討伐，而其蟠根餘孽，終不可拔者，蓋倚新羅為後援也」，故「皇后以為，先征新羅，則熊襲自服矣」。¹⁰⁸可在更為原始的記錄當中，情況似並非如此。首先，事件發生的先後順序不然；其次，發兵的理由不然。《日本書紀》謂：「遣吉備臣祖鴨別，令擊熊襲國。未經浹辰，而自服焉。……於是，皇后勾針為鉤，取粒為餌，抽取裳縷為緡，登河中石上，而投鉤祈之曰：『朕西欲求財國，若有成事者，河魚飲鉤。』因以舉竿，乃獲細鱗魚。時皇后曰：『希見物也。』……既而皇后，則識神教有驗，更祭祀神祇，躬欲西征。……解髮臨海曰：『吾被神祇之教，賴皇祖之靈，浮涉滄海，躬欲西征。是以令頭滌海水。若有驗者，髮自分為兩。』即入海洗之，髮自分也。皇后便結分髮而為髻。因以謂群臣曰：『夫興師動眾，國之大事。安危成敗，必在於斯。今有所征伐，以事付群臣。……上蒙神祇之靈，下藉群臣之助，振兵甲而度嶮浪，整艫船以求財土。……』」¹⁰⁹文中，「財國」、「財土」和出現於傳記他處的「財寶國」，均指新羅。《肥前風土記·

¹⁰⁷ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁197、209-211、213。

¹⁰⁸ 賴山陽：《日本政記》卷一〈仲哀天皇〉，日本思想大系49《賴山陽》（東京：岩波書店，1977年），頁466、465。

¹⁰⁹ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁331-335。

松浦郡》徑稱：「朕欲征新羅，求彼財寶。」不但熊襲與朝鮮問題的先後次序一目了然，其赤裸之目的，亦全無遮掩。這在今日看來完全屬於「侵略」行動的跨海戰爭，規模不可謂小，且「天神地祇悉助」：「船師滿海，旌旗耀日，鼓吹起聲，山川悉振。新羅王遙望，以為非常之兵，將滅己國，讐焉矢志……即素旆而自服，素組以面縛，封圖籍，降於王船之前」。結果，不但新羅必須「常以八十船之調貢於日本國」，據說，高麗、百濟也叩首稱臣，並答應「從今以後，永稱西蕃，不絕朝貢。……是所謂三韓也」。後來，因新羅王常常面從腹背，皇后乃再度發兵征討，不但又一次打敗了新羅，還將打下的許多地方，轉手賜予百濟，致令百濟與之締結了「磐石之盟」：「自今以後，千秋萬歲，無絕無窮。常稱西蕃，春秋朝貢。」¹¹⁰據考證，神功皇后的征韓行動，發生於西元 364-382 年前後。這場戰爭，雖沒有十六世紀豐臣秀吉的「慶長・文祿之役」般規模龐大，但從此以後，《好太王碑》中所記錄的高句麗與倭國、百濟之間的戰爭以及「倭五王」對朝鮮半島的長期侵擾，似乎均肇衅於此。而且不寧唯是，這場戰爭，還使迄今以中原政權為核心的「東亞朝貢體系」，開始介入了另外一股牽制分割力量。霍爾指出，大和王國最後的統治者雄略天皇（當為「倭王武」——引者注）是一個古怪的君主，他不斷致力於增加貢品，還誇耀自己在東邊支配著 55 個省（國）、西邊 66 個省，還有 15 個省在海外的朝鮮。¹¹¹一定意義上說，後來發生在前近代東亞地區的很多重大事件，均與神功皇后的征韓行動有著或大或小和或深或淺的關聯。

¹¹⁰ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 337-361。

¹¹¹ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁 31。

據林羅山推測，佔據日本原有酋長居處者，應該是太伯一系：「夫天孫誠若為所謂天神之子者，何不降畿邦而來於西鄙葦爾之僻地耶？何不早都中州善國，而瓊杵、彥火、鷓草三世居於日向而沒耶？」並進一步稱：「神武四十五歲，東征到安藝國，明年入吉備國，比及三年，修舟楫，聚兵食，其後至河內國。與長髓彥大戰於孔舍衛阪，既而獲克，遂殺長髓彥入大倭國，建橿原宮。……天孫之有大己貴，神武之有長髓彥，……想其大己貴、長髓彥者，我邦古昔之酋長，而神武者代而立者耶？嗚呼姬氏孫子，本支百世，可至萬世而為君，不亦盛乎？彼強大之吳，雖見滅於越，而我邦之寶祚與天地無窮。余是愈信太伯之為至德也。」¹¹²大己貴（命）又稱「大國主（命）」，在《日本書紀》「神代紀」中，是伊弉諾第三子「須佐之男命」（素戔鳴尊）的兒子（一稱孫子）。完成「葦原中國」之建國任務後，將國土讓與天孫瓊瓊杵尊，隱退杵築之地，後成為出雲大社之祭神。林羅山的言下之意為，天孫瓊瓊杵尊和神武天皇一樣，都是佔據本邦的外來者，當然，他對所謂根源性的外來者——太伯，還是持頌贊態度的。然而，從前述可知，瓊瓊杵尊與大己貴命雖各有所屬，卻均為伊弉諾和伊弉冉的統系分支；而神武天皇與長髓彥雖分屬於兩個不同的政治實體，但兩人作為「天神之子」所擁有的「表物」，即「天羽羽矢一支及步鞞」卻完全一樣。而且如前所述，太伯所帶來的「斷髮文身」之習，與其說是周的，不如說是夏商古俗更符合實際。這意味著，外來文明統系在日本的枝蔓衍生，已使一個「神系」內部的廝殺，步入常態化。至於神功皇后的血統，按照島本政一的說法，亦出自大陸族系。他認為，外來漢民族與大和族同化的

¹¹² 參見林羅山：〈神武天皇論〉，京都史蹟會編：《林羅山文集》上卷，頁280-281。

嚆矢，結晶為「天日槍」一族。而《記》《紀》以「天日槍」族為新羅王子這一彷彿是韓民族之類的記載是不對的。因為在《播磨風土記》的記載中，「天日槍」歸化日本的時間乃神代期「大國主（命）」時代，而當時的韓國還沒有所謂新羅之類的分國。不過，由於新羅出自「秦韓」，而「秦韓」乃大陸族系，¹¹³因此，即便視「天日槍」神為新羅王子，其種族出自，亦應是大陸族系無疑。後來，「天日槍」一族在日本分支成但馬諸助、但馬日楯行、清彥、田道間守等家系，而神功皇后，便剛好出自「天日槍」血統。¹¹⁴與神武天皇一樣，神功皇后作戰時的依靠，亦全賴「神力」和「武力」。而且，她的神意偏重，還遠超神武天皇已不知凡幾。「秦韓」源自秦裔，而秦人出於東夷。若與太伯合而觀之，則神武、神功之「神」、「力」崇尚，已經典地反映了其祖源所在之東夷族屬本質。換言之，即便是神功皇后的征韓暴舉，在那個時代，似亦未嘗超出「東夷圈」的文化框架和地理範圍，也沒有擺脫夏商特別是商文化的神政和尚武精神的影響。有學者指出，《左傳》成公十三年所謂「國之大事，在祀與戎」，所指乃殷商的政風與民俗。¹¹⁵只是，《禮記·表記》中的孔子觀察，卻不啻給日後中日雙方的不同文化走向可能會導致的各自後果所提出的「預警」，即：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人

¹¹³ 秦韓，古國名，辰韓的別名。《後漢書·東夷傳·三韓》：「辰韓，耆老自言秦之亡人，避苦役，適韓國，馬韓割東界地與之。其名國為邦，弓為弧，賊為寇，行酒為行觴，相呼為徒，有似秦語，故或名之為秦韓。」

¹¹⁴ 島本政一：《日本民族史》，頁 88-89。神功皇后之母曰「葛城高穎媛」，而「葛城高穎比賣命」即源自「天日槍」一族之「清彥」譜系。參見坂本太郎等校注：《日本書紀》上〈補注〉8-2-5〈系圖一〉，頁 609。

¹¹⁵ 劉蕪：〈國之大事，在祀與戎：讀《詩經·商頌》〉，《福建師範大學學報》，1997 年第 2 期。

而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽。」

第四節 《山海經》的疑案與推論

被認為與遠古日本的地理風俗有著密切關聯的《山海經》，一直以來都是學界關注的熱點。¹¹⁶但由於東周以來所形成的「子不語怪力亂神」的理性主義傾向和「據實闕疑，慎言其餘」的信史傳統，「疑」最終演變成對《山海經》的主流判斷尺規。《山海經》之書名，最早出現在《史記》中。可司馬遷「至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也」¹¹⁷的說法，似乎也同時給後世的「《山海經》觀」，定下了基調。清代紀曉嵐編《四庫全書》時亦將《山海經》歸於志怪小說類等處理方式表明，無論是當時人還是後來者，對「四足九尾」等「怪物」和「人長九寸」等「怪誕」內容，恐怕均不敢妄下斷語，而不獨司馬遷一人如此。所以，問題的關鍵不在於此，而在於如何對待《山海經》中剔除不經內容後的其他部分，以及這一部分所涉及到的時空維度。

《山海經》全書分《山經》五卷和《海經》十三卷，共計三萬一千餘字。所述內容，包括天文、地理、宗教、神話、民族、動物、植物、礦物等，除了人所共知的不經之談外，餘則堪稱中國上古時代的最早地理歷史著作和百科全書。現存的最

¹¹⁶ 禹碩基：〈遠古時代中日交往初探〉，《日本研究》，1985年第2期；劉夫德：〈「扶桑」考〉，《社會科學戰線》，1985年第3期；何新：〈扶桑神話與日本民族起源〉，《學習與探索》，1989年第4-5期；孟憲仁：〈《山海經》中的上古中日交往史影〉，《日本研究》，1993年第4期；金榮權：〈帝俊及其神系考略〉，《中州學刊》，1998年第1期，等等。

¹¹⁷ 《史記·大宛列傳》（北京：中華書局，1959年），頁3179。

初注本為晉郭璞的《山海經注》。清人郝懿行所撰《山海經箋疏》十八卷和《訂論》一卷，亦極受學界推崇，而今人袁珂的《山海經校注》還不時被學界推尊為《山海經》注釋著作的集大成者。然而，關於該書的著述時間問題，卻歷來爭訟頗多。劉歆和王充等人主張，該書的作者是禹和伯益。因書中出現了若干禹與伯益之後的事件，研究者遂開始對以往的成書年代說表示懷疑。但到了隋朝，顏之推卻力排眾議，以「後人羸入，非本文也」等說法，堅守了原初的論斷。¹¹⁸今人袁珂也承認，「（《山海經》）實際上卻是無名氏的作品，而且不是一時期一人所作」，儘管他認為其中的「《五藏山經》可信為東周時代的作品；《海內外經》八卷可能作成於春秋戰國時代；《荒經》四卷及《海內經》一卷當係漢初人作」，但袁氏所謂「裏面所述神話，雖是零星片段，還存本來面貌，極可珍貴」云者，也同時道出了《山海經》不可抹殺的史料價值。¹¹⁹或許出於對《山海經》所記史事的過度信賴，因此，有的研究結論，又復將《山海經》的資料形式恢復到帝禹時代，其看法也復與劉歆趨同，即：「《五藏山經》產生於帝禹時代；《海外四經》產生於夏代；《大荒四經》產生於商代；《海內五經》產生於周秦以降」等等。¹²⁰

然而，在禹、益時代，中國是沒有文字的。沒有文字而徑

¹¹⁸ 《顏氏家訓·書證》，《諸子集成》第8冊（上海：上海書店，1986年），頁37。

¹¹⁹ 袁珂：《中國古代神話》導言（北京：中華書局，1981年），頁21。袁珂對《山海經》成書年代的劃定，無疑受到過沈雁冰結論的影響。參見茅盾：〈中國神話研究〉，載《茅盾說神話》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁24-29。

¹²⁰ 王紅旗等：《經典圖讀山海經》（上海：上海辭書出版社，2003年），頁173、228、286-287。又，黃懿陸：《山海經考古：夏朝起源與先越文化研究》第2章（北京：民族出版社，2007年）。

曰「成書」，容易使相應觀點的持有者發生前提性語塞。對此，袁珂的分析，倒不失為研究方法上的重要啟示。他認為，「古時《山海經》都是有圖畫的，而且圖畫似乎還占著主要的地位，所以又稱《山海圖》，晉代大詩人陶潛的詩裡就有「流觀《山海圖》」的這樣的詩句，可以為證。但《山經》和《海經》兩部分的圖畫與文字的關係又各有不同，應當分別加以考察。《山經》大約是先有了系統的文字記述，而後加以插圖的；《海經》相反，應該是先有圖畫後有文字，文字不過用來作圖畫的說明的。」¹²¹據典籍記載，《山海經》的故事，當源於堯舜末年與夏初那場大洪水和治水過程中禹所發起的聲勢浩大並橫跨東西南北的輿地勘察行動。《左傳》宣公三年中王孫滿的一段話，大體復現了當年的場景：「昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、奸。故民入川澤山林，不逢不若，魑魅魍魎，莫能逢之。用能協於上下，以承天休。桀有昏德，鼎遷于商，載祀六百，商紂暴虐，鼎遷于周。」意謂：夏朝初年，大禹劃天下為九州，州設州牧。後令九州牧貢獻青銅，鑄造九鼎。事先派人把天下各州的名山大川、形勝之地、奇異之物畫成圖冊，然後派精選出來的著名工匠，將這些畫仿刻於九鼎之身，以一鼎象徵一州。所刻圖形亦反映該州山川名勝之狀。九鼎象徵九州，反映了全國的統一和王權的高度集中，顯示夏王已成為天下之共主。楊伯峻認為，關於夏代「鑄鼎象物」的人物，史上有兩說：一說為禹，如《墨子·耕柱篇》所云者；一說為啟，如《史記·楚世家》和《後漢書·明帝紀》之所記錄。至於「百物而為之備，使民知神、奸」云者，楊伯峻解釋說：「百物猶言萬物。萬物皆鑄於鼎，以備人民周知何物為神，何物為奸。」值得關注的是，楊氏接下來所引證的諸家

¹²¹ 袁珂：《中國古代神話》導言，頁 21。

說，均圍繞著《山海經》而次第展開——畢沅《山海經新校正》序云：「《山海經》海內經四篇，周、秦所述也。禹鑄鼎象物，使民知神、奸。按其文，有國名，有山川，有神靈奇怪之所際，是鼎所圖也。鼎亡于秦，故其先時人猶能說其圖以著於冊。」又說：「（《山海經》）作於禹益，述於周秦，行於漢，明於晉。」沈欽韓補注亦云：「今《山海經》所說形狀物色，殆鼎之所象也。」洪亮吉詁亦謂：「今《山海經》海內、大荒等篇，即後人錄夏鼎之文也。」至此，楊伯峻認為，以上說法，「皆以今《山海經》有鼎象之文字記載，未必可信。」¹²²從上述解讀看，前人均傾向於認為，《山海經》所記錄者，基本上本夏鼎之物象而來；而畢沅的說法還表明，秦以前人尚能按圖敘事，並形於典冊。至於洪亮吉所謂「錄夏鼎之文」中的「文」，我以為可以有兩種解釋：一是非文字之「文」，而是「紋飾」之「紋」；二是楊伯峻氏所謂「未必可信」者。如果是前者，則洪亮吉的話似應解釋為：今日《山海經》中的〈海內〉、〈大荒〉等篇，乃後人依夏鼎紋飾（圖物）而口耳記述者。其所反映的，應該是「先時人猶能說其圖以著於冊」的情形；如果是後者，則應被理解為《山海經》的文字書籍。從《左傳》宣公三年之記載可知，秦以前，夏鼎已歷「三遷」；而殷周時代特別是周代的文字系統，已十分發達和成熟。它確證了將《山海圖》與《山海經》作分別對待的重要意義。從這個前提出發，《山海圖》及其「按圖敘事」的傳統，最早當發生於劉歆和王充所說的禹、益（或「啟」）時代；而先行研究者經縝密考察後所得出的《山海經》成書年代結論，除了可商榷部分外，亦不失重要的參考價值。

¹²² 楊伯峻：《春秋左傳注》第2冊宣公3年（北京：中華書局，1981年），頁669-671。

畢沅、沈欽韓和洪亮吉所謂《山海經》所述者即為夏鼎所圖等說法，雖未可全信，但楊伯峻對夏代「鑄鼎象物」之舉深表懷疑的說法，即「迄今考古所見，未有夏器，且鑄鼎象物，似亦為夏初生產水準所不能。是則諸說云云，或皆古時傳說」云者，¹²³亦不無可商榷處。查楊氏《春秋左傳注》一書，初版於1981年。可早在1959年，中國科學院考古研究所的徐旭生就率隊對傳說中「夏墟」的豫西地區進行了考古調查，並在河南洛陽偃師縣二里頭村發現了距今大約3800-3500年、相當於夏、商主要是夏朝文化的重要遺址。有學者通過50年來的二里頭發掘，從中總結出若干個「中國之最」：這裡發現了最早的城市幹道網，最早的宮城（後世宮城直至明清「紫禁城」的源頭），最早的中軸線佈局的宮殿建築群（都邑與建築上的王權表徵），最早的青銅禮樂器群（華夏青銅文明之肇始），最早的青銅近戰兵器，最早的青銅器鑄造作坊，等等。同時，由於其文化輻射範圍十分廣大，所以「二里頭文化」還被稱為「東亞最早的文化核心」。¹²⁴這裡面尤其引人矚目的是「最早的青銅禮樂器群」和「最早的青銅器鑄造作坊」。李學勤認為，「無論如何，二里頭文化顯然是青銅時代的」，而且他還注意到，這些青銅器物的工藝是複雜的，不但紋樣繁多，個別器物上甚至發現了「鎏金痕」。他於是斷言說：「這充分表明，當時的人們能夠製造出更大更複雜的青銅器，可能蘊藏在迄今尚未找到的大墓裏面」。¹²⁵也就是說，僅就出土夏器的技術水準而言，其「能夠製造出更大更複雜的青銅器」應該不是問題；而李教授猜測可能被埋在

¹²³ 楊伯峻：《春秋左傳注》第2冊宣公3年，同上，頁670。

¹²⁴ 許宏：〈「二里頭」的中國之最〉，《中國文化遺產》，2009年第1期。

¹²⁵ 李學勤：《走出疑古時代》第1篇〈論古代文明〉（瀋陽：遼寧大學出版社，1997年），頁24-25。

「大墓裏面」的大型青銅器物，應該與歷史記錄中被沉諸「泗水之下」的夏鼎規模相當亦未可知。至於傳說中的「九鼎」究竟有多大，《戰國策》中的一段故事可聊備參考：「顏率曰……昔周之伐殷，得九鼎，凡一鼎而九萬人挽之，九九八十一萬人，士卒師徒，器械被具，所以備者稱此。」顏率是為了使覬覦「九鼎」的「齊王」放棄野心才說這番話的。其中雖不乏誇張成分，但從「齊王乃止」的反應上看，那些鑄於「九鼎」上的最早「世界地圖」，無論是規模還是分量，確非一般禮器可以比擬。¹²⁶這大概也是王孫滿對楚人說「鼎之輕重，未可問也」一句的另一重含義。如果「《山海經》所述者，即為夏鼎之所圖」的說法部分成立，那麼，通過如此規模的「鑄鼎象物」來展示出時人眼中的世界畫卷，殆非不可思議。至於「九鼎」後來的行蹤，司馬遷曾提供過兩種矛盾的說法：〈周本紀〉和〈秦本紀〉稱，周赧王崩殂後，秦人曾將「九鼎」掠走；而在〈封禪書〉中又講：「周德衰，宋之社亡，鼎乃淪沒，伏而不見。」在此基礎上，班固復於《漢書·郊祀志》中補充說：「或曰，周顯王之四十二年，宋大丘社亡，而鼎淪沒於泗水彭城下。」¹²⁷這條材料當逆源於《史記·秦始皇本紀》，即「始皇還，過彭城，齋戒禱祠，欲出周鼎泗水，使千人沒水求之，弗得。」¹²⁸清代的王先謙，還專門為此編過一段故事，說沉鼎於泗不過是周王欺誑諸侯的一個託辭。實際情況是，因財政拮据，「九鼎」已被毀鑄成了銅錢。¹²⁹這使「九鼎」的線索，至此被徹底切斷。

¹²⁶ 《戰國策·秦興師臨周而求九鼎》（上海：上海古籍出版社，1985年），頁3。

¹²⁷ 《漢書·郊祀志》（北京：中華書局，1962年），頁1200。

¹²⁸ 《史記·秦始皇本紀》（北京：中華書局，1959年），頁248。

¹²⁹ 王先謙：《漢書補注·郊祀志》第五上：「當困乏時，銷毀為貨，謬云鼎

然而，《山海經》尤其是〈海外東經〉和〈大荒東經〉等，確實留下了時間遠早於周代、範圍亦遠超「九州」的大量歷史記錄。西漢劉歆的〈山海經表〉稱：「已定《山海經》者，出於唐虞之際……禹別九州，任土作貢，而益等類物善惡，著《山海經》」。東漢王充之《論衡·別通篇》云：「禹主行水，益主記異物，海外山表，無所不至，以所記聞作《山海經》。」東漢趙曄在《吳越春秋·越王無餘外傳》中進一步稱：「（禹）與益、夔共謀，行到名山大澤，召其神而問之，山川脈理、金玉所有、鳥獸昆蟲之類，及八方之民俗、殊國異域、土地里數：使益疏而記之，故名之曰《山海經》。」正惟如此，後人便無法不指出某些疑似上古日本的相關記載，並且這方面的推斷性研究成果還不勝枚舉。雖說在造船技術和航海能力均十分低下的情況下，人們尚難以斷言夏商之人曾經浮槎東渡，但任何人也拿不出確實的證據來證明其沒有浮槎東渡。為此，前述日本的考古學調查，特別是「日本海環流」問題的相關研究成果，無疑給學界破解中上古交通之謎，提供了饒有價值的線索。茲就《山海經》與日本關係之疑點，試陳私見如下。

1. 關於《山海經》所涉及的地理範圍

〈海外東經〉稱：「帝命豎亥步，自東極至於西極，五億十選九千八百步。豎亥右手把筭，左手指青丘北。一曰禹令豎亥。一曰五億十萬九千八百步。」郭璞注曰：「豎亥，健行人也。選，萬也。」關於豎亥所處時代問題，爭議頗多。理由在於〈大荒東經〉中有「王亥」這一人物。由於甲骨卜辭顯示，王亥乃殷之先王或高祖（《前》4，8，3；《後》，上，21，13），因此，丁山

遂將「豎亥」解作「王亥」，稱：「我很相信王亥即豎亥」，「其本事，王國維〈殷先公先王考〉篇已有精詳的考證，不用在此辭費」，「因此，『亥步』之說，必然傳自殷商時代」。¹³⁰於是乎，遂有學者據此而逕謂「王亥乃土地丈量神」云云。¹³¹只是，王國維之王亥的確為王亥，而後人所謂王亥卻未必是王亥。《淮南子·墜形訓》稱：「闔四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里。水道八千里，通谷，其名川六百，陸徑三千里。禹乃使太章步自東極，至於西極，二億三萬三千五百里七十五步。使豎亥步自北極，至於南極，二億三萬三千五百里七十五步。」高誘注云：「太章、豎亥，善行人，皆禹臣也。海內東西長，南北短，極內等也。」¹³²而該說法顯然忠實於〈海外東經〉中的「帝命豎亥步」和「一曰禹令豎亥」等原始記載。它表明，最早丈量天下的壯舉，當展開於夏，而殷或承繼之。

然而，重要的還在於「五億十萬九千八百步」的實際距離究竟有多長的問題。因夏代 1 步的具體長度至今不知，因此，現代人只能憑藉今古度量衡的模糊性計算，得出近似值。丁山認為：「大地東西極的距離——今語赤道直徑。果爾是五億十選餘步嗎？按《淮南子·墜形訓》大抵是節錄山海經成書的，其言四極的距離……與今本〈海外東經〉所記里數，相差甚遠；而與《詩含神霧》言『天地東西二億三萬三千里，南北二億一千五百里』，其數相近。管見以為晚周以來所傳說的四極距離，是按鄒衍『大九州』面積再加九倍而產生的。《管子·地數篇》、

¹³⁰ 丁山：〈王亥與豎亥〉、〈亥步說〉，氏著：《中國古代宗教與神話考》（上海：龍門聯合書局，1961年），頁 67、366。

¹³¹ 李炳海：〈殷祖王亥傳說的文化背景〉，《中州學刊》，1993年第4期。

¹³² 《淮南子·墜形訓》，《諸子集成》第7冊（上海：上海書店，1986年），頁 56。

《呂氏春秋·有始覽》、《淮南子·墜形篇》以及《山海經·中山經》等都說，『四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里』，我在〈九州通考〉裡嘗考訂是鄒衍所測算的大九州總面積（見《齊魯學報》第一期），若再九倍之，則東西當為二十五萬二千里，南北當為二十三萬四千里。如此則《後漢書·郡國志》劉昭注引《山海經》云『禹使大章（按《淮南子》作太章）步，自東極至於西垂，二億三萬三千三百里七十一步，又使豎亥步，南極北盡於北垂，二億三萬三千五百里七十五步』，當依〈海外東經〉古本，數字則仍有千三百里七差誤。頗疑〈海外經〉與〈墜形篇〉古本俱當作東西極二億五萬二千里，南北極二億三萬四千里。」¹³³因丁氏「東西當為二十五萬二千里，南北當為二十三萬四千里」的計算結果本於《淮南子》之「東西二萬八千里，南北二萬六千里」而來，因此，此處之里數，殆非「公里」。而本於〈海外東經〉「五億十選九千八百步」之「公里」式計算者認為，「如果不以古時測量步算（據說舊時丈量土地時左右兩腳各向前邁一步為一測量步），僅以普通行走，兩步為一公尺計，五億步當有 2.5 億公尺——已有 20 萬公里以上了，其行走距離，早已遠遠超出中國本土，可以環繞地球幾圈了！如果考慮古人行走時翻山越嶺、涉水渡海，不可能以直線行走，『自東極至於西極』距離的記載是可信的。」¹³⁴不過，即便是按「五億步」計，其東西距離也大約有 25 萬公里才對。問題是，在這兩種計算方法中，《淮南子》等書套用鄒衍「大九州」說之後才改〈海外東經〉之「五億十選九千八百步」為「東西當為二十五萬二千里」的丁氏言說，確也不乏幾分巧合，

¹³³ 丁山：〈亥步說〉，氏著：《中國古代宗教與神話考》（上海：龍門聯合書局，1961年），頁 365-366。

¹³⁴ 葉雨蒙：〈山海經與美洲〉，《大地》，2001年第 23、24 期合刊。

因為「東西當為二十五萬二千里」剛好是「《管子·地數篇》、《呂氏春秋·有始覽》、《淮南子·墜形篇》以及《山海經·中山經》等」所記之「四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里」的九倍大小。倘丁氏之說成立，那就意味著是鄒衍規定了〈海外東經〉或《淮南子》的距離計算。可如果假定《繹史·黃帝紀》（馬驢）中所謂「自神農以上有大九州，柱州，迎州，神州之等，黃帝以來，德不及遠，惟於神州之內分為九州，黃帝受命，風后受圖，割地布九州，置十二國」云者並非全無根據，則不僅鄒衍的說法可能源自〈海外東經〉，甚至〈海外東經〉的東西距離計算，亦當其來有自，並且這一說法的雛形期應該比大禹所在的年代還要更早。

如丁山所述，歷史上，有關大禹時代中土的大致範圍，相對可信的說法應該是「天地之東西二萬八千里，南北二萬六千里」。由於如此距離所構成的疆域面積約為三萬里，因此，古人在以「景尺」測地中時，也大體未出這一範圍。《周禮·地官·大司徒》鄭玄注稱：「景尺有五寸者，南戴日下萬五千里，地與星辰四遊升降於三萬里之中，是以半之，得地之中也。畿方千里，取象於日一寸為正。」然而，《山海經》中所涉及到的地理問題已遠遠超出這一範圍，卻是一個不爭的事實。研究者固不敢輕信曾徒步證明豎亥足跡的美國學者墨茲博士所謂《山海經》筆筆有宗、句句屬實，甚至連美洲的四大山脈也與〈東山經〉所記完全吻合之研究結論，¹³⁵但是，大禹自稱所經名山的面積，似乎比「五億步」或「兩億步」更接近實際些。〈中山經〉末尾處道：「禹曰：天下名山，經五千三百七十山，六萬四千五

¹³⁵ [美] 亨莉埃特·默茨 (Henriette Mertz) 著，崔岩峙等譯：《幾近退色的記錄：關於中國人到達美洲探險的兩份古代文獻》（北京：海洋出版社，1993年）。

十六里」。不過，在這個比「三萬里」大出一倍以上的空間裡，日本的痕跡於《山海經》所在多有，應該沒有懷疑的餘地。

2. 關於「倭」和「扶桑」

「倭」在〈海內東經〉中凡兩見：「鉅燕在東北陬。蓋國在鉅燕南，倭北。倭屬燕。朝鮮在列陽東，海北山南。列陽屬燕。」關於「鉅燕」，日本學者大原利武考證說，其南疆大致在黃海道中部邊緣；而與「鉅燕」南部接壤的「蓋國」，則應在京畿道內。在京畿道漢陽地區，有一地曰「皆伯」，「蓋國」應該是「皆伯縣」之舊稱。其語音根據是，蓋與皆，在朝鮮語中均為가 (Gai)；其典籍根據是金富軾的《三國史記》〈地理志·漢州〉：「漢陽郡，本高句麗北漢山郡，真興王為州，置軍主。景德王改名，今楊洲舊墟。領縣二：荒壤縣，本高句麗骨衣奴縣，景德王改名，今豐壤縣；遇王縣，本高句麗皆伯縣，景德王改名，今幸州。」¹³⁶文中之「幸州」，乃土築山城，位於漢江下游，行政隸屬京畿道高陽市德陽區幸州內洞。至於「倭」之地望，大原氏乃一反以往完全否定上古倭人居住過朝鮮等觀點，認為，倭應該是當年散居於朝鮮沿岸、主要是半島南岸的殖民地。根據在於，大正六年秋出土於朝鮮全羅南道羅州郡潘南面大安里及德山里的數個甕棺，與習見於日本九州的甕棺完全相同，故被視為倭人之古墳。同時，在朝鮮全羅北道還發現了金堤郡進鳳面深鋪里「倭里街」，在忠清南道也有地名稱洪城郡洪州面鶴雞里「臥雞里」。如此，則「蓋國在鉅燕南，倭北」之方位，似可大體明確。¹³⁷「蓋」與「倭」問題的上述說明，庶幾亦可從

¹³⁶ 金富軾：《三國史記》卷 35〈地理二〉（東京：國書刊行會，1941 年），頁 360-361。

¹³⁷ 大原利武：〈山海經の倭と蓋國に就て〉，《朝鮮》，1 月號（第 212 號）（京

中國學者的推測中尋出某種合理性：「有些學者常常將蓋國與西漢時期的西蓋馬縣、被高句麗所滅的蓋馬國聯繫起來，認定《山海經》所記之蓋馬國位於鴨綠江中游地區，這種附會的說法是不可取的。蓋國在鉅燕之南，至少也應在大同江以南」。不過，其所謂「倭的位置，學界看法大致是相同的，即在日本列島的九州一帶」之斷語，卻不甚合乎實際。¹³⁸於是，關於「倭屬燕」及其地理位置問題，就成了繼續推論的前提。郭璞注「倭屬燕」稱：「倭國在帶方東大海內，以女為王。其俗露介，衣服無針功，以丹朱塗身。」郭璞注釋中的「帶方」，殆本《三國志·魏書·東夷傳·倭》而來。可《三國志·魏書·東夷傳·韓》卻稱：「韓在帶方之南，東西以海為限，南與倭接，方可四千里。……桓、靈之末，韓滅強盛，郡縣不能制，民多流入韓國。建安中，公孫康分屯有縣以南荒地為帶方郡，遣公孫模、張敞等收集遺民，興兵伐韓滅，舊民稍出，是後倭韓遂屬帶方。」關於《三國志·魏書·東夷傳·韓》中的「倭韓遂屬」，朝鮮僧一然在《三國遺事》卷一稱：「北帶方，本竹覃城，新羅弩禮王四年（西元 266 年）帶方人與樂浪人投於羅。〔注：此皆前漢所置二郡名，其後僭稱國，今來降。〕」「南帶方，曹魏時，始置南帶方郡。〔注：今南原府。〕故云。帶方之南海水千里，曰瀚海。〔注：後漢建安中，以馬韓南荒地為帶方郡，倭韓遂屬是也。〕」¹³⁹〈漢四郡考釋〉一文認為，《三國遺事》中的「竹覃」即「典竹」、「天竹」之倒置；而「帶方」當是「臺方」的音變。這種解釋，顯然是針對〈海內經〉的「天毒」稱謂而發：「東海之內，北海

城：朝鮮總督府，1933 年），頁 115-132。

¹³⁸ 劉子敏等：〈簡議「巨燕」與東北亞的若干古族：讀《山海經》〉，《民族研究》，1995 年第 4 期。

¹³⁹ 僧一然：《三國遺事》卷 1〈北帶方·南帶方〉（서울：民族文化推進會，1973 年），頁 40-41。

之隅，有國名曰朝鮮、天毒，其人水居，俚人愛之。」郭璞注云：「天毒即天竺國，……浮屠出此國中。」竟以為是南亞之印度。所以袁珂說：「天竺即今我國西南，此天毒則在東北，方位迥異」，「或者中有脫文偽字，未可知也。」在該文看來，商周時期有古老的孤竹族，孤竹族曾與殷商王朝的聘、遊、典族融合，有聘竹族（如卣須觚）、竹遊族（如竹遊卣）、典竹族（如典竹、父丁卣）等。典竹族後又稱「天竹」、「天竺」。《爾雅·釋地》李巡注「蠻夷有八」、「一曰天竺」。由此足證《山海經》的「天毒」實為天竹（竺）之誤。¹⁴⁰周時孤竹族尚在應屬事實，否則，就不可能有《管子·大匡》中「桓公北伐令支、下覺之山，斬孤竹」之類的記載。但是，孤竹最早卻是殷商的封國。《史記·伯夷叔齊列傳》云：「伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。」《索隱》謂：「其傳云：孤竹君，是商湯三月丙寅日所封。」《通志·氏族略·以國為氏》稱：「孤竹氏，商之諸侯也。夷齊讓國，其後遂以國為氏。」毋庸諱言，幾乎所有的研究者，均將這種關係定位於東周以來的幾個歷史時期。這在史料的徵引上，無疑是安全的。可是，如果我們相信畢沅「（《山海經》）作於禹益，述於周秦，行於漢，明於晉」等講法沒有錯誤的話，如果再考慮到作為燕地甚至帶方舊地之重要構成的「孤竹」本出於商，並且〈海內東經〉中也只稱「燕」而未談「帶方」，那麼，〈海內東經〉所記錄的「燕—蓋—倭」之間，是否還反映了更早時期的區域關係分佈？事實上，「燕國的歷史，雖始於周初召公被封，但在這之前，在燕山一帶已經有一個燕的部族存在，或許就是一個燕的方國。商時在燕山地區有一個聲勢赫然的土方，這是一個強大的部族，在武丁時代屢屢與商王朝兵戎相交。商卜辭中就記有武丁之妻婦好領兵征伐土

¹⁴⁰ 張碧波等：〈漢四郡考釋〉，《學習與探索》，1998年第1期。

方之事，動員兵員之多曾達五千人。」¹⁴¹這樣的懷疑還出於以下現象的困擾：《三國志·魏書·東夷傳·韓》只是說「韓在帶方之南」、「南與倭接」，而未謂「韓在蓋之南」；朝鮮史籍當中原未有以「蓋」字標注「皆」字者，可「蓋」與「皆」的發音卻完全相同。儘管我們不敢貿然確定早在夏商時代就有來自日本的「倭人」跨海西遷，但「日本海左旋環流」既然可以使大陸和半島先民漂流至日本，也就無法完全排除日本先民順流西渡的可能性。而下面幾乎是「逆說」的觀點似尤其值得關注，即：「倭人」原本就是伴隨著「彌生人」一道外來的「吳越人」，而不是後人常講的日本土著。¹⁴²這意味著，當年散在於朝鮮半島南端的「倭人」，有可能直接來自大陸的東夷族系，而未必遷自日本。雖難以簡單認同這一說法，但若從《新唐書·東夷傳·日本》在記錄倭國使者談改國名為「日本」時的理由，即「日本乃小國，為倭所并」之陳述看，人們又無法完全排除上述說法的可能性。誠如是，則「蓋」與「皆」發音盡同的問題，倒好解釋許多。

「扶桑」，是古代中國人對日本的稱呼。大凡國名，不是對所在國標誌性事物的音譯，就是能準確地反映其標誌性事物的突出特徵。「扶桑」從何時起成為日本指代雖不得而知，但《山海經》的影響，卻無論如何不可輕視。這一方面是因為「扶桑」之名最早出於〈海外東經〉，且與日本本土特徵不無疑似；二是因為豎亥所到之地應該遠超「三萬里」方圓，故有唐寅「豎亥健步，尋源於三島」¹⁴³的說法。〈海外東經〉稱：「湯谷上有

¹⁴¹ 夏自正：〈燕國史簡說〉，《河北學刊》，1988年第1期。

¹⁴² 島本政一：《日本民族史》，頁26-38、117。

¹⁴³ 唐寅：〈金粉福地賦〉，參見《唐伯虎集》，私撰（東京：內閣文庫藏萬曆40年序刊本複製）。

扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」對此，〈大荒東經〉有著類似的記錄：「大荒之中，有山名曰孽搖顛羝。上有扶木，柱三百里，其葉如芥。有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載於鳥。」而後來中國之堅信日本就是「扶桑」，恐亦與慧深和尚的協助說明有關。《梁書·諸夷傳·東夷》稱：「扶桑國者，齊永元元年，其國有沙門慧深來至荊州，說云：『扶桑在大漢國東二萬餘里，地在中國之東，其土多扶桑木，故以為名。』」然而，迄今為止，人們在日本並沒有找到被稱之為「扶桑」的樹種，¹⁴⁴有，也純係後人附會。這意味著，如果「扶桑」所指果然為日本，那麼，就應該有另外一種符合實際的解釋。袁珂釋「扶桑」說：「又名若木。」並舉了《說文》的說明。其實，該說明乃本段玉裁說而來，認為「若木即為扶桑」。¹⁴⁵這無疑是一個似是而非的解釋，但若將「若木」亦似是而非地釋為「像樹」即「像一棵參天大樹」，倒比較合乎〈大荒東經〉之「上有扶木，柱三百里，其葉如芥」的說法。晉·郭璞《玄中記》云：「天下之高者，有扶桑無枝木焉，上至於天，盤蜿而下屈」，〈事類賦〉注二十五引作「盤屈而下通三泉。」（此依王逸《楚辭章句》所引）又道：「蓬萊之東，岱輿之間，有扶桑之樹，樹高萬丈。樹巔常有天雞，為巢於上。每夜至子時則天雞鳴，而日中陽鳥應之；陽鳥鳴，則天下之雞皆鳴。」其中的內容，有明顯的漢·東方朔《神異經》痕迹。《神異經》，分東荒經、東南荒經、南荒經、西南荒經、西荒經、西北荒經、北荒經、東北荒經、中荒經等九章，

¹⁴⁴ 日本古籍中只見「桑樹」（久波（《倭名類聚抄》），漢名桑（《本草》），今名クハ。一名久和等等），未見「扶桑」。參見《古名錄》三〈大木類〉下（東京：日本古典全集刊行會，1935年），頁1306-1308。

¹⁴⁵ 段玉裁：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），頁272。

其大部分內容，仿《山海經》而來。然而，其中的有關描述，卻與後來郭璞的注解特別是釋「扶桑」為「木」的解釋差距很大。如《東荒經》稱：「大荒之東極，至鬼府山、臂沃椒山腳，巨洋海中，升載海日，蓋扶桑山。有玉雞，玉雞鳴則金雞鳴，金雞鳴則石雞鳴，石雞鳴則天下之雞鳴，悉鳴則潮水應之矣。」¹⁴⁶這裡，「扶桑」已經被寫作「扶桑山」。而這一點，卻一直遭到忽略。有學者指出：「扶桑」就是「富士山」。理由是，日語中的「富士山」（ふじさん〔fujisan〕）「幾乎完全同於漢語『扶桑』的讀音」。¹⁴⁷這無疑是一個重要的發現，但同樣在發音問題上，「富士山」中的「士」（じ〔ji〕）卻無法處理。筆者推測，「扶桑」更逼近實物的指代，應該是富士山的另一個發音——「富山」或「富山」（ふざん〔fuzan〕）。這一叫法，即便在今天的山梨縣和靜岡縣，仍一直沿襲。創始於明治19年（1886）的老字號出版社「富山房」（ふざんぼう〔fuzanbou〕），也無疑是依此別稱而來。這或許表明，如果「帝命豎亥步，自東極至於西極」的廣域踏查是曾經有過的事實，並且假若唐寅的「豎亥健步，尋源於三島」之說亦並非全無根據，那麼，「扶桑」就應該是踏查者對當地人「富山」發音的華音標注；而「富山」，則無疑是最能夠反映日本特點的象徵性標誌。

3. 關於「黑齒國」和「毛人國」

「黑齒國」在信史古籍中有如下記錄。《後漢書·東夷傳·倭傳》：「倭在韓東南大海中……自女王國南四千餘里，至朱儒國，人長三四尺。自朱儒東南行船一年，至裸國、黑齒國，使

¹⁴⁶ [漢]東方朔著，[明]程榮校：《神異經》，參見《漢魏叢書》第32冊（上海：育文書局石印震東學社，1911年），頁8。

¹⁴⁷ 何新：〈扶桑神話與日本民族起源〉，《學習與探索》，1989年第4-5期。

驛所傳，極於此矣」；《三國志·魏書·東夷傳·倭》：「女王國東渡海千餘里，復有國，皆倭種。又有侏儒國在其南，人長三四尺，去女王四千餘里。又有裸國、黑齒國復在其東南，船行一年可至」；《梁書·倭傳》云：「倭者，自云太伯之後，俗皆文身。去帶方萬二千餘里，大抵在會稽之東，相去絕遠。……其南有侏儒國，人長三四尺。又南黑齒國、裸國，去倭四千餘里，船行可一年至」，等等。《三國志·魏書·東夷傳·倭》所謂「女王國東渡海千餘里，復有國，皆倭種」一語表明，「黑齒國」當在今日本境內。而〈海外東經〉之「湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北」一語，還有助於人們推定「黑齒國」的大體地望——在「富山」之南。然而，最早記錄此事者，是《山海經·海外東經》：「黑齒國在其（疑為「青丘國」，青屬東，地點不詳——引者注）北，為人黑齒，食稻啖蛇。」袁珂指出，郭璞之「裸國東南有黑齒國」云者，乃本《三國志·魏書·東夷傳·倭》而來。實際上，「《周書·王會篇》云：『黑齒白鹿白馬』即此黑齒國也。《淮南子·墜形篇》有黑齒氏……高誘注《淮南·墜形訓》云：『其人黑齒，食稻啖蛇，在湯谷上。』」¹⁴⁸然而，〈海外東經〉只是說「湯谷上有扶桑」並稱「扶桑」在「黑齒北」，而沒有講「黑齒」也在「湯谷上」，表明高誘注是值得商榷的。日本學者指出，構成「倭人」成分之一的「南洋土人」，盛行咀嚼檳榔之俗，這足以導致牙齒變黑。由於黑齒被女子視為美和得以出嫁的標誌，因此，來到九州和日本海沿岸的這部分倭人，就給日本留下了「涅齒」之風，只不過其使用的染料已不再是「檳榔」，而是「鐵漿」（鐵鏽水）。這一點，在日本的《枕草子》、《紫式部日記》、《源氏物語》、《空穗物語》、《榮華物語》中，均有明確記載。平安時代末，該風氣

¹⁴⁸ 袁珂：《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁259。

還開始在男子當中流行（《海人藻芥》）。而進入武家時代，武士們亦大興「涅齒」之風，如《平家物語》、《源平盛衰記》、《太平記》等記錄不一。喜多村信節在《嬉游笑覽》中引《和名抄》謂：「黑齒國在東海中，故曰黑齒，俗云『波久路』（日本語發音為〔ハクロ〕，漢字表記為〔齒黒〕——引者注）女云云」。《和事始正語》和《華夷通商考》中亦有交趾國男女「涅齒」之記載。島本氏推斷，這種風俗，乃起源於上古時代。¹⁴⁹雖無法據此而確知「黑齒國」的具體位置，但上述描述似乎表明，以「涅齒」為尚的這部分「倭人」，伊始主要定居於「九州」一帶，而風俗流向及其時空的擴大，則是後來的事。在明朝學者的記錄中，日本人的這一風習，也留下過相應的痕跡：「其土官本身宗族子侄並首領頭目，皆以鑄鐵水浸烏蓍子末，悉染黑牙。與民間人以黑白分貴賤。女子年及十五已上，不分良賤，亦染黑牙始嫁。」關於「烏蓍子」，注曰：「即五倍子，一名鹽膚子，鹽膚木葉上所生之蟲瘻，引起成份含有單寧酸（鞣酸），單寧酸溶液遇鐵鹽即呈濃黑色，故『以鐵鑄水浸烏蓍子末』可染黑牙。」¹⁵⁰然而，在「黑齒國」緣起的問題上，〈大荒東經〉的一段話，卻頗為引人注目：「有黑齒之國。帝俊生黑齒，姜姓。」若果真如此，那麼，遍佈於東亞甚至東南亞地區的「黑齒」習俗，蓋始自氏族社會的帝俊時代，可謂早矣。

至於「毛人國」究竟何所指代，也是長期糾扯不清的問題。這裡，有兩個問題值得注意。其一是「毛人國」的具體方位問題；其二是「毛人」應為如何種屬問題。

¹⁴⁹ 島本政一：《日本民族史》，頁 62-64、169-172。

¹⁵⁰ [明]李言恭、郝傑撰，汪向榮等校：《日本考》卷 2〈染牙〉（北京：中華書局，1983 年），頁 71-72。

先看第一個問題。「毛人」，在《山海經》中作「毛民」，凡三見。〈海外東經〉稱：「毛民之國在其（指「黑齒國」——引者注）北，為人身生毛。」郭璞注云：「今去臨海郡（吳太平二年〔257〕始設於會稽郡東北的行政區劃單位——引者注）東南二千里，有毛人在大海洲島上，為人短小，而體盡有毛，如豬能（熊），穴居，無衣服。晉永嘉四年，吳郡司鹽都尉戴逢在海邊得一船，上有男女四人，狀皆如此。言語不通，送詣丞相府，未至，道死，唯有一人在。上賜之婦，生子，出入市井，漸曉人語，自說其所在是毛民也。」袁珂案曰：「《太平御覽》卷三七三引《臨海異物志》云：『毛人洲，在張嶼，毛長短如熊。周綽得毛人，送詣秣陵。』又卷七九〇引《土物志》云『毛人之洲，乃在漲嶼；身無衣服，鑿地穴處；雖云象人，不知言語；齊長五尺，毛如熊豕；眾輩相隨，是捕鳥鼠。』即郭注所謂臨海郡毛人也。」張嶼（漲嶼），又名「張其山」。原稱「長嶼」，清光緒《定海廳志》附圖上被標作「漲嶼」。該地位於舟山馬鞍列島中部，在壁下西 4.6 公里處，原隸屬嵊泗縣。然而，稱「張嶼毛人洲」之人即「郭注所謂臨海郡毛人也」，恐與實際地理位置相去太遠。事實上，郭注所稱之「毛人」，乃居於「去臨海郡東南二千里」的地方，而非臨海郡之所屬。

除《山海經》外，可以求證之中國古典還有以下數部。其中，始見「毛民」者為《淮南子·墜形訓》。高誘注云：「其人體半生毛，若矢簇也。」¹⁵¹正史中第一次明確提及「毛人國」所在方位者，為《宋書·倭國傳》，即倭王武自炫武功時所謂「東征毛人五十五國」云云。其次為《舊唐書·倭國傳》：「東界北

¹⁵¹ 《淮南子·墜形訓》，《諸子集成》第 7 冊（上海：上海書店，1986 年），頁 63。

界，有大山為限，山外即毛人之國」。這表明，《山海經》中的「毛人國」，當位處日本列島的東北部地區。這一點，與明人李言恭等所記相符：「東北山外歷毛人國至文身國，約七千里。」注云：「有謂係今日本東北之北海道一帶。」從這個意義上說，〈海外東經〉謂「毛民之國」在「黑齒國」以北的方位描述，在大方向上並無出入。¹⁵²而以「毛」況人，則使人想起日本的一個古老民族——「阿伊努」(アイヌ或アイノ)。該民族現雖局居於北海道一隅，但在史前，除北九州尚未發現其考古遺跡外，北起奧羽、南至琉球的日本各地，幾乎均留下過他們的蹤跡。阿伊努人的形貌特徵表現為：面幅較寬、眼窩深陷、鬚髯濃密、短小有力。該民族在日本的史書當中一般被標注為「蝦夷」，近現代以前曾是列島上「野蠻人」的代名詞。關於「蝦夷」稱呼的演變過程，島本政一指出：「『クイ』(苦兀、苦夷、庫頁)，原本是支那人對樺太阿伊努人的稱謂。而對阿伊努後來的標注詞，殆為『クイ』發音的訛轉。我國借用漢文『蝦夷』二字標注之，並原封不動地保留了其原有的發音。有種說法認為，由於『蝦』和『鰕』的相似，加之太古即有『えびす』或『えみじ』之和語，所以，『蝦夷』便被訓讀為『えびす』或『えみじ』。同時，因為他們長長的鬚髯與鰕頗為相似，所以，『蝦夷』二字也是對他們的形象描繪。」¹⁵³這至少表明，「庫頁」之類的「阿伊努」人稱謂，最早當出於中原人之命名。值得注意的是，「蝦夷」的發音，在日本還被標注為「惠比須」和「惠比壽」(均發音エビス〔ebishu〕)，並且在日本的神系當中，它還是有名的「豐漁之神」。在今天的日本，每逢陰曆十月二十日(關西

¹⁵² [明]李言恭、郝傑撰，汪向榮等校：《日本考》卷2〈疆域〉，頁42。

¹⁵³ 島本政一：《日本民族史》，頁6-8。

等地為正月 10 日），仍要舉行「惠比須祭」。¹⁵⁴然而，疑似為「惠比須」的另外一個漢詞，卻多次出現在《山海經》中——〈海外東經〉：「海外自東南陬至東北陬者……奢比之尸在其北，獸身、人面、大耳、珥兩青蛇」；〈大荒東經〉：「有神，人面、犬耳、獸身，珥兩青蛇，名曰奢比尸」，等等。由於「奢龍」、「諸比」等郭璞比附與「奢比尸」的實際形貌完全不符，而在中國的詞典中又找不到該詞的另外含義，由此似可推測，「奢比尸」是曾經有過的音譯漢詞。巧合的是，日本語中的「フジ（富士）」一詞，即源自遠古的阿伊努語；而〈大荒東經〉中「扶木」出現甫畢，「奢比尸」便旋即登場。有一點大概是沒有疑問的，即古代蝦夷人是勇猛強悍的民族。對此，連神武天皇時的「皇軍」亦不得不稱道有加：「愛湍詩烏，毗儻利，毛毛那比苔！」（「蝦夷人一以當百」的日本語發音）¹⁵⁵後因先進的「天孫系」民族移居日本和崇神天皇以來的不斷征伐，遂逐漸退往東山道與東海道，最後遁至北海道地區。島本氏提醒人們注意：阿伊努人不但有「食人之習」，還喜歡「黥面文身」。惟此《日本紀》才說：「東夷之中，有日高見國。其國人男女，並椎結文身。」雖然其平均身長不及一米六十，但與之混血的日本東北及關東住民，卻以「東人」或「東夷」之勇武而威震天下。而且從平安朝末葉起，阿伊努的後裔們還在源賴朝的統率下開闢了長達七百年的「武門政治」。以至鎌倉時代俗諺稱：「東八國可敵日本國！」¹⁵⁶俄羅斯學者指出：「阿伊努人距今三四千年以前即廣泛居住於日本各地及庫頁島南端，後來逐漸被

¹⁵⁴ 在日本，「海士」（あま）出於古代部民「海部」，亦是「漁師」的別稱。島本政一指出，早年遍佈於九州全島和日本各地的阿伊努人中，即有海士、熊襲、肥人、隼人等。參見氏著：《日本民族史》，頁 5。

¹⁵⁵ 坂本太郎等校注：《日本書紀》上，頁 205。

¹⁵⁶ 島本政一：《日本民族史》，頁 16-25。

『和人』驅逐而局居於日本列島東部和北部以及庫頁島南部、千島群島等地。」¹⁵⁷

關於「毛人」的種屬問題，〈大荒北經〉稱：「有毛民之國，依姓，食黍，使四鳥。禹生均國，均國生役采，役采生修鞞，修鞞殺綽人，帝念之，潛為之國，是此毛民。」對此，袁珂曾做過以下案語：「《國語·晉語四》云：黃帝之子二十五宗，其得姓者十四人，為十二姓，中有依姓。據此則毛民當是黃帝之裔，〈海外東經〉郝注云禹裔非也。然禹亦黃帝族，則毛民者，雖非其直接裔屬，亦其同族子孫也。故禹之曾孫修鞞殺綽人，禹乃『念之』而『潛為』此毛民國，以此也。」¹⁵⁸毛民「雖非其（黃帝）直接裔屬，亦其同族子孫也」，那麼，郝懿行的注解顯然也不為錯，表明問題的關鍵並不在此，而在於黃帝「二十五宗」裏面的「依姓」。儘管音韻上的對接有冒險之嫌，但「依」與「伊」發音的高度一致性，又無法不引人深思。美國學者指出：「數千年前，阿伊努人可能分佈於日本全境。至晚到奈良時代，仍佔有日本主要島嶼本州北部的大部地區，被稱為夷人、毛人和蝦夷（日本北方島嶼北海道的舊名）。」¹⁵⁹這裡的「夷」，在中原是對東部族屬的泛稱，可「蝦夷」，卻幾乎就是日本對阿伊努人的專稱。喜田貞吉指出，「蝦夷」（カイ）二字並無特別的意思，而是其民族之自稱。高橋崇對此說不以為然，認為「蝦夷」不應被視為其民族的自稱，而是中國的叫法。¹⁶⁰而更大的可能性是，阿伊努人的最早稱呼，應該是中原人與阿伊努人相

¹⁵⁷ 〔俄〕史祿國：《北方通古斯的社會組織》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1981年），頁227。

¹⁵⁸ 袁珂：《山海經校注》，頁425。

¹⁵⁹ 〔美〕A·迪沃斯：〈日本的阿伊努人〉，《民族譯叢》，1981年第5期。

¹⁶⁰ 高橋崇：《蝦夷—古代東北人の歴史》（東京：中央公論新社〔中公新書〕，1986年），頁20-21。

互確證的結果，即上古中原人因其本音而命之姓，並且阿伊努人亦認可了這一稱謂。然而，無論「阿伊努」名稱的由來經緯如何，其前提應當是這兩個不同地域之間曾經有過交流。《史記·五帝本紀》稱：「帝顓頊高陽者，……北至于幽陵，南至于交阯，西至于流沙，東至于蟠木。動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥屬。」¹⁶¹「蟠木」又作「樽木」、「扶木」（扶桑），故《淮南子·時則訓》稱：「東方之極，自碣石山過朝鮮，貫大人之國，東至日出之次，樽木之地，青土樹木之野，太皞句芒之所司者，萬二千里。」¹⁶²如前所述，殷之高祖高辛乃「顓頊之族子」。果如此，則證明早在顓頊時期，殷人的遠祖即與扶桑有過接觸。而且，禹乃顓頊之孫，《呂氏春秋·求人》所謂「禹東至樽木之地，……青丘之鄉，黑齒之國」¹⁶³的記載，還給「帝（禹）念之，潛為之國，是此毛民」云者，提供了重要的史實線索。事實上，從後來的流變情況看，無論是「蝦夷」還是「阿依」，也無論是「毛人」（エミシ）還是「蝦夷」（エゾ）抑或漢音的「クイ」，似乎都未嘗離卻「依」的音素。這種看似巧合的現象背後，或許潛藏著某種不止於推斷層面的民族學甚至人類學的遠古真實；而韋昭所謂「得姓，以德居官而初賜之姓」的說法，¹⁶⁴顯然是後起的觀念，未必與遠古命名習慣相符。

第五節 丸山真男「原型論」考辨

「原型論」，又稱「古層論」或「執拗低音」，由丸山真男

¹⁶¹ 《史記·五帝本紀·顓頊》，頁11-12。

¹⁶² 《淮南子·時則訓》，《諸子集成》第7冊（上海：上海書店，1986年），頁83-84。

¹⁶³ 《呂氏春秋·求人》，《諸子集成》第6冊，同上，頁292。

¹⁶⁴ 《國語·晉語四》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁357。

(1914-1996) 提出於上個世紀六十年代。¹⁶⁵該論大意为：日本的思想史，是對外來思想的受容、修正和「攝取」史。不斷攝取的外來文化，在日本人的精神結構內部，形成了不同的層次，並且新生層次與古層之間不斷相互作用。在如此過程中，沉積於最下層者，被稱為「原型」。換言之，由於日本在人種、言語、土地、生產方式、宗教等方面具有強韌的連貫性，所以，沉積於下層的思考方式和價值體系，雖有其歷史特徵，但更具有超越特定時代的持續性，而且是非自覺的。固有和外來之間雖無法劃出一條明確的界線，但由於這種持續性的存在，就使日本思想難以脫卻其固定的本質。這就是日本思想的「原型」。說得具體點，所謂「原型」，是指由上古「神話」的諸觀念和綿延不斷的民間傳承所累積而成的「型範」。它包括「倫理意識的原型」、「歷史意識的原型」和「政治意識的原型」。其最切近的素材，是去除了儒、佛語法和諸觀念以後的《古事記》、《日本書紀》、《古語拾遺》、《延喜式》、《萬葉集》等日本古典。為什麼要從這些典籍身上「去除儒、佛語法和諸觀念」呢？這就涉及到丸山把握「原型」時所採用的手法，即「原型復原法」。具體包括①儒佛消去法②神道觀念精煉法③民間傳承提升法。¹⁶⁶七十年代，丸山停止使用了「原型」一詞。對此，他本人的解釋是：「1972年發表〈歷史意識的「古層」〉一文時，首次使用『古層』概念，也首次改換了講義中一直使用的『原型』一詞。改換本身沒有什麼特別理由，它並不意味著實質性的思考有什麼改變。那為什麼要變成『古層』呢？……因為以『古層』來表

¹⁶⁵ 有研究成果說，提出時間應為五十年代末。參見水林彪：〈丸山古代思想史をめぐる〉，《日本思想史學》第32號（東京：日本思想史學會，2000年）。

¹⁶⁶ 分見《丸山真男講義錄》第7冊第1章第2節，第4冊第1章第1節（東京：東京大學出版會，1998年）。

達，就可以更加明確地表現出超越時代的不斷運動的疊層性。這是使用該詞的第一個理由。第二個理由是，『古層』至少不像『原型』那樣給人以宿命論的感覺。因為如果說到『原型』，就容易被誤解為古代的『原型』決定於宿命，是原封不動的固定化的產物。但倘若譬以『古層』，則一旦發生大地震，位於最底部的強韌有餘的古層就會不斷隆起，遂不能不使地層構造發生變動。……然而，由於古層的存在，就使各種意識形態受到了『基本的』和『終極的』制約——這便是我所思考的〈歷史意識的「古層」〉。後來，由於擔心「古層」容易被誤解成馬克思主義「經濟基礎」之「基礎」意味，因此，丸山又進一步引進了一個音樂術語——「執拗低音」(basso ostinato 執拗的持續低音)，來譬況「原型」或「古層」，並希望有人能替他尋出更適合於此類表達的辭彙。¹⁶⁷這表明，丸山的「原型論」，似乎已給日本的「倫理意識」、「歷史意識」和「政治意識」帶來了思考的「基盤」和解釋的「終極」依據。

丸山的這一提法，曾引起過學界的爭論。有人注意到，在丸山的理論中，中國的儒家文化和印度的佛教文化雖然給日本帶去過有利於其文明生長的異域資源，但在上述「原型」面前，卻終究無法構成最原始的基礎和最根本的制約。這種略帶「國粹」色彩的表述，還使丸山是「近代主義者」還是「日本主義者」的問題演變成爭論的焦點。¹⁶⁸黑住真教授指出：「丸山的〔原型論〕由於被視為『轉向』和『蹶足』，而評價很差。其實，這並不是什麼『轉向』，而不過是把原本暗伏於《研究》(指《日本政治思想史研究》——引者注)中的潛形存在變得表面化了

¹⁶⁷ 〈原型・古層・執拗低音〉，《丸山真男集》第12卷（東京：岩波書店，1996年），頁149-153。

¹⁶⁸ 宮村治雄：《丸山真男〈日本の思想〉精讀》（東京：岩波書店，2001年）。

而已。例如，在『古層』論中，作為《古事記》之對比，他舉出了《創世紀》中『創造始於無』的理論。這實際上就是丸山埋設於《研究》中的『絕對主體論』伏筆的真實動機。丸山的思索是一貫的，即：在與西方／近代的對比過程中，始終如一地帶著日本的感覺。『古層』論，便正是存在於這一思索延長線上的命題」。這意味著，丸山「一貫」的「框架」，應該是「近代主義——日本主義」。至於何以會發生如此學術傾向，黑住教授認為，「在《研究》中，有一種面向近代的單線發展史觀。這裡，只是把西歐和日本捆綁在一起，而中國卻未被連接。中國被包裹於停滯論的議論框架裡。這種中國停滯論，是包括丸山在內的五十年前的通念。在這裡，中國不但被輕視，連最初還有的對中國和亞洲的關心，也消失了」。¹⁶⁹進言之，該傾向表現在文化上，還容易給人造成以下印象，即：無論是東方文化還是西方文化，都不過是建設和發展日本的道具而已。這些外來文化，就像人穿在身上的一件件衣服，而那隻不動聲色的更衣高手，則是幾乎無法用文字來記錄和表達的植根於日本民族內心深處的日本「原型」。¹⁷⁰

就日本文化的發展過程而言，簡單稱儒教或佛教已沉積成其基礎之基礎，的確有推敲商榷的餘地。一個顯而易見的道理是，儒教和佛教舶來日本，畢竟是七世紀前後的事。同時，作為日本人和飲譽士林且影響廣泛的政治思想史大家，丸山探索其理論構圖之制高點的努力和嘗試性地尋出可統攝其全部理論思考的「道」，原亦無可厚非；其敘事當中所透露出的「日本

¹⁶⁹ 黑住真：〈日本思想とその研究—中國認識をめぐる—〉，《中國—社会と文化》第11號（1996年6月）。

¹⁷⁰ 拙稿：〈丸山真男的「原型論」與「日本主義」〉，《讀書》，2002年第10期。

主義」傾向，也不是絕對不可思議。所以，問題的關鍵似不止於此，而在於接下來的追究。即：當人們順著丸山所提示的方向試圖做進一步的考察時，換言之，當需要將所謂「原型」、「古層」或「執拗低音」落到某種可以信賴的史實憑依時，丸山的表述，除了概念的生產和邏輯的推衍外，卻沒能給出確實的歷史依據。哪怕在被他反覆強調的「歷史意識的古層」中，亦鮮能看到類似的陳述。¹⁷¹可由於無論在「倫理意識的原型」、「歷史意識的原型」還是「政治意識的原型」面前，儒教和佛教所宣導的原理主義、道德主義和理想主義，最終都無法構成「原型論」賴以確立的前提價值和規範意義，於是，對於丸山「原型論」中三個「原型」的確指內涵，就有了逐一求證的必要性。而「後丸山」工作的切入點，或許也正在於此。

先看「倫理意識的原型」。這一曾被丸山簡約地抽象為「吉凶觀與善惡觀的重疊」的原型之一，體現了以下邏輯：「在日本語中，表達現象背後看不見的力量即非日常力量的詞匯，是『タマ』（靈或魂——引者注）和『カミ』（神——引者注）。カミ雖然容易被解讀為神（god），但不如說就是タマ，就是 spirit。本居宣長曾將カミ解作『非尋常的、有優異之德的可畏之物』（《古事記注》卷三）。這是一個很好的實證性定義。考察記紀等古代史料中究竟在怎樣的意義上使用タマ和カミ時發現，カミ不僅僅代表了尊貴、善良和勇敢，也是邪惡、怪異和奇妙的存在。在擁有超尋常能力和令人可怕力量的意義上，人、鳥獸和山川草木，都是カミ的存在。……當在タマ和カミ的作用下發生非常現象時，人們便通過咒術來鎮撫タマ（靈或魂）並遠離之（拂

¹⁷¹ 〈歷史認識の「古層」〉，《丸山真男集》第10卷（東京：岩波書店，1996年），頁3-64。

或祓)。在所有宗教意識的發展過程中，每當面對非常事物時，鎮撫和驅逐 demon 的儀式，便成為宗教行為的出發點。於是，咒術階段的宗教特徵，往往表現為咒術師要比 demon 據有高位，即咒術對 demon 具有強制力量。隨著宗教意識的發展，咒術師從外在來祛除災厄、引來福祉的觀念〔吉凶觀〕，逐漸轉變為人的行為在順逆神的秩序時可能會引來福祉或招致災厄的觀念〔善惡觀〕。由於福禍降臨的原因存在於人本身是否順從神的秩序，於是便產生了罪的意識，行為的人格責任亦從此成為問題。與從精靈（demons）到眾神（gods）的發展相平行，宗教的形態也由對精靈的強制轉變為對諸神的『祈願和崇拜』，儀禮亦開始採取以信仰諸神為象徵的形態，從而使精靈的信仰化與人類自身的矮小化過程具有了共時性。……反映於記紀中的古代日本宗教意識，即表現為吉凶觀與善惡觀的重疊。不寧唯是，兩者共同的儀式，均為祓除（ハラヒ）和辟邪（キヨメ）。其思考方式內在化為精神層面者，便是清心赤心和穢心邪心。這些，已構成了『原型』行為上的根本價值基準。」¹⁷²

「歷史意識的原型」，被丸山抽取為「推移」（或變遷，なりゆき）和「趨勢」（或大勢，いきほひ），¹⁷³有時也被形容為「永恆的現時」（永遠の今）或「現時的永恆」（今の永遠）。¹⁷⁴其展開邏輯可大致表述為：在日本人的觀念當中，「現時」，才是時間的本質存在方式。就連神話，都是與現時密結在一起的具有現實意義的歷史遺留。這裡，「人」的舞臺雖源於「神」的舞臺，但神的意義的發生，卻悉數存在於「天孫降臨」後的人

¹⁷² 丸山真男：〈思考樣式と世界像の「原型」〉，《丸山真男講義錄》第7冊第1章第2節，頁53-54、56。

¹⁷³ 丸山真男：〈思考樣式と世界像の「原型」〉，同上，頁74。

¹⁷⁴ 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，《丸山真男集》第10卷，頁56。

世。在這樣一種原始哲學氛圍裡，離開「現時」或與「現時」有著本質對立的超越者，並不存在。換言之，在日本人的觀念世界裡，從來就沒有存在過朱子學意義上的所謂「永恆」原理。在他們看來，只有「無窮」的生成發展，才是永恆，而永恆本身又與現時處在同一個時間維度中。所以，日本人的時空哲學，具有典型的「現世中心主義」特徵。值得注意的是，這種現世主義，又決非那種固守於現世某一點的所謂「瞬間—永恆」主義，而是在努力享受現世每一瞬間的同時，並不安於這瞬間享受，進而不斷地去迎接下一個瞬間。然而，在這種不斷前行的時間推移中，日本人又總是生息於對現世瞬間的肯定當中，並因此而賦予每一個前後相續的瞬間以合理的意義。¹⁷⁵正惟如此，日本人長期以來還養成了以下兩大習慣，即「崇外不法古」和「尚幼不慕長」。「崇外不法古」的邏輯體現為：現世中心主義，使日本不可能將過去的規範主義絕對化。於是，在日本思想史中，人們看不到古來的理想國觀念，亦無由發生中國式的復古主義和尚古主義。然而，取而代之的，卻是存在於空間世界中的「模範國」。並且，這些被崇尚的對象，還常常因時代的變化而發生目標上的轉移，諸如對中國和歐美的先後模仿過程等不一。而「尚幼不慕長」的習慣，亦體現在與中國傳統的鮮明對比中。具言之，與中國孝道每每溯及祖先這一在本質上屬於「面向過去」的規範性不同，在日本的「原型」中，「祖靈」往往是被作為「寓靈於子」並面向未來的生成發展能量來對待的。正惟如此，血緣系譜的連續性，也是通過舊的死去與新的生成這一流脈才能得到體現。換言之，被神聖化的祖靈，只有

¹⁷⁵ 丸山真男：〈歷史像と政治觀〉，《丸山真男講義錄》第4冊第1章第3節（東京：東京大學出版會，1998年），頁67-79。又，拙稿：〈「仁」在日本近代史觀中的非主流地位〉，《歷史研究》，2005年第1期。

在世代交替之際作為對「新的出發點」的祝福者，才應該被喚回世間。¹⁷⁶一個例子，給丸山的理論做了很好的注腳：「今國造者，自天穗日命以來，血脈相承無絕，系圖分明也。……每世國造疾則未死時，家督出在別社，續神火。而父死而子代為國造。其族不哭前國造，唯賀新國造。子不會父葬而無一日潔齋，自相續日吃魚如常。蓋以六十餘代國造擬天穗日命永存而不死也。」這與中國古典《儀禮》和《禮記》中的「三年之喪」相比，堪謂河漢懸隔。¹⁷⁷為此，丸山還條陳以下數端，以為「原型」功能之佐證：a. 無觀念論的實證主義——當歷史學方法論之實證主義和史料主義傳入沒有觀念論傳統的日本時，這些主義只能在「對事實自身解說」的意義上才被接受。這使原本通過史料來構建歷史的實證主義，往往被日本原型式思考模式處理為脫離歷史認識構建要素的實證主義，使「實證」變成「考證」。b. 進步觀的接受——當進步的觀念湧入時，其意義會被日本人迅速接受。由於現時中心主義在歷史觀上被表現為時間的「線性」特徵，因此，進步往往被理解為從過程到過程的無限連鎖變化。c. 易於接受進化論——日本明治維新後，對當時流行於歐洲的進化論思潮的接受，幾乎未經任何抵抗和不適。與中國式進化論的革命主張相反，日本的進化論只是一個單純的過程。並且，其進步觀本身所能發揮的作用，也不過是對於不附帶理想和目的的進化論功能的體現而已。¹⁷⁸

至於「政治意識的原型」，則主要表現為以下幾個特徵。首先是政治空間的封閉和狹小。丸山指出，作為神話的前奏，「記

¹⁷⁶ 丸山真男：〈思考樣式と世界像の「原型」〉，同前揭，頁 83、88-89。

¹⁷⁷ 林鷲峯：《國史館日錄》第二，寬文 7 年 6 月 12 日（出雲大社神人來談）。又，丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同前揭，頁 56。

¹⁷⁸ 丸山真男：〈歷史像と政治觀〉，同前揭，頁 71-72。

紀」當中所體現的宇宙創生構想十分貧乏。這就使日本神話幾乎在開宗明義處便直接進入日本國土的生成及其正統統治者的由來等敘事過程。由於該神話系統具有高度的意識形態傾向和政治色彩，因此，它沒有在一般的意義上去描述人類社會中統治者與統治關係的發生經緯，而只將敘事重點瞄準特殊的大和(ヤマト)國家統治者、國土和統治關係的起源等對象。這種與其他普遍主義神話體系具有明顯不同的神話是否可以被視為神話學意義上的神話，即是否屬於民族文學構想力的自然表達產物，顯然值得懷疑。實際上，就整體特性而言，日本神話不過是應皇室統治正當化之政治要求，才被體系化了的意圖前置產物。由於這是對某一特定空間的政治表達，因此，日本的「天下」範圍便與古代中國形成了明顯的對比，即：大和國=天下。然而，這種非自然的神話系統之所以還能成為日本政治意識的出發點，恐怕是因為非自然當中蘊藏著自然的因素，這就是農業生產生活的至關重要性。某種意義上，它已關涉到日本「政治意識原型」的第二特徵，即祭祀與行政在「政事」上的二元分立與矛盾統一。「政事」一詞，在日本語中被寫作「まつりごと」。就是說，「政事」在作為政治的同時，也是「祭事」。這似乎表明，作為世界性古代政治通念的「祭政一致」，在日本也不存在例外。但是，在「記紀」神話中，卻蘊含著祭政分離的早期傾向。由此而形成的「二重權力結構」，即便驗之信史，亦不乏例證，諸如「卑彌呼與男弟」、「神功皇后與武內宿禰」、「推古天皇與聖德太子」等政治關係格局不一。丸山曾就字面的意義解釋說，政事與祭事，是通過「まつる」=「奉」(奉仕、服從)之仲介從而實現了連接。可當說到祭祀權力的掌握者何以會具有控制行政事務之力量等問題時，丸山動用了日本古代核心價值的農業對政治所具有的最終規定意義。該意義的邏輯流程可大體圖示為：「太陽神=穀靈=皇祖神=天皇」。具言之，天照大神在身為「太陽神」的同時，因

太陽棲息於五穀中故亦被視為「穀靈」。由於地上的「天皇」與太陽神形同連理，並且天皇祭祀天神和國神也就意味著祭祀了天照大神，因此，在天照系的穀靈信仰與其他族系的信仰彼此一致的情況下，在中國「天無二日，地無二主」觀念被轉化成日本「天無二日，地無二皇」的政治理念，太陽所自明的宇宙中心和至高無上本質，也就自然使天皇變成了地上的最高權力者。而造成這一局面的關鍵之關鍵，最終亦未嘗離卻「作為『穀靈』的『太陽神』」這一原始範式。儘管以上「二重權力結構」在決定事務時並非呈顯出「二元對立」格局，而是相偕運作，但由於「天皇並非宗教的絕對者而只是祭祀行為的統率者」，加之具體行政事務往往交由他人去處理，因此，在重大的政治問題發生時，天皇似乎不需要承擔根本性責任。這意味著，在祭政高度一致的中國皇帝身上屢現迭出的責任追究問題甚至於被「革命」的命運，在日本天皇那裡卻很少發生。這恐怕也是「萬世一系」的皇統只可在日本實現而中國不能的重要原因之一。¹⁷⁹

尋找「個性」，無疑是丸山「原型論」的前提。然而，倘若從更早的時空單位來探尋這一「個性」，對日本「神話」的解讀，便成為前提之前提。在他看來，從日本歷史當中尋找「古層」的重大素材依據，首先便是「記紀神話」系統。可是，當他試圖這樣做的時候卻發現，神話故事所能體現出來的日本特有成分，幾乎並不存在。原因之一在於，滲透於傳說中的大量內容，其實充滿了中國道教的影響。諸如仙人所居之「蓬萊國」等不一。而且，在日本的神話體系中，一直存在著兩股相與競爭的來源說，即以「高平原（天上）—葦原中國（地上=日本）—根國（地下）」為特徵的「垂直結構」體系與以「佛教西方

¹⁷⁹ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁95-129。

淨土·蓬萊國—出雲黃泉國·葦原中國」為特徵的「水平結構」體系之間的爭執。在他看來，「垂直結構」的要素一般與北方阿爾泰系神話相通，如「天孫降臨」之神話等；而柳田國男所稱之「海上之神」，則往往主張神聖之物來自遠方的海上，「根國」也不過是遠方海上的某地而已。丸山強調指出，這種「水平型」的傳說，大體與東南亞和南太平洋諸島之傳說相共通。雖說無法從中找出日本的「特殊性」，但將「天地創造」、「國土生產」和「當下最高統治者之先祖生產」連為一體，並將三者依「時間＝歷史」之系列次第展開的「垂直結構」，在世界神話史上卻是屈指可數的獨特現象。彷彿世界上不可能有完全雷同的兩個人一樣，日本文化亦堪稱獨一無二的存在。從這個意義上講，日本反而體現了兩種矛盾要素的統一，即外來文化的強勢影響與「日本成分」的執拗殘存之間的結合。

然而，日本之所以能在接受外來文化的同時得以堅守其固有「成分」，在丸山看來，應歸功於大海的阻隔及由此而發生距離作用，而與中國大陸山水相連的朝鮮，則正好相反。例如，稱朝鮮為「儒教文化圈」之國度，固無疑義，但稱日本也是圈內國家，卻無論如何不能成立。即便在儒教最盛期的江戶時代中葉，也發生了從正面強力反擊儒教的學派。這種反擊，從開始的「儒教修正主義」，到荷田春滿、賀茂真淵「國學派」對「漢意」的排擊等，概莫能外。而同樣被稱為「國學」，朝鮮的「國學」乃是中華「三代之道」，日本的「國學」卻是能法除儒教（「漢心」）和佛教（「佛心」）之外來思維模式的日本舊有傳統。在這個意義上，丸山還形象地譬況朝鮮與日本的地理因素在面對外來文化時的迥異表現，即朝鮮是易於被滔天巨浪捲入核心文明圈的「洪水型」文化，而日本則是既不能被中心文明所吞併、又不可謂與之無緣的「滴水型」文化。正惟如此，日本才可以對應自身的自主性，並擁有調整改造外來文

化的充分餘地。然而，日本之所以能做到這一點，還應當歸功於地理因素使它得以形成的文化「原型」。於是，曾分別與儒、佛相「習合」的「神道」，顯然在日本「原型」的形塑過程中發揮了重要的作用。惟此，欲從中提煉「原型」，唯一有效的方法就是「消去法」。就中國文化而言，需要消去附著於日本神話中的儒教、道教乃至諸子百家之全部古代中國觀念和概念；而對於佛教，特別是經由中國傳入的大乘佛教，也應該消除其間的全部外來成分。為此，努力提煉散在於《萬葉集》、《靈異記》等日本文獻中的斷片固有因素，就顯得十分必要了。正是這些斷片的因素，才能以執拗的持續力量去改變外來思想並使之「日本化」，從而形成古來一貫的「日本精神」。出於避免可能會招致的「宿命論」批判，丸山還特作強調，「原型」並非一成不變，而是不易改變。¹⁸⁰

如上所述，丸山將「原型」的發掘素材，主要確定為「記紀」神話體系。為此，他不但十分欽佩本居宣長的《古事記注》，認為那是宣長留給後人的意義重大的「畢生勞作」，而且還極其推尊宣長的理論，即：「從古至今，查驗世間之善惡往來，未有違忤神代之旨意者」，「舉凡世間諸相，代代時時，吉善事凶惡事次第推移之理（中略），悉依此神代初旨也」。即包括未來在內的一切「歷史之理」，已全部凝縮於「神代」中。丸山顯然已將宣長的理論確定為自己下一步工作的出發點：「所謂記紀神話，特別是開宗明義處的從天地開闢到三貴子誕生等一系列神話，不單蘊藏著上古歷史意識之素材，而且直到近代，其構想和記述方式，也一直執拗而持續地流淌於各種次第展開的歷史

¹⁸⁰ 丸山真男：〈原型・古層・執拗低音〉，《丸山真男集》第12卷，頁136-155。

意識的基底。」¹⁸¹毫無疑問，記錄於八世紀初期的〈神代紀〉，呈顯的應該是無文字時代即史前史的日本上古思想痕跡。這意味著，經過丸山「消去法」處理過的「記紀」神話，其蒸餾所得，應該是沒有文字形式的太古觀念。丸山的工作或許不乏啟示意義，然而其難處恰恰在於，對無文字觀念的提煉，反而無法擺脫對文字記錄的依賴。由於其所依據的「素材」大多「寓言十九」，而他本人又對從神話背後鉤沉事實即求取與歷史「對應關係」的做法一向不以為然，¹⁸²因此，丸山便只能在神話體系之外創造出一套試圖「旁白」神話的概念和觀念。由於這類工作的艱難度可想而知，於是，丸山的工作勢必要呈顯出以下兩個走向：一是，為了尋找日本的「個性」，他需要將解讀對象主要措置於日本自身的「垂直」式神話體系，儘管敘述當中不乏與東亞各國和歐美世界的些許比較，但比較的目的是如何有利於對日本「個性」的凸顯而不是相反。二是，由於在「原型」構建過程中需要根源性理論和哲學的有力支撐，而日本歷史上又明顯缺乏這類成熟的理論和哲學，¹⁸³因此，雖說「原型」的

¹⁸¹ 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同前揭，頁3-4。

¹⁸² 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同上，頁5-6。

¹⁸³ 丸山真男認為，「觀念論」，是日本思想傳統中的一大弱項。它使日本人對有關規範的理想和作為歷史的創造者與計畫者之超越神等能夠脫離時間制約的絕對者的構想，表現出一定的能力欠缺。這使得日本人的政治行動缺乏規範性制約，在政治手段的使用上，亦顯得比較「自由」。於是，反道德和奇襲、謀略等行為受到稱讚，而戰略上的思考和長遠目標的設定能力，卻頗顯薄弱。然而，在闕失普遍主義觀念論的日本人身上，倒也凸顯出其他民族，特別是在中國人身上所少有的特點，即脫離觀念論的實證主義、以現實為中心的進步觀、傳統習慣對進化論的開門延納、以及對空想和理想主義的不自覺排斥等。由於觀念論和形而上學對於時間的所謂自由構成和操作觀念，即站在時間之外來操作時間，進而干預歷史本身的主體觀念，在不長於如此思考的日本人身上不易產生，因此，歷史認識過程中帶有附加和隨意色彩的主觀主義和價值判斷，便很少出

素材可以採自日本，但「原型」的基礎概念，又無法不採自域外，特別是中國的相應觀念。

丸山「第一走向」可能成立的前提是，綜觀全世界各個地區，從「神代」到「人代」、從宇宙發生論到日本政治統系，如此一以貫之的敘事結構，堪稱絕無僅有。這種極富人工色彩的神話體系，決定了丸山對日本神話來源的偏正取捨傾向，亦由此而形成了丸山構建「原型論」時的一大特色。丸山的神話敘事之所以多矚目於「垂直結構」的生成衍變，而每每捨去「水平結構」神話來源的做法，確證了這一點。然而，對日本而言，無論是「高天原」和「天孫降臨」的「垂直結構」，還是渡自大、半島的「水平結構」，終究都無法擺脫神話故事的「由外而內」色彩。加之任何神話的核心部分都內藏有一定的歷史原型和事實屬性，於是，比較起難以把握的「從天而降」敘事，人們更傾向於對日本歷史實際來源的探蹟和發掘。惟此，從事此類研究的學者，往往更重視神話系統中有案可稽的「水平結構」，並努力將工作的重點放在「垂直結構」與「水平結構」的交匯處。林羅山、大原利武、木宮泰彥、中田熏、鳥越憲三郎、那波利貞等學者及其研究成果，較好地顯示了日本「垂直結構」神話的真實來源。這意味著，日本與中國大陸和朝鮮半島的史前關係，不但不可無視，反而需要正視。實際上，丸山本人起初也曾對日本神話中明顯的意識形態傾向、一國封閉敘事和狹隘的共同體意識，持有否定看法。¹⁸⁴但是，其「個性」邏輯的不可逆性，不但無法使丸山的批判意識一以貫之，相反，為了

現在日本的史書當中。參見丸山真男：〈歷史像と政治観〉，同前掲，頁66-81。

¹⁸⁴ 丸山真男：〈政治的諸觀念の「原型」〉，《丸山真男講義録》第7冊第1章第3節，頁96-97。

「個性」的強調，他只能擱置原本有價值的懷疑態度，而去做與淵源無涉卻與推斷有關的所謂創造性工作了。於是人們看到，他不但將「記紀神話」可能發生的事實來源基本切斷，而且，在強調「大海阻隔」之惠的同時，還完全無視被水文學考古學家所證明的日本海「左旋環流」事實；不但不去探究《山海經》裏挾於志怪當中的大量事實記錄，¹⁸⁵對原本記載於漢籍的「信史」內容，亦缺乏必要的關注。

丸山的「第二走向」，即在「原型論」特別是「政治意識原型」中相關支撐觀念的借用問題上，往往表現出一定的任意性。首先，在徵引中國觀念時，一般不顧及古代中國思想本身和日本相關思想所固有的構成秩序和順序，而對其進行較為隨意的組合，如對「生·成·變·化·為·產·實」的任意解讀和將《淮南子》、《莊子》、《孫子兵法》、《韓非子》之「勢」與日本武家之「勢」所作的牽強對接等。¹⁸⁶不寧唯是，其對《易經》的徵引，也只是截取其中有利於「古層論」的相關部分，而難以從中獲得更加全面的原理支持。例如，為了強調「古層」中的「不易改變」成分，丸山將成書於西漢末的《易緯·乾鑿度》拿來，但只是摘出了「易者，易也，變易也，不易也」中的「不易」，並藉以為沉澱於日本文化底層和深部的「執拗低音」。而對於「不易」範疇與《老子》和《中庸》本體論之間的內在邏輯關聯及自身沉積過程，則明顯缺乏更深入的追究。同時，由於在談及日本歷史發展變化趨勢時，丸山更多強調的是「自然之勢」，因此，在對《易經》原理加以利用時，往往多偏重

¹⁸⁵ 在〈歷史意識の「古層」〉這篇長文中，丸山只一處提及《山海經》，且只是就「女媧氏造人說」，稍作說明。參見丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同前揭，頁5。

¹⁸⁶ 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同上，頁11、39-41。

於「天之道（陰陽）」和「地之道（柔剛）」，而不太顧及「三道」中不可或缺的「人之道（仁義）」。被丸山強調有加的「切離」現象，即唯「自然之勢」是瞻的江戶思想流派試圖將「六經」中的《易經》與其他「五經」相分割等行為，從一個側面證明了這一點。¹⁸⁷可是，當唯一堪當平衡天地「自然之勢」之大任並能從中抽取「變中不變」原理的「人之道」一旦缺位，事實上的「不易」，便只能是想像中物。這也是為什麼「易」反而最終成為丸山「歷史意識原型」核心旨意的邏輯原因。用他的話說就是：「次第生成不斷行進之勢」（つぎつぎになりゆくいきほひ）。¹⁸⁸

然而，儘管丸山為抽取「個性」有意切斷了相關思想觀念的史實來源，但他通過「原型」視角歸納出來的有別於中國現象的日本「個性」表徵，卻不失其「思想的事實」意義。這一「意義」，集中體現在其所謂「儒教的兩極指向性」及其在日本人看來幾近不可解的系列矛盾中。

由於「天人關係」是儒教教義得以展開的自然法前提，而這一前提本身在丸山看來即充滿了內在矛盾性，因此，丸山對儒教所做的「前提性批判」，亦只能由此出發。他認為，「內含於天人相關觀念中的諸命題，即蘊藏著相與對立的因素，這些因素在實踐上往往會帶來正好相反的結果。而且並非罕見的是，若將一定的範疇置於不同的社會、歷史文脈中，它們還會發揮不同的意識形態功能，惟此也就存在著另行解讀的可能性。儒教思想這種多義性和兩極指向性（兩面價值），連最為體系化的朱子學，也未能克服。江戶時代儒教思想自身雖有所展

¹⁸⁷ 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同上，頁46-49。

¹⁸⁸ 丸山真男：〈歷史認識の「古層」〉，同上，頁45。

開，但是，其中以各種形式出現的非儒教或者反儒教思想的抬頭，亦應從這種多義性和兩極性上尋找動因。」為進步重申他的觀點，丸山還特地舉出了四大例證：

a. 「天道」、「天下」的普遍主義與「五倫」人際關係、特別是與「家」的特殊關係之間所表現出的兩極指向性。具言之，在儒教倫理之人際關係特殊主義中，即便像「仁愛」，也從「家」和宗族（孝）的核心出發，強調「親疏之別」。在由近及遠的「差等之愛」思考下，墨子的「兼愛」反而變成異端。可在另一方面，「天下思想」中又內含有（無差別的）「一君萬民」式普遍主義。從政治思想的意義上講，其中顯然存在著德治主義標準（普遍主義側面）與血統主義標準（特殊主義側面）的矛盾。《中庸》第二十章「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大」中的「仁」和「義」，便正是這兩者之間的矛盾體現。當人們觀察以上「兩面價值」時會發現，統治者的資格確認如果被措置於先天神聖的「家」的標準及其承繼關係上，就會發生傳統主義的世襲原理；而一旦措置於「德」所具有的「能力主義」邏輯上，那麼，其極致表現的「革命思想」就會隨之而至。即便在儒教理想中的唐虞三代，亦未嘗不然，即與唐虞的禪讓不同，禹以後便轉換成了世襲相續，並且當國王成為暴君時，還允許被「放伐」。所以《孟子·萬章上》中才有「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也」的說法。可問題是，禪讓與世襲怎麼可能會「其義一也」？這在邏輯上是相互矛盾的。一貫堅持世襲原理的日本「國學運動」，所挑戰的便正是上述正統性根據上的自相矛盾。

b. 依「德」而治概念的兩義性與「政教一致」觀念的矛盾。一方面，作為統治者的屬性，多強調有德者才能配享支配權。正如「修齊治平」所云，統治者只要「修身」，天下便自然而治。這意味著，政治最終可以被個人道德所消解。由於這與《老子》

的「無為而治」思想幾乎同義，於是乎，「法三章」式的制度論也就自然受到輕視。然而，從另一方面看，「德治」的基底是「仁政」。由於仁政要求在安頓民眾經濟生活的基礎上，再對其施以禮樂教化，因此，這裡的「德治」就成了政策效果的問題。這就使德治問題同時包含了內在於為政者的人格高下和為政者外在的政策效果之「兩義性」標準。如果強調政策一面，那麼禮樂等客觀制度就成了統治的重點，於是，「無為而化」（《老子》）反而成為悖論。可如果在人格的側面去追求至善，那麼，正如徂徠學所稱，這時的「修身」就成了為政者表現其統治效果的手段，惟此，他便一定要做出一副有德者的樣子才行。重要的是，在以上兩義性中，如果其中一方的要素與另一方之間失去平衡並且無限擴大，就會產生「大道廢有仁義」這一老莊式的異端（對制度強調行為的反抗）和荀子與申韓的刑名法家異端（對修身與無為而化思想的反彈）。由於「無為而化」畢竟從人格主義發展而來，因此，江戶時代思想家在關於統治機構的具體批判與改革提案中，便大體將強調的重點措置於「道＝規範」的客觀化方向而不是相反。

c. 「君臣之義」中服從義務的絕對性與相對性之間的矛盾。一方面，「君臣之義」作為天地上下之秩序被絕對化（名分論），可另一方面，君臣間又需要通過「義」來結合。這意味著，君臣關係體現了相對性與雙邊義務性的結合。正面講叫「君君，臣臣」（《論語·顏淵》），而反過來說，就成了「君不君則臣不臣」。孟子所謂「君視臣如犬馬，臣視君如國人；君視臣如土芥，臣視君如寇讎」（《離婁下》）云者，強調的也是這一相互性。而日本儒教傳統的重點即統治的傾向，比起「君不君則臣不臣」之君臣結合理念，更強調「君不君則臣不可以不臣」這一建立於名分論基礎上的絕對服從。當這種服從倫理變成了絕對命題，那麼，自己所侍奉的君主一旦成為反道義的存在時臣子該

如何對待，便成為一個嚴重的問題。在中國，君不君則臣不臣，倘就相互間之規範而言，則可以「三諫而不聽則逃之」（《禮記·曲禮下》）。然而在日本，因臣下一開始就斷絕了「離君而去」的念頭，所以，由此而產生的人格內部緊張，就會使臣下不斷向君主諫言，於是這種「緊張」就成為如何使君變為真君的忠誠行動的「發條」。它不是盲目的服從，因為建立在「死的覺悟」上的不斷諫諍，已成為忠誠的核心。它構成了儒教倫理與武士固有性格化合後的一種行動模式。

d. 君臣關係與父子關係（忠和孝）孰先孰後（priority）的問題。「忠」和「孝」這一存在於君臣、父子間的道德，並不是一個自明的問題。至少在日本，關於二者之孰先孰後討論，從未間斷。君臣關係以「義」合，這是標準式的結合。但是，以父子為中軸的家庭關係，卻並不符合這一標準，因為沒有人可能對父親進行選擇。並且，原始儒教以來的基礎道德 *cardinal virtue*，就是「孝」即對家長的恭順，「孝」已成為全部道德的基軸。《論語》中「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」（〈子路〉）的說法表明，父子關係應該優越於所有其他人倫關係。這也是建立於親疏關係基礎上的儒教之愛所能產生的當然結果。於是，與對君主「三諫而不聽則逃之」相反，子之於父，「三諫而不聽，則號泣而隨之」。鄭玄在《禮記·曲禮下》「三諫而不聽則逃之」中注曰：「君臣有義則合，無義則離」，「至親無去志，在感動之」。江戶學者佐藤直方的相關言說雖與之逼肖，但佐藤的觀點在日本儒教中卻是少數派。相反，《左傳》中的「大義滅親」（隱公四年），反而在日本被廣為引用。顯然，「忠臣出於孝子之門」也好，「孝為忠之本」也罷，其中所透露出的是鮮明的兩面價值性。其悖論在於，一方面「孝」的價值意味著比「忠」更重要，可同時又申明，在家庭中習得的「孝」，才是在社會上實現「忠」的第一步。可是，到底是「孝」比「忠」更重要呢，

還是由「孝」達成「忠」？令人難得要領。¹⁸⁹

綜觀丸山真男的「原型論」，無論是「倫理意識的原型」、「歷史意識的原型」，還是「政治意識的原型」，其全部推論和邏輯展開，似乎均歸結為「革命」是否具有自明正當性這一最終問題。毋庸諱言，中國的「易姓革命」理論在日本的確遇到了難以逾越的事實關隘，而這種關隘的具體體現，便是所謂「萬世一系」的日本國體。溝口雄三說：「兩者之間橫互著難以逾越的兩國傳統之差異，即一方是根植於中國易姓革命思想的傳統；另一方則是根植於日本萬世一系的天皇觀這一歷史事實」。¹⁹⁰由於該事實的難以搖撼，而且事實證明傳統的日本學者大多傾向於國體保護主義，加上如丸山真男所說的日本人在觀念論上每每表現出一定的能力欠缺——特別是由此而養成的日本知識人從不相信儒教觀念論本身會產生政治顛覆力量的思維慣習，因此，日本的傳統史觀、特別是這一史觀的集中體現者——江戶中後期的歷史學家和思想家，不是出於對天皇制的泥守動機而反譏中國的國體有缺陷，就是就學理本身對儒家的革命思想提出摧毀性的理論質疑。而這種反譏和質疑所由以發生的具體原因，在他們看來是因為在中國平行但對立的兩種傳統政治思維次第湧入日本後給日本人帶來了政治信仰混亂。福澤諭吉的看法是：「漢學家和皇學家之間……基本的分歧在於：漢學家贊成湯武放伐，而皇學家則主張萬世一系」。¹⁹¹丸山真男也進一步分析說：「儒教思想在日本化之際所引發的甚大困難和抵抗，表現在這一民本的『革命』思想和與之相關的王朝『正統論』問題

¹⁸⁹ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁242-248。

¹⁹⁰ 溝口雄三：〈中國民權思想的特色〉，《中國現代化論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1991年），頁346。

¹⁹¹ 福澤諭吉：《文明論概略》（北京：商務印書館，1997年），頁2。

上。江戶時代的『國體論』，正是將相容儒教的『君臣之義』和有德者君主思想這兩種意旨完全相反的觀念間是否具有同一的可能性，即君臣名分的絕對不動性（以伯夷叔齊的故事為代表）與有德者君主思想（德治主義）之根本性歸結的禪讓放伐肯定論之間所存在著的矛盾，作為最大的 issue（爭論點）而展開的。」¹⁹²值得注意的是，這些近現代學者的言說，一定程度上還根植於日本人對中世以來自身傳統的理解。日本的國學者本居宣長即提出過這樣的質疑：如果將君主有德無德的判定權交給「人民」，那麼，人民的多元性豈不要導致「無政府」結局？因而事實上，所謂「德治主義」，最終不過是對權力充滿野心者使自己篡奪權力的觀念和行為取得合理化解釋的意識形態而已，即這不過是為奪權者提供的某種正當的理論根據罷了：「抑天命云者，實彼國（指中國——引者注）古時弑君篡國之聖人欲逃遁己責而為之托言耳」，故彼「聖人」者，「唯為賊而遂之者也」。¹⁹³孟子之所以認為應該對「獨夫民賊」實行「革命」「放伐」，其理由中的核心根據，是因為「一夫」們「殘賊」了作為「仁」之根本的「善」的本質——這一被孟子認為是國君所必備的先天和恆定不可變的屬性。然而本居宣長認為，善與惡，本來就是一對兒具有多元性標準的相對化概念，「亦如儒者之道以為善，而佛教之道以為惡；佛教之道以為善，而儒者之道以為惡者類也」。惟此，以善惡論為「治國平天下」之道者，亦非也。甚至對文學作品本身，亦決不應以「懲惡勸善」之先入的政治目的論來鑒賞和評價之。因此他認為，源氏與「人妻」通姦、與「義母」幽會，這在儒家眼裡的所謂「不義惡行」，

¹⁹² 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁224。

¹⁹³ 本居宣長：《直隕靈》，野口武彥編注：《宣長選集》（東京：筑摩書房，1986年）。

實際上是一種「雅情」的表現，因此這並不影響對源氏作為統治者本身的政治評價。人性自然情感的流露、本然狀態的顯現，均不過是人情世態的真實展示而已，它與人的道德高下，不應有什麼關涉。¹⁹⁴宣長的觀點，與流行於江戶時代中後期的古學派思想家荻生徂徠的某些看法亦不乏共通處。在徂徠看來，作為「聖人之道」體現者的「聖人」，其本身並不是儒家所謂道德完美意義上的人格指代，而是把如何成為最高統治者當成實現自身最高價值的唯一目標的諸如堯舜禹湯文武周公等一班人物。儒家強調的道德也並不是他們優入聖域過程中的真實目的所在，他們百折不撓的價值取向，是如何成為「予一人」，因為除此而外，實際上也並不存在實現「安天下之道」的真正途徑和方法。而「孟子道性善，言必稱堯舜」云者、「善惡」依心而定和「仁」作為私德的不可靠特點等，則早已被徂徠學派批判得體無完膚了。¹⁹⁵宣長所謂「弑君篡國之聖人」云者，其實不過是試圖剝去後世儒者憑想當然而加諸最高統治者身上之道德外衣的義憤之詞而已。丸山真男試圖揭破儒教政治思維的「有害性」所由以產生的內在邏輯關係。他認為：「修身齊家治國平天下」這種「使道德與政治直接連通」的做法，「在使政治權力無界限地侵入精神領域的同時，正像儒教家族內部倫理所顯示的那樣，也產生了將伴隨強制力的統治關係植入道德領域的傾向。於是，在最壞的情況下，權力的強制竟被粉飾以道德，反過來，（政治本身）亦奪走了道德的內在性，使之墮落為順應（conformity）共同體或集團（利益）的道具。有關判斷父愛式慈善統治和以親子關係為範本的社會關係的思考方式，究竟

¹⁹⁴ 本居宣長：《玉小櫛》，同上，1986年。

¹⁹⁵ 荻生徂徠：《弁道》、《弁名》，日本思想大系36《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年）。

使儒教主義這一江戶時代的通念產生了怎樣的病理現象等問題，已經在《勸學篇》中受到了福澤（諭吉）的明確批判。」¹⁹⁶

這意味著，丸山的日本「原型論」確立過程，大體應根源於兩個座標體系：一是自古以來日本有別於古代中國（主要是儒教文明）的基本特點；二是西學東漸以來日本疑似於近代歐美（主要是基督教文明）的相關特徵。可進一步觀察會發現，其根源性的邏輯及其展開過程，應該是西方在先，中國在後，即：近代西方的視角，首先幫助他從自身歷史當中尋出日本與歐美價值的近似值，然後又帶上這樣的近似值反推出日本傳統與中國傳統之間自古應有的本質差異。於是，一個情緒隱微而學理充分的「脫亞入歐」論，事實上已通過另外一種表達手法被再度提起。毋庸諱言，丸山對黑格爾和福澤諭吉的積極呼應，的確揭示出日本與中國間大量而且屬實的差異，但由於西方過於清晰的「二分」原則不但不適宜中國，也並不完全適用於中世以降的日本社會實際，惟此，位處中世與近世交匯點的藤原惺窩等人及其所宣導的「三教合一」論，顯然亦無法在上述框架中得到合理的安頓。而且，由於其問題意識的發生和模仿方向的設定從根本上講並非來自日本，因此倘極而言之，讓一個並非來自古代日本的「原型」獲得真正的「日本古層」格位，無疑是困難的，也是有違事實和邏輯的。然而，丸山「二元對立」式的「原型」提煉行為，卻不自覺地觸及到日本初涉外來政治和文化時所形成的單一思維和行動模式。這種模式，往往追求事物的純粹性與單極性。而且，除非經歷過被摧毀、被混合和被重塑的複雜過程，否則，對第一記憶的過分是認、偏執追求和殊死捍衛行為，就會在行為者的思考方式和行為方式中

¹⁹⁶ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁251。

沉積為難以改變的議事前提和文化框架，而這種前提和框架，或許才應該是真正意義上的「原型」、「古層」或「執拗低音」。

作為對東亞的歷史敘述，丸山本人未嘗沒萌生過從日本的自然歷史過程中探討自身「原型」的學術直覺。他說：「在大陸文明到來以前，日本就有了 something，並在此基礎上接受了外來文化。」¹⁹⁷只是，這種把彷彿是日本「固有」的「something」與「大陸文明」截然相分甚至對立的前提設定，已不啻將日本「原型」可能存在的更為悠遠的發生史，人為地切斷了。這對於理解丸山的事實陳述和理論構圖中的許多特點，諸如他何以會刻意迴避水文考古學家的日本海環流結論，何以不去考察「記紀神話」中的「水平結構」暗示而直接導入日本自身的三種意識「古層」，以及其原本有道理的中日差異敘事為什麼會以截斷眾流的方式直接轉化成對儒教體系的否定與解構等問題，或許有所幫助。但是，夏、商文明曾給日本歷史文化的形成與發展賦予過規定性底色的大量事實，要求研究者在解決丸山的「原型」問題之前，有必要對這一幾乎構成過整體東亞文明部分原型的「夏商古道」，做出某種長時段和大視角的回顧與反思。

無論如何，禹臣豎亥的「五億步」及其空間踏查行動，不但表現出東亞初民對周遭世界的強烈好奇心和無比行動力，還為東亞區域內部甚至更遠地區間的首次連結，做出了最初的嘗試。重要的是，這種嘗試，不僅勘察了早期東亞的山川地貌、風土人情，還為天下觀念的空間落實，奠定了奠基。東亞輿地學的無限發達（中國河渠書、地理志的翔實記錄以及日本和朝鮮對「滿蒙」與中國內地的細密調查等），極大地證明了內在於區域傳統中的持續力量。不寧唯是，始於夏代的這項工作，還

¹⁹⁷ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁19。

對東亞地區族屬的遷移、風俗的播化、政教的推廣和文化模式的形塑，賦予了最初的動力和根源性智慧。而尤為珍貴的是，《山海經》中不但極少政治色彩和人工雕琢痕跡，甚至連後世所謂「文野之別」亦未嘗構成其記錄過程的價值依據。袁珂指出：「從幻想的國家與實有或半實有的國家雜出諸經的現象看」，「在著書人的心目中並沒有把這一切國家加以區別，而是一視同仁地對待」。¹⁹⁸而這種無差別的世界對待方式，或許更接近文化「原型」的本初含義。

然而，正如《山海經》的前身只能是《山海圖》一樣，沒有文字的夏代史及其具體影響，除了觀念的有限遺留和斷片的事實記錄外，其恢弘氣派的歷史場景，已無法盡數復原。也許正因為如此，繼之而起的商朝及其區域價值，才獲得了特別的意義。「有典有冊」的殷商史，不但在中國傳統文明中佔據著不可或缺的重要地位，而且，其流風所及，還遠達周邊地區，成為具有超強滲透力和影響力的文明類型。按照白川靜的說法，日本便正是在殷文化的影響下，才形成了迄今不易改變的思考方式和行為方式。這意味著，在上古中日交通未嘗構成問題的情況下，除了日本自身的固有要素外，其「原型」形成過程中的殷文化系列影響，已成為無法繞行的關鍵點。

大略言之，殷商時代，是中國歷史上典型的農耕文明階段。¹⁹⁹這一點，從時人的宗教指向及其對「天神」、「地神」和「人神」之祭祀活動上，看得清楚。有學者指出：殷人眼裡天神（上帝）的主要功能，首先是主宰氣象，其次是支配年成；所祭地神，

¹⁹⁸ 袁珂：《中國神話史》（上海：上海文藝出版社，1988年），頁43。

¹⁹⁹ 呂振羽：《殷周時代的中國社會》（上海：不二書店，1936年）；岡崎文夫：《古代支那史要》（東京：弘文堂，1944年）；白川靜：《白川靜著作集》4《甲骨文と殷史》（東京：平凡社，2000年）等。

也主要是能使農耕生產風調雨順的土地神（社神）、山神和川神；而人神（祖神）崇拜的目的就更加直接，即祭祀這些遠世先公高祖神所祈求的事項多是與農業生產有關的，如「求禾於夔」、「求年於嶽」、「求雨於上甲」等。²⁰⁰而「殷人於日之出入均有祭……殷人於日，蓋朝夕禮拜之」（前引郭沫若語）的日神崇拜行為，亦顯然是農耕文明使然。重要的是，殷商時代與日本的繩文時代末葉有過近四百年的疊合期，而這段時間恰恰是日本神話被大量創生的所謂「神代期」。這意味著，構成日本文化各類「原型」的神代故事中，其實埋伏著大量只能用神話來表現的中日事實因緣。這就給丸山真男「原型論」的觀察工作，提供了一個「後丸山」的史實視界。

首先需要討論的，是日本「倫理意識原型」中的殷商要素。丸山真男曾將該原型簡約地抽象為「吉凶觀與善惡觀的重疊」，並認為早期日本人「罪惡意識」和「人格責任」（善惡觀）的產生，是因為他們意識到了「福禍降臨的原因存在於人本身是否順從神的秩序」。然而，該論證的背後，似乎隱藏著一個邏輯歧義問題，即：如果「福禍降臨的原因存在於人本身是否順從神的秩序」，那麼，所謂「罪惡意識」和「人格責任」，就不應該是人性意義上的罪惡與責任，而是神性意義上的相應感覺。反之，如果「罪惡意識」和「人格責任」發生於違背了仁義禮智信和律令條例這些關乎人性善惡的道德法律體系下，那麼，所謂罪惡和責任，就應該承受相應的道義譴責甚至刑法處治，可事實並非如此。由於丸山推論下的「善惡觀」其實更符合巫術倫理意識而不是道德倫理意識，更不是法律正義意識，因此，

²⁰⁰ 常玉芝：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁537-547。

從丸山的邏輯中，似乎只能推導出以下結論，即：一切交由神來處理，已成為早期日本人消除罪惡和責任的唯一可行途徑。


在日本語中，「罪」與「咎」，指的是冒瀆「神祇」後而造成的「汙穢」或「不潔」。惟其汙穢不潔，所以才需要清洗或祓禊。白川靜指出，在通常情況下，罪，意味著某人的行動構成了對他人的傷害。於是，對待這種不法行為的正常方式，應該是犯罪者本人被課以相應的法律責任。但是，由於日本古代並沒有這種法律概念，於是，時人只將其視為冒瀆了神的禁忌並汙穢了神的聖潔。然而，即便當時發生了後世所謂刑法問題，也並不意味著需要加害者對受害者給予補償。這就使對事件的認識被消解於下面的邏輯中：肇事者本身是在不正常的狀態下才冒犯了神的忌諱。所以，由此而造成的汙穢或不潔，就可以通過祓禊的方式得到洗刷。日本歷史上以「大祓祝詞」來表現的「水無月大祓」、「師走大祓」等，都屬於通過大祓可消除全部罪障的行為。時人相信，只要「修禊」，就可以沖掉汙穢不潔之物；而一旦汙物通過「大祓」行為被河川或清水沖走，自己也就恢復了「正常」的狀態並變成正常的人。這種想法的更進一步邏輯體現為，犯罪本身並不是人的本來應有行為。只因犯罪者身上有怪力附體，才使他闖下禍患。換言之，無論是「怪」還是「禍」，都是「邪惡之靈」附體作祟的結果，而不應該被歸咎為肇事者本身的責任。於是，下面的前提便得以成立，即人是不做惡事的。惟此，即便做了惡事，也不是當事人之所為，而是附著於當事人身上之「惡靈」所為。這樣，一旦發生不測，以「大祓」祓除惡靈即可而並不需要其他。這在今人看來相當明顯的「無責任」意識及其行動，使刑法意義上的罪意識在上述邏輯中根本無法成立。然而，白川靜發現，日本人的這種觀念，其實與中國殷王朝的宗教指向十分逼肖。甲骨文中的「罪」

(罪)字，本義為用來釣魚的小竹籠，而真正的「罪」字，卻被具體化以「辛」(𠂔)刺墨於「鼻」(鼻)的「鼻」(𠂔)，它使犯罪者的犯罪事實可由此昭彰於眾。但是，對犯罪者的最後處理，卻是交給神，即成為神的徒隸、神的僕役。如果是男性，則刺墨為「童」(童)；如果是女性，則刺墨為「妾」(妾)。即侍神之男為「童」，而侍神之女為「妾」。但無論是童還是妾，受墨刑後並不是被投入監獄或承受勞動體罰，而是被獻給神，使之侍奉神，並通過這一方式來祓除罪穢。此外，戰爭所獲之俘虜，即所謂「臣」(臣)，亦本非人民或臣民之義，而是獻給神的贖罪者。這意味著，所有的過錯，都是對神犯下的罪行。惟其如此，作為償咎之手段，就只能通過獻給神的方式來消除罪孽。上述情形，亦如本居宣長在《古事記傳》中所主張的那樣，即：刑法意味之刑罰，古之所無。刑罰云者，蓋誤犯神忌之謂，故每以祓禳清除汗穢，以為償神之手段。白川氏由是認為，這應當是東方式的或東亞意義上的、最為原始的「罪意識」體現。即「罪禍之有無須依神判來斷定」。他還進一步注意到，「神社」一詞的最早出自，是《墨子·明鬼下》；而神社的形式，也是由中國經朝鮮半島後才傳到日本的。來到日本的百濟人，幾乎一定要在所遷之地建造「百濟神社」。這一點，在日本史上已司空見慣。²⁰¹就殷朝歷史看，白川氏的觀察並非沒有根據。事實是，殷紂王在國祚傾頹之時，不思自身罪孽深重，反而大喊：「嗚呼，我生不有命在天！」（《尚書·西伯戡黎》）這或許出於紂王的真誠信仰亦未可知，但贖罪行為中的「神判」慣習，卻形成了東亞早期的「責任外推模式」和與之連帶的「無責任意識」。建立於如此邏輯上的「原型」，一定程度上固然反映了

²⁰¹ 白川靜：《文字講話》Ⅱ第九話〈原始法について〉（東京：平凡社，2003年），頁152-171。

上古歷史的真實性，但「原型」延續的可怕性，卻也著實在日後東亞衝突中的日本身上週期性發作，並造成了難以勝計的災難。這裡之所以單以日本為例來說明之，是因為當紂王喊出上面的話時，就已經遭到了祖伊的嚴厲譴責：「祖伊反曰：乃罪多參在上，乃能責命於天！殷之即喪，指乃功。不無戮於爾邦。」（同〈西伯戡黎〉）表明殷代的「神判」慣習已開始了朝「人判」方向發生轉移。這在一定程度上還構成了周人以「德政」取代「神政」的政治基礎，而日本卻自始至終都沒有發生過「殷周鼎革」式的明顯變化。

其次需要討論的，是日本「歷史意識原型」中的殷商要素。如前所述，「歷史意識的原型」，曾被丸山抽取為「推移」（或變遷，なりゆき）和「趨勢」（或大勢，いきほひ），有時也被形容為「永恆的現時」（永遠の今）或「現時的永恆」（今の永遠）。為此，他還特別指出日本人思想與行為的相應兩大特徵，即「崇外不法古」和「尚幼不慕長」。

「勢」，曾被丸山解作「德」：「在《日本書紀》中，德的首次出現，是『伊奘諾尊，功既至矣，德亦大矣，於是登天報命』，「該『德』，在《書紀私記》乙本中，被特別訓解為『以支保以』（いきほひ）。而且，《日本書紀》之『德=いきほひ（勢）』的用法，絕不僅限於神代期。例如，『欽明紀』十六年二月條中滯留於日本的百濟王子惠就曾說：『依憑天皇之德，冀報考王之仇。若垂哀憐，多賜兵革，雪垢復仇，臣之願也。』一般情況下，『天皇之德』被訓解為『すめらみこといきほひ』，所以，倘從前後關係看『欽明紀』之『德』，就會發現，比起倫理的和規範的觀念，該『德』的意味與『威』和『勢』，已十分接近。」那麼，這個與周代之「德」大相徑庭的觀念，在中國歷史上又淵源何處呢？白川靜注意到，甲骨文中的「德」（）與作為地

方治理手段的「省」(𠄎)，在形義上具有極大的關聯性，即由眼目之咒力所構成的威壓力量足以使對方屈服。²⁰²「德」這一與「勢」極為相近的意味，到了周代亦有不同程度的子遺。西元前一千多年的〈大盂鼎〉中，有「今我侪即刑稟于文王正德」一語。白川氏認為，這裡的「正德」不是一般人所謂「正義之德」。由於「正」實際上是「征伐」之「征」，因此，「正德」的真義應該是「征伐之德」，²⁰³其結果，也的確是「□奔走，畏天威」。丸山指出，當「德」的威勢特徵和《孫子》中「力學式運動能量」的「勢」轉化成時間範疇時，就變成了威壓可以推動歷史的「時勢」＝「天下之大勢」了。他承認，日本的職業戰鬥者武士，以及在日本史上發揮過劃時代影響的武家政治，顯然在日後的歷史展開中步入了有別於東亞諸國的歧路。²⁰⁴

與「勢」相連帶，丸山所謂「次第生成不斷行進之勢」(つぎつぎになりゆくいきほひ)，固不乏立足當下的意蘊，但更帶有明顯的未來價值取向。這意味著，該取向，應當建立在有利於事態發展的謀劃上而不是相反。其中，《孫子》的兵法，無疑體現了最大的利害，所謂「兵者，死生之地，存亡之道」是也。惟其如此，「運籌帷幄」的「廟算」，就成了戰事所賴以展開的必備前提。然而，「廟算」的內容儘管部分導入了周以來的「道德」和「人心」觀念，但「廟算」的基本性格，卻與如何謀求未來成功的殷商「卜算」文化，一脈相承。這種文化，體現在商代的官員中，叫做巫、卜、祝、史，而在後來的哲學中，

²⁰² 白川靜：《白川靜著作集》1《漢字》I（東京：平凡社，1999年），頁305。

²⁰³ 白川靜：《白川靜著作集》3《漢字》III（東京：平凡社，2000年），頁64。

²⁰⁴ 丸山真男：《歷史認識の〈古層〉》，同前掲，頁41-42。

則被凝煉為《易經》中的「象數之學」。由於這種看似迷信的預測手法其實充滿了積極的未來指向意義，因此，比較起一成不變的「義理之學」，「卜算」似乎更富於活力和將來性。江戶學者太宰春台（1680-1747）曾以物、理、字為死活之基準，分別形成了三組對立項，即「死物 / 活物」、「死理 / 活理」、「死字 / 活字」。其中，被歸為「死」類的「死物」、「死理」、「死字」，是指用思孟程朱先驗的「道理之理」所把握的世間萬物；而與之相反者，則是春台以「物理之理」所切入的事事物物。然而，所謂「物理之理」的最根本依據，卻是被他推尊有加的《易經》「象數之學」，具言之，即《易經》中的「活物原則」和「利物原則」。²⁰⁵在這一延伸線上，丸山所謂日本人「尚幼不慕長」之習慣，其實更多體現了「不為往古肆志，惟以來日為心」的未來性。這就使殷商久歷年所的慣習，不能不引人格外關注，即「商人的周祭制度摒棄了遠世的先公高祖，所祭祀的男性祖先由先公太甲開始，無論直系、旁系先王，甚至未及即位但已立為太子者均被祭祀」，「由此可以看到，商人對自己的祖先是重近世，輕遠世」。²⁰⁶而「祖靈往往是被作為『寓靈於子』並面向未來的生成發展能量來對待的」，「血緣系譜的連續性，也是通過舊的死去與新的生成這一流脈才能得到體現」這一丸山曾經強調的現象，其實在白川靜反覆論述的新天皇即位大典——「大嘗祭」之「真床覆衾」（真床襲衾）儀式中，早已有過最經典的傳承和體現。而這一承自商周時期、在中國業已息影絕跡的古老儀禮，卻完好地保留在日本的「皇室典範」中。²⁰⁷

²⁰⁵ 拙著：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003年），頁168-175。

²⁰⁶ 常玉芝：《商代宗教祭祀》，頁552。

²⁰⁷ 白川靜：《白川靜著作集》2《漢字》II（東京：平凡社，2000年），頁37-39、450；白川靜：《白川靜著作集》5《金文と經典》（東京：平凡社，

第三個需要討論的，是丸山「政治意識原型」中的殷商要素問題。丸山從所謂日本「政治意識的原型」中抽取出來的三大特點，即「政治空間的封閉和狹小」——「大和國＝天下」、「祭祀與行政在『政事』上的二元分立與矛盾統一」以及「『萬世一系』的皇統只可在日本實現而中國不能」等，雖不失為自我認識上的慧眼，但在「原型」面前貿然冠以「日本」字樣，卻略顯無根。關於「大和國＝天下」這一日本「政治空間的封閉與狹小」問題，丸山只是從日本國四面環海和領土封閉的角度，給出過部分的答案。可如果考慮到上古時期中朝日之間的交通並非難事，那麼，丸山的部分答案便頗有可懷疑處。其更進一步的事實應該是，封閉與狹小的政治空間的形成，除了自然阻隔原因使遠方來客不易形成規模龐大的遷徙外，早年移居日本的大陸和半島人在日本海沿岸所採取的據島防衛行動，顯然也構成了以上政治空間得以封閉的重要因素。如前所述，「邪馬臺國」乃物部族所創下的日本古代王朝。鳥越憲三郎教授的研究結果顯示，在「物部降臨神話」中，「天物部」氏族共有「二十五部」。這些人來到日本後，曾作為海上防衛力量、本土防衛力量和故鄉防衛力量，被分別佈置於瀨戶內海的要衝地段、淡路島明石海峽和鳴門海峽、以及北部九州的遠賀川流域和鞍手郡地帶，對北部九州沿海地區乃至內海一帶的可能來犯之「敵」，形成了饒有效果的防護鏈。其中，在海上防衛系統的遺跡中，考古人員還從面向瀨戶內海的高地集落建築遺址中，發現了數量龐大的石簇武器群；而在明石海峽與淡路島一帶，

2000年），頁388-394；白川靜：《白川靜著作集》11《萬葉集》（東京：平凡社，2000年），頁70；白川靜：《文字講話》I〈人體に関する文字〉（東京：平凡社，2002年），頁76-77；白川靜：《文字講話》III〈人の一生〉（東京：平凡社，2003年），頁205；白川靜：《文字講話》IV〈声系について〉（東京：平凡社，2005年），頁206-209。

還有一座兵庫縣最大的前方後圓墳（全長 194 米）。這是一座擁有二重護衛河的石頭墓，據說是大和朝廷為監視明石海峽給派遣於當地的明石國造所建的巨型古墳。²⁰⁸這意味著，最早來自大海彼岸的部族，其上島伊始，即有意識地把防範可能會進一步湧入日本且原本屬於自己同類的外來勢力，作為敵人來對待。而這種持續不斷的行為，客觀上已將攜自大陸和半島的文化、制度乃至風俗習慣在列島內部封閉起來，並從此進入了一個可保證其自我發展和單色調完善的「自循環」過程。這就使作為物部王朝的邪馬臺國及其政權組織形式，成為一個值得認真關注的大問題。如前所述，女王卑彌呼的政權結構，曾明顯表現為政教分治傾向，即祭祀權由卑彌呼掌握，而行政權則由其弟弟負責的「二重權力結構」。關於在「政教分治」的「二重權力結構」下，「祭祀權」的掌握者何以會成為不可替代的最高權威問題，學界固有不同的說法，但筆者以為，其中最重要的原因，似乎並不在於行政事務的責任者對祭祀權力所有者的崇敬和愛戴，而是出於對掌祭者獨有的超越任何人間力量之力量的敬畏。換言之，由於無法掌握和抗拒的自然力量只有在能與之交流的掌祭者手中才能得到控制、抗衡甚至為其所用，亦由於掌祭者的天然正統出身並且也只有如此出身者才具有與世俗生活迥然有異的靈魂掌控能力，因此，祭祀權便無疑具有了所有世俗權力均不可企及的神聖格位，而掌祭者也就自然成為政治合法性與正當性的至高標準和公正化身。也許正因為如此，祭祀權力的所有者反而不需要介入太多的日常俗務，因為那不但會有損於他超然物外的神聖性和「役物而不役於物」的權威性，也會妨礙只有他才具有的「見素抱樸，少私寡欲」的公正性。這還進一步意味著，一旦行政行為發生了重大失誤，行政

²⁰⁸ 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の國》，頁 165-195。

權力者的罪過要遠遠大於祭祀權威者的責任——它使掌祭者最終變成了一個極少責任的存在。卑彌呼的潔身自好和深居簡出，她死後繼位男王所引發的內部殺戮，某種意義上已詮釋了所謂「二重權力結構」的真實邏輯。然而，當我們追蹤上述政治理念的更早淵源時，卻再一次遇到了殷商政治體制這一無法繞行的巨大實然。

眾所周知，殷代的國王，自始自終都牢牢地把持著對天神和地祇的宗教祭祀權。但與此同時，政務的主持者——行政主官，卻一日未嘗或缺——《墨子·尚賢上》：「湯舉伊尹於庖廚之中，授之政」；《尚賢中》：「伊摯，有莘氏之私臣，親為庖人，湯得之，舉以為己相，與接天下之政，治天下之民」；《史記·殷本紀》：「帝武丁即位，思復興殷，而未得其佐。三年不言，政事決定於冢宰」；《尚書·周官》：「冢宰，掌邦治，統百官，均四海。」章炳麟曾說：「天官冢宰，周襲殷制。」²⁰⁹表明周制中的很多規定，均源自商代。由於行政主官的權力十分大，極致時竟有足夠的力量去放逐國王，故《孟子·萬章上》稱：「太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。」《史記·殷本紀》甚至寫道：「三年，伊尹攝行政，以朝諸侯。」正因為冢宰已權高蓋主，因此，殷朝的行政主官便開始了可以預料的變化，即「經歷了一相制、雙相制和三公制三個階段」。《尚書·君奭》稱：「我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格於上帝；巫咸乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保乂有殷；故殷禮陟配天，多歷年所。」行政主官權

²⁰⁹ 章炳麟：〈經學略說〉，《國學講演錄》（上海：華東師範大學出版社，1996年）。

力過大所導致的權力拆分結果，穩定了國王的地位，以至於商紂王時，三公不過是一種象徵性的位置，不僅沒有實權，甚至連自身性命亦難以保全。《史記·殷本紀》記錄了三公的「結局」：「（紂）以西伯昌、九侯、鄂侯為三公。九侯有好女，入之紂。九侯女不喜淫，紂怒，殺之，而醢九侯。鄂侯爭之強，辨之疾，並脯鄂侯。西伯昌聞之，竊歎，崇侯虎知之，以告紂，紂囚西伯姜里。」²¹⁰在日本，行政主官權力過重時，甚至有弑殺天皇者，如蘇我馬子之於崇峻天皇等案例不一。但是，由於日本天皇並未因此而以捨棄權威的方式去奪取權力，所以，弑君事件似乎並未危及到天皇所擁有的掌祭者地位。相比之下，商王朝「三公」制度的逐步確立雖然加強了國王的世俗權力，但同時也削弱了國王的宗教權威，以至於商後期的國王都變成了權力高度集中的「一人」或「予一人」。正惟如此，商王也日益陷入權力和責任的泥淖而不能自拔，於是乎，承擔政治責任的早期「罪己詔」，便連篇累牘起來。《國語·周語上》稱：「在〈湯誓〉曰：『余一人有罪，無以萬夫；萬夫有罪，在余一身。』在〈盤庚〉曰：『國之臧，則惟汝眾。國之不臧，則惟予一人，是有逸罰。』」而這，卻給商朝帶來了滅絕性的政治後果。在帝辛之前，殷朝即便有過「中丁」以來的「九世之亂」，尚未嘗出現王祚終焉的結局。換言之，在宗教權威和世俗權力相對平衡的四百年中，殷商的政治格局基本上處於穩定狀態，「萬世一系」的最初體現者，也似乎不是日本，而是商朝。這一點，從歷代商王只以天干為序的王位譜系上看得分明。就是說，既然「萬世一系」，就不需要王者有姓氏。而歷代商王亦恰好沒有姓氏。白川靜指出：「《左傳》以氏稱殷六族、七族者，實從周代稱謂而

²¹⁰ 王宇信等：《商代國家與社會》（北京：中國社會科學出版社，2011年），頁441-447。

來。開始時，那些氏名未必是殷人所自稱者。依管見所及，卜辭中並沒有以氏號稱殷人的例子，「我認為，殷並沒有姓組織。殷之子姓，實際上是周王朝封建制確立後需要將所有族屬納入姓組織中來的時候，才被人從外在賦予的。……子應被視為對王族的稱呼才對」，「這恐怕與殷並沒有嚴密意義上的宗法制度有關」。²¹¹然而，商王身上一經發生捨棄宗教權威而轉向世俗權力的傾向，就必須要接受來自民眾的行政責任追究和倫理道義彈劾。而且事實上，武乙也果然對商王賴以建立權威的天神「叩而射之」（《史記·殷本紀》）。它助推了從「權威」到「權力」的轉移，也埋下了由「道德」而「革命」的種子。於是，以週期性顛覆行動為標誌的「革命」，便成為日後中國政治史上無可規避的主旋律。而與「萬世一系」適相對立的反面價值——「革命」，之所以會遭到日本歷代學者的恆久詬病，反而從另一個側面證明了殷商往昔的神政政治體制對日本古代文化所構成的底色性影響。白川靜的研究為我們提供了這一影響何以會發生的地理線索：西元前十一世紀前後，殷為周所逼，退至原來的根據地。由於當時的東方，尚存有殷之殘部，因此，其中一部分通過東北地區進入朝鮮，而另一部分，則直接渡過渤海，來到了日本北九州地區。²¹²

實際上，由於殷文化的主要特點只有相對於代之而起的周文化，才能獲得鮮明的顯現，因此，全面整理殷周差異的王國維當年勞作——《殷周制度論》，便具有了特殊的意義：

中國政治與文化之變革，莫劇於殷、周之際。……欲觀

²¹¹ 白川靜：《白川靜著作集》4《甲骨文と殷史》（東京：平凡社，2000年），頁331-332。

²¹² 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉。

周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰「立子立嫡」之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制；二曰廟數之制；三曰同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。其旨則在納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之團體。周公制作之本意，實在於此。

由於有確鑿的事實能證明之，所以他還特殊強調說：「此非穿鑿附會之言也，茲篇所論，皆有事實為之根據。」²¹³我以為，王國維所講的「三大變化」，至少道出了這樣幾個特點：1. 周之血統代替了殷之神統；2. 周之德政取代了殷之神政；3. 周之人為代替了殷之自然。這就意味著，對殷商事物的解讀，恐怕要從此帶上周人的觀念和標準；而新的觀念和標準，則集中體現在《尚書》的〈牧誓〉、〈酒誥〉和〈召誥〉篇中：

古人有言曰：牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索。今商王受，惟婦言是用。昏棄厥肆祀，弗答；昏棄厥遺王父母弟，不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。（〈牧誓〉）

惟天降命肇我民，惟元祀。天降威，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行。越小大邦用喪，亦罔非酒惟辜。……王曰：封，汝典聽朕毖，勿辯（使）乃司民湏於酒。（〈酒誥〉）

²¹³ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》第2冊（北京：中華書局，1984年），頁451-454。

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰：有夏受天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。王乃初服。（〈召誥〉）

在這些被視為殷朝「罪狀」的條目中，首先遭到攻擊的是女人地位過高和女權干政問題；其次是血親人倫無視問題；第三是殷人酗酒問題；第四是崇神不尚德問題，甚至夏朝的滅亡也被認為是「喪德」所致；第五是試圖激起崇尚神政的殷民內部的公憤，遂有「昏棄厥肆祀，弗答」之譴責。在此基礎上，太史公還加上一條最易引起公憤的酒色淫亂問題，藉以詮證「殷周鼎革」的合理性：「帝紂……以酒為池，懸肉為林，使男女佻相逐其間，為長夜之飲。」²¹⁴這些在後來幾乎成為所有王朝崩解理由的一律式道德敘事，在儒風盛行的周文化氛圍下或無不可，但在商朝卻未必可，在白川靜看來，那應該是一種承自上古的民風民俗和自明生活方式：「所謂殷代是沉溺杯盞之酒亂國，惟此才失卻天命云者，應該是周人的看法，這也是文獻中盛傳酒池肉林乃頹廢文化的原因所在。然而，實際情況似並非如此。殷人在祭祀時，大概要用一夜工夫來以酒事神，而不可能把自己弄得酩酊大醉，只不過酒祭活動搞得有些頻繁而已。祭祀時要求，一定要設酒、奏樂並配以歌舞，這恐怕是遭致酒池肉林批判的原因。但是我認為，殷是極其簡樸而莊嚴的古代王朝。這與以盾為氏族徽號（指「周」字原意——引者注）且

²¹⁴ 《史記·殷本紀》（北京：中華書局，1959年），頁105。

剽悍有餘的周，是兩碼事。」²¹⁵此外，如「簡狄吞卵而生契」這一異常直露的人神性事記錄，在商朝人的歷史敘事中，好像也未見有任何難為情的遮掩；且作為殷人後裔，孔子乃雙親「野合」而生的事實，似亦未嘗引起過殷人故地的不端式物議。從這個意義上講，郭沫若的認識應該是符合實際的，即上古時代的異性崇拜和男女交歡之事，「在初意本尊嚴，並無絲毫猥褻之意」。²¹⁶相比之下，周姜原「履巨人跡而生后稷」的故事，不但使原本尋常的男女性事被塗抹得十分抽象，后稷問世後被東丟西棄的一路遭遇，還隱約內藏著後人性觀念的巨變——周人似乎已有了對非婚媾性行為的恥感情結。²¹⁷如前所述，這種恥感，雖一度波及過整個東亞地區，但在大陸之外，它除了幫助其增加人神關係的神秘感外，似未嘗構成過足以顛覆那些地區古來神聖觀念的道德力量。惟此，林羅山以他人詢問方式所表達的以下不解，反而方便於人們對日本傳統的理解：「然則女登感神龍生炎帝，劉媪遇交龍產高祖，及赤電大虹、玄鳥巨跡之祥，史氏之所記，儒先之所論，皆可廢耶？」²¹⁸即便在儒教文化一度盛行的江戶時代，人們也很難看到那些與自然風俗不甚協調的理性和道德曾經在日本有過太多的滲透。津田左右吉指出：儒家思想是植根於中國社會特殊背景下的理論體系，它即便東傳日本，也不過是流行於知識人層面的某種知識而已，對於日本的基層社會生活幾乎未發揮過任何作用和影響。而且即使是

²¹⁵ 白川靜：《文字講話》Ⅲ第十五話〈思想について〉（東京：平凡社，2003年），頁275。

²¹⁶ 《郭沫若全集》（考古編）第1卷：《甲骨文字研究及殷契餘論》（北京：科學出版社，2003年），頁17。

²¹⁷ 《史記·周本紀》（北京：中華書局，1959年），頁111。

²¹⁸ 林羅山：〈神武天皇論〉，京都史蹟會編：《林羅山文集》上卷（東京：べりかん社，1979年），頁282。

知識人，其對於中國思想的瞭解，也只是侷限於書本上的想像和形式上的模仿，因為哪怕到了比模仿更進一步的思考階段，日本知識界也從未照搬過中國的政治制度、道德體系、思想形態和風俗習慣。儒家政治思想中最重要的「革命說」，因根本不適合日本的實際狀況而從來就沒有得到過承認。中國人的道德觀念與清規戒律，在日本基層社會也向無相應的遵守跡象。即便在私生活領域，儒教對人性自然和男女戀情的壓制觀念和行為亦與日本的實際情況相反，這既能從牛郎織女故事在日本的變異上得以窺見，也可以從現代日本佛教僧團完全放棄教規戒律等行為上得到說明。至於世情風俗，則儒教思想就更難在日本落腳。即使江戶思想界的某些知識人對理學所帶來的「合理主義」傾向能夠表現出足夠的尊重，但日本人的迷信習慣諸如占星術的盛行，卻沒有因為這套理性知識系統的干預而有過任何收斂。實際情況是，儒教從來就沒有在日本得到過實現，儒教的日本化純係知識界的一種錯覺。²¹⁹這種略顯極端的闡述固非全無道理，但白川靜通過深邃的歷史觀察所得出的結論，似乎更接近事實本身。在他看來，殷與周這兩個有著異質文化的王朝的更迭，給後來的中國文化帶來了足夠大的影響。將周的德治主義理想化，並進一步做出思想提煉的，是儒教。在其後的兩千餘年時間裡，儒教還持續不斷地成為中國的統治思想。那麼，這是否意味著承自殷代的神秘思想就從此斷絕了呢？回答是否定的。由於全部由內在道德來管束的儒教，具有強烈的人類中心主義色彩，於是，一種批判的聲音亦同時出現，即儒學所宣導者，不過是由人智製作出來的人為世界而已。這就是發起於老子和莊子的「老莊思想」。老莊主張，原本的秩序

²¹⁹ 津田左右吉：《支那思想と日本》之〈まえがき〉、〈緒言〉、〈支那思想の概観〉、〈日本人の生活と支那思想〉（東京：岩波書店，1938年）。

存在於人智發生前的自然中。在自然世界中，人們往往把按神意行事的無為而治視為理想。這種觀念，無疑來源於殷代的神政政治。也就是說，老莊思想乃是對殷王朝思想的復活。然而在日本，直到近代前，並沒有經歷過殷周革命般被異族征服的體驗。正如「萬世一系」所表現的那樣，王統亦並未因此而發生過中斷。其間，雖有豪族、貴族和武士等勢力在國內爭奪過統治權，但最終卻未嘗發生過世界觀上的對立。²²⁰白川氏的言下之意似可以被概括為：經由道家承繼的殷商自然主義信仰，由於「萬世一系」的原因而未嘗在古代日本人的觀念世界中發生過改變。儘管白川氏給老莊思想賦予殷代「神意」傳承者身份之附會並不符合老莊的無神論本質，但從道家對「前規範道德」的大力提倡等理論傾向上看，白川氏的解讀又透出了幾分歷史和邏輯的真實。需要提起注意的是，上述思想格鬥的結果，不但沒有使來自彼岸的殷商價值在後來的日本文化中遭到禁止，反而呈顯出首尾連貫、一脈相承的風俗特徵。

進一步觀察還會發現，後來中日間所發生的一系列文化齟齬，一方面源自日方對外來「第一記憶」的過分是認、偏執追求和殊死捍衛行為，另一方面，也與大陸內部的變動不居和文化融匯有關。就前者而言，由外來文化形塑而成的日本「原型」最終能夠確立，與日本對大陸和朝鮮所設置的兩道「隔離牆」——「物部族」爾來所設置的「地政隔離牆」（包括七世紀「白村江之戰」後的對馬「金田城」、九州「太宰府」和蒙古來襲後的鎌倉幕府防衛線）和《記》（712年）《紀》（720年）典志主導下的「價值隔離牆」，有著難以切離的關聯。但同時，中

²²⁰ 白川靜：〈皇室は遙かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ〉。

原文明格局的重大變化，特別是「殷周鼎革」以來新價值「型範」的反襯，也為日本「原型」色彩的日漸鮮明，提供了來自「他者」的對比。

但是，如果以為王國維筆下的殷周價值變化果真那般徹底，那就過於天真了。事實是，入周後的殷民文化，變與不變者都有。當年周武王登爾城望商邑，回鎬京後竟「自夜不寐」，是因為他看到了「維天建殷，其登名民三百六十夫，不顯亦不賓滅，以至今」的現實（《史記·周本紀》）。顯然，對那些久歷年所的殷商組織，若一味地強行以周人的觀念，強推以周人的制度，事實上是鮮存可能的。特別當殷人在許多方面都明顯優於周人的時候，這種可能性就更小。從周公對殷民所謂「今爾尚宅爾宅，畋爾田」（《尚書·多方》）的訓誥詞中不難發現，周人不但順應了這一現實，而且還出臺了一國多制的新政策——「啟以商政，疆以周索」（《左傳》定公四年），而且其自覺性，在「管蔡以武庚叛」後似尤其如此。這裡的「政」，即所謂「風俗政教」。晉人杜預《左傳集解》釋「啟以商政」曰：「啟，開也。居殷故地，因其風俗，開用其政。」有學者認為，「啟以商政」之「政」應為「正」，即以商代正月來計算時日的殷曆；²²¹亦有學者將「政」釋為「徵稅」之「徵」。²²²但無論怎樣解讀，都無外乎表明，「商政」乃是包括政治、經濟、文化、風俗和宗教的殷民所有的生產生活方式。人們注意到，武庚叛後，成王在分封康叔赴衛時所叮囑的幾個重要方面，均未離此「商政」（《尚書·康誥》）。不寧唯是，殷裔宋國亦並未嚴格執行周人的「立子立嫡之制」，甚者周人還在魯地為殷民特地建立了祭

²²¹ 黃樸民：〈說「啟以商政」、「啟以夏政」〉，《中國史研究》，1987年第4期。

²²² 李衛眉：〈「啟以商政」和「啟以夏政」另解〉，《中國史研究》，1995年第4期。

神的「亳社」。《左傳》定公七年稱：「盟國人於亳社」。楊伯峻注：「魯因商奄之民，並因其遺民，故立亳社」。又哀公四年注：「亳社，魯因商奄遺民立之。」這意味著，連宗教信仰和祭祀活動，殷民也仍保持著相當的自主性。但是，商周兩種文化，都各自存在著日不見睫的盲點。而且，這些盲點，還在鼎革之初導致過兩種極端的觀念和行為。對「小邦周」取代「大邦殷」表示不服的武庚，自認其文化最高，最終引發了他的叛亂和覆亡；而伯禽亦自視周文化具有普世精神，為德之最也，卻在殷裔地區依樣畫瓢，把封國魯經營得生機全無。這意味著，商殷文化雖高，卻缺乏稠密人際關係的相對完好的社會倫理體系；而周代雖有日後幾成中國文化主幹的禮樂宗法制度，但由於血緣組織的遲滯落後以及與之相連帶的王公所有制對工商文明的阻礙和抑制，使社會肌體中缺少了應有的生機和必要的靈活。殷民對周人道義的延納和周人對殷民生產生活方式的保留和保護，也剛好暴露並互補了各自文化中的不足與優長。早年封康叔於殷地衛時，周公的一句話堪謂代表：「肇牽車牛遠服賈，用孝養厥父母。」（《尚書·酒誥》）這就使殷民擅長的經商活動，從此被附上了周人的倫理觀念。這種被調和了的觀念，對殷裔封國的滲透力不可謂弱。若干年後，當人們看到商貿發達的齊國竟能極自然地使用周人的慈孝仁義悌標準來徵用人才時，不知是否會意識到上述歷史演變中所潛藏的「潤物無聲」式的融匯機理。²²³

然而，更重要的變化仍體現在價值層面上的凝結，即「殷周鼎革」過程中的對立與互補，已體系性地催生出新一輪中華文化的普世價值標準，即「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，

²²³ 拙稿：〈殷民入周後的變與不變〉，《社會科學戰線》，1998年第5期。

允執厥中」這一被後儒視為道統「十六字心傳」的「中庸」觀念（《古文尚書·大禹謨》）。近年來熱議不已的「清華簡」〈保訓〉篇及其對「中」的記載，還成為學界探索傳統「中庸」思想的又一資料來源。這是一篇記載周文王臨終前，以口述方式教導武王的遺言：「發，朕疾適甚，恐不汝及訓。昔前人傳保，必受之以同。今朕疾允病，恐弗能終，汝以書受之。欽哉，勿淫！」其中，與「中」有關的語句，可條陳如下：

昔舜久作小人，親耕于歷茅。恐，求中。

舜既得中，言不易實變名，身茲備惟允，翼翼不懈，用作三降之德。

昔微假中於河，以復有易，有易伏厥罪。

微亡害，乃歸中於河。微志弗忘，傳貽子孫。²²⁴

從文中可知，文王舉了舜和上甲微兩個例子來說明「中」的價值和意義。在前一個例子裡，舜求中、得中，最後為堯所禪讓而登帝位；在第二個例子中，上甲微為了復仇而借「中」，復仇後又還「中」，並在這個過程中明白了「中」的道理，將「中道」傳給後人，使後來的商湯在領會「中道」後遂王天下。這表明，簡文的中心就是強調「中道」，舜和上甲微以及商湯的成功都是因為他們把握了「中道」。這也是文王想讓武王明白「中道」之理的原因所在。其願望之強烈，在遺囑的口氣中亦體現得淋漓盡致：「嗚呼！發，敬哉！朕聞茲不久，命未有所延。今汝祇備毋懈，其有所由矣。不及爾身受大命，敬哉，毋輕！日不足，唯宿不祥。」值得注意的，還有〈保訓〉所謂舜「自稽

²²⁴ 廖名春、陳慧：〈清華簡〈保訓〉解讀〉，載《中國哲學史》，2010年第3期。

厥志，不違於庶萬姓之多欲。厥又施於上下遠邇，乃易位設稽，測陰陽之物，咸順不逆」一段。這實際上是在說，舜省察己志，不妨害別人的欲求，又將這種方法推延至上下遠近，於是陰陽之物，咸順不逆。有學者指出，「易位設稽」，大概是我們今天說的換位思考。²²⁵周文王臨終之際所以會特殊強調「中」的價值和意義，好像並不是為了創造所謂儒家的「道統」，以追求「和諧社會」，也不是什麼「天數」指點或「秘笈」示人。²²⁶文王對武王「嗚呼哀哉」的全部原因，其實是如何才能在殷周這兩個龐大王朝間找到各自價值的結合點並努力融匯之。由於這個問題已直接關涉到周朝能否在「大邦殷」的基址上維持和鞏固自己的統治，甚言之，由於它關乎到周王朝的生死存亡問題，因此，文王才不惜椎心泣血，用生命的最後一絲氣力去誥命之，重申之。從上面的分析中不難看出，統治如斯大王朝者，僅憑一種單色調的價值和標準，是沒有可能的。它道出了觀念形態的產生與政治行動之間內在、本質和必然的聯繫。

「殷周鼎革」後所發生的上述變化，對於正確解讀丸山對儒教所作的「前提性批判」，或許不無裨益。某種意義上講，「當然」和「所以然」，應該是造成丸山「原型論」中正反兩方面衝突的根源。在尊重丸山的基本估計——「日本的思想史，是對外來思想的受容、修正和攝取史」的基礎上，人們還應進一步注意其「原型論」的產生邏輯，即：不斷攝取的外來文化，在日本人的精神結構內部，形成了新舊不同且相互作用的層次。其中，沉積於最下層者，才被稱為「原型」。這意味著，如果夏

²²⁵ 梁立勇：〈〈保訓〉的「中」與「中庸」〉，《中國哲學史》，2010年第3期。

²²⁶ 廖名春：〈清華簡〈保訓〉篇「中」字釋義及其他〉，《孔子研究》，2011年第2期。

商外來文化給日本帶去的「第一記憶」，構成了日本的「原型」、「古層」或「執拗低音」的舶來部分，那麼，傳統中國思想的日後變化，也曾以附著於「原型」之外的形式影響過日本「固有」的觀念世界。但由於日後包括佛教在內的外來「新說」，總是以海納百川的姿態次第湧入日本，而這些複雜思想所呈顯的混合價值又很難與日本「固有」而「單一」的「傳統」價值相吻合，於是，由不定期的「受容」與「清理」過程所呈顯出來的起伏曲線，便構成了日本「原型」對待「自性」與處理「外來」時的基本反應頻譜。也就是說，當「第一記憶」的「當然」價值一經被接受者奉若神明，原本亦娩出於這一體系當中的新價值，反而變成了「他者」；而對於「他者」形成過程之「所以然」的無視甚至抵觸，便無法不導致「非此即彼」或「二者擇一」式的對立和衝突。這樣，「自我」與「他者」雖可一時「習合」，卻終不免「古層」隆起時的對決與分手；雖可以一時模糊與相對「他者」間的此疆彼界以共同抵禦絕對「他者」，但絕對的「他者」一經消失，則相對的「他者」亦難免被次第驅逐的命運。朱子學在整個江戶時代日本政治思想史上的起伏曲線，已形象地說明了這一點。²²⁷體此，則「儒教思想之多義性和兩極指向性（兩面價值）」給江戶學界和丸山本人所造成的思想困惑，諸如「仁與義」、「孝與忠」、「政教合一與政教分離」、「天命的絕對性與革命的必然性」、「未來指向與尊老敬老」等等，也就變成了「不成其為問題」的問題。而原本出自傳統中國的「神道」思想²²⁸之所以會成為日本「原型」的核心要素而今中

²²⁷ 拙稿：〈「道統」的自立願望與朱子學在近世日本的際遇〉，《中國社會科學》，2006年第3期。

²²⁸ 《易·觀象傳》謂：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」

土反無，似乎也不再是一個值得繼續討論的問題。某種意義上說，丸山真男在「原型」前面敢貿然標注「日本」二字，似乎只能歸因於「禮失而藏諸野」的漫長歲月；而物徂徠的「夏商古道」說和白川靜的「殷商古制」論，卻也給日本學界的不少新說賦予了某種必要的穩妥。

第一章

「華夷秩序」的發生邏輯與早期展開

黑格爾「歷史必須從中華帝國說起」¹等論斷意味著，東亞的歷史似乎也應該從中原世界說起。沒有人會輕信美國學者墨茨博士（Henrette Mertz）的離奇說法：她通過實地踏查和親自丈量，認為《山海經》中「豎亥」足跡所至的全部記錄，均筆筆有宗、句句屬實，甚至連美洲的四大山脈也與《東山經》所記完全吻合。²不過，僅僅因為上古人技術能力的有限就貿然懷疑甚至否定某一文化圈的實際伸展半徑和持續時間，倒也容易構成研究者的主觀和冒險。「華夷秩序」及其圈域，大概就屬於這類曾經有過的歷史文化遺存。

在一般性敘事中，「華夷秩序」是一個以中原王朝為核心、時間達兩千餘年、地域含東亞和東南亞部分地區的區域關係體系。³回頭整理時會發現，該秩序的完整形態，應該由三個部分組成，即：1. 文化上的「華夷關係」；2. 政治上的「宗藩關係」；

¹ 黑格爾：《歷史哲學》（北京：商務印書館，1963年），頁160-161。

² [美] 亨莉埃特·默茨：《幾近退色的記錄：關於中國人到美洲探險的兩份古代文獻》（北京：海洋出版社，1993年）。

³ 「東亞」一詞，譯自西語的「Far East」，它相當於日本語所謂「極東」或「絕東」。費正清指出：「『東亞』有三種含義：在地理上指亞洲被高山大漠一分為二的東部地區；在人種學上指蒙古人種（愛斯基摩人和美洲印第安人除外）的棲居區；在文化上則指深受中國古代文明影響的地區。最後一個含義所指最狹，除中國之外只有日本，朝鮮和越南」。參見[美] 費正清（John King Fairbank, 1907-1991）：《中國：傳統與變遷》（*China: Tradition and Transformation*）（北京：世界知識出版社，2002年），頁4。

3. 經濟上的「賜貢關係」。⁴這意味著，由「邊緣」(夷)環繞「中心」(華)的華夷規則，千百年來通過「冊封」和「朝貢」手段，用中原王朝影響所及範圍按照血緣關係的濃淡、地政關係的遠近、文明程度的高下、武備能力的強弱、經濟實力的大小和道德水準的高低諸標準，構成了一個時空龐大的「權利—義務」關係網。其中，代表「邊緣」(夷)依附「中心」(華)的基礎「華夷」規定，在東亞「華夷秩序」的形成過程中，似乎有著更為根本和更加綿長的價值意義。這使人有足夠的理由相信，為什麼生息和發展於中原王朝周邊的族屬和政權，千百年來一直將自身的「變夷為夏」視為荷祿承恩且感戴不忘，如李氏朝鮮⁵和十五世紀中葉的越南⁶；也無法否定下面的事實：清以前的日本雖少有恩情意識，但對於自家的「夷狄」身份，還是認的。⁷

那麼，如此龐大的時空構架，到底誘發於怎樣的邏輯呢？換言之，是什麼樣的觀念和需求可以調動起華夏文明中心以及認同這一中心者累世不竭的播化和拱衛熱情？由於它涉及到了中華政治文化的核心價值問題，因此，從體制由以發生的本土和源頭溯起，或許能觸及其初旨和本質。不過，在我們要正式

⁴ 拙稿：〈東亞的禮爭〉，《讀書》，2015年第6期。

⁵ 如李氏朝鮮的朴趾源說：「東方慕華，即其天性也。考究二十一代史，號為新羅、高麗，上下數千年間，有夫一驚邊上之塵者乎？……我東三國時，新羅最先慕唐，以水路通中國，衣冠文物悉效華制，可謂變夷為夏矣。〈王制〉『東方曰夷』，夷者，柢也。言仁而好生，萬物柢地而生，故天性柔順者是也。高麗繼新羅，延曆五百年間，不無六七之作。雖其繼體時有秕否，然不替慕華之誠，至發於夢寐。」參見朴趾源：〈忘羊錄〉，載《熱河日記》（上海：上海書店出版社，1997年），頁213。

⁶ 直到15世紀中葉，越南人還通過稱頌大明皇帝「萬物並育，心天地以為心；四海蒙恩，治夷狄以不治」的謝表以示其自居「夷狄」的文化地位。參見〔明〕李文鳳：《越嶠書》卷15〈表書〉（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館油印本）。

⁷ 《明史·外國傳·日本》（北京：中華書局，1974年），頁8343。

著手討論該問題前，有一點恐怕還需作出特別強調，即濱下武志所謂「朝貢的形式框架中所內藏的，實質上是民族主義的主張」⁸以及朝鮮「獨立協會」會員搗毀迎接中國使臣的「迎恩門」，並代之以「獨立門」⁹等情況，因屬於近世晚期和近代「民族一國家」理念東漸後才發生的觀念和行動，故而在前近代的東亞地區，應該不具有代表性意義。重要的是，「華夷秩序」發軔伊始的支配邏輯，似乎也與此關係不大。¹⁰

第一節 「天」、「天子」與「天下」

可以斷言，如果有了近現代的天文地理知識，中國上古君王大概不會把「天」的覆蓋範圍隨意地圈入他一個人的支配領域。不過，這種發生於邏輯而不是科學意義上的觀念，反而使「天」、「天子」和「天下」成了理解傳統中華政治文化的關鍵詞。其中，作為象形與會意組合的「天」字，顯然被賦予了邏輯上的最大意義。《說文》把「天，顛也，至高無上，從一、大」作為對「天」的詮釋，給出了人上為天的基本界說。在甲骨文中，「天」與「大」、「大」與「元」之間，還時可互訓和通轉。¹¹就是說，天，既是最高的存在，也是最大的存在，還是首要的

⁸ 濱下武志：《朝貢システムと近代アジア》（東京：岩波書店，1997年），頁50-53。

⁹ 梶村秀樹：《朝鮮史の枠組と思想》（東京：研文出版，1982年），頁28-29。

¹⁰ 詹鄞鑫在〈華夏考〉一文中指出：三代時，「華、夏、蠻、夷都不是民族之稱，而是中土和四方的代稱。」他通過章太炎〈中華民族解〉的言說，進一步證明了這一點：「夫華本華山，居近華山而有華之稱。後代華稱既廣，忘其語源，望文生訓，以為華美，以為文明，雖無不可，然非其第一義，亦猶夏之訓大，皆後起之說耳。」參見《華東師範大學學報》，2001年第5期。

¹¹ 劉興隆：《新編甲骨文字典》（北京：國際文化出版公司，1993年），頁3。

存在。從目前有限的瞭解中可知，商朝應該是東亞史上第一個「神政」國家。¹²在中國傳統的文化規定中，能夠代理充滿神秘力量的「天」行令於人世者，通常被解釋為與「天」有著血緣關係和某種奇異溝通能力的人，這個人被稱為「天子」。但是，甲骨文當中幾乎找不到「天子」字樣，人們所能看到的，除了供王者自稱之用的「一人」或「予一人」外，¹³就是頻繁出現於序、命、占、驗諸辭中的「帝」字了。關於「帝」到底是何指稱的問題，以往的研究並無定說。¹⁴「花蒂之形」、「女性生殖器形」、「嫡庶之嫡」和「已故先王」等解釋，固不失為接近「帝」之正解的有益觀察，¹⁵但筆者更傾向於該字的「天子」指代內涵。理由可試陳為三：1. 就字形看，「帝」(𠩺《後》上 26·15；𠩺《京》4349)，無論如何都酷似「天」與「子」的合文¹⁶。2. 就字意而

¹² 史載，商末代君主紂王的眼裡，「天」才是最重要的存在，以至國祚凌夷前還充滿自信稱：「嗚呼，我生不有命在天？」(《尚書·西伯戡黎》)。

¹³ 參見胡厚宣：〈釋「予一人」〉，《歷史研究》，1957年第1期；〈重論「予一人」問題〉，《古文字研究》第6輯(北京：中華書局，1981年)。

¹⁴ 關於「帝」，或以為「象花蒂之形」(鄭樵、吳大澂[吳大澄]、郭沫若、王襄)，或以為「以架插薪而祭天」(嚴一萍)，或以為「象女性生殖器之形」(張桂光)，或以為「是嫡庶之嫡」(島邦男、裘錫圭)，等等。姚孝遂按：「帝乙、帝甲、文武帝之帝，乃人王死後之尊稱，所謂德配彼天。直至乙、辛卜辭，殷統治者均自稱王，毫無例外。人王而生稱帝，當自晚周時始。」但他不得不承認，「帝字究竟何所取象，仍然待考」。參見于省吾主編：《甲骨文字詁林》第2冊(北京：中華書局，1996年)，頁1082-1086。

¹⁵ 因為商朝實行的王位繼承制度主要是「末子繼承制」。參見趙錫元：《中國奴隸社會史述要》(長春：吉林文史出版社，1986年)。

¹⁶ 迄今的研究之所以尚無是解，筆者以為蓋出於學者們的謹慎，出於對直觀性觀察的刻意避忌和從古習慣，以為如此可免卻望文生義之誚和淺薄無知之虞。然而，那種有可能是對往古望文生義習慣的蹈襲，不但不甚符合「六書」的基本造字原則，還使西周伊始「天子」稱謂的迅速降臨，充滿了突兀感。換言之，一個向無歷史感和政治威懾力的權威指代，是不可能取得「傳檄而定」之功效的，而武王克商的效果則剛好如此。

言，《說文》所云在稱謂の場合當符合原意，即：「帝，諦也，王天下之號。」¹⁷。徵諸史籍，復可知「帝」即為「天子」之別稱。《史記·殷本紀》：「帝紂資辨捷疾。」《尚書·西伯戡黎》：「西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王，曰：『天子！天既訖我殷命……』。」¹⁸一個非常突出的現象是，到了周代，「天子」之稱迅速流行，而且在金文中比比皆是。¹⁹就像裘錫圭教授所說：「《尚書·召誥》說『皇天上帝改厥元子茲大國殷之命』，可見商王本來是被大家承認為上帝的嫡系後代的。周王稱天子，也就是天之元子的意思。」²⁰

金文中周王之稱有「王」、「天子」（或曰「朕辟天子」）、「辟王」、「皇王」（朕辟皇王）、「皇辟」、「君王」等。王對臣說話稱呼自己為「乃辟」，王自稱「余」或「余乃辟一人」、「予一人」（〈師鬲鼎〉西中、〈毛公鼎〉西晚、〈鬲盨〉西晚）、「我一人」（〈大盂鼎〉西早，又稱「余乃辟一人」、〈毛公鼎〉、〈鬲盨〉），

¹⁷ 對此，姚孝遂先生所謂「許慎關於帝字形義的說解有誤……卜辭帝指天帝，並非王天下之號」等說法，未必為正解。參見于省吾主編：《甲骨文文字詁林》第2冊（北京：中華書局，1996年），頁1086。

¹⁸ 《尚書·西伯戡黎》此處所以稱紂為「王」，證明這是一篇「後人述古之作」（屈萬里語，見王雲五主編：《尚書今注今譯》〔臺北：臺灣商務印書館，1969年〕，頁66）。個中緣由，《史記·殷本紀》已作過明確的說明：「周武王於是遂率諸侯伐紂……於是周武王為天子。其後世賤帝號，號為王，而封殷後為諸侯，屬周。」由是觀之，姚孝遂先生所謂「殷統治者均自稱王，毫無例外」云者，未必盡然。愚以為只有在「上帝」這一文字組合中，「帝」才多指「天帝」而言。

¹⁹ 如〈即簋〉、〈南宮乎鐘〉、〈南宮柳鼎〉、〈膳夫山鼎〉、〈師事簋蓋〉、〈永盃〉、〈麥尊〉、〈王臣簋〉等不一。參見徐中舒主編：《殷周金文集錄》（成都：四川人民出版社，1984年）；郭沫若編：《兩周金文辭大系圖錄考釋》（東京：文求堂書店，1936年）。

²⁰ 裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，載《文史》第17輯（北京：中華書局，1982年），頁3。

臣稱呼王（第三人稱敘述時）或云「昏辟」，第一人稱則曰「朕辟」，或稱「天子」、「王」。這些稱謂大多是他稱，可指先王，也可指時王。〈中山王方壺〉使用「王」指稱諸侯國君，但周王仍稱為「天子」。又如〈中山侯鉞〉「天子建邦」等，「天子」始終是周王的特有稱呼。但中山王器中已經出現「君臣」連用對舉之詞，這個意義是後世以「天子」為「君」的一個重要演變鏈環。而在兩周時期分封制度下，「天子」的指稱是唯一的，即「周王」，這在兩周的金文中沒有例外，戰國晚期秦國的宗邑瓦書中亦稱「周天子」。²¹

既然是代「天」行令的「天子」，「天」無所不包的天然特徵，便給「天子」治下的空間賦予了無限的屬性，這就是人們常講的「天下」。甲骨卜辭中雖無「天下」字樣，卻通過兩種形式表達了這一概念，即縱向的「下上」（或「上下」）²²和橫向的「四方」。²³胡厚宣教授的勞作顯示，甲骨文中所稱之「東方曰析」，〈堯典〉作「厥民析」，《山海經》作「東方曰析」，《尚書大傳》作「名曰晷陽」；所稱之「南方曰夾」，《山海經》作「南方曰因」，〈堯典〉作「厥民因」，「因」「夾」同義；所稱之「西方曰彝」和「西彝」，《山海經》作「西方曰夷」、〈堯典〉作「厥民夷」，「夷」「彝」音近義通；所稱之「北方曰勺」（「勺」即「宛」），《山海經》作「北方曰鵠」，〈堯典〉作「厥民隩」，「隩」通作「輿」，與「宛」音近。他發現，甲骨文中的「四方」，幾乎完

²¹ 陳英傑：〈金文中「君」字之意義及其相關問題探析〉，《中國文字》第33期（臺北：藝文印書館，2007年）。

²² 如「自下上……告于大邑商」（《前》4-37-5），「上下□示」（《前》3-27-6）等，參見郭沫若：《卜辭通纂》第591片、592片卜辭（北京：科學出版社，1983年），頁132。

²³ 文字表現形式為「東方曰析」，「南方曰夾」，「西方曰彝」，「北方曰勺」，《京》520、《乙》4548、4794、4876、5161、6533等。

整地規定了後來中原人的方位觀念，這也是何以《山海經》、《堯典》乃至《管子》中的相關說法與之逼肖甚至雷同的原因。重要的是，甲骨文中已有了「四方」與「四時」相連屬的觀念萌芽，到了《堯典》，則明確地以春夏秋冬四時配合了四方並以初昏星象推定了四時四仲的季節。後來演變到《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》、《淮南子·時則》等，由十二節逐漸完成了二十四節氣。同時，又於四方四時之外，另加中央為「五方」，以與「五行」相配合。到《管子·四時》，則於五行之外，又加上「陰陽」。這樣，就構成了在四時五方中陰陽五行的完整體系。這意味著，「帝」不但主宰了空間（天下），也控制著時間（正朔）。以上方位劃定，實際上還蘊藏了一種「中央」對「四方」的主宰與統轄的觀念。這也是四方風神何以會環繞於「帝」之左右並接受其驅使的潛在含義。²⁴這個由事實和邏輯編織起來的時空範圍竟如此之大，以至唐蘭教授認為，「四方」概念的生成，與「日光」所照有關。²⁵而尤為重要的是，甲骨文世界中，還露出了「天人合一」的思想端倪，即所謂「下上若（若，順也——引者注）」（《丙編》497，《合集》14173）的說法。²⁶

周代的「天下」概念對殷商有所承襲，它至少有四種表述：一曰「四方」，二曰「上下」，三曰「下土」，四曰「天下」。與甲骨文中用東南西北來表現「四方」的手法不同，金文中已經

²⁴ 胡厚宣：〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》，1956年第1期。

²⁵ 唐蘭：〈釋四方之名〉，《考古社刊》，1936年第4期。

²⁶ 陳夢家：〈郭沫若《周易的構成時代》書後〉，郭沫若：《周易的構成時代》附錄（長沙：商務印書館，1940年）；又，郭靜云在〈甲骨文「下上若」祈禱占辭與天地相交觀念〉中特地就「下」和「上」的順序，指出甲骨文「下上若，受我佑」是商王祈求獲得「泰」之狀態，因而刻辭中採用下者在上而上者在下的排位。見《周易研究》，2007年第1期。

有了「四方」的固定名詞，只不過「四」字一般被寫作「三」。如〈大盂鼎〉之「匍有三方」、〈南宮乎鐘〉之「永保三方配皇天」、〈師克盥盪〉之「雁受大令，匍有三方」、〈秦公罇〉之「眉壽無疆，匍有三方」等不一。商朝的「上下」表述，在周代亦有孑遺，如〈牆盤〉之「上帝降懿德……匍有上下」等。至於「下土」的表現，則比比皆是了。《詩經·小雅·小旻》篇中有「旻天疾威，敷於下土」句，表明「下土」是對「上天」而言者。《詩·小雅·小明》稱：「明明上天，照臨下土。」鄭玄箋：「照臨下土，喻王者當察理天下之事也。」故《詩經·魯頌·閟宮》稱：「是生后稷……俾民稼穡……奄有下土，纘禹之緒。」「天下」概念在金文中的明確登場，以戰國時為多，如《中山王錯方壺》和〈中山王錯鼎〉中「昔鄆（燕）君子噲……長為人宗，閔於天下之物矣，猶迷惑於子之而亡其邦，為天下戮，而皇（況）在於小子君乎」等；²⁷而在文獻文字中，「天下」概念則最早出現在《尚書》裡，如「皇天眷命，奄有四海，為天下君」（〈大禹謨〉）和「光天之下，至於海隅蒼生，萬邦黎獻」（〈益稷〉）等不一。而且，比起商代，進一步被強化的觀念，還有居天下之中的「中國」意識，而這種意識又與「天」密切相連。〈何（何）尊〉在追憶周武王事蹟時道：「隹王初遷宅於成周，復□武王豐（禮）福自天……隹武王既克大邑商，則廷告於天曰：余其宅茲中或（國），自止□民。」²⁸值得一提的是，這是出土文物當中首次見到「中國」字樣的銅器，其與最早出現這一字樣的《尚書·梓材》篇（「皇天既付中國民」），大抵俱成文於周成王時期。

²⁷ 徐中舒主編：《殷周金文集錄》，頁 373-380。

²⁸ 徐中舒主編：《殷周金文集錄》，同上，頁 245。

天、天子、天下之間的內在關係，經由漢代的歸納和昇華，已然被賦予了某種不容置疑的信仰指向和邏輯權威——《禮記·曲禮下》：「君天下曰天子」→《漢書·郊祀志》：「王者父事天，故爵稱天子」→《白虎通·爵篇》：「天子者，稱爵也。王者父天母地，為天之子也。聖人受命，皆天所生，故謂之天子」。至於天子之所以能成為天子的政治條件，乃如《禮記·禮運》所稱：「故聖人耐（能）以天下為一家，以中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。」萌芽於「三代」、強化於「東周」的「大一統」觀念，就這樣被賦予了以天、天子和天下為最高依據和至上標準的政治權威。戰國時齊人公羊高所撰《春秋公羊傳》隱公元年稱：「元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。」東漢何休在解釋《漢書·王吉傳》所謂「春秋所以大一統者，六合同風，九州共貫也」一句時說：「《春秋》以元之氣正天之端；以天之端正王之政；以王之政正諸侯之卿位；以諸侯之卿位，正境內之治。諸侯不上奉王之政則不得即位，故先言正月而後言即位；政不由王出則不得為政，故先言王而後言正月也；王者不承天以制號令則無法，故先言春而後言王。」這些話，也無非是對以上原理所作的邏輯展開。

第二節 「一統」的核心價值及其哲學規定

漢代人之所以會凝煉出如此觀念體系，有兩個方面的原因可以探討。從實體的意義上說，是因為曾經有過的「三代」本身早已被認作是前後因襲、一以貫之的政治「統一體」，並且被認定為華夏史上最美好的時代。由於有了「言必稱三代」的價值信仰和歷史記憶，所以「合」總要優於「分」，「一」總是大

於「兩」。《孟子·滕文公下》所謂「《春秋》，天子之事也……孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼」云者，表明這套由最高權威——「天」所組成的邏輯鏈環及其價值體系，還被賦予了鑒別政治和道德是否擁有正當性與合法性的巨大威懾力。從「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也」（《論語·衛靈公》）的說法看，孔子對這一威懾力可能會帶來的未來景觀，其實充滿了自信。從思想的意義上講，「一」的觀念體系還總結於被認為是承紹了「三代」精神並深刻地規定了後世觀念的諸子哲學。這意味著，道、法、儒、墨之間在政治關懷上的畛域劃分，其實並沒有後人所指稱的那般分明。這也是何以莊子所批判的「道術將為天下裂」現象，²⁹一定要被董仲舒恢復為「道之大原出於天，天不變，道亦不變」³⁰原理的邏輯必然。

這種「必然」，具體展開於諸子對「天、天子、天下」體系所做的哲學抽象和原理強化工作上。老子創造的「道」，應該是一個無遠弗屆、無微不至的長遠、高大和完全的境界。³¹這個境界，掌控著無限，而不為任何有限之物去肆志動情。《老子》41章所推出的上、中、下三「士」布列，使「上士」被賦予了至高無上、至大無外之「絕對」的踐行者身份，並認為只有「見素抱樸，少私寡欲」（《老子》19章）者的身體力行，換言之，只有「上士聞道」後的「勤而行之」，政治才能臻於「天長地久」（《老子》7章）的最高境界。³²這意味著，誰這樣做了，誰才

²⁹ 《莊子·天下》。有關論述見拙稿：〈周孔「金律」的傾危與「均衡」轉化方案〉，《歷史教學問題》，2016年第1期。

³⁰ 《漢書·董仲舒傳》。

³¹ 《老子》1、14、21、25諸章。

³² 《老子》16章：「知常容，容乃公，公乃王，王乃道，道乃久，歿身不殆。」

配作天下的共主，才配稱所謂的「王」或「天子」。後來，這一原本是用作追懷「三代」分封制的思想構圖，卻被法家利用為構建「郡縣制」的政治原理。人們注意到，韓非通過《解老》篇鏈接起來的，正是「道」的哲學原理和「理」的政治理性——它形成了道、法合璧的「道理論」（《韓非子·解老》）。與老子的「上士」和「王」的無上地位確立沒有差別，在法家的政治構圖中，治理國家的最高領導人也幾乎不假思索地被設定為九五至尊，設定為君王。而接下來的一連串有趣現象表現為，韓非對這位頂尖級人物的政治要求，也同樣是中立前提下的公正公平，價值規定也是沒有個人情感介入的「去好去惡」，而最終的目標實現，亦仍然是「天長地久」的長治久安。所不同的，是韓非已將老子籠統的「天下觀」改造成了以嚴密政治技術為控制手段的集權政體，當然，這一改造也從此受到了長久的詬病和不理解。

可是，當我們試圖從其他諸家的思想體系中尋找能夠克服法家集權弊端的丹藥時卻發現，法家的問題在儒墨諸家那裡，幾乎均有過程度不等的顯現，有的甚至有過之而無不及。墨子對君主的抨擊是激烈的。³³吊詭的是，那個時代的君主所為，恰好是墨家主張的反面。那麼，既然明知統治層不可能按照他們的想法行事，為什麼還一定要把最高的希望寄託給「君」，並一定要提出一個想像中的「天子」讓天下百姓與之「上同」（《墨子·尚同》）呢？這些問題，顯然不能用「墨家迂腐」的簡單說法一語了之。儒家對當權者的非議亦不可謂少。「造次必於是，

³³ 他認為，「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」的民眾疾苦，是現行政治的惡果（《墨子·非樂上》）。為此，墨子不但要統治者「兼愛」，「節用」，更要消滅因私欲膨脹而導致的戰爭（《墨子》〈兼愛〉、〈節用〉、〈非攻〉）。

顛沛必於是」，竟然是因為「君子無終食之間違仁」（《論語·里仁》）——孔子對君主的責難顯然並不比孟子直接罵「不仁哉梁惠王」（《孟子·梁惠王上》）更溫和。可是，他們同時又待價而沽，遍尋機會為君主效命，一旦「君命召」，則「不俟駕行」（《論語·鄉黨》）。他們還自信地宣稱，倘被擢用，不是「三年」可以改變這個國家（《論語·子路》），就是能迅速「平治天下」（《孟子·公孫丑下》）。他們一方面主張逃離「無道」政治，³⁴「見大人則藐之，勿視其巍巍然」（《孟子·盡心下》），可一見君上，則不是「蹶蹶如也」、「鞠躬如也」、「屏氣似不息者」（《論語·鄉黨》），就是不遺餘力地為國王獻計獻策，熱情的程度近於誇張。³⁵結果亦如人們所熟知的那樣，孔孟不是周遊列國無所用（《史記·孔子世家》），就是見稱為「迂遠而闕於事情」（《史記·孟子荀卿列傳》），終身不得通其道。於是，與墨家相似的問題是：儒家為什麼明知君主不會聽自己的主張，也一定要把改變現狀的理想悉數寄託給王者，即人們常說的「知其不可為而為之」？表明這些現象的背後，應潛藏著一個更為根本的文化規定。這個規定，或許就是前面所談到的以「天、天子、天下」為最高價值的自明前提——時空上的「一」和政治上的「統」，即所謂「一統」。這樣的例證，在諸子的書中是俯拾皆是的。如《老子》39章：「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」；《莊子》：「唯達者知通為一」（《齊物論》）、「通天下一氣耳。」聖人故貴一」（《知北遊》）；《孟子》：「（梁惠王）卒然問曰：『天下惡乎定？』吾對曰：『定於一。』『孰能一之？』對曰：『不嗜殺人者能一之。』『孰能與之？』對曰：『天下莫不與也。』」（《梁

³⁴ 《論語》〈公冶長〉、〈泰伯〉、〈憲問〉諸篇。

³⁵ 《孟子》〈梁惠王〉上下、〈滕文公〉上下諸篇。

惠王上))；《尹文子》：「萬事皆歸於一」(《大道上》)；《呂氏春秋》：「一則治，異則亂；一則安，異則危」(《不二》)、「天子必有天下，所以一之也。天子必執一，所以搏之也。一則治，兩則亂」(《執一》)；《淮南子》：「逮至當今之時，天子在上位，持以道德，輔以仁義，近者獻其智，遠者懷其德，拱揖指麾而四海賓服，春秋冬夏皆獻其貢職，天下混而為一，子孫相代，此五帝之所以迎天德也」(《覽冥》)，等等。這意味著，無論是道家的「王者」還是儒家的「王道」，也不管是墨家的「上同」還是法家的「一律」，應該都發生於一個共同的邏輯前提；也只有這一前提，才能最終決定諸子百家「殊途而同歸」和「一致而百慮」(《漢書·藝文志》)的共同走向。正因為這個思維源始於「三代」有過的「天下」概念，因此雖說分封制在禮崩樂壞的大潮衝擊下走向崩解，但形式上的一統記憶卻引發了後人無盡的恢復衝動。在這個意義上，「天」和「道」的無遠弗屆和無微不至特徵，完全可以被進一步理解為人間一統思維的連續性外推和無邊界拓殖。莊子的「齊物論」(《莊子·齊物論》)、鄒衍的「大九州說」(《史記·孟子荀卿列傳》)甚至公孫龍的「白馬非馬」邏輯(《公孫龍子·白馬論》)，應該都是形成於「天、天子、天下」這一「天下體系」之延伸線上的思想取向。這無疑是一個值得深入研究的問題。³⁶

「天子」之所以一定要以「天下」為支配範圍，緣於王者對自身的「天子」定位。有了這個定位，「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」(《詩經·小雅·北山》)的說法，便不宜被認為是王者的超能和不可一世的狂想，而是最上位者對上述不可逆邏輯的自然反應和必然態度。至於該邏輯何以能激起王

³⁶ 拙稿：〈法家的發生邏輯與理解方法〉，《哲學研究》，2009年第12期。

者的全部熱情並且拼死力而為之，在政治的意義上，還因為它關涉到最高權力者地位的合法性與正當性所由以生成的邏輯依據：「天子」是代「天」行令者。既然代「天」行令，那麼，「天」的覆蓋面有多大，「天子」的政令或聲教就應該達至多遠的範圍。³⁷這就要求，「天子」必須以「天下」為己任；而既以天下為己任，就理所當然地要澤被萬國，恩及八方。反過來講，天子功能的上述邏輯一經得到確立，其治下官民人等對天子所寄予的「天無私覆，地無私載」的「名實」期待，也十分有力地回應和強化了這一邏輯。先秦諸子和漢儒，顯然用巫史精神和農業哲學進一步塑造了天子的形象並強固了天子所以為天子的正當性依據；³⁸而普通百姓則更多順從了「天子」就是「天」本身這一天經地義的迷信傳統。在理性與盲從的規定和助推下，「天賦皇權」邏輯，還給天子的觀念和行動賦予了道德政治上的自明正當性和正義性，它凝結為「禮樂征伐自天子出」的所謂定則和天理。³⁹

然而，當人們要進一步追問「天、天子、天下」之構圖由來時，會發現，華夏文明史上還有一個比「三代」更古老的時空認知傳統和比先秦諸子的「一」邏輯更為原始的文化規定。這個最早的傳統規定，無疑也早於老子的「道」並成為老子之「道」的生成基因。它應該是《易經》中的「整體」觀念、「太

³⁷ 《尚書·梓材》：「皇天既付中國民，越闕疆土于先王。」《尚書·泰誓上》：「天佑下民，作之君，作之師，惟其克相上帝，寵綏四方。」《孟子·梁惠王下》：「天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝寵之。」

³⁸ 實際上，其「四時五方陰陽五行」的配置和「星占黃道分野地望」的比附，都未嘗跬步離卻「天·天子·天下」的框架。他們所編織的「天人宇宙論圖示」，是這種製作的登峰造極標誌。

³⁹ 《論語·季氏》：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。」

極」指向及其「陰」「陽」卦象。

伏羲作八卦的過程，留下了一段足以讓中華世界回味不已的往事。首先，他觀察事物的角度幾乎是全方位的，這就是人們所熟知的「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物」這段〈繫辭傳〉中的追憶名言。伏羲的這種嘗試，為中國先民提供了極其廣大的認知時空。他在有限的知識背景條件下對宇宙萬物所作的抽象描繪以及這種描繪的推衍變通所能展示給後人的闊大圖景，在那個年代已不啻包羅萬象的宇宙「全息圖」。「於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」云者，講的也正是沒有任何畛域限制的普遍性原則，它奠定了日後傳之彌久的華夏宇宙論圖示——「天人一體」模式：

昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之。故易六畫而成卦，分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。⁴⁰

〈說卦傳〉對八卦所作的萬物分類和歸屬根據，其實已明確地透露出了天、地、人三者間的本質性關聯，即陰陽、柔剛與仁義之間的異事而同理。這大概也是〈文言傳〉中普遍聯繫觀念之所從來：「夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」

⁴⁰ 《易·說卦傳》。

重要的是，《易經》中還蘊含了「一」的本體論邏輯。這種邏輯，主要體現在「太極」、「乾元」和「坤元」等觀念中。關於〈繫辭傳〉中「易有太極」那段話，古來至少有四種解釋，即天地起源說（鄭玄、虞翻）、畫卦說（朱熹）、揲著說（胡渭、李塨）、大中說（焦循）等。張岱年認為，歷代解說，應以鄭玄和虞翻的講法為最確，亦最為可取，即：「太極」是天地未分時的原始統一體。⁴¹這種狀態，在古書中，也每每被表述為「一」、「太一」、「無」、「混沌」，而在有的民間傳說中還被喻為「盤古開天地」前的「雞子」。然而，由於「太極」只具有「本體的根源涵義」，加上天地之分已是形於目前的事實，因此，如何從以往的「合」與現實的「分」中尋出「正」、「反」過程後有意識的「合」來，就使「乾元」和「坤元」被賦予了次生本體意義。它對應的是萬物相反相成的媾精與化合事實，而對於這種事實的詮釋，不但不是以「分」為目的，恰恰相反，其真正的指歸，不過是在新的綜合中對天地一體原理所作的具體化的支持和認定。其不同點，應該只體現了「無意識的合」與「有意識的合」的差別，這大概也是「天地未分」與「天人合一」的差別。

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天」和「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨」，應該是〈彖傳〉中最早提出的「乾元」、「坤元」概念。「元」即「始」。乾元即乾之始，坤元即坤之始。那麼，何謂「乾坤」呢？〈繫辭傳〉說：「乾，陽物也，坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體」。《九家易》說：「元者，氣之始也」。就是說，乾元乃陽氣

⁴¹ 張岱年：〈論易大傳的著作年代與哲學思想〉，《周易研究論文集》所收（北京：北京師範大學出版社，1987年），頁420。

之始，而坤元即陰氣之端。這二氣異常重要，天地由此而分，萬物由此而生，男女由此而別，夫婦由此而成，父子由此而出，君臣由此而定，禮義由此而立——它形成了一個前後遞生的龐大序列。〈序卦傳〉的逐級推衍，講的便是這個道理。成中英教授指出：「『本體』是中國哲學中的中心概念，兼含了『本』的思想與『體』的思想。本是根源，是歷史性，是時間性，是內在性；體是整體，是體系，是空間性，是外在性。『本體』因之是包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中。因而『道』之一詞是本體的動的寫照，而『太極』之一詞則為本體的根源涵義。」⁴²重要的是，當這一根源性和整體性邏輯被投向天地之間和人類世界時，「極」與「元」的本體式表述，自然被賦予了高、大、全的屬性。當有人問「易與天地準，故能彌綸天地之道」的道理如何成立時，朱熹的解讀很有代表性：「易道本與天地齊準，所以能彌綸之。凡天地間之物，無非易之道，故易能彌綸天地之道，而聖人用之也。」甚至說：「天地有不了處，易卻彌縫得他。」這無異於說，易所包裹的，就是天地間萬物本身：「『與天地相似』，方且無外，凡事都不出這天地範圍之內，所以方始得周知乎萬物，而道又能濟天下，旁行也不走作」、「『範圍天地之化。』範是鑄金作範，圍是圍裹。如天地之化都沒個遮攔，聖人便將天地之道一如用範來範成個物，包裹了」。⁴³可當說到易之用時，「天下文明」則成為根本的展開方向，即：「乾元用九，天下治也。潛龍勿用，陽氣潛藏。見龍在田，天下文明。」⁴⁴顯然，《易經》是把「天

⁴² 成中英：《本體與詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000年），頁5。

⁴³ 《朱子語類》卷74，第5冊，〔宋〕黎靖德編（北京：中華書局，1986年），頁1890、1892、1894。

⁴⁴ 《易·文言傳》。

下文明」視為「人」實現了對「天下」的治理來看待的。《易經》把「咸」、「恆」兩卦列諸下經三十四卦之首，體現的便正是這一深意。〈序卦傳〉說：「有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦。有夫婦，然後有父子。有父子，然後有君臣。有君臣，然後有上下。有上下，然後禮義有所錯。」按照有學者的說法，若將這段話與諸卦一一對接，便是：「有天地，然後有萬物」比喻第一個開始，天地喻乾坤，萬物喻六十四卦；「有萬物，然後有男女。有男女，然後有夫婦」、「然後禮義有所錯」，比喻第二個開始，男女、夫婦喻咸、恆，父子、君臣、上下、禮義等比喻咸、恆之後諸卦。⁴⁵這種把「人之道」植入「天地之道」後的「本體論」表述，顯然滲入了後人（孔子等）的意志。當然，這是一個值得玩味的意志。它可以使卦象的排列不時發生矛盾，⁴⁶卻罕見有誰不去迴護那些矛盾。這一點，也可以從老子之「道」的來源上得到確認。

《老子》42 章的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」表述，與《易·繫辭上》「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」的孔子易解，除卻「動態本體」與「根源本體」的差異外，實際上並無原則性不同。⁴⁷作為固定名詞的「陰陽」在《易經》中固然未見一次，但陰陽的觀念和卦象表現，卻早在伏羲時就已經存在。其在老子之先，也是不待言說的事實。

⁴⁵ 呂紹剛：《周易闡微》第 7 章（長春：吉林大學出版社，1990 年）。

⁴⁶ 史寧中：〈從八卦到六十四卦：試論《周易》的思維邏輯〉，《哲學研究》，2011 年第 8 期。

⁴⁷ 如朱熹所引述者：「嘗聞一朋友說，一為儀，二為象，三為卦，四為象，如春夏秋冬，金木水火，東西南北，無不可推矣。」參見《朱子語類》卷 75，第 5 冊，頁 1929。

這意味著，「道」與「太極」至少應當是對同一層級事物的動、靜表述。〈繫辭上〉所謂「一陰一陽之謂道」與《莊子·天下》之「易以道陰陽」說，並無不同；而王弼將「道生一……沖氣以為和」的「和」字釋為「一」，也就沒有突兀感可言：「故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。百姓有心，殊國異風，而王侯得一者主焉。以一為主，一何可捨」，「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無」（《老子》42章注）。「一」與「無」並稱，凸顯了「無」的「無限」屬性。⁴⁸而只有無限，也才有資格談「一」：「一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也。」（《老子》39章注）。值得注意的是，王弼在以《易經》解《老子》的過程中，其實已經揭示出了「一」所具有的政治學暗示，只不過其對老子「言有宗，事有君」一語的「天下」解釋，顯得比其他注疏更加直白而已，即所謂「宗，萬物之主也；君，萬事之主也」（《老子》70章注）。這意味著，「太極」、「道」和「一」的哲學規定，已構成了「天、天子、天下」觀念得以確立的最初、也是終極的邏輯根據。饒有興味的是，在後人的解讀中，伏羲創造的卦象似乎還蘊含著「王道垂教」、「四方平治」和「天下貢獻」的原理。如皮錫瑞說：「讀易者當先知伏羲為何畫八卦，其畫八卦有何用處。正義曰，作易所以垂教者……易者，所以繼天地理人倫而明王道，是以畫八卦，建五氣，以立五常之行象，法乾坤，順陰陽，以正君臣父子夫婦之義，度時制宜，作為罔罟，以佃以漁，以贍民用，於是人民乃治，君親以尊，臣子以順，群生和洽，各安其性，此其作易垂教之本意也。又《坤靈圖》曰：伏羲氏立九部民易理；春秋緯《文耀鉤》曰：伏羲作易名官；

⁴⁸ 拙稿：〈「有」是「有限」，「無」是「無極」：對「有」「無」千古成說的質疑〉，《史學集刊》，1997年第1期。

禮緯《含文嘉》曰：慮者別也，戲者獻也，伏羲始別八卦以變化天下，天下法則咸伏貢獻，故曰伏羲也。」⁴⁹雖說這是明顯的附會，但後來的事實表明，無論是周誥、殷盤還是左、國、史、漢，也無論是周秦漢唐還是宋元明清，由政治中心所發出的核心指令，幾乎均自覺不自覺地體現了上述邏輯的合乎約定的展開。換言之，天子工作的核心內容之一，就是如何把邏輯上屬於他的統治空間——「天下」，通過建制或聲教等手法逐一落實，哪怕只是觀念中物。

第三節 「天下」理念的落實與「華夷」觀的導入

「內服」、「外服」制，一般被視為商朝拓展和控制天下的基本格局。《尚書·酒誥》篇說：「越在外服，侯、甸、男、衛、邦伯；越在內服，百僚、庶尹、惟亞、惟服、宗工，越百姓里居（君）。」這是一個由內到外的發散型統治結構。利用這個結構，天子把「天邑商」的疆域拓展到了數千里之外，以至於極盛時期東至海、南及湘贛、北達陰山—燕山一線、西抵汧隴，勢力所及已遍及華北大部地區。這些情況，還被大量的出土文物所證明。⁵⁰若按照甲骨文的固有概念來描述，商朝當時的支配地域已包括「方」或「邦方」地帶。而且，從中還可知，商王

⁴⁹ 皮錫瑞：〈論伏羲作易垂教在正君臣父子夫婦之義〉，載《經學通論·易經》（北京：中華書局，1954年）。

⁵⁰ 葉文憲：〈商代疆域新論〉，《歷史地理》第8輯（上海：上海人民出版社，1990年），頁101-112；又，韓賓娜：《中國歷史地理》（長春：東北師範大學出版社，1995年），頁103。

對周邊少數族群，經常大動干戈。⁵¹如前所述，甲骨文中已有了明確的「四方」概念；而且事實上，這東南西北的四方指定，已不啻把「天邑商」所在的王畿地區定位為「中」了。後來於四方之外，另加中央而為「五方」的規定，不過是對當初四方指定時中央方位感的追認和確證而已。而作為日後「華夷體系」當中「夷」字的最古老來源，前揭甲骨卜辭中商朝方位指代的「西方」之「彝」(夷)，實具有重要意義。⁵²換言之，它已經通過對周邊方位的指定，在邏輯上凸出了能夠定義周邊族群的「華」、「夏」核心地位。郭沫若早年在考釋《卜辭通纂》中第441片卜辭時指出：「貞𠄎石」中的𠄎字，「乃從山，𠄎省聲之字矣。以聲求之，當即華字之異。惟在卜辭乃人名，非必即是華山也。」⁵³據稱，郭老之所以對𠄎字是否為「華山」之「華」表現出遊移態度，即「唯苦華山偏在陝西，離殷京過遠，亦有未安」云者，⁵⁴是因為在撰寫《殷契粹編》時（1937年）學界還不瞭解商朝統治範圍不僅包含陝西而且已延及甘肅這一考古新發現。然而，一如詹鄞鑫所考證的那樣，甲骨文「華」（華）「夏」二字，本來都是地理上的名稱，分別指華山和大夏。兩者對峙於黃河南北，遙遙相望，迤邐相連，自古以來就流傳著「河」神擘開「華、夏」的神話。由此得以理解甲骨卜辭「河」、「華」、「夏」三神相提並祀在認識上的根源。「華夏」一帶正是上古堯舜禹和商周秦各代相繼據有的核心重地，被視為「中

⁵¹ 郭沫若：《卜辭通纂》〈征伐部〉（北京：科學出版社，1983年）。

⁵² 此外，「蠻」應該在甲骨卜辭中亦已見記錄。陳夢家說：「□方，疑即蠻方」。參見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956年），頁29。

⁵³ 郭沫若：《卜辭通纂》〈食貨部〉第441片甲骨考釋（北京：科學出版社，1983年），頁402-403。

⁵⁴ 郭沫若：《殷契粹編》第73片甲骨考釋（北京：科學出版社，1965年）。

土。「華」「夏」由此轉化為「中國」的代稱，而與「四方」、「四夷」相對；又以處「中」之義轉化為「中華」、「中夏」之稱，均為地域概念；然後以地域文化的內涵轉化指「中國」人民。「華夏」作為民族之稱，代表的不是血緣上的，而是地域文化意義上的民族概念。⁵⁵正惟如此，有學者推測，「天下、中國、四方、四海、九州、四夷似乎在夏代以前就已存在了。」對於商代王室墓葬出現的「亞」形狀，也被認為是象徵著「四方」的概念。⁵⁶這意味著，商朝時期已隱約形成了東亞早期「華夷圈」的大致輪廓及其發散趨勢。

周天子和攝政的周公對「天下」的落實手段，不排除有承續商代做法的成分。但是，與商朝不太計較血統擴張不同，西周建立的宗法制和昭穆制，使血親組織的拓展被賦予了嚴格而系統的制度規定。《左傳》僖公二十四年稱：「封建親戚，以蕃屏周。」這一富含血緣宗親原則的基本國策表現為：「昔武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人，皆舉親也」，⁵⁷「(周公)兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人」，⁵⁸等等。《左傳》僖公二十四年還說：「管、蔡、郕、霍、魯、衛、毛、聃、郕、雍、曹、滕、畢、原、鄆、郟，文之昭也。邰、晉、應、韓，武之穆也。凡、蔣、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。」由於周代分封制的實施已具有相當的理性自覺，

⁵⁵ 詹鄞鑫：〈華夏考〉，《華東師範大學學報》，2001年第5期。類似的觀點，亦請見顧頡剛：〈畿服〉，《史林雜識初編》（北京：中華書局，1963年）；于省吾：〈釋中國〉，《中華學術論集》（北京：中華書局，1981年）等。

⁵⁶ 邢義田：〈從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義〉，《燕京學報》第13期（2002年11月），頁18。

⁵⁷ 《左傳》昭公28年。

⁵⁸ 《荀子·儒效篇》。

所以才被王國維特地列為周大別於殷的幾項措施之一；⁵⁹而西周的疆域，亦因此而進一步擴大開來。《左傳》昭公九年所記周大夫詹桓伯的話，披露了這一信息：「我自夏以后稷，魏、駘、芮、岐、畢，吾西土也；及武王克商，蒲姑、商奄，吾東土也；巴、濮、楚、鄧，吾南土也；肅慎、燕、亳，吾北土也。」用今天的地理概念說，即東起海濱，西到甘肅，北達遼寧，南到長江以南，控制範圍已遠超商代。

「夷」字的大量出現，構成了有周一代十分醒目的現象。諸如〈師酉簋〉「玉呼（乎）史砮（牆）冊命師酉：癸（嗣）乃且（祖）啻官邑人、虎臣、西門夷、砮夷、秦夷、京夷、身夷……」、⁶⁰〈詢簋〉「今余令女（汝）啻官嗣（司）邑人，先虎臣後庸：西門尸（夷）、秦尸（夷）、京尸（夷）……新□華夷、畀□夷，砥人成周走亞□秦人、降人、服尸（夷）……」⁶¹等不一。此外，「戎」、「狄」、「蠻」諸稱亦大量登場，如〈戎簋〉（甲）「佳六月初吉乙酉，……戎伐□。戎率有嗣師氏奔追禦戎與馘林」、〈牆盤〉「武王遙征四方，達殷允民，用不鞏狄虜，長伐夷童」、〈班簋〉「伐東國□戎」、⁶²〈兮甲盤〉「毋敢或入蠻鬻賈」（《三代》17.20.1）、〈虢季子白盤〉「王賜用弓，彤矢其央，賜用鉞，用征蠻方」（《集成》10173），等等。

然而，無論是甲骨文還是金文的記錄，天子們對於以上周

⁵⁹ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》第2冊（北京：中華書局，1984年），頁451-454。

⁶⁰ 〈師酉簋〉為西周厲王時期青銅器，一件藏故宮博物院，一件藏國家博物館。通高22.5釐米，口徑19.1釐米，足徑20釐米，器及蓋內壁各有106字銘文。郭沫若：《中國古代社會研究》第4篇〈周代彝銘中的社會史觀〉（北京：商務印書館，2011年）。

⁶¹ 徐中舒主編：《殷周金文集錄》，頁309-310。

⁶² 徐中舒主編：《殷周金文集錄》，頁179、196、360。

邊部族的措辭，大多為「征」或者「伐」，時或也有作「易（賜）」、「冊」或者「封」的——這應該被視為天子在落實他們的「天下觀」時於宗親幕僚分封以外地區所採取的當然行動。就是說，當某一核心集團在通過分封制度實現其「天下」部署的過程中一旦遇到阻力，進一步說，當被分封的諸侯在自身也要對大夫和陪臣進行二次、三次分封，而這種分封所帶來的再擴張勢必要觸及各自周邊的族群利益時，類似的征伐戰爭就會變得難以避免。而天子及其行政統系為了達到這些目的，便不但要對自身的優越性作出先期確定，而且為了這種確定還必須製作出與他者間「落差」的前提「預設」，這些預設性落差往往被表述為：一是預設周邊部族在力量對比上根本不是中原族屬的對手，於是乎，弱肉強食的「叢林」原則必然要發揮作用——它表現為一種「硬實力」效應；二是預設周邊部族不但在力量上，而且在文明類型及其程度上，都不可與中原族屬同日而語，於是，征服感化意義上的「侵攻」、「改造」與「發蒙」原則，便開始顯現其功能——它展示的是「硬實力」與「軟實力」的混合效應；三是預設這些落差所凸顯出的力量強弱和文明高低，不但使「天、天子、天下」邏輯具有了自明的正當性和正義性，並且還為「禮樂征伐自天子出」的原則，賦予了落實上的必要性和可能性。值得注意的是，在力量所及的範圍內，這些為實現「天下歸一」目的所設定的思想根據和行動理由，似乎已成為天經地義惟此也是不能研究的知行前提。

在先秦時期的所謂「一統」天下中，商與周，當分屬於以上兩種預設下的不同「天下」類型。商朝的天子，過分地仰賴「神」和「力」的宗教信仰和力學原理，以為有了它們，就不再具有行動能力的有限性，而惟餘時空控制的無限性。他們價值單一地崇尚神佑和武功（從武丁、婦好到商紂王，概莫能外），

認為對「蠻夷」的征伐和占領，只需通過神與力的較量就夠了，而少有道德上的考慮。結果亦如人們所熟知的那樣，是「紂克東夷而殞其身」。⁶³周的變化，體現了對商朝原則的柔韌化調整。換句話說，由於以往的強力行為在更多情況下只能製造出剛性亦脆性的統治結構，因此，如何創造一種富於彈性和伸縮機制的新「一統」裝置，便成為周天子們寤寐思服和孜孜以求的理想。其中，「德」的發現及其對「神」的取代，無疑被後來者視為周代治道的一大傑作。⁶⁴這是一個爭奪人心的倫理政治原則和方法。王國維曾把它抬高到「道德」境界，認為「周人制度之大異於商者」，「皆周之所以綱紀天下，其旨則在納上下於道德，而合天子諸侯大夫士庶民以成一道德之團體。周公制作之本意，實在於此」。他甚至說，「欲知周公之聖，與周之所以王，必於是乎觀之矣」。⁶⁵實際上，周在與商爭奪天下的時候，「德」已經被用作蠶食殷土並且「三分天下而有其二」的利器了。⁶⁶所謂「西伯善養老」和「西伯善決平」云者，在很大程度上據說都是「德」的具體表現（《史記·周本紀》）。

儘管周對夷蠻戎狄的征伐行動不可謂少，但是，周天子的高明處，在於他們知道了「天下」範圍中有著武力和政治控制手段所不逮之方域，並在原則上為後人勾勒出一幅納此於彀中

⁶³ 《左傳》昭公11年。

⁶⁴ 郭沫若認為，卜辭和殷人的彝銘中沒有德字，而在周代彝器中才明白有德字出現。參見氏著：〈先秦天道觀之進展〉，《青銅時代》所收（北京：科學出版社，1965年）。儘管有人對此提出異議，認為「德」在甲骨文中已經出現，但甲骨文中的「德」字並無「心」符。如「甲午卜，王貞，我有德於大乙」（《英》1867）等不一。

⁶⁵ 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》第2冊（北京：中華書局，1984年），頁451-454。

⁶⁶ 《論語·泰伯》：「三分天下有其二，以服事殷。」何晏集解引包咸曰：「殷紂淫亂，文王為西伯而有聖德，天下歸周者三分有二。」

的新的天下圖景。這意味著，周天子之於「天下」，與其說像商紂王那樣去劍及履及和實地占領，不如說要嘗試性地給世界賦予某種「整體」意義更符合實際些。其富於彈性和倫理色彩的新構圖，不但有效地控制了武備所及地區，還遠達力所不逮、甚至是只存在於邏輯和想像中的空間和地區，並且在一定意義上給這種虛實參半的聯繫賦予了某種超穩定性。這種設計得以實現，泰半歸功於他們所發明的、並成為後世「天下」格局基本依據的「五服」制度和「冊封」體系。這個意義深遠的「五服」說，最早見於《尚書·禹貢》：

五百里甸服：百里賦納總，二百里納銍，三百里納秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服：百里采，二百里男邦，三百里諸侯。五百里綏服：三百里揆文教，二百里奮武衛。五百里要服：三百里夷，二百里蔡。五百里荒服：三百里蠻，二百里流。

〈禹貢〉篇，是中國第一篇區域地理著作。目前多數學者同意是戰國時代的作品，約成書於西元前五至三世紀。⁶⁷但也有人從冀州在〈禹貢〉中的重要位置和周人尊夏的史實中，推斷〈禹貢〉主要內容當成於西周，並進一步由古人關於鐵的認識和使用及梁州貢「鐵」的記載，推斷〈禹貢〉成書的確指年代應在西周中期，因為〈鬲公盃〉首句與《尚書·禹貢》和〈書序〉的說法幾乎完全一樣，而〈鬲公盃〉剛好是西周中期的青銅器，這就為〈禹貢〉內容成於西周中期提供了重要的證據。⁶⁸只是〈禹

⁶⁷ 顧頡剛：〈〈禹貢〉注釋〉，《中國古代地理名著選讀》第1輯（北京：科學出版社，1959年）。

⁶⁸ 李學勤：〈論鬲公盃及其重要意義〉，《中國歷史文物》，2002年第6期。
岳紅琴：〈〈禹貢〉成書西周中期說〉，《學海》，2006年第2期。

貢〉中梁州「貢鐵」云者，與西周時尚無鐵器使用的常識不甚相符，故視其為普及鐵器後的東周作品，更易為人接受。然而無論如何，這至少表明〈禹貢〉地理觀念和格局布列所反映的，是周人的區域意識而不是更早的「天下觀」。

「五服」制所劃定的「天下」，顯然不是可以全部落在實處的疆土區域概念，有的至多只是「寫在紙上」的構想（郭沫若語）。但是，這種構想，的確催生了天子行政管轄能力對絕域地區的擴展思路以及羈縻這些地區的另外一種方法。這在「五百里綏服」之「三百里揆文教」的表述中，給出了較早的說明，意為：「在靠近侯服的三百里地區，要斟酌著人民的情形來施行文教」。〈禹貢〉末尾處所謂「朔、南暨聲教，訖於四海」，亦無非在說：「北方、南方都參與了政令教化，政令教化亦已達至四海」。這意味著，只憑「賦納總」、「納秸服」這些只有行政手段介入才能達成的統治關係，不可能真的使天子擁有天下，要真正擁有無限意義上的天下，除了「政令」外，還需要「文德」和「聲教」，還需要感化和勸導，還需要政治和武力之外的文化。換言之，在那些硬性手段所不逮的區域，人心向背的問題大概才是所有問題中的根本問題。在前述西周厲王時器〈師酉簋〉中，記錄了周天子籠絡周邊部族首領的特別儀式——「冊命」：

唯王元年正月，王在吳，格吳大廟。公族□厘入佑，師酉立中廷。王呼史牆冊命：師酉，嗣乃祖嫡官邑人、虎臣、西門夷、夷、秦夷、京夷、身夷、薪。賜汝赤市（韍）、朱黃、朱黃、中紩、攸勒。敬夙夜勿廢朕命。師酉拜，稽首。對揚天子丕顯休命，用作朕父考乙伯、究姬尊簋。酉其萬年子子孫孫永寶用。

這種通過名分的賜予而帶來的吳首領酉的感激心情，以及

由此而煥發出來的效忠天子的忠誠心，顯然不是光憑征伐就可以達到的效果。值得注意的是，銘文中「虎臣」這一相當於天子近衛軍的士兵中，竟包含了許多夷人。夷人而能捨命護衛華夏天子，展示了周人華夷政策的不凡效果。然而，當以上制度和理念沒有被很好地貫徹執行時，許多不良的後果則會從反面凸顯出道德軟實力不可小視的「天下」意義：

穆王將征犬戎，祭公謀父諫曰：「不可。先王耀德不觀兵。……是故周文公之頌曰：「載戰干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。」先王之於民也，懋正其德而厚其性，阜其財求而利其器用，明利害之鄉，以文修之，使之務利而避害，懷德而畏威，故能保世以滋大。……夫先王之制，邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王，先王之訓也。有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德，序成而有不至則修刑。於是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有文告之辭。布令陳辭而有不至，則增修於德，無勤民於遠。是以近無不聽，遠無不服。……」王不聽，遂征之，得四白狼、四白鹿以歸。自是荒服者不至（《史記·周本紀》）。

祭公謀父知道，天子要想「保世以滋大」，除了有武備的保障外，還必須學會依託修意、修言、修文、修名和修德等德治方法；除了有征伐刑辟外，還要有「文告之辭」；除了必要的利益爭執外，還要保持勿貪小利的天朝風範。當人們看到對犬戎「四白狼」、「四白鹿」的奪取已導致「荒服者不至」的時候，

祭公謀父所述之周代「天下」理念所具有的歷史、現實和未來意義，也就從穆王行為的反面獲得了證明。事實上，後來通行於東亞地區的「朝貢體系」和「華夷秩序」，幾乎都可以從這段文字中找到它的根源甚至雛形。

「華夏」與「夷狄」間落差的設定，為「天、天子、天下」邏輯的展開賦予了自明的正當性前提。反過來講，該邏輯的成立，也恰恰需要借助這一毋庸置疑的價值設定給人們的行動賦予一個名正言順的依據。然而，「借助」行為本身，卻昭示了「天子」在「天下」理念落實上的手段運用色彩。換句話說，天子在鋪展天下過程中的「華夷」設定目的，多措置於如何給阻礙「天、天子、天下」邏輯者定罪量刑、揮師征伐並最終俾其就範上。由於這種邏輯關係更多被落實在商王朝的行事特徵上，所以也就意味著商朝的「華夷觀」，還停留在「華夷」理念的淺表層面和物理階段。其若隱若現的「中華」優越觀念，並未逸脫「神政」核心價值體系，自然也就無法指望這種優越感會從奠基於「神力」和「膂力」的硬性政治結構中昇華為「德治」意識形態。創造出「德治」意識形態的西周統治集團，顯然極大地借鑒了硬性亦脆性的商朝政治結構及其興亡教訓，把對「神」的膜拜下移為對「人」的重視，將「天下」邏輯的展開程式納入到先「禮樂」而後「征伐」的軌道上來。它的對外效果已如前所述，但其對內控制手段的局限性亦隨著時間的推移而越發變得突出。人們注意到，禮樂體系的世俗政治化，固然排除了人事以外的神祇控制，但同時也沒有培育起內在於人心的精神信仰。這意味著，一旦宗法政治的控制手段失效，「神靈」和「心靈」這兩重精神危機，將同時壓向政治中心，使禮崩樂壞的「下克上」行為和群雄競起的內部分裂活動變得難以制御。西周數百年來形成的旨在克服商朝神政思想的無神論傳統，使

政治學意義上的「天下」原則對神學他律的回歸，變得鮮存可能。這就使能夠給現實政治賦予內在理解的信仰建設，變成周人擺脫天下崩解困境的重大需求。孔子的出現，應該體現了這一需求。

孔子時期（春秋）所直面的問題，顯然不止於華夏內部。周朝政治中心的隱沒，曾同時喚起周邊部族對「天下」的覬覦熱情。這種內憂外患的自然連動，意味著中原王朝除了要忍看「八佾舞於庭」（《論語·八佾》）的禮廢樂壞，還需要面對「南夷與北狄交，中國不絕若線」（《公羊傳》僖公四年）的華夏文明危機。這使得孔子不但要用「是可忍孰不可忍」的態度來對內「正名」，以捍衛周的禮樂秩序，還要以「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」的「華夷之辨」觀念去抵禦外侮（《論語·八佾》）。與內憂外患的天然關涉相彷彿，孔子「必也正名」與「華夷之辨」行為的同時登場，亦剛好突出了一個共同的文化主題，即「周監於二代，鬱鬱乎文哉，吾從周」的問題。這意味著，「中華」優越意識的文明強化和心理認同行為的切實發生，反而導源於「天子失序」和「夷狄交侵」的雙向刺激中。從外在形式上看，被高度強化的「中華」優越意識似乎是被打出來的——它符驗了置於死地而後生的文明論原理；而其內在邏輯，卻仍未脫離前述之「落差」設定，即：以往不敢望華夏項背者的「中原問鼎」行為，從反面凸顯了華夏禮樂價值的彌足珍貴與自我毀棄後的惡果和遺恨。在這種情況下，「從周」，似乎也只有「從周」，才能喚回華夏文明的優越感。⁶⁹而這一優越感能否被喚回的首要前提和當務之急，是如何才能做到「尊

⁶⁹ 朱熹：《四書集注·八佾》引尹氏語：「三代之禮，至周大備」。此外，「從周」的言論還頻繁出現於〈雍也〉、〈子張〉、〈泰伯〉等篇章。

王攘夷」。由於「尊王」的背後潛藏著「天、天子、天下」邏輯，因此，「尊王」事實上反映了「天下一統」意識的絕對性；而「攘夷」本身，由於是配合中華文明類型實現一統天下目的時所必須設定的行為根據之一，因此，對華夏文明的捍衛和認同，也就同時被賦予了維護「天下」邏輯的意義。於是，對華夏的捍衛，不但使「桓公救中國，而攘夷狄」（《公羊傳》僖公四年）的行為，受到了恆久的謳歌，甚至在尊、攘行為間必擇其一時，後者的重要性總會獲得最大限度的凸顯。孔子之所以對管仲給予那麼高的讚譽，說「微管仲，吾其被髮左衽矣」，甚至原諒了他因為沒有為「公子糾」像「召忽」一樣殉死所落下的「不仁」罵名，就是因為「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜」。這實際上等於說，歷史悠久的中華文明，虧得管仲之力，才得以延續至今。這顯然是「匹夫匹婦」出於某種小「德」的譴責就「自經於溝瀆」等行為所不能「知」者（《論語·憲問》）。

孔子的工作，確立了人們對「一統」和「華夏」的信仰。信仰所具有的心理特徵，使外在的禮樂秩序無疑被內在化、心性化和神聖化了，而這也恰為西周時代所闕如。⁷⁰這種心理層面

⁷⁰ 孔子時期，西周的崩潰，使禮樂制度的外在保持變得鮮有可能。正是這個原因，禮樂原則開始了其容易被理解的內在轉移過程，即「禮」內化為「仁」。它的全部邏輯根據體現在《論語》的下列論說中：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《八佾》），「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉」（《顏淵》），「孔子曰：『能行五者於天下，為仁矣。』請問之，曰：『恭，寬，信，敏，惠。』」（《陽貨》），等等。顯然，「禮樂」的基本原則，幾乎都被孔子藏入了「仁」中，甚至「親親」「尊尊」這一周制根本，也被完好地保存到「仁」的範疇中來，即「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本歟！」（《學而》）「禮」雖然內在化為「仁」，但「禮」的基本原則並未被改變，而且孔子把「禮」內藏於「仁」的目

上的深層規定，還在某種意義上構建起了中華民族的早期「文化—心理結構」。⁷¹值得注意的是，當政治權力和文明權威同時受到威脅時，孔子最先捍衛的是文明權威，並善於把內在政治矛盾轉化為對外的文明之爭。在這種轉化中，除非你希望自己被稱作「夷狄」和「禽獸」，否則就必須服從不需討論的「中華大義」。其雙向控制邏輯表現為：維護禮樂政治本身，就等於維護華夏文明；而破壞禮樂的內部爭鬥，則不啻自降為夷狄，自墮為另類。進一步講，在「華夷之辨」的大是大非面前，華夏族屬內部的所有爭執和齟齬，都必須讓位給這一首要矛盾。它有效地維護了「天、天子、天下」體系，也嚴厲地規定了華夏人士的「大義」和「大節」。孟子稱「《春秋》，天子之事也」，以及「孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼」等說法，並非沒有根據；而孔子本人對自己理論的未來成功自信，也顯然不是在憑空想像。事實上，後來所有的傳統政治家，幾乎沒有一個不把「天下一統」作為自己的行動目標，也幾乎很少有政治家不在「嚴華夷之防」的基礎上來確立自身地位的正當性和權威。如果說以往的「華夷」設定只是體現了「天下體系」的邏輯要求，那麼，如今的「華夷之辨」，則已內化為匹夫匹婦的內在信仰和文化民族主義。文天祥之於元朝和朱舜水之於安南的壯勇之舉，體現了「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」（《論語·子罕》）這一內在信仰的巨大力量。也恰恰是這種力量，每每能使華夏文明絕處逢生。

的，是指望日後機會降臨時再將「禮」外化，來複製周代的禮樂制度，即「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣！」（《衛靈公》）參見拙著：《道學的病理》（北京：商務印書館，2007年），頁62。

⁷¹ 李澤厚：《中國思想史論》上（古代部分）（合肥：安徽文藝出版社，1999年）。

然而，當戰國時期中原內部已不存在「華夷」之別，換言之，當「以夏變夷」的任務大體完成後，「國」與「國」之間的「大小」差異，就成了「國際」交往時所必須面對的大問題。在中原，較早總結出「交鄰之道」的原則和方法者，應該是戰國時代的孟子。下面一段對白，固與「葵丘五命」等「春秋國際公法」的案例有關（《孟子·告子下》），但實際上，它還在相當程度上奠定了日後東亞倫理關係的基調：

齊宣王問曰：「交鄰國有道乎？」孟子對曰：「有。惟仁者為能以大事小。是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大。故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也。以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。詩云：畏天之危，於時保之。」（《孟子·梁惠王下》）

這裡面隱含了三條線索：一是「天→天子→天下」之根本邏輯；二是「天下／諸國」關係所應遵循的基本原則；三是決定「大／小」關係性質的「仁／智」倫理要素。

其中，作為大前提的邏輯問題，孟子所凸顯的是不需要討論的「一」。當梁惠王「卒然」發問「天下惡乎定」時，孟子的「定於一」回答幾乎是下意識的（《孟子·梁惠王上》）。正如前面所談到的那樣，這裡的「一」，不是要佔有全部「天下」，而是試圖給世界賦予一個整體的意義。在這個整體當中，所謂「外界」，在邏輯上是不存在的。但是，由於「一」確立於「殊」的集合，而「殊」在現實當中又存在著客觀上的大小之別，因此，要處理好大小之間的關係，顯然需要某種秩序來提供保障。於是，「天→天子→天下」邏輯的自明性，也就順理成章地給大小

關係賦予了自明的上下秩序。⁷²而且，按照日本學者西嶋定生的說法，這也適用於「華夏」與「蠻夷」之間的交往關係，即「天子」在對蠻夷顯示中國君主權威的同時，亦表現了君主在祭祀天地鬼神時的地位。他還用《禮記·曲禮》疏中所引梁崔靈恩所謂「夷狄只知畏天，故舉天子以畏之也」的話，來證明何以對夷狄必稱「天子」的原因。更進一步，西嶋還通過許慎的《五經異義》，來證明對夷狄稱「天子」的慣習乃起源於《春秋》。⁷³

然而，秩序的確立，並不意味著大小關係就是大對小的壓迫，當然也不意味著小對大的敵視。「一體化」構圖中既然沒有「他者」，於是便要求大與小或上與下的關係應建立在相「事」的基礎上而不是彼此間的劫掠殺戮。這也是梁惠王在追問「孰能一之」時，孟子回答以「不嗜殺人者能一之」以及他堅信「天下莫不與也」的主要原因（《孟子·梁惠王上》）。這意味著，「以大事小」的「仁」和「以小事大」的「智」的結合，已被孟子凝煉為交鄰理論中的倫理關係準則。它在賦予「以大事小」的「樂天者」以博大的胸襟、並宣示只有「樂天者」才能「保天下」等倫理價值的同時，也給「以小事大」者規定了「一體化」前提下的守禮角色，並進一步對「畏天者保其國」的小邦「事大主義」，給予了生存智慧上的同情與理解。

「天下一體」原則，還使孟子超越了以往「嚴華夷之防」的逼仄視野，為「變夷為華」的同質化運動，賦予了無限的空間。下面一段發言，不啻給中原乃至東亞地區的文明進程，創

⁷² 參見《禮記·曲禮下》、《漢書·郊祀志》、《白虎通·爵篇》、《禮記·禮運》、《漢書·王吉傳》等。」

⁷³ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年），頁82。

造了一個海納百川的範式：「舜生於諸馮，遷于負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相距也千餘里，世之相後也千有餘歲，行志得乎中國，若合符節，先聖後聖，其揆一也。」（《孟子·離婁下》）孟子的這一觀點，比東漢何休「公羊三世說」中「至所見之世，著治太平，夷狄進至於爵，天下遠近大小若一」的說法，要早四百多年。⁷⁴而唐朝程晏的〈內夷檄〉與清代皮錫瑞的〈春秋〉篇，亦顯然與此同源。⁷⁵尤為重要的是，這些相關輿論還極大地影響了東亞各國學界。日本江戶時代（1603-1867）大儒伊藤仁齋（1627-1705）不曾迴避日本為「九夷」之一的說法，但同時認為，華夷之別，並非絕對，兩者之間是可以因禮儀文明程度的起伏消長而隨時易位的；⁷⁶李氏朝鮮王朝仁祖朝司諫趙綱甚至直認朝鮮已變成縮微版「中華」：「我國素以禮義聞天下，稱之以小中華。而列聖

⁷⁴ 何休：《春秋公羊經傳解詁·隱公元年》。

⁷⁵ 程晏說：「四夷之民長有重譯而至，慕中華之仁義忠信，雖身出異域，能馳心于華，吾不謂之夷矣。中國之民長有倔強王化，忘棄仁義忠信，雖身出於華，反竄心於夷，吾不謂之華矣。（竊心於夷，非國家之竊爾也。自竊心於惡也。）豈止華其名謂之華，夷其名謂之夷邪？華其名有夷其心者，夷其名有華其心者，是知棄仁義忠信於中國者，即為中國之夷矣，不待四夷之侵我也，有悖命中國，專倨不王，棄彼仁義忠信，則不可與人倫齒，豈不為中國之夷乎？四夷內向，樂我仁義忠信，願為人倫齒者，豈不為四夷之華乎？記吾言者，夷其名尚不為夷矣，華其名反不如夷其名者也。」參見董誥等編著：《全唐文》（九）卷 821 〈內夷檄〉（北京：中華書局影印版，1983 年），頁 8650。皮錫瑞亦謂：「春秋有攘夷之義，有不攘夷之義，」夷狄進至於爵，與諸夏同，無外內之異矣。外內無異，是不必攘，遠近小大若一，且不忍攘，聖人心同天地，以天下為一家，中國為一人，必無因其種族不同，而有歧視之意，「是中國夷狄之稱，初無一定」。參見皮錫瑞：《經學通論·春秋》（北京：中華書局，1954 年），頁 8-9。

⁷⁶ 伊藤仁齋著，佐藤正範校：《論語古義》（東京：六盟館，1909 年）。

相承，事大一心，恪且勤矣。」⁷⁷日本學者塚本學在談到「變夷為夏」的標準時指出，近世早期日本人的「通念」，每每在西川如見的《華夷通商考》中得到反映，即：凡是進入中國和日本、通行漢字與禮儀的「漢字圈」諸國，就是所謂「中華」，否則就是「外夷」。當初，江戶知識人在華夷觀念的理解傾向上，似乎文化意識要超過國家意識。它的必要前提，是首先承認中國文化所具有的標準意義，然後去論證這些優秀的文化成分在日本亦已有之。在此基礎上，能夠通達日中的「華＝禮儀和文字」世界開始被設定，那些沒有進入這一「世界」者，便當然地被看成了「蠻夷」。⁷⁸從這個意義上講，內含於孟子「華夷之辨」中的文化提升意義和普遍主義價值，已經把以往「族屬之辨」轉化成了「文野之別」。朱雲影「華夷之別，也可說是文野之別」云者，⁷⁹亦此謂也。

孟子的「交鄰之道」和「華夷觀」，承襲了周孔以來的文德理想——「遠人不服，則修文德以來之，既來之，則安之」，⁸⁰也展開於「興滅繼絕」與「協和萬邦」⁸¹的目標之上。而且，《中庸》若果出於子思，那麼，下面的原則還應構成孟子交鄰倫理的更為直接的「底色」：「凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，

⁷⁷ 《仁祖實錄》卷32 丙子14年(1636)2月，載《李朝實錄》第35冊(東京：學習院大學東洋文化研究所，1962年)，頁163。

⁷⁸ 參見塚本學：〈江戸時代における「夷」觀念について〉，載氏著：《近世再考：地方の視點から》(東京：日本エディタースクール出版部，1986年)，頁86。

⁷⁹ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁203。

⁸⁰ 《論語·季氏》。孟子所謂「以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也」，講的也是這一原則。《孟子·公孫丑上》。

⁸¹ 《尚書·大傳》、《尚書·堯典》、《論語·堯曰》等。

懷諸侯也。……送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。」孔穎達在疏解「厚往而薄來，所以懷諸侯也」一語時說：「厚往，謂諸侯還國，王者以其材賄厚重往報之。薄來，謂諸侯貢獻使輕薄而來。如此，則諸侯歸服。」（《禮記·中庸》）然而，睦鄰友好，並不意味著高下易位，有悖倫常。所以孟子在重申「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也」之鐵律的同時（《孟子·滕文公上》），還強調了「其交也以道，其接也以禮」這一交鄰規則的不可違逆（《孟子·萬章下》）。隨著秦漢時期大陸郡縣制度的普及、落實及隨之而來的局限性的發生，也隨著部分「絕域」願意接受並吸納大陸高端文明的行動漸成自覺，一個新的、更大範圍的「華夷秩序」，將進入可以預見的東亞伸展階段。

第二章

關於前近代東亞世界中的倫理問題

近代以前，「華夷秩序」朝大陸以東地區的「漂移」，曾創造過一個「前近代東亞世界」。¹如序章所示，這個世界，一般被

¹ 所謂「前近代」，學術界有著不盡一致的看法。有學者從歐洲城市史的角度出發，認為「大多數關於城市發展的社會科學研究在論及十九世紀工業化之前的城市時，都稱其為『前近代』（pre-modern）城市。這是一個簡單化的方法，即將工業革命之前社會生活所有方面都看成是前近代，在前近代社會城市也必然是前近代的」，但是這種說法卻無法回避下面的觀點：「羅茲曼經過研究後指出，成熟的城市體系是一種『前近代的』成果，而不是工業時代的產物」（王挺之：〈城市化與現代化的理論思考——論歐洲城市化與現代化的進程〉，《四川大學學報》，2006年第6期）。在分斷中國歷史階段時有日本學者主張：「我之所謂封建後期，在思想史上應佔有作為近代的胚芽期或胞胎期的位置。從這一點來說，把封建後期作為進入近代的準備階段而稱之為前近代期也是可以的，這就是本書之所以用它作為標題的緣故。」（溝口雄三：《中國前近代思想的演變》〔北京：中華書局，1997年〕，頁43）就是說，溝口所謂「前近代」，主要是指明清兩代。與此不同，中國學界既有將「秦漢到明清」直接命名為「前近代時期」者（張國剛：〈論「唐宋變革」的時代特徵〉，《江漢論壇》，2006年第3期），亦有把「前近代」的時空指代拓展到東亞全境者：「事實上，把文化的視野進一步擴大來看，則理學不僅是十一世紀以後主導中國的思想體系，而且是前近代東亞各國占主導地位或有重要影響的思想體系。」（陳來：《東亞儒學九論》序言〔北京：三聯書店，2008年〕）上述意見無疑各有其道理，但分歧的產生，我以為蓋出於兩大原因：一是指標問題，即究竟應該以什麼為標誌來確定「前近代」的性質？單純以「工業化」來分斷前後，恐怕只能構成階段性概念所賴以確立的必要條件而不是充分條件。二是範圍問題，即「前近代」究竟是「一國」特徵還是「區域」現象？如果是前者，那麼逸出「一國」空間的同類事物就得不到正確的解釋；如果是後者，則相近價值在某一區域中的通行便具有了不容忽視的意義。本章所謂「前近代東亞世界」，是指在近代「民族國家」理念和「條約體系」東漸前通行於中國大陸，朝鮮半島和日本等地的區域關係網絡。該體系建立在「中華」核心價值的基礎上，時間

表述為「華夷秩序圈」或「朝貢貿易體系」。而且，半個多世紀以來，相關研究也取得了豐厚的業績。²就研究內容看，問題一般被分為文化（華-夷）、政治（宗-藩）和經濟（賜-貢）三個領域。但是，由於近現代以來「利益」的計較逐漸演變成學術觀察的出發點和歸結點，因此，不光是政治和經濟，文化問題也逐漸被功利化的解讀所取代。這種以國家利益為出發點的研究範式，固然為人們清晰地把握區域關係特徵提供了相當的便利，也使以往停留於表面的議論變得意義有限；但如實而言，這種清晰和便利的剪裁者，卻是傳統概念包裹下的近現代價值

自漢至清，空間涵蓋東亞。但由於約定俗成的原因，本章在討論中將根據論證重點的不同而活用以往的相關稱謂，如「華夷秩序」等不一。

- ² John King Fairbank, *The United States and China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1948) / *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports 1842-1854* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1953) / *Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1968); 張存武：《清韓宗藩貿易：1637-1894》（臺北：中央研究院近代史研究所，1978年）；朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年）；西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年）；西嶋定生：《日本歷史の國際環境》（東京：東京大學出版會，1985年）；塚本学：《近世再考：地方の視點から》（東京：日本エディターズスクール出版部，1986年）；荒野泰典：《近世日本と東アジア》（東京：東京大學出版會，1988年）；濱下武志：《近代中國の國際的契機：朝貢貿易システムと近代アジア》（東京：東京大學出版會，1990年）；濱下武志：《朝貢システムと近代アジア》（東京：岩波書店，1997年）；丸山真男：《忠誠と反逆》（東京：筑摩書房，1992年）；邊土名朝有：《琉球の朝貢貿易》（東京：校倉書房，1998年）；李雲泉：《朝貢制度史論》（北京：新華出版社，2004年）；孫衛國：《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究》（北京：商務印書館，2007年）；韓昇：《東亞世界形成史論》（上海：復旦大學出版社，2009年）；林學忠：《從萬國公法到公法外交》（上海：上海古籍出版社，2009年）；[英]馬丁·雅克(Martin Jacques)：《當中國統治世界：中國的崛起和西方世界的衰落》，張莉等譯（北京：中信出版社，2010年）等。

和標準。正因為如此，當我們在研究中經常遇到功利性詮釋所無法解讀的大量史實例外，而這些例外的存在又總是關涉到倫理屬性時，近現代國際關係框架所難以涵概的前近代東亞特有現象，便應該引起研究者的特別關注。

這意味著，在充分肯定利益觀察維度所具有的研究價值的同時，我們還應注意到倫理要素在前近代東亞體系中的重要意義。這裡的倫理，我以為應該被指陳為規定前近代東亞各國間關係的倫常規範和道德原則。由於這種準自然的規範和原則常常表現為忠孝之義和朋友之道，因此，許多按照功利性框架難以講通的大小事件，反而能在倫理的層面上獲得進一步的理解。

第一節 先行研究的洞察力與局限性

日本學者西嶋定生，習慣將前近代東亞體系稱作「冊封體制」。他認為，冊封體制本身，最早是中國王朝的國內秩序，即以皇帝作為頂點和由這個頂點與貴族、官僚之間所形成的君臣關係秩序。惟此，中國王朝與周邊國家之間所形成的冊封體制，體現的乃是這種國內秩序的外部延伸。中國王朝對於有冊封關係的周邊國家之所以要求臣服和禮敬，原因亦在於此。然而，冊封體制的形成及其推移，不應只理解為其固有邏輯的自我展開。周邊諸國要求中國王朝的冊封，既有通過冊封來確立其統治者的國內權威需要，也不乏有利於各國間爭鬥的利益動機。對於中國王朝來說，也是如此，即：與周邊諸國冊封關係的設定，不僅有利於中國國內皇帝權威的確立，而且對居於冊封體制外圍的化外之國，也顯示了中國王朝的強勢。西元 665 年 10 月，唐高宗率突厥、于闐、波斯、天竺國、烏菴、昆侖、倭國、新羅、百濟、高句麗等諸蕃酋長和使者從長安出發，並於第二

年的 666（乾封元）年正月與諸州的都督、刺史一道封禪於泰山的行動，便內含有這樣的功能。這場「古來帝王之封禪未有若斯之盛者」的隆重儀式，在向上帝稟告平定百濟、恢復宇內秩序的同時，也向朝貢的諸蕃國顯示了自身的實力。³

韓國學者鄭容和也在相關論述中分析了李氏朝鮮王朝在「華夷秩序」當中所謂「真實」生存狀態。他認為，雖然「華夷秩序」是以禮為基礎的上下不平等的國際秩序為其前提條件的國際關係體系，但朝鮮作為新王朝，需要調整與中國、日本等國的關係，其中的核心當然是與中國的關係。鄭教授進一步分析了「朝鮮王朝創建者們」的「一種意志」：在朝鮮建設所謂「東周」，目的是建立一個僅次於中原「大中華」的「小中華」。這意味著，朝鮮要通過與中國的同質化而凸顯與其它周邊國家的差距，從而提高朝鮮在東亞文明共同體內的地位。他們甚至認為只有在某種程度上屬於所謂文明的國家才能對中國例行朝貢。鄭教授於是得出結論：朝鮮不是因為中國的強制被迫參與到朝貢體系之中，而是為了國家利益的最大化，主動而積極地利用了朝貢關係。而且，其國家利益的核心不是經濟利益，而是政治利益；它希望通過與「強大國」中國的政治聯合，確保國家安全，也需要借助「天子」的權威，來獲得政權的正統性並提高支配效率。朝貢體系雖然以儒家思想為根據的中國中心文化論——「華夷秩序論」為基礎，但其實際運行卻不能忽視背景中的中國政治軍事力量。特別是被稱為最「典型」朝貢關係的「朝-中」關係，其思想理念上的原因大於政治軍事方面原因的觀點理應得到修正。並且朝貢體系雖然是以中國為中心的

³ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年），頁462、449。

國際秩序，但其維持並非依靠中國單方面的強制或施惠，還包括周邊各國的利害關係及其共同努力。因此，朝貢體系不僅要從中國的觀點考察，而且有必要通過周邊各國的視角來加以立體的考察。⁴

以上兩種頗具代表性的觀點似乎都在強調，前近代東亞體系應該是出於各自需求的「相互利用」的產物。其最終目的，亦無非是使置身於該結構中的各國如何實現自身利益的最大化。為了強調這一點，許多細節問題，還常常成為論者喜歡援引的佐證。倭國女王卑彌呼與魏的「急接近」，可視為典型案例之一。由於魏蜀吳三國政權均將恢復中原一統作為自身的行動目標，而每個割據政權首腦又都認為自己才是正統的中原皇帝，因此，如何把一統時代程度不等地進入過中原影響範圍內的外族地區劃入自己一方，就成為各國可以理解的想法。他們欣然接受周邊政權的朝貢，使諸國分別得到冊封和賞賜，也顯然符合這一動機。而且依照通說，由於當時朝鮮半島南部諸韓勢力強大，因此，魏王朝只有通過對倭的禮遇才可以達到使倭從背後牽制半島勢力的目的。⁵就邪馬臺國方面看，相關記載，似乎也符合卑彌呼的切實需求。該記載顯示，卑彌呼遣使赴魏時，更多表達的是狗奴國襲擾邪馬臺國所引發的恐懼，並尋求庇護；而魏的告諭則明示，庇護當然可以，但前提是雙方之間需要建立封貢關係。⁶然而，西嶋教授這兩種看似順理成章的說法，卻很快被他本人的考證結論所推翻，即：魏王朝與諸韓國

⁴ 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係：朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉，《國際政治研究》，2006年第1期。

⁵ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁410、491。

⁶ 據《三國志·魏書·東夷·倭》載，狗奴國乃西元三世紀邪馬臺國的敵對國，國王為男性，稱卑彌弓呼。

之間發生摩擦、平叛以及帶方太守弓尊戰死諸端，都是發生在卑彌呼被冊封為親魏倭王之後、即魏正始 6 年（245 年）以後的事。惟此，魏、倭接近，便無法構成牽制半島說的理由和根據；而倭向魏王朝報告與狗奴國之間的紛爭，因發生在卑彌呼被冊封為親魏倭王之後，所以也無法構成向魏請封的原因。至於西嶋教授所給出的「親魏倭王之冊封理由」（三大點），用他本人的話說，則「全不出推測的範圍」。⁷

鄭容和教授的長篇論文，「批判了對東亞朝貢體系的基本觀點，即『中國中心主義』、『歐洲中心主義』和『日本中心主義』，還考察了與中國形成最為『典型』朝貢關係的朝鮮是如何認識和利用此關係的」。由於作者的「去中心化」意志十分堅定，因此，在談及朝鮮如何獲得安全保障問題時，通常喜歡強調朝鮮的主動性一面而排斥明清的所謂「施惠」；可當講到朝鮮瀕臨滅亡時，卻又以看似自責的筆法來歸咎於清朝：「在近代，沒能自己克服前近代朝貢體制的朝鮮，惹起了作為鄰居的『朝貢體制』的代表勢力和『條約體制』的代表勢力的衝突，只能自食其果」。在這個問題上，「甲申政變」（1884 年）主導者的部分言論，顯然在左右著鄭教授的看法，即「中國不再是能維持朝鮮安保的國家，因此，也就不能再成為朝貢事大的對象」。⁸

沒有人會質疑這種透過現象直取本質的敘事手法所能展示的異於庸常的深邃洞察力。而且，其通徹而動態的視角，還為人們清晰地把握前近代東亞體系的某些特徵，提供了一面超越表象的鏡鑒，這也是相關研究成果在學界能引起一定反響的主

⁷ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁 491-494。

⁸ 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係：朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉。

要原因。可是，如果事無大小，均解作「相互利用」，那麼，其研究方法本身便容易滑向「純功利」視域下的問題觀察手段。它有明快的優長，也容易帶來壅滯；它勾勒出的真實具有某種可信性，但過於真實的表白卻容易走向失真的另一個極端。西嶋教授常常用「哺育」一詞來形容日本文明的生長環境——「中華文化圈」的功能和意義，⁹表明他本人似乎已意識到構成這一行為的雙邊或多邊關係其實很難用純功利的視角去觀察和分析；而鄭教授所謂近代朝鮮在「積極參與條約體制」以謀求獨立的同時，「聽說日本有征韓論等侵略朝鮮的可能性，又主張以朝鮮是中國的『屬邦』的名義來阻止日本的侵略」云者，也在不自覺間道出了前近代東亞關係的另一面——倫理所發揮過的重要作用。這樣或許可以解釋，為什麼西嶋教授在強調利害關係的同時，會譴責近代日本有違東亞秩序的悖倫行為：「日本可謂東亞世界生下的『鬼子』，這個鬼子通過咬破自己母胎的行為和促使東亞世界解體的行動，才變成了近代世界的一員」；¹⁰也才好理解鄭教授的下列表述：「在朝貢體制中，中國通過周邊國家的朝貢所體現的服從，來確認並滿足中華的威信和自尊心，並沒有直接支配的意圖」；「壬辰倭亂時，明朝想冊封豐臣秀吉為日本國王，卻遭到朝鮮君臣的激烈反對，理由是日本是悖倫國。」¹¹這些無意當中流露出來的真實情況，似乎同時昭示出單純功利論的雙重「失真」——古代中國的對外政策和行動完全被視為「利用」群小的觀點所能帶來的第一重失真與周邊國對華的所作所為全部裹挾著功利目的的說法可能會帶來的另一重失真。

⁹ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》緒言，又，頁 586。

¹⁰ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁 667。

¹¹ 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係：朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉。

第二節 前近代東亞秩序的倫理指向

晚清總理衙門在回答日使森有禮的「屬國」詰問時所講的一段話，一定程度上道出了歷代中原王朝與藩屬國之間的真實關係：「修其貢獻，奉我正朔，朝鮮之於中國應盡之分也；收其錢糧，齊其政令，朝鮮之所自為也，此屬邦之實也。紓其難，解其紛，期其安全，中國之於朝鮮自任之事也，此待屬邦之實也。不肯強以所難，不忍漠視其急，不獨今日中國如是，伊古以來所以待屬國皆如是也。」¹²這裡，「修其貢獻」是象徵，「奉我正朔」是形式，可「紓其難，解其紛，期其安全」卻構成了中原王朝實實在在的責任。至於「不肯強以所難，不忍漠視其急」云者，還明顯透露出宗主國對藩屬國的惻隱之心、不忍人之心，一言以蔽之曰仁愛之心。這是事實，而橫互於事實背後的關係屬性，卻是典型的倫理關係。值得注意的是，中原王朝對藩屬國「予多取少」、「厚往薄來」的功利淡泊態度，反而有力地加強了彼此間的這一關係。在許多關鍵時刻，倫理意義上的雙邊互動對事態的影響十分巨大，極致時可以維護或改變東亞格局。在這一點上，以國家體制為邊界來劃分「天子」和「皇帝」的管轄範圍說，或許能給人以某種啟示。它源於鄭玄的一個較為細緻的觀察——《禮記·曲禮下》：「君天下曰天子。」鄭玄注：「今漢於蠻夷稱天子，於王侯稱皇帝。」西嶋學派亦贊同此說，但話語背景與鄭玄有所差異。¹³

¹² 〈附總署覆日使聲明朝鮮系中國屬邦照會〉，〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷5，頁3（北平：迺茲府關東甸七號，總發行人王希隱，1932年）。

¹³ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁78、82、88-89。平勢隆郎：〈戰國時代的天下與其下的中國，夏等特別領域〉，載甘懷真編：《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2009年）。

倫理關係在「華夷秩序圈」中能發揮如此深遠的影響力，「親緣」的存在，就不再是可有可無的問題。事實上，前近代東亞體系的確立，在很大程度上連接著中原王朝和周邊之間的親緣或準親緣傳說。它集中於殷箕子和周泰伯分別對朝鮮和日本的締造故事，而這兩位締造者又均與中原王朝有過「冊封」關係。

伏勝（前 260-161）的《尚書大傳》，最早記錄了「武王封箕子」的故事：「武王勝殷，繼公子祿父，釋箕子之囚。箕子不忍周之釋，走之朝鮮。武王聞之，因以朝鮮封之。箕子既受周之封，不得無臣禮，故於十三祀來朝。」¹⁴司馬遷稱，周武王曾向箕子問殷亡之原因，箕子作〈洪範〉以遺之，「於是武王乃封箕子於朝鮮，而不臣也。其後箕子朝周，過故殷墟。」¹⁵箕子雖然「不臣」而「不得無臣禮」，且「於十三祀來朝」者，是因為他接受了周武王的冊封。後來，大部分朝鮮史家均對此深信不疑，如權近的《東國史略》、鄭麟趾的《高麗史·地理志》等不一。李氏朝鮮王朝曾不無驕傲地說：「吾東方自箕子以來，教化大行，男有烈士之風，女有貞正之俗，史稱小中華。」¹⁶部分統治層甚至直認朝鮮本身就是中國的一部分，他們的工作不過是中國的「代理」而已：「我國自箕子受封之後，歷代皆視為內服。漢時置四郡，唐增置扶餘郡。至於大明，以八道郡縣，皆隸於遼東。衣冠文物，一從華制，委國王御寶以治事，如有率解中國漂流之民，則天子頒賞於地方官，其實中國之地，使我國治

¹⁴ 陳壽祺：《尚書大傳輯校》卷 2，《清經解續編》卷 355，第 2 冊（上海：上海書店，1988 年），頁 410。

¹⁵ 《史記·宋微子世家》（北京：中華書局，1959 年），頁 1620。

¹⁶ 《成宗實錄》卷 20 壬辰 3 年（1472）7 月，載《李朝實錄》第 15 冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1958 年），頁 237。

之。」¹⁷重要的是，箕子不單為朝鮮締造了早期的國家，更給朝鮮人民帶去了與中原文明同質化的倫理關係，而這種關係，還使中原王朝與朝鮮之間的交往原則，逐漸被賦予了共同尊奉的價值：

箕子率中國五千人，入朝鮮，其詩書禮樂醫巫陰陽卜筮之流，百工技藝，皆從而往焉。既至朝鮮，言語不通，譯而知之，教以詩書。使其知中國禮樂之制，父子君臣之道，五常之禮，教以八條。崇信義，篤儒術，釀成中國之風，教以勿尚兵鬥，以德服強暴。鄰國皆慕其義而相親之，衣冠制度，悉同乎中國。故曰：詩書禮樂之邦，仁義之國也，而箕子始之，豈不信哉！¹⁸

無論箕子朝鮮的往事有多大程度的史實依據和不同意見，其由此而帶來的雙邊呼應，特別是中華倫理關係的有效落實，卻是朝鮮史上的不爭事實。李朝太宗十四年（1419）九月，朝鮮正式確定了箕子祀典；而世宗十年（1428年）四月，還命卞季良特製了箕子廟碑。

在日本，「華夷」觀念也早已深入人心。以「中國」「夏廷」和「漢闕」自況者，不獨有偶。這類信息，至少在奈良時代，人們就能在正史當中讀到了。藤原廣嗣在天平十二年（740）八月上聖武天皇的表文中，即有「北狄蝦夷……野性難馴。往古

¹⁷ 《宣祖實錄》卷41 癸巳26年（1593）8月，載《李朝實錄》第27冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1961年），頁615。

¹⁸ 崔溥：《東國通鑒論·箕子朝鮮》，韓國民族文化推進會編：《韓國文集叢刊》（16）之《錦南集》（卷1）所收（서울〔首爾〕：景仁文化社，1990年），頁375-376。

已來，中國有聖則後服，朝堂有變則先叛」字樣；¹⁹而淳和天皇天長元年（824）十二月公卿表文中，則有「萬國旁戾，肅朝覲于夏廷；百蠻會同，仰膏澤于漢闕」等抒情文章。²⁰日本人對中原的親近感，與歷史上的「泰伯初祖」傳說，不可謂沒有關係。《通典》據魏人魚豢所撰《魏略》，注有「倭人自謂泰伯之後」等字樣。房玄齡、李延壽據此稱：「倭人在帶方東南大海中，依山島為國。地多山林，無良田，食海物。舊有百餘小國相接，至魏時，有三十國通好。戶有七萬。男子無大小，悉黥面紋身。自謂太伯之後。又言上古使詣中國，皆自稱大夫。昔夏少康之子封於會稽，斷髮紋身以避蛟龍之害，今倭人好沈沒取魚，亦紋身以厭水禽。」²¹日本的類似記載，最早出現於曆應元年（1338）。這一年，有僧曰中岩圓月者，在修《日本紀》時曾以吳泰伯為國祖，謂日本歷代均為泰伯之子孫。²²此外，徐市渡日說及其「入日本建國」說，也不失為中日之間充滿暖意的傳聞。²³於是，在回顧日本和朝鮮的源起時，日本江戶史家林春勝曾寫過這樣一段話：「就想泰伯至德而基我王跡，箕子有仁以開彼（指朝鮮）土地，均是先聖之所稱也，共曰東方君子國者，不亦宜乎！中華姑舍是，六合之內，守綱常之道，仰文物之化，未聞

¹⁹ 《列傳》第44〈藤原広嗣〉，載《大日本史》卷117（東京：本所區新小梅町壹番地侯爵徳川家藏版，明治33年〔1900〕），第14冊，頁3。

²⁰ 《本紀》第24〈淳和天皇〉，載《大日本史》卷24，第3冊，頁3。

²¹ 《晉書·東夷·倭人》（北京：中華書局，1974年），頁2535-2536。

²² 近藤瓶成等：《日本名僧傳》（複刻版），《改定史籍集覽》第9冊（京都：臨川書店，1984年）。

²³ 《史記》〈秦始皇本紀〉、〈淮南王傳〉、《後漢書·東夷傳》、《隋書·倭國傳》，以及日本著作《今昔物語》、《神皇正統記》、《本朝通紀》等。華人學者衛挺生甚至認為，神武天皇就是徐福（《日本神武開國考：徐福入日本建國考》）。參見朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁222-228。

如本國及朝鮮者，豈非泰伯箕子之遺風哉！」²⁴

以上說法的可信度，固然有待於歷史學家作出進一步的考證，但中原王朝自始至終都十分珍視這些傳說，卻是事實。一個可以理解的原因是，這種建構於擬親緣基礎上的倫理關係，已為「天→天子→天下」邏輯的伸展和維護，賦予了種族和文化優越論之外的準自然的道理和依據。西嶋教授曾將中原王朝維持冊封關係的思想，分為「中華思想」和「王化思想」。他認為，所謂東亞世界，是以中國王朝為核心的「國際政治機構」，實現這一機構的政治手段雖然是冊封和朝貢，但其根柢處卻是中華思想這一基盤。「中華思想」又被稱為「華夷思想」，是辨別中華與夷狄之差別的思想。通過這種差別的思想先去辨別中國與周邊諸國，而區別後的新的結合，便形成了東亞世界。用來實現這種結合的思想，也就是所謂「王化思想」。貫穿於這種差別與結合的價值基準，是「禮」的有無和「禮」的傳播。東亞世界的這一邏輯，通過儒教思想已被體系化，而尤為重要的是，它還被自覺意識為王化這一君主的德行問題。在王化推廣範圍之廣狹與君主德行之厚薄被等質化的情況下，對於周邊國家的王化達成度，也就成為與君主國內權威相關聯的問題。在這一意義上，華夷思想與王化思想往往被視為儒教式政治思想的基軸。²⁵然而，如果把東亞世界完全定位為「政治機構」、將東亞關係悉數定性為「政治關係」，那麼，維繫這種關係的一切方法，就容易被誤讀成為了達到某種預設目的而使用的手段。在這種觀察中，除了工具性價值外，人們已很難尋出體系本身所固有的文明意義和倫理價值。即便具有某種倫理屬性的「禮」，

²⁴ 《東國通鑒》林鶴峰序，日本寬文丙午年（1666）重刊。轉引自朱雲影前揭書，頁214。

²⁵ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁645。

²⁶在這種預設下也容易被解讀為中原王朝為達到某種目的而頻頻利用的「程式」和「藉口」；而「禮」的倫理價值一旦被抽掉或者功利化，東亞就只能是倫理缺位的利益關係體系，而一切以利害為轉移的關係體系的長久維持，事實上是鮮存可能的。可是，東亞體系存在了兩千餘年（一說四千餘年）的事實表明，體系得以維護，除了政治上的作用外，還有著重要的倫理支撐。而這種支撐，恰恰構成了連接「中華思想」與「王化思想」的紐帶。反過來說，倘周邊各國與中原王朝之間沒有倫理上的關聯，所謂「中華思想」和「王化思想」，就只能永遠屬於中原自己的思想，而不可能成為東亞鄰國欣欣然而從之的共通價值。因而在某種意義上，倫理的認可，有時甚至可以被視為其他關係能否建立的前提條件。這意味著，東亞倫理問題，已成為討論前近代東亞體系時所無法繞行的一大關鍵。它至少可條陳為以下兩端。

首先需要關注的，是前近代東亞世界中是否存在過以「春秋國際公法」為原型的區域關係體系問題。美國長老會傳教士丁韋良（W. A. P. Martin, 1827-1916），是《萬國公法》的譯者，也是近代以來最早研究中國傳統國際交往原則的學者。他曾試圖在諸多方面證明，中國古代已有類似於西方國際法的規則，儘管沒有體系的理論。這意味著，中國文化中存在著可以和西方法秩序對話的基礎。同時，中國古代既然已具備國際法，是「真的」（true），又是「自己的」（mine），那麼，中國就應該接受和遵守現代西方的國際法。²⁷儘管我們明白丁韋良的實際用意，但無法否認，丁氏所做的工作，事實上已給古中華的制度

²⁶ 如孔子曾說：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」見《論語·八佾》。
²⁷ 林學忠：《從萬國公法到公法外交》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁60。

文明部分地恢復了某種符合實際的歷史地位。1868年十月丁韪良發表於美國遠東學會上的一次演講，表明他對中國文化的傾心和對歐洲人的批判，並非一定出於禮貌上的敷衍和叵測用心。²⁸有學者指出：「正如丁韪良在《漢學菁華》的前言中所指出的那樣，關於國際法的基本觀念最早萌芽於古代中國的春秋戰國時代這一理論是他具有原創性的發現。關於這一點，恐怕沒有人會提出質疑，因為在這一領域他已經是公認的權威。」²⁹一向蔑視夷狄的中華士大夫之所以會對《萬國公法》表示接受，用丁韪良的話說就是「中國人在心理上準備欣然承認」，³⁰還從另一個側面反映出丁氏為中國「春秋國際公法」賦予歷史法理地位的做法，曾經給中國傳統帶來了某種程度的尊重。華人國際法專家洪鈞培和陳顧遠的工作，無疑又在此基礎上向縱深推進了一步。³¹

其次，有關前近代東亞倫理關係的基本原則問題，不可被忽視或無視。

不管丁韪良如何認為中國人遵守《萬國公法》的行為「不是在服從任何別人，而只是在服從他們自己」之類的說教有著怎樣的合理性，衍生於「威斯特伐利亞和約」的「國際關係體系」優越於所謂「古代中國國際公法」的「華夷秩序體系」，總還是他在比附式論證當中最想表達的本意。惟此，「條約體系」與「朝貢體系」的差異，就不單單被視為條款規則上的差異，

²⁸ 丁韪良：〈中國的覺醒〉，載《漢學菁華》，沈弘等譯（北京：世界圖書出版公司，2009年）。

²⁹ 沈弘等：《漢學菁華》譯後記。

³⁰ 田濤：《國際法輸入與晚清中國》（濟南：濟南出版社，2001年），頁50。

³¹ 洪鈞培：《春秋國際公法》（臺北：中華書局，1970年）；陳顧遠：《中國國際法溯源》（臺北：臺灣商務印書館，1957年）。

而更是先進與落後、文明與野蠻的差異。日使森有禮在與總理衙門討論「屬邦」概念的解釋標準時所表現出的一系列刁難和理直氣壯態度，反映的便是「條約體系」的規則和立場，而運用這一規則的目的，亦剛好是如何破除清與朝鮮之間在他看來是沒有意義的倫理關係。當然，這種關係的破除，對於近代早期的中國來說是十分困難的；而兩千多年的親緣式交往，也無疑加大了這一困難。一個曾經有過的事實是，「春秋國際公法」，既賦予了大國以親緣之心待人的仁厚襟懷，也對事大自處者充滿了現實主義的理解；既給「宗藩」關係提供了一體化的紐帶，也為二者之間賦予了必要的張力；既不允許哪個國家恃強凌弱、毀人宗廟，也取消了任何國家阻止他人「變夷為夏」的權利；既未降低中華價值的應有高度，又為「慕化向義」者開闢了廣闊的通道。可以說，這些相反相成事項的有機結合，為前近代東亞體系的倫理規則，奠定了底色和基礎。有學者指出：中國「對待臨邊的番邦，其間道義關係，多少仍保存著春秋時代的精神。制度形式雖然演變得複雜，而維持這種形式的，卻一直為禮部所主持。雖然沒有發展出外交部，卻也沒有轉變為殖民部。」³²

如前所述，中原王朝在履行「交鄰之道」的問題上，總是賦予周邊各國以倫理和擬親緣關係。歷史上，人們習慣於把漢光武帝賜予「漢委奴國王」金印的事件視為有史以來中日關係的最早期證明，但這並不意味著「漢／倭」封貢關係就已經締結。理由是：當時的日本還沒有被編入漢王朝的外臣行列。³³這種關係的建立，最早當始於卑彌呼。卑彌呼是西元三世紀前後

³² 王爾敏：《中國近代思想史論》（臺北：華世出版社，1977年），頁210。
³³ 栗原朋信：〈漢の內臣・外臣と客臣〉，《秦漢史の研究》（東京：吉川弘文館，1986年）。

日本邪馬臺國女王，曾統治過 30 餘國。她執政時，中原正值「三國鼎立」階段。據《三國志·魏書·東夷傳·倭》記載，魏明帝景初三年（239），她曾通過帶方郡與魏政權謀求接近，並遣使赴洛陽朝貢。朝貢的結果，不但其本人受賜以「親魏倭王」稱號和金印紫綬，所遣使節難升米和副使牛利亦分別被封為率善中郎將、率善校尉並獲賜銀印青綬。而且，魏同時還賜予了卑彌呼 100 枚銅鏡等。記載的確鑿性，後來已被出土文物逐一證明。³⁴然而，魏室庇護邪馬臺的一個重要前提，是二者之間通過封貢程式而締結的倫理關係或擬親緣關係。這從魏室賜給卑彌呼的詔書中不難窺見——其一則曰：「汝之忠孝，我甚哀汝」；其二則曰：「其綬撫種人，勉為孝順」。這種將「魏 / 邪」之間譬作君臣父子關係即忠孝關係的表述，體現了魏室對邪馬臺國的關切與愛護。³⁵日本在以後的對華交往中固然叛服不定，但千百年來所形成的親漢仇胡情結，卻不時有深刻的表現。當元朝以中華正統自居，前後六次通問日本並試圖重建東亞關係體系時，遇到的便是這一情結和由此而帶來的一系列拒絕。朱雲影在談到日本人堅決抵抗元朝入侵之原因時，認為有以下兩點需要引起注意：其一，由於日本有親漢仇胡的傳統思想，所以始終不願與蒙古修好。這種「親南疏北」的觀念，乃考察日元關係時所必須注意的要素；其二，由於日宋關係異常密切，所以日人與宋人同仇。以至於當元軍南下後，「日本知大宋失國」，竟「舉國茹素」！³⁶這恐怕也是大陸發生「明清鼎革」事件後，來日「乞師」者請求援助時的依據：他們不是說「大元之世攻

³⁴ 其中，刻有「景初三年」紀年銘文的神獸鏡，出土於今日本國大阪府和泉市的黃金塚古墳以及島根縣加茂町的神原神社古墳；刻有「景初四年」銘文的盤龍鏡，則出土於京都府福知山市廣鋒 15 號墓中。

³⁵ 《三國志·魏書·東夷傳·倭》（北京：中華書局，1959 年），頁 857。

³⁶ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁 261。

日本曾四五度，韃靼為日本之仇，甚有端緒」、³⁷「彼韃靼者何哉？文字不解，禮節無辨，人而禽獸，叛服無常」，就是言必稱「貴國於我，地雖遼絕，稱徐福裔，是非華人孫乎」！³⁸日本學者浦廉一注意到，在「明清革命」前後兩個消息來源（指大陸和朝鮮）的反覆刺激下，日本開始「視滿洲為夷狄，並稱其為韃靼、奴兒部、韃虜、奴酋等，對之輕蔑嫌忌之念日強，而對不斷蒙其侵攻的半島和明朝均寄予深刻的同情。這些，在明清革命前後，已成為瀰漫我朝野上下的風潮」。³⁹雖說日本的「復明」襄贊行動最終未果，但下面的衝動卻不獨有偶：「鶴芝遣人至撒斯瑪，訴中國喪亂，願假一旅，以齊之存衛、秦之存楚故事望之。將軍慨然，約明年四月發兵三萬，一切戰艦、軍資、器械，自取其國之餘財，足以供大兵中華數年之用。自長崎島至東京三千餘里，馳道、橋樑、驛遞、公館，重為修輯，以待中國使臣之至」；又，薩摩王聞知馮京第忠烈之心，擬出兵相救並決意「致中國洪武錢數十萬」，等等。⁴⁰這種倫理上的連帶感，直到近代亦有所顯現，在表述上，則不是「同文」，就是「同種」。⁴¹當然，日本發動侵華戰爭時，也大倡「同文同種」論，但眾所周知，那已不過是為達到侵華目的而採用的手段而已，

³⁷ 〈鄭芝龍請援兵〉，見林春勝、林信篤編：《華夷變態》上冊（東京：東洋文庫，1958年），頁19。

³⁸ 〈鄭彩寄書二篇〉，同上，頁26。

³⁹ 浦廉一：〈華夷變態解題——唐船風說書の研究〉，同上，頁22-23。

⁴⁰ 黃宗義：《行朝錄》卷8〈日本乞師〉，載《黃宗義全集》第2冊（杭州：浙江古籍出版社，1986年），頁180-182。

⁴¹ 如日本「興亞會」創始人之一曾根俊虎的「同文同教」說和清朝駐日書記官黃遵憲的「同種說」等不一。分見〔日〕曾根嘯雲輯，王韜刪纂：《法越交兵紀》〈五七位勳五等曾根俊虎先生自序〉，沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第62輯所收（臺北：文海出版社，1971年）；黃遵憲：《日本雜事》，收入王錫祺編：《小方壺齋輿地叢鈔》第10帙第4冊所收（清光緒17年〔1891〕鉛印本）。

因為按照西嶋教授的說法，這時的日本，已變成了「咬破自己母胎」的「鬼子」。

相比之下，朝鮮與中原王朝的關係，則不止於親緣倫理，而且是血肉相連；不僅山水同脈，而且生死攸關。這一點，在最具典型意義的「宗藩」關係階段——明清時期，似尤其如此。有懲於以往的教訓，明太祖朱元璋在歷史上第一次以一個負責任的大國形象，對東亞乃至東南亞與中原王朝有著不等親緣關聯的各國做出了莊嚴的承諾，這就是著名的「十五不征之國」約定：

四方諸夷皆限山隔海，僻在一隅，得其地不足以供給，得其民不足以使命。若其不自揣量，來擾我邊，則彼為不祥。彼既不為中國患，而我興兵輕伐，亦不祥也。吾恐後世子孫倚中國富強，貪一時戰功，無故興兵，致傷人命，切記不可。但胡戎（即蒙古）與西北邊境互相密邇，累世戰爭，必選將練兵，時謹備之。今將不征諸夷國各開列於後：東北朝鮮國；正東偏北：日本國（原注：雖朝實詐，暗通奸臣胡惟庸謀為不軌，故絕之）；正南偏東：大琉球國、小琉球；西南：安南國、真臘國、暹羅國、占城國、蘇門答刺國；西洋國：爪哇國、湓亨國、白花國、三弗齊國、渤尼國、西洋瑣理（印度）。⁴²

這應該是一個和平主義的約定。它的出臺，給區域秩序的穩定與和諧提供了一個規範和公約；這也是一個賦予各國、尤其是明朝自身以責任意識的約定，它要求學會克制，彼此照應。

⁴² 《皇明祖訓》，張德信、毛佩琦主編：《洪武御制全書》（合肥：黃山書社，1995年），頁390。

然而，朱元璋的不同，在於他對「交鄰之道」中的「理想」與「現實」關係所做的順序易位，並且這顯然是一個實事求是的易位。由於實力與實利的權衡有助於大家接受和平的道理，於是，對周邊國而言，區域和平就應該成為政治力學規約下的必由之路；又，假設周邊國均渴望和平，而最有條件和能力去打破和平局面的明朝，便首先需要學會自我克制，而不可無故興兵，恃強凌弱。在這一構圖中，前者是利害的，後者則是道德的；前者的實力主義突進一旦被克服，後者的倫理主義價值便自然獲得凸顯。「得其地不足以供給」等說法表明，中原王朝對藩屬國的功利之心是淡泊的；⁴³而倫理關係的維護，在這裡顯然已被賦予了更為根本的價值。人們注意到，在以上約定中，第一個不可興兵的對象，就是朝鮮。儘管中朝之間在政治、經濟上有著清楚的領域界定，但「唇齒相依」的地緣與倫理關係，使明清時期的半島政策與其說是「不征」，不如說是「保護」。重要的是，這種保護還經常超越利害，以至明清兩朝為了保全朝鮮，竟不惜以國運相賭。結果如眾所周知，明清在「壬辰倭亂」（1592年）和「甲午戰爭」（1894年）中的出兵援救，已分別成為兩個王朝先後終結的觸媒。

李朝漢學家朴趾源是這樣追憶明朝往事的：「我東服事皇明二百餘年，忠誠剴摯，雖稱屬國，無異內服。萬曆壬辰倭敵之亂，神宗皇帝提天下之兵以救之，東民之踵頂毛髮，莫非再造之恩也」；「崇禎丙子清兵之來也，烈皇帝聞我東被兵，急命總兵陳洪範調各鎮舟師以赴援。洪範奏官兵出海，而山東巡撫顏繼祖奏屬國失守，江華已破。帝以繼祖不能協圖匡救，下詔切

⁴³ 如明太祖——「索歲貢以試其誠偽，非以此為富也」；明宣宗——「土物效誠而已」，等等。參見《明史·外國一·朝鮮》（北京：中華書局，1974年），頁8282、8285。

責之。當是時，天子內不能救福、楚、襄、唐之急，而外切屬國之擾，其救焚拯溺之意，有加於骨肉之邦也。及四海值天崩地坼之運，蕪天下之發而盡胡之，一隅海東雖免斯恥，其為中國復仇刷恥之心，豈可一日而忘之哉！」⁴⁴而朝鮮方面的報恩反應，不但令人動容，其建立在「春秋大一統」觀念下的倫理親緣意識，更足以引人深思：

上（指李朝肅宗）既於今三月設壇後苑親祭毅宗皇帝，必欲為神皇立廟以致隆……李佺奏曰：「神宗皇帝立廟之教，實是曠絕千古之盛節，群下孰不感動！……論者或以為諸侯祭天子，於禮為僭，以常道言之則然矣，然臣意則與此有異。昔漢韋玄成之言曰：「父不祭於支庶之家，王不祭於下土諸侯。」其分固截然，而禮本有經有變，要之本乎人情，合於天，則若嫡子有故，不得祭父，則支庶代行於其家，亦是人情之所不容已也。天子太廟既不血食，而一隅偏邦獨有沒世不忘之誠，追思而祭之，亦何異於以支庶代祭其父乎？但其所以祭之，必須專尊致嚴，無一毫苟且未安之端，然後可以盡其誠敬。而雖若踰分，不為罪也。不然，則豈不尤為不敢乎！今若舉東方為大明之區域，而立天子之廟，則豈不盛哉！」……上曰：「神宗皇帝再造藩邦之恩，萬世不可忘也！」⁴⁵

而在關鍵時刻，朝鮮人甚至以性命為代價，雖肝腦塗地而不惜：「皇明崇禎十一年，我國將李時英率兵五千入建州。清人

⁴⁴ 朴趾源：〈駟汎隨筆〉，載《熱河日記》（上海：上海書店出版社，1997年），頁61。

⁴⁵ 《肅宗實錄》卷40甲申30年（1704）9月，載《李朝實錄》第40冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1964年），頁534-585。

劫時英為前行，與明都督祖大壽戰於松山。士兵皆精炮，祖軍多殲。下令軍中虜頭一顆，予銀五十兩；鮮人一級，予銀百兩。士兵李士龍，星州人也。獨炮義不入丸，凡三發，無傷，欲以明本國之心也。清人覺之，遂斬士龍以徇，祖軍望見皆大哭。大壽乃大書旗上曰『朝鮮義士李士龍』，以風時英軍。今星州玉川上有忠烈祠，即士龍俎豆之所。」⁴⁶

清與李氏朝鮮王朝的關係雖然在「明清鼎革」之際一度遭遇困難，但隨著清廷對明朝文化的全面繼承且有過之而無不及（如《古今圖書集成》和《四庫全書》的修纂等），兩國交往乃日趨密切，加之清朝在朝鮮問題上實行了大量豁免和寬容政策，所以，清對朝鮮的關愛甚至超過了明朝。與此相應，朝鮮亦一改早期的仇清心態，事清也若明，其恭順忠誠，竟不減當年。當然，正如朱雲影所說：「最後，清室也和明室一樣，為了保護朝鮮，不惜賭國運與日本一戰，結果不幸失敗。在朝鮮被日本合併的次年，清朝也亡了。」⁴⁷有關清朝與朝鮮偕亡一事，固有不同的解讀，但中國對朝鮮「不忍漠視其急」的倫理親情因素，卻無論如何不能被置之度外。馬建忠出使朝鮮時所作的日記，反映了清朝君臣的真實心態：「初九日晨，登明雪樓閑眺。見棟宇間木刻櫛列，皆從前皇華蒞止時留題篇什。其詩多道國家綏靖藩封之意與朝鮮服事上國之忱，想見其國之君長累世恭順。宜一旦有事，朝廷不忍以度外置也。」⁴⁸

鄭容和教授在談到朝鮮通過冊封使政權正統性獲得認證的

⁴⁶ 朴趾源：〈玉匣夜話〉，載《熱河日記》，頁 365。

⁴⁷ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁 274-275。

⁴⁸ 馬建忠：《東行初錄》，載沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第 16 輯《適可齋紀言紀行》卷 4（臺北：文海出版社，1968 年），頁 361-362。

意圖時強調，朝鮮的這一意圖，有時會被中國利用。例如明代「(朝鮮)非恃中國之寵數，則無以令其臣民」以及清代「皆由其國弱臣強，若非我朝護持，不知幾經篡竊」等記載不一。其實，這似乎不應成為明朝對待朝鮮的主流輿論，倒反映了朝鮮對明朝的利用特徵。與此同時，鄭教授在述及「壬辰倭亂」中明朝軍隊的表現時，還曾引述過這樣的民間輿論：「明軍來到朝鮮，並不作戰，而是倒行逆施，給韓民族帶來了不亞於倭兵的災難，被當作是民族的敵人」，「明軍的長期駐守造成民弊叢生，民眾對明軍的仇恨不亞於對日本的仇恨」，等等。⁴⁹援朝戰爭中究竟有無個別軍人的違紀現象，尚待考證，但這種說法與中朝間深厚的倫理情誼相比，則無論如何也不會占據主流。如果不是這樣，已經轉事清朝、並成為清藩屬國的李氏朝鮮，其不顧清朝的忌諱甚至甘冒速禍危險而猶奉明朝先君的做法，⁵⁰就無從得到解釋了。當清朝曾為之不快時，李朝仁祖的回覆，或許更能代表「壬辰倭亂」時明軍行動的意義：「小邦僻在海隅，惟事詩書，不事兵革，以弱服強，以小事大，乃理之常，豈敢與大國相較哉！徒以世受皇明厚恩，名分素定，曾在壬辰之難，小邦朝夕且亡，神宗皇帝動天下之兵，拯濟生靈於水火之中，小邦之人，至今銘鏤心骨，寧獲過於大國，不忍負皇明。此無他，其樹恩厚而感人深也。」⁵¹由此看來，鄭教授的卷議引證似乎有些以偏概全。倒是鄭文用澄清「誤解」的方式所提出的如下問

⁴⁹ 鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係：朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉。

⁵⁰ 史載，明室雖亡，朝鮮仍追懷不已，如李肅宗於禁苑築「大報壇」，祀明太祖、神宗、毅宗三帝，李正祖敕撰《尊周彙編》，以表尊明之誠，甚至與清朝締結宗藩關係後，朝鮮對國內仍用明崇禎年號達百年之久等。朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁 274。

⁵¹ 《仁祖實錄》卷 34 丁丑 15 年(1637)正月，載《李朝實錄》第 35 冊(東京：學習院大學東洋文化研究所，1962 年)，頁 203-204。

題，反而值得關注，即「朝貢」曾使「朝鮮王朝承受」了「屈辱」。(見前揭文)

這意味著，一定要把千百年來相濡以沫、血脈相連的兩個政治實體像外科醫生做切割手術一樣硬性割斷，則彷彿冷冰冰的法律無法解釋溫情仁厚的道德那樣，有相當的非歷史性和不近人情處。除非不想切實瞭解東亞區域關係的真相，否則，對歷史和情感因素的尊重，就應該成為觀察和解決該問題時不可或缺的前提。這也是用近現代國際關係理論來處理前近代東亞關係時的大忌所在。日本學者平野聰指出：「建立在近代國際法基礎上的秩序，對於通過某一特定國家和地區與皇帝關係之濃淡而建立起來的朝貢國＝屬國立場，沒有給予些許寬容。(在近代國際法看來)儘管通過各種形式對皇帝進行定期朝貢，可如果這種行為已不是按照皇帝的意旨而是根據自己的判斷來行事，並且同其他外國的關係也能夠進行自律式處理，便可以判斷，這個國家已是獨立國而不再是什麼屬國。如對清朝朝貢的同時也向日本派遣通信使的朝鮮，即可以被視為『自主之國』＝獨立國家，甚至還可以被引申為與清朝對等的國家。如此，則『天下』的立場便會立現危篤。何況那些已被放置不顧的『化外』地區，因其為無主之地，就更容易在不知不覺間被他國據為己有……環繞東支那海的『東亞國際關係』框架，便正是從這種緊張中起步的；而近現代主權國家體系的冷酷邏輯，也正是被組合和形成於前近代華夷思想所累積下來的不信任和誤解的基礎之上。」⁵²作為歐法在東亞實踐的急先鋒，森有禮對李鴻章的反駁目的，無非是如何掩埋東亞傳統的倫理關係。只是，掩埋並不等於沒有，相反，日本通過明治炮艦才終於切斷的清

⁵² 平野聰：《大清帝國と中華の混迷》(東京：講談社，2007年)，頁260-261。

韓紐帶，反而昭示了倫理在東亞區域關係中曾經有過的強韌存在。即便時至今日，其餘韻亦不可謂全無遺響。⁵³

第三節 東亞「兩極」的出現與倫理體系的解體

與朝鮮不同，在前近代東亞體系中，日本與中原政權之間，一般多呈顯為若即若離的狀態。這種情形的發生，源於日本朝貢行為的時斷時續和提早終止。稱「時斷時續」，是因為從邪馬臺國女王卑彌呼對魏的朝貢（三世紀）到「倭五王」對南朝的朝貢（五世紀），再從足利義滿到足利義教（十五至十六世紀）對明朝的朝貢，中日封貢史上總是在間歇式地出現空白。僅從六世紀以降到明永樂帝 1403 年冊封日本國王源道義即足利義滿為日本國王，中國與日本之間的君臣關係就曠絕了 900 年；稱「提早終止」，是因為從室町幕府（1336-1573）時期的 1551 年起，日本便再未回到過「宗藩」關係體系中，而成為試圖與中國政權分庭抗禮的獨立政治實體。此後，從十六世紀中葉到整個德川時代，日本出於經貿利益考慮，雖多次嘗試與明朝恢復以往封貢形式下的「勘合貿易」，但由於日式「華夷秩序」的不斷擴張和欲與明清對等的意識十分強烈，致使其行動與目的之間，總是南轅北轍。⁵⁴這種狀況，一直持續到標誌東亞「朝貢體系」完全終結的「甲午戰爭」（1894）。僅僅從 1551 年到 1894 年這一個時段，日本脫離「朝貢體系」就長達 343 年。若加上

⁵³ [英] 馬丁·雅克 (Martin Jacques):《當中國統治世界：中國的崛起和西方世界的衰落》，張莉等譯（北京：中信出版社，2010 年），頁 333。

⁵⁴ 參見拙稿：〈關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視〉，《歷史研究》，2008 年第 3 期（見本書第四章）；又，《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》第 4 章〈「華夷」理念的非對稱變化與晚明之對日「乞師」〉（臺北：臺大出版中心，2009 年）。

卑彌呼以來的斷續時間，日本游離於體系之外的時間，總計達1500年左右。我們常說的中日交流「蜜月期」——留學僧與留學生、遣隋使與遣唐使大量來華的隋朝和唐朝，反而是中日間並無「封貢」關係的時代。並且從菅原道真（845-903）終止派遣最後一批遣唐使（894）到北宋的整整一百年時間，雙方竟幾乎音信斷絕；而整整一千年後，日本則與中國發生了近代以來的首次對決（「甲午戰爭」）。然而，以上這組時間及其所發生的事件，對日本來說，意義不可謂小。當中日之間圍繞朝鮮半島的幾次大規模衝突發生後，日本已成為東亞地區唯一可與大陸政權進行公開抗衡的國家。從這個意義上講，稱傳統的東亞關係體系開始從「一極卓立」向「兩極對立」局面轉移，蓋非過言。

朝鮮的「累世恭順」，凸顯了日本的「桀驁不馴」。在中日交往史上，除了卑彌呼和足利義滿時期外，日本給中國歷代王朝的印象，多半如此。其中，最為刺目的動向往往體現在連接雙邊關係的紐帶問題上。這個動向是：功利大於倫理，並最終取代倫理。

「倭五王」的名分強要之舉，較早露出了這一端倪。南北朝時期，日本的五個國王先後向東晉和劉宋政權朝貢，這便是史上所謂「倭五王」（讚、珍、濟、興、武，也是日本史上的五個「天皇」——引者注）。從413年（東晉義熙9）到502年（梁武帝天監元）90年間，「倭五王」共遣使朝貢了十三回。其遣使記錄為：

倭國在高麗東南大海中，世修貢職。高祖永初二年，詔曰：「倭讚萬里修貢，遠誠宜甄，可賜除授。」太祖元嘉二年，讚又遣司馬曹達奉表獻方物。讚死，弟珍立，遣

使貢獻。自稱使持節、都督倭百濟新羅任那秦韓慕韓**六國**諸軍事、安東大將軍、倭國王。表求除正，詔除安東將軍、倭國王。珍又求除正倭隋等十三人平西、征虜、冠軍、輔國將軍號，詔並聽。二十年，倭國王濟遣使奉獻，復以為安東將軍、倭國王。二十八年，加使持節、都督倭新羅任那加羅秦韓慕韓**六國**諸軍事，安東將軍如故。並除所上二十三人軍、郡。濟死，世子興遣使貢獻。世祖大明六年，詔曰：「倭王世子興，奕世載忠，作藩外海，稟化寧靜，恭修貢職。新嗣邊業，宜授爵號，可安東將軍、倭國王。」興死，弟武立，自稱使持節、都督倭百濟新羅任那加羅秦韓慕韓**七國**諸軍事、安東大將軍、倭國王。……詔除武使持節、都督倭新羅任那加羅秦韓慕韓**六國**諸軍事、安東大將軍、倭王。⁵⁵

文中加黑字樣，是上述交涉中的關鍵。西嶋教授認為，這不過是通過自攜官爵稱號的方式來謀求宋王朝追封的舉動。儘管都督「七國」的要求最終未能獲準，但倭國通過向中國王朝的毛遂自薦式封號索求行動，不但確立了在國內的統治權威，也使其在南部朝鮮的統治得以在中國王朝的秩序體制中被確定下來，並試圖在這種權威的基礎上確保其統治的正當性。但後來，隨著新羅的崛起及隨之而來的日本在朝鮮半島勢力的萎縮（562年的任那滅亡標誌著日本在半島勢力的徹底消失），日本便不再向南朝朝貢並終止聯絡，直到派遣遣隋使時為止。關於上一個世紀還不斷向南朝遣使貢獻、並毛遂自薦地邀取中國王朝封號的日本，何以進入六世紀後便音信全無的原因，西嶋教授的解釋是：「從中國王朝接受官爵並加入其秩序體制本身，已

⁵⁵ 《宋書·夷蠻·倭國》（北京：中華書局，1974年），頁2394-2396。

因繼體・欽明朝的內亂和朝鮮半島形勢的變化而失去了現實的意義。」⁵⁶

這裡所謂「現實的意義」，大概無外乎「現實的利益」。在《宋書·倭國傳》中，除了一句「封國偏遠，作藩於外」的客套辭令外，其餘皆為武功的自我炫耀和併吞八荒心跡的公開袒露。可以設想，假若宋順帝答應將百濟劃入倭王武的支配範圍內，日本還會棄南朝而走嗎？這種立竿見影的利益反應表明，日本政治實體在介入「冊封體制」時，除了形式上的「藩屬」應承外，倫理關係一般不被納入考慮範圍之列。即便有之，也鮮有恆常而持久的體現和落實。足利義滿死後，其子足利義持忽然拒絕稱臣納貢，原因據說是永樂協定限制太嚴而不能滿足日本的利益需求。足利義教之所以又恢復朝貢貿易，是因為明室放寬了限制，由原來的「十年一貢，人止二百，船止二艘」，改為「人毋過三百，船毋過三艘」。⁵⁷後來的日本學者，多對義滿的朝貢行為鄙薄有加，但事實顯然並非如此簡單。一如美國的日本史研究者霍爾所注意到的，在「勘合貿易」中，日方貿易的收入是巨大的。雖然 1404 年的朝貢協議中方只要求每十年派一次貿易使團，但 1404 到 1409 年間記載的卻有六次之多。霍爾於是認為，貿易的巨大收益，使斡旋於足利朝和明朝之間的僧侶，事實上也為足利將軍「緩和了尊嚴問題」。⁵⁸「勘合貿易」恢復後，縱明室馳禁不斷，日人亦猶嫌不足：「倭人貪利，貢物外所攜私物增十倍，例當給直（值）。禮官言：『宣德間所貢硫黃、蘇木、刀扇、漆器之屬，估時直給錢鈔，或折支布帛，

⁵⁶ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁 421-422、425。

⁵⁷ 《明史·外國傳·日本》（北京：中華書局，1974 年），頁 8347。

⁵⁸ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》（北京：商務印書館，1997 年），頁 96-97。

為數無多，然已大獲利。今若仍舊制，當給錢二十一萬三千，銀價如之。宜大減其直，給銀三萬四千七百有奇。」從之。使臣不悅，請如舊制。詔增錢萬，猶以為少，求增賜物。詔增布帛千五百，終怏怏去。」儘管如此，明廷仍以大度為懷，甚至面對日人在中國行凶等極端事件，亦能寬待有加：「景泰四年入貢，至臨清，掠居民貨。有指揮往詰，毆幾死。所司請執治，帝恐失遠人心，不許。」⁵⁹值得注意的是，當君臣關係冊封（倫理）與朝貢貿易協定（利益）之間需要二者擇一時，日方的反應還充滿了戲劇性。豐臣秀吉製造「壬辰倭亂」的直接原因，據說是日本想恢復「朝貢」貿易而朝鮮人未將其旨意轉達給明朝。然而，「朝貢」的前提是「冊封」。當明朝經談判同意冊封豐臣秀吉為「日本國王」時，秀吉的反應反而是斷然拒絕。理由是：明室只許「封」而不許「貢」。⁶⁰不獨有偶，1610年（〔日〕慶長十五），德川初代將軍家康，曾令臣下本多正純向明朝福建總督修書求取「勘合符」，意欲恢復1551年解體的「勘合貿易」。結果，未見明朝答覆。史載，家康聞之甚怒，竟一度命令島津氏出兵征明，雖計劃未果，但在日本諸大名之間，「征明」輿論一時間甚囂塵上。⁶¹

室町幕府以來，特別是德川幕府時代，是日本主動與中國絕緣的集中期。首先，它切斷了中日之間的親緣倫理關係。前述中岩圓月，在修《日本紀》時曾以吳泰伯為國祖，謂日本歷

⁵⁹ 《明史·外國傳·日本》，頁8347。

⁶⁰ 辻善之助：〈豐臣秀吉の支那朝鮮征伐の原因〉，《海外交通史話》（增訂）（東京：内外書籍株式會社，1930年），頁393-394。明朝禁止日本朝貢，緣於對胡惟庸事件的餘悸。見《明史·外國傳·日本》。關於「封」，「貢」糾結案，詳見本書第7章第3節。

⁶¹ 辻善之助：〈德川家光の支那侵略の雄圖と國姓爺〉，《海外交通史話》（增訂），頁650-651。

代均為泰伯之子孫。可是不久，該說即引起很大的風波，以至朝議令焚其書不傳於世，圓月本人亦遭到處治。《日本名僧傳》記其事云：「中岩嘗撰《日本紀》，有朝議不行也。……後醍醐燒《日本紀》。」⁶²對此，林羅山在《問對·泰伯》篇中亦表現了某種不快：「聞太伯可謂至德，則仲尼之語也。後世執簡者，以本邦為其苗裔，俗所稱東海姬氏國之類，何其誕哉！本邦元是靈神之國也，何故妄取彼而為祖乎？嘗有一沙門修《日本紀》，乙太伯為我祖神者。時天子怒其背朝儀，遂火其書。」⁶³有趣的是，林羅山對「泰伯」為日本「初祖」說法的反應，幾乎在德川光圀身上毫釐不爽地重現了一回：「幕府嘗命弘文院學士林恕修本朝通鑿。既成，將刊之。時光圀詣江戶，閱其書，至以吳太伯為皇國始祖，駭然曰：『此說異邦附會妄出，我正史所無。昔後醍醐帝時一妖僧唱此說，而詔焚其書。方今文明之世，如斯怪異，豈容存於世！宜命削之。』遂停其刊。」⁶⁴當然，有關徐市的記憶，在這種氛圍中也只能化為碎片。與此相反，在這個問題上，中國人卻始終念茲在茲，一往情深。黃遵憲在《日本雜事》中寫道：

今日本人實與我同種，彼土相傳本如此。寬文作《日本通鑿》，以謂周吳泰伯後。源光國駁之曰：「謂泰伯後，是以我為附庸國也」，遂削之。至賴襄作《日本政紀》，並秦人徐福來亦屏而不書，是皆儒者拘虛之見。夫源氏謂有所不知，闕疑可也。明明記載，即祖宗出於微賤，

⁶² 近藤瓶成等：《日本名僧傳》（複刻版），同前揭。

⁶³ 《林羅山文集》上，第36卷（東京：べりかん社，1979年），頁408。

⁶⁴ 《大日本人名辭書》〈德川光圀〉，載《朱舜水集》下冊（北京：中華書局，1981年），頁802。

亦非臣子所得妄寫，況聖賢裔乎！⁶⁵

直到甲午戰前，鄭觀應也依然對日本抱有美好的想像：「竊思日本與中國原屬一家，最善合中國以禦西人。」⁶⁶表明在後來的歲月中，中日之間，已出現了歷史記憶上的明顯不對稱。

為了進一步切斷這種紐帶，那些歷史上曾與中原政權有過封貢關係的日本政要，則不是被妖魔化，就是見斥為異類。熊襲本位於邪馬臺國的南部，在日向、大隅和肥後之間。⁶⁷然而，國學集大成者本居宣長（1730-1801），為了掩去古代日本朝貢中原的事實，在《馭戎概言》一書中，竟因邪馬臺國女王卑彌呼首先朝貢魏室，乃武斷邪馬臺為九州異族熊襲，並誣卑彌呼為熊襲族的酋長。於是一倡百和，不但鶴峰戊申所著《襲國僭偽考》拒絕承認邪馬臺女王為正統，菅政友的《漢籍倭人考》和吉田東武的《日韓古史斷》，亦均以邪馬臺為異族國家。⁶⁸即便在「勘合貿易」中大賺了一筆的足利義滿，在這個問題上也未能倖免。白柳秀湖稱：「到了足利義滿，竟對明稱臣，受其冊封，恬不為恥。此種關係如加深究，不管歷史表面有無透露，藤原政權的背後也好，平氏的背後也好，源氏的背後也好，北條氏的背後也好，以至足利氏的背後也好，無一不是仰承以中國本土為根據，囊括東亞各國的封建經濟集團的主盟勢力的鼻息，受其支持，靠其援助。」⁶⁹辻善之助甚至認為，足利義滿的

⁶⁵ 黃遵憲：《日本雜事》，王錫祺：《小方壺齋輿地叢鈔》第10帙第4冊所收（清光緒17年〔1891〕鉛印本）。

⁶⁶ 夏東元編：《鄭觀應集》（上冊）〈邊防二〉（上海：上海人民出版社，1982年），頁779。

⁶⁷ 白柳秀湖：《新體二千六百年史》（東京：東亞堂書房，1916年）。

⁶⁸ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁187。

⁶⁹ 白柳秀湖：《日支交涉史話》（東京：實業之日本社，1939年），頁250；

被冊封及其「勘合貿易」，完全是屈於中國壓力的投降之舉。義滿本人因國格的喪失，已使本次日明往來成為日本史上的「國辱外交」。⁷⁰這一點，顯然有助於我們對以下現象的理解。1715年三月初，在新井白石（1657-1725）的建議下，幕府施行了「正德新例」。新例規定，今後來日的中國船主，必須手持日方交付的「信牌」（即渡航許可證或曰長崎通商照票）方可來航。新例出臺的背景固然與防止日本金銀銅礦外流、保持進出口貿易平衡等因素有關，但1717年五月康熙皇帝按照日方指示接受「信牌」制度的行動，卻被日本看作是一個重大的歷史性變化。⁷¹栗田元次提醒人們要特別注意以「信牌」來限制「唐船」來航數量這一日本舉措的重大意義。他認為，儘管形式有異，但在性質上，「信牌」制度與室町時代的「勘合符」制度是共通的。與室町時代相比，「信牌」的出現並迫使清國接受，意味著在禮樂形式上清、日地位的主客逆轉。而能做到把「支那」實施於入貢國一方的勘合式制度反用於「支那」的，就是「白石」。「雖不能說白石的貿易統制就意味著支那從此成為我國的入貢國，但他（能夠對中國）施行與入貢國制度相逼肖的通商形式，卻堪稱是空前絕後的成功」。在發揚國威問題上，栗田還對幕府的強硬態度給予了高度評價，認為這是日本對外交涉史上極為罕見、卻是成功的對外強硬舉措！⁷²日本顯然把經濟上的問題政治化了。

又朱雲影前揭書頁262。

⁷⁰ 辻善之助：〈懷良親王的對外硬と足利義滿の國辱外交〉，《海外交通史話》（增訂），頁305-312。

⁷¹ 山脇悌二郎：《長崎の唐人貿易》（東京：吉川弘文館，1964年），頁155-160。

⁷² 宮崎道生：《新井白石の研究》（增訂版）（東京：吉川弘文館，1984年），頁192-193。

其次，日本不僅人為切斷了其與中國間的倫理親緣關係，還將這一做法直接逡用到「朝貢體系」內的其他國家身上。其過程顯示，這種行動從隱蔽到顯在，時間不可謂短。前述倭王武的上表（升明二年）中，口氣已經不小：「封國偏遠，作藩於外，自昔祖禰，躬擐甲冑，跋涉山川，不遑寧處。東征毛人五十五國，西服眾夷六十六國，渡平海北九十五國，王道融泰，廓土遐畿。」⁷³這裡的所謂「毛人」，指的是蝦夷；「眾夷」，說的是熊襲；而「海北」云者，便是朝鮮——這一點，已在考古學上得到了部分證明。⁷⁴由此而形成的以倭為中心的關係網路，應被視為日式「華夷秩序」體系的最早期雛形。到了唐代，日本已不時以「中國」自稱，並形成了範圍廣大、然而不乏想像的日式「宗藩」體系：「夫太宰府者，西極之大壤，中國之領袖也……大唐、高麗、新羅、百濟、任那等，悉托此境，乃得入朝，或緣貢獻之事，或懷歸化之心，可謂諸藩之輻輳，中外之關門者也。」⁷⁵1610年，由林羅山撰寫，本多正純以德川將軍口吻託付明朝商人周性如轉給福建總督的信函，說得就更加清楚：

日本國臣本多上野介藤原正純奉旨呈書

福建道總督軍務督察院都御史所

……日本國主源家康，一統闔國，撫育諸島，左右文武，經緯綱常，遵往古之遺法，……其化之所及，朝鮮入貢，

⁷³ 《宋書·夷蠻·倭國》，頁2395。

⁷⁴ 耿鐵華：《好太王碑一千五百八十年祭》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁249、253-254。

⁷⁵ 新訂增補《國史大系》第1部《日本文德天皇實錄》卷4（東京：吉川弘文館，1953年），頁36。

琉球稱臣，安南、交趾、占城、暹羅、呂宋、西洋、柬埔寨等蠻夷之君長酋帥，各無不上書輸寶。由是益慕中華，而求和平之意，無忘於懷。今茲應天府周性如者，適來於五島，乃詣上國，因及此事，不亦幸乎？明歲福建商舶來我邦，期以長崎港為湊泊之處，隨彼商主之意，交易有無，開大關市，豈非二國之利乎？所期在是耳，比其來也，亦承大明天子之旨，以賜勘合之符，則必我邦遣使船，以來秋之番風，而西其帆者何疑哉！及符來而我只遣大使船一隻而已，明其信也。……

歲舍庚戌季冬十六日 御印⁷⁶

書簡至少體現了六重意思：(1) 家康已統一全國；(2) 以朝鮮、琉球為主的周邊諸國已告歸順，故請求日明和平；(3) 告知周性如來日一事；(4) 招請福建商船來長崎貿易；(5) 具體寫明欲求得明朝皇帝的「勘合符」並派遣一隻使船前往修好；(6) 落款處為家康朱印。⁷⁷這表明，書簡雖然形式上為正純遞與福建總督，但實際上是家康交給明朝皇帝的文書。從文脈上看，德川政權的日明講和目的，是日明貿易再開以及如何實現對明貿易的壟斷。這裡的「勘合符」只具有渡航許可證功能，明朝皇帝的「冊封」顯然未能構成日本對明講和的議事前提。日方的這種態度，特別是「朝鮮入貢，琉球稱臣，安南、交趾、占城、暹羅、呂宋、西洋、柬埔寨等蠻夷之君長酋帥，各無不上書輸寶」云者，已不啻在向明朝示威，告訴明它也擁有了一

⁷⁶ 〈遣大明國〉，參見京都史蹟會編：《林羅山文集》上（東京：ぺりかん社，1979年），頁130-131。

⁷⁷ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第2部第1章（東京：東京大學出版會，1988年），頁178-179。

個「華夷秩序」體系這一「事實」，並且這一事實還與朱元璋「十五不征之國」的範圍基本同構。這種不求冊封而只求貿易、且陽與之善而陰抗之的外交口氣，顯然無法取得明朝的真正信任。⁷⁸實際上，明朝無法從中看到德川幕府的誠意，卻可以感知其叵測居心。《皇明實錄》萬曆四十年（1612）十一月壬寅條大學士葉向高道：「臣聞，琉球已為倭併（指萬曆三十七年，即1609年的島津征琉）。其來貢者，半係倭人所貢，盔甲等亦係倭物。蓋欲假此窺伺中國，心甚叵測。」葉向高的話，如實地反映了明朝末年中國人對日本的提防心理。

初看上去，日式「華夷秩序」的「中心／周邊」結構與中國的世界秩序十分逼肖，但實際上，日本已用功利原則取代了該秩序得以長久維繫的重要紐帶——倫理關係，用他們自己的話說，就是：「夫以夷狄攻夷狄，中國（日本自稱）之利也。」⁷⁹這就使如何挑撥並切斷各朝貢國與明清之間的關係與倫理親緣，成為日本不斷為之努力的重要目標。

朝鮮在這一過程中的角色變化，無疑具有代表性。日本欲將朝鮮半島納入自身勢力範圍的想法，堪稱久矣。西元五世紀，倭王曾經在朝鮮半島的「任那」地區行使都督權。直到六世紀中葉，由於大和國內部的分裂，日本的勢力才不得不撤離半島。後來，聖德太子曾先後兩次試圖遠征朝鮮再取任那，卻終老未果。為了與大陸爭奪勢力範圍，663年，日本・百濟聯軍與唐・新羅聯軍大戰於朝鮮半島西南部的白村江。結果百濟被滅，日本軍隊敗還。十六世紀末，豐臣秀吉再度侵攻朝鮮，甚至放言要順勢吞併明朝，攻取印度。結果當然也以敗北告終。「壬辰倭

⁷⁸ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第2部第1章，同上，頁180。

⁷⁹ 新訂增補《日本三代實錄》卷34（東京：吉川弘文館，1934年），頁434。

亂」給半島和明朝所造成的災難和損失，曾讓朝鮮人恨入骨髓，認為那是典型的「悖倫」行徑。「上曰：設使以外國言之，中國父母也，我國與日本同是外國也，如子也。以言其父母之於子，則我國孝子也，日本賊子也。」宣祖是在譴責豐臣秀吉對朝鮮和明朝發起的軍事進攻時說這番話的。⁸⁰豐臣秀吉喪失理智的蠻幹行為，倒讓後來的德川幕府學會了如何達到目的的手段和方法。起初，日朝關係自足利義滿（1358-1408）以來，一直是交鄰＝對等關係。但是，日本卻從未放棄如何將朝鮮變為「一等下」（即「下一等」）的努力，豐臣秀吉的朝鮮侵略及後來的日朝講和經過，又進一步強化了這一效果。與此相對，朝鮮也把日本作為「羈縻」的對象，措置於「一等下」的位置。雙方的齟齬，在朝鮮國王使的定位和國書形式等方面表現得至為明顯。一個偶然的事件，反映了某種必然。1630年代的「國書改竄」事件（柳川一件），使日朝外交體制的調整開始依日本方面的主張行事，幕府也因此開始通盤思考以往對朝鮮的定位問題。這樣，朝鮮通信使作為「入貢」或與之有微妙接近關係的使節，從此被固定下來。⁸¹其後，日本便千方百計地在稱謂、禮數、聘享等諸多方面動用心機，俾朝鮮逐步向己靠攏，變成附庸。明清鼎革後，幕府決定在對馬藩遞給朝鮮的外交文書上，廢止以往的明朝年號使用，改用日本年號；同時要求朝鮮國王在給德川將軍的國書上，要換掉以往的「日本國王」，採用「日本國大君」稱號（將軍在致朝鮮國王國書時的自署，則按慣例仍寫作「日本國源某」）。這樣一來，朝鮮國王和德川將軍就成

⁸⁰ 《宣祖實錄》卷37 癸巳26年（1593）4月，載《李朝實錄》第27冊，頁522。

⁸¹ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第1章，頁9-10；第2部第1章，頁191-222。

了對等關係；因將軍以上還有天皇，所以，幕藩國家整體也就置身於朝鮮之上了。後來，朝鮮通信使在京都的住所便被移諸天皇不易見到的地方，以防止因通信使一行的非禮而有損天皇的權威。⁸²由於朝鮮和日本在中華「朝貢體系」當中處於同地位，因此，日式體系中朝鮮地位的變化，便直接連帶著日本與中國之間關係性質的變化。新井白石的「敵禮」圖式將這種關係表現為：「將軍／朝鮮國王」的對等與「天皇／中國皇帝」的對等。這一圖式，後來被明治維新政府繼承下來並在現實當中實現了當初的設計。⁸³日本迫使朝鮮歸屬自己的早期過程，呈顯出這樣一個邏輯關聯。首先，日本自德川幕府建立伊始，即絕對不用明朝年號，遑論清朝——試圖以此表現出與奉行「事大主義」的朝鮮在對華問題上的獨立風格。⁸⁴其次，它不允許朝鮮再奉明朝正朔，使用明朝年號——日本對朝鮮「思明表情」的公開干預，不僅宣告了日本對亡明同情的終結，更反映出其欲將朝鮮與大陸間親緣紐帶關係徹底斬斷的內在焦慮。第三，進一步逼迫朝鮮尊它為「大君」——試圖通過與朝鮮之間人為建立的高下關係將朝鮮硬性納入到日式「華夷秩序」中來。荒野泰典指出：「大君」稱呼，只用於對朝關係。其目的有三：（1）不接受明朝冊封（日本國王）；（2）不願與朝鮮對等；（3）脫離明中心日朝關係體系。⁸⁵1636年八月，朝鮮國王任命了通信使。十

⁸² 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第2章，頁57。

⁸³ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第1章，頁12-13。

⁸⁴ 東京大學史料編纂所藏：《朝鮮信使記錄》，又，荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第1章，頁11-12；又，朴趾源：《熱河日記》，頁146。

⁸⁵ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第2部第1章，頁162、213。又，「王之字，自古與高麗書者所不書也。高麗者，乃日本所謂戎國也，故日本之王與高麗之王，向無書之往來。」參見以心崇伝：《異國日記》（東京大學史料編纂所藏寫本）。又荒野泰典：《近世日本と東アジア》第2部第1章，頁212。

月，通信使一行從釜山浦出發。日本學者普遍認為，這標誌著德川政權建立以來首次正式以通信使名義實現了朝鮮國王使節的來朝願望。⁸⁶

琉球亦復如此。這個明朝以來與中國有著五百年朝貢史的藩屬國，明清鼎革後，一方面為日本所控制，同時又希望把更大的安全感寄託給清王朝。這種被日本學者稱作「首鼠兩端」的外交態度，⁸⁷固然出於某種不得已，但明清特別是清朝對琉球只滿足於朝貢手續的履行這一禮樂關係原則，與日本不間斷地對之採取軍事與建制手段，從而一步步將琉球劃入到自身勢力範圍內等行政做法相比，固然要迂遠得多，卻也從未背離過宗藩間的亙古規約。相反，日本的某些做法，卻顯得過於猥瑣。據載，康熙九年（1670），與清朝恢復「朝貢」關係後的琉球，在向清朝進貢時，船隊卻遭到了占據臺灣的鄭經手下蕭啟的襲擾。康熙十二年，入貢船隊再度遭到蕭啟的炮擊。⁸⁸這裡面是否有日本人從中慫恿尚不得而知，但關於琉球朝貢船海上被擊、船員被打殺和囚禁以及貢物遭劫等事件，琉球雖狀告至薩摩守，薩摩守雖上告至江戶，結果，卻是鄭氏打擊「貢虜船」的理由占了上風：「奉本藩主令旨，日本與本國通好，彼此如同一家。與琉球不同，日國之民即如吾民……其琉球貢虜船在虜地，吾師自攻虜船，孰辨為琉球之船？琉球並無一船來通一書來說，

⁸⁶ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第2部第1章，頁215。又，林鵝峰稱：「朝鮮來貢者，我國之盛事也。」參見林鵝峰：〈朝鮮來往本集序〉，日野龍夫編集、解說：《近世儒家文集集成》第12卷《鵝峰林學士文集》下所收（東京：ベリかん社，1997年），頁324。

⁸⁷ 石原道博：《明末清初日本乞師の研究》（東京：富山房，1945年），頁165。

⁸⁸ 〈從琉球國大清へ貢納之船帰帆仕往還之様子申上候覚〉，林春勝、林信篤編：《華夷變態》上冊，頁89-90。

而興詞投告，以致日國兜留我銀，有傷鄰誼，過自在彼」。⁸⁹在這種內外擠壓的情況下，日本對琉球的控制變得得心應手，逐步地，琉球派遣慶賀使（將軍交替時）和謝恩使（琉球國王襲封時）來江戶覲見這一「上江戶」（朝貢）行為，開始漸成定制，琉球對中國的朝貢，在實質上也已大不如對日的相應關係。而且，為了顯示「日本之御威光」，琉球國王在每度接受中國冊封之前，往往要被強求先「上江戶」。⁹⁰荒野泰典在分析日明未能恢復封貢關係的問題時認為，對於日本的國際地位而言，這似乎有利無害。他指出，日明邦交恢復努力的失敗帶來了以下後果：第一，日本不得不放棄以明的存在為前提的國際秩序構想；第二，迄今為止從屬於對明外交的日朝、日琉關係開始被賦予了自主的意味，這些關係分別從明朝「獨立」出來，從而被歸入以日本為中心的「華夷主義」關係中。⁹¹

朝鮮和琉球雙邊朝貢的局面表明，在當時的東亞地區，中日兩極構造，已初具雛形。這種情況，隨著近代以來西方「條約體系」的介入和日本的巧妙利用，還使下列結果的發生，變得難以逆轉。1872年，明治政府將琉球設為「藩」。由於「琉球藩」本身是一個可以歧義理解的行政區域指代——既可以被視為日本本土諸藩之一，也可以被解釋為與中國兩屬的外藩，因此，日本見設藩後中國除口頭抗議外並無特別反應，遂於1875年派兵進駐琉球，武力阻止琉球國王繼續朝貢中國，逼其對日單方面效忠。1879年，日本政府乃進一步頒佈了「廢藩置縣」令，改琉球為「沖繩縣」。這一「立」一「廢」的巧妙設計，使以往形式上的兩屬王國琉球宣告滅亡。朝美、朝英《修好通商

⁸⁹ 《揚英書》，同上，頁72-73。

⁹⁰ 宮城榮昌：《琉球使者の江戸上り》（東京：第一書房，1982年），頁11-29。

⁹¹ 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第1章，頁9。

條約》簽訂的 1882 年，出使協調此事的中方代表馬建忠，除了通過條約末尾處「年月均以漢文填寫，朝鮮開國若干年即中國光緒某年月日字樣」等形式來滿足宗主國的些許尊嚴外，所餘者，則不是刻意關注朝鮮是否還對宗主國保持一份屬國應有的謙卑禮節，就是用歷史上曾有過的「朝鮮服事上國之忱」和「累世恭順」等輝煌來聊以自慰了。十四年後（1896）的一個標誌性事件是，徐載弼率領「獨立協會」會員搗毀了迎接中國使臣的「迎恩門」，並代之以「獨立門」。同年，建年號為「建陽」。1897 年，根據權在衡的上疏，始稱國王為「皇帝」，定國號為「大韓」。然而，僅十三年後，朝鮮便被日本所吞併。可是，如果不瞭解日本的連續性行動軌跡，就不好理解吞併琉球和朝鮮後明治天皇後為什麼一定要按照當年中國皇帝的做法對琉球國主和朝鮮皇帝分別「冊封」一回。⁹²至此，不但通行於東亞世界的倫理關係被基本祛除，千百年來的「華夷秩序」亦徹底解體。儘管在上述過程中明清的做法可以被今人視為不通世界潮流的迂闊，甚至讓日人掩面竊笑，但若將中方的反應放回到前近代區域世界體系當中去觀察，那麼，中國所做的一切，幾乎均不曾違背東亞倫理關係的基本規定。《禮記·王制》對藩屬國的交往政策是：「修其教而不易其俗，齊其政而不易其宜」；《春秋·穀梁傳》對藩屬國的維護理念是：「禮：諸侯無外歸（私屬他國）之義，外歸，非正也」；《大戴禮記·王言》對悖倫者的處理原則是：「明主之所征，必道之所廢者也」。並且，這些規定也是前近代東亞各國長期遵奉的共同原則，而不止中方如此。

⁹² 詳見本書第 7 章第 4 節。

第四節 東亞的倫理意義

前近代東亞關係體系，生成於中原政權的發生邏輯與相關規則。這種邏輯和規則曾經幫助古代中國依靠核心族屬完成疆域拓展、建立了由近及遠的聯盟式管理秩序，並且在後來的東亞伸展中占據了絕對的優勢。⁹³然而，它同時也給被納入到這一秩序中來的異姓氏族或邊地政權帶去了文明道德上的「劣等感」且反諷地提供了仿造「自民族中心主義」的「範本」。這意味著，「華夷秩序」固然是促進東亞共同或相近價值體系的形成、實現文明播化這一偉大目標之必經程式，但也為秩序所及的時間和空間佈設了一個培育異己力量的理念框架。朱雲影指出：「日本之所以得以建立並鞏固天皇中心的統一國家，可說完全由於中國正統思想的影響」。他甚至稱，這一類局面的出現，還是來自於中國的「啟蒙運動的結果」。⁹⁴於是，這也似乎給東亞地區恩怨關係的形成賦予了足夠充分的理由。一如日本學者衛藤瀨吉的「愛憎症候群」命題所談到的那樣，由於日本人對中國有著「周邊少數民族的複合心理」情感，因此便發生了以下症狀：他們心中存在著中心、邊緣優劣關係之傾向法則——在對中心文化懷有憧憬之心的同時，還抱有對中心文化的抗衡與輕蔑意識等一體兩面感情。這便是所謂「愛憎症候群」。⁹⁵佐佐木衛教

⁹³ [英]馬丁·雅克 (Martin Jacques) 指出：「中國和所有從屬國之間的巨大差距是朝貢體系的一個基本特徵，是這種體系長期特有的穩定性的根本原因。……換句話說，以朝貢體系為依託，國家間被拉大的差距培育出了潛在的穩定性。」參見氏著：《當中國統治世界：中國的崛起和西方世界的衰落》，頁 297。

⁹⁴ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，頁 179。

⁹⁵ 衛藤瀨吉：〈文化摩擦とは〉、〈愛憎症候群について〉，載《國際關係と文化》，《衛藤瀨吉著作集》6《國際政治研究》所收（東京：東方書店，2004年），頁 217-255。

授進一步指出：「要論說東亞的形成，則決不可否定『中華』的存在，而我們可以推量出，韓國人的東亞觀其實也有共同的『周邊少數民族的複合心理』以及『愛憎症候群』的情感。正因為『周邊少數民族的複合心理』、『愛憎症候群』，才使得依附在日中、韓中、日韓的他者理解（或者可說誤解），應運而生。」⁹⁶

但是，如果研究者不能設法回到那個特定的時空，而惟以今天的標準來觀察當年的問題，便無法全面認識和瞭解前近代東亞世界的內部合理意義。人們喜歡將「華夷秩序」中的「中華」與「夷狄」、「天朝」與「王國」、「冊封」與「朝貢」，視為構成這種差別意識的典型稱謂和關係內核。然而，正如學者們所公認的那樣，「華夷秩序」的形成，不單是中原王朝的一廂情願，也反映了秩序所及地區的自願和自覺，因此，秩序本身似乎存在著今人不易理解的歷史合理性。如果說，現代國家滿是「平等」、華夷時代盡是「溫情」的講法不免言過其實，那麼，全面觀察「宗藩」雙方的權利義務關係，或許才能觸及「華夷秩序」的另一面真實。近代以來，出於「民族國家」的需要，獨立於上述體系的東亞各國政權，多喜歡強調「事大主義」對本國尊嚴的損傷。然而，事實的另一面是，「事大」的條件是「字小」，「薄來」的前提是「厚往」，「尊周」的目的是「自尊」。差別意識未嘗構成問題，是因為「文野」之別確有催人向上的正面提升意義；而差別意識之所以會構成問題，是因為完成了與中華同質化過程的周邊國家卻依然被貶斥為「夷狄」。也許只有到了「成見」上的差別掩蓋了「事實」上的差別這一階段，早期民族主義才不可避免地被激發，「去中心化」的浪潮才會在「華

⁹⁶ 佐佐木衛：〈東亞的全球化：族群與國族主義的交錯〉，載徐興慶等：《東亞文化交流：空間·疆界·遷移》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁7。

夷」圈內部全面湧動。這一點，在日本江戶時代中後期有過明顯的反映，在朝鮮也有過程度不等的體現。⁹⁷由於這深刻地反映了「華夷秩序」下的體制問題，因此，當一個新的強大的文明實體出現在東亞世界時，晚清有識者開始接受新的支配關係理念，並通過將自身相對化的行為，積極朝平等的國家觀方向轉化。康有為說：（今日中國）「在大地中為五十餘國之一，非復大一統之治也。外之邦交，內之民法，皆當與人通之」，「古者以所見聞之中國四夷為大地盡於此矣，今者地圓盡出，而向所稱之中國四夷乃僅亞洲之一隅，大地八十分之一耳。」⁹⁸《萬國公法》在晚清受到歡迎的場面，⁹⁹亦適足證明清朝的開明官紳，已經在觀念上發生了巨變，在行動上亦已付諸實踐，以至於因過於相信「歐法」，反而被利用「歐法」者玩弄於股掌之間：「倭人以朝鮮毫不干己之事，違約進兵，是其目無公法，在各國已共聞共見，何以並無一國謂其為非？可見公法之說，雖有其名，原無公論。而我則一舉一動唯恐逾之，以致淪公法者日驕，守公法者日誤。此我天下臣民所不解也」，¹⁰⁰「日人狡獪成性，其與我交，朝令而夕更，口氣未乾，旋即背盟，何嘗存一信字於其間！其畏泰西諸國也，如虎諂媚之唯恐不至；其於我中國也，若玩之於股掌之上……日人先侵我臺灣，後滅我琉球，而我中國悉留不問，羈縻遷就至於今日。日人於此早有以窺我之微

⁹⁷ 拙著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》第1章-第3章及散論。

⁹⁸ 康有為：《日本書目志》，載《康有為全集》第3集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁357；《大同書》，《康有為全集》第7集，頁118。

⁹⁹ 田濤：《國際法輸入與晚清中國》，頁48-58。

¹⁰⁰ 《中日甲午戰爭檔案》，載中國近代史資料叢刊續編：《中日戰爭》（2）（北京：中華書局，1989年），頁440。

矣」。¹⁰¹這意味著，以中國為核心的前近代東亞關係體系，在當時的背景下，已不可能再受到任何實質性的尊重；而既以「華夷秩序」設牢自限、不知變通，又因「條約體系」作繭自縛、恐越雷池的清廷做法，最終也只能導致國家外交行為的跋前疐後和進退失據。然而，這卻反映了歷史的真實。這要求人們在客觀地審視這段歷史時，既要充分尊重民族自決和國家平等的近現代意義，也需要給歷史上的各個階段之間賦予某種平等意識。換言之，在人們強調近代國際關係法的法理地位的同時，也應該給前近代的區域關係規則賦予相應的法理地位。否則，便既不能真正瞭解與近現代「國際法」有著巨大差異的東亞關係原理，也無法正確地解讀不完全符合「民族國家」理念的現代中國及與之相關的東亞地區。或許，一個相對超然的視角，更有助於學術界對東亞倫理關係問題的再認識：「我們是在和這樣一個國家打交道，它既是民族國家又是大洲國家，換句話說，既是民族的又是國際的，因而必須同時按照民族國家和國家多樣性的規則來治理。」¹⁰²

¹⁰¹ 《英國外交檔》(上)《1894年7月10日〈申報〉》，載中國近代史資料叢刊續編：《中日戰爭》(11)(北京：中華書局，1996年)，頁242。

¹⁰² [英]馬丁·雅克(Martin Jacques)：《當中國統治世界：中國的崛起和西方世界的衰落》，頁336。

第三章

江戶日本對儒學經典結構的改變

江戶二百六十年，也是一個思想的時代和百家理論的集散期。其中，儒學的影響不可謂小。但是，江戶日本人的儒學認識，與大陸的儒學常識迥然有異，有的結論還頗具顛覆性。如果允許去抓取其特異點，那麼，德川時代所呈現的最刺目文化現象之一，便是儒學經典結構的屢遭改變。於是可以討論的問題是：江戶日本學者為什麼要改變儒學的經典結構？他們為什麼會向朱子學展開或隱或顯的批判？其學術工作的背後，是否在下意識地表達著某種超學術立意？

第一節 中日經典結構的反向演變

典籍交流史的整理工作顯示，從日本中世到近世，漢籍曾有過幾次規模不等的湧入期，其中最為集中者，當屬江戶時代（1603-1867）。而且，東渡漢籍的內容似乎也與人們對日本的需求猜測並不完全一致，而是舉凡經史子集、兵農醫藝等圖書，均大量涵納其中。¹西嶋定生的研究還進一步證明：「當年被輸入的大量漢籍現仍然被保存在內閣文庫和國會圖書館或者前田家尊經文庫中，並一直被視為日本有關明清時代史研究的貴重資料。如此大量的漢籍輸入，似乎與當時日本對儒教的尊崇有當

¹ 大庭脩：《江戶時代における中國文化受容の研究》（京都：同朋舎出版，1984年）；嚴紹溥：《日藏漢籍善本書錄》（北京：中華書局，2007年）；王勇：《中日「書籍之路」研究》（北京：北京圖書館出版社，2003年）等。

然的聯繫。但是，無論從輸入的漢籍目錄，還是上述圖書館中所保存的實物看，其內容並不僅限於單純的儒教。令人驚異的是，它幾乎包括了相當於史書、地志、技術書、文學、全集等全部經史子集。」²這意味著，中國學界不光需要對日本的需求想像做出某種符合實際的調整，還需要正視那些因有違我們的想像而屢遭無視的大量例外。一定意義上說，帶有鮮明日本本土特徵的漢土思想選擇及其演變趨勢，或許更能反映出儒學在近世日本的實際存在狀態。

對日本近世學界所用典籍的具體輸入時間雖不全部了然，但至遲在正德元年（1711）江戶進口了一大批漢籍，卻是事實。大庭脩指出，這一年，「五十一番船」齎來的書籍，合計達 86 種，1100 冊以上。書籍的內容還反映了該時期東渡漢籍的一般性傾向，即多為經學書、歷史書、醫書、本草書等。像《性理大全》七十卷三十冊、《四書備考》廿八卷二十冊、《治平略增定全書》卅二卷、《史記》百三十卷二十冊、《五經旁訓》廿一卷十二冊、《詩經書約》廿八卷十六冊、《左傳文定》十二卷八冊、《三國志》六十五卷二十四本、《歷代史纂左編》百四十二卷百冊、《合刻管子韓非》十冊等，均赫然名列其間。同時，大庭脩的研究還證明，《大明律》和《大明律例》等漢籍，在江戶初期甚至更早的時候就已經流行於日本；而《定例成案》、《大清會典》等法制政書類典籍，亦於享保五年（1720）起大批量引進³——這對於日本獨特經典結構的形成，有著不可小視的影響。

經典結構的差異和演變，是我們在考察日本儒學時關注不

² 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》，頁 651。

³ 大庭脩：《江戸時代における中國文化受容の研究》，頁 37-39、226、230。

足的重要現象。所謂「經典結構」，是指某個學者或學派在構建自身理論體系時所恆定依託的學術典籍以及由這些典籍支撐而成的理論框架。一個學說應當被歸諸哪一學派，很大意義上取決於它依託了哪種經典結構。於是，在我們觀察江戶學界時，有兩個前提應該無法迴避：一個是適才提及的漢籍東傳種類和內容問題；另一個則是中國本土經典結構的嬗變問題。

據林羅山（1583-1657）所作〈惺窩先生行狀〉載，藤原惺窩（1561-1619）早年曾讀過「性理之書」，並由此而引發他「欲入大明國」的衝動。遇到朝鮮俘囚姜沆後，他痛感日本人「程朱書未知什一」，便要求姜沆「淨書四書五經」，並「自據程朱之意為之訓點」云云。⁴遇到姜沆前即讀過「性理之書」，說明宋儒著作早就到達日本。其具體傳來日期雖不可考，但形成於中國南宋時期（1127-1279）的朱子學及其著作早在鎌倉（1185-1333）中葉即開始東傳日本並在「五山」禪僧之間流行的事實，卻並非無案可稽。⁵「五山」的出身，使惺窩有機會接觸朱子學；但接觸朱子學的人卻未必都能成為朱子學者。惺窩對朱子學的興趣，緣於他人倫體驗中一段刻骨銘心的記憶，⁶也不乏政治家的需要與學者的迎合所形成的利害互動。⁷前者決定了他的「脫佛」行動，而後者則規定了其「脫佛」後的選擇。毫無疑問，比起佛教來，朱子學畢竟講家禮、講世俗、關心人倫日用，況且，朱熹本人亦不止一次地大肆標榜過他的排佛立

⁴ 林羅山：〈惺窩先生行狀〉，日本思想大系 28《藤原惺窩、林羅山》（東京：岩波書店，1975年），頁 223-224。

⁵ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁 11。

⁶ 因出家的身份，使惺窩在父母辭世時無法於寺廟設祭。參閱王明兵：《藤原惺窩研究》（長春：東北師範大學博士學位論文，2010年），頁 39-41。

⁷ 拙著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》，頁 39。

場，儘管他不時被陸九淵譏諷為道家的信徒。⁸但如果據此即稱惺窩只埋頭於朱子學而心無旁騖，那就與實際相左了。渡明失敗後他之所以會發出「聖人無常師，吾求之六經足矣」（同〈惺窩先生行狀〉注）的感慨，弟子林羅山又所以會向他借閱《明律》數冊，⁹不但證明「六經」在當時日本所具有的經典地位，也印證了《明律》在日本的存在意義。值得關注的是，惺窩曾為之傾倒的林兆恩「三一教」，乃是陽明學延伸線上的思想流派；而心學與禪學的緊密關係表明，惺窩晚年思想中還出現了禪學的復活趨勢。¹⁰

伊藤仁齋（1627-1705）的讀書範圍，某種程度上似乎構成了藤原惺窩的反例。換言之，倘一味沉湎於性理之書，也同時會帶來另一種反應。對仁齋來說，這種反應甚至還成為他最早懷疑宋儒的契機。他發現，宋儒對先秦儒家的解釋，不但談不上準確，其許多說法，本身就是謬解。仁齋在所撰《同志會筆記》中，曾記錄過他的這一「心路歷程」：

余十六七歲時，讀朱子《四書》，竊以為是訓詁之學，非聖門德行之學。然家無他書，《語錄》、《或問》、《近思錄》、《性理大全》等書，尊信珍重，熟思體玩，積以歲月，漸得其肯綮。二十七歲時著〈太極論〉，二十八歲時著〈性善論〉，後又著〈心學原論〉，備述危微精一之旨，自以為深得其底蘊，而發宋儒之所未發。然心竊不安，又求之於陽明、近溪等書，雖有合於心，益不能安。或

⁸ 《陸象山先生全集》卷15（金谿槐堂書屋刊本，1823年），頁3-5。

⁹ 《藤原惺窩集》卷上（東京：思文閣出版，1978年），頁162。

¹⁰ 金谷治：〈解說：藤原惺窩の儒学思想〉，日本思想大系28《藤原惺窩、林羅山》，頁463。

合或離，或從或違，不知其幾回。於是悉廢語錄注腳，直求之于《語》、《孟》二書，寤寐以求，跼步以思，從容體驗，有以自定醇如也。於是知余前所著諸論，皆與孔孟背馳，而反與佛老相鄰。聊書此以勸學者云。¹¹

然而，值得注意的是，日本學者石田一良根據安東守約與朱舜水的書信數次提到伊藤氏的內容，認為伊藤維楨（即仁齋）的思想形成過程中與朱舜水應該有密切關係。日後仁齋在其諸勞作中，往往使用與朱舜水相同的語詞並表現著相同的思想。這一點應引起充分的重視。¹²臺灣學者童長義則對四封問學書函跟伊藤氏自記的《同志會筆記》第 27、《讀予舊稿》及其長子東涯所撰《古學先生行狀》3 篇進行思想學術的分析對比後，也認為伊藤維楨的確受到朱舜水很大的影響。¹³如果伊藤仁齋後來真的很像朱舜水，那麼，其唯一的變化應該是日益走向務實，而不再是當初被朱舜水嫌忌有加的所謂雕琢刻鏤和不切實際。仁齋的《童子問》堪為明證：

蓋難知難行高遠不可及之說，乃異端邪說；而易知易行平正親切者，便是堯舜之道，而孔子立教之本原，《論語》之宗旨也。……學問無厭卑近。忽卑近者，非識道者也。……凡事皆當求諸邇，而不可求於遠。求於遠，則不中矣。¹⁴

¹¹ 伊藤仁齋：《同志會筆記》，日本思想大系 33《伊藤仁齋、伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971 年），頁 288。

¹² 石田一良：《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1989 年），頁 63。

¹³ 童長義：〈德川大儒伊藤仁齋與明遺臣朱舜水〉，見《中國歷史學會史學集刊》第 30 期（臺北：中國歷史學會，1998 年 10 月），頁 223-225。

¹⁴ 伊藤仁齋：《童子問》，日本古典文學大系 97《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年），頁 204、210。

據考證，《童子問》自筆本的成書年代為元祿四年（1691）。¹⁵這一年，距仁齋第一次想見朱舜水而遭到婉拒的寬文五年（1665），已過去二十六年。其間，他與舜水不但有過多次「文通」，而且還屢屢能從通信中見到舜水對仁齋文風的轉變所發出的驚喜：「伊藤誠信兄策問甚佳，較之舊年諸作，遂若天淵。倘由此而進之，竟成名筆，豈遜中國人才也？敬服敬服。」¹⁶信中雖未明確提及仁齋著述的具體內容，但仁齋的變化已日合舜水心意，卻是事實，而且如上所述，這一事實，還被清楚地反映到《童子問》當中。

明朝遺民朱舜水（1600-1682），1659年亡命日本。他所傳播的中國學問，一般被視為實學。史載，荻生徂徠（1666-1728）曾通過舜水弟子安積澹泊間接受到過舜水的很大影響。安積澹泊在描述朱舜水學術特徵時寫道：「文恭務為古學，不甚尊信宋儒，議論往往有不合者。載在文集，可徵也。」¹⁷其具體印象，乃如下文所述：

先生天資豪邁，不以循行數墨為學，而以開物成務、經邦弘化為學；大而禮樂刑政之詳，小而制度文物之備，靡不講究淹貫。而其教人，未嘗高談性命，憑虛驚究，惟以孝悌忠信，誘掖獎勵。其所雅言，不離乎民生日用彝倫之間。本乎誠而主乎敬，發於言而徵於行。涵育陶熏，亶亶不倦，務欲成就人才，以為邦家之用。而以君義臣忠，父慈子孝，夫和婦順，兄友弟恭，而朋友敬信，為天下之至文。……本之四書、六經，而佐之以左、國、

¹⁵ 平石直昭：《荻生徂徠年譜考》（東京：平凡社，1984年），頁40。

¹⁶ 朱舜水：〈答安東守約書三十首〉之二十九，見《朱舜水集》上冊，頁194。

¹⁷ 原念齋：《先哲叢談》（東京：有朋堂書店，1937年），頁273。

子、史，意之所到，不期文而自文。如化工之隨物賦形，布帛菽粟之不可一日而廢。¹⁸

對此，德川光圀曾一語道破朱舜水「古學」的真髓，即舜水之學，乃「純然經濟之學問」。¹⁹

上文所謂「載在文集」的「文集」，說的是德川光圀輯成後於 1715 年印行的《朱舜水先生文集》。林俊宏認為，「他（指荻生徂徠）從安積覺的覆函中得到朱舜水古學思想某種程度的啟發，是可以肯定的。同時，德川光圀具名編輯的《朱舜水先生文集》28 卷，已於 1715（正德 5）年梓行，所以安積氏在信中告訴他有文集作為參考。」²⁰就是說，徂徠不但通過安積澹泊間接地瞭解到朱舜水的政治態度和學術傾向，還極有可能親炙過朱舜水的《文集》。這從他對朱舜水仰慕有加，並為朱舜水能有像安積澹泊這樣的高足而深表欽佩等態度上不難看出：「當義公之世，史館（指修《大日本史》的彰考館）得人尤盛。及公薨，一時名彥相尋凋喪。澹泊獨存，為世所瞻仰。徂徠書曰：『先侯業已即世，一時鄒、枚（指鄒陽、枚乘）之輩，寥落殆盡。而足下獨以朱先生高第弟子，巋然以存，有如靈光！』」²¹據《先哲叢談》可知，荻生徂徠「初服朱子說，及中年著《護苑隨筆》，尚護宋儒。後挺然立一家見，痛駁性理，並攻仁齋」。²²可是，若談及朱舜水給荻生徂徠帶去的具體影響，那麼，體現了舜水讀書偏好的「本之四書、六經，而佐之以左、國、子、史」一

¹⁸ 安積覺：〈朱舜水先生文集後序〉，見《朱舜水集》下冊，頁 786。

¹⁹ 引自林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2004 年），頁 166。

²⁰ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》，同上，頁 179。

²¹ 原念齋：《先哲叢談》卷 5〈安積覺〉，頁 280。

²² 原念齋：《先哲叢談》卷 6〈物茂卿〉，頁 333。

語，倒需要格外提起注意。查徂徠給弟子們所規定的必讀書當中，有以下明確記錄：「故初學之人，經書則古注，歷史則左、國、史、漢，文章則楚辭、文選、韓、柳、李、王。」²³徂徠與舜水所開書目竟雷同若此，這在江戶思想界殊屬罕見。由荻生徂徠口述、弟子筆錄的《經子史要覽》原稿本《經子要覽》，最早見於天明元年（1781）。保守地估計，該書當成於徂徠五十到六十歲之間。史載，寶永六年（1709），隨著將軍綱吉死去和柳澤吉保的隱退，徂徠始搬出官邸，並創設了護園學派。這一年，他四十四歲。正德年間（1711-1716），整個護園學派處於文學的巔峰期，由此可以推斷，對經子史的全面研究，當在這之後。²⁴如前所述，漢籍較集中地湧入日本的時間為正德元年。當時，徂徠四十七歲。尤為重要的是，荻生徂徠剛好利用「六經」、「諸子」和「左國史漢」，從學理上徹底顛覆了朱子學。所以，到了本居宣長（1730-1801）階段，日本國學派在典籍的運用上，已不再言必稱語孟四書，而是幾乎清一色的日本典籍。

可是，當我們把目光聚焦於具有典型日本特色的儒家代表人物和國學代表人物時，會發現，伊藤仁齋的「語孟」結構、荻生徂徠的「六經」結構以及本居宣長的「記紀」結構，都走上了一條與中國的經典演變過程完全相反的道路。這兩種變化之間具有如此密切的連帶關係，如果不對大陸學界的經典變化過程作出簡要的交代，便無法理解日本的相應過程。

作為中國「道統」的首倡者，韓愈幾乎成為中國經典結構

²³ 荻生徂徠：《經子史要覽》，今中寬司等編：《荻生徂徠全集》第3卷（東京：河出書房新社，1975年），頁364。

²⁴ 今中寬司等編：《荻生徂徠全集》第3卷〈解題〉，頁650；平石直昭：《荻生徂徠年譜考》，頁69-102；吉川幸次郎：〈解說：徂徠學案〉，日本思想大系36《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年），頁699。

發生劇烈變化的分水嶺。此前，中國的儒家經典，一直保持著始自周孔時代的「五經」或「六經」結構。但是，到了韓愈，幾位最被看好的「道統」繼承者的著作，開始獲得了前所未有的重視。首先便是《孟子》。清人趙翼指出：「宋人之尊孟子，其說發於楊綰、韓愈，其說暢於日休也。」²⁵根據朱維錚的研究，孟子升格的呼聲，肇端於安史之亂所引發的內戰之後。其內容為建議政府承認《孟子》由子部升到經部，並與《論語》《孝經》並列為一經，作為明經科考的選擇科目。當時，人們對《孟子》作者曾是曾參之徒、孔子曾孫子思之私淑弟子的不凡來歷很是看重，所以才有楊綰於寶應二年（763）向朝廷奏請准予《孟子》與《論語》和《孝經》同列一經的事件發生。²⁶其次是《大學》。《大學》原為《禮記》中之一篇，被認為是孔子弟子曾參的作品。《大學》之所以為韓愈所重視，是因為孟子私淑子思，子思出自曾子，而曾子的唯一作品遺留正是《大學》。由於韓愈越發重視教師的「傳道」功能和儒家學說的根本道理在「傳道」過程中的重要價值，所以漆俠指出：「在儒學沉寂多年之後，韓愈第一次把《大學》提出來，讓儒生誦習，通過《大學》來理解儒學根本道理，其意義是不容忽視的。」²⁷至於《中庸》，則唐宋時期的提倡者不知凡幾。因為是子思的作品，所以由於上述那些容易被理解的原因，該篇亦被韓愈從《禮記》中獨立抽出。唐及以後對《中庸》的倡導，大體呈如下軌跡，即韓愈→李翱→釋智圓→歐陽修→范仲淹→張載→司馬光→朱熹，等等。其中，《中庸》之能成為儒家要典，有一個發揮了更重要作用的人

²⁵ 趙翼：《陔餘叢考·尊孟子》（乾隆 55 年〔1790〕湛貽堂初刊本）。

²⁶ 朱維錚：《中國經學史十講》〈中國經學與中國文化〉（上海：復旦大學出版社，2002 年），頁 21、34。

²⁷ 漆俠：《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2002 年），頁 116。

物不能忽視，那就是李翱。漆俠認為：「《中庸》一書在沉寂千年之後，柳宗元、劉禹錫雖然十分關注，但真正把這部書提到儒家經典地位上，應當說是由李翱〈復性書〉鼎力造成的。」（同前揭書，頁126）。至此，韓愈「道統」所特別注重的三部經典，已漸次獲得凸顯，其後果也是顯而易見的，即「六經」的獨尊地位至此被打破，「三書」中所無的「六經」內容亦逐漸從學界的話語中退居次位。由於上述不同於「六經」的經典結構最終形成於南宋朱熹的《四書集注》，而「四書」中又增有《論語》，這就使韓愈時何以未在自己的經典結構中加入《論語》的問題，成為一個饒有趣味的疑案。

顯而易見，韓愈等人提出的這三部經典，都屬於與形上學有關的著作。其核心目的，無非是用來抗衡佛教的心性哲學，以表明儒學當中亦不乏縝密深邃的形而上抽象，藉以維護儒學的支配地位。但是，他沒有把《論語》也納入中國的心性經典中，而只是將自己視為孟子的傳人（《與孟尚書書》）的做法，表現了他的謹慎。這種謹慎的態度，反映了韓愈本人尚保有一定的事功考慮和對反倫理現象的足夠警覺：「古之所謂正心而誠意者，將以有為也；今也欲治其心而外天下國家」（《原道》）。然而，這種謹慎似乎並未阻止得了有人對「心性」經典的「上推」趨勢，如「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合……其於性情，爽然不與孔子異道」（柳宗元）、「（中庸）乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子」（朱熹），等等。朱熹在韓、李「三書」基礎上，經過對《論語》所做的《孟子》式改造，最終完成了他的「四書」經典結構。《四書集注》在中國中世社會後期，曾產生過巨大的影響並發揮過巨大的作用。但無庸諱言，「四書」的心性論特質和凌空蹈虛傾向，無論在當時還是後來，都引起過嚴重的後果，以至於後世學者

不得不將宋、明兩朝滅亡的學術原因歸咎於此，以為後世警戒。²⁸ 值得關注的是，道統經典結構的負面因素不單無益於中國，還波及到海外並引起過深度的爭議和反彈。尤其在「明清鼎革」之後，對朱子學的反省和批判，還成為誘發「華夷體系」內部文化揖別的觸媒。²⁹ 丸山真男所勾勒出的由「宋學的大學·中庸主義，經仁齋學的論語·孟子中心主義，又進一步轉而為徂徠學的六經中心主義」³⁰這一關於「古學派」經典結構的流變曲線背後，實際上正潛伏著前近代東亞世界的複雜裂變背景。由山鹿素行發其端緒、本居宣長畫上句號的新一輪思想循環，只有被放在這樣的背景之下，才庶幾看得分明。

第二節 江戶思想流派之間的「正反合」循環

山鹿素行（1622-1685）是一位很難被簡單劃歸為某一學派的人物。據研究，他二十歲前後到四十一歲，曾經是朱子學的崇信者。然而，四十一至四十五歲時，他開始轉奉周孔，展開了其「中華聖學期」的學術生涯。當然，四十五至五十四歲時，他又轉棄周孔，而進入日本獨尊的「日本聖學期」。³¹ 其經典結構的更迭固然頻仍，但一個重要的前提似不容忽視，即曾經給前近代東亞地區造成過巨大震撼的「明清鼎革」事件。在他的著作當中，這種暗示性的表述，所在多有，諸如「夫外朝易姓，殆三十姓，戎狄入王者數世」與「北虜易窺其釁數以劫奪……

²⁸ 李澤厚：〈經世觀念隨筆〉，見《中國思想史論》上（合肥：安徽文藝出版社，1999年）。

²⁹ 參見拙著：《道學的病理》第1章（北京：商務印書館，2007年），頁57-59。

³⁰ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁80。

³¹ 堀勇雄：《山鹿素行》（東京：吉川弘文館，1987年），頁321。

終削其國，易其姓，而天下左衽」等不一。³²素行當時的日本，的確因清朝入主中原遂以為中國已從此不再是中國，而成了所謂「事實上的夷狄」。而素行昔日師友朱舜水亡命日本的目的，也正是借日本之力匡復大明社稷以驅逐滿清。據考證，朱舜水從 1665 年至 1682 年一直住在江戶，而山鹿素行自 1675 年返回江戶到 1685 年去世，應該與朱舜水有過七年的交叉期。³³這使人有充分的理由相信，他們在時間和空間上有過學術交往的可能性。從朱舜水專為山鹿素行所撰寫的一篇韻文可以推知，朱舜水不但在為人上敬佩素行，而且已把山鹿素行引以為學術上的知己：「問學如何？徵乎素行。素行如何？希賢希聖。匪敢僭踰，勉承來命。堯舜可為，人皆此性。儒道非難，養至德盛。懿美內涵，聞望外令。文武張弛，維人無競。溫恭誠允，端莊靜正。不在他求，是在子敬。」³⁴然而，相知的基礎，顯然是「順守周孔之道」而不是其他。素行早在寬文五年（1665）所刊行的《聖教要錄》一書中，已經有過清楚的表述。他說：「予者師周公、孔子，不師漢唐宋明之諸儒。學志聖教而不志異端，行專日用不事灑落。」³⁵素行的《聖教要錄》固然完成於與舜水交往前，素行棄朱子學而轉奉周孔之道，亦確與務實主義關係密切，但是，昔日大明之「中華」轉而為今日滿清之「夷狄」，是否才是促發他思想轉變的直接誘因呢？作為前近代東亞地區的「通念」，「中華」，本是道德價值、經濟實力和政治能量的至高

³² 山鹿素行：《中朝事實》〈皇統章〉、〈中國章〉，《山鹿素行集》第 6 卷（東京：國民精神文化研究所，1931 年），頁 15、29-30。

³³ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》，頁 176。

³⁴ 朱舜水：〈子敬箴：為山鹿素行軒作〉，《朱舜水集》下冊（北京：中華書局，1981 年），頁 578。

³⁵ 〈聖教要錄小序〉，載日本思想大系 32《山鹿素行》（東京：岩波書店，1970 年），頁 340。

體現。可如此神聖的存在一旦為「夷狄」所取代，則「中華」或至少是「彼朝」的「中華」受到質疑，便不是什麼不可思議的事。宋明理學之所以被素行斥責為「無用之學」，與明朝的滅亡，殆不無關聯。實際上，日本人所見之關於明朝滅亡原因的最早、也最有深度的分析，是 1661（寬文元）年六月朱舜水應安東省庵「中原致亂之由及逆虜之兵勢」等詢問而撰寫的〈中原陽九述略〉一文。在這篇文字的「致虜之由」一節中，朱舜水曾劈頭指出：「中國之有逆虜之難，貽羞萬世，固逆虜之負恩，亦中國之士大夫之自取之也。語曰：『木必朽而後蛀生之。』未有不朽之木，蛀能生之者也。……明朝以制義取士……競標新豔，何取淵源。」³⁶若以絕對時間看，《聖教要錄》要晚於朱舜水的〈中原陽九述略〉四年有餘。素行是否在《聖教要錄》撰寫前閱讀過舜水這篇對明朝學術的譴責文字雖不得而知，但四年的時間差，又無法不使研究者有所存疑。

相比之下，荻生徂徠見過此文，卻不無可能。據載，朱舜水的遺墨，早就由弟子們進行了悉心的收集，並輯成有《明徵君集》和《朱舜水先生文集》。其中，《明徵君集》共八卷，於日本貞享元年（康熙二十三年 / 1684 年）編就，但沒有刻印，只有抄本，被稱作「加賀本」；而《朱舜水先生文集》二十八卷，乃刻印於日本正德五年（康熙五十四年 / 1715 年），被稱作「水戶本」。到了明治年間，學者稻葉君山得到了「加賀本」，他將「加賀本」和「水戶本」對勘，新編了《朱舜水全集》，並於 1912 年出版。這個版本則被稱作「稻葉本」。從相關記載看，荻生徂

³⁶ 朱舜水：〈中原陽九述略·致虜之由〉，見《朱舜水集》上冊（北京：中華書局，1981 年），頁 1。

徠與安積澹泊的「文通」，多集中於德川光圀去世後；³⁷而從前面提到的「文恭務為古學，不甚尊信宋儒，議論往往有不合者。載在文集，可徵也」一語可知，林俊宏所謂「他（指荻生徠）從安積覺的覆函中得到朱舜水古學思想某種程度的啟發，是可以肯定的。同時，德川光圀具名編輯的《朱舜水先生文集》28卷，已於1715年（正德5）年梓行，所以安積氏在信中告訴他有文集作為參考」等說法，應當是成立的。³⁸特別是其中收錄的〈陽九述略〉及其「競標新豔，何取淵源」一語，應該引起過徠的高度注意。事實上，安積澹泊對〈中原陽九述略〉的評價還見於比《朱舜水先生文集》更早的《朱氏舜水談綺》序文中（序成於1707年，著作印行於1708年〔日本寶永五年，清康熙四十七年〕），即「（舜水）未嘗一日不以恢復為心，大義著於〈安南供役〉，忠憤見於〈陽九述略〉。」³⁹

〈陽九述略〉中「競標新豔，何取淵源」一語，堪稱要中之要。由於「競標新豔」不啻「華而不實」，而「何取淵源」亦等於「本末不清」，因此，徠把中國士大夫取士標準的「四書」結構恢復為「六經」結構，無疑內含有正本清源的考慮。而且，一向不被道學家看好的《荀子》，還被徠措置於最高位，即「《荀子》勝《禮記》，而世人不知《荀子》，何以能讀六經邪？」⁴⁰這些情況，既表明在徠的眼裡，「六經」不是形而上的抽象，而是「能近取譬」的「物」，並且只有此「物」，才堪稱為真正的「先王之道」，⁴¹所以子安宣邦說：「以明道為己任的徠學特

³⁷ 原念齋：《先哲叢談》卷5〈安積覺〉，頁280。

³⁸ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》，頁179。

³⁹ 《朱氏舜水談綺》（上海：華東師範大學出版社，1988年），頁6。

⁴⁰ 荻生徠：《說荀子》卷3，《荻生徠全集》第3卷，頁505。

⁴¹ 「六經，物也」，「吾退而求諸六經，唯其物」，荻生徠：《學則》，日本

質，是試圖在道之所在的『物』——『六經』上求道。在這裡，『六經』與宋學思維演繹『道之言說』而成的『四書』體系間，是尖銳對立的。徂徠認為，與『四書』相反，『六經』是『物』，道也剛好存在於此。」⁴²同時，也凸顯出《荀子》甚至《韓非》這些務實的諸子及其思想體系在徂徠經典結構中所占據的顯赫地位。至於「六經」與「諸子」的內在邏輯關聯，乃如有學者所稱：「徂徠在《呂氏春秋》中（努力尋求著）能夠復原『殘缺』（《學則》謂：「夫六經殘缺矣。」）之六經的線索」，「或許他對《荀子》和《韓非子》的解讀目的亦在乎此。」⁴³引人注目的是，徂徠《讀荀子》一書，「至於晚歲」反增益其重要性。宇佐美瀧水說：「晚年取《荀子》多矣……其所著《辨道》、《辨名》、《論語徵》等書，間引《荀子》。」⁴⁴這恐怕也構成了徂徠發出「學寧為諸子百家曲藝之士，而不願為道學先生」⁴⁵之呼籲的重要原因之一。

一般說來，徂徠的著作，除「刊行本」外，還有「自筆本」，如《讀荀子》（1706年自筆本）、《讀韓非子》（1709年自筆本）、《學則》（1715年自筆本）、《辨道》（1717年自筆本）、《辨名》（1717年自筆本）、《論語徵》（1718年自筆本）、《徂來先生答問書》（1727年自筆本）等。如果說，其晚於《朱舜水先生文集》刊行年者與朱舜水影響有關，那麼早於此者，就應該全無關涉。然而，極有可能的情況是，安積澹泊所提示的「文集」，未必就

思想大系 36《荻生徂徠》，頁 257；「六藝（指六經）亦先王之道也」，荻生徂徠：《弁名》上，日本思想大系 36《荻生徂徠》，頁 211。

⁴² 子安宣邦：《事件としての徂徠学》（東京：青土社，1990年），頁 164-165。

⁴³ 岡本光生：〈徂徠の〈読呂氏春秋〉について〉，《呂氏春秋研究》第 3 號（1990年 10月）。

⁴⁴ 宇佐美瀧水：〈刻《読荀子》序〉，《荻生徂徠全集》第 3 卷，頁 472。

⁴⁵ 荻生徂徠：《學則》，日本思想大系 36《荻生徂徠》，頁 197。

是徂徠所掌握的有關朱舜水的最早期信息。林俊宏指出，「加賀本」《明徵君集》，是 1684 年由前田綱紀命五十川剛伯所輯之朱舜水最早著作。當時曾預定作增補，故未刊行。1688 年（元祿元年），又奉旨將請教朱舜水的內容記錄，編輯成《學聚問辨》18 卷、《助語集要》12 卷這兩部書，書成後，還榮獲過嘉獎。前田綱紀（1643-1724），乃「準御三家」加賀藩⁴⁶第五代藩主。平生愛好經史，對朱舜水十分尊敬，故舜水與綱紀之系，堪謂「亦師亦友」。他曾甄選五十川剛伯和奧村庸禮赴舜水門下求學，並於 1670 年拜託朱氏為狩野探幽繪楠木正成父子櫻井驛訣別畫題贊語。⁴⁷重要的是，荻生徂徠對加賀藩其實早有關注。他曾於元祿二年（1689 年）讚譽過綱紀，認為加賀侯那裡沒有「非人」和「乞食」，是真正的「行仁政者」。同時，他還激賞過綱紀所聘大儒木下貞幹（1621-1698），認為「錦里先生者出，而搏桑（扶桑）之詩皆唐矣」。徂徠高足服部南郭甚至說：「錦里先生實為文運之嚆矢。雖其詩不甚工，首倡唐。又聞先生恆言：『非熟讀《十三經注疏》，則不可謂通經矣。』由此觀之，所謂『古學』，亦先生為之開祖。」⁴⁸由於奧村庸禮同時師事木下貞幹和朱舜水兩人，因此，木下氏與朱氏之相互瞭解，也就順理成章。據林俊宏統計，在朱氏文集中，收錄有〈與木下貞幹書〉八 1 封、〈答木下貞幹書〉六封、〈謝木下貞幹啟〉一篇、〈答木下貞幹問〉一篇；而木下氏文集中也收錄有〈與朱舜水書〉十

⁴⁶ 加賀藩的江戶藩邸位於今東京大學本鄉校區，「赤門」為其標誌性建築；而朱舜水的江戶寓所與「赤門」不足數百米距離，位於東京大學農學部院內，「朱舜水先生終焉之地」碑即坐落於此。近日獲知，日本官方欲將此碑移諸別處，德川博物館館長德川真木女史亦正為此多方奔走，希望能尊重史跡，保持原貌。

⁴⁷ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》第 2 章〈前田綱紀〉。

⁴⁸ 原念齋：《先哲叢談》卷 3〈木下順菴（貞幹）〉，頁 153。

二封、〈覆朱舜水書〉五封，雙方往返書簡問答共計三十三封，為數堪稱眾多。⁴⁹其間，朱舜水的實學思想對木下氏影響頗深應該是事實，其「非熟讀《十三經注疏》，則不可謂通經矣」的說法，剛好反映了舜水學的真髓；而服部南郭所謂「『古學』，亦先生為之開祖」一句，亦絕非姑妄言之。這意味著，彌漫於加賀藩的朱舜水氛圍，徂徠已不可能全然不知；而如果注意到安積澹泊所謂「文恭務為古學，不甚尊信宋儒」一語，那麼，朱舜水思想對徂徠甚至整個日本「古學派」的影響，恐怕還是根本性的。這也就意味著，徂徠一門既然對加賀藩學術狀態如此諳熟，便不應該不知使五十川剛伯賴以文名鵲起並榮獲嘉獎的《學聚問辨》與《助語集要》兩書；而倘若知之，那麼，稱徂徠學經典結構的演變以及體現了這一演變的、早出於《朱舜水先生文集》的代表作中全無舜水的影響，反而會顯得冒險，儘管其間的直接關聯還有待於人們做進一步的發掘。

然而，如果說，江戶日本思想界將大部分時間都耗在對中國經典特別是對朱子學的是非評價中，那麼，到了國學派集大成者本居宣長階段，則無論是朱子學還是其他中國學說，彷彿倏忽間已意義盡失，價值全無。人們注意到，宣長的興奮中心已完全轉移到日本自身的經典中來，轉移到日本第一部詩歌總集《萬葉集》和日本第一部史書《古事記》上，尤其是後者。史載，為了給《古事記》作注，他竟然耗去了三十五年的時間，使《古事記注》成為日本國學的峰巔之作。⁵⁰

學界習慣於稱江戶前期的契沖（1640-1702）、江戶中期的

⁴⁹ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》第2章〈木下貞幹〉。
⁵⁰ 拙著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》，頁106。

荷田春滿（1669-1736）以來的新學派體系為「國學」，但宣長卻自稱為「古學」。⁵¹宣長自身與伊藤系和荻生系古學的淵源關係不可謂淺，但後期他不但在內容上想證明此「古學」異於彼「古學」，還極力強調自己的「古學」出自要早於仁齋、徂徠：伊藤、荻生的「古學」，不過是儒學古文辭家的產物，而我等「古學」，乃契沖所開創者；彼「古學」於伊藤氏初創時雖與契沖有近似處，但契沖卻早於伊藤。伊藤既為後來者，徂徠則尤復如此，故安可與我等「古學」同日而語哉！⁵²這些晚年的說法，證明了宣長所代表的「古學」在最大限度地利用了徂徠學在摧毀朱子學過程中所使用的理論和方法後，終於在獨立的意義上劃清了與以往「古學」間的此疆彼界，也意味著「神道」與「天之道」、「皇道」與「聖人之道」間的完全揖別和徹底斷絕。丸山真男認為，宣長在全無規範處發現了他的「道」，並首次通過這個「道」給以往思想界消極容忍的人性自然賦予了積極的基礎。⁵³這個「道」，乃宣長終身為之追求的「日本古道」，亦即所謂「古學神道」。⁵⁴宣長堅持認為，日本古典詩歌中，本來就沒有善惡正邪之寓意，更無道德政治之隱喻。日本之所以會有人試圖從歌學中尋找這些因素，完全是受中國文化影響的結果，即日本人在借用中國文字的過程中，本為表音符號的漢字卻不

⁵¹ 有研究成果顯示，「國學」乃後世的叫法，當時人每每稱之為「古學」。稱「國學」者，一般把荷田春滿的〈創國學校啟〉作為最初根據。但春滿對這一作品的最早命名卻是〈創倭學校啟〉。把「倭學」改為「國學」，是春滿歿後寬政時人所為。後來對宣長等人的學派稱謂，則與將其作為「民族主義」學派來對待的先入之見有關。參閱大久保正：《江戸時代の国学》（東京：至文堂，1963年）。因約定俗稱，本文採通稱。

⁵² 本居宣長：《玉勝間》，日本思想大系40《本居宣長》（東京：岩波書店，1978年），頁13、17、59、108。

⁵³ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁169。

⁵⁴ 子安宣邦：《本居宣長とは誰か》（東京：平凡社，2005年），頁161。

知不覺間滲入了文化「意義」，這個意義，就是宣長所說的「漢意」。⁵⁵特別是由朱子學裹挾而至的五倫秩序、心性命理和天地宇宙觀這一碩大無朋的理論體系，在「真心」的意義上已給日本人的「前規範」生活造成了價值混亂。而這一混亂的最直接後果，則是「天理／人欲」模式對日本「原始淳樸」人情的斫傷和破壞。為此，宣長對朱子學的攻擊顯得直觀而目標明確。他認為，朱子學「悖道之心即為人欲」的說法，反而表明那個「道」不應該是人間當守之「道」，其所謂「天理」也並不應該是人所當循之「理」。由於他那句「人欲豈非天理耶」⁵⁶的名言還清楚地透射出徂徠的身影，所以丸山真男認為，迄於宣長，「道」在人性問題上實現了「三變」，即從「天理」之自然性上求道的朱子學樂天主義向徂徠學悲觀主義的「氣質不變論」的轉變，以及從徂徠學的「氣質不變論」向宣長的「人欲自然論」的轉變。作為對道學先驗樂觀主義的否定之否定，原本的感性樂觀主義在此過程中已逐漸誕生。⁵⁷

然而，與徂徠在中國學問內部來尋找擺脫朱子學的根據等做法不同，宣長則試圖從日本自身文化當中發掘否定朱子學的相關依據，即為了清除「漢意」的影響而恢復日本古典當中「古語」的本初含義，顯然具有著更根本的意義。於是，自素行到宣長的流變曲線，使江戶思想界各流派內部呈顯出這樣一個「正反合」循環：從山鹿素行「和漢」混雜的神道主義情緒到荻生徂徠唯漢學是究的學理主義冷靜，再到本居宣長唯日本是視的國學神道昇華。據《古事記》序所言，《古事記》是天武天皇命

⁵⁵ 本居宣長：《玉勝間》〈漢意〉，日本思想大系 40《本居宣長》，頁 31-32。

⁵⁶ 本居宣長：《直毘靈》，野口武彥編注：《宣長選集》（東京：筑摩書房，1986年），頁 60。

⁵⁷ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁 170。

博聞強記的稗田阿禮用誦習的方式將前代傳承保存下來的書物。⁵⁸其與《日本書紀》之不同處在於，《日本書紀》的文體為正體漢文體，而《古事記》則是充滿漢字表記日本語味道的變體漢文體。宣長敏銳地捕捉到這兩者的區別，認為，《日本書紀》拘於中國修辭文章，而少涉「古語」，完全是一部「漢風」國史；而《古事記》不拘修辭文章，以「古語」行文為主，乃真正的神典。⁵⁹這裡的「古語」意義，決不僅僅是單純的古代言語，而是指相對於中國漢文的「日本古語」。他於是首先對來自中國的「天地」概念在字義上進行日本式的「還原」。在《古事記傳》中，他把文本開宗明義之「天地初發之時於高天原成神名」一句，訓讀成「あめつちのはじめのときたかまのはらになりませるかみのみな」，並認為這才是日本的「古語」，即「やまとことば」（大和言葉）。子安宣邦指出：宣長如此而為的真實目的，既想去除表音符號漢字在日本「古語」中的意義滲透，更想排除「天地」這一來自中國的概念可能形成的「支配力」。⁶⁰事實上，這後一點對於宣長認識來說，似乎具有更加隱微而關鍵的意義。中國文化中的「天地」特別是「天」的概念，是一個無遠弗屆，也無微不至的無限性指代。重要的是，中國的「五倫」思想作為天人一體同心圓之核心，是與「天地」甚至「天」的不斷伸展外延過程相偕而行的。中國之所以長期自稱為「天下」而少用國名，與這一思維體系密不可分。然而如前所述，中國傳統的「天下」觀，充其量不過是對於「世界不存在例外」之理念的思想性和邏輯性表述，而與行政疆域本身無關。馮友

⁵⁸ 倉野憲司校注：《古事記》（東京：岩波文庫，2004年），頁212。

⁵⁹ 本居宣長：《石上私淑言》，子安宣邦校：《排蘆小船・石上私淑言》（東京：岩波書店，2003年），頁165-166。

⁶⁰ 子安宣邦：《本居宣長とは誰か》，頁58-59。

蘭的解釋是：「『天下』的字面意義是『普天之下』。有些人將『天下』譯為 *empire* (帝國)，因為他們認為，古代中國人稱之為『天下』者，只限於中國封建諸國的範圍。這完全屬實。但是我們不可以把一個名詞的內涵，與某個時代的人們所瞭解的這個名詞的外延，混淆起來。就外延說，它限於當時的人所掌握的對事實的知識；就內涵說，它是個定義的問題。舉例來說，古代漢語的『人』字，當時所指的，實際是限於中國血統的人，可是並不能因此就在把它譯成現代漢語時譯作『中國人』。古代中國人說『人』，意思確實是想說人類，不過當時對人類的瞭解只限於在中國的人。同樣的道理，古代中國人說『天下』，意思是想說『世界』，不過當時對世界的瞭解還沒有超出中國的範圍。」⁶¹可是，無論是時空意義上的「天地」還是邏輯、文化意義上的「天地」，中國的這一概念都無法不讓周邊地區感到警覺甚至恐懼。這樣才能理解何以宣長在相當程度上繼承了徂徠在朱子學批判上的「天人分離」論而不是反其道而行之的真實原因。而且宣長的「漢意」祛除工作顯然也是仔細而徹底的，因為他不但要在字義上恢復「日本古語」的本意，還試圖在字音上恢復「日本古語」的本音。以至透過《漢字三音考》這一學術性爬梳，⁶²宣長還得出了「皇國之音聲言語乃萬國至優至正者也」的結論。⁶³

顯然，一個刺目的特徵幾乎貫穿了宣長敘事風格之始終，以至人們不得不將其歸納為宣長學的「方法論」，即：無論在「物之阿波禮」(「物の哀れ」)與善惡正邪上，還是在和歌與漢詩上，也不管在古語與漢文還是在語音與語義上，我與彼、和與漢、

⁶¹ 馮友蘭：《中國哲學簡史》(北京：北京大學出版社，1996年)，頁156。

⁶² 藤井茂利：《古代日本語の表記法研究》(東京：近代文芸社，1996年)。

⁶³ 本居宣長：《呵刈菴》，轉引自子安宣邦：《本居宣長とは誰か》，頁178。

內與外、真與偽、固有與假借、「土著」與「外來」、「正氣」與「狂氣」、「大和意」與「漢意」，總而言之即「天皇」與「聖人」、「神道」與「天理」之間，都存在著鮮明的系列兩分和二元對立。⁶⁴而本居宣長通過這系列對置所亟待申明的，卻應該是以以下胸臆，即「皇國神道」及其「道統」的唯一性與優越性。⁶⁵這個「道統」，顯然是以貶損他國為前提的思維產物，從中益透露出宣長鮮明的「本末論」旨趣，即「以神道為根本，而以儒佛為枝葉花實」，「我國為本，外國為末，末當從屬於本」。⁶⁶由於這種自大本身隱含了更深層的自卑，所以子安宣邦認為那不過是對「正當性」的一種「搶奪」，哪怕它在口頭上已實現了這一「轉換」。⁶⁷然而到了明治時代，日本人「對中國的蔑視」，也終於「隨著西方的新影響到達日本」而「把日本和它長期以來依靠的、文化上的良師益友隔離開來」。⁶⁸

第三節 若暗若明的分工協作與「自中心化」 隱衷

也許是由於江戶思想界有許多不同的主張，因此，業內人士往往依所謂中國儒學總代表朱子學及其影響曲線，將日本近世思想界切割出以下幾大派別，即以藤原惺窩和林羅山為代表

⁶⁴ 子安宣邦：《本居宣長とは誰か》，頁 94-95、131-132、145-146、171-179。

⁶⁵ 本居宣長：《初山踏》，日本思想大系 40《本居宣長》，頁 514；本居宣長：《玉くしげ》，野口武彦編注：《宣長選集》（東京：筑摩書房，1986 年），頁 167。

⁶⁶ 津田左右吉：《支那思想と日本》（東京：岩波書店，1938 年），頁 72。

⁶⁷ 子安宣邦：《本居宣長とは誰か》，頁 168-169。

⁶⁸ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁 169-170。

的「京都學派」，以山崎闇齋(1618-1682)和淺見綱齋(1653-1711)為代表的「崎門學派」，以山鹿素行、伊藤仁齋、荻生徂徠為代表的「古學派」以及以本居宣長和平田篤胤(1776-1847)為代表的「國學派」。⁶⁹一般說來，藤原惺窩的「脫佛歸儒」行動，⁷⁰奠定了他日本儒學的初祖地位；林羅山和山崎闇齋也幾無爭議地被視為「純粹的朱子學者」，⁷¹而古學派和國學派，則主要被處理為朱子學的反對者。以上分法的可圈點處是，它可以幫助初涉該領域者去繁存簡，也能給研究者提供基礎性的歸類標識。可是，當我們瞭解了上述的變化趨勢時會發現，每個學派的複雜主張與後人所貼標籤之間，其實並不完全吻合；而觀點的爭論與態度的爭論、文化認同與政治認同之間又每每齟齬雜糅，極少統一，於是，出人意料的情景反而呈顯了另一種真實，即：「朱子學者」對朱熹學理的追捧有時是「排佛排耶」和「借腹生子」的手段（如林羅山婉出於「神儒習合」的「王道神道」和山崎闇齋在「述而不作」招牌下所製造的「垂加神道」等不一），惟此，其中還應部分地加入山鹿素行的觀念和行動；而從學理上痛陳朱子學之弊的「古學派」諸子，除帶有鮮明神道色彩的山鹿素行外，卻彷彿只想回到周孔、孔孟、六經或荀子儒學而已，而極少談及日本的國粹。一個奇異的現象還常常讓當年的日本學者大為不滿：荻生徂徠竟然暗示自己及其門徒，該如何做才能成為中國人。⁷²然而，如果朱子學派和反朱子學派的

⁶⁹ 井上哲次郎：《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1903年）；《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905年）。

⁷⁰ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁18注13。

⁷¹ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁35；楠本端山：《日本道學淵源錄》序，見《楠本端山全集》（福岡：葦書房，1980年），頁507。

⁷² 《三教要論》，國民精神文化研究所編：《松宮觀山集》第1卷（東京：第一書房，1987年），頁35-36；賀茂真淵：《國意考》，日本思想大系39

爭執與思考到此為止，事情恐怕會簡單許多，可事實並非如此。後藤三郎指出：「闇齋學統，與水戶學、國學一道構成了德川時代我國國體思想的三大幹流……而且在某種意義上，闇齋學統實構成了其他二學的源流」；⁷³吉川幸次郎和尾藤正英則講，徂徠不是什麼「中華主義者」，而是「民族主義者」⁷⁴和「國家主義者」；⁷⁵丸山真男甚至認為，「徂徠學」與「宣長學」之間不但有著深層的「默契」，而且這種「默契」還給「宣長學」帶來了「飛越性發展」。⁷⁶值得注意的是，到了「國學派」階段，曾長期構成過爭訟話題的朱子學，似乎連繼續被關注的必要性亦逐漸喪失——日本學界彷彿一夜之間已臻於自說自話的境界。這些林林總總的跡象表明，問題顯然並不像我們想像的那樣簡單。

對以上複雜多變的江戶思想界，黑住真教授的解讀或許有助於我們的理解。他說：「一個形成於『距離作用』的惹人注目的現象，發生在遠離中國大陸的島國——日本。它集中體現在日本的思想不問原本產生於中國的思想本身所固有的構成秩序和順序，而能夠對各種思想進行比較自由的組合和發展這一特點上。……上述條件，在朱子學正式風行日本的近世，恐怕依然在發揮作用。當時，優秀的儒學思想家在構築自己的思想體系時，不單自由地受用了宋、元、明的思想，還日益不斷地繼承了更古的思想，並將這種學術標榜為『古學』。重要的是，這

《近世神道前期國學》（東京：岩波書店，1972年），頁387。

⁷³ 後藤三郎：《闇齋學統と國體思想》序（東京：金港堂書籍，1941年）。

⁷⁴ 吉川幸次郎〈民族主義者としての徂徠〉，《仁齋・徂徠・宣長》（東京：岩波書店，1975年）。

⁷⁵ 尾藤正英：〈國家主義の祖型——徂徠〉，日本の名著《荻生徂徠》解説（東京：中央公論社，1974年）。

⁷⁶ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁164。

裡已經捕捉不到中國儒教傳統中的正統性。即便是優秀的經學家，亦開始把研究視角投向諸子學。當他們在研究並接受這類思想和宗教時，有時已經不再顧忌其是否還屬於儒教範疇。這種態度，客觀上催生了日本儒學開放而務實的理論形態，而這一變動在德川中期所能達到的極限之一，便是荻生徂徠學派的思想。」⁷⁷就是說，由於務實的理念在江戶日本學界一直占據主導地位，因此，導入日本的中國經典和學派，一開始就沒有被作為意識形態的載體和集體膜拜的對象。他們取捨剪裁的標準，是日本的標準，而不是中國的標準；他們的朱子學是日本的朱子學而不是中國的朱子學。於是，江戶日本一向強調的「武國」環境，便不能不引起研究者的高度重視。前田勉指出：「兵學理論……作為運用於現實國家的實際知識並作為反駁朱子形而上學與理想主義的思想，在近世武士當中有著廣泛而深刻的社會基礎。」⁷⁸荻生徂徠有感於戚繼光《紀效新書》而作之《鈐錄》，對「武士共生於御城下，骨弱筋柔，日甚一日」現象所表現出的深刻擔憂以及力勸其「土着」等言行，⁷⁹均反映了「武國」的實際需求。與此同時，戰時體制向和平體制的平移，還使令行禁止的「法律」被幕府視為首要的議事前提，《武家諸法度》於是乎出臺：「背法度輩，不可隱置於國事。法者禮節之本也。以法破理，不以理破法。」⁸⁰史載，荻生徂徠任幕僚期間，曾編撰過《明律國字解》三十六卷，《明律考》八卷，還編寫了《明

⁷⁷ 黑住真〈序文〉，參見拙著：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003年），頁5-6。

⁷⁸ 前田勉：《近世日本の儒学と兵学》はじめに（東京：ぺりかん社，1996年），頁3。

⁷⁹ 荻生徂徠：《太平策》，日本思想大系36《荻生徂徠》，頁481。

⁸⁰ 〈武家諸法度〉，日本思想大系27《近世武家思想》（東京：岩波書店，1974年），頁454。

律會典釋義》等與明律有關的書。不光他自己，護園門中，還有荻生北溪的《明律譯》、三浦竹溪的《律學正宗國字解》、《詳說明律釋義》、《明律口傳》、荻生金谷的《明律疑義》等。⁸¹正惟如此，在當時的武家政治舞臺上，也就難免會有法家的政治理論投影。其如松崎觀山在《文會雜記》中所說：「武家今日之治，與韓非相關者甚多」、「似韓非之教也」⁸²。這在一定程度上有助於人們理解，為什麼在徂徠學的思想傾向中，會頻頻發生「脫儒入法」的學術衝動。⁸³

於是，淺表的觀察所難以把握的一組悖論遂由此發生：日本朱子學者的重要學術目的之一是如何通過朱子學的概念、範疇和理論裝置來構建和填充曾經是中空狀態的日本神道教，並且恰恰是有如此傾向的朱子學者，想擺脫朱子學的意願最為強烈，其情緒化的色彩也最為濃重。與此相對，一向反對意氣用事的朱子學否定派別，其從學理上深度解構朱子學的目的，卻彷彿是為了捍衛中國遠古的某個思想體系，並且在其整個表述過程當中，人們不但看不到他們對日本國粹的迴護和稱揚，反而認定日本之道乃「夏商古道」。悖論的出現，無疑使問題本身變得更加複雜，但悖論的背後，卻有一條線索橫列其間，這就是早期而朦朧的「實務主義」與「民族主義」在近世日本的聯袂與合作。

綜觀江戶時代二百六十餘年的思想歷程，人們無法不承認

⁸¹ 今中寬司：《徂徠学の基礎的研究》第2章第2節（東京：吉川弘文館，1975年）。

⁸² 湯淺常山：《文會雜記》卷1上，《日本隨筆大成》第1期14（東京：吉川弘文館，1975年），頁179。

⁸³ 拙著：《日本近世新法家研究》第1章、第2章（北京：中華書局，2003年）。

這樣一個學術事實，即日本近世幾乎找不到一個「純粹」的儒學者哪怕是朱子學者。實際情況是，幾乎所有的神道學者，均程度不等地出身於日本的朱子學派，而且恰恰是朱子學者才對朱子學批判得最為猛烈，想擺脫朱子學的意願也最為強烈。個中原因，既與宋明理學的超大敘事和華而不實傾向有關，也與「明清鼎革」的東亞巨變關係密切，尤其是後者。「華夷變態」輿論的一世風行，極大地助推了東亞內部文化正統地位的搶奪浪潮和國族獨立傾向。對日本而言，這已被集中表現為「道統」的「東移」和「自立」過程中。但是，踐行「道統」東移和自立的日本神道系，其由小到大、由弱到強所採取的方法和手段，則幾乎與朱子學同日本思想之結合方式以及日本朱子學的內部解體和分化理路完全一致。一定意義上可以說，是朱子學的演變形式給日本神道意識形態的崛起提供了最具模仿意義的現成模具。朱子學與神道間此消彼長的演變曲線，幾乎在朱子學的日本命運中一貫始終。近世日本思想界在利用朱子學建立起幕藩體制之政治倫理框架的同時，並沒有忘記如何利用它來排擊佛教和建立起一直無法獨力表述的神道意識形態包括概念範疇體系。它呈顯了日本近世民族主義與實務主義的第一輪結合，即「儒佛分離」前提下的「神儒習合」。當一體化局面初成而日本卻沒有生長出能夠與該局面相匹配的獨立觀念體系，當經濟轉型導致「四民」失序和禮崩樂壞的現實已無法在道德和政治上繼續獲得朱子學的解釋和支持，當佛教在「神儒一體」力量的合擊下已喪失了曾經有過的顛覆力量而退守山林時，一種從政治、經濟和觀念意識形態諸領域同時併發的朱子學排斥行為，在日本迅速瀰漫開來。神儒分庭抗禮的「神儒分離」運動和回歸「三代聖人」以解構朱子學權威的「古學」運動，於是乎呈顯為日本近世民族主義與實務主義的第二輪結合特徵。在經過以上兩輪的利用和排擠使朱子學幾乎結束了它的日本生命

並不可逆轉地滑向式微與解體的過程中，日本近世實務主義與民族主義則獲得了在同一個思想體系內部的自我結合，它表現為「國學神道」的全面登場和意識形態的首次日本整合。實務主義與民族主義的結合，體現了原則與方法的彼此支撐和相互促進。江戶思想者無論是有意襄贊還是無意關照，其思想的結果都無一例外地使日本的「自中心化」情緒走向肥大化和強勢化。以至於這種情緒最為稀薄的徂徠學派，最終亦未能逃脫這一「宿命」般的「怪圈」——徂徠學對朱子學「連續性思維」的逐個切離特別是對「天人」關係的攔腰斬斷，客觀上便利了「國學神道」對一直給日本以邏輯和文化覆蓋的「漢意」「天地」觀作根本性的祓除；⁸⁴而「人情論」的視角，又極大地凸顯了「皇國神道」在人性最根本處的所謂「主情主義」和務實本質，惟此亦極大地便利了本居宣長對朱子學「人性論」陣地的最後襲取直至徹底驅逐。如前所述，這種情況，甚至給徂徠學賦予過最大正面意義的丸山真男亦不能不承認上述「配合」中所隱含的「默契」和這種「默契」給「宣長學」所帶來的「飛越性發展」。江戶思想界的上述變化軌跡，庶幾可以幫助我們更準確地理解下列問題：即為什麼「古學派」並沒有把反朱子學的矛頭更多對準日本的朱子學而主要指向中國的朱子學？這種不談日本思想而唯中國經典是視的超然學術行為，是否真的就是學者們的本音？為什麼反對一切中國學術的「國學派」特別是本居宣長並沒有或很少去批判被稱為江戶大儒的荻生徂徠？山鹿素行的「古學派」歸類，是否存在著再度確認的必要性和可能性？

⁸⁴ 在這一點上，日本近世思想界似乎保持著某種不謀而合的一貫性。伊藤仁齋早年也曾表達過類似的情緒：「夫天下者，天下之天下，非長為漢氏之物。」參見伊藤仁齋：《古学先生文集》，三宅正彦編集：《古学先生詩文集》，載《近世儒家文集集成》第1卷（東京：ぺりかん社，1985年），頁52。

對這些問題的回答，顯然已超越了一般意義上的思想層面。這意味著，能夠左右和改變儒家經典結構的更深層價值，還有待於人們去進一步鉤沉和發掘。

第四章

關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視

無數日本研究者的研究成果顯示，近世以來，日本在東亞世界能做到與中國比肩甚至超越中國，撼動世界，除了其他要素外，當歸因於能夠凝聚日本武裝力量的核心價值——「武士道」精神。於是，「武士道」，便往往被日本國推尊為自身傳統文化中的「精魂」；而「死的覺悟」，也開始被視為武士道一貫終始的死亡價值觀。但是，明治以來，日本學界對該問題的看法一直言人人殊，尤其在死亡價值觀的支持理念上，則每每各執一端，向無定讞。當我們瞭解和把握到武士「奉公」同心圓的擴張軌跡和「死的覺悟」的核心支持理念時，「二戰」後日本學界的歷史研究何以會出現對近現代武士道與傳統武士道的有意切斷和不自覺鏈接行為以及近現代東亞兵燹之所以會發生的日式文化根據，庶幾可浮出水面。

第一節 武士與武士道

日本「武士」的最遠古來歷，幾乎和日本文化源流的悠遠難知，沒有差別。新渡戶稻造之所以把「野蠻人和類似兒童的這種原始意識中」所「存在著」的「極其豐富的道德萌芽」與武士的勇敢作戰行為進行對接，並稱「我們不能指出一個明確的時間和地點來說『這是其源泉』」等表達，也證明了這一點。¹在上古源頭不清的情況下，回到常識，或許才是研究者的正確選

¹ 新渡戶稻造：《武士道》，張俊彥譯（北京：商務印書館，2004年），頁15-16。

項，即「武士道」一般被理解為源起於鎌倉時代、定名於江戶幕府初期的日本武士階層的特有道德。該道德素以忠誠、犧牲、信義、廉恥、潔淨、質樸、儉約、尚武、名譽、情愛為指歸，是日本封建統治體制的觀念支柱。在此前提下，如果我們把中世到近世的日本歷史作為「武士道」的時空觀察場域，則「武士」依發源地可大別為三：曰東國武士、西國武士和畿內武士。武士的登場，約在平安朝中期的九世紀後半葉。相當於「武士」（武者、つはもの、兵）的名詞，較早見於《萬葉集》，如「ますらお」（丈夫、益荒男、健男）和「もののふ」（物部）等。東國、西國和畿內的排列次序體現了武士團勢力的大小和實力的強弱，形成了大規模（東國）、中等規模（西國）和小規模（畿內）的武士團分佈格局。東國武士發迹於被稱為「みちのく」（陸奧，舊有國名之一。相當於現在青森、岩手、宮城、福島各縣與秋田縣的一部分）的磐城（いわき，約當現福島縣東部至宮城縣南部）、岩代（いわしろ，約當現福島縣西部）、陸前（りくぜん、約當現宮城縣大部分與岩手縣一部分）、陸中（りくちゅう，約當現岩手縣大部分與秋田縣一部分）、陸奥（明治元年，被分割為陸奧、陸中、陸前、岩手、磐城五部分，相當於現在青森縣與岩手縣的一部分）之「五國」地區，相當於「みちのく」的「東國」，早期曾是王權的征伐地區——「東夷」（あずまえびす），而恰好是這一地區，反而成了「武士道」的主要故鄉。當時的「東國」地區，發生了震撼京都朝廷和貴族的叛亂。隨著叛亂規模的逐漸擴大，東戎（あずまえびす）和陸奥（みちのく）等地的政治開始失控，各國國司不再赴任，所任職責悉數由國務次官「介」（すけ）來代行。這些次官任滿後，又多與當地勢力勾結在一起，成為敢於冒犯國司權威的「地方豪族」。之所以能夠做到這一點，正是因為其背後有一支強悍的的武装力量——「兵」（つはもの）。這種情況，在被稱為「坂東

武者」(ばんどうむしゃ)的「關東一元」之鎌倉御家人登場後，表現得尤為突出。除了大規模的武士團產地「東國」外，中等規模的「西國」，影響亦不可小視。西國起初指的是九州地區，進入鎌倉時代，則泛指包括畿內地區的所謂「西部」。後來「源平之戰」的基本對壘構圖，固然呈顯為西國平氏與東國源氏的對立，但就實力而言，與平氏結合的西國武士團顯然不及與源氏聯盟的東國武士團強大。人們更多看到東國武士團向西國的進駐和移植而很少會發現相反的情形。至於最小規模的武士團產地——畿內，因屬於「公家」和「大寺社」的勢力範圍，加之可開墾地十分有限，不具備類似於關東和東北地區那種「土著」豪族與大規模私有領地相結合的發展條件。律令系統和「攝關政治」混雜體制下的複雜特徵，使畿內的在地領主大多直接服務於朝廷、公家和大寺社等權門勢家，因此，他們往往以警衛上述機構的「武者」和「舍人」面目出現，如南北朝時期的天皇忠臣「楠氏」等等。²這些護衛於主君和攝關貴族旁側的所謂「さぶらふ」，是「もののふ」的早期稱謂——「さもらふ」的轉語，後演變為服侍於貴族和主君身邊並充當護衛的「侍(さむらい)」。從武士團的發展史來看，源、平二氏無疑構成了左右時代的主要力量。但從《平家物語》和《源平盛衰記》的記載看，這兩大勢力似乎又依高雅和粗俗而被分為平氏的「貴族武士」和源氏的「阪東武士」兩種。就是說，從出身看，這兩種武士之間，還存在著「京の雅(みやび)」和「東國の鄙(ひな)」的類型差異。只是，由於最原始的武士性格以及武士觀念的統一性和共同性恰好奠定於「坂東武者」的習性基礎上，換言之，武士團強韌的統轄力量和統制功能以及「獻身的道德」等武士特徵絕不是脫離東國武士就可以把握的，因此，相對於

² 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊（東京：東京大學出版會，1999年）。

所謂先進地區的西國和畿內，東國所具有的「後進性」，反而成為孕育後世武士道精神的真正溫床。

但是，人們經常喜歡追問這樣一個問題，即「武士道」是否有過真實的存在？如果說有，明治以來人工補造色彩的過於濃重，便容易使人產生失真的印象；如果說沒有，則學者對歷史上的既有記載和《葉隱》等武士道經典又難以作出符合事實的解釋。小澤富夫曾在《作為歷史的武士道》一書中講：「幾乎少有像武士道那樣被人為改變的思想……在戰爭年代，武士道經由一部分政治家、學者和軍人的倡導，曾不知在國民道德論和軍人精神教育方面曾發揮過何等人為的作用。在這個意義上，說真正的武士道反因此而消失，恐並不過分」。就是說，「以往的武士道研究或人為的武士道論，是為達成某種目的而被改變了的產物，而並非對武士道固有思想的闡揚。」³小澤的書名似乎也在強調，武士道是存在於歷史之中的思想而不是後來的產物。然而，無論是《甲陽軍艦》還是《葉隱》，有關武士道的代表作，幾乎都是江戶時代的作品。這意味著，即便歷史上確實存在過武士道，其中由後人所添加和美化的成分，也占有相當的比重。丸山真男早年曾給武士道概念的產生予以過特別的解釋：「武士道或曰武道一詞，是內在於傳統武士性格中的未分化諸要素，在家臣團集中組織化和戰鬥形式的質、量變化朝各自方向演變的過程中所產生的規範個人武技修煉和集團戰鬥技術的名稱。它大約出現於慶長時期，嚴格說來，這其實是對兵法和武藝的稱謂」。由於最早使用「武士道」一詞的著作被推定為《甲陽軍艦》，且由於「武士道」作為一般性概念當形成於

³ 小澤富夫：《歷史としての武士道》まえがき（東京：べりかん社，2005年）。

江戶時代初期，因此丸山認為該詞的使用期間事實上非常短暫。⁴至於何以如此短暫、並且在舊武士階級已完全被消滅以及武士曾經有過的生活態度和規範意識也幾乎無從識別了的近代居然會出現「武士道熱」等問題，丸山認為這不過是「觀念的理想化〈美化〉」所導致的「對武士道的再評價」風潮使然。而在這一風潮中推波助瀾的乃是新渡戶稻造的《武士道》（1899年）和井上哲次郎等編著的《武士道叢書》（全3卷，1905年）。它給人們造成的以為武士道幾乎就是歷史上一以貫之的武士精神等錯覺，顯然是明治時代人為昇華的結果，這個昇華過程被丸山表述為：在甲午戰爭和日俄戰爭時，換言之，在以軍事力量為核心的近代日本的興起背景下，在國內的軍國熱與國外對日本迅速加入列強行列深感好奇等各種因素的刺激下，組織訓練和作為戰鬥精神源泉的「武士精神」（サムライ spirit），與引人注目的時代間迅速發生了契合（這與明治末年「國民性論」的流行相同時）。就是說，作為近代日本常識化印象的武士道，實際上不過是經過明治三十（1890）年代再評價後的抽象觀念，而且這種意識形態，無論伴隨著何種善惡價值判斷，都只有在帝國日本的思想文脈中才能得到理解。⁵

問題是，日本對武士道的片面強化和昇華，並不是明治時期才有的現象。在成書於經典武士道已化為陳跡的江戶中期作品《葉隱》中，就已經有所體現。作者山本常朝的武士道構圖，建立在他對百年前往事的懷念式追憶和對現世商業倫理的極端不滿之基礎上；而今日武士們的言不及義，⁶又進一步激發了他

⁴ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁206、215。

⁵ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁45-46。

⁶ 山本常朝發現，幕府開府三十年來，天下承平日久，其所在之鍋島藩亦人心移轉，氣風日下。武士聚合，或言金銀，或語隱私，或以華服相炫，

提純武士道的熱望和衝動。然而，提純行為本身，已註定了其筆下的武士道與實際的武士道之間所必然存在的差距。完全無視各個時期武士精神的差異而抽取和放大其理想武士道的手法，潛藏了他對未來的某種期待，因此，當這種期待在明治時期異事而同理的氛圍中日益呈顯出轉化為現實的可能性時，期待者曾有的手法便為新的片面昇華行為提供了現成的「範本」，即「源平、鎌倉時代的武士與江戶時代武士在社會存在上的重大差異，以及由此而導致的意識形態的不同，一概被忽視，彷彿與武士產生同時生成的武士道『教義』也從此被固定化，並將其想定為數百年不易的通用規章。」⁷於是人們看到，與《葉隱》同理，日本近代以來的武士道，也不過是將既定目標下的武士道描繪得更加「具體」和「逼真」而已，這也是《葉隱》何以被近現代日本政治家奉若神明並使舉國為之癡狂的原因之一。這意味著，「純粹化」的追求衝動，使脫離具體時代而總結出來的時代精神不但可能再現那個時代的精神全貌，即便是部分再現，亦難免有人為色彩。由於時代越接近現代，人們對武士道的認識反而越具體，而越發具體的歷史描繪恰恰建立於對非片面史實的人為抹殺和忽略的前提下，因此，這種認識方法反而容易給人們的歷史認識帶來主觀隨意性和貌似真實的具體性。這一點，與顧頡剛所講的「古史層累說」頗有幾分類似。

但是，通觀「鎌倉時代→室町時代→戰國時代→江戶時代→明治以後」的歷史發展過程，有一條主線似乎並沒有因為人們是否給它以合理的解釋而發生過根本性的斷裂。就是說，儘

或以色情相謔。倘不言此，則反謂敗興，真所謂無是非之俗也。參見《葉隱·聞書一》，日本思想大系 26《三河物語·葉隱》（東京：岩波書店，1974年），頁 241。

⁷ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第 5 冊，頁 45。

管武士「覺悟」行為的背後因時代不同而潛藏著各異的價值動力，但真正促使武士果斷結束自我生命的因素中，應該有一個相對恆定的規定者。這個規定者如果單純被判定為被動服從的政治控制機制，武士道精神的自主性便無從談起；如果僅僅被視為不易探究的宗教意識，又無法解釋武士道與神、儒、佛之間的不盡一致甚至矛盾處；而如果被斷然確定為經濟利益驅動，則武士道的超功利特徵亦無從得到合理的說明。這意味著，這個首尾一貫的規定者，更應該被理解為日本武士文化當中經過漫長訓練和長期積澱而形成的充滿自主精神和超功利特點的不可或缺的價值取向。有一點可以肯定，如果沒有這個恆久的規定者，明治以來不可能僅憑《葉隱》就足以使表面上幾近消逝的武士道死灰復燃，並最終將日本導向戰爭的深淵。它凸顯了武士道問題的核心，即武士文化中的「死亡價值觀」。

第二節 「死的覺悟」及其動機理解上的歧義

人們注意到，無論是小幡景憲（1572-1663）的《甲陽軍艦》（江戶初期成書）、山本常朝（1659-1719）的《葉隱》（1716年成書），還是山鹿素行（1622-1685）的《山鹿語類》（江戶早期成書）、佐藤一齋（1772-1859）的《言志錄》（1824年成書），抑或大道寺友山《武道初心集》（江戶中期成書）和吉田松陰（1830-1859）的《武教全書講錄》，也無論任何時代的任何人，只要提到武士道的價值觀，「死的覺悟」（死の覚悟）這四個字都會迅速地閃過人們的腦際。借用《葉隱》的話來說，即：「武士道者，看穿死事之謂也。若於生死擇一，則首選死也。」⁸並且，作為武士道的通則，武士不可須臾忘卻的，也正是寄生命

⁸ 日本思想大系 26《三河物語・葉隱》，頁 220。

於「死的覺悟」的信念。山鹿素行所謂「奉公之道不可忽焉……生於武士之家抽太刀而死者，道本意也」，⁹也在強調這個道理。《武道初心集》將這種思想具體表述為：「武者，自元月元日晨以箸筴取雜煮糕餅之刻始至歲末除夕止，能日夜以死為常念、為本心而不懈奉仕者也。」¹⁰這就是武士道的所謂「生死觀」。初看上去，好像武士們都喜歡死或對死亡本身情有獨鍾，實則並非如此。丸山真男指出：「這並不是單純的死之覺悟還是生之安逸的問題，也不是像每每被人們所誤解的那樣，是對自然和事實的『討死』、『切腹』行為的禮讚」。由於「逃死和求生，乃人之自然常情，也是人類心理的自然傾向」，因此武士強化「死的覺悟」，其實「是將『死』這種非日常的極致情景想像並設定為日常狀態，並把這種極致狀態的倫理當作平素日常行動的生活和實踐目標」。換言之，「死的覺悟」只是武士「對於極致狀況的日常設定」。¹¹這說明，「死的覺悟」並不意味著武士憧憬死亡，至少不表示對死亡有任何偏愛。即，與其說武士喜歡死，毋寧說武士和普通人一樣，沒有不愛惜生命的。所不同的只是武士比常人更善於把「死之道」視作自己關鍵時刻的人生抉擇。而且對武士來說，其最難以替代的品質，是如何果斷地去死（死に潔く〔いさぎよく〕），以證明他毫不怯懦。因此，他往往通過死亡本身來確保自身可貴的價值，並以此作為遠離恥辱的手段。¹²

⁹ 山鹿素行：《山鹿語類・士談》，《山鹿素行全集》第7卷（東京：岩波書店，1941年），頁170。

¹⁰ 中柴末純校訂：《武道初心集》上卷「總論」（東京：宮越太陽堂書房，1943年）。

¹¹ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁229。

¹² 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，《相良亨著作集》第3卷（東京：ぺりかん社，1993年），頁105-106。

那麼，武士道所謂「覺悟」，又究竟所指為何？僅就字面看，無論是「覺」還是「悟」，都很像佛教的「悟」(さとり)，實際上，兩者間存在著很大差異。相良亨的相關論述可資參考：

若將覺悟限定為「死的覺悟」，那麼以死為覺悟便是面對死亡可以使生命化為烏有的事實而毫無懼色，並敢於毅然投身死地和義無反顧地對待終局的極致心理，也是先期做好的死亡準備使他面對突如其來的死亡事態時所能表現出的沉著鎮定心態。但是，當我們重新認識這種覺悟的「先天性」時，會發生這樣一個問題，即除了決心一死的那一刻，武士每天的生活與平素相比其實並無變化。換言之，除了發生萬一時毫無畏懼外，武士在日常生活中是可以照享天倫之樂的，也不乏宴飲之歡。……這一點，正是覺悟與「悟」(さとり)的重大差異所在。獲得「悟」(さとり)的人，已經喪失了原有的生活，他們是所謂棄世者。然而，覺悟的武士卻能繼續他的世俗生活，他也從不否定日常生活的意義。……他的覺悟體現為在接受現世生活並希望延續這種生活時事態的突變使他決定放棄一切的決心。在棄世者那里，「悟」(さとり)並無悲哀可言。但對覺悟者來說，由於他持續現世生活的願望會因事態的變化而必須捨棄，因此覺悟本身無疑會伴隨著悲哀。這也是何以稱覺悟為「悲壯的覺悟」之原因所在。¹³

按照這種解釋，則武士道的「覺悟」不是「出家」的「悟」(さとり)，而是「死的覺悟」；不是對現世生活的否定，而是對迄今日常生活意義的肯定；不是臨時的決斷，而是日常訓練

¹³ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，同上，頁110-111。

的結果。正因為如此，遇到緊急關頭，武士才能毫不驚慌，堅定而沉著。然而，無法否定的是，在斬斷執著這一點上，武士道與佛教之間存在著某種程度的相似性。不然的話，山本常朝的出家體驗便難以得到應有的理解。

從鎌倉前後到明治的八百年間，「死的覺悟」儼然已累積成武士一貫的生死價值觀。即使其實踐形式因人而異、與時轉移，但「死的覺悟」卻基本原封不動地為後來者所繼承。然而，從武士們不捨晝夜地強化「死」意識等情形看，所謂「覺悟」，顯然是經過長期不懈的訓練才能臻至的精神境界。按照日本人自身的理解，「覺悟」本身，似乎不是一時衝動的產物，而是冷靜理性的選擇；不是匹夫見辱的反應，而是大義凜然的決絕；不是曲盡蜜意的陰柔，而是山崩玉碎的陽剛。可是，當我們要仔細討論這些所謂「可貴的品質」並試圖接近造就這些品質的根本價值理念時卻發現，武士道「死的覺悟」並不是一個僅憑簡單的概括就能妥善把握和理解的對象。分析家的言人人殊，一方面表明人們對「死的覺悟」的本質還沒有達成共識；另一方面，也與二戰後奉行和平主義的日本歷史學家和持相反意見者的問題認識方法存在著密切的關係。人們注意到，和平主義史學家幾乎程度不等地都有意迴避了一個重要事實，即曾經給東亞乃至世界帶來過巨大災難的近現代武士道與傳統武士道之間的內在聯繫。即便承認二者間有所關聯，也儘量將歷史在今天日本的影響有意轉換為抽象的工作精神而不再討論這種精神上的絲縷聯繫有可能會導致的舊轍重蹈。它創造了一個便利，也帶來了一個不通：其對傳統武士道的傾情謳歌和讚美，顯然得益於對新舊武士道所做的無關係化處理；而持不同見解甚至對立意見者反其道而行之的古今一體觀瞻行為能夠尋得市場，又恰恰得力於對裁斷古今構圖中武士道謳歌部分的順勢強徵和惡

用。¹⁴當這兩種極端的情形同時反映在一個人身上時，例如世所公認的左翼學者竹內好竟會對東京審判表現出曖昧的抵觸以及認為「帝國主義不能裁判帝國主義」等主張時，¹⁵以往的武士道「古今裁斷法」和現行的右翼反彈情緒，似乎都無法不使人們冷靜地思考「死的覺悟」深處所蘊含的恆定理念工作陷於停頓。然而，饒有興味的是，恰恰在這種停頓的背後，才真正潛伏著進一步認識和解釋上述問題的線索，這就使重新審視以往常識性結論的工作具有了重要的意義。

首先需要關注的，應當是武士道生死觀得以確立的內在邏輯認識。迄今為止，學界至少有四種頗具代表性的觀點，即家永三郎說、和辻哲郎說、相良亨說和丸山真男的相關言說。

毋庸諱言，能夠催生武士「死的覺悟」的現實人際關係是十分複雜的。若以最具典型意義的東國武士團為例，就會發現其內部結構最初乃表現為「共同族團」關係與「主從恩給」關係的混合體。其中，「共同族團」的黏合劑，無疑是天然的血緣關係；而「主從恩給」的結合紐帶，則是後天的封建制度。但是，隨著擬制血緣範圍的擴大和祭祀共同體的強化，戰鬥共同體所產生的生死情誼與領主制下土地恩給制度的有機結合，又足以使地緣的主從關係超越血緣的親族要素，室町幕府以來武士對主君的生命奉獻之所以會成為常見的現象，就事實邏輯而言，似根源於此。由於主從間經濟聯絡方式已成為改變武士團內部結構的重要力量，於是在研究領域，便有了家永三郎的「利

¹⁴ 前者參見丸山真男與小澤富夫前揭書；後者見北岡伸一：《獨立自尊》（東京：講談社，2002年）；藤原正彥：《國家の品格》（東京：新潮社，2006年）。

¹⁵ 竹內好：《近代の超克》，近代日本思想史講座7《近代化と伝統》（東京：筑摩書房，1959年）。

益結合」說，即主張把鎌倉武士的主從關係看成是利益的結合關係而排斥其他。他認為，「在武士的實際意識當中，恩情和奉公常常被他們當作交換關係來看待」。從武士生活的經濟基礎是土地、並且土地的領有權需經主君的認可或恩賞才能獲取等情形看，家永氏的看法確有一定的道理。即便換一種說法，把恩情和奉公關係視為主從雙方的義務來看待，似也未嘗不能成立。所以他說：「恩情最終能發揮的作用，不過是對經濟關係的一種加強。我們不應忘記，全無經濟關係而只靠情感紐帶來維繫的主從關係，事實上是無法成立的。」¹⁶然而，這裡便遇到一個富有挑戰性的問題，即是否所有的武士都攜有功利之心來立身處世。和辻哲郎通過對異例的檢討，為人們勾勒出一幅與家永適成對壘的另一種武士形象。他指出：「主從關係即便離開領地關係也未嘗不能存續。……主君即使不能給下屬以恩賞，但從他向『家人』求助的信賴態度上看，情，依然可以得到維持。因為與主君之情構成對應的，是家人的獻身之情。唯此，獻身之情可以脫離欲望而獨立存在。為主君而捨棄自身，是因為獻身者會因此而感受到某種崇高。」¹⁷就是說，恩賞是主君之「情」的表現，而奉公則是家人之「情」的另一種表現。以「情」為轉移的武士，顯然要高於功利意義上的武士。而且，若從「主從關係即便離開領地關係也未嘗不能存續」等說法看，和辻氏的武士形象彷彿已超越了任何具象，而頗有幾分唯「道」是求的「士道」感覺了。對此，相良亨在批判二人見解的基礎上，提出了自己的觀點。他認為，武士有「死的覺悟」，其實乃是出於某種「不得已」，但卻表現了高級武士所應具有的尊嚴。他說：「家永氏所指出的情況，近於武士的最低層次，而和辻氏的提

¹⁶ 家永三郎：《日本道德思想史》（東京：岩波書店，1977年），頁89、94。

¹⁷ 和辻哲郎：《日本倫理想史》上卷（東京：岩波書店，1952年），頁310。

法乃是武士的最高表現，這兩者都不乏極端傾向，「武士希望自己有好運，哪怕是子孫的繁榮亦未嘗不可。但是，當時運不濟和力所不逮時，他們卻知道如何去切斷或結束那些現世的繁榮。這時，武士更珍惜的，往往是其原本就很重視的不朽空名。一般說來，為主君獻身時的果決，正體現了人世間最高貴的品質。這才是深藏在鎌倉武士心靈世界的人生觀精髓。」¹⁸相良還進一步將近世武士的「覺悟」邏輯朝近代「志士」的忠君愛國思想進行對接，認為吉田松陰的英雄主義和福澤諭吉的獨立自尊精神在「心情上」帶有明顯的「武士風節」。¹⁹

相比而言，丸山真男的觀點似更為嚴謹些。他首先就主從關係認識上的對立觀點，對和辻哲郎和家永三郎提出了嚴肅的質疑，認為無論是前者的「武士為主君歿已獻身的動機主義解釋」還是後者的「御恩和奉公的相互性與功利、結果主義解釋」，都存在著明顯的片面傾向，因為「在主從的性格中，心情倫理的要素和利害計算的要素，本來就是難以分斷、兩相結合的。這樣看待問題才是自然的，而認為存在矛盾，反而是滑稽可笑的」。驗諸史實，「即便被認為具有濃郁獻身特徵的鎌倉早期前的坂東武者，也未必能以主從類型的差異而分別作出劃一之論，儘管存在著有利於任何一種觀點的史料」。然而，以上兩種傾向的難以拆分，反而決定了此時代精神與彼時代精神之間的分斷必然：「與南北朝武士的『利益化』相比，由於主從之契在任何地方均以直接主從關係的人格忠誠為前提，因此，這一原則反而在更高的上級或者更高次的統治關係中難以得到體現。確立於統治關係基礎上的近代愛國主義與建立於具體感受

¹⁸ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁 165-184。

¹⁹ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁 460、471、478。

和直接人際關係基礎上的獻身道德之間，存在著非常大的差異。」丸山顯然是為了強調前近代與近代武士的本質差異才如此表述的。在丸山看來，武士強烈的自尊意識與社會所給予的地位和榮譽，在武士道基本關係構成的主從之間，已形成了一個相互支撐並彼此制約的小環境。在這個環境中，武士的行為是個人強烈的名譽感與社會期待值之間相激相蕩的表現。這種互動，已使社會外在的期待轉化為武士內在的自覺，使「名聲」內化為「名譽」。這意味著，如果武士按照既有的規則行事，哪怕自身死去，其武士出身的家名和一門榮譽也將繼續得以保持。反過來，武士及其一門就會面臨兩種制裁：一是社會的制裁，一是良心的制裁。這種主客觀如此密切關聯的武士行為之所以不同於近代愛國主義，是因為「作為明治中期以後國民教育核心觀念的『忠君愛國』，既非封建範疇，也非近代範疇。忠君與其說是封建和人格的忠誠在天皇身上的延伸，毋寧說是一種虛構；而所謂愛國，又與近代市民支持下的愛國心相去甚遠。它對內表現為臣民服從（conformity）式的權威恭順，對外則意味著自我與國家間直接和情緒上的同一化。忠君與非人格化的愛國相結合，使鮮活的人格動因因忠君而喪失。原來沒有的『愛國』一詞，明治二十年時也與『自主愛國』和『自由愛國』進行了鏈接。當近代市民愛國觀念的結合對象發生了從『自由自主』到『忠君』的變化時，來自下層的自發性和自律性動因（民主的動因）便因此而被剝脫。這樣，『武士的性格』因與『愛國』鏈接而喪失了以往來自『忠君』的鮮活的人格動因；而『市民的性格』與『忠君』的鏈接也使得市民的自發性因此而脫落，結果，這兩種性格便只能同時被消滅。這樣的忠君愛國，平素被作為程式化的儀禮或儀式（ritual）來遵行，而對外危機時，則表現為與國家權威的盲目合一。」在談到明治三十年代「武士道熱」的情形時丸山還追憶道：「那個時候，剛好是家族國家

和忠孝一體的意識形態倡導相結合，忠君愛國的內容與武士道的一致化鼓吹十分盛行的階段。但是，如上所述，忠君愛國與武士道之間存在著難以逾越的鴻溝。」

然而，通觀丸山對武士道「死的覺悟」的整體認識，就會發現他的另外一種敘述同以上言說之間存在著矛盾。由於武士個人榮譽與社會的價值期待之間所構成的相互制約甚至相互制裁關係具有明顯的契約控制色彩（無論是社會價值期待所構成的外在硬性壓迫還是主觀自覺所帶來的內在軟性控制），這就使丸山不時強調的武士的自由主義、個人主義性格和獨立自主意識變得無處立足。同時，他所描繪的幕末「武士＝戰鬥者」階層面對軍事上的敗北而迅速復活的戰國武士精神以及這種精神在「尊王攘夷」、「大政奉還」、「富國強兵」和「一人獨立，一國獨立」問題上的變化，都不自覺地變成了其「鴻溝說」的反證。²⁰

以上論者之間和論者自身所存在的事實與邏輯矛盾，與我們接下來要討論的問題，具有深刻的內在關聯，即如何進一步走進「死的覺悟」者更深層的精神世界，去關注倫理和宗教意識在他們實現決絕目標的過程中曾扮演過何種角色和發揮過怎樣的能量。

前近世「武士道」和近世「士道」之間的區別，無疑已構成了此類探討的重要前提。由於《葉隱》和《甲陽軍艦》中所見之「武士道」多將武士放在以個人情誼為核心的主從關係上來把握，因而不但承認對主君的愛具有超越是非的絕對意義，而且還給其為主君果決赴死的行為賦予了相同的絕對意義。而

²⁰ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁5、75-77、89、255-256、235-238、249-252。

《山鹿語類》和《言志錄》中所見之「士道」，由於要求武士成為人倫道德的指導者並賦予武士以實踐社會倫理的責任，於是，武士之道便由此而轉換成以完成道義為核心的儒教之道。這樣，武士道和士道便開始朝向「死」之倫理和「誠」之倫理兩個不同的方向發展和延伸。結果，武士道論者批判士道的觀念論傾向，而士道論者則指責武士道缺乏道義的反省，它在江戶時代一度嚴重造成了武士倫理思想的對立，致使生死觀在兩大士道間的裂隙不斷加大。由於比起「死的覺悟」，近世武士更重視「道的自覺」，因此，儘管兩種士道論都談「死的覺悟」，但不能不承認兩者間確實存在著一定的差別。

在前近世武士道看來，世界首先是一個「無常」的存在。惟其無常，武士們就應該斷絕對物的執著。也只有脫離執著於物的私欲和利欲，才能最終擺脫對自身生存的執著。這樣才便於理解為什麼武士要把「武士道者，看穿死事之謂也」作為自身終極目標，使「死的覺悟」轉化為「道」本身。與此不同，在士道的覺悟中，充滿著濃重的朱子學色彩。吉田松陰講：「敬字見注為『主一無適』，雖為道學先生高上之論，然敬乃備也，武士道稱是為覺悟。」²¹然而，這並不等於說「死」在松陰的視野中就不存在。在「士道」那裡，至誠能否確立，取決於能否臨危不懼，而能否臨危不懼的最高表現，恰恰是直面死亡時的態度。因此，士道所要確立的生的覺悟，最終也正表現為在直面死亡時對毅然和決絕價值的追求。在士道論者看來，由於「天人合一」才是士道「生死觀」的最高境界，也由於「天」才是「真我」的存在，因此在這個境界面前，自己的生命充其量不

²¹ 吉田松陰：《武教全書講錄》，《吉田松陰全集》第4卷（東京：大和書房，1972年），頁27。

過是一副軀殼而已。佐藤一齋稱「真我」為「我之所以為我者」（《言志錄》），而所謂「我之所以為我者」，在他的表述中則不過是寄寓於身體軀殼中的「天」而已。既然是「天人合一」，那麼，在死亡面前，武士就應該以平靜的心情淡然處之。相良亨認為，這當是「士道」生死觀的真實內涵。²²

可見，「世事無常」的慨歎和「天人合一」的理念某種程度上體現了宗教精神與倫理精神的交融和匯合。實際上，武士道的生死觀不但需要適應時代和社會需要的倫理價值，還需要超越時代和塵世的宗教價值。在研究武士道「死的覺悟」時人們不難發現，「覺悟」本身，確實蘊含著濃郁的佛教色彩。然而值得注意的是，武士同時被要求不可對佛教涉足太深。對成書於宋朝（1125年）的佛教經典《碧巖錄》，日本武士雖可以閱讀，但通常規定只能讀到第七卷為止，而不可通讀十卷。理由是，若讀完十卷，則恐生出家之心，致令武士廢業。²³如前所述，武士的「覺悟」，並不是通讀《碧巖錄》後而形成的佛教的「悟」（さとり），而是與這種「悟」有所關聯卻並不完全相同的東西。只讀到第七卷，顯然是立足現世生活又不拘於現世生活者的需要——它既能給閱讀者以現世的安頓，又可以適度為人們提供某種超現世的精神營養。但相良亨認為：「覺悟說到底，乃是立足於此岸世界『價值秩序』觀的產物。」²⁴當奉佛與尊主之間發生衝突時，鎌倉武士的解決方案會立即表現出孰重孰輕的去就本質：「今生於人世有用，後世必往生樂土」。²⁵

²² 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁121。

²³ 佐藤正英校訂：《甲陽軍鑑》（東京：筑摩書房，2006年）。

²⁴ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，《相良亨著作集》第3卷（東京：ぺりかん社，1994年），頁52。

²⁵ 北條重時：《極樂寺殿御消息》，日本思想大系21《中世政治社會思想》

丸山真男在談到宗教和倫理精神與武士「覺悟」之關係時，雖沒有否定二者的重要影響，卻著重強調「死的覺悟」是武士對自身「內在動力的抽象化和純粹化」的結果。他認為，「決斷主義」能夠發生，取決於「目標意識的單純化」，而目標意識單純化本身，又反過來為武士「死的覺悟」賦予了「反知性主義」和「反規範主義」的特性。這就意味著，「任何道和規範，在這個意義上都只能是純粹武士道的從屬物」，至多可作為武士精神的證明者而非決定者。如《葉隱》所言：「物而二分者，惡也。武士道者一也，不假外求。然則聞儒道、佛道而謂武士道云者，反不得其道也！」²⁶而所謂「釋迦也好，孔子也罷」，無論任何「學文（問）」，倘與「奉公」無關則悉皆「無用」的說法，²⁷還讓丸山讀出了《葉隱》武士道對外來思想的強烈排斥傾向。不僅如此，這種排斥還伴隨著幕末志士對江戶朱子學的造反，即通過對舊有主從關係的肯定和對非人格化與儀禮化上下級關係的否定，而實現了《葉隱》武士道性格與幕末戰鬥者武士的超時空對接，用丸山的話說就是：「長達二百多年幕府體制的凍結（指「土道」對「武士道」的凍結），在外壓面前開始融化。幕末動亂中充滿活力的戰國狀況的所謂再現，便給以往作為戰鬥者的武士性格賦予了再度、也是最後的沸騰機會。」²⁸可是，如果「儒道」和「佛道」都無法構成武士道「死的覺悟」的意識形態背景，那麼，似乎也只有日本固有的「神道」才能膺此大任了。丸山真男承認，「作為意識形態，神道（伊勢神道）要比儒教更接近（武士道）」。²⁹但是，他同時認為，「雖然人們常講『頂

上卷（東京：岩波書店，1972年），頁323。

²⁶ 日本思想大系26《三河物語・葉隱》，頁257。

²⁷ 日本思想大系26《三河物語・葉隱》，頁216。

²⁸ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁232-235、240、244、247。

禮膜拜』或『神明呵護』，但這並不是受到特定教義影響的結果，而是與崛起於嚴酷環境中的風雲人物北條早雲的經驗法則相接近的東西。如實講，這並不是道德的心理準備，而是對『有則有之，無則無之』這一從實踐中悟到的現實主義所能提供的某種支援。只要有這種如實面對現實的心態，即便不行禱告也會有『神明呵護』；倘無此心態，則無論怎樣祈禱也將被上天所拋棄。²⁹此亦如《葉隱》所說：「侍者一言，堅如金鐵。自身已決，佛神莫及。」³⁰

如此看來，無論是政治控制機制還是倫理宗教形態，也不論是主從情誼還是經濟利益，這些人們所常見的能夠對武士道「死的覺悟」構成決定性力量的各種要素，在表面上的相互矛盾和學者們的人為割裂下，儼然已無法成為武士道前後一貫和根本恆定的價值支撐。如果丸山所謂「武家政治乃日本政治的原型」之說法成立，那麼，「明治以後政教合一中央集權官僚制國家的建立即意味著日本與武士道傳統的極大斷絕」等論斷，³¹卻給前面的說法提供了具有足夠顛覆力量的反證。當類似的反證比比皆是時，跳出以往論證圈的新觀察和新思考，便具有重要的學術意義。

第三節 「奉公」價值下的「自中心」凝聚與 「同心圓」擴張

有一點大概沒有疑問，即「死的覺悟」是鎌倉時代「武士道」、

²⁹ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁195。

³⁰ 日本思想大系26《三河物語・葉隱》，頁248。

³¹ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁48、100。

江戶時代「士道」以及明治以後「武士道」的共同生死觀，哪怕這種「覺悟」的奉獻對象發生了變化。然而，矛盾似乎亦因此而發生，這在《葉隱》中曾有所表現，即它一方面講人生不過白駒過隙、毫無價值，同時又強調武士必須無條件地為主君奉公，在關鍵時刻果斷出陣，平靜地面對死亡。³²對於這兩種近乎對立的矛盾表述，相良亨說：「『毫無價值』的說法無法植入常朝的奉公・武篇中。」言外之意，《葉隱》似乎不應該出現如此低級的矛盾。於是，他試圖對「覺悟」的兩面性作出新的解釋，認為「『覺悟』既可用作死的覺悟方法，也可用作奉公的覺悟方法。並且，這兩種覺悟並無不同。一般情況下，武士死的覺悟包含著奉公的覺悟，而奉公的覺悟也內含著死的覺悟。兩個覺悟不過是一個覺悟的一體兩面而已」。³³由於這種矛盾式的表述反而把問題複雜化了，因此，儘管在《葉隱》不存在矛盾這一點上筆者同意相良氏的看法，但對於其缺乏事實與邏輯關聯的表述，卻不敢苟同。「毫無價值」說在山本常朝那裡之所以並非自我矛盾，從本質上講，是因為「死的覺悟」不過是發生在人們對「生」的有限性的無奈和對「死」的無限性的憧憬這一自然心態基礎上的生命價值觀。如前所述，常朝首先視人生為「無常」，「人生如白駒過隙」說法所表述的也正是這種心情。可是，如果能使這短暫的一己生命價值獲得延長，那麼，人世間恐怕就只有能超越個人「私情」的「奉公」了。奉公之所以能夠成為「毫無價值」說法的例外，是因為同為有限的存在，「公」的生命要比「私」的生命具有相對長久的價值。換言之，如果想在世間尋出與「死的覺悟」（無限性）相貼近的東西，那麼，大概也只有具備相對恆久價值的「奉公」堪與比擬。這恐怕也是「主從關

³² 日本思想大系 26《三河物語・葉隱》，頁 268。

³³ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁 366、442。

係」和「名」被武士看得比「個人」和「利」更加重要的主要原因之一。忠誠、犧牲、信義、廉恥、潔淨、質素、儉約、尚武、名譽、情愛這些價值之所以被武士奉為普遍的道德規範，應該與它們所蘊含的悠久價值屬性不無關聯。正在這個意義上，「滅私奉公」也就當然地成為其邁向恆久目標的唯一途徑。

對此，相良氏有關「生命價值」的認識比起以上的「矛盾說」似乎更接近武士道的一貫精神。在他看來，即便是擁有「死的覺悟」的武士，也並不是不想躲避死亡，因為死亡畢竟是一件令人悲傷之事。但是，在武士的「覺悟」中，存在著一個自古形成的不可移易的「價值序列」，即比起一己生命，世界上還存在著更高的價值。而關鍵時刻敢於獻出一己生命，正是基於只有更高價值的生存才是真實的生存這一價值邏輯。這個更高的價值體現在武士身上，就是能夠流傳後世的「名」。正惟如此，真正能夠對武士的根源性存在構成威脅的，反而不是「死」，而是足以害及其名譽的「恥」。這就意味著，在「知恥」的背後，至少流動著不因時易、不以事殊的可持續延伸的人世重視理念。即「覺悟說到底，乃是立足於此岸世界『價值秩序』觀的產物」。這種理念，便是所謂「公」的意識。對「私」的捨棄來自對「公」的信念，而「私」的死亡恰恰可以在「公」的大生命中通過「名」來獲得永生。因而在更根本的意義上，這決定於武士「與他者的根源一體觀」。換言之，在武士的「覺悟」中，「私人性」已不再是「自己」的全部，在一體連接的「個人性」與「社會性」之間，武士則明顯偏重於後者，這也是近現代文豪夏目漱石所不斷提倡的「則天去私」的理念。³⁴

³⁴ 相良亨：《死生觀・國學》，《相良亨著作集》第4卷（東京：ぺりかん社，1994年），頁46、52-53。

實際上，「死的覺悟」對「公」的高度傾斜，與武士道的形成歷史有著內在、本質和必然的聯繫。無疑，東國武士團在這方面表現得最為典型。初看上去，東國武士團是血緣同族的結合與主從恩給結合的統一體。但是，隨著大名領地的逐漸擴大和由於這種擴大而帶來的同族控制力量的分散與弱化，非同族武士的前來協助，便具有了重要的意義。而且武士團控制範圍越大，其意義就越發凸顯。這種情況，逼使武士團首領不得不將血族意識擴大化，而只要這種虛擬的血族關係一旦在血親與非血親者之間搭建起信仰一致的「祭祀共同體」，被丸山真男稱為超血族的「黨」的結合，便逐漸演變成武士團發展膨脹的核心動力。並且時間愈久，勢力愈大，以土地恩給和戰友生死情誼為基礎的主從關係就越對血族姻親關係構成壓倒的優勢。這可以用來解釋為什麼同族甚至親子之間也常常被分為敵我陣營並彼此大開殺戒，以及大名的奮鬥目的並不是對事實血統的維持而是如何才能做到不辱家名的原因。丸山認為，在同族結合和主從結合之間，真正培育了武士性格的土壤，是後者而非前者。這也是他經常提及平氏武士多追隨源賴朝、而平氏家人亦多出源氏等史實的原因。³⁵

狹隘血族關係的超越，使武士團的觀念世界被賦予了普遍性的品格和日益鮮明的「公」色彩。由此而產生的公的標準，重視的是集團的生命意義而不再是一家一門的生滅興衰，而集團的生命意義欲得到維護，便要求對能夠支撐該意義者的選拔原則只能是唯才是舉，而不再是姻親而無能者恆居上位。這就賦予了有個性和能力的武士憑藉自身的才幹躋身君側並獲得利祿和地位的珍貴機會。而這種機會獲得後需要展示的，則是武

³⁵ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁60-62、86-88。

士自身個性和能力的進一步發揮而不是坐享榮華。武士性格中的自由主義傾向之所以十分鮮明，與他憑實力闖天下的成長歷程有關。必須提及的另外一點，即武士所以會通過「死的覺悟」來自覺維護主從關係並充分表達他對主君的忠貞不二，顯然與主從間的非血緣結合有關。在以血族為核心的武士團中，主君賜予下屬的任何名利，都會被獲得者視為當然，君臣之間也因為血親狎昵關係而容易失去政治軍事應有的莊嚴感和神聖感。而虛擬血緣關係卻不同。首先，主君能夠撇開親族子弟而力舉族外人士這一行為本身，就足以令非親非故者感激不已。其次，那些寒門子弟還會因主君的恩給而衣食無憂，從此過上有尊嚴的人的生活，這又在有形的層面上極大地激發了武士的忠勇和義氣。他對主君的傾心固然有感恩情結在起作用，但由於超血緣的主從關係天然具有公共義理的屬性，因此，在主從得以凝結的紐帶——「公」的意義上，他更傾倒於主君的公忠人格。於是，他認定了某位主君，就意味著他認定了「公」的價值。反過來說，主君既為「公」的化身，那麼，用生命去報答主君，在武士看來也就等於「奉公」本身。當對主君的仰慕已演化為一種「純粹的全人格式傾倒」（丸山語）時，作為「公」的化身的主君哪怕有稍許的示愛行動，都會從他們的內心深處激發出無限的「忠誠」，直至獻出自己的生命。不可否認，這種勇於為主君獻身的行為，有時確實與利益無關。在這個意義上，《陸奧話記》的一段描述，不可謂不真實。³⁶而一個普通士兵尚能憑藉素樸的情感為主君獻身，那些對主君（奉公）懷有深刻的「死

³⁶ 《陸奧話記》曾記載將軍源義家的犒軍行為在士卒心裡所引起的強烈反應：「將軍還營，且饗士卒，且整甲兵。親回軍中，療疵傷者。戰士感激，皆言：身為恩使，命依義輕。今為將軍，雖死不恨！」參見日本思想大系 8《古代政治社會思想》（東京：岩波書店，1979年），頁 330。

的覺悟」的武士該如何作為，已不言而喻。這意味著，武士對主君的生命奉獻，固然有主從間深厚的「私誼」因素起作用，但「奉公」行為本身，又使武士的「覺悟」被明顯地賦予了超越「私誼」的「公」的意義。同時，對「君雖不為君，臣可以不為臣」觀念的篤信，還表現了武士對主君幾近迷信的追隨意願。這樣才能解釋，當主君的行為與「公」的理想有所背離時，武士為什麼會苦苦「死諫」，³⁷並且在永不相棄的意義上日本人何以要稱主從之情為「忍戀」。³⁸

毋庸諱言，「死的覺悟」中含有「私誼」和「奉公」這雙重動力。但是，比較而言，「公」的志向無疑是主從關係的前提。就是說，武士與主君能夠結合並凝結出生死可托的「私誼」，只有在主從雙方同時面對一個有利於武家大生命發展的目標時，才可能發生。一個值得某人為之赴死的事情，在平素冷靜而不是一時衝動的情況下，一定要具有超越一己性命價值的意義才有可能。惟其超越一己，這個意義便不可能是私人的；惟其不是私人的，才具有了「大」和「公」的屬性；而只有「大」而且「公」，自己的生命信息才不會因肉體的消滅而消失。武士之所以十分看重自己的最高榮譽——「名」，恰好是因為「私」的死亡可以在「公」的大生命中通過「名」來獲得永生。只有對「私人性不再是自己全部」的道理有了深刻的覺解，只有「與他者的根源一體觀」在武士的「覺悟」中被賦予了最終決定性力量，武士才能坦然赴死，「死的覺悟」才能在平素和獻身之間表現不出明顯的差異。而能促使他做到這一點的更直接動力，是武士必須自覺到他是一個能代表「正義」甚至是正義之化身

³⁷ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁235。

³⁸ 相良亨：《武士的倫理：近世から近代へ》，頁407。

的「英雄」，一個有著十足尊嚴並值得世人永遠尊敬和紀念的男子漢。這恐怕也是武士道何以還被喚作「男道」、武士的行為又何以被稱為「英雄主義」的原因所在。³⁹「情」在主從關係當中的不可替代作用，只有當主從關係由「戰鬥共同體」轉化為「命運共同體」和「情誼共同體」、並且主君在這種轉化中已使自身演變成「奉公」與「私誼」的綜合象徵時，才能得到真正的發揮。而「義理之情」和「戰友之情」優先於「血親之情」的事實還表明，表面看上去彷彿是個人關係的「私誼」，其實已經是「公」的結合基礎上的「私誼」了。在這個意義上，「私誼」的不可廢，也同時意味著「奉公」的不可廢。否則，武士史上血親私情間相互背叛的既有事實，就無法得到切實的理解。由於「公」相對於「私」才能成立，而「公」意識不斷擴張的前提，是「私」意識的次第淡出，直至歸於「無」，因此，當公私邏輯關係與武士「死的覺悟」發生了實質性關聯時，死亡本身便被注入了一種從永恆的「無」來到瞬間現世的一己生命，又被永恆的「無」所慷慨接納和回收的意義，甚至「死亡本身還被賦予了某種親近感。『死事』的強調，恐怕也正是從這種死亡親近感中所生發的意義。」⁴⁰這彷彿在說，「與他者的根源一體觀」至此已昇華成「與宇宙的根源一體觀」了。這大概是武士所能臻至的最高境界，而武士本身似乎也因此成為和辻哲郎所說的「超越死生」的超越性存在了。⁴¹

「奉公」這一「死的覺悟」的核心支撐理念一經被尋出，

³⁹ 「男道」和「英雄主義」的說法，請參見丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁71、188、209、214。

⁴⁰ 相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁445。

⁴¹ 和辻哲郎：《日本の臣道》，《和辻哲郎全集》第14卷（東京：岩波書店，1977年），頁297。

一個首尾相關、前後連貫的「同心圓」，便相對有序地展現在人們面前。鎌倉「武士道」、戰國「武士道」、江戶「士道」以及明治以後「武士道」所顯現的生死觀，剛好強度不等地次第分佈在「奉公」信仰的同心圓上。它有助於日本國內的統合，但隨著信仰本身的階段性復活，也容易使驚濤所至，每每懷山襄陵，潰壩決堤。

在武士道的演變過程中，由於以各自大名為主角的武士「死的覺悟」只反映了其各自主君（藩主）的局部利益，因此，進入江戶後，以往範圍狹隘的「奉公」非不再為幕府所允許，既存於地方主從關係基礎上的「忍戀」，也逐漸被導向「道」和「理」等儒教意識形態。丸山真男將「武士道向士道」的轉變特徵總結為兩點，即「一是從戰鬥者的性格朝秩序倫理方向的轉變；二是從『主從之契』、情感和人格的結合，朝客觀的身份階層秩序和倫理方向的轉變，即所謂『從人格到身份』的轉變」。並認為這乃是「身份秩序要求的結果」。⁴²實際上，這種變化之所以有其必然性，決定於戰亂時代的局部利益讓位給和平年代的整體利益的現實需要，也是統一的行政控制被賦予了更為廣泛的支配價值的結果。這同時還意味著，以往武士們「死的覺悟」的奉獻對象，已經由主從的「奉公」昇華為崇高的「道理」，由身邊的「主君」轉換成幕府的「將軍」。研究者們之所以一味強調這種轉變標誌著武士道精神的斷裂，與無視「奉公」理念的可擴張性以及這種擴張性所能造就的同心圓這一歷史事實有關。它有助於理解以下數重一直難以理解的疑問，即：何以幕府要採行「參勤交代」和「武家諸法度」規制而並未遇到特別激烈的反彈？為什麼山鹿素行會強調「縱主君有殉死之請，亦

⁴² 丸山真男：《丸山真男講義錄》第5冊，頁221。

非殉道也」的理念？⁴³何以「赤穗事件」案發當時「四十七士」非但少見稱揚，反而最終被命以集體自裁？為什麼「脫藩」武士迅速增加而社會並未對這種以往的「背主行為」斥責有加？這意味著，武士的「死的覺悟」已漸次超越了狹隘意義上的主從關係，而轉入更具普遍價值的法度軌道上來。正是在這種趨勢下，到了明治時代，隨著西洋壓力的日漸加大和幕府機能的衰竭，以往只在形式上被看成是日本全體代表的天皇，開始被人們視為全日本的真正「主君」，而武士「死的覺悟」的奉獻對象之所以迅速轉向天皇，亦剛好反映了以上歷史邏輯的慣性延伸。⁴⁴這樣才能理解，為什麼吉田松陰可以時而背叛幕府、時而背叛藩主，卻必須以日本國的整體安危作為自己拼死捍衛對象的原因，也才能理解福澤諭吉下面一段話的邏輯根據：「日本諺語有所謂『腹重於背』和『捨小濟大』之說……又如對待動物，仙鶴比泥鰍既大且貴，因而不妨用泥鰍餵鶴。如果以日本國家和各藩來比較，當然日本國家為重而各藩為輕。廢藩正如為保全腹而犧牲背，剝奪諸侯藩臣的俸祿猶如殺鰍養鶴。」⁴⁵出身於長州藩士的乃木希典大將及其夫人為明治天皇雙雙剖腹殉死一事，在上述邏輯中，應不乏一定的象徵性意義。表明無論對主君、理法，還是天皇、國家，武士不拘對象的「死的覺悟」，與「奉公」理念的同心圓式擴展，實具有不可分離的內在關係。

⁴³ 山鹿素行：《山鹿語類·臣道》，《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1941年），第6卷，頁80。相良亨指出：「素行並沒想全面否定主從情誼結合意義上的生死行為。但是，他已把目光投向了超越這種主從結合的領域。在那裡，只有實現道義，才是作為君子＝大丈夫的武士的任務。這種看似一種私人關係的主從關係，在這裡不過被賦予了道義實現的由緒。」參見相良亨：《武士の倫理：近世から近代へ》，頁303。

⁴⁴ 這種情形，至於昭和時代表現得尤為突出，參見和辻哲郎：〈國民統合の象徵〉，《和辻哲郎全集》第14卷（東京：岩波書店，1977年）。

⁴⁵ 福澤諭吉：《文明論概略》（北京：商務印書館，1997年），頁2。

無疑，「奉公」剛好為這一系列的昇華行為，賦予了連續性的價值。如前所述，它還必須使意義的實踐者武士自覺到他就是「正義」和「英雄」的化身。

但是，當上述的「奉公」行為超越了應有的限度，換言之，當「死的覺悟」的實踐範圍超過了日本一國的邊界，武士道的精神，就會迅速轉變為災難的淵藪。

從應仁戰爭（1467-1477）到 1568 年織田信長進駐京都、統一日本的「戰國時代」，地方武士團在各護其主的「奉公」理念支配下，進行了大規模的爭霸戰爭。就是說，用武力保護並擴充自己的土地，已成為那個時代的主旋律。結果，當然是實力最強大者獲勝。然而，日本武士的「奉公」目標也隨著以往力量有限的小「主君」自然擴展為力量膨脹的大「主君」，而大主君的體現，卻是日益擴張的疆土。由於主君用以凝聚力量的「公」，在邊界的意義上向無止境，而武士又總是惟主君馬首是瞻，於是，日本的統一也意味著主君的下一個擴充目標將成為武士「奉公」的新動力。這可以用來解釋織田信長的繼承者豐臣秀吉何以會發動進攻朝鮮的侵略戰爭。日本天正十七（1589）年的一段資料，有助於人們對該問題的理解：

倭平調信玄蘇等，與通信使偕來，館於東平館。備邊司請令黃允吉、金誠一等，私以酒饌往慰，因從容問其國事，鈞察情形，以備策應。許之。誠一至館，玄蘇果密語曰：「中國久絕日本，不通朝貢，平秀吉以此心懷憤恥，欲起兵端。朝鮮先為奏聞，使貢路得達，則必無事，而日本六十六州之民，亦免兵革之勞矣！」誠一等因以大義責諭之。

表面上看，豐臣秀吉似乎想通過朝鮮的斡旋恢復室町幕府

以來明朝和日本之間的「勘合貿易」，但由於秀吉堅決拒斥以明朝所封「日本國王」的身份實現日明交通，這就註定此事不可能成功。「誠一等因以大義責諭之」一語中的「大義」字樣也暗示了這一點。日本探子傳遞秀吉意願的真實目的，不過是尋找「欲起兵端」的藉口，而朝鮮人金誠一的「責諭」似乎也早在秀吉的意料之中。可是，侵越別國疆土，總要尋找出所謂正當理由。日本學者辻善之助曾用讚美的方式道出了豐臣秀吉的「正當理由」：「他（秀吉）固然看重（經濟）利益，但同時更重視國家的名譽。正因為更重視名譽，才因為朝鮮未能同中國進行通商斡旋，而最終發動了前後達七年之久的大規模戰爭。」他承認，這場戰爭的結果是兩敗俱傷，並造成了「兩國人民的疲敝」和「戰亂與慘禍」，但他堅稱，「即便到後來，秀吉的朝鮮征伐，作為最快意的壯舉，對於日本國民元氣的培育之功，仍不可勝計」。而且，德川初期，日本之所以能「佈國威於南洋」，當既有「戰國時代國民的活力因素」，也仰賴了秀吉「征伐朝鮮和中國的壯舉」。甚至「直到今天，秀吉征伐中國，也仍然是我國國民精神史上極有影響力的大事。每念及此，便由哀感到那場戰爭絕不是毫無益處的行動」。⁴⁶據說，豐臣秀吉不光要取道朝鮮、擊毀明朝，把中國分割成封地賞賜給他的臣下，還放言要乘勢進軍次大陸，拿下印度，把當時日本人世界觀中的「本朝、震旦、天竺」統統納入到他的控制範圍中。霍爾認為，其中無疑有承自織田信長的「無限征服的夢想」。⁴⁷雖然這一切均未獲成功，但豐臣秀吉的侵略行徑之所以能調動起日本的核心

⁴⁶ 辻善之助：〈豐臣秀吉の支那朝鮮征伐の原因〉，《海外交通史話》（增訂本），頁398-400。

⁴⁷ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁119。

武裝力量，「公」的名義——「國家的榮譽」，顯然已成為日本武士對外征戰的正當性依據和力量源泉，哪怕沒有人會從埋有無數朝鮮人耳朵和鼻子的豐國神社「耳塚」中讀出一絲正義的味道。

近代日本的「亞細亞主義」，無疑表現了以上同心圓價值的進一步擴張，顯然，這是一次更大幅度的擴張。有學者指出：「近代日本的『亞細亞主義』是指在西方列強加劇侵略東方的危機時刻，圍繞著對『東洋』和『西洋』的認識問題而形成的有關日本人亞洲觀的一種有代表性的政治思想及其相關行動。由於近代日本亞細亞主義複雜而特殊的發展歷程，它又表現為強調亞洲平等合作的古典亞細亞主義、強調擴張領土的大亞細亞主義以及對亞洲實施侵略的大東亞共榮圈三種形式。近代日本的亞細亞主義在其形成、發展、消亡的過程中，完成了它從『興亞』到『侵亞』的質變歷程。」⁴⁸但是，如果仔細分析丸山真男所謂「外壓……給以往作為戰鬥者的武士性格賦予了再度也是最後的沸騰機會」這一說法，則筆者以為，無論亞細亞主義發生過怎樣可以理解的積極意義和罪不容誅的野蠻惡行，其思想和行動在更根本的文化價值上，似乎並未顯現出本質上的改變，即自始至終均出以所謂「公心」的「意義」先行。

鴉片戰爭和黑船事件，給中國和日本的國家安全帶來了前所未有的威脅。當時，國土和實力均不及中國的日本，對這種威脅可能導致的巨大災難，表現出了超常的敏感。千百年來「華夷秩序」氛圍下生長起來的「文化共同體」意識，使日本的武士階層對中國產生了「命運共同體」的想像，於是，在 1878 年，

⁴⁸ 王屏：《近代日本的亞細亞主義》導言（北京：商務印書館，2004 年），頁 15。

出身於鹿兒島藩士的大久保利通，在日本成立了一個亞細亞主義民間團體——「振亞會」。因大久保被暗殺，後繼者又於 1880 年成立了「興亞會」。關於日本人如此行動的意義，「興亞會」創始人之一、米澤藩士之子、後成為帝國海軍少尉的曾根俊虎在《法越交兵記》中是這樣表述的：「夫日韓與清固同文同教，所宜唇齒相依者也。若安南一地，約計縱橫二萬三千五百餘方里。土地肥沃，物產繁殖。戶口殆不下二千萬人，與我同文同教。且同隸亞洲，蓋亦亞韓之一國耳。……余夙憂歐洲人之凌辱我亞洲也，於是興同志會者謀，創立興亞會。其意在挽回亞洲之衰頹，而壓歐洲之強暴。此事也，余所日夜關心，輒常臥不安席，食不甘味，撫膺歎息，血淚沾襟。竟至落魄中原，結燕趙之士，討論古今，悲憤滿懷。或怒髮衝冠，或揮劍斫柱。嗚呼，歐亞強弱之勢，何至今相反之甚耶！」⁴⁹然而，武士們（這時已部分易稱為「志士」）的亞細亞「公」心意識及其行動意義，也可以被另外一種表述所代替，即打擊和占領朝鮮與中國，亦同樣充滿了理直氣壯的正當性。福澤諭吉《脫亞論》中「文明／野蠻」和「進步／落後」框架下的「中韓」妖魔化煽動，曾為帝國日本的「征韓論」和中日「甲午戰爭」提供了大義凜然的「正義觀」——脫離「中韓」並用武力改造「中韓」，不僅是為了「中韓」的發展，也是為了東亞的繁榮。被稱為「日本法西斯主義大本營」的「玄洋社」之所以用「玄洋」命名，據說就有「越過朝鮮海峽君臨大陸的意思」；福岡藩成千上萬的舊武士之所以能成為「玄洋社」的積極推進力量，是因為他們以為自己的行動體現了「國家之長遠公道」，並可以「明天下之大義」。而作為「玄洋社」直系團體的「黑龍會」，則更加露骨地

⁴⁹ [日]曾根嘯雲輯，王韜刪纂：《法越交兵紀》，沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第 62 輯（臺北：文海出版社，1971 年），頁 56-57。

強調了他們的觀念和行動所具有的所謂正當性，即如何使日本成為亞細亞民族興盛偉業的領導者云云。在近代以來的日本對外侵略戰爭中，人們總能看到這些「志士」的身影。這樣，一群近現代「武士」懷著反近代、反中央集權、反官僚、反資本主義、反共產主義、反民族主義、反對國界與主權等超越「國家主義」的理念和新時代「死的覺悟」精神，發動了「太平洋戰爭」，成為現代「奉公」行動的祭品。他們以為自己肩負著「自發的使命感」，「悲壯地」走向戰場，在侵略戰爭的刀光劍影中試圖完成他們「解放亞洲」和「振興亞洲」的大業。這構成了近代日本的「困惑」，也導致了近代日本的悲劇。⁵⁰

也許正因為有「國家的名義」、「亞洲的名義」、「人類的名義」乃至社會改造意義上的「革命的名義」，才使日本近代以來的「亞細亞主義」被賦予了所謂的正當性。它構成了那個時代日本人的核心價值觀，也成為不惜以武士道「死的覺悟」去衝鋒陷陣的「大義名分」。正因為如此，日本軍在對外侵略時不但沒有意識到自己行為的反人類和反道義性質，卻自始至終充滿了「英雄主義」的豪邁，將自我標榜為「正義」的化身。近代日本發動侵略戰爭的所謂正當性，幾乎都可以從武士道一貫而恆定的價值支撐——「奉公」理念的延伸線上尋出文化的經絡；而來自西方的近代主義和新的國際關係原則，還在「公理」的意義上給日本明治以來的各類政府行為罩上了文明和進步的光環。有學者指出：「英雄主義的前提是一種將自我及其行動正當化和崇高化的價值。如果只是一個赤裸裸的入侵，怎麼會是一個英雄呢？」⁵¹霍爾注意到，「他（近衛文麿）的被任命，令人

⁵⁰ 王屏：《近代日本的亞細亞主義》，頁 150-155、170-180、190-203。

⁵¹ 汪暉：〈琉球：戰爭記憶、社會運動與歷史解釋〉，《開放時代》，2009 年

感到日本又回到它『根本的價值』上來了」，「日本人和美國人交戰，幾乎是出於對『國家任務』、對天皇和對中國『聖戰』的歇斯底里使命感」，「日本人使自己深信自己的國家是正義的，也相信他們在這個現代世界中擔負的創造性使命」。所以，「珍珠港事件」後，「日本人迅速占領了菲律賓、香港、新加坡和印度尼西亞。到 1942 年三月，日本軍隊到了新幾內亞，並做好進攻澳大利亞的準備。到五月它已經占領了緬甸，還考慮征服印度」。當近衛文麿和東條英機拋出的「東亞新秩序」和「大東亞共榮圈」等構想已危及到世界和平與人類安全時，持續了數百年的武士道精神才終於步入絕境。事實是，「美國逐漸認為極權主義給世界帶來威脅，而日本人的進一步擴張是無法想像的」。⁵²

然而，在我們理性思索上述問題時，「興亞」主義者大川周明具有濃重武士道色彩的「生命價值觀」，則不能不引起東亞學界的普遍關注和反思。大川認為，與歐羅巴的「主我式」精神不同，東方強調的是「無我式」境界；歐洲的宇宙觀，注重抽象、區別和分析，而「東洋精神」則將宇宙看成是「生命的統一體」。⁵³這樣的生命觀和宇宙觀倘被視為宗教的參悟或許成立，可一旦變成現實實踐準則，特別是變成「死的覺悟」的「奉公」式「效忠」準則，就會表現出巨大的危險。傳統中國具有想像色彩並通過距離來保證的「禮教華夷秩序」與日本「布國威於四方」的「武威華夷秩序」之區別，也許就在這裡。「禮教」式「同心圓」總能表現出「內環」與「外環」間的次第分明佈局（內服外服），而「武威」式「同心圓」的追求目標卻是以「內

第 2 期。

⁵² 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁 260-267。

⁵³ 大川周明：《大川周明全集》第 2 卷（東京：岩崎書店，1962 年）。

環」吞併「外環」並終於「一環」(八紘一宇)。明治政府一面高喊「朝鮮獨立」又一面著手「日韓並合」的行為，昭和時代對「大東亞共榮圈」劃定範圍的逐個占領方略，都無法不讓人想起武士團崛起背景的攻城掠地本旨。它的無法實行，大概只能歸因於日本有限的觀念與行為價值無法涵蓋和包容異質文化的多端與複雜。船曳健夫把日本近世以來的國家類型分為三種，即德川家康的「小日本」、豐臣秀吉和伊藤博文的「大日本」以及陸奧宗光、西園寺公望所主張的「國際日本」。其中，「小日本」往往以「鎖國」的方式尋求自我發展，「大日本」則以東亞擴張為目標，而「國際日本」不過是對「大日本」理念的補充。然而，如果僅僅按照日本固有的經略價值來面對這三種類型，則「大日本」和「國際日本」最終只能退回到「小日本」的框架中。因為「大日本模式存在著這樣一個問題，它在向東亞擴張時，並無足以覆蓋亞洲的整體性理念。這並不是日本人構想力貧乏等所謂能力的問題。產生於明治維新以降的大日本，與『天皇制』密不可分。而在『天皇』的特性和沉積於歷史的日本文化資本當中，並沒有鍛造出可以覆蓋其它各國人民和民族的普遍性。天皇制的有效性，只存在於日本列島的歷史中和日本語境內部，這裡不存在天皇制被轉換成其它文化的努力，也看不到嘗試這種文化翻譯的外部人士。天皇制中，沒有像基督教那樣將『全人類』都視為神的孩子的普遍性結構，也不具備中國皇帝敢於將屬國封為王中之王的自信和自覺。」⁵⁴而如此有限的內部價值一經盲目對外並要求其價值實踐者用「死的覺悟」來成就它，便只能帶來災難性的後果。霍爾的《日本》矛盾地表達了他的感受：「在十九世紀中葉，當歐美的旅行者注

⁵⁴ 船曳健夫：《右であれ左であれ、わが祖國日本》(東京：PHP 新書，2007年)。

意到日本這些與世隔絕的島嶼的時候，他們很難想像在一個世紀之內這個神秘的『帝王之邦』將把自己變為現代世界的主要國家之一。……但是今天日本是世界第三工業國，而且曾經試圖搞軍事擴張，結果把自己的城市變成核戰爭的最早目標。」⁵⁵

然而，無論是戰前和戰中的西田幾多郎，還是戰後的竹內好，日本學界部分精英的相關議論，仍不能不引起人們的注意。日本哲學家西田曾在十九世紀 30-40 年代，將「按地緣及傳統形成一個特殊的世界，即共榮圈」公開視為「人類歷史發展終極理念的歷史課題」。他主張把「皇道」引向世界，並號召「皇國臣民」振作起來，「洞察世界形勢，不屈不撓、堅忍持久」地去實踐「臣民之道」，將「皇國日本」的「光輝」與「大義」撒向全世界。⁵⁶這一給「大東亞共榮圈」賦予了哲學基礎的思想主張所能造成的強大鼓動和深層感染力，要超越通俗的宣傳效果不知凡幾。而竹內好所謂「大東亞戰爭是否定近代、否定近代文化，並從否定的底端形成新世界與世界文化的歷史性的創造活動」的戰爭觀，⁵⁷在本質上還充滿了恐怖。如前所述，「近代主義」為武士道的「奉公」理念在超越日本列島的地理限制上提供了「禮樂征伐自東洋出」的正當性依據。當其在血與火的燒殺搶掠面前遭到質疑時，特別是日本自身也由於對外侵略而招致或即將招致滅頂之災時，一種反近代主義的包裝，似乎仍可以為日本的戰爭行為找到新的正當性依據。這種依據試圖證明，它不是西方霸道的鷹犬，而是東方王道的干城。有這樣一

⁵⁵ 約翰·惠特尼·霍爾 (John Whitney Hall):《日本：從史前到現代》，頁 3。

⁵⁶ 高坂正顯等著：〈世界史の立場と日本〉，《中央公論》，1942 年 1 月號，頁 181。參見王屏：《近代日本的亞細亞主義》，頁 329-330。

⁵⁷ 《竹內好全集》第 14 卷 (東京：筑摩書房，1981 年)，頁 453。

段話值得關注：「在某種意義上可以說，世界秩序的觀念，是由已經完成了近代國家建設的諸國構築的觀念，也是由以這些國家為成員的國際社會的觀念」、「在二戰以前的日本——其實在二戰以後的日本依然——不管什麼樣的思想也好，意識也好，從右翼到左翼，在真正意義上能突破這一近代國際秩序觀念束縛的人，事實上一個也沒有」。⁵⁸雖說這不能簡單地理解為責任外推，但同樣的近代國際秩序觀念在日本和中、朝身上所表現出來的截然不同的反應和效果，意味著一個真正的「日本像」，恐怕只有從日本自身入手才能得到真實的確立；而構成「日本政治原型」的「武家政治」，對於深入觀察日本及其「他國觀」，無疑可提供一個別樣的思考線索。

⁵⁸ 野村浩一：《近代日本的中國認識》（北京：中央編譯出版社，1999年），頁75、77。

第五章

「華夷變態」論的失實與清朝的 「大中華」凝聚

「明清鼎革」後中國疆域的倍增和整個亞洲地圖的改寫，都無法不使東亞地區的地緣政治發生空前的變化。這其中，有兩個最要緊的問題橫互在其實還沒有做好應對準備的清朝面前：一個是新舊國際關係體系可能會引發的東西方價值衝突和利益對峙，一個是亞洲主要是東亞內部政治與價值糾紛及其後果——「華夷一家」理念下的五族整合與「華夷變態」輿論下的周邊國逸脫。這就意味著，清朝接下來許多政策的制訂與實施，都將自覺不自覺地染上積極的或消極的雙向應對色彩。

第一節 清廷的內外壓力與解壓方法

康熙帝收復臺灣完成清朝一統的時間標誌是1683年十月。這時，濫觴於歐洲的「威斯特伐利亞和約」(Peace of Westphalia)和由此而娩出的「條約體系」(Treaty System)，已在歐洲世界通行近三十年並躊躇滿志地開啟了「西力東漸」的行程，也開啟了一個以民族為基礎的國家主權原則從此受到尊重的「民族國家」時代。而亞洲國家最早接觸歐洲的這一體系，是張誠(Gerbillon, Jean Francois)和徐日升(Pereira Thomas)協助清朝所完成的中俄外交談判。由他們所帶來的歐洲國際關係新規則，無疑給清朝留下了深刻的印象。歷史學家常常把1689年劃定中俄東段邊界的「尼布楚條約」，視為締結於東亞前近代、卻充滿近代屬性的中外唯一平等條約。可是，這個條約的制訂理念和過程，卻

是典型西方式的。美國耶穌會士約瑟夫·塞比斯（Joseph Sebes）說：「只要讀一讀徐日升的日記便可以看出，他的任務就是務必要使一切都按國際法原則辦事。也就是說，排除中國人對俄國人的猜疑，提供中國人所需要的『關於世界的知識』，沒有這一個條件就不能在平等的基礎上達成協議。」在整個談判和簽約的過程中，清政府都完全按照天主教的規則行事，使條約的全部環節「都嚴格遵守了國際慣例，以至於在條約中加入法令，這是自威斯特伐利亞和約以來條約中都曾使用的辦法」，甚至連「條約的正式文本」也「使用了拉丁文」，約瑟夫·塞比斯指出，這還構成了清朝恪守歐洲條約體系的「另一證明」。¹然而，這種典型的西方式條約締結方式，對清朝而言卻需要放棄一個前提，即為了有效地對付俄羅斯控制下的準噶爾蒙古人分裂勢力，就必須暫時降貴紆尊，撤回「華夷秩序」框架下對俄羅斯的「夷狄視」優越心態，並通過俄羅斯幾無抗拒可能的「國際法」準則來達到自己的目的。而且事實上，對於就本質上屬於歐洲體系的俄羅斯而言，似乎除了對歐洲原則的遵守外，也未承認過中國人的所謂「華夷」理念。正因為清政府是因為放棄了傳統的外夷事務處理方式才達成了自身的目的，所以，這個條約的締結在文化心理上反而不啻為中國的一大「恥辱」。這次談判的中文材料在中國官方文書中極少見到等現象，表現出清政府並不願意把談判過程公之於眾的複雜心理。像有學者所注意到的，「尼布楚談判方式並不具有特別的意義，也就是說，它並不能被視為中國以一種新的眼光來看待世界和處理國際關係的開始。事實上，對清政府而言，這一方式只是權宜之計，不可能演化為處理對外事務的一種新模式」，所以，「尼布楚談

¹ 約瑟夫·塞比斯（Joseph Sebes）：《耶穌會士徐日升關於中俄尼布楚談判的日記》（北京：商務印書館，1973年），頁116。

判僅僅是一個孤立的事件，在此之後的一百五十餘年裡，再也沒有人提起過國際法」。²

但是，不提起並不意味著不存在，而且，這種存在還讓清政府預見到中國在未來國際事務當中可能會遇到的重大難局，即「華夷秩序」將面臨前所未有的顛覆性挑戰。康熙五十年(1711)十月壬子諭曰：「海外如西洋等國，千百年後，中國恐受其累。此朕逆料之言。」³這句實話所構成的壓力，傳導到雍正時並未衰減。《尼布楚條約》後清朝雖然確立了中俄的東段邊界並丟失了興安嶺及額爾古那河以西約二十五萬平方公里的土地，但俄國似並未因此而收手，它利用兩國中段邊界談判尚未進行之機，繼續蠶食蒙古地區的土地和利益。由於清王朝平定西北、西南地區叛亂的戰略任務並沒有因《尼布楚條約》的簽訂一蹴而就，且完成這一戰略任務所必須的東北穩定後方，顯得比以往任何時候都更加重要，於是，在康熙去世後五年的1727年十月二十一日（雍正五年），雍正帝只好通過含《布連斯奇條約》（8月31日簽訂）在內的中俄協議《恰克圖條約》，劃定了中俄中段邊界。當然，清朝亦因之而再度喪失了貝加爾湖南部和西南部約十萬平方公里的土地。俄國人的反應當然與中國不同。他們曾為自己通過《尼布楚條約》和《恰克圖條約》而獲得的好處，喜出望外。《布連斯奇條約》簽訂後，俄國的「邊境居民對簽訂這一條約高興得無法形容，因為他們看到這一條約不僅沒有使他們的土地面積縮小，反而更加擴大了，有的地方擴大了幾天行程的面積，有的則擴大了幾個星期行程的面積，從

² 田濤：《國際法輸入與晚清中國》（濟南：濟南出版社，2001年），頁17-20。

³ 魏源：《海國圖志》卷37〈大西洋歐羅巴各國總敘〉，載《魏源全集》第6冊（長沙：嶽麓書社，2004年），頁1077。

而給俄國帶來了不少好處。」⁴

於是，外部壓力所導致的對內凝聚，便構成了該時期清廷有效抵禦外敵的主要指標。而且必須指出的是，這種西方價值和勢力的東向擠壓，亦同時遭遇了清廷的內部問題和東亞周邊國問題——清廷顯然還必須直面統一甫畢的中國內部是否認同新王朝的問題，也必須直面傳統「華夷秩序」框架下東亞各國對清廷的抵觸和不承認問題。這些，都無法不使最富於感召力的核心價值指標——「中華」，被再度提起和討論。而且這種討論，還必須是新詮釋意義上的足以深入人心的大討論。理由是，滿族人從「肅慎」時起，便世居於東北邊陲地帶——這一在中原王朝的地理方位和狹義中華的圈域布列中位處「夷（東）狄（北）」的地方，所以，「明清鼎革」前後，「胡虜」、「奴酋」、「虜夷」這些對「夷狄」的貶斥語彙，也就成了人們對滿清族系的習慣性蔑稱。不僅如此，由於包括南明政權在內的東亞列國多將「崇禎登天，弘光陷虜」等系列歷史事件渲染為「中華陸沉」或「中國不再」，因此，「華夷變態」這一製作於日本人的極端式說法，還一度成為圈域內廣而告之的流行語。⁵然而，無論是康乾時屢稱準葛爾部事務為「夷情」的《岳襄勤公行略》（成文於嘉慶年間），還是道咸同三朝對外交涉案的《籌辦夷務始末》，清朝並沒有自視為「夷狄」，而是「中華」，並且是理直氣壯的「中華」。其邏輯簡約而直白：敢於斥他人為「夷狄」的人或民族，顯然不可能也是「夷狄」，至少已不再是「夷狄」。與此同時，《尼布楚條約》所稱之「額爾古納河以東屬中國」一

⁴ [俄] 尼古拉·班蒂什·卡緬斯基編，中國人民大學俄語教研室譯：《俄中兩國外交文獻彙編（1619-1792）》（北京：商務印書館，1982年），頁167。

⁵ 林春勝、林信篤編：《華夷變態》上冊，頁1。

語，已成為康熙後清廷統治者自我標置的經典性成就之一——從1689年中俄《尼布楚條約》簽定至今，位於中國內蒙古北部呼倫貝爾地區的額爾古納河，就一直是中國與俄羅斯的界河，以至雍正帝在《大義覺迷錄》詔書中亦不無豪邁地宣稱：「漢唐宋全盛之時，北狄西戎，世為邊患，從未能臣服而有其地。自我朝而有中土，君臨天下，並蒙古極邊諸郡，俱歸版圖，使中國之疆土，開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得尚有華夷中外之分論哉！」⁶可是，欲真正鞏固之且不至失守，沒有內部的認同和凝聚，已有的輝煌，也只能是曇花之絢。這一點，恰恰是清統一之初所必須嚴肅對待的重大問題。換言之，清初通過軍事高壓所獲得的「政治身份認同」，畢竟不等於日常而自然的「文化身份認同」，⁷「武義瓊瓊，陸懾水栗」的武威也不足以弭平清人自詡和他人評價之間長期形成的溝壑。這意味著，史學家送給清朝的「慕義歸化，非以力征也」等事後定評，⁸其實省略了一個曾經發生過的重要環節，即清朝為實現領域內政治認同與文化認同的合一所付出的艱辛和努力。對此，有兩個歷史文獻及相關記錄，為該問題的認識提供了重要的文本依據：一是《大義覺迷錄》，二是〈清帝遜位詔書〉。由這兩大文獻勾連而成的歷史過程，既讓清人完成了由「夷」到「夏」的身份轉變並贏得了漢人的支持，同時，其以「華夷一家」為核心的「中華大義」，還進一步演變為蒙古、新疆、西藏及西南諸民族等「非

⁶ 《大義覺迷錄》，見《清史資料》第4輯（北京：中華書局，1983年），頁5。

⁷ 關於「政治身份認同」與「文化身份認同」的關係問題，可參見黃俊傑：〈中日文化交流史中的「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》第4卷第2期（2007年12月）。

⁸ 趙爾巽：《清史稿》卷526〈列傳·屬國一〉（北京：中華書局，1977年），第48冊，頁14575。

漢世界」認同「大中華」價值的共通依據，為實現文化和疆域意義上的「中華」最大化，做出了重大貢獻。中國在近代東西方「民族國家」理念衝擊下不但未被肢解，反而引發出「中華民族」的一體性回應等事實，既彰顯了清朝兩百餘年的內部凝聚之功，亦突出了這兩大文獻所發揮的不容小視的歷史作用。重要的是，這兩份首尾呼應的歷史文獻，還構成了嗣後中國政府表達國家主權和領土訴求的重要法理依據。

第二節 《大義覺迷錄》的問題設定與理論結構

《大義覺迷錄》（下簡稱《覺迷錄》），是雍正七年（1729）清世宗憲皇帝胤禛（1678-1735）圍繞曾靜（1679-1735）反清案件而刊佈的政論性著述。全書共四卷，收上諭十道、審訊詞若干、曾靜供詞四十七篇、張熙等供詞兩篇以及曾靜的〈歸仁說〉等。⁹該書所論者，看似對曾靜和呂留良等反清士人而發，可究其實，卻是面向漢人全體在詰問兩個至關重要的大問題：第一，清朝代替明朝是否擁有正當性抑或法理依據？第二，雍正皇帝

⁹ 《大義覺迷錄》，見《清史資料》第4輯，頁1-3。有關該問題的記載和討論，可參見《清實錄》第7、8冊《世宗實錄》（一）、（二），《清實錄》第9冊《高宗實錄》（一）（北京：中華書局，1985年）；馮爾康：《雍正傳》（上海：上海三聯書店，1999年）；孟森：《明清史論著集刊》（北京：中華書局，1959年）、《明清史論著集刊續編》（北京：中華書局，1986年）；王柯：《民族與國家：中國多民族統一國家思想的系譜》（北京：中國社會科學出版社，2001年）；黃裳：《筆禍史談叢》（北京：北京出版社，2004年）；楊念群：《何處是「江南」：清朝正統觀的確立與士林精神世界的變異》（北京：三聯書店，2010年）；稻葉君山：《清朝全史》上下卷（東京：早稻田大學出版部，1914年）（本文所用者為但焘譯訂：《清朝全史》上冊〔上海：上海社會科學院出版社，2006年〕）；安倍健夫：《清代史の研究》（東京：創文社，1971年）；石橋崇雄：《大清帝國》（東京：講談社，2000年）等。

是否具備天子所必須的德行操守？前者反映了持續千百年之久的「華夷」論爭，而後一個問題其實是在拷問最高政治領袖的道德自律能力。

《覺迷錄》（引文只標注頁碼）所呈顯的獨特問題指向，展開於雍正和曾靜截然相反的「大義」理解中。曾靜的本初想法，多集中在他本人被抓捕前撰寫於《知新錄》等責難清朝和雍正帝的文論中；而雍正的正面回答，亦毫無躲閃地一一對應了曾靜及其幕後操手的各種說辭。毋庸諱言，「華夷之辨」是曾靜全部情感取向和價值判斷的基點所在。他的部分想法來自遠古華夏族系對周遭世界的「五服」觀察，但他的闡述卻比《尚書·禹貢》和《國語·周語上》的規定還要極端（頁 154）。在「天生人物，理一分殊，中土得正，而陰陽合德者為人，四塞傾險而邪僻者，為夷狄，夷狄之下為禽獸」（頁 27）這段話中，曾靜的「華夏中心主義」傾向自不待言，其對「中土」以外者「傾險而邪僻」的定性，還在倫常道德上取消了「夷狄」與「中華」比肩的任何可能性。儘管就程度而言，此處介於「中土」與「禽獸」之間的「夷狄」，似乎還沒有被徑稱為「禽獸」，但是，其「中華之外，四面皆是夷狄。與中土稍近者，尚有分毫人氣，轉遠則與禽獸無異」（同前揭書，頁 55）等接下來的表述卻無異於宣稱，除了部分受「中華」感化者外，遠離「中華」的「夷狄」已經與「禽獸」不分高下；而「夷狄異類，譬如禽獸」云者（頁 21）則不啻在說，「夷狄」其實就是「禽獸」。「夷狄」既為「禽獸」，那麼，稱清朝代明為「夷狄盜竊天位，染汙華夏」（頁 53-54），也就等於說是「禽獸」在「盜竊天位」，在「染汙華夏」。這樣，當經過「華夷」大別上的梳理後，清朝國君配不配做中華皇帝的問題，似乎也就有了天然的答案。實際上，與雍正帝對話前，曾靜曾經送給過這位皇帝以無數惡評，諸如「謀

父、逼母、弑兄、屠弟、貪財、好殺、酗酒、淫色、誅忠、好諛、奸佞」等不一。曾靜筆下的雍正所以會呈現如此不堪的道德面貌，是因為在他看來，滿清族系原本就不是「中華」，惟其不是「中華」，則「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」的聖人箴言，便永遠有效。然而，曾靜一班人非議清廷時的邏輯預設，卻明顯缺乏必要的周延。彷彿是一把雙刃劍，上述說法在有助於人們瞭解雍正何以要為自己的道德形象曲盡申辯之理由的同時，也為清廷獲得「中華」定位和取明朝而代之的法理依據，提供了「反其道而用之」的便利。換言之，當皇家最高領袖通過正面的個人洗刷使附在他身上的「非道德」譏評大白於天下後，「有德者為君」的命題，反而成為清廷對曾靜所謂「中華」價值反唇相譏的利器。面對尖損刻薄的詬詈而雍正帝能「坦然於懷，實無絲毫仇怒之意，笑而覽之」（頁 120）的原因，或許也在這裡。而接下來的常識性反問，還進一步凸顯了曾靜紕漏的低級和直觀：一，「人獸」之別是以天理人倫為標準，還是以「華夷」出身為轉移？二，中華皇位，是「有德者居之」還是相反？三，「中華」是以「大版圖」為舞臺，還是以「一隅」為樂地？四，「華夷」之分是否可與「君臣」之禮相拆分？五，在「天下一家」的邏輯下，「華夷」畛域是否還有強分之必要？

雍正的上述反問，顯然依託了在他看來屬於真正意義上的中華價值標準。首先他認為，「盡人倫則謂人，滅天理則謂禽獸，非可因華夷而區別人禽也。」（頁 8）。就是說，「人與禽獸同在天地之中，同稟陰陽之氣，得其靈秀者為人，得其偏異者為禽獸，故人心知仁義，而禽獸無倫理。豈以地之中外，分人禽之別乎？」（頁 27-28）既然有無「天理人倫」才是甄別「人獸」的標準，那麼，曾靜把離明朝領域較遠者統統斥為「禽獸」的言說，就顯得有些過分了：「今日蒙古四十八旗，喀而喀等，尊

君親上，慎守法度，盜賊不興，命案罕見，無奸偽盜詐之習，有熙皞寧靜之風，此安得以禽獸目之乎？若夫本朝，自關外創業以來，存仁義之心，行仁義之政，即古昔之賢君令主，亦罕能與我朝倫比。且自入中國，已八十餘年。敷猷布教，禮樂昌明，政事文學之盛，燦然備舉，而猶得調為異類禽獸乎？」（頁 21）雍正試圖辯明，是否「禽獸」，與距離「中土」遠近沒有關係，卻與有無禮樂大有關係。重要的是，那些偏離事實的貶斥，還極易給原本安於邊地生活的各方族屬造成自尊心的傷害，並由此而引來怨恨：「夷狄之名，本朝所不諱。《孟子》云：『舜東夷之人也，文王西夷之人也。』本其所生而言，猶今人之籍貫耳。況滿洲人皆恥附於漢人之列，準噶爾呼滿洲為蠻子，滿洲聞之，莫不忿恨之，而逆賊以夷狄為誚，誠醉生夢死之禽獸矣。」（頁 22）尤其當中原人對邊地居高臨下、恃強凌弱時，相關言行，還會結下仇恨。這一點，早在努爾哈赤階段就有過隱忍不禁後的爆發：「我國素順，並不曾稍倪不軌，忽遣備御蕭伯芝，蟒衣玉帶，大作威福，穢言惡語，百般欺辱，文□（詞）之間毒不堪受。所謂惱恨者七也。」¹⁰

這就觸及了**第二個問題**，即中華皇位應該是「有德者居之」還是相反？清對明的反感，從最根本的意義上講是因為明朝已失去了來自邊地的道德尊敬；而能否獲得這份尊敬，乃取決於明廷還是不是君子所居或王化所在——它構成了「禮樂征伐自天子出」的道義前提。可當這一前提不復存在時，「夷狄」或「禽獸」，便不但不應是往日所指，有時還會發生天壤般逆轉：「呂留良等，以夷狄比於禽獸，未知上天厭棄內地無有德者，方眷

¹⁰ 孟森：〈清太祖告天七大恨之真本研究〉，載氏著：《明清史論著集刊》（北京：中華書局，1959年），頁 210。

命我外夷為內地主，若據逆賊等論，是中國之人皆禽獸之不若矣，又何暇內中國而外夷狄也？自詈乎？詈人乎？」（頁5）雍正還歷數了明代的「失德」諸端，認為明清易代，並不全是武力征伐的結果，其中更有清朝順天應人和體道崇德的「大義」在：「明代自嘉靖以後，君臣失德，盜賊四起，生民塗炭，疆圉靡寧，其時之天地，可不謂之閉塞乎？」（頁5）「本朝之得天下，非徒事兵力也。太祖高皇帝開創之初，甲兵僅十三人，後合九姓之師，敗明四路之眾。至世祖章皇帝入京師時，兵亦不過十萬，夫以十萬之眾，而服十五省之天下，豈人力所能強哉？實道德感孚，為皇天眷顧，民心率從，天與人歸。是以一至京師，而明之臣民，咸為我朝效力馳驅。其時統領士卒者，即明之將弁，披堅執銳者，即明之甲兵也。此皆應天順時，通達大義，輔佐本朝成一統太平之業。而其人亦標名竹帛，勒勳鼎彝，豈不謂之賢乎？」（頁21-22）這些話無疑有過度渲染的成分，但如果看到仇清入骨的明遺民朱舜水也無法不承認清兵入關後的「迎刃破竹」是因為明軍的「前途倒戈」所致等反省文字時，¹¹雍正的說法又不好被完全視為誇張。尤其當說到明廷君臣狐疑內外、致使華夷離心時，雍正的以下分析事實上還不失中肯：「朕讀《洪武寶訓》，見明太祖時時以防民防邊為念。蓋明太祖本以元末奸民起事，恐人襲其故智，故汲汲以防民奸；其威德不足以撫有蒙古之眾，故兢兢以防邊患。然終明之世，屢受蒙古之侵擾，費數萬萬之生民膏血，中國為之疲敝。而亡明者，即流民李自成也。自古聖人感人之道，惟有一誠，若存籠絡防範之見，即非誠也。我以不誠待之，人亦以不誠應之，此一定之情理。是以明代之君，先有猜疑百姓之心，而不能視為一體，又

¹¹ 朱舜水：〈中原陽九述略·致虜之由〉，參見朱謙之輯：《朱舜水集》（北京：中華書局，1981年），上冊，頁1。

何以得心悅誠服之效！先有畏懼蒙古之意，而不能視為一家，又何以成中外一統之規！」（頁 84）它凸顯了清興而明衰的道德前提和法理依據：「蓋生民之道，惟有德者可為天下君。此天下一家，萬物一體，自古迄今，萬世不易之常經。非尋常之類聚群分，鄉曲疆域之私衷淺見所可妄為同異者也。《書》曰：『皇天無親，惟德是輔。』蓋德足以君天下，則天錫佑之，以為天下君，未聞不以德為感乎，而第擇其為何地之人而輔之之理。又曰：『撫我則後，虐我則仇。』此民心向背之至情，未聞億兆之歸心，有不論德而但擇地之理。又曰：『順天者昌，逆天者亡。』惟有德者乃能順天，天之所與，又豈因何地之人而有所區別乎？」（頁 3-4）在這一文脈下，「以地判物」的陳規便自然要讓位給「以德立國」的資格和「以德配天」的邏輯。或許是因為「理直」才能「氣壯」，雍正的表述中遂不免有了情緒化的傾向，這種傾向，有時還使「聖人」的初旨遭到曲解：「孔子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』是夷狄之有君，即為聖賢之流，諸夏之亡君，即為禽獸之類。寧在地之內外哉！」（頁 21）

然而畢竟，「中外一統之規」對「類聚群分」格局和「鄉曲疆域」淺見的打破，是符合「普天之下莫非王土」之「中華天下」大義的。如此，則積極參與「中華版圖」拓展和建設的任何民族，便理應受到一律的尊重和擁戴，又何必峻別「華夷」和「內外」？在這一文脈下，「『中華』是以『大版圖』為舞臺，還是以『一隅』為樂地」的雍正**第三質疑**，便無法不令曾靜及其言說頻生語塞：「自我朝入主中土，君臨天下，並蒙古極邊諸部落，俱歸版圖，是中國之疆土開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得尚有華夷中外之分論哉！」（頁 5）而如此版圖遠拓，其實已實現了迄今中華政權均不能望其項背的「五族統合」和「烽煙不起」理想：「在昔漢、唐、宋極治之時，不過承平二三十年，

未有久安長治如今日者。百姓自齟齬之年，至於白首，不見兵革，父母妻子家室完聚，此非朝廷清明庶績咸熙之所致乎？且漢、唐、宋、明之世，幅員未廣，西北諸處，皆為勁敵，邊警時聞，烽煙不息。中原之民，悉索敵賦，疲於奔命，亦危且苦矣。今本朝幅員弘廣，中外臣服，是以日月照臨之下，凡有血氣，莫不額手稱慶，歌詠太平。」（頁 22-23）雍正強調，清朝的開疆拓土，不但廣泛擴展了明代的有限幅員，還在更大的範圍內發揚了「中華一統」之大義，可這又如何能以「封建／戎狄」來隨意命之呢：「以塞外蒙古言之，昔者各蒙古自為部落，亦互相戰伐，至元太祖之世，而統於一。越有明二百餘年，我太祖皇帝神武奮興，遐邇歸誠，而復統於一。我朝幅員廣大，中外一家。為千古所莫倫，蓋悉惟天時人事積漸使然也。至若封建以禦戎狄，則尤為不通之論」（頁 62）。有學者注意到，以下三個地點內藏有重要的暗示意義，即：北京、盛京和熱河。具言之，首都北京位於得以控制中國內地的戰略位置，坐鎮副都盛京則可以把守整個東北，而熱河卻能有效地掌握蒙古高原甚至更廣大地域的大小事務。如此形成的清朝便呈顯出如下版圖格局，即由「滿」（東北部的滿洲、蒙古、漢之一部分）、「漢」（中國內地）和「藩」（蒙古、西藏和維吾爾地區）所組成的龐大疆域。其幅員之遼闊，除明朝全土外，還擴展至蒙古族世界、藏族世界，甚至包括阿拉伯世界的部分地區。這一明朝面積遠不能及的巨大國家，完成了漢、滿、蒙、藏、維的「五族」統合，它的象徵意義還被反映在北京乾清宮、雍和宮與熱河避暑山莊的正門匾額上：乾清宮還只是漢滿兩種文字合璧的匾額，到了雍和宮，已演變為蒙、藏、漢、滿四種文字；而到了避暑山莊的「麗正門」，又進一步衍化成蒙、維、漢、藏、滿這五種文字的並列組合（見下圖）。這意味著，代表「華」的明朝所未能實現的「五族統合」夢想，卻在被賤稱為「夷」的清朝手裡



變成了現實。¹²曾靜後來的態度變化固有被迫成分在，但下面的發言卻未必不合事實：「我朝幅員之廣，中外一家，亙古未有。」（頁 63）

由於曾靜在「尊王攘夷」中明顯偏執於「攘夷」，因此，當他以「華夷觀」非議清朝的理由難以成立時，「尊王」大義，還使曾靜的主張更現局促，甚至不通。「華夷」之分是否可與「君臣」之禮相拆分」的雍正第四問，遂由此而發。他先是正面提問：「人生天地間最重者莫如倫常，君臣為五倫之首，較父子尤重。天下未有不知有親者，即未有不知有君者。」（頁 26）繼而

¹² 石橋崇雄：《大清帝國》，頁 23-59。

質疑曾靜道：「旨意問你所著逆書《知新錄》內云：『如何以人類中君臣之義，移向人與夷狄大分上用。管仲忘君仇，孔子何故恕之，而反許以仁？蓋以華夷之分，大於君臣之倫；華之與夷乃人與物之分界，為域中第一義。所以聖人許管仲之功。』又云『人與夷狄無君臣之分』等語。君臣為五倫之首，斷無有身缺一倫，而可以為人之理。曾靜當日以人與夷狄無君臣之分，不知從前以何人為君，且到今還是甘心俯首以君臣之義，移於夷狄分用乎？抑是始終以與夷狄無君臣之分乎？」（頁 52-53）曾靜對「攘夷」意義的偏執顯然不盡符合管仲「得君行道」的本意，而雍正的有意歸謬，也不乏「尊王」是認上的極端，但雍正接下來的議論，卻在「政治」與「教化」的職能分擔上揭破了曾靜對「治道」的毫無經驗和由此而導致的理論設計上的書生意氣與不切實際。而更為重要者在於，曾靜的言論，不單否定了異族政權的合理性，歷朝漢人的帝王將相亦在他的信口言辭中統統變成了不學無術的「光棍」。如此狂狷的放言，無疑給雍正找到挫敗論敵的切口，提供了進一步的方便，即：曾靜不但將亂臣篡奪的污水潑在了聖賢身上，也赤裸裸地把自己變成了明清兩朝的「叛臣賊子」——「旨意問你，所著逆書《知新錄》內云『皇帝合該是吾學中儒者做，不該把世路上英雄做。周末局變，在位多不知學，盡是世路中英雄，甚者老奸巨猾，即諺所謂光棍也。若論正位，春秋時皇帝該孔子做，戰國時皇帝該孟子做，秦以後皇帝該程朱做，明末皇帝該呂子做，今都被豪強占據去了。吾儒最會做皇帝，世路上英雄他那曉得做甚皇帝』等語。孔孟之所以為大聖大賢者，以其明倫立教，正萬世之人心，明千古之大義。豈有孔子、孟子要做皇帝之理乎？孔子云：『事君盡禮。』又云：『臣事君以忠。』又云：『君君臣臣，父父子子。』看〈鄉黨〉一篇，孔子於君父之前，備極敬畏小心。孟子云：『欲為臣，盡臣道。』又云：『齊人莫如我敬

王者。』使孔孟當日得位行道，惟自盡其臣子之常經，豈有以韋布儒生，要自做皇帝之理！若依曾靜所說，將亂臣賊子篡奪無君之事，強派在孔孟身上。污蔑聖賢，是何肺腸？且自漢唐以來，聖君哲后，代不乏人。漢高祖、唐太宗、宋太祖、金太祖、元太祖、世祖，或戡定禍亂，或躬致太平，皆天命所歸，功德丕著。今乃概目為光棍！況曾靜時切明亡之恨，而以周末局變之後，皇帝皆係光棍，則明太祖亦在光棍之列。曾靜不但是本朝之叛臣賊子，亦即是明之叛臣賊子。」（頁 48-49）如果連漢人列帝也不過是一群「光棍」，那麼，滿人的皇帝又如何之可得倖免呢？可如此筆觸和預設，卻極易給歷史的公正記錄造成無視事實的顛預和歪曲，其終則不啻取消歷史。雍正先以元朝為例：「歷代從來，如有元之混一區宇，有國百年，幅員極廣，其政治規模頗多美德，而後世稱述者寥寥。其時之名臣學士，著作頌揚，紀當時之休美者，載在史冊，亦復燦然具備，而後人則故為貶詞，概謂無人物之可紀，無事功之足錄，此特懷挾私心識見卑鄙之人，不欲歸美於外來之君，欲貶抑淹沒之耳。」（頁 7）接著，他還深入討論了能否秉筆直書，對歷史敘事和現實政治將會造成的巨大影響：「不知文章著述之事，所以信今傳後，著勸戒於簡編，當平心執正而論，於外國人承大統之君，其善惡尤當秉公書錄，細大不遺。庶俾中國之君見之，以為外國之主且明哲仁愛如此，自必生奮勵之心，而外國之君見是非之不爽，信直道之常存，亦必愈勇於為善，而深戒為惡，此文藝之功，有補於治道者，當何如也？倘故為貶抑淹沒，略其善而不傳，誣其惡而妄載，將使中國之君以為既生中國，自享令名，不必修德行仁，以臻郅隆之治。而外國人承大統之君，以為縱能夙夜勵精，勤求治理，究無望於載籍之褒揚，而為善之心，因而自怠。則內地蒼生，其苦無有底止矣。其為人心世道之害，可勝言哉！」（頁 7-8）雍正深曉「華衰斧鉞」的道理，

惟此，當幾乎是故意為之的不公評價和人身攻擊被加於己身時，他的內心委屈，亦每每溢於言表：「朕之俯視萬民，實如吾之赤子，朕清夜捫心，自信萬無遭謗之理。」（頁 26）他意識到，在那些無視事實的反對者那裡，宵旰圖治、朝夕惕厲地勤政為民，不但得不到理解和體恤，更不要說推尊和擁戴了。當曾靜一班人說「自崇禎甲申，以至今日，與夫德佑以迄洪武，中間兩截世界，百度荒塌，萬物消藏，無當世事功足論，無當代人物堪述」的時候，雍正還十分傷感：「本朝自太祖、太宗、世祖，聖聖相承。聖祖在位六十二年，仁厚恭儉，勤政愛民，乾綱在握，總攬萬機，而文德武功，超越三代，歷數綿長，亙古未有。朕承嗣鴻基，以敬天法祖為心，用人行政，無一不本於至誠。六年以來，晨夕惕厲之心，實如一日。朕雖涼德，黽勉效法祖宗，不敢少懈，是豈元政之可比哉？」可如果是單單對入主中原的外族君主如此詬病倒也罷了，其對明朝皇帝，又何嘗少假之：「昔明世嘉靖、萬曆之時，稗官野史所以誣謗其君者，不一而足。如《憂疑竝議錄》、《彈園雜誌》、《西山日記》諸書，咸訛誹朝廷，誣及宮壺，當時並未發覺，以致流傳至今，惑人觀聽。」（頁 25）

由於曾靜的鋒刃所指其實是所有的當權者並試圖取代之，而當權者中的外族君主，又是首先需要打倒的對象，因此，倘若「華夷」畛域已不復存在，那麼，曾靜一班人也就喪失了繼續蠱惑漢地民眾的全部正當性。於是，在「天下一家」邏輯下，是否還有必要強分「華夷」畛域的**最根本問題**，就成為雍正帝徹底摧毀論敵的殺手鐮。事實上，清朝對於中原王朝送給自己的「夷狄」稱呼，有時並不在意，所謂「夷狄之名，本朝所不諱」是也。但這需要一個條件，一如有學者所指出的那樣：「雍正乾隆以後的清朝，喚醒了這樣一種凜然的氣魄——如果『夷』

意味著野蠻，那麼我們就是華而非夷；如果『夷』僅僅意味著異民族，那麼說我們是夷而非華也毫無關係。」¹³清朝能有這樣的「凜然氣魄」，在於它已經成功地將「夷狄」概念從文化卑下蔑稱改造成了單純的地理指代；而能夠實現這一成功的關鍵，是因為在清朝的廣袤疆域中，以往中原王朝所謂「夷蠻戎狄」已悉入「中土」，「華夷」之間亦已無所畛域。雍正的這種自信，理論上來自對曾靜言說乃至儒家哲學的入室操戈：「旨意問你，所著逆書《知新錄》內云：『天下一家，萬物同源。』……既云天下一家，萬物同源，如何又有中華、夷狄之分？曾靜但知肆其狂悖之詞，而不知其自相矛盾。《中庸》云：『致中和，天地位焉，萬物育焉。』九州四海之廣，中華處百分之一，其東西南朔，同在天覆地載之中者，即是一理一氣，豈中華與夷狄有兩個天地乎？聖人之所謂萬物育者，人即在萬物之內，不知夷狄在所育之中乎，抑不在所育之中乎？可問曾靜是如何講」（頁55）；而在事實上則根源於「中外一統」的巨大版圖：「夫我朝既仰承天命，為中外臣民之主，則所以蒙撫綏愛育者，何得以華夷而有更殊視？而中外臣民，既共奉我朝以為君，則所以歸誠效順，盡臣民之道者，尤不得以華夷而有異心。此揆之天道，驗之人理，海隅日出之鄉，普天率土之眾，莫不知大一統之在我朝。……蓋從來華夷之說，乃在晉宋六朝偏安之時，彼此地醜德齊，莫能相尚，是以前人詆南為島夷，南人指北為索虜，在當日之人，不務修德行仁，而徒事口舌相譏，已為至卑至陋之見。今逆賊等於天下一統，**華夷一家**之時，而妄判中外，謬生忿戾，豈非逆天悖理，無父無君，蜂蟻不若之異類乎？」（頁

¹³ 安倍健夫：《清代史の研究》（東京：創文社，1971年），頁43。參見王柯：《民族與國家：中國多民族統一國家思想的系譜》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁154-155。

4-5)「華夷之辨，此蓋因昔之歷代人君，不能使中外一統，而自作此疆彼界之見耳」(頁 84)。在如此強大且難以撼動的邏輯與事實面前，曾靜「供詞」所言，雖不無阿諛成分，但其對疆域的嘆服式描述，卻未嘗遊離實情：「蓋惟天至誠，惟其至誠，所以覆冒無外，感而遂通。故《中庸》言：『誠』，必推極於天，惟其誠能合乎天，所以高明光大，博厚悠久，與天無異世。此我皇上所以合蒙古、中國成一統之盛，凡天所覆冒者，俱歸版圖，凡屬民生，皆當慶幸，豈有華夷中外之間哉！理到至處，行到極處，雖堯舜復起，亦不能贊一詞。而我皇上不惟規模弘遠，開中天之隆會；抑且道德廣大，立萬世之成規。人君不能修身配天，強分中外華夷，到此直堪恥無地矣。」(頁 89)他甚至於《歸仁說》中講：「蓋生人之**大迷**，而至今乃得**大覺**也，抑厚幸矣。……其名欲正**大義**，而不知實反拂乎生人之大義；謂以明道，而不知竟大昧乎當然之常道。」(頁 154)顯然，曾靜的此番「覺悟」，嗣後還凝結成了《大義覺迷錄》的書名。

查雍正與曾靜之所辯，究其實不過是對孔子和孟子兩種「華夷觀」的平行式延伸。但正如人們所看到的那樣，《覺迷錄》中的告辯雙方，又均不乏對孔、孟理論的過分解讀處，這在曾靜的說法中，似尤顯極端。孔子所在的春秋時期，夷狄未必盡居於中夏外部，伊洛之戎、陸渾之戎，或者赤狄、白狄這些所謂戎狄，都還在「中國」之內。西周政治中心的隱沒，既喚起華夏內部的「下克上」野望，也激發了周邊部族對「中國」的覬覦狂潮。這種內憂外患的自然連動，意味著中原王朝不但要忍看「八佾舞於庭」(《論語·八佾》)的禮廢樂壞，還要直面「南夷與北狄交，中國不絕若線」(《公羊傳》僖公四年)的華夏文明危機。這就使孔子不僅要用「是可忍孰不可忍」的態度來對內「正名」，以捍衛周王權的禮樂秩序，還要以「夷狄之有君，

不如諸夏之亡也」的「華夷之辨」觀念去抵禦外擾（《論語·八佾》）。它有效地維護了「天→天子→天下」體系，也嚴厲地規定了華夏人士的「大義」和「大節」。但是，由於其「披髮左衽」說開啟了用生活習慣去鄙夷「中華」以外族屬的先河，因此，嗣後的繼承者，還一步步將這類表述推向極端。中國古典常常把是否「室居」和「火食」作為人類與動物界相與揖別的物質表徵，「有巢氏」的「避群獸」和「燧人氏」的「化腥臊」（《韓非子·五蠹》），說的就是這一問題。這意味著，以往單純的生產生活方式差別從此還被進一步附著以文明和野蠻的價值高下色彩。《禮記·王制篇》的規定是：「中國戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。東方曰夷，被髮文身，有不火食者矣。南方曰蠻，雕題交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被髮衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。」重要的是，該規則一經確定，便既有不易改變的成見性，也有歷時彌久的時間性，因為直到明朝，謝肇淛還在《五雜俎》中說：「東南之人食水產，西北之人食六畜，皆不知腥膻。……聖人之教民火食，所以別中國於夷狄，殊人類於禽獸。」它從生產方式上分開了農業與漁牧的此疆彼界，也在文明程度上區隔了「人類」與「禽獸」的價值畛域。其「中國戎夷，不可推移」和「別」與「殊」等歧視態度，已將「出身」和「出自」意義上的「血緣」、「地緣」觀念絕對化。這在朱熹的《資治通鑒綱目》中，曾經有過體系性的表達。

然而，除了以上將孔子「攘夷」思想推向極致的嚴毅苛刻的「華夷觀」（經）外，還有著不乏變通精神和包容氣度的另外一種「華夷觀」（權）。這一觀念的提出者和弘揚者，是孟子及其後學。孟子所以會提出與孔子有異的「華夷觀」，是因為到了戰國，春秋時期的內部夷狄已逐漸消失，人們的意識當中，夷

狄將全部成為七國以外乃至更遙遠的存在。這意味著，比起「華夷之分」，早年發生於「天→天子→天下」邏輯下的「一」，反而成為凝聚天下蒼生的最重要價值。這裡的「一」，顯然不是指對「天下」的全部占領，而是試圖給世界賦予一個整體意義。在這個整體當中，所謂「外界」，在邏輯上是不存在的。重要的是，「天下一體」原則，還使孟子超越了以往「嚴華夷之防」的逼仄視野，為「夷夏融合」的同質化運動，賦予了無限的空間：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相距也千餘里，世之相後也千有餘歲，行志得乎中國，若合符節，先聖後聖，其揆一也。」（《孟子·離婁下》）唐朝韓愈的〈原道〉及其所謂「孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮則夷之，夷而進於中國則中國之」（〈原道〉）云者，雖不乏孔子思想的要素，但更主要的成分，卻來自孟子的主張。¹⁴

於是我們看到，幾乎構成雍、曾論辯底色的孔、孟「華夷觀」，在《覺迷錄》中其實是一貫始終的：曾靜在談及「華夷之辨」時，其核心觀點基本來自孔子一系，而且是被偏執了的孔子一系；而雍正在提出反駁意見時，則多以孟子為據，儘管其中也不乏極端性發揮。曾靜在談到其「華夷觀」的理論來源時承認，說自己「終不能去呂留良之說。而緊抱一部《春秋》義旨，在言下不是說壞本朝不是聖人，定會誹謗孔子錯作《春秋》」（頁 144-145），「讀呂留良文評，……不覺為其說所浸淫者實深。至近年以來，兼讀其雜文殘詩，甚有謂《春秋》華夷之分，大過於君臣之義。而今日有人實若無人，有世實若無世。以此

¹⁴ 拙稿：〈華夷秩序的發生邏輯與早期展開〉，《思想史研究》第 11 號（日本思想史・思想論研究會，東京大學，2010 年 3 月）。

為《綱目》凡例未發之蘊。始聞未嘗不疑，迨久而不得不信。蓋以其意藉口於孔子之《春秋》，而例又竊附於朱子之《綱目》故也」(頁 163-164)。而「孔子→朱熹→呂留良」系列一俟成立，「孟子→韓愈→雍正帝」系列，便自然與之對壘，衝突也就在所難免。在孔子系列中，「族屬」與「文明」往往一體觀瞻，「華／夷」之辨即意味著「文／野」之別，於是，「華／夷」便成為甄別優劣的根本性標準；而在孟子系列中，「文明」固屬「中華」，但「文明」的承載者和實踐者卻不定「族屬」，甚至可超越「族屬」，於是，「道德」和是否擁有「道德」實踐的「能力」，就成為是非判斷的真正價值標準。這表明，孟子系列以無與倫比的開放度，已超越了被封閉處理後孔子系列的狹隘性限制。它至少給清朝政權的正當性宣示，帶來了兩重便利：一，孟子不計舜與文王的東、西夷出身並賦予其以「行志得乎中國」的合理性，給清朝入主中原掃清了狹隘「華夷觀」下的地域壁壘；二，「聞誅一夫紂矣未聞弑君也」的「革命」標準，又在「有德者居天下」的意義上給清朝的「邊地革命」行動清除了道德障礙。這樣才能解釋，為什麼曾靜的著述中會不斷援引孔子、朱子和呂留良，而雍正帝在審問曾靜時卻要頻繁引用孟子和韓愈觀點等各自取捨原因。

然而，如果我們以為曾靜在雍正審訊下的畏葸面諛態度即意味著他放棄了「中華」立場，那就過於天真了。曾靜的綿裡藏針，體現在他對中華文化中「天心、孔子、道統」等價值的公開堅守和「用夏變夷」原則的隱蔽堅持：「孔子之心即天心。今聖心與孔子之心為一，即是與天心為一。而祥瑞見於曲阜，適在興修聖廟之會者，乃上天所以嘉予聖心與孔子之心為一處，比泛見於雲、貴、山西等省，其慶幸為更大，其盛德之合於孔子，而感孚上天者為更極其至。此所以為一無之中，文明

光華極盛之會，而為生民所未有也」(頁95)，「是君之心即天之心，君之德即天之德。凡天所欲為者，君體天之心為之；天所欲行者，君體天之德行之。君未嘗參一毫己意於其中，事事仰承天命而已。所以大君之號曰天子，言善繼善述，與天不分兩體，實一氣貫注，如子之承父也。但天隱而難見，其本體之流露者，惟理而已。故先儒曰：『天即理也』」(頁115)，「自古聖明之君見之典謨，載之史冊，所傳詔誥，其精思神力，未有在縱之深厚目極如是也。極而至於體天之心，為民之深，直至作述之間，心融神契，道統、治統、心法、聖學，一氣相承。」(頁162) 學者們傾向於認為，皇太極將「女真」改稱「滿洲」、在國號上易「金」為「清」等行為，有在中華的文脈上與「明」媲美之意；而太宗改元「崇德」，亦意在與「崇禎」對舉。「因為廢除女真和金的稱號暗含了重新將自己納入『中國』範疇的可能性」。¹⁵ 這些說法，大概只想證明，雍正與曾靜的全部辯論，無非是想確認自己的所作所為和清朝的入主中原，都是符合「中華」價值標準的正當舉措。但是，雍正所謂「中華」，是「大中華」而非「小中華」，是「華夷一家」而非「華夷分立」，是「天下一統」而非「內外懸隔」，是「族屬平等」而非「華夷高下」。「中華不定所屬」的「大義」新規意味著，「中華」早已不再是哪個族屬的專有指代，而是超越了單一族屬的區域性公共價值；對它的追求也不再是狹隘的「漢化」，而是「同化」，並且是「五族」間相互欣賞和彼此接納的「同化」。這種與孟子「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也」(《孟子·滕文公上》) 有著微

¹⁵ 金啟琮：〈從滿洲族名看清太宗文治〉，載王鍾翰主編：《滿族歷史與文化》(北京：中央民族大學出版社，1996年)，頁13；孟森：〈滿洲名義考〉，載氏著：《明清史論著集刊續編》(北京：中華書局，1986年)，頁1-3；汪暉：《現代中國思想的興起》上卷第2部《帝國與國家》(北京：三聯書店，2004年)，頁536。

妙差異的思想和行動意味著，曾靜最終沒有放棄的「文化」立場，已經是雍正「大義」倡導下的「大中華」了。因為只有在「大中華」的世界中，「中原」與「邊地」才沒有什麼差別可以計較；也只有在「不知人間有華夷」的一統天下裡，「中華大義」才能夠得到真正的落實。正由於有這樣的前提，雍正才不允許有誰對他的道德操守進行有違事實的謗議，因為他自認清朝皇帝比前朝帝王更懂得自律的意義，也更加勤勉惕勵，夙夜在公，否則就不會有「天命」的移轉；¹⁶也不允許有誰對「明清易代」進行價值上的非議，因為給中華帶來如此廣袤的疆域並實現歷代中原政權都無法實現的「五族統合」行為，又如何不是對「中華大義」的推展和實踐？當然，也是在這一前提下，他不允許有誰來破壞這來之不易的大局，也不允許有誰試圖通過狹隘的文化民族主義來分裂政治一統的國家。從這個意義上說，「文字獄」的興起，除了思想鉗制和整肅謗議等目的外，是否也內含反對利用「華夷之辨」來破壞國家統一、維護大一統局面的深謀遠慮呢？涉及「華夷之辨」及其相關內容的311冊禁毀書，確曾給後人全面把握歷史原貌工作造成過相當的障礙，它顯示出今天的恢復作業所具有的重要意義。但成書於禁毀過程當中、並且集漢文化之大成的巨作《古今圖書集成》和《四庫全書》，又無疑給中華文史事業的承前啟後，帶來了前所未有的輝煌。而且，清朝前期的強大與後人在咸豐、光緒時所見，畢竟是兩碼事。它應該能幫助人們理解以下頗顯矛盾的現象，即日後以

¹⁶ 實際上，康熙六下江南所需費用，幾乎全由負責皇帝私人開銷的「內務府」承擔，而沒有將負擔攤派給沿途的地方財政。其「孳生人丁，永不加賦」（1712年）和雍正帝「攤丁入畝」（1723年）的「丁銀」制度，不但開明利民，也使國家財政大為獲益。這些措施，固然有減弱明朝漢人反清勢力的考慮，但以德立國而不與民爭利，或許才是清廷的更根本考慮。

推翻清朝為職志的孫中山，在高呼「驅逐韃虜，恢復中華」口號的同時，反而更看重「五族一體」的國民凝聚和空前廣袤的疆域遺產。而且下面的問題，也許還需要研究者作出更進一步的思考，即如何解釋《論語·子罕》篇「文王既歿，文不在茲乎」中的「文」。孔子顯然是想以文王的繼承者身份來施展其政治抱負的，可如果文王是孟子所說的「西夷之人」，那麼，被孔子視為「中華」最高象徵的文王之「文」便似乎不應被理解為「華夏」之「文」而是「夷狄」之「野」了，可事實上並非如此。有學者在談到雍正的「中外一家」觀念時指出：「這種理論勇氣，中國歷史上大概只有不分『中華』『夷狄』、『朕獨愛之如一』的唐太宗可以與之前後相望，引為同調；而饒有趣味的是，雍正是純正的夷狄，唐太宗的血管裡也流淌著夷狄（鮮卑）的血液。從唐太宗到雍正皇帝，從反對『貴中華，賤夷狄』到『中外一家』，中國和中華民族逐漸整合成型的歷史軌跡清晰可辨。」¹⁷在清朝為後人留下的「大中華」遺產面前，對明朝初期及明以前「小中華主義」的恢復，無論怎樣提倡和運作，似乎都顯得意義有限。哪怕「華夷變態」輿論曾經被放大利用為異域「民族主義」的催生劑，甚至被「惡用」為東亞地區近代「國家主義」的孵化器。

第三節 「大中華」實踐的終局驗收：〈清帝遜位詔書〉

乾隆帝登基後月餘，即下令逮捕曾靜等人，理由是：根據雍正留下的處死呂留良的先例，攻擊「朕」自身猶可諒之，但

¹⁷ 郭成康：〈清朝皇帝的中國觀〉，《清史研究》，2005年第4期。

攻擊父皇則決不可饒恕——乾隆繼位後，顯然也不會允許攻擊「皇考」的人還活在世上。¹⁸不過，這一理由也同時帶來了一大疑問：既然乾隆是在效法雍正，那麼又如何要違背雍正寬大曾靜的做法呢？乾隆在查禁其他書籍時曾說過這樣一段話：「聞有應毀之書，必且以為新奇可喜，妄行偷看，甚或私自抄存，輾轉傳寫，皆所不免。」¹⁹儘管從文面上看乾隆不喜人如此，但細心者的分析，或許亦觸及了問題的另一面，即乾隆殺曾靜並廢《大義覺迷錄》為禁書，恐怕是利用了人們愈禁愈求的好奇心理，故不啻名黜而實興。²⁰如果這種可能性無法徹底排除，那麼，乾隆比雍正時代更加強調「滿漢一體」和「華夷無間」的事實，或許才不違邏輯上的通達性：「滿、漢均為朕之臣工，則均為朕之股肱耳目，本屬一體，休戚相關。至於用人之際，量能授職，唯酌其人、地之相宜，更不宜存滿、漢之成見。邊方提、鎮，亦唯朕所簡用耳，無論滿、漢也……嗣後若有似此分別滿、漢，歧視旗、民者，朕必從重議處之。」²¹但是，「不別滿漢」並不意味著滿族應以失卻個性為前提，去單向度完成所謂「漢化」，恰恰相反，滿族能與其他民族共為國家之「股肱耳目」，只能證明股、肱、耳、目的存在前提不單是相互間的不可分割，還在於彼此間的不可替代。於是，與雍正動輒「一統」、言必「一家」的無條件「混一」願望有別，乾隆反而把凸顯甚至張揚各族個性的觀念植入於超越狹隘民族意識的「大中華」體系中，並走

¹⁸ 〈上諭：高宗聖訓嚴法紀門〉，參見《清代文字獄檔》下冊（上海：上海書店出版，1986年），頁968。

¹⁹ 中國第一歷史檔案館編：《纂修四庫全書檔案》上（上海：上海古籍出版社，1997年），頁446。

²⁰ 石橋崇雄：《大清帝國》，頁215-216。

²¹ 《高宗純皇帝實錄》卷8（雍正十三年十二月），載《清實錄》第9冊《高宗實錄》（一）（北京：中華書局，1985年），頁303。

上由「不同」而「大同」的「和而不同」之路。Pamela Kyle Crossley 在分析乾隆違逆父命誅戮曾靜、禁毀《大義覺迷錄》的做法時指出，乾隆從未認為滿人有什麼可恥之處，滿人之所以入主中原，並不是滿人受到漢人的教化使然，而是因為努爾哈赤、皇太極秉持「天心」，才使滿人取明朝而代之。於是人們看到，滿人是透過優寵藏傳佛教以治理西藏、綏服蒙古，接納儒家文化籠絡江南文人，但又尊崇薩滿教以維繫滿人的自我認同。文化政策雖是滿人政權得以維繫的關鍵，但滿人文化政策成功的秘訣不惟在其漢化的程度，更在於清廷能採取彈性因應的文化政策，整合帝國之內各個族群的人民，從而共同構築了一個多元文化的世界觀。離棄了這個多元文化的世界觀，也就無法統御這龐大的國家。²²它有助於人們理解，何以當有人影響了滿漢、滿蒙、滿回等諸民族之間的平等關係時，乾隆及其後嗣之君，均對之「議處」不貸、力持公平的原因。甘肅巡撫鄂昌，身繫「滿洲」，曾作詩〈塞上吟〉辱稱蒙古為「胡兒」。乾隆聞之大怒，曰：「夫蒙古自我朝先世，即傾心歸附，與滿洲本屬一體，乃目以胡兒，此與自加詆毀者何異，非忘本而何？」遂數罪並罰，賜詔使自盡。²³同治元年（1862），陝甘地區有回民起義。對此，朝廷的態度是：「第漢回不和，到處皆然，均係國家赤子，必得查明曲直情由，秉公辦理，不可稍存漢回之見，致有偏倚，方能折服其心。」²⁴

²² 史景遷：《雍正王朝之大義覺迷》譯後記，溫洽溢，吳家恒譯（桂林：廣西師範大學出版社，2011年），頁262-263。

²³ 《高宗純皇帝實錄》卷485〈乾隆二十年三月庚子〉，載《清實錄》第15冊《高宗實錄》（七）（北京：中華書局，1985年），頁75。

²⁴ 《穆宗毅皇帝實錄》卷17〈同治元年正月丁未〉，載《清實錄》第45冊《穆宗實錄》（一）（北京：中華書局，1985年），頁469。

族屬意識的淡化，不但給各族帶去了平等的尊嚴，還促成了各族人士的高層合作。成立於雍正七年（1729）的「軍機處」，歷來被視為清朝的最高決策部門。可當我們帶著「滿清王朝」的成見去審視其中的人員族屬時卻發現，雍正時的軍機大臣不光有允祥（滿），還有張廷玉（漢）和蔣廷錫（漢）；乾隆時則不僅有鄂爾泰、訥親、海望（以上滿），還有張廷玉、徐本（以上漢）和納延泰、班第（以上蒙古）等。乾隆六年以後的軍機處排名一直是鄂爾泰、張廷玉、徐本、訥親、海望、班第、納延泰，幾乎雷打不動。而且據《清史稿》記載，乾隆時軍機處雖然只有兩個漢人，但漢人的地位都很高——張廷玉是太保、大學士、三等伯，徐本是太子太保、大學士，高於除了鄂爾泰之外的所有同僚。至於鄂爾泰的地位之所以穩居軍機大臣之首，則與他在「改土歸流」、「混一華夷」過程中所曾立下的不朽功業，恰成正比。即便到了清季，軍機處仍不改諸族合作之傳統，吳鬱生（字蔚若，號鉢齋。江蘇吳縣人）、榮慶（字華卿，鄂卓爾氏，蒙古正黃旗人）和世續（字伯軒，索勒豁金氏，滿洲正黃旗人）等軍機大臣，在國勢陵夷的光緒與宣統時期，依然在默契地合作著。²⁵

清朝的民族政策和用人襟抱，曾產生過深刻的政治影響和社會影響，以致後來袁世凱在分配國會代表席位時，反而力主如何增加蒙藏人員的指數。²⁶這些正面的反應，還每每體現在漢

²⁵ 趙爾巽：〈表十六·軍機大臣年表（一、二）〉，《清史稿》（北京：中華書局，1977年），第21冊，卷176，頁6229-6320。

²⁶ 「內閣總理大臣袁世凱奏：本月初六日奉旨，國會選舉暨開會地點，可酌量變通辦理等因。臣原擬會員每州縣各一人，每旗各一人，地點定為北京。磋商越二十日，伍廷芳堅持不讓，遂強定為選舉區二十四處，一省為一處，內外蒙為一處，前後藏為一處，每處三人。臣以人數太少，眾情不服，現擬改為二十八處。一省為一處，蒙藏合為六處，每處六人，

族士大夫及其所從事的學術工作上。人們注意到，迥異於其他儒家經典、主張以文化而非血統來確立王系正統的《春秋·公羊傳》，已在不知不覺中演變為顯學。著名今文經學家莊存與（1719-1788），依公羊學之大脈，在鏡鑒元末趙汭所著《春秋屬辭》的基礎上，撰寫了《春秋正辭》一書。在這部書中，莊存與並沒有對老生常談的「通三統」、「張三世」命題做更多的著墨，而是把重點措置於以「建五始」和「宗文王」為法理基礎、以「大一統」及其「內外」關係為論述中心、以「譏世卿」為政治取向、以「孝」為禮儀原則等方面。一如有學者所指出的，莊存與把「大一統」的命題放到「建五始」的天道論與「宗文王」的禮制論命題之後，這一安排本身的意義在他「譏世卿」的實踐中充分地顯現出來。換言之，法統的建立不能以宗法分封關係的連續性為依據，而必須參照天意，重構社會關係。莊氏試圖以今文經學為依據，重構一套泯除夷夏、取消內外的大一統理論作為王朝的合法性理論。問題在於，既然「建五始」為新王的出現提供了合法性，那麼為什麼「作新王」的同時不是另立制度儀軌，而是要「宗文王」呢？汪暉認為，「建五始」與「宗文王」之間有著複雜的關係，但「中國而夷狄則夷狄之」或「夷狄入中國則中國之」的禮儀根據，卻反映了莊氏的「宗文王」原則。對此，汪氏將其「歸結為以孝子之行，行王者之事」。這些富於新意的解讀，顯示了當代學者對莊存與基本走向的把握水準——「『宗文王』、『一乎周』是一種抽象的禮儀原則，而不是附麗於某個特定統治民族的歧視性政策或觀點」。²⁷不

共一百六十八人，與資政院額數相去不遠。」參見《宣統政紀》卷 69〈宣統三年十二月上〉，載《清實錄》第 60 冊（北京：中華書局，1987 年），頁 1266。

²⁷ 汪暉：《現代中國思想的興起》上卷第 2 部《帝國與國家》第 5 章第 3 節《今文經學與清王朝的合法性問題》。

過，當我們進一步觀察時或許還會發現，莊存與的「受命於天」原則似乎亦同時暗示了「明清鼎革」行為所內含的古已有之的合法性。「公羊子曰：『王者孰謂？謂文王也。』聞之曰：『受命之王曰太祖，嗣王曰繼體。繼體也者，繼大祖也。不敢曰受之天，曰受之祖也，自古以然。文王，受命之祖也，成康以降，繼文王之體者也。武王有明德，受命必歸文王，是謂天道。武王且不敢專，子孫其敢或干焉？命曰文王之命，位曰文王之位，法曰文王之法。所以尊祖，所以尊天也。』」²⁸這意味著，比起「血統」，「受命」才是最重要的；比起「出身」，「天道」才是政統的根本。儘管「文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也」等孟子言說在莊存與的以上論證中並沒有被明確提及，但由於這畢竟是歷史上曾經發生過的事實，而且嗣後中華世界亦從未有人對文王所具有的中華象徵意義表示過絲毫的懷疑，因此，華夷內外之間已失去了值得繼續探討遑論冥頑泥守的區隔價值等意蘊，或許才反映了莊存與的本意和心聲。

事實是，從乾隆時代後期開始，以沈垚、張穆、龔自珍等為代表的知識人，均紛紛關心邊疆事務，並為國家的穩定而殫精竭慮、獻計獻策。龔自珍大倡「回人皆內地人也」，²⁹無所謂「華夷之別」，並上疏安西北策，將新疆等同內地，主張「疆其土，子其民，以遂將千萬年而無尺寸可議棄之地，所由中外一家，與前史迥異也」。³⁰不寧唯是，魏源也通過《聖武記》的編

²⁸ 莊存與：《春秋正辭·奉天辭第一·宗文王》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁9。

²⁹ 龔自珍：〈上鎮守吐魯番領隊大臣寶公書〉，載《龔自珍全集》第5輯（上海：上海人民出版社，1975年），頁311。

³⁰ 龔自珍：〈御試安邊綏遠疏〉，載《龔自珍全集》第1輯（上海：上海人民出版社，1975年），頁112。

寫，而完全認同了清朝所代表的正統地位。至於地方上的士大夫們，還透過他們編寫於乾隆、道光和光緒等不同時期的《鳳凰廳志》，逐步確證了民間對國家及其民族平等政策的認同。細心的研究者還注意到，《鳳凰廳志》對南方苗人進行描述時，在筆法上已清晰地呈顯出從「苗蠻」到「苗人」再到「苗民」的轉變。³¹安倍健夫指出：「改土歸流還是一個借苗族的漢化，證明『夷性華化』能夠實現的活廣告。」³²有學者甚至認為，「至遲到道光皇帝在位（1821-1850年）的十九世紀前半，在清的帝國構造中，西南部的非漢民族地區就已經被完全當作『內地』來對待了。」於是，「屬於羈縻對象的『外夷』，就不再是清朝版圖內的非漢民族，而是像沙皇俄國那樣的外國了。」這意味著，「在康熙和雍正時代，清朝就已經具有了在領土、邊境和主權意識（例如與俄羅斯之間的各項條約——引者注）的基礎上，對中國國內的非漢民族與外國進行區別的能力。雍正反對在清朝版圖之內區別『華夷中外』，是以非漢民族接受中華文化——『向化』為前提的。換句話說，雍正希望通過非漢民族接受中華文化來消除清朝領內的華夷區別的。這也正是明代以來的『改土歸流』思想的核心。」³³

清朝支配領域內部的一體化，見證了清歷代國君對「中華大義」的思考歷程與實踐軌跡；而各個時期域內「五族」尤其

³¹ 張雙志：〈清朝皇帝的華夷觀〉，《歷史檔案》，2008年第3期。

³² 安倍健夫：《清代史の研究》，頁42。

³³ 王柯：《民族與國家：中國多民族統一國家思想的系譜》，頁158-159。明清時期，中國西南及其他一些少數民族聚居的地區，實行土司制度，其職務為世襲，僅名義上接受朝廷的冊封。土司們生殺予奪，驕恣專擅。這種制度妨礙了國家的統一和地區經濟文化的發展。雍正即位後，廢除了雲南、貴州、廣西、四川、湖南各地的許多土司，改成和全國一致的州縣制度。

是漢人士大夫對上述「大義」的理論配合與行動呼應，還給空前巨大的「中國」的實體化落實，提供了上下偕動的支援。從這個意義上說，雍正帝甘冒家醜外揚之虞而敢於打破常規、親自審理曾靜案件的行為，無疑在清朝確立正統地位的過程中發揮了重大的轉捩作用。後來的走勢表明，雍正帝是在最需要做如此工作的時候完成了這項工作。至於曾靜和呂留良，在幫助漢人扭轉「小中華」眼界並重鑄「大中華」意識方面，還被賦予了某種他人所無法替代的反面教諭意義。但是，指望幾千年來同時並存且根深蒂固的兩種「華夷觀」，只用去一二百年時間即全部统一到囊括夷蠻戎狄的「中華大義」上來，是有困難的。乾隆朝以和珅為代表的上層腐敗官員所導致的清朝盛極轉衰，還使人們有足夠的理由相信，曾經被曾靜誇大其詞的清廷非德現象，這個時候已演變成枝蔓橫生的現實。對於與漢地全無血緣地緣關係而僅憑天命道義來立國立身的清朝及其皇帝而言，這無疑會再度觸及其應否存在的理由和根據等大問題。然而，西洋列強的東漸及隨之而來的版圖覬覦之心，使清廷所面臨的內部問題驟然間轉向外部，「兄弟鬩於牆外禦其侮」的邏輯，不但使清王朝的內部認同由此加速，還使以往被使用於漢人與邊地族屬之間的「華夷之辨」和「內外之別」開始被域內各族一致對外的「新華夷觀」所代替。清朝作為整體「國家」，其概念和輪廓，亦因此變得明晰。清史專家指出，針對意欲傳教的英國使臣，乾隆以「華夷之辨甚嚴」為由斷然拒絕的行為，可能是清朝皇帝第一次以民族意義上的「中華」與中國各民族的潛在敵人——「外夷」相對稱。在清朝文獻中，「中國」與「外國」，特別是與西洋各國的對稱現象，日益頻密。乾隆昧於世界大勢，一廂情願地以「華夷之辨」反制西方國家的行為固然不足稱道，但這中間隱含著面臨日益迫近的西洋威脅，「中華民族」的自我

認同已呼之欲出了。³⁴它表明，以版圖劃民族，並有意把疇昔作為禮儀文化指代的「中華」改換為以「文化+行政版圖」為單位的「中華民族」，已成為上述轉換的整體基調。而且，來自清朝外部的壓力越大，「中華民族」的整體意識就越強，³⁵以至英法等歐洲列強打著「民族國家」幌子來插手新疆、西藏事務時，歐洲那一套理念和做法並沒能收到其預期的效果。費正清發現了這一點，他說：「由於中國領導人堅持國家的大一統，民族主義則不得其門而入」。³⁶

然而畢竟，鴉片戰爭以來的內憂外患，使清朝的執政能力受到了空前的挑戰。中英、中法、中日戰爭等外部打擊和先洋務、次改良、再革命的內部激變，也的確使這個巨大的政治實體不可逆轉地衰落了。特別是，當辛亥革命打出「驅逐韃虜，恢復中華」的旗幟後，王朝本身還必須面對比「明清鼎革」之際浩大得多的反清浪潮。稻葉君山的極端表述顯示：「外族人承大統，果為禹域蒼生之幸耶？抑李鴻章一流人物果能悉舉中國人之思想而代表之耶？此必不然者也。故所謂漢族本位思想者，遂為中流之一柱，而三百年之間清朝歷代之英主賢相，汲汲以融和此思想為急務。卒之滿漢齟齬，跡不可掩，演繹而成歷史。」³⁷事實是，「排滿革命」發生後，清朝很快便陷入了空前

³⁴ 郭成康：〈清朝皇帝的中國觀〉，《清史研究》，2005年第4期。

³⁵ 如費孝通所言：「中華民族作為一個自覺的民族實體，是近百年來中國和西方列強對抗中出現的，但作為一個自在的民族實體則是幾千年的歷史過程所形成的。」參見費孝通：〈中華民族的多元一體格局〉，《北京大學學報》，1989年第4期。

³⁶ 費正清（John King Fairbank）：《中國：傳統與變遷》（北京：世界知識出版社，2002年），頁447。

³⁷ 稻葉君山：《清朝全史》上冊〈原序〉，但燾譯訂（上海：上海社會科學院出版社，2006年），頁5。

的混亂與危篤狀態：「方今海宇分崩，叛逆四起，存亡危急，即在目前」，³⁸「近則東南紛擾，警報頻聞，俄員利此時機，勢欲得滿洲里而甘心」，³⁹「外務部準駐俄使臣陸徵祥電告：據俄外部意，不欲中國在蒙古駐兵殖民。並內治事宜歸蒙自理」，⁴⁰「現大局震撼，人心動搖，成敗利鈍，未敢逆睹，世變所極，已陷於水深火熱之秋」⁴¹……。在這種情況下，清廷至少有三種可供選擇的走向：一是像元朝退至漠北而為「北元」一樣，「八旗」的力量亦可退守「滿洲」，回歸皇太極入關前的「清國」自立狀態；二是集結全部可用之武裝力量，與漢人國家做殊死一決；三是聽由周邊國勢力滲透並放任蒙、藏、維諸部「獨立」，使大清帝國分崩離析。這些選擇之所以有可能變為事實，是因為「法明崇滿」邏輯下的「多元一體」格局給清廷賦予的「中國皇帝」（統轄漢地）和「天可汗」（管控滿、蒙、藏、維）之雙重身份，⁴²並沒有完全喪失其凝聚力和號召力，於是，返歸「滿洲」以期再度凝聚，便當然會成為清王室的第一反應。肅親王善耆之所以和日本人川島浪速勾結起來，並試圖建立依附於日本的傀儡政權，無疑是這一反應的具體表現。而且據稱，此前還有過王公考慮將清室遷回東北的傳說，諸如駐奉天的日本領事也發現趙爾巽派人加緊修整奉天故宮，鐵良、張人駿秘密潛往奉天等不一。重要的是，清室一旦決定撤回東北，袁世凱是無力阻擋的。當時北京員警中滿人居多，數量達1.2萬人的禁衛軍雖改由馮國璋統領，但多數士兵和中下級軍官仍為滿人。而北洋

³⁸ 《宣統政紀》卷 67〈宣統三年十一月上〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1236。

³⁹ 《宣統政紀》卷 68〈宣統三年十一月上〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1246。

⁴⁰ 《宣統政紀》卷 69〈宣統三年十二月上〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1264。

⁴¹ 《宣統政紀》卷 69〈宣統三年十二月上〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1273。

⁴² 刁書仁、劉曉東、田毅鵬：〈從「法明崇滿」到「五族共和」：清代多民族統一國家構構的思想軌跡〔筆談〕〉，《學習與探索》，2011 年第 2 期。

軍已開往前線，與革命軍對峙。所以倘清室孤注一擲，南北雙方想極力避免的國家分裂局面就極有可能發生。**其次**，在決定清室命運的御前會議上，滿族親貴們不但「做出了要拼命的姿態」，還提出了種種對決計劃：「內閣代遞奉天八旗滿蒙漢宗室覺羅內務府總代表德祿電奏『倘革黨仍不反正，東省八旗子弟定必組織決死隊，附入北軍，定期南征』等語。著趙爾巽查明情形，究竟能編練若干營？何時可以成軍開拔？迅速奏聞。」⁴³而**第三種**跡象顯示，蒙古王公由於和清王朝關係的深厚已紛紛表態「獨立」。1911年底，由喀爾喀親王那彥圖牽頭，由二十四位王公世爵副署，以「蒙古全體代表」的名義致函袁世凱，恫嚇他「倘從共和之請，代表等恐蹈庫倫之續」，還解釋說：「庫倫所以宣言獨立者，非叛大皇帝」，「實以改為民主之訛傳，恐失其統於一尊之效。」⁴⁴與此同時，新疆伊犁等地也在俄國挑唆下屢生事端，清廷還為此著令袁大化嚴防堅備，不許懈怠；至於西藏，朝廷乃電諭「駐藏辦事大臣」，囑當此「時局艱危」之際，應「力任其難」。⁴⁵清廷深知，英人唆使下的「驅漢」風潮

⁴³ 《宣統政紀》卷 69〈宣統三年十二月上〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1263。

⁴⁴ 喻大華：〈「清室優待條件」新論：兼探溥儀潛往東北的一個原因〉，《近代史研究》，1994 年第 1 期。「庫倫獨立」事件，發生於 1911 年 10 月武昌起義爆發後。當時，外蒙古王公上層趁機組建了「臨時總理蒙古國務衙門」。他們從庫倫各旗動員蒙古兵丁，在俄國幫助下，於 11 月 30 日向清朝駐庫倫辦事大臣遞交文書，在庫倫宣佈外蒙古「獨立」。12 月 28 日，在庫倫舉行了「大蒙古帝國日光皇帝」哲布尊丹巴活佛「登極」儀式，以「共戴」為年號，正式宣佈「大蒙古帝國」成立，並組成了蒙古「獨立」政府。然而，清政府自始至終均未嘗縱容放任之。有關鎮撫情況，可參見《宣統政紀》卷 67〈宣統三年十一月上〉，卷 68〈宣統三年十一月下〉，載《清實錄》第 60 冊（北京：中華書局，1987 年），頁 1237、1251、1254。

⁴⁵ 《宣統政紀》卷 68〈宣統三年十一月下〉，載《清實錄》第 60 冊，頁 1255。事實上，不少邊吏和鎮守要津者見國勢陵夷，乃紛紛提出「開缺」，試圖

其實已露骨地表達了他們的覬覦之心。⁴⁶以上種種情況意味著，身兼諸藩可汗和內地皇帝的清廷，為了王朝的遞續，應該而且有條件去試行無數個可能的自救方案，但清廷卻沒有那樣做。關於其出人意料的最終決斷問題，有學者指出，作為中國歷史內在邏輯與外力影響交互作用的結果，最後展現在我們面前的是，當清朝即將覆亡之時，竟由滿族統治者提出「合滿、蒙、漢、回、藏五族完全領土為一大中華民國」這一邏輯嚴謹、內涵明確的「大中華」、「大中國」的概念。⁴⁷更有學者這樣評價清帝退位的事件：「在南北和議、〈清帝遜位詔書〉頒佈之前，清帝國之疆域大有分崩離析的解體之勢。正是在此存亡危機之關頭，清王室果敢地接受辛亥革命之事實，屈辱而光榮地退位，將一個偌大的帝國疆域連同他們對清王室的忠誠、臣服，和平轉讓與中華民國，從而為現代中國的構建，為這個未來中國的領土疆域之完整和鞏固，做出了不可磨滅的貢獻。」⁴⁸而這一所謂對「未來中國做出了不可磨滅貢獻」者，便是長期以來被熟視無睹甚至被忘卻了的歷史性文獻——〈清帝遜位詔書〉（下簡稱〈遜位詔書〉）。

〈遜位詔書〉共計317字，1912年二月十二日由清宣統帝愛新覺羅·溥儀奉隆裕皇太后懿旨頒佈於天下。清王朝二百六十八年的歷史，據稱亦隨著這紙〈遜位詔書〉的出臺而宣告結束：

臨陣脫逃。但清廷大多復以「不允」，並責令堅守。參見〈宣統三年十一月上下〉，同上，頁1240、1252、1256、1261、1263、1266等。

⁴⁶ [美] 李約翰 (John Lea)：《清帝遜位與列強：第一次世界大戰前的一段外交插曲》（南京：江蘇教育出版社，2009年）。

⁴⁷ 郭成康：〈清朝皇帝的中國觀〉，《清史研究》，2005年第4期。

⁴⁸ 高全喜：《立憲時刻：論〈清帝遜位詔書〉》（桂林：廣西師範大學出版社，2011年），頁136。

奉旨朕欽奉隆裕皇太后懿旨：前因民軍起事，各省相應，九夏沸騰，生靈塗炭。特命袁世凱遣員與民軍代表討論大局，議開國會，公決政體。兩月以來，尚無確當辦法，南北睽隔，彼此相持，商輟於途，士露於野。徒以國體一日不決，故民生一日不安。今全國人民心理，多傾向共和。南中各省，既倡議於前；北方諸將，亦主張於後。人心所向，天命可知。予亦何忍以一姓之尊榮，拂兆民之好惡。是用外觀大勢，內審輿情，特率皇帝將統治權公諸全國，定為共和立憲國體。近慰海內厭亂望治之心，遠協古聖天下為公之義。袁世凱前經資政院選舉為總理大臣，當茲新舊代謝之際，宜有南北統一之方。即由袁世凱以全權組織臨時共和政府，與軍民協商統一辦法。總期人民安堵，海宇乂安，仍合滿、漢、蒙、回、藏五族完全領土，為一大中華民國，予與皇帝得以退處寬閑，優遊歲月，長受國民之優禮，親見郅治之告成，豈不懿歟？⁴⁹

〈遜位詔書〉的延伸部分，包括另外兩道「懿旨」及相關的「優待條件」。⁵⁰有關〈遜位詔書〉的價值和意義問題，歷來無所定讞。不過，有兩個面向應該是比較明確的：一是面向未來的分析，二是面向傳統的解讀。前者主張從以下幾個方面論證〈遜位詔書〉的「憲法」意義：第一，它對沖、稀釋乃或阻止了南方政權的種族革命激情，避免了類似法國革命的趨勢。

⁴⁹ 《宣統政紀》卷 70〈宣統三年十二月下〉，載《清實錄》第 60 冊（北京：中華書局，1987 年），頁 1293，此處略去了〈詔書〉原件中「欽此」二字。

⁵⁰ 《宣統政紀》卷 70〈宣統三年十二月下〉，載《清實錄》第 60 冊，同上，頁 1293-1297。

第二，通過清帝遜位，傳統王朝屈辱而又光榮地把王權交給了一個立憲共和政體，整個改變了中國傳統政治制度的結構。第三，清帝遜位的優待條件不僅僅是一項政治贖買，更是一個建國契約，它對復辟帝制構成某種制約。第四，遜位詔書確立了中華民國的兩個主題，一個是建立共和政體，一個是人民制憲，實現「五族共和」。第五，天命流轉問題，遜位詔書隱含著承認人民主權是中華民國的新天命。基於此，作為現代中國——中華民國憲制的一個重要構成，〈清帝遜位詔書〉不啻為一種「中國版的光榮革命」。⁵¹而與此不同或曰對立的後者面向，則更多投諸傳統，並且是「革命」的傳統：「湯武革命開啟的古典革命建國思想，提供了近代中國幾乎唯一現實的政治整合的觀念基礎。是革命傳統的歷史延續性，而不是協議文本的法理延續性確保了這個近代以來多災多難的古老國度能夠最大限度地保持了國家統一和民族團結，並且最終締造了人民主權的中國形式」。從這個意義上說，〈遜位詔書〉「並不足以奠定憲政建國論所謂之『政治契約』，卻足以表明當時普遍奉行的『大一統』政治觀念。這個『大一統』的政治觀念，正是源自於湯武革命的歷史實踐和經學闡釋」。⁵²應該說，這兩種分析，分別給〈遜位詔書〉賦予了重大的現實意義或傳統價值。而且，如果想進一步發掘其「微言大義」，人們還完全可以從中尋找出更多有利於解釋者的各類暗示。只是，無論怎樣從憲政的角度給〈遜位詔書〉賦予近現代的意義，清帝遜位意味著清無力自主完成近現代轉型的基本事實，似乎沒有發生過本質性的改變。同時，也不管人們如何希望「辛亥革命」與「湯武革命」疊韻雙聲，「辛

⁵¹ 高全喜：《立憲時刻：論〈清帝遜位詔書〉》封口〈內容簡介〉。

⁵² 凌斌：〈從湯武到辛亥：古典革命傳統的現代意義〉，載《新史學》第7卷《20世紀中國革命的再闡釋》（北京：中華書局，2013年），頁23-25。

亥革命」畢竟不是「湯武革命」，清帝的「禪讓」亦無法等值於傳統「革命」的顛覆性政治循環。這就意味著，〈遜位詔書〉的背後，應該潛藏著既不同於前者、也有別於後者的另外一條線索。重要的是，這條線索應該、也只能形成於與清王朝有關的歷史過程中而無法從外面強行植入。民國二年（1913），時任北洋政府顧問的日本人賀長雄曾提出過一個觀點，即「中華民國並非純因民意而立，實係清帝讓與統治權而成」的「國權授受說」。⁵³該見解雖引發過諸多爭議，但這一「現場報道」，至少排除了後世的「逆推」和「發揮」。尤其當人們發現〈清帝遜位詔書〉的主體邏輯幾乎與《大義覺迷錄》首尾相應、一貫始終等事實時，其「自省」的勇氣、「自尊」的選擇和「自裁」的決絕這些清王朝終焉前的全部反應，才能獲得近乎真實的解釋。

首先，清帝遜位的依據，是「天命人心」決定「國朝運勢」的判斷標準，而不是現代人所謂「進步」或「倒退」的抽象觀念論。這意味著，〈遜位詔書〉中「人心所向，天命可知」這一「不違天命」的歷史取向，不但是清廷「遜位」於民國的價值根據，也曾是清廷「爭位」於明朝時的充分理由。換言之，〈遜位詔書〉與「明清鼎革」後的《大義覺迷錄》之間，事實上已形成了傳統語境上的首尾呼應。剔除雍正帝審問曾靜時的倨傲口吻，人們不難發現，兩個歷史文獻之間在國運興滅的道理上並沒有什麼差別：「旨意問你上岳鍾琪書內云『道義所在，民未嘗不從；民心所繫，天未嘗有違。自古帝王能成大功建大業，以參天地，而法萬世者，豈有私心成見介於其胸』等語。我朝積德累功，至太祖高皇帝神武蓋世，統一諸國，成開創之功，

⁵³ 有賀長雄：〈革命時統治權轉移之本末〉，王健編：《西法東漸：外國人與中國法的近代變革》所收（北京：中國政法大學出版社，2001年），頁108。

太宗文皇帝，弘繼統之業，世祖章皇帝，建極綏猷，撫臨中外。此正順天命，從民心，成大功，建大業，參天地而法萬世之至道也。你生在本朝，不知列祖為天命，民心之所歸，而云『道義所在，民未嘗不從，民心所繫，天未嘗有違』，是何所指？」（頁26-27）只是，強勢者的發言與頹勢者的佈告，其心境無疑已別若天淵。惟其如此，〈遜位詔書〉的意義，才非同一般文獻可堪比擬。「辛亥革命」爆發後「全國人民心理，多傾向共和」等響應之勢，不但表明「兆民之好惡」真實地反映了「天命」的轉移，還意味著面對「九夏沸騰，生靈塗炭」的局面已拿不出「確當辦法」的清廷，需要在「天命可知」的價值覺解中斷然自決，否則，清朝一貫的「天命人心」論就是欺瞞，就是「喪德」的謊言。當看到「外觀大勢，內審輿情，特率皇帝將統治權公諸全國，定為共和立憲國體」的清廷宣言信而有徵時，〈遜位詔書〉中「遠協古聖天下為公之義」的說法就不應該被簡單地分析為清「無力回天」的托辭。其主動放棄原本可供選擇的「三種走向」等重大決定意味著，「天命人心」論所反映的，乃是清王朝立國以來一以貫之的政治原則。它形成於對「大中華」價值體系的篤信和實踐過程中；而如此首尾一致的政治反應和抉擇，才應該引起研究者們的足夠重視。

其次，「則公去私」的政治站位和「不忍自殘」的人倫關切，亦應成為人們思考〈遜位詔書〉時不可或缺的另一條傳承線索。毋庸諱言，來自漢人的「鞭虜」侮蔑和「排滿」行動，曾引起過清朝皇室的激憤和怨懟。可是，當清廷意識到非理性的對抗只能導致「南北睽隔」、「生靈塗炭」時，其整體思考方向便迅速從「一姓之尊榮」中脫出，屈辱而光榮地回到「中華一體」的天下大局中：

古之君天下者，重在保全民命，不忍以養人者害人。現

將新定國體，無非欲先弭大亂，期保乂安。若拂逆多數之民心，重啟無窮之戰禍，則大局決裂，殘殺相尋，必演成種族之慘痛。將至九廟震驚，兆民荼毒，後禍何忍復言。兩害相形，惟取其輕。此正朝廷審時觀變，痾瘵吾民之苦衷。凡爾京、外臣民，務當善體此意，為全域熟權利害，勿得挾虛矯之意氣，逞偏激之空言，致國與民兩受其害。著民政部、步軍統領、姜桂題、馮國璋等嚴密防範，剴切開導。俾皆曉然於朝廷應天順人，大公無私之意。至國家設官分職，以為民極。內列閣、府、部、院，外建督、撫、司、道，所以康保群黎，非為一人一家而設……。⁵⁴

對清廷而言，「古之君天下者」顯然不是一個抽象的政治符號，其最真切的內涵應該是對清朝一統天下理念的自我表達。換言之，比起後人植入的臆想和揣測，這種大局意識應根植於由清朝集其大成的中華價值體系中，亦即生長於雍、乾「盛世」的一貫說法中：

（雍正）自古帝王之有天下，莫不由懷保萬民，恩如四海，膺上天之眷命，協億兆之歡心，用能統一寰區，垂庥奕世。蓋生民之道，惟有德者可為天下君。此天下一家，萬物一體，自古迄今，萬世不易之常經，非尋常之類聚群分，鄉曲疆域之私衷淺見所可妄為同異者也（《覺迷錄》，頁3）

（雍正）夫天地以仁愛為心，以覆載無私為量。」（《覺

⁵⁴ 《宣統政紀》卷70〈宣統三年十二月下〉，載《清實錄》第60冊，同上，頁1293-1294。

迷錄》，頁5)

(乾隆)夫人主君臨天下，普天率土，均屬一體。無論滿洲漢人，未嘗分別。即遠而蒙古蕃夷，亦並無歧視。本朝列聖以來，皇祖皇考逮於朕躬，均此公溥之心，毫無畛域之意，此四海臣民所共知共見者。⁵⁵

這意味著，當人們激賞孫中山的座右銘——「天下為公」時，似乎亦應給《覺迷錄》和〈遜位詔書〉中幾乎完全一致的說法，賦予歷史的尊重和傳統的敬意。

第三，「五族統合」的「中華大義」，應該成為我們觀察〈遜位詔書〉的最終底線。如前所述，「華夷一家」邏輯下的「五族統合」，曾經是雍正帝摧毀曾靜等論敵的殺手鐮，也是曾靜者流無法不是認的最具說服力的巨大事實。實際上，空前廣袤的「大一統」局面，是「五族」人民長期合作和共同奮鬥的結果。它注入了包括滿族在內的「中華民族」的全部心血，惟此也是悠悠萬事當中最不能被觸碰遑論破壞的底線。正因為如此，「排滿革命」發生後最令清廷痛徹腑心的，莫過於「南北睽隔」、「滿蒙回藏」的分立趨勢和外國列強的趁機染指。這既是〈遜位詔書〉正文中「宜有南北統一之方」、「總期人民安堵，海宇乂安，仍合滿、漢、蒙、回、藏五族完全領土，為一大中華民國」等期待所由以發生的根源，也是與民國政府提出所謂「優待條件」之最根本目的：「議定優待皇室八條，待遇皇族四條，待遇滿、蒙、回、藏七條。覽奏尚為周至。特行宣示皇族暨滿、蒙、回、藏人等，此後務當化除畛域，共保治安，重睹世界之升平，胥

⁵⁵ 《高宗純皇帝實錄》卷8〈雍正十三年十二月〉，載《清實錄》第9冊《高宗實錄》(一)(北京：中華書局，1985年)，頁303。

享共和之幸福，予有厚望焉。」⁵⁶然而需要指出的是，由「五族統合」而成的國家，是中華傳統與近代文明相結合的「文化＋行政版圖」，而不是西方「國際法」前提下的單純的「民族國家」。這一點，最終還以足夠巨大的力量把伊始疾馳於「民族革命」途路上的孫中山扳回到「五族共和」的軌道上來。而且，無論是「中華民國」還是「中華人民共和國」，只要代表的是「全國人民」的利益，最終都必須成為「大中華」的積極捍衛者和世代繼承者。一個饒有興味的現象是，清以後的歷代政權，凡涉及到中外疆域紛爭問題時，莫不以清朝的「完全領土」為法理依據，且自古以然，於今為烈。人們或許可以忘記「全國人民」、「五族」、「大中華」的提法最早出自〈遜位詔書〉等事實，卻無法無視一貫於《覺迷錄》和〈遜位詔書〉之始終的「中華大義」及其巨大遺產。

然而，除卻時代之別和強弱之勢等政治背景外，〈遜位詔書〉復有不同於《覺迷錄》者。其中最大的不同，是〈遜位詔書〉中已全無「華／夷」優劣之觀念，而惟餘為君者均需正視之民心向背、大公無私、五族一體、中華一家等單純政治價值。這意味著，清帝遜位，是國體之讓渡，而非華夷之讓渡；是五族之一統，而非排滿之意氣；是疆域之大義，而非待遇之豐瘠。〈遜位詔書〉所體現的從君主到民主、從帝制到共和、從帝國到民國的轉變和「天下一家」的高端站位，反而使漢族民族主義者的激進言行，顯得有些自我矮化，以致漢人內部亦有為之赧顏甚至鳴不平者。康有為說：「談革命者，開口必攻滿洲，此為大怪不可解之事。夫以開闢蒙古、新疆、西藏、東三省之大

⁵⁶ 《宣統政紀》卷70〈宣統三年十二月下〉，載《清實錄》第60冊，同上，頁1294。

中國，二百年一體相安之政府，無端妄引法、美以生內訌，發攘夷別種之論以創大難，是豈不可已乎？……然則滿洲、蒙古，皆吾同種，何從別而異之，……且中國昔經晉時，氐、羌、鮮卑入主中夏，及魏文帝改九十六大姓，其子孫遍佈中土，多以千億，……又大江以南，五溪蠻及駱越、閩、廣，皆中夏之人，與諸蠻相雜，今無可辨。當時中國民數，僅二三千萬，計今四萬萬人中，各種幾半，姓同中土，孰能辨其真為夷裔夏裔乎？……若夫政治專制之不善，則全由漢、唐、宋、明之舊，而非滿洲特制也。……若國朝之制，滿、漢平等，漢人有才者，匹夫可以為宰相……今革命者，日言文明，何至並一國而坐罪株連之；革命者，日言公理，何至並現成之國種而分別之，是豈不大悖謬哉！……國人今日之所當憂者，不在內訌，而在抗外也。……昔戊戌在京時，有問政體者，吾輒以八字言之，曰『滿漢不分，君民同體』。……故只有所謂中國，無所謂滿洲。帝統宗室，不過如漢劉、唐李、宋趙、明朱，不過一家而已……。」⁵⁷《退位詔書》出臺前後的清王室心態，亦真實地詮釋了康有為的描述。有學者指出：「隆裕太后與宣統皇帝作為當時名義上的天下共主，始終以華夏正統自居，絲毫不以『異族政權』自命，而且絲毫沒有任何意思表明或暗示詔書所謂『民

⁵⁷ 康有為：〈與同學諸子梁啟超等論印度亡國由於各國自立書〉，《康有為政論集》上冊（北京：中華書局，1981年），頁487-489。梁啟超在回憶康有為有關中國問題的思考時亦道：「近年聯漢撲滿之議頗行，先生以為驟生此界，是使中國分裂，而授外國以漁人之利也。苟使能去專制之秕政，進人民之公益，則漢人自居國民之大多數，兩利俱存，何必仇滿。」又，「近世多有倡各省獨立之說，先生以為中國自秦以來，數千年皆統一之歷史，蓋地理上，人種上，習慣上有不得不然者也，雖欲分之，必不可得分，徒取糜爛，且生外憂。」參見梁啟超：《南海康先生傳》第8章〈康南海之中國政策〉，載《康有為全集》第12集〈附錄一〉（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁437。

軍』、『南中各省』與『北方各將』僅為漢族一支，而辛亥革命與他族無關。相反，正如共和建國論者所強調，縱觀詔書全文，皆言事關『全國人民』、『兆民』、『海內』、『天下』，所謂『將統治權歸諸全國』、『宜有南北統一之方』、『協商統一辦法』、『總期人民安堵，海內刈安，仍合滿、漢、蒙、回、藏五族完全領土，為一大中華民國』諸語，無一不以中國境內各族人民為一整體。⁵⁸它反映了知識界呼應的事實根據：梁啟超、楊度的「大民族主義」構圖（中華民族）、黃興改「中華民國民族大同會」為「中華民族大同會」以及李大釗力倡「新中華民族主義」論等，都是對當時國內大勢的真實寫照。而且，這些難以搖撼的事實，還被嗣後的歷代政府所是認、所繼承。1961年六月，周恩來在接見嵯峨浩、溥傑、溥儀時說：「『滿洲國』我們不承認，但宣統我們是承認的」。他還談及了清朝所做過的「幾件好事」：「第一件，把中國許多兄弟民族聯在一起，把中國的版圖確定下來了，九百多萬平方公里。第二件，清朝為了要長期統治，減低了田賦，使農民能夠休養生息，增加了人口，發展到四萬萬人，給現在的六億五千萬人口打下了基礎。第三件，清朝同時採用滿文和漢文，使兩種文化逐漸融合接近，促進了中國文化的發展。清朝在確定版圖、增加人口、發展文化這三方面做了好事。……清朝所做的壞事，歷史已經做了結論，用不著多提，做的好事是應該講一下的。漢族是個大民族，也做了很多好事，這就不用提了。這個思想不是我的，是毛主席多次講過的。」⁵⁹周恩來曾不止一次地提及清朝疆域所具有的「大中華」

⁵⁸ 凌斌：〈從湯武到辛亥：古典革命傳統的現代意義〉，載《新史學》第7卷《20世紀中國革命的再闡釋》，頁25。

⁵⁹ 周恩來：〈接見嵯峨浩、溥傑、溥儀等人的談話〉，《周恩來選集》（下卷）（北京：人民出版社，1984年），頁317、320。

意義，如「清代以前，不管是明、宋、唐、漢各朝代，都沒有清朝那樣統一。清朝起了統一的作用」等不一。⁶⁰尤為重要的是，他的以下發言，還十分鮮明地體現了中國政府與清代在民族政策上的繼承關係特徵：「我們反對兩種民族主義，就是既反對大民族主義（在中國主要是反對大漢族主義），也反對地方民族主義，特別要注意反對大漢族主義。……一方面，如果在漢族中還有大漢族主義的錯誤態度的話，發展下去就會產生民族歧視的錯誤；另一方面，如果在兄弟民族中存在地方民族主義的錯誤態度的話，發展下去就會產生民族分裂的傾向。總之，這兩種錯誤態度、兩種傾向，如果任其發展下去，不僅不利於我們民族間的團結，而且會造成我們各民族間的對立，甚至於分裂。這個問題怎樣解決呢？我們認為，除了極少數人的問題以外，在民族問題上的這兩種錯誤態度、兩種傾向問題，是人民內部矛盾的問題，應當用處理人民內部矛盾的原則來解決」（同上，頁 247-248），「在新中國誕生以後，在中國共產黨領導下，在我們的憲法上，在國家的政策中，規定了民族平等」（同上，頁 251）。在這些表述中，清代的「華夷一家」和「化除畛域」已被新政府改換成「人民內部」，而清代的「總期」亦已上升為新中國的「憲法」。有學者在分析「辛亥革命」中〈遜位詔書〉的意義時指出：「這場以民族革命作為一個內容的革命不但沒有導致民族的爭鬥，反而協調起來，這在中國是史無前例的，它向世界展示了中國各民族的寬廣胸襟。」⁶¹可是，當我們瞭解到〈遜位詔書〉所凸顯的價值是清王朝一直堅守的「中華大義」

⁶⁰ 周恩來：〈關於我國民族政策的幾個問題〉，《周恩來選集》（下卷），頁 262。無法證明周恩來曾讀過《大義覺迷錄》，但這話已與雍正帝「漢、唐、宋、明之世，幅員未廣」一語十分逼肖。

⁶¹ 喻大華：〈《清室優待條件》新論：兼探溥儀潛往東北的一個原因〉，《近代史研究》，1994 年第 1 期。

而非一時衝動時，充滿私德色彩和不確定因素的「胸襟」說，似乎已不再具有特別的指標意義。而更為重要的是，「華夷一家」原則下的「大中華」凝聚，已使「中國」的國名在習焉不察間呼之欲出。這種有邊界依據的國家觀念，開始與以往內涵外延皆不甚清晰的「天下」意識，漸次區別開來；以往軍事高壓下的鬆散拼合，也因為「大中華」價值的長期浸潤和細部滲透，逐漸被凝聚成血脈貫通的有機整體：1689年，康熙皇帝與沙俄簽訂《尼布楚條約》時，所簽署的國名就是「中國」；清廷首席代表索額圖的全銜，亦是「中國大聖皇帝欽差分界大臣」；而《尼布楚條約》中寫到「額爾古納河以東」之歸屬時，也明確地注明「屬中國」。這既是雍正皇帝在《大義覺迷錄》中稱「我朝……並蒙古極邊諸郡，俱歸版圖，使中國之疆土，開拓廣遠，乃中國臣民之大幸，何得尚有華夷中外之分論哉」的前代依據，也體現為1767年乾隆在對外表達時對上述傳統的進一步承紹：「夫對遠人頌述朝廷，或稱天朝，或稱中國，乃一定之理。」據載，也是這一年，乾隆帝命傳教士蔣友仁在所繪《坤輿全圖》上，就直接將清朝的整個統治地區標注為「中國」。1842年，在中英《南京條約》的英文本中，「大清皇帝」的對應詞已直接寫作「Emperor of China」，「大清國」也被譯為「Chinese Empire」。有學者在統計清朝最重要的政書《大清歷朝實錄》後指出，僅就「中國」一詞的使用情況看，1912年之前便有1680次之多，那種包括全部清朝統治區域與民族在內的「中國」，以及泛指此前古代中國的用法竟占到了98%以上；而僅指所謂明朝統治區域（即中原）的其他使用卻極少，乾隆朝以後則更少。在國勢凌夷的1906年，奉命出國考察憲政歸來的滿族大臣載澤和端方等，先後給朝廷上奏密摺，急切了表達消除滿漢民族畛域，迅速立憲的主張和願望——載澤「奏請宣佈立憲密摺」：「方今列強逼迫，合中國全體之力，尚不足以禦之，豈有四海一家，自

分畛域之理」；端方「請平滿漢畛域密摺」：「苟合兩民族以上而成一國者，非先靖內訌，其國萬不足以圖強；而欲絕內訌之根株，惟有使諸族相忘，混成一體」；又，「條陳化滿漢畛域辦法八條摺」：「憲政之基在弭隱患，滿漢之界宜歸大同」，等等。⁶²重要的是，中國史上第一次用國際規範的「血統主義」（*ius sanguinis*）或稱「屬人主義」法定義中國人國籍（*nationality*）的政權也並非中華民國，而是清廷。⁶³更為重要的是，在如此事實面前而強曰「明清鼎革」即「華夷變態」，大概也只能反映言說者的某種情緒和潛藏在這一情緒之下的別樣期待。

⁶² 黃興濤：〈清朝滿人的「中國認同」——對美國「新清史」的一種回應〉，參見《清代政治與國家認同》（上冊）（北京：社會科學文獻出版社，2012年），頁20-21、27-28。

⁶³ 1909年清廷以國籍法《大清國籍條例》第一條為「中國人」所下之定義為：「凡左列人等不論是否生於中國地方均屬中國國籍：（一）生而父為中國人者。（二）生於父死後而父死時為中國人者。（三）母為中國人而父無可考或無國籍者。」參見李永強、馬慧玥：《中國傳統法律文化對東南亞之影響》導論（北京：中國人民大學出版社，2013年）。

第六章

日本的變異與東亞的變局

「明清鼎革」無法被定性為「華夷變態」之事實反向意味著，大陸政權交接後東亞地區的實際「變態」者，或許才應該是亟需討論的真問題。與此同理，在近現代「國際法」並沒有規定「新文明」與「舊文明」的絕對界線、也沒有認可用「新文明」手段去實現「舊文明」夙願或反其道而行之等做法具有自明合法性的情況下，稱由日本所發動並取得「勝利」的「日清戰爭」是「新文明」戰勝「舊文明」之「義戰」，將不知其可。顯然，欲瞭解這些問題的正解，還需要研究者對各類高調合理主義背後的真實動力，進行某種符合事實的還原。

第一節 「中華」價值在日本的「變態」

首先需要觀察的，是大陸本家的「中華」價值在前近代日本的實際地位和被利用問題。先看下面兩段材料。

織豐時代——

至曰封爾為日本國王，秀吉變色，立脫冕服拋之地，取冊書扯裂之，罵曰：「吾掌握日本，欲王則王，何待髯虜之封哉！且吾而為王，如天朝何！」……逐明韓使者，賜資糧遣歸，使謂之曰：「若亟去，告爾君：我將再遣兵屠爾國也！」遂下令西南四道，發兵十四萬人，以明年

二月，悉會故行臺。¹

江戶時代——

崇禎登天，弘光陷虜。唐魯才保南隅，而韃靼橫行中原。是華變於夷之態也。雲海渺茫，不詳其始末。如剿闖小說、中興偉略、明季遺聞等概記而已。按朱氏失鹿，當我正保年中。爾來三十年所，福漳商船來往長崎，所傳說，有達江府者。其中聞於公，件件讀進之，和解之。吾家無不與之。其草案留在反古堆，恐其亡失，故敘其次第，錄為冊子，號華夷變態。頃聞吳、鄭檄各省，有恢復之舉。其勝敗不可知焉。若夫有為夷變於華之態，則縱異方域，不亦快乎！²

第一段文字，說的是「王辰倭亂」（1592-1597）中戰爭發動者豐臣秀吉面對明朝萬曆皇帝冊封敕誥時的情緒性反應。其中，有些描述應屬於《日本外史》編撰者賴山陽的想像式發揮，故不足全信。儘管如此，豐臣氏不肯像當年足利義滿那樣以接受明廷冊封為條件來締結「勘合貿易」約條的態度，卻是不爭的事實。這一點，從他在「王辰倭亂」第一階段「文祿之役」後（1593年〔萬曆21、文祿2〕）呈給明廷且未加改竄的「大明日本和平條件」中，已表述得十分清楚。其「只求貢，不許封」這一有違當時東亞地區國際貿易通則的蠻橫態度，也只能收穫萬曆帝冊封敕誥（萬曆23年）中「只許封，不許貢」的相對對待。值得注意的是，明朝在當時的東亞地區乃位居「天朝」，是

¹ 賴山陽：《日本外史》（下）卷16〈德川氏前記・豐臣氏中〉（東京：有朋堂書店，1925年），頁423-424。

² 林春勝、林信篤編：《華夷變態》上冊，頁1。該文是林春勝（鵝峰）於延寶2年（1674）寫在《華夷變態》前面的序文。

「中華」的最高象徵；而《李朝實錄》所載改竄「大明日本和平條件」後的秀吉「降表」（萬曆 23 年 12 月 21 日）及其「冀得天朝龍章恩賜」、「特賜冊封藩王名號」等字樣，在常識中似乎更符合豐臣氏的實際地位和應有口吻，但事實卻並非如此。³

「降表」之假，不僅表現在它晚於萬曆帝冊封敕誥發出的時間近一年（萬曆 23 年正月 21 日），而且，從「吾掌握日本，欲王則王。何待髡虜之封哉！且吾而為王，如天朝何」的秀吉叫罵中，也實在看不出當時的日本對「中華」還有什麼實際的尊重，更何況，豐臣氏征韓的最終目的，是拿下大明四百州和印度呢！這意味著，日本江戶之初的明朝「同情」說，固不乏某種程度的惻隱成分，但如果研究者因此便以為日本、尤其是日本的上層支配者果真對大明這個「中華」象徵物的消逝在深表惋惜，那就過於天真了。還在「明清鼎革」之前，初開幕府的德川家康也曾提出要與明朝恢復「勘合貿易」的想法。但是，幾乎和豐臣氏無異，在林羅山起草並寄給大明的「奉旨呈書」中，同樣未見有接受明朝「冊封」這一加入東亞「朝貢貿易」體系的前提要求。人們所能看到的，只是「朝鮮入貢，琉球稱臣，安南、交趾、占城、暹羅、呂宋、西洋、柬埔寨等蠻夷之君長酋帥，各無不上書輸寶」這些向明朝示威的文字。它試圖告訴大明，日本也擁有一個「華夷秩序」下的「朝貢體系」這一「事實」，並且這一事實還與朱元璋「十五不征之國」的範圍基本同構。「奉旨呈書」中雖有「益慕中華」等字樣，但這種對於「中華」本家的唯利是圖指向和缺乏尊重態度，顯然無法取得明朝的真正信任，「貿易」恢復終無正果的事實已給出答案（參見本書第二章第三節）。然而，「明清鼎革」後，那些原本多為外交

³ 〈大明日本和平條件〉，田中健夫編；《善鄰國寶記·新訂統善鄰國寶記》（東京：集英社，1995 年），頁 376-378。又，見本書第 7 章第 3 節。

辭令和禮儀寒暄的「慕華」說法，卻引起了日本朝野高度而複雜的重視。上舉第二段文字的「華夷變態」論，便是這一背景下的產物。

日本從「明清鼎革」中得出「華夷變態」的結論，顯得急促而迫切。換言之，清朝此後的長時段「大中華」變化過程，似乎從一開始就沒有、或極少有被日本的觀察者納入其視野的願望。這意味著，日本在「華夷觀」上所著力強調的「華」，不過只停留在以明朝為單位的「小中華」並且是扭曲的「小中華」層面而已。1644年，清利用明朝為李自成起義軍所滅之機，遷都北京，並開始了統一明朝全土的過程。也就在這個時候，林羅山之子林鵝峰（春勝，1618-1680）和林鵝峰之子林鳳岡（信篤，1644-1732），便忙著去搜集、編撰了一部海外情報集——《華夷變態》（亦稱《唐船風說書》）。全集共三十五卷，搜羅了1644-1717年間約2200件文書。書名本身，其實也已表現出編撰者急於得出結論的明顯價值取向，即「明清鼎革」，已使迄今通行於中國大陸乃至東亞地區的「華—夷」關係秩序，從此發生易位。受這一價值觀的影響，日本甚至開始急著設計如何才能使中日間貿易權利亦從此發生對調或逆轉等方案。於是，日方趁康熙帝「求銅心切」之機，乃於1715年三月初，由新井白石建議，施行了所謂「正德新例」。新例規定，今後來日的中國船主，必須手持日方交付的「信牌」而不是以前由中方掌控的「勘合符」，方可來航。這一把經貿關係政治化的行動，反襯出日本對清朝的「夷狄視」心態以及妖魔化清朝之言行本身所具有的實際益處。⁴無獨有偶，贊頌鄭成功「反清」壯舉的劇作《國

⁴ 宮崎道生：《新井白石の研究》（增訂版）（東京：吉川弘文館，1984年），頁182。

姓爺合戰》在日本的首次公演時間，竟也與「正德新例」同一年出臺（11月）；而這部劇給日本社會所帶來的誇張性影響，卻是廣泛持久和極富大眾效應的。據載，正德五年（康熙54年，1715年）十一月一日，《國姓爺合戰》在大阪竹本座初演時，當地竟動員了占大阪人口總數三十萬人當中的80%前往觀看。該劇斷續公演了十七個月，時跨三個年度，在日本的演劇史上，堪稱空前絕後。有學者指出，由於該作品中包含了將「韃靼」譬況為「畜類同然」等大量信息，因此，比起經典思想家的華夷意識，它所能帶來的功效應該更明顯。⁵江戶日本人所營造出來的「新華夷」氛圍，無疑難以為清朝所瞭解，而清朝在此過程中和日後所發生的「大中華」成功實踐，亦很少為日本所知或佯作不知。這一方面有日本「鎖國令」下消息閉塞因素的影響，也有赴日「乞師」華人的政治慫恿在起作用。但是，更為實質的原因，應該存在於日方自身，即：當日本把大陸政權的更迭性質有意鎖定在第一風聞印象或主觀判斷層面時，它已經不再關心那裡所發生的、與「華夷變態」之定性間有所不同的任何變化了。雍正五年（1727）與俄國人的邊界條約簽訂和雍正七年（1729）《大義覺迷錄》刊佈後清朝內部的疆域整合與中華統合等重大變化，在日本既定的價值秤盤上，似已了無意義。於是，原本在「織豐時代」並未獲得真心尊重的所謂大明「中華」，反而在否定清朝的需要下被日本當局絕對化、神聖化。為了把清朝「夷狄化」進而反襯自身的「真中華」地位，或哀明為「陸沉」，或誣清以「變態」，甚至有意無視明清兩朝的共通點而單獨「醜化」清朝的所謂「以夷變夏」表象。歷史上，朱元璋的確說過「自古帝王御臨天下，中國居內，以制夷狄；夷

⁵ 拙著：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》第4章〈「華夷」理念的非對稱變化與晚明之對日「乞師」〉。

狄居外，以奉中國。未聞以夷狄居中國，治天下者」，如今「天運循環，中原氣盛，億兆之中，當降生聖人。驅逐胡虜，恢復中華，立綱陳紀，救濟斯民」，⁶也說過「悉命復衣冠如唐制，士民皆束髮於頂……其辮髮椎髻，胡服胡語胡姓，一切禁止」等話，⁷但從朱明後來的論旨中，卻很容易看出這些「嚴華夷之防」的極端性言論，只能發生在「討元」的民族主義和天下初定的政治需要下，而無法代表其乾坤安穩後對「華夷」問題的全面看法，即「朕既為天下主，華夷無間，姓氏雖異，撫字如一」（明太祖朱元璋）、⁸「華夷本一家，朕奉天命為天子，天之所覆，地之所載，皆朕赤子，豈有彼此？」等等（明成祖朱棣）。⁹日本在「華夷」問題上之所以會呈顯出前述面貌，大概只有到了思想界開始把「孔子欲居九夷」的「九夷」想定為日本（伊藤仁齋）、甚至直接把日本自稱為「中國」「中朝」，而把清國貶斥為「夷酋」「外朝」時（山鹿素行），才逐漸清晰起來。兩個例證，似乎更好地詮釋了「明清鼎革」後東亞地區的「變與不變」。乾隆時期，尋訪熱河後的李氏朝鮮人朴趾源（1737-1805），面對本邦人對「滿夷」滅明行為的憤激聲討和由此而發出的「清國無可觀者」等情緒性發洩，講了一段真話。他說：「我東士大夫之為《春秋》尊攘之論者，磊落相望，百年如一日，可謂盛矣。然而尊周自尊周，夷狄自夷狄也。中華之城郭、宮室、人民固自在也，正德、利用、厚生之具固自如也，崔、廬、王、謝之

⁶ 《皇明通紀集要》卷3，載《四庫全書禁毀書叢刊》史部34，〔明〕陳建輯，江旭奇補訂（北京大學圖書館藏明崇禎刻本），頁50。

⁷ 《明太祖實錄》卷30，洪武元年2月壬子（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），頁525。

⁸ 《明太祖實錄》，卷53，洪武3年6月丁丑（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），頁1048。

⁹ 《明太宗實錄》，卷264，永樂21年10月己巳（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年），頁2407。

氏族固不廢也，周、張、程、朱之學問固未泯也，三代以降聖帝明王、漢唐宋明之良法美制固不變也。彼胡虜者，誠知中國之可利而足以久享，則至於奪而據之，若固有之。為天下者，苟利於民而厚於國，雖其法之或出於夷狄，固將取而則之，而況三代以降聖帝明王、漢唐宋明之故常哉！聖人之作《春秋》，固為尊華而攘夷，然未聞憤夷狄之猶夏，並與中華可尊之實而攘之也。」乾隆時代為清朝之最盛，除了衣裝、髮式外，朴趾源在清也的確沒有在風物制度和道德文章上看到更多與明朝的明顯不同，由此所引發的感慨，倒是要求朝鮮人如何「盡學中華之遺法，先變我俗之椎魯」，「然後謂中國無可觀可也」，表現出他高超的認識能力和實事求是態度。¹⁰實際上，那時的日本人也並非完全不知個中實情，否則，便不會有荻生徂徠「吾聞清不更明制，信矣哉」的講法了。¹¹可如果說代明而興的清朝並沒有真的造成「華夷變態」，那麼，日本投射給他人的「變態」神箭，邏輯上就會發生「歸去來矢」式的尷尬。這樣講，還因為當借來的「中華」桂冠已幫助日本實現或自以為實現了「中國」名號東移並藉此而覬覦朝鮮、琉球、阿依努以編成日式「華夷秩序」等目的後，其原本就褊狹有加的「小中華」價值，又經歷了被相對化的變遷，並最終在前赴後繼的相對化努力下，使日本找到了看上去已可以徹底擺脫「中華」價值的「新路徑」。

這意味著，中華價值除了被日本支配層挑戰和利用外，「相對化」，還構成了日本人淡化甚至消解中華影響力的重要手段。該手段不斷遞進之系譜，曾先後體現在日本中世、近世和近代這幾個階段。中世時期的日本人，認為世界上只有三個國家，

¹⁰ 朴趾源：《熱河日記》（上海：上海書店出版社，1997年），頁60-61。

¹¹ 荻生徂徠：《護園二筆》，《荻生徂徠全集》第17卷（東京：みすず書房，1976年），頁362。

即所謂「本朝、震旦、天竺」。雖然日本不得不在中國、印度和朝鮮的政治、文化影響下建立起自身的國家權力，但不久打出的逆轉式思考——神國觀，則試圖使人承認，日本也是一個可以自律的世界，而且還是其他世界所無法比擬的世界。這在室町時期「三國一」和「三國無雙」等流行語裡所反映出來的自大情緒中，看得清楚；而豐臣秀吉的對外征略目標中，也顯然帶有濃重的中世痕跡。但從此以後，隨著世界知識的逐漸豐富，日本人的對外意識，開始在中世「三國觀」的基礎上蟬蛻出新的「三國觀」，即「本朝—唐—西洋」這一框架。日本學者荒野泰典指出，近世「三國觀」雖不具備中世那樣的明確範疇，但日本對於朝鮮、琉球和阿伊努問題的對待方法卻十分清楚。「明清鼎革」帶來的紛亂和「華夷變態」以來本土「中華」的「消亡」，給日本「中華」意識的膨脹進而以「華夷秩序」來對待和經營這三個地區創造了絕好的機遇，也為它徹底甩開近世「三國」當中在它看來已「墮為夷狄」的「唐」而直接代表東方去面對西洋，提供了使幕藩政治朝此方向邁進的全部可能性，儘管這種邁進也同時伴隨著強烈的危機。於是人們看到，十八世紀後半葉，隨著歐洲勢力的活躍，「唐＝東亞」框架，已經從「本朝—唐—西洋」這一日本人的對外意識中開始脫落。以鴉片戰爭（1840年）為契機，「唐」地位的低下已成定局，經「明治維新」和「日清戰爭」，日本終於完成了對以往從屬於「唐」的朝鮮、琉球等區域進行自我編入的過程，也基本實現了對以中國為核心的「華夷秩序」和「朝貢體系」的整體性顛覆願望。荒野泰典還進一步指出，「日清戰爭」，是近世日本「本朝—唐—西洋」這一對外意識框架完成了朝亞洲盟主日本與西洋對峙這一近代日本二元世界觀轉換的轉折點。¹²有趣的是，在上述

¹² 荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第2章，頁53-56。

過程中，宣傳手段的動用，同樣具有不容替代的功能。與德川日本熱演《國姓爺合戰》的做法沒有差別，明治日本謳歌豐臣秀吉的大型歷史劇目《太閤記》，則更是收到萬人空巷、婦孺皆知的功效。據不完全統計，整個明治期間，該劇共演出過二百一十六次之多，上演率堪稱史上空前（參見本書第七章第二節）。

如果用林氏父子的「中華」標準來觀察「變態」問題，那麼，與「中華」世界漸行漸遠的國度，便只有日本了。近代以來，「華夷變態」開始讓位給「東西變態」。一個不爭的事實是，日本又一度「成功」地改變了自己，而且其改變速度之遽，改變範圍之廣，亦均為以往日本所不及。可如果有人以為在這場「東西變態」的大潮中日本完全變成了西方，那就與事實相左了。事實是，日本在東西方價值體系的混合部，又一次找到了自己的新定位。於是人們看到，日本調動了一切有利於自身發展的資源，在東西方兩種鮮有時空聯繫的國際關係原則間古今穿梭、東西遊弋、取捨自在、是非隨己，彷彿一夜之間已躍身於自由王國之境。用「廢藩置縣」的近代式手段吞併琉球後，明治天皇竟可以全無滯礙地用前近代明朝皇帝對日本的「冊封」儀典，將「琉球國王」封列為「琉球藩王」，並在他與「尚泰」之間體驗了一次超越時空的君臣關係快感。不寧唯是，當日本用「民族國家」的近代化理念鼓動朝鮮獨立後旋即吞噬之時，也依樣畫瓢般地把「前韓國皇帝」冊封為「李王」。（參見本書第七章第四節）這種「東西變態」下的涉外原則，有時還耐人尋味地用在其對華行動上。據周作人〈陽九述略〉稱，清末曾有人從《朱舜水全集》抄出〈中原陽九述略〉和〈安南役供紀事〉二文，合印一冊為單行本，封套上有橢圓朱文木印，以為

革命宣傳教材。¹³梁啟超還說：「他反抗滿洲的精神，至老不衰。他著有〈陽九述略〉一篇，內分『致虜之由』、『虜禍』、『滅虜之策』等條，末題『明孤臣朱之瑜泣血稽顙謹述』。此外，《文集》中關於這類話很多。這類話入到晚清青年眼中，像觸著電氣一般，震得直跳，對於近二十年的政治變動，影響實在不小。」¹⁴對此，「甲午戰爭」前的日本人，看在眼裡，喜在心上。日方高級諜報人員宗方小太郎指出：「予明治十七年初冬遊中國，以後舉反旗者雖不少，但不如今日之盛。前之叛亂者殆無名義而叛，今之叛亂者無不以恢復明祀為名義。其故何在？曰：『恢復明朝』一語最易煽動民心，又為民心之所向故也。」¹⁵他甚至利用這一風潮，在甲午戰爭中代表日本向中國民眾發佈了措辭激烈的「討清檄文」：「滿清氏元（原）塞外之一蠻族，既非受命之德，又無功於中國，乘朱明之衰運，暴力劫奪，偽定一時，機變百出，巧操天下。當時豪傑武力不敵，吞恨抱憤以至今日，蓋所謂人眾勝天者矣。今也天定勝人之時且至焉。……夫貴國民族之與我日本民族同種、同文、同倫理，有偕榮之誼，不有與仇之情也。切望爾等諒我徒之誠，絕猜疑之念，察天人之向背，而循天下之大勢，唱義中原，糾合壯徒、革命軍，以逐滿清氏於境外，起真豪傑於草莽而以托大業，然後革稗政，除民害，去虛文而從孔孟政教之旨，務核實而復三代帝王之治。我徒望之久矣。幸得卿等之一唱，我徒應乞於宮聚義。故船載糧食、兵器，約期赴助。時不可失，機不復來。古人不言耶：

¹³ 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》，頁42。

¹⁴ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（北京：東方出版社，1996年），頁96。

¹⁵ 宗方小太郎：《宗方小太郎日記》附：〈中國大勢之傾向〉，戚其章主編：《中國近代史資料叢刊續編》，《中日戰爭》（6）（北京：中華書局，1993年），頁129。

天與不取，反受其咎。卿等速起，勿為明祖所笑！」¹⁶「檄文」的「復明」倡議，雖不宜稱與「明清鼎革」後朱舜水赴日「乞師」時的言辭和孫中山「驅逐韃虜，恢復中華」的「排滿革命」宣言有直接的關聯，但明亡以來「反清復明」的斷續輿論開始被日方所利用，卻是一個不爭的事實。如前所述，「華夷變態」的說法意味著，滿洲入主中原已不啻「夷狄」占據了「中華」；而大陸的夷狄化，也就反向凸出了江戶幕府急於表達的「日本才是中華」的潛在命題。可如果說，日本當時與中國所爭者還停留在「華／夷」或「文／野」之價值層面，那麼，當西方建立在所謂「近代文明」基礎上的「民族國家」理念逐漸東傳時，「文明＝西洋」、「野蠻＝夷狄」這一簡單的古今置換，則開始使蠻夷所居不當被視為「國家」或「有主之地」的說法，暗中流佈開來；而日本與中國所爭者，也就很快由「價值」之爭轉變為「領域」之爭。一個「中國本部」的說法，儼然將清朝「五族一體」的中國分斷成明朝領域（本部）與滿蒙回藏（屬藩）互不統屬的格局。¹⁷值得注意的是，保存於日本國立國會圖書館中的「孫文逸仙《支那現世地圖》」，雖然在「支那國勢一斑」中包含了「支那本部與屬藩（滿洲、蒙古、西藏、準格爾部、東土耳其斯坦）」，但其所謂「支那」範圍，卻只是「支那本部＝十八省」這一只相當於明朝的領域範圍。¹⁸如此不自覺的暗示，無疑給日本政府覬覦所謂「滿蒙」甚至更大範圍的領土野心，提供了便利。1906年，孫中山曾遊說日本朝野人士，聲稱：「滿蒙可任日本取之，中國革命目的在於滅滿興漢，中國建國

¹⁶ 宗方小太郎：〈開誠忠告十八省之豪傑〉（漢文），載日清戰爭實記刊行會編：《日清戰爭實記》（東京：博文館，1896年），頁5-6。

¹⁷ 桑原隲藏：《中等東洋史》上卷（東京：大日本圖書株式會社，1898年），頁1、16。

¹⁸ 孫文逸仙：《支那現世地圖》（東京：東邦協會，明治33年〔1900〕）。

在長城以內，故日本亟應援助革命黨。」1907年，慶親王奕劻致書伊藤博文，要求日本政府將孫中山驅逐出境。伊藤博文徵詢內田良平的意見，內田表示：「自前年以來，孫文屢向我朝野人士表示，日本如能援助中國革命，將以滿蒙讓渡與日本。」¹⁹小川平吉的一段回憶，亦可與內田良平的記載相印證，他在〈孫逸仙之革命與滿洲獨立〉一文中稱：「孫逸仙與黃興長期流亡日本，接受有志人士之援助，彼屢屢向我輩陳述：『日本需要滿洲，滿洲與日本有不可隔離之關係。其地原為滿洲人之土地，對我中國漢人來說並非絕對必要。我輩革命如能成功，如滿洲之地，即使滿足日本之希望，當亦無妨。』」²⁰「黑龍會」及其日本浪人，曾經給孫中山的「辛亥革命」提供過不少幫助。惟此，當「黑龍會」創始人內田良平回憶那段歷史時才說：「我們賭上生命援助孫的革命，是因為它與日本的利益一致。」²¹因為據內田稱，孫中山當年曾親口對他說：「原來吾人之目的，在於滅滿興漢。至革命成功之曉，即令滿蒙西伯利亞送與日本亦可也。」²²但是，這其中應有孫文欲借日本之力以完成革命大業的意圖存在。1912年中華民國臨時政府成立後，孫中山為獲得日本政府的承認，曾擬派宋教仁赴日斡旋。可當隱約感到日方對華的領土意圖後，孫中山遂指示宋教仁道：「如果得到承認，卻有難以保全領土之虞，就不進行和議。」在摸不清日本方面是否有藉

¹⁹ 《日本の亞細亞》（東京：黑龍會出版部，1932年），頁340。

²⁰ 楊天石：《從帝制走向共和：辛亥前後史事發微》（北京：社會科學文獻出版社，2002年），頁283。

²¹ 西尾陽太郎解說〈內田良平自傳〉，《硬石五十年譜》（福岡：葦書房，1978年），頁77。

²² 段雲章編著：《孫文與日本史事編年》（廣州：廣東人民出版社，1996年），頁40。

機提出領土要求的情況下，宋教仁也決定推遲訪日。²³此亦如一位日本學者所指出的那樣，辛亥革命前，革命黨人多倡「中國的範圍為十八省」，但革命成功後，孫中山則明確提出「新中國所繼承者乃是清帝國的版圖」這一領域要求。²⁴只是，明清鼎革以來濃墨重彩於清人身上的夷狄野蠻印象，在東亞日後的地緣政治地圖上，確曾埋下了長久的隱患。當日本利用中國人的相關輿論和認識試圖覬覦和占領「滿蒙」乃至中國全土等行為發生時，其惡果才逐漸顯露出來。以至於後藤新平對朱舜水的讚譽，已無法不引人深思。²⁵其結果，乃如康有為所憤懣者：「日本蕞爾島國，其地十八萬方里，當中國之一蜀，而敢滅我琉球，剪我朝鮮，破我遼東，躐我威海，虜我兵船，割我臺灣。」²⁶問題是，在日本於前近代與近現代價值體系間上下其手和縱橫捭闔下，東亞其他鄰國竟每每為其惑溺，誤入迷途。日人杉田玄白所謂「支那亦東海一隅之小國也」、大槻玄澤之「吾邦則自唱為『中國』」、孔平（萩野）信敏所謂「三代之道，亡於殊庭，而存於諸邦」等說法，與朝鮮洪大容之「用夏變夷，興周道於域外」云者已經十分接近；而朝鮮人丁若鏞「我是朝鮮人，愛作朝鮮詩；鄉當用鄉法，迂哉議者誰」²⁷的自立心聲，也為來

²³ 王柯：〈民權、政權、國權：辛亥革命與黑龍會〉，《二十一世紀》，2011年10月號。

²⁴ 松本ますみ：〈孫中山の「徹底した民族主義」—近代的統一への幻想〉，王柯編：《辛亥革命と日本》（東京：藤原書店，2011年），頁212-236。

²⁵ 後藤新平：《朱舜水全集》序，《朱舜水集》附錄四，下冊，頁796-797。

²⁶ 康有為：《日本書目志》，載《康有為全集》第3集（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁280。

²⁷ 分見杉田玄白：〈狂医之言〉，日本思想大系64《洋学》上（東京：岩波書店，1976年），頁240；大槻玄沢：《蘭学階梯》卷上〈禦侮〉，日本思想大系64《洋学》上，同上，頁339；孔平（萩野）信敏：〈題蘭学階梯首〉，日本思想大系64《洋学》上，同上，頁324；洪大容：〈醫山問答〉，《湛軒書·內集》卷4〈補遺〉，《韓國歷代文集叢書》

自日本的吞併，埋下了可以逆料的伏筆。有學者經過長線觀察後指出，「日本型華夷秩序形成於七至八世紀，九世紀以後已無法維持。十七世紀再度出現，德川幕府將朝鮮、琉球、荷蘭等外國使節，均視為朝貢使節。朝鮮王朝在十七世紀亦因明朝滅亡，而以中華文明繼承者自居，此即所謂『朝鮮中華主義』。日、朝兩國在十七世紀均以不同方式脫離以中國為中心的國際秩序，雙方都存在著自我中心意識。將軍稱號的變更，即是基於此一『日本型華夷意識』。而朝鮮願意接受，則是基於『朝鮮中華主義』的帝王之道」，²⁸致使昔日東亞地區以「慕華」為「天性」的「小中華」——朝鮮，竟也不計吉凶，離宗藩親緣而去。

第二節 日本「自中心化」的推進軌跡：從「請封」到「自封」

然而，日本所要踐行的目標，更多遵循的是它自身的邏輯。也就是說，該邏輯的走向和展開，將主要依賴於如何才能保證其目的性價值的實現，而鮮及其他。從這個意義上講，周遭環境的每次重大變化，總會被日本視為實現自身理想的良機：當地緣政治變動中強弱平衡的國際關係屢屢被外力打破時，當次第發生的外部衝擊能被有效地轉化為壯大自我的「權威借助」手段時，日本前赴後繼的歷史積累，會少有懸念地幫助它去改

第 2602 冊（서울：景仁文化社，1999 年），頁 382；丁茶山：〈老人一快事·效香山體〉，金相洪：《茶山丁若鏞文學研究》（서울：檀國大學校出版部，1986 年）。

²⁸ 羅麗馨：〈十九世紀以前日本人的朝鮮觀〉，徐興慶編：《東亞知識人對近代性的思考》所收（臺北：臺灣大學出版中心，2009 年），頁 42。

變區域世界的權力結構；而即將迎來的對傳統東亞的顛覆性「峰值」，卻最初生長於區域權力轉移的漸變過程中。從「請封」到「自封」，形象而集中地體現了這一過程。

西嶋定生指出：「日本史並不像人們常常想的那樣，是一個可以與其他歷史相隔絕的獨自完整的歷史。它是在與大陸歷史的密切關聯中展開的歷史，並且只有大陸的歷史才是包括日本在內的『東亞世界』的歷史。」²⁹這意味著，出於前近代區域平衡和地政安全的需要，邪馬臺卑彌呼從魏國請得「親魏倭王」、倭五王特別是倭王武從劉宋政權求得「安東大將軍」以及足利將軍從明廷求取「日本國王」封號等行為，原屬東亞地區政治生態下相互依存、同生共濟的自然反應頻譜，而並不存在哪一方降貴紆尊或屈膝賣國之嫌。然而，中國大陸對日本所構成的各類誘惑以及大海所造成的交通不便，曾次第為日本支配層形塑出三種對華態度模式：一是無法分離，二是追求對等，三是自我中心。無法分離，是因為大陸可以提供律令範本和生計來源；追求對等，是因為列島有遼遠優勢和海防武威；自我中心，是因為日本想在中國之外形成以它為中心的東亞另一極。在這種情況下，當正常的政治經貿關係一旦受阻或陷於停頓，地位爭訟和武力冒進，便每每成為日本對待核心文明的自然選項。

倭五王特別是倭王武，本來是向劉宋政權討封「安東大將軍」名號，以掌控「倭、百濟、新羅、任那、加羅、韓、慕韓七國諸軍事」，但其討要的口氣卻十分強硬，竟以「躬擐甲冑」、「東征毛人五十五國，西服眾夷六十六國，渡平海北九十五國」等贖武措辭相威逼，只因宋順帝不肯許以「百濟」，遂遽止「朝貢」，瞬間變臉，其桀驁之態，躍然紙上。隋朝和唐初，中日關

²⁹ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア》，頁397。

係不睦。607 年和 609 年，兩度出使隋朝的小野妹子（565-625），曾明確釋放過欲與中方試比高的對等信號。當這些口頭對陣已不起作用時，中日之間的必由通道——朝鮮半島，就成為日本訴諸武力的第一個場域或跳板。663 年，日本利用朝鮮半島的百濟，開始對馳援屬邦的唐朝發難。「白村江」一役，日本敗逸。這場海戰發生在「大化改新」（645〔大化元年〕-701〔大寶元年〕）的過程中，但敗戰後的日本似乎愈挫愈奮，其頗為強烈的「自中心化」願望，還通過平安公卿滋野貞主（785-852）之「上表」文字——「夫太宰府者，西極之大壤，中國之領袖」和「諸藩之輻輳，中外之關門」而盡顯無遺。於是在盛唐時期，日本雖近乎瘋狂地向中國學習，但中日之間卻並沒有建立起真正的政治關係；且自從 894 年菅原道真（845-903）停派遣唐使後近一百年的時間裡，日本還幾乎與中國斷絕了聯繫。毋庸諱言，忽必烈時期的「蒙古襲來」，給日本造成過驚徹腑心的震撼。³⁰但大陸軍力首次抵達日本反而被日本「戰勝」的事實，又無疑給他們帶去了過望的驚喜和從未有過的「神國」式自信。³¹有學者甚至指出，正因為「蒙古襲來」，才使神道教傳統從此被確立為其本土獨有的「日本中心世界觀」。換言之，與蒙古（元寇）的遭遇，才使日本人從「中國中心世界觀」和「印度中心世界觀」

³⁰ 後藤丹治など校注：〈自太元攻日本事〉，日本古典文学大系 36《太平記》三（東京：岩波書店，1962 年），頁 451-453。

³¹ 大隅和雄校注：《諸神本懷集》，日本思想大系 19《中世神道論》（東京：岩波書店，1977 年），頁 183-184；又，北畠親房：《神皇正統記》（東京：岩波書店，1975 年），頁 160。實際上，不只是神道，佛教日蓮宗據說也發揮了類似的作用，所不同的，只是神道所謂「神風」被日蓮置換成「秋風」而已。參見戶頃重基校注：〈承久合戰之間事〉，日本思想大系 14《日蓮》（東京：岩波書店，1970 年），頁 384-386；又，望月真澄：《近世日蓮宗の祖師信仰と守護神信仰》（京都：平樂寺書店，2002 年），頁 187、264-268。

中脫離出來並實現了其自立願望。³²雖說日本南北朝時期北朝一側的親明政權室町幕府曾一度加入「封貢體系」，但奉南朝為正統的「征西大將軍」懷良親王，卻斷不肯聽從明廷之「朝貢」、「剿寇」之命令，哪怕已受到「征討之師，控弦以待」等威脅時，亦未嘗跪塗順從。其「致大明洪武帝國書」中所謂「順之未必其生，逆之未必其死」之強硬口吻，³³後來還凝結成兩國關係緊張時日本當局的經典對華態度。豐臣秀吉在「壬辰倭亂」中表達出來的平視甚至蔑視「中華」的倨傲心態，竟把「自封」的胸臆公然宣洩出來——「吾掌握日本，欲王則王，何待髡虜之封哉！且吾而為王，如天朝何！」——如此直露式的「自封」宣言，在日本史上恐怕還是第一次（參見本書第七章第三節）。

年號的自設，凸顯了日本欲與中國對等和自封自立的另一面。西元 645 年以前，日本沒有年號。這一年，中大兄皇子通過政變擁立孝德天皇（第 36 代），並仿效中國皇帝的改元制度設立年號，名曰「大化」。這是日本歷史上的第一個年號。儘管第 56 代清和天皇曾以「貞觀」為號（唐太宗曾用），第九十六代後醍醐天皇亦襲用「建武」（東漢光武帝曾用），但日本從一開始就沒有在年號上奉中華正朔的事實意味著，其早已和以中國年號為年號的朝鮮之間，劃開了鮮明的界線。³⁴江戶開府後的

³² 井上厚史：〈朝鮮と日本の自他認識：十三・十四世紀「蒙古」觀と自己認識を中心に〉，國際シンポジウム「近代的空間の形成とその影響」論文集《北東アジア胚胎期の諸相》（浜田：島根県立大学北東アジア地域研究センター，2016 年 11 月）。

³³ 《明史·外國傳·日本》（北京：中華書局，1974 年），頁 8343。

³⁴ 朴趾源在《太學留館錄》中載錄道：「（江蘇人屢一旺）又曰：『貴國皇上元號云何？』余曰：『什麼話？』屢曰：『元年紀號。』余曰：『小邦奉中華正朔，那得紀元？當今是乾隆四十五年。』屢曰：『貴國豈非中國對頭

1636年，日本在給朝鮮的外交文書中，主張徑書日本年號：「朝鮮者明之幕下，我日本者特不然也。開闢已降，偉然建紫宸，特更改天元，則自今而通用書可記我元」。³⁵明清鼎革後，幕府決定在對馬藩遞給朝鮮的外交文書上，廢止以往的明朝年號使用，改用日本年號；同時要求朝鮮國王在給德川將軍的國書上，要換掉以往的「日本國王」，採用「日本國大君」稱號。³⁶「大君」名號的自封，使朝鮮國王和德川將軍成了對等關係；因將軍以上還有天皇，於是，整個日本亦從此與中國之間劃上了等號。明治維新後，為了實現這一設計，日本政府在確立憲法、使東亞區域關係發生質變以前，曾經以急迫的方式布下過一著久經考慮的妙棋，即《中日修好條規》的簽署。

在學界，《中日修好條規》一向被視為近代以來中日兩國間的唯一平等條約。然而，《條規》簽署後所發生的藩屬次第喪失直至日清臺灣交割等一系列事件每每被學術界處理成彼此無涉的孤立個案等研究現狀表明，³⁷對於條規本身之所謂對等屬性問

的天子麼？」余曰：『萬方共尊一帝，天地是大清，日月是乾隆。』屢曰：『然則那得寬永，常平年號？』余曰：『此日本僭號，非敝（敝）邦也。』屢點頭。」見《熱河日記》，頁146。

³⁵ 東京大學史料編纂所藏：《朝鮮信使記錄》，又，荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第1章，頁11-12。

³⁶ 按照明治日本人的說法，「日本之與西國處立各約有大君之稱。此係前幕府自己為稱，原非出自天皇者也」。參見日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊〈清國トノ修好條規通商章程締結二開スル件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1957年），頁246。

³⁷ 王芸生：《六十年來中國與日本》第1卷（北京：三聯書店，1979年）；信夫清三郎編：《日本外交史：1853-1972》（東京：每日新聞社，1974年）；丁名楠：《帝國主義侵華史》第1卷（北京：人民出版社，1973年）；王鐵崖：《中外舊約章彙編》第1編（北京：三聯書店，1957年）；高放：〈近現代中國不平等條約的來龍去脈〉，《南京社會科學》，1999年第2期；歐陽躍峰等：〈李鴻章與近代唯一的平等條約〉，《安徽師範大學學報》，1998

題，似乎還需要學術界作出某種體系性的反思。

《中日修好條規》（《日清修好條規》），從 1871 年四月二十七日（明治 4 年 3 月 8 日）日本派遣赴清使節外務卿澤宣嘉和外務大丞柳原前光時起，經特命全權代表大藏卿伊達宗城的全力斡旋，直到九月十三日（明治 4 年 7 月 29 日）完成雙方簽署，歷時近五個月。實際上，柳原前光早在一年前（1870）就催促中方與日本簽訂雙邊條約，但從下面的交涉情況看，清廷不僅不甚積極，起初還委婉地拒絕了日方的請求——

（日本）明治三年七月本外務省所派至貴國通信之從四位外務權大丞柳原前光等嗣於閏十月二十五日回京到著，繳差本大臣等接準貴總理大臣兩函回文，其初函內開，同治九年九月十四日，由三口通商大臣轉到。

（中國）貴國柳原前光等帶來信函，備陳商議通商事宜，為他日定條約之地。查貴國既常來上海，通商已久，嗣後仍即照前辦理，彼此相信，不必更立條約。次函內關前因貴國柳原等帶來信函，意欲與中國通商。本王大臣以中國與貴國本係鄰邦，交好已久，可不必更立條約。原以昭格外和好之意。嗣復據協辦大學士直隸總督李大

年第 2 期；張振鵬：〈論不平等條約〉，《近代史研究》，1993 年第 2 期；陳在正：〈牡丹社事件所引起之中日交涉及其善後〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 22 期下（1993 年 6 月）；林子侯：〈日韓江華島事件的檢討〉，《食貨月刊》第 14 卷（1984 年），第 3、4、5、6 期，等等。偶有提及《修好條規》與「甲午戰爭」之關係者，並且其有關「牡丹社事件」和「琉球問題」的論述亦不乏可圈點處，但由於研究者將戰爭的原因主要措置於「修約不成」這一簡單的因果律上，故而對如此系列重大事件的立體觀察維度，尚付闕如。參見廖敏淑（臺灣）：〈《中日修好條規》與甲午戰爭：以修約交涉為中心〉，《抗日戰爭研究》，2014 年第 4 期。

理寺卿三日通商大臣成來函均稱貴國來員柳原等堅以立約為請。本王大臣復思，兩國相交，固貴誠信之相孚。今貴國來員既堅持來意，自應如其所請，以通交好之情。惟議立條約，事關重大，應特派使臣與中國欽差大臣會通定議。貴國今欲與中國通商立約，應俟貴國特派大臣，到時中國自當奏請欽派大臣，會議章程，明定條約，以垂久遠，而固邦交。³⁸

日本方面在締約過程中，顯然比中國情急有加。³⁹然而，即便清廷後來同意簽約，雙方在條約措辭和表述上，仍不免齟齬爭執，有時甚至相與睥睨，睚眦必報。由此而發生的細節糾葛，每每意味深長。日本天皇在書與清朝皇帝的信函中這樣寫道：

大日本國天皇敬白大清國皇帝：方今寰宇之間，交際日盛。我邦既與泰西諸國通信往來，況近鄰如貴國，宜修親善之禮也。而未有通使幣結和好，深以為憾。乃特派欽差大臣從二位行大藏卿藤原朝臣宗城，以遣貴國而達誠信，因委以全權便宜行事。冀貴國思交誼，篤鄰好，即派全權大臣會同酌議，訂立條約。兩國蒙慶，永久弗

³⁸ 〈照會〉（明治4年5月15日），參見〈清國トノ修好條規通商章程締結二関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁189。

³⁹ 〈清國トノ條約草案提出竝二同草案至急下渡アリ度旨伺ノ件〉（明治4年4月30日），參見〈清國トノ修好條規通商章程締結二関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁165。中國當時的態度是：「夫中國非有所希冀，欲與貴國立約也，特因去歲情詞懇切，並送來十六條，均以兩國立論，其中雖有數條未能妥洽，餘尚可採，是以我中堂奏准，派使前來會議。」〈應寶時陳欽給柳原前光等函〉，參見《籌辦夷務始末》（同治朝）第9冊（北京：中華書局，2008年），頁3287。

渝，乃具名璽敬白。伏祈皇帝，康寧萬福。

明治四年辛未五月 日⁴⁰

日方堂皇華貴的言辭下，固不乏心情之急迫，但並沒有因此而放棄動輒刺激中方的一貫做法。除了「大日本國天皇敬白大清國皇帝」一句的文字組合與小野妹子帶給隋煬帝的對等表達，在格式上幾無差別外，⁴¹「我邦既與泰西諸國通信往來，況近鄰如貴國」一語，亦明顯內藏倨傲，大有挾西洋以自重的味道。如此相關表述，雖引起過中方的不快，但回敬之辭，也未嘗相讓，且暗含某種蔑視。在討論日本國首腦是否可用「天皇」稱謂時，中方指出：「天皇氏為首出神聖。後世皆推崇，莫敢與並。今查貴國與西國所立各約，稱謂不一。而中國自同治元年以來定約者十餘國，皆稱君主，即布國亦然。應請另擬尊稱，以避上古神聖名號。否則，唯好僅書兩國國號，以免物議。……若天皇之稱，考古之聖帝名王，亦未敢與之並稱。是以皇帝二字，雖易代猶同此稱；而天皇，則往古未聞沿襲。在身為帝王，尚不敢以之自居，而凡在臣民之尊其君者，更可知矣。我朝敬天法祖於郊禘之禮，祝版尚須抬寫天字，則不敢以天皇待鄰邦之君，更可想見。則天皇二字之不通行於天下者如此。」日方見此，雖竭力為「天皇」之稱正名和辯白，但因爭執下去恐誤大事，只好暫以下面話語作結：「今兩國立約，僅書兩國國號亦可也。至於來往國書及公文，則我國自稱曰天皇，貴國回稱

⁴⁰ 〈大日本國天皇敬白大清國皇帝〉（明治4年辛未5月×日），參見〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁177-178。

⁴¹ 明治六年癸酉四月，明治天皇為換約事在「日本國書」之開篇處亦書：「大日本國大皇帝，敬白大清國大皇帝。」參見《籌辦夷務始末》（同治朝）第9冊，頁3629。

曰天皇或曰皇帝，兩從其便。」⁴²

然而，當商討條約標題時，日方又開始揪住中方不放，認為題頭與「日本國」並列的「中國」稱謂，有失妥當：「中國係對己邦邊疆荒服而言，約內兩國相稱，明書國號為正。」⁴³對此，中方的解釋理直氣壯：「我中華之稱中國，自上古迄今，由來已久。即與各國立約，首書寫大清國字樣，其條款內皆稱中國，從無寫改國號之例。來箋謂己邦邊疆荒服而言，似屬誤會，未便照改。」後來，在條約於七月八日擬將付署之際，日方再度重申了不可用「中國」為題頭之理由：「中國之東有滿洲、朝鮮，以西有西藏、後藏、昆侖山，若云其內之中國，豈非有指斥周邊為外夷而自尊為中國之嫌乎？」遂決定於漢文條約題頭處寫「大清國」和「大日本國」，餘則可書「中國」和「日本」；而在和文題頭處，可書「大日本國」和「大清國」，餘則可署「大日本」和「大清」，以國號表之即可。⁴⁴然而，日方看上去完全是為清廷著想的提議，卻絲毫也不單純：如果清廷堅持「中國」稱謂，則滿、鮮、藏、疆就成了「外夷」而不應納入「中國」版圖；可倘若自稱「大清」，則「中國」又無異於「華夷」雜糅體或至少與「外夷」相混一。這至少體現出日本對中國的兩大「非友善」：一是「中國」自「中國」，「外夷」自「外夷」，故清廷無格代表「中國」；二是將清朝的龍興之地「滿洲」亦列入「外夷」的說法意味著，「明清鼎革」

⁴² 〈修好條規起首國名ノ下尊号ヲ掲ケサル解〉（日期不詳），見〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁245-246。

⁴³ 〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁246。

⁴⁴ 〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁247。

即為「華夷變態」的疇昔印象，在日本的文化感覺上似並未有所改變。照理，中方應堅持「未便照改」之前語才是。但從條約的最終成文看，在《修好條規》和《通商章程》的開頭處，無論是日文版還是漢文版，顯然均遵照了日方意見，只不過日文版排序為「大日本國—大清國」，而漢文版為「大清國—大日本國」而已；至於「中國」和「中國人」字樣，則多散佈於漢文版的具體條款中，而日文版中的相應表達，仍是「大清」和「大清人」。⁴⁵從李鴻章給朝廷所上奏摺中可以看出，中方曾就以上問題亮明過「嚴正」的立場：「所有前經籤商各條，尚不過遇刁難，惟彼所力爭而固執不化者，條規開首，必欲我皇帝與該國天皇並稱；章程內載兩國國號，必欲大清國與日本並稱；又所懇求而狡猾莫測者，則在於仿照西約一體均沾。假如前一條依其說，則是中國約章刊列彼主非常之尊號，將來可以徵信於史冊，目前更可以陵轢東洋，誇耀西洋，而彼得獲其名矣；後一條允其請，則援照西約事例，可以入我內地，處處貿遷，我不能與之爭，而彼得或其實矣。」其對手柳原前光，「頗習華書，深悉中西和約利弊曲折，堅欲伸其所說」，「意頗翹然自負。臣乘其措辭罅漏，偶厲聲色以折之，謂若存牢不可破之見，此事只可罷議，該使始俯首允遵」。但是，李鴻章的「厲聲」似乎並未真起作用，因為上述所謂「牢不可破之見」，最終還是被一一突破。至於何以會如此，明治四年日本外交史料所記李鴻章之態度，需要注意：「天皇尊稱書寫事，本毋庸議論。覆函時稱天皇抑或皇帝，可由我權衡酌定。雖然，我皇上覆函時不至以不敬之名號稱貴國之帝也」；⁴⁶而李鴻章在所上奏

⁴⁵ 〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁204-221。

⁴⁶ 〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館

摺中的解釋卻是：「所有條規開首，渾含其詞，及章程內分寫兩國，仍稱中國及日本字樣，均尚得體。其均沾一層，決不許用。」⁴⁷然而，「條規開首」這一最不能「渾含其詞」的地方，卻被李鴻章在報告朝廷時作了「渾含其詞」的處理；而這一至為重要的細節卻意味著，當「大日本國」與「大清國」在條約開端處比肩並立時，日本謀求了千百年之久的與中國對等悲願，終於在新世界國際關係的絕對權威依據——「國際法」規則下，首次化為現實。在民族獨立、國家平等的新時代，倘若日方恪守條約第一條所謂「大日本國倍敦和誼，與天壤無窮。即兩國所屬邦土，亦各以禮相待，不可稍有侵越，俾獲永久安全」⁴⁸等約定行事，則「中日史上唯一平等條約」云者，或許應無物議。可日本的許多做法，卻難以讓人相信，條約果真就可以約束他們的全部言行。無論「大清國」國號建議中埋藏了多少日本的外交玄機，但國號畢竟還是國號。可當其外務卿與義大利公使談及清朝事宜時，卻滿口「支那」或「支那政府」，對中國全無尊重，遑論「以禮相待」了。⁴⁹隨著日本的「自封」行程已臻抵「大日本帝國」之極致處，這種情況已變得赤裸裸全無遮掩，「シナ（支那）」「チャンコロ（清國奴 or 清國佬）」等對「中國」和「中國人」的蔑稱已勢若連天蔓草，難以芟除。對此，有學者考證並分析道：「『支那』一語，有以為出自印

編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁246。

- ⁴⁷ 〈李鴻章奏與日本國定約情形摺〉，《籌辦夷務始末》（同治朝）第9冊，頁3307-3308。
- ⁴⁸ 〈大清國大日本國修好條規〉（明治4年7月29日天津ニ於テ調印，明治6年3月9日批准），〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ關スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期4年第4卷第1冊，頁204。
- ⁴⁹ 〈清國トノ修好條規通商章程締結ニ關スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》第4卷第1冊，頁202。

度佛經『摩訶至那（震旦）』者。不過，一般都以為是源出秦（Chin）字語音，意指中國，『Chin』音傳至歐洲後，訛變為『China』。日本正德三年（西元 1713 年）新井白石在其所著世界地理志《采覽異言》（《新井白石全集》第四）中，將之譯為『チーナ，支那』，從此逐漸廣被使用，為單純的地理名稱。明治時代以降，尤其是甲午戰爭以後，直到二次大戰結束之前，『支那』一語成為日本人卑視中國的輕蔑用語，戰後經中華民國政府抗議，才改稱為中華民國、中國。本文刻意提起『支那』一語，其目的不在重提過去被輕蔑的不幸歷史，而是要指出日本當年使用『シナ』（支那）及『チャンコロ』（Chankoro）二語，是有其特殊目的的。有人認為這是『近親相憎症候群』，但筆者仍認為日本當年使用此語，必有其深刻的用意所在。一般而言，『シナ』及『チャンコロ』的使用無須借用漢字，即使有其漢字，其所隱含之意義，亦有非該漢字所能表達者。換句話說，乃是以音表意的輕蔑用語。其目的是要將『中國』貶為『シナ』，中國人貶為『チャンコロ』，使中華世界成為中國與中國人不在的社會。『シナ』就成為中國，『チャンコロ』就成為中國人的代名詞，從此中國淪為『偏統』，而日本就和滿清一樣，以鳩占鵲巢、反客為主的姿態，成為『正統中國的日本』『正統中華的大和』。一言以蔽之，『シナ』及『チャンコロ』，是日本在爭天下之際，想以『偏統』打倒『正統』再化身為『正統』的武器。」⁵⁰

⁵⁰ 張啟雄：〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉，蔣永敬等編：《近百年中日關係論文集》（臺北：中華民國史料研究中心，1992年），頁40注52。不過，對於作者混一清朝與日本之不同性質的表述，引者不擬苟同。

第三節 日本對「歐法」的利用與初始行動

與荒野泰典的觀點相彷彿，張啟雄教授認為，「明治以來，尤其是《中日修好條規》締結後，日本自比天皇為皇帝，幕府為國王，遂視朝鮮為下位之國。 $J=C$ ， $C>K$ ， $\therefore J>K$ （ C =中國， J =日本， K =朝鮮）的觀念日盛；又以滿清出身北狄，遂視清為夷，以己為華，取清而代之的觀念，日益強盛。於是起兵『進出』中華世界。」如果日本所扮演的僅僅是用「中華世界」規則來「爭天下」之角色，那麼，上述的解釋應已足夠圓滿。然而，日本外務卿在義大利外國公使面前和日本人內部討論問題時對中國的大不敬表現，證明《中日修好條規》中「大日本國」與「大清國」的對等並立，只不過是形式和假象。對中國的蔑視式「對等」已不啻把中國再度「相對化」的事實意味著，日本真正心儀並亟欲與之比肩者，是歐洲（Europe）而非其他。特別是當日本意識到出自歐洲的「國際法」將給日本的亞洲行動帶來極大的便利時，一個對外關係的新構圖—— $\therefore J=E$ ， $\therefore J>C$ ，使利用「歐法」來「解決」東亞問題的想法，乃迅速成為日本朝野的主調和共識。起初，李鴻章在曾根俊虎等「興亞會」和「大亞洲主義」者「聯亞抗歐」論的煽惑下，曾萌生過「聯日抗歐」的「新中華世界秩序構想」。可是，亦如張啟雄教授所指出的那樣：「《中日修好條規》締結之際，即是新中華世界秩序構想崩解之時。」⁵¹這種理解的意義應在於，日本人所拋出的所謂「大亞洲秩序」，其組建者應該是日本自己，而不可能還是中國。可是，日本建立該秩序的第一步，顯然不是「聚合」，而是「拆分」，即如何首先解體以往以中國為中心的「華夷體系」。

⁵¹ 張啟雄：〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉，同上，頁13、18。

而這一點又恰恰決定了日本行動的法理依據，不可能還是前近代的「華夷秩序」準則，而是歐洲「國際法」規定下的「條約體系」標準。這樣才便於理解，何以日本在發動「甲午戰爭」（「日清戰爭」）之前，要次第製造「牡丹社事件」（1871年11月，1874年3-8月）、「江華島事件」（1875年5-9月）和「甲申事變」（1884年12月）等系列事端。

「牡丹社事件」之經緯，曾被黃遵憲《日本國志》簡記如下：

先是，辛未十一月，有琉球船遇颶風飄至臺灣，為生蕃劫殺五十四人。癸酉三月，小田縣民四名亦漂到遭害。喜事者因謂生蕃豺狼，不可不膺懲，特以生蕃、熟番有異，欲先質經界於我。會種臣在北京，乃寄諭種臣，命詢臺地事。種臣難於啟口，因遣副使柳原前光問我總理衙門大臣毛昶熙、董恂，昶熙等答曰：「蕃民之殺琉民，既聞其事，害貴國人則我未之聞。夫二島俱我屬土，屬土之人相殺，裁決固在於我，我恤琉人，自有措置，何預貴國事而煩為過問。」前光因大爭琉球為日本版圖，又具證小田縣民遇害狀，且曰：「貴國已知恤琉人，而不懲臺蕃者何？」曰：「殺人者皆屬生蕃，故且置之化外，未便窮治。日本之蝦夷，美國之紅蕃，皆不服王化，此亦萬國之所時有。」前光曰：「生蕃害人，貴國捨而不治，然一民莫非赤子？赤子遇害而不問，安在為之父母？是以我邦將問罪島人，為盟好故使某先告之。」反覆論詰者累日，卒不能畢議。及前光歸，白狀，於是征臺之議遂決。甲戌三月，以陸軍少將西鄉從道為都督，陸軍少將谷干城、海軍少將赤松則良為參軍，率兵赴臺灣。……初，師發長崎，復遣柳原前光於北京，領事九成至廈門，

亦書告閩浙總督李鶴年。書曰：「去年副島大使以下既報貴國政府，今將起師問罪於貴國化外之地。若貴國聲教所暨，則秋毫不敢侵犯。疆場密邇，願毋致騷擾。」鶴年覆書曰：「臺灣全島，我所管領，土蕃犯禁，我自自有處置，何借日本兵力為。至貴國人民四名之遇禍者，我臺灣府吏實救庇之，何可以怨報德？請速收兵退我地，勿啟二國釁。」鶴年以聞，時總理衙門、北洋大臣既先馳奏，我朝乃命船政大臣沈葆楨巡視臺灣，調兵警備。前光至京謁總理衙門，詞旨抵牾，於是二國勢將構兵。……（鴻章）念日本近在肘腋，無以恬其欲，恐有妨亞細亞洲後來和局。乃終許撫恤籌補銀，限期撤兵，兩國遂和好如初。《條款》曰：「照得各國自行設法保全，如在何國有事，應由何國查辦。茲以臺灣生蕃，曾將日本國政府屬民妄為加害，日本國本意為該蕃是問，遂遣兵往彼，向該生蕃詰責。今與清國議退兵，並善後辦法，開列三條於後：一，日本國此次所辦，原為保民義舉，清國不指以為不是。二，前次所有遇害難民之家，清國許給以撫恤銀十萬兩，日本所有在該處修道建房等件，清國願留自用，先行議定籌補銀四十萬兩。三，所有此事兩國一切往來公文，彼此撤回註銷，作為罷論。至該處生蕃，清國自行設法妥為約束。」⁵²

「牡丹社事件」，起因於「八瑤灣事件」。同治十年（1871）十月二十九日，一艘按例遣使向清廷進貢的琉球船到中山府納貢後遭遇颶風，船漂至臺灣東南八瑤灣時觸礁傾覆。船上有六

⁵² 黃遵憲：《日本國志》上卷卷6〈鄰交志〉上三（天津：天津人民出版社，2005年），頁146-149。

十九人，三人淹斃，餘六十六人泅水登陸，誤入牡丹社生番地界。其中，有五十四人被殺，餘十二人為漢人所救，倖免於難，是所謂「八瑤灣事件」，又稱「宮古島民臺灣遇害事件」。琉球難民回國後，日本得知消息，乃暗自籌劃，兩年後，假「借地操兵」之名，⁵³於同治十三年（1874）日本陸軍中將西鄉從道率四艘軍艦及陸海軍官兵三千六百多人侵臺「征番」。交戰雙方互有死傷，「官民所報，生番死者多於倭兵，而倭將所稱，則倭兵死者多於生番」。⁵⁴最後，在英國的斡旋下，1874年十月三十一日，李鴻章與大久保利通在北京談判媾和，所簽《中日北京專條》內容有三：（1）日本出兵，為保民義舉，「中國不指以為不是」；（2）清朝支付「撫恤銀」（日方稱「償金」）五十萬兩白銀，其中，給「遇害難民之家」十萬兩，購買日軍在臺之「修道建房」等設施四十萬兩；（3）待所列款項一半交付一半以還款憑單確立後，「遂將日本在臺之軍師立行撤退回國」。⁵⁵

然而，明眼人不難看出，日本在事件後索要賠款時似乎並沒有獅子大開口——五十萬兩白銀，對中日雙方而言似均無法構成過大的憂喜，所以事件本身要害並不在此。事件的結局固然暴露了清廷對新近占國際關係主導地位的「條約體系」顛預無知，但日本從西方拿來的一整套外交組合方案和設計縝密、

⁵³ 〈奕訢等奏日本兵船現泊廈門請派員查看摺〉，參見《籌辦夷務始末》（同治朝）第10冊（北京：中華書局，2008年），頁3736。

⁵⁴ 〈文煜等奏沈葆楨等到臺日期並倭兵情形摺〉，參見《籌辦夷務始末》（同治朝）第10冊，頁3774。

⁵⁵ 〈賞金額ハ清國政府ノ意ニ任セ我力征蕃ヲ義舉ト認メシムル等ノ和議條件ニ關スル件〉附屬書（明治7年10月25日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷（東京：日本外交文書頒布會，1955年），頁310。需要特別關注的是該檔的名稱，即所謂「賞金額度聽憑清政府意見，但須承認我方征蕃乃義舉」。

步步為營的攻防手段，以及這場外交博弈所要達到的真實目的，卻構成了研究人員所需關注的大問題。

實際上，日本人在《專條》中能夠要到「中國不指以為不是」的理據，與李鴻章自陷於「華夷體系」與「條約體系」之混亂的法理泥淖，關係密切：「前與駐津美領事畢德格論及各使會議一節，據稱或以非使權應辦之事，或東使調與各國無干，未便遵允，則亦無甚裨助。且各使即肯公平曲直，未必盡誦彼而直我。平心而論，琉球難民之案已閱三年，閩省並未認真查辦，無論如何辯駁，中國亦小有不是。萬不得已，或就彼因為人命起見，酌議如何撫恤琉球被難之人，並念該國兵士遠道艱苦，乞恩犒賞餼牽若干，不拘多寡，不作兵費，俾得踴躍回國，且出自我意，不由彼討價還價，或稍得體而非城下之盟可比。內不失聖朝包荒之度，外以示羈縻勿絕之心，未審是否可行。」⁵⁶無疑，能以五十萬兩「撫恤銀」即可了斷「牡丹社事件」，在李鴻章看來未必不是他外交能力的重要體現；可這一體現的道理性前提，卻恰好構成了日本人提出「中國不指以為不是」之說法的理直氣壯的根據。這意味著，日本在這場事件中，要的或許不是「錢」，而是「理」，尤其是其求之不得、卻又被主動相送的「理」。事實是，在獲得這個「理」之前，日方所動用的全部心思、手段甚至軍事行動脅迫下的強詞奪理行為，幾乎都是圍繞它而切入、而展開的。那麼，這個理的真確指向究竟是什麼呢？

⁵⁶ 李鴻章致總署函〈論臺事歸宿〉（同治13年7月16日），參見顧廷龍、戴逸編：《李鴻章全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁84。

德川時代的琉球王國，位處中日之間的「兩屬」狀態。⁵⁷然而，在「宮古島民臺灣遇害事件」僅過去兩個月的同治十一年（1872）正月，鹿兒島即派人來琉球，向琉球王府通報幕府時期的薩摩藩已更名為鹿兒島縣諸事。同時，答應豁免琉球拖欠薩摩藩的一切債務，並稱琉球人祖先乃日本人，而清朝皇帝不過夷狄，應早歸母邦，速為之圖云云。⁵⁸同年九月十四日，當尚泰王所派使臣尚健等謁見明治天皇時，日本方面竟出人意料地宣讀了天皇冊封尚泰為「琉球藩王」並「敘列華族」的詔書。⁵⁹關於日本何以會如此迅速地著手琉球「處分」問題，有日本學者指出，「宮古島民臺灣遇害事件」，應該被視為「東亞華夷秩序與萬國公法秩序相互衝突的典型案例」。正唯如此，「明治政府才於明治五年合併琉球、設置琉球藩，並進一步否定了琉球迄今在日本和清國之間的兩屬狀態。因為只要立足於萬國公法的單純性原理，那麼，琉球是清國領土還是日本領土，抑或『無主』之地，便只能允許存在一種關係屬性，而華夷秩序眼裡的所謂兩屬觀念，在這裡並不存在。從這一邏輯出發，琉球漂流民被臺灣住民所害，對日本國民而言便意味著被清國國民所害，清國也就要為此承擔某種法律責任。可這樣一來，清朝把臺灣視為自國領土的觀念究竟根源於怎樣的法理依據，就成了需要回答的問題。明治政府試圖以該事件為契機，來一舉解決纏繞在東亞國際秩序形態上的全部問題，於是明治六年三月，日本政府便以《日清修好條規》批准為由，向清朝派遣了外務卿副島種臣。」⁶⁰這意味著，臺灣自古以來即屬中國版圖這

⁵⁷ 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》（東京：東汀遺著刊行會，1952年），頁28-29。

⁵⁸ 東恩納寬惇：《尚泰侯實錄》（東京：明光社，1924年），頁183-189。

⁵⁹ 《列聖全集》之《詔勅集》（下卷）（東京：列聖全集編纂會，1916年），頁194-195。

⁶⁰ 坂本多加雄：《明治國家の建設》（東京：中央公論社，1999年），頁144。

一自明問題，將被日方推向爭論前臺並準備接受各種角度的「拷問」。

「宮古島民臺灣遇害事件」發生後至明治六年（1873），日本單方面急迫地「解決」琉球所屬問題及其相關行動，似乎都是在為出兵臺灣做理由上的鋪墊。但是，如果要移師臺灣，就必須先行證明被殺害的琉球人乃「日本國屬民」；而琉民所屬關係問題一俟得到解決，日本向臺灣問罪，才有了充足的理由和藉口。問題是，如果臺灣是清朝領土，那麼，日本的軍事行動，就勢必因侵略中國而引發中日衝突。果如此，不但清朝，那些在東亞地區有著各自利益的歐洲列強，也一定會反應激烈，干涉紛至，致使日本前功盡棄，預謀難舉。於是，如何解構臺灣清屬的法理依據，就成為日本當局需絞盡腦汁、高調發聲的大問題。這意味著，副島種臣來北京交換《修好規條》的行為不過是幌子，其掩藏於換約背後的真實目的，乃在於刺探清廷對臺灣主權認識的虛實。於是就有了前引《日本國志》中副島種臣副使柳原前光與清朝總理衙門大臣毛昶熙、董恂討論「生番害人」時的那番對話。毛昶熙伊始不承認「蕃民之殺琉民」即等於中國人殺害日本人，因為無論臺灣還是琉球，「二島俱我屬土，屬土之人相殺，裁決固在於我，我恤琉人，自有措置，何預貴國事而煩為過問。」可由於1872年琉球已被明治政府化為「內藩」，因此，柳原前光「因大爭琉球為日本版圖」的用意，已不言自明。然而，當柳原問及「貴國已知恤琉人，而不懲臺蕃者何」時，毛昶熙的蛇足式回答卻讓日方始料不及並如獲至寶，即「殺人者皆屬生蕃，故且置之化外，未便窮治。」這便是後來被日本人反覆炒作的所謂「化外之民」說。⁶¹在「化

⁶¹ 「我副島欽差奉使之際，告以懲辦蕃民之事，而何不引以為貴國之責，

外之民」之所居被訛為「化外之地」，而「化外之地」即「無主野蠻之地」等系列歸謬下，⁶²柳原前光摺下的「我邦將問罪島人，為盟好故使某先告之」等狠話，好像並未有違日本的征剿對象與清朝無關的邏輯預設。然而，如果僅僅一句「化外之民」就可以給日本提供足夠的出兵理由，那就過於低估了日本人的折衝能力。「牡丹社事件」中，日本全權辦理大臣大久保利通，對中國有關臺灣主權的相關記載，似了若指掌，幾若學者然：

今問版圖實據，則不過以《臺灣府志》暨輸餉為對。而府志則反載有不入版圖等語（來文云：志書所載，非一人一時一地所撰，難盡括全體。夫各人所撰，互述其所見，難以盡括全體。則各國所有志乘，通不免誇大妝飾，其不與事實相符者，獨足以論大局耶）。所稱輸餉，其實係贖社之稅，與蕃民無交涉。續修府志、《淡水廳志》，皆有明文（戶部冊籍姑從其名，而府志、廳志則發其實）。共經本大臣抄出供閱。是據中國之書，而論中國之事，並非用意疑也。夫府志暨輸餉，自始至今，貴王大臣口不絕言，而豈知翻相為矛盾？此為情事漸露，於是乎貴王大臣始有干預煩問之說。本大臣及柳原大臣所舉之言，則驗之實歷（土蕃剽劫為俗，尤疾視漢人，稱為世仇）。參之各國地理書（泰西人紀地理者云：臺灣島一帶

而謗以化外？此非以蕃民為在中國之外者而何？」又，「利八遭風被劫，實在昨春。其回國也即副島欽差奉使之後。當時我國既認臺灣為貴國化外，則何須瀆告請辦也？」〈清國總理衙門ヨリノ答覆書反駁ノ件〉附屬書二（明治7年9月27日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁244。

⁶² 〈大久保辦理大臣ヨリ日清交渉經過說明ノ件〉（明治7年10月14日），見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁267-268。

山脈橫互，南北劃為兩部。東部無主野蠻居之，西部為中國所屬），伍之中國諸書（《臺灣府志》所引諸書，及《武功紀盛》，均有不入版圖等語），推之往事（從前漂民被害於番地者難以一二枚舉，琉民遭劫至此凡四次：一在鄭氏時，距今二百五十年；一在五十年前，一在三十年前，一即為本案。華官答美領事一案，來文以為一語之誤。夫官在地方何任，版圖於邦何等重要事件。今以百里之官，謬論不屬版圖，猶手而疑臂之不屬，此理之甚可疑者。……使番目果屬貴國臣民，應不容與外國官吏私定條約。何故貴國不辭美領事以越俎，又不責番目以人臣外交，而依違其間乎？可知貴國於臺番隨時隨人，庶無定論也。美國之案先李領事往辨，有英國兵艦砲擊龜仔角之事），徵之貴衙門大臣之言（副島大臣遣柳原詢及是事，貴大臣有化外不理之語。又本大臣前次照會所舉不繩以法律等語。均係親出於貴王大臣之口者），鑿鑿相符，不一而足。⁶³

然而，中方的反應亦同樣理直氣壯：

夫臺灣之事，貴國之兵涉吾土地，中國並未一矢加遺。且生番地方本屬中國。無論事前事後，不待本衙門論及，久為中外所共知。⁶⁴

⁶³ 〈清國側ノ主張ヲ駁シ取急キ歸朝スヘキ旨通告ノ件〉照會（明治7年10月25日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁303-304。

⁶⁴ 〈大久保辦理大臣ノ問條ニ對スル答覆書送致ノ件〉附屬書（明治7年9月22日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁237。

臺灣為中國地方，臺灣之內山非中國地方乎？⁶⁵

查各國所屬邦土，不得以臆度之詞，任意猜疑。各國政教禁令亦不得以旁觀意有不足徑相詰難。中國與貴國修好條規第一條內載兩國所屬邦土，不可稍有侵越，俾獲永久安全。第三條內載兩國政事禁令，應聽己國自主，不得代謀干預，不准誘惑土人違犯各語，所言極為切要。夫臺灣地方，本屬中國，不待辯論，久為中外所知。其如何繩以法律及兼轄各廳縣之處，中國本有因俗制宜之政令。如遇有中外交涉事務，當有中國照約查辦。⁶⁶

在中國歷史上，三國時代與臺灣的人員往來和元朝的對臺建制已自不待言，1689年清朝收復臺灣後始設臺灣府與臺灣、鳳山、諸羅三縣隸屬福建省的事實，則尤復不容置喙。⁶⁷在正式統一臺灣前，鄭氏曾與清廷有過多次談判。清廷何以必須收回臺灣，不僅因臺灣世屬中華，而且連當時的臺灣支配者，亦是中國之人。當鄭經提出「苟能照朝鮮事例，不削髮，稱臣納貢，尊事大之意，則可矣」等要求時，⁶⁸康熙的回答至為明確：「若鄭經留戀臺灣，不思拋棄，亦可任從其便。至於比朝鮮不剃髮，願進貢投誠之說，不便允從。朝鮮係從未所有之外國，鄭經乃

⁶⁵ 〈大久保辦理大臣ノ問條二對スル答覆書送致ノ件〉附屬書（明治7年9月22日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁238。

⁶⁶ 〈臺灣藩地二清國ノ政令及不及ヲ詰問スルハ日清條約二違反スル旨等回答ノ件〉（明治7年9月30日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁247-248。

⁶⁷ 趙爾巽編：《清史稿》卷260〈施琅傳〉（北京：中華書局，1977年），頁9867。

⁶⁸ 江日升：《臺灣外記》（福州：福建人民出版社，1983年），頁205。

中國之人。」⁶⁹而且，臺灣與清廷和琉球與清廷，在關係的性質上畢竟是有差異的，即前者是中國領土，而後者是朝貢藩邦。惟此，當鄭經要求「請照琉球、高麗外國之例，稱臣奉貢，奉朝廷正朔，受朝廷封爵」時，康熙堅決不允，認為「臺灣賊皆閩人，不得與琉球、高麗比」。⁷⁰可在如此歷史事實面前，日使為什麼還要對「牡丹社事件」中昭然若揭的對華「侵越」行動，持所謂「版圖之義未確，則侵越之名未當。本國斷斷不能承認此鷓突不了之案，而甘受不容之罪」等否定態度呢？又何以將中國隱忍寬容、竭力維和的「不以一矢相加遺」行為反諷為自認理虧的無奈反應呢？⁷¹這除了能證明學界以往的推察尚顯淺表外，還極易讓人忽略西方國際法所擁有的解構力量，以及日本人超常發揮這一近代國際關係規則的深層用意。事實是，在臺灣主權問題上，清廷的法理與歐洲的法理並不缺乏可以對話的空間，而日本方面最終也並沒有堅持仿佛已被它認定了的「臺非清屬」結論。

大久保利通的老道，要求他與清廷交涉的第一時間就必須擺出一副絕對在理的姿態，並在居高臨下的攻勢中展開其看似縝密卻未免牽強的設計。首先，針對清廷所謂「化外不治」者應「宜其風俗，聽其生聚」等說法，大久保指出：「無律是無國

⁶⁹ 中國科學院編輯：《明清史料-丁編》第3本《勅諭明珠等鄭經比例朝鮮不便允從》（北京：國家圖書館出版社，2008年），頁555。

⁷⁰ 《清聖祖實錄》卷109，載《清實錄》第5冊《聖祖實錄》（二）（北京：中華書局，1985年），頁118。

⁷¹ 「版圖之義果確無所疑耶？名實之間果莫有相乖者耶？」「果使版圖之義確而無疑，「大國」何故有派使告于總理衙門者，衙門非不聞知而諉以化外不理，任其自辨？」〈清國側ノ改圖ヲ促シ五日ヲ限リテ回答ヲ求メ兩便ノ辦法アラハ通知アリ度旨要求ノ件〉照會（明治7年10月10日），參見〈臺灣生蕃討論一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁262。

也，此二語奚足以為屬土之徵？貴國於土蕃，果有立法治民之權，則其俗必不可縱者有一焉，曰戕害漂民是也。此事土蕃習以為常，無所畏憚。貴國以為嘗有法治之實歟？」⁷²在他看來，臺灣是否屬於清國，關鍵要看其有無政教：「茲所辯論兩相抵牾而不合者，由臺蕃屬否之實未判也。要判其實，不得不徵該地有無政教。」為什麼這樣講呢？「夫歐洲諸名公師所論公法皆云：政化不逮之地不得以為所屬。是為理之公者」，「今只要請教一言，曰不論化之內外，政之有無，未繩以法律之民，未設立郡縣之地，而稱該地在版圖內，抑亦有說也歟？此是兩國議事吃緊公案。此案未了，所謂悉心同商辦法者，將從何說起？其將何以善將來乎？是以本大臣所以不得已於再三也。附呈公法彙抄一冊，以便照閱，幸垂熟思。抑貴國既指臺蕃自稱以為屬在版圖，而疑我國有犯其權以致節外生枝。所引修好條規統繫兩國交際條款。今臺蕃既在中國之外，則絕不與之相涉，況代謀干預一事，本大臣不惟不敢，亦非所願。本大臣所詢及者，只在貴國政教之實果否施及臺蕃，非問貴國內地之政，焉得謂害貴國自主之權哉！」⁷³大久保利通遞呈給中方的《公法彙抄》，⁷⁴無疑為他的以上言說提供了現行而強勢的法理注腳：「茂

⁷² 〈臺灣藩地ニ清國ノ政令ノ及フヤ否ヤノ件〉附記(明治7年9月19日)，參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁235。

⁷³ 〈清國總理衙門ヨリノ答覆書反駁ノ件〉照會(明治7年9月27日)，參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁242-243。

⁷⁴ 《公法匯抄》，是法蘭西法學家博瓦索納德(Gustave Émile Boissonade de Fontarabie, 1825-1910)為日本政府所提供的國際公法摘抄本。裡面彙集了西洋國際法學家發得耳(也譯「滑達爾」、「瓦特爾」)、麻爾丹、葉菲德耳和茂龍西利等人的「無主地先占論」和「實力管轄領有論」等所謂國際法條規。博瓦索納德滯留日本二十餘年，歷任日本太政官法制局御用主管、元老院御用主管、外務省事務顧問、國際法顧問等職，並為日

龍西利氏為公師出於最近時而推重於世者。其言曰：『……凡稱佔有者，尋覓新域已有占據之意向而施以實政之謂也……。』又曰：『各國得有權兼併無人之境及蠻夷之地者，必由開疆辟土教化其民創造其政。凡國之主權，非施於實地則無得焉……。若一國廣略蠻土自稱執主權而其實不能開拓管理者，已非生聚之誼，而又阻他國使不得開其地也。……故一國雖有掌管邦土之名而無其實者，他國取之不為犯公法。』⁷⁵大久保甚至乾脆直言：「貴王大臣專以《修好條規》為言，不欲省本大臣所進《萬國公法》。夫《修好條規》之與此案不相涉，本大臣業經言之，今不必論！」⁷⁶這幾乎等於說，在西法的衡量下，不但臺蕃毫無政教且不在中國版圖之內，甚至即便被外國據為己有，也不算違背公法！問題是，中方大臣除了《修好條規》外，似不甚詳於「公法」，且敢於直截了當承認之：「貴大臣欲引公法，不據《修好條規》云云。即以萬國公法言之，貴國舉動是否與公法中一一相合，自有公論。本王大臣未能詳悉泰西公法全書精義，不敢據以問難。」⁷⁷而大久保卻堅決主張以「公法」斷案：「夫

本起草過刑法典和民法典。據司馬遼太郎講：「明治七（一八七四）年，在臺灣東海岸曾發生沖繩人被殺的事件。明治政府想：究竟臺灣歸哪一個國家所屬？」時在明治政府任職的波瓦索納德遂根據他編的以上抄本，為日本做出了以下「御用」報告，即：「臺灣島是無主之國。」（李登輝、司馬遼太郎：〈對談：場所的悲哀〉，《週刊朝日》，1994年5月6-13日號連載）。

⁷⁵ 〈清國總理衙門ヨリノ答覆書反駁ノ件〉附屬書二（明治7年9月27日），參見〈臺灣生蕃討論一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁245。

⁷⁶ 〈清國側ノ改圖ヲ促シ五日ヲ限リテ回答ヲ求メ兩便ノ辦法アラハ通知アリ度旨要求ノ件〉照會（明治7年10月10日），參見〈臺灣生蕃討論一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁261。

⁷⁷ 〈清國側ニテ尽スヘキ所ハ必ス回避セサルヘキニヨリ和好ノ大局ヲ全

兩國遇有爭端，將何以為決？曰事證，曰公法。不以事證，無以為據；不有公法，無以為斷」，⁷⁸「夫管屬之義，由有實政。無實政者，不得為管屬。公法所論，亦經本大臣抄出供閱。貴王大臣乃以未能詳悉為詞，於晤談時又云『公法專錄泰西事，中國不在其列』等語。蓋有國斯有國法，有萬國相交斯有公法，是理之不可淪者」，「夫公法既不足省，事證既不足據，則兩國爭端，究何所決？」⁷⁹不難發現，中方越不談「公法」，大久保就越發強調之，直至最後將日本對清廷的外交壓迫推向極致處方肯甘休：「我國自護我民不得已而有懲番之舉，非可中沮。自今以往，山內山後，將益開闢榛莽，服者撫之，梗者鋤之，以終吾事」，「嗣後縱有千萬辯論，本大臣斷不領教。即有善巧辦法，亦不願聞也！」⁸⁰然而，大久保全部表達中的最重要話語，我以為當在「我國自護我民不得已而有懲番之舉」這一句。

不懂公法，顯然使清廷在臺灣主權問題上頻生語塞，攻防失據，這一點已毋庸諱言。⁸¹隨著爭論的升級和日方的步步緊

クスヘク日本側ニテモ其ノ責ニ任セラレ度旨申出ノ件〉照會（明治7年10月11日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁266。

⁷⁸ 〈清國側ノ主張ヲ駁シ取急キ歸朝スヘキ旨通告ノ件〉照會（明治7年10月25日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁303。

⁷⁹ 〈照會〉，參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁304。

⁸⁰ 〈照會〉，參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁305。

⁸¹ 中方在與日本爭論何以對生番未立法律，不設郡縣時，竟引《禮記》和不成文法來斷獄：「查臺灣一隅，僻處海島，其中生番人等，向未繩以法律，故未設立郡縣。即《禮記》所云不易其俗，不易其宜之意，而地土實係中國所屬。中國邊界地方，似此生番種類者，他省亦有，均在版圖之內，中國亦聽其從俗從宜而已。」〈給日本國外務省照會〉，《籌辦夷務

逼，臺灣歸屬問題已迅速淹沒了其他所有矛盾和爭執，成為清廷必須全力營救的最大急務。於是，一個戲劇性的變化，「及時」地發生於日本的一個暗示中，即接下來將要討論的所謂「兩便辦法」。⁸²在臺灣主權問題已受到空前威脅的情況下，聞此暗示，竟使清廷軍機大臣文祥大喜過望，彷彿終於找到了保全臺灣的稻草：「本大臣前因來文內言及兩便辦法之語，意謂貴大臣欲行歸結此按，與本大臣從前向柳原大臣所談肺腑之言，及貴大臣初次所言『專為保全和好而來』之語相合」，「若能平心商酌，有直截了當之語，不止顧全一面，將此事便兩面皆可下場，庶不至與兩便之說相背。亦知貴大臣欲全和好，或不至如本大臣所慮」。而且，當日本方面索要償金的說法一經流露，⁸³則中方曾一度強硬的態度，竟旋即丕變：

一、貴國從前兵到臺灣番境，既係認臺番為無主野蠻，並非明知是中國地方加兵。夫不知中國地方加兵，與明知中國地方加兵不同。此一節可不算日本的不是。二、今既說明地屬中國，將來中國於貴國退兵之後，中國斷不再提從前加兵之事。三、此事由臺番傷害漂民而起，貴國兵退之後，中國仍為查辦。四、貴國從前被害之人，

始末》（同治朝）第10冊，頁3736。

⁸² 〈大久保辦理大臣ヨリ日清交渉經過説明ノ件〉（明治7年10月14日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁269；〈我力十月十日附照會ニ回答シ兼テ兩便ノ辦法商議方ニ就キ照會ノ件〉（明治7年10月16日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁271。

⁸³ 〈文清國軍機大臣ヨリ大久保辦理大臣宛：互讓ヲ懇請シ併セテ病ノ為商讓議ニ出席セサル旨通知ノ件〉，〈兩便ノ辦法トシテ我方ヨリ賠償ヲ要求ノ件〉（明治7年10月18日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁276-277。

將來查明，中國大皇帝恩典酌量撫恤。⁸⁴

從起初的侵越糾彈到最後的自尋「下場」（臺階），且以不知者不怪為由反調日方侵臺「不算日本的不是」以及「貴國從前被害之人，將來查明，中國大皇帝恩典酌量撫恤」等說法，均表明中方在「牡丹社事件」問題上對日本所謂「我國自護我民不得已而有懲番之舉」的說法，已開始持默認甚至肯定的態度。日本在進入談判程式後口頭上似乎並不認為「兩便辦法」與「屬不屬之論」有何關聯，⁸⁵但一俟補償即行退兵的承諾，⁸⁶卻在保臺題上給了清廷貌似「失而復得」的巨大獲得感甚至成就感。然而，清廷之所以會有如此反應，除了在「公法」辯爭上自認不敵外，亦不乏軍事實力不及日本的現實憂慮：「議者咸謂日本迥非西洋之比，然有明中葉全盛之時，萃俞、戚、譚、劉之將才，竭蘇、浙、閩、粵之兵力，狼噬豕突，數十年而後定，不可謂非勁敵。其陸戰雖西人亦憚之。臺灣與之鄰壤，形勝扼要，物產豐饒，彼既利慾薰心，未必甘為理屈；而所以敢於鳴張者，則又窺中國之器械之未精，兼恃美國暗中之資助。其已抵臺南各船，均非中國新船之敵，而該國尚有鐵甲船二號，雖非完璧，而已摧尋常輪船，則綽綽有餘。彼有而我無之，水師氣為之奪，則兩號鐵甲船，不容不購也。」⁸⁷這意味著，中方即

⁸⁴ 〈兩便ノ辦法トシテノ撤兵償金等商議ノ件〉附記（明治7年10月20日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁289。

⁸⁵ 〈兩便ノ辦法トシテ我方ヨリ賠償ヲ要求ノ件〉（明治7年10月18日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁280。

⁸⁶ 〈兩便ノ辦法トシテノ撤兵償金等商議ノ件〉（明治7年10月20日），參見〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁283。

⁸⁷ 〈文煜等奏遵旨會籌臺灣防務情形並敬陳管見摺〉，參見《籌辦夷務始末》

使集中全部精力去應對日本，臺灣亦未必確保，遑論兼顧其他？而對日本來說，琉球的歸屬問題，顯然已在這番折衝樽俎中水到渠成，再無懸念。這幕由日本所導演的「雙贏」大戲，意味著日本在這場外交博弈中，其實已獲完勝。換言之，中方真正的失守和日本切實的獲取，並不是臺灣問題，而是琉球王國此後的所屬或曰主權問題；而日本在談判中著力最多、辯詞最切的臺灣歸屬案，可能反而是它最不想、也暫無能力解決的問題。在這個意義上，並且也直到這個時候，日本人對「屬不屬之論」不再感興趣的表白，似乎並非假話。在被日方用來威壓清廷的「公法」這個邏輯嚴密、前提苛刻和令人難以招架的西力裝置面前，前近代東亞地區的舊規則曾如此困頓不堪，以至清廷在日本人明修棧道、暗度陳倉的佯攻下，竟急著去「丟卒保車」，而且在清廷的秤盤上，似乎如此輕重選擇，還蠻划算。清廷顯然忘記了其如此行為的無窮後患——中國用以連接區域關係長達兩千年之久的「宗藩」紐帶，從此已踏上了「寸斷之旅」。從這個意義上說，大久保等人為轉移中方的琉球注意力而大行「攻其所必救」策略的超級外交手腕，其終竟收穫到對方的感恩戴德之效和以失為得之幸！不僅如此，牡丹社事件解決後，沈葆楨、丁日昌等人還率部全力加強臺灣海防，生恐日本再度襲來。⁸⁸可實際上，幾乎從一開始，日本對琉球主權的暗中設計及其行動力度，就遠遠超過了其在臺灣歸屬問題上的公開式論辯。而中方的「懇請互讓」態度和「臺海強固」措施，還反諷地構成了對日本的真實目的和解體東亞行動的暗默式「配合」。

這意味著，在利用國際法嘗試顛覆臺灣法理地位之前，日

（同治朝）第 10 冊，頁 3756。

⁸⁸ 陳在正：〈牡丹社事件所引起之中日交涉及其善後〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 22 期下（1993 年 6 月）。

本就開始了以國際法之刃來切斷琉球與清朝間宗藩紐帶的行程。而且，與臺灣問題上大久保利通折磨清廷的手法相彷彿，松田道之等人為占據國際法理上的優位，不但如法炮製了大久保的做法，還用所謂「公法」標準給琉球開示了主權歸日的「十六箇條」以及中琉理應分斷的「十二箇條」：

一曰地脈綿互，二曰日本人種，三曰上記、六國史及他書所記，四曰收繳朝貢租稅，五曰以日本貨幣為通貨，六曰言語文字同，七曰已半為鹿兒島縣所轄，八曰從來即設官廨，九曰現已駐軍，十曰補助其國用之不足，十一曰勸農刑事及布施政教，十二曰神祭佛教同於內地，十三曰其中興國王乃日本人皇之後胤，十四曰日本之屏藩，十五曰豎日本之國旗，十六曰為藩內蒙難之民報仇，取清國撫恤銀而與之。十六箇條內，合於萬國公法者有四：一曰地脈綿互，二曰政教佈施，三曰官廨設置，四曰駐軍。其非清國隸屬之明證者，大略有十二箇條：一曰地脈上與其國無有斷續，二曰未有政教佈施，三曰未設官廨，四曰未嘗駐軍，五曰人種不同，六曰未收租稅，七曰言語文字不同，八曰祭典不同，九曰藩下人民遭臺灣島人暴殺而旁觀，十曰以征臺為義舉且出具撫恤銀，十一曰對先年島津家久之征討置而不問，況其國已半割授與島津氏，十二曰慶長年間征韓之役時，琉球將兵賦送與肥前名古屋（疑為名護屋—引者注）而未見譴責。……屬國云者，皆有名而無實，既非政令之屬國，亦非天然之屬邦，尤不合萬國之公法也。⁸⁹

⁸⁹ 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》，同前揭，頁 44-45。又，〈琉球案件ニツイテ指令ノ件〉附屬書二（明治 12 年 7 月 16 日），參見〈琉球所屬ニ関シ

可由於上述說法終不免牽強甚至強權，因此，琉球的激烈反應，便在所難免。史載，1874年冬，清朝同治皇帝駕崩，光緒帝繼位。按慣例，中國皇帝發生人員交替時，「宗藩」之間須互遣使臣，彼此確認。可當琉球將派人向清廷行慶弔之禮時，卻遭到了大久保利通等人的堅決阻止。理由是，琉球王國乃日本上古神人所開，琉球之所謂「天孫氏」，亦即其後裔。而最為要者，琉球已被日本冊封並納入其屬地。⁹⁰由於日本曾在1873年將琉球事務的管轄權由外務省移至內務省，因此，為了從根本上斷絕中琉關係，日本乃於光緒元年（1875）六月派遣內務大丞松田道之出使琉球，明確要琉球斷絕與中國長達五百年的宗藩聯絡，停奉中華正朔，廢止福州琉球館，改用日本法律，允許日本駐軍，並諭尚泰向天皇謝恩。尚泰萬般無奈下，只好託病不出，令臣下與松田道之前往周旋。他本人在給松田所修的一封信中寫道：「本藩往昔之時，政體諸禮式不成立，諸篇不自由，隸屬皇國、支那，蒙兩國指揮，漸漸得成。藩用之物件，亦需兩國調辦。此外，猶不斷承蒙仁恤，皇國、支那之恩，誠難舉而盡言。兩國實為父母之國，舉藩奉戴，幾萬世不相替，以為篤志忠誠。自今欲赴支那進貢、慶賀並請封冊，如被禁止，不啻絕親子之道，忘累世厚恩，必至失信義也。每慮及此，心痛不已。」⁹¹對此，尚泰使臣「三司官」甚至稱：「皇國於各國講究交鄰之道，本藩於支那則為父子之道、君臣之義。其情義之所繫，至大至重，此乃無上之條理，與鄰國交際之情義不可同日而語。守信義，乃萬國所同好；失信義，乃萬國所共惡。

日清兩國紛議一件》，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期12年第12卷（東京：日本外交文書頒佈會，1949年），頁183。

⁹⁰ 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》，同前揭，頁59。

⁹¹ 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》，同前揭，頁28。

全萬國同好之信義，豈非（明治）政府之盛典？且各國之交際，應以信義處置。本藩以堅守信義為保國之要具。……本藩篤信，唯有不失信義，方無前途之煩憂。」⁹²因毫無效果，琉球三司官乃向荷蘭國公使求救，並陳述了事件的整部經緯：

具稟：琉球國法司官毛鳳來、馬兼才等，為小國危急，切請有約大國俯賜憐鑒事。竊琉球國，自明洪武五年入貢中國，永樂二年我前王武寧受明冊封為中山王，相承至今，迥列外藩，遵用中國年號、曆朔、文字，惟國內政令許其自治。大清以來，定例進貢土物，二年一次。逢大清國大皇帝登極，專遣陪臣，行慶賀之禮。敝國國王嗣位，請膺封典，大清國大皇帝遣使冊封嗣王，為中山王。又時召陪臣子弟，入北京國子監讀書。遇有漂船遭風難民，大清國各省督撫皆優加撫恤，給糧修船，妥遣回國。自列中國外藩以來，至今五百餘年不改。前咸豐九年，大荷蘭國欽奉全權公使、大臣加白良來小國互市，會蒙許立條約七款。條約中即用漢文及大清國年號，諒貴公使有案，可以查考。大合眾國、大法蘭西國亦嘗與敝國立約，其在日本則與薩摩藩往來。同治十一年，日本既廢薩摩藩，逼令敝國改隸東京，冊封我國主為藩王，列入華族，事與外務省交涉。同治十二年，日本勒將敝國與大荷蘭國、大合眾國、大佛蘭西國所立條約書，送交外務省。同治十三年九月，又強以琉球事務改附內務省，至光緒元年，日本太政官告琉球國曰：自今琉球進貢清國及受清國冊封，即行停止。又曰，藩中宜用明治年號及日本法律，藩中職官宜行改革。敝國屢次上書

⁹² 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》，同前揭，頁39。

遣使求急日本，無如小力弱，日本決不允從。切（疑為竊—引者注）念敝國雖小，自為一國，遵用大清國年號，大清國天恩高厚，許其自治，今日本國乃逼令改革。查敝國與大荷蘭國立約係大清國年號文字，今若大清封貢之事不能照舊舉行，則前約幾同廢紙，小國無以自存，即（疑為既—引者注）恐得罪大國，且無以對大清國，寔深惶恐。……今事處危急，惟有仰伏大國勸諭日本，使琉球一切照舊，闔國臣民，戴德無極。除別備文稟求大清國欽差大臣及大法蘭西國全權公使、大合眾國全權公使外，相應具稟求請。⁹³

然而，琉球人的這一切努力，其實已於事無補。當 1875 年危機發生時，琉球曾向宗主國清朝遣使告急，但清廷除了責令駐日公使何如璋去調查外，似乎並未將此事放在心上。1878 年八月三十日，日本政府在何如璋喋喋不休的交涉聲中，決定改琉球為郡縣。當時還在中國的琉球使臣尚德宏，聞訊後聲淚俱下，向李鴻章跪求馳援。李鴻章雖然想到了利用列強力量來擺平此事，但最終未果。於是，1879 年，也就是日本本土全部完成「廢藩置縣」（1871 年 11 月）後的第八個年頭，明治政府開始對琉球如法炮製，並最終將琉球藩改成了沖繩縣。屈指算來，從 1609 年德川時代薩摩藩覬覦並俾使琉球向己朝貢，經 1872 年的明治政府納琉球為「內藩」，再到 1879 年的廢藩置縣，易名沖繩，日本為吞下這塊垂涎久矣的土地，足足用去了 270 年的時間，當然，也使用了可能使用的全部心機和招數。至此，這個飄搖於西太平洋數百年之久的「守禮之邦」，宣告滅亡。不可思議的是，為了使這一吞併行為顯得光明堂皇和根據豐滿

⁹³ 東恩納寬惇：《尚泰侯實錄》，同前揭，頁 357-359。

些，日方竟將慶長十六年（1611）以高壓手段逼迫琉球藩王和臣下撰寫的所謂歸屬日本誓言——「尚寧誓文」和「三司官誓文」，也統統搬將出來，稱「自此，其後世服薩摩吏治於今，經三百年矣」！⁹⁴

其實，只要稍加回顧便不難了解，琉球被逼入絕祀境遇，實非突兀：既然中日 1874 年十月所簽《北京專條》之第一條即等於默認琉球為日本所屬，那麼，同治十三年（1874）冬琉球對清廷的朝貢和慶弔使派遣，又如何可能成行呢？當李鴻章 1879 年三月欲假洋人（美國前總統格蘭特〔日本文獻表記為克蘭德（グラント）〕）之力去保護琉球時，日本人立即端出了《北京專條》第一條，即「日本出兵，為保民義舉，中國不指以為不是」，弄得格蘭特只好顧左右而言他。⁹⁵這恐怕也是琉球問題能留給何如璋的唯一權利只能是口頭譴責和強烈抗議的根本原因。⁹⁶可是，關於藩屬國琉球到底能否成為國際法意義上的中國領土問題，倘若瞭解了 1880 年三月日本向清政府提出「分島、改約」案，即琉球群島的北部和中部島嶼屬日本管理，南部諸島如宮古島、八重山歸清政府管轄之議案，便不會有人去擅自否定這種可能性。⁹⁷而且，清總理衙門大臣沈桂芬於 1880

⁹⁴ 《琉球案件ニツイテ指令ノ件》附屬書二（明治 12 年 7 月 16 日），參見〈琉球所屬ニ関シ日清兩國紛議一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 12 年第 12 卷，頁 183-184。

⁹⁵ 東恩納寬悖：《尚泰侯實錄》，同前揭，頁 412-414。又，〈琉球所屬ニツイテ「グラント」氏調停其他情報ノ件〉（明治 12 年 8 月 12 日），參見〈琉球所屬ニ関シ日清兩國紛議一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 12 年第 12 卷，頁 185。

⁹⁶ 〈琉球所屬ニ関シ日清兩國紛議一件〉（明治 12 年 2 月 26 日-10 月 22 日），日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 12 年第 12 卷，頁 176-188。又，東恩納寬悖：《尚泰侯實錄》，同前揭，頁 352-357、385-386。

⁹⁷ 喜舍場朝賢：《琉球見聞錄》，同前揭，頁 149。

年十月二十八日與日本草簽的《琉球條約》及《酌加條款》，還一度將這種可能推進到了條約層面。如果能巧妙地應對日本在中國的最惠國待遇問題，那麼上述條約中劃歸給中國的「宮古島」等領地就意味著，1871年「宮古島民臺灣遇害事件」發生後日本的全部謀劃和行動及其最終凝結物——《北京專條》，就有了重新討論的外交空間。惜乎，清廷為了眼前蠅頭微利的不肯讓渡而有意延宕和置之不理的做法，不但讓「中方在琉球問題上一無所得，使中國輕易地喪失了琉球群島的南半部」，甚至也貽害今日——從那一瞬間起，「中國」便「失去了」「由東海進入太平洋的重要通道」。⁹⁸

實際上，《中日修好條規》、「牡丹社事件」及由此牽涉到的琉球、臺灣問題，說到底不過是同一件事的不同側面而已，即如何在確立與中國「比肩對等」關係的基礎上解決琉球歸屬問題。毋庸諱言，日本在國際法使用上的高妙技法，已通過「條規」和「專條」的簽署而實現了最初也最有效的發揮。正因為有了這一步的成功，日本在解體前近代東亞體系的途路上，才開始提速，並將鋒鏑所向對準了與琉球性質相逼肖的第二個目標——朝鮮。事實上，和琉球「處分」一樣，日本對朝鮮的覬覦，亦遠非一日；而如何遂成所願，日方的設計亦顯然未嘗離開與中國「比肩對等」的基本前提一步。1870年四月，日本外務省向太政官（明治政府最高官廳）遞交了「對鮮政策三箇文」，即所謂「對韓外交三策」：一，日韓絕交旁觀案；二，武力迫韓開國案；三，日中交涉先行案。張啟雄教授注意到，太政官決定優先施行的方案，剛好是第三案，即：「先派遣皇使至支那（締

⁹⁸ 〈望琉球而興歎〉，新華網 http://news.xinhuanet.com/mil/2013-12/27/c_125924411.htm。

結) 通信條約等，程式均已齊備，其歸途可直迫朝鮮王京。皇國與支那比肩同等之格既告確定，當然將朝鮮下降一等。用(上國)禮典臨之，彼當無異議可言。」⁹⁹但表面看，中日對等關係一俟確立，日本就可以像對付琉球那樣直接以冊封關係來處理朝鮮事務，可實際的步驟卻並非如此簡單。在西力東漸的國際大勢面前，日本似乎更需要一個過程，這個過程，就是如何先利用國家平等的「國際法」原則將中韓藩屬關係切開，然後再徐圖其他。黃遵憲記錄了該過程的片段：

八年(1875)十月，以外務少輔森有禮為特命全權公使，遣如北京。明年丙子，以朝鮮炮擊雲陽艦事，命森有禮請總理衙門以書告朝鮮勸修好。有禮又往保定謁北洋大臣李鴻章，鴻章飲之酒，而縱談曰：「平秀吉想是千古偉人，然朝鮮之役，前後七年，明以朝鮮為我國藩籬，在所必爭，致喪師糜餉，兩受其害。」有禮曰：「朝鮮果為中國藩屬否？」鴻章曰：「此天下萬國所共知，且《條規》中既載之。」有禮曰：「《條規》中何嘗及此？」鴻章曰：「兩國所屬邦土，非指朝鮮諸國而何？俟他日條約補為注明可也。」有禮因曰：「朝鮮屢拒我國書，今又無端擊我兵艦，我國是以有征韓之議。」鴻章曰：「朝鮮誤於不知耳，且亞細亞洲宜合縱連衡，外禦其侮，何可以兄弟之國日尋干戈。苟或興師，中國亦豈能袖手旁視。以大

⁹⁹ 〈對鮮政策三箇條伺ノ件〉(明治3年4月，日缺)，參見〈朝鮮國トノ通交ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期3年第3卷(東京：日本外交文書頒佈會，1955年)，頁144-145。「策文」漢譯部分參照張啟雄：〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉，同前揭，頁36。

字小，願貴國熟圖之。」鴻章又取筆書「徒傷和氣，毫無利益」八字示之。¹⁰⁰

類似的激辯，亦記錄在《清季外交史料》當中：

總理衙門：查朝鮮為中國屬國，隸即屬也。既云屬國，自不得云不隸中國……朝鮮實中國所屬之邦之一，無人不知……合照修好條規所屬邦土不相侵越之意，彼此同守。

森有禮：貴王大臣所以引條規所屬邦土不相侵越之意者，蓋就將來我國與朝鮮交涉，凡有該國政府及其人民向我所為之事，即由貴國自任其責之謂也。若謂不能自任其責，雖云屬國，徒空名耳。¹⁰¹

總理衙門：朝鮮為中國屬國，中外共知，屬國有屬國之分際，古今所同。朝鮮實中國之邦之一，即中國之自任也，豈得謂屬國為空名？豈得謂於條約無所關係？

森有禮：其所自任者果何事實……其不空名之實似亦不曾見。¹⁰²

總理衙門：修其貢獻，奉我正朔，朝鮮之於中國應盡之分也；收其錢糧，齊其政令，朝鮮之所自為也，此屬邦之實也。紓其難，解其紛，期其安全，中國之於朝鮮自任之事也，此待屬邦之實也。不肯強以所難，不忍漠視

¹⁰⁰ 黃遵憲：《日本國志》上卷卷6〈鄰交志〉上三，頁150。

¹⁰¹ 〈總署覆日使聲明朝鮮為我屬國照會〉，〈日使覆總署朝鮮雖中國屬邦徒係空名照會〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷4，頁35。

¹⁰² 〈附日使致總署聲明朝鮮不能承認為中國屬邦照會〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷5，頁2-3。

其急，不獨今日中國如是，伊古以來所以待屬國皆如是也。¹⁰³

森有禮：高麗與印度同在亞細亞，不算中國屬國。

李鴻章：高麗奉正朔，如何不是屬國？

森有禮：各國都說高麗不過朝貢受冊，不收其錢糧，不管他政事，所以不算屬國。

李鴻章：高麗屬國幾千年，何人不知？和約上所說所屬邦土，土字指中國各直省，此是內地，為內屬，徵錢糧管政事；邦字指高麗諸國，此是外藩，為外屬，錢糧政事向歸本國經理，歷來如此，不始自本朝，如何說不算屬國？¹⁰⁴

森有禮取日方慣用的「名」、「實」標準去回敬中方，顯然有依「國際法」來切割「宗藩」關係之用意在。可當總理衙門對照「公法」已有所妥協，即「臣等查朝鮮雖隸中國藩服，其本處一切政教禁令，向由該國自行專主，中國從不與聞。今日本國欲與朝鮮修好，亦當由朝鮮自行主持」的時候，¹⁰⁵森有禮卻反而未將「公法」放在眼裡：

森有禮：據我看來，和約沒甚用處。

李鴻章：兩國和好，全憑條約，何說沒用？

¹⁰³ 〈附總署覆日使聲明朝鮮係中國屬邦照會〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷5，頁3。

¹⁰⁴ 〈照錄李鴻章與森有禮問答節略〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷5，頁6。

¹⁰⁵ 〈總署奏日本使臣來稱欲與朝鮮修好摺〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷4，頁32。

森有禮：和約不過為通商事，可以照辦。至國家事只看誰強，不必盡依著條約。

李鴻章：此是謬論，恃強違約，萬國公法所不許。

森有禮：萬國公法，也可不用。

李鴻章：叛約背公法，將為萬國所不容。因指桌上酒杯告鄭署使云：和是和氣，約是約束。人的心如這酒杯圍住了這酒，不教泛溢。

森有禮：這和氣無孔不入，有縫即去，杯子如何攔得住？¹⁰⁶

清廷對朝鮮藩屬屬性的「自明」式說辭，與談及琉球甚至臺灣時的講法，本來就看不出太大的差異，可總理衙門一句「今日本國欲與朝鮮修好，亦當由朝鮮自行主持」的表態，卻給日本的對韓行動，留下了口實。由於上一輪日本「完勝」中國後日方已瞭解了清朝的底細，因此，受教於俾斯麥的「實力＝權力」論，遂開始在日本的對華關係中迅速發酵，儘管礙於西方壓力，日本乃不得不在形式上履行一個程式。1876年，日本軍在炮艦的威逼下，迫使朝鮮與之簽訂了《日朝修好條規》即《江華島條約》。這一看似與《中日修好條規》頗為形似的日韓「對等」條規，既躲開了來自西方的國際法譴責，也初步切斷了中朝間長達五百年之久的宗藩紐帶。而朝鮮的自立卻意味著，從此朝鮮半島發生任何事情，中日雙方均可以對等的身份同時過問，而這種國際法意義上的中日關係，到1884年的「甲申政變」後，也終於獲得了切實的體現：這一年的十二月，在日本的鼓

¹⁰⁶ 〈照錄李鴻章與森有禮問答節略〉，參見〔清〕王彥威輯：《清季外交史料》卷5，頁5-6。

動下，由金玉均「獨立黨」所發動的「外結日本，內行改革，聯日排清，脫離中國，宣佈朝鮮獨立，實行君主立憲」¹⁰⁷之反清獨立運動正式爆發。運動雖然遭到了袁世凱的鎮壓，但 1885 年四月日本派伊藤博文與李鴻章簽訂的《天津會議專條》（亦曰《中日天津條約》），卻明確規定：從此兩國出兵朝鮮須互相通知。這就使日本與中國的對等事實，又進一步在朝鮮問題上再度獲得確認。當在國際法招牌下日本的上述行動一次次得手後，《天津會議專條》裡中日對朝「權利均等」說所埋下的伏危，還終於在十年後轉型為中日《馬關條約》。中國在「甲午戰爭」中的「完敗」，¹⁰⁸使日本對臺灣的所屬問題便不再依賴大久保利通的唇焦舌敝，它只需要國際法中的另一個規定——戰敗者割地，就已經足夠了。而日本的行動慣性和力度還在於，1910 年，日本像「處分」琉球一樣，把朝鮮半島三千里江山亦一口吞下。明治天皇先後施之於琉球和朝鮮的「冊封敕誥」，還隱現著對前近代東亞宗主國的惡意報復和巨大反諷——畢竟，中國在「興滅繼絕」理想下未曾也不想實現的「藩屬」內附局面，儼然在國際法的旗幟下由日本實現了。而反觀這段歷史時還不難發現，琉球問題、朝鮮問題和臺灣問題，說到底，亦不過是一個問題的先後步驟而已。近代以來日本的變異及其系列行動，終於使虛實參半的「華夷秩序圈」被徹底解構；而李鴻章所謂「三千年未有之大變局」，亦終於在東亞地區變成了不爭的現實。

然而，人們或許更應該注意另一個足以構成東亞地區歷史性轉折的國號變更事實，即確立於《天津會議專條》與《馬關

¹⁰⁷ 金玉均：〈朝鮮改革意見書〉，載《金玉均全集》（서울：亞細亞文化社，1979 年），頁 110。

¹⁰⁸ 拙稿：〈甲午戰前清朝內治環節的關失與戰後中日落差分析〉，《社會科學戰線》，2014 年第 10 期。

條約》之間、標誌日本正式凌駕於東亞地區的最高級別的自我封號——「大日本帝國」。這一從 1889 年到 1945 年間一直被使用的日本新國號，源自於所謂〈大日本帝國憲法〉，即：「第一條 大日本帝國，由萬世一系之天皇統治之；第二條 皇位依皇室典範所定，由皇男子孫繼承之；第三條 天皇神聖不可侵犯；第四條 天皇乃國家之元首而總覽統治權，依此憲法之條規執行……」。¹⁰⁹這意味著，當日本自認為已在東亞世界顧盼自雄時，這份 1889 年二月十一日生效的〈大日本帝國憲法〉，終於幫助它自生自滅了一個不可一世的「帝國」。從「脫亞」到「征亞」，由「大日本帝國」所鉤織出來的「 $\therefore J=E$ ， $\therefore J>C$ 」構圖，亦終於讓日本「完成」了其志在超越東亞乃至亞洲全域的「自中心化」過程。這一「去中心化」的「中心化」行動，甚至徹底到必須清除受傳統中華世界影響下的正朔、服飾乃至「歲時文化」。毋庸諱言，對琉球與朝鮮民間生活方式的漢俗排斥，曾引發過激烈的反彈；而日本民俗學家所注意到的「新嘗祭」、「大嘗祭」等歲時文化之時間錯簡現象，也被日本人自己指斥為「變態之物」。¹¹⁰當然，這些「變態」的事物，更多發生於日本政治家們所理解的「近代化」標準下，哪怕只是表面上的相似亦甘之如飴。明治政府為了迅速凌駕於東亞各國之上，希望盡可能快地將自己變身為西方式的「國民國家」。為此，「那些嫌惡自己過去和它的價值的人，鼓吹全盤接受外國的東西，他們說：『日本必須再生，以美國為母，法國為父。』」來源於當時盛行的社會達爾文主義的學說，建議日本人應該通過異族婚姻吸取高級的血液流

¹⁰⁹ 〈大日本帝國憲法〉，日本近代思想大系 9《憲法構想》（東京：岩波書店，1989 年），頁 430。

¹¹⁰ 柳田國男：〈大嘗祭二関スル所感〉，《柳田國男全集》13（東京：筑摩書房，1990 年），頁 713。

入自己的血管。這種建議居然得到像井上和伊藤這樣高層政治人物的短暫支持。日本語言的改良，甚至於作廢，也被認為是『進步』的需要。狂熱地採用西方辦法，使他們攻擊日本過去的一切。日本的政府、藝術、文學、哲學都被認為是愚昧無知、野蠻文化的產物。對許多人說來，西方的做法成為不可抗拒的時尚。他們勁頭十足地穿上西服，戴上西式帽子，留起頭髮，戴上手錶，撐上傘，學著吃肉……。」¹¹¹甚至連建築和外觀看上去與近代化相逼尚的街道規劃，也都悉數進行了歐化式的模仿和移植，如銀座經濟區和千代田官廳街等不一。¹¹²效果當然十分明顯，隨著明治政府文治武功的日趨顯赫和成功變身，日本終於在不長的時間內便贏得了歐洲國家的重視：不但成功地修正了不平等條約，還在 1894 年七月十六日與當時世界頭號帝國英國締結了《日英通商航海條約》（簡稱《日英新約》）。其意義，正如英國外交大臣金伯利（Lord Kimberley）在《日英新約》簽署後的賀辭裡所說：「該約之性質對日本而言，比打敗清國大軍還要優越得不知凡幾！」¹¹³當然，伴隨著日本的不斷「變異」及其對外衝擊，其舊日的鄰國和地區也次第發生了一連串被動甚至悲慘的「變局」。當日本所發動的系列對外兵燹已使東亞世界的「表達」變得十分艱難時，潛伏於東亞戰事背後的事實與邏輯隱情，便有了進一步鉤沉和再確認的必要。需要反思的是，當「明清鼎革」之際誇大「華夷變態」烈度以自封其「中華」正統地位時，當「牡丹社事

¹¹¹ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁 222。

¹¹² 韓賓娜：〈東京都與日本近代資本主義的都市建設——兼談日本近代化變革的非徹底性〉，《東北師大學報》，2007 年第 4 期。

¹¹³ 〈對英談判終了二付衷情披瀝ノ件〉（明治 27 年 7 月 19 日），參見〈條約改正二閱スル件——對英交渉〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 27 年第 27 卷第 1 冊（東京：日本外交文書頒佈會，1953 年），頁 113。

件」後又竭力用「民族國家」來否定「華夷」價值、肢解中國版圖以彰顯其「近代」文明屬性時，日本所製作的一系列設計，事實上已在歷史的演繹中給自身的變化作出了「變態」的定位和安排。「回到江戶」，這一在戰後日本流行甚廣的思想和輿論之所以應引起人們必要的關注，至少是因為那個時代的人們在「思想」和「行動」上，還只能選擇前者；而「小日本」（船曳健夫語）框架下江戶幕府設置於中日之間的「政治隔離牆」和「價值隔離牆」，其對內作用可能很大，但對外影響卻十分有限。

第七章

東亞戰事背後的事實與邏輯隱情

從 1592 年到 1945 年，日本在東亞地區發動了數次戰爭。由於這些戰爭時跨前近代和近現代，加之我們已慣常於以時代性質來判斷戰爭性質，因此，雖說對每次戰爭原因的分頭探索和個案討論均不乏仔細，¹但戰爭之間所固有的內在連續性，也不時被人為劃定的時代獨立性所切斷。當每個研究結論的相加之和並不等值於歷史本身、甚至與歷史文脈齟齬橫生時，一個綜合而連貫的觀察視角，或許能給相關研究工作提供某種有意義的啟示。值得注意的是，「二戰」後相對和平的東亞國際環境，已開始把關於數次戰爭的規律性反思課題，提交到研究者的案頭：不僅七十餘年的歲月沉積和國際交往，給人們提供了可以長期思索和靜物觀察的時間與空間，而且埋藏於數百年來複數戰爭背後的深層邏輯關聯，也在這種觀察和思索中逐漸露呈。由於以往戰爭間的「筆斷意連」現象更多觸及了歷史的因果和本質，而且逐漸公開的歷史記錄也為這一本質的發掘提供了大量的第一手資料，因此，在東亞局勢風雲再起和區域走勢撲朔迷離的今天，鉤沉戰爭與戰爭之間的邏輯隱情，亦將有助於人們對東亞問題的整體認知和規律性把握。

¹ 參見鄭樸生：《明・日關係史の研究》（東京：雄山閣出版，1985 年）；西里喜行：《清末中琉日關係史の研究》（京都：京都大學出版會，2005 年）；岡本隆司：《馬建中の中國近代》（京都：京都大學學術出版會，2007 年）；戚其章：《甲午戰爭史》（北京：人民出版社，1990 年）；朴宗根：《日清戰爭と朝鮮》（東京：青木書店，1999 年）；筒井清忠編：《新昭和史論：どうして戦争をしたのか》（東京：株式會社ウエッジ，2011 年）等。

第一節 日本方面關於戰爭理由的矛盾陳述

讓日本國一氣躍居東亞舞臺中心的歷史性事件，莫過於「甲午戰爭」（1894-1895）和「日俄戰爭」（1904-1905）。由於這兩次對外軍事行動不僅打敗了亞洲第一大國，也打敗了世界第一領土大國，因此，在日本國的歷史記憶中，這無疑已凝結成大和民族前所未有的光榮。事實是，不僅拜謁伊藤博文故里和馬關（下關）的日本民眾至今絡繹不絕，謳歌「日俄戰爭」的《坂上之雲》（《坂の上の雲》，司馬遼太郎），亦反覆以小說和電視劇的形式在日本熱銷熱播不已。

然而，無論是當時的政界、軍界、輿論界，還是後來的學術界，日本方面在談及發動這兩次戰爭的理由和根據時，均表述得矛盾重重，甚至自相抵消。「甲午戰爭」因朝鮮而起，這是常識。可當說到這場戰爭為什麼會因朝鮮而起時，人們卻很難從日方關於戰爭動機及其最直接觸媒的「史實」陳述中，求出一般性共識。通常說來，「征韓論」之始作俑者，是明治維新的早期元勳西鄉隆盛（1828-1877）。通行於教科書層面的結論說，西鄉的「征韓」（1873）名目，緣於明治政府對朝鮮繼續「鎖國」、不與交通甚至仇視日本等政策的不滿。²而進一步的「邏輯」還被表述為：如果朝鮮不開國，日本不但無法以近鄰聯盟的方式來共同抵禦西方，甚至連自國的獨立狀態亦無法確保。³可結果卻如人們所熟知的那樣，是「征韓派」（又稱「外征派」）的下野和「內治派」的勝出。理由是，日本應按照西方的模式實行內部近代化改革而不是對外擴張。持這一觀點者，有岩倉具視

² 佐藤信等：《詳說日本史研究》（東京：山川出版社，2008年），頁340。

³ 井上壽一：《日本外交史講義》（東京：岩波書店，2003年），頁17。

(1825-1883)、大久保利通(1830-1878)和木戶孝允(1833-1877)等人。然而，明治政府時過不久的對朝武裝行動，卻不僅令人錯愕，還使「內治論」的標榜者們迅速走向了自己的反面。1875年，反對西鄉「征韓論」的大久保和木戶等人，為了敦促朝鮮「開國」（這本是西鄉當年主張征韓的堂皇理由之一），竟以炮艦相逼，在通過《江華條約》（《日朝修好條規》，1876）達成朝鮮開國目的的同時，復將當年美國人強加給日本的不平等條款，依樣畫瓢般地壓給了朝鮮。可這樣一來，西鄉的下野原因與朝鮮的被迫開國之間，儼然已構成了某種反諷。由於其反諷程度讓人難以接受，所以，不但與西鄉「肝膽相照」的勝海舟（1823-1899）亟欲給老友平反，⁴江華島事件後西鄉寫給友人的信箋還一度讓人感到，西鄉似乎並不比大久保等人更像「征韓論」者。⁵然而，問題顯然並非如此簡單。人們注意到，下野後與政府分庭抗禮並引發「西南戰爭」的西鄉隆盛，在死後第12載的1889年，竟被明治天皇以所謂「大赦」的方式和「大政復古大功臣」的理由恢復了名譽，並再封為「正三位」。⁶明治政府這一戲劇般的轉變，極大的可能是出於天皇本人的意志。黑龍會所輯《東亞先覺志士記傳》稱，早年，明治天皇曾對西鄉有過「適當處置韓國問題」的面諭，甚至還有「委任汝總典韓國事」的授命。⁷1873年西鄉擬親為赴韓使節並準備不惜武力、敦促朝鮮「開國」的決定，雖不能說就是在貫徹天皇的命令，但

⁴ 雜賀博愛：《大西鄉全傳》第5卷，大西鄉全傳刊行會編（東京：柳原書店，1939年），頁511-518。

⁵ 〈篠原冬一郎への書〉（明治八年十月八日），大西鄉全集刊行會編：《大西鄉全集》第2卷（東京：平凡社，1927年），頁842-844。

⁶ 小川原正道：《西鄉隆盛》（中公新書）（東京：中央公論新社，2007年），頁227。

⁷ 黑龍會編：《東亞先覺志士記傳》上卷（東京：原書房，1974年），頁44。

倘無最高權威的默許甚至支持，西鄉的「征韓」態度顯然不可能如此執著甚至頑固。所以有學者指出，稱西鄉的主張與天皇的「征韓」意志全無關聯，反而與史實不符。⁸這種說法，在有助於解開「征韓派」與「內治派」殊途同歸「謎團」的同時，還給研究者留下了進一步追問的餘地：如果天皇的意志是這種合流的終極原因，那麼天皇何以會形成如此意志？

按照「鄰邦倘不開國和獨立，日本便無法實現共同抵禦西方列強進而保障自國獨立」這一日方「邏輯」，清朝似乎也應該以「一葦之航」的理由，進入到它所期待的「區域主義」秩序中來。而且，由於在日本眼中清朝的落伍程度絕不亞於朝鮮，因此明治政府認為，有資格主導這一新的區域秩序者，自然是率先實現了近代化的日本。只是，要實現這些想法，兩個前提的預設似不可或缺：一是區域連帶意識，二是進化蒙昧落差。日本的「大亞洲主義」和「文明野蠻論」，於是乎在上述預設下開始了看似合乎邏輯的展開。

「大亞洲主義」的想法和實踐，緣起於「西力東漸」之初清、日、韓三國的相似遭遇和日本與清、韓間所謂「東亞一體」的虛實關聯。前者，展開於「鴉片戰爭」後的《南京條約》（1842年、中英）、「佩里來航」後的《神奈川條約》（1854年，日美）和「異樣船」引發的「丙寅洋擾」與「辛未洋擾」（1866-1871，朝法、朝美）；而後者，則催生於厄運與共者的地緣親緣感受。亦即，西人的來犯，不但使發生同類遭遇的三個國家在視覺上產生了空間上的連帶感，也易於在情感上觸發共命運的親近感。歷史上曾經有過的「中華文化圈」，無疑還通過某種回憶的方式在不時提示著上述感覺。這或許能幫助人們理解，為什麼

⁸ 琴秉洞：《耳塚》（東京：二月社，1978年），頁141。

清朝第一位駐日公使何如璋會與日本「興亞會」的主將曾根俊虎有過「同文同種」、「唇齒相依」的傾情深談，⁹勝海舟又何以稱「朝鮮乃昔日的老師」¹⁰以及明治期史論家山路愛山為什麼會說出「朝鮮才是把支那和印度的學術技能與道德宗教傳播給日本的最古大恩人」等話來。¹¹這大概也是所謂「古典亞細亞主義最初是作為民間的一種理想主義而被提倡的」一類感受之所自出。¹²但是，以日本人為核心組建而成的相關組織，卻以漢語、韓語學習為形式，以加深瞭解為標榜，以「睦鄰」、「提攜」為號召，開始了對清朝、朝鮮等國遠不止於瞭解層面的實地踏查和情報採集工作。因所作所為有些過分，並且言行不一現象越積越多，¹³所以，時任《循環日報》主編的王韜，曾對「興亞會」的複雜構造及其名實乖離行為做過如下評論：「日人創立興亞會，其志則大，其名則美，而勢事之難處，意見之各殊，則非特等於無補空言，且將類於陰謀詭計也。今日本無端而構釁臺灣，蓄謀殲滅琉球，則其所謂睦鄰者，蓋可知矣。即繁稱博引，援古引今，欲維時局，其誰信之？」¹⁴這意味著，「構釁臺灣」¹⁵與「殲滅琉球」¹⁶等「內治派」的系列行動，與所謂「外征派」

⁹ 《興亞會報告》第2集（東京：1880年4月）。

¹⁰ 勝海舟：〈朝鮮は昔お師匠様〉，《氷川清話》（東京：講談社，1973年）。

¹¹ 山路愛山：〈敬愛なる朝鮮〉，《平民新聞》（週刊）第32號（1904年6月19日）。

¹² 王屏：《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004年），頁25。

¹³ 戚其章：〈近代日本的興亞主義思潮與興亞會〉，《抗日戰爭研究》，2008年第2期。

¹⁴ 王韜：〈興亞會宜杜其弊論〉，興亞會編：《興亞會報告》第12集，明治13年11月15日，頁8。

¹⁵ 〈臺灣生蕃討撫一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期7年第7卷，頁1-338。

¹⁶ 〈琉球所屬二閩シ日清兩國紛議一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期12年第12卷，頁176-200。

之間，事實上已不分軒輊。王韜的話，其實只說出了日人言行矛盾的一點苗頭，¹⁷日本策動的朝鮮「甲申政變」以及由這一政變所引發的清日摩擦乃至戰爭，才使上述苗頭日益顯在化。這一點，清駐日公使黎庶昌看得真切。他曾對日人宮島誠一郎說：「此次朝鮮之事似易了結，所關要者在以後之措置耳。貴國本擬朝鮮以獨立而又越海駐兵，非朝人所心服。僕之私意，以為貴國以後應不干涉朝事。」¹⁸而「甲申政變」直接發起人金玉均（1851-1894）的上海遇刺事件，也無法不讓人懷疑日方冷遇甚至軟禁金氏的真實意圖。¹⁹

福澤諭吉（1835-1901）對「甲申政變」的高調介入和迅速易轍行為，令人矚目。政變失敗後，曾為此花費過大量心血的福澤所受到的刺激和打擊不可謂小。於是，「策反」不成轉而「貶損」和「拋棄」，就成了福澤可以理解的轉向和「脫亞論」出臺

¹⁷ 繼「興亞會」之後陸續成立的「東洋學館」和「日清貿易研究所」特別是後者，其所培養的「人才」，是東亞聯盟理想，東亞領袖意識和東亞征服理念的混合體（如以日本為主導實現東亞文武聯手的「第一天職」和拯救朝鮮，膺懲清國，改造清國的「第二天職」等），而且在日後的「日清戰爭」中，他們還被軍隊所徵用且最大限度地被利用。見伊東昭雄：《アジアと近代日本》（東京：社会評論社，1990年），頁291-293。

¹⁸ 伊原澤周：《從「筆談外交」到「以史為鑒」：中日近代關係史探析》（北京：中華書局，2003年），頁36-37。

¹⁹ 〈金玉均暗殺一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期27年第27卷第1冊（東京：日本外交文書頒佈會，1953年），頁482-492。金玉均在日本的敘事中被指稱為朝鮮的開化派政治家和思想家。金曾與福澤諭吉過從甚密，並在福澤的援助下，籌謀朝鮮的國政改革。1884年末，乘清法戰爭混亂之機，金玉均發起了推翻「事大黨」的內部政變，以期排除清國的對朝影響。失敗後逃往日本，不料竟長期遭受明治政府的冷落，度過了近十年的軟禁生活。朝鮮知此，遂遭洪鐘宇將金氏誘至上海殺害。金氏遇害後，日本國內反而頻繁舉行追悼活動，藉以彈劾清朝政府，並演變為「日清戰爭」的導火線。參見伊東昭雄：《アジアと近代日本》，頁44-45。

的邏輯根據之一。²⁰然而，倘據此即稱福澤不再關心東亞，便無法理解他所獨創的由「脫亞」而「征亞」這一看似悖論的自我邏輯圓通。該邏輯顯示，在「文明」改造「野蠻」這一新的國際通則面前，清國和朝鮮無疑是冥頑不靈的「野蠻」國象徵。由於「野蠻」的持續存在違背了國際通則，因而清、韓才需要改造、破壞甚至武力打擊。似乎只有這樣，才可促其「覺醒」，逼其「進步」。在如此「善意」的安排下，「脫亞」也就意味著追隨「文明」，而「征亞」便成了改造「野蠻」的義舉。這一權威借手段和妖魔「支·韓」的邏輯，曾收到過出人意料的效果：它不但給日本在該地區的全部行動賦予了所謂正當性與合法性，還使被侵略國的部分開明人士亦紛紛自認落伍、自解武裝，甚至在日本的策劃下發動內部政變。而且，還有一個更大的「意義」顯然被研究者忽略了——福澤的構圖，彷彿使迄今日本在東亞問題上南轅北轍的言行矛盾，從此不復存在。可是，這位曾被東亞各國奉若神明的開化大師，為什麼在「甲申政變」後變得不再斯文？為什麼在「甲午戰爭」爆發前十年即開始鼓動日本政府對清用兵且戰事發生後其私人捐款額又高達全日本第二？何以曾經是國際主義者和普世價值化身的人物竟也如此眷顧誰是東亞的主宰這一區域問題？

清朝在「甲午戰爭」中的敗北，給日本的東亞焦慮，帶來了一定程度的緩解。至少在形式上，日本覬覦朝鮮時的傳統阻礙力量，已被明治兵艦首次逼退。而且，《馬關條約》對臺灣和遼東半島的割占，不但初步確立了日本的東亞霸權地位，也造成了牽制清朝使其無力關心本土外圍命運的客觀效果，從而給

²⁰ 福澤諭吉：〈脫亞論〉，日本近代思想大系 12《對外觀》（東京：岩波書店，2000年），頁 312-314。

日本的對朝獨佔政策安上了又一道保險。但是，「西力東漸」所帶來的複雜局勢，已極大地限制了日本在東亞任意行動的可能性。換言之，隨著裹挾歐美利益的「條約體系」在全球的蔓延，區域問題已不可能再任由區域內某一個國家來獨斷，而是決定於列強之間的勢力是否均衡。一旦這種均勢被打破，接踵而來的西方干涉和強力介入，也就在所難免。「甲午戰爭」中初嘗勝果的日本旋即遭遇俄、法、德打擊的「三國干涉還遼」事件，²¹證明了這一點，儘管日本對干涉活動的主要發起者俄國從此深懷怨恨。

俄國招來怨恨，是因為它不但危及了與日人「主權線」相依存的「利益線」——朝鮮，²²還在於其干涉還遼行動把甲午戰後劃歸日本的遼東權益轉移到自己手中。遼東乃清朝東北之一部分，遼東問題本身，即表明日本與俄國的爭奪範圍早已溢出朝鮮，延及「滿洲」。於是，為了確保朝鮮的「獨立」並切實攫取東北權益，俄國因素，便必須被排除才行。但由於上面所提到的列強間均勢問題，日本須首先得到時為全球第一帝國的英

²¹ 〈三國干涉一件〉、〈遼東還附一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 28 年第 28 卷第 2 冊（東京：日本外交文書頒佈會，1953 年），頁 1-222、464-552。

²² 山縣有朋：〈外交政略論〉，日本近代思想大系 12《對外觀》，頁 81-86。清朝戰敗後，與清脫離了「宗藩」關係的朝鮮王室（「割斷附依清國慮念，確建自主獨立基礎。」參見〈附屬書〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》第 28 卷第 1 冊，東京：日本外交文書頒佈會，1953 年，頁 379），寧可轉事俄國，亦不肯為日人附庸。1895 年 10 月，在日本參與策劃下，親俄反日的朝鮮王妃（閔妃）遇害，旋即建立起來的大院君親日政權亦旋即崩潰（參見〈王城事變〉，同上，頁 491-619）。1896 年 2 月，朝鮮國王潛入俄國公使館，並在俄的支持下建立起新的親俄政權。參見〈朝鮮國王露國公使館へ播遷一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 29 年第 29 卷（東京：日本外交文書頒佈會，1954 年），頁 682-727。

國的支持，因為它知道，英國為了確保其在遠東的利益，也著實需要有個東方強國幫助它去遏制俄國勢力的無限南擴。結果日本成功了。它不但順利地與英國結成了「日英同盟」(1902)，還通過第一次《日英協約》，使它在清、韓的權益正式得到了英國的認可，甚者還獲得了在第三國介入情況下英國方面的武力援助承諾。²³1904年，日俄戰爭爆發。日本的勝利，不但一報俄國干涉還遼之仇，更使清朝以外能夠妨礙日本在朝權益的另一個大國，從此也不再構成妨礙。而這時，也只有這時，日本保護朝鮮「獨立」的真實目的，才首次和盤托出。1910年八月二十二日，隨著《韓國併合條約》的簽署，日本以外的國家再行染指朝鮮的可能性，暫且化為烏有；²⁴而韓國皇帝也從此被明治天皇降格冊封為「李王」。問題是，朝鮮為什麼會被日本強征為自己的「利益線」？其冊封韓皇的行為，又究竟根植於怎樣的歷史邏輯和文脈？

日本此前為獨佔朝鮮與俄國締結的「滿韓交換」協議，²⁵不但不表明日本對「滿洲」無所關心，相反，朝鮮問題解決後的下一個欲望指標，恰恰就是「滿洲」。日本這一對俄權宜策略，

²³ 〈第一回日英協約締結一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 35 年第 35 卷（東京：日本外交文書頒佈會，1957 年），頁 1-152。

²⁴ 〈日韓條約締結一件：韓國併合關係〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期第 43 年第 43 卷第 1 冊（東京：日本外交文書頒佈會，1962 年），頁 659-728。

²⁵ 日韓併合前，俄國並不想放棄其在朝鮮的部分權宜。日本不甘，知俄國對清朝東北垂涎良久，遂派小村壽太郎公使和山縣有朋外相與俄國討價還價，所簽協定達成了各取所需的「滿韓交換」目的。參見〈朝鮮二閱スル日露協約雜件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期 29 年第 29 卷（東京：日本外交文書頒佈會，1954 年），頁 728-842。

早就被美國人冷眼窺破；²⁶而日本對俄戰爭的勝利，也剛好給日本獨佔下一個目標——「滿洲」，創造了前所未有的條件。這不單使干涉還遼後俄國的遼東權益和長春—旅順間的南滿鐵道修築權及其附屬權益悉數轉手日本，還使驅逐日本租借地外的俄羅斯在滿駐軍，成為可能（《朴茨茅斯協定》，1905）。不寧唯是，作為「第一次世界大戰」戰勝國的日本，還在1915年向北洋政府提出了足以滅亡中國的「二十一條」。雖然大隈內閣的無理要求不可能獲得實現，但「日俄戰爭」後日本的一連串舉動，卻把它的更大欲望對象，昭昭然揭諸天下。惟此，當俄羅斯內部爆發革命時，日本為增大與俄國爭奪「東支鐵道」管理權和「滿洲」權益的籌碼，遂於1918年（大正7）出兵西伯利亞，且遲遲不肯撤兵，直至1922年敗退。²⁷此間，為取得歐洲列強的信任，以求在列強博弈中實現其在華利益的最大化，日本還在1920年加入了總部設在瑞士、以維護世界和平為招牌的國際性組織——「國際聯盟」（League of Nations）。²⁸蘇俄可能構成的新

²⁶ 1909年，美國為了抑制「日俄戰爭」後日本在「滿洲」勢力的擴大趨勢，由國務長官諾克斯提出「滿洲鐵道中立化」一案，旨在通過國際聯合銀行收購「滿洲」鐵道後，將所有權移交給清朝。因此舉涉及到日本，俄國的直接利益和英國在遠東的間接利益，遂形成了日、俄、英與美、德之間的意見對峙局面。不久，日本利用與俄、英間的暫時一致立場，徵得了俄、英兩國對「日韓併合」行動的默許。參見〈米國ノ滿州鐵道中立提案一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期42年第42卷第1冊（東京：日本外交文書頒佈會，1961年），頁722-738。

²⁷ 參見〈シベリア及東支兩鐵道管理ニ関スル交渉一件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》大正7年第3冊（東京：日本外交文書頒佈會，1969年），頁335-442。

²⁸ 此間，曾以《武士道》一書蜚聲世界的新渡戶稻造（1862-1933），即在該機構擔任了七年之久的「國際聯盟事務局次長」一職。參見〈國際連盟理事会ニ関スル件〉，〈國際連盟總會ニ関スル件〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》大正9年第3冊上卷（東京：日本外交文書頒佈會，1973年），頁93-315。

威脅，復使日本於 1921 年（大正 10）的華盛頓會議上與英、美、法組成了「四國同盟」。²⁹但是，日本對中國日益增大的欲望，也同時招致了歐美國家的側目。作為 1919 年「巴黎和會」所提方案的延續，³⁰美國在 1921 年十一月至 1922 年二月所召集的「華盛頓會議」上，首次系統地推出了關於中國問題的「九國條約」。條約中，美國明確提出了對華政策新原則，即「門戶開放、領土保全」。由於日本有意將中國本土解釋為長城以南地區，於是，日本對「保全領土」原則的認可便意味著既可擁有「滿蒙特殊權益」，亦沒有違背國際公約。換言之，日本接受「九國條約」的一個前提是撤回「二十一條」的核心條款——這似乎表明了日本對「中國本土」的不干涉態度和對歐美壓力的屈從，加之日本的牽強解釋也未能從根本上損害歐美各國的在華利益，於是，列強間的勢力均衡，便最終以中國利益的巨大犧牲而終結。³¹然而，1926 年廣州國民政府所發動的、有蘇聯顧問參與的「北伐戰爭」，卻開始令日本坐臥不安。³²因為這意味著，其垂涎久矣的「滿洲」權益，可能會因為蔣介石的行動和蘇俄的介入而化為泡影。為了給「滿洲」問題定調，1927 年六月，田

²⁹ 〈太平洋ニ関スル四國條約ノ成立〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《ワシントン會議》（上）（東京：日本外交文書頒佈會，1977 年），頁 547-686。

³⁰ 指美國總統威爾遜所提出的 14 條原則，其中包括基於「無兼併、無賠償」，「民族自決」，「禁止秘密外交」和「軍縮」等外交原則的戰後國際體制構想。

³¹ 「九國」指：日、美、英、法、意、中、比、荷、葡。參見〈中國ニ関スル諸問題・中國ニ関スル諸決議ト九國條約ノ成立〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《ワシントン會議》（下）（東京：日本外交文書頒佈會，1978 年），頁 24-235。

³² 〈東三省の政情と易幟問題〉，〈國民革命軍の北伐關係〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期 I 第 1 部第 2 卷（東京：日本外務省，1990 年），頁 200-288、289-336。

中內閣在東京召開了會議，即所謂「東方會議」。³³人們注意到，接踵而來的一系列事件，幾乎都程度不等地帶有這次會議的影子。然而，無論是意在阻止國民政府北伐行動的「山東出兵」（1928）、河本大作製造暴殺張作霖的「皇姑屯事件」（1928）、石原莞爾構陷張學良東北軍而引發的「九一八事變」（1931），還是「關東軍」五個月占領東北全境並擁立溥儀建立「王道樂土」的「滿洲國」（1932）等，卻反而給人造成這樣一種印象：日本國內上起天皇、下到內閣，已悉數被「軍部」和「關東軍」的「獨走」行為所劫持，正惟如此，才不得不對「既定事實」予以默認。³⁴可當這種「不得已」的表白一經被國際聯盟派遣的「李頓調查團」所戳穿，³⁵當「滿洲國」的主權屬於中國的看法已在國際聯盟和美國那裡成為共識時，³⁶特別當關東軍於1933年二月二十三日侵攻熱河、向國際組織故意示威時，³⁷日本政府

³³ 大正10年（1921）原內閣時期曾以「東方會議」名目召開過討論「支那」問題的閣僚成員會議。1927年6月21日-7月7日，田中內閣效此，在東京召開了除閣僚外還包括外務省、軍部、駐華公使、總領事參加的同名對華政策會議。會議提出的《對華政策綱領》，勾勒出了日本決意攫取「滿蒙」和武力侵華之所謂「積極政策」的基本輪廓；其中的所謂「滿蒙特殊論」（芳澤公使等），成為後來日本侵略中國和亞洲的重要理論根據；而會議決定的「山東出兵問題」，還成為日本侵華戰爭容易被忽視的端點。參見〈東方會議〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期I第1部第1卷（東京：日本外務省，1989年），頁1-67。

³⁴ 參見〈滿洲國の成立と日本の承認〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第2卷第1冊（東京：日本外務省，1979年），頁341-651。

³⁵ 〈リットン調査團の動向〉，同上，頁652-989。

³⁶ 〈日中紛争をめぐる米國および各國との交渉ならびに國際連盟における審議狀況〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第2卷第2冊（東京：日本外務省，1980年），頁1-436。

³⁷ 〈國際連盟における日中紛争審議狀況ならびに列國との交渉・熱河作戰の目的について〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第3卷（東京：日本外務省，1981年），頁524。

在二月二十四日的舉動，便具有了事實和邏輯上的雙重不可逆性——這就是所謂「國聯脫退」事件。³⁸然而無獨有偶。1933年十月，希特勒德國亦宣佈退出國際聯盟，而墨索里尼的義大利亦緊隨其之後，宣佈退出。於是乎，一組新的陣營劃定標準，使國際舞臺上最終形成了如下對壘——「民主主義國家」對「法西斯國家」=「國際聯盟—蘇聯—美國」對「德—意—日」。1937年七月七日，日本軍策劃的「盧溝橋事變」，開啟了全面侵華的暴舉，中日戰爭，亦從此全面爆發。回過頭來看，日本發動這場長達八年的對華戰爭，可謂蓄謀良久。這點，僅僅從昭和十年（1935）日本政府和軍隊的一系列行動中，即可窺見一斑。³⁹八年後，中國雖然被列入戰勝國行列，但兩千餘萬生靈的隕落和不可勝計的各類損失，卻給這個國家留下了難以磨滅的深痛巨創。⁴⁰時至今日，普通的中國民眾仍難以找到原諒加害者的任

³⁸ 〈國際連盟における日中紛争審議状況ならびに列國との交渉・日本の連盟脱退を憂慮とのゾルフ博士の談話について〉，同上，頁527。

³⁹ 〈華北における日本軍の諸要求事件（〈梅津・何応欽協定〉および〈土肥原・秦德純協定〉問題を含む）〉，〈華北分離工作〉，〈塘沽停戰協定善後交渉〉，〈華北における日本の權益發展策〉等，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅱ第1部第4卷（東京：日本外務省，2006年），頁320-534。中日戰爭，一般稱「八年抗戰」（自「盧溝橋事變」起）或「十五年戰爭」（自「九一八事變」起）。然而井上清教授認為，「如果非要把『多少年戰爭』作為一個命題的話，還是稱為『十八年戰爭』似乎更恰當一些。日本第一次出兵山東乃是日本政府同一時期在東京召開的『東方會議』之決定，『對支政策綱領』及關東軍司令部『關於滿蒙政策的意見』中所顯示出來的大方針（將滿蒙變為日本事實上的殖民地）付諸實施的第一階段，而其第二階段才是1931年的柳條湖事件，兩者之間有著政治上和軍事戰略上的連續性。因此，我認為自日本出兵山東起的18年間，日中戰爭是一個整體。」參見井上清：〈天皇與日本的侵華戰爭〉，管寧譯，《抗日戰爭研究》，1993年第2期。

⁴⁰ 據不完全統計，八年抗戰期間中國軍民傷亡者約計3000萬人左右。參見周一行：《日本侵華史實錄》（臺中：惠華出版社，1983年）。

何道義根據和情感理由。問題在於，日本對中國的侵攻，為什麼也像對朝鮮一樣被視若當然？石原莞爾憑什麼會提出「滿蒙乃日本生命線」這一彷彿是「自明」的命題？⁴¹為什麼在《昭和天皇獨白錄》中，「日本對中國的一次次侵略，被描述成一件件平平常常、自自然然的事」？為什麼「日本在華的任何動作，只要不引起英美的干涉，不觸發與英美的衝突，就不必有絲毫顧忌」？⁴²

毋庸諱言，在高度複雜的現代國際局勢中，日本國行動根據的自我矛盾處比起近代時分來，似更加突出。它一面令人動容地倡導「東洋一家」、「東亞解放」和「共存共榮」，一面又毫無愧色地侵人疆土、殺人父兄、毀人宗廟；它可以與英國蜜月熱戀，亦可以主動解除「日英聯盟」；它能夠為遏制共產主義蘇聯而參加「四國同盟」，也能做到與蘇聯推心置腹並簽署「互不侵犯條約」；它可以為「世界和平」而加入「國際聯盟」，也能用一聲「再見」便可瞬間「脫退」……。可是，無論日本怎樣一日三變和東奔西突，有一個不易察覺的連貫性卻未曾發生過改變。人們注意到，內田康哉外相為了使「滿洲國」得到國際承認，曾發表過不惜舉國焦土的「焦土外交演說」（1932.8）；⁴³松岡洋右外相為了使日本能獨佔「滿洲國」而不惜「國聯脫退」一事，曾被日本民眾目為「壯舉」，其本人亦一度成為「國民英雄」之象徵（1933.2.24）；⁴⁴至於日本外務省情報部長天羽英二

41 石原六郎等編：《最終戰爭論・戰爭史大觀》（東京：たまいらば，1986年）。

42 張振鵬：〈日本侵華與昭和天皇的獨白〉，《抗日戰爭研究》，1993年第2期。

43 《帝國議會志》第1期第13卷（東京：東洋文化社，1976年）。

44 外交問題研究會編：《松岡外相演說集》（東京：日本國際協會，1941年）。又，岡田益吉：〈滿州事變と國際連盟脫退〉，林正義編：《秘められた昭

為壟斷中國利益而發表的「天羽聲明」，還以「維持東亞和平秩序」乃日本之「使命」的「豪邁」氣概，提出了極力反對國際社會對華援助的「亞洲門羅主義」(1934.4.17)；⁴⁵而將上述趨勢推向邏輯終點的東條英機，則尤其高調地喊出「亞洲民族解放」和「大東亞共榮圈」等口號(1942.1)，甚至不惜「舉國玉碎」，實施最後一搏。⁴⁶所有這些，都極為傳神地記錄了日本國這一不曾變奏的連貫音階，也逐步清晰地勾勒出音階的起伏流向和縈繞範圍。這意味著，對於日本在現代國際局勢中的無數即時反應，恐怕已無法再以一連串雜亂無章的偶然性堆積來理解和對待；而一個更長時段和更大背景的探討，或許才有助於人們去觸及事務的本來脈絡，並從中尋出相應的規律。

第二節 規定明治、昭和走向的「執拗低音」

1868年一月十五日，明治天皇宣佈了他的「國威發揚」意旨：「宜大力充實軍備，光耀國威於海外萬國，以應答祖宗先帝之神靈！」⁴⁷三月十四日，明治天皇再度發表了他的「海外雄飛」大略：「朕與百官諸侯相誓，意欲繼承列祖偉業，不問一身艱難，親營四方，安撫汝等億兆，開拓萬里波濤，布國威於四方！」⁴⁸

和史》(東京：鹿島研究所出版會，1965年)。

⁴⁵ 〈付：天羽情報部長の非正式談話問題〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅱ第1部第3卷(東京：日本外務省，2000年)，頁559-612。

⁴⁶ 〈大東亞共榮圈の建設〉之〈大東亞省設置問題〉，〈大東亞會議〉，日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《太平洋戰爭》第2冊(東京：日本外務省，2010年)，頁1437-1554。

⁴⁷ 明治天皇〈對外和親-國威宣揚の布告〉，日本近代思想大系12《對外觀》(東京：岩波書店，2000年)，頁3。

⁴⁸ 明治天皇〈維新の勅語〉，《列聖全集》之《詔勅集》(下卷)(東京：列

而從 1926 年裕仁天皇即位後所發佈的一系列「詔敕」看，昭和的主張顯然延伸了明治意志，甚至有過之而無不及：「朕賴皇祖皇宗之威靈，繼承萬世一系之皇位，總攬帝國統治之大權，以行踐祚儀式。率由舊章，聿修先德，庶幾無墜祖宗之遺緒。惟以皇祖考叡聖文武之資，恢弘天業。內敷文教，外耀武功，頒千載不滅之憲章，固萬邦無比之國體……（今當）明徵皇祖考之遺訓，繼述丕承皇考之遺志……」；⁴⁹「爾臣民宜騁思神武天皇之創業，使皇圖宏遠，念皇謨之雄深，和衷戮力，日益發揮國體之精華，以致克服時艱，以助國威昂揚，以對祖宗神靈」；⁵⁰「宣揚大義於八紘，以坤輿為一字，實乃皇祖皇宗之大訓」。⁵¹1932 年一月八日，昭和天皇還以日本最高統帥的身份，表彰了關東軍侵佔中國東北之「功績」：「宣揚皇軍威武於中外，朕深嘉其忠烈。汝將士宜復堅忍自重，以此確立東亞和平之基礎，朕有厚望焉！」⁵²在上述「詔敕」中，有這樣幾個共同點值得關注：一是指向性或曰目標性十分明確，即明治與昭和均以「海外雄飛」和「宇內揚威」為職志。其中，明治所奉行的「大日本主義」和昭和著力實踐的「大東亞主義」，名異而實同；二是連續性或曰超時代性特徵非常明顯，兩者似均欲承紹千百年來的「列祖偉業」和「先朝宏謨」，時代的變化和當下的妨礙，在祖訓之

聖全集編纂會，1916 年），頁 147。

⁴⁹ 〈踐祚後朝見ノ儀ニ於テ賜ハリタル勅語〉（1927 年 1 月 9 日），《陸軍省大日記》（東京：日本文部省整理，防衛省防衛研究所藏），陸特-S1-4-28，頁 1375-1379。

⁵⁰ 2600 年紀元節詔書（1940.2.11），《御署名原本》〈御 23258100〉（東京：國立公文館藏）（無頁碼標識）。

⁵¹ 日德意三國條約詔書（1940.9.27），《御署名原本》〈御 23265100〉（東京：國立公文館藏）（無頁碼標識）。

⁵² 〈滿州事變二際シ關東軍ニ賜ハリタル勅語〉，小林龍夫等：《現代史資料》7《滿州事變》（東京：みすず書房，1965 年），頁 337。

「定量」面前只是「變量」，而且是可以藐視的「變量」。三是執著性或曰目的單一性。為了實現鎖定的目標，日本需要採取一切可能的手段，排除一切外來的干擾，然後專注目標，為此甚至舉國玉碎亦在所不惜。這些特徵，無疑有助於我們理解明治和昭和天皇為什麼會分別成為「甲午戰爭」和「中日戰爭」的發動者或追認者，哪怕過程當中他們也曾有過看似「消極被動」實則「怯於冒險」的情緒性波動。⁵³

「八紘一字」能夠成為日本政要思想與行動的自明前提，⁵⁴實際上與歷史上曾經發生的「壬辰倭亂」及其敗退記憶，有著十分密切的關係。從那個時代遺留下來的大量由緒，為我們探索後世難以違拗的深層規定性，提供了令人矚目的原始記錄。

日本歷史學者雜賀博愛，早年在《大西鄉全傳》中談及西鄉隆盛的「理想」時這樣寫道：

⁵³ 1894年8月1日，明治天皇正式發佈〈對清宣戰詔書〉。可《明治天皇記》8月11日條稱：當宮內大臣土方向天皇詢問「奉陵」（將宣戰佈告奉告伊勢神宮及先帝孝明天皇陵）之敕使人選時，天皇竟說：「本次戰爭，原非朕之本意。閣臣等奏言戰爭已不可避免，朕方許之。以此奏告先帝之陵寢，朕甚苦之。」然而讓土方錯愕的是，第二天一早，天皇又高興地將「奉陵」敕使名單遞給了他，其翻覆程度令人匪夷所思（參見井上清：〈天皇與日本的侵華戰爭〉，同前揭）。這種情況，在昭和天皇身上也有過類似的顯現。據他本人說，當初他並不贊成河本大作用那種方式去殺害張作霖，於是事件發生後，他便與田中義一商定，要召開軍法會議，以懲肇事者。不想田中義一竟先諾後否，於是裕仁又責令田中內閣解散。只因河本揚言，倘召開軍法會議懲處他，他就把日本的謀劃大白於天下，軍法會議於是亦取消。這表明，昭和天皇早應瞭解「皇姑屯事件」的內情。參見〈昭和天皇獨白錄〉東京：《文藝春秋》，1990年12月號。

⁵⁴ 在日本，這個口號最早出典於《日本書紀·神武紀》（720年成書），原文為「掩八紘而為宇」。後被「新東亞秩序」和「大東亞共榮圈」的提倡者所利用，並成為給自身行動賦予正當性與合理性的理論依據。

翁之理想，實在於耀皇威於八紘，佈道義於四海。翁大陸經營之大理想，亦實存於此。本欲自膺此大任，橫刀荒原，怎奈時勢不利，事與願違，終化故山之露。⁵⁵

雜賀此書出版於 1937 年五月。兩個月後，中日戰爭全面爆發。這與其說是巧合，不如說是西鄉被恢復名譽以來頻繁掀起於日本的「西鄉熱」中一個小插曲而已。事實上，天皇特赦令下達後，頌贊西鄉的著作就像決堤之洪水般湧向全國，如《日本偉人傳》、《西鄉南洲遺訓》、《西鄉隆盛傳》等不一。而當時流行最廣的，莫過於內村鑒三（1861-1930）的《代表的日本人》。書中，西鄉隆盛赫然名列榜首，而該書的出版時間，則剛好為「甲午戰爭」爆發的 1894 年。內村認為，支配西鄉行為的動力有兩點：一是統一帝國的實現，二是征服東亞。⁵⁶「日韓併合」的 1910 年，是西鄉戰死第 33 周年，也是「西鄉熱」臻於巔峰之年。就在這一年，西鄉開始以「國權論」和「亞洲主義」先覺者的名義受到追捧。石原萬嶽等創作於 1911 年的〈東京銅像唱歌〉中這樣寫道：「朝鮮今我有，堪慰吾翁心！」不寧唯是，由黑龍會編纂的《西南記傳》（1909-1911），還詳細記載了西鄉「征韓論」之顛末，以為西鄉之榜樣力量將大有助於對韓政策之最後決斷。此外，北一輝對西鄉之膜拜，自不待言，頭山滿、內田良平和荒尾精等大亞洲主義者或大陸浪人們，不但以西鄉為偶像，還每每自命為「當代西鄉」！後來，三島由紀夫在《與

⁵⁵ 雜賀博愛：《大西鄉全傳》第 1 冊（東京：大西鄉全傳刊行會編，1937 年），頁 5-6。

⁵⁶ 內村鑒三：《代表的日本人》，鈴木範久譯（東京：岩波書店，1995 年）。原作名為《日本及び日本人（*Japan and Japanese*）》，最早出版於 1894 年，是面向英語世界的作品。參見《內村鑒三英文著作全集》第 2 卷（東京：教文館，2004 年）。

銅像的對話》中這樣感慨：西鄉身上「具有能與日本人內心深處最危險要素兩相契合的美！」——這其實也在某種程度上決定了三島本人的終局。⁵⁷

日本近現代史上經久不衰的「西鄉熱」，凸顯了以下醒目邏輯：西鄉是「大亞洲主義」的先覺者和「八紘一宇」理想的支持者，而這一先覺者和支持者的實踐端點，便是「征韓論」（「外征論」）的推出。於是，對西鄉何以會提出「征韓論」並超常執著其志向的更深層背景探蹟，便成為一個需要關注的大問題。歷史上，西鄉所在的薩摩藩，是一個「征韓」觀念普及並深入到每個角落的地方。這固然與曾為「朝鮮之役」急先鋒的島津義弘（1535-1619）的軍事行動有關，但更與島津氏留給當地乃至全日本的、以「征韓」甚至「征明」為主要內容的「鄉中教育」傳統，密不可分。有研究顯示，無論是「征韓論」的主張者西鄉隆盛還是後來實踐者的大久保利通，也無論是「日清戰爭」還是「日露戰爭」中衝鋒陷陣的軍事指揮官抑或政治指導者，幾乎均程度不等地受到過這類教育。「鄉中教育」，一般被分為五類（講義物、讀物、輪讀物、軍事讀物、暗誦物）。其中，「暗誦物」（伊呂波歌、虎狩物語、歷代歌）中的三分之二內容，都與朝鮮征伐有關。「虎狩物語」說的是為了給豐臣秀吉奉上藥用的老虎肉，島津義弘父子親率部隊到「赤國」（朝鮮「全羅道」）昌原附近的山中去射殺老虎。這個故事用了一千餘字，詳細描述了島津手下與老虎搏鬥的場面和死傷的情景。而「歷代歌」則用了很大篇幅，刻畫了島津義弘、島津家久（1576-1638）等人在「征韓」過程中的「武威」形象，還專門給諷詠者提出了背誦並牢記「朝鮮八道」的要求。

⁵⁷ 小川原正道：《西鄉隆盛》（東京：中央公論新社，2007年），頁230-239。

除此之外，「鄉中教育」還通過舞蹈的方式，強化「征韓」記憶，諸如「栗野舞蹈」（「栗野踊り」）等不一。而最為殘忍的教育方式，莫過於刻意培養受教育者狂暴野蠻性格的血腥「課目」，即「割取冷物」（「冷物取り」）訓練。這是要人去搶奪死刑者「生肝」的比賽。比賽規定，獲勝者須以人血灌頂，然後抽刀切取生肝，以此博得喝彩。⁵⁸值得注意的是，明治期「征韓論」的最堅定支持者，剛好出自九州、四國和中國⁵⁹等地。這些地方也恰恰是秀吉侵朝時「七大番隊」將士的主要來源地。經過德川二百餘年的風霜，番隊將領的後人們居然被完好無損地保存下來。這使琴秉洞的下列觀點具有了重要的參考意義，即單純以「毗鄰朝鮮的地理因素」和「外壓轉移的政治意圖」來解釋九州人率先發起的「征韓論」行動，顯然因忽視了當年的歷史因緣而變得十分牽強。⁶⁰

那場幾成「鄉中教育」範本的戰事，發生於 1592 至 1597 年，日本稱「文祿—慶長之役」，朝鮮稱「壬辰倭亂」和「丁酉再亂」，明朝稱「萬曆朝鮮之役」。而埋葬了大量耳鼻的「耳（鼻）塚」，位於今日本京都市，是四百多年前日本軍給朝鮮和明朝帶去過慘烈殺戮行動的最具象徵性的物質遺留。關於耳鼻的數量，有人曾做過以下統計：日本發大軍十六萬人，取朝鮮人首數十八萬五千七百三十八，大明人首數二萬九千十四，共計二十一萬四千七百五十二。現埋於平安城（今京都）東大佛殿旁，築籠土中，上立石塔。⁶¹關於名稱的由來和朝鮮民眾

⁵⁸ 琴秉洞：《耳塚》（東京：二月社，1978 年），頁 138-141。

⁵⁹ 中國，是日本律令制時代的區域指代，包括駿河、越前、出雲和備後地區，略當今日之本州西部，包括岡山、廣島、山口、鳥取和島根地區。

⁶⁰ 琴秉洞：《耳塚》（東京：二月社，1978 年），頁 20-21。

⁶¹ 大河內秀元：《朝鮮物語》（東京：早稻田大學出版部，1913 年）。

的反應，林羅山（1583-1657）這樣描述道：「傾年，朝鮮在陣諸將，報進其斬獲之數。或人以其首級之重，故剽之刵之而遣於京師。秀吉大喜，賞之。自此之後，諸將皆效之，不可勝計也。其獻軍實於秀吉，必曰鼻若干耳若干。秀吉並埋之於洛畔大佛殿邊，號『耳塚』。其後，朝鮮人來貢之時，到塚下，誦祭文而吊之，哭泣曰：此輩是輸死報國者也。」⁶²據研究，「征韓論」被正式提出的前一年，西鄉隆盛、其弟西鄉從道等七十餘人曾與明治天皇一道「西國巡幸」（1872.5.23-7.12），行至「耳（鼻）塚」時曾駐足小憩。⁶³雖不能僅憑這一點就斷言其君臣之間已商定了「征韓」意向，但「巡幸」甫畢的七月十九日，原為「參議」的西鄉隆盛，卻迅速被拔擢為「陸軍元帥兼近衛都督」。從前述黑龍會所輯《東亞先覺志士記傳》中的蛛絲馬跡、明治天皇面對西鄉辭職卻依然保留其「大將」職務的不捨

⁶² 羅山子道春：《豐臣秀吉譜》下（京都：山口市郎兵衛，明曆4年〔1658〕刊）。史載，「耳（鼻）塚」所製造的氛圍甚為可駭，致使西洋人亦膽寒不已。寬政11年（1799）刊佈有一幅荷蘭人觀耳塚的圖繪，上面附有這樣幾句說明：「豐氏西征，計策完凱旋，曾此築京觀。喞蘭人貢太平，猶使遠人肝膽寒。」（秋里籬島：《都林泉名勝圖繪》卷3〈喞蘭人觀耳塚圖〉，京都府立総合數據館所藏）其給朝鮮人民造成的心理傷害十分巨大，直到今天，在日韓國人每年仍在固定的時間前往憑弔，寄託哀思。

⁶³ 距「耳（鼻）塚」約10米處有一通石碑，上面刻有「明治天皇御小休所明治五年五月三十日」字樣。據琴秉洞考證，從明治五年（1872）五月二十三日到七月十二日明治天皇「西國巡幸」期間，西鄉一直相伴左右，而那通石碑，便正是記錄當時實況的紀念物。琴秉洞由此推測，天皇與西鄉在「耳（鼻）塚」前小憩時，幾乎無法不觸景生情，而受到過深刻島津藩子弟教育的西鄉，也幾乎無法不提起並借機讚揚和美化當年那場「征韓之役」，因為第二年，西鄉便正式提出了「征韓論」主張。參見氏著：《耳塚》，頁136-137。2014年10月30日，筆者與團隊成員到現場實地踏查，見石碑下端雖蕪垢斑駁，但事件經緯，果如上記。至如「昭和十六年五月三十日」、「宮內省圖書寮御用掛」及「京都市貞教國民學校長」等落款字樣，亦皆清晰可辨。

心情、⁶⁴以及明治大赦後西鄉被蓋棺定論為「大政復古大功臣」並再封「正三位」等情形看，西鄉的被征討，應該只是因為與岩倉具視等人的意見相左並最終舉兵反叛、特別是後者所致，而未必真的就有違國家、尤其是天皇本人的根本意志。於是，探明天皇的意志與「朝鮮之役」之間的關聯等問題，就成為一個不可小視的關鍵。

豐臣秀吉死後，其當年的支持者後陽成天皇（1571-1617），曾為豐臣氏追贈了「正一位」官品，並授予以「豐國大明神」之神號。同時，還在東山阿彌陀峰上建造了占地三十萬坪（一坪約 3.3 平方米）、社宇達數十棟規模的「豐國社」，豐臣從此被托向神殿。可是，德川政權建立後，不但立即將廟宇拆毀，更將社殿移諸妙法院，神號亦改為「國泰院」。此後二百多年間，盛極一時的豐國大殿，社地荒蕪，雜草枝蔓，直到幕末。⁶⁵德川幕府之所以會採取以上措施，既有否定豐臣政權並取而代之的寓意，也與德川家康（1542-1616）並不贊成那場「無謀」的戰爭有關。慶長 12 年（1607）二月，德川家康在京都伏見城會見朝鮮使節僧惟政時向對方坦言：「壬辰之役時予在關東，未與其謀。願兩國和親如舊，永訂鄰交之誼。」家康的話似非惺惺作態，因為在「朝鮮之役」前後，他一直對豐臣秀吉的魯莽行動保持沉默，並以「箱根守護」的名義固守東土，不與戰事。慶長十四年，家康遣使赴釜山，與朝鮮簽訂了《己酉條約》並重

⁶⁴ 〈西鄉隆盛等辭職ニ付キ陸軍武官ニ下シ給ヘル勅語〉：「西鄉正三位病氣ニ付辞表ノ趣アリテ參議近衛都督等差免シ最モ大將如舊申付ヲケリ元ヨリ國家ノ柱石ト依頼スルノ意ニ於テ渝ルナシ皆々決テ疑念ヲ懷カス是迄ノ如ク職務ヲ勉勵セヨ。」《列聖全集》之《詔勅集》（下卷）（東京：列聖全集編纂會，1916 年），頁 205。

⁶⁵ 仲尾宏：《朝鮮通信使と壬辰倭乱》（東京：明石書店，2000 年），頁 97。

啟雙邊貿易，直至「王政維新」時為止。⁶⁶由於德川幕府基本上奉行了和平主義的外交方針，因此，整個德川時代（1603-1867），東亞不但未發生大規模兵燹，而且，作為豐臣政權的否定者，「王辰倭亂」還一度遭到了朝野上下的廣泛批判。其中，為恢復日朝邦交親臨對馬藩主持外交事務的兩森芳洲（1668-1755），所言尤中要害。有些表述，還每每令朝鮮人士感動不已。⁶⁷

然而，到了明治時代，日本的國家走向明顯呈現出對前朝政治的「否定之否定」態勢。結果亦如大家所看到的，不但經國理念和目標設定大踏步地退至德川幕府以前，其對外關係原則，也同時發生了一百八十度的大逆轉。這種逆轉，展開於明治與昭和未嘗間斷且逐步升級的「外征」行動中，而這些行動的前期準備工作，幾乎無一例外地被措置於對豐臣秀吉的形象重塑和意義提升上。

1868年（慶應4），明治天皇發起「大阪親征」行動。在「親征」最後一天的閏四月六日，天皇發佈了「御沙汰」（指天皇或

⁶⁶ 〈日鮮ノ修好〉，參見《日本戰史》（朝鮮役）（東京：日本參謀本部，1978年），頁444-446，〈德川家康ノ深慮〉，同書《補傳》，頁10。

⁶⁷ 芳洲稱：「耳塚乃起於豐臣家無名之師，致使兩國人民遇害無數。以此為炫耀之資，則尤增其暴惡，是我國不學無識者之所為也。」（參見兩森芳洲：〈交隣提醒〉，《關西大學東西學術研究所資料集刊》11-3《芳洲外交關係資料書簡集・兩森芳洲全書（三）》〔吹田：關西大學出版部，1982年〕，頁66）芳洲還提出過如何用遮蔽的手段來避免刺激朝鮮友人感情的想法。在他的建議下，政府和宗教界想了許多對策（同上），致使後來接受大佛殿饗宴的朝鮮通信使頻發感慨：「歷路不見所謂鼻塚，以為訝，問諸軍官輩，則以為高設竹垣十餘尺，以使行時難於入寺，故猝設竹垣障之蓋。欲其必歷而亦出於尊待之意。」（洪致中：《東槎錄》己亥年11月3日條。參見金洪圭編著：《秀吉・耳塚・四百年：豐臣政權的朝鮮侵略と朝鮮人民の戦い》〔東京：雄山閣出版，1998年〕，頁106）

將軍等最高權力者的指示或命令——引者注)：

顯有功而罰有罪者，經國之大綱也。於國家有大勳勞者反無表無顯，將何以勸勵天下哉！豐臣太閤，起於側微，攘一臂以定天下之難，繼述上古列聖之偉業，宣皇威於海外，雖數百年後猶令彼膽寒，可謂於國家有大勳勞且超邁古今者也。抑武臣有功於國家者，皆酬勞其廟食。時朝廷既已追諡廟號，不幸天不祚其家，一朝傾覆。源家康繼出，子孫相受，其宗祠之宏壯，前古無比。以豐太閤之大勳卻委以晦沒，其鬼殆餒，深可歎也！今般朝憲復故、萬機一新之際，斯不可不興舉廢典。加之值宇內各國相與雄長之時，以豐太閤之英智雄略，宜新興祠宇，彰顯其大偉勳烈，以期萬世不朽。列侯及士庶，蒙豐太閤之恩義者不少，宜共謀合力，始可報舊德矣。御沙汰候事。閏四月。⁶⁸

1868年五月十日，明治天皇在「招魂社建設」的佈告中，再度提及「豐太閤」的精忠偉業，言之剴切，不同尋常。⁶⁹在天皇的號召下，日本官民爭先響應，一座新的「豐國社」，在高下相傾的熱潮中已呼之欲出。1873年（明治6，西鄉因「征韓論」下野），明治政府在豐臣阿彌陀峰墓前，對「豐國社」以「別格官幣社」⁷⁰的形式舉行了祭祀活動。1875年，復將社址

⁶⁸ 琴秉洞：《耳塚》（東京：二月社，1978年），頁132-133。

⁶⁹ 〈招魂社ヲ建設スル事〉，參見《岩倉公實記》中卷（東京：岩倉公舊跡保存會，1927年），頁469。

⁷⁰ 官幣社，為格位極高的神社。古來由神祇官親奉幣帛祭祀，明治以降改由皇室為之。分為大社、中社、小社和別格官幣社。以皇室崇敬的神社和祭祀天皇、皇族、忠臣等神社居多。昭和21年（1946）被廢止。

遷往方廣寺大佛殿一側。1880年社殿竣工後，政府還舉行了盛大的遷宮儀式。迄於今日，「豐國大明神」與大佛殿和「耳（鼻）塚」相與毗鄰，彼此呼應，已有了一百三十二年的歷史。日本學者仲尾宏指出：「進入明治時代以後，秀吉的朝鮮侵略已不再是江戶評價中單純的對外『武威』炫耀，而是對『皇威』的宣揚……秀吉為天皇制的存續而竭盡忠誠的行動，成為他大被彰顯的主要理由。而『武威』向『皇威』的轉化，等於在否定了武家政權的同時，也確立了天皇政權的正統性。於是，對秀吉侵略行為的正面評價，實不啻寄託了下一步對外侵略的野心和願望」。其對「耳塚」的修復和保留行為，也顯然出自這一邏輯。於是，「日清戰爭的戰果與美化秀吉的朝鮮侵略之間」，便「接榫在一起」。而且，從1898年（明治31）「豐國會」會長黑田長成誦讀於「豐公三百年祭」上的祭文中還不難發現，豐臣秀吉不但能讓「雞林震旦」聞風喪膽，其「一貫祖宗國是」的精神，也足以讓日本人在「弱肉強食」的今天「振作元氣」、「臥薪嘗膽」，並一雪「三國干涉還遼」之恥！⁷¹著名歷史劇目《太閤記》，顯然也在日本的對外戰略中發揮了重大的宣傳作用。據專家研究，明治以來，該劇的上演率曾創下史上空前紀錄。茲僅以明治期為例：

⁷¹ 仲尾宏：《朝鮮通信使と壬辰倭乱》（東京：明石書店，2000年），頁99-104。

明治期《太閤記》關係公演回數一覽表（歌舞伎）

年 度	公演數	年 度	公演數	年 度	公演數
1868（明治元）	4	1883（明治16）	2	1898（明治31）	6
1869（明治2）	3	1884（明治17）	2	1899（明治32）	5
1870（明治3）	3	1885（明治18）	5	1900（明治33）	8
1871（明治4）	1	1886（明治19）	1	1901（明治34）	7
1872（明治5）	4	1887（明治20）	1	1902（明治35）	9
1873（明治6）	3	1888（明治21）	3	1903（明治36）	9
1874（明治7）	1	1889（明治22）	7	1904（明治37）	7
1875（明治8）	2	1890（明治23）	11	1905（明治38）	2
1876（明治9）	3	1891（明治24）	7	1906（明治39）	3
1877（明治10）	0	1892（明治25）	6	1907（明治40）	5
1878（明治11）	2	1893（明治26）	4	1908（明治41）	9
1879（明治12）	6	1894（明治27）	9	1909（明治42）	10
1880（明治13）	3	1895（明治28）	4	1910（明治43）	8
1881（明治14）	1	1896（明治29）	4	1911（明治44）	10
1882（明治15）	5	1897（明治30）	5	1912（明治45）	8

就上演的內容看，前期多為《桃山譚》、《清正成忠錄》、《音響千成瓢》、《張扇子朝鮮軍記》，中期以《太閤記朝鮮卷》、《豐太閤文祿日記》為主，後期則主要上演《豐臣天下文譚錄》等。在幕末期，這類劇目至多每年只上演一回，然而從上表可知，明治天皇即位的 1868 年當年，就一氣上演了四次。由於朝鮮問題與清朝關係密切，因此，從上表還可以看到，在「甲午戰爭」爆發的 1894 年，頌贊豐太閤的劇目，竟上演了 9 次。這種情況，在「日俄戰爭」中也沒有絲毫減弱的跡象，尤其在「朝鮮併合」的 1910 年和以後的五年內，《太閤記》幾乎成了明治政府政治宣傳和軍事鼓動的核心！⁷²

嗣後，越發明顯的日本軍國走勢，不但沒有因為大正時期（1912-1926）的相對和平而有所衰歇，以往用豐臣精神來砥礪國民且以為舉國動員的官民行動，反而日漸升溫甚至焦灼化。1924 年（大正 12），「新豐國會」再掀高潮，豐國祭祀準備活動充分有加，規模龐大。人們注意到，參加這一活動者，除了政界、商界、華族和地方名流外，內藤湖南、三上參次、三浦周行等歷史學家也紛紛光顧，形成了與「豐公三百年祭」不同的別樣特色。1925 年十一月十八日，在「豐國神社再興五十年」祭典上，「豐臣彰顯文」顯得格外高調（如「新豐國會」總裁淺野長勳、會長池松時和之頌贊等不一）。與此同時，以往不曾參加此類活動的青年甚至中小學生，亦紛紛被動員前來參拜「豐國神社」，人數竟多達三萬五千餘人！而且，經神社附近「貞教校」校長提議，人們還將每月的十八日確定為「太閤日」。進入昭和期後，貞教校又把秀吉與天皇神話做了人為的對接，宛若一體然。1931 年（昭和 6），為紀念昭和大禮而重建的、幾乎就

⁷² 琴秉洞：《耳塚》（東京：二月社，1978 年），頁 147-155。

是豐臣秀吉權力象徵的大阪「天守閣」，舉行竣工儀式。儀式上，除市長外，日本軍第四師團長、大阪府知事等先後致辭，先對豐臣秀吉追懷頌贊，旋即對出席儀式的天皇和皇后，三呼萬歲。於是，「近代天皇制與豐臣秀吉的海外侵略美化行為就這樣結合在一起。後來，直到 1945 年，作為國家神道庇護之根本的秀吉彰顯事業，一直與美化侵略行為聯袂前行，從未中斷。」⁷³而表現在對外行動上，亦如井上清教授所言：「日本對中國的侵略自 1894 年日清戰爭以來一直就沒有間斷過。」⁷⁴

這意味著，以下兩條線索，才構成了明治以來的「接統」對象：一個是觀念上的自明前提——「八紘一宇」，另一個則是實踐上的行動楷模——「豐太閤」。自明前提的不可研究性，給對外擴張的思想和行動提供了原理性的支持；而楷模的存在，又無疑會給實踐者帶去反覆起作用的激勵。這也就意味著，比起血統上的「萬世一系」，觀念上的「八紘一宇」才應該是皇統承續的價值前提；而值得承續的皇統代表，則首先要符合「八紘一宇」原則之傑出踐行者豐臣秀吉的標準才行。據載，少年明治天皇即位之初，不僅接受了木戶孝允和西鄉隆盛強烈的「征韓論」灌輸，而且久而久之，其自身亦對領土擴張表現出極強的欲望。當侍講元田永孚（1818-1891）問及歷史上哪位天皇最值得他敬慕時，明治只舉出了「神武」和「景行」兩位。傳說中，這兩位天皇都是長於用武力征討不服之徒並通過武力來奠定政權基礎、完成「統一」大業的人物。⁷⁵可事實上，日本形成今日領土規模的最早「統一」過程，完成於從織田信長到德川

⁷³ 仲尾宏：《朝鮮通信使と壬辰倭乱》，頁 99-107。

⁷⁴ 井上清：〈天皇與日本的侵華戰爭〉，同前揭。

⁷⁵ 參見元田永孚：《自伝・日記》，參見《元田永孚文書》第 1 卷（東京：元田文書研究会，1969 年）。

家康的四十年間，其中，豐臣秀吉才是主要代表人物。正因為完成了自國統一，豐臣才能傾全國之力把下一個征服目標投向本土之外的朝鮮、明朝和更大的區域，而以往的歷代天皇，顯然都不具備這樣的能力。⁷⁶明治君臣之所以盛讚秀吉「繼述上古列聖之偉業」和「一貫祖宗國是」，之所以將秀吉的「武威」遂譯為「皇威」乃至於將天皇的「萬世一系」與秀吉的「萬世不朽」相鏈接，應該均來自於上述「接統」邏輯的自然延伸。由於這一傾動全日本的對外經略行動最後以失敗告終，而這一失敗的偶然性因素是因為豐臣秀吉的突然死去，所以，除非沒有能力，只要條件具備或自認為條件具備，後來的日本權力集團就會反覆沉浸於「自明」的目標中，並會自覺地將自身的「外征」行動視為對秀吉未遂遺志的達成。值得注意的是，這樣的反覆，還會經常不斷地造成無視理性的「執著」。「三國干涉還遼」後，明治天皇曾對臣下講：「此次戰爭使我們瞭解了當地的地理人情。不久的將來，可以期望在朝鮮或其他地區重新開戰，那時再取遼東不遲。」⁷⁷幾十年後，當英美通過制裁手段遏制日本的大東亞戰略時，昭和天皇在「宣戰詔書」中亦明確地表達了他的「堅強意志」：「朕隱忍久矣……倘如斯推移，帝國為東亞安定所行之積年努力，將化為泡影，帝國之存立亦將瀕臨危殆。事既至此，帝國當毅然蹶起，自存自衛，破碎一切障礙，而別無選擇！」⁷⁸這無疑是一個隱含著大量真實信息的詔書：首先，朝鮮、「滿洲」乃至整個東亞，都是日本不可切離的部分。

⁷⁶ 〈好太王碑〉中記錄的西元四世紀高句麗戰事和 663 年的「白村江戰役」，都只是規模不大的局部摩擦。

⁷⁷ 津田茂磨：《明治聖上と臣高行》（東京：原書房，1970 年）。參見井上清：〈天皇與日本的侵華戰爭〉，同前揭。

⁷⁸ 〈宣戰の詔書〉（1941 年 12 月 8 日），歴史学研究会編：《日本史史料》5《現代》（東京：岩波書店，1997 年），頁 113-114。

這意味著，除日本外，外人是沒有資格和權力前來分享和染指的；其次，所有來自外在世界的說三道四和力學制衡，都無法對日本構成真正有效的約束。這意味著，明治以來的政治理念、普世說教、外交應對和折衝樽俎，無非是為了掃清實現既定目標之障礙的手段而已。一俟敷衍成功，則既定目標仍是一切。第三，東亞與日本帝國之等式既已成立，那麼當「外敵」壓「境」時，日本就應當「毅然蹶起」而「別無選擇」。於是，「自存自衛」便意味著，東亞問題已不再是別人的問題，而是日本的家事。

第三節 首尾連貫的日本課題

日本式「東亞觀」或曰「既定目標」的早期構圖者和躬親實踐者，是上文中頻繁出現的豐臣秀吉。關於他何以會掀起四百餘年前那場戰爭的理由，學界的說法五花八門。林羅山曾將其愛子鶴松的去世解釋成秀吉對外發作的重要原因，把個人的心情視為國益決斷的觸媒；⁷⁹辻善之助則認為，「重商主義」構成了秀吉對外征戰的主要動力。這種解讀似乎可以為秀吉嘗試與明朝恢復「朝貢貿易」的說法提供利益上的依據。⁸⁰然而，重要的應該是豐臣秀吉本人的表達。從以下的陳詞中不難發現，秀吉的意志不但十分堅定，而且對自身所要達到的目標亦絲毫不加掩飾：

天正五年（1577），織田信長出兵中國（日本本州西部，

⁷⁹ 羅山子道春：《豐臣秀吉譜》下（京都：山口市郎兵衛，明曆4年〔1658〕刊）。

⁸⁰ 辻善之助：〈豐臣秀吉の支那朝鮮征伐の原因〉，參見《海外交通史話》（增訂）（東京：內外書籍株式會社，1930年），頁384、393-394。

今指岡山、廣島、山口、鳥取和島根五縣)。以秀吉為先鋒之將，故先封以播磨，相約待中國平定後再與之。秀吉曰：「臣藉君之武威，當速平中國。然君家之宿將老臣未得領地者多矣，中國宜分與是等人也。臣更拜九州征伐之命，待彼地有定，輒直以其軍進沖朝鮮，席捲明四百餘州以為皇國之版圖。」……天正十五年（1587）三月，大舉征伐九州，謂諸將曰：「余欲以武威宣於唐土南蠻，視若九州，與畿甸同。」五月二十九日復修書與夫人淺野氏曰：「宜遣急使赴對馬，促朝鮮王入朝。余必以有生之年加唐土於我版圖！」⁸¹

為了順利實現這一願望，秀吉曾以自命不凡的口吻，對朝鮮利誘恫嚇，試圖重演一幕「虞 / 虢」故劇——

日本國關白秀吉奉書朝鮮國王閣下：

雁書熏讀，卷舒再三。抑本朝雖為六十餘州，比年諸國分離，亂國綱，廢世禮而不聽朝政，故予不堪感激，三四年之間，伐叛臣，討賊徒，及異域遠島，悉歸掌握。竊按予事蹟，鄙陋小臣也。雖然，予當於托胎之時，慈母夢日輪入懷中，相士曰：日光所及，無不照。臨壯年，必八表聞仁風，四海蒙威名者，其何疑乎！依有此奇異，作敵心者自然摧滅，戰則無不勝，攻則無不取。既天下大治，撫育百姓，憐潛孤獨，故民富財足，土貢萬倍千古矣。本朝開闢以來，朝廷盛事，洛陽壯麗，莫如此日也。夫人生於世也，雖歷長生，古來不滿百歲焉。鬱鬱

⁸¹ 〈日明鮮三國ノ關係及日鮮ノ交渉〉，《日本戰史》（朝鮮役）（東京：日本參謀本部，1978年），頁10-11。

久居此，於（予）不屑國家之隔山海之遠，一超直入大明國，易吾朝之風俗於四百餘州，施帝都政化於億萬斯年者，在方寸中。貴國先驅而入朝，依有遠慮無近憂者，守遠邦小島在海中者，後進輩者不可作許容也。予入大明之日，將士卒臨軍營，則彌可修鄰盟也。予願無他，只顯佳名於三國而已。方物如目錄，領納，珍重保畜，不宣。天正十八年仲冬。⁸²

據說，在發動侵朝戰爭之初，秀吉還制訂過「七條」約定。其第七條為：「秀吉以鞭影，先取高麗國八道，然後大明國四百餘州，然後南蠻、切利支丹國，其外則至於遠島，皆欲奮武運之所極而割取之。」⁸³而且，出陣前秀吉還與部將約定，倘攻下明朝，將賜與加藤清正以「明土二十國」，而作為鍋島直茂參軍之彰表，亦許以大明廣袤之領地云。當秀吉聞知占領漢城的消息後，又旋即發佈了「明征服二十五條計劃」。其第十八、十九條調：恭迎天皇行幸北京，奉京城周圍十國之地以為畿內；以秀次為大唐關白，與之百國之地等等。實際上，按照貫井正之的說法，秀吉欲將唐土分與屬下的狂想，當萌生於 1585 年。⁸⁴不寧唯是，從《毛利家文書》和《鍋島家文書》的記錄中還可得知，在秀吉的宏大計劃中，除朝鮮、明朝和南蠻等地外，印度也被納入了他的征伐對象中。而且據稱，秀吉曾為此做過規模可觀的設計。⁸⁵

⁸² 田中健夫編：《善鄰國寶記・新訂統善鄰國寶記》（東京：集英社，1995年），頁 372-374。

⁸³ 大河內秀元：《朝鮮物語》卷 3（東京：早稻田大學出版部，1913 年）。

⁸⁴ 金洪圭編著：《秀吉・耳塚・四百年：豊臣政權の朝鮮侵略と朝鮮人民の闘い》（東京：雄山閣出版株式會社，1998 年），頁 6-7。

⁸⁵ 辻善之助：〈豊臣秀吉の南方經營〉，同上，頁 410-411。

在豐臣秀吉所圈定的攻略範圍中，「切利支丹」與「南蠻」反映了秀吉對西洋宗教和經濟勢力的恐懼和嫉恨，所以「征服」云者，更多表達的是如何阻止「異類」侵蝕日本的情緒；印度地絕遼遠，難以遂願，儘管秀吉曾為此做過相應的設計。至於唐土明朝，恐怕才是最吸引秀吉的所在，而朝鮮，則不過是「征明」的跳板而已。問題是，秀吉的欲望對象，為什麼會是上述國度並且主要集中在東亞地區？

這顯然與他當時的「世界觀」有關。中世時期（一般指鎌倉、室町時代）的日本人，認為世界上只有三個國家，即所謂「本朝、震旦、天竺」（即日本、中國、印度）。雖然日本在中國、印度和朝鮮的政治、文化影響下建立起自身的國家權力，但不久打出的逆轉式思考——「神國觀」，則試圖使人承認，日本也是一個可以自律的世界，而且還是其他世界所無法比擬的世界。這在室町時期「三國一」和「三國無雙」等流行語裡所反映出來的自大情緒中，看得清楚。⁸⁶由於日本中世與織田信長和豐臣秀吉所處的安土、桃山時期，首尾相接，加之「應仁之亂」後日本進入「戰國時代」，⁸⁷埋頭於「下克上」的征戰已變成軍事將領的主要課業，因此，指望秀吉的世界知識會與明治時代媲美，信為困難。西嶋定生由此還判定：「他（秀吉）的世界觀與當時的國際形勢之間該有多大的距離！」⁸⁸毋庸諱言，秀吉在對外擴張中碰到了前近代「東亞世界」的規則，並且該規

⁸⁶ 村井章介：〈中世日本の國際意識について〉，《歴史学研究》（別冊）1982年；荒野泰典：《近世日本と東アジア》第1部第2章（東京：東京大學出版會，1988年），頁53。

⁸⁷ 從「應仁之亂」（1467-1477）後織田信長驅逐室町將軍足利義昭起到日本統一止，前後約1個世紀。

⁸⁸ 西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》第2篇第2部第6章（東京：東京大學出版會，1983年），頁641。

則還將一系列難以逾越的「障礙」擺在了他的面前，諸如出兵朝鮮後明朝軍隊的介入、停戰談判只能在日明雙方進行、以及和平的前提是日本接受明朝冊封等不一。但是，僅憑秀吉的卑賤出身就斷言秀吉完全不通世情，也不乏臆度之嫌。下面兩個不同的「和平條件」版本，或許有助於我們對當時東亞實態的理解和把握。

先看秀吉提出的「大明日本和平條件」：

一、和平誓約無相違者，天地縱雖盡，不可有改變也。然則迎大明皇帝之賢女，可備日本之后妃事。一、兩國年來依間隙，勘合近年斷絕矣。此時改之，官船、商船可有往來事。一、大明、日本通好，不可有變更旨，兩國朝權之大官，互可題誓詞事。一、於朝鮮者，遣前驅追伐之矣。至今彌為鎮國家安百姓，雖可遣良將，此條目件件於領納者，不顧朝鮮之逆意，對大明割分八道，以四道並國城可還朝鮮國王，且又前年，從朝鮮差三使，投木瓜之好也，餘蘊附以四人口實。一、四道者既返投之，然則朝鮮王子並大臣一兩員為質，可有渡海事。一、去年朝鮮王子二人，前驅者生擒之，其人非凡間，不混和平，為四人，度與沈游擊，可歸舊國事。一、朝鮮國王之權臣，累世不可有違卻之旨，誓詞可書之，如此旨趣，四人向大明敕使，縷縷可陳說之者也。

文祿二年癸巳六月廿八日 御朱印⁸⁹

以上文字，其最要緊處可簡約為三：1. 求婚；2. 準貢；3. 割

⁸⁹ 〈大明日本和平條件〉，田中健夫編：《善鄰國寶記・新訂統善鄰國寶記》（東京：集英社，1995年），頁376-378。

地。再看《李朝實錄》中的秀吉「降表」(倭表)：

萬曆二十三年十二月二十一日，日本關白平秀吉誠惶誠恐，稽首頓首，上言請告。伏以上聖普照之明，無微不至，下國幽隱之曲，有求則鳴。披瀝愚忠，仰干天聽。恭惟皇帝陛下，天佑一德，日靖四方。皇極建而舞干羽於兩階。聖武昭而柔遠人於萬國。天恩浩蕩，遍及遐邇之蒼生。日本渺茫，咸作天朝之赤子。屢托朝鮮而轉達，竟為秘匿而不聞。控訴無門，飲恨有日。不得已而構怨，非無謂而用兵。且朝鮮詐偽存心，乃爾虛瀆宸聽。若日本忠貞自許，敢為迎(忍)[刃]王師。游擊沈惟敬忠告諭明，而平壤願讓。豐臣行長等(諭)[翰]誠向化，而界限不逾。詎謂朝鮮構起戰爭，雖致我眾死傷，終無懷棺。第王京惟敬，舊約復申，日本諸將初心不易。還城郭，獻芻糧，益見翰誠之悃。送諸臣，歸土地，用申恭順之心。今遣一將小西飛驒守，陳布赤心，冀得天朝龍章恩賜，以為日本鎮國寵榮。伏望陛下廓日月照臨之光，弘天地覆載之量，比照舊例，特賜冊封藩王名號。臣秀吉感知遇之洪休，增重鼎(臺)[呂]，答高深之大造，豈愛髮膚，世作藩籬之臣，永獻海邦之貢。祈皇基丕著於千年，祝聖壽綿延於萬歲。臣秀吉無任瞻天仰聖，急切(餅)[屏]營之至。⁹⁰

然而，在明朝方面，卻找不到秀吉七大講和條件的文本。所能看到的，除了明廷令日使(小西飛驒守，即內藤忠俊)轉達「一，勒倭盡歸巢、一，既封不與貢、一，誓無犯朝鮮」這

⁹⁰ 《宣祖實錄》卷51，宣祖27年5月，載《李朝實錄》第28冊(東京：學習院大學東洋文化研究所，1961年)，頁78。

「三事」外，⁹¹就是現收藏於日本的萬曆帝冊封敕誥了：

皇帝敕諭日本國王平秀吉：朕恭承天命，君臨萬邦，豈獨乂安中華，將使薄海內外，日月照臨之地，罔不樂生，而後心始慊也。爾日本平秀吉，比稱兵於朝鮮。夫朝鮮我天朝二百年恪守職貢之國也，告急於朕。朕是以赫然震怒，出偏師以救之。殺伐用張，原非朕意。乃爾將豐臣行長、遣使藤原如安，來具陳稱兵之由，本為乞封天朝，求朝鮮轉達。而朝鮮隔越聲教，不肯為通，輒爾觸冒，以煩天兵，既悔過矣。今退還朝鮮王京，送回朝鮮王子陪臣，恭具表文，仍申前請。經略諸臣，前後為爾轉奏。而爾眾犯朝鮮之晉州，情屬反覆，朕遂報罷。邇者朝鮮國王李昞，為爾代請，又奏釜山倭眾，經年無嘩，專候封使，具見恭謹。朕故特取藤原如安來京，令文武群臣會集闕庭，譯審始末，並訂原約三事。自今釜山倭眾，盡數退回，不敢復留一人。既封之後，不敢別求貢市，以啟事端。不敢再犯朝鮮，以失鄰好。披露情實，果爾恭誠。朕是以推心不疑，嘉與為善。因敕原差游擊沈惟敬，前去釜山宣諭爾眾，盡數歸國。特遣後軍都督府僉事署都督僉事李宗城為正使、五軍營右副將左軍都督府署都督僉事楊方亨為副使，持節齎誥，封爾平秀吉為日本國王，錫以金印，加以冠服。陪臣以下，亦各量授官職，用溥恩賚。仍詔告爾國人，俾奉爾號，令毋得違越，世居爾土，世統爾民。蓋自我成祖文皇帝錫封爾

⁹¹ 《明史·外國列傳·朝鮮》（北京：中華書局，1974年），頁8294。此三條通《明通鑒》卷70「神宗萬曆二十二年十月丁卯條」，與《明神宗實錄》卷280「萬曆二十二年十二月甲辰朔甲寅條」亦頗相彷彿。參見《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1961年），頁5172。

國，迄今再封，可謂曠世之盛典矣。自封以後，爾其恪奉三約，永肩一心，以忠誠報天朝，以信義睦諸國。附近夷眾，務加禁戢，毋令生事於沿海。六十六島之民，久事徵調，離於本業，當加意撫綏，使其父母妻子，得相完聚，是爾之所以仰體朕意，而上答天心者也。至於貢獻，固爾恭誠，但我邊海將吏，惟知戰守，風濤出沒，玉石難分。效順既堅，朕豈責報。一切免行，俾絕後釁。遵守朕命，勿得有違。天鑒孔嚴，王章有赫，欽哉故諭。

萬曆二十三年正月二十一日

〈奉天誥命〉則曰：「奉天承運，皇帝制曰……尊中國，西馳一介之使，欣慕來同。北叩萬里之關，肯求內附。情既堅於恭順，恩可靳於柔懷。茲特封爾為日本國王，錫之誥命。」⁹²

表面上看，明廷所見之秀吉講和內容，應該是上引《李朝實錄》中的文本⁹³或與此相類似的「小西飛稟帖」，⁹⁴否則，記錄

⁹² 該「敕諭」和「誥命」，現均藏於日本大阪歷史博物館，為日本重要「文化財」。參見大庭脩：〈豐臣秀吉在日本國王に封ずる誥命について—我が國に現存する明代の誥勅—〉，《關西大學東西學術研究所紀要》第4輯（吹田：關西大學出版部，1973年）。

⁹³ 西嶋定生認為，「對秀吉的冊封，倘就手續而言，乃是對於這一降表的回答」。參見西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》第2篇第2部第6章（東京：東京大學出版會，1983年），頁640。

⁹⁴ 一說認為，明廷所見之講和文本，是小西飛驒守即內藤忠俊所呈者：「稟兵部尚書石（星）日本國差來小西飛驒、藤原如安（即內藤忠俊）謹稟：天朝兵部尚書太保石爺臺下，小的，日本求封，蒙老爺天高地厚之恩，感當何如。昨見四位閣下老爺，禮部范老爺盛心，大事已就。今在議封之時，特將本國一應人員姓名開報，伏祈老爺照例開後緣由施行，舉國得安，萬代頂恩。謹稟。計開冊封……一、日本國王無有，舉國臣民乞封關白豐臣為日本國王，妻豐臣氏為妃，嫡子為神童世子，養子秀政（次）為都督，仍為關白。一、豐臣行長，豐臣三成，豐臣長成，豐臣吉繼，

於明朝方面的文字和日本收藏之「敕誥」內容中就應該有對「求婚」、「準貢」和「割地」要求的回應，當然也就不該有秀吉未曾提及的「冊封」了。但是，儘管在日、明談和信息不對稱問題上有過林林總總的解說，但以下幾點似乎才是關鍵所在：1. 秀吉朝鮮出兵的真实目的被掩藏在恢復「勘合貿易」的堂皇理由中；2. 沈惟敬、內藤忠俊和小西行長從中製造了一系列有道理卻無效果的欺瞞；3. 秀吉有意破壞「封貢」規則的冥頑意志使然。其中，第一點決定了第二點，而第三點又從根本上決定了前兩點。

明軍的出動，使秀吉征伐朝鮮、併吞明朝甚至印度的狂氣無疑為之大挫。於是，坐下來談判，就成為秀吉「退而求其次」的權宜之計，也是唯一選擇。「勘合貿易」之恢復，無疑是他的條件之一。但作為「封貢體系」的固有規則，「冊封」幾如入場券一般，乃是嗣後一切關係締結的前提。室町幕府時代曾有過的日、明關係，堪謂這類關係的典型。秀吉談和條件中所謂「勘合近年斷絕矣」云者，表明他對那段歷史是有常識的。有常識卻不提「冊封」而唯求「貢市」，只能說明他是有意為之而不是不知。然而，負責談和的直接參與者，為了使目的得以達成，便只能在「貢市」的前提——「冊封」上下功夫。於是人們看到，「封平秀吉為日本國王」，幾乎成了這次談和的核心內容。

豐臣秀吉以上五員，乞封為大都督。獨行長加世西海道，永與天朝沿海藩籬，與朝鮮世世修好。……使日本大小臣僚俱叨受天朝爵秩，尊天朝命令。」（〈小西飛稟帖〉，參見〔明〕宋應昌：《經略復國要編》後附〔臺北：臺灣學生書局，1986年〕）據載，《明神宗實錄》卷281「萬曆二十三年正月甲戌朔乙酉條」所謂「兵部石星題，關白具表乞封，上特准封為日本國王。查隆慶間，初封順義王舊例，其頭目效順者，授以龍虎將軍等職……」云者，即依〈小西飛稟帖〉而來。參見鄭樑生：《明·日關係史の研究》，頁540、556-557。

可這顯然不是日本方面的初衷。根據《南舊舊記》(玄圃和尚筆)之記錄可知,文祿 2 年六月二十一日,日本提出的欲與明朝通婚和割取朝鮮四道之內容,一開始就被明廷代表嚴詞拒絕。秀吉得知後依然責令日方代表堅持他的意見:「大明日本不行婚嫁禮,則以何表誠意乎?不然,朝鮮八道中,四道者應大明命,可還於朝鮮王,四道者可屬太閤幕下,押大明皇帝金印。中分朝鮮國,可割洪溝。結嫁娶盟耶?中分朝鮮耶?兩條之中,不隨太閤所思,大事難成矣!」⁹⁵這幾近無賴的要求,再次遭到明廷使者的嚴正駁斥。值得注意的是,在參與此次談判之「預談判」(5月28日)的日本人中,小西行長赫然名列其間。⁹⁶這意味著,明廷原則的不可犯瀆,他應該比任何人都更清楚。他肯參與同沈惟敬和內藤忠俊的密謀並最後決定呈給明廷前述的文本,⁹⁷與他瞭解明朝唯一可能接受的條件有關。在這種情況下,秀吉震怒的理由就不應該是明廷「既封不與貢」的措辭,而是他的謀略被戳穿和割地條款未逞。事實上,但求「貢市」而不求「冊封」的做法,也只能得到明廷的相反對待,於是,「既封之後不敢別求貢市」,與其說是明朝在違背「封貢關係」規則,不如說是對秀吉違規行為的反制手段而已。這樣講的理由還在於,1593年(萬曆21、文祿2、宣祖26)十一月二十日,朝鮮都元帥權栗就已經知道了秀吉的談和條件(和親、割地、求婚、封王、準貢、蟒龍衣、印信等,實為前面兩種文本的混合物),並迅速呈遞給朝鮮國王宣祖。宣祖知之而明廷反而不知,這在明軍捨生忘死馳援朝鮮的情況下是不成立的。實際上,宣祖得

⁹⁵ 〈日明和平談判筆記〉,《法學協會雜誌》第15卷第3-4號所收(東京:法學協會,1897年3-4月)。

⁹⁶ 小瀨甫庵:《太閤記》(東京:岩波書店,1996年)。

⁹⁷ 賴山陽:《日本外史》(下)卷16〈德川氏前記・豊臣氏中〉(東京:有朋堂書店,1925年),頁423。又,鄭樑生:《明・日關係史の研究》,頁537-538。

到權栗的報告後，旋即召集臣下沈守慶、柳成龍、李恆福、沈忠謙等急議，並且還物色了堪將此訊送達明廷的人選（崔豈、張雲翼等）。⁹⁸不僅如此，在《宣祖實錄》翌年的記錄中，已有「許箴陳奏之事，不但專為告急，亦有攻破沈惟敬所齎倭表假作之情。今見聞愈所言，倭賊住在釜山等處，事則皇朝已知之矣」的說法。⁹⁹而明廷應更早知道日本底牌的可能性還在於，在幾乎早於朝鮮知情時間近半年的文祿 2 年六月二十一日那場談判後，明朝代表謝國梓、徐一貫不可能、也不敢向朝廷隱瞞日本的實情，因為日本不但沒有因他們的勸說而改變初衷，且日方代表還特地囑咐，「歸大明可奏之」。¹⁰⁰這意味著，明廷既知秀吉全無誠意，虛以委蛇並嚴陣以待，就成了唯一可行的對日周旋方式。至於秀吉聽罷明廷「敕誥」後的相關反應，賴山陽這樣寫道：「……至曰封爾為日本國王，秀吉變色，立脫冕服拋之地，取冊書扯裂之，罵曰：『吾掌握日本，欲王則王，何待髯虜之封哉！且吾而為王，如天朝何！』……逐明韓使者，賜資糧遣歸，使謂之曰：『若亟去，告爾君：我將再遣兵屠爾國也！』遂下令西南四道，發兵十四萬人，以明年二月，悉會故行臺。」¹⁰¹其中，「取冊書扯裂之」云者看來是假的，否則，後人就不可能看到被完好收藏於大阪歷史博物館中的原件了。此事若假，則對於秀吉為之大動肝火的描述，恐亦有過度渲染之嫌。但是，其舉「西南四道」之大軍再行侵略，卻並非一時興起，而是有

⁹⁸ 《宣祖實錄》卷 44，宣祖 26 年 11 月，載《李朝實錄》第 27 冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1961 年），頁 686。

⁹⁹ 《宣祖實錄》卷 48，宣祖 27 年 2 月，載《李朝實錄》第 28 冊，同上，頁 29-30。

¹⁰⁰ 〈日明和平談判筆記〉，《法學協會雜誌》第 15 卷第 3-4 號所收（東京：法學協會，1897 年 3-4 月）。

¹⁰¹ 賴山陽：《日本外史》（下）卷 16〈德川氏前記・豐臣氏中〉，同前揭，頁 423-424。

備而來。這從其一邊談和一邊進攻晉州，以及屯兵朝鮮而不動等行為中，不難窺見。而尤當注意者，是「吾掌握日本，欲王則王，何待髯虜之封哉！且吾而為王，如天朝何」的蠻橫口吻。某種意義上說，秀吉的全部觀念和行動，均與此有關。

賴山陽在談及豐臣秀吉何以會萌生進攻朝鮮和明朝的欲望時寫道：「秀吉之在關東也，遊於鎌倉。觀源賴朝塑像，進撫其背曰：若我友也。徒手取天下，唯有吾與若而已。然若承藉名族，不如吾起人奴也。吾欲遂略地至明，若以為如何？」其接下來的敘述，對我們瞭解秀吉時的東亞實際狀況和他本人的走向，似尤其重要：

初，秀吉為織田氏徇山陽，請攻韓及明，後常思成其志。明主嘗與足利氏修好，而韓兩屬其間，常奉朝貢於我。及足利氏衰，我西南海盜數侵明境，明韓皆與我絕，而海賈互市不絕。我對馬島，距韓甚邇。島主宗氏，世置吏於韓釜山浦。至豐臣氏時，明民或有來投者。秀吉聞明主朱翊鈞失政，武備不具，益思窺之。其定畿內，以橘康廣嘗諳韓事，擢為使者，徵朝貢於韓，不得要領而還。秀吉疑其與韓有私，族誅之。及定西海，宗義智送款焉，秀吉命掌使事。將伐關東，遂遣義智與僧玄蘇往韓，會琉球入貢，秀吉囑其國，求通於明，曰：明不聽我言，我當發兵伐之。琉球王尚寧告之明，明不聽。¹⁰²

這表明，不單朝鮮，與明朝有封貢關係且奉大明正朔的琉球，也同時與日本有類似的關係，即日方表述中的所謂「入貢」。

¹⁰² 賴山陽：《日本外史》（下）卷16〈德川氏前記·豐臣氏中〉，同前揭，頁358-359。

然而，亦如前述之對韓恫嚇一樣，秀吉對琉球，也同樣不掩其赤裸欲望：

日本國關白秀吉奉書琉球國王閣下：玉章披閱，再三熏讀，如同殿閣而聽芳言。抑本朝六十餘州之中，撫兆民施慈惠，而不遺尺土寸地，悉歸掌握也。雖然與異域不講交，則為遺憾。只今得貴國之奇物，傾又有遊觀博知之志，故欲弘政化於異域者素願也。¹⁰³

而朝鮮和琉球雙邊朝貢的局面意味著，在當時的東亞地區，中日之間的偏正兩極構造，已初具雛形。¹⁰⁴

原本，以中國為核心而形成的「封貢體系」，主要包括朝鮮、越南和日本。如果按照明太祖的說法，後來還虛實並呈，擴展至「十五國」，即：「東北朝鮮國；正東偏北：日本國（原注：雖朝實詐，暗通奸臣胡惟庸謀為不軌，故絕之）；正南偏東：大琉球國、小琉球；西南：安南國、真臘國、暹羅國、占城國、蘇門答刺國；西洋國：爪哇國、湓亨國、白花國、三弗齊國、渤尼國、西洋瑣理（印度）」。¹⁰⁵前引秀吉所謂「先取高麗國八道，然後大明國四百餘州，然後南蠻、切利支丹國，其外則至於遠島」云者，範圍已與明朝劃出的「十五國」頗相逼肖。這也是秀吉在對外行動中必然會觸及中國中心圈或曰「華夷秩序圈」的原因。然而，從室町幕府（1336-1573）後期的 1551 年起，日本事實上已從這個圈子當中「脫退」出來，並在政治上

¹⁰³ 田中健夫編：《善鄰國寶記・新訂統善鄰國寶記》（東京：集英社，1995年），頁 362。

¹⁰⁴ 拙稿：〈關於前近代東亞體系中的倫理問題〉，《歷史研究》，2010 年第 6 期。

¹⁰⁵ 《皇明祖訓》，張德信、毛佩琦主編：《洪武御制全書》（合肥：黃山書社，1995 年），頁 390。

進入了自我運轉的過程。這意味著，它將自立規則，也一定要生產出與那個圈子有別的價值觀。如果把中國式「華夷秩序」賴以維繫的紐帶視為「禮樂」，那麼日本尤其是武士當權的日本，其價值的最高體現便是「武威」。在這種情況下，秀吉雖然可以遷就「封貢關係」國內部的某些規則，諸如講和時需要與明朝代表交涉而不是直接對朝鮮談判，¹⁰⁶但在與明朝的關係上，卻絕不肯被置於中華君臣秩序之下。這也是他只想「貢」而不許「封」等做法的思想基礎。他的自尊雖根源於盲目自大，但一種與中華抗衡的心態，要求他只有強硬到底，才不至於使日本重新回到足利義滿時代對明朝的臣屬狀態。這使他在實力不逮時，往往會通過好勇鬥狠的方式去展示其強勢，當然這同時也極易導致他的變態：「耳（鼻）塚」的設立，表現了他的心理變態；而對「華夷秩序圈」的全面併吞衝動和由「視若九州，與畿甸同」這一不切實際目標所帶來的想像與快感，還使他的政治變態脫韁般達至峰巔。這裡，日本顯然存在著一個對中國理解上的誤區，以為中國的「天下」概念便意味著對普天之下的占領。它不能理解「華夷秩序」題中應有的倫理屬性，不能理解為什麼其欲與明朝中分「八道」的方案會被中方代表目為奇怪，¹⁰⁷也不能理解明朝為什麼在要求日本從朝鮮撤出的同時

¹⁰⁶ 賴山陽：《日本外史》（下）卷16〈德川氏前記・豊臣氏中〉，同前揭，頁421-422。

¹⁰⁷ 明使曰：「予等奉使而來，蓋為朝鮮乃我大明屬國，為其解憂排難……所示中分八道，豈我大明利其土地乎！朝鮮既為屬國，則八道土地皆我大明所屬矣。欲中分之，則置朝鮮國王于何地？若依太閤所思，我大明又何用救朝鮮乎？今救朝鮮而反分朝鮮，則我大明為不仁不義，何以為天下人民之主哉！在太閤，英雄已聞于遠近，取其土地徒有不義之名，何益之有哉？今惟與我天朝通好，收兵回國，保全朝鮮人民，則美名仁德揚萬世，豈不偉哉！」參見〈日明和平談判筆記〉，《法學協會雜誌》第15卷第3-4號所收（東京：法學協會，1897年3-4月）。

自己也完全撤出且不占藩邦一寸土地。這種不理解，直到森有禮與李鴻章和總理衙門交鋒時，仍有著十分明顯的子遺，諸如在「屬國」概念上中日認識上的鴻溝等不一。當然，下面的事實對日本而言似乎就更加難以理解，即「清室也和明室一樣，為了保護朝鮮，不惜賭國運與日本一戰，結果不幸失敗。在朝鮮被日本合併的次年，清朝也亡了。」¹⁰⁸

然而無論如何，日本欲取代彼岸中華地位的外擴行動，畢竟有效地利用了中華文化圈的秩序裝置。江戶時代雖然不失為日本對外和平的典範，但在部分政治家和學者的思想深處，豐臣秀吉的理想並未停止過想像式的擴張，有時甚至有過之而無不及。前舉林羅山代德川家康以本多正純的口吻修書〈遣大明國〉一例，已證明了這一點。重要的是，哪怕終德川二百六十餘年幕府無力進兵中土，¹⁰⁹但日本所設置的兩道「隔離牆」，卻有效地強固了它的「獨立」性格。清的建立（1636年）及當年十二月完成的朝鮮內屬行動，給日本帶去了不小的震撼。除其他動因外，1639年幕府宣佈的「鎖國令」，無疑在日本與清國之間豎起了一道政治隔離牆。不寧唯是，由於「明清鼎革」在日本人眼中不啻「華夷變態」，因此，日本朝野還有意在日清之間豎起了一道價值隔離牆。由於清初內部事務的百廢待舉使它不可能隔海遠征日本，因此，政治隔離牆的意義微弱，反而凸顯了價值隔離牆的重要作用。正是這道隔離牆，才給日本賦予了「日本才是中華」而「唐土已為夷狄」的文化自信。由於中華

¹⁰⁸ 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁274-275。

¹⁰⁹ 黃宗義：《行朝錄·日本乞師》，《黃宗義全集》第2冊（杭州：浙江古籍出版社，2005年），頁180-181；石原道博：《明末清初日本乞師の研究》（東京：富山房，1945年），頁120-121。

價值給前近代東亞地區賦予了「禮樂征伐」的正當性，而這種正當性對日本擴張夙願的達成又是如此重要，因此，它不但需要大力渲染這一「變態」給東亞造成的震盪烈度，¹¹⁰更需要增大對曾經有明、日兩屬傾向區域（琉球和朝鮮等）的對日「藩屬」力度以及如何將其化為己有。¹¹¹值得關注的是，日本的有關輿論不僅醉心於豐臣時代一逞於東亞的刀劍威力，¹¹²幕府末期，還有人開始重提征服大陸中國的計劃並首次把「滿洲」亦納入其擴張視野下。其赤裸的豐臣承紹論，在下列表述中已全無遮掩。

曾師從國學者平田篤胤的江戶後期經濟學者佐藤信淵（1769-1850），在他所撰寫的《混同秘策》中，已釋放出日本未來走向的強烈信息：

¹¹⁰ 據載，正德5年（康熙54年，1715年）11月1日，《國姓爺合戰》在大阪竹本座初演時，當地竟動員了占大阪人口總數30萬人當中的80%前往觀看。該劇斷續公演了17個月，時跨三個年度，在日本的演劇史上，堪稱空前。參見石原道博：《國姓爺》（東京：吉川弘文館，1986年），頁86。塚本學進一步指出，由於該作品中包含了將「韃靼」譬況為「畜類同然」等大量信息，因此，比起經典思想家的華夷意識，它所能帶來的功效應該更明顯。參見塚本學：〈江戶時代における：「夷」觀念について〉，載氏著：《近世再考：地方の視點から》（東京：日本エディタースクール出版部，1986年），頁102註28。

¹¹¹ 宮城崇昌：《琉球使者の江戸上り》（東京：第一書房，1982年），頁11-29。日本有學者指出，薩摩入侵琉球與豐臣秀吉的「征韓之役」具有相同的性質。參見大城立裕：《南の王國琉球》（東京：日本放送協會，1992年）。又，荒野泰典指出，德川幕府所設定的「大君體系」，對朝鮮的對日朝貢發揮了重要作用。參見荒野泰典：《近世日本と東アジア》，頁9、10、191-222。

¹¹² 即便是對「朝鮮之役」時露微詞的林羅山，也無法掩飾其對丰臣「威猛」的讚嘆：「我關白兵入朝鮮，彼來救之者百不能當我一！」參見林羅山〈過明論〉，京都史蹟會編：《林羅山文集》上卷（東京：ぺりかん社，1979年），頁277。

皇國欲開拓他邦，必先吞併支那。……以支那之強大猶不能敵皇國，況其他夷狄哉！……支那既入版圖，其他如西域、暹羅、印度亞之國、侏儻馱舌·衣冠詭異之徒，將漸漸慕德畏威，其欲不稽顙匍匐、臣僕隸屬也，豈可得哉！故皇國一統世界萬國者，非難事也。……於當今世界萬國中皇國可攻取之土地，當以支那國之滿洲為最易。何則？滿洲之地，與我日本山陰、北陸、奧羽、松前等地隔海水而相對，凡八百餘里，是以知其勢固易擾也。……如此則黑龍江地方將悉為我有。……若得吉林城，則支那韃靼之諸部必望風而內附。……韃靼既定，則盛京其勢亦危，支那全國當為之震動。故皇國征滿洲而得之，雖不知早晚，然終為皇國所有，乃必定無疑也。夫不止得滿洲，支那全國之衰敗，亦將由此始。既得韃靼，則朝鮮、支那，亦當次第圖之矣。……嗟乎，後來之英主有鞭撻宇內之志者，若先熟讀此篇，必以為是矣。¹¹³

佐藤的外征構圖，來於豐臣，大於豐臣。當談及他為何要以吞併中國為職志時，其粗鄙的表述令人側目：「於當今世界萬國中，土地最廣大、物產最豐饒、兵威最強盛者，未有如支那國者也。」（同上，頁 428）而以完成豐臣秀吉未遂「宏願」為己任的幕末尊王論者吉田松陰（1830-1859），還把自己的「偉大理想」與數百年前那場戰爭一氣貫穿：

今之天下，即古之天下。神功、豐國古能為之者，而今不可為乎？……為今日計，不若謹疆域、嚴條約，以羈縻二虜，乘間墾蝦夷、收琉球、取朝鮮、拉滿洲、壓支

¹¹³ 佐藤信淵：《混同秘策》，日本思想大系 45《安藤昌益·佐藤信淵》（東京：岩波書店，1977年），頁 428、430-431。

那、臨印度，以張進取之勢，以固退守之基，遂神功之所未遂，果豐國之所未果也。¹¹⁴

松陰在另一處，則將上文中的「拉滿洲」表述逕書為「奪滿洲（滿州を奪ひ）」。¹¹⁵松陰的弟子中，有明治重臣木戶孝允、高杉晉作和伊藤博文。其中，木戶曾建議為豐臣秀吉樹碑，而高杉晉作對上海的窺探與伊藤博文對清韓的衝擊，似已無需贅言。

令人關注的還有下面一些人士。頭懸「啟蒙思想家」光環的福澤諭吉，在對外觀上的談吐，竟與上述高論全無異詞，甚者令人恐怖：

能喚起舉國人心且使全員感動者，莫便於對外征戰。神功皇后之三韓征伐，固在千七百年前，豐太閤之出師亦歷年三百，人民尚不能忘懷之。今世上有征韓論者，是日本人民千百年思古之情與不忘榮辱之明證也。¹¹⁶

研究者注意到，福澤是福岡地區豐前中津的藩士，中津曾經是豐臣「征韓」時「第三番隊」的派出點；而且福澤確曾「在

¹¹⁴ 吉田松陰：〈丙辰幽室文稿・久坂玄瑞に復する書〉，《吉田松陰全集》第4卷（東京：岩波書店，1938年），頁151-152。據載，松陰對神功、秀吉未竟事業的承紹願望，最早來自於他的兵學老師山田亦介的影響。他認為，老師的教誨，才是最具實效的報國之法，聞之宛若天窗洞開。參見〈戊午幽室文稿・含章齋山田先生に與ふる書〉，《吉田松陰全集》第5卷（東京：岩波書店，1939年），頁216-217。

¹¹⁵ 吉田松陰：〈野山獄文稿・來原良三に與ふる書〉，《吉田松陰全集》第4卷，頁34。

¹¹⁶ 福澤諭吉：〈通俗國權論〉，《福澤諭吉全集》第4卷（東京：岩波書店，1959年），頁641。

豐臣秀吉和神功皇后的朝鮮出兵的史實問題上有過數行批語」。¹¹⁷事實上，福澤呼籲「今欲守日本島，當確定之最近防禦線者非朝鮮莫屬，毋庸置疑」的時間，¹¹⁸去「甲午戰爭」的爆發要早七年，比山縣有朋的「利益線」說亦早三年；而「亞細亞東方首魁盟主論」、¹¹⁹「占其土、領其地」¹²⁰和「我當奮起而逐鹿中原」¹²¹等極富煽動力之號召的提出，則早於政治家的相關說法已不知凡幾。而且無獨有偶，向以博愛著稱的基督教信徒內村鑒三，竟也在這個意義上高度認同「甲午戰爭」中的日方做法，並將豐臣和西鄉譽為日本史上兩位最偉大的人物。¹²²

福澤的學生那珂通世（1851-1908），是學術素養頗深的東洋史學者。然而，從其成名作《支那通史》的「支那帝國全圖」看，他已經用設色分層的方式把清代中國分成了「支那本部」和滿洲、蒙古、新疆、青海及西藏等部分。¹²³這寓意頗深的分斷，為後世學者所繼承。那珂弟子桑原鷺藏（1871-1931）的《中等東洋史》，顯然極好地發揮了這一分斷，並有意將分斷後的部分與部分間關係朝平行方向推進。細心的研究者發現了這一

-
- ¹¹⁷ 安川寿之輔：《福沢諭吉の戦争論と天皇制論》（東京：高文研，2006年），頁195。
- ¹¹⁸ 福沢諭吉：〈朝鮮は日本の藩屏なり〉，《福沢諭吉全集》第11卷（東京：岩波書店，1960年），頁177。
- ¹¹⁹ 福沢諭吉：〈朝鮮の交際を論ず〉，《福沢諭吉全集》第8卷（東京：岩波書店，1960年），頁30。
- ¹²⁰ 福沢諭吉：〈時事小言〉，《福沢諭吉全集》第5卷（東京：岩波書店，1959年），頁108。
- ¹²¹ 福沢諭吉：〈兵論〉，《福沢諭吉全集》第5卷，頁313。
- ¹²² 內村指出：「如果從我國歷史中挑選兩個最偉大的人物，我會毫不猶豫地舉出太閤和西鄉的名字。兩人都擁有對大陸的野望，都曾以世界為活動舞臺，也都擁有本國人所無法比擬的偉大。」參見內村鑒三：《代表的日本人》，鈴木範久譯（東京：岩波書店，1995年），頁48。
- ¹²³ 那珂通世：《支那通史》付圖（東京：大日本圖書株式會社，1888年）。

點：首先，他也把「支那帝國」分為支那本部、青海、圖伯特（西藏）、新疆、蒙古及滿洲；其次，他把「本部」與青海、西藏相提並論，卻沒有說明周邊對「本部」的從屬關係。而比較桑原的《中等東洋史》和那珂的《支那通史》之人種分類，還會看出二者間的明顯區別，即那珂書中出現的「韓種」在桑原書中已被歸入「日本族」。根據桑原的說明，日本族乃「分佈於朝鮮半島南部至我國之人種，朝鮮之韓族屬之」（可參閱〈序章〉第四節第二小節：「關於『倭』和『扶桑』」）。為此黃東蘭指出，那珂、桑原二書的出版時間恰好相隔十年，其間中日之間發生了「甲午戰爭」。這場戰爭徹底改變了「東方亞細亞」的政治地圖。從桑原意味深長的人種分類可以看出，《中等東洋史》在時空上超出了歷史上某一個特定的時期或國家，它始終密切關注著現實中的「東洋」政治格局。重要的是，由於該書作為中學教科書顯得內容過多，故出版一年後改訂為簡略本《初等東洋史》（大日本圖書，1899年）。在此後的三十多年裡，桑原的東洋史教科書多次再版或改版，其中使用時間最長的是開成館1903年出版的《東洋史教科書》，該書在此後的相關教科書中獨佔鰲頭。¹²⁴通過教科書的方式傳播某一特定的歷史觀和價值觀，是近代以來新教育體制下的慣用手法和有效手段。而桑原的影響能夠如斯巨大，還凸顯了福澤學派在日本近現代史上的政治傾動力量和思想滲透深度。¹²⁵這種趨勢發展到後來，連

¹²⁴ 桑原隲藏：《中等東洋史》上卷（東京：大日本圖書株式會社，1898年），頁1、16。又，黃東蘭：〈「吾國無史」乎？——從「支那史」，「東洋史」到「中國史」〉，《東亞近代知識與制度的形成》國際學術研討會論文集（南京：南京大學人文社會科學高級研究院，2011年11月）。

¹²⁵ 顧頡剛先生當年的反應也證明了其影響之巨：「試看我們的東鄰蓄意侵略我們，造了『本部』一名來稱呼我們的十八省，暗示我們邊陲之地不是原有的；我們這群傻子居然承受了他們的麻醉，任何地理教科書上都這

中國還是不是一個國家等問題，亦開始被日本學界推向刀俎。歷史學者矢野仁一曾在其大作《近代支那史》中講，由清朝擴充而來的「滿洲、蒙古、新疆、西藏」等廣袤的地域「就嚴格意義上說並不是支那的領土」。¹²⁶這部書出版於 1928 年九月，距暴殺張作霖的「皇姑屯事件」已逾數月。無論這是否是作者和出版界相與配合的產物，但如此巧合，總讓人有些匪夷所思；而其更大的設計，似乎比這一言說還要過度十分：五年前，他已經明確地提出了「支那無國境論」和「支那非國論」等觀點。¹²⁷至於內藤湖南的系列講法，已無法讓人相信，他還是一位「同情」中國的真學者——①「支那完全放棄國防，於其被侵略之土地之上，因受各國牽制，故不至有其完全獨立之危險，此乃托列國勢均力敵之福也」；②「若切言之，支那於何日滅亡一事，早已非問題之所在。今日之支那，實早已滅亡，不過以其殘骸而蠢動而已矣」；③「我國的商人通過經濟活動，不斷地向中國內地滲透、滲透，這一行動甚至可以說是『支那人、日本人均未覺察之一種使命感』。『若此一運動被停止，其結果只能是支那民族自找衰死』，因此，『以此大使命而言，日本對支那之侵略主義、軍國主義一類之議論，完全成不了問題』」；④「關鍵之事，乃以堅忍不拔之心，將日本向支那內地之滲透與支那國民將獲利一事，強使其內地霸主知悟，除此而外，別無他事可為也。若能成此事，真正之日支親善始能達成。此等事例，於滿洲亦已實現」。¹²⁸

樣叫起來了。這不是我們的恥辱？」顧潮編著：《顧頤剛年譜》（北京：中國社會科學出版社，1993 年），頁 216。

¹²⁶ 矢野仁一：《近代支那史》（京都：弘文堂書房，1928 年），頁 25-26。

¹²⁷ 矢野仁一：《近代支那史》第 1 章、第 2 章。

¹²⁸ 野村浩一：《近代日本的中國認識》，張學鋒譯（北京：中央編譯出版社，

在學者的學術和政府的政治之間，還有一股民間助推力量在極大地左右著日本的走向甚至東亞的變化。被後世稱為「日本法西斯大本營」的「玄洋社」及其直系團體「黑龍會」，是這股民間力量的總代表。需要注意的是，這些團體的主要代表人物，均出自有過「征韓」體驗的九州福岡地區——豐臣麾下「第五番隊」的主要徵集地。「玄洋社」成立於明治 14 年（1881），是以頭山滿、平岡浩太郎和箱田六輔（所謂「玄洋社三傑」）為核心組建而成的「超國家主義」（極端國家主義）民間團體。其中，平岡浩太郎還是後來「黑龍會」（1901）創立者內田良平的叔父。他們的社會基礎很大，明治初年因「廢藩」而失業的武士，僅福岡藩就多達數萬人。這樣才能理解他們早年為什麼會襄贊西鄉隆盛的「西南戰爭」、後來又何以將主要精力投向「國權主義」以及派出無數「大陸浪人」的原因。1884 年朝鮮發生「甲申事變」時，「玄洋社」曾給亡命來日的金玉均等人提供過不少幫助。當得知金玉均遇害後，頭山滿、平岡浩太郎等人仍堅持對「東學黨」實施各種策應。由於他們的連續性行動表現出對朝鮮和大陸的飢渴心情，所以有學者指出，無論是「甲午戰爭」、「日俄戰爭」，還是「日韓合併」、「滿洲事變」，幾乎每次東亞事件中，都能看到這些「志士」的身影。¹²⁹眾所周知，「黑龍會」的日本浪人特別是內田良平等，曾經給孫中山的「辛亥革命」提供過不少幫助。但他們最感興趣的，是中國革命派所提出的「滅滿興漢」政治主張、「驅逐韃虜，恢復中華」的「同盟會」誓詞和孫中山答應他們革命成功後滿蒙西伯利亞送與日本的承諾。這在 1927 年內田良平回憶文字中有過明確的記載。而幾乎與內田良平的回憶相同時，七月二十五日，剛剛開完「東

1999 年），頁 60-62。

¹²⁹ 王屏：《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004 年），頁 153。

方會議」的日本首相田中義一，將不啻日本政治家對華行動宣言的《田中奏摺》，提交給昭和天皇。奏摺共 6706 字，分為五大章節和一個附件。在這道奏摺中，田中從軍事、經濟、鐵路、金融、機構設置等方面全面提出了對華擴張的總戰略：

所謂滿蒙者，乃奉天、吉林、黑龍江及內外蒙古是也，廣袤七萬四千方里，人口二千八百萬人。較日本帝國土（朝鮮及臺灣除外）大逾三倍，其人口只有我國三分之一。不惟地廣人稀令人羨慕，農礦森林等物之豐富，世之無其匹敵。……故歷代內閣之施政於滿蒙者，無不依明治大帝之遺訓，擴展其規模，完成新大陸政策……惟欲征服支那，必先征服滿蒙；如欲征服世界，必先征服支那。倘支那完全可被我國征服，其他如小中亞細亞及印度南洋等，異服之民族必畏我敬我而降於我，使世界知東亞為我國之東亞，永不敢和我侵犯。此乃明治大帝之遺策，是亦日本帝國之存立上必要之事也。……考我國之現勢及將來。如欲造成昭和新政，必須以積極的對滿蒙強取權利為主義。以權利而培養貿易，此不但可制支那工業之發達，亦可避歐勢東漸，策之優，計之善，莫過於此。

以支那之富源而作征服印度及南洋各島以及中小亞細亞歐羅巴之用，我大和民族之欲步武於亞細亞大陸者，握執滿蒙利權乃其第一大關鍵也。¹³⁰

關於奏摺的真偽問題，歷來爭論頗多。日方的輿論，基本

¹³⁰ 〈驚心動魄之日本滿蒙積極政策：田中義一上奏日皇之奏章〉，《時事月報》，1929年2月號。

視此為「偽造」（如稻生典太郎所謂「奉天遼寧國民外交會」日本通「偽造」說、高倉徹一所謂中共「偽造」說、秦郁彥所謂王家楨、蔡智堪「偽造」說等不一）。根據沈予研究員的考證，《田中奏摺》原件《帝國對滿蒙之積極根本政策》，是日本參謀本部的鈴木貞一與日本外務省政務次官森格、日本駐奉天總領事吉田茂等人在 1927 年東方會議前密謀，由鈴木貞一執筆撰寫，又經日本紐約總領事齋藤博修改而成的文檔，是地道的「日本造」。¹³¹事實是，「東方會議」後，日本在中國東北乃至中國全境所製造的一連串事件，幾乎與《田中奏摺》所言契若符節；而石原莞爾炮製於 1931 年五月的「滿洲方案」，亦有《田中奏摺》的明顯痕跡在。¹³²單就如何把「滿洲」從中國分離出去的動議上，石原與田中乃至東條英機之間其實全無齟齬。石原之所以反對將戰略目標內移至中國腹地，只能解釋為由他的區域占領主義發展成日本的大東亞戰略，尚需假以時日而已，因為石原在《最終戰爭論》中提出「滿蒙生命線」理論後，也曾不乏樂觀的展望，即日本應該先將中國東北拿到手，以此為基地征服蘇聯，再南下征服全中國，最終代表東方與美國進行一場東西文明的最終對決。¹³³然而，當我們梳理完這一過程後會發現，從豐臣秀吉到田中義一，本來是昭然若揭的土地嗜欲，卻幾乎每次都被包裝上了堂皇的說辭。這不但給周遭國家造成了極大的災難和永遠的不理解，也在相當程度上耗盡了日本自身

¹³¹ 詳見沈予：〈關於田中奏摺若干問題的再探討〉，《歷史研究》，1995 年第 2 期。

¹³² 石原莞爾：〈滿蒙問題私見〉，《日本史史料》5《現代》（東京：岩波書店，1997 年），頁 9-12。

¹³³ 石原莞爾：《最終戰爭論・戰爭史大觀》，石原六郎等編（東京：たまいらぼ，1986 年）。又，參見日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》別卷（東京：日本外務省，1981 年），頁 239。

的智能和體能。由於這一系列看似近現代的表述中其實充滿了前近代非主流文明的粗野情結，亦由於這種矛盾的思想與行動總會讓表達者和觀察者反覆陷入難以通達的邏輯怪圈，因此，對這類現象所由以發生的時空格局做出規律性的把握，就顯得十分必要了。

第四節 對東亞戰事原因的結構性分析

關於東亞四百年來何以會發生如斯多戰事的原因，以往曾有過各類不同的解析。其中，能超越某一特定意識形態和不同時期行為表象的深層規律性研究，逐漸引發關注。東京大學文化人類學者船曳健夫認為，雛形於安土、桃山和江戶時期的三種日本類型——織田信長的「國際日本」、豐臣秀吉的「大日本」和德川家康的「小日本」，為日後的日本國家走向，提供了結構上的規定性。與無力外顧從而採行封閉式發展模式的「小日本」不同，「國際日本」和「大日本」框架，造成了日本與西方世界和東亞世界之間的不同對立格局。前者以和西方競爭為指歸，而後者則以取代中國的東亞地位為目標。至於何以會出現這類情況，船曳認為是日本意識到有三重威脅來自三個不同方向，即中國、俄羅斯和西方。從這個意義上講，所謂「日清」、「日俄」和「日美」戰爭，是不能用善惡標準來判斷的，因為橫亘其間的硬道理是：「不吞噬對方就要被對方所吞噬」。在前近代東亞地區還沒有「彼此競爭但不妨礙互利互惠」的關係結構時，「冊封體制」顯然不能給中國和日本提供平等而安定的國際關係環境。由於是生存競爭的需要，所以，當中、俄、日爭奪朝鮮等地時，「日清」、「日俄」戰爭便當然要爆發；而當西方勢力和日、俄一道爭奪中國與朝鮮時，日本與美、蘇之間的戰爭，也就在所避免。至於西方何以一定要與日本發生衝突的問題，

船曳認為，這主要是因為日本在奉行「國際日本」原則的同時，也在扮演著「大日本主義」的角色。而在自認攜有全球普遍價值的歐美看來，「大日本」價值不但與之相悖，而且也極易導致日本對西方原則的無視惡果。¹³⁴船曳的觀點，在地緣政治學的框架內似不乏邏輯上的圓通，而且其對豐臣秀吉的導入和日本與歐美必然要發生衝突之原因分析，某種程度上亦不失慧眼。但是，這種把人類場域還原成動物世界的社會達爾文主義推論，不但把東亞幾千年的文明積累瞬間清零，還掩蔽了日本的原始欲望和固有目的。它不能解釋在「封貢體制」存在的情況下，長達五百餘年的明、清兩代為什麼沒有對日本構成過國家安全上的任何威脅，倒反而要不斷面對來自日本的兵燹。顯然，有關東亞戰事的原因問題，還需要我們做出進一步的思索和觀察。

與日本國的地理位置相彷彿，「明治維新」乃至後來所謂「昭和維新」¹³⁵所面臨的真實問題，是東西方兩大價值體系和兩大國際關係體系遭遇、衝突與匯合後所發生的新舊矛盾糾葛。這意味著，近代以來直至 1945 年戰敗投降的日本，事實上一直處於前近代與近現代的交匯處或曰過渡期。正是這一過渡特徵，才在某些關鍵點上決定了日本國家行為的基本性質。前近代東

¹³⁴ 船曳健夫：《右であれ左であれ，わが祖國日本》（東京：PHP 新書，2007 年），第 2-3 章。

¹³⁵ 昭和初期，由日本軍部和右翼勢力模仿「明治維新」而掀起的「國家改造」運動。該運動以北一輝、大川周明的思想為指導，以陸海軍青年將校為主體，旨在排除元老、重臣、政黨和財閥之勢力，建立以天皇為中心的「一君萬民」政治體制。1928 年 3 月，海軍青年將校成立「王師會」，號召「奉天命完成昭和維新」。自 1930 年為解決「滿洲問題」而成立的「櫻會」到 1936 年的二二六事件，包括石原莞爾等企圖通過合法手段建立國家「總體戰」體制的活動，均以此為指導思想。

亞地區的成熟文明形態，是以中華文明為核心的「禮樂秩序」，而不是以日本原則為核心的「武威秩序」；而近現代推展於世界的新文明形態，則是以歐洲「國際法」為依託的「條約體系」而非「法西斯體系」。西力東漸，曾經給東亞各國帶來過亡國滅種的擔憂，而民族國家，也同時給該地區輸入了國際平等的主權意識。在如此古今東西未嘗有過的「大變局」面前，日本或許有兩種處理問題的可能方式：一是真正「聯亞拒歐」，通過「一衣帶水」的親緣紐帶和相濡以沫的自他提攜，實現新時期東亞各國的平等聯合。二是真正的「脫亞入歐」，把自己變身為與西方獨立國完全一致的「民族國家」，然後與周邊鄰國平等相待。人們看到，「大亞洲主義」的第一衝動，本不乏區域聯合的真誠，所以，中、朝等國為之感動者所在多有，亦自在情理之中。倘日本朝野言行一致，東亞的歷史走向或許會呈顯出另外一副面貌亦未可知。與此相對，「國家獨立」和「民族自決」作為通行於十九至二十世紀的世界「公理」，本不乏近現代國際關係意義上的正面價值，倘若日本成為模範的實踐者並恪守規則、富於自律精神，則原則固有的典範意義，或許能夠給區域秩序帶來平等與和諧。然而，日本的實際走向卻展示給世界以第三種方式，即以「民族國家」的「國際法」名義和「文明野蠻」的「近代化」價值，對周邊鄰國實施了一整套有計劃的吞併和侵越行動。實際上，「封貢體系」的內部矛盾，在歐洲「國際法」東漸前即已經有所顯露，並逐漸呈現出「自解體」的趨勢。¹³⁶在這個意義上，「歐法」對東亞固有國際關係體系的解構，只提供了「助力」而非「主力」。然而，由於以西方價值代言人自居的日本的疾速介入，不但使前近代東亞體系加速了解體過程，還使

¹³⁶ 拙稿：〈「華夷秩序」的東亞構架與自解體內情〉，《東北師大學報》，2008年第一期。

歐美人亦瞠乎其後，並轉而用驚異的眼光來打量這位東亞的「暴發戶」。這至少帶來了兩大後果，一是原本可能自然分斷的東亞政治倫理紐帶，因日本的閃電手段反而獲得了強化，諸如「甲午戰爭」中清朝與朝鮮的同仇敵愾等。另一個則是歐美國家在與日本相互利用的過程中，逐漸萌生了對它的警戒心態，尤其當他們瞭解到日本的真實動機後如此。人們注意到，在國家獨立、民族自決的時代大勢面前，清朝看似在固守「封貢體系」，但實際上卻在努力適應之。甚至在馬建忠幫助朝鮮與歐美各國簽訂條約的行為中，亦不乏俾其獨立而防止被別國吞併的深層含義。¹³⁷與此相反，表面大倡「朝鮮獨立」的日本，反而於1910年吞併了朝鮮。這一令西方世界大跌眼鏡的行動，不但使日本在國際社會上飽失信譽，其欲將中國中心時代虛實參半的「封貢體系」朝實體化方向推進的系列行動，還讓歐美國家發現，他們亟欲解構的前近代區域關係體系，正在被日本所重建，而且是霸佔式的新建。「二戰」期間傾動日本學界的「近代超克論」，¹³⁸還明顯地讓歐美價值體系感受到了威脅。這些，都給日後的日美衝突，埋下了可以逆料的伏筆。

豐臣秀吉以來呈顯於前近代東亞地區的偏正兩極結構，引發了日本「去中心化」的「中心化」衝動，¹³⁹並從此前赴後繼地展開了取代中國中心、使日本一極卓立的武裝突進過程。但由於中國文化在該地區影響甚巨，因此，迄於明治時代，除途

¹³⁷ [清]馬建忠：《東行初錄》，載沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第16輯《適可齋紀言紀行》卷4（臺北：文海出版社，1968年）。

¹³⁸ 竹內好：〈近代的超克〉，近代日本思想史講座7《近代化と伝統》（東京：筑摩書房，1959年）；子安宣邦：《〈近代的超克〉とは何か》（東京：青土社，2008年）。

¹³⁹ 拙稿：〈「去中心化」的「中心化」〉，《讀書》，2009年第8期。

徑和手段不同外，日本都極大地利用了「華夷秩序」的體系框架，並逐漸形成了以「大君體制」為特徵的「日本式華夷秩序」。遺憾的是，日本在完成以上任務的過程中，並沒有實現知識體系的更新。一個明顯的事實是，江戶日本學者在構建自身意識形態時所使用的概念、範疇和整個理論裝置，哪怕是用來解構這一裝置的參照物，都少有例外地來源於中國的傳統文化。此亦如津田左右吉所說，「即便是反抗並敵視支那思想者，在其主張的根柢處也潛在著這種來自支那古典的知識，並為其所制約」，甚至想竭力擺脫中國「道統」而獨立的日本「神道」，其「神道」之「道」，也仍然是「支那特有的觀念」。¹⁴⁰因此，直到近代西方知識體系湧入日本時，日本學界才慨歎自己終於找到了徹底脫離中華文化的路徑和手段，福澤諭吉顯然在這一過程中發揮了重要的轉捩作用。這似乎意味著，「真正近代的國際法意識和國家平等觀念，已無法指望從傳統的思維構成內部確立，該任務只能由敢於從正面對傳統思想舉起叛旗的洋學者來完成」。而且事實上，也只有有在福澤諭吉那裡，幾乎無法靠自身力量來實現的「華夷秩序」解構問題，才終於在西方「國民國家」的國際法背景下找到了根本性的答案，以至於無論是中日之間爭雄不已的「華夷之辨」還是日本對「萬國」的同類關係套用，似乎也從此被打上了休止符。¹⁴¹

然而，問題本身顯然沒有如此簡單。「封貢體系」的巨大慣性和幕府在「明清鼎革」後壘建於「中華自居」心態下的「價值隔離牆」，使日本不但不可能迅速拋卻千百年來的區域價值觀，其全力以赴的中華取代努力，還在某種程度上強化了它的

¹⁴⁰ 津田左右吉：《支那思想と日本》（東京：岩波書店，1938年），頁4、66。

¹⁴¹ 丸山真男：《忠誠と叛逆》（東京：筑摩書房，1992年），頁204-218。

「宗藩」意識。明治五年（1872），日本將琉球設為「藩」。九月十四日，明治天皇特地發佈了冊封琉球藩王的敕語。¹⁴²明治四十三年（1910）「日韓合併」，明治天皇又於八月二十九日頒佈了冊封朝鮮皇帝為「李王」的詔書。¹⁴³至於福澤諭吉，當聽到「甲午戰爭」日本戰勝的消息後曾一度樂不可支，竟成為戰爭取得「勝利的最大的歡喜者和滿足者」。¹⁴⁴於是，日本近世以來處心積慮構築的「小中華」體系和為實現這一體系而亟欲顛覆「大中華」體系的焦慮和衝動，終於在福澤的歡娛中，庶幾得到了緩解。但，這卻意味著，明治以來的日本命題，應該是前近代東亞老問題在近代化名義下的翻版，儘管這絲毫不會妨礙明治時代在日本人心目中的神聖性。

然而，日本的思想 and 行動卻日益清晰地表現出它的「誤算」本質。首先，是日本與東亞各國的關係問題。從室町後期到明治，日本脫離「封貢體系」已長達三四百年。如此而突然萌生出利用東亞固有網路來確立日本中心的想法（如「同文同種」、「東亞連帶」等不一），本來就給人以不自然的突兀感。朱元璋早年在說到「十五不征國」時曾對日本附過特殊的說明，其「雖

¹⁴² 〈琉球藩王ヲ封ズルノ勅語〉：「朕上天ノ景命ニ膺リ，萬世一系ノ帝祚ヲ紹キ，奄ニ四海ヲ有チ八荒ニ君臨ス。今琉球近ク南服ニ在リ，氣類相同ク言文殊ナル無ク，世世薩摩ノ附庸タリ而シテ，爾尚泰能ク勤誠ヲ致ス宜ク顯爵ヲ予フシ陞シテ，琉球藩王ト為シ，叙シテ華族ニ列ス，咨爾尚泰，其レ藩屏ノ任ヲ重シ，衆庶ノ上ニ立チ切ニ，朕ノ意ヲ體シテ，永ク皇室ニ輔タレ欽メ哉。」《列聖全集》之《詔勅集》（下卷）（東京：列聖全集編纂會，1916年），頁194-195。

¹⁴³ 〈李王冊立ノ詔書〉：「朕，天壤無窮ノ丕基ヲ弘クシ，國家非常ノ禮數ヲ備エムト欲シ，前韓國皇帝ヲ冊シテ王ト為シ，昌德宮李王ト稱シ……茲ニ有衆ニ宣示シ，用テ殊典ヲ昭ニス。」《列聖全集》之《詔勅集》（下卷）（東京：列聖全集編纂會，1916年），頁409-410。

¹⁴⁴ 丸山真男：〈福沢諭吉〉，《丸山真男集》第5卷，頁332。

朝實詐，暗通奸臣胡惟庸謀為不軌，故絕之」云者，已不異於把日本排除於「封貢體系」之外，哪怕後來明、日間仍斷續保持了百餘年的類似關係。這也似乎表明，無論胡惟庸事件的日後解讀有哪些可以討論的疑點，但大明皇帝的明確態度，實不啻對未來日、明關係所做的歷史性預言，也不啻對東亞各國所發佈的前近代國際關係宣言。在這樣的歷史延伸線上，日本即便表裏如一地與東亞各國真誠合作，尚且難以打消遭受過「壬辰」禍亂者的疑慮，就不要說其屢現迭出的南轅北轍言行了。這意味著，曾經損害過「封貢體系」的日本，其所謂「近現代」的行動還進一步傷害了東亞「後進國」人民的感情。讓一個對東亞固有的倫理關係原則全無尊重的國家來統攝東亞，事實上已鮮存可能。此亦如西嶋定生教授前揭語：「日本可謂東亞世界生下的『鬼子』，這個鬼子通過咬破自己母胎的行為和促使東亞世界解體的行動，才變成了近代世界的一員。」而「近代世界的一員」，則正是日本的第二個「誤算」，它體現在與歐美體系之間的關係問題上。

就一般性規律看，創生於歐洲的「國際法」，無疑具有鮮明的近現代意義。因為它的「約束力」，是「以它的精神性質為基礎」，即「以它是人類的正義意識的一種產物這個事實為基礎」。但是，由於「國際法」只能「從國家的權力取得它的權力」，即「國際法是由國家的自由意志從下面建立的，並且也從這種意志取得它的制裁」，因此，「國際法對於否認它的制裁的任何國家，將立刻喪失效力」，這也在很大程度上使「國際法」的「力量」發揮只能「從國家的『自限』產生」。「因為國際團體只能夠成為主權者的聯合會，而永遠不能成為任何其他東西，所以只有國家能夠成為國際法的主體」，「因此，無論在什麼地方，國際法的任何部分的研究要求在理論上討論它的原則，結果不

是根本的矛盾，就是以任意的和假定的觀念為基礎的純粹邏輯的解釋。「國際法」的前途或許應建立在這樣的基礎上：「只有主權觀念被拋棄和一切權力以法律權力為基礎以後，國際法才能加入真正的科學行列」。¹⁴⁵這意味著，當近代以來原本就力量有限的「國際法」原則，一經遭遇偷換概念者陽奉陰違的「惡用」時，不但法律效應會為之大打折扣，而且其法律的創造者也極易被解讀成強盜邏輯的保護者甚至懲患者。出於解體前近代國際關係體系並保持國際均勢的考慮，某些西方國家的確借用過日本的力量。可是，當歐美列強發現最後想徹底打破國際均勢的國家未必就是中國，而是他們曾經倚重的同盟國日本時，來自歐美的限制甚至制裁，便自在情理之中。如前所述，日本一以貫之的野望是如何吞併琉球、臺灣、朝鮮、中國東北乃至中國全境，而不是什麼文明戰勝野蠻，於是，當它的堂皇理由被世界輿論所拆穿，特別當相應的限制和制裁紛至沓來時，日本便會舉全國之力，並通過各種外交手段與歐美列強進行全部可能的周旋和交易，一旦手段奏效，便又會回到原來的老路，並加速度地為實現其既定目標而全力以赴。可當它的全部心機和招數已消耗殆盡時，鋌而走險，向一直被它當做道具的「國際法」宣戰，便成為日本國家的唯一選擇。重要的是，由於「聯亞拒歐」的「興亞論」騙局早已為東亞各國所識破，特別是當被日本肢解了的傳統「華夷秩序圈」中的東亞各國開始認真對待「國際法」進而掀起了「國家獨立」和「民族自決」的運動時，日本還必須孤立地面對來自亞洲和歐美的雙向擠壓。與最終保全了國家獨立和版圖相對完整的中國不同，利用「興亞」和「脫亞」把戲充分玩弄了東西兩大國際關係規則的

¹⁴⁵ [荷] 克拉勃：《近代國家觀念》，王檢譯（長春：吉林出版集團有限責任公司，2009年），頁5、162-163、170-171。

日本，因「二戰」戰敗和美國的軍事占領，反而使自身無法保全真正意義上的「獨立國家」；而東亞諸國對日本的防範有加，又不斷在昭示著該地區在新舊國際關係規則顯隱變化過程中曾經遭受過的愚弄，以及對這種愚弄的歷史性反彈。

由於日本近代以來思想和行動的確立基礎是「大日本」構想而不是真正的近現代「國際法」，因此，幾乎從一開始，它就沒有在對外關係中樹立起真正意義上的平等原則。東亞近代化過程之所以會流為接連不斷的兵燹，與日本執拗的目的、快速的反應和善於在東西兩大體系間尋找縫隙並利用規則盲區的手法，密切相關。一如美國歷史學家約翰·惠特尼·霍爾所說：「為了得到行動自由，日本就需要有西方認為『文明』的機關形式，就需要在國內有能接受的法律，就需要在國外玩弄條約和協議的把戲。」¹⁴⁶

然而，「玩弄條約和協議的把戲」之所以會發生，除了表明「條約體系」本身缺乏必要的周延外，「把戲」得以出臺的不可逆力量，才應該是問題的關鍵。尤其當我們發現日本的這類做法並非孤例，而是連續不斷、首尾一貫時，則阻斷階段與階段或時代與時代之間事實關聯的研究，便不符合歷史上日本人自身的說法和做法，卻符合現代日本學界的個別表述。戶部良一教授認為，「滿洲事變」發生後日中戰爭（支那事變）和太平洋戰爭（大東亞戰爭）均具有不可避免的必然性這一說法是不成立的。因為在那之後尚有避免日中衝突的可能性。從這個意義上講，「盧溝橋事變」當屬於偶發事件，而世界反法西斯戰爭與

¹⁴⁶ 約翰·惠特尼·霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》，頁231。

東亞戰爭也是兩場不同的戰爭。¹⁴⁷這一看似戶部教授的「新見解」，實際上早在竹內好發表於 1959 年的長文中，就已經有過清晰的表述。他說：「大東亞戰爭，既是殖民地侵略戰爭，也是對帝國主義的戰爭。儘管這兩個側面事實上已被一體化，但我們卻必須對其做出邏輯上的區分。日本並沒有要侵略美國和英國的意圖。它雖然從荷蘭手中奪取了殖民地，卻並無奪取荷蘭本國的想法。由帝國主義來打到帝國主義是不可能的，但由帝國主義來裁判帝國主義，也同樣鮮存可能。」¹⁴⁸這無疑是一種錯誤的表述，因為對戰爭的個案和碎片化處理，除了使人看不清中日乃至東亞戰爭的真正原因外，還極易通過「同義反覆」式的語言遊戲，導致「責任」和「教訓」都無從談起的欺瞞；這無疑也是一種正確的表述，因為它以無意的方式道出了日本的主要目的在於對東亞的獨佔並攫取亞洲霸權這一基本事實。這些無意當中透露出來的真實信息，或許比至今仍貌似「不解」地追問「日本人為什麼會走向戰爭」等說法要誠實些。¹⁴⁹中國學者在談及日方何以一定要把《田中奏摺》視為「偽造」的原因時偏於強調這樣的觀點：「日方學者之所以尤其關注《田中奏摺》的真偽，重點在於否認日本對外發動侵略戰爭的計劃性和連續性，他們的根本觀點是不認可九一八事變、華北事變、七七事變、太平洋戰爭之間存有必然聯繫。」¹⁵⁰類似的說法無疑是有意義的，但這種只把戰爭限定於現代東亞世界的解釋，顯

¹⁴⁷ 戶部良一：〈滿州事變から日中戦争へ：日中関係の実像〉，筒井清忠編：《新昭和史論：どうして戦争をしたのか》（東京：株式會社ウエッジ，2011年），頁53、62、75-76。

¹⁴⁸ 竹內好：〈近代の超克〉，近代日本思想史講座7《近代化と伝統》，頁253。

¹⁴⁹ NHK取材班編著：《日本人はなぜ戦争へと向かったのか》（上下）（東京：NHK出版，2011年）。

¹⁵⁰ 王希亮：〈如何看田中奏摺真偽〉，《中國社會科學報》，2010年9月7日004版。

然因視野的逼仄而無法真正把握內藏於這場戰爭背後的更深遠規定性。事實上，《田中奏摺》不但讓人看到了昭和日本的態度，還讓人看到了佐藤信淵和吉田松陰的影子，也看到了福澤諭吉及其門徒的理論設計，更無法不令人驚歎於「豐臣—明治—昭和」間的筆斷意連。這意味著，無論是豐臣時代的行動大於思想、德川時代的思想大於行動，還是明治、昭和時期的「知行合一」，對東亞的攫取和執著追求，才是所有堂皇說教和意識形態表象背後的執拗動因。斯大林（史達林）似乎也看出了這一點。他在日本投降簽字儀式當天的演說辭中說：

日本侵略者不僅使我們的盟國——中國、美國和英國受到了損失，而且也使我國遭受了極其嚴重的損失。因此，我們自己還單獨有一筆賬要同日本算清。日本早在1904年俄日戰爭時，就開始侵略我國。大家知道，在1904年二月，當日俄雙方還在繼續談判的時候，日本利用沙皇政府很弱這一點，突然地、背信棄義地、不宣而戰地進犯我國。……值得注意的是，經過三十七年後，日本又對美國絲毫不差地重用了這種背信棄義的手段，它在1941年襲擊了珍珠港的美國海軍基地。……1904年俄日戰爭時期俄軍的失敗，給人民留下了沉痛的回憶。那次失敗是我國的一個汙點。我國人民相信並在等待著總有一天日本會被打敗，汙點會被洗清。我們這些老一輩的人等待這一天，已經等了四十年。而這一天終於來到了。¹⁵¹

¹⁵¹ 斯大林：〈告人民書〉，《斯大林文選》（北京：人民出版社，1962年），頁438-439。

雖說斯大林未必能瞭解日本的核心目的，但來自蘇俄人的觀察，卻凸顯了日本行為方式的連貫性，當然，也凸顯了蘇俄記憶和行為的連貫性。¹⁵²

¹⁵² 列寧在〈旅順口的陷落〉一文中說，沙俄在日俄戰爭中的失敗，沙皇政府和歐洲資產階級感受到了屈辱和挫折。而斯大林的「我國」提法，顯然沒有把沙俄時代與蘇聯時代做出區分。不寧唯是，有研究顯示，斯大林演說之後，蘇聯遠東軍總司令華西列夫斯基還率人於9月6日特意前往旅順，為日俄戰爭中在旅順要塞戰死的帝俄官兵敬禮並獻花圈。這次意味深長的舉動表明了蘇聯出兵中國東北的真實目的。參見沈志華：〈蘇聯出兵中國東北：目標和結果〉，《歷史研究》，1994年第5期。

終章

戰後日本的思想與行動

日本戰敗至今，已經過去了七十年。七十年來，中日兩國雖有過近半個世紀的交誼，甚者不乏民間層面上的秦晉之好，但刻薄地講，這些都未能在實質上消解黃遵憲當年「只一衣帶水，便隔十重霧」¹的世紀感慨。和平年代應作為研究對象來看待的「他者」——日本，在「漢字文化圈」、「華夷秩序圈」甚至「筷子文化圈」的歷史觀察中，在犯下大罪卻不思悔改者已盡失國格人格的價值判斷下，大概不是「大中華」的模仿者和子孫國度，就是「雖百世亦難辭其咎」的道德侏儒。這種認識，應該是沒到過奈良和京都者所無法理解的，也是沒有遭遇過日寇侵越和屠殺的人們所無法體會的。於是，在我們的預期中，日本便理所當然要向中國傳統表達永恆的敬意，並向侵華戰爭中的受害者表示永久的懺悔。然而，當想要看到的和實際看到的事物之間總會出現距離甚至反例時，即便是那些看上去已屬於最冷靜和最克制的對日表達，也能讓人從中嗅出某種火藥味道。而與此不同的反應是，中日之間一旦發生糾紛，中方媒體和民眾的憤怒與許多日本人的反應之間，總會呈顯出一道不甚對稱的「風景線」——他們對侵華戰爭的近乎無知甚至一臉無辜，開始讓中國人對於無視血腥和淡忘罪惡的觀念與行為，大為錯愕。不寧唯是，由於日本當局總能設法讓中國不快，而每次抖出的「包袱」，又總能讓中國百姓難以坐視和容忍，於是乎，

¹ 黃遵憲：〈近代愛國志士歌〉，氏著：《人境廬詩草》（上海：商務印書館，1937年），頁39。

一位外籍華人在憤懣無奈之餘，竟主張要反躬自省，從自己身上尋找原因：「我們今天或許該問問自己：我們是應該讓日本正視歷史，但如果它就是不正視呢？我們是應該讓日本道歉下跪，可如果它就是不道歉不下跪呢？我們是應該反對日本政要參拜靖國神社，但如果他們就是拒絕接受呢？我們除了叫叫嚷嚷，還能幹些別的嗎？」²其略帶情緒的系列問題中，或許內含有各種答案，但對學界而言，認真研究戰後日本的思想及其行動軌跡，才應該是更重要的：不知道對方在想什麼，卻要知道它做了什麼、正在做什麼和將要做什麼，終究是不可能的。

第一節 臨場體驗下的細微觀察

實際上，比起管制並改造日本達七十年之久的美國，我們對於戰敗鄰國的真實想法以及那些想法所由以發生的社會環境，還缺乏動態的把握、細部的瞭解和準確的判斷。這或許不怪我們：素以侵華和反共著稱、並把戰後的一切——無論是美好的還是醜陋的素顏全部託付給美國的日本，其近現代以來高築於日中之間的「政治隔離牆」和「價值隔離牆」，不但沒有因「二戰」的敗北而被打破，反而在隨即發生的冷戰格局下被進一步強化了。然而，戰敗初期的日本，其所面臨的生存危機和舉國失序亂象，卻一點也不比德國好。美國歷史學家約翰·W·道爾（John W. Dower）的描述是：「滿目瘡痍的國土、顛沛流離的人民、衰亡沒落的帝國與支離破碎的夢想。」當然，「（如果）我們從戰敗者的眼光來看這個世界，將會學到更多：不僅是悲慘、迷茫、悲觀和怨恨，還有希望、韌性、遠見與夢想」。這促

² [澳] 雪琪：《絕版甲午：從海外史料揭秘中日戰爭》自序（上海：文匯出版社，2009年）。

使他「試圖『從內部』傳達一些對於日本戰敗經驗的認識」，進而「關注這一進程中最難捕捉的現象——『民眾意識』」，或者「試圖通過還原社會各個階層民眾的聲音獲取一種認知，即：在一個毀滅的世界裡重新開始，到底意味著什麼」。³

日本戰敗的原因有很多，其中，「皇國神道」和「武威精神」的膨脹者出於對自身能力的無端自信進而不自揣量和盲目冒進，應該是人們在觀察日本終局時的有效視角。這一點，朱雲影早年在《日本必敗論》中，已根據其內政、外交、財政、產業和派閥等翔實統計數據，給出了答案。⁴這意味著，當為某個自明的「神聖」目標而殺人和自殺者意識到自己的全部行動最終不過是逞「匹夫之勇」的脫韁暴走時，形成於欺瞞和無知的脆弱「信仰」，也只能迅速瓦解。日本人在形容戰敗瞬間的國家情狀和國民心理時所使用的「舉國虛脫」和「茫然自失」語詞，每每以「潘潘」（パンパンガール，對美軍慰安婦與街頭娼妓）、「黑市」（闇市，私人違法交易市場）和「粕取」（粕取り，酗酒澆愁）等絕望生存實況，為人們展示這一切；而就在昨天還信誓旦旦要「一億一心」和「一億玉碎」的天皇效忠者們，也一夜之間變成了利己主義和敗壞風紀的最典型代表：「有警方的目擊者提供，不少人步履踉蹌地將搶來的軍用物資盡可能多地扛回家，彷彿是『迷途知返』的本能所驅使。即使是神風特攻隊的倖存者，也參與了瘋狂的物資掠奪」，「有一位飛行員以此來迎接戰敗：他將飛機裝滿軍需日用品，飛到他家附近的一個飛機場，把戰利品裝車運回家，然後再返回將飛機

³ [美] 約翰·W·道爾 (John W. Dower)：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》(Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II) 序言，胡博譯（北京：三聯書店，2008年），頁6。

⁴ 朱雲影：《日本必敗論》（重慶：中國文化服務社，1940年）。

引爆」。⁵吊詭的是，除了無知尊皇者的切腹自殺和激切如太宰治等自害自斃者外，大部分日本人選擇的是如何迅速地洗心革面、告別過去以示「辭舊迎新」。對此，官方「一億總懺悔」或「全體國民總懺悔」令⁶的發出時間與老百姓的疾速轉向，幾乎同時發生：「很難找到另外一個兩種文化交匯的歷史時刻，比這更強烈、更不可預知、更曖昧不明、更使人迷惑和令人興奮了。許多美國人，當他們到來的時候，做好了心理準備將面對狂熱的天皇崇拜者所帶來的不快。但當第一批全副武裝的美國士兵登陸之時，歡呼的日本婦女向他們熱情召喚，而男人們鞠躬如也地殷勤詢問征服者的需求。他們發現自己不僅被優雅的贈儀和娛樂所包圍，也被禮貌的舉止所誘惑和吸引，大大超出了他們自身所覺察的程度。尤其是他們所遇到的日本民眾，厭倦戰爭、蔑視曾給自身帶來災難的軍國主義分子，同時幾乎被這片被毀的土地上的現實困境所壓垮。事實證明，最重要的是，戰敗者既希望忘記過去又想要超越以往。」⁷然而，上述事相當中，應該是真情和表演都有，否則，美國人便不會感到自己已多少被日本人的嫵媚所「迷惑」和「誘惑」。可是，隨著時間的推移，美方似乎已無法從「歡迎者」的言行中看出更多的表演成分——他們寧可相信日本人的眼神和表情全是真的，因為這至少可以滿足美國最想扮演的解放者和救世主心理。與此相應，日本人的說法 and 做法也變化得更加乖巧，其擁抱占領軍的程度甚至讓人無法相信，他們當中的許多人就在戰敗的前一刻，還是「鬼畜英美」罵個不停的死硬分子。

⁵ 約翰·W·道爾 (John W. Dower)：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 26。

⁶ 《朝日新聞》，1945 年 8 月 27 日、9 月 6 日。

⁷ 約翰·W·道爾 (John W. Dower)：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》序言，頁 6。

道爾的記錄顯示，1942年曾把羅斯福和丘吉爾的下半身描繪為野獸、並將一把亮閃閃的日本刀戳在他們屁股上的日本畫家加藤悅郎，居然在「8.15」後一夜間就把可憎的敵人變成了解放者，其變化之遽，幾乎不需要過程。與此同時，有許多前帝國軍人，竟自發地向美國人揭露起曾經虐待過盟軍戰俘的日方人員，而那些未能按照盟軍最高司令官命令上繳私藏家傳刀劍的人也頻遭舉報。事情顯然並沒有到此結束。有一些人來信說，天皇才是日本最大的利己主義者，是個「吸血鬼」；另有人寫信要求，對戰犯的審判，無論如何都不過分，因為至少還有十萬軍國主義分子應當被處以絞刑。而最令道爾感到吃驚的信件，竟然是來信者迫切要求日本被吞併，或者成為美國永久的殖民地。他們斷言，不如此，則美國在日本所推行的民主改革，將很快破滅。然而最富於戲劇性的案例，還要數道爾的以下記錄，儘管這種記錄過度地表現了日本人言行的某種誇張：「這些信也暗示了占領的潛在的——有時也不是那麼隱蔽的——性的維度。正如美國本身一樣，麥克阿瑟（Douglas MacArthur，麥克亞瑟）被日本男女民眾認為是雖然寬大卻占據優勢的男性的存在。甚至被認為是具有啟蒙精神的《朝日新聞》，也以某種天主教式的說法，稱麥克阿瑟為『我們的父』。麥克阿瑟的司令部也分享了這種男性的身份。在寫給最高司令官與總司令部的信中，不難分辨出那種持久的依賴心理。而許多寫信者顯然分不清楚接受麥克阿瑟、接受家長制的權威與接受民主之間的區別。在這點上，最露骨的是一些女性寫給麥克阿瑟的獨特來信，被困惑的專家們分析為『我想給你生孩子』的類型。在這裡，擁抱征服者的願望，如果不能在現實中達成，至少是在字面上實現了。」⁸

⁸ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日

當這些一時還「分不清楚接受麥克阿瑟、接受家長制的權威與接受民主之間的區別」等草根式反應經過日本的「頭腦們」——教育家和思想家的思考後，一系列不乏理性色彩的發言，似乎給戰後日本如何走出困境提供了某種方向性的指導——這顯然要比從外部強行植入的美國人要求，更富於日本格調，也更容易被接受。日本知識界能發生如此變化，就常理看應該是異常艱難的：「這對知識階層來說，是一次戲劇性的轉變，因為它們之中曾經反戰的僅是鳳毛麟角。儘管占領當局對軍國主義者和極端民族主義者的清洗，最終只涉及數百名學者和作家，但是事實上到 1930 年代中期，戰前大多數的自由主義者和左翼知識分子放棄了他們的信仰。無論如何，他們支持過戰爭。」正惟如此，能有一群知識人去同時反省那場錯誤的戰爭，已足以使這種轉向變得意義不凡，道爾於是乎想到了「進步文化人」丸山真男及其所謂「悔恨共同體」。他認為，對於許多像丸山這樣的學者和文化人而言，戰敗與被占領，包含著對未來欣喜的期待，還摻雜著對過去深深的悔恨。這也是他們何以會決意重新開始，並將占領軍當局「配給的自由」變成自發擁抱非軍事化和民主化的原因。當然，道爾也同時指出感情與理性即便在知識人身上也未能完全剝離的事實：「在知識層中間，政治和意識形態問題，就這樣徹底地與悔恨和自我批評糾纏在了一起」，他暗示，所謂「進步文化人」的上述轉變，其實也反映了某種不得已心態：「在這個時代做一名受人尊重的知識者，就需要成為一名民主革命的傳道者。」⁹道爾或許不瞭解丸

本》，頁 36、206-208。又，袖井林二郎：《拝啓マッカーサー元帥様：占領下の日本人の手紙》第 1 章（東京：岩波書店，2002 年）。

⁹ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 208-209。「悔恨共同體」的說法，最早出自 1977 年 10 月丸山發表於《學士會會報》（特別號）上〈近代日本的知識人〉一文中，意為：

山真男與他的教官南原繁之間的師承關係，否則，無論在時間還是觀點上，「進步文化人」的稱號，大概都會首先送給東京帝國大學末代、也是東京大學初代總長南原繁——這位被他譽為「戰爭批判的先導者」的人物。他指出，與許多教育者相同，「南原繁為曾經鼓勵學生支持戰時『光輝的日本』使命的個人之罪，背上了沉重的精神負擔。南原繁轉變為戰爭批判的先導者與和平的傳道者，經歷了理論和信仰上大的飛躍」，這種「飛躍」已被具體體現在此後他的系列營為中：「在歡迎復員學生的集會上，南原繁直率地告訴學生們，戰爭的真正勝利者是『理性和真理』，而且這些偉大理想的擔負者不是日本，而是英美。這是值得慶祝的勝利」，重要的是，南原繁甚至認為那些死在戰場上的學生是「為國民的罪惡而贖罪的犧牲」！¹⁰這種看似激動的發言，其實已基於他為時不短的思考。他的學生丸山真男事後回憶說，南原似乎早就預料到日本的戰敗終局：其以人性為旨歸而提出的「共同體論」，某種意義上已構成了他上述判斷的主要依據。¹¹而這個「共同體論」對於日本的改造意義，似乎比丸山的「共同體說」還要更根本些。¹²

以上情況意味著，戰敗初期的日本，無論是官弁走卒，還是知識精英，他們都曾以極快的速度「完成了」讓美國人「震驚」的價值轉向工程：「戰敗顯示了多年來所有的極端民族主義

值此戰爭甫畢之際，日本的知識人，應通過各自立場和不同領域，就迄今自身的存在方式是否正確以及如何從根本上反省過去等問題，進行集體省思，以結成「自我批判」的學術共同體。丸山真男：〈近代日本の知識人〉，《丸山真男集》第10卷（1972-1978），頁254。

¹⁰ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁472-473。

¹¹ 丸山真男、福田欽一：《南原繁の回顧録》（東京：岩波書店，1984年）。

¹² 盧麗：《南原繁研究》（長春：東北師範大學博士學位論文，2011年）。

的教化，竟然可以被如此迅速地丟棄！」¹³可是，這同時也使學者們、特別是那些窮年研究日本學問的專家們的學術觀點和智庫建議，在 GHQ 的對日政策制訂上顯得有些多餘。幾乎沒有證據能夠證明，麥克阿瑟的政策是出自哪個學者或哪家智庫之手。傳說最多者，是初版於 1946 年的露絲·本尼迪克特（Ruth Benedict）的成名作《菊與刀》。據稱，它的出臺，曾直接決定了戰後初期美國的對日策略。實際上，人們從這本書的觀點中除了能發現與 GHQ 的想法發生某種巧合的一致性外，卻無法找到麥克阿瑟將軍參考過該書的直接憑證。事實是，「標誌著保守的日本專家失去權威的時間，可以被精確鎖定」，即「1945 年八月十一日」。這一天，美國國務院為麥克阿瑟指定的第一位政治顧問，竟是一位中國問題專家而非國務院的資深日本事務專家。而且，在此後數年間，定期往返於華盛頓和東京之間的顧問團中，也很難尋覓到日本專家的影子。有資料證明，麥克阿瑟從不與日本人交往，也不聽學者之言。據他親近的一位人士說，只有十六位日本人跟他說話超過兩次。麥克阿瑟只是通過一些由美國軍方攝影師拍攝的關於日本的新聞紀錄片，使他至少在銀幕上跟他所統治的國家保持聯繫。¹⁴而且除了情報機關提供的報告書外，他並沒有涉獵過有關日本的書籍，也從不詢問他的部下有關日本的問題，當然也不從日本人那裡尋求情報。當一位在德國出生並且在德國受教育的法學家應聘前來監督日本全部民法和刑法修訂任務時，曾謙虛地對統帥部一個陸軍上校說：「儘管我精通歐洲事務，但是我對日本的情況毫無所知。」

¹³ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 94。

¹⁴ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 195、178。

可上校的回答簡直可以用「意外」來形容：「噢，那樣正好。如果你對日本瞭解得太多，你可能就會有成見了。我們不喜歡日本問題的老手。」道爾於是在分析麥克阿瑟將軍所謂「有華盛頓、林肯、耶穌基督、他再加上天皇的幫助，就能將日本民主化」這一說法時指出：「儘管可以將麥克阿瑟的這種信念歸為偏見、假設和陳腐的豪言壯語的混合，但是它卻沒有受到日本或亞洲問題專家們的干擾。」¹⁵這意味著，如果僅僅聽憑某些人的評價就斷言麥克阿瑟將軍全然不知日本，那就過於冒險了。事實上，前面所揭示的日本人戰後表現諸相，已在一定程度上證明了這位最高司令長官對自己治理對象的細微瞭解、淵博學識、高端站位及其所獨有的事物掌控能力。這一觀點，至少可以從麥克阿瑟本人的《回憶錄》中獲得細節上的支持：「今天我們在東京回想起九十二年前我國同胞海軍准將培理。他的目的是通過對世界的友誼、貿易和交往揭起鎖國帷幕給日本帶來一個開明和進步的時代。但遺憾的是，由此而得到的關於西方科學的知識卻被鑄成一種對人壓迫和奴役的工具了。言論自由、行動自由乃至思想自由都通過訴諸迷信和使用武力而被剝奪了。我們由於原則性的波茨坦宣言而承擔了務必使日本人民從被奴役的條件下解放出來的義務。我的目的是，軍隊復員以及採取其他必不可少的抵消戰爭潛力的步驟，儘快地去實施上述承諾。」於是，「我從受命為最高統帥那時候開始，就擬定了我想要遵循的各項政策，通過天皇和帝國政府機構來執行這些政策。我完全熟悉日本的行政的弱點和強處，感到我們所設想的改革是會使日本與現代先進的思想和行動齊頭並進的改革。首先摧毀軍事力量，懲罰戰犯；建立代議制政府結構，使憲法現

¹⁵ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁195-197。

代化；舉行自由選舉，給予婦女選舉權；釋放政治犯，解放農民；建立自由勞動組織，鼓勵自由經濟；取消員警壓迫，發展自由而負責的新聞事業，教育自由化；分散政治權力，政教分離。」他相信，「如果得到正當的引導，日本民族的活力將能向縱的方面而不是向橫的方面發展。如果這個民族的才智轉到建設渠道，國家就能從當前這樣可悲的情景提高到受人尊重的地位。」惟此，麥克阿瑟對自己有效地避免了對日改造方案中可能會出現的這樣或那樣的強迫行動而深感得意：「沒有任何在新的日本政府中的好事由於我強加上或由於對我和我所代表的那些盟國的畏懼而去施行」，「（否則）一旦我離開日本，這些改變也就消失了」；「我所提出的一些改革，是要深入日本人性格的核心的」，「改革必須來自日本人，我知道如果我們不從這個基本的假定出發，整個占領工作就會失敗。我在東京時的那幾年裡，我經常讓我的參謀人員記住這個想法：『我們必須謹慎地避免僅僅為了尋找連我們在我國也許都不能享有的某種程度的完善而干預日本人的行動』」。¹⁶1945年十月中旬，一位訪問東京的特使向杜魯門總統報告說：「（麥克阿瑟）將軍聲明說，東方人具有一種自卑情結使得他們在戰爭勝利時會『像孩子般的殘忍』，在失敗時則會像奴隸般地順從和依賴。」¹⁷據載，有關「孩子」的說法，還出現在麥克阿瑟的另一個發言中。1951年五月，在美國國會舉行的長達三天的「聽證會」上，統治日本近六年的占領軍總司令麥克阿瑟，一方面讚美了日本，認為單純的日本國民比老道的德國人要更可信，但同時他也十分感性地宣

¹⁶ [美] 道格拉斯·麥克阿瑟 (Douglas MacArthur)：《麥克阿瑟回憶錄》(Douglas MacArthur Reminiscence) (上海：上海譯文出版社，1984年)，頁169、170、177、191。

¹⁷ 約翰·W·道爾 (John W. Dower)：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁196。

稱，在現代文明的標準下，如果四十五歲是一個成人的年齡標誌，那麼，日本人的精神年齡，卻很像十二歲的孩子。話語間或許沒有貶低日本人的用意，因為在他看來，小孩子的頭腦中沒有固定的思維框架，這樣才容易從零開始，學習和接受新的思想觀念和世界規範。¹⁸但日本人的反應顯然比較激烈，他們甚至動用廣告為自己證明，說「我們不是十二歲的孩子！」¹⁹

第二節 潛在的思想伏流

1946年二月二日，麥克阿瑟把一張紙條交給民政局長惠特尼。這張被稱為「麥克阿瑟便箋」(マッカーサー・ノート)的紙條，日後成為日本國新憲法的基本原則，並最終凝結為「和平憲法」最核心的第九條款。²⁰儘管不拘小節的美國人以這種傳紙條的方式決定了日本的未來，但1946年十一月三日經GHQ批准頒佈的新《日本國憲法》給日本戰後帶來了巨變，卻是不爭的事實。而且，由於非戰條款的最初建議者是時任日本首相的幣原喜重郎，²¹因而直到今天，當有人要對「放棄戰爭」和「否認交戰權」等日本新憲法第九條提出反對甚至修改意見時，都會遭到嚴守憲法和愛好和平的廣大日本民眾的抵抗和奮爭，表明此時的日本，與往日窮兵黷武和侵略成性的「帝國」相比，

¹⁸ U. S. Senate, *Military Situation in the Far East: Hearings before the Committee on Armed Services & Committee on Foreign Relations* (Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1951), Part 1.

¹⁹ 講談社編集：《昭和：二万日の全記録》第9卷（昭和25年-27年）（東京：講談社，1989年），頁142-146。

²⁰ 鈴木昭典：《日本國憲法を生んだ密室の九日間》（東京：創元社，1995年），頁294。

²¹ 道格拉斯·麥克阿瑟：《麥克阿瑟回憶錄》，頁201。

已呈顯出截然不同的新面貌。²²但是，正如《菊與刀》的作者試圖以「恥感文化」來總括日本「國民性」的做法有些書生氣一樣，麥克阿瑟給日本人的「十二歲」定性，也不乏政治上的天真。這兩種略為簡單的評價，一定程度上來源於對戰後日本人「從善如流」態度的廉價好感。在不排除有相當多的人對戰爭深表悔恨的同時，研究者卻不可低估潛伏於部分日本人內心深處的另一價值指向。由於保全種族才是戰後日本的頭等大事，因此，美國人從這個戰敗國臉上所能看到的表情，事實上已充滿了求生本能下的保護色。丸山真男曾將政府發出的「一億總懺悔」令，戲謔為烏賊魚遭遇險情拼死逃生時所噴出的「墨色烟幕」(イカの墨)；²³而美國占領軍對這一現象的視而不見甚至有意無視，還表明「恥感」與「十二歲」形象，不過是在一個特定的時空背景下美國人的期待與日本人的迎合之間所達成的默契。

這意味著，一個同樣影響到今天、甚至有可能演變成日本主調的思想「低音」，也從此將贏得從暗頌到高歌的時間和空間。原本，「忘掉過去，面向未來」，對追悔戰爭的日本人來說，是有其積極的向上意義的。但是，「忘掉」本身所兼具的「雙刃劍」功能，也剛好從有人喊出它的瞬間起，便開始滑向了正負參半、善惡並進的雙軌。對此，至少有三種現象為研究者提供了有效的觀察途徑。**首先**，美國人的燒夷彈、原子彈和隨之而來的滿目瘡痍與舉國失序，除了讓日本人看到自己的「被害慘狀」外，已很難使他們想起日本軍在別國的「加害場景」。在這

²² 參見拙稿：〈日本對外戰爭的隱秘邏輯（1592-1945）〉，《中國社會科學》，2013年第4期。

²³ 丸山真男：〈戰爭責任論の盲點〉，《丸山真男集》第6卷（東京：岩波書店，1995年），頁160。

種狀況下，「一種普遍的受害者意識落地生根實不足為怪，使得許多日本人都覺得自己是戰爭的最大受害者。自身的悲慘境遇，遠比帝國軍隊在遙遠的異國對陌生人實施的暴行記錄更直接，更看得見摸得著」，於是，「對自身苦難先入為主的成見，使得絕大多數日本人忽視了他們對他人造成的傷害。這一事實有助於闡明，受害者意識是通過何種方式扭曲了集團和族群為自身建構起來的身份認同。對於戰爭罪惡的歷史健忘症，在日本自有其特定的形式，但是將之置於一個更為廣闊的、有關群體記憶與神話製造的背景中來進行觀照，其記憶和遺忘的模式則更加寓意深長。」²⁴然而，從接下來將要討論的**第二類**現象中人們不難看出，美國占領軍也曾經在相當程度上助長了日本人的「歷史健忘症」。1945年十二月十五日，GHQ發佈了一道被戲稱為「神道指令」的命令。在這道命令中，「大東亞戰爭」的提法遭到禁止，「太平洋戰爭」的概念被推向前臺。而且，即便到GHQ已完成使命的1952年四月以後，「大東亞戰爭」的概念，亦未嘗復活。這顯然已直接影響到學者們對那場戰爭的表達：丸山真男發表於1946年五月的論文——〈超國家主義的論理與心理〉之所以使用「太平洋戰爭」的表述而未用「大東亞戰爭」，應該是忌憚於那道「神道指令」的結果；而他在文中依然敢使用「支那事變」一詞則意味著，這種表達方式並未被GHQ納入禁忌。²⁵美國人之所以要廢止「大東亞戰爭」的提法而代之以「太平洋戰爭」，除了嫌惡日本軍國主義引以為榮的亞洲殖民擴張行徑外，顯然還有過度強調美國對日宣戰的決定性意義等考慮

²⁴ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁11、87。

²⁵ 松本健一：《丸山真男：八·一五革命伝説》（東京：勁草書房，2008年），頁126-127。

在，尤其是後者。但是，日本所發動的原本包括侵略亞洲在內的所謂「大東亞戰爭」，卻因為易名的關係，不僅使戰爭的時間和空間被人為地縮短和收窄，而且，戰爭本身也變成了一場只對美國的戰爭。這就意味著，在日本人心目中曾經有過的「加害」亞洲的歷史，在如此設計下將極易被有意無意地淡忘掉。²⁶一個案例，或許有助於人們的上述觀察。雖說 A 級戰犯東條英機發跡於關東軍並且在推進亞洲戰爭的過程中擔任了主要角色，但當他 1946 年在東京遠東國際軍事法庭接受審判時被指認為「共同謀議」首謀者之理由，卻主要與他參與決策對美國以及歐洲列強的開戰有關。審判期間，GHQ 的審閱官壓制了認為東條的角色被誇大以及「戰爭責任問題」的真正核心是對中國的侵略等批判聲音。²⁷甚至在審判結束後，這種批判的見解也仍被列入禁忌。法學家戒能通孝在文章中曾提出過這一主張並發表在一家學術雜誌的 1949 年六月號上，結果遭到了全文查禁。²⁸而問題所呈顯的**第三類**現象，實際上還分別在價值和情感層面點明了美日間可能發生的友好關係和已經開始的終身怨恨。東條英機的遺言能在《世紀遺書》中占據永久性地位，是因為在他看來東京審判只是政治審判，包括他對英美人明確指摘的三大錯誤：1. 他們破壞了日本這一反共堡壘；2. 他們容許了「滿洲」的赤化；3. 他們會把朝鮮一分為二，並給未來的糾紛種下禍根。東條相信，人的本質不可能改變，並由此推測第三次世界大戰不可避免。他要求美國人不要讓日本赤化。在遺言的結

²⁶ 焦兵：〈訪韓東育：撥開近現代日本對外戰爭的迷霧〉，《中國社會科學報》，2013 年 5 月 6 日。

²⁷ 吉田裕：〈占領期における戦争責任論〉，《一橋論叢》，105 卷 2 號（1991 年 2 月），頁 134。

²⁸ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 492-493。

尾處，他還要求美國對使用原子彈與轟炸平民的行為進行反省。東條的反「赤化」言說，使得美國人和他們在日本統治層中的反共支持者，有了對中國之苦難輕描淡寫的新理由：中國將要「共產化」，並將代替日本成為美國人眼中在亞洲的主要敵人；但東條讓美國人反省所謂「無差別殺戮」的遺言，卻引來了道爾大義凜然的批判。他斥責被某些日本人譽為「偉大聖書」的《世紀遺書》：「這是寬恕不名譽的死者的民族主義的辯解，這是遮蔽日本的戰爭罪犯與暴行的可怕現實的煙幕！」然而，在此後的歲月中，人們畢竟目睹了公眾意識中 A、B、C 級戰犯大規模的名譽恢復過程。於是，早前被認定為有罪並判刑的被告，開始被公認為是受害者而非加害者。它導致了這樣的後果：人們記住了罪犯，卻忘記了他們的罪行。²⁹而尤其值得關注的是，僅就後來的東亞國際關係和美日情感關係而言，無論是朝鮮戰爭、越南戰爭的爆發及其冷戰結局，還是裹挾在日本人每年原爆紀念儀式背後的悲情，都或多或少地應驗了東條英機的原言：前者是價值的，而後者，卻是怨恨的。

A 級戰犯在遠東國際軍事法庭接受審判時異口同聲的「無罪」回答和《世紀遺書》對所謂「戰爭意義」的陳述，給全體日本國民留下了深刻的印象；英美審判官對日本戰犯的起訴和指控，也引發過許多「不服」者對所謂「雙重標準」的怨恨。惟此，戰後七十年來，有許多日本學者，包括對戰爭有過深刻反省並號召日本人民「脫胎換骨」的學術大家，也開始透過其大量論著，為人們呈現出其學術思想的另一面。

²⁹ 巢鴨遺書編纂會編：《世紀の遺書》（東京：巢鴨遺書編纂會，1953年），頁 683-685。又，約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 493、495、497、501。

1942年，河上徹太郎、小林秀雄、林房雄等人在《中央公論》和《文學界》雜誌上提出了「近代的超克」命題，其宗旨是要克服歐美文化，從歐美的「近代」中解放亞洲並最終肯定「大東亞戰爭」。對這場討論，竹內好表現得十分熱衷。這是一位學界公認的中國學主要是魯迅問題的研究者，也是對中國革命抱持相當同情的日本思想家。然而，這似乎並不妨礙他同時對「近代的超克」命題寄予超常的熱情，並試圖多方論證「大東亞戰爭」提法的正當性與合理性。這種矛盾，決定了其有關中國說辭的拗口和怪異：「作為存在物的支那終究在我之外，但因為在我之外的支那是作為應予超越的存在在我之外的，所以在終極意義上說它必須在我之內。自他對立毋庸置疑是真實的，但這種對立只有在成為我的肉體痛苦的時候它才是真實的。就是說。支那在終極意義上必須被否定。」³⁰有學者指出，「右翼思想」，幾乎貫穿了其戰前戰後的學術活動；而 L. 奧爾森 (Lawrence Olson) 甚至認為，竹內有將日本所發動的對外侵略戰爭予以合法化的傾向，其中國論的理論基礎則是亞洲主義。³¹竹內好忽左忽右的政治立場和學術立場，顯然不易使竹內本人被簡單定性為左翼或右翼。早在 1948 年，他曾通過魯迅研究而嚴厲地批判過日本的「脫亞」式近代主義，並將亞洲的未來寄託在中國身上。³²儘管如此，關於日本對外戰爭的認識問

³⁰ 竹內好：〈中國文學の廢刊と私〉，《竹內好全集》第 14 卷（東京：筑摩書房，1981 年），頁 455（譯文參考孫歌：《竹內好的悖論》〔北京：北京大學出版社，2005 年〕，頁 46 注 1）。

³¹ Lawrence Olson, *Ambivalent Moderns: Portraits of Japanese Cultural Identity* (Savage, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1992), p. 65. 又，諸葛蔚東：〈戰後日本知識共同體的流變〉，《社會學研究》，2010 年第 5 期。

³² 竹內好：《魯迅》（東京：未來社，1961 年）；〈中國の近代と日本の近代—魯迅を手がかりとして〉，東京大學東洋文化研究所編：《東洋文化講

題，卻已在他發表於 1959 年的長文中，有過相對定型的表述，即：「大東亞戰爭，既是殖民地侵略戰爭，也是對帝國主義的戰爭。儘管這兩個側面事實上已被一體化，但我們卻必須對其做出邏輯上的區分……由帝國主義來打到帝國主義是不可能的，由帝國主義來裁判帝國主義，也同樣鮮存可能。」³³據稱，1946 年日本評論社出版的《竹內好全集》改訂本，在未徵求作者本人意見的情況下，將初版中的「支那」改為「中國」，「支那事變」改為「日華事變」，這一舉動，曾遭到過竹內好的抗議；後在講談社初版該書時，編者徵求了竹內好遺孀的意見，並將其改回到初版的原貌。有研究者認為，「這裡牽涉到竹內好的思想方式問題，由於本文試圖呈現竹內好的這個思想方式，故在引文中也保留了初版的用詞」，並進一步稱譽說，竹內好「與支那學家們的對陣不再是就事論事的技術性討論，它獲得了世界觀意義上的自覺。」³⁴

也許不是偶合，作為戰後日本的中國學研究者，溝口雄三教授曾對中國近代化運動所開闢的有別於西歐和日本的第三條道路——「王道式近代」，給予過較高的評價；其以「日本知識分子的良心」承載者身份廣泛游走於中日學界的學術形象，也時令中方學者和普通民眾感動有加。³⁵但是，這一切似乎同樣無

座》第 3 卷《東洋的社会倫理の性格》（東京：白日書院，1948 年）。

³³ 竹內好：〈近代の超克〉，近代日本思想史講座 7《近代化と伝統》（東京：筑摩書房，1959 年），頁 253。

³⁴ 孫歌：《竹內好的悖論》（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 33 注 1、頁 41。

³⁵ 溝口雄三：《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989 年），頁 11；又，溝口雄三：〈歷史認識問題是什麼問題〉，中國社會科學研究會編：《全球化下的中國與日本：海內外學者的多元思考》（北京：社會科學文獻出版社，2003 年），頁 6。

法構成他在戰爭性質解讀上的任何妨礙。所不同的是，與竹內好不承認「帝國主義裁判帝國主義」的合法性卻認可「大東亞戰爭乃殖民地侵略戰爭」的戰爭表述有異，溝口教授在談到 1931 年以來的侵華戰爭性質和 1945 年向誰投降之「意義」等問題時，卻提出了令人費解的「溝口雄三之問」並給出了離奇的解釋和答案：「我們日本人對於戰爭要謝什麼罪？謝罪到什麼範圍？是僅就殘酷暴行謝罪，對出兵侵略中國本身謝罪，還是對明治以來的近代化全過程謝罪？可是，一個國家的歷史全過程就這樣成了對其他國家的罪孽，這難道是可能成立的事嗎？」當說到「南京大屠殺」中死亡人數是否成立時，發言者還製作了一個離奇的「比喻」：「有個國家遭到鄰國軍隊的侵略，在該國的一個城鎮，鄰國士兵入侵後實行了掠奪。後來，一個少女控訴說，那時她被一士兵強姦，該兵是身高兩米多的大漢。但是，這個鄰國承認入侵及掠奪行為，卻不肯承認強姦這一事實。理由是當時在軍隊中不存在兩米高的士兵。這個比喻揭示了感情記憶與事實記錄的差異。對那個少女來說，兩米高這一數值並非事實記錄，而是恐怖心理的表徵即感情記憶。在鄰國一方則以此數值為事實的記錄，並以兩米高的士兵之不存在來證明強姦事實的不存在。」於是，「南京大屠殺『受害者三十萬』」的說法，就成了「複雜的政治性數值」，而這一「數值」又「足以顯示日中之間圍繞感情記憶與事實記錄產生的認識上的錯位，同時因為各自所處的語境互不相通，使之成為兩國間在歷史認識上的隔閡之象徵」。³⁶它大概想說明，既然與戰爭有關的「明治維新」是東亞公認的文明進步事件，既然戰爭的後果已被解讀為「政治性數值」而不是「事實性數值」，既然要求謝罪者的謝罪根據

³⁶ 溝口雄三、陳光星、孫歌：〈創造日中間知識的共同空間〉，《讀書》，2001 年第 5 期。

只出自「感情記憶」而不是「事實記錄」，一言以蔽之，既然這一切都發生於「日中之間圍繞感情記憶與事實記錄」之「認識上的錯位」，那麼，侵略一方無需對被侵略者謝什麼罪，無論是代表「近代化」的日本歷史「全過程」，抑或「兩米高」士兵的「強姦罪」與「三十萬人」的屠殺罪等，似乎均應作如是觀。

戰後日本學界在研究中日戰爭時，有一個公眾所熟悉的慣用常套，即：拿「近代」遮掩「暴力」、用「被害」置換「加害」、以「定量」否決「定性」。其中，最先需要關注的，應該是利用「近代文明」之「善」來消解對外侵略之「惡」的學術手法。溝口教授所給出的設問是：「為什麼日本的侵略戰爭行為與日本近代化的過程被視為不可分割的整體呢？……就是說，在這裡存在著以近代化的遲早、先後為衡量其民族的歷史與文化之優劣標準的歷史，而且，基於這種歷史意識上的記憶仍以現在時態存在著。」於是，「不管中國人是否意識到，通過控訴日本人的殘酷暴行，中國人是在對從自尊心上無法接受的日本人近代優越意識之傲慢進行焦慮的抗議。而且，當中國人站在西洋標準的近代史觀上，身處不得不承認日本近代的優越性這一兩難之境時，則更加焦慮。所抗議的對象輪廓的不清晰，使得抗議之矢不知何時如同『歸去來器』般又刺向自身，於是這時其焦慮便越發嚴重。」（同前揭文）在如此框架下再來討論誰是戰爭的受害者，則片面的「歷史健忘症」在戰後日本人身上週期性發作的反應頻譜，也就不再難以捕捉，即：比較起「南京」，他們只記住了「廣島」；相對於日本對亞洲的塗炭，他們只記得「下町燒夷彈」和「東京大空襲」。於是，在討論戰爭勝負時的以下說法，在日方看來似亦不違邏輯：「日本是與歐美對抗、與歐美爭戰，最後敗於歐美特別是美國，而非敗給了亞洲。」惟此，一連串潛在的反問也似乎同步成立：既然日本自己才是「受害

者」，又怎麼可能會變成「加害者」？既然日本沒有敗給亞洲，幹嘛要向亞洲謝罪？既然「帝國主義無權裁判帝國主義」，那麼除了實力不逮於其他列強外，日本人又錯在哪裡？這些反問彷彿在提醒那些曾與日本交戰過的相關國家包括英美，你們其實並不瞭解戰後日本人的復興動力和真實想法，因為日本人的歷史觀和戰爭觀，「同時也成為從戰敗中站起來之不屈精神及國民困苦與勇於奮鬥的象徵；而誘導這些思考的就是關於近現代的歷史認識」！（溝口前揭文）它試圖在幫助中國人逆推：被強姦少女對施暴者身高的放大，只表現了中國人的群體性「被害妄想」；而在「事實記憶」的強調下，日軍在「南京大屠殺」中殺死三十萬人的問題，似乎也應在「感情記憶」的歸謬中訛為虛誕。在「定量」不等於「定性」的被害國吶喊聲中，日本或許會一時謝罪，但這種謝罪好像也很難逾越溝口教授的「坦言」範圍：「日本人就本國的侵略行為向中國人謝罪，並對日本資本主義的發展始於中日甲午戰爭這一事實進行反省時，即使未必是有意的，但仍是以『資本主義化的成功』這一優越性為潛在的前提，而其謝罪本身亦是寓於『謝罪之傲慢』這一認識中的。而就同一問題的另一面而言，中國人如果視日本的近代化為成功而給予肯定性評價，在邏輯上便完全可能容忍日本的侵略，從而使自己陷入兩難之境。」然而，既然談「邏輯」，並且假如是「學者良心」在獨白，那麼，溝口教授的上述觀點或許只有在否定明治近代意義的前提下方能成立：「我很久以來就主張這樣一種近代史觀：以未受到歐美壓力的十六、十七世紀為日中兩國近代過程的起點，兩國近代構造的架構在『西洋的衝擊』以前即已形成了」。（同前揭文）可由於這一學術假設不啻「以取消問題的方式來解決問題」，因而無奈之下假設者也只好去續寫假設不成立時自己的真實反應了：想要日本人認錯，恐怕還需要「少則半個世紀，長則一個世紀以上」的時間，因為在他

看來，「日本人的歷史認識問題，從根本上說是政治責任問題」而不是其他。³⁷關於日本何以會如此對待周邊被害國的正當訴求問題，纈纈厚教授指出：隨著 50 年代的朝鮮戰爭、60 年代的東京奧運會和「越戰」特殊供給下日本經濟的高度成長，「經濟大國」的意識開始籠罩全日本；冷戰所導致的美日默契，使昔日的敵對關係轉變為同盟關係。關係性質的改變，使美國對日戰爭責任追究問題只能走向曖昧。它幫助日本人忘卻了曾經發動的侵略亞洲的戰爭和美國原爆打擊前已經敗給亞洲抗日戰力的事實，其邏輯後果便是可以不承認戰敗。於是，不但「加害」意識無從談起，甚至還復甦了日本對鄰國曾經有過的輕蔑嫌忌之心，而周邊鄰國也顯然已被日本再度措置於「落後的亞洲」地位。纈纈厚教授把日本的這種變化，明確地稱為被恢復了的「大國意識」和「帝國意識」。³⁸

這意味著，A 級戰犯的「無罪」宣言及其「遺產」，雖衍生出為數可觀的學術饒舌者，也消費了一大批強化「獨立自尊」、「國家的品格」和主張「擺脫自虐史觀」的御用文人包括他們的反對者。但是，如果光憑這些現象就以為學術界已觸及到問題的本質，那就顯得天真了。事實上，那些不動聲色地潛伏於日本肌體中的下意識反應，或某種可以規定日本人全部表象行為的非表象結構，才應該是戰後日本思想輻跡的終極制約者。那麼，這個看上去不乏結構性思考的終極制約者，到底是什麼呢？日本學研究者神島二郎在〈現代日本的精神構造〉之開宗明義處說：「我這裡所提出的『現代日本的精神構造』問題，並不是現代日本人的精神構造問題」，換言之，「我的研究對象並

³⁷ 溝口雄三：〈歷史認識問題是什麼問題〉，同前揭，頁 16。

³⁸ 纈纈厚：《日本はなぜ戦争をやめられなかったのか：中心軸なき国家の矛盾》（東京：社会評論社，2014 年），頁 200-201。

不是個人的精神構造，而是『現代日本』之『集合主體』的精神構造」。³⁹他試圖從以下五個層面展開這一構圖：1. 關於非武裝國家問題；2. 關於單身者本位體制問題；3. 關於戰後民主主義問題；4. 關於日本社會和日本文化問題；5. 關於天皇政治的邏輯問題。其中，1、2、5 這三個問題點，需要研究者給予特別關注。

該文發表於日本戰敗後的第四十個年頭，也是日本《和平憲法》頒佈的第三十八個年頭。無論是戰敗的後果還是和平的要求，「非武裝國家」的定位，對當時的日本來說都是絕對必要的。但是，這種原本是 GHQ 的強制與日本人的順守間的結合物，在神島氏看來卻符合歷史上日本的自身經驗，並且還是主動選擇意義上的自身經驗。這一看上去出人意表的講法，為人們勾勒出這樣一個歷史的和邏輯的過程：日本國的非武裝化條款，原本是占領軍司令部的強制產物。但是，在該條款未嘗廢棄而新一輪武裝軍備已導致憲法空洞化的今天，非武裝憲法的精神依然存活於日本國民當中，並且國民也不會允許執政黨自民黨去實現已被提上日程的所謂修憲綱領。可當問及非武裝憲法何以會落腳於日本時，諾艾爾·培林 (Noel Perrin) 的《拋卻鐵炮的日本人：日本史中的軍縮》(*Giving Up the Gun: Japan's Reversion to the Sword, 1543-1879*) 一書，則為神島提供了歷史性佐證：1543 年葡萄牙人把步槍（鐵炮）傳到種子島後不到一年的工夫，日本人便仿製成功並迅速將這種新式武器普及到全國。其中，以堺和國友村的步槍製作最為有名，以至於 1549 年，當織田信長預訂槍支時，國友村竟能一次性出具五百餘條，而

³⁹ 神島二郎：〈現代日本の精神構造〉，《戰後日本の精神史》所收（東京：岩波書店，2001 年），頁 25。

這件事距離日本人拿到第一支步槍，才過去六年。在培林看來，十六、十七世紀時，日本已是世界上為數不多的工業國，無論是原料、產品，還是在武器生產上，其優質度都不但遠超亞洲，甚至已凌駕於歐洲之上。儘管如此，當國內和平局面得到確立後，日本在武器裝備上卻由步槍退回到重操刀劍的老路。培林對此舉出了五點原因：1. 日本武士團的規模超過歐洲騎士團，且人數也是後者的十倍以上；2. 日本士兵武藝高強，只用通常的冷兵器即可以完成國家的統合與防衛任務；3. 比起歐洲，刀劍在日本遠具有更大的象徵性意義；4. 輕視步槍的背後有忌避西洋人的基督教和商人觀之用意在；5. 刀劍被認為是強於遠射程道具的品位高雅和富於美感的武器，等等。儘管日本完全掌握了當時各種口徑的新武器製作技術，但由於上述原因，十九世紀中葉前，日本顯然是有意地關閉了這條邁向現代化軍備的道路。直到黑船事件發生後，日本才接續起當年的能力，並且到 1900 年，其軍事裝備也再度追趕上了西洋列強。培林由此認為，日本人具有控制技術選擇方向的能力：它可以完全中止兵器的發展甚至令其倒退，而將這種能力轉向其他領域，並使之走向發達。這意味著，近代以降的日本儘管可以對應軍事化時代的要求，但日本同時還有技術選擇上的非軍事化經驗。神島於是得出結論說，這才是戰後日本可以選擇並維護非武裝憲法的歷史遠因（同上，頁 26-29）。問題是，這是否也意味著當某一天再有需要時，日本也會同樣帶著技術選擇的基因式天份，在軍事領域重新披掛上陣呢？當人們看到安倍戎裝臨幸的「731」號戰機和下水不久的「出雲號」準航母這些當年曾肆虐於中國和東亞的標誌性符號複製品時，相應的擔心自然並非無端。

與「非武裝國家」有所連帶的關於「單身者本位體制」問

題，還為人們提供了另外一個對戰後日本的觀察視角。似乎有這樣一個不爭的「事實」：在近代化過程中，前近代以家族和自然村落為基本單位所結成的社會結構走向解體，並首次代之以集團性社會組織形式。在前近代的家族走向崩解而近現代家族又無法成立的情況下，以往的組織形態只能轉化成「單身者本位」的社會體制，並逐漸演變成日本社會的現實。在神島看來，近代日本單身者集團的典型體現，便是軍隊。近代以來直到第二次世界大戰戰敗時為止，日本之所以會發動曠日持久的對外戰爭並邁向軍國主義化的道路，都是單身者本位的社會體制基礎使然。戰爭的失敗，固然使軍國主義國家走向崩潰，但作為其基礎存在的單身者本位社會體制，卻非但沒有解體，反而更加徹底化了：戰敗前被編入到單身者本位社會體制中的人員只有男子，而戰敗後，隨著占領軍對婦女的解放，女子也頗具諷刺意義地被編入到該體制中。神島在這裡用「家族度」的概念，來判斷家庭到底以多大的內涵在充任著共同體的職能，結果發現，當男女均被編入單身者本位的社會體制中去的時候，家族度已顯示為零。而且，相對於戰敗前的「國家」，戰敗後以單身者本位社會體制來徹底吸收社會成員的裝置，則是「企業」。就是說，戰敗後，企業在吸收單身者的行為中已代替了往日的國家職能，其所帶來的日本經濟高速發展意味著，曾經的軍事大國和當下的經濟大國，其實是建立在相同的社會體制基礎上的。值得注意的是，就社會將「家族」化為單身者本位的分解能力而言，企業比國家還要徹底，所謂「一億一村」的說法，形象地道出了戰後日本社會的實存狀態（同上，頁 29-32）。透過神島氏的上述觀察，人們很容易想起戰敗前日本國家發動「總力戰」時的「一億一心」和「一億玉碎」，也不難憶及戰敗後日本國民整體轉向時的「一億懺悔」和「一億謝罪」。而且，無論怎樣觀察，戰敗後的日本「企業」功能都容易被直觀地解讀為

戰敗前「軍國」結構的接收器。如果還要繼續追問：既然軍國主義的國家組織形式可以輕易變身為資本主義的企業經營方式，並且這種變身還為日本國民日用而不知，那麼，一旦當外部條件要求日本人去實現「軍國」對「企業」的「逆接收」時，堅持《和平憲法》的「應然」口號和實務主義的「必然」選擇之間，還會形成持久的「張力」嗎？可這一類問題，在神島氏的邏輯中，大概也只是一個「設問」。

作為前兩個特徵的某種背景性因素，「天皇政治的邏輯」，在神島看來顯然還屬於日本社會中更加本質的問題。他認為，所謂「天皇政治」，一言以蔽之曰，是以最少暴力來實現最大凝聚的政治形態。古代律令制下的天皇政治形成於大陸中國文明的影響，卻不盡同於中國政治；明治憲法下的天皇政治雖來源於西歐近代文明的型塑，卻並未盡失古來的傳統。天皇身上似乎凝聚著兩種權力：一個是看不見的人心歸趨，一個是看得見的政治支配。「以最少暴力來實現最大凝聚」的天皇政治邏輯，到了明治時代發生了明顯的改變，這種明顯改變了的天皇政治一直持續到第二次世界大戰的戰敗。而且，明治以來的天皇政治最終因日本戰敗和美軍占領而遭到否定，並且這種否定還構成了新日本國憲法的立憲基礎。也就是說，戰敗後昭和憲法下的天皇政治，形成於美軍的壓倒性優勢下。其新的內涵雖日漸含混，但古來的傳統卻或多或少地得到了保留。律令制時代的天皇，原本是「歸服推戴」、「嘉納聽許」（まつらう・しらす）之所在。儘管明治憲法下的天皇政治朝西歐君主政治做出了明顯的傾斜，但起草明治憲法的井上毅，卻借用了古代天皇的固有價值指向，使天皇的「有權力無責任」舊習獲得了在近代社會的延伸。於是，明治憲法下控制廣大國民的天皇權力究竟是什麼性質的權力，恐怕直到今天也並沒有被搞清楚。神島的敘

述顯示，與傳統迥然有異並一直影響至昭和前期的明治憲法，似乎並不能完全代表天皇政治的本來屬性。但是，天皇固有的建立於權威基礎上的權力以及附著於其上的「無責任」屬性，之所以能被歷史地繼承下來，恐怕與天皇原本的「歸服推戴」和「嘉納聽許」特徵有關，即與「看不見的人心歸趨」有關。在這樣的前提下，神島的以下發問，也就具有了別樣的味道：「日本人曾經脫卻的天皇權力與戰後再遭束縛的核武器權力，果然是基於同一邏輯上的權力嗎？如果是，當然毋庸置疑，但如果不是，那應該是怎樣一種邏輯上的權力呢？之所以這樣發問，是因為統治的邏輯與歸趨的邏輯畢竟是兩碼事。為了客觀地解明天皇政治，我認為，似乎有必要將上述邏輯從天皇家的營為當中進行一次剝離。」這種主要是針對美國的疑問，耐人尋味，可神島接下來的表達，似更加意味深長：「因戰敗而理應回到原點的日本，卻在 60 年代經濟高速發展中再度挺立於文明的前沿。當我們意識到這一點時，日本似乎已不再是什麼『追趕』，而是步入了『領先』的行程。之所以能造成如此局面，亦如我所指出的那樣，一個應該是支撐日本戰爭過程的單身者本位社會體制，另一個則是非武裝和平憲法，而且事實上是二者的乘積使然。但是，這兩者也恰恰是相互矛盾的東西：前者優位，則後者必將改變，而後者牽制，則前者亦將傾覆。」於是，日本是繼續追隨西方，用民主主義價值和武裝市民去迎合西歐現代的世界戰爭和核權力，還是從再度被發現的江戶時代去汲取現代日本的養分？神島認為，擺在日本人面前的道路只有兩條，而現在，這種選擇才剛剛開始。⁴⁰

神島上述觀點之矛頭所指，顯然是歐美世界。他所推出的

⁴⁰ 神島二郎：〈現代日本の精神構造〉，同上，頁 38-43。

一系列「事實」和「不得已」，試圖收穫到足以讓那些總想改造日本的歐美人對日本固有性格的「無可奈何」和「放棄努力」之功效。美國芝加哥大學教授 Tetsuo Najita 部分地接受了他的觀點，並從一個側面迎合了其上述構圖的合理性。⁴¹不過有一點是肯定的，即人們至少可以通過上述敘事，瞭解到真正進入思考狀態的日本學研究者到底在想什麼和為什麼會這樣想。而且，由此而呈現的「只看戰後看不懂戰後」和「只讀歷史讀不懂歷史」的研究方法，還試圖在歷史反思和哲學建構上，給學界展現出某種「型範」。日本政治思想史研究者丸山真男及其「原型論」，應該是首次嘗試將日本作為客觀審視對象的「他者」並冀求在歷史哲學層面抓取日本文化本質的學術實踐。當然，這種實踐也只能被定位為「嘗試」。

被約翰·W·道爾譽為「進步文化人」的丸山真男，曾經是戰後批判日本軍國主義的一面旗幟。他明確將反省日本國戰敗原因的焦點，集中於天皇的權力結構——日本「國體」上。在他看來，明治以來，作為兼具權威中心和道德源泉的「超國家主義」核心裝置——天皇體制，曾利用時間性的延長和空間性的擴大之巧妙邏輯，惡性發作為「日清、日露、滿洲事變、支那事變乃至太平洋戰爭」等系列兵燹。從這個意義上說，給日本軍國主義打上終止符的八月十五日，也同時意味著「超國家主義」總基盤——「國體」的絕對性的喪失。⁴²然而，由日本

⁴¹ Tetsuo Najita 教授指出，就事實而言，日本人富於技術天賦的創造性活動，並不是美國人強加給他們的能力，同時，作為實現創造之策略的民主主義價值，也並非由堅守近代化論的美國社會科學者出於擴大美國權益的單純目的就可以高揚於日本的意識形態。這一切的核心，其實均來自明治啟蒙主義自身。參見 Tetsuo Najita：〈戰後日本における社会科学と人間の挑戦〉，《戰後日本の精神史》所收，頁 19-20。

⁴² 丸山真男：〈超國家主義の論理と心理〉，《現代政治の思想と行動》（增

所造成的空前巨大災難，總要有人負責，而且必須負責。早在1950年代，丸山便明確指出：「我們日本人無論在何種意義或何種形式上，都要承認並擔負起戰爭責任，而且要與責任者進行一次根本性的對決。如果迴避或隱匿之，那麼和平運動也好，護憲運動也罷，都將寸步難行。」他認為，「一億總懺悔」這一意識形態式的非白即黑轉向和「二分法」的草率處理方式以及由此而造成的隨意自我原諒與其實不思悔改之惡性循環，不要說在歷史的理解上是錯誤的，即便對人們今後的思考和行動，也未必能發揮積極的效用。從這個意義上說，那種要區別對待「統治者」與「國民」的主張固然不錯，但這並不意味著在所有方面都可以否定「國民=被統治者」的戰爭責任：對於外部，日本國民至少在給中國人生命、財產和文化所造成的嚴重破壞面前，不能全部免責；對於內部，倘若可以對「昨日」迎合邪惡統治者的國民免卻罪責，那麼，也就不要指望他們還會對「明天」的邪惡支配勢力去做積極的抵抗。然而，在所有的戰爭責任承擔者中，最應被問責的，乃是「天皇」和「日共」，特別是天皇。丸山指出，遠東軍事裁判沒有對天皇問責，顯然不是依據法律的結果，而是政治考量的產物。然而，一個作為「大日本帝國」的主權者、政權總攬者、大臣任免者、統帥權掌握者和終戰決定者，居然可以對日本數十年政治進程及其後果沒有責任，這即便在政治倫理常識上，也無法被接受。有人以政治傀儡為由為天皇開脫，但戰爭期間的天皇卻並不是傀儡。對一個並非傀儡的最高權力者免究戰爭責任，那麼，那些盲目蓋印的大臣之責又從何談起呢？問題的要害還在於，天皇只負道德責任的論調中有哪些國際政治的原因另當別論，關鍵是日本人如何看待之。可怕的是，在國民的心目當中，天皇本身已被視

為「非政治的」或「超政治的」存在。如果說，將自身地位粉飾成非政治存在卻能發揮最大政治功能的手法已構成日本官僚制的傳統機密，那麼，這一機密之集中體現者，便正是位處官僚制頂端的天皇。這意味著，確認並繼續追究天皇個人的政治責任，直到今天依然是剔除日本民主化之不治之症——官僚統治方式及其精神基礎的緊要課題。對此，天皇承擔責任的唯一方式，就是「退位」。實際上，天皇對皇位的蒙混戀棧行為，才是戰後「道義頹廢」的頭號典型。而人們必須認真思考的問題是，這種放任，很快就可能變成不知廉恥的日本帝國諸神死灰復燃的先兆。⁴³

然而，「非政治存在卻能發揮最大的政治功能」這一獨特的政治結構，與其說是「日本官僚制的傳統秘密」，不如說是日本傳統天皇制、特別是明治天皇以來日本國體的「秘密」。該「國體」及其「意識形態」在戰後的「一舉崩潰」固然值得慶幸，⁴⁴但天皇乃「非政治存在」的「無責任」者這一認識本身，已透露出日本「國體」在戰爭性質問題上的反現代和反民主本質。某種意義上說，這其實已構成了丸山真男「原型論」或「古層論」出臺的最初觸媒。這種研究，也開始在歷史哲學的層面上部分地觸及了日本的本質（參見「序章」第五節）。根據丸山本人的回憶，「原型」的說法，始於他 1963 年度的講義。但有學者指出，「原型論」提出的最早時間點，應該是上個世紀五十年代末。理由是：在 1961 年岩波書店出版的《日本的思想》後記中，丸山曾寫過「過去のなもの——極端には太古のもの—

⁴³ 丸山真男：〈戰爭責任論の盲點〉，《丸山真男集》第 6 卷，頁 159-163。

⁴⁴ 丸山真男：〈原型・古層・執拗低音〉，《丸山真男集》第 12 卷，頁 117。

一の執拗な持続」這樣一段話。⁴⁵然而進一步觀察還會發現，日本戰敗後不久，丸山真男的〈超國家主義的邏輯和心理〉（1946）⁴⁶和〈軍國支配者の精神形態〉（1949）⁴⁷，就曾用「超（極端）國家主義」和「無責任體系」的視角，追問過戰爭前後日本國民的「精神形態」。儘管丸山當時還無力從「道」的層面對日本人的思維類型作出形而上的抽象，但這項工作，卻較早反映了丸山試圖從根本上挖掘戰爭原因的學術初衷。

對「國體」的苦惱，使丸山將「原型」的思考更多投向了日本的「政治意識原型」，即古代天皇的祭祀與行政功能在「政事」上的二元分立與矛盾統一結構。人們或許會發現，丸山似乎已在日本傳統的政治體制中找到了天皇作為「無責任者」的原始根據。這是否意味著，如果日本傳統的「二重權力結構」一直持續到明治乃至昭和時代，那麼，對「二戰」期間日本侵略行為的主要負責者，就應該是擔當具體事務的政府和軍部而並非天皇呢？

然而，一個微妙的變化，也剛好發生於丸山在印證日本近代天皇政治思維的有害性時與中國政治及其理論裝置——儒家思想體系的頻頻對比中。在他看來，儒教政治之「修身齊家治國平天下」這種「使道德與政治直接連通」的思維，「在使政治權力無界限地侵入精神領域的同時，正像儒教家族內部倫理所顯示的那樣，也產生了將伴隨強制力的統治關係植入道德領域

⁴⁵ 水林彪：〈丸山古代思想史をめぐって〉，《日本思想史学》第32號（東京：日本思想史学会，2000年）。

⁴⁶ 丸山真男：〈超國家主義の論理と心理〉，《現代政治の思想と行動》（增補版），頁11-28。

⁴⁷ 丸山真男：〈軍國支配者の精神形態〉，《丸山真男集》第4卷（東京：岩波書店，1995年），頁97-142。

的傾向。於是，在最壞的情況下，權力的強制竟被粉飾以道德，反過來，（政治本身）亦奪走了道德的內在性，使之墮落為順應（conformity）共同體或集團（利益）的道具。」就是說，儒家的「政教混一」和「公私不分」，曾極大地影響了日本天皇制度的近代轉型。由於這種轉型的萌芽發育於江戶時代，因此，「有關判斷父愛式慈善統治和以親子關係為範本的社會關係的思考方式，究竟使儒教主義這一江戶時代的通念產生了怎樣的病理現象等問題，已經在〈勸學篇〉中遭到過福澤（諭吉）的明確批判」。⁴⁸這使人想起兩點。首先，丸山在追究戰爭責任時稱：天皇彷彿是長著兩個頭的怪物，即「立憲君主」和「絕對君主」之一體兩面。於是，與戰中和戰後的「統制經濟」一樣，政治決斷的傳達過程幾乎沒有正規的渠道，而是暗箱操作。重要的是，這種現象絕不是突然發生的變異，而是明治以來日本統制結構自身不透明體制基礎的自然反應。就是說，這種三十年代後越發明顯的「政治病理」現象，決不是明治期未嘗發生過的情況。⁴⁹其次，是丸山的成名作《日本政治思想史研究》在他本人學術思想走向上的底色性規定。這部由發表於 1940-1944 年的幾篇大論文匯集成冊的學術著作，通過解構朱子學在江戶思想界之影響過程，搭建起一個日本早期近代論的象徵——「徂徠像」及相關思想結構。在這個構圖中，丸山已把近世儒家學說之總代表「朱子學」，視為與近代化原理相悖的思想體系，並將其定性為「舊體制」——德川體制的幫兇。在這種情況下，比較接近近代日本思想（或具有近代性潛質）的「古學」（荻生

⁴⁸ 丸山真男：〈近世儒教の思想的地位と政治的諸觀念〉，《丸山真男講義錄》第 7 冊，頁 251。

⁴⁹ 丸山真男：〈戰爭責任について〉，《丸山真男集》第 16 卷（東京：岩波書店，1996 年），頁 327-328。

徂徠)和「國學」(本居宣長)勇敢地站出來,對這種舊體制的思想載體展開了有力的批駁,並最終完成了日本早期近代化的準備工作。實際上,對「儒教—東洋舊體制」的否定和克服這一丸山圖示,矛頭所指乃是近代以來的天皇政治集團。明治以降,曾造成過重大社會影響和學術影響的「國家主義國民道德論」思潮及其凝結物——明治天皇頒佈於1890年的〈教育敕語〉,是被朱子學做過極至發揮的「五倫」教義和道德形而上學。井上哲次郎的《敕語衍義》(1891)及其對近世朱子學做出首次系統性哲學詮釋的作品——《日本朱子學派之哲學》(1905),顯然極富成效地支持了明治時代的國家意識形態。鶴沼裕子在談及井上的工作「效果」時指出:「一般說來,近代日本思想史上的『國民道德論』,指的是明治四十年代因國家統制而被倡導的國家主義的道德運動。但實際上,該運動的風潮,卻上可溯及明治十年的儒教道德復活意識,下可延至太平洋戰爭末期風行的國粹思想」,時期相當「漫長」。⁵⁰這意味著,津田左右吉在昭和時代的反儒教言行,勢必會引發反對天皇體制的聯想,其遭遇某種「不幸」甚至釀成被追究法律責任的「津田事件」,亦在意料之中。⁵¹丸山本人因現場庇護津田而受到牽累的體驗,決定了嗣後丸山在學術領域上的轉向——其江戶思想史研究,與其說是導師南原繁的建議,不如說是政治壓力所致。它教會了丸山如何採取學術「迂迴」的方法,既批判了導致「聖戰」的原因又不去直接觸動炙手可熱的軍國主義。事件發生後的第二年,丸山給津田寫信,稱希望能通過自己的研究給津田以「暗

⁵⁰ 鶴沼裕子:〈國民道德論をめぐる論争〉,今井淳、小澤富夫編:《日本思想論争史》(東京:べりかん社,1979年),頁356。

⁵¹ 丸山真男:〈ある日の津田博士と私〉,《丸山真男集》第9卷(東京:岩波書店,1996年),頁121-130。

默的支持和聲援」，並同時寄去他研究日本政治思想史的代表作——日後被集結成《日本政治思想史研究》一書的主幹論文開篇——〈近世儒教發展中徂徠學的特質及其與國學的關聯〉。丸山十分希望這篇研究德川朱子學解體過程的文章能夠引起西洋社科專業出身者津田的惠顧，哪怕是些微的矚目，也「幸甚至哉」，⁵²只因為這篇文章首先確立的自明式標準，便是黑格爾在《歷史哲學》緒論中對中國事物的批判性敘述。⁵³當然，丸山的理論構圖，明顯比位處對立兩極的井上和津田要巧妙得多。他的出發點雖然與津田思路極為貼近，但也兼顧了井上高揚朱子學的政治傾向：丸山先是把研究視角遠投江戶時代，然後在強調朱子學在幕府初期之「崇高」地位的同時，給朱子學賦予了被「捧殺」的命運。這種做法，既沒有重蹈儒教虛無論的老路，也避開了招致當下政治風險的一般可能性。但是，「津田事件」時他們逃離現場後津田博士的自言自語，卻給丸山留下了更深的印象：「若聽任這幫人鬧下去，日本皇室可就危險嘍！」（丸山真男：〈ある日の津田博士と私〉）這大概意味著，原本在祭政高度一致的中國皇帝身上才會出現的責任追究問題，將因為儒教的極權導向而使日本固有的「祭／政」二元「國體」改弦易轍，並給天皇本人帶來可以逆料的災禍。丸山於是乎通過所謂日本「政治意識原型」，對日本人之所以對「易姓革命」和「萬世一系」同時並存現象提出質疑的歷代言說⁵⁴賦予以結

⁵² 丸山真男：《丸山真男書簡集》1（1940-1973）（東京：みすず書房，2004年），頁3-4。

⁵³ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁3。

⁵⁴ 荻生徂徠：《弁道》、《弁名》，日本思想大系36《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1973年）；本居宣長：《直毘靈》，野口武彥編注：《宣長選集》（東京：筑摩書房，1986年）。本居宣長：《源氏物語玉の小櫛》卷2，《本居宣長全集》第7卷（東京：吉川弘文館，1927年），頁515-518、529；福

論，認為那是中國人平行但對立的兩種傳統政治思維次第湧入日本後給日本人帶來的政治信仰上的混亂：「儒教思想在日本化之際所引發的甚大困難和抵抗，表現在這一民本的『革命』思想和與之相關的王朝『正統論』問題上。江戶時代的『國體論』，正是將相容儒教的『君臣之義』和有德者君主思想這兩種意旨完全相反的觀念間是否具有同一的可能性，即君臣名分的絕對不動性（以伯夷叔齊的故事為代表）與有德者君主思想（德治主義）之根本性歸結的禪讓放伐肯定論之間所存在的矛盾，作為最大的 issue（爭論點）來展開的。」⁵⁵他之所以通過「徂徠學」來次第裁斷朱子學的「連續性思維」，⁵⁶並推尊「古學派」所謂「天人相分」、「政教相分」、「聖凡相分」、「公私相分」、「物我相分」這「五大斬斷」，⁵⁷所要解決的也正是上述問題。丸山的研究，不但勾勒出「古學派」特別是徂徠學派對肢解和癱瘓朱子學所發揮的決定性作用，作為對津田的「暗默」呼應，這一敘事還著力強調了「國學派」及其集大成者本居宣長（1730-1801）與荻生徂徠之間の間接繼承關係，並為他日後推出的「原型論」（「古層論」）埋下了深深的伏筆。⁵⁸於是，在構成「原型論」底色的學術構圖中，對於「文明」，丸山抑「中世」而揚「近代」；對於「國體」，則重「自統」而斥「外來」。這意味著，對歐洲文明的激賞，使他必須反對「近代的超克」；而對

澤諭吉：《文明論概略》，北京編譯社譯（北京：商務印書館，1997年），頁2。

⁵⁵ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第7冊，頁224。

⁵⁶ 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁25-26、30。

⁵⁷ 拙著：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003年），頁367-378。

⁵⁸ 丸山真男：《日本政治思想史研究》第1章第2-4節。又，津田左右吉：〈神道及び國學に於いて〉，《支那思想と日本》（東京：岩波書店，1938年），頁53-77。又，〈原型・古層・執拗低音〉，《丸山真男集》第12卷，頁149-150。又，《丸山真男講義錄》第7冊第1章第2節，第4冊第1章第1節。

「革命」的警惕，又使他必須遠離儒家。戰敗的不堪，使他對天皇的唾棄，連著對儒教的反感；而面對國體的崩潰，又使他痛感到日本人在民族認同上所發生的危機。這種由「近代」與「中世」、「本土」與「外來」之張力所形成的思想上的「兩難」困局，使他在努力追究天皇及國體的戰爭責任的同時，又無法不自陷於所謂「日本近代的窘境」：「日本究竟『歐化』到何種程度還依然是日本？對於這一問題，即使到今天也並未得到解決。一般的情況下，改變過去或在變化中前行，或者將同一性保持下去，是國民或民族的認同問題，而這又恰恰是一個兩難的問題。實際上，近代日本的國體論，並不是單純意義上的政治意識形態，其難點正在於隱含其中的日本認同問題。戰敗時圍繞『國體護持』而引起的巨大騷動，也只因為一點，即如何保持與統治層的利害難以拆分的民族認同問題」，簡言之，在「民族認同或同一性問題上」，真不知如何才能處理好「傳統與歐化或者傳統與近代化的關係」。⁵⁹這段發表於 1986 年的文字與 1956 年揭載於《思想》第 381 號的〈戰爭責任論的盲點〉以及和 1940-1944 年間發表於《國家學會雜誌》上的系列論文之間所呈顯的變化，反映了丸山真男的真實心理活動，也反映出許多日本思想者的心理狀態，有時還導致他們在戰爭責任追究問題上的茫然⁶⁰甚至詭辯。⁶¹然而，作為對戰後日本知識界特別是思想界發揮過長期

⁵⁹ 丸山真男：〈日本近代のディレンマ〉，《丸山真男集》第 13 卷（東京：岩波書店，1996 年），頁 54-55。

⁶⁰ 丸山真男：〈戰爭責任について〉，《丸山真男集》第 16 卷，頁 323-333。

⁶¹ 加藤周一說：「在十五年戰爭中，作為個人，日本沒有一個戰爭責任者，即大家都有錯。戰爭責任由全體日本國民承擔，不是由領導人承擔。所謂『一億總懺悔』，就是說無論是香煙鋪的老闆娘還是東條首相，都有一億分之一的責任。一億分之一的責任，事實上就是等於零，即變得沒有責任。大家都有責任，幾乎等同於沒有責任。」參見加藤周一：〈日本社会・文化の基本的特徴〉，《日本文化のかくれた形》（東京：岩波書店，

影響的學術大家，丸山等人在天皇和國體問題上由戰敗之初的激進逐漸走向曖昧甚至步入責任分散論和消解論的態度，對研究者準確把握戰後日本思想的流變軌跡，應不無意味。

第三節 對戰後日本的再省察

用「左翼」和「右翼」的標籤讓日本人對號入座，是戰後國際社會對日觀察時的習用方法。可當我們真的這樣去做時卻發現，日本人中，既有對美意義上的左翼和右翼，也有對華意義上的右翼和左翼；有人在超越的價值層面上是左翼，在民族主義問題上則是右翼；政治上是左翼，文化上是右翼（反之亦然）；歷史觀是左翼，當下觀是右翼（反之亦然）；來華訪美時是左翼，回日本後是右翼（反之亦然）；上午還是左翼，下午就變成右翼（反之亦然）……。它給人們帶來的心緒混亂和情感跳蕩是空前而劇烈的。這意味著，「左」「右」的標準和尺度，用來表現政治或無不可，用來研究學術，卻不知其可。2005年加藤周一在清華大學講演時，說過一段調侃的話：「我的觀點多年來並沒有變化。50年代我這麼講，今天也還在這麼講。但是50年代在日本聽我講話的說我是右派，今天在日本聽我講話的人說我是左派。我沒有變，但是社會變了。」⁶²加藤所謂「社會變了」其實是在說「時代變了」。實際上，不管局外人怎樣觀察日本和日本人怎樣自我觀察，也無論有多大程度的名實乖離，人們都無法否認其七十年來所發生的改變。畢竟，它走過了從「一億玉碎」向「一億懺悔」、從野蠻施虐向道德顫慄、從天皇體制向民主政治的坎坷歷程，也實現了從自國發達轉向惠及周

2004年），頁26-27。

⁶² 劉曉峰：〈「平成日本學」初探〉，《日本學刊》，2015年第2期。

邊、從資本輸出走向教育援助、從一龍獨舞帶動群龍共舞、從經營本邦轉向貢獻世界的部分理想……。這是事實，人所共見，所以即便沒有毛里和子教授的「提醒」，⁶³與日本有過接觸的人特別是中國人，均十分清楚。但是，正如前面所述，戰後日本人「疾速轉變」的虛實現象和「形亡實存」的自身結構，卻又無法不成為各界都需要關注的大問題。

首先，我們瞭解那些公開否認戰爭責任的言行並斥之為「右翼」，卻不太瞭解那些承認罪責而否認自身變化、承認戰敗卻未必擁抱戰敗的反美理論。日本戰敗之初，美國人曾樂天地相信了日本人的「一億總懺悔」表態，並認為他們很簡單，至少沒有老道的德國人那樣複雜。於是，為了占領後日本國內的穩定，美國在做出免除天皇戰爭責任的決定⁶⁴後，又在美蘇對峙、韓戰和越戰等冷戰寒流中，釋放並公開接納了被指控為右翼戰犯的岸信介等人且以之為首相或部門大臣。毋庸諱言，那些能將日本迅猛復甦的精英們，幾乎全部是經歷過戰爭過程和戰敗體驗的那代人。但是，道爾的觀察顯示，「當談到日本的極端暴行時，許多人都堅持否認。事實上，所有的人都真誠地悲慟那些為國捐軀的親友和熟人。他們也還記得戰敗後數年間，白人勝利者輕蔑地將他們看做『小男人』而引起的迷茫困惑」。儘管今天這

⁶³ 毛里和子：〈重建中日關係〉，《日本學刊》，2013年第4期。

⁶⁴ 直到1945年9月2日，日本的兵力還有「六百九十三萬八千人，是由一百五十四個陸軍師，一百三十六個旅和二十個重要的海軍部隊單位組成的」。「一些盟國特別是俄國人和英國人頗為強烈地要求把他（指天皇—引者注）列為戰犯」，「我由於認識到這種不公正的行動會引起災難性的後果，就對這種做法加以堅決的抵制。當華盛頓有點轉向英國的觀點時，我就提出要採取這一行動至少需要一百萬人的援軍。我認為如果天皇作為戰犯受到控告或被絞死，那麼整個日本就必須建立軍事管制政府，而很可能爆發遊擊戰爭。天皇的名字從戰犯名單上勾銷了」。參見道格拉斯·麥克阿瑟（Douglas MacArthur）：《麥克阿瑟回憶錄》，頁180、183。

些人大都淡出了歷史舞臺，但「對於裕仁統治的前二十年間日本所犯下的掠奪罪行，此時正當需要明確承認和道歉的歷史時刻，在他們身後卻只留下了糟糕的歷史記錄。在他們心目中，承認這個，就包括必須承認『東京審判史觀』，而那對他們來說是不可想像的。他們的愛國心，為他們的國家招來了多數外部世界的輕蔑和不信任」。⁶⁵這或許意味著，不太長於做公開表態的戰爭參與者們——那些比例還不在少數的日本「戰爭遺民」，他們對戰爭性質的複雜認識以及由美國人所謂「雙重標準」所造成的認知困惑等思想問題，似乎並沒有因GHQ對日軍的和平遣散和對天皇的無罪免責而得到有效的解決；而美國人的功利性考慮，也只好使他們對接下來所發生的大量事實有意視而不見：1960年代近千萬人參加的「安保鬥爭」和時斷時續的反美集會，是日本各界的共同行動；GHQ在凸顯美國一家對日意義的目的下禁用「大東亞戰爭」而力倡「太平洋戰爭」的結果，在使日本人忘掉其在亞洲犯罪的同時，還讓他們牢牢地記住了美國人那兩次空前絕後的「無差別殺戮」；而日本每年在「珍視和平」名目下一定要舉辦的「原爆」紀念活動，說到底，也不過是對美國的無聲控訴和仇恨記憶的強化裝置而已。然而，美國的「重返亞洲」和「亞洲再平衡」等一系列挑撥東亞各國關係的戰略舉措，卻有效地控制住了日本的反美情緒。至於那些舉措能夠奏效到幾時，美國人對日本社會的「非軍事化和民主化」規定還能維持多久，卻是一個實難逆料的天問。一個人所共見的現象是，在戰後日本，一方面是從「道歉反省」到不知「侵略」為何物、從「防衛廳」到「防衛省」、從「保護國民知情權」到《特定秘密保護法》的頒佈、從「軍人不得干政」到

⁶⁵ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁551。

新版《防衛省設置法》正式廢除「文官統領」制、從「禁止行使集體自衛權」到「解禁集體自衛權」等政策和制度的推進，另一方面則是反對戰爭、捍衛和平憲法的「第九條」保護運動。在日本政治整體發生問題的情況下，「九條會」，無疑是一大彌足珍貴和平主義力量，其行動也是令亞洲各國特別是中國人民感動備至的義舉。可是，一如有學者所指出的：「九條會的組織方式非常獨特。它有異於一般的社會政治團體，沒有嚴格的內部組織形式，也沒有為增強團體內在凝聚力而設定的各種規章與制度，只要是支持和贊成憲法第九條的人都可以動員自己身邊的同道者組織起來，九個人就可以組織某一地方或某一領域的九條會，再通過各地、各領域的九條會來組織關於憲法第九條的各種學習會、講演會。」⁶⁶於是，在日本社會中，步步為營

⁶⁶ 劉曉峰：〈「平成日本學」初探〉，《日本學刊》，2015年第2期。當然，「九條會」所採取的運動方式，起到了或試圖起到在日本現有政黨政治框架中在野黨無法或無力起到的作用。7月16日日本國會眾議院強行通過「解禁集體自衛權」的《新安保法案》後，日本東京和全國地方都市，均爆發了規模不等的民眾示威遊行。全國民調顯示，7月17、18日，安倍內閣的支持率為35%，不支持率達51%，首次超過半數（《每日新聞》）；18、19日，內閣的支持率為37%，不支持率為46%（《朝日新聞》）；18、19日，內閣的支持率為39.3%，不支持率為52.6%（《產經新聞》）。安倍內閣的支持率，顯然已降至組閣以來的最低水準。與此同時，同「九條會」相互呼應的日本憲法學界及其他領域的上萬名學者，還紛紛仗義執言，對安倍內閣強行通過「解禁集體自衛權」的《新安保法案》，明確給予了「違憲」定性。8月7日，日本前首相中曾根康弘致書日本：《文藝春秋》，《讀賣新聞》等多家媒體，稱日本在過去那場大戰中的行為是「明白無誤的侵略」。對於安倍即將發表的戰後70周年談話，中曾根強調：「應該帶著勇氣與謙虛的態度正視自身歷史中負面的部分。牢記從中汲取的教訓，引領國家是現代政治家的責任和義務。」中曾根將過去的那場戰爭稱為「輕率的戰爭」，「尤其嚴重地傷害了中華民族的感情。」關於改善與中韓等國的關係，中曾根警告說，「應該以謹慎的態度對待歷史問題上的摩擦，在坦率反省過去的同時應該謹言慎行。」他說，「一個民族受到的傷害，即使歷經三代人上百年的時間也不會消除。」8月11日，一個

的制度推進和可圈可點的信念堅守這兩股力量之間，事實上已呈現出越來越大的失衡格局。當神島二郎的論著所傳遞出來的信息讓人感到許多日本人在戰後的「變」不過是出於隱忍生存甚至是臥薪嘗膽之需時，潛伏於該觀念下的「不變」和積蓄久矣的逆向能量，將是巨大和可怖的。日本戰敗之初，竹內好在對比日中兩國接受西方價值和制度的不同表現時曾講：「轉向，是發生在沒有抵抗處的現象，它缺乏化外物為自身的欲求。固守自我的事物，是不會改變其方向的，而只能走自己的路……。轉換（回心）則不同。它看上去像似轉向，但方向卻相反。如果說，轉向是向外的動作，那麼，轉換卻是內向的歸趨；轉換以保持自身來體現，而轉向則以放棄自我為特徵；轉換以抵抗為媒介，而轉向則無需媒介；轉換發生的地方不會出現轉向，而轉向出現的場所也不會有轉換發生。轉向法則支配下的文化與轉換法則支配下的文化，存在著結構上的差異」。簡言之，「日本文化就類型學而言是轉向型文化，而中國文化則是轉換型文化」。⁶⁷由此反觀神島氏的「不變論」，那麼，其所謂「非武裝國家」的要求與明治與昭和、戰前與戰後一以貫之的「單身者本位體制」在社會結構上並不存在矛盾的認識，其實已暴露出美

由日本老記者組成的團體公開了前首相細川護熙、羽田孜、村山富市、鳩山由紀夫、菅直人反對安倍修改「集體自衛權」的共同意見。日本《每日新聞》8月30日的報導稱，5位原日本前首相批評安倍無視國民，破壞日本立憲主義，要求立即撤回安保法案。另據8月30日《朝日新聞》報導，當日下午，有12萬人圍聚日本國會議事堂，堅決反對政府欲強行通過的安保關聯法案。參加者包括上個世紀的戰爭體驗者，六十年代反安保運動人士和各校大學生，抗議浪潮再度席捲了全國各地。日本國內的抗議行動和反對聲音，適足令東亞各國特別是被害國人民感動不已。但就歷史經驗和目前日本的政治生態看，上述行動恐怕無法真正影響到國會參議院的終審意見。

⁶⁷ 竹內好：〈中國の近代と日本の近代〉，《日本とアジア》所收（東京：筑摩書房，1993年），頁47-48。

國對日本的改造工作並未觸及、也無力觸及其社會基礎這一事實；而所謂「單身者本位體制」乃建立於前近代家族和自然村落解體基礎上的說法所構成的事實與理論盲點——軍隊或企業中並未消亡的、以擬家族和擬村落化的形式轉生而來的共同體紐帶及其價值本質，還足以讓人在不堪回首的歷史往事中勾起超時代的連貫兵燹記憶，⁶⁸儘管我們仍願意對道爾的良好預測樂觀其成：「在不久的將來，憲法很有可能被修改，但是其中涉及的問題，仍然可以反映出當今日本民眾的政治意識。儘管憲法第九條已經被扭曲變形，以維持『自衛』能力的名義被不斷擴充闡釋，但它畢竟仍然作為具有強制效力的不戰理想的宣言，與憲法導言中強烈反戰的言辭一同留存了下來。」⁶⁹

其次，我們瞭解那些追責天皇的正義吶喊並譽之為「左翼」，卻不太關注其國體否定行為已經發生的兩難困局和對華歸謬傾向。對現代中國人而言，天皇制，是一個極其陌生的國體。這意味著，我們還需要對其展開深入的現場調查和心理分析。丸山真男的相關研究表明，前近代日本的政治制度，長期呈「祭」「政」分離的「二元」權力結構。這種觀察，一定程度上揭示了日本歷史的某種實際。歷史上，日本雖受到過外來勢力的威脅，但這種威脅不但極其微弱，而且，因大海的天然阻隔，直到 1945 年為止，日本還從未有過被外來勢力侵略和統治的體驗。可當這種原本符合日本自身風土的「二元」體制首次遭遇西方列強的武裝壓迫和殖民威脅時，日本人卻突然發現，面對龐大如清朝的中國都難以抵禦的西方力量，倘不思凝聚、一任

⁶⁸ 拙稿：〈日本對外戰爭的隱秘邏輯（1592-1945）〉，《中國社會科學》，2013 年第 4 期。

⁶⁹ 約翰·W·道爾（John W. Dower）：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》，頁 550。

鬆散，則不但會重蹈鴉片戰爭的覆轍，國土不及中國二十五分之一的日本全土，恐亦將直面被吞噬的命運。「公武合體」、「大政奉還」、「廢藩置縣」、「殖產興業」、「富國強兵」等事件和政策的發生與出臺，就本質而言乃根源於此。至於所謂面向西方的「文明開化」行動，也與對中國價值期待的整體「幻滅」有關，這一點毋庸諱言。日本要想生存，在強權的新世界規則下就必須「辭舊迎新」，何況，這對於日本打破「華夷秩序」、取代中國的東亞地位而言，又何嘗不是千載難逢的機遇！但是，長期習慣於權威與權力、宗教與行政分家的日本舊有政治，想在一夜之間把全國民心聚合為一，單靠宗教意義上的精神紐帶——對天照大神的神道信仰，顯然是無法做到的。這就使江戶中晚期以來持續受到批判的新儒學體系「朱子學」，突然被派上了用場。他們發現，在繼續強化天皇與國民之縱向關係——「神人紐帶」的前提下，只有加強橫向「人際關係」，才能真正實現日本的內部凝聚，而堪任這一凝聚之功者，卻非「忠孝一本」之儒教德目而莫屬。它有助於我們理解以往不易瞭然的系列現象：日本近世時期，在看似德川「體制意識形態」的朱子學體系下，幕府卻容忍甚至部分地遵循了「古學派」的「天人相分」、「政教相分」、「聖凡相分」等價值取向。這其中，不能說沒有公武分離時代幕藩制度的體制性考慮在內——它需要借助這些思想來論證「二元」政治結構而主要是自身存在的政治合理性。可是，當西方勢力壓來後，象徵性大案「櫻田門外事件」，儼然使「水戶浪士」和「薩摩浪士」聯手走上了「尊王攘夷」的皇統獨尊道路；而完成「公武合體」、「無血開城」和「大政奉還」之歷史轉折任務的，除了西南諸藩的壓力外，人們恐怕還應特別關注幕府末代將軍德川慶喜之所以能完成上述轉折任務的重大出身背景：慶喜是水戶藩第九代藩主、以力倡儒教道德和尊攘思想而聞名內外的德川齊昭的子嗣，而慶喜自幼所

受到的水戶學「皇統」教育，則讓人無法否認，他所做出的歷史性決斷其實並不突然。慶喜的行動，有效地排除了明治天皇在「二元」體制和觀念結構上的政治和學術障礙，而明治政府對德川遺產的處理方式也十分耐人尋味：「文明開化」，使具有早期近代化傾向的「古學」並未遭到排斥，且通過西周和福澤諭吉的繼承獲得了近代性轉換；而「體制一元」的絕對化要求，又同時復活了與後期水戶學關係至密的「儒學」。結果當然是人們所熟知的，除了日本近代化在東亞地區的一花獨秀外，還有日本帝國的對外系列戰爭直至 1945 年的收場。從這個意義上說，丸山將近代以來的天皇制國體變化歸謬給儒教作用之言說，或許不乏一定的根據，但如果僅僅因為這一點就否定儒教的全部意義，⁷⁰並且也僅僅因為這一點便連同福澤諭吉一道去厭華、排華、脫亞，甚至不惜拿傲慢的近代性來重新豎立一道與中國之間的「價值隔離牆」，則顯然不應是一個戰爭反省者的應有態度，卻很像是連接於「無責任體制」延伸線上的新型「責任外推」。黑住真教授在談到日本近代儒教時指出：「我們可以把日本近代儒教分為如下三種形態：（1）廣義上知性的、道德的、作為文化教養的儒教；（2）參與了民族國家形成和帝國主義的儒教；（3）在學院學術中形成的儒教。」他承認「近代天皇制試圖把以權威、權力極度集中於天皇一身的形式來實現立憲」的事實，也注意到「在近代日本，為數眾多的知識分子都認為『儒教參與並袒護了近代化中的暴力和帝國主義，它絕不是無垢的』」等說法，但他同時強調，「這裡所說的儒教，是指『某種近代日本儒教』，而並非是近世日本儒教或者日本以外的儒教。但是，當前者（某種近代日本儒教）的印象被投射到後者（近世日本儒教或者日本以外的儒教）時，便滋生了貶低儒

⁷⁰ 丸山真男：《丸山真男講義錄》第 7 冊，頁 242-248。

教、警戒儒教的傾向」。⁷¹由於這關聯著足以傾動戰後日本思想界全體的丸山真男及其系列研究，並且這種研究已衍生出明顯的中國輕蔑意識，因此，黑住教授的長視角觀察，還具有了深中肯綮的警示意味：「丸山的〔原型論〕由於被視為『轉向』和『蹺足』，而評價很差。其實，這並不是什麼『轉向』，而不過是把原本暗伏於《研究》（指《日本政治思想史研究》——引者注）中的潛形存在變得表面化了而已」，因為「在《研究》中，有一種面向近代的單線發展史觀。這裡，只是把西歐和日本捆綁在一起，而中國卻未被連接。中國被包裹於停滯論的議論框架裡。這種中國停滯論，是包括丸山在內的五十年前的通念。在這裡，中國不但被輕視，連最初還有的對中國和亞洲的關心，也消失了」。⁷²至於部分日本學者對中日問題的學理編織之所以能做到超級細密甚至不乏牽強，顯然與他們要竭力回護某種事物的潛意識有關。中國領導人毛澤東注意到，「日本有人」喜歡「把政治問題說成是技術問題」。⁷³

第三，我們盡可以強化鄰交敦睦、中日通誼，甚至為此已做到了忍所難忍和容所難容，卻忽略了中方的努力和日方的響應之間，無論在前提還是在程度上均不甚對等或者結構失衡等事實。然而，讓日本人難以想像的是，「二戰」結束後，特別是中華人民共和國成立以來，無論日本有過怎樣的歷史表現，中國領導人仍能以寬闊的胸襟和超然的站位，對日本人民釋放過

⁷¹ 黑住真：〈近代化經驗與東亞儒教：以日本為例〉，香港：《二十一世紀》，2004年12月號。

⁷² 黑住真：〈日本思想とその研究：中國認識をめぐる〉，《中國—社会と文化》第11號（1996年6月）。

⁷³ 毛澤東：〈同日本國會議員訪華團談話〉（1955年10月15日），《毛澤東外交文選》（北京：中央文獻出版社，1994年），頁227。

真誠的善意。毛澤東在講到那場戰爭時曾對日本社會黨國會議員黑田壽男說：「中國人民同日本大多數人民歷來是友好的，戰後友好關係還有發展……要分清同日本人民的關係和同日本政府的關係，兩者是有區別的。」他不但將戰爭的發動者和普通日本民眾作出區別，甚至想主動為日本人民卸去戰敗後的精神包袱，並忘掉那場戰爭：「戰敗了，殖民地都沒有了，這對日本有利。日本人民、革命的政黨應當瞭解，這個失敗不是恥辱，對壟斷資本來說是恥辱，對人民來說是勝利。打敗仗是不是好事情，是不是恥辱，你們應當展開爭論。有部分人不這樣看，認為戰敗了沒有面子，於是他們心中有愧，覺得幹了壞事。這是因為他們對壟斷資本和人民不加區別，所以得出那樣的結論。過去的戰爭應由壟斷資本、軍國主義政府負責，而不應由日本人民負責。人民為何要負責？如果說人民要負責，那末大家都來反對日本人民，那還得了！事實上是日本軍國主義政府威脅、欺騙、強迫日本人民去當炮灰的」，⁷⁴「中日關係的歷史是很長的，人類幾十萬年以來過著和平的生活，我們的祖先吵過架、打過仗，這一套可以忘記啦！應該忘記，因為那是不愉快的事情，記在我們腦子裡幹什麼呢？」⁷⁵毛的上述態度，應來自他宏闊的歷史視野、現實高度和階級意識。1955年十月十五日，他在同日本國會議員訪華團的談話中，曾就六點超越性價值，闡述了兩國間和平友好的意義：首先，我們都屬於有色人種，而有色人種並不低人一等；其次，我們都在搞現代化，發展工業文明，這一點，日本有很多地方比中國高明；第三，有一個國家同時壓在中日兩國的頭上，那就是美國；第四，中日

⁷⁴ 毛澤東：〈日本人民鬥爭的影響是很深遠的〉，《毛澤東外交文選》，頁456-460。

⁷⁵ 毛澤東：〈同日本國會議員訪華團談話〉，《毛澤東外交文選》，頁226。

兩國不同的社會制度並不妨害相互間的尊重和友誼；第五，過去的事情已經過去，中日兩國應主要關注未來的問題；第六，要把未來的前進目標定在解放、獨立、民主、和平友好和人類進步上面。⁷⁶這些由人種平等、工業進步、民族獨立、制度超越、未來面向、和平民主和人類進步等價值所構成的系列標準，不但極大地超越了民族主義，而且伴隨著毛澤東對 1959-1960 年代日本國內反「日美安保條約」鬥爭的有力聲援，⁷⁷還使日本人民對新中國的博大氣象和正義力量，寄予了強烈的政治認同和情感認同，以至日本民眾在反美遊行時，竟高高擎起「毛主席萬才（萬歲）」的標語牌！1970 年代以來，隨著中、美、日三國的政治和解，政治制度和意識形態領域的差異逐漸被淡化，各國人民之間的往來也越發頻密。但是，1990 年代「冷戰」結束後，特別是近十年來，中日間的誤解卻越發深重，兩國關係甚至被世界輿論誇大成戰後以來最糟糕狀態！然而，面對日本政界的極度不負責任給中日關係所造成的巨大損傷，中國政府卻始終將兩國人民的友好放在第一位，不但出色地繼承了毛澤東、周恩來和田中角榮、村山富市等老一輩政治家所創下的中日友好基業，且能在如此緊張的兩國關係中步法穩健，言行舉止足令日本朝野和國際社會仰視。2015 年三月三日上午，日本東京大學教授高原明生受邀在中國中日關係史學會，以「日中

⁷⁶ 毛澤東：〈同日本國會議員訪華團談話〉，《毛澤東外交文選》，頁 219-224。

⁷⁷ 毛澤東對日本友人講：「很高興看到日本人民進行著反對帝國主義壓迫，反對壟斷資本壓迫的鬥爭。日本人民反美日『安全條約』和反政治暴力行動法的鬥爭，一個浪潮接著一個浪潮地發展，真令人高興。……日本人民大膽起來了，不怕鬼了，就是說，不怕美帝國主義這個鬼了，不伯岸信介這個鬼了，不怕池田這個鬼了，日本人民的鬥爭信心加強了。我們出了一個書叫《不怕鬼的故事》。（面向廖承志）有沒有日文的？送他們每人一本。」參見毛澤東：〈中間地帶國家的性質各不相同〉，《毛澤東外交文選》，頁 489。

關係：公共外交的重要性」為題作了專題報告。高原明生說，日中間誤會的例子很多，例如日本民眾認為「習近平一直對日本強硬」，但是習總書記於去年十二月十三日在「南京大屠殺死難者國家公祭儀式」上曾講話稱：「我們為南京大屠殺死難者舉行公祭儀式，是要喚起每一個善良的人們對和平的嚮往和堅守，而不是要延續仇恨。中日兩國人民應該世代友好下去，以史為鑒，面向未來，共同為人類和平做出貢獻……。我們不應因一個民族中有少數軍國主義分子發起侵略戰爭就仇視這個民族，戰爭的罪責在少數軍國主義分子而不在人民……。」高原明生表示，習總書記的這段講話對中日關係來說，是一段非常積極的話，但是很多日本人都沒有注意到這一點，這是非常遺憾的事情。⁷⁸

這意味著，在「樹欲靜而風不止」的東亞世界中，在超越性的價值已變得越發稀薄的情況下，中國人的和平主義傳統和國際主義優長，其實更需要來自周邊國家的呵護和鼓勵，而不是刺激和貶損。日本學界最近有極端輿論稱：當代中國是資本主義、民族主義、帝國主義和法西斯主義的混合體。⁷⁹問題是，把這一曾經在明治－昭和期集中釀造於日本的污泥濁水不負責任地潑向中國的行為，是否暗含某種希望中國也和當年日本一樣發動一場對外戰爭呢？歷史學家郭廷以曾講：「如果就相交之道來論，中國絕無負於日本，日本大有愧於中國。八十年前的兩千年，中國施之於日本者甚厚，有造於日本者甚大，八十年

⁷⁸ 人民網-日本頻道：<http://japan.people.com.cn/n/2015/0305/c35469-26641394.html>。

⁷⁹ 參見西岡力、島田洋一、江崎道朗：〈歴史の大転換：戦後70年から100年冷戦へ〉，《正論》総力特集：《戦後に終止符を》（東京：産経新聞社，2015年5月號），頁86-104。

來日本報之於中國者極酷，為禍中國者獨深。」⁸⁰這意味著，如果蒙受過如斯大災難的國家到頭來不但連句「侵略」和「謝罪」之類的道歉話都聽不到，還要無端受辱、橫遭詬病，那麼，國際社會將不知依據何等指標去預測中國民眾不計前嫌的寬容之心，還能夠堅持多久。但有一點，即當我們回首外籍華人雪珥所提出的問題時卻必須思考：在一個經年對外侵略的戰敗國家最需要也最應該形成正確歷史觀的關鍵時期，日本為什麼反而會選擇一條不惜與中國和亞洲被害國為敵的「險途」呢？如果可以嘗試性給出回答，那麼筆者以為，戰後七十年來，日本無論有過怎樣集團性的懺悔「轉向」和學術上的思想「反省」，都未嘗完成過政治上的價值「轉換」。它決定於日本人念茲在茲的「近代優越」意識和前赴後繼的「正常國家」追求，也決定了其扭曲的戰爭觀念和錯誤的歷史認知。其不斷製造中日摩擦、以所謂「中國威脅」來利用和倒逼美國對己鬆綁並試圖擺脫戰後國際秩序的思想和行動，不但使「左翼」、「右翼」等國際社會的對日觀察標準屢遭顛覆，也使亞太地區被再度置身於險象環生的危篤境地。

然而，「天地之大德曰生」和「人類命運共同體」這一由中華文明貢獻給世界的共生理念正持續受到各國人民普遍歡迎的事實意味著，人類的生存價值和行為意義，已開始走向成熟。我們盡可以從地政「生態」的角度給以往的區域紛爭賦予某種超然的理解，也可以在東西方文明的對撞中給近現代東亞恩讎關係抽取出某種規律性認識，但如果某一國家的歷史演進軌跡不是呈顯為對「第一價值」的極端性是認，就是對另一個極端

⁸⁰ 郭廷以：《近代中國的變局》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁185。

性價值體系的無批判傾倒，那麼，符合「合作共贏」之新時代主旋律的知行音符，便很難從該文化自身的「執拗低音」中自發生成。從這個意義上講，丸山真男把近代西方價值體系與日本傳統價值「原型」作超時空對接的相關思考，倒多少可反映出一些該國所固有的文化基因特徵。只是，歷史的挫折和未來的發展，均要求區域內各國要勇於面對懲前毖後式的轉化和更生：除非人們一定要回到前近代充滿溫情卻忽視對等的倫理世界或者完全沒入近現代平等至上卻少有愛意的利害原則中，否則，歷史和現實、東方和西方的複雜糾葛，大概最終只能把我們推向可以融匯並抽取出這兩種構圖中最優部分的中間值，並創造出能夠引領人類未來的「新文明體系」。當相互爭奪一經被彼此需求所代替，當自以為是可以朝取長補短作轉移，則斷續於東亞達千百年之久的內部爭鬥，最終是沒有意義的。

散 論

臺大出版中心

東亞的生態

一個思考方式的轉變，或許能給東亞問題的觀察和理解賦予某種新的維度：如果允許把文明視為生命形態，將東亞這一區域指代還原成息脈相通和損益攸關的生命共同體，那麼，迄今發生的許多問題「盲點」，大概可以在新的觀察系統中得到部分澄清。可當我們試圖這樣做時卻發現，至少在形式上，該方案並不是今天才有的。早在上個世紀五、六十年代，日本生態學家和文化人類學者梅棹忠夫，就曾提出過「文明生態史觀」的命題，並把「文明生態」定義為一定法則規約下的「共同體生活方式」。這一不乏價值的學術見解之所以沒有獲得普遍的認可，甚至還不時引來措辭嚴厲的批判，恐怕與梅棹氏埋伏於問題背後的超學術立意有關：他把歐亞大陸分為「第一區域」和「第二區域」，把日本和西歐劃歸現代文明高度發達的前者、而將中國和其他地區劃入古代繁榮而現代凋零的後者以及試圖通過這一區分來表達只有日本才堪與西歐比肩並行等言說，似乎也只能引來反覆的攻訐和無盡的煩惱。重要的是，他並不想證明日本的現代化與西歐有什麼聯繫，而是強調即便沒有西歐，日本憑優越的生態條件也可以步入現代文明國家的行列（『文明の生態史觀』）。惟此，他不但認為日本是「存在於遠東地區的另一個歐洲」，而且還旗幟鮮明地宣稱：「日本可以拒絕承認自己是亞洲的一員」（『日本とは何か』）。顯然，「脫亞不入歐」或「脫亞自為歐」，已成為梅棹忠夫的重大理論「創新」。可由於這種創新過度地偏離了事實，結果反而使自國熱愛情懷被病態化了。梅棹氏用中國等「第二區域」的寒倉來反襯日本的不凡，固然使他享受了「落差」製作所能帶來的快感，但這種做法不僅糟蹋了「文明生態」的命題，還無法不把自己的言說嵌入「日本主義」的老套。大概，離開前近代東亞環境和近現代西歐規

則而探討所謂日本的「文明生態」，結果也只能如此。

這意味著，只有把研究對象投放到其應有的場域時，原本有價值的觀察維度才能獲得切實的意義。這不僅構成了重新討論「文明生態」問題的真正前提，而且，當我們去關注東亞世界的「文明生態」時，雅斯貝斯(K. Jaspers)的「軸心期」(Axial Period)理論給古典中國所賦予的核心文明地位，還使如何為區域世界「立價值」和「定規矩」的「軸心」要義，獲得了空前的凸顯(《歷史的起源和目標》)。只是，某種價值和規矩能否得到確立，一般取決於其賴以確立的充分條件是否具備。這至少需要滿足兩個必要條件：一，是否代表了強勢、優勢和趨勢；二，是否能準確地反映並回應接受者的欲望和需求。

體現中華價值的「華夷秩序」，原本是「三代」時發生在中國大陸內部的文明系統。但秦始皇對王朝的疆域圈定，在宣示該體系已完全被郡縣化的同時，也表明秦對建制以外的世界，並沒有寄予特別的關心。長城的修建，體現了這一邏輯。是後來匈奴對漢朝的叛服無常，才逐漸喚起郡縣制帝國發生之前的區域支配理念——「天下觀」。鄭玄對「君天下曰天子」一句的注釋，提示了這一點：「今漢於蠻夷稱天子，於王侯稱皇帝。」有趣的是，周邊政權與漢簽訂盟約時，往往會有一旦背約則「違天不祥」的觀念(如南匈奴呼韓邪單于之於漢元帝)，所以才有了「夷狄只知畏天，故舉天子以畏之也」等說法(《禮記·曲禮下》)。周邊「蠻夷」更習慣於接受三代以來的「天子」稱謂，而不習慣於秦漢以來才有的「皇帝」稱號這一現象，曾引起過西嶋定生的注意。於是，為了讓郡縣制以外地區的蠻夷首領與中國皇帝實現結合，使中國皇帝統治體制得以外延並形成東亞世界，皇帝觀的變化乃至皇帝統治體制的變化，就顯得十分必要。這種可能，在漢高祖即位後才開始出現。因為他重新允許皇帝下面可以設有王和侯，並置有南越王、閩越王、東甌王以

及朝鮮王等不一（『中國古代國家と東アジア世界』）。漢武帝對郡縣制的全面推進雖一時中斷了兩種體制的並存局面，但東漢光武帝首次賜予海上小邦奴國金印的故事，使迄今一直以朝鮮樂浪郡為媒介間接受中國王朝影響的日本，開始了直接與大陸接觸的歷史。嗣後東亞諸政權與中原間的關係還表明，在帝國內部基本被廢棄的「封建制」，在域外卻有著廣袤的邏輯伸展空間。這個曾以「華夷秩序」或「封貢體制」形式存在了兩千餘年的前近代東亞關係體系，在西元六六六年（乾封元），曾展示過「古來帝王封禪未有若斯之盛」的宏大場面：這一年的正月，唐高宗率突厥、于闐、波斯、天竺國、烏菴、昆侖、倭國、新羅、百濟、高句麗等諸蕃酋長和使者與諸州的都督、刺史等人一道，封禪於泰山。

然而，如果我們把這種情形解釋為中原帝國或周邊哪個政權的一廂情願，並以為它足夠圓滿，那就過於天真了。事實是，除了中原統治者欲藉此鞏固國內統治並對外展示其正統地位等因素外，周邊政權間的相互爭鬥和由此而導致的生存危機，也構成了他們向「大邦」聚攏或依附的重要原因。東亞史長卷中的部分截圖，或許有利於我們對該區域生態機理的動態瞭解。三世紀時，邪馬臺國女王卑彌呼之所以對魏行朝貢之舉，通常的說法，一是因為當時朝鮮半島南部諸韓勢力強大，魏王朝需要通過倭來達到從背後牽制半島的目的；二是卑彌呼痛感其鄰邦狗奴國的襲擾給邪馬臺所帶來的威脅，故遣使赴魏以尋求庇護。五世紀時，高句麗一方面與南朝締結了封貢關係，同時亦向北魏遣使貢獻。而同樣與劉宋締結了封貢關係的百濟，因不勝高句麗牽制之苦，也開始向北魏朝貢，並修撰長文向魏「乞師」。這一時期的日本，「倭五王」特別是「倭王武」對南朝的朝貢，據說是想借助南朝政權所封之「安東大將軍」名號，來

掌控「倭、百濟、新羅、任那、加羅、秦韓、慕韓七國諸軍事」。但「倭五王」最終也沒能實現將百濟納入勢力範圍的夙願，顯示出南朝對他們的提防。當然，這種提防也導致了日本「朝貢」南朝行為的終止。饒有興味的是唐與新羅的關係。六至七世紀，半島形成了新羅、百濟、高句麗三國拮抗的局面。為了自身的安全和制衡對手的需要，他們分別請封於唐朝，以占先機。先是，新羅和百濟向唐朝狀告高句麗，接著，新羅還控告百濟對它的侵攻。後來，百濟與高句麗聯手攻新羅，唐太宗出兵相救，新羅與唐的關係，由是日密，以致新羅之正朔服飾，亦均依唐制。百濟敗退後，乃派使者赴日本求援，這引發了六六三年唐與新羅聯軍會戰日本軍的「白村江之戰」。六六八年，高句麗亦在唐與新羅聯軍的合圍下，宣告滅亡。最富戲劇性的一幕，發生在百濟和高句麗滅亡後。由於擊敗兩大對手後一國獨大的新羅，打破了以往三國共事唐朝時的區域平衡感，於是開始將下一個目標對準唐朝羈縻下的高句麗和百濟故地。它利用高句麗遺民的反叛和唐在百濟統治力量不足的空隙，展開了對這些地方的蠶食鯨吞行動。隨著熊津都督府的潰滅，唐不得不退回本土，其對半島的間接統治亦告終結，新羅於是乎完成了所謂「半島統一」。唐雖不悅，但因新羅謝罪態度誠懇，乃恕宥後再封，加之新興的渤海國亦受封於唐，這樣，到了八世紀初，以中國王朝為核心的冊封體制，便形成於唐、新羅和渤海之間。從此，一個新的相對平衡而穩定的區域秩序，出現在東亞地區。

這一看似混亂的東亞關係縮影，卻生動地體現了圈域內「文明生態」的實況。人們看到，無論周邊政權出於怎樣的目的，中原帝國都無法不成為被環繞和拱衛的「中心」。儘管這給「中心」增加了不輕的負荷，包括平衡牽扯壓力，但正如前面所說，「中心」能成為「中心」，取決於它所代表的強勢、優勢和趨勢，

以及周邊政權對諸「勢」的借助和需求願望。反過來說，這個圈域能否結成，一方面取決於「中心」文明的能量是否足夠大，另一方面也決定於周邊政權在多大的程度上認可被編入其中的「中心」規則。而所謂「中心」規則，亦如筆者在別處所稱，往往通過①文化上的「華夷關係」；②政治上的「宗藩關係」和③經濟上的「賜貢關係」來體現。由於這是中國古代「金字塔」規則的外推，而如此高下秩序在某種意義上又是早期政治力學的產物，因此，上述「三大紐帶」事實上是建立在「三大落差」的基礎上的，即與「華／夷」對應的「文／野」價值落差、與「宗／藩」同構的「中／邊」地位落差和與「賜／貢」相應的「厚／薄」豐瘠落差。在關係穩定的情況下，三者的作用發揮往往是共時性的。於是人們看到，為了文化品位的提升，周邊列國往往視自身的「變夷為夏」為荷祿承恩，感戴不忘。朝鮮如此（《李朝實錄》），越南如此（《大越史記全書》），日本亦未嘗不然（《大日本史》）。同時，「落差」本身還給參與到這一體系中的政權賦予了某種在體系之外者不可能獲得的「權力」。就是說，它不但為「禮樂征伐自天子出」賦予了「自明」的正當正義性，而且這種正當正義性還在「秩序」所及的範圍內明顯表現出層級式輻射效應。這也是中原周邊政權紛紛把自國畿內視為「華」，而將地方和擬拓殖區域視為「夷」的原因。僅就日本而言，自八世紀負責鎮撫「蝦夷」的日本遠征軍指揮官自稱為「征夷大將軍」起，鎌倉以降的室町幕府將軍和德川幕府將軍，均對此相繼依仿，沿用不爽。至於經貿上的好處，則周邊列國就更有實際的利益在。《明太祖實錄》等記載顯示，有些朝貢使假公濟私，大量運來在明朝早已堆積如山的滯貨，讓明朝高價吃下。可由於明朝太講政治，所以，明太祖時定下的「凡海外諸國入貢，有附私物者悉蠲其稅」調子，被明成祖大方地繼承下來，理由是：「商稅者，國家以抑逐利之民，豈以為利？

今夷人慕義遠來，乃欲侵其利，所得幾何，而虧辱大體萬萬矣！」

進一步觀察還會發現，在上述表象背後，還或隱或顯地通行著「華夷」價值下的交往「規矩」。首先是「事大字小」（《孟子·梁惠王下》）；其次是「厚往薄來」（《禮記·中庸》）；第三是「興滅繼絕」（《論語·堯曰》）。在這三大「規矩」中，第一點固有秩序意蘊，卻不乏倫理內涵；第二點雖主貿易互惠，卻不乏濟世情懷；第三點雖有地政意味，卻力主和平共處。然而，這些列國相處之道，落實起來卻並非順暢。在「封貢體系」最為典型的明清時期，對有的國家可以做到政治、經濟和文化上的全面合作，如朝鮮；而對有的國家則只能次第減項，如日本。後世日本人對足利義滿的朝貢行為往往鄙薄有加，其實，他們只是看到明朝對幕府將軍形式上的「冊封」，而忘記了「勘合貿易」下的日方獲取。一四〇四年的朝貢協議中方只要求每十年派一次貿易使團，但一四〇四到一四〇九年間記載的卻有六次之多。於是有學者指出，貿易的巨大收益，事實上已為足利將軍「緩和了尊嚴問題」（霍爾：《日本：從史前到現代》），儘管這未能阻止日人的掠奪行為：「景泰（代宗）四年（一四五三）入貢，至臨清，掠居民貨。有指揮往詰，毆幾死。所司請執治，帝恐失遠人心，不許。」（《明史·外國傳·日本》）當中日政治關係出現空白，致使經貿往來無法獲得官方保障時，「倭寇」的上門搶劫，還在東亞歷史上留下了很不光彩的一頁。然而，明朝之所以不計委曲，且處處表現出襟懷大度，顯然與明太祖早年頒佈的「十五不征之國」令有關（《皇明祖訓》）。這對於穩定區域秩序和列國關係，意義不可為菲。利瑪竇見證了這一點：「大明聲名文物之盛，自十五度至四十二度皆是。其餘四海朝貢之國甚多。」其《坤輿萬國全圖》（一六〇二）的遠東部分，是最早記錄下封貢圈域及其內部關係的東亞地圖，當然，他「有意

抹去了福島（西班牙加那利群島）的第一條子午線，在地圖兩邊留下一條邊，使中國正好出現在中央」（《利瑪竇中國筭記》）的做法，也照顧了明廷的「中心」心理。他十分瞭解東亞的內部關係，如在「朝鮮」的圖注中稱：「朝鮮乃箕子封國，漢唐皆中國郡邑，今為朝貢屬國之首。」而於「日本」圖注中，則只留下一段「日本乃海內一大島」之類的白描。這反映了一個事實，即繪製該圖時室町幕府與明初之封貢關係早已斷絕，加之利瑪竇所在的萬曆時期剛剛發生過豐臣秀吉入侵朝鮮而明軍捨生馳援的「壬辰倭亂」，故圖注中未稱日本是「朝貢國」，亦不違歷史實然。不過這一實然，曾被指責為破壞了既有區域關係的「悖倫」行為。李氏朝鮮國王宣祖稱：「設使以外國言之，中國父母也，我國與日本同是外國也，如子也。以言其父母之於子，則我國孝子也，日本賊子也。」（『宣祖實錄』卷三十七）值得關注的是，朱元璋早在「十五不征之國」令中，就已經明確表達了對日本的「絕之」態度。而所有這些，其實已透露出前近代東亞圈域內部的生態變異信息。

早年，中國近鄰政要最為渴求的，是如何通過與中國的交往，學到「中心」之所以為「中心」的制度優長。這樣才能解釋為什麼七世紀中葉新羅國王金春秋命令臣下模仿唐朝律令，修訂並施行了《理方府格》六十餘條（《三國史記》），也能理解日本何以會全面導入中國律令制的原因（《養老律令》、《大寶律令》）。由於制度本身是價值觀念、政治規則和經濟思想的凝結物，因此，一定意義上說，掌握了中華制度，也就等於瞭解了中華體系的生成「密碼」。然而，也正由於各類制度的引進，東亞的區域生態才開始了可以逆料的變化。它至少為我們展示出兩條規律性線索。首先，是「中華」從「一元」到「多元」的演變。這緣於周邊國對中華價值和相關制度的持續接受、認可，

以及在接受與認可過程中逐漸確立起來了的「小中華」意識與自信。由於某種外來文明能不能在異地落戶生根，取決於該文明可否與當地風土發生有機的結合，因此，摻入了朝鮮和日本等各自特色的所謂「小華」或「小中華」，其全部內涵，與大陸的中華本家文明之間已然無法盡同。無法盡同卻俱謂「中華」，「中華」的多元化局面於是乎形成。特別在區域內的共有「中華」價值因久歷年所而日趨同質，而彼此的存在感又必須靠特色來維持和體現時，其「平視」中華的現象和對本土特色的「正當化」訴求與強調行為，便構成了東亞列國的事實走向和邏輯走向。但「中華」的多元化卻並不意味著「小中華」對「大中華」從此便無所關心。其亟欲平視「大中華」且每每與中原帝國搶奪「中國」名稱的心態所透露的，其實已不乏據有「大中華」的地位包括疆域的衝動——這一點，在日本身上表現得比較突出。而這也就觸及了東亞生態發生變異的另一個規律性線索，即圈域內相吸、相斥與相爭行為的屢現迭出，還在一定意義上凸顯了「華夷秩序」本身的優長和容易引發的誤解。「中華」價值在前近代東亞地區曾發揮過極強的吸引力，這一點毋庸置疑。但趨同的文明類型本身，雖可締結親緣，也極易發生「同性相斥」現象。特別是「封貢體制」的「金字塔」式結構，在給東亞地區帶去禮序的同時，也播撒下了「獨尊意識」和「等級主義」的種子。這些種子，容易給秩序所及的時間和空間佈設一個模仿「尊大」、「差等」意識的溫床和培育異己力量的框架。而在如此溫床和框架中，除非沒有能力，只要條件具備，邊地政權就會甘冒一次或數次「入主中原」的風險，以為只有這樣，才能甩掉「夷狄」的帽子，使其寤寐思服的所謂「正統性」獲得真正的實現。臺灣學者張啟雄，曾將近代中日紛爭解釋為前近代規則下的「爭天下」現象（〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉）。但日本顯然對「華夷

體系」存在著誤解，以為中國的「天下」概念便意味著對「普天之下」的占領。

實際上，這些不乏誤解的思想和行動，近世以來才步入系統展開期。有一個事實無需迴避，即明清兩代的後期，中國用以維繫「華夷秩序」的經濟前提開始不再堅挺。以不再堅挺的經濟來繼續支撐政治、文化上的優越地位，是鮮存可能的。這也是周邊各國不但向中國要求政治平等，還進一步提出不要「夷狄」稱謂以謀求禮儀平等的事實背景。與此相連動，華夷體制早前設定的「三大落差」，至此已不再明顯；隋朝時即欲與中華帝國相抗衡的日本，這時在對華態度上也變得越發強硬：它可以接受沒有政治關係的經濟關係（只貢不封），卻不能容忍沒有經濟關係的政治關係（只封不貢）；而對朝鮮，它可以接受半島政權的對華「事大」，卻不能容忍朝鮮向「中心」方面作「一邊倒」。這種欲與鄰國爭雄長的特性，凸顯了其「小中華體系」的建立目的在於最終取代「大中華體系」的行事邏輯。琉球和朝鮮對中日兩方的雙向朝貢現象還表明，在近世東亞的地緣政治中，「偏正兩極」的對峙格局，已初現雛形。其所謂「華夷變態」的「明清鼎革」事件，還顯然為日本公開宣稱「自己才是中國」，提供了價值上的支援。於是，在琉球社稷被日本傾覆後，朝鮮的命運，也開始了可以預料的逆轉。這意味著，在歐洲「條約體系」系統湧入東亞以前，東亞內部已經發生了固有生態的變異。由於「華夷秩序」的自解體內情在很大程度上決定了東亞國際關係的本質，因此，它可以解釋為什麼日本在肢解「華夷秩序」時表面上依據「條約體系」而實際上仍按傳統指標行事的真實原因（諸如對琉球國主和朝鮮國王的冊封），也才能理解福澤諭吉何以在「啟蒙」、「文明」的旗幟下首先要解決其與中國的東亞地位問題，當然，亦更有助於人們去思考，為什麼西

方的「民族國家」原則推展於東亞地區已一個半世紀的今天，人們卻仍然在暗自爭訟：「誰是東亞的老大」？

然而畢竟，近代以來促使東亞生態發生巨變的力量，來自日本。西方「價值」及其「規矩」體系對東亞的席捲，使明治政府敏銳地意識到新的話語權對於日本主導東亞事務的權威借助意義。但正如馬丁·雅克 (Martin Jacques) 所指出的那樣：「中國和所有從屬國之間的巨大差距是朝貢體系的一個基本特徵，是這種體系長期特有的穩定性的根本原因。……換句話說，以朝貢體系為依託，國家間被拉大的差距培育出了潛在的穩定性。」(《當中國統治世界》) 這意味著，有誰想在這個早已習慣於「落差」支配邏輯的地區推展一個新的文明形態，那麼，新的「落差」製作，就成為不可或缺的行動前提。福澤諭吉無疑深諳此道。但由於福澤先要解決的問題不過是翻版於近代化名義下的東亞老問題，而這種翻版的核心目的之一是如何以「禮樂征伐自東洋出」來取代「禮樂征伐自中華出」，因此，新「落差」的出臺和落實，便註定要以破壞曾維繫前近代東亞固有生態的「落差」和「紐帶」為前提，即：①以「國民國家」取代「華夷體系」的政治正義性；②以「近代文明」征服「中世野蠻」的文明正當性和③以「資本經濟」改造「自足經濟」的經貿優位性。它催生了福澤的如下邏輯：倘欲在新的文明大勢下聯合東亞特別是中國和朝鮮一起對付歐洲，其最有效的方式反而是對這兩位近鄰的政治破壞甚至武力打擊，以為如此才可敦其「覺醒」和「進步」。可是，這種「為了讓你活得更好，需首先剝奪你活的權利」的悖論式言說卻意味著，原本曾是東亞圈域重要組成部分的日本，大概也只有通過「脫亞入歐」或「脫亞不入歐」等宣言，才能為它近現代以來的周邊侵越行動找到一個心安理得的說法。西嶋定生由此慨歎：「日本可謂東亞世界

生下的『鬼子』，這個鬼子通過咬破自己母胎的行為和促使東亞世界解體的行動，才變成了近代世界的一員。」（西嶋前揭書）東亞各國對日本的不寬宥言行，無疑體現了強烈的倫理譴責和道德義憤。但若從「共同體生活方式」的角度看，東亞固有紐帶的強韌存在，還在更根本的意義上透露出母體犯瀆行為必然要遭遇反彈的「生態」反應依據：「朝貢體系……直到十九世紀行將結束時才被終結，甚至到了那個時候也沒有完全終結，作為一段長久歷史的產物，該體系實際上已成為風俗習慣，潛藏在新近占主導地位的威斯特伐利亞體系下。」（馬丁·雅克前揭書）由於這意味著來自圈外的打擊和殘害所能造成的創痛烈度，要遠遠小於圈內的相應行為後果，因此，東亞被侵略過的國家難以平復的歷史心結，已不啻用價值判斷的形式傳遞了文明生態的自然反應。圈域內國家指責日本時所動用的東亞尺度以及日本對這一尺度的超常在意，反向證明了日本的全部「脫亞」努力，其實並無意義；而中國復興所引起的周邊猜疑和焦慮，亦自屬圈域內的正常反應，裡面有「生態」的，也有「心態」的。

（原載《讀書》2013年第8期）

東亞的禮爭

彷彿今日各國群起競賽誰更「文明」和誰更「法制」一樣，前近代東亞內部的價值攀比，是誰更「中華」和誰更「禮制」。歷史學家指出，新航路開闢前，地球曾天然形成過歐洲世界、地中海世界、阿拉伯世界、南亞世界和東亞世界這五個不同的文明圈域；而以中國文明為核心輻射而成的區域網絡，便是後人所謂前近代東亞世界（西嶋定生：《中國古代國家と東アジア世界》）。由於每個圈域自有每個圈域的內部標準和交往規則，於是，「華／夷」「宗／藩」和「賜／貢」能成為東亞內部的連接紐帶，便容易得到理解；而對於日本、朝鮮和越南競相標榜的「中華」稱號和「禮義」風範，後人也只能在史實的意義上還原其有和無，而難以在價值層面上計較其對與錯。

朱雲影先生曾對中華風物有過一段驕人的陳述：「中國是東亞首屈一指的文明古國。當東亞各民族還在過著野蠻的部落生活，中國便已成為文物制度粲然大備的國家。周朝曾否實施如《周禮》所載整齊的官制，雖不敢斷定，但當時已有相當完備的禮制，實無可疑。秦朝創大一統的規模，漢朝承其統緒，置三公九卿，定州郡制，訂律令，創年號，建太學，鑄五銖錢，充滿了開國氣象。後來唐朝作進一步的調整，設置三省、六部、九寺、五監和御史臺，編纂六典，定班田制，租庸調法，立六學，實施科舉制度，於是中國的國家性格大體確定。日韓越創立國家，都遠比中國為晚。日本到隋唐時，才正式建國，韓越則一向被置於中國郡縣統治之下，前者至南北朝時始告獨立，後者更遲至五代才成立自主政權。各國立國既晚，故其各種制度大抵模仿中國。」（朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》第二八七頁）如果瞭解了東亞各國的來歷，我們還可以這樣說：

日韓越與中國之間，因有圈域外諸國無法比擬的地緣血緣關係，所以文明的互滲和共用，應該是一個自然播化的過程，也是一個有先後順序的過程。我本人傾向於箕子朝鮮為信史（拙稿：〈關於前近代東亞體系中的倫理問題〉），於是，晚於朝鮮者，便是秦「象郡」和漢「三郡」設置後的越南了。若撇開假說不談，則三國之中，最遲與中國接觸者，應該是日本。按照朱先生的說法，朝鮮和越南像中國，是因為它們與中國原本曾是一個國家。而日本從未被中原政權建制於本土且與中國接觸時間偏晚等事實意味著，其對中國文化的理解深度和模擬程度，當不及朝鮮和越南。日本思想史家丸山真男曾就地理因素形象地譬況朝鮮與日本在面對外來文化時的迥異表現：朝鮮是易於被滔天巨浪捲入核心文明圈的「洪水型」文化，而日本則是既不能被中心文明所吞併、又不可謂與之無緣的「滴水型」文化。正惟如此，日本才可以對應自身的自主性，並擁有調整改造外來文化的充分餘地（丸山真男：〈原型・古層・執拗低音〉）。「洪水型」和「滴水型」的比喻不無道理，因為與中國有特殊文化關係的朝鮮，在中華價值的理解和把握上似乎沒有把德川之前的日本放在眼裡。而且就事實而言，丸山慶幸於大海阻隔的自主性意義強調，顯然不是當時日本人的想法，而是從近現代立場倒看歷史者的武斷。它解釋不了史上日本人為什麼要不遺餘力地與朝鮮在「中華」水準上一爭高下，以及日本式「中華」為什麼一定要與中國式「中華」取得比肩對等地位並為此必須把朝鮮變成「一等下」（下一等）的原因。

最近，日本水戶德川博物館陸續公佈的、沉睡數百年之久的相關資料，開始引人關注。寫本《右武衛殿朝鮮渡海雜稿》，記錄了天正年間（一五七三-一五九二）天荊作為渡海僧，與朝鮮各方人士交往的部分過程。其中的《雜稿》，多為與朝鮮文人

政客之間的詩文唱和，間或有關於日韓人員往來和漂流民處理等個案交涉問題。在前近代以中國為核心的「華夷秩序」中，日本與朝鮮圍繞著誰更像「中華」等價值問題，曾進行過為時不短的高下比試甚至明爭暗鬥。天荊所在的天正年間，日本在朝鮮人心目中的文化地位，還十分低下。它有助於理解，何以天荊一定要通過各種途徑，在所接觸的朝鮮人面前舞文弄墨，且故意表現出揮灑自如和嬉笑揶揄的姿態：「天正六年十一月……到忠州」，「十日」，有人「出高麗新扇求詩，余即走筆戲題曰：『迎秋憐嬌女，題句笑蘇公。扇是三翰（疑為「三韓」——引者注）扇，風應日本風。』傍有朝鮮人又出扇求詩，余亦即書」。而有些詩句，看似匪夷所思，實則深藏安排：「十一日宿安富，在大廳古涼次，題一詩於厘云：『杜鵑聲裡夕陽殘，颯颯松風夏亦寒。萬疊青山客杯底，一時吞卻盡三韓。』」《雜稿》中還隨處可見壬辰戰亂前日韓間的齟齬和不睦。這更多體現在禮數之爭上。日本不願以朝鮮之禮為禮，尤其在進退揖讓方面，彼此間多生計較。天正七年（一五七九）二月廿日記曰：「右武衛大將軍差來上官釋天荊謹上書：禮曹三大人閣下。……僕奉命，萬里鯨波無痛恙以得入朝，不亦說乎！……昨有客來謂僕曰：近日謁閣下，謁則必有拜，是舊規也。僕以為使介之拜，胡為用舊規乎！以一介之使講聘問，則縱雖百拜，豈為重貴國乎？以百乘之君講聘問，則縱雖一揖，豈為輕貴國乎？使小人講禮，禮之輕也；使大人講禮，禮之重也。故使有大小也，禮有輕重也。僕生於窮巷之中，居於山林之間，內無玲瓏機智，外無華藻文章，誠有至愚極陋之累。雖然，吾王任僕於堂上，可謂鈍榜之狀元矣。是故，在吾陋邦，則非天子未嘗拜之，雖將軍亦不拜而已矣。閣下若齊使之大小，同禮之輕重，則遙方人聞閣下賊使如此，閣下薄於鄰交如此，雖國王大臣以小人講禮，閣下欲辨使之大小，分禮之輕重……未之有也。」「狀元」

云者，標準來自中國；而「大禮不辭小讓」思想，則始於《荀子》而成於《史記》。

德川博物館的另一藏本——《征韓偉略》，是一部記錄「壬辰戰爭」（一五九二-一五九七）之史事經緯的著作。因事關兵燹，其所錄《日本國關白秀吉奉書朝鮮國王閣下》及其「閣下」、「方物」、「入朝」字樣，已開始故意觸及日本與朝鮮和中國之間的禮儀摩擦和地位糾葛問題。朝鮮來使黃允吉、金誠一等認為，如此表述，降低了朝鮮國王的區域地位，也有辱其國格，遂堅拒不允，與日僧玄蘇據理力爭：「請改閣下、方物、入朝六字」。爭執的結果，玄蘇同意改「閣下、方物四字，入朝二字則不許」，理由是：「此朝字，非特貴國也，乃指明也。」黃允吉以其言為信，「惟誠一不以為然，與玄蘇往復論難，改定數四，然後行。還泊釜山，允吉馳啟情形，以為必有兵禍」（參見德川真木監修、徐興慶主編：《日本德川博物館藏品錄》Ⅲ《水戶藩內外關係釋解》，上海古籍出版社·日本德川博物館二〇一五年）。這一看似簡單的稱謂修辭之爭，所含意蘊卻十分深遠。日、朝關係自足利義滿以來，一直是交鄰＝對等關係。但是，日本卻從未嘗放棄如何將朝鮮變為「一等下」（即「下一等」）的努力，豐臣秀吉的朝鮮入侵及後來的日韓講和經過，又進一步強化了這一效果。與此相對，朝鮮也把日本作為「羈縻」的對象，措置於「一等下」地位。然而，無論是日本還是朝鮮，雙方不遺餘力地將對方抑諸「一等下」的言行，所準照的均是中國政權與它們之間的關係規則。原本，中國位居東亞中心，俗稱「天朝」，日本和朝鮮則均為天朝冊封下的「王國」。朝鮮與日本在中國規定的禮序下，亦位當同等。可是，朝鮮國王的對等目標，是日本天皇。這意味著，作為天皇下屬的幕府或武士政權，是沒有資格與朝鮮國王平起平坐的。日本則不然。長

期習慣於祭政分離的武家政權似乎早已認定自己才是日本的實際代表，既然是實際代表，那麼，朝鮮國王與日本的行政長官便理當同格。當行政長官代表上位於自己的天皇對外表態時，在他看來應與自己對等的朝鮮國王，在天皇日本面前就自然變成了「一等下」的存在。又，因為明朝早年冊封的日本國王實際是幕府將軍足利義滿（源道義）而不是日本天皇，於是，義滿上方的天皇便與中國明朝的天子取得了同等的格位。這既是日本在稱謂、禮數、聘享等諸多方面俾朝鮮屈居己下的原因，也是試圖用「入朝」或「來朝」來表達與明朝比肩並立地位的心理根據。僧玄蘇所謂「此朝字，非特貴國也，乃指明也」一語，傳遞的正是這一類信息，也應該是秀吉聽罷明廷「敕誥」後激烈跳罵反應之由來：「至曰封爾為日本國王，秀吉變色，立脫冕服拋之地，取冊書扯裂之，罵曰：『吾掌握日本，欲王則王，何待髯虜之封哉！且吾而為王，如天朝何！』……遂明韓使者，賜資糧遣歸，使謂之曰：『若亟去，告爾君：我將再遣兵屠爾國也！』遂下令西南四道，發兵十四萬人，以明年二月，悉會故行臺。」（賴山陽：《日本外史》）明清鼎革後，幕府決定在對馬藩遞給朝鮮的外交文書上，廢止以往的明朝年號使用，改用日本年號；同時要求朝鮮國王在給德川將軍的國書上，要換掉以往的「日本國王」，採用「日本國大君」稱號（將軍在致朝鮮國王國書時的自署，則按慣例仍寫作「日本國源某」）。可一旦朝鮮國王和德川將軍成為對等關係，將軍上方天皇的存在，就自然使幕藩國家整體置身於朝鮮之上了。後來，朝鮮通信使在京都的住所多被移諸天皇不易見到的地方，這些行為的背後，無疑暗示了日韓區域地位的非對等指向。

不過，對日本來說，這無疑是一個漫長而艱辛的過程。德川博物館公佈的相關材料，為後人提供了日韓間禮義爭執和高

下論辯的細節。寫本《桃源遺事》(乾)，為德川光圀逸事集之一。因光圀致仕後棲息於西山莊桃源居，故稱。《乾》本的記錄顯示，天和二年(一六八二)壬戌八月廿一日，朝鮮人通信使尹趾完、李彥剛、朴慶後三人來江戶。時有西山公(光圀)、林春常及今井小四郎等與之交流，見朝鮮人所獻禮品清單落款處印文為「叔麟」之「字」而非「名」，以為不合「古禮」，遂不解焉。「問：昨日三使所贈我相公之土宜，惟錄品數，不具姓名，楮尾押一印稱。三使所贈，見印文二字，疑是尹公之字乎？古人於交際，自稱名不稱字，以為通式。右三件竊有所疑。蓋貴國之法乎？願聞之」。按，《儀禮·士冠禮》云：「冠而字之，敬其名也。君父之前稱名，他人則稱字也。」表明朝鮮通信使有與西山公諸位平等相待之意；而日方之疑問，或確有不解，或有意不解，其真實用意，已不言自明。手本《桃源遺事》(智)，則從另一個側面記載了德川光圀與朝鮮通信使之間的禮儀糾葛。朝鮮上述三使到江戶後，「奉呈水戶公閣下」者如下：鷹子壹連、人參壹斤、虎皮貳張、白照布伍匹、芙蓉香貳拾本、黃毛筆貳拾本、真墨貳拾笏。落款為「壬戌九月 日，通信使叔麟(印記)」。三使所持禮品，品味高雅，質地貴重，或許正因為如此，光圀所返禮物，當尤其貴重才行。於是，光圀乃遣家士攜厚禮與〈奉朝鮮國通政大夫吏曹參議知制教東山尹君使臺書〉答謝曰：「嘗聞，錫疇敘倫，垂之〈洪範〉，繼好親仁，謂之禮經。貴國密邇本朝，振古抵今，講信修睦而不渝盟信，倍約意，其檀君之辟基，千古荒昧；箕子之遺風，百世廣覃。方今使臺，當持節之任，受專對之命。山水之遙，備嘗險艱；堠亭之長，不為無勞。曩者始睹懿範，極增愉快。然朝堂初筵，未飽玄論，唯憾萍水一遇，艱於繼見。茲辱嘉貺多儀，感佩有餘，愧罔瓊琚之報，然敢無交際之差。乃具不腆如別幅，伏冀亮照。不宣。九月六日，常山源光圀頓首。」不僅如此，光圀

還在致李彥綱信中復稱：「承惠土宜若干，無任良荷之至。謹裁尺一，宣寄衷素，並致菲儀，聊答來意，豈無愧瓊瑤，永靡相忘也。」又，在與朴慶後書中謂：「臺下奉命，不遑寧處」，「向辱貺貴國土宜，實喜荷交並，爰陳芹儀如狀，回軫不日，把袂無由，參商之別，不堪瞻望之至。萬祈亮鑒」。從以上書狀中不難看出，光囿為朝鮮通信使的一路風塵和所贈土宜而感動不已，加之「敢無交際之差」云者，意味著回贈之禮不當少於來使之土宜，遂「陳芹儀」與「三使」，看上去不過是投桃報李而已。然不知與「叔麟」字案有關聯否，當「三使」收到光囿所贈「銀三百兩」時，乃紛紛覆函，或婉言謝絕，或直陳不宜，致使光囿美意，屢遭「誤解」。尹趾完見光囿復禮，雖稱「辭表圭復，再三感荷」，但又言：「弟有所一段不安於心者。顧此儀狀所附白金三百兩，明雖饋贖，實係貨寶。古之人未有以金為幣者，蓋由受之者不免貨取之嫌，而與之者亦非使人安心之道故也」，「竊觀閣下，以禮自將，至於簡續儀式之微，無不一出於禮，真好禮之君子。今遇好禮之君子，答不以禮相勉，則焉在乎？貴相知心之道哉！茲遣舌官謹送惠白金，全封還呈，惟閣下諒此區區之意，收納而不為之嗔怪。則閣下所以禮待不佞者，豈世俗厚幣相贈之比也！回轅之後，嗣音無階，臨書悵然，不知所云。」副使李彥綱所復，則頗為直率：「貨而取之，君子之深所恥也。不但受之者為傷廉，抑恐有傷於愛人以德之義。故所饋白金三百兩，茲不敢領留，謹全封奉還。竊想高明亦必有以諒此心而恕其罪也。使事既竣，旋轄有日。山川曼闊，後會無期。臨紙不任悵惆，伏希崇照。」另一位副使朴慶後所復者，亦大致如上。不料光囿見此，竟十分「錯愕」，速覆函解釋說：「前者所贈，是交際之儀，而木李之報也。……竊惑焉。三使臺閣下清廉高潔，過於胡質，逾於陸績，不腆微物，豈容高明傷廉之疑乎哉！況我贈非南越之裝，使臺亦非遊說之徒乎！

古人有以黃金為中幣者，有其辭則受之，不以為傷義。然則於無與無取之道，彼此何傷乎？……交際之報，則講信修睦之禮成，相愛相好之情通。千萬幸孔勿疑。」在光圀的真誠勸說下，「三使」最後以「終始固辭則恐不免為不恭之歸」為臺階，還是接受了饋贈，事情遂告一段落。從整個過程看，光圀以如簧之舌雖最終說服了「三使」，但「三使」內心之焦慮，恐未必釋然，儘管正使尹趾完在嗣後的回覆中不再落款「叔麟」而悉數使用「趾完」（參見德川真木監修、徐興慶主編：《日本德川博物館藏品錄》II《德川光圀文獻釋解》，上海古籍出版社·日本德川博物館二〇一四年）。對此，有三點掩蔽於事情背後的原因，或可提供某種解釋線索。首先，中華規則事關日本與朝鮮的國際地位問題。就相互饋贈之品質而言，日方的回饋無疑遠勝韓方。依東亞古禮，「厚往薄來」和「予多取少」，本是「華夷秩序」下宗主國對朝貢國之禮數。倘「三使」接受白銀三百兩，則朝鮮與日本一直以來的對等關係，就會在感官上引起誤會；而如此低人一等的做法，不惟使臣，縱朝鮮國王亦斷難接受。歷史上，朝鮮一直視日本為野蠻之國，文化與制度均不及直承中國的半島，而且，即便有所進化，亦不過是由朝鮮轉達的中華文化使然。此番「三使」之所以最終接受了光圀的禮物，恐怕是因為朝鮮在更加「中華」的意義上要回了「文化」上的體面與尊嚴。這一點，人們可以從光圀在覆函中反覆強調「不佞之文才操斧於班門，實不能無恥，何當大方之觀乎」等自謙態度上，讀出某種弦外之音。其次，光圀能將硬通貨白銀大方出手，表明日本的經濟狀況已優於朝鮮。當時，白銀在中日間商貿關係中，占據有重要的地位（新井白石：《折焚く柴の記》；浜下武志：《朝貢システムと近代アジア》），而朝鮮個別官商在中日貿易之間，亦隱蔽地扮演著白銀倒賣角色。從這個意義上講，朝鮮使臣以「義」克「利」、以「清廉」拒斥「白金」的態

度，恐怕還潛藏著更加複雜的心態亦未可知。其三，朝鮮優越於日本的中華文明地位開始動搖使然。從「三使」寫給光園覆函中驚異其文采高妙等譽美之詞可知，水戶藩的漢文化教養及其表達能力，已不輸給曾經高於日本的朝鮮。朝鮮通信使在這方面的日本體驗所在多有，不勝枚舉。其中，日本朱子學派、古學派尤其是水戶學派的許多名宿大儒，均給他們留下過極深的印象，以至尹趾完等人不得不感慨：「未入扶桑界，先聞水戶名。」（事見《桃源遺事》〔仁〕）然而，隨著日本國勢的上揚和朝鮮王朝的衰落，上述林林總總的禮爭積累，最終也只能導致日式「華夷秩序」下日韓地位的逆轉。由於這種逆轉直接連帶著日本與中國之間關係性質的變化，所以，新井白石（一六五七-一七二五）的「敵禮」序列——「將軍=朝鮮國王」與「天皇=中國皇帝」的對等圖式，後來還被明治政府繼承下來，並在現實當中實現了當初的設計。有學者指出：「明治以來，尤其是中日修好條規締結後，日本自比天皇為皇帝，幕府為國王，遂視朝鮮為下位之國。 $J=C, C>K, \therefore J>K$ （ C =中國， J =日本， K =朝鮮）的觀念日盛；又以滿清出身北狄，遂視清為夷，以己為華，取清而代之的觀念，日益強盛。於是起兵『進出』中華世界。不過，結果失敗了。」（張啟雄：〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉）

在東南亞各國中，真正進入中華文化圈的，只有越南一地。從漢到唐，越南向為中國郡縣。直到五代，越南人才有過短暫的自主政權。自李天祚被宋孝宗封為安南國王起，中原王朝算首次正式承認安南為「國」；宋理宗時，乃有所謂陳朝。對中原政權，越南一直甘為夷狄，所以直到十五世紀中葉，越南人還通過給明朝皇帝「萬物並育，心天地以為心；四海蒙恩，治夷狄以不治」的謝表以明示自身之文化定位（〔明〕李文鳳《越嶠

書》卷15《表書》，臺北：臺灣歷史語言研究所圖書館手抄本）。然而，當該定位遇到非漢世界的政治力量時，竟會在一瞬間發生變身為「華」的轉型。這種清晰的中華意識和禮爭行動，曾在蒙古人颶風來襲時爆發般地顯現。一三〇〇年，陳英宗傳檄怒罵不思抗元的眾將道：「汝等坐視主辱，曾不為憂；身嘗國恥，曾不為愧；為中國之將，侍立夷酋，而無忿心！」（《大越史記本紀》卷六《陳紀》）朱雲影說：「這是越人以『中國』自尊其國見於正史之始。」（同前揭書第二一一頁）。當地人每每自稱為「華民」、「漢人」，並稱自國為「小中國」（Smaller Draguo）。當「明清鼎革」後華夷禮序一時紊亂時，越南人依然充滿自信地認為是他們完整地保存了中國古來的傳統，並成為決不亞於中國程度的華夷思想的捍衛者（山本達郎編：《ベトナム中國關係史》）。與「交趾」內屬於明朝不同，被清廷恢復了「安南」國號後來又被命名為「越南」的阮朝（一五五八-一九四五），事實上已變成外藩。雖然巨大的地政壓力迫使越南不得不向北京朝貢，但那種與非漢政權抗禮的傳統心態，使它對來自清廷的「外夷」稱謂，十分不快。艾爾曼（Benjamin Elman）的研究顯示，一八二四年，道光皇帝在致越南國王敕令中稱越南為外夷，引起了越南使團的不滿。他們建議用「外藩」取代「外夷」。由於發生了禮爭，清廷乃責令禮部官員和經學者劉逢祿處理此事。劉逢祿根據《周禮》有關夷服與藩服的區別，做出兩點解釋：1. 夷服較之藩服距離京畿近兩千里，即夷服在七千里之外，藩服在九千里之外；2. 《說文解字》中「夷」字不像「物」部首那樣具有輕蔑含義。他還援引了乾隆帝《滿洲源流考》和《孟子》中舜為東夷、文王為西夷的說法，說服了越南使團（參見汪暉：《現代中國思想的興起》之《帝國與國家》，第六九四頁）。無論劉逢祿的解釋是否已摻入欺瞞，但中華禮序標準在中越間具有弭訟功能，卻是不爭的事實。

華夷禮序，原本是中原人的發明。它之所以能被周邊國接受，是因為華夷圈域內的各政權均不乏追趕和超越先進文明的欲念；而之所以又能引發爭執，則是由於在效法禮序的過程中彼此均形成了以自己為中心的縮微型華夷體系。由於每個小華夷圈之間就像今日鄰國的「防空識別區」一樣彼此疊合交叉，因此，同一標準下的禮序之爭也就極易轉化為地政糾紛。中國唐朝後期，日本已不時以「中國」自稱，並形成了範圍廣大、儘管亦不乏想像的日式「宗藩」體系——「夫太宰府者，西極之大壤，中國之領袖也……大唐、高麗、新羅、百濟、任那等，悉托此境，乃得入朝，或緣貢獻之事，或懷歸化之心，可謂諸藩之輻輳，中外之關門者也」(新訂增補《國史大系》第一部《日本文德天皇實錄》卷四)；朝鮮在以它為核心的「華夷秩序」中，則把日本、對馬宗氏、北方義州、會寧和慶源等地稱為「夷」(韓國珍書刊行會編：《通文館志》)；而越南在阮朝時期，亦形成了以它為核心的小型「宗藩」圈。潘叔直(Phan Thuc-Truc)在所輯《國史遺編》中稱：「緬甸附邊則卻之，萬象有難則救之，多漢、南掌、火舍，慕愛義來臣，勉之以保境安民。」這意味著，前近代東亞地區，事實上並存著二重「華夷」構造，即囊括整個東亞的中國式「封貢體系」和以各個「朝貢國」為核心的小型翻版。然而，「中華」所能代表的中心價值和優越感一旦為周緣地區所接受，並且接受者亦不遺餘力地依此原理來設計和建設其各自政權時，中華禮序就不單單為原理發出者所獨有，而是演變成了圈域內所有人共同遵奉的價值和高自標置的尺度。朝鮮、日本和越南之所以每每自稱「小中華」，甚至與中原政權搶奪「中國」的名號，與前近代東亞世界的形成原理——「文野之爭」所內含的價值超越性，密不可分。體此，則「禮失而求諸野」、「夷狄而中國，則中國之；中國而夷狄，則夷狄之」以及「中國夷狄之稱，初無一定」等說法，在流變不居的「文

野」意義上，便不難理解。然而，當周邊國業已完成「中華化」過程甚至在某種程度上比中華本土還要堅守「中華」價值的時候，來自中國的「夷狄」貶斥，就容易被它們視為「成見」上的差別，而不再是「事實」上的差別。大概只有到了這一階段，早期民族主義才不可避免地激發，「去中心化」的浪潮才會在「華夷」圈內開始湧動。這一點，在後來的越南、朝鮮和日本均有所表現，只不過在中國控制能力相對薄弱的日本，表現得更加決絕而已。朱雲影稱：「越南之脫離中國而獨立」和「民族意識的覺醒」，乃「由於此種思想的啟發（指華夷思想下的文野之別）」；而「日本之所以得以建立並鞏固天皇中心的統一國家，可說完全由於中國正統思想的影響」。他甚至認為，此類局面的出現，是發起於中國的「啟蒙運動的結果」（同前揭書，頁四、一七九）。可如果說，從「文野之爭」到「民族主義」的變化最終乃根源於中國綜合國力的衰竭，並且這種變化還被學者們賦予了某種邏輯上的必然，那麼，當業已復興的中國重新回到世界舞臺中心時，近現代「民族主義」的破壞性競爭似乎就應該自動讓位給前近代「文野之爭」的建設性砥礪，可事實好像並不附和推理。近年來的輿論顯示，「中華」和「禮制」這些數百年前競相攀比於東亞各國間的至高價值，不但早已構不成標準，而且隨著中國的復興，曾經的華夷觀念，反而被當年的圈域內各國所警惕，所防範。有日本學者甚至借島爭問題發揮，說那不過是「居高臨下的中華思想」使然（岡本隆司：〈中國はなぜ尖閣にこだわるのか——中華思想あるいは『上から目線』の研究〉，《文藝春秋》二〇一四年季刊夏號）；而在今年二月日本電視臺製作的節目當中，日本民眾好像也普遍希望中國應放棄「中華思想」這一老舊思維。拿釣魚島比附中華思想者可能真的不知在華夷秩序時代，如此彈丸之地從來就沒有構成過問題；但指望數百年來習慣於近現代「平面化」國際關係的東亞

各國會掉過頭去對「層級化」的華夷秩序「發思古之幽情」，也實在不切實際。大概，一個新的價值礦脈在等待著東亞各國去共同採掘、提取和精煉；而中西合璧、古今融通的「第三種文明」，或許能成為往度眾生的真經，亦未可知。

（原載《讀書》2015年第6期）

東亞的表達

東亞世界有許多根本性問題往往被熟視無睹：1. 「東亞」是「歐洲人」所給定的區域指代，還是曾經有過的文明圈域？2. 「歐洲一體」是事實還是假設？如果是事實，兩次世界大戰均引爆於歐洲的歷史便無從得到解釋；可如果是假設，「亞洲一體」說的前提，又當依何而定？3. 在東亞率先完成「國民國家」改造任務並試圖領導鄰國一道去實現這一近代化指標的日本，何以會招致東西方力量的雙向排斥和聯合反對？4. 歷史和現實是否已給未來的東亞關係走向提供過足夠的暗示？

亞細亞，古希臘語作「*Ασία*」，拉丁語作「*Asia*」，通常被視為新航路開闢後歐洲人為東方世界所賦予的區域名稱。正如「日本」的國名只能出自日本以西的國度一樣，*Asia* 原意的「太陽升起處」，在比利時學者奧特里烏斯（*Abraham Ortelius*，一五二七-一五九八）繪製於一五七〇年的《*Typvs Orbis Terrarvm*》（《世界大觀》，黃時鑒：〈早期歐洲世界地圖上的遠東海域及其名稱〉）中，也當然被措置於世界的最東端。不過，這一純粹的地理方位指代，卻在義大利耶穌會士利瑪竇（*Matteo Ricci*，一五五二-一六一〇）繪製的《坤輿萬國全圖》（下略稱《全圖》）中，被注入了有機內涵。因考慮到古來自稱「中華」或「中國」的明廷感受，利瑪竇還「有意抹去了福島（指西班牙的加那利群島）的第一條子午線，在地圖兩邊留下一條邊，使中國正好出現在中央」（《利瑪竇中國笈記》），然後將朝鮮、日本、呂宋、安南等地按照其與明朝的傳統關係附以圖注和說明：「大明聲名文物之盛，自十五度至四十二度皆是。其餘四海朝貢之國甚多。」利瑪竇或許將明朝「聲教」所及地區與「朝貢國」混作一談，但該圈域與朱元璋早年劃定的「十五不征國」範圍（《皇明祖訓》），

基本疊合。

然而，這兩幅地圖上的亞洲，卻成為引發近代東亞地區百餘年震盪的直接觸媒。山室信一教授指出過一個事實，即近代日本的自我認識史總是與亞洲「言說史」作一體觀瞻。惟此他認為，有以下四點認識需要被提及：1. 對日本而言，亞洲畢竟是來自歐洲人的地理區域指代，而絕非亞洲人自我發現和創造出來的概念。2. 日本人瞭解歐洲人世界劃分下的亞洲，是通過利瑪竇的《坤輿萬國全圖》（一六〇二年作成，一六〇六年傳入）從外部得知。3. 亞洲雖是一個被強加的概念，但日本人曾試圖通過某種框架或基準將其實體化，哪怕其中含有極明顯的政治意圖。4. 日本對亞洲的認識不是確立於對亞洲實體的認知，而是用事先形成的思想基軸對實體本身所做出的切割。在這個空間中，人們可能會通過對「文明」與「人種」、「文化」與「民族」的相近認識來尋出某種具有同一性的統括式共同社會，並由此而形成某種「集結化」和「境域化」的意識（山室信一：『思想課題としてのアジア』）。

早年，西嶋定生曾探討過構成前近代「東亞世界」的實際內涵，認為近代以前的「東亞世界」曾擁有過完整和自律的歷史，並且也只有大陸的歷史才是包括日本等鄰國在內的「東亞世界」的歷史。以中國為核心的「東亞世界」，包括朝鮮、日本、越南以及蒙古高原、青藏高原之間的西北走廊東部地區；而構成「東亞世界」的文化要素，則主要是漢字、儒教、律令制和佛教（西嶋定生：『中国古代国家と東アジア世界』）。這表明，無論是前近代自生的「東亞」，還是近現代被給予的「東亞」，這兩個「世界」應該是相互疊合的同一個「世界」。可山室教授的觀察，亦同時為人們提供了某種相反的事實，即到了近代，前近代東亞各國的上述共通點，不但不是區域聯合的「紐帶」，

反而成為「絕對沒有現實有效性」的「觀念上的東西」。這意味著，由歐洲人所創造的「國民國家」理念，已徹底切斷了前近代「超國家」地緣結構的一切連接紐帶，即便有所痕跡，也只能保留在觀念的層面上，想想而已。（同前揭）

然而，相對於「歐洲」這一「他者」，「亞洲」又經常被理解為能夠與「歐洲」相抗衡的區域單位。日本漢學家岡千仞的鄰國連帶傾訴（岡千仞：『藏名山房文初集』中卷）、「興亞會」創始人曾根俊虎的「聯合興亞」主張（《法越交兵記》）以及李鴻章所言「我們東方諸國，中國最大，日本次之，其餘各小國須同心和氣，挽回局面，方敵得歐羅巴住」等提攜願望（《照錄李鴻章與森有禮問答節略》），似乎都在討論這一問題。如此敵視歐洲的心態，還集中凝結為岡倉天心的「亞洲一體」（Asia is one）論（『東洋的理想』，一九〇三）和「歐洲的光榮便是亞洲的恥辱」（『東洋の覺醒』，一九〇二）諸命題。至於蠟山政道用來對抗歐美的所謂「東亞協同體」，則有意從理論的角度來否定西方的國際秩序，並代之以日本為主導的世界秩序構想。然而山室教授認為，這種「虛妄的想法」，與其說確立於「東洋」固有要素之基礎上，不如說是刺激於近代歐洲地緣政治的產物：「那時曾把同文、同種、同教、同州、同俗即文字（漢字）、人種、宗教（儒教）、區域（亞細亞洲）、風俗等同一性視為紐帶，認為聯合是可能的。不過大家都知道，這種紐帶只不過是觀念上的東西，它絕對沒有現實的有效性。」（山室信一：〈近代日本的東北亞區域秩序構想〉〔徐興慶譯〕）

在東亞，歐洲國際法雖最早傳入中國，但日本反應的快捷度，卻遠速於中國。丁韞良（W.A.P. Martin）所譯《萬國公法》，曾提到過「恆例」之外的「變例」（上海書店出版社，二〇〇二年，頁十八、五九、七二-七三、九〇）；而日本對那些「變例」，

似乎表現出了更大的興趣。一八七二-一八七三年，「岩倉使節團」赴歐美訪問。其間，他們從普魯士宰相俾斯麥（Otto Von Bismarck）的直露表述中，不僅瞭解到「國際公法」的弱肉強食「變例」（『岩倉公實記』中卷「具視外務卿『ビスマルク』ノ招宴ニ赴ク事」），而且後來的事實證明，日本在東亞政策的實施過程中，還逐漸掌握了「變例」的運用技巧。然而，俾斯麥產生於歐洲「鐵血」經驗的「變例」言說，意味著「歐洲一體」論所反映的並不是歐洲的實情；其由相互仇殺所造成的歷史裂痕，使歐洲國家之間並不是像日本人所描述的那樣猶如「一塊鐵板」（費正清〔John King Fairbank〕：《中國：傳統與變遷》；王韜：《普法戰紀》）。兩次「世界大戰」主戰場均為歐洲的事實意味著，「歐洲一體」的說法，其實是不成立的；而沒有「歐洲一體」的事實，「亞洲一體」論，也就當然失去了存在的前提。若詳審王韜的分析還會發現，在當時的中國「大戰略」上，似乎只考慮過「聯英法以禦俄」，而並無與日本聯手的想法。時勢如此而日本卻執意堅持「聯亞抗歐」論，說明這類提倡的目的並不單純，即：「亞洲」是一個由歐洲人所給出的空間概念，並且還是一個與「歐洲」相「對置」、「對立」甚至「對決」的空間概念。歐洲人的思想「暗示」及其日益東擴的「殖民」行動，使率先在東亞地區實現近代化改造任務並完成了「國民國家」組建工作的日本，敏銳而強烈地感受到了區域擔當意識，於是乎，一種捨我其誰的責任感和使命感，開始把自身推向世界舞臺，並從此展開了以日本의思想和行動為核心的「實體化」亞洲的全過程。但是，由於日本在聲言促進亞洲各國「近代文明」化和「國民國家」化的同時，又先後將「殖民主義」和「大東合邦」等構想強加給區域內各國，加之其「第三種國際關係體系」的構想必然要與歐美列強發生衝突，因此，近代爾來的日本全部工作，最後以「太平洋戰爭」的失敗而走向終結（山室

信一『思想課題としてのアジア』)。

表面上看，無論是「文明開化」還是「國民國家」，也無論是「反帝反殖」還是「第三種體系」，日本所欲實現的每個單一目標，在那個時代的原則和文脈上似乎均不乏歷史和邏輯的可行性。可是，事情的走向並不會遵循內容單純的線性原則和人為設計。事實是，近代以來瞬息萬變的國際局勢，已宿命般否定了日本人的循序漸進夢想，卻決定了日本人的理想主義設計，只能以罔顧首尾的共時性網狀格局被立體推出。正是在運轉、應對和調整這部高度複雜的「世界機器」的過程中，日本的「正面意義」和「負面效果」，幾乎從一開始便無法擺脫纏生並至、善惡交織的命運。就中，「反帝反殖」意義上的「聯亞拒歐」輿論，或許有可能調動起東亞甚至全亞洲的「合力」，部分中、韓人士的感慨和感動，證明了這一點。可是，空間意義上的區域捍衛能否取得成功，當取決於時代意義上的東亞是否「進化」。這就使「近代化」價值和「國民國家」原理，被賦予了思想和行動的前提意義。但是，這也就註定會導致日本言行上的邏輯混亂：既然代表「近代化」和「國民國家」的歐洲邏輯具有自明的正當正義性，那麼，嗣後日本在亞洲所採取的系列行動，至少在文明進步的意義上是成立的，儘管這些行動會在亞洲當地普遍遭到抵制。於是乎，那些看似「不得已」的行為在世界大勢面前仍不乏「近代」意義的觀點，遂逐漸流為「二戰」後日本知識界的部分看法，如梅棹忠夫（「文明的生態史觀序說」）、溝口雄三（《創造日中間知識的共同空間》）和船曳健夫（『右であれ左であれ、わが祖国日本』）等不一。他們的言說，把日本在「地域」上屬於亞洲而在「時代」上屬於歐洲的身份表達，和盤托出。這一點，或許能為人們「理解」竹內好「帝國主義不能裁判帝國主義」的觀點（「近代の超克」），提供某種

便利。亦即，在同為「帝國主義」的前提下，日本所應踐行者當然是近代帝國主義創造者的歐洲的邏輯；可若從東西方「對峙」的視角來觀察，則日本的「殖民地侵略戰爭」，又應該被賦予下面的內涵：當東亞還沒有近代自覺時，日本只能通過侵略近鄰的方式促其自覺，並在自覺後的聯合基礎上實現亞洲抵抗歐洲的東亞整體意義。然而，對於試圖通過以上難以違拗的「歐洲秩序=世界大勢」之構圖去竭力捕捉日本行動意義的觀察者來說，一個更直白的觀點，似乎也應該成立：亞洲既然是外來的區域世界觀，那麼如果日本要「實體化」亞洲，其援用外來的標尺、即歐洲的原則和邏輯來測量並規劃亞洲事務的想法和做法，便不應該受到「歐洲」以外標準的過多指責。

可是，日本不久便發現，在東亞的精英階層中，反對歐洲的保守派，未必甘於被日本所領導；而傾向於近代化改革的人，卻未必反對歐洲。這就要求日本必須著手於以下兩大要務：一是如何渲染歐洲列強滅絕亞洲的危險度和東亞列國聯合禦侮的緊迫性；二是如何在亞洲樹立起足以讓鄰國痛感其落差的近代「模範國」形象。前者讓人想起了曾根俊虎的聲淚俱下：「夫日韓與清固同文同教，所宜唇齒相依者也。若安南一地，約計縱橫二萬三千五百餘方里。土地肥沃，物產繁殖。戶口殆不下二千萬人，與我同文同教。且同隸亞洲，蓋亦亞韓之一國耳。……余夙憂歐洲人之凌辱我亞洲也，於是興同志會者謀，剏立興亞會。其意在挽回亞洲之衰頹，而壓歐洲之強暴。此事也，余所日夜關心，輒常臥不安席，食不甘味，撫膺太息，血淚沾襟。竟至落魄中原，結燕趙之士，討論古今，悲憤滿懷。或怒髮衝冠，或揮劍斫柱。嗚呼，歐亞強弱之勢，何至今相反之甚耶！」（『法越交兵記』）而後者，則讓人憶及大隈重信那段足以令東亞人自歎不如的倨傲式訓導：「國之興也，非興於興之日，必有

所由；業之成也，非成於成之日，亦必有所自。我之文華致今日者，豈朝夕之故哉！清人乃觀其既成之跡為可襲而取，亦已過矣。苟欲取則於我，莫如審我實勢；欲審我實勢，則莫如考其沿革；欲考其沿革，則如此書者，亦必在其所取也」（『日本開國五十年史』序），當然，也不乏康有為式的吹捧與附和：「泰西以五百年講求之者，日本以二十餘年成之，治效之速，蓋地球所未有也，然後北遣使以開蝦夷，南馳使以滅琉球，東出師以撫高麗，西耀兵以取臺灣，於是日本遂為盛國，與歐州德法大國頡頏焉。然論其地，不過區區三島；論其民，不過三千餘萬，皆當吾十之一。然遂以威振亞東，名施大地。跡其致此之由，豈非盡革舊俗，大政維新之故哉！」（《日本變政考》序）

然而，日本人的努力，卻讓東亞地區陷入了兵連禍結的亂局。對此，需要研究者首先關注的，是型塑於前近代東亞體系「自解體」過程中的內部關係特徵——彼此「警覺」和「防範」；而與此相密結的第二點是，日本「聯亞拒歐」構想所必須的空間占據，在很快被有識者窺破的同時，西方的「條約體系」反而逐漸為中國人所認可。這意味著，日本的「聯亞拒歐」倡導，至少面臨著兩重不可逾越的障礙：一個是歷史的，一個是現實的。就歷史而言，無論日本怎樣以「同文同種同教同俗」的宣傳嘗試與東亞各國聯合，近世以來東亞的內部爭執和分離局面，都不可能因為早已背離這一體系者的幾句動聽言辭就會有所改變，何況，日本的說法 and 做法之間又總是南轅北轍呢！就現實而論，當近代國際關係體系被東亞人接受後，幾乎很少還有人想回到不乏倫理但缺乏平等的家長制國際關係格局中（王韜：〈華夷辨〉），自然也就不會輕信在東亞歷史上從未樹立過良好道德形象的日本及其所主導的所謂「大東亞體系」。然而，這並不意味著「亞洲」的概念真的就與前近代東亞區域無關，也

不意味著日本在「實體化」亞洲過程中利用東亞既有關係資源的做法便全無根據。日本的「大亞洲主義」之所以會速興速滅，很大程度上乃根源於前近代東亞體系的「自解體」格局及其彼此分立的準「國民國家」性質，也決定於在東亞近代前夜，金字塔式的區域支配關係已經成為名存實亡的話題。森有禮以「屬國」概念詰問李鴻章時李的頻頻語塞，證明了這一點（《清季外交史料》卷四、卷五）。尤為重要的是，那種類似於前近代「華夷秩序」的「大東亞體系」，還會毫無懸念地招致來自歐美世界之近代平等理念和國民國家體制的「警覺」與「防範」。換言之，當看清日本對周邊鄰國以歐美價值之名、行武力併吞之實的行動軌跡後，西方列強才終於瞭解到其東亞行動的目的——一個以摧毀中國中心「華夷秩序」的方式去建立新的、以日本為中心的「大東亞共榮圈」這一不啻否定「條約體系」的非平等區域關係體系。實際上，日本在處理東亞事務時與歐美各國所簽訂的全部條約和條款，都不過是為完成上述任務而與之進行的敷衍、欺瞞、迂回和周旋。由此而引發的最後對決——「太平洋戰爭」，終於使日本的全部「東亞理想」在東西方力量的雙向圍堵和並力反擊中，走向悲劇。美國的日本史專家霍爾，曾矛盾地表達過他的感受：「在十九世紀中葉，當歐美的旅行者注意到日本這些與世隔絕的島嶼的時候，他們很難想像在一個世紀之內這個神秘的『帝王之邦』將把自己變為現代世界的主要國家之一」，「但是今天日本是世界第三工業國，而且曾經試圖搞軍事擴張，結果把自己的城市變成核戰爭的最早目標。」（霍爾（John Whitney Hall）：《日本：從史前到現代》）

近代以來的日本行動，我以為至少給東亞世界帶來了三種後果：一是「大日本帝國」的崩潰及其「大東亞共榮圈」的速興速滅；二是連接過東亞內部的顯隱紐帶遭到了毀滅性的破

壞；三是「亞洲」彷彿回到了奧特里烏斯地圖的單純地理指代，「東亞共同體」從原理到形式幾乎已從世界舞臺上消失。然而，當我們將前近代和近現代合而觀之時不難發現，「東亞世界」還因此而形成了兩個「長期」不易改變的局面：一是東亞各國的長期「不和」；二是東亞各國的「想和而不能和」。

東亞各國長期「不和」的原因，當根源於一個「不易消逝」和一個「徹底消逝」。所謂「不易消逝」，是指在國家獨立、主權平等的現代國際格局中，前近代固有的「非平等」區域關係規則，仍若隱若現地存在於東亞人的內心深處。換言之，歐洲的「國際法」所帶來的「國際關係」新格局雖然在形式上取代了東亞固有的「區域關係」框架，但東亞人在思考和處理地區問題時，總不免會帶上傳統的高下等級視角（馬丁·雅克，Martin Jacques）：《當中國統治世界》）。對此，丸山真男在分析日本民族主義時所揭示的前近代東亞非平等「基因」，適足令人矚目。他認為，該基因當中並沒有現代國際關係中的對等性意識，相反，它是拿國內階層統治（金字塔式）的眼睛來看待國際關係的。它觀察問題的方法只能是「二者擇一」，即不是征服或吞併對方，就是被對方所征服或吞併。它足以導致這樣的結局，即一旦出現一九四五年「大日本帝國」戰敗等情形時，日本全體國民會突然出現整體性「虛脫」現象並陷入到意義迷失和自暴自棄的泥淖中，難以自拔（丸山真男：「日本におけるナショナリズム」）。而本來在前近代即已鬆弛不堪的區域倫理感覺，經由近現代日本的無邊界「惡用」，則已然從東亞人的記憶中「徹底消逝」。明治天皇對琉球、朝鮮的強行「冊封」和昭和時代的「王道樂土」欺騙，毀滅了東亞兩千年來息脈僅存的倫理暖意，以至於今日中、韓人士一聽到「同文同種」和「東亞共榮」這些「和制漢語」時，心裡的感受則不是恐懼，就是排斥、厭惡

甚至憤怒。即便有欲通過那些舊日紐帶試圖恢復一點往昔情愫的努力，也不過僅停留在「鄉愁」的水準上，說說而已。

然而，這並不意味著東亞各國從此就不想合作。「二戰」後，隨著相互間經濟依存度的加深和恢復邦交後人員往來的頻密，一個新時代的「東亞共同體」輪廓，曾幾何時還彷彿給區域內民族和國家帶來了再度聯合的憧憬（魏志江等：〈日本學界關於東亞共同體構想的基本觀點〉）。只是，當人們想順著這一方向去努力時卻發現，無論是歷史的遠因還是現實的近憂，環繞東亞的國際關係格局，似乎都很難允許區域內還會發生真正意義上的聯合。如果把傳統東亞地區依經濟版圖大小和文化水準高低而結成的「朝貢體系」與「大東亞共榮圈」時日本軍國主義所帶來的東亞劫難合而觀之，還會令人沮喪地發現，纏繞於東亞各國和地區之間「剪不斷、理還亂」的恩恩怨怨，事實上已無法在短時間內得到真正的化解。而這兩大東亞人難以逾越、由歷史情結所帶來的睦鄰壁壘，卻極大地便利了美國霸權對東亞的控制和支配。重要的是，由於GHQ對日占領所帶來的影響已遠非日本一國，所以這不但意味著幾千年來東亞國際關係體系中第一次體制性地植入了代表世界強勢的西方力量，而且由於美國在日本等國策應下所提出的「重返亞洲」或「亞洲再平衡」戰略已無人知曉會持續多久，因此，東亞各國「想和而不能和」的局面，就成了人們必須長期面對的現實。吊詭的是，美國對東亞內部恩怨關係的諳熟，還註定了它對東亞的控制和支配行為會十分得心應手：只要它想讓東亞「熱鬧」一下，這裡的國家和地區就會瞬間「沸騰」（拙稿：〈東亞的病理〉）。

然而，當我們搞清了東亞往日衝突的根本原因後，歷史的舊頁總需翻過的意義才能獲得切實的凸顯。一是，不這樣做東亞便註定沒有未來；二是，既然要面向未來，便沒有必要重啟

那些有可能再度引發衝突的負能量。奧特里烏斯對東亞世界的純地理白描，在今天似乎更富於暗示性。

（原載《讀書》2016年第10期）

臺大出版中心

後記

這是在臺大出版的第二本書。第一本叫《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》（臺灣大學出版中心，2009年初版，2012年再版），接著便是這本《從「請封」到「自封」：日本中世以來「自中心化」之行動過程》了。前者側重於思想，而後者偏重於行動。起初，我是想按照「知」「行」類別把它們分頭寫成思想和行動之姊妹篇，但現在看來，我處理得不太成功，因為思想描述中不乏行動的成分，而行動敘事中也時有思想在穿梭。不過有一點大概是真實的，即人怎樣想才容易怎樣做；而想和做又常常是難以拆分的一體兩面。我於是希望能在一個適當的時候把這兩本東西混編成一冊，並且還想好了書名，叫做《日本在東亞世界的思想與行動》。

本書從嘗試落筆到成稿，耗時八年餘。由於是平素論文的集成，所以，儘管我想努力把它們聯綴成不露痕跡的整體，但細心的讀者仍然會從中看出破綻來。劉知幾早年所誡之「同為一事，分在數篇，斷續相離，前後屢出」等史者敘事毛病，因獨立舊稿間互引內容偏多，於是也成了我難以規避的毛病。茲就目次順序，將該書所收之已刊論文陳列如下：

序 章〈關於日本「古道」之夏商來源說〉（〈關於日本「古道」之夏商來源說〉，《社會科學戰線》，2013年第9期；〈丸山真男「原型論」考辨〉，《歷史研究》，2015年第1期）；

第一章〈「華夷秩序」的發生邏輯與早期展開〉（〈「華夷秩序」的發生邏輯與早期展開〉，《思想史研究》第11號，東京大學日本思想史研究會，2010年3月

- 號；〈東亞世界的「落差」與「權力」：從「華夷秩序」到「條約體系」〉，《經濟社會史評論》，2016年第2期)；
- 第二章〈關於前近代東亞世界的倫理問題〉(〈關於前近代東亞體系中的倫理問題〉，《歷史研究》，2010年6期)；
- 第三章〈江戶日本對儒學經典結構的改變〉(〈日本近世學界對中國經典結構的改變〉，《社會科學戰線》，2010年第11期)；
- 第四章〈關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視〉(〈關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視〉，《歷史研究》，2009年第4期)；
- 第五章〈「華夷變態」觀的失實與清朝的「大中華」凝聚〉(〈清朝對「非漢世界」的「大中華」表達〉，《中國邊疆史地研究》，2014年第4期)；
- 第六章〈日本的變異與東亞的變局〉(〈日本拆解「宗藩體系」的整體設計與虛實進路〉，《近代史研究》，2016年第6期)；
- 第七章〈東亞戰事背後的事實與邏輯隱情〉(〈日本對外戰爭的隱秘邏輯〔1592-1945〕〉，《中國社會科學》，2013年第4期)；
- 終章〈戰後日本的思想與行動〉(〈戰後七十年日本歷史認識問題解析〉，《中國社會科學》，2015年第9期)；
- 散論一〈東亞的生態〉(《讀書》，2013年第8期)；
- 散論二〈東亞的禮爭〉(《讀書》，2015年第6期)；
- 散論三〈東亞的表達〉(《讀書》，2016年第10期)。

可能與歷史學出身有關，我素喜繁體字出版物。加上這又是對東亞世界所作的發言和著述，所以，喜好還因此而轉化為表達形式上的自覺。所幸，臺大人文社會高等研究院幫助我圓了這一心願。本書是我長期參與臺大高研院工作之部分成果，感謝黃俊傑院長多年來的獎掖提攜，感謝張崑將、蔡振豐兩摯友及「東亞儒學研究計畫」叢書編輯部金葉明女史在原稿審閱和校對作業中所付出的辛勞，也感謝那些為本書的寫作提供過資料、場所和各類關照的親友與師生。本書撰寫期間，我因腰椎陳疴一度病倒入院。所以藉此場合，我還要感恩於長春中醫藥大學宋柏林校長和我的妻小，由他（她）們所給予的精心治療和日夜守護，救回了能保證我繼續工作的半條命。

韓東育

謹識於東北師範大學東亞文明研究中心
2016年11月22日

臺大出版中心

參考書目

【中文著作】

一、專書（資料類）

- 《殷契粹編》，郭沫若著（北京：科學出版社，1965年）。
- 《卜辭通纂》，郭沫若著（北京：科學出版社，1983年）。
- 《殷周金文集錄》，徐中舒主編（成都：四川人民出版社，1984年）。
- 《兩周金文辭大系考釋》，郭沫若著（東京：文求堂書店，1936年）。
- 《十三經注疏》，〔清〕阮元校刻（北京：中華書局，1980年）。
- 《尚書今注今譯》，王雲五主編（臺北：商務印書館，1969年）。
- 《尚書大傳》，〔清〕陳壽祺輯校，《清經解續編》卷355，第2冊（上海：上海書店，1988年）。
- 《山海經校注》，袁珂注（上海：上海古籍出版社，1980年）。
- 《諸子集成》（上海：上海書店，1986年）。
- 《春秋左傳注》，楊伯峻注（北京：中華書局，1981年）。
- 《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年）。
- 《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1985年）。
- 《春秋公羊經傳解詁》，〔漢〕何休撰（北京：國家圖書館出版社，2003年）。
- 《史記》（北京：中華書局，1959年）。
- 《神異經》，〔漢〕東方朔著，《漢魏叢書》第32冊（上海：育文書局石印震東學社，1911年）。
- 《漢書補注》，〔清〕王先謙注（常熟：琴川毛氏汲古閣刻本，崇禎15年開雕）。
- 《後漢書》（北京：中華書局，1965年）。
- 《三國志》（北京：中華書局，1959年）。
- 《晉書》（北京：中華書局，1974年）。
- 《帝王世紀》，〔晉〕皇甫謐撰（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年）。
- 《宋書》（北京：中華書局，1974年）。

- 《隋書》（北京：中華書局，1973年）。
- 《舊唐書》（北京：中華書局，1973年）。
- 《朱子語類》，〔宋〕黎靖德編（北京：中華書局，1986年）。
- 《四書集注》，〔宋〕朱熹注（長沙：嶽麓書社，1987年）。
- 《陸象山先生全集》（金谿槐堂書屋刊本，1823年）。
- 《明史》（北京：中華書局，1974年）。
- 《明太祖實錄》，《明太宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年）。
- 《明神宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962年）。
- 《唐明律合編》，〔清〕薛允升撰（北京：法律出版社，1999年）。
- 《皇明祖訓》，張德信、毛佩琦主編：《洪武御制全書》（合肥：黃山書社，1995年）。
- 《皇明通紀集要》（《四庫全書禁毀書叢刊》史部 34（北京：北京大學圖書館藏明崇禎刻本）。
- 《行朝錄》，《黃宗羲全集》第二冊（杭州：浙江古籍出版社，1986年）。
- 《朱舜水集》上下冊，朱謙之輯（北京：中華書局，1981年）。
- 《朱氏舜水談綺》（上海：華東師範大學出版社，1988年）。
- 《日藏漢籍善本書錄》，嚴紹溥輯（北京：中華書局，2007年）。
- 《越鐫》，〔明〕王在晉撰（萬曆三十九年刻本）。
- 《越嶠書》，〔明〕李文鳳撰（臺北：臺灣歷史語言研究所圖書館手抄本）。
- 《日本考》，〔明〕李言恭、〔明〕郝杰撰，汪向榮等校（北京：中華書局，1983年）。
- 《清實錄》第五冊《聖祖實錄》、第九冊《高宗實錄》、第四十五冊《穆宗實錄》（北京：中華書局，1985年）。
- 《清實錄》第六十冊《宣統政紀》（北京：中華書局，1987年）。
- 《清史稿》，〔清〕趙爾巽編（北京：中華書局，1977年）。
- 《明清史料·丁編》，中國科學院編輯（北京：國家圖書館出版社，2008年）。
- 《大義覺迷錄》，《清史資料》第四輯（北京：中華書局，1983年）。
- 《熱河日記》，〔韓〕朴趾源撰（上海：上海書店出版社，1997年）。
- 《纂修四庫全書檔案》上，中國第一歷史檔案館編（上海：上海古籍出版社，1997年）。

- 《上諭：高宗聖訓嚴法紀門》，《清代文字獄檔》下冊（上海：上海書店出版，1986年）。
- 《陔餘叢考》，〔清〕趙翼撰（乾隆五十五年〔1790〕湛貽堂初刊本）。
- 《籌辦夷務始末》同治朝第九、第十冊（北京：中華書局，2008年）。
- 《清季外交史料》，〔清〕王彥威輯（北平：迺茲府關東甸七號，總發行人王希隱，1932年）。
- 《日本國志》，〔清〕黃遵憲撰（天津：天津人民出版社，2005年）。
- 《人境廬詩草》，〔清〕黃遵憲撰（上海：商務印書館，1937年）。
- 《小方壺齋輿地叢鈔》，〔清〕王錫祺輯（〔清〕光緒十七年〔1891〕鉛印本）。
- 《海國圖志》，載《魏源全集》第6冊（長沙：嶽麓書社，2004年）。
- 《龔自珍全集》第五輯（上海：上海人民出版社，1975年）。
- 《康有為全集》第十二集（北京：中國人民大學出版社，2007年）。
- 《說文解字注》，〔清〕段玉裁注（上海：上海古籍出版社，1981年）。
- 《觀堂集林》，〔清〕王國維著（北京：中華書局，1984年）。
- 《鄭觀應集》，夏東元輯（上海：上海人民出版社，1982年）。
- 《東行初錄》，〔清〕馬建忠撰，載沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》第16輯《適可齋紀言紀行》卷4（臺北：文海出版社，1968年）。
- 《中日甲午戰爭檔案》，中國近代史資料叢刊續編：《中日戰爭》（2）（北京：中華書局，1989年）。
- 《英國外交檔》（上），中國近代史資料叢刊續編：《中日戰爭》（11）（北京：中華書局，1996年）。
- 《宗方小太郎日記》，附：《中國大勢之傾向》，戚其章主編：《中國近代史資料叢刊續編》，《中日戰爭》（6）（北京，中華書局，1993年）。
- 《開誠忠告十八省之豪傑》，宗方小太郎（漢文體）日清戰爭實記刊行會編：《日清戰爭實記》（東京：博文館，1896年）。
- 《顧頤剛年譜》，顧潮編著（北京：中國社會科學出版社，1993年）。
- 《毛澤東外交文選》（北京：中央文獻出版社，1994年）。
- 《周恩來選集》（下卷）（北京：人民出版社，1984年）。
- 《斯大林文選》（北京：人民出版社，1962年）。

二、專書（研究類）

- 〔唐〕程晏：〈內夷檄〉，〔清〕董誥等編著：《全唐文》（九）卷 821（北京：中華書局影印版，1983 年）。
- 〔明〕宋應昌：《經略復國要編》後附「小西飛稟帖」（臺北：臺灣學生書局，1986 年）。
- 〔清〕皮錫瑞：《經學通論》（北京：中華書局，1954 年）。
- 丁 山：《中國古代宗教與神話考》（上海：龍門聯合書局，1961 年）。
- 于省吾：《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979 年）。
- 于省吾：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996 年）。
- 王 勇：《中日「書籍之路」研究》（北京：北京圖書館出版社，2003 年）。
- 王 屏：《近代日本的亞細亞主義》（北京：商務印書館，2004 年）。
- 王 柯：《民族與國家：中國多民族統一國家思想的系譜》（北京：中國社會科學出版社，2001 年）。
- 王宇信：《商代國家與社會》（北京：中國社會科學出版社，2011 年）。
- 王紅旗：《經典圖讀山海經》（上海：上海辭書出版社，2003 年）。
- 王爾敏：《中國近代思想史論》（臺北：華世出版社，1977 年）。
- 田 濤：《國際法輸入與晚清中國》（濟南：濟南出版社，2001 年）。
- 成中英：《本體與詮釋》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2000 年）。
- 朱文鑫：《曆法通志》（上海：商務印書館，1934 年）。
- 朱雲影：《日本必敗論》（重慶：中國文化服務社，1940 年）。
- 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年）。
- 朱維錚：《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2002 年）。
- 呂振羽：《殷周時代的中國社會》（上海：不二書店，1936 年）。
- 呂紹剛：《周易闡微》（長春：吉林大學出版社，1990 年）。
- 李雲泉：《朝貢制度史論》（北京：新華出版社，2004 年）。
- 李學勤：《走出疑古時代》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997 年）。
- 李澤厚：《中國思想史論》上（古代部分）（合肥：安徽文藝出版社，

- 1999年)。
- 李澤厚：《歷史本體論·己卯五說》(北京：三聯書店，2003年)。
- 汪暉：《現代中國思想的興起》上卷第二部《帝國與國家》(北京：三聯書店，2004年)。
- 周一行：《日本侵華史實錄》(臺中：惠華出版社，1983年)。
- 孟森：《明清史論著集刊》(北京：中華書局，1959年)。
- 孟森：《明清史論著集刊續編》(北京：中華書局，1986年)。
- 林俊宏：《朱舜水在日本的活動及其貢獻研究》(臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2004年)。
- 林學忠：《從萬國公法到公法外交》(上海：上海古籍出版社，2009年)。
- 段雲章：《孫文與日本史事編年》(廣州：廣東人民出版社，1996年)。
- 洪鈞培：《春秋國際公法》(臺北：中華書局，1970年)。
- 孫衛國：《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究》(北京：商務印書館，2007年)。
- 袁珂：《中國古代神話》(北京：中華書局，1981年)。
- 袁珂：《中國神話史》(上海：上海文藝出版社，1988年)。
- 高全喜：《立憲時刻：論〈清帝遜位詔書〉》(桂林：廣西師範大學出版社，2011年)。
- 常玉芝：《商代宗教祭祀》(北京：中國社會科學出版社，2010年)。
- 張存武：《清韓宗藩貿易：一六三七—一八九四》(臺北：中央研究院近代史研究所，1978年)。
- 戚其章：《甲午戰爭史》(北京：人民出版社，1990年)。
- 梁啟超：《中國近三百年學術史》(北京：東方出版社，1996年)。
- 郭廷以：《近代中國的變局》(臺北：聯經出版事業公司，1987年)。
- 郭沫若：《中國古代社會研究》(北京：商務印書館，2011年)。
- 郭沫若：《沫若文集》第16卷(北京：人民文學出版社，1962年)。
- 郭沫若：《青銅時代》(北京：科學出版社，1965年)。
- 郭沫若：《郭沫若全集》第一卷《甲骨文字研究及殷契餘論》(北京：科學出版社，2003年)。
- 野村浩一：《近代日本的中國認識》，張學鋒譯(北京：中央編譯出版社，1999年)。
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》(北京：科學出版社，1956年)。

- 陳顧遠：《中國國際法溯源》（臺北：商務印書館，1957年）。
- 章炳麟：《國學講演錄》（上海：華東師範大學，1996年）。
- 曾根嘯雲輯，王韜刪纂：《法越交兵紀》，沈雲龍編：《近代中國史料叢刊》第62輯（臺北：文海出版社，1971年）。
- 馮友蘭：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1996年）。
- 黃懿陸：《山海經考古：夏朝起源與先越文化研究》（北京：民族出版社，2007年）。
- 黑格爾：《歷史哲學》（北京：商務印書館，1963年）。
- 楊 泓：《中國古兵器論叢·弓和弩》（北京：文物出版社，1985年）。
- 楊天石：《從帝制走向共和：辛亥前後史事發微》（北京：社會科學文獻出版社，2002年）。
- 漆 俠：《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2002年）。
- 趙錫元：《中國奴隸社會史述要》（長春：吉林文史出版社，1986年）。
- 劉興隆：《新編甲骨文字典》（北京：國際文化出版公司，1993年）。
- 潘 鼎：《中國恆星觀測史》（北京：學林出版社，2009年）。
- 韓 昇：《東亞世界形成史論》（上海：復旦大學出版社，2009年）。
- 韓東育：《日本近世新法家研究》（北京：中華書局，2003年）。
- 韓東育：《從「脫儒」到「脫亞」：日本近世以來「去中心化」之思想過程》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- 韓東育：《道學的病理》（北京：商務印書館，2007年）。
- 韓賓娜：《中國歷史地理》（長春：東北師範大學出版社，1995年）。

三、論文

- 無名氏：〈驚心動魄之日本滿蒙積極政策：田中義一上奏日皇之奏章〉，南京：《時事月報》，1929年2月號。
- 丁健良：〈中國的覺醒〉，載《漢學菁華》，沈弘等譯（北京：世界圖書出版公司，2009年）。
- 刁書仁、劉曉東、田毅鵬：〈從「法明崇滿」到「五族共和」：清代多民族統一國家建構的思想軌跡〔筆談〕〉，《學習與探索》，

- 2011年第2期。
- 于省吾：〈釋中國〉，《中華學術論集》（北京：中華書局，1981年）。
- 井上清：〈天皇與日本的侵華戰爭〉，管寧譯，《抗日戰爭研究》，1993年第2期。
- 毛里和子：〈重建中日關係〉，《日本學刊》，2013年第4期。
- 王 柯：〈民權，政權，國權：辛亥革命與黑龍會〉，《二十一世紀》（香港：香港中文大學中國文化研究所，2011年10月號）。
- 王希亮：〈如何看田中奏摺真偽〉，《中國社會科學報》，2010年9月7日004版。
- 王明兵：〈藤原惺窩研究〉（長春：東北師範大學博士學位論文，2010年）。
- 史寧中：〈從八卦到六十四卦：試論《周易》的思維邏輯〉，《哲學研究》，2011年第8期。
- 平勢隆郎：〈戰國時代的天下與其下的中國，夏等特別領域〉，載甘懷真編：《東亞歷史上的天下與中國概念》（臺北：臺大出版中心，2009年）。
- 有賀長雄：〈革命時統治權轉移之本末〉，載王健編：《西法東漸：外國人與中國法的近代變革》所收（北京：中國政法大學出版社，2001年）。
- 何 新：〈扶桑神話與日本民族起源〉，《學習與探索》，1989年第4-5期。
- 佐佐木衛：〈東亞的全球化：族群與國族主義的交錯〉，載徐興慶等：《東亞文化交流：空間·疆界·遷移》（臺北：臺大出版中心，2008年）。
- 李炳海：〈殷祖王亥傳說的文化背景〉，《中州學刊》，1993年第4期。
- 李學勤：〈論^魏公彊及其重要意義〉，《中國歷史文物》，2002年第6期。
- 李衡眉：〈「啟以商政」和「啟以夏政」另解〉，《中國史研究》，1995年第4期。
- 沈 予：〈關於田中奏摺若干問題的再探討〉，《歷史研究》，1995年第2期。
- 沈志華：〈蘇聯出兵中國東北：目標和結果〉，《歷史研究》，1994年第5期。

- 汪暉：〈琉球：戰爭記憶，社會運動與歷史解釋〉，《開放時代》，2009年第2期。
- 邢義田：〈從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義〉，《燕京學報》，第13期（2002年11月）。
- 孟憲仁：〈《山海經》中的上古中日交往史影〉，《日本研究》，1993年第4期。
- 金啟琮：〈從滿洲族名看清太宗文治〉，載王鍾翰主編：《滿族歷史與文化》（北京：中央民族大學出版社，1996年）。
- 金榮權：〈帝俊及其神系考略〉，《中州學刊》，1998年第1期。
- 禹碩基：〈遠古時代中日交往初探〉，《日本研究》，1985年第2期。
- 胡厚宣：〈釋殷代求年于四方河四方風的祭祀〉，《復旦學報》，1956年第1期。
- 胡厚宣：〈釋「余一人」〉，《歷史研究》，1957年第1期。
- 胡厚宣：〈重論「余一人」問題〉，《古文字研究》第六輯（北京：中華書局，1981年）。
- 胡進駐：〈矢國、虞國與吳國史跡略考〉，《華夏考古》，2003年第3期。
- 茅盾：〈中國神話研究〉，收入《茅盾說神話》（上海：上海古籍出版社，2000年）。
- 唐蘭：〈釋四方之名〉，《考古社刊》，1936年第4期。
- 夏自正：〈燕國史簡說〉，《河北學刊》，1988年第1期。
- 張岱年：〈論易大傳的著作年代與哲學思想〉，《周易研究論文集》（北京：北京師範大學出版社，1987年）。
- 張振鷲：〈日本侵華與昭和天皇的獨白〉，《抗日戰爭研究》，1993年第2期。
- 張啟雄：〈「中華世界帝國」與近代中日紛爭：中華世界秩序原理之一〉，蔣永敬等編：《近百年中日關係論文集》（臺北：中華民國史料研究中心，1992年）。
- 張碧波：〈漢四郡考釋〉，《學習與探索》，1998年第1期。
- 張雙志：〈清朝皇帝的華夷觀〉，《歷史檔案》，2008年第3期。
- 戚其章：〈近代日本的興亞主義思潮與興亞會〉，《抗日戰爭研究》，2008年第2期。
- 梁立勇：〈「保訓」的「中」與「中庸」〉，《中國哲學史》，2010年第3期。

- 梁啟超：〈中國殖民八大偉人傳〉，《新民叢報》第63號，新民叢報社，1905年。
- 許宏：〈「二里頭」的中國之最〉，《中國文化遺產》，2009年第1期。
- 郭成康：〈清朝皇帝的中國觀〉，《清史研究》，2005年第4期。
- 郭靜云：〈甲骨文「下上若」祈禱占辭與天地相交觀念〉，《周易研究》，2007年第1期。
- 陳英傑：〈金文中「君」字之意義及其相關問題探析〉，《中國文字》第33期（臺北：藝文印書館，2007年）。
- 陳夢家：〈郭沫若《周易的構成時代》書後〉，郭沫若：《周易的構成時代》附錄（長沙：商務印書館，1940年）。
- 傅斯年：〈夷夏東西說〉，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》所收（中央研究院歷史語言研究所集刊外編第一種，北平：中央研究院，1934年）。
- 喻大華：〈「清室優待條件」新論：兼探溥儀潛往東北的一個原因〉，《近代史研究》，1994年第1期。
- 焦兵：〈訪韓東育：撥開近現代日本對外戰爭的迷霧〉，《中國社會科學報》，2013年5月6日。
- 童長義：〈德川大儒伊藤仁齋與明遺臣朱舜水〉，見《中國歷史學會史學集刊》，第30期（臺北：中國歷史學會，1998年10月）。
- 費孝通：〈中華民族的多元一體格局〉，《北京大學學報》，1989年第4期。
- 黃俊傑：〈中日文化交流史中的「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》，第4卷第2期（臺北：臺灣大學，2007年12月）。
- 黃樸民：〈說「啟以商政」、「啟以夏政」〉，《中國史研究》，1987年第4期。
- 黃興濤：〈清朝滿人的「中國認同」——對美國「新清史」的一種回應〉，參見《清代政治與國家認同》（上冊）（北京：社會科學文獻出版社，2012年）。
- 溝口雄三：〈中國民權思想的特色〉，《中國現代化論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1991年）。
- 溝口雄三等：〈創造日中間知識的共同空間〉，《讀書》，2001年第5期。

- 溝口雄三：〈歷史認識問題是什麼問題〉，中國社會科學研究會編：《全球化下的中國與日本：海內外學者的多元思考》（北京：社會科學文獻出版社，2003年）。
- 葉文憲：〈商代疆域新論〉，《歷史地理》第8輯（上海：上海人民出版社，1990年）。
- 葉雨蒙：〈山海經與美洲〉，《大地》，2001年第23/24期合刊。
- 裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，載《文史》第17輯（北京：中華書局，1982年）。
- 詹鄞鑫：〈華夏考〉，《華東師範大學學報》，2001年第5期。
- 賈文毓：〈「三足烏」求是〉，《中華讀書報》，1998年8月19日。
- 雷振鳴：〈韋羌歸來說「蝌蚪」〉，《寧德師專學報》，1997年第3期。
- 廖名春、陳慧：〈清華簡〈保訓〉解讀〉，《中國哲學史》，2010年第3期。
- 廖名春：〈清華簡〈保訓〉篇「中」字釋義及其他〉，《孔子研究》，2011年第2期。
- 劉 蕪：〈國之大事，在祀與戎：讀《詩經·商頌》〉，《福建師範大學學報》，1997年第2期。
- 劉夫德：〈「扶桑」考〉，《社會科學戰線》，1985年第3期。
- 劉曉峰：〈「平成日本學」初探〉，《日本學刊》，2015年第2期。
- 諸葛蔚東：〈戰後日本知識共同體的流變〉，《社會學研究》，2010年第5期。
- 岳紅琴：〈〈禹貢〉成書西周中期說〉，《學海》，2006年第2期。
- 韓東育：〈「有」是「有限」，「無」是「無極」：對「有」「無」千古成說的質疑〉，《史學集刊》，1997年第1期。
- 韓東育：〈殷民入周後的變與不變〉，《社會科學戰線》，1998年第5期。
- 韓東育：〈丸山真男的「原型論」與「日本主義」〉，《讀書》，2002年第10期。
- 韓東育：〈「仁」在日本近代史觀中的非主流地位〉，《歷史研究》，2005年第1期。
- 韓東育：〈「道統」的自立願望與朱子學在近世日本的際遇〉，《中國社會科學》，2006年第3期。
- 韓東育：〈「華夷秩序」的東亞構架與自解體內情〉，《東北師大學報》，2008年第1期。

- 韓東育：〈關於「武士道」死亡價值觀的文化檢視〉，《歷史研究》，2008年第3期。
- 韓東育：〈「去中心化」的「中心化」〉，《讀書》，2009年第8期。
- 韓東育：〈法家的發生邏輯與理解方法〉，《哲學研究》，2009年第12期。
- 韓東育：〈華夷秩序的發生邏輯與早期展開〉，《思想史研究》第11號（日本思想史・思想論研究會，東京大學，2010年3月）。
- 韓東育：〈關於前近代東亞體系中的倫理問題〉，《歷史研究》，2010年第6期。
- 韓東育：〈東亞的生態〉，《讀書》，2013年第8期。
- 韓東育：〈日本對外戰爭的隱秘邏輯（1592-1945）〉，《中國社會科學》，2013年第4期。
- 韓東育：〈甲午戰前清朝內治環節的闕失與戰後中日落差分析〉，《社會科學戰線》，2014年第10期。
- 韓東育：〈丸山真男「原型論」考辨〉，《歷史研究》，2015年第1期。
- 韓東育：〈朱舜水「拜官不就」與「明徵君」稱號〉，《中國史研究》，2015年第2期。
- 韓東育：〈東亞的禮爭〉，《讀書》，2015年第6期。
- 韓東育：〈戰後七十年日本歷史認識問題解析〉，《中國社會科學》，2015年第9期。
- 韓東育：〈東亞的表達〉，《讀書》，2016年第6期。
- 韓東育：〈日本拆解「宗藩體系」的整體設計與虛實進路〉，《近代史研究》，2016年第6期。
- 韓賓娜：〈東京都與日本近代資本主義的都市建設——兼談日本近代化變革的非徹底性〉，《東北師大學報》，2007年第4期。
- 羅麗馨：〈十九世紀以前日本人的朝鮮觀〉，徐興慶編：《東亞知識人對近代性的思考》所收（臺北：臺灣大學出版中心，2009年）。
- 顧頡剛：〈〈禹貢〉注釋〉，《中國古代地理名著選讀》第一輯（北京：科學出版社，1959年）。
- 顧頡剛：〈畿服〉，《史林雜識初編》（北京：中華書局，1963年）。
- 〔韓〕鄭容和：〈從周邊視角來看朝貢關係：朝鮮王朝對朝貢體系的認識和利用〉，《國際政治研究》，2006年第1期。

【日本著作】

一、專書（資料類）

- 倉野憲司校注：《古事記》（東京：岩波文庫，2004年）。
- 倉野憲司校注：《古事記》中卷，日本古典文学大系 1《古事記・祝辭》（東京：岩波書店，1958年）。
- 坂本太郎など校注：《日本書紀》上冊，（東京：岩波書店，1967年）。
- 坂本太郎など校注：《日本書紀》下冊，（東京：岩波書店，1965年）。
- 後藤丹治など校注：《太平記》三，日本古典文学大系 36（東京：岩波書店，1962年）。
- 北島親房：《神皇正統記》（東京：岩波書店，1975年）。
- 新訂增補《国史大系》卷二十三《令集解》（東京：吉川弘文館，1966年）。
- 新訂增補《国史大系》第一部《日本文德天皇実録》卷四（東京：吉川弘文館，1953年）。
- 新訂增補《日本三代実録》卷三十四（東京：吉川弘文館，1934年）。
- 僧 天荊：《右武衛殿朝鮮渡海雜稿》（徳川ミュージアム旧蔵写本〔水戸〕，文化丙寅九年）。
- 島津久通：《征韓録》上下（徳川ミュージアム旧蔵写本〔水戸〕，寛文 11 年）。
- 川口長孺：《征韓偉略》（徳川ミュージアム旧蔵刊本〔水戸〕，天保 2 年）。
- 林 羅山：《林羅山文集》上下卷，京都史蹟会編（東京：ぺりかん社，1979年）。
- 羅山子道春（林羅山）：《豊臣秀吉譜》下（〔京〕山口市郎兵衛，明暦 4 年〔1658〕刊）。
- 林 家：《本朝通鑑》の編輯日記《国史館日記》卷七之三八一

(寬文七年六月二十日)。

- 林春勝、林信篤編：《華夷變態》(東京：東洋文庫，1958年)。
- 雨森芳洲：《交隣提醒》，關西大學東西學術研究所資料集刊 11-3
《芳洲外交關係資料書簡集・雨森芳洲全書(三)》(吹田：
關西大學出版部，1982年)。
- 大河內秀元：《朝鮮物語》(東京：早稻田大學出版部，1913年)。
- 德川光圀等：《大日本史》(東京：本所區新小梅町壹番地侯爵德川
家藏版，明治33年〔1900〕)。
- 原 念齋：《先哲叢談》(東京：有朋堂書店，1937年)。
- 小瀨甫庵：《太閤記》(東京：岩波書店，1996年)。
- 日本思想大系 8《古代政治社會思想》(東京：岩波書店，1979年)。
- 日本思想大系 14《日蓮》(東京：岩波書店，1970年)。
- 日本思想大系 19《中世神道論》(東京：岩波書店，1977年)。
- 日本思想大系 21《中世政治社會思想》上卷(東京：岩波書店，
1972年)。
- 日本思想大系 26《三河物語 葉隱》(東京：岩波書店，1974年)。
- 日本思想大系 27《近世武家思想》(東京：岩波書店，1974年)。
- 日本思想大系 28《藤原惺窩・林羅山》(東京：岩波書店，1975年)。
- 日本思想大系 32《山鹿素行》(東京：岩波書店，1970年)。
- 日本思想大系 33《伊藤仁齋・伊藤東涯》(東京：岩波書店，1971
年)。
- 日本思想大系 36《荻生徂徠》(東京：岩波書店，1973年)。
- 日本思想大系 39《近世神道前期國學》(東京：岩波書店，1972年)。
- 日本思想大系 40《本居宣長》(東京：岩波書店，1978年)。
- 日本思想大系 49《賴山陽》(東京：岩波書店，1977年)。
- 日本思想大系 64《洋學》上(東京：岩波書店，1976年)。
- 山鹿素行：《中朝事實》，《山鹿素行集》第六卷(東京：國民精神
文化研究所，1931年)。
- 山鹿素行：《山鹿語類・士談》，《山鹿素行全集》第七卷(東京：
岩波書店，1941年)。
- 山鹿素行：《山鹿語類・臣道》，《山鹿素行全集》第六卷(東京：
岩波書店，1941年)。
- 伊藤仁齋著，佐藤正範校：《論語古義》(東京：六盟館，1909年)。

- 伊藤仁齋：《童子問》，日本古典文學大系 97《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年）。
- 伊藤仁齋：《古學先生文集》，三宅正彥編集：《古學先生詩文集》，載《近世儒家文集集成》第一卷（東京：ぺりかん社，1985年）。
- 荻生徂徠：《荻生徂徠全集》第三卷（東京：河出書房新社，1975年）。
- 荻生徂徠：《論語微》戊，《荻生徂徠全集》第四卷（東京：みすず書房，1978年）。
- 荻生徂徠：《護園二筆》，《荻生徂徠全集》第十七卷（東京：みすず書房，1976年）。
- 本居宣長：《直毘靈》、《玉小櫛》，野口武彥編注：《宣長選集》（東京：筑摩書房，1986年）。
- 本居宣長：《源氏物語玉の小櫛》二の卷，《本居宣長全集》第七卷（東京：吉川弘文館，1927年）。
- 本居宣長：《石上私淑言》，子安宣邦校：《排蘆小船・石上私淑言》（東京：岩波書店，2003年）。
- 湯淺常山：《文會雜記》，《日本隨筆大成》第一期 14（東京：吉川弘文館，1975年）。
- 賴山陽：《日本外史》（下）卷十六〈德川氏前記・豊臣氏中〉（東京：有朋堂書店，1925年）。
- 松宮觀山：《三教要論》，國民精神文化研究所編：《松宮觀山集》第一卷（東京：第一書房，1987年）。
- 近藤瓶成等：《日本名僧傳》（複刻版），《改定史籍集覽》第九冊（京都：臨川書店，1984年）。
- 佐藤正英校訂：《甲陽軍鑿》（東京：筑摩書房，2006年）。
- 中柴末純校訂：《武道初心集》上卷「総論」（東京：宮越太陽堂書房，1943年）。
- 吉田松陰：《武教全書講錄》，《吉田松陰全集》第4卷（東京：大和書房，1972年）。
- 藤原惺窩：《藤原惺窩集》卷上（東京：思文閣出版，1978年）。
- 田中健夫編：《善鄰國寶記・新訂統善鄰國寶記》（東京：集英社，1995年）。

- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期三年第三卷之〈朝鮮国トノ通交ニ関スル件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1955年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期四年第四卷第一冊之〈清国トノ修好条規通商章程締結ニ関スル件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1957年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期七年第七卷之〈臺灣生蕃討撫一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1955年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期十二年第十二卷之〈琉球所属ニ関シ日清兩國紛議一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1949年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期二十七年第二十七卷第一冊之〈條約改正ニ関スル件對英交渉〉（東京：日本外交文書頒佈會，1953年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》第二十八卷第一冊之〈附屬書〉（東京：日本外交文書頒佈會，1953年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期二十八年第二十八卷第二冊之〈三国干涉一件〉，〈遼東還附一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1953年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期二十九年第二十九卷之〈朝鮮国王露国公使館へ播遷一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1954年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期二十九年第二十九卷之〈朝鮮ニ関スル日露協約雜件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1954年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期三十五年第三十五卷之〈第一回日英協約締結一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1957年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期四十二年第四十二卷第一冊之〈米國ノ滿州鉄道中立提案一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1961年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》明治期四十三年第四十三卷第一冊之〈日韓條約締結一件：韓国併合關係〉（東

- 京：日本外交文書頒佈會，1962年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》大正七年第三冊之〈シベリア及東支兩鉄道管理ニ関スル交渉一件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1969年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》大正九年第三冊上卷之〈國際連盟理事会ニ関スル件〉、〈國際連盟總會ニ関スル件〉（東京：日本外交文書頒佈會，1973年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《ワシントン會議》（上）之〈太平洋ニ関スル四国条約ノ成立〉（東京：日本外交文書頒佈會，1977年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《ワシントン會議》（下）之〈中国ニ関スル諸問題・中国ニ関スル諸決議ト九国条約ノ成立〉（東京：日本外交文書頒佈會，1978年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第二卷第一冊之〈滿州国の成立と日本の承認〉、〈リットン調査団の動向〉（東京：日本外務省，1979年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第二卷第二冊之〈日中紛争をめぐる米国および各国との交渉ならびに國際連盟における審議狀況〉（東京：日本外務省，1980年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》第三卷之〈國際連盟における日中紛争審議狀況ならびに列国との交渉・熱河作戰の目的について〉、〈國際連盟における日中紛争審議狀況ならびに列国との交渉・日本の連盟脱退を憂慮とのゾルフ博士の談話について〉（東京：日本外務省，1981年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅰ第一部第一卷之〈東方會議〉（東京：日本外務省，1989年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅰ第一部第二卷之〈東三省の政情と易幟問題〉、〈國民革命軍の北伐關係〉（東京：日本外務省，1990年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅱ第一部第三卷之〈付：天羽情報部長の非正式談話問題〉（東京：日本外務省，2000年）。

- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》昭和期Ⅱ第一部第四卷之〈華北における日本軍の諸要求事件（〈梅津・何応欽協定〉および〈土肥原・秦徳純協定〉問題を含む）〉、〈華北分離工作〉、〈塘沽停戦協定善後交渉〉、〈華北における日本の権益発展策〉等（東京：日本外務省，2006年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《太平洋戦争》第二冊之〈大東亜共栄圏の建設〉の〈大東亜省設置問題〉、〈大東亜会議〉（東京：日本外務省，2010年）。
- 《列聖全集》之《詔勅集》下卷（東京：列聖全集編纂會，1916年）。
- 日本近代思想大系9《憲法構想》（東京：岩波書店，1989年）。
- 日本近代思想大系12《対外観》（東京：岩波書店，2000年）。
- 〈践祚後朝見ノ儀ニ於テ賜ハリタル勅語〉（1927年1月9日），東京：日本文部省整理，防衛省防衛研究所藏《陸軍省大日記》（陸特-S1-4-28）。
- 2600年紀元節詔書（1940.2.11）。東京：国立公文館藏《御署名原本》〈御23258100〉（無頁碼標識）。
- 日德意三國條約詔書（1940.9.27）。東京：国立公文館藏《御署名原本》〈御23265100〉（無頁碼標識）。
- 〈満州事変ニ際シ関東軍ニ賜ハリタル勅語〉，小林龍夫など：《現代史資料》7《満州事変》（東京：みすず書房，1965年）。
- 〈宣戦の詔書〉（1941年12月8日），歴史学研究会編：《日本史史料》5《現代》（東京：岩波書店，1997年）。
- 〈昭和天皇獨白録〉，東京：《文藝春秋》，1990年12月號。
- 元田永孚：《自伝・日記》，《元田永孚文書》第一卷（東京：元田文書研究会，1969年）。
- 《岩倉公実記》中卷（東京：岩倉公舊跡保存会，1927年）。
- 大庭 脩：〈豊臣秀吉を日本国王に封ずる詔命について—我が国に現存する明代の詔勅—〉，《関西大学東西学術研究所紀要》第4輯（吹田：関西大学出版部，1973年）。
- 〈日明和平談判筆記〉，《法學協會雜誌》第15卷第3-4號所收（東京：法學協會，1897年，3-4月）。
- 佐藤信淵：《混同秘策》，日本思想大系45《安藤昌益・佐藤信淵》（東京：岩波書店，1977年）。

- 吉田松陰：《吉田松陰全集》第4卷（東京：岩波書店，1938年）。
- 吉田松陰：《吉田松陰全集》第5卷（東京：岩波書店，1939年）。
- 日本外務省外交史料館編：《日本外交文書》之《滿州事變》別卷（東京：日本外務省，1981年）。
- 福沢諭吉：《福沢諭吉全集》第4卷（東京：岩波書店，1959年）。
- 福沢諭吉：《福沢諭吉全集》第5卷（東京：岩波書店，1959年）。
- 福沢諭吉：《福沢諭吉全集》第8卷（東京：岩波書店，1960年）。
- 福沢諭吉：《福沢諭吉全集》第11卷（東京：岩波書店，1960年）。
- 石原莞爾：〈滿蒙問題私見〉，《日本史史料》5《現代》（東京：岩波書店，1997年）。
- 石原莞爾：《最終戰爭論・戦争史大観》，石原六郎等編（東京：たまいらば，1986年）。
- 袖井林二郎：《拝啓マッカーサー元帥様：占領下の日本人の手紙》（東京：岩波書店〔岩波現代文庫〕，2002年）。
- 講談社編集：《昭和：二万日の全記録》第9卷（昭和25年-27年）（東京：講談社，1989年）。
- 巢鴨遺書編纂会編：《世紀の遺書》（東京：巢鴨遺書編纂会，1953年）。
- 《朝日新聞》（東京：1945年8月27日，9月6日）。
- 《日本戦史》（朝鮮役）（東京：日本参謀本部，1978年）。
- 《帝国議會志》第一期第十三卷（東京：東洋文化社，1976年）。
- 外交問題研究會編：《松岡外相演說集》（東京：日本國際協會，1941年）。
- 西尾陽太郎解說〈内田良平自伝〉，《硬石五十年譜》（福岡：葦書房，1978年）。
- 雜賀博愛：《大西郷全集》第二卷，大西郷全集刊行会編（東京：平凡社，1927年）。
- 雜賀博愛：《大西郷全傳》第一卷，大西郷全傳刊行会編（東京：1937年）。
- 雜賀博愛：《大西郷全傳》第五卷，大西郷全傳刊行会編（東京：柳原書店，1939年）。
- 大川周明：《大川周明全集》，第2卷（東京：岩崎書店，1962年）。

二、專書（研究類）

- 井上哲次郎：《日本古學派之哲學》（東京：富山房，1903年）。
- 井上哲次郎：《日本朱子學派之哲學》（東京：富山房，1905年）。
- 津田左右吉：《支那思想と日本》（東京：岩波書店〔岩波新書〕，1938年）。
- 津田左右吉：《古事記及び日本書紀の研究：建国の事情と万世一系の思想》（東京：毎日ワンス，2012年）。
- 稻葉君山：《清朝全史》上下卷（東京：早稻田大學出版部，1914年）。
- 但燾譯訂：《清朝全史》上冊（上海：上海社會科學院出版社，2006年）。
- 新渡戶稻造：《武士道》，張俊彥譯（北京：商務印書館，2004年）。
- 桑原隲藏：《中等東洋史》上卷（東京：大日本圖書株式會社，1898年）。
- 孫文逸仙：《支那現世地圖》（東京：東邦協會，明治三十三年〔1900〕）。
- 內村鑒三：《代表的日本人》（鈴木範久譯，東京：岩波書店，1995年）。
- 那珂通世：《支那通史》付圖（東京：大日本圖書株式會社，1888年）。
- 伴信友：《伴信友全集》第一（東京：國書刊行會，1907年）。
- 矢野仁一：《近代支那史》（京都：弘文堂書房，1928年）。
- 白柳秀湖：《新體二千六百年史》（東京：東亞堂書房，1916年）。
- 白柳秀湖：《日支交渉史話》（東京：實業之日本社，1939年）。
- 塚本學：《都會と田舎—日本文化外史—》（東京：平凡社，1991年）。
- 西嶋定生：《中国古代國家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1983年）。
- 西嶋定生：《日本歷史の國際環境》（東京：東京大學出版會，1985年）。
- 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年）。

- 丸山真男：《丸山真男集》第四卷（東京：岩波書店，1995年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第六卷（東京：岩波書店，1995年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第九卷（東京：岩波書店，1996年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第十卷（東京：岩波書店，1996年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第十二卷（東京：岩波書店，1996年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第十三卷（東京：岩波書店，1996年）。
- 丸山真男：《丸山真男集》第十六卷（東京：岩波書店，1996年）。
- 丸山真男：《丸山真男講義録》第四冊（東京：東京大学出版会，1998年）。
- 丸山真男：《丸山真男講義録》第七冊（東京：東京大学出版会，1998年）。
- 丸山真男：《忠誠と反逆》（東京：筑摩書房，1992年）。
- 丸山真男：《現代政治の思想と行動》（増補版）（東京：未来社，2004年）。
- 丸山真男：《丸山真男書簡集》1（1940-1973）（東京：みすず書房，2004年）。
- 丸山真男、福田歆一：《南原繁の回顧録》（東京：岩波書店，1984年）。
- 宮村治雄：《丸山真男〈日本の思想〉精読》（東京：岩波書店〔岩波現代文庫〕，2001年）。
- 平石直昭：《日本政治思想史》（東京：放送大学教育振興会，1997年）。
- 木宮泰彦：《日華文化交流史》（東京：富山房，1955年）。
- 中田 薫：《古代日韓交渉史断片考》（東京：創文社，1956年）。
- 鳥越憲三郎：《女王卑彌呼の国》（東京：中央公論新社，2002年）。
- 梅原末治：《銅鐸の研究》（東京：大岡山書店，1927年）。
- 黒住 真：《近世日本社会と儒教》（東京：べりかん社，2003年）。
- 白川 静：《文字講話》I（東京：平凡社，2002年）。
- 白川 静：《文字講話》II（東京：平凡社，2003年）。
- 白川 静：《文字講話》III（東京：平凡社，2003年）。
- 白川 静：《文字講話》IV〈声系について〉（東京：平凡社，2005年）。
- 白川 静：《白川静著作集》1《漢字》I（東京：平凡社，1999年）。

- 白川 靜：《白川靜著作集》2《漢字》Ⅱ（東京：平凡社，2000年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》3《漢字》Ⅲ（東京：平凡社，2000年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》4《甲骨文と殷史》（東京：平凡社，2000年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》5《金文と經典》（東京：平凡社，2000年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》6《神話と思想》（東京：平凡社，1999年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》7《文化と民俗》（東京：平凡社，2000年）。
- 白川 靜：《白川靜著作集》11《万葉集》（東京：平凡社，2000年）。
- 真弓常忠：《大嘗祭》（東京：国書刊行會，1988年）。
- 真弓常忠：《祭祀と歴史と文化》（京都：臨川書店，2002年）。
- 三品彰英：《三品彰英論文集》第二卷《建国神話の諸問題》（東京：平凡社，1971年）。
- 西角井正慶編：《年中行事辭典》初版（東京：東京堂，1958年）。
- 柳田国男：《柳田国男全集》11、13（東京：筑摩書房，1990年）。
- 梅園惟朝：《住吉松葉大記》卷第11（大阪：住吉大社，1934年）。
- 藤沢衛彦：《日本性風俗誌》（東京：雄山閣出版株式会社，1963年）。
- 島本政一：《日本民族史》（大阪：東洋タイムス社，1926年）。
- 宮田 登：《日本民俗風土論》（東京：弘文堂，1980年）。
- 高橋 崇：《蝦夷—古代東北人の歴史》（東京：中央公論新社〔中公新書〕，1986年）。
- 岡崎文夫：《古代支那史要》（東京：弘文堂，1944年）。
- 荒野泰典：《近世日本と東アジア》（東京：東京大学出版会，1988年）。
- 濱下武志：《近代中国の国際的契機：朝貢貿易システムと近代アジア》（東京：東京大学出版会，1990年）。
- 濱下武志：《朝貢システムと近代アジア》（東京：岩波書店，1997年）。

- 邊土名 朝有：《琉球の朝貢貿易》（東京：校倉書房，1998年）。
- 塚本 学：《近世再考：地方の視点から》（東京：日本エディタースクール出版部，1986年）。
- 梶村秀樹：《朝鮮史の枠組と思想》（東京：研文出版，1982年）。
- 栗原朋信：《漢の内臣・外臣と客臣》，《秦漢史の研究》（東京：吉川弘文館，1986年）。
- 平野 聡：《大清帝国と中華の混迷》（東京：講談社，2007年）。
- 辻善之助：《海外交通史話》（増訂）（東京：内外書籍株式会社，1930年）。
- 山脇悌二郎：《長崎の唐人貿易》（東京：吉川弘文館，1964年）。
- 宮崎道生：《新井白石の研究》（増訂版）（東京：吉川弘文館，1984年）。
- 日野龍夫編集・解説：《近世儒家文集集成》第12卷《鷲峰林学士文集》（東京：ぺりかん社，1997年）。
- 石原道博：《明末清初日本乞師の研究》（東京：富山房，1945年）。
- 宮城崇昌：《琉球使者の江戸上り》（東京：第一書房，1982年）。
- 衛藤瀋吉：《衛藤瀋吉著作集》6《国際政治研究》（東京：東方書店，2004年）。
- 大庭 脩：《江戸時代における中国文化受容の研究》（京都：同朋舎出版，1984年）。
- 石田一良：《伊藤仁齋》（東京：吉川弘文館，1989年）。
- 平石直昭：《荻生徂徠年譜考》（東京：平凡社，1984年）。
- 堀 勇雄：《山鹿素行》（東京：吉川弘文館，1987年）。
- 子安宣邦：《事件としての徂徠学》（東京：青土社，1990年）。
- 大久保正：《江戸時代の国学》（東京：至文堂，1963年）。
- 子安宣邦：《本居宣長とは誰か》（東京：平凡社，2005年）。
- 藤井茂利：《古代日本語の表記法研究》（東京：近代文芸社，1996年）。
- 和辻哲郎：《日本倫理思想史》，上卷（東京：岩波書店，1952年）。
- 和辻哲郎：《和辻哲郎全集》，第14卷（東京：岩波書店，1977年）。
- 後藤三郎：《闇斎学統と国体思想》（東京：金港堂書籍，1941年）。
- 前田 勉：《近世日本の儒学と兵学》（東京：ぺりかん社，1996年）。
- 今中寛司：《徂徠学の基礎的研究》第二章第二節（東京：吉川弘

- 文館，1975年)。
- 小沢富夫：《歴史としての武士道》(東京：ぺりかん社，2005年)。
- 相良 亨：《相良亨著作集》，第3巻(東京：ぺりかん社，1993年)。
- 相良 亨：《相良亨著作集》，第4巻(東京：ぺりかん社，1994年)。
- 北岡伸一：《独立自尊》(東京：講談社，2002年)。
- 藤原正彦：《国家の品格》(東京：新潮社，2006年)。
- 家永三郎：《日本道徳思想史》(東京：岩波書店，1977年)。
- 楠本端山：《日本道學淵源録》，《楠本端山全集》(福岡：葦書房，1980年)。
- 船曳健夫：《右であれ左であれ，わが祖国日本》(東京：PHP新書，2007年)。
- 竹内 好：《竹内好全集》，第14巻(東京：筑摩書房，1981年)。
- 野村浩一：《近代日本の中國認識》(北京：中央編譯出版社，1999年)。
- 安倍健夫：《清代史の研究》(東京：創文社，1971年)。
- 石橋崇雄：《大清帝国》(東京：講談社，2000年)。
- 鄭 樑生：《明・日關係史の研究》(東京：雄山閣出版，1985年)。
- 望月真澄：《近世日蓮宗の祖師信仰と守護神信仰》(京都：平樂寺書店，2002年)。
- 喜舎場朝賢：《琉球見聞録》(東京：東汀遺著刊行会，1952年)。
- 東恩納寛惇：《尚泰侯実録》(東京：明光社，1924年)。
- 西里喜行：《清末中琉日關係史の研究》(京都：京都大学出版会，2005年)。
- 坂本多加雄：《明治国家の建設》(東京：中央公論社，1999年)。
- 筒井清忠編：《新昭和史論：どうして戦争をしたのか》(東京：株式会社ウエッジ，2011年)。
- 佐藤信など：《詳説日本史研究》(東京：山川出版社，2008年)。
- 井上寿一：《日本外交史講義》(東京：岩波書店，2003年)。
- 小川原正道：《西郷隆盛》[中公新書](東京：中央公論新社，2007年)。
- 黒龍会編：《東亜先覚志士記傳》上巻(東京：原書房，1974年)。
- 琴 秉洞：《耳塚》(東京：二月社，1978年)。

- 伊東昭雄：《アジアと近代日本》（東京：社会評論社，1990年）。
- 伊原澤周：《從「筆談外交」到「以史為鑒」：中日近代關係史探析》（北京：中華書局，2003年）。
- 松本ますみ：〈孫中山の《徹底した民族主義—近代的統一への幻想》〉，王柯編：《辛亥革命と日本》（東京：藤原書店，2011年）。
- 宮崎道生：《新井白石の研究》増訂版（東京：吉川弘文館，1984年）。
- 黒龍會：《日本の亞細亞》（東京：黒龍會出版部，1932年）。
- 仲尾 宏：《朝鮮通信使と壬辰倭乱》（東京：明石書店，2000年）。
- 石原六郎等編：《最終戦争論・戦争史大観》（東京：たまいらぼ，1986年）。
- 林正義編：《秘められた昭和史》（東京：鹿島研究所出版会，1965年）。
- 金洪圭編著：《秀吉・耳塚・四百年：豊臣政権の朝鮮侵略と朝鮮人民の闘い》（東京：雄山閣出版株式会社，1998年）。
- 津田茂麿：《明治聖上と臣高行》（東京：原書房，1970年）。
- 石原道博：《国姓爺》（東京：吉川弘文館，1986年）。
- 宮城栄昌：《琉球使者の江戸上り》（東京：第一書房，1982年）。
- 大城立裕：《南の王国琉球》（東京：日本放送協会，1992年）。
- 安川寿之輔：《福沢諭吉の戦争論と天皇制論》（東京：高文研，2006年）。
- 子安宣邦：《〈近代の超克〉とは何か》（東京：青土社，2008年）。
- NHK取材班編著：《日本人はなぜ戦争へと向かったのか》上下冊（東京：NHK出版，2011年）。
- 鈴木昭典：《日本国憲法を生んだ密室の九日間》（東京：創元社，1995年）。
- 松本健一：《丸山真男：八・一五革命伝説》（東京：勁草書房，2008年）。
- 竹内 好〔ほか〕：《東洋的社会倫理の性格》，東京大学東洋文化研究所編：《東洋文化講座》第三卷（東京：白日書院，1948年）。
- 竹内 好：《魯迅》（東京：未来社，1961年）。
- 竹内 好：《竹内好全集》第14卷（東京：筑摩書房，1981年）。

- 竹内 好：《日本とアジア》（東京：筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕，1993年）。
- 溝口雄三：《方法としての中国》（東京：東京大学出版会，1989年）。
- 加藤周一〔ほか〕：《日本文化のかくれた形》（東京：岩波書店〔岩波現代文庫〕，2004年）。
- 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》（東京：岩波書店，2001年）。
- 纈纈 厚：《日本はなぜ戦争をやめられなかったのか：中心軸なき国家の矛盾》（東京：社会評論社，2014年）。

三、論文

- 白川 静：〈皇室は遥かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか，存続のみを論じるなかれ〉，《文藝春秋》，2005年第4期。
- 大原利武：〈海流と民族〉，《朝鮮史講座》，第3-4号（京城：朝鮮史学会，1926年）。
- 那波利貞：〈我が神代に於ける中華大陸との関係擬説〉，《史窓》，第15号（1959年）。
- 赤松俊輔：〈大嘗祭〉中，《朝日新聞夕刊》，1989年2月7日。
〈「庚寅干支入り大刀」福岡で出土 日本書紀裏付け〉，《毎日新聞》，2011年9月21日。
- 宮本長二郎：〈伊勢神宮本殿形式の成立〉，《神道史研究》，49巻第3号（京都：神道史学会，2001年）。
- 溝口睦子：〈記紀神話解釈の一つのこころみ〉，《文学》，1973年-1974年。
- 大原利武：〈山海経の倭と蓋国に就て〉，《朝鮮》，一月号〔第一百十二号〕（京城：朝鮮総督府，1933年）。
- 井上厚史：〈朝鮮と日本の自他認識：十三・十四世紀「蒙古」観と自己認識を中心に〉，国際シンポジウム「近代的空間の形成とその影響」論文集《北東アジア胚胎期の諸相》（浜田：島根県立大学北東アジア地域研究センター，2016年11月）。

- 水林 彪：〈丸山古代思想史をめぐって〉，《日本思想史学》，第32號（日本思想史学会，2000年）。
- 吉田 裕：〈占領期における戦争責任論〉，《一橋論叢》，105卷2號（1991年2月）。
- 神島二郎：〈現代日本の精神構造〉，《戦後日本の精神史》（東京：岩波書店，2001年）。
- Tetsuo Najita：〈戦後日本における社会科学と人間の挑戦〉，《戦後日本の精神史》（東京：岩波書店，2001年）。
- 黒住 真：〈日本思想とその研究—中国認識をめぐって—〉，《中国—社会と文化》，第11號（1996年6月）。
- 黒住 真：〈近代化経験與東亞儒教：以日本為例〉，香港：《二十一世紀》，2004年12月號。
- 岡本光生：〈徂徠の《読呂氏春秋》について〉，《呂氏春秋研究》，第3號（1990年10月）。
- 高坂正顕など：〈世界史の立場と日本〉，《中央公論》，1942年1月號。
- 尾藤正英：〈国家主義の祖型—徂徠〉，日本の名著《荻生徂徠》解説（東京：中央公論社，1974年）。
- 吉川幸次郎：〈民族主義者としての徂徠〉，《仁斎・徂徠・宣長》（東京：岩波書店，1975年）。
- 竹内 好：〈近代の超克〉，近代日本思想史講座7《近代化と伝統》（東京：筑摩書房，1959年）。
- 村井章介：〈中世日本の国際意識について〉，《歴史学研究》（別冊），1982年。
- 鵜沼裕子：〈国民道徳論をめぐる論争〉，今井淳など編：《日本思想論争史》（東京：ぺりかん社，1979年）。
- 西岡力、島田洋一、江崎道朗：〈歴史の大転換：戦後70年から100年冷戦へ〉，《正論》総力特集：《戦後に終止符を》（東京：産経新聞社，2015年5月號）。

【朝韓著作】

一、專書（資料類）

- 《三國史記》（金富軾，東京：国書刊行会，1941年）。
- 《三國遺事》（僧一然，서울：民族文化推進黨，1973年）。
- 《成宗實錄》卷 20，載《李朝實錄》第十五冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1958年）。
- 《宣祖實錄》卷 41，載《李朝實錄》第二十七冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1961年）。
- 《宣祖實錄》卷 51，載《李朝實錄》第二十八冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1961年）。
- 《仁祖實錄》卷 32，載《李朝實錄》第三十五冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1962年）。
- 《肅宗實錄》卷 40，載《李朝實錄》第四十冊（東京：學習院大學東洋文化研究所，1964年）。
- 《朝鮮改革意見書》，載《金玉均全集》（서울：亞細亞文化社，1979年）。

二、專書（研究類）

- 金相洪：《茶山丁若鏞文學研究》（서울：檀國大學校出版部，1986年）。
- 金翰奎：《韓中關係史》上冊，朴昌根譯（서울：阿爾凱出版社，2005年）。
- 崔 溥：《東國通鑒論·箕子朝鮮》，民族文化推進黨《韓國文集叢刊》（16）（서울：景仁文化社，1973年）。
- 洪大容：《湛軒書·內集》卷 4〈補遺〉，《韓國歷代文集叢書》第 2602 冊（서울：景仁文化社，1999年）。

【歐美著作】

- Fairbank, John King (費正清), *The United States and China*, Harvard University Press, 1948.
- Fairbank, John King, *Trade and Diplomacy on the China Coast: The Opening of the Treaty Ports 1842-1854*, Harvard University Press, 1953.
- Fairbank, John King, *Chinese World Order, Traditional China's Foreign Relations*, Harvard University Press, 1968.
- [美] 費正清 (John King Fairbank, 1907-1991): 《中國：傳統與變遷》(*China: Tradition and Transformation*)，張沛譯 (北京：世界知識出版社，2002年)。
- Olson, Lawrence, *Ambivalent Modern: Portraits of Japanese Cultural Identity*, Lanham MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1992.
- U. S. Senate, *Military Situation in the Far East. Hearings before the Committee on Armed Services and the Committee on Foreign Relations*, May 1951, Part1. Washington: United States Congress. Senate, 1951.
- [俄] 史祿國：《北方通古斯的社會組織》(呼和浩特：內蒙古人民出版社，1981年)。
- [俄] 尼古拉·班蒂什-卡緬斯基編，中國人民大學俄語教研室譯：《俄中兩國外交文獻匯編(1619-1792)》(北京：商務印書館，1982年)。
- [美] A·迪沃斯：《日本的阿伊努人》，《民族譯叢》，1981年第5期。
- [美] 亨莉埃特·默茨 (Henriette Mertz)：《幾近退色的記錄：關於中國人到美洲探險的兩份古代文獻》(*Pale Ink: Two Ancient Records of Chinese Exploration in America*)，崔岩峭等譯 (北京：海洋出版社，1993年)。
- [美] 李約翰 (John Lea)：《清帝遜位與列強：第一次世界大戰前的一段外交插曲》(*The Manchu Abdication and the Powers, 1908-1912: An Episode in Pre-war Diplomacy: A Study of the Role of Foreign Diplomacy During the Reign of Hsüan-*

- T'ung*)，田洪敏等譯（南京：江蘇教育出版社，2009年）。
- [美] 約瑟夫·塞比斯 (Joseph Sebes)：《耶穌會士徐日升關於中俄尼布楚談判的日記》(*The Jesuits and the Sino-Russian Treaty of Nerchinsk (1689): The Diary of Thomas Pereira*)，王立人譯（北京：商務印書館，1973年）。
- [美] 約翰·W·道爾 (John W. Dower)：《擁抱戰敗：第二次世界大戰後的日本》(*Embracing Defeat: Japan in The Wake of World War II*)，胡博譯（北京：三聯書店，2008年）。
- [美] 約翰·惠特尼·霍爾 (John Whitney Hall)：《日本：從史前到現代》(*Japan: From Prehistory to Modern Times*)，鄧懿、周一良譯（北京：商務印書館，1997年）。
- [美] 道格拉斯·麥克阿瑟 (Douglas MacArthur)：《麥克阿瑟回憶錄》(*Douglas MacArthur Reminiscence*)，上海師範學院歷史系翻譯組譯（上海：上海譯文出版社，1984年）。
- [英] 馬丁·雅克 (Martin Jacques)：《當中國統治世界：中國的崛起和西方世界的衰落》(*When China Rules the World: The Rise of the Middle Kingdom and the End of the Western World*)，張莉等譯（北京：中信出版社，2010年）。
- [荷] 克拉勃 (Hugo Krabbe)：《近代國家觀念》(*The Modern Idea of the State*)，王檢譯（長春：吉林出版集團有限責任公司，2009年）。
- [澳] 雪珥·蔣文勝：《絕版甲午：從海外史料揭秘中日戰爭》（上海：文匯出版社，2009年）。

人名索引

二劃

丁山, 63, 64, 65, 66
丁若鏞, 335, 336
丁韙良, 177, 178, 525

三劃

丸山真男, ii, iv, xii, 2, 3, 9, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 101, 102, 104, 108, 125, 166, 211, 219, 226, 227, 231, 232, 236, 241, 242, 243, 244, 246, 249, 251, 253, 256, 257, 260, 262, 263, 264, 268, 436, 437, 450, 451, 456, 457, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 485, 487, 493, 510, 531, 535
于省吾, 36, 37, 42, 130, 131, 148
大久保利通(大久保), 226, 269, 351, 355, 356, 357, 358, 362, 364, 365, 366, 375, 381, 397
大日靈貴, 21, 23, 45
大河內秀元, 398, 410
大庭脩, 209, 210, 415
子安宣邦, 222, 223, 226, 228, 229, 230, 435
小西行長, 416, 417
小西飛, 413, 415
小野妹子, 1, 338, 343
山室信一, 524, 525, 527
山鹿素行, 219, 220, 227, 231, 236, 245, 246, 264, 265, 328

四劃

中田熏, 92
尹趾完, 514
井上厚史, 339
井上哲次郎, 4, 231, 243, 476
內田良平, 334, 396, 429
內田康哉, 392
內藤湖南, 405, 428
天皇, ii, x, xii, xiii, 4, 9, 11, 18, 24, 25, 31, 34, 37, 40, 43, 46, 48, 51, 52, 53, 55, 77, 87, 98, 107, 109, 113, 174, 175, 189, 196, 200, 203, 204, 227, 230, 241, 252, 265, 271, 272, 331, 339, 340, 342, 343, 345, 348, 353, 366, 375, 376, 381, 387, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 399, 400, 401, 402, 405, 406, 407, 410, 426, 430, 433, 437, 447, 449, 453, 466, 469, 471, 473, 474, 480, 481, 485, 512, 517, 519, 531
天照大神, 14, 21, 23, 24, 37, 49, 51, 87, 486
太康, 20, 27
木戶孝允, 381, 406, 425
木宮泰彥, 14, 16, 20, 92
毛昶熙, 349, 354
毛澤東, 488, 489, 490
王國維, iii, 26, 47, 64, 114, 115, 120, 149, 151

五劃

加藤周一, 479, 480
斯大林(史達林), 442, 443

本居宣長, vi, 8, 9, 14, 46, 83, 90, 99, 100, 106, 194, 216, 219, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 236, 476, 477
白川靜, ii, iii, 8, 9, 11, 18, 21, 24, 26, 37, 38, 39, 40, 50, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 113, 114, 116, 117, 119, 125
皮錫瑞, 145, 146, 161
矢野仁一, 428
石原莞爾, 390, 431, 433

六劃

伊奘冉, 5, 14, 21, 37, 55
伊奘諾, 5, 14, 21, 37, 55, 107
伊藤仁齋(維楨), vi, 6, 7, 161, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 226, 231, 232, 236, 328
伊藤博文, 272, 334, 375, 380, 425
伏羲, 141, 144, 146
光武帝, 3, 179, 339, 499
吉田松陰, 245, 251, 254, 265, 424, 425, 442
安東守約, 213, 214
安積覺, 215, 222
朴趾源, 128, 183, 184, 185, 200, 328, 329, 339
朱舜水, 158, 193, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 284, 331, 332, 335
朱雲影, 5, 20, 49, 162, 166, 175, 176, 180, 185, 186, 194, 195, 204, 422, 447, 509, 518, 520
朱熹, vi, 4, 85, 94, 124, 142, 143, 144, 156, 209, 211, 212, 215, 217, 218, 219, 225, 226, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 254, 256, 293, 295, 475, 486, 517
竹內好, xiv, xvii, 249, 273, 435,

441, 460, 461, 462, 484, 527
老子, 93, 95, 118, 136, 138, 140, 144
西鄉隆盛, xii, 380, 395, 396, 397, 399, 406, 429
西嶋定生, 3, 160, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 191, 209, 210, 337, 411, 415, 438, 498, 506, 509, 524

七劃

何休, 135, 161
佐藤信淵, xii, 423, 424, 442
利瑪竇, xviii, 502, 523, 524
李言恭, 74, 76
李澤厚, 36, 158, 219
李鴻章, 187, 306, 340, 345, 346, 348, 351, 352, 368, 369, 371, 373, 374, 375, 422, 525, 530
沈惟敬, 413, 414, 416, 417
汪暉, 270, 296, 302, 518
足利義滿(源道義), v, xi, 188, 191, 194, 199, 324, 421, 502, 512
那珂通世, 426

八劃

卑彌呼, v, xiii, 3, 15, 16, 33, 34, 35, 38, 39, 46, 87, 111, 169, 179, 188, 189, 194, 337, 499
叔麟, 514
和辻哲郎, 249, 250, 251, 263, 265
周恩來, 318, 319, 490
宗方小太郎, 332, 333
尚泰, 331, 353, 366, 368, 369, 437
岡本隆司, 379, 520
岡倉天心, 525
岩倉具視, xii, 381, 400
明太祖(朱元璋), 182, 183, 186,

198, 284, 289, 325, 327, 328, 420,
437, 501, 502, 523
明成祖（朱棣），328, 501
東條英機，271, 393, 431, 458
林信篤，181, 201, 278, 324
林春勝，175, 181, 201, 278, 324
林羅山，18, 19, 28, 35, 36, 48, 49,
55, 92, 117, 193, 196, 197, 211,
212, 230, 325, 326, 399, 408, 422,
423
松岡洋右，392
河本大作，390, 395
金玉均，375, 384, 429
雨森芳洲，401

九劃

前田勉，233
南原繁，451, 476
姚孝遂，130, 131
宣祖，174, 199, 413, 417, 418, 503
帝俊，22, 26, 47, 57, 74
柳田國男，30, 31, 38, 39, 42, 46,
89, 376
柳原前光，341, 342, 345, 349, 354
洪亮吉，60, 61
津田左右吉，5, 117, 118, 230, 436,
476, 478
相良亨，246, 247, 249, 250, 251,
255, 258, 259, 262, 263, 265
胡厚宣，130, 132, 133

十劃

倭王武（雄略天皇），v, x, 54, 75,
191, 196, 337, 499
俾斯麥，374, 526
原念齋，214, 215, 222, 224
唐高宗，5, 167, 499

唐蘭，133
孫中山，298, 315, 316, 333, 335,
429
家永三郎，249, 250, 251
島本政一，48, 55, 56, 70, 74, 76, 77
島津，v, 192, 198, 365, 397, 399
徐中舒，131, 134, 149
徐日升，275, 276
徐市（徐福），4, 175, 181, 193
徐載弼，203
徐興慶，205, 336, 512, 516, 525
桑原鷺藏，426
泰伯（太伯），4, 17, 19, 28, 48, 55,
73, 138, 151, 156, 175, 192, 193
真弓常忠，22, 23, 24, 31, 32
神功皇后，xiii, 43, 53, 55, 56, 87,
425, 426
神武天皇，4, 19, 21, 33, 43, 46, 49,
50, 51, 52, 55, 77, 117, 175, 394
荒尾精，396
荒野泰典，166, 197, 198, 199, 200,
201, 202, 330, 340, 348, 411, 423
袁珂，58, 59, 69, 71, 73, 75, 78, 103
馬丁·雅克，166, 188, 204, 207,
506, 531
馬建忠，185, 203, 435
高杉晉作，425
高原明生，490

十一劃

國姓爺，192, 327, 331, 423
康有為，206, 316, 317, 335, 529
康熙，195, 201, 221, 275, 277, 279,
297, 304, 320, 326, 357, 423
張作霖，395, 428
張學良，390
梅棹忠夫，497, 527
習近平，491

莊子, 93, 118, 136, 138, 145
荷田春滿, 89, 226
荻生徂徠, i, iii, vi, xiii, 6, 7, 8, 9, 11,
96, 100, 125, 214, 215, 216, 219,
221, 222, 223, 226, 227, 231, 232,
233, 234, 236, 329, 475, 477
郭沫若, 24, 45, 104, 117, 130, 131,
132, 133, 147, 149, 151, 153
陳夢家, 26, 27, 133, 147
雪珥, 446, 492
鳥越憲三郎, 16, 34, 35, 39, 92, 110,
111
麥克阿瑟(麥克亞瑟), 449, 450,
452, 454, 455, 481

十二劃

傅斯年, 36, 45, 128
曾根俊虎, 181, 269, 348, 383, 525,
528
曾靜, 280, 281, 282, 285, 287, 290,
292, 294, 295, 298, 305, 312, 315
森有禮, 172, 179, 187, 371, 372,
373, 374, 422, 525, 530
琴乘洞, 382, 398, 399, 402, 405
賀茂真淵, 89, 231
須佐之男命, 13, 55
黃俊傑, 279, 537
黃遵憲, 2, 20, 181, 193, 194, 349,
350, 371, 372, 445
黑住真, 81, 232, 233, 487, 488
黑格爾, 101, 127, 477

十三劃

奧特里烏斯, xviii, 523, 531, 533
新井白石, 195, 200, 326, 347, 516
新渡戶稻造, 239, 243, 388
楊伯峻, 36, 59, 60, 61, 121

溝口雄三, xiv, 98, 165, 461, 462,
465, 527
裘錫圭, 130, 131
裕仁, 394, 395, 482
道爾, 446, 447, 448, 449, 450, 451,
452, 453, 454, 457, 458, 459, 471,
481, 482, 485
雍正, 277, 279, 280, 281, 282, 284,
285, 287, 290, 292, 294, 295, 297,
298, 299, 300, 301, 304, 305, 312,
314, 315, 319, 320, 327

十四劃

幣原喜重郎, 455
漢委奴國王, 3, 179
箕子, 173, 174, 175, 503, 510, 514

十五劃

劉逢祿, 518
劉曉峰, 480, 483
德川光圀, 193, 215, 222, 514
德川家康, v, viii, 192, 196, 197,
272, 325, 400, 401, 402, 407, 422,
432
德川真木, 224, 512, 516
德川齊昭, 486
德川慶喜, 486
衛藤沈吉, 204
鄭玄, 20, 23, 26, 32, 41, 66, 97, 134,
142, 172, 498
鄭容和, 168, 169, 170, 171, 185,
186
鄭經, 201, 357, 358

十六劃

義和, 22, 26
親魏倭王, v, 3, 170, 180, 337

賴山陽, 53, 324, 417, 418, 419, 421,
513
霍爾, 10, 41, 54, 191, 230, 267, 270,
271, 272, 273, 377, 440, 502, 530
頭山滿, 396, 429

十七劃

濱下武志, 129, 166
韓非子, 20, 93, 137, 223, 293

十八劃

豐臣秀吉（豐國；豐臣；關白；秀
吉；豐太閤；平秀吉），v, viii, xi,
xii, xiv, 48, 54, 171, 192, 198,
266, 267, 272, 323, 324, 330, 339,
371, 397, 399, 400, 401, 402, 405,
406, 408, 409, 410, 411, 412, 413,
414, 415, 416, 419, 420, 422, 423,
424, 425, 429, 431, 432, 435, 442,
503, 512
顯頊, 36, 45, 79

十九劃

瓊瓊杵尊, 24, 31, 55

二十劃

饒宗頤, 37

二十二劃

龔自珍, 303

名詞索引

A

A 級戰犯, xiii, 458, 459, 465,

G

GHQ, 452, 455, 457, 466, 482, 532

S

something, iii, 3, 102

一劃

一統, 135, 138, 150, 157, 169, 184,
196, 206, 275, 284, 285, 291, 296,
299, 302, 306, 311, 314, 315, 316,
424, 509

一億總懺悔, 448, 456, 472, 479,
481

一體, iv, ix, xix, 22, 31, 37, 89, 124,
135, 141, 142, 160, 179, 204, 228,
235, 248, 253, 258, 259, 260, 262,
271, 275, 280, 284, 294, 295, 298,
299, 304, 306, 307, 313, 314, 315,
316, 333, 345, 352, 382, 405, 437,
441, 461, 475, 501, 524, 526, 529,
535

二劃

九一八事變, 390, 391, 441

九夷, 6, 7, 161, 328

九鼎, 59, 62

二十一條, 388

二元, xiii, 87, 101, 110, 230, 330,
474, 477, 485

二里頭, 61

二重權力結構, xiii, 35, 87, 111,
474

二戰, viii, xii, xiii, xv, xvi, xvii, 239,
248, 274, 379, 435, 440, 446, 474,
488, 527, 532

人心, iv, 21, 108, 121, 151, 153,
155, 161, 174, 192, 243, 278, 282,
288, 307, 310, 312, 425, 437, 458,
469, 502, 511

入朝, ii, x, 14, 114, 174, 196, 409,
410, 423, 511, 512, 519

八咫鳥, 5, 50, 51, 52

八紘一宇, 52, 272, 395, 397, 406

八道, 173, 397, 410, 412, 417, 420,
421

八幡愚童訓, 22

十二歲, 455, 456

十八省, 333, 427

十五不征之國, 182, 198, 325, 502

三劃

三公, 112, 509

三代之道, 89, 335

三足鳥, 51

三使, 412, 514

三國干涉, 386, 403, 407

三統曆, 29

士道, viii, 239, 240, 242, 243, 245,
248, 250, 252, 253, 254, 256, 257,
258, 264, 271

大九州, 64, 139

大中華, ix, 168, 275, 280, 296, 298,
299, 305, 309, 310, 313, 315, 318,
326, 437, 445, 504, 505, 536

大化改新, 4, 338
 大日本, viii, 175, 193, 215, 272, 333, 342, 343, 344, 346, 348, 376, 394, 426, 427, 432, 440, 455, 501
 大日本帝國, xi, 346, 376, 472, 530, 531
 大君, xi, 199, 296, 340, 423, 436, 513
 大和意, 230
 大東亞共榮圈, 268, 271, 272, 273, 393, 395, 530, 532
 大東亞戰爭, xiv, 273, 440, 457, 460, 462, 482
 大清國, 320, 321, 342, 343, 344, 346, 348, 367
 大義覺迷錄, 279, 280, 292, 299, 312, 319, 320, 327
 大嘗祭, ii, 9, 24, 25, 31, 32, 109, 376
 小中華, 161, 166, 168, 173, 296, 305, 326, 336, 437, 504, 505, 519
 小日本, viii, 272, 378, 432
 小正月, 28, 30
 山海經, 22, 26, 44, 47, 51, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 73, 75, 78, 93, 103, 127, 132
 山海圖, 59, 103
 己酉條約, 400

四劃

不和, 300, 531
 中國, ii, iv, vi, x, xiii, xvi, xvii, 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 13, 14, 16, 18, 20, 22, 23, 24, 26, 28, 29, 32, 33, 34, 42, 44, 49, 50, 51, 55, 57, 58, 59, 61, 64, 65, 66, 68, 70, 75, 78, 81, 82, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 114, 117, 120,

121, 122, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 140, 141, 143, 146, 148, 149, 152, 156, 158, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 218, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 234, 236, 239, 266, 267, 268, 269, 271, 274, 275, 276, 277, 278, 280, 283, 284, 285, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 298, 299, 302, 304, 305, 306, 309, 311, 312, 317, 318, 321, 326, 330, 332, 335, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 378, 379, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 398, 406, 408, 411, 415, 420, 422, 423, 424, 426, 427, 428, 429, 431, 432, 435, 439, 441, 442, 443, 445, 447, 452, 456, 458, 460, 461, 463, 467, 469, 472, 474, 481, 483, 484, 485, 488, 491, 492, 497, 498, 500, 501, 503, 505, 506, 509, 511, 512, 516, 517, 519, 523, 524, 525, 529, 531, 536
 中庸, vi, 93, 95, 122, 123, 162, 217, 218, 291, 502
 中華大義, 158, 279, 297, 304, 315, 319
 中華民國, 309, 311, 316, 318, 334, 347
 中華民族, 129, 158, 280, 298, 305, 306, 315, 318, 483
 中華思想, iv, 176, 520
 中道, iii, 122
 丹塗矢, 44, 46

- 予多取少, 172, 516
 五服, 152, 153, 281
 五族, ix, 275, 285, 296, 304, 307,
 309, 310, 311, 315, 316, 333
 五億步, 65, 66, 102
 元嘉曆, 28
 內治派, xii, 380, 383
 內藩, 354, 368
 化外, iii, xvii, 3, 167, 187, 349, 354,
 355, 356, 358, 484
 壬辰倭亂, v, xii, 171, 183, 186, 192,
 199, 324, 339, 395, 398, 401, 503
 天, ii, iii, vi, ix, x, xii, xiii, 1, 2, 3, 4,
 6, 7, 8, 9, 11, 13, 16, 18, 19, 21,
 23, 24, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 35,
 39, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50,
 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 64, 66,
 68, 71, 76, 84, 87, 88, 89, 90, 92,
 94, 95, 96, 98, 103, 106, 107, 109,
 110, 112, 115, 116, 117, 120, 123,
 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133,
 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142,
 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153,
 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
 161, 172, 174, 175, 176, 184, 189,
 196, 197, 200, 203, 204, 205, 214,
 216, 226, 227, 230, 236, 241, 247,
 248, 249, 252, 254, 257, 259, 261,
 265, 266, 267, 271, 272, 276, 277,
 278, 281, 282, 283, 285, 287, 291,
 293, 294, 295, 300, 302, 303, 307,
 311, 312, 314, 315, 317, 323, 324,
 328, 331, 334, 339, 340, 342, 343,
 345, 346, 348, 350, 353, 365, 366,
 368, 375, 379, 381, 384, 387, 390,
 391, 392, 393, 395, 396, 399, 400,
 401, 402, 405, 406, 407, 408, 410,
 412, 413, 414, 415, 418, 421, 424,
 425, 426, 430, 431, 433, 437, 442,
 446, 447, 449, 452, 455, 456, 465,
 466, 469, 471, 473, 474, 480, 481,
 485, 492, 497, 498, 499, 505, 506,
 509, 510, 512, 514, 517, 519, 525,
 530, 531, 533
 天人合一, 6, 133, 142, 254, 255
 天下, xviii, 18, 21, 35, 50, 52, 59,
 64, 66, 71, 77, 87, 95, 99, 102,
 108, 110, 112, 115, 122, 124, 129,
 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139,
 140, 143, 145, 146, 148, 150, 151,
 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 172, 176, 183, 186,
 187, 206, 214, 218, 220, 228, 236,
 243, 261, 269, 279, 282, 284, 285,
 287, 290, 293, 294, 295, 296, 309,
 310, 313, 314, 315, 316, 327, 332,
 343, 371, 388, 395, 402, 405, 409,
 419, 421, 424, 474, 498, 505
 天子, ii, 1, 19, 115, 129, 130, 131,
 132, 135, 136, 137, 139, 140, 145,
 146, 148, 149, 150, 151, 153, 154,
 155, 156, 158, 159, 168, 172, 173,
 176, 184, 193, 197, 281, 283, 293,
 294, 328, 340, 498, 501, 511, 513
 天干, 24, 26, 113
 天日槍, 56
 天命, 5, 39, 44, 99, 116, 124, 289,
 291, 296, 305, 310, 311, 312, 328,
 414, 433
 天竺, 69, 167, 267, 330, 411, 499
 天孫, iii, 18, 23, 24, 31, 46, 55, 77,
 84, 89, 92, 366
 天荊, 510
 天賦皇權, 140
 太平洋戰爭, xiv, 270, 440, 457,
 471, 476, 482, 526, 530
 太初曆, 29
 太宰府, x, 119, 196, 338, 519
 太陽神, 21, 26, 37, 51, 87
 太陽曆, 27, 28, 29, 32
 太閤記, 331, 403, 404, 405, 417

- 支那, 12, 76, 103, 118, 187, 192, 195, 230, 267, 333, 346, 366, 370, 383, 390, 408, 424, 425, 426, 427, 428, 430, 436, 440, 457, 460, 471, 478
- 文明, i, iii, x, xv, xvi, xviii, 3, 6, 55, 61, 81, 89, 98, 101, 102, 103, 120, 121, 128, 129, 140, 143, 150, 156, 158, 160, 163, 168, 171, 174, 176, 178, 179, 193, 204, 206, 265, 269, 270, 279, 292, 295, 296, 316, 317, 323, 333, 337, 378, 382, 385, 431, 433, 434, 439, 440, 455, 462, 463, 469, 478, 486, 489, 492, 497, 498, 501, 504, 505, 506, 509, 517, 519, 523, 524, 526, 527, 537
- 文明生態, 497, 498, 500, 507
- 文野, 9, 103, 162, 205, 519
- 方物, 189, 410, 512
- 日出處, 1, 22
- 日本, ii, iii, iv, v, vi, vii, viii, ix, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 33, 34, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 63, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 113, 117, 118, 119, 123, 124, 127, 128, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 294, 307, 312, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 401, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 439, 440, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 463, 465, 466, 468, 469, 470, 471, 473, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 488, 489, 490, 491, 493, 497, 499, 501, 502, 503, 505, 506, 509, 510, 512, 513, 519, 523, 524, 525, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 535, 536
- 日本國王, v, xi, 171, 188, 192, 199, 267, 323, 337, 340, 414, 415, 416, 513
- 日俄戰爭(日露戰爭), 12, 243, 380, 387, 388, 397, 405, 429, 443
- 日英新約, 377
- 比肩, ix, 281, 346, 348, 370, 497, 510, 513
- 毛人, x, 72, 74, 75, 78, 196, 337
- 毛民, 75, 78
- 水戶學, 232, 487, 517
- 王化思想, 176
- 王道, 139, 145, 196, 231, 273, 390,

461, 531

五劃

主從, 249, 251, 253, 256, 257, 258,
260, 261, 262, 264, 265

主權線, 386

他者, iv, 120, 124, 150, 160, 205,
259, 262, 279, 445, 471, 525

冊封, v, xi, 3, 128, 152, 167, 169,
171, 173, 176, 185, 188, 191, 194,
197, 200, 202, 203, 205, 304, 324,
331, 353, 366, 367, 371, 375, 387,
412, 413, 414, 415, 416, 432, 437,
500, 502, 505, 512, 531

加害, 105, 350, 391, 456, 463

加賀藩, 224

占城, 182, 197, 325, 420

去中心化, 170, 188, 205, 206, 211,
225, 327, 376, 435, 520, 535

古層論, 79, 93, 473, 478

古學派, vi, 6, 9, 100, 219, 225, 231,
236, 478, 486, 517

右翼, 249, 274, 433, 460, 480, 481,
492

四分曆, 29

四國同盟, 389, 392

外夷, 162, 276, 284, 304, 305, 344,
518

外藩, 202, 367, 373, 518

尼布楚條約, 275, 277, 278, 320

左旋環流, ii, 11, 12, 13, 16, 70, 93

左翼, 249, 274, 450, 460, 480, 485,
492

布達斯奇條約, 277

本部, 333, 401, 409, 426, 427, 431

本朝, xi, 175, 188, 193, 194, 267,
283, 284, 286, 289, 290, 294, 313,
315, 326, 330, 333, 348, 373, 409,
411, 420, 422, 434, 490, 514

本體, 36, 93, 142, 143, 144, 296,
517

正朔, 133, 172, 200, 339, 358, 366,
372, 373, 376, 419, 500

正德新例, 195, 326

民族國家, xv, xviii, 165, 205, 275,
280, 306, 316, 331, 378, 434, 487,
506

玄洋社, 269, 429

玉依姬, 43, 44, 46, 47

玉碎, xiv, 248, 393, 395, 447, 468,
480

生死觀, 246, 254, 258, 264

生蕃, 349, 351, 354, 355, 356, 357,
358, 359, 360, 361, 362, 363, 383

田中奏摺, 430, 431, 441

甲午戰爭(日清戰爭), ix, xii, 183,
188, 206, 243, 269, 323, 330, 332,
341, 347, 349, 375, 379, 380, 384,
385, 395, 396, 397, 403, 405, 406,
426, 427, 429, 435, 437, 464

甲申事變, 349, 429

甲骨文, 8, 21, 26, 33, 37, 39, 42, 50,
103, 105, 107, 114, 117, 129, 130,
131, 132, 133, 146, 149, 151

白村江, x, xiv, 119, 198, 338, 407,
500

白金, 515

立憲, 309, 310, 311, 313, 320, 340,
375, 469, 475, 484, 487

六劃

全國人民, 310, 313, 316, 318

共和, 307, 308, 310, 311, 313, 316,
334, 488

同心圓, viii, 228, 239, 257, 264,
268, 271

同文同種, i, xvi, 181, 383, 437, 529,
531

同盟會, 429
同質, 160, 168, 174, 205, 294, 504
地支, 26, 476
多神教, 10, 21, 37
好太王碑, x, 54, 196, 407
安東大將軍, x, 190, 337, 499
安南, 158, 182, 197, 222, 269, 325,
331, 420, 517, 523, 528
年號, xi, 186, 199, 203, 308, 339,
340, 367, 509, 513
死的覺悟, vii, xiv, 97, 239, 245,
247, 248, 249, 253, 254, 255, 256,
257, 259, 260, 261, 262, 263, 264,
266, 270, 271
江華島, 341, 349, 374, 381
百濟, v, x, 4, 28, 54, 106, 107, 167,
190, 191, 196, 198, 337, 499, 519
耳塚, 268, 382, 398, 399, 401, 402,
403, 405, 410
自中心化, ix, 230, 236, 336, 338,
376, 535
自我, iv, vii, viii, x, xvii, 4, 8, 10, 41,
52, 110, 124, 156, 167, 183, 191,
236, 245, 252, 258, 270, 272, 279,
285, 300, 305, 314, 316, 330, 336,
337, 352, 376, 385, 392, 414, 421,
450, 451, 472, 480, 484, 524
自封, x, 336, 337, 339, 346, 377,
415, 535
自解體, 434, 505, 529
西夷, 161, 283, 294, 295, 298, 303,
518

七劃

冷戰, 446, 459, 465, 481, 490
利益線, 386, 426
利曼寒流, 13, 14
孝, 5, 41, 85, 95, 97, 121, 124, 130,
131, 157, 167, 180, 214, 217, 253,

302, 306, 339, 381, 395, 406, 425,
458, 486, 517
孝子, 97, 199, 302, 503
巫女, 30, 35, 38
忍戀, 262, 264
扶木, 22, 51, 71, 77, 79
扶桑, 22, 44, 57, 67, 70, 71, 72, 73,
79, 224, 427, 517
扶桑山, 72
扶桑木, 71
李王, 331, 387, 437
沖繩, 202, 360, 368
牡丹社事件, xi, 341, 349, 350, 352,
355, 358, 363, 364, 370, 378
辛亥革命, 306, 311, 313, 318, 334,
335, 429
防範, xvii, 111, 284, 314, 440, 520,
529

八劃

事大, 159, 160, 162, 170, 179, 186,
200, 205, 308, 357, 384, 468, 502,
505
事實記錄, 93, 103, 462
亞洲一體, 523, 525, 526
亞細亞主義, xiv, 268, 269, 270,
273, 383, 429
依姓, 78
兩極, iv, ix, 94, 95, 124, 188, 189,
202, 420, 435, 477, 505
兩義, 95
兩屬, 202, 353, 419, 423
和平條件, 324, 325, 412
和制漢語, 531
坤輿萬國全圖, xviii, 502, 523, 524
奉公, vii, 239, 246, 250, 251, 256,
257, 258, 261, 262, 263, 264, 266,
270, 271, 273

宗法制, 114, 121, 148
 宗藩, x, xvii, 127, 166, 179, 182, 186, 188, 196, 201, 205, 336, 364, 365, 366, 373, 374, 386, 437, 501, 519, 536
 定性, 2, 102, 152, 176, 204, 257, 262, 281, 323, 327, 395, 432, 442, 456, 457, 460, 463, 475, 483, 506
 定量, 395, 463
 征夷大將軍, 501
 征亞, xvii, 376, 385
 征韓論, 171, 269, 380, 396, 397, 399, 402, 406, 425
 忠, vii, 22, 23, 24, 28, 31, 32, 57, 64, 67, 97, 124, 154, 161, 166, 167, 177, 180, 183, 185, 190, 202, 214, 222, 240, 251, 259, 261, 271, 282, 288, 309, 333, 366, 379, 394, 402, 405, 413, 415, 416, 417, 435, 436, 441, 447, 486, 497, 511, 527
 放伐, 95, 98, 478
 明清鼎革, ix, 180, 185, 199, 201, 219, 235, 275, 278, 303, 306, 312, 321, 323, 325, 326, 330, 333, 340, 344, 377, 422, 436, 505, 513, 518
 東方會議, 390, 391, 430, 431
 東夷, 1, 2, 3, 6, 7, 15, 16, 17, 18, 28, 34, 39, 42, 43, 44, 46, 48, 56, 68, 71, 72, 77, 151, 161, 169, 175, 180, 240, 283, 294, 518
 東夷族屬, 1, 24, 45, 47, 56
 東亞世界, v, ix, 165, 166, 171, 176, 177, 203, 205, 219, 239, 337, 376, 411, 432, 438, 441, 491, 498, 507, 509, 519, 523, 524, 530, 533, 535, 536, 537
 武士, vii, xiv, 74, 97, 108, 119, 233, 239, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265,

266, 268, 270, 272, 421, 429, 467, 512, 536
 武士道, vii, 188, 239, 240, 242, 243, 245, 247, 248, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 263, 264, 266, 270, 271, 273, 388, 536
 武威, x, 271, 279, 337, 397, 403, 407, 409, 421, 434, 447
 武家政治, vii, 108, 234, 257, 274
 爭天下, 347, 348, 504
 版圖, xvii, 279, 282, 285, 291, 304, 305, 316, 318, 335, 344, 349, 353, 354, 355, 358, 359, 361, 378, 409, 424, 439, 532
 物部, 34, 52, 110, 119, 240
 近代的超克, 460, 478
 近代優越, 463, 492
 阿伊努, 76, 77, 78, 330

九劃

信牌, 195, 326
 南京大屠殺, 462, 464, 491
 厚往薄來, 172, 502, 516
 垂直結構, iii, 88, 92
 威斯特伐利亞和約, 178, 275
 宣明曆, 29
 封貢, xvi, 169, 179, 188, 194, 202, 339, 368, 416, 419, 420, 433, 434, 436, 437, 499, 502, 504, 519
 帝, v, ix, xiv, xv, 1, 3, 5, 9, 17, 22, 23, 26, 29, 36, 39, 45, 47, 57, 58, 59, 63, 66, 72, 74, 78, 79, 88, 103, 112, 116, 122, 127, 128, 130, 131, 133, 134, 139, 140, 167, 169, 172, 179, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 195, 197, 200, 203, 229, 243, 249, 269, 272, 275, 277, 279, 280, 281, 284, 286, 287, 288, 290, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 302,

304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 319, 324, 326, 331, 334, 337, 339, 340, 342, 343, 345, 347, 348, 353, 363, 366, 367, 371, 376, 386, 392, 393, 395, 396, 407, 410, 412, 413, 414, 415, 417, 426, 430, 431, 437, 438, 441, 443, 446, 449, 451, 453, 455, 457, 461, 462, 464, 473, 477, 487, 490, 491, 498, 499, 500, 502, 504, 505, 517, 527, 530

恆例, xi, 525

政事, iii, xiii, 87, 110, 112, 283, 357, 373, 474

政治性數值, 462

政治意識, iii, xiii, 80, 83, 86, 93, 98, 110, 474, 477, 485

春秋國際公法, 159, 177, 178, 179

昭和維新, 433

昭穆制, v, 148

洪水型, 89, 510

津田事件, 476

皇姑屯事件, 390, 395, 428

皇明祖訓, 182, 420, 502, 523

皇威, 396, 402, 403, 407

皇軍, 52, 77, 394

皇國, 10, 193, 229, 230, 236, 273, 366, 371, 409, 424, 447

英雄主義, xv, 251, 263, 270

軍部, xiii, 390, 433, 474, 481

軍機處, 301

降表(倭表), 325, 413, 415, 418

革命, iii, xiv, 41, 86, 88, 95, 98, 114, 118, 124, 165, 181, 270, 295, 306, 310, 311, 312, 315, 316, 318, 332, 388, 389, 429, 450, 457, 460, 477, 489

十劃

倒逼, 492

修好條規, xi, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 353, 357, 359, 370, 372, 374, 381, 517

倭王武(雄略天皇), v, x, 54, 75, 191, 196, 337, 499

倭國, 1, 3, 16, 22, 33, 42, 44, 54, 55, 68, 75, 167, 169, 175, 189, 190, 191, 196, 499

倫理, v, vii, xvi, xviii, 2, 52, 81, 95, 96, 100, 104, 107, 114, 121, 151, 152, 159, 160, 162, 165, 167, 171, 172, 173, 174, 176, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 196, 198, 203, 204, 207, 218, 235, 243, 246, 247, 250, 251, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 262, 263, 264, 265, 282, 332, 420, 421, 435, 438, 461, 472, 474, 493, 502, 507, 510, 529, 531, 536

倫理意識, iii, 80, 83, 98, 104

原型論, ii, iii, vii, xiii, 2, 79, 81, 82, 83, 88, 92, 93, 98, 101, 104, 123, 471, 473, 478, 488, 535

夏商古道, ii, iii, vi, 6, 7, 8, 9, 11, 17, 102, 125, 234

夏墟, 61

庫頁, 11, 76

悔恨共同體, xiii, 450

悖倫, 163, 171, 199, 203, 503

根國, 15, 88

殷, ii, iii, iv, v, xviii, 8, 9, 10, 11, 18, 24, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 39, 42, 43, 47, 49, 50, 52, 56, 60, 62, 63, 64, 69, 79, 95, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 123, 125, 130, 131, 133, 134, 146, 147, 149, 151, 173, 448

殷周鼎革, ii, iv, 107, 116, 120, 121, 123
 浪人, 68, 334, 396, 429
 琉球, ix, xi, 76, 166, 182, 197, 201, 202, 206, 270, 325, 329, 330, 331, 341, 349, 350, 352, 353, 354, 358, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 374, 376, 383, 419, 420, 423, 424, 437, 439, 505, 529, 531
 真床覆衾, ii, 9, 24, 109
 神代卷(神代紀), 13, 20, 24, 32, 46, 47, 55, 91
 神武東征, 5, 46, 49, 50
 神社, xi, 10, 21, 38, 44, 47, 106, 180, 268, 402, 405, 446
 神島二郎, 465, 466, 470, 484
 神道, iv, vii, 6, 7, 8, 9, 21, 35, 36, 39, 42, 46, 80, 90, 124, 226, 227, 230, 231, 232, 234, 235, 256, 338, 406, 436, 447, 457, 478, 486
 神道指令, 457
 神器, 4, 48
 紐帶, xv, 177, 179, 188, 189, 194, 198, 200, 249, 261, 364, 365, 374, 421, 434, 485, 486, 501, 506, 509, 524, 525, 530, 532
 記紀神話, iii, 46, 88, 90, 93, 102
 馬關條約, 375, 376, 385
 高天原, 14, 88, 92, 228
 高麗, x, 7, 54, 128, 173, 189, 196, 200, 358, 373, 410, 420, 511, 519, 529
 鬼子, 171, 182, 438, 507
 鬼道, v, 35
 烝嘗之禮, 33

十一劃

勘合符, vi, 192, 195, 197, 326
 勘合貿易, v, 188, 191, 194, 267,

324, 416, 502
 參勤交代, 264
 圈域, ix, 127, 278, 500, 502, 504, 506, 509, 510, 519, 523
 國際日本, viii, 272, 432
 國際法, xvi, 177, 178, 187, 206, 207, 276, 277, 316, 323, 346, 348, 358, 359, 364, 369, 370, 373, 374, 434, 436, 438, 440, 525, 531
 國際聯盟, 388, 392
 國學, vi, 5, 10, 49, 66, 78, 89, 95, 99, 112, 127, 161, 165, 168, 194, 216, 225, 226, 227, 231, 232, 236, 259, 338, 423, 476
 國學派, vi, xiv, 9, 89, 216, 225, 231, 236, 478
 國聯脫退, 391, 392
 國體, xiii, 98, 232, 310, 313, 314, 316, 394, 471, 473, 474, 477, 485
 基因, i, xviii, 140, 467, 493, 531
 執拗低音, iv, 79, 81, 83, 90, 93, 102, 124, 393, 473, 478, 493, 510
 專條, 351, 352, 369, 370, 375
 條約體系, 165, 178, 202, 207, 275, 349, 351, 352, 386, 434, 440, 505, 529, 536
 清華簡, 122, 123
 祭公謀父, 154
 脫亞, xv, xvii, xix, 101, 188, 206, 211, 225, 269, 327, 376, 384, 434, 439, 460, 487, 497, 506, 535
 被害, 105, 356, 362, 363, 445, 456, 462, 463, 484, 492
 責任外推, xiv, 106, 274, 487
 野蠻, xvi, 76, 179, 239, 268, 269, 291, 293, 333, 355, 356, 362, 377, 382, 385, 398, 434, 439, 480, 506, 509, 516
 陰陽曆, 28, 29

十二劃

單身者本位, 466, 467, 470, 484
 富山, 4, 14, 72, 73, 201, 231, 422
 朝貢, v, ix, 1, 54, 128, 129, 166, 168, 169, 170, 171, 176, 180, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 198, 201, 202, 204, 205, 266, 325, 336, 337, 358, 365, 368, 369, 373, 408, 419, 420, 423, 499, 501, 502, 505, 506, 516, 518, 519, 523
 朝貢體系, 54, 155, 168, 169, 170, 171, 178, 186, 188, 196, 200, 204, 325, 330, 506, 532
 無責任, iii, xiii, 105, 469, 473, 474, 487
 善惡觀, 83, 104
 華夷, v, x, 2, 6, 8, 74, 127, 129, 146, 147, 149, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 168, 173, 174, 176, 178, 181, 187, 188, 196, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 219, 268, 271, 276, 277, 278, 281, 282, 284, 285, 287, 290, 292, 293, 294, 296, 299, 301, 303, 304, 305, 316, 324, 325, 326, 327, 330, 333, 344, 348, 352, 353, 375, 378, 420, 423, 434, 436, 439, 445, 486, 498, 501, 502, 504, 505, 506, 511, 516, 518, 519, 529, 535
 華夷一家, 275, 279, 291, 296, 315, 319
 華夷變態, ix, 235, 275, 278, 298, 321, 323, 324, 326, 330, 331, 345, 377, 422, 505, 536
 華夏, xviii, 18, 19, 61, 128, 129, 135, 140, 141, 147, 148, 154, 155, 156, 157, 160, 281, 292, 298, 317
 華族, 353, 367, 405, 437
 菊與刀, 452, 456

越南, 127, 128, 420, 459, 501, 509, 510, 517, 519, 524
 超國家主義, 429, 457, 471, 474
 進步文化人, 450, 471
 鄉中教育, 397, 398
 黑齒, 71, 72, 75, 76, 79
 黑龍會, 269, 334, 335, 381, 396, 399, 429

十三劃

感情記憶, 462, 464
 愛憎症候群, 204
 新嘗祭, 24, 31, 376
 新羅, x, 13, 53, 56, 68, 128, 167, 190, 196, 198, 337, 499, 500, 503, 519
 萬世一系, iii, 88, 98, 110, 113, 119, 376, 394, 406, 437, 477
 萬國公法, 166, 177, 178, 206, 353, 360, 365, 374, 525
 經典結構, vi, 209, 210, 217, 218, 219, 223, 225, 237, 536
 落差, xi, 150, 155, 156, 375, 382, 497, 501, 505, 506, 528, 536
 葉隱, viii, 242, 243, 245, 253, 256, 258
 賊子, 136, 158, 199, 288, 503
 道, ii, iii, iv, vi, vii, xvi, xviii, 1, 4, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 16, 17, 20, 21, 24, 33, 35, 36, 38, 41, 47, 50, 52, 56, 58, 61, 64, 66, 67, 71, 75, 76, 78, 82, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 104, 108, 112, 115, 116, 119, 121, 122, 124, 128, 134, 136, 138, 140, 141, 143, 144, 151, 154, 155, 157, 159, 162, 165, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 179, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 195, 196, 198, 201, 203, 204, 207, 212, 213, 214,

215, 216, 218, 219, 220, 222, 223,
226, 227, 230, 231, 234, 235, 239,
242, 243, 245, 246, 248, 250, 252,
253, 254, 255, 256, 257, 258, 262,
263, 264, 265, 267, 269, 270, 273,
278, 280, 281, 283, 288, 291, 294,
295, 302, 304, 305, 310, 312, 314,
316, 317, 323, 326, 329, 334, 338,
339, 342, 343, 346, 349, 351, 352,
358, 364, 365, 366, 370, 377, 381,
383, 386, 387, 388, 395, 396, 397,
399, 408, 412, 416, 417, 419, 421,
422, 423, 430, 431, 432, 436, 439,
441, 442, 445, 446, 447, 448, 449,
450, 451, 452, 453, 454, 455, 457,
458, 459, 461, 467, 468, 470, 471,
474, 476, 477, 480, 481, 482, 485,
486, 491, 499, 502, 506, 510, 513,
515, 518, 523, 525, 529, 535, 536
隔離牆, 119, 378, 422, 436, 446,
487

十四劃

嘗新祭, 32
對馬暖流, 13
滴水型, 89, 510
漢意, vi, 42, 89, 227, 230, 236
滿漢一體, 299
滿蒙, 102, 300, 308, 315, 333, 389,
390, 391, 429, 430, 431
滿韓交換, 387
熊襲, x, 53, 77, 194, 196
遜位詔書, 279, 298, 309, 310, 311,
312, 313, 315, 316
遣大明國, 197, 422
閣下, 409, 415, 420, 511, 512, 514
穀童, 23, 32
穀靈, 31, 87
樽木, 79

十五劃

寬容, 185, 187, 358, 492
廢藩置縣, 202, 331, 368, 486
德, ii, iii, v, vi, vii, 19, 24, 31, 39,
41, 47, 53, 55, 59, 62, 66, 79, 83,
91, 95, 96, 97, 99, 100, 104, 107,
108, 114, 115, 116, 117, 118, 119,
121, 122, 128, 130, 134, 136, 139,
140, 141, 142, 151, 153, 154, 155,
157, 162, 167, 174, 175, 176, 183,
187, 204, 212, 220, 226, 235, 239,
240, 241, 242, 252, 254, 257, 259,
281, 282, 283, 284, 285, 289, 290,
291, 292, 295, 296, 297, 303, 305,
308, 312, 313, 314, 320, 328, 329,
332, 350, 352, 364, 368, 383, 394,
402, 413, 421, 424, 445, 471, 472,
474, 475, 476, 478, 480, 486, 487,
492, 507, 515, 529
德川, v, vi, viii, ix, xi, 4, 118, 188,
192, 196, 197, 198, 199, 200, 201,
209, 213, 224, 232, 233, 267, 331,
336, 340, 353, 368, 398, 400, 401,
422, 442, 475, 477, 486, 487, 501,
510, 512, 513
德治主義, 95, 99, 118, 478
慕華, 128, 326, 336
樓觀, 35
歐法, xi, 187, 206, 348, 434
歐洲一體, 523, 526
蝦夷, x, 18, 76, 78, 174, 196, 349,
424, 501, 529
請封, v, x, 170, 336, 337, 366, 500,
535
論語, vi, 4, 6, 7, 96, 97, 136, 138,
140, 151, 156, 157, 158, 161, 162,
177, 213, 217, 218, 223, 292, 298,
502
豎亥, 63, 64, 65, 66, 70, 102, 127

震旦, 22, 23, 44, 267, 330, 347, 403, 411

髯虜, ix, xi, 323, 325, 339, 418, 513

十六劃

戰爭觀念, xiii, 492

擁抱戰敗, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 457, 458, 459, 481, 482, 485

據實性假說, i, iii, 2

歷史意識, iii, 80, 83, 84, 90, 93, 94, 98, 107, 463

歷史認知, xiii, 492

興亞會, 181, 269, 348, 383, 384, 525, 528

十七劃

彌生, 24, 32, 34, 36, 70

總力戰, 468

總理衙門, 172, 179, 349, 354, 358, 369, 371, 372, 373, 374, 422

聯亞拒歐, xv, xvi, 434, 439, 527, 529

謝罪, 462, 464, 468, 492, 500

韓國併合, 387

十八劃

彝, 26, 132, 147, 149, 151, 214, 284

斷髮文身, 17, 18, 55, 73, 76, 175, 293

禮爭, 128, 509, 517, 518, 536

轉向, xvii, 12, 81, 114, 265, 305, 384, 448, 450, 451, 467, 468, 472, 476, 480, 481, 484, 488, 492

轉換(回心), xvii, 95, 230, 248, 254, 264, 272, 306, 330, 484, 487, 492

十九劃

懷良親王, 339

繩文, 24, 36, 104

二十劃

護園, 216, 234, 329

警覺, 218, 229, 529

二十一劃

屬國, 172, 183, 186, 187, 201, 203, 204, 272, 279, 365, 369, 372, 373, 421, 422, 503, 506, 530

鐵槩, 73

霸道, 273

二十二劃

權力, ii, xiii, 3, 35, 87, 99, 111, 112, 140, 158, 330, 337, 374, 402, 406, 407, 411, 438, 454, 469, 471, 474, 485, 501, 536

鑄鼎象物, 59, 61

二十三劃

變局, xv, 323, 375, 377, 434, 492, 536

變例, xi, 525

變異, xii, 118, 280, 323, 375, 377, 475, 503, 504, 505, 536

變態, ix, 31, 323, 326, 331, 376, 421, 423

邏輯隱情, 377, 379, 536

【東亞文明研究叢書】

1. 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（修訂版）
2. 黃俊傑（編）：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》
3. 李明輝（編）：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》
4. 楊儒賓（編）：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》
5. 張寶三、楊儒賓（合編）：《日本漢學研究初探》
6. 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》
7. 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》
8. 高明士：《東亞古代的政治與教育》
9. 江文也：《孔子的樂論》（楊儒賓譯）
10. 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展
——以兵學與陽明學為中心》
11. 李明輝（編）：《儒家經典詮釋方法》
12. 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》（陳瑋芬譯）
13. 葉國良（編）：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》
14. 黃俊傑（編）：《中日《四書》詮釋傳統初探》（上）（下）
15. 張寶三、徐興慶（合編）：《德川時代日本儒學史論集》
16. 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論
——以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》
17. 戚印平：《東亞近世耶穌會史論集》
18. 高明士（編）：《東亞文化圈的形成與發展：政治法制篇》
19. 高明士（編）：《東亞文化圈的形成與發展：儒家思想篇》
20. 李 兵：《書院教育與科舉關係研究》
21. 黃俊傑（編）：《二十一世紀大學教育的新挑戰》
22. 黃俊傑（編）：《二十一世紀大學教育的新展望》
23. 黃俊傑（編）：《光復初期的臺灣：思想與文化的轉型》
24. 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》
25. 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論：從「身一體」的立場看》
26. 黃俊傑（編）：《東亞儒學研究的回顧與展望》
27. 高明士（編）：《東亞教育史研究的回顧與展望》
28. 陳瑋芬：《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及相關概念的嬗變》
29. 鄭吉雄、張寶三（合編）：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》
30. 鄧洪波：《中國書院史》
31. 辻本雅史：《日本德川時代的教育思想與媒體》（張崑將、田世民譯）
32. 黃俊傑（編）：《東亞儒者的四書詮釋》
33. 鄭吉雄（編）：《東亞視域中的近世儒學文獻與思想》
34. 高明士（編）：《東亞傳統教育與法制研究（一）：教育與政治社會》
35. 高明士（編）：《東亞傳統教育與法制研究（二）：唐律諸問題》
36. 高明士（編）：《東亞傳統教育與學禮學規》
37. 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》

38. 黃俊傑、江宜樺(合編)：《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》
39. 張寶三、楊儒賓(合編)：《日本漢學研究續探：思想文化篇》
40. 葉國良、陳明姿(合編)：《日本漢學研究續探：文學篇》
41. 陳昭瑛：《臺灣與傳統文化》
42. 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》
43. 黃光國：《儒家關係主義：文化反思與典範重建》
44. 李弘祺(編)：《中國教育史英文著作評介》
45. 古偉瀛(編)：《東西交流史的新局：以基督宗教為中心》
46. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(一)：家族、家禮與教育》
47. 高明士(編)：《東亞傳統家禮、教育與國法(二)：家內秩序與國法》
48. 高明士：《中國中古的教育與學禮》
49. 林月惠：《良知學的轉折：聶雙江與羅念菴思想之研究》
50. 鄭仁在、黃俊傑(合編)：《韓國江華陽明學研究論集》
51. 吳展良(編)：《東亞近世世界觀的形成》
52. 楊儒賓、祝平次(合編)：《儒學的氣論與工夫論》
53. 鄭毓瑜(編)：《中國文學研究的新趨向：自然、審美與比較研究》
54. 祝平次、楊儒賓(合編)：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》
55. 葉國良、鄭吉雄、徐富昌(合編)：《出土文獻研究方法論文集初集》
56. 李明輝：《儒家視野下的政治思想》
57. 陳昭瑛：《臺灣儒學：起源、發展與轉化》
58. 甘懷真、貴志俊彥、川島真(合編)：《東亞視域中的國籍、移民與認同》
59. 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》
60. 黃俊傑(編)：《東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學》
61. 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》
62. 甘懷真(編)：《東亞歷史上的天下與中國概念》
63. 黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》
64. 張伯偉：《東亞漢籍研究論集》
65. 黃俊傑、林維杰(合編)：《東亞朱子學的同調與異趣》
66. 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》
67. 黃俊傑：《臺灣意識與臺灣文化》
68. 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》
69. 張崑將：《德川日本儒學思想的特質：神道、徂徠學與陽明學》
70. 高明士：《東亞傳統教育與法文化》
71. 古偉瀛：《臺灣天主教史研究論集》
72. 徐興慶、陳明姿(合編)：《東亞文化交流：空間·疆界·遷移》
73. 楊國樞、陸洛(合編)：《中國人的自我：心理學的分析》
74. 葉光輝、楊國樞(合編)：《中國人的孝道：心理學的分析》
75. 潘朝陽：《臺灣儒學的傳統與現代》
76. 鍾雲鶯：《清末民初民間儒教對主流儒學的吸收與轉化》
77. 林維杰：《朱熹與經典詮釋》
78. 徐興慶：《朱舜水與東亞文化傳播的世界》

79. 徐興慶(編):《東亞文化交流與經典詮釋》
80. 張寶三:《東亞詩經學論集》
81. 徐興慶(編):《東亞知識人對近代性的思考》
82. 葉國良、徐興慶(合編):《江戶時代日本漢學研究諸面向:思想文化篇》
83. 吳震:《明末清初勸善運動思想研究》
84. 陳昭瑛:《臺灣文學與本土化運動》
85. 韓東育:《從「脫儒」到「脫亞」——日本近世以來「去中心化」之思想過程》
86. 林鴻信:《基督宗教與東亞儒學的對話:以信仰與道德的分際為中心》
87. 馬俊亞:《被犧牲的「局部」:淮北社會生態變遷研究(1680-1949)》
88. 李明輝(編):《近代東亞變局中的李春生》
89. 吳展良(編):《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》
90. 蔡源林:《伊斯蘭、現代性與後殖民》
91. 潘朝陽:《儒家的環境空間思想與實踐》
92. 東方朔:《合理性之尋求:荀子思想研究論集》
93. 郭曉東:《經學、道學與經典詮釋》
94. 陳立勝:《「身體」與「詮釋」——宋明儒學論集》
95. 林鴻信(編):《跨文化視野中的人文精神:儒、佛、耶、猶的觀點與對話芻議》
96. 甘懷真(編):《身分、文化與權力:士族研究新探》
97. 劉士永:《武士刀與柳葉刀:日本西洋醫學的形成與擴散》
98. 陳凱莘:《從案頭到黽甦:《牡丹亭》明清文人之詮釋改編與舞臺藝術之遞進》
99. 林永強、張政遠(編):《東亞視野下的日本哲學——傳統、現代與轉化》
100. 蔡振豐、林永強、張政遠(編):《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》
101. 張崑將:《電光影裏斬春風:武士道分流與滲透的新詮釋》
102. 黃俊傑:《沈宗瀚先生年譜》
103. 韓東育:《從「請封」到「自封」——日本中世以來「自中心化」之行動過程》
104. 張政遠:《西田幾多郎——跨文化視野下的日本哲學》

【東亞文明研究資料叢刊】

1. 吳展良(編):《朱子研究書目新編 1900-2002》
2. 徐興慶(編):《新訂朱舜水集補遺》
3. 劉文清、李隆獻(合編):《中韓訓詁學研究論著目錄初編》
4. 鄧洪波(編):《東亞歷史年表》
5. 謝金蓉(編):《蔡惠如和他的時代》
6. 徐興慶、蔡啟清(編校):《現代日本政治事典》
7. 古偉瀛(編):《臺灣天主教史料彙編》
8. 汪榮祖、黃俊傑(合編):《蕭公權學記》
9. 廖振富(編著):《蔡惠如資料彙編與研究》
10. 蔡振豐、魏千鈞、李忠達(校注):《藥地炮莊校注》

【東亞文明研究書目叢刊】

1. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日文臺灣資料篇》
2. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——日本漢籍篇》
3. 張寶三(主編)：《臺灣大學圖書館藏珍本東亞文獻目錄——中國古籍篇》

【東亞儒學研究叢書】

1. 黃俊傑(編)：《東亞論語學：中國篇》
2. 張崑將(編)：《東亞論語學：韓日篇》
3. 蔡振豐(編)：《東亞朱子學的詮釋與發展》
4. 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》
5. 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》
6. 黃麗生：《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》
7. 林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》
8. 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》(修訂版)
9. 藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》
10. 張崑將：《陽明學在東亞：詮釋、交流與行動》
11. 崔在穆：《東亞陽明學的展開》(錢明譯)
12. 黃麗生(編)：《邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野(17-20世紀)》
13. 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》
14. 黃麗生(編)：《東亞客家文化圈中的儒學與教育》
15. 黃俊傑(編)：《朝鮮儒者對儒家傳統的解釋》
16. 徐興慶(編)：《朱舜水與近世日本儒學的發展》
17. 任劍濤：《複調儒學——從古典解釋到現代性探究》
18. 高明士(編)：《中華法系與儒家思想》
19. 金永植：《科學與東亞儒家傳統》
20. 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》
21. 林月惠、李明輝(編)：《高橋亨與韓國儒學研究》
22. 黃俊傑(編)：《東亞視域中孔子的形象與思想》
23. 黃俊傑：《思想史視野中的東亞》
24. 李明輝：《儒學與現代意識》(增訂版)
25. 蔡振豐、林永強(編)：《日本倫理觀與儒家傳統》
26. 黃俊傑：《東亞儒家仁學史論》

【全球在地視野叢書】

1. 黃 勇：《全球化時代的倫理》

2. 黃 勇：《全球化時代的宗教》
3. 黃 勇：《全球化時代的政治》
4. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》上冊
5. 林建甫(編)：《海峽兩岸人文社會科學研究的回顧與展望(1949-2009)》下冊
6. 林鴻信(編)：《基督宗教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》
7. 林建甫(編)：《全球化時代的王道文化、社會創新與永續發展》
8. 汪榮祖：《槐聚心史：錢鍾書的自我及其微世界》(修訂版)
9. 李明輝(編)：《康德哲學在東亞》
10. Poul Holm、Arne Jarrick、Dominic Scott：《2015 世界人文學科研究概況報告》
(王又仕、陳櫻珊、李宜珍譯)

【東亞儒學資料叢書】

1. 黎貴惇：《書經衍義》
2. 佚名：《易膚叢說》
3. 黎文敬：《周易究原》
4. 吳時任：《春秋管見》
5. 范阮攸：《論語愚按》
6. 阮文超：《方亭隨筆錄》
7. 黎貴惇：《芸臺類語》
8. 阮德達：《南山叢話》

【身體與自然叢書】

1. 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德(合編)：《東亞的靜坐傳統》
2. 蔡瑜(編)：《迴向自然的詩學》
3. 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》
4. 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》
5. 黃冠閔：《在想像的界域上——巴修拉詩學曼衍》
6. 楊儒賓(編)：《自然概念史論》
7. 吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》
8. 鄧育仁：《公民儒學》
9. 余舜德(編)：《身體感的轉向》
10. 陳昭瑛：《荀子的美學》

【大學通識教育叢書】

1. 黃俊傑：《大學通識教育的理念與實踐》
2. 黃俊傑：《大學通識教育探索：臺灣經驗與啟示》

3. 黃俊傑：《全球化時代大學通識教育的新挑戰》
4. 黃俊傑：《轉型中的大學通識教育：理念、現況與展望》
5. 黃俊傑：《大學之理念：傳統與現代》
6. 黃俊傑：《東亞儒家人文精神》

【Series on Reflections on (In)Humanity】

1. Zhang Longxi (ed.), *The Concept of Humanity in an Age of Globalization*
2. Stefan Reichmuth / Jörn Rüsen / Aladdin Sarhan (eds.), *Humanism and Muslim Culture: Historical Heritage and Contemporary Challenges*
3. Mihai I. Spariosu / Jörn Rüsen (eds.), *Exploring Humanity – Intercultural Perspectives on Humanism*
4. Christoph Antweiler, *Inclusive Humanism: Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism*
5. Marius Turda (ed.), *Crafting Humans: From Genesis to Eugenics and Beyond*
6. Jörn Rüsen (ed.), *Approaching Humankind: Towards an Intercultural Humanism*
7. Oliver Kozlarek (ed.), *Multiple Experiences of Modernity: Toward a Humanist Critique of Modernity*
8. Christian Hogel, *The Human and the Humane: Humanity as Argument from Cicero to Erasmus*
9. Hardy F. Schloer / Mihai I. Spariosu, *The Quantum Relations Principle: Managing our Future in the Age of Intelligent Machines*

【Series on Global East Asia】

1. Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*
2. Yoshihiro Nikaidō, *Asian Folk Religion and Cultural Interaction*
3. Jiunn-rong Yeh (ed.), *The Functional Transformation of Courts: Taiwan and Korea in Comparison*
4. Chun-chieh Huang / Jörn Rüsen (eds.), *Chinese Historical Thinking: An Intercultural Discussion*
5. Henry Rosemont Jr. / Roger T. Ames, *Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?*
6. Ching-yuen Cheung / Wing-keung Lam (eds.), *Globalizing Japanese Philosophy as an Academic Discipline*
7. Keiichi Uchida, *A Study of Cultural Interaction and Linguistic Contact: Approaching Chinese Linguistics from the Periphery*

國家圖書館出版品預行編目資料

從「請封」到「自封」——日本中世以來「自中心化」之行動過程 / 韓東育著.

--初版--臺北市：國立臺灣大學出版中心，2016〔民105〕

586面；15*21公分。(東亞文明研究叢書；103)

ISBN: 978-986-350-210-4 (精裝)

1. 日本精神 2. 日本哲學 3. 中日關係

131.1

105024276

統一編號 1010503047

東亞文明研究叢書 103 主編：黃俊傑 編輯委員：蔡振豐、陳昭瑛
從「請封」到「自封」——日本中世以來「自中心化」之行動過程

著者：韓東育

策劃者：國立臺灣大學人文社會高等研究院

「東亞儒學」研究計畫 (<http://www.eastasia.ntu.edu.tw>)

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：楊泮池

發行所：國立臺灣大學出版中心 (<http://www.press.ntu.edu.tw>)

法律顧問：賴文智律師

展售處：國立臺灣大學出版中心

10617 臺北市羅斯福路四段1號

電話：02-23659286 傳真：02-23636905

E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

國家書店松江門市 電話：(02) 2518-0207

國家網路書店 <http://www.govbooks.com.tw>

五南文化廣場 電話：(04) 2226-0330

執行編輯：金葉明

助理編輯：金浩瑜、凌華苓

封面設計：申朗創意

出版時間：2016年12月初版

2017年3月初版二刷

定價：新臺幣580元整

GPN: 1010503047

ISBN: 978-986-350-210-4 (精裝)

著作權所有·翻印必究

臺大出版中心

內容簡介

日本天皇即位禮「大嘗祭」中的「真床覆衾」儀典及相關風俗源出於商朝等學術考證，一定程度上為人們重新認識包括《皇室典範》和《帝國憲法》在內的日本觀念結構、制度設計和行動軌跡，提供了某種基因式觀察維度。日本史上的祭政二元、萬世一系、崇神輕德、拒斥革命以及自我皈依等文化底色和立國性格，曾通過弱勢時對華請封和強梁時自我冊封等利害周旋和軍事行動，一時間達成過其「去中心化」指向下的「自中心化」夙願。但是，對「神國」錯覺的虛幻依賴、精神膨脹和武力擴張，亦無法不使國力有限的日本，反復自陷於勝負無常和速興速滅的境地。白村江敗績、文永弘安險勝、壬辰丁酉再敗、日清戰爭完勝和侵華戰爭完敗等中日系列兵燹，既記錄下兩種價值體系的不同世界對待方式，也向東亞內爭的實際意義提出了質疑。

東亞文明研究叢書 103

從「請封」到「自封」

——日本中世以來「自中心化」之行動過程

殷商價值，曾經為日本文化賦予過某種近乎「原型」的底色。本書以「據實性假說」為切入點，在勾勒出中日上古相關聯絡的基礎上，著力考察了日本中世以來圍繞「崇神尚武」和「崇利尚力」原則而次第推進的對華「請封」和對己「自封」過程。其排斥中道、武裝冒進和妄自托大的「自中心化」行動目標，在「大日本帝國」的高自標置下得以確立，也因其無邊界膨脹而走向終結。

ISBN 978-986-350-210-4



9 789863 502104

GPN：1010503047
定價：新臺幣580元