

捌、論中國經典中「中國」概念的涵義 及其在近世日本與現代臺灣的轉化

黃俊傑

一、引言

在東亞思想史上，「中國」這個極具指標性的概念，雖然形成於古代中國，但其內涵在近世日本與現代臺灣，卻經歷轉變。「中國」概念在德川時代（1600-1868）日本，被挪移來指稱日本而非中國本土，與近世日本思想史上日本主體性之發展桴鼓相應；「中國」概念在現代臺灣，則顯示「文化中國」與「政治中國」的撕裂及其辯證關係。「中國」概念在日本與臺灣的轉折變化，在東亞思想史上極具探討之價值。

本文第二節討論古代中國文獻中「中國」概念之特質，第三節則分析德川時代日本思想家對「中國」這個概念的挪移，並賦予創新內涵，第四節則探討現代臺灣的「中國」概念之變化，第五節綜合全文要旨，提出結論。

二、「中國」作為中國的「自我形像」： 「文化中國」與「政治中國」的合一

「中國」這個概念可以上溯到殷商時代，學者認為甲骨卜辭中有「五方」之說，其中「中商」一詞或係「中國」一詞之淵源。¹當代學者王爾敏（1929-）曾詳查先秦典籍 53 種中出現「中國」一詞計 28 種，統計先秦典籍所見之「中國」概念有五種不同之涵義，其中佔最大多數者以諸夏領域為範圍者，其次是指為國境之內者，再次為京師者。²

中國先秦典籍（尤其是儒家經典）中所見的「中國」這個概念，孕育並發展於古代東亞之以中國為東亞歷史世界的強權的政治背景之中。這種特殊的歷史背景，形塑了古代中國文化中的「政治唯我論」（political solipsism）³、或「中華中心主義」（Sinocentrism）⁴或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）⁵。「中國」一詞在古代中

¹胡厚宣，〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉，收入氏著，《甲骨學商史叢》第二冊（成都：齊魯大學國學研究所，1944）。

²王爾敏，〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收入氏著，《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977），頁 441-480。

³蕭公權師，《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982），（上），頁 10 及頁 16，註 54。

⁴John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p.1.

⁵Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in Fairbank

國儒家經典的作者及其解讀者之間，是作為一個具有具體而特殊的指涉內涵並具有中華文化特色的概念，也乘載特定的中華文化價值。

就其大體言之，中國古代經典所見的「中國」一詞，在地理上認為中國是世界地理的中心，中國以外的東西南北四方則是邊陲。在政治上，中國是王政施行的區域，《尚書·堯典》記載堯舜即位後，在中國的四方邊界巡狩，中國以外的區域在王政之外，是頑凶之居所。在文化上，中國是文明世界的中心，中國以外的區域是未開化之所，所以稱之為蠻、夷、戎、狄等歧視性語彙。

中國經典中常見的「中國」一詞，在早期經典如《詩經》中多半指涉政治或地理之意義，如〈大雅·民勞〉：「惠此中國，以綏四方」，〈大雅·桑柔〉：「哀恫中國，具贅卒荒」之類。但是到了《左傳》、《公羊》、《穀梁》等《春秋》三傳之中，「中國」一詞就取得了豐富的文化意涵，常在華夷之辨的文化脈絡中提出「中國」之概念。孔孟思想中的「中國」一詞，更是乘載鮮明的文化意涵，並以「中國」為文化水準最高之地域。在近代以前東亞世界的政治秩序之中，「中國」這個詞稱既指政治意義中作為「天朝」的中國，又指文化意義的中華文化原鄉。⁶

ed., *op. cit.*, p.20.

⁶關於古代中國的「中國」概念之討論，參看 Michael Loewe, "The Heritage

許多古代中國經典均將「中國」解釋為文化最高的場域，是有道德之人所居之所，其中較具代表性的言論見於《戰國策·趙策》：

中國者，聰明叡智之所居也，萬物財用之所聚也，賢聖之所教也，仁義之所施也，詩書禮樂之所用也，異敏技藝之所試也，遠方之所觀赴也，蠻夷之所義行也。

這段話可以視為「中國」作為中國的「自我意像」最鮮明的表達。十九世紀末年，中國派駐日本的外交官黃遵憲（1848-1905）在《日本國志·鄰交志》中仍堅持「天下萬國，聲名文物莫中國先」，也是這種中國的「自我意像」的現代版本。

三、近世日本世界觀中「中國」概念的重構

古代中國典籍中將「文化中國」與「政治中國」合而為一的「中國」概念，傳播到東亞周邊地域如日本和臺灣時，就激起了新的轉化，我們先討論日本的狀況。

德川日本儒者誦讀中國經典，面對「中國」這個概念及

Left to the Empires,” in Michael Loewe, Edward I. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China, From the Origins of Civilization to 221B.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) , pp.992-995。

其所預設以華夷之辨為中心的東亞政治秩序及其思想內涵時，感受到「文化認同」與「政治認同」的緊張性，他們對「中國」一詞提出新的詮釋，以舒解他們的「文化自我」與「政治自我」之間的分裂，並使中國經典適應於日本的整體文化風土。日本儒者對「中國」一詞進行意義重構的方法有以下兩種：

第一，日本儒學將「中國」一詞從政治意義轉化為文化意義：山鹿素行（1622-1685）說：「夫中國（指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀于八紘，故神明之洋洋，聖治之繇繇，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。」⁷他將「中國」一詞用來指日本，他又說：

本朝（指日本）為中國之謂也，先是 天照大神在於天上，曰聞葦原中國有保食神，然乃中國之稱自往古既有此也。〔……〕愚按：天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國，萬邦之眾唯 本朝得其中，而 本朝神代，既有天御中主尊，二神建國中柱，則 本朝之為中國，天地自然之勢也。⁸

山鹿素行將中國經典中常見的「中國」一詞之指涉對象及其內容，進行最大膽的轉換。山鹿素行以「中國」一詞指

⁷山鹿素行，《中朝事實》，收入廣瀨豐編，《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942），第13卷，上冊，頁226。

⁸同上書，頁234。

日本，因為「中國（指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀于八紘」，實遠非「外朝」（指地理上的中國）之所可比擬。山鹿素行的「中國」一詞指文化意義的「得其中」而言，並不是指政治意義的中華帝國而言。山鹿素行說：「天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國」，⁹山鹿素行又說日本「得其中」，所以政治安定，三綱不遺，非易姓革命政局動盪之中華帝國可比。¹⁰經由這種嶄新的詮釋，山鹿素行解構了中國經典中以「中國」一詞指中華帝國兼具政治中心與文化中心之舊義，並成功地論述日本因為文化上及政治上「得其中」，故遠優於地理上的中華帝國，更有資格被稱為「中國」。

類似山鹿素行對「中國」一詞進行跨文化間的意義轉換的方法，也見之於佐久間太華（?-1783）。佐久間太華以政治上的神統不斷、宇內恆安論述日本之所以可以稱為「中國」，¹¹從而論證和漢之辨的關鍵不在於地理，而在於文化之「得其中」以及政治之安定。

從文化立場進行中日之間的意義轉換的，除了上文所說的山鹿素行之外，還有淺見炯齋（1652-1711）。淺見說：

⁹同上註。

¹⁰山鹿素行，《中朝事實》，頁250。

¹¹佐久間太華，《和漢明辨》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第4卷，論辨部，〈序〉，頁1。

吾國知《春秋》之道，則吾國即主也。若以吾國為主，成天下大一統，由吾國見他國，則是孔子之旨也。不知此而讀唐書，成崇拜讀唐書者，此特由唐來眺望以映照日本，總是諂媚彼方，唯以夷狄理解之，全違背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本，從日本以立《春秋》之旨也，是則所謂善學《春秋》者也。今讀《春秋》而曰日本為夷狄，非《春秋》害儒者，係不能善讀《春秋》者害《春秋》也，是則謂之為膠柱鼓瑟之學，全不知窮理之方者也。¹²

淺見炯齋在上文中雖未直接論「中國」，但他以日本「知《春秋》之道」作為日本不是夷狄的論證基礎，與山鹿素行以日本「得其中」作為日本是「中國」的理由，兩者論證方式若合符節。德川日本儒者以政治安定論證日本才有資格稱為「中國」，這種論述到了二十世紀仍在漢學家宇野哲人（1875-1974）身上繼續發展。宇野哲人說：「我國王政維新之際，上有萬世一系之皇室，可使人心歸一，而於中國，打倒滿清王朝以後，又有誰人能夠取而代之。每念及此，吾人感謝我日本國體之尊，又轉而哀憫中國國體易姓革命之不幸。」¹³

¹²淺見炯齋，〈中國辨〉，收入《山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982年日本思想大系版），頁418。

¹³宇野哲人，《支那文明記》（東京：大東館，1912年），收入小島晉治編，《幕末明治中國見聞錄集成》（東京：ゆまに書房，1997年）。中譯本見氏著，張學鋒譯，《中國文明記》（北京：光明日報出版社，

第二，以普遍性理念瓦解「中國」一詞的特殊性意涵：淺見炯齋在〈中國辨〉中開宗明義就以天地無所不包，無所不藏，以顛覆東亞世界政治秩序中的華夷之辨，主張「吾國（指日本）固和天地共生」，「各有一分之天下而互無尊卑貴賤之別」。¹⁴除了淺見炯齋之外，日本陽明學者佐藤一齋（1772-1859）也以「天」普遍性解構「中國」一詞的特殊意涵，他說：

茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。¹⁵

佐藤一齋以中國經典中習見的具有普遍性的「天」之概念，徹底瓦解中國經典中的華夷之辨，可謂別具慧根，匠心獨運。

經由上述跨文化間的意義轉換，山鹿素行等德川日本儒者就可以徹底顛覆東亞世界的華夷秩序，並重構中國經典中習見的「中國」一詞的涵義，使中國儒家經典可以被生於日本文化脈絡中的儒者所接受。

1999年），頁194。

¹⁴同上書，頁416。

¹⁵佐藤一齋，《言志錄》，收入《佐藤一齋·大塩中齋》（東京：岩波書店，1990），頁227。

四、現代臺灣世界觀中的「中國」： 「政治認同」與「文化認同」的合一與撕裂

一八九五年中日甲午戰爭日本慘敗，「宰相有權能割地，孤臣無力可回天」。從此之後，「中國」這個概念的涵義在二十世紀的臺灣發生了變化。我們接著討論「中國」概念在現代臺灣的轉變。

通貫整個二十世紀，臺灣知識份子心目中的「中國」概念，具有以下兩項特質：

第一，現代臺灣的「中國」概念包括「文化認同」（Cultural Identity）與「政治認同」（Political Identity）兩個部份，而且前者遠比後者更重要，因為「文化認同」具有抽象性、理想性與長期性，與「政治認同」的具體性、現實性與短期性構成鮮明對比。從文化對個人的影響來看，「文化認同」比「政治認同」更為悠久而重要，所以，中國歷代王朝或政府從秦漢以下都是源遠流長綿延不盡的中華文化的過客，長則數百年，短則數十寒暑，政權雖然可以對文化發揮局部而短暫的影響力，但絕不足以完全改變文化的深層結構。

舉例言之，一八九五年割讓臺灣之後的臺灣首富李春生（1813-1924）於一八九六年應日本殖民當局之邀赴日訪

問，回臺後撰寫東遊隨筆，申言「新恩雖厚，舊義難忘」，¹⁶並三度以「棄地遺民」自況。¹⁷日據時代（1895-1945）《臺灣通史》的連橫（雅堂，1878-1936）也自稱「棄地遺民」。¹⁸李春生與連橫之所以自稱「遺民」，基於對中華大地的「文化認同」的意義，實遠大於對統治中國的政權之「政治認同」，這也就是國學大師章炳麟（太炎，1869-1936）所謂「臺灣，故國也」¹⁹的確切涵義。

在日本殖民者統治之下，日據時代臺灣知識份子對「文化中國」滿懷浪漫的想像，例如台中地區文化人葉榮鍾（1900-1956），作家吳濁流（1900-1976），醫生兼作家吳新榮（1906-1967），以及在大陸經商的吳三連（1899-1988），都將中國大陸視為文化的原鄉。²⁰作家張深切（1904-1965）在日據時代的剃髮經驗，很能闡釋當時臺灣人心目中作為「文化認同」意義的「中國想像」：

在要剃髮當兒，我們一家都哭了。跪在祖先神位前痛哭

¹⁶ 李春生，《東遊六十四日隨筆》（福州：美華書局，1896），頁 51。

¹⁷ 同上書，頁 9、51、82。

¹⁸ 連橫，〈與林子超先生書〉，《雅堂文集》（臺灣文獻叢刊），頁 127。

¹⁹ 章炳麟，〈臺灣通史序〉（1927），收入《章氏叢書三編·太炎文錄續編》（蘇州：章氏國學講習會，1938），卷 2，下。

²⁰ 參考黃俊傑，〈日據時代臺灣知識份子的大陸經驗：「祖國意識」的形成、內涵及其轉變〉，收入氏著，《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：臺灣大學出版中心，2006 增訂新版），頁 104-137。

流涕，懺悔子孫不肖，未能盡節，今日剃頭受日本教育，權做日本國民，但願將來逐出了日本鬼子，再留髮以報祖宗之靈。²¹

張深切一家人在剪髮時的痛哭，正是對「文化中國」的撕裂後的痛苦！

第二，在現代臺灣的「中國」概念中，「文化認同」與「政治認同」既是抽象的理念，又涉及具體的現實生活，兩者間既聯合又鬥爭，兩者間構成相互滲透性，但也有其緊張性。日據時代的臺灣人對於原鄉的傳統中華文化，固然因為在日本帝國主義者壓迫下而不勝其嚮往之情，但是，臺灣人由於過於一廂情願，也過於浪漫，而未能深刻認識中國歷史上文化理想與現實專制政治之間，恆處於緊張甚至衝突之關係，也未能認識他們的「中國想像」中「文化認同」與「政治認同」之間的相互矛盾性。他們的世界觀中的「中國」，常是作為概念的「中國」之意義遠大於作為實體的「中國」之意義。這是日據時代回歸原鄉的臺灣知識份子祖國夢碎的原因，也是光復後臺灣人對國民黨政權失望的思想根源。

以上所說的現代臺灣人世界觀中「文化中國」與「政治中國」的分野及其張力關係，在最近二十餘年來隨著臺灣民主化的進展而日益彰顯。

²¹陳芳明等編，《張深切全集》（臺北：文經社，1998），卷1，頁84。

五、結論

從本文所探討的「中國」這個概念及其在日本與臺灣的轉化，我們可以發現：所謂「中國」或「中國性」（Chineseness），其實是相當複雜的「概念叢」（ideas complex）。從「中國」概念的內在結構的角度來看，「中國」這個概念至少包括「文化中國」、「地理中國」與「政治中國」諸概念，而以「文化中國」居於最重要之地位。再從「中國」概念之發展的角度來看，歷史的進程塑造了兩種「中國」：一是以福建、廣東、香港、臺灣、東南亞及歐美華人社會為主的「海路的中國」；一是以中原為主體，包括蒙古、中亞以及絲路所及之地的「陸路的中國」。²²以上諸多「中國」概念在歷史進程中，共同構成了「中國性」。

但是，從東亞周邊地域的觀點來看，「中國」這個概念又包括：作為「精神移住地」的「中國」（“China” as spiritual diaspora），與作為「想像的共同體」的「中國」（“China” as “imagined community”）。不論是前者或是後者，「中國」或「中國性」的概念，都不是地理的疆域所能律定的。反之，「中國」或「中國性」是一種移動的概念。

²²溝口雄三，《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989），頁306。

本文第二節分析十七世紀以降，日本許多思想人物以「中國」一詞指稱日本，因為日本得孔子之道與《春秋》之精神。再從本文第三節所討論的二十世紀臺灣人的世界觀中的「中國」，又可分為「文化中國」與「政治中國」兩個概念，前者是臺灣人的文化認同，後者是臺灣人的政治認同。兩者之間既不可分割但又互為緊張。隨著海峽兩岸的長期分隔，以及臺灣的快速民主化進程，「文化中國」與「政治中國」這兩個概念之間的緊張關係日益加深。但是，隨著海峽兩岸人民日益密切的經濟關係以及旅遊活動的發展，近百餘年來臺灣人思想中「作為概念的中國」與「作為實體的中國」之間的巨大差距，卻又快速地拉近。另一方面，隨著臺灣內部政經情勢與文化思想的變化，以「臺灣主體論」與「自我肯定心態」的基礎的「臺灣意識」，卻隨著歷史扉頁的翻動而豐富其內容，調整其格局。以上的變局都牽動著二十一世紀臺灣人思想世界中的「中國」概念的重塑與轉化。