

探索東亞學的新方向

——評呂玉新《古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生》

● 楊際開

呂玉新在《古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生》中，描述了日本古代統一國家的建成與天皇名號的出現同中華文明圈的關係，以日本政治史為中心，把東亞文明政體體制的變遷作為考察的對象，揭示了東亞研究的新方向。



呂玉新：《古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生》（香港：中文大學出版社，2006）。

美籍華人學者呂玉新在《古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生》（引用只註頁碼）中，描述了日本古代統一國家的建成與天皇名號

的出現同中華文明圈的關係。與以往研究東亞國家間雙邊或多邊關係的方法不同，呂著以日本政治史為中心，把東亞文明政體體制的變遷作為考察的對象，揭示了東亞研究的新方向。

呂著由前後兩部組成，前部：「古倭國女王，大王的誕生和聯合政體」，下設四章：第一章為「天皇誕生之創說與彌生時代前日本列島」；第二章為「諸學科研究與中國、朝鮮古文獻所證古倭國諸王政權之發展」；第三章為「古墳時代倭國君權之發展」；第四章為「聯合政體的發展與君權」。後部：「中央集權政府的建立與天皇角色的演變」，下設兩章：第五章為「朝向絕對王權：姓氏集團瓦解與中央集權政府之建立」；第六章為「天皇與日本國名的誕生」。

作為在美國接受學術訓練的中國大陸學人，呂玉新認為「須審視、關注當時整個世界大局勢對日本國家建成，以及其文化的發展。唯此，才不至於陷入只關注日本內部

的、所謂見點不見面的調查研究。事實上，因地緣及歷史關係，日本古代國家的形成，緊緊地同中華文明之影響繫在一起，無法分開」（〈前言〉，頁xxiii）；他同時也指出，「古代同中國和朝鮮聯繫、交往密切的日本，對外來文化的攝入過程是依據其群島上的社會情況有調整地攝入，以適合其地域社會文化及習俗發展所需」（〈前言〉，頁xxiv）。這樣，作者雖然在美國接受學術訓練，但具有東亞人獨特的身份視角，同時又迴避了從一國史的角度看日本史的問題。

呂氏在〈前言〉中指出：「對日本這種有別於其他東亞國家的政治體制結構的特異性，以及其對社會的重要影響，在中國雖有多人注意到，但作深入研究的不多。」（〈前言〉，頁xii-xiii）關於這個問題，呂氏記道：「對日本政體結構有別於中國，並對該體制的合理性持肯定態度的中國人當首推朱舜水。雖然現存文獻尚難直接證實朱舜水本人當時頗知在擁戴幕府的基礎上所鼓吹尊王的真正意義，但其與德川光國學說對政治體制改造之效果卻是顯而易見的。」（頁221，註2）呂氏是研究朱舜水的專家，這段話表露了他看問題的依據來自於朱舜水。

關於朱舜水為甚麼要在流亡地日本鼓吹尊王思想，要從他對明亡原因的認識中去尋找解釋。其實，朱舜水是把中國與日本，甚至朝鮮與越南，也就是把東亞文明的盛衰作為一個整體來思考的，而尊王可以恢復禮教。在朱舜水看來，是恢復「禮教=聖學」的目的把中國政治史與日本政治史聯繫起來了。

從對朱舜水的研究心得出發，呂氏認為：

日本的這種政治體制，已明顯地與同時期中國、朝鮮、安南那種一人之下，萬眾皆為臣民的王朝政治體制不同，封建貴族成為一支有力的領導管理階級。雖絕對不及今日人人有選舉權的民主政治體制，尚屬以少數人構成的強勢集團統治國家；但與一人獨裁相比，以一個貴族階級管理全民之好處自是不言而喻。同世紀晚些時候，英國也出現了貴族院執政，將君主置於虛位的政治革命。（〈前言〉，頁xx）

這種與英國史的比較視野，突出了日本政治體制在東亞近代性問題中的獨特性。

東亞文明不同載體在面臨不同文明的入侵時，內部的抵抗相互呼應。朝鮮半島雖然沒有能阻擋蒙古入侵日本，但越南抗擊蒙古的入侵牽制了蒙古對日本的入侵^①。明清交替之際，越南仍然是朱舜水的活動基地之一，而朝鮮也聲援南明的抗清活動^②。日本、越南、朝鮮這三個中國周邊的漢化國家都有自己才是正統的意識，說明這三個國家的主體意識是建立在對東亞文明整體安全的責任意識之上的。問題不是日本的天皇與將軍並立的政治體制與中國、朝鮮、越南有何不同，而是日本的這種政治體制是怎樣在歷史的長河中發展出來的？

呂著第一章揭露了在八世紀初問世的《古事記》、《日本書紀》所記載的「萬世一系」天皇說與歷史事實不符。然而，呂氏仍然沿襲日本

日本、越南、朝鮮這三個中國周邊的漢化國家都有自己才是正統的意識，說明這三個國家的主體意識是建立在對東亞文明整體安全的責任意識之上的。日本天皇與將軍並立的政治體制是怎樣在歷史的長河中發展出來的？

從中國政治史的角度來看，作為天人關係中介的天子向王權的轉換，使王權的內涵發生了轉變，筆者把這種轉變稱為從「法原」向「權原」的轉變。而從日本政治史的角度來看，天皇仍然在發揮法原的功能。

學者對這兩部史書的解釋：「《古事記》就是採用以漢字表日語語音的句子、加上以漢字原意書寫（即漢文）的句子的混合書寫法。」（頁4）「以漢字表日語語音」的做法在中國的史書中也被採用。《古事記》的作者太安萬侶在寫《古事記》的時候，已經具有政治主體意識，但那時日語體系還沒有完成，所以要用漢文才能表達完整的意思。這說明，在八世紀，日本人的政治主體意識是在東亞文明中出現，並且是要通過漢文來表達的。到江戶中期，本居宣長通過對《古事記》的語音解讀，發現了日語的語法體系，這時日語已經經過了一千多年的演化。這樣，我們要問：日語是獨立於漢語體系的一種語言，還是從漢語體系中演化出來的？

考古學已經證實日本古代的繩文人與彌生人沒有血緣上的繼承關係，而現代日本人的祖先彌生人來自中國江南地帶，主要是吳人與越人的生活地區。可以斷言，日語是吳越方言（相對於漢語讀音的雅言而言）在日本列島上演進的產物。如「天地」的日語訓讀音其實也是漢音的音變。這與漢語體系表意與表音的雙重原理是一致的，不同的是，日語口語獲得了自己的表音體系——假名，因此可以把日語看作是一種漢語體系中較為完備的口語體系。

呂著第二章論述了日本列島上的人種來源，並以此來推論日本列島上政治意識的起源與中國的關係。不管是來自江南的彌生人還是徐福率領的山東移民，都是受到正在形成或已經形成的大一統政治體制的壓迫才選擇了離鄉背井，來到

日本列島尋求生存與發展的空間。筆者認為，徐福把中國大陸海濱地帶的神道教帶到了日本，向日本傳播了一種與大陸王權相對立的政治主體意識。東亞文明中大陸原理與海洋原理是同時存在的，而日本在與東亞大陸的文明觸變中體現的是海洋原理。

從孔子理想中的周制到秦始皇統一中國，中國政治史與儒家思想在實質上發生了衝突。朝鮮、越南、日本都是在秦始皇統一中國期間因為中國難民移入才開始出現政治意識的。這種政治意識裏面，從一開始就存在反秦制的因素。王健文論述了秦始皇所開創的「國家」的形成過程^③。現在，我們從日本的「國家」建設的角度來看中國政治史，就可以獲得儒家學說展開的另一個歷史經驗。從中國政治史的角度來看，作為天人關係中介的天子向王權的轉換，使王權的內涵發生了轉變，筆者把這種轉變稱為從「法原」向「權原」的轉變。而從日本政治史的角度來看，天皇仍然在發揮法原的功能。

天人關係是中國哲學史上的課題，而王健文把周王看作中國政治史的起源，但沒有對周制與秦制的異同多加辨析^④。周王的出現是東亞文明的起源，對周王的存在理由，有先秦道家、法家、儒家三種解釋。孔子為了對抗先秦法家的主張，綜合了先秦道家與儒家對秩序建設的主張。從法家的觀點看，自周王以迄二千年帝國王朝是權力自我展開的過程。而從儒家的觀點來看，從三代到秦漢的轉換意味天子的功能從目的（法原）向手段（權原）

的轉變。秦漢以後，儒家總是希望天子的功能再回到三代時的法原。

問題是，這個「天子」的功能是怎樣建構東亞漢化國家的政治結構的？我們可以想像東亞文明向東、向東北、向南的擴展過程中，三代的文化要素也被東亞漢化國家所繼承；當秦始皇統一中國以後，保留了三代文化要素的東亞漢化國家已經獲得了維護東亞文明整體安全的政治主體自覺。從日本史的角度來看，可以說，日本的近代化進程就起源於東亞整體的文明契機之中，儒家的精神從中得以發揚光大。

甘懷真根據日本漢學家西嶋定生提出的皇帝制度研究典範，指出秦的祀官制度與西漢的祀官制度之間存在否定的繼承關係。但是在秦漢以來的皇帝制度中，行政權與祭天權已經合二為一，祭天從三代時的宗教目的蛻變為為世俗權力正名的手段，與東周天子只有祭天權而沒有行政權的政治體系已經不同。因此，甘指出：「而由神祠制度改制為郊祀制度，事涉國家宗教的轉換，故也是國家性質的轉換。」^⑤這是通過宗教信仰的對象從神變成了天子達成的。甘認為西漢郊祀禮改革失敗的直接原因是「固有的宗教觀念的強固」^⑥。其實，「固有的宗教觀念」體現的是作為三代遺制的「國家性質」，而「儒教的危機是這套以天子為首的祭祀體系與基層人民的祭祀之間失去了關聯性」^⑦，這正是古代日本在容受律令制的過程要克服的問題。

日本至今在神社祭拜中仍保留了周人振祭的做法(頁78-79)，說明日本的神道也起源於周代。孔子的

尊周理論受到越人的挑戰，戰敗的吳人開始流亡到日本，越國後來被楚所滅，越人也開始流亡到日本。他們把周代的氏族神與山川信仰帶到日本，於是，出現了神道教的祖型。這種源於先秦道家信仰的、以祭拜天地為業的天子功能，是以神道教的面貌在日本出現的。此外，從周人的振祭可見周人沒有跪拜的習俗，所以至今日本人的正坐當也起源於周人的習俗。問題是神道教中的天子功能是如何與儒家設定的天子功能結合起來的？

顯然，孔子本人並無為新興的秦帝國造勢的意圖，也不完全是要維護建立於封建層級之上的秩序，相反，他把具有封閉性格的周制提升為具有普世意義的「從道不從君」的政治倫理。從中國政治史的角度來看，孔子所處的正是「封建末世巨變的當頭」^⑧，但從東亞文明史的角度來看，一個符合孔子政治倫理而與秦制對立的政治體制卻在日本列島上形成。

從兩漢到三國兩晉時期，日本北九洲的倭國與中國建立起「冊封=朝貢」關係。倭國要求參與到中華世界秩序中去的願望是出於自身安全的需要，這對我們了解東亞文明的搏成提供了一個視角。從同時期的「漢委奴國王印」、「廣陵王印」、「滇王之印」來看，漢代中央集權的郡縣體制仍然保留了三代封建的遺制，日本、朝鮮、越南的政治史都是從這一遺制中發展出來的，與中國本土形成了東亞文明共同體的文明同盟關係。

有學者認為，中國的史官可能也是造字專家^⑨。在一次文明中，

孔子把具有封閉性格的周制提升為具有普世意義的「從道不從君」的政治倫理。從中國政治史的角度來看，孔子所處的正是「封建末世巨變的當頭」，但從東亞文明史的角度來看，一個符合孔子政治倫理而與秦制對立的政治體制卻在日本列島上形成。

中國政治史是日本政治史展開的前提，同時，日本政治體制的形成與發展迴避了中國政治史中「聖王」的理想與「王聖」的現實的兩難困境。從這一觀點看，東亞的近代化是一個整體進程，無法割裂開來思考。

史官是造字專家，造字的行為本身溝通了作為自然意志的「天」與作為文明意志的「地」。在二次文明中，史官把漢字作為工具來表示日語詞彙，啟開了對漢字的突破之門。

呂氏認為：

日本由上百個小國演變成一個統一的國家，並且在7世紀曾以傾國之力大舉出兵朝鮮半島，與深受當時東亞地區的文明發源地——中國的政治文化影響分不開。就當時的情況看，繁榮先進的中華文化是與強大的大中華帝國這種政治體制聯繫在一起的。(頁102)

這是說，日本國內的統一進程與中國的統一進程有某種內在的關係。我們也可以把日本的統一進程看作是一種在容受中國政治制度與概念的過程中產生出來的生存策略。

從東周列國到戰國七雄，又從戰國七雄到秦始皇的統一進程，與在日本列島上從上百個小國到倭的五王，又從倭的五王到大和朝廷的統一進程是平行的，但也存在着在這兩個不同地理環境中的歷史進程的互動關係。中國政治史是日本政治史展開的前提，同時，日本政治體制的形成與發展迴避了中國政治史中「聖王」的理想與「王聖」的現實的兩難困境。從這一觀點看，東亞的近代化是一個整體進程，無法割裂開來思考。

呂氏一再強調「歷史上，每見中華文明衰落或非漢族統治之時，必是日本本土文明大發展期」(〈前言〉，頁xii；另參頁216)。這一論斷似乎不適用於古代倭國的統一進

程。從四世紀到七世紀，在日本九州與本州出現的前方後圓的古墳說明，日本已經出現了認同儒家漢化文明的政治主體意識。前方後圓的古墳反映了古代中國天圓地方的思想，這種思想表現在東亞文明的政治結構上則是文明大一統與地方自主性的結合，表現在漢字體系中則是象形與形聲的結合，表現在政治上則是「天子」觀念的出現。這就是出現在《春秋》中的「號從中國，名從主人」的文明政治學原理。容受中國的皇帝名號意味東亞文明版圖的擴大，而日本古墳時代的思想史意義在於：從氏族社會向天皇觀念的轉換。在中國史上，南北朝的門閥制度後來走向了文官制度，而在日本，卻出現了有別於中國王權的天皇文化。這個不以世俗權力為目標的天皇權還體現了「名從主人」的文明原則。

在倭國的政治結構中，各勢力推戴的女王卑彌呼的主要職責是「事鬼神」，而政務則交給君主的兄弟掌管。呂氏認為「這種制度的產生不但受到殷周時代的中國以及古朝鮮半島地區卜骨求神的影響，也應受到先秦盛行的道教初級思想的影響」(頁114)。確實，「事鬼神」的君主功能與殷周時代的天子功能並無差異。

在上古，天與人的關係由於文字的形成而出現了最初的分裂，巫史見證了這一分裂過程。春秋末年，楚昭王與大夫觀射父之間有一段關於民神關係的對話(見《國語·楚語》)。王健文認為：「從家為巫史到絕地天通，說明了在天(神界)、地(人事)間的連續性的斷

裂。斷裂之後兩界的溝通媒介則由少數人所壟斷，這些人因取得了交通神人的特殊身份，同時也在政治、社會上取得了權威。」^⑩這意味，從「民神不雜」到「絕地天通」，發生了從社會史上的「巫」向政治史上的「天子」的角色轉變。東周天子與倭國女王卑彌呼的社會功能都具有這雙重角色。

我們從古代倭國的政治結構中可以看到最高權力具有扮演最高祭司「巫」這種社會角色的女王與女王兄弟的「王」的雙重結構，而這種政教分離的契機在中國政治史上卻隨着秦始皇統一中國而消失了。問題是日本產生出來的這種政教分離的傾向，與秦漢以後出現的政治體制有甚麼內在的關係？在東周的政治制度中，周天子與周公的關係是否已經具有了政教分離的傾向？如果是的話，可以說，在日本列島上出現的具有政教分離傾向的政治結構，是在接受了東周文化以後演化出來的。這樣，我們就可以把日本史定位到東亞文明史的進程中來。

呂氏指出：

古代各國政權中常有君王兄弟代政之舉，並無特別之異。但日本政權建設過程中君主只專事鬼神，其弟「男弟王」專事政府日常事務的政治體制形成，則有別於東亞其他各國政治體制，為一趣例。它對世紀後日本獨特政治制度的形成與歷史發展，有着深刻的影響與非凡的重要意義。（頁117）

明朝中葉抗擊倭寇的時候，日本這種天皇無權的制度引起了中國人的

關注，在南明的抗清鬥爭中，朱舜水亡命日本，賦予了這種制度以政治倫理上的涵義，從而為明治維新「王政復古」提供了指南。我們追尋明治維新「王政復古」的歷史源頭，發現了東亞文明整體的內在聯繫。受到明治維新鼓舞的辛亥革命也是在秦制失去了合法性光環的背景下發生的。

在日本列島上為甚麼會出現這樣的政治體制？筆者認為，日本的這種政治體制是在與東亞大陸的文明觸變中逐漸形成的，東亞王權在日本逐漸發展成為社會權利的歸依，而在中國大陸則蛻化為政治權力。而到了日本列島，卻孕育了一種獨特的看似政教合一，卻包含了政教分離傾向的體制，決定的因素恐怕還是圍繞中國與日本的不同地理環境。

呂氏在第五章中描述了從587到686年的一百年間，日本完成了史稱「大化改新」的過程。發生在645年的大化改新是由有朝鮮半島移民背景的蘇我稻目於536年任大和朝廷的大臣以後開始布局的。佛教征服東亞大陸的進程，到六世紀開始進入日本。大和王朝本來由大連與大臣兩個氏族集團支持，而各氏族集團又有自己信奉的氏族神祇，因此引進外來的普世宗教勢必會與本土的利益集團發生衝突。這為世襲神祇官的中臣氏日後參與顛覆蘇我氏的政變埋下了伏筆。

蘇我稻目的兒子蘇我馬子接任大臣後，於592年派人刺殺崇峻天皇，推舉蘇我額田部（蘇我稻目的女兒）為臨時天皇，並把蘇我後裔的廢戶皇子立為太子，史稱「聖德

日本的政治體制是在與東亞大陸的文明觸變中逐漸形成的，東亞王權在日本逐漸發展成為社會權利的歸依，而在中國大陸則蛻化為政治權力。而到了日本列島，卻孕育了一種獨特的看似政教合一，卻包含了政教分離傾向的體制。

蘇我入鹿的強硬施政手段與凌駕於天皇之上的做法激化了朝廷內部的矛盾，導致了政變。從蘇我入鹿挑戰天皇權威的言行來看，他通過推行中央集權的改革，追求一種大陸式的君主獨裁的王權。這與倭國王「事鬼神」的政治傳統發生了衝突。

太子」。政府日常的行政工作由蘇我馬子與廢戶皇子共同主理。但蘇我馬子的繼承人蘇我蝦夷卻沒讓理應繼承王位的聖德太子之子山背大兄繼承王位，蘇我蝦夷的後繼人蘇我入鹿則更為跋扈，他的強硬施政手段與凌駕於天皇之上的做法激化了朝廷內部的矛盾，導致了政變。策劃與實行政變的中大兄皇子與中臣鎌足奪得政權，開始推行大化改新。筆者覺得，這是本土勢力(中臣氏族)與外來勢力(蘇我氏族)的權力鬥爭。

謀殺蘇我入鹿是在討論有關倭國對朝鮮半島當時忙於互相征戰的各國關係，以及倭國是否應出兵朝鮮乘機擴大勢力的會議上。當時的王位繼承人古人大兄皇子目擊了暗殺現場，留下「韓人殺入鹿，吾心痛矣」的話(頁154)，說明暗殺是有人指使在日本的韓人幹的。為甚麼要指使韓人來暗殺身為朝廷大臣的蘇我入鹿？或許是因為蘇我氏族的祖先來自百濟，但幫助大和朝廷建立中央集權的制度，使朝鮮半島上與百濟敵對的高句麗與新羅韓人感到了威脅。有理由認為，蘇我入鹿應用來自東亞大陸的政治知識推動倭國走向中央集權的國家，既得罪了本土的勢力，又使朝鮮半島的敵對國家感到了危機，所以埋下了殺身之禍。

呂氏認為「在被視為證明天皇信物的、由源自大陸移民的忌部氏族所管理的三種神器上，不但可直接找到中國文化源頭的影子，而且通過科學的、多途徑的調查研究觀察，其甚至似乎向我們暗示天皇始祖就是自中國的『高天原』來的移民集團」，進而指出：「源自大陸的忌部氏族原先與蘇我氏族為聯盟，蘇

我氏族政變倒台後，同樣以祭祀為職的中臣(也是藤原氏族)想方設法壓制忌部，得勢後，初始的二種神器後來就成了中臣強調的三種神器。」(頁38)這也說明，在蘇我氏族政變事件中，存在來自大陸的忌部氏族、蘇我氏族與本土的中臣氏族的對立。從蘇我入鹿挑戰天皇權威的言行來看，他通過推行中央集權的改革，追求一種大陸式的君主獨裁的王權。這與倭國王「事鬼神」的政治傳統發生了衝突。

政變後，中大兄皇子於668年登上王位，史稱「天智天皇」，政務由他的異母弟大海人皇子與老臣中臣鎌足管理。呂氏認為，大海人皇子通過政變建立的天武天皇的新朝廷是唐的傀儡王朝(頁170)。確實，從天武天皇下令取消傳統的男王弟制度，直接將政務與宗教事務一手抓來看，天武朝向政教合一的大陸式王權接近了一步，然而，佛教不能成為天武朝的合法性資源，天武天皇要把自己的氏族神提升到高於其他氏族神的地位，才能為自己的皇位正名。由此，天武選中了由海人部族供奉海神的神社——伊勢神宮。這樣，海洋原則在天武朝的大陸式王權的外形下起了主導作用。前天皇大友太子之長子葛野所說的「我國家為法也。神代以來。子孫相承。以襲天位」的萬世一系的天皇意識形態就此出現(頁172)，其實際意義是「事鬼神」的政治傳統在天皇制國家的名義下得到了延續。

日本史學家家永三郎指出：「古代天皇制是把對朝鮮半島的軍事行動作為手段，以讓分立的諸小國歸屬於大和政權的形式，完成了

鬆散的統一。」^①而朝鮮半島的政局又是受到在中國的統一進程的影響，由此，可以說，以朝鮮半島為媒介的日本列島的統一進程是東亞文明整體的近代進程的一部分，體現了東亞文明的海洋原則。唐初，高句麗入貢受封，後聯合百濟，侵凌新羅，唐高宗於663年派兵由海路進兵攻下百濟，並在白江口破倭國援兵，隨後與新羅聯軍於668年滅高句麗。唐朝認識到日本在東北亞穩定中的作用，所以接受遣唐使前來學習。

唐朝的律令制從秦漢帝制演化而來，皇帝是立法者，同時也是執法者，是「基於均田制和租庸調制基礎上的所謂公地公民制中央集權國家體制」（頁158）。要在倭國的政治傳統中容受這種在中國出現的政治文化，必須經過一個接受、選擇、消化、創新的過程。這個過程經歷蘇我氏族—天智天皇—天武天皇的遞變，產生出了一個延續到今天的新的神道系統，這個系統與古代日本王者「事鬼神」的傳統一脈相承，同時，經過大化改新，大和朝廷的王者也獲得了世俗的最高權力。如何給這個「兩面神」的王者一個名稱，就成為大化改新推動者的課題。

呂氏指出：

明顯地，在私人真正的信仰方面，天武天皇並非是個虔誠相信傳統神教（後稱神道）的人。比較起來，他似乎更信道教，如他將貴族第一等級、也是他自己血緣的皇族命名為「真人」，自己死後的諡號為「天渟中原瀛真人」，還有自他開始的帝王稱號為「天皇」。（頁178）

顯然，天武天皇作為大化改新的完成者，並對在這一百年的歷史進程中出現在他自己身上的權力形態是有所自覺的。這個權力形態既不同於中國的皇帝，也不同於倭國「事鬼神」的君主，他認為具有道家色彩的「天皇」最為貼切。甘懷真指出：「在天子部分，日本令定義天子是『祭祀所稱』，此不見於唐令。」^②可見，天皇的主要工作還是祭祀。

日本經過大化改新，君主成為世俗的最高權力者，但他們知道，這個權力的合法性還是來自「事鬼神」的君主功能上，這一君主功能用具有道家色彩的語言表示就是「天皇」——與中國皇帝的世俗權力相比，是一個專屬超越層面的權力。古代天皇制的形成意味在東亞文明內部出現一種有別於秦漢帝制的新型權力典範。

在倭國，王者並非用武力稱霸天下，而是由勢力集團推舉出來，起到權力平衡的作用，權力在「天」——自然意志面前是平等的，這種自然意志不可琢磨，被稱為「鬼神」，王者以天神之子的名義來平衡自然意志，給日本列島帶來了秩序之光——文明意志。在日本列島上，這樣的天神之子恢復了天與地之間因大陸式絕對王權的介入而喪失了的溝通。

呂氏指出，道家思想對當時唐朝和朝鮮宮廷的滲透影響了大和朝廷使用天皇名號，這可以「向其他氏族集團與臣民表示其政治和世俗權力上的最高地位」，「不僅如此，倭王將其稱號改為天皇后，在稱號的內涵上，還能更好地將天武天皇的兒子舍人親王在《日本書紀》中所

日本經過大化改新，君主成為世俗的最高權力者，這個權力的合法性來自「事鬼神」的君主功能上，這一君主功能用具有道家色彩的語言表示就是「天皇」——一個專屬超越層面的權力。

從政教分離的角度來看，天武自封具有道家色彩的天皇名號可以把其氏族神提升到神道教的高度，並且使推行中央集權的倭王統治在神道教中獲得合法性。天皇的內涵具有了東亞文明政治學的意義。

稱的倭國國君是天照大神後裔的神話合理化，在宗教神性上提高地位」(頁205)。這是根據政教合一的預設做出的解釋，如果從政教分離的角度來看，我們可以認為，天武自封具有道家色彩的天皇名號可以把其氏族神提升到神道教的高度，並且使推行中央集權的倭王統治在神道教中獲得合法性。天皇的內涵具有了東亞文明政治學的意義。

日本王者不親政的傳統是在脫離了大陸的環境下發展出來的政治文化，發揮了大陸王權所失落的功能。古代天皇制與使之合法化的神道教是作為東亞文明的新型上層建築出現的，而在律令制廢墟上出現的武家政治則是這一新型上層建築在日本列島上的範例，對東亞文明的地方政治具有示範意義。名號的傳播即文明版圖的擴大，推出名號與接受名號的動力是追求文明共同安全的訴求，同時也是文明更新的過程。

呂氏在〈結語〉中寫道：「鄰國這種體制之出現與功用，對我們學習思考西方分權、議會政治體制之外，又提供了一個於我們文化背景較貼近的參考個案。」(頁218)然而，筆者認為，這個「參考個案」並非外在於東亞文明，它後來還引領了東亞文明的近代轉型。

東亞王權中，權原與法原是在中國大陸與日本列島的文化環境下演進的，對日本列島政治文化的理解可以幫助我們尋找到一種新的文化普遍主義^③。朱舜水認為日本優於中國的「百王一姓」，到十八世紀得到了大阪懷德堂教授五井蘭洲的回應，他認為，百王一姓是「勢

所使然^④，筆者把這個「勢」解釋為一種出自東亞文明內部的新型政治倫理。

註釋

① 蒙古征服中國後，於1274和1281年兩次派兵入侵日本，又於1284和1288年兩次入侵越南。陳重金認為，蒙古第一次入侵越南失敗「遂立即停征日本」。參見陳重金著，戴可來譯：《越南通史》(北京：商務印書館，1992)，頁105。這樣看來，蒙古最終放棄征服日本當與越南抵抗蒙古入侵有關。

② 魏志江：《中韓關係史研究》(廣州：中山大學出版社，2006)，頁221-27。

③ 王健文：《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》(台北：東大圖書股份有限公司，1995)。

④⑩ 王健文：《奉天承運》，頁12；25。

⑤⑥⑦⑫ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》(上海：華東師範大學出版社，2008)，頁54；55；273；356。

⑧ 參見王健文：《流浪的君子：孔子的最後二十年》(北京：三聯書店，2008)，頁77。

⑨ 參見杜維運：《憂患與史學》(台北：東大圖書公司，1993)，頁99。

⑪ 家永三郎：《日本文化史》(東京：岩波書店，1959)，頁45。

⑬ 伊東貴之：〈明清交替與王權論——在東亞視野中考察〉，載徐洪興等主編：《東亞的王權與政治思想——儒學文化研究的回顧與展望》(上海：復旦大學出版社，2009)，頁79-116。

⑭ 參見陶德民：〈18世紀懷德堂的學術與政治思想〉，載《東亞的王權與政治思想》，頁129-47。

楊際開 杭州師範大學國學院專職
研究員