
“脫亞”而完成的“回心”：內村鑑三的信仰與國家

石井剛

ISHII Tsuyoshi

序

個人的主體意識如何能夠既避免被國家的邏輯回收，同時也建立一種可能的“共通體”？¹ 關於日本的現代化和政治主體建構的問題，竹內好（TAKEUCHI Yoshimi, 1910-1977）曾經提出過嚴厲的批判，說日本的現代化沒有伴隨著抵抗的邏輯，所以是一種“奴隸的發展”²。丸山真男（MARUYAMA Masao, 1914-1996）則在其《歷史意識的“古層”》中不無抱怨地說日本的現代沒有成功建立以歷史意識為依托的個人主體性，日本戰後政治社會所實現的經濟繁榮是無批判、無反思地接受並跟隨“時勢”的結果而已³。竹內和丸山的表述各不相同，但以不同的聲音表達了相同的控訴：他們都認為東亞的現代主體應該一面接受舶來的現代性所蘊含的種種價值理念，一面與其強大的時勢進行激烈對抗才能夠完成，而日本並沒有走完在此意義上的現代化進程。

-
1. 在這裡，借用了讓·呂克·南希（Jean-Luc Nancy）“communauté”概念的中文譯詞“共通體”。
 2. 竹內好《近代とは何か（日本と中国の場合）》，《竹內好全集》第4卷，東京：筑摩書房，1980年，p.148。
 3. 詳見丸山真男《歷史意識の「古層」》，《忠誠と反逆》，東京：筑摩書房，1992年。後收入《丸山真男集》第十卷，東京：岩波書店，1996年。

伊藤虎丸（ITO Toramaru, 1927-2003）是比他們年輕一代的學者，和竹內好一樣，以魯迅研究著稱。伊藤以日本知識界 1900 年代接受尼采思想的歷史為例，追問為什麼現代個人在日本二戰前的政治社會語境中沒有成為推動民主主義的政治主體⁴。伊藤之所以將個人主體形成的問題和接受尼采思想的歷史結合起來分析，是因為現代個人主義思潮在日本第一次出現的時間正好也是日本知識界接受尼采思想的時代。日中甲午戰爭之後，日本國家政府以軍事工業帶動整個國家經濟的發展，促進了工業革命。至 1900 年前後，以“富國強兵”為主旋律的現代國家建設到了成熟階段。在這種政治經濟大背景下，迷失人生意義和價值的、漂浮的個人心靈成為剛剛興起的大眾傳媒所關注的對象。丸山分析這種“煩悶”心理瀰漫於社會中的現象說：道德的內在化應該是現代主體所應該具備的條件，但是明治時期的個人主義並沒有提升為政治公民應有的內在道德⁵。伊藤虎丸正是接續了丸山的這一判斷來做上述分析的。他把接受尼采思想的方式歸納為幾個不同類型，進而尋求了道德內在化的別的可能性。

根據伊藤虎丸，在當時日本人心目中的尼采大致可分為三種類型：文明批評家、極端個人主義者以及否定道德的反科學主義者。他認為第二個類型對後代影響最大且長期以來阻礙著民主主體形成，而英年早逝的文學家、評論家高山樗牛（TAKAYAMA Chogyu, 1871-1902）是接受第二類尼采的典型人物。如果和丸山真男的敘述結合起來講，我們可以這樣概括其思想史意義：高山以《論美的生活》為代表的思想宣揚以順遂本能為旨趣的個人主義，促進了自然主義文學的發展，從而使日本現代的個人失去了從“是（である）”的“自然”

-
4. 伊藤虎丸《魯迅と日本人 アジアの近代と「個」の思想》，東京：朝日新聞社，1983年。
 5. 丸山真男《超国家主義の論理と心理》，《丸山真男集》第3卷，東京：岩波書店，1995年，pp.20-21。

轉化為“為(する)”的“作為”，確立主體性的機會⁶。

據伊藤的分析，別的可能性表現在魯迅的思想中。伊藤認為，1902年來留學日本的魯迅和日本的知識分子一樣吸收了當時尼采熱所帶來的思想營養，但他所接受的尼采思想不同於日本以高山樗牛以及後來的自然主義文學思潮為主流的接受方式。粗略概括伊藤的意思：魯迅和日本知識界人士一樣將尼采理解為文明批評家，但同時，他從尼采的個人主義思想中提煉出了一種國民精神，而正是這一點就是日本的知識話語所沒有建立的思想品質。魯迅由此把歐洲現代所產生的精神原理和文化民族主義結合起來。普遍和特殊在魯迅的精神中得到了融匯。這種民族主義精神伊藤稱之為“否定民族的民族主義”⁷。

同樣是在尼采的影響下出發的個人主義，為什麼在中國的歷史語境中成功產生了魯迅的國民性思想，而日本沒有？這是伊藤的問題，也是竹內的問題。丸山並非研究中國，但因日本的現代性缺乏這種主體性產生而苦惱，在這一點上，竹內他們的問題直接關聯到丸山的苦惱。但是，中國塑造“國民性”的路子從來就不平坦。譬如，辛亥革命前的幾年，也就是魯迅已經開始從事他的早期創作的時代，革命派和改良派之間圍繞“中華民族”的概念進行了激烈的論戰。“中華民族”作為新的政治統一體的主權者，除了漢人以外，是不是還應該包含周邊各民族？如果是，那麼，“中華民族”是共享一個文化認同的統一體呢，還是以種族差異為前提各自擁有其主權從而互相予以承認的主權聯合體？我們要思考中國的現代性的時候，已經無法繞開這種複雜的政治力學。然而，對於中國的現代變革始終包含這種圍繞如何界定“中國性”本身的爭論以及其所附帶的一切張力，伊藤他們的分析完全置之不論。問題是，形成民族主體的過程無論是對外還是對內

6. 詳見丸山真男〈「である」ことと「する」こと〉，《日本の思想》，東京：岩波書店，1961年。

7. 伊藤虎丸前掲書，p.63。

總伴隨著帶有排他性的強勢力量。劉紀蕙曾經道破 nation state 機制在中國和臺灣承擔了“遮蔽創傷的戀物式替代對象”之角色⁸。劉紀蕙深刻地道出了中國和臺灣的現代化道路上也曾經以不同的表現方式存在著類似於“超級國家主義”（丸山真男）的集體心理。

我要提出的問題是：為什麼中國與台灣現代化過程中，統治權會被放置於一個具有神聖性的位置？為什麼這些神聖論述又與一個巨大的歷史同質化過程並進，而隨之與相應而生的排斥清除機制相連？為什麼此浪漫而絕對的統治主權可以完全掌握人民的熱情，以至於其子民要以近乎報恩的感激犧牲心態效命？中國二、三〇年代與台灣在三、四〇年代所出現的烏托邦思維與法西斯心態，與歐洲的納粹法西斯主義，為何有所關聯，卻又有內在各自發展的必然？這種統治主權的絕對與神聖性格，以及伴隨發生的排斥賤斥系統，是否形成了一種心理地層，以某種方式微妙地掌握了人民的主體位置與身分認同，而在不同歷史時期透過不同形態不斷復活？⁹

劉紀蕙通過其批評試圖揭露國家壓制個人生命的結構。這個嘗試同時也批判個人主體在形構集體認同的過程中所獲得的排他性和歧視性，進而設想一個能夠讓每一個個體與他者共存的共通體。

我試圖探索為何主體會開始否認自身內在的“他性”？為何要開始排除具有異質性的“我”，而激越昂揚地以“愛”的模式與神聖共同體結合，建立同一性？這些激烈賤斥的時刻所恐懼的對象是什麼？為何此同一性會成為固定的聯結，而陷入一個封閉的系

8. 劉紀蕙《心的變異：現代性的精神形式》，台北：麥田出版，2004年，p.10。

9. 同，pp.18-19。

統？¹⁰

她的問題要求我們重新反思東亞“反現代的現代”的主體所賴以成立的“抵抗”之意義。就是在日本的語境而論，沿著伊藤虎丸所思考的框架來對日本和中國的現代進程進行對比性研究已經不能說是十分有效了。因為，我們的問題已經轉移到別的維度了，即：如果將東亞的現代政治建構過程視為道德性化為個人內在的主體依托而 nation 給它賦予正當性，那麼，我們不能忽略這樣形成的政治主體在 nation 之名下變為對內歧視、對外排斥的壓抑機制之歷史，而且這一歷史並不是惟獨帝國主義日本才出現的怪胎，而是其他東亞各國也許在抵抗日本殖民主義和帝國主義擴張的過程中，也出現過的與日本政治社會類似的症候。毋須諱言，二戰之後的冷戰格局在東亞地區還沒有消失。換句話說，東亞地區的現代化議題應該還沒有失去其意義，而新的全球化趨勢又已籠罩著該地區。在其錯綜複雜的情境中，將東亞世界 19 世紀末和 20 世紀前半葉曾產生的思潮看作為東亞共同的經驗來加以內在反思，應該是有必要的。

一 “兩個 J”

伊藤虎丸認為，如果在日本找一個能與魯迅相媲美的歷史人物，則非內村鑑三（UCHIMURA Kanzo, 1861-1930）莫屬。也就是說，伊藤要從內村鑑三的思想尋找出日本沒有實現的另外一條現代精神的可能路子。在伊藤心目中，內村是通過“回心”來接受“普遍且超越的真理¹¹”而成功建立主體性的人物。“普遍且超越的真理”指的是以基督教為代表的現代性，而經歷“回心”的乃是植根於日本本土

10. 同，p.25。

11. 伊藤虎丸前揭書，p.76。

的“文化民族主義”主體。伊藤說，內村的愛國主義不是簡單的赤誠心，而是站在普遍主義前提下的“文明批評”態度：

內村雖然是激烈的愛國者，但正如他的非戰論所示，其愛國心理並不是簡單的對國家的忠誠心。¹²

但是，最近的研究表明，伊藤很有可能過高評判內村的思想品質了。著名哲學家高橋哲哉（TAKAHASHI Tetsuya）近年來一直研究國家與“犧牲”的關係，挑戰靖國神社這一現代日本國家所建的聯結“心”與國家的意識形態裝置。高橋的鋒芒同時針對內村鑑三這位世人視為代表和平力量的歷史人物。內村在日俄戰爭前夕主張“非戰論”，竭力控訴戰爭的暴力和非人道本質，反對日本向俄國發動武力。然而，高橋卻對內村提出嚴厲的批判。這意味著反思現代戰爭的罪責必須從內在批判開始。高橋恰恰在內村的思想當中找到了積極肯定為國獻身的自我犧牲精神之內含，揭露了內村式的國民性思想本質上包含著壓抑個人生命尊嚴的內在機制，讓我們知道光歌頌內村在天皇威權主義控制下堅守自己信仰的獨立不羈態度無法去面對國家裝置的真正症候。內村由於其非戰論，被視為日本和平主義的典範，但高橋的內在反思非常敏銳地告訴我們問題並非是發掘並讚頌歷史上的和平力量就足夠了。他告訴我們的應該是：貌似善意且正義的思想也需要去內在審視，否則，現代性所隱含的真正危機則難以克服。

高橋哲哉舉例指出，內村鑑三的非戰論並沒有從“犧牲的邏輯”擺脫出來，相反，他在日俄戰爭開戰後開始支持“非戰主義者在戰爭中死亡”。高橋注意到內村的如下一句話：“戰爭有了眾多非戰主義者殘忍的戰死才能夠徹底消除掉”¹³。內村認為戰爭既然開始了，非戰

12. 同，p.69。

13. 內村鑑三《非戰主義者の戦死》，《內村鑑三全集》12，東京：岩波書

主義者也應該應徵奔赴戰地，這樣，戰爭才能夠停息。他認為非戰主義者的參戰是消滅戰爭“最穩健而最適當的途徑”。因為只有如此，非戰論者才可以證明自己不是愛惜自己生命的“卑怯”人士。再者，由“厭惡戰爭且對戰爭沒有任何興趣的人”來犧牲自己的性命，才能夠使得“人類完成其部分贖罪，世界的終極和平也向此世靠近一步”¹⁴。

高橋的批判還不止於此。針對內村鑑三在 1923 年發生關東大地震之際發表的一篇文章《天災、天罰以及天惠》，他也指出內村的思想中間橫互著一個根深蒂固的犧牲邏輯。的確，我們看內村此篇短文很容易看到他毫無忌憚地說：超過十萬人的死難者都是“為了替整個國民贖罪”而犧牲的，且因有了他們的犧牲，“日本的天地一掃而變得清淨”，並讓活下來的國民尋回了“國民的良心”¹⁵。

由上可見，內村鑑三的非戰論實質上仍然囿於“國民”的道德邏輯之中，和其他眾多論者一樣在強化國民國家的框架以及以它為依托的個人認同方式之下，其結果，幾乎自然地去袒護了內部要求個人為集體犧牲的壓抑個人生命尊嚴之政治。

本文則接續高橋的內在批判之理路，再對內村鑑三的民族自覺以及與之互為表裡的外部想像進行剖析，從而論證內村經過“回心”獲致的所謂主體性其實不能與魯迅的國民性相提並論。

正如伊藤所提及，內村有一個著名口號“兩個 J”。內村說：

在這個世界中，我們所愛的名字只有兩個：一個是耶穌，另一個是日本。要以英語來講，第一個是 Jesus，第二個是 Japan。兩個

店，1981年，p.447。初載於《聖書之研究》第57號，1905年10月20日。

14. 同，pp.447-448。關於高橋哲哉對內村鑑三的批判，詳見高橋哲哉《犧牲のシステム 福島・沖縄》，東京：集英社，2012年。

15. 內村鑑三《天災と天罰及び天恵》，《內村鑑三全集》28，東京：岩波書店，1983年，p.19。初載於《主婦之友》第7卷第10號，1923年10月1日。高橋哲哉的相關批判參見荒井獻、本田哲郎、高橋哲哉《3・11以後とキリスト教》，東京：ぶねうま舎，2013年。

都是以J字打頭，所以我稱之為Two J's，即兩個J字。為了耶穌·基督，為了日本國，我們就是為了這兩個所愛的名字，寧願獻出我們的性命。¹⁶

在內村看來，對基督教的信仰和對日本的愛國心理應互為表裡。在這個題為“失望與希望”的講演中，他要把基督教的普遍主義和作為日本人的特殊的主體性熔鑄為一體，從而表達出了自己赤誠的愛國激情。

我們將我們的希望寄託於這個可愛的日本國。其第一個原因在於神的本性。神就是正義的神、仁愛的神，所以，這個神所創造的日本國不可能永遠就作為不義之器存留下去。[……] 這個日本國是正義的神為了行其正義而創造的。所以，在這個國家中，正義一定也會實現的。[……] 我們是住在這個正義的神所創造出來的國土上的，我們的理想總有一天都會實現的。¹⁷

“神”既然是代表著正義，那麼，其所創造的國家理應也是一個正義的體現，是在正義的普遍關照下成立的。他說，所以“我們”沒有理由不愛“這個國家”。在這種邏輯中，愛國不是因為生在這個國家之故，而是基於對正義這一普遍標準的認同和信念才成立的道德判斷。但是，對內村來講，惟獨日本才是能夠體現“神的正義”的國家。

1890年，即《大日本帝國憲法》發佈的第二年，明治政府以天皇之名發佈了《關於教育之敕語》（《教育敕語》）。從此開始，天皇的權威在學校教育的現場得到了神化的宣揚。當時奉職於第一高等中學

16. 內村鑑三《失望と希望（日本国の先途）》，《內村鑑三全集》11，東京：岩波書店，1981年，p.49。初載於《聖書の研究》第33號，1903年2月10日。

17. 同，p.56。

的內村鑑三因其信仰懈怠了對《敕語》鞠躬敬禮之故，受到了學生和輿論的強烈譴責，以致被迫辭職。內村對嚴厲的批評之聲進行了反駁，說：對《敕語》敬禮在於如何實踐《敕語》的精神，儀式該如何進行只是形式問題。內村的主張的確違背神化天皇權威的《敕語》意識形態要求，但正如“兩個J”所表明，他沒有行禮並不等於他不愛國。

內村認為，明治國家的現代化是一次錯誤的現代化，因為日本光要引進現代文明，並沒有引進支撐現代文明的基督教。他認為，現代文明無非是基督教文明，沒有後者，現代化便無從談起。

日本國的大困難，尤其是最大的困難是什麼？我明確告訴大家：那就是日本人採用基督教文明而沒有採用基督教。這就是我國今天面臨的一切困難的根本原因。因為有這個大不正常，我國今天難以言說的種種困難才會出現。¹⁸

內村說，現代的學術、科學、政治都是一神教，特別是基督教的產物，崇拜偶像的國家不會孕育出科學。他也說，日本的這種現代化道路到了日中甲午戰爭之後顯露出了各種弊端。從他看來，致使日本的現代化進程陷入困難的直接導火索便是日中戰爭中的錯誤表現。內村在 1894 年日中兩國開戰之際並沒有反對戰爭，相反，他發表一篇英文文章宣稱這場戰爭是一場“義戰”。他認為這場戰爭的目的是幫助朝鮮獨立，從“退步（retrogression）”文明的滿洲帝國拯救整個東方世界。但是，戰爭結束後，他全面否定這一“義戰”的提法，轉而開始主張著名的“非戰論”。如 1903 年 6 月 30 日，他在《萬朝報》發表《戰爭廢止論》，說道：

18. 內村鑑三《日本国の大困難》，《內村鑑三全集》11，p.147。初載於《聖書之研究》第35號，1903年3月10日。

余不啻為日俄不開戰論者，而為絕對廢止戰爭論者。戰爭者，殺人者也。然而，殺人者大罪惡也。然則，犯大罪惡之個人與國家永遠不得收利益矣。¹⁹

他從普遍的人道主義之高度明確反對一切“殺人”的戰爭，繼而主張日本一旦開戰，即使在戰爭中獲勝，不可能得到任何利益。他為此以甲午戰爭為例論證：日中戰爭的結果，韓國的獨立反而變得更加渺茫，對中國的瓜分進一步深化，在日本國內，經濟出現了困難，道德出現了衰頹²⁰。日中戰爭不只給東亞各國人民帶來災禍，在日本國內，也在資本主義發展的背景下出現了銅礦開採引起的嚴重污染問題（即著名的“足尾礦毒事件”）、社會問題、中央政界的腐敗問題等等眾多現象，使內村鑑三憤慨不已。在《失望與希望》講演中，他以痛切的口吻喊出警告，反復說日本將面臨滅亡的危機，如：

滅亡呀！滅亡呀！日本國的滅亡絕不是空想啊。²¹

他的憂懼之大使他不能不訴諸這類聳人聽聞之言，全是因為社會的腐敗。

二 日本——“進步且自由的基督國”

根據“兩個J”的含義，內村鑑三之所以愛日本是因為它是神所創造的國度。但如果按照基督教的創世說，世界的一切沒有一個不是

19. 內村鑑三《戰爭廢止論》，《內村鑑三全集》11，pp.296-297。初載於《萬朝報》1903年6月30日。

20. 同。

21. 內村鑑三《失望與希望（日本國の先途）》，p.54。

出於神之創造的，據此而推，日本不應該是體現神的正義的惟一國家。一切都應歸功於神的創造，所以，正義也應該普遍地體現在萬物之中，至少權利上應該如此。但是，在內村的思想中，在亞洲，除了日本之外，沒有任何其他的國家能夠實現正義。他說，日本的特殊是因為日本有著“光榮的歷史”。

日本歷史之所以光榮，是因為其進步和自由。日本人看到善，終究不能不採用之。他們扔棄了自己的文字，採用了當時最為優秀的中國文字。他們雖然遭到很多反對之聲音，但是最後還是採用了異國的佛教。[……] 日本人雖然是島國之民，但不會滿足於島國之上。他們的企圖總是指向大陸，指向世界。一有機會，他們一定要向世界求發展。[……] 自由和進步，是日本人的特點。²²

日本國是亞洲之門。沒有日本國，無論中國、朝鮮、印度、波斯還是土耳其都無法救亡。一半以上人類的命運都靠在日本國的雙肩上。[……] 日本國是為了拯救中國四億多萬人民和印度兩億五千萬人民以及其他的億萬個大陸人民而被創造出來的。²³

因為日本人是一個“自由和進步”的民族，才可以“向世界求發展”。但問題是在亞洲範圍裡，“自由和進步”的民族只有一個日本民族。其他國家則都是“退步”的。內村說：

東洋之所以是退步的，其最大的原因是其上仰性道德，或曰忠孝道德。西洋之所以是進步的，其最大的原因是其下瞰性道德，即

22. 同，p.57。

23. 同，pp.57-58。

平民道德。²⁴

內村在不同的場合反復將“上仰”的忠孝道德等同於中國的道德傳統。他自少年時代已經對中國道德抱持著強烈的反感。尤其是，和忠孝道德表裡如一的“沒有能力討論‘性’道德”的缺陷，從他看來更是中國道德致命的缺點。他從崇拜儒家道德的父親的說教中嗅出了這個缺點。他說：

我父親關於義務和高貴志向的嚴謹教訓中，我發現了其勉勵學習和勤勞是為了豪華的閨房。偉大的政治家和學者不需要有什麼貞潔的觀念。醒來掌握天下大權的人，醉則枕於美人膝上。顯然不道德的品行往往伴隨著敏銳的知識和世俗中的名聲。我並非不知道除了我國之外還有很多國家也有同樣許多黑暗面，但我毫無猶豫地指出中國道德無法面對社會純潔性的問題。²⁵

忠孝道德的問題在於它以權力和權勢完全把道德本身一筆勾銷。1902年，發生了一起中央政府教育部門的貪污受賄案件。主持以《教育敕語》為核心的道德教育的政府部門淪落到貪污事件的主角位置。內村認為根據東方式忠孝道德來試圖統合國家的政策本來就無法避免犯此種錯誤，這是《教育敕語》所代表的國民教育必然導致的失敗。

日本國民真是極其奇怪的。他們如果看見有人不欲向《敕語》敬禮，就藉著全體國民的架勢站起來責難之。雖然，對於違背《敕語》白紙黑字的內容並褻瀆《敕語》神聖的官員或者師範學校校

24. 內村鑑三《道德と其種類》，《內村鑑三全集》11，p.350。初載於《万朝報》1903年8月6日。

25. 同，pp.16-17。

長，只是暗地裡表示侮蔑之意而已。沒有一個人公開對他們表示憤怒。他們對冒犯形式的人很嚴厲，而對違背內容的人卻很寬容。他們的道德意識在於禮儀的形式方面，而不在于實踐方面。²⁶

內村說，這種弊端是忠孝道德引起的，而且也是中國式的道德引起的。他反復主張，日本除了抗拒這種道德而力求實現進步且平民性的道德之外，別無獲救之道²⁷。

內村鑑三主張，為了糾正現代化導致的種種弊端，日本應該變成一個徹底的基督教國家，這樣，她能夠作為一個真正體現正義的國家君臨於亞洲，並且可以支配亞洲各國。這種思想雖然不一定就等同於支持日本武力擴張，但如果其方法“正確”，內村不但不反對日本向外擴張其影響力，而且宣揚日本作為體現“正義”的國度有權凌駕於其他亞洲各民族之上。例如，關於日俄兩國的帝國主義擴張，他於1903年9月發表的《和平的實際利益》中，提倡將用於和俄國打仗的軍費改用到支配朝鮮半島和中國北部的經費上，以此來把整個渤海改為“日本湖”²⁸。他同時宣稱如果他是“外務大臣”，就可以做到不依靠軍事力量將滿洲分割為二，其一半讓給俄國，而這樣，“富士山與烏拉爾在貝加爾湖畔握手，不遠的將來，喜馬拉雅山上亦將看到和平之旗幟在那裡飄搖”²⁹。內村鑑三雖然始終反對日俄兩國的軍事衝突，但嚴重缺乏想像力去理解滿洲（中國）和朝鮮的人民自然也和本國人一樣具有民族主體性。僅有的大概是同年8月25日的《萬朝報》所刊載的《解決滿洲問題的精神》一文。他在此文中說，“如何

26. 內村鑑三《不敬事件と教科書事件》，《內村鑑三全集》11，p.348。

27. 內村鑑三《道德と其種類》，p.350。

28. 內村鑑三《平和の実益》（《萬朝報》1903年9月1日），《內村鑑三全集》11，pp.381-382。

29. 內村鑑三《余をして若し外務大臣たらしめば》，《近時雜感》（《萬朝報》1903年9月24-30日），《內村鑑三全集》11，p.428。

去做才最合乎滿洲以及滿洲人的利益”是為了解決滿洲問題要思考的關鍵問題，並主張“誰最愛這個國家，誰來最終當整個國家的主人翁”。尚且如此，這也不是無條件支持滿洲居民自主經營此地的。

結語

我們是不是對內村鑑三提出了過高的要求？的確，他頑強地抵抗了明治日本沒有主體性的拿來主義式現代化。他試圖通過徹底的基督教改造來實現真正的現代，其“抵抗”也確實是精練文化民族主體的那種內在力量，也是對以東亞“忠孝道德”為主的思想的抗拒和拒絕，而這種“抵抗”正需要通過對基督教的“回心”來實現。

因為我們已經身處後現代思想籠罩下的今天，無法忽略當這種抵抗的精神確立為一種集體，尤其確立為國民性主體之際，轉而對外部構成排擠和敵視，對內形成“犧牲的邏輯”。高橋哲哉的批判如是說。

然而，本文所加以注意的則是內村的“回心”方式所呈現的不徹底性。內村努力把植根於日本社會文化中的“上仰道德”或者“忠孝道德”消除掉。但正如本文所論證，這些道德要求在內村看來，與其說是內在地組建自我的要素，還不如說是借來的“外殼”。內村將上仰道德和忠孝道德等同於“中國式道德”便是其明證。既然是借來的，此“殼”根據需要隨時都可以脫掉，再去尋找別的更適於當下需要的，如“現代”、“基督教”等等。構建主體的“掙扎”和“回心”的過程，對內村來講，轉化為更換外來文化範式的努力，而在此過程中，雖然“日本性”為“抵抗”的主觀提供依據，但其所謂的“自由且進步”也只是奔向新鮮事物去掉可更換外殼的“自由”。這種“日本性”和丸山真男所詬病的“執拗的持續低音”又有多大的距離呢³⁰？再者，給要丟棄的舊文化統統冠以“中國式”的修飾，這種做

30. 詳見丸山真男前揭書《歷史意識の「古層」》。

法其實與福澤諭吉（FUKUZAWA Yukichi，1834-1901）的“脫亞論”似為異口同聲。

在支持日中戰爭的 *Justification for the Korean War*（後來翻譯成日文，題為《日中戰爭之義》）中，內村鑑三將中國稱為“世界上最退步的國家”（the world's most retrogressive nation）。他是在這種認識下，主張阻擋中國介入朝鮮半島事務的。

Some fifteen millions of helpless souls kept ignorant and defenseless merely to satisfy the envy of the world's most retrogressive nation, --could this borne by lovers of Freedom and ardent admirers of human rights? We only wished that we were not the first to raise our voice against the evil, that more Christian nations than we had taken the matter into their hearts long before we did, to heal this "open sore of the world".³¹

正如已經描述的那樣，日本是在亞洲代表進步的力量，和 retrogressive 的中國恰成對比。雖然他在日中甲午戰爭結束後改變原來支持該戰爭為“義戰”的說法，轉而開始主張“非戰論”，但對中國文明的看法在甲午戰爭之後仍然沒有得到改觀。譬如，日俄戰爭前夕的 1904 年 3 月，他針對“黃禍論”風靡一時的歐洲發出過如下聲音：

But herein lies Japan's responsibility and need of noble self-restraint. She being a careful guardian of the East, should allow no encroachment upon it by another and barbaric Power, but she being

31. Kanzo Uchimura, "Justification for The Korean War", *The Japan Weekly Mail*, August 11, 1894. 《內村鑑三全集》3，東京：岩波書店，1982年，p.41。

a bringer-in of European civilization, should never array herself and her *protégé* against the civilization that is the life of mankind. Not the Orientalisation of the world through the accentuation of the Orientalism of the East, but the Occidentalisation of the East by keeping "the European-Chinese with and without pigtailed" out of it, --that should be Japan's one unfaltering aim.³²

他說，日本應該成為東方的保護者，從西方的野蠻力量保護東方，並且要給東方世界帶來歐洲的文明，東方世界的西方化才是日本義不容辭的責任。在此，野蠻的力量代表著西方文明中的非西方因素，換句話，就是“歐洲中國人（European-Chinese）”。他也說：

[W]e may say that all Europeans are not Europeans. The saying is paradoxical, but its meaning is clear. There are brown-eyed, white-skinned Europeans, who look backward, and not forward, and are therefore not Europeans in one meaning of that term. The great German historian, Baron Bunsen, in his famous work "God in History", says that Chinese are not limited to China and Peking "All European-Chinese, with and without pigtailed", is his strong description of these pseudo-Europeans.³³

也就是說，歐洲人裡面也有“假歐洲人（pseudo-Europeans）”，而他們就是“歐洲的中國人”。在內村的觀念中，退步的、應該改掉的文明因素和東方，不，更直接地說，和中國永遠是劃等號的。日本應該

32. Kanzo Uchimura, "Foreign Policy of Japan Historically Considered", *The Japan Weekly Chronicle*, March 3rd, 1904. 《內村鑑三全集》12，東京：岩波書店，1981年，p.94。

33. 同, p.93.

成為東方世界保護者，要把它“西方化”。所以，在內村的思想當中，內在意識的轉變和朝向現代主體轉變的“回心”過程實質上是要脫掉“中國”印記的一切思想、習俗的過程。脫掉了它，日本民族才能夠回到“本來”的具有“進步主義”特點的性格。

內村鑑三確實對明治國家沒有主體性的現代化進行了抵抗。他的非戰論和消除戰爭的言論也站在普遍關懷下的人道主義精神的立場之上。在特殊的時代背景下，他的這種思想和言論無疑是難能可貴的。因為他批判的鋒芒很犀利，所以不只是反基督教的，甚至還有基督教的信徒也對內村的信仰加以批判，使得他在孤獨中堅守自己的宗教信仰，終身保持了作為“無教會派”的孤高立場。在這一點上，內村的確是在日本近現代歷史當中僅有的思想者。他在皈依普遍且超越的基督教真理的同時，將其宗教信仰表現為抵抗現實 nation 的 nationalism。但是，其作為“抵抗”的主體又以另外一種方式訴諸日本在東方世界中獨一無二的優越性。結果，不只是日本國內的非戰論者，而且國外的朝鮮人和中國人都成為了“日本”的“犧牲品”。這一點，恐怕也是我們所不能忽略的。

