

一 发现“日语”

1. “言”与“书”之间

若是将所谓“国语”中的“日语”问题置于近代国民国家之后的时间轴上加以考虑的话，那么，在其起点上，“本居宣长”，这个专有名词俨然会像普通名词一样浮现在人们的脑海之中。或者说，在“近代日语”这一术语之语境中思考语言问题时，“本居宣长”这个专有名词仍然被频频唤起。

文艺批评家小林秀雄便是如此。“我们被赋予语言，无异于被赋予肉体，两者为同一事实。恰如肉体属于人却又不尽人意一般。虽然我们监督着作为纯粹表现的言灵作用（古人认为任何语言中都潜藏着神灵，在古代日本人们普遍持有如此观念——译者），但是往往却反被其所操纵”。“降临于我们身上并确保该种语言之如此神秘性的神灵究竟为何物呢？本居宣长认为：为了解答这一问题，设定一个任何人都坚信不疑的、巨大的国语母体是必不可少的”。（《本居宣长补记》，新潮社，1982年）

言既至此，仿佛再无须赘言。但是对在日常生活中理所当然地使用数种语言的人来说，小林秀雄的上述论点不免让人

产生抵触感。不，与其说抵触感，毋宁说是被排斥的感觉。对于这些人来说，他们强烈感受到的被排斥感源自于小林秀雄所使用的第一人称复数形式“我们”这一字眼。至少对于这些人来说，平素甚难想象到“被赋予语言”与“被赋予肉体”为“同一事实”，而且这种结论本身也不具备任何方法论意义的过程。

之所以这么说，是因为按照如此理论，在日常生活中使用数种语言，不仅因使用语言的不同而令其对自己的“肉体”的把握方式有所不同——那不只是在对事物进行对象化认识的时候，而且还包括从身体内部通过感觉知觉与外界发生联系的时候，其感知本身将完全有异。按此说法，至少就我们的日常经验而言，自己得了肩周炎这一事实是在我们知道了“肩凝り”这一日语单词之后。

诚然，“恰如肉体属于人却又不尽人意一般”这一事实的确是司空见惯，但却看不出有任何根据可以把它与语言问题相提并论。虽然在日常生活中我们常常会看到诸如烦躁、冲动之类的被语言所操纵的情形，但是，我们不仅从来没有感觉到过自己曾经有过“监督着身为纯粹表现的言灵作用”的体验，也丝毫不认为今后会有这种体验。

对笔者而言，小林秀雄所宣称的“语言表现中的这一神秘性”，丝毫不神秘，只不过是言明、理所当然的一个“现实”而已。笔者第一次读这篇文章是开始在大学教授所谓的“国文学”的时候。当时我开此门专业课刚刚一年多，初读此书，受到了很大的打击，甚至对本职业所持的脆弱的自信心也发生了根本性的动摇。在这个国家存在着要“设定一个任何人都坚信不疑的巨大的国语母体”的情结，这个问题本身对笔者来说已经构成巨大的心理压力。既已如此，“本居宣长”这一专有名词自然便成为本人近乎厌恶、反感的对象。对此人以

前我从来不想提及，也从未提及过。即便如此，论及“近代日语”这一课题的实质无非是为了叩问何为“任何人都坚信不疑的巨大的国语母体”？至此，无论笔者怎样希望回避，仍不得不涉及“本居宣长”这一名字。诚然，将“本居宣长”问题化本身将会触及明治维新之后，作为“近代民主国家”的“大日本帝国”与其语言之间的关系中最为根本性的部分。

安丸良夫将与近代天皇制相关的基本观念归纳为如下四个要点：一、万世一系的皇统，也即是指天皇现人神以及通过其集中体现出的阶级秩序的绝对性及不变性；二、政教合一的神权政治理念；三、以天皇及日本国为手段的世界统治欲望；四、对“文明开化”运动的推动，立足于其前沿的天皇同时又是大众偶像型的政治领袖。安丸从“本居宣长”身上看出了隐藏在其内部的与近代天皇制的确立密切相关的一个转折点。

本居宣长拒绝了如下颇具“异国之理”色彩的言论：例如，天照大神是统一日本国土的太祖，高天原为其帝都，等等。他干脆宣称：天照大神便是太阳本身，日本是天照大神诞生之地，所以如史载“万国之本源、太宗之国”，“天壤无穷之神”。这样一来，万世一系的天皇的存在本身便成了其证据。

（《玉帛笥》）本居宣长的这种主张是将《古事记》《日本书纪》中的神话故事原封不动地转化为世界观，这与儒学的理性主义完全是南辕北辙。本居宣长之所以能够原封不动地将神话转化为世界观，是因为他自己有一套独特的语言中心主义观念：“所谓意、事、言，皆是用于互相称谓之物，……即意、事皆以言相传，书之宗旨则为记述之言辞矣《〈古事记〉传一卷》。正因为这一点，其就古典文脉的文献学研究才得以成为现实，可以说他开辟了一条古典研究的新道路。此后其古典研究的文献学方法论与其自身的世界观巧妙地融为一体，这正是本居宣长的特点。他将神话原封不动地带进自己的世界观里，

这对安丸所读懂的本居宣长是连篇累牍的“语言中心主义”，它的意指是《古事记》中所载的所谓“书”为自古相“传”之“言”，且“言”之于“意、事”皆可兼而传之，所以无需概念性解释，原封不动地继承便可。总之，这是一幅可将“言”、“意”、“事”三者等价相连的三位一体的构图。

如果将安丸所引用的这个三位一体的构图放在本居宣长的文脉中加以确证的话，我们可以轻而易举地发现其中试图将《古事记》这一文本“特权化”的赤裸裸欲望，同时也可以看到其中隐藏着一个叫“日语”的东西。

《日本书纪》因以后代之意记先代之事；以中华之言记皇国之意，故不合之处甚多。然，《古事记》颇无故作高深之举，实录自古相相传之事，故其意其事其言皆可互相指称，皆为先代之实。（《〈古事记传〉卷一》“古记典等总论”）

也就是说，作为正史的《日本书纪》因其是用新引进的“中华之言”行文，故实难以书写与先代相去甚远之“后代之意”，或者说以“中华之言”构造“皇国之意”，实乃“故作高深之举”。“皇国之意”岂能以“中华之言”表达？相形之下，《古事记》所涉皆自古更相相传之事、“皇国之言”：“记”先代：“延绵相“言传”之“事”，因此，“意”、“事”、“言”皆合，可以完美地记录“先代之实”。按本居宣长的解释，由稗田阿礼口述，经太安麻吕笔录而写成的《古事记》是最广为人知的故事集，它极为容易被人们当做历史加以任知。

研究思想史的子安宣邦先生在其论文《关于〈古事记〉成立背景的叙述》中指出：在有关《古事记》成立背景的言论中，惟本居宣长关于《古事记》的重新阐释才算得上一个大

事件。他认为本居宣长的《古事记传》中的阐释无非是重新解读的契机，如果在本居宣长的著作中占有重要位置的有关《古事记》的重新叙述是以该书的成立背景为内容的话，那么他对《古事记》的重新梳理则意味着他再一次按照自己的重构方式向人们提示《古事记》。

根据子安所指出的思路，我们可以将上述的“意”、“事”、“言”三位一体论重新作如下理解：

本居宣长宣称：《古事记》“实录自古更相相传之事”，所以那里所展现的是“先代之实”。但是，我们可以这样认为：本居宣长的学说是以某个叙事为前提才得以成立的。也就是说在《古事记》的记述中必须有一个能够令“故作高深之举”态度介入的外部环境，然后才会有一个自我保护的内部环境，即“某个叙事”指的是围绕着内部成立环境而展开的叙事。据此进而言之，如果没有外部行为的介入的话，便可以原封不动地保持内部环境的存在，而且这一内部环境的存在是丝毫不会受到外部行为损害的真实。……

在此，这个力图介入的外部指的是汉字文化，而那个必须保持的内部则是指口口相传的“大和语”。本居宣长便是以这种叙事模式对《古事记》进行重新解释的。（子安宣邦《宣长再论——“大和语”成立的学说》，载《批评空间》11期，1993年10月）

这里，“大和语”与“大和心”的幻想出现时所产生的认识论上的是非颠倒是显而易见的。所有的“言”与“事”都因外来的“中华之言”而被赋予框架，为其所记载。但是，既然其并非我族类之“言”，所以只有在其被引进后的“后代之意”

之中“意”与“事”才能够被把握，连绵不断的“皇国之意”才可以被感知。

最为重要的一点是我们无法确定本居宣长所宣称的“皇国之意”（大和心）是否真的存在。在他的思考中只有画出一条以“中华”之“意”所书写的“中华之言”无法表征的、否定性的警戒线之后，方能够在警戒线的这一边煞有介事地制造出一个“皇国之意”。在本居宣长的“言”、“意”、“事”三位一体的思考中，只有在排斥“中华之言”之后才可以引导出“皇国之意”及“事”。其次，孕育了“皇国之意”的“先代之实”必须以作为书记体的“汉字文化”为外在形式而存在，所以它必须以文字以外的“言”、“言传”等口头语言存续。这样以来，从文字中将声音训诂出来的方法论便必不可少。

正因为如此，本居宣长的口传、太安万吕记录的故事便显得十分有必要了。但是，本居宣长必须就太安万吕的“序”中所说的“帝皇敕令稗田阿礼诵习帝皇每日之行及先代之旧辞”进行进一步地叙述。“关于天武天皇的敕语，本居宣长解释为天皇自撰旧辞，以古语口诵，并令稗田阿礼默诵之。有关稗田阿礼承天皇飭令诵习《古事记》这一过程的叙述中出现的闪烁其词的解释，在此，通过本居宣长的重新发现便从如下的展开中体现出来：天武天皇自撰旧辞及以古语口诵、稗田阿礼诵习、太安万吕记录等等。这样，太安万吕对《古事记》的“原叙述，便被重新解释为神圣的皇家御典了”。（子安宣邦，前引论文）

要想让以声音更相传承的口传体代代相传下去，就必须以高度的共同性为前提。某一代天皇时期所发生的事件铭刻在目击者或当事者的记忆中，而且他们在其生物意义上的生命终结之前，便把这些向后代叙述。最初的形式为个人叙述，随着它们在某一特定的听众的记忆中留下痕迹，这一记忆便能够成为

综合了多人的个人经验或所见所闻的叙述，并成为某个天皇统治时代所发生的事件的叙述，同时，下一世代的听众也必然要继续从当事人或目击者那里收集有关这个时代天皇周围所发生的所有事件的信息。当然听众必须用与叙述者相同的“意”去理解诸“事”之“言”，否则，叙述者将无法继续按照同样的方式叙述下去。通过实施这些令人眼花缭乱的一连串的程序，那些所谓的“先代之实”总算姗姗来迟地到达了稗田阿礼手上。当然它们中间也许还有一些成了典籍的文史资料，但是那些文字资料本身也必须经历同样的程序才能流传下来。

就是这样，正因为《古事记》乃具备高度同一性的产物，所以本居宣长必须重新阐明该文本是以口传文学为前提而成立的一个书写体的文本，而且还必须通过重新阐释捩清其内部不得不遵循的自在之物“大和语”和“大和心”，要装作它们早已是实在之物了。但是，问题是《古事记》只能用“中华之言”即汉字写就文本，那么，“大和语”是如何突如其来地出现的呢？

本居宣长本人对自己观点中出现的自相矛盾之处是应该早已意识到的。就《古事记》这一文本而言，子安宣邦所留意到的是本居宣长的方法论。后者的方法论是将《古事记》的文字群训读成“假借字连笔文”即“汉字假名混合体”，然后才进行记载。子安宣邦还从本居宣长反以假借字连笔文训读古文的做法看出了后者的“多重构造行为”。

“先代之实”纯属子虚乌有。生活在18世纪的本居宣长在自己的时代是用“假借字连笔文”训读原本以汉文书写的《古事记》，并将其结果记录下来。他在幻想自己能够刻不容缓地制造出所谓的“古语”。其实，民族主义的语言向来是佯装追本溯源的，然而事实上他们是在为将来临时现造“语言”。

在此，我们可以发现本居宣长的观点中有安丸良夫所指出

的实证性文献学理由，但是，“反训诂学”实际上是不可能的。就算凭借其恩师贺茂真渊的教诲以《万叶集》为参照项复原“大和语”也无济于事，因为《万叶集》本身也只不过是依据汉字的表音性记述而成的。既然汉字的表音性和表意性被混用其中，那么，所谓“古语”就只不过是“假借字连笔文”体为记述手段的、现代手法的训读法了。汉字的引进是不可以按照子安宣邦所言，只以“介入的外部与遵循的内部”这一模式去解释。

汉文汉字的引进令“大和语”的写作（*écriture*）成为可能，形成了“大和”的内部，承天武天皇的敕命而成立的《古事记》的撰写工作担负着以天皇为中心的“大和国”的生产及“大和语”的创造的双重使命。（子安，前引论文）

正因为如此，进入近代以来，我们得以像小林秀雄那样站在“我们”这一不言自明的立场上就“巨大的国语母体”问题不厌其烦地进行阐释。

樱井根据子安宣邦的观点对前者所提出的问题重新作了如下解释：

正如子安宣邦指出的那样，作为有关本居宣长《古事记》出现背景的最新解释，（我认为）作为近代国家民族同一性之象征的“大和语”，是在18世纪后期产生的。这件事与18世纪后半叶的产业资本主义及其由此产生的西欧帝国主义、殖民主义运动以亚洲为对象有关联。本居宣长并不是毫无目的地、毫无防备地主张“日本”精神及其语言的绝对优越性的。在

其背后应该存在着这么一种主张：作为一个落后贫穷国家的日本在面对西欧列强来势汹汹的殖民主义及帝国主义冲击之时，一定会发出绝望的回应。也就是说本居宣长并非悠然自得地在主张“日本”的绝对性，而是作为对西欧近代资本主义的一种抗争在发出呐喊。

本居宣长曾在其著作《玉胜间》中提到过利用简易的梯子躲开家人，独自钻进阁楼上的斗室中，享受大航海时代西欧世界所发现的美味极品一烟草的经历。从这件小事我们可以看到其地位的象征性。尽管他曾谈及自己的憧憬，憧憬着一个没有被古代中国以及西欧世界文化和语言污染过的洁白无瑕的、真正的“日本”国度，但是，富于讽刺意味的是他所处的位置恰恰就是与西欧始发的产业资本主义、民族主义、殖民主义间不容发的敏感区域。（《江户的噪音——监狱都市的光与暗》，日本广播出版协会，2000年）

本居宣长为什么在18世纪还要围绕着《古事记》的成立背景大做文章，竟对太安万吕的序言作一番重新解释呢？为什么他又要谈到作为全民族予以认同的“大和语”的“内部性”呢？

由于笔者拟将这一系列问题与19世纪后半期即日本明治维新后近代国民国家成立的问题结合起来讨论，有鉴于樱井的观点已经从“本居宣长问题”中游离出来，因此我认为以此为突破口实在是个非常合适的步骤。假如像樱井进所指出的那样，18世纪后期是“与始发于西欧的产业资本主义、民族主义、殖民主义处于间不容发的敏感区域”之时代的话，那么，

我们继续往下探讨就会得出结论：19世纪后期柏利强行要求开港是颇具象征性的事件，此时的日本其实正好处于前述二者激战正酣之时。如果按照这种叙述方式进一步推导下去的话，笔者马上可以进入正题。当然，笔者正是带着这个意图将话题进展到这里的。我的做法是以安丸、子安、櫻井的文本为媒介，对本居宣长的文本进行重新解释。行文至此笔者却又对上述的切入方式感到一种难以排解的抵触情绪。那么，笔者为什么会有如此抵触情绪呢？

首先，原本本居宣长所持的一系列二元对立的范畴，如，“中华之言”与“皇国之意”、“后代之意”与“先代之实”、“汉字文化”与“大和语”等等又原封不动地被近代国民国家成立之后的“大日本帝国”给继承了。只不过这个时候的二元对立的范畴变成了“西欧世界”对“贫穷落后的日本”。

其次，如此导入问题的方式反而变成承认上述的二元对立范畴的立场了。这等于是把本居宣长所确立的“汉意”对“大和语”这一二元对立的范畴照单全收、并将它反复再生产。其结果是等于参与了小林秀雄式的、由近代日本进行对该范畴所进行的再生产及其扩充（这一最初的抵触情绪也是促使笔者思考本居宣长问题的缘起），此外，这也背离了我原本引述子安宣邦前述论文的意图。

第三，作为“外部”的“中华之言”产生了身为“内部”的“日本”，以及“内部”的“大和语”和“大和心”，也就是说，将“汉字文化”与“西欧世界”等价排列、抹去其间的差异性，其结果等于容忍本居宣长建立的“意”、“事”、“言”三位一体的“内部”幻想实质化。

第四，“内部”的实质化则意味着在现实中掺杂了“本居宣长”式的幻想。本居宣长的书写文体只不过是18世纪后期出现的“假借字”文体，即一种被称做“汉字假名混合文体”

的行文方式。本居宣长式的幻想指的是如此文体俨然以口头传承的“先代之实”的面目出现，似乎我们可以从中聆听到古老的“天籁”一般。

笔者在撰写此书时应该如何跳出前述话语的框框呢？我们先还是回到子安宣邦的前述论文中吧。在该论文结论部分作者这样谈道：

本居宣长对《古事记》的出现所作的重新解释其真正用意在于表明：因汉文汉字的引进而成为可能的写作体（*écriture*）“大和语”，其基础是从《古事记》文本中以训诂的方式读出了神圣的口诵体古语。这样，到了近代在如此“大和语”学说出现的同时，一个新的神话也出现了。因为这种学说表明：由于《古事记》的产生，国语才得以成立，一种被称之为“日本人”的民族意识才得以被叙述，一个叫做“日本”的“内部”才得以成立。

在此，有必要对子安论点中所潜藏的分界线作一下确认。首先，《古事记》被当做可从中训诂出“大和音”的文本而获得重新定位。这样一来故事将会呈现如下情形：天武天皇亲自用“古音”向稗田阿礼口述统治这个国家的来龙去脉。然后，稗田阿礼根据自己的记忆向太安万吕复述。接着，太安万吕再根据作为汉字表义性的“训”和表音性的“音”把稗田阿礼的口述记录成文本，其间，有时甚至“一句之中，音训交用”。

总而言之，在这里有一个因果关系的设定：在文字出现之前先有声音，这种声音的起源中有其权利的正统性。“神圣的口诵古语”的实质性正是由此理论所支撑。同时，这一理论还证明：由于《古事记》这一文本的成立，“大和音”才得以成

为书写体。也正因为如此，我们才能够从《古事记》中“训诂出”“大和语”。换言之，声音先行，而且其语音为神圣的口诵古语。之所以可以保证这种“古语”是“大和音”，是因为它能够以声音的方式训诂出这些记述《古事记》的文字。

正是为了证明“训诂出来”这一实践活动的正统性，才有必要进行“重新解释”。在此，笔者想质疑的是：本居宣长是如何从以汉字书写的《古事记》中“训诂”出“先代之实”的呢？也就是说笔者拟质疑其从文字中抽出声音的方法。

如果按照如此方法重新解读樱井的上述论文的话，我们要质疑的是“一个没有被古代中国以及西欧世界文化和语言污染过的洁白无瑕的、真正的‘日本’国度”之谓是如何杜撰出来的？如果把这一疑问设定得更为严密一些的话，情形将会如何呢？

为了“训诂出”“日本的古代世界”，我们必须从汉字的表义性和表音性混用的《古事记》的文本中抽离出能够传递“先代之实”的先代声音。当然，还必须从中发现支配着古音的音韵法则。正如樱井曾经指出的那样：对于本居宣长来说“御国语”的音韵体系就是契冲所强调的“五十音图”的世界。樱井指出：“所谓五十音图无非是一个虚构，这一虚构是通过从一百二十余个日语音韵中清除掉浊音、半浊音、拗音等杂音而完成的一个井然有序的音韵体系”。“其音韵基本上说皆是由一个辅音与一个母音组合而成”，“属于一种短直为正”的音韵体系（见樱井前述论文）。本居宣长对“短直为正”的执着之处正好支撑着安丸良夫所言及的“富于个人特色的语言中心主义”的言论。

正因为如此，本居宣长为了捍卫这个“井然有序的音韵体系”毅然与上田秋成展开了激烈的论战。他固执地主张古代日语中不存在“ん（ン）”这个“拨音”（这是一个鼻音音节）

（见《呵刈葭》上卷，1787，天明7年）。对本居宣长来说，优美纯正的古语音的音韵体系里断然不应该存在拨音这个呕哑嘈杂难为听的音节的。而上田秋成却指出《万叶集》中的汉字“点”、“兼”、“贤”等字的日文读音中都含有“n”这个音，因此他主张自古以来便有拨音。针对如此批判，本居宣长极力辩解说：那只是为了表现“む（ム）”这个音而权且用之。

诚然，本居宣长的这种立场在《字音假字用格》（1776年）、《汉字三音考》（1785年）等著作中便已形成。他在《汉字三音考》中就汉字的三种读音，即吴音、汉音、唐音做了比较，而且又援引文献学的例子论证了三种读音的历史变迁及其相互间的差异。在该书中他又指出：中国以汉音为正，而以吴音为不正。然而，理论上并不存在一个规定何种声音为正，何种为不正的标准。只是因为吴国靠近日本，本居宣长便主张吴音较为正确。他又论述道：唐音于后世多为以讹传讹，大都与古代音韵不合。可是儒者却一直以之为正音。因此，他断言这是一个根本性的错误。

本居宣长的这些观点恰好与荻生徂徕的见解南辕北辙。后者认为阅读汉文时应该用中文的音韵去读，不可以用汉文训诂读法。荻生徂徕认为如果用汉文训诂读法，那么所读的只能是经过日本人诠释的日文，这么做是不利于接近原本属于“温雅之语”的中国古语的。在论及翻译之际，他于《汉字三音考》和《训译示蒙》等书中强调指出，必须以日本现行俗语进行翻译。

荻生徂徕以吴音在地理上接近日本之故认为其为正音。这一认知方式立即会被人们揶揄为机会主义的地缘政治学。而且，把荻生徂徕的理性主义同本居宣长的毫无根据、异想天开的言论做一对比，我们就能从中发现荻生徂徕比本居宣长更有说服力。但是，如果我们轻易就此作出判断的话，那么很快就

会重新陷入前述那种不可能得出结论的二元对立结构之中，即“中华之言”与“皇国之意”（或“御国之义”）、“后代之意”与“先代之实”、“汉字文化”与“大和之语”（或“汉义”与“大和心”）等。为了避开这一点，在此我们必须保留自己的判断。然而，通过保留自己的判断，我们又可以发现什么呢？

我们可以发现的事实是荻生徂徕、本居宣长、上田秋成都是在一个共同的前提下展开自己的言论的。正因为他们之间存在着一个共同的理论和实证的平台，所以前述三者立场上的差异是可以清晰界定的。所谓共同的平台无非是指他们在使用完全相同的方法论。他们都是采取从表义文字即汉字中抽离出“汉字音”的方法；他们都是根据中国的王朝变迁在议论可以从同一汉字中抽离出来的语音会因时代、王朝的更替而变异。吴音、汉音、唐音之类的名词自身就说明“汉字音”的连续性曾多次因王朝权利的更替而被切断，呈现出非连续性。这个事实也含指仅凭“中国”这一字眼，是无法将相对于“日本”这一“内部”的“外部”当做单一的东西表现出来的。

这么说来，“汉字音”是因王朝的变迁而被划分为不同时代的，那么从不同时代的“汉字音”之间抽出它们的差异性的做法是从何而来的呢？假如没有人做这项工作的话，那么，就连“宣长”从《古事记》中“训诂出”正确的“大和语”都是不可能的。因此我们必须提问：从汉字这种文字中根据时代的变迁抽离出不同语音的方法究竟是谁在何地编造出来的呢？

编造这种方法的是先于荻生徂徕、本居宣长、上田秋成出生，或者是与他们生活于同一时代，即自明末清初经康熙帝（1661 - 1722）、雍正帝（1678 - 1735）直至乾隆帝（1711 - 1799）时代的清国乃至“大清帝国”的学者们。乾隆帝的在位期间正好与本居宣长的生涯（1730 - 1801）重叠。

说到明末清初，正值地处北亚的通古斯系女真族（满洲

族)结束汉民族王朝明的统治,迁都北京并作为新的专制王朝开始支配全中国的过度期,也可以说这是来自外部的征服王朝的确立期,或者说这是一个名为“清”的“外部”介入并支配一个叫做“明”的“中国”之“内部”的时代。这个身为“外部”的清王朝试图将曾经是“外部”的汉民族的一切语言文化都纳入自己的政治和社会文化的“内部”,因此他们编造出了后来被荻生徂徕、本居宣长、上田秋成们所共同拥有的“音韵学”方法论,这个理论是在把作为宋明理学的朱子学当做汉唐训诂学加以确立的基础上所取得的成果。

“外部”的“汉国”决不是一个单一的存在,假如“外部”的单一性是支撑“内部”稳定性的必要条件的话,那么,“汉国”自身的非单一性则会令“内部”神话破灭。一方面要将“中国”视为单一性的存在,另一方面又要将与“中国”这一“外部”的关联切断,这样只在日本的内部讨论日语问题,这便是本居宣长的策略。至此,我们已经能够自觉地认识到正是这一策略致使围绕本居宣长自身的一些观点,陷入了前述那种毫无结果的二元对立结构之中。

同时,前述这种本居宣长式的学术策略,也就是将“清朝考证学”与“国学”当做完全不同的学识加以经营的方式,正是它给近代日本学术带来了非交通性。这便是“国史”、“国语学”似乎与“中国学”、“东洋史”等学术领域完全无缘、毫无干系之异常事态的起源。

或者说,这也是我们如今在谈论日本近代起源之际,哪怕宁愿涉及“西洋世界”也要尽可能地抹消与“中国”即“清国”之间的联系之欲望的发生源。将“外部”的多元性、非单一性一一抹杀,这与下面的事实在整体思路其实是密切相关的,从所谓的“中华之言”中“训诂出”“先代之实”的方法自身,实际上是在刻意隐瞒一些曾经是“汉国”的东西。针对

如此毫无结果的二元对立结构，引进可以消除它们的第三元素应该是恢复其历史性的契机。

2. “清朝考证学”与“国学”的方法

明末清初，中国大陆及其周边的海域发生了许多重大的政治军事事件。要想试探日本人对之持有多大的关心度，有一件事可以在一定的程度上以资证明。那就是 1715 年（正德五年）11 月 1 日在大阪道顿崛竹本座首次上演了近松门左卫门 的新作净琉璃^①《国性爷会战》。这次演出非常成功，引起了轰动。

众所周知，该出净琉璃中的“国性爷”是指“国姓爷”，其真名叫郑成功。他是明末遗臣郑芝龙与日本下级武士田川七左卫门的女儿之间所生，其日本名为田川福松。该出净琉璃是以真实人物为原型创作而成。在明朝灭亡后，郑成功与父亲一起开展反清复明斗争，因其被唐王朱聿健赐予国姓“朱”，因此被称做“国姓爷”。

寺尾善雄曾就《国性爷会战》上演时的情形作过如下描述：

江户中期的 11 月，在大阪竹本座，近松门左卫门（1653 - 1724）的优秀作品《国性爷会战》首次公演，在全城传为佳话。当时大阪的人口是三十万，其中有八成人观看过演出，在此后的三年间该剧连续上演十七个月，创下了历史记录。

为什么人们会趋之若鹜呢？当时日本尚处于锁国之中，在这种极端闭塞的情况下，郑成功驰骋海外、

奋战疆场的故事给这些生活在黑暗时代的人们带去了让生活于如今开放年代的人们难以想象的解放感。

（《明末的风云人物：郑成功》，东方书店，1986年）

《国性爷会战》的原型人物郑成功，其反清复明行为其实是影响日中贸易状况的因素。当时的幕府政权为了切断基督教的影响，禁止日本人去海外，他们试图将日本的“内部”与“外部”断开。江户幕府在1613年把基督教牧师和日本人信徒驱逐到了国外；1616年又限定平户和长崎为贸易港；1633年禁止有官方许可文件之外的船只赴海外；1636年将葡萄牙人限制在长崎的离岛上，旋又于1639年将他们驱除出境；1641年命令荷兰商会移至长崎的离岛上，并将对外贸易港限定为长崎一港。可能是纯属历史的偶然吧，在江户幕府体制即将确立的1644年，中国大陆发生了明朝灭亡、清朝入主中原的重大事件。郑成功的反清复明活动就发生在此时。

获得唐王朱聿健赏识的郑成功被赐予国姓“朱”，其后他与父亲郑芝龙一起共举反清复明大业，并在1646年其父郑芝龙投降清朝的情况下，接管父亲的海上势力，单枪匹马地在大陆沿海连年苦心经营，终于在1650年夺取福建省的厦门和金门作为根据地。此后他以此为中心不断扩大沿海各地的经济军事据点，伺机向大陆发动反攻。另一方面，他又在日本、琉球、台湾、安南、交趾、暹罗、吕宋等地开展贸易，为其军事活动筹集资金。郑成功曾于1648年向日本寻求军事援助，但未果。（大庭修《德川吉宗与康熙——锁国下的日中交流》，大修馆书店，1999年）