

宋念申 著

發
東
亞
現
亞
East



香港中和出版有限公司
www.hkopenpage.com

目 錄

前 言	9
一．亞洲反題	15
1. 何為「東亞」？為何「東亞」？	17
2. 中國不是 China·日本不是 Japan	21
3. 浪漫化亞洲·最後的武士	25
二．朝鮮之戰 開啟東亞現代的「世界大戰」	31
1. 下克上：豐臣的抱負	33
2. 禮制天下：明朝與朝鮮的內憂外患	36
3. 東亞「國際關係」的記憶節點	40
4. 戰和之間：歷史記憶與宗藩政治文化	44
三．滿洲崛起 多元國家的塑成	49
1. 邊緣異動：滿洲作為多邊邊疆	51
2. 建構大清：皇太極的多元帝國	55
3. 「滿」與「旗」：族、籍之間	58
4. 「夷」在東亞：異族與正統	62
四．新天下秩序 新的「中華」、新的天下	67
1. 禮部「外交」：「朝貢」作為權力和文化	69
2. 內亞帝國：滿蒙藏政治 / 信仰共同體	73
3. 清俄碰撞：歐亞相遇中重塑「中國」	78
4. 「中華」失焦的「天下」	82

五．耶穌會士 歐亞的現代相遇	89
1. 畫師·臣子·教士：郎世寧的使命	91
2. 逃犯與聖徒：東亞遇上天主教	95
3. 耶穌會的成功學	101
4. 利瑪竇規矩	105
5. 逆轉之夜：日本天主教的毀滅	110
6. 隱匿的基督徒	114
7. 門外人議屋內事：中西交流之殤	118
8. 北堂的不速之客：天主教在晚期朝鮮	123
9. 「鎖國」神話的背後	127
六．早期全球化 東亞的重要角色	133
1. 白的銀，黑的人	135
2. 茶在西方，煙在東方	140
3. 海禁時代的東亞之海	145
4. 喧囂的口岸	150
5. 作為象徵的馬戛爾尼使團	155
七．其命維新 東亞現代思想的興起	163
1. 思想契機：姜沆與朱舜水	165
2. 江南風格與江戶浮世	169
3. 重建道統：清學的邏輯	175
4. 再造日本：江戶思想之激蕩	179
5. 經世：實學在東亞	184
八．文明與野蠻 殖民「現代性」入侵	191
1. 林則徐在紐約：毒品·戰爭·「現代」	193
2. 黑船上的陌生人：日美相遇	198
3. 從「天下」到「區域」：東亞秩序的重組	204
4. 「體」「用」之間：「文明開化」下的東方	209

九．民族國家、亞洲主義與國際	215
1. 種族進化：殖民與抵抗的邏輯	217
2. 合法與非法的亞洲	223
3. 黑龍會的朋友們：1912 年的「亞洲」想像	228
4. 脫亞自救：轉折 1919	234
5. 建設與失序：步入「現代時間」的東亞	239
十．從二戰到冷戰	247
1. 用甚麼「超克近代」？	249
2. 從長崎到密蘇里號：日本的戰敗	253
3. 內戰·冷戰·熱戰	259
4. 作為第三世界的「亞洲」	266
5. 從「東亞奇跡」到「亞洲價值」	271
6. 如何記憶東亞現代	276
主要參考書目	283

前 言

本書嘗試從歷史角度探討「東亞」與「現代」的關係。我們日常所說的「現代」，往往指 19 世紀隨着歐洲殖民勢力擴張而到來的經濟、社會、政治和文化轉型。特別是冷戰以來，主流的「現代化」理論更成為一種指向發達資本主義國家的發展主義論述。我把這種狹義的現代觀稱為「殖民現代」，它只是多元現代化道路中的一種。在殖民現代語境中，「東亞」不是一個純粹的地域概念，而帶有強烈的時間性和種族性。我試圖梳理出一個不以歐洲殖民現代觀為參照的「東亞現代」，並把這個現代的起點，定為 16 世紀。不以歐洲為參照的意思，是既不全盤接受，也不全盤否棄；反思歐洲中心主義，但也不塑造一個東亞（或中國）中心主義。也就是說，歐洲、亞洲、美洲乃至非洲的多元的現代歷史，都可被看作是整體歷史的地方性部分，不同地域和文化環境中的人既不共享一套時間觀念，也不遵循同一種發展邏輯。同時，這些觀念和邏輯又不是各自孤立的，人類的現代狀況是它們相互影響、吸納、對抗、對話的結果。

從 2015 年秋天起，受單雪菱的邀請，我開始在澎湃新聞發表「發現東亞」專欄。前後斷斷續續寫了兩年多。現在這本書，是這個系列的修訂結集。它的大框架，來自我在美國所教的東亞史概論 (survey) 課。

我自知學力不逮，想要概括出如此廣闊的區域在如此漫長的時間段中的發展演變，實在有些不知天高地厚。但最終鼓起勇氣一試，一是因為我自己的研究就在一直強調跨區域的視角；而更主要的是：在我的教學實踐中，「東亞現代」一直是一個核心命題。既然教學的目的是提供知識和歷史認知，那麼把課堂中的討論適度增刪，變成適合漢語讀者的簡明讀物，大概還不算太不務正業。

所以，我必須要向對本書抱專業期待的讀者致歉：它不是一本研究性著作，並無對史料的深度挖掘或獨創的發現。使用的材料，除了很少數來自我的研究和個人經驗，大都提煉自現有的著述。書中涉及了很多不同領域。對這些領域的專家而言，我的介紹可能是常識性的。我的工作儘量摘取較為前沿的研究，加以整理，用幾個連貫的主題串聯，加入我自己的視角和理解，然後轉化成面對普通讀者的文字。

我曾以為學者的任務僅在於研究，教學只是輔助。直到畢業開始工作，才體會到教學對職業學者而言同樣重要。我 2013 年在美國瓦薩學院 (Vassar College) 教授東亞史，三年後開始任職於現在所在的馬里蘭大學巴爾的摩郡分校 (UMBC)。美國的大學裡，對學者（特別是人文社科學者）的升遷評價，都是科研與教學並重（此外還有對學校的服務）。即使是研究型大學（比如 UMBC），對教學的評估比重也不低於研究；而文理學院 (Liberal Arts College，比如瓦薩學院) 的教學甚至更重於科研。在這兩個學校，我都被指定教授一門面向本科生的東亞史入門課。在 UMBC，東亞文明史屬於「文化核心」課中的一門——所謂核心課，即所有本科生，不分專業，都要修習的通識性課程。

也許在不少人看來，教學等於傳授知識，無非是講課、測試、評分。實際則遠非如此。教學對我而言是一種全新的智識訓練，尤其是通識課。歷史教學中，介紹知識固然重要，但面對美國本科

生，特別是非歷史專業，甚至非文科專業的本科生，更重要的是教會他們如何批判性地理解過去，如何把思考方法應用到對現實問題的分析上。歷史不是背完就忘的死的知識點，而是鮮活地存在於我們對現實的認知當中。因此，歷史教學不僅是以通俗易懂的方式傳播信息，更是要提出一種觀察和思考的角度，讓過去與現實產生關聯、生發意義。教學必須從受眾，而非研究者的角度，去呈現思考。

職業化的歷史研究，往往針對具體而微的題目；教學則逼使研究者從相對狹小的領域中走出來，為更寬廣的時空脈絡提供解釋。而拓寬視野、進入陌生，又是對研究最好的刺激，能讓我對自己熟悉的課題不斷產生新的聯想，發現新的意義。「教學相長」的含義，便在於此吧。從這個角度上說，上課也好，寫作也罷，都不是由上而下地「普及」知識，也不是把複雜歷史作娛樂化處理，而是挑戰自己是否能用相對簡明的材料揭示更大的問題，提出有效的思考路徑。

所謂更大的問題，對於我來說，是討論現代中國何以形成，修正近代以來對本地區歷史的一些成見。我採取的視角，是把中國放在區域（東亞）甚至全球的框架中，探討較長時段中的演變。這當然受到今天區域史、全球史思潮的影響，但另一方面也是教學的需求。美國的大學歷史課堂，分量最重的自然是美國史，其次是歐洲史。東亞/中國史地位雖然日益上升，但仍屬於邊緣。除了少數幾所最頂尖的研究型大學，一般學校提供的國別史課程，只能顧及幾個最重要的大國。非美國史的學者，往往要承擔區域史，甚至世界史的教學，所要了解的範圍不能囿於自己研究的國家。當今全球史的領軍人物，大都出自正統美國史以外的領域，恐怕和這種教學機制不無關係。

說起來，相比其他區域（比如中亞、中東、非洲），東亞的國別史教學還算是美國課堂中最突出的。因為中國、日本、朝鮮半

島不但有較長的延續性，而且都形成了今天全球化時代重要的國家。但把中、日、韓的歷史分開講述，強化了晚近才形成的民族國家邊界，容易過度強調三者之間的差別，而忽視它們內部的多樣性，以及東亞社會在長期交往中形成的密切關聯。跨國史、區域史、全球史之所以成為越來越多東亞研究者所採用的視角，也是因為它們挑戰了僵化的國家邊界，拒絕把世界看作是一個個孤立單元的拼貼，而是通過關注人口、物質、制度、思想的跨社會流動，探索東亞社會的有機互動。

美國史學家杜贊奇 (Prasenjit Duara) 曾指出，中國的現代國家進程，只有放在東亞區域中，與日本和朝鮮半島的同一進程一起觀察，才可以更好地理解。本書即大致沿着這樣一個線索展開。但需要提請注意的是，今天的中、日、朝/韓，和歷史上的中、日、韓並不一致。讀者應避免用 20 世紀形成的民族國家概念，去套用 16 到 19 世紀的狀況。明清時代中原、朝鮮半島和日本之間當然有各自的認同，但這種認同相互交疊錯落，不是像今天的邊境、護照那樣界限清晰。最近不少著作都在談「去中國中心」，突出半島和列島在明清之際產生的獨立於中原的身份訴求。我想指出的是，它們當時「求異」的努力恐怕和「求同」的努力一樣大。我們不應把這種身份與以國籍標誌的民族主義混為一談。描述這兩者之間的聯繫和轉化，正是本書的任務之一。

與此相關，我也懇請讀者不把「中國」「日本」「朝鮮/韓國」這些概念作本質主義解讀。本質主義假定在「外部文明」到來之前，存在一個固定不變的「本土」(indigenous) 傳統。常有論者致力於向內尋求中國/東亞的「核心」「精髓」，以找出一套獨立於西方的文教制度，比如漢字、儒家，以及(本地化的)佛教等等。可是文化一刻不停地在變化，總在內外互動中吐故納新——就好像源於印度的佛教被逐漸內化成本地信仰一樣。我們今天認為的「傳

統」，大多是到了晚近才重新發現或發明的（想想《弟子規》或者「漢服」），很多特徵是參照「西方」而刻意塑造的（比如「西洋畫寫實，中國畫寫意」）。這種邏輯和殖民現代性邏輯一致，並不是歷史實相。本質主義的「西方」和「本土」，就像殖民主義與民族主義的關係一樣，看似對立，實則是一體之兩面。

「東亞」「中國」「日本」「朝／韓」在不同時代有不同的內涵。這些概念是在區域內部交往以及區域與外部互動中逐漸形成的。塑造它們的過程遠沒有結束，未來也一定會有舊的內容被捨棄，新的內容增添進來。唯一不變的，是對它們的不斷定義、否定、再定義。也正因如此，關於東亞的歷史書寫，乃至任何歷史書寫，都是進行時而非完成時。在幾年的教學和寫作後，最初的一些認知已經需要進一步反思。所以這本小書呈現的不是定論，而是思考的可能。它歡迎討論、批評、糾正和補充。

感謝單雪菱、楊曉燕兩位編輯，沒有她們的鼓勵、支持（以及慫恿），就不會有這些文字。不少篇章曾得益於和朋友們的討論，在此特別鳴謝王元崇、張楊、劉文楠、楊成、張昕、周宇、張平、蘇福兵、丘培培、王立平、田耕和蔡偉傑。我夫人趙燕靈常常是第一位讀者，對我的文字提出過諸多修改意見，時刻提醒我避免語言的生澀和學術化。發表在澎湃的文章得到過許多讀者的批評指正，使我有機會訂正錯謬，在此一併致謝。

2017年11月於巴爾的摩



亞洲反題

1. 何為「東亞」？為何「東亞」？

1885年，日本明治十八年。在3月16日這天，東京出版的政論新聞《時事新報》上，刊載了一篇沒有署名的社論，題為《脫亞論》。文章提出，日本要與西洋文明國家共進退，要拒絕與中國（支那）、朝鮮這樣愚昧落後的「惡鄰」為伍。

這篇文章在今天廣為人知，一般認為其作者是維新思想家福澤諭吉。不過關於這點，學界還有爭議。更重要的是，和我們的想像相反，它發表後影響甚微：直到1933年收錄於《續福澤全集》，它再沒被人提起過。日本學者重新發現《脫亞論》，並且把這篇2400字的小文和近代日本的國家走向相互印證，是在二戰結束後的20世紀50年代。而它成為討論焦點，被普遍認定為日本走向近代、走向殖民侵略的先聲，更晚至20世紀60年代。儘管文章被長期遺忘，但因「脫亞」二字形象地概括了明治維新以來日本的某種心路歷程，所以在沉睡近百年後幽靈般蘇醒。它迅速成了一個符號，象徵一個國家（日本）對其所置身的共同體（亞細亞，或者東亞）曾經的態度。而對《脫亞論》的重新「發現」和討論，則表現了一種特定時空中的歷史思考。

2015年，中國高調紀念了抗日戰爭勝利70周年。此時距《脫亞論》發表，正好是130年。東亞近現代諸多轉折性事件，在2015年都是整年紀念：中日甲午戰爭結束120周年，日俄戰爭結束110周年，以及二戰結束70周年。它們分別標誌着東亞傳統宗藩體系的崩潰、日本確立東亞霸權，以及此霸權的終結。對這幾件事情的記憶，可以串聯起一個半世紀以來的東亞歷史。那麼，我們對於自己所處身的國家和區域在這130年來的際遇，應該有怎樣的理解呢？

我想從「脫亞」的「亞」字說開去，先看看我們和這個「亞」，或者具體說是「東亞世界」，是怎樣一種聯結。為甚麼我們是「東亞」？

「東亞」對我們又意味着甚麼？

小時候學世界地理，都說世界有「七大洲」：亞、歐、非、大洋、南美、北美和南極洲。這貌似是個客觀的自然地理描述，但是攤開一張世界地圖，疑問就來了：其他大洲都邊緣清晰、相對獨立，為甚麼歐洲和亞洲明明屬於一個大陸板塊，卻被分成兩個「洲」？是，烏拉爾山脈、高加索山脈、黑海和土耳其海峽這些「天塹」，構成了歐亞的地貌分界，可第一，它們並不比喜馬拉雅山更有地理分隔意義；第二，也並未成為東西交往的屏障，怎麼就成了洲界呢？搞得今天「橫跨歐亞」的大國——俄羅斯和土耳其——很鬧心，時不時糾結於自己姓「歐」還是姓「亞」。

所以，與其說「亞洲」是一個天然的地理單位，不如說是人為的認知單位（當然嚴格說起來，其他「洲」也是）。製造這個亞洲概念的，是它的鄰居——歐洲。

「亞細亞」(Asia)一詞來自古希臘語，意思是東方。這個「東方」最早僅指希臘毗鄰的所謂小亞細亞地區，後來逐漸擴大，變成了涵蓋地球上近30%的陸地面積、超過60%人口的超大區域。在歷史沿革中，「亞細亞」又包含了「中東（又叫近東，此概念還含北非）」「遠東」等次區域。我們今天所說的「東亞」，就和「遠東」有較大重疊。經過了20世紀後半期的去殖民化運動，「遠東」這個明顯帶有歐洲中心主義色彩的概念，在創造它的歐美知識界，被逐漸拋棄，代之以似乎更為中性的「東亞」一詞（今天「遠東」大概只在俄羅斯還作為官方概念使用）。可是較真的話，東亞(East Asia)從詞源上講，就是「東方的東方」的意思，屁股還是坐在西邊的。

住在東亞的人本對「東亞」不明就裡。儘管早在16世紀，歐洲傳教士就帶來「亞細亞」這個新鮮詞，也沒人說：好吧，咱是「亞洲人」或「東亞人」了。東亞人接受並自覺認同「東亞」標籤，也就是從《脫亞論》發表的那個時代才開始的。而這種身份的逐漸清晰，正

是形成於和「歐洲」的互動。

在 19 世紀的歐洲，「東亞」或者「亞洲」，並不是個單純的地理存在。伴隨着資本和殖民擴張，這個地域被賦予時間性，成為一個歷史和文明概念。德國哲學家黑格爾 (G. W. F. Hegel) 大概是最早把各大文明區域納入時間序列的人之一。這位唯心論者把世界歷史歸攏到一個「絕對精神」自我實現的階梯過程，而各大文明在這個過程中佔有不同的位置。他認為，中國和印度文明就像心智未開的兒童；近東文明（埃及、敘利亞）則像剛剛成長的少年，而且它們因為先天缺乏「自由意志」，所以停滯了，再長不大；希臘文明算是青年；而羅馬文明才標誌人類歷史的成年。接下來，「絕對精神」在日耳曼世界的基督教文明那裡達到最高峰。黑格爾認為，最終所有人類歷史都要沿着這個路徑達致「自由」，無一例外。

馬克思 (Karl Marx) 一生受黑格爾哲學影響，他繼承了黑格爾歷史哲學中的時間性，但對他來說，物質生產才是最本質的歷史動力，因此人類歷史是個生產力不斷進化的過程。歐洲資本主義生產方式，是迄今最先進的生產方式，雖然它最終會被消滅，但其他生產方式也必然先要被資本主義取代。馬克思把最為典型的前資本主義農業生產，命名為「亞細亞生產方式」，其中由大規模灌溉需要而產生的集權性統治模式，導致社會過於穩定而缺乏發展動力。相對於黑格爾的全然蔑視，馬克思對亞洲的態度比較複雜。一方面他抨擊歐洲資本主義對亞洲的殘酷殖民，另一方面則認為亞洲只有藉外在衝擊才會發展出資本主義，並最終加速整個資本主義體系的滅亡。

在黑格爾和馬克思那裡，亞洲是專制、落後、愚昧、停滯的，反襯出歐洲的自由、先進、文明和進步。歐洲人對亞洲 / 中國從讚美轉為批判，雖濫觴於法國的孟德斯鳩 (Montesquieu)，但 19 世紀之前，還沒有誰把地理上的「亞洲」看作是人類「大一統歷史」中的初級階段，一個時間性的存在。此後，社會學鼻祖馬克斯·韋伯

(Max Weber) 也分析了中國、印度等亞洲國家的宗教，以論證為甚麼「資本主義精神」只存在於奉行基督新教的國家。雖然韋伯沒有把亞洲作為時間概念處理，但和黑格爾和馬克思一樣，亞洲實際上是作為歐洲的反題 (antithesis) 來提出的。也就是說，亞洲存在的意義，在於證明歐洲何以是歐洲。1885 年《脫亞論》，某種程度上體現着黑格爾以降歐洲思想中的這一「亞洲反題」。

從那時起，中國、日本、朝鮮、越南等地，一批接觸歐洲思想的知識分子才開始明白：「哦，我們是亞洲人。」其實相對於「脫亞論」，在明治中後期的日本，建構一個以日本為軸心的亞洲共同體，以拒斥歐洲殖民的呼聲，倒是有着更大的市場。日本近代的「亞細亞主義」，以種族對抗、文明競爭為核心，勾勒出一個反東方主義的東方主義幻象。這一思潮隨着日本國內國際局勢的變化而逐漸走向政治舞台，最終演變成建設「大東亞共榮圈」的擴張野心。但早期中國、朝鮮、印度的民族主義者，因為「亞細亞主義」蘊含的鮮明的反抗意識，都曾受到過它的激勵。

二戰結束後，反殖民浪潮席捲全球。獲得獨立的新中國，堅定站在被侵害被壓迫的國家一邊，把自己的歷史命運和責任，自覺放在「亞非拉」民族解放的大框架下。此時中國對「亞洲」的身份認同，既不是地理的、文明的、種族的，也不是意識形態的；「亞洲」是象徵第三世界革命的政治標籤。

「亞洲」本來是別人眼中的他者。但東亞人拿來這個概念，反客為主，把他者變成主體認同了。日本近代的「亞細亞主義」和中國的「亞非拉」革命觀，標誌着東亞人對「亞洲」概念的轉化和創造。在很大程度上，自我認定的「亞洲」也是以歐洲（或者「西方」）為反題的。當然這裡的歐洲 / 西方同樣不是地理概念：「亞細亞主義」中的西方是種族與文明，第三世界理論中的西方代表殖民主義和帝國主義。

這個漫長的轉化過程，在我看來，和所謂的「現代化」（日語中叫「近代化」）息息相關，它是內外合力的結果。不過，在歐洲中心視角的長期影響之下，《脫亞論》中「亞洲反題」式的自我認知，在所有東亞國家都曾經很流行。有一種對《脫亞論》的簡化解讀，就是把「現代化」和脫亞等同起來。直到今天，很多人還習慣以「愚昧、封閉、野蠻、專制」這樣大而無當的帽子來否定東亞的歷史經驗，其內在邏輯和「脫亞」一脈相承，甚至在智識上更為懶惰粗暴。在今天，為數眾多的中國、日本、韓國知識人已意識到，「東亞」這一蘊含豐富可能性的歷史載體，應該超越和歐洲 / 西方相對的維度，超越近代 130 年的歷史。我們需要在更長的時間段、更廣闊的視野中，來檢視東亞（以及東亞中的每個國家和社群）何以成為自己。因此，探討「發現」（甚至可以說「發明」）東亞的軌跡，就是從一個新的角度，探討我們的現代命運是如何發生和展開的；今天的身份認同（不論是國家、民族，還是區域），又是如何在這個過程中被塑造的。

「東亞」的概念雖屬外來，卻嫁接在這個區域的內部資源上。而我們更熟悉的「中國」「日本」「朝鮮 / 韓國」的概念看似內生，其實有很強的外來性和互動性。下面就談談這些概念是怎麼回事。

2. 中國不是 China，日本不是 Japan

假想一下：你生活在古代——比如明代吧。一天，打西邊來了個神父，向你打招呼：「你好，我是葡萄牙人。」你怎麼回答呢？你多半不會說「你好，我是中國人」，而會說「我是大明國人」。因為那時，「中國」還不是國家的名稱。清朝以前的更多時候，「中國」是指相對於周邊地區的「中原」地帶，有時也指相對於「夷狄」的「華夏」集團。

那麼，假如你生活在高麗王朝時期的朝鮮半島呢？同樣，你會說「我是高麗人」，而不會說「我是朝鮮人」或「韓國人」。如果你是個戰國時代的日本人，你大概有了「日本」作為群島上大大小小政權 / 國家總稱的意識，會說「我是『霓虹』(Nihon) 國人」。但是葡萄牙神父可能會有點恍惚，因為他只聽說過「Cipan」或者「Jepang」，要費點力氣才能把「接棒」和「霓虹」聯繫起來。

「中國」這個詞出現得很早，但用來稱呼我們這個幅員廣大、人口眾多的東亞多族群國家，是晚近的事情。否則黃遵憲、梁啟超等也不會感歎中國有國無名。這個要仔細說起來，怕幾本書都說不完。我們只需要記得一點，那就是「中國」是個不斷發展演化的概念，就像它的幅員、人口和族群一樣，也是不斷在變化的。現在的人們已經習慣於用近代主權國家體系中的民族國家 (nation state) 觀念，來理解中國，可中國以民族國家面貌出現，也不過就是一百來年的事情。說「中國歷史悠久」，當然沒問題；但要注意，悠久的這個主體，其實在每個時期都有差異，不能拿現在我們有的 (或沒有的)，去套用這個不斷演化中的主體，否則會時空錯亂。同樣的道理，對別的國家也是一樣。

今天朝鮮半島上有兩個國家實體，朝鮮和韓國。「朝鮮」來自於半島上延續時間最長的王朝 (1392—1910) 的名字。開闢王朝的李成桂擬了兩個國名，拿給明太祖朱元璋裁定。朱元璋選了「朝鮮」。而再往上追，則來自中國史書中記載的半島北部國家「箕子朝鮮」及「衛滿朝鮮」。一般認為「朝鮮」取「朝日鮮明」之意。「韓國」一名源自半島南部、中國史書中統稱為「三韓」的古代部落國家。中日甲午戰爭後，朝鮮王朝脫離了與清國的宗藩關係，曾短暫改國名為「大韓帝國」。二戰後南北分裂，兩個國家都宣稱是半島唯一合法政權，互不承認。因此韓國稱朝鮮為「北韓」，朝鮮稱韓國為「南朝鮮」。是朝還是韓，有着強烈的政治含義，不能用錯。漢語中有時會看到

「北朝鮮」或者「南韓」的誤用，其實無論南北都不這麼說。

和半島國家一樣，早期日本的歷史，是記載在中國史書上的。日本列島政權和漢朝接觸時，自稱為 Wa，漢廷以「倭」字表記。這個倭，只是當時列島諸多小國之一。他們後來覺得「倭」字不雅，改為「和 (Wa)」，並以「大和 (Yamato)」為名。大約 7 世紀前後，大和勢力北擴至本州北部，改國名為「日本 (Nihon)」，即太陽升起之地。很明顯，這樣起名字，和「朝日鮮明」一樣，是說給西邊的人（也就是大陸上的人）聽的。如果日本人碰到夏威夷人，當然不能說自己來自「日出之國」。可見，雖是自命名，視角卻在中國，是在和東亞大陸的交往中產生的。早期日本人當然也有從自己視角出發書寫的身份，比如成書於 8 世紀早期的《古事記》和《日本書紀》。歷朝著史，都是為給政權找個神聖的權力來源，因而越溯到上古，就越是神話。據這兩本書，大和政權的天皇家族一脈，源自天照大神。神話時代對日本的命名有很多種，比如「豐葦原中國」，或者「豐葦原千五百秋瑞穗國」。不過這些命名本是神話產物，也就不像「日本」那麼被大家普遍接受。

前面談到過，「東亞 (East Asia)」是個外來概念，本地人很晚才接受這麼一個分類，並加入自己的理解，塑造身份。同樣，西歐語言中的「中國」「朝 / 韓」「日本」（以英語的 China、Korea、Japan 為代表），也都不純是中日韓的本土概念。想想，中國人啥時候自稱過「拆那人」？那麼這些概念又是怎麼來的呢？

「China」一詞，目前較通行的說法是來自梵語中「Cina」一詞，可能是「秦」的音譯。日本人有段時間稱中國為「支那」，亦源於此，起初倒無貶義。歐洲與中原遠隔萬里，耳聞口傳，一是通過印度—波斯帶去的「Cina」；二是蒙古西征時帶去的「Cathay」（契丹，後泛指中國，現通用於斯拉夫語系）。兩個信息來源不一，以致 16 世紀之前的很長時間裡，歐洲人不知道二者指的是一個國家。

Korea 和 Japan，傳說都由馬可·波羅 (Marco Polo) 最早記錄。他到中國那會兒，半島正是高麗 (Koryo) 王朝。Korea 一詞在演化過程中雖有不同拼寫方式，發音倒近似。風雲變幻，如今生活在朝、韓的人都不自稱高麗。而韓國語中的「高麗人 (고려사람)」則成了一個特定名詞，指的蘇聯中亞地區的朝鮮移民後裔。當然，Korea 的好處是不論朝韓，政治中性。日本在馬可·波羅那裡記為 Cipangu。為啥這樣拼？用上海話讀「日本國」三個字就明白了。估計他是聽當時和日本往來頗多的江浙人聊起的。Cipangu 轉到葡萄牙語，就成了 Jepang，再到英語，慢慢就成了現在的樣子。所以這個 Japan，是歐洲語言多次轉譯的中國南方方言中漢字「日本」的讀音，跟「霓虹」當然差得遠。

字音、字義的轉化從來不只是語言變化，背後必然帶入新的認知框架和意識形態。當用「China」，特別是用其背後那套認知框架，來討論「中國」的時候，「中國」自身的變動、雜糅和多元性，就被西歐現代國家體系所強調的那種界限感和同質性取消掉了。特別是在處理帝國 (empire)、國族 (nation)、族裔 (ethnicity) 這些議題的時候，China 和「中國」之間往往顯現巨大的裂痕。「中國」是個多語言、多族群的複合體，但 Chinese 僅指漢語漢字，很多語境中僅指漢族人。試圖用語言文字、人種、宗教這些通行的現代標準來定義「中國」的努力變得無效：使用漢字和崇奉儒家的不一定是中國（比如朝鮮、越南、日本），而中國內部不都是傳統的漢字儒教區（比如疆、藏、蒙）。域外學界會提出「清朝是否 Chinese 王朝」這類問題，作為學術討論當然可以。但是 20 世紀以來，政治上操弄「滿蒙非支那」「疆藏非中國」，亦屢見不鮮。

無奈在主權國家體系下，China 所代表的話語邏輯是唯一被接受的邏輯，有一整套科學、法律、倫理、哲學理論來為這個邏輯背書。不要說域外人士，就是國人自己，在晚清到共和國這段動盪時

期，在試圖糅合 China 話語和「中國」經驗時，也困惑於兩者間既聯結又矛盾的關係。很多人試圖以現代西歐標準定義中國，總不得要領。當然，這絕不是說「中國」經驗多麼獨特。正相反，變化、多元和交融雜糅，是所有國家、族群的共性。漢人、日本人也好，朝鮮 / 韓國人也罷，從來都不是同質的群體。明確的國族界限是近代西歐產物，但它實際也掩蓋了歐洲自身的雜糅性。西歐邏輯是在殖民擴張過程中，和殖民地社會相互碰撞衝擊後逐漸塑造的，它當然吸納了其他地區的經驗，只不過最終還是要為霸權服務。同理，中國也吸納、轉化了許多西歐邏輯（比如民族主義），才成為現在的「中國」，只不過這套邏輯的局限性在 21 世紀日益凸顯。

在這個意義上，如何超越 China，把「中國」的經驗滙聚成有普遍解釋力的話語，實在是個大課題。把中國（以及日 / 韓）放在區域和全球的框架中認識，是很多人正在嘗試的一個方向。法國史學家布羅代爾 (Fernand Braudel) 說的「沒有法國史，只有歐洲史；沒有歐洲史，只有世界史」，或許就是這個道理吧。

3. 浪漫化亞洲·最後的武士

從 18、19 世紀開始，亞洲被當作歐洲的反題，成為「文明」的反面。那麼順理成章地，當所謂文明的諸種病徵顯現，這個亞洲又莫名其妙地被賦予一種拯救性。物質過剩了，就到印度宗教裡尋找「靈性」；城市生活空虛了，到西藏雪原皈依「智慧」。所以很多時候，我們看到「亞洲反題」不光是愚昧、落後、封閉、保守，它也可以是落後得很浪漫的，保守得很堅忍的。停滯的「亞洲」與浪漫的「亞洲」貌似矛盾，卻相輔相成：因為是停滯的，所以千萬別變化，停在那裡最好，否則就被破壞了、被污染了、被現代荼毒了。這個

時候，亞洲成了一種懷舊的創意、異域的鄉愁。當然，這種創意和鄉愁跟現實或歷史並無聯繫，而且它無關歐亞，更無論東西，「亞洲」不過是「現代」人集體發明的另類「傳統」。很多時候，真實的歷史被這種虛構的「傳統」取代了。

文藝作品中的這種拯救式反題比比皆是。美國影星湯姆·克魯斯（港譯：湯告魯斯，Tom Cruise）主演過一部電影《最後的武士》（*The Last Samurai*）。它以日本維新時期，明治政府與西鄉隆盛之間的鬥爭為藍本，力圖表現日本武士對榮譽和傳統的殊死堅守，和對非人化的工業文明的悲壯抵抗。湯姆·克魯斯扮演的美國軍官，因為目睹現代化軍隊屠殺手無寸鐵的印第安人而迷失自我——鋪陳了「現代病」的母題。他被請到剛剛開始維新的日本，幫助訓練新式軍隊。而維新政府的第一批敵人，則是一群由勝元盛次（以西鄉隆盛為原型，渡邊謙飾演）領導的、拒絕西化、護衛傳統的武士。當然，和許多荷里活電影一樣，代表現代文明的美國軍官，最終被代表東方傳統的武士們感化，自覺成為他們中的一員，又是一起學劍道，又是藉此找回了自我……儘管工業化的槍炮最終把武士們無情碾碎，但英雄片嘛，一定是需要悲情才有英雄的。

影片裡，現代和傳統的矛盾焦點在於「火器」。火器代表工業文明，而拒絕使用槍炮，則代表武士高貴的榮譽感。有段美國軍官和英國記者之間的對話，十分點睛：

記者：勝元從不屈尊俯就（dishonor）使用火槍。

軍官：他不用火槍？

記者（笑了笑）：要知道對那些老派傢伙來說，勝元是個英雄。

傳統與現代的掙扎當然可以是表現主題，不過這種掙扎無論如何也跟用不用火器不搭界。實際上，火器在 16 世紀後期就風靡日

本，不要說打仗的武士，就是更高階層的大名們也對各種新槍械趨之若鶩。

1543年，一艘從明朝駛出的走私船遇到颱風，漂流到日本九州南部的種子島。船上除了明人（五峰）外，還有幾個被日本人稱為「西南蠻種」的葡萄牙海員。根據南浦文之在17世紀初記述的《鐵炮記》，當葡萄牙人向島主種子島時堯展示了名為「鐵炮」的火繩槍後，立刻引起時堯的極大興趣。他以重金買下兩支槍，並虛心求教製造技術，「朝磨夕淬，勤而不已」。種子島製作的火繩槍迅即聲名遠播，所謂「一發而聲動扶桑六十州」，而且「復使鐵匠知製之之道，而遍於五畿七道」。以至於很長一段時間，「種子島」（Tanegashima）就是日本火繩槍的名字。

時值日本戰國時代，群雄並起，大小火槍迅速批量生產並裝備各大名的軍隊。日本人對槍械還多方改進（比如可以在雨天作戰），並逐步完善了戰術戰法。火器的使用大大改變了日本政治生態，在織田信長、豐臣秀吉和德川家康的統一戰爭中起到了關鍵性的作用。不但如此，豐臣秀吉1592年發動侵朝戰爭時，日軍也是因為有武器方面的優勢，在戰爭初期勢如破竹。同在東亞，明朝的軍隊整建制配備火槍，遠遠早於日本；從葡萄牙人那裡引入並改進的佛郎機炮（一種早期滑膛加農炮）多次在戰場應用。朝鮮陸軍雖弱，海軍的火器配備則優於日本。三國在早期熱兵器使用上，完全站在世界前列。很難想像，在你死我活的戰場，有誰會放着更有殺傷力的武器不用。一個基本常識是，軍事需要總是人類技術革新的最主要動力之一。

可見，說火器有違傳統精神，為日本武士所不齒，滿足的不過是荷里活對東方的香格里拉式幻想。這裡的亞洲「傳統」貌似正面，但仍是把西方和東方按照時間序列對立起來，把傳統和現代作一個非此即彼的價值區分。在資本席捲全球的今天，這種東方主義浪漫

也同樣被一些東亞人內化，他們以自我香格里拉化的方式，參與着把自身打扮成異域的努力。

因此，談「發現東亞」，如果只是要去發明一些東亞的「特有」的「價值」「道德」「傳統」，那並沒有脫離歐洲中心論最根本的二元對立邏輯。我們努力的方向，應是回到本地的政治、經濟、社會、思想脈絡中，來探討東亞的「現代」演進。

比如，我們不應先預設「日本武士精神拒斥火器」的文化本質主義觀點，而是問為甚麼日本在 16 世紀已經發展出世界領先的火器裝備，卻沒有保持到 19 世紀。「精神」無法解釋變化，相反，精神本身是隨經濟、社會、政治的演進而變化的。

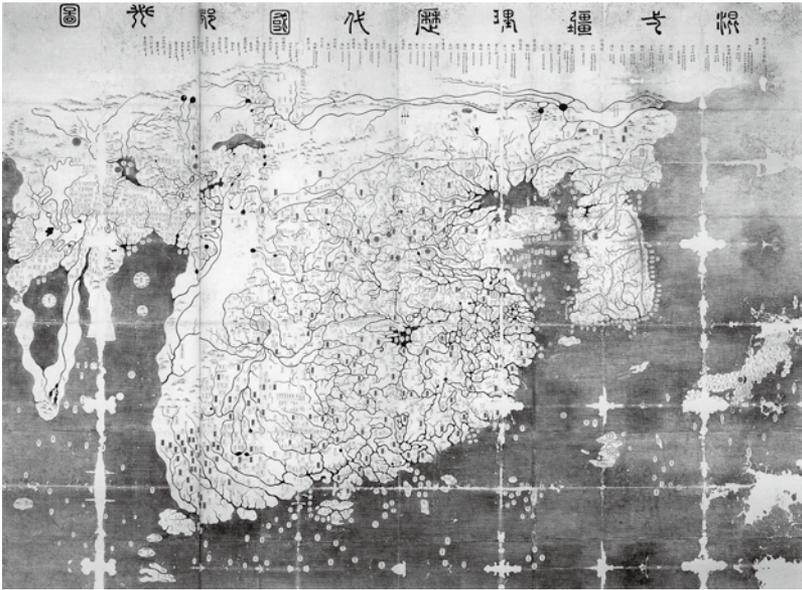
在 16、17 世紀，火器的掌握足以改變戰爭進程，因此任何政權都需要保證對這種高效武器的絕對控制——這和今天的國家嚴防「大規模殺傷性武器」的擴散是一個道理。統一日本後的德川幕府，最擔憂的事情，莫過於各大名割據一方、擁兵自重，重蹈戰國覆轍。因此幕府採取一系列措施，削弱地方大名的財力、軍力。在武器製造方面，嚴格限定槍械作坊的數量、所製造槍械的數量，以及可以配備的軍隊數量。日本在江戶時代承平兩百多年，不但大規模內戰沒有再發生，而且在驅逐了葡萄牙和西班牙人後，外部威脅也大大降低。大規模槍械生產的經濟環境和安全需求都不復存在。結果，不但製槍匠人日益稀少，生產的少量槍械也朝着精美而非實用的方向發展。

美國歷史學者 Noel Perrin 就此寫過一本小書《棄槍》(*Giving up the Gun*)。它特別有啟發性的一點是：我們長期以來總認為歷史是有個特定方向的，即由後進到先進、蒙昧到科學、低級到高級，可歷史並不按照這個有特定目的的線索展開。根據時代環境的變化，人們在發展了許多技藝的同時，也拋棄了更多技藝。歷史的演化形態不由我們規定，任何一種現象都是特定環境下的產物。要解釋現象，必先解釋產生它的環境。

就火器而言，它是「東亞現代」開端在技術方面的一個指標。槍炮在本地區的應用，推動了東亞權力格局一系列大震盪，一個新的時代由它間接引入。

那麼火器傳入時的「東亞」是甚麼樣的？十分籠統地說，是一個以中原的明王朝為「中華」的「天下」秩序。這個秩序在理想上，是以儒家學說的等級建構的：統一的明朝是域內政治、經濟、軍事和文化諸方面的超級大國，也是最大的市場和財富集散地。周邊出於各種需要，不同程度地承認差序格局，並在朝貢制度安排下，以各種名義從事多邊交往和貿易。和清朝不同，明朝的直接統治區域，並不及於今天中國西北、東北、西南的許多地方，也不包括台灣。雖然有着邊貿和政治聯繫，明朝在多數時候，仍視北方統稱為蒙古的遊牧政權為敵手，並對東北女真諸部和西南土司實行「羈縻」管理。永樂至宣德年間的國家「探險」活動：鄭和七下西洋、亦失哈十巡奴爾干都司、陳誠五使西域，既在一定程度上繼承了蒙元時代的外拓，亦構建了基本的對外聯絡圖景；東南沿海居民對「南洋」（東南亞地區）的大規模移民開發，也會從小說家筆下流露；陸路和海上交錯的貿易網絡，連通了東亞與中亞、印度洋、歐洲、非洲、美洲。

中原之外，一些政權（如朝鮮、安南、琉球）引入儒家禮制秩序、或多或少接受中原的領導地位。朝鮮是最典型的例子，它從創立之初就奉明朝為上國，使用明朝正朔，引入中原典章制度，意識形態上恪守理學思想，內政和外交實踐上也嚴奉禮法規範。但接受以中原為座標的等級次序，並不意味朝鮮在自我貶低。在某些時候，朝鮮甚至覺得自己才是中華文明的真正代表，僅僅體量稍小而已。我們可以從 15 世紀初朝鮮人摹繪的一幅世界地圖中略窺其自我定位。《混一疆理歷代國都之圖》是朝鮮最早的世界地圖，表現了從東亞到非洲的廣大疆域，涵蓋當時已知的世界。圖中雖仍把中原放在偏中的位置，但面積要縮小很多。朝鮮居其右，但面積幾乎像最左



《混一疆理歷代國都之圖》原圖製作於 1402 年的李氏朝鮮。今原圖已不可見，僅存的兩件複本均藏於日本。此處所載為長崎島原市本光寺所藏江戶時代日本製複本。另有龍谷大學圖書館藏複本。

邊的非洲大陸一樣大。至於近鄰日本，則只是半島南方的幾處小島。

其他一些國家，雖然在意識形態上也接納「中華」和「天下」的座標，但政治上並不奉明朝為上國。典型的就是日本。日本在 16 世紀之前已經廣泛吸納了漢字、佛教等外來文化，但仍保持着自身政教制度的獨特性，在多數時間內採取游離於明朝的立場。其思想中還有非常強烈的本土神道的影響，以日本為神國。它認同等級次序的存在，但並不認為自己在政治等級上是次一級。

火器到來後不久，天主教就隨着貿易而來到日本和明朝。通過和來亞耶穌會傳教士的接觸，明朝和日本一些士人對「天下」之外有了初步了解。很多人認識到，至少在地理上，所謂天下只是更大的世界的一部分。儘管如此，以明朝為「中華」的「天下」，仍是當時大多數精英確認身份的重要參照系。

直到有一天，一個叫豐臣秀吉的日本人決心更改這個參照系。東亞格局震盪重組的第一波，可從他發動的侵朝戰爭講起。