



東京笥記

2020 — 葛兆光

東京 筭記

2020

——
葛兆光

小引：在東京的八個月

二〇一九年的最後一天，二〇二〇年元旦的前一天。

這一天下午，我和妻子從上海虹橋到達東京羽田。作為東京大學國際高等研究所（Tokyo College）的特任教授，我將在這裡，開始八個月的訪問與工作。

此前三十年間，到過日本太多次，不是在京都就是在東京，時間或長或短，不過，那時候想藉難得的機會查資料，所以總是忙著看書寫作，以致於妻子說我到了外國依然像在中國，總是圖書館、研究室、學校食堂和住處四點一線。這次情況有點兒不同，不僅因為年過七十，不打算再給自己太多壓力，而且因為有八個月的長時間，不免就動了「日本走透透」的念頭。有點兒像老夫聊發少年狂，也想實踐一下最近流行的「行走史學」或「史學行

走」。

原計劃中的所謂行走中，包括了過去強悍的薩摩藩如今的鹿兒島，朝鮮通信使總經過的瀨戶內海中島，空海開創的真言宗聖地高野山，甚至還想去大交易時代的中心沖繩。可人算不如天算，沒想到，這場席捲全球的疫情，讓看上去很美麗的行走計畫，全部化為泡影。在每天電視上東京都知事小池百合子「不急不要」，「避免三密」的反覆懇切呼聲中，我們只能宅茲東京（開個玩笑，不是「宅茲中國」），又回復過去老習慣，依舊在研究室、圖書館、食堂和住處四點一線行走。

三月之後，疫情漸漸嚴重。東京大學圖書館宣告閉館，校方勸告研究室盡量少去，大學食堂也陸續停業關門，周圍的商店與餐廳也不得不縮短了營業時間，於是更多時間裡，我們只能困守湯島天滿宮男阪下的住所，全心全意讀各種日本史論著。順便說到，這次要多讀日本學者的日本史論著，是我一開始就定下的計畫，不過，儘管我這次想專心多讀日本史論著，可心裡想的仍是中國史的問題，那些日本史論著，往往成為我在亞洲史背景中重新理解中國史的資源。

東京的一月，湯島天滿宮的白梅紛紛開且落，灑了滿地如魚鱗般的殘瓣。接著是三月，上野是漫天飛雪似的櫻花。四月則是滿街的杜鵑，驚嘆日本的杜鵑花居然會有如此變幻多端的色彩；五月中，又看見花團錦簇、五顏六色的紫陽花滿開。住所離不忍池很近，六月、七

月看到的是荷花，一點一點地藏和田的荷葉之中。花開花落的八個月中，經歷一月的朔風，三月的飛雪，五月的陰雨和七月的陽光，看到了東京大學校園從人聲喧嘩到寂靜無聲，也看到上野あめ横從遊人如織到門可羅雀。到八月的酷暑來臨，依然很無奈地看著病毒依然肆虐，而我即將結束八個月的訪問回國。

最後補充交代一下。我多年來的習慣，就是但凡讀書，便必作筆記，這使得我的筆記和別人的日記不同，更像是自己的讀書日課，前些年在「理想國」出版的《且借紙遁》（廣西師範大學出版社，二〇一四）就是這類筆記的選編。不過，事情也有例外，如果人在海外，總覺得異域遊歷很難得，所以也會信手記下一些感想，在筆記中也摻雜有一些讀書之外的參觀、活動和遊覽。離開東京回到上海，回頭翻看厚厚的筆記本，在這八個月的筆記裡，留下的不止是東京的美好記憶和東京的讀書心得，也留下了疫情期間困守日本的複雜心情。

於是經篩選之後，就編成了這本長長短短，體例不一的《東京筭記二〇二〇》。

二〇二一年四月寫於上海

【目錄】

小引：在東京的八個月·····	0	0	3
2020.1.1 在日本過新年·····	0	1	3
2020.1.2 寬永寺和黑田紀念館·····	0	1	8
2020.1.3 新年特別開放的赤阪迎賓館·····	0	2	2
2020.1.8 在東京閒讀《宋史》·····	0	2	4
2020.1.9 與渡邊浩教授對談·····	0	2	6
2020.1.11 「碧岩錄讀書會」·····	0	3	0
2020.1.12 警惕「逆向東方主義化」·····	0	3	2
2020.1.15 看將基面貴巳與宇野重規討論「愛國」·····	0	3	4
2020.1.18 讀渡邊浩《托克維爾與三個革命》·····	0	3	9
2020.1.20 不忍池的鳥類·····	0	4	3
2020.1.22 參觀根津美術館·····	0	4	6
2020.1.27 又到麟祥院·····	0	4	9
2020.1.30 鎌倉之行·····	0	5	1

2020.2.1	讀平野聰《清帝國とチベット問題》……………	059
2020.2.3	讀桃木至朗編《海域アジア史研究入門》……………	063
2020.2.4	在東京カレッジ的第一次報告……………	066
2020.2.5	煩悶中，亂翻書……………	068
2020.2.6	讀岡本隆司《中國の誕生》……………	070
2020.2.7	和渡邊浩再討論……………	075
2020.2.10	去日本的整形外科醫院看病……………	078
2020.2.11	去朱舜水的水戶……………	080
2020.2.13	讀末木文美士《日本思想史》……………	086
2020.2.14	東京學院的午餐討論會……………	091
2020.2.18	在研究室讀書兩種……………	093
2020.2.19	去東洋文庫看「大清帝國展」……………	097
2020.2.21	日本疫情也緊張起來了……………	099
2020.2.23	讀《帝國への新たな視座》……………	101
2020.2.26	讀濮德培《前現代世界的中國》……………	105
2020.2.27	讀村井章介《古琉球》……………	107

2020.2.28	日本學者論博物館史及日本思想史	1 1 4
2020.2.29	再讀村井章介《古琉球》	1 1 7
2020.3.1	三讀村井章介《古琉球》	1 2 4
2020.3.4	全球化再思	1 2 9
2020.3.7	讀岩井茂樹《朝貢・海禁・互市》	1 3 1
2020.3.11	《論暴政》與《三個亡國性的主義》	1 3 5
2020.3.16	在鳥茶居與村井章介等見面	1 3 8
2020.3.31	江戸川上櫻花怒放	1 4 0
2020.4.18	疫情中的制度比賽	1 4 2
2020.4.19	一日三遊	1 4 5
2020.4.20	和羽田正討論「暗黙知」	1 4 7
2020.4.21	怎樣評價岡田英弘《日本史的誕生》?	1 4 9
2020.4.24	東京學院「Identity」視頻討論會	1 5 4
2020.4.26	說「同」	1 5 6
2020.4.27	讀《羽田亨日記》	1 5 9
2020.4.26	沙培德的書評	1 6 3

2020.5.1	聽星岳雄教授講日本的人口與經濟	165
2020.5.2	讀岡本隆司《中國全史》之一	167
2020.5.3	讀岡本隆司《中國全史》之二	171
2020.5.4	讀岡本隆司《中國全史》之三	175
2020.5.5	讀岡本隆司《中國全史》之四	179
2020.5.6	讀岡本隆司《中國全史》之五	182
2020.5.7	讀岡本隆司《中國全史》之六	185
2020.5.7	和羽田正再談「identity」研究	189
2020.5.8	讀紙屋敦之《東亞中的琉球與薩摩藩》	191
2020.5.9	讀雜書瑣記	198
2020.5.10	永遠的「0」	200
2020.5.14	讀杉山清彥《大清帝國の形成と八旗制》	202
2020.5.18	白思奇 (Recharad Belski) 的書評	206
2020.5.19	環境與認同	208
2020.5.21	東京的谷中靈園	210
2020.6.2	讀網野善彥《東と西の語る日本の歴史》	212

2020.6.3	看六義園盛開的紫陽花	2	1	4
2020.6.11	東京增上寺	2	1	6
2020.6.13	在不忍池雨中漫步	2	1	9
2020.6.15	和末木文美士對談思想史	2	2	1
2020.6.17	十一—十五世紀世界史年表	2	2	3
2020.6.19	東京國立博物館終於開門了	2	2	5
2020.6.20	讀《世界史是什麼》	2	2	7
2020.6.21	新宿御苑的植物	2	2	9
2020.6.24	重訪濱離宮	2	3	2
2020.6.27	日本與中國學界的歷史觀念差異之一	2	3	4
2020.6.29	與梁文道在「八分」對談全球史	2	3	7
2020.6.30	與興膳宏先生難得的見面	2	3	9
2020.7.1	讀大隅清陽《律令官制と禮秩序の研究》	2	4	1
2020.7.2	與渡邊浩第三次見面	2	4	5
2020.7.3	箱根的環翠樓	2	4	8
2020.7.4	岡田美術館	2	5	1

2020.7.5	夏目漱石和魯迅的故居	2	5	5
2020.7.6	買書與讀書	2	5	7
2020.7.10	日光行	2	6	0
2020.7.12	給理想國十年題詞	2	6	4
2020.7.14	在上野東京國立西洋美術館看畫展	2	6	7
2020.7.16	杜贊奇的書評	2	7	0
2020.7.22	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之一	2	7	2
2020.7.23	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之二	2	7	9
2020.7.24	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之三	2	8	2
2020.7.25	與日本學者討論南宋禪僧的經營理念	2	8	6
2020.7.25	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之四	2	8	9
2020.7.27	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之五	2	9	4
2020.7.28	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之六	2	9	9
2020.7.30	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之七	3	0	3
2020.8.1	讀尾藤正英《日本文化的歷史》之八	3	0	9
2020.8.2	讀 Adam Tooze 的 <i>Whose Century?</i>	3	1	2

2020.8.8	再讀丸山真男……………	3	1	4
2020.8.9	日本史關鍵時代的持統天皇……………	3	1	6
2020.8.11	日本的所謂「國體」……………	3	1	8
2020.8.18	讀本鄉和人《權力的日本史》……………	3	2	4
2020.8.19	黑田俊雄與石母田正……………	3	2	5
2020.8.22	與渡邊浩先生談《聖人幸福嗎？》……………	3	2	7
2020.8.23	網野善彥的「日本觀」……………	3	3	1
2020.8.27	離別前的湯島天滿宮……………	3	3	5

2020.1.1

在日本過新年

今天是一月一日，中國是「新年」，日本叫「正月」（しよがつ）。二十一世紀第二個十年已經是最後一年。在這第二個十年最後一年的第一天，我們在日本過元旦。

所謂「元旦」，儘管原本只是日曆——西曆——上規定性的一天，月亮照常落下，太陽照常升起，並不見得這一天就真的萬象更新。可是，全世界的人就是覺得這一天該辭舊迎新了，所以叫「新的一天」或「新的一年」。日本人在明治以前，也和中國一樣用傳統曆法過舊年，自從改用西曆，他們就把過去對舊年的熱情，轉移成對新年的熱情，這也算是「實」為「名」所變罷。



麟祥院中的「中華民國留學生癸亥地震遭難招魂」碑

早上，本打算去緊挨住處的湯島天滿宮隨喜。天滿宮供奉學問之神菅原道真，我們這條街道因了神社的緣故，就叫做「學問の道」。我們住的 カニヤ，靠著石頭階梯，沿著階梯上去就是天滿宮。這條階梯叫做男阪（另有女阪和夫妻阪），共三十八級臺階。好不容易爬上去，讓我吃驚的是黑壓壓地全是人，偌大的神社中，參拜者早已是人滿為患，來參拜的大都是求學和考試的年輕人，可能還外加他們充滿焦慮的父母親？日本人特別怕亂，所以神社

四周都有警察在維持秩序，甚至還有消防車在下面守候以防萬一。警察規定，凡來參拜的人，只能從天滿宮的正門大道進入，而男阪、女阪和夫妻阪三條石階步道，都不許人走或只出不進。日本人向來聽話，絕對不會逆行，這在日語中叫「順路」。

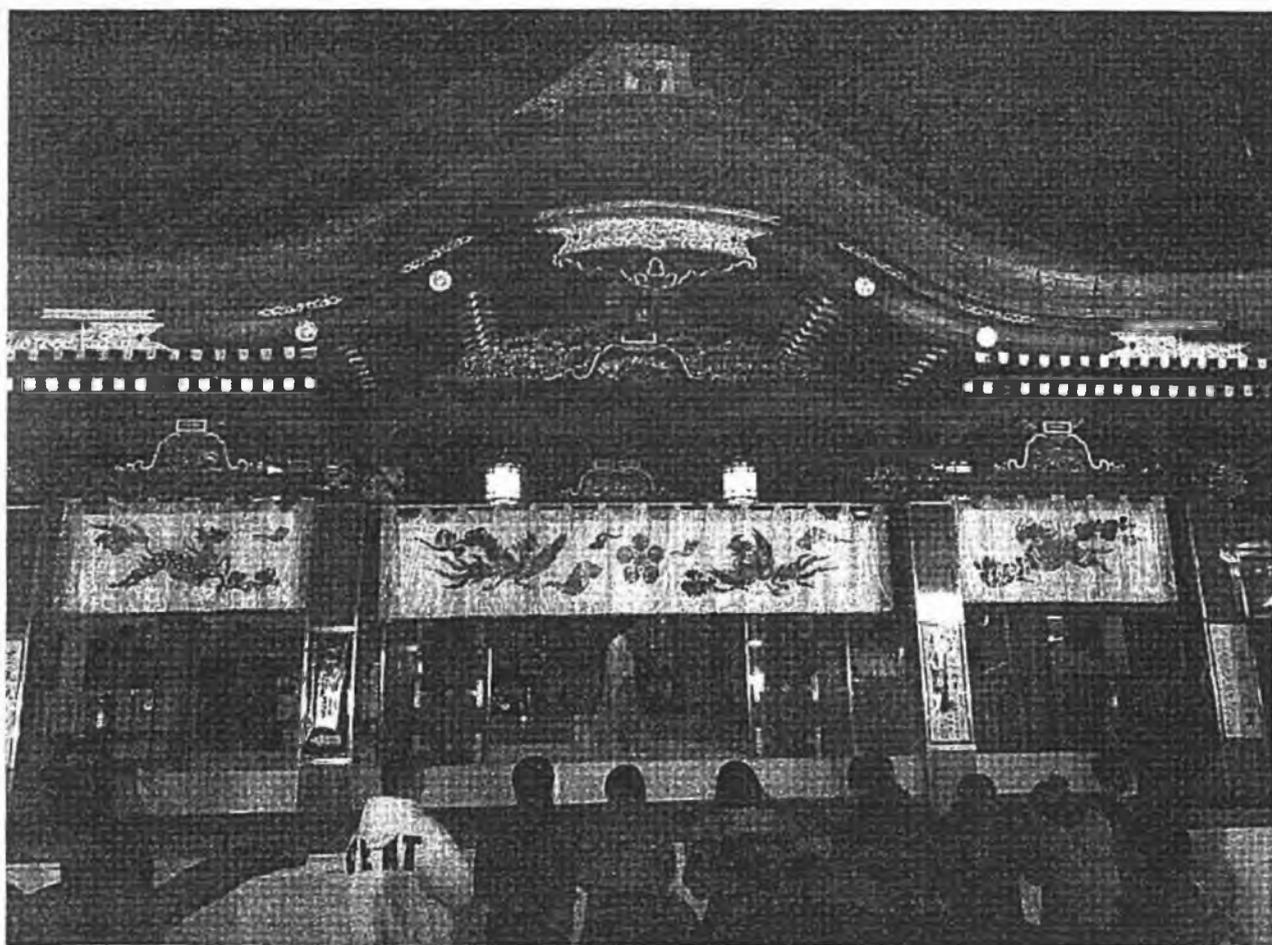
入鄉不能不隨俗，我們只好乖乖退回，繞路到春日通

り，去東京大學散步。路過「麟祥院」，這是臨濟宗妙心寺的別院。依稀記得麟祥院曾經發現十六世紀的《混一歷代國都疆裡之圖》（補記：後來才搞清楚，收藏地圖的不是東京的麟祥院而是京都的麟祥院），據宮崎市定說，這幅《混一歷代國都疆裡之圖》時代不如龍谷大學所藏的那一幅早，可能是朝鮮人根據嘉靖五年（一五二六）中國人揚子器所繪《大明混一图》繪製成的，這麼說來，要比龍谷的一四〇二年那幅朝鮮人繪製的地圖要晚得多。不過我沒有見過，只是讀書所知而已。很多人並不知道有這麼回事兒，但都知道這個麟祥院是德川家光奶媽春日局的墓地，因為在院門口就有春日局的銅像，由於這個原因，門口這條路也就以「春日」命名。

麟祥院很安靜，大概人們都去湯島天滿宮、淺草寺或者明治神宮這些耳熟能詳的正月祭拜場所了，這裡幾乎沒有人。我們走進去，看到這裡不止有春日局的墓地，還有好多好多家族的墓碑，彷彿法國巴黎的蒙帕納斯墓園。不過，這個墓地比不上蒙帕納斯墓園，那裡下葬有世界名人，像作家莫泊桑、波特賴爾、社會學家涂爾幹、數學家龐加萊，當然還有著名的保羅·沙特和西蒙·波娃。這裡好像沒有那麼多名人，不過，這個地方是當年日本著名學者井上円了（一八五八—一九一九）創辦東洋大學的地方，所以，也立著一塊有關東洋大學的石碑，只是現在的東洋大學已經遷到三四里外的向丘；還有一塊十分高大的一中華民國留學生癸亥地震遭難招魂碑」，這是日華學會同人一九二四年建立的，紀念地震中死難的中

國留學生，不由想到一九二三年東京大地震，災難實在是厲害，不知道當年華人留學生有多少人遭難？

從東京大學出來，走下無緣阪，在上野不忍池邊閒走，晴天陽光下群群白鷗在大片枯荷上飛來飛去，風景煞是好看。到了晚上，趁著警戒撤銷，我們再經男阪登上湯島天滿宮，這次終於看到了裡面的情景。幽深的本殿裡，隱隱約約有兩個盛裝的神職人員，一動不動地端坐在中間，也許是古代所謂象徵神靈的「尸」？一位穿著古裝的女性，在大殿



新年之夜的湯島天滿宮本殿

中匆匆來去。外面排隊參拜的人群仍然絡繹不絕，向錢箱中投了硬幣，拍手合十，拍拍掌，一臉虔誠的樣子。最令我感興趣的是，殿後滿滿一長溜兒密密麻麻掛著的繪馬上，寫滿了「受験合格」和理想大學入學的心願，而紮起來的祈願紙條上，更是寫滿了各式各樣的禱詞，大多數無非是希望考上某某學校。

看著層層疊疊的繪馬，心裡有點兒奇怪，為什麼很少看到有人在繪馬上寫考上東京大學、京都大學這等名校的祈願？我想，也許是向神靈祈禱，日本人覺得也必須量力而行，不可以慾望太滿吧？也許，是真正要考名校的學霸們，根本無需向神祈求，他們自己就信心滿滿。

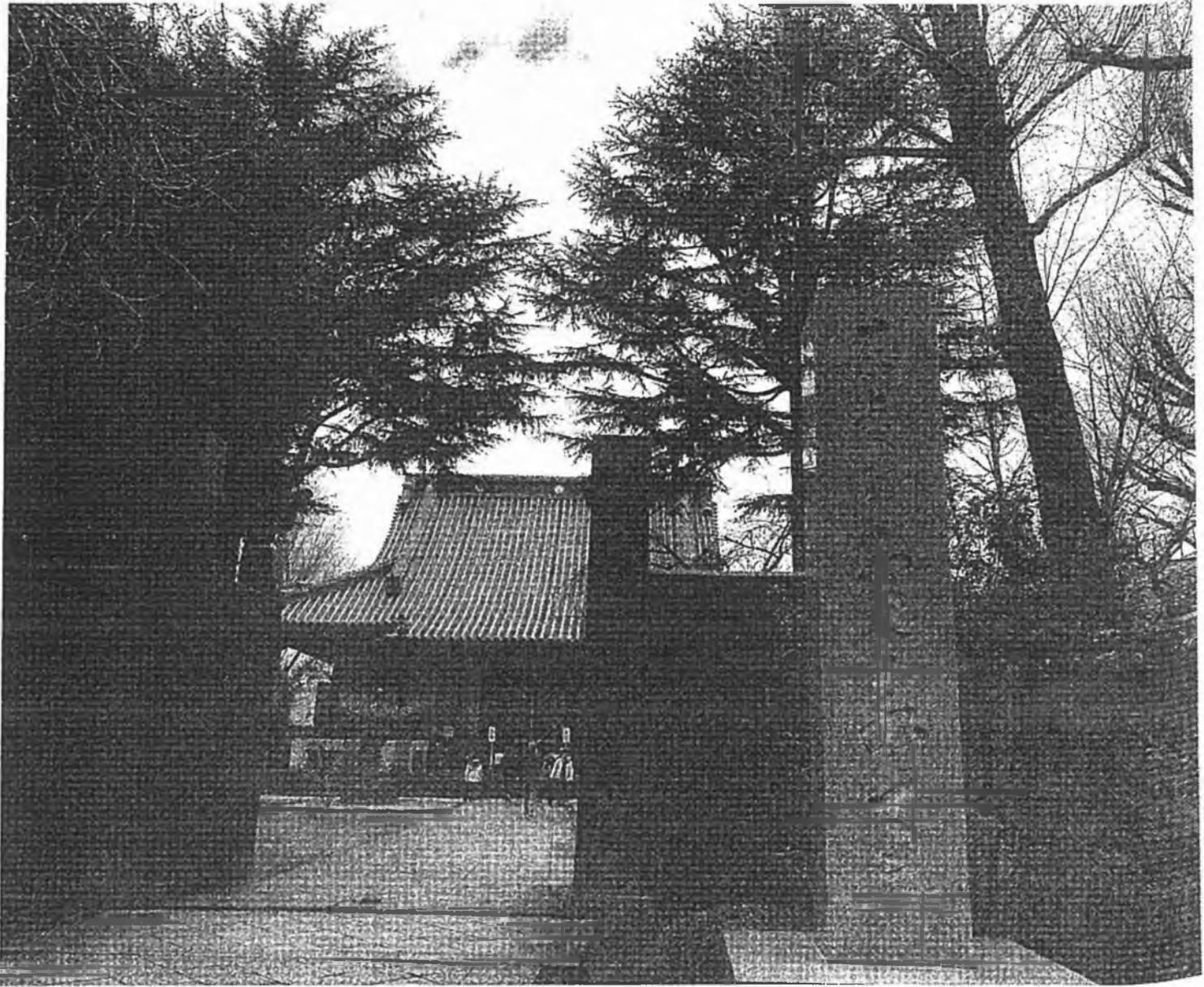
2020.1.2

寬永寺和黑田紀念館

住處離上野近，今天專程去過去未參拜過的寬永寺。

步行不過十分鐘，就到上野公園。看到主幹道兩側像生鐵一樣漆黑樹幹的櫻花樹，想到三月櫻花季節，便滿心歡喜，因為今年看櫻花也許最方便。繞過東京國立博物館和法隆寺寶物館，從西側經黑田紀念館和國際兒童圖書館，不多遠就是寬永寺。

來的人很少，也許是寺院躲在熱鬧而有名的博物館背後的緣故？但東叡山寬永寺這個寺院來頭很大。寬永二年（一六二五）也就是明朝末年的時候，據說幕府為了祈求萬民之平安，由一個天臺僧人慈眼大師天海（一五三六—一六四三）建造了這座寺廟，後來成為德川



寛永寺門外

家綱的靈廟。特別是，明治維新之前德川慶喜被迫「大政奉還」後，就住在這裡，因此這座寺院與德川家有分不開的關係。因為這個緣故，大殿裡面供奉了德川時代十幾位將軍的畫像，從德川家康起。很巧的是，原本不開的根本中堂也就是最重要的大殿，今天因為新年的緣故特別免費開放，我們就順勢進入，仔細看了看那裡供奉的國寶級藥師琉璃光佛像和重要文化財四天王及十二神將。據說，那座國寶級的藥師佛像，乃是天臺宗的開山祖師最澄自己雕成的，是否真是如此？誰也不知道。這座雕像被供奉在中央，但是垂簾遮掩，看得不清楚，就連介紹上也說，這只是「傳えられています」。

寬永寺在江戶時代曾非常龐大，上野這裡的清水觀音寺、不忍池畔的辯天堂，甚至原本神佛合一的東照寺天滿宮及五重塔，都是屬於寬永寺的。只是後來這裡變成現代恩賜公園，建起了動物園、博物館等，才被分割開來。走回來的路上，順道看了看沒有開放的兒童圖書館，這是一座明治到昭和時代的西式建築。然後看了看黑田紀念館，這是為紀念日本明治大正時代開創西洋繪畫時代的大畫家黑田清輝（一八六六—一九二四）而建立的，黑田當過大日本帝國美術院院長，從法國學習繪畫，推動日本的繪畫開放風氣。館裡陳列著黑田的繪畫作品一百多件，今天又很巧，也是因為新年的緣故，特別室對公眾開放。黑田那幅被極力稱讚的《湖畔》、《智·感·情》，以及以他的法國戀人，據說是一個肉鋪老闆女兒為模特的，那幅繪畫《讀書》，還有《往昔》從草稿到成畫，都一一陳列出來，特別是那幅用西洋畫法



在黑田紀念館前

畫穿著日本傳統和服的京都鴨川藝伎，倒真是有趣，今天算是一飽眼福。

看過之後也有一點兒感慨，黑田清輝與內藤湖南、白鳥庫吉，算是明治一代人，我很好奇的是，那一代日本知識人怎麼一下子就能改變當時的保守傳統，而他們的骨子裡卻又那麼深深地浸在保守傳統之中。當然，當時日本風氣之轉化，受到了上層（包括天皇）支持，在明治維新大潮中，並沒有那麼坎坷，所謂型塑「和魂洋才」似乎也很容易。那麼，為什麼中國從晚清到民初的轉型，相比起來感覺似乎更艱難，究竟是什麼原因？

2020.1.3

新年特別開放的赤阪迎賓館

新年這幾天，東京大學不上班，沒法去辦入職手續，只好閒逛，權當給自己放假。

在報紙上看到消息說，赤阪附近的迎賓館離宮，這幾天特別對外開放，難得的機會，於是興沖沖前往。乘千代田線從湯島到國會議事堂前，換丸之內線到四谷，一共不過是七八站，路上倒是很快。沒承想到了之後，才發現排隊老長。開始還不知道，以為排隊的只是離宮門口那些人，大概也就幾百號，排就排吧，可進去之後，才看到裡面居然還有黑壓壓的一大片，總得有兩三千人。日本人真守規矩，老老實實地「順路」，我們也只能融入主流，慢慢等慢慢挪。



赤阪迎賓館戈巴契夫所植樹前

四五十分鐘之後才進去，卻不免有些失望。其實，裡面並沒有太多風景可看，一九一九年修起來的這座西洋巴羅克風格的迎賓館，看上去真的相當華麗和莊重，在陽光底下，兩個巨大的星球在房頂閃著光。象徵皇家的菊花浮雕鑲，鑲嵌在西洋風格的白色浮雕之中。迎賓館前後有寬敞宏大的庭院，碎石鋪成的道路，加上巨型噴水池的水花，四周修飾精緻的松樹，很有點兒像法國凡爾賽宮的意思，但是地方大，不免空曠，看慣了精緻小巧，一步一景的日本庭院，看著這種西式宮廷大院，好像覺得大而無當。庭院邊上好多樹，倒是長得鬱鬱蔥蔥，其中還有一九八〇年代前蘇聯總統戈巴契夫種的樹。

日本的明治大正時代，上下都掉頭向西轉，轉得也真是快，這個迎賓館就是那個時代大造仿西洋建築風潮中的產物。有人覺得日本宣導「和魂洋才」，是「船小好調頭，人少好過年」，而中國講究「中體西用」則是一死的拽著活的，活的纏著死的」，真的是這樣嗎？

2020.1.8

在東京閒讀《宋史》

十世紀到十三世紀的時候，宋遼金互為敵國，還是華夏一家？今天中國學界一些學者出於捍衛中華民族大家庭的立場，可能會有有意無意站在今天的位置，忽略歷史的事實。

說實話，沒有人相信當時的宋朝君臣與民眾，會把契丹遼和女真金視為「本是同根生」的兄弟，也不會有契丹和女真人，把宋朝民眾視為「同類」。如果尊重歷史，回到那個時代去體驗，我們會感到當時彼此之間，真是缺乏認同存在心理嫌隙。特殊情況也不是沒有，那就是當契丹和大宋都被女真人打敗，並被佔領了大片疆域的時候，換句話說，也就是他們共同面對更強大的敵人威脅時，才會有「兄弟之國」的勉強說法。《宋史》卷三六〇《宗

澤傳》記載一個叫王策的人，「本遼酋，為金將」，被宗澤擒獲後，宗澤為了鼓動他反金歸遼，才說到宋遼本來是「兄弟之國」。但是，通常的宋人，始終是視契丹和女真是「異類」，視遼和金為「敵國」。《宋史》卷三一二《韓琦傳》中，韓琦和宋神宗的對話，就說宋遼之間互為敵國，所以互相戒備，一旦有風吹草動就「見形生疑」。韓琦的理解是，「契丹素為敵國，因事生疑，不得不然」；而再晚一些的李綱，則在南宋之初華北中原淪喪之際，建議設置河北招討司和河東經制司，因為必須對淪陷疆域之民眾有所承諾，他的說法是「宣論天子恩德，所以不忍棄兩河於敵國之意」。

用「敵國」這個概念，表明那個時候契丹、女真與宋並沒有共同的所謂「中國意識」，這種彼此的敵意，在遼金方面也一樣。

2020.1.9

與渡邊浩教授對談

老朋友渡邊浩來，在住所聊了一會兒閒天。

他真是一個心無旁騖的學者。剛開始閒聊，他就談到他最近在學士院的演講，內容是「江戶時代的遊藝」。他說，江戶時代中期以後，大約十七、十八世紀的日本社會上流行「遊藝」，遊藝的內容包括茶道、花道、儒學、俳句等，不同身分的人都去參加，形成一個一個的「社」。更重要的是，這種「社」後來在明治維新的時代，轉化成為思想與政治性的社團，比如明六社等，同時也形成各種會社。由此他聯想到哈巴馬斯所謂的「公共領域」問題，他說，雖然江戶時代的「社」並不是哈巴馬斯所討論的議論政治問題的空間，也不一定

受到法律和政治的庇護，但是這種結社還是有一定意義。

我向他提了幾個問題：第一是這種社團，並不像歐洲的咖啡館等討論政治問題，在當時是否能夠起到公共領域的作用？第二，中國雖然也有晚明那種東林、復社這樣的結社，但在明代前期和清代，大多數時間裡並沒有這種從思想上自由結社之風，那些書院和詩社也不像日本那樣，可以有不同身分、不同階層、不同性別的人共同參加，而是往往根據身分與性別分得很開，所以不一定能起到近代社會公共領域的作用。我認為，中國近代公共輿論生成的組織基礎，不在這些社團，而在新式學校、近代報社、各種幫派（如青紅幫）以及地方性組織（如北京之湖廣會館）；第三，我特別向他解釋，他所說的日本江戶時代學習俳句，倣倣松尾芭蕉，大名、游女、商販、儒生可以一同參加，收集俳句的集子也會把他們的作品統統收入，不分彼此上下。但在中國卻不太一樣，中國的階層與身分的界限很清楚，比如「戲子」就不能上殿堂，「妓女」就不能公然登堂入室，女性可以寫詩作畫，卻只能入「閨閣」一類；第四，從這種所謂公共領域的狀況看，一方面中國傳統社會階層、性別、學術的分別很清楚，另一方面，在中國構成彼此認同的紐帶是「同」，比如同宗、同鄉、同年、同榜、同學、同好等，這種社會關係使得他們有階層利益的考慮，而不容易打破階層身分進行徹底改良，瓦解傳統的社會關係。

一道去不忍池旁的東天紅中餐廳吃自助餐。我們夾雜用中文、日語和英文談話，居然也

能夠談得很深入。也許是因為有共同關注的學術問題和共同信仰的自由思想吧。他說，他和我交流不多，專業也不一樣，語言也沒有那麼通，但我們共同點非常多，比如，我們都不喜歡福山、柄谷行人、酒井直樹的那些新潮說法，也非常警惕新左、新儒和看似後現代的那些理論。他送給我一篇文章，裡面內容很有意思，他指出近代社會轉型，按照托克維爾的觀察，往往會朝著一個方向走，即取消地方勢力，加強國家集權，出現專制強人。法國（建立法蘭西民族國家，強化皇帝的權威）如此，日本（尊王攘夷，撤藩置縣）也如此。然而他認為，中國在宋代已經如此（我認為應當是秦漢），所以這並不一定是「近代轉型的必然途徑」。他說，去年他在法國作這一主題的演講，法國人相當不滿，他們尤其不滿的是，怎麼可能中國出現這一趨向，會比法國更早！

我哈哈大笑，說也許法國人混淆了「早」和「好」之間，是不是早就一定是好？中國國家轉型的先一步，未必就是好事，法國人不必如此介意。他同意我的看法，並且指出，法國學者仍然有「早」即「好」的進化論習慣，更有歐洲優越的自尊心。我們兩人都強調歷史研究中，各國背景差異的重要性，所以喝咖啡的時候，我給他講「山中人」和「山外人」的差別，以及中國國內學者與國外學者在有關中國崛起、現代性批判、國家主義和世界主義各種論述方面的不同，他相當贊同我的看法。

通達的學者一樣通達。簡單的午餐後，他執意要帶我去江戶日本的中心日本橋，他說，

日本橋那一片地方，既是傳統日本江戶的中心，也是摩登東京的中心。那裡有種種非常時尚和傳統結合的東西。我們先到臺灣人開的誠品書店，渡邊浩說，日本影響臺灣很厲害，而這是臺灣唯一影響到日本的象徵；然後又到十七世紀就開始的三越百貨，在那裡我才搞清楚，原來三越與三井是一家。二十世紀前葉修成的西洋式樓宇，現在看上去還是相當壯觀，三越裡面高大的「天女」塑像，是藝術家佐藤玄玄用十年時間在一九六〇年完成的，矗立在一樓大廳，極為高大，看上去就像佛寺裡面的觀音，只是裝飾過於華麗而且色彩繽紛，現在已是日本的重要文化財。

2020.1.11

「碧岩錄讀書會」

今天，在本鄉三丁目東大附近的佛教青年會，參加小川隆和土屋太祐等主持的「碧岩錄讀書會」。今天的講者是駒澤大學研究宋代禪宗史的榮譽教授石井修道，從一通芙蓉道楷碑出發，說到北宋末南宋初默照禪和看話禪的研究，他的研究風格，比較接近我們熟悉的歷史和文獻路數，發給我們閱讀的這篇長文很有一點意思。

記得第一次參加日本有關禪語錄的讀書會，還是四分之一個世紀之前，是在一九九四年的京都。那次，記得好像是衣川賢次教授帶我去的，就在他們花園大學禪文化研究所，是入矢義高和柳田聖山兩位教授主持的禪語錄讀書班。記得讀書會上我還對「大羹不作」四字有

不同理解，還斗膽解說了一番，不過，也對日本學者們細讀的方式印象很深。很遺憾，現在入矢義高和柳田聖山兩位都已經作古多年了。

小川隆和土屋太祐都是自覺承繼入矢義高和柳田聖山的衣鉢，以歷史、文獻和語言三者的綜合研究為特色的禪史研究者，因而這種讀書班或者研究會的形式，至今仍然延續著。有趣的是，「碧岩錄讀書會」大約二十人，居然有兩個西方面孔，其中，第一次見到的一個法國學者 Didier Davin，口語講得好極了，光聽他講話，真是感覺不出來是西洋人。日本的佛教學者很注意與世界交往，從釋宗演、鈴木大拙起，就有意識地向世界介紹佛教，所以收了許多洋弟子。以前認識，現已去世的美國教授馬克瑞 (John McRae)，還有沒見過的法國學者佛爾 (Bernard Faure)，都是在日本學禪宗史的洋學者，受到柳田聖山的影響很大。這些洋人對禪宗真的有特別愛好，難怪石井修道這篇這樣專業的論文，還有全文翻譯成英文的版本。

2020.1.12

警惕「逆向東方主義化」

近年來，伴隨東亞的發展和中國的崛起，東亞（特別是中國）學術界和思想界，逐漸有一種確立東亞（或中國）問題、立場和視角的慾望，所以，受到薩依德（Edward Said）的影響，對西方中心或西方立場的東方主義，以及對過去東方學界的「自我東方主義化」（self-Orientalization）取向，往往進行尖銳批評，覺得應當用東亞（或中國）自己的立場，來審視或評價東亞政治、文化、歷史與傳統。

我覺得，這種試圖確立學術主體性的想法當然有正當性，但是，也應當注意到，從一個極端到另一個極端，似乎總是中國學界的常態。伴隨「中國崛起」的自信滿滿，是否又會出

現「逆向東方主義化」(anti 或 reverse-Orientalization) 的傾向？當反西方中心主義成為一種人人爭相表演的政治正確，表現在學術與思想上，也就會是處處用反西方的姿態，來發掘和解讀東亞傳統。這樣一來，「凡是敵人反對的，我們就要擁護，凡是敵人擁護的，我們就要反對」，毛澤東的這句非黑即白的鬥爭格言在這裡就再度起作用。

想收集一些資料，尤其是中國歷史學界的論述，寫一篇这方面的文章。

2020.1.15

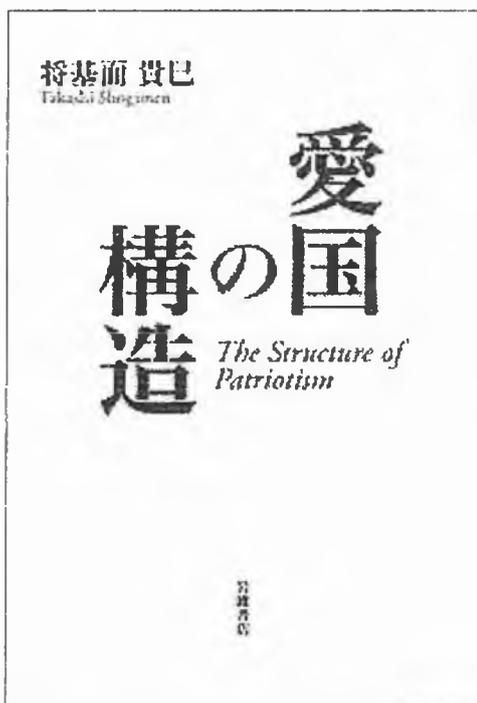
看將基面貴巳與宇野重規討論「愛國」

日本的《週刊・讀書人》在二〇二〇年新年，推出新年專題叫「世界的視角」，用了十幾個整版來關注世界上發生的種種新變化，比起中國讀書界和新聞界來說，日本似乎更有「世界意識」。當然，也是因為有些關於世界的話題，在日本還是可以自由討論的緣故。讀報的時候，我倒是特別關注了一個有關「愛國」的對談，這是剛剛發表在一月十日《週刊・讀書人》第一版和第二版上的《真正的愛國——以及為什麼產生？》。對談的雙方是將基面貴巳（紐西蘭 Otago 大學教授）和宇野重規（東京大學教授）。

二〇一九年，將基面的兩本書在日本引起不小反響。岩波書店出版了他的《愛國の構

造》，百萬年書房出版了他的《日本國民のための・愛國の教科書》。由於他在英語世界任教，注意到「愛國」作為政治概念，近來在西方學術界的復活，而作為日本裔學者，他也關注「愛國」這個概念在日本是否真的能被正確理解？也就是說，「愛國」是日本理所當然的自然感情嗎？

儘管過去三十年的平成時代，日本曾經有佐伯啟思的《日本之愛國心》、姜尚中的《愛國的作法》兩部著作，代表了這個時代的「愛國論」。那麼，如今的令和時代，怎樣重建正確的「愛國論」？而將基面教授想說的「愛國」究竟是什麼？在對談中，東京大學的宇野教授曾追問道，為日本民眾所寫的《愛國の教科書》中，對即使是溫和的民族主義，將基面有



將基面貴巳《愛國的構造》



將基面貴巳《愛國的教科書》

沒有批判？宇野舉出二〇一九年新天皇即位一事，日本上下的眾多反應，當時，日本出現了大量對天皇的禮讚言論，比如說，有皇室傳統的日本是特別的國家；甚至說，這就是日本傳統的一個脈絡。這種日本禮讚，未必是基於事實的現狀分析，只不過是把「日本是日本」這種同義反覆拿來言說。宇野認為，如果陷入這種情緒來談「愛國」，那麼，會不會把愛國者之外的言說，都說成是「反日」而加以敵視。宇野的問題是，這是真的「愛國」嗎？

將基面回應的時候提到，戰後日本的民族認同，未必是種族和地域意義上的，而主要源於戰後的經濟成功。可是，一九九〇年代以後經濟「失落的三十年」，卻使得這種民族認同基礎逐漸消失殆盡。他引用英國學界的說法，說英國的認同 (identity) 與經濟狀況和教育水準有關，出現「どこでも派」和「どこか派」的兩極分化。但日本的貧富雖然差異很大，卻異口同聲，毫無根據地說一些無端的愛國言論，什麼日本人厲害啦，日本是特別的啦。他也承認，當然心地善良的溫和民族主義，是因為覺得自己不是一個，而是在群體中，才更有安全感，這樣的愛國情感一定有它的道理。

但是，熟悉西方政治思想的將基面根據英國的譜系，特意在理論上區分了「民族主義 (Nationalism)」和「愛國主義 (Patriotism)」(按：宇野有點兒懷疑，在日本語言中「愛國」涵義往往是混雜的，是否真的能夠清晰區分？)。將基面說，Patriotism 和 Nationalism 語源是有區別的。前者是建設好的政治共同體的必要條件，他引西塞羅 (Marcus Tullius

Cicero·前106—前43)的話說，有市民的祖國，有自然的祖國，而市民的祖國比自然的祖國更重要。他解釋說，所謂市民的祖國是依據法律形成共同體的祖國，它必須有共和主義的政治價值，以及實現這種價值的政治制度；而自然的祖國只是生育我們的，祖先世代居住的，父母所在的，有鄉愁的那個地方。顯然他的意思是，市民的祖國，是建立在政治制度和政治價值基礎上的國家認同，它對應的是愛國主義；而自然的祖國，是建立在血緣和地域基礎上的，對應的是民族主義。他認為，由於前者之互相聯繫是普遍的政治價值和制度，所以容易朝向溫和的取向。但是他也承認，這種愛國主義在現代社會不一定占主流，所以他在《愛國的構造》中，特意對它進行研究和闡述。

在後面相當長的對談中，他們討論了「愛國心」與「忠誠心」，討論了愛國中的一批「判的」和「亡命的」，討論了如何在個人內心理解「愛國」。將基面同意，所謂「愛國主義」，必須要追問，它為什麼忠誠，對什麼忠誠？如果是基於理解和價值，那麼，就像基督教為神獻身一樣，也有為國而死的意義，畢竟人不是個體存在而是群體存在。這個對談很長，占了兩整版，我沒有看過將基面教授的那兩本書。不過，我隱約感覺，這兩本書的出版恰恰和現在世界上「逆向全球化」，也就是「國家利益」的重新抬頭有關。最近這些年，人們越來越注意到，一九八九年蘇俄解體冷戰結束之後，原來想像中的全球化、互聯網、市場貿易和普世價值等，並沒有真的淡化國家的存在，「歷史沒有終結」，相反卻在某種特別

的政治意識和政治制度的保護下，它助長了國家的崛起，使得「超越國境」更加艱難。毫無疑問，當今世界各國都面臨著普遍價值和國族價值，全球優先還是國家優先，文化是特殊的還是共通的，以及有關「認同」的問題。無論是英國的「脫歐」、歐洲的「難民」、美國川普的「美國優先」和建立高牆，中國面臨的族群與地區問題，以及土耳其埃爾多安的變化，伊斯蘭的政教合一與全球民主自由政治的衝突，最終都會促使學術界和思想界重新開始認識「國家」和「認同」。前段時間讀過的福山近年著作，其實就呈現了這個趨向。

剛好，看到今天日本網路上激烈討論的話題，即所謂「反日勢力」，也許就涉及這個棘手的问题。今天，東京大學宣佈解聘一個副教授大澤昇平，據說，他本是東大最年輕的副教授，原來聘期要到令和六年，而提前解聘的理由，就是他的極端言論。他宣稱「絕不聘用中國人」，攻擊我們熟悉的東洋文化研究所是在某些特定國家的支配之下，並無端攻擊其他的教授。我不是很清楚此事原委，但看到正式消息，顯然東大校方覺得，大學絕不能觸碰「政治正確」的底線，解聘大澤也是基於社會責任，是為了制止這類事情發生，促使全體教職員徹底遵守倫理規範。但有意思的是，我看到網路上日本人對東京大學卻非議很多，也許，東大校方認定大澤的不當行為，以及網路上眾多抨擊「反日勢力」的言論，就是極端的地域的「民族主義」，而不是將基面教授所說的「愛國主義」？

2020.1.18

讀渡邊浩《托克維爾與三個革命》

讀前兩天渡邊浩送給我的《托克維爾與三個革命：法國（一七八九—）、日本（一八六七—）和中國（一九一一—）》（收入三浦信孝、福井彥憲編《フランス革命と明治維新》，東京：白水社，二〇一九；一二一—一六二頁）一文。

渡邊浩引述托克維爾（Tocqueville，一八〇五—一八五九）《美國的民主》（一八三五，一八四〇）說，托克維爾所說的「民主」，對立面不是「君主制」，而是「專制」。而他所謂「民主」，既不是多數民眾的統治，不是人民的自治，也不是基於自由選舉的議會政治，而是沒有貴族的平等社會。可是，要達成這種平等社會，托克維爾覺得，常常

要經歷一個「眾生平等，卻服從一人王權」（也就是社會民主在先，政治民主在後）的過程，特別是美國之外各國的民主進程。渡邊浩討論了法國、日本和中國的歷史與社會差異之後，得出的結論是——

「法國，社會是貴族制的，政治在形式上是絕對王權。因此，在追求社會的民主化，同時追求政治的民主化，即社會與政治的同時變革。但是，這是很不容易的。它引起雙重的抵抗，因為這裡面利害關係錯綜複雜。因此其結果是，一七八九年以後，經歷了長久的『之』字形的歷史；日本呢？社會是貴族制的，政治是聯邦制的，所以，有學者把它叫做『德川合眾國』。而且這一聯邦的最高點，形式上有兩個（天皇與將軍）。所以，明治維新在形式上，是把兩個最高點變成一個（大政歸還），而同時破壞了聯邦制（撤藩置縣），實現了中央集權化，順便也廢除了身分世襲制，推動了社會的民主化，此後才能逐漸推進政治上的民主化；而在中國，社會本來就是民主化的（？這一點我很懷疑——引者），而政治上，中國比法國的絕對王權已經遠遠超過，早就是（政治的和行政的）中央集權性質的專制。因此，（晚清時代）在這個民主性社會中生活的人們，對於由西太后長久垂簾聽政而皇帝缺席式的政治體制，由於政治上的不滿而進行破壞和革命。所以，要建設形式上沒有皇帝的新政治體制。可是，由於日本等外國的干涉和侵略，很長時間不能進行，結果反而是造成了共產黨的統治」（一五二—一五三頁）。

我覺得似乎有些疑問，下次要和渡邊浩聊聊。我覺得，有關中國，必須考慮以下幾個因素：

(一) 所謂社會的「民主」，在中國真的是這樣嗎？大概只是少數士大夫與皇權合作，迫使皇帝「與士大夫治天下」，以及部份地方，有地方士紳的社會治理【按：歷史研究中有不少例證。如田餘慶先生《東晉門閥制度》論「王與馬共天下」只是中國歷史上的「非常態」；余英時先生關於宋代到明代，為何要從「得君行道」轉變到「覺民行道」；想想明清時代《大誥》、《聖諭六條》與鄉規鄉約，對地方社會的控制和制約；又，所謂「皇權不下縣」恐怕乃是誤讀，近年來已經多有研究；思想上，從王安石的「不許異論相攪」，到清代文字獄以及現代的言論管制等，都可以說明傳統中國社會未必是「民主」。】

(二) 科舉考試造成的「階層流動」及其爭議，究竟科舉制是否可以看成是社會的民主？【按：我以為需要考慮科舉的範圍以及它產生的士紳階層。傳統時代的科舉，其實是有家族性延續的，究竟科舉成功者的家庭與家族因素如何分析？似乎範圍不能看得太大；美國學者韓明士、艾爾曼與何炳棣關於科舉造成社會流動的分歧；顧炎武的科舉觀念與批判，潘光旦對於明清嘉興家族與科舉的看法；究竟中國傳統社會，有多少人可以搭上科舉直通車？】。

(三) 辛亥革命時代，革命黨與知識界對於專制和民主的關注，遠少於對民族革命、維

護統一和抵禦外寇的關注。即使是建立亞洲第一個「共和」之國，但對民主並沒有深刻理解。因此，一九一一年的辛亥革命，他的動力並非來自社會民主產生的民眾願望，它的動機雖然是推翻清王朝，但並非實現政治民主化【按：因此，為了國家利益，後來的國民黨推動的黨國訓政（一個國家一個領袖），其實從傳統上看，也都延續了政治上的專制皇權，並沒有真正政治民主化。】

2020.1.20

不忍池的鳥類

電視新聞報導，這幾天日本共產黨召開代表大會，是十六年來首次重新確定路線，要批判中共的霸權主義。日共最近拒絕了政府的政黨補貼，這是唯一拒絕補貼的政黨，看上去仍很清廉的樣子，讓我想起一九九四年見過的奈良共產黨市議員。不過，這次在東京街頭看到的共產黨宣傳，開宣傳車和發宣傳品的，卻都已經是老人，是否能維持下去實在很難說。也許，他們也要新陳代謝了，這一次選出的新領袖是女性，名叫田村智子，似乎也是個議員。天氣非常好，空氣雖清冷卻清新，太陽明晃晃的，煞是耀眼。圍著不忍池走了一大圈，其實也不過半個小時（三千多步）而已。看到池邊好多鳥，對著鳥兒看路邊的介紹牌，原來

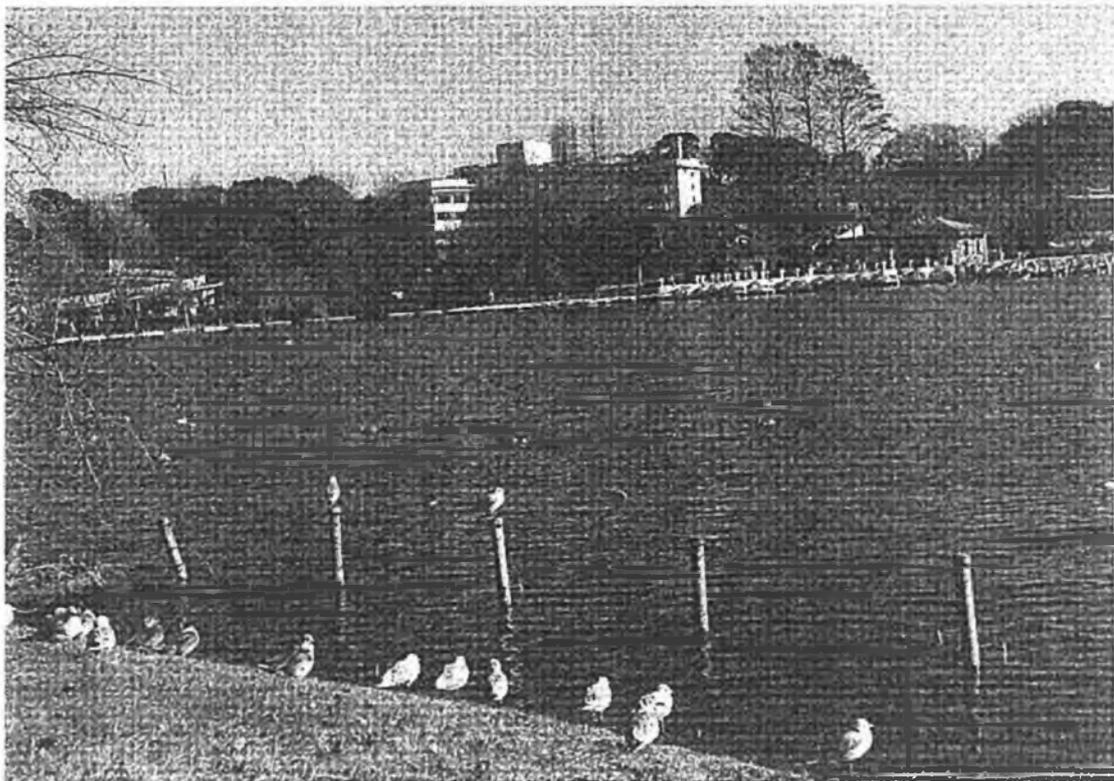


雕塑：鳥兒們的時間

中自由在地遊弋，大都不怎麼怕人，即所謂「鷗鳥自來親人」的意思。池邊矗立著一個不鏽鋼的雕塑，名為「鳥たちの時間（鳥兒們的時間）」，是二〇一〇年建造的，大概是讓遊人不要驚擾鳥兒的意思。

不忍池北邊寬永寺的弁（辯）天堂，已經擺開了好多賣各種東西的小攤，有假古董，有

光是鴨子，這裡就有簇絨鴨（Tufted Duck）、紅頭潛鴨（Pochard）、真尾鴨（Pintail）、琵嘴鴨（shoveler）、野鴨（或水鳧，widgeon），再加上數量更大的白鷗、鴿子，以及一種體型較大，渾身漆黑，叫作「カワウ」（Great cormorant）的鸕鷀，或歇息，或低飛，或在水



不忍池的水鳥

點心，也有衣服。在弁天堂寺廟樓閣的一側，好多遊客留下繪馬，這裡的繪馬是兩種，一種與其他神社差不多，是梯形扇面狀，還有一種做成葫蘆狀，把好多人的心願寫在上面。我也看到好些華人的中文留言，有一塊上寫了要把被搶的房子奪回來的願望，另一塊上面寫了三十三歲之前要找到男友，心態也真是夠實用的。

回到住處，看湯島天滿宮的梅樹已經初現花苞，這裡的白梅很有名，每年都有白梅祭，大概又會是人山人海。

2020.1.22

參觀根津美術館

根津美術館是隈研吾設計的美術館，不僅展覽不錯，而且院落也很精美。

乘千代田線到表參道。這裡據說是上流人士的居住區，有很多名牌商店，也很多現代建築，像賣名牌包包的 Prada 和黃進興兄最愛的點心店 Yoku noku。根津美術館進門的參道就很驚豔，前頭是石船和石燈籠後面一長排竹林，夾峙著長長的甬道，給人深邃幽冥的感覺。門票一千一百日元，而且沒有老人優惠，但看過之後覺得很值得。

庭院可是真好，綠樹成蔭，深水靜流，有自然山水的疏放，也有日本園林的精緻，還到處是有年頭的石雕，最早如平安時代或鎌倉時代的佛像，朝鮮李朝的石門柱和石侍者，中國

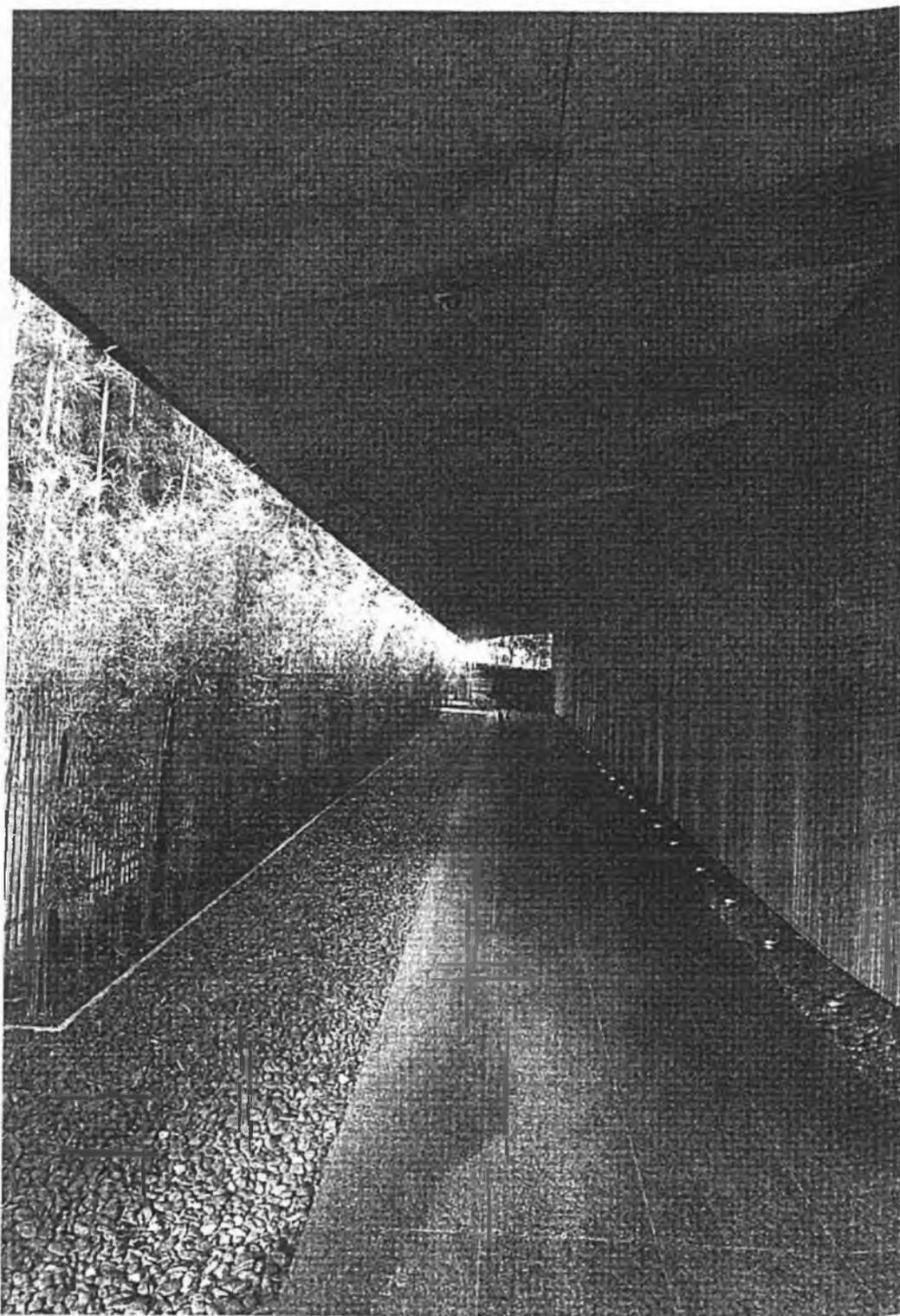


根津美術館庭院內隨處可見的石雕佛像

明朝的佛教雕像，江戶以及江戶之前的石燈籠等等，隨處安放，這些古代藝術品在這裡露天擱著，也許是在不顯山不露水地顯示這個美術館的有意奢侈。美術館這次的特別陳列中，我對他們巧立名目設計的「對」並不感興趣，所謂的「對」就是一對或三五個成組的書畫或瓷瓶之類，其實，成雙成對的屏風、捲軸畫或瓷器之類，並沒有特別的意味，只有江戶時代的一對屏風，一個是漫天櫻花，一個是滿山楓葉，主題呈現春天與秋天的日本兩大美景「櫻花」和「紅葉」，色彩對比倒是相當強烈和醒目。

倒是大廳裡陳列的中古中國的佛像，看上去很震撼。從北魏到唐代，有天龍山的兩尊力士，以及若干佛陀與菩薩頭像，其中，一尊高約四米的北齊白色大理石佛像，圓潤而精緻，是平常很少見的，至少也是我少見多怪。另外，館裡常設的中國古代青銅器展，雖然基本上沒有帶銘文的青銅器，但其中名列日本重要文化財的展品還是相當多，各種形制的青銅器，有盃、卣、尊、爵等等。其中，最有名的當然是那座雙羊尊，據說，除了大英博物館也藏有一

尊之外，沒有第二尊，是日本的「國寶」，所以根津美術館的門票，就是用它作為標誌。
這讓我想起巴黎吉美博物館的虎食人齒，據說和日本京都藤井有鄰館的那一尊是「唯一」，也是日本的國寶。



根津美術館入門處長廊

2020.1.27

又到麟祥院

去東大旁邊的麟祥院與小川隆見面，今天是他給佛教僧侶講課。他帶我們先是與麟祥院的住持矢野宗欽（やの そうきん）見面，矢野看上去很年輕，據小川隆介紹，日本禪宗有很多這種寺下之院，住持往往世襲，臨濟宗的私家寺院住持，地位很高，與一般和尚等級不可同日而語。因為我們是中國客人，矢野送我一冊譚璐美著《帝都東京與中國革命》，其中有關於麟祥院與一九二三年關東大地震時中國留學生及日華學會關係的記載。

不一會兒，鎌倉圓覺寺住持（管長）橫田南嶺（よこた なんれい）來，小川介紹說，他是筑築波大學畢業的，三十年前就參加禪修，然後作為僧侶，現在不過五十幾歲。我們



東京麟祥院門口「海東法窟」匾額

學家傅柯（Michel Foucault，一九二六—一九八四）來日本時，他曾經帶領傅柯去見臨濟宗禪僧；最後到來的，是來自愛媛縣大乘寺的河野徹山（宗般），他帶來新出的一期《禪文化》，也送了我們一冊，上面有橫田南嶺和他的文章。

這裡五點天就黑盡了，因為日本經度比中國偏東，時差只是一小時的緣故。

在小川隆的翻譯下交談了一下，他很熱情，邀請我們週四去鎌倉時和他一起吃烏冬麵，並且會帶領我們參觀。我們當時就和小川隆商量好，三十日早八點在本鄉三丁目丸之內站前集合去鎌倉。此外，著名出版社春秋社的總編輯（取締役）佐藤清靖先生也來，他過去是在東京大學學法語的，法國哲

2020.1.30

鎌倉之行

今天的天氣好極了，太平洋上吹過來的風，也像極了山中的春風。早上與小川隆集合，到東京站換乘橫須賀線，一小時就到達北鎌倉，車上的人很多，多數都帶了口罩。日本雖然不像中國，並沒有流行性冠狀病毒肺炎，但人們都戴口罩，據說，這是為了避免別人的感冒影響自己，也避免自己的感冒影響別人。

我們到得早，於是走過馬路另一邊，先到鎌倉圓覺寺對面的東慶寺。這個寺院也是臨濟宗圓覺寺派的。據小川說，住持是私家子弟身分世襲的，但也是圓覺寺住持橫田南嶺的學生。這個寺院雖然不大，卻極清幽。竹林與古木之中，有一條小徑，通往半山，讓人想

起唐代常建詩句，「曲徑通幽處，禪房花木深」。走了百餘米，便是釋宗演、鈴木大拙和西田幾多郎等人的墓地，也是學者和辻哲郎和出版家岩波茂雄的歸葬處。這些都是日本名人，不過日本好像並不太像法國，我們二〇一五年去過巴黎的蒙帕納斯墓園，那裡下葬的很多名人如作家莫泊桑、波特

萊爾，學者沙特、涂爾幹，數學家龐加萊，在墓園入口處，都有明確的示意圖，一一標誌出來，目的是讓人瞻仰祭拜。日本卻是很低調，很多墓地是屬於家族的，並不突出供奉家族的。一個名人，像和辻哲郎和岩波茂雄的，都是下葬在家族性的墓地。如果沒有小川隆指引，我們根本找不到，因為這裡並沒有指引牌或引導圖之類。顯然，東慶寺的墓地都是重要人物或顯赫家族，大多墓地都顯得寬敞和整潔。其中，鈴木大拙的墓前有很多鮮花，大概是最受尊崇的人或是與東慶寺最有緣分的人罷。他晚年建立的松ヶ岡文庫，也在這座山上，我認識駒



東慶寺內鈴木大拙墓地



從鎌倉圓覺寺眺望富士山

澤大學的石井修道教授，現在就是這個文庫的負責人。一條崎嶇山道往上，據說，鈴木大拙九十多歲的時候，還能爬上一百多級石階上到文庫看書。

事先得到橫田南嶺的指示，所以，東慶寺特意為我們來訪做了準備，把釋宗演畫的《達摩像》和他的老師今北洪川的書法，在禪堂掛出來讓我們觀賞。當年釋宗演在世界到處遊走，兩赴美國，一往中國，真是日本禪宗走向世界的先驅，而他的學生鈴木大拙則成為用英文寫作的一世「禪者」，影響了世界一代信仰者。從今北洪川、釋宗演到鈴木大拙，不僅光大了圓覺寺的傳統，還使得西方現在還把「禪」叫做「Zen」而不是「Chan」。對比中國晚清民初，真讓人生出很多感慨。

匆匆告辭東慶寺到圓覺寺，剛剛進得三門，寺院氣派便頓時不同。這是禪宗臨濟宗圓覺寺派大本山，也是當年鎌倉五山之第二位的禪寺，由南宋過來的禪師無學祖元（一二二六年生）開創。一二七九年，也就是蒙古第一次襲來的第五年，他來日本，先當了建長寺的第五代祖師，一二八二年，蒙古第二次襲來之後，為了悼念戰死者，在北條時宗家廟佛日庵的基礎上建立圓覺寺，至今已歷七八百年歷史。一位宗務所年輕僧人水野代表橫田南嶺管長接待我們，引我們先到山上，從鎌倉高處眺望天邊的富士山，覆蓋白雪的富士山，確實是漂亮極了，難怪當年朝鮮通信使路過，總是對這座山有特別的記載。

水野特意帶我們參觀從不對公眾開放的舍利殿，這是日本的國寶，始建於中國的元代初期也就是弘安八年（一二八五）。裡面古樸極了，建築全部是木結構榫卯。從外面看彷彿是兩層，在裡面看卻只有一層。因為供奉了無學祖元攜來的佛舍利，所以叫「舍利殿」。這種木建築，有著不加分任何修飾的樸素，卻顯出特別的古老和典雅，比起金碧輝煌紅牆黃瓦的建築，似乎多一分歷史滄桑感。據水野說，過去他們修行僧要在這裡坐禪，但現在改在旁邊的禪堂打坐。看看禪堂裡，兩排榻榻米鋪成的「炕」，大概可以容納三十人左右，每個鋪位頂上，是放被褥的頂箱。據說，管長橫田南嶺在第一排第一個位置，每天凌晨三點半，就要起床誦經坐禪，也是夠辛苦的。我問，他們晚上幾點就寢，水野回答是十點。看我們對禪僧的日常生活很有興趣，他還帶我們參觀了廚房，寺院的廚房中乾淨異常，值得讚歎的是，至今

他們仍然用山上的木柴和傳統的鐵鍋做飯，水野掀開鐵鍋的鍋蓋，裡面還有熱氣，灶裡還有餘炭。

前幾天見過的圓覺寺管長也就是住持橫田南嶺，五十五、六歲左右，亭亭然有大師氣象，說話聲音宏亮。他的住處就是當年鈴木大拙的住處，山谷環抱的兩棟別墅前面，是一池清水與如茵草坪。中午，他客氣地請我們在這裡吃烏冬麵套餐，執事僧人恭恭敬敬地一一端上，先是舉案過頭，所謂恭敬如也。烏冬麵和糯米團的味道相當好，似乎不是外面隨便買來的大路貨。午餐間，因為有小川隆在場翻譯，我和他聊了一下中日佛教在政教關係上的差異，中國佛寺的經濟狀況，以及釋宗演、鈴木大拙的話題。看到我們對僧侶的日常生活有興趣，他送給我們一個有關僧人生活的DVD，並且很客氣地安排水野開車，去建長寺參觀。小川隆與他本人因為下午有禪語錄的課程，一點鐘開始，所以，我們暫時離開。

建長寺離圓覺寺不過五分鐘車程。建長寺號稱鎌倉五山第一山，是南宋僧人蘭溪道隆創建，比圓覺寺還早二十年左右。其中，寺前的三門尤其氣勢不凡，讓我想起天童寺千佛閣南宋重修，日本僧人贈送大木材的舊事。大概，當年的佛寺都重視三門，不像現在中國的佛寺，山門彷彿只是圍牆中開一個出入口，最多只是供著四大天王，及正面彌勒背面韋陀的較小殿堂。按照佛教說法，三門乃是解脫和超越的三重關隘，所以，唐宋佛寺三門都壯觀高大。或許日本就是繼承的這種傳統，像京都的建仁寺、南禪寺，高大的三門都是重要建築。

如今，建長寺的三門是國家指定的重要文化財，輕易不讓人上去，遊客更是無緣入內，而今天特意破例讓我們上去參觀。木製的樓梯極為陡峭，爬上去很不易，但因為難得一見，所以，只好手腳並用，努力攀登上去。三門的樓上，藏有江戶時代鑄造的青銅五百羅漢，雖然個頭不大，但千姿百態，相當有意思。從三門俯瞰整個建長寺及國寶洪鐘，即使現在是冬天，也是滿眼綠樹，鬱鬱蔥蔥，建長寺的四周，山巒起伏環抱，與在地下看寺院不同，真是別有風景。

兩位建長寺的僧人帶我們去拜觀西來庵。西來庵也是禪僧修行處，輕易不讓遊客參觀。庵內院落中，有



建長寺西來庵內古樹



鎌倉國寶館前

七八百年的古柏，大概有三人合抱那麼大。趙州和尚當年的禪機一問「庭前柏樹子」，大概就是指的這種柏樹？建長寺中軸線上，開放讓遊客參觀的大殿與禪堂，都是日本所謂「重要文化財」，不過似乎都曾經在地震和火災之後重建過。在建長寺僧寮用茶之後，我們便匆匆告辭。建長寺宗務本院的內務部長森裕行（Mori Yuko）送了我們介紹建長寺的書，還送了一盒日本菓子，盛情可感，因為無功受祿，頗有點兒受寵若驚，想來是因為小川隆先送了建長寺禮物的緣故？

出得建長寺，水野又帶我們去參觀鎌倉國寶館，那裡陳列的，一半是鎌倉各個寺院的早期佛菩薩塑像，從鎌倉時代到室町時代，數目不少，還有一套十二千支神像，讓我想起中日歐有關「十二支」的研究。法國的沙畹，日本的內藤湖南和西嶋定生，中國的黃永年，關於「十二支」討論如此之多，直到現在還有人繼續討論，也許，這種普遍流傳於日本、朝鮮、中國甚至突厥的信仰，大概在日本，是最深入民間的

了，從這套精美的雕塑中，也可以看到當年日本十二支神像的流行。

鎌倉的另一名勝是鶴岡八幡宮，神社在高處，我沒有上去，由水野陪著戴燕上到高處，水野勸我們抽個籤，測測吉凶，結果我們兩人都運氣不好，抽到最不好的「凶」，事後想想，大概是預言了我們在日本遭遇疫情？對於鎌倉，原來我們並不很清楚，為何這裡如此受遊客青睞。原來，這裡不光有山有寺，也有大海，我們驅車僅僅幾分鐘，穿越了鎌倉主要街道，就到了海邊，這是和箱根、伊豆對望的海岸，黑色砂礫的沙灘頗寬廣，遠處隱隱約約有幾處山巒在海平面上起伏，海上風大浪大，但衝浪的帆船依然不少。天上有兩隻老鷹在空中一時盤旋一時停留，迎著海風與夕陽，頓時體會到鎌倉的妙處。

戴燕說，很多人不知道鎌倉的好處，所以，不能理解當年小說家高橋和巳為什麼會躲在鎌倉來寫作，這樣的地方顯然刺激作家的靈感。

2020.2.1

讀平野聰《清帝國とチベット問題》

平野聰（一九七〇—）現在是東京大學法學政治學研究科的教授，專攻中國政治外交史。他就是講談社「世界史」系列在中國不能出版的那一冊「興亡の世界史（一七）：大清帝國と中華の混迷」的作者。《清帝國與西藏問題》這部著作是他早期代表作，二〇〇四年出版，那時作者才三十四歲。

在〈序章〉中，平野聰從熱河【以樸趾源《熱河日記》的記載，講到乾隆四十五年清朝在熱河修普陀宗乘之寺，乾隆高規格接待班禪，以及為此與朝鮮使臣在禮儀上發生衝突】、北京【一九一〇年隆福寺與隆善寺被作為商業市場，引起僧侶抗議，終究未能擋住寺院被毀的往

事】、拉薩【一九一〇年，趙爾豐率軍入藏，衝擊了西藏的佛教與文化，並導致藏傳佛教之抗議】以及蒙古【清末喀爾喀蒙古背靠俄國，只是從藏傳佛教信仰者角度，承認自己與清朝皇帝之關係，而不承認蒙古與中華帝國之關係】的這四個事件開始，陳述他的幾個論點：

首先，至少在西藏和蒙古的佛教徒看來，清朝皇帝是尊奉藏傳佛教，並使之隆盛的一個存在，因此，西藏蒙古的佛教徒，把清朝皇帝作為佛教徒來尊敬，並接受他的權威；其次，因此西藏佛教在典禮上祈禱大清帝國的安寧之同時，多數人都把大清帝國作為帝國，承認它是導致藏傳佛教隆盛的權力所在，同時在正統化的意味上，也把西藏佛教視為大清帝國的「國教」。因此，他們可以接受這樣的觀念，即在唸誦經典的同時，也祈願帝國之繁榮；第三，由於西藏佛教是「國教」，所以，清朝皇帝和帝國菁英都對藏傳佛教及高僧表示恭敬，這乃是符合「禮」之規範的，即使對尊奉朱子學的朝鮮使臣也是如此，帝國不允許異論存在，這一點應當是帝國的基本原理；第四，大清帝國權力中樞的這種認識，是作為藏傳佛教共同信仰的藏人、蒙古人所共有的，並且形塑了大清帝國和藏傳佛教共同的基礎和纏繞的構造；第五，然而，在大清帝國權力中心，清末時期這種觀念逐漸淡漠，完全漠視佛教的官僚的破壞行為普遍化，而辛亥革命之後的中華民國提倡的「中國」、「中華」這類政治概念，在西藏、蒙古看來，並沒有把自己包含在內，在這樣的背景下，西藏、蒙古出現了「獨立」傾向（十四—十五頁）。

平野聰認為，這就是出現認同問題的原因之一。在一個世紀以後，我們不能用現在的「國民」身分同質化的眼光，來看待那個時代的帝國狀況。

在這一基礎上，平野聰說明，他在這部書中的「視角與結構」，即如何在歷史中把握「前現代帝國」。他覺得，在全球化時代出現的國家統合問題和民族問題，在歷史上都與帝國遺產相關。在書中，他評論了日本學界兩種有關「帝國」的理解思路：一種思路是重視帝國這一機制內部本身包含的「壓抑」（如山內昌之對於俄羅斯帝國的研究）。這種思路認為，一旦從傳統帝國到民族國家，令人憎惡的帝國消失，事態就會向好的方向轉化，因此，「（中國）是世界最後的帝國能否續命的試金石」（十八頁）；另一種思路是把這些問題歸咎於世界帝國統治系統本身具備的柔軟性消失（鈴木董對奧斯曼帝國，毛裡和子對中國）。他們認為俄羅斯、奧斯曼、大清帝國，原本就有「柔軟的專制」或「多樣性的調和」，所以維持了這三大帝國的長期和平存在。但是平野聰批評說，前者忽略了帝國內部不僅有一「壓抑」，而且還有一「優待」，這種「優待」反而刺激了各個族群自我意識的覺醒，以及獨立意識的冒頭；後者則忽略了帝國本身也有政治與文化同質化的要求，特別在現代國家轉型過程中，由於國民國家體系的引進，導致各個族群的地域裡社會改造和宗教破壞，也在一定程度上刺激了族群意識和獨立傾向。他認為，從大清帝國，特別是它與西藏蒙古的關係角度看，毋寧說，這是它向近代國民國家轉型之前，特定歷史時期的帝國自身體制和秩序意識，在一

定程度上作為「民族主義原型」，即使對外部世界也帶有「強制力」的結構形態造成的。那麼，這個「民族主義原型」整體觀應當是怎樣的呢？這就要從清朝「盛世」到清末的「衰世」之間的歷史背景來探查，同時，也要把它與其他前近代的世界帝國進行比較。

平野聰是一九七〇年代生的學者。這部書正是他剛剛走上學術世界的代表作，也是在他的法學博士學位論文《皇清的大一統與西藏問題》基礎上修訂而成的。在〈後記〉中，他感慨地記敘了他在一九八〇年代後期的思想歷程：一方面是看到高唱自由與人權的國家權力，如何侵害人權，駐日美國軍機起降的噪音如何刺激和影響他；一方面是冷戰結束、中國改革開放、亞洲新興工業國家崛起背後的民族問題與貧困問題，這使他看到了世界的複雜性。特別是，一九八九年六四事件，也刺激了他對西藏問題的思考（三二〇—三三一頁）。

這部書共分為五章。第一章是〈「中華世界」與清帝國——批判的再檢討〉；第二章〈清帝國統合中的反華夷思想與文化政策〉；第三章〈超越堯舜的皇清大一統——它的明暗兩面〉；第四章〈「自治」論的時代——十九世紀的西藏論〉；第五章〈英國認識與西藏認識之間〉。

讀桃木至朗編《海域アジア史研究入門》

讀桃木至朗編《海域アジア史研究入門》（岩波書店，二〇〇八）。

在〈總說：海域亞洲史的可能性〉中，編者們（桃木至朗、山內晉次、藤田加代子、蓮田隆志）坦陳歷史研究的三大變化對他們的影響，這三大變化就是：（一）社會史、性別史、環境史作為新領域；（二）重新檢討一國史與國民國家史觀，以及歐洲中心主義；（三）超越對於文獻史料「客觀史實」的樸素信賴。其中第二點變化的影響尤其巨大。同時，他們也說，這是在布羅代爾「地中海」研究的刺激下，一九九九年日本學者川勝平太翻譯了布羅代爾的《地中海》一書，此書把狹義的歐洲史放在海洋史背景下觀察，使得他們開

始思考把亞洲史也放在海洋背景下研究的可能性。因此，一九九〇年代到二〇〇〇年代，日本有若干重要的研究項目，都與此相關，把注意力轉移到貿易史、外交史、社會史、文化史和地域史領域，開始改變了日本的歷史研究面貌。

改變表現在四方面：首先是它與「中央歐亞史」一樣，把複數的地域和世界視為歷史研究的對象，不僅是促進了語言學在歷史研究中的重要性，而且也刺激了廣泛思考不同世界的想像力；其次是打破了前近代各個地區互相孤立、自給自足的「停滯論」，為此後發展出各種各樣的「近代」提供了特別的歷史，也培養了不少與歐洲史相同的亞洲史的專家；再次是對日本史來說，它改變了以前日本史學者的「一國史」也就是從日本作為觀察立場出發的「對外關係史」。最後，他們也指出這種海域亞洲史也反對回歸東方主義，凸顯某個地區重要性和中心意味（如中國），而是注意到東南亞、蝦夷、琉球等邊緣地域，作為不可或缺的構成要素。

在此書中，編者們特別強調了「海域亞洲史」和「亞洲海域史」是有根本差別的。怎麼說？他們指出，後者還是從「亞洲」這個來自歐洲的地理概念出發，來觀察東部海洋的，而前者則是凸顯了「海域」本身，以海域作為歷史世界的聯繫性。因此他們說，他們的「海域亞洲史」有三個「主戰場」：第一，刷新「自國史」，邁向「對外關係史」、「海上進出史」；第二，刷新「東洋史」、「東西交涉史」，邁向「大航海時代史」，第三，刷新「近

代史像」，邁向「世界體系」和「亞洲貿易圈」。

這當然是一個野心勃勃的歷史研究計畫，也相當有刺激性。但是，我總覺得似乎還有一些還需要補充和思考的問題。比如，當學者們注意到「海域亞洲」的時候，它是否主要偏向商品貿易、物質文化和移民狀況（如陶瓷、海產、造船、航海神、漂流人）？而比較忽略朝貢體系以及陸地亞洲（政治影響和軍事征服）？會不會導致研究重心從一個偏向轉到另一個偏向？又比如，此書中較少討論文化傳播與交流中的一些問題，比如印度教、佛教、儒家以及後來的基督教的交錯，這一交錯如何影響東南亞，以及漸漸影響東北亞？又比如，伊斯蘭教在東南亞和南亞的影響，如何改變海域亞洲的文化結構？再比如，由於要考慮這些政治和宗教的因素，王朝、帝國和國家的意義就出現了，海域亞洲固然可以連成一個歷史世界，但是這個歷史世界裡面，是否也要考慮「國家」這個因素？

其實，「各有各的現代」這一觀念背後，就呈現了「國家」以及不同國家政治、制度與文化的影響？

2020.2.4

在東京カレッジ的第一次報告

下午，去東京大學本部棟參加「identity」的討論。

今天由羽田正教授和我分別報告日本與中國對「identity」的認識。羽田正講了二十分鐘，我也講了二十分鐘。我講的內容包括：（一）中國學界什麼時候，如何翻譯和理解identity？（二）現代中國的「認同」基礎為什麼有三次變化，它對歷史、國家與民族的認同有什麼特別之處？（三）當下的中國為什麼建立「認同」遇到如此多的難題？（四）認同與愛國，什麼是合理的和健康的？

因為事先張厚泉教授給我的報告提綱作了日文翻譯，所以，我簡單報告之後，就聽大家

討論，參加的人除了我和羽田正之外，還有張厚泉、王雲璐兩個中國學者，杜賓根的 Szabo 教授和東大的博士後寺田（研究波斯），以及一個助理研究員、一個博士後（均西洋人）。開始後不久，駒場的石井剛教授也來，話題涉及民族、國家等等，一直討論到五點過才結束。

這算是我的第一次工作。在這個 seminar 討論中，讓我想到的問題是：「在現代國際秩序和民族國家形成過程中，其實，三方面都在接受挑戰：一是新崛起的現代強國如何接受國家平等的原則，公平對待其他國家、民族與文化，不至於弱肉強食成為帝國主義與殖民主義；二是傳統帝國如何容納並消化帝國時代的疆域、族群與文化遺產，用合理制度保證國民認同，轉型為現代國家；三是原來的附屬國和殖民地如何接受新的平等身分，淡化因為屈辱的歷史記憶引發的民族主義和國家主義」。

2020.2.5

煩悶中，亂翻書

從中國傳來的消息，仍然讓人焦慮不安，冠狀病毒流行似乎沒有得到遏制的趨勢，看上去，日本的情況也不妙，來橫濱旅遊的郵輪三千七百人中，又有十例人傳人的跡象。

到研究室讀張東翼《モンゴル帝國期の北東アジア》（東京：汲古書院，二〇一六）。這是一位韓國學者的書，以前讀過他的論文，對他發掘和解讀蒙古時代有關日本的若干史料很有印象，似乎這部書的主要價值在於史料發掘，在分析的視野和方法上，尚沒有太大的改變。又翻了翻村井章介的《國境を超えて——東アジア海域世界の中世》（東京：校倉書房，一九九七），村井章介是日本的著名學者，這是他的一部文集，內容比較雜，但有的

論文很有意思。其中，他說到「軟的國境和硬的國境」時，曾用機場海關之設置，作為另類「軟」的「國境」，倒是異想天開的比喻。

下午五點，去安田講堂聽Szabo教授的演講《日語作為學術語言》，聽眾來的不少，同聲傳譯是英譯日，譯者的語速極快，好多都沒聽懂。和Szabo教授對談的，是東京大學的日語史教授，他在談話中表示，作為日語史學者，特別希望有簡易的日文，能使世界其他國家的人迅速學會日語，而不是死死地守住日語傳統的語法和風格，我覺得，這倒是開明的正確的想法。

2020.2.6

讀岡本隆司《中國の誕生》

讀岡本隆司《中國の誕生——東アジアの近代外交と國家形成》（名古屋大學出版會，二〇一七），這部書他早就寄給我了，可是一直到這次來日本，才有時間細讀。

他在〈緒論〉中劈頭一句就是「何為中國？這個問題恐怕是永遠的謎」（一頁）。然後，他把自己的思路與方法做了介紹，即「從對外關係的角度，說明清朝體制到現代國家成立的轉換過程，這是我的目的。為此，將著眼於與對外關係相關的漢語概念，即『朝貢』、『互市』、『藩部』、『屬國』、『領土』、『主權』（十三頁）。我總覺得，他是用「概念史」與「制度史」結合的方式，在近代國際關係背景中，討論「中國」從傳統到現代

的轉型。

其中，第一部〈危機の時代〉從各種文獻如《康熙會典》、《雍正會典》、《一統志》等，考察清代對外關係與自我認知的轉變，他以「朝貢」、「互市」、「藩部」等概念，對此進行基本的考察和定位；然後，討論明治日本的登場，比如台灣與琉球問題，如何動搖了這一概念體系。特別是考察了有關「屬國」的地位問題，如何成為左右清朝對外秩序的焦點的過程；接著再以新疆問題為例，討論清朝在海防與塞防之間的爭論以及影響，討論過去朝貢體系中的「屬國」地位的變遷。第二部〈ヴェトナムをめぐる清仏交渉とその變容〉，以一八八〇年代「越南」以及中法戰爭的結果為例，討論大清的「屬國」和「保護」



岡本隆司《中國的誕生》封面

之變化，簽訂的中法條約如何造成過去清朝為中心的國際秩序和國家認識的崩潰；在第三部〈自主から獨立へ〉中，又以朝鮮問題為例，討論十九世紀末年的朝鮮如何「中立化」，以及從朝貢國即「屬國」位置上脫離，也仔細論述了《清韓論》、《使韓紀略》這兩份文獻，以及日本在這中間起的作用。然後，他論述了甲午戰爭之後，作為中

國最重要藩屬國朝鮮的自立，清、韓兩國重新以「條約」確立關係，以及北方「露蒙協定」（俄蒙）的簽訂，使得過去無邊帝國的宗主國控制權，逐漸形成確定的「領土主權」。從這裡開始，他進一步討論了現代中國的「領土」、「主權」等概念的形成。

這也是一個「從周邊看中國」的思路。按照他的分析，明代中國把世界分為兩類，一類就是心向天朝的「屬國」，另一類就是北虜南倭之類的「夷狄」。但是在清朝，原本中華帝國的對外關係，逐漸分成了三個部份，在近代轉型中這三個部份也在逐漸轉化：第一個部份是「屬國」，即朝貢圈內的朝貢國，包括朝鮮、琉球、越南、暹羅、蘇祿、緬甸、南掌，這些屬國在近代逐漸喪失，成為自主的「外國」；第二個部份是「藩部」，包括新疆、西藏、內外蒙古，這些地方在近代，逐漸成為中國的「領土」；第三個部份是總理衙門管轄的「互市諸國」，這些國家本來就不是附屬國，在近代中國形成中，始終是主權不相統屬的海外諸國。這三部份在《清史稿》中，被分別歸類入「屬國傳」、「藩部傳」和「邦交志」。

在分析「屬國」「藩部」「朝貢」、「互市」、「領土」、「主權」這些概念的歷史變遷時，他討論了清朝制度史上的被動調整和逐漸變化，也指出列強（包括日本與西方諸國）在推動這一變化中的作用，更指出這一國際秩序與國家形態的近代轉化，仍然留下很多未解的問題。在《結論》的最後，他感慨說「外蒙雖然經歷了紆徐曲折的獨立過程，但蒙古人的問題並沒解決；西藏與新疆的問題，眾所周知還是民族（認同）的問題；在中國與越南、沖

繩之間，也還有國境的問題；而朝鮮半島更是南北分離，留下了衝突的火種。過去曾經的藩部和屬國，並沒有在領土主權的轉換中理順關係和解決問題，它們仍然作為紛爭不斷顯題化，『中國』的領土和主權的呼聲，也在反覆呈現」（四二七頁）。

這個分析當然是對的，也很精彩。不過，從我個人的角度，也需要指出，他在討論「中國」的時候，始終是採取非常理性和非常現實的方式。他把「中國」等同「中華人民共和國」，他所說的「中國之誕生」，也是在國家／政府的意義上，從大清王朝到中華民國以及中華人民共和國的誕生。但是，這「中國」只是一個政治管轄和地理空間的主權單位「中國」，而不是一個思想史意義上的，作為政治和文化認同對象的「中國」。如果把這個「中國」作為既成事實，反過來倒推它在近代的生成過程，從歷史學的角度說，還是會有一點兒問題：首先，是不是會忽略原本歷史有多種可能，如果承認存在即合理，過分強調了歷史的必然性？這樣就可能放鬆了對病根，也就是對現代中國意識形態、政治制度和思想深層缺陷的追究和檢討。自此，如果現代的國際秩序與國家形態，是每一個國家必須量身定製去適應的，這本身當然有疑問。但是如果真是這樣，中國不得不進入這個國際秩序和完成這種國家轉型，那麼，是不是傳統中華帝國十分艱難和尚不完全的「轉型」，就是給現代中國帶來麻煩的原因？再次，如果從歷史、文化和觀念的角度說，在有形的，作為政治單位由政府代表的「中國」之外，是不是還應該有一個無形的，作為文化「認同」物件的歷史「中

國」？那麼，這個「中國」的誕生又是如何的呢？是不是還沒有健康「誕生」呢？

岡本隆司是一九六五年生人，京都府立大學教授，現在非常活躍，出版著作非常多。二

○一五年在日本記者俱樂部，由辻康吾先生介紹，我和他曾經見過一面，送了我好幾本書，那時候他還是副教授。

2020.2.7

和渡邊浩再討論

今天中午，我們去東天紅中餐廳，這是我與渡邊浩的第二次見面。他請我們吃自助餐，在吃飯中間聊天，他說到「聖人是否幸福」的問題（這是他將在儒教學會進行演講的題目）。他從聖人說到日本天皇，以及天皇家族的問題，從天皇家族萬世一系，說到日本社會的結構，以及大名、大名周圍的武士及城下町、村與村民這個等級身分的延續性。渡邊浩說，他本人是商人家庭出身，他夫人家族是武士。他也說到，在他擔任東京大學副校長的時，有阿聯酋人來訪，他曾為阿聯酋人講日本宗教。所以話題又轉到日本的信仰問題，我問他，阿拉伯、中國、日本的宗教信仰程度不同、宗教的絕對性不同，是否與犯罪、道德有必

然邏輯聯繫？

我們都覺得，可能有必要對中日之間的結構性差異進行研究，但究竟什麼是結構性差異？我想到的是：（一）（中國的）絕對權力皇帝制與（日本的）天皇將軍權力雙軌制；（二）（日本的）封建制與（中國的）郡縣制；（三）（中國的）科舉制及文人階層與（日本的）無科舉制及武士階層；（四）（日本的）相對獨立的神佛習合宗教信仰與（中國的）政治陰影下的三教合一；（五）（日本的）言文分離、菁英與大眾之文化分化，與（中國的）上下階層之倫理同一；（六）（中國的）思想知識與文化的自主傳統和獨立意識，對於尋求整體理解的要求，與（日本的）思想、只是和文化的舶來品，外來文化、知識與思想的受容習慣與實用態度等。

餐廳巨大的玻璃窗，正對著上野最美的風景。從五層樓上俯瞰殘冬的不忍池，褐黃色的半池枯荷，蔚藍色的半池湖水，遠遠露出房頂的紅色弁天堂，在陽光下色彩斑斕。飯後穿過不忍池，跟著他去參觀上野東京科學博物館後面的日本學士院。學士院是日本最高學術榮譽機構，第一任院長是福澤諭吉，此外還有西周、南原繁等。現在的院士二百人左右，人文社會科學占三分之一弱，約六十人。我們認識的興膳宏、吉川忠夫、斯波義信、田仲一成都是成員，其中，渡邊浩七十四歲，算是這裡面最年輕的。他說，只有自然科學家的院士比較年輕，如諾獎獲得者山中伸彌（五十七歲）這樣的，算是最年輕的。

品。

學士院的事務室看到渡邊浩來，還招待我們飲了茶，送了我們一堆有關學士院的印刷

2020.2.10

去日本的整形外科醫院看病

今天早上去本鄉三丁目岩井ビル六樓的 M's Clinic 整形外科醫院，看一看腰腿痛是怎麼回事兒。現在我才知道，日本所謂「整形」醫院，和想像的「整容」醫院全不相干。最近，我的髖骨部位始終不適。因為我有共濟會的保健卡，只需要付百分之三十的費用，所以，一方面是去看看病，另一方面也算是去體會體會日本的醫療服務。

醫院不大，人也不多。掛號的人不過三、四個，多是老人，大概是來理療的。我是新病人，需要填一張表，除了必須的個人資料之外，也需要一一說明自己的病狀、飲食和藥物禁忌、身體狀況。然後，有護士拿了短褲和毯子來，在一間更衣室換裝，因為需要在檢查時

穿，考慮得相當周到。中國大陸的醫院可沒那麼仔細和從容，畢竟中國的病人太多。一個女醫生在仔細詢問之後，估計我的問題不大，便讓我去隔壁拍X光片，左右上下四張，資料馬上傳回，醫生看過片子之後，讓我自己上下左右轉動一下，並詢問我是否最近有外傷。最後她分析說，這一定是自然現象，也就是年紀大了，「第十二節胸椎有陳舊性的壓迫性自然損傷」，所以引起神經疼痛，她看我是中國人，怕我聽不懂日語解釋，還在紙上寫了下來，她知道漢字大家都可以認識。

診斷完畢，在治療室作簡單的電療十分鐘。整個過程不過一小時。換好自己的衣服，即去門口繳費。因為我是共濟會成員，所以只需要繳費二千五百一十日元，包括照片、診斷和治療，似乎比中國還便宜。醫生開了處方藥物，但和美國一樣，並不在醫院取藥，而是要在外面藥房去取。到了藥房，又需要填一份表，仔細說明服藥的禁忌，然後花了十分鐘等候。一共拿了三種藥，一是維生素B，一是漢方「牛車腎氣丸」，還有一份貼的膏藥，總共花費一千一百七十日元。

藥費與醫療費加起來三千六百八十日元，只是人民幣不到三百元，讓我很感慨，在醫療上，日本還真是社會主義。

2020.2.11

去朱舜水的水戶

今天去茨城縣的水戶（*miito*）。

水戶是德川家康第十一個兒子的封地，差不多三四百年前，明代遺民朱舜水（一六〇〇—一六八二）到日本之後，先在長崎，後在這裡，為水戶藩主德川光圀重新制定祭祀孔子的洋宮禮，推動了此地儒家文化的傳播，歷史上是一個很有影響的事件。為了今天的水戶拜觀，昨天下午先到研究室隔壁的東京大學農學部，看了一下「明遺民朱舜水終焉之地」。其實，這只是一根刻了字的石柱而已，就連這個石柱，據說也已經挪過了地方。

從東京到水戶，只兩個小時。我們先去看弘道館。從水戶站出來，走上一個斜坡，就



東京大學內的朱舜水終焉處紀念石柱

是當年德川齊昭建立的水戶藩學校弘道館，據介紹它建於一八四一年，也就是中國鴉片戰爭的第二年。其實，原來的建築在二戰之末（一九四五）空襲中全部毀掉，現在是重建的，但仍被指定為國家重要文化財，日本對於自己的歷史遺跡總是特別「呵護」和「炫耀」。不過，重建時倒是仿照老樣子，修舊如舊，精細得很。重修時修了正廳和至善堂。正廳的匾額是「遊於藝」，用了孔子的話，但表示的卻是日本式的文武合一，神儒合一。學生既學習儒家的經典，也學習各種宗教，還學習其他的技藝，日本儒家這一套，可能和早期儒家六藝相似，卻和後來中國儒家專心經典學問不同。正廳裡面並不特別精彩，倒是外面的紅紅白白的

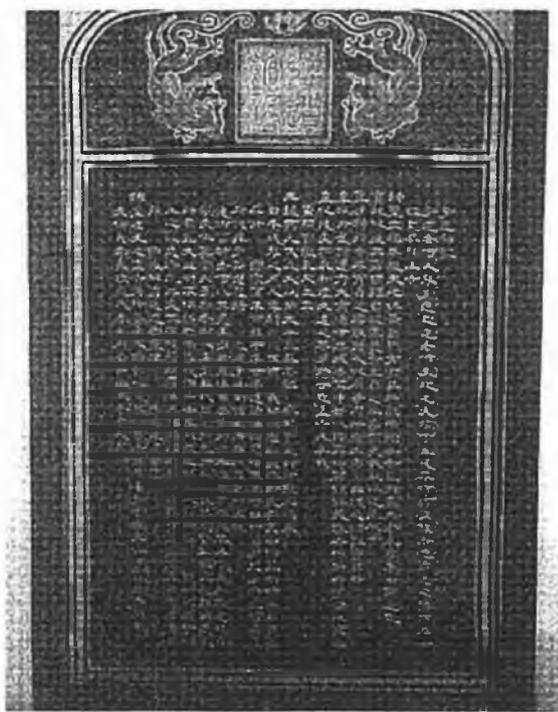
梅花灼灼地開著，倒是很有意思。據說，這裡的梅花就是水戶一景，可惜的是我們來得早些，梅花只是半開，當然，半開也有半開的意思。

弘道館是學習的地方，不是供奉聖人的廟堂。因為臺北的黃進興教授對孔廟特別有研究也特別有興趣，於是也特意向人打聽孔廟所在。一個中年日本女性熱情地帶我們去看，原來，重建的孔廟就

在弘道館的背後，與一個叫做鹿野的神社相鄰，看上去規模並不大。恐怕不能與過去水戶藩祭孔的老地方相比。因為它不對外開放，我們只能在門口，隔著半開的梅樹看一看門臉。明代中國文廟祭祀孔子，有盛大的樂舞，根據老朋友比利時的鐘鳴旦（Nicolas Standaert）教授研究，萬曆年間的宗室朱載堉在《樂律全書》中，曾經對於這些樂舞有過富於創造力的闡述和改造。

雖然它並未真正在國家祭典上得到實現，但是卻遠傳到歐洲，引起了耶穌會士法國人錢德明（Joseph Marie Amiot，一七一八—一七九三）的注意。最早的一批有關朱載堉的舞蹈圖示，曾被收錄在一七八〇年法國巴黎出版的書中，而且錢德明還把總數超過一千四百頁的朱載堉祭祀舞蹈圖示繪本送到了歐洲，究竟這些整齊有序規模龐大的國家樂舞以及它背後的儒家涵義，對歐洲有什麼影響？還需要再研究。

同樣是萬曆年間，明朝官方對於文廟祭祀儒家先祖孔子的樂舞，曾經由一個歸依了天主教的主教學者李之藻（一五六五—一六三〇）進行修訂，他的《泮宮禮樂疏》（一六一八，



《弘道館記》

一六一九）前幾章討論鄉校（即泮宮）中的聖祠，對於祭器、祭典上的音樂和頌歌都有記載和討論，而且其中記載了三套、每套三十二個姿勢的大夏舞，大概就是被法國人注意的那些東西。然而更有趣，而且與日本水戶相關的是，李之藻的這部《泮宮禮樂疏》中記載的樂舞，又在一六七二年，被朱舜水，那個明清之際流亡日本的遺民，作為基本依據，在水戶藩為德川光圀制定祭孔典禮，因而成為後來日本孔廟祭祀樂舞的格局。這倒是一個串聯起世界的歷史事件，有興趣的人或許可以從這一文獻中，看比較思想文化史。

從弘道館出來，坐巴士去偕樂園。進了院門，循了日本人參觀順路的習俗，按圖索驥去看好文亭。好文亭也是水戶藩主德川齊昭自己設計並建造的，用來邀請文人、家臣和朋友聚會吟詩，算是一個風雅之地。看到這個好文亭，不免多少有一點兒感慨，大概對於風雅和教養的尊崇，日本過去一直就有，甚至連德川幕府的將軍，也染上了一些舞文弄墨的習慣，即使到了現代，日本也沒有經歷過徹底摧毀風雅和教養的時代，那種時時處處引用《古事記》、《萬葉集》和中國古典來解釋事物的傳統始終存在，這大概要歸功於時時處處的暗示和教育。你只要看看各種園林寺廟神社裡的樹木花草，往往附有相關詩句標註，就知道風雅傳統依舊。就在我下榻處附近湯島天滿宮，是梅花的名所，梅樹上往往就掛有「月影」、「浮雲」之類的標籤，讓人想起「疏枝橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏」之類的詩句。

好文亭中每一間房屋有梅、桃、櫻等不同名目，請了現代畫家專門畫的屏障畫也頗為雅

緻，但可惜都是後來的作品，因為亭子在戰爭期間也已經毀掉，讓人多少領略一點兒戰爭的殘酷。倒是從好文亭向外看去，風景相當不錯，近處是成片的梅林，遠處是水天相連的一大片湖面，黃色的草坪和墨綠的樹林，在蔚藍的天空和明亮的陽光下，讓人覺得相當爽快。據說，這是日本最大的園林，我們繞著山丘走了一圈，看了看歌詩碑和吐玉泉，這兩處並沒有太大的意思，倒是巨大的樹木和濃密的竹林，讓人覺得「如坐幽篁裡」。日本的園林，一方面是極力的古拙和樸素，像它的表門，草編的屋頂和古舊的木柱，絕不上色的門扉，據說就是為了凸顯「松煙」之色；另一方面



水戶的孔廟

是極力的雕飾和精緻，像它的松樹都被修飾成整齊渾圓的樣子，以及梅樹枝幹被人力矯正成盤曲彎繞如虯龍，彷彿龔自珍所說的「病梅」。這是不是象徵了日本人性格的兩面？我不敢說，但是我的感覺確實覺得「精緻的樸素」和「人為的自然」，確實體現日本的特色。

從偕樂園東門出來，隨意看了看附近的常盤神社和忠義館，便乘坐巴士到水戶站，又乘坐JR回東京上野。到達的時候天已經黑盡了，回到住處打開電腦，看到滿眼的疫情和煩悶的評論，就像天氣一樣由晴轉陰，不知怎地，忽然想起錢鍾書的兩句詩，「行止歸心懸兩地，長看異域是家鄉」，白天那種澄澈爽快的感覺剎那間煙消雲散，馬上就陷入深深的憂鬱煩悶之中。

電視上，天氣播報在說，明天是陰有小雨。

2020.2.13

讀末木文美士《日本思想史》

今天到研究室，開始讀末木文美士寄來的《日本思想史》（岩波書店，二〇二〇）。

同樣是東方的思想史，日本思想史是怎樣展開的？日本的思想世界與中國有什麼不同？日本的思想史為什麼與中國不同？今年年初剛剛出版的末木文美士這本薄薄的《日本思想史》（岩波書店，二〇二〇），雖然只是小開本的文庫本，也只有二五〇頁，但它是一本理解日本思想很好的入門書。

這本書的第一章，就給出一個很簡潔的思想史敘述結構，這使得他書寫的整個日本思想史具有非常清晰的脈絡。按照末木文美士教授的說法，他把「王權」與「神佛」作為日本思

想史的兩極，並且觀察「文化世界」與「生活世界」在這兩者緊張關係中的變動，從而構造了日本思想史的基本圖式。千萬不要以為這一圖式很簡單，實際上，末木文美士教授對日本思想史的把握相當準確。為什麼這麼說？因為如果把「日本思想史」拆解成三個關鍵字「日本」、「思想」和「歷史」的話，那麼，首先是「日本」。王權與神佛的對峙調和與衝突，正是日本（而不是中國）的特色；其次是「思想」。末木文美士指出傳統日本思想有明暗兩端。王權是「顯」的一面，它在中國傳來的儒家思想影響下，處理世俗的、現實的問題，可以說是政治和倫理思想。而神佛是「冥／幽」的一面，它在中國傳來的佛教和日本本土的神道支配下，處理超世俗、超現實的信仰問題，它可以說是宗教思想；再次是「歷史」。正如末木文美士指出的，漫長的時間裡，學者文人對於精神層面的經典解釋、文學藝術創作以及思想發揮，以及生活與實踐層面的醫學、曆法、生產技術等等，在王權與神佛兩極的移動之間，也在不斷地發生變化，而這些在事件中的變化，就構成了思想的歷史。



末木文美士《日本思想史》

很明顯，末木文美士教授的論述中，有日本著名學者黑田俊雄「顯密體制」的痕跡。有趣的是，末木文美士還用了美國學者的大傳統、小傳統這樣的概念，但是，他用的這些概念，與我們

習慣的，也就是來自這一概念的發明者美國社會學家雷德菲爾德的使用不同。他所說的「大傳統」，對應的是前近代或者說傳統日本的思想，也就是上面我們說到的，代表了政治思想的王權，代表了宗教思想的神佛，以及兩者之間展開的「文化」與「生活」；而他發明了一個「中傳統」，對應的則是明治維新以後，通過「大政歸還」、「撤藩置縣」、「神佛分離」等一系列維新措施，王權（原本由天皇與幕府等重層結構構成的政治權力）與神佛（佛教與神道，也就是神佛習合構成的宗教權力）被轉型成為以「天皇」為中心的一元化結構。這個一元化結構並不是完全改變了日本的思想傳統，而是把日本原來的兩極結構改造成為另一種圖式，也就是表層為西洋的新思想文化與現代憲政，加上來自過去屬於王權的傳統儒家忠孝倫理（「顯」），底層為神道的神社祭祀、天皇系譜的再建構，加上佛教與普通民眾的祖先祭祀，形成天皇作為國家全體之家長的信仰（「冥」），仍然是一明一暗。而他筆下所謂「小傳統」，並不是我們所說的民眾的、通俗的、底層的傳統，而是二戰以後，接受西方民主、平等、人權等普遍價值與制度設計，使得天皇只能作為象徵，神佛的重要性也逐漸衰退，由此形成的所謂「戰後進步主義」思潮。但應當注意的是，末木教授仍然覺得這只是「在冷戰格局之下，依賴美國的半獨立狀態」下的思想，而且這一思想到現在也出現了潰敗的徵兆。

這部書除了說明理論和方法的第一章之外，正文部份分成：（一）「思想的形成（古

代），至九世紀」；（二）「定型的思想（中世），十一—十五世紀」；（三）「思想的多樣化與變形（近世），十六—十九世紀」，（四）「世界中的日本（近代），十九—二十世紀」。這種歷史分期方法，是日本學界慣用的分期方法。

值得中國學者關注的是，日本思想究竟與中國思想有什麼不同？為什麼兩者有不同？末本文美士教授雖然沒有特意歸納，但在整部書中，實際上卻在處處在回答這一問題。首先，末木教授提到，日本王權有自己的特點，天皇是神，萬世一系血脈綿長，神道與天皇之結合，證明了天皇之神聖性與他的血緣譜系相關；而中國雖然也有「天授王權」，但是，因為有儒家的德治主義，所以不符合「德」則不能得到「天」之護佑，所以，中國有王朝變更與革命傳統，反覆的革命具有某種合法性。其次，中國的專制皇帝之下，有龐大的官僚系統與郡縣制度，士大夫構成的官僚系統說明皇帝直接管理與控制庶民（末木教授指出，作為比較對象的中國思想，呈現的社會結構是：天—皇帝—士大夫—庶民，十五頁），科舉制度則保證了官僚的來源。特別是，日本的國家不是郡縣制卻像封建制，日本也並沒有科舉制度，官僚選拔也不是中國式的，各地的藩主掌控著地方與民眾，日本王權的「重層結構」也與中國的「絕對專制」不同。再次，日本的神佛與政治的關係，日本的神佛深入政治，與王權互相調和與衝突，顯然與中國不同，中古時代之後的中國，佛教與道教並不能直接和深入進入政治權力中心，更多是作為「方外」，負責的是個人與精神領域（十六—十七頁）。最後，中

國有所謂「華夷思想」。關於這一點，我的感覺是，在很長的歷史中，中國對於本土文化有很強的自信，對外來文化相當警覺，和日本相比，由於中國思想文化的獨立性與自主性相當牢固，對於外來思想與文化總是採取「整體主義」的理解（也就是道與器、本與末、形上與形下貫通融合）與「改造主義」（如「格義」）的採納，所以，並不容易迅速吸收與融匯外來文化。而日本雖然也有後來「和魂洋才」之類的說法，但是，由於歷史上相當長時期內都是接受外來文化（中國文化、切支丹、南蠻、西洋等等），因此受容與變容都相當直接和迅速，特別是他們並不拒絕「雜糅」。

讀這本書的時候，再次讓我想道一九九八年我出版《中國思想史》第一卷時，引起諸多爭論的話題「思想史的寫法」。其實我想，中國學者也好，日本學者也好，都同樣面臨「思想史寫法」的難題，而這難題在某種程度上都出自三方面：一是如何掙脫近代西方傳統哲學史敘述的概念和方法之籠罩；二是如何把一國的思想史放置在更大的視野和背景中來重新定位；三是重寫思想史的時候，什麼可以納入思想史範圍，並且給出準確的結構和清晰的脈絡。

2020.2.14

東京學院的午餐討論會

中午去本部棟五樓，參加研究所（Tokyo College）的午餐討論會，兩位副院長大竹和佐野也來參加。

今天是一個年輕的研究員講樺太島（庫頁島）的阿依努人問題，其中說到，明治日本政府面對俄國的時候，強調阿依努人是「日本人」，面對國內國民的時候，則認為阿依努人是「野蠻人」，這也許是很多政府對待少數民族的通病。這一點很有意思。

我提了兩個問題：

（一）庫頁島（大清）、樺太島（日本）、薩哈林島（俄國），這個區域的國家歸屬在

不斷變動，生活在不斷變動國籍的區域的少數民族，認同和身分問題相當複雜。現在歷史學和人類學的趨向是，不止是追尋它的族群源頭，更注意他們自身的認同，所以問題是，現在在樺太島和北海道的阿依努人各有多少，他們自己如何定位自己的族群身分？

(二) 日本政府如何處理這些極少數非大和民族人？優待並鼓勵他們保持身分和文化，還是強力推行國民同一性的身分並改造他們？前者會不會刺激他們的自我認同而不能融入日本？後者會不會政治不正確，因為損害了多元文化和族群存在？

2020.2.18

在研究室讀書兩種

天氣好極了，萬里晴空。從我的研究室看出去，看不到一片雲彩，藍色的天空就好像特別畫出來的背景板，我們在霧霾粉塵的天空下生活得太久了，總覺得這樣的藍天不是真的。

讀岸本美緒和宮島博史合著《明清と李朝の時代》（「世界的歴史」第十二種，中央公論社，一九九八）。

記下以下幾點：（一）自從明初「片板不准下海」的禁令以來，十五世紀以後的琉球，是聯結東南亞與東北亞海域的中心，琉球到明朝中國進貢次數一百七十一次，排在第一位，比第二位的安南八十九次，居然多出一倍。琉球向中國每兩年一貢，每次有二—四隻船進入

福州。但琉球從中國輸入的商品，並不只是本地享用，也作為海外貿易的商品，聯結了東海和南海，琉球給中國的貢品中，包含了胡椒、蘇木等東南亞的物品。這在《歷代寶案》中看得很清楚。他們的結論是，「在中國商人海外貿易受阻的時代，從中國大量進口中國商品的琉球商人，佔據了東亞和東南亞海域交流的主要地位」，「如果把琉球看做這個時代東亞和東南亞海域東方的『結節』，這個區域向西方的印度洋和南海聯結的『結節』則是馬刺加」（六十八頁）。（二）與中國比較，日本沒有科舉制度，而朝鮮雖然有科舉制度，但朝鮮科舉制最大的特點，是少數大宗族（同姓本貫的父系宗親）佔據了壟斷地位，整個李朝時代，三百名以上中進士的大宗族有五個：其中，國王一族的全州李氏是第一位八百四十三人，安東權氏三百五十四人，坡平尹氏三百三十人，南陽洪氏三百一十七人，安東金氏三百〇四人，這五個宗族占了十五%。而中進士達到一百人以上的宗族則有三十八個，合計七千五百〇二人，這些朝鮮時代僅僅百分之一多一點的大宗族，佔據了整個李朝時代一半以上的進士。（一〇一—一〇三頁）。這一點和中國相當不同，可以參考何炳棣、韓明士、艾爾曼等人有關中國科舉制與社會流通的研究。此外值得注意的是，李朝的殿試合格者，從人口比例看也比中國多，大約是中國的五倍，這是造成李氏朝鮮時代所謂「士林派政權」，並且引發各種文人派系鬥爭（「黨爭」、「士禍」，如老論、少論、南、北等），甚至導致整族株連的原因之一（一〇七頁）。（三）作者認為，十六世紀朝鮮流行的「口訣」（漢文旁



平野聰書的封面

邊加注)、「諺解」(將漢文翻譯成韓語)，也應該算是一種向下的啟蒙(一三六頁)。「諺文」在世宗時代開始制定，一五七三年官方刊行了《朱子增損呂氏鄉約諺解》，頒佈全國，傳達了官方推廣儒教的理念。宣祖十八年(一五八五)，官方又刊行了四書加上《易》《書》《詩》的諺解即「七書諺解」，儘管燕山君時代曾一度禁用，但是在社會上仍然流行，促進了文化的普及。這一說法值得參考。

又草草讀了一下平野聰的《大清帝國と中華の混迷》(「興亡の世界史」第一十七種，講談社，二〇〇七)。他從「東亞」、「華夷」和元明歷史開始講清代歷史，放在世界史

背景下，確實時有所見，但歷史脈絡敘述得並不那麼清晰。他歸納朝貢圈為「同心圓的階層構造」，是「世界帝國的秩序」，內容包括：(一)有德者居天命為皇帝，而體現天理，君臨天下；(二)由皇帝冊封各朝貢國，名義為「國王」；(三)朝貢國要奉正朔，在時間(秩序)上遵從宗主國；(四)朝貢國要定期奉上貢品，皇帝「厚往薄

來」(《中庸》語)，由此分出華夷文野；(五)要有皇帝通過朝貢貿易給予朝貢國確實的利益，同時實施嚴格的禁海令，不許私下的海外貿易(大意，九十四—九十五頁)。

這一概括很清楚，很全面嗎？

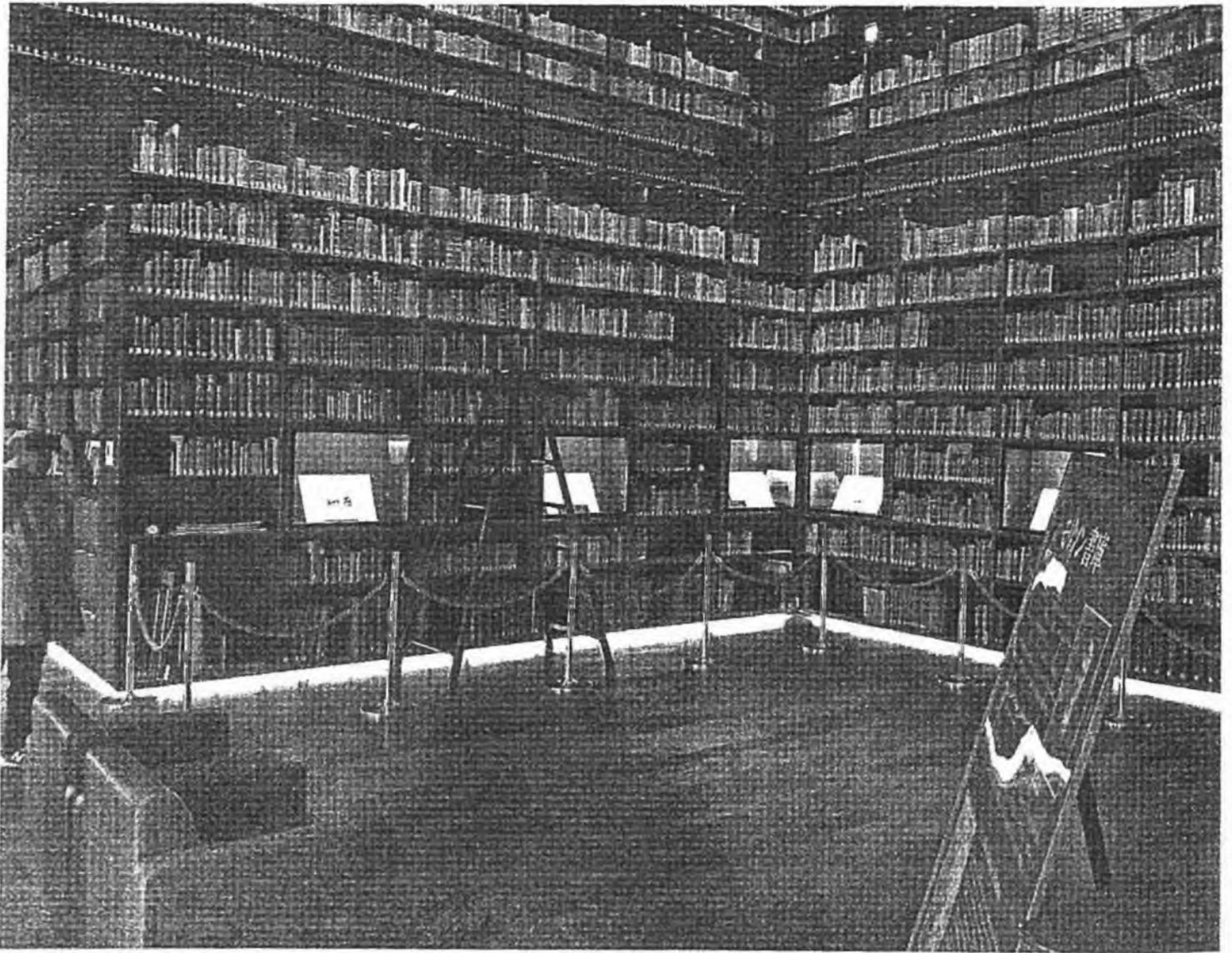
2020.2.19

去東洋文庫看「大清帝國展」

去東洋文庫看「大清帝國展」，一上樓就是著名的莫理循文庫，在這裡意外遇見濱下武志，他陪同一位外國學者參觀，和他簡短地打過招呼。

說是「大清帝國展」，其實並沒有陳列出太多文物，大都是一般的書籍，像《實錄》、《大清會典》等，也有清朝殿試的狀元卷子，有康熙皇帝的玉璽，有收藏的龍袍，還有一份康熙親自修訂的《太宗實錄》滿文本原件。特別值得看的，是莫理循文庫收藏的若干涉及清代歷史的歐洲出版物。

從這裡看出，東洋文庫的「清代觀」，大概和「新清史」沒有太大差異，也比較習慣將



東洋文庫

大清帝國放在國際（周邊與歐美，其中特別突出的是英國和俄國）、國內（包括臺灣、新疆、西藏等等）的變動中去理解，這和我們不太一樣。

2020.2.21

日本疫情也緊張起來了

日本的疫情也緊張起來了。

到今天已經是八十五個感染者（不算橫濱郵輪上的）。電視裡說，橫濱郵輪下來的幾百個有潛在感染危險的遊客，日本政府居然讓他們各自乘坐公共交通回家，所以輿論批評政府的輕慢疏忽。電視上，在整天報導コロナウイルス的消息，一個神戶大學的傳染病學教授在臉書上發言說情況極其危險，厚生勞動省到郵輪上檢疫的兩個職員染病，加上一個經常採訪安倍的女記者被隔離，各個商店都沒有口罩和消毒液，這些都攪得人心惶惶。現在的日本，就好像一個月前（一月二十日）的中國狀況，只是這裡沒有那麼多病人，政府還能聽專家建

議，加上新聞輿論透明，人也相對理性，我們也沒有那麼驚慌，人多的地方帶上口罩就是。

電視上說，政府聽取專家的意見，決定以輕症在家休養為主，原因是擔心都擠到醫院，形成更大的傳染群，只是沒有說明輕症在家，又如何防止他傳染別人。中國網路上對日本的防疫方式說三道四，什麼意見都有，但也許人家日本自有日本的國情，且看將來的結果吧。

2020.2.23

讀《帝國への新たな視座》

讀日本歷史學研究會編的《帝國への新たな視座：歴史研究の地平から》（「シリーズ歴史學の現在」十，東京：青木書店，二〇〇五）。其中，平田雅博《何為新帝國史？》（新しい帝國史とは何か，一七九—二一五頁）一文介紹的資訊頗可參考。

這篇文章一開頭，平田雅博就提到大衛·康納汀（David Cannadine）。他說，「作為《如今歷史學是什麼？》（*What is History now?* ed by David Cannadine · Palgrave Macmillan, 2002；按：此書有梁永安譯《今日，何謂歷史：開創性的歷史學研究方向》，臺北：立緒文化事業公司，二〇〇八——引者）的主編，《裝飾主義：英國人如何看他們的帝

國》(Ornamentalism: How the British saw their Empire 'Allen Lane' Penguin Press, 2001——原注)的作者，康納汀使得『新帝國史』取代『舊帝國史』這個理念在學界浮現出來。曾經只是歷史學邊緣的帝國史，由於受到後現代和後殖民的影響，如今已經進入舞臺中央。現在，帝國史被賦予了全球史和國別史的聯結點這種重要位置。後現代和後殖民理論中的文學研究者，提示我們帝國史中的關於性別、人種、文化和語言很多內容，更把女性和黑人放在帝國歷史的舞臺和故事的中心」(一七九頁)。

新帝國史是怎樣被啟動的呢？他指出，「新帝國史的來源之一是傅柯」(一八〇頁)，是傅柯把帝國史的重心從政治、經濟問題轉向話語、文化問題，把馬克思的生產模式轉向傅柯的話語模式，把經濟決定論轉向話語決定論。當然，影響新帝國史的後殖民主義理論代表人物，還有美國的巴勒斯坦學者薩依德，他改變了全球帝國與殖民地的論述方式(一八〇頁)；另外他也說到，如果再提一個有影響力的後殖民主義理論旗手，則是斯皮瓦克(一八〇頁)。

傳統帝國史重要代表作，是「牛津不列顛帝國史」五卷本(W.R. Louis ed. The Oxford History of the British Empire, 簡稱OHBE, 5 vols, 1998-1999)。這是一部集大成的宏大著作。但現在有人批評說，儘管此書有五卷之多，可是對黑人和女性的論述卻始終不充分，為了彌補這一點，它只好出版「補卷」來免於批評。然而從根本上說，它的重心還是在傳統歷史學偏

重的政治與經濟，而對文化研究不多，關於這一點，特別是後現代後殖民學者對它的批判尤其嚴厲。因此，平田雅博說，它只是傳統的舊帝國史之集大成作品。從 Antoinette Burton 所編的《後帝國論的轉向：通過國家思考》（*After the Imperial Turn: Thinking with and through the Nation* · Duke University Press, 2003），尤其是他自己寫的《引言：論國家之不足及不可或缺》（*Introduction: On the Inadequacy and the Indispensability of the Nation*）之後，學術領域顯示出帝國史研究的新變化趨勢（一八二頁）。

他介紹，在這一領域做出很大貢獻的新帝國史家，是皮特·馬歇爾（Peter J. Marshall），他的《不列顛帝國史之『新』與『舊』》（*British Imperial History New and Old*）發表在二〇〇三年冬季號的 *History in Focus* 雜誌上，他挑明了新、舊帝國史之間的差異，指出了新帝國史的主要關注在於文化。他的說法大體上是：（一）新帝國史關注的不僅是物理性、經濟性的統治，更關注存在於統治者與被統治者內心存在的東西，也就是統治秩序的觀念系統，比如人種的優劣、進步的階段，以及在這等級制度基礎上的世界秩序化。以此為前提，使人們承認統治者的優越性和被統治者在這一秩序中的位置；（二）進一步，新帝國史關注某些文學表現中的帝國存在，以及關於歐洲之外的知識的需求，但是，這些文學、藝術與知識都被帝國性的預設所「改造」，包括殖民地地圖的製作、殖民地歷史的敘述，新帝國史重視這些東西在表面「客觀」之下的「話語」支配；（三）「認同」也是新帝國史關注

的中心之一，帝國如何形塑認同，甚至在傳統帝國衰落之後，仍然維持這種對帝國的認同？（四）新帝國史家不僅關心世界上無處不在呈現的「帝國」影響力，而且發掘和宣導對抗這些影響力的 program，他們並不滿足統治菁英們的觀念，而是要使被帝國壓抑的諸如貧民、流放者、女性的聲音得到再發現。（一八四—一八五頁）。

此文中，提及可以一讀的書，下面兩種值得找來看看：

凱薩琳·霍爾（Catherine Hall）編《帝國文化讀本：十九與二十世紀英帝國的殖民者》（*Cultures of Empire A Reader: Colonizers in Britain and the Empire in Nineteenth and Twentieth Centuries*; Manchester University Press, 2000）。卷首有她寫的引言：*Thinking the Postcolonial: Thinking the Empire*。

凱薩琳·威爾遜（Kathleen Wilson）編《新帝國史：英帝國的文化、認同與現代性（1660-1840）》（*A New Imperial History: Culture Identity and Modernity in Britain and the Empire 1660-1840*, Cambridge University Press, 2004）。

今天讀這篇文章花了很多時間，日本人凡是說到歐美學術與論著，總是一大片的片假名，這讓我費了不少事。

2020.2.26

讀濮德培《前現代世界的中國》

耶魯大學歷史系的濮德培 (Peter C. Perdue) 教授著《前現代世界的中國：捷徑、神話與現實》 (*China in the Early Modern World: Shortcuts, Myths and Realities*) 指出，過去對於十六—十九世紀中國之所以落後於近代歐洲的解釋，主要是三點：一是儒家更關注道德哲學，阻礙了科學的發展；二是中華帝國對於商人的壓抑，士農工商中，商人在最末一等；三是東方專制國家沒有自由。

但濮德培並不同意這樣的看法。他認為，如果仔細分析中國歷史資料，商人的活動空間在傳統中華帝國還是很大的，儒家雖然強大，但也不應當忽略中國的多元信仰體系（比如佛

教的另類世俗化讓僧侶和信徒從事商業，經世致用的傳統使得士大夫把古典知識運用到經濟政策上來，市場的低營業稅收維持了貿易的穩定），所以近年來的一個新結論，就是前現代中華帝國的商業財富與同時期的歐洲至少是平等的，歐洲中心主義的觀念是不對的。他提出一種不同的分析道路，即「把中國納入一個包括歐洲在內的更大的全球範圍，將工業革命只是視為一個單一的全球程式，而不是國家或文明之間的競賽」，他說，「這會帶來許多好處」（〈導論〉）。

這當然很好。但是我也懷疑，這樣的觀念會不會導致一個趨向，也就是把近代中國的落後，都歸咎於帝國主義的侵略和掠奪？在西方學界，這種立場與價值，當然是值得尊敬的自我反省，但從中國的角度來看，它表面正義的批判和控訴，會不會使得中國學界因此忽略了自身弊病的發掘和分析，轉而接受由來已久的「半殖民地半封建」結論和「反帝反封建」的新民主主義歷史觀？

2020.2.27

讀村井章介《古琉球》

用四天時間讀村井章介《古琉球：海洋アジアの輝ける王國》（角川選書六一六，角川書店，二〇一九）。記下幾點：

一，所謂「古琉球」：沖繩學之父伊波普猷（いはふゆう），他的名著是《古琉球》（沖繩公論社，一九一一年出版，有河上肇的跋語），當時他是沖繩縣立圖書館的館長，他在此書中確立了「古琉球」這一概念，指的是從一六〇九年（日本慶長十四年，明朝萬曆三十七年）之前，也就是被薩摩島津氏征服之前的琉球。在那個時代，琉球在日本的疆域之外，伊波普猷在討論那個時代的琉球時，特意避免用「日本」這個詞，而用ヤマト（大和、

倭）這個詞來指代琉球之外的那個日本（十頁）。那個時代的琉球，逐漸形成獨立的王國，並且作為以中國為中心的日本、朝鮮、安南、暹羅等國組成的國際社會一員，在當時，它的地理位置相當重要，不僅是東亞和東南亞海上道路的連接點，而且與中國、朝鮮和日本較早文明化的國家都不遠（十一—十一頁）。

二，十四世紀，沖繩本島有三個小王國，各自與明王朝有「朝貢—回賜」關係。一四二〇年，琉球王國結束了三山分立的狀態形成統一王國，在明王朝的支持下，與東南亞各國、朝鮮進行貿易，並且把這些貿易得來的商品作為貢品，進貢給大明王朝。一四五八年，在琉球王國首里城正殿懸掛的大鐘，銘文就有「以舟楫為萬國津樑」的話。在這個時代，琉球與以語言為核心的文化層面比較接近的日本（大和、倭），政治關係似乎沒有那麼密切，比起作為中央政府的室町幕府來，倒是薩摩大名島津氏，特別是作為倭寇勢力組成部份的商人和武士，以及僧人，更是日琉往來的中心（十一頁）。

三，他一再強調，那個時代的日本並不是現代的日本，「日本的疆域不是自明的」，絕不能把從北海道到沖繩的日本當作天經地義自古而來的日本。這一觀念和我對歷史中國的討論很接近。他舉出北方、東方和西南方三個例子，指出北海道以北，只有渡島半島南部，曾有大名松前氏，僅僅有叫做「和人地」的地方是直接統治區域，其他的像樺太島（庫頁島）、千島群島，都只是「蝦夷地」（無主之地），直到一七九九年，才發生「幕領化」的

轉變。而東面的對馬，曾在釜山設立「倭館」，承擔與朝鮮的外交、貿易事務，而對馬島的以酏庵，則與京都五山僧人聯絡，取得與朝鮮的外交文書，而中世的對馬各種勢力，也從朝鮮國王那裡接受各種官職，接受朝鮮批准蓋章的貿易許可；而在西南的琉球，過去也是獨立的王國。直到一六〇九年被薩摩島津氏征服，割取了奄美群島，在沖繩本島派遣了薩摩的「琉球在番奉行」，監視琉球國政，也在琉球推行薩摩的土地制度和稅收制度，這才逐漸逐漸地納入「日本」（十四頁）。但即使如此，江戶日本仍然默許琉球保留著與明清王朝的冊封—朝貢關係，使得琉球形成「兩屬」的狀態。——可是在近世以來，這種勉強可以叫作「異域」／「羈縻」的邊緣地區，在廣義上可以稱為「外交」的羈縻關係，逐漸被整合和歸併。原本由三個藩即松前、對馬、薩摩所控制的北海道、對馬島和琉球，在「撤藩置縣」形成中央集權的現代國家，把傳統疆域轉化成現代領土的過程中，就不得不改變其歸屬性質。現代國家與傳統帝國不同，它不允許有「差異」的「化外之地」，它努力追尋一種政治、經濟和文化上的統合，建設國家內部的「同一性」，這才逐漸形成了現代日本的「內」與「外」。所以，村井章介把古琉球史的研究，看成是「地域史」的研究，他引用高良倉吉的名著《琉球の時代》（築摩書房，一九八六，二〇一二；三〇〇頁）「結語」的說法指出，因為在「地域史」的研究中，可以使琉球史擺脫作為國別史的日本史之「地方史」身分，與亞洲史（亞洲海洋史）、全球史產生關聯（十九頁）。

四，有關古琉球史的文獻。村井章介介紹六類，（一）《歷代寶案》；（二）《おもろさうし》（二十二卷一千五百五十四首詩歌），從一五三一年開始編纂第一卷，後來陸續編成，大多數歌詞可以追溯到古琉球時代，包括歷史人物、奄美大島的征伐和島津的侵略、唐（中國）、南蠻的貿易、神女傳說等等；（三）辭令書，國王頒發的文書，一五二〇年以下留存六十一通，其中三十一通是與沖繩有關係的，二十九通是與奄美有關係的，一通是與先島有關係的；（四）碑文，古琉球時期大概有二十通，其中一四九七年以前的有十三通，大多是漢字；（五）正史。近世琉球王府四次編纂歷史書，一六五〇年羽地朝秀（はねぢちよ うしゆう）編和文體的《中山世鑑》，一七〇一年蔡鐸漢譯本《中山世譜》，一七二四年根據蔡鐸本增補的蔡溫本《中山世譜》（均為國王政治事蹟），一七四五年鄭秉哲等漢文本《球陽》（偏重地理與社會）等等；（六）家譜。一六八九年，琉球王府提出以士族為對象編纂，後來陸續編出包括首里、久米、那霸、泊四大系。——當然，同樣重要的還包括日本與中國的歷史記載，以及歐洲人東來的各種記錄。

五，琉球文化的緣起，現在不少學者持「奄美文化起源」說。不過，從語言學和人類學角度看，也需要說明的是，琉球人不僅有南下的大和族成分，也有東南亞人的成分，還有漢人的成分。其中，根據一七一三年成書的《琉球國由來記》卷十《諸寺舊記》的記載，中國佛教初傳琉球，是南宋咸淳年間（一二二六—一二二七）的禪鑑禪師「乘一

葦輕舟，飄然至小那霸津」，英祖王引為知己，在浦添城西建立寺院，號「補陀落山極樂寺」，但是他或說是朝鮮人，或說為扶桑人，出身並不清楚，到了明代中國文化大規模傳入，傳說有明朝皇帝賜給「閩人三十六姓」，但是考察久米村華人的先祖，這也許未必是事實。因為，現在有名有姓有記載的程複，曾為中山王服務四十年，一四一一年得到永樂皇帝允許回鄉致仕，這是記載在《明實錄》永樂九年中的事情，那麼他到琉球應當是一三七〇年以前，那時明朝剛剛建立。而且更早應當就有華人渡來，因為沖繩各地都出土過唐代錢幣、宋元陶瓷，而沖繩遺留的道教文化痕跡，也和九州、奄美相近。而琉球與朝鮮的交往，不僅有海上貿易，而且也有官方往來，一四五五年琉球國王以一個博多的商人道安為使者，渡海到朝鮮，請求賜予大藏經，不過，到底道安是否得到朝鮮的大藏經，史無記載，倒是一四五七年日本國的使者全密給了琉球國大藏經，這在一四五八年琉球國王的諮文中有記載。不過，朝鮮文獻中曾經記載過琉球國王的使者「吾羅沙也文」（五郎左衛門），那時朝鮮把琉球也當作「倭」。

所以，琉球是一個混雜各種文化的交匯處，前面提到一四五八年的「萬國津樑鐘」銘文中，就有「琉球國，南海之勝地，鐘三韓之秀，以大明為輔車，以日域為唇齒」這樣的說法。

六，關於古代中國文獻中的琉球，村井章介特意討論了他與白鳥庫吉等前輩學者不同的

觀點。關於琉球的一段關鍵文獻是《隋書》卷八十一《琉球國傳》，這篇文獻對於流求的統治政治、風俗習慣、葬式、刑罰、物產有相當寶貴的記錄：

流求國，居海島之中，當建安郡東，水行五日而至。土多山洞。其王姓歡斯氏，名渴刺兜，不知其由來有國代數也。彼土人呼之為可老羊，妻曰多拔茶。所居曰波羅檀洞，塹柵三重，環以流水，樹棘為藩。

這個「流求」，是否現在所說的琉球？過去，東京大學的德國歷史學家李思、和田清、白鳥庫吉等認為是臺灣，秋山謙藏、喜田貞吉認為是沖繩，伊波普猷認為部份是臺灣，部份是琉球。這是歷史學上很重要的爭論。

日本前輩學者白鳥庫吉把這段話裡的各種詞語，用馬來語對應，認為「歡斯」是Kandjeng（樣、殿），「渴刺兜」是Raru（王），「可老羊」是Ka-rya-an（宏大、莊嚴、嚴肅），「多拔茶」是cabarah（高位者之敬稱），「波羅檀」是Pararuan（國家）等，判斷這裡說的流求就是現在有馬來系原住民居住的臺灣。村井章介並不同意，覺得這種考證過於繁瑣和艱澀，儘管他也吸收了白鳥庫吉用馬來語對音的成果，但他認為應當這個「流求」，就是七世紀以來，東南亞大陸南端文化影響下的琉球，因為這一《流求國傳》中也提

到六百一十年出兵流求的將軍陳稜的活動，其中提到「崑崙人」能懂這裡的語言，所以，還帶了崑崙人去「慰諭」當地民眾。而所謂崑崙人就是東南亞南部卷髮黑身之人。村井章介認為，崑崙人的活動範圍在七世紀的時候就很廣，六百四十二年百濟來訪飛鳥日本的百濟使節曾將崑崙人投入海中，七百五十三年隨鑑真訪問日本的人裡面也有崑崙人，七百九十九年參河國也有漂流來的崑崙人。另外，在六百五十四年，有吐火羅男女各二人，舍衛女子一人到過日本，三年後又有吐火羅國的男二女四人配流到築紫，吐火羅就是如今的曼谷附近，舍衛就是以祇園精舍聞名的印度北部人。

村井章介判斷，通過與吐火羅和舍衛人接觸，古沖繩（村井章介特意用グスク來代表古代沖繩）文化形成之前的沖繩，曾經呈現出東南亞的文化色彩，然而在與中國、日本、朝鮮等文明的接觸之後，這種文化漸漸淡化，馬來語系的語言漸漸被忘卻，當然，這只是村井章介的一種猜測。

2020.2.28

日本學者論博物館史及日本思想史

中午，去本部棟五樓參加Tokyo College的午餐會。

今天，先由寺田悠紀博士講近代伊朗的博物館史，這是從小見大，非常有意思的話題。在討論中我講了三點：（一）博物館是近代文明的產物，各國均同。與伊朗博物館相比，中國的國家博物館和故宮博物院，分別承擔「國家認同與製造歷史」以及「保存古物和發揚傳統」兩種功能，也許，中國博物館所受的政治意識形態影響更大，更偏重前者，所以，官方系統的各省博物館必須有「通史陳列」，而各種民間或私人的博物館，雖然偏重審美與藝術，但由於總是處在邊緣，起不了太大的作用，其意義只是反映了邊緣對中心的抵抗；

(二) 近來中國何以對伊朗特別產生興趣，如李零的《波斯筆記》。原因一是意識到中國與波斯同為東方古國，有綿延漫長的歷史；二是同為昔日輝煌帝國，有多元族群與文化，可以比較；三是有相近的以「歐美」為「他者」的立場，因而同病相憐或同氣相求。但是，中國對伊朗也有尷尬之處，也就是伊斯蘭教的政教合一，以及它與新疆的關係，所以，博物館即使有展覽，也多是古代波斯展覽，很少有現代尤其是當代伊朗（所以看到伊朗電影之水準，甚為驚訝）的展示；(三) 中國的博物館中，出於某種「在現代反現代（西方）」潛在意識，現代藝術的陳列不多，還是傳統藝術為主，這一點和巴列維時代的伊朗博物館（一九七七），能夠逐漸接受現代或當代藝術不太一樣。

羽田正在會後和我討論一個多小時。他看了我關於《日本思想史》的書評之後，對末木文美士的《日本思想史》有一點批評，即「日本思想史」仍然在民族國家的框架內。我明白他的想法，他是一個執著而熱情的全球主義或世界主義者，反對用國家作為歷史單位。所以，我給他做了一番解釋，大意是：(一) 學界有「異中求同」和「同中求異」兩種方式，歷史學家的責任和長處往往是後者；(二) 之所以要尋找中日思想史的「差異」，是尋求思想史研究的互為背景，實際上也等於擴大了思想史的視野，至少對照部份超越了國境；(三) 現在雖然全球史、區域史很重要，但是不必拋棄「國別」作為歷史敘述的單位，就像必須要有容器才能裝進水一樣，「王朝／國家」也是納入歷史的容器之一，如果沒有一個可

以清晰敘述的單位，可能歷史會漫無頭緒，因此我贊成德國奧斯特哈默的「容納國別的全球史」和「全球背景的國別史」應當相容這一說法；（四）應該看到，東亞各國的王朝／國家實在強大，它型塑了各國不同的文化和思想，因此思想史研究，尤其是政治思想史研究，無法繞開「王朝／國家」。

我也特意向他說明，我的問題意識往往是針對中國學界，所以，我設想的步驟是從國別、區域、全球的逐步拓展，所以，我才會從「中國思想史」、「從周邊看中國」到「從中國出發的全球史」。我又告訴他正在讀村井章介的《古琉球》，也許也會寫一篇評論，他很高興地建議，把村井章介邀請來見面。同時，他對我這樣的中國學者之現實關懷和問題意識很好奇，追問為何中國學者不討論長遠未來的問題，比如「二〇五〇年的人文學術」？我的回答是，因為中國現實中的問題太多，只能手忙腳亂地不斷地回應現實提出的問題，並且我引用當年李澤厚所說的，「只寫兩三年看的書，不寫十年後看的書」一語說明這個意思。同時我也指出，如果沒有現實問題刺激出來的歷史思考，如同日本的中國學，雖然越來越專業化和學院化，但生命力和影響力卻在衰落。

學者在學院化和現實關懷之間，確實有兩難的問題。

2020.2.29

再讀村井章介《古琉球》

繼續讀村井章介《古琉球》。

七，村井章介反對關於《隋書》中「流求」為「臺灣」的考證。他認為，把《隋書》中的流求作為臺灣，主要基於以下三點：一，前近代的航海技術，從建安郡（今福州）五天不可能到達琉球，只能到達臺灣；二，《文獻通考》記載琉球在「泉州之東，有島曰澎湖，煙火相望，水行五日而至」，臺灣與大陸之間有澎湖，而大陸到琉球中間沒有澎湖也不能看見煙火；三，《隋書》記載的流求物產，有的在臺灣有（熊羆豺狼）而琉球沒有，吃人的習俗臺灣有而琉球無法確認。——但是他一一批駁，並且引用了航海者的實踐、新發掘的史料和

人類學觀點，否認這種考證，並且認為「《隋書·流求國傳》以及後來的《北史》、《通典》、《太平御覽》、《太平寰宇記》、《冊府元龜》、《通志》等史書幾乎都是這樣寫的，它們對中國人的琉球觀念有很大影響。而古代日本的知識人不時從南島「來朝」的人那裡得來的琉球知識，可能比閱讀漢籍得來的琉球情報更多」（五十一頁）。他認為，十四世紀明朝建立以前，中國和日本的認知是有差異的，日本對於薩摩南方的海島群，以沖繩為中心，延伸到臺灣，叫作「琉球」，而宋元人對於福建東方的海島群，則以臺灣為中心，延伸到沖繩，也叫「琉球」。這種現象到明朝建立，發生了根本的轉變（五十三頁），明朝的裔視野中沒有臺灣，但是，根據楊載出使日本回程中得到的情報，一三七二年派遣楊載赴琉球，隨即琉球國中山王察度派使節赴明朝，琉球國就進入了東亞國際圈的視野中，到了一三九二年，大琉球為沖繩，小琉球為臺灣，就更加明確，一三九五年成書的《皇明祖訓》中，明確記載了十五不征之國中，有大琉球和小琉球。所謂「大」和「小」並不意味著島嶼面積，而是意味著外交和貿易上的比重大小（五十五頁）。

八，關於琉球歷史的資料，我們中國學界可能會驚訝地發覺，原來涉及琉球的史料，居然分別來自四面八方。

首先，村井章介引用了古代日本方面的記載：（一）隋朝軍隊征伐琉球之後的幾年，日本「正史」中就有了關於琉球的記載。如六一六年曾有三個、七個、二十個掖玖人來日本，

安置在朴井（えのい），不及歸還而死（《日本書紀》推古二十四年三月、五月、七月）、六二〇年掖玖人兩人來伊豆島（同上二八年八月），六二九年日本派遣田部赴掖玖，第二年九月田部歸還，六三一年歸化的掖玖人可能就是田部帶來的（見同上，舒明元年四月、二年九月、三年二月的記載）。此外，在《日本書紀》中還有很多，村井章介一一列舉；（二）當時的日本把琉球也叫作「南島」。比如《續日本紀》文武二年四月壬寅、三年七月辛未、八月己丑、十一月甲寅等記載，日本在六九八年曾派文忌寸博士等八人，並給武器，作為覓國使，到奄美、德之島、掖玖等地，讓他們來貢方物，同年，「南島獻物」奉納伊勢大神宮及諸社。這些記載和《新唐書》日本傳中「其東海嶼中，又邪古、波邪、多尼三小王」的記載能夠對上，村井章介說，多尼就是日本的「多祢島」，波邪即隼人（はやと）即薩摩國，他引用鈴木的意見認為，這可能是七〇二年遣唐使粟田朝臣真人帶給中國的知識（五十八頁）。並且特意指出，雖然薩摩和多祢已經成為「國內」，但並不等於南島在那個時代已經「國內」，當時日本也彷彿有一個華夷秩序，那時的南島也是來貢方物的，比如七一五年元明天皇在太極殿接受皇太子以下朝賀時，也接受「陸奧、出羽之蝦夷，及南島之奄美、夜久、度感、信覺、球美」的參列朝賀（五十八頁）；（三）一九八四年在福岡太宰府遺跡出土的木簡中有「掩美嶋」、「伊藍嶋」；（四）各種日本古地圖，遺跡，《大唐和上東征傳》（七七九年成書）、《玉葉》、《元亨釋書》、《小右記》等等。

他也指出，南島人的活動，八世紀以後有二百年消失，但在十世紀重新出現，關於這一點，他引用了各種日本資料，如各種日記、書狀，也引用了好多考古資料，如奄美大島的城久遺跡群、十一世紀德之島のカムイヤキ古陶瓷窯遺跡等。其中，德之島發現一百以上的カムイヤキ古陶瓷窯遺址（二〇〇六年統計），被學者（吉岡康暢）認為可以和「日本四大中世須惠器窯」（珠州、常滑、渥美、東播）並列，當然，這些古陶瓷窯的突然出現，他認為可能和高麗有一定的關係。

接著，村井章介特別介紹了以下幾種文獻中的琉球記載：（一）《漂到琉球國記》（寬元二年九月所記，日本宮內省書陵部藏）一卷，逐日記載寬元元年（一二四三）從五島列島往南宋去的船隻漂流到琉球國的事情，從九月十七日漂到琉球，二十六日離開，二十九日到達福州龍盤嶼。其中，二十二日記載琉球的衣帽、膚色、五官、語言、食物、男女以及「只念三寶唱觀音」；（二）《千龜文書》、《島津家文書》、《鹿兒島縣史料・薩藩舊記雜錄前編》、《種子島家譜》，有關十二世紀「十二島地頭戰」，即日本特別是薩摩與南方諸島的記載，十二島是口五島和奧七島，而「此外五島」則包括奄美大島、喜界島、德之島，甚至可能包括沖永良部島、與論島。村井說，如果是這樣，那麼當時日本西部的疆界，已經延伸到千龜氏所領的沖繩本島面前了。但是，由於一四二〇年琉球三山統一於中山，國力增強，疆界擴大到奄美方面（八十四頁），根據一四五六年漂流到久米島的朝鮮水軍梁成的

歸國報告，琉球的範圍已經包括歸順十五年的「吾時麻（おしま）」即奄美大島（《朝鮮王朝實錄》世祖八十二卷辛巳）。而當時吐噶喇列島「在琉球、薩摩之間，半屬琉球，半屬薩摩」（《朝鮮王朝實錄》端宗元年五月丁卯）。（三）足利將軍給琉球國王的五通文書（一四一四，一四一七，一四三六，一四三九，一五二七，見古辭書《運步色葉集》）。琉球國王給日本的文書（一四二〇，收入天理大學圖書館藏《大館記》所收的《昔御內書符案》）。沖繩縣立博物館・美術館藏《琉球國王辭令書（田名家文書）》。

其次，他介紹了朝鮮史料。其中，朝鮮王朝所編各種古地圖中，有關琉球的部份之外，特別值得重視的是《朝鮮王朝實錄》。其中，《實錄》所收的各種漂流琉球的朝鮮人的記錄，現在已經有池谷望子、內田晶子、高瀨恭子編譯《朝鮮王朝實錄琉球史料集成・譯註編》（榕樹書林，二〇〇五）。村井章介特別引述了十五世紀五〇—七十年代的六份朝鮮漂流者的敘述，分析了國家體制形成初期的「國制與軍事」、「社會與習俗」、「濟州和與那國、琉球、鹽浦」、「日擊的先島社會」。它們是：一四五〇年萬年、丁錄等四人（臥蛇島，後至首里王宮）；一四五六年朝鮮水軍梁成等十人（久米島）；一四六一年肖得誠等八人（宮古島）；一四六二年普須古等對宣慰使李繼孫敘述琉球風俗；一四七七年濟州人金非衣等（與那國島，後經西表島、宮古島、沖繩，一四七九年藉尚德王使者之名，與博多商人新伊四郎為伴回國）；一四四二年濟州人朴孫等十二人（漂到琉球，經中國北京，跟隨

一五四六年冬至使金伯淳回國，由聽了他們敘述後的柳大容撰成《琉球國風土記》，其梗概載於魚叔權《稗官雜記》。

當然，他也引用中國史料，比如「外國人所見之首里城」一節中就引用了鄭若曾《琉球圖說》。這已經是琉球史研究的常識。

九，關於琉球在東海與南海的中心位置。根據《明史》記載，琉球向明代中國進貢次數，是東亞各國中最多的，一七一次排在第一位（安南八十九次，西藏七十八次，日本排在第十三位，僅僅十九次）。琉球使團進貢，先後被安排在泉州來遠驛和福州琉球館（一四七二年以後）。順便抄下《萬國津樑鐘》（一四五八年，沖繩縣立博物館、美術館藏）的銘文：「琉球國者，南海勝地，而鐘三韓之秀，以大明為輔車，以日域為唇齒，在此二中間，湧出之蓬萊島也。以舟楫為萬國之津樑，異產至寶，充滿十方剎，地靈人物，遠扇和夏仁風」。

《歷代寶案》中收錄的外交文書中，有一四二五年（洪熙元年）琉球國王給暹羅國的文書，內容是懇請關照使者浮那姑所乘坐的仁字型大小海船，此船載有盜器去貿易，然後回貨是從暹羅購買胡椒和蘇木，「以備進貢大明御前」。而疏通貿易的禮物，則是絲綢、腰刀、紙扇、硫磺、盜器。又有一四六七年（成化三年）給滿刺加國王的文書，文字是漢文，還引用《大學》來掉文，而內容也是有關貿易的，其中提到琉球船上包括使臣、通事和頭目。村

井章介在二〇一四年的另一本著作中，已經通過琉球保存的家譜與《歷代寶案》對照，詳細地列出琉球擔任通事一職的，有很多是久米村的士族，如紅氏家族的紅英、紅錦、紅瑞，蔡氏家族的蔡回保、蔡樟、蔡迪，梁氏家族的梁復、梁德伸、梁袖，可見漢人不僅負責溝通中國和琉球，而且負責作為暹羅、爪哇、佛大泥、滿刺加、舊港的翻譯。

在東海南海的貿易中，他們奉行的原則是：「四海一家，兩平交易」（宣德六年一四三一，琉球國王致暹羅詔文，見《歷代寶案》第四十卷一〇一；又宣德三年一四二八，琉球國王致舊港詔文，《歷代寶案》卷四三四）。

2020.3.1

三讀村井章介《古琉球》

接著讀村井章介《古琉球》。

十一，村井章介對於琉球文化的描述，是「和／琉／漢的文化複合」。過去中國學者對於琉球的文化描述，會比較多選取漢文文書、漢文碑刻和漢文文學作品，說明琉球文化受中國文化影響很深，但是實際上並不盡然。村井章介雖然也引用這類資料說明漢文化的影響，但他也：（一）引用《おもろさうし》等說明，（一五三一年開始第一卷，一六一三年編第二卷，一六二三年編第三至二十一卷）官方編纂的，收錄了一千五百五十四首詩歌的文獻，其實也是琉球國家文化的文字化事業，「這一事業的動機，與其說是作為中央集權的象

徵，不如說是來自琉球王權擔憂「古琉球語和古歌謠的危機意識」（二六六頁）。一七〇九年，首里火災，《おもろさうし》被燒燬，但是幸好在一七〇二年也就是火災之前八年，王府曾經讓「女官座」的官員，編纂琉球古語辭書《混效驗集》（一七一一年完成）《女官御雙紙》（一七〇六年完成），在這裡保存了《おもろさうし》的大部份文本（大約是一二四八—一二四九首）。由於並沒有一七一〇年以前連續的社會記錄，這一復原的文本就非常值得一首一首地閱讀和體驗，「毫無疑問，《おもろさうし》還是作為呈現古琉球的社會與國家中，地方文化的根基的史料」（二六七頁）。（二）在討論一四二七年以後，到十七世紀初的二十通古琉球碑文時，他認為中世日本缺乏碑文文化，是一個不可思議的現象，日本似乎對於故人的事蹟和建造物的時間，並沒有那麼重視。然而琉球與同時代日本列島相比，卻是一個例外。不過，雖然琉球壓倒性的石刻文獻都是漢文，但琉球碑文文化「並不是中國的單純複製」（二六八頁）。他舉例說，古琉球碑文，漢文之外還往往有かな文，比如一五〇一年的《玉御殿碑文》，雖然署有「大明弘治十四年九月大吉日」這種中國式紀年，但是也有かな文的紀事。而這通碑文乃是王家之墓，其內容也是制度規定的國家公事，這說明かな文在某種意義上也是國家的、官方的文字。他又列舉《真珠湊碑文》（一五二二）、《國王頌德碑》（一五四三）以及橋樑、城寨、聖地、陵墓中的石刻文獻，說明這種かな文的石刻，主要出現在尚真王的時代以後，他並不認為「漢文是對外的，か

な文是對內的」，其實，這些文化在當時是混合的。（三）以神女為主的「毛祓い（まうはらい）」。這種女性為主的祭祀活動，也曾經引起明清中國的關注，在冊封使們的文獻中，就提到「女巫」、「女君」、「女王」等等，如陳侃《使琉球錄》，以及《國朝典匯》卷一六七，以及郭汝霖（一五六二）、蕭崇業（一五七九）、夏子陽（一六〇五）等等。

（四）琉球與日本佛教界的交流很多，村井章介列舉「博多的偽琉球使：自端西堂」、「薩摩河邊寶福寺」之芥隱承琥等為例，說明此後日本京都和薩摩渡海而來的佛教僧人，在琉球得到很高的地位，而且在琉球的外交上也非常重要和活躍，而琉球的僧人如十六世紀上半葉的鶴翁智仙等，也曾到日本修學（三一四—三一五頁）——他認為，十七世紀之後，隨著近世日本儒教化政策以及禮儀中國化進程，女巫「托游之俗」及漢文かな文混用的傳統，在「公領域」逐漸消失，琉球也在逐漸日本化。

十二，「琉球為中心的國際秩序」這一節中，他把一六〇九年以後的琉球，定義為「幕藩體制中的『異國』」（三九六頁）。

作為「古琉球」的結束，是薩摩於一六〇九年的琉球入侵。一六〇九年六月，尚甯王與島津家久見面，八月與島津義久見面，第二年（一六一一）四月，與家久一道赴江戶，八月在駿台見到德川家康，九月又在江戶城面見德川秀忠。這個月他離開江戶並於歲末回到鹿兒島。一六一一年十月，終於回到琉球。他與島津約法三章（即「起請文」），第一條即承認

琉球為薩摩藩島津的附庸，第二條宣佈子子孫孫遵守誓約，第三條則是不違反島津的法度。儘管也有像鄭迴那樣（反抗的人被羈押在鹿兒島的鄭迴曾經委託長崎的福建商人，於一六〇九年九月寫成「反間之書」向大明求援），但基本上仍然無用。

但是，這時候日本德川幕府很希望通過琉球的進貢貿易，復活與明朝已經斷絕的關係，並獲得朱印船在東海南海進行貿易的保護（三九三頁）。一六一〇年林羅山代本多正純草擬的致福建總督的信件，就表達了「仰慕中華之心」和「尋求和平之道」。不過，這封信裡說到日本國主源家康的偉大，不僅統一全國、撫育諸島，左右文武、經緯綱常，「遵往古遺法，鑑舊時炯戒，邦富民殷，九年蓄積，移風易俗，追跡三代」，而且有朝鮮入貢、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，各各無不上書輸誠（《羅山先生文集》卷十二），這就惹惱了明朝。一六一一年十月島津家久有致尚寧的信中提到三個希望，並且在一六一三年春，再請禪僧以尚甯的名義，用漢文寫信給福建軍門（《南浦文集》卷中《與大明福建軍門書》），提出：（一）福建劃出一塊海隅偏島，讓日本船隻停泊；（二）以琉球為仲介，進行日中貿易；（三）互通使者與有無。甚至語帶威脅，說如果不服從就以「日本西海道九國數萬軍」開戰，將會使得靠近日本的大明數十州必有近憂。在這封信之前一年，日本的三個要求，一六一二年通過琉球的進貢謝恩使，已經告知福建巡撫丁繼嗣，並傳到北京，引起大明的種種議論（見《明實錄》萬曆四十年十一月乙巳），

一六一三年福建布政使司的諮文（見《歷代寶案》卷七，十五），就用柔遠的方式，宣佈琉球被侵之後，財虧人乏，所以可以等十年以後再入貢，並沒有放棄琉球作為朝貢國。經歷這一轉變之後，逐漸形成了琉球與薩摩、日本關係的基本輪廓。

他很贊成黑嶋敏的觀點，也就是「通過徹底批判島津一側的史料，克服琉球作為屬國是歷史必然的島津史觀，明確琉球的主體性」（三四〇—三四一頁）。

全球化再思

關於全球化，由於這次冠狀病毒，有人提出這樣的看法：它看上去美好，卻會帶來巨大的危險。

第一，全球化讓很多國家捆綁在一個齒輪鏈條上，一旦一個鏈條脫掉，整個齒輪崩潰。風平浪靜時，一切協調而美好，然而，只要一環出現問題，就會牽一髮動全身。產業鏈的狹窄化，讓所有的國家都如履薄冰，既怕別人出事斷了自己的供應，更怕自己丟掉產業鏈上的位置，失去發展機會。面對這種局面，很多國家開始思考，全球化以及產業分工，真的是好事嗎？第二，全球化讓全球國與國貧富差距擴大。全球化通過資源的自由流動，產生了更高

的效率，更低的價格，以及更豐厚的利潤，而對於那些因產業轉移而承擔消極後果的國家來說，則是另外一番圖景。一些國家因全球化而強大，但更多的國家，因為產業、人才、資金以及技術的抽離，每況愈下。第三，全球化令那些最不該全球化的東西全球化了。首先，難民全球化了。其次，極端宗教思想全球化了。再次，武器販運與販毒也全球化了。全球化已經到了「利好出盡是利空」的轉捩點。於是，美國選出了川普，英國開始脫歐，整個西方世界，保守派領袖紛紛上臺，民族主義開始大回潮。

這個局面，有人稱之為逆全球化。那麼，新冠肺炎的警示是什麼？第一，像中國這樣的大國忽然停擺將發生什麼？第二，在各國治理模式不一的情況下片面推進經濟全球化是否明智？第三，幾次碰壁後，不少國家有意無意地會走向另一個思路，國家優先。那麼，全球化還有沒有未來呢？也許會有的，但彼時的全球化必須有一個條件：全球社會治理模式的高度一致，甚至是統一。簡言之，經濟的全球化必須以政治的一體化為前提。

這些說法值得好好想想。

2020.3.7

讀岩井茂樹《朝貢・海禁・互市》

早上起來，到上野公園去看櫻花，昨晚在暮色中看到上野公園門口兩株櫻花開得很驚豔，以為櫻花差不多開了，今天到了公園的櫻花大道，才知道現在還早，只是那兩株早櫻，誘惑得人們以為櫻花盛開。雖然安倍和日本政府要求人們避免群聚觀花，但是估計還是擋不住人的好奇和愛美。我們想早一點避開人群觀賞，沒想到花還沒開呢。

到學校，讀岩井茂樹《朝貢・海禁・互市：近世東アジアの貿易と秩序》（名古屋大學出版會，二〇二〇）。

在〈序章：朝貢體制論的再檢討〉中，岩井把「朝貢」、「海禁」、「互市」作為三個

互相密切關聯的概念，構成通商與外交的「基軸」，「從三者怎樣聯繫，怎樣相互作用，能夠看清十四世紀後半到十九世紀前半東亞通商與外交的展開，以及它的歷史意味」（一頁）。——這是他的主旨，但主要突出討論的是「互市」，也就是他希望通過非朝貢性質的互市，重新理解朝貢時代。

這篇〈序章〉中介紹了各部份的內容：（一）第一節《作為天朝的朝貢與互市》。分為「天朝與周邊」、「不需要儀禮的貿易」、「朝貢體制」、「與儀禮不可分的貿易（指的是朝貢體制中的屬國呈送貢品和中國官方的賜予）」、「理念與現實（指的是與「朝貢體制」不同的實際國際外交，從宋遼開始的以歲幣換和平）」、「解釋的不對稱」、「朝貢與天子的正統性」，最後是「（朝貢）體制論的有效性」；（二）第二節《制度與概念》。對朝貢、表文與國書、朝貢貿易、叫做朝貢的安全保障（指的是對屬國提供庇護）、海禁與邊禁、互市——作出解釋；（三）第三節《朝貢體制的邏輯與性格》則對過去的「朝貢體制」論進行批評和補充。針對費正清等人把朝貢體制和通商貿易結合在一起，稱為「朝貢貿易」（Tributary Trade），提出了他的不同意見。「根據費正清和 Mark Mancall 等人的看法，他們的結論是，貿易和朝貢之間的關係是這樣的，中國所有形態的貿易，都與朝貢結合成各種各樣的形式。然而在他們的這一論述邏輯中，朝貢行為與其說是宗藩臣屬的禮儀，還不如說，刻意強調的是貢物的獻納，而貢物獻納乃是配合商業活動的儀禮」（大意，二七頁）。

岩井茂樹認為，費正清把朝貢圈分為三層：中華、內陸亞洲、外夷，而朝貢貿易就在這三層上有所區別；其一，向皇帝敬獻貢品之後，馬上在京城進行的貿易，在這一層面，也可以承認其邊境貿易的合法；其二，沒有獻納貢品，在北京進行的交易（如一六九五—一七五五年俄國在北京的貿易）；其三，沒有獻納的貢品，在邊境進行的貿易（歐洲各國和東南亞各國的港口或者廣州進行的貿易）。不過，岩井茂樹指出，在這些與朝貢體制相關的商業行為之外，還有「不需要儀禮的貿易」，也就是「互市」。特別是在清代，清代改變了明代那種追求朝貢二元體制的做法，清代不追求朝貢關係的擴大，與俄國簽訂了條約，選擇與日本和西洋各國、東南亞港口城市，進行不涉及國家關係的商人間交易。康熙二十三年（一六八四年）以後，對於中國出海貿易全面開放，雍正年間，也因為李衛關於南洋貿易情況的通報，選擇了放開南洋貿易禁令的策略。結果是十八世紀到十九世紀，互市結構下中國與各國貿易，遠遠超過朝貢貿易。岩井茂樹說，「如果不涉及這種歷史性的變化推移，把所有形態的中國貿易與朝貢聯結起來，都看做是朝貢貿易，恐怕就使得歷史像產生扭曲了吧」。又說「如果不看到這些歷史變遷的現象，認為清代貿易和外交始終停滯在朝貢體制中，並根據這一思路，認為東亞近代的變遷，確實是從朝貢體制到條約體制的單線歷史模式，這似乎不能免於一種『東方主義』的懷疑」（三十三頁）。

〈序章〉以下，岩井茂樹在第一章，討論了明朝的朝貢擴大策與禮制的霸權主義；第二

章，討論貿易壟斷與明代的海禁政策；第三章，討論邊境社會與商業熱（包括越境做生意的華人，在邊境的商業熱）；第四章，討論十六世紀中國交易秩序的摸索和互市（討論明代政策的變化，抽稅制度的確立，「以不治治之」）；第五章討論清代的互市和「沉默外交」；第六章，討論南洋海禁的撤銷及其意義（其中涉及李衛奏摺和雍正皇帝的硃批，這是一個轉折）；第七章即「終章」，討論互市的自由與隔離，並且在最後討論「朝貢、海禁、互市」之間的移動和糾纏，討論壟斷的和自由的貿易，以及官方與商人的關係，以及它造成的外交方面的消極性等等。他試圖給明清中國政治上從宗主國到現代國家，提出一個新的解釋，他認為，朝貢體制的穩定秩序，僅僅存在於十六世紀中葉之後的百年，到了十八世紀，「東亞的繁榮與和平，並不依賴於基於禮制的階層秩序的恩賜，而是從這裡脫開，在官僚與商人，以及商人與商人相互之間共同利益，以及作為地區與地區之間的互通關係的互市，建立起來的秩序」（三二二—三二三頁）。

因此，他在「終わりに」中說到：「中華帝國封閉了它朝貢體制堅固的外殼，但是，這一行為導致它與追求自由貿易的西方各國的對立，這種歷史解釋，離開歷史本像是不是有點兒歪了呢？我把東海、南海稱之為十九世紀的自由貿易，是因為這裡有一個作為自由貿易的互市制度。站在這樣的歷史理解上，（東方和西方）這兩個自由貿易的差異是什麼？應該可以作為進一步研究的課題」（三二二頁）。

2020.3.11

《論暴政》與《三個亡國性的主義》

耶魯大學教授 Timothy Snyder 的《論暴政：來自二十世紀的二十堂課》（*On Tyranny, Twenty Lessons from the Twentieth Century*）。其中說到：

1. 不要自覺馴服（do not obey in advance）；
2. 捍衛你珍重的制度與組織（defend institutions）；
3. 提防一黨專政（beware the one-party state）；
4. 從生活小節中抵抗（take responsibility for the face of the world）；
5. 謹記專業道德（remember professional ethics）；
6. 警惕非正規武裝部隊（be wary of paramilitaries）；
7. 請拿槍的人時刻反思（be reflective if you must be armed）；
8. 站出來（stand out）；
9. 小心語言污染（be kind to our language）；
- 10.

相信有真相 (believe in truth) ; 11. 深究 (investigate) ; 12. 交換眼神聊天 (make eye contact and small talk) ; 13. 奉行實體政治 (practice corporeal politics) ; 14. 建立私人生活 (establish a private life) ; 15. 捐獻公民社會 (contribute to good cause) ; 16. 向其他國家的人學習 (learn from peers in other countries) ; 17. 留神那些危險字眼 (listen for dangerous words) ; 18. 那一刻來臨時，要沉著應戰 (be calm when the unthinkable arrives) ; 19. 做一個愛國者 (be a patriot) ; 20. 盡你所能勇於面對 (be as courageous as you can) 。

——作者在扉頁引述一位波蘭哲學家Leszek Kolakowski的話說：In politics, being deceived is not an excuse. 「政治中，受欺騙不是藉口」。

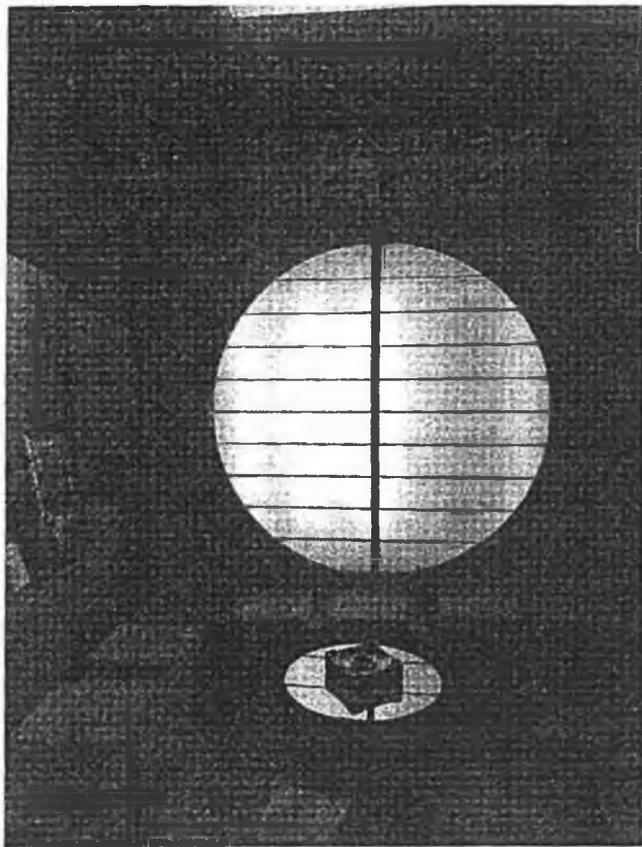
有人重提胡適所謂「三大害」、「五鬼」與三個「亡國性主義」。胡適說，「我們的大病原，依我看來，是我們的老祖宗造孽太深了，禍延到我們今日。一、三十年前，人人都知道鴉片、小腳、八股為『三大害』；前幾年有人指出貧、病、愚昧、貪汙、紛亂，為中國的『五鬼』；今年有人指出儀文主義、貫通主義、親故主義為『三個亡國性的主義』。這些話，現在的青年人都看成老生常談了，然而這些大病根的真正是絕無可諱的。這些大毛病都不是一朝一夕發生的，都是千百年來老祖宗給我們留下的遺產」。（見《慘痛的回憶與反省》，載《胡適文存》四集，四五二頁）。

為此特意查了一下肇黃的《三個亡國性的主義》（《獨立評論》第十二號，十一—十四

頁；一九三二年），原來肇黃就是唐肇黃，是邏綺斯《邏輯底原理》（商務印書館，一九三〇）、瑪志尼（Joseph Mazzini）《人的義務》（萬有文庫，商務印書館，一九三六）的譯者，一九三四年他也和胡適共同翻譯過杜威的《哲學的改造》（商務印書館）。據馮友蘭回憶，一九二三年唐肇黃曾是很重要的人，曾經回應丁文江有關「人生觀」的論戰，難怪胡適會引用他的話。

2020.3.16

在鳥茶居與村井章介等見面



鳥茶居餐廳內

傍晚，羽田正帶村井章介教授來研究室，聊了一會兒後，即同坐計程車去神樂阪的「鳥茶居」。這個叫做「鳥茶居」的餐廳，在曲折上下的角落中，很雅緻，但是並不好找。羽田正住在附近，對這一帶很熟悉，所以才預訂了這個餐廳。

村井章介是第一次見面，他的書我倒是讀了不少，是日本中世史的著名學者，在日本史領域中非常有影響，也很有批判性。我給他的書《古琉球》寫的書評，他大概很有興趣，所以，今天他特意送我一冊《中世史研究的旅路》（校倉書房，二〇一四），這是他各種隨筆、紀念以及會議感想的合集。我送了他一本《中國再考》，一本《歷史中國的內與外》，因為他討論「國境」（日語作「境界」），也有一本《中世日本的內與外》，我也請東京學院特意購買了來看，據說有人要翻譯成中文。

到烏茶居後不久，張厚泉也來了。這是一個關西料理，主打「烏冬」，前面上了各種日式菜餚後，最後一個火鍋烏冬，相當美味。整個晚上亂聊天，說到中國學界的言論管制，說到鹿兒島和沖繩，說到羽田去長野滑雪，村井章介是一個不苟言笑但比較隨和的學者，很沉著穩重，但事後看他的自述，似乎年輕時代也是左派學生，參加過一九六八年的學生運動。

2020.3.31

江戶川上櫻花怒放

羽田正帶我和張厚泉去看江戶川上的櫻花。

櫻花季節已經接近尾聲，但在綿綿小雨中，櫻花仍然燦爛明亮，從川橋上看去，河岸上的櫻花有如雲霞，映在暗黑的水面上閃著亮光，再有一兩天，大概河面上就會飄滿花瓣，讓日本人生出有關輪迴和薄命的無限傷感。在江戶川邊閒走，想起這裡有細川家的永青文庫，也有細川家的庭院。據說，細川家族非常富有（前首相細川護熙即此家族，是九州一個大名的後裔），還給中國捐贈過不少善本。只是因為疫情的緣故，文庫和庭院都不開放。

看罷櫻花，走到早稻田大學附近一家叫金城庵的「おそば」吃蕎麥麵，他們要了套餐



江戶川上的櫻花

（有麵有飯），我要了大份蕎麥麵，另有一個天婦羅蝦，麵很有勁道。吃飯中，聽羽田正說他的爺爺羽田亨有日記（內部發行），也說到他父親（羽田亨最小的兒子）當年從軍之事。

回到江戶川，走進椿山莊，這裡的庭院相當漂亮，我二〇一六年曾經來過一次，也常常在圍棋刊物上看到它的名字，因為這是日本圍棋經常舉辦頭銜戰的地方。這次繼續遊覽，還是對山重重複的庭院頗為驚豔。小山上那座重要文化財的圓通閣，據說是從廣島遷來的，山下叫作子孫樹的櫻花，則開得茂盛，老枝在水面上橫斜旁出，把水面也變成粉紅色。

2020.4.18

疫情中的制度比賽

新型冠狀病毒流行已經差不多四個月了。作為一個中國人，恰好在病毒流行時住在日本，在日本遭遇疫情越來越緊張的情況下，或許我這種特別的位置，可以從某個特別的角度，來觀察這次疫情。

每天通過電視、報紙和網路，觀看歐美和日本的疫情新聞，讓人特別注意到的是，在面對疫情的時候，世界各國處理方式有明顯的差異。這種差異並不能完全歸為醫學問題，而是制度與文化問題。如果只是醫學問題，大家都會同意面對病毒傳染必須診斷、隔離與治療，最多差異只是診斷、隔離與治療的方法不同。但由於政治制度的不同，在診斷、隔離和治療

方面，就出現了相當不同的方法和取向。

這裡的區別包括：（一）在疫情資訊的通報方面，是政治考慮優先還是民生考慮優先；（二）在疫情管理的政策方面，是由官員主導還是由專家主導；（三）在隔離與治療方面，是在疫情爆發後對城市、社區、個人進行強制性管理，還是政府通過勸告與說服達到阻隔傳染的目的；（四）在疫情期間，是由中央政府對地方採取統一強制策略，還是任由各地區根據地方情況採取不同策略。

因此，這也是一次制度的比賽，也許它會影響到今後世界對於制度的選擇和認同。近日，有一篇評論文章提到「如果西方輸了會怎麼樣」，讓我們看到，通過這次席捲全球的疫情，學界已經出現了不同思考方向。其中值得注意的是：（一）有人認為，疫情過後中國這種集權而有效的制度將會勝出，他們把福山所謂「國家治理能力」理解為「國家控制能力」，而且期待中國取代美國，改變世界秩序，成為新的全球領袖；（二）也有人認為，由於這次疫情，第一波全球化就會結束，各國通過對疫情的控制，重新回到本國中心主義，在川普當選、英國脫歐之後，全球化遭到更嚴厲的挫折；（三）還有人認為，這次疫情之後不是全球化的退潮，而是會出現全球「去中國化」的現象，這一方面是因為對一九八九以後民主制度全球勝利樂觀主義的反思，另一方面也是對經濟全球化過度樂觀的反省。

下了一天的雨。東京今年春天氣候真是反常，沿著不忍池西側的路，一直走到根津神

社，那裡的映山紅也就是杜鵑花，開得燦爛極了，在一片森然黑色的神社背景中，似乎有跳進眼睛的明亮。日本人特別精心細緻，有意把不同顏色的杜鵑花，佈置成五顏六色的拼圖，白的白，紅的紅，紫的紫，襯以綠色的葉子，把半邊斜坡都變成一幅美麗的掛毯，加上密密麻麻排列蜿蜒的紅色鳥居，真是賞心悅目。



根津神社五顏六色的杜鵑花

2020.4.19

一日三遊

陽光好極了，住處對面心城院的臺階上，一個虔誠的男子雙手合十，不知道在默禱什麼，一動不動，足足站了一個多鐘頭，想來一定是有難解的心事，來這裡祈求觀音開解。他已經好幾次來默禱了，每次都肅立許久。最近疫情之下，日本很多中下層民眾生活難過，看著他紋絲不動的背影，我猜想，他也一定有他無法排解的困難，讓人看了心情悲哀。

今天一日三遊。午飯前去湯島聖殿（孔廟與斯文會）看看，天非常熱，我沒有穿大衣，但仍然出汗。十五分鐘左右走到那裡，看到斯文會旁邊的「仰高」門關著，也因為新冠病毒流行的緣故封閉了。只能經過神田明神回來，神田明神那裡倒還開放，看了看那裡「國學發



湯島聖殿的大門緊閉

還有波士頓美術館的展覽，很可惜也中止了，不知道這要浪費多少錢。

晚飯後，再上到湯島天滿宮，沿著空寂無人，燈光灰暗的小街，圍著湯島這個區域走了一週，偶爾遇到人，也都帶著口罩默不作聲，讓人覺得略有點兒恐怖。

祥之碑」，也看了看那裡已經滿開的紫藤，想到北大老燕京校園的同樣風景。下午，又到上野公園走一圈，因為暖和而有陽光，所以到處是遊人，遊人似乎滿不在乎政府警告，甚至也不戴口罩。幾個西洋人在草地上，乾脆鋪開了吃食，就像沒有 corona 一樣。只是所有博物館都貼了告示，宣佈暫時閉館或中止計畫，其中，本來

2020.4.20

和羽田正討論「暗默知」

到學校研究室。龍岡門兩邊的杜鵑花開得燦爛，門衛似乎已經不太檢查和登記了，看來對 corona 的警惕心已漸漸鬆弛，長期抗疫的策略，就怕時間一長就鬆懈。

羽田正與張厚泉來，我和羽田談他的《全球化與世界史》一書，這部書已經翻譯成中文，明年將在復旦出版社出版。我們約了今天討論，事先我寫了一些閱讀意見，他也準備了一些回應。

首先，有關他的《全球化與世界史》，羽田正針對我提出的兩個疑問，一個是日本歷史三分法的「暗默知」，是否有問題？另一個是一七〇〇年之後四個關鍵時代，用舊帝國、新帝

國、民族國家和現代國家這類概念的政治史趨向，是否仍然受到西方影響？對這兩個問題，他都做了一些解釋。他說同意我的說法，但只是強調，全球史或新世界史不能面面俱到。

其次，他看了我的論文《傳統中國史學中的世界認識》，關於晚清民初中國西方傳教士帶來的世界史著作的影響，他覺得很好奇，他追問這裡說的「萬國」、「世界」中，是否也包含中國？為什麼和日本不同，這些世界史居然都是傳教士的翻譯和寫作？我回答說：第一，傳教士欲糾正中國傳統總是以中國為最大的觀念；第二，在十九世紀後期二十世紀初期，在中國的傳教士及租界多有印刷出版；第三，外國傳教士與中國教徒可以愉快合作。為此我問他，為何日本的德川時代禁教極為嚴厲，卻另類思想知識卻還有空間（如蘭學、南蠻之學）？而清代傳教士始終在皇城北京可以存在，而思想知識卻要到鴉片戰爭之後才得到傳播？這是否涉及外來知識受容的「整體主義」和「實用主義」之中日差異？

再次，關於暗默知，我強調最重要的是，反省各自不同的「暗默知」，特別要反省本國學者不容易察覺的「基本預設」，以及它是如何影響各國的學術研究。我舉日本史學界（村井章介、岡田英弘）可以輕易地祛除「自古以來的日本」觀念，甚至岡田可以說，古代倭國是中國史（或者中國）一部份這樣的話，可見在日本，國家之前歷史，並不一定以完整國家出現，這已經是常識，但在中國，這種說法不僅犯了政治忌諱，而且會受到傳統暗默知的抵抗。

他同意我的看法。

2020.4.21

怎樣評價岡田英弘《日本史的誕生》？



岡田英弘《日本史的誕生》

早餐後去東京大學，偌大的校園裡空無一人，顯得很寂寥，但各處的杜鵑花卻開得熱鬧。從龍岡門進去，經醫學院、圖書館到安田講堂，總共遇到的人不過三四個，都帶著口罩，行色匆匆。進入四月，疫情依然嚴重，安田講堂前那顆巨大的古樹，葉子已經變得翠綠，看到景色變換，

不由得有些傷感。

在研究室讀岡田英弘《日本史の誕生》（さくま文庫，東京：築摩書房，二〇〇八年第一版，二〇一八年第十四次印刷；原書初稿曾經是一九九四年弓立社出版的），隨便記下一些感想。

這次到日本，打算多讀日本學者的日本史著作。在閱讀中越來越感到，日本史學界對「自古以來的日本」這一說法並不那麼敬畏。前些天，讀村井章介先生的《古琉球》，我還特意寫了一篇長篇的書評【按：後來發表在臺北的《古今論衡》三十四期】，村井章介就認為，十七世紀之前，北海道、對馬島、琉球都不應算在古代日本範圍中。老朋友京都大學教授平田昌司更是和我在郵件中聊天，打趣說，在日本學界看來，琉球原來就是一個被日本侵略的外國。而著名記者辻康吾先生看了我的書評後更直言，沒有任何一個日本學者會誤讀日本現代國家之前的日本史，把這些地方說成是日本自古以來的固有領土，所以，一定要有歷史意識，分清「前國家史」和「國家史」。

岡田英弘大概也是這樣。如果你看到岡田英弘《日本史的誕生》中居然說，「倭國是中國世界的一部份」、「邪馬台國是中國的一部份」，大概中國讀者會相當吃驚。其實他要說的，只是一個歷史過程。也就是古代倭國或邪馬台，本來是在中華世界的歷史記述中，作為「華夏邊緣」（借用王明珂的說法）被呈現的。一直到七世紀後半，由於來自外部的壓

力，才使得日本國逐漸形成了「日本意識」。由於《日本書紀》之類的史書（其實也是襲取中國史書）從歷史上確立了日本，這時候的日本，才真正成為日本。那麼，中國史書如《三國志·東夷·倭國傳》中記載的卑彌乎、倭國邪馬台，按照岡田英弘的觀點，那時候還不是「日本」，所以，應當是中國史書中的中華世界的邊緣。即使是七世紀這個時候的日本，也不過就是大和朝廷控制下的那些地方（即所謂「畿內大和政權」），而日本人也是五方雜糅，日本語也是各種語言的混雜。更令人吃驚的是，他甚至誇張地說，日本早期建國者乃是「華僑子孫」（五十五頁）。

這就是他要說的「日本史的誕生」。中國學界因為「新清史」的緣故（特別是他是歐立德的老師之一），對岡田英弘有不少非議，因而連帶地對他宣稱「蒙古時代是世界史的開端」等觀念，也相當不滿或不屑，覺得他有什麼陰謀或圖謀。其實，如果看到他對日本自身歷史的敘述，就可以知道他的歷史觀只不過是三句話：第一，要把日本、中國的歷史重新放在全球或更大區域中審視；第二，要改變現代國境對古代歷史的切割；第三，要把歐洲中心的世界史，移動並放到以歐亞為中心的背景中去。正如他自己所說，「如果想要書寫一個日本在適當位置的世界史，那麼，要超越日本的國史、韓半島的國史、中國的國史這種結構，只能從歐亞大陸與日本共通的視點出發來撰寫」（二十頁）。

當然，為了強化他的立場，有時候他對中國文獻的解釋，就過於大膽和過於想像。他對

漢文文獻的解讀遠不是那麼嚴謹。比如他說，《三國志·倭人傳》最重要的意思是，「對於三世紀的中國來說，日本列島意味著什麼，這才是根本的問題」。下面筆鋒一轉，岡田談到對所謂「歷史」，日本的「私小說式」的認識，和中國史書完全不同，他舉《明史·日本傳》有關織田信長與豐臣秀吉的故事為例，認為歷史學家們把《三國志·倭人傳》當作毫無疑義的歷史記錄，從而爭論「邪馬台究竟在哪裡」這樣的問題，其實是有疑問的。到此為止好像還是對史料的質疑，還有點兒道理，但下面的推論就不免走過頭。他判斷《倭國傳》的基礎資料來自二四〇年梯雋與二四七年張政兩次出使日本回來後的報告，可是，由於前者是帶方太守弓遵的系統，而後者是帶方太守王頌的系統，兩個人對倭國的事情進行了完全不同的描述，但由於《三國志》的作者陳壽綜合雜糅了這兩次報告的內容，於是導致這篇《倭人傳》內容有疑問。這就有點兒大膽的猜測了。因此他斷定，《倭人傳》最重要的意義，不是它記載的情況是否真實準確，而是證明瞭「早期日本人，從紀元前二世紀末尾，進入中國的支配下，差不多有四百年以上的時間裡，漢語作為公用語言，並在中國皇帝的保護下和平生活。從紀元四世紀開頭，中國進入大變動時期，由於皇權失落，日本才走上政治獨立和統一國家之路，從此形成獨立的日本文化」。這個跳躍有些過大，梯、張二人是否有過報告，陳壽《三國志·倭人傳》是否是綜合了這兩份報告，至今還無法證明。至於他進一步認為，日本早期建國者是「華僑子孫」，並在第一章的結論中斬釘截鐵地斷定，「一言以蔽之，日本

的建國者是華僑，日本人在文化上是華僑的子孫，這一點亞洲任何國家都是這樣，不必對此大驚小怪」，似乎更是主觀臆斷。讀他這本書，確實感到岡田論述有很多想像之詞，比如講到日本使臣到中國，「旅行的經費全部由中國方面負擔，進入洛陽，在入城之際，中國兵前後護衛，打著『倭人朝貢』的旗幟，樂隊也熱鬧地走在都城大道上，民眾人山人海地圍觀，感受皇帝如何以德懷柔遠人」，這就有點兒像戲說。不過，如果瞭解他的意圖是，瓦解後設的國家歷史觀的侷限性，也許我們通過這些包含錯誤的歷史論述，可以瞭解他強烈和固執的歷史觀念。

所以，怎樣評價岡田英弘，其實還是要平心而論。

2020.4.24

東京學院「Identity」視頻討論會

疫情期間，東京學院的 Identity 討論會只能通過視頻舉行。今天是院裡的三位年輕人主講，每人講二十分鐘，然後大家討論。

我對一位來自多倫多大學的博士後 Michael 的發言很有興趣。他說的是關於日本如何處理阿依努人的態度問題，這讓我聯想到貴州苗疆，以及中國對待少數民族的問題。所以，我提出：

Michael 討論的阿依努人問題，讓我想起中國貴州苗族。明清中國在十五—十九世紀的

四百年中，一直在試圖把苗族地區整合進帝國版圖，把苗彝納入編戶齊民。明清採取的是三個方法：（一）由中央委任長官來管理地方；（二）把苗民變成編戶齊民（戶籍）即向政府納稅的人（納稅）；（三）通過科舉、學校等文化教育同化。但似乎在政策上，明清帝國和現代日本好像有一些不同：（一）最初明清對苗疆實行的行政雙軌制（土與流，中央直接派員控制與土著某種程度自治相結合）；（二）明清納稅的單位，不是「人」而是「戶」（丁，家庭）和「田」（擁有土地面積，攤丁入地）。

因為有這一對比，我的問題是兩個：（一）為什麼傳統的明清帝國與現代的日本國家（也包括其他現代國家）一樣，都追求帝國／國家內部民眾的同一化？傳統帝國和現代國家兩者在這方面有不同嗎？如果明清帝國這種方式類似現代國家，那麼，是明清帝國有著不同於世界上其他帝國的特殊性嗎（很現代）？（二）明清帝國在民族問題上的「雙軌制」（國家直接管理的地區＋中央管理加上民族自治區域），和近代日本處理阿依努人的政策，有什麼不同？如果不同，那麼，中國和日本對待邊緣民族的制度，在解決「身分認同」方面的後遺症會怎麼樣？

這些問題其實很大。

2020.4.26

說「同」

有朋友來信，和我討論丸山真男、黑住真的著作。我回了一封信，摘錄其中部份內容如下：

您問我，丸山真男是否有些把德川時代朱子學過於誇大作為思想史的主流了？這個批評，我想基本是正確的。渡邊浩的論述最清楚，他也使用了您所說的教育史資料，即藩學的統計，他說到，一六八七年，在兩百六十多藩只有四個藩裡設有藩學，到一七一五年，設有藩學的藩也不過只有十個。所以，丸山對朱子學在德川時代的影響確實有點兒誇大了。這一點和平石直昭先生的論文中引用的津田左右吉之看法，大概可以互相補充。但我更要強調的

是，作為學術史，特別應當強調「典範」的意義。在一九五二年丸山真男《日本政治思想史研究》出版之後，丸山給出的思想史模型，有非常大的示範意義，不僅（一）提供了一個近世政治思想史清晰的脈絡（從朱子學到古學到國學，逐漸凸顯日本思想的主體性及近代性，這也是後來日本思想的矛盾所在），而且（二）強調了自然、社會與人不同領域逐漸「分化」的重要性（打破天理籠罩一切，以及權力對「天理」解釋的壟斷），（三）肯定了「走向近代」的意義（這就是現在批評丸山的所謂「近代主義」）。

其實，和中國的梁啟超《清代學術概論》一樣，丸山史學就是近代政治思想史學從傳統到近代轉型的一環。現在的學者，尤其是日本學者都很想超越丸山，但是我懷疑是否能整體超越？大家能夠意識到丸山真男在「他那個時代」思想史和學術史上的典範意義嗎？我是比較保守的，不大贊成為了「花樣翻新」而批評前輩，特別是我們現在仍然在「走向近代」的延長線上。

想起 Identity 的討論，隨手又寫了下面一節。Identity，中文翻譯為「認同」，這特別有意思。因為從這個詞語的字面意思背後，可以瞭解中國人如何看待「我者」和「他者」的關係，以及如何可以建立「共同體」的看法（也就是「認同」）。如果說，「認」在中文裡，包含「承認」、「尋求」的意思，而「同」則是一個更重要的概念。

古代中國人常常講：（一）同姓（同宗），是指同一個姓氏或同一宗族（共同的祠堂與

墓地），這是從「血緣親近」引出的親近感；（二）同鄉，是指家鄉在一處的，這是由於「地緣接近」引發的親近感（以前有同鄉會、有同鄉會館）；（三）同學（同窗、同門、同榜），同學或同窗是指在同一學校甚至班級中出來的，同門是指共有一個老師指導，是師兄弟的親近關係，同榜是指古代科舉同年中秀才、中舉人或中進士的，因為出自同一個主考官，也似乎有師兄弟的關係；（四）同好，指的是有相同癖好的人，這一點也能引起彼此的某種親切感。（五）同袍，指的是軍隊中共同戰鬥的兄弟；（六）同志，指的是有共同理想和目標的人，這是現代概念【現在又有了「同性戀」的意思】。

——其中，除了現代常用的「同志」之外，構築傳統中國群體意識中最重要的，大概是「同姓」與「同鄉」【這和有人說的，德國對於雅利安人的認同，主要依賴「血」與「土」是一樣的】。從這兩者可以看出，傳統中國社會共同體的特點：即宗族與鄉土。從宗族的重要性，你可以聯想到在中國「出身」、「宗親」、「名門」（「琅琊王氏」、「博陵崔氏」）為什麼很重要？為什麼古代中國「家譜」、「族譜」很發達？但同時從同鄉的重要性，也可以聯想到為什麼傳統中國講究「本貫」、「郡望」？為什麼也有「遠親不如近鄰」之說？

2020.4.27

讀《羽田亨日記》

前幾天看了原田真人執導，役所廣司、本木雅弘與松阪桃李主演的電影《日本最長的一天》。這部電影講一九四五年日本戰敗投降的經過，其中講到鈴木貫太郎接任內閣總理，主導接受波茲坦公告，也講到天皇御前會議的決定，陸軍的激烈反應，以及陸軍大臣阿南惟幾大將的自殺等，呈現了一九四五年七月—八月間日本上下對戰與和的糾結。所以，特意看了看《羽田亨日記》（京都大學大學文書館，內部印行，二〇一九）中一九四五年的部份，目的是想瞭解一下當時的日本東洋學家們在戰爭最後時期的心情與動向。

羽田亨是一個傑出的學者，他的《西域文化史》是非常精簡扼要的佳作。他並不是極

端的日本軍國主義者，但和其他一些東洋學家一樣，都有出自本能的那種所謂日本「愛國主義」（這就是「愛國主義」之所以能夠裹挾大多數人，並且使他們都陷入非理性中的原因）。在這一點上，他不如他的好朋友東京大學教授池內宏，池內宏敢在東大的山上會館，當著多人面公開批評帝國入侵中國，就像豐臣秀吉一樣必定失敗，並且因此被捕下獄，捍衛了日本知識人的良知和理性。

作為京都帝國大學校長的羽田亨，一九四五那一年，由於戰況已經逆轉，日本節節敗退，羽田亨不免憂心忡忡。從日記中看，他每天都關注戰場上的情況，面對聯合國軍尤其是美軍的進攻，他感覺到巨大威脅。三月二十一日、二十三日和四月九日，在看到美軍進攻硫磺島，最終日軍全部戰死的消息時，他在日記中兩次把這一戰役比作十三世紀的「元寇」，卻完全忘記了戰爭的緣起，並不是外國入侵日本而是日本侵略他國。這個春天雖然依然櫻花豔麗，鴨川水暖，但是用他日記中的話說，卻是「櫻花漸開，但人心陰慘」。

那時候，美軍已經開始轟炸日本本土，羽田亨在日記中經常記載他們聽警報躲避轟炸的情況，也經常提及各地遭遇轟炸的消息。據一種傳說，其實當時盟軍接受了梁思成等人的建議，對古都京都的轟炸相當小心，雖然偶爾也有像徵性的轟炸，但是比起幾乎夷為平地的東京來，情況似乎好多了。但他作為校長，因為常常到東京開會，因此在日記中，我們也看到日本當時的窘境。像他對東京慘狀的記載，就常常讓人看到這種本土被炸的消息，二月

二十八日，他到東京開會，下榻學士會館，看到原來繁華的神田化為灰燼，而他又加上一筆，說最嚴重的是上野站，而我們如今恰恰就住在上野站的附近。

這一年的五月十五日，他剛好六十歲，可是這個「還曆」之年太平靜。在四月二十四日的日記中，他記下蘇軍進入柏林，五月十日，又記下了德國投降。顯然，他已經預感日本的命運。但是，作為大日本帝國京都大學校長，他的心裡仍然只能選擇日本立場，滿心焦慮地看著戰爭的延續卻無可奈何。一直到「日本最長的一天」，也就是從每況愈下的七月二十七日起，有差不多整整一個月，羽田亨日記中斷，留下了一個月的空白，或許是這個糾結痛苦的「最長的一個月」，他已經無心寫日記了。直到八月二十六日，他才重新拿起筆來，這一天的日記寫下了他對戰爭與投降的回顧和心情。他回顧這一個月的巨變，雖然他對旨在保護國民生命和日本民族存在的天皇詔書「垂頭無一言」，但他仍然對蘇聯突然向日宣戰（八月八日）十分憤怒，覺得是日本戰敗的關鍵（《日本最長的一天》中也有這個看法），對廣島長崎的原子彈爆炸（八月六日，八月九日）也耿耿於懷，覺得「忍無可忍，耐無可耐」。到了九月二日，重光葵代表日本在密蘇里號戰艦上簽署了投降書，他對這次「調印」感到滿心的委屈和怨憤，日記中說，這是「聯合國軍的光輝與光榮，而對日本來說，是痛恨的恥辱之永恆紀念日」。他只是希望這一恥辱，今後能作為反省的資料。

說到反省，公正地說，羽田亨是學者，並不是軍國主義者。他也同意，二戰時期日本政

府的「箝口令」，包括言論壓制、集會不自由等，也是招致失敗的原因；而他對文部省要求處罰有馬克思主義傾向的教授石川，也能採取曲線保護，最終還聘任為人文科學研究所研究員，從這件事情上，也可以看出他畢竟是學者。但讓人反思的是，學者應該怎樣超越政治，洞察是非，用理性擺脫非理性的所謂「愛國主義」，這好像還真是困難。看到一九四五年八月之後，羽田亨日記中無可奈何地記載一個個日本高官的「自裁」，能感覺到心裡痛苦和糾纏。

這一年，他辭去了京都大學校長一職。

2020.4.30

沙培德的書評

韓嵩文教授給我傳來《二十世紀中國》(*Twentieth Century China*) Vol.45, Number.2的英文書評 *What do Chinese Intellectuals do These days* (P.209-217)，這是沙培德 (Peter Zawrow) 寫的。我過去見過他，原來是中研院近史所的研究員，現在在美國康迪涅克州立大學當教授。

在這篇書評中，他一次評論了三本書，我的《何為中國》英文本之外，還有Els van Dongen的 *Realistic Revolution: Contesting Chinese History, Culture, and Politics after 1989* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) 和Sebastian Veg的 *Minjian* (民間) : *The Rise of China's Grassroots Intellectuals* (New York: Columbia University Press, 2019)。Dongen的那一本是討論一九八九

年到一九九三年間中國知識分子各個派別的轉向，以及共同批評激進主義（這個激進主義也包括激進的自由啟蒙思潮）的；而Yeg的那一本是討論學院之外的各種草根（其實並不是草根，像艾未未、賈樟柯、韓寒）等的思想動向。沙培德在概述了我對「中國」的歷史論述之後，認為我「試圖在全球化、普世價值與中國性之間找到平衡」（He seeks to balance globalization and universal values with Chineseness）。

《何為中國》英文本出版兩年，已經有包括黎安友、周錫瑞、杜贊奇在內的學者，以及包括George Walden在內的政治評論家的十幾篇英文書評。各種說法都有，其實，書出版之後就不再屬於作者，作者就彷彿錢鍾書說的那隻下過蛋的母雞，要習慣於平心靜氣地聽人們對雞蛋評頭品足。

2020.5.1

聽星岳雄教授講日本的人口與經濟

今天，東京學院的特任教授星岳雄（經濟學家）在茶會上講日本的人口與經濟。

他反對某種流行說法，也就是：（一）日本人口的老齡化，勞力不足贍養負擔，會帶來經濟衰退；（二）邊緣地區向東京都這樣的大城市集中，造成邊緣地區經濟下滑。他認為，這兩種說法都是錯誤的，他用統計數字表示，實際上人口向東京這樣的大城市集中趨勢在減弱，而且他主張，應當鼓勵人們向效率高的大都市集中（附帶的是，東京大學應當回應希望入學的人們，擴大招生讓他們進入東大）。

討論中，我提的問題是：（一）過去二十多年，中國有三到四億以上的人口從農村到城

市，確實刺激了經濟發展，您認為還應當延續這個趨勢嗎？（二）在市場經濟、全球化的秩序下，這種向大都市集中的趨勢可能會刺激經濟發展，但是如果出現目前這種疫情危機，出現「逆全球化」趨向，這種通過人口向大都市集中而刺激經濟發展的情況，會不會改變？

他主要回應了第二個問題，但也說目前還沒有答案。他說，因為疫情確實會讓大家覺得，在家也可以工作，因此無需集中在大城市。他也說，因為此次的經驗，人們也許會重新思考居住地與工作地的關係（關係可以不那麼直接），這也可能會影響人們選擇居住地。因此，地方城市而不是超級都市，或許會出現人口流入。我再次回應說，如果各個國家開始對於像這次疫情一樣突然而來的危機造成全球產業鏈斷裂感到擔心，把各種物品生產都轉回國內，全球貿易需求下降，那麼，大都市還會有這麼多機會和生機嗎？就像現在中國很多大都市的工廠、公司因為停工，造成大量員工失業一樣。那個時候，大城市的生活成本很高，而就業機會變少。會不會造成反向流動？這個問題我是通過 Zoom 旁邊的文字提出的，所以星岳雄教授沒有回答。而杜賓根大學的 Szabo 教授則認為，全球產業鏈不會撤出中國；東京大學的大竹曉教授也認為，恢復正常生活之後，人們還是要買中國的產品。

我回應說，他們也許比較樂觀，而我卻沒有那麼樂觀。Szabo 認為，歐洲技術工人嚴重缺乏，仍然需要中國合作，所以中國的問題不大。我反問說，如果那時中國以巨大人力與市場作為籌碼，推行自己的價值觀，歐洲會接受嗎？

2020.5.2

讀岡本隆司《中國全史》之一

讀岡本隆司的《世界史とつなげて學ぶ・中國全史》（日文名意思是「與世界史聯繫起來學習・中國全史」，英文名卻是中國簡史：*Brief History of China*，東京：東洋經濟新報社，二〇一九）。這是一本志向很大的書，也有一些很有趣的想法，但「全史」二字卻不一定名副其實。由於涉及面太大，時間太長，試圖相容世界史與中國史的重大問題，任何作者都不免力不從心。特別是，我感覺他太想建立新說，然而只能多依賴二手資料，因此在我看來，此書有意義但並不算很成功。我認識這位一九六五年出生的作者，他是京都府立大學教授，最近這些年著作很多，在日本學界影響不小。

接連閱讀了好幾天。下面依歷史線索一一討論。這是我閱讀中的隨手摘錄，也包括隨時想到的問題。

他一開始就討論從黃河文明中誕生的「中華」，並且提出「乾燥地區與濕潤地區」的二元空間結構，其實，指的就是「文明」在農耕與游牧交流地帶產生，以及彼此對峙。他之所以宣稱他這本書寫的是「世界史中的中國」，一個背景就是引入日本史學界流行的 Eurasia（ユーラシア）的說法作為分析框架。所以，他引用梅棹忠夫一九七四年《文明的生態史觀》所謂亞洲的「文明地圖」可以一分為四的說法，認為中亞的帕米爾高原是十五世紀前世界史的中心，以它為中心劃世界為四（二十五—二十六頁）。其中，除了第三部份是人煙稀少的北亞之外，一是敦煌以東的東亞，二是恆河、印度河流域的南亞，四是從土庫曼斯坦木鹿（Merv）向西，中亞草原到西部水源豐富的廣大區域。其實這個說法，在一百多年前即十九世紀末的桑原鷺藏《東洋史要》的一開頭，就這麼講過了。

但問題是，「中國史」與這個「世界史」究竟有什麼有機聯繫呢？他說古代中國文明是歐亞文明共同發展過程中的一個，但是這個說法太正確了，太正確就等於什麼也沒有說。毫無疑問，中國就像其他文明一樣不是單獨繁榮的，但他並沒有舉出特別具體的證據，說明這四塊區域文明之間的互動，究竟給此後的中國文明帶來什麼，只是蜻蜓點水般地到為止。當然，他在書中也匆匆說到游牧（北方亞洲）與農耕（東部亞洲）之間的交錯，中國文明受



岡本隆司《中國全史》封面

到西部地區（第四區）最早發展的文明之影響。有意思的是，他特別提及美索不達米亞的蘇美爾、埃及、敘利亞以及地中海周邊的希臘，文明在古代都緣起於都市國家，並且影響到南亞（第二區）。說到這裡，他又轉回頭說，中國由於「地理的孤立性」，東亞（第一區）是否受到這種影響，黃河文明是否受到什麼影響，是很難實證的（二十八頁）。這等於是表面上把中國文明緣起，放在宏大世界背景下，但又沒有什麼實在的論證，只是為了製造一個世界史背景而描述世界史背景。

特別不可理解的是，為了與西部世界所謂「都市國家」文明形態相呼應（雖然他也承認沒有影響的證據），他引用宮崎市定的說法，說古代中國也是經由春秋戰國時期無數各種都市國家（邑制國家），在外夷的刺激（外夷のおかげ）下，經由秦始皇時代的大統一後形成的。這樣一來，中國史似乎和世界史好像就有呼應了。我當然可以同意實質意義上的「中國」誕生是在秦漢帝國時代，但是，這裡有兩個問題還需要討論：第一，既然討論古代中國早期，為什麼岡本隆司不討論殷商與西周這兩個時代，我覺得，這兩個時代的核心區域，雖然所謂「中國」還沒有「日出東方」，但實際上已經從「滿

天星斗」逐漸「月明星稀」，就算殷商不能真正控制大部份「華夏」，至少西周封建諸侯即在所謂「九州」已經初步有了共同體紐帶。秦漢之所以能夠統一形成中國，就是在這個聯繫基礎上的，並不能說春秋戰國還是完全「獨立」和「分散」的都市國家時代（三十三頁）。

第二，「中國」的統一或者說「中華」的誕生，是不是由於「外夷」的緣故？我的看法是，論證這個問題的時候，岡本隆司恰恰無形中受到本質性「中華」或「中國」的影響，從而把中國與四夷對立起來，覺得「中國」內部的同一性乃是在「四夷」的對照或衝擊下形成的。其實在春秋戰國時代，華夏與夷狄交錯，在後來所謂中國範圍之內夷夏混雜，就像陸渾戎就在周王之側，他們在當時逐漸地融合和衝突，像統一華夏的秦國，其實就是「西戎」，而七雄之一的楚國，其實就是「南蠻」。中國在秦漢形成統一，未必是由於「中國」之「外夷」刺激的結果，至少那種外部他者的壓力，並不是中國統一的根本動力。

當然，所謂秦楚齊晉等同源的歷史，只是後來司馬遷《史記》等一系列論述塑造成形的，《史記》中所謂「其先出於顓頊」、「其先出於帝嚳」之類的說辭，當然是後來的，但商周長達千年的歷史，確實也把它們連在一起。真正在外敵壓力下使得「中國」凝聚、統合、成型，恐怕要到秦漢與匈奴對抗的時代，才真正明顯起來。所以，歷史上的中國，還是從「滿天星斗」到「月明星稀」到「日出東方」，而中國之誕生，恐怕不僅要考慮三代共同體的共通關係，還要另外尋找外夷之外的其他歷史原因。

2020.5.3

讀岡本隆司《中國全史》之二

今天繼續讀岡本隆司《中國全史》。

關於秦漢歷史，這部書似乎太忽略了。在世界史背景下討論「中國史」，其實對秦漢是要大書特書的。比如，對中國歷史大有影響的，「行同倫、車同軌、書同文」、「郡縣制」、「霸王道雜之」，「以儒為吏」、「士紳階層」等，對中國的「歷史」和歷史的「中國」都有決定性的意義。如果與古羅馬帝國、波斯帝國對比，也許可以寫出很好的「世界史背景下的中國史」，因為保持「政治差異性」的羅馬帝國和追求「政治統一性」的漢帝國，正好是世界史兩種不同風格和取向的「帝國」類型。可是岡本隆司此書一下子就跳過去，

從第一章講「中華誕生」，直接就講到第二章「寒冷化的衝擊：民族大移動與混亂的三百年」，也就是我們通常說的「五胡十六國到南北朝」。於是在這本書中，秦漢四百多年歷史就幾乎不見了（從西元前三世紀後半，到西元三世紀前半，即公元前二二一——紀元後二二〇）。

當然，環境、氣候和貿易，是現在歷史學特別是全球史影響下的時髦領域，也是豐富歷史分析的新鮮元素。歐洲的所謂「蠻族入侵」與中國的「五胡亂華」，確實同時出現在四世紀和五世紀之間，也確實造成世界歷史大轉折。但任何新角度都不可過於誇大，而把它們變成了「決定論」。岡本隆司顯然深受這些新方法影響，為了與「Eurasia」歷史觀，以及和乾燥地區與潮濕地區對峙、交錯和衝突的說法相配合，他從氣候開始說到這個時代「邨」的出現之意義，其實我覺得有些標新立異，也有些邏輯跳躍。在這一基礎上，他還特別強調，即使到了南北朝，中國也還是「小規模勢力分立」的時代，也許這是要和後面所說的「名門」、「貴族」在政治上的重要性相聯繫？我不是很能理解他這些說法的真實意圖。

他總結這一段歷史，說「中國社會在對應氣候寒冷化的過程中摸索，逐漸生出城壁都市和村落兩種聚落類型，生活樣式、勞動形態、人際關係、身分構成等漸漸改變，這一結果使得政治性地域集團不斷分離與衝突、離合與聚散，同時又實現了複合型的、多元的社會。這是在面對世界寒冷化危機中，中國給出的答案」（六十四頁）。我對前面這一大段社會史的

變化描述沒有異議，但問題是，為什麼這種社會史的變化一定是回應寒冷化的氣候呢？

講隋唐歷史在這部書的第三章。對於隋唐史，他先討論隋、唐逐漸形成兩個首都（從隋代大運河與揚州說起，講經濟都市與政治中心，又轉回唐代的長安與洛陽，則認為是控制全國，以及高原生產力和低窪地的生產力重心轉移），然後講唐代疆域擴大，與游牧圈、佛教圈的納入，再講形成多元國家與多種宗教，以及粟特人支持的唐代繁榮，成為國際都市的長安。又講到如何利用佛教統合國家（稱為「金輪王」的武則天），一直到「安史之亂」及唐王朝的解體。其間雖然論述也有偏頗或不足，但看上去似乎沒有很大問題。然而，第四章接著講「從唐到宋：對外共存與經濟成長的時代」。雖然他過早地把「八世紀到九世紀」（也就是盛唐到中唐），就當作唐朝解體的時代，但這種提前預支的說法，讓我們這種歷史研究者覺得過於突兀，對普通讀者似乎也還無傷大雅。

但問題是，這個「八世紀到九世紀」在他的書中似乎沒有多少存在感，這恰恰是一段不應當空白的空白。其實，從七五五—一〇〇五年這兩個半世紀，正是中國史大轉折的過渡期，寫「中國全史」的他馬上跳過去，立刻用一個「十世紀後半的伊斯蘭圈及其周邊」的地圖，開始討論中亞的動向，接著又以「溫暖化下人類活動的活躍」為題，討論為什麼突厥系游牧民族即回鶻人，逐漸從東向西移動，開始定居生活，這似乎和我們瞭解的歷史脈絡有點兒脫節？其中有一個問題，很讓我心存懷疑，這就是唐代開成年間（八四〇）漠北回鶻潰

散，龐特勤帶領回鶻西遷，在今新疆一帶定居，形成西州回鶻或高昌回鶻，這當然是一個很重要的歷史事件。但關於這一事件，岡本隆司為什麼不太考慮族群之間的衝突與戰爭因素，卻更要提出來是環境和氣候對歷史的影響？他覺得，回鶻西遷是因為氣候變暖，（一）因此過去縮小的草原又擴大，游牧民的活動活躍起來。而且因為歐亞全境，本來就是西方比東方富饒，所以，游牧民族向西遷徙（真的是這樣嗎？何況回鶻西遷還沒有遷到他說的「西部」）。（二）他認為，這時代小國分立，這是可以考慮的一個背景。他認為，寒冷化是西方大食與唐兩大帝國成立的原因，氣候變暖則是這個現象開始變化的原因，使得亞洲重新進入多元化時代。可是這與回鶻西遷有什麼關係？我還是不清楚。（三）下面他又講到蒙古、契丹、女真在東亞的興起，我沒有看得很明白，似乎意思是這些崛起的族群，使得突厥系回鶻人逐漸西遷（真的是這樣嗎？其實，突厥系的沙陀人入華、東部契丹人和女真的相繼崛起，都很重要，難道這些都和氣候有關，甚至氣候是決定因素？）。

我總覺得，岡本隆司把歷史與氣候變遷掛鉤，這是一個新嘗試，可是，這種過度強調氣候變遷決定論來重寫歷史方法，究竟有多少史料根據呢？

2020.5.4

讀岡本隆司《中國全史》之二

繼續讀岡本隆司《中國全史》。

同樣的問題出現在討論「唐宋變革」部份。他與過去內藤湖南、宮崎市定討論唐宋變革的路徑不同，內藤、宮崎比較注意政治領域的貴族社會到平民社會，君主獨裁製與士大夫參與，文化領域的文藝復興等不同。而岡本隆司還是試圖用最時髦的氣候、能源、經濟因素來重新定義「唐宋變革」。所以，他在討論「唐宋變革」的時候，特別強調了五個方面：

第一個是「能源革命」。令人不解的是，他說到五代十國之所以分割獨立的時候，有意不從政治史角度去討論安史之亂以後的藩鎮割據和異族入華（這是傳統說法），而把這種政

治上不安定的「要因之一」，歸結為各地獨自的經濟成長，而經濟獨自成長的「原動力」，他說「恐怕是能源革命」（九十九頁）。然後，在闡發了一通人類進步發展主要就是能源革命之後，他認為，由於中原的森林資源開採過度，能源緊張，而這個時候開始利用煤，能夠生產更多的金屬，製造武器與工具，農業生產力得到提高。可是，他不僅始終沒有講到這一能源變化與五代十國的分裂和變動有什麼直接關係，也沒有具體論證在宋代（以及在同時代的契丹、女真、蒙古等）究竟作為燃料，煤的使用比例是多少，是否已經真的取代木柴，更沒有說明這種取代帶來什麼後果，為什麼導致歷史變遷。

接著是「唐宋變革」的第二個方面「水田化與人口增長」。他雖然用兩個圖表說明南方中國人口的增長，以及南方稻作地區的發展，說明經濟重心從北方轉移到南方，但是，他不太考慮這種根本的轉移，與北宋與南宋的疆域變遷有沒有關係（北宋仍然是以北方中原為中心的，南宋的中心才是轉移到南方的），也不考慮他的資料中，是否忽略了女真、蒙古時代的北方。似乎這個時候，他筆下的中國史又只是漢族正統王朝的南宋史了（一〇〇一—一〇二頁），這一點他可能沒有自覺地意識到。他論述「唐宋變革」的第三個方面，是「貨幣經濟的成立」。他提到紙幣的發行，但他又提及這種紙幣的發行，終於因為「信用」問題而失敗，也說到歷代政府不能保證這種信用，就會招致混亂，可是，他自己也說「紙幣的廣泛普及，還是以後的事情」，那麼，它怎樣與「唐宋變革」聯繫起來呢（一〇二—一〇四頁），

我還是沒有看明白？接下來，第四方面是「商業化的進展」。這比較好理解。第五方面是「都市化的進展」，也容易理解。應該說這兩點都不新鮮，過去，對於宋代商業化和都市化有很多研究，包括日本的加藤繁、斯波義信等。讓我覺得很奇怪的是，號稱世界史背景下的這部中國史中，他卻沒有提及宋代的「背海立國」以及海外貿易的情況。

此外，他當然也還講到「君主獨裁製與多元化對應」、「澶淵之盟以及對游牧民侵略的迴避」、「中華思想與多國共存」以及「今日中國文化的生成」，這些部份大體上都是學界的共識，最後講到「蒙古部族的興起」，結束了唐宋時代這一章。而下一章是《蒙古帝國的興亡：世界史的分歧點》。他主要借用本田實信的說法，講蒙古的崛起和對整個歐亞的控制，使得世界成為一個世界。這一章和其他章的風格不同，雖然前半部份仍然大體像傳統通史一樣，按照歷史順序敘述蒙古興起與征服，忽必烈奪權、建立鬆散的金帳汗國烏魯斯聯盟，大元與南宋征服等，只是添加了對蒙古軍以及宣傳戰、威嚇戰，戰爭與商業資本流動的兩小節描述，以及通過站赤（驛站）貫通歐亞，以及紙幣普及、銀與鹽、經濟圈的擴大等經濟史內容。當然，作為日本學者他沒有忘記對「元寇」也就是「蒙古襲來」事件捎帶一筆。可是有趣的是，在這之後的一半部份，他又回到了氣候變遷，在這一章中加上了「因為寒冷化的衰退」與「從大都（北京）撤出」兩節作為這一章的結束。

但我仍然不明白，為什麼寒冷會造成蒙古人統治的衰退，而且要退出北京回歸蒙古高

原，在氣候寒冷的季節，不是草原與游牧比起農耕地區來更難維持生活嗎？歷史上的游牧民族在寒冷歲月，不是常常要南下嗎？為什麼蒙古人要反其道而行之呢？另外，他說「由於寒冷化氣候，最大的變化是歐亞東西之間的懸隔與分離，在唐代，通過絲綢之路，歐洲與中國之間流通很盛。蒙古帝國繼承了這個時代，粟特、回鶻、伊朗系的商人，往來東西非常暢通，可是因為疾病（黑死病），往來途徑斷絕，中亞細亞的命運，因此被黯淡之雲籠罩」（一四八頁），這種情況如果是給四個金帳汗國的彼此隔絕作解釋，我還容易理解，可是，作為大元帝國北撤的原因，似乎風馬牛不相及。

2020.5.5

讀岡本隆司《中國全史》之四

今天，再讀岡本隆司書第六章《作為現代中國起點的明朝》。

對於這個題目，我有些奇怪，他的「中國」好像又回到漢族統治的明王朝，無意中又把中國重新定位為華夷有別的漢族中國了。這當然也是一種歷史方法，他說「明朝以這樣的出發點來抵抗和否定蒙古帝國，朱元璋想像的『混一』，是只有農耕世界的中國，（與游牧世界）分離和獨立，從而把『中華』和『外夷』分斷並差別化。所謂『中華』的空間，是只有農耕世界的，以純粹和自尊為基本方針的王朝」（一五五頁）。因此，他提到了蒙古文化在明朝作為「胡俗」被逐漸清除的問題。他認為，「此後三百年的中國，把蒙古時代遺留的游

牧與農耕結合、或者文化經濟和政治軍事相統合的趨勢，（反過來）向兩者分離的趨勢轉移」（一五六頁）。並一一敘述明朝在這個「中華」對「外夷」的構圖中，重新建立朝貢一元體制，排除貨幣與商業（否定貨幣經濟），為了消解南北差異而壓制江南，並且實行海禁等措施。

在簡單地介紹了靖難之役與遷都北京，鄭和下西洋和江南經濟之後，他一方面講到作為通貨的白銀流通，世界的白銀流向中國，從朝貢貿易到民間貿易，以及在南倭北虜交困中，明朝鎖國體制的逐漸崩潰。一方面也講到庶民文化與王陽明之學、鄉紳的出現（關於這一點，我也有一點狐疑，為什麼庶民文化與地方鄉紳出現，是明代而不是宋代呢？），以及都市化與官民之間的矛盾。他強調說，「無論好還是壞，明朝都奠定了後來中國的政治、經濟、社會的系統和基礎」（一九六頁）。我想到的疑問是，如果明朝奠定了後來中國的基礎，那麼，他說的「中國」應當是一個漢族、十五省為主的「小中國」，相反，如果我們承認是清朝奠定了後來中國的基礎，這個「中國」應當是一個多族群疆域很廣的「大中國」，那麼，他到底覺得現代中國的基礎，是哪個朝代奠定的呢？好像他在其他論著中，肯定的是後者，但在這裡又無意中取了前者。

在這一章的最後，他討論了一個經濟史家也許關注的現象。他認為，明代中國的中間市場和基層市場在不斷發展，但首都、大都市、地方城市、中等行政中心、下層地方中心，作

為官僚制、政府機構卻橫互不變，這種官方與民間的步調不合，是一個大問題，而且這一問題在十九世紀的清代漸漸明顯。也就是說，從明代開始，顯示出「這種官民乖離現象的漸漸發展」（一九二頁）。他認為，這就是後來中國社會的基礎，甚至還認為，明朝之前與明朝之後，是兩個截然不同的國家（一九三頁）。

可是，這一歷史敘述，真的把握了明代中國的歷史要害了嗎？我不敢斷定，姑且存疑。

2020.5.6

讀岡本隆司《中國全史》之五

東京疫情仍然時起時伏。在住處繼續讀岡本隆司的書。

在第七章《清朝時代的地域分立與官民乖離》中，他簡單地敘述了清朝歷史，如滿洲人入主中原建立了清朝，由於廣大疆域與眾多種族，政治意識形態從「華夷殊別」到「華夷一家」，制度上從直接統治到間接統治，所以有「因俗而治」（按：所謂「因俗而治」即分互市、藩部、屬國和直省。其實我覺得，從清帝國的控制系統上看，更加明晰的說法，還是內部分理藩院、東北將軍、六部，以及外部份朝貢國和互市國。可參看坂野正高《近代中國政治外交史》，坂野的介紹特別清楚）。同時，他也講到雍正的官僚機構改革、白銀不足與英

國茶葉貿易、清朝的小政府，以及民眾叛亂頻仍等等歷史現象。

但他似乎特別想強調的，仍是在明朝部份講到的「經濟上各地域的分立狀態」（為什麼？清朝雖然江南特別發達，但這一區域的特殊發展，能否說這是各個地方差異，而且在整個清代歷史進程中那麼重要？）。他下判斷說，「西方在十八世紀對中國的景氣動向和經濟狀況之影響，已經是重要的存在，雖然這也許未必是（當時人）能夠實感或自我察覺的現象，但是它已經導致清朝政府的失敗，以及十九世紀的內憂外患」（二一六頁）。這個判斷是否太早？我的看法是，要到十八世紀後半到十九世紀前半，這種西方衝擊的影響才會逐漸呈現出來。同時，他又以日本「官民一體」和清朝「官民乖離」來對比，認為這裡就有導致日中「現代化」差異的原因在。

同時，他特別強調「因俗而治」的清朝，後來形成「多元共存」，這種「多元共存」的帝國，在被瓜分的危機下，逐漸生出既要建立主權的國民國家，同時又要保存廣大領土的願望，這一點觀察倒是很正確的。從這裡，他開始進入清代一章的最後論述，即「國民國家『中國』的誕生」（二二四頁）。按照岡本隆司的說法，在近代中國既要建立現代的國民國家，又要把帝國時代的疆域和族群收納進來的這個歷史進程中，特別是在二戰抵抗日本侵略的過程中，國民黨政府又逐漸開始乖離基層社會和下層人民，而共產黨毛澤東則掌握了下層民眾的人心，所以取得了勝利。如果說，他的這一描述在二戰時期尚可以接受，那麼，他認

為一九四九年以後中華人民共和國基本理念是儘可能下沉到基層社會，即前面所說的，像明朝那樣實現農村本位（二四〇頁）。這就有些疑問了，如果真是這樣，毛澤東似乎就是農民與下層的代言人，而他的革命以及文化革命真的就是為了防止「脫離群眾」了。

有趣的是，在書裡他把毛的策略與明代朱元璋相比擬。我想，在專制皇權與農村秩序方面，這種比擬大概有點兒道理，但問題是，他又把鄧小平改革開放路線（一方面保持共產主義意識形態，一方面引入市場經濟推動對外貿易），看作是從明朝路線轉換成清朝路線，「毛澤東的，是明朝的方向，鄧小平的，是清朝的方向」（二四一頁），這似乎是很奇怪的說法。

清朝是「在保持中華理念和皇帝專制」，同時轉向對外開放的朝代嗎？我不是很明白他的意思。

2020.5.7

讀岡本隆司《中國全史》之六

最後讀岡本隆司書的〈結：現代中國と歴史〉。

短短的結語中，他說的意思是這樣幾個：一，中國歷史的分水嶺是十四世紀。他說，今天中國表現出來的社會問題是「多元化」與「上下乖離」（這和我們的看法不同，難道今天中國的問題，不是集權專制的歷史傳統，缺乏民主自由的政治制度和意識形態，以及對龐大疆域的超成本控制？），而這些問題則來源於「由於寒冷化而來的十四世紀的危機」，以及此後接續而來的大航海時代（那麼，是否要歸咎於自然界的影響加上帝國主義和殖民主義的罪過？）。二，按照他的說法，古代中國（秦漢以前）就是多元化世界（也許說的是先

秦的封建制？），不僅有多種勢力割據，身分階層也被嚴格區分，這一切在秦漢時代統一逐漸趨向均質化，也曾有實現所謂「郡縣制」的社會的時期（這指的是郡縣制嗎？但是秦漢郡縣制，雖然把天下民眾都變成「編戶齊民」，但是實質上怎麼可能是均質化的社會？六朝隋唐的貴族、宋代的國家官僚、鄉紳菁英與基層民眾，蒙元的四等族群及九儒十丐，怎麼可能是均質化？）。可是，這種趨勢由於三世紀寒冷化受到挫折，逐漸形成「士」、「庶」二元階層（二四四頁）。這一點我不能理解，且不說這是不是三世紀的轉折，就算是，它與寒冷化有什麼瓜葛？三，他繼續論證說，十三世紀蒙古時代打通了歐亞，把中國也納入歐亞的統合，真是世界史上的偉大事件（應當說明歐亞怎麼統合？是貿易、政治，還是身分社會得到改造？）。他感嘆的是，蒙元帝國的這種趨勢，也終於不敵寒冷化而中斷，巨大的帝國十四世紀一下子解體，在這種統合下的中國重新回到「多元的世界」，一直到今天，仍然沒有看到成功的統合（二四四—二四五頁）。——這些說法，也許有很多問題值得思考，但也有很多說法實在可疑。

在這篇〈結語〉中，他也討論了我們都關注的「現代中國」的形成問題。他的一些說法還是不錯的，比如，現代中國在歐洲影響下，力圖朝向所謂「國民國家」，而這個「國民國家」中國，又面臨著多元性與「一個中國」的矛盾，現代中國試圖通過「儒家」走向「中華民族」等。同時他也討論到，日本人應當如何拋開西洋的觀念和日本的背景來重新理解中

國。他認為，日本史和西洋史是相近的歷史，都是經歷中世封建制，而走向近代化，而日本與中國雖然同是東亞，但是歷史卻相當不同。所以，日本對容貌和語言都不同的西洋人有親切感，對容貌和語言相近的中國人反而有「違和感」和「不快感」（二五四頁）。應當說，這些都是他看到的問題，他的歷史感覺有些地方很敏銳。但我懷疑的是，他看到了「病」，卻找錯了「病根」，恐怕也開錯了「藥方」。

總而言之，他這本書的問題是：第一，中國歷史太長，要「全」談何容易？如果對中國史不具備全面掌握的能力，書寫「全史」常常不免捉襟見肘。此書中，很多重要的歷史關節沒有提到，而很多提到的所謂論題未必重要（如秦漢帝國四百年一筆帶過，中唐晚唐的轉變也輕輕放過），因此基本上不算「全史」，而應當說是借歷史講歷史觀；第二，由於他往往「以論代史」，因此有時候有對歷史在沒有歷史根據就下了大判斷，尤其不能贊同的是，他把很多重大歷史變化，都往「寒冷化」方面解釋，這就是為了追隨時髦理論，而忽略真實歷史。我當然理解，他顯然深受近來全球史研究中有關氣候、貿易、族群與移動因素的影響，也受到所謂中央歐亞理論、蒙古帝國世界史開端等潮流的影響，試圖把整個中國歷史都往這些方向去解釋，但是將就了理論，歷史敘述就不免生硬；第三，畢竟他是現代日本學者隔岸觀火，因此，對歷史影響之下現代中國存在的問題看得相當偏，也許是受到日本問題意識的支配，或受到現代時尚理論的影響，他把地區差異和上下乖離，當作當今中國最重要的

問題，並且追溯到十四世紀的明代，再與所謂寒冷化等結合起來，實際上既誤判歷史也誤判現實。所以，我前面才會說，他不僅找錯了病源，也開錯了藥方。

2020.5.7

和羽田正再談「identity」研究

羽田正來研究室，我們再討論「identity」研究班的話題。這是他最關心的事情，顯然他希望東京學院在這個系列討論之後，能夠有成果拿出來，所以，他問我如何使這些討論逐漸整合成一個共同課題，讓大家的討論聚焦，並且今後可以出版論著。

我的意見是：（一）是否能夠把大家的聚焦，集中到三個方面，即從不同學科看認同，從不同著作看認同，從不同國家看認同，這樣「認同」就是中心詞，也許可以使大家「心往一處想，勁往一處使」；（二）是否可以用若干關鍵字、若干著作的研讀，把大家的話題逐漸靠攏？這需要羽田正確定；（三）是否可以以「日本」為中心，讓大家從自己國家的角

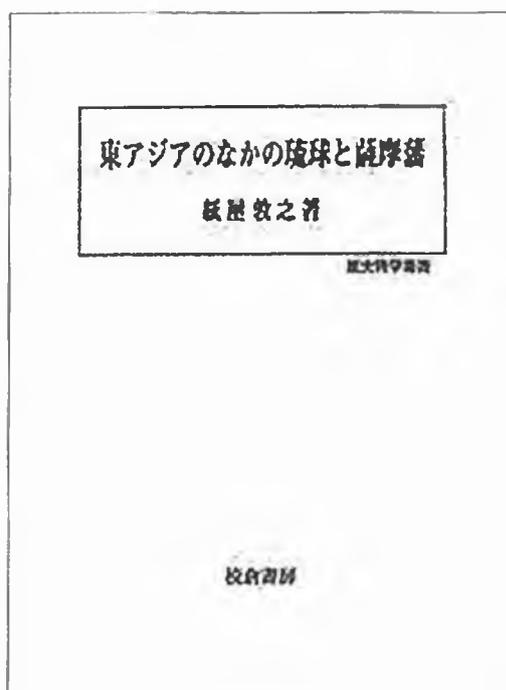
度，觀察「那兒是日本」，「誰是日本人」，因為這可以和東京學院原先制定的幾大課題中「從外部看日本，從內部看日本」掛鉤。

羽田正說，他想想之後，也許會給大家寫一份備忘，讓大家討論一下。其實，可以討論的「認同」話題遠比這個寬泛，我能想到的有：（一）從政治、經濟、歷史、族群等各個維度討論「認同」的歷史來源、社會基礎和制度因素；（二）反過來追問：可不可以對自己的族群和國家不認同？認同可不可以改變？可不可以有兩個以上的認同？比如國籍、雙重國籍、移民、語言文化與政治制度等等；（三）自由主義、社群主義和民族主義的認同觀，有什麼差異？（四）「認同」的不同層次和多元基礎（國家、文化、制度／宗教、血緣、地方），並不是只有「國家認同」或「民族認同」，比如前幾天我想到的有關中國的「同」（同姓、同宗、同鄉、同學、同志、同胞）。

2020.5.8

讀紙屋敦之《東亞中的琉球與薩摩藩》

琉球是東亞海域史上一個值得關注的焦點。從明到清，琉球既是中國為中心冊封體系中的一國，又是和日本保持著密切關係的一國。它一方面經由福州和北京保持著政治關係，與中國沿海及南海諸國保持著貿易關係，一方面又和日本特別是薩摩藩聯繫緊密，還常常因為漂海的緣故和朝鮮發生糾葛。從地理位置上看，如果以琉球為圓心，向西側畫一個半徑兩三千公里的扇面，琉球正好在扇柄末端，以它為軸的扇面幾乎可以覆蓋日本的九州、中國的沿海、朝鮮濟州與釜山、呂宋、安南，甚至滿刺加。以前為了講課，我曾看過不少有關琉球的中國文獻，這次到東京，也想看看日本學者的琉球史論著。當我看了幾種有關琉球史



紙屋敦之書

的日文論著之後，大概明白日本學界對於琉球史的基本觀點，就是始終把一六〇九年薩摩入侵之前的琉球當作「外國」，而把一六〇九到一八七九年間的琉球當作「二重朝貢國」（他們反對「日中兩屬」這樣的說法，據說，這樣會取消「琉球的主體性」），他們認為，直到一八七九年「琉球處分」之後琉球王國解體，琉球才成為日本的一部份。

手頭這本紙屋敦之（一九四六）的《東アジアのなかの琉球と薩摩藩》（東京：校倉書房，二〇一三），是前幾年的著作，引述資料相當豐富，我用它與村井章介先生的《古琉球》（「角川選書」六一六，東京：角川書店，二〇一九）對照著閱讀。這部書分為「古琉球與薩摩」、「近世琉球與薩摩藩」、「琉球的邏輯」三部份。

下面，我做一些摘錄，同時也加上一些我的感想：

第一部份中最值得注意的是兩點。第一是有關「百浦添欄杆之銘」（見《中山世譜》卷六）。該銘文鐫刻於尚真（一四七七—一五二六年為王）一五〇九年所建首里城正殿前欄杆上。紙屋教授說，在第一尚氏王統（即從尚思紹到尚德七代）時期，是明朝任命明人為王

相，負責政治與外交；然而，經矢野美沙子研究，到了第二尚氏王統（從尚円起）時期，琉球國王開始任命琉球人擔任三司官（世あすたべ，相當於宰相）以下的職位，擔任政治與外交職責。這很重要，因為它說明，琉球當時已經是獨立國家。第二是有關「紋船一件」。紋船（あや船）是琉球國王向島津氏派遣的外交船，一四八一—一六一一年間一共達十三次之多。作者說，如果細讀《上井覺兼日記》，可以證明薩摩和琉球，當時還是平等通交。這一點，從琉球國王與薩摩藩之間的往來文書中可以看到。在一五〇〇年代的文書中，薩摩方面常常使用「善鄰」、「鄰交」、「鄰國之修好」、「昆弟之約」、「唇齒之約」、「膠漆之契約」、「鄰交之恆例」等強調友好的詞語。

紙屋敦之的以上論述，目的都是為了強調古代琉球王國的獨立性，這一點在日本史學界是共識。

第二部份中，特別值得注意的是對明清交替時代，薩摩與琉球關係的論述。

紙屋敦之認為，薩摩與琉球的關係不僅僅是兩地區的關係，而是應當放在「華夷變態與近世日本」的背景下理解。他說，室町時代的日明關係，在一五四七年最後的遣明船之後終結，經過豐臣秀吉到德川家康，十七世紀的日中關係逐漸由「從冊封到非冊封」，也就是日本自立意識越來越強。不過，雖然一六〇九年薩摩入侵琉球，改變了琉球的獨立狀態，琉球成為同時向兩方的朝貢國，但紙屋還是認為，那個時候薩摩並沒有試圖改變琉球政治形態和

風俗文化。這裡他列舉了若干證據。(一)一六二四年，薩摩還把一些權力(比如對三司官以下的授予權、死罪、流罪的裁判權、農耕禮儀相關的折目祭等祭祀權)，仍然委託給琉球國王，甚至還禁止琉球人用日本風俗。(二)不僅薩摩藩默許琉球向清朝朝貢，日本幕府將軍也一樣注意到，琉球可以充當日本與中國之間的橋樑，不要因為琉球與清朝衝突。

不過，紙屋也特別指出，明清交替成為薩摩藩改變琉球支配的潛在契機。一六四八年後，薩摩使者變成了「上國使」；一六五四年，薩摩藩設置了負責琉球的官員「琉球掛」；一六五七年，薩摩禁止「琉球在番奉行」參與琉球政治，而是通過設在鹿兒島的琉球館進行琉球支配。薩摩藩代表日本對琉球進行的控制，在明清交替以後，確實是在逐漸增強中。同時應當注意的是，因為琉球方面由羽地朝秀(向象賢)擔任「攝政」，在一六六六一一六七三年間進行了所謂「羽地仕置」的政治改革，象徵著從古琉球向近世琉球轉化。

特別值得注意的是，紙屋認為一六〇九年薩摩入侵琉球這一大事件，應當放在明、日、琉關係中看。在書中，他提出這一事件之前，若干值得注意和需要分析的背景，特別是琉球在中日之間位置與作用的變化，我們過去似乎對這些背景強調得不够：

第一，一六〇〇年八月，薩摩坊津的商人將朝鮮戰爭即壬辰之役中被扣押的人質茅國科(大明總理軍務都指揮茅國器的弟弟)，送到福建福州梅花津，而且將薩摩藩島津氏的信件(由德川氏的外交顧問禪僧西笑承兌起草)交給茅國器，表示希望日明和平，並且重申了對

於「金印」和「勘合」的希望。明朝皇帝對此表示嘉獎，並同意每年允許兩艘貿易船從福建赴薩摩。第二年中國船赴薩摩，但由於遭海盜搶劫並沉沒，因此，薩摩與福建的直接貿易並沒有實現。

第二，一六〇二年，陸奧伊達政宗把漂流的琉球船三十九人送往江戶，德川將軍讓他們返回琉球，並由島津忠長負責遣送。琉球國王尚甯曾要求遣使來謝，這時正值一六〇三年德川家康就任征夷大將軍。可是不知為何，尚寧這次卻沒有為此遣使送禮。一六〇六年，島津忠恆曾向德川家康提出要求，準備出兵奄美大島，但同年六月，因為明朝的冊封使（夏子陽、王士禎）來琉球，這一計畫就暫時沒有實行。

第三，這時，剛剛由德川家康贈字而改名為島津家久的薩摩藩主，還派遣島津宗安到琉球，打聽虛實並向來自大明的冊封使表示祝賀。這一年九月，島津氏還有《呈大明天使書》，訴說「兩地不通商舶者三十餘年，頗以為慊矣。恭惟天使兩老人感我恭順之誠，自今以往，年年使中華商舶來於我薩摩州，阜通財賄，何幸如之，然則皇恩德澤，當永矢而弗緩矣」。但同時給琉球國王《呈琉球國王書》則說，你們沒有給薩摩送聘禮，是三司官的疏忽責任，「今歲不聘，明年亦懈者，欲不危而可得乎哉」。還指責琉球國與明朝通商，卻沒有承擔明朝與日本的往來，「豈復非太平之象哉，我將軍之志在茲矣」。紙屋認為，顯然這是日本幕府與薩摩藩試圖藉著明朝皇帝遣使冊封琉球的機會，通過琉球作為仲介達到實現勘

合外交。

第四，一六〇八年，薩摩曾派遣兩個使者（市來家政、村尾笑樓）去琉球，但仍沒有達成目的，因此，薩摩才以樺山久高為將軍，率三千軍人於一六〇九年三月四日經由奄美大島、德之島進入沖繩，把國王尚甯、王弟尚宏作為人質，這就是征服琉球事件。

紙屋敦之認為，即便如此，日本當時對琉球國王，還是把他當作國王看待的，尚寧面見德川家康時，還是穿著琉球的中國式衣冠，乘坐玉輿（鳳輦），與家康對坐，顯然，日本方面為了勘合交涉，還是希望琉球作為明朝的朝貢國，繼續存在的。以上分析，也許可以讓我們瞭解一六〇九年琉球歷史大轉折的背景與原因。

那麼，琉球方面的自我定位呢？在第三部份中，紙屋主要討論的就是夾在日本與中國之間，琉球自主性的邏輯何在。其中，他特別討論了一六七〇年尚質的「琉球安泰論」（以及蔡溫一七三二年的《御教條》、一七四九年的《獨物語》）。

紙屋認為，尚質關於琉球說詞的基調是，既然琉球被薩摩征服，當然理應對薩摩表示忠誠，然而還有另一面，這就是薩摩對於琉球，也應當負責琉球的安泰。為了日中琉三方的平衡與安定，薩摩藩接受了這一說法，並且為了貿易，薩摩也默許琉球向兩方朝貢。不過，紙屋敦之也指出，琉球這種走鋼絲式的外交，有時候也會出現問題。其中很有趣的一件事是，一六八三年的尚貞和一七一九年的尚敬，在接受來自清朝的冊封時，有關七島（寶島）的歸

屬問題，就曾引起過清朝冊封使的警覺。紙屋敦之說，為了避免引起麻煩，不讓清朝使者察覺琉球與日本尤其是薩摩的真實關係，在一七一九年清朝使團來冊封尚敬的時候，琉球方面也想出花招，讓薩摩藩來的日本官員，在浦添間切城間村暫時躲避，免得引起清朝冊封使的警惕。

看完此書，有一點兒感慨。明清中國、江戶日本和琉球之間的這種複雜關係，真是值得好好琢磨。琉球史很重要，它的意義不妨在這裡再重複一遍：由於十四至十六世紀，日本國內戰亂不止，中國先是採取海禁，後來又有倭寇問題，所以，琉球成了日本、朝鮮、中國甚至東南亞各國之間的商品貿易樞紐之一，有日本學者甚至認為，琉球是「大交易」時代的中心之一。如果研究那一段時期的東亞海域史，就不能忽略琉球。不過，要研究東亞中的琉球史，恐怕除了人們熟悉的《歷代寶案》、各種《使琉球錄》之外，還得好好考察與琉球關係最密切的薩摩藩資料（如島津家文書），以及並非漢字書寫的《おもろさうし》。

2020.5.9

讀雜書瑣記

疫情中，圖書館關了門。羽田正擔心我在住處無書可讀，便專程送來一些書。這兩天，草草瀏覽了一下他送來的幾本書。

藤原敬士《商人たちの廣州：一七五〇年代の英清貿易》（東京大學出版會，二〇一七），以一七五〇年代前後的廣州為中心，討論中英貿易，論述中涉及茶葉、生絲、毛織品貿易以及十三行等，也涉及朝貢與貿易制度的問題。序章中提到日本傳統的中英貿易研究，引述矢野仁一之說法，認為中英貿易長期是中國佔優勢，特別是茶葉，這種情況一直到英國用鴉片作為商品才改觀。

又，匆匆翻了一下新居洋子《イエズス會士と普通の帝國：在華宣教師による文明の翻譯》（名古屋大學出版社，二〇一七），新居洋子是吉澤誠一郎、川原秀城的學生，記得好像曾經參加過我們的三校合作會議。這本書的〈序章〉說到一個詞叫做「複數的普遍」，倒是很值得琢磨。

她的研究中，錢德明（Jean-Joseph-Marie Amiot · 1718-1793）是一個中心人物，在乾隆年代，精通音樂的他和郎世寧（繪畫）、高慎思（天文演算法）、羅啟明（外科醫藥）都是在中國的重要的耶穌會士。他的著作有《韃靼—滿—法語詞典》，有《中國歷史、科學與藝術回憶錄》（*Memoires concernant la histoire, les sciences et les arts des Chinois*，共十五卷）等。我看到有一個錢德明的故事說，他去世前兩天（一七九三年十一月），英使馬嘎爾尼才離開大清帝國，他雖然沒有見到來華的馬嘎爾尼，但是他有兩封信，勸馬嘎爾尼對中國皇帝要有耐心，「這個世界（清朝）與我們是完全相反的」。

又翻了翻高山大毅的《近世日本の「禮樂」と「修辭」：荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》（東京大學出版會，二〇一六），這部書得到南原繁紀念出版獎，腰封上的推薦詞是：「對於德川日本思想家們構想美好的『接人』制度以及實踐的銳利分析，思想史、文學史、文化史研究的新地平」。

2020.5.10

永遠的「0」

看日本電影《永遠の「0」》，講二戰時駕駛0式戰機的日本海軍航空兵，在二戰後期日本敗退過程中的經歷。電影主要是在講戰爭的殘酷，以及家庭、生命、友誼的珍重，應當說拍的不錯，據說拿了日本不少獎。但是，日本似乎與中國不同，不太從大政治背景去分辨善惡是非。記得裡面有一段對話，反駁二戰中日本自殺式的「特攻」與恐怖分子一樣，認為這只是所謂愛國主義衝動，電影裡說，「特攻針對的是航母，那是戰爭武器，與自殺恐怖襲擊針對平民，是不一樣的」。這也許是二戰中，日本一般民眾的認識？

當然，因為二戰的殘酷與動盪，留存在每個日本民眾和家庭的深層記憶中，正如電影裡

說的，儘管沒有人提此事，但此事不會忘記，因此日本對二戰的記憶中，就混雜了否定性的政治判斷和留戀性的情感記憶，很難清晰地一刀切開，這就像靖國神社裡供奉的神主牌一樣？我們可以理解，戰爭就像一場大火，國家、民族都捲在火裡，但是對具體的人，不管他是交戰的哪一方的人，這場大火都是巨大的災難。最近流行一句話說，每一粒火山灰，落到每一個人頭上都是一座火山。表現戰爭的電影，究竟是宏觀大敘事討論戰爭的是非，還是微觀小角度觀察個人的命運呢？

這種電影裡的「曖昧」，似乎就是日本的「曖昧」。

2020.5.14

讀杉山清彥《大清帝國の形成と八旗制》



杉山清彥
《大清帝國的形成與八旗制》

杉山清彥在這部書的〈序章〉中提到，過去清史研究中，有兩個主要「立場」，一個是「以帝國建設的承擔者女真—滿洲人為中心，描述這個國家建設過程，在這裡，把握努爾哈赤的滿洲統合，皇太極的滿蒙漢三民族聯合國家形成，到十八世紀五族（滿蒙回藏漢）最大版圖的發展，並把帝國形成，

作為滿洲人的民族統合發展，以此取代『征服王朝』論和『多民族國家』論」。另一個是「把清朝放在延續明朝的中華王朝位置上，把它作為最後的中國專制王朝來理解。也就是說，皇帝是承襲了從明朝以來地位的中華皇帝，藉助漢人科舉官僚，完成了中國近世的君主獨裁制」。從這樣的立場看，清朝的官制基本承襲明朝以來中央的內閣、六部，以及地方的總督、巡撫等，不過是另外創造了清代附加的軍機處、理藩院、內務府。所以，重心不是說明「征服王朝側面」，而是要說明這是「最後的中國王朝」（三頁）。

我的感覺是，他對這兩種立場都有批評，更想用兼顧滿洲與漢族中國的雙重視角，來取代新清史和傳統清史的各自偏向。由於一九九〇年代以來出現了各種各樣的新方法，他也深受影響。其中，他特別提到所謂「世界史視角」，他說，現在有人把清朝歷史放在十六—十七世紀東亞周邊世界的政治、社會變動之一環，作為亞洲和世界的同時代史。這種方法認為，大清帝國的崛起、成形及其特質，要與倭寇等海上勢力、明代的邊境軍閥、蒙古勢力等共同考量，並且把滿洲力量視為白銀等國際商品的邊境貿易市場中，逐漸崛起的新興軍事力量。並且還要把下面的十七—十八世紀，看作大清帝國與近代國家並存的時代，改變過去單線的王朝史和民族史，從而轉換為世界史。他認為，這就和過去的歷史敘述模式不同了。他這本書就是在這個同時代各種勢力競爭的背景，下，試圖回答清朝為什麼會取勝？清朝的特質是什麼？在所謂歐亞（Eurasia）大背景下理解「大清帝國」的同時，理解同時代的歷史和特

徵（四—五頁）。

他這本書的主要內容，聚焦的是八旗制的各種問題。而在八旗制的問題上，他也回顧了這個領域的研究史。首先當然是開創者：日本的內藤湖南與中國的孟森；其次是一九三〇年代以後，日本的和田清、園田一龜、鴛淵一、旗田巍、中山八郎、周藤吉之，其中，繼承內藤湖南的是三田村泰助和今西春秋；再次，二戰後對滿文老檔研究的成績，乃是和田清門下，包括神田信夫、松村潤、岡田英弘和石橋崇雄，此外也提及宮崎市定的《雍正帝》；再次，中國學界值得注意的研究者是鄭天挺、王鍾翰；而一九八〇年代以後，應當注意的是中國學者張晉藩、郭成康，以及第一歷史檔案館的檔案整理，如《歷朝八旗雜檔》、《八旗世襲檔譜》；最後，應當注意的是美國的新清史（如歐立德），杉山清彥把它視為一九九〇年代「漢化學派」與「阿勒泰學派」論戰的延續和發展。他指出，新清史與日本的「清朝國家像」論爭「位相」不同處，是從「族群」（ethnic, エスニシテイ）、「少數民族」（minority, マイノリティ）角度出發，來把握和描述國家與社會，試圖促使清朝（史）理解的轉向（十六—十七頁）

我特別仔細讀了全書的最後部份〈補論〉。這篇補論題為「近世ユーラシアのなかの大清帝國」，副標題則是「奧斯曼、薩菲、莫臥兒，以及愛新覺羅朝」。很明顯，杉山清彥是把清朝歷史放在全球史中研究的。這篇〈補論〉的開篇，他就定義十六世紀以後，是「ユ、

ラシア (Eurasia) 的『帝國の時代』」，然後討論「近世ユーラシア (Eurasia) 的帝國群」，以及帝國的特質、蒙古的延續，和近世的展開，最後才是「作為愛新覺羅朝重新敘述的世界史」(四三四頁)。

杉山清彥是日本有代表性的年輕清史學者，這些研究取向，也許代表了目前日本清史學界的大趨勢？

2020.5.18

白思奇 (Recharad Belski) 的書評

看到白思奇 (Recharad Belski, 紐約城市大學·Hunter College) 在 UBC 的《太平洋事務》(Pacific Affairs) 雜誌上為我的《何為中國》寫的書評，其中，他特別指出：(一)中國歷史向我們展示了一個與前現代歐洲完全不同的國家形成路徑；(二)國家認同與漢族倫理、歷史、知識和傳統之關聯，包括「邊界的存在和國家的清醒意識」可以追溯到宋朝(九六〇—一二七九)；(三)早期漢民族國家的形成是複雜的歷史，特別要注意蒙元和滿清；(四)清朝／民國／人民共和國從多民族帝國向現代國家轉換中，保留了帝國疆域，與奧斯曼等帝國很不一樣。

這些評論都很對。當然，他對這部書沒有提及一九四〇年代以後，沒有提及中共的民族政策，沒有提及蘇聯民族自治的影響等表示遺憾。這是因為他不瞭解我們中國學者的處境，這也難怪。不過值得欣慰的是，他還是肯定這本書是一部優秀的思想史，追溯了中國概念的發展歷程，也試圖調和中國作為現代國家，在保留大一統領土的時候，與傳統帝國之間的內在張力。

要同情地理解一個作者和一本書，還是相當難的。

2020.5.19

環境與認同

今天在 zoom 上，參加東京學院的疫情討論。

研究環境的一個年輕學者講「環境認同」。其實，他講的還是環境問題居多，講認同的少。其中有一點還有意思，他講到日本從一九七〇年代以後（尤其是水俣病以後）對環境的重視（減少核能發電，增加太陽能和風能；幫助亞洲印尼、菲律賓和越南制訂環境保護計畫），也提到福島震災之後的日本各方面大討論，可見日本對環境惡化問題還是很自覺的。

哈佛大學的 A. Gordon 教授在討論中指出的一點很重要，他說，很多人仍然把「自然災害」和「人類活動」下意識分開，其實，所謂「自然災害」如果沒有人的話，就不算「災

「害」，所以，任何所謂災害都是「自然」與「人」共同的事情。
這話說得對。

2020.5.21

東京的谷中靈園

走路去谷中靈園。原來，這裡也還是寬永寺的地盤，所以幕府最後一代將軍德川慶喜的墓地也在這裡（不開放），可見寬永寺在德川時代勢力之大。

這裡有幾千個墓地，多是家族性的，據說是東京三大墓園之一。但是和法國的墓園不同，這裡除了少量名人之外，園內並無標誌牌，想來並不是供人瞻仰膜拜，而是供家族後人祭祀和紀念的。意外地看到內藤湖南書寫的「東京帝國大學名譽教授重野安繹墓碑」，重野安繹（一八二七—一九一〇）是明治時期重要的學者，也是日本最早的文學博士之一，我記得他對中國歷代疆域沿革的研究和歷史地圖的繪製，大概對中國學界有不小的刺激，確實也



重野安繹的墓碑

是值得紀念的一個人物。他的墓碑相當高大，在一片密密麻麻的墓地中，顯得格外扎眼。谷中靈園位於原來所謂下町，那裡很多小小的寺院，也有不少明治大正時代的舊宅，顯得很日本。路經靈園附近的天王寺，拐進去看了看，發現很安靜也很雅緻，居然一個人也沒有，只有紫陽花小小的花苞即將開放。不經意間，回頭才發現寺裡的和尚靜靜地坐在事務室裡，透過窗櫺盯著我們。

讀到洛克菲勒基金會總裁

Stephen Heinz 一段話，他說，現

在世界的危機，來源於現代文明三大基礎的動搖：即資本主義、自由貿易和全球市場，一六四八年威斯特伐利亞條約之後民族國家為基礎的國際秩序，啟蒙主義影響下的代議制和自由民主平等觀念，如今，它們都面臨著新的問題和挑戰。

2020.6.2

讀網野善彥《東と西の語る日本の歴史》



網野善彥書影

今天羽田正又對我說，網野善彥是最後一個願意從宏觀角度寫日本史的學者，恰好我正在看他的《東と西の語る日本の歴史》（講談社學術文庫，東京：講談社，一九九八，二〇一八），也是巧合。

網野善彥（一九二八—二〇〇四）出生在山梨，是世家子弟，曾祖父是網野銀行的創始人，有人認為他年輕時生活在右翼環境，但他是石母田正私淑弟子，還加入過日本共產黨，擔任過民主主義學生組織的幹部，但是後來漸漸走向學術，擔任過東京大學史料編纂所、名古屋大學、神奈川大學的教職。他的晚年著作《日本とは何か》（「日本の歴史」叢書之

一；東京：講談社，二〇〇〇）裡，特別強調日本不是一個孤立的島國，而是亞洲東部的列島，就像亞洲東部的懸橋伸展到太平洋，它與周邊的海洋有種種往來。他也曾考證說，「日本」這個國名，是西元六八九年飛鳥淨御原令才確定下來，這是「日本」第一次出現在世界史上。日本與海洋的這種聯繫，在他的另一部著作《日本社會再考：海からみた列島文化》（小學館，二〇〇四）中也被反覆強調。

在他的《『日本國』の國製の下にある人々》中則特別強調，不能用現在的「日本」和「日本人」倒推歷史，在「日本國」還沒有出現的時代，日本也好，日本人也好，都是不存在的。大學中學教科書中所謂「繩文時代的日本人」、「彌生時代的日本人」，是以現在的日本領土，逆向倒推和定義日本人，都是對歷史的誤會。他也說，其實日本之成為日本，也是個侵略和征服的結果，比如對蝦夷，對琉球等。他還說，所謂「新石器時代的日本人」這種說法，還是戰前的「神代史觀」的遺留。現在，我手頭這本《東と西の語る日本の歴史》，就是在強調日本東部和西部的差異，所謂「東船西馬」，也就是說，在古代它們就不是「一國」。

這一點，聯繫岡田英弘的《日本史的誕生》、村井章介的《古琉球》，其實都有這個意思。

2020.6.3

看六義園盛開的紫陽花

六義園是德川綱吉時代的川越藩主的大名庭院，與後樂園、濱離宮並稱東京三大庭院。五年前，我和陳冠中夫婦、蕭翰夫婦來過，那天雨霧濛濛，楓葉也只是一兩處，似乎什麼也沒看清楚。

今天雖然陰天，但光線還算不錯。這個園子相當精緻，空間也不小，有湖面，有小山，有半島，各種花卉按照設定的季節輪流開放，櫻花過了是杜鵑，杜鵑過了是紫陽花。據說，整體格局乃是來自日本三大景和歌之浦的縮影，一共有八十八景，裡面很多景致，也都模仿或名稱來自中國，比如剡溪、山陰、蓬萊等。原本這個月的紫陽花是一景，但似乎我們來得



六義園的紫陽花

早了些，各種紫陽花還沒有滿開。只是一處有各種紫陽花的說明，看後才明白，原來紫陽花也有好多不同品種，有的大如繡球，有的精細如針芒，色彩則有白色、綠色、紫色和粉紅，最奇特的是一種藍色的，瑩瑩的閃光，覺得真像透明的藍寶石。

一七〇二年，設計和建造六義園的柳澤吉保，讓狩野氏給他畫了像，他在上面題寫自讚曰：「汝是我，我非汝，何用分假分真？腰佩金剛寶釵，掃退野鬼閒神」。好像曾受中國禪偈的影響，看到這首偈語，不知怎地頓時讓我想起《水滸》中魯智深圓寂時的詩偈：「平生

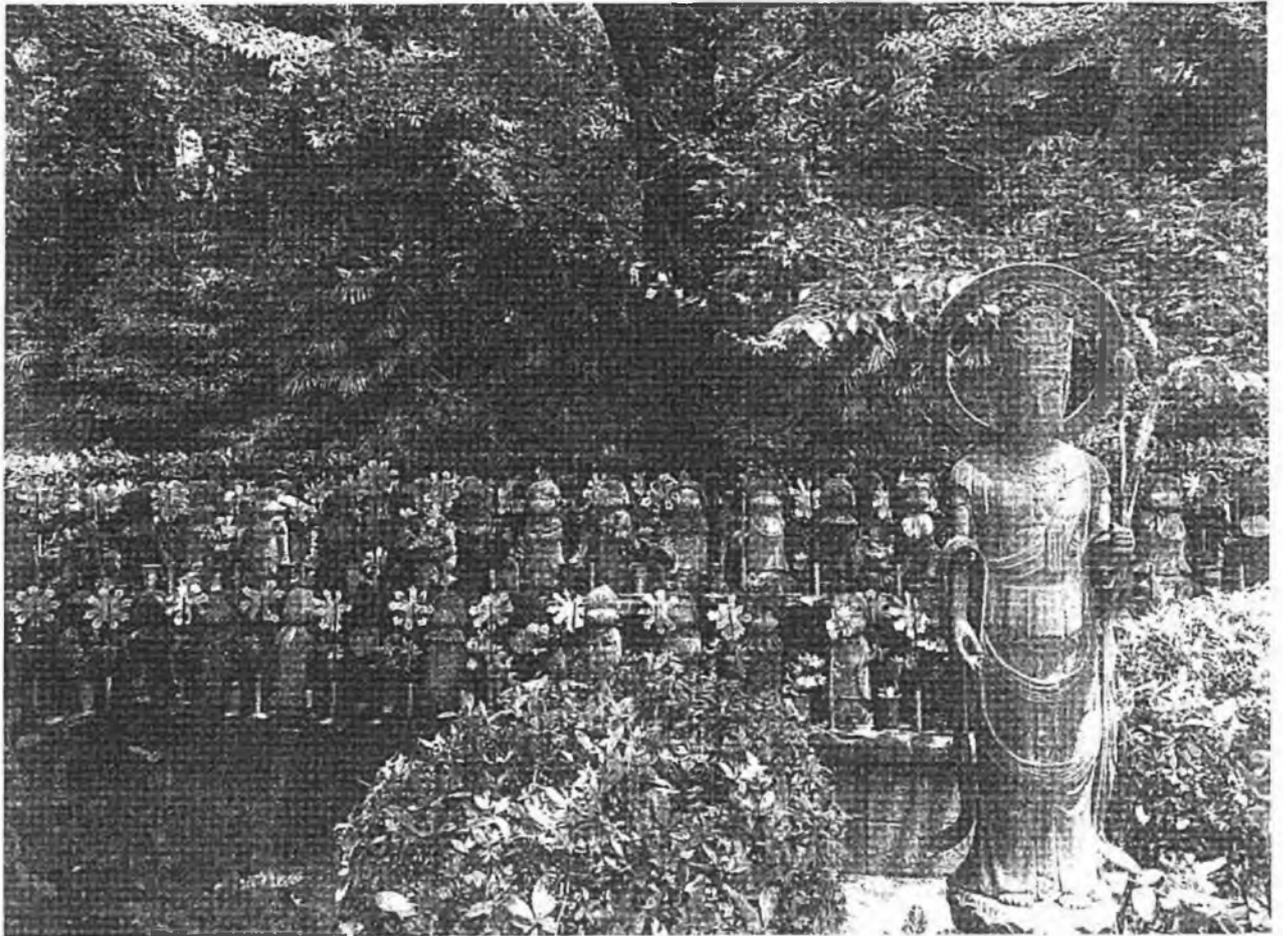
不修善果，只愛殺人放火。忽地頓開金枷，這裡扯斷玉鎖。咦！錢塘江上潮信來，今日方知我是我」。

2020.6.11

東京増上寺

疫情之中小心翼翼，很久都不大敢輕易乘坐公共交通。今天鼓足勇氣出行，從湯島乘坐千代田線，又換三田線，在御成門下了車，路面就是東京三大寺之一的増上寺。

全名叫三緣山廣度院増上寺，這是淨土宗的大本山。據說是淨土宗第八祖西譽聖聰一三九三年在江戶貝塚創建。德川初期，德川家康皈依十二代法主源譽存應（げんよぞんのう），所以大力支持，所以它也算是德川家的寺院。不過，原來寺院並不在這裡，而是慶長三年（一五九八）才遷到這裡的。寺院的規模很宏大，過去的地位也很高，與上野的寬永寺不相上下。從三門（重要文化財）看進去，遠遠地仰視大殿，「増上寺」的匾額高高在上，



可愛的地藏菩薩們

殿前的地面相當寬廣，大凡寬廣便顯出氣派。寺院的背後是著名的東京塔，紅白相間的鋼架塔身，倒剛好成了寺院的借景，現代的和傳統的在這裡相映成趣。德川將軍的靈廟銅門緊鎖，要買票才能進入。靈廟前面長長的兩排地藏石像，大概有上千個吧，一水兒的帶著紅色的針織絨帽，有的還圍著肚兜。據解說，這是因為地藏保佑子孫，受惠於地藏的老人們怕他們著涼，所以，供奉地藏時就要給他戴上帽子，好像地藏菩薩戴上帽子，子孫們也同樣頭上生暖。看著這長長的

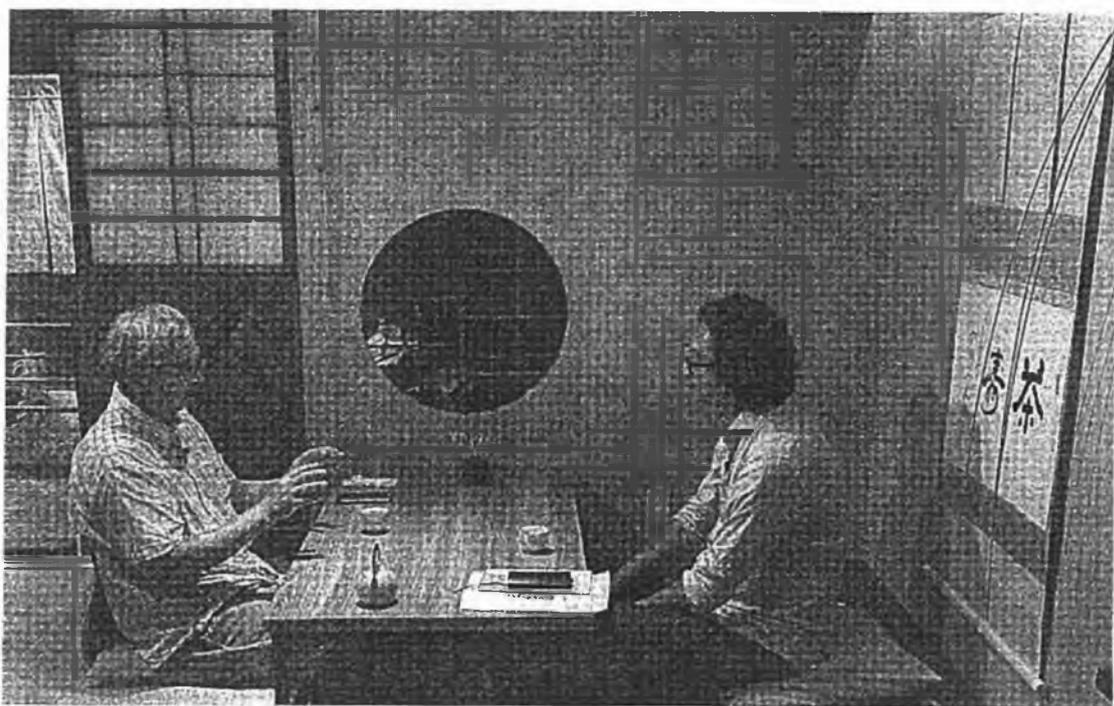
兩排小小而可愛的地藏，以及供奉在他們面前滴溜溜轉的小風車，色彩鮮豔又有動感，真是很有意思，算是今天在這裡看到印象最深的一景。

增上寺和芝公園連在一起，芝公園其實就是一片大大的草坪，旁邊有凸起的山坡，據說是古墓，樹木蔥蘢，天太熱也就不爬上去了，也不知道上面究竟有什麼。公園的南邊有芝東照宮，東照宮都是供奉德川家康的，據說，這個東照宮原本是增上寺的安國殿，比不上上野的東照宮那麼宏大堂皇。可是，這裡有一株據說是德川家光親手種植的銀杏，粗可三四人合抱，被列為東京的自然保護物，不知道為什麼，他們把這棵樹也叫做「公孫樹」。

2020.6.13

在不忍池雨中漫步

早上九點，冒著雨到不忍池，與許知遠會合。他邀來的攝影團隊五六個人，據說原來都在央視幹過，現在為之工作服務，所以看上去很專業。我們圍著不忍池閒走，攝影者們就只管跟著拍，完全不需要我們擺「pose」，於是自然而放鬆，這一點真是很不錯。走了幾分鐘，雨就小一點了，看著不忍池的荷葉田田，倒是很有意思。途經弁天堂的時候，又看了看怪異的池魚，一簇簇地張開嘴巴，蠕蠕地聚集在橋邊，不知怎地，覺得有些恐怖。到彰義隊墓碑和西鄉隆盛銅像前走了一圈，看到據說是刺桐的花，鮮豔而肥嫩的紅色花瓣，在雨中落了一地，想起去年在西雅圖墓園李小龍碑前看到的景象，又想起杜甫「曉看紅濕處，花重錦



與許知遠在遊雲亭民宿對談

官城」的句子。

從無緣阪走路入鐵門，大家回到東大，在龍岡門前與東京學院事務室的人員合田和加藤見了面，一同到本部棟二號的葛研究室，拍攝者擺開架式，四台攝影機和照相機對著，折騰了好一陣，我們才開始對話。對話中察覺，許知遠其實多少有些準備，所以提了很多頗為專業的問題，我也一一回答，似乎感覺思路還算清晰。在研究室擺弄了一個多小時後，我們又轉到許知遠下榻的遊雲亭，吃了便當繼續拍攝，我和許知遠一邊飲茶，一邊對話。一直折騰到三點才結束，遊雲亭（民宿）的老闆是一個很年輕的華人，他對許知遠的事情很熱心，他開車送我們回到湯島。

2020.6.15

和末本文美士對談思想史

下午到四谷附近的「未來哲學研究所」。

這個研究所是末本文美士（所長）、山內志朗（副所長）、中島隆博（副所長）等人，在ぷねうま社（pneuma 出版社，曾出版《死海文書》八卷本）的支持下，今年才剛剛建立起來的。原來他們計畫三月召開成立會，我也受邀致辭，但是因為新冠病毒流行，所以一直延宕至今。從資料上看，他們的學術理念似乎很前衛，成立宣言和介紹中，多次說到「近代的終焉」、「近代的超克」、「世界史的終焉」，又提到地球暖化、無故殺戮、世界戰爭，以及AI影響等，似乎真是指向「未來」而期待深刻「思想」。末木先生從京都的日本文化



與末木文美士教授

國際研究中心退休之後，就在這裡任所長，他今年剛剛選為美國藝術與科學學院院士。

今天，我與末木文美士花了兩小時對談有關思想史、中日比較、儒教與佛教主脈絡等等話題，其中，最主要是：（一）哲學史與思想史：方法論的問題；（二）中日思想的差異，究竟歷史更長的中國是否有更多的變化與線索；（三）佛教的思想史位置，以及丸山真男政治思想史系統中的儒家中心觀念，是否可以另有佛教為主軸的思想史等。由張厚泉翻譯，從兩點半到四點半，一直腦筋繃著弦，也相當疲勞。末木是一個特別認真的人，最後，他談到中日關係的未來，對於巨大而難測的中國，也是很焦慮的心情。我無法回答他的問題，只好說，我也對未來中日之間的理解，有一種莫名悲觀的看法。

2020.6.17

十一—十五世紀世界史年表

為音訊節目「從中國出發的全球史」，瀏覽各種世界史著作，列出十一—十五世紀的世界大事表如下，以便作為節目的歷史座標：

十世紀：九一六年，契丹建國，九六〇年，東亞的宋朝建立；九百六十二年，波斯化的突厥系加茲尼王朝在西亞崛起。

十一世紀：一〇三七年，塞爾柱土耳其人王朝在西亞崛起；一〇九六年，第一次十字軍。

十二世紀：東亞北方女真崛起。一二九二年，日本的鎌倉幕府成立。

十三世紀：一二〇六年，蒙古的成吉思汗即位；一二五〇年統治中東埃及地區的馬穆魯克蘇丹國（Mamluk Sultanate；一二五〇—一二七〇）崛起；一二七一年，元朝建立；一二九九年，塞爾柱滅亡，鄂圖曼土耳其奧斯曼帝國崛起。

十四世紀：一三三九年，百年戰爭；一三六八年，東亞蒙古潰退，明朝建立；一三九二年，李氏朝鮮建立，足利義滿統一日本。

十五世紀：一四〇二年，鄂圖曼被鐵木真帝國打敗；足利義滿接受明朝冊封；一四二〇年代，琉球統一，成為大交易的軸心之一；一四五三年，鄂圖曼帝國攻入伊斯坦布爾，東羅馬拜占庭（Byzanz）帝國滅亡。

2020.6.19

東京國立博物館終於開門了

在全家便利店預約了東京國立博物館的門票。疫情期間，博物館採取預約制，而且要定時，沒想到預約的人這麼多，好不容易才約到今天下午兩點半這一輪，還偏偏遭遇雨天。

還好很近，下午打傘去東京國立博物館。先去看法隆寺寶物館，這裡主要是法隆寺所藏七世紀至八世紀的佛教灌頂幢、佛菩薩小銅像和各種演技假面，有的是從三國時代的朝鮮半島來的，大多數是日本的。一個寺院收藏這麼多（大多列為重要文化財），也真是驚人。然後，在博物館看常設的雕塑、漆工、金工、陶瓷展覽，其中，平安後期到鎌倉時代的木雕佛像都很不錯，尤其是一尊文殊騎獅子及四個侍者像，讓人覺得莊嚴而且精緻。看了伊萬里的

瓷器，似乎顯得有點兒粗糙，為什麼歐洲人喜歡，是當時中國的禁止貿易政策，使得歐洲人轉向日本進口瓷器的結果嗎？微信問了一下統一兄，他也認為伊萬里瓷器不高明。但畢竟是日本的陶瓷藝術，不僅僅是敝帚自珍，而且也是日本瓷器走向世界的標誌。

因為疫情期間限制人數，博物館裡也顯得空蕩蕩的，讓人覺得有點兒落寞和淒清。



寂靜的博物館

2020.6.20

讀《世界史是什麼》

讀（日本）歷史學研究會編《世界史とは何か：多元的世界の接觸と轉機》（講座世界史一，東京大學出版會，一九九五）。

這部書是一套世界史叢書的第一本。在第一部份「多元世界的接觸」中，特意設立第一章〈十字軍與蒙古〉（清水宏祐）、二章〈奧斯曼王朝與歐洲〉（新谷英治）、三章〈東亞華夷秩序與通商關係〉（荒野泰典）、四章〈佛教、印度教與伊斯蘭教〉（辛島昇）。其中，教皇得到東羅馬帝國的請求，派遣十字軍在二百年中九次東征，造成對伊斯蘭世界的衝擊（十一世紀末—十三世紀末，相當於中國的宋代），蒙古西征對基督教歐洲的威脅（蒙

古已經進軍佔領莫斯科、多瑙河，但突然撤兵，才使得歐洲得以喘息，也許是因為成吉思汗去世，蒙古內部要爭奪汗位的緣故。歐洲基督教則試圖聯絡蒙古人，讓他們改宗基督教，是否有合擊伊斯蘭之意圖？），蒙古重心向東亞（十三世紀後半，征服南宋以及南海海域諸國），塞爾柱土耳其人在中亞西亞的伊斯蘭化，以及對伊斯蘭世界的影響（十三世紀，相當於中國的南宋末），也許，這一系列事件是有很深刻而微妙的關聯。

2020.6.21

新宿御苑的植物

去東京新宿御苑，從千代田線換丸之內線。新宿御苑是江戶初期德川家康的家臣內藤氏的宅邸，明治初期是農業試驗場，所以至今這裡還有培育各種植物的大棚，也有一個栽種各種奇異植物的玻璃溫室，看上去彷彿溫哥華的植物園一樣。明治後期，這裡成為皇家庭院，戰後（一九四九）開始向公眾開放，不過要買門票，我超過六十五歲，只要付一半門票錢（二百五十日元），實在是便宜。

難得東京這麼繁華熱鬧的大都市竟然有這樣大的一個綠色公園，這裡的公園、神社、佛寺，因為綠樹成蔭，就像一個綠色的肺，呼吸之間使得城市有了新鮮空氣，特別是這裡的植

物受到保護，巨大而濃密。首先引人注目的就是御苑中心，有一棵號稱御苑象徵的巨大北美鵝掌楸，然後，可以看到處處是各種各樣來自海內外的巨大綠樹，有櫟樹和水杉，也有美國梓樹、英國桐樹和雪松。

說到那些歐美來的植物，其實，恰好有趣地反映了明治時代日本人努力融合東西的時代精神。進了御苑，先看到的是日本庭院，三四座彷彿莫內畫中日本式的古樸小橋，清淺而明澈的水池與鮮豔的遊魚，修剪成精緻形狀的綠樹和平整如毯似的草地，以及錯落之間按照季節不同輪換開放的花樹——特別遺憾的是初夏季節，已經開放過的櫻花和尚未透出紅色的楓樹，沒能讓我們看上最佳景色——新宿御苑的設計者，在換步移形中呈現出的精緻和纖巧，處處透著日本式的審美，我以前說過的「精緻的自然」。但是轉過一圈，豁然開朗的，卻又是英國式的幾何圖案方形草坪，和類似法國凡爾賽宮前面空曠平地，加上整齊排列著巨樹的庭院，這完全是歐洲風格，也許正好呈現了明治時代日本人努力保護自家傳統和吸收外來文化的複雜心情。在這個西洋風景的一邊，是叫做臺灣閣的中式建築，另一邊，則是江戶時代遺留下來略顯幽深的日本式池塘玉藻池。今天是星期天，好多人錯落地散坐在草地上，任由小孩子蹦蹦跳跳嬉戲，全然感覺不到新冠病毒疫情仍在肆虐，好像東京已經回覆正常生活。

看介紹，這個月開花的，有紫紅色的白及、鮮紅的鸚鵡六出花、白色的山月桂和荷花玉蘭，還有眾多紫陽花中的幾種。不過，儘管我曾在苗疆農村插隊，但除了種田的稻子麥子玉



御苑植物園的紫陽花

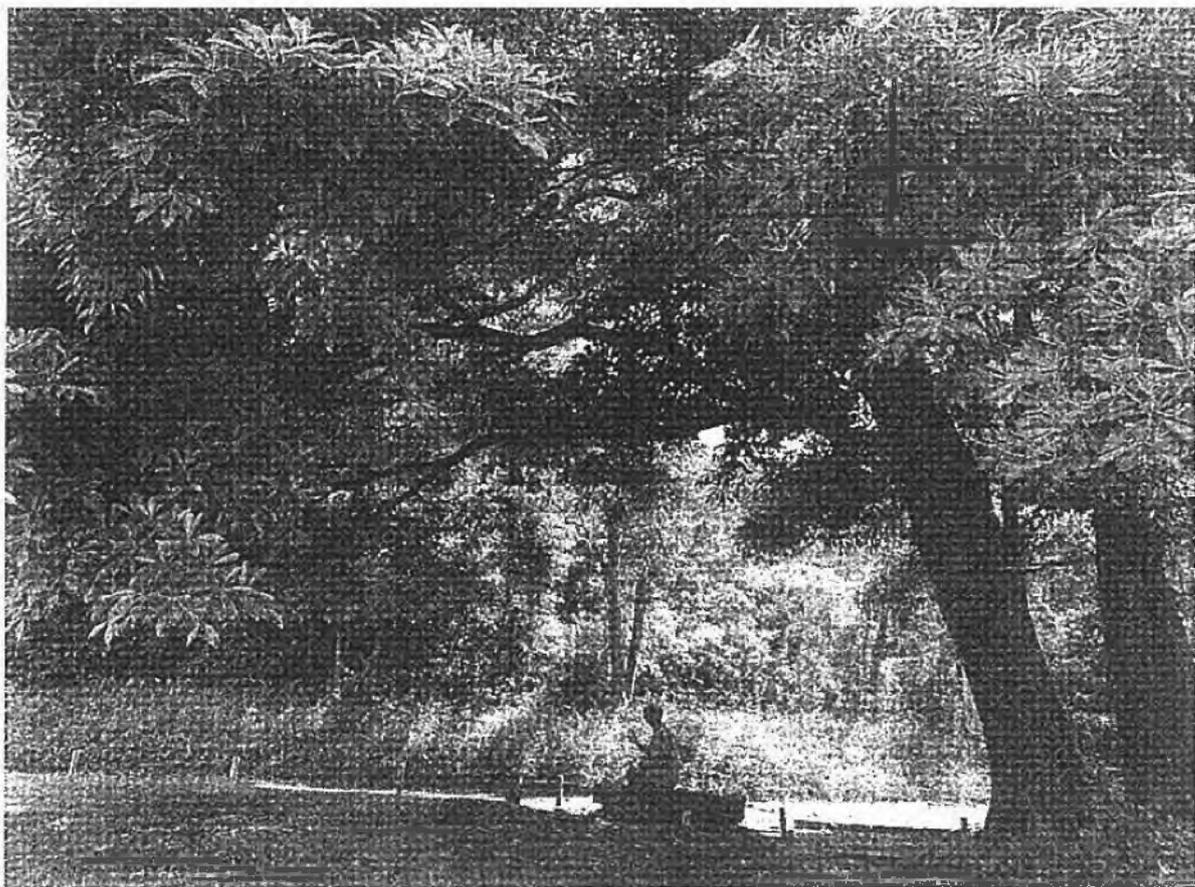
米小米，和燒柴的栗樹、松樹、青檜樹還有杉樹之外，我對各種花懂得太少，只是覺得好看。倒是在溫室中，看到好多奇形怪狀的花卉，因為有解說文字，才知道個大概，這些植物大多數來自美洲非洲的熱帶，也有一些有來自琉球、奄美、小笠原等島嶼。孔子所謂讀書人應當多識草木鳥獸魚蟲之名，很慚愧，儘管我下過鄉，但植物知識還是不行，唯有隨喜瀏覽，看各種綠色，得一歡喜而已。

2020.6.24

重訪濱離宮

乘坐銀座線去濱離宮恩賜庭園，這原來是江戶時代引入潮水的湖泊和兩個鴨場。不過，據說這兩個鴨場不是養鴨的，而是引誘野鴨的。過去這裡是江戶的出海港口，也是第四代將軍德川家綱弟弟的別墅和馴養獵鷹的地方。明治維新之後作為皇家園林，但因為遭受大地震和美軍轟炸，基本毀壞，到了戰後才重新修復開放。

二〇〇二年我和張隆溪來東京開會期間，曾經到過此地，記得當時濛濛細雨初停，在那裡還有一張照片。我記性不好，唯一記得的，就是這個日本庭園中有通海的湖面，叫「潮入之池」。今天再到這裡，發覺這裡面積不小，到處是巨大的銀杏、櫻花樹、松柏，其中，



濱離宮內

從大手門這邊進來，就是傳為德川家直親手種植的三百年古松，這顆松樹幾乎斜倒，全靠大木支撐。而庭園中心就是所謂潮入之池，也就是引進海水形成的日本式大池塘，池塘中心是中島之茶室，由架設在湖面的曲折木橋相連，倒是別有情趣。

在公園的東面，有頗寬的河面與東京灣相通，從台場到淺草的水上巴士，就經過這裡。

2020.6.27

日本與中國學界的歷史觀念差異之一

在威斯特伐利亞條約之後的國際秩序中，一個現代國家形成，擁有了領土（國境）、主權（外交與內政）、國民（國籍），就好像從霧靄中逐漸浮現出清晰的輪廓。但現代國家之前，疆域、管轄和臣民卻可能是一片霧靄，這是一個漫長的變動過程。在前現代，由於並沒有現代的領土、主權和國民意識，傳統國家的疆域是移動的、變化的，並不是「自古以來」就如此的。這一說法，在中國學術界似乎還有一些禁忌，因為我們習慣了要維護「自古以來」、「大一統」、「共同淵源」這樣的說法，以證明「中國」和「中華民族」的悠久性和神聖性。

但是，國家疆域是在歷史中逐漸形成的，國家同一性也是在歷史中整合的，這種看法在日本歷史學界幾乎是共識。舉幾個例子，村井章介在《中世日本の内と外》（一九九七，さくま文庫本，東京：築摩書房，二〇一三）的序文中，就以北海道為例強調這一點，在中世時北海道並不是日本的「國內」，而阿依努人也不是日本的「國民」。在他的其他著作中，也曾經以琉球、對馬為例說到這一點。同時，你也不能用現代國家的觀念，理解傳統國家的內部差異，因為傳統國家並沒有統一的國民概念、文化習慣和平等制度，內部也不是同質性的。所以，如果再看另一個日本學者網野善彥的《東と西の語る・日本の歴史》（一九九八，講談社學術文庫，東京：講談社，二〇一八），就會發現我們過去以為，因為處於封閉的海島，所以是一個民族一個國家一脈相承的日本，原來也是東是東，西是西，本來不像一個國家。網野善彥在此書中以「西船東馬」為核心，論述了日本東西文化的差異，而且從語言、民俗、考古、歷史和社會等方面，說明「日本」不是一個，至少是東和西兩個。如果這種說法還不算嚴厲，那麼，你再被中國學者相當警惕的岡田英弘，人們都注意到他對蒙古、滿洲歷史的看法，覺得他是一個瓦解中國歷史統一性和連續性的傢伙，但是你看他的《日本史の誕生》（弓立社，一九九四；さくま文庫，東京：築摩書房，二〇一八），他對日本自己的祖先和歷史，也瓦解得那麼不留情面。他這本書的第一部份，就叫「倭國是中國世界的一部份」，第一部份的第一節就說，邪馬台就是中國的一部份。而且他

還認為，日本的建國者就是華僑，日本人在文化上就是華僑子孫（五十六頁）。為什麼？因為他的觀點是，這個時代的倭國、邪馬台，都是作為中國周邊，被中國文獻所記載的。所以，他對中國史的某些看法，其實就是他變動的歷史觀念的表現，未必有特別要挑釁中國，把中國當作「特殊」國家來瓦解的意思。在他看來，早期國家其實沒有我們今天想像的確定性，它只是歷史的產物。如果這種驚世駭俗的言論，放在中國學界來討論中國，會受到怎樣的批判呢？

2020.6.29

與梁文道在「八分」對談全球史

通過網路與梁文道作「八分」對談。差不多一個小時，倒是順利。主要談全球史、國別史、區域史的問題，他的問題是，高中歷史中應不應該有全球史？如何超越國境的歷史？政治史是不是全球史中的難點？以及國家認同與世界公民的平衡等，談話主要圍繞五個問題：

一，很多人都以為，我們這個節目的主題既然是全球史，所以一定會牽涉到「全球化」的問題，並且認為這個節目的策劃人跟主講人，大概會對眼前的「反全球化」趨勢有一定的看法甚至預判。關於這種誤解，我們需要做一些解釋。

二，既然要講全球史，為什麼還要強調「從中國出發」而不乾脆直接講述「全球史」？

三，「內／外」二分是以往史學，甚至一切人文社會科學都很常見的一種框架，它的基
本前提就是國界的存在，而國家則是一種基本「容器」。如今盛行的全球史對這種基本預設
形成了重大挑戰，那麼，在全球史的角度看，國界是否仍然有意義？我們還能不能很精確的
去區分什麼是內，什麼是外？

四，中國向來有一套以王朝為主要單位的官修史學傳統，儘管官修史學的時代在理論上
已經結束，但是今天一般中國人對中國歷史的認識，仍然不脫王朝興替的框架。那麼，在今
天全球史書寫的影響底下，我們是不是有可能發展出一些截然不同的敘述模式？

五，今天主流的歷史教育，仍然把歷史分成本國史和世界史。在全球史的浪潮面前，這
種區分是否仍然站得住腳？這個問題也一定會牽扯到歷史教育的問題，假如歷史教育接受了
全球史的影響，是否就表示過去歷史教育失去養成國民的意義了？

2020.6.30

與興膳宏先生難得的見面

去飯田橋的大都會酒店，看望興膳宏先生。

興膳宏先生來東京的日本學士院開會，剛好能夠見到一面，實在難得。上次見到他，還是二〇一五年的十二月在宇治，那時，我也正好在東京大學客座，而他老伴還在世。他是一九三六年十月出生的人，已經八十三歲，前些年摔一跤，頸椎摔壞，幾乎癱瘓，還好能夠逐漸恢復。但是，去年他老伴兒去世，今年他又因為膽囊炎開刀，這使得他變得衰老，但令人感動的是，他仍然堅持工作，接續吉川幸次郎註釋杜甫全集。見面的時候，扶了他一下，感覺他現在非常瘦，不良於行，要拄杖緩緩移動，但他居然還從宇治，到京都，再坐新幹

線，從東京站換地鐵到飯田橋的酒店，讓人不得不佩服他的毅力和理智。

我們隨意聊了一下近況，隨後在酒店餐廳吃西式速食。意外的是，他居然能夠把一個很大的披薩幾乎吃完，「廉頗尚能飯」，讓我們看到他頑強的生命力。他說，他在宇治住處每天散步，也每天工作，還要在七月十八日京都的中國文學會上主題演講。他也提到日本學士院院士中，中國研究領域只有四人（斯波義信、田仲一成、吉川忠夫和他，兩個中國文學，兩個中國歷史），但他似乎不很熟悉同為學士院院士的渡邊浩，也許是因為渡邊浩是社會科學部的，又是屬於日本研究領域的。

飯後突然大雨，我們和他一道坐計程車，送到上野的學士院。告別之時，大雨居然很奇妙地停了，於是，我們走路經上野公園、不忍池回到湯島住所。



與興膳宏先生難得的會面

2020.7.1

讀大隅清陽《律令官制と禮秩序の研究》

讀大隅清陽《律令官制と禮秩序の研究》（東京：吉川弘文館，二〇一一）。

過去學界總是強調古代日本國家形成過程中，由於學習隋唐而成為律令制國家，如西嶋定生就以漢字、儒家、佛教加上律令制國家，作為東亞文化圈四個共同特點。但是，政治制度與文化在移植中，總是會被本地的社會與文化所改造，這就是日語中所謂「受容」與「變容」。表面上的律令制，在中、日會一樣落地麼？這可能也是「活的制度史」應當考慮的問題，也就是說，不要光注意制度的制定，更要注意制度的實施。中國老話有點兒俗，不過作為比喻很適用，「上有政策，下有對策」，實際上的國家、社會、民眾，未必都是照著制度

規矩生活的，它們會變通，有自己的活法。

大隅清陽在這部書的第二部「日唐儀制令の比較研究」第一章〈儀制令と律令國家〉中，以《唐令拾遺》與《養老公式令》有關詔書署名部份進行比較，指出唐令用「臣某」，而養老令用「臣姓」。這一點日本與中國不同，說明「日本的署名形式，並不是在表示中國式的皇帝與臣下即君臣關係，強調的更是臣下們相互之間身分上下的傾向」。在下面大隅清陽更指出，中國的稱「臣」是相對於「皇帝」，是表示與皇帝上一對一的君臣關係。而日本則不同，日本的稱「姓」雖然也表示對天皇的從屬與奉仕，但對朝廷其他成員來說，更是对自己的血統、政治地位的誇示。本來，隋唐律令制的引進，應該是對皇權的神聖化和對臣民的壓抑，但是律令制在日本的成立，卻並不意味著「姓氏」所代表的族姓秩序，完全轉換為中國的君臣秩序。「日本の天皇權力，不可能像中國那樣建立專制君臣秩序，仍然承認傳統的貴族制、身分制，並整合為獨特的禮儀秩序。通過這種方式，天皇才能開始擴大自己的權力」（一九八一—一九九頁）。

在同一章的〈結語〉中，他再次指出，律令制在中國建立了以皇帝為頂點的「均質」的專制型君臣關係，但日本的大寶令、養老令，則在統治階層內部，形成和固定了貴族制的身分制，在中央有以「姓（カバネ）」來表示階層之間的身分秩序和位階的「五位」制。他舉例說，古代日本豪族的稱號，有臣おみ、連むらじ、造みやつこ、直あたひ、首おひと、史

ふひと、吉士きし等三十餘種。天武天皇在六八四年確定「八色」之姓，雖說是以皇族為中心，但也不得不承認貴族的身分地位（二二三頁）。

表面同是律令制，深層卻是不相同，這就是丸山真男所說的，背景的嗡嗡聲，始終在修飾甚至限制著主旋律。在第三部份「律令制與禮的受容」第一章〈唐的禮制與日本〉中，大隅引用《日本書紀》推古十二年（六〇四）四月戊辰條記載，指出《憲法十七條》中第四條強調「群臣百寮，以禮為本，其治民之本，要在乎禮」。這裡的「禮」，雖然是沿用中國儒家的政治意識形態，但是他同時也指出，真正實行的時候就不一樣。按照中國製度，賓禮的特色之一是皇帝本人掌握天下外交，在京城皇宮接受使節和國書、貢物，皇帝親自主持作為外交禮儀中心的朝覲宴會。但是，推古朝以前的大和政權，迎接外國使節卻不是在王宮，而是在難波等地設置的客館，實際的外交掌握在臣、連等畿內有勢力的豪族手中，直到推古朝才逐漸接受中國賓禮的影響。但即使如此，七世紀的時候，接待朝鮮等使節的儀禮，仍然不在宮中，而是在難波館。要到文武二年（六九八），文武天皇才作為國家元首接受新羅使節的朝拜，大隅認為，「可以說這一事件象徵著持有獨自禮儀的日本律令國家作為遠東小帝國的最終成立」。

所以他強調，儘管「與中國相比，大寶、養老令時代的日本之禮，限於狹義的政治性秩序，它試圖建立的，是以天皇為頂點的，單純的向心性構造的國家」（三五〇頁）。但這種

努力似乎很漫長，最終也並沒有徹底，我理解，因為中國從秦漢以來就是郡縣制，皇權的力量滲透到地方基層社會，皇帝一人獨大，而日本始終保留了貴族社會，地方封建，那種使得國家「均質化」、「同一化」的律令制，未必能夠完全貫徹。所以，網野善彥才說日本古代國家是「早熟」的。在這部份第三章〈禮與儒教思想〉中，大隅也指出一九七〇年刊行的《律令國家論》（青田和夫、池田溫、石井進、藺田香融、早川莊八、吉田孝等編〈シンポジウム日本歴史四・律令國家論〉，學生社，一九七二）中，有〈禮の役割と家族組織の相違〉一章，他們已經指出中日之間禮法的這種差異。特別是，作為基本單位，中國社會組織有父系制的「家」，所以，可以通過冠昏喪祭等家族禮制來維持，並且把它放大到國家制度體系裡，因此家族法也引人矚目地重要。可是，這一特色在日本律令中，卻比較稀薄。

也許，這裡隱含著日本與中國社會政治文化的某種結構性差異？

2020.7.2

與渡邊浩第三次見面

中午再到東天紅九樓的中餐廳與渡邊浩見面，三人一起吃了很簡單的速食。從餐廳的落地窗俯瞰不忍池，滿池的荷葉在風中翻滾，荷花還沒有露出來，那片綠色看上去有些異樣。

他已經讀了我給他的論文，也就是八月準備給日本儒教學會宣讀的那篇〈制度化、常識化和風俗化〉，他對其中涉及日本的部份，提了一些具體意見。由這篇文章，我們聊到中日政治社會文化差異，聊到德川時代的將軍與天皇之間的關係，也聊到日本當代的儒學研究。

他提及的一些問題我能理解，比如他不贊成我用「菁英」一詞包含儒家知識分子和上層貴族加上武士，他說日本的菁英（*elite*）不包括儒家學者，武士階層最初也不學習儒家知

識，只是學習戰鬥。由於沒有科舉制，儒家學者並沒有菁英地位，常常可以兼為醫生。他又說，儒家在當代日本，也沒有什麼影響，所以日本學界不會有「儒教」、「新儒家」的問題和爭論。

聊到上野德川家族與寬永寺。他說東京的上野叫做「東叡山」，乃是與京都的「比叡山」相對的；上野的寬永寺，也與京都的延曆寺一樣，都用了年號作寺廟名稱；而德川家康死後，不僅有東照宮祭祀封神，叫作「東照大權現」，這和京都的天皇，是「天照大御神」的子孫一樣。本來，幕府將軍乃代替天皇執政，象徵的是政治和軍事權力，天皇則是名義的最高人物，象徵的是神聖和文化權力，但是，這種分工



俯瞰不忍池的荷葉

也有問題出現，就是最終誰是真正的「神」？誰是真正的「天」？江戶時代是幕府將軍權勢最盛的時候。到了黑船事件之後，情勢緊張，這個根本矛盾就出現了，邊緣的薩摩、長洲等藩，就借了機會「尊王攘夷」，把幕府推翻，開始了明治維新。

渡邊浩開玩笑說，從「尊王攘夷」（強化中央集權）和「撤藩置縣」（從封建制轉向郡縣制），表面上是朝向西方現代化，實際上是日本走向「古代中國化」。這個說法很有意思。

2020.7.3

箱根的環翠樓

今天陳力衛夫婦陪我們去箱根。

車上了中央高速公路，很快便開出東京。勁風捲著雨滴，嘩嘩地打在車窗上，看到模糊不清的高速路指示牌上三個漢字「往橫濱」，我才突然意識到，這居然是幾個月來我們第一次離開東京！上一次離開東京，還是二月初去水



夜色中的環翠樓

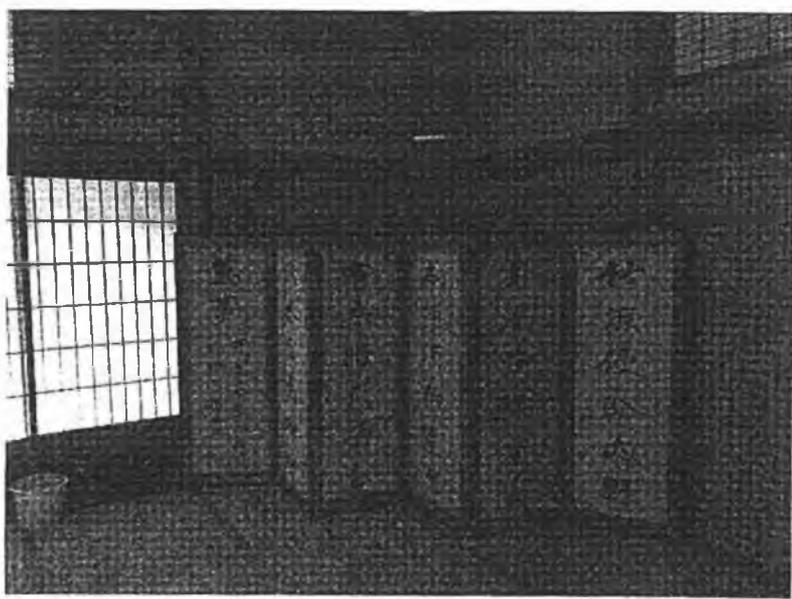
戶，轉眼已經五個月，因為新冠病毒流行的緣故，只能蝸居在東京，更準確地應該說是困在上野一隅已經快一百五十天了。陳力衛夫婦極力勸我們去箱根，還願意開車陪我們，我們當然鼓起勇氣外出。

從東京到箱根，不過一個半小時，最後一截路程從平原進了深山，景色便頓時一變。沿路看到箱根的山鬱鬱蔥蔥，樹林濃密得黝黑，淅淅瀝瀝的雨聲和嘩嘩作響的溪水聲，好像把東京的都市喧囂一下子隔絕開。我們下榻箱根的環翠樓，是明治時代康有為、梁啟超和孫中山都下榻過的日式旅館，過去日本的伊藤博文這些名流也常常來此，大概主要是因為箱根不僅有溫泉，而且靠近著名的大涌谷和蘆之湖，從蘆之湖可以眺望富士山。儘管經過重建，如今的環翠樓依山傍水，大體還是保存了過去的格局，樓在轟然作響的溪流邊上，藏在雨霧和綠蔭之中，露出幾角飛簷，確實是這裡最好的旅館。

觀美景之外最好再看點兒歷史和典故，這才是理想的旅遊。陳力衛事先已聯繫了旅館主人，他們才讓我們上三樓觀賞他們的收藏品。其中，康有為有幾首專門為環翠樓手書的詩，如《登箱根頂浴蘆之湯》（戊戌十月）、《環翠樓浴後不寐夜步迴廊》等，據說因為時代久遠而紙質太脆，不敢輕易拿出來，只是特意給了我們影本。康有為有書家之名，他的《廣藝舟雙楫》也影響很大，可是我對康有為這個好為大言的人並不喜歡，特別是他那些狂言被如今「康黨」誇大為先知預言之後，我對此公更不喜歡，倒是他的弟子梁任公還可愛和坦率。

主人讓我們觀看的真跡中，最主要就是梁啟超手書杜甫五言詩《倦夜》屏風，「竹涼侵臥內，野月滿庭隅。重露成涓滴，稀星乍有無。暗飛螢自照，水宿鳥相呼。萬事干戈裡，空悲清夜徂」。屏風放在三樓大廳的角落，我並不是一個好的藝術或文物鑑賞者，只是隨意瀏覽，並沒有見了故人那種特別激動。也不像過去曾來這裡，還寫過《夜宿環翠樓》的曉虹和平原，我看過也就算了。唯一印象深刻的是，那時不過二十六歲的梁啟超似乎寫字很粗心，為六扇屏風書寫杜詩，卻忘記計算字數，害得最後七八個字「干戈裡，空悲清夜徂」要縮小了放在最後，和自己的署名擠成一團，可見當時他也沒有特別用心。當然，梁的字寫得倒真不錯，正如很多懂行的人說的，他的字剛勁有力而有魏碑之風。

泡過溫泉，去小田原附近背靜處一家居酒屋吃海鮮。回來的路上，夜空漆黑，山影約綽，溪流喧囂，躺在日式臥房中，竟夜不能寐。



環翠樓上樑啟超書寫的屏風

2020.7.4

岡田美術館

早上起來，在環翠樓吃早餐，邊進餐邊看風景。隔著餐廳窗戶，看外面咆哮奔騰的溪水，山間起伏的霧嵐與綠樹掩映的小徑，只是風也大，聽屋簷上水聲潺潺。外面的廣播一遍又一遍地告知大家，天氣不好，山上有危險，所以上山纜車也暫停，特別勸告遊客不要往大湧谷去。日本人都很聽話，我們也只好從眾，陳力衛說，倒是可以去小湧谷，看岡田美術館。

大雨中到達岡田美術館，這個藏在深山中的美術館意外地大，票價也比一般美術館貴，每人二千八百日元。尤其懊惱的是，這個美術館不准攜帶任何東西包括照相機和電話進入。

老話說，到了山門，怎不拜佛？無奈之下只好進去隨喜。不過，這個美術館五層展廳確實有不少好東西。首先是陶瓷，除了有有名的「天目茶碗」即所謂「曜變油滴」黑瓷之外，北宋中國定窯的白瓷碗，確實溫潤晶瑩，應當是宋代精品。此外定窯、磁州窯的精品也不少，讓人吃驚這個博物館從哪裡收得這麼多好東西？真不可思議。宋代之外，元明瓷器則以景德鎮官窯為主，也有彩色的漳州窯瓷器。而專門設置一室青瓷，則既有北宋汝窯、龍泉窯，也有高麗青瓷。而清代景德鎮瓷器中那些單色瓷器，讓人更有一「瓷器是否一定是一代不如一代」的懷疑，因為有幾件單色的清代瓷器實在是很美，絕不遜色於宋元名品。當然，這是日本的美術館，看完中國、朝鮮的陶瓷，接下來就是日本的東西，如肥前瓷器與古九谷、伊萬里、鍋島燒等，幾乎可以當東亞陶瓷史專門展覽。其中，有一個「色繪周茂叔愛蓮文皿」，是江戶時期大約十七世紀後半的有田燒（柿右衛門樣式），讓我看了很久，一舟二人，蕩漾在湖面，湖上有蓮花蓮葉，岸上面目不清的周敦頤，面對小舟似乎沉吟，倒是意趣盎然。

館中的精品除了陶瓷，就是繪畫。這裡展出江戶時代畫家喜多川歌麿的三幅畫《品川之月》、《深川之雪》和《吉原之花》，創作時間大體上相當於中國的乾隆後期到嘉慶初期，基本上可以說是江戶時代女性群像。也許，他筆下的這些女性多是歌兒舞女？應該說，這些畫呈現江戶那個時代的日益商業化世俗化。日本繪畫傳統中那種色彩豔麗和形式凸顯，促成了所謂浮世繪畫風。剛好這裡特別舉辦紀念浮世繪大師葛飾北齋誕生二六〇週年的「葛飾北



葛飾北齋的繪畫

齋肉筆畫」，其中特意展出他十九世紀初的兩幅重要作品。一是《夏之朝》，畫一個新婚女性早起梳妝照鏡的樣子，旁有一男性和服掛在竹竿上，暗示性很強；另一幅則是《美人夏姿圖》，和服美女的慵懶之狀，大概這是葛飾北齋浮世繪常見的主題。對我來說，倒是這次沒有拿出來展覽的《富岳三十六景》，還比較有意思，十年前我們曾在在美國華盛頓看過。

我覺得，葛飾北齋其實是個相當世俗化的畫家，他畫春畫如《萬福和合神》，畫《葛飾漫畫》，也刻印木版畫，確實容易影響到歐洲對東方藝術的興趣。我的一個感覺是，日本似乎對雅俗之分遠不如中國那麼敏感和嚴格，所以，他才成為日本藝術的巔峰之一。有意

思的是，他活了九十歲，還總覺得活得不夠，不時祈求上蒼給他若干年，在臨終前他留下遺言是「ひと魂でゆく気散じや夏の原」。不知怎麼，總讓我想起那個又雅又俗的齊白石。其實，和齊白石一樣，葛飾北齋也是商業化了的江戶，一個既俗又雅的象征。這些年來，日本繪畫史上的作品，從狩野、葛飾北

齋、河鍋曉齋、橫山大觀、東山魁夷以下，作品都看過了不少。這次在岡田美術館看展覽，倒是宮川長春（一六八二—一七五二）的《遊樂圖卷》讓我覺得有意思，上面畫了江戶春天遊樂，有湖擊鼓猴戲、貨郎擔、扛箱子小販、撥浪鼓算命先生、武士與僧侶、二人乘肩輿、木偶之戲等等，可以瞭解江戶時代人們的生活狀態。

岡田美術館中還有其他不少展品，中國的青銅器，朝鮮的漆器，日本繩文時代的土偶等，不過印象都不深。倒是美術館隆重推出了一個日本當代畫家福井江太郎的畫，此人不過五十歲，一方面他也搞行為藝術，有一幅題為《無》的畫，實際上是正面的龍頭，據介紹是現場潑墨用筆加手炮製的；另一方面他也畫大幅壁畫，現在美術館向外的標誌性巨幅壁畫《風神雷神》，就是他的作品。

在美術館旁邊名叫「開化亭」的茶室吃了烏冬麵，離開之前在美術館特別設立的水槽中泡了泡腳。這一帶處處是溫泉，美術館特意搞了一個給參觀者泡腳的水槽，大概也是吸引參觀者的方式之一。山上氣候起伏不定，狂風挾著雨幕呼嘯飄搖，真是變化萬端，在山路上，忽而風雨大作，忽而霧靄遮蔽，忽而又煙消雲散，真是怪異。我們的車左右盤旋了好久，終於下山到了小田原。

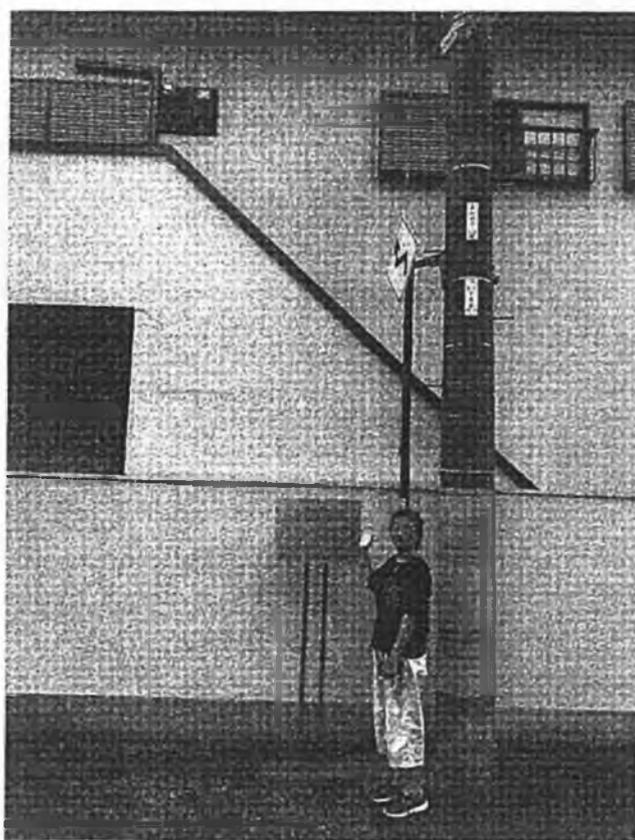
出得山區到了平地之後，卻剎那間風消雨歇，前面居然是一片晴空。

2020.7.5

夏目漱石和魯迅的故居

今天上午，去拜訪當年夏目漱石和魯迅的故居，在舊駒込西片町，現在早已經換了主人，主人姓中岡，大概舊宅也已經幾度翻新。我知道是這個結果，但到那裡去，也只是去致敬而已。

魯迅當年到東京，先是住在湯島二丁目的伏見館，湯島二丁目與我們現在的住處湯島三丁目是近鄰。突然想起前幾年在波士頓 Cambridge 訪學，我們在 Harvard Street 的住處，與陳寅恪一九二〇年故居很近。有緣與文史兩界「最痛苦的靈魂」為鄰，也真是很幸運，但不知道象徵什麼。



西片町の魯迅故居

魯迅住的房子，此前是夏目漱石明治三十九年住的，那時夏目漱石已經因為《吾輩是貓》而成名，魯迅的朋友許壽裳，也許是慕名的緣故，租下了這個房子，但據說租金很貴，因為本鄉這裡原來是高級地段，與下町區域不可同日而語。但恰恰因為租金貴，他約了魯迅兄弟和其他共五人居住，不過不久他們也就搬家了。

當年中國留學生總是選擇住在這一帶，也許是因為與書店街、補習學校和大學較近的緣故吧。

2020.7.6

買書與讀書

冒雨走路去神保町，在三省堂書店，把尾藤正英《日本文化的歷史》買下，此書寫的很簡明扼要，二〇〇〇年出版後，至今已經是二十刷。順便把檀上寬的《陸海の交錯：明朝の興亡》補買下來，這是系列中國史的第四冊，上次買這套書的時候恰好缺這一冊。又買了一本荒野泰典的《「鎖國」の見直す》。這些都是岩波書店的出版物。

三省堂四樓「日本思想」一欄中，丸山真男的著作占了最大空間。《丸山真男講義錄》七冊，收錄他歷年「日本政治思想史」課程的七次講義（從一九四八年起，一直到一九六七年），看了看目錄，似乎他每一次都有修訂，內容也常常不同，看得出來是認真教書的學



三省堂書店四樓日本思想類圖書

者。不過，身後能把歷次講義統統整理出版，大概這是作為大學者丸山真男才有的殊榮？又看到五卷本《日本思想史講座》（ぺりかん社，二〇一五），其中第五冊《方法》有關中國的日本思想研究部份，裡面居然唯一專門介紹的，是我的那篇《誰的思想史，為誰的思想史》，可作為主編的兩位老朋友黑住真、末木文美士都沒有告訴過我。

回到住處，讀《明寶錄》卷二二二（洪武二十七年四月十一日）有關明初朝貢，錄兩條資料：

「更定『蕃國朝貢儀』。是時四夷朝貢：東有朝鮮、日本；南有暹羅、琉球、占城、真臘、安南、爪哇、西洋、瑣裡、三佛齊（蘇門答臘）、渤泥（今汶萊）、百花、覽邦（蘇門答臘南部楠榜省）、彭亨（今馬來半島北部）、淡巴、須文達那（即蘇門答臘），凡十七國」。

「上以舊儀頗煩，故覆命更定之。凡蕃國王來朝，先遣禮部官勞於會同館，明日各服其

國服。如嘗賜朝服者，則服朝服於奉天殿朝見，行八拜禮畢，即詣文華殿朝皇太子，行四拜禮；見親王亦如之。親王立受，後答二拜。其從官隨蕃王班後行禮，凡遇宴會，蕃王班次居侯伯之下，其蕃國使臣及土官朝貢，皆如常朝儀」。

2020.7.10

日光行



日光東照宮的金堂前

今天，李廷江教授找了一部商務車，陪我們去日光。

這是我第二次去日光，上次去還是二〇一四年，復旦文史研究院和普林斯頓、東京大學三校合作的會議在東京召開，會議之後東大東洋文化研究所招待我們到日光，但那次只是匆匆忙忙，儘管在日光住了一夜，

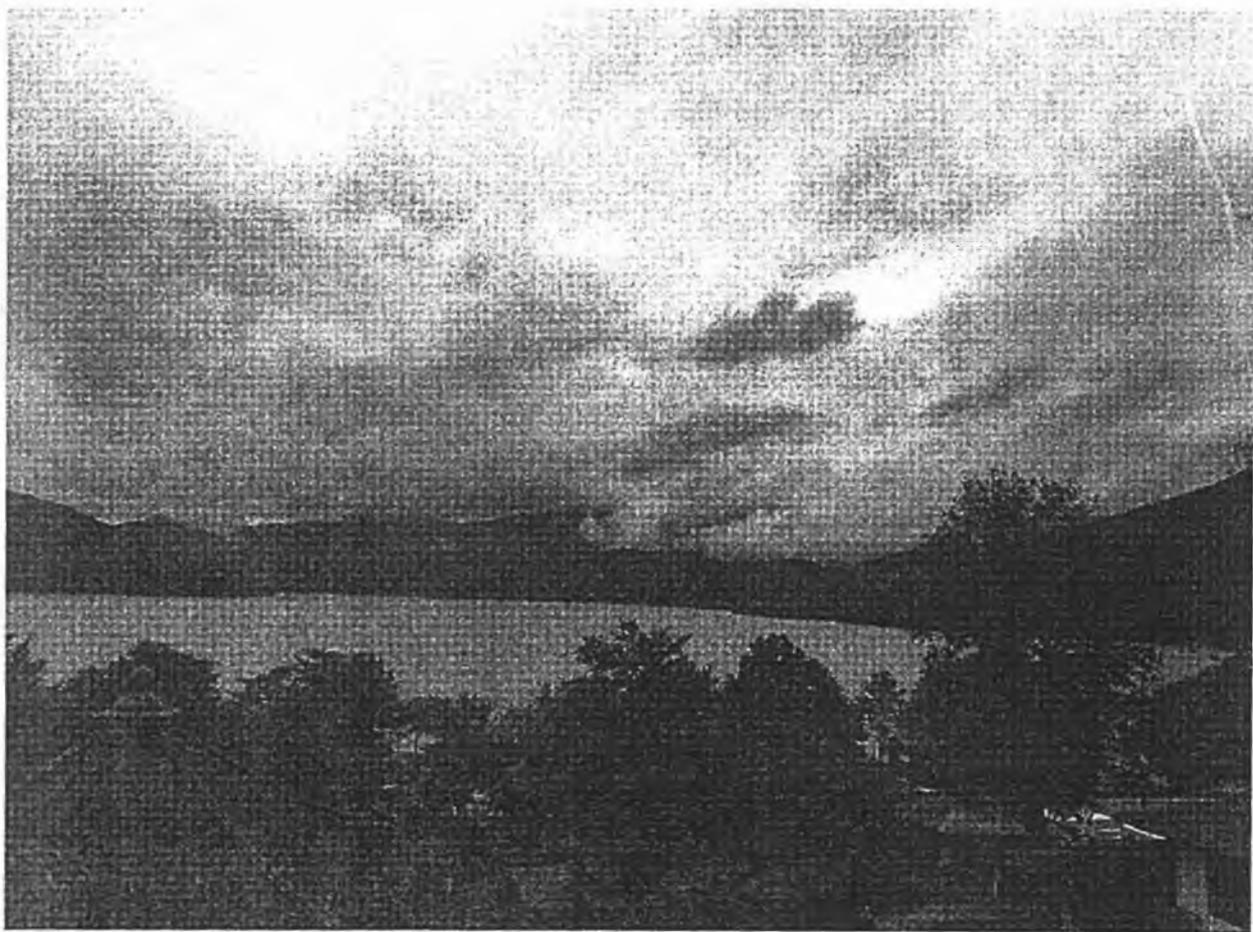
但第二天只是匆匆看了被重重遮蔽起來，正在維修的輪王寺金堂和東照宮。

在細雨中，車子開了兩個多小時。十點過即到達輪王寺。輪王寺金堂這次剛剛修繕一新重新開放，看到那裡三尊佛像都閃著金光，而牆壁也被修飾得漆色紅亮，這座金堂相當宏偉，只是介紹的和尚實在商業氣息太濃，講解一下就要人購買東西，未免有點兒煞風景。廷江兄好像頗有宗教信仰，不僅到處丟錢拜拜，而且還買了三千日元一個的輪王寺驅邪牌，金光閃閃，他倒是好心，也給我們買了一個。

倒是為供奉德川家康的東照宮更讓人驚嘆。上次我們來的時候，正好下了一夜的雪，雪中風景也不錯。不過這次看的更加仔細從容，值得注意的是這裡有荷蘭國獻的鐵燈籠，風格果然與中國或日本不同，而用葡萄牙鐵鑄造的獻燈，也相當有意思，最值得驚豔的是國寶陽明門，上面精緻而繁複的雕刻和金光閃閃的門飾，讓這座並不大的門顯得格外耀眼，這座門正對著東照宮的正殿之門，這座門沒有那麼耀眼，但是顯得更古樸，透過這兩重門，才是東照宮的正殿。當年德川家康去世後，為了紀念追祀他「東照大權現」，是與「天照大神」相匹配，而為他修的日光東照宮，則直追天皇的隆重與莊嚴。這裡處處都是七八百年的巨樹，映襯得這裡一片蒼鬱的墨綠。有趣的是，那隻在門楣上的「睡貓」，居然也被奉為「國寶」，我左右看了很久，看不出這隻睡貓有什麼特別之處，倒是馬廄上面那些負責管著馬的猴子，倒是很可愛。想起那義田兄研究的「馬上封侯」圖像，也許這也是一個例子，說明這

種傳說已經傳到東瀛。回到輪王寺，又去看了看輪王寺的寶物館，裡面有德川家光的肉筆劃和字，雖然不很高明，但也看到第一代家康南征北戰是打仗的武將，到了第二三代則開始追求文化。裡面還有朝鮮國王給德川家寫的字，荷蘭商人送給將軍的珊瑚，通信使給這裡贈送的獸形木俑等等，但是更好的是寶物館外面的庭院，小橋水塘繁樹奇石相映成趣，看上去精緻得不得了。

運氣很好，今天只是偶爾灑幾點雨，有時候還露出幾縷陽光。中午在一家日式速食廳



中禪寺湖

吃過午餐後，又驅車去中禪寺湖。中禪寺湖在很高的山巔之中，車子盤旋而上，不知道兜了多少圈子，大概躍上一千三百米之後，豁然開朗看見好大一個湖面，水色激盪，微波不興，好像一面鏡子，旁邊環抱它的是層層疊疊的青山，其中叫做「男體山」的，彷彿就是小一號的富士山，只是上面沒有雪，只有飄飄渺渺的霧靄山嵐。中禪寺就在湖邊，寺廟中有一個巨樹身上長著樹瘤，被僧人說成是人可以轉移身上的瘤子給巨樹，這倒是來自古代中國《五十二病方》中的傳統方法。

這座寺院有名的是立木觀音，也就是大木頭雕成的千手千眼觀音像，據說有一部份還埋在地下，我們進去隨便參觀了一下，依山傍水修成的寺廟，倒是也很秀麗，但走出寺院上方的迴廊，遠眺湖水遠山，更加讓人心曠神怡，不免匆匆走到湖邊，觀賞了好一陣青山翠湖的風光。



病瘤之樹

2020.7.12

給理想國十年題詞

走路到神田神保町附近的東方學會（本館），在昏黃的燈光下，看這所近百年的建築，門楣上的「東方學會」四個字，被長得太濃密的棕櫚樹遮住了一半，只剩下「學會」兩個字露出臉來。記得一九九八年我在京都大學擔任客座教授的時候，興膳宏、吉川忠夫兩位先生特意安排我在東方學會（京都）大會上作主旨演講，我講的題目就是《妖道與妖術》，記得講完後大受好評。東方學會過去很輝煌，原本好像是外務省支持的，成立的年頭很長，所以平田昌司說，東方學會很有錢。

劉瑞琳讓我給「理想國」十週年寫一段話，想了一下，隨筆寫下幾句：

在我的感覺裡，過去十年並不是日曆本上的三千六百五十二天，卻好像是一個時代，一個時代結束一個時代開始。作為歷史學者，在顛簸變動的時代裡活著，有幸有不幸。有幸的是，你不僅每天在文獻裡回顧著悲欣交集的歷史，也每天在生活中親歷著頭緒紛繁的現實。放下書本，拿歷史和現實對讀，終究讀出了文獻中沒有的意味；不幸的是，這十年世界和中國，風雲翻滾，身在此山中的人未必真能穿透這些詭譎變幻的煙雲，預見時代的走勢，很悲哀，你只能身不由己地被歷史裹挾。

我總期待，再過十年、二十年、三十年，那時的歷史學者能回頭勘透這十年的歷史，因此需要親歷歷史的人們，動筆把經歷的、看到的、甚至是聽到的記錄下來，這些，可能如今只是瑣碎小事，但對於將來的歷史學者，也許就是歷史檔案。晚清山西讀書人劉大鵬《退想齋日記》，原本只是記他生活中遇到的瑣事，後來在歷史學家看來，這些瑣事卻呈現了「二千年未有之巨變」的大時代。

在我的感覺中，過去的十年並不是日曆上的二十個日子，却好像是一個時代，一個時代結尾一個時代開始。作為歷史學者在顛簸波動的時代裏活着，有幸也有不幸。有幸的是，你不僅能在文獻裏回溯着悲欣交集的歷史，也每天在生活中親歷着頭緒紛繁的現實。放下書，拿歷史與現實對照，給它讀出了文獻中沒有的意味；不幸的是，這十年的世界與中國，同樣翻滾，身在此中的人未必真的能穿過籠罩變幻的煙雲，預見時代的走勢，很悲哀，你也難免被他被歷史裏挾得跌撞。

我仍期待，再過十年、二十年、三十年，會有歷史學者能回頭勘透這十年的變動，因此需要重新審視人們，重新地經歷的看到，甚至只是感到的他保存下來，莫使青史盡成灰。可能你死後他的歷史，他進行清正的歷史書，也許這就是歷史檔案。晚清以西那個讀書人金和的日記以前叫《某年某月某日某事》，他今天的歷史卻經由他的改革，看

葛如光
2020年7月10日於東京

給理想國十年的題詞

2020.7.14

在上野東京國立西洋美術館看畫展

去上野東京國立西洋美術館看展覽。

特展是來自倫敦國家美術館的各種油畫約四五十幅，分別為「義大利文藝復興繪畫的收集」、「荷蘭繪畫的黃金時代」、「Van Dyck 與英國的肖像畫」、「西班牙繪畫的發現」等幾個部份。從十五世紀英國從義大利文藝復興藝術作品的影響開始，英國也開始了收藏和繪製油畫的歷程，其中有一些英國人到義大利威尼斯和西班牙實地的繪畫，也有後來自己形成風格之後的各種繪畫，因為過去我對英國繪畫史瞭解很少，對這些展品不免有些陌生，那種精緻而細膩的油畫風格，也並不覺得有特別的觸動。只有最後特別安放在一個半圓形大廳正中的



和布朗先生一道

梵谷《向日葵》，享受著類似羅浮宮《蒙娜麗莎的微笑》的隆重待遇，還讓人覺得驚豔，也許這是日本人特別喜歡梵谷的緣故。據解說，梵谷有七幅不同的向日葵，其中，日本原來收藏的一幅被戰火所焚，戰後日本人又以天價拍賣了一幅，這一幅是第四幅，收藏在倫敦。

接下去看常設展。其實我的感覺是，東京國立西洋美術館的常設展比起特展來似乎更好。從明治以來，日本人就努力學習西洋，把西洋當作文明楷模，所以有錢有閒的人大量收藏西洋繪畫，過去我們看過的黑田繪畫館就是例子。而東京國立西洋美術館的開創者松方氏，也是早年遊歷歐洲，並大量收藏洋畫的人。我在館中藏品中看到，他居然那麼早就收藏了印象派大師雷諾瓦的畫作。經過百餘年，日本已經積攢了好多西方繪畫精品，這不能不說是中日之差異。中國人有錢了，總是去拍賣行收購中國文物，對西洋藝術似乎總是沒有太大興趣。所以，我的感覺是，日本的學習是「橫向」的，總是學外面的，然後化為自己的；中國的學習是「縱向」的，不斷回向傳統，因而總是在傳統中輪迴。



從中世到文藝復興的寫本展

常設展中最先看到的，是羅丹的幾尊雕塑，熟悉的《思想者》、《巴爾札克》和《大衛》，居然這裡都有收藏，真是令人歎為觀止。而常設展中的繪畫就更好了，我很喜歡尼古拉·拉爾吉力耶爾（Nicolas de Largilliere, 1656-1764）可愛的《貴族小孩的肖像》，還有一幅馬奈（Édouard Manet, 1832-1883）《布朗先生的肖像》也很有樸實親切的趣味。不過，讓我更親近的還是莫內，這裡莫內的繪畫居然整整占了一個展廳，其中，熟悉的《睡蓮》、《曾相識的》《雪中的阿讓特伊》和巨幅的《黃色的鳶尾花》，真是棒極了。

最後，去看筑波大學名譽教授內藤裕史捐贈給東京國立西洋美術館的《從中世到文藝復興的寫本》，這些寫在羊皮紙上的，多數是祈禱書，因為要祈禱的緣故，這些書抄寫（後來也有印刷）得極為美觀，而且往往裝飾了華麗圖案。懸掛的四種文字（中日韓英）的解說詞寫得很好，對於歐洲中世紀祈禱儀式和經典唸誦，有相當清晰簡明的介紹，對我們理解這些寫本也相當有幫助。

2020.7.16

杜贊奇的書評

韓嵩文傳來杜贊奇給《何為中國》寫的書評，發表在劍橋的 *Journal of China History* 上。我覺得，他似乎對我批評他「從民族國家中拯救歷史」耿耿於懷，也不願意好好理解中國學界所處的環境，居然會說我的兩本書，目的是為中國「尋求身分認同和穩定」，真是很有趣得很。

我匆匆看了一下，感覺是：（一）他並不瞭解《宅茲中國》與《何為中國》（他當然更沒有看過《歷史中國的內與外》）的真實意圖，恰恰是在批評民族主義和國家主義，因為他並不想去瞭解現在中國的政治語境和歷史背景，所以，他很難從文字表達背後看到我的問題

意識和批判方向（比如，他對我評論顧頡剛的部份的評論，顯然就不瞭解，我雖然理解當時二戰背景下的顧頡剛，實際上並不讚同顧頡剛「中華民族是一個」，只是為了說明大一統中國意識在二戰背景下的形成）；（二）他確實看到我在表達有關歷史上的中國時，常常有一些「One hand and Other hand」的傾向，但他並不瞭解我們這些中國學者的現實處境和表達困難，也不瞭解論述「中國」問題的複雜性。因為一方面我們要批評中國中心或者漢族中心主義，要批評用現在的「中國」（疆域、族群、信仰、國家）來倒溯歷史中國，要超越國家和國境，對歷史上的異族有理解同情，但是，另一方面我們也需要說明漢族為主的中國形成的歷史過程，與近代以來才逐漸定型的國民國家很不一樣，確實有特殊性。

不過，有人那麼關注《何為中國》，我還是很高興的。據朋友告訴我，《倫敦書評》也許不久會發表耶魯大學濮德培（Peter Perdue）的書評，我很期待作為所謂「新清史」學者之一濮德培的評價。我也希望有一天，可以騰出時間來對這些批評和理解做一個回應。

2020.7.22

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之一

尾藤正英《日本文化的歷史》（東京：岩波書店，二〇〇〇）是一本名著，收入岩波新書，我看的是二〇一九年的新版。

尾藤引用佐原真的說法，把彌生時代到日本古代國家形成的過程，叫做「古代化」，意味著從原始時代到古代國家。他並且認為，和這一段歷史相對應的另一個過渡期，是從日本戰國時代到江戶時代，這是「近代化」（十一頁）。他又引用埴原和郎（はにはらかずろ）的說法，認為繩文人（從舊石器到新石器時代）是來自現在的東南亞接近南亞的黃色人種（也算廣義的蒙古人種）。到了紀元前三世紀，日本進入彌生時代，而彌生人則是經由北

亞和朝鮮來的北方系統蒙古人種，他們傳來農業和金屬，最初生活在九州北部和山口地區，經由中國、四國進入近畿。彌生人逐漸征服了繩文人，彼此混血，形成後來的日本人。

但是他也說，兩者終究還是有差異。他說，北方系的彌生人長臉、身高、單眼皮，細眉毛，乾耳屎，南方系的繩文人則是方臉、較矮、雙眼皮、濃眉毛，而且是濕耳屎。所以說，日本人為單一民族其實是不對的，應當是混血的民族，只是這些混血的程度，在不同的地方各有不同，像北海道和沖繩，受到彌生人的影響較小，而繩文人留下的特徵較強（十四頁）。

但是，應當注意這一說法的前半，是肯定民族的「移動和混融」，但後半則又預設了包括北海道和沖繩的現代日本，自古以來也是「日本」，這似乎與近年來日本史學界的主流看法不同。尾藤正英認為，由於日本文獻缺乏（記、紀是七世紀的文獻，其記載多是神話傳說，不可信），從四世紀到六、七世紀，也就是日本的古墳時代，中國文獻對日本的記載不僅簡略而且爭議很多（比如「倭」的位置），所以，應當主要寄希望於考古。而在考古發現中，相當重要而且是日本特色的是「前方後円墳」（十七頁），因為這種古墳，朝鮮半島和中國都沒有，在日本全盛期是四至五世紀。其中，最典型的是大阪地區的應神陵古墳和仁德陵古墳，其宏大足以與埃及金字塔相匹敵（十八頁）。他引用考古學家水野正好的說法，這種前方後圓的墳，是舉行繼承王權或者地方首長之權力的儀式之場。據猜測，半夜從後方圓

形墳頂，將死亡的老王（或首領）下葬，同時在墳頂舉行王權繼承儀式，天亮時分轉到前方進行，百官有司在前方方向新王宣誓。據他說，從後向前移動的儀式和神話中的「天神降臨」有關，因為中國古代「天圓地方」，天神降臨就是從「天」到「地」。這是不是真的可靠，還不清楚，但他說，確實在古墳上發現作為宗教儀式的埴輪殘片，這應該就是後來所謂的「踐祚」（十八頁）。根據水野正好氏的說法，這類古墳中最大的前方後圓墳，那是大和政權的，也有稍小的，那是地方首領的。這一點恰好說明，日本在那個時代，歷史在逐漸整合，雖然存在著各個小的地方政權，但也逐漸向統一的大政權過渡。

但是，在明治維新之前，這些古墳通通叫作「大山古墳」，應神陵被叫作「譽田禦廟山古墳」。這些巨大的古墳是天皇家的嗎？被葬者究竟為誰？其實並不清楚，這一點和國外皇陵的情況不同。尾藤正英說，「從這一點看，古代日本真的有祖先崇拜的習慣嗎？這是有重大疑問的，這一點需要重新思考」（十九—二〇頁）。他認為，古墳時代這種前方後圓的墳塋上所舉行的儀式，在某種意義上是以宗教之象徵力量，促成六、七世紀日本國家統一，所以，它的傳統宗教性意義漸漸淡薄而現實政治國家的性格逐漸增強。一直到推古天皇、聖德太子和大化革新（六四五），宗教力量支持下的古代國家的形成，促進了各地豪強私有土地與人民的國有化施行，即推行所謂「公地公民製」（二十四頁）。

但他也指出，日本和世界其他地區的家族制度有差異，這一點很重要。一般來說，世界

上往往不是父系制度就是母系制度，但是，日本卻是「雙系制」(Bi-lateral System)。作為父系制度的典型是中國漢民族，「姓」很重要，「同姓不婚，異姓不養」，特別是不太支持非血緣親的養子。但日本卻沒有這種規矩，異母兄妹結婚，即使在皇族系譜中也不少見。他認為，這種雙系制度在東南亞很多，有可能和來自東南亞的繩文人有關。不過，就連天皇和上流社會都有這樣的情況，彌生人也如此，究竟是不是受到繩文人的影響呢，也還不清楚，需要繼續考察(二十五頁)。——我想，日本的「萬世一系」在某種意義上，也與這種婚姻制度有關？因為它並不強調父系制度中的嫡長子繼承權，所以，不至於出現中國皇權缺乏直系男性繼承人的現象，也不至於有中國的「濮議」、「大禮議」這種倫理意義上的麻煩。

尾藤正英書中討論日本的姓氏與家族，認為日本最初沒有姓氏，像蘇我氏，指的是飛鳥地方西北曾我川的豪族，物部氏，是掌管武器的軍事氏族。各氏族的「姓」，是由天皇賜予的，是象徵著政治地位的稱號，這一點與中國不同(二十九頁)。這也許是日本史學者的認識，事實上，中國最早的姓氏中，有些恐怕也是來自執掌，像司馬、司徒作為姓氏，也是官名轉型而成。尾藤正英舉出埼玉縣稻荷山古墳出土的五世紀鐵劍銘文為例，說上面有先祖才才ヒコ到墳墓中下葬的才ワケ大王的臣下的系譜，但是沒有姓氏。據日本學者研究，鐵劍上一一五字銘文，是乎獲居臣(直)記載自己協助在斯鬼宮的獲加多支鹵大王(即後來傳說的

雄略天皇）治理天下，作為「杖刀人首」，於辛亥年（估計是四七一年）七月鑄造了這把鐵劍，並在劍上記載了自己的八代：意富比埜—多加利足尼—弓已加利獲居—多加利披次獲居—多沙鬼獲居—半弓比—加差披餘—乎獲居臣（直），雖然其中每一代都寫了「其子」，就是兒子的意思，但從他們的名字上看，這裡確實沒有連續性的「姓氏」。有人考證，「獲居」是「別、和氣」之意，是王賜給臣下的尊貴稱號，後來被賜予的豪族人士，可能就從「獲居」向「臣」轉化，而日本國家也就從豪族共同體向古代國家轉型了。

大化革新之前，這些「氏」的首領是地域共同體的代表。有一種說法，大化革新就是以「大王」（天皇）為中心，對這些地域共同體的統合。日本的古代國家，就是從畿內（即大和、河內、和泉、攝津、山城）五國地區的豪族，形成以大王為中心的聯合政權，然後對周邊逐漸征服，所以才有所謂「畿內政權」的說法。尾藤正英指出，「根據『畿內政權』這種說法，大王（天皇）的權力，並非中國那樣的專制型，只是行使強大豪族制約的權力，而這樣作為氏族聯合的中央政府的性質，在律令制導入後，也繼承下來成為太政官合議制」（三十二頁）。與中國秦漢之後皇權一統下的郡縣制很不一樣。

不過，他也承認這種說法也許太強調了「畿內」和「畿外」的差異，所以又引用長山泰孝的批評，指出國家本身就是強力消除內部的差異性，形成社會內部的統合，而日本的特點，就是在列島很早實現了政治統合（三十二頁）。但這種看法未必正確，學界一致同意的

是，儘管七世紀末天武天皇、持統天皇時代制定了「淨見原令」，接著八世紀初（七〇一）制定了「大寶令」，儘管模仿隋唐，引進了律令制度，但日本並沒有廢除氏姓制度。也就是說，雖然姓氏等級序列有所變動，但並沒有改變，而是延續了「氏」也就是豪族聯合國家的性質（三十三頁）。【按：尾藤正英同時也指出，日本有一種特別的兩屬系譜，也就是這裡的「子」（コ），未必是血緣意義上實際的兒子，「與此作為對比的話，某種意義上日本是自律性的集團，與中國必須依存於國家，才能延續父系血緣核心大家族（宗族）不同」（三十一頁）。由於這種兩屬性質，雖然以天皇家系譜為中心，但是天皇的母黨等豪族，作為地方共同體首領的勢力也很大。事實上，推古天皇（すいこてんのう，554-628，原名豐御食炊屋姬尊，敏達天皇皇后）、持統天皇（じとうてんのう，645-703，原名鸕野贊良，天武天皇之妃）等都是女性，說明古代日本的皇后家族很有勢力。尾藤正英同意水野正好的推測，有可能皇后出身的氏族，提供了建造巨大墳塋的空間，所以有人說，為什麼應神陵和仁德陵會建在河內（大阪），也許就是這個原因。因為聖德太子以及他的父親用明天皇，以及推古天皇本身的陵墓，都在河內磯長谷（大阪府太子町），這正是母黨蘇我氏一族的所在地（三十一頁）。】

接著，尾藤正英氏指出，在制定律令的時候，日本意識到了唐與日本在「社會與國家傳統」上的差異，特別就在關係到家族制度的唐令條文，所以，儘管條文照抄，但是，實際運

用方面卻不同於唐朝（三十四頁）。日本「這個（律令制）國家共同體的性質，一方面，是基於氏也就是豪族資深的地域共同體的性格，另外一方面，是建立在氏與氏、氏與國家之間的協力關係上」（三十五頁）。不過，「由於唐代律令是建立在中國父系制社會基礎上的，所以，有些並不適合不同於中國家族制度的，有『氏』的傳統的日本」。為什麼？我的理解是，如果日本按照唐令這種父子相傳的位階制度，這個家族的直系子弟如果沒有出息，那麼反而會導致家族的衰落，可是，由於日本並不限於父子傳承，一族之中有能力者繼承族長地位，不限於父子，因此貴族制度反而能夠保持下去。

我的理解是，日本歷史上（一）家族制度上的「雙系制」、（二）不同姓氏配等級不同的神祇，（三）傳續不以直系父子為限，（四）古代國家建立中，依賴豪族共同體合議。也許，這幾點在日本政治文化中，以及貴族制的延續上，應當是很重要的。

2020.7.23

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之二

繼續讀尾藤正英書。在第三章〈佛教受容與發展〉中，值得注意的是，他認為，三個關鍵因素是古代日本作為統一國家凝聚力量，即佛教、象徵古代統一國家的天皇和影響國家統一的地方貴族。

首先，他強調六世紀半，日本社會的宗教狀況有變化，例證主要是前方後圓古墳進入後期，而大陸傳來的「橫穴式古墳」越來越多。這象徵著過去只是死亡的王或首領一人之墳墓，現在反過來是家族一起下葬，或者是「追葬」。這是六世紀大陸文化影響的結果，使得過去前方後圓古墳那種在下葬中，對「集團統一性再度確認的政治性儀式」意味越來越淡

化；取而代之作為統一國家的宗教象徵，是蘇我氏這樣有力的氏族，如修建飛鳥寺（五八八年動工，後來名為法興寺），這說明「古墳時代的原始信仰，向新的信仰佛教的變化」（四十四頁）。

其次，冠位十二階、憲法十七條，引入中國的儒家思想與佛教信仰。其中，憲法十七條的第二條即「篤敬三寶，佛法僧」，他認為第一條「和為貴」和第二條應該關聯起來理解，所謂「和」，也許與佛教立場上僧侶「和合眾」相關（四十五頁）；在對傳為聖德太子的《三經義疏》（勝鬘經、法華經、維摩詰經）進行討論之後，他引用沒有異議的《天壽國繡帳銘》（中宮寺所藏）「世間虛假，唯佛是真」為例，證明聖德太子確實有「諸行無常，一切皆苦。諸法無我，涅槃寂靜」的佛教信仰，所以在斑鳩地區建立了世界上最古老的木建築法隆寺。

再次，尾藤正英指出，雖然七世紀末的天武、持統朝從唐朝引進律令制的國家制度，後來八世紀初的大寶令以及再後來的養老令中，都有關於僧尼之令，也就是僧尼出家必須由國家批准、僧尼不得進行寺院之外宗教活動，僧侶由國家統一管理並在僧侶中選拔僧綱，也就是僧正、僧都、律師，並置於治部省下的玄蕃寮（「玄蕃寮」說明佛教還是外來宗教）等，但是，「這些控制性的制度，因為都是模仿唐朝的中國制度，（在日本）未必擁有實際效力」（四十九頁）。

再次，尾藤正英非常注意聖武天皇（七二四—七四九年在位）修建奈良東大寺一事。他認為，聖武天皇的時代正是古代日本國家共同體意識逐漸解體的時代，信仰《華嚴經》「一即一切，重重無盡」說法的聖武天皇，可能從這裡面感受到個人與社會、自己與他者的關係，希望通過佛教對這個國家和社會的關係進行重新整合，所以自稱「三寶之奴」，修東大寺盧舍那大佛，任命民間布教、私度僧人的行基（六六八—七四九）為大僧正，並尊稱為「大德」，讓他協力建造大佛，這顯示了某種國家依賴宗教凝聚人心的意圖（五十二頁）。

最後，他說到鑑真東渡，在東大寺建立戒壇，舉行正式的「受戒」儀式。他認為這一件意義相當重要，使得行基度僧的行為，逐漸納入正軌，也使得日本佛教逐漸有了規範的傳授方式。

2020.7.24

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之三

繼續讀尾藤正英書，在網上意外發現，此書原來已經有中譯本《日本文化的歷史》（彭曦譯，南京大學出版社，二〇一〇）。在這裡無法看到中文本，只好繼續讀日文版，這是尾藤正英書的第四章〈從漢風文化到國風文化〉。

稱德天皇（しょうとくてんのう，718-770）的繼承者是光仁天皇（うにんてんのう，709-782，原白璧王，第四十九位天皇），他是稱德天皇的妹夫，但也是天智天皇的孫子（可見，古代日本貴族的婚姻對於血緣親近，沒有那麼避諱）。因為詛咒天皇，他的原配和皇太子被幽閉至死，而另一位來自百濟的夫人高野新笠的兒子被封皇太子，即第五十位天皇

桓武天皇（かんむてんのう，七三七—八〇六）。所以，一直到一九九八年韓國總統金大中訪問日本時，以及二〇〇一年天皇六十八歲生日記者招待會上，日本天皇明仁還說到天皇有朝鮮血統。桓武天皇在位的時候，七九四年遷都至平安京，並且重用移民後裔阪上田村麻呂（傳說是王仁的後代，在日本被視為與「文神」菅原道真相對的「武神」，第一任征夷大將軍，七五八—八一—），遠征蝦夷。桓武天皇在位時，還派遣遣唐使藤原葛野麻呂訪問中國，讓空海和最澄同行，《新唐書·東夷列傳》有記載，「貞元末，其王曰桓武，遣使者朝」。

尾藤正英相當重視這一變化，這也許是因為德川與明治時代也重視這段歷史。尾藤認為，奈良時代的天武天皇系（如稱德天皇，即天武天皇的子孫）斷絕，天智天皇系（光仁天皇、桓武天皇）崛起，採取了新的政治方針。其中變化之一，就是對於奈良後期過度崇信佛教的糾正（五十六頁）。不過，他也特別指出，後來的日本史書，比如十七世紀水戶藩編纂的《大日本史》受到中國所謂「易姓革命」歷史觀念的影響，把這種天皇系統的變化，看得太過重要，甚至明治維新之後，仍然沿襲《大日本史》的觀念，認為是壬申之亂（六七二）中，逼死天智天皇的長子大友皇子（六四八—六七二）而即位的大海人皇子（即後來的天武天皇），叛逆正統的近江朝廷是政治道德不正確。所以，明治時代重新追溯到天智天皇系，追認大友皇子為「弘文天皇」。其實，這是沒有根據的。本質上他們還是天皇一家，是在天

皇家系內的變革，和中國式的「易姓革命」是兩回事（五十七頁）。

在文化史上，尾藤正英認為，桓武朝（七八一—八〇六）日本的變化有，第一，是中國風也就是漢風文化盛行；第二，是從長岡京遷都平安京；第三，是受到中國皇帝宗廟觀念的影響，開始塑造天皇祖先神的崇拜，作為皇室宗廟的伊勢神宮、清水八幡宮的形成（以及記紀歷史與神話的編纂）；第四，延曆四年（七八五）桓武天皇在南郊柏原，由重臣藤原繼繩舉行「祭天」儀式，柏原此地有很多渡來人特別是百濟王氏，祭天儀式得到很多渡來人的協力；第五，受到中國父系制的影響，女性天皇的現象結束了。在九世紀中葉出現九歲即位的清河天皇，說明原來女性可以當天皇的制度，改變成為最多只是皇室女性之父祖可以攝政，即所謂「攝關政治」；第六，出現了新的貴族，像藤原氏（與天皇家有姻親關係）、橘氏、源氏、平氏（源氏和平氏是未有繼承皇位的皇子之族）四大家族，這些和七世紀以前的貴族不同，純粹是都市貴族，與同樣性質的天皇家一道，構成平安京時代的貴族社會。

尾藤正英說，桓武天皇時期，和渡來人接觸密切，熱心於引進中國文化，這使得平安時代初期也就是九世紀上半葉的朝廷中，在律令制度下，以儒家為中心的教養很流行，漢詩漢文的創作也相當盛行，比如有《凌雲集》、《文華秀麗集》和《經國集》為題的三種敕撰文集，也有空海《性靈集》之類的文集（六三—六四頁）。我不由想到，空海《文鏡秘府論》的背景原來就是這個時代。不過，尾藤正英也指出，對於中國的文化，日本天智系如桓

武天皇的接受也是有限度的。雖然桓武天皇受到中國影響，對「孝」十分重視，對父親光仁天皇和祖先的祭祀相當隆重，九世紀中也有「十陵四墓（後來是八墓）」¹。但也並不完全照搬，像桓武為光仁天皇服喪時間，開始是六個月，最終定為一年，這曾經招致貴族的反對，因為按照中國儒家思想，子為父服喪應當是三年，但最終實際上也只是服喪八個月（六十二頁）。

又，關於日本文化逐漸形成的一個側面是女流文學。尾藤分析說，首先，平安時代由於「攝關政治」，天皇后家族的勢力相當大；其次，皇子和皇女往往在母系家族撫養，因此形成對母系的尊重；再次，日本有所謂「招婿婚」，貴族允許近親結婚，而且允許一夫多妻。這形成和中國很不一樣的觀念，「女流文學」就出現在這樣的社會環境中，如《蜻蛉日記》、《源氏物語》、《枕草子》等。用假名是有文化的古代日本女性習慣、攝關政治下的皇后家族成為政治和社交中心，使得這些女性需要高度的文化。

2020.7.25

與日本學者討論南宋禪僧的經營理念

看了明天小川隆在「碧岩錄讀書班」上要解讀的資料，他用幾則禪語錄討論宋代禪宗對於經營的兩種態度。大體上解釋都很正確，我覺得，努力參與經營和蔑視世俗經營這兩種態度，在禪僧那裡並不真的是矛盾。我的看法是——

(一) 為了維護佛教僧侶的生活和佛寺的存在，佛教參與經濟活動是必然的。南宋時期，江浙一帶禪寺興盛，它的經營就更加擴大，五山十剎擁有大量的寺產如田地、碾坊或磨坊、長生庫。這是禪寺存在的必要條件，像曹勳《僊林寺記》中記載南宋紹興十三年開始創建仙林寺，歷數佛寺陸續建成的，從三門開始，一直到「磨坊、病院、選僧、浴廁，無一

不備」(全宋文四二〇五)；南宋嘉定十二年，王公振《福源寺田記》(全宋文七二六一)就記載比丘志寧，為了維持寺院生存，到儀真化緣，募得三十萬，「置田二十一畝」，後來逐漸擴大到八十餘畝，這才能因為「歲有常產，以充淨供」；而南宋著名僧人釋居簡《北澗集》卷二《瑞岩開田然無盡燈記》則記載當時的僧人道全與眾僧人商量，為了使無盡燈能夠長明，「貨殖取贏乎？墾土收穫乎？」最終手下的智紹奉命出山，「旋浙絕淮，積錙累銖，閱四年而歸」，顯然攢下財力，然後才開墾種地，「視歲入為無盡光明」。嘉泰二年，釋師溥甚至在《崇德廟財庫記跋》(全宋文六七六三)中記載一個叫謝忠信的人，為崇德廟建了一個「造化錢樓」，用來斂錢，「庫者，金玉之所口也，樓者，錢湊之所歸也」。這和如今的佛寺裡叫作「萬善同歸」的賽錢箱一樣，都是用來收取善男信女的佈施的，不過南宋崇德廟胃口更大，不是箱是樓；(二)佛教從一開始就有手不捉金銀等等規矩，而佛教遠離世俗清修的傳統，更是使他們僧侶有意識宣揚「清淨」、「脫俗」，這當然和儒家的「何必言利」，在義利之間總是標榜「義」而諱言「利」一致。但是生活在世俗社會中，實際上的「貨殖」總是要進行的，只要看看卜正民(Tin Brook)的《為權力祈禱》就明白了，佛教要有一批忠實的供養人、施主和有力量的信仰者，這才是他們宣揚清高的基礎，教義和實踐的這種差異，這是所有宗教很難自我解釋的「罩門」；(三)關於佛教這種經營活動以及入世趨向，是否像余英時先生說的，也是可以刺激出資本主義的精神資源？我覺得很難說，韋

伯所說的「新教倫理」，包括他舉出的天職（calling）、計算、勤儉等，但也需要有更多的社會環境和制度因素的配合。比如，韋伯和余先生都強調的自由市場、合理會計、理性技術、不可任意的法律、自由流動的勞動力、經濟的商業化程度等，而這些條件是傳統中國社會所不具備的。因此，僅僅以禪宗的入世苦行精神，加上寺院經營的實踐，並不能形成所謂「資本主義精神」，因為他們獲得的財富並不作為資本投入再生產，而是維持寺院的生活，以及用於金碧輝煌的寺廟修繕和繁華隆重的宗教活動。

2020.7.26

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之四

今天，繼續讀尾藤正英書的第五章和第六章，即平安時代的佛教和鎌倉時代的佛教。

尾藤在平安時代的佛教中，最突出地敘述了最澄與空海。

最澄（七六六—八二二），八〇四年隨遣唐使入唐，在天臺學習八個月。得到桓武天皇的支援，以比叡山為中心的發展天臺宗。他最重要的是，與法相宗高僧德一（藤原氏的興福寺一派）對「佛性」進行爭論、設立大乘戒壇，對受戒儀式的簡化（改變原本需要三師七證即十位高僧的相當繁瑣的儀式；參看最澄《顯戒論》）。尾藤認為，最澄身上體現了中唐時代中國的律、禪、密三派流行的大趨勢。

空海（七七四—八三五），八〇四年與最澄一道入唐，在長安青龍寺學習密宗，八〇六年才回國。三年後（八〇九）入京，在嵯峨天皇朝廷參加文人和貴族的文學活動，在高野山弘揚真言宗。原來，他與最澄關係良好，但後來因為《理趣經釋》一書關係斷絕。他在日本較早討論到儒釋道三教，有《三教指歸》。尾藤正英說，最澄與法相宗爭論、設立戒壇與僧綱對立，貫徹了革新的態度，但是，空海對這一切都採取妥協的態度，所以「如果說最澄是理想主義者，那麼，可以說空海是現實主義者。這一不同的結果，是平安時代中期以後的貴族社會，真言宗的影響力很大，相對的來說，下一個時代即鎌倉時代的新佛教，卻都在天臺宗的影響下成長起來，這一點需要注意」（八十一頁）。

不過，比叡山最澄也有雜以天臺宗旨而傳習的密教，被稱為「台密」。之後，円仁（七九四—八六四）、円珍（八一四—八九一）再次遣唐，學習了正統的密宗，並以東寺為中心傳播密宗，稱為「東密」。不過，從平安時代末期到鎌倉時代，台密被稱為「天臺本覺論」的思想，融合了華嚴宗「四法界」（諸行無常的事法界、一切皆空的理法界、打通空有的理事無礙法界，自由縱橫的事事無礙法界）和天臺宗的「三諦」（空、假、中），形成日本人對佛教的獨特理解，還引起了「始覺」與「本覺」關係、「草木國土悉皆成佛」還是「草木不成佛」的爭論（八十一頁）。

在尾藤正英看來，進入鎌倉時代在日本史上「是古代到中世」。文治元年

(一一八五)，源賴朝(みなもとのよりとも，1147-1199)奉朝廷之命掌握大權，建久三年(一一九二)被任命為征夷大將軍，開始了武家政權的時代，在公家之外，武家獨立確實是歷史上的大事。追溯起來，武家的崛起，恐怕與「攝關政治」有一定關係，到十二世紀末，如出身藤原家的近衛家、九條家、鷹司家、一條家、二條家，就叫「五攝家」。

看起來，「攝關政治」的影響是三方面：

第一，當然使得天皇之外的攝政家族勢力強大，成為與天皇家鼎立的另一「家」。

第二，由於新即位的天皇往往成長於母家。母家的勢力影響，造成與退位的上皇之衝突，像崇德上皇和後白河天皇一一五六年的保元之亂、後白河上皇與二條天皇一一五九年的平治之亂等。

第三，由於攝關家族是京都的貴族，對於地方相當不關心，地方秩序依賴各地成長起來的豪強和武士維護，這些強豪和武士們，開始擁戴在京城被藤原氏邊緣化的源氏和平氏，並被這些貴族利用，慢慢形成很大的力量。此後，源氏和平氏漸漸進入中央政權，其中，特別是一一五九年由於幫助後白河法皇取得平治之亂勝利的平清盛，迅速成為上層貴族一員，並在一一六七年成為太政大臣，形成平氏全盛時期。只是平氏由於成為貴族之後，脫離了武士們的支持，被一一八〇年從伊豆起兵的源賴朝在一一八四年的壇浦會戰中擊敗，從此，征夷大將軍控制全國的軍隊，國家的公權力逐漸從公家轉向武家，開始了幕府將軍執政的鎌倉時

代。

不過，當源氏征夷大將軍第三代源實朝死後，朝廷（公家）不甘心權力轉移，以後鳥羽上皇為中心的朝廷，舉兵征討幕府，但最終卻是以失敗告終，這就是一二二一年所謂「承久（三年）之亂」。這一結果，更造成幕府權力越發強大。特別有趣的是，《平家物語》中，居然把天皇舉兵說成是「當今（今天皇的）御謀反」，說明當時甚至有這樣的看法，天皇不代表公權力，毋寧是私權力（一一四頁）。

後來，源氏的權力又被北條氏取代。所以，武家政權也並不是沒有問題，本來，從貴族之「氏」到控禦之「家」，這一轉化就要經過很長時間。作為「氏」的武裝力量領袖，他們一方面要向上，迎來攝關家的兒子或皇子，作為武家權力的合法性基礎；一方面又要向下，扶持各種直屬的武士家族，這才能成為領袖式的「家」。可是麻煩的是，從「惣領制」（そりょう）規定兄弟中只有一人作為惣領統帥其他人，到兄弟可以形成各自獨立的「家」，這也使得軍事力量分化，也就會逐漸衰落，並導致鎌倉幕府的最終崩潰。

又，鎌倉的所謂「新佛教」，包括淨土、禪宗和日蓮宗。（一）即法然（一一三三—一二一二）之淨土宗（《選擇本願念佛集》）、親鸞（一一七三—一二六二）之淨土真宗（《嘆異鈔》）、一遍（一二三九—一二八九）之時宗——這種淨土信仰之來源，是從中國的曇鸞（四七六—五四二）、道綽（五六二—六四五）、善導（六一三—六八一）起，由最

澄引入日本，有所謂「常坐三昧」，源信（九四二—一〇一七）的《往生要集》（九八五年撰）則有劃時期的影響，有所謂「末法」思想。（二）榮西之禪宗臨濟宗（《喫茶養生記》）、道元之曹洞宗（《正法眼藏》），形成日本的禪宗。（三）日蓮（一二二二—一二八二）在蒙古襲來之前，具有警示性的《立正安國論》。

鎌倉時代的新佛教，到十四到十六世紀，在社會上普遍流行。

2020.7.27

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之五

繼續讀尾藤正英書第七章《內亂時期的文化》、第八章《國民宗教的形成》。

一三三三年，鎌倉幕府結束，第二年改元建武，實行新政，但是三年崩潰。後醍醐天皇遷到吉野，即為「南朝」。但足利尊氏在京都建立幕府（室町幕府），擁立光明天皇，即為「北朝」。

這裡也有歷史淵源，就是鎌倉後期，天皇的「家系」分為持明院統和大覺寺統，皇位由「兩統迭立」，南北朝時期的北朝是持明院統，南朝則是大覺寺統。經歷半個多世紀到一三九二年，才在足利義滿時代南北統一（實際上是南朝滅亡）。但是，這個時代雖然室

町幕府名義上是全國中央政府，但政局並不安定，鎌倉時代以來，地方勢力各自控制了一方，這就是「守護大名」，日本在十六世紀時，實質上形成各自地域獨立的小國家（一一三頁）。

這個時代的文化象徵性作品，是北方的《太平記》四十卷（一一三七一）和南方北畠親房（1293-1354・*きたばたけちかふさ*）的《神皇正統記》。過去認為，前者主題突出的是對天皇的忠誠，但尾藤指出，這種理解是很片面的，正如植村清二所指出的，《太平記》主要呈現的是主人公楠木正成傑出的軍事才能和政治見識，還有不斷反抗的精神。他先是反抗鎌倉幕府，後是反對足利氏。後者《神皇正統記》也同樣如此，表面上似乎是凸顯南朝的正統和忠誠的道德，但是實際上也呈現了以道德作為政治正統性的來源（因為他凸顯南朝大覺寺系的有德天皇更多），特別是把日本作為「神國」的思想，對後世影響很大。但相同處是，南北方的作品都強調忠臣義士的道德，與政權的正統性合法性，這就是尾藤正英所謂這個時代文化史上的「神信仰的道德化」嗎（一一七頁）？

日本文化史上最具有特色的現象之一是神佛習合，它本來是從平安時代後期兩部神道開始的。所謂「兩部」，就是密教所謂金剛界和胎藏界兩個世界，也適合來解釋神道的神祇信仰。但是從鎌倉到南北朝時代，以伊勢的外宮之神官為中心，逐漸要與佛教區分。先是南朝受到北畠親房的影響，伊勢神道強調，神道是日本獨自的宗教；接著是室町時代京都吉田神

社神官吉田兼具（一四三五一—一五一一）的吉田神道（正式名稱是「唯一宗源神道」），他的《唯一神道名法要集》是日本神道開始獨立的象徵。這個時代，伊勢神宮祭祀天照大神崇尚「正直」，八幡宮祭祀神崇尚「清淨」，春日大明神祭祀神靈崇尚「慈悲」。而民間也湧現各種神社，本來的守護神和祖先神，這時在各地出現了具有社殿的「社」，作為「氏」祭祀的場所，也有了各自尊奉的「神」。其中，尤其是八幡宮、天滿宮、稻荷神社、熊野神社最有影響。而各地村、町也以神社之祭祀物件為守護神，促進了地方的共同生活的公共性，不僅有對外防備的「環濠集落」的「堀」和「柵」，也結成有共同體性格的地域集團（尾藤有時候把村、町也叫作「住民的自治組織」），更形成各地特別的祭祀儀式和神靈崇拜（如京都的「祇園祭」，由地方的町出動「山鉾」）。在這種村、町的共同生活基礎上，形成「寄合（よりあい）」的集會，舉行唱歌、飲茶、立花等活動，將軍、大名和高級武士也在自己的宅院中建立會所，舉行各種文化活動（如能、狂言、作詩），形成日本的傳統文化。——這似乎很有日本文化特點，在中國很難找到類似的文化現象。

在第八章《國民宗教的形成》中，尾藤正英說，日本人的宗教雖然複雜，但「以神道與佛教為基本內容，無論在地域上看，還是在社會階層上看，都是整個國民規模共有的宗教，我想可以把它稱為『國民的宗教』。無論在村還是町，有佛寺和神宮的風景，即使到現在至少在昭和年間還是常見的，這就是前面說到的國民的宗教的象徵」（一二六頁）。特別

是，日本與中國宗教不同之處，（一）是有所謂「檀家制度」。十四世紀以後，淨土、淨土真宗、曹洞、日蓮等新佛教各自形成大規模的教團，其中一個很重要的就是「檀家制度」。上至皇室（京都真言宗的泉湧寺）、德川將軍（江戶淨土宗的增上寺），下至一般民眾，都是某個寺院信眾，這個寺院就是他的「家」，家族死後的葬式、追祭都由這個寺院負責。（二）日本地方寺院之形成，往往是地方有力量的武士們在住宅中設立「持庵」（持佛堂），或地域社會共同進行宗教活動建立的惣堂（そうどう），這些也就成了僧侶修行之所，根據這個僧侶的從屬宗派，與這個宗派的本山結成「本寺」和「末寺」的關係。過去曾認為，「檀家制度」和「本末制度」，是德川時代鎖國之後的宗教統治政策下形成的，但根據竹田聽洲的研究，百分之八十以上的民間寺院，是寬永二十年（一六四三）以前就形成的，可見這兩個制度不是權力或人為的，而是漸漸自然形成的，江戶時代只是利用這種自然趨勢加以規定而已（參看一二九頁）。

在這裡，尾藤再次提及墓葬的問題。他說，前方後圓之墳墓，是古代日本天皇或地方統治者的象徵；此後橫穴式古墳和群集墳，下葬的人數增加，象徵著有權力者和他的家族；進入中世以後，奈良元興寺極樂坊、高野山都有「納骨」風習；而鎌倉到室町時代，火葬下葬的數量更加多；到了近世，能否下葬，身分和階層已經影響不大。但是，值得注意的是有「兩墓制」的成立，即「埋葬之墳」與「參詣之墓」，即在別的地方土葬，在另一個地方作

為每年忌日法事的舉行地，這往往是離寺院很近的地方（一三一頁）。

最早把正常死亡的人當作神來祭祀，第一個是豐臣秀吉。慶長三年（一五九八）病死的豐臣秀吉留下遺言，希望死後作為神來祭祀。所以死後不久，就在京都的東山阿彌陀峰造墓，並且計畫在旁邊的方廣寺建社殿。推測這是為了建立叫作「新八幡」的，與源氏氏神的武神「八幡」並列，守護作為子孫的豐臣秀賴等人的舉措，這與吉田神道所謂「本地垂迹」（即神是佛在本地之化身）思想有關。第二年，朝廷就贈與去世的豐臣秀吉以「豐國大明神」，這一「豐國社」之創立，過去只有一個先例，就是祭祀藤原氏始祖藤原鎌足的多武峰之廟（現在的談山神社）。後來，德川家康去世後的日光東照宮，以及追認「東照大權現」也是一樣。這顯示了日本國民宗教的觀念，即「能夠在現世由神靈守護，死後由佛導入極樂淨土，這就是現在大多數日本人的宗教信仰，如果把它叫作國民的宗教，那麼它的形成時間大概在十五世紀前後」（一三五—一三六頁）。

2020.7.28

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之六

繼續讀尾藤正英第九章。

「十二世紀末，鎌倉幕府成立以來，朝廷漸漸失去作為公權力主體的性格，十四世紀『建武新政』失敗以後，足利氏的室町幕府實質上成為中央政府，但是，這並不是說國家的公權力就集中在這裡了。鎌倉、足利時代的政治統治是以莊園制（或者莊園公領制）為基礎的，它不僅是武家幕府，也是朝廷（天皇與院、以及貴族）、強有力的寺院和神社的，他們作為各自莊園的領主，分享著國家的公權力」（一三八頁）。也許，這就是黑田俊雄所謂「公家、武家和寺家鼎立的權門體制」？

但是，十五世紀這一體制發生問題。這主要是因為，村、町住民不得不形成的自衛組織，來對應無政府式的社會狀況。下級武士和一般庶民形成「家」，這些「家」集合成村、町，形成了地域共同生活的組織，與直接統治他們的小領主們聯合起來，形成叫做「惣」（そう）的集團，反抗莊園領主或守護大名，往往形成叫做「土一揆」或者「國一揆」的叛亂。但是，這只是反抗權力，並不是反抗舊勢力或舊制度，也並不大能夠形成新的政治體制，反而被這種新的政治體制所利用或吸納，而主導這種新的政治體制重建的，就是十六世紀各地出現的戰國大名（一三九頁）。

尾藤認為，這個時代是「從中世到近世」（一三八頁）。作為近世國家，其中一個特點就是「役」。國家對各地的土地進行調查，並且在這個基礎上實行「兵農分離」。這裡包含幾個要素：（一）以國家土地制度代替莊園制，調查農地實際情況；（二）作為新的租稅制度，用「貫高」（貨幣）與「石高」（米量），確定其生產力；（三）一般農民課稅，奉仕大名的武士，則部份或全部免稅，在這一點上區分武士與農民。天正十八年（一五九〇），織田信長、豐臣秀吉對戰國大名的小國家進行統合，形成統一國家時，進行全國檢地（太閤檢地），以傳統君主天皇權威為背景，成為實質上的主權擁有者。關原之戰（一六〇〇）後的德川家康成為征夷大將軍、關白、太政大臣，則利用天皇的權威，雖然沒有與朝廷分離，但實際上已經是武家掌握了全部公權力，除了形式上對將軍的任命之外。這個公權力叫

作「公儀」(こうぎ)，戰國時代各地大名有「公儀」，但江戶幕府更加強有力，可以叫作「大公儀」(おおこうぎ)。江戶時代有二百六十餘大名，但這些大名必須服從幕府的命令，各個領地的自主性並不充分，幕府擁有「國替」、「轉封」甚至「改易」的權力。而在各個大名領地中，民眾有三種身分，「武士」、「百姓」和「町人」。其中，身分上的差別，特別表現在所謂「苗字」(姓名)和「帶刀」(攜帶武器)，這時一般民眾不可以的。

這個時代的兩件大事：壬辰之役和切支丹禁止。

又，尾藤敘述中的這個時代的「桃山文化」，其特徵是：(一)雖然有實用性，但是昇華出美的特色，如原本軍事防禦用的「城」，不僅成為地域政治的中心，也成為日本特有的精緻的美術建築樣式；(二)不再僅僅是靜態的觀賞物件，而是流動行走中的觀賞，像桂離宮、修學院離宮這樣迴遊式的庭院；(三)有一些社交性的場合如「會所」，被精心設計，如「襖」和「壁」，以及金碧輝煌的「障壁畫」，用於集團性活動的場所非常美觀。而這個時代的學術與史學，可以注意《本朝通鑑》(二七三卷，一六七〇年)、《大日本史》(從一六五七年開始修纂，到一九〇六年完成)，以及山鹿素行(やまがそこう，一六二二—一六八五)的《中朝事實》、《武家事紀》，新井白石(一六五七—一七二五)的《古史通》、《讀史餘論》等。這個時代的思想觀念，則要注意儒家學說開始普及。「易姓革命」的觀念在這個時代的歷史書《大日本史》和《讀史餘論》中出現影響。前者「南朝正統

論」，和後者的「九變」、「五變」，即認為南朝滅亡，從足利義滿到德川家康，就是「武家之代」的說法，都是思想史變遷的例證。

2020.7.30

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之七

今天繼續讀尾藤正英書之第十章〈元祿文化〉、第十一章〈儒學在日本的展開〉、第十二章〈國學與洋學〉。

他認為織田信長火燒延曆寺（一五七一），攻打石山本願寺（一五八〇），打擊「一向一揆」即一向宗，強化近世的統一權力，但本質上並不是否定宗教的權威，形成近世現實主義的社會和文化，而是因為在政治上的考慮，對宗教政治力量的打擊。這是因為當時佛教寺院勢力太大，延曆寺在中世就是大莊園主，是有力量的大權門，並且在戰國時代和淺井、朝倉兩個大名結盟，對織田信長是威脅，而石山本願寺也是在戰國大名之外把小領主、國人和

地方勢力聯合起來的地方政治力量（一五八頁）。後來，石山本願寺為首的一向一揆力量解體之後，在蓮如（一四一五—一四九九）的領導下，又形成很大的教團並存在下來；而延曆寺在豐臣秀吉時代重建，石山本願寺退位的法主顯如，則在豐臣秀吉時代於京都重新崛起，成為西本願寺；顯如的兒子教如，則在德川家康的支持下，創建東本願寺。

尾藤書中討論了這個時代宗教與文化的變遷。

他以十四世紀的觀阿彌、世阿彌（能），與十七世紀的歌舞伎比較，前者主流是「夢幻能」，宗教色彩比較重，夢幻能的主題是，某個不知道的人（前シテ），在外來的旅行僧人現身，在僧人入睡時，呈現過去的人物（後シテ）的生前故事，並且舞蹈化緣，這些出現的人很多是武將（修羅物）和女性（鬢物），往往表現戰亂中悲壯所謂不幸的戀愛故事，在宗教的意義上也可以說是鎮魂和慰靈。但是到了近世，能主要成為武家社會的儀式性活動（舉行儀式的時候的樂劇），歌舞伎和人形淨琉璃成為新的演劇形式，並不那麼明確地表現宗教性質，當然這不是否定宗教，因為神社和寺院已經在社會生活和日常世界中已經制度化，而弔唁與鎮魂之類的活動，已經被日常化了——也就是說，宗教信仰不再是特殊化的活動，而是日常化的行為（一六〇頁）。

尾藤特別指出，有關這個時代佛教思想，應當注意的是鈴木正三（一五七九—一六五五）的《萬民德用》，這一點是我不曾注意的。鈴木正三是德川家康家的武士，後出

家為曹洞宗僧人，這部書是向民眾解說「佛行」的，他向農民、鍛匠、番匠說明，所有的不同職業都有宗教意味。——這一點很有近代意義，與新教倫理的「天職」也就是 Calling 似乎有相似的地方。

接著是所謂「元祿文化」，是十七世紀末期到十八世紀初期在京都、大阪為中心發展起來的。那時候近世國家形成的百年間，日本經濟很發展，米的生產從一千八百萬石增加到二千五百萬石。如果說，桃山文化是權力掌握者為中心的，元祿文化就是城市庶民為中心的，但它們都是現世性華麗璀璨的文化。如浮世繪、松尾芭蕉（一六四四—一六九四）的俳句、井原西鶴（一六四二—一六九三）的小說《好色一代男》、近松門左衛門（一六五三—一七二四）的淨琉璃等等。同時在元祿四年，幕府建設湯島聖堂，顯示了尊重儒學的方針。尾藤認為，桃山文化顯示了作為「公」的國家整體性很強，而元祿文化則表現了「私」即個人性的色彩很明顯，從「公」道「私」，從「雅」而「俗」，他認為「這可以說意味著文化的成熟」（一六三—一六四頁）。

文化成熟的同時，近世社會經過百年，「公」與「私」也就是政治權力與個人生活之間的矛盾產生了。將軍與大名的權力很強，顯示出專制化的形態，而前述所謂本來是從自治組織發達起來的國家，卻也在內部產生出相反的傾向（指的是各個地方「自為」的勢力）。這裡，他舉出元祿五年的「赤穗事件」（也就是忠臣藏）為例，說明幕府控制的統一國家之

「天下大法」和地方自治組織自然形成的習慣法之間的衝突，國家秩序和普遍價值之間的矛盾，「公」與「私」之間的不同，始終無法解決（當時日本輿論把此事結果叫作「喧嘩兩成敗」）。

尾藤正英在這個時候討論了儒學問題。他指出，中國儒學傳入日本的「變容」，他認為，中國的知識人，通過儒學的學習和考試，可以成為官僚；朝鮮十四世紀李朝之後儒學是國教，但學習儒學的限於叫做兩班的官僚和上層，他們都「重視禮法，在中國和朝鮮都非常嚴格。但在日本，卻只是學到禮、法分離的精神，這是日本儒學普及的特色」（一六九頁）。在第十一章中他討論儒學，他指出，自從林羅山得到德川家康的支持，被封為「道春」（一種和五山禪僧作為將軍的政治顧問同樣的僧號），他的後代又稱為「大學頭」之後，朱子學在上層漸漸產生影響。朱子學特別值得注意的，是一種通過道德理性自我約束的「主知主義」，是通過個人道德把對秩序的自覺認同推廣到整個社會的思路，他把這種「理」視為自然、社會和個人的通行規則。在十八世紀後半，很多藩都設立了藩學，幕府則有湯島聖堂和昌平阪學問所，寬政二年（一七九〇）幕府又頒佈「異學之禁」令，這就使得儒學有較大的傳播。但是，很快「古學」就崛起，「古學」是山鹿素行（一六二二—一六八六）的「聖學」、伊藤仁齋（一六二七—一七〇五）的「古義學」、荻生徂徠（一六六六—一七二八）的「古文辭學」之合稱。所以，究竟江戶時代朱子儒學實質上有多

少影響，產生多大社會作用，還要考證和討論，渡邊浩教授就對此有過質疑。

接下來第十二章，討論的中心是江戶時代中期以後的「國學」和「洋學」。尾藤說，「國學是有關日本古典的學問，但如果從日本人的生活方式和日本社會的存在方式思考的話，也可以說是一種具有精神運動的性質」（一八八頁）。其中，值得注意的是元祿時代的契沖（けいちゆう）對《萬葉集》的註釋《萬葉代匠記》（後來國學家們不承認契沖，主要是因為他是僧人，而國學者排佛），以及國學的所謂「四大人」：荷田春滿（かだのあすまろ・1669-1736）、賀茂真淵（かものまぶち・1697-1769）和本居宣長（もとりのりなが・1730-1801）、平田篤胤（ひらたあつたね・1776-1843）。有意思的是這四大人裡面，荷田春滿、賀茂真淵都是神官出身，荷田是伏見的稻荷神社神官家庭出身，賀茂是濱松神官家庭出身，也是「歌人」，而本居宣長是伊勢的松阪的商人小津家出身，曾到京都遊學，還在松阪開業小兒科。這種出身與思想學術趨向之間，可能有很深的關聯。

最重要的是本居宣長。他的學問中心就是研究《古事記》，並在此基礎上提倡「神之道」，也就是イザナキ和イザナミ兩神所開創的，天照大御神所繼承的「道」，也就是從日本國土形成開始就有的「道」，這就是所謂日本立國之原理。具體地說，是「天皇之天下的道」，也就是天皇統治天下的原理，它不一定意味著是天皇直接的政治行動，它會根據時代政治制度的變化而變化，但它都是「神的處置」。因此，關於江戶時代的現實，他在《玉

くしげ》中雖然也承認德川幕府就是天照大神的安排、天皇的委任、接續東照神即家康的管
理天下大政，但也根據當時的現實問題和弊病，提出需要教育大名和家臣為民眾而去除「私
心」，以天皇的心靈（不是服從天皇的意志，而是以「大御心」為「心」）面對政治（大
意，一九三頁）。這就為後來「大政歸還」提供了觀念與歷史的基礎。

有關「洋學」部份，尾藤說，日本開始接受的洋學，主要在醫學、本草。值得注意的
是幾個學者：（一）山脅東洋（やまわきとうよう）在寶歷四年（一七五四）對京都死
刑犯的解剖，著有《藏志》；（二）杉田玄白、前野良澤等人明和八年（一七七七）在江
戶解剖死刑犯，並以此與荷蘭書對照，譯出《解體新書》；（三）杉田玄白的《蘭學事
始》；（四）作為傳授蘭學的，江戶後期大阪的緒方洪庵（おがたこうあん）建立的適適
齋塾。——但是，尾藤正英也特別強調了十八世紀初期德川吉宗為振興產業，獎勵學習荷蘭
語，使得蘭學知識廣泛傳播的這一事情（一九五頁）。

2020.8.1

讀尾藤正英《日本文化的歷史》之八

讀尾藤正英書第十三章〈明治維新中的尊重公論觀念〉。

尾藤在這一章中，把「尊王攘夷」和「公論尊重」並列，作為明治維新的兩個重要話題，這是比較值得注意的。關於尊王攘夷，他特別提到水戶學的作用，他說，進入十九世紀以後，水戶學逐漸擺脫傳統朱子學的範疇，形成獨特的主張，其中，最重要的就是會澤立志齋的《新論》（一八二五）七篇，開頭的〈國體〉篇，論述了作為國家的一般理論。後面的若干篇，則論述了面對世界情勢的方法，他的論述成為後來「尊王攘夷」思想的重要來源。天保九年（一八三八）水戶藩主德川齊昭建立弘道館，藤田東湖書寫「尊王攘夷」，原

本是作為表彰德川家，在亂世中既尊重天皇之朝廷，又抵抗了夷狄。但是，後來卻在明治時代轉了一個方向，變成重新擁戴天皇的說詞。

至於「公論尊重」，尾藤正英講了一個有關黑船事件的故事。當時美國佩裡將軍提出「開國」要求，幕府徵求各大名的看法，大名提出的意見書約六十通，其中，贊成開國的也就是「開國論」有二十二通，不屈服於無理要求不贊成開國，但又希望避免戰爭的，也就是「避戰論」是十八通，必須嚴守鎖國體制的「鎖國論」是十九通。其中前兩種看法占了四十分。根據這個意見結果，第二年（安政元年，一八五四）簽訂「日米和親條約」，給船隻提供燃料和食品，開放下田和箱館兩個港口。尾藤正英認為，本來這並不意味著幕府的權力削弱，而是意味著幕府的政策得到世論的支持，反而增強了幕府的立場（二〇六一—二〇七頁）。但是由於當時中國第二次鴉片戰爭（一八五六）的消息傳來，幕府對於簽訂進一步的協議有了猶豫，派堀田正睦（接替去世的阿部正弘的老中首座）去天皇朝廷取得許可，但堀田卻空手而歸。結果由近江彥根藩的藩主井伊直弼擔任大老，大老雖然是虛銜，但他掌握實權，在這一年擅自與美國欽定協議。有意思的是，由於這個決定沒有得到天皇的批准，使得幕府的立場很尷尬，因為不得天皇之命，違背了「尊王」的精神，因為輕易與美國簽約，又違背了「攘夷」的精神。於是，這一「尊王攘夷」反而成了攻擊幕府的「公論」。

正好在這一年，孝明天皇給水戶藩送去密件，徵詢各個大名對於幕府此番處置的意見

（眾議）。這個異常的舉動，完全無視幕府的立場，最終引出井伊主導的「安政大獄」，嚴厲處罰反幕府的人士，終於在一八六〇年，有藩士在櫻田門外刺殺井伊。此後，幕府再也無法獨斷專行，不能不與朝廷（公家）和諸大名融合妥協。終於形成所謂「大公議所」（類似國會）和「小公議所」（類似地方議會），這才有了後來的「大政歸還」和「明治維新」，而所謂明治元年（一八六八）作為新政府方針公佈天下的「五箇條の誓文」，第一條就是「廣興會議，以公論決萬機」（參見二〇八—二〇九頁）。

這個分析很有道理。

2020.8.2

讀 Adam Tooze 的 *Whose Century?*

讀《倫敦書評》上 Adam Tooze 的 *Whose Century?* 這是評論 Paul Blustein 的 *Schism: China America and the Fracturing of the Global Trading System* (McGill-Queen's, 2019) 和 Bob Davis and Lingling Wei 的 *Superpower Showdown: How the Battle between Trump and Xi Threatens a New Cold War* (Harper, 2020) 等幾本書的。

看了好像沒有太多啟發，稍稍有點兒覺得吃驚的是，他們介紹說，中國居然有官員認為，二〇〇一年進入 WTO 簽訂承諾書，感覺就像一九一九年簽訂了喪權辱國的二十一條，所以，當年朱鎔基才遭受很多批評。而美國方面，克林頓推動中國加入國際體系，主要是得

到大財團的支持，資本家寄希望於通過貿易從中國獲利，政治家們希望藉助市場讓中國走向民主化，結果是統統錯估了現代中國黨和政府的控制能力，以及根本不在意國際規則的政治文化。以致於現在的川普，手忙腳亂地從一個極端跳到另一個極端，用各種圍堵的辦法來對付中國。

從歷史上看，我的理解是，他們都對中國秦漢以來早已歷史形成的政治文化傳統不瞭解；即第一，皇權的高度集權與控制力（地方與民眾地位低下），超過世界其他國家；第二，郡縣制及其對地方社會的嚴密組織（上下一體）它的動員與承受能力；第三，儒家倫理的觀念滲透（政治意識形態）的力量強大；第四，士大夫的公共空間匱乏（缺少言論監督和法律制衡）；第五，習慣於用國內規則（禮制），處理國際事務的歷史傳統。

他們對中國的歷史太缺少理解。要真正理解現實中國，恐怕必須懂得傳統中國。

2020.8.8

再讀丸山真男

這幾天還是補讀丸山真男。

小川隆告訴我，丸山真男所謂「古層」的いきほひ，原來就是「勢」（いきおい）。這樣，丸山真男所謂日本「歷史的古層」之なる（成為，也就是起源神話）、つぎ（持續，連續的正統性）、いきほひ（成勢，成為不可逆轉的傳統），就大體明白了。丸山真男《歷史意識の「古層」》（載《忠誠と反逆》，築摩書房，一九九二；二九五—三五二頁）就說日本「歷史意識的古層」中有：なる、つぎ、いきほひ。其中第四節「關聯與作用」的開頭也說，「以上，形成了日本歷史意識的古層，而且通過在此後歷史的展開，作為執拗的持續低

音，我在這一思考模式中，抽出了三個基本的範疇……」（三三三頁）。

南原一博寫了一本《近代日本精神史：福澤諭吉から丸山真男まで》（岡山：大學教育出版，二〇〇六）。其中說到，福澤諭吉是明治時代最大的啟蒙主義和自由主義者，但他也有潛在的啟蒙專制主義傾向。當時，日本還有植木枝盛代表的激進的自由主義，他和輕視思辨的福澤諭吉不同，他是從政治原理的角度，承認思維的作用，討論「天賦自由」的理論（見其《思想論》），而認為日本沒有哲學的中江兆民，則代表的是漸進的自由主義（一—三十六頁）。這種三分法很有意思。

2020.8.9

日本史關鍵時代的持統天皇

在古代日本國家形成最關鍵時代，其中，和武則天同時代的持統天皇（じとうてんのう，原名鸕野讚良，六四五―七〇三），也是一個女性，更讓中國人不能理解的是，她的父親是天智天皇（てんぢてんのう，六二六―六七二，六六八―六七二在位，第三十八代天皇），可她卻嫁給了她的叔叔天武天皇（大海人皇子，てんむてんのう，六三一―六八六；六七二―六八六在位，第四十代天皇），大海人皇子在壬申之亂中打敗了大友皇子（即弘文天皇，第三十九位天皇），才成為天武天皇的，因此她也成了皇后。天武天皇在位期間，制定了《飛鳥淨御原令》，修纂國史，規定八色姓（真人、朝臣、宿禰、忌寸、道師、臣、

連、稻置），頒佈了爵位六十級等，使得律令體制國家成熟。六八六年，天武天皇去世之後，四十二歲的她自己又當了天皇。

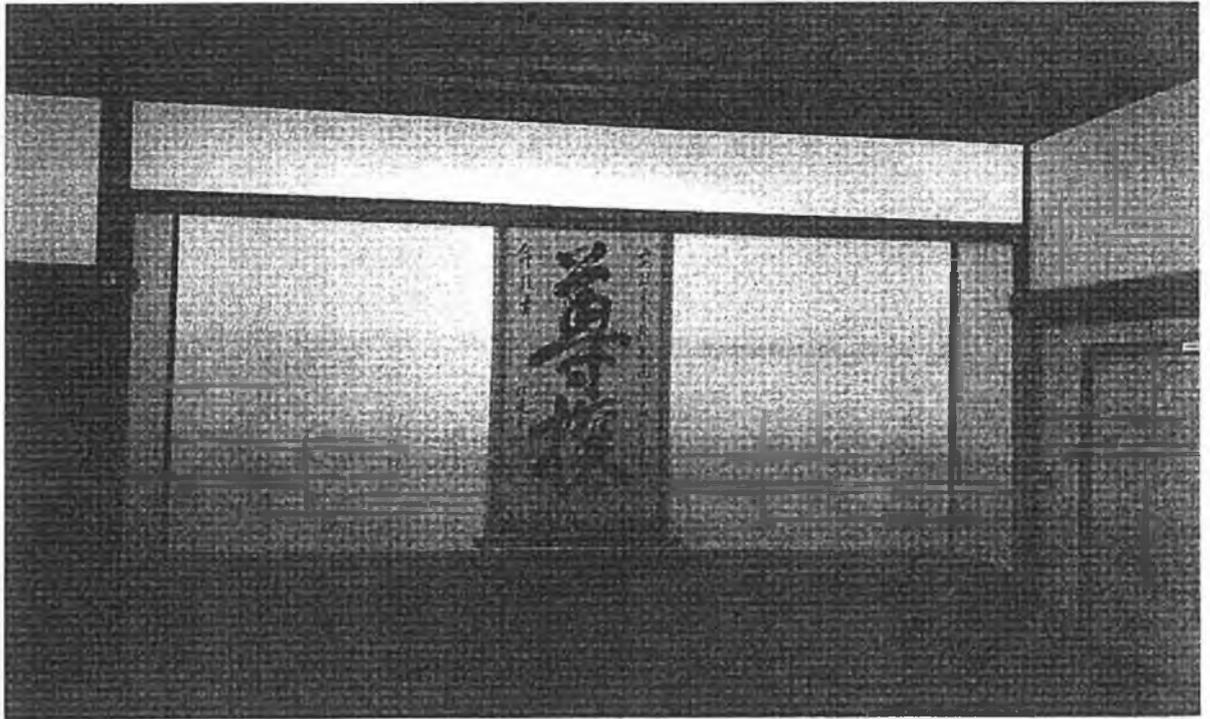
不免感慨，中國人對日本歷史文化的瞭解確實太少，以前戴季陶《日本論》序文說得沒錯。其實，有很多日本史事，在中國人說來就是匪夷所思，因為它超出中國經驗和想像之外。

按照東大史料編纂所本鄉和人教授《權力の日本史》（東京：文藝春秋，二〇一九）的說法，日本這個時代的外患，才使得日本不得不改革成為一個堅強的國家，因為那個時候日本與百濟聯合，對抗唐與新羅，而白村江一戰（六六三）失敗後，日本不僅失去了在朝鮮半島的利益，而且覺得有可能受到唐帝國的侵略，所以，這種外部壓力就刺激了日本內部的進一步整合。雖然前面已經有七世紀中葉的聖德太子和大化革新，但據說，正式稱為「日本」是這個時代，大王正式改成「天皇」是這個時代，律令制國家的最終形成是這個時代，佛教最終成為國家宗教也是這個時代。

2020.8.11

日本的所謂「國體」

天氣越來越熱，不忍池的荷花越開越多，粉紅色的花朵和花苞，漸漸伸出意外茂密的荷葉，每天去看，似乎風景都大不同。因為很快就要回國，不得不趕快閱讀借來的各種書籍。前段時間，花了差不多十天讀尾藤正英（一九二三—二〇一三）《日本文化の歴史》（東京：岩波書店，二〇〇〇），這是一本已有定評的名著，把日本幾千年文化史寫得清晰簡明，覺得很應當收藏一冊，所以，今天急忙去神保町的三省堂書店把它買回來。一眼看到書架上，還有他的另一本著作《日本の國家主義：「國體」思想の形成》（岩波書店，二〇一四），也順便買回來閱讀。



水戶弘道館的「尊攘」條幅

「國體」問題是日本學術界思想界討論得很熱鬧的話題，好像中國學界對於所謂「國體」倒是討論不多或者討論並不集中，也許還沒有意識到很多歷史和現實問題的根源，會聚焦到「國體」這一概念。但日本學界在二戰之後，深切反思明治維新以來日本道路的歷史根源與觀念基礎時，不得不追溯到日本人對日本「國家體制」等認識，所以，他們對「國體」的討論就很深入。尾藤正英指出，在日本近代思想史中，水戶學是「啟下」的資源。按照他的說法，水戶學的出發點是藤田幽谷（一七七四—一八二六）的《正名論》（一七九一），而水戶學的完成形態則是會澤正志齋（一七八一—一八六三）《新論》（一八二五）和藤田東湖（一八〇六—一八五五）《弘道館記述

義》（一八四六）。我想，雖然日本傳統的「神國」觀念，可以追溯到蒙古襲來之後的北畠親房（一二九三—一三五四）《神皇正統記》和瑞溪周鳳（一三九二—一四七三）《善鄰國寶記》，然而，具體到日本明治維新時代的所謂「國體」認識，其實還是直接來自水戶學「尊王攘夷」思想的闡發。我在水戶弘道館參觀的時候，印象很深的，正是掛在大堂正中寫了「尊攘」兩個大字的條幅。

此書的結尾部份，側重討論日本的「國體論」。尾藤正英說，他並沒有對「國體」給出精確定義，但大體上是這樣的：首先，以記紀神話為基礎，解釋日本國家的建國原理以及國家體制。國體就像人一樣，人有四肢五體於一身，國家也必須具有統一形態。而日本從建國之初，就已經形成國家緊密的統一性以及國家的優秀體制，這個統一性並不是由於權力的統治，而是「億兆一心，皆親其上，而不忍背離」，也就是全體國民對執政者自發的服從；其次，這種自發服從，是由於人民心中浸透了忠孝的道德觀而獲得的，「以忠貴貴，以孝親親」；這種忠孝的道德觀並不是通過語言，而是在「不言」中實現的。再次，對於國家的忠誠，為什麼不言而喻，為什麼人民日用而不知呢？是因為天皇通過祭天敬祖的禮制，使它浸透了民心。天皇掌握的宗教禮儀，特別是即位之際的大嘗會儀式。看到其祭祀的儀容，人們會感銘於心，便深深埋下忠孝之道德觀念，這就是「以祭為政，以政為教」（以上是大意）。尾藤正英指出，如果明白這一點，就理解了明治維新時代乃至此後日本的所謂

「尊王攘夷」思潮，以及「祭政一致」、「政教一致」的政治體制，這就是日本國家的原理（二六一—二六二頁）。在這樣的國體論中，特別引人矚目的一點是，人民對國家自發的協

力。

有關日本所謂「國體」以及「國體」觀念的影響，我以為，最好同時讀丸山真男《現代政治の思想と行動》，特別是此書的第一章《超國家主義の論理と心理》，這本書現在已經有老朋友陳力衛的中譯本（商務印書館，二〇一九），如果說，尾藤正英主要還是從思想史上追尋「國體」觀念的歷史來源，那麼，丸山真男對於「國體」的分析則從政治學上直指其現實影響，更加深刻與尖銳。

丸山真男指出，日本的「國體」是日本在明治、大正、昭和出現的種種問題的關鍵，看上去雖然只是對國家的認識與觀念，但實際上卻非同小可。他說，「當國家在『國體』中壟斷了真善美的價值判斷時，學術、藝術的自由，自然無從談起，除非依附於這種價值判斷的實體，而且這種依附絕不是外表的附隨，而是偏向於內在的」（中譯本，八頁）。換句話說，「偏向於內在的」就是內心自覺而且真誠地相信國家（實際上是政府）提倡的價值，乃是絕對正確的，也是自己必須全身心去捍衛的。所以，當「國家主權在壟斷了精神權威和統治權力後，國家行為（作為國體）便擁有了維護其正統性的獨有準繩。因此，國家的內政、外交就可以不受超越國家意志的那種道義上的制約」。由於國家沒有制度和道德的控制，以

國家的名義可以為所欲為，這就使得個人沒有任何自由。從丸山真男的論述中可以知道，由於人們相信日本帝國就是真善美，所以帝國的「任何暴虐的行徑，任何背信棄義的行為，都是可以被允許的」。正是從這裡激盪出所謂的「愛國主義」，而這種愛國情感混淆了極端的「民族主義（Nationalism）」和理性的「愛國主義（Patriotism）」，才把二戰中的日本帶入深淵。

丸山真男還指出，因為「國體」問題如此重要而且神聖，所以任何有關國家的討論，無論是歷史還是政治或是文學藝術，就立即變成了政治問題。由於日本國家以天皇為絕對價值，形成連鎖式結構，「自上而下的統治依據，是跟天皇的距離成正比的」，所以整個國家被形塑成類似軍隊生活的樣子，「近代日本靠著權威和權力的一統化，把封建社會的權力偏重，重新組織得井然有序」。天皇是中心，「離中心實體的距離是價值判斷的準繩，當把這一邏輯推向世界時，便催生出『萬邦各得其所』的世界政策，由萬國宗主的日本，來確定各個國家所處的身分秩序，才會實現世界和平」。他引用佐藤通次《皇國哲學》的話說，「天皇的威光照遍世界才具有世界史的意義，其光芒無疑是以皇國武德之顯露而得以實現的」（中譯本，二十頁）。

讀尾藤正英和丸山真男有關「國體」的討論，覺得有兩點非常重要。第一，對所謂「國家」的理性認識很關鍵，一個國家民眾對「國家」的認識既來自歷史，也來自現實，它應當

是思想史探討的主題之一；第二，要理性區分無條件熱愛的祖國、生存在其中的國家，和為民治理國家的政府，正如丸山真男所說，「只有在以極端國家主義為一切基礎的國體喪失了其絕對性的今天，國民才可能真正成為自由的主體」（中譯本，二十一頁）。

2020.8.18

讀本鄉和人《權力的日本史》

讀本鄉和人《權力的日本史》（文春新書一二三九，東京：文藝春秋，二〇一九），裡面有些分析很有意思。比如說，日本之所以早期不採用父子相承，往往是兄弟繼承，主要是早期需要能幹勇武者，而原本的領袖之子也許太小，也許較弱。而天武天皇之後，持統天皇為什麼選擇直系傳承，據說是受到唐代傳來的律令制觀念的影響（二十六頁）；又比如說，為什麼日本出現南北朝，而南朝能夠堅持六十年，是因為北方幕府需要南朝有另一個天皇存在，使得他可以更好控制北朝的天皇，而足利義滿時代之所以南北統一，也是因為這個時候作為「國有外患敵國」的意義消失（四十七頁）。

2020.8.19

黑田俊雄與石母田正

黑田俊雄（一九二六—一九九三）的代表作《王法と佛法：中世史の構圖》（法藏館文庫本，京都：法藏館，二〇二〇年三月），書後面有平雅行的解說。

平雅行指出「黑田俊雄的研究，一言以蔽之，就是從武士中心史觀解放出來，從這一點出發，成功地描寫了多面性歷史的實際狀況」。他說，武士中心史觀是江戶時代形成的，長期影響了近代日本歷史學，而它的精緻的系統化理論化，則是石母田正。毫無疑問，戰前的階段，對中世的公家、寺社關注和研究當然存在，但是石母田正的「領主制論」已出現，這些被一掃而空，形成橫跨政治、經濟、法律、國家及宗教、文化的龐大的體系性學說，

形成巨大的壁壘。他認為，這個時代，小小的批判也有，在壁壘上鑿小孔的也有，但是都不能瓦解這厚厚的牆壁，不能使武士中心史觀整體瓦解，並在橫跨政治、經濟、法律、國家及宗教、文化的龐大領域中建立一個新的體系。而向這個困難的課題提出挑戰的，是黑田俊雄（三〇七頁）。

2020.8.22

與渡邊浩先生談〈聖人幸福嗎？〉

今天與渡邊浩先生為日本儒教學會作主旨演講。由渡邊浩先講〈聖人幸福嗎？〉，然後，我講〈儒學的制度化、常識化和風俗化〉。

渡邊浩先生的〈聖人幸福嗎？〉是一篇很有意義，也相當重要的論文，我覺得它好像一篇〈幸福論〉，從儒家的「幸福觀」討論到有關「道德心靈」和「世俗生活」之間的難題。這個話題，就像密爾（John S. Mill）的《論自由》（On liberty）討論個人與社會的難題，羅爾斯（John Rawls）的《正義論》（A Theory of Justice）討論自由和平等的難題。都是從「兩難」問題的解決中，試圖找到人類安身立命的方式。

〈聖人幸福嗎？〉分析儒家關於「幸福」的若干悖論。渡邊浩試圖從儒家學說的內在緊張與矛盾中，找到根本的解決之道。簡單地說，儒家雖然不絕對否定現實生活，但是又強調「捨生取義」、「殺身成仁」、「重義輕利」，於是，聖人就好像被懸在空中，與現世幸福的「生」與「利」無緣；儒家雖然並不否認人的慾望，但總是過度強調「存天理，滅人欲」，因此聖人之外的人就做不到；儒家總是強調這種理性道德是必然有意義的，但事實上現實世界未必堅持這種理念的人有幸福，而不堅持甚至背離這種理想的人反而得到快樂（並不一定「善有善報，惡有惡報」）；儒家總是認為，人人都應當達到這種絕對高尚的境界，但是大多數民眾又做不到，這就形成麻煩——那麼，儒家學說應當怎樣解決這種矛盾？做一個聖人真的幸福嗎？

我對這篇文章提了三點意見：

（一）首先必須明確儒家的「幸福」是什麼？在中國，儒家的理想是尋求秩序。實現秩序有兩種途徑：一是通過外在的禮儀和法律，強行約束人們遵循，從而使得有秩序（從荀子、韓非），一是通過內在道德自覺提升和追求，實現天下、國家與社會的和諧秩序（子思、孟子）。渡邊浩教授關注的是第二個途徑，也就是後來佔據主流地位的思孟學派的思路。但是，事實上中國儒家（不包括日本的儒家）從來不是只有這一個途徑，因此，聖人不僅僅會尋求道德自覺，做到一簞食一瓢飲的「孔顏樂處」（幸福），聖賢境界、心境澄

明、充滿善念），實際上也有通過禮法，建立功勳，成就功名的成功與自豪（幸福二，封妻蔭子，衣錦還鄉），還有通過文學作品萬世留名的得意（幸福三；文章千古事、不朽之盛事）。——換句話說，《左傳》說，儒家的幸福是「三不巧」（太上有立德、其次有立功、再次有立言），所以，它的「幸福」是多層次的，作為儒家的「聖人」，也是很多類型，不一定都有「兩難」。

（二）在中國，儒家其實已經意識到這種仁與生、義與利、現實與永恆之間的兩難，因此，他把聖人是否幸福，放在三個維度上來避免矛盾，一是不把個人評價看成是幸福，而把社會認可作為幸福（絕對強調社會輿論的認同），二是不把外在慾望的滿足當作幸福，而是把內心境界的提升作為幸福（絕對強調內心與天理契合），三是不把幸福看成是現世的，而是把它看成是歷史的（歷史如何評價，「留取丹心照汗青」，《春秋》也就是歷史的褒貶很重要）。這樣，在某種程度迴避了現實生活中，「生命短暫」、「生活困頓」、「地位卑賤」等所謂不幸福的問題。

（三）儒家在有關幸福，以及怎樣獲得幸福這個問題上，因為確實有渡邊浩教授說的兩難（原來傳統中國的「承負說」、「餘慶餘殃說」，過於粗糙和簡單，沒有辦法解決善惡的監督與報應問題）。所以，歷史上的儒家，也往往藉助於宗教與風水，佛教和道教一方面接受了儒家的善惡是非道德觀念，另一方面以它的鬼神觀念、天堂地獄、善惡報應等，保證實

現儒家倫理道德者的幸福；而朱子等儒家學者相信和容忍風水，也是看到了儒家無法回應「作為聖人一定幸福」的承諾，所以用風水與家族、子孫的幸福來補充，為儒家補足了這一短板。

2020.8.23-25

網野善彥的「日本觀」



網野善彥《何為日本》

網野善彥是日本史的大學者，他的這本《日本とは何か》（東京：講談社，二〇〇八，二〇一九）是一本很有名的著作，已經重印過很多次。

讓我覺得有趣的是，這本談論日本的書，從第一章起就在激烈批判傳統的日本論，諸如「繩文時代的日本」，「彌生時代的日本」等等。他

認為，成為「日本」只是七世紀到八世紀的事情，「日本」這個國名，是西元六八九年飛鳥淨御原令才確定下來，這是「日本」第一次出現在世界史上。所以，日本不是「自古以來」而是只有一千三百多年歷史；同時，他又激烈地批評日本人是一個同一的均質的單一民族的說法，認為實際上現代的日本人來源很複雜。沖繩人十五世紀還是另一個國家，阿依努人更晚才併入日本人中，所謂日本人的「島國根性」並不合符歷史；他也批評日本彌生時代以來主要種植稻米，主食為稻米，所以，日本文化的根本就在稻作這種所謂「瑞穗國日本」的說法。

讀網野善彥這本《日本とは何か》，常常可以讀到他奇特而富於啟迪意味的說法。像第三章《列島社會與「日本國」》，他就極力強調「倭」不是「日本」。他舉出幾點來討論：（一）他指出，田中健夫《倭寇と東アジア交通圏》（《日本の社會史》第一卷《列島内外の交通における國家》，岩波書店，一九八七）、村井章介《中世日本の内と外》（築摩書房，一九九九）等，都已經證明所謂「倭寇」，整體上是西日本海的領主、商人，濟州島、朝鮮半島南部、中國大陸南部的海上勢力，雖然一方面「講倭語，著倭服」，但實際上是一個超越國家的海上勢力。而日本的室町幕府從陸地政權出發，對這些海上勢力，是三番五次禁止的；（二）通常用來討論日本歷史緣起的《三國志》的《倭人傳》，其中記載的倭國卑彌乎，是所謂「親魏倭王」，實際上，只是後來廣義的東國地域，不能算是日本；所以直到

五世紀的倭王武，給劉宋皇帝上表文時，還說「東征毛人五十五國，西服眾夷六十六國」，可見那時還沒有「日本」這個國家。要到七世紀末（六七三年到七〇一年），準確地說大概是六八一年，天武朝開始編纂，在天武天皇死後的持統天皇時（六八九）實行的「飛鳥淨御原令」，才有了「天皇」名號和「日本」國號（八十三頁），從這個時候起，才算有了日本和日本人；（三）但是，這個時候雖然有了日本人，但仍不能包括全部現在的日本，江戶時代的日本人，並不包括阿依努人和琉球人。——「那麼，這樣看起來，倭人和日本人絕不是一樣的」（八十二頁）。

網野善彥介紹說，森巢博《無境界家族》（東京：集英社，二〇〇〇）對過去「日本人論」、「日本文化論」的批判非常激烈，甚至自稱是「國賊作家」，更說「如果說，擁有日本國籍的人就是日本人，那麼，『日本人論』、『日本文化論』、『日本文明論』等，就根本不能成立」。據說，森巢博批判的對象，可能是江藤淳的《日本人論》。森巢博追問道，你（江藤淳）說的日本人，包括阿依努、維爾塔（庫頁島，中國叫鄂溫克）和ニブヒ人嗎？包括沖繩和小笠原的人嗎？更進一步，包括「原在日本」的二十萬以上的朝鮮「歸化人」嗎（《無境界家族》一五三頁，二二三頁）。

這本書後面附有大津透教授的《解說》。這篇解說中說到，大津透二〇〇三年曾去看病中的網野善彥，聽他說過去的事情。其中很有趣的是，網野善彥雖然出身世家子弟，但

一九五二年參加為了人民解放而模仿中共的「山村游擊隊」，到鄉下駐紮。一九五三年，他進入東大，又參加了日本共產黨，成為東大共產黨活動的主導人士之一，同時，又參加了石母田正的歷史學研究會及「國民的歷史學」（關於「國民的歷史學」，參看小熊英二《「民主」と「愛國」》，新曜社，二〇〇二）。但一年之後，他就離開這些活動，尤其是一九五五年日本共產黨自己的方針轉換，拋棄了極左冒險主義的方針，他也就與這一思潮徹底分離。（三四三—三四四頁）。

抽空讀了幾頁黑田俊雄《王法與佛法》，黑田指出，「王法佛法相依論，本來就是在顯密佛教與世俗權力結合而成的體制下，由佛教一方主導下發展起來的。這個佛法並不只是觀念、思想層次上的意味，在現實中，龐大的堂舍、莊園、末寺以及眾多的「眾徒」和「神人」，不辭以強訴、會戰方式存在的社會的、政治的勢力」。同時他也指出，在中世，「這一勢力與公家、武家保持了相對的獨立性」，見黑田俊雄《王法と佛法：中世史の構圖》（法藏館，二〇二〇），三十八頁。

2020.8.27

離別前的湯島天滿宮

難得與名勝比鄰，可以天天親近。

在東京八個月，一直住在學問之道起點處的 Elite Inn，這個 Elite Inn 在學問之道最西端，旁邊就是湯島天滿宮男阪的三十八級臺階。每天拉開窗簾，就看見對面的心城院，心城院供奉千手千眼觀世音菩薩，屬於最澄開創的天臺宗。左手就是湯島天滿宮，每天早上去東京大學，就要爬三十八級臺階，穿過天滿宮滿是梅樹的小道。儘管住處守著這一佛一道，卻還是沒有躲過二〇二〇年的疫情，越來越嚴厲的病毒流行，讓我們只能困守東京，每天都和這個佛寺神社相伴。戴燕開玩笑說，這一切讓人想起一月在鎌倉鶴崗八幡宮請的那個籤，那

天，居然我們兩人抽到的都是「凶」。今天是在東京八個月的最後一天，突然覺得要告別這個熟得不能再熟的神社，卻不由生出一點兒留戀。

歷史上——歷史學者的習慣總是追溯歷史——日本的寺社曾經勢力很大，黑田俊雄曾用「權門」一詞來概括中世日本的權力格局，權門三足鼎立，除了天皇朝廷的「公家」，幕府將軍的「武家」，就是佛寺神社的「寺家」。往日的寺社全盛期，僧侶們縱橫捭闔，趾高氣昂，甚至連天皇都搖頭嘆氣。據說白河法皇（しらかわてんのう、一〇五三—一一二九）曾經說，自己權力再大，也有三不如意：一是控制不了賀茂川的水，你沒法兒讓它倒流；二是沒法兒管六博骰子的數目，畢竟擲出來的是天意；這第三就是拿「山法師」無可奈何。所謂「山法師」就是比叡山延曆寺的和尚，幾千個和尚武裝起來就像一支軍隊，和世俗政治分庭抗禮。神社下面也有兵，據說都是些惡人，那叫「神人」，總之，寺社既是宗教信仰之聖域，也是經營產業的莊園，還是舞槍弄棒的兵營，不像中國的佛寺道觀，大體上只是「方外」。不過，日本也因為有了勢力龐大的佛寺和神社，神聖之地的古建築得以保存下來，巨大的古樹也長得鬱鬱蔥蔥，在現代都市，它就是忙碌的市民休閒之地，也是讓水泥森林般的城市喘一口氣的肺。

湯島天滿宮，也算是我所住這一帶的綠色之肺。東京大學所在文京區是東京高校密集之地，也是很多歷史上名人求學、寫作和交友的地方，住在這裡，不經意間就會遭遇若干文化

名人的故居，像夏目漱石，像魯迅。高低錯落的現代建築和不加修飾的傳統民居密密麻麻，如果你看街道上方縱橫交錯的電線，你就知道人生活在什麼樣的擁擠之中。難得有天滿宮，當然還有稍遠處不忍池，這樣的綠色讓人心情放鬆。除了供祭祀儀式用的拜殿和不輕易讓人參觀的本殿外，湯島天滿宮最讓人賞心悅目的，是一片精緻的園林，長滿了青蒼色苔蘚的木橋，彎彎地架在一片青碧水池上，錯落的山石點綴在池塘的周圍。我以前曾經寫過一篇關於中國傳統「賞石」的文章，略微瞭解一些傳統中國對裝點園林的石頭的看法，不過，日本的山石不像中國那樣，喜歡奇形怪狀，講究瘦、皺、露、透，倒往往是樸實無華地蹲在角落，披著一身綠苔，無聲地陪著梅樹，匍匐在這裡叫「芝居」的草坪各個角落。當然，這裡最有名的就是梅花，我們剛來的時候還是冬天，到處是肅殺的樣子，可是湯島天滿宮的梅樹卻已經開始打苞，偶爾露出小小的花心，蒼勁彎曲的老樹，樹幹懸掛著「月出」、「暗香」之類的名牌，讓人想「疏枝橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏」，只是那時的梅花還沒開，也沒有暗香襲來。據說，湯島天滿宮的「白梅」，就是東京的一個名勝，在天滿宮賞梅，是很風靡的風雅活動。

祭祀菅原道真的天滿宮，始建於正平十年（一三五五）。傳說現在這個天滿宮是由太田道灌再建於文明十年（一四七八），天正十八年（一五九〇）德川家康進入江戶，還特別賞賜湯島這個地方給天滿宮，據說是為了繼承菅原道真的文風，贏得「永世泰平」。後來，果

然此地文風鼎盛，林道春、新井白石這些大文人都來參拜，使這個神社聲名遠颺。到了德川綱吉的時代，在附近又建了湯島聖堂，供奉儒家的孔子，建立了昌平阪學問所，這就是後來東京帝國大學的前身。幕末時期，隨著日本國學之崛起，以及神道系統化，到明治維新時代，神社成了支撐神國或皇國日本的唯一精神象徵，明治初年頒佈的「神佛分離令」勒令神社中原本因為「神佛習合」而供奉的佛像統統搬出神社，把神社提升成來自古代日本的純粹宗教，一時間神道神聖化成為國家宗教。

不過，現在日本的神社，除了明治神宮、伊勢神宮、靖國神社等仍然具有政治象徵意味的之外，包括這個天滿宮，早已不再關注皇國或神國，也和天皇沒什麼關係，神職人員也開始眼光下移，和民眾的生活相關。有趣的是，湯島天滿宮不僅有學問相關的「筆塚」碑，「文房四寶」碑，「講談高座發祥地」之碑，也有和學問完全無關的「料理庖丁道」碑，甚至還有滿腔熱情地鼓吹新派劇的「新派」碑，這也算得上與時俱進。當然，天滿宮最主要的供奉的是菅原道真，這是日本的學問之神，他負責的是年輕人的學業，當然現在的學業不是學問，只是「進身之階」，在普通人面對「荊棘之門」的時候，想到的就是菅原道真附身，所以到這裡來祈求願望實現的總是年輕人。你如果看看這種重重疊疊掛滿的繪馬，裡面大多數寫的都是「考上某某大學」「某某學校合格」。我們曾經仔細看繪馬，發現這裡很少有人寫考上東京大學、京都大學等名牌大學的，問了問戴燕的看法，她覺得，那些胸墨萬夫的

「學霸」信心滿滿，大概是不屑於祈求神靈的，覺得自己憑本事就能考上吧。

因了天滿宮的緣故，我們這條街道就叫「學問の道」。不過，天滿宮如果只管進學，大概除了每年大考中考，就會冷落吧，所以它也管其他事情，即將離開的這個夏天，他們就開設了「夏越大祓」的儀式。我們路過的時候，看見在鳥居和拜殿之間設置了「茅の輪くぐり」，「茅輪」就是用草紮成直徑兩米的大圈，讓參拜者從茅輪中穿過，然後向左兜回來



湯島天滿宮的茅輪

再穿過一次，據說這樣就可以消除夏天的瘟疫。正值病毒疫情肆虐的時候，我們不管信與不信，也都入鄉隨俗地走了兩圈。在我寫這篇文章的這一天，再一次走上男阪的臺階，迎面看到的是八月和九月的活動招牌，叫作「七五三詣」，上面寫著八月十日、二十二日，九月六日、二十二日，從上午十點



七五三詣的海報

到下午四點半，參拜神靈中，可以拍紀念寫真，可以租借衣服，也可以幫你化妝。

即將離開東京的時候，才想起每天經過的湯島天滿宮，於是重新爬上三十八級臺階，在神社裡重走一圈。很感慨，大概人最容易忽略身邊的风景吧，於是匆匆地寫下這篇短文，記下我們身邊這個湯島天滿宮。

國家圖書館出版品預行編目資料

東京筭記2020/葛兆光著. -- 初版. -- 臺北市：
允晨文化實業股份有限公司, 2021.11
面；公分. -- (允晨叢刊；171)

ISBN 978-626-95094-1-6(平裝)

855

110015672

允晨叢刊 171

東京筭記2020

作 者：葛兆光

圖 片：葛兆光

發行人：廖志峰

執行編輯：簡慧明

美術編輯：劉竇榮

法律顧問：邱賢德律師

出 版：允晨文化實業股份有限公司

地 址：台北市南京東路三段21號6樓

網 址：<http://www.asianculture.com.tw>

e-mail：ycwh1982@gmail.com

服務電話：(02)2507-2606

傳真專線：(02)2507-4260

劃撥帳號：0554566-1

印 刷：中茂分色製版印刷事業股份有限公司

裝 訂：聿成裝訂股份有限公司

初版日期：2021年11月

版權所有·翻印必究

定價380元

ISBN：978-626-95094-1-6

本書如有缺頁、倒裝，請寄回更換

