

## 文化本位主義的一種理解：復蘇民族身份意識

### ——以和辻哲郎的中國觀為中心

◎ 宗 容

#### 一 導論：緣起與問題意識

「中華民族首先必須站穩自己的立場，那樣才能開始偉大中國的復興」。<sup>1</sup>1929年日本學者  
和辻哲郎在其文化哲學代表作《風土——人學的考察》（全集版中改成《風土》）一書中對中國文化的前景做了如此的評斷和展望。首先，「自己的立場」也可以說是自身的主體意識、身份認同或價值本位。隨著現代化和全球化的強化推進，甚麼是中國文化的精神，這一問題日益變得曖昧不清。的確，在西方文化的籠罩和包圍圈裏，中國文化的本位意識已漸漸處於遮蔽之境。可以說，中華民族的主體身份認同或者說中國文化本位意識的迷失已成為當下中國急迫而嚴峻的困境。跨入近代以來，面對西方現代化先行國家的政治、經濟和文化的大規模侵入，中國人為民族的復興在西化的道路上展開了艱難的求索。如今西方文明再次如同颶風席捲而來之時，80年前和辻哲郎的這一預言無疑是智者敲響的警鐘。其次，和辻哲郎認為中國是「偉大」的。這一由衷的嘆服不僅蘊含著對給予其深厚漢學素養的國家的感激，而且更是對中國在漫長歷史長河中為人類所創造出來的福祉的敬意。也許正是如此，他期待著中國的復興，期待人類能繼續展開新的文明時代。

和辻哲郎是一位日本近現代史上頗具影響力的文化史家，其在思想史上建樹頗多，包括為後來的文化史研究開創的諸多啟發性研究路向，以及獨創的人學倫理學體系。在和辻的思想歷程中，回歸日本、回歸東方這一志趣轉向具有重要的里程碑意義，在此之後他對日本乃至東方文化性格和民族精神的探索，在某種程度上進一步激發了日本民族的自我認同和文化本位意識。其中古代文化成為其考察不同的民族精神和文化性格的一個標本。和辻試圖通過對日本古代文化的再現和挖掘來追尋或還原日本精神的特質，中國的古代文化自然也成為其理解中國精神的最基本核心構架。值得一提的是，由文學青年而轉為哲學家的和辻，兼具學術之理性和文學之感性，其著作也被賦予特殊的感染力。他不但以視野宏闊、博學深刻的實證精神使其文化研究具有深刻的學術洞察力，而且以優美而充滿激情的文學筆觸勾勒出文化的不同模本，給人們帶來強烈的精神震撼和審美體驗。從這個角度而言，和辻的文化史研究一方面是其理論體系的重要支柱，另一方面也是其獨特學術魅力的集中展現。

作為一位哲學家，和辻哲郎以其人學倫理學體系著稱於世，晚年創建了日本倫理學學會，同時他也是西田幾多郎所創立的京都學派的成員之一，另外和辻還是一個天皇主義者，其回歸日本和日本主義的思想脈絡裏也伴隨著天皇主義情結的糾葛，這諸多身份的交叉使得他在日本思想史上一直處於受爭議的境地。與之相關的是，目前綜合國內外關於和辻哲郎的研究，也基本集中於從倫理學、政治學/政治立場的角度加以闡述，而對其文化意義論述有待進一步深入，關於其中國觀目前更尚未有專題論述。其中，和辻關於中國的間接印象基本來自於考古發現和歷

史學研究，而關於中國直接印象的論述則集中於20世紀20、30年代，這一現場觀察直接體現於和辻在《風土》中對中國國民性的論述上。這個時期不但是中國政治上的現代化探索期，而且也是中國文化的重構期——雖然還是處於「破中待立」的階段。也就是說，當時的中國雖然是民國既立、共和初創，但經歷了清末民初的軍閥割據以及國共兩黨的內部戰爭，政治界和思想界在文化重建上眾說紛紜，未有統一的主導意識，這種情況一直延續至近代以降。總之，傳統的中國文化在遭受不斷的根裂後，民族的自我內身份意識也隨之逐步瓦解，今天來看和辻的中國研究對中國人而言可以說是一種民族文化的回憶和溯源。

綜合和辻對中國的研究，雖然找不到明確的關於中國歷史文化特徵的觀點，但其中國觀還是有脈絡可尋的。本文試圖從其具體文本出發，輔以其風土—歷史的二元構架理論對其中國觀進行梳理，一則對上述的和辻哲郎研究作一補充，二則為中國的歷史文化提供一個近代的他者視角，通過對他者的中國印象的回溯以期凸顯民族身份認同和文化本位意識。

## 二 和辻哲郎的中國觀

在和辻回歸日本的學術轉向下，其文化史研究自然主要集中於日本，但中國作為東亞地區不可忽視的地緣引力和中華文化價值體系長期而深刻的輻射源，在其著作中屢屢被作為重要的參照系。和辻運用中學和西學的知識體系和研究方法對中國的社會和歷史進行了獨到的理解和闡釋。在他所有著作中，涉及到中國的論述主要有：<sup>2</sup>《風土》（第八卷）中的〈中國〉部分；《倫理學·下》（第十一卷）中的〈中國〉部分；《小篇三》（第二十二卷）中〈中國古銅器之酒器〉、〈漢代銅器之神獸壺〉、〈漢代墓碑裝飾的拓本〉、〈周代古銅器之木菟〉；《古寺巡禮》（第二卷）中〈日本與中國的交涉〉、〈吳樂、西域樂、假面的傳統〉；《面和面具》（第十七卷）中的〈中國的古銅器〉；《日本古代文化》（第三卷）中〈漢字的習得〉、〈漢人移住的傳說〉、〈漢文化傳播者——歸化人的痕跡〉、〈漢文化的日本化過程〉；《孔子》（第六卷）；〈中村元〈東方人的思維方法〉英譯版序文〉（第二十四卷）。

這裏要指出的是，《孔子》一書主要是關於孔子及《論語》的研究著作，其以「人類導師」為標杆將孔子和釋迦牟尼、耶穌和蘇格拉底置於同一思想水準線上，並進行了類比研究，之餘對《論語》做了文本的解讀和考證，可以說這部著作主要體現了和辻研究的方法論運用，關於此將另文撰述。故而，本文的中國觀論述主要集中於若干涉及中國內容較多的小篇、《倫理學·下》和《風土》等著作。〈中國古銅器之酒器〉、〈漢代銅器之神獸壺〉、〈漢代墓碑裝飾的拓本〉等小篇文章是和辻早期的評論，他運用文學的熱情、史學的考證評述了中國的古代文化。這幾篇文章原載於《新小說》（1922年），原文配上相應的精美圖片，輔以客觀的描述和理性的深發來解讀其蘊藏的歷史價值和文化內涵。這是其「從作家、評論家向學者轉變的生涯轉型期」<sup>3</sup>的作品。《風土》是和辻倫理學體系的奠基性著作之一。和辻構思於1927年，完成於1929年，於1935年出版，後又分別在1944年和1949年對「中國」部分進行了大幅度的修改後重新出版。這一著作是和辻在赴歐洲留學期間，受沿途不同類型風土的刺激，以海德格爾的《存在與時間》為契機所創作的文化哲學著作。在書中他不同意海德格爾將時間作為人存在的一元維度，認為脫離空間性的時間性不是真正的時間性，人的存在結構應包括時間和空間的二元維度，至此提出了風土—歷史的二重結構是人存在的結構這一理論，即人的存在是由時間、空間兩個維度構成的。如果說歷史體現了人的時間性的話，風土即是人的空間性的體現，兩者共同組成了人的存在結構，也就是說，歷史是建立在風土之上，風土也是在歷史中展現的。和辻對中國國民性的考察體現了這一理論。《倫理學·下》作為和辻倫理學體系的最後部分，主要是

對人的存在在不同歷史和風土中表現的闡述，是對人存在原理的具體化。

在論述和辻的中國觀之前，我們首先來看一下和辻對中國的世界地位是如何理解和定位的，這有利於從整體上把握其對中國的理解。和辻將世界史分為三個時期，世界史第一期的舞臺是沙漠的世界，第二期國民作為勞動者開始出現了。第二期是第一期向著更高階段發展的結果，這在國家的自覺和歷史的形成上體現得尤為明顯。在第三期絕對君主制的統一開始崩壞。<sup>4</sup>從以下和辻的世界觀中可以粗略看出中國在其體系中的座標。<sup>5</sup>

世界史第一期	埃及 美索布達米亞原始國家 埃及諸國家 美索布達米亞諸國家 世界史第一期中沙漠人的業績
世界史第二期	直系後代波斯民族 希臘和羅馬 印度 中國
世界史第三期	伊斯蘭世界 新的中國 新的歐洲 草原民族的活躍 近世的開始 國民國家的形成和向一個世界發展

如上圖所示的世界史架構，我們首先可以看到和辻對中國文化在人類文明初始階段所作的開創性貢獻的推崇。從下文的相關論述中，可以感受到中國人在「國家的自覺」和「歷史的形成」為特徵<sup>6</sup>的第二期顯示出了其獨特而發達的民族個性。其次，根據和辻的論述，第三期中「新的中國」指的是唐朝所建成的一個統一的大帝國，結合和辻對第二期中漢朝及上古中國發達文化的欣羨和讚美，可見其對強盛而發達的中國印象停留在大漢鳳儀和盛唐氣象，無怪乎他斷言「中國必須復興，必須恢復漢唐等文化的偉大之處」。<sup>7</sup>

統觀和辻的中國觀，如按其價值評價來大致作一劃分的話，可以分為讚美與批判兩種。前者集中表現他對中國古典藝術的推崇，後者則是體現在他對中國國民性的指摘上。但此種角度略嫌空泛，本文將其歸納為生活藝術、社會倫理、政治機制、精神生活、國民性格等方面，下面試從這五個方面來展示和辻的中國印象。

### （一）、生活技藝：高超而獨特、富有想像力和原創精神

這主要體現在繪畫藝術、工藝製造和生活方式上。

繪畫藝術的獨特性。和辻在〈漢代銅器之神獸壺〉中指出了漢代美術的對稱調和美是中國美術的獨特創造，「應該注意的是趨向『調和美』的努力。形象的設置、形態、描繪出來的線條的節奏，都是嚴格注意左右對稱的。……這一嚴格的統一傾向在進入中國的西域美術中是看不到的，而且後來西域美術的中國化中，最活躍的活動仍然是這個傾向。」<sup>8</sup>並且他認為漢代美術所具有的獨特美感可以和當時世界上最為先進的藝術文化相媲美。「漢代美術與先秦的美術有很大的差異，它呈現出優美而尖銳的樣式。在所有的表現中，中國獨特的特點是極為顯著的。

相比較於希臘文化、羅馬文化和印度文化，其應該有大致對等的地位吧！」<sup>9</sup>

工藝製造的高超性。在上古時期，「青銅的使用、文字的使用、白陶的製作以及中國獨特的怪獸文和龍文的創造，這些確實是飛速發展的創造性活動。」<sup>10</sup>「很多青銅食器類似酒容器，容器的形狀實在是多種多樣，其中包括雞形。怪獸文、龍文等獨特的文字形式，平面地或者立體地紋飾在銅器的各個角落。那些藝術品令現在的我們驚歎，其洗練的技術使藝術品遠離了原始階段。<sup>11</sup>無疑，和辻盛讚中國人在這方面所擁有的高超技藝。

生活方式的先進性。山東濟南附近的城子崖遺址是「迄今考古發掘中最为著名的遺址」，從這個遺址中發現，在那個時期中國人已經開始創造出複雜的文字樣式、開始使用青銅和文字，如果其年代被推定為西元前14—12世紀的話，那麼這樣的時代不能不說是達到了相當高的水準。石器時代的黑陶人被認為是生活在西元前二千年左右，他們是怎樣取得如此飛躍的發展的呢？<sup>12</sup>從此可看出，和辻由衷讚歎中國先民所開創的先進文化。另外，城子崖遺址中還發現了中國人率先使用馬作為生產工具。「在這一遺址所發現的石器中，多數被認為是農具，這一點表明居民會到城外從事農耕，另外還發掘出了很多的獸骨。其中不僅有豬、羊、狗的骨頭還發現了牛、馬的骨頭。牛、馬在彩陶遺址中沒有發現，但在這裏存在。這一點差異值得注意。馬在美索布達米亞一直出現得很晚，……在這裏，馬不可不說是相當引人注目的。」<sup>13</sup>和辻認為上古中國人率先使用馬作為生產工具，說明了當時中國地區生產力的發展所帶來的先進生活方式。

## （二）、社會倫理：注重禮制教化和人倫之道

禮制和人倫是理解中國社會歷史風土的重要鎖匙，血緣可以說是兩者的結構基礎。具體而言，家、氏族、村落到國家這一向外延伸的共同體是中國傳統社會的基本構架，血緣是其牢固而天然的紐帶，所以這些共同體也可以說是血緣共同體。和辻認為中國文化的特點形成於殷代，而民族性原型始自周朝。「殷墟被推斷為殷朝後期都城，其遺址出土的文物清楚地顯示了中國文化的形成」，<sup>14</sup>而周朝的事蹟在中國古典文獻中流傳下來，「成為了中國長期的政治和道德規範。在此意義上，周的民族性可以說是中國民族性的原型。」<sup>15</sup>和辻從周代遺留下來的文物推斷祭祀禮儀體現了周人宗教幻想的具體化，這也是一種將倫理哲學傳之後人的方式。<sup>16</sup>所以在和辻看來，殷周革命的意義不只是王朝的更替，而且是「文化和社會的大變革」，中國政治統治方式從「靠占卜的這種宗教性統治方式轉變為以道德意義為主的禮的統治方式。」<sup>17</sup>按其思路，如果說殷人強調的是宗教性，而到了周人則開始強調道德性，集中的表現為禮。禮制倫常成為一種統治和生活方式。但是，和辻將政治和道德規範的形成作為民族性形成的一種標誌，這一論斷是否合理呢？我們將其觀點進一步展開，來看一下他所認為的禮和人倫是如何在血緣共同體中施展隱性的統治效力的。

首先來看禮。和辻的觀點可概括為以下三點：（1）禮在內涵上與血緣共同體、人倫秩序緊密相連。「尊重禮也就是尊重人倫秩序。所以周禮所建構的國家組織，正是作為人倫組織的國家意義的自覺。另外，這裏作為問題的人倫秩序，主要指血緣共同體的秩序。一切宗法秩序也是這種秩序。」<sup>18</sup>（2）重禮體現了人的主動性、施動性。「從銅器的種類、形狀以及製作所花費的精力等方面來考察，表明在祭司祖先之靈和天地之神上，周朝比殷朝更加盛行。但是這種祭祀儀式與其說是作為將咒術賜予祭祀者命運的儀式，還不如說是作為祭祀者虔敬心念的表現



——禮。」 「在尚書的召誥中，召公宣稱殷滅亡是因不敬德而失天命，所以周王應該要敬德、施德以祈求永保天命。這個命是天授之命運，即使所有的行為不用龜筮來判斷，只要敬德施德，天命仍然能長久地保持。」<sup>20</sup>（3）禮的政治本質是民之道德。和辻將殷周的禮做了比較，「殷人尊神，率民事神，先祖先之靈而後禮。周人尊禮，重禮且施行於民，對敬事祖靈和神明之事持遠離的態度。」<sup>21</sup>他移用王國維的觀點，也認為周公所創立的政治體系之目的在於建立一種統一的「道德團體」，重禮的根本目的在於治民，所以說到底，和辻認為禮在政治上還是一種民之道德。和辻的這一觀點頗具政治色彩，事實上，自古以來通過儒學教化而根深蒂固的道德倫理浸潤在中國人生活的方方面面。柔性的道德教化比剛性的禮制統治也更易鎮服人心。

由此對於禮的意義，和辻認為有積極性也有弊端。積極性在於禮具有統一國民的效力。因為禮和人倫秩序的一致性，以及建立統一的道德團體的需要，「周王朝的禮治——將宗法秩序擴大到國家，以宗廟和天地之神的祭儀為中心，通過定制王侯卿大夫士庶的等級差別來統一國民——這種做法，顯示了中國的國家特徵。」<sup>22</sup>但同時禮治也存在兩個弊端：一方面以禮為基礎的統治不利於政權的長久性。禮治的僵化使其失去創造力，因為血緣紐帶而緊密結合在一起的諸侯國，同時也使這種結合鬆弛了下來，以至於開始像敵人一樣對抗起來。建立在諸侯國之上的周朝的權威也不得不隨之式微。<sup>23</sup>另一方面禮體現了封建宗法社會裏的階級性，因為在眾多的部族中，「其最高階位的王族，是以一氏族來統治廣大的國家。所以周朝的禮，在以血緣關係為主相結合的同時還非常具有階級性。」<sup>24</sup>

其次來看人倫。和辻認為血緣共同體為基礎的人倫之道在早期的國家創建中具有奠基性作用。他將埃及和周朝的國家建立進行比較來考察氏族秩序是如何被擴大到整個國土上的。「在埃及，氏族團結的痕跡在國家組織中沒有被留下來。大河流域中，灌溉工事的必要性更早地促使了氏族以上的大團體，即地緣共同體的形成。相反在中國，同樣的大河流域中，雖然治水的必要性更加強烈，但氏族團結的痕跡仍然顯著存在，並達到了壓倒地緣共同體的程度。宗廟祭祀較之於社稷祭祀更加受到重視。」<sup>25</sup>另外，和辻用西北草原地域的考察佐證了人倫秩序建構中的血緣基礎。草原游牧民族所體現出來的氏族團結「一方面顯示了血緣的情誼得到了極大的重視，同時另一方面也顯示通過血緣的關連來創建極大的團體是可能的。」<sup>26</sup>

### （三）、政治機制：政教合一，始於武功而行於文治

首先來看政教合一的統治方式。在人類社會的最初階段，由於對外在世界了解的局限，宗教既是人類對未知世界的想像，也是人類自身精神狀態的反映。這一方面是由於生產力的落後，另一方面也來自對原始和自然的信仰。占卜是中國上古時期常見的宗教儀式。「殷墟的蔔辭顯示，君主公私生活的各個方面都要由龜骨占卜決定。從天地山川、祖宗祭祀，對外征伐、年穀豐凶、天氣晴雨等這些公事，到君王的疾病、出入、狩獵等私事，沒有一件不是要用到占卜。」<sup>27</sup>對於君主來說，占卜不但用來預測個人生活的吉凶未來，更重要的是借用占卜的力量實行統治。殷朝時期就是利用祭司團來實行集體統治，君主是國家的首腦也是祭司團的首領。據和辻考察，「國家統一之時，從各個部族或氏族的占卜團體中，選用這種祭司進入中央，以此形成君主身邊的貞人團。君主也是其中一員。所以王朝的占卜機關是部族或者氏族聯合的表現。君主是作為這一祭司聯合體的祭司長，通過宗教權威統治國家。」<sup>28</sup>總的說來，此時的政治形態有點類似於古代西方的寡頭政治。「根據對殷墟蔔辭的研究，……君主類似於總祭司的

地位。國家的統治正是通過這樣的方式——貞人團和巫師團占卜——來進行的。」<sup>29</sup>

和辻認為這種政教合一的統治方式的積極意義在於它對政治清明有一定的積極作用，可以「防止因為君主的任意而左右集團的命運、不斷地限制集團的行動，從而使君主必須遵循無形的律令。」<sup>30</sup>因為統治者發出的命令不是出於統治者的隨意喜好而是被解釋成天命<sup>31</sup>，其中隱含著雖然看不見卻時刻存在的一個監督者。因為占卜的盛行和隱形規矩的權威性，隨著君主在世俗政權和宗教權威上日趨合一性，這一統治方式的弊端也是不可避免的。和辻指出了其中隱含的危機。一方面它容易導致權威集團內部的分化，和辻舉出一個例證，認為「君主權威的強化與殷的滅亡具有很大的關係。」<sup>32</sup>「君主權威的強化與作為其權威基礎的集團宗教意識發生衝突，最初叛離殷朝廷的好像就是殷的故地山東半島」。<sup>33</sup>另一方面，它也促使個人權力加強，集權專制傾向增強。殷墟的蔔辭顯示，隨著時代的發展君主統治的形式和內容產生了變化。在形式上，「甲骨文中，祝的署名漸次減少，沒有署名的甲骨文增多。到了殷朝晚期，君主親自占卜的情況在增加。祝所屬的聯合占卜機關的權威衰落，君主個人占卜的力量在增強。這正是體現了帝王權威的強化。君主獨佔了祭司的宗教權威，逐步掌握了各種團體首領無法與之比較的巨大權力」。<sup>34</sup>在內容上，「以往卜辭中向祖宗祈雨的農事活動出現的很多，但隨著時代的發展，這些活動的次數在減少，取而代之頻繁出現的是之前較少的狩獵活動。這表明了一種傾向，即君主的權威在增強，同時君主對公共事業的關心淡薄，追求個人享樂的傾向在加劇」。<sup>35</sup>這些無疑都表明君主集權專制化的跡象和趨勢。

和辻對於政教合一的闡述我們可以從兩個角度理解，一在統治上體現了從重視天到重視人這一趨向，這也暗合了重視人倫道德秩序的儒學在中國政治史上被定於一尊的歷史軌跡；二宗教儀式如占卜對政治制度的演變有著基礎而潛移默化的作用，兩者相互依賴，有時互為表裏。政治在最初階段依賴於宗教，宗教制約政治，後來隨著社會性的增強，宗教性轉化為政治統治的輔助手段，從正面或反面服務於政治。

其次來看始於武功而行於文治的統治理念。和辻認為這是中國政治統治極具獨特性之處。他以周和漢兩個朝代為例論證了中國統治體系中的脫武重文。「周朝的文化很明顯地表現出由武而重文的特點，它並非一個使用武力的專制國家。天子的理想中全然沒有武的因素。殷朝的武器非常儀禮化，這一傾向在周朝被作為對禮的重視而得以發展。封建諸侯是文臣而非武將。其下也沒有專門的武士。如果有必要組建一支軍隊，就通過徵兵組織。指揮官是職位在諸侯之下的士大夫們。」<sup>36</sup>此外，和辻還將中國帝國與羅馬帝國進行了比較，強調了中國政治體制中最高統治者的文治特徵。「不得不指出，中國的世界帝國具有和羅馬帝國不同的特徵。羅馬皇帝是原來的「將軍」，而中國的皇帝絕非將軍，而是理念上的「天子」、「行道的人」。這樣的思維是基於儒教吧！將儒教定為帝國國教的正是漢武帝本人。德治國家的理想和憑藉武力創建世界帝國的這一現實存在著相當大的差距，但是用其理想來裝飾帝國，這一點在中國是有必要的。由武而重文的傳統是相當根深蒂固的。漢帝國雖然擁有強大的武力，但直到最後也沒有出現軍隊的職業化現象，軍人也沒有掌握政權，國家通過科舉從民眾中選拔官吏，由此形成的繁冗的官吏組織在四百年間維持了一個絕對君主制的大帝國，這一點無論如何都是中國的獨特現象。」<sup>37</sup>概言之，和辻認為中國運用只崇文不宣武的文治理念完成了一個龐大的封建帝國的創建，這在世界歷史上是一獨特的創造。由此觀點，我們是否能認為這是中國自古以來之所以形成文化禮儀之邦的一個政治促因呢？

#### （四）、宗教滲透：軍事武器、日用器具和工藝品上的超實用性

在先秦時期，宗教生活在人們的精神生活中佔據著舉足輕重的地位，小到日常飲食大到國家戰爭，宗教都是人們獲取心理支持的重要保障。和辻注意到，在上古中國人的軍事武器和日用器具的設計製造中，所展現出來的精緻繁複已經脫離了器物本身的價值功能，而是具有寶器化的特徵，成為一種超越實用意義而只用於儀式的器具。另外，人們日常生活中也開始滲透著宗教因素，這種傾向使得宗教得以延續和發展，其中日用器具是承載中國人宗教性，表達其宗教感情的重要媒介。在這一點上，和辻是從軍事武器、日用器具和工藝品來予以考察的。

首先，軍事武器具有寶器化傾向。在殷墟出土的文物中，「青銅製作的銳利的矛、戈、戊、斧、刀等。……這些形狀在美索布達米亞也存在，但是與其相比要簡單很多。但是引起我們注意的是，這些武器裏明顯的超實用性和寶器化的傾向。……這些軍用器具完全遠離了作為武器本身的用途，這一點讓人印象深刻。在其他的銅刀和奇怪的武器中，以怪獸和龍的裝飾文樣為主，因此它們更像是用於儀式的器具而非武器。這一現象顯示了與其說是武力不如說是祭儀力量的勝利。」<sup>38</sup>

其次，日用器具被賦予宗教使命。「這些日用器具不是被作為日常用具，而是被作為用於祭祀祖先的寶器，被賦予特別的意義製作出來的。……當時的人們如果想要將自己所享用的財富中最有價值和最應該長久流傳下去的東西製造出來，如上所說的用於祭祀祖先的銅器就會被加以製造。假如是這樣的話，這些銅器可以說是這個時代宗教、藝術的紀念碑。」<sup>39</sup>

最後，工藝品承載了宗教意義。「這些酷似銅器樣式的白陶、石器、玉器、牙器、骨器之類，似乎也承擔著類似的意義。如果只是將其作為藝術品來賞玩而不考慮宗教意味的話，在這個時期這樣理解恐怕是不充分的吧！」<sup>40</sup>

寶器化和超實用性的特徵以及將宗教精神融入到世俗的日常生活的行為模式一方面反映了中國人對宗教儀禮和形式的注重，另一方面也體現了中國人為處世的實用主義風格，但和辻認為，更重要的是體現了古代中國人的宗教生活和精神世界。舉例來說，和辻這樣評價作為祭器之用的酒器。「當然，這種祭器是國家最重要的寶器。這一銅器的製作年代或許是漢代，這種樣式是非常古老的。因此，在此古代中國人的精神生活得以最深刻的展現，這一點當然是不可懷疑的。我們從這一銅器所設計出來的不可思議的圖案花紋中可以觀察到古代中國人的精神。」<sup>41</sup>從以上摘引的文獻中我們可以分析出和辻的觀察點：（1）中國的製造工藝中承載著中國人精神性格，而祭器作為最重要的寶器反映了中國人的古代精神生活；（2）神聖的祭器作為國家最重要的寶器，是通向古代中國人內心世界的一條幽徑。古代中國人的精神世界可謂豐富多彩，在各個領域有不同的展現，但和辻著眼於祭器的製作藝術，這樣的觀察點兼具自然的神秘和生活的想像力，還是相當獨到和深刻的。

### （五）、國民性格：「無感動性」

和辻對中國國民性格的體察主要集中在《風土》一書中。根據特點的不同，和辻認為風土可分為三大類，即沙漠型、草原型和季風型。因為風土決定文化，所以世界上的種族、文化都可以納入相應的風土類型中。風土作為人的生活方式反映了人的存在狀況，同時也是人存在的基礎之一。基於這樣的理論前提，和辻在考察了中國沿海城市的風土之後，從自身的體驗出發，提出了「無感動性」<sup>42</sup>是中國人的國民性格這一觀點。



長江和黃河被和辻視作最能代表中國風土的兩大景觀，也是中國國民性格的生存土壤。他通過直觀的長江考察和間接的黃河經驗闡發了中國國民的印象。「最能反映中國風土特色的首推長江和黃河，而至少長江可以說是季風在大陸的具體表像。」<sup>43</sup>首先，在和辻看來，長江的印象是「泥海」所造成的「單調和廣漠」。「茫茫的泥海沒有給我們以大海翻騰躍動的生命感；比我們的海還要寬闊的泥河也缺乏大江特有的那種「漫然流動」之感。」「不管你走到哪兒都只是同一局部的重複。也就是說中國大陸的廣袤給我們的感覺是缺少變化、廣漠而單調。」由此，和辻認為，生活在這樣風土中的中國人內含著對傳統的頑強執著力。「持久的意志和感情的抑制，得以與其單調和廣漠相抗衡，進而也就是對傳統的執著和強烈的歷史觀。」<sup>44</sup>其次，和辻認為黃河體現了中國人性格中沙漠型元素。「黃河源自沙漠之河，也就是連系沙漠和季風的河，黃河平原的黃土土質中的沙粒由沙漠、季風所形成」，可見中國人性格中還帶著沙漠型元素。所以「明顯保持著一種緊迫感，在忍耐的深處蘊藏著一股鬥志。」這種「不甘於服從」表現在中國人「除了受血緣或鄉土關係的約束外，不肯受任何其他的約束。」這正是血緣共同體社會鮮明特徵，但和辻認為這種忍受力恰恰體現了無感動性的性格。這裏值得指出的是，和辻的無感動性並非指中國人沒有感情生活，而是認為中國人的感情生活的形態就是無感動性。<sup>45</sup>這說明和辻並不是在抹煞中國人的自然情感，而是在強調一種內向性伸展和隱而含蓄的生活理念和審美藝術。和辻甚至將從容不迫視作「一個修煉的目標」。

綜合起來，可從歷史、文化、和政治三個層面來概括和辻的觀點。

首先從歷史的角度來看，和辻通過對香港和上海的考察來論證中國人的無感動性。（一）和辻的香港考察。和辻看到香港碼頭船上居民們一邊架著大炮自衛，一邊忙著日常生活，感慨中國人面對槍炮戰爭仍能將之「當作家常便飯，攜妻帶兒，泰然處之」。對此和辻分析得出的結論是：（1）中國人是依靠血緣和鄉土生活的。因為生活在「密切的血緣關係中」，周圍「有緊密團結的鄉親作壁壘，相互協助互相幫助」，這已經是危險情境下最好的保全自己的方法。（2）無政府主義是中國人的生存之道。既然血緣和鄉土是中國人生存的最重要保障，那麼有沒有政府的保護就不是顯得最為關鍵了，反而通過無政府主義的這種狀態把自己置身於事外，專顧自己的私人生活。（3）在血緣和鄉土失效的範圍內，中國人選擇了表面上放棄抵抗的忍耐態度，而心底裏蘊藏著曠達不羈的勁頭。即一方面表現出再動「感情」也絲毫緩解不了危險，無感動性反而是最好的防禦法<sup>46</sup>；另一方面則用繼續從容地生活來表現頑強的忍耐力。（二）和辻的上海考察。和辻對上海的考察則主要集中在中國人的韌勁上。面對1927年軍閥混戰的時局，外國人都驚惶失措地去尋找本國政府的保護，而中國人仍然「從容不迫，慢悠悠地走在街上，或繼續做著自己的買賣。」和辻將之歸結為是因政府國家的無力而產生的生存智慧，「原本就沒指望國家保護，所以也就根本談不上擔心能否受到保護之事。」<sup>47</sup>

其次從文化的層面上來看。這裏，和辻也選擇了兩個例子——建築和編纂來論證無感動性所體現出來的廣大空疏。和辻認為「中國的藝術一般氣勢雄偉宏大、統領大局並緊切要害，但同時又令人感到內容的空疏，難以找見細緻入微之處」，<sup>48</sup>建築就是一種典型。「近代中國的宮殿建築上，其規模龐大，給人的印象很宏偉，而細部空洞」。<sup>49</sup>和辻認為這種「忽視細節」是「缺乏感情流露的一種表現」。當然中國的藝術也有細膩之處，但體現之處非常局限：一則細膩之處只限於暫時性或特殊時期的現象，「漢代文物告訴我們中國藝術中也有纖細入微之作。」<sup>50</sup>兩漢至唐宋時期的「細膩而纖微」風格，在宋元以後到明清乃至近現代中國已蕩然無存，取而代之的是空疏性和抽象性；二則這種細膩只是黃河文明的產物，不適用於長江風土。所以，和辻認為這一「感情平淡」也是中國文化的一大特徵。大型編纂事業從另外一個側面體



現了這一點，和辻批判中國在歷史上雖然進行了多次書籍的編纂工作，但這些浩瀚的叢書並沒有經過「批判、取捨、整理」，而只是包攬無遺地被搜羅排列在一起，「如同系在外表的繩索一般，不是一種玉石分明、內部結構完整統一的體現，與其外表的排列有序相反，內容上則雜亂無章，只是材料的堆積。」<sup>51</sup>

最後和辻從政治上中國屢次建立的統一大帝國為例，論證無感動性的國民性格所導致的統治的零亂散漫。和辻的觀點主要是：（1）統一為中國風土的必然趨勢。「古代那種封建割據狀態本是不自然的」，「中國的國土若不是強行圈化，本不會允許小國林立的。」<sup>52</sup>中國能得以統一的基礎之一是因為中國平原地帶便利的交通和相互溝通的經濟，中國的經濟相互滲透是形成整片格局的有利條件；（2）中國雖然在表面上是處於統一的，但「並不是將每一塊土地都治理得井然有序」，民眾處於無政府的狀態。「民眾可以不憑藉國家權力，僅靠同鄉關係就能巧妙地展開大範圍的交易，即不靠政府也不妨礙經濟上的統一」<sup>53</sup>；（3）國家和政府也是無政府的狀態，國家只是官僚的組織而非國民的國家組織。和辻認為，因為科舉選拔官吏，中國官僚階層的構成具有流動性，而非世襲的穩定性，來自社會各階層政府官員在價值認同和現實實踐上容易出現矛盾，比如對經商的態度，某些官僚言行並不一致。各謀私利成為了國家和政府統治階級的意識形態。

在經過這樣一系列考察分析後，和辻對當時處於半殖民地半封建的中國國民作出了診斷：中國人並沒有走向正確的「民族自覺」，原因就是中國人的無感動性最終將自己引向了不幸的深淵。<sup>54</sup>

### 結論：復蘇文化本位與民族身份意識

如上所述，和辻的中國印象基本集中在五個方面：第一，生活藝術高超而獨特、富有想像力和原創精神；第二，社會倫理注重禮制教化和人倫之道；第三，政治機製表現為政教合一的統治方式和始於武功而行於文治統治理念；第四，宗教精神滲透於軍事武器、日用器具和工藝品，使之體現出了超實用性的特徵；第五，國民性格中的「無感動性」特徵。當然，其評價和判斷是否恰如其分尚可另當別論，其意義更在於以他者的視角展現了一幅中國圖景，勾畫了中國文化的獨特性，進而顯現了一種民族的身份意識。

在中國列強林立和內亂不斷的時期，出於對中國文化的景仰，和辻感慨其失去了曾有的大國輝煌，同時他深切地體認到中華文化對世界文明的貢獻和意義。「從世界文化的發展來看，中國文化的復興也是必不可少的」。<sup>55</sup>如何來實現這一復興，首先，和辻認為要認清自己。「認清自己，就是超越自己摸索一條前進的道路。理解與己不同之處，取人之長補己之短就會開拓新的路子。」<sup>56</sup>是否能超越自己，在近代之前的中國，這一點也許是一個難題，因為當時的中國一直處於「天朝上國」的優越感中，對周遭發生的變化多半是以睥睨的傲慢心情旁觀的。但在經歷了現代西方的軍事打擊和思想文化的衝擊後，中國人又轉向了另一個極端，逐漸對他國文明的優越性習以為常，甚至「言必稱西方」。這樣，問題產生了，我們是應將他者與自身置於同一層面進行比較，還是心存偏見將傳統的遺產拋諸一旁，唯西方馬首是瞻。近代以降乃至當下中國的現代性訴求對此已經做了充分的回應。其次，和辻提出要實現復興必須重新認識民族文化的精髓。「重新認識現代中國已失去的、過去的輝煌燦爛的文化的偉大力量，而且可以從中探出一條路子，打開現在停滯不前的狀況。」<sup>57</sup>在和辻這樣一個他者的視野中，我們不難看出漢唐的偉大之處無外乎其雍容大度的胸襟、開放多元的視野、獨特而原創的個性。尤其是後

者正是中華文明之所以存在和昂然於世的最關鍵所在，也可以說是中華文明區別與他者文明的獨特性魅力。中華文化的本位和民族身份的複歸說到底就是中國性和中國精神，而它的這一根本內涵正是令世人肅然起敬的偉大力量。

從和辻作為東方文化守成主義者<sup>58</sup>而言，他對中國文化的期待是和對日本精神的追尋結合在一起的。深受東西方文化薰染的和辻，在轉向東方後，其畢生探索日本精神的源頭，宣導日本文化乃至東方文化的精髓。在傳統式微、現代爭競之際，和辻的努力在為日本文化增強民族自信的的同時，也對東方世界如何應對西方滲透提示了一條路徑。一方面，公允地來看，和辻的追溯精神源頭的努力與20世紀30年代日本的國家主義膨脹具有不可分割的關聯。正如美國學者艾愷（Guy S. Alitto）所認為日本的反現代化思潮與國家主義是糾纏不清的，「所有日本的評者都是高度的國家主義者，他們每一個，不論訴諸何種方式，最終的效忠皆歸向天皇。」<sup>59</sup>就此觀點來看，共同體社會的一個特徵就是容易將所有的價值理念指向一個實體，所以和辻的日本主義傾向被納入國家主義是完全合理的。所以，「儘管這些論者並未因為太平洋戰爭而產生出天衣無縫的周全意識形態，他們對官僚國家的攻擊卻諷刺性地轉化為官僚國家擴張主義的贊助和支持。」<sup>60</sup>另一方面，不可否認的，和辻是一位堅定的文化守成主義者。「和辻特別有興趣於顯示：自中古以降，佛教藝術與建築如何代表了日本創造精神的最純表現」<sup>61</sup>，的確概觀和辻的文化史研究，他對其探究很大部分都著重在佛教藝術的魅力，因為這其中不單有對先進文化的模仿，更蘊含著自身民族的創造力。和辻的守成正是體現在這一點上：致力於從民族的原創力中去尋找文化性格，通過東方的直觀性思維來捕捉細節的感動和情感的真實。用他自己的話來說，「日本人崇尚的不是大而空，而是小而細；不是外觀的完善，而是滲透於內部每個角落的醇化；不是形式上的體面，而是發自內心的感動。」<sup>62</sup>這也正是他所認為的日本文化的獨特性和生命力。

這也可以解釋和辻為甚麼要將這些而不是其他圖景作為中國印象？因為正是一種獨特性的魅力賦予了中國民族文化的尊嚴和意義。只有中國獨有而存在的特質才是其存在的真正價值所在。所以，從某種程度上來說，獨特性就是一種生命力的體現。中華文化經歷千年風霜仍然保持著其恒久性，這讓每一個華夏子孫為之欣慰，但隨著新的時代技術和理念的產生和演變，中華文化的獨特性在日益銷蝕。自古以來亡國之禍起於蕭牆，內在機理的崩壞才會導致最後的衰亡。當今，面對外來的強勢文化的入侵，中華傳統對其除了融合和超克，更關鍵的是要堅持民族的自信力和文化本位意識。因為，堅定的身份認同在根本上蘊含著一個民族真正的尊嚴和獨立。只有紮根於自身文化本位和自我身份意識上的民族自信才會贏得世界更多的關注和尊重。

## 註釋

- 1 和辻哲郎：《風土》，《和辻哲郎全集》第8卷，（東京：岩波書店，1962），頁134。
- 2 參考自《和辻哲郎全集》第24卷，書後「題名索引」，括弧內數位元表示收入在全集的卷數。另本文引用的和辻哲郎著述文獻除標出外均出自該全集，岩波書店全25卷版。
- 3 參見《和辻哲郎全集》第23卷，卷末湯淺泰雄的解說。
- 4 和辻哲郎：《倫理學·下》，《和辻哲郎全集》第11卷，（東京：岩波書店，1962）第321頁。
- 5 此表出自《倫理學》目錄中的一部分，筆者主要集中於涉及中國的內容。
- 6 這是和辻所認為的世界史第二期的一個重要特徵。參見《倫理學·下》，頁321。

- 7 《風土》，頁134。
- 8 《和辻哲郎全集》第22卷，〈漢代銅器之神獸壺〉。
- 9 《倫理學·下》，頁320。
- 10 《倫理學·下》，頁305。
- 11 《倫理學·下》，頁308—309。
- 12 《倫理學·下》，頁305。
- 13 《倫理學·下》，頁304。
- 14 《倫理學·下》，頁307。
- 15 《倫理學·下》，頁312—313。
- 16 參見《和辻哲郎全集》第22卷，〈周代古銅器之木菟〉。
- 17 《倫理學·下》，頁313。
- 18 《倫理學·下》，頁315。
- 19 《倫理學·下》，頁314。
- 20 同上書，頁317。
- 21 同上。
- 22 《倫理學·下》，頁317。
- 23 同上。
- 24 《倫理學·下》，頁316。
- 25 《倫理學·下》，頁315—316。
- 26 《倫理學·下》，頁316。
- 27 《倫理學·下》，頁309。
- 28 《倫理學·下》，頁311。
- 29 《倫理學·下》，頁310。
- 30 同上。
- 31 同上。
- 32 《倫理學·下》，頁311。
- 33 同上。
- 34 《倫理學·下》，頁317。
- 35 《倫理學·下》，頁311。
- 36 《倫理學·下》，頁316—317。
- 37 《倫理學·下》，頁320。
- 38 《倫理學·下》，頁308。
- 39 《倫理學·下》，頁308—309。
- 40 《倫理學·下》，頁309。
- 41 《和辻哲郎全集》第22卷，〈中國古銅器之酒器〉。
- 42 日文的「無感動性」也被翻譯成「無動於衷」（參見陳力衛的《風土》中譯本，頁107—108）。「感動」在日文中的意思是指對事物有很深的感覺，內心有所觸動。（《廣辭苑》）相應地，「無感動性」就是指對事物沒有甚麼感覺，內心不受觸動。「無動於衷」的意思是指，意念專

一，不因外界影響而動心。後也指內心毫無觸動，對事情毫不在意。現通常用作貶義，形容對應該關心的事毫不關心，置之不理。（參看向光忠、李行健、劉松筠主編：《中華成語大辭典》，長春：吉林文史出版社，1999年第二版，第905頁。）和辻在此著重強調的是中國人面對外部環境的鎮定淡漠以及從容散漫的心態，而不是對於不良事件的無責任心理，「無感動性」體現的主要是一種心態，而「無動於衷」還帶有道德判斷的意味，所以這裏仍然沿用日文的「無感動性」一詞。

- 43 和辻哲郎著，陳力衛譯：《風土》，（北京：商務印書館，2006），頁105。以下未標注的中譯本引文皆出自此中譯本。
- 44 《風土》中譯本，頁107。
- 45 《風土》，頁128。
- 46 《風土》中譯本，頁110。
- 47 《風土》中譯本，頁111。
- 48 《風土》中譯本，頁112。
- 49 同上。
- 50 《風土》中譯本，頁112—113。
- 51 《風土》中譯本，頁114。
- 52 同上。
- 53 同上書，頁114。
- 54 《風土》中譯本，頁115。
- 55 《倫理學·下》，頁316。
- 56 《風土》中譯本，頁115。
- 57 《倫理學·下》，頁316。
- 58 「文化守成主義」（Cultural Conservative）一詞取自艾愷，其採用自孫中山先生的「守成不易，創業維艱」。作為一種反現代化思想，艾愷認為這並不一定是一種保守思維，同樣也可以是一種進取的思想。這一主義的要點是：在批判現代化過程及其結局所對人類諸般價值的殘害之余，「提倡融合的中西文化，指出未來的世界文化—或最起碼未來的中國文化，會是一種中西文化的結合體。」（參見前言）
- 59 【美】艾愷：《世界範圍內的反現代化思潮—論文化守成主義》，（貴陽：貴州人民出版社，1991），頁193。
- 60 同上。
- 61 同上書，頁204。
- 62 《風土》中譯本，頁116。