

# 近代日本：文明普世/ 武威神國？

——評 Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600–1901*

● 呂玉新



WATANABE HIROSHI *A History of Japanese Political Thought, 1600–1901*  
translated by David Noble

Watanabe Hiroshi, *A History of Japanese Political Thought, 1600–1901*, trans. David Noble (Tokyo: International House of Japan, 2012).

以挑戰/回應 (challenge/response) 理論詮釋 (或阻礙) 非西方國家現代化過程，因基於西方視點

展開，自然水土不服，難獲正果；稍後出現的不滿於以實力 (power) 來解說的世界體系理論，卻又因太注重以意識形態解套，終曇花一現。社會學大師韋伯以宗教倫理詮釋西方現代化起因，對成功的個案有重要的說服力，惜無法以點蓋面，尤其是傳統東亞的倫理哲學並不是主要由宗教傳播。學界幾代人的努力、推動，伴隨着冷戰結束、世界經濟生態的變換、諸多新興現代工業化國家的興起，產生了要據本國文明與歷史發展軸線來詮釋該國自身的近代發展的呼聲，極富道理——只是需要注意的是，若過於強調一國一域的特殊性，容易鑽入個體文明特殊論、忽視人類文明本應朝向共融大同的死胡同，尤其是在當今經濟活動全球化，整個世界成為地球村之時。

二戰結束後，盟軍為日本制訂了民主憲法，自此學界對日本政治思想的研究也受惠於民主制度，自由蓬勃地開展起來。丸山真男的《日本政治思想史研究》即是該新形

《日本政治思想史》討論的是1600至1901年間日本的政治思想，涉及這一時期諸多新興思想學派的發展與變遷。書中談論儒學篇幅甚多，儒學不但是建構中國明清政治思想的資源，也是建構日本德川政治思想的主要源泉之一。

勢下的代表作。冷戰時期的意識形態衝撞，對學界在思想史方面的研究也有深刻的影響，以唯物論解釋政治思想史也盛行過相當一段時期。此外，各種理論框架影響下的研究，從具體個案看，許多論點都有文獻支撐，但卻出現完全不同的結論。箇中原因，是因為能基於貫通古今、立於寬闊視野而非某流某派之基所作的微觀研究，並不多見；也是因當時局勢等諸條件所限，東亞地區學術研究風氣之開放以及學界間信息交流遠非今日可比。

日本學者渡邊浩所著《日本政治思想史，十七～十九世紀》<sup>①</sup>的英譯本（*A History of Japanese Political Thought, 1600-1901*，以下簡稱《日本政治思想史》，引用只註頁碼），譯文質量頗高。渡邊氏は東京大學法學部教授，曾任東京大學副校長、法學部主任，師承日本著名思想史學者丸山真男，專攻日本及東亞政治思想史，另著有《近世日本社會與宋學》、《東亞王權與思想》等代表作。

《日本政治思想史》可說是渡邊氏研究近代日本思想史的巔峰之作。該書討論的是1600至1901年間日本的政治思想，不但涉及這一時期諸多新興思想學派的發展與變遷，還論及1868年前後引起社會劇烈動蕩的明治維新和1894至1895年使清政府割地賠款的甲午戰爭。當時日本知識界有關「平等自由」思想之真正內涵，也是該書討論的對象。對於二十世紀初日本何以在經歷了短暫的大正民主運動後，卻在德川末期培養出來的神皇神國以及日本民族優於萬國萬民的意識形態推動下迅猛走向軍國主

義道路，此書也可作為重要的參考資料。此外，書中談論儒學篇幅甚多，這提醒讀者，儒學不但是建構中國明清政治思想的資源，也是建構日本德川政治思想的主要源泉之一。而且，鑒於從晚清到民國初期中日政治、文化、思想界的緊密聯繫與互動，中國讀者在借鑒近代以來湧入的西方政治哲學中的積極因素同時，反思近代中國政治思想發展及其對政治體制架構的衝擊，並重新審視人類追求文明共存大同、再溫先秦儒學中的普世價值（如孔子的有教無類、政以仁、不以種族但以文化教養別「華夷」等），明極端民族主義的危害，擯棄阻礙建設公民民主社會的上智下愚尊卑等級觀，也是極有補益的。

## 一 德川日本政治思想 構建中的儒學

如果冀望於以平衡的觀點重新檢視近現代日本的政治思想史，儒家思想是無法繞過的。渡邊氏秉承近代東亞地區思想界的主流共識，認為「儒學應是人類最有力的政治意識形態」（頁9）。他指出，從日本建國起，儒學對日本「家」社會以及社會秩序意識形態的建立，發揮着無法忽視的作用，儘管這一作用究竟是負面居多還是肯定為上，學界迄今仍眾說紛紜，莫衷一是。通觀本書的章節題目及索引，我們可知，在渡邊氏心目中，對於日本政治思想史的歷史發展與構成，儒學不但是不能不談的課題，對其論述還需貫穿全書，因而所佔篇幅最多。

渡邊浩秉承近代東亞地區思想界的主流共識，認為「儒學應是人類最有力的政治意識形態」。對於日本政治思想史的歷史發展與構成，儒學是不能不談的課題。

儒學到底在近代(日本稱「近世」,也就是大致在1600至1901年間)日本社會起過多大作用?長期以來,西方東亞研究學界的主流,例如費正清(John K. Fairbank)就曾主張儒學傳統對實現「現代化」有阻滯作用<sup>②</sup>。韋伯在名著《新教倫理與資本主義精神》(*Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)中認為,儒教、佛教以及伊斯蘭教因未經歷宗教改革,所以嚴重阻礙了近代資本主義經濟在中東、南亞和遠東地區的發展。此外,馬克思主義學派主張的「亞洲停滯論」,也影響到戰後日本社會對亞洲社會現代轉型問題的思考<sup>③</sup>。這些西方中心主義的理論框架之所以流行,是因為二百年來實現了工業革命與現代民主體制轉型的西方,太難擺脫以自身經驗來衡量非西方國家社會現代化轉型的思維框架;而日本自明治維新以來努力「脫亞入歐」,門面上的西化(如大量引入外來詞、衣着西化等),也確實迷惑了不少人,包括日本人自己。

三十年前的渡邊氏應該也受到此風影響,對儒學在日本近代社會的實際功能抱持懷疑態度。他曾在《近世日本社會與宋學》一書中指出,儒學在德川日本並無經世之用,儒者被稱做「光頭」和「念字的」,而幕府御用文人林羅山(其子孫世襲此職,並被封為「大學頭」)也沒甚麼實際影響。渡邊氏認為,嘲笑渾身沾滿佛教氣息的後世宋儒為「窮措大」的荻生徂徠本人,因無法在幕府中樞獲得重用,其自身才是真正的「窮措大」<sup>④</sup>。學術研究通常獨立於政治,不過學人一般也受世風影響,更何況自二十世紀

初起包括中國、日本在內的東亞諸國,都將傳統儒學視為實現國家現代化的障礙,「打倒孔家店」的口號在中國更是被叫得震天響。

在當時那種思潮下,以幕府御用文人林羅山只有區區三百石年祿來論證儒者在政務中實際並無甚麼作用的說法,自然顯得很有說服力<sup>⑤</sup>。不過,詳知日本文獻的渡邊氏提供的史例,也可用作讀者平衡判定的他證。例如他指出:旗本(常是虛職,實際無領地藩主,世襲職位)川路聖謨,年祿五百石,被幕府任命為管理全國上貢物品的官員:勘定奉行。川路出使長崎路經姬路藩時,該藩包括老中(代藩主管理藩政的最高行政官員)的各級武士都在大道兩側恭敬地跪伏迎接<sup>⑥</sup>。此類史實不少,讀者自可從德川時代的文獻中查到,以便平衡對照。譬如被水戶藩主德川光圀聘為終身賓師的明朝遺民朱舜水年祿是五百石<sup>⑦</sup>,浪人武士山鹿素行則放言非年祿萬石不欲受聘<sup>⑧</sup>。假如依據西方偏重的以經濟實力價值觀來判斷傳統東亞社會的實況,結論自是迥異。

另一方面,通觀1600年以來日本政治思想的發展,可以發現早期那種雨後春筍般的百家爭鳴,莫不是在儒學刺激下發揮拓展。如成為德川幕府官學、重性理的朱子學派(以藤原惺窩為代表),陽明心學(以熊澤蕃山為代表),倡尊虛君、敬幕府,並致力於經世致用的創始期水戶學(德川光圀與朱舜水為主要開創人),據先秦聖人之教推陳出新的古學(伊藤仁齋、山鹿素行、荻生徂徠為創始人),以儒學哲理詮釋神道的理當心地神道(林羅山為提出者),以及木門學派(木下順

日本戰國時代末期,全國規模的戰爭行將結束,統一已現端倪,此時武士中的一些領軍人物考慮到要確保政權長治久安,開始召喚學人,宣講儒學,以為統一之後的政權建設和國家治理作準備。

中上級武士階層學習當時在東亞被認為是普世文明的儒學，皆因社會環境與發展所需，而儒學恰能提醒武士須文備以治民。由於儒學對君臣關係、仁政以及對是否以革命手段放伐暴君都有相應論述，所以渡邊浩認為它是「有魅力但危險的思想」。

庵為創始人)和崎門學派(山崎闇齋為創始人)等，都可為例。即便後來強調國粹、要去除日本文化及思想中一切「漢意」的國學者，也不脫此系。

德川家康的幕府政權是史稱「戰國時代」、百年戰亂後的產物，而戰國時代主要是由於社會經濟結構重新洗牌，地方土豪中出現新霸而致。那些新霸蠶食、吞併皇家貴族擁有的莊園(包括屬於寺院的莊園)，挑戰傳統貴族及有貴族血統的武士大名勢力，史稱「下剋上」。這一時期正值十五世紀初以來哥倫布等航海地理發現，使得人類因經濟商貿為主的活動將世界聯成一體。西方傳教士在新大陸布教的熱心，火槍、火炮、指南針與印刷術的推廣，物品流通和貿易的刺激，對東亞當然也產生了深刻的影響，並推動了日本的社會變遷。在九州，有數個海上倭寇勢力在武士大名的帶領下皈依天主教；倭寇勢力日益昌盛；採用洋槍火炮的武士勢力在爭霸中脫穎而出。德川家康作為全國勢力最大的武霸，最後以封建盟主身份，建立了新的統一政權。

土豪造反得天下，管理國家不外乎透過兩種手段：或繼續暴力，或施以文治。日本戰國時代末期，全國規模的戰爭行將結束，統一已現端倪，此時武士中的一些領軍人物考慮到要確保政權長治久安，已能借鑒歷史經驗，深知騎馬打天下，不能騎馬治天下。他們也下定決心，要清除將「天主」視為高於世俗領主的天主教影響，開始召喚學人，宣講儒學(主要是禪僧講儒)，以為統一之後的政權建設和國家治理作準備。

1603年，德川家康以其征伐天下之實力，取得將軍頭銜。與前二屆將軍幕府(鎌倉、室町)不同，新的幕府通過檢地，將國民和土地直接控制在政府的督導之下，並在社會結構經過重組的基礎上，建立起更慎密的封建體制<sup>⑩</sup>。德川幕府在日本歷史上，前所未有地將全國(而不是部分地區)的社會各級階層管轄起來。此外，鑒於此前二屆將軍幕府覆滅之經驗教訓，深諳草莽出身的武士無法以武力治天下，德川幕府在努力建立統治意識形態的同時，力倡出身於地方豪族及草根階層的武士虛心向學，以明國家治理之要。就國政的管理而言，不同於前兩朝的將軍幕府，不再依附、利用那些有文化的中央貴族。

以德川家康為首的幕府在建政之初就開始獎勵文教，出資印刷《孔子家語》、《貞觀政要》等書，考慮的就是要以新的意識形態鞏固維持其政權。不過當時的現實是，不但下級武士，甚至諸多武士將領(藩主、大名)，斗大的字也識不了幾籬筐，所以在意識形態重建方面曾是引宋學重鎮、神佛儒混雜的佛教在德川初期起了不小的作用。幕府的獎學政策以及一些要臣及雄藩藩主(如聘用山崎闇齋的將軍輔政保科正之、水戶藩主德川光圀、岡山藩主池田光政等)的向學，也推動了新政體的思想建設。

因此，渡邊氏將作為政治思想的儒學，尤其是朱熹為主的宋學放入《日本政治思想史》第一章，是深諳儒學作為1600至1901年間日本政治思想的重要啟源之故，也是據歷史實際情況鋪陳。此章着重介紹了天與人，禮與道，五倫，天子

與天下萬物，皇帝、大臣、人民，官員（職責、與皇帝的關係），禮樂、學校、科舉制，自身修養，治民，三代與革命，華夷之辨。這樣的安排，對之後諸種思想流派敘述的開展提供了重要的背景，也可看出作者並不拘於一國一地以及民族主義國家本位思考問題的框架。

## 二 推陳出新：諸學的興起與政治思想的發展

繼第二、三、四章分別介紹了組成德川社會的武士真實面貌和德川幕府的社會組織結構之後，渡邊氏在第五章介紹了德川日本攝取儒學的動機。誠如幕府老中板倉重矩所說，「不學文，難立政道，不讀、或不請人讀解四書五經，則不具做事之理」（頁78），中上級武士階層學習當時在東亞被認為是普世文明的儒學，皆因社會環境與發展所需。況且那種戰國時期不斷殺戮的戰爭危機意識在德川社會已經行不通，而儒學恰能提醒武士須文備以治民（頁38）。因此，當時除了不多的中上層武士之外，生活富裕的市井人家也出現了專事儒學的學者。由於儒學對君臣關係、仁政以及對是否以革命手段放伐暴君都有相應論述，所以誠如渡邊氏所述，是「有魅力但危險的思想」（頁77）。他在第六章介紹了「鄰國正統的朱子學」體系，因為它也被幕府奉為官方意識形態學說。

在接下來的第七至九章裏，渡邊氏介紹了伊藤仁齋、荻生徂徠對朱子學的叛逆說，並為儒者出身、任將軍德川家宣政治顧問、曾一度

制訂政令，叱咤政局的新井白石專設一章（第八章），其中尤其提到了新井白石視日本天皇為共主，幕府是日本行政國王，並抵制將天主教的天主認作共主之上主，也是全民之主的主張。新井白石遵奉朱子學，欲盡己力助將軍朝三代聖人之治的目標努力，但是其思想言行顯示出他並非緊守在朱子學說體系內；而伊藤仁齋和荻生徂徠則是以反朱子學起家的古學創始人。

十七世紀後半期的日本出現了倡古學的伊藤仁齋，同期稍後還有山鹿素行也倡古學，代表了基於宋儒理解與思考顯出的本土學新氣象。被該時代人讚為謙謙君子的伊藤仁齋，不再通過依靠朱熹等宋儒的著述來理解儒學，而是直接閱讀儒家經典原著，努力將先秦哲人之教結合運用於日常現實中。伊藤仁齋對仁、道、風俗人情，以及是否應以放伐之革命手段對待暴君的解釋（如《童子問》、《論語古義》、《孟子古義》等），都令人耳目一新。對於伊藤仁齋，渡邊氏認為：「伊藤仁齋嚴厲地批判了朱子學，構築了獨特的新儒學體系。」（頁121）

受伊藤仁齋啟發並襲用其直讀經典求知推新的事學方法，批駁伊藤仁齋與宋儒著述的另一古學創始人為荻生徂徠。不同於市井商賈出身的伊藤仁齋，出身於將軍侍醫家庭、深受藩主賞識並得十五人扶持待遇的荻生徂徠，又得到將軍德川綱吉及德川吉宗的信任，與將軍一起定期切磋學問。這些條件促成了荻生徂徠經世致用的強烈意識與目的。他認為：古代中國聖人建立的制度體系是「道」，道的原理都在六經之中，具體體現在夏、商（殷）、

新井白石的改革猶如王安石變法一樣難逃失敗的命運——雖然士大夫進行了不懈的君臣共治努力。因此，一直有不少學者主張，從長程的歷史視野來看，德川時代的儒者在政治中並無甚麼實際影響。

周的三代之治，是所有人類共通統治的模本（頁169）；在資源有限的天地世界，歷史不是無限地發展和成長，而是循環性的，有高有低，因此為政者要治（社會的）病於本。如何治理呢？荻生徂徠認為：三代先王立鬼神（靈、神），先王之道即用其之，奉以天道而行（頁168、179）；道，基於封建制度、儒家的禮樂規範，具體可借祭祀供奉於東照宮的德川家康靈位（祭鬼神），以及明示將軍與下臣以不同衣着來表示等級秩序等手段，來安定、維護德川時代的封建體制（頁178）。

但是，荻生徂徠沒有得到新井白石那樣的機會，將自己的施政主張通過將軍積極實施。事實上，即便是新井白石的改革，也只是借助於其弟子（即將軍）的權力而行，其自身並不在權力結構體系之內。二代將軍在世壽命不長，新井白石的改革猶如王安石變法一樣難逃失敗的命運——雖然士大夫進行了不懈的君臣共治努力。因此，一直有不少學者主張，從長程的歷史視野來看，德川時代的儒者在政治中並無甚麼實際影響。同樣地，抱著為藩主輔政或為幕府重臣所用的目的，師從荻生徂徠的儒者在他去世後，因無緣像他那樣接近權力中樞，其中就有心灰意冷從而將治學方向轉為詩文的學者，如服部南郭等。儘管如此，荻生徂徠對習古辭（日原文〈古文辭〉）明古文之古意以為知六經原意的問學實踐，對提倡維護聖人建立的、基於禮樂刑政制度的「道」，對社會不變的「人情」世俗之肯定，以及對當時和後世日本意識形態及日本國學的理論建構，都有無法忽視的深刻影響。譬

如當代學人小島康敬氏就指出，徂徠學說容易喚起人們的政治意識，適宜於君大夫<sup>⑩</sup>。

日本國學的出現，顯出儒學融入德川思想界後日本本土學發展到了新的階段。針對那種循規蹈矩、遵循朱子學的倫理教條才可算「正常社會人」的說教，國學在初始階段提倡處世要以人的自然本心，這種說法當然也夾雜了道教與佛教的影響。本書第十三章介紹了國學創始人佛僧契沖（雖然被後來走向沙文主義的國學者否定）、賀茂真淵，以及將國學推向新高度的本居宣長。作者指出，繼契沖後，賀茂真淵提出要從學古歌、謳古歌知古歌原意，進展到習古文、讀古文，並在此基礎上詳讀日本最早用文字記載的史書《古事記》、《日本書紀》等。他根據古書中的假名，發現存留的古事古言、古代的樂器衣物之類，來了解日本古代皇朝、探測遠古神代之事，並知古代神皇如何以天地和諧作為治世之道（頁232）。

賀茂真淵的日本古道說與儒教說完全背道而馳。他強調日本神皇世世代代統治，從未像中國一樣改朝換代，是因為中國是個人心險惡的國家，而日本人天生心地純潔，所以較中國人優秀（頁232）。渡邊氏指出，賀茂真淵有關日本人生性優秀的說法，受到與其交往的服部南郭的影響（頁233）。後者因為無法解釋禮樂治國的中國諸侯何以篡上迭生、日本無禮樂卻能安治的原因，從而簡單地將之歸納為日本人的品比中國人好（頁187-88）。賀茂真淵的弟子本居宣長，受師指點，以數十年精力詮釋《古事記》，並受荻生徂徠儒家思想的祭鬼神說啟發，

賀茂真淵的日本古道說與儒教說完全背道而馳。他強調日本神皇世世代代統治，從未像中國一樣改朝換代，是因為中國是個人心險惡的國家，而日本人天生心地純潔，所以較中國人優秀。

進一步發揮道：日本是神授天照大神之國，皇胤萬世一系，加上日本人知「物之哀」情，天生人品好，所以優於中國和世上所有國家。

契沖的國學成就以《萬葉代匠記》聞名於日本。該書的寫作源於水戶藩主德川光圀所託，當時他已聘明朝遺民朱舜水為賓師。朱舜水到後，水戶藩定下編《大日本史》的方針，正式開展編史<sup>①</sup>。作為編史的一部分，德川光圀將猶如《詩經》地位般的《萬葉集》據古歌原意翻譯給當代人閱讀的工作，交給了佛僧契沖，並提供了由各地收集來的相關必要資料與財政撥款。契沖此作，既能見到水戶藩編史以史料為重的影子，也可見到伊藤仁齋古學的事學方法。

朱舜水出身於當時經濟貿易異常活躍的浙江東部沿海地區，曾與同鄉黃宗羲共同抗清，後來他將明末學風帶入日本，針對秦漢以來的君權獨裁體制，稱讚日本「百王一世」的（共主）虛君封建制優於當時的中國，這也是當時持「尊（虛）王敬（執政）幕」思想的水戶學創始者編《大日本史》的方針<sup>②</sup>。朱舜水對日本政治體制的肯定，通過新井白石等人宣揚<sup>③</sup>，增強了德川學人的信心。另一方面，曾在浙江辦過昌古社的朱舜水在日本反對宋儒支流過於強調心學而脫離經世理學，提倡直接從六經攝取政治思想知識，不僅直接影響了伊藤仁齋往古學的學風轉變，也間接影響了荻生徂徠的古學主張<sup>④</sup>。

可惜的是曲徑逸幽，契沖之後的國學，在日本長期鎖國、島內文明意識自我發酵膨大的形勢下，終墜入狹隘之境。認為社會被「漢意」浸

淫，要盡情去之的本居宣長，借用古學的研究方法，以文字字義考證法研究詮釋《古事記》，對推進本土學發展本應是好事，但他將《古事記》中有關日本國在遠比中國早的年代已經天上諸神「高天原降臨」造就而成，並由天照大神子孫、神胎人身的天皇統治日本至今之敘述當作鐵一般的事實，還以「萬世一系」為道德制高點，得出日本優於世界所有國家（雖然主要與中國對比）的結論，替那些「皇國有以武威勝萬國之國風」、「日本以武勇為本，以文為末，為百世不易要害之國，世界第一」的主唱者在理論上爭得一席之地（頁284），雖在精神上慰藉了在文化上一直對華抱有自卑感的部分人，但卻將國學帶入狹隘的意識形態歧路，對此後日本政治思想的發展帶來不可估量的長久負面影響，儘管本居宣長非常清楚八世紀初問世的《古事記》（當然包括其中神代史的敘述），是經武裝政變篡位的天武天皇一族為其政權合法化而一手推出；而且新井白石也早就指出，所謂「天孫降臨」神話體現的不過是小領主互鬥的場景而已（頁152）。

本居宣長之後的國學發展，反過來又影響了後期水戶學，到了明治維新時期，就有了渡邊氏指出的《明治憲法》所聲稱的天皇統治權既非來自天命，也非來自人民委託，而是天照大神命天皇的祖神天孫降臨，委任其統治日本並代代相傳的時代新造。這樣的政治權力合法化思想灌輸在日本列島一直持續到二戰終結（頁243），甚至還能在前首相森喜朗於2000年強調「日本是以天皇為中心的神國」那裏看到其

《瀛寰志略》認為美國的選舉總統制、華盛頓拒絕再任總統回鄉耕田，是制度化了的堯舜禪讓，如三代遺風。《瀛寰志略》贏得深受儒家理想社會影響的德川思想界共鳴。

深刻的影響，雖然所謂的天照大神不過也是那個天武的未亡人持統女皇為伸張合法性所杜撰<sup>⑤</sup>。

### 三 西風東進：異域的三代之治與明治建制

作者另在第十七章內提到，1850年在中國刊行的《瀛寰志略》十一年後在日本出版。作者徐繼畲將英國經選舉成立政府、國策由貴族院和平民院以公議制訂的政治體制，比作《禮記·禮運篇》中天下為公的典範，認為美國的選舉總統制、華盛頓拒絕再任總統回鄉耕田，是制度化了的堯舜禪讓，如三代遺風（頁329）。《瀛寰志略》贏得深受儒家理想社會影響的德川思想界共鳴。譬如幕府外交訪美武士團成員之一的玉蟲左太夫，在1860年訪美日記中就引用了《瀛寰志略》，並在訪問白宮後讚道：「花旗國政事不得以私。」幕末時期以改革派著名、任福井藩主松平慶永顧問的儒者橫井小楠在《國是三論》中也指出，美英等國的政治體制基於民情，國政出於民議，符合三代治教（頁330-31）。

在第二十一與二十二章中，渡邊氏還向讀者指出，在德川政治思想的開展中，近代思想家福澤諭吉與中江兆民，雖然思想迥異，但都顯現出儒學思想的支撐。前者如諸多當時的下級武士，自幼通過藩校等已打下了儒學功底；後者用儒學的「理」解釋盧梭（Jean-Jacques Rousseau）的民權，以「義」解釋自由平等（頁428-29），本質上是個朱子

學者、持堅定信念的進步主義者和自由民權論者（頁426）。

渡邊氏在深刻地分析了福澤諭吉自由平等民主思想的同時，也指出了宣揚文明論的福澤是一位唯日本本國本民族利益至上的民族主義者。德川末期政治思想遺風強調重忠君卻輕仁，並輔之選擇性的西方影響，造就了一個名義上天皇全權在握的君主立憲國，天皇權力源自天照大神，軍隊隸屬天皇個人，卻不歸政府指揮。這種亂象即是德川後期政治遺風之結晶，其為日本和整個世界文明帶來之危害經後來的實踐所證明。

另一方面，儒學同樣也為推翻幕府、擁抱西方新思想的日本思想界提供了理論武器。德川日本世襲封建制，使得眾多有抱負和力圖作為的下級武士（騎士）難以在體制內得到改變自身命運的機會。同為封建制的歐洲，近代以來通過殖民和對外貿易減少了這種壓力，殖民與貿易帶來的本國城市發展與繁榮，使得城鎮人口增多，下層人民參政機會加大，並逐漸迫使體制朝向平等民主化改變。宜於平民的體制促成了現代工業化，其反過來又加速了民主化。近代西方以武力強迫日本開港，前所未有地衝擊了日本社會，同時也給諸多熟讀儒學、深恨日本沒有科舉制而無法施展抱負的下層武士帶來了千載難逢改變命運的機會。這些武士以尊皇之名詆譏幕府信譽，在明知攘夷不可為的情況下以攘夷為口號使幕府進退維谷，窮於應對，最後借尊皇之名扯虎皮做大旗，終組成了以他們為主的新政權——明治政府。

儒學也為推翻幕府、擁抱西方新思想的日本思想界提供了理論武器。近代西方以武力強迫日本開港，同時也給諸多熟讀儒學、深恨日本沒有科舉制而無法施展抱負的下層武士帶來了改變命運的機會。這些武士終組成明治政府。



## 四 結語

長年以來，關於儒學對政治是否有直接具體的影響、儒者和習儒的政府官員對政治體制及政情改變的具體參與，學界一直有爭論，這種情況不僅在日本，實際上在中國和儒學文化圈內的其他國家都有。譬如有人認為荻生徂徠的學說根本就沒有為幕府所用，也有人認為徂徠學實際上在一些地方開花結果（如莊內藩、米澤藩、津輕藩）<sup>⑩</sup>。誠如渡邊氏指出，德川日本專業儒者確實因其封建世襲體制，無法進入管理階層參與政治操作；但是在另一方面，我們也應看到儒學成為諸多中上層（包括數位將軍、藩主）武士管理者、甚至武士集團（如水戶藩）的思想武庫。

應該說，基於禮樂的儒學政體構造思想和道德觀，都潛移默化地影響到當時東亞思想界的主要人物；甚至德川日本極力鼓吹要去除「漢意」影響的國學創始人本居宣長以及他的國學師匠賀茂真淵，都有數年學儒經歷，具有深厚的漢學底子。《日本政治思想史》一書對日本政治思想史的描述，也令人信服地證明了這一歷史事實。儒學在近代東亞被當作普世文明學習研究的同時，也在各領域得到了不同的發展。因此，以是否直接可見的功利結果論爭無從客觀；但立於東亞文明傳統及世界文明長遠發展觀上看，應有別論。

本書依據堅實的文獻，令人信服地展示了德川日本政治思想各學派間的關係與發展變遷，不少論點基於對不同文獻的平衡審視，令人讚服。如介紹本居宣長稱日本之所以為神國是因天照大神所造、天皇

是神的後裔言論時，作者據史批判指出：日本自中世紀以來，神國也可當佛國解，因為「神儒合習」，不但祭祀德川家康的摻雜着神教儒教思想影響的東照宮可作例子（頁287），新井白石也說過「神，人也。我國之俗，凡尊稱人都叫『加美』（音同『神』），古今此詞相同」（頁151）。福澤諭吉在《明治憲法》下被稱為「神國」的日本提倡人人平等的同時，又堅持要建設全民一體的國家（頁410-11），筆者認為，這種思緒下的全民族主義國家論，深受1648年《威斯特伐利亞和約》（*Peace of Westphalia*）以來民族國家思維及1792年法國大革命以來的民族主義論說影響，加之追隨社會達爾文主義的種族主義思想流毒，自會使鼓吹日本民族優越於其他民族的主張大有市場。

渡邊氏還一針見血地指出，二十世紀初以來在日本經久發燒的「日本人論」的原本理論基礎，來自所謂的「天然純樸無瑕」（*naïveté*），並且進一步舉出了德國對英國、對法國，以及對俄國與西歐都有過這種以“*naïveté*”為優、貶低文明中心的史例（頁286）。筆者共鳴於渡邊氏肯定東亞歷史文明傳統中「華夷之辨」基於文明而非種族之正面意義的主張（頁24、279）。因近年來冀望社會深知源於西方舶來品的極端民族主義之危害，拙文中也屢屢提出相同論張；並還期望思想界中多多湧現持此相同想法之學人，推至社會主識。基於上述，可見作者的人文批判精神在當代日本思想界無疑佔一重要席位。

十五世紀以來航海地理的大發現、東亞社會的新悸動，也給儒學思想帶來新的變化。德川建政之初，因戰爭被俘短期滯日的朝鮮學

渡邊浩指出，二十世紀初以來在日本經久發燒的「日本人論」的原本理論基礎，來自所謂的「天然純樸無瑕」（*naïveté*），並且舉出了德國對英國、法國、俄國與西歐都有過這種以“*naïveté*”為優、貶低文明中心的史例。

《日本政治思想史》中所涉或引發的問題與討論，對學人思考如何吸取傳統思想中的正面因素，建設有益於大多數人的民主社會，根除近代以來狹隘、極端的民族主義流毒，都顯得極為重要。

者姜沆，對德川朱子學的發展起了很大的推動作用；多年抗清不果避居日本，終為水戶藩主德川光圀賓師的朱舜水，承明末儒學之髓，對日本虛君體制「百王一世」的肯定、對學為經世的倡導，以及對古學的創始與發展，也都起了無法低估的重要作用。對1600至1901年間日本政治思想史的發展，本書若能立於更寬闊的人類文明觀之基礎上考察，應可發現學界一直將古學在日本的出現，當作獨自構築、崛地而起的新儒學體系是否有劃地為學之不合理處<sup>①</sup>；並且在當今以批判性眼光審視水戶學尊皇思想的同時，也不會不去深究德川光圀「尊王敬幕」的思想實質以及後期水戶學何以變異，配合國學，走向狹隘極端，以發揚「皇國有以武威勝萬國之國風」這種藐視文治為傲、並影響到日後日本的政治意識形態。

十九世紀中期後，東亞各國在應對西方勢力在本地區的擴張時，民間政治思想往來加劇，多有火花迸出。如清末的改革思辨者以及辛亥革命、國共兩黨創始人的思想構成、民族主義思想在中國的傳播等，都可追溯到其中的影子。此外，十八世紀以降，日本國學狹隘的神國、神民優越觀<sup>②</sup>，深深影響了日本思想界（如會澤正志齋、吉田松蔭以及福澤諭吉），這也是為甚麼種族主義與極端民族主義思想在十九世紀迅速被日本思想界接納的原因。其後果從日本二戰時所為，甚至戰後經久不衰的「日本人論」熱唱，都清楚可見<sup>③</sup>。

現代工業化是世界各國不論早晚必會實行的宿命。今日世界因新經濟國家發展而使二百年以來歐洲意識形態主導的世界秩序日漸調

整，中國的經濟發展（體制改革被動地但無法避免地在進行）對東亞情勢及經濟發展當然帶來影響，西方學人雅克（Martin Jaques）敏銳地看到了中國是以文明而非民族構國（其稱“civilization state”）<sup>④</sup>這一與西方近代以來國家民族建構認識的根本區別，其實這在東亞文化世界中曾是歷史的自覺，如朝鮮在明亡後自稱「小中華」，以及著述傳入中國、伊藤仁齋與荻生徂徠追求普世文明「聖人之道」的思想等。

習史啟思，溫古明今。《日本政治思想史》中所涉或由此引發的問題與討論，對學人思考如何吸取傳統思想中的正面因素，建設有益於大多數人的民主社會，縮小世界趨向日益加劇的巨大貧富差別，以及如何創建人類文明大同，根除近代以來挾社會達爾文主義而來的狹隘、極端的民族主義流毒，都顯得極為重要。尤為在當今世界呈現新的鉅變、中國逐漸步回地緣政治經濟原本角色、亟需明其在世界文明發展中所應擔當的責任之時，筆者更願向讀者推薦此書。

#### 註釋

① 渡邊浩：《日本政治思想史，十七～十九世紀》（東京：東京大學出版會，2010）。

② 參見John K. Fairbank and Merle Goldman, *China: A New History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 167-84。

③ 參見伊東實之：《思想としての中國近世》（東京：東京大學出版會，2005），頁224。

④ 渡邊浩：《近世日本社會と宋學》（東京：東京大學出版會，1985），頁23、24、103。

⑤ 如 Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 76。

⑥ 角田簡：《近世叢語》，卷四，文政十一年（1828），頁20（日本國會議事堂圖書館古籍資料室藏，查詢編號：8-132-110）。

⑦ 參見江村北海：《日本詩史》，收入關儀一郎編：《近世儒家史料》，中冊（東京：飯塚書房，1976），頁35。

⑧ 參見山鹿素行：《配所殘筆》，收入田原嗣郎、守本順一郎校注：《山鹿素行》（東京：岩波書店，1970），頁324-25。

⑨ 渡邊浩認為德川的封建體制明顯帶有東亞文化的獨特性，如強調先秦時代產生的輕商重士重農的「士農工商」等級秩序，職業世襲，不得轉換；對天皇朝廷的《禁中方御條目17個條》中「天子御能之事，第一御學問也。不學則不明古道，由有致太平者，未有之也。貞觀政要，明文也」，都體現出這一點，雖然西方一些學者認為儒學思想在德川政治體制建設中並沒甚麼大作用，只是局限於一些文人的孤芳自賞。

⑩⑪ 小島康敬：《徂徠學と反徂徠學》（東京：ベリカン社，1994），頁371-72；337-59。

⑫ 呂玉新：〈水戶《大日本史》編纂方針之確立與朱舜水〉，《國際漢學研究通訊》，2011年第3期，頁181-95。

⑬ 呂玉新：〈循孔子、尊虛君——朱舜水、德川光國之水戶學〉，載徐興慶編：《朱舜水與近世日本儒學的發展》（台北：國立台大出版中心，2012），頁247-86。

⑭ 引自木下英明：〈舜水 朱之瑜〉，《水戶史學》，第17號，1982年10月，頁57。

⑮ 參見呂玉新：〈東亞政治發展史上古學的興起與重要性——細審伊藤仁齋與朱舜水之互動〉，《國際漢學研究通訊》，2012年第5期，頁95-135；〈東亞政治文明思辯中的古學之興——朱舜水、山鹿素行、荻生徂徠〉，《政治思想史》，2014年第1期，頁124-51。

⑯ 參見呂玉新：《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），頁173。此外，當代日本古代史名學者倉本一宏氏在2014年7月與筆者論學中也表示了此看法。

⑰ 也應看到丸山真男在《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1962）第一、二章中相同論述的影響。不過，英國牛津大學的麥克穆倫（I. J. McMullen）倒是提出懷疑，在對英文版伊藤仁齋《語孟字義》的書評中質疑德川初期日本古學突兀出現，成無源之水，並試舉明朝的羅欽順為一追蹤線索（參見I. J. McMullen, "Itō Jinsai and the Meanings of Words", *Monumenta Nipponica* 54, no. 4 [1999]: 509-20）。麥克穆倫此識恐是受到余英時影響。參見余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（北京：三聯書店，2005），頁223。

⑱ 將全體日本人納入神國之民，均是天皇子民，神國日本人種優於世界所有人種的理論，源自國學者平田篤胤。參見平田篤胤：《古道大意》（東京：平田學會事務所，1912）。

⑲ 即便在二戰後，據日本廣播放送協會（NHK）所作的抽樣調查，認為「日本國民比其他國民更加優秀」的日本人，1973年為60%，1983年則上升到71%。對此現象，中外學者也都有專文評論戰後這種民族優越感直接導致「日本人論」和「日本文化論」熱的出現（如王新生：《日本簡史》（北京：北京大學出版社，2013），頁252）。

⑳ Martin Jacques, *When China Rules the World: The End of the Western World and the Birth of a New Global Order* (New York; London: Penguin Books, 2012), 214-57.