

從中日文化關係的歷史瞻望中日關係的未來

北京大學 比較文學與比較文化研究所 嚴紹盪

當前，世界上幾乎所有關心 21 世紀發展前途的人士，莫不關心著“中日關係”。人們從自我的立場出發，對中國與日本這兩個在國際上具有影響力的國家關係作出了各種各樣的判斷，不管這些判斷包含著怎麼樣的意識形態，有一點則是無可違言的，則世界上幾乎所有的評論家都認為“中日關係”目前正處在 1972 年兩國建立正常外交關係以來的“最低點”。

一切善良的人們，都在以自己的努力希望中日兩國能夠加深理解，在理解的基礎上妥善處理和解決兩國的分歧，為東亞的和平穩定和繁榮發展作出貢獻。去年 5 月，《朝日新聞》社社說主幹若宮啟文先生到北京訪問我，我們呼吁促進中日相互理解的思想基礎相互交換了看法；8 月在“北京-東京論壇”上我又與《朝日新聞》社東京編集長見面，共同研討媒體在這一嚴重的歷史時刻所應該承擔的責任。這些都表示了我們作為民間人士對醫治病態中的中日關係所作出的思考和做出的努力。

作為從事東亞文化關係的研究者，我一直為在以往漫長的歷史中，“東亞文化圈”內中國、朝鮮和日本三國的國民為創建適合於自己民族生存和發展的生活條件和生活方式而表現出的偉大的智慧感到無比的驕傲和自豪。在世界文明史上，恐怕很難再發現有第二種文明，有像“東亞文明”這樣在近兩千年的歷史進程中，一直在和諧穩定、和平友好，睦鄰相處的總體環境中，以廣泛的文化交流為中心，推進東亞三國在國家層面上的相互認知，推進三國國民在經濟領域、文化領域、宗教信仰領域、生活習俗領域的普遍性的交流，並由此提升自己民族文化的品質。

今天，我想就“中國和日本”這兩個國家和民族的相互認知的歷史過程，以歷史的線索，展望未來。

從日本與世界的關係來說，中國是世界上第一個認識日本並接納日本和向世界宣告日本存在的國家。西元前三世紀的中國文獻《山海經》中已經有了關於日本列島的“原居住民”（Proto-Japanese）“Ainu”（阿伊努）人的記載，西元三世紀的中國文獻《三國志》的《魏志》中已經有了關於正在形成中的“Yamato”（大和）人種的記載，西元十世紀的中國文獻《唐書》中已經有了關於認定“日本”國名的正式的記載。正是通過這些中國文獻持續不斷的記載和報導，古老的日本才有可能向世界顯示了它的存在和它的發展。

同樣的，從世界範圍來說，日本也是世界上第一個認識“中國”並感知“中國文化”價值的民族和國家。西元八世紀時代，現存日本的第一部書面文獻《古事記》中已經有了關於中國最具有經典意義的哲學文獻《論語》和日用小百科手冊《千字文》的記載，而《古事記》內含的文化意義中透露出在《古事記》時代，中國儒學思想、道學思想等已經在日本宮廷知識分子中存在。過了一百多年後，西元九世紀末由藤原佐世編纂的《本朝見（現）在書目錄》，記載當時日本中央機構在宮殿失火後的藏書目錄中留存的中國文獻竟然達到了 1 萬 7 千 2 百多冊，凡 1568 種。這一藏書數量達到了中國本土當時全部漢籍擁有量的 51% 左右。這就是說，當時中國國內所存在的文獻典籍的一半，已經傳入日本了，這在世界文化史上，實在是令人感到驚羨的！

中日兩國在世界史上早期的相互認知，共同創造了東亞古代燦爛的文明。在日本文化史上人所共知的，例如，從彌生時代的稻米農耕的發端到皇都平安城的建設；從聖德太子制訂的《十七條憲法》到德川時代的“昌平阪學問”；從《古事記》《萬葉集》的創作到江戶時代“讀本”文學樣式的形成等等；乃至保存至今的仍然可以見到的古老的地名“太秦”（uzumasa）“唐津”、保存的服飾“吳服”“唐衣”（kara-koromo）、保存的料理制法“Kara-Age”等等，無不顯示日本文化對華夏中華文化化強有力的融合的能力和創造能力。

在以往的文明史研究中，有些研究者多少忽視了古代日本文明對亞洲大陸包括中華文化建設

的作用，多少造成了民族心理的錯覺。其實，從中國文化史的立場上考察，在八世紀後期日本《萬葉集》編纂完成之前，“三十一音”（misohitomoji）的日本“短歌”，就已經為唐代一些著名的詩人所知曉。西元 14 世紀左右，“假名五十音圖”已經記錄在中國的文獻中，並且陸續出現了以“寄語”（kigo）命名的“漢日詞典”。16 世紀時代，這種原始的《漢日詞典》收容的辭彙已經達到 3500 個以上，從而成為中國古代第一個“外國語言研究”系統。16 世紀中國人開始了最初的“和歌漢譯”，最多的一次有 54 首和歌被翻譯成“漢文”，這是中國古代最早的“外國文學翻譯事業”。18 世紀時代，中國出現了以日本語詞匯創作的戲劇——《太平樂事》。這是中國人第一次運用外國語文從事文學創作。僅就文明史的這些事實來考察，古代日本文化也積極參與了中華文明的創造。

前些日子我在日本聽到年輕的朋友說：“中國對我們是地理上很近，而心靈上很遠的國家。”但當我將這樣一些在文明史上由我們的先輩創造的如此生動的事實告訴他們之後，這幾位年輕的日本朋友又對我說：“這樣說來，中國不僅是與我們在地理上是很近的，而且，與我們在心靈上也是相通的！”

古代中國和日本文化關係史的事實表明，不同的國家和不同的民族，儘管有著各自獨特的發展歷史和文化基礎，但是，在各自為發展和豐富自己的生活條件和生活方式的過程中，智慧的國家和民族就會使用或大量使用其他國家和民族已經取得的成果，而這種“取得”只有在不以武力相威脅的環境中，在不以自己的利益損害他國利益的環境中，在平等和睦心靈相通的環境中，才能取得真正有效的成果，才能為人類的文明發展做出自己的貢獻。

古代中日文化關係的事實給予我們很多的啟示。只是到了 19 世紀後期與 20 世紀的上半葉，日本在自身的發展中墮入了軍國主義的泥濁之中，給世界和亞洲，特別是給中國國民造成了嚴重的災難，也給日本國民造成了巨大的痛苦。今天，“中日關係”面臨著嚴重的困難，但是，我以為如果我們能夠在認識“日本軍國主義罪惡”的基礎上，重新考量近兩千年的中日文化關係的事實以及創造這些文明事實的東亞和平穩定，睦鄰友好的政治環境，從中提升歷史的智慧，使它轉變成創造中日新生活的力量。有著兩千年文化聯繫的中日兩國國民，毫無疑問，我們應該比我們的先輩更加聰敏，更加具有力量，更加能夠申時度勢，更加能夠明白未來已經決定中日兩國“和則兩利、抗則兩敗”的命運，更加堅定地選擇中日理解合作的道路。

我真誠地呼籲，我們古代的先輩已經創造了東亞如此輝煌的文明，作為他們的子孫，我們一定能夠承繼歷史的力量，以更大的智慧，共同創造世界和亞洲、中國和日本共同的美好的未來！

森鸥外与潘飞声

——在柏林遇到的中日两个文人

日本 明星大学 古田岛洋介

听到中日韩三国的文化交流,人们就想到三国之间的人士或物质的交流。这样的联想没错,自古以来,该三国的知识分子或商人等互相访问对方,不但带进各种知识或事物去,而且带回各种知识或书籍来。如此下来,三国共同的文化基础逐渐形成了。

可是,到了十九世纪末期,就有新的局面。当时,西欧列强的势力已东渐到东亚该三国,同时也有出洋到西欧去的三国人士,时而有三国人士在西欧互相遇见的机会。在此介绍一个那样的例子,以便三国近代交流的研究。

日人森鸥外(1872-1922),1884年10月到达德国后,经由莱比锡、德累斯顿、慕尼黑,1887年4月16日搬到柏林,1888年7月5日离开柏林,踏上归国之途。而他的《队务日记》1888年6月7-8日则写道:

与清人潘飞声、桂林相识。

这“清人潘飞声”是指作为词的大家著名的潘飞声(1858-1934)而言的。他在1858年11月9日出生于广东省广州府番禺县龙溪,考上乡试成为举人后,1887年7月14日在香港上船赴德国,8月22日到达柏林。他在柏林大学任教大约三年,教了汉语和中国传统文化等。然后,1890年7月11日离开柏林回国,8月22日抵达香港。

总之,森鸥外与潘飞声这两个文人,从1887年8月22日到1888年7月5日的大约一年之间,同时在柏林的天空下生活。鸥外回国的一个月前,这两个人好不容易才互相见面。

如今我们不知他们在遇见时谈什么,但是鸥外著有《德国日记》等,而飞声也有《柏林竹枝词》等的作品。这两个文人的心目中,柏林究竟是怎么样的都会呢,德国到底是什么样的国家呢?对比较文化研究的立场来看,仔细考察他们柏林体验的异同,确是个非常有趣的课题。

以遗书留下的回乡纪录

——《流动的星星活着》

韩国 同德女大 卢英姬

一、开端

《流动的星星活着》是叫藤原特异的日本女性所写的回乡纪录。其内容是她第二次世界大战结束前后，从丈夫工作的地方满洲出发，途径朝鲜前往日本家乡的旅程中的经历。这1年多的千辛万苦地旅程贯通东亚。则从满洲长春经过沈阳、安东渡过鸭绿江，还经过朝鲜宣川¹、38线、开城、釜山渡过玄海滩到日本。

在1年多这么长的回乡旅程中，藤原特异经历过的事情即是好惨，就深深地吸引着读者。她纪录的内容如此。在极度的大战恐怖和极其贫困下，一个女性要带着三个孩子度过一年多的时间。并她要流浪贯通东亚的生地。还有，这次大战甚至让人放弃作为人的良心，而使人卷入同族之间勾心斗角的漩涡。这些在战争中体验的记录都莫非露出人的真相。当时，她是个面临败亡的日本的国民。不过，在回乡过程当中，她对殖民地朝鲜的体验予以深切的关注。她以《流动的星星活着》的歌词为这本书的题目，这个歌儿是她跟被征发参加日军南方战争后，回来的朝鲜青年学的。可以说这个题目象征本书的主题。尤其是，我们可以估计她把回乡半路上遇到的朝鲜人的纪录做为一种生存的支柱。

本文章要以她跟朝鲜人见面的意义为主，而要以通过女性的眼光看的战争、由女性写的游记这两个角度为中心讲下去。

二、女性的战争体验，流浪的游记

1945年8月5日，藤原特异在宣川农业学校迎接结战。她和一些日本人苦思冥想平平安安地回乡的办法。那时，她跟小小的三个孩子可真不好过。她因抚养这三个孩子而继续奋斗下去。无论干什么事，她都很痛快地接受。她打零工、跑单帮，甚至乞讨。之所以她能够很勇敢地好像乞丐一样行动，是因为她是三个孩子的母亲。这代表为孩子甘心含辛茹苦的母亲的心。因此，不但她在这个回乡记录上，毫不讳忌地回顾自己的行动，而且让我们对她的母性表示深切的敬意。

1946年8月11日，藤原家四个人千辛万苦地度过38线，终于到达了开城。在美军的保护下，开始住在营帐。不久后，日本回乡团一行先去议政府，然后坐火车去釜山。在这个旅程中，特异由于照顾三个孩子，有时不知不觉地陷入绝境，有时被别人十分露骨地受到批评她根本不知道公德。这正是牺牲自己的生命照顾孩子吗？

她回顾因自己是个母亲而一年来从人家受到的轻视时，下定决心到无事地回到日本家乡不在乎一切的歧视。

最后，到了她的故乡采访，就被引导去‘引扬者过路店’。可是一开脚就停了。因为她在一年多的旅程中，连一次也没有看过镜头，所以不知道现在自己的面貌多么凄凉。果然，她到了故乡就看的自己的面貌是好像从坟墓刚出来的死鬼一样。之所以她满不在乎受到周围的人的所有侮辱，是因为作为女性的感情比作为母亲的更强。她流浪的时光就算是结束了。在作为母亲的一年多的时间来，通过发现自己像死鬼一样的面貌，让她重新找到作为女性的自己。

三、通过朝鲜

3-1. 歌儿〈流动的星星活着〉和来自南方的朝鲜人

藤原特异恋恋不舍地跟丈夫分开后，跟三个孩子一起经过奉天（沈阳）、安东，然后坐火车渡过鸭绿江，到了平安道宣川。那时，她才知道在8月15号日本败亡了。8月18号跟丈夫重逢了。丈夫把宝贵的LONZIN手表交给她。这意味着LONZIN手表成为了藤原门户的最宝贵的资产。同时，它成为了不可思议的避难中的堡垒东西。而且藤原特异在宣川滞留期间中，朝鲜人给她留下的印象会在荒凉的旅行中，以重要的意义出现。在许多朝鲜人中，曾属于日本航空队的姓金的年轻人教她一个哥儿。那个哥儿是由年轻人的军队成员作词而由另外的一个军队成员作曲的。在面临结战时，这两个军队成员就死亡了。

我心中开着
您所种的玫瑰花儿
您看，今夜
我一个人等待着
在月光下开着

我心中留着
您的声音
您看，今夜
我俩发誓过的陵丘
星星轻柔地唱着

我心中活着
您飞的北方的天空
您看，今夜
仍在流动着星星

姓金的朝鲜男人教日本回乡团一个哥儿。这使我们能够估计他们之间有人间的交情。藤原特异说，到回到故国把这个朝鲜男人教的歌儿一直在心里诵着、唱着。³她把歌词作为旅行纪录的题目，这证明她珍惜它、跟它有缘。她还说，除了她以外，回乡团的人也到回到故国唱这个哥儿。结果，特异记得姓金的朝鲜人，他是在她的追忆中的很想念的人。他是因日本帝国主义而被拉走南方的战争受害者。而且在战争中，失去了包括作词者、作曲者很多祖国同胞。不过，他却战争结束后，无事地回国了。

跟上述的内容相反，他教作为战争的失败者日本等待回乡的日本人这个因在南方想念着故国而写的歌儿，这个歌儿给日本人的心中带来了生存的希望。这真是一件矛盾性的事件。特别是对藤原特异来说，这个哥儿是生存的唯一希望，甚至是使她确信再见丈夫的希望哥儿。简直是特意依靠这个歌儿生存。

3-2. 儿子的救命恩人 - 朝鲜人医生

带着三个孩子回来日本的路程可不是说很容易的。尤其是保持孩子的健康极为重要。但是在1946年5月大儿子正西咯突然发生高热病倒流鼻血。她急急忙忙地告诉医生，但日本医生王谷听到了紧急状态的病人症状后，他却不愿意到病人家出诊。特异无可奈何地背着孩子向救世医院跑过去。

救世医院的朝鲜人医生听完特异的说明后，进行出诊。他诊断这病是白喉，然后他让护士准备血清注射。当时，特异只有日币1000元，所以向医生诉请。医生对她的话一点儿也不在乎，打血清针让她放心。这家救世军医院的朝鲜人医生所表示的态度是他亲身实践超越国境的博爱精神。真让人很受感动。他已经知道特异是个极为贫困的返乡人，根本就没有钱付白喉血清注射。

可是他是以人的生命为第一的医生。所以不要任何条件打血清针，而且他说由他自己负担那个费用。总的来说，朝鲜人医生表示跟先上述的日本人医生正好相反的态度。这样的行动会印入在她的心里。还有医生向回乡团鼓励地说：“回到日本一定要奋勇。”这样的态度让她感到新鲜的人爱，并给她带来了回乡的勇气，因此，这也会牢牢铸在他们的心上。

四、结论

总而言之，女性的战争体验，作为战败国的女性藤原特异经历的苦难的返乡记录具有许多特征。这真是值得关注的作品。除了罕见的女性的战争体验以外，也有别的特征。就是女性的游记，那个体验涉及到从满洲经过朝鲜到日本的东亚，不男而女的战争体验的实话。特别是，以在失败战争的情况下，经过殖民地朝鲜的旅行和体验为中心的内容，也值得注目。

其次，女性的回乡，则是游记。作为重要的旅行地，像朝鲜宣川一样的地方的文化性的背景具有重要的意义。在旅行地所学的一首歌儿成为在痛苦的土地上活下来的力量、源泉。通过用路费的 LONZIN 手表故事，让我们知道女性作为创造性主体具有的重要的意义。

最后，她回到了家乡，就倒在病床。死到临头的时候，把记忆重新构成纪录下来了。这样口传性的文章特征也有着很大的意义。藤原特异坦白地说，⁴这是以遗书写的，可她却拖记录旅程的力量的福死里逃生。她也真不知道自己危弱的生命重新充满了生机。这真是罕见的女性战争体验，这个地方使我们能够理解它成为了日本人的畅销书。这可以说，在消失对人性的信任的战争中，发现的人本主义的胜利。

1 宣川位于朝鲜平安北到宣川郡，这个地方是通过京义线的农产集散地，也是美国传教士的最早的传教地。

——以本居宣长的“安波礼论”和袁枚的“性灵说”为中心

日本 国学院大学 辰巳正明

对于日本近世兴起称之为〈国学〉的学问，《日本古典文学大辞典》中有这样的说明：“江户时代元禄（1688-1704）以后形成的研究体系，目的在于通过研究古典文献明确日本固有的文化和精神。国学者主要指契冲·荷田春满·贺茂真渊·本居宣长·平田笃胤和他们的门徒，但是有时也把广泛研究日本古典作品的人也包括在内称国学者。”这里指出的国学者研究的古典作品如下。

僧契冲（1640-1701）《万叶代匠记》《古今余材抄》《和字正滥钞》
荷田春满（1669-1736）《万叶集僻案抄》《万叶集训释》《日本书纪训释》
贺茂真渊（1697-1769）《万叶考》《歌意考》《冠辞考》《古今集打听》
本居宣长（1730-1801）《古事记传》《源氏物语玉之小栲》《石上私淑言》《古今集远镜》
平田笃胤（1776-1843）《古史征》《古道大意》《灵能真柱》

荷田春满·贺茂真渊·本居宣长·平田笃胤这四人被称为四大国学家。其中本居宣长的研究达到完善的境地，为后代的日本学研究奠定了基础。

本居宣长文学的特点是，脱离以往引用中国学（儒学）的古典研究方法，排除“汉意”的中国因素，欲从日本的古典作品里探求“大和（日本）心”。宣长的这一态度与当时的古文辞派（继承明代古文辞派学问，以荻生徂徕为中心的学派）有所不同，他排除中国的理知欲从日本古典作品里探求〈直心〉。

本居宣长的这种研究方法建立了〈国学〉之概念，对后代的日本文学研究影响极大。但是，另一方面还存在着与明清时代古文辞派对立的学派，这一学派叫公安派。是“明代袁宏道兄弟（兄宗道·弟中道）鼓吹的诗派。他们反对明代中期以来统治文坛的前·后七子等代表的复古派形式主义，主张文学应随时代而发展变化，反对模仿，主张性情发露”（《中国学艺大事典》大修馆书店）。清代的袁枚（1716-1797）就是继承公安派“性灵说”主张的人，他表示“夫诗者由情生者也。有必不可解之情，而后有必不可朽之诗。情所最先，莫如男女”（《答戴园论诗书》）。

袁枚以〈情〉来判断文学价值，其实本居宣长也有相同的特点。有人问宣长，世上为什么有这么多的情歌，宣长回答说：“世上之悲哀打动人心的莫过于情，难堪之业也”（《石上私淑言》）。宣长从情歌的男女之情中看到了〈真心〉和〈感人的情趣〉。

由此可见，宣长的文学态度与以“性灵（本然之性）”来判断文学价值的袁枚的态度是一致的。那么这是一个偶然的现象呢，还是宣长受了当时东亚文化圈诗学的影响呢，这还得进一步探讨。如果是后者，这无疑是关系到宣长国学形成的重大问题。

《国家的品格》中所论述的日本文化的实像和虚像

数学家藤原正彦教授撰写的《国家的品格》一书在去年 11 月刊行以来，获得了很大的反响，成了一部发行量突破 100 万册的畅销书。作者为了恢复或是提升日本的国家品格，以对日本的传统文​​化充满赞美的语气，论述了被视为日本人价值观核心的武士道精神和日本人审美意识特征的“物哀”。本文将就这两部分与日本文化相关的内容，试图通过分析来揭示其论述的实像和虚像。

1、武士道

武士道一词被用来指武士的整体道德，是在明治以后。明治（或者说是近代）以后，武士道才被认作是传统的日本精神，并将其置于日本人道德的核心地位。《国家的品格》中所论述的武士道精神，作者所推崇的新渡户稻造的“武士道”，以及自明治以来直至日本战败为止日本的国家所倡导的武士道，如果我们仔细分析一下其内容的话，就会认识到，与其说这是近代以前已经存在的武士阶级的精神实际情状，不如说是一种理想化了的武士道精神。即便如此，倘若我们认真考察一下其实质内涵的话，就可以感觉到，这样的武士道与其说是纯粹的日本精神，不如说这是一种交杂了儒家思想、禅宗思想和当时的神道思想的东亚式的混合物。当然，武士道精神毫无疑问是日本的产物，是在日本之外所不存在的精神。但准确地说，这主要是一种以对主君的忠诚为核心的儒家的伦理为基础，又吸收了自镰仓时代起传入日本的禅宗思想，并将此与自己的行为方式结合起来的、在长达近千年的历史长河中逐渐形成起来的行为模式和道德基准。明治国家出于规范日本国民精神的动机，将此认定为日本民族的精神，并将其放置到日本人道德的核心地位。

总之，武士道精神是前近代的产物。也就是是在前近代的社会构造——在日本，是封建制的社会——中产生的。经数百年乃至上千年的历史积淀所形成的精神层面的东西，不可能在进入近代之后立即消失。但是，与前近代的社会构造相适应的社会伦理和道德规范，未必与现代社会相融合。更何况，日本在某种程度上已经逐渐或正在进入后现代社会了。

2、“物哀”

以“物哀”为典型的审美情趣，是岛国日本的自然环境的产物，可以说充分显示了日本人的审美意识。虽然在中国、尤其是南中国，也有类似于此的审美情趣，但在日本，这种情趣尤为发达，在此基础上日本人创造了自己独特的优秀文化。但和世界上任何东西一样，以“物哀”为典型的日本人的审美情趣也有它的局限性。我们不应忽视它的缺乏雄浑壮阔气魄的不足。对其无限的赞美相反只会扭曲了它的本质。比起价值观来，审美意识的改变也许更为迟缓，而且不会轻易的改变。它也是在长期的历史中逐渐酝酿积淀起来的，并且渗入到了某一民族的心灵深处。但是在生活环境和生活方式不断改变的今天，在急速推进的全进化的进程中，人们的审美意识也会随着急剧变化的世界而渐渐发生变化。

日本的传统文化中有不少优秀的东西。其中也有会成为软实力的因素。问题时，其世界性的普遍意义在那里，人们究竟应该如何将这些前近代的产物的意义和价值在现代社会乃至后现代社会中体现出来并合理地加以运用。充满热情的赞歌并不意味着对解决问题提供良策。基于热情所描绘出来的日本文化的映像很难说是实像。

东亚文化圈的共通性要素

复旦大学历史学系 张翔

大概很多人都认可有一个东亚文化圈或东亚文明圈，但是，这个所谓的东亚文化圈究竟有什么共通性特点，则众说纷纭，莫衷一是。不仅其内容庞杂支离，其界线、标准也似是而非，而其目的、指向更是模糊不清。最初在东亚提出这个问题的也许是为了抵抗西方列强威胁的德川时代末期和近代日本（如会泽安等水户学派的论著、冈仓天心的《东洋的觉醒》、《东洋的理想》等 19 世纪末~20 世纪初）和近代中国（如近代维新派的论著和孙中山的《大亚细亚主义》1925 年等）的一些人（平石直昭《近代日本的亚细亚主义》、沟口雄三等编《从亚洲思考》5 卷《近代化论》1994 年；山室信一《作为思想课题的亚洲——基轴、连锁、投企》2002 年）。但是，随着大东亚共荣圈的跋扈和随之而来的崩溃，该区域很长时间以来对这个问题早已避之惟恐不及。今天重新讨论这个问题，也许是因为欧盟成立以后对东亚区域的一种冲击的自然反应，也可能是冷战以后国际秩序重组的若干战略性考量的一种归纳，或者可以说是东亚区域经济·政治·文化发展的一个必然趋势（经济界似乎比政治家或学者更为热心这个议题）。但是，既然要讨论东亚文化圈，那么就需要考虑形成东亚文化圈基础的共通性要素是什么，它们可能起什么作用。

经济的合作和开发是一个首先予以考虑的要素，继欧洲和北美之后，东亚将逐渐形成一个世界性的经济实体已经是不争的事实。但是，当代世界经济依然追求利益的最大化，尤其在世界经济一体化和全球化的今天，它未必是一个历久弥坚的共通性要素，相反蕴藏着很大的变数。欧洲在走向统一的漫长进程中，在其内部爆发了包括 2 次世界大战的多次殊死的战争，都是在当时最活跃的经济体（譬如英国、德国、法国等）之间展开。近年来我国一些学者（如张立文、李甦平等有关《和合学》的一系列论著）热心提出东方式的“和合”观念，固然愿望良好，但是人类文明发展的离不开对资源的控制和开发，因此，“和合”理念在共同开发和利用上应该能够起到一定的调和、协调作用，但是在所谓国家核心利益发生对立之际，我们还难以做一厢情愿式的过高估计。此外，就作为东亚文化圈与日本的关系而言，也有一个比较棘手的问题：非西方的、但是继西方世界而首先近代化的日本，究竟它是否属于、或是否有意愿属于东亚文化圈，也可以说是一件聚讼纷纭的公案。本文试图就可能成为东亚文化圈共通性要素的几个选项，作一个粗略的整理和分析，以期抛砖引玉，求教于诸位方家。

一、地理

就地理而言，东亚在太平洋的西边，历史上太平洋如其名字一样，确实是“太平”的海洋。东亚区域的大部分重要的对抗来自于大陆与其北部和西部之间。但是进入近代，就难以下此论断了。十九世纪 50 年代第一次打开日本的锁国大门的是佩里海军提督所率领美国舰队。日本位于东亚的东端，与韩国、朝鲜等相邻，从地理位置而言无疑是东亚的一部分。但是如果光从地理位置而言的话，俄罗斯的远东地区也是近邻，但是谁都不会认同它也属于东亚文化圈。而英国和美国固然各自位于不同的洲，但是，要说他们分别属于二个文化圈，恐怕是难以苟同。近代以来的西方列强的帝国主义、殖民主义的全世界的扩张，形成了世界性的大帝国，单纯的地理位置很难说是一个划分文化圈的一个行之有效的方法。

而当代日本学者梅棹忠夫则在《文明的生态史观》（初版 1957 年）中主张：日本虽然在地理位置上属于东亚，但是从生态学的主体与环境交互关系的原理出发，应该以机能论的方法来代替起源论的方法。并认为，虽然日本与西欧在文化起源上完全不同，但是处于旧大陆东西两端的森林地带和中纬度的温带，有适量的雨水和比较高的土地生产力。对此他称为第一区域。而旧大陆的中间部分由沙漠，草原，森林所构成的干燥地带被称之为第二区域。因为第二区域的中部（也即恶魔之巢）居住着具有巨大破坏力的游牧民族（如匈奴，蒙古、通古斯，伊斯兰等），所以第二区域大都建立了中央集权国家，而且为了抵御游牧民族消耗庞大人力和财富；而有时则被征服因而崩

溃，遭到破坏。第一区域因为其地理条件而免受其累，建立了封建制度，同时积蓄实力进行自生的发展。而第二区域在进入近代后，受到第一地域的侵略，只能被动地发展。因此，日本在传统社会中的财产继承制、政治体制、自生的资本主义化等诸方面与中国及其他东方国家、地区完全不同，而与西欧相似。梅棹氏的结论就是：“属于第一区域的日本和属于第二区域的中国世界、印度世界比较，地理上都属于亚洲，文化内容上却有着鲜明的差异”。

与梅棹试图说明日本近代化近似于西方的近代化的观点相仿，近期日本学者川胜平太提出“日本海洋国家”等观点（《文明的海洋史观》1997年等），也试图说明近代以来日本通过与亚洲的对抗而导致近代化成功的内在动因。但这也恰恰反映，在东亚区域里也存在着不同的地理位置、地理环境以及立足于其上的社会·文化结构。笼统地说东亚的地理环境是东亚文化圈的共通性的要素似乎并不是很严谨的说法。

由此可见，虽然不能否认从人类历史的发展进程而言，地理上的邻接对文化的传播、和文化圈的形成有着明显的决定性作用，但是进入近代以后，地理上的邻近未必是形成共通性要素的基础，在新的文化圈形成中的作用也几乎是微乎其微。在当今交通发达，互联网遍布世界的时代里，地理的阻隔固然是物理性移动过程中不得不考虑的一个成本的要素，但其对任何共识、互动的形成，其阻隔作用甚至可以略去不计。

二、人种

就人种而言，东亚的人种相对比较接近，从人类学的分类来看都属于蒙古人种。但是，以人种划分文化圈也会碰到困难重重。因为人种固然是人类的一个自然性的分类，但是，人类往往更多地受到其文化性的生存活动的影响。从人类历史来看，人类确实依照其政治或文化实体的范围或路径进行分布和迁徙。而人种之间和人种内部既是在相互对抗、冲突，也是在相互融合。

在前近代，很多都是因为环境和人口压力而发生迁徙。譬如近世中国因此主动地向周边地区迁徙，最典型的就是移民到东南亚，尽管依然保持华人文化的诸多特征，但是其后代也大多已经融入当地的文化之中。随着近代以来西方列强的世界性扩张，欧洲的人种横跨各大洲，攻城略地，如入无人之境，到处构筑他们的新殖民地。而与此同时，裹胁、利诱、掳掠其他洲的居民作为奴隶、仆从随他们走向其新的家园和新的国度。最为典型的就是非洲黑人来到美洲殖民地从事奴隶劳动。中国也有大量劳工也因此不惜背井离乡，远走他国，来到北美从事艰苦的体力劳动。这些移民的后代也基本脱离母国文化的影响，融入到所在国的文化之中。显然，把北美的华侨看作是东亚文化圈的一部分显然是既违反常识，也是牵强附会的。

虽然近代中国和日本之间都有黄色人种团结起来对抗白色人种的议论（如孙中山的《大亚细亚主义》），但是随着日本在近代化方面的急速发展，近代日本逐渐被卷入“脱亚入欧”的浪潮之中。由于它在近代化的进程中的先行性，因此当时的日本学者中不少人热中于寻找日本人种与其他亚洲人种不同的优异之处，并多次提出日本的人种不同于东亚其他国家和地区的说法。近代日本的经济学家、史学家田口卯吉虽然一直是一个秉承自由主义、和平主义原则的民间学者，但即使他也在《日本人种观》（1895年）等论著里提出：日本人种与匈奴或土耳其是同一个人种，而与整个东亚大陆的人种风马牛不相干，以强调日本人种的武勇、强悍和世界性的力量（拙文《田口卯吉的国家观与人种观——以近代东亚关系论为中心》，《复旦大学日本研究中心第九届国际学术会议论文集》2000年）。当然，不断膨胀促使当时的日本一方面为了谋求在东亚确立大帝国体系，逐渐倾向于与西方的对抗，另一方面也开始宣传东亚的“同文同种”，以取代原来由福泽谕吉提出的“脱亚”的口号。但是，这种共同性的宣扬，明显包含对周遍民族的压迫和控制的帝国主义内在动机，因此并不能真正有助于形成一个各国、各地区基于共识、互动和共同利益之上的文化圈或共同体，因此，在日本帝国轰然倒塌之际便理所当然地归于烟消灰灭。

人种问题复杂而敏感，东亚人也许应该庆幸：在东亚由于人种问题而发生冲突和对立的情况并不多见。而当前世界的主要问题是如何解决贫困和富裕的差异、消灭在经济和文化资源分配上的不平等。在全球化的大趋势下，任何局促于狭隘的民族主义或人种主义，都是模糊焦点、贻误

时机的做法，其结果只能是使自己处于人类文明发展和进步的潮流之外。

三、文字

就文字而言，东亚的大陆地区很早就发展出来一种文字，即汉字。在世界文明发展的早期，它依靠东亚大陆的长期形成的政治·文化实体的影响力，迅速成为东亚地区文字中最具有普遍性和通用性的文字。固然在各个国家和地区，有不同的语言，但是汉字所具有的对该区域的社会、文化、政治、经济的强势的、持续恒久的作用和影响，在世界上任何古老文明中都是鲜见的。以至于在前近代的东亚国际社会中，成为一种无可替代的、具有权威的国际通用文字。也就是说在当时的东亚，只要能够了解汉字和汉文，就可以和本区域的任何人进行交流，而不必特别借助翻译。且不说日本古代王朝的主要史著如《古事记》、《日本书纪》，古诗集《怀风藻》等都用典雅的汉字汉文写作而成，在以武士集团为主体的德川日本，在接待李朝朝鲜的使节之际，也会让日本的儒者与之做很多汉诗的应酬，而德川幕府正是希望以此一方面向海外宣示德川日本的国威，另一方面宣示其文化昌明，而决非是一个野蛮之国。而西方人进入东亚，带上一个略通诗文的华人，应该说在对本区域的各国、各地区的统治者阶层的沟通上不至于发生太大的问题。

当然不可否认的是，虽然我们在阅读朝鲜、韩国或越南的前近代历史资料之际，因为其大多用汉字汉文写成，因此对其的理解要比当地人更为容易，但是这并不意味着我们比他们更了解那里的社会和文化。许多汉字的史料在叙述或说明一些事实的同时，也可能掩盖了更多的事实，这甚至可能使我们对当地的社会和文化的了解发生偏差。我们诚然不能否认汉字汉文在记录和保存各国、各地区文化上有着不可磨灭的功劳，但同时也不能不了解到：以表音为代表的非汉字汉文系统所造成的言文一致的语言文字，对了解或促进当地土生土长的文化的发展上也许具有更多的积极意义。

当然，毫无疑问的是，把东亚文化圈看作是汉字文化圈的同义词，实际上可以获得最大的公约数，上世纪 90 年代以来日本和韩国都出版了许多关于东亚汉字文化圈的著作、论文，也召开了许多关于东亚汉字文化圈的国际学术会议。法国著名汉学家汪德迈（L.Vandermeersch）在《新汉文化圈》（初版 1985 年）中也强调汉字和东亚文化圈的关系问题，并在书中提出“这一区域的共同文化根基源自萌生于中国而通用于四邻的汉字”。从中可见这确实是在东亚文化圈内外最容易获得广泛认同的一个共通性的要素。

但是，我们也不能否认，近代以来汉字文化随着晚清中华帝国的日薄西山，奄奄一息，周遍的国家和地区也纷纷自谋生路，离开汉字文化的束缚。譬如日本早在十九世纪中期已经有人提出废除汉字、推进拉丁化（如前田密等）。越南很早就成为法国的殖民地而逐渐取消了汉字体系，选择了拉丁字母。而朝鲜、韩国因为殖民地时代被强迫接受日本式的汉字，二战以后，也许反而以摆脱汉字来作为促进民族文化自立的一个手段。日本当代经济史家滨下武志教授曾感叹：通过上世纪自 50 年代到 90 年代的比较，韩国的教科书里的汉字逐渐减少，原来只要看到一些汉字的话，至少可以了解其主题或大概的线索，现在则完全不可能了。尽管听说韩国前总统金大中曾大力提倡学习汉字，确实具备政治家战略性的眼光，但是除非发生重大的环境变化，否则恐怕很难有根本性的改观。甚至新加坡在李光耀执政时代也曾一段时期废除汉字，后来才予以恢复。中国则也提出拼音化的方向，也实施了汉字简化字方案。也许整个东亚至少就年轻人而言，日益呈现出逐渐脱离汉字的倾向，或者也许会一发而不可收拾。

如此说来，汉字在说明和描述以往东亚文化圈的共通性要素的时候，也许比较合适，但是作为未来的东亚文化圈的一个基本的特征和共通性的要素，汉字似乎已经失去了它的原先具有的优势的地位。首先，它或许越来越难以得到年轻学生的认同和首肯。因此，但愿是危言耸听，以使用汉字为标志的东亚文化圈可能会面临未来的釜底抽薪式的危机。

四、思想和文化

就文化而言，东亚文化圈里有许多的共通的特征，也是有目共睹的。东亚文化中的萨满主义的泛神论的特征、农耕文化的特征、以及父家长制的家族主义、群体主义等文化特征等等，不遑枚举。但是，文化是一个非常复杂、宽泛的概念，既包括一般的生活的、民俗的、艺术的、技术的要素，也包括历史的传承、宗教的、思想的和伦理道德的要素。其实从宗教文化而言，佛教的影响也许比儒教更为广泛，更为深入，也更为基层化，但是由于它也是东南亚地区的某些国家、地区一个重要的文化要素，所以将其作为东亚的一个共通性的文化特征，似乎只能敬而远之了。

在东亚社会中，可能就其共通性要素而言，最为重要的也许是非儒学·儒教文化莫属了。显然它作为东亚大陆发展出来的一种政治理论和社会伦理，在东亚各国、各地区的长期的整合和冲突过程中起了不可替代的作用。所以在东亚近代化的讨论中，无不提及儒教和儒学，对其是作用也是见仁见智，众说纷纭。从近代以来的西方人看来，日本和东亚的其他国家、地区一样都是属于儒教文化圈，前哈佛大学的教授赖肖尔（E.O.Reischauer）便认为“当代日本人已经不是德川时代的那种儒教门徒，但是从某种意义上说，一亿日本人都是孔孟之徒”（《日本人》、《当今天日本人》）。当然，也有些学者则主张：日本的文化并非是单一的儒教，而是佛教、神道教、儒教的混合体（金日坤《儒教文化圈的秩序和经济》日文版1984年）。

但是，当代的日本学界大都主张：因为日本没有儒教式的士大夫和科举制而否认日本属于儒教文化圈。而这种观点其来有自，譬如，日本著名的思想史家津田左右吉曾经在《支那思想与日本》（1938年）一书中写道：“日本不仅在地势、风土上与中国完全不同，在人种、语言、习惯上日本人与中国人完全不同，家族制度社会政治形态上亦无任何共通点，而且与中国相隔甚远，无密切的相互关系，因此，虽然在学习中国人所创造的文物，却与现实的中国和中国人几乎毫无交涉地展开了独自的生活、独自的历史，并随着时间的推移渐渐创造了独自的文化。”中国思想主要通过书籍传入日本，并且在知识阶层中受到关注，但是在普通民众的实际生活、风俗和道德观念中却无任何影响。因此，津田虽然不否认日本文化受到过中国文化的影响，但是断然否定其对日本基础文化的决定性的影响。这一方面反映了近代以来日本的“脱亚情结”，另一方面也反映日本学界在仔细地分辨东亚文化中各自的差异。

日本学界的这种辨别东亚各国、各地区文化的不同特性的努力始终不曾停顿，并最终引出了一个结果。美国哈佛大学教授亨廷顿（S.P.Huntington）便在他上世纪90年代所著的《文明的冲突》中提出中华文明、日本文明、印度文明、伊斯兰文明、拉丁美洲文明和西方文明等6个文明之中，在东亚除了儒教文明以外，赫然开列出了“日本文明”作为其中之一。在汤因比（A.J.Toynbee）和赖肖尔那里，不容置疑地属于儒教文明的日本，现在脱颖而出，成为世界各文明中的一种。但是在对日本文明的定义中却语焉不详，虽然他在另一论著中，认为美国和日本之间在“个人主义和集团主义”、“平等主义和阶层制度”、“契约和血族关系”、“罪和耻”、“普遍主义和排他主义”、“竞争和协调”、“异质性和同质性”等社会文化特征之间存在差异（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* 1992）。亨廷顿不是一个历史学家或文化学者，他的分类大多是基于对当代的国际政治和经济的格局和走向所作出的判断，因此其结论大可存疑。但也反映出在不少的当代西方人看来、甚至许多当代日本人看来，日本是否属于、或者是否愿意属于今后可能产生的东亚文化圈，都还是一个未定之数。

儒教文化中的一些伦理和教育的内容，也许并没有失去它的时效性，但是在开创近代文明的进程中，它只能作出被迫无奈的应付，并没有获得任何主导权（韩国前驻华大使黄秉泰《儒学与现代化——中韩日儒学比较研究》中文版1995年）。把儒学·儒教看作东亚文化圈的一个共通性的要素，也许对认为它具有很多负面因素的学者看来，未必是一个体现未来志向的选择。但是就笔者看来，这未必就可以一概否定儒学·儒教今后作为西方文明的对话者和参照者所能够发挥的纠偏和互补的作用。

结束语

就以上讨论看来，当代东亚文化圈的共通性要素和特征似乎是很难确定的。其原因在于：东

亚经历了近代的血火洗礼，它经受了近代的西方列强的政治、经济、军事的强有力的冲击，也经受了西方近代文明和文化的强有力的冲击，它确实尝试做了各种抵抗，无论其成功或者不成功，其结果是：它虽然一时被打翻在地，甚至伤痕累累，但是它最终还是爬了起来，并获得了新生。不过它虽然挺身站了起来，但是已经不同以往了，也许可以说是凤凰涅槃。

因此，简单地恢复或重建封闭的、与世隔绝的以传统文化为基本内容的东亚文化圈，显然已经不合时宜。强势的西方文明（美国也只是其中的一部分而已）虽然依旧主宰当今世界的走向，但是也将逐渐不得不接受多种文明的并存和互动。单纯的对抗性的东亚共同性即使在东亚内部也未必能够获得更多的认同，因为世界在走向一体化和全球化，不但是商品、货币和人是这样，而且价值观和对生活、对世界今后的走向的认识也会是这样。因此，笔者认为：新的东亚文化圈应该是面向世界的、开放的、与欧美的文明能够进行对话的、互动的一个区域性文化构成。它既是一个东方对西方的一个不妥协的对话者，也是一个积极的、负责任的合作者；同时它既是一个延续和维护传统东方文明的继承者，也是一个力求将东西文明进行融会贯通的综合者。

以上可以说是我目前暂时到达的结论。

——以中日文化为中心

郭冬梅

在全球化日益发展，欧洲一体化不断推进的 21 世纪的今天，东亚各国的合作也日益紧密。自 1990 年印度尼西亚总理马哈蒂尔提出建立东亚共同体以来，这一目标已经得到东盟、中国、日本、韩国等东亚国家的普遍赞同。2004 年 11 月，第 10 次东盟首脑会议闭幕后发表了《主席声明》，宣称将于 2005 年在“10+3”的基础上举办东亚首脑会议。人们普遍认为，它将标志着东亚共同体迈出从构想到实践的重要一步。一时间，东亚共同体问题成为东亚各国政界、商界和学界共同关注和研究的热门话题。

然而，2005 年 12 月举行的第一次东亚峰会，尽管会上发表的《吉隆坡宣言》明确表明把建立东亚共同体作为长期目标，但是由于与会各国存在的分歧，使人们看到构建东亚共同体的前景还远非乐观。政治、经济、历史和文化的各种阻碍要素依然存在。其中，文化无疑是影响东亚共同体构建和稳固发展的最深层因素。东亚文化自古以来具有统一性特征，这会成为今天构建东亚共同体的有利因素。然而，东亚文化又具有多元性，多元文化的摩擦又必将形成构建东亚同体的文化困境。中国和日本是东亚的两个重要国家，对东亚共同体的形成有着举足轻重的作用。因此本文主要以中日两国为中心，分析文化因素对东亚共同体的影响。

中日两国有着 2000 多年的文化交流历史，文化的相互学习与交流，不仅对两国，而且对东亚的历史发展和社会进步都起过巨大的促进作用，这已是人所共知的常识。但是由于两国文化存在着异质性，因而在文化友好交流主旋律的背后，也存在着不和谐音，交织着文化摩擦与冲突。它不仅影响了中日两国关系的健康发展，也构成了今天东亚共同体构建的文化困境。分析这种困境形成的历史与现实的原因，并探索解决的办法，以加深中日文化的互相理解，为东亚共同体的构建减少阻力，是写作本文的主旨所在。

一

从宏观上看，中日文化关系的历史大致可分为三个阶段：即古代的中国和日本的“内核与外缘”的文化关系；近代中日文化关系的逆转；当代中日之间的文化差异性的加深。以下分别论述之。

（一）古代

东亚文化自古以来具有统一性特征，这源于有中国——这一具有着高度文明和灿烂文化的核心国家的存在。中国与周边国家的巨大的文化落差，使中国文化源源不断地流向周边，与周边国家形成了“内核与外缘”的文化关系，日本正是这一外缘的国家之一。^①

可以说，中国和日本“内核与外缘”的文化关系贯穿了整个古代历史，是古代中日文化关系的重要特征。从有史记载的公元 57 年倭国向汉代派出的第一次使节，到盛唐时期日本大规模的遣唐使，及至明朝时期日本的朝贡船，日本都没有停下向中国的这一核心国家学习的脚步。正是由于学习了中国，日本才建立了各种典章制度，产生了文字，加速了从蒙昧向文明进步的步伐。从这一点说，古代日本文明离不开中国文明，日本文明居于中国文明的次要地位，这是一个不能否认的事实。

但是，外缘国家在不断吸取核心国家文化精髓的同时，也在不断地加以消化和改造，培育酝酿自己的民族文化。与此同时，为了肯定自己的民族文化，要么在统一文化中寻找自己的位置，要么表现出脱离核心的渴望。日本处于中华文明圈的边缘地带，距离中心相对较远，又被海洋隔离，因而脱核心化表现得更加明显。

公元 607 年，刚刚脱离了蒙昧社会的日本便向隋朝送出了宣称“日出处天子致书日没处天子”

^① 参见盛邦和：《内核与外缘——中日文化论》，学林出版社，1988 年。

的无理书信，这可以看作是日本意欲摆脱核心国家，与中国采取独立对等地位的第一次尝试。但是繁荣的隋唐文化使日本很快放弃了这种态度，开始大规模、全方位地学习中国。前后 18 次的遣唐使^①的派遣，使日本迅速学习了中国的文化和政治典章制度。

公元 894 年，由于唐朝的衰落，日本停止了遣唐使的派遣，这标志着日本大规模向中国学习历史的结束。此后，日本人把目光转向自己的国家，开始了“以民族文化为特征的时代。”^②律令制度的建立，假名的产生、文学的兴盛，是日本文化在这一时期的繁荣和发展的标志。

日本民族文化在江户时代取得了更大的成就。尤其是幕末国学的产生和发展具有代表意义。它反对尊崇中国文化，主张研究日本古典，进而强调日本文化的独特性，产生了日本文化优越性的认识。这种思想的出现，“有民族自觉与自尊的一面”，但更是日本意欲“取中华而代之”的华夷观的“翻转”。^③已经包含了日本文化对中国核心文化挑战的因素。

总结起来，古代中日两国的文化关系是中国居于东亚的核心地位，日本向中国学习，是一种中强日弱的文化格局。但另一方面，日本文化也表现出了很强的自主性和脱核心化的倾向。

（二）近代

到了近代，在西方文化的冲击下，东亚文化格局发生了变化。明治初期日本实行文明开化，从学习中国文化转向学习西方文化。通过热心学习和引进西方近代文化，并重新整合自己的传统文化，日本文化完成了近代化的转型。而曾居于文化核心地位的中国却固步自封，在冲击面前表现得被动而又迟缓。因此，近代以后，古代中国和日本的文化关系出现了逆转，中国失去了核心的地位，转而开始以日本为师。

在这一文化关系逆转过程中，古代日本文化即孕育的脱核心化倾向最终爆发出来。这以福泽谕吉的《文明论概略》和《脱亚论》为代表。在发表于 1875 年的《文明论概略》中，福泽把西洋文明作为当时人类的最高文明形态，把世界分为开化、半开化与野蛮三个层次，日本昔日尊崇的中国落入了半开化国家的行列。1885 年福泽谕吉又发表《脱亚论》，宣言日本为了发展，必须与“东方之恶友”中国和朝鲜断交，实行“脱亚入欧”。随着甲午战争清朝失败后，日本对中国文化的蔑视进一步蔓延开来。

但是，20 世纪 30 年代以后，日本的对外扩张与西方国家主要是美国产生了矛盾，因此在文化上，日本转而开始批判西方文明，主张脱欧入亚，重新恢复东亚传统文明，同时确立日本在东亚的盟主地位。深受古代东亚华夷秩序影响的日本妄图建立一个日本为中心的“大东亚共荣圈。”此后，文化侵略伴随着日本对亚洲国家进行的武力侵略，直到日本战败。

从古代到近代中日两国文化关系的发展历程可以看到，古代中国高居于文化的核心地位，近代以后中日文化关系在出现逆转的同时，日本开始追求东亚盟主地位。也就是说从古代到近代，中日文化关系的特点是始终缺乏文化关系的对等性。当然古代的中国和日本的“内核与外缘”的文化格局是因为两国文化的巨大落差而自然形成的，到近代则同时伴随着日本对外侵略的强制性色彩。

（三）当代

战后，中日两国文化关系呈现了新的特点。两国在经历了短暂的隔绝之后，在平等的关系上开始了新的文化交流。特别是中国在实行改革开放之初，大规模地学习日本先进的管理制度等，对中国的改革开放起到了极大的推动作用，中日之间出现了新一轮文化交流的高潮。但是当高潮退后，特别是冷战格局瓦解，中日两国的共同敌人——前苏联解体后，中日关系进入了“常态化”。^④中日文化的差异性与摩擦也表现出来。可以说，战后中日由于不同的发展道路和发展历程，两国文化还是进一步加深了异质性。这种异质性表现在以下几个方面：

第一，不同意识形态的文化差异。战后日本在美国的占领下进行了民主化改革，使日本不自主地选择了西方民主道路，开始加入西方社会，进一步接受了西方文化。而中国则自主地选择了

^① 关于遣唐使的派遣次数还有其他不同观点。

^② 梅棹忠夫著，杨芳玲译：《何谓日本》，百花文艺出版社，2001 年，86 页，序。

^③ 章益国：《“亚洲论述”：历史与价值》，收入盛邦和、井上聪主编：《新亚洲文明与现代化》，学林出版社，2003 年，65 页。

^④ 李文著：《日本文化在中国的传播和影响（1972-2002）》，中国社会科学出版社，2004 年，3 页。

社会主义道路,开始了社会主义文化的建设。中日两国不同道路的选择加深了两国文化的差异性。冷战后,尽管意识形态的因素已经后退,但是中国毕竟仍然保持着社会主义制度,中国文化与认可西方文化是普世文化的日本仍存在着一定的分歧。

第二,两国传统文化的变迁。从“五四运动”到“文化大革命”,中国经历了一段对传统儒家文化的彻底否定时期。直到改革开放以后,才重新认识和强调儒家传统文化。而日本对西方文化的接纳,也使日本的东亚文化传统日渐稀薄。历史上曾经连系两国的儒家传统文化的变迁,拉大了两国文化的距离。

第三,日本经济的飞速发展加剧了日本文化优越论的认识。日本走出战后,开始了经济高速增长期后,在文化上也欲图重新为自己定位。梅棹忠夫的“文明的生态史观”和梅原猛的“两种文明原理”论等成为代表。他们或强调“日本文明和西方文明并行发展”,或主张西方的文明已经落伍,文明的发展方向已经转到东方。其实质上都是把“日本文明置于自己文明史观的中心位置”^①的日本文化优越论,并包含着中国文明和日本文明“有巨大差异”等认识。及至后来产生的“日本的海洋文明观”等观点,更是进一步把日本文化与中国大陆文化割裂开来,甚至视为对立的存在。^②

第四,冷战后日益凸显的中日文化摩擦。上世纪90年代以后,一方面是国际关系上冷战格局的结束,另一方面是日本经济进入了低迷和中国经济飞速发展。这种变化导致日本社会右翼思潮的兴起,中日在历史认识问题上的摩擦,特别是小泉首相借口日本文化的独特性而执意参拜靖国神社,就是这种思潮的反应。

因此可以说,当代中日文化在实现了平等交流的同时,也由于两国不同的发展道路,而拉大了两国文化的距离。中国是世界上现存的唯一社会主义大国,不得不承受国际社会的过多质疑和指责。而日本则因在东亚从来都没有过相似的文化而承受着“孤独”,^③不得不在脱亚和入亚中徘徊。中日文化异质性的加深是当代中日文化关系的一个主要特点。

二

无论是历史上中日文化的“内核与外缘关系”,还是近代以后中日文化关系的逆转,日本追求东亚盟主,乃至今天日本和中国文化的差异性,这些共同构成了东亚共同体构建的文化困境,不可避免地对其进程产生了影响。这主要表现在以下几个方面:

第一,中日在构建东亚共同体中缺乏信任感。这种不信任感是相互的,它源于历史上中日文化关系的不良记忆。众所周知,日本最初对东亚共同体的构建并不持有积极的态度,表现也极为被动。但是2001年,当中国和ASEAN的FTA协定行将签订时,小泉首相访问了ASEAN,明确表示支持东亚共同体的建设。而后日本对东亚共同体的构建表现了异乎寻常的热情。许多政界人士和学者也指出,日本的这一表现,实际上暗含着与中国竞争的意味,是要和中国争夺地区主导权。日本不希望中国成为东亚共同体的领军人物,他们担心中国恢复历史上的核心文化地位,重建中华文化圈,称霸东亚。在2005年12月的东亚峰会上,日本不仅想拉美国入伙,而且提议澳大利亚和新西兰等国参加。对此,一些日本学者就指出:“如果东亚共同体为东盟10加3,中国的存在过于凸显,中国势力过于强大,会令人遗憾地形成中国霸权。为了限制中国,不让中国过于强大,需要澳大利亚、新西兰和印度等国加入。”^④而与此同时在中国,对于日本倡导的东亚共同体也不自然地总能回想起“大东亚共荣圈”的历史,不能不对日本的积极参与持警惕的态度。这种相互的不信任和隔阂无疑是东亚共同体构建的不利因素。

第二,日本重视日美同盟,强调自己是西方社会的一员,缺乏东亚一体感。正如前述,日本最初对东亚共同体表现冷淡,只是看到中国与东盟的关系加强后害怕自己落后,才明确表现出对

^① 胡令远著:《文明的共振与发展——中日文化关系研究》,时事出版社,2003年,217-218页。

^② 严绍澧:《日本的海洋文明观质疑》,《日本学论坛》,2005年3-4期。

^③ 塞缪尔·亨廷顿著,周琪等译:《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社,2002年,第141页。

^④ 新华网。<http://news.sina.com.cn/0/2005-12-15/11537716270s.shtml>。

构建东亚共同体的支持。其中原因之一是日本更重视的是与盟国美国的关系，缺乏东亚的一体感。

而日本的一些学者更是以日本文明不同于中国等大陆文明为借口，反对东亚共同体的构建。如渡边利夫在他的《文明的生态史观与东亚共同体》一文中更明确地借用梅棹的理论，把日本和西欧国家划为“第一地域”，而中国等欧亚大陆国家是“第二地域”。渡边先生认为，近代日本在抵抗了中俄这两个欧亚大陆帝国的袭击和破坏后，开始进入了中国大陆，而摒弃了与“第一地域”国家英国的结盟，从而导致了日本近代走向失败。因此日本如果今天与东亚结成共同体，恰恰是走了原来的老路，必将遭到灭亡。他说，“日本加入东亚共同体与大陆国家中国联合，拉开了日美的距离，不是在重蹈日本近代史上的失败吗？”因此“选择北美、日本、台湾、东南亚等包围欧亚大陆的周边国家群协同牵制欧亚大陆，一起生存和繁荣，正是日本近代历史的成功与失败教给我们的明智选择。”^①

第三，在首届东亚峰会上，日本提出了“以民主、自由和人权”作为东亚共同体的价值观，实际上是把“冷战思维带入东亚合作进程”。^②

第四，日本坚持在历史问题上的错误做法，挑战中韩感情极限，给东亚共同体的构建带来了最大的隐患。在本该是东亚共同体的构建迈出重要一步的东亚峰会上，小泉首相不仅不为自己执意参拜靖国神社的行为与中韩和解，反而在峰会上点名批评中国。使“对亚洲协力起到支柱作用的日中关系的恶化”，成为东盟各国普遍担心的问题。可见，小泉顽固坚持日本独特文化，而丝毫不顾忌亚洲国家感情的行为已经成为东亚共同体构建的一大障碍。就在今年的8月15日这一敏感的日子里，行将卸任的小泉再次参拜了靖国神社，表现出了异乎寻常的偏执。试问，在中日韩感情裂痕不断加深的情况下，又何谈东亚共同体的构建呢？

结语

任何事物的发展都不是一帆风顺的，挫折和阻碍在所难免。正如欧洲的一体化从最初的发轫到今天已经经历了半个世纪左右的时间那样，有人预测，东亚共同体的构建也必将是一个漫长的过程。因此，尽管中日之间存在的文化摩擦，形成了东亚共同体构建的文化困境，但是我们相信，东亚的合同一体是东亚地区未来发展的必然趋势。因此我们应该看到并积极挖掘东亚共同体构建的有利文化要素，以推动东亚共同体的形成。

首先，我们应该看到东亚历史上文化的统一性，即历史上东亚文化圈的存在，是我们今天建设东亚共同体的有利因素。共同的汉字文化、儒家文化、佛教文化无形中拉近了东亚各国的距离，使他们产生了东亚文化认同。特别是儒家文化对东亚各国的影响可以说已经渗入骨髓。因此我们应该从儒家文化中寻找东亚共同体的文化基盘。

近代以来儒家文化因表现出对现代化的不适应而备受批判，在儒家文化的发源地——中国更是受到了长达半个世纪的冷落。尽管上世纪七、八十年代，由于以东亚“四小龙”为主的东亚经济的飞速发展，使世界开始重新认识儒家文化，但是东亚金融危机以后，再次暴露了以儒家文化为主的东亚文化的缺陷。^③因此，加紧儒家文化的现代化转型和更新，使之成为东亚共同体的文化基盘显得至为必要。

当然，这种儒家文化的复兴决不是重建以中国为中心的儒家文化圈，而是东亚各国共同发扬儒家文化的优点，克服其不足，共同缔造新的共同文化。

其次，我们还应看到，东亚各国日益密切的经济交往和文化往来，促进了东亚各国在大众文化层面的交流，使之获得了前所未有的发展，这成为各国加深理解和信赖的有利因素。中日之间亦是如此。因此我们应该进一步推进各国文化的平等交流，共建和谐共生文化，这样就能够逐渐克服文化的冲突和摩擦。

^① 渡边利夫：《文明的生态史观与东亚共同体》，《RIM 環太平洋ビジネス情報》，2006年1月号。

<http://www.jri.co.jp/RIM/2006/01eastasia.html>。

^② 《专家谈首届东亚峰会意义以及不足》，新浪网，2005年12月14日。

^③ 顾肃：《对东亚金融危机的文化反思》，《中国社会科学》，1999年第3期。

日本和中国同为东亚重要的国家，有着不可更改的地缘的宿命，两国加强相互理解，消除文化摩擦，有助于东亚共同体的形成。欧洲一体化的示范作用，无疑给今天的东亚以有益的启示，指示着东亚未来的方向。

东亚价值观的现代探寻

上海社会科学院 郭洁敏

一、问题的提出

东亚价值观是东亚文化的核心，具体指东亚地区所特有的思想文化观念，以及建立在此基础上的对事物认识判断的价值取向。从历史上看，东亚地区拥有儒教、佛教、伊斯兰和基督教等多种文化传统，但因儒家学说长期在东亚地区占主导地位（这一地区亦称儒家文化圈，或汉字文化圈），所以它构成了东亚价值观的主要内涵。

近代之后，东亚诸国纷纷走上富国强民的现代化道路。随着西方文化的高歌猛进、长驱直入，东亚文化传统及其价值观念不断受到冲击而处于弱势状态，以致今天东亚价值观是否成立，甚至“东亚可否作为一个整体来认识”等都成为国际学术界一个有争议的话题。

虽然众多学者认为，东亚文明圈（或汉字文化圈）具有自己独特的思想、道德与价值观，如杜维明、张立文等系统地阐述过东亚地区的同构现象^①；美国世界体系论者沃勒斯坦则认为，东亚曾经存在过一种有机关联、自足一体的国际体系。东亚区域的经济、政治秩序，历史上曾长期由中国或日本提供，此一政治生态系建构了东亚国家的独特空间意识与国际观念。从内容上来说，它可以被归结为一种“东亚意识”。^②但是，也有不少学者，如阿马蒂亚·森等，依据东亚诸国之间及其内部价值观的不同，来驳斥关于东亚价值认同的观点，认为“在日本、中国、朝鲜和东亚其他地方之间存在许多不同点。来自这个区域内部和外部的多种文化影响，在历史上一直对生活在这片非常辽阔的疆域内的人们发生了影响。今天，这些影响仍然以不同的方式存在。”^③德里克也认为“泛亚主义者纷纷将自己民族所具备的不同‘特点’而加诸在亚洲身上”^④。

那么，多样性的东亚文化是否孕育共同的价值观，在当今的全球化时代，东亚是否能够拥有区域性的价值观念？东亚传统正面临什么样的挑战，它应该如何保持自己的生命？等等。这些问题非常现实，也非常具有前沿性。因为价值观是文化的核心，“东亚意识”、“东亚认同”等都需要有共同的价值观念来支撑。一个国家，一个地区，假如没有自己的文化和文明特色，势必在全球化过程中被“边缘化”，或淹没在汹涌澎湃的全球化浪潮之中。

二、东亚价值观的历史沉淀

作为东亚文化核心的东亚价值观，形成于近代以前，发端于对这一地区产生重大影响的中国儒家文化的传播。早在公元前3世纪，以儒家学说为中心、儒释道融合而成的华夏文明开始传入朝鲜半岛，而后又流传到日本列岛和越南等地。这种源远流长的文化交流，使得东亚诸国的人文价值理念和道德标准在儒家思想下整合统一起来，构成一个东亚“文化共同体”。例如，作为儒家最高价值原则的“中庸”、“和谐”，不仅是中国，也是日本、韩国等国文化思想的普遍性原理之一。韩国国旗的图案就体现了一种“和合”思想，日本的圣德太子所颁布的宪法“十七条”也有“和为贵”的规定。

在其后的现代化道路上，东亚诸国努力学习和借鉴西方文化，积极推动本土文化的历史性变革，尽管有的国家或地区出现了全盘西化（欧化）的短暂过程，但以儒家思想为主的东亚传统根深蒂固，要找回自己“主体性”的呼声不绝于耳，直至在激烈的文化冲突中，完成将外来（西方）文化本土化的过程。

可以说，大量吸收了西方文化的东亚诸国依然与西方国家有着显著的不同，这不仅反映在政治、经济制度和意识形态方面，而且也表现在社会运行逻辑和个人行为方式等许多方面。例如日本，日本大东文化大学教授沟口雄三认为：“日本明治维新以后实行了西方化，但不是进行个人

^① 参见杜维明：《现代精神与儒家传统》，三联书店1997年，349页。

^② 伊藤隆敏：“亚洲国家必须团结一致”，《金融时报》（英国）2000年11月21日。

^③ 何爱国：“‘亚洲价值观’的自由主义解构——透析阿马蒂亚·森的亚洲发展观”，智识学术网 2005-05-24 <http://www.zisi.net/html/ztzl/dyyj/2005-05-24-26052.htm>

^④ 德里克：《边界上的孔子：全球资本主义与儒学的重新发明》，《后革命氛围》中国社会科学出版社1999年，第288页。

解放的西方化，而是强化国家的西方化，也就是不以一个人的身份出现，而是在天皇制国家体制内的整体现代化。儒学的作用就是奉献社会、奉献国家、牺牲个人。”^①

以东方理念实践西方原则，是著名的“东亚模式”的特点，它作为“东亚现代性”的代表，引导东亚诸国走上新型的现代化之路。其内容有：虽然选择市场经济体制，但同时又强调国家对经济的统制、干预和保护。中央政府的宏观调控是普遍手段，只不过由于国情的差异，调控的程度、范围、手段、措施各有不同。日本是市场化程度最高的东亚国家，但其经济中的垄断成份一直具有举足轻重的地位，非市场因素高于西方国家。儒教的道德规范在日本现代企业的生产管理（质量管理、终身雇佣制、意见建议制度、官员和企业家的密切合作等）和人际关系中也有着极为重要的影响。韩国则把儒家的权威主义运用到经济中去，形成了“政府主导型经济”，这对政府在制订经济战略、保护国内外市场，特别是统摄全民族一致追赶和实现现代化的目标起着十分重要的动员和组织作用。集体主义和由此产生的服从权威的社会秩序观，被认为是东亚现代化发展速度快的重要原因之一。总之，东亚诸国运用“东亚模式”发展经济，实现赶超，获得了巨大成功。

这些事实说明，东亚价值观可以在某种程度上转换为现代性的动力，而不是像韦伯所说的成为现代性的阻力，同时表明东亚价值观已经深深在东亚诸国人的心中沉淀下来，即便西方文化渗透至东亚诸国经济、政治、社会和文化等各个方面，这一地区也能保持自己的主体价值，显示出与众不同的精神风貌。这种以相同或相近的文化为纽带形成的共生关系，是区域一体化建设的重要基础。

尤其是东亚地区青年一代对传统价值观念的接受，反映了东亚文化的传承力量，也预示了它的未来走向。中、日、韩三国学者曾对青年价值观做过调查和比较，发现三国青年都有明显相似的价值取向。例如，不赞成传统夫唱妇随的家庭的都在 10% 以下；认为政治应交给政治家去管的都低于 20%；77% 以上的人对自己的国家感到自豪或非常自豪；80% 的人强烈地或比较强烈地表示愿为国效力。另外，三国青年中有 80% 以上主张继承传统民族文化^②。

三、东亚价值观的现实问题

尽管以儒家思想为中心的东亚价值观，在东亚诸国人民的头脑中打上了很深的烙印，成为他们认识判断或接受融合外来事物的标准和尺度，但是另一方面，伴随着现代化的进程，以及全球化的浪潮，西方文化的大规模进入，对东亚文化及其价值观构成巨大挑战，使其处于弱势地位，这也是不争的事实。然而，内因和外因相比，内因总是主要的。也就是说，这一局面的出现并不主要是外部因素的作用，从东亚价值观本身分析，是有着深刻的内在原因的。

首先，东亚地区的文化呈现多样性发展的特点。这种多样性体现在东亚诸国的政治经济体制、社会发展水平和历史文化背景等各个领域。即便同一儒学也在东亚社会长期发展中，形成了异彩纷呈的诸多流派和思潮，不同时代有着不同的儒家文化。日本学者沟口雄三曾经具体比较了中日“公私”观的差异，指出日本的“公”与“私”是领域性的和限定性的，中国的“公”与“私”则是原理性的和道德性的。日本人的这种“公”观念产生出“灭私奉公”的意识，并与尽忠领主的“忠”的观念相结合，对日本经济起飞起了支柱性的作用。在日本，“忠”的观念化为对国家和自己所属集团的忠诚，加上社会普遍重视的“信”与“义”，超越了宗族血缘伦理，成为资本主义性质的契约关系和商业交易关系的有效伦理。在中国精英层不受重视的勇、武、刚、强、毅等武勇价值，在日本则受到重视，而且较易导入基于弱肉强食的生存竞争之上的资本主义竞争原理。^③

因此，东亚文化及其价值观不像欧洲那样大同小异，具有彼此的认同感和归属感。文化被传

^① 转引自《光明日报》1994年10月7日。

^② 君家大学（日本）、吴鲁平（中国）、金哲秀（韩国）：《东亚社会价值的趋同与冲突——中日韩青年的社会意识比较》，社会科学文献出版社2001年版，第10~12页，第144~155页

^③ 参见沟口雄三：“日本的近代化及其传统因素：与中国比较”，《儒家思想在现代东亚：总论篇》（李明辉主编），台湾中央研究院文哲所筹备处，1998年。

入国总是按照本民族的文化传统和哲学观念来理解、诠释、接受或改造外来的文化，同时在此基础上建构具有本民族特色的思想价值体系。

其次，近代以来东亚诸国先后遭遇巨大的社会变迁，在它们各自“摸着石头过河中”，相继出现了一些“反传统”的做法，使东亚价值观受到冲击而降低了影响力。如日本长期以来的“脱亚”价值取向，中国“文革”期间大批“孔孟之道”，提倡“斗争哲学”等。在这一过程中，中国、日本等同一文明圈的国家无疑在思想文化上拉开了距离，扩大了差异，更多地认识到相互之间的“不同”。

需要指出的是，中国和日本这两个民族都曾有自己和对方是“同文同种”的误解。这固然能增加一些彼此的亲近感，但也对相互之间的真正理解和沟通造成了很大的障碍，文化误读和文化误解的现象普遍存在。事实上，日本文化虽然在古代深受中国文化的影响，但是依然保存了自己的文化内核，近代以后双方的差距就更大，它们属于似同实异的文化类型。

第三，上个世纪末的东亚金融风暴无情暴露了“东亚模式”的另一面，如政经体制不健全、官商勾结金权当道，房地产狂热，盲目追求出口导向，泡沫经济成份过重等。1997年日本经济之所以在金融风暴中遭到重创，其中一个重要原因就是受政府的干预过深。韩国也同样如此，由于政府干预较多，经济中的非市场因素甚至高于日本，因而在这场金融危机中受到冲击更大，最后不得不向IMF申请援助。

可见，东亚模式既能带来积极效应，也能造成消极后果。所以，人们由此对东亚价值观进行重新审视也在情理之中。近年来，新加坡、韩国、日本等原来推崇儒家文化的国家，纷纷检讨其缺陷。例如，一直被认为是儒家思想和亚洲价值观大力倡导者的新加坡内阁资政李光耀，2001年1月在瑞士达沃斯召开的世界经济论坛年会上，针对全球化对亚洲的影响这个话题发表演讲时尖锐指出，一些儒家价值观已经过时，遵循儒家传统的社会如果要紧跟全球化的步伐前进，必须对这些价值观加以改进。他认为，重用亲戚的裙带关系，就是一个必须放弃的价值观。

必须承认，实事求是地对东亚价值观进行反省，认识其缺陷，清除其糟粕，这是新时期保持其生命力的重要一环。任何价值体系都不是完美无缺的，只有不断地进行自我更新，自我革命，才能永远不失去存在意义和应有价值。

四、东亚价值观的未来方向

随着欧盟一体化建设中文化作用给人们的启示，东亚文化及其价值观的重要性也越来越为人们所认识。这不仅是世界文化多样性发展的需要，也是东亚区域合作的必要前提。尽管从现实的角度看，国与国之间的关系始终建立在利益认同的基础上，但是“身份意识”、文化共性等都是区域一体化建设不可或缺的“软件”。

由于长期以来东亚政治文化的多样性和复杂性，东亚地区相对缺乏欧洲那样的整体感或认同感，从而使得东亚区域合作进展缓慢，问题多多。因此，从东亚传统着手，探寻共同观念，强化区域意识，并在此基础上构建新时期的东亚认同，是十分必要的。与此同时，东亚文化及其价值观也面临着提炼和升华的问题，即如何在新形势下保持自己的生命力，提高自己的竞争力等。对此，可从以下几方面加以考虑：

第一，东亚价值观的与时俱进

众所周知，构成东亚价值观核心内容的儒学，是农业社会——以金字塔式的统治维持社会秩序的产物，讲究社会等级、重视群体利益，倡导仁、义、礼、智、信等伦理秩序。东亚的国家干预主义就来自儒家的“行仁政”思想，“行仁政”就是“爱民”——政府是家长，百姓像“子女”。

虽然东亚价值观的一些道德观念、集体主义精神等至今仍然具有现实意义，但是有些方面（如东亚金融危机所暴露的弊病）确实比较陈旧落后，这应该把它们无情抛弃，假如里面有合理成分就应该进行“扬弃”。另外，即便一些好的方面，要是过于强调也会产生新的问题。例如，过于强调国家意识会对东亚多边合作形成阻力；“集体价值”要求个人服从国家和集体，并为之不惜牺牲自己，这固然能够提高民族凝聚力，加快社会建设步伐，但同时也会抹杀个人的创造性，甚

至整体盲目跟随走入歧途等（如二战时的日本）。这方面西方学者有许多批评意见，如阿马蒂亚·森认为，“亚洲价值观”（东亚价值观）强调亚洲伦理中的纪律与秩序、忠诚与服从、国家与集体权利，而忽视了“西方价值观”中的政治自由、民主、公民的个人权利和其他自由等。

因此，东亚价值观必须与时俱进地进行更新与扬弃，保存精华、去除糟粕，从而紧跟时代步伐，使生命之树常青。这方面内容包括重视个人权利、肯定个人价值、提倡竞争意识、加强法制建设等。

第二，东亚价值观的多元整合

如前所述，东亚文化不像欧洲那样具有很强的整体性，而是呈现一源多流的局面。所以，东亚文化及其价值观需要进行多元整合，提炼共同准则，寻求普遍价值，即进行多样性与同一性的结合，否则“东亚认同”、“东亚意识”等都会受到阻碍，难以在这片差异性大于同一性的土壤上生根、发芽。

所谓文化整合，是指不同的文化相互吸收、融化、调和而趋于一体化的过程。它不是两种或两种以上文化的简单相加，而是一个重新选择的过程，即通过对不同文化的继承、更新和扬弃，促成新的文化范式诞生。价值整合是文化整合中最基本、最重要的一种整合，只有价值观念一致，才会互相理解、协调行为等。共同的文化价值取向无疑是地区一体化的基本条件

同时，文化整合也是一个认知过程。在这一过程中，正如美国国际问题学者温特所说，“自我与他者的界限变得模糊起来”，并“把他者的利益定义为自我利益的一部分”^①，从而构筑新的命运共同体。东亚文化及其价值观的整合就是在多元性的基础上继承和扬弃传统，更新和优化自身，为“东亚共同体”的构建奠定良好基础。

第三，重建“东亚文化共同体”

所谓文化共同体，是指同一文化背景的不同国家组成一个同心圆似的共同体。亨廷顿将这种文化共同体称之为“文明”或“文明集团”，认为国家一般倾向于追随同其文化相似的国家，而抵制与之没有文化共性的国家。

曾经的“东亚文化共同体”，即“汉字文化圈”或“儒教文化圈”，它孕育了“东亚国际秩序”。当然，这种“中心-边缘”的朝贡式国际秩序早已不合时宜，成为历史的记忆。新时期的东亚作为一个有机的整体，必须要在共同的文化及其价值观念上重建新的“文化共同体”，它是东亚一体化建设中不可缺少的重要内容。

以欧盟为例。自欧洲一体化进程启动以来，文化因素始终发挥着重要作用，“欧洲是欧洲人的欧洲”这一认同感(identity)成为促进欧盟一体化的动力。认同感是国家之间信任的基础，它基本决定了一个地区的形成。因为只有在思想文化上紧密融合在一起，不同国家和民族才能彼此接纳、理解和信任，同时也对共同利益有着相对一致的认识和追求，并在国际事务中采取相对一致的行动。所以，东亚一体化发展只有建立在这种深层次的文化认同的基础上，才是成功的和牢固的。

为此，东亚地区要加强多边文化交流与合作，取长补短，吐故纳新，在积极吸收他国先进文化的同时，勇于抛弃自己的文化糟粕，提炼和整合出与新时期国际共同价值观接轨的、符合东亚地区特点的新“东亚价值观”。新“东亚价值观”源于传统，又高于传统，它超越极端民族主义，提倡多元和谐的区域意识，不仅对东亚一体化进程起积极的指导作用，而且将培育新一代跨国界的“东亚人”。

五、结论

第一、东亚地区在“汉字文化圈”（或儒教文化圈）形成的文化传统和价值观念，已经在历史的长河中沉淀下来，并对这一地区人们的心灵打上深深的烙印。即便吸收了大量的西方文化，东亚诸国依然能够保持自己的主体价值，显示出与众不同的精神风貌。

第二、以儒家思想为中心的东亚价值观产生于农业社会，是维护当时金字塔式社会统治的产

^① 亚历山大·温特：《国际政治的社会理论》，上海人民出版社2000年版。

物，因此有许多内容已经不合时宜，需要与时俱进地不断去除糟粕、更新优化，并进行多元整合，演绎新的内涵，这样才能在新时期提高自己的生命力和竞争力。

第三、认同感是国家之间信任的基础，它基本决定了一个区域的形成。因此，重建新的“文化共同体”是东亚一体化建设中不可缺少的重要内容，只有建立在这种深层次的文化认同的基础上，才是成功的和牢固的。

第四、构建新时期的东亚认同，必须从根本着手，即在文化整合的基础上，实现多元文化的价值统一，并由此提炼新的“东亚价值观”。新“东亚价值观”源于传统，又高于传统，它的特点是超越极端民族主义，提倡多元和谐的区域意识。

东亚共同体的文化基盘

青岛大学法学院 李广民 秦英

20世纪90年代中期以来，尤其是亚洲金融危机爆发后，东亚各国共同命运感逐渐加强，“亚

洲意识”、“东亚意识”觉醒，共同体建设成为东亚人的重要课题，东亚地区表现出的活力备受世人关注。对于社会制度不一、社会发展进程不同、宗教信仰各异的东亚地区合作该怎样理解，结构主义所强调的物质实力结构和观念结构都无法做出令人满意的回答，因为东亚既没有明晰的以大国实力分配定义的物质结构，也没有成形的观念结构；新自由制度主义所强调的制度合作也不能有效地解释东亚合作状况，因为东亚地区合作更多的是非制度化的，强调协商一致，并充分关注各国的舒适度。^①近年来，文化成为人们理解国际关系的新视角，本文拟从文化的角度来分析目前的东亚合作。

一、东亚共同体的地缘文化因素

“东亚”不仅是一个自然地理上的地域概念，更重要的是它包涵着很深的文化内涵。传统上，以儒家文化为中心的中、日、韩三国被视为一个东亚文化共同体。而现代的东亚文化，无论是在地理范围上，还是文化内涵上都已经突破了“儒家文化”的窠臼。本文中的东亚是指东北亚和东南亚，而东亚文化也扩展到东盟+3的范围。在这一区域中，各种文化百花竞开，除了儒家传统文化外，西方文化、印度文化、伊斯兰文化等也都各有影响。东亚文化是一个以华夏文明为内核、以朝鲜为中层、以日本为外圈，并影响到东南亚等地的和合体，这构成了东亚共同体的文化基盘。1990年12月，马来西亚总理马哈蒂尔·穆罕默德倡议成立“东亚经济集团”，并设想该集团由东盟和中日韩三国组成。这样的设想并不是空穴来风，其背后是东亚各国已有的或是可能形成的、建立在东亚文化基础上的认同感。

东亚文化的共性基本包括八项，即：汉字、儒学、律令、中国的科技、中国式的佛教、中国式的教育制度、中国式的文化艺术、中国式的民俗。^②因此，我们研究探讨东亚文化不可避免和忽视的一个重要因素就是中华文明。发轫于四大河流域（黄河、长江、辽河、珠江）的中国古代文化一直处于强势地位，对该地区其它国家的文化产生着深刻的影响。正是这一文化发展的具体历史过程造就了东亚文化的认同感。文化的一致性是一种异常有效的统一因素。它在三个层面发挥作用^③：

首先是在语言层面，汉字仍然是汉文化民族之间，最可宝贵的举世无双的交流桥梁。东亚诸国之间不同的文化特质存在于一个共同的“心态基石”——汉字之上。中国的儒学以汉字为载体，汉字的传播开启了汉文化传播及儒学流布之门。中国、日本、韩国、越南、新加坡等国在思想文化、思维方式等方面的某些共性或相似性，在很大程度上确实是由汉字这一共同的文化根基决定的。

其次是在“那种共有的浸透了儒家传统的社会形式层面，一个可以抵消意识形态上的两极对抗的侧面”。

最后是在思想层面，“十分接近的思想方式所给予整个汉文化圈的积极影响”。

汉字和儒学在历史上曾表现出很强的内聚力，但近代以来，面对西方科学文化、经济技术、政治模式、思想理念的引进及冲击，东亚国家在某种意义上被迫中断了自己的文化传统，“自上世纪中叶以来的汉文化诸国和地区的历史，就是一部汉文化诸国和地区为发展而西化，由西化而日益淡化自己的文化传统的历史”^④。但发展到今天，那些原先导致东亚文化传统中断的因素或消失、或正减弱，而另一方面，则出现了促成统一的强大因素，那就是经济发展的协同作用和文化的一致性。文化是维系东亚共同体的精神纽带，中断了发展的东亚文化还没能完成重建，但在历史上形成的思维习惯很难改变，东亚人的东亚文化一体意识也很难从记忆中抹掉，只不过这种意识曾在一段时间里被放在记忆的角落里，暂时尘封了起来，现在它正从沉睡中苏醒，并已表现出了一定的判断力。因此，日本将印度、澳大利亚和新西兰吸纳为东亚共同体成员国的主张并不

^① 秦亚青：《东亚共同体建设进程和美国的作用》，载《外交评论》，2005年第6期，第27页

^② 胡礼忠、汪伟民：《东亚文化圈：传承，裂变与重构》，载《国际观察》，2004年第12期，第76页。

^③ 梁宗华：《汪德迈视野中的“新汉文化圈”》，载《理论学刊》，2005年11月，第11期，第123页。

^④ 梁宗华：《汪德迈视野中的“新汉文化圈”》，载《理论学刊》，2005年11月，第11期，第121页。

为其它成员国所接受。

二、东亚共同体建设的文化基盘

（一）东亚文化的重建

二战结束以后，一度沉寂的东亚文化，在与西方文化的交融碰撞中开始苏醒。特别在东亚经济的神话中，人们懵懂地觉察到了东亚文化本身的魅力。20世纪60年代日本经济跃升、70年代“四小龙”（中国台湾、香港、韩国、新加坡）经济腾飞、80年代中国和“四小虎”（泰国、印度尼西亚、马来西亚、菲律宾）经济高速增长的文化动因似乎不能简单地归功于西化的结果，因为它们明显表现出了自己的特色，或者也可以说是东亚特色。东亚文化开始进入人们的视野，其最显著的特征是提出了“亚洲价值观”和“儒家资本主义精神”。东亚共同体首先在经济领域起步，东亚经济的区域化进程加速，东亚文化是在人们毫无觉察的情况下悄无声息地发挥作用的。

如果说东亚经济的奇迹从正面促使人们反思东亚文化的话，1997年的亚洲金融危机则从反面加快了这一历程。在经济全球化和区域经济一体化的大背景下，欧盟引领着时代的潮流，北美自由贸易区紧随其后，东亚发展的方向已经非常明了，东亚人也必须从区域一体的角度来思考和解决问题。而且较此前更为进步的一点是，东亚人不再简单地把文化作为经济发展的原因，而是将它看作理解经济发展的契机、加强制度建设的背景和塑造地区认同感的基础。东亚文化在东亚共同体建设过程中扮演的角色更加清楚了。

目前，东亚文化正处于重建过程中，还处于较低阶段，在相互理解的基础上呈现一种积极的和平共处关系。东亚文化重建的理想目标是各种文化和合相生、共存共融。这比相互理解基础上的和平共处关系更高一个层次，东亚地区的各种文化将彼此贡献出自己的优秀价值观，形成东亚独有的和谐一致的东亚文化和合体。

现代重建的东亚文化和合体，并不是对传统东亚文化和合体的简单回归，而是基于传统的、在文化内涵、结构和形式等方面都超越了传统、一种螺旋上升式重建行为。东亚文化和合体是东亚共同体的文化背景，是东亚集体认同的强劲推动力，东亚文化和合体的重建是建构东亚共同体的需要。韩国学者罗钟一认为，东亚共同体的建设应从文化共同开始，^① 这一点符合东亚共同体建设的现实。

（二）东亚文化的多元与同一

东亚文化既具有多元性，同时又存在着同一性，这两种性质并不矛盾，它们在不同的层次上表现出来，其中同一性又是最根本的。

在东亚地区，自古以来，多种文化多元共存。从宗教角度来讲，世界上所有的宗教这里都有，佛教、犹太教、伊斯兰教、基督教、印度教、锡克教、道教、祆教和儒教等杂居共生，很是复杂。在文字上，有使用汉字的国家，使用汉字变体字的日本，另外也使用罗马字和古印度文字的国家。从语言上来讲，就更是丰富多彩了，几乎每个国家都有自己的语言。因此，在东亚文化中找到一个单一的共同的东西确实很困难。

但是，如此丰富多样的文化能够在东亚共存共生，世界上其它地区是做不到的，其关键就是东亚文化多元性的包容特点。东亚文化的多元性只体现在具体的文化层面上，而从根本上说，多元性为东亚文化的包容特点所消化，因此，从本质上讲，东亚文化是具有同一性的。这种同一性就是东亚地区存在的绵延数千年的以“兼容并蓄”为特征的文化和合传统。历史上，外来文化对东亚文化曾有两次大的撞击，一次是佛教的传入，一次是西方文明的传入，都以东亚文化吸收、融合异质文化而结束。正是因为东亚存在着以文化宽容、文化的冲突与融合为特征的文化和合传统，使得东亚文化表现出了一种同一性。

（三）共同文化基盘上的东亚合作

2005年12月14日，首届东亚峰会在马来西亚首都吉隆坡举行。东盟10国以及中国、韩国、澳大利亚、新西兰、印度、日本的国家元首或政府首脑出席了这一具有历史意义的首届东亚峰会，

^① 易佑斌：《论东亚文化和合体的历史与重建》，载《湖南科技学院学报》，2005年12月，第12期，第48页。

与会各国领导人通过并签署了东亚峰会《吉隆坡宣言》，这标志着东亚共同体建设迈出了历史性的一步。但是，东亚共同体的建设也仅是东亚地区合作的长远目标，在如何加强东亚合作、建设东亚共同体方面，东亚国家存在不少争议。那么，东亚合作应该遵循什么样的原则？应该注意什么问题呢？

东亚文化的多元性决定了现阶段的东亚合作不能好高骛远。一般而言，一体化进程要有制度化作为体制保证，但在东亚合作进程中，尤其是现阶段，制度化不能超越舒适度。新自由制度主义强调了制度合作对于一体化的重要性，但东亚合作更多的是非制度化的，强调协商一致，并充分关注各国的舒适度。东亚合作进程是东盟国家首先发起的，东盟协商一致的原则多年来被证明是存在差异的国家之间进行合作的行之有效的决策方式。协商一致强调的是各国的舒适度，是在决策过程中各方都可以感到舒适和满意。

如何协调多元化与舒适度及制度化，其关键在于合作进程。东亚合作和东亚共同体建设以合作进程为主意味着，保持进程的延续性要比取得立竿见影的效果更重要；进程孕育、普及规则和规范；进程培育集体身份；进程导致角色结构和观念结构的变化。^①在建设东亚共同体问题上，东盟无疑走在了中、日、韩三大国的前面，并且积累了一些经验，因此就现阶段而言，东亚合作是要将中、日、韩三国纳入东盟主导的地区一体化进程，把正在形成的规则和规范普及到三大国中，以保持一体化进程的势头和活力。东亚共同体建设的路径显然不同于由法德牵头成立的欧盟，这是由三大国的关系现状、东盟的特殊角色所决定的，三大国必须承认并接受这种进程安排。这种进程体现了共同体建设的社会文化模式。

就东亚共同体的合作形式而言，要循序渐进，避免整齐划一，多个层次上的合作应该是一种可取的手段。目前，东亚合作的进程是四个轮子一起转动：第一个轮子是“10+3”，即整个东亚范围的对话与合作；第二个轮子是“10”，即东盟自身的发展与合作；第三个轮子是“10+1”，即东盟分别与中、日、韩之间的对话与合作；第四个轮子是“3”，即中、日、韩之间的对话与合作。^②其中东盟 10+3 是目前东亚合作的主渠道和东亚共同体建设的核心机制，它的启动使东亚共同体逐渐进入实质性建设阶段。需要强调的一点是，我们必须清楚 2005 年 12 月召开的“东亚峰会”并不同于东盟 10+3，当然东亚峰会召开的初衷是想推进东亚共同体的建设，但日本极力将印度、澳大利亚和新西兰拉入峰会，使得东亚峰会成为一种新的区域合作平台。东亚峰会虽与“10+3”有密切关系，但决非“10+3”的“升级版”，不会取代“10+3”。东亚峰会更多的是基于利益上的共同性的合作，而不在于成员国的地域上的一致性，更不具备共同的文化基础。因此，虽然“东亚峰会”会在一些方面缓和“10+3”合作中的矛盾，但东亚共同体建设不宜接纳区域外更多的成员国。东亚共同体建设可以利用“东亚峰会”这一合作平台，但它不能成为东亚合作的主要形式。

三、东亚共同体面临问题的文化困境

东亚共同体在建设过程中会面临许多问题，但从文化的角度讲，一方面在于区域内大国矛盾的文化困境，这一点集中地表现在中日两国关系上；另一方面还在于如何对待异质文化，主要是美国文化。

中日是东亚地区的大国，两国关系状况对东亚共同体的建设无疑会有非常重大的影响。不幸的是，近年来中日关系走势不容乐观，实际上已经影响到了东亚共同体的建设。东北亚区域合作作为东亚合作的一个层面，本来应该起到带头作用，但由于日本的冷淡态度，以及中、韩与之存在的某种芥蒂，一直没有任何作为。有学者认为，在中日之间关于领土、台湾等根本性冲突没有解决之前，日本不会加入有中国参与的任何形式的自由贸易协定。然而，中日之间积怨太深，问题棘手，解决起来尚需时日，东亚共同体建设也会因此而受到限制。

历史问题、领土争端、台湾问题是中日关系顺利发展的三大障碍，然而隐藏在这背后的是深深的文化隔阂。在国际关系中，一国怎样行为，认为本国该获得什么，要看该国怎样对本国在国

^① 秦亚青：《东亚共同体建设进程和美国的作用》，载《外交评论》，2005年第6期，第27页

^② 张蕴岭等主编：《亚太区域合作的发展》，世界知识出版社，2003年版，第31页。

际上和地区中的身份给予定位，而这一定位的原初影响因素是该国的文化。温特的建构主义理论认为文化建构国家身份。中日两国怎样看待本国在东亚共同体中的“身份”、由谁来引领东亚共同体的建设，对两国来说都是一个非常敏感的问题。日本根深蒂固的大国观念随着战后经济的腾飞日益凸现，认为自己是东亚共同体当然的领导者。日本文化中的“神国”思想和等级制观念决定了日本在处理国与国之间的关系时有一种潜在的优越感，总是把自己放在等级制金字塔的顶端，领导者说一不二、其他人绝对服从日本所习惯的行为模式。可惜的是，这并不是东亚其它国家的习惯，尤其是中国，在古代号称“天朝大国”，接受邻邦的朝贡，也从来没想到要指点一切，这种朝贡厚往薄来、怀柔远方。“和而不同”、“和平共处”、“平等互利”是中国的行为方式，但这种文化与日本文化不在同一轨道上，并且互相不能接受。中国的“先天条件”太优厚，再加上现在的强劲发展，不可避免会给日本造成很大的压力，本来危机感就很强烈的日本不可能容忍这样的中国在“自己的世界”里“指手划脚”。因此，中国和东盟就在十年内建立自由贸易区达成协议时，日本也提出“东亚共同体”的设想，意在和中国争夺地区主导权，限制中国在该地区日益扩大的影响。

东亚共同体建设不可回避的另一个因素就是美国，对于东亚共同体来说，美国是“一只看不见的手”。从马哈蒂尔·穆罕默德的“东亚经济集团”设想到东亚共同体提出，美国的影响从未停止过。东亚战略是美国全球战略的重要组成部分，美国对于东亚共同体的态度取决于其整体的东亚战略。在美国的东亚战略中，东盟 10+3 的任何一个成员国都与美国有着千丝万缕的联系，中美视彼此为“利益攸关方”，日本与美国订有军事同盟，东盟国家对美国的依赖性也非常强。因此，在东亚地区，美国的影响是全面而且彻底的。美国政府向来重视文化战略在全球的推广，试图以美国的文化价值观来“重塑”冷战后的世界，而且，美国的“良苦”用心在东亚也已经有所“成效”。东亚文化“兼容并蓄”的特点决定了它不会排斥外来的异质文化，美国文化会长期在东亚占有一席之地。但在建设东亚共同体的过程中，东亚人必须处理好的一个问题就是摆正美国文化和东亚文化的地位。严重的“文化中心主义”使得美国文化在一开始进入东亚时的目标就很高远，意在取得一种主导地位，以代替东亚地区的本土文化，对于这一点我们必须警惕。毕竟东亚共同体的文化基盘只能是东亚文化，只有在东亚文化的基础上东亚国家才有合作的可能。

美国文化中存在着许多优秀的成份，独立进取、勇于开拓、珍视个人权利、崇尚自由民主等，都是值得东亚人借鉴的。但是，并不是所有的文化价值观都能在东亚土地上开花结果。建设东亚共同体更需要的是东亚人的思考和文化。政治上的秩序意识、经济上的互利意识、社会上的和谐意识及文化上的兼容意识都是东亚文化的优秀成份，只是目前，东亚文化作为一个整体，共同面临着一些困境，包括政治制度冲突所导致的地区性动荡；经济结构失衡所带来的贸易壁垒；各国社会阶层调整所引起的矛盾积聚；与其他文化观念的冲突所引起的价值重建需求等。^①因此，目前东亚人对于东亚文化的归属感并不强，要取得文化上的认同，东亚人还有很长一段路要走。

四、文化对东亚共同体合作前景的影响

有人讲，21世纪是和平、发展、信息的世纪，是强与弱、富与贫、大与小冲突的融合，其性质是以民族的、宗教的、信息的、生态的、经济的、政治的融突（融合冲突）为主导，归根结蒂是以文化为主导。因此，21世纪是文化冲突与文化融合的世纪，即文化融突的和合世纪，亦可谓文明融突的和合世界。如果是这样，那么东亚文化和合体的重建符合人类历史发展潮流，而且恰逢其时，东亚共同体建设就有了强大的文化基盘与动力。但现在，这种文化基盘还非常脆弱，动力还很不足。东亚人对东亚文化的认同程度还很低，纷繁复杂的东亚各国文化为认同增加了很大障碍，这种文化状况导致的各自为政、狭隘的民族主义在该地区表现极其明显。东亚文化虽然具有多元性的包容特点，但包容并不代表理解，更不是认同，还不能为东亚共同体建成提供坚实的基盘。

“和而不同”应该成为东亚合作的重要标志。从理论上讲，多样性可以产生巨大的动力和活

^① 曹胜高：《东亚文化之特质及其在全球语境下的出路》，载《长白学刊》，2006年1月，第127期，第100页。

力；但在实际工作中，怎样将多样性真正转化成推动东亚共同体发展的动力和活力则是各国都需要重视的问题。比如，东亚的平和、包容、尊重等共同价值观念需要发掘和发扬，而成为建构共同体的坚实基础。并在这些共同价值观念的基础上增强认同感，这是一种“和生”理念，是比“共生”理念更高层次的价值观。但目前来讲，“多元和生”还只能是一个长远的目标，因为东亚文化在一度中断发展后，尚处于重建阶段，在这一阶段“和合”作为东亚文化的价值取向，它体现的是“共生理念”。建构一种多元共生的理念，在一定意义上说，就是要建构东亚共同体的集体认同或共有文化，并且东亚共同体各个成员国还要将其内化，形成认同，同时据此重新界定自我和他者的界限，建构一种“群我意识”，即东亚共同体的集体身份和认同。这种集体身份和认同的形成，一般通过两个途径：体系互动，即按照共有文化自我实现的逻辑，造就和再造多元共生理念；单位建构，即通过国家内部的区域整合教育和加强区域合作实践，来建构国家的身份和利益，从而内化多元共生理念，并最终推动东亚共同体的建设。^① 这两条认同途径都不可能一蹴而就，是一个反复、长期揉和的过程，如果急于求成，则可能事倍功半。那么，东亚共同体之路更是漫漫而修远，还需东亚人悉心探索。

试论构建“东亚共同体”的思想文化基础

——从历史启迪与未来追求的视角

复旦大学历史学系 赵建民

覆盖中日韩朝等诸国的东北亚（也泛称东亚）地区，既是和平友好交流的广袤地域，也是战争中的重灾区。随着全球化、区域化经济政治的发展，它确实成为在 21 世纪整个世界中的“东

^① 易佑斌：《论东亚共同体理念的基本价值观规范》，载《东南亚纵横》，2005 年第 12 期，第 42 页。

方明珠”。目前，东亚地区的区域协作的愿望和设想亦屡有冒头，从构想到政策以致进程也逐渐具体化，这充分反映出该地区的区域协作、共同发展的势头愈益高涨。

毫无疑问，未来的东亚地区创建共同合作、协调发展的“东亚共同体”，已成为不可抗拒的发展趋势，但真正要把愿望变成现实，谈何容易，它必将经历一个漫长的过程，故需“千里之行，始于足下”，即欲着手进行切实的工作，特别是在普遍关注经济协作的情况下，尤应该对思想文化观念方面予以重视。因为，政治的、经济的问题不能光靠政治的和经济的手段来解决，而确实需要从思想文化观念等方面去寻求解决问题的方法。历史是一面镜子，它也可帮助我们寻觅未来。

一、历史的回顾：从“东亚文化圈”到“大东亚共荣圈”

东亚地区是一个历史性、时代性的地域概念，它有广义和狭义之分，而且它的区域境界也随着历史和时代的变化而发生变化的。作为历史性概念的“世界”，在近代以前，除了东亚世界以外，还有地中海世界、阿拉伯世界、欧洲世界等。它们不仅是先后并存着的，而且彼此交替地演进着。然而，东亚世界有着与上述其它几个“世界”所不同且特有的方面，即东亚世界拥有4个共同特征：汉字、佛教、儒学、律令。它们对于东亚世界的形成均起到极为重要的作用，说明了东亚地区不仅已经形成一个具有独特性的区域世界，而且也是近代意义上的世界史中最早“一体化”的地区。

前所提及东亚地区的4个共同特征，似乎均可囊括在文化范围之内，可称“东亚文化圈”，由于当时是以中国唐朝为中心的，故又称“唐文化圈”，也有称为“儒学文化圈”抑或“汉字文化圈”的。其实，它岂止只是个“文化圈”，它包含了国际关系及政治经济诸关系在内，是各个国家内部以及相互活动的总和，名符其实地是世界史上最早一体化的“区域共同体”。

然而，其形成的过程确实也经历着曲折：早在公元前后的数百年间的汉朝时，由于华夷思想、封建体制和儒学国家化与皇帝观念相结合，为形成国际政治关系中的“东亚世界”创造了条件。^①而后，中国出现的魏蜀吴三国鼎立的分裂，却折断了刚萌生的“东亚世界”的幼芽。公元8世纪时，东亚形势发生了较大的变化：经历了公元663年发生在朝鲜半岛的日朝中三国的“白村江之战”后，日本从战败中认识到学习中国文化的必要，为追求与中国的对等地位和吸收其先进文化，先后派遣“遣隋使”、“遣唐使”；朝鲜半岛的高丽、百济相继灭亡，公元676年由新罗统一，成为唐朝的册封国家；公元713年刚建立的渤海国，也册封于唐朝。由于以册封体制为基础，把多元结构的东亚世界一元化，形成了以唐朝为中心、以其律令为模式的“东亚世界”，并奠定了中国文化在东亚地区广泛传播的扎实基础，致使东亚世界真正成为囊括政治、经济、外交、文化在内的一体化的“区域共同体”。

公元10世纪初，随着唐朝的灭亡，致使东亚局势发生重大变化：渤海国、新罗相继灭亡；原在唐朝属下的越南宣布独立；日本的律令制也趋瓦解。因此，在宋代时，“东亚区域共同体”已不复存在。但随着宋代经济重心南移后的经济发展，原来的东亚世界具有“经济世界”或称“商业圈世界”的新性格，由于宋朝时中国文化的卓越发展，致使原来的东亚地区的文化中心地位益提高。1368年明朝建立后，高丽于1392年经李成桂登位的李氏朝鲜也成为明朝的藩国，日本也恢复了因忽必烈两次征日而中断了的中日关系；由于涉及中日朝三国关系的倭寇问题的解决，各方贸易交往得到了很大的发展，致使原来意义上的东亚区域的经济贸易扩展到东南亚，日本也开始跟东南亚地区进行了史称“朱印船贸易”的经济往来，在当地建立起“日本町”，开展新的贸易交往。显而易见，尽管原来的“东亚区域共同体”在事实上和意识上确已不复存在，然而，就其本来的区域范围来说，则是比原有的更加扩大了。

15世纪末、16世纪初，新兴的西欧资本主义、殖民势力向东亚扩张，逐渐形成了包括整个世界范围的近代世界。从此，不仅原有的“东亚共同体”已经消失，而且“东亚经济贸易商业圈”也渐趋瓦解，至多只存些残痕而已。自19世纪中叶起，中国和朝鲜开展了反封建、反殖民主义的群众性民族斗争；日本明治维新的成功，跃居为东方第一个资本主义国家。

面对欧美列强的扩张，日本主张要有效地抵御西方，亚洲各国必须联合，于是提出了“大亚洲主义”，宣称要建立“亚洲同盟”、鼓吹“亚洲联合论”等。然而，由于时势变化，其出现左右分化，且右翼倾向越显强烈，提出日本要当“亚洲盟主”论。如福泽谕吉于1882年3月在《时事新报》上扬言：“为防止西洋人之侵略，亚洲也应同心协力，由其中一国担当盟主之任。虽我

^① 西岛定生：《东亚世界》，《综合讲座 日本社会文化史》1 东京：讲谈社，1972年9月，第107—108页。

辈不可谓，然平心静气而论，在亚洲东方，可任盟主者，惟我日本莫属也。”^①此后，冈仓天心等人的“亚洲文明论”、“亚洲一体论”，近卫笃麻吕等人的“同文同种论”，它们从理论上论证日本负有领导亚洲的使命。因此，黑龙会、浪人会等组织相继地冒了出来。显然，日本的“大亚洲主义”是以日本为中心、蔑视中国和朝鲜以及亚洲各国的“东亚共同体”理论。另外，在中国，民主主义先行者孙中山先生面对欧美列强的侵略也提出了主张亚洲各国人民联合起来、复兴亚洲、抵御欧美列强的“大亚洲主义”，并在日本神户发表了演说。^②然而，他的“大亚洲主义”在当时虽跟日本提出的“大亚洲主义”有某些相似，但随着他对日本认识的深化，故从主张希望中日联合、共同繁荣东亚的亚洲联合论演变为倡导超越亚洲范围的“全世界被压迫人民的联合”。

日本蔑视亚洲、崇拜欧美，采取“脱亚入欧”的政策，通过在亚洲的战争，大发战争财，还挤进了欧美列强的行列，而后又走上军国主义道路，充当东亚宪兵和强盗的角色，最终与德意联盟，进行了一场世界范围的法西斯侵略战争。从1938年11月第一次近卫内阁提出“建立东亚新秩序”到1941年8月外相松冈洋右在内阁解释国策的演说中正式提出“大东亚共荣圈”口号，声称建立“以皇国为核心，以日、满、华的强固结合为基础的‘大东亚新秩序’”，直至由首相东条英机亲自实施“‘大东亚共荣圈’建设”；还专门设置管辖机构一大东亚省；1943年11月召开了由缅甸、伪满洲国、伪中华民国政府、泰国、菲律宾、印度6个傀儡政权的首脑参加的“大东亚会议”，通过了《大东亚宣言》，把东亚、东南亚地区纳入它的统治范围而欲称霸世界。而它的最终结果，不仅给亚洲各国人民带来了惨重灾难，而且也使日本人民遭受苦难，称雄一时的“大日本帝国”只好在投降书上签字，宣布无条件投降。

历史事实说明，东亚地区是世界历史上最早“一体化”的区域，在该地区曾出现过进步的、成功的、古代“东亚共同体”；也出现过反动的、失败的、近代“大东亚共荣圈”。战后以来，中国学术界对“东亚文化圈”和“大东亚共荣圈”的研究，充分肯定了“东亚文化圈”的积极意义和“大东亚共荣圈”的消极影响。^③我们总结正反两个方面的经验教训，无疑会对现实和未来的东亚地区的政治经济发展和文化交流有着十分重要的殷鉴意义。这就需要东亚地区的各国学者开展共同研究，着重研究该地区历史发展的连续性和相关性、各国的自身特点和彼此的共同点、该地区国际关系中的矛盾冲突及其解决方式的经验教训，在如何调适好各国的相互关系和寻求各自的定位等问题上取得更多的共识，这一定会对现实中力图创建“东亚共同体”起到有力的推进作用。

二、现实的前提条件：必须在历史认识问题上取得更多共识

在过去的近百年的时间里，特别是20世纪的上半叶，日本对它的邻邦发动了侵略战争，侵占国土、掠夺财富、屠杀人民、毁坏文化，结果不仅给中朝两国造成了无法弥补的惨重损失，而且也使日本人民遭受到莫大的苦难。对于这段侵略与被侵略的历史该如何认识和处理？显然，日本与中韩朝诸国存在着明显的分歧。日本的历史教科书问题和小泉首相的屡屡参拜靖国神社即是标示着重大分歧的焦点。

位于东京千代田区九段的寸金之地、始建于1869年的靖国神社(原名为“东京招魂社”，1879年改称)，它作为神社、天皇、军部三位一体的宗教设施，成为日本军国主义的精神支柱、天皇制法西斯的帮凶。战后的靖国神社乃是军国主义分子招魂的道具。1957年战犯岸信介登上了首相宝座后，亲自参拜靖国神社，重温昔日旧梦，为战死的军国主义分子招魂，将其作为宣扬“精神爱国”、“忠君殉国”的军国主义精神场所。1978年公然把以东条英机为首的14名甲级战犯的牌位秘密地放进靖国神社，作为“昭和殉难者”来加以祭祀。

自岸信介之后日本的几任首相大多以“私人身份”在春秋大祭时参拜靖国神社；1975年三木武夫首相开了在8月15日“终战纪念日”参拜靖国神社的先例；1982年、1985年的8月15日，铃木善幸、中曾根康弘均明目张胆地以“首相身份”参拜靖国神社，事后遭到中国、韩国、朝鲜和东南亚诸国的强烈谴责，此后的几任首相就不敢轻易地以“首相身份”去参拜了。后来的桥本龙太郎首相在1996年7月29日和8月15日两次以“首相身份”正式参拜靖国神社。桥本龙太郎及其前任和后继者们，他们竟置宪法于不顾、无视国内外的强烈谴责声浪，屡屡参拜靖国神社，

^① 福泽谕吉：《朝鲜の交际を比论す》，庆应义塾：《福泽谕吉全集》第8卷，岩波书店，昭和45年5月，第30页。

^② 孙中山：《在神户各团体欢迎宴会的演说》，1924年11月28日，广东省社会科学院历史研究所等合编：《孙中山全集》第11卷，中华书局，1986年3月，第410—414页。

^③ 王金林：《奈良文化と唐文化》，东京：六兴出版社，1988年4月，第48—52页；赵建民：《“大东亚共荣圈”的历史与现实思考》，北京：《世界历史》3，1997年6月，第10—18页。

这是对日本广大人民的欺骗和毒害，更是对曾遭受日本侵略的东亚国家和人民的极大侮辱和严重挑衅。现任首相小泉纯一郎则竟然在任内6次参拜靖国神社，其持续次数之多、态度之顽固，影响之恶劣开历任首相参拜靖国神社之最。

如何对日本发动对外侵略战争的这段历史取得更多共识？这对创建“东亚共同体”是不可或缺的前提条件。如果不能在历史认识问题上取得更多共识，那么要设想创建“东亚共同体”，将成为无源之水、无本之木。

2001年4月，日本文部科学省通过了以西尾干二为代表的“新历史教科书编纂会”所编写的《新历史教科书》，这是在历史认识问题上的大倒退。战前和上个世纪80年代以来的日本历史教科书存在着宣扬神国论、颂扬天皇制、美化对外战争的问题，而《新历史教科书》则将其形成“三位一体”的体系，它既承袭了前述诸教科书的破烂，又进一步加以延伸和扩展，且更加理论化；它通过精心设计和编排，按“自由主义史观”、“本国中心主义”、“新民族主义”的阐释，宣称“把历史固定地、视为不动的看法应该作罢”、“应用历史的善恶、以现在的道德来裁判的情况也要停止，把历史用自由的、不受拘束的目光来审视，整合各种观点、坚定地确认事实。”^①经过对真实历史的颠倒和歪曲，致使这本教科书确实富有说教、灌输的感受力和鼓动性，让读者读后感受到战争的爽快感、战争的充实感、战争的成功感。所以，笔者认为这本教科书的“新”，则是一台“铸造推引战争的机器”，它的要害就是欲使日本重显“战争雄风”。它既宣扬日本民族优秀论，继续蔑视亚洲国家；又鼓吹侵略战争有功论，误导了日本国民应作的反省。

由此可见，在战后日本已成功地走上和平发展道路之际，有人竟要回复过去，重走昔日的战争老路，那是多么地危险！日本的历史教科书问题，一次又一次地沉渣泛起，这就告诫人们：需要树立正确的历史观，是一项长期艰巨的任务。诚然，策划和制造侵华战争的只是一小撮日本军国主义分子。战后日本各界很多人敢于正视日本军国主义对外发动侵略的历史事实，强烈谴责日本侵略者的侵华罪行，不少当年参加过侵略战争的日本军人真诚地忏悔战争罪行，以实际行动推进中日友好，他们的良知和勇气值得高度赞赏。

对于历史认识问题，不仅是日本对亚洲国家和人民的感情问题，也是关系到日本国家和民族的前途命运的大问题。这正如日本的国际著名学者森岛通夫所言，“对历史的共识采取拒绝的态度，这是日本人的灾难”；“历史认识问题上的错误也正是日本在创建‘东亚共同体’方面的思想障碍”。^②森岛通夫还指出：“创建‘东亚共同体’，这是一个历史发展的必然方向，也是为了阻止泡沫经济之后的日本走向衰落，它是唯一有效的解决问题的出路。”^③

为了拓宽创建“东亚共同体”的基础条件，消除思想意识方面的障碍，我们既要驳斥《新历史教科书》的美化战争、否认侵略的种种谬论，更要加强对《新历史教科书》体系的深入研究和辨析，认清它的危害性。与此同时，我们既要“破”《新历史教科书》的体系，更要“立”自己的学说，传授准确的历史知识和科学的历史观。这就确实有必要加强中日韩朝诸国学者间的沟通和交流，组成相互协作的课题组，在深入细致地揭露和批判《新历史教科书》，即对历史事实的澄清以及对其整个体系的辨析舍得下功夫的基础上，积极着手编写一部摆事实、讲道理、明是非、求共识的《东亚国家关系史》，阐释自古代以来特别是中日朝（韩）诸国面对西方列强扩张的对应到战后冷战开始为止的东亚诸国关系的历史。在编写过程中，应本着尊重历史、依据史实、求同存异、化异为同的原则，把东亚的真实历史准确无误地告诉人们，特别是青年一代，让他们懂得在东亚诸国的关系中，“和则两利、战则俱伤”的历史经验教训。最近出版的《东亚三国的近现代史》就是中日韩三国学者与教师共同编著的。^④这是中日韩三国学者共同研究东亚近现代史的良好开端。

历史的经验值得重视。“我们强调牢记历史并不是要延续仇恨，而是要以史为鉴、面向未来。只有不忘过去、记取教训，才能避免历史悲剧重演。”^⑤我们所以要重视历史认识问题，也真是为了睦邻友好，共创东亚地区的和平与繁荣，为全人类的和平与发展事业作出新贡献！

^① 西尾干二：《新しい歴史教科書》（市販版），東京：扶桑社，2001年6月，第1—13頁。

^② 森島通夫著、天津編譯中心譯：《透視日本一興與衰的怪圈》，北京：中國財政經濟出版社，2000年8月，第341頁。

^③ 森島通夫著、天津編譯中心譯：《透視日本一興與衰的怪圈》，北京：中國財政經濟出版社，2000年8月，第311頁。

^④ 中國、日本、韓國三國學者與教師共同編著：《東亞三國的近現代史》，北京：社會科學文獻出版社，2005年6月。

^⑤ 《在紀念中國人民抗日戰爭暨世界反法西斯戰爭勝利六十周年大會上胡錦濤同志的講話》，《人民日報》2005年9月4日。

三、沟通和交流的手段：创造区域性的共通文字

东亚地区的中、日、韩、朝诸国都是一衣带水的邻邦，彼此交往的历史悠久，特别是文化交流更是源远流长、根深叶茂。仅就文字而言，自古以来它们都使用具有数千年历史的汉字，朝鲜半岛早在公元7世纪就由新罗学者薛聪创造“吏读”（以官吏用朝鲜语对汉字的读法），15世纪创造了称“谚文”的民族文字；公元9世纪的日本创造了自己的民族文字一假名。但它们均采取了朝汉、和（日）汉混用的文字。汉字是东亚地区共通文字已有着悠久历史。自汉字传入朝鲜和日本起，直到19世纪中叶，在中日朝诸国间都可利用汉字来进行“笔谈”，从现存的大量文献资料中，我们可以看到当时双方用汉字进行笔谈的珍贵记录。

19世纪中叶以后，随着西方列强对东方的扩张，西方文化也大量地拥入东亚诸国。从东西方文化的比较角度而言，汉字文化确实较之其它区域文字有着特殊的优越性，尤其是因为汉字是一种表意文字，在结构上又有意形结合的特点。法国当代权威学者雷翁-温台曼希（Leon.vandermeersch）著书阐释东亚汉字文化圈，他列举事实阐释“汉字文化圈诸国间存在的分裂的诸因素，如今不仅进入衰微阶段，而且沿着逆向的、作为强力的统一要素在起作用，这就是经济发展与文化的均质性的相乘作用（synergje）。所谓经济发展与文化的均质性的相乘作用，这是一种活力。”“这个相乘作用是作为第二种统一要素，由于文化的均质性极为有效地大大被强化”。他还指出了这种“文化的均质性”是在三个水准上起着作用：一是语言学，通过汉字相对的障碍较少，可容易彼此理解，这在汉字文化圈诸国间成为最重要的传递讯息的桥梁；二是社会形态，由于儒学传统的渗透，因工业文明产生的诸问题如何解决的办法，也容易使从一国向另一国的转移成为可能；三是思想，在中国文化影响下，同一诗的思想给予同一的美学视野，具有亲密的感受性。当然，思考法的亲近性在汉字文化圈中起着积极影响的，不只限于文学艺术领域。因此，他认为如今将会出现一个“新汉字文化圈”，这是由于经济的、科学与技术成果而能与西欧文明相匹敌的一个文明形态。^①

1991年3月，在北京举行了颇具规模的、国内首次“东方文化与现代化”的国际学术讨论会。日本京都大学名誉教授竹内实在会上作了以“东方文化与汉字文化”为题的发言，阐释东方文化、汉字文化、现代化三者关系，他认为有没有汉字文化就是东西方文化的差异之一；中国是汉字的中心地区，而其周围地区对汉字有一种亲近感；汉字有一种魔力，所有看到它的人都将征服。他还建议成立一个研究委员会来具体调查分析有关汉字的各种问题，致使这次大会提出的主题“东方文化与现代化”的研究将取得更加丰硕的成果。^②2000年11月，在香港中文大学举行的“日语教育与日本研究”国际学术讨论会上，国际知名学者加藤周一作了题为“朝着汉字文化的再生”的特别讲演，他从创建“东亚共同体”着眼，以分析汉字文化的发展历史来谈如何实现汉字文化的再生。^③显而易见，在东亚地区如何能让汉字在该地区的发展过程中充分发挥其作用的问题，确实已被学术界所广为关注的了。笔者参加了上述两次会议，并在会上发表过若干建设性意见，还撰写了会议报道，刊于北京的《世界史研究动态》、《中日关系史研究》。

随着东亚地区的经济发展以及区域性合作组织的构建，中日韩朝的政治协作和确立区域性安全保障体制的需要，民间文化交流的日益频繁，“汉字文化圈”将更会显示出其积极的融通作用。因此，若能由中日韩朝诸国的语言文字学家、历史学家、古典文献学家、社会学家、心理学家等诸多的通力合作，进行实质性的共同研究，似可在原有的基础上，以3500个左右的汉字为基本、融合日韩（朝）语言的语法，创造出东亚地区的区域性的共通文字。当然，这绝不是对古代的复旧，而是一种面向未来、与时俱进的创新。它必将有助于“东亚共同体”的创建，有益于该区域内人们的心灵沟通和相互交流。

结语

前已所述，创建“东亚共同体”需要一个长期过程，也可以以此作为在21世纪里所追求的目标。因为，我们已经有了历史的经验教训，加上在现实中亦有可供借鉴参考的“欧共体”等的

^① 雷翁·温台曼希（Leon vandermeersch）著、福镰忠怒译：《アジア文化圏の时代》，东京：大修馆书店，1987年6月，第250—256页。

^② 竹内实：《东方文化与汉字文化》，中国中日关系史学会编《东方文化与现代化》，北京：时事出版社，1992年10月，第333—341页。

^③ 加藤周一：《汉字文化の再生（revilolizotion）へ向かつて》，Department of Japanese Studies, the Chinese University of Hong Kong and Society of Japanese Language Education, Hong Kong: “Quality Japanese Studies and Japanese Language Education in Kanji-Using Areas in the New Century”, January 2002., P3-9, P.8

实践经验，所以只要我们从长远考虑、在近处着手，那么创建“东亚共同体”的长远目标和未来追求是完全可以变为现实的。如国内学者已提出过具体步骤：“首先建立以经济为中心的东亚联盟，其次冻结领土争端，同时清算历史问题，促进分裂国家的和平统一，在此基础上，摸索解决政治障碍的途径和方法，促进真正的东亚共同体的形成。”^①

当然，创建“东亚共同体”尽管心情很迫切，但确是个长远目标，况且目前的东亚地区存在着相当多的对立因素，诸如领土纠纷、国家分裂、外交冲突、经济利益的争夺、诉诸武力解决问题的可能性仍然存在。然而，如果以创建“东亚共同体”作为共同追求目标，它确实能在一定程度上推进上述诸问题的妥善解决；反过来说，上述问题的妥善解决也有助于促进“东亚共同体”的形成。当今，最具基础性的、普遍性的问题是，切实地解决好历史认识问题，树立准确的历史观，这将关系到当前和今后相当长的一段时间内的东亚地区的政治、经济、外交和文化交流活动；它的解决之日也即离“东亚共同体”的建立之时不会太远了。我们祈愿“东亚共同体”——这个东亚地区共同追求的目标，在我们可预见的日子里尽早变为现实！

试论国际关系中文化的亚位 A 性

——以战后中日关系为中心

（要 旨）

胡 令 远

^① 周维宏：〈论中日关于东亚地区合作思想的历史与现实〉，宋成有等主编：《东亚区域意识与和平发展》，成都：四川大学出版社，2001年9月，第7页。

本文的论旨为国际关系中文化的地位、性质和功能。作为大家的常识，利益原则是国家间关系的常态考量，又因为政治是经济的集中表现，所以人们在考察、论述国际关系时，一般总是以所谓政治、经济、文化或经济、政治、文化为序，很少将文化置于首位者。也即，相对于政治、经济，文化总是处在次要位置，此即所谓国际关系中“文化的亚位性”。

然而，相对于政治、经济关系的易变性，民族、国家间经过长期的历史积淀形成的文化关系却具有稳定性，发挥着心理、感情上的特殊柔性功能。在一些特定时期，特别是国家间的政治、经济关系处于困难时期，如果相互之间有一定的文化渊源，则此时文化的功能特别凸显，乃至发挥一定的主导性作用。从这一意义上说，文化虽属所谓“软权力”范畴，但却具有“刚性”，或A性的特质。

另一方面，没有文化历史渊源，即不同文化、文明的国家之间，即使在国际化、全球化日益发展的当代，如塞缪尔·亨廷顿所言，“文化的冲突”与“世界秩序的重建”深刻地联系在了一起。而“9·11”事件的发生，其中的复杂蕴涵，是用传统的国际关系理论、包括所谓一般利益原则难以解释的。

以上正、反两个侧面都说明文化、文明在国际关系中的地位愈加彰显。也即在世界文明的进程中，用战争手段解决民族、国家的问题愈来愈困难；而经济的、文化的考量在国家对外战略中所具比重日益增加。应该将此视作人类历史的巨大进步，问题在于我们如何进一步推动这一更加理性、和谐的国际关系的发展。

东亚地区的国家间无疑有着深厚的历史文化渊源，但近代以来，中、日、韩诸国所走过的道路不同，在文化、包括其核心价值观方面与古代相比，至少在表面上差距扩大了。但在以区域化为特征之一的人类社会的国际化、全球化的发展中，东亚地区的人们面临着区域化程度滞后的压力。因此，近年关于东亚共同体、东亚一体化的讨论日趋热烈。虽然面临诸多严峻的现实壁垒，但首先因了地缘的关系，彼此不能不对东亚共同体的形成持关心的态度。而从近几年的进展来看，大家倾向于先通过加强经济领域的合作，即首先致力于东亚经济共同体的建设，然后谋求政治上协调一致。而其中无论是前者还是后者，文化的要素都构成其基底的部分。在当前东亚面临政治难局的情况下，文化的功能更成为人们的重要考量。也即通过文化的交流，增进彼此的了解和理解，由此增进相互信任，从而打破僵局，推动东亚一体化的发展，已成为人们的共识。

文化至上主义当然不可取，它也并非总是能够打破国际关系难局的灵丹妙药。但综观战后中日关系正常化的过程、以及其后两国关系的发展，文化所起的特殊作用，确实为我们提供了广阔

的思考空间。

战后中日邦交正常化以前，中日间的经济合作和文化交流虽然都带有较强烈的政治色彩，但毕竟是分而别之的。战后中日国民间第一次心灵的大碰撞应该是中国红十字会的访日，其背景如所周知是中国使因战争而滞华的大批日本人顺利重返故国家园，以及因战争而在日本失去生命的中国人的灵骨回归故里。这种大慈悲的文化思想虽然与佛教有关，但更体现了中国文化的博大厚重。当时，以李德全为团长的红十字会访日团所到之处，万人空巷，日本人民热情接待的情景感人至深；而以曾蓄须明志的梅兰芳率领的中国京剧团的访日演出，所受到的欢迎，也是盛况空前。诸如此类这些心灵和文化的感应交流，以及其后丰富多彩的文化交流活动，极大地增进了严格来说尚处于交战状态的两国国民间的感情，这对对抚平战争的心灵创伤、渴望建立正常的国家关系，起到了无可替代的作用。而在体育文化的交流中，小小银球更成为中美关系的历史性突破、并带来中日关系正常化最终实现的契机，这都是可以引人深长思之的。

无论是战后中日关系正常化以前还是其后，每当中日关系面临困难局面的时候，中日之间的有识之士，总是想方设法，以文化交流为渠道，力求由此打破僵局。

中日包括东亚各国之间，虽然在政治、经济上难免一时的冲突，但在文化上，相互间总有着一种亲切感。这是因为它是在东亚各民族悠久的历史交往中所产生的一种文化血脉，它总是潜流在东亚人民的心灵深处，并长期、自然地作用于东亚的国际关系之间。这也即是文化在国际关系中所具的特别性格——某种意义上的首位性、即 A 性的特质。其对未来东亚共同体的形成，必将构成坚实的基础。

中国“传统文化”的现在

日本 帝塚山学院大学 杉本雅子

这几年，在报纸上，在网上我们常常看到“传统文化”这个词。这是为什么？他们所说的“传统文化”是什么样的？

我们外国人一听到“中国传统文化”就想起“京剧”或“中国武术”那样具有独特的色彩、独特的风格的，在视觉上给我们能够带来强烈的印象的“文化”。“日本传统文化”和“韩国传统文化”也一样。在外国人的眼里“传统文化”就是能够代表其国家、其民族的充满异国情调的一个象征。

一般认为“传统文化”是花了很长时间、经过了历史的考验才酝酿出来的“作品”。其实这几年在中国所言及的“传统文化”指的不只是这些“作品”，而是酝酿出那些“作品”的“土壤”如思想和哲学等。“传统文化”这个词在日本似乎总是跟“保护”和“继承”一起出现的，而在中国跟“继承和发扬”一起出现的。就是说，传统文化在日本是应该保存保护的对象，而在中国它是应该发展的概念。因此考虑“中国传统文化的现在”的时候，我们需要注意看“传统文化”指的实质。

在2006年的两会上有的委员做《“普及中国传统文化教育”的提案》的报告，建议说：为使传统文化代代传承，实现中国文化的振兴和发展，建议在大中小学普遍开设传统文化教育课，将传统文化教育做为学生必修课程，列入教学大纲，纳入学校教育重要内容。通过教育，使学生了解中国传统文化历史，学习传统文化知识，领悟传统文化精华，弘扬传统美德，激励传统民族精神，成为有理想、有道德、有文化、有纪律的新型人才。从这个建议，我们能看得到中国社会对“传统文化”所期待的是什么。

在五四时期，胡适、鲁迅等要打倒旧社会，是因为他们认为以传统为主的旧社会是“吃人”的社会，在那里最热衷于讲仁义道德的人是最能吃人，就是说他们认为真正害死老百姓的是“传统思想”。在85年后的公历2004年的中国，“文化保守主义”从“读经运动”开始抬头。新中国首次国家公祭孔子的大典在孔子故里山东省曲阜市孔庙举行了。炎帝祭祖大典也隆重举行了。还有中国社会科学院和中国人民大学先后成立“儒教研究中心”和“国学院”。五四运动所要打倒的可恶的传统到了今天却变成了必须发扬的优良传统。

虽然同样是二元对立框架，但由于社会结构不同，时代不同，所以对立的概念也不同。五四运动的基本精神是“抛弃旧传统，创造一种新的现代的文明以挽救中国”（周策纵）。当时“西方”是“新”，是“先进社会”，“先进”就是好事。而中国是“旧”，就是“落后的社会”。人们把“西方的现代”认成“先进”的象征，把“中国的传统”认成“落后”的象征。现在对立的二元概念是“他者”和“自己”。这可以说是“西方”和“中国”的对立，决不能说是“先进”和“落后”的对立。吃着麦当劳、喝着可口可乐、穿着「耐克」、看着好莱坞长大的“80后”群体，已经十分享受“先进”生活。在现代化、全球化的过程当中，他们失掉了本来属于自己的文化传统。传统不等于“旧”也不等于“落后”，是等于“自己”。

今天人们所以重视“传统文化”的原因并不是因为他们真正打算恢复个别的、具体的“作品”。向海外推广汉语的学校为何取名为“孔子学院”？是因为孔子最能代表中国文化的。他能够让世界知道中国历史悠久、中国拥有优秀的思想的同时，也能够让全球华人获得归属感和认同感。“传统文化”是代表一个民族、一个国家的很明显的“记号”，永远不会改变的表示自己的、属于自己的“记号”。

“汉语文化圈”的构思与日本的汉语教育

九十年代末在日本就有学者提出“汉字文化圈”的构思。即发展以东亚三国（中日韩）为主的汉字文化，将有利于东亚各国间的互相交流，也是使东亚地区保持和平相处的一个重要手段。本文中分析加藤周一、一海知义两位日本著名学者的论点，来认识“汉字文化圈”构思的基本观点。

在日本，有两种测定汉字文化教育水平的考试制度。一是“汉字检定”，另一是“中国语检定”。前者是测定日语中含有汉字的运用水平，后者是属于一种外语水平的检定。由于自古以来中日两国的语言中有不少相通的汉语词汇，所以日语汉字和中文汉字的教育并不是毫无关系的，毋宁说两者具有互相促进的作用。

本文主要是在认识世界性汉语教育的重要性的基础上，根据笔者多年在日教学汉语的经验，分析日本的汉语教育中存在的一些特殊的问题，并针对这些问题提出相应的具体方案。

论韩国¹与日本文化机质的不同特色

延边大学人文社会科学学院 潘畅和

¹ 本文从当前学界的方便称呼称韩国，但文中内容大都涉及近代以前的朝鲜半岛文化，故多称朝鲜。

儒家是中国文化的主流思想，也是具有人类普遍意义的价值文化。作为中国的主流思想，它养育了中国有别于西方的古代文明；作为人类普遍的价值文化，形成了独特的“东亚儒学文化圈”。所以儒学虽然发生发展于中国而使中国成为这一文化之“源”，但如果没有东亚儒学文化之“流”，则远不构成人类的普遍主义文化。

东亚儒学文化圈由中国、日本、韩国三国构成，儒学的典型形态即为这三国的儒家文化形态。中国作为儒家文化的原创国，儒家文化博大精深；韩国和日本作为接受儒家文化的子文化，又恰好将儒学的价值理性和工具理性两方面各自做了极大的发挥，从而将儒家文化内在的各种文本功能在不同的文化主体中做出了现实的多种诠释。因此，只有解读了中国、韩国、日本的儒家文化，才能在较为完整的意义上谈真正的儒家文化。在这个意义上儒家文化与这三国有必然的联系，缺少任何一家都将丧失其整体意义。但目前学界很少有人将三国儒家文化真正当作宏观整体来审视，特别是没有注意到韩国与日本儒学比较的深层意义。其实，韩国和日本儒学正好是中国之“源”在韩国、日本之“流”的文化中表现为两端的典型形态。因此，通过日本儒学看韩国或通过韩国儒学看日本都将有助于更准确、更清晰地分析出中韩日三国儒学文化的本质特色和儒家文化作为普世文化的整体面貌。

本文基于这种认识，为更深层地剖析韩国与日本儒学的本质特色，仅就韩国与日本文化机体的不同特色谈粗浅的看法。

一

可以说至今最受欢迎的传统戏剧文学在韩国要属“春香传”，在日本则是“忠臣藏”。这两部深受两国人民喜爱的文学故事非常典型地反映了韩国与日本的文化特色。

“春香传”是韩国著名的古典文学作品。“春香传”先在民间流传，18世纪末加工、整理成小说。目前已被编成唱剧、话剧演出。两次拍成电影，并被译成中文、日文、英文、法文介绍到许多国家。

小说描写的是李氏朝鲜时期的一对男女青年充满波折的爱情故事。全罗道南原府使李翰林之子李梦龙于端午节去广寒楼游玩，与艺妓月梅之女春香邂逅，两人一见钟情，私定终身。不久，李翰林升迁进京，李梦龙悒于父母的封建门第观念，未敢将约婚之事告诉父母，忍痛与春香泪别。新任南原府使卞使道荒淫无度，凶狠残暴，见春香姿色不凡，逼她作其侍妾。春香坚守贞洁，宁死不从。卞使道恼羞成怒，将春香定为死罪关进南原监牢。李梦龙在京城刻苦读书，终于考中太平科状元并及第，官授全罗道暗行御使。他在巡查途中，闻知春香含冤入狱，急速赶到南原。先以乞丐打扮来到岳母月梅面前讨食，并谎称自己科举失败。一心盼着女婿状元及第回来救出女儿的月梅，看着讨食的女婿狼吞虎咽的狼狈像，忍无可忍，将他赶出大门。被赶出大门的李梦龙又以乞丐打扮来到牢窗前暗中探望春香。同样一心盼望夫君功成名就救她出狱的春香，看到衣衫褴褛的丈夫，决意欣然赴死。春香的死期定在卞使道的生日酒宴那天。生日酒宴正酣时，乞丐打扮的李公子来到酒宴企求酒肉。尽管是穷困潦倒的样子，但卞使道嗅出了秀才气息，便赐酒并让他题诗助兴。李公子随即吟出“金樽美酒千人血，玉盘佳肴万姓膏；烛泪落时民落泪，歌声高处怨声高”的谴责诗惊动全场，然后公开自己暗行御使的身份，惩处卞使道，救出春香。

日本的“忠臣藏”又名“四十七义士”，本尼迪克特在《菊与刀》中说它是“日本真正的民族叙述诗”，它不断传布、翻印并排成电影而广泛流传。如此强烈地扣动日本人心弦的故事是讲日本赤穗藩47名义士为自己的主君报仇的事（1703年）。江户幕府时期，日本的各地大名要定期

到江户觐见幕府将军。幕府任命两位大名主持觐见仪式，赤穗藩浅野侯是其中之一。两位司仪官都是地方大名，不懂仪式礼节，不得不向在幕府中任职、身份很高的大名吉良侯请教。因浅野侯不谙世事，未向吉良侯赠送重礼而另一位送了。吉良侯因此故意让浅野侯在仪式上出了丑。浅野侯发现自己受到了侮辱，当即在大厅拔刀刺伤了吉良侯。按当时的法律，在将军殿动武是犯死罪。浅野侯为此剖腹自杀。浅野侯的 47 名家臣，誓为主君报仇。他们为了筹集复仇的资金，不惜把妻子卖作妓女、杀掉岳父、砍死得知复仇计划的妹妹……。如此经过一年的努力，终于用吉良侯的首级祭奠于浅野侯的墓前²。47 义士终于为主君报了仇，但这一行为又违反了当时未事先呈报就进行复仇的幕府法律。47 义士一同剖腹自杀殉法。

这两部深为各自民族所传唱的传统文学，真实生动地体现了韩国与日本一文一武的文化特色。俩个故事的主人公一个是秀才，一个是武士；内容一个是个人爱情，一个是集团复仇；动用的工具一个是笔，一个是刀：“春香传”的主人公李公子闷在家里读书、走出家门与春香作诗挑逗、寒窗苦读中科举、在酒宴上也以诗威慑全场，整个过程都是通过“笔”一步一步达到目的的。与“春香传”的这种路径相反，日本的“忠臣藏”自始至终铺满了刀光剑影：受辱、报复、报主君之仇和服从幕府法律等一系列环节都是通过“刀”来完成的。

两国的历史发展也是这样：韩国在日本选择举剑的路向时却选择了挥笔的道路。日本于平安中期的 939 年发生平将门之乱³，地方武士团试图建立自己的中央政权，韩国几乎于同时的 958 年实行科举制，决定性地走向文治主义。日本从弥生时代开始就不断有移民和开拓；9 世纪开始武士逐渐走向历史的前台，到 12 世纪镰仓幕府成立，持刀的武士成为实际的统治者；15 世纪至 16 世纪进入腥风血雨的战国时代；德川幕府时期，尽管采取了文治方式，但统治者是佩刀的武士官僚，武士道成为其文化的基本精神。与此相反，韩国，尚武的驰骋于广阔辽东的强大的高句丽最终退出历史舞台，具有“花郎”、“风月”特色的新罗，维系千年，奠定了韩民族的文化基调；高丽 5 百年，尽管有过武臣之乱，但基本上是文臣位居武臣之上；李氏朝鲜 5 百多年，更是“圣人之学”一统天下，就连国王也要受制于文人的话语霸权。创造朝鲜文字的世宗（1419-1450 在位）大王，比创建高丽王朝的王建和李氏朝鲜的李成桂都更受到仰慕而成为韩国历史上最贤明的国王。在韩国至今称自己的丈夫为“서방님(书房您)”，丈母娘称女婿为某某“서방(书房)”。据延边大学朝鲜语言教授们所言，这个词的来源并不是从汉字词来的，是韩民族自己的语言，但很久以前开始用汉字“书房”表示。笔者认为这是由于在古代朝鲜的文治主义社会中，两班阶层的男人大都在书房的寒窗苦读中实现人生的价值，就是说他们的命运不像日本的武士那样与刀共命运而大都与“书房”相联系的缘故。

二

可见，韩国是一个“文”治社会，日本是一个“武”治社会。“文”治社会的特点是自然主义基础上的尊卑序列，“武”治社会的特点是人为设定的等级差别。古代朝鲜的村庄基本上是以亲族血缘为中心、以对祖先之情为基础形成的自然村庄。这种以亲情凝聚的自然主义的社会必然是一个自律的社会。朝鲜的“自然村落一般都有教育（书堂、乡校）、法律（乡约）、金融（契）、互助组（共同劳动）、客栈、酒店等，麦芽糖、酒、副食等都自给自足”⁴，维系这种社会的权威不是武力，也不是财富，而是“어른(长者)”和侍奉长者为本分的伦理意识。所谓长者，乃

² 援引本尼迪克特著 吕万和等译《菊与刀》第 142 页 商务印书馆 1994 年 6 月

³ 吴杰主编《日本史辞典》246 页 复旦大学出版社 1992 年 10 月

⁴ [韩] 金容云著《韩国人与日本人》第 57 页韩国 han gi sha 发行 1994 年

是年龄上的长辈加人格上的有德者。“朝鲜的所有阶层，所有地域或单位都有‘长者’。正因为有了把维持社会的基本秩序当作自己责任的长者和把侍奉这样的长者当作基本生活伦理的文化”⁵，朝鲜朝才以1千多号人的极少数官吏⁶和极微弱的兵力⁷维持了5百年的统治。朝鲜“在大都市汉城和7万个自然村落之间，除少数的官吏集团以外没有中间社会”⁸。“官吏的数目也惊人地少。统治全罗道济州道的官吏不到100名。统治朝鲜八道的一线官吏不到1000名，真正是个由很少的官吏领导的国家”⁹。这是朝鲜时代统治阶层的最大特点。朝鲜的官僚阶层不过是一君的代言人，他们在理论上并不构成实际的权力集团。可见，朝鲜是以自然主义、自律主义为基础的社会。

而日本则不同，日本是人为组织化的社会。日本的地形条件，从一开始就把人们天然地分割成一块块的地域集团村落，地域之间又人为地划定了明确的村界。村界内部都是自己组织化的社会。这种特色最典型地反映在德川时期的幕藩体制上。日本的自然部落与幕府将军之间有一个相当独立的、数量可观的中间统治层，即近270个以领主为中心的武士团¹⁰，他们在形式上虽然臣服于将军幕府，但在本质上是实际的权力集团。正是他们具体地操纵着各地区的政治、经济、文化等各方面。至明治维新时（1867年）这种武士团和官吏的数目达180万。180万吃俸禄的集团统治社会的日本与只有1000名吃俸禄的官吏君临全国的朝鲜相比，日本可谓是一个完全人为地组织化了的社会。

三

古代朝鲜的自然主义社会又是以血缘家族为基本生产、生活单位的。血缘家族内部只有自然秩序而无人为组织，只有父子尊卑而没有上下等级。尊卑无形，不像上下等级那样具体。因此，朝鲜相对而言是一个没有上下等级的平面（或网络式）社会。这种平面社会建立在血缘家族原理之上。我们说家或家族是确立人与人关系的最初形式。而朝鲜和日本的家或家族的概念含义不同。日本著名法学家滋贺秀三对日本家的见解已受到学界的普遍认同。他在“日本社会和中国”一文中说：“对于日本的家来说，由血缘或配偶关系结成的、人的群体的存在仅只是家的质料，其上作为形相，还有家业、家名等固有的目的，即与人的生死无关的、并要求人们为之奋斗献身，同时又使人们享受其恩的永存的目的。正因为家的概念中，包含了这种家自身的价值、目的等因素，当时就产生了作为其体现者的家的‘当主’概念。当然也出现了‘家的继承’这样的用语，并以此来表示当主的交替，……。这些意识的表现形态，虽因时代而变迁，但是基本上从氏族时代的往昔直至战前的民法，都不曾从我们的头脑中失掉。”就是说日本的“家”是“超越家族成员的生死而存在、经营家业和家产的经营体”。这种经营体比家族血缘更重视自己赖以生存的“家业”，他们虽然以宗族血缘为核心，但更以“家业”为凝聚点。

这样的“家”以血缘关系为核心也容纳了非血缘关系。因为“家”与“业”联系在一起，是世代代传下来的。家业在漫长的历史发展中，需要不断地充实人力与技术上的不足来保证人、财、技术以及社会职业上的世代继承，所以它不可能仅靠自己实际血缘关系的父母子女来维持和发展，而必须将那些非血缘的、世代代与他共事的人也完全纳入自己的系统中并完全当作自己

⁵ [韩]《月刊朝鲜》2000年12期 第515页

⁶ 同上资料 506—517页 据宋俊浩教授34年的研究，朝鲜朝末除汉城外统治朝鲜八道的官吏不到1000，朝鲜朝就是靠这号人维持了5百年的统治。5百年中文科及第者（文科及第才与实际的官职有联系）也只有1万4600多名，平均每年不到30人。

⁷ 17世纪的实学家栗谷曾提出“10万养兵说”，可想而知当时全国的兵力远不到10万。

⁸ [韩]金容云著《韩国人与日本人》第63页 韩国 han gi sha 发行 1994年

⁹ [韩]《月刊朝鲜》2000年12期 第510页

¹⁰ [韩]金容云著《韩国人与日本人》第63页 韩国 han gi sha 发行 1994年

的人来使用而组成生活共同体。那些非血缘家庭成员也愿意并可以靠自己的发奋努力与积累造就的资格,改变自己在共同体中的地位。这种在根底上就由血缘和非血缘构成的生活共同体与家业,相对减轻了血缘传承的封闭性和排他性,强化了全员一体感和凝聚力。这样,血缘与家业的结合,使在这种共同体中,既有父子伦理,又有主从伦理,而主从伦理高于父子传承。日本至今尚存的养子制度、集团内部的亲(父亲)和子(孩子)的称呼、出嫁的女人都改为夫家姓氏等的习俗,正是日本这种“家”文化特色的反映。

与此不同,朝鲜的宗法家族及其家族群体主要是建立在纯血缘基础之上,他们最重视的是纯血缘上的人的生死去留。“在传统的观点上,(朝鲜的)家是从过去的祖宗到未来的子孙相联系的永续集团。由此,家最关心如何维持和发展祖宗的伟业并传给后代。具体地说是靠祭祀继承祖宗崇拜观念,维持和扩大家产,生产能够继承这些的男性子孙”¹¹。可见,朝鲜的家首先是人,即家族之人的生产单位,而不像日本那样是家业的经营体,因此,血缘是共同体的最重要因素,血缘关系优先于其他社会的、地理的条件。不管是贵族还是奴婢,一般都不会轻易改变标志血缘的姓。女人嫁人,日本改夫姓,朝鲜则不变,因为它本来就不是可变的。朝鲜也有养子、入赘女婿、“亲戚父子关系”等存在,但目的不是为了家这个整体的现世利益,而是为了使个人的男性血统不至于中断。因此,血缘系谱上的人的生死去留决定一个家族的兴衰成败。

以血缘为基本条件,必然导致封闭性和排他性。这种情况中国也一样,但朝鲜表现得更强一些。因此,朝鲜的家或家族的规模都很小。朝鲜文学中就找不到像中国《红楼梦》中贾府这样的大家族。李朝时“包括奴婢等非家族成员,每户平均人口4-5人。这种状况从17世纪后叶至19世纪中叶没有太大的变化”。“以直系家族为理想”。“结婚的次子以下的人,很少有与他的配偶一起生活在父母家的情况”¹²。这是较为彻底的封闭性和排他性。但在这种彻底的封闭性和排他性的另一面,还有开放性和兼容性。这就是一事物的两方面,即直系血缘上的小规模与分支血缘上的大联系。“家由长子继承,次子以下结婚就分家。长子继承的家为‘大家’,次子以下新成立的家为‘小家’。如此,以共同祖先连接起来的大家和小家就成为同族,同族一般就近居住,相互亲密协作。换句话说,同族是一个大的家族,家族成员的生活方式扩大适用于同族关系中”¹³。就是说朝鲜的“大家”与“小家”,在具体的“量”上虽有差别,但在“质”上没有差异,即他们在经济上基本独立,在人格上基本平等,而不像日本的“本家”与“分家”那样,经济上“分家”依附于“本家”,社会地位“分家”绝对在“本家”之下。这样,朝鲜直系家族的封闭性与排他性很强的同时,分支家族间的联系又非常紧密。

这就是朝鲜历史血缘继承上的纵式和现实血缘连带上的网络式,它的内容正好与日本历史血缘继承上的网络式(比较而言的)与现世经营体内部人际关系的纵式相反。

四

由于朝鲜的家族群体和日本的经营群体内部结构如此不同,它所通行的伦理价值也不同。首先,朝鲜是父子序列,日本是主从序列。父子序列是先天资格决定的,与生俱来的,是不以社会生活的改变而改变的一种恒定价值。它不像主从序列那样是后天的安排,随着生活的改变而改变。其次,父子序列的基础是亲情,主从序列的基础是契约。父子亲情在形式上非常严格,在内容上则非常松散。形式上子必须唯父是从,但在内容上父与子骨肉相依,平等相爱,生死不离。而契

¹¹ 《韩国民族文化大百科全书》第1卷 第169页 韩国精神文化研究院 1993年8月

¹² 以上“”中的内容援引《韩国民族文化大百科全书》第1卷 家族条 韩国精神文化研究院 1993年8月

¹³ 同上 第173页

约关系就不然。契约关系的形成在形式上并不很严密，如本家无力保障分家的生活条件，分家便以别的富裕家庭为本家，编入其亲属组织之内，构成新的庇护与服务关系。但在内容上契约关系非常严格，即双方必须严格履行自己的责任与义务，一旦这种责任与义务得不到履行时，主从关系就要破裂。再次，父子伦理以孝为上，主从伦理以忠为先。在朝鲜，“孝”是生活的指导原理，是优先于其它价值的绝对价值。因此，在朝鲜通行三年丧。父母去世，在坟前作窝，早晚发哭声，不梳头，不换衣，不吃肉，不同房。这种孝行还要受到国王的嘉奖。朝鲜朝末的义兵队长李麟荣得到父亲的讣告甚至当即停止作战，回到故里守三年丧。这一事例作为朝鲜儒者以孝为上的典型例子常被提起。1895年，朝鲜国王发布“断发令”时，全国的两班誓死反对，理由就是头可断，父母给的发肤不能丢！。尽管迂腐，但这就是朝鲜儒学者刻守孝道的顽固不化像。在日本则不同。日本人为了“忠”可以“大义灭亲”。“大义灭亲”的含义在朝鲜主要是面对是非正义，而日本主要是面对与主人的“契约”：平安末期的武将源义朝，协助平清盛与其生父源为义作战，获胜并最终假部下之手杀死生父及源氏同族多人；平清盛杀死伯父忠正，德川家康受织田信长的命令义无反顾地杀死自己的妻子和嫡子。在特殊情况下也可以发生“弃亲”事件¹⁴，甚至儒学者可以把它归罪于“饥谨”这样的客观条件而视其为无罪，等等。

孝来自于父子“天合”之必然。与此相比，忠则是主从“义合”之使然。“忠”作为武士的最高道德，始于镰仓时代。镰仓幕府的第一代将军源赖朝（1147-1199），在开创幕府的争战中，为获得武士团的永久支持，建立了御家人制度，宣布效忠于自己的武士为“御家人”。御家人对主君负有以军役为主的各种义务，作为回报，主君恩赐给他们一定的领地及由主君确认的私有庄园的所有权，根据领地的多寡，受恩者向主君承担或多或少的财政负担。忠就建立在这种“义合”的基础之上。

父子原理是温热的，无原则的，与社会的价值实现也没有直接的联系，因为，任何情况都无法改变一个人在血缘家族中的身份资格。朝鲜两班社会造就了那么多一辈子只读书不创造任何生产价值的“书房您”的原因就在这里。与此相比，主从原理是冷酷的，与社会的价值实现相联系。所以在日本，如果他在社会中失败，家也不是温暖的归宿。

五

总之，朝鲜社会是在一君之下由无数的血缘家族构成的网络社会，而网络社会是一种横向展现的平面结构。这种结构，极适合普遍理念与统一模式的建立。朝鲜儒家思想文化表现出来的唯朱子学化、理念型、论辩性的特点就是与朝鲜社会的这种社会结构相联系的产物。日本则不同。日本总体上是实力割据，权力分散，朝廷幕藩的多中心。各中心内部的人际关系又是以严格而具体的主从上下等级构成。中国的科举制度最终也未能成为日本“官僚社会”选拔人才的制度，也和日本社会的这种结构有相当的联系。科举制的原则是个人的公平竞争，竞争需要充分自由的个人而日本没有这种自由的个人，每个人都从属于家的集团和从事的行业，每个人的身份、职业是世袭的，离开她就成为无家可归的浪人。因此，对一个人来讲，他不是充分自由的个人，也没有自由竞争的市场可去，科举制当然不能在这种社会中建立起来。

总之，朝鲜是按照自然给予的地形地理条件，形成平等、散在、界限模糊的自然村庄。在这种自然村庄内，又以自然血缘、长幼秩序形成了自律社会；而日本根据地形条件，组成人为的地

¹⁴ 17世纪末，日本川越的一农民在陪伴母亲流浪的途中，因母亲患病就撇下母亲，一人来到江户。事发后，他以弃亲罪被捕。在如何处置的问题上，川越城主向儒者咨询，名儒荻生徂徕认为，比弃亲的农民本人，使农民受饥谨之苦而至于弃亲的为政者的责任更大。因此，要“作为其母之奉养，发给一日5合粗米，令其归里。”

域集团，集团间界限明确，区别对立。在这种集团社会中，又以后天的生存关系构成主从或上下等级秩序。因此，由于平等、散在、界限模糊的自然村庄适合一元化管理，朝鲜建立了中央大一统集权制，土地制度、政治制度都被纳入到大一统的一元化管理中；而日本的地方割据、权力分散的状态，无法纳入一元系统。这样，在朝鲜的一元序列中，土地是国家公有，百姓是社会公民，单位是血缘家庭，行动的价值主体是个人；而在日本的多元序列中，土地是“地主”私有，百姓是“国家”公民，单位是家业集团，行动的价值主体是组织。

这种不同的政治经济文化，又引发出了不同的价值取向：朝鲜更多地发展了精神文化而追求普遍的个体人格的完成，日本则更多地发展了技术文化而追求具体实力的提高。这样，在朝鲜形成了文治、文班、文人、文笔、话语的霸权，培养出遵守尊卑秩序、服从道德命令、宁死不屈志操的个体人格精神。在日本则以实力、武功、技艺为尺度而容不得争辩，培养出等级森严、顺从大势、忠于职守、勇于献身的行动文化。

符合上述文化特点，朝鲜和日本在吸收儒学时，按照自己机体的需要，作了不同的筛选：朝鲜较多地选择了儒学中的“仁”、“义”、“理”、“性”等这些抽象的、形而上学的、终极层次的内容，而日本恰好舍弃这些部分更多地吸收了“忠”、“信”、“诚”等具体的中间层次的道德原则。

日本近世庶民的“儉約”思想

——对石田梅岩与二宫尊德的考察

南開大学 韓立紅

“儉約”思想在日本各个时期，皆作为美德，在民众的日常生活中得到普及。无论是统治阶级出于政治目的，还是贫民百姓为了艰难度日，“儉約”思想作为一贯的治国之策和持家之理，

为日本上下所提倡、所奉行。石田梅岩（1685—1744）与二宫尊德（1787—1856）作为庶民思想家，对与庶民生活休戚相关的“儉約”思想，提出了独自の理論，将其纳入各自的思想体系中。对于“儉約”思想，他们没有象前人那样，认为“俭约”只是为了个人的发家致富，而是从更高的角度去理解“俭约”，探讨“俭约”思想对人的生存方式及生存价值所赋予的意义。二者皆认为，“俭约”是摒除私欲的道德实践活动，因此，从幕府到庶民，皆应“为天下”“为公”“为他人”实行“俭约”。

以下，本文将具体考察石田梅岩与二宫尊德的“俭约”思想，并对二者思想所产生的作用作一剖析。

一 “儉約”为道德实践的内容之一

“儉約”思想在日本各个时期，皆作为美德，在民众的日常生活中得到普及。镰仓幕府时期，北条时赖的母亲松下禅尼作为执政当权者的母亲，曾过着优裕富庶的生活。据说，她为了节省纸张，当家里的窗纸破旧漏洞时，不是以整张的大纸换贴上去，而是小心将破旧处剪掉，再剪相同大小的纸张补贴上去。这一事迹曾作为俭约的美谈收录在自明治时期到大正、昭和时期的小学修身教科书中。

江户时期，有关商人“俭约”的著作陆续出版，有江户早期流行的《长者教》，还有元禄时期井原西鹤所写的《世间胸算用》等。这些著作，对于商人在日常经营和理家生活中，应如何节俭度日，如何点点滴滴积累财富进行了详细的论述。但这些著作，皆是从商人个人的利益出发，劝说商人如何为了个人的发家致富，更好地进行原始资金的积累写就的，由此，他们所提倡的俭约和节俭，其最终目的也是为了日后发家后如何更好地享乐。

与上述从经济角度出发来考虑的“俭约”不同，石田梅岩与二宫尊德将“俭约”视为道德实践的内容之一，将其作为人的生存方式及生存价值的一个判断标准，赋予了更高的意义。

对于石田梅岩来说，“儉約”首先是道德实践的方法論。“倡俭约，无他义，为恢复天生之正直是也。天降生民，万物皆为天之子也。故人一小天地也。小天地本无私欲也。”^①提倡俭约乃是为了恢复人的“天生之正直”。在这里，梅岩将“俭约”与“正直”相结合，将其作为道德实践的方法，倡导通过日常生活当中的身体力行消除私欲，恢复“正直”的心，使人回到“本无私欲”的自然的“小天地”的状态当中，回到本来天地的本然状态之中，达到与天地的合一，以达到天人合一的理想境界。

二宫尊德是石門心学百余年后，兴起報德運動的農民思想家，他强调以德報德。他站在農民的立場，推出“勤勞”“分度”“推讓”的倫理思想，倡导人们在日常生活中，求得“至誠”。

^① 〈齐家論〉《石田梅岩全集》上卷，217页（笔者译，下同）。

二宮尊德一生致力於“報德仕法”思想的弘揚，以“至誠”與“實行”的實踐方法，喚醒農民的倫理自覺。

“古語（中庸）云、至誠如神，吾云、至誠即神。凡世中，有知患有學問，而無至誠與實行，亦一事無成”^①在這裡，重要的是“至誠”與“實行”，即使有了知患有學問，如果沒有至誠的實踐活動，結果也將是一事無成。而所謂的“至誠”，便是“去私”，是“克己”是“知止”。

“吾之教也，乃以德報德之道也。天地之德、君之德、親之德、祖先之德、所蒙之德，廣大也。以我等之德行報，可也。•••欲立此德，當先明天祿、當先守之。故，入門之初，當先知分限•••此外，無他。當盡勤儉，以此度日，推讓余財。”^②可以說，尊德以“分度”來完成“至誠”與“實行”，“分度”就是“儉約”，而做到了“至誠”，做到了“實行”，就是做到了“分度”，就是儉約。

二、“儉約”乃是守“分”

石田梅岩與二宮尊德認為，正因為“儉約”是道德實踐的內容之一，所以應該體現在每個人的日常生活當中。

梅岩認為，天下之人，人人應遵從“儉約”之道。上從尊貴的幕府開始，下至貧民百姓乃至商人，雖身份與職份不同，每個階層皆應遵守“儉約”之道。

“民為邦本，本固邦寧。而民食物足，為其本也。故，為人君者，可使民薄納年貢，俾民丰足。譬如，民本應納三石年貢，可使納二石。遵從君命百姓應收五石之田，即便只收四石五斗，亦因年貢已由三石減為二石，百姓所餘二石之糧變為二石五斗，而此五斗便是百姓的潤澤。若遇飢饉，應收五石之田，即便只收三石，因年貢為二石，尚餘一石，亦可解一時飢苦。”^③梅岩認為，作為統治者幕府的“儉約”，便是體恤民眾疾苦，實行愛民政策，減輕百姓的負擔。如使天下的百姓“薄納年貢”，本應納三石的年貢，減為二石，剩下的一石，丰年時可為百姓的“潤澤”，災年時可解百姓“飢苦”，讓百姓安居樂業，便是統治階級應做的“儉約”。

作為農工商階層的平民的儉約原則是“節用財寶，根據身分，無過不及，無所浪費，合時適法，順其自然，使用財富”^④。所謂“根據身分，無過不及，無所浪費，合時適法”^⑤的儉約，在梅岩看來，作為普通的人，日常應該吃茶泡飯，穿棉布衣。只有這樣，才能安心度日，平易近人。

梅岩不僅對將軍到平民提倡“儉約”，對待自己亦是如此。“先生衣服，夏，日常着布，正裝着奈良晒布。冬，日常着棉，正裝着綢。飯為上等白米，然食粥類時多。每日食一次醬湯，食一

^① 《夜話》上、25。吾道為至誠與實行。

^② 《夜話》128。

^③ 〈石田先生語錄〉、《石田梅岩全集》上卷、243頁。

^④ 〈齊家論〉、《石田梅岩全集》上卷、212頁。

^⑤ 〈石田先生語錄〉、《石田梅岩全集》上卷、492頁。

素菜”^①。可以知道，梅岩将“俭约”落实到自己日常生活中的角角落落，身体力行实践“俭约”思想理论。重要的是，梅岩在做这一切时，从未刻意地去追求过什么，只是以一个已达到“知心”“知性”的悟道者，以不带丝毫造作、习以为常的“俭约”方式去实践自己所提倡的恢复人之本“心”理论的。

而对于二宫尊德来说，“俭约”乃是守“分”。“天下有天下之分限，一国有一国之分限，一郡有一郡之分限，一村有一村之分限，一家有一家之分限。此乃自然之天分也。度天分，定支出，乃分度也。末世今日，人人求奢侈，安守分度者甚少。不守分度，拥大国，亦有不足。天分有限，奢侈无限。分度与国家之关系，如房屋与基石之关系。有基石，始有房屋，定分度而能治理国家。若能持守分度，余财亦将日日生之，国富民安。”^②

“行吾之道者，食饭汤，着木绵，当守生活之限度。道将废时，能助我也者，乃饭汤、木绵也。此如鸟兽之羽毛，能守吾身也。此外，皆为吾之敌也。”^③尊德认为，所谓“分度”，就是一种“俭约”的生活方式。人们应当摒除追求奢侈的生活追求，根据自己的收入限度，进行消费。当然，尊德的“分度”思想不仅要求人们尽量过“俭约”的生活，同时要求人们根据自己的“身份”去生活，起到了强调封建身份制度的作用。但是，尊德毕竟对国家也提出了“一国有一国之分限”“国家的盛衰贫富，在于国家是否遵守了分度”的主张，要求国家实行适当的减税政策，客观上减少了农民的负担。

梅岩与尊德要求庶民根据“身份”实行相应的“俭约”与“分度”，虽然表现出拥护封建身份制度的色彩。但是，作为位于封建社会底层的庶民思想家，他们能够对幕府提出遵守“分度”，减少苛捐杂税，给人民的生活以“润泽”的要求，在思想上具有进步意义。

三、“俭约”“为他人”

上至幕府，下至庶民的守“分”之“俭约”，不是为了个人或自己小家庭的发家致富，或是为了未来的个人享乐，而是为“天下之公”“为他人”的“俭约”

“所谓俭约，与世间所言俭约异也，非为私我之吝嗇也。为公之世界，本应使用三而使用二谓之俭约”^④梅岩认为，财富是天下人创造的，财富也是属于天下人的。因此，为了节约天下人的财富，如果能用二份便可解决问题的话，就不应该使用三份去浪费那一份，将节省下的那一份分给天下人使用。应视天下财富为宝，珍惜天下财物。

^① 〈石田先生事蹟〉、《石田梅岩全集》下卷、626页。

^② 《語錄》上、6. 分度乃基石。

^③ 《語錄》318. 飯与汤、木绵衣物。

^④ 〈石田先生語錄〉、《石田梅岩全集》上卷、243页。

“为私我之吝嗇乃欲也，非俭约也。俭约乃为天下之行也。青砥失十钱于川水，出五十钱求淘之，实乃深谙俭约之行也”^①在普通的日常生活中，节省一片纸，节省一尿一粪，才会作出为“天下之公”的义举、做到为天下之公的“俭约”。梅岩认为，青砥才是真正懂得“俭约”之意的人。

梅岩还曾提倡一日三餐制，他认为，人如果一日应该吃四合稻米而只吃三合时，剩下的一合便可以用来资助那些吃不上饭的人们，当然省下的这一合稻米便是为“天下之公”之“俭约”。而这样的俭约才是真正的俭约，是有意义的俭约。

梅岩一生倡导“俭约”，自己和门人弟子也积极身体力行。然而每当遇到风害水灾之年的大饥馑时，他便与门人一起将平时节俭度日省下的粮食和物质投入到救济活动当中。《石田先生事迹》中有如下几例记载。“一年冬夜，下冈崎村发生大火。先生言，如此严寒，况深更半夜，灾民缺乏食品，将难以度之。于是，速招集门人，连夜煮饭，捏成饭团，与门人一起，赶到冈崎，分给遭受灾难之人”。^②

元文五年（1740年），日本米价暴涨，日本国内涌现出大批贫困的饥民。江户幕府亦感手足无措，面对大量的灾民，并无多少人参与救济贫民事业。而梅岩作为普通的儒者，不辞辛苦，率领门人，自该年冬开始，一直到转年春天为止，开始了漫长的施米运动。“先生对此事颇怀怜悯之心，遣门人于各地，探望困穷之民。先生与弟子一起，三四人分为一组，自腊月二十八日始，每日巡回受饥各地，施钱施米^③。”虽然梅岩与门人等人的救济行为未能使贫民的生活发生根本性的改变，但梅岩的“施米”行动体现了梅岩的“俭约”为公的思想，体现了梅岩以“俭约”的道德实践方法追求人的本“心”的思想。

同梅岩一样，尊德也主张“俭约”是“为他人”为“世间”，对“俭约”范畴赋予了积极的意义。

“勤业、分让、为他人之举乃为俭约也。从私欲而惜财，为己之举为吝嗇也。为他人之举，即使身为国君，食恶食，着恶衣，居恶居，亦无人称吝嗇。中国圣天子禹，宫殿俭朴，致力治水。如是，俭约为君子之公道，吝嗇为小人之私欲。决不可以外形混同二者。”^④看似“吝嗇”的“俭约”，如果是“为他人”的行为，便是高尚的“君子之道”。尊德对于“俭约”范畴，赋予了积极的意义。

“人云，吾只言俭约。吾之俭约非为俭约也，为备异变也。人亦云，吾只言积财。吾之积财

^① 〈石田先生語録〉、《石田梅岩全集》上卷、245页。

^② 〈石田先生事蹟〉、《石田梅岩全集》下卷、635页。

^③ 〈石田先生事蹟〉、《石田梅岩全集》下卷、636页。

^④ 《語録》175. 吝嗇与俭约。

非为積財也，为足国用也。非只为備異变，足国用，为興国安民也。”^①

“吾尚儉約，旨在于充實國富，救濟萬民”^②可以说，根据“分度”安排生活而产生的余財是为了将其“推让”给世人，为了“世人”和为了“他人”的儉約是更高层次的道德实践。

石田梅岩与二宮尊德作为庶民思想家，重视与庶民生活紧密相关的“儉約”，主张“儉約”是道德实践的内容之一。二者虽時代不同，立場不同，但在重视“儉約”这一点，是完全相同的。

四、“儉約”思想的意義

石田梅岩与二宮尊德作为具有特色的庶民思想家，认为“儉約”不只是为了某个人或某个家庭的发家致富，而是摒除私欲的道德实践活动，主张从幕府到庶民，皆应“为天下”“为公”“为他人”实行“儉約”。

可以说，二者的“儉約”思想皆是顺应了时代的要求。石田梅岩所处的元禄享保時代，具有經濟地位而没有政治地位的商人，过的是豪華奢侈的享樂生活。德川吉宗享保改革的内容之一便是推行“儉約”。幕府不仅对武士、对農工商社会全体提出了“儉約”的要求，吉宗本人簡食粗衣，减少家庭的日常开支。梅岩的“儉約”思想主張顺应了时代的要求，顺应了统治者的要求。

二宮尊德所处的天明時代，幕府陷入了内外交困的窘境。生活在底层的广大農民只能通过自救来谋求生存，而尊德的“分度”儉約生活法提出了可行性强的“積小為大”的方法，使广大的農民在困境中找到生存的出路。

由于二者的思想皆顺应了时代的要求，也顺应了统治者的要求，因此，迅速在广大的庶民中得到推崇与推广，二者的思想皆发展成为一种社会思想运动，对社会的发展起到了积极的作用。

石田梅岩与二宮尊德的“儉約”思想存在许多一致，但也存在一些不同。

首先，二者的立場不同。梅岩从学徒到掌柜，后来成长为儒学者，他代表的自然是商人阶级的立場。梅岩自始至终站在商人的立場，为商人创建了“心学”思想体系。梅岩的“儉約”思想为商人阶级的经济发展积累了商業資本，为商人的商業活動制定了商业规范。梅岩所主张的“儉約”道德实践方法，为商人提供了在普通的日常生活勞動中，追求“天人合一”的簡單易行的方法，激发了商人的实践積極性。

与梅岩相比，尊德的思想作为農民阶级的倫理道德，考虑到農村的農業勞動，采取了与梅岩不同的实践方式。当时的日本社会，正处于与外国力列强紧张的关系当中，国防的經濟負擔，德川幕藩体制的衰弱，農村財政的弊病，还有幕府苛刻的農村政策，年年的天災地变，尤其是“天明飢饉”更使農民陷入了困窮。農民的劳动欲望減退，也带来了道德上的頹廢。现实急需一种能

^① 《語錄》291. 儉約与蓄積是有目的的。

^② 《夜話》下 267、语言之妙与實現不妙。

够復興農村、让农民得以生存下去的实践理論。应時代要求，二宮尊德推出了“報德仕法”的思想理論，以“至誠”与“实行”的实践方法，喚醒農民的倫理自覺。

第二，二者的实践方式不同。梅岩作为普通的儒学者，平日开设讲习，教授弟子门人，遇到天災地变的灾年，则率领弟子门人进行施舍运动，但梅岩从未涉及参与过政治。但是，石門心学百余年后，尊德的思想兴起。这个时候，日本正处于内外交困时期，时代的使命落在尊德的双肩。尊德的報德運動，主张以“分度”的方式，积累“報德金”，在贫困的农村实行貸助，以图復興農村。据说，在当时的農村復興運動中，经尊德之手，得到振兴的農村約有 600 多村。他为了改善陷入困境的農民生活，创立了实践的道德倫理思想，对于当时已走向觀念论的心学运动来说，尊德的“报德”运动更加适应了天保以后陷入贫穷的社会情勢，尊德思想继心学后得以发展。

第三，二者的“儉約”思想所起的社会作用不同。梅岩的“儉約”思想，使商人能够以正当的商业手段积累了巨大的财富并以此去创造更多的财富，并要求商人在获得财富后其经济使命不是享用财富而是创造财富。进而由“儉約”带来“正直”，要求商人能够尊重经济社会中的各种买卖关系与契约关系，因此梅岩的“儉約”思想在客观上对商业发展起了积极的作用。

尊德提倡以“分度”的“儉約”方式进行资金的积累和互助，对农民日常生活中的“儉約”赋予了高层次的意义。尊德的生活设计法、無私卓越的人格、積極的政治参与等，使尊德的報德仕法运动波及到各藩，尊德真正成为農村復興的指導者，他的“报德仕法”运动帶有近世资本主义性格。

现在，我们的世界进入了“资源有限”的时代，人类毫无节制地掠夺、浪费地球的资源，带来了水的危机、绿色危机，带来了人类赖以生存的整个地球的资源危机。我们重读石田梅岩与二宮尊德的“儉約”思想，从中找寻普遍意义，以图寻求现代社会解决问题的出境。

参考文献：

『石田梅岩全集』、清文堂出版、1956 年

『報德全書』、報德文庫、一円融合会刊、1998 年

湖州蚕神信仰在东亚地区的广泛影响

浙江湖州地区素有丝绸之乡的称誉，早在 7000 年前的河姆渡时期就开始养蚕。民间蚕神故事及蚕神信仰历史悠久影响广泛，尤以明清两代时期的东亚地区为最盛，上至皇宫官府，下至普通百姓，牵涉政治、经济、文化以及民风民俗等各个层面。本文通过田野调查，着重论述以下三个方面：

一、通过对湖州地区丝织业发展的考察，揭示民间蚕神信仰兴盛的重要原因；

二、透视民间蚕神故事及蚕神信仰从嫫祖到马头娘的历史演变，揭示东亚地区蚕神信仰的相互影响和在地域上的差异性及其包容性；

三、纵观湖州地区蚕神信仰在东亚地区的广泛影响，探讨蚕神信仰对社会所产生的体现以农为本的思想、求得心理安慰、传播蚕业知识以及产生新的人生礼仪习俗等积极作用。

从《插花故实集》看花道对中国花文化的继承和发扬

日本 大阪都立大学 顾春芳

《插花故实集》是一部产生于江户后期的花道传书，作者是龟龄轩莎来，此书在宽政六年

(1794) 刊行^①，书前有浪花谈林俳谐师一炊庵泊帆写的序。它是一部关于松月堂古流的理论的花道传书，在花道史上虽然被提及，但因其过分重视阐述松月堂古流的花道理论，忽视了对技法的叙述，所以后人在谈到松月堂古流的花道传书时，大都提到的是心轩一露编的《古流生花四季百瓶图》^②和五大坊卜友^③的《生花出生传》。而很少提到《插花故实集》。然而正是由于其中对于理论的分析比较详细，使我们能从中看到松月堂古流这一派的花道理论在对中国的花文化及文化深层的理解方面的情况。而且还能看出他们是怎样将中国的文化融进松月堂古流的花道中，并使它能为当时的普通市民所接受，而走进当时人们的生活中。

—

首先是《插花故实集》成书时整个花道界的背景。其中有几个值得引起注意的现象，这都是在以前的花道界所未见到过的。我们先来看看这些现象。

第一个现象是以袁中郎^④的《瓶史》为首的大批中国的有关瓶花或种花的书的传入。

在江户时代的中期，也就是十八世纪的中期，日本的花道界开始发生了很大的变化，它的契机就是1750年难波的钓雪野叟的题名为《本朝瓶史》的《抛入岸之波》^⑤的出版。此时，元禄年间受到茶汤的宗匠们继承的抛入花，开始成为从茶汤中独立出来的抛入花流行于世。而这一《抛入岸之波》也如它的书名那样，仿效中国明代文人袁中郎的《瓶史》，是一部抛入花的解说书。《瓶史》在当时的花道界引起了极大的反响，尤其是抛入花的各个流派，对《瓶史》是极其倾倒，在很多花道书中都提到《瓶史》。与《瓶史》一起受到插花者崇拜的还有张谦德^⑥的《瓶花谱》，它和袁中郎的《瓶史》一起给了抛入花以很大的影响。可以这么说，《瓶史》及《瓶花谱》给当时的花道界带来了活力，注入了新鲜的血液。抛入花的宗匠们不再感到孤独，他们为之振奋，因为在花道界最崇拜的唐土，已经有了关于抛入花的花道书。因为在他们看来，《瓶史》中所提到瓶花就是抛入花，而抛入花后来就被称为生花。与在这以前在贵族中盛行的立花是两种截然不同的花形，生花有它自己的花道理论，也有根据理论而形成的花形和技法。

由于《瓶史》和《瓶花谱》很受到花道界人们的崇拜，为了让人们知道更多的中国插花的情况，在安永四年（1775），题有南郊先生辑正的《瓶花全书》出版了。书内题有“呦呦斋瓶花全书”，是由横山润编纂的，在当时可以说是一部集了中国瓶花书之大成的著作。卷之上的目录是《花九锡》唐、罗虬；《瓶史》明、袁中郎、宏道；《瓶花谱》明、吴、张谦德；《瓶史月表》明、甬东、屠本峻；《花小名》明、练江、程羽文；《药圃同春》明、长溪、夏且；《瓶花三说》明、古杭、高濂、深甫；《养花插瓶法》清、西湖花隐、陈昊子。卷之下的目录是《四时花纪》明、古杭、高濂、深甫；附《瓶花备用》日本、横山润、仲德。从目录上看，就可以知道是几乎把当

^① 龟龄轩莎来（生卒年不详）一大阪人。是在心轩一露的门下学习松月堂古流的花道。江户时代中后期的花道作家。与五大坊卜友一起，致力于本派花道理论的发展。他参加了《古流生花四季百瓶图》的编写。担当了秋季的作品集的编写，其中有好多都是他在大阪的花道界朋友的作品，他自己的作品也初次在这里问世。著有《插花故实集》（宽政六年（1794））。

^② 是心轩一露（1734-1780）一总葛饰郡人。江户时代中期的花道作家。松月堂古流的创始人。他提出了生花的枝、叶、花是以阴阳和五行（水/火/木/金/土）为观照的理论，创出了独特的三角形的花型。著有《甲阳生花百瓶图》。还编写了《古流生花四季百瓶图》（1778年（安永七年））。

^③ 五大坊卜友（1732-1809）一京都人。江户时代中期的花道作家。是花心轩一露的门人，在那里学习松月堂古流派的花道。也参加了《古流生花四季百瓶图》的编写。并作为花道的理论家，发展了是心轩一露的花形的理念。他将一圆相中所收的宝珠的形作为基本原理制作了花形。在1790年出版了《生花出生传》。作为松月堂古流的初学者用的指导书。

^④ 袁中郎即袁宏道（1568-1610）明代文学家。字中郎，号石公。湖广公安（现属湖北）人。万历年间进士，官至吏部郎中。与兄宗道、弟中道并称三袁，为“公安派”的创始者。在三袁中宏道的成就最大。其思想受李贽的影响较深，重视小说和戏曲在文学上的地位；于诗文不满前七子模拟、复古的主张，强调抒写“性灵”。其作品真率自然，内容则多写闲情逸志。有《袁中郎全集》。袁宏道的斋号“花瓶斋”，《瓶史》是《袁中郎全集》中的随笔形式的插花书。

^⑤ 《本朝瓶史》/《抛入岸之波》一难波的钓雪野叟著。花道书。于1750年出版。

^⑥ 张谦德（生卒年不详）。他的《瓶花谱》于明万历二十三年（1595）问世。这是中国的第一部专门关于插花的著作。

时所能收集到的有关中国花文化的书都收进了。这部书在当时对好些创立新的生花流派的花道的宗师以很大的影响，他们中的好多人都读过这些书，并认真地思考过如何来吸取其中的精华来充实自己流派的花道理论。

第二个现象就是新的花道流派如雨后春笋一样，不断涌现。

这在花道史上已经有了定论，那就是《插花故实集》产生之前，生花已经可以算是步入了烂熟期。其中的一个主要的标志是生花（确切地说应该是抛入花）开始走进了市民的生活，在这以前，插花是以立花为主，立花是属于朝廷大臣、武家及富商的东西，换句话说是一种贵族文化。可在这时，插花成为一种大众文化，众多的市民成为各个流派的门人和弟子，他们在那里学习自己这一流派的花道理论，学习插花的技艺。当时的花道界一下子就涌现出了不少新的流派，在石兵可然的《窥视当世垣墙》（1766年）中，举了千家古流、远州流、庸轩流、入江流（千家新流）、源氏流，正风流、古流、千家我流。《瓶花群载》^①则举了远州流、庸轩流、千家新流、源氏流，正风古流、袁中郎流（宏道流）、古流、独流等流派的名字。当然这还只是一部分，而不是全部。

第三个现象就是花道传书的滥殇。

这一时期也是江户文化迎来极盛期的时期。在这时对以京都、大阪为中心的上方文化抗衡，渐渐开始形成了从江户市民中间产生的新的文化。也就是说无论是江户文化还是以京都、大阪为中心的上方文化，都发展到了一个相当高的阶段。它们互相影响、互相竞争，造出了一个很大的声势。这一声势具体表现为大量的花道传书和生花作品集的出现。当时花道传书的出版也可称之为鼎盛期。象上面提到过的《本朝瓶花史》又名《抛入岸之波》，还有《抛入华之园》^②、《抛入花簿》^③、《抛入狂花园》^④、《活花百瓶图》^⑤、《源氏活花记》^⑥，《四季之友》、《插花千筋之麓》^⑦、《当世穴穿》、《生花百竞》^⑧、《古田流生花独稽古》^⑨，《生花正义四季之友》^⑩、《瓶花群载》、《瓶史述要》^⑪、《生花枝折抄》^⑫、《插花故实化》^⑬、《插花稽古百首》^⑭等大批的花道传书及生花作品集都是在这一时期相继问世。光是看松月堂古流的花道传书就有不少，除了上述提到过的之外，还有五大坊卜友的《生花草木出生传》又名《草木出生传》和《生花草木传》^⑮、《小条二叶传》^⑯等等。在这些书中，可以看到各个流派对生花的理论是很重视的。其中的生花作品集一般都在序或跋中阐明自己这一流派的理念。而花道传书则分两类，一类是对本门的理论的论述并不多，着重在技法和插花图这一方面。由于这一类花道传书浅显易懂，深得初学者的好评，因此在当时的花道界被视为主流和正宗。另一类则是注重花道理论的阐述。而值得引起注意的就是这些生花的新流派的理论都有其深刻的文化内涵，这主要表现在中国文化在其中的被接受和改造，从而成为一种具有新生命的花道理论。这些花道的理论散见在各个花道流派的花道传书中。即便在那些对理论论述得并不多的花道传书中，也可以看到各个流派对生花的理念是很重视的。如落帽堂晓山的《生花正义四季之友》中，篇首就对生花之道，作了如下的论述：

赏花时必须要有五常^⑰的观念，生花的规矩是以礼和信为表，兼有仁、义、智，

^① 《瓶花群载》一百花园主人编。花道传书。于1770年（明和七年）出版。

^② 《抛入华之园》一秃帚子著。花道传书。于1766年（明和三年）出版。

^③ 《抛入花簿》一千叶一流著。花道传书。于1767年（明和四年）出版。

^④ 《抛入狂花园》一蓬菜山人编。花道传书。于1770年（明和七年）出版。

^⑤ 《活花百瓶图》一千叶龙卜撰。生花作品集。于1767年（明和四年）出版。

^⑥ 《源氏活花记》一千叶龙卜撰。花道传书。于1764年（明和元年）出版。

^⑦ 《插花千筋之麓》一入江玉蟾撰。花道传书。于1768年（明和五年）出版。

^⑧ 《生花百竞》一入江玉蟾撰。生花作品集。于1768年（明和五年）出版。

^⑨ 《古田流生花独稽古》一古来庵佐佐木松堂著。花道传书。于1769年（明和六年）出版。

^⑩ 《生花正义四季之友》一落帽堂晓山著。花道传书。于1751年（宽延4年）出版。

^⑪ 《瓶史述要》一三巴愿溪崖、新甫山和井工著。花道传书。于1770年（明和七年）出版。

^⑫ 《生花枝折抄》一千叶龙卜著。花道书。于1773年（安永二年）出版。

^⑬ 《插花故实化》一浑沌子。花道书。于1778年（安永七年）出版。

^⑭ 《插花稽古百首》一用舍庵河屯珉雪著。花道书。于1775年（安永四年）出版。

^⑮ 《生花草木出生传》又名《草木出生传》和《生花草木传》一五大坊卜友著。花道传书。于1785年（天明五年）出版。

^⑯ 《小条二叶传》一又名《生花小条二叶》。五大坊卜友著。花道传书。于1789年（宽政元年）出版。

^⑰ 五常——作为一个人应该作到的最基本的五条常规——仁、义、礼、智、情。

供神佛时必须恭恭敬敬地礼拜。君文宾客来临之席，必须以忠孝礼信来待之。

在这里生花之道成了礼义之道，生花的规矩即是花型。书中还指正了当时一般的人们对插花的认识。那时的世人认为，所谓插花，就是把山野的草木和花坛里种的珍奇的花在含苞欲放时剪下作为花材。其实这是一种不仁的行为，应当把花栽在盆里或是种在花坛里就这样观赏。书中采用了问答的形式，对各种议论作了批评。而对那些根本不理解什么是适合于立华和生花之道的东西，只懂得观赏花木而已的论点，就用“有义时就有道”来回答。

《插花故实集》就是在这一大批花道书登场后才写成的，它与当时或以前的其他花道书不同，特别注重花道理论方面的阐述，而且这些理论大多是关于阴阳五行等方面的，有的地方枯燥乏味，有的地方深奥难解，对于一般的想学插花的市民来说，不是一本浅显易懂的入门书。由此也招来了一些非议，以至于就是在现在的花道研究者，也认为关于技法的论述太少是本书的缺陷。这也可以说是《插花故实集》受到批评和指责的根源吧。

二

《插花故实集》分为上、中、下三卷。所谓故实，即掌故的意思。书名《插花故实集》可以说是范围大了一些，因为实际上，此书的主旨是非常明确的，主要是对与松月堂古流的花道理论形成有关的花道流派及理论的掌故作了一些叙述，并以此来展开松月堂古流的花道理论的论述。

龟龄轩莎来在上卷中强调了插花是由中国传来的，而且有一点明显地与当时其他的花书的不同之处是，专门用了一章来叙述插花是从唐土传来的。这一章的题目就叫做“唐土插花的坚证”。至于开头部分的论述也只是一般论而已，即天竺的花道传到唐土等等。只是有一点值得引起注意的是，它强调了日本当时的生花是受中国插花的影响而形成的。其中这样写道：

天竺的花道传到唐土，在那里得到了盛行。而尤其是在佛教，华瓶、花瓶被一起使用，这与天竺是没有什么不同的。到了末世，花道被称为插花、瓶花、活花等等。而这种赏玩之事，在我朝则应被称为生花。在汉土，花道之事已成了世人尽知之事。而本形的花器也都是由唐土传到我朝来的。我朝的工匠模仿这些花器，制作了好多复制品。这些花器的数量和种类都非常之多，铸物、磁物、笼物（“铸物”是指铜器之类经过铸造而成的花器、“磁物”是指陶瓷的花器、“笼物”是指筐子、蓝子、笼子形状的花器）什么都有。而唯独竹花器是我朝的花器。

唐土的瓶花这一流的花道，是由唐土来的以袁仲良^①的《瓶史》、张谦德的《瓶花谱》、陈昊子的《花镜》为首的众多的生花的书传来的。这些生花书在我朝广为传播，大家都用这些生花书来指导插花，于是就有了现在这样的生花的流行和盛况。如今无论在都市还是村野、山中还是海岛，也不分出身的贵贱和地位的高下，我朝中可以说是生花无处不在，茶、香、花成了人们的第一嗜好。

然而这些花道的诸流派都失去了本源，他们认为搞好本业，能把花的形插好就是懂得生花的要领。而只要使花形能有上下和长短，那就是对阴阳知道得很详细的人。这就是倭国的所谓生花。其实他们根本不懂三国（天竺、震旦、本朝）一起定下的插花的规则，竟以此异流为是。震旦的书籍中关于这方面的事理的论述是很详细的。如：

《瓶花谱》云：“小瓶插花宜瘦巧，不宜繁杂。若止插一枝，须择枝柯奇古曲斜袅者。”《瓶花史》^②云：“瓶中插花止可一种两种，稍过多便冗杂可厌。”《瓶花谱》云：“欲插两种，须分高下合插，俨若一枝天生者。”象这样的汉土的瓶花的规则与我朝的生花的训条相符合的事，是当今的为生花的师范者决不能领会的。诸流派都讨厌将这类事当作是花道的忌事来领会，实在是令人们都感到可笑之极。他们不知道自己的愚昧，可以说没有比这更让人感到耻辱了。比起日本的生花，唐土的花道要详细得多，

^① 此处的袁仲良即是袁中郎。文中有关的《瓶史》和《瓶花谱》的引文可能与原文有所出入。这是因为在日本流传的关系。为保持原作的意思，所以不加修改。

^② 此处的《瓶花史》即为《瓶史》。

这是再清楚不过的事了。现在我就让那些唐土的书藉来论述，而将自己的论述略去。

①

这段论述分为两部分，前面的部分是论证生花是由唐土传来的，在这里可以清楚地看到，龟龄轩莎来认为从插花的花器开始，日本的花道界就开始模仿中国，这些都是毋庸置疑的。至于江户时期生花的盛行则更是受到当时中国的关于瓶花书的影响，即生花之所以能风靡一世，其根本原因是来自于中国插花书的影响。是这些插花书中的理论为当时的插花者，尤其是各大流派的宗师所接受，并经由他们的传播，才会出现这样的生花无处不在、无人不爱的盛况。其中的“天竺、震旦、本朝”分别指印度、中国和日本。而“三国”虽是指印度、中国和日本三个国家，可“三国”还有一层含义，就是整个世界的意思，因为在江户时代，说到“三国”时，往往是指整个世界。

后面的部分则是龟龄轩莎来对当时花道界的一部分人的批评。龟龄轩莎来指出了有些花道流派的宗师没能正确理解《瓶花谱》和《瓶史》中的生花理论的实质。在龟龄轩莎来看来，《瓶史》与《瓶花谱》中的花道理论是生花的本源，如果失去了它们就是无本之木和无源之水。可当时花道的诸流派却认为只要能把花的形插好就是懂得生花的要领，而只要使花形能有上下和长短，那就是懂得了阴阳之道。这是他们根本不懂花道世界定下的插花规则，所以会以为这些异端是正确的。在这里龟龄轩莎来特别指出了中国的插花书中有关这方面的论述是很详细的。还举了《瓶史》与《瓶花谱》中的论述为例。指出了《瓶史》与《瓶花谱》中所叙的瓶花的规则与日本的插花的训条是相符合的，可惜的是当今的花道的诸流派不能领会，他们都讨厌将《瓶史》与《瓶花谱》中所提到的插花时的忌讳当作是花道的忌事来领会，实在是令人可笑。龟龄轩莎来为他们不知道自己的愚昧而感到羞耻。所以在最后再一次强调中国的花道书比日本的详细，提请他们好好地读一读，仔细领会其中的精神。

龟龄轩莎来为何在这里要如此地强调《瓶史》与《瓶花谱》，这与他的老师是心轩一露是分不开的。因为作为松月堂古流的创始人是心轩一露的花道理论是根据《瓶史》与《瓶花谱》建立起来的。龟龄轩莎来作为松月堂古流的花道理论的创建者之一，在完善他的老师是心轩一露的理论的同时，自然也将《瓶史》与《瓶花谱》视为最高的典范和他们这一流花道理论的指导思想。

三

松月堂古流的创流者是心轩一露在用生花的理论做成花形方面，可以说是作出了很大的贡献。在《古流生花四季百瓶图》中，一露写道：“迄今为止的主/令/辅/佐四格的役枝开始向正花/相令/通/体/留五格的役枝变化。”而关于这五格的枝的规矩的理念却是来自他的弟子五大坊卜友。

是心轩一露是下总的葛饰郡的旗本的次子，很小的时候就入了佛门，并同时学习花技。1749年（宽延二年）上京都，得到东福寺的沙门——中流轩宣柳传授给他花道的奥密，后来他又回到了江户创立了松月堂古流。最初，他以江户为中心在甲府等处为普及松月堂古流而竭尽全力，以后他又在东海道上京都的沿线收了好多弟子，在1778年（安永七年）在京都做了町尸三位兼久的养子，在朝廷大臣和僧侣中也有很多他的门人。

佛门弟子的是心轩一露，以五大思想的空/风/火/水/地为基盘，定下了花形。五大思想的各个正好填在正花/相令/通/体/留的各个役枝里，现出宇宙的原形叫做一圆相。其中现出五大的形的地方画上五轮的塔的图形就是花形图的基本。他说明这一想法是，这中间被收的生华灯自身就是表现宇宙的东西，同宇宙在一起的生花的姿势就是佛的姿势。这体现了佛门弟子是心轩一露对生花的思考，据说在它的初期有一段时期，不用木本的材料和结果实的东西，而是专门用草本的植物做生花的花材。

但就是以五大思想定花形的是心轩一露，也把《瓶史》与《瓶花谱》作为制定花形的理论依据。下面我们来看一下是心轩一露在《古流生花四季百瓶图》的附言中的有关《瓶史》与《瓶花

① 日文的原文见华道沿革研究会编纂《花道古书集成》第五卷所收《插花故实集》。（思文阁出版，昭和5年11月）。

谱》论述。

所谓区别草木的高下，取两三种花插在一起并非是本意，若是取多种就要让它们成一色。依据取一株的花形才为正意，要将各种花的高下分好是很重要的。《瓶花谱》云：“欲插两种，须分高下，合插俨若一枝天生者。或两枝彼此各向先凑簇像生。”又《瓶史》云：“插花不可太瘦，亦不可太繁，多不过二种三种，如画苑布置方妙”。用这种说法来思考的话，一色成为本体，若是取两三种合在一起，用一种花形来插的话，就像一枝天生的花被插着一样。如果我用这样的形式来解说的话，那就是，用二种即象征阴阳，用三种的话，即象征阴阳和五行。在阴阳和五行之外的气，因为它们没有形，所以只能以二、三种来分了。不用说插花时根部的固定也是很重要的，如用二三种的话，也要插成一种的形状。其中最为重要的是怎样做好区别草木的高下之分，不能把几种花的根都混在一起插，这就叫做把根象分开那样地插。一般的规则是：即便把好几种混杂在一起插时，也要象是插着一种那样。^①

从这段论述中可以看到一露的关于生花的阴阳和五行的理论是建立在《瓶史》和《瓶花谱》之上的。也可以说一露的理论是《瓶史》和《瓶花谱》中的那些论述的另一种说法吧。在这里一露虽然用了阴阳和五行的理论，但并没有就此展开论述。这是因为一露还没有将自己这一派的理论体系建成。松月堂古流生花的阴阳和五行的理论是由一露的弟子五大坊卜友和龟龄轩莎来完成的。五大坊卜友作为理论家，发展了一露的花形的理念。他将一圆相中所收的宝珠的形作为基本原理制作了花形，图形虽说单纯化了，但简单明了，有其长处。五大坊卜友的花道传书的特点是重视结合插花图来说明理论，以及插花技巧的说明。也就是说松月堂古流这一派的传播主要靠的是五大坊卜友。而理论的阐述主要靠的是龟龄轩莎来。正所谓知师莫若弟子，莎来深知一露的生花理论的依据是《瓶史》和《瓶花谱》，所以就在《插花故实集》中一再强调。

下面再来看一段一露的论述：

近来，有的人不分草木上下的差别，也不查明这花木是水里生的还是陆上长的，都乱七八糟地混在一起插。这是因为他们分不清自古以来就有的规矩。例如，我看到有在寒菊、水仙等花的下面插山梅花、山茶花之类的。不管这些花木长得如何低矮，它们总是属长在地里的相。因此在寒菊、水仙等花的下面应该插些嫩的树木，而决不能插开着的花，插了开着的花就是违背了它们的本性。在这里提请那些能人雅士应该好好思考一下。我认真地思考了以后，认为产生这种现象的原因，应该是一些人对中古的先哲说的“在上段的花木中，尤其是山梅花、山茶花之类是属于下段的花木”有所耳闻，由此而引起的误解。其实在立花中，草的下面用木，这是将远山幽谷、野外水边和立花连接在一起，这里的草木什么都不依靠地很好地组合在一起。也从未听说过其中以取舍为事的。何况正因为生花将只插一草一木而不插多种草木作为正意，所以立花和生花的意义就有着很大的不同。况且虽说把水里生的和陆上长的取合在一起也很难说是符合正意，那么把陆地上长的放在前面，水边长的放在后面，也不应该算是错的。总之最重要的是从各种草木的生长规律，来考虑它们的长短和区别它们的高下，以及如何组合。而那种没有区别的做法，作为衡量的标准是不足的。^②

在这里，一露指出了当时花道界所存在的好多弊病，其实就在这段文章的前面，他还在谈花形与阴阳五行的关系，可在分析这些流弊时，他并没有用自己的阴阳五行的理论。而真正用阴阳和五行的理论来展开论述的恐怕要算是龟龄轩莎来了，下面我们就来看看莎来是怎样展开关于生花的阴阳和五行的论述的。

在《插花故实集》中，先是在“草木的阴阳即是天地的阴阳”这一章里，莎来花了大量的篇幅来论述阴阳五行与花道中的掌故的关系，其中与一般的“阴阳五行”之说比较接近的部分就略

^① 日文的原文见华道沿革研究会编纂《花道古书集成》第四卷所收《古流生花四季百瓶图》。（思文阁出版，昭和5年11月）。

^② 日文的原文见华道沿革研究会编纂《花道古书集成》第四卷所收《古流生花四季百瓶图》。（思文阁出版，昭和5年11月）。

去不谈了，主要就表现其花道思想的部分来展开。例如对以前的花道中的天地人三才的思想及花形，他这样论述道：

此阴阳之气，气清则上升成为天，气浊则下降成为地，这阴阳之气合和变化又生出水火木金土五行，这阴阳五行从此流动不止，就如主土圭那样，主管着春夏秋冬四时的运行。于是取阳德之名为乾，取阴德之名为坤。其阴阳五行之气中的精妙之物结合在一起，乾成为男子，坤成为女子。因此将这与天地人三才连接在一起的是人。

人之所以被称为万物之灵长，是因为“人”字的“撇”和“捺”是阴阳之合和，左为阳点，右为阴点。此二气合和则被称为阴阳合体。水火合点之字则叫做人。“人”的训读设为“ひと”是因为“ひ”与“日”是在一起被用的名称，“日”即为“火”。而“と”则为“水”的训读，因此“水”训为“ともへ”，就如“主水”读成“もんと”那样。

此二气阴阳交感而生万物，其中得到阴阳五行的纯粹之气而成其形之物即为人，得其浑浊之气而生成之物则为禽兽草木等各种各样的东西，这就是所谓的造化。人和万物都是自然生成的，只是根据所受的不同之形，男女相交而生人（生儿育女）；鸟类雌雄交配而生鸟；兽类则牝牡交配而生兽。这就叫做刑化。

在这段论述中，我们可以看到虽然同样是“阴阳五行”这四个字，但已与中国文化中的“阴阳五行”的意义相去甚远。其中有着日本的佛教中的对“阴阳五行”的理解，也有着一般的日本人从日本固有的文化引出的对“阴阳五行”的理解，也有着日本花道界对“阴阳五行”的理解，当然最多的是龟龄轩莎来本人对“阴阳五行”的认识和理解。我们可以看到，龟龄轩莎来在这里虽然是论“阴阳五行”，可其实他最为强调的是人的作用，人是阴阳五行之气中的精妙之物的结合体，没有人也就没有了“天地人三才”。乾坤即是男女，这里就现出一种很大的气象，即人是主宰一切的，尽管没有明确地提出，但一切都尽在这些论述之中了。

在这里，还必须说明的是，莎来为了证明自己的理论是正确的，还用了江户时期盛行的“音义说”。上述的关于“人”的训读的那段论述即是此例。如果说“ひ”与“日”，“日”即为“火”的话，还可以说得通。可是下面的则是因为要用“水”对“火”，所以就一定要将“水”的训读设为“と”。可是在日语中“水”是不能训成“と”的，所以莎来就旁证博引，结果是牵强附会。其中说到的“主水”读成“もんと”的“主水”原来是“主水司”的误读，“主水司”的意思是“主管宫中用水的衙门”。而“ともへ”的原意是水在流动时形成的旋涡的样子。而且“もんと”和“ともへ”都是不能分开读的。而“音义说”在江户时代作为一门学问风行一时，所以莎来这样引证也确实吸引了不少普通的市民，赢得了他们的赞赏。

四

龟龄轩莎来关于阴阳五行的论述可以说是翻过来倒过去，反正只要是能为我所用的，不管是什么自然现象，也不管它有没有依据，他都拿来，用他自己的那套推论法来加以论证。他的主要目的是要为松月堂古流的花道理论找依据，在大篇的滔滔不绝的关于阴阳五行的论述之后，龟龄轩莎来把论题引到了松月堂古流的花形“如意宝珠”上，在《插花故实集》中他这样说道：

阴极成阳，阳极成阴时，阳为天，阴为地。此阴阳分时的形状就象如意宝珠分成两个那样。宝珠的象是○（其实这个○的上面有点尖，象征着芽，因为符号中无此图形，只能用○了。一笔者），是大极无极的意思。有时它的形又成为一圆相，一圆相的象是○。而由着此一圆相的形，阳气上升时，就形成了阴的形，这阴的形是，这就是成了阴。又阴气下降时，就形成了阳的形，这阳的形是象的形状。此二形和合就成了宝珠。在阴阳和合的形中，上面的角形成了阳的芽，下面的圆形则成了阴的芽。而依据此形乾坤则分为两半。万物皆是感天地阴阳之气而生，所以上自人类而始，下至鸟兽草木而止，不受这宝珠的形是决无法而得以生成的，可以说是无一例外。

人也一样，开始住在母胎里的时候的形就是宝珠，依据这有了阴阳的芽。女子因

为爱父亲，所以背着坐，面向外。而男子因为爱母亲，所以面朝内，这就是成了阴阳的芽。鸟类畜类虫类鱼类也都是在宝珠里住着。眼前应该看到的鸡蛋的形状就是宝珠。虫类鱼类等都是宝珠。所以叫做蛋。这个“玉”字就是从宝珠的形而来的，应该知道这是以此（宝珠）为淮的。

草木也是如此，所结的果实之类都是宝珠。而且根据不同的果实都有与之相拟的宝珠的口传。核内有仁，应该把它剖开看看，就知道仁都是宝珠。又仁内已有了早二叶，此二叶也是宝珠形的合体。这都是在阴中生成的阳的芽。宝珠是阴阳和合的形，所以果实也都是阴阳和合的体，因此，发了芽以后就一年一年地长成大树。它的开始就是宝珠，就这样自未生一年又一年地生长过程是阴生阳，阳又生阴。树干和茎为阴，叶为阳，花为五行。万物都是阴阳五行，阴阳五行与年年岁岁相继又生出五轮五大，这就叫做五体的本性，人类的五体也好，草木的五体也好，其形是不变的。明惠上人^①的五体的插花法则即是这五体的法则。如用这五体来插花的话，那么总体的形即成宝珠。关于不同的果实都有所定的宝珠，这也有了一本秘传。^②

在这里，莎来由阴阳和合而引出宝珠，并一再强调没有宝珠即无万物的生成。而这宝珠的形则是松月堂古流花道理论的核心。我们可以看到，莎来在这里用来说明的东西都是有形的，而不是抽象的。即便是阴阳，他也给予它们形。而男女胎儿在母亲体内的描述则更是象一幅生动的画。而女孩对父亲的爱和男孩对母亲的爱这种在家庭生活中也经常能见到的现象则很容易使人们产生一种亲近感。还有就是把核剖开后，就看到仁内已有很小的二叶，这二叶当是胚芽，由这二叶为芽，又可引出阴生阳，再来证明它也是宝珠形的合体。这种说明也是既形象，又有说服力。

还有就是将明惠上人抬出来，是为了说明宝珠的理论来自佛经，在文中，莎来还引了几种佛经中提到的关于宝珠的论述，如《法华经》等，这里就略去了。而且明惠上人是镰仓前期华严宗的高僧，在普通市民中有很大的影响，松月堂古流花道理论若是与明惠上人有联系，那它的地位也就非同一般了。

总之在莎来的花道理论中有着很多荒诞不经的东西，它们有的是强词夺理，有的是牵强附会，但由于它在论述过程中的深入浅出和生动形象，使它具有很大的亲和力，因此在当时的普通市民中，很受欢迎。

五

综上所述，我们可以看到，龟龄轩莎来在《插花故实集》中，把《瓶史》和《瓶花谱》中的关于瓶花的规则融进了松月堂古流阴阳五行的生花理论。看松月堂古流的生花作品，与《瓶史》和《瓶花谱》有着很大的不同，可其中所包含的理念的根本却还是《瓶史》和《瓶花谱》中所说的那些。而为了让普通的市民能接受松月堂古流的花形及其花道理论，龟龄轩莎来用了那一时期的特有的论证方法，这种论证方法在今天看来是有着很多缺点，甚至可以称之为谬论，但在当时却确实给予了日本的生花以新的生命。因此我们可以说，《插花故实集》中的花道理论和松月堂古流的花形一起，将中国的花文化在日本的花道中得到了继承和发扬。

英语圈中的东亚研究 — 有关后国家主义的可能性

^① 明惠上人（1173-1232）一名讳高弁。纪伊人。镰仓前期华严宗的高僧。

^② 日文的原文见华道沿革研究会编纂《花道古书集成》第五卷所收《插花故实集》。（思文阁出版，昭和5年11月）。

美国的东方学、特别是「古典文学」的研究，在进入 21 世纪后的今天，其主流仍然坚持国家之间都存在着独自的文学传统这样一个源于 19 世纪的前提概念。20 世纪 80 年代，出现了跨越国境、试图打破“国家文学”概念的比较文学研究，但由于该研究将重点置于相互的「国家特色」对比上，究其结果反而陷入了肯定“国家文学”的囹圄。

看看美国大学所设置的东方学部的现状，便可清楚地发现其构造上所存在的缺陷。在那里，语言、历史、文化，一般被放置于各自“国家”的学科之内，被当作相互独立的问题进行探讨。难以否认，这已陷入了易进难出、犹如“章鱼壶”的状态之中了。在此状态下，我们首先要解决的问题的是，在美国将东亚作为一个整体概念进行再思考时究竟有何价值？尔后，我们又应该遵循何种原则对该领域进行研究呢？

缘此，本发表以日本八世纪中叶的汉诗集--《怀风藻》的序文为考察对象，拟通过概述该序文中所体现的“东方观”，来考察日本古典文献中“后国家主义”的可能性，并就其原则进行探讨。本发表认为，这种考察和探讨是一个重要的研究课题，理应受到现在美国的研究界和教育界所重视。

那么，《怀风藻》序文中所体现的“东方观”到底为何呢？而这种“东方观”与诗集编纂的意图之间又存在着何种的关联呢？

序文的作者坦诚承认了自己的国家在从“人文未作”的状态发展到文明国家的进程中，外国人及外来的技术所做出的巨大贡献。并认为，“人文”、即“文字”是文明的绝对条件，日本如想成为公认的东洋文化圈中的文明国家，首先必须成为“汉字国家”的一员。序文中对外国文字（汉字）由外国人（百济、高丽）引入日本的描述，并非表现面对东方文字先进国家时的一种劣等感，而是在强调日本克服了文明的绝对条件，并以日本也是拥有文明资格的国家作为叙述的起点，向“东方各国”宣告了本国经历过的风云变幻的存亡史以及文学（汉诗）的兴盛与衰落史。

尔后，序文作者认为，用总诗集这样一种具体形式来珍藏“先哲遗风”的做法，乃求取与其他东方国家的总诗集（如《文选》等）之间建立共通的价值体系。就此意义上来看，序文是非常国际化的。然而，当将视点转向“先哲遗风”具体为谁时，序文和诗集的整体意义便从“国际”往“国内”的方向发生转化。即，序文中洋溢而出的是，在“壬申之乱”中被烧却了的对近江朝的缅怀之情以及对大友皇子“天命不遂”的深切的感慨。学者们也据此推断，《怀风藻》序文的作者，或许是反对动乱中的胜利者即天武天皇及其后继者的某人。虽然难以证明诗集的编撰是否自始至终都基于“反天武系”思想之上，但序文中存在着“国际”与“国内”的二元机能则是无法否认的事实。而这种产生于对外的意识和对内的历史审视之间的紧张感，正可为英语圈在今后提起“后国家主义”可能性时提供一个重要的课题。

关于日本亚洲主义形成过程与流派的思考

上海财经大学暨华东师范大学思想研究所 盛邦和

萌生于十九世纪中叶的日本亚洲主义具有其早期形态，原是一个多翼并存的思潮，然而其逐步演化异变，其中最反动的一翼加速膨胀，终成为彻底的侵略思潮。日本侵略亚洲主义是日本亚洲主义在其思想历程中，一路右倾下滑，到达的罪恶终点；是日本亚洲主义内部消长，最终右翼制霸，获致的黑暗结局。对日本早期亚洲主义作历史分析，不等于对日本亚洲主义的“肯定”，而是探讨一个“日本亚洲主义演化说”与“日本右翼思潮源流说”。

对复杂的思想史学问题，当采用通常的竖切面的重视“过程”的阶段分析法与横切面的解析“多元”的流派分析法，作总体“解剖”。事实是，通过对日本亚洲主义如何走向“罪恶终点”与“黑暗结局”的过程，作历史考察，对其中流派作具体分析，可对日本侵略主义作更深刻与科学的揭示，有助于与世界及日本人民一道，总结历史的教训，探悉日本右翼思潮的源生与发展，杜绝“罪恶”的重演与“黑暗”的再来。

一、关于日本亚洲主义定义的讨论

这里所谓的“定义”，说的是对这个思潮性质判定，对这个思潮各发展阶段的划分，及其内部流派的探讨。对日本亚洲主义可不可以作“过程”、“流派”与“异变”的分析？有没有一个“早期日本亚洲主义”？应该不应该通过对“早期日本亚洲主义”“异变”的考察，对日本右翼思潮作源流根底的探讨？这些都是在讨论日本亚洲主义定义时必然遇到的问题。

日本亚洲主义研究家竹内好对日本亚洲主义作如下定义：“亚洲主义既不和膨胀主义与侵略主义完全重合，也不和民族主义（民族主义、国家主义、国民主义及国粹主义）完全重合，不用说，当然不和左翼的国际主义重合。”竹内好的“非重合”论说明日本亚洲主义，在其开初没有与“膨胀主义与侵略主义”发生“完全重合”，故具有多元多义性。竹内好也看到日本亚洲主义有一个转化过程，最终与“膨胀主义与侵略主义”发生最大的“重合”。^①

日本京都大学狭间直树教授《初期亚细亚主义史的考察》一文认为：日本曾有“初期亚洲主义”，也叫“处于出发点上的亚细亚主义”，其主要内容为“主张亚洲团结提携的兴亚论”。狭间直树说：“为对抗欧洲，主张亚洲团结提携的兴亚论及所谓亚细亚主义登场，其所倡导的团结提携论，从理论与实践的意义上说，乃以亚细亚内部对等关系为前提。处于出发点上的亚细亚主义，就是这样的一种理论。”然而随着“（日本）快速达成维新，成为‘脱亚’的先驱”，“亚细亚主义将诸国对等团结的思想抛弃，成为以日本优越论为基本轴心的支持侵略的理论”。^②

日本《亚细亚历史事典》（1959-1962 年刊）这样定义日本亚洲主义：“为抵抗欧美列强对亚洲的侵略，亚洲诸民族以日本为盟主团结起来。明治初年以来，关系到日本的独立问题，提出了‘亚细亚连带论’。这样的思想存在于自由民权论者之中，在其展开过程中表现出复杂的差异性”，“随着自由民权运动的衰落、天皇制国家制度的确立，对清军备的扩张，大亚细亚主义抬头”，“玄洋社抛弃了民权论，转向为国权论者，这是 1887 年的事”，以此为标志，“大亚细亚主义虽然继续主张日本同样是被压迫民族，与亚洲同文同种；强调东洋文明是精神文明，西方文明是物质文明；亚细亚民族连带提携，而在实际意义上已在发挥隐蔽明治政府侵略政策的作用。”^③

国内学者在给日本亚洲主义定义时，也大都体现了阶段分析（早期阶段与后期阶段）的过程论、多元分析的流派论与总体分析的异变论。

北京大学严绍璁教授说：“兴亚”论“在当时日本朝野乃至中国反清人士中，有广泛的接受层面，而表现为广泛的多义性”，总起来说，一部分民权论者，持“兴亚”论主张，“企望以东亚各国的联合来抵御外侮。直到 20 世纪 20 年代，中国革命先行者孙中山在日本提出了‘大亚细亚主义’，皆属这一体系。”然而，“兴亚”论也有其另外重要的一面，“兴亚”论者中的国权论者，“并

^① 竹内好：《现代日本思想大系·亚细亚主义》，东京：筑摩书房 1970 年，第 12 页。

^② 狭间直树：《初期アジア主義の史的考察》，《東亜》2001 年 9 月号。

^③ 竹内好：《亚细亚主义》第 10 页。

不是以争取民族平等为东亚联合的出发点，而都是以为申张日本国家利益作为‘兴亚’的最根本的要求”。既有“联合来抵御外侮”一面，也有侵略的一面。这是严先生对“兴亚”论的“两分法”。^①

孙歌评论幸德秋水与内田良平的亚洲观云：“幸德秋水与内田良平，从一开始就未能建立如同中江兆民与头山满那样的理解和友谊，幸德秋水在抽象层面思考帝国主义的问题，而内田良平在实践层面致使亚细亚主义走上了‘向右转’的道路”。孙歌在“向右转”上打了引号，强调了“转化”（异变）论。

孙歌教授在《亚洲意味着什么》一文中说：“竹内好编辑的这本独具一格的《亚细亚主义》，在战后日本思想史上是绝无仅有的杰作。在日本近代化与侵略扩张的关系、日本民族主义与国际主义的关系、左翼与右翼在民族问题上的误区等等重大问题的交错点上，竹内好推出了亚洲问题的全部复杂内涵。在明治以来讨论亚细亚主义的思想史脉络里，到了竹内好才为亚洲问题的定位找到一个复杂的交错点。”也就是说，在竹内好那里，日本亚洲主义是一个多义的“交叉点”，多个流派的思想在这里发生碰撞。^②

赵军教授早在80年代就开始研究日本亚洲主义。他说：“明治维新之后，日本国力逐渐增强，但列强通过不平等条约强加给日本的殖民枷锁依然存在，如何在激烈的国际竞争中争取日本民族的完全独立，巩固维新的成果成为更多的日本人冥思苦索以求解决的时代课题。不少人认为出路只能是与亚洲邻国实行联合。自由民权运动中，一些自由民权主义者把内争民主、自由的斗争和外争国家、民族独立的斗争联系起来，由日本一国延及各国，提出了亚洲、非洲被侵略各国合组万国共议政府，以确保各民族享有平等、独立地位的主张。这是日本资产阶级在其上升时期，为争取本国及世界各国民主与进步所提出的一种最有意义的思想，同时也是大亚洲主义思想的一种萌芽。”^③赵军认为，日本亚洲主义在其产生开初，面对西方侵略，主张“与亚洲邻国实行联合”，体现出一种“有意义的思想”。他把亚洲主义开初之时，定在“明治维新之后”，即1868年之后。

日本亚洲主义“既非褒义词，也非贬义词，它是个中性词。在不同的历史时期具有不同的含义”，它是“一种是民间理想主义的亚细亚主义思潮，它以驱逐西方白人殖民主义者、振兴亚洲为己任；一种是政府现实主义的大陆政策构想，它以扩张日本在亚洲的利益为目标，时而与西方殖民主义者相互勾结，共同瓜分在亚洲的利益，时而与西方列强兵刃相见，企图独占亚洲利益。两者之间的交错与重叠，形成近代日本的亚洲观”。王屏在《日本的亚细亚主义》一书中说了以上的话。此书2004年3月由商务印书馆出版，代表了中国学术界亚洲主义研究的最新的专著式成果。^④

其实，日本亚洲主义在其发生之初，与近代以来出现的许多民族主义的地域思潮，诸如泛斯拉夫主义、伊斯兰主义有着重要的内在精神的联系性与相似性。

如何分析评析地域主义思潮，马克思曾作出很好的榜样。《泛斯拉夫主义。石勒苏益格—荷尔斯泰因的战争》一文，对“泛斯拉夫主义”作了科学的分析。

波希米亚和克罗地亚（斯拉夫族的另一个离散的成员，它受匈牙利人的影响，就像波希米亚人受德意志人的影响一样），是欧洲大陆上所谓“泛斯拉夫主义”的发源地。后来波希米亚人和克罗地亚人在布拉格召开了一个斯拉夫人代表大会，筹备成立一个斯拉夫人大同盟。马克思说：

^① 严绍璦：《日本中国学史》，南昌：江西人民出版社1993年，第537页。

^② 孙歌：《亚洲意味着什么？》，《主体弥散的空间——亚洲论述的两难》，南昌：江西教育出版社2002年版，第118页。

^③ 赵军：《孙中山与大亚洲主义》，《社会科学战线》，1988年第4期。

^④ 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第214页。书中给“亚细亚主义”所下的定义是：近代日本的“亚细亚主义”是指在西方列强加剧侵略东方的危机时刻，围绕对“东洋”与“西洋”的认识问题而形成的有关日本人亚洲观的一种有代表性的政治思想及其相关行动。由于近代日本亚细亚主义复杂而特殊的发展历程，它又表现为强调亚洲平等合作的古典亚细亚主义、强调扩张领土的大亚细亚主义以及对亚洲实施侵略的“大东亚共荣圈”3种形式。近代日本的亚细亚主义在其形成、发展、消亡的过程中，完成了它从“兴亚”到“侵亚”的质变历程。

“波希米亚和克罗地亚都没有强大到自身足以作为一个民族而存在。它们各自的民族性都已逐渐被种种历史原因的作用所破坏，这些原因必然使它们为更强大的种族所并吞，它们只能寄希望于通过和其它斯拉夫民族联合起来而恢复一定的独立性”。

“波兰人有 2200 万，俄罗斯人有 4500 万，塞尔维亚人和保加利亚人有 800 万，为什么不把所有这 8000 万斯拉夫人组成一个强有力的联邦，把侵入神圣的斯拉夫族领土的土耳其人、匈牙利人、尤其是那可恨而又不可缺少的 Niemetz 即德意志人驱逐出去或消灭掉呢？”。马克思分析这是泛斯拉夫主义出世的初始意义。

然而，议论还在继续，当马克思接触到“俄罗斯帝国”借用泛斯拉夫主义“想把整个欧洲变成斯拉夫族”的“俄罗斯人的领土的野心”这个原则问题，对泛斯拉夫主义的评判转向严厉。他说这个“理论之后，还站着俄罗斯帝国这一可怕的事实；这个帝国的一举一动都暴露出它想把整个欧洲变成斯拉夫族，尤其是这个族的唯一强有力的部分即俄罗斯人的领土的野心”，“俄罗斯的政策是用种种阴谋手段支持新式的泛斯拉夫主义体系，这个体系的发明最适合于它的目的”。^①

马克思对泛斯拉夫主义作深刻定义：一、从民族论的意义上说，在其成立之初表现出“斯拉夫民族联合起来而恢复一定的独立性”的意义。二、从泛斯拉夫主义性质变化的意义上说，揭露“俄罗斯帝国”借用泛斯拉夫主义“想把整个欧洲变成斯拉夫族”的“俄罗斯人的领土的野心”。

对日本亚洲主义，也当用辩证分析的方法看问题。一方面认识其早期形态体现的“联合起来而恢复一定的独立性”的地区民族主义特点，另一方面也揭发日本右翼如何“借用”这个“主义”，贩卖侵略主义，并分析这个原本属于地域民族主义的思想体系最终如何、为何演化成侵略主义的专用符号。

马克思对泛斯拉夫主义的定义分析启发我们从如下三个方面对日本亚洲主义作出定义：第一，与近现代世界上出现的其他许多地域思潮相似，日本亚洲主义是长期“过程”的展开。应该对其作“早期”与“后期”的分期考察。日本存在过一个“早期”亚洲主义是历史的事实。第二，日本亚洲主义是多元“流派”的组合。其中既有疯狂鼓吹“征韩论”、“征台论”与“大陆进出（侵略）”论的极右派，也有以曾根俊虎等人为代表的吁求“亚洲同盟”、“中日提携”、“文化亚洲主义”的民间温和派。他们在一定意义上表现出日本民族主义者企望亚洲“民族联合起来而恢复一定的独立性”的精神要求。特别是以后以宫崎滔天为代表的“支那（中国）革命”派直接支持中国辛亥革命，所发生的重要影响，不应该予以忽略。第三，日本侵略主义是亚洲主义最终“异变”的结果。不可忘记在这个亚洲主义的“理论之后”，还站着日本帝国主义“这一可怕的事实”，“这个帝国的一举一动”都暴露出想把整个亚洲变成日本“领土的野心”，由此后期日本亚洲主义异变为与“大陆政策”相连的侵略主义理论。我们觉得只有用上述“过程”论、“流派”论、“异变”论的方法探悉日本亚洲主义，才能对这个“主义”进行历史的分析，做出科学的定义，

戚其章先生的文章给日本亚洲主义定义有以下几层意思：第一，日本亚洲主义产生于甲午战争之后，盛文所谓的“早期亚洲主义”不存在；第二，发生于十九世纪日本的，被盛文称为早期亚洲主义的“亚洲连带”论、“中日提携”论、“兴亚”论及“文化亚洲主义”（国粹与亚粹论）原本就是侵略理论；第三，从来都是“与西方列强争衡策略”的“侵略理论”，不存在盛文所谓的“右转”与“异变”。显然，戚文的第一点意见，不主张对日本亚洲主义作“过程”论的分析；第二点意见，不主张对日本亚洲主义作“流派”论的分析；第三点意见不主张对日本亚洲主义作“异变”论的分析。戚文持这样的方法研究日本亚洲主义，无益于对日本侵略主义的来龙去脉作深刻观察，所得定义与结论离历史事实也是有距离的。

二、对日本亚洲主义发展“过程”的观察

以下，我们考察日本亚洲主义“早期”与“后期”的两个“过程”，及“早期”与“后期”之间的三个“连接”，说明日本亚洲主义是逐步发展演化的完整体系。

1 日本早期亚洲主义：《新论》刊出、“兴亚”论、“提携”论、“文化亚洲”论

^① 《马克思恩格斯选集》第一卷，北京：人民出版社 1972 年出版，第 545-546 页

会泽安《新论》的刊出，标志日本早期亚洲主义萌芽期的到来。1825年会泽安著《新论》指出：世界局势犹如“战国”。“夫方今举宇内列为七雄，而与周末所谓七雄者，小大无异”，^①主张开眼看世界，认清国际形势，意识日本与亚洲共同面临西方侵略的危险，建议日中结合纵之势，以抗西侵。

1878年，经由曾根俊虎等人的活动，振亚社成立，主张“亚洲连带”的“兴亚”论即“战略亚洲主义”的提出，是日本早期亚洲主义进入“成立期”的标志。1880年11月11日，兴亚会成立，创立者为长冈护美、渡边洪基。其中，曾根俊虎发挥重要作用。人员有荒尾精、岸田吟香、草间时福、副岛种臣、榎本武扬、宫岛诚一郎、广部精、大久保利通的儿子保利和、汉学家重野安绎等。

宗旨云：亚洲已成“碧眼人掠夺之地”，“白人无道”，亚洲人“同文同种”、“辅车相依”，理当同心同德共振亚洲。此宗旨曾经中国驻日本公使何如璋过目。何如璋、黎庶昌等中国官员皆为会员。

1883年1月20日召开兴亚会第三周年大会，兴亚会改名为“亚细亚协会”。正副会长依然为长冈护美、渡边洪基。设议员：重野安绎、宫岛诚一郎、谷干城、岸田吟香、末宏重恭、宏部精、成岛柳北等二十四名。^②会员据《姓名录》有曾根俊虎、金子弥兵卫、草间时福、桂太郎、东次郎、榎本武扬、牧野伸显、副岛种臣、三岛毅、品川弥二郎、原敬、竹添进一郎等，王韬的名字也见于名册。1883年10月刊出的《亚细亚协会报告》全部使用汉语。

宗旨强调日中“协”好，倡导“日中提携”。与以前不同的是“将通商贸易、确立市场作为日中提携的经济基础”，强调“中日两国的当务之急就在于合纵以及收回利商权”。曾根俊虎在会中十分活跃，主张通过兴办事业来振兴亚洲主义。^③

1888年，《日本人》杂志创刊，又由《日本人》杂志同人组织“政教社”，提倡国粹主义与“日本主义”，进而演绎出文化亚洲主义思潮，由此早期日本亚洲主义进入“发展期”。“政教社”（1888年）包括两个团体。其一为“哲学馆”，成员有井上圆了、三宅雪岭、棚桥一郎等人。其二是“东京英语学校”，成员有志贺重昂等人。此后，“日本主义”报纸《日本》同人陆羯南等人与《日本人》杂志合组《日本与日本人》。值得注意的是冈仓天心也是国粹主义的重要人物。他在所著《亚洲的觉醒》中，提出以“亚洲觉醒论”为基调的亚洲文化复兴观。

由上可见，从1825年到1891年东邦协会成立（下文将说到），经由66年，这是日本亚洲主义经历的一个重要时期。通常所说的早期日本亚洲主义，指的是这个时期。此期很长，可将其分为三期。一、早期日本亚洲主义的“萌芽期”，会泽安是这时期的主要代表。二、早期日本亚洲主义的“成立期”，代表组织是振亚社、兴亚会、亚细亚协会。这三个组织实际上具有“同根”性，是振亚社的延续与发展，其重要的代表人物是曾根俊虎。我们还有把以上第一期与第二期起名为“战略亚洲主义”。三、早期日本亚洲主义的“发展期”。组织上的代表是“政教社”，代表性事件是《日本人》的出版与国粹主义思潮的产生。代表人物是冈仓天心、三宅雪岭等。由于这一个流派主张“亚粹”与“文化亚洲”思想，故可称“文化亚洲主义”。

对于上述早期日本亚洲主义，我们同意诸学者的意见，因其具有日本亚洲主义的初始性，因此可称其为“古典亚洲主义”，同时这时期的日本亚洲主义具有较多的民间性，故也可称为“民间亚洲主义”，狭间直树则称其为“初期亚洲主义”。

不可忽视，早期亚洲主义组织人员上并不单纯，一些侵略主义分子混合其间；早期亚洲主义者思想上也不“精粹”，诸多侵略思想杂糅其中，此为日后日本亚洲主义的异变提供思想基因。然而，就矛盾的主次论而言，主张“亚洲连带”、中日提携，合纵御“西”的“战略亚洲主义”与主张抵御“欧化”，文化自立的“文化亚洲主义”乃是本期亚洲主义的主旋律。

2 日本后期亚洲主义：“东亚同文”论、“日本膨胀”论、“大东亚共荣圈”论

日本亚洲主义至1891年发生重大变化。该年7月7日，东邦协会成立。发起人为小泽豁郎、

^① 会泽安：《新论》，《日本思想大系·53》，《水户学》，东京：岩波书店出版，1973年版，第397页。

^② 《吾会纪事》《亚细亚协会报告》第一篇，第113页，《改刊亚细亚协会会员地址姓名录》。

^③ 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第59页。

白井新太郎、福本诚等。机关刊物为《东邦协会报告》(后改名《东邦协会会报》)。主要成员有副岛种臣(副会长)、陆羯南、高桥健三、大井宪太郎、志贺重昂、杉浦重刚、井上哲次郎、三宅雪岭等。其中,不少为《日本》、《日本人》杂志的成员,故与日本国粹派发生联系。其中发起人小沢豁郎,1848年福州举兵事件的中心人物。另有山県系官僚及以后的国民协会系;板垣退助、中江兆民的自由党系;犬养毅、尾崎行雄等的改进党系;伊东已代治、小村寿太郎等的官僚系;谷干城等的贵族院系。中野二郎、岸田吟香等“浪人”系也卷挟其中。^①

这个时期,极端国家主义与狭隘民族主义张扬,“日本膨胀主义”跃然,后期亚洲主义阶段即“侵略亚洲主义”蠢蠢欲动。故当时《每日新闻》惊呼:与“亚细亚协会多为进步者”相较,“东邦协会保守分子居多”。

1898年4月东亚会成立。此会与东邦协会有密切的组织、思想联系。中心人物之一为福本诚。在福本诚的“渡欧送别会”上,陆羯南、三宅雪岭、池边吉太郎及帝大、早大学生数十名集合,由井上雅二、香川悦次(怪庵)为干事,筹备此会。1898年春,江藤新作一派加入其中,合同立会^②,而将井上与江藤组合一体的中介是平冈浩太郎。这样进步党系政治家与《日本》杂志社,再加上学生团体,组织起东亚会。

这个组织的中心活动家井上雅二著《兴亚一路》云:1898年春,日本桥借乐园,陆羯南、三宅雪岭、犬养毅、平冈浩太郎、江藤新作、香川悦次、井上雅二共商下列数点:一、发行机关杂志。二、研究时事,发表所见。三、吸收横滨、神户地区的中国人入会。四、许康有为、梁启超入会。

同在1898年,又出现同文会。此会得到贵族院议长近卫笃磨及长冈护美、谷干城的支持,岸田吟香、宗方小太郎、井手三郎做了很多组织工作。这是荒尾精门下的“大陆浪人”与近卫笃磨以及他经营的“精神社”合作的产物。^③机关刊物为《东亚时报》。^④

近卫笃磨命中西正树、井手三郎、白岩龙平、大内畅三(近卫的秘书)等人起草“規約書”云:时局变迁,日中问题日益突出,憾无必要之机关,由此创立同文会以作“实地研究”。立于政党之外,专为疏通彼我人士之情意且助成工商之发达。近卫笃磨说“东洋是东洋人的东洋,处理东洋问题是东洋人自己的责任”,东洋之未来终将遭遇人种之较量,东洋之前途取决于“黄白”较量的结果。为此“人种较量”的胜利,日本与中国共以西洋为敌。

近卫的同文会与福本诚等人的东亚会不属同一个系统。然而,这个组织吸收极具侵略性的荒尾精等“大陆浪人”为成员,其意义与东亚会吸收头山满与内田良平相等,说明日本亚洲主义开始与侵略主义走上合流道路。

1898年11月东亚会与同文会合并为东亚同文会,会长为近卫笃磨公爵。此会认为:西欧列强东渐,中国被西方蚕食,境遇悲惨,国家危急如累卵,值此紧迫状况,当推动中国改革改革,以期中国“保全”与觉醒。

东亚同文会主张将重点置于教育、文化领域,开展中国调查,推进研究与出版事业。东亚同文会出版有《清国通商综览》3卷,明治25(1892)年刊行。《支那经济全书》全12卷,明治40(1907)年刊行。《支那省别全志》全18卷,大正6(1917)年—大正9(1920)年刊行。并于1941—1946年,刊行基于东亚同文书院学生中国“大旅行”调查报告书编集的《新修支那省别全志》全9卷。

1891年东邦协会成立,标志日本亚洲主义进入它的“异变期”。此期的亚洲主义即为“异变亚洲主义”。这时期的亚洲主义,理论上炮制“日本膨胀论”,提出觊觎中国领土的“保全支那”论;实践上继承日本浪人集团的侵略“传统”,开展对中国“实地”调查,为日后侵略中国积累情报资源;组织上,与玄洋社、黑龙会采取合作态度,吸收日本浪人集团入会。从1891年开始,日本亚洲主义跨过一个坎,向着侵略亚洲主义方向亦步亦趋。

^① 酒田正敏『近代日本における対外硬運動の研究』第66頁。黑龙会:《东亚先觉志士记伝》上卷,原书房1966年复刻版,第423页。

^② 东亚同文会编《对支回顾録》下卷,东京:原书房1968年复刻版,875页。

^③ 酒田正敏:《近代日本における対外硬の研究》,东京:东京大学出版会1978年,第114页。

^④ 值得注意的是,从第6期开始由中国唐才常任主编。

日本亚洲主义在 1891-1898 年间发生急遽变化，一个原因是日本在 1889 年“帝国宪法”颁布，次年“帝国议会”的开幕，因“天皇制国家制度的确立”，而致“大亚细亚主义（侵略亚洲主义）抬头”；一个原因是甲午战争爆发（1894 年）给日本思想界以巨大冲击，使极端“国家主义”与极端“民族主义”获得空前的话语霸权。

我们把 1918 年定为日本“侵略亚洲主义”的成立之年。这年 10 月以大川周明为首，建立“老壮会”。1919 年 8 月，大川周明一手组织，北一辉出任领导人，建立“犹存社”。1928 年 11 月，“满州青年联盟”建立。1933 年，“东亚联盟论”正式出台。1939 年产生“东亚联盟协会”。日本亚洲主义自从经由“异变亚洲主义”阶段之后，便如洪水决堤，一路狂泻，成为“侵略亚洲主义”。

1902 年“日英同盟”建立，进入大正时期（1912-1925 年）以后，日本在经济上出现高速增长，政治上出现政党政治，在外交上出现与欧美协调的“币原外交”。^①在此同时，日本社会矛盾出。1901 年足尾矿毒事件激化，1907 年出现足尾、别子铜山大暴动，1918 年爆发“米骚动”。同时，社会运动趋于组织化。1898 年社会主义研究会成立，1901 年社会民主党员诞生，1906 年出现日本社会党。为转移国内矛盾，政府与民间“浪人”的右翼集团配合起来，加紧侵略亚洲的步伐。侵略主义的中心力量——日本军阀，在与“政党政治”的较量中，逐步走向政治前台与进入权力核心。

日本亚洲主义一旦走上侵略的道路，即刻失去曾有的“民间”性、“古典”性与“初始”性，成为日本军国主义侵略亚洲的文化“盾牌”、理论“借口”与思想“指导”。

3 “早期”与“后期”的三个“链接”

早期日本亚洲主义与后期亚洲主义存在着三个“链接”，即三个内在联系：其一是思想联系；其二是组织联系；其三是活动联系。三个联系犹如三个链条，维系着一个整体的日本亚洲主义体系。通过这三个联系，可以观察日本亚洲主义内在联系，得出日本亚洲主义早期与后期不可分割的结论，也说明日本亚洲主义演化的全过程中确实存在着“早期”过程。

第一个“链结”是思想联系

不管“早期”与“后期”亚洲主义，都具备以下基本理论元素：1、“中日提携”论；3、“兴亚论”；3、“与西方列强争衡”（这里使用威先生的话语）的战略论。就是这三个基本理论，将日本早期亚洲主义与后期亚洲主义连接起来，形成一条有机的思想链。也就是看到这个思想链的存在，因此不可轻易将日本早期亚洲主义从日本亚洲主义的全体结构中剔除出去。

1880 年成立的兴亚会宗旨明言：“当今亚细亚全洲大势，国不相依，人不相辅，萎靡偷薄，苟且自安。当此之时，全洲志士岂不愤慨者？”，“夫欧美洲所以致隆盛者”，推究其原因，乃言语相通，情事互接，“故有缓急即以相互维持”，“呜呼！我亚洲诸国，若能如此，则振兴颓废，而比隆欧美诸洲，岂有难哉？”^②

1898 年成立的东亚会，其纲领开头即称：“第一条 本会定名东亚会。第二条 本会宗旨以讲求东亚振兴为主，并付之实行。”^③

将兴亚会与东亚会的宗旨稍作对照，即可看到两者都提出“兴亚论”，尽管前后内容目的有差别，但思想联系十分明显，同属日本亚洲主义范畴不可否认。

第二个“链结”是组织联系。

1880 年 11 月 11 日，兴亚会成立，这是日本早期亚洲主义最初的重镇。力倡“中日提携”论与“兴亚”论。创立者为曾根俊虎、长冈护美等人。人员有荒尾精、岸田吟香、草间时福、副岛种臣、榎本武扬、宫岛诚一郎、广部精等。

1898 年出现的同文会是东亚同文会的前身。据史记载此会成立得到长冈护美的鼎力支持。岸

^① 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第 166 页。

^② 转引东京大学名誉教授狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察・3》，日本《東亜》杂志，2001 年 10 月号。

^③ 狭间直树：《初期アジア主義の史的考察》，《東亜》2001 年 1 月号。

田吟香也做了很多组织工作。岸田吟香 1878 年在上海开设“乐善堂”，与玄洋社来往密切。

1883 年，玄洋社的平冈浩太郎筹办东洋学馆以及头山满来上海，也住乐善堂或招呼过岸田吟香。^①长冈护美、头山满与近卫笃磨的同文会发生联系，岸田吟香应该说是起作用的。同时，此会又是荒尾精门下的“大陆浪人”与近卫笃磨经营的“精神社”合作的产物。^②

把 1880 年的兴亚会与 1898 年的同文会稍作比较，即可发现两会在组织上的密切连带关系。长冈护美、荒尾精、岸田吟香既是日本早期亚洲主义兴亚会的参与者，又是后期亚洲主义组织同文会的组织者。中间只是少了曾根俊虎，多了近卫笃磨。几乎可以说同文会就是 18 年前兴亚会的重组。

1883 年兴亚会改名“亚细亚协会”。正副会长依然为长冈护美、渡边洪基。设议员重野安绎、宫岛诚一郎、谷干城、岸田吟香、末広重恭、広部精、成岛柳北等二十四名。1900 年东亚同文会“吸收”合并亚细亚协会。狭间先生说这样的合并是必然的，因为此前，亚细亚协会的长冈护美、岸田吟香已经成为东亚同文会的创立者与参与者。据上可见，威文说“中日提携”论、“兴亚”论与大亚细亚主义（日本亚洲主义）没有联系，是不符合历史事实的。

日本文化亚洲主义即国粹主义也与东邦协会在组织上存在“链接”关系。1891 年东邦协会成立。主要成员竟都是《政教社》、《日本》与《日本人》杂志社成员。协会宗旨即由陆羯南参与起草。既然早期亚洲主义的一个重要形态文化亚洲主义与后期亚洲主义有这么密切的关系，那就没有理由说，以国粹主义为主体的文化亚洲主义不是“亚洲主义”。

第三个“链结”是活动联系。

创办学校是亚洲主义团体常做的工作。由此可见早期亚洲主义与后期亚洲主义在活动方式上的联系。例如，1884 年 7 月上海成立“东洋学馆”，倡导者中有平冈浩太郎、中江兆民、樽井藤吉等人。岸田吟香（1883-1905 年），是东洋学馆的后盾。^③

东亚同文会也就很注意开办学校，甚至成为它的主要业绩。1899-1922 年在东京开办东京同文书院；1900 年在南京开办南京同文书院；1901-1945 年在上海开办东亚同文书院，南京同文书院并入；1921 年与 1922-1945 年期间，东亚同文会在天津和汉口分别开办天津同文书院与汉口同文书院。

注意中国情报的搜集也是日本亚洲主义的重要活动方式。兴亚会的曾根俊虎就是一个情报人员，兴亚会曾囊括荒尾精等 40 余名情报人员为会员。

根津一一是日本对华谍报人员，是“日清贸易研究所”（1890 年在上海开办）的骨干，一向从事情报工作。1900 年 5 月，南京同文书院成立，根津一任院长。4 个月后，学校迁往上海，名东亚同文书院，继承日清贸易研究所“传统”，重视情报搜集工作，培养了大批情报人员如埃德加·斯诺所说：“这次在哈尔滨建立的哈尔滨学院跟上海的东亚同文书院一样。同文书院教给学生几年的奸细之术，然后把学生分配到政府机关或各个公司，有些人扎根于中国老百姓的生活中，终身做奸细。”^④

做了以上的考察，我们就可以看到日本在甲午战争之前（以 1891 年划界）曾有一个早期亚洲主义的时代。威文否认盛文日本“早期亚洲主义”的提法，认为日本亚洲主义“产生于甲午战争之后”，“萌生”于东亚同文会成立，近卫笃磨提出“保全支那”论的 1898 年期间，是缺乏事实根据的。

任何一个思潮都有它的早期形式（乃至中期形式），研究一个思潮而忽略其早期形式，将出现以下情况：第一，这个思潮突兀而生，缺乏思想背景，弄不清来龙去脉。第二，由于割舍了这思潮的缘起开首阶段，这个思潮的全部过程就变得相对短小。“大亚细亚主义”是日本侵略主义主要思想载体，不承认其早期表现，日本侵略主义也就成为无源之水、无本之木。

^{①②} 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第 60 页。

^③ 酒田正敏：《近代日本における対外硬の研究》，东京：东京大学出版会 1978 年，第 114 页。

^④ 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第 60 页。

^⑤ 薄井由：《东亚同文书院·大旅行研究》，上海：上海书店出版社 2001 年，第 232 页。

三、对日本亚洲主义诸“流派”的分析与右翼思潮探源

1、对诸流派的历史分析

有学者认为,根据“日本亚细亚主义内涵的不同”,亚细亚主义可以分成“古典亚细亚主义(指亚细亚连带论)、扩张的亚细亚主义(指大亚细亚主义)、侵略的亚细亚主义(指大东亚共荣圈)、保守的亚细亚主义(指石原慎太郎的新亚细亚主义)、新古典亚细亚主义(指三谷太一郎的横向共同体理论以及建立在亚洲各国平等合作基础上的“区域一体化”主张)”。^①确实,在“日本亚洲主义”的概念下,包含着诸多流派。日本亚洲主义中存在三个思想元素。一、主张“兴亚”联亚、中日提携,反对西方侵略;二、主张“国粹”、“亚粹”,“反对全盘欧化”;三、主张占领中国,“征服”亚洲,推行侵略主义。由此,亚洲主义分成三大流派:即“战略亚洲主义”、“文化亚洲主义”与“侵略亚洲主义”(“大亚细亚主义”)。

细致再分,又可分为以会泽安为代表的“提携攘夷”论;以曾根俊虎为代表的“连带‘兴亚’”论;以三宅雪岭、冈仓天心为代表的“亚粹国粹”论;以宫崎滔天为代表的“支援革命”论;以樽井藤吉、大井宪太郎为代表的“民权联亚”论;以近卫笃磨为代表的“保全支那”论;以平冈浩太郎、头山满、内田良平为代表的“征亚”论;以北一辉、大川周明为代表的“亚洲革新”论;以石原莞尔为代表的“东亚联盟”论;以松冈洋右、岩畔豪雄、堀场一雄为代表的“大东亚共荣圈”论。眼光放开,还有孙中山的“吾人之大亚细亚主义”、李大钊的“新亚细亚主义”以及印度泰戈尔的“亚洲主义”等^②。另外还有一些人的亚洲主义,如尾崎秀实的亚洲主义、橘朴的亚洲主义等等。^③

对会泽安的“攘夷合纵”论;曾根俊虎的“连带兴亚”论;三宅雪岭、冈仓天心的“亚粹国粹”(文化亚洲论)论;樽井藤吉等的“民权联亚”论;宫崎滔天的“支援革命”论;吾妻兵治、尾崎秀实的“经济协同”论等,应作具体的学术分析,其区别于“侵略亚洲主义”而为“初始亚洲主义”。

会泽安(正志斋,1782-1862)是后期水户学的中心人物,最先提出攘夷论。1824年,英船船员于天津滨上陆,会泽安参与询问船员,成《谙夷问答》,1825年成《新论》。1853年培里叩关,德川齐昭复出,会泽安为议士,受到德川将军接见。他力陈海防意见,主张对外强硬的主战论。

会泽安在《新论》中提出以下的观点:目下世界局势犹如“战国”,“夫方今举宇内列为七雄,而与周末所谓七雄者,小大无异。其势亦有绝相似者焉。鄂罗度尔土广兵强,接壤争雄者,秦楚之势也。”^④在此世界局势中,日本与俄罗斯关系最大,“接壤争雄”,而形“楚秦”之势。

他认为“满清富强在东方者,齐也。莫卧儿及百儿亚在中间者,韩魏也。热马则虽以名位为诸蕃所尊奉,其实则与佛郎察伊斯把谙厄利相仲伯。大者韩魏,小者宋卫中山耳。”^⑤他又论日本云:“而神州(日本-盛注)在满清东,犹燕之蔽于齐赵,然今四边皆贼冲,则亦不能如燕之独不受兵,而有如周之在韩魏之郊者也。”

他说与中国相比较,日本如同战国时代的燕国,处在“四面皆贼冲”危险境地,而“满清富强在东方者,齐也”。

可见1825年之际,日本还以“富强在东方者”的强国看中国,此刻日本侵略思想,有则有矣,但客观环境不可能使这样的思想升为主题,主题是“攘夷”。说这个时候日本就以“抗西洋之名,行侵略朝鲜、中国之实”,即包含着“夺取朝鲜和满州土地的阴谋以及内心企图加以征服”的“战略图谋”,即使是井上清所说,也可斟酌商榷。^⑥

会泽安强调,日本的国际环境是“独保孤城,邻敌筑境,日将逼之势”,主要的敌人是俄罗斯,

^① 王屏:《近代日本的亚细亚主义》,北京:商务印书馆,2004年出版,第25页。

^② 参见赵军:《“吾人之大亚细亚主义”与孙中山的对日观》,《华中师范大学学报》,1910年第10期。

^③ 参见野村浩一:《近代日本的中国认识》,北京:中央编译出版社,1999年,第171页。

^④ 《新论》,《日本思想大系·53》,《水户学》,东京:岩波书店出版,1973年版,第397页。

^⑤ 《新论》,《日本思想大系·53》,《水户学》,东京:岩波书店出版,1973年版,第397页。

^⑥ 引威其章:《日本大亚细亚主义探悉——兼与盛邦和先生商榷》,《历史研究》2004年第6期,第135页。

而不是中国。“故其殊不得不屏者，莫若鄂罗（俄罗斯）”。会泽安推出自己的战略决策：“与神州相为唇齿者也，清也”，除了与中国联合，别无出路。他主张立即与中国“势声”呼应，“相为犄角”，一同抗御西敌入侵。^①

与会泽安差不多同时代的还有佐藤信渊（1769-1850年），在1823年著《宇内混同秘策》鼓吹“支那经略论”。^②然而就是同一个佐藤信渊，于1839年莫里松号事件发生，并听说中国鸦片战争的结果之后，思想发生变化。他的“支那经略论”转化为“日中提携论”与“存华挫狄论”。他在1849年为自己的书所作的序中说：“古人有言，唇亡齿寒”，是故“希望清国复兴，永作日本（本邦）之西面屏障”，希望中国“起复仇之义兵，征讨英夷而打破之，失地悉收”。他说这些话后第二年去世。观其一生，虽多侵略言论，然而生命最后时刻的“存华挫狄论”，却是“盖棺”之语，宜予肯定。^③

王芸生先生在名著《六十年来中国与日本》特别提到会泽安，将会泽安所说“是以与神州相为唇齿者也，清也”作为警句引用。吕万和教授在《明治维新与中国》中也有如下论述：“会泽安，儒家学者，他认识到基督教势力东侵之际，东方独立国中唯中国与日本信奉儒学，两国结成同盟，乃为当然之事。不能说这样的思想有多少深刻，但依然可以说他是亚细亚的先觉，倡导‘日中同盟’论的先驱”。^④

著名的日本学与中日关系问题研究家俞辛焯说：“日本的亚洲主义思想萌芽于十九世纪五六十年代。当时，平野国臣、佐藤信渊、胜海舟等的‘日清提携论’及樽井藤吉的‘大东和邦论’主张，因欧美列强的侵入而面临民族危机的日本应与中国联合抵抗欧美”，“这些思想与孙中山的亚洲观有相似之处。两者的共同点在于都主张被压迫民族的联合和解放以及各民族的独立和平等”。俞辛焯先生肯定日本早期亚洲主义的存在，指出它“萌芽于十九世纪五六十年代”，其意义在于追求亚洲的“联合和解放”、“独立和平等”。^⑤当然我们的观点与俞辛焯稍有不同，而认为早期亚洲主义的时间可以上溯到十九世纪二十年代，以会泽安为主要代表。

威文对早期亚洲主义中的“兴亚”论也作彻底的否定，主要理由是兴亚论的主要代表曾根俊虎等皆为侵略分子，“包藏祸心业已昭然若揭”。这也同样不符合历史的事实。

提起曾根俊虎的名字人们会自然想起孙中山与宫崎滔天的革命“因缘”。据孙中山回忆，1895年惠州起义失败，亡命日本的陈少白因曾根俊虎的介绍认识宫崎滔天的哥哥宫崎弥藏，此后宫崎滔天加入反清队伍，与孙中山结为至交。

不否认，曾根俊虎曾在日本海军任职。他最初是一个服务于“国家利益”的“侦探家”，曾把自己在大陆进行情报活动的成果编写成《清国近世乱志》、《诸砲台图》等“献纳”于政府。^⑥然而中法战争之后，他的思想发生变化。“认为日本追求自己的国家利益固然无可厚非，但应建立在与亚洲国家平等的基础之上”。为此，他在1886年上书伊藤博文表示不再想当“侦探家”，而要做一个“兴亚家”。他积极促成振亚社的成立与创立兴亚会（1880年），说明在此之前已经把思想变为行动。^⑦

1886年，发生长崎事件。中国北洋舰队来日访问，所谓行为“傲慢”，引起日人“愤慨”，日本为此舆论哗然。^⑧曾根俊虎立时发表意见，认为日本人“愤慨”得没有道理，初看是中国人“傲慢”，其实乃日本人长期轻蔑中国，激怒中国，自取其咎，自取其辱。日本人取笑中国人为“牛

^① 《新论》，《日本思想大系·53》，《水户学》，东京：岩波书店出版，1973年版，第398页。

^② 佐藤信渊：《混同秘策·混同大論上》，《日本思想大系45 安藤昌益·佐藤信渊》，东京：岩波书店1980年，第426-428页。引吕万和：《明治維新と中国》，第144页。

^③ 藤春禅：《日清戦争とわが大陸政策》，（日本）《軍事史学》第4卷4号。引吕万和：《明治維新と中国》第145页。

^④ 吕万和：《明治維新と中国》，东京：六兴出版社1988年，第144页。

^⑤ 俞辛焯：《孙中山与日本关系研究》，北京：人民出版社1996年，第284页。

^⑥ 曾根俊虎著有《清国近世乱志》（1879年）、《中国诸砲台图》（1879年）、《清国各港便览》（1882年）、《清国漫游记》（1883年）、《法越交兵记》（1886年）、《日本外战史》（1895年）、《露清之将来》（1896年）、《北支那纪行》（1904年）、《俄国暴状志》（1904年）等。

^⑦ 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第64页。

^⑧ 竹内好：《アジア主義》，第24页。

豚”在先，中国人为什么不能以“假鬼子”回敬？

他认为对待中国与朝鲜，日本应取平等态度，这样的关系是横向的而不是纵向的，自上而下的，出兵朝鲜，祸及中国，“肆无忌惮”，“嗚呼！积怨深怒何日而泄？”，为今后的日中关系担忧。日本侵略台湾，向中国强索50万两白银，他在《清国漫游志》前言中批评本国政府：这样做将使中日两国“意想悬隔亦甚”，积怨愈深，终将爆发。他主张将此作为一个重要课题交由兴亚会研究。^①

诚然，如前文所述日本亚洲主义组织，即使曾根俊虎的兴亚会，也鱼龙混杂，泥沙俱下，既有曾根俊虎这样的兴亚家，也有荒尾精、岸田吟香那样的政府间谍。不同的思想人物混同在一个组织，这是自然的，不可因有坏人的混入，而将曾根俊虎“连带”否定。

曾根俊虎在《清国漫游志》、《法越交兵记》等书中，老是批评政府。他的“兴亚”思想总与政府气味不投，结果非但没有当上外交官，还被罢官。他在1891年退出军队，晚年从事商业，但一无所获。1910年5月31日在东京寓所去世。死前一变既往“兴亚家”之“豪放快乐”，“形容枯槁，两鬓斑白”。^②王屏说：“曾根俊虎所走过的路程，从一个侧面反映了近代日本古典亚细亚主义在与日本政府追求‘国家利益’的亚洲战略发生矛盾时，其出路只有两条：要么改变性质，要么走向消亡。”^③王屏的话接近历史的真实。曾根俊虎堪为日本“初始亚洲主义”的典型，他的思想与日本的侵略“利益”发生冲突，他最后的人生结局说明了这一点。

日本早期亚洲主义有“文化亚洲主义”（国粹派）一派，其代表人物有冈仓天心等。威文论冈仓天心是一个“人种论者”，所以他的思想就是“经过包装的侵略主义”。

19世纪80年代以后，日本施行“欧化政策”，决定将西方制度、风俗、习惯、生活样式一揽子引入日本。东京日比谷设“鹿鸣馆”，每日由政府高官招待绅士淑女，举行西洋舞蹈会，舞乐高奏，“全盘欧化”思潮甚嚣尘上。对此，一部分文化民族主义者发出批评责难之声，“国粹派”应运而生。国粹主义初始目的乃反对“全盘欧化主义”，抵制西方文化扩张，复兴包括中国儒学、印度佛学在内的亚洲文化（国粹、亚粹主义）。

盛文论日本亚洲主义具有“一定的客观历史进步因素”，同时也指明其宣传“日本文化优越论”、“振兴亚洲文化的天职论”的局限性——“这一切终使文化亚洲主义发生变形，其中的一些人最终向侵略主义转化”。盛文对文化亚洲主义作如此评价并不为过。

然而就是以上“一分为二”的观点，最终还是遭到威文的指责：“这是一种十分片面的观点，从总的方面看，这种认识是错误的”。但“错”在那里呢？只说“这个问题涉及面广”就没有了下文。

冈仓天心为抵抗全盘欧化风潮，为发现亚洲价值，在《东洋的理想》一书中发出了“亚洲为一”的名言。如他说：“亚洲为一。喜马拉雅山脉分割了两个强大的文明，即孔子的共同社会主义的中国文明与达摩的个人主义的印度文明。然而，仅仅是为了对这两个文明作各自的强调，才这样说，其实，追求普遍终极精神的博大爱思，即使白雪覆盖的障壁也无法阻隔。这种爱正是亚细亚民族的共通的思想传承。因为这样的爱，世界上所有的大宗教得以产生”，也因为这样的爱，将亚洲与忽略精神，只重物质与手段的西方区别开来。^④这样的思想无可厚非。

冈仓天心说过，世界在竞争，“此竞争之下，支那人、日本人皆已为白种人置于仇敌之地位矣”，不能说这就是“经过包装的侵略主义”。

孙中山也论“人种”。他说过：“世界上的十五万万之中，顶强盛的是欧洲和美洲的叫四万万白种人。白种人以此为本位，去吞灭别色人种”。^⑤这与冈仓天心所谓“日本人皆已为白种人置于仇敌之地位矣”，意义上有多少差别？据孙中山的意思，“人种”即“种族”，扩大之即民族，

^① 狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察》（2）《第一章、曾根俊虎と振亜社》《东亚》，2001年9月号。

^② 狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察》（2）《第一章、曾根俊虎と振亜社》《东亚》，2001年9月号。

^③ 王屏：《近代日本的亚细亚主义》，第65页。

^④ 冈仓天心：《東洋の理想》，竹内好：《现代日本思想大系·垂细垂主义》，东京：筑摩书房1970出版，第67页。

^⑤ 曹锦清编：《国权与人权·孙中山文选》，上海：上海远东出版社1995年出版，第38页。

所谓人种竞争也就是民族的竞争。

宫崎滔天是日本亚洲主义的重要代表，他的思想是日本“初始亚洲主义”的延伸与发展。戚文评析日本亚洲主义，简说与不说宫崎滔天，是一个有意的“疏漏”。

宫崎滔天出生于熊本县，15岁入德富苏峰的大江义塾。又进东京专门学校（现早稻田大学）。他曾有留学的想法，后受兄弥藏影响，接受“革命的亚细亚主义”。弥藏去世，他认识孙中山，加入反清革命。1900年孙中山发动惠州起义，宫崎滔天曾尽力给予经济支持。1905年，中国同盟会成立，宫崎滔天更积极参与。革命后，孙中山反对袁世凯帝制复辟，宫崎滔天也一心投入，被孙中山引为没有私心的“义侠”与日本同志。1922年去世，时年52岁。

宫崎滔天1891年到上海学中文，发生经济问题。这时荒野精在上海开办“日清贸易研究所”（同文书院的前身），成员200多人，打着研究中日贸易的旗号，从事间谍活动。荒野精主动提出接济宫崎，但宫崎滔天“见到校长荒尾精等一派，作为支那占领主义者，结为一团，乃为异己主义的集团，于是不食周粟”，断然拒绝。表示与“占领中国主义者”划清界限。^①

1905年7月，宫崎对宋教仁说：“现今各国无不垂涎于中国，即日本也野心勃勃。”1906年宫崎在《革命评论》上发表《中国革命与列国》说：“所谓帝国主义，在某种意义上，是一种吞并主义。伴之而来的是扩军备战。”孙中山为宫崎滔天所著《三十年的梦》作序，有对著者的基本评价：“宫崎寅藏君者，今之侠客也。识见高远，抱负不凡，具怀仁慕义之心，发拯危扶倾之志。日忧黄种陵夷，悯支那削弱。数游汉土，以访英贤，欲共建不世之奇勋，襄成兴亚之大业。闻吾人有再造支那之谋，创兴共和之举，不远千里，相来订交，期许甚深，勗励极挚。方之虬髯，诚有过之！惟愧吾人无太宗之资，乏卫公之略，驰驱数载，一事无成，实多负君之厚望也。君近以倦游归国，将其所历笔之于书，以为关心亚局兴衰，筹保黄种生存者有所取资焉。吾喜其用意之良，为心之苦，特序此以表扬之。壬寅八月支那孙文逸仙拜序”。^②

“日忧黄种陵夷”，“襄成兴亚之大业”，“关心亚局兴衰，筹保黄种生存者有所取资焉”，说明宫崎滔天是一个“关心亚局”的亚洲主义者，是一个“襄成兴亚之大业”的“兴亚”论者。这样的亚洲主义不是侵略主义，这样的“兴亚”论也不是侵略论。宫崎滔天言行著作，影响较大，戚文论亚洲主义而绕开宫崎滔天，无法对日本亚洲主义作全面评析。

需要补充的是，日本亚洲主义包括着一个关心亚洲经济联合的群落，对他们的思想也很难以侵略主义作绝对否定。据狭间直树考证，《亚细亚主义协会报告》中，亚洲主义者吾妻兵治中就强调东亚通商贸易发展与近代市场确立的必要性。他认为欧美各国，“人众相集而成国家”，彼此相通而与亚洲悬隔。故亚洲应自组独自の“通商”“贸易”区域。此为达成亚洲富强与文化向上所必须。他说：日本与中国既有《通商条规》，交易也盛，然“商权”握西人之手。若不收复商权，既被人欺凌，也自我凌夷而毙。日中宜“合纵”以抗西商，建设铁路、电线、船舰、兵器及各种“公司”，以振工业。“若当今日中商人，悟当今大计，合纵起业，翻然弃内外之见，务共同之计，或相结以起工事，或移资银以设公司，彼我往来，相视如一，进退动静一从其便，虽时有一丧一得，其利也不出两国之外。各商既得私利，而两国公利，也不胜其数”。对抗欧米，共同经营，不是说不要私利，而是说“私利”乃共谋“公利”之结果。“五洲如竞争场，相互角逐，故日清当今之急务，合纵之以收商权”。^③

如狭间直树所说，吾妻兵治论说日清提携，共振商业的必要性，强调于“提携”基础上加强贸易，值得重视。尽管这样的构想在当时无法实现，但提出了一个“非西洋世界”必须直面的问题，中国郑观应的“商战”说，恰与吾妻兵治的思想相对应。^④

尾崎秀实是一个亚洲主义者，同时又是一个反对日本侵略亚洲主义的战士。他1939年于《中央公论》发表《“东亚协同体”的理念与它成立的客观基础》，揭露“东亚协同体”理论所包含的经济侵略野心。指出：东亚协同体的理念，旨在确立日本于亚洲霸业，为这霸业披上温和的外衣。

^① 竹内好：《现代日本思想大系·亚细亚主义》，东京：筑摩书房1970年出版，第22页。

^② 宫崎滔天：《三十年的梦》，广州：花城出版社，香港：香港三联书店1981年，第1页。

^③ 狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察》，《東亜》2001年12月号。

^④ 狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察》，《東亜》2001年12月号。

在此外衣的遮掩下，大陆成为日本的原料供应地。^①

他揭露在日本，“作为经营与开发，大陆建设被当作首要问题被提出”，然而，这不是“开发”，而是资源掠夺。作为大亚细亚主义主干的“东亚协同体”在名与实的问题发生冲突，与所谓的“大义名分”相背离。“东亚协同体”思想终究成为无法实现的“梦”，一个“现代神话”。^②

尾崎秀实指出，想把中国变为日本的原料供应地，不仅存在道德上的问题，现实操作及资金问题上都有问题。随着在华（侵略）战争的深入，矛盾将日益突出。^③日本推动所谓亚洲经济组织化，困难巨大。而阻挡日本经济侵略计划的重要因素，则为中国民族主义的高涨。^④1941年，尾崎秀实被日本军部逮捕，最后被杀害。《检事询问调书》记载他的话：这场对中国的战争，将使“日本本来脆弱的经济被削弱”，将给日本带来致命的打击。他预言：日本侵略亚洲主义给日本带来的不是好运，而是破灭。^⑤

2、早期右派的膨胀与国粹派的“变节”是右翼思潮的重要源流

一般说来，梳理了日本早期亚洲主义的“战略亚洲主义”与“文化亚洲主义”之后，日本亚洲主义的早期流派大概弄清。然而，继续深究，发现还有一个早期流派不可疏漏，这就是玄洋社与黑龙会。

1876年明治新政府发布“废刀令”，不满士族10月爆发“萩之乱”。翌年又有西南战争，福冈藩士族参加了这次战争。内乱镇定后，向阳社结成，提倡征韩国论。1881年在头山满的组织下，向阳社改名玄洋社，社长为平冈浩太郎，设福冈本部，提倡天皇主义、国权主义与“大陆进出（侵略）”论。1901年又出现黑龙会，内田良平为创立者，头山满为顾问。天皇中心主义与“征亚”主义成为其中心纲领。我们可以把玄洋社、黑龙会称为“征亚主义”的代表。

玄洋社与黑龙会和后期亚洲主义即“侵略亚洲主义”有着很大的联系。例如，1898年东亚会的成立与平冈浩太郎就有极大关系。历史记载“1898年春，江藤新作一派加入其中，合同立会”，而“将井上与江藤组合一体的中介是平冈浩太郎”。^⑥该会会员32名，头山满与内田良平的名字赫然见于其中。

这样，早期日本亚洲主义就具有三重流派：“战略亚洲主义”、“文化亚洲主义”与“征亚亚洲主义”。日本后期亚洲主义即侵略亚洲主义就是这三个早期“亚洲主义”异变，尤其是头山满、平冈浩太郎等人“大陆进出（侵略）”论、“征亚亚洲主义”恶性膨胀的结果。

前面说过1891年东邦协会成立，此事是日本亚洲主义急遽右转的信号。引人注目的是凡著名的国粹论者即“文化亚洲”主义者如陆羯南、志贺重昂、井上哲次郎、三宅雪岭等人都参加到东邦协会的行列。

陆羯南的国民主义、德富苏峰的平民主义、志贺重昂与三宅雪岭的国粹主义、都不约而同地作右翼转折。川崎紫山起草东邦协会《设置趣旨》，陆羯南亲自为之润笔，有以下的話：综观世界现状，西洋开拓殖民地与贸易地，紧迫亚洲，当“导引未开之国，扶助不幸之国”，采“连带”之思想，“推动实力之外部扩张”；“东洋人种之未来”乃以“国家实践之王道”，实行日本的亚洲主义，“人人尽臣民之公义，视国家为至高之团体”，“究明国家之大道，以赞育世界之文明与天地之化育”。^⑦德富苏峰“与原来的思想诀别”，转而鼓吹甲午战争是“膨胀的日本实行膨胀实践的最好时机”，由此而成“维新兴国之业”。^⑧他说：甲午战争后“我在精神上几成他人”，自己认不得自己！1897年他出任政府内阁官僚，思想转换的特色更趋明朗，被舆论界谴为“变节”者。

^① 竹内好：《现代日本思想大系·垂细垂主义》，东京：筑摩书房，1970年版，第324页

^② 中岛诚：《垂细垂の光芒》，东京：现代书馆，2001年，第217页。

^③ 中岛诚：《垂细垂の光芒》，东京：现代书馆，2001年，第216页。

^④ 中岛诚：《垂细垂の光芒》，东京：现代书馆，2001年，第216页。

^⑤ 中岛诚：《垂细垂の光芒》，东京：现代书馆，2001年，第216页。

^⑥ 日本东京东亚同文会编『对支回顾録』下卷，东京：原书房1968年复刻版，875页。同书明治三十年（1897）春成，福本诚渡清（为渡欧）1898年3月。见狭间直树：《初期アジア主義についての史的考察》。

^⑦ 《東亜先覚志士記伝》，上卷，第423頁。《東邦協會設置趣旨》《東邦協會報告》创刊号，第116頁。

^⑧ 德富苏峰：《好机》，《国民新闻》1894年7月23日。

这样的思想背景，同样促成日本亚洲主义的右翼化“变节”，即日本亚洲主义的后期异变。^①可以看到，国粹派与文化亚洲主义者的“变节”成为日本右翼思潮形成的又一个重要源流。

结语

综观以上，本文指出日本亚洲主义可分为早期亚洲主义与后期亚洲主义两个历史“过程”，因思想、组织与活动的三“链接”，形成日本亚洲主义的完整体系。本文又对日本亚洲主义作“流派”分析，指出日本亚洲主义可分为早期亚洲主义的“兴亚”论、“国粹”论、“征亚”论及后期亚洲主义的“东亚同文”论、“大东亚共荣圈”论、“支那革命”论等。主张对上述流派理论作具体辩证的分析。

日本早期亚洲主义中的“兴亚”论、“国粹”论，主要体现为日本民族主义者抵抗西方军事侵略，要求亚洲“民族联合起来而恢复一定的独立性”的思想要求，反对文化上的“全盘欧化”，建立日本与亚洲自尊自信的意识主体的精神愿望，且透露希求结成亚洲经济共同体以抵制西方经济压迫的初始意念。然而即使是这个时期的亚洲主义，也在组织上、思想上，隐含着侵略主义的元素。随着日本帝国主义体制的形成，右翼势力的嚣张，民主力量的消解，军阀权力的登台，这些“元素”快速膨胀，遂使早期亚洲主义性质发生根本异变，蜕变为日本现代最具代表性的侵略主义理论。

作为一个思想史学的研究课题，对研究客体作“过程”论与“流派”论的分析，方法是常规的与普通的，得出不同的结论是正常的与允可的。事实是，我们说明的是一个“日本亚洲主义演化说”与“日本右翼思潮源流说”，了解这个“演化”史与“源流”史，将使我们对日本侵略亚洲主义形成过程及其内在本质有更明晰的洞察，将使中国与日本人民对“右翼”思想的批判更加深刻有力。

“亚洲合作是时代的潮流，是各国发展的现实需求，也是亚洲振兴的必由之路。让我们携起手来，共同推进新世纪的亚洲合作！”^②回顾历史，汲取教训，也使我们懂得在当下亚洲合作的道路上如何团结人民，扶善锄恶，“携起手来”，真正踏上新世纪“亚洲振兴”之路。

论大亚洲主义与东亚和平

——兼论汪兆铭和平运动的历史教训

复旦大学韩国研究中心 石源华

^① 松本三之介编：《近代日本思想大系 31·明治思想集Ⅱ》，东京：筑摩书房 1977 年，第 446 页。

^② 温家宝：《共同推进新世纪的亚洲合作》，在亚洲合作对话第三次外长会议开幕式上发表的讲话。

“大亚洲主义”是19世纪末20世纪上半叶中日关系史上产生过重要影响的政治思潮，该思潮的出现与发展和东亚的和平、安全、合作息息相关。

大亚洲主义产生于19世纪末的日本政治思想界，是在反抗欧美列强侵略，保卫亚洲和平安全的大背景下产生的。本意为联合亚洲国家，共同抗拒欧美列强侵略。中国在鸦片战争中战败，被迫签署丧权辱国的《南京条约》后，日本也面临同样的处境。自1853年起，日本先后被迫与美、英、俄、法等国签署了不平等条约。共同的历史命运催生了两国政治家关于亚洲合作联合抗敌的思想。然而，中日两国政治家思考问题的角度不仅从一开始就是不同的，而且都经历了动机和目标的重要变化。

自古以来，日本国民中曾经相当浓厚地存在着尊敬中国文化和中国人的思想，当19世纪中叶日本与中国一样面临西方殖民势力东侵威胁时，“日清提携”、“亚洲同盟”等便很自然地成为某些日本政治家所追求的政治理想。日本一些政治家认为日本与中国“地势连邻，风气相类，是以气禀颇同，发眼无异，古来即通问之好。道同之国，相与谋事可也”，主张“遣使于清，谒其王，说之理，示之策，两国相与合力，一其志，断然不与毛夷寸尺之地，逐诸洋外”等。^①明治政府的高层人士岩仓具视也主张将西洋列强看作是“皇国的公敌”，建议向清、韩两国派遣使节，建立协作之关系，三国之间应该“成鼎立之势”。^②这些主张和思想可视为“大亚洲主义”的前奏。日中联合抗击欧美的局面虽然没有在东亚正式形成，但主张亚洲实现联合，共同抗击欧美列强的入侵，对于维持东亚和平的积极意义是显而易见的。

然而，随着东亚政治局势的发展、中国实力地位的骤降，以及日本明治维新的成功，日本统治集团中的扩张派开始轻视、蔑视中国、朝鲜等亚洲国家。1890年11月，日本内阁总理大臣山县有朋提出著名的日本“主权线”和“利益线”理论，形成了进攻亚洲近邻的“大陆政策”。^③至中日甲午战争前后，“脱亚入欧论”已风靡日本，亚洲联合，共御欧美的思想已为日本向亚洲邻国侵略扩张的主张所取代，日本开始成为破坏东亚和平的负面力量和西方列强侵略中国的帮凶和急先锋。“大亚洲主义”也开始以新的面貌出现，成为破坏东亚和平的思想武库。

日本近代前期“攘夷论”思想家提出的亚洲观中已经隐含的侵略扩张意图在新的条件下急速扩张起来。^④甲午战争前夕，“大陆经略论”和“兴亚策”成为“大亚洲主义”的变种。副岛种臣的《大陆经略论》明确提出以侵略中国为主要内容的“大陆经略”是“兴亚”的关键。荒尾精的《兴亚策》更是直言：日本将中国掌握手中，即可“以其财力，养一百二十万以上之精兵，配备百艘以上的坚舰而绰绰有余，若再将日本的尚武精神与中国的尚文风气相融合，并行不悖，辅助而进，则东洋文明必将发扬于宇内，宣示亚洲之雄风于四海。”^⑤这些主张已经成为日本在亚洲赤裸裸实施侵略扩张的理论。

甲午战争后，“大亚洲主义”公开亮相，逐步成为日本侵略扩张派的主要理论武器之一。1898年，日本著名政治家近卫笃 倡导“支那保全论”，作为“大亚洲主义”的新内容，强调“中国人和日本人都是白种人的敌人”，“东洋乃东洋人之东洋”，主张“保全中国”，排除西方势力，然后再独占中国和亚洲，为“大亚洲主义”奠定了重要的理论基础。1916年，小寺谦吉出版《大亚细亚主义论》，提出“援助中国以确定日本在太平洋之地位”，主张“为保全邻邦之义，而维持极

^① [日]会泽安：《新论》（1825年），转引自李文：《东亚合作的文化成因》，世界知识出版社2005年版，第117页。

^② [日]石井明：《不平等条约的存在和日中合作的状况》，载周维宏、砂山幸雄主编：《世纪之交的抉择》，世界知识出版社2000年版，第112页。

^③ 1890年11月29日，日本内阁总理大臣山县有朋在议会施政演说，称“盖国家独立自卫之道，一是守卫主权线，一是防护利益线”，他把本国疆域称为“主权线”，把“贞主权线的安危密切联系地区”自然数为“利益线”，将侵略扩张的矛头直指朝鲜和中国东北、台湾，山县有朋因此而被称为日本“大陆政策”的制定者。

^④ 幕末著名思想家吉田松阴主张“经尊皇攘夷论为基础的国体观”，强调乘隙富国强兵，先对弱国下手，夺取易攻之朝鲜和中国，提出“在贸易上失之俄、美者，应以土地由朝鲜和满洲补偿之”，此种议论成为日后日本“征韩论”的先声。

^⑤ 李文：《东亚合作的文化成因》，第121页。

东和平，是日本之根本国是”，强调“先图中日两国之结合，以之为中心势力，而图黄色人种之繁荣，以当欧美列强之世界的帝国主义”等，标志着“大亚洲主义”的正式形成。^①

20世纪初，大亚洲主义已逐渐蜕变为“亚洲门罗主义”，成为日本军国主义扩张派的重要理论武器。诸如田中义一的“满蒙征服论”、大川周明的“亚洲复兴论”、近卫文 的“东亚新秩序”等等，都以“大亚洲主义”为其理论渊源。“九一八”事变后，石原莞尔等日本军部法西斯派发起了“东亚联盟运动”，为日本制造“满洲国”，分离中国国土制造舆论，旨在建立一个包括日本、中国以及所谓“满洲国”等在内的“东亚联盟”的政治经济集团，成为“大亚洲主义”的新变种。^②太平洋战争爆发后，这种思想进而发展所谓“大东亚共荣圈”理念，使“大亚洲主义”达到其发展史的顶峰。其基本主张是：亚洲应奉日本为盟主，“日本要成为亚细亚的主宰者”，“以八宏一字的皇道精神复兴亚洲”，在东方建立一个殖民帝国，实现“大东亚共荣圈”的理想。^③于是，侵略朝鲜、侵略中国、乃至后来侵略东南亚国家都成为日本推行大亚洲主义的“合理”内容。大亚洲主义也由维护东亚和平的思想武器演变成为东亚地区动乱和战争的理论根源之一。

大亚洲主义在中国的出现则是另外一种历史背景。长期以来，以“朝贡体系”为主要特征的大中华帝国的意识形态在中国统治者的心目中一直占居着牢不可破的地位，东亚地区被看作是中国主导下的一部分，除了“朝贡关系”外，中国统治者不承认任何其他形式的中外关系。列强东侵后，这种观念不断受到冲击，但在中国思想界仍然占居主导地位。直到甲午战争战败，大中华秩序完全解体，日本人倡导的“大亚洲主义”这一新词才引起先进的中国人的注意，尤其是其中“联合中国朝鲜，共同抗击沙俄”的意图和向中国示好的表示，更导致部分中国政治家对于日本的好感。实现东亚区域联合的构想成为中国人应对西方列强侵华的非常具有吸引力的主张。中国人对于“大亚洲主义”的认识经历了重要的阶段性变化。

中国资产阶级革命党人曾对日本人提出的“大亚洲主义”采取赞赏的态度。1897年2月，章太炎发表《论亚洲宜自为唇齿》，内称“中依东，东亦依中，冀支那这强，引为唇齿，则远可敌泰西，近可拒俄罗斯，而太平洋澹矣。”^④明确赞同日本“大亚洲主义”的观点。1907年章太炎发起由亚洲各国人士参加的“亚洲和亲会”。20世纪初，孙中山亦赞同“大亚洲主义”的主张，在领导中国资产阶级革命的过程中，曾与日本友人多所合作，甚至一度将日本作为中国革命的根据地。他认为“亚洲大局维持之责任，应在我辈黄人”，“假使中日两国协力进行，则势力膨胀，不难造成一大亚洲，恢复以前光荣之历史。”^⑤辛亥革命后，孙中山对日本曾寄予厚望，希望日本对于东亚和平承担更大的责任，称“亚细亚之和平，亚细亚人应有保持之义务，然中国现在则欠乏维持之实力，故日本之责任非常重大。”^⑥这反映了先进的中国人已经从“朝贡体系”的陈旧思维和晚清士大夫“以夷制夷”的外交谋略中解脱了出来，开始运用西方国际关系和地缘政治的观点观察东亚区域问题。

然而，日本积极推行大陆政策，在侵占朝鲜之后，又积极侵略中国，尤其是提出旨在灭亡中国的二十一条，以及支持皖系军阀破坏护法运动等，促使中国资产阶级革命派逐渐改变了对日本的态度，也对“大亚洲主义”作出新的解释。1924年11月，孙中山在北上路途中路经日本，发表了著名的“大亚洲主义”演说，虽仍肯定日本在恢复和振兴亚洲民族地位中的地位与作用，但也批评日本侵略亚洲的野心和大陆政策是“得到了欧洲的霸道的文化”，是“西方霸道的鹰犬”，与“一切民众平等解放的文化”相对立，要求日本在做“西方霸道的鹰犬”与“东方王道的干城”间作出“详审慎择”，孙中山的基本主张是：中日两国为“同文同种”的“兄弟之邦”，“应亲善

^① 李文：《东亚合作的文化成因》，第122—123页。

^② 参见石源华：《汪伪时期的“东亚联盟运动”》，复旦大学历史系中国现代史研究室编：《汪精卫汉奸政权的兴亡》，复旦大学出版社1987年版，第263—265页。

^③ 石源华：《汪伪时期的“东亚联盟运动”》，复旦大学历史系中国现代史研究室编：《汪精卫政权的兴亡》，第283—284页。

^④ 《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，第6页。

^⑤ 孙中山：《在东京中国留学生欢迎会上演词》（1913年2月23日），《孙中山全集》第3卷，中华书局1984年版，第26—27页。

^⑥ 孙中山：《在东京东亚同文会欢迎会上演词》（1913年2月15日），《孙中山全集》第3卷，中华书局1984年版，第15—16页。

携手，共御他国侵掠政策”；日本应“援助中国，废除中国与外国所订立的一切不平等条约”，其中自然包括中日间的不平等条约。^① 这反映了孙中山对于“大亚洲主义”的认识有了重大转变，此种主张与日本早期政治家提倡大亚洲主义的愿意比较接近，而与日本军国主义扩张派的思路则完全不同。

中国早期共产主义知识分子对于“大亚洲主义”的帝国主义实质的认识较之孙中山等更为深刻和敏锐。1919年五四运动前后，李大钊曾发表多篇论文集中论述“大亚洲主义”，一针见血地指出：日本的“大亚细亚主义”实质上就是“大日本主义的变名”，“就是日本人要借亚细亚孟罗一句话，挡欧、美人的驾，不舍他们在东方扩张势力”，“到那时亚细亚不是欧美人的亚细亚，也不是亚细亚人的亚细亚，简直就是日本人的亚细亚”，批判这样的“大亚洲主义”，“不是平和的主义，是侵略的主义；不是民族自决主义，是吞并弱小民族的帝国主义；不是亚细亚的民主主义，是日本的军国主义”等。^② 李大钊进而提出以“新亚洲主义”来取代日本的“大亚洲主义”，指出：“我们因为受日本大亚细亚主义的压迫，我们才要揭起新亚细亚主义的大旗，为亚洲民族解放的运动。”亚洲民族解放运动的第一步是针对日本的大亚细亚主义的，“亚细亚境内亚人对亚人的强权打破以后，他洲人的强权自然归于消灭”。这就十分清楚地指明日本的“大亚洲主义”的侵略实质以及中国为维护东亚和平所应该采取的行动目标和方向。

二

由于“大亚洲主义”在中日两国出现的历史背景各不相同，思想内涵差异很大，其政策取向更是南辕北辙，因此，“大亚洲主义”问世后，其对于中日关系的影响是单向性的，两国的政治家从自身立场出发进行宣传，加以利用，在实践中起着绝然不同的作用，他们对于东亚和平的作用也是各不相同，有时甚至互相对立的。始于1938年底的汪兆铭和平运动却使“大亚洲主义”思潮在中日间得到了一次双向实践的机会，这在近代中日关系史上具有特殊的意义，留给后人深刻的历史教训，值得进行研究和总结。

汪兆铭和平运动的出现是中日战争时期国民政府内的汪兆铭集团与日本军部内的反扩张派合作的产物，其理论旗帜正是“大亚洲主义”。“大亚洲主义”既是日本对中国抗日阵营实行“诱和”政策的旗帜和标志，也是汪兆铭开展和平运动的理论渊源和汪兆铭政府赖以生存的精神支柱。

1938年底，中日大战已打了一年半，两大民族互相厮杀，战火燃遍了大半个中国，日军深陷战争之泥潭，中国更是遍体鳞伤。是“战”还是“和”？在两国统治集团内部引起了争论。日本军部的反扩张派担忧战争转向长期化，使远东永不可能和平，主张“适时解决冲突”，并为此影响了日本政府对华政策的调整，其理论依据正是“大亚洲主义”的变种——“东亚联盟”。1938年11月，日本近卫首相发表关于建立“东亚新秩序”的声明。30日，日本御前会议通过《关于调整日华新关系的方针》，呼吁“日满华三国合作”，建设“东亚新秩序”。随之，以“解剖中日事变根源”、“议论改变东亚局势”为主要内容的东亚联盟运动在日本各地大为活跃，“1939年一年间，日本各地府县，东亚联盟协会支部建立了很多”，^③“大亚洲主义”以“东亚联盟”的形式再次得到相当规模的推行。

日方的举动得到了汪兆铭的响应，已在武汉、重庆饱尝战争之难的汪兆铭十分关注日本的言论。他说：“日本的言论，自事变发生以来，是由东亚协同体进而为东亚新秩序，更进而为东亚联盟的理论，日本是先进国，提出了各种理论，并使其发展，中国从而响应，而努力的使其诚意发展。”^④ 早在战争初期，以汪兆铭为中心的“低调俱乐部”，在“战必大败，和未必大乱的坚确认识之下”酝酿和平运动。近卫声明发表后，他们更是认为：“日本既然声明，对于中国没有野心，而且伸出手来，要求在共同目的之下亲密合作，中国为什么也不伸出手来，正如兄弟两个厮

^① 孙中山：《对神户商业会议等团体的演说》（1924年11月28日），《孙中山全集》第11卷，中华书局1984年版，第401—409页。

^② 《李大钊选集》，人民出版社1959年版，第127页。

^③ 巩固：《东亚联盟运动的理论基础》，《东亚联盟》（北平）第5卷第2期。

^④ 汪兆铭：《东亚联盟的思想》，《政治月刊》第1卷第3期。

打了一场之后，抱头大哭，重归于好。”^①

日、汪间在上海进行秘密谈判后，汪兆铭终于从抗日阵营中分裂出去。伴随着汪兆铭和平运动的开展，汪精卫集团打着孙中山的旗帜，对于“大亚洲主义”的宣传达到了高潮，其基本观点是：“大亚洲主义为东亚联盟之根本原理，东亚联盟为大亚洲主义的具体实现”；“中日永久和平，必须建筑在大亚洲主义思想的基础上面”；“使中日两国利害趋于一致，转变对立的形势为平行的发展”；“大亚洲主义的精神。从正面发挥仁义道德的东方文明，以代替功利思想”；“日本不以战胜国自居，则中国必感动，以‘不念旧恶’或‘以德报怨’的中国道德出之，重建中日亲善之邦交，树立中日和平之百年大计”等等。^② 1940年11月，汪伪政权建立了“东亚联盟中国同志会”，专事“大亚洲主义”的理论宣传和实践。^③ 在此基础上，日本扶助汪兆铭另立政府和军队，从事“和平运动”。

太平洋战争爆发后，日本提出了建立“大东亚共荣圈”的战略目标，给大亚洲主义赋予了新的内容，“其应考虑之范围，计为以日满华为基干的旧德属委任统治诸岛、法属越南及其太平洋岛屿、泰国、英属马来及婆罗洲、荷属东印度、缅甸及印度等地。”^④ 他们鼓吹“黄色人种革命”，以亚洲被压迫民族的“救世主”自居，提出了把英美势力从亚洲赶出去的政治口号。随后，日本又决定推行“对华新政策”，“强化”汪兆铭政府，“交还”租界，“撤废”汉外法权，以谋中国官民“实现积极的对日合作”，建设“大东亚战争的后方基地”。

汪兆铭集团紧相呼应，对于“大亚洲主义”的宣传进一步升级。他们不仅把大亚洲主义视为“东亚联盟理论之渊源”，而且视为“东亚民族革命之指导原理，东亚民族对抗外来侵略主义之自卫手段。”^⑤ 由于日本已对英美宣战，“大亚洲主义”“已经由理论时代而进入于实行时代。”^⑥ 据此，他们大力鼓吹集团国家思想和“黄色人种革命”，并将中国之安危与“大东亚圣战”相联系。汪兆铭说：“此次战争若不幸而为英美所败，则整个东亚民族将随印度及非洲的黑色人种、澳洲的棕色，同受奴隶的待遇，整个东亚将永久为英美的次殖民地，没有翻身的希望。反之，如果战胜了英美，则百年以来的侵略势力一扫而空，东亚得到解放，中国得到自由平等。”^⑦ 汪政府宣布向英美“宣战”，表示与日本“并肩作战”，实行“战时体制”，1943年10月，日汪签署《同盟条约》，使日汪关系的“调整”达到了高潮。11月，汪精卫参加由日本策动的“大东亚国家会议”，签署《大东亚宣言》，将“大亚洲主义”由理论推向实践阶段。

日本政府与汪兆铭集团虽然共举“大亚洲主义”为和平运动的旗帜，但两方对于该思潮的内涵认识却有很大的差距。汪兆铭曾完整地提出了实施“大亚洲主义”和开展东亚联盟运动的四大纲领，即：政治独立、经济合作、军事同盟、文化沟通，这无疑是一个理想化的方案，汪兆铭强调：“以今日中国所处危急的地位，一般民众所为朝夕傍徨、焦思忧虑的是国家民族的安危存亡”，“必须使大家知道，求国家民族独立自由的精神和东亚联盟的精神是一致的，这样才能提起大家积极的精神，以一样的精神用之于求国家民族的独立自由，也用之于促进东亚联盟”，“使全国民从由抗日一变而为亲日”等，^⑧ 为此，他们在对日交涉中提出种种要求，从各个方面要求日本履行诺言，追求互相间的“平等”与政治上的“独立”。然而，日本军部的真实意图却仍不脱大陆政策派的旧辙，扩张主义派主导着政府政策的实施，他们为汪兆铭的组府开具了一系列极富侵略性的条款，强制汪兆铭集团接受。即便是在日本推行“对华新政策”，日汪签署《同盟条约》之后，也并未引起日汪关系的根本变化，汪政府的“独立自主”仍然是名义上的。日本军方对于汪

^① 汪兆铭：《我对于中日关系之根本观念及前进目标》，《中华日报》1939年7月10日。

^② 汪兆铭：《东亚联盟中国同志会成立训词》，汪政府宣传部编：《汪主席和平建国言论集续集》；周化人：《大亚洲主义与中日永久和平》，汪政府宣传部编：《和平反共建国文献》第2辑。

^③ “东亚联盟中国同志会”成立于1940年11月25日，奉汪精卫为精神领袖，其纲领的三：一，“本世界大同万邦协和之理想，谋世界真正和平之实现”；二，“本大亚洲主义之精神，以政治独立，经济合作，军事同盟，文化沟通为主要原则，谋东亚民族之结合”；三，“以睦邻反共为基础，谋中国对内政策之革新，与国防之完成。”参见《东亚同盟中国同志会简章草案》，《东亚联盟》（北平）第5卷第2期。

^④ [日]服部卓四郎：《大东亚战争全史》第1卷，台湾军事译粹社1978年版，第12页。

^⑤ 汪政府行政院宣传部第50号宣传要点：《关于东亚联盟运动》，藏上海档案馆。

^⑥ 汪兆铭：《大东亚解放战，勘中国民众》，《政治月刊》第3卷第1期。

^⑦ 同上。

^⑧ 汪兆铭：《对于东亚联盟纲领的一点意见》，汪政府宣传部编：《汪主席和平建国言论集续集》。

政府的干涉和控制有增无减，沦陷区的经济也仍由“日人把持处置”，只是在策略和手段上有所变化。

这样，日、汪两方一方面作为政治和军事上的同盟者，共同倡言“大亚洲主义”和东亚联盟，进行和平运动；另一方面又对该思潮各作解释，在实施各项政策时互相间充满着控制与反控制的争斗，由此构成战时中日关系的一个重要侧面。日本谋图通过建立汪政府这种形式，以“大亚洲主义”为理论武器，结束中日战争，恢复和平，结果不仅未能从战争的泥潭中拔足，反而越陷越深，直至战败；汪兆铭集团的和平理想也完全破灭，沦落为一道地的傀儡政府，“大亚洲主义”的双向实践在中日关系史上留下了失败的记录。

三

中日战争期间“大亚洲主义”在日、汪间双向实践的失败，证明该思潮自身在理论上存在重要缺陷，它虽然抽象地主张亚洲国家联合，特别是中日共存共荣，却未能确定妥善处理互相关系的平等原则，以至它不仅未能推进中日间及亚洲各国间的和平与繁荣，反而成为亚洲和太平洋地区动乱的思想渊源。随着日本的战败和汪政府的解体，该思潮也为中国、日本和亚洲各国人民所唾弃，从此销声匿迹。

然而，笔者以为重新研究大亚洲主义及汪兆铭政府“和平运动”的历史教训仍有必要。这不仅是因为由于冷战时代的终结和全球经济一体化时代的来临，世界各国间的区域联合已成为一股历史趋势，亚洲各国加强联合迎接挑战已为势所然；也不仅是因为亚洲和太平洋地区比起动荡的欧洲等地来相对处于历史上比较稳定与和平的发展时期，为亚洲各国共同发展经济提供了很好的机会；更是因为中、日两国关系正面临着时代和历史的考验，进入了动荡和不稳定的状态，大亚洲主义在中日战争时期的双向实践及其教训，对于处理当今的中日关系以及亚洲各国间的关系具有重要的借鉴作用。

首先，“大亚洲主义”没有解决好亚洲各国处理互相关系的平等原则。“大亚洲主义”在 20 世纪中日关系史上所起的作用大背其初衷，其根本原因是日本军国主义扩张派不能以平等互利的态度对待中国及其他亚洲国家。结果不仅使中国等亚洲近邻国家大受其害，也使日本自身付出了惨重的代价。日汪“和平运动”虽然标榜“合作”，却是不平等的“合作”。在日本侵略军继续占领中国的条件下，一切“合作”都是虚伪的。汪伪政府后期的主要领导人陈公博曾批评“日汪基本关系条约”说：“所谓基本条约，顾名思义，应该谋中日两国友好的百年大计，照这条约的内容，连停战协定都够不上，更谈不上基本”，“照近卫声明，口口声声说‘东亚新秩序’，但基本条约内容无一不是旧秩序，而且是旧秩序中最坏的恶例。”^①

历史和现状都告诉我们：同一地域的国家间在政治、经济上往往有着很大的互存互补性。任何一国如若发生政治动乱，首先受影响的必定是邻国，即便是自然灾害、环境保护亦然。邻国间只有采取平等互利的态度，才能使人民间感情融洽，政治上密切合作，经济上互助互利，从而有助于该地域人民的长远利益。

其次，“大亚洲主义”也没有解决好中、日两大亚洲强国互相认知的定位问题。亚洲地区的和平、安全与发展都离不开中、日两国的互相承认其亚洲强国、大国地位和友好相处。中国在历史上曾经是亚洲的唯一强国、大国，大中华帝国在亚洲大陆发挥着其他任何国家无法取代的主导和领导作用。进入近代以来，日本在亚洲各国中率先实现国家的工业化和现代化，无论在政治、经济、军事、文化上都在亚洲各国中处于领先的地位。然而，中日两国在很长的历史时期里始终不能解决好相互认知的定位问题。对于中国而言，虽然近代以来落伍了，但“亚洲大国”意识根深蒂固，难以真正从思想上接受和承认日本“今非昔比”的“强大”和日本在亚洲的强势地位，中国人民在抗击日本法西斯侵略的过程中，虽然处于弱势，但始终充满着对于“小日本”的蔑视和轻视情感。对于日本而言，凭借着自身的实力地位早已不把中国放在眼中，他们视中国“如瘫痪，如残疾，如中风之病人”，直言“为了中国的进步，由日本使其殖民化”等，日本法西斯在

^① 参见石源华：《陈公博全传》，台北稻乡出版社 1999 年版，第 383 页。

侵略中国的过程中，对于中国人的蔑视、轻视情感也是导致其制造一系列大屠杀案的重要原因。日汪合作期间，日本军部对于汪伪政府的定位也是口是心非，表面称“合作”伙伴，实际上则认其为实足的傀儡政权，从心底里对汪伪政权充满蔑视和轻视。日本昭和天皇的弟弟崇仁亲王三笠宫考察中国战场后，也直言不讳地指出：汪政府“与其说是日本真正为中国着想，为了拯救中国民众、完成国家统一而建立的政府，毋宁说更富于这样的色彩——即当时的日本这掩饰其倍受诸外国责难的侵略主义，而灵机一动施展出来的一种小伎俩而已。”^①

进入 21 世纪，随着中国的迅速崛起和日本的相对停滞，又引起双方在互相认知的定位问题上产生重大误差，这是中日关系动荡不安的基本原因之一。如同欧洲的和平和安全取决于法、德两欧洲大国的互相正确定位和友好相处一样，东亚的和平离不开中、日两个亚洲大国正确的互相认知定位。没有中、日两国的互相容纳、尊重、合作，就不可能有整个东亚的和平与安全。

再则，“大亚洲主义”也没有解决好中、日在处理互相关系时如何应对欧美强国的问题。中国统治者的“以夷制夷”策略与日本统治者的“傍依强国”方针构画了近代远东国际冲突的重要方面。两国虽然都标榜“大亚洲主义”，鼓吹中日联合抵御欧美的侵略和扩张，但实际行动中却是实行现实主义的应对方略。面对日本法西斯的疯狂侵略扩张，处于弱势的中国统治者长期实行联合欧美，抵御日本战略方针。引进欧美势力来平衡日本的侵略行动，历来是中国应对外交难局的主要策略。而日本的侵略扩张派为了实现自己的理想，则常常实行“傍依强国”政策。在一个相当长的时期里，日本实行“追随外交”，与当时世界上最强大的英国结盟，借助英日同盟来扩充自身的实力。日本取得日俄战争、日德战争的胜利，以及在一次大战期间获取中国山东权益 8 年等，都是借助于英日同盟之力。“傍依强国”，依强凌弱，成为日本的外交传统。日汪“合作”期间，汪精卫政权放弃了传统的“以夷制夷”策略，全力投靠日本侵略者，日本亦与欧美主要国家处于战争状态，已“无强可依”，然而，双方的合作并没有体现出平等互利的精神而失败告终。

一旦出现新的条件，日本仍将可能回归“傍依强国”的旧路，中国在未真正成为现代强国之前，“以夷制夷”的策略依然是可供选择的外交策略之一。进入 21 世纪，为了应对远东局势的变化，特别是中国的崛起，日本实施对美“傍依”外交，美日同盟强化的一系列举措充分反映日本外交的这个传统特点。而中国是否要以“以夷制夷”的旧策略来应对日美结盟的强化，也正面临考验和选择。

大亚洲主义在产生之初曾经具有积极意义。孙中山等中国资产阶级革命派之所以赞成它，乃是取其积极的方面。当初，中国若能抵御英国侵略者的鸦片和大炮，日本、朝鲜必不会受到列强的东侵。在欧美列强的强势进攻面前，亚洲被压迫国家联合对抗欧美殖民势力成为大亚洲主义产生的合理背景。当今此种背景已不复存在，但随着世界各地一个个地域经济区域的形成，亚洲各国间包括中日间如何调整互相关系，进一步加强合作，以应付新的世界政治经济局势，已成为一个重大课题。

笔者主张研究大亚洲主义，并非主张重新倡导此种思潮，该思潮本身存在严重缺陷，在近代亚洲史上留下的印象过于恶劣，容易引起世人各种不必要的疑虑与猜测。重要的是总结它遗留给我们的经验和教训，避免重走历史上错误的旧路。谨祝 21 世纪的中日关系能超越历史留置的障碍，走出困境，得到健康而平稳的发展，推动东亚建设成为一个和平和安全的地区。

（本文提要最初写于 1993 年，参见上海社联等编：《了解、理解与合作——中日关系如何走向成熟》。10 多年来，东亚局势和中日关系都发生了很大的变化，提出了很多新的问题，使作者深感有必要重新研究这一课题。在原有提要基础上，重新进行构思，尤其是对历史教训部分作了新的思考和总结，完成了本文的写作，特此说明）

^① 若杉参谋：《作为日本人对中国事变的内心反省》，转引自章伯锋、庄建平主编：《抗日战争》第 2 卷，四川大学出版社 1997 年版，第 2398 页。

韩末实学家石亭李定稷与梁启超的《饮冰室合集》

具仕会

石亭李定稷在诗书画文方面卓有成就，作为韩末的湖南三杰，被誉为当时湖南汉文学的代表文人。他从对性理学和阳明学的研究开始，是我国最早的西洋哲学研究者。此外，石亭李定稷还在天文学，医学，文字学等诸多方面声明显赫。

本文在探索石亭的实学家本色的同时，也调查了与梁启超有关的上海近代文物收容情况。石亭认为，实学同时具备经世致用，利用厚生，实事求是的三大流派，其中特别强调以带有纯属学术性的实施求是为主，其他二者为辅。

石亭的有关中国文物收容的调查，翻阅他的草稿本《燕石山房未定稿》及其他著作，可以发现是通过多种途径掌握资料的。本文特别注意强调石亭研究康德和培根，以及最早研究西洋哲学这一方面，探究他是在何地通过哪些途径进行资料收集研究的。

石亭对西洋哲学的研究是以拿到他的弟子李大奎在 1905 年亲自从上海带回的《饮冰室文集》为契机开始的。清末变法自强运动家梁启超当时正在上海，并连续出版了《饮冰室文集》，再加上反日情绪高涨，熟悉汉文的近代爱国启蒙家们都通过与上海的交流来接受新的文化事物，培养自身的学问及思想。当时极具代表性的有申采浩，张志渊，朴殷植等。当他们或多或少地受到了梁启超的影响的同时，石亭李定稷已经开始了《饮冰室文集》的研究。

根据多方资料推测，本文认为石亭对康德和培根的研究是在 1906-1907 间以梁启超《饮冰室文集》（上海 广智书局，初刊本，再刊本）为基础而完成的。

近代日本中国学的一个侧面 ——服部宇之吉提倡“孔教”之背景考察

日本 中央学院大学 丹羽 香

服部宇之吉（HATTORI-Unokichi, 1867-1939 年）是以主编“汉和词典”及“汉文大系”丛书等而闻名的近代日本中国学家之一。

19 世纪的最后一年，受日本政府之命，服部宇之吉为研究“汉学”来到北京留学。这是他第一次来中国，也是他第一次国外之行。此时他遭遇义和团事件，并以这段经历写成《北京笼城记》。他在该书以及其他多种著作中，都提及在这一时期体会了“天命”，从而感悟到自己的使命。不难看出，这次中国留学，虽然仅仅不到一年的时间，但给了他相当深刻的印象。不久，1902 年秋天，服部第二次来北京，担任京师大学堂师范馆正教习，并充分运用他在文部省从事教育行政工作的经验。这次他在北京的时间长达 6 年半之久。回国后，他边在母校东京帝国大学教书，边从事“东方文化事业”、“斯文会”等与中国有关的工作，直到晚年。20 世纪初期，除了他以外，没有多少人曾经在中国与中国人一起工作过这么长时间。因此，日本政府很看重他。可以说，他的思想不但影响了当时和以后的日本中国学，而且在近代历史上日本即将开始侵略中国的时候，提供了大义名分的思想基础。服部就是近代中日交流关系史上一个转折时期的关键人物之一。

这里所说的“转折时期”，我并不认为是“近代”。我认为，日本知识分子对中国的意识改革在 18 世纪中叶就已经开始了，而服部作为明治时代的知识分子，他所具备的修养是已经经过了这种意识改革的，而他提倡的“孔子教”是在蕴藏着这种思想的背景下产生的。

服部对中国的认识和主张都浓缩在他所提倡的“孔子教”之中。这种思想产生于服部生存时期的文化语境中，因此也必然充分反映着当时的文化语境。应该注意的是，这里所说的文化语境，包含着近代和前近代的日本之“自他”意识。具体来说，就是在江户时代“国学”意识的萌芽和发展过程中已经奠定了坚实基础的自我意识，或者说民族意识，以及日本和日本人在无意识中形成的、江户时代演变成“日本儒教”的思想前提。而且，服部孔教的基本思想在他初次来华之前的著作里就已经能看出来。我认为，服部之称为孔教的教义核心，是形成于 19 世纪末期到 20 世纪初期。他开始主张孔子之教义，其对象并不是中国和中国人，而是日本和日本人。服部孔教原本是他的教育思想，也可以说是他以群众为对象的启蒙思想。

总之，20 世纪初是近代中日相互认识的形成期，这一时期，近代日本中国学以迥异于江户汉学的性质逐步确立并发展起来。服部正是近代日本中国学的一位代表人物，他所提倡的“孔子教”背后，有着极为复杂深远的历史文化背景。

东西方社会变动的共时性：西学传入中国的基本前提

复旦大学历史学系 冯玮

虽然基督教至少在公元 8 世纪已经传入中国，但耶稣会传教士来华传教所产生的影响最为深远。因为，他们开创了一个全新的“西学东渐”的时代。不仅中国的西学直接受惠于耶稣会传

教士，朝鲜的西学主要传自中国，而且日本的西学也受到中国西学极大的影响。众所周知，为了对中国人进行“新知识”启蒙，耶稣会传教士出版了大量介绍西方文化的读物。这些读物很快传入日本，并因为是汉文而迅速流传，成为日本摄取西方文化的重要媒介。如伊东多三郎所指出的：“离开汉文书籍的输入及其影响，我们将无法想象日本近世文化的发展……汉文书籍是日本观察海外文化的一扇明亮的窗户。”^①

西学东传中国为什么发生在 16 世纪中叶？这是一个简单但却似乎长期被忽略的问题。笔者不揣学识浅薄，谨就此发表一点个人学习心得，不当之处，敬请学界同仁赐正。

一、地理大发现和“西商东进”

东西方的贸易联系和交往具有漫长的历史，西商东进，源远流长。据史书记载，古罗马帝国同亚洲沿岸各国的海上贸易活动曾相当活跃。至少在公元 166 年，古罗马的商船即已驶抵中国。在阿拉伯帝国势力扩张的 8 世纪以后，东西方贸易有了进一步发展。在 13 和 14 世纪，东方的财富更是使西方商人接踵而至。

但是，16 世纪以后的西商东进，不是东西方商业贸易史的简单延续，而是具有一种新的历史背景：当葡萄牙和西班牙崛起时，地中海贸易和北海贸易已经为意大利、德国和英国所垄断，因此它们只能另觅它途。“地理大发现时代”的序幕，就是因此而拉开的。

1487 年，迪亚士（B. Diaz, 1450—1500）到达了非洲最南端的“暴风之角”（后改名“好望角”）；1492 年哥伦布（C. Columbus, 1446—1506）发现了“新大陆”。但众所周知，哥伦布所发现的“新世界”，并不是西方人真正要寻找的“新世界”。他们要寻找的“新世界”在东方。但是，不仅当时通往东方的陆上通路为奥斯曼土耳其所扼，而且由于 1453 年康斯坦丁诺夫的陷落和东罗马帝国的灭亡，连从希腊到东地中海的海上通道也为土耳其所控制。面对这种局势，如何从东地中海直达东方，成了当时的一大课题。

达·伽马（Vasco da Gama 1469—1460）于 1498 年绕过非洲到达印度，成功地发现了一条直达东方的航线，从而为西方人解决了上述难题。直达东方的航线，特别是达·伽马开辟的直达印度的航线，具有非常重要的历史意义。因为在此之前，世界的交通路线是以西亚为中心的：西亚的西面是欧洲，东面是东亚。三个地区如同一条直线排列，从欧洲到东亚必须经过西亚。当时的西亚由于处在交通中心而在政治和经济方面处于有利地位。奥斯曼土耳其帝国能够灭掉延续达 1000 年的东罗马帝国，与它所处的地理位置和因此所占有的优势不无关系。正因为新航线改变了以往的东西方交通路线，使西洋和东洋建立了直接的联系，为西商东进提供了一条非常重要的途径，所以当时土耳其等阿拉伯伊斯兰国家担忧自己的通商权益受损，竭力阻挠葡萄牙和印度交往。尽管这样做并未如愿。

1499 年 8 月底，达·伽马回到里斯本后，葡萄牙朝野为之振奋，各国商人闻讯后，也为了购买珍货而蜂拥而至。在这以后，葡萄牙几乎每年都组织商船队与印度开展贸易：1500 年由 Cabral 率领，1501 年由 Nova 率领，1502 年由 Vasco da Gama 率领，1503 年由 Albuquerque 率领，1504 年由 Albergaria 率领。短短数年间，葡萄牙通过对印度贸易而获得了巨额利润。对此，贝尔纳曾不无自豪地写道：“由于我们航海家的勇敢，大洋被横渡了，新岛屿被发现了，印度的一些僻远隐蔽的地方，揭露出来了。西方大洲，即所谓新世界，为我们祖先所不知的，现已大都明了了。”^②

在这里有一段历史插曲应该叙述：葡萄牙人意识到，要将前此为阿拉伯人所垄断的对印度的贸易掌握在自己手中，仅仅靠派遣商船队是不够的，还必须完全制服阿拉伯人。因此，葡萄牙政府任命 Almeida 为印度总督，要求他击溃阿拉伯势力。虽然 Almeida 是个出色的军事指挥者，曾在 Diu 海战中取得了胜利，但是他认为，与其将印度置于葡萄牙的直接统治之下，不如在当地设立商馆，建立通商关系更为恰当。因此，他并没有以武力去“征服”印度。可是，继他之后担任印度总督的 Albuquerque 认为，应该通过设置堡垒，充实军备控制沿岸地带，确立葡萄牙在印度

^① 伊东多三郎：《近世史的研究》第 1 册，吉川弘文馆，1981 年，第 171 页。

^② 贝尔纳：《历史上的科学》，科学出版社，1981 年，第 230 页。

的直接统治，使印度成为葡萄牙的殖民地。根据这一构想，他试图将果阿作为中心，将摩鹿加作为东方的据点，将 Ormuz 和 Aden 作为西方的据点，以此完全垄断对东方的贸易。在他的谋划下，1510 年葡萄牙在果阿设立了总督府，1511 年占领了摩鹿加，确保了其在东洋贸易之大宗——香料产地的地位。在这以后，葡萄牙进一步深入亚洲，在澳门设立了居民点，并在 1543 年进入了日本。

总之，从 15 世纪末达·伽马首航印度至 Albuquerque 去世，在短短 15 年时间里，葡萄牙在非洲东岸和印度的各重要地区设置了据点，获得了从非洲到马六甲群岛东西 6000 海里、从好望角到波斯湾南北 4000 海里的印度洋的制海权，垄断了在当时的世界上最有利可图的对东洋的贸易。西商东进的态势，因此形成。

另一方面，由于“教皇子午线”的划定而无法利用印度洋航线的西班牙，则不断西进：从南美洲到太平洋、穿越太平洋到菲律宾，以菲律宾为立足点开展和中国的贸易。葡萄牙的东进和西班牙的西进在中国迎头相撞并不断产生纠纷。为了避免冲突，双方签署了《萨拉哥撒条约》，规定摩鹿加群岛以东 17 度为双方势力范围的分界线，17 度以东为西班牙活动范围，以西为葡萄牙活动范围，使双方达成了和解。

川崎庸之和笠原一男指出：“东进的葡萄牙商人的上述活动，如果仅仅是一种经济现象的话，那还不能说它具有很大意义。附随于那些冒险商人的活动，甚至可以说制约那些活动的基督教教团的动向，才使那些活动变得复杂而多彩。”^①

二、天主教复兴运动和“西教东传”

西教东传同样源远流长，不仅唐代基督教传入中国的史实已得到考古学的明证，而且西方有的论著甚至声称，早在公元 5 世纪，中国和印度已被划为一个教区。^② 然而，和西商东进一样，16 世纪以后的西教东传，也不是以往历史的简单延续，而是具有宗教改革和信仰复兴运动的新的背景。必须强调，马丁·路德领导的宗教改革向基督教世界发出的挑战，强化了后者的危机意识，促使其不得不进行自我完善和调节。虽然纵观西方教会的历史我们即可发现，西方教会的任何一次重大危机几乎均导致其宗教生活的革新和信仰复兴，以及教派的重组或建立。例如，在 11 世纪基督教会面临危机时，格利高里八世（Gregory VIII）得到了克吕尼（Cluny）的僧侣的帮助；在 13 世纪基督教会面临危机时，英诺森三世（Innocent III）得到了方济各会和多明我会的帮助。但是就西学东渐的意义而言，16 世纪初的那场信仰复兴运动——它在历史学上的正式定义是天主教改革运动（The Catholic Reformation），却具有新的历史内容。这种新的历史内容不仅波及面及其广泛，而且催生了一个新的修道会——耶稣会。

天主教改革运动几乎使所有天主教教派在复兴精神的影响和激励下重建和新生。例如，从西班牙的 Montserrat 到德国的 Bursfeld，最早经历复兴的修道会本尼狄克派大大小小的修道院不仅都恢复了古时的习俗，而且努力恢复原先的礼仪和风纪。在意大利，这种复兴精神因 Gregorio Cortese 的引导而在 Modena，Perugia 和威尼斯有明确显示，甚至产生于 11 世纪的它的一个支派 Camaldolese，也于 1510 年至 1512 年遵循威尼斯贵族 Paolo Giustiniani 制定的激进的改革措施，经历了一种历史的回归；曾由于创立者圣·方济（Saint Francis of Assisi）主张极端的纯洁和安贫乐道而使它的成员将奉守严格的戒律视为畏途并导致教派分裂的方济各会，则在以 Matteo da Bascio 为首的 Capuchin 派的呼吁下，恢复了纯朴和严谨的生活，成为原教旨主义的象征。

天主教改革运动催生了许多新的修道会。据统计，从 1524 年到 1541 年，至少有 15 个新的修道会宣告成立。其中最早建立的，是奥拉托利会（Oratory of Divine Love）。它的成员同情 Erasmus 的基督教人文主义，强调文化与信仰及文艺复兴知识与神学的和谐，强调通过虔诚的品性磨炼、祈祷、经常性的忏悔和善举改革天主教。他们认为，一种示范性的生活远胜过一百次说教。该派

^① 川崎庸之、笠原一男：《体系日本史丛书》第 18 卷《宗教史》，山川出版社，1979 年，第 267 页。

^② （英）Thomas Yeates：《中国的第一个基督教团》，参阅曹增友著《传教士与中国科学》，宗教文化出版社，1999 年，第 1 页。

别的分支很快在各地建立并吸纳了包括以后成为教皇 Paul IV 的 Gian Pietro Carafa 在内的许多热心于复兴运动的著名人士；其中最具有影响的，是耶稣会。耶稣会所以最有影响，是因为它充当了在新的历史背景下的西教东传之先驱。

在西方宗教史上，大多数教派均有一人首创，由后继者完善，这种完善往往产生相反的结果。例如，圣·方济创立了方济各会并制定了严格的生活准则，但是在他去世后，原先的生活准则遭到极大的改变，以至方济各会一度成为圣·方济曾予以贬斥的各种行为的样板。然而耶稣会则不然，罗耀拉不仅是耶稣会的创立者，是耶稣会各项准则的制定者，而且这些准则在他去世以后仍得到始终一贯的遵守。他在曼利萨（Manresa）附近的一个山洞隐居期间撰写的《精神磨炼》（Spiritual Exercise）一书中提出的一些准则，如否定自我；注重结果；强调实际和可能；在传教中保持坚韧不拔的努力；服从铁的纪律；绝对服从教皇；不仅成为反宗教改革的有力武器，而且构成了耶稣会的基本特征。

海老泽有道曾经指出：“为考察不仅是世界布教的先驱者，而且在世界文化交流史上扮演了重要角色的耶稣会在东亚的活动及其影响，必须充分把握耶稣会本身的特性。”^① 确实，耶稣会所以能够成为西学东渐的先驱，不仅因为“耶稣会强调内心的圣化本身不是目的，而是服务于一个非常实际和实用主义的目标的手段——在全世界传播天主教信条”，^② 就是因为耶稣会具有下述有别于其它教派的特征：

首先，耶稣会在发展过程中逐步形成了金字塔般的组织结构，入会者须经过包括 9 年学习在内的 16 年训练之后，才能真正成为耶稣会会员。耶稣会等级森严，须逐步晋级，一切重要职位均由其最高首领任命，具有高度集权的特征。在最高首领之下，有一个高级教士组成的核心机构。直至 1556 年去世，创始人罗耀拉一直是耶稣会的最高首领。这种颇具有集权特征的结构，在当时的其它教派中是不存在的。

其次，耶稣会如同军事实体，具有对包括罗耀拉本人在内的成员均具有约束力的严明的纪律，这种纪律使耶稣会几乎不存在私人的空间，使每个人都无法完全成为自己的主人。同时，耶稣会对吸收新的成员具有明确规定，异教徒、教派分立论者、凶手、罪犯、已婚者、奴隶甚至意志不坚定者等，均不得入会。

再次，所有的宗教教团都要求其成员宣誓表示忠诚，但耶稣会的誓约特别严格，要求绝对的服从，这种服从既是思想的服从，也是行为的服从：“让每一个成员完全相信，宣誓服从即意味着通过服从他们上级的指示和统领获得神意，似乎他们是死尸，可以因任何理由而被拖往任何方向。”^③ 尤其值得关注的是，耶稣会特别强调必须宣誓效忠教皇，尽管在教皇特许成立耶稣会的训谕中有这一规定。也正是这一誓约成了耶稣会为法国和西班牙君主所承认的严重障碍，并使一些因各种原因而不愿过分靠近教皇的教士和信徒，对耶稣会不屑一顾。

第四，虽然在天主教会中，不乏热心于教育事业的教派，但是耶稣会发展教育事业的方式以及对教育的高度重视，则是特有的：它在意大利、西班牙、葡萄牙、德国等许多地方建立了学院，这些学院均成为各地的教育中心；它在教育中将人文主义和经院主义相结合，并以此攻击文艺复兴运动和马丁·路德发动的宗教改革。

第五，耶稣会强调效能、适度和实际。耶稣会没有特定的习俗，没有修道服和特定的修道仪式。按照耶稣会的观念，特定的习俗将降低效能从而弱化行动的结果。他们大胆废止了修道限制、合诵祈祷以及一些被认为是修道士不可或缺的、应严格完成的日常功课。耶稣会主张适度的禁欲，因为一个合格的基督的战士必须具备良好的体魄，而过度的禁欲显然会伤害体魄。没有强健的体魄，不管精神有多么崇高，仍将无法完成基督赋予的使命。

最后，在耶稣会看来，手段始终是为目的服务的，它承认并允许应时、应地、应人作适当的妥协。他们主张在尊重和利用当地文化习俗的前提下，传播上帝的福音。因此，不仅各地受过洗礼的皈依者能够继续遵循原来的文化习俗，如祖先崇拜不被指斥为异端，而且耶稣会士本身也非

^① 海老泽有道：《南蛮学统的研究》，创文社，1978年，第3页。

^② De Lamar Jensen：Reformation Europe, 第174页。

^③ J. M. Thompson：European History, 1494—1789, New York, 1965, p. 69.

常注重“入境随俗”，并因此出现了身穿儒服进北京的利玛窦。

耶稣会成为“西教东传”的先驱并非一帆风顺。宗教裁判所曾指控耶稣会创立者罗耀拉为路德派异端分子并三次将他逮捕，耶稣会在成立之初曾遭到各种非难。但是，罗马教皇保罗三世最终发现，耶稣会是维护教会权威，使教会在宗教改革后失去的地盘得到弥补，以及传达自己意志的极好工具。于是便在1540年9月颁布教谕，承认了耶稣会，并根据葡萄牙国王提出的在东方提供宗教帮助的要求，命令耶稣会赴东方传教。罗耀拉的弟子、耶稣会的最初成员方济各·沙勿略毫不犹豫地接受了教皇的派遣，成为在新的历史背景下将基督教传入东方的第一人。

三、东亚秩序“重心”的转移

克莱因认为：“16世纪和17世纪，欧洲人之所以能够对中国附近海域进行渗透，完全是由于该地区内部和地区间权力关系本身发生了特殊变化。”^①滨下武志也认为：西方人要想在东方做生意，只能加入早已建立的“作为该地区一切关系之基础的……纳贡贸易网，在其中建立一个切实可行的据点。”^②他们的观点是正确的。东亚权力关系的变化和朝贡贸易网络的“开裂”，即东亚秩序的变化，是西方商人能够进入这一地区的重要原因，也是基督教教团的活动之所以能够使他们的活动变得“复杂而多彩”的基本前提。

东亚秩序的变化首先表现“重心”的转移。在历史上，中国是东亚的文化中心和政治中心，中国同日本和及朝鲜和其他国家有着悠久的联系，这种联系构成了一个所谓的“汉字文化圈”，它包含以汉字为核心的四大要素，即汉字、以汉字为媒介的儒教、佛教、律令制。这些对东亚地区有着深刻影响的文化和政治要素虽在各国不同变异，但却或起源于中国，或受影响于中国（例如，虽然佛教起源于印度，但是这一地区共通的佛教，是以汉译佛经为经典的大乘佛教，是在中国佛教的影响下形成和发展的。）与之相应，汉字文化圈在政治上的典型特征则是具有同样悠久历史的所谓“册封体制”，以及以等级差别的政治关系为本质、以经济贸易关系为形式的“朝贡贸易”。“册封体制”和“朝贡贸易”，是“东亚秩序”的两大支柱。由于“东亚秩序”的存在是以强大的中国为基础的，因此中国国势的强弱必然影响“东亚秩序”的命运。

按照上述观点，我们不难发现唐朝由盛转衰不仅是中国历史发展的一个重大转折点，同时也是东亚秩序发生重大变化的一个转折点。因为自此以后，东亚秩序的政治联系趋于松弛，其最明显的例证，就是虽然在6世纪已经脱离和中国的册封关系，但是仍然通过遣隋使、遣唐使和中国保持密切联系的日本政府，自公元894年采纳菅原道真在《请令诸公卿议定遣唐使停止状》中提出的建议，不再向中国派遣唐使。

另一方面，在10世纪以后，虽然东亚秩序的政治联系有所松动，但是经济贸易的联系却反而得到加强。事实上，作为日本最后一任遣唐使的菅原道真在他的《请令诸公卿议定遣唐使停止状》中即提出，终止派遣遣唐使后，仍应继续商人的往来。

唐朝衰亡后，经过五代十国的分裂，中国在宋朝又重新复归统一。虽然宋朝的国势和在东亚秩序中的地位已今非昔比，但是其商品经济的发展，却胜过前朝并因此促进了与周边国家的贸易。当时中国同日本、朝鲜的贸易主要通过海路进行，交易的商品主要是向朝鲜输出绢织物、绢丝、毛织物、书籍、绘画、陶瓷器、贵金属、铜钱、水牛角、砂糖，从朝鲜输入麻布、人参等；向日本输出香料、绫、锦、绢织物、陶瓷器、药品、书籍、纸、墨、笔等，从日本输入黄金、珍珠、水银、硫磺、木材、螺钿、绘画、扇子、刀剑等。如果仅仅从商品的种类和交易的内容看，宋朝的对外贸易和前代相比并没有显著变化，因为在此前大量有关东亚贸易的论述中，我们不难发现它们几乎是不变的主角。显著变化主要表现在两个方面：

^① Peter W Klein: "The China Sea and the World Economy Between the Sixteenth and Nineteenth Centuries: The Changing Structures of World Trade" In "Interaction in the World Economy: Perspectives from International Economic History", edited by Carl-Ludwig, London, 1989, p86.

^② 见贡德·弗兰克著、刘北成译：《白银资本——重视经济全球化中的东方》，中央编译出版社，2000年，第167页。

第一，宋朝以前的对外贸易主要是以朝贡和回赐的形式进行的官方“贸易”，民间贸易在几可遮天的官方贸易的巨伞之下，几乎无法见到阳光。到了宋朝，尽管朝贡贸易依旧存在，但是不再作为一种国际政治关系之表现形式的真正的贸易往来，开始占据重要地位。以中日贸易为例，如佐伯次弘所指出的：“担任日宋贸易主角的，是前往日本的宋商，以及被称为‘博多纲首’的宋商（居住在九州博多的宋朝商人）。11世纪后半即宋代陶瓷在日本博多被大量发掘出土，为当时活跃展开的日宋贸易提供了考古学依据。”^①

第二，随着贸易往来的活跃展开，在中国、日本、朝鲜之间开始形成开放型的环流贸易圈：从日本的博多经对马海峡进入朝鲜；从王京经开城、义州进入中国的沈阳，从山海关进入北京。在日本对华贸易中，使这条路径富有活力的是对马藩藩主宗氏及同他具有密切关系的博多商人，以及日本堺的商人。在朝鲜对华贸易中，东莱商人、王京商人、开城商人和义州商人，扮演了重要角色。与上述路径同时存在并值得关注的，是以浙江、福建、广东等中国南部沿海地带为中心、向海上扩展的贸易网络，其一端向北连接日本。通过这条路径，南海的锡、胡椒、香料、红木等物产得以进入博多和长崎，并进一步经对马海峡而进入朝鲜。

在这个环流贸易圈中，流动着各种各样的商品，如日本的银和铜，朝鲜的人参等，但是毋庸置疑，在供需关系中占最大比重的，是中国的物产。对马的倭馆贸易对作为中继品的中国产的丝绸，比之对朝鲜土特产品更加热心收购，就是一个例证。同样毋庸置疑，环流贸易圈是以中国为轴心的。但是，随着作为国际政治关系的东亚秩序的日趋解体，以及作为经济贸易关系的东亚秩序的逐渐形成，虽然中国的轴心地位并未改变，一个不可否认的变化却随着这一环流贸易圈的形成而出现，即中国不再具有能确保这一秩序安定持久的政治权威。

在蒙古族入主中原建立元朝以后，元世祖忽必烈即开始试图重建中国以往的政治权威。有史为证，忽必烈登基不久，即迫使高丽王朝俯首元朝成为其外藩国，并于1266年派遣兵部侍郎黑的、礼部侍郎殷弘携国书出使日本，要求日本效法高丽举国归顺。但是因风涛阻隔，元使最终未能成行。1267年，忽必烈再次令高丽的潘阜担任使臣赴日。虽然潘阜于翌年到达了日本，但是从太宰府经镰仓送达京都的元朝国书被日本方面以“书辞无理”为由退回，作为元使的潘阜无功而返。日本方面所以认为“书辞无理”，是因为这份国书虽然起首是“奉上天眷命之大蒙古国皇帝至日本国王书”，但结尾处确是“吾等何人何人不惜无奈而用兵？希国王三思。”也就是说，它实际是一份最后通牒。（按：该国书的副本现藏于日本东大寺尊胜院的《蒙古国牒状》副本（《伏敌篇》卷一，第15—20页）。在国书被退回后，忽必烈又4次派遣使节赴日本递送国书，但同样被置之不理。于是，忽必烈决意诉诸武力，发动了在日本史称文永·弘安之役的两次征伐。然而，由于狂风暴雨的阻拦，两次征伐均以失败告终。虽然在此之后忽必烈仍试图发动新的攻势，但计划终未实施。

关于忽必烈征伐日本的目的及失败的原因，西岛定生曾提出正确见解：“第一，忽必烈对日本实施征伐，并不是为了满足自己的征服欲，而是因为自宋代以后，东亚地区虽然已经形成了所谓东亚贸易圈的经济世界，但是维护这一经济世界之秩序的政治机构却没有相应建立。于是，已经在东亚确立了霸权的蒙古皇帝以确定那种秩序为己任，发动了对日征伐。第二，征伐日本最终未能成功，并非仅仅因为暴风雨导致远征军的覆灭这一偶然因素，还因为中国国内对元王朝统治的反抗，以及元帝室的内讧。换言之，在东亚贸易圈确立一种秩序，首先必须有在中国国内能确立以强有力的统一王权为依托的社会秩序这一基本前提，没有这一前提，想在东亚贸易圈确立新秩序是不可能的。也就是说，所谓的东亚秩序，并不仅仅是国际关系问题，它同时也关联着各个国家的国内问题。”^②

四、东亚秩序的重建和“开裂”

中国明朝建立以后，明太祖朱元璋即致力于重建在东亚秩序中的政治权威，同日本恢复册封

^① 朝尾直弘等编：《日本通史》第10卷，岩波书店，1994年，第287页。

^② 西岛定生：《中国古代国家と东アジア世界》，东京大学出版会，1983年，第626页。

体制和建立具有朝贡贸易性质的“勘合贸易”体制，是其中最重要的举措。但是这一举措未能顺利实施。1401年，博多的豪商富贾向将军足利义满力陈日明贸易的裨益，使足利义满当年即向明朝派遣了使者。1403年“靖难之役”后，明永乐帝登基，足利义满又遣使祝贺，并蒙赐金印，成为受永乐帝册封的“日本国王”，并在册封足利义满的同时，给予他100道“勘合符”，规定只承认持“勘合符”的船为使船，反之则一概禁止通行，从而建立了中日“勘合贸易”制度。另外，明朝与朝鲜等国也建立了“堪合贸易”，形成“自永乐改元，遣使四处，诏谕海番，贡献毕至”的局面。东亚秩序，似乎获得了重建。与“勘合贸易”如孪生兄弟般问世的日明国交，在足利义满去世、足立义持当政时曾一度中断，但是在将军足立义教时又再度恢复。因为，“勘合贸易”已经构成了室町幕府的财政基础，其巨大的利益已无法漠视。根据佐佐木银弥的研究，一艘遣明船从中国可载回价值3至4万贯的货物，转手可得纯利1万贯左右。^①

但是，正如西岛定生所指出的：“所谓的东亚秩序，并不仅仅是国际关系问题，它同时也关联着各个国家的国内问题。”在1467年日本爆发“应仁之乱”以后，日本进入了群雄纷争的战国时代。战国时代所引起的持续的社会变动，不仅为日本进入近代社会提供了一些基本条件，而且破坏了作为“东亚秩序”重要一环的中日“堪合贸易”，使葡萄牙商人获得了进入“作为该地区一切关系之基础的……纳贡贸易网，在其中建立一个切实可行的据点”的历史良机。

战国时代对日本社会的影响是广泛而深刻的。首先，战国时代是日本民众作为推动历史的主体势力，在日本历史上首次明确显示自己姿态的时代。这种民众的力量不是作为单个的个人发挥作用，而是开始形成作为家族共同体的“家”，这种“家”和13世纪前后形成的贵族、武士等的“家”一样，将祭祀祖先以及家族的延续持久和繁荣作为最大的价值规范。民众为了维护永续的“家”建立了非常强固的共同体，这种共同体就是村和町。而村和町，是近代日本社会最基本的构成因素。其次，战国时代是使日本从原始社会以来受自然支配的所谓“野生时代”，向使人类生活和人类社会逐步分离独立的所谓文明时代跨出的第一步。在这一时代，以律令、佛教等为代表的一种普遍的价值观和具有体系性的高度的中国文明，进一步渗入尚未开化的强韧的土著文化，两者不断混和并形成了广义的日本文化。今天被视为日本传统文化的艺能，许多都是在这一时代形成的。同时，由于技术的革新和货币经济的发达，以及文字向村和町普及，一种近代合理主义观念开始在社会中形成。第三，居住在日本列岛上的大和民族开始具有了国家意识，具有国民国家性质的日本开始形成。日本此时形成的领土范围，基本相当于现代日本。最后，日本开始从以中国为中心的传统的东亚秩序和华夷秩序中脱离出来，开始向西方寻求新的文化模式。按照克雷格的观点：“日本在逐渐转向西方寻求新的文化模式方面，提供了从早先的文化权威中解放出来的真正的证明。”^②

但是，“逐渐转向西方寻求新的文化模式”最初并不是自觉进行的，而是因为战国时代引起的“权力关系本身”发生的变化，为西势东渐提供了温床，尽管这种权力关系的变化经历了一个复杂的过程。毋庸赘言，在室町幕府时代，日本的政治体制是由王朝政权和武家政权的并存为特征的中央集权体制。但是，正如保罗·瓦利所指出的：“天皇在理论上虽然仍是全国的君主，但实际上早已成为宫廷礼仪中的一尊偶像。”^③因此，真正掌握统治日本实权的，是室町幕府，而室町幕藩体制，是将军和作为幕府重臣的守护大名的联合体制。这种联合体制的稳定，依赖于各种势力的权力均衡。然而，以幕府将军继承人问题为导火索，由守护大名山名宗全（又名山名持丰）和他的女婿细川胜元同室操戈的争斗所引发的“应仁之乱”，不仅使古城京都遭到严重破坏，形成“汝知京都艳，今朝遍荒野；黄昏云雀飞，悲凉泪满颜”的凄景，更重要的是打破上述权力均衡：1468年，山名宗全和细川胜元分别拥立足立义视和足立义政，一时形成了东西两个幕府。虽然西幕府不被视为正统，其势力也远不如东幕府，但确是室町幕府解体的一个征兆，虽然1473年细川胜元 and 山名宗全相继去世后，继任双方家督的细川政元 and 山名政丰于翌年签署了和约，并

^① 佐佐木银弥：《海外贸易和国内经济》，载（日本）历史学研究会、日本史研究会编：《讲座日本史》，1971年，第180页。

^② A.M.Craig：“Japan：A Comparative View”，Princeton University Press，1979，p.39.

^③ 保罗·瓦利：《日本文化》，夏威夷大学出版社，1984年，第12页。（H.Paul.Varley；Japanese，University of Hawaii Press，1984，p.124）

于 1477 年终止了争斗，幕府也复归于—。但是，支撑室町幕府政治的大名联合体的崩溃已无可挽回，幕府的政权结构已经发生极大变化，这种变化的基本特征，就是幕府受制于守护大名，守护大名占地为王 的领国制倾向不断发展。称自己的领地称为“国家”并省略为“国”，即始于当时。

1493 年，在“应仁之乱”后势力日长的细川政元发动“明应政变”，拥立足立义澄为室町幕府将军，废黜了出征在外的原幕府将军足立义材。“明应政变”是幕府家臣细川政元以实力废立将军的成功事例，也是日本政治史上的“战国时代”的开端。通过这次政变，细川政元取得了 对幕府的控制权，并在作为幕府最后之基础的京畿地区推进了领国化进程。然而，由于“应仁之乱”后中央权威已不复存在，因此细川政元虽挟将军以自重，但却无力号令四方，一些守护大名拥兵自重，与之分庭抗礼。其中掌握九州丰前、筑前 7 个大名领国守护权，拥有自己的中央政厅和司法机构及相应的地方机构的大内义隆，对他构成了严重威胁。

这种威胁当然波及对获利丰厚的“堪合贸易”的控制。1523 年，细川政元和大内义隆开展“堪合贸易”的使节在中国宁波发生冲突，重创了堪合贸易。1549 年日本第 19 次遣明船归国后，中日“堪合贸易”贸易完全终止。

“蚌鹬相争，渔翁得利。”“堪合贸易”的终止，不仅对中国明王朝重建在东亚秩序中的政治权威的努力是一个沉重打击，而且使作为中日朝贡贸易网络出现了裂口。如克莱因和滨下武志所指出的，正是东亚秩序的这一变化，不仅为东进的葡萄牙商人“在其中建立一个切实可行的据点”创造了良机，更为西学东渐，创造了良机。

朋友關係的重言與寓言

韩国 仁荷大 金 泳

人類是關係論的存在。人與人、人與自然、甚至包括天與地的世上萬物皆有直接或間接的關係。人類社會要生存和發展一刻也離不開自然界，假如把人類比作我們的家族，那自然則是鄰居。

筆者最近抱着探索人類與人類、人類與社會、人類與自然正確關係的問題理念，試圖考察聖

賢們人際關係的智慧，探討在文學中形象化人際關係的寓言作品。為此，本文主要探討有關朋友關係的重言，並研究其表現為寓言的幾篇古典文學作品。

在人際關係中最隨和的是朋友關係。假如說"忠誠"與"禮"為君臣之道，夫婦、父子之道以"倫理"、"道德"為上。那麼，朋友關係則是以自由意志來結交的平等關係。

筆者為了研究東方聖賢的朋友關係，查閱了被堪稱東方古典集大成的《四庫全書》之經?史?子?集四部文獻資料。結果，東方聖賢認為理想的朋友關係則以"信義"為上，注重相互尊敬、相互學習、相互影響的關係。

李光庭的《真正的朋友》就是諷刺朋友關係的寓言作品。兒子一直在父親面前炫耀自己有很多朋友，父親想考一考兒子的這些朋友是否忠實，於是宰了頭豬抗在背上，裝扮成兒子的死屍，去找兒子所有的朋友請求隱藏死屍，結果那些朋友都不肯，答應幫忙的一個朋友也只是把死屍藏到後房。這則寓言啓示我們朋友不在"其數"，而在于"至誠"。正如亞裏士多德所言："萬人的朋友，不可能擁有真正的朋友"。

慶尚南道居昌郡的傳說中就有這樣一個反映友情的寓言-《有義氣的朋友》。這部作品描述的是兩個關係密切的朋友互讓財寶，結果都得到好處的故事。假如互不相讓，必定發生爭執，朋友關係也會破裂。擁有心心相印、緊密無間的朋友關係，能夠相互理解、互諒互讓的友情才是最完美的。

朝鮮後期的文豪朴趾源就是個特別注重友情的人。他創作的初期九傳中就有反映友情的作品。《馬駟傳》講述的是三個朋友在廣通橋上討論"友道"的故事。作品諷刺了當時表裏不一的君子之交，即看起來高尚，其實追求權利、名譽和利益的關係，並且批判了太過"權謀"的交友方式。作者認為當時世俗的君子之交猶如馬駟之術，所以以《馬駟傳》為作品的標題。

平贺源内认识中的亚洲

——以中国、朝鲜为中心

日本大阪商业大学教授 石上 敏

江户时代中期的学者、平贺源内（公元 1729—1780 年）曾经在长崎居住过两次（合计约两年）。长崎是当时闭关锁国状态下的德川政权时期最为开放的贸易港。他通过钻研荷兰文献学习

了欧洲，并通过钻研中国文献学习了亚洲。因此，他写的小说（戏作）当中，日本时常用与亚洲相对比的言辞表现出来。比如，他写到，“唐兮、大和兮，昔今无变（中国、日本，过去和现在都没有变化”。这就是他把日本与亚洲用同一性质的言辞来进行表现的证明。在本次报告当中，我想分析一下支撑源内以上言辞的思想基础究竟是什么。

平贺源内于享保 14 年（公元 1729 年）出生在四国的高松藩（现香川县）。10 几岁的时候就成为俳谐（短诗文艺）的一员。在他刚过 20 岁时父亲去世，他继承父业成为高松藩的藏藩（掌管地租仓库的官吏），而初露头角。24 岁时在长崎度过近一年时间，在此期间他把目光展向世界，两年后辞去了高松藩的职务。又过了两年，他来到江户，先后跟随本草学（药学）名家田村蓝水、儒学名家林信、国学（国文学、历史学）名家贺茂真渊，从他们那里学到了非常渊博的知识。源内渊博的知识得到了高松藩的藩主松平赖恭的赏识，他再次被聘为高松藩的官吏。但是他 33 岁时再度请辞，藩主无奈同意他辞官，但禁止他以后不得做其他藩或幕府的官吏。

源内在他的小说中对当时等级森严的幕藩制度进行了暗讽，这也成为他对身份等级、出身贵贱十分厌恶的主要原因。但是仅此原因还不能够充分说明他的人种相对论究竟是如何产生的。以下，我列举一些源内使用的言辞，通过这些言辞我们来探讨一下在当时日本社会的背景下，他那种堪称罕见的相对主义思想究竟是怎样产生的。

在 1763 年他出版的另外一篇长篇小说《根南志具佐（别名：根无草）》的序言当中，他写到，“唐人陈纷看（日语发音：chin pun kan，意思是不求甚解）、天竺恩别拉波（日语发音：on be la bo，意思是摸不着头脑）、红毛斯图裴尔坡姆（日语发音：su tu pe l po mu，意思与前两个相似）、朝鲜穆茶理苦茶理（日语发音：mu cha li ku cha li，意思是乱七八糟）……其词虽异，但其示食泄寝起、生尽仕死、欲财无尽之人情唐兮大倭兮昔今无异”（中国人说的话、印度人说的话、荷兰人说的话、朝鲜人说的话……虽然语言不同，但是吃喝拉撒睡、不知什么时候死去但还一味地追求钱财，这种人之常情无论是中国也好还是日本也好，过去也好现在也好，都是一样的）。这体现了源内对无论是哪个国家、哪种语言，其根底里的“人情”都是一样的这一根本命题的见解，这种看法和言论在其以后的短篇小说《放屁论》（公元 1774 年）当中反复数次。

源内在药学方面的才能也非常独特。他与当时到日本各地去采集药品的药学家不同，他召集日本各地药学同仁把各地的药材送到江户，然后在江户采取博览会的方式一同展示各地的药材。这种做法据说是源于他少年时代参加的俳谐（把各地的诗歌汇总出版），他这种把文艺方面的经验用于其他方面的实例还不至于此。现在，在日本石棉被看作是致癌物，近期来被媒体炒作的沸沸扬扬。其实，石棉就是由源内在 1764 年发现的物质做成的。当时，源内称之为“火浣布”（被火洗过的布），并宣传说，“唐土、天竺、红毛开辟以来未见有之”（无论是中国、还是印度、荷兰，都从未发现过）。在他撰写的《火浣布略说》一书中，他还写到要将其出口到中国 and 荷兰。

源内所认识的世界格局当中经常提到中国（东亚）、印度（亚洲）与荷兰（欧洲）。在他的意识当中总会有“唐土”（中国）出现。他还在其出版的《火浣布略说》里募集歌颂火浣布的诗歌。在日本的文学作品里最早提及不燃布的是《竹取物语》，其中写到的“火鼠皮衣”其实就是指不燃布。但是，源内的小说和诗歌当中不仅对新兴事物其本身进行了描述，更重要的是他对科学技术的体现和赞美。对于他来说，文学和科学二者是不可分的。他之所以认为人种贵贱、等级分化毫无意义，是因为在从事文学创作之前他是一个与自然打交道的科学家，同时也是由于他自己在身份等级社会中的遭遇所造成的。

换句话说，平贺源内是不愿意生活在当时的幕藩体制下的，如果不是由于日本当时锁国他肯定会想到海外去。正是由于有这种意识，他在其小说《风流志道轩传》中空想周游世界，同时又主办博览会收集各地物资，并对 18 世纪后期影响力遍布世界的欧洲产生极大兴趣。中国与荷兰既是他青睐的对象，也是他在生意上的竞争对手。他发明的火浣布曾经在长崎受到了清商（清朝的中国商人）的青睐，但是由于清商的订货量太大而使得他无法对应，从而造成生意决裂。正是在这种与世界其他种族的人进行交往的过程当中，源内感觉到无论是中国人还是朝鲜人、荷兰人，大家每天吃喝拉撒睡、一门心思想赚钱，虽然种族不同，人都是一样的。在他去世后的遗稿集《飞花落叶》（公元 1783 年）里写到，“伸舌则可一尝阿兰陀、南京”（只要一张嘴，荷兰和中国的事就像自己亲自到过那里一样说个滔滔不绝）。

源内虽然不是“兰学者”（研究欧洲的学者），但是在日本奠定兰学研究基础的杉田玄白是他最亲密的好友。而且，他的大弟子森岛中良出身于桂川家，桂川家是当时幕府将军的御医并对当时的兰学研究给予了很大的支持。也就是说，后来宣扬人人平等并奠定侵略亚洲思想的日本近代思想家福泽谕吉，其实也是源内思想的继承人之一。

事实上，我刚才引用的“唐人陈纷看”、“朝鲜穆茶理苦茶理”等，是当时嘲笑到日本的中国人和朝鲜人说话样子的贬语，源内本人也多少带有嘲笑的意图。但是，同时他也把嘲笑的目光面向当时所有的日本人，并提出了“无论哪个种族的人，其实都是一样的”这样一个结论。所以，在本次报告的结尾我再次强调，源内的这种意识来源于他在当时幕藩体制下的遭遇，并且他的这种意识也给江户时代后期的日本文学带来了重大的影响。

黄遵宪《日本国志》的编纂与明治前期的日本汉学家

南开大学 刘雨珍

一、前言

据薛福成序，黄遵宪编纂《日本国志》时“采书至二百余种”，这些书籍包括中日两国的正史、野史、笔记、杂录等。其中日本史籍有德川光国的《大日本史》、青山延光的《国史纪事本末》、赖山阳的《日本政记》、《日本外史》、岩垣松苗的《国史略》、蒲生君平的《山陵志》、《职官志》，以及《日本书纪》、《续日本纪》、《日本后纪》、《续日本后纪》、《文德天皇实录》、《日本三代实录》、《怀风藻》、《扶桑集》、《扶桑略记》、《凌云集》、《延喜式》、《类聚三代格》、《吾妻镜》、《徂徕集》、《江户繁昌记》等^①。另据研究，《礼俗志》中不少条目多采自江户时期汉学家村濑栲亭的汉文著作《艺苑日涉》^②。而有关明治维新后的资料，据黄遵宪介绍，“所据多布告之书，及各官省年报”^③，可知主要采自明治政府的太政官布告以及各省官年报。据考证，《地理志》所据材料，多采自地理寮地志课塚本明毅等编撰的《日本地志提要》^④。

由于黄遵宪没有具体记载所引资料的来源，书中亦未列出引用书目，因此给《日本国志》资料来源的考证辨析工作带来诸多不便，需要我们今后进行更加细致的调查研究。近年来浙江工商大学日本文化研究所的王宝平教授在此方面进行了一系列有益的考辨工作。^⑤

黄遵宪驻日期间只有四年有余，又不通日本语言，因此要编纂一部包罗日本历史各个方面的史书，确非易事。特别是典章制度方面，因史料匮乏，甚至令日本史学家亦望而却步，知难而退。日本友人冈千仞就曾告诉黄遵宪说：“此事水户史官所欲为而不能为，盖无足以供史料者也。蒲生君亦有此志，中途而止，亦坐无史料耳”^⑥，黄遵宪亦在《日本杂事诗》（卷一第74首）中慨叹：“兵刑志外征文献，深恨人无褚少孙”^⑦。然而，黄遵宪还是决心效仿褚少孙续补《史记》，完成《日本国志》的编纂工作。

当然，在撰写《日本国志》的过程中，黄遵宪亦曾面临重重困难。他将这些困难概括为以下三点（《日本国志·凡例》）。

第一、采辑之难：“日本古无志书，近世源光国作《大日本史》，仅成兵、刑二志，蒲生秀实欲作氏族、食货诸志，有志而未就。（自注：仅有《职官》一志，已刊行。）新井君美集中有田制、货币考诸叙，亦有目而无书，此皆汉文之史而残缺不全，则考古难；维新以来，礼仪典章，颇彬彬矣，然各官省之职制、章程、条教、号令，虽颇足征引，而概用和文，（自注：即日本文，以汉字及日本自联缀而成者也，日本每自称和国。）不可胜译，则征今亦难。此采辑之难也。”

第二、编纂之难：“以他国之人，寓居日浅，语言不达，应对为烦，则询访难；以外国之地，襄助乏人，浏览所及，缮录为劳，则抄撮亦难。此编纂之难也。”

第三、校讎之难：“既非耳目经见之书，又多名称僻异之处，而其中事物之名，有以和文译

^① 郑海麟：《黄遵宪与近代中国》第161—162页，三联书店，1988年版。

^② 王宝平：《黄遵宪〈日本国志〉源流考》，收入浙江大学日本文化研究所编《江户·明治时期的日中文化交流》，（日）农文协出版社，2000年版。

^③ 郑子瑜、实藤惠秀编：《黄遵宪与日本友人笔谈遗稿》第284页，早稻田大学东洋文学研究会，1968年版，收入沈云龙主编《近代中国史料丛刊续编》第10辑。后收入陈铮编：《黄遵宪全集》，中华书局，2005年版。以下本文所引皆据《黄遵宪全集》。

^④ 王宝平：《黄遵宪与姚文栋——〈日本国志〉中雷同现象考》，收入胡令远、徐静波编《近代以来中日文化关系的回顾与展望》，复旦大学日本研究中心第九届国际学术研讨会论文集，上海财经大学出版社，2000年版。

^⑤ 除上述两篇论文外，还可参见王宝平：《黄遵宪〈日本国志〉征引书目考释》，《浙江大学学报》（人文社会科学版）第33卷第5期，2003年9月。另收入《中日文史交流论集——佐藤保先生古稀纪念》，上海辞书出版社，2005年版。

^⑥ 《黄遵宪全集》710页。

^⑦ 钱仲联：《人境庐诗草笺注》附录一《日本杂事诗》卷一，第1121页，上海古籍出版社，1981年版。

汉文者，有以英文译和文再译汉文者，或同字而异文，或有音而无义，则校雠亦颇为难。”^①

上述种种困难，使得黄遵宪有时感到力不从心，“搁笔仰屋，时欲中辍”（《日本国志·凡例》），甚至曾对日本友人说“此事大难，恐不成书”^②。

幸好黄遵宪周围聚集了一大批硕学鸿儒，可以随时为他提供各种帮助。据黄遵宪自称：“遵宪来东，士夫通汉学者十知其八九”^③，足见其日本汉学家交流之广泛。仅《人境庐诗草》中所咏及的日本友人，便有石川鸿斋、伊藤博文、榎本武扬、大山岩、浅田惟常、重野安绎、宫本小一、大沼厚、南摩纲纪、龟谷省轩、岩谷修、蒲生重章、青山延寿、小野长愿、森鲁直、冈千仞、鲈元邦、宫岛诚一郎、秋月种树、日下部东作等二十余名，他们多为活跃在明治前期的著名政治家或汉学家。据蔡毅教授统计，《黄遵宪全集》中所记载的与其交流的明治时期的日本人名多达七十九人^④。黄遵宪在任驻日参赞的四年多时间，由于能与日本汉学家们通过作诗唱和或笔谈来进行交流，得以克服因语言不通而造成的巨大障碍。可以说，黄遵宪之所以能够完成《日本国志》这部巨著的撰写工作，是与他们的鼎力相助密不可分的。

就现有史料可以看出，黄遵宪在编纂《日本国志》的过程中，主要得到了宫岛诚一郎、青山延寿、石川鸿斋、龟谷省轩等人的大力协助。^⑤他们都曾在修史馆任职，具有很高的史学素养，熟悉相关史料，通过笔谈可以随时为黄遵宪解疑释难，提供帮助。下面就利用一些最新整理发表的一些笔谈资料，分别予以论述。^⑥

二、黄遵宪与宫岛诚一郎

宫岛诚一郎（1838—1911），号栗香、养浩堂等，曾供职于左院、修史局、宫内省等，后被敕选为贵族院议员，著有《国宪编纂起原》、《养浩堂诗集》等。宫岛与首届公使何如璋、第二届公使黎庶昌、以及黄遵宪，杨守敬等人皆交情深厚，他们先后都参加过宫岛《养浩堂诗集》的修改、评点、序跋工作，其中尤以黄遵宪用力最深。^⑦

正如宫岛在其《养浩堂诗集》序中所述：“黄参赞公度，与余交莫逆”，二人交情非同一般。黄遵宪亦在诗中咏道：“一龛灯火最相亲，日日车声碾鞠尘”（《人境庐诗草》卷七“续怀人诗”其八），将宫岛视为一龛灯火下最为相亲的挚友。宫岛所居的麴町与公使馆仅一街之隔，二人来往频繁，关系非常密切。

由于黄遵宪与宫岛交情深厚，黄驻日期间，宫岛又先后任职于修史馆与宫内省，因此能够

^① 《黄遵宪全集》821页。

^② 《黄遵宪全集》710页。

^③ 黄遵宪《中学习方法序》，《黄遵宪全集》241页。

^④ 蔡毅：《黄遵宪与日本汉诗》，收入京都大学《中国文学报》第七十一册，2006年4月，60页。

^⑤ 参见（日）伊原泽周：《〈日本国志〉编写的探讨——以黄遵宪初次东渡为中心》，载《近代史研究》1993年第1期。后收入伊原泽周著：《从“笔谈外交”到“以史为鉴”——中日近代关系史探研》第一编第四章，中华书局，2003年版。

^⑥ 当时一些日本友人将与何如璋、黄遵宪等公使馆成员的笔谈资料详加整理，妥善保存，成为今日我们研究近代中日文化交流史的宝贵资料。如原高崎藩藩主大河内辉声（1848—1882）所保存的大量笔谈资料《大河内文书》，其中有关黄遵宪部分，经郑子瑜、实藤惠秀两先生悉心整理，曾以《黄遵宪与日本友人笔谈遗稿》名义刊行，嘉惠后人研究者甚多。近年来又发现宫岛诚一郎与何如璋、黄遵宪等的笔谈资料，参见刘雨珍：《黄遵宪致宫岛诚一郎书柬辑录》，南开大学日本研究中心编《日本研究论集》第5集，2001年3月。后收入嘉应学院黄遵宪研究所选编（张永芳、李玲责任选编）《黄遵宪研究资料选编》第二辑“辑佚资料”第311-331页，香港天马图书有限公司，2002年版；以及吴振清、徐勇、王家祥编校整理《黄遵宪集》（天津人民出版社，2003年版）第331页、第414-428页。陈铮编《黄遵宪全集》（中华书局，2005年版）第五编除上述《黄与日本友人笔谈遗稿》外，还收入由陈捷博士整理的《与日本友人宫岛诚一郎等笔谈》、《与日本友人冈千仞笔谈》等笔谈资料。

^⑦ 关于黄遵宪与宫岛诚一郎交友的全貌，参见刘雨珍：《黄遵宪与宫岛诚一郎交友考——以〈宫岛诚一郎文书〉中的笔谈资料为中心》，南开大学日本研究院编《日本研究论集》第9集，2004年9月。

为黄遵宪《日本国志》的写作提供资料协助。

如 1879 年（明治十二年）3 月 31 日，黄遵宪致函宫岛说：“德行自藤惺窝、文章自物徂徠以下诸公，乞条其名字、籍贯、所著之书，一一以告，汉学、宋学又当分别，文与诗又分举为妙也”^①。藤惺窝即藤原惺窝，江户朱子学的开创者；物徂徠即荻生徂徠，江户古文辞学派的代表。毋庸置疑，黄遵宪是在为撰写《日本国志·学术志》中的汉学部分而请求宫岛提供有关资料。

又如，1880 年（明治十三年）五月，黄遵宪在与宫岛笔谈中，介绍正在编撰的《日本国志》情况：

公度：近日作《日本史志》，必至今年年尾乃能脱稿。分十三目，书约三十卷。

宫岛：先生独力犹为此事乎？且有公事，应多忙。吾辈突然访高馆，费贵闲，甚无心。一卷何十叶？

公度：独力为之。每脱一稿，则何大使润色之。一卷三十叶左右。

其目曰：国势、邻交（上下）、天文、地輿（有图）、食货（为目者六）、刑法、兵（为目二）、文学（为目三）、礼俗（为目十二）、物产、礼乐、工艺（十一）。有《礼俗志》一篇，中分十二目，有曰朝会，有曰祭祀者，此二事缺焉不详，阁下方官宫内省，必能缕悉之。幸于暇时别纸条示，感戴不尽。^②

据此可知，黄遵宪计划于年内完成《日本国志》的编撰工作，何如璋曾为其润色原稿。将当时构想与后来成稿相比，可以发现略有不同，如十三日后减为十二志（无政治），三十卷后增至四十卷，另外如国势、地輿、文学，后亦改名为国统、地理、学术诸志。但我们也可从笔谈中发现，此时黄遵宪已经初步设计好各志的细目。

由于当时宫岛正任职于宫内省，因此黄遵宪特地就《礼俗志》中有关朝会和祭祀问题请求帮助。随后，黄遵宪便开列了有关朝会和祭祀的十一项疑问，请求宫岛根据现行制度予以回答^③，并特别指出：“以上所问，据现今所行而答，其古时制度，且略而弗道。阁下若有不及尽知者，祈转询之友人，是所至祷。”^④

对此，宫岛回答道：“朝会祭祀许之。现以假皇居，未有确制。古制则详于邦典，阁下应悉知。朝会规则现于式部寮议定之，阁下若求之，则缓求之。比阁下尊著渐成，必应定制。虽然，大抵假定之制度有之，仆为阁下徐应编纂之。”^⑤表示愿意为黄遵宪提供帮助。

不久，宫岛将有关朝会、祭祀的暂行规定《现行假例》交给黄遵宪。8 月，黄遵宪致函宫岛：“收到见惠《朝会祭祀现行假例》一本，俟暇趋谢。”并言：“前承赐《朝会典礼》，详密整贍，拜谢无已”^⑥。

今阅《日本国志·礼俗志》有关朝会、祭祀记载，其中朝会包括新年朝贺、新年宴会、纪元节宴会、天长节宴会、每月赐宴等，祭祀包括新年祭、元始祭、祈年祭、春秋皇灵祭、新尝祭、祭祢庙、祭陵等条目，分门别类，条理分明。而在最后的小注部分，黄遵宪写道：“以上今礼，从宫内书记询问得之，名曰《现行例假》，谓暂时所行，非典制也”（《礼俗志》一^⑦）。显然，此处所谓宫内书记是指宫岛诚一郎，所言《现行例假》即前述宫岛所提供者。

然而，宫岛并非能为黄遵宪提供所需的一切资料，尤其是有关军事机密的内容，更是无法满足黄的要求。如 1881 年（明治十四年）7 月 17 日，黄遵宪致书宫岛曰：

仆所撰《日本志》将近脱稿，中有海军一门，因海军尚无年报，拉杂采辑，虑不免有误，且尚有一二讯请之事，因念令弟小森泽君今官海军，仆亦叨有一面之识，不冒昧，敬以奉恳。

^① 《黄遵宪全集》296 页。

^② 《黄遵宪全集》764-765 页。

^③ 十一项问题如下：一问、朝会日期（如天长节之类）。一问、常朝仪式。一问、朝会时尚有卤簿否？一问、朝会时仪式。一问、宫中女官参朝仪式。一问、天子亲祭之神。一问、遣使祭告之神。一问、祭祀仪式。一问、祭祀时供设品物。一问、祭祀时祝辞。一问、臣庶家祭祀仪式。

^④ 《黄遵宪全集》765 页。

^⑤ 《黄遵宪全集》765 页。

^⑥ 《黄遵宪全集》322 页。

^⑦ 《黄遵宪全集》1434 页。

信中提出《兵志》中的海军一节，因需要海军船舰表、海军兵学校、海军新设规程局以及海军每年经费等有关资料，请当时任职于海军省的宫岛诚一郎胞弟小森泽长政（小森泽家养子）帮忙提供如下信息：

一、今送到海军船舰表共四纸，中有错误者祈为改正，有疏漏者祈为补入。

一、问海军兵学校规则，明知四年正月十日太政官布告者，今犹用否？若有新规则，可以借示否？

一、海军新设规程局，敢问所司何事？

一、问海军兵卒（专指下卒）规则可借示否？兵卒每月给俸一元七十，有等第否？

一、问海军每岁经费何项用多少？可示其大概否？^①

宫岛 8 月 2 日回函，转达小森泽婉言回绝此事之意：

所示海军船舰表并军兵学校其余数件，仆已领命。弟小森泽长政现奉职东海镇守府，常在横滨总辖诸舰。各携所云，仆已转致。顷弟从横滨来，曰所云件件仔细检查，此等之事，固当明告者。但秘史之职，事无大小，非受省卿之命，则不能私告。若转照之本省书记，则知之亦甚容易耳。俄、德二公使亦有此问，已经一一明告。弟之言如此，便以告阁下。^②

由此可知，小森泽长政任职东海镇守府，在横滨总辖诸舰。没有上级命令，无法透露有关情况，要求黄遵宪直接照会海军省书记，并言对待俄、德二公使的有关询问，亦是如此作答。

今阅《兵志》海军部分，较之陆军，内容要简略得多，其原因大概在此^③。

三、黄遵宪与青山延寿

青山延寿（1820—1906），字季卿，号铁枪，生于水户史学世家，著有《皇朝金鉴》、《大日本史地理志稿》、《读史杂咏》、《读史偶笔》、《铁枪文集》等。父延于，兄延光，皆为水户史学的著名学者。1878 年，黄遵宪为其《皇朝金鉴》作序，对青山父子的史学成就给予了高度评价：

日本之史，以汉文纪事者，莫善于《大日本史》，而其书实出水户藩士之手。水户藩号多贤，有青山云龙氏者，世以史学鸣，其伯子延先（笔者注：“光”之误），继《日本史》后，为《纪事本末》一书，而史体始备。余来日本，即闻青山氏名，后得与其季子延寿交。延寿官于史馆，平生所著述，多涉国史，与之征文考献，无能出其右者。^④

由此可知，黄遵宪所交的日本友人之中，以青山延寿对日本史学造诣最深。

另外，在《日本杂事诗》中，黄遵宪也屡次言及青山一家的史学贡献。如在卷一第 20 首中咏道：“萨摩材武名天下，水户文章世不如。几辈磨刀上马去，一家修史闭门居。”赞扬材武以萨摩藩为胜，而文章则以水户藩为最，并在自注中言道：“余老友青山延寿，是藩人。父延于，兄延光，世治史学，具有典型。”^⑤又如在前述卷一第 74 首的自注中，黄遵宪介绍日本汉文史学著作时说：“汉文之史有六部，国史为编年体，水户藩源光国始作《大日本史》，是为纪传。又有水户藩臣青山延光作《日本纪事本末》，三体备矣。”^⑥而黄遵宪在《日本国志》的编纂过程中，也大量引用了青山延光《国史纪事本末》的有关记述。^⑦

1878 年（明治十一年）3 月 23 日，青山延寿访问公使馆，与何如璋、黄遵宪等举行笔谈，以下是何如璋与青山之间的问答：

如璋：阅君前日与公度诸人笔谈，识议甚高，且家传史学著作极富，读所著今只编年、后序，

^① 《黄遵宪全集》331 页。

^② 《黄遵宪全集》332 页。

^③ 参见刘雨珍：《黄遵宪与宫岛诚一郎交友考——以〈宫岛诚一郎文书〉中的笔谈资料为中心》，南开大学日本研究院编《日本研究论集》第 9 集，2004 年 9 月。

^④ 《黄遵宪全集》265 页。原文“青山延光”作“青山延先”，盖抄录者笔误。

^⑤ 《人境庐诗草笺注》第 1103 页。

^⑥ 《人境庐诗草笺注》第 1121 页。

^⑦ 参见王宝平：《黄遵宪〈日本国志〉源流考——与〈国事纪事本末〉的关联》，四天王寺国际佛教大学日中交流史研究会编：《〈日本国志〉研究——礼俗志「神道」——》，2003 年 7 月。

已见一斑，拜服之至！

青山：仆家世业文字，实无识见过人，惟父兄所著书皆以汉文，无一书和文者，使其所以异他人者。（后略）

如璋：君在史馆现编何书？贵国史有各志否？如有成书，乞惠示一观为快。

青山：仆在史馆，搜索史料，是其任也。如撰修则在编修职，今仆所任，辑各藩史料也。《大日本史》有十一志略已就绪，兵志、刑法志已刻成，其他校合未毕也。”^①

据此可知，作为水户史学世家，青山延寿的父亲延于、兄长延光皆以汉文著作传世，而延寿在史馆的工作主要是搜集史料。笔谈中，青山延寿还介绍说，《大日本史》11志（笔者按：实为10志）当时只刊行了兵、刑二志，其他尚未校合完毕。《大日本史》10志（神祇、氏族、职官、国郡、食货、礼乐、兵、刑、阴阳、佛事）最终全部刊行完毕，还须待到1906年（明治三十九年），因此黄遵宪编纂《日本国志》时，除兵、刑二志外，其余诸志皆未能参照。

青山延寿学识渊博，家藏史书极为丰富，可以推断，与其交流，是黄遵宪获取有关日本史志知识的重要途径之一。

四、黄遵宪与石川鸿斋

石川鸿斋（1833—1918），名英，字君华，号鸿斋、芝山外史等，三河丰桥人，工诗文，亦擅山水人物画。著有《精注唐宋八大家文》、《日本八大家文读本》、《日本外史纂论》、《芝山一笑》等，《芝山一笑》就是石川鸿斋与何如璋、黄遵宪等人的交流纪录。1879年黄遵宪撰成《日本杂事诗》，石川曾为之题跋。二人来往密切，笔谈频繁。如1878年（明治十一年）6月16日的笔谈：

公度：贵国典章，闻《礼仪类典》五百余册，恨非汉文，《大日本史》之十二志又未刊行，有何书可以供读否？敢问。

鸿斋：全书无。仆处古书无可证者，间有之者，皆敝国之文。史书《大日本史》既尽矣，其他糟粕耳。以敝文所志，间有数卷中仅仅得一二段耳，未备也。

公度：《大日本史》有纪传而无表志。欲考典章，必于志乎。仆急急欲得如史志诸书览之，恨其不知也。

鸿斋：《日本外史》初卷有引书标目，仆不悉记，请在馆中示之耳。

公度：各史所引书目，多和文者，仆意欲得汉文者耳。^②

据此可知，黄遵宪对日本的典章制度颇感兴趣，由于《礼仪类典》并非汉文，《大日本史》表志部分此时又未刊行，黄遵宪请石川为其推荐有关日本典章的史志书籍。对此，石川介绍说赖山阳的《日本外史》中列有引书目录，而黄遵宪更希望阅读用汉文撰写的日本史料。

又如该年11月21日的笔谈中，黄遵宪请石川代为翻译岩垣松苗的《国史略》：

公度：此篇自“政体”以下，祈代为译汉，但何以酬劳，祈足下自度，与王黍园言之。

鸿斋：政体以来迄尾译与（笔者按：《笔谈遗稿》作“之”）欤？

公度：是书译毕，他尚有烦君者。一切纸笔之费，仆以为不如计篇数，如每十篇需多少，足下自审度之可也。

鸿斋：此文鄙拙，译之不甚佳，惟贯串意而已。仆尘事多端，请限今年毕业。

公度：是文虽鄙，阁下熟史，以意润色贯穿之可也。

（中略）

公度：仆阅史，喜阅志，故求足下先为此。

鸿斋：译新闻纸布令者，有其人乎？未否？

公度：此间本有翻译冯姓者为之，然仆观之，不译亦知其事也。^③

^①《黄遵宪全集》576页。

^②《黄遵宪全集》635页。

^③《黄遵宪全集》680页。

笔谈中，黄遵宪不仅委托石川翻译《国史略》的部分章节，而且提出译毕后，还有其他史籍需要石川继续帮忙，可见石川为黄遵宪采集资料提供了极大帮助。

另外，由此笔谈可知，对于当时报纸刊登的各种布告，黄遵宪无需借助翻译，便可大致看懂。因明治初期的新闻布告，尚保留较浓的汉文色彩，这也给不通日语的黄遵宪的资料采集工作带来了一定程度上的便利。

五、黄遵宪与龟谷省轩

龟谷省轩（1838—1913），名行，字子省，号省轩，擅长诗文，曾任太政官少史、修史庶务、记录局长等职，后辞职专心从事著述，除《省轩文稿》外，还著有《论语管见》、《论语汇纂》、《咏史乐府》、《近世义烈传》等。

1879年（明治十二年）12月18日，黄遵宪在与石川鸿斋的笔谈中，流露出对龟谷省轩的推崇之意：

鸿斋：今日有约，与龟谷访阁下。龟谷今在公使处。此人博学奇才，仆日本人为友者，唯此而已。

公度：仆最赏其诗文，向读其诗文，曾评曰：“二十年后必负天下盛名。”

鸿斋：如重野川田，一时得显官，然腹笥空寂无一物。其他皆不足论。如龟谷真英杰，取人失澹台（笔者按：《笔谈遗稿》作“澹然”），其谓之乎？

公度：仆来此，最钦慕者，龟谷子一人。重野川田氏之文，再过十年，亦如今日，盖无复进境矣。龟谷未可量也。^①

黄遵宪与石川鸿斋对当时修史馆的重镇重野安绎（1827—1910）及川田甕江（1830—1896）评价似乎并不太高，反而极力推崇龟谷，特别是从黄遵宪在笔谈中所言“仆来此，最钦慕者，龟谷子一人”，足见其对龟谷评价之高。

同日，黄遵宪与龟谷笔谈，其中内容多涉及《日本国志》的编纂问题：

省轩：阁下近来有何著述？

公度：近来方编《日本国志》，恐至明年此时方能脱稿，为目十有二：曰国统，曰邻交，曰天文，曰地舆，曰职官，曰食货，曰兵，曰刑，曰学术，曰礼俗，曰物产，曰工艺，成书约有五六十卷。

省轩：所引之书已具否？弟有所知，亦应言之。

公度：其不备不全者，当一一请教。虽然，仆之此书，期于有用，故详近而略古，详大而略小，所据多布告之书，及各官省年报也。

省轩：弟曾在史官，欲为国家早一代大典，网罗十馀函，分门数十，其书未成，弟亦罢官。寻皇城系祝融，草木举付乌有，诚可慨叹也。惟有《职官表》一册仅存，后之史官，冒为己著，其实弟成之也。

公度：是大可惜！今日内务省出版之书，层出不穷，无一人为此事，亦一大憾事。《大日本史》只有兵刑二志，蒲生氏《职官志》亦可补其缺，以外则寂寥无闻矣。诚得有志之士数人，编为巨典，仿《通政》（笔者注：《笔谈遗稿》作“《通考》”）、《通典》，则二千年来典章文献，不至无用，仆日夕引领望之，曾与今史馆诸公重野川田氏言之，不知其能否也。

省轩：敝土先辈，眼孔甚小，无及见之者。独伊藤东涯著《制度通》，公见之否？

公度：未见。源君美有此意，仆见其序，不见其书。此后则止有蒲氏君平而已。

省轩：此书宜购一部。

公度：此刻史馆有埴田守巳？

省轩：埴忠敞今官史局，其父保巳（笔者按：“巳”乃“己”字之误）以盲著书。

公度：有保巳一书为底稿，上可为此。过二三十年，恐益无人为之，典章文献，终恐寥落矣。

^① 《黄遵宪全集》690页。

省轩：羽仓胜堂（笔者按：“板仓胜明”之误）著《甘雨亭丛书》^①，亦埒之类也，卷数未
满五十。

（中略）

省轩：白石著书百馀部，多有用书。

公度：恨其多和文，而外间又不流传。东京书籍馆（笔者按：《全集》无“馆”字，据《笔
谈遗稿》加）所收，不足此数。

省轩：《白石诗草》，仆藏之。^②

据上述笔谈可知，黄遵宪对于《日本国志》篇目的构想最早形成于1879年。12目中除地輿
后改为地理志外，其他篇名与后来成书完全相同，只是卷数略有减少而已。另外，黄遵宪所言“所
据多布告之书，及各官省年报也”，也为我们研究《日本国志》的资料来源提供了极大的帮助。

笔谈中，龟谷还向黄遵宪介绍了埒保己一（1746-1821）的《群书类从》、蒲生重章（1833-1901）
的《职官志》、伊藤东涯（1670-1736）的《制度通》、板仓胜明（1809-1857）的《甘雨亭丛书》
以及蒲生君平（1768-1813）、新井白石（1657-1725）等的有关著作，增强了黄遵宪有关日本史
学的知识。

六、结论

以上据现有笔谈史料，主要论述了宫岛诚一郎、青山延寿、石川鸿斋、龟谷省轩对黄遵宪编
纂《日本国志》的协助情况。由此可言，黄遵宪之所以能够完成《日本国志》这部巨著的编纂工
作，与这些明治前期日本汉学家们的鼎力相助确实密不可分。当然，黄遵宪也为他们删改诗文，
作序作跋，受到广大日本汉学家的尊敬和信赖。他们之间的友好交流，共同谱写出一曲明治前期
中日文化交流的新篇章。

^① 《黄遵宪与日本友人笔谈遗稿》285页及《黄遵宪全集》

^② 《黄遵宪全集》692-693页。

日记中的郑孝胥东瀛外交生涯

复旦大学日本研究中心 李振声

郑孝胥的东瀛外交生涯，前后凡三年：光绪十七年（辛卯，1891年）三十二岁，由驻日公使李经方奏调东渡，以同知身份充任随员，因使馆位于日本东京麹町，故有“谁念诗人渐消瘦，麹町馆里看飞鸿”之句；光绪十八年（壬辰，1892年）调任筑地副领事，居东京永田町日枝山下，有五言诗《永田町日枝山下新居》记其事；后李经方丁忧回籍守制，汪凤藻接任驻日钦使期间，移任神户兼大阪领事，至光绪二十年（甲午，1894）中日构衅，随公使下旗归国。

郑氏早年以就馆维持生计，历游沈葆楨、李鸿章幕府。光绪十五年（1889年）考取内阁中书，以经济文才，有声于时。先后与萍乡文廷式、义宁陈三立、南通张謇等时彦胜流齐名。由中书改官同知，分发江南，寓居南京青溪盍山云所，肆力于诗，与友人相酬和，是同光诗中闽派诗的执牛耳者^①。郑的书法也为时人所重^②，其对隶书尤自负。时值甲申中法战争之后，海内才智之士颇思除旧布新，谋求富强之策，郑孝胥预流其间，关注中外时务，旋由出使日本大臣李经方奏请调充随员。居东三年，归国仍居南京。时张之洞方署两江总督，郑为张详述胜败缘由，为张激赏而召入幕内，充督署洋务局文案、提调等，先后同事者中有黄遵宪这样望重当代的名家。光绪二十四年戊戌变法，张之洞特以“人才特保”荐举，得光绪嘉许，以同知擢用同道员，充总理各国衙门章京，此时正是康有为、谭嗣同、林旭等维新志士居中积极用事之时。随慈禧太后重新垂帘听政，政局急转直下，六君子事败被杀，郑以不在中枢，未与其谋，幸免于祸，旋乞假南归，由张之洞奏请，任京汉铁路南段总办并兼办汉口铁路学堂，与时任两湖书院监督和分教的番禺梁鼎芬，嘉兴沈曾植，过往酬唱甚密。一度任江南制造局总办，后又由两广总督岑春暄等奏调广西边防督办，策划东北锦瑗铁路，以及授湖南布政使等。清王朝为辛亥革命倾覆后，不甘寓居沪上海藏楼之寂寞，在以诗文与避居于此的遗老广通声气，并悬单鬻字之余，还与日本朝野相结纳。民国十三年（1924年）入京见溥仪，任内务府大臣，嗣后更是认贼为父，为虎作伥，出任伪满洲国第一任国务总理，终为夕日同光诗派闽籍诗友所不齿，并遭世人所唾骂^③。这里既有所谓命运之于人生的嘲弄，也有思想、文化及其社会乃至地域上的诸多根源。清季一代，福建文风极盛，诗文书家辈出，并沿袭“学而优则仕”的传统，纷纷效力晚清政治舞台，民国初年，尤其北伐之后，原先一些闽籍遗老及依附北洋政府的闽籍文墨之士，大多处于权力争衡的失势状态，不甘寂寞而又操守不持的失意者，便会经不起伪政府伪组织的招徕，容易依违两可或欲拒还迎，这也多少可以解释，何以中国近现代史上的事伪或投敌者，竟以闽籍文墨之士（前有郑孝胥、梁鸿志，后有黄秋岳）居多的道理。但卖国投敌，终非时势、性格、道德缺陷之类所可等量齐观并稍加宽贷。外在世变即使再纷歧难解，作为学者和诗人，一个知书识礼的士大夫，民族大义和个人内在道德的修为，更是不可有丝毫的迷乱惶惑。郑氏丧失民族节义，名毁千秋，罪咎耻辱皆由自取。

不过，咎由自取的耻辱性结局，并不意味着海藏楼郑氏所有早年的行迹作为，都只能一笔勾销。壮年时代的郑孝胥，毕竟也有过他发愤有为、积极用世的抱负，有过其敏锐的眼光，不俗的才艺和气度不凡的对历史和现实的想象，如果不是这样的话，也就不可能得到壮年时代众多时彦胜流的另眼相看，并且乐意与之交往了。郑氏居东三年的外交官生涯，前距日本明治维新二十余

^① 同光诗派中闽诗的另一重镇为陈衍（石遗）。钱锺书所记陈衍谈话录《石语》中，有两处较集中谈到郑氏。因属私人交谈，较少顾忌。陈对郑诗评价说：“郑苏戡诗专作高腔，然有顿挫，故佳；而亦少变化，更喜作宗社党语，极可厌。”此评语有褒有贬，或贬中有褒，褒中有贬，但基本上就诗论诗，未掺杂诗以外的因素。

^② 夏承焘《天风阁学词日记》一九四八年十一月廿四日：“午后校车中遇伯尹，……又谈郑孝胥遗事，斥其字极俗，如高等娼妓。”但此番评论显然有所谓“后见之明”的嫌疑。

^③ 陈衍（石遗）为郑氏《海藏楼诗集》初刊本所作序文中，于为诗一途，似很有“于我心有窃窃矣”般融合无间的同道感。但晚年分隔南北，不相闻问，甚至互作诋毁语。钱锺书所记《石语》有云，“（郑）近来行为益复丧心病狂，余与绝交久矣。”钱锺书于句下注明，其时一二八沪战方剧。两人晚年交恶，虽不排除诗学之见后来多有分歧所致，但政治上、民族大义上的“道不同不相与为谋”，当是主要原因。

年，后处甲午中日开战前夜，这样的特殊年头，对国内积贫积弱现实的痛切之感和横亘在心的焦虑，在郑氏身上当不难想见。此期的郑氏似也颇留意于日本新政的利弊得失，注意考究日本富强之术及维新变法的过程。郑氏日后既能以深情而又悲悯的眼光看待戊戌六君子残绝人寰的被害一幕^①，从政治思想来看，是倾向和同情维新变法的；嗣后的不辞辛劳，走南闯北，督办铁路修建，主持新式学堂，直至筹谋边防，显然在在都有着这段东瀛外交生涯中所受正面熏染的影子。那么郑的耻辱性结局，是否也在这段外交生涯中预先种下了丝丝缕缕的因子呢？劳祖德整理、中华书局出版的卷帙浩繁的《郑孝胥日记》，于这段经历，有详细条贯的记载，百年之下的读者或许可以凭藉日记提供的线索，钩沉排比，揣摩分析，重返或再现历史的现场。

—

郑氏第一个结交的日本人，是在赴任东京公使馆途中神户至横滨的海船上。日记光绪十七年四月廿八日（1891年6月4）条：

“有缙衣危冠蹑中国缎履者，来搭吾舱，取笔问答，乃僧也。颇晓文理，写诗三章，多失韵。傍晚，僧携笔登船面，倚舷问答，鼓掌以为乐。夜，出其所著语录，名《教林一枝》，略翻阅之，谓“甚似龙舒净土文。”大喜，合章称“不敢”。比出枇杷、朝鲜饴啖余，复出酒，辞之，僧乃自引满，余就寝焉，其名水野贯龙。”

中土僧人持戒甚严，酒是禁忌物之一，绝无可能有大庭广众面前开怀畅饮的举止，像鲁智深醉打蒋门神一类话头，只会出现在民间瓦舍勾栏话本小说中，故遇见日僧水野贯龙给自己让酒并当自己面满引痛饮，郑氏殊感意外，特意记下一笔。其实日本僧人不仅无饮酒禁忌，甚至还可以不避女色，故而娶妻生子者，也不在少数。郑氏后来一直与水野贯龙有交往。抵东京不数日，即有水野贯龙的上门拜访，光绪十七年五月初六（1891年6月12日）：“水野贯龙来访，赠余《华严》一部、《苏山吟稿》二本，盖诗僧竺义应之集。笔谈良久，答以《白香亭诗》二本。又索余为书扇及小册，诺之而去。”隔二日，即初八日（1891年6月14日），郑氏将水野索题的扇面及册页奉还：“晨，同陶杏南坐马车至光照寺访贯龙，以二扇还之，笔谈良久。进荞麦面，但白煮盛木盒中，别器贮酱油自掣之，余与陶皆不能进。”荞麦面为日人日常所嗜食，郑氏所记述的吃法，在百年之下的今日之日本，依然原封不动地延续着，进食时，以冰镇凉面在特制的酱油调料中絮濡一番，或佐以其他调料和小菜，口感最佳。郑氏初到日本，不习惯日人食性，只得恭而却之。

在诸如常常作为兴亚会（日记作亚细亚协会）聚会场址的红叶馆等较为郑重的场合，郑氏与名重侨辈的重野安绎、冈千仞、宫岛诚一郎、寺田弘宇、川盛三郎等东土时流名宿，也有过“易片”（即交换名片）之交，但留下的印象却并不算好。光绪十七年十月十三日（1891年11月14日）日记有“冈千仞席间取笔交谈，颇讥中国”这样的记载。时隔一日，又记道：

“宫岛诚一郎来取中堂文，赠余诗集及上书长卷，唤宝森来。宫岛状甚倨，顷之，张袖海至，乃大踟躇，小坐即求去。盖宫岛者，素交华人以耸国中，图为中国公使所为，诗亦皆黄公度、沈梅史等伪为之。袖海悉知其事，故宫岛见之则嗒然若丧也。”

有中国公使为之绘画，黄遵宪等人为之作诗，宫岛其人自非等闲之辈。此人曾是幕府大臣，倾心民权论（这可能也是郑与其无投缘感的原因之一，因为郑终其一生，始终与民权思想理念凿枘不合，详后文），热衷于中国问题，是兴亚会核心人物之一。不过，对宫岛凭藉结交华人在国中同胞面前猎取名声，甚至竟然对黄遵宪等中土俊彦的诗画，贪天之功窃为已有的作派，令郑氏颇为反感，大有看轻之意。但从后数日的日记看，待郑氏得知了有关宫岛的稍多情况后，日前主要从同僚传闻那里所获得的印象，就有了略需加以修正的必要。日记廿八日（11月29日）条：

^① 参鯤西：《林旭之死》，载《万象》二〇〇五年第五期。

……回拜宫岛，所居平河町，相去不及半里，其屋内仿西洋设几案。其子新自湖北归，呼出见，被服华制，进退甚似华人，年二十五矣。叩其所学，则《史记》、《汉书》、八家文皆已略诵。号勛齐，云暂归省，明年二月复诣张廉卿先生也。

宫岛子名大八，其时正拜直隶省（今河北）保定府莲池书院山长张廉卿为师，前后达七年，对经学、训诂和书法都有一定造诣。甲午开战后回到日本，先在家中开办中文私塾咏归舍，后扩展为善邻书院，是其时日本主要中文教育私塾之一，门生中有不少后来执教于东京高等师范学校（今筑波大学前身）、庆应义塾、早稻田等大学及各陆军学校。张廉卿（1823—1894，本名裕钊），湖北武昌人，与赵之谦同为清末碑学书风的代表人物，康有为《广艺舟楫》盛称其为集北碑之大成。早年受知于曾国藩，与黎庶昌、薛福成、吴汝纶合称“曾门四弟子”，是桐城派殿军人物之一。中年后先后主讲武昌、江宁、保定、西安等地书院，与莫友兰、李鸿章、吴大澂等交往甚密，弟子中以张謇、马其昶等为翘楚。此时应该是宫岛大八留学中途，其服饰举止均已受中土很深熏染，对桐城古文派视为正统的史、汉及唐宋八大家的研习，在一向恃才傲物、出语颇为严苛的郑氏眼里，也已有一定认可，像这样应该说是发自真心尊崇中国文化的家世，仅以“（藉）交华人以耸国中”视之，似稍嫌有失公正。

居东三年与日人周旋交游中，人物品藻及汉诗文造诣皆能入得郑氏法眼的，似乎仅有长尾楨太郎和西岛准之助（又名醇，字子粹）等寥寥二三人之数。光绪十七年十一月十二日（1891年12月12日）条记长尾楨太郎因使馆同僚张袖海之介来谒：

其人号雨山，状颇寒素，以《咏怀》五诗为贄。与笔谈，词甚畅达，可比水野贯龙，过于西岛也。又连出数诗，皆质美而无教。《咏怀》诗有曰：“饭笏驱驱急，平生寡暇豫。兀傲不合世，俗子谓吾倨。”又曰：“圣人死已久，大道曷不止？老聃治术疏，无为匪天理。”笔意俱好，可以造就……。

从长尾五言古风中流溢出的与世俗之流格格不入的孤傲自赏情绪，以及质疑老子返朴归真、无为而治的政治哲学，似乎与郑孝胥内心的自我期许与所持的政治立场颇为合拍。认定长尾诗作笔致与意境俱佳，其人为“可以造就”之才，显然是以这份先获我心的知性惊喜作为前提的。光绪十八年十月十五日（1892年12月3日）日记中，时任筑地副领事的郑氏再次称赏长尾的汉诗才情，显然是出自真心，而非交际酬酢场合敷衍语所可比伦：

至国华社访长尾雨山，适出，小待乃返。月已上，遂登龟清第一楼，临墨江，烟月弥漫，两国桥近在其侧，为烟光所翳，唯见水中桥影及灯火纷驰而已。长尾谓余，此地繁丽，东都之扬州也。……长尾诗颇有佳者，即席连作数首，两自叠韵。

从所记地理方位看，日记所称“墨江”，即今之隅田川，东京境内一条有名的河流。将隅田川写成“墨江”，可能是因为“墨”、“隅”二字，日语读音皆作 SUMI 使然。同年十一月初七日（1892年12月25日），郑氏过访长尾：

入署。往花园町访长尾，谈良久，坐有日人曰田中三四郎。长尾赠日本林谷刻印一，文曰“抚孤松而盘桓”。又示其父竹懒咏琴诗卷子，诗颇萧散不俗。

看来，长尾的汉诗是有家学渊源的。他父亲的诗稿，也得到郑氏青睐。郑氏擢任神户大阪总领事前夕，长尾还特意将擅长汉诗文日本西京文墨之士一一介绍给郑氏。这些在光绪十九年二月初六日（1893年3月23日）日记中都有记载，读者不妨自行检阅。

郑氏对西岛的嘉许见于光绪十七年九月初二日（1891年10月4日）条：“其人文理尚优，气

字亦静。”同月十五日记有过访西岛，谈谐甚洽，并由西岛导游，观览德川将军墓园，归后即作五律一首：

醇粹名殊称醇字子粹，知君伉俪贤。盘餐兼厚意，文字果前缘。时务儒方贱，寒花晚特妍。丸山休望海，满眼是桑田庭下秋海棠方开。

对西岛夫妇真诚款待极表感铭，甚至认为自己与西岛之间的文字（当然也是文化）交谊，就好比有着前世夙缘在从中作伐促成似的，这样的修辞表达，在自视甚高、甚至不妨说相当恃才傲物的郑氏身上，似不多见。诗的第三联，在对东土世道竞相趋赴势利作冷眼旁观中（这一点下面还将述及），流露出某种文化价值担当的自信或者说骄傲，它既是对西岛爱惜期待之心的表达，同时也不失为一种自我期许。

光绪十八年十一月二十日（1893年1月7日）日记中所记郑氏致森槐南的一通书函，可以说是郑氏三年东瀛外交官生涯中，与颇有汉诗文底子的日人之间，最为较真、也最见耐心的一段文字交涉，故不避冗长，引述其主要篇幅于下：

日人森大来题《鸡林诗选》绝句八首，颇清新。中一首曰：“乾嘉诗格已颓残，降及咸同不耐观。如此中原无愧否，辽东属国旧衣冠。”意轻中原之无作者，使人笑怒。乃作书与之曰：“阅新闻纸，见足下绝句八首。虽未相识，意在贵国人中必自命翘楚者。其诗句诚颇清颖，似可以从事于此道。惜口角佻达，甚染上海《申报》馆习气，此为病痛亦不浅耳。贵国自改学西法以来，蒸蒸日上，渐即富强，极为可喜；然汉学益衰，时务之士恨不举而废之。足下独解为诗歌，此在今日可谓硕果仅存，深可爱惜。今观所诣，知足下之于汉学，诵其诗，读其书，已非一朝一夕之功所能至此。但欲作诗人，亦贵先立根本。根本者何？惟曰敦厚而已。敦厚之反，谓之浮薄。使人读吾诗如见其人，曰：此人端直清正，蔼然可亲者也，则吾诗必近于敦厚矣。使人读其诗如见其人，曰：此人僇巧轻躁，嚣然不靖者也，则吾诗必近于浮薄矣。诗即甚工，使人望而憎之，虽工何益？又况于未工者乎！时务之士之轻汉学久矣，亦由吾党学者多浮薄自喜之徒有以召侮也。足下自今以往，如能立身于敦厚，益为有体有用之学，勿徒以一得自矜，则贵国之汉学或可振于既绝，一洗时俗之诟病，固大善矣；不然，一知半解，沾沾自鸣，徒博下愚无知者一日之称誉，于足下平生学术德业，恐无益而有损也。吾所云根本之论，近人盖鲜可语者；今不惜以语足下，度足下真积日久，将有所得，或能秘奉吾言以为心法乎？平心静气，试三复于此，吾所以臆足下者，亦将观足下之深浅焉。……”

书函一上来对森说的一些恭维话，可以读作书信文体所必备的套话。任何历史性文本，古人在长期应用的过程中，由于应用的范围或特定的目的，都会形成一种文本的惯例或文体约定，什么是必需表达的，什么则不可以表达，在不同的文体中都有不同的约定，形成一种写作的惯性。某种文本中不得不写的东西，读者或研究者却切不可将其当作真心有意想说的话，否则，得出的结论或作出的评论就会有危险。此书函的主要关目，自然是对森诗通篇所流露的“意轻中原之无作者”的那种轻蔑和傲慢情绪的回应。粗读书函，本似显得晓之以义，动之以情，颇见出一番夫子循循善诱的况味，但末尾特意添加的一串“细书”文字，却一下子泄露了该书函用以回应的情绪基调，其实同样也充满了轻蔑和傲慢，只是表现得稍稍曲折委婉些罢了，于是，原有的况味便整个儿遭到了颠覆：

顷询之以人，知足下专学作诗，不为他文。此书文义浅显，当可通晓。如有未达，宜就素为汉学如重野成斋之流看之，令细为解说，勿但鹵莽一读为要。

如此一目了然的讥讽语气，再清楚不过地表明其前边所有的苦口婆心、语重心长，都不过是故作姿态，有意为之，目的只有一个，那就是羞辱和教训对方。宜于郑氏书毕持示同僚共看时，在场

者都会“笑噓久之”了。

郑氏居东的三年，尚在甲午战争前夜，两国的国力和国际地位，尚未像战后因出人意料的日本大胜、中国陷入丧师辱国、内外交困境地而急剧逆转，作为胜朝上国的表象既然还未撕破，甲午战后铺天盖地而来的日本人对老大中华百般非难的凌人傲气，此时自然还得有所顾忌。不妨想像一下，倘若书函写于甲午战后，森读到这样一种颇类塾师训诫学生的口吻，他的第一反应，是否还会像郑氏时隔数日后的日记中所记述的那样，“颇窘愧，即作诗并答书”（同月廿四日，1893年1月11日条），那恐怕就很难说了，极有可能只是置之不理，置若罔闻，甚至反唇相讥，出语更加不逊。这倒无关乎森氏思想立场是否真的那么擅于变异，也无关乎他为人做派是否真的那么难以捉摸，实在是因为时势在里边起着无情的制约作用。幸运的是，郑氏居东之时，沿承传统而来的那份对曾是泱泱中华的尊崇敬畏之情，在日人中间毕竟还没有完全消失。郑氏不通日语（日记中，有关起念学习日语的记录，仅得一见，并且再也不见下文。居东三年间，英语是他持之以恒、一直未曾间断所学的唯一一门外语。此事后面将述及，此处不赘），故与日人交往时，多采用笔谈方式，交流所使用的文字工具本身即与中华文化有一层很深的依托关系，这样，笔谈双方的主从位置，几乎在事前就已经预设好了的。凡此种种，使得郑氏在与日人的交往中，相当程度上都还能享得一份不小的文化上的优越心理。他书函中所有的故作苦口婆心、语重心长，那种犹如先生规劝、开导学生时的从容不迫、循循善诱状，乃至故意装作不识对方汉文底子的深浅，建议其求教于日本汉学名宿重野成斋，其实都不是和这种文化上的优越心理无关的。事实上，郑氏对重野安绎评价不高，光绪十七年六月十四日（1891年7月19日）日记中，语涉此人汉文造诣时口气似颇不屑：

日人重野安绎著《高松保郎断腕记题后》一首，丐钦差评观览者，其文殊无法意，固此都之名宿也。

由此似可想见，郑氏特意建议森氏就自己书函的阅读得难处向重野求教云云，其潜台词无非是说，你还够不上直接向我求教的资格呢。不妨设想一下，一旦这种文化上的优越感不复存在，你所面对的只是斯文坠地的窘迫现实，那么，还会容得下你有这份故作语重心长，从容把玩这些揶揄奚落人的文字技巧的的余裕？当你生逢“三千年未有之大变局”，霎时间填满你那颗因剧烈失衡而变得空洞惶惶的心的，也许只会是无尽的逼仄、焦灼、沮丧、懊恼、妄自尊大或相反，妄自菲薄……。诸如此类的心态，难道我们读中国近代史，还嫌读到得不够多？《周易》爻曰：履霜，坚冰至。尽管所谓上国胜朝的架子和表象依然还在那里显摆着，但衰败的迹象毕竟已难以掩掖。光绪十七年六月间日记中所记镇远、定远诸舰游弋横滨期间，提督丁汝昌（即丁汝昌）在联谊会上“备诸丑态，使人不堪”，以及公使“见（兵）船多不洁，令急洒扫”，临时更改早已约定的登舰观礼时间，致使德国公使拂袖而去，凡此北洋水师军纪训练方面的种种懈弛，即已披露了日后甲午海战一败涂地的一角端倪。所谓当局者迷、旁观者清，能窥见这份近在眉睫的衰败征兆的东土人氏，自然更不在少数。森槐南诗中语涉“意轻中原”的句子，实非空穴来风，至少不仅仅是毫无根由的轻慢。

从书函中先扬后抑的“贵国自改学西法以来，蒸蒸日上，渐即富强，极为可喜；然汉学益衰，时务之士恨不举而废之”，以及规诫森槐南“益为有体有用之学，……则贵国之汉学或可振于既绝，一洗时俗之诟病”等语中，还颇可见出郑氏对其时日本思想文化大势和价值取向的观察：经由明治维新的一番冲刷，“汉学”已久为“改学西法”的“时务之士”所诟病和颠覆，意识形态地位不断被消解，正处于一蹶不振、难以为继的颓败境地。中国经学史上有所谓“汉学”、“宋学”之争，前者肆力于校勘考证，看重经籍文献的原有意义，后者重阐释，着重发挥经籍文献的应有意义。此处的“汉学”，似与中国经学史上的“汉学”无涉，只是泛指东传日本、对古代日本政治思想文化产生过深刻而又复杂影响的中国儒学。郑氏此通书函的受信人森槐南（1863—1911），名公泰，字大来，号槐南，尾张（今名古屋）人，日本汉诗人森春涛之子，与本田種竹、国分青厓并称明治后期三大家。郑氏作此书函时，时任宫内省大臣秘书官的森槐南，正随侍伊藤博文，

在日本湘南观光名胜地大磯疗养。

二

郑氏甫抵东京公使馆，公使李经方即命其陪同游览东京油画院。这是郑氏第一次遭遇西洋绘画。西洋画在取材、构架、意念乃至媒质工具上与中国传统水墨画的迥然异趣，加之现代美术馆恢弘的展列气势，其对绘画体验尚处于前近代的郑氏视觉及心理上造成的冲击，当不下于少年钱锺书初读林译哈葛德小说《三千年艳尸记》时所感受到的那种震撼^①。不过，日记光绪十七年五月初五（1891年6月9日）条对此次观览所作记述，实是郑氏日记中不多见的一段美文^②，其摇曳多姿的笔墨间，找不到丝毫因惊慌而带来的凌乱迹象。读这样的日记文字，你不得不油然作此推想，在与外来文化相交接时，壮年时代的郑孝胥，感受神经并不脆弱，毋宁说相反，心态相当包容，可以说不乏定力：

钦差复命陪同游油画院，与林右臣并洋人萨克博坐马车驰十里许，乃至一处，买票而入。有数大厅事，悉挂画镜，约百许面，大小不一。山水、人物、花草悉备，皆望之如生。所为夕阳村坞、断港林薄，颓唐深窈，各极其妙。有数狮子，踞状，赫然可畏，其吻爪皆浴血，怒嚼未息也。又有二妇，长与人等，裸身角力，左以颐抵右之乳，俯蹂而入，右以肩压左之项，迫使下屈，臂手撑拒，不敢小缓，而努力之状，尤在两股踝间也；旁拥视者数人，神皆注焉。又一美妇，行昏翳间，草莽丛杂，意殊惊惶，为迷路也。又为水港月上，其光倒射波间，荡漾不定，中裁一道，四望阒黑，一船摇来，船中数人方饮，灯光自窗间出，亦下映水皆红也。多绝异，不可悉记。出，复驰里许，有高阁正圆，亦买票而入。数转深黑，皆以灯照之。拾级登视，中为圆台，周以回栏，四望约百余里，山川纡折，前为炮台，有数百人自外来袭，又数百人拒战且败，烟迷火起，枪弹横飞，死伤载路，日色方午，其状凶惨，历历可指。盖亦大画，张于四壁，上引天光，使人骇怖如入其境。钦差曰：“南北花旗之战也。”悚然而下，登车遂返。

钦差李经方，李鸿章嗣子，早年师从洋教师习西洋语言文字，出使日本前即曾任清廷驻英公使馆参赞，游历过欧洲诸国，世界历史方面的见闻，自非初出国门的郑氏所可比拟，宜乎由他来告知后者，那幅“使人骇怖如入其境”巨画所描绘的，正是美国南北战争的恢弘场景。在清季惨淡经营的中日外交事务中，李经方是乃父李鸿章最得力的助手之一，甲午败战后马关条约的签署及割赔台湾的交付实施，均一一亲历，与身其事，以致一百多年来，这父子俩一直背有不小的骂名，但平心而论，失败和耻辱的结果，均为昏聩颛顼的清政府一手招致，李氏父子在清季政治外交史上，只是更多地承担了一份忍辱负重的命运。郑氏日记光绪十七年五月十八日（1891年6月24日）条，记述了李经方公务之暇私下随意闲谈时所说的一番话：

钦差来……，因言“己之处事，惟辨公私而已。至交涉之宜，今奉使者，非推重西人，即袒庇华众，吾欲示外人以诚，束华人以正，期得大体，无所私也。”

从这番闲谈中可以看出，李经方对当时驻节各国的同僚，在处理外交事务时，不是唯西人马首是瞻，妄自菲薄，将主体性拱手相让，便是奉民族主义之为圭臬，妄自尊大，是深不以为然的，而决意以公道及正义为准绳，示人以诚，持守自己主体性的同时，又不为民族主义藩篱所囿。虽然何谓公道、何谓正义，百年之下依然是国际社会悬而未决的一宗公案，身为弱国，是否有可能获

^① 钱锺书如此记述少年时代读林译哈葛德刻意描写鳄鱼和狮子搏斗那个场面对他造成的心理震撼：“对小孩子说来，这是一个惊心动魄的场面，紧张得使他目瞪口呆、气儿也不敢透的。”见《旧文四篇》，页66—67，上海古籍出版社，1997年9月。

^② 日记中另外几处美文，光绪十七年九月廿七、廿八日（1891年10月29、30日）条记镰仓游一节，应列选其中。

得国际公道、正义的待遇，本身也还有很大的疑问，但大道周流、天下为公，李氏所言不失为一条开明通达的思路，并且至今仍是国际社会所共同致力的伦理方向。

光绪十七年五月十三日（1891年6月19日）日记，记述有实地踏看东京近代化工厂作坊后的感慨：

“坐马车至上野劝工场纵览，百工云集，所业皆精，使人叹息，有《周官》之遗意而私憾中原之不讲也。”

与此同时，郑氏还很留意从同僚和书肆处搜寻、借阅日本历史和舆图，光绪十七年五月十四日（1891年6月20日）：

夜，杏南、一琴来坐，杏南一《外交余势断肠记》（日人海舟胜安芳著）、《明治时势史》、《明治开化史》假余。余托购日本图史，将编纪其事。

嗣后十六日（1891年6月22日）：

饭后，杏南为买日本舆图，及东京图书肆送书数种，皆诗，文有《通议》三册，日人赖襄子成撰。赖号山阳，近人之最有学问者也，留之，而令归取《日本外史》等。

十九日（1891年6月25日）：

书肆送书来，留《新政》十六卷，亦赖襄所著；《江户政记》六卷，铃木贞治郎纂；《新策》六卷，赖襄纂；《读史赘议》二卷，《逸编》一卷，藤斋馨子德纂。共二元。

又，光绪十七年九月十一日（1891年10月13日）条：

……余告秋樵曰：“欲与公取日本设使署以来案件，择其要而关于交涉者摘编一书，考其得失，究其情事，略附案语于后，似视寻常著作作为优。公有意乎？”秋樵喜曰：“此书若成，真有用之学也。”

将驻日公使设馆以来所署理的事务，究其原委，考其得失，择要摘编为一册，并加上案语，其有裨于中日外交、制订策略及文化交流之功，或许不在颇负盛名的黄遵宪《日本国志》之下。可惜此事但有刍议，并未见真正付诸实施。尽速了解异国文明，显然有利于对自己生活的界限和视域产生清醒的意识。得力于异国文明的参照，似乎陡然之间将郑氏头脑中那根中外比较的神经磨砺得敏锐了。光绪十七年五月初八日（1891年6月14日）条，记郑氏与公使馆专任译员李一琴互作礼节拜访时，李感喟自己二十岁前“精力尽于洋文”，年来颇涉猎书史，急欲补上中国典籍这一课，却“苦无所就正”，似有心向诗文有声于国内文坛的郑氏请教；并坦陈：“不喜词藻之文，自顾不能及，但思达意而已。”郑在对此表示赞同并作勉励语时，即涉及到中外文化比较畛域：

余曰：“子言甚是。中国风气，懒而无恒，所以不振。君在欧洲久，但学欧人之勤与信与知大体，则为得其大矣。世习洋务，惟得其脱帽、执手、啖洋菜、吕宋烟耳，宜其为欧人所轻也。”

以勤勉、诚信和视域开阔、善识大体此类褒义词，来概括、勾勒当代西方世界之精神特质（所谓得其大者之“大”），这在甲午战前的中国士夫胜流中，虽不必说凤毛麟角，至少应该说并不多见。揆之数十年后，第一次世界大战终战之际，时彦辈如梁启超、梁漱溟之流，犹在其《欧游心影录》、

《中西文化及其哲学》等著述中，热衷于宣说西方优于物质、东方优于精神的滥调，郑氏中外文化比较观中领先时代的一面，应该不难察识。中华文明与异质文明的冲撞已不是第一次发生，中世士人在佛教文明侵袭和渗透下就曾积极采取有效的应对措施，使得中华文明在充分理解佛教精神的基础上得以将其化入自身之内，成为中华文明肌体的一部分。若要深入认识一个文明，不仅在器物、典章、制度乃至礼仪、饮食这些层面下功夫，更要走进文化的内里和纵深。郑氏这里的劝勉，表明他对西方文明的理解，较之颛顼昏聩的清廷一班人物，相去自不可以道里计。

但是让人稍觉费解的是，另一方面，郑氏对日本新政却又始终看得很低。光绪十八年十月十一日（1892年11月29日）条：

张袖海自诵赋日本诗有曰：“童呆縻好爵，贾豎预名流”，甚肖今日日本国中之风。

同僚作诗讥诮日本新政及其当政人物，以“世无英雄，使豎子遂名”目之，似有语涉轻薄之嫌，但郑氏却以为酷肖实情。同年九月初四（1892年10月24日）条所记答友人诗中，既曾有“岛族滔新法，宾僚局腐儒”的句子，讥诮之意几乎如出一辙。日本新政，完全取法西方，何以在郑氏心目中却并无多少好感呢？此前一则日记也许能稍稍提示我们，这恐怕与他视为可以用来解决问题的某一要诀有关。此要诀似颇难命名，这里不妨暂时借重别人用过的说法，称其为“文化调适”思路。光绪十八年七月十一日（1892年9月1日）条，对钦差所示《时报》上刊载的《上高丽王策强书》一文作了摘录：

列其目曰：正朔不可轻改也，陆军宜先练而水师可缓也，衣冠不宜轻易也，卿大夫可使游历各国也，亲党不可偏任也，兵船铁甲不必购买也，门第不可太重也，电报须先开也，火车尚可缓图也，税关利权不可尽授西人也，鸦片必宜痛绝也，各国不可遽遣使臣也，子弟讲求西学宜自开馆，不宜使远从日本也，刑法宜酌改从轻也。

此文本身似乎卑之无甚高论，作者自称“中原下士，随节墨洲”，想必也是一位海外使臣随员。但郑氏对之所作的评价却颇可玩味：

其所论略皆中务，于开化之中存守旧之意，是能不堕日本变法之弊者。

郑氏似乎认定，日本新政有过于开化的弊端，而免堕日本新政弊端的有效办法，在他看来，不外乎下一帖名为“于开化中存守旧之意”的“文化调适”的药剂。其实此一“于开化中存守旧之意”的思路，在更早些时候就已在郑氏头脑中有过相当清晰的呈现。光绪十八年春季，郑氏短暂归省，在南京曾与人陈说过他的“为政之道”，日记同年四月二十日（1892年5月16日）条：

幼莲从容问余曰：“使吾子用世，为政之道何主？”余曰：“务救弊，不急于去弊。实心任事，不护己短而已。”

“务救弊，不急于去弊”，不就是“于开化中存守旧之意”吗？明白了这一点，也就不难理解，何以郑氏对日本众多新闻报纸了无兴趣，独独对《日本新闻》一家格外留意，原因盖在于该新闻报纸的后台老板，即为日本某“不主新法”者。日记光绪十八年六月十八日（1892年8月10日）条：

张袖海曰：日本新闻报极多，各大臣中皆各主一新闻馆，所论时事得失，悉出此人之意。以故阿谀谤议是非纷然，号曰机关新闻，盖亦效欧洲习也。有曰《日本新闻》者，其持论乃谷干城主之云。谷干城不主新法，其为人强毅梗直，初变法时，谷持异议，乃令游欧洲诸国。日人游欧洲归者，皆极欣羨，虽初谓不便者，既归必极言其便。谷出数年而返，愈益力言欧

洲为乱国，不可效。由是坐梗议，辞职家居，召之数，不起。故此《新闻》之论，谓日本变法以来，外观虽美而国事益坏，颇讥刺伊藤，盖伊藤始终主学西法者也。

这段日记，虽然通篇都是在记述谙熟日文的同时僚张袖海所言，并未出现郑氏自己一个字的议论，但显然他对张所叙述的对象，那个亲身游历过欧洲，却对新政持有异议，并以批评、讥刺“始终主学西法”的伊藤博文作为正当职业的谷干城其人，甚抱同情之好感。另外，可能记述者自己也未必察识得到，这段日记其实颇可读出日本明治维新后政治文化方面的崭新气象：国民（包括政治家）一定程度上已拥有持不同政见的自由，并有自由发表其所持政见的渠道，此乃报业日见其发达的重要原因；凭藉报纸的广为传播，輿情上传下递，国民知政议政、知晓国情乃至世界大势的权利空间得以扩展，已非夕日封闭的幕府时代所可比拟。而这一切，又与报业的发达互为因果，彼此推波助澜。不过，上述所谓的“自由”空间，在明治年间毕竟还是有限，仅仅时隔数日，日记中便又有了《日本新闻》暂禁发行的消息：“张袖海来，言《日本新闻》已为政府禁停数旬，谓其为治安妨碍云。谷干城行将及祸矣。”（光绪十八年七月十二日）字里行间颇可见出关注和担忧的神情。光绪十七年十二月初三（1892年1月3日）条，记述同僚对日本明治时政的描述中又见谷干城的名字：代表各党派利益的国会议员“益欲与政府为难，（中略）其意欲倾覆国政、更为民主者也。国中之得民望者，副岛种臣、谷干城等不过数人，皆不主西法者。如此数人执政而乱可弭，犹为幸也，但恐一动而难遏耳”云云，郑氏甫闻斯言，即极表赞同，并慨叹“天败之，以为学西法者之戒，未可知也。”视日本宪政为乱世之象，显然执见甚迂。

历史和文化是一生生不息的连续体，有开化而无保守，新旧接续断然两分，置文化脉络断截而不顾，则有失去文化认同之虞。经由创造性转换的传统，可以成为现代化的资源，起到整合社会、凝聚民族和促成文化认同的作用。但纯然拘于旧业，新文化再造无日，这样的传统，只能是自断生路的传统。郑氏有时对清廷的颀頊和狭隘也还算看得清楚，对清季政治无可救治的痼疾，议论也皆有所据，不失客观公允，但一旦语涉民主宪政，则决无转圜之余地可言。光绪十八年二月十二日（1892年3月10日）所记的“愤咤”语，虽出自他人之口，但显然也是得到郑氏认同的。而稍前的十七年十一月廿七日（1891年11月28日），郑氏一本正经以“君臣上下乃数千年相承之礼”的话语，折冲同僚对“中国国家好自尊大”的批评，迂腐和强词夺理历历可见，只能表明其政治脑筋距离现代宪政民主实在过于遥远，即使揆之中国传统思想资源中，即有孟子所挑明的“君为轻，民为重”这一不绝如缕的民本思想，也实在迂执得扞格不入。郑氏的所谓“文化调适”理念中，重心显然更多地偏倾于守旧一头。其接续文化方面，似无可厚非，但对中国旧文化、传统政治法理的洗磨扬弃，则一无作为。也正是这种文化上的守旧，致使郑氏对其跻身其间的当时日本社会中已然崭露端倪，显然更趋近于现代文明的婚姻关系，显得大为不解并且相当排斥。光绪十七年十一月初三日（1891年12月3日）条记有：“昨见新闻纸，言有某夫妇自立合同文约曰：某某前本夫妇，今废去前情，作为罢论。从今以后，更为兄妹，须极相友爱如胞兄妹无异云云。”从郑氏随后写下“此事尤怪”四字，不难想见他读到这则见诸报端的离婚誓约时几近瞠目结舌的神情。而郑氏日后对康梁变法惨遭镇压，对因寻求振衰起敝之途而横遭杀身之祸的维新志士的过人才情，日记中有相当曲折隐晦、欲言即止，实则深怀哀悯和惋惜之情的表达，但对各方面的变法主张，又明显抱持保留意见，对变法人物的个别过激作派也时有訾议^①；应该说，这些都是从他居东三年间即已持守和表露过的、那种偏倾守旧的“文化调适”立场那里延伸过来的。清季一代，郑孝胥以其才情异禀，周旋于熟悉乃至精娴洋务的胜流时彦之间，应对激烈的世事变局，赞成通过洋务吸取西学中的科技工艺，自亦不易，东瀛外交生涯，还使其经历跨越了国界的障壁，触角所及要比一般同时代人范围广阔些，因而观察世变的角度自然也会与众不同，从前已述及的与李一琴初识时一席谈，也不难看出他在对西方文化某些内核层面的领会上，也不是毫无心得，但对西方政体学理精髓，则可以说始终无从理会，与现代价值，始终存在一间之隔。

郑氏居东三年的日记中，随公使馆通日文的同时僚学日语的记录，仅得一见。光绪十七年十一月冬至日（1891年12月22日）记有：“从宝森受日本字母”。自此之后的日记中就再也不见有类

^① 参赜西：《林旭之死》，载《万象》二〇〇五年第五期。

似的后续之文。但其实郑氏平时对日文还是处处有所留意的。东渡前赴码头探视所乘日本公司轮船，即在日记里特意用中文标明船名的日文读音：“其船名约各哈麦麦鲁，华言横滨丸也”（光绪十七年四月廿一日，1891年5月28日）。“横滨丸”，日人读作 YOKOHAMAMARU，郑氏用作标音的中文，若以今日标准汉语考量，读音似相去甚远，但须知中国语言文字的规范化还是很晚近的事情，清季一代并无标准语音一说。郑氏系南人，以南方语音读之，则庶几近之。日记中还经常出现“伙蝶儿”、“伙彻儿”等字汇，其实即是日人直接从欧美文字中化出的日文外来语“ホテル”一词的日文汉字字汇，其英文原文为“HOTEL”者。由于“HOTEL”是指与近现代文明水准相称的旅行寓居场所，与中国传统意义上的旅店、驿舍、栈房、乃至骡马铺之类相距颇远，在当时的中文中很难找到相对应的转换语，故不如干脆用日文汉字将其标出。日文汉字中“彻”读作 TETSU，如遇到促音场合，后面的 TS 音便会被略去，故而会有“伙彻儿”这样的音译字汇出现。

英语是郑氏居东三年间一直未曾间断的唯一一门外语学习。郑氏英语的启蒙，得力于前文已曾提及的，郑氏东渡赴任伊始便与之作有诚恳交谈的公使馆专职译员李一琴，从最初的提议，张罗课本，到后来相当一段时间的传授，皆由李一琴一人承担。不过，李的热心背后可能也不排除想以此作为交换条件的打算，即希望此举可以换来有声于国内文坛的郑氏，对自己根柢甚浅的书史传统训练，能够有所指点。日记：

一琴劝余学英国语言文字，余诺之。（光绪十七年五月十四日，1891年6月20日）

李一琴、郑瀚生同出，买西洋书册，将从一琴学之。（同月二十日，1891年6月26日）

嗣后的日记中，便天天记有“午后，从一琴受合音字”若干，“学作英国字”若干，“受英语”若干句等，几乎雷打不动。从前后文语境看，郑氏所称“合音字”，当为英文单词，“学作英国字”云云，大致指习写英文字母或拼写英文单词，“受英语”若干，则指成句的英文。而郑氏的学有恒心，态度认真，也颇得到启蒙老师的嘉许。日记同年九月初一（1891年10月3日）条：“午后，受英语，一琴谓余语音甚正，学成当与西人言语无异。”像这样随李一琴学英语一直持续了一年多，至光绪十八年九月（1892年10月），因郑氏任筑地副领事，遂请得公使允准，入筑地学馆，从英人沙漠士学习。不过，与学馆的交涉和外国教师的择定，仍均由李一琴随侍左右。从日记光绪十八年九月十三日（1892年11月2日）、十二月初三、初七日（1893年1月20日、24日）诸条看，郑氏此时英语似尚未入道，听力和口语还不足以应付一些简单情景，每遇不解之语，就得请沙漠士写成纸条，携归后再由李一琴一一替他释明。故而前面李一琴的赞语，仅可读作鼓励语，并不能证明他真的已够水平。李对郑的英语启蒙，则一直要尽责到郑氏移任神户领事为止。郑神户期间的英语教师，则先由报馆登出广告，经从应聘自荐者多人中遴选。最后择定的，则为报馆主笔所力荐的里差逊。

三

郑氏在充任公使馆随员及筑波副领事期间所担当的公务差事，光绪十七年五月廿一日（1891年6月27日）条所记可以略窥一斑：

午后，取案卷览之，所览者：一总署咨行各项事件卷，一北洋大臣来往各案卷，附旗图四册，皆黎公事也。

日记中的黎公，即前后两度出任过驻日公使的黎庶昌。黎第二次出使日本是在甲午之后，故郑氏此处所处理的“黎公事”，当是黎庶昌第一次使日期间留下的案卷。除协助公使处理诸如此类的现时乃至过往的外交案卷，出入各种外交场合之外，再就是时常要替公使捉笔代刀，与日人中一些雅好汉诗文的名流文士酬唱，或应其所请，为其书画收藏或所撰著述等撰写题跋；另外，公使

与国内名臣及封疆大吏的来往书札，亲友之间的诸如贺寿、婚庆或吊丧等场合所不可或缺的联语诗文，也须一一为之代笔。但仍有大把时间可以供他自由驱遣：吟诵前人诗集，翻读古人笔记，潜心《说文》，临写碑帖，宴饮，观光，泡温泉，冶游（日记中郑氏似稍检点，但也只是与同僚的不拘行迹相比较而言）……，总之，或许在旁人眼里，此期生活不失为待遇优渥，起居清闲，但其实，它们又并不是郑氏居东生涯所乐意为之的生活。转任神户兼大阪领事，离开东京前夕，平日交谈比较投缘的使署中同僚前来送行道别，郑氏对他们发了一番议论，稍稍可以看出郑氏的抱负和价值取向：

光绪十九年二月十五日（1893年4月1日）入署。一琴赠《英文捷达》一本。秋樵亦来谈。二子多高旷之论，余因言，年来专就平实，惟知后天情理，不事先天道妙，窃欲以此天彼也。夫礼义名教皆生于人情，如以此为迂拘，则吾请有以为难焉……。

对士大夫一味嫌鄙日常人情物理、热衷于鸢虚蹈空空谈礼义名教的流俗，郑氏雅不以为然，以为礼义名教本不出日常人情物理范围（雍、乾年间，戴震即曾因痛恨当道者藉推崇“存天理灭人欲”的理学，而造成“以理杀人”的惨酷现实，在《孟子字义疏证》里愤激地挑明话头：古时圣人所倡之“理”，实不外乎日常人情物欲，“理”即存在于“欲”中，从而为形而下的日常物欲人情，作了有力的合法性论证。未悉郑氏此处议论，是否受到过戴震这一批判性思路的影响。弄清楚这一点，应该是另一篇文章的任务，此处暂且按下不表），两者本来互为体用不可分割，为力挽时弊计，郑氏甚至不惜矫枉过正，宣称自己准备刻意力求“平实”，只讲后天、也即切合实际的人情物理，拒绝谈论那些先天的、也即好高骛远、凌虚蹈空、不切实际的微言大义。即便有人以“迂执”“拘泥”相责难，也打算我行我素，不为所折。郑氏对友人说的这番话，征之于他出任神户领事后日记中所记，应该说不是意气用事，不是激奋之余徒逞口舌快感时说的话，而确实是身体力行了的。

光绪十九年二月二十一日（1893年4月8日）接掌神户领事印后，郑氏日记中的文字，就再也见不到他此前在东京时的那种悠然闲适，每天记述的，几乎全属如何处置和协调发生在神户这一日本大商埠地面上的外交事务，大至与当地官府如兵库县、大阪府、法庭裁判所，及美、德、俄、法、葡等西洋诸国领事之间的交往、斡旋和应酬，小至排解发生在华商侨民间的种种民事纠纷，诸如华商控诉日本巡捕施殴，或日人控告侨民殴伤，那边厢刚刚受理得日人或日洋人状诉华商欠金逾期不还，这边厢华商间又因吞产霸市兴起诉讼，侨民擅设烟馆、吸食鸦片须暂押取保一案尚未了结，转眼间又得为某商号遮阳妨碍官道而出面接洽日本巡捕的投诉，及至琐碎到侨民杀猪宰羊有违日本相关禁令，也不得不发文照会兵库县知事……，整天身不由己，忙于奔波，工作量之大简直到了不可想象的地步，在东京时的那份从容余裕，诸如吟诵前人诗集笔记，临写碑帖，观光，宴饮，冶游等等，自然难有重现的机会。在旁人看去，难免不会不生出不胜烦扰、身心疲惫之感，可当事人倒并非如此。郑氏日记光绪十九年七夕（1893年8月18日）记楼中观风雨成诗事：

四围山海一身藏，历落嶽崎自笑狂。天际云涛秋益壮，楼头风雨昼初凉。操心稍悟安心诀，更事翻思忍事方。独有韦郎言可念，俸钱虚愧对流亡。华人来者，半皆流亡之户也。

诗中所写，似乎对烦心费力的现实处境俨然安之若素，并且自勉当尽力有所作为，以期不辱使命，无愧于侨民，不过“历落嶽崎自笑狂”以及“操心稍悟安心诀，更事翻思忍事方”等句，毕竟还是流泄出几分出于无奈的自嘲。更多的时候，郑氏应对烦杂的外事公务，虽不便说甘之若饴，但可以说事无巨细，都还能一一恪守其职，揆之离开东京前，他在友人面前所抒怀抱中的“年来专就平实”一语，郑氏在神户领事公职任上的所作所为，跟他的初衷可以说是“虽不中，亦不远”，尽了一个职业外交家应尽的责任。

日记中所记述的与日本知事间的各种交涉照会中，有一桩涉及国际婚姻的公案。这件饶有趣

味的公案，发端见诸日记光绪十九年五月廿三日（1893年7月6日）：

兵库县照会，言华人马阿万改籍娶日妇事。拟照复引条约折之。

照会中提到的当事人名字，应写作马阿满，事见后引日记。粤语“万”“满”不分，均读作MAN，据此似可推测，当事人应属粤人无疑。男女成婚本来稀松平常，现在却要由兵库县出面照会，至少在日方看来，事情并不稀松平常。此事的要点在于，照兵库县府的意思，凡有意与日人通婚的在日外国人，都须得先行放弃自己原有国籍，加入日本国籍，这也多少折射出其时日本的婚姻风俗，开放程度还相当有限，国际通婚既尚未流行，对国际通婚的当事人是否需要变更国籍等问题，官府处理起来更是束手无策，无成例可援，以致处置时不免显出几分张皇和乖张，有进退失据之嫌。郑氏的应对，出现在时隔一月有余的日记中。光绪十九年七月初三日（1893年8月14日）：

兵库县照会马阿满改籍，文称：“改籍娶妇，非入籍考试之比”云云。

照会搁置一个多月后才重新加以理会，这在郑氏“专就平实”署理公务的神户领事时期，不能不说是唯一的一个例外。翌日的日记中，有郑氏对上述兵库县照会“拟照复引条约折之”的回复：

照会兵库县，略云：“条约明载两国商民均应归己国理事官管辖，并无准其改籍娶妇之文，且贵知事所准者，曰妇嫁夫之事，至马阿满改籍之事，该华人并未禀请，本理事亦未允准，应行免议”云云。

郑氏在面对中日两国不同风俗，援引国际契约时，那种半量拨千斤式的腾挪穿插，既于不动声色间维系住了泱泱大国的尊严，又不至使对方明显感到有损体面的不快，巧妙、得体而不乏幽默，展示出了一个外交使臣的机智。这段日记，想必会成为历史社会学家们感兴趣的史料和素材。

内藤湖南的中国史观对建设中国学术的启示作用

日本著名汉学家内藤湖南（1866—1934）的中国史观具有宏阔的理论立场，它以世界历史的宏观运动为参照系，在亚洲史一体化的思维框架中对中国历史作了细致入微的考察，其中对于中国文明史与中国文学的见解尤为深邃。二十世纪四十年代以来，研究唐宋文史的中国学者大都自觉或不自觉地受到过内藤湖南的中国史观之影响，并在其影响之下确立了各自研究的理论基点。当前，中国学术正处于蓬勃发展之中。审往昔而应对今日，见前贤而思欲奋起。笔者相信，在内藤湖南中国史观的触媒作用之下，世界各国学者有关中国的学术研究还必将取得新的更大的成绩。在中国，近年来国学有复苏之趋势。笔者为武汉大学国学班创始人之一，并且在该班授课。在工作中笔者深刻感受到内藤湖南先生学问的渊博浩瀚。我们相信，对内藤湖南中国史观的介绍、引进和研究，必将有助于中国学术之建设，进而实现中华民族在二十一世纪中叶之新的伟大复兴，亦有助于亚洲乃至全世界之和谐与共同繁荣。

一、内藤湖南科学地论述了中国文明的真正起源

关于中国文明的起源，内藤湖南作了科学的解释。在《中国上古史》一书中，内藤湖南开宗明义地指出：

余之所谓东洋史，即是中国文化发展的历史。亚洲大陆的土地，是以葱岭、西藏等高原地带为中心，向四方扩展的形势。这是古来中国人、印度人等都已注意到的。印度人称之为四大部洲，中国人也说，河自昆仑之墟流向四方，而各自形成其流域。此四方之地，各有其历史。只是北方，由于寒冷并未拥有完整的历史，其他三方面都各有其历史。这样，由于其历史各自分别发展，所以很难总括起来进行研究。尤其是，这些地方都有各自向其河流上游寻求自己种族起源的倾向，但此多为历史上没有根据的传说。实际上，文化起源并未来自各自河流的上游，通常是自其下游向上游扩展的。^①

东洋，这是一个具有日本风格的词语，意思是东方，其英文表现为 Orient, Oriental, East, Eastern。此据 *Essential Japanese-English Dictionary*（东京：旺文社，1979），下同。东洋史，今日中国学术界习惯地称为东方史。内藤湖南的中国史观，其视野极其宏阔，其见解极其深刻，其现实意义有助于今日世界各国学者正确地认识中国文明。具体地说来，内藤湖南以上论述有三点值得注意。

第一、由于佛教是东亚各国的主流宗教，内藤湖南从佛教的世界观出发来认识东亚史，就有力地整合了印度和中国这两大文明古国对东洋史的各种学说。四大部洲本来是佛教的世界观，即佛教对于世界文明分布区域的想法。据《大唐西域记》等书的记载，地球为广大的海洋水体所覆盖，在海水之中有四个大的洲。东方为胜身洲，那里的人形体长得美好。南方为赡部洲，那里有很多赡部树。赡部，又称为阎浮，《大智度论》卷三五：“舍利弗于声闻中智慧第一，比诸佛菩萨，未有现焉，如阎浮提者。阎浮，树名，其林茂盛，此树于林中最大。提名为洲，此洲上有此树林。林中有河，底有金沙，名为阎浮檀金，以阎浮树故名为阎浮洲。此洲有五百小洲围绕，通名阎浮提。”在印度，确有一种落叶乔木叫赡部，学名 *Eugenia jambolana*。该树四、五月间开花，果实呈深紫色，甘酸可食，种子入药。佛经中将赡部树描写得无比美好，以至于它成为印度人想象中的理想树木。^②西方为牛货洲，那里的人们以牛负载货物进行贸易。北方为俱卢洲，俱卢就是高胜的意思，意思是说那里超过其他三洲。这种看法具有原始思维的特点，与神话传说等杂糅在一起。东洋史展开的地点就是赡部洲，《大唐西域记》记之犹详，卷一：“时无轮王应运，赡部洲地有四主焉。南象主则暑湿宜象，西宝主乃临海盈宝，北马主含劲宜马，东人主和畅多人。故象国

^① [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第3页。

^② [印度]龙树菩萨撰，后秦·鸠摩罗什译，《大智度论》，上海：上海古籍出版社，1991，第241页。

之主，躁烈笃学，特闲异术，服则横巾右袒，首则中髻四垂，族类邑居，室宇重阁。宝主之乡，无礼义，重财贿，短制左衽，断发长髭，有城郭之居，务殖货之利。马主之俗，天资狂暴，情忍杀戮，毳长穹庐，鸟居逐牧。人主之地，风俗机惠，仁义照明，冠带右衽，车服有序，安土重迁，务资有类。三主之俗，东方为上。其居室则东闢其户，旦日则东向以拜。人主之地，南面为尊。至于君臣上下之礼，宪章文轨之仪，人主之地无以加也。”^① 南方象主之国，泛指印度。西方宝主之地，泛指波斯、大食以及大秦亦即罗马帝国。北方马主之地泛指回纥和突厥。东方人主之地指中国、日本、韩国等汉字文化圈内各国。

第二、内藤湖南从佛教的世界观出发建构其东洋史，实际上蕴含着他对世界文明体系的思考。在中国知识界，目前人们普遍接受的是季羨林先生所提出来的四大文化体系之说。季羨林《东方文学研究的范围和特点》：“根据我个人的看法，人类历史上的文化可以归并为四大文化体系。在这里，我先讲一讲，什么叫做‘文化体系’。我觉得，一个民族或若干民族发展的文化延续时间长、又没有中断、影响比较大、基础比较统一而稳固、色彩比较鲜明、能形成独立的体系就叫做‘文化体系’。拿这个标准来衡量，在五光十色的、错综复杂的世界文化中，共有四个文化体系：一、中国文化体系，二、印度文化体系，三、波斯、阿拉伯伊斯兰文化体系，四、欧洲文化体系。这四个体系都是古老的、对世界产生了巨大影响的文化体系。拿东方和西方的尺度来看，前三者属于东方，最后一个属于西方。”^② 为着指称的方便，目前人们将波斯、阿拉伯伊斯兰文化体系简称为阿拉伯文化体系。为着说明欧洲文化体系的构成要素以及它涵盖美国文化和美洲国家文化的现实情形，目前人们将欧洲文化体系称为希腊-希伯来文化体系，或更简单一些，二希文化体系（double H cultural system, Hellenic-Hebrew cultural system）。从《大唐西游记》的记述中我们可以看到，代表印度文化体系、阿拉伯文化体系、中国文化体系和二希文化体系的核心国家都在瞻部洲。对比内藤湖南的亚洲史观，我们可见其伟大之处，他既充分地考虑到四大部洲的学说，又排除其神话传说的因素而科学地说明了该学说中隐含的合理成分。

第三、内藤湖南在建构其东洋史的时候，纠正了西方历史学界的中国文明西来说。任何河流，都是从源头出发经过漫漫长途而到中游而到下游而流入海洋或消失于地表的。河流的这种走势容易使远古时代的人们误认为他们的种族也是从河流的上游起源的。地理环境是文化创造的自然基础。古代的人群，为了生存，首先要解决吃饭穿衣问题。这一点只有在河流的中下游才容易做到。笔者认为，中国文明亦可称为亚洲的两河文明。它有两个源头。一是黄河文明，它发源于黄河的中游，然后向下游和上游推进。一是长江文明，它发源于长江的下游，然后向中游和上游推进。后来，黄河文明和长江文明二者又交融渗透，综合其他各地的文明因素而成就为宏大的中华文明。由于中华文明本身具有上述二元的因素，因此它能够在矛盾运动中发展而不至于灭亡。中国的地形，西高东低，大略呈三个阶梯，东南濒临浩瀚的太平洋。这种地理上的形势容易使古代中国人误认为自己的种族和文化也来源于西方。本来这并没有什么奇怪。可是，到了近代，长期的封建社会造成了中国积贫积弱的国家情势。帝国主义列强不远万里来侵略中国。为了替他们的侵略寻找合法的依据，于是有些西方学者便制造和散布了中国民族西来说。内藤湖南指出，文化起源并非来自各自河流的上游而通常是自其下游向上游扩展的。内藤湖南还举出欧洲文明为例说明这一观点。欧洲最早开发的地区是地中海，然后向地中海文明向欧洲各地拓展而最终成就为宏大的欧洲文明。不少欧洲人，以各自的本国历史为标准，遂把具有鲜明特色的中国史的发展视为不正规。比如德国人黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1830）对中国文明持鄙夷的态度，法国人拉克伯里（Albert Etienne Jean Baptiste Lacouperie, Terrien de 1845—1894）著《支那太古文明西元论》（*Western Origin of the Early Chinese Civilization*, 1892），就是其中极端的例子。内藤湖南的学说有理有据，有力地驳斥了所谓中国人种西来说，从而在根本上驳斥了中国文明西来说。这是尤其难能可贵的。

二、内藤湖南明确地指示了诗经研究的努力方向

^① 唐·玄奘、辩机原著，季羨林等校注《大唐西域记》，北京：中华书局，2000，第42页。

^② 季羨林《民间文学与比较文学》，北京：北京大学出版社，1991，第296页。

《诗经》是中国最早的一部诗歌总集，同时其中的一些记载也透露了中国文化早期的历史信息。从这种意义上说，《诗经》的一部分内容也可用作史料。这就好比人们研究古希腊的历史，可以用荷马史诗作为史料一样。关于《诗经》与历史的自觉，内藤湖南提出了很好的意见。他认为，每个民族都有历史自觉的时期，这相当于儿童已达到了考虑自己出生时情况的时期。具体说来，他认为《诗经》所反映的正是中国人对于历史的自觉。他说：

总而言之，在民族发展的道路上，遭遇到空前的异常事件时，将会引起民族对自己过去的回顾，而进行汇集传说的工作。这是传说方面的自觉，中国的《诗经》正相当于这种情况。尤其是《诗经》中的《大雅》、《小雅》之类，是最适当的例子。周的势力因内乱而受到打击以后，最先想到的是平定了内乱的中兴君主，从此逐步上溯，再回到本民族的过去、民族的发生，这就是《大雅》《小雅》。《颂》，可以说反映了民族与祖先神的关系；《国风》使地方民间传说与民间歌谣结合起来，使它成为乐官能够唱的歌，这就是一种汇集的工作。这种汇集就反映了传说方面的自觉。^①

就学术研究的现状来说，我国当代诗经学的研究产生了一些专著，但是突破性的成果十分罕见，年年都有人在发表论文，但是有真知灼见者绝少。有鉴于此，笔者以为，内藤湖南的这一段话对于我们向纵深推动《诗经》的研究工作具有极大的参考价值。具体说来，有三点值得我们注意。

第一、轴心时期为什么产生元典？随着研究工作的深入，已经有越来越多的中国学者认识到了《诗经》是世界历史上轴心时期所产生的基本典籍或曰元典了。德国存在主义哲学家雅斯贝斯（Karl Jaspers, 1883—1969）在《历史的起源和目标》（*Vom Ursprung und Zeit der Geschichte*, 1949）一书中指出，迄今为止的人类历史经历了四个不同的阶段，它们是史前、古代文明、轴心时期和科技时代。史前时代和古代文明是间歇阶段，而轴心时期是突破阶段。科技时代是第二个间歇阶段。在轴心时期，数量众多的哲学家在世界上不同的地区几乎同时出现。这是人类意识的觉醒阶段，这时人类认识到自己作为整体的存在，也意识到了自己的起源和目标。人类迥然有别于世界上的其他生物物种，人类可以有意识地活动，以达成自己的目标，而不像其他生物，盲目地生存，盲目地死去。在这一时期人类产生了各种基本思想，创立了人类赖以生存的世界宗教。此后人类历史的每一次飞跃，都要重新回忆这一时期，从中吸取希望并且获得精神动力。简言之，所谓轴心时期，就是人类在公元前 800 年至 200 年间所经历的精神过程。可是，轴心时期为什么会产生元典，人们却没有去思考，提出轴心时期这一概念的雅斯贝斯本人也没有予以申说。在我看来，雅斯贝斯描述了轴心时期的文化特征，而内藤湖南揭示了轴心时期的历史特点：在民族发展的道路上遭遇到空前的异常事件时才会产生元典。在中国，这异常的事件是周朝的内乱。在印度，这异常的事件是迁都之后保拉法（Paurava）帝国的分裂，地方统治者和邦国纷纷独立，国家间战争频繁，拔耆（Vrji）共和国与摩揭陀（Magadha）王国之间为争霸而展开斗争，民众苦难不堪。在巴勒斯坦，这异常的事件是以色列-犹太王国的覆灭。亡国之后，犹太人遭受异族统治，苦不堪言。在希腊，这异常的事件是平民和工商业奴隶主反对氏族贵族奴隶主的斗争，以及由此引起的改革、立法和僭主政治所汇成的汹涌潮流。这是内藤湖南高明的地方。这说明，内藤湖南不仅是中国史专家，而且也是优秀的世界史专家。

第二、《诗经》中的历史文献集中在那些部分？在我国的诗经研究中，《国风》是人们认识得比较充分的部分，相比之下人们对雅颂部分的认识严重不足。这种格局的形成，原因是多方面的。一般说来，人们进行研究，总是先易后难。由于《国风》的内容主要是民歌，解读的难度相对较小，因此研究工作便于此展开，历代以来留下了较多的著述。《小雅》、《大雅》和三《颂》的内容与宗教活动和国家政治生活关系密切，研究的难度巨大，倘若没有确凿的史料的支持，便难于发表见解，于是不少人便知难而退了。《国风》，尤其是其中的爱情诗篇，大体上说是可以随着自己的感受来进行鉴赏的。再有，二十世纪五十年代以后，由于阶级斗争学说的盛行，大多数人自然追随潮流，研究《国风》，因为他们相信民歌唱出了人民的心声，反映了阶级压迫和阶级斗争。

^① [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第15页。

由于《小雅》、《大雅》和三《颂》中涉及宗教的篇什很多，而宗教在相当长的一段时期之内是学术研究的禁区，故而问津的人很少。内藤湖南的高明之处在于，他从史料的角度看待《诗经》，明确指出了雅颂的特殊认识价值：《诗经》中的《大雅》、《小雅》之类是中华民族回顾自己历史的最适当的例子。进入二十世纪以来，在对《诗经》的研究中有一个散光点，那就是对于史诗的研究。不少西方学者认为中国没有史诗。比如，黑格尔说：“中国人却没有民族史诗，因为他们的观照方式基本上是散文性的，从有史以来最早的时期就已形成一种以散文形式安排得井井有条的历史实际情况，他们的宗教观点也不适宜于艺术表现，这对史诗的发展也是一个大障碍。”^① 实际情况并非如此。首先，中国的少数民族有着丰富的史诗，比如，藏民族的《格萨尔王传》，蒙古民族的《江格尔》，哈萨克民族的《玛纳斯》等，都是世界上著名的史诗。华夏民族的史诗没有完整地留下来，而少数民族的史诗不少，究其原因，乃是华夏民族早熟的缘故。这种情形，正如《汉书》卷三十《艺文志》所说：“仲尼有言：‘礼失而求诸野。’”^② 颜师古注曰：“言都邑失礼，则于外野求之，亦将有获。”^③ 礼，指礼乐，而乐包含诗歌。野，外野，边僻之地，即 **border regions**，正是少数民族居住的地方。而且，目前学者们已经达成共识，《诗经》中有不少华夏民族史诗的片段。人们一致认为，《诗经》中最少存在五大史诗，它们是《大雅》中的《生民》、《公刘》、《绵》、《皇矣》和《大明》。这是《诗经》五史诗说。近年来，不少学者认为，除了以上五大史诗之外，《诗经》中的史诗还应包括《商颂》中的《玄鸟》、《长发》和《殷武》。这是《诗经》八史诗说。更有甚者，还有学者认为，经过适当的整理和排序，整个《诗经》就是一部宏大的华夏民族的史诗。而且，哈佛大学的学者海陶华（Hightower）还为这部拟构中的史诗起了个名字，叫做“周文史诗”（*Weniad*）。所以如此起名，乃是因为古希腊的荷马作有《伊利亚特》（*Iliad*），法国的伏尔泰作有《亨利亚特》（*Henriad*），而周文王是周朝伟大的统治者。内藤湖南认为，周的势力因内乱而受到打击以后，贵族诗人们最先想到的是平定了内乱的中兴君主，然后他们从此逐步上溯，再回到本民族的过去和民族的发生。在回溯民族的发生和发展的过程中有两份重要的文献，这就是《小雅》和《大雅》。可见，《小雅》和《大雅》中的诗篇是人们认识历史的中介。内藤湖南对《颂》有着特殊的关注，他认为三《颂》是反映中华民族与祖先神关系的文献。这就明确地道出了《颂》诗的宗教性质，为我们研究轴心时期中国的宗教状况提供了理论的依据。

第三、内藤湖南深化了对于《国风》的认识。他认为：在恢复历史典籍的过程中《国风》具有中介作用，《国风》使地方民间传说与民间歌谣结合起来。这就是一种汇集工作，而这种汇集就反映了传说方面的自觉。传说的自觉，说到底，还是人的自觉，就是人们从传说中认识到传说的历史意识。《国风》是一种文献记载，而传说是口头的。《国风》和传说的结合，就将那些本来缺少文献记载的传说的内容文献化了。口说无凭，讲历史就必须依据典册，而有编纂记录正是历史的特征。拿这种观点来看待《国风》，就不至于简单地把那些民歌看成是男欢女唱的情歌了，而可以认识到它们作为历史文献的价值。诸如像《关雎》那样的作品，就其实质来说，它们所反映的依然是情歌后面的婚姻制度，亦即历史的真实。《礼记·经解第二十六》：“孔子曰：‘如其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，《诗》教也。疏通知远，《书》教也。广博易良，《乐》教也。絜静精微，《易》教也。恭俭庄敬，《礼》教也。属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。其为人也温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也。疏通知远而不诬，则深于《书》者也。广博易良而不奢，则深于《乐》者也。絜静精微而不贼，则深于《易》者也。恭俭庄敬而不返，则深于《礼》者也。属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。’”^④ 由内藤湖南的《国风》观而重新审视整个《诗经》，就会明白，所谓六经皆史，并非迂腐之谈，而是颇具历史眼光的。内藤湖南对《国风》历史价值的认识，使笔者想到意大利哲学家维柯论述《伊利亚特》的那句名言：“不过荷马还在阿喀琉斯的盾牌上以较详尽的方式把这部世界史描绘出来了。”^⑤ 中国文学的研究历来讲究文史结合，文

^① [德]黑格尔原著，朱光潜译《美学》第三卷下册，北京：商务印书馆，1981，第170页。

^② 中华书局编辑部编“二十四史”简体字本第5册《汉书》二，北京：中华书局，2000，第1378页。

^③ 中华书局编辑部编“二十四史”简体字本第5册《汉书》二，北京：中华书局，2000，第1378页。

^④ 清·阮元校刻《十三经注疏》，北京：中华书局，1980，第1609页。

^⑤ [意大利]维柯著，朱光潜译《新科学》，北京：商务印书馆，1989，第381页。

学研究者必须在史学上痛下功夫。文史专家不仅仅是一个美名，而且也是考验研究者是否具有过硬功夫的一场旷日持久的战争。在这方面，内藤湖南为我们做出了光辉的榜样。

三、唐宋变革说已经成为宋研究的革命性原动力

中国的近代史始于哪一个朝代？这是关系到有关中国的一切学术研究的根本问题。对此，内藤湖南作了明确的回答，他在《中国近世史》第一章《近世史的意义》的结尾指出：

从以上所述，在唐宋之间，在政治、经济、文化等方面，都发生了变化。这就是中古与近世的差别。就这一点而言，中国的近世时期可以说自宋代开始。而为了要阐明近世的历史，必须先自了解在它之前的过渡时期开始。^①

近世(modern times)，这是一个带有日本风格的词语，意思是近代。中世(the Middle Ages)，也是一个带有日本风格的词语，意思是中世纪。内藤湖南是唐宋变革说的首倡者。目前已经有越来越多的人了解唐宋变革说了。唐宋变革说是内藤湖南对于中国历史研究的独特贡献。唐宋变革说，或曰唐宋转型论，乃是内藤湖南在精密地考察中国历史的分期问题之后提出来的一种构想，西方人称为内藤假说(Naito hypothesis)。至于那些由中外各国学者直接或间接地借鉴内藤湖南的研究成果而提出来的种种相关命题则通称为内藤命题(Naito propositions)。内藤湖南认为历史的分期应该以各个时代据以形成的内涵为依据。内藤湖南在《中国近世史》一书的开端处说：

首先需要弄清的问题是，中国近世始于何时？过去都是以朝代更替来划分时代，这种方法倒是简单易行，但从史学的角度来讲，却未必正确。史学上所说的近世，并不只是以年代来划分的，必须看他是否具备近世的内涵。其内涵为何，容后再议，在中国，具有那样的内含的近世，当起于宋代以后，而至宋代为止，是从中世走向近世的过渡期。要想搞清中国的近世史，必须从这个过渡期上予以探讨。^②

内藤湖南的以上论述，有三点值得我们注意。

第一、内藤湖南最先明确地提出了唐宋变革说或曰唐宋转型说。内藤湖南认为，中国唐末于北宋之交是中世向近世变化的转折点，唐宋之交中国社会在各个方面局出现了根本性的变化。经过唐宋之交的根本性的变化之后，中国社会就进入近代史的大范畴了。这就是各国学者津津乐道的宋代近世说。换句话说，中国从宋代起进入了近代社会。这样一来，中国的历史发展便大体上与西欧各国同步，中国既不是什么化外的存在，也不是什么突变的特例，中国文明乃是人类的一个正常的产儿。这对于人们正确地认识中国是很有意义的，唯有如此才能对中国发生的一切具有真实的认识，唯有如此才能客观地对待中国的学术。那么，唐宋之交的中国社会具有哪些根本性的变化呢？唐宋之交中国社会所发生的根本性的变化一共包括八个方面：一、贵族政治的衰落和君主独裁政治的兴起，二、君主地位的变迁，三、君主权力的确立，四、人民地位的变化，五、官吏录用法的变化，六、朋党性质的变化，七、经济上的变化，八、文化性质上的变化。笔者以为以上八个方面的变化，前六个方面均属于政治的范畴，因此可以将以上八个方面的变化归结为政治、经济和文化三个大方面的变化。在政治方面，中国出现了类似于西欧各国在文艺复兴时期一方面尊重王权一方面肯定人的价值的情况。内藤湖南写道：“进入近世，贵族没落后，君主便直接面对全体臣民，成为全体臣民集体的公有物，而已经不再是贵族社会的似有物了。当此，国民全体参与政治时，君主理应成为全体国民的代表者。”^③在经济方面，进入近世以后，政府明确地承认财产的私有权。人民在居住方面也从制度上获得了自由。货币地租取代了实物地租。唐宋之交是实物经济的完结期与货币经济开始的转折时期。在宋代社会，货币经济非常盛行，内藤湖南写道：“从唐代，已开始使用如‘飞钱’之类的票据；到宋代，则非常盛行，称之为‘交子’、

^① [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第334页。

^② [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第323页。

^③ [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第325页。

‘会子’等，逐步发行了可兑换纸币。在南宋时代，纸币的发行额达到非常巨大的数额，为此，甚至使物价大为波动。总之，当时已充分使用纸币。”^①于是，人民的地位发生了显著的变化，这突出地表现在劳役上，内藤湖南写道：“关于劳役，虽然直到宋代还在实行，但已从过去的差役改为雇役。差役必须亲自服力役，而雇役则可以出钱雇用力役者去服役，可称之为自由劳动。这样一来，富裕的人为免除力役，可出钱雇佣别人取代劳。这样做，既有利于政府，也有利于人民，所以自然推广起来。……总之，这样一来，等于认同了人民可以劳动自由了，自然使人民地位发生了变化。”^②在文化方面，总的趋势是平民化。本来，唐代中期便有人怀疑古来的注疏，到了宋代经学上出现了一股强大的疑古思潮。内藤湖南写道：“其后，到宋代，这一倾向极为发展，学者们往往自称从遗经中发现了千古不传的遗义，用自己的见解，对过去的著作进行新的解释，已成为普遍的风气。”^③在文学上，平民化的倾向十分明显。“无论诗与文，自唐迄宋，由重形式日益走向重内容。采取比较自由的体裁。即使作四六文，其风格亦与唐以前不同。”^④具体说来，宋代盛行一种新的诗歌体裁，那就是词，我们不妨将词称为当时的自由诗。许多著名的词作在民间广泛传唱，比如柳永的词就是如此。叶梦得《避暑录》卷下：“余仕丹徒，尝见一西夏归朝官云：‘凡有井水饮处，即能歌柳词。’严其传之广也。”^⑤尽管人们依旧在使用骈文，不过在宋代骈文也发生了很大的变化。除了对偶这一基本形式之外，宋人写作骈文，已经不再限于四个字六个字的句式了，一句有长到十多个字的，一联则达到二三十个字。而且，宋人还运用古文驾驭气势的方法来写作骈文，典故也用得更多更随意了，而且还将大量的虚词用于对偶，从而使文气十分悠长，于是宋代的骈文便与六朝的骈文崇尚气韵者大不相同，人们称之为宋四六。“在绘画领域，到唐代为止，一直盛行壁画，自然多以彩色为主。从盛唐时起，新派的白描水墨画盛行起来。但通过整个唐代，新派却未能完全压倒旧派。然而，从五代到宋，壁画渐次变为屏风画，金碧辉煌的山水画逐步衰落，而水墨画渐次发展。以五代为中心，五代以前的画，大体上注重传统的风格，画不过在说明事件的原委上有意义。但新的水墨画，则采取表现自己意志的自由手法。过去是作为贵族的工具，作为宏伟建筑的装饰品。而现在则手卷开始盛行，虽然不能说是属于庶民的东西，但他可以使得那些从平民出身的官吏，在流寓的生活中，便于携带，在途中欣赏。”^⑥壁画造价高昂。而且，没有琼楼玉宇，没有大洞深窟，壁画也就无处可以描绘。谁要想拥有一幅壁画，谁就不仅需要一笔可观的绘画费，还需要一笔浩大建筑费。水墨画就不同了，它画在纸上，成本很低廉。宋代印刷业极其发达，复制的水墨画很便宜，一般官员凭其收入即可购买。因此，壁画→屏风画→手卷，这一走向代表了中国绘画的商业化趋势。笔者以为，我们不妨将这种倾向称为绘画的准平民化。内藤湖南说：“在音乐方面。唐代以舞乐为主，即以音为主，其舞蹈动作不过是从属的东西。它需要非常多的乐人，使用机器负载的乐器。其音乐旋律是形式主义的，动作很少模拟真实事物，重在与贵族的仪式相适应。这些情况，在唐代以后也逐步变化，先是从外国的音乐中，吸收一些简单富有趣味东西，逐渐舞蹈变为简单化，产生一些写实倾向。宋以后，变为如今天的杂剧那样的戏剧，随之音乐也趋于单纯化，从而适应多数人的欣赏。从品位上，虽然比古代音乐低一些。但他变为适合于底层平民的欣赏口味。这种倾向，到南宋时代，发展得更为迅速。”^⑦本来，王国维的研究，早已把中国戏剧的起源断定为宋元时期。但是，不少人似乎认为将中国戏剧的起源越往古时候推溯就越好，甚至有人把它推到唐代，认为唐代的戏弄即是中

^① [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第331页。

^② [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第329页。

^③ [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第332页。

^④ [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第333页。

^⑤ 孙克强编著《唐宋人词话》，郑州：河南文艺出版社，1999，第121页。

^⑥ [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第333页。

^⑦ [日]内藤湖南原著，夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》，北京：社会科学文献出版社，2004，第334页。

国戏剧的起源。如所周知，就戏剧的根本特点而论它是大众化的艺术。从大众化这一视角考察，将近代意义上的中国戏剧的起源定于宋代是较为合适的。演艺的简单化，音乐的单纯化，其指向是一致的，就是大众化。从艺术生产力的角度看，大众化的艺术就是让普通的老百姓包括居于社会底层的贫民消费得起的艺术。因而，笔者认为，大众化是不可避免的。欧洲的市民文学和市民艺术也是这样发展起来的。而市民阶级距离资产阶级只有一步之遥。内藤湖南将宋代定性为近世，客观上为资本主义生产方式在中国的产生作了很好的理论解释。

第二、内藤湖南的唐宋转型说极大地推动了世界各国的宋研究（Song studies），以至于此学说俨然成为宋研究的革命性变革的原动力。据笔者初步的统计，主要有以下各家的学说得益于内藤湖南的唐宋变革说。

（一）1943年，陈寅恪《邓广铭宋史职官志考证序》：“华夏民族之文化，历数千年之演进，造极于赵宋之世。”^① 1951，陈寅恪《论韩愈》：“综括言之，唐代之史可分前后两期，前期结束南北朝相承之旧局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于社会政治经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。退之者，唐代文化学术史上承先启后转旧为新关键点上之人物也。其地位价值若是重要，而千年以来论退之者似尚未能窥其蕴奥，故不揣愚昧，特发新意，取证史籍，草成此文，以求当世论文治史者之教正。”^② 换言之，通过解剖韩愈这样一个典型范例，陈寅恪亦认为的确存在着唐宋转型。

（二）1947年，柳诒徵《中国文化史》第十六章《唐宋间社会之变迁》：“自唐迄宋，变迁孔多。其大者则藩镇之祸，诸族之兴，皆于政治文教有种种之变化；其细者则女子之缠足，贵族之高坐，亦可见体质风俗之不同。而雕版印刷之术勃兴，尤于文化有大关系。故自唐室中晚以降，为吾国中世纪变化最大之时期。前此犹多古风，后则别成一种社会。综而观之，无往不见其蜕化之迹焉。”^③

（三）1959，吕思勉《隋唐五代史》第二十二章《隋唐五代学术》第一节《文学美术》：“吾尝言有唐中叶，为风气转变之会，今观其文学而益信也。”^④ 同上：“唐人之照耀千古者，尤在其诗。诗之变化，亦至唐中叶而极。……不徒杜陵膺诗史之称，元、白所为，特长讽喻，亦以其能叙事也。用比兴者多偏于写景，仅能即景以见其情，用赋者则能逕言之。前者固尤有深味，然不兼后者，亦不可谓能极其变也。本此论诗，则唐诗实当合宋诗而其境界乃备，而宋诗自当以江西派为大宗。然谓江西派非原于杜陵得乎？”^⑤ 吕思勉甚至认为：唐中叶后新开之文化，故与宋当为一期者也。吕思勉的言论是唐宋转型说的又一种表达。因为在该书中他的研究重点是隋唐史，所以他对唐代的强调多一些。

（四）1980年，宫崎市定《宋元的文化世界第一》：“宋元这个时代，在中国历史上是稀有的伟大的时代，是民族主义极度昂扬的时代。代之以军事上的萎靡不振，中国人民的意气全部倾注于经济、文化之上，并加以发扬，取得了出色的成果。”^⑥ 宫崎市定还指出：“中国文化，开始落后于西亚，以后渐渐扭转了这种局面，到了宋代则超过西亚而居于世界最前列。”^⑦ 此说为其宋代文艺复兴说做了铺垫。宫崎市定于1940年于1941年之交在《东洋的文艺复兴与西洋的文艺复兴》一文中明确地提出了“宋代文艺复兴说”。^⑧ 为了批判所谓“帝国主义史学家”宫崎市定的思想，二十世纪六十年代初期中国社会科学院历史研究所翻译组编译了《宫崎市定论文选集》（北京：商务印书馆，1963），而对内藤湖南学说的介绍则相当晚。因此，中国较为年轻一些的学者是实际上是通过宫崎市定而了解唐宋变革说的。尽管如此，宫崎市定之学问，已经对中国当代的学术建设起到了良好的触媒作用。中国近年来出现的一些研究宋代文学的重要成果实际上是在宫崎市定的中国史观的影响之下发生的。由此上溯，随波讨源，势必及于内藤湖南的中国史观

^① 刘梦溪编校，陈寅恪著《中国现代学术经典·陈寅恪卷》，石家庄：河北教育出版社，2002，第867页。

^② 刘梦溪编校，陈寅恪著《中国现代学术经典·陈寅恪卷》，石家庄：河北教育出版社，2002，第715页。

^③ 柳诒徵《中国文化史》，上海：东方出版中心，1988，第488页。

^④ 吕思勉《隋唐五代史》，上海：上海古籍出版社，2005新版，第1115页。

^⑤ 吕思勉《隋唐五代史》，上海：上海古籍出版社，2005新版，第1117页。

^⑥ [日]大阪市立美术馆编《宋元的美术》，1980年7月号。

^⑦ 中国社会科学院历史研究所翻译组编译《宫崎市定论文选集》，北京：商务印书馆，1963。

^⑧ [日]《史林》第二十五卷第四号（1940年10月）、第二十六卷第一号（1941年2月）。

(五) 1986年, 邓广铭《谈谈有关宋史研究的几个问题》: “宋代是我国封建社会发展的最高阶段, 两宋期内的物质文明和精神文明所达到的高度, 在中国整个封建社会历史时期之内, 可以说是空前绝后的。”(《邓广铭全集》第九卷, 石家庄: 河北教育出版社) 这段话实际上指出了—个事实: 唐宋转型之后, 中国社会大踏步地前进了。

(六) 胡适(1891—1962)《胡适口述自传》: “西元一千年(北宋初期)开始, 一直到现在”, 是“现代阶段”或“中国文艺复兴阶段”或“中国的新世纪”。^①

(七) 1992年, 哈佛大学东亚语言与文明系教授包弼德于斯坦福大学出版社出版了专著《斯文: 唐宋思想的转型》, 该书第一章《导言》写道: “这部书的核心内容, 就是描述在唐宋思想生活中, 价值观基础的转变。但是, 单单讨论这个问题会忽视一个更大的转变, 即学者们是如何确立价值观的。……初唐时期的人们相信, 文化传统能为大一统的秩序提供必要的典范; 宋代晚期人们则相信, 真正的价值观是内在的理。在这两者间出现了一个思想多样化的特殊阶段, 这个特殊阶段始于唐后半期, 并持续到北宋。这个时期的显著特点是, 是否通过界定正确的仪表就能够引导天下, 这样的信仰逐渐消解。不过, 在这个转型时期, 最著名的学者们坚持认为, 个人可以通过古人的著作与成就, 以他们自己的内心去体会一种潜在的‘道’。”^② 这是具体地将内藤湖南首创的唐宋变革说运用于中国思想史的研究而取得突出成就的例子。

值得注意的是, 内藤湖南在《中国近世史》一书中正式提出唐宋变革说, 而此书系根据他于大正九年(1920)在京都帝国大学的第二回讲义笔记修订而成。中国学者历来受到日本学术的影响。中国与日本一衣带水, 交通容易。1945年前的日文, 汉字使用得极多, 这一语言学上的事实客观上帮助了中国学者了解日本的学术。更何况, 由于近代中国志士仁人爱国图强而有不少人留学日本, 中日交流比中国与任何其他外国的交流来得更方便, 日本遂成为中国人了解和学习西方的桥梁。由此可知, 以上各家各派, 无论他们本人声明与否, 可以说实际上都是受到内藤湖南唐宋变革说影响的产物。在我看来, 承认这一事实并不意味着否认他们在内藤湖南思想的启迪之下各自所进行的深入研究之价值。

第三、与唐宋变革说相联系, 内藤湖南预见了中国由专制社会变为民主社会进而变成世界现代化强国的历史必然性。内藤湖南的唐宋变革说, 并非只谈到宋代为止, 该学说所关注的乃是整个近世(modern times)。西方学者一般对近世作宽泛的理解, 所谓近世, 指近代以来以迄今日之历史阶段, 亦即包括现代史和当代史。内藤湖南的近世观延伸到清朝之后的共和时期。具体说来, 他的思路是这样的。中国自宋代起进入近世, 即君主独裁政治时期。随着贵族的没落, 平民的地位逐步提高, 支持君主独裁政治。平民获得一定的社会自由之后, 便通过胥吏阶级, 参与地方的政事, 从而逐步培养起民众的力量。这种因素在中国内部不断积累, 到清末最终决定中国历史必然走向共和制的前途。对比欧洲近代史, 显然内藤湖南所描述的中国近世政治之演进, 与西欧政治之演进极为类似。这是内藤湖南将西欧史的范式用于分析中国历史而得到的结果。在《清朝衰亡论》一书中, 内藤湖南多次为革命主义和革命思想而欢呼, 他说: “无论如何, 革命主义、革命思想的成功是无疑的。”^③ 中国实现共和制之后, 其历史又将如何演变呢? 内藤湖南没有说。不过, 循其思维之路径, 我们有理由相信, 内藤湖南大体上预见到了中国逐步变成世界现代化强国的历史必然性, 因为这是他那个时代一切主张革命思想的人们所经历的思想历程。

战时体制下在日本“西游记”的社会接受

^① 胡适《胡适口述自传》, 北京: 华文出版社, 1989, 第289页。

^② Peter K. Bol, “This Culture of Ours”: *Intellectual Transitions in T' ang and Sung China* (Stanford, California: Stanford University Press, 1992) 2—3.

^③ [日]内藤湖南原著, 夏应元选编并监译《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》, 北京: 社会科学文献出版社, 2004, 第721页。

——以田中英光《我的西游记》为中心

日本 拓殖大学 关口美幸

“西游记”在江户时代出版《画本西游记》（通称为“绘本西游记”）以来，因其通俗易懂，一直是一部老百姓喜闻乐见的娱乐作品。因此，各个时代的社会现象和价值观均被溶入在作品中，而且这种现象一直为后来的漫画和电视剧的“西游记”作品所被承袭。

1937年中日战争以后日本政府领导人想让一切言论都为战争的推进服务。特别是1938年的‘国民总动员法’制定以后，文学只为维持战争体制这个政治目的而存在。在这种情况下，一些作家们以历史、古典为题材，写作出排除政治色彩、尽量强化娱乐性的作品。这种作法虽然消极，但是是既可逢迎政府又可不停笔的惟一办法，比如太宰治的《新释诸国噺》、《御伽草子》等。

田中英光（1913年—1949年）是以太宰治为师的作家。他在《我的西游记》的“序”中表明，写作西游记的直接原因是受到太宰治的建议。太宰对他说：“尽量写得无聊一点”、“不要写成浅薄的讽刺小说或象征小说”。田中自己也在“序”中说：“用自己的方法分析《西游记》，并把自己喜欢的部分选出来，换到现代，不要作为比喻和浅薄的讽刺，只要纯粹地追求从小抱有的《西游记》的形象。”从此可以推测到，田中最初意图学习太宰的方法写出尽量废除政治性的娱乐作品。但是，看8个月以后他写的“序”的后半文章，我们可以知道他的想法有了相当大的变化。他说：“既然称之为《我的西游记》，就应该有其他西游记作品中所不具有的独特的趣味，不然岂不等于白写。另外，在纸张如此缺乏的时代，只是因为有意思，便能问心无愧地出版这本书吗？坦白地说，在这种担忧以外，万一没有一个出版社能够接受出版，1200张的纸、写作的时间、劳力都会白费。想到此不觉心灰意冷，无意再写下去了。”

当时还没在文坛成名的田中在写完《我的西游记》的一半（约500页）时，即感到或许得不到出版的担忧。为了使这本小说问世，他甚至想到看准时代的去向并迎合时代的要求来确立自己在文学界的地位。因此，战时体制下日本特殊的价值观浓厚反映在《我的西游记》中，在这个意义上，值得关注。

比如，唐僧对孙悟空说的如下话语中可以看到当时的日本军事政权向民众要求的人生观。“我们都不是为自己而活的，而是为自然而活的，他物让我们活，我们为他物活。生物的真正目的是无己，在自我牺牲中才能找到真正的喜悦。”“你在五百年死过一回，现在的你是唐僧的一部分。唐僧为救济众生往西行，为此你必须得死。”“我不愿意死。”“就是因为你不愿意死，所以你感到这么痛苦。你平静地面对死亡，那么你就会明白‘死即生’这句如来说的话的意思了。不

怕死的人却最能好好地活着。抛弃自己的人却最能为自己活着。这就是我们东方的智慧。‘零’这个概念因此产生在东方，西方却没有。你与之交战的不正是西方的幽灵吗？”“悟空，原谅自己的恶吧。不要忘记恶的存在。要是它作为善的一种手段，不要怕恶，不要恨恶。只是向善而前进。那么，恶反而有助于善。”

原著的西游记以从如来接受真经为西天之旅的结束，但是作者在小说的最后增添了“旅行的结尾”一章，这一章是他的独创。“从所有的光辉之源的东方出发，到达黑暗的西方，直至西方融和到东方为止。不应该东方归东方，西方归西方。东方应该成为西方，西方应该融入东方。”“唐僧他们在今日的大东亚继续活下去。因为今日的大东亚也在从东到西的旅行。既然西天有大圣释迦牟尼如来，中间还有英美的恶魔鬼妖横行霸道。唐僧他们的旅行同时也是我们的旅行。一步一步走下去的唐僧，他们的身后总是蕴藏着菩萨的微笑和斗战胜佛的勇气。”作者在这一章中把从东边的长安到西边的天竺旅行的唐僧一行明显比喻从东方的日本到西方的中国为了建立大东亚共荣圈而作战的日本兵。田中在“序”中表明“我有时觉得唐僧师徒之行是自己人生的旅行，又觉得与目前国家为完成大东亚战争的艰难的旅行十分相似。这些我本来不想让它成为比喻或象征，但是却不知不觉地写进在作品中去了。”

田中在学生时代帮助过大哥的共产主义运动，战后加入共产党，并发表反对战争的作品。他并不是最初就具有国体赞美思想，相反原来先在他心里流动着的却是共产主义思想。但是，两次的出征经历和祈求尽早确立在文坛上的地位的欲望，以及他容易受周围影响的薄弱意志，使得他完完全全为时代左右，于是轻而易举地倾偏于国策文学了。在这个意义上，《我的西游记》可以说是一部可以明显看出社会给予文学影响的典型例子，另外，它在日本对‘西游记’接受当中占有了独特的位置。

关于“论介”和“喜游”的传说过程的比较和验证

日本 立教大学大学院 岩谷 惠

虽然发生变故的国家、时代和背景迥然不同，但是两个女人却同样亲手结束了自己的生命。她们其中的一人是韩国朝鲜时代的宫廷妓女(所谓官妓)也就是论介，和当时侵略朝鲜的日本士兵同归于尽。另一个是被称为喜游的日本江户时代的妓女，她不甘于向当时的西洋人卖身而自杀。看起来这两个人之间好像没有任何的共同点，但是，论介在当时被称为“义妓”，而喜游也在一段时期内被称为“义妓”。另外，她们二人又都随着历史的变迁当作话题被人们传说着，同时那些传说又在发生着无穷的变化。所以，本次学术发表将就关于“论介”和“喜游”的传说的过程加以论述并以二人的共通点为中心进行考察。

“论介”是丰臣秀吉在侵略朝鲜也就是所谓的文禄之战(当时的朝鲜称之为壬辰倭乱)时期出现的人物。1593年6月29日，因受到日本军的攻击晋州城陷落了，官妓“论介”盛装打扮，引诱日本士兵和自己一起跳河同归于尽。这件事1621年被柳梦寅记载在《於于野谈》上。在这部著作中，柳梦寅哀叹当时统治阶级的这种关于“论介”是淫荡的娼妇，所以不能称之为“贞烈”的观念。所以，在她殉死147年以后，才受到朝廷对她这一义举相称的为她修建“义妓祠”的待遇。到那时为止，街头巷尾流传着各种各样关于“论介”的传说，并且出现了很多以她为题材的文学作品。那些都可以说是以官妓为原型的“论介”的肖像，而朝廷的那一道关于修建“义妓祠”的许可，无疑肯定了这一肖像。另一方面，受这件事的影响，还出现了与在“论介”殉死的

晋州城战役中战死的曾庆会将军以及湖南地方有关的资料，这又给了创作以日本殖民地时期湖南地方的良家妇女为原型的“论介”肖像的一个契机。然而，在从当时的日本殖民地时代到晋州地方却造就了“拥有强韧不拔的精神”的“论介”肖像，那种民族主义精神一直持续到从日本殖民地解放出来以后。也就是说，“官妓”和“日韩之间微妙的关系”可以作为关于“论介”传说的关键词来理解。

其次，从与“论介”对比的观点，就“喜游”做一论述。“喜游”是横滨西洋人妓院岩龟楼的妓女，因不愿向洋人卖身，吟着那首大意为“连露水滴到手臂上都不情愿的女子，怎么可能让像雨水一样的洋人沾湿了袖子呢”的有名的绝命歌自杀了。最先记载“喜游”的是明治7年染崎延房的著作《近世记闻》，明治时代的喜游像，主要是强调保持祖先的体面和对店主的忠诚，而不可能因为持有排斥洋人的观念而自杀的。然后到了大正、昭和初期，出现了很多与大东义人以及中里机庵等民族主义精神相结合的观点。而到了战后，又重新重视起像有吉佐和子等人赞同的创造排斥洋人的爱国志士的大桥讷庵的观念。

以上考察了关于韩国妓女论介和日本妓女喜游的各个不同时代的传说的变迁。她们二人，有着同样秀丽的容貌，坎坷的经历，而且同样是因为外国人而死。另外，关于她们的传说最后都加上了民族主义精神的色彩，提高了出身，而且转折点都是与外国人有关的几方面也可说是她们的共通点。

东亚三国人口老龄化和老年人护理照料体系的比较研究

上海大学东亚研究中心 马利中

研究人口转变所带来的少子老龄化等社会问题并制定相关对策是东亚地区各国在 21 世纪所面临的一项可持续发展的战略性课题。在少子老龄化的背景下，要使上海的人口发展有利于国际大都市建设和新一轮发展，需要学习和借鉴人口发达国家的经验和教训。作为同处东亚儒教文化圈的中国近邻——日本和韩国，虽然由于不同的政治社会经济文化及行政制度、公共政策的影响，在人口发展方面有其不同的自身发展阶段，但确实取得了不少成功的经验，这些都是我们可以借鉴的宝贵财富。特别是学习研究日本的人口发展轨迹和现行有关老年人护理照料方面的对策措施，可以为上海的人口发展战略提供参考；同时通过对中日韩比较研究还可以摸索总结东亚在建立老年人护理照料体制和运作机制上不同于西方国家的“东亚经验”。

一、东亚三国人口老龄化的发展极其成因

（一）东亚三国人口老龄化的发展和现状

人口老龄化，是指老年人口占总人口比重上升的过程。根据联合国的划分，当某一国家或地区 65 岁以上人口比重超过 7% 或 60 岁以上人口比重超过 10% 时则成为老年型人口的国家或地区，也就是进入了老龄化社会。目前东亚中日韩三国老年人口占总人口的比重都达到和超过了这一水平：据中国国家统计局 2006 年 3 月发表的《2005 年全国 1% 人口抽样调查主要数据公报》显示，2005 年 11 月 1 日零时，中国 65 岁及以上的人口为 10045 万人，占总人口的 7.69%；日本政府于 2006 年 6 月发表的《高龄社会白皮书》显示，日本 65 岁及以上的人口到 2005 年 10 月 1 日已达为 2560 万人，占总人口的 20.04%，和意大利并列为世界老龄化率最高的国家；韩国统计厅发表的 2005 年 11 月开展的人口调查数据显示，韩国 65 岁及以上的人口为 436.5 万人，占总人口的 9.3%。

人口学上通常以抚养负担的大小或轻重来衡量人口老龄化程度，年龄构成把人口分为三大年龄组，即 0—14 岁为少年儿童人口，15~64 岁为劳动年龄人口，65 岁以上人口为老年人口。把少年儿童人口和老年人口看作是抚养人口，也就是说由劳动年龄人口在经济等方面抚养这部分人口。

表 1 显示，在年龄构成方面，2000 年虽然中日韩三国的老年人口加上少儿人口的抚养人口比重之和都在 30% 上下，相差不多，但是日本和中韩间的老少比重差异很大：日本老年人口比重为 17.3%，已高于少儿比重 2.7 个百分点；中韩两国的老年人口比重为 7% 左右，约占少儿人口比重的 1/3 左右。2005 年中日韩三国的老龄化率已达到 7.69%、20.04% 和 9.3%，分别比 2000 年提高了 1、2.74 和 2 个百分点。

表 1 2000 年中日韩三国人口老龄化的主要指标

	总人口	年龄构成 (%)			平均寿命 (岁)		总和生育率 (人)	家庭规模 (人数)
		0-14	15-64	65+	男	女		
中 国	1265,830	22.89	70.15	6.96	69.63	73.33	1.8	3.44
日 本	126,925	14.6	67.9	17.3	77.72	84.60	1.36	2.7
韩 国	45,985	21.0	71.7	7.3	72.1	79.5	1.47	3.1

资料来源：日本高龄化社会研究中心《东亚人口老龄化和社会变化》2003、《第五次全国人口普查公报》2001。

2000 年中日韩三国的平均寿命虽然都在 70 岁上下，日韩的女性平均寿命已近 85 岁和 80 岁的水平，中国女性寿命约为 73 岁（但像上海这样的发达地区，女性寿命已超过 81 岁）；三国的总和生育率均在 2.1 的“人口更替水平”之下，但日本仅为 1.36；日韩中三国的家庭规模分别为 2.7、3.1 和 3.44 人。

人口学上把 65 岁以上人口比重达到 7% 的国家和地区称为“老龄化社会”，把该比重达到 14% 称为“老龄社会”；而老年人口比重从 7% 增长到 14%，即翻一番所需时间的快慢则显示为人口老龄化的发展速度。从表 2 我们可以看到，中国和韩国是在 2000 年前后差不多是同时步入老龄化社会的，而日本进入老龄化社会的时间则要比中韩提前 30 年。虽然中韩两国和日本在步入老龄化社会的时间上有差异，但是三国人口的老龄化发展速度之快却惊人地相似，老年人口比重从 7% 增长到 14% 翻番所需时间，中日约同为 24 年左右，韩国则为 19 年。东亚三国的老龄化发展在时间上只是欧美人口发达国家的 1/5~1/2。

表 2 部分欧美国家和中日韩三国人口老龄化的发展速度

国 家	65 岁以上人口比重达到的时间		所需时间
	7%	14%	
法 国	1865 年	1980 年	115 年

瑞典	1890年	1975年	85年
德国	1910年	1975年	66年
英国	1930年	1975年	45年
中国	2000年	2024年	24年
日本	1970年	1994年	24年
韩国	2000年	2019年	19年

资料来源：邬沧萍《社会老年学》1999、日本高龄化社会研究中心《东亚人口老龄化和社会变化》2003、（日）杏林书院《保健科学》2005.8.

生育率的持续下降，给中日韩三国的人口年龄结构带来了变化，使其逐渐老龄化。1970年日本率先进入老龄化社会，2000年中韩两国老年人口比重也分别达到了联合国规定的老龄化标准的水平。表3告诉我们，中国和韩国的人口老龄化水平，目前还处于刚跨入老龄化社会门槛的较低水平，但由于两国都在短时间内经历了生育率快速下降的过程，今后人口老龄化进程也将越来越快，2025年两国60岁以上老年人口比重将翻番，达到19.5%和22.3%。在此同时，0-14岁年少人口比重也将迅速下降，中国将从24.8%下降至18.3，韩国将从21.5%下降至17%。这一点和日本走过的年龄结构变化轨迹比较相似。令人关注的是，1997年日本的老年人口比重开始超过少儿人口比重（到2015年左右80岁以上的高龄老年人口比重将超过0-14岁的少儿人口）。2025年，日本0-14岁的少儿人口和60岁以上老年人口比重将分别13.5%和32.9%，老年人口是少儿人口的2.4倍，日本将成为名副其实的超老龄社会。

表3 中日韩三国未来人口年龄结构的变化：2000—2025年

(岁)	2000年			2025年		
	0-14	15-59	60+	0-14	15-59	60+
中国	24.8	65.1	10.1	18.3	62.2	19.5
日本	14.8	62.1	23.1	13.5	53.6	32.9
韩国	21.5	67.9	10.6	17.0	60.7	22.3

资料来源：World Population Prospects: the 1998 Revision; United Population 'Sales.

从表4可以看到，中日韩三国人口增长的步伐都在放慢，日本将在2000~2010年间迎来人口零负增长。据日本媒体报道，日本人口2006年在达到峰值后开始减少，在今后数十年间平均每年将减少50万人口，做个比喻的话，就是说日本两年减少的人口就相当于一个千叶市的人口，五年减少的人口相当于大阪市的人口。据预测，中韩两国人口也将在2025年后迎来零负增长。

表4 中日韩三国人口增长率的比较：1980—2025年

	总人口（万人）		人口年增长率（%）				
	2000年	2025年	1980~1990年	1990~2000年	2000~2010年	2010~2020年	2020~2025年
中国	127755.8	148041.2	1.5	1.0	0.7	0.6	0.4
日本	12689.8	12115.0	0.6	0.3	0.0	-0.3	-0.4
韩国	4727.5	5253.3	1.2	0.9	0.6	0.4	0.2

资料来源：ESCAP, Population Data Sheet,2000.

表5展示了东亚和中日韩三国60岁以上分性别老年人口从1970—2050年的增长情况。由于女性老人的平均余命更长，所以女性老人占女性人口的比例也更高。从老龄化起点上看，日本老龄化程度较高，而且发展势头一致占据第一，中韩则有并驾齐驱的趋势。

表5 东亚和中日韩三国60岁以上老年人口比重的变化：1970—2050年

(%)	1970年		1995年		2025年		2050年	
	女性	男性	女性	男性	女性	男性	女性	男性
东亚	8.1	6.2	11.2	9.4	20.1	17.6	27.4	23.5
中国	7.8	6.0	10.0	8.7	19.2	16.8	26.6	22.9
日本	11.5	9.8	22.4	17.6	34.7	28.9	38.5	32.9
韩国	6.4	4.4	10.7	7.1	23.4	18.4	29.1	23.3

资料来源：United Population 'Sales, 联合国1994年中方案预测。

(二) 东亚三国人口老龄化产生的原因——生育率和死亡率的迅速下降

人口转变是指人口学上所讲的人口从多生多死，经多生少死到少生少死的过程。随着近几十年生育率的下降和出生预期寿命提高的共同作用，东亚三国出现了人口老龄化加剧的趋势。研究表明，出生率下降是人口老龄化的决定性因素，作用约占70%。而死亡率的下降以及平均预期寿命的延长在特定的时期起一定的作用，作用约占30%。

从表6可以发现，继日本之后中韩两国也都在较短的时间内实现了从多生多死到少生少死的人口转变，这是东亚三国不同于西方国家的一个共同特点。可以看到，近几十年来中日韩三国出现的人口老龄化趋势，也同样主要是由生育率下降引起的，死亡率的作用相对小一些。由于老年人口急剧增加的影响，日本的死亡率从1980年的6.2%提高到了2000年的7.8%(1.6个千分点)；中国的死亡率从1980年的6.3%提高到了2000年的7.0%(0.7个千分点)，略有回升。而同期韩国的死亡率是在缓慢下降，20年间下降了1.4个千分点。三国间的死亡率虽说有变动差异，但幅度不是很大。与此对比，三国出生率的下降幅度则要大得多。韩国从1980年23.4%的出生率下降到2000年的13.8%，下降了近10个千分点；中国从18.2%的出生率下降到14.9%，下降了近3.3个千分点，当然中国生育率下降包括了计划生育政策影响的作用；2000年日本的出生率已由1980年的13.6%降至9.4%(4.2个千分点)，其人口转变比较彻底；中国和韩国的人口转变在数量上比较接近。

表6 中日韩三国人口转变的比较：1980—2000年

(%)	1980年		1990年		1995年		2000年	
	出生率	死亡率	出生率	死亡率	出生率	死亡率	出生率	死亡率
中国	18.2	6.3	21.1	6.7	17.1	6.6	14.9	7.0
日本	13.6	6.2	10.0	6.7	9.6	7.4	9.4	7.8
韩国	23.4	6.7	15.3	5.8	15.9	5.4	13.8	5.3

资料来源：Statistical Publications of the ESCAP Secretariat；穆光宗：《家庭养老制度的传统和变革》2002。

从表7我们可以对中日韩三国在1975~2000年的总和生育率下降趋势作个比较。日本战后在1947~1949年曾出现生育高峰，三年间出生了约890万（按1947~1951年计算为1085万）被称为“团块世代”的一代人（目前日本正面临着“团块世代”陆续退休所引发“2007年问题”）。此后，日本仅用10年时间就把总和生育率从1950年3.65下降到了1960年的2.0。日本出现的在短时间内生育率高速下降的情况，在欧美人口发达国家是从未发生过的。五六十年代日本生育率的下降，主要原因是已婚妇女生育意愿变化所引起的。70年代以后，日本生育率继续下降，1975年为1.93，1990年为1.51，2000年和2005年进一步下降到1.36和1.25，创历史之最低。

中国的总和生育率在新中国解放成立后的50~70年代初一直高达5~6。自70年代末实施“一对夫妇生育一个孩子”的计划生育政策，中国在控制人口方面取得了令人瞩目的成果：总和生育率已由1975年的3.57下降到1985年2.2，目前保持在更替水平之下1.8左右，2000~2005年1.8左右的生育率水平正好为1975年3.6的一半。生育率的持续下降，抑制了过快增长的中国的人口，

为经济社会协调发展和人民生活水平提高提供了良好的人口环境。

1960年韩国的总和生育率曾高达6，1975年为3.23，1985年降到1.67，进入90年代后，其总和生育率一直保持在1.5~1.7的水平，2005年又给世人带来了“1.08 Shock（震惊）”。韩国生育率下降的原因，前阶段可以说是60年代初开始实施的人口控制政策的作用，后阶段则是经济发展、生活方式、生育观念变化所产生的作用。韩国目前的生育率水平降至日本水平之下，确实让世界震惊。

中日韩三国在短的时间内实现的生育率高速下降，具有显著的“东亚特色”。

表7 中日韩三国总和生育率下降趋势的比较：1975—2000年

	1975	1980	1985	1990	1994	2000	2005
中国	3.57	2.31	2.2	2.31	1.86	1.75	1.8
日本	1.93	1.74	1.74	1.51	1.47	1.36	1.25
韩国	3.23	2.70	1.67	15.8	1.72	1.47	1.08

资料来源：United Nations Population Division；中国人口统计基本集2005；韩国统计厅《2005年出生统计暂暂定结果》；日本厚生劳动省《2005年人口动态统计》。

二、东亚三国老年人护理照料的对策和特点

在老年人社会保障制度中，除养老保险和医疗保险外，护理照料也是保障老年人晚年生活最重要和基本的制度之一。在东亚三国中，由于日本较中韩提前30年进入老龄化社会，加上雄厚经济实力的支撑，其老年人社会保障制度比较健全，护理照料的对策措施也较为具体完善。虽然和中国几乎在同一时点步入老龄化社会，但在韩国在制定老年护理对策方面已迈出了实质性的步伐。中国目前正在对社会保障制度进行改革和完善，负担较重，但是老龄化程度较高的上海等地区已开始对老年人护理照料对策进行研究和摸索。日本、韩国通过保险形式建立老年护理照料制度的思路及具体做法，对于构建符合中国国情的老年护理照料制度来说，具有很大参考价值 and 借鉴意义。

（一）日本——2000年4月开始实施的护理保险制度

日本从二战后开始构筑社会保障体制，随着经济社会的发展，在1961年实现了“国民皆保险、国民皆年金”的全民保险制度；70年代后，由于老龄化社会的到来，日本对社会保险法律法规进行了一系列调整，立法重心开始向老龄化对策转移，如在1990年制定了“推进老人福利10年战略”，建立完善为居家老年人提供上门护理、康复、清理房间等服务的制度。当时实施的基本上是一种接近免费的福利服务制度：诊疗和护理服务费用，由国库承担20%，都道府县和市町村财政分别承担5%，其余70%纳入国民健康保险体系。随着老年人的护理需求不断增多，日本原有的制度产生了两大问题。一是日趋膨胀的老年护理费用支出以及因护理照料上的原因或因患不治之症而长期住院的“社会性住院”等不合理医疗开支消耗了大量国民医疗费用，给国家财政带来了沉重负担。二是在设施养老和居家养老的老年人之间在享受政府护理照料等社会福利援助方面，个人费用负担方面极不平等。为了解决老年人护理问题，保障和提高老年人的晚年生活质量，在20世纪90年代经过充分的立法准备，日本政府于2000年4月开始实施护理保险制度。

日本推出的护理保险制度可以说是一种全新的模式，它是吸收了北欧“纯社会福利”的理想主义模式和德国“纯社会保险”的现实主义模式的长处，再结合日本实际而设计的。由于它的运营资金是由各级政府财政和投保人缴纳的保险费对半组成的（一半是被保险人缴纳的保险费，一半是公费负担；在公费负担的这部分中，国家出50%，都道府县和市町村各出12.5%），故也被称作“两人三脚型”模式。它的实施标志着日本社会保障制度已经开始由政府包揽的“主导型”向政府、保险基金和个人共同负担的“契约型”转折。

日本护理保险制度的对象是40周岁以上的国民，其中分两种被保险者，一类是65周岁以上

的老人，称为第一类被保险人；二是 40 周岁到 64 周岁的参加了医疗保险的人，称为第二类被保险人。这两类被保险人在他们因卧床不起、痴呆等原因需要起居护理或需要有人帮助料理家务和日常生活时，可以得到护理保险服务。被保险人在接受护理保险服务时，需个人负担 10% 的费用，其余 90% 由护理保险负担。第一类被保险人根据收入交纳保险费：年金在一定金额以上的人，直接从年金中扣除保险费，另一部分人则将保险费交到市町村。第二类被保险人根据现已加入的医疗保险计算保险费，与医疗保险费一并交纳。

护理保险制度提供的服务包括居家服务和设施服务两个方面。(1) 居家服务接受的服务项目包括：由家庭服务员提供的上门帮助洗浴、护理、康复服务和医师、牙医等上门提供的有关日托康复、护理、短期入住设施、痴呆性老人共同生活护理、收费老人福利院护理等方面的咨询指导。此外，在租赁及购买福利用具、住房改修（安装扶手，拆除台阶等）时还可以领取相应的资金补助。(2) 设施服务是指被保险人入住到各类福利设施所接受的服务。设施包括护理老人福利设施（特别养护老人院）、护理老人保健设施（老人保健设施）、护理疗养型医疗设施（疗养型病床、老年人痴呆病疗养病房）等。

申请“护理保险”服务的程序是：老人或者家属向市町村提出申请，市町村派调查员来作家访调查，并将评定结果输入计算机，由计算机作初级护理等级判断，然后送护理审议会作第二次审定。审定结果一般将申请者分为三类：1、需要护理者，即在洗澡、大小便、饮食等日常生活方面不能自理或部分不能自理者；2、需要支援者，即因体弱多病在清扫、洗衣服、购物等家务劳动方面有困难者；3、生活能自理者。被审定为第 1、第 2 类者，将由护理专家为其制定“护理计划”、接受居家护理和家务支援服务，接受服务者个人需要负担服务项目 10% 的费用。在设施接受护理服务的老人还需要负担自己的伙食费用。被审定为第 3 类者，不能享受护理和家务支援服务。如申请者对审定结果表示不满，可向保险审议会提出上诉，请求重新审查。

日本护理保险制度实施了 6 年，效果明显。2005 年日本对 5 年来护理保险制度的实施状况进行了总结评估，对目前存在的财政压力过重、缴纳保险费的地区差异过大、居家护理服务尚不到位等问题提出了改进的意见，在老年人护理方面加强了建立预防重视体系、关注认知症老人、在社区建立老年人护理综合支援中心等方面的工作。

（二）韩国——2007 年 6 月起即将实施的护理保险制度

韩国从 60 年代初开始把发展经济和建设福利国家定为国政目标，并制定了包括《公务员年金法》(1962 年)、《军人年金法》(1963 年)、《医疗保险法》(1963 年)、《产业灾害补偿保险法》(1963 年)、《国民福利年金法》(1973 年)、《私立学校教职员年金法》(1974 年)、《国民年金法》(1986 年)、《雇佣保险法》(1993 年)等十几个有关社会保障制度的法律，构建了包括医疗、就业、养老、贫困救济等较完善的社会保障体系框架。韩国的做法是，先从法律法规上制定框架，然后逐步完善，从法律法规制定到具体实施之间的时间跨度比较长。如 1963 年 12 月制定的医疗保险法，到 1977 年才开始阶段性实施，直到 1989 年才完全成为国民皆保的医疗保险制度；1988 年政府修改制定了《国民养老保险法》，此后经过 11 年逐步扩大保险对象的努力，到 1999 年终于将这项制度覆盖到全体劳动者。截止 2000 年，韩国共有 1621 万 18-60 岁的参保对象参加了国民养老保险，建立了 60 亿韩元的储备基金。

2000 年，韩国 65 岁以上的老年人口比重达到 7%，开始进入了老龄化社会。虽然和日本比较（2005 年 10 月，日本老龄化率已达到 20%），韩国尚属年轻型的国家，但是从出生率急剧下降和平均寿命迅速提升的趋势看，其人口老龄化还将进一步加剧。预测显示，韩国目前为 9.3%（2005 年 11 月）的老龄化率将在 2019 年达到 14%，进入“老龄社会”，并且在 2026 年达到 20%。韩国老龄化率从 7% 到 14% 的倍增时间比日本还要缩短 5 年，在韩国“世界老龄化速度最快的国家”正成为一个热门话题。政府为适应人口老龄化发展的需要，对国民养老保险等制度正进行着一系列改革，准备到 2013 年将韩国的退休年龄从原来的 60 岁提高到 61 岁，以后每 5 年提高 1 岁，到 2033 年提高到 65 岁。

另外，1.08 的低生育率震惊也使韩国成为名副其实的低生育国家。1972 年为 4.14 的韩国总

和生育率在 1982 年就下降到 2.42。进入 90 年代后下降速度更为显著，一下子从 1992 年的 1.78、1997 年的 1.45 下降到了 2005 年 1.08，低于日本 1.25 的水平。

韩国政府于 2004 年 2 月，作为总统顾问机构专门设置了“高龄化和未来社会委员会”，开展对少子老龄化对策的中长期研究。同时，政府采取对策，通过增加国有老年福利机构的数量和引进美国式的综合型费用支出等办法来解决老年人的医疗费用等问题。

其中最引人注目的是，韩国决定，2007 年 6 月起在 45 岁以上的国民中实施老年护理保险制度。和日本实施的护理保险制度的最大差异是，韩国的这项计划完全是由总统挂帅、自上而下推出的。早在 2001 年 8 月，金大中前总统就提出了引入“老年人疗养（护理）保障制度”的建议，2004 年 2 月护理保险制度审议会对各种讨论意见进行了汇总，形成了试行方案的报告书。报告书对韩国引入护理保险制度的必要性作了以下的阐述：

- ①由于核心家庭、独居老人家庭和妇女参加工作人数的增加，由家庭成员照料护理老人的功能受到了限制；
- ②为中产阶级家庭提供的福利设施数量严重不足；
- ③老年医疗费剧增，对健康保险财政造成了重大压力；
- ④在现行福利预算中要增加护理服务的费用非常困难，同时在医疗预算方面存在着“社会性住院”和病人费用负担不公平的问题。

因此，韩国政府希望通过实施护理保险制度为契机，逐步解决老年人护理照料服务的问题。在讨论老年人护理保险制度具体方案过程中，和日本相同，存在采用社会保险方式和租税两种方式的意见。最后，政府还是决定采用组合性财源的社会保险方式。韩国政府把现阶段护理保险制度的保险方，定为国民健康保险公团，并把它作为护理保险制度唯一的保险方。该公团也是韩国医疗保险制度的保险方（医疗保险包括了以企事业单位职工为对象的被用者保险和以个体经营者为对象的国民健康保险）。韩国的护理保险制度和将市町村设为保险方的日本方式不同，接近于德国式的运营模式。

被保险人者为全体加入健康保险的国民。护理服务的对象为 65 岁以上老年人以及 45 岁以上患老年性疾病的患者。接受护理保险的费用分担比例为，保险基金承担 50%，公费承担 30%，个人负担 20%；公共救助对象则由公费全额承担。

申请接受护理保险服务的程序是，由设在公团支部的评估审查委员会根据评估审查标准（分为 5 个等级）对申请者进行评估，判断可否需要接受护理服务。随后制定护理照料计划，由服务接受者和提供机关签约后开始接受服务。服务范围及种类，原则上提供实物支付。设施服务分为 3 类，居家服务项目逐渐由 5 类扩大到 10 类。

韩国的护理保险制度，除了运作模式和日本不同外，其它方面和日本护理保险制度非常相似，特别是护理申请人的认定和照料计划制定等具体做法，主要学习参考了日本的经验。2005 年 7 月开始韩国护理申请人的认定和护理照料计划制定等方面试点工作已在全国 6 个市郡区开展，“老年人护理保险法（草案）”也已得到国会。这项制度将在 2007~2013 年分三个阶段在韩国国内全面推开（表 8）。

韩国护理保险制度的实施在对原有社会保障制度安全网起到修补完善作用的同时，也对老龄化高峰的到来起到未雨绸缪的积极效果。

表 8 韩国护理保险制度实施三阶段

第 1 阶段 (2007.6-2010.6)	接受服务人数：9 万人（设施 5 万人、居家 4 万人） 健康保险加入者：6 万（生活自理重度困难老人） 接受医疗救助者：3 万（生活自理中度~重度困难老人）
第 2 阶段 (2010.7-2013.6)	接受服务人数：51.4 万人（设施 8.3 万人、居家 43.1 万人） 健康保险加入者：45.6 万（生活自理轻度~重度困难老人） 接受医疗救助者：5.8 万（生活自理轻度~重度困难老人）

第3阶段 (2013.7-)	接受服务人数：89万人（设施9.5万人、居家79.5万人） 健康保险加入者：79.5万（生活自理轻度~重度困难、轻度痴呆老人） 接受医疗救助者：9.5万（生活自理轻度~重度困难、轻度痴呆老人） （接受居家护理服务项目由5类扩大到10类；接受服务者年龄包括45~64岁）
-------------------	---

资料来源：金贞任“韩国护理保险制度的导入”，（日）杏林书院《保健科学》2005.8.

（三）中国老年人护理照料体系的现状——以上海为例

上海是中国最早（1979年）进入人口老龄化的城市，比北京、天津提前10年，比全国平均水平提前20年，目前老龄化程度也是全国之最。到2005年末，上海市户籍总人口为1360.26万人。60岁及以上老年人口266.37万人，占总人口19.58%；65岁及以上老年人口203.67万人，占总人口14.97%；80岁及以上老年人口43.77万人，占总人口3.22%，占60岁及以上老年人口16.43%。

从上海人口老龄化发展趋势（表9）看，2030~2040年将是上海老龄化的高峰，届时60岁以上老年人口的人数和比重都将是2005年的一倍左右；80岁以上老年人口也将有现在的43.8万人增加到2030年的92万人和2040年的168万人。

表9 上海人口老龄化发展趋势：2000~2040年

年龄组	2000年	2005年	2010年	2020年	2030年	2040年
60岁及以上（万人）	238.3	266.4	312	480	528	521
60岁及以上/总人口（%）	17.7	19.6	22.7	34.5	38.9	40.3
80岁及以上（万人）	29.6	43.8	54	64	92	168
80岁及以上/60岁及以上（%）	12.4	16.4	17.2	13.3	17.4	32.3

资料来源：《上海人口发展报告(2005年)》上海市人口和计划生育委员会；《上海市2005年老年人口信息》上海市老龄科学研究中心，2006.4。

随着老年人均寿命的延长，老年人的护理期也随之延长，老年人生活照料问题日显突出。由于家庭结构的变化，家庭对老年人抚养和生活照料功能正在逐渐弱化，社会化生活照料服务需求也日趋扩大，根据有关方面调查，2004年上海生活不能自理老年人为17.4万人，2010年该人数预计为21万人。调查表明，现阶段上海在生活自理上有困难的老人主要靠亲属照料。在一般情况下，但配偶还健在时，老人主要靠配偶照料，当配偶年迈体弱甚至不幸死亡时，老人主要靠子女照料。到2030~2040年当上海大部分独生子女的父母逐渐进入老人和高龄老人行列时，他们的生活自理能力愈来愈差，甚至配偶不幸死亡，而大部分子女又和老人分开居住，这将会使老年人生活护理问题非常突出，成为重大人口社会问题。

上海自上世纪80、90年代就开始对老年人生活照料护理问题进行研究和探讨，提出了“发展社区为老服务”、“以低龄老人服务高龄老人”、“开展互助互济形式的‘时间储蓄’为老服务”等思路。至于是否可以研究推出老年护理保险方案进行试点。不少专家研究认为，上海目前推出方案的时机和条件尚不成熟。这主要是受经济社会发展水平和现状所决定的。在中国建立健全多层次的社会保障体系起步较晚，自上世纪90年代出台的一系列社会保险实施办法使各企事业单位的负担加重，现在各种社会保险缴纳率和各种费用已占到职工工资总额的40%左右，加上我国职工的平均工资水平不高，要在短时间内出台护理保险方案还比较困难。但是，为早日建立完善适合中国国情、上海市情的老年照料护理体系，我们对海外，特别是日本、韩国护理保险制度的

实施和进展情况一直予以热情的关注。

目前，为老年人护理照料服务已作为约束性指标列入“十一五”《规划纲要》，到2010年社会化照料服务覆盖人数将占届时上海户籍老年人口的10%以上。上海正在确立健康老龄化和积极老龄化的理念，以开放的态度汲取海内外的宝贵经验，通过国际和国内间的交流，努力构筑家庭、社区、福利机构与政府联动的老年人照料护理体系。

上海目前实行的是以居家养老为主、机构养老为辅的老年人照料护理服务体系。2005年底，本市经市、区县民政部门批准设立的养老机构共有474家，养老床位数5万张，仅占老年人口的1.9%。为加快老年福利设施的建设，本市各级政府鼓励扶持企事业单位、社会团体和个人参与养老福利机构的建设和运作。2001年起，上海还积极实施国家民政部的一项被称为“星光计划”的计划，即用福利彩票筹集福利金，在社区新建和改造老年福利服务设施、增设为老服务项目、为空巢老人家庭安装紧急援助呼叫系统，还使社区老年人远程教育网和信息网项目得到了启动。

居家养老服务是建立在社区的社会化养老服务体系，旨在为居住在家中的老年人开展社会化服务。居家养老的核心是家庭，依托在社区，使老年人生活在熟悉的家庭环境中，接受服务人员专业化的服务，享受家庭成员对其晚年生活的照顾。居家养老服务的主要项目是生活照料和康复护理，并逐步向精神慰藉领域拓展。居家养老服务的方式主要是上门进行个案服务，同时发展社区老年人日间服务机构，对老年人进行综合性的集中服务照料。

为了满足居家老人的服务需求、建立一支为老护理服务的专业人员队伍，市民政局自2001年起把居家养老服务列入市政府“万人再就业项目”；政府以“政府购买服务”的形式，解决低收入老人的基本生活照料问题。居家养老服务评估员、护理员的培训工作也于2004年下半年开始首批经过认证的评估员、护理员已经持证上岗。截止2005年底，全市所有街道已开展了居家养老服务工作，为5.5万老人提供了服务，有3.9万老人享受到了政府补贴；形成了一支1.8万人的服务队伍。居家养老服务员经过老年人生理学、老年人心理学和老年人护理学等专业知识的培训，取得上岗服务资格，对老年人进行服务。

目前，本市居家养老上门服务内容主要有：一、照料服务，帮助采购日常生活用品、烧饭、洗衣、打扫居室卫生等。二、护理服务，穿脱衣服、起居梳理、帮助排便、喂饭喂水服药、洗脸洗脚、擦身助浴、陪送就医、翻身护理、打针换药等。三、精神慰藉，谈心聊天、阅览书报、与老人情感沟通、联系呼唤家人等。社区老年人日间服务机构提供的照料服务主要有：谈心聊天、阅览书报、书法绘画、康复健身、保健讲座、下棋打牌、助浴洗衣、就餐吃药等。本市居家养老服务的组织实施网络体系是：区县居家养老服务指导中心，街道(乡镇)居家养老服务中心，街道(乡镇)居家养老服务社。居家养老服务补贴对象：一是困难老人，享受低保或经济困难家庭中，生活不能自理或部分不能自理的老人。

2005年的上海老年服务需求抽样调查结果表明，未来5年很可能有3.16~7.76万上海老人希望入住养老机构。但是，目前上海养老床位只有5万张，仅占老年人口的1.9%，尽管每年以1万张的速度递增，但仍显得供不应求。而社会化老人照料服务的覆盖面也不到老年人口的4%。面对日益突出的养老服务供需矛盾，上海正在逐步推广照料评估体系，用公式为老人们“打分”，按照申请先后次序和困难程度调配养老资源。

由上海市社会福利行业协会制定的《居家养老需求评估标准》2004年曾在全市范围试用，但从试运行情况看，该标准还不完整，参数标准界定不清，要靠评估员手工汇总。为了在上海探索建立一个规范、科学的养老服务评估需求评估体系，使最需要照料帮助的老年人年优先获得公共财政资助的为老服务。2004-2005年，在欧盟的资助下，上海市民政局和荷兰(鹿特丹)、瑞典(索尔纳)和法国(马赛)的政府部门合作开展了“上海老年人照料评估体系”的项目。这个项目不仅培养出上海首批专业评估人员，还开发建设了养老需求评估和持续照料信息管理系统。目前，这项正在试点的老人照料评估体系，利用生活自理能力、认知能力、情感行为、视觉能力等四大主要参数和社会生活环境、重大疾病等两大背景参数，为老人进行“打分”，优先满足评估为“重度”的老人服务需求。同时，上海也将根据评估等级，给予每个等级老人不同服务内容，既实现养老院资源的优化配置，也提供了个性化和项目化的服务。

三、小结

中日韩三国同为东亚国家，历史、社会和文化背景非常相似。在最近半个世纪的东亚经济发展过程中，日本、韩国和中国先后创造了世界之最。首先是日本，创造了震惊世界的经济“高速增长”的奇迹，一举跃居世界第二经济大国的宝座。其次是韩国，它继日本之后，创造了“汉江神话”，荣登亚洲“四小龙”之首。进入 20 世纪 80 年代以后，中国又创造了 20 多年 GNP 持续高增长的纪录，成为同期世界上经济增长最快的国家之一。虽然三国经济发展基础和起点和目前经济发展水平有差异，但都面临着人口老龄化迅速发展的严峻形势。在东亚人口老龄化发展过程中，日本人口老龄化起步较早，包括护理保险在内的老年人社会保障制度比较健全。韩国虽然在进入老龄化社会在时点上和中国是同步的，但其在建立完善包括护理保险制度在内的老年人社会保障制度等方面则走在中国的前面。

中国在较低的经济发展水平和老年人社会保障制度尚未健全条件下，迎来了人口老龄化。虽然从整体来讲，老龄化程度还处于较低水平，但在上海、北京等大城市和沿海发达地区，老龄化率已经达到相当高的水平。另一方面，由于计划生育政策使中国经历了短时期内生育率的下降，所以今后人口老龄化的速度将非常迅速。这一点类似日本的经验。据全国老龄办（2006）的预测，2020 年我国 60 岁及以上老年人口将达到 2.48 亿，占总人口的 17.17%；2050 年，老年人口将占总人口的 30% 以上，总量将超过 4 亿。在目前人口老龄化高峰到来之前的 20~30 年，被称为是享受“人口红利”的时期，即发展经济的最佳时期。因为正是控制人口政策产生的生育率下降使少儿抚养比例迅速降低，总人口中的适龄劳动人口比重上升，在老年人口比例达到较高水平之前，形成的一个劳动力资源相对比较丰富、少儿与老年抚养负担均相对较轻的时期。这种“人口红利”状态，符合东亚经济增长的一般规律。日本、韩国在 20 世纪经济高速增长中，超出稳定增长率部分有 1/3~1/2 应归功于“人口红利”的作用。我们要认真考察研究日、韩两国老年人社会保障制度的形成过程，趁目前享受“人口红利”、发展经济的大好时期，尽快建立完善包括护理保险制度在内的、符合中国国情的老年人社会保障制度。

参考文献：

- 《中国人口统计年鉴》，中国统计出版社，2005；
- 《上海人口发展报告》，上海市人口和计划生育委员会编，2005 年；
- 《东亚老龄化社会问题研讨会（杭州）论文集》，马寅初人口福利基金会编，2004.9；
- 《中国人口统计基本资料集》，东京农工大学大学院若林敬子研究室编，2005.1；
- 《上海市 2005 年老年人口信息》上海市老龄科学研究中心，2006.4；
- 韩国统计厅：《2005 年出生统计暂暂定结果》，2006；
- 日本厚生劳动省：《2005 年人口动态统计》，2006。
- 穆光宗：《家庭养老制度的传统和变革》，华龄出版社，2002.4；
- 马利中：日本的护理保险制度及对我们的启示，《人口》上海市人口学会，1999.3；
- 金貞任：韓國の介護保険制度の導入，《保健の科学》Vol.47，杏林書院，2005.8；
- 馬利中：上海市における高齢者保健福祉ケア，《保健の科学》Vol.47，杏林書院，2005.8
- 「少子化どれぐらい深刻？」，日本經濟新聞，2005.3.9

田村俊子和她那个时代

同德女子大學校 人文大學 尹福姬

最近有关田村俊子的研究非常热络。尤其是她在加拿大和美国的生活面貌，以及在中国上海的活动情形被一一呈现出来以后，学界开始对田村俊子展开重新的评价。

1910年11月，当年26岁的田村俊子(1884-1945)，以小说『断念』当选了大阪朝日新闻的悬赏征文而登上了文坛。之后一直到她离开日本到加拿大的大约8年多的时间里，她集中地发表了小说。这个时期和杂志『青鞥』的刊行时期(1911-1916)几乎一致。如众所皆知的，『青鞥』被评为动摇了日本以男性为中心的性秩序，而这秩序是支撑着近代日本的支配意识形态天皇制的。参与者以‘女性’和‘性’为关键字，向社会抛出问题。当时田村俊子是这本杂志的赞助会员，她也在创刊号刊登了作品『生血』(1911.9)。她在这篇作品里描写了受到男性的性压抑的年轻女性内面的复杂微妙的矛盾心态，这篇作品发表后受到瞩目，于是俊子正式地展开了作家的活动。之后发表了『誓言』(1912)，『女作者』(1913)，『木乃伊的口紅』(1913)，『她的生活』(1915)等代表作。

根据作者本人在「给内田多美野的回信」(1937.2)当中表示,她发表的大多是以男女关系的“观能描写”,“颓废美”等为主调的观能性的作品。但是,旅居加拿大18年之后回国发表的小说、散文、评论等作品,都和他既有的作品截然不同。以『小步』3部作品为始(1936.10-1937.3),在她大部分的作品当中,可以感受到作家强烈的社会性,和她深刻思维的痕迹。作品之所以会有这样的风格变化,可以归因为她对居住在加拿大的移民所面对的恶劣的劳动条件和艰难的现实有了亲身的认识,基于这种体会,作者的意识发生了变化而作品的风格也跟着改变。加拿大的体验之后,她的生活和作品都有了很大的变化,并她和『女声』杂志以及她在上海的活动情形等都是很有意思的研究范围。但是这些不是我今天要发表的。今天我要发表的是俊子她自己所宣告的“和过去的生活一起扔掉的”,包括她在前往加拿大之前所发表的『断念』等“过去”的一部作品。因为这时期的作品可说是俊子对围绕自己存在的性意识形态有明确的提示,同时透过自由地描写多样的女性的生活来“反抗”压抑及拘束女性的时代(以上引自「给内田多美野的回信」),这正是女性作家的魅力。

当时大部分的女性,在家父长制度价值观的要求下,只是一味地顺服贤妻良母主义的女性观,没有说明自己的处境的语言。在这种环境下,田村俊子以自己的语言呈现了女性多样的生活,将她们的现实公诸于世。就这点而言,虽然后来俊子她自己否定、扔掉了她过去作品,但是我认为这些作品绝对不能扔,也不能忘,而是要加以重新发掘,并积极评价,好让今天的女性再来思考‘身为女人’的这个现实问题,并对这个问题得到一些提示。

万叶歌人田边福麻吕和汉诗文

日本 山梨学院短期大学 塩沢一平

1. 序言

本篇论文的目的在于阐述日本古典歌集——〔万叶集〕里收集的和歌与汉诗文之间的关系。

论文中提起的歌人是当时的下级官吏田边福麻吕,他是以一个时期成为京城的「久邇京」为题材写了名为「久邇京讚歌」的和歌,用这首和歌同中国汉诗文作分析比较,来说明它们之间的联系。

下文中,首先简述一下日本的古代官吏同中国汉诗文之间的密切关系。其次,分析官吏歌人田边福麻吕和汉诗文之间的密切关系。接着详细解释田边福麻吕所写的「久邇京讚歌」的特色,在此基础上,进一步具体的论述同中国汉诗文,特别是同〔文选〕之间的关系。

最后,阐述福麻吕是在和歌中如何灵活运用掌握了的中国汉诗文的写作技巧。

2. 日本的古代官吏同中国汉诗文

7—8世纪，日本天皇为了加强中央集权的国家体制，与渤海·新羅·吐蕃等东亚各国一样，采用了律令制，颁布了「近江令」·「飛鳥淨御原令」·「大宝律令」·「養老律令」，

建立了当时的官僚体制。

这套律令制要求官吏遵循格式化的文章体制，贯彻「文书主义」，掌握汉字，具备写公书文章的能力。

702年制定的「大宝律令」和757年制定的「養老律令」的「学令」中规定，「凡經、周易、尚書、周礼、儀礼、毛詩、春秋左氏伝、各為一經。孝經、論語、学者兼習之。」

上述书籍都是培养官吏的机关「大学寮」中的学员所必读的。另外，「大宝律令」的注释「古记」中写到，「文选」·「爾雅」不仅是要读，而且必须掌握其内容。

这所「大学寮」毕业后，要想成为官吏，就算要考过最低的进士，也要符合「选叙令」「取明閑時務、并讀文選爾雅者」的规定，通过时务的对策文，同时要求会读「文选」·「爾雅」。然后根据成绩优劣来选拔，通过甲合格的从八位下和乙合格者能获得「大初位上」的官位。就这样，万叶时期的古代官吏，即使是个小官，也不只限于接触过「文选」等汉诗文，而是要求会读。

3. 万叶官吏歌人「田边福麻呂」

万叶集是收集了7—8世纪期间在律令制下写成的日本和歌，编撰而成的有名歌集。最后一首和歌写于759年。

这部万叶集的末期官吏歌人田边福麻呂，他的官位不详。仅在「万叶集」的第18卷的题词中，写有「造酒司令史田边福麻呂」的记载。

这「造酒司令史」的官位，根据「职员令」的编制来看，「造酒司」是三等官。从「官位令」来推测，他应该是「大初位上」的身份。「大初位上」的身份，在「2」中已经陈述过，与进士下位的身份等同。官吏福麻呂很有可能学习过「文选」等中国汉诗文，并从中汲取了很多文学表现手法。

值得一提的是，田边福麻呂，他据说是朝鲜的后裔，写文章时在原姓后加「史」署名，在汉诗文上有很高的造诣。

还有，福麻呂，从和歌的表现形式来看，是以多用对句写歌而有名的歌人。关于对句，以前就有记载，在日本古代的和歌·歌谣里被反复使用过，但是，这里所说的对句不同，它是受中国汉诗文的影响，经过仔细推敲而成的精炼文句。例文如下。

陽炎の (=枕詞) 春になると 春日山の 御笠の野原辺りで 桜の花が咲き 鬱蒼としている所に隠り 郭公は 絶え間なく繰り返し鳴く。 露霜の (枕詞) 秋が来ると 生駒山の 飛ぶ火が岳あたりで 萩の枝を絡めるように花を散らし 牡鹿は 妻を呼ぶ声を響かせる (卷6 1047 番歌)	春天来 春日山下 御笠原野附近 樱花盛开繁似锦 林荫从里把身藏 啼声不止郭公鸟 (杜鹃鸟) 秋天到 生驹山上 烽火台山周围 芦花缠绵随风散 牡鹿高声唤雌鹿 啼声回荡山谷间
--	--

福麻吕的这首和歌，在万叶集里也是独一无二的，运用 8 个单句连成长句，以整个长句做成对句。

以上所述的是福麻吕的家系·地位身分·职务，以及和歌的表现形式，说明了他很可能是在阅读·学习了[文选]等中国汉文诗的基础上，灵活运用于万叶集和歌的创作中。

4. 田边福麻吕的「久邇京讚歌」

福麻吕以 740 年-744 年间成为京城的「久邇京」为题材写了名为「久邇京讚歌」的和歌。下面列举的是左右对称的形式 2 组长歌·反歌。（反歌省略。）

<p>左</p> <p>主上天皇现人神 统治天下八大洲 八岛组成我日本 藩国乡村连绵紧 群山起伏景致美 三河汇流桃源里 山城国内鹿背山 宫梁殿柱皇而丽 临河澎湃声震耳 靠山鸟鸣音婉转 秋天来临雄鹿欢 高声啼叫荡山涧 春光明媚山岗暖 岩石丛中花怒放 布当平原好景色</p>	<p>右</p> <p>天皇如神高在上 统治天下八大洲</p> <p>山高树茂景致好 急流澎湃声震耳 喜迎春天莺歌唱 繁花似锦石放彩 秋天来临雄鹿欢 时雨一场寒一场 枫叶嫣红随风洒</p>
---	---

宫殿耸立气势伟 英明天皇纳臣谏 修建宫阙在此间 不为其他因景佳 卷 6 第 1050 首	天皇世家千秋传 百年不变雄伟殿 卷 6 第 1063 首
--	--

这 2 组长歌，如[3]中已写得那样，有多用对句的特点。例如，「川」「山」・「秋」「春」、「山」「急流」(=川)・「春」「秋」、在同一长歌内部以[反对]的对句形式写成。

这种对句的形式，被认为是受六朝汉诗文的影响。例如谢灵运的[登池上一首]中的[倾耳聆波澜，举目眺岖嵌]，这种鲜明的对比，与在此之前的视觉对视觉，听觉对听觉，这种很平板的诗文对，改换成视听对并用，从而使作品显得更为精炼优雅。

但是，这种对句的表现形式，已在田边福麻吕之前的歌人的作品中出现过。

690 年前后，柿本人麻吕已经在写吉野离宫的和歌中，运用了[山]和[川]，[春]和[秋]的对句形式。(第一卷 36 首歌 39 首歌) 此外，725 年前后的山部赤人，他更鲜明地运用过[山][川]，[春][秋]的对句形式，同样人麻吕也在写了吉野离宫的和歌，全文如下。

やすみしし (=枕詞) わが大君が 高々と統治なさる 吉野の離宮は たたなづく (=枕詞) 青々とした山脈に囲まれ 川の流りが 清らかな 流れが湾曲しているところだ 春頃には 花がたわむほど咲き 秋になると 霧が一面に立つ その山が重なるように ますます この河が流れるように 絶えることなく ももしきの (=枕詞) 宮中の人々は 常にこの宮に通うであろ う (卷 6 923)	天皇统治高在上 吉野离宫 青山环绕 碧水清流 蜿蜒流淌 春时繁花压满枝 秋天雾起山朦胧 重重叠叠绕山起 宛如河水流不绝 宫人如常穿梭过
--	--

但是，福麻吕的「久邇京讚歌」的对句不止限于同一首和歌内。上面所列举的，与[川]对的是[山]，与[山]对的是[急流](=「川」)，与[秋]对的是[春]，与类似长歌中的对应部分也形成了[反对]的对句。上表的左右 2 组歌文以中间线分开，整体也是[反对]的对句。

这种论点的具体理由，接下来详细解释。

5. 「久邇京讚歌」和「西都賦」

说起关于都城的和歌与前面所说的[文选]之间的关系，首先想起的是[赋编]中所收集的[两都赋序]等大量的[都赋]。这其中与有福麻吕的第 1050 首和歌，第 1053 首和歌非常相似的[都赋]存在。

这就是班固(字孟坚)所写的[西都赋]，它叙述了汉高祖从洛阳迁都长安的经过。「奉春 (=婁敬)」是军事要地，也是定都长安，而不在洛阳的重要原因。汉高祖采纳了忠臣张良的献策「建策 (=献策)」，最终建都长安。下文就是这部分内容。

漢之西都、在於雍州。寔曰長安。左據函谷二嶠之阻、表以太華終南之山。右界褒斜隴首之險、帶以洪河涇渭之川流。衆流之隈、汧涌其西。華實之毛、則九州之上腴焉、防禦之阻、則天地之隩區焉。是故橫被六合、三成帝畿。周以龍興、秦以虎視。及至大漢受命而都之也、仰悟東井之精、俯協河圖之靈。奉春建策、留侯演成。天人合應、以發皇明。乃眷西顧、寔惟作京。於是睠秦嶺、眺北阜、挾灃灃、據龍首。圖皇基於億載、度宏規而大起。肇自高而終平、世增飾以崇麗、歷十二之延祚。故窮泰而極侈。

正是这部分与「久邇京讚歌」有着非常相似的表现手法。

比如，在写山河的表现上，第 1050 首和歌用了「川の流が集まる郷 (=三河汇流桃源里)」的文句，[西都赋]则用了「帶以洪河涇渭之川流」 (=黄河·涇水·渭水象绸带一样环绕着都城) 和「挾灃灃」 (=灃水和灃水的汇流之处)，意思都是地处江河汇流的桃源之乡。「山の並び具合が美しく続く国であると (=群山起伏景致美)」 (1050)「山は木が高くなっている (=山高树茂景致好)」 (1053)「巖 (=岩石·石)」 (1050·1053) 描述了都城的地势险峻，同样，[西都赋]也有「左據函谷二嶠之阻」 (=東面有函谷两座嶠山相接的军事要害)「右界褒斜隴首之險」 (=西面有褒斜·隴首两座險山が作屏障)「據龍首」 (把龍首包围在其中)，意在说明有好地形作屏障，可以把都城保护的严严实实。表现手法和思想出发点同出一辙。

第 1050 首和歌「ああ美しい (宮がある) 布当の原は とても貴い 宮殿は。 だからこそ わが大君は 橘諸兄殿に従って そのお言葉をお聞き入れになって (さす竹の = 枕詞) 宮殿をここと 定めたのらしい (=布当平原好景色 宮殿耸立气势伟 英明天皇纳臣谏 修建宫阙在此间 不为其他因景佳)」这部分的意思是，圣武天皇采纳了右大臣橘諸兄的谏言，把都城定在叫久邇的地方。小结的部分，突然冒出一句天皇采纳臣下的进谏，看起来有些唐突之感。但是，从引用[西都赋]的「奉春建策、留侯演成。天人合應、以發皇明。乃眷西顧、寔惟作京。」 (=婁敬是军事要害之地，高祖的忠臣張良进谏，竭力推荐建都長安。天时地利人和，是汉高祖的英明抉择。就这样，在长安的朝西的方向，建立了都城。) 表现手法来看的话，就会觉得比较顺理成章，容易理解。

第 1053 首和歌的最后部分「今後八千年にわたって 生まれ続けて天下を ご統治なさるだろうと 百年の後も 変わるはずがない 宮殿であるなあ (=天皇世家千秋传 百年不变雄伟殿)」是预祝都城永固的意思。「圖皇基於億載、度 (=慶) 宏規而大起。肇自高而終平、世增飾以崇麗、歷十二之延祚。故窮泰而極侈。(皇基固如磐石，千秋不变，气势磅礴。上至高祖，下至平帝，代代增筑，十分华丽。帝位相传十二代，天下太平，财源丰富。) 主旨是歌颂汉朝皇位和都城都千秋万世永存，以这种想法为前提，「久邇京」的名字本身也包含着长久久，千秋永存的意思。

前一段中的[度]字，在[李善注文选]中指出，有可能是[庆]字的误写。如果是[庆]字的话，有[啊啊]的意思，是感叹词。这样的话，「度 (=慶) 宏規而大起」和「ああ美しい (宮がある) 布当の原は とても貴い 宮殿は。(=布当的平原真美啊! 宮殿是多么的气势雄伟=布当平原好景色 宮殿耸立气势伟啊,)」与第 1050 首和歌的感叹词的运用也可能有关联。

从上面所分析的来看，「久邇京讚歌」有可能是模仿了「西都賦」的写作构想而作成了第 1050 首和第 1053 首和歌。

6. 「久邇京讚歌」和「六合」

在[4]中已经提到过「久邇京讚歌」是多用对句的和歌，并指出是受了中国汉诗文影响的结果。又在[5]中叙述了它是模仿了作品[西都賦]的写作构思而做成的。也就是说，不仅是书面上的对句这种表现手法，而且在表现内容上，也受到了六朝汉诗文的很大影响。

接下来讨论为什么 2 组类似长歌中[川山][秋春]要反复使用[反对]的对句的形式。

事实上，这也许是福麻吕引用了[六合]的见解。

这里所说的[六合]，如同字意，指的是东，西，南，北，天，地，也就是指天地空间，延伸为国家的意。[吕氏春秋]审分览中写道，「神通乎六合 德耀乎海外」意为神是天下众所周知的，其品德光耀四海。在[『吕氏春秋』高誘注]中、又把六合定义为「四方上下為六合」，即东南西北天地。

[六合]的词语在[万叶集]里没有记载，但在[古事记]中有一处，『日本書紀』中有五处记载了[六合]这个词，都是被用为代表国家的意思，因此，[六合]也有「くに (=国)」的训读。

[六合]作为文学表现手法，在当时的日本文学中，是被经常使用的。山高河低形成[山川]的上下对句，可能与[六合]的天地上下有关联吧！但是似乎与[秋春]这种季节变换的对句没有关联。

但值得注意的是，在『淮南子』的「時則訓」中，有这样的记载。「六合。孟春与孟秋為合、仲春与仲秋為合、季春与季秋為合、孟夏与孟冬為合、仲夏与仲冬為合、季夏与季冬為合」换而言之，季节的变换调和也叫六合。这里，「孟春」和「孟秋」、「仲春」和「仲秋」、「季春」和「季秋」相对应。

当然，『淮南子』在『日本国見在書目錄』中也有记载，在福麻吕作歌时期前已经引入日本。有关『淮南子』的内容，象「倣真訓」，「天文訓」，在『日本書紀』的开头就可以查到。福麻吕也有可能阅览过这部分内容。

总之，福麻吕，他不仅在同一首和歌内部，也在两首和歌间以[春]和[秋]作成[反对]的对句，使作品更为和谐有韵味。

[5]中已经提到，「久邇京」不只是有「空間」上的和谐，同时也强调了以[春][秋]为代表的[时间]上的和谐，赞美它是理想的都城之地。

回过头看先前叙述过的[六合]，在[5]中的[西都賦]的引用文中也有这个词语。「是故横被六合、三成帝畿。」[六合]在此文中是天地四方的意思，说明了长安是被世人公认的建都绝佳之地。

顺便提一下，当时『文選』是附有注释文的。也就是说，福麻吕是阅览过附有李善注释文的『文選』。从「西都賦」的「六合」部分来看，先前的论者是引用『吕氏春秋』来注释，而李善注释文是引用「吕氏春秋曰 神通乎六合 高誘曰 四方上下為六合」来注释的。

福麻吕，不是把[西都賦]文章中的空间布局的[六合]原本照抄的引用到「久邇京讚歌」中，而是引用了作为时间布局的[六合]。那么李善注的「神通乎六合」的概念又是什么呢？

「久邇京讚歌」一文的开头句就是「現(うつ)し身を持つた神である わが大君が (=我们的天皇是现人神) (1050) 「わが大君である 神が (=我们的天皇如神) (1053)，正是把天皇当作现人神做起句的。这个神是「神通乎六合」所注释的那样，精通[六合]，选天时地利的久邇京作为君临天下之处。

7. 小結

万叶时期的官吏选拔条件是要求学过汉诗文，这已经在[2 日本的古代官吏同中国汉诗文]中作过详细解释。作为官吏歌人田边福麻吕，从他的职务·出身，就可以大致推测到他的汉诗文的素

养。实际上，田边福麻吕的「久邇京讚歌」中多用对句的表现形式源于汉诗文，而内容构思则是继承了『文選』中的「西都賦」，汲取异文化精华创作而成的。

但是，福麻吕并不是原本照抄地模仿外国文化。

他引用的汉文诗句，与原来汉诗文中的意思不相同，以崭新的概念运用在和歌世界里，2首和歌间的对句，以中间隔线分开形成一组规则和谐的[反对]对句。

另外，福麻吕，他不仅引用汉诗文的原文，也引用注释内容来创作和歌。

可是，福麻吕的「久邇京讚歌」在发表当时，欣赏过它的人们的理解又是怎样的呢！

久邇京讚歌，首先是被聖武天皇，忠臣橘諸兄，而后又被学过汉诗文的官吏们传阅。无可置疑，天皇也在皇子时期接受过汉诗文的教育。只要说是要发表都城讚歌，首先联想起的是『文選』中的一系列都賦。然后，在「久邇京讚歌」正式发表时，「西都賦」的构思就自然而然地浮现在脑海里。

前面[5]叙述过的那样，第1053首和歌的最后部分写的预祝久邇京的千秋永存的文句，是从「西都賦」一文中写汉高祖的皇位和都城千秋万世永存的文句中受到启发而采用的表现形式。也就是说，有汉诗文的素养并欣赏过「久邇京讚歌」的人，是从久邇京的千秋永存为前提条件而引用了「西都賦」来考虑，或者是为了加深印象的角度来掌握的。从这种叙述手法当中，不难想象到这位学习过汉诗文的官吏歌人，在原姓后加[史]署名的福麻吕的栩栩如生的人物像吧！

智藏法师的诗与吴越文化

日本 埼玉学院大学 胡志昂

日本最早的汉诗集『怀风藻』里收入诗僧·智藏法师的两首汉诗。智藏是古代日本传授佛教三论宗的著名高僧。据『怀风藻』传记称，智藏法师出家前俗姓禾田，但据许多后世的佛典记载，此前智藏原姓熊凝，是来自吴国的僧人·福亮法师出家前生的儿子。福亮后至僧侣最高职位·僧正。他曾师从推古朝時（625）来自高句丽的慧灌法师修学三论，慧灌则是隋代在吴地会稽郡嘉祥寺说法布教，集三论教学之大成的高僧·吉藏法师的高足。吉藏与天台宗开祖·智顓也有很深的交往。

智藏起初跟随福亮修习三论宗，天智天皇時（662～671）渡海赴唐，在吴越地方师从一位学问优渥的尼僧进一步修治三论宗精义。回归日本后，智藏住持法隆寺，白凤元年（672）在大和川原寺（弘福寺）主持净写一切經，天武二年（673）升任僧正，极大地发扬光大了三论宗。他的弟子道慈·智光等都是著名的高僧，道慈也曾渡唐修佛。唐代东亚各国各地域之间文化、人员交流十分繁盛，这是众所周知的史实，其中三论宗的师资相承系谱（吉藏→慧灌→福亮→智

藏)所显示的江南吴越地方经由朝鲜半岛抵达日本列岛的沿海交通途径,因其比较安全尤其值得关注。

智藏法师不仅为古代日本的佛教传播做出了重大的贡献,而且还是至今所知日本最早的一位诗僧,对日本古代汉诗文学产生很大影响。『怀风藻』收入智藏二首五言诗,诗意不及佛理,却对竹林七贤等魏晋六朝的玄学清谈,诗酒琴歌之类的风流遨游表现出极大的兴趣。佛教传至中国当初,其中「诸行无常」「诸法无我」的教义便与道家的「本无」「贵无」思想混合传播,六朝高僧精通玄学者不乏其人。至南朝梁武帝推行儒·佛·道三教同源说,僧人道士与缙绅文人的交遊融汇便更加深入普遍了。至唐代,这种风气由于唐初排佛,在京城长安并不十分流行,但在智藏法师留学的江南地方应当是相当根深蒂固的。

本稿将通过对智藏在唐期间留学修行活动的追踪、及其诗歌内涵的分析考察,对法师留学初唐时期的江南文化状况进行一些探讨。并且指出古代日本汉诗中显而易见的六朝文学影响,尤其是对竹林七贤疾俗高致的玄学趣味的喜好主要是通过留学江南的僧侣流传日本文坛的。亦即,『怀风藻』里浓郁的六朝遗风并非来自六朝时期或者唐代传到日本的六朝文籍的影响,而是经由唐代留学吴越地方的僧侣之手,作为同时代的唐代诗风传到日本开花结果的。因此可以说『怀风藻』里同时反映出唐代南北两地不尽相同的文风,作为唐代文学研究资料也是弥足珍贵的。

另外,唐人刘禹锡有一首七律「增日本僧智藏」,此与天武二年升任僧正的智藏法师相去年代久远,当非同一人物。两者之间是否有所关系?本文亦将略加探讨。

东亚汉诗中的诗词“梅花”的意象

韩国 国立全南大学 余淳宗

在中国·日本·韩国的古典作品中能看到咏“梅花”的诗歌。日本和韩国自古有文化交流,韩国和日本的“梅花”是从中国引进来的,由此可知日本·韩国古典诗歌中的“梅花”是受到中国诗的影响而形成的素材。但是,我们经常看到的是对中·日·韩各国的“梅花”论及的论文,而对三个国家的“梅花”进行比较研究的论文很少。而且,尚未发现关于梅花的象征和作诗方法等论述的论文。本次发表主要通过三个国家的古典汉诗“梅花”诗体现的特征及差异,探讨东亚汉字文化圈里的诗词“梅花”的意象。

首先看看中国汉诗，六朝的《乐府诗集》里收有〈梅花落〉十三首。诗中描写了梅花落的时节，面对妆台独自徘徊的女人心态。这些诗表现了等待远离他乡亲人（男）的女人忧郁的内心世界。鲍照的〈梅花落〉诗赞美冒着冰雪之寒开花的梅花的高洁节操。六朝的鲍照在梅花的身上看到了高洁的节操，〈梅花落〉里咏“偏为梅咨嗟 问君何独然 念其霜中能作花”，还体现了儒教思想。

日本最古的汉诗集《怀风藻》里能看到“莺”与“梅花”词的搭配，如此搭配的手法逐渐形成了花鸟诗。《万叶集》的“梅花”歌咏思乡之情。韩国汉诗中，现存最古的梅花诗是新罗时代崔匡裕的〈庭梅〉（《东文选》）。这首诗是崔匡裕在唐的都城长安里迎接新年时，远望庭园角落里冒着寒雪而开的梅花，想起了故乡河岸的梅花从而思念故乡的诗。再看看高丽时代是怎样咏梅花的。比如，以白色“梅花”与白色“月光”的搭配赞赏“梅花”；继承中国六朝唐代“花前月下”的审美意识表现了“脱俗”的精神世界；还有通过白“雪”与白“梅花”的视觉表现咏春天的景色；赞美冰雪之寒严冬里依然开放的梅花的高洁节操等等。由此不难看出高丽时代的咏“梅花”诗与中国汉诗是相呼应的。如上所述，可以得出这样的结论：日·韩的梅花诗继承〈梅花落〉的世界，中·日·韩的梅花诗以梅花表现了“思念故乡”的心情，这也就是三个国家的共同点。

日本文学中的象征

——从“黄莺”（uguisu）的日中比较出发

日本 奈良县立万叶文化馆万叶古代学研究所 井上さやか

“黄莺”（uguisu）在日本文化中是一种具有特殊意味的鸟。它在从古至今的众多和歌、绘画等艺术中，一直被视为日本美意识的象征。吟咏“黄莺”（uguisu）的和歌在《万叶集》中就已经出现了。例如，在梅花宴歌群（卷 5-815~846）和卷 10 的作者未详和歌等作品中，把梅花和“黄莺”（uguisu）同题并咏的和歌有 13 首，平安时期这种表现方式就固定下来了。但是，梅花是从大陆带来的外来植物，吟咏梅花的和歌大多是将中国文学的表现方式日本化。因而，这就意味着把外来的梅花纳入和歌题材时，已经产生了将其和“黄莺”（uguisu）结合的构思。同时，也有学者指出那是受中国的春日诗和花鸟诗影响后的结果（辰巳正明《持统朝的汉文学—梅花和黄莺的文化史》《万叶集与中国文学 第二》）。

但是，中国文学中的“花鸟”为什么在日本被置换为梅花和“黄莺”（uguisu）呢？这还不清楚。为了明确这一点，我们就有必要将《万叶集》中的“黄莺”（uguisu）歌和中国文学的表现方

式作一比较,通过分析它们的相似点和不同点,来探究古代和歌中“黄莺”(uguisu)的象征意义。

《万叶集》中吟咏“黄莺”(uguisu)的和歌有 51 首,其中 37 首用“鶯”字指代“黄莺”(uguisu),其余的全都用了字音假名。“鶯”在当时的中国文学中几乎不被使用,据说是“莺”字的异体字(《集韵》)。一般认为,“莺”字相当于“仓庚(鶉鶉)”和“黄鸟”(《玉篇》《艺文类聚》),然而它们象征的内容不一致。“莺”字原本表示鸟的羽毛上有花纹(《诗经》),也被认为是“嚶”这个拟声词的转用(《说文解字》段注)。在以“莺”为题的赋中,“莺”也被作为“仓庚”来吟咏,被表现为不停哀鸣的鸟类(《艺文类聚》)。另外,七十二侯的“仓庚鸣”相当于仲春(《月令》),“黄鸟”是运送祖先神灵的鸟类(《诗经》)。

但是,在《万叶集》的“黄莺”(uguisu)歌中,看不到悲哀的心情以及和祖先神灵的联系。“黄莺”(uguisu)象征的是观念上的春之开端,而且这些和歌仅限于奈良时代。神龟 4 年(727 年)的长歌(卷 6-948)是较早的例子,在表现春天景色时用到了“黄莺”(uguisu)。卷 10 中也有成立时期不明的“黄莺”(uguisu)歌 19 首,因为它是按季节分类的卷,所以这 19 首和歌几乎都以春天为主题。季节感和历法上的这种主观的四季观念在和歌中被表现出来,这是持统天皇以后的现象。特别是山部赤人的“黄莺”(uguisu)歌(卷 8-1431、卷 17-3915),都是想象“黄莺”(uguisu)的叫声后、吟咏春之开端的和歌,他实际上主观地表现了自己还未耳闻目睹的“黄莺”(uguisu)。

总之,“黄莺”(uguisu)在古代日本,它的叫声成为关注的焦点,象征着观念上的春之开端。但是,在中国文学中,“仓庚”在仲春鸣叫,季节感与日本不同。而且,“莺”、“仓庚”、“黄鸟”象征着悲哀的心情和祖先的神灵,虽然使用了类似的词,但可以说在日本与中国,它们的内涵大相径庭。

无论从文字、还是从历法、和歌题材来看,和歌从中国文学吸收了很多东西。但是,日本文化将中国文学咀嚼吸收后,使它与自己的感觉融为一体。“黄莺”(uguisu)的象征意义就是了解这一现象的例子,从这种现象中,也可以相互了解日中两国的文化吧。

从董思恭《奉试昭君》浅析唐代科举对古代日本文化体系的影响

李宇玲

日本近代史上诞生了两位著名的中国史学家——津田左右吉与内藤湖南,此二者在中国思想文化对古代日本的影响问题上,可谓各执己见。津田左右吉认为:日本文化是在日本民族自身的历史发展过程中独立形成的,完全不同于中国文化⁽¹⁾。相反,内藤湖南则始终坚持认为:日本文化归根结底是东洋文化·中国文化的延伸,是中国古代文化的一个延续⁽²⁾。两位大家的见解之所以如此截然不同,应该说与他们所处的社会历史背景是分不开的,这里姑且不论。但是可以指出,至今为止,这两种彻底对立的看法代表了日本史学界乃至整个日本古代文化·文学研究的两种最基本的思想倾向。

幸运的是,类似这样的单一偏激的看法,近年在不断得到修正。随着日本学界的门户开放,

学者们逐渐开始把日本文化·文学的形成发展问题放在整个东亚政治文化交流史中来考虑。尤其在文学研究方面，日本国学大家小岛宪之严密详实的考证工作，为中日古代比较文学研究奠定了扎实的基础；而成立于1983年的和汉比较文学会及其所创办的《和汉比较文学》杂志，乃至最近几年中国国内和日本有关大学、研究机构举办的关于东亚文化传承与变迁的各种学术研讨会，很大程度上推进了中日比较文化·文学的研究，积累了丰厚的成果。然而，随着研究的专业化、细分化，最近几年日本的中日古代文学研究整体上显得不太活跃，造成闭塞的根由是学者往往局限于某个作品或某位作家、诗人的考证，而忽略了导致传承和变迁的整个文化背景。

基于这样的研究现状，本论文尝试从唐代科举制度以及科举文学（省试诗）对古代日本文化体系的影响问题入手，以初唐诗人董思恭的《奉试昭君》诗为例，考证古代日本引进唐朝科举制度的意义，同时探讨唐代省试诗对日本古代汉文学产生的深远影响。

注

- 1、津田左右吉『支那思想と日本』（岩波新書、一九三八年）
- 2、内藤湖南「日本文化とは何ぞや」（其二）（『日本文化史研究』『内藤湖南全集』第九卷、筑摩書房）。

从融合到调和——试论九世纪末的日本文学

厦门大学日本语言文学系 黄少光

在八世纪后半编成的《万叶集》和十世纪初敕撰的《古今集》之间，是破浪翻腾的九世纪日本文学。因其主流为汉诗文，故被称之为“国风黑暗时代”。一般认为，该时代的日本汉文学左右了古今歌风的形成。

九世纪初的弘仁·天长期，日本文学受唐文化·文学的影响，流行汉诗文的创作，相继敕撰了《凌云集》（814）《文华秀丽集》（818）《经国集》（827）等汉诗集。尔后，汉诗文名家辈出，如小野篁、都良香、岛田忠臣、菅原道真等，均为名重一时的大学者和诗人。在从汉诗文全盛时期到代表着和歌复兴期、即九世纪末编撰《古今集》之前的过渡时期里，两部重要的汉和诗歌集被编撰而成，即《新撰万叶集》和《句题和歌》。

散砥見手可有物緒梅之花別様匂之袖丹駐礼留

散ると見て有るべきものを梅の花うたて匂ひの袖にとまれる
春風触処物皆楽 上苑梅花開也落
淑女偷攀堪作簪 残香匂袖払難却（『新撰万葉集』2番）

鶯声誘引来花下

鶯のなきつる声にさそはれて花のもとにぞ我は来にける（『句題和歌』2番）

以上即为《新撰万叶集》和《句题和歌》的诗和歌，可以看出，诗歌之间几乎是呈相对应的关系，集中整体的诗歌在表现上总而言之也是极为类似的。虽然有不同的见解，但大多认为前者是从和歌到汉诗、后者是从汉诗到和歌的一种翻译（改作）。其“汉”与“和”之间的翻译方向虽然不同，但均将汉诗和和歌并列一起，而令“汉”“和”紧密相连或正是编撰两诗歌集最大的意义吧。

本发表拟从文学史的视点出发，通过考察九世纪末、即《古今集》之前被编撰而成的《新撰万叶集》和《句题和歌》，就其文学史的意义进行初步的探讨。在与异文化产生强烈冲突而丧失了本土文学的日本，寄望于通过编撰《新撰万叶集》及《句题和歌》复兴其传统的文学。而实现这一目的，无疑必须先从复活母语开始。于是，用长期以来被隔绝的和语记录了“和歌”，并将其与长期以来学习实践过的汉语“汉诗”进行相对照，并以被绝对化了的“汉诗”比照“和歌”而后对其文学的价值进行再确认。然后让“汉文学”与“和文学”进行相融合，摸索出一种调和的文学世界，从而再建并复兴其传统的文学。

20 世纪初朝鲜旧知识分子汉诗里的中国和中国人形象

——沧江金泽荣亡命中国时创作的汉诗研究

韩国 東國大 金相日

本文着眼于 20 世纪初朝鲜旧知识分子的汉文写作精神及其文学形象，其中以沧江金泽荣（1850-1927）亡命中国时期创作的中国及中国人的形象研究为重点。

沧江金泽荣与姜玮、李建昌、黄玟一道被称为韩末四大汉文学家。沧江于 56 岁那年（1905 年）曾亡命于中国，而当时朝鲜受到日本的侵略，被迫签订了乙巳保护条约，国家主权一度基本属于日本，但在这种形势下的沧江没有甘心做一名大汉帝国的闲职，而是在后来的壬午军乱（1882 年）中结识张謇、张察兄弟二人，并得到他们的帮助居住于通州〔文通〕，直至 1927 年去世。可以说他的后半生是在中国度过的，同时也留下了许多著作。其中除了包括许多传统格式的汉诗之外还有一些朝鲜古老文献的校对编撰。如《韩国历代小史》、《校正三国史记》、《韩史纂》等历史书籍的编写，《燕岩集》、《申紫霞集》、《明美堂集》、《海泉集》、《丽韩九家文抄》等前近代汉文大家文集的校对与编撰，此外他还潜心于自己的《韶濩堂文集》的创作。

沧江亡命期间创作了 500 余篇汉诗以及 200 篇汉文。由于后来研究沧江文学的人们比较倾向于研究其亡命期间的作品，因此沧江也主要被评价为抗日、爱国、爱民族的文学家。由于沧

江本身处于‘离散’（diaspora）状态，其作品不由得着重反映出忧国忧民的情绪，而正是这种特殊的环境才使他客观清晰地观察着自己的祖国与整个世界，从而在文学领域更上一层楼。

本文重点研究了沧江亡命中国时期的作品中中国与中国人的部分，通过分析作品了解当时他所接触到的中国和中国人。

沧江于壬午军乱期间在朝鲜偶然结识了当时可被称为清末资本家、教育家的张謇，并通过后来的书信往来结为深交。当日本帝国主义对朝鲜的侵略日趋露骨化之际，沧江被逼亡命中国，却得到了张謇兄弟的帮助，并在张謇兄弟创建的翰墨林书局一直担任编辑职务，直至去世。在华期间广泛结识许多中国人，包括翰墨林书局的同事，清末具有代表性的思想家们，如俞樾、梁启超、严复、康有为、陶奇等，此外还有许多默默无闻的附近百姓们，并把自己与这些人接触中产生的情感成功地融入到了自己的诗句中，通过赋诗巩固相互间的友情，此外沧江游览了附近许多名胜古迹，留下了相当多的作品。

写给中国有名知识分子的诗大部分以对坎坷处境的同情和对个人才能的称颂为主，通过与自身的比较沧江发现彼此同病相怜，因此更加怀着同情与仰慕之情。尽管诗中语调并不浮华，高调，却仿佛窃窃私语般亲切、自然，使读者可以感受到一种无法言喻之情。这种特点也同样体现在描写与当地居民来往的诗句中，如陈修正、唐医师、吴生等来访后及给乘船时结识的朋友写的诗句等等。由于双方的处境大致相同，因此沧江与这些中国人有着许多相似的情绪，因此作品更多的并不是出于教育和启发对方的目的，而是更多地表现出当时中国及中国人的情况。

沧江游览南通附近时创作的诗句大多以景物结合为主，而以名胜古迹为题材的诗句一般都带有地方色彩的典故，从而增添了不少怀古情感。游览南通、琅山、苏州、金陵、上海、蕉山、扬州、西湖、常州等地时，诗的创作大多是批判、讽刺过去的历史并隐射中国和朝鲜当时的现实。

近来金东勋（延边大学）曾在某篇论文中提出金泽荣在亡命中国期间广泛地与中国知识分子的交流中受到影响，从而得以觉醒，尤其否定了贵农轻商的经济观、进化论和宇宙观等思想。因此我们不仅要研究金泽荣的价值观和哲学思想，更要仔细分析他的文学作品，因为只有通过作品我们才能了解到真实多面的沧江。

日本古典故事文学中的东亚及日本人的对外意识

李铭敬

“说话文学”一般指用文字记载下来的传说、故事等。它偏于叙事，多是一些题材短小而具有共性的短篇故事，其内容则明显地传达出人们的喜怒哀乐和思想尚好。通常情况下，说话文学是指将一些这样的短小故事按照一定的意图或目的编辑成书的作品。例如『日本靈異記』『今昔物語集』『宇治拾遺物語』『三国伝記』等就是平安时代至室町时代日本说话文学的代表之作。

日本的说话文学无论从作品的整体构成抑或故事的题材等都受到中国文学的较大影响。在这

里，对于这一点我们姑且不论。其实，从这些说话文学作品中，我们可以看到日本人对于当时的世界构成的认识 and 他们的对外意识。比如说，『今昔物語集』『三国伝記』等都是按照佛教传承的时空顺序将其作品分为印度、中国、日本三部分。按照日本人的看法，这三个国家就是当时的整个世界。然而，对于佛教之传入日本一事来说，朝鲜半岛发挥了重要作用。可是为什么在这些佛教说话作品中没有给予其应有的位置呢？另外，还有一些说话故事则曲折地反映了当时的日本面对大国中国由自卑感反弹出的自大心理。本稿试图从这些说话作品中来探寻当时日本人的对外意识。具体而言，着重从以下三点展开论述：

- 1 从作品的题目和序跋
- 2 从作品的整体内容构成
- 3 从作品所收录的具体故事。

《三国演义》和《红楼梦》在韩国的接受比较

韓國 高麗大學中文系 崔 溶澈

《三國演義》是中國古典小說代表作品之一，明代中期以來，在民間流傳得非常廣泛。《紅樓夢》為清代乾隆年間才出現，而受到讀者熱烈歡迎，甚至可以超過四大奇書之聲譽。這兩部名著，在許多方面可以比較。《三國演義》是歷史小說的代表作品，主要描寫歷史上的真實人物和事件，《紅樓夢》是人情小說的代表作品，主要描寫史無所載的小人物和日常生活。《三國演義》寫的是歷史，描寫歷史上活躍的英雄人物，主旨在於英雄爭霸，忠孝絕義，而《紅樓夢》寫的是虛構，描寫以神話故事為線索的貴族家庭的閨中女兒，主旨在於真實愛情和悲劇命運。

這兩部名著，在中文讀者圈裡，歷來很受歡迎，以各種流傳方式，在中國各地流傳得非常廣泛。但在韓國歷史上，這兩部作品，在流傳時期，傳播方式，刻印翻譯以及讀者接受等各方

面，表現得截然不同。《三國演義》流傳到朝鮮的是十六世紀，宣祖年間(1567-1608)。尤其經過壬辰倭亂(1592-1597)，更廣泛流傳，出現了許多模倣作品。明朝為朝鮮建國以來所尊崇的大國，在日本豐臣秀吉侵略朝鮮時，明朝派軍幫助了國家危機，因此朝鮮讀者接受明朝文學作品毫無忌諱。此外，《三國演義》的文體是淺近的文言，當時朝鮮文人閱讀時，幾乎沒有問題，在學習漢文方面，也有幫助。雖然是小說，寫的畢竟是歷史，在認識歷史知識，也有好處。因此出現了朝鮮刻本，也有不少翻譯本。三國故事，在韓國至今還是家喻戶曉的熱門話題。

《紅樓夢》則不同。《紅樓夢》出現於清朝乾隆年間，最早的刻本就是程甲本，是乾隆五十六年(1791)出版的。雖然沒有正確的資料，大約十九世紀初年，可以流傳到朝鮮半島。清朝初年，後金和朝鮮發生戰爭，經丁卯胡亂(1627)和丙子胡亂(1636)，朝鮮被後金的侵略，備受恥辱，後來雖然清國統一全中國，但朝鮮文人心目中，長期以來對清朝很有反感。清初作品在朝鮮的流傳，會有受到一定程度上的影響。《紅樓夢》的文體是以北京和為主，白話成分比較多，如果以《三國演義》來比，當時朝鮮文人來說，確是不容易閱讀，而且《紅樓夢》中所描寫的內容，在當時的朝鮮文人來說，比較陌生的，比如說：主人公賈寶玉的女性趣向，男女主人公既然是親戚，又是戀人關係，當時朝鮮文人的道德觀念上，這是不易接受的。還有出現許多中國貴族的風俗習慣以及民間俗語，當時朝鮮讀者閱讀時，應該覺得比較困難。因此《紅樓夢》在韓國民間遺傳得比較少，但到了朝鮮末年的高宗年間(約 1884 年前後)，在宮廷裡出現《紅樓夢》全譯本的出現。這是在當時朝鮮翻譯史上的奇蹟，也是《紅樓夢》海外傳播史上最早的全譯本，值得注意。

在此，筆者以比較分析的方法，深入討論《三國演義》和《紅樓夢》在朝鮮流傳及接受的具體情況。

在日文學——回歸的失敗或延緩

韓國 東國大 朴 光賢

一

有些人在論述在日朝鮮人(韓國人)文學(下簡稱在日文學)時，將其視為夾在「在日性」與「朝鮮(=民族)性」之間、「互相矛盾的慾望」之產物，斷定在日文學為民族國家理念下「過渡階段的、例外的存在」。這樣的論述不但無視於在日文學的當代意義(在「戰後」的日本社會，在日朝鮮人為什麼會繼續存在/為什麼非存在不可?)，甚至還顯示出將殖民地歷史及其遺產化為過去歷史的一頁翻閱過去。然而，即使在「戰後」東亞以民族國家為中心重新整編新秩序之後，在日文學對於民族國家的理念提出諸多問題，仍然具有其當代的意義。

二

二次世界大戰朝鮮解放之後，日本各地的在日朝鮮人努力想要「理解」從被支配者變成獨立個體的自己，那樣的努力，是為了解除「暫時居留」的生活方式，也就是為了「回歸」的一種準備與出發。在那樣的情況之下誕生的在日文學不可否認地是一種「殖民地的產物」，因此作者們在有意識無意識當中，都以從印刻在自己身上的殖民地性質，也就是「負面」的刻痕之解放與自由，為努力的方向。他們進一步地主張超越種族區別的「反帝國主義」，以與戰後日本社會階級問題互相聯合的「民主主義文學」為前提而出發。

在那之後的年代，許多在日作家站在無法回歸的「當下」的「在日」的位置，選擇認同現在想像中的祖國，或是過去曾經親身經歷過的祖國。祖國的過去與現在、對於祖國的生疏與憧憬、現實的「我」=敘事者與民族認同，這種種都只有透過從「在日」位置出發的精神「偷渡」的途徑，才有可能實現。在金達壽的文學當中，這種精神上的「偷渡」，朝向將起源之地的祖國與自己完全重疊的方向航行。這正是被視為「在日文學起源」的金達壽文學同時被歸類於（韓國）民族文學範疇內的理由之一。然而，他的文學其實意識到自我在時間上或感覺上與祖國之間的距離越來越遠而陷入一種自我矛盾，在確認與祖國的距離之際，開始摸索做為「在日者」的新的自我認同。另一個在日作家李恢成並不抗拒自己做為從「殖民主義的遺產」=「在日」位置出發的離散族群之後裔，反倒在自己心中將祖國視為相對的對象，追求一種離散式的認同。

三

金達壽曾經說：「基本上我並沒有真正的生活。基於一個根本的理由，我完全過著暫定的生活。過著暫定的人生」（《後裔的街道》）。自出生開始，他就不具有既成事實的國籍身分，只能過著「暫定的人生」。然而，正如「在日」這個用語是隨著主體認知與社會環境的變化而產生，大家終究明白了「在日」並非先驗性的存在，而是具有可變性的。現實與憧憬之間的糾葛程度越弱，主體主動的認知與實踐就更形重要。1980年代之後，在難以將「在日」做為一個「整體」來談的狀況之下，「在日」的歷史漸漸喪失其原本視為軸心的民族的理念與現實。

四

然而，正如金石範所言，在他的世代，「在日」的意義正是在「負面」「承受」「不遇」的立場之下，才能獲得主體的自由。那是一條未來形的「回歸」之路。另外，正如李恢成在《朝向流域》《樺太之旅》當中所描繪的，對於離散以及其他相似物之執著，正是為了超越民族國家、甚至「在日」的界線，而針對離散的繼承、變化以及擴大加以摸索的過程之一。因此，他們的「回歸」的民族敘事不但正在進行當中，同時也具有成為一種抵抗的潛力，試圖從東亞地區僵化掉的民族國家政治學當中獲得解放。

关于芥川龙之介的“中国趣味”

日本 国学院大学 渡边晴夫

这里我所说的“中国趣味”，指的是第二次世界大战前(日本大正到昭和初期)日本作家对中国所抱有的一种特殊的关心和喜爱。这一关心和喜爱主要表现为：一、对中国古典文学(日本叫汉文)的亲近及所具有的修养，二、对当时中国现状的关心。芥川龙之介与佐藤春夫曾一起被称为“中国趣味”浸淫者的双璧。当然就具体而言芥川与佐藤有相当的不同之处，我对这一差异饶有兴味。我认为芥川“中国趣味”的具体表现有：他对中国古典的喜爱和所具有的深厚素养，他以中国古典和以当时的中国为题材的作品，他的被译成汉语而对中国的创作产生了一定影响的作品，还有他在长达三个月的中国旅行期间的所见所闻，与中国文人的交流，对当时中国现状的认识等等。

最明确地显示了芥川龙之介“中国趣味”的作品，是他从1921年3月到7月所进行的中国之旅的记录《中国游记》。我的报告即聚焦于这篇旅行记，在这篇作品中我所注意到的芥川的“中国趣味”有以下几点：

一、广泛地论及中国古代文学和文人——他不仅论到正宗的诗文，而且也论及像《水浒传》那样的白话文学，芥川龙之介特别喜欢《水浒传》

二、对现代中国表现出强烈的关心并展开多方面的评论

- 1) 与中国文人的交流——在这次旅行中芥川见到的文人有章炳麟、郑孝胥、李人杰、辜鸿铭、胡适等五名，尤其值得注意的是跟胡适、李人杰的交流——芥川和胡适讨论过日中两国出版物检查制度的差别
- 2) 对中国戏曲的爱好，对剧目和演员的评论
- 3) 对现代中国社会各种现象的批评——优点和缺点
- 4) 注意和记录了中国人民反对和抵抗日本的动向——对时代的正确认识

我们应当如何理解“中国趣味”这个词语？明治时代第一代文学家森鸥外、夏目漱石、幸田露伴等人都在童年时受到了阅读汉文原文的严格训练，都在汉学书院学习过，他们是以汉学作为他们文化根抵的一代。用中国古典来衡量，可以称他们具有“汉学修养”。晚他们几年出生的田山花袋、岛崎藤村、桶口一叶等人也有机会在他们的童年接受充分的汉文的教育，这些作家也同样可以称为有汉学修养的人。可是，出生在明治25年的佐藤春夫和芥川龙之介，都是受惠于他们的家庭，才能在童年时代接受到充分的汉文原文教育。他们都喜欢读汉文，爱好包括俗文学的中国古典文学，可是许多跟他们年龄相仿的作家几乎都没有像他们那样的条件，因此当时的新闻界才特别把他们叫做“中国趣味”的爱好者。

芥川龙之介和佐藤春夫的“中国趣味”，我认为在中国古典文学范围内两人有不少共同点，在对当时中国现状的看法上，则有较大分歧。芥川通过仔细考察中国的现实，而能以批判态度探讨日中两国问题，颇有见地。

存在主义对中日文学思潮的影响初探

——考察其文学史上的异同

复旦大学外文学院日文系 艾菁

发端于现代西方的现代存在主义哲学思潮随着“现代化”的东渐，与现代生存方式和社会形态一同波及东方。20世纪20年代，中日两国的知识分子就几乎在同时将这种现代人学介绍到各自的国家，二战结束后的日本和20世纪80年代的中国，又各自出现了存在主义思潮的传播高潮。然而这种思潮对两国20世纪文学所产生的影响却在各自的文学史上呈现出不同的样貌。

从诺贝尔文学奖得主、日本文坛存在主义作家大江健三郎的文学活动追溯日本存在主义文学的源流，可自战前的村山知义、高见顺、三好十郎开始，到战后文学主将野间宏、椎名麟三、梅崎春生、武田泰淳、大冈升平，及与大江健三郎一同铸就日本存在主义文学高峰的安部公房，呈现在人们面前的是一股虽有停顿却无断绝的日本存在主义文学思潮。而在中国，尽管20世纪上半叶就出现了鲁迅、冯至、钱钟书等对存在进行深刻思考的文学作品，但这种对存在意义本身的探究被特殊的历史时期阻断，随着80年代初期中国第二次现代化进程的启动，虽然作为一种思想因素一再出现在刘恒、王安忆、刘震云、莫言、李晓、余华等新时期作家的文学作品中，却终究未在现代中国文学史上催生出独立的存在主义文学思潮。

中日接受存在主义影响在文学史上表现出来的异同，在理解两国知识分子对各自国家在现代化进程中人的生存境况和存在意义的认识及反思方面具有启发意义。本文试在文学史层面上比较中日文学受存在主义影响的异同，寻求促使这种异同产生的历史和精神原因，并试图借此反观现代化进程中两个国家人们的生存状态。

层次性情态论学说的形成及其局限性

徐一平

语言作为人们认知世界并表述人们思想内容的工具，从逻辑上来讲必须具有主语和谓语。如果从认识论的角度来讲，主语表示人们认知世界的主要对象，谓语则表示认知对象的具体内容。如果从存在论角度来讲，主语表示存在的物体，谓语则表示该物体存在的方式。从这个意义上来看，主语主要由名词（或名词性成分）来表示，谓语主要由动词（或动词性成分）来表示也是顺理成章的，并且是世界上各种语言的共性所在。然而如何界定某一语言当中的主语和谓语，同时如何分析谓语的内涵，不同的语法学说可以有不同的解释，接受哪一种学说，对于我们今后如何研究该语言也就会有深刻的影响。本文想就现在国内日语学界接受比较多的层析性情态论学说谈一些粗浅的看法。

日语敬语的变化和日语教学的苦恼

上海外国语大学 皮细庚

下面一道考试题，是 1980 年代中期日本出版的一本《中学国文法问题集》里有关敬语问题的一部分。

…だから、「昨日は会社を①お休みしました。」だの、「辞書も②買ってあげたのに、うちの子はさっぱり勉強しないんです。」だの、「ただいま会長の③申されたことに私は賛成いたします。」だのという言い方がだんだん増えている。

問 ——線部①～③の部分は、誤った敬語の使い方をしている。正しい言い方に直しなさい。

从这道题可以看出，当时日本国内的敬语教学，是把上述的①②③明确地作为“错误”来看

待的。但是如今，上述的③或许还是作为错误看待，①和②（②作为女性用语）则几乎已经成了日常的表达方式。（日语能力考试中很巧妙地避开了这些问题。）

然而，中国的日语教学，由于找不到符合这些变化的对错判断的标准，只能按照以往的“敬语法”来教学，包括出考试题也是如此。于是，就出现了一个很奇怪的现象，日本人日常讲的一些话，中国人把它作为“错误的表达”来看待，要求日语专业的学生注意这些问题，并且在考试中出题也是如此。这就是本文所说的“日语教学的苦恼”之一（除了敬语之外还有一些其他的苦恼）。下面，把我们在日语教学中作为“错误”来处理的日本人讲的一些敬语表达方式归纳如下。

1. 把谦让语作尊敬语用的问题

「中村さんが駅長事務室でお待ちしています」、(バスの車掌が言う)「中へお詰めしてください」、「今ご紹介していただきました〇〇というものでございます」、「天皇・皇后陛下がご出席して…」(1995年9月3日NHK)、「田中さんはおられますか」、「ただいま、田中さんが申されたように…」、「うちの子におもちゃを買ってあげたいの」、「…をご持参ください」、「(〇〇さんのお宅でいらっしやいますか」是把尊敬语作郑重语用)

2. 词形变化不规则的问题

「先生は昨日ご帰国されました。」、「ご案内させていただきます」、「式場もあり、ご利用できます。」、「お貸しできませんでしょうか」、「お求めやすい価格でご奉仕」

3. 敬语的过剩

「お客様がお見えになった」、「おカバン、おみかん」、「御注文の品はすべておそろいになりましたか。」「私共は新製品の開発のために日夜努力させていただいております。」

日语教育基本语汇中外来语的特征及其变化

——以国立国语研究所「基本語二千」为对象

復旦大学日本語学部 黄小麗

日本国立国语研究所的《基本语二千》(1984)是以对外日语教育为目的整理而成的，其中含外来词48词。本文前半部分概括了这48词的特征。这些词都属于名词，具有“具体名词多、多为单义词、与和语词（或汉语词）的同义词同时出现、容易构成复合词、惯用用法少”等特征。

基本词一般而言不会随着时间的推移而发生变化，这是基本词的特性之一。然而，日语基本词中的外来词却容易发生变化，本文后半部分探讨了这一变化。这些变化主要体现如下：

1. 具有抽象含义的外来名词进入基本词汇；
2. 源自英语的外来词取代原有的源自其他语言的外来词；
3. 当以复合词出现时，外来词可能取代原有的和语词(或汉语词)；
4. 不仅是名词，外来词中的形容词、动词也开始出现在基本词汇中。

基本词汇本身含有的“不变”特性与外来词本身具有的“变化”特性相互作用，形成了基本词汇中外来词的特征。

像日剧那样精致地生活，像日剧那样温暖地生活

北京日本学研究中心 吴咏梅

本论文依据作者在上海、苏州的访谈和中央电视台《海外剧场》栏目的网上观众调查，结合1990年代以来中国发生的巨大社会变动，分析日本和韩国大众文化在中国的受容情况，解析日本的流行文化在东亚地区具有怎样的影响力、为何在年轻人中广受欢迎、为什么现在韩剧替代了日剧并在中国引发收视高潮。

尽管广大中国城市小资经济上富裕了、未来出路的选择也宽泛了，他们还是无法在国内的电视剧中找到适合自己阶层的生活方式。对他们来说，日剧不仅是精致优雅生活的目录，也是人生观价值观、生活情趣和新式恋爱的范本。日剧以性爱自由、个性尊重等西方价值观为依据，由于剧中人性味十足的美好爱情、温馨的友情和自由的男女关系均通过东方式的审美意识而表现出来，因此很容易被中国的城市青年所接受，并被当作后现代式的生活方式在感情上接纳下来。

对中国人而言，韩剧的魅力在于它的温馨的家庭气氛、父子兄弟间的亲情、对老年人的敬爱、

清纯的爱情故事、复杂的婆媳关系和催人奋进的向上精神等等。由于改革开放后的中国过度追求经济上的富裕，传统的家庭伦理和道德开始决堤，婚外恋、离婚、不伦之恋、不信任、不孝顺之类的问题不断发生。因此，洋溢着中国人正在消失的仁义忠孝等儒教美德的韩国电视剧，激起了人们对家庭亲情和美好旧时代的怀恋，从而获得了广泛的收视群。像韩剧那样温暖地生活，成为中国年轻人和中老年人的梦想。

中国正流行“韩流”。两三年前，《蓝色生死恋》、《情定大饭店》、《夏娃的诱惑》等潮流剧牵动了无数中国年轻观众的心。现在，全国各地的电视台昼夜热播着《人鱼小姐》、《大长今》、《加油，金顺！》等爱情、亲情和道德伦理兼顾的韩国家庭生活剧和历史剧，韩国料理和时装也随之在街头风行。此情景令人想起几年前曾在广大中国城市青年中备受欢迎的“日剧潮”。

随着九十年代初期中国全面走向市场经济体制，大城市陆续出现了外资百货店和大型超市，其琳琅满目的商品、多姿多彩的陈列摆设和明亮舒适的购物环境令中国人瞠目；有线电视、卫星电视通信网的实现增加了中国人看海外影视片的机会，同时代外国人的生活出现在眼前。就在人们发现自己的生活与外国人还有差异的一九九五年三月，上海东方电视台播放了《东京爱情故事》，迅速成为热点。以此为契机，在泡沫经济鼎盛期的八十年代后期由富士电视台、TBS等民间电视台开始制作并以九十年代初期泡沫的崩溃为背景、描写东京年轻人都市生活的日本潮流剧开始在中国年轻人中备受青睐。这些电视剧因在台湾和香港播放后大受年轻人欢迎而逐渐在中国城市青年中流行，又因主角都是由二十多岁的日本人气偶像主演，所以在中国也跟随香港卫视中文台的“日本偶像剧场”的节目名称，称其为日本青春偶像剧，简称“日剧”。热衷看日剧中国年轻人主要是十几岁至三十五岁之前的高中生、大学生和公司的年轻白领。

中国的日剧普及首先得益于上海各电视台的大量播送。从一九九〇年代中期到二〇〇二年，在上海播放的日剧主要有《东京爱情故事》、《天堂金币》、《第101次求婚》、《同一屋檐下》、《理想的结婚》等五十多部。之后不受时间和地点限制的VCD、宽带的普及和网吧的出现，使日剧的消费更加个人化和广泛化。

那么，为什么当时日剧在中国年轻人中广受欢迎？它们对中国年轻人有什么样的影响？为什么现在韩剧替代了日剧并在中国引发收视高潮呢？本论文依据作者于2002年春在上海、苏州对大学生的访谈^①和2005年末为止的中央电视台《海外剧场》栏目的网上观众调查，结合1990年代以来中国发生的巨大社会变动，分析近年来日本和韩国大众文化在中国的受容情况。

一、为什么日剧有意思？

等身大的真实故事

我在上海和苏州向大学生们提出他们平时看什么日剧、被日剧的哪些地方所吸引时，他们都饶有兴趣地枚举《东京爱情故事》、《悠长假期》、《麻辣教师》、《沙滩小子》等日剧名，讲述日剧留给他们的深刻印象。对他们而言，日剧的魅力在于故事情节、人物、主题曲和背景音乐、周到的细节安排、纤细的心理描写等使剧情更具魅力的制作技术、不长不短挺适当的长度、在容貌、感性、爱情表现和人际关系等文化方面的近似性等等。

但是，生活在中国的现代化都市里的青年学生们最有共同感受的是日剧中反映的国内电视剧中所没有的等身大的真实故事，亦即和自己同龄的异国青年在大都会里的恋爱、友情、工作和生活状况。例如，二〇〇一年我和中野博士^②在南京东南大学调查时，专攻计算机工程学的三年级学生王浩这样叙述他看过《东京爱情故事》之后的感想：

^① 2002年5月我在住友财团的支助下，和共同研究者·香港大学日本研究学系的中野嘉子博士一道，对上海和苏州的大学生24人进行了访谈。

^② 我曾在2001年担任过中野嘉子博士的助手，帮助她在国内展开她的日本国际交流基金安部研究员项目，我们在北京、南京和广州对42名大学生进行了集体讨论。

完治是在日本公司工作的极其普通的职员。我们再过两、三年后就要成为和他一样的公司职员。那么，在他身上发生的爱情故事也可能在我身上发生，或者在我周围的朋友身上发生。

在上海同济大学力学专业学习，晚上在繁华商业区的一家酒吧弹钢琴，每月赚取两万多元的四年级学生陈杰，看了四、五遍福山雅治和常磐贵子演的《邂逅》，深深地被故事情节所打动。他说，

这个日剧之所以给我留下深刻印象，是因为它和我自己的生活很相似，我感到了前所未有的共鸣……其中最为感动的是福山雅治饰演的角色。他是个建筑工程师，我的专业也和他的相似。他非常喜欢摄影，所以毕业以后也没有找和自己的建筑专业相关的工作，边打工边帮人拍照，坚持摄影的学习。也就是说，在处理职业选择、理想的工作和现实生活的关系方面，这个电视剧和我有共通的部分。我也时常困惑是不是把音乐作为自己的职业。因此看这个剧的时候，心很痛。人啊，在选择自己的道路的时候常常会迷惑。

大学刚毕业的人，从事与专业相符的工作的话，月工资大概是一千五百元，即便是想过普通人以上的生活，这个金额的话也达不到，更别想将来的结婚、成家立业了。因此，小陈着实为是选择高工资还是专业的问题苦恼了一番。最终他还是选取了高收入，现在还在徐家汇的一家台湾人经营的酒吧当他的钢琴师。以上的事例说明，日剧的现实主义吸引了中国的年轻人，使他们发生了“感情投入”。

另一在同济大学学习计算机的三年级学生钱勇，则把眼球放到了日本年轻人的生活方式方面。他说，

他们发狂般地工作。周末也要加班。大企业有好几座高楼。日本人直接喝水龙头里的水，不把它烧开了。他们的冰箱也够大的。既有住在贫民区的人，但大凡有钱的人都住在高级公寓。我看《恋爱世纪》里面的日本人对性还是很开放的嘛。晚上很晚了，还在外面生活，甚至还有专门为约会用的情人旅馆…

剧中的日本人的生活情形受中国年轻人关注这一点，让人想起战后的五十年代日本人对朝日新闻上刊登的美国漫画《布隆迪》的受容情形。对当时的日本人来说，被电器产品包围的美国的便利而优裕的家庭生活简直就是梦想。对中国的年轻学生来说，衣食无忧的日本年轻人过着的自由、充实、富足的都市生活和美好的恋爱故事宛如梦想一半。

面向年轻人的电视剧的匮乏

一九九五年《东京爱情故事》播放之前，除了一部《16岁的花季》，中国国内几乎没有制作什么以年轻人个人为中心，描写他们的校园生活、恋爱、工作等等身大的电视剧。长期以来电视剧并不是一种娱乐，而是作为一种教育媒体来把握的，因此反映共产党意识形态的内容比较多。以新中国的诞生及其发展、社会主义建设的业绩、改革开放的卓越成果为题材的电视剧，叫做主旋律电视剧，起着国家政治宣传的作用。比如去年是纪念第二次世界大战六十周年，因此以《亮剑》、《一江春水向东流》等反映抗日战争主题的电视剧特别多。

历史剧是娱乐的主力。例如，像二〇〇一年的畅销电视剧《铁齿铜牙纪晓岚》等以清朝的宫廷为舞台、通过对清官和贪官的对比描写，实际上隐射和讽刺当今的政治腐败的宫廷剧，非常受观众欢迎。另外根据香港作家金庸和古龙的原著改编的武打片也很有市场。

更贴近人们生活的电视剧，主要有描写城市和农村居民家庭和婚姻生活的家庭生活剧、反映婚外恋、政治腐败和犯罪的改革开放问题点的电视剧。比如说近年来广泛引起社会反响的现实主义电视剧，主要有《女人背后的女人》、《空镜子》、《不要跟陌生人说话》、《中国式离婚》等刻画城市居民的恋爱、结婚和家庭情况的电视剧。每部片子的内容都很切实，真实地描写了现代人扭

曲的情感以及家庭因婚外恋、不伦之恋、家庭暴力、离婚等原因而分崩离析的过程，而非激励年轻人、赋予他们梦想的电视剧。

没有主义和主张的娱乐影像，主要有香港、台湾等华人社会的电影电视剧、好莱坞电影和日本的影视剧。从八十年代后半期，中国播放了大量由香港、台湾和新加坡制作的爱情片，可是这些片子对看美、日动画片长大的年轻人来说就不够充足了。之所以这么说，是因为这些电视剧讲的都是有钱人家族的事情，家庭出身的差异是主体，年轻世代的爱情故事当中总是夹杂着父母一代的恩怨情仇，剧中出现好几对恋人，故事的展开非常复杂，经常要连续至四十集以上。很少有父母登场的仅描写年轻人个人悠闲的单身生活、或者单以爱情为主题，集中而细致地描绘恋爱过程中的各种各样的喜悦和烦恼的电视剧。

在这种情况下，织田裕二扮演的来自乡村的永尾完治和铃木保奈美饰演的都市女孩共坠情网的《东京爱情故事》播出了，一下子大获成功。

突然之间，这种类型的日本电视剧出现了，描写的主人公和我们的年龄相仿，而且因为故事情节是我们身边随时可能发生的恋爱故事，所以大家看得津津有味。（上海 大二女学生 经济管理专业 二〇〇二年夏）

在中国年轻人的眼中，东洋邻国大都会的同龄年轻人所编织的爱情故事显得额外新鲜。

从一九九五年起，中国开始每年引进十部好莱坞电影，录制成普通话以后在全国放映。可以说好莱坞电影和香港电影一道是中国娱乐片的主流。但是比较好莱坞电影和日剧，上海外国语大学英文系的在校广播站担任 DJ 的二年级学生陈伟说：“（好比说我父母在电影里）看欧洲人的话，他们会觉得这些欧洲人离自己非常遥远。也就是说就好像是在看动物园。但是在影视剧中听日本人的话，他们会觉得日本人和自己很相似。大家都是亚洲人，感情方面的事情比较容易理解，剧中人物在考虑什么也能够明白。”他从文化和感性的相似性的角度，谈到了日剧易于为中国人所接受的原因。

二、小资情调和日剧

大学生之间的日剧热，是和一九九四年以后因市场经济的导入和教育制度的改革而引起的校园生活、就业选择、未来前景的变化有关联。大学生就业由原来的国家包分配变成个人和用人单位的双向选择，大学生开始可以选择自己的职业，将来的去向更加宽泛；十多年前禁止谈恋爱、禁止奇装异服等的规定渐渐消失，有的大学开始容许大学生结婚，校园生活变得更加宽容和自由；生活水平的提高使学生们有余裕选择自己喜爱的生活方式。九十年代中期的大学生们可以开始有梦想有抱负，可是由于国内符合他们生活变化和需求的电视节目还是空白，所以他们就用海外的映像来填补这片空白，而且很偶然这个海外映像就是小资情调十足的日本潮流剧。

（一）小资情调

长期以来在社会主义中国，人们忌讳谈论阶级意识和阶级。在毛泽东时代，阶级按政治理念分为工人阶级、农民和知识分子。资产阶级是剥削无产阶级的敌人，所以是必须达到的。“小资”原本是小资产阶级的省略说法，在新民主主义阶段和毛泽东时代几乎都是作为知识分子的同义词被使用。小资产阶级虽然有革命性，但是由于他们的灵魂深处自由主义和个人主义的倾向很强，所以他们也是革命的对象。在中国，小资产阶级和资产阶级一样，长期以来是一种政治符号，具有和革命群众和社会主义对立的意味。“小资情调”则作为一种无法根除的精神，成为无产阶级政治理念上的威胁^①。正因为如此，即便是到了一九九〇年代初，人们对“小资”的看法还是负面。

但是改革开放二十年来，中国实现了高度经济成长，阶层结构也出现了巨大的变化。特别是

^① 包晓光编著（2002）『小资情调——一个逐渐形成的及其生活品味』长春：吉林摄影出版社 p. 26—28

一九九二年全面转向市场经济体制以后，中国出现了中产阶级，也出现了小资产阶级。他们主要是一些具有大学学历的知识分子、在各种企业工作的年轻白领、城市贵族、自由职业者和自由度较高的新闻记者、编辑和艺术家等。成为小资的条件是多多少少有点时间和金钱，另加个性化的文化兴趣。

中间阶级，抑或中产阶级，根据中国社会科学院的《当代中国社会阶层研究报告》^①的定义，指的是“以从事脑力劳动为主，靠工资及薪金谋生，具有谋取一份较高收入、较好工作环境及条件的职业就业能力及相应的家庭消费能力，有一定的闲暇生活质量……”（P. 252）。一般来说，中产阶级家庭的年均收入为五万~七万元，他们的生活方式是具有私房、私人汽车，并定期去旅游休假。

搭乘这样的阶层结构变化，自一九九八年许多有关社会阶层和各阶层生活方式、品位的大众化书籍层出不穷。比如说《新周刊》于二〇〇二年出版了〈新中间阶层的诞生〉的特刊，以图片和文章向读者展示了大城市和小城镇中产阶级家庭生活富裕的形象。

同一时期，在中国的国际大都会上海还有一个令人瞩目的光景，那就是对一九二〇、三十年代老上海的怀旧。首先，四十年代的名作家张爱玲的小说非常畅销。她小说中所描写的旧上海的异国风情、摩登女性的时尚生活和洒脱的生活方式，因二〇〇〇年出版的哈佛大学李欧梵教授的《上海摩登》的流行而再度引人注目。张爱玲被视为战前小资的代表，甚至还出现了研究她小说中的广告和旗袍的人。李欧梵教授研究的上海，是租借时代的上海、一九二〇—四〇年代的西洋化上海，那里有电影院、建筑、百货商店、广告中的摩登女郎、跳舞厅、咖啡馆所象征的现代性，也有新感觉派作家和张爱玲的小子情调。上海出生长大的现代女性作家王安忆和陈丹燕也撰写了不少记述旧上海资本家和中产阶级家庭生活的小说和小品文。文坛上的老上海怀旧，也激发了海派电视剧的创作和制作。上海的各电视台依据张爱玲、鸳鸯蝴蝶派作家张恨水和现代女作家王安忆的原著，制作了一系列描写老上海资本家大家族的家庭关系、恋爱和商业竞争的电视剧。就这样在媒体的生产下，一九九〇年代兴起的旧上海怀旧热在二十一世纪初迎来了高潮。

在我看来，这种对旧上海的怀旧，与其说是对逝去的繁华和现代性的追忆，不如说是生活有了余裕的中国人想获取一种更好的有品位的生活方式的欲望的象征。在这种情况下，二〇〇一年“小资”以一种全新的正面的面貌登场，并迅速成为流行语。现在“小资”具有两种含义，如果指人的生活方式和品位，那就是指有个性的都市生活方式、文化情趣和娱乐。如果指称人的话，就是指具有上述生活方式和文化兴趣的都市年轻人。

（二）日剧和小资的生活方式

在小资热的影响下，介绍小资生活的指南书纷纷出版。比如在《小资女人》这本书里，作者黄海波把日剧视为小资不可不看的影像软件。她说：

“东爱”即日剧《东京爱情故事》在小资当中的简称……日剧是对小资过去生活中“美丽缺乏症”、“恋爱缺乏症”的补充。在他们应该美丽、应该恋爱的年纪，他们不得不面对生活压力，没有纯粹的美丽，没有全身心的恋爱，而在日剧当中，恋爱就是要把它当作一项事业来做，美丽遍布于生活的每一个细节。（p. 244-245）

岩渊功一（2001年）^②指出在台湾日剧是作为“使用可能的表象”而被消费的。在中国也是一样，只不过样本是剧中主人公生活的全部。我所采访的苏州、上海的大学生大都爱看日剧，他们从音像租赁商店借来整套整套的盗版VCD，热心地看剧中人物的穿着打扮、使用的小饰物、约会的场所和玩的花样。据江南地区的电视指南杂志《上海电视周刊》的调查，空姐和美容师特别喜欢从日剧学习化妆的方法和发型。

也就是说，日剧在中国是“东京的时装、家装、消费财和音乐”的信息源，承担着作为流行

^① 陸芸芸主編（2002）『当代中国社会階層研究報告』北京：社会科学文献出版社

^② 岩淵功一（2001）『トランスナショナル・ジヤパン—アジアをつなぐポピュラー文化』岩波書店

目录的作用。日本的女性时装杂志《Ray》，在中国被译为《瑞丽》，由中国轻工业出版社出版。书中一一介绍着日本流行的款式，每册 18.8 元的价格不菲，其消费群体大概都是有经济实力的白领女性吧。由于中国对国外的出版物由进口限制，不能向台湾和香港那样，无论在哪间便利店都可以买到像《Non-no》这样的面向年轻女性的日文原版时装杂志。在东京时装的信息有限的情况下，日剧被视为时装的流行目录。

因此，像《东京爱情故事》中的赤名莉香那样住在榻榻米的公寓里过着舒适的单身生活、睡地板，坐在地上打字；像《恋爱世纪》的松隆子一样拥有一个 Hello Kitty 博物馆样的香闺；像《魔女的条件》里的松岛菜菜子和龙泽秀明一样坐在碧空下的海滩谈情说爱，就是中国小资们所梦想的“日剧般的优雅而精致的生活”。

三、自由的恋爱：女倒追男、异性同居等

日剧不仅是精致生活的目录，也是人生价值观、情趣和新型爱情的范本。日剧中的恋爱显得特别自由。比如说，在《东京爱情故事》中，有一幕赤名莉香面对永尾完治第一次向她表白“我喜欢你”，直接说了一句：“那我们作爱吧！”，然后完治去莉香的公寓过夜的场景。关于这个，小资的指南书里说和恋人一起过夜不一定要和结婚联系起来，这才是小资的婚恋方式。也就是说，二〇〇二年的小资热中被认为是新式恋爱的自由恋爱，日剧早在一九九〇年代初就已经演示过了。

这部作品更是展示了一种女性主导，即女倒追男的新型恋爱方式。一般来说都是男性向自己喜欢的女孩子表白爱情，但是在《东爱》当中，大城市出身的莉香始终引导着小地方出身的完治，但是最后她又非常理解完治的彷徨，为了他的幸福悄然抽身而去。

在上海的某大学学习土木工程的凌奇，非常喜欢这个言语举止都很大胆的莉香，说她是国内电视剧中所没有的形象。他说：“莉香对男学生的影响要比对女生的大，相当一部分的男学生看了这部电视剧以后改变了对女生的看法。”他还说，如果现实生活当中真有像莉香那样的女孩子，他也准备接受。

女性主导的恋爱、自立的女性、姐弟恋、非恋人的异性同居、师生恋等等都是小资们从日剧中发现的新型的男女交往方式。以性爱自由、个性尊重等西方价值观为后盾的充满人性的日剧，由于它们剧中所描写的美好爱情、温馨的友情和自由的男女关系均是通过东方式的审美意识而表现出来的，所以非常容易被中国的城市青年所接受，并被他们当作后现代式的生活方式在感情上接纳下来。甚至出现了因憧憬两人世界的自由公寓生活而付诸实施的学生。

自从一九九八年实行住房政策以来，中国人的居住环境逐渐整备改善。大学也受市场经济的影响，开始征收学费和住宿费，以前四人或六人一间的住宿制，逐渐改为单人间或两人一间的住宿形式。校园的布告栏和电线杆上到处贴满了出租房屋的小广告，经济条件允许的话可以在外面租房住。据新闻报道，最近城市里大学校园附近租借房屋开始同居生活的年轻男女增多了。这些男女大概是看了《悠长假期》里木村拓哉扮演的失意钢琴师濑名和山口智子主演的在结婚当天被男朋友抛弃的过气女模特南的相互支持的同居生活吧。但是，二〇〇四年六月中国教育部向各地的高校发布了大学生不能在校外租房的通知。因此，尽管大学生的生活变得越来越自由了，但由于还有来自国家的控制，外国电视剧中体现的自由的恋爱生活和生活方式，作为一种真实的憧憬渗透到了城市部的年轻人中。

四、中国的韩流热

如今，中国观众的口味又改变了。进入 21 世纪以后，日剧的地位开始被罗曼蒂克的纯洁爱情中夹杂了家族的亲情、世道人情、仁义忠孝等儒教伦理的描写老百姓日常生活的韩国电视剧取代，不仅播出数量大大减少，影响也变得日渐势微。

与日剧在中国的受欢迎依赖于年轻人的盗版 VCD 消费相对，韩剧的普及主要得益于电视台

的播放。中国播放的第一部韩国电视剧是中央电视台于1993年引进的《嫉妬》。一九九七年中央电视台又播出了《爱情是什么》，在社会上引起了广泛的反响。以此为开端，韩流逐渐“入侵”中国。但是刚开始流行阶段的韩流，主要是一些诸如《爱上女主播》（又名《夏娃的诱惑》、《女主播的故事》2000年）、《蓝色生死恋》（2000年）、《情定大饭店》（2001年）等日剧色彩强烈的潮流剧，观众也局限于高中生和女大学生。

但是，二〇〇二年中央电视台第八频道的《海外剧场》播送了《澡堂老板家的男人们》，由此另一种韩国电视剧，亦即以爱情、婚姻和伦理为主题，描写老百姓日常生活的百集以上的长篇家庭生活剧，也开始进入中国市场。迄今为止，在《海外剧场》播放的长篇生活剧，除了《澡堂老板家的男人们》，还有《妈妈姐姐》、《看了又看》、《人鱼小姐》、《明成皇后》、《黄色的手帕》、《金三顺》等。尽管这些电视剧都是晚上十点以后播出，但都获得了很高的收视率。而且有不少三十~五十岁的家庭主妇都要守候到深夜两点，观看主人公的命运。二〇〇四年在全中国播出的韩剧一共有107部，其中的70%都是由中央电视台播出的。这107部电视剧当中，有一半是描写老百姓日常家庭生活的生活剧、25—30%是潮流剧、10%是诸如《茶母》、《大长今》等的历史剧。可以说中央电视台在最近的韩流热中起到了关键的作用。

中央电视台的网站于二〇〇四年十月就它的第八频道《海外剧场》栏目播放的海外电视剧举行了一个观众调查^①。针对“最近播出的电视剧中，你最喜欢的是哪部？”的提问，70%的观众选取了韩国电视剧《人鱼小姐》。第二位的《明成皇后》也是韩国电视剧，获得了28%的支持率。对于另一个“你最想看的电视剧，是哪国的什么电视剧？”，84%的观众选择了韩国的《明成皇后》和《人鱼小姐》。

日本的《铃兰》、《星之金币》，获得6%的支持率，占据第二位。

那么，为什么在中国观众中间韩国电视剧获得如此高的好评呢？对中国人而言，韩剧的魅力在于它的温馨的家庭气氛、父子兄弟间的亲情、对老年人的敬爱、清纯的爱情故事、复杂的婆媳关系和催人奋进的向上精神等等。观众反映认为看韩剧具有看邻里和朋友的家庭生活的亲近感。由于改革开放后的中国过度追求经济上的富裕，传统的家庭伦理和道德开始决堤，婚外恋、离婚、不伦之恋、不信任、不孝顺之类的问题不断发生。因此，洋溢着中国人正在消失的仁义忠孝等儒教美德的韩国电视剧，激起了人们对家庭亲情和美好旧时代的怀恋，满足了大众对积极的人生价值观和真善美等基本社会道德的渴望，自然也就获得了广泛的收视群体。像韩剧那样温暖地生活，成为中国年轻人和中老年人的梦想。

特别值得一提的是，二〇〇五年九月湖南卫视播出了一部描写一个韩国女性成功的历史剧《大长今》，获得了空前的成功。随后，一部描写一个平凡的现代韩国女性的工作和感情方面的成长过程的长篇电视剧《加油！金顺》也在中央电视台播出，获得了比《大长今》还高的收视率。接着，二〇〇六年四月五日，湖南卫视开始播出新引进版的日本电视剧《阿信》，将这部电视剧细致划分为“少女篇”、“青春篇”、“历练篇”、“创业篇”、“奋斗篇”和“重振篇”六大部分，讲述了阿信从7岁到80多岁的整个人生经历。据央视一索福瑞收视调查数据显示，至四月十三日以后《阿信》的全国收视份额达到了5.79%，跃居全国同时段收视第一。

《大长今》、《加油！金顺》和《阿信》为什么会在中国大受欢迎呢？从观众在湖南卫视和中央电视台的网站上留下的下述留言中，我们可以发现这三部电视剧有许多相似之处。

“最近以来的低沉的心情被阿信积极乐观的精神所打动，看到她无论遇到怎样的挫折都能勇敢的面对，不气馁，不妥协，感觉她好棒，真的希望自己也能像阿信一样能够勇敢的面对生活中的坎坷，不要总是逃避。”（山东潍坊的一位观众）

“看过《大长今》和《阿信》以后我又找到了工作的自信，使我更清楚地认识到前途的美好在于自己的努力，还有那种对美好事物的向往，以及人的本性——善良，我相信善良总会有好报的，善良总是好的，不管别人怎么想。我觉得这些电视应该推广，尤其是给我们这些青年来看，是很好的鼓舞立志电视剧”（浙江宁波的一位观众）

^① http://apps.cctv.com/appsvr/poll_srvyusr

“《加油！金顺》是我每晚必看的电视，她的善良和不屈不挠的精神深深感动了我。”（上海的一位观众）

也就是说考虑到女性观众的审美心理，这三部电视剧都强调了主人公的勤勉、热情、对爱情的忠实和对家庭的热爱，赞扬了她们以自己的实力进入男人中心的社会、实现自我价值的强烈进取精神，从而获取观众的在价值观方面的共鸣。迄今为止，依靠自己的女里获取成功的女性形象，在中国的电视剧中为数很少。虽然一九九〇年代初，中国也出现了《渴望》这样的引起全国反响的电视剧，但是它所描写的女主人公刘慧芳是一个虽然具有忍耐、宽容等传统美德却甘受悲剧命运摆布的女性形象，目的是赚取观众的同情之泪。因此，这个女性形象没有脱离从属的悲惨的弱者形象。

五、对中日关系和东北亚共同体的展望

日剧作为数码快餐，主要以盗版 VCD·DVD 的形式在中国年轻的都市青年中广泛消费。通过这些日剧所反映的现代日本、美好的爱情和自由的男女关系，确实具有逐渐改变中国年轻人头脑中固有的日本观、缓解他们的反日情绪的作用。比如在上海和苏州的大学生中，有表示对靖国神社问题理解的学生，认为那和中国人参拜天安门的人民英雄纪念碑是一样的，哪个国家都有民族英雄，只不过纪念的方式不同。

近年来中日关系确实非常紧张。中国年轻人对日本的不信任也依然很强。这可以从前年的亚洲世界杯比赛中中国观众对日本队吹口哨、向日本观众投掷垃圾和瓶罐的反日事件，以及二〇〇五年春发生反日游行运动中看出。随着中国经济的高度成长，年轻人的民族主义情绪会更加高涨。但另一方面，对日本的生活文化、年轻人的生活方式和流行文化感兴趣这件事也说明了中日两国的年轻人世代之间存在着相互理解的可能性。

中国的韩流热，说明了因为同一汉字文化圈的中国曾经也拥有和韩国一样的以儒教伦理为中心的传统家庭观、协同意识、道德标准和审美意识，因此很容易在感情上获得共鸣。中国、日本和韩国都是在东北亚的屋檐下共同生活的亚洲人，也是背负者战争体验历史的世界市民。他们相互之间通过电影和电视剧等媒体获得共鸣和好感的事实，说明相互之间也存在着相互增进理解、共建没有战争的未来和良好关系的可能性。

《汉唐遗事》与《三国演义》及其他中国通俗文学作品

赵冬梅

—

中国与朝鲜地处邻国，自古以来关系十分密切。中国古典文学对朝鲜文学产生了极大的影响，这已经是一个不争的事实。与中国封建时代相同，朝鲜朝也重视诗文，轻视小说戏曲等通俗文学，然而这并未影响中国通俗文学在朝鲜的传播。大量的中国古典小说、戏曲作品流入朝鲜，有的小说还被重新翻刻，以至于有些在中国已经失传的作品，在韩国却有保留。^①一些戏曲作品在朝鲜

^① 如《型世言》，在中国已经失传，但在韩国汉城大学奎章阁却有收藏。中华书局 2002 年 1 月出版之现代排印本便是据此整理刊行。

也产生了很大影响，像邱濬的《伍伦全备记》就被改编为汉语教科书而得到更广泛的流传。^①流入朝鲜的诸多中国古典小说、戏曲作品，对朝鲜时代小说的创作也产生了一定影响。^②

在朝鲜，对通俗小说创作产生最大影响的作品当属《三国演义》，产生了大量的翻案作品，像《赤壁大战》、《华容道》、《华容道传》、《五关斩将记》、《赵子龙实记》，以及说唱体的《赤壁歌》等等。壬辰倭乱后大量出现的军谈作品，无疑受到了《三国演义》的影响。

《三国演义》对长篇汉文小说《汉唐遗事》的创作产生了直接的影响，可以说，没有《三国演义》，就不会有《汉唐遗事》的出现。在《汉唐遗事》这部小说中，我们还可以看到很多中国通俗文学作品的影子。本文对《汉唐遗事》的探讨，主要围绕《三国演义》以及其他中国通俗文学作品与《汉唐遗事》的影响关系来进行。

二

根据《汉唐遗事》的序文，我们可以知道这部长篇小说的作者为朴泰锡（1835--?），目前尚未发现有关作者的其他记载，因而只能从作品的序文中了解作者的情况。在署名为李一九的序文中，提到作者创作这一作品时的年龄：“朴君泰锡年才十八”，自序中言明小说创作于咸丰二年（1852），据此可推知他的生年。从序文中还可知道朴泰锡“聪明强记”，小说乃其“不数日而文成”的速构。^③

目前可见两种刊行本，一为朝鲜研究会 1915 年刊行本，一为林明德刊本。^④林明德本前有锦溪序一，梅鹤山人序一，竹滩书屋自序一；后有李一九序文。朝鲜研究会本除上述序文外，尚收有凡例和读方。两个本子的本文内容完全相同。在目前并未发现笔写本的情况下，有的学者认为林明德本应该是以朝鲜研究会刊本为底本的。^⑤本文在研究中使用的版本为林明德本。

小说为评点本，其点评者与作者当为一人，其理由有二。首先，在锦溪序文中我们可以看到这样的文字：

或问于余曰：“《汉唐遗事》，何为而述之校之也？”余曰：“……故于无消遣中强生消遣法，述此而校之评之耳。”

在此，“述此而校之评之”并举，可以想知作者与评点者为一人。其二，详细阅读本文及评点文字，我们会觉得在很多时候，它们已经成为密不可分的一个整体，如第四十四回，回目为“靖帝下诏诛奸贼，廿余年间粗安堵”。本文内容极为简单，只有寥寥数语：

却说诸奸击杀出帝，太子下诏诛之，在位二十年间，三国各不侵攻，粗有太平之气象。帝崩，在位二十年，寿三十九，太子康帝立，十年，乃遣将讨东汉。正是：鸡鸣犬吠达四境，二十年间风雨晴。

全文中根本未提“靖帝”二字，与回目一点没有照应。但是在回首评中，却提到了“靖帝”之称，回首评的第一句话便是：“靖帝之杀奸党，当然之天理也。”显然，这里评点文字与正文文字已经互为一体了。这也说明，评点者与作者乃为一人。

《汉唐遗事》为八十八回的长篇小说。金台俊在论及这部作品时，认为它是朝鲜小说史上唯一一部模仿中国演义小说的作品，叙述五代后唐之事。^⑥可在这里，我们需要强调的是，小说所

^① 据林东锡《朝鲜译学考》，《伍伦全备记》至迟在光海君 12 年（1620 年）之前，已被用作汉语教科书。

^② 目前，已知的可以肯定的受到中国评点小说、戏曲影响的朝鲜汉文小说有《广寒楼记》及《汉唐遗事》。

^③ 见李一九序文。

^④ 林明德主编《韩国汉文小说全集》卷五收录。

^⑤ 赵惠兰《〈汉唐遗事〉研究》，《韩国古典研究》1，1995 年 8 月，162 页。

^⑥ 金台俊《朝鲜小说史》第六编《近代小说一览》第二章“作为中国文学旁支的汉文小说”。

写的汉、唐，与中国五代梁唐晋汉周之时的汉唐，毫无关涉，这两个朝代完全出自作者的虚构。小说在体裁上看，至少上半部分与中国的演义类作品相仿佛，但从内容上看，却绝非以历史作为创作素材的演史小说。

小说可分为两个部分，自第一回至五十二回为前半部分，叙述南汉的建立、以及国力衰弱后形成的南汉、青、东汉三国鼎立的局面。这一部分在形式上类似于中国的历史演义作品。从第五十三回至八十八回为后半部分，则叙述青一统天下建立的唐王朝的兴衰。这一部分较为混乱，受到了各种形式的中国小说的影响，或者作者也有意写一部内容较为全面的小说，但因篇幅有限，才力不逮，显得枝蔓过多，使读者易生疲于卒读之感。

三

《汉唐遗事》的创作则受到了《三国演义》的影响，这种影响首先在于小说的构思布局。在毛宗岗本《三国演义》中，开篇就这样写道：

话说天下大势，分久必合，合久必分。周末七国纷争，并入于秦。及秦灭以后，楚、汉分争，又并入汉。

汉朝自高祖斩白蛇而起义，一统天下。后来光武中兴，传至献帝，遂分为三国。^①

“天下大势，分久必合，合久必分”是《三国演义》的基调，也是《汉唐演义》作者在创作时的主导思想。小说开篇，首先叙述五代之际，“坏乱极矣，朝得暮失，纪纲紊乱。……其在南汉，比他尤甚。”因昏君无道，致使豪杰而起，有名圣明者，为众所拥戴，率兵而起，换代而为帝王。在其死后，子孙继位，或贤或不肖，统治也时而清明，时而黑暗，便导致了天下大势，分久必合，合久必分的局面。

小说在展开上述描写之时，以圣明建立的南汉为中心，叙述了南汉“自天帝至于后帝，凡二十八帝，合五百七十余年”的历史。^②在下列南汉帝王传承表中，我们可以看到，作者是怎样把上述思想具体化的。

天帝（在位 32 年）——贤宗（15 年）——明宗（15 年）——昏宗（18 年）——度宗（10 年）——穆宗（建始 19 年而金英反，迁都江东。建始 34 年还都，改元建初，在位计 48 年）——玄宗（5 年）——宣宗（19 年）——壮宗（在位 21 年，此时天下三分，其弟称帝于江东，是为东汉，田业立国，国号曰青，三国鼎立局面形成）——阳宗（7 年）——云宗（42 年）——义宗（19 年）——礼宗（30 年）——明宗（灭青亡汉，三国一统，45）——性宗（40 年）——废帝（在位 10 年，被废）——善宗（性宗弟，21 年）——靖宗（48 年，东汉子孙复起，青亦复国，在位 51 年）——璿祖（10 年）——哀帝（7 年）——翊宗（30 年）——元宗（20 年）——贞宗（48 年）——武宗（20 年）——出帝（3 年）——靖帝（20 年）——康帝（10 年）——太子（2 年）——太子（7 年）——后帝（10 年）^③

小说起始，因昏君无道，天下大乱，分争之中，圣明由于民众归心，一统天下，登上宝座。天下安定近百年，合久而又分裂，金英起兵反抗朝廷，皇室迁都，南北对峙。穆宗在亮泌等人的辅佐下，克复中原，天下又归一统。其后又经五十多年，天下三分，百余年之后，明宗灭青亡汉，三国一统。一百余年后，三国又起烽烟，这回是由青统一天下，建立唐王朝，而唐王朝在维系了六十七年后，亡于温圣之手。正如小说最后一句所写的那样：“自此天下太平，无异于南汉唐时也。天下之势，久而必变，变而必分也如此。”

《三国演义》是在开篇宣称“天下大势，分久必合，合久必分”，《汉唐遗事》则是在结末有

^① 《三国演义》第一回“宴桃园豪杰三结义，斩黄巾英雄首立功”。

^② 见第四十七回“青主仍灭南汉国，田氏乃败东汉王”。

^③ 在南汉一朝的存续时间及帝王传承方面的描写，作者有疏忽之处，在四十七回中，作者曰“自天帝至于后帝，凡二十八帝，合五百七十余年”，可笔者对其所叙内容加以认真核对，发现并非 28 帝，也并非五百七十余年，而应为三十帝，六百七十年左右。

照应了这一思想主题。并且也模仿《三国演义》，刻画了三国鼎立的局面。

小说在塑造人物形象时，也受到了《三国演义》的影响。从天帝圣明身上，我们可以看到刘备的影子。小说开篇时人物的出场描写，也基本同于《三国演义》：

话说五代之际，坏乱极矣，朝得暮失，纪纲紊乱。……却说南方有一人，姓圣名明，字思贤，气

宇轩昂，英风飒爽，恢廓如汉高，智武似魏祖。及长，有大志而不事家业，盖非常人也。……与邻儿俱

往采樵，有大虫突出林间，张牙舞爪，欲攫而去，邻儿惊而仆地，顿无人色，明俨然不动，徐言曰：“汝

欲噬我耶？”虎即俯首摇尾而走，闻者异之。同郡有友人，姓温名和，字忠国。身長八尺，猿臂狼腰，乃

喻明曰：“今以君之才，何不早定大计？”明叹曰：“戡乱救民，自有其人，顾以明之不才，能任此事

乎！”因感慨而入酒舍共饮之。忽三人从后来，咕嗝曰：“方今天子荒淫，百姓涂炭，公等何不募兵

乎？……公之所以见推于众者，以仁义在也。”……乃募强壮之士三千七百五十名，昼夜锻炼器械甲冑，

旬日而毕。……^①

其他人物的设计，很多也模仿《三国演义》，如穆宗时代，辅佐皇室克服中原的亮泌便是在诸葛亮影响下出现的人物。亮泌是由江东名士庞仪（可使人联想到庞统）引荐给穆宗的。作者在庞仪举荐之时，在夹批中写道：“与水镜荐孔明于刘玄德相似”，可见，他也是有意将亮泌比同诸葛亮的。穆宗如同刘备，为表求贤若渴之心，徒步登危，亲赴山居恳请亮泌下山。而亮泌下山，也不负众望，于三江口用兵，大获胜利，最后拥帝还京。

在很多情节的展开上，也仿照《三国演义》。第二回“虎振大闹小城边，全忠生擒尚县令”中，在卷首评中，已经写道：“振之闹小城，如张飞之闹长坂也；虎振之威振江东，如张辽之威振逍遥津也。全忠之入城也，欲斩明进而卒解其缚，……昔张飞义释严颜，全忠亦然。”仿照《三国演义》的情节描写可说是到处可见，从回目上就可清楚地看到这一点，上述之第二十回“三江口丞相用兵”及第三十二回“徐福百骑劫吴硕营”显然是受了《三国演义》第四十五回“三江口曹操折兵”和第六十八回“甘宁百骑劫魏营”的启发。

《汉唐遗事》不仅在叙述故事、塑造人物方面受到了《三国演义》的影响，而且在评点部分也处处不离《三国演义》。如第四回回首评中论昏君，便如此写道：“昏君之远忠直，近谄谀，如后主之信宦也。”再如第十六回回首评曰：“度宗大兴土木，多建宫室，日夜游宴，忘祖宗艰大之业，废皇后而宠蛊物。惜哉！虽群臣之谏，听亦迈迈，此如魏之明帝之类也。”在第二十三回中，回首评：“诸将不信亮泌之先料，正如孔明出山之初也。或问于余曰：‘献计之人是谁？’曰：‘道人也。不召而至，能献计破贼，此与曹操之战马超于潼关之时，献计之人梦梅居士相似也。’”第二十七回回首评：“帝之于路上忧惧，与献帝之在灞河时惧董卓同也。”第三十二回回首评：“徐福之百骑劫吴硕营寨，与昔日甘兴霸之百骑劫曹丞相之营，古今前后遥遥相应也。”

类似这种以《三国演义》的内容来作为评点文字的例子俯拾皆是，像曹操断袁绍军粮、以粮草饵张绣军等，都被作者拿来与自己所写情节加以比照评议，也就是说，作者在评点自己的小说时，是以《三国演义》作为镜子的，他的评点也是他创作文本内容的纲要。

虽说《汉唐遗事》的创作受到了《三国演义》的绝大影响，但它在一些方面也有着自己的特色。其中最重要的一点便是作者并未像毛宗岗那样，有着强烈的正统观念。

圣明起家，并非在于勤王，而在于反王。在昏君当政的情况下，圣明本身就是造反军队的统

^①《汉唐遗事》第一回“圣明立为大将军，温和定计拜谋士”。

帅，是类似于张角似的人物。作者对此行动持肯定态度，在卷首评中，明确表明了自己的立场：“后人指明为篡，则奈何？曰：有德有人，为诸侯之所推，百姓之所归，何篡也！”

在对圣明形象进行描写时，说他“恢廓如汉祖，智武似魏祖”，将曹操与刘邦并举，并用以形容自己刻画的圣君贤人，可见，他的观念是很开明的。

在对三国鼎立局面进行描写时，他虽以南汉为中心线索，但也并未视其他两国为篡逆，在描写中，并未像毛宗岗那样强烈渲染自己拥刘反曹的正统思想，而是中立的立场。在第四十五回中，写南汉兴兵攻打东汉：

却说康皇帝延熙十年，上乃遣将讨东汉，上亦随后而来，东汉主闻之，大怒曰：“各占境宇，何苦相侵，贪得无厌也！”

在夹批中，作者评曰：“此言是也。”可见，作者并未将南汉视为讨逆的正义之师。这种创作思想在当时的时代来看，是较为难得的。

《汉唐遗事》虽模仿《三国演义》而作，但由于它不像《三国演义》那样，本身的历史素材就波澜壮阔，激动人心，同时又有《资治通鉴》在展示事件进程方面，已经为《三国演义》打下了基础。《汉唐遗事》全凭虚构，作者的创作时间较为匆促，同时又是使用汉文进行创作，加上作者年龄尚小，阅历尚浅，无论天资如何聪敏，能力依然有限，因而在创作方面也出现了很多不能尽如人意的地方，在艺术成就方面，较之《三国演义》，有着很大的距离。我们可以在下面的论述中，对其中的不足有较为形象的认识。

在《汉唐遗事》前半部分的叙述中，虽有些回目，像第十九回“会稽初得王佐才，建业始擢辅国臣”，第二十三回“斩大声赵黄全胜，献密计徐温大获”等一些章节描写较为详细，但大部分回目，叙述较为粗疏，第46回只有几句话：

却说青主引军入寇，上遣将讨之，大败而归，后帝立二年，不务政治，沉溺酒色，日夜幸翠花殿，

漫不知事。正是：爱酒爱花终不忘，谁知花酒是戈矛。

毕竟后帝之事如何？且看下文分解。

上面我们曾经引用的44回，也是寥寥数语，43回的正文也只有98字。篇幅如此之短的章节还有很多，大概作者自己也感到了这方面的问题，因而在四十四回回首评中写道：

或问于余曰：“自上三十六回至五十二回，皆别无玩词，而回何其短也？”余愀然良久，曰：“此易知也，其南汉之盛也，言词清绝而有趣；其南汉之衰也，言词衰绝而无味。此是文以时异也。”

在如此简短的叙述中，要写出数百年的历史，自然常有失于照应之处。如四十三回写出帝死于巫宦之手：

却说东汉引兵击豫州，大破之，遂夺了豫州城池。且说出帝日与宦巫游于宫中，巫女奏曰：“愿陛下诏诸军，迎青兵入城可也。”上大怒，亲杀数人。其巫宦即日出帝于官门，以乱棒击之。

这里巫宦何以要迎青兵入城，很令人费解，因为引兵攻打南汉城池的并非青兵，而是东汉兵。他们杀君王也未免太过容易，因从第四十四回靖帝下诏诛贼的描写来看，巫宦既无废立之能，也无生杀大权，弑君等于自寻灭族之罪，实在不能理解他们何以要如此做。再如四十五回“康皇大败东汉兵，大将班师为军杀”的描写也存在叙事不明之处：

(东汉主)乃率精兵猛将迎战,上大败以归。且说先锋将引败军走回本国,忽一军至,只交马一合,劈于马下,诸军败走。东汉王大喜,奏凯而还。

这一段读来使人觉得有些不知所云。南汉先锋率军败归本国,何来一军与其厮杀,交马一合杀死的是何人,都无介绍,大概作者想要表达的是先锋在败归途中遇东汉军截杀,先锋在交战中被杀,全军大败。可叙述过于简略,有的词用的又不恰当,使读者产生理解方面的困难。

虽然如此,与后半部分相较,前半部分线索清晰,叙事较为明了。在艺术成就方面,远远高于后半部分。

四

叶朗在其《中国小说美学》中曾对流行的中国古典小说评点方式作了总结:“开头有个《序》,《序》之后有《读法》,带点总纲性质,有那么几条,十几条,甚至一百多条。然后在每一回的回前或回后有总评,就整个这一回抓出几个问题来加以议论。在每一回当中,又有眉批、夹批或旁批,对小说的具体描写进行分析和评论。此外,评点者还在一些他认为最重要或最精彩的句子旁边加上圈点,以便引起读者的注意。”^①

《汉唐遗事》在评点方面采用的方法不出叶朗总结的范围。也就是说,它的评点借鉴了中国小说戏曲评点的方式。首先,作者(即评点者)在开篇的序中讲明了自己创作及评点的目的。在序之后又有读方(法)^②,具有提纲挈领的作用。

在每回的开头,则有总评,特点即如上所述,就整个一回抓出几个问题来加以议论,以便读者更好地领会自己的创作意图。如第一回回首评:

盖圣明之为大将,众人之所推戴也。竟登九五,节用而爱民,以致太平,其功烈不让于隆准公也。

或曰:‘温和乃一谋士,卒取卿相之位,何也?’盖明之有和,如汉高之有张良也。

今欲取江东,何也?取江东以定君臣也。

又曰:‘后人指明谓篡,则奈何?’曰:‘有德有仁,为诸侯之所推,百姓之所归,何篡也?’

在每回的正文内容中,则有夹批,来对小说的具体描写加以分析评论。如第四回写圣明进城,受众将拥戴:

单道圣明入城,百姓焚香应之,明一一抚谕,然后设宴相贺。即以昏君为归命侯,即斩熊不力,(卖主求荣故也)^③次日,诸将禀曰:‘愿明公早定帝位!’明大呼曰:‘吾何德何能,妄践九五?(使人未知真假)诸公择明主求荣可也。’诸将踊跃大哭曰:‘君侯不听臣等金石之言,臣等请死于君侯之前。’明叱曰:‘公等陷明于不义乎?’(真耶?假耶?我欲问之。)温和近前曰:‘明公不听诸将之言,众必失望,宜速定大位。’明再三推辞,久乃许之。(可观)……

《汉唐演义》的夹批相当之多,有很多是对写法进行评价,如在很多描写后加一“详”字评语,有时又会用类似于“仔细,仔细”这类的话来称赞自己叙述严密,等等。《汉唐遗事》的所有夹批正是从内容和形式两方面对本文进行评价的。

在诸多的评点文学作品中,对《汉唐遗事》影响较大的当属金圣叹评点本《西厢记》。《西厢记》在韩国流传甚广。《古典小说异本目录》收录的、流传至今的各种版本《西厢记》甚多。计

^① 叶朗《中国小说美学》第13页,北京大学出版社1982年版。

^② 林明德刊本并无读法,也无凡例,而朝鲜研究会刊本在序后有凡例及读法。

^③ 括号内文字为夹批。

有国文笔写本 20 种，国文活字本 9 种，汉文笔写本 4 种，汉文悬吐本 6 种。^①可见，《西厢记》在流传过程中受到了怎样的欢迎。《西厢记》也对朝鲜汉文小说的创作产生了影响，汉文小说《广寒楼记》便是在金圣叹评点本的直接影响下出现的。^②《汉唐遗事》虽然并非儿女情长的言情小说，但它仍然受到了金圣叹评点本《西厢记》的影响。在序文的写作中我们可以很清楚地看到这一点。在《汉唐遗事》卷首署名锦溪的序文中，谈到了创作评校《汉唐遗事》的缘起：

或问于余曰：“《汉唐遗事》，何为而述之校之也？”余曰：“……夫人生此世，疾如石火，幻如泡花，

而消遣无法，极可怜闷。故于无消遣中强生消遣法，述此而校之评之耳。夫以暂在之我，既无以消遣，则暂

在之他人与未来之人，亦复如是。故以无消遣中强生消遣法，自以消遣，而兼遗为他人与未来人，亦何不可

之有？然书有生动处、关键处、照应处、起伏处，若看者昧作者之意，不知为何言，则如矮子看场，但听

人之言笑而随人言笑。人曰好，我亦曰好；人曰不好，我亦曰不好，亦何有于消遣？……”

此一段文字正是对金圣叹序一“恸哭古人”，序二“留赠后人”的总结。参照金文，我们可以很容易发现这一点：

或问于圣叹曰：“《西厢记》何为而批之刻之也？”圣叹悄然动容，起立而对曰：“嗟乎！我也不知其

然，然而于我心则诚不能自己也。”……又误而至欲以此我，穷思极虑，长留痕迹，千秋万世，传道不歇。…

…后之人之读我文者，我则以知之耳，……是则古人十倍于我之才识也。我欲恸哭之，我又不知其为谁，我

是以与之批之刻之也，以代恸哭之也。……”（序一）

前乎我者为古人，后乎我者为后人，古人之与后人，则皆同乎？曰皆同。……夫我此日所批之《西

厢记》，我则真为后之人思我而我无以赠之，故不得以而出于斯也。”（序二）

《汉唐遗事》的序文如同金评《西厢》的序文一样，都表现了一种宇宙无穷，人生有限的慨叹，都表现了“暂在之我”欲留下文字赠与后人的想法，而在文字表现方面，我们也可以看到金圣叹《西厢记》序一“恸哭古人”、序二“留赠后人”的影响。

对《汉唐遗事》产生影响的其它文学作品还有很多。后半部分可说是杂糅了诸多种通俗文学作品的大杂烩。它由多个可以说是互不关涉的故事构成。

第五十三回唐朝始建，便出现了妖人奇特，五十三回至五十五回，主要描写他以妖术聚众为乱，他和黄羊阵上斗法的描写脱胎于《水浒传》。《封神演义》和其他神怪作品对这一部分的创作也产生了影响，像书中的人物崔大力，“初生时，两腋有肉翅如柿叶”，^③自然让人联想起《封神演义》中长着一双肉翅的雷震子。但有关描写并未得到充分展开。

第五十六回至五十九回，写金黑缚与姜牛子等十一人义结兄弟之事，从形式上看，也是受到了《水浒传》英雄好汉聚义的影响，但在内容描写上，却大相径庭。类似于金黑缚强抢姜牛子之妻的描写在《水浒传》英雄中是绝对不会出现的。而众兄弟归依奇特途中遇天摩山、九蛇洞鬼怪等

^① 《古典小说异本目录》，曹喜雄，集文堂 1999 年 12 月。

^② 参见拙文《金评〈西厢〉和〈广寒楼记〉》，

^③ 见《汉唐遗事》第五十五回“黄羊斗阵破奇特，天子纳女乱后宫”。

“三难”的描写则是受到了《西游记》的影响。

唐传奇《板桥三娘子》也对这一部分的创作产生了影响，三娘子^①之名自会使人联想到会妖法的板桥三娘子。虽然《汉唐遗事》没有关于三娘子善于妖术的描写，但在第八十三回“蒙牛皮吃尽烦恼”中，三娘子之夫姜牛子被一妖人以法术化为壮牛，卖与农人耕田的描写，正可印证笔者这一看法。这种描写显然是受到了板桥三娘子以法术将人化驴的启发。

第六十一回至第六十四回叙述幽州长者刘仁水中救儿以为己子，养大成人后此子背恩反噬之事，寓意劝惩。第六十五回至第七十一回，又回到对姜牛子等人的叙述，其中两军对垒的描写，及一些人物形象的设计，还可看出《水浒传》的影响。比如说几位女将，像奇花夫人、五娘等形象，可以使人联想到《水浒传》中的琼英及扈三娘等。而“牛子道遭八难，小文路遇三神”还是在《西游记》启发下的结果。

总之，在五十三回至八十八回不长的篇幅中，即可看到背恩忘德的故事，也可看到公案小说的影子，^②第八十五回“脱铁城乃报仇，为生佛而受死”，写寺庙群僧暗藏女人取乐，显然受到了诸如“汪大尹火烧宝莲寺”等类似作品的影响。第八十六回“李快目遇疾感梦，诸官吏得鱼放水”写李快目梦己身化为鱼，忍不住香饵的诱惑，上了渔夫的鱼钩，被送到官吏的厨房做刀下食的描写，则是对《薛录事鱼服登仙》的翻案。

《汉唐遗事》的后半部分，将这么多的内容杂糅在一起，创作时间又比较仓促，^③因而显得有些凌乱无章。很多故事缺乏照应，基本上是各自为政，比如说在第五十六回凭空插入太华峰五处士的描写，前后都无关涉，实在是一败笔。而且，作者又不断让各种人物赋诗示才，连市井强盗在结义之时，都要各自赋诗一首，^④从人物身份来看，显得不伦不类，而所作之诗对叙述故事，展开情节，刻画人物来说，也是毫无帮助的。也就是说，这一部分的创作很不成功。

五

综上所述，《汉唐遗事》受到了《三国演义》等诸多中国文学作品的影响，作者的本来用意或者是想创作一部集大成的作品。虽然由于时间仓促，以及作家自身存在的一些局限，一些尝试不成功，其创作方面的粗疏，且不能把自己叙述的诸多故事化为一个血肉相连的整体，这一弱点是我们无法忽视的。

虽然如此，但对于一位年才弱龄，且使用汉文创作的作家来说，取得如此成果也实属不易。而且，我们还要看到作者作为一位青年才俊，在很多观念方面的不拘一格，自由豪放之处。他的创作虽然受到了《三国演义》的影响，但在创作的指导思想方面，有着超越之处。他并未死死抱住正统观念不放，在开篇的描写中，便把昏君放到了正义的对立面。而不是像《三国演义》那样，一直在为刘姓皇室的正统地位张目。仅此一点，我们便可看出作者识见的非凡。

另外，行文方面也可见出作者汉学造诣颇深，虽然在一些口头语言的使用上，还不甚熟练，比如说，“的”字的使用，便常常出现错误，在第十九回有这样一段话，“（泌）乃奏曰：‘现今有三个的士，亦皆贤人。一个的人姓董名中，一个的人姓孙名尹，一个的人姓周名成。此三人才略十倍于臣。’”类似这种较为生硬的文字表现还有很多，但从总体上看，他的行文还是较为流畅的，特别是前半部分，气势颇强，作者的豪爽性格见于纸上，与那些强求工巧的作品相比，更多地表现了作者的个性色彩。

^① 同上第五十六回“三娘子沽酒新丰市，五处士赋诗衡山楼”。

^② 见第七十八回“葬郎君英灵守墓，梦郡守芙蓉雪冤”。

^③ 自序中有言曰：“……因述其事，作为小话一帙，数日而毕，四月而誊。”，可见其创作之迅速。

^④ 见第五十七回“姜牛子欲射黑缚，十一人结为兄弟”。

历史认识问题与“东亚共同体”

——以中日关系为中心

洪伟民

中国经济的发展，使日本的经济大国地位受到了动摇，原本在亚洲一国独大的局面发生了

变化。当经济不再风光时，日本便迫切的想成为一个“政治大国”，以便在经济以外的领域也既有更多的空间。

日本想成为的政治大国的首要障碍就是“和平宪法”，而要修改和平宪法必然涉及到“历史认识问题”。由于日本发动的那场侵略战争，日本想修宪，拥有军队，就有义务对邻国进行解释，以取得理解，但偏偏“历史认识问题”成为日本制衡中国的武器，以至形成中日在这个领域的不和，最后也影响到两国的经济上来。

本来“东亚共同体”是为东盟与中日韩提供经济，整治，文化等各个领域进行合作为平台的，但因为“10+3”最主要的中、日、韩的不和，必然会影响到各方的合作，同时，笔者认为，只要“历史问题”不解决，“东亚共同体”的合作在短期内必然难以进行。