

丸山真男思想史學與日本的改革*

區建英

丸山真男(1914-1996)在台灣和大陸的學界雖不能說是廣為人知，也已受到眾多學者關注。最初主要是通過幾部譯著¹使丸山真男出現於人們的視野，而隨著這些譯著的相繼出版，一些學者還發表了各種關於他的介紹和論述，由此丸山真男被塑造成一定的形象進入了人們的思考中。

* 2014年3月我承潘光哲先生的邀請，有幸來到中央研究院近代史研究所，與各位學者共同探討有關丸山真男先生的思想史學。後又承蒙《思想》雜誌邀稿。在此深表感謝。本稿對講演內容作了一些修改和補充。

1 首先在台灣有《日本政治思想史研究》(台北：臺灣商務印書館，1980)、《現代政治的思想與行動》(台北：聯經出版公司，1984)兩本譯著。然後在大陸方面有，先有我翻譯的《福澤諭吉與日本近代化》(上海：學林出版社，1992)，此譯著後又改題為《日本近代思想家福澤諭吉》重新出版(北京：世界知識出版社，1997)，後來王中江先生也翻譯了《日本政治思想史研究》(北京：三聯書店，2000)，之後我和劉岳兵先生又共同翻譯了岩波新書版《日本的思想》(1961)中的第一篇論文，並重錄了1992年版《福澤諭吉與日本近代化》中的三篇論文，以《日本的思想》為題由三聯書店於2009年出版。

丸山真男是日本的一位傑出政治學家，日本政治思想史學的開創者，對戰後日本的社會科學和市民的民主意識形成產生了重大影響，這一點是得到公認的。但是，如果談到他是怎樣的政治學家？他的思想和方法是什麼？如何產生影響和受到批判？答案會因人而異。人們在論述丸山真男時會帶有自身的立場觀點和思維框架，這是很自然的，但如果無視於丸山思想本身的時代脈絡、文化脈絡以及他的個人脈絡，那麼塑造出來的也許會是一個脫離了丸山的主體而「獨自」行走的形象。當然，我自己也難免會出現這種問題，不過，我在日本東京大學讀博士時，有幸遇見了丸山先生，那時他早已退休，有一次他偶然看到了我的一篇論文，約我去見面，討論了幾個小時後，他表示樂意當我的個人指導教授，這樣我就成了他最後的弟子，有幸得到了他的直接指導。我希望我能發揮這些經歷的長處，盡量注重丸山先生自身的脈絡來談談他的思想史學。

一、歷史學與思想史學

我認為要知道丸山真男的思想史學，首先需要了解他的一些基本方法。

一般研究思想史大致會有兩條路子：一條是純粹地想搞清楚在歷史上有過什麼思想，或具體每個思想有過什麼內容和意義，把它按歷史順序整理好。另一條是帶著對今日進行思考的某種問題意識，去追溯過去的思想，與那些思想家共有某種思考，並以現代的立場方法把這思考重新構築和闡述出來。也許有些人會認為，後一種研究態度不容易客觀地反映歷史。但是，前一種研究態度又能很客觀嗎？實際上，要完全客觀正確地敘述和解釋歷史上的事情，幾乎是不可能的。這大概只能是神才能做到，我們作為人很難具備這

種能力。不論你是有意識還是無意識，歷史學家都不可能避免自己所處的時代的局限，也不可能完全排除自己的主觀因素。即使是那種注重嚴格實證的歷史學，也是這樣的。

英國著名的歷史學家卡爾有一本書，《歷史是什麼》²，其中有一句名言：歷史就是「現在與過去的無限的對話」。這句話可以說點出了歷史學的本質。丸山先生認為，與其認定自己能完全客觀，還不如對自己能力的局限性有個謙虛的認識。寫史的時候明確地亮出自己的問題意識，這樣反而能讓讀者知道你是從哪個觀點來考察的，從而有限定地去理解你所寫的歷史。特別是研究思想史需要這樣。當然，他並不是主張我們可以按照今日的價值觀來隨意解釋歷史，或解釋歷史上的思想。他認為那不算是歷史，也不能算是思想史，頂多只能是「思想論」。

丸山先生為了說明其思想史學的基本態度和方法，把前面所說的兩條路子大致比擬為「歷史學」和「思想史學」的關係，他在談方法論時指出：

歷史學家常說，思想史是什麼都可以隨便思考的學問，他們誤認為把歷史作為材料，隨意地敘述自己的想法就是思想史。產生這種看法很自然，但這是對思想史的一個根本的誤會。實際上，思想史也是要根據歷史的考證來嚴密確定的。在斟酌資料和操作資料方面，它與一般歷史學具有共同特點。³

2 E.H. Carr, *What is History*, Macmillan, 1961.

3 《日本近代思想家福澤諭吉》（北京：世界知識出版社，1997），頁198-199。

他還用音樂領域的語言對思想史學作了這樣的比喻，他說：

思想史家的工作與音樂演奏家的工作非常相似。音樂是一種再現藝術，這是與美學、文學極其不同的一大特徵。換句話說，如果是繪畫等作品，人們可以直接欣賞它。若是音樂作品，人們即使面對樂譜，也不一定能感受其妙處。起碼一般的人是這樣。如果不通過演奏，作品就無法給人們傳達自己的藝術意義。因此，作為再現藝術家的演奏家，與作曲家乃至畫家、文學家不同，他們是完全不能自由地創作，不能隨心所欲地任憑幻想飛翔的。他們根本上是受其所要演奏的樂譜制約的。就是說，他們的工作是通過對樂譜的解釋來再現作曲家的靈魂。在這種解釋中，他們不能無視作品自身的形式結構、以及其過去的形式和後來繼承的形式，還有其中所體現的理念、其時代背景等等。在這個意義上，他們是受對象限制著的。但是，對於演奏家，或者說對於作為藝術家的演奏家來講，這決不是單純地機械地反映樂譜，或機械地再現樂譜。完全客觀地反映樂譜的事，實際上根本不可能有。既然演奏本身是藝術，就必然包含著演奏家自己負責的創作。當然，這決不是隨心所欲的創作，而只是「追創作」，即追隨原作的再創作。⁴

用丸山先生的一句話來概括，就是：「假借古今東西的思想家來展開自己的思想的做法不能算思想史，但僅僅把思想排列在歷史的順序中的做法也不能算思想史。」⁵ 他一方面認為必須慎重地避

4 同書，頁199-200。

5 同書，頁200。

免把現代的感覺直接投影於歷史以致曲解之，強調要把歷史作為「他者」而且「他在」地理解，亦即「從他者的內部去理解」⁶。另一方面又不贊成把歷史僅僅鎖定為一次性的「既成的過去」，認為思想史還須把歷史的問題性及其思想的價值對當今的讀者闡述，並使之對當今產生意義。換句話來表達，也就是理解時要進入歷史上思想家的脈絡，嚴格地遵循歷史的脈絡來分析。而闡述時並不停留於史料的整理和史實的排列，還要貼近現代讀者的脈絡，對過去的思想作出現代的新描述。這就是他對思想史學的定義。

除了上述基本態度和方法之外，他還在具體的分析方法上不斷地探索和創新。

以上主要是從學術方法的角度談了丸山真男先生的思想史學。但丸山思想史學既是一種學術，又是一種改革社會的方法，這種方法也被稱作「思想史的方法」，其動機明確地用於改革實踐，當然是在嚴格的學術方法規定下進行的。這是一種「超學問的動機」與「嚴密的學術性操作」的誠摯結合，是對現代問題的痛切意識與純學術的歷史研究的深度契合，大概這也正是卡爾所說的「現在與過去對話」的意義所在吧。丸山先生在日本開創的政治思想史學，作為一種社會改革方法的具體實踐，主要做了兩個領域的工作，第一領域是從日本自身的歷史中發掘出優良的傳統思想；第二領域是對日本的精神構造的缺陷和病症做出診斷。

二、第一領域——發掘日本優良的傳統思想

6 〈日本思想史における「古層」問題〉，《丸山真男集》第十一卷，（東京：岩波書店，1996），頁173。

丸山真男先生設定這個領域的工作和他所選擇的人物思想，與他所處的時代脈絡和文化脈絡有重要關係。此工作開始於1930年代，即日本帝國對外發動侵略戰爭的時期，當時的法西斯主義勢力和軍部排除近代的「民主思想」和「人權思想」、壓抑人民「獨立自主的人格」的形成，認為那些思想不是日本的，是跟日本無緣的。丸山先生為了抵抗這種潮流，試圖從明治時代尋求可以與法西斯全體主義對抗的、日本自身的「近代思維」。他最初主要研究了福澤諭吉(1834-1901)的思想，1938年他讀了福澤的《文明論之概略》，非常認同於福澤對日本社會的批判。他從福澤諭吉發現了日本的「近代思維」，主要是「獨立自尊」精神和批判精神，這些都是他一生中最重視的觀念，從戰爭期間到戰後他寫了好幾篇著名的福澤研究論文，這些論文與他晚年寫的〈讀《文明論之概略》〉⁷在核心精神上—脈相承。

但當時的現實比想像的更為嚴酷，在以天皇為「國體」由萬民「翼贊」的體制下，昭和的國粹主義、「皇國」優越觀等狂傲的日本主義才是體制的意識型態，甚至連明治時代的思想也被認為是來自敵國(主要指歐美)的，在那些國體論者看來，福澤諭吉的異論是不能得到允許的。因此，丸山先生為了在這個排斥外來思想的日本帝國時代求得抵抗的突破口，他需要尋找更加屬於日本自身的「近代思維」因素，於是追溯到江戶時代，試圖尋求日本社會自己產生出來的「近代思維」萌芽。這就是對荻生徂徠(儒學者，1666-1728)和本居宣長(國學者，1730-1801)的研究，通過這個研究去證明日本與「近代思維」有緣，同時向人們暗示日本有希望衝破當前的狀況。這就是他在當時環境局限下的痛苦現實中，對過去的思想進行再創

7 《「文明論之概略」を讀む》上・中・下(東京：岩波書店，1986)。

作的一曲演奏。⁸

20幾歲的丸山真男就這樣開始了對徂徠學和宣長國學的研究，第一篇論文寫於1940年，題為〈日本近世儒學發展中徂徠學的特質及其同國學的關係〉，第二篇論文寫於1942年，題為〈日本近世政治思想中的「自然」與「製作」——作為制度觀的對立〉⁹。丸山之所以選擇這兩個人物，那是有時局因素影響的。第一，當時的「國體明徵」運動把本居宣長的國學作為證明「大和魂」的思想來大肆歌頌。丸山就與之針鋒相對，反而要闡明宣長正是批判德川時代體制「教學」、揭露儒學的欺騙性的英雄¹⁰，這也許是一個冒險的嘗試。同時丸山接受了村岡典嗣的觀點，認同了徂徠學對宣長國學的

-
- 8 後來隨著第二次世界大戰的爆發，日本排斥外來思想的「皇國」觀念和國粹主義便迅速地與反近代思潮合流。知識界出現了「近代的超克」，我們不能簡單地用Postmodern的感覺來理解之，「近代的超克」是日本文化界「知的協力會議」在1942年7月舉辦的研討會上打出的主題，他們對與英美開戰表示出喜悅和興奮，認為日本侵略亞洲的罪惡意識可由此一筆勾銷，並轉化為解放亞洲的光榮意識，在那裡標榜要對明治時代以來影響著日本的西洋文明進行總體的「超克」。丸山真男的思想史工作試圖對抗這種思想傾向或精神構造。
 - 9 這兩篇論文後來都收錄於《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952）。
 - 10 丸山當時認定日本最壞的精神因素在德川體制內，而支撐那個體制的意識型態是朱子學，這與日本戰前和戰中儒學被以天皇為中心的「國體」所利用的時代背景有關。但是，其實日本的「國體」思想是主張由以天照大神為祖先的天皇永久統治日本，並繼承天照大神的意志，實現日本征服世界的「八紘一宇」，這本來與儒教思想體系無關，但為了強化對國民的精神統合，儒教的「忠」「孝」概念被注入了「國體」思想之中。

形成有重大影響，這也是構成丸山思路的重要因素。

他的思路是，認為日本近世儒學(朱子學)包含著有利於德川政權確立正統性、和使封建秩序固定化的特性與機能，而徂徠對朱子學進行了批判和解構，起了思想轉換的劃時代作用。正因為有了徂徠學對朱子學的解體工作，才使國學取代了儒學，在日本思想界崛起。他認為，從徂徠學到宣長國學的思想轉換是一個日本自身的「近代思維」的成長過程。這個研究採用了日歐思想比較的方法，運用了西歐的概念裝置來考察日本近世思想。但這很難說是西歐中心主義，因為丸山並沒有把西歐看作近代化的權威，而是目睹了日本1930年代大量知識分子歸依「國體」的「轉向」之後，感到需要有一種人類普遍的價值來抵抗，因此重新認同近代自由、和平、正義的理念，西歐的概念裝置只是他用以尋求普遍價值的參照。

丸山真男關於徂徠學的解釋和評價大概可以歸納為以下主要論點：徂徠把朱子學中屬於同一法理的「天理」(自然法)與人的社會秩序分離開來，同時又把倫理與政治的結合分離開來，即把「修身齊家」歸為私的領域，把「治國平天下」歸為公的領域。而且認為儒學經典說的道與自然法無關，「道」只是先王為了統治而「製作」出來的，那麼有關社會秩序的「治國平天下」的「公」領域就是聖人一統治者的事情，而「修身齊家」就是「私人內面」的事情。丸山認為，徂徠通過這個分解工作發現了政治的固有價值，同時又把倫理道德作為私人的事情解放出來了，開拓了自由的可能性，這是具有近代性的。

但是，徂徠學派後來分裂成了兩部分，一部分專攻公的領域，另一部分則關注私的領域，後者傾向於不考慮治國平天下而專心於風雅的文學。因此，徂徠學派迅速衰退，國學代之而起。丸山則正面地評價這一現象，認為徂徠實際上為否定儒學提供了最有力的契

機，結果是進步的。後來崛起的宣長的國學，徹底抨擊了朱子學倫理是虛偽的，指出朱子學壓抑了人的自然的純真性——即日本國學所讚美的「真心」。宣長排除「漢意」，讚美那個沒有受到「理」污染的日本古道，進而宣稱「皇國」的優越性。丸山則認為這是對封建主義的脫離過程。

不過丸山很快地又意識到另一個問題點，那就是，如果只是把倫理歸為私的領域而強調政治的固有價值，只是由「政治」領域的人管理社會，那麼個人的自由就無法成為秩序的前提條件，就難以產生人民參與秩序的契機。所以他又寫了第二篇論文，著重強調了徂徠的所謂聖人對「道」之製作的思想意義，指出其意義在於把人工的「製作」定為形成秩序的基礎，開拓了人的主體性的立場。當然，徂徠學的秩序觀裡只有聖人的「製作」，並沒有人民的「製作」。不過，丸山期待著這樣一種可能性，就是一旦秩序裡導入了人的主體性，那麼就會從聖人的製作發展成萬民的製作。而實際上走向萬民的「製作」，在日本史中經歷了漫長而艱難的過程。

眾所週知，丸山真男的徂徠學研究在產生巨大影響的同時，也引來了學界的眾多質疑。其中一個原因也許是丸山在立場觀點方面受了西洋的「亞洲停滯論」影響，認為中國是停滯的，但日本雖落後而並不停滯，關於這一點丸山本人在戰後也作了反省¹¹。另外我認為，丸山徂徠學研究的問題並不在於採用了西歐的觀念作參照，而在於他對儒學、特別是中國和韓國的儒學的認識有缺失，即沒有理解亞洲鄰國思想本身的脈絡，因此而缺失了對鄰國儒學的內在理解(用他後來的用語來說，就是缺乏對「他者」的內在理解)，其結

11 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會，1952)「あとがき」，頁7。

果也缺失了對日本儒學的內在理解，這才是他的徂徠學研究的盲點。比如，在朱子學中「天理」本來是抽象的，是超越於「天子」的，統治者制定秩序時必須遵循天理。去除這種天理對政治的制約，對於日本也很難說是建設性的。但日本在引進儒學時就已對「天理」作了修改，已把天理實體化為上下垂直秩序，這樣秩序就被徹底固定，而且統治者也沒有製作秩序的契機了。徂徠要打破這種固定，但他採用「古學」方法來否定朱子學，結果是在打破固定的同時，也把天理甩掉了。天理被排除正好有助於宣長國學的成長，但這個思想發展過程不一定是趨向近代思維的，這甚至是丸山後期所追究的問題的症結之一。

三、第二領域——診斷精神結構的病症

丸山真男的福澤諭吉研究是緊接著徂徠學研究而展開的，我把它放在這一部分闡述，是因為福澤研究既從日本自身的歷史中發掘出優良的傳統思想，又對日本的精神構造乃至思維方式中的缺陷和病症做了解剖和診斷，也就是說，從福澤諭吉研究開始，他就已著手於第二領域的工作了。丸山之所以一貫重視福澤諭吉，那是因為他發現福澤在明治時代曾批判過的很多問題，正是丸山自己在現實中痛切地感受到的，而且這些問題在他所處的昭和時代顯得更加突出，因此他感到有一種超時代的舊思維方式在頑固地持續著。可以說，丸山一方面從福澤諭吉中找到了日本的近代精神，同時又從福澤的敏銳精闢的批判論述中獲得了分析日本問題的視點。

在徂徠學研究發表之後，丸山於1942年便寫了〈福澤諭吉的儒教批判〉，1943年又寫了〈福澤的「秩序與人」〉，戰後接連發表了〈福澤的「實學」的轉回〉、〈福澤諭吉的哲學〉等一系列關於

福澤諭吉的著名論文。其中，那篇短小而精練的〈福澤的「秩序與人」〉，幾乎把福澤觀察日本問題的最重要的視點都勾畫出來了。歸納起來可以有以下論點：

丸山指出，在日本一直以來，

國家秩序這個東西對於國民來說，僅僅是一種社會環境。……環境的變化對於個人來說，只是自己周圍的變化，而不是自己本身的變化。只要國民的大多數僅僅是被作為政治統治的客體來順從被賦予的秩序，那麼，國家的秩序對於國民來講，決不會具有超出於「外在環境」的意義。對於人民自己的生活來說，所謂政治也只能被理解成自己以外的東西。¹²

他認為，自從福澤舉起「獨立自尊」大旗以來，產生了根本不同的秩序觀。那就是，

要使日本作為近代國家正常發展，必須對那只知道單純地被動地服從政治秩序的國民大眾進行啟發，使之覺悟到自己作為國家構成者的主體的能動的地位，從而把國家、政治等事，由「外在環境」引到個人的內在意識中。……福澤就是以驚人的旺盛鬥志承擔起這空前課題的首位思想家」。¹³

丸山還說：

12 《日本近代思想家 福澤諭吉》，頁81。

13 同上。

福澤敏銳地看到日本傳統的國民意識中最缺乏的是具有自主人格的精神。他最尖銳地指出的日本社會弊病是：例如，道德法律僅僅被作為外在權威而強制推行，以致於不知恥的現象在嚴格的法律和教育之下到處氾濫；由於批判精神的積極意義得不到承認，以致於掌權一方愈益閉鎖，批判一方愈益陰性化乃至變為旁觀者；官尊民卑，官吏內部的權力向下「膨脹」和向上「收縮」；對事物的輕信，從迷信東洋急轉為迷信西洋，等等。這類現象無疑都是自主人格的精神缺乏的表現。無需贅說，福澤的最終目標是國家的自主性，然而，他認為「一身獨立，才能一國獨立」，沒有個人自主性的國家，在他看來不可能達到自立。國家若要成為不是單純地對個人實行外部強制的存在，必須通過確立人格內面的獨立性才能實現。¹⁴

戰後隨著「國體」思想的崩潰，日本社會出現了價值觀迷失的狀況，而正是這種混沌的狀況帶來了思想的多樣化和民主主義的可能性。丸山真男參與了「庶民大學三島教室」的講座，與市民共同進行新的精神探索。面對占領軍改革下日本國民被賦予自由的狀況，丸山最關心的問題是，如何把「所給」的自由提升為國民「內在的自由」¹⁵。他認為日本國民的精神還未擺脫缺乏自主人格的狀況，但戰後的環境使他獲得了解剖日本精神構造、謀求精神革命的絕好條件。從這時起，他顯然是抱著明確的意識啟動了第二領域工作，即對日本的精神構造乃至思維方式的病症進行解剖和診斷。

14 同上，頁82。

15 《丸山真男講義錄[第二冊]》（東京：東京大學出版會，1999），頁181。

丸山最先發表了震撼日本社會的論文〈超國家主義的論理與心理〉¹⁶，在那裡，他指出了日本超國家主義的思想構造和心理基礎在於國家「作為倫理的實體獨占了一切價值內容的決定權」。不過用丸山的話來說，〈超國家主義的論理與心理〉是對現實政治的分析，屬於他「擺夜攤」的工作，而思想史學才是他真正的學術陣地，即「總店」的工作。之後他集中精力於「總店」，把〈超國家主義的論理與心理〉所揭示的基本問題追溯到歷史中，去尋找和分析其固有的精神構造。所寫的一系列論文於1961年收錄在以《日本的思想》為題的岩波新書，這部著作可以說是第二領域的工作在戰後的學術起點。

《日本的思想》的特色在於整體地把握日本的思想，把它構造化來找出各種思想在歷史中的「繼起」關係，從而發現一種在歷史變遷的深層「執拗地」不斷重複的思維方式。丸山的這種追蹤日本固有的精神構造的研究，與那些讚美「皇國」精神的國學恰恰相反，是把日本思想作為一個需要治療的對象來進行解剖和批判的，其方法就像一把手術刀，這些手術並不是小切小補，而是涉及心臟中樞的大手術，通過解剖分析，揭示出日本思想中「病理現象」的結構性原因。

比如，為何「國體」能滲透到個人的精神內面而獨占一切倫理價值？抱著對這個問題的關心，丸山注目到一個重要的社會條件，就是民間缺乏獨立的、強韌的、萬人共有的倫理價值。他的分析視野是從戰後的問題意識出發，往過去追索貫穿於日本史中固有的精神構造。丸山發現儘管日本古來一直善於吸收外來文化，但在整個

16 〈超國家主義的論理與心理〉後來收錄於《現代政治の思想と行動》（未來社1956上卷、1964年合本增補版）。台灣已有中譯本。

日本思想的歷史運動中，外來文化輸入和歷史傳承的基底裡缺乏了「相當於核心或坐標軸的思想傳統」，即使也有一些哲學思索和獨創的思想，但基本上是零散的。而且作為接受外來文化的受體，日本的傳統有不斷甩掉外來文化中普世價值的傾向，特別是抽象的超越的理性思維等因素。同時在吸收外來文化的時候，傳統因素沒有與外來因素交鋒，因而難以形成各種思想的歷史性關連。輸入的外來思想在倉庫裡不斷積累卻無原則地並存，成了一個沒有體系的雜居狀態，隨時按「實感」的需要拿出來使用。這些在丸山看來是根底性的問題。

丸山毫不留情地對日本思想的結構性病理進行深度解剖，以至遭到那些有右翼傾向或國粹主義情結的人的抵抗，被他們視為「自虐史觀」的代表。但是，丸山解剖這些結構性缺陷，本意並不是為了暴露日本的黑暗面，而是為了找到日本的革新應該從哪裡出發。他在《日本的思想》的〈後記〉中說：「作為我自己來說，通過從現在的立場出發，嘗試了把日本思想的過去加以構造化的工作，之後才感到了一種從未有過的『輕鬆』。因為我已經把至今拖拉在背後的那個『傳統』推到了面前，覺得自身已站在可以從那裡『自由』地探索通往將來可能性的位置」¹⁷。可見，他覺得自己因此而站在可以自由探索將來可能性的出發點上了，也就是說，他在進行第二領域工作的過程中，也找到了由此通向第一領域的迴路，這為他後期思想史學的戰略轉換埋下了伏筆。

當然，對日本思想進行病理解剖，所揭示的問題也許是令人痛苦甚至絕望的，但日本的文化傳統是不可能被消滅的，只能在困境中尋求內部的變革。丸山即使面對絕望的狀況也表示了堅韌的精

17 《日本の思想》（東京：岩波書店，1961），頁187。

神，他對日本思想史的研究不僅不是悲觀宿命的，而且具有積極謀求革新的一面，在《日本的思想》〈後記〉中他還闡述了一個辯證法的戰略，富於開拓性和建設性。他說：

作為能夠抓住的可能性，比如，即使是已經完結的思想，或者作為實踐的結果是「反動的」，那裡面也會有「革命的」契機，在教人「服從」的思想裡也會產生「叛逆」的契機；在達觀思維之中也會產生能動的契機，或可以從如此種種的思想觀念中找出其內包的逆反方向，這就是思想史的一種方法¹⁸。

甚至可以說，徂徠學研究已經是丸山的第一次嘗試。因為他清楚地認識到，如果從反抗封建權力的觀點來看，徂徠期待的是德川幕府的絕對主義，宣長主張的是幕府政治的神意性(以神的意志為核心)，這些方面都是封建性很強的。但在市民的抵抗思維幾乎沒有成長契機的德川時代，他認為只能從作為政權體制教學的儒教入手，通過考察體制意識型態的自我分解過程來追尋日本近代意識成長的可能性，這是一個重要途徑¹⁹。而且面對現實中「近代的超克」的聲浪，丸山有一個明確的動機，就是要克服「近代思想即西歐思想」的傾向，追求人類普遍的理想，正是在這種「超學問的動機」下，他力圖從日本自身的傳統中挖掘「近代思維」的萌芽和因素，這是一場知性的冒險。

在辯證法的戰略中，他有一篇非常成功的論文，就是〈忠誠與

18 同上，頁187-188。

19 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會)，頁184。

叛逆〉²⁰。此論文闡述了在日本武士的主從關係中，武士必須絕對忠誠於自己的主君，甚至不必考慮是否正義，這與中國的儒學知識分子遇到「無道」之君就可棄之而去的情況非常不同。但當進入了德川時代，武士被賦予維護統治秩序「安泰」的職責後，他們精神內面出現了對主君個人和對組織秩序的兩種「忠誠」。當主君犯了錯誤甚至會陷組織於生死存亡狀態時，保衛主君和履行職責的兩種忠誠便發生相剋，武士從這種自我分裂中產生出了「諫諍」的能源。因為他們不論在什麼情況下對主君都不能棄之而去，所以只有一個選擇，就是以「諫諍」式的叛逆來實現忠誠，強迫主君改正，這個決斷發生在個人的精神內部。丸山通過分析幕末維新时期武士的改革行動，發掘出由愚忠傳統演變而來的「志士仁人」精神。

四、戰略的轉換

丸山真男的思想史學在後期做出了戰略的轉換，那是在維持著上述兩個領域的工作中進行的，我們先來看看他戰略轉換的時代和思想的脈絡。

對於丸山來說，戰後的環境在某種意義上，有利於在日本推進「近代思維」的樹立，使自由、民主、平等的普世價值進入國民的精神內面，在那裡他看到了光明的希望。但經過了戰後改革到經濟高度成長期的體驗，他痛切地感到所期待的改革要比預想的困難。

20 〈忠誠と反逆〉收錄於《近代日本思想史講座》第六卷《自我と環境》（東京：筑摩書房，1960）。筆者翻譯的《福澤諭吉與日本近代化》（《日本近代思想家福澤諭吉》）也收錄了這篇論文的其中一部分。

首先是固有的精神構造問題很難改變，加之現代社會的政治化和信息化對大眾的操縱，又加深了那些精神構造的單一化，弱化人們對「他者」的感覺，從而使國民的自主人格精神更難成長。傳統的深層因素與單一化傾向相結合，反而形成了向近代理性發起挑戰的力量，甚至有壓倒近代理性之勢。

歷史好像又在重複，回顧日本近代的歷程，日本在明治時代就已設立了憲政民主制，新聞、結社、思想言論也具有了一定的自由，但依然走上了法西斯全體主義的道路，其原因當然不在於憲政民主制本身，而在於日本固有的精神構造頑固地沉積。戰後民主化雖是占領下的改革，也在制度上為日本奠定了良好的政治條件，但光明的希望沒能持續，新憲法被作為外來的強加物遭到抵抗，社會氛圍向「復古」方向逆轉，生活水平的向上和國民政治關心的下降，反而有利於國家和媒體的政治動員，丸山甚至聞到了法西斯重來的氣氛。其原因當然不在於戰後的民主制是外來的，而在於日本傳統深層的精神構造頑固地、超歷史地存續著，並不斷地向人類普遍的價值挑戰。

在這種狀況下，丸山思想史學後期的戰略轉換具體表現於，在第二領域把追溯固有精神結構的病理分析工作更上溯到日本古代。這時候他好像已深刻認識到日本思想的病理主要不是儒教或某種外來思想的問題，而是潛藏於整個吸收外來文化過程中的思維方式。同時，在第一領域中積極地從明治時代以及近世時代發掘日本的優良思想傳統。也就是說，他一方面是更加徹底地毫不留情地解剖傳統的病根，另一方面是更加積極地從傳統中尋找可繼承的思想資源。

先談丸山第一領域的工作。這時他已意識到不僅要倡導「獨立自尊」，更要培養人們的「他者感覺」，因為在淹沒個體的單一化洪流中，他只能把樹立個人獨立性的最後希望寄託於「他者感覺」

上了。而令丸山慨嘆的是，日本因民族的相對單純而傳統中本來就缺乏「他者感覺」。所以他更加感到，必須讓人們覺悟出「與自己同樣的人在世界上沒有第二個」，這種覺悟是走向精神自立的一個關鍵。²¹ 這就需要與「他者」交流，就是把別人作為他者來理解，在與他者不斷進行對話的過程中，發現和保持自己的獨特性。

1961年他曾寫了一篇題為〈現代的人與政治〉的論文，論述了在現代世界裡，每個人都生活在某個組織或國家的內部，用組織內部積累起來的固定化「常識」和「image」來看待外部，即便內部的「常識」是「倒錯」的，但也會認為外部才是「倒錯」的。這就是缺乏「他者感覺」，即不能把他者看作與自己同等人格、但文化不同的人。特別是在大眾社會的單一化和政治化狀況中，人們容易形成把自己的團體神聖化和把他者妖魔化的思維方式，缺乏「他者感覺」也正是產生法西斯的土壤。所以，他主張人應該對自己生活在組織「內部」有自覺意識，同時站到與「外部」交接的境界，通過與外部交流來打破「image」的固定化。在論文末尾他指出：「所謂知性的機能，說到底就是把他者完全看作他者，並且他在地理解之，如果放棄了這一點就不可能有(知性的機能)」²²。他認為日本思想傳統中缺乏「他者感覺」是日本精神結構的致命缺陷，它正阻礙著國民樹立自主的人格精神。

丸山要從傳統中發掘的，並不是「日本精神」讚美者所倡導的那種日本史上的主流文化，而是注重開發那些非主流的、歷史上還未有定論的思想文化，比如從武士的〈忠誠與叛逆〉中發掘「志士

21 《丸山真男座談5》(東京：岩波書店，1998)，頁305。

22 〈現代的人與政治〉這篇論文，後來收錄於《增補版 現代政治の思想と行動》(未來社，1964)。引用為此書頁492。

仁人」精神就是一例。〈闇齋學與闇齋學派〉的研究又是一例，本來反「道學」的丸山真男在此論文中卻撇開了道學本身的問題，注目於「闇齋學」作為「學派」的鮮明的自我特色、以及橫向跨度和強韌的譜系傳承，從中抽取出那種「自我完結性」和「歷史持續性」的價值。關於甚麼才是傳統，丸山還反對只把日本原生的文化作為傳統的「土著主義」²³，認為已輸入到日本的外來文化也屬於應該繼承的傳統。在這方面，他尤其著力於對福澤諭吉的研究，他與岩波書店的一些編輯舉辦了《文明論之概略》的讀書會，把《文明論之概略》作為近代日本的古典重新解讀²⁴。他不僅在人與人、團體與團體的橫向交流方面，而且在縱向的歷史研究方面也倡導「他者感覺」，主張歷史也是他者，要「他在地」理解，反過來說就是要對其內在地理解²⁵。

下面再談丸山第二領域的工作。在這個領域中，後期工作顯得比前期更加徹底和毫不留情，而且在方法上也發生了重大轉變，這種轉變由來於他的戰後體驗。他看到現代世界的大眾社會幾乎都存在著單一化和政治化的傾向，如果民間和個人具有強韌的思想信念則還能抵抗這種單一化，但日本恰恰缺乏這種抵抗的免疫力。日本的這個缺陷不僅是近現代的，它超歷史地潛藏於傳統深層的精神構造，並作用於整個吸收外來文化的過程之中。所以，光是根據普遍

23 〈日本思想史における「古層」問題〉，《丸山真男集》同前書，頁217-219。在此，丸山指出有一種認為「日本原生的東西才算『傳統』的土著主義」，但「如按這種思考方法，基督教就不可能成為歐洲的傳統」。

24 讀書會所解讀的內容由岩波書店出版，就是注6所示的《「文明論之概略」を読む》上・中・下三卷本。

25 〈日本思想史における「古層」問題〉，同前書，頁172-173。

的歷史發展規律，只注目於前近代向近代的發展問題，就不能抓住固有思想構造的病根，所以他在方法上給縱向的思想史研究導入了橫向的「文化接觸」視點。

這個視點就是稱為「開國」的思維框架。早在〈日本的思想〉論文中，他已談過分析「開國」所暴露的問題的重要性，後來又寫了一篇題為〈開國〉的論文，詳細論述了其重要性。在〈開國〉論文裡，丸山說「開國」的概念既可以表達某種「象徵性的事態」，也可以表達一定的歷史事實。「象徵性的事態」主要是指在從「封閉的社會」向「開放的社會」的變遷，而一定的歷史事實就是指歷史上具體發生的「開國」事件。他認為從封閉的社會向開放的社會的變遷並不是歷史上一次性發生的過程，完全開放的社會在當今世界哪裡都不存在。而對於日本來說，有過三次「開國」的機會，第一次是從室町末期進入戰國時代，第二次是幕末維新，第三次是戰後。他特別指出：「我們處身於第三次『開國』，不要把歷史上的開國僅僅固定為一定的歷史事實，要從那裡自由地汲取出現在的問題及其意義」²⁶。也就是說，他既把「開國」作為歷史事實，又把「開國」從歷史概念中剝離出來，把它定義為具有普遍意義的概念，即形成開放的社會。

他用這個普遍意義的「開國」去觀察歷史事實的「開國」，揭示出了重大的問題。比如，幕末維新是與完全性質不同的西方文化接觸，但這種「開國」的巨大衝擊也沒能在日本形成開放的社會，結果是那些被解放出來的相互毫無聯繫的鬆散活力全部被納入了天皇制國家的「封閉社會的集合能源」中，那裡隱藏著日本帝國形成

26 〈開国〉，《丸山真男集》第八卷（東京：岩波書店，1996），頁45-47。

的歷史秘密²⁷。這些秘密又延續到戰後的第三次「開國」，隨著戰敗後天皇制國家的解體，日本又一次獲得了寶貴的機會，但思想深層的精神構造依然阻礙著真正開放社會的形成。丸山對日本從古到今吸收外來文化的過程、包括引進佛教和儒教的過程進行考察，試圖抓住在歷史中反復起作用的精神構造。

丸山上溯到古代來考察日本與外來文化接觸的歷史，追究「日本人原初的思維方法」，把那些精神構造的特質稱為思維方式和世界認識的「原型」，但因「原型」一詞往往被誤認為是歷史的最古階段，容易與發展階段論混淆，所以把之改稱為「古層」。「古層」本是地理學概念，可把文化受容比喻為「古層」之上漸漸累積佛教、儒教、基督教、自由民主主義等新層，同時「古層」又一直存續並常常隆起。但又有人把「古層」與唯物史觀中決定上層建築的經濟基礎混淆了，所以後來再把之改稱為「執拗的低音」。「執拗的低音」是音樂用語，指主旋律和樂章雖然不斷變化，但在音樂的底部有一種不斷重複的低音。他把時代主題的變化和深層的傳統因素，比喻為主旋律與執拗低音的關係。並指出在日本思想史上，主旋律基本上是中國大陸或歐洲傳來的外來思想，但這些思想不斷地被執拗低音修改，在那裡出現了外來思想被日本化的一個模式²⁸。

丸山發現在外來思想被日本化的過程中最致命的，就是「修正主義」模式。他1972年寫了〈歷史意識的「古層」〉，闡述了歷史上的「開國」不僅是外來思想進入日本的過程，同時是深處的「古層」隆起並發生作用的過程。當古代儒教等外來思想傳入時，「古

27 同上，頁85。

28 〈原型·古層·執拗低音〉，《丸山真男集》第十二卷（東京：岩波書店，1996），頁146-153。

層」與之不協和的性質就暴露出來了，幕末維新时期也不單是「近代化」的過程，而是在近代化與古層之間發生相剋和相乘的過程。要害的問題是，在新時代的主旋律被「執拗的低音」調和時，出現了削弱或甩掉普世價值的傾向²⁹。後來丸山在日本政治思想史講義中，進一步從歷史意識、倫理意識、政治意識三個方面對「古層」進行了詳細分析，並明確指出，具有體系性的思想基本上都是外來思想，但外來思想被日本化的模式，往往是對那些能表現儒教、佛教、基督教、民主主義等教義或世界觀的範疇採取「消去法」的方式，使具有世界觀或原理性的普世價值因素因此而被甩掉。他認為日本容易出現「集體轉向」的原因，也來源於文化受容的思維方式³⁰。

丸山的這種方法上的戰略轉換，歸納成一句話，就是通過把橫向的「開國」與縱向的「執拗低音」相交錯，來剖析和診斷日本精神結構的病理。

在激烈的民族主義者看來，丸山真男在第二領域後期工作中對日本固有精神構造的嚴厲解剖簡直是「自虐」，是對日本文化的詆毀和破壞。但實際上對於日本文化的建設來說，丸山本人的動機和態度也是積極向上的。他在回顧自己的思想史學時，這樣說過：

我在心裡認同黑格爾的一個想法，就是說，如果能把自己對象化，認識清楚「自己是什麼」，就可以把自己內部的那些沒有理性自覺的東西上升到有理性自覺的水平，那麼，一旦什麼時候，那些沒有理性自覺的東西噴發出來，自己所受到的報復就

29 〈歷史意識の「古層」〉，《丸山真男集》第十卷(東京：岩波書店，1996)。

30 〈原型・古層・執拗低音〉，同前書，頁146-147。

會少一些。換句話說，就是要搞清楚「到目前為止的日本是什麼」，把它上升到總體的認識，這樣我們才能控制那些思維方式，從而找到克服那些缺點的方法和途徑。……所以，從總體構造來認識過去，這本身就是變革的第一步³¹。

可是在現實的日本社會中，這種防止自己陷入危險的自我認識不僅難以得到廣泛的理解，而且還遭到拒絕或攻擊。也許因為在這種環境中，晚年的丸山真男傾向於跟市民對話和進行小範圍的學者交談，而很少與媒體或一般學者交往。1995年12月，丸山先生與活躍在各個領域的幾十個舊弟子聚會，在那裡發表了他人生最後的講演，他說：

日本確實在有些怪異，近來世間最吵嚷的事就是奧姆真理教³²，很多人認為那是異常的，與自己無緣的。……但在我看來，那並不是他人的事，簡單地說，想起我的青春時代，整個日本國就是一個奧姆真理教。……一出了日本就完全行不通的邏輯，在日本社會內卻可以堂堂通行。³³

31 〈日本思想史における「古層」問題〉，同前書，頁222-223。

32 奧姆真理教是日本的一個新興宗教團體，教祖為麻原彰晃(本名松本智津夫)，此團體極其封閉和具有暴力性，1989年11月殺害一名律師的全家，94年6月散布劇毒的神經毒氣sarin，造成7人死亡和幾百人負傷，1995年3月又在地鐵散布毒氣sarin，導致12人死亡和幾千人負傷。

33 「丸山Seminar有志之會」提供，在1996年澀谷公會堂「思念會」上向市民公開了此錄像。後又收錄到NHK教育台2014年度系列節目「知的巨人」第六集：「丸山真男——永久革命としての民主主義」

丸山先生把日本社會的意識狀況與奧姆真理教聯繫起來談，表達了他對潛藏於深層的精神構造問題依然非常擔憂。

五、批判與繼承

對於丸山思想史學的後期工作，日本社會和學界的評價是多歧的。因為丸山在第一領域中更加積極地發掘日本傳統中的優良思想資源，所以受到了不少人的歡迎，包括以前批判過他的人也對他重新肯定，不過，也有人認為他是走向保守。但另一方面，又因為丸山在第二領域中更加徹底嚴厲地解剖傳統的病根，並追溯到日本古代去深挖「古層」和「執拗的低音」，所以惹來了不少對他的批判或攻擊。有右翼傾向的人說他的做法是對日本文化的「自虐」和「破壞」。但對他不滿的人不僅是右翼，還有一般的學者，比如有人認為丸山學說是「文化本質論」、「本質顯現論」，他在說明日本的歷史和現實是不良本質的顯現。不過，也有人反過來用「執拗的低音」這個概念來表達和讚美日本的優秀文化因素。

丸山思想史學對戰後日本的知識界和市民社會產生了重大影響，但這並不意味著它已成為社會意識的主流，拒絕丸山學說的傾向在日本也是很強的。不過，在比較具有自由主義傳統的政治學界中，丸山思想史學的影響很深。儘管丸山早期的徂徠學研究在學界受到很多質疑，但也得到了正面的評價和發展性的繼承。儘管丸山先生反省了自己有些學說，特別是年輕時的徂徠學和國學研究有不成熟和欠缺之處，但他在這些研究中所缺乏的視野恰好又是他自己倡導的，雖然倡導者本人不一定總是做得最好。丸山所提倡的方法

(續)——

之中。

大都為後學所繼承，有時還反過來成為對他質疑批判的武器。丸山先生在《日本政治思想史研究》〈後記〉中說：「殷切地期待研究日本思想史の後起之秀勇於超越我愚拙的研究，站在現今我們被迫面對的世界史問題面前，執拗地投入這些問題的研究」³⁴。實際上在眾多對丸山的批判中，有一種批判也許是最好的繼承，在此介紹一例非常有價值的成果。那就是渡邊浩先生對丸山真男先生徂徠學和國學研究的批判，主要集中在《東亞的王權與思想》著作中³⁵，下面介紹此著的幾個重要論點。

《東亞的王權與思想》的題目設定包含著兩個重要的視座：第一是把日本思想史的視野擴大到東亞的框架，既要打破戰後日本學界的西歐中心主義，同時克服隨著經濟高速成長出現的日本中心主義，注目於曾被上述兩種傾向忽視的、與日本關係最密切而且交流歷史最長的東亞。第二是採用與王權相關的手法談思想，作者認為「思想」不僅是思想家所構築的理論體系；作為思想的元素，人們的感情、感覺和意識也具有重要意義，而且東亞諸國不同的王權體制對思想有重要影響，不能無視這些歷史脈絡而單純地看思想文

34 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會)，「あとがき」，頁9。

35 《東アジアの王権と思想》由東京大學出版會1997年出版。渡邊浩是丸山真男的學生，後來當上了東京大學法學部教授。丸山真男東大退休後，他曾主持的「日本政治思想史講座」經過松本三之介接任後，再由渡邊浩繼任。渡邊浩現為東京大學名譽教授和法政大學教授。主要著作有《近世日本社会と宋学》(東京：東京大學出版會，1985年)，《東アジアの王権と思想》(東京：東京大學出版會，1997)，《日本政治思想史 十七～十九世紀》(東京：東京大學出版會，2010)。

本。全書分為如下四大部分。

第一，「政治體制的思想」。這部分的關鍵在於闡明體制與思想是什麼關係？過去的研究一般都把儒學看作德川政權的體制意識型態，是代表封建主義的、阻礙社會走向近代化的。而渡邊浩運用歷史社會學的方法，描述出德川政權是單靠暴力起家的軍事性政權，並因在長期的泰平狀況下無法以武威來炫耀自身的正統性，所以不得不用非常誇張的行進隊列(參勤交替)來表演其「御威光」。在這裡暗示了德川政權的維持並不是依據了什麼思想，儒學並沒有成為體制意識型態。

第二，「東亞諸社會與思想」。這一部分以文化交流的觀點來分析儒學在日本、中國、韓國的各自不同的社會狀況和文化歷史脈絡。具體考察了中國的「讀書人」、韓國的「兩班」的社會學特徵，通過與之相比較，描述出日本儒者的存在方式。渡邊指出，日本儒者是一個世界史上罕見的知識階層，他們生存於軍事性政權下，沒有可以依靠的組織，是在不安定的地位中從事職業學者工作的。一方面，德川時代的統治者為了維持政權，需要這些儒者做教師，但另一方面，由於儒學思想本身對暴力起家 and 依靠「御威光」來統治的體制具有質疑的機能，儒學的「天理」思想與德川體制的暴力性不相容，所以日本儒者不能得到像中國讀書人和韓國「兩班」的權威性地位。而且，儒學在日本傳播中往往偏重於實用，而輕視了「理」的因素，儒者本身就缺乏對萬人共有的「公共」之「理」的追求心。不過即便如此，儒學在這個時代也不是落後的思想，因為儒學帶來了一種維持社會共存所不可缺的「理」，使武士政權也在某種程度上考慮「仁政」，並刺激了庶民社會對倫理的思考。

第三，「日本的儒學與國學的心性」。這一部分論述德川時代儒學的發展脈絡、以及因儒學的挫折而登場的國學思想。特別是具

體考察了荻生徂徠的儒學和本居宣長的國學。作者指出，徂徠否定和解構朱子學，本來目的是為了重建儒學對統治的主導權，但徂徠所提倡的是三代的「先王之治」，而不是諸子百家以後形成的儒家思想，更不是把「天理」推進到極點的朱子學。徂徠用「古文辭學」方法來還原「聖人之道」，以此否定後世儒學的價值，解構朱子學的「理」思想，在這個意義上，徂徠學是日本儒學徹底脫離「理」的最重要轉折點。而正由於徂徠拋棄了儒學的支柱，反而導致了儒學的崩潰，使儒學的思想地位被國學所取代。渡邊同時闡明，隨著儒學的崩潰而崛起的國學——特別是宣長的國學，也不能說是近代性的。國學通過極端美化古日本之「道」來徹底排斥「理」，同時以江戶時代「泰平」的長期持續來證明儒學之「理」無用，並證明「皇國」的優越性，由此滋生出一種「皇國」優越論，這是日本中心主義的一個源頭。渡邊在本章最後還附上了一篇概括性的短文，題目是〈對「理」表示厭惡的美感與暴力〉，以三島由紀夫為典型，分析了現代日本的一種完全脫離道理的、容易傾向於暴力的美意識，以及對「皇國」優越性的沉醉，指出這是思想史上國學悲劇的重複。

第四，「西洋的『近代』與東亞」。這一部分通過論述西洋的「近代」在東亞各國的演化，揭示出日本的型態。在此特別闡述了西洋的價值觀與儒學思想的關係，指出正因為日本人內心也具有儒學的價值基準，所以能對西洋的社會和政治產生共感和敬意，比如以「仁」和「公」等觀念來評價西洋現實的優越之處。而且，儒學的歷史觀也不是一般所理解的那種循環停滯論，其中也有變化日新的思想，與西洋的「進步」觀念有相通之處。實際上，日本藉助了儒學的各種觀念去理解和接受西洋的價值觀和「進步」思想，儒學的語彙和概念在很大程度上成了江戶後期以及明治前半期日本引進

西歐「近代」的基礎。

這一系列的論點都是對丸山徂徠學研究的重大修正，有人說渡邊浩是對丸山真男學說的叛離，但也可以反過來說這是一種很好的繼承。比如在方法態度上，包括像音樂演奏家的那種兼有嚴格受制於原作和對原作「追創作」的責任、以及把「他者」作為他者並「他在地」理解的態度，還有在問題意識上，特別是關於丸山在後期工作中追究的問題，在這些方面渡邊浩都做得很好。他繼承了丸山思想史學的核心精神，從那裡開創出了新的批判視野，與丸山有殊途同歸之感³⁶。甚至可以說，談丸山思想史學時，如果不談渡邊浩的學說是不夠完全的。

區建英，日本新潟國際情報大學國際學部教授，著作包括《自由と国民 嚴復の模索》(2009)，譯著丸山真男著《日本的思想》(與劉岳兵共譯，2009年)，《福澤諭吉與日本近代化》(1992)，以及中、日文論文多篇，包括〈丸山真男與中國近代思維的探索——我們這一代人的體驗〉。

36 丸山先生所寫的第一篇福澤研究論文是〈福澤諭吉的儒教批判〉(1942)，在那裡，他把福澤描述成一個畢生堅決跟儒教作鬥爭的形象。後來，當我編輯丸山福澤研究論文集的中文版《福澤諭吉與日本近代化》時，最初按發表年序把此篇列入翻譯目錄的首篇，但丸山先生把這一篇從目錄中刪掉了。也許丸山先生在戰後和晚年，對儒學產生了一些新的思考，這些與渡邊浩先生的觀點也有所接近。