

切腹 與 心中

日本文化與思想論

李永熾

巫女、「夜情」式的性教職、遊女的「一所在」，構成日本古代與中世文化的特殊面相。

中國茶種移植日本後，飲茶在日本逐漸儀式化，從茶之湯而茶道。

切腹與心中

—日本文化與思想論—

李永熾◎著

稻鄉出版社 出版

國家圖書館出版品預行編目資料

切腹與心中：日本文化與思想論 / 李永熾
著. -- 初版. -- 臺北縣板橋市：稻鄉，民
98. 11

面：公分

ISBN：978-986-6913-67-9（平裝）

1. 文化史 2. 日本精神 3. 日本哲學 4. 文集
731.307 98018740

切腹與心中：日本文化與思想論

著 者：李永熾

出 版：稻鄉出版社

台北縣板橋市漢生東路 53 巷 28 號

電話：(02) 22566844、22514894

傳真：(02) 22564690

郵撥帳號：1204048-1

登記號：局版台業字第四一四九號

<http://dawshiang.myweb.hinet.net>

印 刷：紘億印刷有限公司

定 價：新台幣 300 元

初 版：中華民國 98 年 11 月

ISBN：978-986-6913-67-9

※破損頁或缺頁請寄回本社更換※

版權所有 翻印必究

序

1986年5月1日，《當代》雜誌創刊，從此我便長期為該雜誌撰稿。這些具思想性與社會性的論文大都環繞著日本和歐洲，鮮少涉及中國；到2000年以後才開始把重點放在戰後台灣。為什麼在20世紀末期會把論文撰寫方向放在歐、日，在《日本式心靈》中有比較詳細的敘述，在此不贅。

1991年，我把其中與日本相關的論文交由三民書局出版，定名為《日本式心靈——文化與社會散論》；1993年，與歐洲相關的論文則交給萬象圖書公司出版，名為《世紀末的思想與社會》。1991年以後所撰寫與日本相關的論述，得十七篇，現今交給稻鄉出版社出版，命名為《切腹與心中——日本文化與思想論》。

本書內容大抵分為三個範疇，其一是文化史或精神史系列，如〈切腹與心中〉、〈異人與日本精神史〉、〈茶、茶道與日本文化〉、〈從巫女到遊女〉、〈空間與日本文化〉等；其二是與政治社會相關的，如〈明治維新與近代日本政治〉、〈日本與日俄戰爭〉、〈從明治憲法到昭和憲法〉、〈從遊廓到賣春防止〉等；其三是屬於思想史範疇，重點放在福澤諭吉、中江兆民、新渡戶稻造和丸山真男的思想。這三個範疇一直都是我所關心的，也是我論述日本的中心。

這裡所說的論文是以「論」為主，「論」必須是討論的，必須以資料為中心，經寫者主體與資料主體互相對話，形成意義網絡，再以文字鋪陳出來。因此，在我而言，有嚴格腳註的學術論文是論文，文中夾註的論述篇章也是論文。此書中，有腳註的，也有文中夾註的，在我來說，意義都相同，重點乃在我想呈現的觀點，也許不符合當今所謂的學術論文規格。我喜歡在《當代》撰寫論文，也許就在於它的不拘一格。但在學術市場上，也許不被認可，這也是莫可奈何的事。

想想自《當代》創刊以來，自己幾乎變成了一個「寫人」，在《當代》寫，在其他報章上寫，自己也樂在其中。但要把我寫的東西收集起來，卻懶得去作，報紙上的短論，沒有收集，只有電腦中的文字稿，發表的日期已不可查。本書中有幾篇在報紙上發表的，未註出處就是這個原因。

《當代》發表的論文如果不是政大台史所所長薛化元教授推薦，經女兒衣雲請助理楊裴文小姐收集整理，可能依然躺在雜誌裡。最後，也謝謝林忠蔚先生與稻鄉的幫忙，以及楊秀菁小姐與蔡佩瑾小姐在文編與美編上的協助，才有這本書的問世。

2009年7月26日

李永熾

目次

序	i
「切腹」與「心中」——日本精神史的一個側面	1
「異人」與日本精神史	19
茶、茶道與日本文化	51
日本的莎士比亞——淨瑠璃作者近松門左衛門	71
日本歌舞伎藝術的形成	83
和服、身體與美	91
從巫女到遊女——日本文化史的一章	99
從「遊廓」到「賣春防止」	119
空間與日本文化——風土、都市空間與生活	131
明治維新與日本近代政治	155
近代日本的自由主義者福澤諭吉	167
中江兆民與《民約論》	181
日本與日俄戰爭	207
新渡戶稻造：北海道與台灣	221
從明治憲法到昭和憲法	241
一九七〇年代的日本	257
丸山真男的思想世界	265

「切腹」與「心中」

—日本精神史的一個側面—

日本人的生死觀

日本中世時期的隨筆家吉田兼好在《徒然草》九十三段中寫道：「人當恨死愛生。存命之喜，焉能不日日況味之？愚人忘此樂；忘此財，妄貪他財，則志難滿。生時不樂生，臨死而懼，誠荒謬之至。人皆不樂生，蓋不畏死也。非不畏死，乃忘死之將至也。」（李永熾譯，當代叢書）

吉田兼好在這段敘述中已明顯把死納入生中考慮，由死以體悟生之愉悅，由生觀照死之隨時降臨。換言之，生與死並非分離的關係，而是相即不離的關係。吉田兼好在一三八段中又說：「武士出戰，知死之將至，故忘家忘身。……閑靜深山，無常之敵豈不紛至沓來？與身臨戰陣無異。」這是指即使住在閑靜深山，「無常之敵」——死亡也跟在戰場上一樣隨時都會降臨，顯然已將死亡日常化。既然死亡已日常化，則必須時時認知死亡；既認知死亡之必至，是否即當遁世出家？抑是在有生之年好好享受人生？在吉田兼好而言，兩者皆是。但不管遁世出家或享受人生，都不能忘記求「道」，「道」在日常生活之中，在剎那之間，「剎那」為時極短，若不覺，任其不停流逝，則終命之期忽焉而至。是故，

修道之士不應漠然珍惜遙遠歲月，應惜當下之一念，勿令無爲而過。……吾人活命之今日與臨終時節又有何異！」（一〇八段）換言之，因爲認知死，故應重視生之每一剎那——即當下之一念。這剎那，這一念，常是一個人進行抉擇的剎那與一念，包括選擇死亡在內。但是，這剎那或一念又是過去一切的集合點，而非無所依憑的一點，即以選擇死亡而言，如果不回顧統觀過去，漫然選擇死亡，亦即無意義的死，在日本即爲「犬死」；如果在最恰當的時候選擇剛烈之死，即爲「美談」。在這意義下，所謂剎那，其實也是永恆。

但是，這裡所說的永恆並非超越性的終極點，而是永遠循環的時間之流。而這時間之流是綿延不絕，沒有完結的，所以日本人形容日本皇室「萬世一系」或「皇統無窮」，而日本古典小說如《源氏物語》也沒有收束的結尾，呈現出開放的無限可能性；童話故事《御伽草子》更沒有西方童話王子娶公主的美滿結果，常常是不完滿的。

這種無限延長的時間之流就像沒有兩端的線，而線乃是點的集合。線中的點即是每一空間的位置。這些位置在線上是看不出來的，但卻是構成線的主要因素。這線用丸山真男教授的話來說，即是「執拗的持續底音」（*bosso ostinato*）（丸山真男〈歷史意識的「古層」〉），看不見卻替代了西方自然法的普遍者或永恆者，支配著日本人。但是，做爲點的「人」（甚或萬物）反而須像《徒然草》所言，掌握住剎那，進行選擇，以期有意義地成爲線中之點，而變成永恆。如何才算是「有意義」？那就是讓「名」

留在族人（或共同體）的「記憶」中。在《平家物語》中，武將即使自殺，也要留一個從者（或其他人）做見證人，回去向族人報告。《平家物語》卷十一〈內侍所入都〉中，平知盛在壇浦之戰中眼看族人一個個死去，終於說道：「該看的事都看到了，現在就自盡吧。」說完，他自己也跳海自殺。這裡所謂「該看的事都看到了」，是指他在戰陣上不能脫逃，必須在每一陣仗中盡力作戰，儘量活下去，做為其他族人的見證，待族人一個個被殺，才讓他人做見證，跳海自殺。他的死就在他人的見證下成為族人共同體持續之流的一環，而存在於族人的「記憶」中。

在日本戰國武將的辭世歌中，也常呈現這種情境，如豐臣秀吉的辭世歌：「吾身如露般存在，如露般消失，事事皆夢中夢。」生如夢幻，而死則從夢幻中覺醒，但他並沒有否定如夢幻般的一生，毋寧因生如夢幻，更須在夢幻中努力以生。上杉謙信的辭世歌說得更明白：「四十九年一醉夢，一期榮華不若一杯酒，柳綠花紅。」四十九年的生涯有如醉夢，卻柳綠花紅，但依然是一夢。縱然知道世事無常如夢，但仍須兜收回顧，以迎向死亡。

戰功彪炳的武將如豐臣秀吉和上杉謙信臨死時都明白詠嘆人生如夢。「人生如夢」這種觀念不論東方和西方都不能免，而日本似乎特別強烈。日本人常把人的一生或現實世界稱為「浮世」，度過一生則稱為「渡世」。而「浮世」或「渡世」所內蘊的則是「無常感」。由「無常感」所呈現的心緒則是「悲哀」或本居宣長所說的「物之哀」，「無常感」所以展現為「悲哀」或「物之哀」，則源於佛教所謂「盛者必滅」或「生者必滅」的感覺。

事實上，在佛教還沒有普及於日本的古代，日本人已經有強烈的「無常感」。據村松剛在《死的日本文學史》中說，無常感在奈良時代的《萬葉集》中已頻頻出現。到一世紀後的平安時代，日本受佛教影響日深，《古今和歌集》中，詠無常之歌更多。無常感此一觀念大抵已在社會上定著。德川時代的國學者本居宣長認為和歌最基層的精神結構是「物之哀」，而所謂「物之哀」乃是接觸自然，從內心所湧起的喟嘆。這種感嘆常含有一種悲哀或哀緒。磯部忠正在《「無常」的結構》一書中指出哀和無常的關係，神保五彌在〈浮世思想〉（收於《講座日本思想》四）則謂無常是「物之哀」存在的條件之一。換言之，無常感跟和歌的基本結構有密切關連。到平安末期，貴族逐漸沒落，武士勢力興起，戰亂的跡象日益顯著，末法之世在貴族的觀念中逐漸逼近，淨土信仰在貴族間相當流行，所謂「厭離穢土」、「諸行無常」的觀念愈發深入人心。另一方面，空海的密教也在日本普及。「密」與「顯」的對比也變成內心世界與表象世界的對比。內心世界，磯部忠正稱之為「幽」的世界。而所謂「幽」意指與自然接觸所展現的內心顫動，與「物之哀」一脈相通。因此，佛教的無常感與「物之哀」的幽世界互相連接，而在日本人心中擴大。在這種情況下，現實世界更被視為「夢幻」。據村松剛說，在八世紀初，將現實世界視為「夢幻」還不流行，但九世紀以還，所謂人生如夢的概念才逐漸定著。嵯峨天皇在 810 年代即稱：「聞公雲峰裡，臥病欲契真，對境知皆幻，觀空厭此生。柏暗禪庭寂，花明梵宇春。莫嫌應化久，為濟夢中人。」大江千里在 894 年的《句題和

歌》即有「浮世短於夢」、「幻世去來夢」之題。「浮世」和「夢」相併提。菅原道真 901 年被放逐到九州太宰府即詠：「離家三四月，落淚百千行，萬事皆如夢，時時仰彼蒼。」到 11 世紀，人生如夢觀愈發普及。《源氏物語》更頻頻出現「夢語」、「夢路」、「夢之世」等，據統計，「夢語」一辭共出現一百三十六次。而《源氏物語》則是貴族沒落時期的代表作。

到《平家物語》時代，整個日本幾乎都被捲入戰亂，法然的淨土宗和親鸞的淨土真宗已漸普及於民間。換言之，「厭離穢土」「往生淨土」已成為人們救贖的根源。由穢土的此岸到淨土的彼岸，乃「渡世」的象徵。在這狀況下，「世」或「生」是用「渡」或「浮」等含有水旁的語辭來形容，此或意謂人生乃時間之流。再以《平家物語》所記述之死，除少數切腹而亡之外，大都是「水死」（即投河、海自殺）。「水死」可能是當時自殺最常見的方式之一。所以採取「水死」乃與往生淨土有密切關係，亦即離開此岸的穢土，躍入水中，可達彼岸的淨土。而其所謂淨土又往往是祖靈所在之地。

就因此生無常如夢幻，所以必須時時刻刻預想著死亡。《平家物語》開頭就陳述了此一理念：「祇園精舍的鐘聲發出諸行無常的聲響，娑羅雙樹的花色表現了盛者必衰之理。驕者不久，有如春夜之夢；勇者必滅，恰如風前塵土。」儘管生意涵了死，但不能因此就說日本人輕生重死。事實上，日本人即使視生如夢，也非常重生。如前面《徒然草》所呈現的「生之愉悅」，磯部忠正也說日本人本源上很重視生；甚至如神保五彌所云「浮世即享

樂」，而舉井原西鶴《好色一代男》為例釋解，但也同樣指出井原西鶴在《俳諧大句數》中明白表現此世是歡樂與憂愁之世。這種既重生又重死的精神結構，反而由死展現了生的「現在性」。生的「現在性」用吉田兼好的話來說，就是時時掌握生的剎那。這種觀念在鎌倉時代道元（1200-1253）的《正眼法藏》中已經表現出來。

曹洞宗始祖道元的佛法在本質上是把生和死看成兩個「絕對」。例如在《正眼法藏》〈生死篇〉中，道元即說：「由生轉移到死是錯誤的。生是一個時期，已經有前有後，因此佛法中，生即不生。滅也是一個時期，也有前有後，因此滅即不滅。說到生的時候，除生之外，別無他物；說到滅的時候，除滅之外，別無他物。」在這論述中，生就是生，不能在生之外另尋涅槃，死亦然。生死中各有其「絕對性」。貫徹生，即是涅槃；貫徹死亦然。生的徹底性與死的徹底性似乎是道元的生死觀。生與死看來並非連續，各有各的範疇。但兩者仍有相關性，生蘊含死，死蘊含生。重生重死都是道元「成佛」的因素。到南北朝時代的吉田兼好（1283-1352），則如前述，強調生之一念，掌握生的剎那，而把死考慮在生之中。到德川時代，戰亂逐漸平息，進入太平時代。換言之，武士已遠離戰亂，處於和平的日常世界中。《徒然草》還將生死視為「與身臨戰陣無異」，呈現出戰爭的時代樣相。而在德川時代，武士由武入文的現象逐漸明顯。換言之，武士已從武士逐漸變成文官。這種轉換在 17 世紀已日益形成，加上儒家成為當時的官方意識形態。於是，武士道德也分化為「武士道」

與「士道」兩種面相。「武士道」仍承續戰國時代以來的戰士精神；而「士道」則轉換為以儒家為精神主軸的官僚精神。但在生死觀上，兩者雖異，亦有其同。表現士道最明顯的是山鹿素行（1622-1685）及其弟子大道寺友山（1639-1730）。「士道」大抵是說武士已將身賣給主君，應以安民（農工商）為主要任務，一切以主君之用為用，所以「我身與生命皆非己物，隨時都可能為主君獻上。」但在主君尚未取走性命之前，即使想死，也不能死，更要好好保重，並努力從事士的業務，但生命是屬於主君的，隨時可能被取去，所以「要日日夜夜將死置於心上」。（大道寺友山《武道初心集》）這是把死日常化。死隨時可能降臨，因此生中含著死。生死是不即不離的。也因為如此，武士更要兢兢業業，不能有絲毫的怠慢與疏忽。此即所謂「誠」。

至於闡述「武士道」精神的代表則應推山本常朝（1659-1719）的《葉隱》。武士道在生死觀上與士道最不相同的是依然繼承戰國時代以來的戰陣心態。換言之，武士是生活在日常性與非日常性之間。所謂日常性就是武士道中日日與死相鄰的心態——山本常朝所謂的「常住死身」；而非日常性則指闖入行動性的死亡之地，如戰陣之類，山本常朝稱之為「死狂」。但日常性與非日常性之間在山本常朝並沒有明確分界。換言之，生死一如在戰場，在內心形成極度的緊張。事實上，山本常朝毋寧更繼承了中世以來的生死觀。《徒然草》說：「應惜當下之一念。」《葉隱》則說：「最要者乃當下之一念，一念一念相重為一生。」這當下的一念，山本常朝稱之為「正念」；為日常一切事務盡力不怠，就是「正

念」。而每一「正念」都意含死。「武道每晨習死，對彼對此皆以死視之」，日日都要有死的心理準備，所以《葉隱》說：「所謂武士道知死而已。……每朝每夕，反復有死之心理準備，待成常住死身時，武士道方為己有，一生不超度，善盡公職。」凡未貫徹職務而死者，皆為「犬死」。

不管武士道或士道，基本上都以死為前提，貫徹生的任事意義，也因此呈現出死的嚴肅與真誠。雖然當時「浮世」概念正風行於世，如井原西鶴等的作品皆稱為「浮世草子」，但「誠」不僅對人，也對事。對人則如武士對主君的「忠」，對事則為對職務的認真。「誠」在日文可訓為「真事」與「真心」。近松門左衛門則將「忠」拆為「中心」，而倒用之為「心中」，作為「殉情」的代名詞。「殉情」意為男女兩情之「誠」的極致，與武士「殉」主君而「死」的忠，可說是同樣的意境。

武士之死——切腹

武士之死，最淒絕的莫過於「切腹」。「切腹」此一自殺方式甚至聞名於全世界。自殺有種種方式，何以武士要採取切腹這種看來極為殘酷的方式？據云，切腹時，如果沒有介錯，文獻顯示，最快氣絕者為六小時，最長可拖到七十二小時，其痛苦概可想見。

一般而言，自殺者都會採取死得最快的方式，如吃氰酸鉀之類，即使上吊也不會拖得太久。而日本武士竟採取死得最慢的切腹，而且切腹時還需要一套「作法」（即進行的儀式），著實非普通人所能了解。因此，切腹的來源也常常成為學者追蹤的對象。

不過說法卻有所不同。據日本民俗地理學者千葉德爾的研究，切腹乃源於古代日本的農耕儀禮。古代，為祈求穀物的豐收，常將動物的心臟獻祭於神，並認為內臟為生命的源泉。內臟所以成為生命源泉，則又與婦女生子孕自腹部有關。因此，腹部的另一意義是具生產性。古代日本人身獻祭時，更常剖腹取內臟供神。（千葉德爾《簡論切腹》）但是，農耕儀禮並非限於日本，在中國也有，事實上中國古代也有切腹者，但沒有蔚為風氣而長期化，日本卻長期化，甚至成為世界上獨一無二的自殺方式。到 20 世紀的 70 年代，三島由紀夫依然採取武士的死法，原因何在？這可能與宗教信仰和風土均有密切關係。日本古代民間信仰認為靈魂宿於腹部，剖開腹部，靈魂即可從人體解放，回到先祖（家族共同體）的靈地或淨土。另一方面，日本是島國，多山，常呈小區域的閉鎖狀態。每一小區域自成共同體，共同體成員彼此相互合作，不能互相欺騙，而在農耕社會中，紅色的心臟常是赤誠的表現，因此一旦被誤解或有所挫敗，為表示自己毫無虛偽，已盡力而為，乃剖腹以示，顯示自己對共同體的忠誠無二。因此，切腹之舉早在 8 世紀以前的《古風土記》已有記載。源平時代（12 世紀）也有戰敗的武將站著剖腹，掏出內臟向敵人拋去。

由上可知，切腹自殺可能是由農耕儀禮、靈魂觀和共同體的互信等觀念組合而成。另一方面，可能也如新渡戶稻造在《武士道》所云，以此表示武士的勇氣與耐力。

除《古風土記》最先記述切腹之外，第一個實行的知名人士是藤原保輔。989 年，豪門藤原家的後裔藤原保輔，白天過著貴

族的優雅生活，夜間則化身盜賊，蹂躪京都。當正身暴露，遭捕更包圍時，這個貴族當即退至己室，面對闖進的捕吏，站著以刀刺腹，由左至右一線剖開，然後掏出內臟向捕吏拋擲過去，隨即倒下，此為後世所謂「立腹」之始。此一事跡載於 13 世紀初編纂的《古事談》。但這是貴族的「切腹」。

武士興起於地方，到十二世紀逐漸浸透到中央，成為中央貴族的侍衛（即所謂「侍」〔samurai〕）。貴族的內爭也衍化為武士之間的鬥爭。切腹乃漸成武士的自殺方式。武士的切腹最早出自《保元物語》。保元之亂（1159 年）時，戰敗的源為朝被流放到伊豆，敵方平家為恐源為朝重振聲勢，承朝廷之命，派三百捕吏押送他到伊豆島。以箭術聞名全日本的源為朝用弓箭射穿追蹤而來的捕吏船，使船沈沒，但終究寡不敵眾，源為朝以被生擒為恥，遂退居內室，站著剖腹，抓出內臟，向敵方拋去，壯烈而亡，年僅二十八歲。

據村松剛在《死的日本文學史》中統計，《平家物語》中切腹的事例，共有五人；有放火燒屋而切腹者（二人），負傷切腹者，抱主人遺體切腹者，有進諫不聽切腹者。而當時以他種方式自殺（如投水）者達一百多人，可見切腹自殺尚未普及化。到 13 世紀末葉，蒙古兩次東征日本，與元軍交戰挫敗的日本武士切腹自殺者為數甚多；陣地為元軍所奪的所謂「引咎切腹」以及不願為敵生擒而切腹者，為數更多。到十四世紀，記述「南北朝」戰亂的《太平記》時代，鎌倉幕府滅亡時，幕府方面切腹自殺者有兩百八十四人。之後，戰亂中切腹者有六十八件，人數總共超

過兩千一百四十人。切腹已逐漸普及化。（見村松剛《死的日本文學史》）

到德川時代，日本已由戰亂進入太平之世，武士已由戰士變成文官，為戰敗而「引咎切腹」或不願為敵所擒而切腹的現象已經消失，但另兩種形式的切腹卻非常多，其一為殉死，即以切腹殉主君之死，以示對主君的忠誠。當時，幕府深怕因殉死而喪失有能力的武士和家臣，曾頒法令禁止殉死，但主君死後「追腹」者依然綿延不絕。每一個藩表面上都遵從幕府之意，禁止殉死，事實上卻常以殉死之眾來誇耀家臣的忠誠。因此，有的藩在主君死後，有將近二十名家臣切腹殉死，如熊本藩。另一種切腹則是做為刑罰的「詰腹」，這是給特權階級武士有面子的死法。

在德川時代最驚動世人的是兩件集體切腹事件，其一是赤穗浪士為主君報仇後再從容切腹而亡的事件，死者達四十七人。另一是幕府為窮化薩摩藩，令薩摩負擔九成經費，負責疏治美濃平原的洪水，因為限期已屆無法完成，薩摩藩士前後共有五十一名武士引咎切腹自殺；在日本史上，這次集體切腹稱為抗議式的「憤死」。

德川幕府末年，西力東漸，曾經發生一件與西洋人有關的切腹事件。1868年1月法國軍艦在大阪靠港，法國水兵登陸，在往堺的路上與土佐藩士發生衝突，有十三個法國水兵被土佐藩士砍傷。法國方面要求日本嚴懲與這事件有關的武士。日本方面立刻有十三個武士出面要求切腹。日方設置精美的切腹現場，請法國代表臨場監看。法國方面以為是要審判與事件相關的武士，但