

# 日本政治思想史研究

丸山真男 著

王中江译

生活·读书·新知三联书店



学术前沿

RIBEN ZHENGZHI SIXIANGSHI YANJIU

# 日本政治思想史研究

[日] 丸山真男 著

王中江 译

\*

清华大学出版社 三联书店

**图书在版编目(CIP)数据**

日本政治思想史研究/(日)丸山真男著;王中江译.  
北京:生活·读书·新知三联书店,2000.1

(学术前沿)

ISBN 7-108-01328-2

I. 日… II. ①丸… ②王… III. 政治思想史-研究-日本 IV. D093.13

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 20774 号

**责任编辑** 舒 炜  
**封面设计** 宁成春  
**出版发行** 生活·读书·新知三联书店  
(北京市东城区美术馆东街 22 号)  
**邮 编** 100010  
**经 销** 新华书店  
**排 版** 北京新知电脑印制事务所  
**印 刷** 世界知识出版社印刷厂  
**版 次** 2000 年 1 月北京第 1 版  
2000 年 1 月北京第 1 次印刷  
**开 本** 850×1168 毫米 1/32 印张 12.875  
**字 数** 267 千字  
**印 数** 0,001-8,000 册  
**定 价** 19.80 元

# 丸山真男的两难之境(代译序)

孙 歌

## 一

关于日本政治思想史学者丸山真男(1914—1996),中国大陆学术界所知甚少,这是因为已经出版的他的论文集《福泽谕吉与日本近代化》(区建英译,学林出版社1992年)仅仅收录了他著述中非常有限的一个侧面,不可能展示丸山作为一个思想家的丰富内涵。现在王中江先生把丸山真男的代表作之一《日本政治思想史研究》译成中文,堪称有识之举:这使我们的学人更易于接近这些日本思想家。<sup>①</sup>丸山真男在1936年以处女作论文《政治学中的国家概念》开始了他作为日本政治思想史学者的生涯,在其后的60年中,他始终一贯地以他在这篇论文中所暗示的基本准则,在密切结合日本政

---

<sup>①</sup> 有关丸山真男的生平,仅在此做一个简单的介绍:丸山1914年生于日本大阪,1937年毕业于东京大学法学部,1950年任东京大学法学部教授,直至1971年退休为止。他曾在1973年被普林斯顿大学授予名誉文学博士、被哈佛大学授予名誉法学博士称号。1974年成为东京大学名誉教授,1978年成为日本学士会会员。1996年因病去世。丸山真男的重要著作有《日本政治思想史研究》(1952年)、《现代政治的思想与行动》(1956—1957年)、《日本的思想》(1961年)、《战中与战后之间》(1976)、《读〈文明论之概略〉》(1986年)、《丸山真男集》(全16卷,别卷1,1995—97年)、《丸山真男座谈》(全9卷,1998年—)等等。

治制度批判和日本意识形态批判的政治学研究中,探索人类思想乃至精神结构的基本问题。因而,丸山真男的政治思想史研究便具有了两个不可分割的侧面:一方面具备鲜明的现实批判精神和政治意识形态功能,另一方面又具有超越一时一地的具体问题而使思想上升为普遍原理的力量。

丸山真男所使用的资源主要来自欧洲(主要是德国)古典哲学和现代性理论,他终其一生所致力于完成的,是使这些西方资源在日本的本土语境里完成相应的“意义转换”。具体而言,他使用诸如“理性”“主体性”等工具以对日本社会现实的症结进行批判,并试图寻找日本社会向现代转型过程中以天皇制为表象的政治和社会制度所暗藏的基本问题。这使得他在解释日本本土问题时不得不面对重重困境,就中最使他感到棘手的,是这种对于西方资源的使用方式面对来自同样思维定势的双重误解:一方面,这种误解来自日本知识界根深蒂固的“以日本独特性对抗西方”的图式,在这种对抗图式中,丸山真男被以“近代主义”和“反近代主义”相对峙意义上的“近代主义者”加以定义;另一方面,丸山真男在国际思想史研究界的声望又恰恰是由各种变了形的“西方中心主义”造成的,丸山真男最深切的理解者,比如《德川宗教》的作者罗伯特·N·贝拉,就是在将美国的现代化理论作为一个普遍图式的前提下,论及日本现代性的特殊性和丸山真男学说的普遍性意义的。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见《学者丸山真男与友人丸山真男》(みずず1996年10月号)。在该文中,贝拉一方面承认自己的《德川宗教》(中译本已由三联书店于1998年出版)受到了美国现代化理论的局限,因而它所表现出来的“使日本的独特性服从于普遍性理论”的倾向使丸山真男感到不满,但另一方面,他又强调丸山真男认为“只有欧洲文化才是人类普遍的遗产”。在贝拉的立场当中,虽然克服了浅层次的欧洲中心主义,但是,他明显地把欧美的现代化理论作为人类普遍性原理的立场显然仍然是欧洲中心主义的一个变种。

丸山真男学说自身，其实也面对着一个两难之境，这就是西方资源在东方进行意义转换的时候如何真正切入本土语境的问题。与大多数日本“近代主义者”不同的是，丸山真男并没有因为他使用西方的工具而把自己的思考局限在西方语境里甚至简单地在日本的现象上贴标签，他是少数能够成功地利用西方资源的日本建立思想传统的知识分子之一。然而，他仍然不能回避这种方式的弊端，那就是，当他使用西方启蒙运动以来的思想资源的时候，日本并不具备使这些资源得以直接发散能量的土壤，而明治维新以来，日本从上层到民众都过于急切地吸收来自西方现代化的成果从而使得日本的近代变得“早熟”。于是，丸山真男所进行的日本思想传统的建构工作，便先天不足地缺少真正的理解者，同时在早熟的日本现代性语境里，又不能不以“近代主义”的表象切近本土的精神结构问题。正如下文还会涉及到的那样，丸山的这种“近代主义”的表象在今天招致了激进的日本学人的批判。

丸山真男的代表作之一是他出版于1952年的《日本政治思想史研究》，该书由一系列独立成篇的论文组成，所讨论的主题是日本江户时代在儒学乃至国学的思维结构中，随着历史的推移，近代意识如何突破了前近代的框架而“从内部”成熟起来。丸山强调，他所寻找的问题，不是分散的片断的“近代性”，而是在思想系统之中前后相续的近代意识的成长。为此，他不仅舍弃了虽然具有近代意识但在思想系列中不具有承前启后作用的对象，如新井白石和三浦梅园，而且不去涉及在日本近代形成过程中产生过积极作用的兰学者。丸山真男的论述对象被严格限定在“儒教的自我分解”的层面，他的视

线从日本朱子学到徂徕学再到本居宣长的国学，试图在这些通常被视为两极对立的思想家中寻找逐渐成长、变形但又具有内在联系的近代思想因素。不言而喻，强调在尚未开国的江户时代这样的思想因素的“内发性”并不困难，而这也正是丸山真男所期望的。

在本书的第一章里，丸山真男把论述的重点集中于获生徂徕。这显然是由于近世日本朱子学在其分解过程中，由获生徂徕促成了其向近代形态的根本性转变。丸山真男特别注意到获生徂徕把朱子学的道德性转化为政治性，并从中区分出了个人道德和国家政治的不同分野，这就是他对于“修身—齐家—治国—平天下”连续性思维的分解。而且，丸山真男特别指出，这种分解在近世日本儒学中是一个不断的持续性过程，山鹿素行、伊藤仁斋等都在这个过程中起着相关的作用；换言之，丸山真男并没有因为强调获生徂徕这样的独特儒学家在儒教分解过程中的作用而把日本儒学向近代形态的转型归结为少数思想家思想的结果。同样，在丸山真男的研究中，徂徕学所完成的不仅是朱子学的内部分解，还以否定性的关联使得儒学与国学发生了内在的联系，这种论述把日本政治思想史视为一个不断分解不断关联的内在有机形成过程，丸山真男试图从中引出的命题，无疑是日本近世儒学在这样的分解过程中形成的与西方近代政治结构及社会思想相类的整体性思维特质。顺理成章，在本书的第二和第三章中，丸山真男又讨论了近世日本政治思想中从“自然”向“制作”的思维推移的过程，这实际上是他试图在日本思想资源内部寻找西方近代意义上的主体性精神的努力；在此基础上，丸山真男还讨论了在通常被认为日本近代开端的明治

之前就已然形成的日本近世国民主义的诸种形态，由此，《日本政治思想史研究》的基本轮廓也就十分明确了：它致力于寻找日本思想史自身的现代性资源，从而打破日本的近代化是由西方引进、日本的近代性思想也是西方影响的产物的通说。同时，在朱子学被视为封建腐朽的意识形态的日本学术界，丸山真男的这种新鲜的视角无疑为审视朱子学提供了新的可能性。

然而丸山真男的两难之境也正在这里。当他论述日本明治维新之前已经存在由内部产生的近代思维时，他衡量“近代”的标准仍然来自西方。换言之，丸山的“近代观”是欧洲式的。比如，他强调近代精神的重要特质之一是“合理主义”，并由此而论证以“非合理主义”而对抗朱子学“穷理”的徂徕学与国学在日本近世政治思想史中的位置相当于欧洲中世纪哲学史中的邓斯·司各脱等弗兰西斯教团哲学家和奥卡姆等唯名论者相对于全盛时期烦琐哲学的位置；而他所论述的从徂徕学到国学所完成的从“自然”到“制作”的转换，显然脱胎于西欧哲学史中对于近代主体性的认识。但是，丸山真男在使用这些价值观念衡量日本“内发”的近代思维的时候，他论述的重点却在于指出日本近代思维与欧洲近代思维的不同之处，正如他自己所言：他反对把日本的儒教思想视为封建意识形态，而把兰学和与其相关的自然科学思想视为日本的近代思想的做法，因而日本思想近代化的特殊性就在于它不是以反抗封建权力的形态呈现的，而恰恰是占支配地位的社会意识通过自我分解的方式演进而来的。获生徂徕、本居宣长，各自以不同的方式完成的，不是对于封建政治的摧毁，而是对于它的内在性改造，丸山真男认为，恰恰是这种改造，才是日本思



想近代化的核心。换言之,日本思想的近代化,不是通过诸如兰学者们的努力引进外来思想实现的,而是通过朱子学的解体和来自儒学者自身的对于儒教的重新阐释而形成的。

于是,丸山就面对了另外一个问题,这就是他在事实上把理念性的“近代”绝对化了,同时,他也不能不因而落进了“日本特殊论”的圈套。这就是说,丸山的课题只能在对比他的西方近代理念检讨日本的非近代性的层面上展开,并且在事实上使日本与西方对立起来。

这部著作以及与它相关的另一部著作《现代政治的思想与行动》中的诸论文在战后日本引起了强烈反响,使得丸山真男成为日本思想界创立新的思考范式的精神领袖。<sup>①</sup>我关心的问题并不是丸山学说中上述显而易见的缺点,而是:当年轻的丸山真男刚刚开始他的日本政治思想史学者生涯的时候,他为何要以此种方式讨论日本的近代问题?就是说,他为什么要使用欧洲的近代观念讨论日本的近代思想,同时又强调日本近代思想的特殊性?而这样一种方式又何以能在当时的日本思想界起到如此巨大的作用?

仅仅以丸山真男的知识结构来解释这个问题是不充分的。在这部著作中,他所进行的对于日本思想特殊性的阐释其实与二十余年之后他开始论述日本文化的“古层”的努力是

---

<sup>①</sup> 都筑勉在《战后日本的知识——丸山真男及其时代》(世织书房1995年)中作了一个恰当的评价:他认为丸山真男以《日本政治思想史研究》和《现代政治的思想与行动》为主的一系列著述,奠定了战后日本的新政治学的基础,也创建了超越政治学领域的、为战后日本社会科学所共有的基础研究范式——从日本人的深层心理和精神构造入手分析其政治乃至社会行动样式,从而寻找从人和文化的角度而非经济结构深化社会科学认识的途径。

一脉相承的<sup>①</sup>。也就是说,丸山真男在他的一生中致力于同一件事情,那就是解释日本式近代思维的深层结构,特别是天皇制所由产生的精神风土。事实上,经过60年代漫长的准备期(在此期间,他在大学讲台上持续讲解的是日本文化的“原型”问题),当70年代之后他开始讨论日本文化的古层问题时,他放弃了使用西方式概念的意图,试图在日本的本土语境中寻找关键词来解释《古事记》以来的日本思维特性,却并没有获得当初的那种轰动效应。然而,早期的丸山真男与后期的丸山真男并没有因其使用的分析工具的差异而变成两个人,他的思想中那个一贯性的线索——日本近代的思维方式——一直以复调的形式存在,这固然使他陷入了两难之境,但也同时赋予他的学说以真正的内在潜能<sup>②</sup>。

使丸山政治学在战后获得决定性影响的,主要的并不是

---

① 早在60年代初期,丸山真男就开始在大学课堂上讲解“日本思想的原型”,试图寻找阐释日本近代思想形式的本土资源;这一讲座持续了四年之久,而在1972年,在罹病之后他发表了《历史意识的“古层”》,正面展示了他对于日本近代思维的复调式思考——即日本思维基本范型对于近代观念所进行的微妙修饰,构成了日本近代思维旋律中的“执拗低音”;而这种不易观察的修饰本身,则造成了旋律主体的“日本化”。丸山真男认为日本的外来观念与本土观念的关系是既相克又相辅相成的,因而不能简单地把它们对立起来。1984年,他又发表了《原型·古层·执拗低音——我关于日本思想史方法论的足迹》一文,系统地总结了他阐释了他以“开国”亦即文化接触为基本视角来处理日本的特殊性与世界史普遍性关系的关系的方法论,显示了比早期相对单纯的近代化视角更为丰富的内涵。但是,由于这些发表在日本经济高度成长期前后的论文与当时的日本社会气氛有很多微妙的齟齬,再加上丸山真男的思考本身有值得商榷之处以及表述方式过于复杂,他有关日本本土资源的思考在思想史界得到的反应以负面为多。对此,笔者当另行撰文加以分析,在此从略。

② 一个最有力量反证是,当今日本的思想界在讨论政治思想史问题时,仍需要引证丸山真男或者批判丸山真男,“丸山真男研究”在他去世之后也正在升温,而人们公认有份量的丸山真男研究尚未问世。

他学说中真正属于“学术”的那一部分。正如他自己的《日本政治思想史》的英文版序言中所说的那样：“使得观察德川时代近代性思考样式的成熟及其程度成为一个共通性主题的，是一个超越了纯粹学术兴趣的动机，这就是在我自身的专业领域里与‘近代的超克’论相对抗。”

所谓“近代的超克”，是指40年代初期在日本知识界逐渐成形的一个松散的舆论导向。说它松散，是因为它不具有真正的理论体系和框架，也没有真正意义上的代表人物；说它成形，是因为它借助这个含混然而却又鲜明的口号为昭和前期的思想走向确定了一个形状，因而具有一种相对明显的方向性和鼓动性，并形成了相当大的影响。“近代的超克”的一个象征是1942年7月由杂志《文学界》主持的为期两天的同名座谈会，出席者中不乏现代日本杰出的知识分子（丸山真男亦称其中有他所尊敬者），但是这个会议的中心议题不仅在于确认日本在世界史中特别是在亚洲的“超克近代”的首脑地位，而且宣称以天皇制为中心的日本独特文化不受西方近代的影响，把日本江户时期“国学”以来直到昭和“日本浪漫派”的日本特殊论意识形态推向了极端，从而在学理上支持了太平洋战争以来的日本法西斯军国主义。一时间，日本文化优越论成为舆论导向的主流，如同丸山真男所归纳的那样，“近代的超克”论者所设定的问题有表里一体的两个方面：一、明治以后的日本已经充分地近代化了，由于过分地吸收了西欧近代的文化和制度，以致使得“近代”的毒素蔓延成为日本的最大病患；二、“近代”之前未受污染的日本，保存着古代信仰和儒教等“东亚精神”，这种优美的“传统”才是日本对建设“世界新秩序”的贡献。而与此相对的知识分子，也正是在这两个问题

上提出了根本性的质疑。<sup>①</sup> 由此,不难理解丸山为什么要如此维护“被作为替罪羊的‘近代’”,以至于全力在“未受污染的日本”中寻找被视为明治之后才从西方输入的近代性思维因素。对于丸山来说,维护近代已经不是一个简单的学理问题,而首先是一个战后知识分子的政治抉择问题,这就是他所说的“超学问的动机”。

近年来,对于丸山真男的《日本政治思想史研究》以及他的其他相关论著,产生了相当数量的批判性意见。这些批判一部分来自日本的儒学研究者,他们批判丸山为了上述“非学术的动机”而牺牲了历史本身的复杂性;这样的批判论著以相当有力的证据表明,丸山真男在很大程度上的确把日本朱子学的内部分解理想化和理念化,以至于使它变得过于清晰和失之于简单;但是这种批评从未构成对于丸山学说的动摇乃至超越,因为它来自与丸山真男完全不同的专家层面。而另一种批判则基于与丸山真男同样的“非学术的动机”,这就是为了揭露当今世界面临的国民国家和民族主义的负面效应而指责丸山真男在他的重要论著中制造“日本国民国家”的情结。我对于这后一种批判抱着非常浓厚的兴趣,因为它充分显示着后现代思维方式在解构过程中的批判性功能和由此而来的局限性,同时也只有它才构成了对于丸山政治学的真正挑战。

日裔美国学者酒井直树在他的力作《作为死胎的日本语·

---

<sup>①</sup> 详见丸山真男《日本政治思想史研究》396—397页,东京大学出版会1986年。但是,丸山真男对于“近代的超克”所采取的这种鲜明的对立态度也使他对于这一现代性事件的观察失之简略,对此笔者将在专门分析“近代的超克”的论文中涉及,在此从略。

日本人》中收入了一篇论文：《国民共同体的“内”与“外”——丸山真男与忠诚》<sup>①</sup>。在这篇论文里，酒井坦率地承认他对丸山的工作并不了解，对于他的思想脉络和他著述的政治实践性格的历史和社会上下文也几近无知；但是，这似乎也并没有带来酒井批判丸山时的踌躇，相反，却似乎使他更少顾虑乃至获得了更多勇气。我无法判断酒井这种态度是出于他的危机意识还是别的原因，但是至少可以判断的是，当酒井对丸山真男进行激烈批判的时候，他清楚自己在做一件有违学术常规的事情。

在酒井已经发表的一系列论著中，明显地凸现着他对于以西方中心主义为背景的普遍性叙事的批判锋芒。但是，酒井的批判与东方知识分子（包括丸山真男在内）通常采用的“把东方话语上升为普遍性叙述”的努力相反，他以解构普遍性对特殊性这一基本图式为己任，具体言之，他对于普遍主义的批判是从瓦解西方的“假想的同一性”开始的，而他对特殊主义与普遍主义的共谋关系的揭示则是从瓦解特殊主义的载体——现代国民共同体想像的“假想的同一性”开始的。他非常自觉地把西方和日本都具有的问题作为自己批判的对象，比如种族歧视问题、帝国主义问题等等，在他研究日本历史的时候，他也刻意使用西历纪年而不是日本纪年。酒井进行的探索是艰难的，他反复强调批判性的重要，并指出西方与日本假想同一性的解除并不意味着问题的真正解决，而那种对于“他者”的同一化企图则除了加强对于自我的偏执性回归以外

---

<sup>①</sup> 新曜社，1996年，51—72页。该文系酒井在北海道大学参加有丸山本人参加的讨论会时的发言，后整理成文。

不会带来任何批判性。要言之,酒井强调的是,没有真正意义上的自足的西方人,也没有真正意义上的自足的日本人。

对于酒井而言,丸山政治思想史的方法论几乎具备了促使他进行激烈抨击的所有特征:丸山真男不仅在他的研究中建构了“西方近代”的假想同一性,而且还为了抵抗这种假想的同一性而建构了有关日本独特性的叙事。因而,酒井在该文中不惜无视丸山真男思想的上下文,是毫不奇怪的;而他在事实上也引发了日本本土对丸山真男的相似批判,这种批判在解构功能之外是否具有生长点,似乎还是个疑问。

酒井对于丸山真男的批判集中于他对于日本国民共同体的想像。他认为,自从《日本政治思想史研究》以来,贯穿于丸山教授业绩的强烈的问题意识就是如何从自生的民族共同体中制造出基于个性主体选择的国民共同体来:“假设理念化的‘西洋’为丸山教授迄今为止的工作提供了现实批判的机能;但是,也必须承认,如此假设‘西洋’对于他的国民主义来说也是必要的契机。而同时,这种假定以决不能够逾越‘西洋’与‘日本’的鸿沟建立了它们之间的对立和区别。”酒井进而断言,这使得丸山真男间接地协助了‘西洋’排他的和自恋的自我建构。<sup>①</sup>

酒井的批判虽然有其逻辑上的正确性,但是却因而牺牲了历史本身的复杂性:他忽略了一个重要的问题,那就是丸山真男面对的课题以及他的时代社会处境与酒井面对的极其不同,而对于丸山真男的批判,无论是酒井的还是其他人的,基

<sup>①</sup> 见该书 70—71 页。

基本上都是在超历史的理论层面进行的,在这个层面,能够接触到的丸山真男思维框架仅仅是由他的结论推论出来的,在很多情况下,丸山真男学说的关键却并不在于他的结论——正如下文将要涉及到的,在丸山真男的世界里,思维的过程才具有意义,结论一旦被实体化,便失掉了真正的活力。

对于丸山真男这样一位日本现代思想家留下的遗产,究竟应该如何继承?对于他思想的时代局限性,究竟应该如何超越?这似乎是一个没有得到认真思考的课题。在这个意义上,本文试图从丸山真男对于文学功能的思考进入丸山学说的上下文,是对于上述问题的一个回应;对我而言,丸山真男对于西方和日本的“假想同一性”的描述并不是最主要的问题。我所关心的是,丸山和他的同时代知识分子,在进行这样的描述时,他们究竟想要解决什么问题;而我所忧虑的是,当丸山真男的思考框架和他的结论被视为他的思考本身的时候,我们是否会因而忽略了他真正希望表述的东西?

## 二

与一般研究思想史问题的学者不同的是,丸山真男有关文学的论著尽管数量不多,但是他的这些论著在他的思维世界中所占的位置却非常重要,因为几乎所有讨论文学的论文,都与丸山对于日本思想史研究的基本方法论的思考相关,借助对于文学的思考,他揭示的恰恰是他在政治思想史研究领域难以推到前台来的本源性问题。如果我们进一步追问:

为什么丸山要把他对于本源性问题的思考放在文学论中来讨论？那么将会发现，在日本近现代精神史中，丸山为文学确定了一个重要的位置——在轻视文学对于社会科学的意义的现代日本知识界，这并不是一个简单的举措<sup>①</sup>，它暗示着一个潜在的深刻变革的契机。

丸山真男最早论及文学的论文是1949年的《从肉体文学到肉体政治》<sup>②</sup>。在这篇论文里，他对于日本的“肉体文学”进行了相当激烈的批判，并从中引出了丸山政治学的重大命题：所谓近代精神在某种意义上就是把虚构置于现实之上的精神。

提起日本近代文学中的“肉体文学”，即使是不太熟悉日本近代文学的中国研究者，亦可以立刻联想到日本以“私小说”为中心的自然主义文学传统。日本明治时期产生的自然主义文学，表面上是对于西方自然主义文学的模仿，但在实际上，它的作用却在于把日本人对于理性的排斥态度和对于“实

---

<sup>①</sup> 对于讲究理论严整和学科规范的现代社会科学来说，文学以及文学研究难以占有重要位置是顺理成章的。就日本的情况而言，由于文学家与文学研究者自身的问题，也由于日本现代社会科学的制度与观念的局限，对于文学位置的轻视是一个普遍的倾向。例如，著名的哲学家广松涉在他的专著《近代的超克论》（讲谈社1989年）中明显地表现出这种倾向。他在行文中多处强调，近代的超克座谈会中文士们的言论只不过是“理论以前”的程度，文士与评论家至多不过如此而已。所以，他把论述的重点放在了“京都学派”一边，认为京都学派为文学家完成了他们力不从心的“理论化”的任务。而在下文中我将要涉及到，面对同样的问题，丸山所采取的态度是截然相反的。他注意到了广松涉因为对于文学的轻视而忽略了的问题，那就是文学在昭和时代所处的独特位置问题，因而他对于同样的对象所进行的研究要深刻得多。

<sup>②</sup> 《丸山真男集》第四卷（岩波书店），207—227页。该文亦收入《现代政治的思想与行动》一书。



际存在的样态就是美的”这样一种审美观“近代化”，并赋予它一种特别的形态——以表现人物的肉体感觉为主的“私小说”形态。所以，形象地称之为“肉体文学”很能表现它的关键所在。有关私小说的问题，笔者将在讨论小林秀雄的论文中专门讨论，在此从略；但有必要简单提及的是，日本的自然主义文学所催生的不仅仅是一种形式，而且是一种思维方式。事实上，思维方式也必须借助于某种成形的“形式”才能得以确立，而反过来，它又会强化该形式的合理性。正是在这样一种思维与形式的“互动”过程中，日本的近代自然主义文学结构了它的一条潜在的线索，而这条线索最重要的功能，不仅在于它把日本人的近代思维引向了肉体的自然状态，而且更在于它以各种形式引发了近代日本的重大问题。围绕着日本的私小说和自然主义文学传统所展开的各种形式的论争，暗示的正是“肉体文学”在日本近代思维中所占据的重要位置；由于近代社会科学学科制度的严密分化，造成了一个盲点，使得日本学界倾向于把“肉体文学”视为文学界内部的事情，并且因其“前理论”的特点而将其排除在以“理论思维”而自诩的哲学社会科学领域之外。

在此情况下，丸山真男对于肉体文学的讨论便格外值得注目。在这篇以对话体写成的论文中，他提出了这样一些基本命题：一、狭义的“肉体文学”指表现男女情事的文学作品、特别是战后日本文坛以肉体描写体现颓废情绪的风潮；而广义的“肉体文学”则意指以“私小说”为代表的自然主义文学的所谓植根于“日常性”的文学；无论是狭义还是广义的“肉体文学”，它们的共同特点在于“精神不能从感性的自然——所谓自然当然包括人的身体——中分化独立出来”，“作家的精神

紧贴着感性的(自然的)所与物,想像力缺少真正的自由的飞翔”;二、“肉体文学”所缺少的是一种具有内在统一性的**虚构**精神,这种虚构的特点在于,通过人的精神的积极参与,使得现实不是以直接的方式,而是通过某种媒介作用而重新建构之后才呈现出来;这里起决定作用的媒介就是人的精神统合能力,这种统合造成的虚构精神相对于事实具有自己的独立性,但它只是一种**机能性独立**,而非实体性的独立。换言之,虚构作为精神独立的象征,并不代表一个与现实相对立(或相对应)的**实体性**层面,而这种机能性独立的最典型代表,就是近代精神,在欧洲中世纪唯名论与后期烦琐哲学的论述中,已经呈现了它的早期萌芽;三、在欧洲近代社会建构的过程中,“组织”、“制度”作为一种“虚构”,具有相应的机能性独立,它使得人们从固定的环境中分离出来,人们之间的感性直接关系转化为通过这些媒介而重构的“非人格性”关系。而在前近代社会中,这种虚构性媒介没有存在的意义。四、“虚构”的实质在于它不具有先天的内在价值,它只是为了实现某种机能而设计的相对性存在物,因此它必须随时受到检验和修正;当近代组织与制度发展到极端的时候,便会产生使它们自身的“虚构”机能实体化的恶果,这便是官僚制度的产生,它的典型病态表现就是官僚机构内部的机能性分工变成相互间的割据。在对这种实体化的“虚构”失去信任的时代,便产生了试图以回归前文化状态来与其抗衡的怪胎,其代表就是纳粹德国。五、日本未经过德国那样的近代化过程,其前近代土壤更加深厚,因而与肉体文学相一致,政治的“肉体性”也极为突出。具体而言,日本的政治用于满足个别的直接性的利益,在政治精神层面上不具有独立性;在没有“社交”传统的日本社

会,暴力、行帮关系、实体性个人关系等等,仍然是肉体性政治的重要手段。而在另一方面,所有的“虚构”,诸如近代组织与制度都被实体化,亦即被视为有着绝对价值的存在物,天皇制是这种实体化的极端。

从日本的肉体文学到肉体政治,丸山真男论述了他的政治思想史基本立场,这就是在日本思想界建立“把虚构作为虚构”来对待的精神传统。毋庸置疑,就文学领域而言,无论是创作还是研究,日本文学意识的主流至今仍未能走出“肉体”的束缚;但丸山独具慧眼地看到,肉体文学并不是日本文学自家的问题,整个日本精神的内核恰恰就在于这种“肉体性”。当他把视线从文学转向了政治思想乃至政治和社会制度的时候,他在更广阔的视域内揭示了日本式“实话精神”的弊端,利用“前近代”、“近代”这样的判断基准猛烈地批判了战后日本精神界的贫瘠状态,赋予文学所特有的“虚构”以极有重量的政治思想史内涵。

1947年,曾经发表过《肉体之门》、《肉体的恶魔》等作品的作家田村泰次郎,针对自己所受到的“作品里没有思想”的批判,发表了一篇题为《肉体就是人》的文章,公然宣称:“我在战场上,是怎样地为日本民族的‘思想’的无力而挥洒悲愤之泪,同时又悲叹着作为日本人的这一宿命呵!我对下面这个事实已经了如指掌到连自己都感到厌倦的地步了:既成的‘思想’与我们的肉体没有任何关联,而且对于我们肉体的生理感觉不具有任何权威性。”“我不相信肉体以外的任何东西,只有肉体是真实的。”<sup>①</sup> 田村泰次郎的这篇短文道出了日本知识

---

<sup>①</sup> 《群像》昭和22年5月号,11—13页。

分子从 20 年代到 40 年代末期精神史历程的几乎全部关节点：由于马克思主义在日本思想界盛极而衰的过程和国际知识分子反法西斯运动对于日本知识界的曲折影响，以及日本军国主义升级过程中给日本各种知识分子带来的压力，以及太平洋战争给日本知识分子所带来的“近代的超克”的幻象和其后的毁灭性结局，致使一部分人在战后演绎出了“日本的肉体”与“外来的思想”相对立的图式，并且试图论证日本肉体的真实性和外来思想的虚假性。

不言而喻，田村泰次郎所使用的关键词全部是含混的。但正因其含混，在那个特定的时期（这个时期也恰恰是日本思想界最混乱的时期），它才具有了超过自己限度的负载能力，以至于提供了透视当时思想状况的最好标本。在田村的这篇短文里，潜藏着两个绝对不可质疑的前提：一个是“日本”，一个是“真实”。“日本”在二战经验中变成了日本人自我意识的最复杂表达方式，它的意识形态统合能力在此不多涉及；这里与本文论题密切相关的是“真实”的绝对性价值。田村泰次郎所强调的真实是在“事实”的延长线上定位的，这正是丸山真男所批判的“没有媒介的实话精神”。其实，尽管日本人自古以来就是一个为事实性和直接性所束缚的民族，对于这一“实话精神”的反抗却并非自丸山真男开始。仅就昭和时期而言，在文学领域发生的一场著名的论战“思想与实际生活论争”就是围绕着日本式“真实观”（实际发生的才是真实的）展开的。论争在日本自然主义作家正宗白鸟与文艺批评家小林秀雄之间展开，其要害问题就在于如何看待生活与文学世界之间的关系。正宗白鸟所取的立场正是丸山真男所批判的无媒介的现实立场，他对于真实性采取了坚定不移的实体化态度；小林

秀雄所进行的批判在方向上与丸山真男基本相同，但是也暗含着一个与丸山的分歧点：他不强调抽象思想的“虚构性”仅仅是机能的独立，因此在后来的发展中，小林秀雄终于走上了丸山所批评的把“虚构”实体化的道路。但不管怎样，究竟对于日本文学思维的“肉体性”的批判，在日本也有自己的传统，于是我们不能不问，这种批判为何无法在日本建立新的“真实”感觉，而在战后肉体文学泛滥成灾的时候，为什么诸如田村泰次郎那样的作家仍然可以回到问题的起点，重新强调“真实”的绝对价值？

丸山真男试图用“近代精神”的存在与否来解释这个问题，这样的解释固然具有某种归类法的缺陷，但也不失其深刻之处；然而比起他的结论来，不如说他的视角才真正切中了问题的要害，那就是，日本文学对真实性的感觉，绝不仅仅是文学领域内的问题，毋宁说，它代表了日本式近代思维中最根深蒂固的“前近代”部分，这种前近代的部分深深渗透到日本社会生活的各个层面，使得日本的近代化不可能得到真正的发展：于是，我们又一次遇到了丸山政治学中的基本思考，那就是日本的近代化是尚未得到充分发展的近代化，日本并不存在“近代的超克”的社会与精神基础。

《从肉体文学到肉体政治》显示了丸山真男敏锐的洞察力，他注意到日本近代文学所处理的问题并不是文学内部的事情，它的脉络走向恰恰暗示着日本近代精神史形成的轨迹；同时，丸山也在文学最本质的特征——虚伪——中寻找到了理论思维所必须具备的品质，这就是在与现实生活、时代课题的媒介性关系中，完备理论思维相对于前者的独立性机能。

事实上,当我们解读丸山真男的重要文本的时候,《从肉体文学到肉体政治》是一篇重要的导读文章,它使我们较为容易发现,在丸山的政治学世界里,充满着这种理论思维与现实课题之间的悖论关系,而丸山真男所建立的政治学世界,是一个真正的“虚构”世界——它在对于现实问题的思考中建立的,是自己的内在统一性。于是,作为丸山的读者,我们面对的问题是,我们是否有能力不去做丸山所批判的只知道考察作品背后原型的那种肉体文学的读者,而如同他所期待的那样,“把虚构当作虚构来品味”?

丸山真男,由此而超越了一般社会科学学者虚妄的定见,把一个极其困难的课题推到了我们的面前:文学不是想像、夸张等等手段的集合体,亦不是人的感情欲望的直接表露;文学,在它与现实的复杂关系中,隐藏着人类精神世界最大的秘密,那就是——虚构精神。在虚构精神的支配下,人类建立了整个近代社会的制度与组织,也因而把自己引向窘境,同样,文学能否真正保有非实体的虚构精神,也不是一个简单的问题。丸山真男对于日本肉体文学的激烈批判,使得文学的位置得到了引人深思的揭示:真正的文学所负有的使命,是通过虚构来显示人类思维与现实关系的悖论性质,它的真实性不在于它与事实是否具有直接性关系,而在于它所具有的**内在统一性**。同时,由于这种内在统一性只是一种**机能**,故它必须保持与现实的非直接性的然而又是确实的关系,这样的关系,丸山称其为“媒介化”。文学的位置,只有在这样的媒介化关系中才能得到确立,才能在现代人类精神世界中成为开放性的领域。

### 三

五十年代后半期，日本岩波书店又一次掀起了“讲座热”。在1957年和1959年先后推出的《现代思想》和《日本文学史》系列中，丸山真男分别执笔写作了《日本的思想》和《近代日本的思想与文学》。在这两篇对于日本思想界以及文学界发生了极大影响的论文中，丸山真男进一步发展了他在《从肉体文学到肉体政治》中的基本立场，展示了具有内在统一性的丸山政治学与现实之间的张力关系；而同时，他对于文学位置的思考也更为清晰。

《日本的思想》<sup>①</sup> 是一篇对日本近代化过程中思想模式进行结构性分析的文章。在文中，丸山对日本式思想模式的形成一直追溯到本居宣长对于江户儒者的批判：“在此情况下引人注目之处是，宣长把道、自然、性等等范畴的一切抽象化、规范化都作为汉意（引用者注：“汉意”是本居宣长国学的批判工具之一，他把来自中国的儒学及其引发的相关概念称作汉意，力主与其划清界限）加以排斥，试图排除一切言论而追随感觉的事实本身。就冲击了儒者说教本身无视对现实的契合这一规范信仰的盲点而言，宣长的做法是正确的，然而其结果却排除了一切逻辑化和抽象化，强调规范性思考在日本不存在这一情况足以证明事实已经完好到没有必要‘说教’的程度了，从而否认了现实与规范之间的紧张关系的意义本身。因

---

<sup>①</sup> 《丸山真男集》第七卷，191—244页。

此,它产生的后果是,一方面尊重与生俱来的感性的原有形态;另一方面,又被动地追随既成的支配体制,结果,只能在上述两重意义上‘原封不动’地肯定现实。”丸山强调说,日本国学对于儒教的批判,恰恰培养了其后的思想批判“传统”,诸如意识形态批判,由于拒绝了原理本身,便无法从感觉的层次上抽象出来,日本的马克思主义意识形态批判也难以摆脱这一宿命。但是,真正继承了日本国学的这一思想批判传统的,恰恰是日本的近代文学家和评论家。

在这样的精神风土中所完成的近代化,是否如通行的看法那样,是西化的制度与传统的精神的结合物呢?丸山真男进一步具体化了他讨论“肉体文学”时提出的命题,指出,问题的要害在于“制度之中的精神、创造了制度的精神与制度的具体运作方式是如何内在地结合的,它又是如何规定着制度自身和人们对于制度的思考方法的”。换言之,制度作为一种“虚构”,是不能像物品一样被简单引进的:“只在思想和精神方面承认国民的或个人的特殊性,而政治和经济制度是‘物质的’,因而是普遍的东西,认为只存在普遍的‘近代’和普遍的‘封建’;这种想法不仅存在于自然科学家和‘唯物论者’之中,而且在那些标举‘个性’和‘精神’的文学家中也屡见不鲜。”这种把制度视为与其创造主体无关的“完结之物”的思考方式,与将思想和理论作为既成品对待的思维方式紧密相关。在日本的政治制度中,这一完结之物的顶点就是不容任何人质疑的天皇制,在日本的思想和精神领域里,这样的完结之物就是各种理论的结论:“比起从现实出发进行抽象化的作用来,被抽象化了的结果更受到重视。由此,理论和概念失掉了其作为虚构的意义,反倒转化为一种现实。”丸山称这种对于理论



和概念的实体性转化为“理论信仰”。

于是,在以这种“理论信仰”为基础的日本近代社会科学和继承了日本国学以来传统的“实感信仰”的日本近代文学之间,便展开了一种无边无际的恶性循环:一方通过理论和现实的简单调和,而梦想以理论涵盖整个现实,一方则因理论的实体化而排斥理论本身。在近代日本的历史语境里,社会科学与文学的不同思维方式之间的齟齬被视为“西欧”与“传统”之间的冲突,文学因而被“委派”了代表传统的重任,在抵制西方“近代”的过程中扮演了主角<sup>①</sup>。丸山注意到,真正的问题不在于社会科学与文学之间的对立,而在于它们互为表里地同样镌刻着日本“近代”认识论的特质。那是因为,虽然日本的社会科学能够因其强调逻辑和抽象而较少受日本思考样式的直接束缚,但是理论的实体化本身,却使得日本的社会科学与文学处在同样的层面之上,朝着同样的方向运作,“西欧与传统的冲突”只不过是表面上的假象而已。

在这一系列尖锐的分析中,丸山提出了一个十分重要的命题,那就是理论工作者的“伦理意识”问题。

在日本 20 年代以后,由于马克思主义的介绍与传播,使得日本的思想界和知识界发生了一场前所未有的巨大变革。它在日本引起的,并不仅仅是一场思想和意识形态的变革,因

---

<sup>①</sup> 这方面最典型的例子当数所谓“日本浪漫派”,在 30 年代后期出现的这个文学流派,不能简单等同于西方近代精神史中的浪漫主义思潮,那是因为,日本浪漫派最主要的功能不在于它所谓“反近代”的口号,而在于它扮演的角色是与代表了“西方”的近代日本社会科学对垒的“传统”的代言人。但是,在日本近代思想史中,特别是在所谓“近代的超克”被正面提出的 40 年代,不仅仅是日本浪漫派,大部分文学家都以所谓“日本的古典美”的代言人自居,以此与所谓“西欧近代”相抗衡,因而使得当时的文学处于“传统”的代言人位置。

而它并非只吸引了左翼知识分子；由于在实感信仰根深蒂固的日本精神风土中反倒最容易滋生将理论实体化的理论信仰，故马克思主义以它的体系性和逻辑性征服了整个日本知识界，造成了一场马克思主义“台风”。在这场台风中，日本知识界在明治以来随着社会科学专门化的急速发展而失掉了的综合社会科学与结构历史学的立场被重新推到了前台，并被赋予“科学”的形态，马克思主义对于历史现实的宏观把握方式被抽掉了它在西方资本主义世界的历史语境，变成了无限涵盖现实的“现实的代用品”。丸山指出，这种认为理论可以无限地解释现实问题的立场，实际上以对于“无限的现实的无限的责任”为前提，但是这种对于理论责任的不加限定，恰恰导致了理论的不负责任。丸山认为，“理论家的任务不是与现实直接融合，而是依照一定的价值基准把复杂多样的现实归纳为方法序列，因而被归纳整理的认识无论如何完美都不可能无限地包容复杂多样的现实，也不可能成为现实的代用品。理论就是理论家从自己的责任出发，从现实当中，准确地说是从现实微乎其微的一部分当中有意识地挤压出来的产物。因而，理论家的目光一方面要严密地注意抽象的操作；另一方面，由于现实在自己的处理对象之外伸展着无边无际的旷野，它的边际消失在半明半暗之中，故理论家必须对此保有某种断念之感，同时又对于在自己的操作过程中不断地被舍弃掉的素材保持爱惜之情。这种断念和对剩余之物的感觉培养着对于自身的知识运作的严格的伦理意识，并进而唤起着能动性地推进理论化的冲动。”

丸山真男这种对于理论有限性的自觉，暗含着理论与现实间的张力关系，它承认理论是灰色的，但同时又不因此而失

掉对理论的热情；他的这种热情并非只来自理论对现实的把握，更来自理论对现实的“失落”以及对“失落之物”的热情。应该说，恰恰是后者，锻造了丸山对思想史研究有限性的认识 and 对于思想史研究领域之外其他认识领域的关注：假如丸山仅仅固守自己的学科领域，那么他充其量不过是一位有着职业感觉的“专家”而已，事实上，这样的“自扫门前雪”的专家如今比比皆是；而丸山的理论自觉不仅来自他作为专家的职业感觉，更植根于他对于那些自己无能为力的事物的“爱惜之情”。在此，可以比较清晰地看到丸山关注文学的深层动机：在现代人文、社会科学诸学科里，最能够有效地处理思想史所难以企及的材料的，正是文学研究领域。

当丸山真男在两年之后写作《近代日本的思想与文学》的时候，驱使他接近这个他所不熟悉的领域的，正是这种理论家的“伦理意识”。

《近代日本的思想与文学》<sup>①</sup>是丸山为16卷本的讲座《日本文学史》的第15卷卷首所写的长篇论文。岩波书店曾于1931年至1933年间出版过系列讲座《日本文学》，该丛书因动员了很多日本文学专业之外的知名学者参加执笔而受到好评（30年代初期正值马克思主义的综合社会科学立场对日本知识界有显著影响的时期，故岩波书店的这一举措无疑回应了当时的文化思潮），50年代末该书店又组织出版相似的丛书，意在又一次创造战前的知识氛围。丸山真男正是在这样的情况下加盟写作的。该论文其实是《日本的思想》的续篇，它着重讨论昭和前期所谓“文艺复兴”时期（1933—1934

---

<sup>①</sup> 《丸山真男集》第八卷，111—157页。

年间)前后文学与政治的关系。在此时期内,日本的马克思主义经历了由盛而衰的过程,因而丸山的讨论也聚焦于日本马克思主义的基本特质。丸山注意到,恰恰是文学界对于日本马克思主义的特定反应,不仅揭示了日本马克思主义的日本现代史中的位置,而且揭示了日本现代知性的存在方式。

如前所述,马克思主义进入日本,不仅造成了政治意识形态方面的冲击(如就文学而言,造就了日本无产阶级文学运动),而且造成了一种空前的“理论热”。日本知识界醉心于体系性与观念性的时期,莫过于本世纪的20年代后期到30年代前期的这一阶段。在此之前,明治以来的日本文学界一向以远离政治的方式与政治“并驾齐驱”,因为政治是国家层面的事情,是“对外”的;但是到了这个时期,由于马克思主义的介入,“政治”从国家的层面转向社会的层面,接近了存在于民间的文学,于是,文学开始以贴近政治的方式与后者并存,它的典型形态就是日本无产阶级文学;另一方面,文学家比其他任何知识界人士都更加敏锐地感觉到马克思主义带来了迄今为止日本传统所不具备的方法——他们称之为“科学方法”。这种“具有逻辑结构的思想”构成了文学界理解马克思主义的又一个重要侧面,于是,当无产阶级文学运动受挫而自由知识分子开始鼓吹“文艺复兴”的时候,便出现了政治—科学—文学的复杂构图。丸山称其为三角形关系,但这是一个极不规则的三角形,至少有时它仅仅显示两条边的关系;但在此我所关注的问题是,当丸山规定了这样一个三角形关系的时候,他为文学所确定的位置究竟具有何等含义。

当日本无产阶级文学退潮之时,文学界出现了一种对“政治图式主义”批判的动向。其实,早在无产阶级文学勃兴之

时，“政治与艺术”的关系问题就是一个困扰着文学家们的问题，因此藏原惟人一直呼吁要避免将政治口号直接应用于艺术创作。而那些“转向”作家（如龟井胜一郎）更是把“政治的动物”（龟井规定说，其第一特征就是具有“理论性”）与文学艺术对立起来看待。这种对政治=理论的图式化理解当然与上述马克思主义的日本化过程有关，进而，当马克思主义退潮之后，日本的文学家试图以“非理论”的姿态与之相抗衡，于是不仅产生了所谓文艺复兴，而且产生了一场毫无结果的“文学主义对科学主义”的论战。要言之，当政治与科学通过日本马克思主义的特有形态而被理解为“观念”与“理性”的时候，对于政治的拒绝便演变出拒绝理性、观念、法则、公式等等无数变奏曲。

文学对于政治和科学的对抗，暴露的首先是文学家眼中“政治”表象的问题。作为一个政治思想史学者，丸山尖锐地指出其中的要害：政治过程中的非合理性契机是不可或缺的。这首先是因为，所有的政治都因其无法摆脱将人的行动组织化这一需求，而必须不断地动员人性中情绪性的要素；在革命、战乱等政治的极限状态中，这种要素喷涌而出是理所当然的。“政治中人的问题一直成为柏拉图以来政治思考中最大主题的根据，以及政治学这门学问与其邻接的经济学和法学相比被视为是缺少‘严密性’的暧昧的学问的理由，都在于此。”正是由于政治的这种特质，构成法西斯意识形态核心的不是“理论”和“知性”，而是非合理主义与反知性主义。因而，以“反政治”和在理性之外追求人的课题而自诩的文学家们，反倒因此而丧失了对于政治的非理性侧面的批判能力。“他们恰恰继承了纳普（注：即创立于1928年的全日本无产者艺

术联盟以及其后改组为全日本无产者艺术团体协议会的简称)时代封闭的‘科学’和‘体系’观念的恶性遗产,以此与文学相对立,由此而孕育了其后的全部悲剧和喜剧的因由。”后人对于昭和前期左翼作家厌倦政治的通常解释,一般仅只于白色恐怖和左翼文化运动领导人的转向这样的外部因素,而丸山试图寻找的,是更深层的思维根据。他指出,曾经被体系化理论所排斥因而沉潜在下意识之中的非合理性的情绪,随着运动的低潮而被急速提升到意识的层面,从而成为一向被与“理论”等同视之的政治的对立物——这种“反政治主义”的图式被中野重治概括为“艺术中不存在政治之类的价值”,暗示了“理论=思想体系=政治立场”的问题预设。比起外在的一时性的政治高压来,这种思维方式本身无疑具有着更长久的影响,丸山的分析因而具有不容忽视的价值。

但是,丸山真男的分析并未到此为止。在对文学家的政治观的剖析中,丸山引出的是政治学理论的定位问题:他指出,政治的非合理性因素不仅仅表现为诸如法西斯的非理性意识形态等极限状态,就原理而言,它更表现为**政治过程中政治立场与政治行动中不断出现的“反差”**。无论是何等高明的历史法则和精密的现状分析,当它付诸实施的时候,都不可能完全预测即将到来的现实。因此,政治的真实就存在于个别性决断与法则性认识之间不断再生产着的紧张关系之中。“难道探讨行动不断背叛着意图的秘密所在,不正是‘理论’的中心课题吗?”

于是,丸山真男从根本上颠覆了昭和时期以来的一个思维定势:对于日本知识界而言,由于理论与现实的关系被设定为丸山在《日本的思想》中已然批判过的那种“无限的责任”亦

即理论可以无限涵盖事实的对等关系,因而“大政治”亦可以等同于“日常政治”,“正确的实践”便会从理论之中必然地推导出来,这样,所有个别的、例外的行为就因其从普遍理论中脱离出来而受到轻视,而普遍性理论(“大政治”)则要求所有具体的日常性事态成为自己的缩小再生产。这种思维定势不仅导致了日本无产阶级文学的公式化倾向,而且也导致了整个昭和思想界的二元论思维定势。政治与文学的对立,政治与科学的对立,不啻是其典型的象征。

于是,丸山真男又回到他的基本命题:理论的无限责任所导致的理论和现实的对应关系不仅否认了个别性事件的重要意义,而且否认了科学精神最根本的多元性与开放性。真正的科学精神在于持续关注那些既定法则之外的现象,并在其之上不断建立和检验新的假说,因而科学的理论不断向着新的经验开放,这种理论可以是唯一的,但不能是绝对的。毋庸置疑,这与把科学设定为一种绝对化模式、把理论设定为一种抽象性结论的思维定势是风马牛不相及的。

在昭和前期的精神史中,日本文学界扮演了“非理性”和“反合理主义”的角色,这种鲜明的定位使得它具有了极其强烈的思想史意义。在对于近代日本思想与文学、政治与文学关系的揭示之中,丸山真男所试图解构的,正是通行的“普遍性·法则性·概念性”对“个体性·非合理性·直观性”的二元对立图式。在特定历史时期,这种二元对立图式又演化为西方对日本、近代对传统等等多重变体,并且与日本的军国主义意识形态结合,使得事态变得极为复杂。然而,事实上在历史事件时过境迁之后,这种二元对立并未烟消云散,它的思维定势仍然左右着当今日本知识人。丸山真男为了打破在“全体性

的合理主义”和“全体性的非合理主义”之间所进行的恶性循环,当年曾经大声疾呼在日本知识界培育“有弹力的知性”,呼吁在社会科学和文学之间寻找共通的课题;为此,他倾注了大量的心血来为政治思想史研究确定非实体性的、处于普遍性与个别性张力之间的位置;丸山真男这种现实感觉违背实体性思维的习惯,所以尤其在“肉体文学”和“肉体政治”占主导地位的日本,他难免曲高和寡;丸山著述本身的难以理解之处,不在于他表述方式的生涩(这的确是他的一个弱点),而在于他违背了日本知识界的一般性思维习惯。所以,丸山那些重要著述的结论被日本学界反复引用、阐发乃至批判,而他为日本政治思想史所确定的这个“虚构的”、处于理论与现实的不对等紧张关系之中的位置,却被轻轻地一笔带过。丸山对于文学位置的讨论,不能真正进入日本思想史视野,标志着这个领域的实体性思维依然未能真正打破,而反过来说,日本文学界对于丸山真男学术所持的冷漠态度,也显示着这个领域内思考的惰性。

然而,问题仅仅如此吗?假如丸山仅仅揭示了日本知识界的局限性,那么他对于文学位置的思考不可能具有更多的建设性意义;但是,丸山的思考在具有鲜明针对性和批判性的同时,也提出了现代人文、社会科学共有的原理性问题。因此,在他的论述当中,更加吸引我的不是他的批判精神,而是他作为一个理论家的“严格的伦理意识”——它体现为对自己工作限度的承认和在此前提下对于其他领域(最主要的是文学乃至艺术领域)的审慎的开放态度。在此意义上,文学的定位问题不再是思想史分析的视角,而是一个促使思想史研究不断开放的必要的契机。



## 四

丸山真男所写的为数不多的“文学论”，严格说来，全部是在文学之外讨论文学，所以根本谈不上是“文学评论”。但是，这些以思想史的方法和问题意识所作的论述，却非常鲜明地显示了他作为理论家的伦理意识，并进而把同样的问题推到了文学研究者面前——不能否认，丸山提出的问题，是以文学为基点进行思考的知识分子同样无法回避的重大问题。

《关于武田泰淳的〈士魂商才〉》是丸山真男以接受《思想的科学》编辑部采访的方式写作的书评，对武田泰淳该历史小说进行了具体的评价。在此没有篇幅介绍武田小说的内容，与本文论题相关的是丸山真男借谈论武田泰淳的小说而正面涉及到他对于文学艺术与理论以及历史之间关系的看法。丸山当然注意到，小说作者对于对象的处理方式与思想史力求准确的方式相反，“泰淳氏……对于特征明显的对象不感兴趣，总是把视点置于介于其间的半明半暗之处。这一点作为价值判断的问题是很有意思的。”然而丸山真正感兴趣的不是这些，而是文学艺术如何与学术（在此，“学术”首先暗示着“理论”）站在同一立场上，立足于同样的历史性问题意识。他强调说，“理论这东西产生于以某种方法裁断历史对象的过程中。由于它只是把源源不断流动着的对象出于某种方便而在某一点上截断，再显示断面的结构，因而不可能整体把握流动着的对象全体。这是理论科学的宿命。历史则恰好处于理论与艺术的接合点上。所以仅仅是艺术家写不了历史。但是没

有艺术家的气质历史也写不成。”他还强调,历史必须进行“个性记述”,但是又必须顾及历史的“法则性”,所以历史如果不与理论相关,就会像德国历史学一样最后变成浪漫主义,进而还强调历史解决不了的问题,武田泰淳也无能为力。<sup>①</sup>应该说,在这篇评论历史小说的文字里,“历史”喧宾夺主地取代了“小说”;然而这种喧宾夺主是有理由的:丸山真男尽管在《从肉体文学到肉体政治》、《近代日本的思想与文学》等一系列论文中提出了文学与思想内在于同一性问题,甚至试图通过论述政治的非理性因素来建立政治、科学和文学之间的根本性联系,但是他仍然摆脱不了一个既定的困难,那就是这种根本性联系需要一个媒介,一种方式,一个能够操作的途径。在武田泰淳那里,丸山得到了启示,这就是文学与理论通过“历史”进行接合的可能性。他如此强调“历史”同时兼具个体性与理论性功能,其用意显然就在于此。

正是因为丸山对于历史在理论与文学艺术之间所处的媒介性位置的关注,他在论及文学的时候总是采用历史的视点和分析。因此,丸山为文学所界定的位置,是一种在历史建构过程中的位置,它不可能成为独立于历史之外的海市蜃楼。换言之,文学的位置就丸山而言,决不可能以“想像”、“形象思维”甚至抽象的“人学”来表述,它只有在进入了历史情境之后,才具有意义,才可能对其他领域真正开放。

《野间君的事情等等》<sup>②</sup> 是一篇论及现代作家野间宏的

---

<sup>①</sup> 《关于武田泰淳的〈士魂商才〉》,《思想的科学》1959年1月号,《丸山真男集》第八卷,3—21页。

<sup>②</sup> 《野间宏作品集》第三卷,月报三,1953年2月。《丸山真男集》第六卷,9—14页。

短文,在文中丸山真男对思想与人生的关系进行了精彩的解释。丸山认为野间宏是日本文学家中极其少见的、可以把其生活作为思想史加以书写的“例外的存在”;这是因为,“思想”不是如同帽子一样可以戴在头上的东西,它必须具有一种如性欲般的冲击力,能够从人的内部驱动他的肉体;而他的思想发展方式并不仅仅依靠读书和观念性的反省,他的思想贯穿着他的经验,通过他的行动加以验证从而得到发展。“外在的足迹无论有着多大的转向和飞跃,在其精神发展之中起支配作用的却是其自身无法摆脱的法则性,这恐怕是自古以来值得被称为思想家的人们的通例。”<sup>①</sup>丸山以此来评价野间宏,认为他具有“思想家式的作家”的资质。野间宏在动荡不安的昭和前期,的确可算得上是“固守自我”、忠于自己的“皮肤感觉”的作家,因而对他来说,昨日的思想并非仅仅是一个通过点,而“恰如地壳一般,这种时间的经验同时在他的精神构造中也作为空间中的地层累积起来,我觉得他作品的重量感的秘密就潜藏在这里。”

丸山真男如此高度评价野间宏,是因为他在后者那里找到了一种带有普遍意义的工作方式,他将其概括为:通过从对象内部把握它来达到否定它的目的。这是在历史研究中经常遇到的一个难题。面对历史对象,从外部对它进行批判是比较容易的,通常思想史的“启蒙主义”采取的就是这种态度;但是这种外部的态度很难深入到对象之中去,因而也不具有批

---

<sup>①</sup> 其实,丸山真男这一对思想家的界定,用到他自己身上是最合适的。在对早期和后期的丸山“转向”的解读中,忘记了他的这种“无法摆脱的法则性”,也就无法与真正的丸山真男相遇。

判和瓦解其内在逻辑的功能；而与此相对，所谓“历史主义”的态度是深入到对象中去，力求理解对象的内在逻辑，它的难点则在于很容易被对象同化，因认同式的“理解”而丧失批判精神。丸山指出，“在思想史领域里以启蒙主义和历史主义的对立形态表现出来的这一两难之境，其实并不仅仅是狭义上的学问与艺术的问题，它也是我们与周围反动环境——包括机构、人际关系、意识形态等等全部内容——对峙时经常不得不面对的日常性问题。天皇制和军国主义问题在处理上的麻烦就在于此，所以这一点在政治行动方面、在学问与艺术领域里都是日本进步阵营的致命之处。”具体而言，丸山强调的是天皇制的精神病理深深浸润着包括日本无产者和前卫派知识分子在内的整个日本社会，因此所谓启蒙主义的暴露性批判和道德主义的憎恶乃至客观性的分析都不再具有有效性。野间宏在创作《真空地带》的时候，成功地运用自己从军的经历，通过细致描写日本军队内部生活而对其内在结构和士兵的精神状态进行了综合和深入的批判。丸山在这部作品中看到的，是野间宏表现出的克服历史认识中上述“两难之境”的可能性，它反衬出日本社会科学领域尤其是日本马克思主义抽象合理主义思维的局限性：固守“正·不正”的固定范畴并把它与具体情境中的敌我区分混为一谈。显然，丸山在野间宏那里看到了思想从内部驱动人的肉体的冲击力，他意识到文学家（当然只是少数人）具有更直接的“进入历史”的能力，这种能力正是他在分析实体化思维导致理论对现实的无限责任时所深切期待于日本社会科学的。

但是，对于丸山真男自己来说，他难道就不面对这样的问题吗？换言之，当丸山真男如此尖锐地揭示日本社会科学理

论从实体化思维到无限的现实责任再到外部化的“启蒙主义”与内在化的“历史主义”的两难之境等一系列问题点的时候，他是如何设计自己的位置的呢？假如他把自己设定在他所批判的对象之外，那么他不也是在扮演一个“启蒙主义者”的角色吗？

事实上，这正是困扰着丸山真男的一个“两难之境”。早期丸山保持着犀利的批判锋芒主要取决于他的“西方思想武器”，但是这同时使得他一直在与他所研究和批判的对象之间保持着一个距离从而难以进入其内部逻辑。这种工作方式虽然在分析诸如肉体文学问题时帮助他大刀阔斧地推进了思路，但是也同时限制了他深入到诸如他所批判的“近代的超克”等等对象的内部去。所以，丸山在对日本的本土问题进行批判性分析时，其精彩之处也恰恰是其软弱之处：由于他基本上处在日本文化逻辑之外，所以他能够犀利地分析一般日本学者所忽略的问题；但同时，他也因此而将问题整理得过于清晰，对于某些对象的批判失之于简单化。60年代之后丸山之所以转向了日本本土文化的“古层”，不能不说与他试图更深入地进入对象本身、以便像野间宏那样把“住在那个世界的内部、被那个世界的逻辑和价值体系深深浸润着的人们驱动起来带到外边去”的努力有直接关系。

丸山真男对于自己这一两难之境有着很清醒的认识，这一点最明显地体现在他对文学位置的关注上。在野间宏论之后，有两篇论文值得充分注意，它们提问的方式表明，丸山真男已经意识到了自己的两难之境并不是个别性的情境，它其实关涉到知识分子（尤其是处于两种文化之间的知识分子）如何为自己定位和现代人文社会科学如何自我开放的问题。这

两篇论文是《现代的人与政治》和《关于文学史与思想史》。

《现代的人与政治》写于1961年,在文中他进一步发挥了《近代日本的思想与文学》中对于政治的非理性内涵的基本界定和大政治与日常政治(或曰政治立场与政治行动)之间非对应关系的思考,以二战时期德国法西斯的非人暴行在德国内部普通市民中的渗透过程为中心,指出对于同样的事件,处于“内部”还是处于“外部”这一位置的差异可以导致从感觉到判断的完全不同,因而,当来自外部的视线注视该事件的时候,它会仅仅注意到政权与意识形态的合作功能,而忽视普通的“内部成员”的日常生活感觉。恰恰是不能完全还原到“大政治”中去的日常生活感觉,决定着人们的现实行动,因而对于生活在纳粹德国的“内部成员”来说,追随纳粹政治的动机与感觉与国际舆论所推论的情况有很大不同,他们无论是在平稳的日常生活假象中接受逐渐加剧的法西斯化过程还是在明哲保身的恐惧下与法西斯政权合作,事态的进行都以一种“内部逻辑”为依据,这种内部逻辑并非像来自外部的推论那样单纯和意识形态化;丸山进而注意到,无论是正统还是异端,它们各自在自己的领域内处于中心位置,因而它们的表象通过自我累积而固定化(在这一点上,丸山尖锐地指出了所谓“异端”也同样具有固定化的可能性,一旦固定化,它也与所谓“正统”具有相同的结构);而处在边缘位置,尤其是处在两种不同领域临接点的主体,便会因为流动状况而获得“自由主义”的倾向。丸山指出,纳粹所采取的重要控制手段就是在“边缘位置”设置障碍,以便使流动状况(特别是内部与外部之间的交流)得到控制;而同时,恰恰是这种未被固定化的边缘位置的流动状况,对中心部具有极大的破坏性。丸山又强调说:“假

如我们把纳粹和法西斯的‘全体主义’的问题性质仅仅限定于特定的国家和特殊的历史状况之中,那么就会忽略这种问题性质对现代人所提出的普遍性挑战的意义。”

丸山真男在这里所说的“普遍性挑战”是指什么而言的呢?在本文写作的60年代初期,正是西方思想界出现“意识形态终结论”的时期,二战的历史经验被作为“历史”加以封存,而在二战时期一系列问题的潜在精神结构也同样被作为“历史”而搁置起来了。丸山真男针对这一思维惰性,重新探讨了德国纳粹的“全体主义”形态的内在结构,以及对这一内在结构的“外部”和“内部”两种不同的视点所导致的不同结论,意在揭示对于特定历史时期的认识当中潜藏着的具有普遍性内涵的认识论问题,这就是“内部”与“外部”视角的巨大差异和无视这种差异所带来的盲点。不言而喻,丸山真男所指出的这个问题在今天精神领域的各个层面仍然具有发人深省的意义。

丸山指出:在精神领域的边缘地区,由于远离中心部位,它可以使不同的表象交错在一起,因而减弱单一表象的固定化趋势;但是,一般而论,处在这一位置的人虽具有接受外部世界各种信息的能力,但这仅仅是他们的“自然心理状态”而已,他们对自己的这份“宽容”不一定具有自我意识;而只有当他们自觉意识到处在这一区域所具有的积极意义,他们才能积极地抗议那些试图阻止不同信息和表象的交换与交错的企图。“住在边缘的意义,就在于不断地与‘内部’的居民分享同样的‘实感’,同时又不断地保持与外界的沟通,从而不停地积极瓦解由于内部表象的自我累积而造成的固定化趋势”。而且,“无论是哪个社会,知识分子的多数人都居住在这一区

域”。

丸山的这些论述与他的大部分著述一样地不够通俗，然而这并不意味着他在故弄玄虚。事实上，丸山所揭示的问题的重要性，却正在于它与约定俗成的定见针锋相对。丸山真男的难解之处不是由于他使用的表述方式不通俗，而是由于他不肯随俗。在此值得注意的是，丸山真男在文中多次使用“表象”(image)一词来作为他论述精神领域的中心与边缘部位的中心词，这暗含着他在讨论文学位置时的基本立场，那就是他对于“虚构”在现代社会的巨大作用的自觉。在本文中，丸山亦谈到了虚构并将其推进到现代人生存状态的层次：“现代的选择并不存在于‘虚构’的环境与‘真实’的环境之间。人只能生存于各种各样的‘虚构’、各种各样的‘意匠’之间，这是我们的宿命。如果没有对于这种宿命的自觉，那么我们将无从找到磨练在‘虚构’之中进行选择的能力的途径，其结果，无非只剩下两种方向：要么追随‘在千变万化的世界上谁都不变’这一表象所示的‘法则’，从而使自己的立场不知不觉地变化；要么成为渗透于自我内部的制度、习惯、人际关系的奴隶。”应该说，这是丸山真男对于他从《肉体文学》时代开始的“虚构”理论的一个总结。它告诉我们，当丸山思考虚构与现实之间的紧张关系的时候，之所以一再强调虚构的“非实体性”，那是因为他是在思想之中注视着这种紧张关系。丸山真男始终强调思想的现实功能，但是他一向反对把思想置于现实之外的任何位置，思想在现实之中，但是它必须是“虚构”。因此现代思想必须承担在多种虚构与意匠之中进行选择的使命，换言之，它必须自觉到自己不能包容现实的限度，同时在此限度之中积极把握自身的变化和不变。丸山真男清醒地看



到,现代理性从不曾具有超越性的自由,而且有限的自由也只能存在于对于虚构的“非实体”宿命的自觉之中。当现代社会把本来属于虚构的制度与组织实体化为绝对价值的时候,它就走到了危机关头;而当现代理性失掉了对自身虚构性的自觉的时候,它便失掉了自由而只能在丸山所批评的两种方向中选择其一:要么自以为不变而实际上已经随波逐流,要么被各种成规所支配却浑然不觉。

在这样的上下文中,丸山真男提出了他的“两难之境”问题:“现实当中任何世界的居住者,包括那些自称异端者在内,都不能从外侧与内侧的问题性当中逃脱,这一点已经如前所述;不言而喻,这里存在着两难之境。但是知识分子困难的但却是光荣的现代课题,只能存在于下面的情况当中:不回避这一两难之境,立足于笼统的入世与笼统的‘不负责任’之间的夹缝之处,以深入内部而又超越内部为自己的目标。因此,它不再是‘自由主义’这一特定历史性意识形态问题,而是意味着,立足于任何一种信条并为之而奋斗,都要通过‘知性’为其服务。因为所谓知性的机能,只有当它在极点之处把他者彻底作为他者来对待,并在他在的情境之中理解他者的时候,它才能够成立。”<sup>①</sup>

丸山真男由此确定了知性存在的必要条件,这就是把内部认识与外部认识的两难之境作为自己的现代课题,并且自觉立足于他所界定的精神领域的“边界地区”(他在此称之为入世与出世之间的“夹缝”),而“理解他者”,作为知性发挥自己机能的不可替代的前提,被提到了我们的面前。

---

<sup>①</sup> 《丸山真男集》第九卷,44页。

日语的“知性”一词使用的范围与“理性”、“感性”不同，它不指称人类精神活动的某一种方式，而是指称人的精神活动本身。在日本知识阶层日益趋向无力化(一个典型的象征是，日本知识分子现在除少数勇敢者之外，已经没有人使用“知识分子”这个称谓)的昭和时代，“知性”甚至常常被用来代替“知识分子”一词。至少，在“知性”一词的背后，暗含着一个以精神活动为本业的实体，这就是知识分子群体。丸山真男正是在这样的语境里讨论知识分子的两难之境的。不难看出，他对于内侧与外侧的不同视角所造成的精神领域两难之境的思考，已经转化为对于知识分子的知识存在方式本身的思考，从而引起了他对于现代人文社会科学自身使命的追问。丸山以如此强烈的程度引进了“理解他者”的命题，不仅仅是因为日本的精神风土一向缺少他者意识，更重要的是，丸山意识到了“学问”本身如果没有他者意识，将会导致知识分子真正的“无知”状态。

1979年，丸山在谈到他所进行的日本思想史“古层”研究的时候，特别谈到了“理解他者”的含义。他强调说，“理解”不等于“赞成”，它不包含把对方合理化和正当化的意图。因此，哪怕是站在反对的立场上，你仍然可以“理解”它。在此起决定意义的是“他者”意识。只有把他者作为独立的存在，并且承认他者具有“他在”的语境，才有可能从内部理解他者而又不被其简单同化。说到底，理解他者的意义在于真正意义上的求知，因为他者是与自己不直接相关的存在，这种求知的欲望就是学问的起点，尤其是历史学，理解他者是一个必不可少的前提。丸山援引卡尔·曼海姆的话说：“学问的自由的的前提，就在于试图把任何其他集团、任何其他的人，都置于‘他在’之

中加以把握的根本性的好奇心”，而“纳粹决定性欠缺的，就是这种知性好奇心”。<sup>①</sup> 丸山做了一个审慎的区别：“把他者作为他者，想要知道‘它是什么’——这种心情就是学问的起点。就结果而言，这种求知可以有用或者具有实践意义，但是如果一开始就以实用为目的，那是不可能形成他者意识的。”丸山真男感到痛心的是，这种学问的“ABC”对日本知识界来说仍很陌生，“日本人要么把自己的影像投影到对方身上去，要么就是‘与我无关’，二者择一。”<sup>②</sup>

在现代知识制度日益走向学科精密分化的情况下，丸山真男不仅仅为理论和文学的不同思维机能做了历史的定位，更重要的是，“位置”本身已经成为他进行思考的一个必要的原点。在政治学领域里把“开国”和“锁国”问题作为重要关注点的丸山真男，在精神领域里也同样关注着“开国”的问题。他之所以不断追问内部与外部的两难之境，他之所以不断强调理论的极限和理解他者的重要性，其原因就在于“内外有别”不仅仅是由德国法西斯在战争的极限状态之下推出的专制手段，它更是现代精神走到极限状态的标志。正如曼海姆所言，缺乏知性好奇心与纳粹的政治体制其实有着内在的联系。当十九世纪欧洲的社会科学专门化趋势对明治时代的日本知识界产生决定性影响之后，日本的学术界开始大量再生

---

<sup>①</sup> 德国社会学家曼海姆对丸山真男具有极大的影响，特别是前者的知识社会学，给丸山提供了有效的认识论。早在丸山真男构思《日本政治思想史研究》的时候，他就从曼海姆的《意识形态与乌托邦》中接受了重要的方法论启迪；而后在丸山的一系列著述活动中，曼海姆一直是他喜爱引用的西方思想家。

<sup>②</sup> 上述引文均引自《日本思想史中的〈古层〉问题》，1979年，《丸山真男集》第十一卷，124—225页。

产的不是表面意义上的“专家”，而是被正当化了的“锁国意识”。丸山真男以他敏锐的政治感觉，觉察到了在日本学术的分科化背后所隐藏着潜在的、政治意识形态内容，这就是“外部世界的普遍性与内部世界的特殊性之间的恶性循环”。<sup>①</sup>因此，对于开放不同学科、使它们之间建立联系，便不再仅仅是一个拓宽知识领域的问题。

1975年和1980年，日本著名文学评论家加藤周一推出了他的《日本文学史序说》上、下两卷，进行了一次开放文学研究的大胆尝试。加藤的这个尝试当然首先是对于一向固守“日本特殊论”的所谓“国文学”大本营的强烈冲击，他在客观上打破了日本文学以其所谓“美”而与思想无关的通行假象，指出，恰恰是日本的文学与艺术发挥着思想与意识形态功能：“在日本文化之中，文学与造型美术具有重要的作用。各个时代的日本人，与其说是在抽象的思辨哲学之中，毋宁说主要是在具体的文学作品中，表现他们的思想。比如可以说，《万叶集》比同时代佛教的任何理论著述都更为明了地表现着奈良时代的人们的思考方式。摄关时代的宫廷文化，催生了高度洗练的和歌和物语，但是却没有创造出独创性的哲学体系。……日本文化无可质疑的倾向，在于它不建设抽象的、体

---

<sup>①</sup> 引自《日本思想史中的〈古层〉问题》，217—218页。传统日本伦理中的重要概念“内”与“外”是一对解释日本人行为准则的重要范畴，它的特点在于允许在这两个范畴内各自按照完全不同（经常是矛盾的）的规则行事，而在同一主体那里这种矛盾的规则并行不悖是被正当化的。换言之，“内外有别”所造成的后果是“内外无关”。因此，日本人在思考国际化和普遍主义的问题时并不妨碍他们强调日本特殊论。与日本特殊论进行斗争一直是日本少数有识之士的重大课题，但是，“外在的普遍”对“内在的特殊”、“外发”对“内发”的思维定势，时至今日在日本知识界仍然潜移默化地存在着。

系性的、理性的言语秩序,而却把语词应用于具体的、非体系性的、感情式的人生特殊场面之中。……日本的文学至少在某种程度上担当着西方哲学的使命(思想的主要表现手段),……在日本,文学史可以在相当程度上代表日本思想与感受性的历史。”<sup>①</sup> 出于上述理由,加藤不仅对那些一向以封闭的方式加以讨论的日本文学古典作品(如从《原氏物语》到俳句)注入了思想性解释从而揭示这些文学文本在当时的“他在”之中的思想史意义;同时,也把那些通常被排斥于日本“国文学”领域之外的文本(如日本“汉文学”和日本思想家的非理性著述,尤其是江户时代的主要思想家,从儒学到国学再到兰学,都成为《文学史》的重要主角)冠冕堂皇地引入了文学领域。

我面前尚未找到足够的证据说明加藤周一的这一努力获得了文学研究界的真正赏识,至少,从今天日本文学研究的基本状态判断,加藤没有能够力挽狂澜建立开放的日本文学研究是一个基本的事实。但是这并不能改变另一个基本事实,那就是作为经历过战争的一代知识分子中的一位,加藤周一与他的同代人共有着对于精神封闭状态的警觉。耐人寻味的是,加藤周一的这部文学史在日本的文学研究界之外却引起了强烈的反响,而其中一个对他进行热烈回应的人,就是丸山真男。

丸山真男在1980年所写的《关于文学史与思想史》一文,对加藤周一的这部著作给予了高度的评价。他注意到,研究法国文学出身的加藤周一,在结构他的写作计划的时候依赖的其实是包括法国在内的欧洲大陆文化史与精神史的传统:

---

<sup>①</sup> 《日本文学史序说 上》,6—8页。筑摩书房1975年。

“正如把帕斯卡尔与百科全书派写进文学史的叙述中去是法国的常识一样，(加藤周一)也想把道元和徂徕作为日本文学史对象加以把握的做法变成常识。”丸山敏锐地注意到，加藤这种努力的价值在于打破日本知识世界的封闭性，把常规性的概念从约定俗成的狭窄领域中解放出来，而它所带来的直接后果，不仅仅是范围的扩大，必然是对传统的评价基准的变革。而加藤周一工作的意义，就在于他使得一向在文本中获得自足的传统文学研究不仅得到了来自“内部”的评价，而且也得到了来自“外部”的考察，这两者只有在文学文本真正开放的情况下才有可能结合，这也正是加藤所试图达到的目标。

加藤周一没有把他的文学史写成一部断代史的集合体，尽管通常的文学史一般使用这样的方式；他以四次“转换期”把日本文学的历史从《万叶集》的时代直到本世纪40年代联接为一个有机整体。毋庸置疑，这种结构历史的方式带有很强的观念论色彩，而且加藤的文学史叙述本身也突破了通常文学史叙述的“作家—作品”框架，带有非人格性的“观念变迁史”的味道。对于丸山真男来说，加藤的“观念变迁史”尚缺少必要的力度，他希望加藤周一能够追究日本文学诸种核心观念的历史结构的关联性，这显然已经超出了加藤的能力限度；不过，即使丸山对于观念史的期待并未得到充分满足，他仍然体贴到了加藤周一这种解构传统文学作品自足性的艰难：“就凭日本式自然主义的方法(其实是没有方法)如此根深蒂固，也可以想像‘专家们’对于作品的解构性工作的抵抗感会是怎样一副光景。”然而更重要的是，加藤周一的这种对观念变迁的关注，却契合了思想本身所具有的一个悖论，那就是思想在对它的时代课题作出回答的同时，还必须具有超越时空进行

“意义转换”的能量,换言之,它必须能够在其后的时代里或者不同的文化语境里获得再生。于是,正如丸山真男所说,“文化的传统即使是跨越时间上绵长的断绝也会继续被继承,从而不断地积累下去”。<sup>①</sup>

加藤周一与竹内好一样,是丸山真男在文学研究领域内的合作伙伴。这些在战争中走过来的知识分子,尽管分别处于不同的学术领域,在思想立场上也有一定的差别,但是,作为同代人,他们拥有着共同的危机感和使命感。正是这一代人,更强烈地感觉到了人类精神是一个不容分割的整体,他们尝试着在建立思想传统的过程中恢复不可能被现代学术切割的精神活动的整体性,同时又必须防止表面化的“综合”对真正问题的遮蔽;而作为具有理论家“严格的伦理感觉”的政治思想史学者,丸山真男显然比加藤周一和竹内好这样的文学研究者更深切地感觉到了身处现代社会科学中的两难之境,他比其他人更强烈地注意到文学的“位置”问题,就是由于他深知这种两难之境是无法摆脱的,困难的但是光荣的现代课题,不在于逃离它,而在于把它变成真正的动力。

丸山真男把这个困难的光荣的课题留给了我们。在“边缘领域”思考和继承这一份遗产,并不仅仅是日本学人的义务。在今天,在诸种意义上,“两难之境”正在困扰着我们,有必要扪心自问:在我们的知性当中,它是否具有丸山真男所承受的那种张力?在这种张力场中,我们如何理解丸山真男和他的那个时代,又如何超越丸山真男的论述框架找到他留给

---

<sup>①</sup> 上述丸山真男有关加藤周一的评价,均引自《关于文学史与思想史》,《丸山真男集》第十一卷,323—340页。

我们的思想遗产,从而不断确立我们所面对的课题?

[注:本文为笔者系列研究《文学的位置》之一,曾以《文学的位置——丸山真男的两难之境》为题发表于《学术思想评论》第三辑(贺照田主编,辽宁大学出版社,1998年),承蒙王中江先生的好意,并蒙《学术思想评论》编者惠允,忝为本书代译序;收入本书时,做了相应的改动和补充,特此说明。]



## 英文版作者序

—

构成这部书的三章，原来都是作为独立的论文，分别发表在1940年至1944年之间的《国家学会杂志》上。因而就是从作为最后一章的论文所发表的时间算起，迄今也整整过了三十年。在这一岁月中，本书作为主要考察对象的德川时代的儒学和国学的研究，不仅硕果累累，而且有关思想史的种种方法，作为日本学术界的共同遗产也有了当时所无法比拟的丰富性。三十余年的岁月，完全可以使任何一种学术领域中的已有研究成果变得陈旧老化。但是，就这部书而言，值得庆幸的是，由于日本战后德川思想史第一线研究者的厚爱，它没有被忽视，也没有被作为过去的遗物而束之高阁。事实上，就是在今天，它作为“现役”的研究书，仍在被使用着。对于本书所展示的思想方法，或对于本书有关朱子学、徂徕学和国学等的解释、语义学考察，即便那些从正面进行反驳的人们，也异口同声地承认本书对每一位德川思想史的研究者来说都是一个“出发点”。这对作者来说，是一个莫大的荣幸，但同时又使作者惶恐不安。因为，一方面，

广义说是对于思想史一般，狭义说是关于本书作为主要研究对象的德川儒学、国学及其他思潮，作者现在的立场，在不少重要之点上，都与本书已有的研究有了一定的距离。这是十分自然的，因为在三十多年的时间中，作者在这一领域的研究并未停顿。但是，另一方面，在战后出现的对本书的方法及有关对象的解释所表示的异议中，我认为包含有对作者的误解和不恰当批评。对于这种批评，作者就是站在三十年前的立场上，也能以反批评的方式加以回应。因此，如果作者亲自把本书置于现在的时点上，他就必须向对本书的批评者及青年时代的作者自己这两方面，同时展开两个战场的正面作战。从事这种复杂的工作，胜过再写一本书。作者允许出版社现在原封不动地再版本书的日文原版就是由此之故。因此，就是在这一英文版的序中，对本书中的同一对象，笔者也不打算提出现在的见解。笔者只想简单叙述一下撰写本书所收论文之际的时代氛围，这些论文是在过去怎样的学术遗产上被构筑起来的，以及由于这种学术遗产作者的方法论和角度又是如何受到制约的，等等，以资读者对本书的理解。

## 二

要令人信服地传达在所说的“暗谷”时代日本思想研究者所处的精神氛围并不容易。这不仅对文化背景迥然不同的西欧读者来说是如此，就是对日本战后成长起来的年轻一代来说也是如此。只是列举战前政府审查的严格性，

或所说的“国体”避讳，无论如何都是不充分的。因此，为了唤起读者的想像力，哪怕是一部分也好，有关从30年代末到40年代初，笼罩日本知识分子也包括躲在“象牙塔”中的人的精神氛围，笔者就从撰写本书时恰恰经历过的小小插曲讲起。

作为本书第一章的论文，分四次曾先后登载在1940年1月号至4月号的《国家学会杂志》上。在论文的第一部分发表的时候，我很快发现了一个严重的误排。这就是日文版原文第七页中“应神天皇”的“神”字被误排成了“仁”字。当时，正在东北大学和东京大学两地讲授日本思想史、现已故的村冈典嗣教授，特地来到我的研究室，非常善意地劝我，应在下一期杂志上订正这一误排。当时，据村冈教授说，在这样一件事，井上哲次郎博士曾经因为在“应神天皇”上误用了与此完全相同的字，从而受到了右翼国粹主义者所谓写错天皇的称呼就是严重不敬的激烈攻击。<sup>①</sup>他还补充说：“井上博士作为一位著名学者，在此之前曾把其他学者和宗教家（内村鉴三）的学说和思想说成是反国体，并加以激烈攻击。但正是这同一个井上，由于他不小心写错了天皇的称呼，也受到所谓不敬的非难，这实在是讽刺。”总之，在日本帝国，历代的天皇，不管是谁，写错他们的名字，不管是普通印刷上的误排，还是稍微一点写错，当时都会被视之为一种不能加以文饰的事件。

---

<sup>①</sup> 由于以下原因，日本人往往容易误用这一汉字。一是，继“应神”之后的一位天皇的谥名是“仁德”。日本人对“仁”这一汉字有“儿恩”和“厄恩”两个发音。二是，日本最大的一次内乱，是从“应仁”元年（1467年）开始的。这一把京都市化为灰烬的内乱，就是用“应仁”年号称呼的。

在下期 2 月号上，我在登载 1 月号论文的正误表的时候，有关其他的误排，只是简单地把误与正作了对照，只有对“应神天皇”的误写，却不得不插上“谨作以下的订正”这一特别的语句。今日的日本青年学生，如果看到在学术论文中连微小一字的订正，都使用这种夸大其词的话，一定会立即嘘起来。但在三十多年前，这决不是一件小事。还有一个例子，这不是误排，而是在初校交付印刷之际修改表述的情况。日文版第 140 页有这样一节：“一边承继徂徕学的思维方法，同时又把它完全加以转换的宣长……”在写这一节的时候，我的脑海里涌现出了这样一个意图，即想明确地把徂徕学和宣长学在思想结构上的关联，比喻为黑格尔和马克思之间的那种关系。因此，在初稿中，曾有这样的表述：“对宣长学来说，徂徕学的思维方法是倒立的真理。宣长学是依靠把这一倒立的真理又颠倒过来继承徂徕学的。”这一表述后来被修改，是接受了我的指导教授、已故的南原繁先生的忠告的结果。南原教授提出忠告，决非因为他本人认为这一表述不恰当。教授清楚地知道，我当时是处在“思想警察”的监视之下。他担心，这一所谓“倒立的真理”的表述，容易使人联想到就是马克思对黑格尔辩证法的批判（参考《资本论》第二版序文）。对于当局和保守的教授来说，这也许能引起挑衅性的反应。我心想，尽管当时是处在反动的政治状态之下，但先生的这种顾虑，是不是也太神经过敏了？可是，出于对先生关心的感谢之情，我接受了他的忠告，修改了表述。在研究性的杂志上，即使在考察距离现代人有两个世纪的思想史方面，连纯粹比喻性的表述，当时也不得不慎重考虑。

### 三

有关笼罩当时研究者的精神状况就说到这里。

下面我就根据方法论上的不同特色,把本书研究在学术上的“与件”以及在本书之前有关日本思想史研究的主要业绩,分成一些类型,并按照时代的顺序把它们贯穿起来。对于耐心追寻本书对德川时代的儒学、国学及其他思想所作的似乎是经院哲学式分析的读者来说,展示一下本书所据以出发的已有学术“遗产”,即使伴随着“普罗克拉斯提床”的结果,它对理解研究的背景也是有益的。<sup>①</sup>

第一类型是以“民族道德论”为基础的日本思想研究。道德既然原是良心问题,那么,道德的责任承担者就不可能在个人以外。这种看法,即是对居住在基督教世界以外的文化圈的人来说,今天也已经是一个常识。立足于此,按照直译,“民族道德”是一个难以理解的词语。但是,在日本帝国,这一词语是指从明治中期(20世纪初)左右开始在政治家和教育家中被强调,到第一次世界大战后的“大正民主”时代顽固生存于保守阶层中的一种意识形态用语。如果用最好听的方式来解释,那么可以说,它是明治维新之后的日本,面对西欧化波涛的急剧袭击,为了寻求作为自己的国家以及民族统一性(national identity)的拼死努力在道德层面上的表现。一些人反复主张说,把儒学、佛教、神道这些非西欧的教理,同西欧

---

<sup>①</sup> 因此,以下列举出的当然不是本书所参考的所有文献。

伦理中对于日本帝国来说不是“偏向的”而是以上“传统”教化中所欠缺而又有必要加以补充的道德——如公共道德——适当揉合起来，树立起帝国臣民应遵守的新道德，这是现代日本的迫切课题。这些人还认为，既然是道德问题，那么把重点放在传统意识形态中，特别是儒学中，是非常自然的。学者和教育家中这种看法的热烈主张者，被称之为“民族道德论者”。前面提到的东京帝国大学伦理学教授井上哲次郎博士就是代表人物之一。他有关“民族道德”的许多著作和论文，鼓吹调子越高的，学术价值就越低。当然，其中他运用留学西欧而掌握到的西欧学诸范畴来研究德川儒学的三部著作，<sup>①</sup>则是近代日本德川儒学史研究中具有划时代的里程碑。原因是，这三部著作没有受到具有悠久传统的中国古典注释学——“经学”的束缚，是好歹能把日本儒学史作为“思想”的历史加以把握的最初的劳作。即使考虑到以下这样的缺点，即把德川时代的儒者或儒学思想家们硬塞入朱子学派、阳明学学派、古学派中的其中一派，或者把欧洲哲学范畴和学派机械地安插到儒学史中，这三部著作至今仍未失去生命力。此外，岩桥遵成的《日本伦理思想发展史》（两册，1915年）和清原贞雄的《国体论史》（1921年）等，也都可以归入到这一类。

从明治末年起，在两个形态上发生了对第一种日本思想研究类型的反动。如果命名的话，一个形态可以叫作“文化史的思想史”。在此，所谓文化史，主要是指以19世纪德国的文化史(kulturgeschichte)为模特儿，并广泛地包括了从奥古斯

---

<sup>①</sup> 即《日本阳明学派之哲学》（初版1900年）、《日本朱子学派之哲学》（初版1905年）。以下，书名之后的年份均指初版之年。

都·伯克(Agust Boeck)所代表的语义学(philologie)到威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的思想史(geistesgeschichte)这一历史范畴。具体来说,明治四十四年(1911年)出版的村冈典嗣的《本居宣长》,就是立足于A·伯克的“认识的再认识”(erkennen des erkannten)中这种文献学方法能够运用到宣长的古道、古学这一假定之上而写出的。这一著作在今天还占居着国学研究的古典地位。之后,村冈不仅在国学中运用了这一方法论,而且还把它扩展到儒学、神道等日本思想史研究的一般领域中,接连不断地发表了一些有价值的大作。关心的重点虽与村冈有所不同,但同样是在德国文化史方法影响下而致力于日本“传统”思想研究的再一位有代表性的学者是和辻哲郎。他的方法论特色在于其解释学倾向。不过,他的解释学,晚年同受狄尔泰的影响相比,更多的是受海德格尔的影响。但他对他有关日本文化多方面研究的第一部论文集所定的标题《日本精神史研究》(第一卷,初版,1926年;续卷,1935年),其中的“精神史”一词,很明显就是取自狄尔泰一派的思想史(geistesgeschichte)。因此,这里的精神史,其研究重点,与政治思想相比,更多的是放在文学、造形艺术、戏剧(如歌舞伎等)领域中。1930年之后,他把这一独特的伦理学理论运用到日本思想史领域中,尤其是,由于他开始把“尊王思想”当作日本传统的一个核心加以强调,所以他的伦理思想史研究就有了与上述第一种类型微妙合流的一面。然而,他自己最后则对“民族道德论”的主要倡导者公开表示反对。结果,在大正初期的知识分子中,和辻观念的中心,就处在既是典型的非政治的、同时又是反政治的文化(kultur)这二重概念中,并使通过这种文化概念而把握的日本传统,一方面同井上

及其支流的“国民道德论”相对抗,另一方面又拥护把思想和教义视之为阶级斗争函数的唯物史观。这可以说是和辻的学术足迹。顺便说一下,由于“精神史”一词原来自狄尔泰,所以必须注意的是,在日语中使用“日本精神史”的时候,它所具有的双重意义,即“日本的精神史”和“‘日本精神’的历史”(history of the “Japanese Spirit”)。后者是说有一个贯穿古今的“日本精神”的实体,它以历史的种种形态展开自己。这种看法在1930年至1940年的军国主义时代号称极盛,但它本来的系谱,其实仍属于“民族道德论”之流。与此相对立,在受伯克和狄尔泰影响下而进行的日本文化和思想研究中,则或多或少地流露着历史相对主义的情调。

再一个是津田左右吉的独特立场。这一立场既与民族道德论相对立,同时又与和辻、村冈不同,作为它们的反动,它是在大正时期出现的。津田左右吉在日本思想史研究中的代表作是《文学中的我国国民思想之研究》(四册,1916—1921年)。<sup>①</sup>这一巨著,整体地考察了从古代到江户时代的日本思想史,它与津田有关日本神话的研究一样,至今仍光彩夺目,不失为一部名著。要概括贯彻在这一著作根基上的津田的方法论是困难的,但他要作的尝试是,不再把日本思想史当作“学派”和“教义”的历史,而是要把它放在所谓国民的真实生活,即每一时代和文化里扮演了主要角色的阶级——宫廷贵族、武士、平民等——其日常生活态度的关系中,放在自然观、人生观、恋爱观、政治观等项目之下,来把握各时代的思潮。

---

<sup>①</sup> 战后,此书被修订的时候,删去了书名中的“我国”。从更保守的方向对内容做了大幅度的修改。



因此,在津田那里,一方面,大多数儒学家和佛教思想家的教义、哲学,被看成是与国民的“真实生活”几乎没有关系的知识分子书本上的知识和纸上思辨的产物,只给予了很低的评价。另一方面,在此之前那些完全被忽视的在庶民中流行的物语、<sup>①</sup>川柳、<sup>②</sup>戏歌等,<sup>③</sup>作为广泛的材料开始被大量地运用,从而描绘出了在它的零碎性中所表现出的时代思潮。把思想史从思想家的传记研究中解放出来,而宁可注目于默默无闻的民众意识的丰富多彩的表现形态、思考方式,这可以说是津田的功绩。由于这一点,后来他常常被马克思主义史学家推之为“意识形态论”的先驱。但是,这与其说是津田的意图,不如说是从后来的历史结果中所作出的解释。实际上,津田的学术也是在明治末、大正初的“文化史”研究潮流中孕育出来的,只是在更紧密地从社会的、政治的脉络中理解文化这一点上,他同村冈及和辻有所不同罢了。有一种说法认为,他们都曾读过 G·勃兰戴斯(Georg Brandes)的《19 世纪文学的主流》(*Main Currents in the Literature of the 19th Century*, 原文丹麦语,1872—1890 年),这是上述他们写作的动机之一。但是,勃兰戴斯给予津田的充其量不过是暗示,津田的著作,作为一个整体,根本上来自于他自己的设计。

从 20 年代后半期开始,马克思主义卷入了日本的学院世界,并像台风一样袭击着知识分子。因此,立足于马克思主义唯物史观之上的日本思想史研究,自然与上面的不同,它是作

---

① 物语:日本从平安朝时代到镰仓时代的一种散文形式。——译注

② 川柳:日本诙谐的短诗。——译注

③ 戏歌:打油诗。——译注

为第三种类型登场亮相的。在思想史领域中，马克思主义所给予的冲击，在日本表现出了意味深长的两义性。<sup>①</sup>不必细说，照马克思主义特有的“意识形态论”的观点，大凡任何时代的宗教教义、伦理说教、形而上学体系，还有对于社会、政治、经济的诸观念，都是被更重要的东西即社会经济基础所决定的上层建筑，它们都不能独立于社会的经济基础而自主地发展。即便承认意识形态与社会基础的相互作用，也摆脱不了受“终极性”基础制约而变动的命运。因此，在这种历史观抓住历史研究者的时候，人们首先关心的是社会的经济结构、阶级构成或阶级斗争等具体状况，而思想和哲学的历史发展，作为上述基本契机的“反映”，充其量只不过具有次要的意义。事实上，马克思主义学者以日本史为对象所进行的研究，其成果也恰恰完全是经济史或阶级斗争史。当然，不能说这只是日本特有的现象。马克思主义对日本历史学和社会科学的影响，另一方面还必须注意到与上述所说的乍看上去似乎是格格不入的侧面。也就是说，对于意识内部原封不动并深深积淀着古代以来的学院宇宙观、同时又在欧洲直接输入的专门分化的高等教育制度下接受了学院训练的日本知识分子来说，马克思主义的方法作为一种综合的、体系化的知识，作为一种综合诸科学的世界观，似乎有一种令人惊奇的新鲜感。反过来说，作为以唯物论命名的这一庞大的近代观念论，在日本学院世界中，扮演了类似于从笛卡尔到康德的欧洲主观主义哲学认识论所扮演的角色。年轻马克思的哲学著作，很快

---

<sup>①</sup> 有关马克思主义对日本的学术和艺术的广泛影响及其原因，我在《日本思想》（岩波书店，1961年）一书中有所讨论。

被翻译了过来。G·卢卡奇(G. Lukacs)、K·柯尔什(K. Korsch)等这些强烈地受到德国观念论影响的马克思主义者所写出的认识论著作,在1930年初期,在日本知识世界中就相当广泛地被人们阅读。这种现象与上述日本特有的智慧风土不能说没有关系。因此,只要是说到马克思主义对学术的理解,与盎格鲁世界相比,日本有一种奇妙的成熟性。例如,在1930年的欧美,一种相当普遍的见解——即把唯物史观视之为经济决定论的见解,对多少关心哲学的日本青年和学生来说,好像太纯朴了。我当时根本上并不是一个马克思主义者,即使这样,我探寻德川时代思想史发展足迹所使用的方法,从弗朗兹·博克瑙(Franz Borkenau,他在德国魏玛是法兰克福社会研究所[Frankfurter Institut für Sozialforschung]的一员,这个研究所是一个很有代表性的马克思主义社会科学家团体)的《从封建的世界观到市民的世界观》(*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Paris, 1934*)一书的分析中所受到的很大刺激和启发就在于,与苏联官方许可的马克思主义者所写的哲学史就连形而上学问题也被当成阶级斗争直接反映的这种单调的见解完全不同,这部著作根本上注目于基本的思维范畴——即自然、理性、法理等内部的结构关联,并以此描绘了从中世纪到文艺复兴时期“世界观”的微妙变化过程。

但是,不是在经济史和社会史中,而恰恰是在日本思想史领域中,日本的马克思主义者所取得的学术上的业绩,却是在1934年日本破灭的军国主义大滑坡之后的事。永田广志、鸟井博郎、三枝博音、羽仁五郎等人对“传统”思想——儒学、国学、神道等所作的研究就是如此。这一时期,他们与之对抗的

不是那些受欧洲资产阶级史学影响的研究者，而恰恰是那些汲取了“民族道德论”系谱而坚持“日本精神”的观念论者们。因此，他们这些马克思主义者在社会政治的状况中就处于守势。而且，越是受严格的思想统御，他们就越是不得不把科学的“普遍性”和“客观性”的要求突出出来（与此相反，从马克思主义转向“日本主义”的人，改变了所谓一切思想和教义都受“阶级”制约的主张，而强调民族的制约，这是一个具有讽刺意味的对比）。例如，永田广志的《日本哲学思想史》，就是这一阵营中具有代表性的一部日本思想史研究著作。在此书的序中，作者有以下这样的说法：

在探讨思想史时，最要紧的是要把过去具有重要性的各种思潮，要从它们同现代的主要思潮，特别是有发展前途的思潮的历史联系上加以阐明，而不是根据自己的好恶加以取舍选择。遗憾的是，迄今为止，我国所写出的许多思想史著作，都明显受到了作者们道德倾向的影响。（着重号为丸山所加）

在此，“独立于价值的判断”之主张，正是马克思主义者所提出来的！文中所说的“明显受到了作者们道德倾向的影响”的思想史，指的就是从“民族道德论”到“皇道哲学”这种国体赞美论者所写出的思想史（以抽象来表述当然是出于审查上的考虑）。这既说明了欲暴露资产阶级史学“客观性”之欺骗的马克思主义怎样被逼到困境这一当时的状况，同时更广泛地说，它又清楚地显示了战前日本的马克思主义在理智世界中所扮演的两面性角色。

## 四

本书作者自从进行日本政治思想史的专门研究以来,既从具有悠久传统的“经学”中,同样也从上面所谈到的那些思想史研究的遗产中,受到了很大的恩惠。但是,从这些过去的研究业绩中,我所学到的主要是一些有关德川时代每位学者、思想家的各种言论的解释,而不是超出这种范围之上的其他东西。至于用什么方法和角度去描绘德川思想的历史潮流才算合适,坦率地说,作者必须暗中摸索,靠独自的思考前进。因为只要说到方法论,作者对于上面所谈到的无论哪一种类型,整体上都不习惯它们所做出的承诺。

首先,摆脱了“民族道德论”及其系谱而基于时代流行的“日本精神论”所写出的思想史著作(在量上它占了多数),即便不是盲信,但其中被作为前提的伦理和政治独断,使青年的我几乎有一种近于生理上的厌恶感。第二,“文化史”类型的研究,与第一种类型相比,在学术上的价值虽然要高得多,但是,这种研究把“文化”和“哲学”从社会史的脉络和时代的阶级结构中割裂出来,最终只是把它们作为自足的存在来考察,使我感到不安,因为我已经大大受到了马克思主义方法论的洗礼。但是,另一方面,马克思主义者们的研究业绩也不能满足我。如上所述,30年代的日本马克思主义者,虽然从把意识形态视之为阶级利害关系的纯粹代替物或者是生产关系的机械反映这种朴素的想法中摆脱了出来,但他们也没有成功地揭示出把思想自身内在逻辑的展开

同社会基础和阶级关系的变动联系起来的具体方法。一些人的范畴，与非人格性的思维范畴相比，依然是以思想家为中心。从这种意义上来说，他们并未脱离传记研究的传统。另外一些人，由于对知识分子的思想、特别是对政治思想的极其单调性和反权力因素的淡薄大失所望，所以就试图在百姓起义的记载中去发现“反封建的、革命的意识形态”。有关思想家的研究，如本书花了许多篇幅叙述的获生徂徕、本居宣长，在他们的思想中，“进步的”侧面和“反动的”侧面在同一人格中有机内在地联系着，如果只是分别对待这两个侧面，就不能在整体上把握住他们的体系。同时，后者的平民主义倾向，把抽象度很低的事件经过作为史料，在多大程度上能说是民众的“思想”，似乎也没有做出令人信服的回答。

当然，如同上面所接触到的那样，战前日本的马克思主义者在把研究兴趣转向日本思想领域的时候，周围环境已相当恶化。但是，如果把这种不利条件考虑在内，对他们来说就算公正吗？对抗时代思潮的马克思主义者，一直后退到普遍主义、科学的客观性或者启蒙主义的进步观等这些资产阶级观念的堡垒，以守护学术上的良心，这确实引起了精神上的共鸣。但是，这种后退，造成了冲淡马克思主义方法论的后果，对于我的研究来说，它相应地也就失去了新鲜性，这是事物走向反面的一种事实。

把思想史作为思想的逻辑发展从内部加以把握，或者注目于意识形态的社会机能从外部来认识它，这是两种不同的看法。用什么方法，把这两种不同的看法结合起来，围绕着此而恶战苦斗的我，恰恰就像“溺水者连稻草都抓”

所比喻的那样，最终所找到的是卡尔·曼海姆(K. Mannheim)的知识社会学。在这一方面，曼海姆的《意识形态与乌托邦》英文版中所附的“疑难问题探讨初步”(Preliminary Approach to the Problem)部分，如果当时我能够读到的话，该会对我有多大的帮助啊！遗憾的是，这一简明而又带有总结性的序论，在德文原版中却没有。这样，我就不得不辛苦地去阅读以压缩性的文体写成的理解困难的德文原著《意识形态与乌托邦》(*Ideologie und Utopie*, 1929)。曼海姆把在社会基础与各种政治的、社会的诸观念之间能起媒介作用的东西，称之为观点结构(Aspektstruktur)、思考范式(Denkmodelle)，同时他还提出了具有普遍性的意识形态概念(Der Begriff der allgemeinen Ideologie)。这些都使我受到了很大的启发。

本书第一章，与其说我是从每位儒者的学说，倒不如说是从“朱子学思维方式”这种非人格的高度，来把握德川时代初期的朱子学。我试图在朱子学思维方式所经历的历史变迁中，来追寻德川时代“正统的”世界观之解体过程。这一意图(看来没有实现)，就是曼海姆的“意识形态论”所激励的结果。当然，要把曼海姆抽象的方法论同江户时代儒学和国学的丰富资料打通，在实际操作上，决不是一件容易的事……而且，前面提到的博克璠的著作，试图把从“内”对的思想理解和从“外”进行的社会学认识这两者结合起来的办法，对我也有所启发。朱子学所具有的“规范”与“自然”相连续的特征，在其后的儒学思想发展中，走向了分裂。这一分裂很快又为国学思维方法的成熟做了准备。本书第一章的这种认识结构，是从博克璠研究圣托马斯(Thomas Aquinas)的自然法及其诸范

畴历史发展过程所使用的叙述方法中所得到的暗示。<sup>①</sup>

第二章的主调,是从自然秩序思想到制作制度观的发展。不像上面,这里难以举出我受过特别影响的西欧学者的名字。当然,文中所提到的学者,如F·滕尼斯(F. Tonnies)、M·韦伯(M. Weber)、E·特勒耳奇(E. Troeltsch)等,我从他们那里也分别受到过启发。在此我想附带说明的是,作为本书第二章的第二篇论文,原是作为第一章的补充而写的。我的处女作(也就是本书第一章),是为担任大学里的日本政治思想史专题讲座而撰写的,其着眼点在于分析儒学的哲学范畴和国学的非政治性文学理论。由于几乎没有考察到诸思想家对政治和社会环境的直接反应,所以我感觉仍有必要把对象转移到狭义的政治意识形态上面做一补充考察。虽然如此,但是江户时代表面上所显示出的政治教义却极乏魅力。在此,两个半世纪之后所出现的社会契约说和人民主权论自不待言,就是西欧中世纪发展起来的抵抗权理论也没有产生出萌芽。除了安藤昌益这一“被遗忘的思想家”之外,<sup>②</sup>从根本上否认德川社会阶级结构本身(也就是说,不单单是反对幕府和诸藩的政治权力)的思想意识一直到幕末都没有出现。嘲笑“腐儒者”之空谈理论的平民思想家的“主义”,同时也意味着对“天下太平盛世”作现实主义的肯定(如平贺源内、司马江汉和海

---

<sup>①</sup> 大约在同一时期,完全是偶然的,奈良本辰也向博克瑙学习分析的方法,并试图探讨德川时代朱子学自然法分解过程的足迹(参见他的《日本封建社会史论》,1948年)。此外,还有家永三郎战时中出版的著作(如《日本思想史中否定逻辑的发展》,1940年;《日本宗教自然观的发展》,1944年),也试图在日本史中追寻非人格化思想范畴的发展。

<sup>②</sup> 这一说法,是已故E·H·诺曼研究安藤昌益一书的日文版书名。正是诺曼把安藤昌益广泛地介绍到了英语世界中。



保青陵等)。此外,传统主义者和国体论者所强调的尊王论,本来就不反幕府,更何况是“反封建”(担任家康文书工作的林罗山早就强调尊王传统)!与第一章相通,为了在更政治性的思想高度,描述出作为“无意识结果”的近代意识被准备的过程,可以说是迫不得已而提出了用不同的方法来为同一政治、社会秩序提供根据的第二章的观点。<sup>①</sup>

现在的问题是,在第一章和第二章,笔者为什么要一味运用“近代意识”成长的观点来叙述德川思想呢?对此,现在的读者一定难以理解。为了回答这一问题,我必须从学术方法的内部走出来,再次回到开头所叙述过的时代氛围上来。

1912年,革命的无政府主义者大杉荣等人创办了名为《现代思想》的杂志。“现代”一词,正像这一杂志名字中的“现代”那样,在日本具有特殊的色调和意义(从60年代开始,有关日本的“现代化”问题,举行了一系列的演讲会。在这些会上,对“现代化”这一概念,日本学者和来自英国的学者理解不一致,而日本战前的那种历史背景就成为这种不一致的原因之一)。而且,本书所收录的论文,在写作的时候,恰好是知识界中“超越现代”问题再三被讨论的时代。要超越的“现代”,是一个复合概念,它包括了广义上是文艺复兴以后,狭义上是产业革命和法国革命以后西欧所具有的学术、艺术等文化以及技术、产业和政治组织的全部领域。超越论者共同展望说,现代世界史正处在这样的转折

---

<sup>①</sup> 所以,第一、第二两章,都是特定视角之下的问题史(Problemgeschichte),而不是通史。由此,即便是重要的儒者(如新井百石、室鸠巢等),不在这一视角之下的,也就不进行考察。

点上，即英、美、法等“先进国”所带来的“现代”及其世界规模的优越性，在一声巨响中已分崩离析，取而代之的将是新文化。坚持这种主张的知识分子，未必都是法西斯主义和军国主义者。在他们的见解中，也包含了当时在我看来是合理的东西。但是，在1940年之后的时代氛围中，不只是军部、“革新官僚”、反议会主义政治家，还有从左翼转变过来的知识分子一起领唱道：“知识分子的真正使命，是打倒由英、美、法等国所代表的已落后于时代的自由主义诸思想观念，协助日本、德国、意大利等轴心国家在前列所进行的‘世界新秩序’的建设。”上面的论调就被淹没在这种高亢的轰鸣声中，并强烈地带有与之合流的倾向。这种主张伴随着这样一种论断，即认为“近代”病态已浸透到了明治维新以后日本的所有领域中，而知识分子的世界更是被这一病患所侵蚀。这样，问题就不只是盟国同轴心国之间的国际对立，而且同时还包括了在日本国内实行思想意识齐一化的要求。因此，对“超越现代”论和从背后支持它的整体主义思潮具有强烈抵抗意识的知识分子和研究者来说，就有义务在各个领域中，去拥护被当作替罪羊的“现代”。逆时代潮流而动的自由主义者和马克思主义者，在这一理智战线上，就共同站在拥护现代的一侧。如上所述，一些马克思主义者重新确认客观、独立于价值的判断等这些资产阶级的自由主义的学术理念，就处在这样的时代状况之下。

在包括思想史在内的历史学领域中，这一理智的对抗，是围绕着对内外一体关系的双重疑问而爆发的。这双重“疑问”，一是，超越论者们估计说：“明治以后的日本早已充分现代化。现代日本的最大病患，是由于过分吸收西欧近代文

化和制度而滋生出的毒素。”那么，这种估计果真正确吗？二是，超越论者们主张说：“在被‘现代’污染以前的日本，古代信仰与儒学及来自亚洲大陆的‘东方精神’浑然融合，形成了美的传统。它在日本文化、社会、政治各个领域中所历经风霜的考验，被保持了下来。现在把我们祖先这种美的传统从‘现代’的污染中拯救出来，这才是日本应该对‘世界新秩序’建设所应作的贡献。”那么，这种主张果真有历史根据吗？

像读者已经看到的那样，本书的第一、第二两章，都是把观察德川时代中现代思考方式成熟程度作为一个共同的课题。在这一主题之上，贯穿着这样一种动机，即超出纯粹的研究兴趣，在自身的专门领域中同“超越现代”论相对抗。简单地说，(A)现代日本的“超越现代”越是成为最大的课题，日本就越是不能现代化。在此，有这样两种不协调的东西并存着、合作着(对上面第一个提问的回答)，一是能够制造出世界一流战舰的技术，一是依据天照神谕日本最高统治者永远被确立为国家神话(20世纪以前的神话)!<sup>①</sup>在其反面，(B)就是在维新以前的时代中，也不像传统主义者所美化的那样，与“现代”无缘的“东方精神”一成不变地持续着。对于德川时代的思想，如果注意一下其潜在的趋势，那么，从迈向现代这一侧面(sub specie)加以把握也是可能的(对第二个提问的回答)。历史地论证(A)与(B)这两个命题，就是当时驱使我的一种超合理的冲动。收入本书的论文，对(A)命题并没有直接的说明。但至今尚未接触的第三章，原来的计划，与第一第二两章

---

① 天照：即天照大神，日本太阳之神，被信奉为日皇的祖先。——译注

有所不同，它主要是想通过对明治时代以后的把握，从一个侧面来证实一下(A)命题。这是当时的境况降临到作者个人命运的结果。现在就简单地说明一下它的由来。

根据当时《国家学会杂志》主编冈义武教授的提议，计划在1944年出一期以《现代日本的产生》为题的特辑。本书第三章就是当时作为其中的一篇而执笔写的（这一计划自身中就包含着面对时代潮流而秘密防御的意图）。与作为第一、第二两章的论文相比，作为第三章的论文更接近于常识意义上的政治思想史。反过来说，或好或坏，这篇论文，在方法论上，我个人创意的余地很小。因为它原是特辑中的一项分工任务。我原来的设计是，想从近代民族主义如何变质为官僚国家主义这一视点，探寻一下明治以后民族主义的形成。因此，原题目也就是“民族主义理论的形成”。但是，当我正拉开这一论文的序幕的时候，1944年7月初，我突然收到一封征集命令信。为了接受初年兵（入伍不到一年的陆军士兵）教育，我被带到了遥远的朝鲜平壤。这篇论文谈到幕府末期就中断了，就是由于这个原因。由于从接到征集命令信到在新宿车站出发只有一周的时间，所以在离家之前，我就集中精力来完成初稿。在我奋笔疾书的屋子窗外，为了欢送我的“出征”，在手持日本国旗不断聚集来的街坊人群中，就有我已故的母亲和结婚只有三个月的妻子。她们做了小豆饭，来款待我。这一情景，至今还像昨日一样印在我的脑海里。如果这篇论文带有一些感伤的情调，那么它与这种紧迫的状况大概不无关系。1944年7月的应征，几乎使我对有生之年重返学术生活的期待不再抱任何希望。我把这篇论文当作遗书留了下来。

## 五

以上冗长的叙述,目的完全是,想通过对我写作这里所收录论文时在日本史中被认为是极为特别的社会政治环境及理智背景的说明,以帮助读者的理解,绝没有为本书的主题进行辩护并使之正当化的企图。我现在的立场和见解同将近而立之年时的立场和见解这二者之间存在的鸿沟,就像不知道应如何概括一切那样巨大。在构成上,各篇论文不管好坏都成了有机的统一体。因此,部分的修改都有可能对建筑物整体的破坏。在这种特殊视角照明下的研究,与教科书性的一般历史著作不同,尽管作者的见解前后有所变化。但我相信,它本身仍有存在的理由。但是,对本书叙述中的两个论点,我不能置之不理,有必要附加最低限度的解释。现在就来稍加说明一下。

第一,本书第一、第二两章的一个共同前提是,“朱子学的思维方式”,在江户时代初期,刚一达到社会普遍化,就在17世纪后半叶和18世纪初之间开始逐渐崩溃,并开始面对新兴古学派而发出的挑战。但是,不能说,这一前提完全是通过对历史进化的思考而认识到的,而且也准确地对应于具体的历史事实。不做详述,概括性地来说,即使幕府及诸藩,为了战国状况的稳定化,在江户时代初期,就采取了所谓的“文治”政策,并为此而注意利用儒学(具体地说大体上是朱子学)的价值。但是,儒学古典及权威性注释书的发行和开始流通以及作为意识形态的儒学教义浸透到社会,这是逐渐发生在17世

纪后半叶的事。特别是,使朱子学在全国达到兴盛起过重要作用的山崎暗斋,在京都开始谈论他自称的纯正朱子学,是在1655年。但另一方面,山鹿素行大胆向朱子挑战的著作《圣教要录》,出版于1666年。伊藤仁斋完成具有独创性的《论语古义》和《孟子古义》的草稿,是在1663年。也就是说,毫无疑问,作为社会意识形态的朱子学的普及和古学派向朱子学的挑战几乎是同时进行的。而且,如果不是指儒学在学术界的高度问题,而是指本书所说的形成德川社会观点结构的儒学根本性诸范畴,那么,相反,儒学在幕末的最后瞬间,还顽强地保持着流通市场。要而言之,也就是说,在本书根基上所贯穿的“朱子学思维方式的普及和它的渐次解体”、“从自然到制作”等这种进化论图式,能否在任何地方都经受住历史的证实还有不少疑问。但是,即使完全取消这一图式,本书中的一些分析,如徂徕学的内部结构、徂徕学中公的领域与私的领域相分歧的意义、有关徂徕学同国学在思想上的联系所说的前者对私的领域的解放被后者所继承等,作者可以毫无愧色地说,它们在今后的研究中仍有一定的活力。

第二,作者意识到,本书的致命缺陷,主要是对日本朱子学的日本特性这一问题几乎没有谈到,特别是在江户时代的朱子学被认为是“直接输入(从中国来)的最纯粹的朱子学”(本书日文版第31页,注〔5〕)这一点上尤其如此。如,山崎暗斋及其学派在朱子学上以直系正统自命。为了避免注释所造成的歪曲,他们从朱子著作中所选出的精华就占了他们论著的大部分,这当然是事实。但是,这一学派对事物的思考方法,对原文的选择和强调方式,究竟是不是客观地与朱子学相一致,则完全是另一回事。不管他们的主观意图如何,具有讽

刺意味的是,这一学派以典型的形式暴露了日本朱子学同中国朱子学的乖离。当然,日中儒学比较,自始至终就不是本书的问题。在这一点上,虽然也包含着作者当时学力不足的原因,而不是懒惰地保留。但是,如果不只是把暗斋、而且也把作为江户儒学出发点的林罗山的学术已经对朱子学进行了修正的理解这一点推到更前面的话,德川儒学史的整体,大概就会在与本书相当不同的视角下被把握住。<sup>①</sup>

此外,说到比较问题,单从其出发点来看,讨论江户时代的朱子学,绝对有必要注意到起过重要作用的李氏朝鲜的朱子学特别是李退溪的学术和思想。轻视朝鲜思想史,把中国和日本放在主要的视野里,除了史料利用便利这一点另当别论外,这不仅是我而且也是日本传统思想研究中所存在的一个共同的问题。

最后,作者对羽根干三教授的顽强性和努力深表敬意。本书的史料翻译,相当困难。但是,羽根干三教授为了自己的学习,从三十多年前就开始独立埋头于此书的英译,并最终出版有望。他的翻译工作尽管在两三年前就完成了,但出版一直推迟到现在,其中一个原因,就是我懒于写英文版序。对此,我要就我的怠慢向耐心等待这一序言的译者和东京大学及普林斯顿大学两家出版社表示歉意。此外,在编辑方面,我要感谢苏塞克斯大学的 R·P·多恩教授以及 B·布勒斯塔的帮助。最后,特别要提到的是多恩教授,他在我写序言的工作进入冲刺阶段的时候,由于事务,偶然来到了东京。他鼓励

---

<sup>①</sup> 这一问题的一个侧面,我在最近发表的论文《历史意识的古层》(收入《历史思想集》,筑摩书房,1972年)中有所讨论。

我，并主动要求承担序言的英译。这立刻使我想起，东方圣人的“有朋自远方来，不亦乐乎”的名言与西方“患难朋友才是真朋友”的谚语，实在是相映生辉！

1974年8月于东京

### 补记：

笔者的这一英文版序言，是原著将由东京大学出版会和普林斯顿大学出版部共同出版之际新写出来的。由于原著中所载的记有1952年11月20日日期的《后记》，是三十多年前写的，而且由于本书是把日本的读者，从它的特点来说主要是把专门研究者作为对象，所以本书的英文版删除了这一《后记》，用英文版序言来代替。在对本书所收论文的内容和写作过程的说明中，英文版序言与1952年的后记有若干重复之处。但是，有关日本思想史方法论研究的历史背景、日本战前战中的精神氛围、笔者从最低限度列出的现在来看不周全的地方等问题，作者在英文版序言中都首次作了公开的说明。对此赞成与否另当别论，但是不是也能引起日本读者、特别是比较年轻的研究者的一些兴趣呢？

笔者以前为《现代日本的政治思想与行动》（牛津大学出版社出版）一书所写的序言，翻译成日文后收入到了《从后卫位置出发》（未来社出版）一书。《现代日本政治思想与行动》一书序言的写作过程与本书英文版序言的写作情况稍微有所不同，在此需要补充说明一下。《现代日本的政治思想与行动》一书的序言，是笔者滞留于牛津大学时一开始就用英文写的，因此，并没有日语原文。但是，本书的英文版序言，是在日



美两家出版社的厚爱之下，我在东京的宾馆中以“不准外出”的方式用日语写成的，它有草稿，准确地说是草稿第一稿。在我修改草稿的紧张之际，老朋友 R.P. 多恩氏来日本作短暂停留。趁一个晚上的余暇，他访问了我所在的宾馆。他到宾馆，虽然只是为了同我谈谈，但他盯上了桌子上我写的草稿后，就主动要求亲自承担序言的英译，我谢绝说：“您很忙，让您做这样的事……”但他对我说：“不，翻译很有意思，这也是我学习的机会，请让我在飞行途中来做吧！”就这样，他拿走了草稿，第二天就离开了日本。因此，就出现了这样的情形，即本书原著是由羽根干三翻译的，而英文版序言则由多恩氏译出。多恩氏的译文，不愧是著名的翻译。有一点，我想谈谈，这就是多恩氏的英文真是运用自如。举一个例子来说，在最初接触到战争时期中的“超越现代”论时，他用罗马字表示“超越现代”之后，又加上破折号继而把它直译为“overcoming modernity”。但等它再次出现时，就变成了“这些‘We shall overcome’理论家们所具有的共同展望”。不言而喻，“We shall overcome”，是越南战争时因 J. 巴埃斯等人的歌唱而流行起来的民歌中的歌词。歌词可能令人发出的确不错的感叹，但从翻译来说，也许会使人觉得走得太远。另外，序言最后的部分，为了感谢多恩氏的好意，我引用了《论语》中的一句话。但自己也有点难为情，在英文中被简化了，句子的顺序也有所不同。因此，序言收入本书日文版时，并没有重译英文，而用的是我的第一稿。但是，由于这个稿子是我自己一开始就意识到要译成英文而写的，所以在不少地方都插入了英语单词和句子。这些单词和句子，有的在英文版中原封不动地被使用了，有的则被译成了别的词句。但在这里，原则上都统

一成日语,个别特殊的,为了更清楚地表达原意,注上了假名。  
以上的说明也许是画蛇添足,但为了使本书英文版的持有者  
不生疑问,就特地记下了事情的原委。

# 目 录

丸山真男的两难之境(代译序)..... 孙 歌	1
英文版作者序.....	1
<b>第一章 日本近世儒学发展中徂徕学 的特质及其同国学的关系.....</b>	<b>1</b>
<b>第一节 前言——日本近世儒学的产生.....</b>	<b>1</b>
中国历史的停滞性与儒学—日本儒学—日本近世 儒学产生的客观条件—主观条件—探讨日本近世 儒学发展的意义	
<b>第二节 朱子学的思维方式及其解体 .....</b>	<b>11</b>
朱子学的结构—朱子学的思维特性—德川初期思 想界中这一特性的表现—朱子学思维方法的全盛 期—宽文至享保时期思潮的急速推移—朱子学思 维方法的解体过程(山鹿素行—伊藤仁斋—具原 益轩)	
<b>第三节 徂徕学的特质 .....</b>	<b>43</b>
两个事例—徂徕学的政治性—方法论—天的概念 —道的本质—道的内容—道的根据—徂徕学中公 私的分化—元禄、享保时期的社会 形势—政治组织改革论	
<b>第四节 徂徕学同国学特别是宣长学的联系 .....</b>	<b>89</b>
徂徕学的普及及其反叛—萱园学派的分化—徂徕	

学之后儒学的衰落—国学同祖徕学的否定性联系 —两者在思维方法上的共同性—正面联系的种种 表现—联系总结及国学在思想史上的地位	
第五节 结束语	118
注 释	124
<b>第二章 日本近世政治思想中的“自然”与“制作”——     作为制度观的对立</b>	158
第一节 本章的课题	158
第二节 朱子学与自然秩序思想	162
第三节 徕徕学的转换	168
自然秩序逻辑的破坏工作—其政治实践志向	
第四节 从“自然”到“制作”推移的历史意义	181
制作逻辑的现代性—主体人格的绝对化问题	
第五节 昌益和宣长对“制作”逻辑的继承	194
“制作”逻辑的政治归宿—安藤昌益思想中的“自 然”与“制作”—本居宣长思想中的“自然”与“制作”	
第六节 幕末的发展与停滞	219
近世后半期的社会、政治形势及其思想界—种种 制度变革论—“制作”立场的理论局限—维新后 两种制度观的对立	
注 释	251
<b>第三章 “早期”民族主义的形成</b>	268
第一节 前言——民族及民族主义	268
第二节 德川封建体制之下的民族意识	270
第三节 早期民族主义的诸形态	279
海防论—富国强兵论—尊皇攘夷论—它们的历史 局限	

注 释.....	300
初版后记.....	305
译后记.....	316

# 第一章 日本近世儒学发展中 中徂徕学的特质及其 同国学的关系

## 第一节 前言——日本近世儒学的产生

中国历史的停滞性与儒学——日本儒学——日本近世儒学产生的客观条件——主观条件——探讨日本近世儒学发展的意义

—

黑格尔在《历史哲学绪论》中对中华帝国的特性作了如下的阐述：

中国和蒙古是神权专制政治帝国，其根基是父家长制。父之一人位于最高层，对我们来说是服从良心的事，他也要进行统治。在中国，这种父家长制原理，系统化地被扩展到了国家。……在中国，专制君主一人位于顶端，他通过等级制度的众多序列，指导有组织机构的政府。

在此,就连宗教领域和家庭事务也要由国法来定夺。个人在道德上处于无意识状态。<sup>①</sup>

不言而喻,在此,黑格尔关心的是他的历史哲学图式。这一图式开始于东方世界,经过希腊罗马,在日尔曼完成。黑格尔是从担当各个时代世界精神的民族之兴亡的角度,来阐述世界精神的发展过程。因而在他那里,地理上的区分同时就意味着历史的阶段。黑格尔的这一图式本身,从实证历史学的立场来看,不免带有很大的随意性。但是,黑格尔所说的作为中国的或东方的那种特性,尽管有程度上的差异,但几乎在东方所有国家的历史中都一度存在过。值得注意的是,在中国,这种特性不只是出现在一个阶段上,而是不断地被再生产出来。这就是所说的中国历史的停滞性。在这一点上,黑格尔也作出了准确的洞察:

因此,在这里,首先所看到的是,国家是这样的国家,即主体尚未自觉到自己的权利,索性说,是没有法律的直接的人伦形态统治着,这是历史的幼年时代。这种形态可分为两个侧面。第一个侧面,它是在家族关系上所建筑起来的国家,是凭借训诫和管教,赋予全体以秩序的国家。在这里,对立和理念性尚未表现出来,所以,可以说是具有诗意性的帝国。与此同时,它又是持续性的帝国(ein reich der dauer)。换句话说,它没能通过自身使自己发生变化。这正是东亚特别是中华帝国的形态。与空间上的这种持续性不同,第二个侧面是时间形式上的对立。这些国家在自身内部,即在自己的原理中,尽管没有

变化,但是,它们相互间的地位却在不断变化之中。它们相互残杀,从不停息,促使了它们自己的迅速没落。……但这里所说的没落,并不是真正的没落。因为在这一切的不断变化中,并没有任何的进展。那个取代没落而新出现的东西,依然看不到什么进步之处,随后却又走上了没落的老圈子。这部历史可以说是非历史的历史,因为它只是重复着那终古相同的庄严毁灭。<sup>②</sup>

黑格尔所指出的中华帝国的特性,只有与中国历史的反复性放在一起考虑时才能被理解。被父家长绝对权威所统领的封闭性家族社会成了一切社会关系的单位,国家秩序也是在这一根基上以阶梯性的形式被构筑起来的。具有“父亲般关怀”的专制君主位于它的顶点。由于这种社会结构在中华帝国极为牢固,所以在其内部,主体(个体)还不能自觉到自己的权利,并且只能停留在自身之内没有孕育出对立的直接的统一中。因此,它应是一个“持续的帝国”。但是,正因为是在自身之中它泯灭了对立,对立就在固定的国家秩序之外从天而降。“一方面所看到的是持续、固定的东西,与此同时,另一方面所看到的则是对此的随心所欲地破坏。……这样,极为放纵的随意性就与不允许有任何东西的分离、禁止一切独自性东西的形成这种强大的权力构造物结成一体。”<sup>③</sup>因此,这种乍看起来其固无比的王朝,一旦遇到像蛮族入侵这种外部的冲击,一下子就分崩离析。但是,新的王朝也因仍旧是在同一基础上产生的,并采取完全相同的结构,所以也只能完全重复着同样的命运。尽管王朝频频更替,但是,中国历史的“非历史性”并不是因为内部有分裂,恰恰相反,是因为内部完全没



有分化。黑格尔的这种解释可以说是入木三分。

那么,中国历史的这种特性与中国历史中儒学的地位难道没有密切关系吗?不管儒学起源的考证性研究如何,我们现在所看到的儒学,是通过战国时代诸子百家的论争逐渐形成体系,经过秦到前汉,随着统一的国家秩序大体上产生,武帝(公元前140年即位)之时,它作为官学开始占据了独尊的地位。儒学把子对父的服从置于一切人伦的出发点上,在与父子的类比中,在上下尊卑关系中,使君主、夫妇、长幼(兄弟)等这种特殊的人际关系结合起来,强调严格的“区别”。儒学的这种道德,<sup>④</sup>对于由“帝王之父的关怀和不脱离道德家族圈从而不能获得任何市民独立自由的儿子之臣下精神”所构成的庞大汉朝帝国来说,<sup>⑤</sup>大概是最为合拍的思想体系。<sup>⑥</sup>前汉以后,王莽、后汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐、宋、元、明、清等先后王朝,兴兴灭灭。但是,不管有多少盛衰,儒学却总是依靠新王朝而确保了国教的权威。一般认为,这与作为儒学道德产生之前提的中国社会关系不断再生产这一事实分不开。在此,能够与儒学对抗的思想体系一直到清代都未曾兴起。如果把宗教思想除外,中国学术思想的发展,可以说只是在儒学思想内部进行的。与中华帝国一样,中国学术思想亦未曾体验过真正的思想对立。从近代开始,当国际性压力渐渐使现代性、市民性的东西渗透到中国社会的时候,儒学第一次直面到了三民主义这种与自己完全不同系统的社会思想。

## 二

儒学传到日本,一般认为是从应神天皇十六年,王仁把

《论语》和《千字文》带到日本开始的，或者追溯得更远。不管如何，日本儒学的历史相当悠久。但是，在儒学对日本文化和社会所给予的影响问题上，却出现了截然不同的两种见解。尽管不能把儒学的道德内容同上述中华帝国的特性分离开来，但是，无论什么样的思想，只要它是思想，它就不只是一定具体形势之下单纯的行动指针和纲领，在它自身之中就一定潜藏着走向普遍化的契机。儒学照样也不例外。正是由此，它也就被日本所接受。只是，儒学思想，深深地浸透着产生它的特殊的社会条件，在它被普遍化并适应于异国风土、适应于异国的社会历史结构的时候，它就会明显地走向抽象化，在极端的情况下，至少就存在着语言上的共同性。在儒学对日本的适应性问题上，人们的见解不同。这种不同，就是由于对这种抽象化程度所作的观测不同。本节不讨论这一大的问题。只是，需要指出，即便是十分消极地看待儒学对日本影响的学者，在某种程度上，也不得不承认有一个儒学适应日本社会的时代，这就是儒学最为兴盛的德川时代。<sup>⑦</sup>进入到日本历史上的近世之后，儒学得到了一个飞跃性的发展。这是什么原因呢？一方面是因为，德川封建社会乃至政治结构，在类型上可以同成为儒学前提的中国帝国的结构相对照，这样，儒学理论也就被置于最容易适应的状态中；另一方面是因为，与以前的儒学不同，在近世初期，儒学从思想上进行了革新。我们把第一方面看成是近世儒学兴盛的客观条件，把第二方面看成是它的主观条件，现在就来具体地阐述一下。

经过战国时代所形成的日本近世封建社会，<sup>⑧</sup>它不同于中世封建社会的一个重要特质是，经过铁炮传来所产生的战术变化以及秀吉丈量田地和没收武士以外者的武器等过程，

兵农分离成为定局,武士丧失了同土地的直接联系,集中在以诸侯为中心所发展起来的城下町中,<sup>⑨</sup>在领主之下形成了等级性家臣团。士同农工商阶层的绝对分离,在家臣团内部惊人的无数等级划分,<sup>⑩</sup>一进入德川时代,就完成了。把将军乃至诸侯置于顶点、使青年武士、伙伴等武家奉公人处于最下位的这种武家身份制结构,以及更进而武家对于庶民的绝对优越,这恰恰与儒学作为理想的周代封建制度中的天子、诸侯、卿、大夫、士和庶民这种等级结构在类型上是相似的,<sup>⑪</sup>所以,这里的诸社会关系,极其适合用儒学伦理赋予意识形态性的基础。<sup>⑫</sup>例如,武士从农业生产中游离出来,成为寄生在庶民劳动之上的不劳而食者,它的存在根据,随着战乱的平息以及持续的和平,自然就成为突出问题。山鹿素行说:“士不耕而食,不造而用,不商而利,其故何哉?……士无职分不可有。无职分而使食用足,可谓游民也。”<sup>⑬</sup>山鹿通过这种反省,对“士道”作了阐明。但即使为武士统治提供理由,像朱子学家雨森芳洲的话所典型表现的那样,也只能是在儒学经书中寻求经典根据。雨森芳洲说:“人有四等,曰士农工商。士以上劳心,农以下劳力。劳心者在上,劳力者在下。劳心者心广志大而虑远。农以下惟劳力自保而已。如颠倒,小则天下不平,大则乱矣。”<sup>⑭</sup>此外,武士阶级内部的君臣上下关系,过去是以较小的恩领作为基础,<sup>⑮</sup>在比较有限的家人、郎党之间所结成的主从关系,<sup>⑯</sup>它的心理支柱是“人情”与“契约”。但是,这种“人情”与“契约”,在集中于城下町的庞大的封建家臣团与领主之间却很难存在。这样,作为思想统御的手段,它就势必要求超越单纯依赖情绪的客观性的伦理,而儒家的君臣道德恰恰就适合了这一需要。儒学往往被提高到法制的地位上。<sup>⑰</sup>

而且,按照家臣身份的高下,在服装、敬称、车马等方面,都制订了繁杂的差等,严格加以“区别”。<sup>⑭</sup>万事忌新花样,生活固定化,日本封建的这种政治样式,体现了儒学以“礼”加以合理化的在中国所持续的辉煌制度。<sup>⑮</sup>另外,在武士家族状况下,虽然在父权、夫权之外,户主对其家族成员的特别父家长权力,在法律形式的意义上并不存在,但由于家是以封禄这种政治经济关系作为基础的,因此,户主对其家族成员实质上的统制力则极其强大。在户主行使父权、夫权的约束下,家族成员的人格独立性就十分薄弱。在这一点上,也能看出儒学家族伦理的广泛适应性。<sup>⑯</sup>以上所说的虽是武士对庶民的统治关系乃至武士团内部的结构同儒学伦理的对应关系,但是,身份社会(standegesellschaft)中的社会关系,往往是以最上层的关系作为典型,对此加以仿效,<sup>⑰</sup>形成下层身份的社会关系(如手工业中的师傅与徒弟、商业中的主人与伙计等主从关系等),所以,意识形态也与此相照应,自上往下浸润的这种身份社会的一般法则,在此也是适合的。儒学伦理虽多少有所变化,但它也适合于庶民间的社会关系。要而言之,日本近世封建社会的社会结构与儒学伦理的思维结构在类型上相似,这就是近世儒学作为最强力的社会伦理在思想界中能够占据指导地位的客观条件。<sup>⑱</sup>

但是,近世儒学的兴盛,还一定存在着主观的条件,这就是儒学思想自身的革新。可以看一看日本近世儒学存在形态与以前儒学的不同特征。以往的儒学是朝廷中博士们所从事的汉唐训诂之学。即使民间研究,基本仍是寺院内僧侣个人性的、趣味性的研究。与此不同,近世儒学的独特之处是它具有了道德教化的意义,其研究也脱离了特殊的范围,由

独立的儒学家进行充分的公开研究。<sup>②</sup>发生这种转变的思想契机是宋学的传来。虽早在镰仓时代，宋学就由禅僧传到了日本，后由五山僧侣们加以传承。但此时的宋学，为使自已同佛教教理特别是禅宗教理相妥协，主张所谓儒释不二，例如，把穷理尽性同见性成佛、把持敬静坐同禅等量齐观。使宋学特别是程朱理学从对佛教一方的依附中独立出来，并奠定了近世儒学发展基石的人物是藤原惺窝（永禄四年一元和五年，公元1516年—1619年）和其高足林罗山（天正十一年—明历三年，1558年—1657年）。两人皆出身于僧门，但后来均还俗，皈依宋学，并且反而从儒学的立场，攻击作为出世间教的佛教。<sup>③</sup>他们的这一经历恰好说明了近世儒学的独立过程。

这种进行公开教化的程朱宋学的确立，是与日本传统儒学背道而驰的，因而它就遇到了来自以往儒学研究范围的人尤其是来自具有朝廷背景的缙绅博士们的激烈抗拒。此时，如果日本新兴儒学不能把足以对抗公家势力的政治势力作为支柱，它的前途就绝不会是平坦的。作为这种支柱而站出来的恰恰就是江户幕府开山之祖德川家康。<sup>④</sup>

在幕府开创以前，家康就显示了对儒学的关心。根据罗山的《惺窝先生行状》，文禄二年（1593年），家康就把藤原惺窝招到了江户，使之讲读《贞观政要》。关原之战以后，在京师，他也多次从惺窝那里聆听圣学。惺窝一生未仕，但由于他的推荐，罗山就得到了家康的礼遇，并在庆长十二年（1607）成为幕府的政治顾问，大受重用，“罗山于国家创业之际，大受宠任，起朝仪，定律令，大府所需文书，无不经其手。”<sup>⑤</sup>遂开创了林家官学家宗之基。那么，家康关心儒学的理由何在呢？这

一点,《德川实记》记述道:

虽以马上得天下,然生来即具神圣之性,渐知不可以马上治天下之道理,常遵信圣贤之道。英断曰:大凡治天下国家,惟行人之所以为人之道,此外别无所谓道。治世之初,常助文道,世误以为好文之主,耽于文雅风流者,颇不乏人。<sup>②</sup>

在以“大凡治天下国家”此外别无道的程度上,把儒学作为施政的手段,这大可怀疑。因为实际上,幕府初期的政策带有浓厚的武断色彩。但是,一方面,从马上得到政权的家康,为了确保既得的政权,深深感到,欲转换战国杀伐之心,就需要振兴道德教化。另一方面,在儒学经书中,家康特别喜欢阅读《孟子》一书。据传,家康曾说:“大凡天下之主,必以通《四书》之理为事,如不能全部通之,应好好玩味《孟子》一书。”<sup>③</sup>此外,庆长十七年(1617年)三月,在骏府,就汤武放伐之事,家康与罗山有一个问答。罗山说:“汤武应天命,顺人心,伐桀纣,自始即无为己之心,唯为天下除暴君,以救万民为其本意,不可言有丝毫之恶。”这是绝对肯定汤武的放伐。对此,家康感叹道:“其说醇正明晰。”<sup>④</sup>从留下的这句话来看,家康不只是为了在儒学中寻找教化的手段,而且也许还要摸索江户幕府的合法性根据。但无论如何,既然家康在儒学中寻求的不是文学乃至注释性的东西,而是伦理纲常和名分论,那么,不同于汉唐训诂之学,高唱道统之传——唐虞三代之道的传承——的宋学尤其是朱子学,在他的庇护之下,也就具有了充分的合适资格。

这样，贯穿整个德川时期，为客观、主观条件促成并在思想界占据统治地位的近世儒学，首先就在朱子学中迈出了第一步。既然这样，那么，近世儒学思想的发展，开始于朱子学，这对后来儒学思想的发展具有什么意义呢？它单单就是中国儒学思想发展的模写吗？果真如此的话，日本近世的思想界就与中华帝国一样，没有体认到思想的真正对立，也不具有真正意义上的思想发展。但是，德川封建社会不是“持续的帝国”；同样，近世儒学的发展也不单是只在儒学思想内部进行。日本朱子学派、阳明学派的产生，特别是排斥宋学、直接复归原始儒学的古学派的兴起等，近世儒学的这种发展过程，同中国宋代的朱子学、明代的阳明学、清代的考据学的产生过程，从现象上看，是颇为类似的。但其思想的意义却完全不同。日本近世儒学的发展是这样一种过程，即通过儒学的内部发展，儒学思想自行分解，进而从自身之中萌生出完全异质的要素。诚然，正如上述的那样，日本儒学这种狭义的政治思想，在整个近世，始终没有摆脱封建的制约。受这种制约的不仅是儒学，与此对立的国学也亦复如是。但是，变革在政治论背后的深层思维方法自身中虽然并不显眼，但却在一步步地进行着。我们的课题首先是，把这一过程追寻到后来的徂徕学，以此看一看，它是如何为一边继承了徂徕学的思维方法，一边又把它完全加以转换的宣长学的产生作准备的。因此，为了认识日本近世儒学发展开始于朱子学在思想史上所具有的意义，我们必须先大体上明确一下朱子学本身的理论特性，然后探寻一下在徂徕学中达到了顶点的同朱子学更准确地说是同朱子学的思维方法相对立的反命题的成长过程。

## 第二节 朱子学的思维方式及其解体

朱子学的结构——朱子学的思维特性——德川初期思想界中这一特性的表现——朱子学思维方法的全盛期——宽文至享保时期思潮的急速推移——朱子学思维方法的解体过程(山鹿素行——伊藤仁斋——具原益轩)

—

朱子学是继承由周濂溪所开拓并为二程子(程明道、程伊川)所发展的宋学方向而集大成者,<sup>⑩</sup>它不同于汉唐儒学的最明显的特色是:第一,它排斥一贯坚持从语言学角度研究经书的训诂之学而高唱所谓道统之传,同时与以往的五经(《易》、《书》、《诗》、《礼乐》、《春秋》)中心主义不同,它是依据四书(《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》)来把握孔、孟、曾、子根本精神的义理之学。第二,它弥补了以往儒学缺乏理论性的弱点,建立起了贯通宇宙与人类的形而上学。而且,正是在宇宙和人类这两个因素的密切融合中,小自日常起居的修养方法大至世界本体论的这一庞大的思想体系才得以构筑起来。它的确是一个保持了儒学这一本来具有实用性格的空前绝后(虽有阳明学,但在体系的广泛性上,它终归不及)的大规模的理论体系。在它那里有着一种冲击一部就几乎能破坏全部结构的整体秩序性。稍微追寻一下就可明白,这种整体秩序性是从朱子学的思维特性产生出来的自然结果。与古学相比自不



待言,就是与阳明学派相比,德川时期的朱子学家之所以在理论上缺乏创造性,不一定只是无能,其中一个因素就是由于朱子学所具有的这种完整性(geschlossenheit)。

因此,我们就必须探寻一下这一庞大的朱子学体系的思想结构。当然,在此,全面地进行阐述既非笔者所能,同时也不是本书的直接课题。我们只是在了解朱子学的思维方法在儒学内部是如何崩溃的这一所需要的限度内,按照形而上学、人性论和实践伦理这一顺序,来看一下朱子学体系的梗概。<sup>④</sup>

朱子学的形而上学基础,是周濂溪的《太极图说》。《太极图说》基于《易·系辞传上》所说的“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,并把它同“五行说”结合起来,以解释宇宙万物的生成。其中心旨趣,归约起来就是,认为“从作为自然与人的终极根源的太极中产生出阴阳二气。从阴阳交合中,水、火、木、金、土等五行依次而出,四季循环而行。而且,阴阳二气虽然以男女交感那样的方式化生万物,但其中的人,由于禀受最秀之气,所以就成为万物之灵。尤其是,圣人则完全与天地自然合二为一。因此,人的道德目标就是要达到圣人的这种境界”。在此,宇宙理法与人类道德就被同一原理贯穿了起来。这就是所谓天人合一的思想,它或多或少地贯穿在中国的整个思想之中。特别是,构成宋学特征的这一思考方法,在《太极图说》中得到了最集中的体现。朱子摄取了程子的见解,把宇宙万物的终极根源太极规定为:“只是天地万物之理”,<sup>⑤</sup>以此稀释了《太极图说》所带有的浓厚的发生论色彩,建立起了一种合理主义的哲学。<sup>⑥</sup>在朱子看来,一方面,所谓太极只是阴阳五行之气的所以然之理,作为这种东西,它是超越天地万物的终极根源。如朱子说:“未有天地之先,毕竟

也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地。”<sup>④</sup>但是,另一方面,理与气共同内在于个体中,就成为万物之性。由于朱子学的理既内在于万物,同时又具有超越万物的性格,所以,对于朱子哲学,就出现了各种不同的解释,有的称之为理一元论,有的称之为理气二元论,还有的称之为多元论。但是,一方面,如朱子所言:“盖合而言之,万物统体一太极也;分而言之,一物各具一太极也”,<sup>⑤</sup>朱子学本来并没有这种非此即彼(entweder—oder)的范畴。另一方面,如同朱子所说的“理与气,决是二物”、“然不害二物各为一物也”那样,<sup>⑥</sup>理与气,虽同称之为“东西”,保持着实体的性格,但理又是气“所以然”的权利根据。从这一点上来说,把朱子学过分现代化,例如井上哲次郎博士把朱子学比之为德国的理想主义哲学,恐怕也是有问题的。其实,在超越性与内在性、实体性与原理性自在的(无媒介)结合之中,我们不是就能看出朱子哲学的特征吗?

在朱子学看来,天地万物都是由“形而上”之理与“形而下”之气结合而成的。在这一过程中,理决定事物的性质,气决定事物的形体。在把一理作为根源的意义上,万物是平等的(“万物各一其性”)。<sup>⑦</sup>但是,由于气的作用,产生了万物的差别。因此,人类在与其它自然物都依照相同的理被统一起来的同时,由于它禀受了最秀之气,从而就成为万物的灵长。但是,这种平等与差别的关系,不仅存在于人类一般所相对的自然之间,而且也存在于人与人相互之间。这样,朱子学的宇宙论就自然与他的人性论衔接了起来。

太极、理存在于人,就成为人性。这性即是“本然之性”,是人与生俱有的。人之中有圣贤暗愚的差别,是由于气的作

用。气赋予人,就成为人的“气质之性”。气质之性有清明混浊之别。圣人由于所禀的气质清澈透亮,因而本然之性无所不显。然而一般人或多或少都保留有混浊的气质之性,由此产生了种种情欲。这些情欲一旦遮盖了本然之性,使之模糊不清,就产生了人的恶。但是,与恶相比,人的善则是根本性的。总起来说,这是因为,与基于气的气质之性——相对的善——相比,基于理的本然之性——绝对的善,是根源性的。因此,不论什么人只要能澄清气质之性的混浊,就能复归本然之性。<sup>③</sup>下面的问题是如何改善气质,朱子学的实践理论也由此发展出来。

在实践伦理上,朱子学特别重视的经典是《中庸》和《大学》。朱子依据《中庸》所说的“故君子尊德性而道问学”,把一“尊德性”、二“道问学”这两个方面,作为“去人欲”、“存天理”的修养法大纲。“尊德性”是狭义的修养,“道问学”是知的探究。或者亦可把“尊德性”称之为主观的方法,把“道问学”称之为客观的方法。主观的方法所主张的是所谓的“存心”。“存心持敬”、“守静居敬”等说法,是朱子学最具特征的实践性标语。朱子云:“存心非是别有个物而去存心。”<sup>④</sup>如同所说,这是一种纯粹的主观内省。但依此就可以直观地洞察到我内心的本然之性,达到“天理常明,人欲自然惩窒、消治”的境界。<sup>⑤</sup>客观的方法所主张的是《大学》中所说的“格物致知”。本来,《大学》与《中庸》一样,都是《礼记》中的一篇,但朱熹则把它单独提出来,视为重要的经典,使之成为“初学入德之门”,并倾其毕生精力为这部儒学入门第一书作注解。尤其是“格物致知”,作为朱熹的补传条目而名闻遐迩。方才我们已经看到,朱子学的“理”作为万物的本体,具有超越的性格,但

同时它又内在于万物之中。而且也看到,理赋予人就成为本然之性。只要在事物上一一穷理,就可使我内心的本然之性清澈透亮。这样,在穷理中,就会达到朱熹所说的境界,即“至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。”<sup>④</sup>这也就是“格物致知”。“守静持敬”完全是依赖主体的自我反省而对性的本质直观。与此不同,“格物致知”则是要以客体作为媒介在概念上(尤其是最后像“一旦豁然”那样的飞跃)达到主体之理。

这样,如果一个人通过存心与穷理、主观的方法与客观的方法,内灭人欲,外归本然之性,与世界的理法合而为一,那么他就成了圣人。这是个人道德修行的终极目标。而个人的道德修行同时又是实现一切社会政治价值的前提条件。《大学》云:“格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。”《大学》的这一开篇之言同时就是朱子哲学整个体系的归结点。

单从以上对朱子哲学体系结构所作的轮廓性概观来看,我们不就已经能够知道它是一种什么特性吗?<sup>⑤</sup>在这一点上,首先必须提出讨论的是朱子哲学作为根本概念的“理”的特性。在内在于事物之中、构成事物动静变合的“原理”这种意义上,朱子学的理是自然法则。但是,当它作为本然之性内在于人的时候,实际上它又是人的行为所应遵循的规范。换言之,朱子学的理,是物理同时又是道理;是自然同时又是当然。在这里,自然法则同道德规范是连续的。有关这种连续,在别的地方我们再作叙述。在此要注意的是,这种连续不是对等

的,而是从属的。物理相对于道理,自然法则相对于道德规范完全是从属的,而不是对等的。我们按照哲学体系的一般顺序,在形而上学的基础上讨论了朱子学的人性论和实践道德论。但是,决不能把亚里士多德所说的“第一哲学”的荣誉授予给朱子学的形而上学。索性说,朱子学的宇宙论乃至存在论只不过是人性论的“反射”。周濂溪的《太极图说》,是从生成论特别是从存在论导出其人性论。与此不同,朱熹对《太极图说》中的“太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉”这一最初的宇宙论所作的注解是:“太极之有动静,是天命之流行也,所谓一阴一阳之谓道。诚者圣人之本,物之终始而命之道也。其动也,诚之通也;继之者善,万物之所以资始也。其静也,诚之复也;成之者性,万物各正其性命也。”<sup>③</sup>在这一注解中,朱熹早已导入了“诚”这一契机。而且,在他那里,既然“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也”,<sup>④</sup>那么,太极(理)首先就是在“诚”这一本来的伦理范畴上被把握的。不单是自然从属于道德,而且历史也从属于道德。一般来说,抽象的合理的思维,是从一个理性的标准,超越性地判断历史发展的多样性。这样做的结果,往往就忽视了历史的个性。在朱子学的“合理主义”中,由于作为标准的“理”,是把道德性当作本质,所以,正如朱子在《通鉴纲目》中所典型表现出来的那样,朱子学的历史观就具有了极为独特的形态。在此,历史首先是教训,是借鉴,是“正名分”的手段。离开这种标准,历史现实的独自价值就不存在了。朱子学的这一历史观如何受到徂徕学特别是宣长学的根本批判,有待后述。在此,我们只需注意一点就够了,即一切自然历史文化都建立在道德绝对命令上,这是朱子学的“合理

主义”乃至“主智主义”的基本性格。只要记住道学的这种制约,那么,就可以理解,朱子学的合理主义何以会唤起徂徕学乃至宣长学的“非合理主义”,何以从“合理主义”到“非合理主义”的推移这种乍一看像是思想界的倒行逆施,实际上恰恰是确立现代合理主义所不可缺少的基础。

尽管朱子学的这种道德性占优位,但是,因它的道理同时又是物理,换言之,因伦理与自然相连续的,所以朱子学的人性论就不是应该的、理想主义的结构,而根本上是自然主义的乐观主义。不管是圣人,还是凡人,都具有本然之性。只是由于凡人禀受混浊之气,遮蔽了本然之性,所以才产生恶。如果能清除蒙蔽,本来具有的善性即可重现。只要这种思维方法没有使德行目标成为超越性的概念,而是完全把它内在化为人性,那么,不折不扣,它就是一种纯粹的乐观主义。“人皆可成为圣人”的说法,就是它的具体表现。对“笃信力行,天下之理虽至难,犹必至之”的确信,<sup>⑤</sup>亦是由此产生的。但是,不能忽视,这种乐观主义同时又孕育了严格的作风。总起来说,在此,应该实现的规范,恰恰被当成了自然(本然)。相反,由于普通人的感性经验、情感发动必然受到善恶相混气质的制约,所以,在具体的实践上,“天理”就丧失了一切自然的基础,它作为绝对的应该就与“人欲”对立了起来。这样,由于自然主义的乐观主义与克己的严格作风,一个作为抽象的结构,一个作为具体的归宿,共存于朱子学的人性论中,所以,在朱子学思维方法的解体过程中,它很快就沿着两个方向走向分裂。一个方向是从自然主义的制约来纯化儒学的规范主义;另一个方向则是承认“人欲”的自然性。其具体表现,通过下面的叙述即可明白。

朱子学人性论中的乐观主义结构孕育在规范同自然的连续之中。而这种连续性的思维又正是朱子哲学的最大特色。在宇宙论中,我们所看到的“理”既是超越又是内在、既是实体又是原理的关系,也就是这种连续性思维的表现。天理与人性、气与人欲、法则与规范、物与人、人与圣人、知(格物穷理)与德、德(修身齐家)与政治(治国平天下),等等,这些全部都直线式地连续着。所有这些纽带,在上述的道德性优位(理、诚)之下,都显示出一丝不乱的排列。<sup>⑥</sup>在这种意义上,乐观主义不只是表现在人性论上,可以说它是朱子学整个体系的特性。这种乐观主义,一旦难以维持,以上那些各种各样的连续,就会被切断,黑格尔所说的“分化意识”也就会不期而至。

最后,作为朱子学体系性格的点缀,我们讨论一下它的静的、直观性倾向。在周濂溪的《太极图说》中,虽然动属于阳,静属于阴,但在作为超越这种动静的绝对存在而确立的太极中,仍有浓厚的绝对静的色彩。《太极图说》云:“圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣),而主静(自注:无欲故静),立人极焉。”内在于宋学中的这种静的性格在朱子学中得到了全面的发展。在对《太极图说》的注解中,朱熹说:“此言圣人全动静之德,常本之静也。”又说:“静者诚之复,性之真也。苟此心寂然,无欲无非静,又何以酬酢事物之变,一天下之动哉!故圣人……其动必主静。”凡此种种,很明显都是强调静的价值。这是从朱子学人性论结构自然所引出的结论。由于朱子学的本然之性是寂然不动的东西,一切心动都是为气所制约的情,所以,仁义礼智作为先天之物就属于性。但是,到了已发的恻隐、羞恶、辞让、是非等四端,它们就不再是性,而是属于“情”的范围,因而朱子学的仁也就成了与爱自

身相区别的“爱之理”了。仅就本然之性的这种完全静的性格,就可以理解朱子学实践道德中“守静持敬”、“居敬静坐”所具有的重要性。而且,即使是与此并立的“格物穷理”,怎么给它赋予实践的意义,像后述的那样,从伊藤仁斋的实践道德立场来看,在此并没有蒙上观照性的色彩。但是,静对于动的优位,观照性对于行动的优位,<sup>④</sup>最终仍来源于以上所述的连续性思维方法,也就是说,它无疑仍是朱子学体系中乐观主义的一种表现。

至此,我们过滤了庞大的朱子学体系,揭示出它所包含的道学合理主义、严格作风的自然主义、连续性思维、静的观照性的倾向等种种特性,也讨论了作为贯穿这些诸特性的乐观主义。这些特性,最好地说明了在近世初期的思想界朱子学获得了垄断性的地位。总之,作为朱子学性格的乐观主义,它是一种与安定社会相应的精神状态,或者反过来说,它具有一种实现社会安定化的机能。如同疾风怒涛时代的战国形势——一方面一切无统制、混乱,但另一方面在这里又看到一切生活领域中的活动和发展——,一转之后,在渐渐固定的秩序和人心之上所产生的近世封建社会中,朱子学这种静的乐观主义就具有了发展成为普遍精神态度的充分基础。但是,只要德川幕府制不是“持续的帝国”,那么,国民生活就不能一直静止不变。因此,乐观主义的普遍性不久自然也就走到了它的极限,人们渐渐地就不能再安然于朱子学的连续性思维上。“天理”果真是本然之性吗?人欲能灭尽吗?还是应该灭尽呢?理对于一切事物的规定真有那么大的强力吗?穷理能纯粹说是道德实践吗?人真的都能成为圣人吗?修身齐家能自然而然成为治国平天下的基础吗?等等。一感既出其它困



惑也就接踵而至。于是乎，朱子学所夸耀的整序性纽带就一个又一个地被切断。现在我们终于可以具体地来探寻一下这一过程。<sup>⑧</sup>

## 二

按照大致的顺序，下面我们就来探讨一下上述朱子学的特性在德川初期的朱子学家中是如何表现的。这些朱子学家对待程朱几乎就像对待圣人一样皈依不二，因此他们的学说也只是忠实地介绍程朱的学说而没有越雷池一步。借用井上哲次郎博士的话就是：“朱子学派不论有多少派别，它都是极其单调的、‘同质的’。除了敷衍地叙述朱子的学说之外，别无其它。如果说有批评朱子学说的，或者在朱子学说之外表现出自己创见态度的，最初都不是朱子学派的人。朱子学派的人既然皆唯唯诺诺，那就不能不忠实地崇奉朱子的学说。换言之，他们都只能是朱子的精神奴隶。这样，日本朱子学派的思想就不免使人有千篇一律之感。”<sup>⑨</sup>德川中期以后，朱子学受到了古学派和国学家的反击，于是妥协折衷的因素也多半有意无意地混入到了朱子学家的思想中。但是，日本德川初期的朱子学却极其纯净。既然正如上述，在近世初期，存在着朱子学思维方式被普遍化的地盘，那么，这就是当然之事。如果我们再来说明这些朱子学家的言论，其结果就是重蹈他们对朱子学的叙述。因此，在这里，我们只在示例的意义上，就近世朱子学的确立者藤原惺窝和林罗山的思想稍加讨论。

藤原惺窝把战国时代作为普遍通俗道德而流行的“天道”观念同朱子学的理结合到了一起，他说：“夫所谓天道者，理

也。此理在天而尚未赋予人者，谓之天道；此理具于人心尚未应之于事者，谓之性。性亦理也。”<sup>⑩</sup>不用说，天道与理的这种等置，是因近世初期朱子学的独立和一般化客观事态而成为可能的。但反过来说，这种等置也正是朱子学达到一般化的极其有效的方法。这样，朱子学中理的连续性就完全地反映到了天道之中。惺窝说道：

天道者，天地间之主人也。无形故目不可见。然却如春夏秋冬依次交替，四时之行，人物之出，花开之实，五谷之生，皆天道之所为也。人心无形，为一身之主。虽指爪之尖，头发之微，身之一切事端，皆有心之贯通。此人心分于天，即成我心，然原本与天一体也。<sup>⑪</sup>

在此，天与人、自然法则与人性都完全连续着。天道赋予人即为明德。明德“光明透亮，无一毫邪恶之心”，是绝对的善。所谓圣人，只是“生于天，乃常明此明德之人”。但是，“人生之后，即有人欲……人欲盛，则明德衰。形体为人，而心与禽兽一。”这就是说，明德是先天的，人欲是“人生之后”而有。举例言之，“明德犹如镜之明，人欲则为镜之尘埃”，<sup>⑫</sup>因此，如果擦去尘埃，本然明德即可显现。很显然，这是一种乐观主义的理论结构。惺窝说道：“先明明德，次诚其心，而慎其所为，于心上磨练，行之五常五伦，毫无欺伪，则吾身即为圣人，与天道为一体。”<sup>⑬</sup>在此，圣人与天当然也是连续的。然而，这种乐观主义，作为实践道德，正如惺窝以下所说的那样，又包含着把人欲作为“大敌”加以憎恶的严格作风。惺窝说：“若不日日夜夜拭此明德之镜。则人欲之尘积，即遮蔽本心。明德、人欲，敌

我之分也，一方起他方必消也。”<sup>④</sup>惺窝的这种思维方法，是如何反映上述朱子学的特性的，由此不就昭然若揭了吗？

罗山是超出惺窝之上的更纯净的朱子学家，他的言论完全是对朱子思想的忠实介绍。例如，有关理与气，他说：

夫天地未判之前，已开之后，有其常曰理，名之为太极。此太极动而生阳，静而生阴。此阴阳原为一气，分而为二也。又分而为五行。五行者，木火土金水也。<sup>⑤</sup>

在人性论上，他说：

此理在人为心，名曰天命之性。此性，乃道理之异名也，毫无恶处。或云：人性本善，何以又有恶乎？曰：性犹如水，清静之物也。洁静之物入则清，脏污之物入则浊，……气者，性之所入者也。……是故，性亦稟气，根虽本善，然任其形，为欲所隔，则蒙蔽其心。<sup>⑥</sup>

凡此种种，都不过是朱子哲学的通俗介绍。<sup>⑦</sup>所谓天理、人欲：

云仁者，以礼义与私欲相斗，我克私欲胜之，归礼义，即为仁；我为私欲所制，即非仁。镜蒙尘埃，不明。私欲克，即天理本然，性之本然也。<sup>⑧</sup>

在此，天理与人欲的对立和斗争被显示了出来。尽管如此，即使为人欲所迷惑的人，但由于“人之本心，皆有明德。犹

如天有云雾，日月之光则不可见。然天晴日月之光即明。人之明德，人人本来自有，永不可灭。”<sup>⑨</sup>所以，“善习之，则可变此气质之恶，归于善。”<sup>⑩</sup>《大学》中所说的“明明德”，就是这个意思。这样，从明明德开始，就能教化人，这就是新民：

如身之洗澡沐浴，如今日洗之，明日亦洗之，日日洗手脸。若洗其心，去私欲，令其洁净，此谓新新。此乃原有。至今不悟明德，吾何可明哉？<sup>⑪</sup>

这就是说，要以明德修身，以新民治人。治国平天下的基础也就在此。罗山说：“上之教善，不知不觉，世之风气变良，人必弃恶从善也。”<sup>⑫</sup>于是，个人道德与政治就被连结了起来。当然，这也是《大学》的通俗解释。而且在这种解释中，也呈现出了罗山的乐观思维方法。

以上我们对惺窝和罗山的思想作了简单的考察，而没有对近世初期思想界中所反映的朱子学特性作一般的概观。要说，接着应接直接往前走。但在此之前，我们有必要就与惺窝、罗山等所谓的京师派并立构成了近世朱子学源流的海南派集大成者山崎闇齋（元和四年—天和二年，1618年—1682年）的思想略加说明。<sup>⑬</sup>这是因为，在他的学说中不仅有特异之处，索性反过来说，由于他是一位十分虔诚的朱子学家，加之他固有的性格的影响，他的学风毫无保留地反映了存在于朱子学中的严格作风。他竟这样说道：“学朱子而谬，与朱子共谬也，何遗憾之有？”他几乎是以宗教的崇敬态度去注解朱子学的。他收集编纂了朱子言论中可资个人修养的部分——这种编纂物占据了他著述的大部分，对于这些，他信奉

墨守,并对其弟子们进行严格的训练。在此,他过分地强调持敬存养。与直接目的无关的书籍,他严禁阅读。那波鲁堂在《学问源流》中述其学风道:“大凡所读之书,数种而已。历史子书之类,以为读之无益,皆禁之。以玩物丧志之由,不用力于文章……诗赋之类,一向禁作之。”<sup>⑤</sup>暗斋也可以说是整个崎门,很重视作为修养纲领的朱熹的《敬斋箴》,如云:

正其衣冠,尊其瞻视。潜心以居,对越上帝。……出门如宾,承事如祭。战战兢兢,罔敢或易。守口如瓶,防意如城。洞洞属属,罔敢或轻。……须臾有间,私欲万端。不火而热,不冰而寒。毫厘有差,天境易处。三纲既沦,九壑亦斲;。于乎小子,唯于敬念!

如同所说,这实在是典型的严格主义。这种讲学态度的严格性,看看暗斋的高足伊藤直方的述怀,就可明白。伊藤说:“昔师事暗斋,每到其家(暗斋的家——笔者注),入户,心绪惴惴然如下狱,及退出户,则大息,似脱虎口。”<sup>⑥</sup>对朱子学的反叛是在肯定人的自然性这一方向上渐渐开始的。暗斋学派常被作为具体的例证来援引,其原因就在于这里所述的严格主义。

林罗山仕奉家康是在庆长十年(1605年)家康任征夷大将军开始的。两年之后,恰好到了17世纪初期。藤原惺窝在十四年之后,即元和五年(1619年)去逝。罗山在三代家光手下修改武家诸法令,确立交替参觐制度是在宽永十二年(1635年)。从庆长十年算起,正好过了三十年。不用说,此时,在幕府一些诸侯面前,高声朗读这一划时期法令的正是林罗山。

山崎暗斋在惺窝去世一年前,即元和四年(1618年)出生。宽永二十年(1643年)前后,他作为儒学家初露头角。他继承吉川惟足的神道说一般认为是在宽文五年(1665年)之后,所以,他作为一位纯粹的朱子学家,其广泛活跃时期是在正保、庆安、承德、明历、万治、宽文这大约二十年之间。从辅佐作为秀忠之子的家纲将军的承应到宽文期间,在幕政中享有巨大权威的保科止之,是一位对山崎暗斋敬信不已的炽热的朱子学家。然而,正是在宽文五、六年左右,山鹿素行和伊藤仁斋这两位优秀人物,几乎同时开始探索从宋学到古学的大转换。大约十年前,在家康、秀忠、家光、家纲等四代将军那里历任职务的林罗山已经去世。作为对朱子学提出一系列反命题的集大成者,也就是作为我们讨论中心的获生徂徕,恰好于宽文六年(1666年),在江户二号街呱呱坠地。因此,我们可以把朱子学更确切地说是朱子学的思维方法最具普遍性的时代,规定为从17世纪的初期到17世纪的中叶。这恰恰同与因幕府权力的确立而使战国动乱状态稳定下来的过程相并行。但是,徂徕提倡古文辞学,是在享保年间(从1716年开始),从素行、仁斋的古学转换算起又经过了半个世纪。要说半个世纪,同德川封建社会纵贯二百六十年相比,并不是很长的岁月。但是,在从宽文到享保这半个世纪中,社会和思想却有了翻天覆地的变化。在此,即便是德川时代的元禄(1688年—1703年)时期,也已是问题丛生。朱子学思维普遍性的势头也开始急转直下。宽文六年(1666年),山鹿素行刊行《圣教要录》,一开始批判朱子学,就立即引起了栖身官学膝下的一群人的反击。山鹿素行说:“夫罪我者,罪周公、孔子之道也。我可罪而道不可罪,罪圣人之道者,时世之误也”。这是山鹿所写的

著名遗嘱中的话，<sup>⑥</sup>它遭受到了被流谪播州赤穗的命运。在刊行《圣教要录》前，素行的门人们曾向素行进言说：“此书宜密，宜崇，不可广示于人。且排斥汉唐宋明诸儒，是违天下学者，见者不献嘲乎？”对此，素行回答说：“噫，小子不足谋。夫道者天下之道也，不可怀而藏之，可令充于天下，行于万世。……吾言一出，天下之人可以告，可以毁、可以辩。得其告、其毁、其辩而改其过，道之大幸也。”看一看《圣教要录》的这一出版经过，<sup>⑦</sup>也就可知素行一门在思想界中的极其孤立性。然而，享保年间（1716年—1735年）的获生徂徕的命运又如何呢？他也是在官学跟前强行批判朱子学的。而且，其形式的激烈，其内容的透彻，远非素行所能相比。他的方法论，正如后述的那样，也恰恰孕育了对儒学本身的否定。尽管如此，索性说正是此故，他的门下后秀云集。在他的足下，“上自贵绅公子、藩国名士，下至巷间处士、缙徒，奔趋求谒，唯恐后人，甚者以得一字之褒贬，成其毁誉。”“此如海内翕然，风靡影从，文艺为之一新。”<sup>⑧</sup>等等。正如所说，他的思想的确赢得了广泛的共鸣。这样，到最后，他也失去了将军吉宗对他的深厚信任。在与获生同一时代中，仍受到吉宗宠用的忠实朱子学家室鸠巢痛愤不止地说：

自古邪说之害道者多矣。然其诞妄粗恶，无所忌惮，未有若今世之甚。或有所谓古学，曰：“大学非孔氏之遗书”，又曰：“我能塞伊洛之渊源。”（此指仁斋的颍河学派——笔者）或有矜文学者，曰：“道不出天”。又曰：“道非事物当然之理。”（此指徂徕说——笔者）其他淫辞浮言，不可胜数。若使此等之说，出于数十年之前，虽庸人、儒

子亦知其妄，而非笑之。今则不然。所谓世之师儒者，皆为之所动，无不崇其说而信之，况于后学晚进者乎？宜乎其靡然趋而归之也。吾于是知世道之日下，人心之日伪，亦可悲矣！<sup>⑥</sup>

特别是从鸠巢其中所说的“若使此等之说，出于数十年之前，虽庸人、孺子……而非笑之。今则不然”这句话中，不是可以窥出这半个世纪间时代思潮的急剧变化吗？

因此，我们就从向徂徕学过渡的山鹿素行和伊藤仁斋的学说开始，并进一步再到与古学派抗争、晚年却又怀疑朱子学的具原益轩那里，以此来探寻一下半个世纪以来朱子学思维方法的解体过程。<sup>⑦</sup>

### 三

山鹿素行(元和八年—贞享二年，1622年—1685年)在《谪居残笔》中对他提倡古学的动机作了如下的叙述：

宽文之初，我等览汉唐宋明学者之书，不解其义，进而直阅周公、孔子之书。以此为标准，正学问之血脉。自此不用后世书物，昼夜埋头于圣人之书。圣学之道，开始分明得心……此故，圣学之血脉，学问不入文学，今日之得，用之于今日之事。工夫、持敬、静坐皆弃之。由是观之，陈设言行以修身，千言万语，总是杂学，圣学之血脉中分明无之矣。<sup>⑧</sup>



由此可知，素行对宋学的改造首先在于穷理、持敬这种实践道德的方法上。对于穷理，素行指出：“愚谓天地万物，其形象依于阴阳五行，其本一也。然既为天地，既为万物，则不可理以论之。圣人既曰格物，则不可以穷理易之。”<sup>②</sup>当然，素行并不抹杀理这一范畴。他这样说：“有条理之谓理，事物之间，必有条理。条理紊则先后本末不正。性及天，皆训理，最差谬也。”<sup>③</sup>正如所说，素行否定了理的超越的、形而上学的侧面，径直主张向事物本身逼近。有关持敬，素行指出：“宋儒以敬为学问之本，为成圣学始终之所以也。故说主一静坐，乃谨厚沉默、迫塞狭浅也。”<sup>④</sup>“迫塞狭浅”恰好就是暗斋学派所典型表现出的性格。说起来，厌动喜静的态度并不是圣学本身。毕竟这是因为人心之物“属火，生生不息，一时不住，流行运动之谓也。”<sup>⑤</sup>所以，“圣门之教，却就动处使人做工夫。动静又物也，何必主静。动有动之工夫，静有静之工夫，是皆格物也。”<sup>⑥</sup>这样，在实践道德上，素行始终竭力主张的是“格物”主义，并为此清除了朱子学格物中所带有的静的、观照的性格，力求贯彻现实性。如前所述，朱子学中静的、观照的性格，孕育在人性论上乐观主义的理论结构中。因此，素行对朱子学的批判也不得不追到这里。他说道：“性不可以善恶言。孟轲所谓性善者，不得已而字之，以尧舜为的也。后世不知其实，且认性之本善，立工夫，尤学者之惑也。”<sup>⑦</sup>照素行的说法，善恶是在性的动态之中，始才产生，“事物原封不动之时，何处宜云明暗善恶。”<sup>⑧</sup>同样，人心善善恶恶，也完全是气质之性的作用，并没有什么离开气质之性而基于本然之性之上的东西。而且，人对善恶的好恶也只不过是道德修炼的基础，只有在这一基础上才可以说：“不学，不为，故不生善恶之实。……以基

础同一,即比我心为圣人,更比之为天地,甚谬也。”<sup>⑧</sup>这样,宋学乐观主义所易陷入的安易性,就受到了警戒,“日日不息,学不厌,诲不倦”这种动的实践力行就得到了强调。<sup>⑨</sup>在此,朱子学人性论中规范性与自然性的连续早已被切断,规范主义也试求纯化自身。特别是,在素行那里,一方面,这一方向是以为武士道赋予基础的方式加以发展的,对儒学本来伦理的纯化是由后面将要叙述的仁斋所完成的。另一方面,抛开规范性之锁的自然主义也必须开始迈出走向独自化的步伐。在素行思想同徂徕的联系方面,要特别注意的其实就是这一侧面。素行对社会政治的关心,由于是从这一方向推行对宋学道学合理主义的批判,因而就结下了丰硕的成果。首先,在他那里,人的诸情欲已不再被作为“敌人”加以憎恶。他说:

人物之情欲,各不得已也。若无气稟形质,则情欲无可发。先儒以无欲论之,其差谬甚矣。<sup>⑩</sup>

去人欲即非人,如同瓦石。岂可谓瓦石皆明天理乎?<sup>⑪</sup>

这样,所谓“责人之非,求之毫厘,以至奴婢仆从亦以成圣贤为事,吹毛求疵,角落门庭勿积微微尘埃”这种严格作风,<sup>⑫</sup>自然就被素行拒之门外。但是,人欲也不只是作为“不得已”的东西被消极地容忍。最终,素行从动的、实践的立场出发,积极地把人欲作为一切行为乃至善行的基础:

人之知及万物,故其利心、欲心亦尽万物。故好色而求天下之美人,好声而求天下之美声。不得美之至极不

止。是乃人性之本，知识秀于万物之故也。然好色、好声不可胜计。事父母、事君亦不可不尽其至极。故圣人立忠孝之说，教之臣子；立仁义之道，以为人伦之极道。美人，色之至善；八音调，声之至善；忠孝，侍君父之至善；仁义，人道之至善也。<sup>④</sup>

所以，要排斥的不是人欲，而是人欲之“惑”。所谓“惑”，照素行的说法，就是“过不及”。由此就产生了更为重要的结论：即，如果人欲是一切行为和善恶的基础，离开人欲就没有天理（这与否定离开气质之性的本然之性是相对应的），那么衡量欲望过不及的善恶标准，就不能在人性之中求之，相反，必须在人性之外寻求。在此，礼乐这种客观的标准就身价百倍地登场了。素行说：“圣人之教唯在礼乐。”<sup>⑤</sup>这种徂徕所思考的命题大体上已在素行的思想中表现了出来。当然，素行对其逻辑推演过程所包含的意义还缺乏像徂徕那样的深入思索。在素行那里，礼仍旧尚未同自然的连续性完全切断，还不是人为的、社会的制度。<sup>⑥</sup>尽管如此，正如素行所说：“定人之礼，以通人情，制其过不及。或分事品，或极尽物之大小高下文质，以此制人心也。”<sup>⑦</sup>这就是说，制人情（人欲）过不及的恰恰就是礼。而且，“道之准则，事物之礼节，乃圣人所立之教，故近于是外也。”<sup>⑧</sup>由此来说，对于人性而言，礼实际上是被当作外部的、客观性的东西。可以说，在徂徕那里所达到顶峰的道、规范的外在化，在此已迈出了决定性的一步。

随着规范与人性的连续开始分离，个人修养与政治之间的纽带亦松弛了下来，这并没有费解之处。当然，即使在这一点上，只要素行在根本上仍重视主张修身、齐家、治国、平天下

的《大学》，那么，在他的这一“政治发现”中就不免存在着本质上的局限性。他依然这样说：“修此身者，圣学之终；治天下者，圣学之终。故宜知治天下以修身为始也。”<sup>④</sup>但是，素行又指出：“身修即可有天下之治平，故是宋明诸儒学之见。不可以身修一事论天下之事。”<sup>⑤</sup>在此，已能看到迈向政治独自化契机的曙光。素行重视《大学》中“身修而后”、“国治而后”的“而后”二字。这只是说，政治唯修身齐家不足以尽之，“唯修身本也，基也，初也。”因此，“有美质之人，言行正，无丝毫不道无义，然不及国郡；一家之间，六亲不和之义出，可谓一家之浮沉，不能明辨事之若何处置，况天下之政事，岂可明乎？”<sup>⑥</sup>最重要的证据就是：“宋之心学、道学流布，可谓盛也。然不达治平之效，礼乐不盛，更有夷狄之祸，及至南宋之偏安。”<sup>⑦</sup>所谓德治，在素行看来就是：“以德化民，再备以礼乐刑政，尽善尽美也。……礼乐刑政不明，德何以行耶？”<sup>⑧</sup>这已不单是以主观的精神而是以客观的制度作为媒介。这样，律令、规范就从“圣代即以是为准绳，况末代不由是乎”的视角中，<sup>⑨</sup>受到了根本的重视。在此，素行已远远地越过了仁斋而接近了徂徕。何故个人道德与政治不能是连续的呢？素行作了如下富有意义的回答：“治一心之全体与君之治天下，不可同言，……盖其故，一体本一也，分为众品，名为四支百骸也。天下则合其众多而为一也。”<sup>⑩</sup>正是由于政治的统一，不是被给予的有机的统一，而是通过对立而达到的统合，因而就与修身原本“(人数)少，其人皆亲”这种齐家的情况有原则上的不同。素行对这种政治固有法则的某种程度的洞察，当然就导向了他对政治中非合理性因素的认识。他所说的势或时势就是如此。如：“犹如烟草，既无饮食之便，又无医药之能，而天下之人，大

小男女皆尝之也。”又如：“酒之为物，多饮使人狂乱，致其害。”这些东西都是被尝用的，“欲制之，俄而不能，可云是势也。”然而“俗学利口之辈，不知势，此无道理也，道之不立也。然欲急去之，使止，乃不存一片，政令过严，人民恶苦不已，非不能止，反而势之弥盛也。”<sup>⑤</sup>按照这同一根据，即使风俗教化，素行也说：“游宴不可有，风流不可好，以至下凡之民间幼稚童龄，皆必以道为事，读书诵文，不可高声小歌，以为此即风俗之正者，乃俗儒之异见，未代之利口，其不通人情之故也，此为宋儒新民之心。”<sup>⑥</sup>很明显，素行在此一贯批评的就是道学合理主义。这种对宋学的批判方向，后被徂徕学大大发展。

#### 四

在朱子学规范与自然连续性结构的解体过程中，如果说依靠后者的独自化，把“人欲”的消极性加以积极地转换，并从这一方向对宋学合理主义进行批判的是山鹿素行，那么，反过来，推进规范性，试图纯化儒学的伦理思想，并从这一立场出发主张复归同一原始儒学的则是伊藤仁斋（宽永四年—宝永二年，1627年—1750年）。山鹿素行基本上是居住在江户，结交诸侯，一生热烈关心政治。与此不同，仁斋出生于一个木材商之家，谢绝肥后侯和纪州侯的招聘，一生活动于民间，是一位赤贫如洗而又讲道不已的醇儒。素行的宋学批判，我们从社会、政治层面上，作了叙述。但是，在对宋学哲学立场的解剖中，必须多依靠伊藤仁斋，这同仁斋与素行二人的生活态度不同有很大关系。

仁斋明确地区分了天道、(人)道、天命、理、仁义礼智、性

等诸如此类的范畴。他的目的是要把儒学从静观性的堕落中拯救出来,强调其实践伦理的性格。以此,他出人意料地明显促进了朱子学连续性思维的解体。在某种意义上,仁斋已为与自己相对置的徂徕学的产生作了最后一步的准备。首先,他是如何区分天道与(人)道的呢?他说:“《说卦》明言:立天之道,曰阴曰阳;立地之道,曰柔曰刚;立人之道,曰仁曰义。不可混而一之。不可以其阴阳为人之道,犹不可以仁义为天之道也。”<sup>⑧</sup>这就是说,阴阳这种自然界的范畴完全属于天道,而仁义这种道德范畴则纯粹属于人道。从仁斋这里开始,我们已经可以讨论大体上独立于人性论意义上的宇宙论了。

与宋儒静态的理性自然观不同,仁斋的宇宙论带有很强的动态色彩。他说:“盖天地之间,一元气而已。或为阴,或为阳,两者只管盈虚消长往来感应于两间,未尝止息。此即是天道之全体,自然之气机。”<sup>⑨</sup>这种动态的自然观当然就否定了“所以然”之理对于气所具有的优位,“非有理而后生斯气,所谓理者,唯气中之条理而已。”<sup>⑩</sup>当然,“理者,气之条理”这一命题,在素行那里我们已经看到了。即使在阳明学中也有“理者,气之条理;气者,理之运用”的说法。但是,仁斋这一命题所具有的意义远比素行所说的要深,而且与阳明学所说的也迥然不同。在仁斋那里,理明显地断绝了天与人的纽带,被限制为“物理”。他说道:“圣人曰天道,曰人道,未尝以理字命之。《易曰》:穷理尽性以至于命。盖穷理以物言,尽性以人言,至命以天言。自物至人而天,其措词自有次等。可见以理字属之事物,而不系之天与人。”<sup>⑪</sup>仁斋对理附加上这样的限制,打击了理的无限扩张。正像被常常误解的那样,在批判宋儒的理气论上,仁斋当然不应该轻易地把理对于气的逻辑

上的在先混同为时间上的在先。实际上,朱子学理的优位论,不只是逻辑上的优位,恐怕也是价值上的优位。<sup>⑩</sup>在此表现出来的是天命这一概念。

在儒学哲学中,天或天命概念的意义变迁,现在不作讨论。但值得注意的是,在宋学中,天或天命概念被单纯地同天理、天道概念等置起来,并使之与人性连续起来。在此,扩展在天命之中的人格要素就被埋没到了泛神论的结构中。然而,在仁斋那里,天命不管是与人性,还是与天道,都完全区分了开来,“所谓命者,乃谓上天鉴临人之善恶、淑慝,而降之吉凶祸福之谓。《诗》曰:‘维天之命,于穆不已’。”<sup>⑪</sup>而且,这种意义上的天,也是在人格性上被思考的,“天犹君主,命犹其命令。”<sup>⑫</sup>这样,在流行不止的自然界中,取代宋学中的“理”而成为“所以然”根据的恰恰就是这种人格意义上的天,“一阴一阳往来不已者,以流行言之;维天之命,于穆不已者(出于上述的《诗经》之句——笔者),以主宰言之,……其实一理也。然论天道之所以为天道,专以主宰而言。”<sup>⑬</sup>当然,在仁斋的整个体系中,天命论并不突出。但它在仁斋学思维结构中所具有的重要性则不能忽视。仁斋说:“宋儒以为,以一理字,可尽天下之事。殊不知天下虽无理外之物,然不可以一理字断天下之事。”<sup>⑭</sup>又说:“夫古今之终始,不可得而究焉;四旁之穷际,不可得而知焉。近取诸身,远取诸物,凡其形状性情,所以然之故,皆不可得而穷诘也。”<sup>⑮</sup>仁斋思想中所蒙上的不可知论色彩,其逻辑上的源头实际上就存在于这一天命论中。徂徕正是通过对仁斋学这一隅中所表现出的天命论的全面发展,从而摧毁了朱子学的基地。在这一意义上,可以说,仁斋的天命论起到了淹埋朱子学合理主义外围的作用。

不管怎么说,仁斋最主要最详细发展的不是宇宙论和天命论,而是道德论——即上面所说的与天道相区分意义上的“人道”论。仁斋说:“凡圣人所谓道者,皆以人道而言之。至于天道,则夫子之所罕言,而子贡不可得闻之所以也。”<sup>⑩</sup>这样,把道主要限制为人道的动机,不言而喻,就是仁斋对实践道德的热烈意欲。如他这样说:“道德盛则议论卑。道德衰则议论高。……道德一分衰,则议论一分高;道德二分衰,则议论二分高。道德愈衰,则议论愈高,……及乎议论愈高也,道德蔑矣。”<sup>⑪</sup>由于宋学所说的道也包括自然界,所以,仁斋通过“人外无道,道外无人”,<sup>⑫</sup>恰恰是要强调稀薄的人伦性。但是,仁斋的实践意欲并不满足于只把伦理从自然中解放出来,进一步,他深入到了儒学伦理的理论结构内部,并在理想主义上对它加以纯化。以上他所否定的与天道相连续的道,在此从人性中超越了出来。如前所述,在朱子学中,仁义礼智属于本然之性,它同时也是道。然而,仁斋说道:“仁义礼智四者,皆道德之名,而非性之名。道德者,以遍达天下而言,非一人之所有也。性者,以专有益于己而言,非天下之所该也。此性与道德之辨也。”<sup>⑬</sup>在仁斋那里,仁义礼智并不是作为本然之性先天赋予给人的,而恰恰是人应该去实现的理想。仁斋所说的“有人则有性,无人则无性。道者不待有人与无人,本来自有之物。满于天地,彻于人伦,无时不然,无处不在”,<sup>⑭</sup>也是同样的意义,它与仁斋以上所说的“人外无道,道外无人”这一命题毫无矛盾之处。后者是指道从自然界中分离出来,与此不同,前者所说的则是道对于人性的超越性。

既然仁斋的根本意图是要对儒学伦理进行理想主义的纯化,那么,相对于人性,道不可能是毫无关系的外部之物。仁



斋把孟子与孔子并列予以特别的尊重,也就是一定要维持孟子的性善说。因此,仁斋一面使仁义礼智最终成为超越性的理想,一面又使四端的恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心从属于人性(此时,由于道的内在性已被否定,所以,性所意味的只是气质之性)。四端是人——他自身是作为客观性的、自立性的存在——作为实现道的基础而赋予给人性的。仁斋说:“盖人之性不善,欲为仁义礼智之德不得。唯其善,故能成仁义礼智之德。”<sup>⑩</sup>所谓性善就是此意。所以,孟子虽主张性善,却不像宋儒,而是“不徒论其理,必曰扩充,必曰存养。”<sup>⑪</sup>仁斋反复强调,孟子“其所谓性善云者,本为自暴自弃者发之。”<sup>⑫</sup>对仁斋来说,道的应该的、至少是不超越的性格,无论在何处,都是其核心,性善可以说只具有方便性的意义。<sup>⑬</sup>

这样,仁斋虽然竭力提倡儒学伦理的义务性格,但他对于人的自然欲望,决不是采取不容忍的态度。他不像典型的道学家那样,在他那里,我们经常可以看到他与素行一样对于“情欲”的宽容。如他说:“苟有礼义以裁之,则情即是道,欲即是义,何恶之有。”<sup>⑭</sup>纯化儒学伦理规范的仁斋竟有这种容忍情欲的反面性,乍一看,不免有惊异之感。但是,如果不是把仁斋思想作为它本身来理解,而是把它放在朱子学思维的解体过程之中加以理解,那么,这种“惊异”立即就会烟消云散。总之,否定朱子学人性论中的乐观主义——纯化规范所受的自然主义制约,就必然伴随着对孕育其中的严格作风的破坏。因此,一生甘于赤贫的仁斋说出如下的话不足为奇。他说:“儒者或以轩冕为锱铢,以宝贵为尘芥,以为高;世间亦以超然遐举、蔑视人事以为至,皆不知道之

甚也。”<sup>⑭</sup>本居宣长曾说过：“世之儒者，以不忧身之贫贱、不求富荣、不求快乐为之佳事，此乃非人之实情。多贪名之伪作也。偶或有怀此心者，乃世之乖僻之人，何足取哉？”<sup>⑮</sup>在此，可以把仁斋和素行两人的话比较一下。我们以醇儒称许的伊藤仁斋与彻底反儒学主义的宣长，尽管他们的立场不同，但从朱子学思维的解体过程来看，他们的距离决不像表面上所看到的那样相隔遥远。

我们已经看到，朱子学的严格作风与其道学合理主义有不可分割的联系。因此，在宇宙论上，上述仁斋从不可知论立场所发展的非合理主义，在此又从反严格作风的立场再一次提到了前面。仁斋说：“故凡事，专依理决断，则残忍刻薄之心脏，而宽裕仁厚之心寡。”<sup>⑯</sup>又说：“予观《通鉴》、《纂要》等书，其评涉人物，善善恶恶，不一毫假借，可谓严矣。然决断深刻，古今无全人。殆有申韩刑名之气象，而无圣人涵容之意味。持己甚坚，责人甚深。浸淫于肺腑，透浹于骨髓，卒为刻薄之流。专主张理字之弊。一至于此，悲哉！”<sup>⑰</sup>仁斋对宋学合理主义的这种批判，当然又促使宋学中所缺乏的历史意识的兴起。仁斋举出朱子说的话：“三代（夏、殷、周——笔者）以前，尽出于天理；三代以后，总是人欲。”然后，他接着指出：“此非仁人之言也。仁者嫉俗之心少，故知今不远于古。不仁者愤世之心脏，故知今不可复古。设心不同，趋向顿异。后世之不能无君子，犹古之不能无小人也。岂可独以三代以后尽为人欲乎？”<sup>⑱</sup>当然，仁斋在其它地方也说：“大凡读史，以涑水《通鉴朱子纲目》为要。”<sup>⑲</sup>在此，仁斋尚无完全脱离通鉴纲目之流的历史观。但是，仁斋说：“若使圣人生于今之世，亦必因今之俗，用今之法。”<sup>⑳</sup>又说：“盖圣人但去泰甚，而其余唯从时因俗，以为治耳。无有意变

之。若欲徒变今之乐，则礼乐未必遽兴而天下骚然矣，圣人岂为之邪？”<sup>⑧</sup>这样，重视礼乐历史变迁的仁斋，其意识明显已从静的、固定的合理主义羁绊中解放了出来。“道学家”仁斋竟出乎意料地却不是道学性的，同样，古学派的仁斋亦未必是浇季末世论者。

由于仁斋完全是致力于儒学伦理的理论分析，所以，在政治论方面我们不能对他期望过多。尽管如此，在他那里，个人道德与政治的连续性也确实显示出了解体的征兆。一次，朱熹为宋孝宗所召，行至途中，有人忠告他说：“正心诚意，为上所厌闻，戒以勿言。”对此，朱熹回答道：“吾平生学问，只在正心诚意，岂可回避而欺吾君乎！”仁斋在《童子问》中引用这一插曲，加以批评说：“愚谓其说固善。然在学者则可，无所以告于人君也。如学者固不可不以此自修（指诚心、诚意——笔者）。在人君，则当以与民同好恶为本，其徒知正心诚意而不能与民同好恶，于治道何益？”<sup>⑨</sup>这就是说，君主的任务不在于“个人道德”，而在于“与民同好恶”这种公的行为。另外，对朱子在“当于理而无私心”中去追求仁者的资格，仁斋也予以否定。他说：“若管仲，虽其事未全当于理，未见心果无私，然夫子称其仁者，盖以民受其赐也。”<sup>⑩</sup>这是把圣人之仁与管仲之仁“等量”齐观。与作为仁的必要条件无私心这种个人的动机相比，仁斋更重视的是民众受到福利的社会成果。本来，这方面的充分发展有待于徂徕学的出现。但是，就连在开口言德行、发语说扩充的仁斋那里，政治的契机已从个人伦理中开始争取独立化。在此，我们已经能够看到朱子学连续性思维结构的解体，正以不可阻挡之势勇往直前。

## 五

贝原益轩(宽永七年—正德四年,1630年—1714年)著《大疑录》对朱子学表示根本性的怀疑是正德四年,这也就是他即将结束八十五岁高龄生涯之前的事。但是,他在《大疑录·序》中说道:

笃信(益轩之名——笔者)自十五岁始有志于圣学,夙读宋儒之书,于其说敦尚之为宋师。复尝大有所疑。然愚昧之资,不能发明,复无明师质问。近来至于老耄,益无解惑识见之力。虽覃思三十余年,然独抱其惑,未能启明,以为终身之慊。于此姑记其所疑惑,唯以望识者之开始。⑩

看看这一叙述就可知道,益轩壮年之时好像就萌发了对宋学的怀疑。但是,谦虚、慎重的益轩太不喜欢标新立异,自立门户,这一怀疑就一直被他按捺在自己的胸中。他把仁斋派与暗斋一门并列起来并加以攻击说:“盖言之,京都学者风俗不佳,各比其党,立一己之见,相与诘难,无归一之工夫,唯有立我而已。”⑪但是,一旦贝原益轩的心上洒上一滴怀疑的墨水,就再也难以抹掉。最终,一方面,他尊信程朱,嫌忌古学派;另一方面,他又不能不为古学派对朱学的批判所吸引。结果,素行通过正德二年的《自娱集》和正德四年的《慎思集》而逐渐激长的反朱子学倾向,到了《大疑录》最终就爆发了出来。自序中“独抱其惑,未能启明,以为终身之慊”这一说法,跃然

浮现着具有良知的益轩在思想上的苦闷和不安。因此，以下主要从《大疑录》入手，同时也间或参照《慎思录》和《自娱集》，简单地讨论一下益轩对朱子学的怀疑之处。

首先，在宇宙论上，益轩转向了对朱子的理先气后说的批判。他说：“朱子曰：‘未有天地之先，毕竟是有此理。’……笃信窃谓，可怪先贤正大光明之学，而有斯言。即是老子之道，生天地，生于有无之说也。”<sup>⑩</sup>益轩主张理气不可分，这一点来自明代的罗整庵。益轩说：“理气决是一物，不可分为二物焉。然则无无气之理，又无无理之气，不可分先后。”<sup>⑪</sup>益轩从理气不可分进一步又迈向了气一元论。他说：“窃谓太极是阴阳未判，万物未生之时，一气混沌之名。”<sup>⑫</sup>在此，太极不是理，而是被等同为气。因此，益轩又说：“理非别有一物，乃唯气之理。”<sup>⑬</sup>与仁斋一样，益轩否定了理的实体性。

否定理的实体性，在人性论上，自然也就要砍掉本然之性。益轩说：“盖天下古今之人，只有一性，勿分为天地之性（指本然之性——笔者）与气质之性。其天地之性，亦岂非气质之禀乎？”<sup>⑭</sup>这样，由于性被一元化为气质，所以，宋学中善恶固定的、绝对的对立也被相对化为动的关系，“善者，是性之常也；恶者，是性之变也。”<sup>⑮</sup>在仁斋那里，我们已经看到了“静者，动之止；恶者，善之变”这一命题。<sup>⑯</sup>当然，在益轩的说法中，还没有形成像仁斋那样的积极的理论结构，他只是“大疑”而已。但是，要注意的是，主观上最终与古学派相对立的益轩，客观上则显示出了对古学派思维方法的依赖。

否定本然之性，以动态方式把握善恶关系，结果必然促发益轩像素行和仁斋那样批判严格主义的实践道德。益轩对当时学者中的一些人专注持敬非难说：“夫学者之修身制行，须

礼乐相兼,庄敬和乐并行,何啻偏于庄敬乎?且如今之蔽固之人,不会敬字,动被束缚于敬字,而为执滞,为把捉,为固陋,为拘迫。其为心也,寂寞枯槁,而不和不乐;接其人,则无慈祥温和之实,而有严责刻薄之意。”<sup>⑧</sup>这大概是他记忆中的在京都所亲眼看到过的暗斋一门的学风。于是,他取代了敬,提出了忠信这种更为平易的教义。他说:“圣人之教,以忠信为本……苟不以忠信为主,徒以敬为一心之主宰,是不以工夫为心之主,恐偏于敬,而流为束缚强持之病也。”<sup>⑨</sup>此外,益轩还说:“今之学者往往谓利非君子所欲。是则好名夸高者之言,非君子之情。唯伪矣。”<sup>⑩</sup>这是主张不应忽视财利。这一点已广为人知(与仁斋的这一方面常被忽视相比),在此不作详述。

批判持敬和静坐的益轩也重视穷理。他说:“儒者为学以知道为要,知道唯在穷理达事。”<sup>⑪</sup>这一点好像不同于古学派。但是,益轩所说的穷理因其对自然现象的广泛关心而受到了制约。众所周知,他被誉为日本的本草学之祖。索性说,他的穷理具有经验的、实证的性格,道学因素比较少。他说:“随时制宜,则无拘泥之患。今人亦颇有志此道者。然而见识蔽固,执滞不通。生今世泥古礼,不能随时制宜,动与风俗时宜相乘戾矣。……儒者之道,岂可如此乎!”<sup>⑫</sup>益轩的这种态度同周濂溪的“不复古乐,不变今乐,欲至于治远矣”和朱熹的“三代以前尽出于天理,三代以后总是人欲”这种道学“合理主义”相比,完全不可同日而语,倒是与上述仁斋的历史意识相通。因此,另一方面,益轩的穷理又类似于徂徕学,与徂徕比起“说”来更重视“文义故实”的立场并不矛盾。<sup>⑬</sup>益轩说:“读《六经》、《语》、《孟》,以宋儒本注为先固善。然古注疏亦不可废。今人之读经,不考察古注疏,却汲汲贪见明儒诸说。是舍本初而趋

末流也。盖看汉唐诸儒之注疏，得文义之故实，而为考证者多矣。不可废。”<sup>④</sup>既然穷理的意义有了这样的变化，那么，益轩在《大疑录》中说：“圣人作六经。夫圣人之言，为万世之模范，可信而不可疑。”<sup>⑤</sup>又说：“呜呼！夫圣人之一言，为万事之信也，不可疑。”<sup>⑥</sup>在此，益轩加深对圣人的信仰态度不足为奇。这与他反复强调朱子不是圣人，其学说也有错误并对之展开冷静批判的立场完全相照应。益轩在同一《大疑录》中这样说：“然则宋儒虽贤哲，不可与圣人同班。”<sup>⑦</sup>对于圣人的绝对信仰，对于贤人的批判态度，这正是整个古学派中所具有的共同性格。从现在的标准平面地来看，这种二重性也许是奇怪的矛盾，但是，以历史地、立体地方式来看，这是朱子学思维崩溃过程必然要经过的阶段。总之，人（一般人）—贤人—圣人这种等级性连续的解体，一方面表现为圣人的绝对化，另一方面表现为贤人这一“中间层”的失落。

《大疑录》是益轩的绝笔，他与世长辞是正德四年（1714年）。这正是荻生徂徕（宽文六年—享保十三年，1666年—1728年）刊行《萱园随笔》之年。在《萱园随笔》这部书中，徂徕仍以宋学立场，对伊藤仁斋进行了激烈的攻击（仁斋已在九年前即宝永二年去逝）。但是，此时的徂徕实际上已明显地倾倒在仁斋的古学之下。仁斋生前，徂徕曾给他写过一封信，信中对仁斋极口称赞，景仰不已，恭请赐教。如信中说道：“待见先生《大学定本》、《语孟字义》二书，即击节以兴，先生真逾时流万万也。”<sup>⑧</sup>然而，不知何故，仁斋没有回应徂徕。于是，徂徕就写出了流露有愤懑之情的《萱园随笔》。<sup>⑨</sup>仅仅三年之后，即享保二年（1717年），构筑了徂徕学基础的《论道》、《辨名》二书相继完成。益轩正处在徂徕学从根本上革新儒学，换言

之即朱子学思维方法全面崩溃的前夜。徂徕的高足太宰春台评价《大疑录》说：“损轩先生笃信程朱之道如斯，而疑之又如斯之大。”<sup>⑩</sup>这是对益轩在思想史上的地位所作的恰当说明。

这样，我们通过探寻朱子学的解体过程，渐渐就走到了徂徕学的门口。我们的道路也许迂回曲折，但我们的意图只在于，要从思维结构内部，显示出乍看起来似乎是突然的徂徕学，如果探寻其脉络，它只能是在近世初期的思想界中一步一步被准备起来的。诚然，徂徕学的出现轰动一世。但是，横卧在朱子学根基上的乐观主义连续性思维，在百年德川封建社会的历史中，实际上是在不知不觉中丧失其普遍性的。既然如此，一时愕然的思想界，在一瞬间就像被强大磁场所吸引一样，纷纷跑到了徂徕学那里。当然，徂徕学并不是以往思想成果量的简单相加。与其他古学派和益轩相比，徂徕有着根本性的飞跃。认识不到从元禄到享保期的社会变动，这一飞跃就不能得到理解。因此，在我们考察了徂徕学同以往思想的联系之后，就要把我们的视角转换到徂徕学的飞跃这一方向上来，换言之，即转换到徂徕学的特质这一方向上来。同时再考察一下它的社会背景。这就是下一节的课题。

### 第三节 徂徕学的特质

两个事例——徂徕学的政治性——方法论——天的概念——道的本质——道的内容——道的根据——徂徕学中公私的分化——元禄、享保时期的社会形势——政治组织改革论



徂徠曾经当过五代将军纲吉的副执事和柳泽吉保的家臣。在讨论徂徠学之前,我们先就与此相关的两件事谈一下,以此作为本节的引子。何以如此呢?通过以下的叙述即可明白。先说第一件事。

元禄九年(1696年),以每月十五升糙米,徂徠被雇用了到柳泽家。第一件事就发生在这之后不久。当时,吉保甚受纲吉的宠遇,至元禄七年,被进升为阁老,④受封川越一带,成为七万石的城主。但是,在他的领地内,有一农民,生活贫穷之极,卖掉了田地房屋,妻子也同他离了婚。他削发,改名道入,陪伴母亲,开始了流浪生活。途中,由于母亲患病,他就撇下母亲,一人来到了江户。不久,他的母亲被附近之人送回了川越,道入也以弃亲罪被捕。那么,应给道入处以何种刑罚呢?就此,吉保向所雇用的所有儒者进行咨询。徂徠在他后来所写的《政谈》中对当时的情形作了如下的记述:

其时,吾仕于美浓守(吉保——笔者),尚是新手。儒者三番其思,其论曰(以下是所有儒者的意见——笔者):舍亲之刑,既不见于明朝法律,古今之书籍亦无之。此人之举,毕竟贱民所为也。然带母乞食,以至于病倒,难名以弃亲。四、五日前妻与之离缘,既相伴母亲乞食,贱民之中,亦难能矣。如己与妻同居家,舍母于他所可云弃亲。然此人无弃母之心,难云以弃亲。所有儒者虽如此云,美浓守不以为然(以下为吉保的意见——笔者),曰:

不管若何境遇之人，皆应有不忍弃亲之心，此事特呈将军，宜窥上之所思。当时，将军纲吉信仰朱子学，以为道德存于人心之本性，以此性理之学，专注人内心之动机。而美浓守为禅宗信徒，儒者所言道德之理平生未深信仰之。此时，吾我从末席申述曰：世间有饥谨，此种之人，于其他领地亦会多有。所谓弃亲，不应有之事也。若以此为舍亲，量以何刑，恐为其他领地之范例。然以吾之见，此人出离领地，乃支配当地之第一地方官郡奉行之责，其上乃家臣之长之责，再上还有责任者。比之于此，道入之罪极轻矣。美浓守闻之，曰：此乃高见也。于是，作为其母之奉养，发给道入一日五合粗米，令其归里。自此，美浓守首肯我之作用乃亲信之。<sup>⑭</sup>

不料，这一问题却成为徂徠初露头角的契机。在这种意义上，对于徂徠来说它的确是一件难以忘怀的事。接着上文，他叙述自己的感想说：“某幼少时之乡下，十三岁住上总国，身经种种困难，闻见百般之事。乡下人庸俗粗鲁，用一般人所不言之语云其主人……若自始即居城镇，自然移风俗，更执何心？常住城镇高官世袭俸禄之人，凡事皆不在意，狃于风俗，不能言事，此亦不得已之事也。”<sup>⑮</sup>这一感想是他在同一著作要展开的政治组织改革论中所埋下的重要伏笔，这是后面将要进一步讨论的问题。现在我们所关心的是徂徠对上述事件所作的判断。正如他自己所叙述的那样：“当时，将军纲吉信仰朱子学，以为道德存于人心之本性。以此性理之学，专注人之内心之动机。”当其他儒者仍从宋学的立场、一味推测是否是“难能”这一道入的主观动机的时候，徂徠却指出，在饥谨的

情况下“此种之人，于其他领地亦会多有”。这就把道入的行为当作一个客观的类型，从它在社会上可能会反复出现的角度加以把握，以此得出了道入无罪的结论，并把问题移到了为政者的政治责任上。徂徕的判断是否妥当姑且不论，只是，在他的这种思考方法中，我们已经能够看到后来的徂徕学的某种特质。其次说第二件事。

元禄十五年(1702年)十二月十五日早晨，一个重大事件像电波一样突然传到了渐从睡梦中醒来的江户市民耳边。这就是，在这一天的前夜，赤穗流浪武士四十六人，冒着霏霏白雪，袭击了本地吉良义央的宅第，把主要目标义央的首级带到了泉岳寺，等候官府的处置。围绕着流浪武士们的行动，一时舆论沸腾。这一事件同封建主从关系——它是幕府自身据以确立的基础——和作为幕府统一政权的政治立场是一种明显的冲突，同时，它也意味着对把君臣道德与父子夫妇兄弟朋友关系并列的儒家伦理的致命打击。这一事件给儒学家所带来的混乱和困扰实在难以想像。由于“赤穗义士”是一现实“问题”，所以，到了它已成昔日“故事”的近世半后期，儒者们围绕它还在进行着无休无止的论争。<sup>⑤</sup>即使看一看这一点，就能明白这一事件给予儒者们的冲击是多么的巨大。像室鸠巢这一笃实的朱子学家，也对流浪浪士的行动无条件地加以赞美，并迅速地写出了《赤穗义人录》，这是“以此性理之学，专注人之内心之动机”这种朱子学的自然归宿。但是，对于像林大学头信笃这位处在掌握幕府文教这种公的地位的儒者来说，事态决非如此简单。他本来是义士免死论者，但他的论调始终不为老中所容，<sup>⑥</sup>于是，他就以诗文寄托愤懑之情。<sup>⑦</sup>然而，他的《复仇论》却说道：

窍取经传之义以论之，若以彼之心论之，则不共戴天之仇，以寝苫枕刃复之可也。偷生忍耻，非士之道也。然若据法律以论之，则以法为仇者必诛。彼虽继亡君之遗志，然不免以天下之法为仇，是悖警凌上。执而诛之，示之天下后世，所以明国家之典也。二者虽不同，然并行而不相悖。上有仁君贤臣，以明法下令；下有忠臣义士，以据情遂志，为法伏诛。于彼之心，岂有悔哉！<sup>⑤</sup>

这完全是肯定幕府的处置办法。但是，区别“以彼之心论之”与“据法论之”这两种情形，不就已经暴露了靠理使个人道德与国家规范连续起来的朱子学思维在朱子学本家内部所藏有的破绽吗？但是，这一破绽最终又以“上有仁君贤臣”或“今幸遇唐虞之世”（此句在上面引文之后）这种御用学者的口吻被逢合了起来。

那么，徂徠采取了什么样的态度呢？在《徂徠集》和徂徠其他的著作中，我们看不到任何义士论。现在作为他的意见而流传下来的史料，全是零碎、分散的东西。尽管如此，由于徂徠是当时正处于日盛之势的柳泽吉保的家儒，因而不不管在什么程度上，他一定会参与义士处置问题。根据现存的史料，徂徠始终一贯是一个义士剖腹自杀论者。例如，可以看一看在名为《徂徠拟律书》中徂徠所留下的意见。《徂徠拟律书》是作为徂徠对幕府的咨询所作的奉答而被细川家所传下来的文书。其中说道：

义者洁己之道，法者天下之规矩也。以礼制心，以义制事。今四十六士为其主报仇，是知侍者之耻也。虽是

洁己之道，其事亦义。然限于党事，毕竟是私论也。其故，原长矩将军伤人，已被处其罪，又以侯吉良氏为仇，无幕府之许可，企图骚动，于法所不许也。今定四十六士之罪，以士之礼，处以剖腹自杀，则上衫家之愿不空，彼等不轻忠义之道理，尤为公论。若以私论害公论，此后天下之法无以立。<sup>⑩</sup>

结果，正像徂徕所说的那样，处罚是以剖腹自杀形式进行的。这究竟是依据徂徕的意见所作出的决定呢？还是如德川实纪所传的那样，<sup>⑪</sup>是日光门主公辨法亲王的裁决最后起了决定性的作用呢？这并不是我们要讨论的问题。而且，与第一件事的情形一样，徂徕的意见是否妥当亦不是我们现在所要关心的问题。在此，我们只要注意下面徂徕立场中所表现出的精神状态就足够了。这就是，一方面，徂徕把流浪武士的行动看作是义加以充分肯定——在这一点上他反对斩首那样的极刑；<sup>⑫</sup>但另一方面，他最终又把这种肯定作为“私论”限制到私的领域中，断然否定以私论害公论，换言之，也就是否定把个人道德扩张到政治决断上。

通过以上两个问题的说明，对于徂徕思维方法的特质，我们应该有所理解。在第一件事上，徂徕反对处分道入，主张无罪；在第二件事上，他与轰动的免死论相对抗，主张对义士定罪。而且，促使他主张道入无罪的东西，同时也会促使他作出对义士定罪的回答。那么贯穿在这里的是什么东西呢？一言以蔽之，即所谓政治思维的优越地位。上述两件事均发生在元禄(1688年—1703年)时期，此时徂徕尚未确立独自的思想体系。尽管如此，正是政治的这种优越地位，犹如一条红线，

成了贯穿在后来徂徕学中的基本特质。三十年代徂徕所萌生的这一思想倾向,到五十年代渐渐就以《辨道》和《辨名》这两篇名著的完成,结出了最初的果实。在这两部著作中,徂徕欲通过使濒临崩溃的儒学政治化,以试图做出根本性的重建。那么,儒学果真因徂徕学而得到重建了吗?或者相反,他所起到的作用果真根本上是促使儒学思想解体吗?下面,我们就通过对徂徕学的基本结构及其儒学政治化形态的分析,来逐步回答这里所提出的问题。

## 二

徂徕学的出发点和方法论是所谓古文辞学。<sup>⑨</sup>在他看来,为了正确理解圣人之道,首先必须以懂得古文辞为前提。概括地说,这是因为语言是在历史中变迁的。如果以现在的语法去理解古典,恐怕就会失去古典的真义。徂徕说:“世载言以迁,言载道以迁。道之不明,职是由之。”<sup>⑩</sup>宋儒即是这样,他们“以今文视古文,以今言视古言,故其用心虽勤,卒未得古之道者。”<sup>⑪</sup>徂徕指出,仁斋虽不以宋儒的解释为桥梁,要求直接复归原初儒学,其意图固佳。但是,由于他仍不懂得语言自身的变迁,因而难以避免主观歪曲。徂徕认为,宋儒和仁斋都想要一鸣惊人地立道,而道也就由于这种各自的主观性而变得莫衷一是,丧失了客观性。在徂徕看来,最重要的东西是通过道之深处的“词”与词所表现出来的“事”。在谈论应该(sollen)之前必须先理解存在(sein)。因此,“学问之要,卑求诸辞与事,而不高求诸性命之微,议论之精。”<sup>⑫</sup>存在(sein)是什么呢?在儒学那里,很明显就是唐虞三代的文物制度这种

“曾有物”(das gewesen)。因此,在徂徕那里,记述这一文物制度的“六经”,作为古典,就占有重要的地位。大家知道,在朱子学中,《四书》被置于中心地位。特别是,正如前述,朱子最重视《大学》和《中庸》。仁斋作《〈大学〉非孔子遗书之辨》,排斥《大学》烦琐的和静态的修养法,只推重《论语》和《孟子》。而现在徂徕则把汉唐训诂学以来久被埋没的“六经”再次推到了前列。他说道:“六经其物也,《礼记》、《论语》其义也。义必属诸物,而后道定焉。”<sup>④</sup>这就是说,基本的东西最终仍是“六经”所记述的历史事实(物),而《论语》、《礼记》无疑则赋予这些事实以意义(意)。然而,由于“舍其物独取其义”,<sup>⑤</sup>所以,就产生了后世诸儒的混乱。因此,在徂徕看来,精读六经,熟知这里面的文辞的用法,同时再掌握古代具体制度的知识,然后,开始接触《论语》,就能得到孔子的真义。对于《论语》,徂徕与仁斋相同,也承认其绝对的价值。但是,对孟子以后的经典,徂徕则只承认其相对的价值(这与后述的他的圣人概念有关)。在这一点上,徂徕提出了观念的论争性这一极富意味的问题。照他的说法,一直到孔子时代,圣人之道都是绝对的存在。然而,到了数百年后的孟子、子思时代,诸子百家辈出,思想界呈现出了空前的混乱。因此,子思和孟子等人,就必须在与诸子百家的抗争中,主张圣人之道。《中庸》(一般认为是子思所作——笔者)和《孟子》等书中的诸概念,很多都是意在反驳老子、告子的论争性概念。然而,后世的儒者,因“以其与外人争者言,为圣人之道本然”,<sup>⑥</sup>所以就出现了致命的谬误。打个比喻说,这就如同“医以药治病,病愈后,犹服其药不已。”<sup>⑦</sup>在其他地方,徂徕还说道:“皆救时之论也,岂至理哉?”<sup>⑧</sup>这样,徂徕就说明了概念与历史的、具体的事实的不可

分性。徂徕所列举的实例，以后我们在其他一些地方再说。总之，徂徕提示了以往无批判地被绝对看待的学说和概念的历史背景，并把它价值相对化，这一思考方法也可以称之为最广泛意义上的“意识形态论”。就此而论，这可以看成是徂徕的“政治化”立场在方法论上的表现。

这样，从宋学中的《大学》《中庸》中心主义，经过仁斋的《论语》、《孟子》中心主义，更进一步就到了徂徕学的“六经”中心主义。对根本经典的这种时代追溯，<sup>⑩</sup>就处在以下两个密切的对应过程中：一个过程是，圣人与一般人的连续性被切断，它愈来愈被绝对化；一个过程是，从理学（朱子）到古义学（仁斋），从古义学到古文辞学，其主观性——即徂徕所说的“私智”——逐渐被排除。既然这样，那么，徂徕通过古文辞学所描绘的道，其大致轮廓如何呢？

首先，在徂徕那里，所谓道只是人类规范，而不是自然法则。所谓天道、地道，只不过是类比。徂徕说：

又有曰天之道曰地之道者，盖日月星辰系焉，风雷云雨行焉，寒暑昼夜往来不已。深玄也不可测，杳冥也不可废。万物资始，吉凶祸福不知其然而然者。静而观之，亦似有所由焉者，故谓之天道。载华岳而不重，振河海而不泄，磅礴不可穷，深厚不可尽，万物资生，不为乏焉。死皆归藏，不为增焉。……徐而察之，亦似有所由焉者，故谓之地道，皆因有圣人之道，借以言之耳。<sup>⑪</sup>

上面我们已经知道，在仁斋那里，天道与人道的连续性已被切断，宇宙论与伦理学已分别走向独自化。仁斋致力于“人



道”论,同时又讲宇宙论。然而,到了徂徕那里,天道只被作为人道的类比,本来意义的天道论已丧失了它的风姿,取而代之的则是天的不可知性、神秘性的浓厚云雾。徂徕说:“夫天也者不可知者也。且圣人畏天。故止曰知命,曰知我者其天乎,而未尝言知天,敬之至也。”<sup>⑩</sup>天不是“知”的对象,而是敬的对象。这样,蟠踞在仁斋理论结构一隅中的人格意义上的天(天命论),犹如大堤之决,泛滥于徂徕学的体系中:

后世学者,逞私智而喜自用。其心傲然自高,不遵先王孔子之教。任其臆以言之,遂有天即理也之说。……然理取诸其臆,则亦曰天我知之,岂非不敬之甚乎?……程子曰:“天地无心而有化”。岂不然乎?易曰:“复(复卦——笔者)其见天地之心乎?”天之有心,岂不彰彰著明乎哉!<sup>⑪</sup>

对徂徕来说,天是否有心不是人类理性所讨论的对象。这主要是因为在天人之间有着深深的鸿沟。他用一个比喻说明道:“夫天不与人同伦,犹人不与禽兽同伦。故以人视禽兽之心,岂得哉!然亦不可以谓禽兽无心。”<sup>⑫</sup>天与此同样。在徂徕那里,天的人格性实际上已被提升到了信仰的高度。这样,无论是宋儒的理气先后说,还是素行、仁斋的气一元论说,都已被解构。这些都是滥用“私智”的结果,是贸然不敬地以人伦推测天伦。在此,宋学的合理主义就在儒学内部完全转化成了作为相反之物的非合理主义。

这样,在徂徕那里,所谓道完全就是指圣人之道。那么,圣人之道是什么呢?为了说明这一点,首先必须区分道

的内容与本质。徂徕指出：“吾道之元祖为尧舜，尧舜为人君，依之圣人之道专治国天下。”<sup>⑩</sup>尧舜就是所说的先王。因此，圣人之道同时也就是先王之道，“先王之道，安天下之道也。其道虽多端，要归于安天下焉，其本在敬天命。”<sup>⑪</sup>圣人之道乃至先王之道的本质，首先在于治国平天下的政治性。这样，把治国平天下视为道的核心，即使这是在坚决否认个人道德与政治连接性的徂徕学中表现出来的，但对于已经追寻了素行、仁斋和朱子学解体过程的我们来说，这似乎都不突然。徂徕说：“儒者之辈，把圣人之道此安天下之道当第二手事，先立天理、人欲、理气、五行高妙之说，以持敬、主静、格物、致知、诚意、诚心等和尚之事为诚之事。”<sup>⑫</sup>那么，“但是非之辩论繁，圣人之道与世之政道分，终莫衷一是，谁之过哉？”<sup>⑬</sup>因此，对徂徕来说，“圣人之道专以治己身心。若专以治己身心，而推之为治国平天下之说，乃佛老之绪论。……即使治心修身，修行成就犹如无暇之玉，无关怀下民疾苦之意，不知治国家之道，何益之有！”<sup>⑭</sup>徂徕举了一个个人道德同政治非连续的明显例证，他说：“政禁暴，以兵刑杀人，谓之仁而可乎？然要归于安天下。”<sup>⑮</sup>所以，反过来说，“后世之儒者云仁，释为至诚恻怛。即有至诚恻怛之心，无能为民之事，非仁。不管若何慈悲，皆德仁也，妇人之仁也。”<sup>⑯</sup>但是，徂徕的逻辑仍未停止，进一步他又把道德看作是政治的手段。照他的说法，君主首先注意个人的修养，是因为“居人之上者，若身之礼仪不正，则下不敬信。下不敬信，则命令不行，难有安民之功，故修其身也。然不可推及修身以为治民之道。”<sup>⑰</sup>这离结论只有一步之遥，“然则为人君者，纵被讥之为不合道理之人，然安民，思以行事，具此心之人实天下之父母也。”<sup>⑱</sup>这就是说，为了安民这种政治

目的,不合道理亦可。这不折不扣是对儒学道德所作的“价值转换”。在此,我们也许会想起马基雅维利的《君主论》。例如,书中这样说道:

我知道每一个人都同意:君主如果表现出上述那些被认为是善的优良的品质,就是值得褒扬的。但是,由于人类的条件不允许这样,君主既不能全部具有这些优良的品质,也不能完全地保持它们,因此君主必须有足够的明智远见,知道怎样避免使自己亡国的恶行,并且如果可能的话,还要保留那些不会使自己亡国的恶行。但是,如果不可能的话,他可以毫不踌躇地听之任之。<sup>⑩</sup>

而且这一佛罗伦萨的市民又说道:

因此,对于一位君主来说,事实上没有必要具备我在上面列举的全部品质,但是却很有必要显得具备这一切品质。我甚至敢说:如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事,那是有害的。可是如果显得具备这一切品质,那却是有益的。<sup>⑪</sup>

仅就这里所看到的而言,在把政治从个人伦理的束缚中毫不掩饰地解放出来这一点上,《君主论》远比《太平策》彻底。在此,首先必须考虑到两者所处的不同社会历史基础。但是,正如《君主论》的作者荣膺为近世欧洲科学政治学的始祖一样,我们则可以把日本德川封建制度下的“政治发现”归功于徂徕学。<sup>⑫</sup>

这样,如果道的本质是治国平天下,那么很容易推出,道的内容不用说不能是理和性这种人类的内在性,也不单纯是超越的理念性。徂徕对道作了如下的定义:“道者统名也。举礼乐刑政凡先王所建者,合而命之也。非离礼乐刑政别有所谓道者也。”<sup>⑧</sup>这一定义有两层意义。第一,道是普遍的、总括性的存在(“道者统名也”)。徂徕特别强调道不能用抽象的概念来表达。他说:“道难知亦难言,为其大故也。后世儒者,各道所见,皆一端也。”<sup>⑨</sup>又说:“当先王孔子之时,岂求一言以尽乎道焉。求一言以尽乎道者,务标异(与其他区别开——笔者)圣人之道者也。”<sup>⑩</sup>值得注意最后的词句。如同我们以上所看到的,徂徕认为,孟子、子思的思想带有论争的性格,因此只承认其相对的价值。照徂徕的说法,由于圣人之道是绝对的,所以它不与其他思想相对立,相反它包括了一切。因此,徂徕说道:“诸子百家九流之言,以及佛老之偏颇,皆道之裂已。亦莫不由人情出焉,故有至言。夫圣人之道,尽人之情已矣。不尔,何以能治而安之哉!故苟立其大者,抚而有之,孰非圣人之道哉?”<sup>⑪</sup>如同后述,徂徕对学问的广泛兴趣即萌芽于此。尽管他把自己的理论同异说严格区分开,但他对其他学术流派则采取了极为宽容的态度。例如,他与儒者最厌恶的僧侣广泛交际,萱园门下僧侣如云。他嘲笑朱子学的排佛论说:“宋儒之学问,原出自佛法。嫌其似而与之争。”<sup>⑫</sup>请把此例同暗斋派排斥异端的不容忍态度作一对照吧!由此而言,能简单地说,主张“穷理”的朱子学派比对圣人之道抱有绝对信仰的徂徕学更接近现代性精神吗?

但是,道不只是普遍性的、总括性的东西,而且它还是客观性的、具体性的东西。徂徕所说的“离开礼乐刑政别非所谓

道”这一命题,就显示了这一点。从徂徕的方法论(古文辞学)来说,所谓礼乐刑政,就是叫做“事”和“辞”的唐虞三代文物制度的总称。它虽是一定历史的产物,但在徂徕那里,它又具有超时代的意义(这一点待后述)。这样,由于它首先是客观性的存在,所以,不言而喻,它对于人性的内在性就完全被否定。徂徕说:“心无形也,不可得而制之矣。故先王之道,以礼治心,外乎礼而语治心之道,皆私智妄作也。何也?治之者心也,所治者心也。以我心治我心,譬如狂者自治其狂焉,安能治之。”<sup>⑩</sup>从这一立场出发,他喜欢引用孟子的“服尧之服,诵尧之言,行尧之行,是尧而已矣”这一说法,说这是“不问其心德云何如”。<sup>⑪</sup>这样,由素行和仁斋所推进的道的客观化过程,在徂徕学中就达到了顶峰。道是客观的,同时又是具体的,因而它已不是仁斋所说的单纯的应当、单纯的超越理念性。徂徕指出了仁斋“道德”的空虚性。他说:“如仁斋先生以知德自负,乃争性与德之名耳。亦误读孟子,而至谓扩充四端以成德,则与朱子何别?既不属诸先生,又不知德以性殊。徒谓如药有治病之德,如火有烹饪之德。是其所争,在全于养之后与全于性之初已。故其所谓德者,皆当其未成而言之。有名而无实,亦宋儒之归哉!”<sup>⑫</sup>徂徕所追求的不是“未成”之道这种抽象的理念,即“德性”(moralitat),而是作为礼乐刑政(实)这种具体的现实存在者,即“德行”(sittlichkeit)。

这样,如果道不是单纯的应当,那么,在仁斋那里,作为使自暴自弃者转向道的方便之门而保留下来的枝尾末节的性善说,当然根本上也要废弃。但是,徂徕并没有认同荀子的性恶说。<sup>⑬</sup>总体上说,在徂徕那里,道是绝对的,它包括了一切。因此,它就不可能是反人性的。照徂徕的说法,孟子的“性善论”

是为了对抗老子以圣人之道为伪的说法而提出的主张，而荀子的“性恶论”则是因为担心“性善论”会废弃道德修养而提出的。但不管是何者，它们均属于前述的论争性概念。如果把这些东西原封不动地绝对化为圣人之道，其结果反而就是把圣人之道推之为与异说对立的相对性存在。问题不在于是性善还是性恶，而在于是否信仰先王之道，“苟能信先王之道，则闻性善益劝，闻性恶益勉。苟不信先王之道，则闻性善自用，闻性恶自弃。故荀孟皆无用之辨也，故圣人所不言也。”<sup>⑭</sup>至此，构成儒学中心问题的性善、性恶论作为“无用之辨”完全被一脚踢开。但是，徂徕的人性论变革不只是这种消极性的否定，他还提出了性不变论这一积极的命题。在宋学那里，本然之性被看成是先天的寂然不动的东西，人若变化气质，就能恢复被遮蔽的本然之性。素行、仁斋和益轩都否认本然之性，专说变化气质。但是，到了徂徕，气质之性作为先天的东西，反而被宣告为是不变的。在此，对宋学的乐观主义就作了一个一百八十度的大转变，使之转化为相反之物——悲观主义。“人皆可成圣人”这一宋学命题，亦被“圣人不可学而至焉”这一反命题取而代之。<sup>⑮</sup>但是，徂徕的悲观主义，最终也不是荀子的“性恶论”。由于“性恶论”仍要以礼乐这种客观的规范去矫正、压抑人的诸种情欲，所以，在理论上它虽然与宋学对立，但在实践上则殊途同归于严格作风。荀子仍认为学“固学为圣人也”。<sup>⑯</sup>但是，徂徕的悲观主义，索性说，是对人的存在中两方面的谦虚承认，一方面是承认人对于天命主宰的无力性；另一方面是承认与道的总括性、普遍性相对的部分性和特殊性。他说：“气质者天之性也，欲以人力胜天而反之，必不能焉。强人以人之所不能，其究必至于怨天尤其父母矣。圣人

之道必不尔矣。”<sup>⑨</sup>这里所意味的是人对于天命主宰的无力性。正是由此徂徕就产生了对人的自然性的宽容态度，这一点我们将在后面叙述。在此，我们就后一方面说一下。相对于道的包容性、普遍性，个人的特殊性、部分性是什么意思呢？说起来，无论在宋学那里，还是在仁斋那里，都是把个人作为实现道的前提。然而，徂徕所说的道本来是指社会的性质，不能成为个人实现的目标，所以，他说：“人之道，非以一人言之，必合亿万人而言者也。”<sup>⑩</sup>而且，道作为礼乐刑政，已是具体化的存在，因此，它就不是个人将来应该实现的性质。如果这样，气质变化说的目的在徂徕那里已无存在的余地。这样，上述徂徕所断定的气质不可能变化，进而又被宣布为不需要或者有害：

所谓变化气质，乃宋儒之妄说，责人以不能之事，无理之至矣。气质不管如何都是不可变化之物。犹米终是米，豆终为豆。学问只在于修养气质，以成就其所有。如米与豆，种下灌溉施肥，尽其天性之有而成其实。……故世界之中，米有米之用，豆有豆之用。如宋儒之说，变化气质，浑然中和，欲以成非米非豆之物，此何益之有？<sup>⑪</sup>

在此，徂徕也是从世界的整体性出发来考虑问题的。宋儒和仁斋思想中的现实与目标的关系，在徂徕那里，就被转换为部分与整体的关系。只有部分贯穿着特殊性，它才能成为整体的部分。因此，最好是每个人依照天性上的不同气质，努力来展现自己的个性。徂徕用“移”这个词来表达对特殊性的涵养。他说：“人之性万品，刚柔轻重，迟疾动静，不可得而变

矣。然皆以善移为其性，习善则善，习恶则恶。”<sup>⑩</sup>这就是说，性不可变但却可以移。由于徂徕使用“变”与“移”这种容易混淆的词，他的说明未必明确。但他的本意在于，前者是指气质的质的变化(用上述的例子说，就是变米为豆)，而后者则是指气质的量的变化，并以前者为不可能或有害，从而只提倡后者。这一点，从下面徂徕对“习善则善，习恶则恶”所作的补充说明，即可明白。他说：“其所谓习善而善，亦谓得其善而成材。辟诸丰年之谷可食焉。习恶而恶，亦谓失其养不成。辟诸凶岁之秕不可食焉。则何必求变其气质以至圣人哉！”<sup>⑪</sup>这样，每个人移其天性气质而获得的长处，徂徕称为“德”。在仁斋那里，与道同视的德，在徂徕那里，就像宋儒那样——但看法上完全不同，又从道中分离了出来。德是让特殊的、部分的个人参与到普遍的、全体的道中的媒介，“德者得也。谓人各有所得于道也。……性人人殊，故德亦人人殊焉。夫道大矣，自非圣人，安能身合于道之大乎？……盖人性之殊，譬诸草木区以别焉。虽圣人之善教，亦不能强之。故各随其性所近，养以成其德。”<sup>⑫</sup>这样，与道的普遍性、总括性相比，德就必然是特殊的、个别的。徂徕分离了孟子以来并称的仁义礼智，以礼义为道之名，以仁智为德之名。当然，德决不限于仁智。仁智与其他一切德一样，也带有自己的特殊性。仁的本质在于安民，智的本质在于知人，擢用贤才。二者都只是政治统治者中所应有的德，而不是大众的修养目标。尤其是，徂徕极力反对仁垄断德。他说：“苟以仁为全德，岂有所谓众德乎？”<sup>⑬</sup>又说：“人之学圣人之道者，德以性殊，亦何皆仁？”<sup>⑭</sup>徂徕所说的德决不是狭义的德，它与所说的“材”一样，也广泛地包括着技能。所以，每个人涵养与自己的性相近的技能，也就



是以各种不同的方法参与到普遍的道中。

但是,根据我们所知,祖徠所说的道是指先王之道,先王之道的本质在于治国平天下的政治性。这样的话,依据德,大众参与道又是什么意义呢?像仁和智一样,本来具有政治性的德,当然是沟通个人与道的媒介。但是,普通个人涵养其特殊技能,它与政治性又有什么关系呢?祖徠说:“君之使斯民学以成其德,将何用之,亦欲各因其材以官之,以供诸安民之职已。”<sup>⑧</sup>这就是说,君主把获得一些特殊技能的人提拔为官僚,他们辅佐君主的政治统治,参与到治国平天下中。但现在留下的问题是,对于那些不就仕途或不能进入仕途的人来说,他们修德是否无用,他们是否与圣人之道无缘。这一疑问也许早就应该提出。为了回答这一问题,从一味在政治上追求圣人之道并使个人道德从属于政治的祖徠学来说,就必须追溯到政治统治者的局限性与圣人之道的普遍妥当性二者之间的关系这一根本性问题上。在祖徠的《答问书》中,我们看到了值得注意的以下说法:“农耕田,养天下之人,工制器,供天下之人用,商通有无,为天下之人助,士治之使其不乱。各尽其职,相互助合。若皆一事,则国土不立。是以人各尽所能,不旁务,天下之人助民之父母人君,皆官吏也。”<sup>⑨</sup>全体人民皆官吏!这是毫无矛盾地解决上述疑问的唯一出路,至此,儒学的政治化也就达到了顶点。

### 三

根据以上所述,我们已经知道,在祖徠学中,道的本质在于治国平天下的政治性,因此,其内容就要在礼乐刑政这种客

观的、具体的定在中去求得。下面的问题是,把这种具有本质和内容的道作为道,其根据何在呢? 徂徕学的道是唐虞三代文物制度的总称。这种被限制在一定的历史时期和场所的道,为什么会有超越时空的绝对的普遍妥当性呢? 在宋学中,道的最终根据不言而喻是太极,也就是理。在此,由于圣人之道与天地自然之理是完全统一的,所以它就是绝对的。但是,这种形而上的理是徂徕学首先要排除的东西。当然,徂徕并不否定理本身的存在,他只是把它置于人的认识范围之外。从人的立场来看,“理者无定准者也。”<sup>④</sup>因此,如果为道赋予理的基础,每个人就要用自己的见解去看待理,并把它作为道,其结果就必然破坏道的统一性。诸子百家之争就是这样引起的。使道从与其他思想的对立中超越出来的徂徕学,当然不甘心这种归宿。既然这样,那么,道是不需要超出它之外根据的自足价值吗? 仁斋似乎就是这样考虑的。如上所述,仁斋否定穷理与德行的连续性,鲜明地强调道的规范意义。一般来说,在理想主义那里,并没有超出终极价值理念之外的实在性,理念自身就是自己真理性的明证。仁斋说:“设令宇宙之外复有宇宙,苟有人生于其间,必当君臣父子夫妇之伦,而循仁义礼智之道。”<sup>⑤</sup>如同所说,仁义礼智带有先验的绝对性。所以,虽然仁斋的道,从否定与宋学自然法则(天道)的连续性、强调人伦性这一点说,它是非自然的;但是,从它不同于人的经验行为而是理念的自足存在这一意义上来说,实际上它又是自然的。因为,“道者,人伦日用当行之路。非待教而后有,亦非矫揉而能然,皆自然而然。”<sup>⑥</sup>但如上所述,徂徕恰恰是把仁斋的理想主义视之为“有名无实”加以拒斥的。徂徕不满意抽象理念的空虚性,他要寻找道的更确实的具体实证,

于是就跑到了唐虞三代的文物制度那里。但是,如果承认这种文物制度中就具有先验自身的自足价值,那么,这终究只是对仁斋立场的扭转。这样,第二种解决办法也被拒绝。由于不能把从名到实、从主观的道德到客观的人伦形态转变这一徂徕学的工作,放在建筑基督教圣经所说的通天塔那里,那么剩下的出路就只有一条,即把创造道的绝对人格置于道的背后,使道的一切价值都依据于这种人格的实在性。徂徕学中的先王乃至圣人,恰恰就是作为这种终极的实在而出场亮相的。

道是圣人创造的,反过来说,所谓圣人只是创造道之称谓。<sup>⑩</sup>在这种意义上,伏羲、神农、黄帝等这些最早的政治君主都可说是圣人。例如,夫妇之伦是伏羲制作的,耕作是神农创造的,建筑和纺织是黄帝创造的。<sup>⑪</sup>但是,因为把道作为礼乐刑政加以具体化的人,是尧、舜、禹、汤、文、武、周公这些所谓的唐虞三代的君主,所以,他们又是圣人中的圣人;又因为,所谓圣人是指创造道的古代的政治君主,所以,在徂徕学中,圣人与先王基本上是相同的概念。<sup>⑫</sup>而且,圣人之所以为圣人,归根结蒂在于他是礼乐的作者,而不在于他是道德完善无缺的具有者。徂徕说:“夫圣人亦人耳。人之德以性殊,虽圣人其德岂同乎?而均谓之圣人者,以制作故也。”<sup>⑬</sup>宋儒认为,圣人“亦谓浑然天理,无一毫人欲之私”,这只是“以一己之见窥见圣人者也”。<sup>⑭</sup>在徂徕看来,不从德上定义圣人,这不仅没有丝毫降低圣人的价值,反而把它同一般人的连续性完全割断了,使之具有了绝对化的意义。在此,我们不难看出徂徕圣人概念的政治优越地位。

道就是在这种圣人乃至先王的制作中,具有了终极的根

据。像宋儒那样,使道存在于天地自然中,或者把它说成是事物的当行之理,“是皆厚信自己,薄信圣人所生之说也。宋儒以格物致知为修行,事先规定,此事宜如此,彼事宜如彼,任我推究。曰此即与圣人之道无异。是臆见也。……圣人之道,深远广大,非为学者见识所说之道理。然宋儒唯我独尊,以己所思为诚是,言圣人为其弟子所可为,可谓万万无礼也。”<sup>⑩</sup>对徂徕来说,任我推究道的根据完全是“臆见”,是对圣人的“冒犯”。徂徕赋予价值的方法,不是从人到圣人,相反,而只能是从圣人到人。因此,他同时又说:“循先王之道,是谓正;不循先王之道,是谓邪。……先王之道,规矩准绳也。故循先王之道而后为正。”<sup>⑪</sup>进一步他又说:“我等之心,唯深信圣人。我心思之,即无此事,宜须重新考虑。圣人之道绝无恶,径行之而已矣。”<sup>⑫</sup>至此,圣人几乎已被提高到了宗教绝对者的地位。当徂徕说“我等不信仰释迦,信仰圣人”的时候,<sup>⑬</sup>这已不再是单纯的比喻。在上面我们已看到,天在徂徕那里已成了信仰的彼岸之物。但是,照徂徕的说法:“帝亦天也。……盖上古伏羲、神农、黄帝、颡项、帝喾,其所制作,畋渔、农桑、衣服、宫室、车马、舟楫、书契之道,亘万古不坠,民日用之,视以为人道之常……而不复知其所由始。……故后世圣人,祀之合诸天,名曰帝。”<sup>⑭</sup>显然,在圣人行列中最早的五帝已被徂徕视之为天。切断了与一般人联系的圣人,在此则不折不扣地同人格的天联系了起来。可以说正是圣人的这种彼岸性(jenseitigkeit),恰恰就成了徂徕学之道普遍妥当性的最后保证。

也许人们会提出这样的疑问,在受唐虞三代这种时间和场所制约的制度中寻求道的徂徕学,何故没有陷入非历史性

的独断主义之中呢？或者反过来说，儒学思想中所缺乏的历史意识被高高扬起了吗？只要思考一下作为道的根据的圣人的彼岸性，这种疑问就可迎刃而解。徂徕认为，唐虞三代的制度，只是由于它是具有彼岸性的圣人制作的，所以它是绝对的。<sup>⑧</sup>这一基本命题，从消极和积极两个方面唤醒了历史意识。第一，从消极方面说，它表现为对失去这种彼岸性之后的一切礼乐制度的相对性认识，从而也是对时代的、场所的制约性的认识。在给柳川内山的信中，徂徕这样说：“三代之后虽中华，亦戎狄猾之，非古中华也。故徒慕中华之名也，亦非也，足下思之。”<sup>⑨</sup>而且，正如从徂徕的本来立场出发所不难想像的那样，他对律学抱有广泛的兴趣，这方面研究的结晶，首当其冲的是他所写出的名著《明律国字解》。在萱园门下讲解明律之际，徂徕在听讲者所拿的誓约书中，<sup>⑩</sup>特别加上了这样一条，即“律者，异代异国之制也。慎勿辄用之当世，坏成宪。”那么第二，由于道在其彼岸性上是绝对的，因而作为具体的、经验的约束力，它反而只有在历史的特殊形态之下才能显现出来。这是徂徕学历史意识的积极方面。我们想起了上述徂徕作为方法论的古文辞学。在此，徂徕不是把“义”而是把物，不是把“议论”而是把“事和辞”，也就是说不是把应当而是把存在放在根蒂上。唐虞三代的文物制度，恰恰就是在实在中，从彼岸的圣人那里获得了根据，但在规范的意义上，它丝毫没有绝对化。因此，当道在一定的时间和空间中作为存在发挥作用的时候，它一点也不妨碍相应于各种具体状况而具有不同的形态。从这种观点出发，徂徕区分了制礼者、传礼者和行礼者。<sup>⑪</sup>不言而喻，制礼者是三代的圣人，传礼者是“仲尼之徒”，也就是“孔子一门”。现在的问题是实践礼的第三者。在

对先王之礼的认识中，徂徕虽敏锐地排除了主观和私智的混入，但在礼的实践中，至少那些不处在先王治下的后世者，在履行礼的情况下，就不可避免地要以私见斟酌先王之礼。其实，这正是要求适应先王之道，徂徕说：“夫斟酌若何也？求合于人情也。”“圣人制礼，正基于人情。故今行礼以求合乎人情，可谓不悖道。”因此，徂徕又说：“若以制礼言之，程朱之拟于圣人非也；若以传礼言人，程朱之乱古制亦非也。”但是，“若以行礼言之，程朱之礼亦可也，世俗之礼亦可也，特以己心斟酌先王之礼亦可也。”徂徕否认神道的独自存在——它是圣人之道普遍妥当性的自然归宿，“唯吾国之神道，祭祖考配天，以天与祖考为一，任何之事皆以鬼神之神执行，……是又唐虞三代之古道也。”“神道虽无事，然宜崇鬼神，况生于我国，敬吾国之神，圣人之道之意也，宜努力不可疏远也。”<sup>②</sup>这些说法也完全是基于相同的理论根据。从这一意义上说，凡是用盲目的公式主义来对待历史现实的，都与徂徕学相距十万八千里。<sup>③</sup>

这种历史意识的兴起同朱子学合理主义解体的密切关系，在浏览仁斋和益轩思想的时候我们已窥出了一点。但是，只要道还是自然之道，换言之，即还把终极的根据置于非人格的理念中，那么，历史终究就必然只能从它是否合乎理念——而且是道学性的理念——的观点来观察，因此，在这一历史意识中就存在着根本的局限性（请注意，在仁斋和益轩那里，《通鉴纲目》作为史书，依然被视为典型）。只有否定道自身的这种终极性，使之依据出现于古代中国的复数性的但又是分别一次性的<sup>④</sup>人格，并把这些人格推到遥远的彼岸，此岸的历史才能摆脱固定标准的束缚，并自由地发展。<sup>⑤</sup>徂徕在《学则》中说

到：“盖自秦汉而后，莫有圣人，然亦各有所建（制度——笔者）焉。……业已有物，必征诸志（志即记录——笔者），而见其殊（特殊性——笔者），以殊相映，而后足以论其世。不尔悬一定之权衡，以历诋百世，亦易易焉耳，是直己而不问其世，乃何以史为！”<sup>⑧</sup>这样，通鉴纲目之流的劝善惩恶史观，在徂徕那里，根本上就被废除了，“纲目之议论，犹如盖图章，格式、道理一定。天地活物，人亦活物也，为绳所缚，诚无用之学问，只长人之利口……以事实计之，《资治通鉴》远胜之。”<sup>⑨</sup>很明显，在历史中，徂徕所求的东西首先是“事实”。因此，把“朱子之流的理论”，“压到古今事迹之上”、“一向不关心事实，只留心于是否自圆其说”的这种非实践态度，<sup>⑩</sup>就必须严格拒绝。正如已经所叙述的那样，对于作为儒学经典的六经，徂徕反对主观性的混入。这是把圣人和圣人之道绝对化为信仰的另一面。然而，这种实证精神在此已超出了儒学经典的范围，它已被扩展到一切历史现象上。徂徕说：“观鉴历史，知其各个时代为其要事。文章、政治、经学，非从时代变迁入手，其意不明。时代变迁，语言、制度亦变迁。深研历史，乃今之要务。”<sup>⑪</sup>这无疑是在六经中寻求辞（语言）与事（制度）这种古文辞学的一般应用。这样，徂徕的知识论也就突破了狭隘的界限。尽管在他那里，本来“学者，谓学先王之道也。先王之道，在诗书礼乐，故为学之方，亦即学诗书礼乐而已矣。”<sup>⑫</sup>但是，现在从“一定之权衡”乃至“道理”的羁绊中彻底解放出来的精神，已把徂徕的学问兴趣带入到了广阔的天地中。如他这样说：“见闻广涉事实，即谓学问，故学问极于历史。”<sup>⑬</sup>又说：“所谓学问，乃广泛涉猎，以扩已知见。”<sup>⑭</sup>徂徕在《文会杂记》中的说法，就是他实践这种精神的具体表现，“徂徕所事，各地之招呼，种种佚闻

趣事，人之交谈，一一记之。歿后箱中之状文、废纸所记各种闲话，皆所留意。”<sup>⑧</sup>稍看一下徂徕的著作目录。从原来的经学、子学类，到兵学、律学、史学、文学和音乐论，几乎网罗了所有的文化领域，给人一种百科全书之感。当然，若使让徂徕自己来说，那么，圣人之道就是绝对的、具体的普遍，而任何学问则“只是道之裂”。但是，徂徕在他的随笔《南留别志》中所展现出来的惊人的细致考证，与治国平天下有什么关系呢？因把圣人推到彼岸而打开的对个体性关心的堤坝，一旦打开，突然就以怒涛之势，犹如忘记了自己本来所应服务的目的，而泛滥千里。徂徕使圣人之道从一切对立中超越出来，但他没料到他的知识对象会被区分为两个方面：一是直接以治国平天下为目的的经学；二是“见闻广涉事实”、“广泛涉猎”。我们把前者称为公的方面，把后者称为私的方面，并进一步通过追究其意义，以弄清何以这种公私的分化是贯穿在徂徕学整体中的根本特性。

#### 四

在此，首先要指出，我们使用“公的”和“私的”说法决不是随意的。那么，在徂徕那里，公和私是在什么意义上被使用的呢？在此，我们首先想起了前面引用过的有关赤穗义士事件的《徂徕拟律书》。在此，徂徕把义士为亡君报仇的这种“知耻”态度叫作私，把从国家的立场出发对义士加以处罚的做法叫作公。再举一例。《政论》卷四中有一节，说控告丸桥忠弥者一直不让从事公务，也不以为怪。这是一种以控告者为怯懦的风俗。本来，怯懦是说自己没有勇气搞垮自己所恨的人，



就借当局之力,以图报私愤。尽管出于对官府的忠节之意进行控告应与此完全区分开,但实际上一般人却把二者完全都混同了起来,规定武士、商人,不要成为起诉人,“盖谓起诉人怯懦,乃私之义理也。然前所说之起诉人,大成忠节也。……盖私之义理同公之义理忠节,大相径庭矣。为国之治虽亦宜立私之义理,然如违公之理有所害,则不可立私之义理。”<sup>④</sup>很明显,在此出于不良动机控告他人为“私”之德,从国家立场出发而进行控告的态度则为“公”的忠节。通过以上这两个例子的分析,“公”与“私”所具有的完全不同意义已昭然若揭。也就是说,所谓“公”是指社会的、政治的、对外的领域;所谓“私”则是指个人的、自身的、对内的领域。对公私所赋予的这种意义,虽然与现在的普通用法大体吻合,没有什么太大的差异,但这里仍有问题。即从理念型上言之,非现代的更正确地说是前现代的思维,一般尚未认识到这种意义上的公私对立。这是与前现代的社会结构本身——仍然是从理念型来说——并不具有这种意义的公私分化相照应的。也就是说,在此,政治统治关系与私的经济关系相互纠缠在一起。统治者的财政支出被混淆为个人的消费,行政事务的推行被看作是履行主从义务。公法同时就是私法,私法同时又是公法。广泛文化行为中公的领域的独立,进而私的领域的解放,恰恰是“现代性的”重要标志。当然,与此不同意义上的公私对立亦非与前现代的思维无缘。例如,不是在领域中而是专在伦理价值中寻找公私的差别即是如此。在此,公意味着善,私则与恶同意。然而,徂徕思想中的公私丝毫没有这种意义。诚然,在徂徕那里,“公”的东西优先于“私”的东西。在此,我们看到了政治性的优越地位。但是,它本身并不排除私的东西。

就是在《拟律书》中，徂徕也认为义士的行动是“洁己之道，其事乃义”。正因为如此，徂徕以“士礼”主张剖腹自杀，反对斩首。只有私义超出了自己本来的领域，冒犯公法，徂徕才严加拒斥。第二例也一样。“私的义理”虽然大体上得到了承认，但是，在“违其公有所害”的情况下，换言之，即当公私之间产生义务冲突(pflichtenkonflikt)的时候，优先要考虑的则是前者。在这两种场合中，问题是要让这两个领域接触，而不是对一方的否定。更准确说明这一点的，是徂徕在《辨名》中对公私所下的定义：“公者私之反，众所同共，谓之公。己所独专，谓之私。君子之道，有与众共焉者，有独专焉者。……是公私各有其所，虽君子岂无私哉！只治天下国家贵公者，为人上之道也。”<sup>⑩</sup>公的观念，徂徕举了《书经》中的“王道”和《大学》中的平天下；私的观念，徂徕举了《论语》中的“父为子隐，子为父隐”和《孟子》中的“吾闻之也，君子不以天下俭其亲。”（这虽有不同的解释，但基本意义是说君子不利用社会的财富为自己的父母操办丧事）。不言而喻，这里的观念同上面所列举的两种情况是完全一致的。然而，在朱子学中，情形如何呢？很明显，在这里，所谓公即是天理，所谓私即与人欲同义。天理同人欲在伦理上的严格对立上面已述。这样，私无疑是要加以否定的恶。日本德川初期的朱子学家忠实地承袭了这种观念。如林罗山曾说：“所谓仁者，乃除欲心，归于天理之公也。天理之公即义。……无私，纯真之道，天理之公。所谓人欲之私者，即目之见色而生欲；耳之闻声而生欲；鼻之嗅香而生欲；口之尝味而思食。”<sup>⑪</sup>当把朱子学观念作为思想界的一般性前提的时候，谁能否认徂徕对公私的思维方法所具有的划时代性呢？

通过以上的大略讨论已经清楚，徂徕学中的公私分化，毕竟是深深扎根于他自身的思维方法中，决不是对他的体系从超越的立场所作的评价。在这种意义上，徂徕所说的圣人之道主要是在公的方面，这一点也无需多说。当然，由于道是绝对的，所以公私的分化最终仍“只是道之裂”。尽管如此，以治国平天下为本质的道显然直接地属于“众所同共”的公的领域。这一点，反过来从徂徕对私领域“慎独”的说明中亦可知晓。徂徕说：“慎独者，谓务成德于己也。大抵先王之道在外，其礼与义，皆多以施于人者言之。学者视之为道艺，而不务成德于己者众矣。故又有慎独之言。”<sup>⑩</sup>先王之道首先是外在的、面对社会的。既然这样，那么在徂徕学中，占据“虽君子岂无私哉”这种私的领域的主要部分又是什么呢？不言而喻，这里所说的“慎独”和前面讲的“私之义理”等都属于私领域。但是，徂徕对这种个人道德几乎没有论述。由于“外礼而语治心之道，皆私智妄作也。”<sup>⑪</sup>所以，规制个人内心生活的唯一合格品礼乐，也完全带上了政治的特性，从而同规定人们日常生活的以往烦琐之礼严格地区别开来。正如徂徕所说：“宋儒说礼，犹如老太婆教育小女儿，琐琐碎碎。《左传》曰：‘礼，国之干也。’云于国之要者即礼也。”<sup>⑫</sup>由此来看，因这种道的外在化，首先使空虚的个人的、内心的领域像奔流之水那样所充满起来的，就只能是被朱子学道学合理主义所压抑的人的自然性情。这样，徂徕学中的公私分化，在日本儒学史上所具有的意义现在已逐渐清楚。至此我们所探寻的规范与自然连续结构的解体过程，到了徂徕学这里，因升华到了规范性(道)公的、政治性的东西，所以就表现为把私的、内心的生活从一切严格作风中解放出来。徂徕在《学则》中总结说：“宁学为诸子

百家曲艺之士,而不愿为道学先生。”他还述怀道:“世儒醉理,而道德仁义,天理人欲,出口便发。不佞每闻之,便生呕哕,乃弹琴吹笙。”<sup>⑧</sup>徂徠如此厌恶一本正经的道学家,可谓无以复加。因此,从上述无视历史事实这一理论观点出发,徂徠加以排斥的《通鉴纲目》,现在徂徠又以其严格作风对实践影响之故而加以拒斥。他说:“人品好之人,一入学问,即致人品之恶,此种人多有,皆朱子理学之害也。观《通鉴纲目》,古今之人物,合其意者无一。以此目今世之人,自然无不恶者。”<sup>⑨</sup>作为宋学恶劣影响的恰当事例,徂徠拉出暗斋派当面示众:“固守宋儒经学之人,好分是非邪正,事无巨细,皆吹毛求疵,遂致高傲多怒,厌恶风雅文才之悠然自得。人品变恶者,世上多可见也。山崎浅见(崎门三杰之一浅见纲斋——笔者),其人大抵已有所闻。其人品之恶,非惟为学之方所致,其故且在学流之偏。”<sup>⑩</sup>徂徠提倡性不可变而可移并要求发展个性(德)的人性论,在此已被实践化。萱园门下,多才多艺后起之秀,群芳荟萃,呈现出百花争艳的景象。这样,在徂徠学中,从严格作风解放出来的自然性情,当然就朝着“风雅文才之悠然自得”的方向奔流不息。把萱园学风称之为“一文艺、二主义未必不当。与徂徠在政治上、历史上摆脱道学的制约一样,他也宣告了文艺对伦理的独立。在这一点上,他也向朱子学抗议说:“《诗经》之解,宋儒误之大矣。以此诗为劝善惩恶,谬之千里也。即诚为劝善惩恶,更有其良方……《诗经》多淫奔之诗。朱注言本意为劝善惩恶,反致淫奔……《诗经》之诗,后世之诗,全无异处,只可以诗读之。”<sup>⑪</sup>照徂徠的说法:“所谓诗,多为悬念想像,宜理会为日本的歌。”<sup>⑫</sup>这种态度在徂徠的诗创作论中也有所表现,如他说:“我等观世上之作诗者,形皆清弱

无力,枯槁贫乏。毕竟诗为春风之吹来,花木争艳斗奇,以有天然宝贵之态为其根干。如前之清弱枯槁,何其萎哉!”<sup>⑧</sup>当然,徂徕尚未摆脱终极圣人之道之制约。因此,在他那里,诗非为劝善惩恶,它只是抒发人的情感。但同时,先王之道因又是依于人的情感而立,所以,如同所谓依诗知人情是走向先王之道的必由之路一样,诗最终又与先王之道联系起来。因此,徂徕在肯定诗同和歌一样的同时,<sup>⑨</sup>又不免得出了和歌欠佳的结论。他说:“日本的和歌(与诗)虽同其趣,然总有柔弱之感,国中无圣人故也。”<sup>⑩</sup>对这种制约的最终排除只好等着国学来完成了。在此,“为艺术而艺术”的立场第一次得到了肯定。但是徂徕又说:“犹如古人之学诗,今人之习谣……人之心以思为能,闲暇无事之时,即有所思,况感于物,随其事,或喜或怒,或哀或乐,或爱或恶,情起于内,自然有言,发之为声。唯与日本和歌同也。一概不说修己治人之道,不示治国平天下之法。”<sup>⑪</sup>徂徕的这一认识可以说已站在了儒学艺术观的界限线上。而且,在此因文艺“不示治国平天下之法”,所以清楚地显示了它对私的领域的归属。

上述原本的经学同“见闻广涉事实”在知识上的分化,也无疑是贯穿于徂徕学中的公私二重性在知识论上的表现。知识中公的领域完全被六经所表现的狭义的圣人之道所垄断。在此,严格拒绝了朱子学、阳明学、仁斋学、老庄和佛教等一切徂徕所说的非治国平天下思想的混入。然而,另一方面,从公的领域中被挤出的这些异端思想,在私的领域中却完全自由自在地存在。例如:“释迦舍世出家,以乞食为生。所出之道,尽在我身心之上,而不言治国平天下之道。……然治国平天下之道乃圣人之道之本旨。”<sup>⑫</sup>这种与公的圣人之道截然不同

的佛教，索性说正是因其截然不同性，在个人领域中才得以承认。因此，徂徕说：“佛法以治一人之身心为教，不曾留意圣人之道。”<sup>⑤</sup>因此，照徂徕的说法，同一人格就成了“今求乐身心，自然窃自好佛法；信圣人之道，则用心于天下国家，何难之有？”<sup>⑥</sup>总之，两者是不同的领域。而且，徂徕学开始同异学特别是宋学彻底对立而写出的《辨道》——也即是他自己以“呜呼，孔子歿千有余年，道至今日始明也”这种说法给予了极高评价的《辨道》，<sup>⑦</sup>最终以极其宽容的语言作了如下总结：“然吾亦不欲学者因吾言以废宋儒及诸家之说也。……学问之道，贵乎思。方思之时，虽老佛之言，皆足为吾助，况宋儒及诸家之说乎！”<sup>⑧</sup>这再次表现了徂徕“广泛涉猎，以扩已知见”的博大胸怀。

徂徕的这种公私分化不仅表现在知识的对象上，而且已渗透到了知识自身的特性中。既然圣学只是治国平天下之学，那么它就是政治统治者所必须具备的知识。在这种意义上，徂徕对武士阶级的不学无知叹息不已：“门第者，武士也；保天下国家者，人君也；服务国家者，则诸吏、卿大夫也。供王侯卿大夫之职，不知吾身为君子之事，不知以学问广才智、以文治国之事，徒怒眼张臂，以刑罚之威吓人，残其天下，以是治国，愚之至也。”<sup>⑨</sup>从这一观点出发，徂徕在《政谈》中提出这样一个方策，<sup>⑩</sup>即建议把儒者安置在江户，使旗本、武士广泛听讲，<sup>⑪</sup>并把儒者推荐的旗本擢升为官。在此，知识明显带有公的特性。但是，这只是在知识作为治国平天下的手段时才是这样，而学习知识本身则是私的。徂徕在同一地方所说的“学习异于官府之勤，毕竟为私下之事”，就显示了这一点。这样说来，以知识本身为最终目的的儒者，虽然在全体人民皆官吏

这种最广泛的意义上,通过知识参与到治国平天下中,但其本来的职务必然是属于私的、非实践的领域。于是,徂徕就产生了如下的谦虚自白。他说:“儒者之业,唯守章句,传诸后世,陈力就列,唯此是其分。若其道,则以俟诸后之圣人,是不佞之志也。”<sup>④</sup>这样,儒学与儒者的关系,在朱子学与徂徕学中,恰恰就成了完全相反的关系。在穷理与德行、德行(修身齐家)与治国平天下直线连续的朱子学中,由于其理论的性格是非政治性的,所以,儒者的任务却是政治性的。但是,在切断了私德与政治纽带的徂徕中,由于是在治国平天下中去看待儒学的本质,所以儒者的地位却又成为非政治性的。在此,充其量只是认识道和叙述道才是儒者的事业,实践道乃至制作道则完全是政治统治者的任务。比起“应当”来首先是“存在”的徂徕的这种方法论(古文辞学),无疑就是上述立场的具体化。我们回想一下徂徕的圣人概念完全从政治上加以规定这一点吧!徂徕排斥私智的介入,主张忠实经典文辞的态度,如同上述的那样,正是神化圣人的另一面。因在政治价值上把圣人绝对化和在“辞与事”中“卑求”“学问之要”,所以,反过来就是使自身非政治化。

这样,从作为方法论的古文辞学开始考察,我们现在又回到了出发地,重新看到了自己。我们总算结束了徂徕学基础结构的最后一步。要而言之,我们在此看到了所有意义上的朱子学的反命题。合理的天道被转换为非合理的天命;“穷理”的能力被迫停止;圣人成了不同于一般人的异质存在;规范与自然的连续性被一刀两断;严厉作风被废止;治国平天下从修身齐家中独立出来另立门户。这样,朱子学的连续性思维在此已完全解体,一切都走向了独立化。等等,这就是我们

在具有代表性的人物素行、仁斋、益轩等人那里所探测出的诸要素所达到的最终发展形态。<sup>⑩</sup>但是正如上述,近世初期的朱子学思维的普遍性,只有在德川封建社会的固定地盘上才有可能。既然这样,那么,在这种乐观主义思维方式解体的背后,近世社会的历史又是如何发展的呢?尤其是,在徂徕学中,这种解体达到了根本性的飞跃,其社会根据又何在呢?依靠什么契机徂徕使儒学彻底政治化了呢?要回答这些问题,我们就要离开理念的世界,迫切要去俯视一下徂徕亲身所目睹过的活生生的现实世界。这个现实世界,在时间上纵贯了元禄、宝永、正德和享保,即从17世纪末到18世纪初大约有半个世纪。下面,我们就来对这一时代作一个极为简略的概观吧!

## 五

“风景依稀似旧年”。<sup>⑪</sup>德川幕府政权确立之后约八十年,此前趁国内的无秩序和国际的交流而在社会政治领域中所显示出的异常活跃的战国精神,因国内秩序的稳定和锁国所导致的对外发展的中断,一下子全都消失了。但是,被阻塞向外发展的国民精神,不久就开始一味在内部酝酿起来,并打开了所谓元禄文化之萌芽的艳丽画卷。首先,五代将军纲吉把武家诸法令的起头改为“励文武忠孝,端正礼仪”,鲜明地呈现出文治主义的色彩;元禄三年(1690年),他在汤岛建造圣庙,并为亲书的“大成殿”匾额揭幕。元禄四年,他又吩咐林信笃束发,叙为从五位下大学头,同时集中大名、旗本、儒者,亲讲经书,使儒者讨论,等等,极力推动文教兴隆。即便是林家学问



上的权威,比起上面身份上所受到的宠遇来,也极不相称;②即便纲吉这种多半是名誉性的讲解嗜好后来受到了徂徠“先代之时(指纲吉之时——笔者),专以解释为事,儒者不为他学,亦以讲解为务。今之儒者皆无学,亦无用也”的激烈的批判,③但是,这种自上而来的道德教化振兴政策,对于所谓“元禄中,文教大盛,家读户诵,是先所未有也”这种元禄文化的繁荣并非一无所助。④纲吉不仅关心儒学,他还显示了对歌学的关心,如他从京都召来了北村季吟一家,加以擢用,并在柳泽吉保的宅第主持和歌朗诵会。

但是,元禄时期学术和艺术的主要特征是它的自主性。因此,在各个领域中反叛传统的自由流派,竞相而起。至此所要叙述的堀河学派和萱园学派的兴起,无疑是这种一般趋势在儒学界中的反映。即使看一看以下其他文化领域,也会一目了然。如在歌学上,户田茂睡、僧人契冲对公卿文学所作的体无完肤的批判;在纯文学上,松尾芭蕉的俳句一出,就形成了从谈林到正风的转换。⑤作为同是谈林的俳句师而开始文学生涯的井原西鹤,不久就首创了浮世草子。⑥他以逼真的笔调,描写了在政治上成为“无”的商人一味对物欲和性欲的追求。⑦另外,与烟花巷为邻,在作为商人逃避场所而急剧发展起来的戏剧部门中,无与伦比的净玻璃作家近松、⑧歌舞伎演员关西的坂田藤十郎、⑨关东的市川团十郎等人物,纷纷出现。说到绘画,即使从可与林家儒学相比的学院画坛狩野派中,也出现了像英一蝶这样的反叛者。他挣脱师法的桎梏,描绘出了洒脱动人的风俗画,并同以这种风俗画为商人艺术而成为浮世绘版画之祖菱川师宣以及御用泥金画画师幸阿弥、⑩古满等相颉颃。还有盛负常宪院时代泥金画声名的尾

形光琳,等等。以上这些人物皆属于这一时代。总之,一切文化领域中都充满了活泼旺盛的创造性。这种“元禄形象”所表现出的华丽、细腻的色彩,恰恰都是元禄文化的基本精神。而且,这种文化创造的兴盛,既是以生活欲望的昂扬为前提的,同是反过来它又是生活欲望刺激的结果。元禄文化的创造集中在江户、京都和大阪,不言而喻,它与商人经济力量的增长密切相关。这样,元禄精神首先是作为商人社会的奢华生活方式而被实践化的。“近年以来,男女皆竞尚奢侈,衣类讲究,打扮似新年盛装。绸面之棉袄,双层羽,近一两银钱的半匹丝绸,百般细染,变化无穷,染价高自不待言。出金一两,毫不足惜。金银花费如同流水。尤其如腰带,昔日到处流动的孺子,一幅一丈二尺,一条缀银二枚,束于腰上。小判二两的装饰用发梳,①折合成今天的米价是很贵的。衬裙也用二块本红的布来做。穿白薄绢的袜子等等。以前诸侯的贵夫人,亦不奢华如此。今日商人之妻子如此享受,真走运,大有不可思议之感。”②西鹤讲以上这段话的时候,正是元禄五年(1692年)。但是,武士也不能不为这种风俗所同化。“此三、四十年以前,江户时代下级之治安人员,家无铺草席者,无著武士之服。今铺之,立隔扇,家居生活富裕,像与力一样。③穿上武士衣服,如知行取一般。④家康入江户城之初,武家若党无着和服裤裙者,⑤无着绸以上之衣。……其初,旗本系直属,故与诸大名同位,旗本之家臣与诸大名之家臣同格。如今旗本家中的若党亦升至相同之位。”⑥旗本及其从者尚且如此,更何况是诸侯的生活,“朝夕一身之装束衣服、饮食器物,人之行为与尊夫人之表现,言信赠答之次序,使者之礼节,通行江户市中之陪同伙伴,旅行道中的行列,至冠婚丧祭之仪式等……世中风俗

自然奢美。”<sup>①</sup>武士的发上撒着沉香油，香气袭人；刀剑的护手也装饰上了精巧的金银镶嵌。而且，所谓“元禄、宝永之时，恶所繁荣，<sup>②</sup>昼如极乐，夜如龙宫界”的烟花巷，<sup>③</sup>也成了熏染武士阶级的场所。<sup>④</sup>上下欢乐之声，彻宅满巷，战国的杀伐风气一扫而光。而且，另一方面，幕府初期以来对诸侯酷烈巧妙的统御术至此已完全成功；边地的诸侯已把曾有的政治野心融化在江户的享乐生活之中；秘密思变的牢人已基本受到整顿；<sup>⑤</sup>“庆安事件”也变成了老人们的昔日旧话。<sup>⑥</sup>这样列举武士和商人的生活，就再次祝贺了这一“静谧的时代”（西鹤语）。从文化乃至政治层面来看，元禄时代确如史家所说是日本德川幕府最为兴盛的时期。

但是，如果我们把目光从华丽鲜艳的元禄舞台转向它的内幕，就能准确无误地看到，对于将来的封建权力来说，在此已逐渐酿出棘手的事态。它的震源就深深地根植于德川封建社会产生过程自身之中。在士同农、工、商身份的分离以及贯通君臣上下阶层关系基本上已经稳定这一点上，德川社会的确是我国封建制度的完成形态。但同时，由于一方面室町末期以来领主分国的扩大以及另一方面武士在城下町的集中，<sup>⑦</sup>所以，政治统治从土地事实上的使用收益关系中脱离开，也就意味着封建制根本特性的丧失。<sup>⑧</sup>拥有知行所的武士，虽然通过自己的知行所和贡租，尚能保持同土地的仅有联系，但到了下级武士，他们与土地的牵联，就以给予他们“现米”的方式只是象征性地表现出来。<sup>⑨</sup>另一方面，幕府确立之后不久，以垄断货币铸造权为必要手段而实现的普及性货币经济，依靠庞大的封建家臣团在城下町的集中，从而开辟了进一步发展的道路。而且，这一趋势随着交替参觐制的确立，在

全国性的规模上被大大地强化。不仅是城下町和农村，就是江户和诸藩单由商品经济这一媒介就被紧密地联结了起来。武士也从已有的以物权为中心的生活转入到以债权为中心的生活，即徂徕所说的“旅馆境遇”。这样，一般来说，如果“只要法生活主要是基于物权，那么它就具有静态的特性。但债权一旦成为主要的基础，就会带上动态的特性。”<sup>⑧</sup>那么，现在武士阶级就必须以“静态的收入”来应付“动态的支出”。这一矛盾，随着上述元禄文化对武士阶级的浸润，就急速地激化起来。

这种难局首先在幕府自身的财政中表现了出来。徂徕说：“伊丹播磨守任职勘定头时，<sup>⑨</sup>窃私语人曰：幕府之财政，岁入岁出相比，支出多，库藏之金，每年仅为一、二万两。及于后，幕府吏人，更有所困。此乃吾父语吾也。”<sup>⑩</sup>正如徂徕这一怀旧谈所表明的那样，四代家纲末期已显出征兆的财政困境，因纲吉的豪奢和对侧臣的滥施，就完全地暴露了出来。于是，元禄八年（1695年），依据荻原重秀的建议，幕府就颁发了金银货币改铸令。由于这是用败坏货币的手法以图其利，所以，之后到了幕府末期，它作为以后频繁被使用的弥缝财政的手段，其第一次试探，对于德川封建制的解体过程来说，具有历史性的意义。依靠上述手段，在元禄年间，幕府获得的利益总计五百万两或四百七十万两左右。<sup>⑪</sup>但是，开支依然散漫的财政，加上元禄十一年（1698年）的江户大火灾、元禄十六年（1703年）的关东大地震及引起的火灾和宝永四年（1707年）富士火山大喷发等接连不断的天变地异，一下子就把幕府的利润消耗殆尽。不得已，宝永三年之后，幕府又不断改铸银币，致使“其色黑暗生锈，失银之本色，无异于铅锡”的恶劣货

币泛滥市场。<sup>④</sup>对货币的这种不断改铸,当然使物价暴涨,并对幕府的支出发生逆反作用。它害苦了一般武士,却使金银座的御用商人,<sup>⑤</sup>以及与此相勾结的重秀一帮结算官吏中饱私囊。<sup>⑥</sup>而且,金银货币的跌落,使钱与银的比价暴腾,同时也使武士阶级更为贫困。于是,武士只好把作为俸禄的禄米换成金,然后再兑换成钱,以此进行消费生活。但是,由于用钱购买日用品所需要的弹性减少,物价意外地上涨不下,<sup>⑦</sup>所以,宝永五年,幕府又铸大钱(宝永通宝),使一文相当于过去的十文。但结果是,“此钱出,民大觉不便利,甚厌之。国家出严令,欲强行之,民益为不用。国家弥下严令,告诸不用者处以严刑,官员日日下令此事,民愈不行之。至此虽以国家之权力亦不能强行,诚民情不协,虽严刑亦难使之服从也。”<sup>⑧</sup>正如以上太宰春台所言,在此已暴露出了幕府权力的有限性。这样,在因数种货币的同时流通以及金银钱各比价的变动所引起的经济生活的空前混乱之际,纲吉去世,六代家宣继其后。他起用新井白石,并首先撤销了元禄放宽财政政策的发起人荻原重秀,致力于恢复原货币的成色。白石虽然一方面致力于结算审查官的恢复、限制长崎贸易额等财政整顿。但是,另一方面,他的公卿礼治主义,不可能从根本上遏制幕府的大量支出,加之家宣、家继相继很快去世,问题依然没有得到解决,留给了八代吉宗将军。吉宗断然推行了所说的“享保改革”。这是德川时代首次大规模的封建制强化工作。它在财政上表现为彻底的紧缩政策,并实施了一些新政策,如与庆长金银货币同位的享保金银货币的新铸造、幕府支出的大量消减、对一般支出的严重俭约令等。但是,这些政策最终仍不能从根本上重振千疮百孔的幕府财政。于是,幕府压低家臣的俸禄,享

保七年又向一万石以上的大名课以领地收入百分之一的“上米”，<sup>⑧</sup>代之把交替参觐的在府期限缩短为半年。在以复兴“权现样”为目标的享保政治改革中，<sup>⑨</sup>仅为了财政的需要，就去放松交替参觐这一幕府的基本政策，在此，已充分说明了事态的严重性。这如同《告示书》本身所说的那样，确实是“不顾耻辱，以求供奉”。<sup>⑩</sup>于是，“上米制”在享保十五年最终又被废除，交替参觐复归原初，但这只不过是“财政不足，由来已久”，因此才废除了。<sup>⑪</sup>而且，使财政日益恶化的原因，还有享保初年以来的米价大跌。特别是，从享保十三年（1728年）开始，连年持续丰收，米价也降落到了最低点。但一般的物价不但不随之下跌，反呈上升的趋势，所以，幕府及一般武士阶级愈来愈困穷。幕府限制把大米转运到江户、大阪，同时定了公价，采取了种种控制米价的对策，但基本上仍是无济于事。因此，到了元文（1736年）元年，幕府再次实行元禄劣币铸造政策，健全的财政政策在这里又受到挫折。从货币政策的一角开始崩溃的“享保改革”，随着吉宗的引退，犹如大堤之决，溃不可收。到了家重、家治，又进入到了所谓田沼时代的元禄宽松期。这样，经过松平定信的宽政改革以及文化、文政骄奢期之后的水野越前守的天保改革等，幕府政治就像拉锯式一样，在时而宽松、时而紧缩的这种反反复复过程中，被卷入到了幕末的动乱时期。在这种意义上，“元禄”和“享保”意料不到地交互显示出封建社会衰落期的两种时代类型。

幕府财政的匮乏以及由之而带来的旗本、家臣的困穷，不用说也就或多或少地意味着与幕府同一经济基础的诸侯以及所属藩士的困穷。而且，经受元禄文化洗礼的武士阶级，其生活也难以维持手握一把枪驰骋战场的当年的风姿。他们对寄

存金融的藏元、<sup>⑤</sup>挂屋、<sup>⑥</sup>札差等的依赖性就更强。<sup>⑦</sup>这些高利贷资本巧妙地利用金融比价的变动和一般物价的上涨,以持续自身的增殖。纲吉的土木事业和自然灾害之后的复兴策更使木材商及御用商人大获其利。<sup>⑧</sup>当然,货币价值的混乱,也对商人有一定程度的打击。但是,一般来说,徂徕对白石“不可谓天下之上下财用乏,应谓武家之财用匮乏”这一看法,<sup>⑨</sup>所发出的“商人之得倍利,此百年以来之盛,天地开辟以来,异国、日本皆无也”的感叹,<sup>⑩</sup>决非无病呻吟。这样,武士与商人的社会地位,从享保之时开始,就渐渐显示出被颠倒的趋势。照春台的说法就是:“今世之诸侯,大小皆低首求之于商人,赖江户、京都、大阪及其此外各处之富商,以渡生计也。……常为催债,谢其罪,无安心之时。见子钱家(高利贷资本——笔者),如畏鬼神,忘其为士,俯首商人。”<sup>⑪</sup>诸侯就这样,更何况一般的武士,他们“近来,与比较讲究之商人通信,大都在书信上写着‘大方’的字样。相遇之际,相互呼‘殿’,武士、商人已难分辨,大家平起平坐。”<sup>⑫</sup>这种状况说明,武士已难再保昔日威严。其结果是:“带刀不带刀,武士、商人皆是客。佩刀再多,也不会佩五、六把,最多不过插长刀、短刀两把。武士也归小春使。”“我是商人我不带刀,但我有的是新银币,它闪闪发光,普通的刀在它面前都得弯曲退却。”<sup>⑬</sup>这是商人自我意识提高在近松视角中的反映。

但是,另一方面,我们不能夸大商人兴起的历史作用。武士所“垂首”的商人,无论是藏元、挂屋、札差,还是金银座商人、木材商等,无不是封建权力之下的寄生虫。他们是缺乏创造新生产方法能力的商业、高利贷资本,其利润的获得决不是正常的,索性说带有浓厚的高利贷资本主义(wucherischer

kapitalismus)的特性。<sup>⑨</sup>他们寄生在封建权力之上。他们完全是依靠直接或间接从农民那里获取的贡租而生存的,因此,他们只不过是一旦触怒权力,立即就要破产的无常之物。淀屋辰五郎的命运正是一般商业资本存立地盘脆弱性的典型证明。因此,他们积累的财富,在快乐追求中转眼之间就挥霍一空,犹如皂泡一现。纪文、<sup>⑩</sup>奈良茂的种种骄奢逸闻,<sup>⑪</sup>虽有夸大之处,但至少道出了商人生活的一个侧面。江户商人同因吝啬而被戏之为上方赘六的大阪商人,<sup>⑫</sup>在挥霍浪费上并没有根本的差异。西鹤所描写的商人形象鲜明地展现了这一点。这里,只以《日本永代藏》中《煎法与众不同的药》为例来看一看。<sup>⑬</sup>一个穷人向一个富翁询问治疗“贫病”之苦的药方,求教灵丹圣药“富豪丸”。富翁给他开的处方是:早起五两,家职二十两,加夜班八两,节俭八两,健壮七两,总共五十两,研之为丸,分早晚服用。但是,服“富豪丸”,同时还必须进行衣食等忌讳:先要避开“美食、淫乱、绸物”及“尊夫人、风流女、琴歌、纸牌”,而且从“夜游闲、博奕、围棋、升官图”、“食酒、烟草、好色心、入京”到“交优伶、近妓院”以及“八厘以上之借债”等方面,<sup>⑭</sup>几乎禁止一切快乐生活。领受其教的这位穷人,忠实地按处方去做,以辛辛苦苦四十年的勤劳,成了拥有十万多两家业的大木材商。然而,从此开始,他觉得“这是因为年轻时服用富豪丸灵验。现在已七十余岁,稍不养生,也无关紧要”。于是,他就一转往日的清苦生活,以豪奢送走自己的余年。如同西鹤亲自所注解的“人年轻时积蓄财富以备晚年享乐,此为要事也”那样,彻底的禁欲生活最终只是为了日后的快乐消费。正如商人尚不能形成“中产阶级”一样,“商人禀性”也远离马克思·韦伯所说的作为发展产业资本心理条件的



资本主义精神。<sup>⑭</sup>

在浏览了从元禄到享保的内外舞台之后,为了相应地完全理解这一时代,我们就必须把目光转到舞台的底层去。在此,作为封建社会最后支柱的农民默默地持续生存着。幕府以及其它封建领主,从近世初期以来,为了确保作为其经济基础的贡租,采取了各种手段,其中主要是广泛地干涉农民的生活。或是“一切农民所食,皆杂谷,不得食大米”、<sup>⑮</sup>“不宜买酒饮茶,妻子亦同”等食物限制;<sup>⑯</sup>或是“农民衣类,不可比以前优,村长及妻可穿绢、家机绸麻布、棉布,低等农民只许着麻布、棉布,此外不可使用衣领、衣带之物”等服装限制;<sup>⑰</sup>或是“为保五谷消费,自本年起,烟草旱田水田皆不得栽培”等作物种植限制。<sup>⑱</sup>进而尚有夫妇之间的规劝,“不留心侍夫,喜用茶、乐游山之妻宜休之。……貌虽丑,然勤于持家之妻,宜亲睦之。”<sup>⑲</sup>这是多么恳切的教示啊!等等。所有这些做法的最终目的,就是《庆安告示书》结尾一句所道破的天机:“年贡交清,百姓安心。”果然不错,即使对百姓实行最严厉的居住转移,所考虑的也是贡赋:“庄头、代官施刑残酷,百姓不堪忍受。若可纳清年贡,便可移居近乡等处居住。”<sup>⑳</sup>但是,商品经济的发展从各个方面对此发生了影响。正如前述,首先由于武士阶级的困穷,对贡租的收取,无论在质上还是在量上都被大大强化。同时,由于它对农村的直接渗透,从而促使农民的自然经济逐渐解体,“昔日,乡下甚乏钱,一切之物不以钱买,皆以米、麦换之,余在乡下知之。今则不然,元禄之时,钱到了乡下,物以钱购之。”<sup>㉑</sup>正如徂徕这里所说,这一情形元禄之后急速地发展了起来。农民被卷入商品经济,当然是元禄文化在某种程度上向农村普及的结果。尽管有上述幕府对农民的极

端限制,但农民的生活欲望正在逐渐提高,“近年乡下法令松弛,处处风俗不正,怠其正业耕作之事,学其非职之艺能,衣食住及万事,过其分限。”这是正德三年《直辖领地告诸百姓书》中直截了当的说法。<sup>⑧</sup>在愈来愈加重的年贡与农民日益提高的生活要求这两者之间,必然要引起摩擦。享保初年领主与农民的关系开始恶化。如徂徕这样说:“庄头所为只在收取年贡,百姓视庄头为收年贡的官。庄头欲多收,百姓则求少出,相互除给与不给之争更无它事,庄头与百姓当时的情形犹如仇敌。”<sup>⑨</sup>而且,商业资本向农村的渗透导致了土地金融化,永远禁止田地买卖的法令因种种违法行为被破坏,一方面是土地兼并,另一方面则是土地零碎分割。这样,被挤到最低生活线的农民,试图在疯狂般的起义中求得最后的解放。仅据黑正博士的统计,从宝永到享保,农民武装起义就有四十次,从以往一年不到一次的平均数突然成倍地增加起来。<sup>⑩</sup>

但是,农村的状况对封建社会给予的致命冲击,实际上是从稍后于享保的宝历年间开始的。即使在这一点上,元禄和享保也具有分水岭的意义。虽然百姓武装起义在享保年间的增加幅度,还远比不上宝历(1751年—1763年)、明和(1764年—1771年)、天明(1781年—1788年)之际的飞跃性上升。另外,农民中的广泛溺婴行为也是享保以后的事。德川时代的人口到了享保,大体上仍呈现上升的趋势,但以后就持续停滞,有时又显示出绝对下降的态势。<sup>⑪</sup>如果无视占人口80%的农民的生活状况所发生的变化,这一点就无法理解。

上面,我们以极其简单的方式对元禄至享保时期的社会形势作了概括。在此,我们所看到的都是些什么呢?这就是所有意义上的转变时期的现象。在华丽的元禄文化的影响

下,无论是在都市还是在乡村,通过或消极的腐蚀、或积极的抗拒,威胁封建权力的一切要素都蜂拥而至。而且这些要素都还未能发展到能给封建社会以根本打击的程度。德川封建社会虽然经历了最初的大动摇,但总体上尚未丧失其健全性。徂徕使儒学“政治化”的社会契机就在这里。总起来说,统治层政治思维的优越地位,一般以两个界线为条件。首先,它在大致安定的社会中不会发生。这里的普遍意识形态是秩序乐观主义。处在统治立场的社会层,当自身的生活基础因社会的一些变动受到动摇的时候,敏感的头脑中首先所萌发的就是危机意识,“政治性的东西”从而也成为思维的中心。但是,另一方面,一旦社会的混乱和腐败已经到了不可救药的程度,政治思维就再次销声匿迹,取而代之的是蔓延开来的逃避、颓废和隐蔽。只有在这一中间状况中,直视现实的真正政治思维才能成立。<sup>⑩</sup>徂徕恰恰就是依靠所处的这一状况,从“人人以为,圣人之道与世之政乃分别之事,谁之过哉”的立场,否定了朱子学的乐观主义,并通过儒学的政治化,使之成为“世之政道”的哲学基础。而且,徂徕学自身仍不免把动摇封建社会的文化要素(元禄文化)强烈地刻印在私的侧面。在此,对于儒学的将来来说,更严重的问题就孕育在此后的思想界中。对此的系统分析则是下一节的课题。

## 六

最后,按照顺序,我们应该叙述一下在社会形势面前徂徕提出的作为治国平天下之学具体运用的社会政治组织改造论。但是,徂徕的这一部分内容已广为人知,且有适当的介绍

书，<sup>⑧</sup>此不赘述。比起政治论来，本节主要关心的是潜伏其底层的思维方法。现只概括性地谈一下。

徂徕首先把存在这一方法论出色地活用到了现实社会中，对封建社会面临的难局，进行了当时无与伦比的一针见血的理论解剖。结果就是，他找到了武士阶级穷困的主要根源及其直接原因。主要根源是：（一）武士上下皆处于“旅馆境遇”中，也就是说“一根筷子也必出钱买之”；<sup>⑨</sup>（二）万事没有制度，即“一切物虽各有其限”，但需要却无限制。从这二者中所求得的直接原因是：（一）“物价不断上涨”；（二）“金银数量减少”；（三）“借钱途经壅塞，金银少，不能通用。”<sup>⑩</sup>徂徕所列举的这三项直接原因中，（一）是来自商品方面，（二）、（三）是来自货币方面。对此，徂徕提出的解决办法是，当务之急是先解除直接的原因，然后逐步进行根本性的改革。总起来，“治天下国家，先为富丰，是治之根本也”。<sup>⑪</sup>因此，“不治此困穷，欲止旅馆之境遇，欲立事物之制度，甚难也。”<sup>⑫</sup>这一救济方法是一种依靠钱币铸造的通货膨胀政策，这是以前述的钱与银的比价暴涨而引起的武士阶级的贫困这一事实为背景的。“只计于殖钱，不改旅馆之境遇，不立制度，虽可暂补天下……然天下之奢亦盛也，终亦更致困穷也。”<sup>⑬</sup>最终，如果不排除根源，问题不能解决。因此，徂徕一方面主张，为了中止“旅馆境遇”，就要让一切武士都有知行所，使之定居下来，并造立户籍，控制人口流动；另一方面主张建立制度，按照身份，限制欲求，使供给与需要一致起来。不言而喻，前者是要求通过向自然经济的复归以脱离对商业资本的依赖。这也会收到一些从属性的效果，如武士通过农村定居，就会去掉都市人的浮薄习性，生活变得刚健，并缓和同农民的对立关系等等。后者制度的建立是徂徕在礼乐中求道的哲

学基础的具体化。因此,上述徂徕学的思维方法就原封不动地移到了这里。这决非像往往所误解的那样是法家的立场。在徂徕那里,制度最终是适应人情的。即使是物价上涨,徂徕也斥责说:“只以发布号令、法令制之”,而实际上“不改变风俗,强行事,毕竟是无理处置也。”<sup>④</sup>而且,道不是封闭性的存在,它是依据圣人人格的。正如这样,制度的变革最终也依赖活动着的人。“比之于法,行之其人,尤为重要。法恶,行之其人佳,亦有相应之果。溺于制法,行之人恶,何益之有?”<sup>⑤</sup>这清楚地表明了徂徕的上述立场。徂徕在《政谈》和《太平策》中所展开的人材录用制,是他政治论中最光辉的部分。他把气质不变说十分灵活地运用到了这里,强调每个人个性的全面发展。在此,封建社会类型的人类观几乎完全烟消云散。

不能否认,徂徕的社会改革论是朝着复古的方向迈进的。尽管如此,也必须看到,正如他并不用儒学的思维方法来为原始儒学提供基础那样,在他主张复归原始封建制的政治思想中间,则潜藏着恰恰与原始封建制背道而驰的政治集中要素。如他的人材录用论就是其中之一。在此,引人注意的是绝对主义观念——当然是德川氏本位——的萌芽。对幕府自身的旅馆性,徂徕指出:“官府本身即为旅馆,故无物不买。办理公事者,旅居也。……但将军以统治天下之故,日本国中皆御国也,何物皆可径用,无需购之。”<sup>⑥</sup>这一思想影响到了对各藩的强力统御,但另外又明显同自己又是最大封建领主的德川幕府政治形态相齟齬。因此,徂徕又说:“诸侯以为不需进贡,乃大误也。”<sup>⑦</sup>从这一观点出发,他强烈非难吉宗下发“上米制”这种“不顾耻辱”的做法。他愤慨地说:“行借,何事也!海内之封国,皆国家之命也。若需要,可令下出。行之借,何事

也!”<sup>④</sup>同时,从“四五十万石以上之诸侯,相对于日本如此之小国,过其分也”出发,<sup>⑤</sup>徂徕主张把诸侯的俸禄限制到三十万石,等等。贯穿在这些思想中的就是“日本国中,如其不按将军之考虑而任其自由,随时随地,即可妨碍幕府政治”这种幕府绝对主义之下的平均化倾向。<sup>⑥</sup>对于乍看上去与徂徕思想类似的吉宗复古改革,徂徕之所以发出“终难成中兴气象”这种悲叹之声,归根结蒂就是出于上述他的绝对主义。<sup>⑦</sup>

但是,徂徕认为,实施他提出的大规模的制度变革在元禄时期最为恰当,而到了享保则为时已晚。<sup>⑧</sup>时代的危机已深深地刻在了他的意识中。他所看到的封建社会既不是林信笃心目中的“唐虞之世”,也不是“上有仁君贤臣”之世。恰恰相反,那是一个“国脉大缩之极,甲冑将落也”之世,<sup>⑨</sup>是“上者无学问,不知圣人之道。天下速将老衰,至末世,权势下移。……上之威力薄,酿成乱事速也,其兆今已可见也”之世。<sup>⑩</sup>当那些肤浅观察者正在讴歌“享保中兴”的时候,徂徕以他的敏锐眼光,洞察到这里早已是落日黄昏。毫无疑问,徂徕正是德川社会所产生的第一位伟大的具有“危机意识的思想家。”

#### 第四节 徂徕学同国学特别 是宣长学的联系

徂徕学的普及及其反叛——萱园学派的分化——徂徕学之后儒学的衰落——国学同徂徕学的否定性联系——两者在思维方法上的共同性——正面联系的种种表现——联系总结及国学在思想史上的地位。

徂徕学的出现在思想界引起了强烈共鸣,这一点如果考虑一下他的理论内容的时代性——从反面来说即朱子学思维的非时代性,那么,就是十分自然的事。但所引起的共鸣程度,几乎现在也难以想像。比起任何人来,它更令徂徕本人惊讶。在给堀景山的书信中,他这样述怀说:“不佞僻惰一病夫,……未尝以劝人教人为事,况与人争哉!而足下乃谓海内从风而靡者。虽不佞亦怪焉。岂耳食之士,初未识不佞之所为学者,传响雷同欤。不尔,亦时运之使然也,岂不佞之所能知哉!”<sup>④</sup>这决不能视之为一时逃避之言。单单从宽容精神出发,徂徕就甚忌行会学派的形成,或者加以反对。尽管如此,徂徕学的强大吸引力,不管他本人是好是恶,不知不觉中仍然促使一个拥有数百人的萱园学派的产生。这样,在“从风而靡”之中,太宰春台、山县周南、服部南郭、平野金华、安藤东野和宇佐美灏水等当时一流俊才,荟萃一堂,声势浩大地把萱园学派一直维持到徂徕死后。不,从惊人的社会影响来看,徂徕学的黄金时期倒不如说是徂徕死后才姗姗而至。就像那波鲁堂如下所说那样:“徂徕之说,享保中年之后,实乃风靡一世。然盛至京都,乃徂徕死后,自元文初年,至延享、宽延,十二、三之间为甚。世人喜其说,习而信之如狂……用程朱注讲书之人,假初有为者,或亦有偶在朱注之中,杂并《论语微》(徂徕的著作——笔者)又教之者。……中叶以来多少考索之书,经书、语录、诗文之类,徂徕一言其非,无人再看,如同烂堆古纸。”<sup>⑤</sup>

当然，徂徕学也有其敌对者。任何反逆都出现在摩擦之中。只要徂徕学相对于一切既成儒学具有革命性的业绩，那么，它自然就一定要招致固守传统地盘的儒者们的抵抗。只是，在徂徕活着的时候，这一磨擦还不太明朗。徂徕在学问上无与伦比的博大性，他避开个人攻击，他在其他学派中广交朋友的态度，很好地抑制了对他的激烈反击。但是，潜在郁积的反徂徕学的气流，在徂徕死后就渐成声势。这样，一方面，萱园学派愈使“世人”“如狂”，另一方面，对它的非难之声亦就更加喧嚣不止。在宝历、明和、天明之际，直接以攻击徂徕学为中心内容的书籍就有唐崎彦明的《物学辨证》、石川麟州的《辨道解蔽》、蟹养斋的《非徂徕学》、五井兰洲的《非物篇》，等等，计数有三十余种。一种学说受到如此多的集中攻击和非难，在日本思想史上可以说是空前的。然而，这些激烈的批驳书在理论上几乎不值一提。他们依然是从旧立场作陈腐的批判，要不然就是，他们在攻击徂徕学的同时在一定程度上恰恰又依据了徂徕的思想方法。从包括徂徕在内的一切儒学的彻底对立者平田笃胤的口中，我们却能听到对此的公允说明：“皇国自古多儒者，唯物部茂卿（徂徕的别称——笔者）见解高、卓著超群……然却有不思其惠者，多有讪者，言称此人说非，实乃吹毛求疵。或云徂徕无考证之学，或云徂徕不知古文辞。其谩骂是皆依于茂卿之学，而又尽毁茂卿之说也……可言今大多儒者之祖，皆为徂徕。”<sup>④</sup>这样，徂徕学对思想界影响的巨大性，由他的追随者更多地是从反对者们的自身思想中，得到了充分的证实。

但是，即便在萱园学派自身中，也已经看不出对徂徕学理论的进一步发展。岂止如此，萱园在为其黄金时代而自豪的



时候,在表面兴盛的背后,徂徕学的分化已在紧锣密鼓地进行着。徂徕使儒学政治化,更准确说是因政治化反而在自身之中导入了非政治性的契机。在上一节,我们把这种导入的经过作为徂徕学中公私的分化进行了讨论。这种分化表现为徂徕学对象中原本治国平天下的经学方面和“见闻广涉事实”方面。如诗文、历史都构成了后者私的侧面。古文辞学本来担当着先王之道的的方法论任务,但被徂徕学历史意识所激发,并不知不觉中文辞考证研究本身又成了目的。这种公私的分化,因与圣人和圣人之道绝对化密切相关,被作为“只是道之裂”,所以无论如何就保持了体系的统一性。但是,这种体系的统一性,同时伴随着人格上的统一性,只有指望徂徕这种几乎是超人的博学多识,才有可能。虽说萱园门下人才济济,但是,从治国平天下之学到典故、来历的考证,一身兼有这种全面性知识的人物,已难觅之。这样,徂徕学的分化首先就表现为人格的分化。在萱园门下,徂徕学中公的方面与私的方面分别都有了不同的承担者。前者的代表是太宰春台、山县周南等。与此相对,服部南郭、安藤东野、平野金华等,则都是私的侧面的继承者。<sup>④</sup>后来,角田九华所说的“及徂徕歿,其门分为二。诗文推服部南郭,经术推春台”,无疑指明了这一点。<sup>⑤</sup>这样,治国平天下之学与诗文、历史、考证学,由不同人格分别进行研究,其结果不久就导致了徂徕学理论统一性的破坏,这是必然的。总起来说,他们这些不同的追随者,因有意无意地把自己所承继的一面当作徂徕学本身加以绝对化,从而无视对方的领域,在同一平面上争执不下。这种争执在春台和南郭那里,表现得最为清楚。一方的春台把摆弄古文辞的骂为“粪杂衣”,并痛斥说:“圣人之道,治天下国家,外无

所用。……舍是不学，徒以著诗文为事过一生者，非真学者，与琴棋书画等曲艺之辈无异也。”<sup>④</sup>但另一方的南郭，在《近世丛语》中则说道：“其学虽博，然深自韬晦，未尝挟师儒之重，居恒、以雅致自居。人或问时事，乃曰：文士迂润，不知事务，沾沾自喜于空谈。何异于蹇人（跛人——笔者）之谋道乎？故予不敢。”<sup>⑤</sup>正如所说，这是逃避于政治现实，津津乐道于作诗，一头钻到文辞的研究中。而且像春台、周南这种继承经学并加以深化者，毕竟是少数之人。萱园的大势是沿着南郭的方向推进。尽管有春台的警告，但“徒以著诗文为事过一生者”的“曲艺之辈”仍逐渐占了绝对的多数。在徂徕学中所能看到的真挚的危机意识不知不觉之中被遗忘了，到处只是冲溢着浮薄的人文趣味。即使是古文辞学和诗文，在南郭那里也丧失了活泼的创造性。虽然有所谓“后世语古文辞必先称南郭”，<sup>⑥</sup>但更靠后的一些追随者，则一味盲目地模仿本来只是徂徕学一个阶段上受过影响的李于麟、王元美的文辞，无论在学问上还是在艺术上，都误入了低调的歧途。文政（1818年—1829年）年间，太田锦城对这一派评论道：“其徒以茶酒游荡为事，玩弄书画器玩。勾引贵游子弟、富家少年，沉溺风流淫靡。为此家破人亡者不少。故世之笃实俭朴之人，恶今之儒生，与赌徒帮闲同视。”<sup>⑦</sup>这一评论，虽是过激之词，不尽恰当，但至少反映了一定的事实。当然，这种倾向的渊源可以追溯到徂徕学爱好“风雅文才之悠然自得”这一私的侧面自身中。但它与萱园初期的文艺趣味在基调上已迥然不同。如果说前者在华丽之中所反映的是贯穿着新鲜生活意欲的元禄文化，那么，后者实际上则与文化（1804年—1817年）、文政末期的颓废倾向臭味相投。而且，萱园的颓废在徂徕的直系弟子

大都去世的明和、安永之际就已经开始。这样，为兴盛而自豪的萱园学派，以天明之际为界，就急速地丧失了思想界中的霸主地位。促使徂徕学走向没落的既不是汗牛冲栋的反徂徕学文献，也不是松定平信的“宽政异学之禁”，实际上正是萱园自身。

这样，一方面，徂徕学在后继者那里日益走向分化、颓废，另一方面，宋学在为医治蒙受古学派的创伤而深感困惑。在此之际，活动在儒学界的则是井上金娥、山本北山、龟田鹏斋、细井平洲、片山兼山、吉田篁墩、皆川淇园和太田锦城等一批所说的折衷考证学派。他们的学说称之为“学派”，完全是杂多的混合。其共同点是排除党派偏见，通过对诸说的取长补短，以求中正之道，并以广泛的考证、文献征引加以证实。由于他们是以抗拒萱园的跋扈及其所引起的党派论争的面目而出现的，所以，他们虽然连宋学也加以排斥，但实际上反徂徕学的色彩更浓。但是，另一方面，像井上金娥和片山兼山等这些经过徂徕学洗礼者自不待言，就是其他的人也或多或少受到了徂徕学的感化。结果，虽然他们在抗议各学派独断的党派性、主张自由研究这一点上，多少具有一定的积极性。但“折衷”最终仍是折衷，不意味着任何“创造”，因此，在理论上他们并没有提供什么新颖的东西。而且，这种折衷性不单是折衷学派的特性，它亦是徂徕学以后儒学界的共同倾向，虽然有程度上的差别。就朱子学派来说，既然构成宋学基底思维方法不再适应于社会，那么最终也只能停留在近世初期那种纯粹的朱子学中。这一点只要把近来在一蹶不振的朱子学派中独开生面的怀德堂一派的学风同上述作为古学派批判对象的朱子学派本身比较一下就可明白。成为第一代学主的三

宅石庵,因其学说的折衷性而被讥之为“态度暧昧的学问”。宋学的大敌仁斋,其弟子伊藤东涯也被邀请于此,开堂讲课。四代学主中井竹山虽是反徂徕学一个主要文献《非徵》的著者,但他同时也对山崎暗斋的偏狭固陋抨击不已。另外,在怀德堂,一般并不偏重经学,诗文也受到尊重。这种折衷的倾向,从享保晚期开始,在以向平民层普及为主的心学——即所谓石门心学中,达到了顶点。心学的核心思想仍是宋学,但是,在此,宋学所具有的完整性(Geschlossenheit)已荡然无存。与神道妥协当然不用说;而所说的“以佛法得心,以儒道得心,心何有二品之变。无论以何道得心,以其心行仁政,治天下国家,何害之有?”,<sup>⑩</sup>这显然是与佛教调和,进一步又走向了为了个人修养一切皆可吸取的态度,如说:“佛、老、庄之教,皆磨心之法,不可舍之。”又说:“以不舍一法,不泥一法,不逆天地为要。”<sup>⑪</sup>但是,这不能与徂徕学中所看到的宽容态度混为一谈。因为,在徂徕学那里,即使为了高度维持圣人道路的纯粹性,异质思想也允许在其它领域中存在。与此不同,在这里,心学内容本身中已混入了杂多的思想系统。既然凡是缺乏一贯性原理的单纯性宽容主义,不能冠以学术上的宽容之名,那么,心学无论多么自豪于通俗道德的普及性,但在理论价值上,则一步也没有超出折衷、考证学派的圈子。

笼罩儒学界的折衷性,无疑是近世儒学独创性停滞发展的告示。最终,徂徕学作为儒学最后的重建,在理论上也独占鳌头。从藤原惺窝开始展开的近世儒学思想最终由徂徕打上了一个句号。德川期也处在末近的天保(1830年—1843年)之际,《茅窗漫录》的作者,从“朱子四书由来”的角度概观了近世儒学史之后,对之所作的“因以思之,惺窝、徂徕二先生,乃

当代文学之儒祖”这一判断，<sup>⑧</sup>决非是信口开河。萱园的没落同时也就意味着儒学已从思想界的第一线中消失了。于是，国学站出来了。它要求取代儒学在思想界的霸主地位，并燃起了进攻儒学的炮火。

## 二

国学一词应如何理解呢？应该以范畴加以定义呢？还是以历史加以定义呢？如果以历史加以定义，谁又是创始者呢？是户田茂睡、契冲，还是荷田春满、贺茂真渊呢？等等，这些问题在本节加以讨论实在太太，它本身就是一个复杂的课题。从与本节的关系上说，我们所理解的国学，是指由上述这些人特别是贺茂真渊（元禄十年—明和六年，1697年—1769年）所开创，并由本居宣长（享保十五年—享和元年，1730年—1801年）加以完成的一连串的思想系列。<sup>⑨</sup>这一国学的形成具有种种复杂的因素，其知识根源也不可作出单一的界定。但是，只要徂徕学对国学的形成也是一个重要的因素，<sup>⑩</sup>那么，阐明两者在思想上的关系就是所应讨论的问题。而且，徂徕学的影响已被春满之流看到了。我们的问题不是去清点它对每个国学家的影响，而是集中讨论朱子学思维方式的解体过程如何内在地促进了国学这一统一思想形态的形成，以及作为结果两者在结构上具有什么样的联系。因此，在这里，我们虽也常常提到真渊，但主要是讨论国学完成者宣长。限于篇幅我们不能详细展开，只能就问题的重点提纲挈领地说一下。

首先要指出的是，这里所说的影响或联系，不言而喻，不可限定为意识性的。经过宣长当国学在思想界确立了不可动

摇的地盘之后,已经能够看到国学家方面对这种联系的自觉承认。<sup>⑨</sup>但是,处于勃兴期的国学,则是从作为一切儒学的彻底对立者来确定自己的特征。此时,它当然就要采取完全否认儒学派对国学系谱的任何影响这一态度。尤其是,国学自称古学,这就使当时的儒学家总是提出批评说它是来源于儒学的古学派。因此,国学家就不得不特别强调他们同古学派的无联系性。如宣长以《某人语》为题指出:“某人言,古学出于儒古文辞家之言,此怪事也。吾人古学由契冲开其端,儒之古学开其端者为伊藤氏等。伊藤与契冲大致同时,然契冲稍早,伊藤则晚,获生氏更晚,何可归于儒之古学?”<sup>⑩</sup>而且,国学家们不只是消极地主张无联系性,而且往往积极地把攻击儒学的目标转向萱园学派。受到激烈非难的是太宰春台。对春台的攻击势必又要波及到他的老师。真渊阐明古道的主著《国意考》,就是以反驳春台的《辨道书》为主题。平田笃胤(安永五年—天保十四年,1776年—1843年)因以《呵妄书》驳斥同一《辨道书》而在思想界初露头角。宣长虽没有写出以春台乃至徂徕为批判目标的专门著作,但很明显,他对所谓中华崇拜思想的满口攻击显然主要是对准徂徕学。他的《葛花》中的论争对手市井鹤鸣(元文四年—宽政七年,1739年—1795年)就是萱园派中的儒者。但是,这些国学家主观上否认同徂徕学的联系性,甚至进行大肆的攻击,显然都不能取消二者联系性的客观存在。恰恰相反,让我们来说,这首先显示了国学同徂徕学的近似性。徂徕学如同那个犹太人,承受着“站在上帝门前反而最受排斥”的命运。<sup>⑪</sup>

我们先从人物本身来叙述一下国学同徂徕学的联系。贺茂真渊曾向太宰春台的弟子渡边蒙庵学过汉学。但更重要的

是，真渊同服部南郭是亲交。对此，村田春海门下的国学家清水滨臣说道：“翁（县居翁，即真渊——笔者，）下东都，与南郭先生密交，向先生学诗。先生亦习国学于翁。相互切磋学问。故先生的墓在此寺，翁亦把墓地指定于此。”<sup>④</sup>在此，我们特别有必要牢记同后面所要叙述的徂徕学私的侧面继承者南郭的关系。另外，本居宣长虽与萱园的人没有直接的交往，但他在京都游学之时所师事过并从他那里获得大部分儒学教养的崛景山，就是以屈景山之名出现在徂徕书信集中的人物。景山本为朱子学派人物，他是因与徂徕的通信而受到徂徕影响的呢？还是为了摆脱原来的朱子学意识而与徂徕交往的呢？大概是二者兼而有之。但不管怎么说，他的思想明显地接近徂徕学。如他指出理是无定准的，“所谓理者，毕竟可究极又不可究极。因空不可捉摸，如推之，白谓黑，黑谓白，皆依所思而不同也。真正知理必圣贤也。以凡人之智慧，思之为彼则为彼，思之为此则为此。”<sup>⑤</sup>屈景山也重视文字研究，他说：“无论所言何者，不通达文字之意，无以解圣贤之语。经书之讲义，依我作种种之辨，似为仔细，闻之摇舌之谈也。纵令闻之似极有理，仍以文字妄饰辨，……实多离真正之圣贤之意。”<sup>⑥</sup>另外，屈景山还竭力强调圣人和礼乐的政治特性。如他说：“所谓圣人之名，谓古大体皆以德治天下天子者。称无位之人为圣人，仅限于孔子一人也。……《礼记》亦言：‘作者谓之圣’。作者即一代天子也，作天下礼乐，教民、正风俗，非为天子不作礼乐也。”<sup>⑦</sup>等等，这些几乎都是徂徕学的翻版。特别重要的是，屈景山摆脱了朱子学的禁欲主义。他说：“详玩味人之五伦，唯夫妇之间仍有人之深切实情。”又说：“视欲为恶，谬之千里也。欲即人情之事，无此，不可称之为人……无欲者，乃木

石之类也。”<sup>④</sup>由此出发，屈景山鲜明地反对朱子学的艺术观。他说：“愚拙，经学虽以朱学为主。然其论诗，朱子不得其意也。《诗》云‘思无邪’。朱子在《论语集注》中解为劝善惩恶。然劝善惩恶，乃《春秋》之教也，非《诗》之教也。”<sup>⑤</sup>进一步，屈景山又指出：“无出人之邪念之诗当然有之。然《诗》三百篇内，出自邪念之诗多也……唯邪念为邪念，正念为正念，吾不知不觉发之即诗也。”<sup>⑥</sup>“和歌本与诗同……人心之内有气郁，见闻触之，不加安排，不知不觉所发之词，即表其内之郁也。”<sup>⑦</sup>这种把艺术从伦理中解放出来的态度，从立论的方法到表现，如果没有徂徕学的影响，将是不可思议的。宣长最富感受性的青年时代就是在这一位师门之下渡过的，我们不能忽视这件事所具有的意义。<sup>⑧</sup>后面我们就可知道，由徂徕传给景山的艺术观是如何渗透到宣长的“幽情”论之中的。但是，国学同徂徕学的这种直接、间接的人物交往，只是更强化了下述两者实质性联系的契机，并不能为这这那那赋予基础。

首先，我们的视野又倾注到了上一节从朱子学到徂徕学儒学之道的变迁过程。朱子学的道是由天地自然之理所赋予的基础。它贯通天与人，包摄社会与自然，既是规范又是法则，既是应该同时又是存在（本然之性）。这种绝对总括性的道，通过素行、仁斋和益轩等所表现出的连续性思维解体的过程，其中的诸要素就逐渐地开始独立化。人道、规范和应该，已脱离了天道、人性和（自然的）存在。但是，在对这种分离提供最精密理论的仁斋那里，道作为不待“有人无人”的理念，仍带有先验性。到了徂徕，道自身的终极性开始被否定，它是依据圣人人格的东西。在徂徕那里，这种人格被提升为可望而不可及的彼岸，从而很好地维持了道的绝对的普遍妥当性。



然而，在儒学之道的这种演进中，此时已鸣响了危险的信号。概言之，道的价值既不存在于合乎天然自然的真理之中，也不存在于自身终极的理想之中，它完全是依靠圣人的制作。使道成为道的不是理，而是权威（*Autoritas, non veritas, facit legem!* ——T. Hobbes）。但是，权威只是对相信权威者才能成为权威。徂徕学不能以道的真理性来说服那些不相信圣人的权威者。庞大的徂徕学体系追根到底却只是依据于一点：“愚老不信仰释迦，唯信仰圣人。”<sup>④</sup>何等危险！这一据点一旦被拆除，圣人之道整体大厦就会突然之间在大地上倾倒。而且，徂徕的圣人是在中国古代出现的政治君主。受历史、场所制约的人格所创造出的道，何以值得如此崇拜呢？徂徕学必然使走出儒学思维框架之外从容思考问题的人产生这种疑问。果然如此，国学家率先盯上了这一点。照真渊的说法，“唐国之儒”所说的道，“强以天地之心小之为人之所作。”<sup>⑤</sup>这也就是，“虽暂立制者为人，然其制以国以地异，如草木鸟兽之异。”<sup>⑥</sup>然而，“偶立一制，心思天下之人守之后世，愚之举也。”<sup>⑦</sup>很明显，在此把道视为圣人在历史中一次性制作的这一徂徕学立场，原封不动就成了批判儒学的出发点。宣长更详细地分析了这一点。在他那里，所谓圣人，即是“名有威力有深智之人，善夺取人之国，又不为人所夺。善治国，又能为后世之法者。唐土之人能名为圣人乎？”<sup>⑧</sup>由此来说，宣长的圣人虽与徂徕所说的一样也是政治上的，但其价值却从高不可攀的彼岸一下子被降低为权力的篡夺者。因此，对于圣人之道，宣长又指出：“如圣人所作所定谓之道，则道之物，欲定其旨，只可分为二，即谋夺人之国与不为人夺。”<sup>⑨</sup>这种说法，虽然仍是在政治目的中来看道的本质，但是，在道的内容上则

完全把徂徕学颠倒了过来。在彼正是因圣人的制作才被视之为绝对的道,在此恰恰是因圣人的制作所以要加以排斥。当然,国学家决不只是依赖于徂徕学才开始怀疑儒学的。因契冲以来我国古典研究的发展所引发的儒学道德同日本古代精神的乖离,已被他们意识到了。但是,决定他们批判儒学的方向,无疑是徂徕学。这可以说是国学同徂徕学的否定性联系。

从这种否定性联系来说,更重要的是徂徕学思想的纯粹性。在此,我们再重新简单地看一下近世初期以来儒学同神道的关系。前面我们已经指出,近世儒学的独立,伴随着猛烈的排佛论。这一潮流,使一连串近世初期的儒者,把以往在山王神道、两部神道等中同佛教相折衷之后的神道从佛教中解放出来,反过来说就是试图同儒学结合起来。在近世儒学之祖藤原惺窝那里,可以看到这种尝试的最早萌芽。他说:“日本之神道,正我心,怜万民,极意广发慈悲。尧舜之道亦极意于此。唐土所谓儒道,在日本即所谓神道,名异而心为一。”<sup>④</sup>但是,大规模推行神儒合一的则是林罗山。罗山说:“或问:神道、儒道何以别之?曰:由吾视之,理唯一,其为有异,……呜呼!王道一变而至神道,神道一变而至道。道者,吾之所谓儒道也。非所谓外道,外道者,佛道也。”<sup>⑤</sup>很显然,这是用对抗佛教的意图,树立他的理当心地神道。它的内容,正如所说:“神道即理也。万事不在理外。理者,自然之真实也”,<sup>⑥</sup>这里所依据的完全是朱子哲学。罗山最终仍是一个儒者。但就是在进一步发展这一倾向、始于朱子学遂又脱离儒学最终归于纯粹神道的山崎暗斋那里,所谓垂加神道,也是用理、气、阴阳、五行等明显的宋学范畴来解释甚至附会《日本书纪》。但是,另一方面,从以往的神道一侧,我们也看不到他向儒学的

靠拢。如果考虑一下儒学在近世的统治地位,这种现象就不难理解。例如,伊势神道的中兴者度会延佳(元和元年—元禄三年,1615年—1690年),一方面排斥附着在旧伊势神道上的佛、老因素,另一方面又采取了神儒一致的态度,“神道、儒道其旨一,皆依其道修教,当无所异。”<sup>④</sup>即使是出于吉田神道、站在幕府神道一方的吉川惟足(元和二年—元禄七年,1616年—1694年),其“理学神道”之名,已突出地显示了同儒学的妥协性。然而,徂徕学的出现及其风靡,犹如雷鸣电闪一般遮盖了这种神、佛拥抱接吻的滔滔大势。绝对地看待通过古文辞所发现的圣人之道,严格排拒后世一切歪曲乃至异质思想混入的徂徕,最终在逻辑归宿中忠实地完全否定了神道本身的存在。只是,徂徕的历史意识尚使他承认圣人之道的历史特殊性,他说:“无神道之事,宜崇鬼神,生于我国,敬吾国之神,圣人之道之意也。”<sup>⑤</sup>但是,把徂徕学公的侧面等同为徂徕学从而加以继承的太宰春台,实际上又把圣人之道绝对化为机械性的东西,其结果就把徂徕对神道的否定推向了极端。春台断言,所谓神道只不过是“巫祝之道”,“非巫祝不知亦无所缺。宜使其知非士君子所学之事。”<sup>⑥</sup>春台以“平生只敬天畏罪,守礼义,行仁德”为君子的唯一祈祷,把自己对孔子的信仰态度比之为“专信弥陀一佛,不信其他佛神”的一定宗门徒。<sup>⑦</sup>这样,由占据儒学界统治地位的萱园派所毫不留情拒之门外的神道,不管愿意不愿意,都必须走向独立化的立场。国学家恰恰趁机行事,开始向一切旧神道宣战。这样,国学家的古神道与徂徕学,从迥然不同的立场中,对神儒拥抱出乎意料地竟形成了共同的战线。宣长对徂徕否定神道评论说:“后世之云神道,其流者所说,皆依儒佛所造之物。唯国常立于尊,

云高天原，唯名目之变，其说之趣，不异儒佛之意。故无以别立其道之趣。获生云神道无道，乃至当之论也。”<sup>⑧</sup>对于春台，宣长也很欣赏他的这一立场的彻底性。宣长说：“太宰之《辨道书》，吾心思之，甚有道理也。……其故，世世神道者之所谓神道，皆慕儒佛而作之者也……非真之神道。故太宰所言是也。彼诚真儒者也。”<sup>⑨</sup>但是，对徂徕学的这种肯定，完全是出于不同立场，也可以说是反论性的，因而转眼之间就原封不动地转化为猛烈的否定，“又获生、太宰，辨后世神道者流之说虽当，然尚无以知在神道者所说之外有真之神道。且彼等之徒，唯尊汉国，以为何事皆优。轻皇国，贱而视之，以强学夷为卓见。……彼等幸生皇国，亦关神典……未以知此神道之胜外国之道，乃真之正大之道。且舍之、讥之，是何心耶？”<sup>⑩</sup>这一攻击未必都恰当。尤其是，如上所述，徂徕对中国这种特定的“国”并非视之为至高无上。但是，在此，难以争辩地清楚显示，徂徕学思想的纯粹性，通过神道论，只是否定性地使它同国学联结了起来。

### 三

神道在近世初期以来的儒学尤其是朱子学中寻求理论根据，就给神道中神的构想赋予了一种共同的特质。宋学把理分别地内在到宇宙万物中，同时又使它超越这些个体事物，把它作为赋予给这些事物以价值的终极实在，所以，当宋学的思维方式被作为神道的根基的时候，神道就或多或少地带上了泛神论更准确地说是泛心论(panpsychismus)的色彩。罗山所说的“心外别无神，别无理”这种“理当心地神道”自不待言，<sup>⑪</sup>

就是此外度会延佳所说的“如神本为心之主,则不可去之。神明即我,我即神明,全无隔离”这种神、<sup>⑧</sup>还有吉川惟足所说的“求其体无物,然由是见形,以无形成万物。此则使国常立尊。虽微尘之中,其灵亦无所不在”这种神等,<sup>⑨</sup>所有这些都带有泛神论的特性。因此,即使这里所说的是人格神,它也是同非人格的理连续起来加以把握的。在非合理性宗教色彩最浓的“垂加神道”那里,神的概念虽未必是单义的,<sup>⑩</sup>但是,在它依据理和阴阳五行说明天地生成的时候,即便使用“唯一神道”的语言所强调的不只对于两部是唯一的,而且对于天人也是唯一的,很明显,这决不是例外。与此不同,“古神道”的理论构成又如何呢?只要真渊排除儒学的“狭理”,彻底否认赋予古道以合理的基础,那么,他另一方面就要强调老子“因循天地”的自然无为性,并以四季的运行说明道的自然性,这倒可以说是带有无神论自然哲学的色彩。<sup>⑪</sup>但取代以往的理,把“自然”置于世界价值的基准上,在非人格的东西中寻求道的根据这一点并未改变。而到了宣长则发生了大转换。宣长基于《古事记》用例的忠实归纳,把古典中所表现的诸人格神全部理解为“迦微”(灵魂)、“鸟兽、草木之类,山海等,其余无论何者,皆非寻常,备优秀之德,可畏之物也。”<sup>⑫</sup>由于宣长不仅排除了对这些神的合理解释和伦理评价,而且在高皇产灵神和神皇产灵神二神之中寻求以上这些神及世界的最高根源,所以,在此赋予给古道的根据也为之一变。照他的说法,即“此道,寻之为何道?既非天地自然之道,亦非人之所制作之道。此道,可畏,依高御产巢日神的神灵,由神祖伊邪那岐大神、伊邪那美大神开其始,是天照大神受太阳所承传之道,故是以名之为神道。”<sup>⑬</sup>至此,道既不是老庄的自然之道,也不

是圣人的创造，而是被归之为皇祖神的创制。这样，宣长又阐明了同一切抽象的神概念彻底对立的立场，“所谓神，在中国……只是空理，实无其物。然皇国之神，如今管治着天下，天皇的祖神，非空理、空论之类。”<sup>⑧</sup>但是，另一方面，横卧在旧神道泛神论结构基底上的朱子学思维，因其儒学思想后来的发展，它又是一种什么样的命运呢？根据从开始直到上一节的探讨，朱子学合理主义的解体过程，表现为天人的分离，伴随着此，天的法则性（天道）引身后退，而天的具体人格性（天命）则粉墨登场。这在仁斋学中我们已经明显看到了。仁斋虽然否定了朱子学的理，但由于他又把道本身作为自然，并肯定其终极价值，因而天命概念在他那里没有充分展开就戛然而止。到了徂徕，道的一切价值性都被归结为创造它的人格（圣人），而且这一人格同天连续了起来，具有超越的彼岸性，最终人格的天赶走了非人格的理。在此存在着徂徕学与宣长学思维方法的深深契合。徂徕学不但通过对神道的否定，从外部连带上了宣长学，而且他还通过对近世神道所依据的儒学思想泛神论结构的破坏，从内部援助了宣长学对旧神道的革新。当然，由于宣长把圣人打翻在地，因而，在他的意识中，用“道非人造”这种简单的语言，在范畴上就把徂徕学的思维结构同皇祖神创始道的思维结构区别开了。因此，在宣长学中，不需要把人格性追认为天，其结果，天就完全被理解为空间性的东西，他说：“盖天唯为诸天神所居之国。非有心之物，亦非有天命。非尊畏神，而尊畏天，此犹唯尊畏宫殿，而不尊畏其君也。”<sup>⑨</sup>这就同所谓“天之有心，岂不彰彰著名哉”这种徂徕学的观念从正面冲突了起来。尽管如此，如果不像宣长那样超越性地批判徂徕学，而是内在性地理解徂徕学，那么因圣人同

天的连续从而它就具有了本质上不同于一般人的彼岸性。反过来说,天同圣人相连续,它又成为赋予道以根据的人格存在。既然这样,徂徕学中圣人乃至天的体系性地位与宣长学中的神所具有的共同性就不能否定。在道的内容上,宣长学与徂徕学迥然不同。但是在为道赋予根据上则具有相同的思维方法。在此,徂徕学对朱子学合理主义的批判原封不动地被宣长学继承了下来,并很快成了排除儒学乃至一切儒学思维(“汉意”)的有力武器。<sup>⑧</sup>照宣长的说法,天地自然人事一切的根源,皆是神之所为,“凡神之所为,非以寻常之理所能测知。人之智无论若何聪慧,有其限。其限外之事,不可得知也。”<sup>⑨</sup>然而,“圣人以己之私智,设阴阳乾坤以及外种种之说,言此天地万物之理,此皆暗推之作。所谓天道、神,唯以理附会而名之,实有此物乎,己亦不明。”<sup>⑩</sup>这明显是徂徕批判宋儒的反向运用。徂徕曾说:“后世学者,逞私智喜自用。……任其臆言之,遂有天即理之说。……然理取诸于此臆,亦曰:‘天我知之’。岂非不敬之甚乎!”<sup>⑪</sup>而宣长在批判两部神道的时候,也积极地援用了徂徕学的立场,<sup>⑫</sup>如宣长说:“两部神道,自云取三教(儒佛神——笔者)之优舍其劣。……定优与劣,以何为准定之乎?岂非皆以己凡心定之哉!……虽以知今日万物目前之理,云优劣,愈不得心。凡所谓理者,乃不定之物,非以人智可测知之物。故儒者用儒道古圣人之说,佛道用佛之说,以定其理。于儒佛之中选取优劣,名之为道,皆己所私作之道也。”<sup>⑬</sup>

这样,徂徕学与宣长学,在把终极的根据置于彼岸的人格中并否定非人格之“理”的价值标准上,则站在了共同的立场上。单从这一点来说,二者就具有重要的联系。通过日本儒

学史中朱子学合理主义的解体过程,逐步被孕育并由徂徕学在儒学的界限之内所达到的最高发展成果,在宣长学中,因对徂徕学最后制约——来自于儒学自身的本质特性——的排除,它又获得了飞跃性的发展。<sup>④</sup>当然,对这种道学合理主义的批判,另一方面随着茂睡、契冲以来国学的展开,或独自,或在徂徕学的部分影响之下,也为春满、真渊所继承,并结出了同样的硕果。但是,在思维结构本质上相类似的地盘上,从确保乃至发展这种成果来说,徂徕学与宣长则具有特征性的联系。我们回顾一下前一节的叙述,简单地讨论一下这些成果。成果之一首先是对文献学的、实证方法论的继承乃至发展。徂徕的古文辞学及其影响,无论是在春满那里,还是在真渊那里,都能看到。尤其是,在同宣长学的联系方面,重要之点在于,排除文献解释中一切主观随意性的要求,是与徂徕学和宣长学都对置于根蒂的人格实在的绝对信仰态度互为表里的。徂徕说:“古人之道载于书籍。书籍者,乃文章也。能领会文章,尽照书籍,勿稍杂我意,古人之意明。然文章、字意随时代而辗转。后世儒者……欲以我之知见,解圣人之道,故皆流于己意。”<sup>⑤</sup>这一立场则是“吾等只深信圣人,即令我心以为不应有之事,如为圣人之道,则亦非以为恶事”这一态度的反面。<sup>⑥</sup>与此类似,在宣长学中,所谓“自作聪明,使神武天皇以前之书,流为汉意,悲哉!”<sup>⑦</sup>所谓“无传之事,无由知之,不知为不知也”等,<sup>⑧</sup>也是强调在解释古典尤其是“记纪”的时候,<sup>⑨</sup>必须舍弃一切先验性的范畴,同时还要把所谓背理、所谓非道德也作为古人的意识内容,原封不动地加以接受。这种方法论是与对皇祖神的非合理信仰密切地结合在一起的,<sup>⑩</sup>如宣长说:“以人之微贱之力,岂可与神之业绩争胜



哉？”<sup>⑧</sup>又说：“人虽聪慧，然其悟，仍有其限，何可测神武天皇以前之所为乎？”<sup>⑨</sup>如果说，否定道的先验性，使之依据于圣人的徂徕学，通过排除尚盘绕在仁斋古义学中的道学歪曲，构筑了儒学文献学的话，那么，宣长因进而超越了把“自然”同儒学“自作聪明”对立起来的真渊，清除了包括自然在内的一切理想优位，于是，国学本来的文献学才得以确立起来。对徂徕来说，比起“义”和“议论之精”来，“物”、“事和辞”则是根本性的。与此同样，在宣长那里，也是把寻找神武天皇以前之迹即事迹作为古学的首要目标，“世中之风趣，皆可寻出神武天皇以前之迹。”<sup>⑩</sup>而且，在徂徕学中，通过古文辞而明确的道，仍然是作为先王之教或术加以提倡的。与此不同，在宣长那里，“事迹”不单是寻找道的阶梯，它本身就是道，不能在任何意义上把它作为“教”加以规范化，所谓古道，“唯物中有所行之道”，“物中之道即一切，而万教之殊，此道彼道，异国之事也。”<sup>⑪</sup>因此，“神道之中无书教，此乃真道之证也。凡教人之旨，原非在正经之道……无教故尊。以教为旨者，人作之小道也。”<sup>⑫</sup>这样，从排拒一切“教”、彻底朝向事实（物）的态度中，传统的学问概念就实现了一个重大的转变。说起来，“教”当然预设了“教”的主体（师）与客体（弟）。因此，当“教”作为学问本质的时候，师的传授就具有了非常重要的地位。以往的学问或多或少都是站在这一传统之上。然而，文献学的、归纳方法的兴起就逐渐地破坏了这一传统。契冲以来国学家对堂上歌学师承传授的批判，就是其表现。徂徕对讲解中心主义的痛击，则是儒学中这一趋势的反映。宣长对游离于事物之上的任何规范悉皆否定。至此，这一转

变明显地达到了方法论上的自觉。学是学真理，而非学教。主体与客体的关系已从师弟之间转移到了学与对象本身之间。宣长把真渊常常告诫拘泥师说的态度称赞为“我师优于世者一也。”并指出：“师说，知其恶陋，竟默认遮掩，善于修饰，唯尊师，不思其道也。”宣长本人也对自己的弟子告诫说：“从吾学物，在我之后，宜善于咀嚼，反复品味我说，言我非之由，善推广思虑。若己皆依人明道，不思道而一味尊我，岂合我心乎？”<sup>⑩</sup>为了认识这种研究精神在封建思想教育中所具有的重要意义，我们来对照一下当时映现在徂徕眼中的讲解情形：“弟子所尚师是，其仿之。挥笔记下师之所讲之言，事之前后经过，一字不差。尚之又甚者，师于此章一声咳，是语是句一挥扇，皆仿其语言音色，以成习惯风俗……其误无过于此。”<sup>⑪</sup>

伴随着对非人格理念优位性的否定，徂徕学同宣长学的第二点联系是历史意识。根据直到上一节的叙述，我们知道，朱子学的合理主义在实践上导致了“三代以前尽出于天理，三代以后总是人欲”这种严格规范的复古主义。而古学派的兴起却引发了对规范历史变迁的认识。徂徕学使道依据于圣人的历史行为，以此完全排除了对历史的道学理解。摒斥道的任何规范化的宣长学，正是彻底化了徂徕学的历史意识，从而避免了陷入道学的历史观。宣长不仅排除了以人为标准的劝善惩恶历史观，而且反对用超人的标准（例如“天命”、“天道”、“神”）把历史合理化。他喜欢列举善人遭殃、恶人得福的实例。在这一点上，他也是实证性的。他说：“所谓天道福善祸淫，此意虽一文不知之儿童，即可知晓，确为当然之道理也。然此语虽妙合于理，却不可征之于事迹。”<sup>⑫</sup>宣长这种对历史

事实的忠实性同他把一切世事都归之神<sub>レ</sub>的统治这种信仰相结合,又走向了对神的伦理化的拒斥。在他那里,恶神的代表虽是祸津日神,但他认为善神未必尽为善事,“善神之所为,无丝毫邪恶乎?如此之思,儒佛之习气也。唯神可视为在寻常人之上。”<sup>④</sup>在徂徕那里,我们已看到了他对“浑然天理,无一毫人欲之私”这种宋儒圣人观的抨击,“夫圣人亦人耳,人之德以性殊,虽圣人其德岂同乎?”<sup>⑤</sup>徂徕的“夫圣人亦人耳”的说法,同他把圣人绝对化并不矛盾,宁可说是相辅相成的。同样,宣长拒斥神的伦理化,是他把神置于人的价值判断之外这种要求的自然结果。令人惊奇的是,宣长的神同徂徕的神,在积极的规定中,虽完全相反,但却从道学合理主义中解放出来,则使两者的思维方法如出一辙。

排斥把一切理念引入历史观察中的宣长,尽管他主张“古神道”,他也决非是浇季末世论者。当然,他在很多地方都指出,儒佛传到日本后造成了对古道的歪曲。但他不是断定唯古代主义是从,闭眼不顾历史进步的事实。他说:“后世胜古世。课之万物与事……或古无之,今多有之;或古劣今佳。以此思之,后胜于今何可限量,胜今之物层出不穷。”<sup>⑥</sup>因此,宣长又说:“一切事中,后世无不胜古,以此言之,不可一味恶后世。”<sup>⑦</sup>这种素朴的客观态度在宣长的歌论中有更为鲜明的表现,“近顷,‘万叶’风之歌,专言之心高。俊成卿、定家卿之歌虽有拙,然轻易论之,亦妄也。平心而论,此卿之歌,即有其恶,亦有胜处。一切事物,自古以来,后皆有高于前之处。”<sup>⑧</sup>照宣长的说法,当时的一些国学家,“唯凭一通理,万般之事,皆定为古胜于后世,可谓窒碍不通也。”<sup>⑨</sup>宣长认为,这种非实证性的复古主义,不管表面上多么与儒学相

对立，实际上都不过是“汉意”的变形。在历史发展观上，仁斋曾说：“后世不能无君子，犹古不能无小人，岂独以三代以后尽为人欲哉？”<sup>④</sup>徂徕亦说：“悬一定之权衡，以历诋百世，亦易易焉耳……乃何以史为？”<sup>⑤</sup>经过他们到宣长，历史的精神，掀翻了僵化的儒学合理主义的重压，一步步独立发展的过程鲜明地展现了出来。

我们已经知道，道学合理主义的解体，表现为朱子学作为“人欲”加以压抑的人的自然性的解放。在此，产生了徂徕学同宣长学的第三个联系。宣长学反严厉主义，已广为人知，无需重述。但在此要注意的是，朱子学中规范与自然连续性的分化，是在两个方面上进行的：一方面是规范性的纯化；另一方面是自然性的解放。但强调的重点在徂徕学之前往往是第一方面，第二方面作为“解放”，从字面上看只具有消极的意义。<sup>⑥</sup>而徂徕学则把这种分化推到了顶点，把规范提升到政治性的高度，并排除了一切严厉主义。但即使如此，徂徕学圣人之道本质仍是在公的侧面上。然而，宣长把徂徕的道也摒弃了，在无一切规范之处发现他的道，由此进而从对人的自然性的消极承认，达到了给它赋予一种积极的基础。在宣长看来，道本为万人之心所具备，“盖道非以学问知，人天生之真心，即有道。所谓真心，不唯善，恶亦生而具于心也。”<sup>⑦</sup>只是，“后世之人，皆染上汉意，遮盖真心。今之为学，无不以道。”<sup>⑧</sup>由于为“汉意”所蔽，所以只能生出“喋喋不休，自作聪明之心”。可以说，宣长在此是用“天生之真心”取代“本然之性”，用“汉意”替换气质之性。这原封不动地成了朱子学的人性论。在“天理”自然中发现道的朱子学乐观主义，在徂徕学中被逆转为气质不变的悲观主义，到了宣长，再一转就到了在人

欲自然性中去看道。宣长说：“勿谓背道之心为人欲而憎之……人欲即是天理矣。”<sup>⑧</sup>作为道学乐观主义的否定之否定，至此就渐渐诞生了本来的感性乐观主义。宣长认为，儒、佛传来以前的日本上古之人，过的是乐天的生活，故宣长赞美说：“所有卑贱之人，皆以天皇大心为心，唯时刻敬畏天命，……恰如其分，做有限之事，安居乐世。故今言其道，岂有别受教而为之乎？”<sup>⑨</sup>宣长还借助于对“真心”的尊重，揭露了当时占主导地位的道德意识的形式性和虚伪性。这一点，众所周知，不再重述。只是，我们附带指出，宣长的乐观主义，后被明治初年的启蒙思想家津田真道进一步发展。真道说：“朱子学者流，执天理人欲相反之说，诚可笑也。夫人欲岂非天理哉！求通夫事物之性，好新奇，喜自由，冀望幸福等情欲，皆为人欲之至美者，岂非人性之必要者哉！盖是皆促使吾人进步之所以也。”<sup>⑩</sup>

从宣长学同徂徕学反严厉主义的联系中自然又令人想起他们的文艺观。在这一点上，显示了宣长学从对徂徕学思维的接受到逐渐加以克服的发展过程。<sup>⑪</sup>在宣长初期的文学论中，浓厚地表现了把文学从伦理及政治中解放出来的要求。在此，与摒弃诗文的道学解释、使之归属于私的领域的徂徕学也具有了明显的类似性。例如，宣长在京都游学时所写的《苇分小舟》，其中言道：“问：歌助天下政道之道也，不可思为空自玩物，……此义如何？答曰：非也。歌之本体，非为助政事，非为修身，唯言心之所思之事，别无它事。”<sup>⑫</sup>“如为助政道，为修身，比咏歌近之者甚多，何待迂远的倭歌。”<sup>⑬</sup>宣长的这种说法同徂徕以下所说完全是同一的论述方式。徂徕说：“论五经内之诗经，是似于吾邦之和歌之物。非为言心身之道，

亦非为论治天下国家之道。古人忧乐之时，即有呻吟，出之为言。”<sup>⑨</sup>又说：“言诗为劝善惩恶，是大误也。如诚为劝善惩恶，诗外有其良方也。”<sup>⑩</sup>在此，伴随着直接影响，也不能忽视通过嵇景山对宣长所产生的间接影响。徂徕在把诗从伦理政治中解放出来的同时，也主张诗的“功用性”，“学诗，不为道理。在善修辞，抒人性。故其力可自如运用自然与心，谙练道理，……陶养我心，通达人性。高贵知卑贱，男知女心，贤人知愚人之心，皆有其益。……只就风雅而论，对人其益亦多矣。”<sup>⑪</sup>与此相同，宣长也指出：“和歌之本体，非在助政道，唯抒心之所感。”<sup>⑫</sup>不仅“人君者，知下之情态，无过于歌咏也。”<sup>⑬</sup>而且，一般人“一切之事无接触，不知其事情趣。富人不知贫人之心，年轻人不知老人之心，男不知女之心”，依据歌即可“知其事之情趣”，<sup>⑭</sup>这就是歌的“功用”。特别是，把文艺从伦理、政治中解放出来，在从属的意义上讨论社会政治的效用，宣长学同徂徕学使用的完全是相同的思维方法。但是，宣长学对徂徕学的超越也早已开始。徂徕把和歌与诗同视，但又认为和歌“唯风俗柔弱，此国无圣人之故也。”<sup>⑮</sup>与此不同，宣长虽也认为诗与和歌在本质上是一致的，但是，“三百篇风雅之诗，自然抒发人情，像妇幼之言，皆叹怀之言，此诚诗之本体也。”<sup>⑯</sup>这样，宣长又扭转了徂徕对诗的规定，指出后世的“男性风”诗反而脱离了诗的本质，“惟动乃人之真心，言之不动，此种人为木头乎？”<sup>⑰</sup>这是宣长的主情主义。宣长通过对来自中古（平安时代）学立场的彻底化，排除了徂徕文艺观的——来自于儒学的特性——最后制约，与此同时又超越了他的老师真渊。摒弃儒学妄智的真渊，只要相对于中古的“弱女风格”而赞扬上古的“丈夫风格”，那么，他就仍未从蔑

视“风俗柔弱”的徂徕那里超出多少。然而，宣长的文学论则不是这样，宣长说：“武士赴战场时，勇敢捐躯，述其事，闻之无不称为勇者。然如不掩盖其时真实心情而述之，思念家乡父母，欲重见妻子儿女，希生命尚在，是皆人情所必有，谁都起此情，无此情不如木石也。若真实书之，则依恋、哀愁如妇幼者多矣。”<sup>④</sup>这样，宣长就在比“丈夫风格”更深层的心理中发现了歌物语的本质表现。如果说在蔑视“柔弱性”和“女子风格”中尚潜伏着封建武士的思想意识的话，那么独立于一切道学范畴的文学在此始才得以确立。而且，随着宣长学的发展，问题又有了重要的进展。在宣长那里，自觉到其固有价值文学，不久就与来自真渊的古代主义相融合，并渐次占领了古道的核心地位。也就是说，“一切神道，皆无儒、佛之道所谓善恶、是非之论，唯多妙合雅物、歌之情趣。”<sup>⑤</sup>这样，作为“歌之情趣”、“幽情”就原封不动地被提升为神道的本质。这样，文学一旦从修身和治国中解放出来，它还带有社会政治的特性吗？如果暂且把这称之为“文学政治化”，那么，宣长中的文学政治化，既不是文学的内容变质为政治性的——像徂徕和宣长的初期，也不是只意味着文学具有政治上的效用，而且意味着文学的精神（“幽情”）宛如被当作政治原理。宣长把万人“安居乐业”的上古作为理想的这种乐观主义方法论的根蒂，恰恰就存在于“幽情”之中。文学照文学的样子被政治化，反过来说，无疑就是政治被文学化，似乎是悖论，但这也无疑是政治被非政治化（entpolitisieren）。这不只是反论。通过对以上问题的探究，我们相信，宣长学同徂徕学诸联系的总体意义以及作为国学完成者宣长学在思想史上的地位，基本上也就明确了。

#### 四

在朱子学中,治国平天下被化约为德行,而德行又进一步被化约为穷理。由于这种“合理主义”的解体,政治逐渐就从个人道德中独立了出来,到了徂徕学,儒学已完全被政治化。然而,规范在向政治之物升华的同时,另一方面就走向人的精神解放,并打开了自由发展之路。国学恰恰是适逢其后,作为一切儒学的否定者而登台演出的。徂徕学是在作为私的领域来享受消极自由的内部心情自身中,找到了自己本来的栖居。而国学在完全排除徂徕学公的侧面的同时,基本上又继承了它的私的、非政治性的侧面。把徂徕的经学推到极端的春台,之所以成为最激烈的反驳对象原因就在这里。而且,对春台的《辨道书》愤怒不已的真渊,同作为徂徕学私的侧面继承者的南郭结为亲交,其故由此也可得到理解。从这一观点出发,我们再来看一下上述徂徕学同宣长学所具有的联系吧!古文辞学的考证立场和历史意识,虽然是徂徕学整体的基本特性,但具体来说,它更多地是在“见闻广涉事实”这种非政治性的对象中被发现的。不言而喻,反严厉主义和文艺的独立,是属于徂徕学的私的侧面。另外,在徂徕学中,儒者的任务只在于固守章句,传诸后世,道的实践“有待于后来的圣人”。如同这样,对宣长来说,“学者唯寻道明道,乃是本务和法门,不在我之行道”,<sup>④</sup>这也是把学者的角色规定为非政治性的。很明显,通过私的侧面,宣长学也与徂徕学联系了起来。而且,徂徕学私的领域,可以说是把儒学政治化的副产品。与此相反,国学则把扫荡一切规范性的内在心情原封不动地作为道而加以肯定。这



样,国学反过来就使徂徕学中的非政治性的东西与政治联系了起来。在真渊那里,“大凡人之心有私,与人争,以理别事。有此歌之心,理上用和,故世安而人定也。”<sup>④</sup>这就是认为“歌心”是“世安而人定”的基础。只要歌心还限于“丈夫风格”,那么,可以说它一开始就带上了政治的、实践的色彩。然而,宣长指出:“扩展幽情,可普及为修身齐家治国之道也。”<sup>⑤</sup>这是把从伦理、宗教、政治和其他一切价值标准中完全独立出来的文学精神又原封不动地提升为政治性的东西。“政治的非政治化”完成了,相对于规范主义思维的反命题也开始被彻底化。因此,现在连这里的“幽情”这种精神自身的规范化也不能允许。如果“幽情”相对于“非幽情”的东西一旦成为规制原理,那么,心情的纯粹性就要丧失无遗。相对于规范而主张自然就不再是自然。所以,对宣长来说,真渊所礼赞的老子的自然主义,就必须说是“亦非真之自然,实比儒甚诬之物也。若真尊崇自然,则世中不管如何运行,皆任之而不违。儒之所为,复古之自然,皆为天地自然之事。恶之阻之,则强背返自然也。”<sup>⑥</sup>而且,照宣长的说法,老子的谬误是“唯以己之智虑而论之焉”<sup>⑦</sup>这作为思辨的产物,同宣长所说的“不为私智所限,于神典中见其原样”的古道是不同的。<sup>⑧</sup>在此,我们可知,宣长对心情纯粹性的尊重是同在他学问论中客观的、实证的态度密切结合在一起的。这样,无论是在理智的意义上,还是在意志的意义上,构成排斥“妄智”态度根基的东西,就是宣长所说的“世中善恶皆为神心所为”这一立场。<sup>⑨</sup>所以,宣长强调的是,“解道无定,对所道之意,世人取与不取,皆所不问。”他认为,学问作为“无歧意”的东西,必然严格拒斥一切妥协。<sup>⑩</sup>尽管这样,排除汉意、佛意所辨明的日本古道,很明显也

要排斥走向政治复古主义。宣长说：“某说道之趣，如儒佛之教，劝此于今世之人，必行如上古……违今世，强而行古之神道，尤背神之所为，是何事也？”<sup>⑧</sup>进一步，宣长又颂扬说：“今世唯畏今之法，勿可行异。”又说：“东照神命，安国定邦，万世不已。”这显示了对德川幕府的绝对忠诚。这一点既非像往往所误解的那样宣长是主观上的曲学阿世，也不是逻辑上的矛盾。这是把被给予的东西就作为被给予的东西直接接受下来的宣长立场的自然归宿。因此，它也并非片面地意味着为德川幕府提供解释的基础。“今世唯奉今世之法”，但“时时之法，亦神之时时之命，岂可固之？”如果现在的政治形态发生变化，那就要把新的政治作为“神之命”加以肯定。这是彻底的非政治性的态度（unpolitische Haltung），由此同时也就孕育了包容一切政治原理的可能性。在此所存在的与其说是保守的心态，更正确地说则是一切浪漫心态所共具的机会主义性的相对主义。“万事生灭兴衰，皆神之心。”<sup>⑨</sup>因宣长承认幕府形态的历史或者他所说的神意的必然，不管他自己有意与否，结果反而剥夺了赋予先验绝对基础的可能性。

宣长学的“道”，在结果上具有自相矛盾的性质。他的道就存在于对“琐烦之教”、对从仁义礼智等抽象道德到政治意识形态一切规范的否定自身中。所以，宣长指出：“实有道故不言道，虽无道之名即实有其道。”<sup>⑩</sup>徂徕所说的道，虽也是指“事与辞”，但他所说的“事与辞”，仍是指先王之教。然而，宣长的道是“事迹”，而且它自身不能作为教加以规范化。宣长确信：“人非依教而成为善，本非待教而成者。”<sup>⑪</sup>道学合理主义的反命题在此就达到了它要达到的目的地。但是，对规范性的否定，作为否定一旦被彻底化，它就必然原封不动地转

变为肯定。只要宣长学的道，与儒佛之道有别，那么，在这种区别及其所赋予特征本身之中，就伴随着对“事迹”观念的提升。这样，与否定有密切关系的肯定，作为肯定就开始了自身的发展。古道又成了一种积极的规范。内在于宣长思想中的这一倾向，在宣长死后，就由他的门人平田笃胤进一步推向前去。历史的所与已不单是作为所与来接受，它要服从于古道这一政治“主义”的批判。一部分平田派国学家在明治维新的政治实践，就是在此得到了逻辑上的根据。但是，这同时也或多或少地招致了对宣长学学问的破坏。实证的、客观的精神同非政治态度不可分地结合在一起。在这一点上，继儒学的政治化之后，以儒学的否定者而表现的国学，就从这种思想史的地位中产生了可悲性的二难推理。因国学没有把它自身提升为排他性的政治原理，所以，它在彻底贯彻学问方法的纯粹性——排除汉意的同时，在政治的层面上，反过来因其包容一切思想意识的态度，从而保持了在新时代的生存权。宣长这样说：“释迦、孔子如也在神中，其道亦即为广大无边神道之一支。”又说：“不以儒治，治如多歧，则以儒治之；不以佛谋如难以谋，则以佛谋之。是皆其时之神道所为也。”<sup>④</sup>

## 第五节 结束语

我们从近世初期儒学的独立出发，到此总算走完了当初所计划的旅程。在此必须再次声明的是，由于我们的阐述重点在于探索近世儒学自行解体过程的轨迹，所以，像国学这种带有复杂相貌的思想系列，也只能从与主题的联系面上压缩

性地进行讨论。这样,其结果在某种程度上就造成了观察的片面化。在此,自然看不到许多问题的展开就停止了下來,这是我们最感遗憾的地方。但是,几乎垄断了近世初期思想界的朱子学,随着后来的历史推移,它是如何丧失其社会适应性的呢?为了恢复其适应性而把儒学“政治化”的徂徕学,因在自身之中导入了非政治性的契机,它又是如何使国学应运而生的呢?通过这一过程,现代意识又是如何徐徐萌芽的呢?等等。如果读者在思维方式的这种微妙变化中,对以上这些问题能达到稍微具体的认识,我想我们这一旅行探险就不全是徒劳无益的。

既然这样,那么从思维方式变化的观点来看待现代意识的成长,其根据何在呢?这一问题在前言中我们已有所接触。现在趁即将结束本章之际,再简单地看一下。论点可分成两个。第一个论点是,为什么是在内部的思维方法中去探寻现代意识,而不是从政治思想里的批判者要素中来进行。从反抗封建权力的意识这一点来看,主张幕府绝对主义的徂徕学及强调幕府政治神意性的宣长的思想,比起大盐中斋自不待言,就是同竹内式部或山鹿素行相比,也更是封建性的。但是,这一看法是欧洲近代思想史的观察方法。这种观察方法认为,主导性思维方式的变革大致上是同站立其上的政治思想的变革相平行的。而上述的看法,即使称得上是这种观察方法,它也不能照搬过来应用于日本。这是因为,阻止市民社会力于封建社会胎内顺利成长的德川时期,大概受到了偶然条件的支配。从缺乏与主导思维相联系的政治论中来窥看现代意识,就不免陷入随意性的结果。我们要讨论的问题,不是各种思想中零碎的“现代性”,而是思想系统脉络中的现代意

识的一贯成长。既然如此,那么第二个论点就是,以现代意识为主,仅仅探寻儒学自行解体过程的轨迹,它的意义是什么?本章决不是要提供一个网罗式的近世思想发展史。在此,作为个人不管多么卓越,也不管身上带有多么丰富的现代性。但是,从整体思想系列来看,基本上孤立的学者,就要被撇开。新井白石和三浦梅园就是如此。另外,在享保以后逐渐兴盛起来的兰学及兰学家中,当然也能看到相当丰富的现代意识,但这也不得不置之度外。本章只是专门讨论成为儒学思想主流的学派及比较纯粹的学者。只要儒学是封建社会最牢固的意识形态,那么,对它的破坏不是来自外部,而是从内部发生,可以说就是作为一种无意识成果的解体过程。恰恰是通过对它的分析,能够充分地说明日本近世思想何以不单是“空间上的持续”,换言之,即有力地证明了它的发展性。结果,日本近代的历史就具有了双重的特性:即它的后进性(第一个论点)与它的非停滞性(第二个论点)。而这就规定了我们以上的那种方法论。

现代精神的重要特质之一是合理主义。但是,从朱子学、经过徂徕学到国学的这一历程,它所显示的与其说是合理主义,倒不如说是非合理主义倾向的展开。这如何理解呢?对此我们也有必要从两个侧面进行考察。先从第一个侧面说起。现代理性决不像通常所简单认为的那样是依据对非合理东西的逐渐驱逐而直线式成长起来的。现代合理主义或多或少同以自然科学为基础的经验论具有相互制约关系。在认识意向专门朝向经验的、感觉的东西之前,对形而上学的情趣必须心灰意冷。在这种过程中,理性认识的可能范围已显著被缩小,非合理的东西倒开始活跃起来。这使我们想起了在从

欧洲中世到近代的哲学史中,后期经院派哲学所扮演的角色。邓斯·斯各脱(D. Scotus)等方济各派和继之的威廉·奥卡姆(W. Ockham)等唯名论者,在与兴盛期经院哲学“主智主义”的斗争中,对人类的认识能力加上了广泛的限制,并依靠把以往理性认识对象中的许多方面割让给信仰的领域,一方面为宗教改革准备了条件,另一方面开拓了发展自然科学的道路。<sup>⑧</sup> 徂徕学和宣长学中的非合理主义无疑就处在这样的阶段上。当然,正如古学派和国学不同于唯名论一样,在朱子学的“合理主义”与经院哲学的“合理主义”之间也存在着很大的差异。但是,后期经院哲学相对于托马斯主义在思想史上所具有的意义同儒学古学派乃至国学相对于朱子学在思想史上所具有的意义则有一种不可忽视的共同性。<sup>⑨</sup> 通过前面的叙述我们已经清楚知道,朱子学“穷理”的局限性,诱发了仁斋把人道从天道中分离出来,同时又使徂徕产生了对政治的经验观察。而且,对圣人非合理信仰的强化,同时就伴随着对古典文献学的、实证的立场的兴起。这在以皇祖神替代圣人的宣长那里原封不动地被继承了下来,并有所发展。宣长对穷理的彻底放弃是争论最多的一个问题。但是,只要作为批判对象的理,是朱子学的乃至佛、老的形而上学范畴——阴阳五行、因果报应等,那么,一般来说,实际上是培养了对自然科学认识加以接受的素朴精神。邵康节把天地循环一周的时间定为十二万九千六百年。对这种计算法的随意性宣长指出:“佛之一切学问,言人目所不可见之事,无论如何言之,皆易事也。……天地始终之说与佛说相同,无人见之,空考之理,任意造说。若非生于始终之时,以观之,其说之当如何,无以知也。”<sup>⑩</sup> 宣长的这一批评受到了市川匡的反驳:“言目之能见之

外无物,诸神目亦不能见,岂可定为皆无哉?”<sup>④</sup>对此宣长又回应说:“某在本书所言目之能见,因日月水火等,皆所见之物,就一端论之。此外,虽目尚不能见,然有声之物耳能闻之,有香之物鼻能嗅之。又目、耳、鼻均不可接,则可以身触知之,……诸神亦同样,神武天皇前之神今虽目不可见,然当其时则目之曾见也,其中天照大神等,则虽今日之人,目犹可见之。”<sup>⑤</sup>在宣长以上的这种批评方法和说明方法中,我们能够看出,他对“妄智”的排击是同他肯定只有在感觉世界中才有确实知识的立场结合在一起的。本来,正因为原来儒学、佛教和老庄中附会性“道理”的支配在中世以后强大有力,所以,来自徂徕和宣长的反叛亦格外强烈,以至于损伤他们实证态度的神秘化倾向也一发不可收拾。但是,一般来说,徂徕强调的是:“不唯风云雷雨,天地之妙用,以人慧智不可尽知也。理学家(宋学家——笔者)仅依阴阳五行等名目,猜测赋之以理,虽曰知之,诚未知之也。……神秘不测之天地,人智不可知也。故雷即是雷,越出以上之解释,徒劳无益也!”<sup>⑥</sup>同样,宣长也指出:“火唯热,水唯寒。其热寒,依何理而然,实难测知之事也。不知强以为知,乃设所谓阴阳。且又于深处设太极之物,或如离坎之卦,修左右皆通之退路,此皆汉国圣人之妄作也。”<sup>⑦</sup>徂徕和宣长这里的立场,谁能说它不是对当时“穷理”的具体内容所作的进步性破坏工作呢?正如福泽谕吉后来所道破的那样:“不除阴阳五行之惑溺,不可入穷理之道。”<sup>⑧</sup>近代的“穷理”正是在对非现代性穷理的清扫基础上发展出来的。这样,一方面,把神道提升为排他的意识形态、并强行“复古”的平田派国学家,在维新之初,很快就失去了极大的指导性,而转化为对“欧化”悲愤不已的一群反动主义者。与此不

同,另一方面,国学的实证精神则为欧洲市民文化的普及而积极地奔走操劳,虽未必很著名,但在若干启蒙神官中,恰恰能够看出他们同现代性合理主义的结合。<sup>④</sup>

但是,为徂徕学与宣长学的非合理主义赋予现代的特性,不能忽视第二个侧面:即它又是从朱子学的特殊性格中所产生出来的东西。也就是说,由于朱子学的合理主义具有强烈的道学性,所以这一合理主义的解体,就会唤起诸文化价值的独立。这一具体情况已反复指出了,在此无重复的必要。概而言之,因朱子学的连续性思维而完全为伦理所束缚的政治、历史、文学等领域,一旦纷纷切断其锁链,就要争取文化上的市民权。政治、历史和文学已分别摆脱了单是修身齐家的延长、教训的一面“镜子”和劝善惩恶的手段等这种旧有的地位。取而代之,第一“安民”、第二“实证”、第三“幽情”等这些固有的价值标准,就拔地而起。这种文化价值的自律性,作为“分化的意识”,正是现代意识最具象征性的表现。

最后,也许有人会对我们的观点提出根本性的疑问:即在儒学思想的自行解体过程中探寻现代意识,究竟具有什么现代价值呢?这种现代性的思维现在不正是“危机”四伏吗?如果追溯一下现代精神的一切混乱和无序,其根源不就在于此吗?对于这些疑问,我们只能回答说:恰如其言。但是,问题在于,现代性思维的困境依靠向前现代性思维的复归就能够摆脱吗?就像市民已不再是农奴那样,经过内部分化的意识已不能再来接受前现代那种素朴的连续性思维方式。当然,自觉到自律性的各文化价值亦不能完全离开其他而孤立存在。例如,就是艺术,在深层根柢上也与伦理相联系。但是,这种联系在直接被主张的时候,艺术就不再是艺术。历史也



决不只是对过去事实进行叙述。但是,历史在成为一些道学的奴婢时,无论在什么意义上,都很难说是本来的历史。只有在黑格尔所说的实用的历史叙述 (pragmatisch geschichtsschreibung) 被彻底超越之后,①真正的历史叙述才会开始。修身、齐家、治国、平天下,这是多么美好、多么快乐的声音在我们的耳边回荡啊!但是,不能忘记,政治性东西的复杂性,在徂徕的时代,已无力再进行这种单纯的连续性思维。对于我们现在来说,所留下的问题,就是承认排除了一切规范制约的历史事实自身的独立意义,同时又如何使它不丧失其实证性而与价值联系起来,并最终在仍保持着对政治固有法则自觉的同时,又如何形成同伦理的新的结合。现在,我想用文德尔班(W. Windelband)比较希腊哲学与德国哲学论文中结尾的一段话,来结束本章笨拙的论述。“希腊哲学当它以认识站在万有之上的时候,它的思维是那样的直接和单纯,是那样的朴素美丽,又是那样的整齐和谐。但是,我们已经没有必要为我们做不到这一点而感到可悲。我们不能选择,只能理解。也就是说,这种纯朴无邪已经丧失。我们有必要清楚地懂得,对希腊人所拥有的人类美好幻想,我们要代之以反省来保存它。总之,希望同一棵树在同一时间开花结果是一件愚蠢的事。”②

#### 【注释】

①G. F. 黑格尔:《历史中的理性》,拉松版,第三版,第236—237页。

②同上书,第234—235页。

③同上书,第238页。

④五伦之中,只有朋友一伦为对等关系,但对此论述甚少。值得我

们注意的是,就连朋友关系也要作为“朋友之序”从上下关系加以约束;特别是认为不存在非朋友性的一般公众间的伦理关系。对于儒学道德的这种特性,就是明治时代较为保守的伦理学家西村茂树也不得不承认,他说:“儒道利于尊者,不利于卑者。尊者有权利而无义务,卑者有义务而无权利。建立国家秩序,虽不得不如此,然亦稍有过重过轻之弊”(《日本道德论》,岩波文库,第29页)。

⑤黑格尔:《历史哲学》,格罗克纳编《全集》版,第十一卷,第172页。

⑥尤其不能忽视的是,儒学在从战国时代到秦汉时代的发展中,它作为官学,其适应性也发生了高度的变化。在诸侯争霸的战国时代,儒学的“先王之道”,只要是一种应该实现的理想,那么其说教在某种程度上就带有抗议的特性,并具有明著的政治实践色彩。但是,必须以巩固业已确立的王朝绝对权威作为前提的汉以后的儒学,就丧失了抗议的性质,沦为一种辩护学说(rechtfertigungslehre),这不足为怪。当然,这种变化也是一开始就存在于儒学自身中的某种因素(例如为了维护等级秩序而高唱礼仪、用天命为王位赋予基础等)发展的结果。

⑦有关儒学对日本文化的影响,即使大致上持最消极见解的津田左右吉博士,在《文学中的我国国民思想研究》一书中,也承认儒学对德川封建社会具有某种程度的适应性(参照书中的“武士文学时代”,等585页以下)。

⑧战国时代:在日本历史上,它是指从应仁之乱到丰臣秀吉统一全国的时代,即1467至1568年。——译注

⑨城下町:以诸侯的居城为中心所发展起来的城邑、城市。——译注

⑩照福泽谕吉的说法,中津藩一千五百人的藩士阶层竟分为百余级(参照《旧藩情》,《福泽谕吉全集》第六卷)。

⑪一般称周代为封建社会,所谓封建,它只是意味着天子把土地分

封给诸侯这种政治形式，它并不具有社会经济结构以及历史范畴的意义。德川时代与周代，在后者的意义上不能等而视之，但在前者的意义上，则具有某种程度的共同性。就此而论，德川时代的儒者把他们的时代比之为周代，并也称之为“封建”，也不能说毫无道理。

⑫称之为“意识形态性”，是因为作为儒学伦理前提的中国社会关系与德川时期的社会关系在内容上并不一致。这一点，只要看一看中国的“士”同日本的武士在内容上有何差异即可明白。在此，内容上的异同，把儒学伦理安插到德川期的社会关系中，其实质上的妥当性如何，都不重要。重要的是，儒学伦理在现实中所履行的任务。

⑬《山鹿语录》卷二十一，《日本伦理汇编》第四，第34页。此外，以下的原典引用，原文是汉文的，一律改写。普通文中夹杂有汉文的，附上句读和读法符号。变体假名全都改为普通假名，句读也作了适当的变更。再者，着重号除了做出特别说明的，其他全是我所加。

⑭雨森芳洲：《橘窗茶话》卷上，《日本伦理汇编》第七，第320页。这一说法显然是基于孟子的观点。孟子说：“或劳心，或劳力；劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”（《孟子·滕文公上》）

⑮恩领：即恩地、恩赏地，武家时代由于功勋而被赐封的土地。——译注

⑯郎党：即郎等、郎从，指与主人无血缘关系的从者、武士。——译注

⑰当然，德川幕府建立之初，仍有战国杀伐的余烬。由于偏僻之地的诸侯实质上还没有处在幕府势力的范围之内。因此，即使幕府的政治组织，一旦有事，也就原封不动转换成军队编制。所发布的法令也有很强的武断色彩，与其说是儒家，不如说是法家的倾

向占据着主要地位。例如，看一看庆长二十年(1615年)武家的最初法令，第三条“违背法令之辈，不可隐藏于各地”一项，规定“法者，礼节之本也，以法破理，不以理破法，背法之类，其科不轻矣。”第十三条“国主可择政务之器用事”一项中，也规定“凡治国之道在得人，明察功过，赏罚必当。”这明显是法家的观念形态。但是，以宽永六年(1629年)的武家法令为分界线，以上的这些言词都消失了。在宽永十二年(1635年)十二月一些有关士的法令中，开头就是：“励忠孝，正礼法，常会心文道武艺。专义理，醇风俗。”天和三年(1683年)，纲吉的武家法令与此同旨，开头也是：“须励文武忠孝，正礼义”，代替了以往的“须专心熟练文武弓马之道。”(以下法令方面的引文，均出自高柳真三、石井良助合编的《告示书宽保集成》。注[29]亦同)

⑮例如，在武家法令中有以下的规定：“衣裳之品，不可混乱。白绫，公卿以上；白小袖，诸大夫以上任之。紫袷、紫里、练、无纹之小袖，不可乱着之。至于诸家中，郎从诸卒，绫罗锦绣之服饰，非古法，令禁之。”还有，“乘舆者，一门之显贵、国主、城主、一万石以上并国大名之子、城主暨侍从以上嫡子、或年五十以上、或医阴之两道，病人许之，其外禁滥竽充数，但许可之辈非在此限。至于诸家中，于其国选其人，可载之。公家、僧侣、诸出世之众者，在此制之外。”这虽然根据的是宽永十二年(1635年)的法令，但同一旨趣的规定在各武家诸法令中都有。

⑯德川官学之祖林罗山，在《春鉴抄》中，对礼作过如下的说明：“臣下宜依百官之位，车、衣裳，无论何物，皆有差别。座位次序，尊者上位，卑者下位，如此行之，即云为礼。”(《续群书类丛·教育部》第十，第53页)

⑰有关武士家族内的状况，福泽谕吉曾作了这样的描述：“看看武家世界中的家族情趣，就足以知道日本封建时代的一般风气。这种风气在今日的实际中仍然风行着。就像当时的情形那样，一家之

主恰如专制独裁的君主,举一家之全权,尽握一人之手,临其家内,威仪俨然。虽妻君以下家之子女,出入主公之前,恰如奴婢执礼,不得苟且松懈……其分界之严,与其云为男女有别,宁可云之为君臣之别。”(《续福泽全集》第五卷,第631—632页)

②有关身份社会(standegesellschaft)的形成原则,请参阅 H. 弗雷伊尔的《现实科学的社会学》,1930年,第26—28页。照 H. 弗雷伊尔的说法,在现代市民社会中,身份是自下而上形成的。在这里,比较典型的阶级是无产阶级,“市民层从下经过准备上升为资产阶级”(第285页)。与此相反,在此前的身份社会中,真正意义的身份往往是统治的身份(贵族),“身份的思想是从上层浸透到社会机构的下层,并随之贯穿到整个社会中。”(同上)因此,下层身份的形成原理未必是仿效统治性身份本身。正如 A. G. E. 谢尔斯(Sieyes)的著名说法所象征的那样,第三身份一旦不甘于“分”而要求“全”的时候,身份社会就不能再维持下去了。

③只有认识到儒学相对于近世封建社会所具有的意识形态性格,才能够理解,随着明治维新之后新的社会关系的形成,儒学受到众多市民思想家攻击的历史根据。这种批判的代表,首推福泽谕吉。他在《文明论之概略》、《劝学篇》、《女大学评论》和其他种种评论中均有这种批判。在此一一引用,会过于广泛庞杂。此外,在明治初期陆续出版的启蒙类书籍中,有关“腐儒者”对封建的礼赞也到处受到了批驳(参照《明治文化全集·文明开化篇》)。

与之相反,藉名分论,对维新的四民平等进行反动的抗议也不乏其例。如岛泽久光就是一个典型。他所说的“方今之政体,陷入共和恶弊,何等事乎?”就是一味反对维新后的“开化”。他还反复建议“明贵贱之分”,“严禁淫乱,明男女之别”。(《久光公记》,第218页)

④《德川实记》载:“盖本邦自上世,代代之博士,唯用汉唐注疏,讲解经籍。又多以诗赋文章之末技为其专门。至惺窝始尊信宋之濂、

洛诸儒之说，以躬行实践为主，遍为教导。世人乃知宋学醇正，益于世道。”（新订增补《东照宫御实记附录》卷二十二，《国史大系》第三十八卷，第339—340页）

②有关惺窝脱佛归儒的动机，可以参考《先哲丛谈》中的以下记述：

“释承兑、灵山，共以才学自负，尝诘惺窝曰：‘吾子初奉佛，今又为儒，是弃真归俗也，吾子何以昧此义。’惺窝曰：‘所谓真俗二谛，浮屠所说，而俗则自谓也。夫戾天理，废人伦，何以谓之真？’二释默然。”（《先哲丛谈》卷一，日本文库版，第4页）

另，罗山的《惺窝先生行状》亦载：“先生以为，我久从事于释氏，然有疑心。读圣贤书，信之不疑。道果在此，岂人伦之外哉！释氏既绝仁种，又灭义理，是其所以为异端也。”（原汉文。《罗山林先生文集》卷四十，京都文史会编纂的《罗山先生文集》卷二，第20页）

但是，在排佛论中，态度最坚决的是罗山。不过，朱子学派的排佛论，在理论上未必有效，因为宋学本身就是在摄取了佛教特别是唐代所发展的华严哲学的基础上确立起来的。

③《德川实记》中留下了这样的插话：“一年，道春（罗山的法名——笔者）集诸生于京都，讲说新注《论语》（新注，指朱子的注释——笔者）。听众自四方云集，门庭若市。清原极藤秀贤向皇宫奏曰：我朝自古讲经学，无敕许不得为之。然道春于闾巷私设讲帷，且不遵汉唐注疏，而用宋儒新说。此罪不罚，朝议纷乱不定，特请武家御旨。君（指家康——笔者）闻之曰：圣人之道，人之所学之道，古注新注各应有其得。宜于世中广开教谕。欲阻止不使行者，全系秀贤偏狭心之猜忌，尤为拙陋。其诉亦遂不行而止。”（《东照宫御实记附录》卷二十二，《增补国史大系》卷三十八，第340—341页）

此外，同一《东照宫御实记》卷七，也把与此相同的插话附加于后。“自此，信胜（罗山另一名——笔者）于洛中主张程朱之说，

讲读经书,此乃本朝讲程朱之学之滥觞也。”(第100页)

②《先哲丛谈》卷一,日本文库版,第8页。

②③《东照宫御实纪附录》卷二十二(《增补国史大系》卷三十八,第339页)。

④同上书,第344—345页。另外,《罗山林先生文集》卷十一也有同样的记述。而且,东照宫遗训如为家康之言,那么,在此,他明显是依据“天道”使武家的政治合理化。这里,把武家的栋梁地位比之为中国的“诸侯”,其内容是否妥当以及当时的通俗观念“天道”与儒学的停顿在理论上的异同并不重要,关键是潜藏在这种说明方法中的意识形态意义。

⑤这里所说的朱子学并不是指朱熹一个人的思想,而是从周濂溪到朱熹一连串思想系统的总称。一般也称之为程朱理学、道学,甚至还宽泛地称之为宋学。但是,在宋学中还存在着从程明道那里分化出来的陆象山系统(后到了明代的王阳明,有了集大成的系统)。为了避免混乱,下面我们就主要使用“朱子学”这一名称。

⑥笔者的宋学知识,除了来自于原著之外,主要是以德川时代儒学家的理解为基础,并参考了现今学术先辈诸氏的研究成果。此外,宋学的思想系谱,如在它的理论结构中,怎样摄取道家思想和在唐代充分发展了的佛教哲学等问题,不仅超出了笔者的能力,而且也不是我们弄清作为德川时代精神结构形成契机的朱子学所直接面临的问题,因此,我们一概不论。在现代儒学研究者中,武内义雄教授、西晋一郎教授、诸桥辙次博士等人的著作最负盛名。

⑦《朱子语类》卷一。

⑧在此加上“一种的”限制,是因为朱子学合理主义与近代合理主义具有本质上的不同。这一点随着我们的讨论逐渐就会明白。

⑨《朱子语类》卷一。

⑩《太极图说解》。

⑳《朱子文集》卷四十六。

㉑《太极图说解》。

㉒朱熹云：“天之生人，无不与以仁义礼智之理。但欲生物，必须有气，然后此物聚以成质。而气之为物，有清浊昏明之不同。禀其清明之气而无物欲之累则为圣；禀其清明而未纯全，不免微有物欲之累，但如能克而去之则为贤；禀其混浊之气，又为物欲所蔽而不能去，是为愚、为不肖。是皆气禀物欲之所为，性之善则未尝有不同也。”（朱子：《玉山讲义》）

㉓④《朱子语类》。

㉔《大学章句补格物章》。

㉕以下要叙述的不只是朱子哲学的特性，而且是内在于一般儒学思想中的性格，只不过它在朱子学中有特别显著的表现罢了。一般说来，所有一体化的体系都具有自足性，它把一切精神倾向都囊括在自身之中。因此，从某一体系中会引出怎样的精神倾向，因构造体系的人的性格以及社会的状态不同，就会带有复杂的多歧性。尤其是，极而言之，根据所好，单从以完全的直接统一使一切矛盾都连续起来的朱子学体系中，就能理出它是一种怎样的倾向乃至特性。不言而喻，本节注目的是近世初期占统治地位的朱子学和在后成为古学派批判对象的朱子学。但是，由于日本近世初期的朱子学完全是直接的照搬，所以，在此所窥见的朱子哲学的本来的特性，大概不算离谱。

㉖《太极图说解》。

㉗《中庸章句》。

㉘《玉山讲义》。

㉙“即日用而有天理，则君臣、父子、夫妇之间，应对、酬酢、食思、视听之顷，无一非理者，亦无一可紊者。如一有所紊则天理丧。”（《朱子文集》卷四十五）

㉚其实，朱子学并不轻视实践道德本身，对于儒家哲学来说，这一点



是当然之事。相对于阳明学的知行合一说,朱子学常言知先行后说。朱熹云:“知行常相须。如目之无足不能行,足之无目不能见。若论先后,以知为先;若论轻重,以行为重。”(《朱子语类》卷九)正如这里所说,朱子学的知行先后只是逻辑上的顺序,在价值上重视的毋宁说是行为。这里的关键问题是实践道德的内容。

④在此,就阳明学本身略说几句。阳明学是宋代陆象山的学说被明代王阳明发扬光大的一个学派,因而它也被称之为陆王之学。陆象山承继了程明道的思想,所以阳明学与朱子学有相同的渊源。因此,它与朱子学并不是对立的思想体系。两者同言天理人欲,都讲性,均说寂然不动、存养静坐。只是,由于阳明学把朱子学中理的道学因素推到了极端,其结果,在修养法上它就排除了把穷理作为媒介的做法,一味地强调主体“良知”的涵养,并由此不同于朱子学的知行先后而主张知行合一。要而言之,由于朱子学的理所内含的物理性在道理性中被完全解构,因而它就不具有朱子学那样的含盖性。比其社会性来,它更多地是个人性(正如今学这一别名所显示的那样)。但是,在基本思维方法上,阳明学仍较多地依赖于朱子学。这种依赖性在我国的阳明学派中更为突出。在它那里并没有像古学派和朱子学派那样的独立发展。因此,阳明学家的思维方法大体上仍是个别性的。在某一方面它有很强的以上所述的朱子学的那种特性,但在有的方面它又远远不及。概而言之,它仍反映了思想界的一般推移,大约到了后期,它就不再具有朱子学的特性。例如,阳明学派之祖中江藤树,其弟子熊泽蕃山,还有近世后期的大盐中斋等,都是如此。在他们的思想中,静的、直观的性格如何退化,无需缕述。在日本,讨论与朱子学对立意义上的阳明学的一般性格,没有什么意义。既然我们的问题不是考察儒学学说史,而只是追寻日本近世初期普遍的思维方法乃至精神状态是如何变化的,那么,我认为,把这种思维方法的崩溃过程看成是朱子学特性的崩溃过程来加以叙述,应该是恰

当的。当然,它也是阳明学中某种因素的崩溃过程。

④井上哲次郎:《日本朱子学派之哲学》,明治四十二年,第 598 页。

⑤《五事之难》,《惺窝文集》卷九,《日本伦理汇编》第七,第 21 页。

⑥⑦⑧⑨《千代茂登草》,《日本伦理汇编》第七,第 31, 32, 34, 36 页。

⑩⑪《理气辨》,《续续群书类丛·教育部》第十,第 73、74 页。

⑫有关理气论,罗山进一步说:“理气一而二,二而一,是宋儒之意也。然阳明子曰:‘理者气之条理,气者理之运用。’由是思焉,则彼(指宋儒——笔者)有支离之弊。由后学起,则上之二语,必舍此而取彼也。要之归乎一而已矣,惟心之谓乎!”(《罗山林先生文集》卷六十八,京都史迹版卷二,第 400 页)这里的说法接近于以理气为一的阳明学。但是,在别的地方,罗山又说:“理与气宜分为二。”(《理气辨》,《续续群书类丛》,第 75 页)在这一点上,罗山的见解缺乏一贯性(与其说他是一位思想家,不如说他是一位文献学家)。当然,如果不从朱子学本身看,而是单从朱子学思维方法的推移来看,这一问题并不重要。

⑬《春鉴抄》,《续续群书类丛》第十,第 48 页。

⑭⑮《三德抄》,同上书,第 76 页。

⑯《三德抄》,《续续群书类丛》第十,第 76 页。

⑰同上书,第 83 页。

⑱暗斋作为谷时中的弟子,是海南朱子学的集大成者。但到了晚年,又关心神道,遂创立垂加神道,至此,他已超出了纯粹朱子学的范围。

⑲引自岩桥遵成的《日本伦理思想发展史》上,第 397 页。

⑳《先达遗事》,引自井上哲次郎的《日本朱子学派之哲学》,第 396—397 页。

㉑这一遗书载于山鹿的《谪居残笔》(又名《谪居残草》)。他是在死罪的情况下,打算呈交给官方而写的。但因为结果只是流配,所以,《谪居残笔》就原封不动地留在了他的身边。当然,素行遭嫌

忌不只是思想上的原因。对于四处流浪的武士，幕府进行一般性的警告也这样做(当时所发生的由井正雪事件，就是数十年之后的事)。但是，如果幕府在政治上不是那么惧怕素行在诸侯间所具有的名望，那么，大概就不会曾以千石之禄招聘他，也不会作出这种处置，即把它托付给同他交谊最深的诸侯浅野家。事实上，素行在流放地受到了像宾客一样的礼遇。另外，素行与差不多同时遭幕府嫌忌的熊泽蕃山一样，也没有什么特别的广泛批判幕府具体政策的言行。要求对素行治罪的最有力主张者是受过暗斋那种狂热排斥异学影响的保科正之。正之死后三年，素行被赦免，回到了江户。综合以上事实，可以认为，思想上的原因毕竟是不可忽视的因素。诚然，《圣教要录》的出版单是处分素行的口实，但能够作为口实本身，就是朱子学基本上仍没有失去顽固支持的佐证。这样说来，同时转向古学的仁斋，何以安然无恙呢？这大概是因为，仁斋居住在远离官学的京都。另外，仁斋的主要著作的出版，《语孟字义》是在宝永二年(1705年)，《论语古义》是在正德二年(1712年)，《大学定本》是在正德三年(1713年)，《孟子古义》及《童子问》是在享保五年(1720年)。这些书的出版都很靠后，几许可以说与徂徕学处在同一时代。

⑤其经过载之于《圣教要录·序》。

⑥井上哲次郎：《日本古学派之哲学》，大正四年版，第451页。

⑦《后编鸠巢文集》卷十六。

⑧未能越出这一时代的学者尚有熊泽蕃山。但是，与他的理论思维相比，他在具体的社会经济政策方面，特别是在作为实际政治家的经纶方面，远是伟大的。在他的著作如《集义和书》中，完全陈腐的道学说教，是个别的。即便是与极其卓越的经验洞察比肩而进，也不能抑制他的珍奇的观感。他述怀说：“余虚名，焉能抱其虚名，以博古通今、任人师之矣？”(《集义和书》卷九)显然，他是一个不能单单以儒者加以规定的复杂性人物。对于儒学思想，他

说：“愚既不取于朱子，亦不取于阳明，唯取于古圣人而用之也。”（同上书，卷八）又说：“人心者，云有此形之时，依于形而发知觉运动者也。知寒暑，知饮食男女也。视此为人欲，似异学也，非人欲也。自义理之上知觉，御寒以御寒之理而御……饮食乃饮食有理之物，男女亦有礼有理而相亲，是皆道也。岂可以人心为人欲乎？”（同上书，卷十四）或者说：“心友问：闭目静坐，何益之有？云：精神烦劳之时，其为消疲劳可也；若厌动喜静，止其思虑，则不可。动静，时也。应为之事，皆人事也，何可厌之？”（同上书，卷十五）从这些说法中，我们也能看到非难宋儒思维方法的萌芽，但这些是分散在与其他部分难以调和的各个地方中，由于我们的中心问题是从近世初期到徂徕学的学说史，因而可以把他从我们的系列中撇开。

- ①《谪居残笔》十六一十七，存采丛书本。只是适当加了句读训点。
- ②《山鹿语录》卷三十三，《日本伦理汇编》第四，第154页。原汉文。
- ③④《圣教要录》中，同上书，第21、22—23页。原汉文。
- ⑤⑥《山鹿语录》卷三十三，同上书，第26、163页。原汉文。
- ⑦《圣教要录》下，同上书，第25页。原汉文。
- ⑧《谪居童问》，《续续群书类丛》第十，第271页。
- ⑨⑩《谪居童问》，《续续群书类丛》第十，第273、278页。
- ⑪《山鹿语录》卷三十三，《日本伦理汇编》第四，第167—168页。原汉文。
- ⑫⑬⑭《谪居童问》《续续群书类丛》第十，第286、285、225页。
- ⑮《圣教要录》中，《日本伦理汇编》第四，第222页。原汉文。
- ⑯素行在《圣教要录》的其它地方也说：“凡天地人物之间，有自然之条理，是礼也。”在素行那里，礼既是自然秩序，同时又是社会秩序。但是，另一方面，素行否定把性与理同视的做法，这样，他就割断了“自然条理”与人之礼的内在性连续。
- ⑰⑱《谪居童问》，《续续群书类丛》第十，第233页。

- ⑳《谪居童问》，《续续群书类丛》第十，第 357 页。
- ㉑⑳《谪居童问》，同上书，第 358 页。
- ㉒《谪居童问》，同上书，第 364 页。
- ㉓《谪居童问》，同上书，第 365 页。
- ㉔《谪居童问》，同上书，第 365 页。另外，在《续续群书类丛》本中有“一也”为“二也”的说法，但其意不明，依据本书执笔以后所刊行的自写稿本《山鹿素行全集·思想篇》第十二卷，对本文作了这样的改正。
- ㉕《谪居童问》，同上书，第 343—344 页。
- ㉖《谪居童问》，同上书，第 431 页。
- ㉗《谪居童问》，同上书，第 436 页。这里也依照自编本把“意见”改为“异见”。
- ㉘《语孟字义》卷上，《日本伦理汇编》第五，第 19 页。原汉文。下未一一注明者均同。
- ㉙《语孟字义》卷上，同上书，第 11 页。仁斋说：“是即天道之全体，自然之气机。”在此把天道与自然并称，说明仁斋的天道论比较接近于本来意义上的自然哲学。
- ㉚《语孟字义》卷上，同上书，第 12 页。
- ㉛《语孟字义》卷上，同上书，第 21 页。
- ㉜仁斋说：“万物本乎五行，五行本乎阴阳。再推而至于阴阳之所以然，则不能不归于理。既归于理，不能不陷入虚无。……此常识之所以必至于此，乃与圣人自相违也。”（《童子问》卷中，《日本伦理汇编》第五，第 131 页）如果承认逻辑推理达到理，那就要拒绝作为实践归宿的“虚无”。当然，在别的地方，仁斋否定天地开辟论，“夫天地之前，天地之始，何人见之，何人传之？”这即使在时间关系上说，也不是讨论理气先后说不成立，并不是把它同逻辑上的关系混同。这一点，即使看一看在《语孟字义》中的《天道》一章中，仁斋在驳斥了宋儒的理气先后之后，以“或有以为之”批判

天地开辟论之处,就可明白。

⑭《语孟字义》,《日本伦理汇编》第五,第16页。

⑮《语孟字义》,同上书,第15页。

⑯《语孟字义》,同上书,第14页。

⑰⑱《童子问》卷中,同上书,第129页。

⑲《语孟字义》卷上,同上书,第19页。

⑳《童子问》卷上,同上书,第81页。

㉑《童子问》,同上书,第80页。

㉒《语孟字义》卷上,同上书,第27页。

㉓《童子问》卷上,同上书,第83页。

㉔《语孟字义》卷上,同上书,第28页。

㉕⑳《童子问》卷上,同上书,第82页。

㉖仁斋虽然是把仁义礼智视为性,但有关他使四端也归之为性之点,往往被指摘为有“矛盾”。但是,是把绝对的善原本内在为人性,还是人性恰恰是应该实现的理念,换言之,是在背后看善,还是在前面看善,这是两断性伦理思维的根本对立。而且,如果说超越理念的立场也不免陷入结果主义,那么在某些形式上,自然可以使之同人的内部心情联系起来。仁斋的说法中,多有暧昧之处,是因为他使用孟子所说的扩充、四端等术语,要显示出规范的超越性格。虽说这里有勉强之处,但如果不是从平面上,而是从实践上,同时又从朱子学的解体过程中来理解仁斋的思想,那么,至少像井上哲次郎博士以下的简单处理方法,大概是有问题的。他说:“仁斋坚决不以仁义为性,是欲同宋儒之说严格区分开。于是,他自己迷惑于五里雾中,几乎是口吐胡话,时而云‘其理甚微’,时而又承认其理非甚微。只是他自己朦朦胧胧,不知道是在暗中摸索。”(《日本古学派之哲学》,第242—243页)现在我们不能深入讨论这一问题。在此,只要记住这一点也就足够了,即在仁斋那里,“道”与人性的单纯连续性已被否定,并达到了客观化。

因为从与徂徕学的关系上说,这一点具有重要的意义。

⑪《童子问》卷中,《日本伦理汇编》第五,第198页。

⑫《童子问》卷上,同上书,第88页。

⑬《玉匣》,《增补本居宣长全集》第8,73页。

⑭⑮⑯《童子问》卷中,《日本伦理汇编》第五,第129、129—130、113页。

⑰《童子问》卷下,同上书,第156页。

⑱⑲⑳《童子问》卷中,同上书,第112、113、111页。

㉑《童子问》卷上,同上书,第100页。

㉒益轩会编纂:《益轩全集》卷二,第150页。原汉文。以下所引益轩的话均为汉文。另外,由于《大疑录·序》,在《日本伦理汇编》所收的《大疑录》中未收,所以引自《益轩全集》。为了统一起见,以下出自《大疑录》中的引文,均根据《日本伦理汇编》。

㉓据《贝原益轩集》(泷川政次郎题解),《近世社会经济学说大系》,第23页。但是,这一非难至少对仁斋并不恰当。仁斋也极力主张学为天下之公学。他感叹说:世之学者,“各私其师门,互相诋讪。”并把“议论同己则悦,意见异己则不乐”作为学者之通患,强调与异说切磋琢磨的必要性。(参阅《童子问》卷中,第47—49页)

㉔《大疑录》卷下,《日本伦理汇编》第八,第231页。

㉕⑹⑺《大疑录》卷下,同上书,第239页。

㉖《大疑录》卷上,同上书,第218页。虽不够彻底,但同样的思想,在《慎思录》中已有所表现。参阅《慎思录》卷一、卷二,同上书,第35、66—67页。

㉗同上书,第213页。

㉘《童子问》卷中。

㉙《大疑录》卷下,同上书,第234页。

㉚《慎思录》卷二,同上书,第48页。如在《大疑录》(卷下,第226

页)中,益轩和仁斋显示了完全的一致性。仁斋在《语孟字义》中说:“视其貌,则俨然儒者也。而察其内,则好胜务外之心,不知不觉常伏胸中,是徒知持敬,不以忠信为要故也。”(《日本伦理汇编》第五,第43页)

⑬《自娱集》卷四,《益轩全集》卷二,第245页。另见《慎思录》卷六,《日本伦理汇编》第八,第196—197页。

⑭《自娱集》卷一,同上书,第186页。

⑮《慎思录》卷六,《日本伦理汇编》第八,第196页。

⑯《慎思录》卷一,同上书,第21—22页。

⑰在知识论上,古学派对朱子学“穷理”的批判,主要是力求排除主观性,从文献学的立场,忠实地解释古典。这一立场被徂徕学推到了顶点。但是,在仁斋那里也已开始反对牵强附会。如仁斋说:“儒者之学,最忌暗昧。其论道解经,须是明白端的,……切不可附会,不可牵合。”(《童子问》卷下,《日本伦理汇编》第五,第162页)这一点,正如所说的“深信古人,是进学之极则,天下之至善也。所谓深信古人者,一毫不执己见,不杂己说”。(《仁斋日记》,同上书,第173页)那样,它同取代知理而以信为根本的态度密切相联。益轩虽然主张穷理,但是在这一点上,很明显,他与古学派的立场相同。

⑱⑲《大疑录》卷上,《日本伦理汇编》第八,第212页。

⑳《大疑录》卷上,同上书,第216页。

㉑《徂徕集》卷二十七。

㉒其原委,请参照井上哲次郎的《日本古学派之哲学》(第498页以下)和岩桥遵成的《徂徕研究》(第73页以下)。据此可知,仁斋接到徂徕的信时,已经躺在床上气息奄奄了。

㉓《春台先生读损轩先生大疑录》,《日本伦理汇编》第八,第206页。

㉔阁老:江户时代直属将军、监督诸侯的幕府最高级官员。——译注



⑮⑯《政谈》卷一，《日本经济大典》第九卷，第33—34页。

⑰《赤穗义人纂书》第一，此书收录了论争的主要文献。

⑱老中：日本江户时代直属于将军、总理政务的最高官员。——译注

⑲其诗云：“关门突出蔑荆卿，易水风寒壮士情。炭哑形衰迫豫让，蓬歌泪滴挽田横。精诚贯日死何悔，义气拔山生太轻。四十六人齐伏刃，上天无意佑忠贞。”（后稍有改动）由于十分同情义士，此事一时在老中中间似乎亦颇有争论。（参阅《赤城士话》，《赤穗义人纂书》第一，第303页）

⑳《赤穗义人纂书》第一，第41页。原汉文。

㉑《赤穗义人纂书补遗》，第150页。当然，《拟律书》是否真为徂徕所作，难以断定。作为流传徂徕意见的史料，另有《赤穗义人纂书》第一所收的《赤穗四十六士论》和岩桥遵成氏《徂徕研究》中所载的《柳泽秘记》。上述史料虽侧重点稍有差异，但结论最终都与《拟律书》所说的相同，所以，在具有代表性的意义上，我们引用了最能显示徂徕逻辑的《拟律书》。

㉒《常宪院殿御实记》卷四十七（《增补国史大系》第四十三卷，第499页）。

㉓上述有关徂徕的史料，在一定程度上都显示了徂徕对义士的同情。在这一问题上，徂徕与他的高足太宰春台的意见，明显有所不同。特别是，照《柳泽秘记》中的记述，徂徕通过吉保，对幕议一时所要决定的斩首之刑，力陈反对意见，于是，被改为剖腹。但春台认为，与在其他诸问题上一样，在这一问题上，把主张剖腹归到他的老师名下，是对他的老师的误解。另请参照岩桥遵成的《徂徕研究》，第468页。

㉔徂徕的古文辞学受到了中国明代李于鳞、王元美的影响。但是，正如徂徕自己所说的那样，他们只是给了他启发，六经中的古文辞研究是他自己完成的。

- ⑩《徂徕先生学则》(以下简称《学则》),《日本伦理汇编》第六,第121页。原汉文。
- ⑪《辨名》下,同上书,第110页。原汉文。
- ⑫《对西肥水秀才问》,同上书,第138页。
- ⑬⑭《辨道》,同上书,第12页。原汉文。
- ⑮⑯⑰《辨道》,同上书,第11、53、19页。
- ⑱虽然这么说,但不言而喻,这是当时学者意识中的时代追溯。现在已经清楚,六经是很晚以后所作。
- ⑲⑳《辨名》上,《日本伦理汇编》第六,第32、81页。
- ㉑㉒《辨名》,同上书,第79、80页。
- ㉓《徂徕先生答问书》(以下简称《答问书》),同上书,第87—88页。
- ㉔《辨道》,同上书,第15页。
- ㉕《日本经济大典》第九,第199页。
- ㉖《太平策》,同上书,第197页。
- ㉗《答问书》上,《日本伦理汇编》第六,第151—152页。
- ㉘《辨道》,同上书,第17页。
- ㉙《太平策》,《日本经济大典》第九、第213页。
- ㉚㉛同上书,第214页。
- ㉜此据马基雅维利的《全集》,H.弗勒尔克编,第三卷,第68页。多贺善彦所译《君主论》(日文版),第131页。
- ㉝同上书,第71—72页;日译本,第150—151页。
- ㉞此为笔者一念之发。但笔者并非认为政治与伦理无关。只是说,由于政治与伦理如何结合尚属问题,所以首先要以弄清政治的固有法则法为前提。在政治与伦理的纯粹连续中,就不会产生本来意义的政治学。
- ㉟⑳《辨道》,《日本伦理汇编》第六,第13、11页。
- ㊱《辨道》,同上书,第17页。
- ㊲《学则》,同上书,第124页。

- ⑨《答问书》上,《日本伦理汇编》第六,第160页。
- ⑩《辨道》,同上书,第22页。
- ⑪如《答屈景山书》中所说。同上书,第134页。
- ⑫《辨名》上,同上书,第35页。
- ⑬一般认为徂徕的思想是来自荀子,如津田左右吉博士就持这种见解。诚然,两人的思想中有不少共同之点。但是,笔者的根本立场是,只有为徂徕学赋予朱子学分解过程中的最终完成者这一历史地位,它才能被正确理解。从这一立场来看,在徂徕与荀子之间就存在着根本性的差异。如果硬要勉强比较的话,太宰春台倒是与荀子更为接近些。有关这一点,可参照本节四第20注。
- ⑭《辨名》下,《日本伦理汇编》第六,第91页。
- ⑮《辨道》,同上书,第15页。
- ⑯《荀子·礼论》。
- ⑰⑱《辨道》,《日本伦理汇编》第六,第20、15页。
- ⑲《答问书》中,同上书,第175—176页。
- ⑳㉑《辨名》下,同上书,第89、90页。
- ㉒㉓《辨名》上,同上书,第34、38页。
- ㉔㉕《辨名》上,同上书,第37页。
- ㉖《答问书》上,同上书,第151页。
- ㉗《辨名》下,同上书,第97页。在同一个地方,徂徕说:“惟圣人能究理而立之极,礼与义是也。故说卦所谓穷理者,圣人之事,而凡人之所不能也。故先王孔子之道,言义而不言理,是岂废理哉!”很明显,徂徕并不否认理本身。但他只承认圣人有穷理的能力。
- ㉘㉙《童子问》卷上,《日本伦理汇编》第五,第80—81、19页。
- ㉚参照《辨名·圣四则》,《日本伦理汇编》第六,第43页。
- ㉛参照《徂徕先生答问书》下,同上书,第196—197页。
- ㉜如果彻底地在道的制作者中定义圣人,那么孟子以后的贤人自不必说,就是孔子也不能算是圣人。很明显,连徂徕也要避免这一

归结。孔子虽然不是道的制作者,但是,如果孔子不编纂六经,先王之道就要亡失而不能传之后世,所以,把道归属于孔子。自己本来不是圣人,以私见定圣人,就是僭越,所以,孔子是不是圣人最终仍难断定。徂徕说:“故凡比诸古作者,以圣人命之耳。”(《辨名》上)在此,徂徕既提出了后述的圣人绝对化思想,又巧妙地回避了问题。

⑭《辨名》上,《日本伦理汇编》第六,第45页。

⑮《辨道》,同上书,第18—19页。

⑯《答问书》下,同上书,第195页。

⑰《辨名》上,同上书,第70页。特别是,另一方面徂徕又说:“善者恶之反,泛言之者也。其解见孟子,曰可欲之谓善。虽非先王之道,凡可以利人救民者,皆谓之善,是众人之所欲故也。先王之道,善之至者也。”(《辨名》上,同上书,第74页)这好像是让善恶先于先王之道。但是,在徂徕那里,善恶与其说是价值判断的标准,不如说像所看到的那样只是欲望的指向。因此,在这里并没有绝对的对立。根据上述的气质论,说恶是“以失其养不成之谓”也是这个意思。恶可以说是善的“可能形态”,在此只有程度上的差异,“这个那个”的价值决定,仍然非先王莫属。

⑱《答问书》下,同上书,第196页。

⑲《答问书》中,同上书,第172页。

⑳《辨名》下,同上书,第83页。

㉑“教无古今,道亦无古今。以圣人之道,今日之国家天下亦治矣。……不通贯古今,虽古圣人之道,教亦不成。”(《答问书》同上书,第190页)徂徕的说法,意思是指道的彼岸的绝对性,因此,与他的历史意识不但不矛盾,反而使它成为可能。

㉒《徂徕集》卷二十五。

㉓载于《萱园杂话》。

㉔参照《复安澹泊》第六书牍,《徂徕集》卷二十八。以下论述中没有

夹注的引文皆出于此书版。

⑫《太平策》，《日本经济大典》第九卷，第201页。

⑬所以，一般把徂徕学归之为中华至上主义。如果这只意味着把中国这一特定的国家视为至上，那完全是错觉。在这一点上，太宰春台的思想更是非历史的，他所看到的是圣人之道的机械运用。这同后述的徂徕学中的公私分化之后，他只继承其公的方面这一点有密切关系。另外，在这一点上一般对徂徕学的误解，请参照岩桥遵成的《徂徕研究》第242页以下及第464页以下。

⑭尤其是三代之道，决不能认为是固定的。夏、殷、周三代之道，皆是变易的。但是，这难道不可以解释为对此岸历史变迁的认识，反过来又反射到了三代吗？所以，在一般历史中，虽然有必要强调对各个时代历史个性的认识，但三代的情形是，“自非圣人之智，未能与知其（指道——笔者）所以更改之意者也。”（《辨名》上，《日本伦理汇编》第六，第32页。）

⑮⑯《答问书》上，同上书，第123、153页。

⑰《答问书》上，同上书，第155页。

⑱《诗文国字跋》，《日本文库》第三编，第9—10页。只加了名读。

⑲《辨名》下，《日本伦理汇编》第六，第106页。

⑳㉑《答问书》上，同上书，第153、156页。

㉒《日本随笔全集》第二卷，第578页。只加了句读。

㉓《日本经济大典》第九卷，第167页。

㉔《辨名》上，《日本伦理汇编》第六，第69页。

㉕《春鉴抄》，《续群书类丛·教育部》第十，第48页。

㉖㉗《辨名》上，《日本伦理汇编》第六，第65、86页。

㉘《经子史要览》卷上。

㉙《与平子彬书》，同上书，第136页。

㉚《答问书》上，同上书，第153页。

㉛《答问书》下，同上书，第201页。

- ⑳《答问书》下,同上书,第202页。
- ㉑《训译示蒙》卷一。
- ㉒《诗文国字牒》,《日本文库》第三编,第29页。只加了句读。
- ㉓参照《辨名·义八则》。
- ㉔《答问书》中,《日本伦理汇编》第六,第151页。
- ㉕《经子史要览》卷上。
- ㉖㉗《答问书》上,《日本伦理汇编》第六,第151、159页。
- ㉘《太平策》,《日本经济大典》第九卷,第27页。
- ㉙据岩桥遵成的《徂徕研究》,第182页。
- ㉚《辨道》,《日本伦理汇编》第六,第27页。
- ㉛《太平策》,《日本经济大典》第九卷,第202页。
- ㉜参见同上书,第188—189页。
- ㉝旗本:江户时代幕府将军家的直属武士。——译注
- ㉞《答安澹泊书》,《日本伦理汇编》第六,第127页。
- ㉟为了证明徂徕学的产生只有以朱子学思维的解体过程为背景才有可能,趁此机会,我们简单地讨论一下,在一般作为比较对象的荀子思想中,实际上缺乏以上所述的徂徕学中的那些特性。首先,在荀子那里,修身与治国完全是连续的。荀子说:“请问为国?曰:闻修身,未尝闻为国也。君者仪也,民者景也,仪正则景正。君者槃者,民者水也,槃圆而水圆。……楚庄王好细腰,故朝有饿人。故曰:闻修身,未尝闻为国也。”(《荀子·君道》)因此,荀子的礼同性恶说有密切的关系,完全是伦理性的,还不像徂徕那样已升华为纯粹政治性的东西。荀子的圣人概念也一样,完全是伦理性的规定,它肯定了劲士、君子、贤人、圣人的等级性。同徂徕的“圣人不可学而至”恰恰相反,荀子主张“学固学圣人”,即是上述他的圣人概念的当然结果。这样,既然荀子对圣人、礼的规定都不同于徂徕,那么,即使荀子提出了“礼仪法度者,是生于圣人之伪”(《荀子·性恶》)这样的命题——徂徕在此得到的只是暗

示一一，很明显，其客观意义也迥然不同。伦理与政治的这种连续，毕竟是基于荀子还处在徂徕所说的公私未分化的状态中。如荀子对公私的说法，与朱子学没有两样。荀子说：“《书》曰：‘无有作好，遵王之道，无有作恶，遵王之路。’此言君子之能以公义胜私欲也。”（《荀子·修身》）因此，在荀子那里，徂徕所确立的私的领域的特性——历史意识、反严厉主义、对其他学派的宽容、对艺术的尊重等等东西，都概然不见。与徂徕相比，太宰春台之所以更接近荀子，是由于他只继承了其师的公的领域（即是如此，也已是经过了公私分化之后的继承。详细分析，与荀子仍有相异之处）。要而言之，这些不同说明荀子与徂徕学中所萌芽的现代意识完全无缘。

④此句可译为“日卖一钟，江户之春”。这里借用唐代诗人赵嘏的《江楼感旧》诗中之句以译之。——译注

⑤《先哲丛谈》载曰：林大学头信笃“通博多识，乃一代硕儒。”（日本文库版，第14页）但白石痕骂他为“曲学阿世”，并慨叹道：“哀哉！我国学之衰，无至于此也。”（《折焚柴记》，岩波文库，第193、187页）当然，在政治上持反对立场的白石，他的话不能全信。但信笃凡事与白石冲突，而白石的见解又很知名，这对官学来说，并不光荣。另外，徂徕在《瓮园杂话》中，曾记述了受吉宗之命训点《六谕衍义》的经过：“德庙之时，派加纳远江守有马兵库头，嘱林家训点六谕衍义，然不得其宜，乃仰之以徂徕翁。”无可争辩，林家的学术权威在信笃时已经丧失。

⑥《政谈》卷四，《日本经济大典》第九卷，第192页。

⑦《先哲丛谈》同上版，第14页。

⑧谈林：日本古代俳句的一种流派，亦称“檀林”；正风：松尾芭蕉俳句的风格。——译注

⑨浮世草子：亦称浮世本。日本小说体裁之一。——译注

⑩町人：日本江户时代的商人、手艺人、工匠等。——译注

- ⑳净玻璃:以三弦琴伴唱的日本说唱曲艺。——译注
- ㉑歌舞伎:“歌舞伎芝居”的略称,日本传统戏剧之一。——译注
- ㉒浮世绘:日本江户时代初期由岩佐又兵卫创始的一种风俗画。还有一种是版画,主要是描写当时人民的生活。——译注
- ㉓小判:日本古货币。——译注
- ㉔《世间胸算用》卷一,《西鹤名作集》下,日本名著全集刊行会编,第57页。
- ㉕与力:日本江户时代幕府下隶属于行政长官部下的指挥、管理捕吏和庶务的官吏。——译注
- ㉖知行取:日本江户时代依靠领地或俸禄生活的武士。——译者
- ㉗若党:日本江户时代武士从者。——译注
- ㉘㉙《政谈》卷二,《日本经济大典》第九卷,第77—78、68页。
- ㉚恶所:指花街柳巷。——译注
- ㉛《我衣》、《燕石十种》第一,第141页。
- ㉜这一点从后来享保风气肃正时代对大名、旗本逛烟花巷所发出的警告中也能推测出来。参照高柳、石井共编《告示书宽保集成》第580—581页。
- ㉝牢人:亦即浪人,即流浪武士。——译注
- ㉞庆安事件:亦即“庆安之乱”。庆安四年(1651年),由井正雪、丸桥忠弥等所策划的阴谋事件。他们与党徒一起,在江户、骏府、京都和大阪试图举兵,但阴谋暴露。忠弥被捕,正雪用剑自杀。——译注
- ㉟城下町:以诸侯居城为中心而发展起来的城镇。——译注
- ㊱吉尔克(O. V. Gierke)认为,封建制的“典型性特征”要在“领主和领地一体相连”中求得,这一见解对日本中世纪的封建制也是适用的。离开土地的封建就如同丧失了血缘关系的氏族制度一样。
- ㊲现米:又称扶持米,是作为俸禄所给予的米。——译注
- ㊳G. 拉德布鲁赫(Radbruch):《法哲学》,第141页,1923年,第3版。



- ㊸勘定头：“勘定奉行”的异称。此指江户官职名。对幕府直辖地的地方官、行政官进行监督，掌管税收、金钱出纳等幕府财政及领地内农民的行政和诉讼，为三奉行（另为寺社奉行和町奉行）之一。
- ㊹《政谈》卷上，《日本经济大典》第九卷，第78页。
- ㊺《折焚柴记》，岩波文库版，第100页，参阅竹越三郎《日本经济史》第四卷，第87页等。
- ㊻太宰春台：《经济录》卷五，《日本经济大典》第九卷，第529页。
- ㊼金银座：日本德川幕府直辖的金币、银币铸造厂。——译注
- ㊽这一点，《折焚柴记》有详细记述。参阅此书第164—165页，岩波文库版。
- ㊾“士人以钱之贱为利，民以钱之贵为利。钱贵金贱也，钱贱金贵也。……士人买米换金，以金买钱，以钱应万事之用，故金贱钱贵则用不足，此异于商贾之钱虽贱而不失利者。今之政，莫若丰饶钱，而使价贱也。”（《经济录》卷五，《日本经济大典》第九卷，第528页。）
- ㊿《经济录》卷五，《日本经济大典》第九卷，第527页。
- ㊽上米：享保改革中，德川吉宗将军为了解救幕府财政困难，1722年，向一些诸侯发布命令，以一百万石百石的比例，往上交纳大米。1731年度止。——译注
- ㊽权现样：德川家康的尊称。——译注
- ㊽《告示书宽保集成》，第859页。
- ㊽同上书，第563—564及876—877页。
- ㊽藏元：替诸侯和武士保管米和其他物资的商人。——译注
- ㊽挂屋：代替诸侯、武士们保管、汇送其出卖租米及其他物质所得价款的商人。——译注
- ㊽札差：日本江户时代代替旗本、御家人领取禄米的人。——译注
- ㊽如《折焚柴记》，参照第162页。
- ㊽《庶政建议》，《新井白石全集》第六，第159页。

- ⑨《政谈》卷二,《日本经济大典》第九卷,第52页。
- ⑩《经济录》卷五,同上书,第512页。
- ⑪《山下幸内上书》,《日本经济大典》第十一卷,第281页。
- ⑫《情死天网岛》,岩波文库版,第69—70页。顺便指出,此为享保五年所作。
- ⑬关于高利贷资本主义的意义,参照M.韦伯的《经济史》,1924年版,第286页。
- ⑭纪文,纪国屋文左卫门的略称。日本江户中期的豪商。晚年落魄。——译注
- ⑮奈良茂,奈良屋茂左卫门的略称。日本江户深川的木材商。——译注
- ⑯上方赧六:性子急的关东人对性子慢的关西人的蔑称。——译注
- ⑰《西鹤名作集》下,第121—123页。
- ⑱扬屋:把妓女从妓院接出,进行风流的场所。——译注
- ⑲参阅M.韦伯的《新教伦理与资本主义精神》,单行本,1934年版(日译本,梶山力译,昭和十三年)。特别是以下所说,对讨论德川时代商业资本主义的特性具有启发性:

“这并非完全是因为营利欲望在资本主义以前就不为人所知或尚不发达(人们常常这么说)。……在这一点上是找不到资本主义精神与前资本主义精神之间有什么区别的。……许多国家的资产阶级资本主义发展程度,按西方的标准来看,一直是落后的,但在赚钱谋取私利方面绝对不讲道理的作法普遍盛行,却恰恰是那些国家(指南欧及亚洲诸国——笔者)一直所具有的一个突出特征。……营利过程中绝对的和有意的冷酷无情态度常常最紧密地与最严格的遵从传统联系在一起。而且随着传统的崩溃和自由经济企业或多或少的扩张(甚至已扩张到社会群体的内部),这一新生事物在伦理上也并没有普遍地得到认可和鼓励,只不过作为一个事实而加以容忍。”(原书第41—43页,日译本第

39—41 页)

加点的地方,几乎完全适合德川时代。把人欲本身作为恶这一朱子学思维所典型代表的封建意识,因把“人欲”驱逐于伦理之外,反而阻碍了人欲的两大领域——恋爱和财富积累的伦理化。

⑩《宽永十九年记之内》,《告示书宽保集成》,第 685 页。

⑪庆安二年,《发向诸国乡村命令书》,《德川禁令考》第五帙,昭和七年版,第 243 页。

⑫⑬宽永二十年,《土民处置记之内》,《告示书宽保集成》,第 686 页。

⑭庆安二年,《告示书宽宝集成》,第 244 页。

⑮宽永二十年,《告示书宽保集成》,第 686 页。

⑯《政谈》卷二,《日本经济大典》第九卷,第 76 页。

⑰《告示书宽保集成》,第 707 页。

⑱《铃录》卷一。

⑲黑正严:《农民起义研究》,第 271 页。另见 263 页第二图表。

⑳参阅本庄荣治郎的《德川时代的人口及人口政策》,载《经济史研究》。

㉑参见 K. 希林(Schilling)的《国家与法哲学史》,第 22 页,1937 年版。只是,它在希林那里的意义与笔者所说的稍有不同。

㉒野村兼太郎教授的《获生徂徕》,是一部以介绍徂徕社会经济论的优秀著作。另外,本庄荣治郎的《近世经济思想》和中村孝也的《元禄及享保时代经济思想研究》等书,对此问题也有不少论述,不一一列举。

㉓⑳㉔㉕㉖《政谈》卷二,《日本经济大典》第九卷,第 51、72、48、79、80—81 页。

㉗《太平策》,同上书,第 210 页。

㉘《答问书》中,《日本伦理汇编》第六,第 161 页。

㉙㉚《政谈》卷二,《日本经济大典》第九卷,第 52、64 页。

- ⑤①《文会杂记》卷二,《日本随笔全集》第二卷,第572页。
- ⑤②⑤③《政谈》卷四,《日本经济大典》第九卷,第159页。
- ⑤④《文会杂记》卷二,《日本随笔全集》第二卷,第585—586页。只是,在此不能说与绝对主义思想有直接的联系。
- ⑤⑤参照《太平策》,《日本经济大典》第九卷,第212页。
- ⑤⑥《文会杂记》卷二,《日本随笔全集》第二卷,第573页。
- ⑤⑦《太平策》,《日本经济大典》第九卷,第202页。
- ⑤⑧《徂徕集》卷二十七。
- ⑤⑨《学问源流》。
- ⑤⑩引自岩桥遵成的《徂徕研究》,第474—475页。
- ⑤⑪当然,公私各侧面的继承者并非完全无视另一侧面。如春台就有《独语》这一讨论诗歌的优秀随笔。这一点无论怎么说都是萱园共同学风的反映。但问题在于公私的那一个侧面被视之为徂徕学的本质。
- ⑤⑫《近世丛语》卷二。原汉文。
- ⑤⑬《经济录》卷一,《日本经济大典》第九卷,第394—395页。
- ⑤⑭《经济录》卷三。
- ⑤⑮《近世丛语》卷三。
- ⑤⑯《梧窗漫笔》卷下,《日本随笔全集》第十七卷,第66—67页。
- ⑤⑰⑤⑱《都鄙问答》卷三,《心学道话集》,有朋堂文库,第524页。
- ⑤⑲《日本随笔全集》第七卷,第402页。
- ⑤⑳我们认为,以宣长学为主大体上即可把握住国学在思想史上的意义。笃胤学实际上走向了新的发展道路。这一问题现在只能直截了当地提出结论,没有工夫讨论其理由。但可以相信,在以下的叙述中,我们解释的根据虽不够充分,但基本上也展开了。
- ㉑徂徕学对国学的影 响先辈学者已指出了。作为宣长学的解说书同时又是作为古书而占据经典地位的村冈典嗣的《本居宣长》(明治四十四年初版),围绕这一关系所作的叙述大概是先驱者。村

冈教授把儒学古学派看作是国学思想派系形成中虽有力但最终仍是一个影响要素。与此不同,津田左右吉博士则认为古学尤其是徂徕学对国学派的形成有决定性的影响。(参照《文学中的我国民族思想研究》一书中的“平安文学时代”部分)另外,博士的《日本外来思想移植史》(收入《哲学》,岩波讲座,也阐述了同样的见解)。其他,虽有程度上的差异,但徂徕学对国学的影 响,在国学研究者中间也几成定论。

⑤⑥在本居大平(宣长的养子)所作的家学系统图解《恩赖》(附村冈《本居宣长》新版卷尾,昭和三年)中,也能看到徂徕、太宰、东涯(仁斋之子)的名字。

⑤⑦《玉胜间》八,《增补本居宣长全集》第八,第239页。由本居清造氏重新校订的增补全集是迄今唯一最完备的全集。以下引用为了方便,统一引用增补全集版,只是正文未必依于全集版。

⑤⑧此为黑格尔的说法。参看《精神现象学》,格罗克纳氏版《全集》,第二卷,第265页。

⑤⑨《泊三百笔话》,《日本随笔大成》第一辑,卷四,第752页。

⑤⑩⑤⑪⑤⑫⑤⑬《不尽言》,《日本经济大典》第十七卷,第324、319、344、370—371、364页。

⑤⑭⑤⑮《不尽言》,《日本经济大典》第十七卷,第363、362页。

⑤⑯有关景山与宣长的关系问题,参照河野省三的《本居宣长与堀景山》(收入河野省三的《国学研究》中)。

⑤⑰《日本伦理汇编》第六,第98页。

⑤⑱⑤⑲⑤⑳《国意考》,《贺茂真渊全集》卷十,第359、369、370页。

⑤㉑《直毗灵》,《增补本居宣长全集》第一卷,第54页。

⑤㉒《直毗灵》,《增补本居宣长全集》,第54页。

⑤㉓《千代本草》,《日本伦理汇编》第七,第40页。

⑤㉔《罗山林先生文集》第六十六(京都史迹会本,卷二,第360—361页)。

- ⑳《神道传授》。
- ㉑《阳复记》上,《日本精神文献丛书·神道篇上》,第30页。
- ㉒《日本伦理汇编》第六,第100页。
- ㉓《辨道书》,同上书,第208页。
- ㉔《圣学问答》,同上书,第291—292页。
- ㉕《铃屋问答录》,《增补本居宣长全集》第六,第121—122页。
- ㉖《后讲谈》,同上书,第140页。
- ㉗《铃屋问答录》,同上书,第122页。
- ㉘《神道传授》。
- ㉙《阳复记》上,《日本精神文献丛书》,第36页。
- ㉚《神道大意注》,同上书,第21页。
- ㉛参阅竹冈胜也的《近世史的发展与国学者的运动》,第22页以下。
- ㉜作出这种界定,是依据村冈典嗣的《作为思想家的贺茂真渊与本居宣长》(载《日本思想史研究》)。当然,所谓“无神论”并不是积极的意义,它只是对称不上有神论所作的一点形容。
- ㉝《古事记传》卷三,《增补本居宣长全集》第一卷,第135页。
- ㉞⑳《直毗灵》,同上书,第61—62页。
- ㉟《玉胜间》,同上书,第八卷,第22页。
- ㊱汉意:指学习汉籍,醉心和崇拜中国文化的心理意识。——译注
- ㊲⑳《葛花》上,同上书,第五卷,第460、468页。
- ㊳《日本伦理汇编》第六,第81页。
- ㊴参照《日本伦理汇编》第六,第95—97页。
- ㊵《讲后谈》,《增补本居宣长全集》第十卷,第141—142页。
- ㊶只是,同是朱子学道学合理主义解体的成果,并为徂徕学赋予了最鲜明特色的“政治发现”,在宣长学中则是不毛之地。为什么呢?这依据后述的国学在思想史上的地位自可理解。
- ㊷《答问书》下,《日本伦理汇编》第六,第189—190页。
- ㊸同上书,第98页。

⑩⑪《玉铎百首》，《增补本居宣长全集》第十卷，第 110 页。

⑫记纪：指《古事记》和《日本书纪》。——译注

⑬应指出的是，这种实证的方法论，作为事实上的结果无论如何运用都没有问题。问题是宣长采取这种态度在思想史上的意义。以下使用实证主义、文献学立场等用语时也与此相同。宣长对《古事记》“画蛇添足”，这种个别的事例，并不影响他的方法论在思想史上所具有的意义。

⑭⑮⑯《玉铎百首》，《增补本居宣长全集》第十卷，第 112、111、112 页。

⑰《直毗灵》，同上书，第一卷，第 53 页。

⑱《铃屋问答》，同上书，第六卷，第 122 页。

⑲《玉胜间》二，同上书，第八卷，第 61—62 页。

⑳《诗文国字牍》，日本文库，第三编，第 20 页。

㉑《葛花》上，《增补本居宣长全集》第五卷，第 474 页。

㉒《铃屋问答录》，同上书，第六卷，第 114—115 页。

㉓《辨名》，《日本伦理汇编》第六，第 97 页。

㉔《玉胜间》十四，《增补本居宣长全集》第八卷，第 428 页。

㉕《初山踏》，同上书，第九卷，第 498 页。

㉖《玉胜间》十二，同上书，第八卷，第 350 页。

㉗《初山踏》，同上书，第九卷，第 497 页。

㉘《日本伦理汇编》第五，第 58 页。

㉙《学则》，同上书，第六，第 101 页。

㉚必须注意的是，如前所述，素行虽肯定人欲的积极性，但他对人欲明显有扩充性的解释。

㉛⑳《玉胜间》一，《增补本居宣长全集》第八卷，第 16、16—17 页。

㉜⑳《直毗灵》，同上书，第一卷，第 64、65—66 页。

㉝《情欲论》，《明六杂志》第 34 号（收入《明治文化全集》第十八卷）。

㉞当然，对这种劝善惩恶文学观的排除不只是徂徠学所作的事情，

契冲以来,随着国学的发展,这一点也渐次突出出来。由于在此只是专门讨论同祖徠学的联系,所以其它的因素我们就略而不论。但即使在此,指明批判方向的首先不也是徠学吗?

- ③④《增补本居宣长全集》第十卷,第149、162页。
- ⑤《答问书》中,《日本伦理汇编》第六,第179页。
- ⑥⑦《答问书》下,同上书,第111、179—180页。
- ⑧⑨《苇分小舟》,《增补本居宣长全集》第十卷,第175、176页。
- ⑩《石上私淑言》卷三,《增补本居宣长全集》第十卷,第199页。
- ⑪《日本伦理汇编》第六,第111页。
- ⑫《苇分小舟》,同上书,第178页。
- ⑬《玉铎百首》,同上书,第114页。
- ⑭《紫文要领》卷下,同上书,第306页。
- ⑮⑯《初山踏》,同上书,第九卷,第494、486页。
- ⑰《国意考》,《贺茂真渊全集》第十,第374页。
- ⑱《源氏物语·玉梳子二》,《增补本居宣长全集》第七卷,第513页。
- ⑲《铃屋答问录》,同上书,第六卷,第128—129页。
- ⑳㉑《玉胜间》七,同上书,第八卷,第209、208页。
- ㉒《玉铎百首》,同上书,第十卷,第112页。
- ㉓参照《玉胜间》。同上书,第八卷。
- ㉔《葛花》上,同上书,第五卷,第513页。
- ㉕《玉胜间》二,同上书,第八卷,第41页。
- ㉖《直毗灵》,同上书,第一卷,第55页。
- ㉗《玉胜间》十四,同上书,第八卷,第430页。
- ㉘《铃屋答问录》,同上书,第六卷,第129页。
- ㉙例如,可参阅以下书籍:W.文德尔班的《哲学史》,第260—292页,特别是第289页,第九和第十版,1921年;E. V.阿斯特的《哲学史》,第164页以下,第二版,1935年;M.拉格曼的《中世纪哲学》(第三卷“哲学史”,萨姆隆·戈希恩编),第100页以下。



④ 以往大都把日本儒学中古学派的兴起以及国学的兴起同欧洲的文艺复兴相比较。但是,最近的史学家指出了两者社会根基的差异。这种传统的类比实际上已受到否定(参照仁五郎的《国学的限制》,载《思想》第169号,昭和十一年)。不仅在社会根基上,就是在启蒙性的程度上把二者比较也稍有勉强之处。不言而喻,日本历史上的“近世”决不是欧洲的“近世”。我们把对比的时期追溯到一、二世纪,是从纯思想史上的观点出发的。但在社会背景上面,至少比起文艺复兴来,则更具近似性。有关这一点,请参照本书第二章第二节第二。

⑤ 《玉胜间》七。

⑥ 《祸津日神的纱巾》。

⑦ 《葛花》下。宣长毕竟还忠实于《古事记》的记载,把天照大神解释为照耀世界的太阳。

⑧ 《答问书》上。

⑨ 《葛花》下。

⑩ 《文明论之概略》。

⑪ 作为其例,我们来看一看《明治文化全集》所收录的《文明开化》卷中神官的《道话集》吧!如其中有以下这样的话:“抑我国之所谓神道,与彼之佛者之所说,大为相异。不强求,天然成之,所尊之道,实即我神道。唱奇怪之说,名之为两部神道,毕竟夹有佛法,乃由佛者之说而起。神道之中决无奇怪之事。尤神武天皇以前之书,亦载有不可思议之事,乃以古及今,则大误也。神武天皇以前,乃天地初开之际,故不可思议之理,必有其理。……然天地之位定后,不应有不可思议之事。”(《全集》第二十卷,第14—15页。)  
“言奇怪之事以惊人,……文明开化之人则不为。无论何事,我心不解,宜好好推究其理,确实有其道理,自己辨别之后,应信之事则信,不可信之事则不信,乃善矣!”(同上,第17页)  
“世界之中,不管一切有情无情,皆有各自的道理,决没有离开道理之事。”

世谚谓理外之理,此乃穷理不足之人所言,……夫我之智慧,无以分别之事,动曰理外之理,以相搪塞。殊不知究理不足,故不明也。”(同上,第17—18页)等等,这些说法,已是现代合理主义的立场,它与朱子学的“穷理”、“道理”等词语虽同,但却是不同的思想史范畴。

④ G. W. F. 黑格尔:《历史中的理性》(拉松版),第173页以下。

⑤ W. 文德尔班:《序曲》,第一卷,第145—146页,第七至八版。

## 第二章 日本近世政治思想中的 “自然”与“制作”——作 为制度观的对立

### 第一节 本章的课题

在德川时代,学术无论在内容上还是从承担者方面来说都摆脱了对宗教的依附。总之,由于它走向了自立,所以,显著地体现了现实性、社会性的各种学派,就相继兴起,在日本思想史上出现了一个前所未有的多彩多姿时代。但是,人们的种种立场乃至学派,除了像后面所要叙述到的安藤昌益这种特殊的例外,全都无条件地肯定封建社会秩序,并大体上把它作为不可缺少的条件(*conditio sine qua nongo*)来加以论证,这无疑使其社会政治的侧面明显地呆板化、单调化。福泽谕吉在批评日本这一旧的学术时断言:“我国的学术,却是属于所谓统治者社会的学术,仿佛是政府的一部分。试看德川统治的二百五十年间,国内的学校,不是幕府自己设立的,就是各诸侯设立的。固然也有著名的学者和大部头的著作,但是学者都是诸侯的家臣,其著作也都是由官方出版的。固然在‘浪人’中也有学者,也有私人刻的书籍,但是,浪人实际上希

望成为诸侯的家臣,只是未能如愿;私刻书也是想让官方出版,只是没有实现罢了。(中略)这种情况,就如同日本的学者被关进政府的牢笼里,他们把这个牢笼当作自己的天地,而在这个小天地里苦闷折腾。”<sup>①</sup>特别是,福泽总体上给绝对统治着近世思想史的儒学赋予了这样一种性格:“政府的专制是怎样来的呢?即使在政府的本性里就存在着专制的因素,但促进这个因素的发展,并加以粉饰的,难道不正是儒学的学术吗?”<sup>②</sup>的确,近世有影响力的思想,从其直接的政治归宿来说,都免不了要受到这样的批判。即使所谓尊皇论,在德川时期的一大半时间中,也希望以朝廷委任政权的形式,承认幕府的形态。而且,就是在幕末政治形势急剧地把尊皇论推进到鲜明的讨幕思想意识的情况下,对封建社会秩序及其东西的变革也没有进入到人们的视野之中。如果我们依时代顺序追寻一下从幕末到明治初期的思想文献,那么就会看到,维新之后,明治四、五年间的一连串改革——废藩置县、旧身份制的废除、职业自由的确立、土地买卖永远禁止的解除等等,突然一变,自近代立场对封建制度的批判烽火接连不断,对这些突如其来的改革,人们大概会惊叹不已吧!

但是,把近世政治思想等同为这样的政治归宿,从而把学派的多样性一概地说成是派别的对立,在此只看到思想停滞的一面,这决不是正确的见解。思想的变革与社会的变革特别是奇特的社会变革一样,并不是突然发生的。即使在现象上看起来非常突然,但在其内部,必然是从旧东西的逐渐解体而开始的。所谓开化思想,在直接的思想系谱中,即使是“外来的”,但它能进来,无疑正是因为原来“内在的东西”发生了变质,能够没有多大障碍地迎接它。近世思想最终没有形成

明显的反封建意识,与这一时期市民社会力成长的局限性有关。但产业资本没有成熟,并不影响封建生产关系走向自我灭亡的步伐。与此一样,近代政治思想没有产生出来,未必就能成为否认它从内部腐蚀封建观念形态的根据。事实上,如果我们不为表面的结论所限制,而是深入到由这一结论所引出的体系结构中,那么,我们就能够在德川时期的思想发展过程中,完全探寻出乍看起来犹如深渊相隔的维新后的“近代”思想的逻辑脉络。在本书第一章,笔者正是从这种见解出发,把近世儒学的发展追寻到了徂徕学,并试图探索儒学思想结构自身的分解过程。但由于在此是把重点完全放在思维方式整体的内在推移上,所以没有涉及到这种思维方式与现实社会的关系。因此,现在我们想稍微转换一下我们的视角,对以下这些侧面的问题进行考察,即:从朱子学到徂徕学这一近世儒学思想的发展过程,对封建社会秩序的观察方法乃至给它赋予基础的方法,有什么差异?这一差异所具有的普遍意义何在?进一步,徂徕学以后的思想史从这里又学到了什么?等等。不管是朱子学还是徂徕学,在绝对看待封建统治关系方面,二者没有什么不同。但是,二者绝对看待封建统治关系的逻辑方法却截然对立。下面,笔者想以“自然”与“制作”这两个概念为范式,探讨一下这种对立,并力求弄清“何以”(wie)这种对立不单是封建社会框架内的问题,实际上是内在地包含了中世社会国家制度观与近代市民社会国家制度观对立的这一世界史课题,进而再追寻一下一直到明治初期“自然”与“制作”的发展方式,并看一看近世思想在多大程度上解决了这一课题。

首先我想指出的是,在对封建社会秩序的看法以及给它

赋予基础方面,近世思想家所根据的都是对自己所处的社会政治环境的经验观察,而几乎没有讨论该秩序的妥当根据问题。到了德川中期以后,对此虽有所尝试,但在封建权力被认为是牢不可破的初期,说起来并不存在进行这种尝试的社会条件。另外,说到它的理由,还必须考虑到这样一种传统,即与考察社会现实本身相比,一般也是把基于古典的知识视之为专门的学术思索。但应当注意的是,当时的许多学者,根据来自经书的知识,也对现实社会进行了解释和说明。此时,经书的内容与现实社会之间的实质性差距基本上还没有进入到他们的意识中。他们把儒学的诸范畴当作“立场”,并只是根据这种立场来看待封建社会秩序。中江藤树的话清楚地显示了这一点。他说:“人类尊卑之位有五等,即天子、诸侯、卿大夫、士、庶人也。天子平天下,天皇是也;诸侯治国,领主是也;卿大夫受天子、诸侯之命,从事国家和天下之政务;士服务卿大夫,料理事务,为侍者也;种植称农,手艺人云工,商人云商,农工商三者皆为庶人也。”<sup>③</sup>儒学所说的诸侯同日本近世封建制的诸侯或者士同武士之间在内容上的差异,就被置之度外。同时,君臣、父子、夫妇、兄弟(长幼)、朋友等五伦,包括了他们所了解的全部社会关系。在接触到“君臣之义”这种说法的时候,映现在他们脑海里的决不是遥远中国周代的君臣关系,而是现实中摆在他们面前的日本封建的主从关系。<sup>④</sup>因此,从现在的立场指出当时的思想同社会现实的不一致,并加以批判姑且也有意义,但不能由此认为,这一时代的学者完全离开了社会政治的现实,而只是埋头于经书的议论。然而,他们的认识志向与现实社会关系之间的结合,常常一定伴随着“五伦”这一媒介。因此,像近世初期的思想那样,封建社会秩

序本身,就是在几乎不成问题的情况下,我们通过观察给“五伦”赋予基础的方法,虽然是间接性的,但也能够看出封建的社会观。

## 第二节 朱子学与自然秩序思想

我们的考察首先就从站在近世思想发展的先头并在幕府权力的庇护下很快又占据了封建教育和学术正统地位的朱子学开始。朱子学几乎完全垄断了近世初期的思想界。因此,只要看一看德川初期的朱子学家是如何认识作为他们环境的社会秩序,同时就可以知道,在近世初期,他们对封建的社会秩序以及等级统治关系的何种看法是占统治地位的。如果要从当时众多的朱子学家中挑选出最有代表性的人物,那么,无论是从学术的规模来说,还是从对社会的威力来说,首屈一指的当然就是林罗山。侍奉家康、秀忠、家光三代将军并成为官学之祖的林罗山的思想,可以说是德川初期时代思潮的集中体现。那么,在罗山那里,是如何为五伦提供根据的呢?他说:“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,此五者,自古至今存于天地之间。此道正乃为达道。举凡人类之关系,不逾此五者也。”<sup>⑤</sup>在此,罗山强调的是,五伦包括了人类社会关系的一切,同时它又是永远不易的。那么,五伦的不易性由什么来保证呢?罗山指出:“君父,乾道也;臣子,坤道也。男治外犹如天,阳也;女治内犹如地,阴也。君父之尊,臣子之卑,犹天地之位,不可乱也。然上之心通下,下之情达上,君臣父子之道相行,上下贵贱之义相接,阴阳内外之理相协,乃天道行于上,

人伦明于下之所以也。”<sup>⑥</sup>也就是说，君对臣、父对子、夫对妇的“上下贵贱之义”，是天对于地、阳对于阴的支配关系这种自然界的原理所提供的。从自然现象的观察中演绎社会关系，反过来说，即把人类的东西反映在自然界中，这在人类思维的初级阶段屡见不鲜。但是，在中国，所谓“天人相关”则成了古代思想的一个显著特色。当然，这种倾向，是原始儒学所固有的。但是，孔子和荀子始终关心的都是实践伦理，索性说是排斥形而上的思索。天人相关被大规模地突出出来，则是到了秦汉时代《易经》被提升为经典、阴阳学说与儒学伦理相结合之后的事。因此，从“自然”演绎出等级秩序的思想，在《易经》和《礼记》中随处可见。例如，“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”<sup>⑦</sup>“上天下泽，履也。君子以辨上下，定民志”。<sup>⑧</sup>又如，“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制。”<sup>⑨</sup>等等。不言而喻，这些说法都是上述罗山立场的思想背景，只不过在朱子学家罗山那里有更明确的方法论基础罢了。宋学凭借把秦汉经学中的原始儒学思想与易、阴阳说的杂然交错状态整合到一个庞大的形而上学中，从而也为天人相关提供了确实的理论基础。根据朱子学的观点，天地万物由理与气结合而成。理作为宇宙的终极根据，具有贯通万物的普遍特性，依靠气的作用则赋予事物以特殊性。天地万物在现象形态上虽然千差万别，但它们毕竟都是一理的分殊。自然界的理（天理）居于人就成为人的先天本性（本然之性），它同时也是规定社会关系（五伦）的根本规范（五常）。这一终极的理称为“太极”，也称为“诚”。罗山说：“夫天地古今之间，无一非诚。大而至于天覆地载，阳舒阴惨。日东出而西没，不出于南北。水



之就下,火之就燥。昼明夜幽,寒来暑往,四时行焉,百物生焉。小而至于一草一木,一禽一虫,各有其理。……言之于人,则君臣之义,父子之亲,男女之别,长幼之序,朋友之交,皆实理之成之也。”<sup>⑩</sup>在五伦中,人的当为,与天覆地载、寒来暑往这种自然必然性相同,是由“实理”所赋予的基础。与此同时,“行之(五伦)所以者,五常也。五常本在一心,此心所具之理即是性。”<sup>⑪</sup>在此,理与人的本性就被等置了起来。这样,儒学的伦理规范,在朱子学思维中,就从二重意义上被自然化了。一是规范的根基被置于宇宙的秩序(理)中;二是规范被先天地内在(作为本然之性)到人性之中。在这里,已经比较典型地包含了自然法的思想。宋学的这种自然法特性,早就被近世初期天主教著名文献《妙贞问答》的作者巴鼻庵(Fabian, 耶稣会士)敏锐地看到了:“儒者论自然之教(natura——笔者),言得性之人心先天具有仁义礼智信五常,宜守之。而天主教则更激励之。”<sup>⑫</sup>当然,他根本上是否定儒学的。

那么,这种自然法,对于实定的社会秩序是一种什么样的关系呢?一般来说,自然法一旦同实定的秩序联系起来,它就要处在非此即彼(entweder - oder)的位置上。也就是说,它要么是通过自然法纯粹理念性的固守,使之成为变革实定秩序的原理;要么完全使自己同事实上的社会关系合而为一,使之成为保证其永久性的意识形态,二者必居其一。<sup>⑬</sup>对现实所与的变革要求从朱子学的自然法思想中也不是引申不出来。从朱子学的理气论来说,事实上的君臣关系由于已经受到了气的支配,所以就应与君臣之义或理相区别。如果说,理应是优先于气的东西,那么,背离君臣之义的现实的君臣关系

就必须加以变革。但是，朱子学的理论结构中所深深浸透的自然主义，却大大地淡化了这种理的因而也是自然法的纯粹的超越理念性。朱熹说：“道之外无物，物之外无道。是天地之间无适而非道也。即父子而父子在所亲，即君臣而君臣在所严。……故君臣之于天下也，无适也，无莫也（先不定取舍之见——笔者），义之与比。若有适有莫，则与道为有间，非天地之全也。”<sup>④</sup>如同所说，从规范一侧不断打破“道”与“物”、规范与现实事态之间隔离的冲动已存在于宋学之中。何况，这里的问题已不是朱子学本身，而是德川幕府完全平定了战国初期下克上的动乱状态、编制了从将军到武家奉公人这种武士团内部的等级、进而又把封建的主从关系扩展到了被统治阶级的内部、在贯通上下等级原理上发挥着铁一般统御力的近世初期的朱子学。罗山说：“天在上，地在下，天地之礼也。此天地之礼，人虽不察而当之于心，行诸万事，则有上下前后次第。扩此心至天地，则君臣上下之关系安。”<sup>⑤</sup>又说：“天自在上，地自在下。上下之位既定，则上贵下贱。有自然之理序，即有此上下，宜也。人之心亦当如此。上下定，贵贱不乱，则人伦正。人伦正，则国家治。国家治，则王道成。此礼之盛也。”<sup>⑥</sup>在罗山那里，自然法的最终意义，当然在于把封建现实的等级制度当作“自然的秩序”加以肯定。这样，存在于朱子学中的“自然秩序逻辑”，在兴盛期的封建社会中，正是使朱子学成为最普遍的社会思维方式的机会。当然，用自然先天的东西来为社会秩序提供基础，其方法由于学者不同而不尽一致。在罗山那里，如上所述，除了用天地这种空间静态的自然赋予基础之外，还有用理一分殊这种动态的自然来加以说明的场合。罗山说：“人物同出天地，本是一理。然予、民、兄弟、

圣贤、不才、孝子、悖贼、富贵、贫贱，是分殊也。”<sup>⑩</sup>而中江藤树则是用气之精粗为社会秩序提供根据。<sup>⑪</sup>他说：“太虚之中，凡有形之物，无不有精粗之分。日月星者，天之精也；辰者，天之粗也。生物之山、田地，地之精也；秃岭荒野，地之粗也。圣贤君子，人之精也；愚痴不肖，人之粗也。……万物之中，精为物之要，主也，粗依之也。禀精之圣贤君子，乃愚痴不肖之君主，集愚不肖而教之。禀粗之愚不肖，为圣贤君子之臣下，遵圣贤之命，乃天命之本然也。本君少而臣多，成主君之圣贤少，而臣下之愚不肖多，此理不待辨而明也。”<sup>⑫</sup>但是，无论哪种说明，五伦一方面向宇宙法则（理）另一方面向人性（本然之性）这种二重自然化的宋学自然法思想中寻求终极逻辑这一点并没有改变。这样，近世封建社会产生之后，最初作为提供基础而登场的思维方式就可以概括为自然秩序的立场。

中江藤树晚年唱导阳明学，不久这一学派因门弟渊冈山、熊泽蕃山又获得了飞跃性的发展，加上山鹿素行和伊藤仁斋分别在江户和京都几乎同时开创了古学，这样，被近世初期的朱子学几乎涂上了清一色的思想界，也渐渐显示出分化的征兆。他们的理论都分别为朱子学体系的结构增添了值得注意的新的重要内容。特别是蕃山和素行，他们在初期朱子学家所缺乏的社会政治现实的经验考察上取得了相当重要的成果。但是，在社会关系被赋予自然基础这一点上，他们依然没有越出朱子学思维的雷池。例如，照蕃山的说法：“天之元亨利贞，人之仁义礼智，同体异名也。天之五行，人之五伦，同气异形也。地循元享得贞，则四时行；四时行，则天地位，万物育。人循仁义礼智之性，五伦明；五伦明，则家齐国治天下平也。”<sup>⑬</sup>在此，治国平天下的原理是五伦五常，而后者最终仍是

由自然的阴阳五行所赋予的基础。因此,像等级秩序这种作为伦理性的礼也被认为是这样的东西,<sup>④</sup>即“礼者,天地之享德,盛大流行之至神。感于天下,成恭敬辞让之心。上下贵贱之分定,品位固,无相争,天下太平也。天下太平,万物备。天以夏合万物盛长。”<sup>⑤</sup>素行也说:“以何为教民人之本,唯因循天地自然之诚,更无别法殊相。云何为天地自然之诚,父子之亲,君臣之义,夫妇之别,长幼之序,朋友之信,云是五教。”<sup>⑥</sup>又说:“凡天地之间阴阳二气,是则用之于人世即礼乐也。……阴阳之理相接于日用之上,依其差别,不乱其节,云之礼。物能相亲相和,云之乐。”<sup>⑦</sup>同样,在此,五伦乃至礼乐这种规范的妥当性根据仍求之于“自然”。素行说:“大凡上下之差别,乃天地之常。承天守地之理,自明也。”<sup>⑧</sup>又说:“云名分,人之自然之高下、尊卑之差,乃一定之分位,不可逾越,此乃名分也,非人力私意成之。”<sup>⑨</sup>在此,最终也是用“非人力私意成之”的“天地之常”来把社会上下等级关系正当化。但是,伊藤仁斋分离了天道与人道,把阴阳五行同仁义礼智严格地加以区别,并进一步从后者“是道德之名,非性之名”的看法中,否定了宋学把社会规范一方面与自然法则、另一方面与人类本性相等同的做法,这意味着对朱子学自然法理论基础的相当重大的变革。但是,由于仁斋的讨论完全限于纯哲学中,所以,这一变革也没有浮现到社会思想的平面上。而且,虽说在他那里,道、规范在其自身之中就具有妥当的根据,没有必要进行超出它之外的追溯,因此断绝了通过自然界(naturwelt)来提供根据的愿望。但是,他说:“道不待有人无人,本来自有之物也。”<sup>⑩</sup>相对于人类存在来说,这里仍保持有先天的妥当性。他又说:“道者,人伦日用当行之路也。非待教而后有,又

非矫揉而能然。皆自然而然而也。”<sup>④</sup>正如所说,其最终存在形态仍是自然性的东西。对于仁斋来说,君臣、父子、夫妇之伦,是“设令宇宙之外复有宇宙,有仁生于其间”的应该存在的无始无终的秩序。<sup>⑤</sup>在此,封建社会的根本规范,即使不是实体意义上的自然秩序,但它本身也依然没有失去自然秩序的性质。

### 第三节 徂徕学的转换

自然秩序逻辑的破坏工作——其政治实践志向

—

用自然法为特定的社会政治秩序赋予基础,这的确是保持该秩序不变性的最牢固的精神保证。但是,这里所说的最牢固的保证,恰恰又对赋予基础的可能性增加了一种限制。虽然这带有反论性,但是,社会秩序能够成为自然秩序的运用,只有在该秩序看上去是自然的秩序时才行。如果底部政治的安定性明显受到损害,社会的变动成为突出的现象,那么,社会根本规范的自然法基础也很快就会失去普遍的接受性。因为所赋予的自然法基础,在对社会的安定性起作用的同时,它又是以社会某种程度的安定性作为前提的。这种情形,不管像朱子学那样,自然法被当作自然法则;还是像仁斋那样,其规范性是被意识到的,都没有变化。法则既然预测了同一事态的重复,那么,规范(norm)也就只会考虑通常的(normol)状态。一旦社会关系失去自然的平衡性,预测的可

能性降低,那么,规范乃至法则的统治就会破坏。规范已经不是由于内在于其自身的合理性自然而然就是妥当的。现在必须问及的是,谁使规范妥当?又是谁保持了秩序的平衡,并恢复社会的安定?这样,不管是为了确定社会规范的妥当根据,还是为了克服政治的无秩序,在危机的状态下,登场的往往就是主体人格。进入元禄时代后,存在于近世封建社会中的诸矛盾急剧地激化,结果,在进行由吉宗所唤起的被称之为“享保改革”这一德川时代最初的封建制的辅弼工作的时候,近世初期以来那种保持着牢固持续性的自然秩序观最终也就全面地覆没了。这样,获生徂徕就以“道非事物当行之理,亦非天地自然之道,乃是圣人之制作”这一著名的命题,从而成了近世“谁”这一问题的最初提出者。

赋予社会关系以“自然”基础的朱子学思维,对徂徕来说,已经不仅仅是与赋予封建统治关系正当性的现实相乖离的乐观主义,而且由于把已显示出弛缓、崩溃征兆的现存的等级秩序也看成是“自然的”,所以就阻碍了为了恢复其安定性而需要的徂徕所说的“制度的重建”。如封建等级规范,照徂徕的说法是:“当今之世,应酬之类,有种种大致之规范。故不知物之道理之人,虽亦想到制度之状况,然今世之规范,非自古所传之礼法,亦非幕府准确所定之规范。其中虽有幕府时时所定之物,然皆为世间风俗自然而出,……实非本来之礼法制度。”<sup>⑩</sup>也就是说,封建等级规范作为规范来运用最终仍是来源于朱子学的思维,徂徕说:“儒学之道理,一至末世,即失圣人本来之意图,以礼为天理之节文,犹如天地自然。当今之世,把自然所成之规范,无意之中,等同为礼,以为尽善。”<sup>⑪</sup>这样,为了从现实的困境中拯救封建社会,并把它重建在牢固的

基础上,首要的前提,就是在根本上变革作为封建社会观念基础的儒学理论本身,并且必须把自然秩序的逻辑转换到主体行为本身上。徂徕大胆而且彻底地完成了这一课题。

“自然秩序”逻辑,孕育于儒学规范中被称之为天道或天理的宇宙的自然和被称之为“本然之性”的人性这两方面的连续之中。于是,第一,徂徕把宇宙的自然从圣人之道中排除了出去。所谓天道、地道,照徂徕的说法,只不过是把人类的秩序类推到自然界中。因此,把阴阳这种自然界的范畴带到社会关系的作法也就被徂徕明确地加以拒斥。他说:“阴阳者,圣人作易,所立以为天之道者也。所谓极也,学者以阴阳为准。以此而观乎天道之流行,万物之自然。……何则?圣人不立此以为人之道故也。后世说阴阳者,其言曼衍,遂至被之人之道,谬矣。”<sup>④</sup>说到阴阳,在朱子学中,所谓“君者,天也;臣者,阴阳五行也”<sup>⑤</sup>,所谓“男治外犹如天,阳也;女治内犹如地,阴也”,等等,<sup>⑥</sup>常常都没有忘记构成上下贵贱关系的自然支柱。同时,与阴阳并称、成为五常(仁义礼智信)基础的五行,在徂徕那里,也不过是圣人为了便于计算无数天地之物而作的记号,就像“富商以记号别其货”那样,单单是“御繁之术而已”,<sup>⑦</sup>它本身并不具有任何必然的根据(“岂必有之理哉?”<sup>⑧</sup>)。而且,所谓天之经、地之义等范畴,虽然有“凡上下之差别,皆天地之常经也”这样的说法,<sup>⑨</sup>并在“自然的秩序”中,亦往往被运用,但徂徕认为这是“赞礼之言也”,以“谓之天地者,赞辞已”<sup>⑩</sup>,也剥去了其实体的性格,使之降到比喻的意义上。这样,徂徕完全否定了从宇宙自然为道提供的根基,反过来说,实际上就是把儒学自然哲学的诸范畴当作治国平天下的手段,使之隶属于圣人之道。当然,徂徕并不轻视在原始儒

学中具有重要意义的“天”这一观念。他注重“天”所具有两种意义——即法则意义上的天(天道)和人格意义上的天(天命)。他在否定前者的独自存在性的同时,则全面地强调后者。在徂徕学体系中,天命论占有什么位置;在朱子学思维方式的解体过程中,它又起到了怎样的作用,这两个问题,第一章已经叙述过,此不赘述。这里只想附带说一下,从天道到天命的转换是把主体的人格作为基础的徂徕的整体思维方法的其中一个表现形态。

第二,道(规范)从自然人性中超越出来,是通过把道专门限制为礼乐这种外部的客观制度而实现的。徂徕说:“非离礼乐刑政别有所谓道也。”<sup>⑩</sup>但是,徂徕所说的礼乐,不用说不是宋学中所说的“天理之节文,人事之仪则”这种抽象的东西,当然也与荀子的说法不同。它不是以人的精神性改造为问题,在政治统治的工具这一点上,相对于人性,它完全成了外在性的东西。<sup>⑪</sup>

但是,如果工作只进展到以上把自然的東西从道的对象中排除出去这一步,那么,在素行和仁斋那里,就已经有了这种萌芽。即使把道限定为人类的规范,并把它当作礼乐刑政这种客观的实在,如果它在自身中就具有妥当的根据,那么,道就与仁斋所说的一样,“自身”仍没有失去其妥当的自然秩序。为了完全克服自然秩序的逻辑,就不能在自身背后把一些规范作为前提,相反,而只能是把制作规范并最初赋予了妥当性的人格置于思维的出发点上。当徂徕说“夫道,先王之所立,非天地自然之有”的时候,<sup>⑫</sup>实际上就具有了先王是这种道的绝对的制作者的意味。

不言而喻,先王就是伏羲、神农及尧、舜、禹、汤、文、武、周



公等中国古代的这些政治统治者。由于道一礼乐是他们“尽其心力，极其知巧”制作而成的，<sup>④</sup>所以，它不是“不待有人无人本来自有”的存在。道的制作者不外乎就是圣人。反过来说，所谓圣人就是道的制作者之称。把圣人概念专门限定为先王这一历史的实在，是徂徕学同以往儒学思想根本上区别开的关键。过去，圣人的首要意义往往是道德完美无缺的拥有者，是一个表示以道德修持为目标的普遍概念。尧、舜等当然都是圣人，但这只有在他们都是道德完美无缺的具有者时才是这样。换言之，他们之所以为圣人，完全在于他们所固有的理想性。因此，在这一理想性被强调的时候，圣人概念就很容易在这种非人格的终极理想中被解除其人格性。在宋学中，所谓“圣人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”<sup>⑤</sup>，所谓“圣人者，太极之全体”等说法，<sup>⑥</sup>就是典型的例子。另外，又如“圣人化性而起伪，伪起而生礼义，生礼义而制度。然则礼义法度者，是圣人之所生也”<sup>⑦</sup>，这种说法，往往被认为是徂徕学的思想渊源。在某种程度上说，这大概是正确的。但是，就是在荀子那里，圣人一方面意味着礼义法度的制作者，同时另一方面也意味着把修持作为目标的理想性，如他说：“圣人者，道之极也。故学者，固学为圣人也。”<sup>⑧</sup>又说：“圣人者，人之所积而致也。”<sup>⑨</sup>只要在圣人概念中还包含着这种普遍的理想性的意味，那么，作为礼义法度制作者的具体的圣人，最终也只能从自己背后的理想性中乞求其价值性。这样一来，先王就仍不是绝对的主体。徂徕把圣人完全限定到具体的历史存在中的先王，以“圣人不可学而致”<sup>⑩</sup>，防止其非人格的理想化，这是把作为道的绝对制作者的逻辑上的资格赋予给先王所不可缺少的

前提。

圣人(即先王)是道的绝对的制作者,意味着它是先于一切社会政治制度的存在。如果说,在自然秩序的逻辑中,圣人是被置于秩序之中,那么,把它完全加以转换的立场,当然就把圣人从这种内在性中拯救出来。反过来说,就是必须使圣人具有从无秩序中制作出秩序的地位。圣人制作之前是“无”,制作以后就是“全”。以“圣人的制作”为契机,前后犹如深渊一样被断绝开。这一立场,当然是把圣人出现以前的社会视之为霍布斯所说的没有任何规范的自然状态。五伦、五常并不像罗山所说的那样:“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友,此五者,自古至今存于天地之间”<sup>④</sup>,或者像蕃山所说的那样:“道者,三纲五常也。配天地人,配五行。尚无德之名称,尚无圣人之教时,此道已行。”<sup>⑤</sup>照徂徕的说法,五伦之中具有自然性的只有父子之爱。乍看起来如同自然本性的夫妇之伦,也是由伏羲首先所建立起来的规范,因为“洪荒之世,犹如畜类”。徂徕说:“君臣、朋友之伦,亦为圣人所立,故人知之。”又说:“如耕作五谷,神农所立也。作宫室,织衣服,黄帝所立也。”<sup>⑥</sup>等等,这种生产方式全都需要圣人的制作。如同过去认为这些规范乃至生产方式不待圣人制作,是本来或自然产生的一样,现在一般认为,圣人“以深广之智慧,合于人之先天,而立其道”<sup>⑦</sup>。单从这一点来看,这即使能够成为否定荀子以人性为恶想以规范加以矫正而提出“伪”这一思想的根据,但也没有“圣人出之前,道即自然存于天地”之事。<sup>⑧</sup>当然,伏羲教夫妇之伦,神农是农业之祖等说法,本身并不是什么新鲜的概念,而是儒者们的一般常识。但徂徕的独自性在于,他去追寻这种观念在方法论上的意义,并使它与自然秩序逻辑

明确地对立起来。徂徕方法的彻底性，是要把近世社会最根本的身份秩序——士、农、工、商的产生，纯粹归结为圣人的制作。他说：“世之有士、农、工、商四民，乃古圣人之所以为，非天地自然固有四民也。”<sup>⑤</sup>又说：“五伦者，别士、农、工、商也，非天之道，是为安民圣人所作之道也。”<sup>⑥</sup>可以把徂徕的说法同他之前类似讨论中比较精细的说法比较一下。熊泽蕃山说：“人之初，农也。农之秀者亦不能独存，故必与诸事物相接，调遣理事，故其人总农事。为裁判众事而选者，士之初也。处处皆秀者，协商所有之事，此乃诸侯也。诸侯之内有大秀者，其德被四方无所不及，尊仰为天子。士中出公卿、大夫，农中出工商，天下万事备，配天地之五行，乃有五伦。”<sup>⑦</sup>另外，山鹿素行也说：“民得天地之气，受其理而生，先有养口饮食之用。此养一日乏，疲劳以至于死，故有农耕。农耕不可只以手为，故赖木竹之力。然其制不宜，乃定木竹之法，化金铁，制耕具。虽耕作，然无百工，无以制其用具。……百工百营，虽自为商，然与远方远国交易难，其间乃有代理，以其劳役得养，号为商贾。上之三民出也。三民出，各专其欲，农欲坐山而全其养，……商贾欲其利而奸曲，此皆已求其欲而不知其节；盗贼窃不止，各随其气质，失人伦之大体。故立人君所以受其命，以教化风俗。此士、农、工、商之所起，可谓天下制用之全矣。”<sup>⑧</sup>蕃山和素行都是从人类生活必需品的逐渐满足过程来说明士、农、工、商的产生。如果把蕃山、素行的看法同徂徕把士、农、工、商完全归之为古代圣人的制作的这一立场比较一下，并作出历史的说明，哪一个更接近真理，人们当然会选择蕃山和素行。但是，把人的社会存在同自然的存在连续起来，认为历史的发生同时也就是自然的发生，为此所限，就不会再去追

问创造历史的主体。从思想史的角度来看,徂徕根据先王制作这种绝对的始源性而提出的“非真理”,可以说是他在自然秩序思想全面转换过程中所付出的代价。

## 二

从存在于天地自然中的先验之“理”来探求道的本质这一朱子学的逻辑,与所谓先王实在人格从原始的甚至是从“无”中制作出道这一徂徕学的逻辑,虽都冠以同一儒学之名,但二者根本上又是如何处于一种对立的思维方法上,从以上的叙述中,我们已经不难看出了。这最终是与哲学上的根本问题相关联的对立:即是理念先于个体、个体体现了理念呢?还是个体作为现实存在,理念从个体那里得到了实在性呢?对于这一问题,加以一般的逻辑解释,并作出优劣价值判断,不是这里的事情。像最初所揭示的那样,我们的问题是,这种对立在具体的社会观、制度观上是怎样表现出来的。既然儒学是封建社会的意识形态,那么,儒学对“道”的看法,就会原封不动地被转移到社会制度上。如同上面所说,封建社会的自然秩序观就是从朱子学的思维中引申出来的。在此,社会规范由于内在于自身之中的理念性自然而然地就拥有了妥当性。然而,徂徕学的逻辑在制度观上又是如何表现的呢?在此,理念的先验绝对性已无存在的余地,它只有从属于人格实在才能存在。因此,社会规范同时也不能靠某些内在于其中的理念性得到妥当的根据,而只能依据制作它的政治人格而获得妥当性。所谓政治人格,不言而喻,根本的意义是指唐虞三代的先王。前面已述,五伦及士、农、工、商身份秩序都是先王制

作出来的。对于道的制作者先王一圣人，徂徕这样说：“我等不信释，唯信圣人。”<sup>⑧</sup>又说：“我等心中，只深信圣人。我心思之，即无此事，宜须重新思之。圣人之道绝无恶，径行之而已。”<sup>⑨</sup>这样，徂徕就靠把圣人几乎提高到宗教绝对者的地位，从而把封建社会的规范绝对化。而且，徂徕并未就此止步。我们知道，徂徕学的“道”，就是所谓唐虞三代这种一定的历史制度文物，而制作它的人格像尧舜禹汤一样，也有历史上依次出现的开国的君主。单从这一点来看，这种圣人与道的逻辑关系就已不限于唐虞三代，而已被类推到任何时代的制度与政治统治者的关系中。徂徕反复指出朱子学的“合理主义”忽视了历史的个性，所强调的就是，即使在圣人之道衰退的秦汉以后，也有必要注意到各个时代制度的特殊性。从这种制度和它“皆出于代代开祖帝王之虑，如与其社会整体之结构有相违之处，制度法律亦须有变”来看，<sup>⑩</sup>徂徕把制度的妥当根据完全归之为各个时代创业君主之自由（按照自己的“意图”）的制作。这正是徂徕学思维方法中所包含的最重大的社会政治意义。像刚才所提到的那样，摆在徂徕面前的政治课题有两个。一个是赋予封建社会所依据的根本规范以新的基础。再一个是提出克服现实社会混乱的强有力的政治措施。对于第一个课题，只要把根本规范的妥当性归属为被绝对化的圣人的制作就可以了。但是，如果“制作”的逻辑，只被限制到古代的圣人，并被固定到历史的过去，那么，就不能满足解决第二个课题的条件。原因是，圣人一旦制作了道，这种被制作的道就从制作它的主体中分离了出去，作为客观化的理念，它自然而然就具有了妥当性，结果就又回到了自然秩序观中，由此就不能产生出相对于现实事态的政治决断。只有

把“先王制作”的逻辑向一切时代类推，并把相对于理念的人格优位普遍化，克服政治统治者的危机而朝向未来的制作才会成为可能。在徂徕那里，圣人之道具有超越时代和场所的普遍的妥当性。但是，它决非是自身就能实现的理念，而是以各个时代开国君主的每次制作为媒介而实现的。在此，理念的实现已不是像自然秩序观那样是内在的连续，而是每经时代的交替，在经验了新的主体化这种意义上，它是非连续的。徂徕在《政谈》、《太平策》、《铃录》等论著中所揭示的“自上”而进行的大规模的制度变革，无疑就是在这一逻辑上被构筑起来的。亲身经历了从无禄到享保这一社会变动的徂徕，看到现实的封建社会是丧失了一切身份秩序的混乱时代，是一个这样的社会，即“反正如果有钱，贱民也如同诸侯，无任何之咎。更可悲的是，如果手头拮据，高位有德之人脸上也无光，被人抛弃。”<sup>①</sup>这种混乱是从“一切都无制度”的局面中产生的。<sup>②</sup>现在所说的某种规范性的东西，不像前述的那样是制作的，只不过是“世之风俗，出于自然”。<sup>③</sup>根据上面徂徕的逻辑，德川开国之祖家康，本来就承担着按照圣人之道建立制度的任务，但“如今的德川家，是在战国大乱之后以武威统治天下的。由于时代与上古相距遥远，不能采用古代的制度，而且恰恰又是在大动乱刚过不久，一切制度都失去了，所以没有改变时代的风俗，就这样持续着”<sup>④</sup>，最终走到了没有制度的今天。于是，徂徕试图让八代吉宗来从事家康应承担的制作制度的任务。为了把规范（道）的自然妥当性思想从儒学理论中排除出去，徂徕所进行的毕生的思索，实际上就是这种政治实践意图的驱动，这样说并不过分。

那么，徂徕通过吉宗想确立的制度，其内容是什么呢？他的社会组织改革论是德川时代这一问题讨论中比较著名的一种，在此无需详述。一言以蔽之，其根本基调可以说是复古性的。徂徕敏锐地看到，封建社会当时所出现的难局，根源于货币经济和立足于这一基础之上的商业资本的急剧发展，而后者的要因又在于武士失去了同土地的联系，集中于城下町，陷入到“旅馆的状况”中。于是，徂徕要让武士重新定居在领地中，编制户籍，限制人口流动，严格身份差别，按照上下等级，限制欲望，以此，试图使封建的再生产过程走上顺利的轨道。徂徕是原始封建制的热烈赞美者，他真心实意所憧憬的人物，是平素粗衣粗食，跋涉于山林原野之中，一旦有事，就能在君主马前赴汤蹈火的古武士。他像蛇蝎一样厌恶的是，“下无治民，无家臣，无武士的作法，自衣服至饮食起居，其奢侈如同大名”的“市井商人”之类。<sup>⑤</sup>只有“法令简略，上下唯尚恩义”结合在一起的主从关系才是他所肯定的理想的社会关系，<sup>⑥</sup>在“自由便利的城下”以“买卖来渡日”的“繁忙风俗”，与他的趣味格格不入。<sup>⑦</sup>但是，在徂徕的时代，像他所憧憬的那种武士类型，已愈来愈成为遥远过去的陈迹。商业高利贷资本的奔放活动日益使他不能容忍。作为浪潮，契约性的东西正在浸透到纯粹身份性的社会关系之中。作为典型的表现，是下面徂徕在《政谈》中活生生描述的纯封建的世世臣事主人的仆人被自由签订契约的有期限的仆人所取代的过程：

近年来有期限的仆人盛行了起来，世世臣事的仆人在武家中已经完全没有了。就是在乡下的百姓家中，最

近也极少了。考虑一下原因，则说世世臣事麻烦。在主人家出生的，打幼时起，就需要受到主人的照顾。从成人开始，衣食也好，其他诸事也好，又需要主人边吩咐，边使用，所以仍受到照顾。即使是一个没有多大用处的人，由于是属于我家的，他也不会到其他的地方去，所以就难以抛弃。因此，有时，也向主人撒娇。……但是，现在，武家所居住的江户城下，也混入了从其他地方来的人。作为主人，非常厌恶仆人之间发生纷争。契约的限期定为一年，即便是不好的人，也容易忍耐。如果做了坏事，就交给保证人，自己也没有什么麻烦。不管是衣类还是其他诸事，都是仆人自己负担，所以也不需要特别照顾。……由于久经世故，是老练的油子，伴随外出，或使其去办事，能说会道，很有用。由此之故，人们都喜欢有期限的仆人，借故原来定居的世世臣事者，或是由于后生的，或是由于慈悲，统统解雇。现在武家中已完全没有了世世臣事的仆人了。⑥

这种社会关系的实质性变化当然一定要影响到支撑主从关系的精神。徂徕说：

即便是现在这样的太平时节，一旦只使用有期限的仆人，在主人和家臣之间自然就没有爱护之心。因为一年的期限满了，相互都视若路人。……就是在仆人一側，也都认为江户中哪里都有服务的<sub>レ</sub>地方。这和思考方式，自然成了世间的风潮，也自然从下传到上，主人们也逐渐没有了向自己臣事的君主尽忠义的心情。这都是



世间风俗的影响。武家的孩子生下来，幼小的时候由世世臣事的仆人养育和由有期限的仆人养育是完全不同的。世世臣事主人的仆人记着先祖以来的家风，同时年长日久地住在这个家里，熟识亲属，即使是下级也知道。由于自己本身就是受了主人养育之恩的人，所以养育主人的孩子，心情自然就不同。但是，在有期限的仆人那里，就没有这样的事。他只是为了目前的生活而去做一时的服务。<sup>⑥</sup>

总之，这无疑的共同社会意识的衰退和利益社会自身蔓延的结果。这是以原来的自然经济为基础，以土地为媒介，在极其有限的范围中所产生的封建主从关系，因“一切必要之物不用钱买，就不能生活”这种商品经济的盛行并扩展到了广大范围而导致的必然结果。徂徕生活在解构、腐蚀封建社会的毒素开始急剧成长的时代中，他倾入的全部思索，就是要致力于这一毒素的排除。由于这种毒素的成长是历史的必然，所以无疑他是一位“反动”的思想家。这样，如果徂徕所说的制度的内容，要而言之就是原始封建制中的自然要素——田园生活、自然经济、家族主从关系，等等，那么，他的体系的最终目标就是要靠“制作”的逻辑，力争粉碎“自然”的逻辑。这决非语言游戏。历史的讽刺往往扮演着这样一种角色，即，让一个反动家用他的敌手的武器从理论上武装自己。徂徕一边诅咒利益社会的社会关系，但利益社会的逻辑恰恰就是他的制作立场所固有的。从根据事实所进行的这种分析中，我们不难在整体上理解自然秩序观同制作秩序观相对立的历史意义。

#### 第四节 从“自然”到“制作”推移 的历史意义

##### 制作逻辑的现代性——主体人格的绝对化问题

—

主体制作的立场内在地包含了利益社会的逻辑,这是什么意义呢?对于人类社会的组织,有两种根本对立的看法。一是认为,这种组织,对于个人来说,是先在的必然所与;二是认为,个人单从自己的自由意志出发,制造出这种组织。在前一种看法中,组织方式具有固定的客观形态,对于自己来说,人是进入到命运所给予的方式之中。在后一种看法中,个人具有某种意图,新的社会关系是作为实现其目的的手段而缔结的,所以在其组织方式中,并不存在固定的客观定型的东西,而是相应于目的的多样性而采取任意的形态。当然,现实中所存在的各种各样的社会关系,决不是在这两种类型中只能二者择一。这只是构成人类社会组织两极中的理念型,而实在的社会关系,在这两极之间,则并存着无数的色调。像“家族”就是第一种类型中比较典型的例子,而“政党”、“学会”等结社——在其组织的完整性(*geschlossenheit*)上虽程度不同,但总起来看则接近于后一种类型。当然,这两种组织类型,一般被认为是普遍地存在于一切时代社会组织中的对立形态。但是,不管是从法律的侧面,还是从社会学的侧面,历史地追

寻欧洲近代社会产生的学者们,关注的是中世封建制度进入衰退期,在近代市民社会被胎内所孕育的历史转换过程中,后一种类型的社会组织急剧地压倒了第一种类型的这一现象,并以种种指标,阐明其推移的足迹。所谓“从身份到契约”、所谓“从共同社会到利益社会”等图式,作为这种尝试,是很著名的。特别是后者 F. 滕尼斯(F. Tönnies)的图式,<sup>①</sup>最精细地描述出了以上社会结合两种类型的对立和推移,给学界带来了巨大的影响。但是,由于这一图式几乎像万能灵药一样被滥用,所以,作为其反动,不久就对其科学的严密性产生了不少疑惑。特别是认为,共同社会这一概念,问题很大。利益社会结合的普遍化,很明显,在历史阶段上,大概属于近代社会的现象。与此相比,共同社会统治的时代范围却未必明确,它好像含糊地包括了近代市民社会以前的所有时代。如果这样,原始共同体走向崩溃,统治机构(herrschaftsgebilde)产生前后——其重大性不劣于从中世到近世的转换——的历史变化,在此,就会被忽视掉。于是,H. 弗雷伊尔(H. Freyer),就更进一步把 F. 滕尼斯所说的共同社会阶段一分为二,并使用了共同社会、等级社会和阶级社会(gemeinschaft—ständegesellschaft—klassengesellschaft)这种三分法。<sup>②</sup>在这种情况下,封建社会作为一种“身份社会”,就属于利益社会的范畴。只要把实体的社会机构当作问题,那么,把阶级(广义)分化尚未发生的血缘共同体同身份性阶层关系贯穿于社会结构整体之中的封建社会等同起来,都总括到共同社会的名目之下,这的确是非历史性的。因此,宁可说,弗雷伊尔的分类,也许更具有妥当性。但是,如果我们不只是从物质机构这一侧面来理解社会关系,而是重点考察在此所渗透的社会意

识——当然不是个人的、主观性的东西，而是社会性的东西，即所谓“客观精神”，那么，滕尼斯的图式，依然具有新颖的意义和价值。例如，封建社会中的种种社会结合——最主要的封建主从关系及教会、行会（在欧洲）、座、<sup>②</sup>株仲間、<sup>③</sup>五人组（在日本）等等，<sup>④</sup>这些社会组织，在产生的过程乃至结构形态上，与其说是原始的血缘共同体，倒不如说是接近于市民社会中的社会关系。但即使这样，维持这种组织的精神支柱，换句话说，在成员对于其组织体抱有的表象这一点上，它与血缘共同体的距离，至多是量上的。与此不同，说到股份公司，则几乎有一种不可逾越的鸿沟。例如，虽然契约要素已经存在于封建的主从关系之中是不可否定的事实，但是，至少在主从关系正常的情况下，内在于此的意识，比起近代的双向契约关系来，家族内的父母子女关系的类比推理，则更为适合。只要是有关社会关系的一般表象内容，与封建社会所有历史阶段的整个变化相比，近代社会形成期中的变化则异常剧烈。这样，从欧洲中世末期到近世初期，前面所说的两种社会组织方式中的第一种类型被第二种类型所取代的现象，既然是社会事实，那么，它就要在社会意识中明显地表现出来。如果说中世的人，仍是以家族这样的自然必然性的团体（所谓 *societates necessariae*）为原型来理解一切社会组织，那么相反，近世的人则是尽可能从人的自由意志创设中（即从 *societates voluntariae*）来把握社会关系。<sup>⑤</sup>近世人的发现的真正意义就在这里。说起来，即使在中世，也决不是不讲“人”和“个人”，有关个人天职的论述非常之多。但是，所谓人的发现，并非这种对象性的意义。人必须在自觉到了主体性的意义上来理解。从前作为命运来接受社会秩序的人，现在已经意识到这

些秩序的产生和改革依赖于他的思维和意念。根据秩序而行动的人走到了对于秩序的行动。滕尼斯说明了本质意向(wesenwille)与选择意向(kulwille)的对立,他说:“本质意向是人的肉体的心理对应物。换言之,也就是生命的统一原理。特别是,这一原理是在思维自身也隶属于它的现实形式之下被认识的。……选择意向是思维自身的构成物,因此,它只是在同主动者——思维主体——的关系中被赋予其本来的实在性。”<sup>⑥</sup>又说:“本质意向依存于过去的东西,恰如生成的东西那样,必须从过去的东西中得到阐明。而选择意向只有通过于未来有关的东西才能被理解。本质意向是在萌芽(keim)中具有未来的东西。与此不同,选择意念是在意象(bild)之中就拥有它。”<sup>⑦</sup>这种说法,无疑指出了中世与近世中秩序与人的颠倒关系。现实实在是从过去的东西中生成出来的,未来的东西作为萌芽已被包含在过去的东西之中,这明显是有机体思维。从有机体来说,站在它之外,作出它的主体至少不能被首先意识到。有机体是自足的全体,一切都是在有机体中自然生成的。与此截然对立的形态,不言而喻是机械。它预设了站在它之外、制作它、并使之活动的主体,它作为手段,从属于主体所确定的目的。“这种意向集合体——选择意向的形态,同它种意向集合体——本质意向的形态——的相对关系,恰恰就像为了一定目的而造出的人工工具乃至机械同动物的肉体器官组织及各个器官的相对关系一样。”<sup>⑧</sup>因此,“限于中世思想是从统一的全体理念出发,它越是必然地接近于有机体观,本质上它就越是与社会原子的、机械的构成无关。”<sup>⑨</sup>这样,人对于秩序的主体性确立的步伐,正是从有机体观的崩溃开始走到机械观的确立为止。<sup>⑩</sup>托马斯·霍布斯说:“人类的技

艺(the art of man)也与其他许多事情一样,能够模仿自然即神创造世界或者统治的技术,来造出人工的动物(an artificial animal)。因为,如果所谓生命不过是四肢的运动,运动的开始就存在于内部的某些重要部分中,那么一切自动机械(automata)也不是不可以说具有人工的生命。本来,所谓心脏不外是发条,神经网络只是众多的丝。同样,关节只是众多的车轮,因为这些都遵循制作者(artificer 即神——笔者)的意图使全身运动。技术是更主动地对理性者、对自然最优秀的作品即人的模仿。也就是说,所谓共和国或国家(commonwealth 或 state,用拉丁语说是 civitas)这种巨大的怪物是被技术所创造出来的,它无疑是一个人工的人。”<sup>⑧</sup>当在著名的《海中怪兽》(“leviathan”,多译为《利维坦》)的开头,冠以这些说法的时候,它也是这种现代性制度观的光辉一页。

从社会政治秩序存在于天地自然这种朱子学的思维,到它是由主体性的人制作的这一徂徕学逻辑的发展,大致上与上述意义中的“中世的”社会意识的转换过程相对应,<sup>⑨</sup>这即使从以上的一般考察中大概也能推知出来(在此,有关主体性的人,首先表现为圣人,其次表现为类推出来的政治统治者,其意义,待后述)。例如,即使看一看把握构成德川封建制主干的身份秩序士、农、工、商的方法,如同前述,在自然秩序思想中,它也是作为“并非由任何人所建立”的“自然而成”的东西在逐渐的发生过程中被理解的。与此不同,在徂徕那里,它是为了安民这一目的,先王“尽其心力”、“极其智巧”制作出来的秩序。把这同滕尼斯的说明对比一下吧!滕尼斯说:“如果我们在前一个概念(共同社会的组织)中适合使用团体这一名字,在后一个概念(利益社会的组织)

中适合运用‘社团’这一说法，那么就会产生如下的结果，即团体只是作为自然的产物被看待，它作为一种生成的东西 (ein gewordenes)，通过它的起源和发展的诸条件，能够被理解。……与此相对，社团是在头脑中构造出来的存在，它服务于制作者，并在一些关系中，来表现他们共同的形成意念。因此，在这里，首先要追问的是，作为手段和机缘而被确定的本来目的是什么。”<sup>⑧</sup>德川初期的自然秩序思想，不管是在主观意图上，还是在客观内容上，都与共同社会相照应。与此不同的徂徕的制作立场，从意图上说，无论怎样要以共同社会为目标，但在此所浸润的利益社会的(但最终仍是团体的)逻辑，则不应忽视。前面我们已经说过，以自然秩序理念来为实定的秩序提供基础，是与该秩序的勃兴期乃至安定期相对应的；而用主体的人格为实定的秩序赋予基础，则是与该秩序的动摇期乃至“危机”相对应的。这无疑是在同一形式的法则之下，提出了朱子学(乃至朱子学的思维)同徂徕学的时代关联问题。现在，我们终于可以就两者的实质性社会历史地位问题讨论一下。<sup>⑨</sup>伴随着德川社会的产生，朱子学占据了社会政治思维方式的代表性地位。之所以这样，不仅是因为它所包含的自然秩序观适应了勃兴时期的封建社会，而且因为它正是由来自于与勃兴期封建社会的适合。身份关系有条不紊地确立起来，一切生活方式沿着这条路线被类型化。根据这一点，就是在世界史上，也不难推测，在“模范的”我国近世封建社会之下，把社会关系视之为自然必然性所与的意识形态如何具有了普遍化的基础。“家”——最严密意义上的自然秩序——的公法的重要性、身份上的法律乃至事实上的世袭、门第门阀的广泛统治、租税及刑罚中的连带责任等等，这些完全都是社会

关系、人的自由意志无论如何都无能为力的自然命运。“在全村落文化以及基于此的封建制度中,是规定自然分配的理念及其分配,并依存于分配而被神圣化的传统理念,支配了生活的所有实相,因此也支配了相应于实相而正当或必然的生活秩序这种理念呢?还是与之相反,是交换及买卖诸概念乃至契约和章程发生作用的余地在此非常少呢?……”<sup>⑤</sup>这里所说的事态以数倍的真实性的,使德川封建制度的理念正当化。这样,在双重意义上,把五伦这种封建社会的根本规范同视为实体自然(人的先天本性和宇宙秩序)的朱子学结构,最清楚地表现了上述这种封建秩序观以及为它所赋予的理论。而且,构成朱子学形而上学深层根柢的东西,不折不扣就是有机论的思维方式(organisches denken)。也就是说,在此,作为宇宙秩序根本原理的太极,是世界统一的根源。与此同时,它又特殊化,存在于一切个体中,并使之参与到终极的价值中。朱熹《太极图说解》载:“合而言之,万物皆一太极也,分而言之,一物各具一太极也。”德川时期的一位思想家,巧妙地用所谓“月映万田”,来比喻这种关系。月在无数的田地中,虽然一一投下了自己的影子,但它自身又超越于每一个影子,同时也超越于其总数。下面这段话,通俗地表达了“理一分殊”以及把它具体到伦理领域中的观点,“夫天地造化,唯以生万物为心。其所为,春夏秋冬,始而终,终而始。自古迄今,未尝止息,一张一弛,循环不已。以生物为心,为其所为……以此见天地之心。唯恒生物,天地之事也。草木、禽兽、万物,皆出自天地之生意。如此,万物之众,各具天理。人乃万物之灵长,岂不具天理哉?天地以生物为心,人人非皆以仁义为心乎?”<sup>⑥</sup>天地这种最具包括性之存在的有机活动,被压缩后,就照样在人之



存在的伦理行为中反复着。“无论是什么样的特殊存在,在世界全体中,都占有一定的地位;不管是什么样的特殊关联,与此相应,也都存在着神所希望的秩序。由于世界只具有一种精神,只是由一种法则所构成的唯一有机体,所以,规定世界结构的原理,必然返回到每一个别的浑然一体的结构中。因此,各个特殊的存在,只要它是浑然一体,那么,它就表现为世界这种大宇宙(“macrocosmos”)的压缩性模写,也就是表现为小宇宙(“microcosmos”)或小世界(“minor mundus”)。”<sup>⑧</sup>O. V. 吉尔克对欧洲封建社会的这种阐明,如果把“神所希望的秩序”的说法换成罗山所说的“天地之生意”,那么它作为对朱子学的解说,无须多加一字,基本上是恰当的。而且从朱子学来说,在天地这种最具包括性的世界之外,超越它的人格神观念也就完全被排除掉了。在这一点上,有机体的思维方式——它本质上是一种内在观,比起经院哲学来,索性说更为彻底。

## 二

大体上说,朱子学不折不扣或完全具有共同社会的思维方式。与此相比,很明显,徂徕学与利益社会的思维方式相照应的关系,则具有一定的历史限制。不管思想家的主观意图和其思想的客观意义如何不一致,封建主义者不可能完全站在近代的、市民的思维方式上。因此,我们就有必要测定一下徂徕学主体制作立场内部包含了多少现代性。对此,我们马上想到的是,徂徕学制作秩序的人格限定性问题。从完全现代化的利益社会的思维方式来说,自由意志主体的人制作社

会秩序的结构,被认为是所有人的事情。“社会契约说”就是它的必然归宿。然而,在徂徕学中,制作秩序的人格,首先是圣人;其次,作为相似者,是一般的政治统治者。同时,圣人几乎被提升到了宗教绝对者的地位。对从天地自然之理、事物当行之理中寻求道之本质的朱子学,徂徕所进行的最激烈攻击,就集中在这一点上,他说:“事先规定,此事宜如此,彼事亦如彼,任我推究”,此乃“由吾人之心,推测圣人,诚不敬之至。”<sup>⑧</sup>对圣人的这种神秘化,不是弱化了徂徕学逻辑的近代性格吗?如其不然,那么,在从自然秩序逻辑转换到主体制作逻辑之际,主体的人格首先表现为绝对化的圣人,不是也具有一些客观的必然性吗?对于这一疑问,为了获得相应的暗示,我们应该把目光再次转到欧洲思想史上来。在这里,从中世制度观到近代制度观的推移,究竟经历了什么样的逻辑或历史道路呢?

即使在欧洲,自然秩序的思想乃至有机体说,也决不是一下子就被制作秩序的完成形态社会契约说乃至机械观所取代的。“个人发现”的意义,在于个人对秩序的主体性自觉,这一点,前面已有所述。这种主体性,并非一开始就普遍地给予了个人,它只是在民主的政治理念普及之后才有可能。从历史上来说,作为近世统一国家代表的绝对君主,首先就是作为这种自觉者而出现的。正是绝对君主才不受自己背后的一些规范的约束。反过来说,绝对君主就是把一切规范都看成是主体制作的最初的历史人格。中世的君主,根本得不到这种位置。在此,由神的理性(ratio divina)所贯穿的有机共同体,则具有最高的主权性,而君主只是在这种共同体秩序内被赋予了特殊目的的存在。因此,点缀了中世历史的法王权同国家权力的斗争,

正如特勒耳奇(E. Troeltsch)所说：“不是国家同教会的争斗，而是围绕着被两者都作为前提的对国家、对教会生活统一体指导程度的争斗。”<sup>⑧</sup>这样，由于法规范恰恰在最深层的根柢上，被认为是生活共同体的自己表现，所以，在某种意义上，中世是“法的统治”时代。“对于中世思想家来说，法(lex)即是王(rex)，它不是人制定的。在启示的范围内，它是神音的严格之女；在自然的范围内，它是存有神意的人类理性不可避免的产物。不管从哪一方面说，法都是普遍的或永恒的。法渗透到一切人类社会，在它的妥当性中，也没有什么限度。因此，所有人的行为，都是预先决定了一切的法的氛围中的事件。”<sup>⑨</sup>这无疑自然秩序思想的必然逻辑归宿。单从自然法(lex naturalisp)对于人的先在性来看，君主的统治权要严格受到一定的约束。政治统治首先是义务和职分。如果它不承担其义务，越出了职分，那它就丧失了正当性，就变质为单纯的暴力。由此，中世思想引出了人民对于暴君的反抗权，在某种奇特的情形下，进而又引出了对统治者的杀害权。<sup>⑩</sup>当中世多元的等级统治关系处于崩溃之际，封建贵族及教会，就完全以这种反抗权理论，作为同新的民族国家抗争的理论武器。这样，通过与封建身份“既得权”(wohlerworbenes - recht)的抗争过程而成功地树立起中央集权统一国家的绝对君主，就必然要从一切规范秩序的内在性中解放出来。反过来说，是人根据自己的自由意志制定出一切规范秩序，赋予规范秩序最终妥当性的应该是人格。这样，为君主和他的制作及其统治秩序这样的关系提供模范映像的，无非是神与世界的关系。“近代国家论中的重要概念，皆是神学概念的世俗化。”<sup>⑪</sup>在此，施米特的命题，已看到了历史最初的妥当性。

从圣托马斯所代表的兴盛期的经院哲学到被称之为近世哲学最初创立者的笛卡尔,称这一段哲学史,是对神的绝对性、超越性的强化历史,这是一个反论性的真理。索性说,神对于自己所创造的世界秩序,具有绝对的超越性,这是基督教世界观中的共同认识。但是,在依据亚里士多德哲学的中世神学中,自然与超自然是在连续的关系中被把握的;世界秩序一直到其肢体的每一部分,被认为都打上了神的理性的烙印,它是一种自身之中就包含有善性的有机体,所有的人通过其理性的行为,来配合神的恩宠行为。要而言之,在此,彼岸的神与此岸的世界,具有必然的内在关联。但是,后期的经院哲学乃至宗教改革的思想动向总体上挣脱了神与世界的内在关联,走上了把主权的自由赋予给神的道路。根据J·邓斯·司各特的观点,托马斯主义主张,事物自律性存在的价值秩序概念,作为对神意的限制,被排斥掉了。世界是神绝对随心所欲的产物,一切价值都是在神的创造性决断之后被确定下来的。后期唯名论者威廉·奥卡姆进一步发展了司各特的意志优位说,把神从所有的理念约束中解放了出来,把神意和道德律的内容完全置于一种偶然的、随意的关系中。进一步,在与天主教的鲜明对立中,极其强调神的主权性的人,不言而喻,就是加尔文。正如杜梅林(E. Doumergue)所说的那样:“从特别深远的意义来说,加尔文主义就是神义论的神学(une théologie théocentrique)。对于加尔文者来说,神的教理是教理中的教理,在某种意义上,可以说是唯一的教理。神的荣光、神的主权、绝对地神之神,等等,整个加尔文主义,常常从这里出发,又常常回到这里。”<sup>⑩</sup>尤其是,加尔文与奥卡姆一样,并不随意地看待道德律同神的关系,而是认为神的善性与神的本质不

可分离地结合在一起。但这只是意味着神用绝对的意志所带来的原本必然是善的，他的行为完全不在规范的约束之下。神为世界降下的只是赐物，在其本体乃至实质上，它与世界没有任何共同的地方。对于加尔文来说，“分解造物主本体，无论把其部分给予哪一个被造物，简直就是发疯了。”他的著名的“预定救济论”，也是出于确保神的绝对主权性这一意图。这样，以上所说的开始于中世末期的神的超越化倾向，在笛卡尔那里，被推到了最高的逻辑归宿中。笛卡尔所说的神，是“无限独立的，是具有最高睿智和力量的实体”，它不仅是万物的创造者，而且是一切道德规范、进而也是自然法则的源泉。根据笛卡尔的观点，一切善恶真伪，只有通过神的决断才能确定。因此，神对这种价值的实质性内容，完全是处在无差别(indifferent)的立场上。神如果愿意的话，它当然也可以定下与现在的善、正义、真理等完全相反的东西来。神并不去实现它自身中自然所存在的理念。神是在自身内部不隐藏任何可能性的现实实在。这种现实实在的神，作为全能的主权者，是从无中制作出价值秩序来。笛卡尔在给梅森(M. Mersenne)的信(1630年4月15日)中这样说：“我在我的物理学中，一定要考察一对形而上学问题，特别是以下这样的问题，即所谓被称之永恒真理的数学真理，实际上与其他一切被造物一样，也是由神制定的，完全依赖于神。……恰如国王在自己的领土上制定法律一样，神为自然界确立了这些法则。”请注意一下最后这句话。<sup>④</sup>比之于笛卡尔的神，在自己背后，也不藏有自己应服从和实现的什么规范性理念的绝对主体，从自己的自由意志中，制定出一切规范秩序，并一手独占了区别法与不法的政治决断的所谓政治统治者，这不折不扣不就是近世初

期绝对君主的理念型吗？对于世界而言，只有绝对无差别地达到了超越性的神的映像；才能使对于秩序具有完全主体性的政治人格表象成为可能。

在自然秩序思想转换过程中，很明显，在彼方，神所从事的任务，在此处，无疑则是徂徕学中的圣人所扮演的角色。为了把对于秩序的主体性赋予给内在于秩序、以秩序为前提的人，首先必须排除一切非人格理念的优位，把自由于一切价值判断的人格、他的现实存在本身作为终极的根据，并且必须把不追寻超出他之外价值的人格，放在思维的出发点上。这样一来，最初的人格被绝对化，就是制作秩序思想确立过程中不可避免的迂回之路。特别是，正因为朱子学把自然秩序思想彻底化，所以理念对于人格的优位性就异常强固。也正是因此，要把它颠倒过来的人格，就有了被绝对化的必然性。这一点，与欧洲基督教的创造神观念不断受有机思维乃至自然秩序思想彻底化的制约相比，徂徕所要履行的思想使命，就困难得多。<sup>⑤</sup>只有这样，徂徕从圣人观念中清除所有的理念性并使之现实化，坚决拒绝以理推测圣人之道这种对圣人的褻渎，否定先验性的正邪观念，说“循先王之道，谓之正；不循先王之道，谓之邪”，提出了像霍布斯开始思考的（*Autoritas, non veritas, facit legem*）命题等，这些逻辑工作所具有的客观意义及其所带有的新的价值，才会被重新认识。圣人的这种位置，被类推为德川将军，它首先就必然表现为这样一种政治绝对主义，即“在日本国中，如不能完全符合将军的意旨，在幕府政治中就会有不便之处”<sup>⑥</sup>、“世界万民”“全寄托在将军身上，全赖将军之意”<sup>⑦</sup>。说起来作为司各特、笛卡尔的神的世俗化的欧洲绝对君主，与作为徂徕的圣人之类推的德川将军，这两者

的历史环境不同,因此,在后者的绝对主义内容中就不可避免地具有上述所说的那种封建性。但是,徂徕制度中的“封建性”,由于它不是内在于它自身中的价值,所以它只是作为偶然地由当前的政治统治者的“意图”和“尽心”制作之结果的封建性。一旦时代发生变化,新的统治者,当然也会同样基于自己的意图,改变“世界全体的结构”<sup>⑧</sup>。这是制作逻辑的必然归宿。为了克服封建社会的危机,徂徕因对自然秩序思想的排除,自身反而也呼唤出了不可制御的魔鬼。那么,徂徕之后的思想史,又是如何或在什么程度上来处理这一魔鬼的呢?

## 第五节 昌益和宣长对“制作” 逻辑的继承

“制作”逻辑的政治归宿——安藤昌益思想中的“自然”与“制作”——本居宣长思想中的“自然”与“制作”

—

这里,我们再次回头看一看我们所走过的路程。伴随近世封建社会的确立,为它赋予基础而达到了普遍化的自然秩序思想,在封建社会经历着元禄享保期第一次大规模动荡的时候,内在于此的乐观主义就难以维持了,从而迫切期望出现应付现实危机并加以克服的新的立场。徂徕学正是为了承担这一使命而登场的。它排除了作为自然秩序思想根源的理念性的优位,把道归为圣人这一被绝对化的人格实在的制作。

这在政治上必然表现为德川将军的绝对主义。依靠德川将军的“制作”来改变现实社会的混乱，建立基于纯粹自然经济之上的身份秩序，这是徂徕的根本意图。然而，在乍看上去似乎成功的徂徕的意图中，却包含着深刻的矛盾。概言之，他所依据的主体制作的逻辑，恰恰就是利益社会秩序的思想，但他又用与此完全异质的逻辑来包装封建社会关系。这一包装对内容起到了什么样的作用呢？换言之，封建的社会秩序乃至根本规范，由“制作”的逻辑来赋予基础，从中会产生什么样的政治归宿呢？在上一节的末尾，我们暗示性地接触到了这一问题。但为了更准确地把握“自然”与“制作”的对立在德川后半期的思想史上所具有的意义，我们就再从这一问题的稍微分析中，开始本节的讨论。

首先，作为最基本的归宿，徂徕学依据人对于秩序的优位，最终所要提倡的是按照人的意志对一切秩序进行任意改变。这种意义上的“自然”与“制作”相对立的政治性格，明治初年的启蒙杂志《万国丛话》第二号所载的下面这段话，对此作了简洁明快的说明：

古来政学之中，门派众多。然要而言之，不出天造说、人作说两种。主张天造说者，曰政治非人所制作，乃天然成之。古来，国之风俗、故事，即政治基本自然之势，妄加损益之，如立新政，即落乱阶，亦自然之势。主张人作说者，谓政事乃人所创制，犹如制作器械一般。何以作之，乃人随其心意，最终立至好至善之政体，以之劝人，施行之，或寡头政治，或共和政治，皆行于世。<sup>④</sup>



说起来,这种归宿断不是徂徕自身所能承认的。就徂徕学体系而言,在它避免这种结果而进行的堡垒工事中,首先有一事不可或缺。一方面,徂徕虽然提倡“用代代开祖之君的意图”,来改变“世界全体结构”,这是他的封建社会改革论的逻辑前提,此已前述。但另一方面,徂徕依靠把圣人提升为宗教绝对者,从而把超越时空的普遍妥当性赋予给所制作的道。作为封建社会根本规范的五伦乃至士、农、工、商等基本身份秩序,超出了单由德川将军制作的制度范围,恰恰被编入到了这种被绝对化的道中。这样,看起来,不管什么样的制度变革工作,在封建社会的框架之内,都能进行。但是,进一步深入到内部来看,这一工作的脆弱性立即就暴露了出来。在徂徕把终极价值从理念移到人格的瞬间,实际上,他已经把这一世间的一切永远的东西都委托给了“时间”之波。在理念优位的思想中,历史被当成是实现理念之场。因此,在这里,什么样的历史变化,最终都只不过是理念的样式的变化。然而,这种具有内在价值的人格主体超越,就必然带来对历史连续性的破坏。这样,就是在徂徕那里,也产生出了对“不知预测时变,固定百世,此乃朱子通鉴纲目之论”态度的反叛,<sup>⑩</sup>并自觉到了对“惟知时为要。……时变,言语、制度亦变”这种历史个性的认识。<sup>⑪</sup>而且,从连续到断绝、从普遍性到特殊性的意识已经不再有限制。本来,把圣人及其所制作的道,置于理性认识和价值判断的彼岸,虽然是克服朱子学静的合理主义这一历史意识诞生的前提,但是这种被绝对化的圣人之道,因自己所孕育的孩子,而不知不觉地又在额头处打上了历史相对性的烙印。请看徂徕所说的话,“不通贯古今,不知古圣人之道”<sup>⑫</sup>、“圣人云者,开国之君主善察未来,立礼乐之制度,除却弊病之

称也”，<sup>⑩</sup>单从这出自一人之口的话来看，就是不允许这样的结局，即“礼乐制度一旦定下，数百年之后，即使它为圣人制作，亦必生弊，因弊而世乱也”。如果把这看成是徂徕的让步乃至退却，那么，这一退却，从徂徕在《辨名》中所说的“若果使礼自然有之，则如三代（夏、商、周。——笔者）殊其一礼，其谓之何”这句话来看，可以说，在他以不同于自然统一性的历史变化性这一武器逼迫朱子学的时候，就已经开始了。总之，圣人所制作的礼乐与其他的“开国之君”所制作的制度，尽管在徂徕那里有严格的区别，但并没有实质性的差别。尾藤二州说：“毕竟所谓道，即圣人治天下之法传于今，今时之规章是也；所谓六经，成败之法规是也。”<sup>⑪</sup>又说：“先王者，开国之君也，实同于汉祖、唐宗也。”<sup>⑫</sup>尾藤二州对徂徕学的这种批评，冲击的恰恰就是这一点。这样，五伦乃至士、农、工、商这种封建社会的基本秩序，只要它不是“天地自然之理”，那么，即使是被遥远先王制作所赋予的基础，也与其他一切制度一样，最终也要被置于“时间”的流动之中。人能制作的东西，人也能破坏它。作为自然秩序思想的反命题而登场的徂徕学，当然与一切皆人作的“人作说”相同，要把这一归宿看作是自己的东西。为了封建社会而进行的变革，不能转化为对于封建社会的变革，对此所应有的绝对保证，在徂徕学的逻辑中，最终都找不到。

但是，潜存于徂徕学逻辑中的魔鬼所发挥的作用，未必只此而已。它不仅是把封建的社会关系作为全体，从外部来动摇它，而且还吸取了其内在的价值，从内部使之空虚。更进一步怎么办呢？封建社会的原有特征在于，其整体秩序的统一性，本来是由封闭性的社会圈（其中心是主从关系和亲子关系）所具有的等级性关联所保证的。在政治上，它表现

为间接统治原则。<sup>⑭</sup>相应于统治的这种间接性,政治的物质基础,内在地分属于各个社会圈。所谓个人的行政职务(der persönliche verwaltungsstab)与物质行政手段(das sachliche verwaltungsmittel)的结合,在此,就被典型地表现了出来。<sup>⑮</sup>因此,法的制定和执行也就广泛地分散到了各身份关系之中。<sup>⑯</sup>而且,社圈的封闭性原则,不只限于武士,也影响到了庶民间的社会关系。用一句话来概括封建社会的这种特征,可以说它是一种具有内在价值的阶层体系。整个社会秩序的价值,个别地分散到各个封闭的社会圈中,由此,每一个社会圈都成了全部秩序不可或缺的承担者。因此,为了维持封建社会秩序,价值上身份性—地域性的内在保持,社会圈封闭性的保持,何以是生死攸关的事,也就无需多说。<sup>⑰</sup>一旦这种封闭性破裂,内在并分散于各个社会圈的价值凝聚到金字塔的顶点,封建体制就会崩溃。在统治的间接性丧失、中间的权力被吸收到最高权力的时候,在行政上的物质设施(房屋、马匹、武器等)从行政职务的私有中断开并集中到国家的时候,在立法权和审判权的复数分布被统一到中央的时候,它就一定是近代国家的诞生。至此,徂徕学把封建秩序形骸化的意义,自然就能迎刃而解吧!上一节所讨论的朱子学中大宇宙—小宇宙(macrocosmos—microcosmos)的有机体图式,与这里所说的封建社会的“内在价值的等级体系”如出一辙。在此,终极价值(太极),存在于一木一草中,就成为“理”,存在于各种社会中,就成为“五伦五常”,存在于人的内心,就成为“本然之性”。然而,徂徕学否定了理念的这种终极性,使之从属于圣人,其结果就使分散在事物中的价值,完全被吸纳到了被绝对化的圣人人格中。社会规范本质上基于内在性的天地自然之理,已

不再妥当。由于它完全是绝对人格的制作,所以才是妥当的。对于世界绝对无差别超越的笛卡尔的神概念,其归宿恰恰就是道德律内容决定的随意性。如同“不是真理而是权威定法”这一霍布斯的命题产生了法律实证主义一样,用“制作”来为封建社会秩序赋予基础,结果就从这里夺去了实质性的价值,并单单用形式的实定性来为它提供根据。徂徕政治绝对主义的制度内容,是复归纯粹的自然经济,是树立基于此的纯然的等级秩序,它与欧洲的绝对主义相比,没有减少任何对于封建社会的“危险性”。这恰恰是因为,相对于这种实质性内容,在无差别性(indifferent)之中,具有一切都是主体制作这一立场的共同性。而且,在徂徕那里,规范不只是这样地被形式化,它也被表面化了。如果说道不在天地自然之中,只有靠圣人制作才能产生,那么,五伦、五常这种社会规范,也就不能把根子扎在人性之中。当然,如前所述,徂徕极力主张,道关人情。但由于规范完全升华到了公的政治中,它与个人的内心世界并不抵触。所以,从反面来看,这种规范实际上失去了从内部为人规定义务的力量。徂徕说的“以我心治我心,譬如狂者自治其狂焉”<sup>⑩</sup>,所嘲笑的就是朱子学“本然之性”的理论。<sup>⑪</sup>这样,在其他不少之点上,改变了徂徕方法的纯粹性而使之模糊起来的太宰春台,在使规范表面化问题上,则忠实地把他的老师的逻辑推到了顶点。他说:“大凡圣人之道,决不论人心之善恶。圣人之教,由外而入内之术。身之所行,守先王之礼,处事用先王之义,外具君子之容仪者,君子也。不问其内心如何。”<sup>⑫</sup>又说:“不管内心如何,外守礼仪不犯者,君子也。”<sup>⑬</sup>因此,“论圣人之道,心中虽起恶念,倘能守礼法不养其恶念,身不行不善者,君子也。非以心中起恶念为罪。……

如，见美女而心爱其色，人情也。然任此情，犯礼法，妄戏他人之妇者，小人也。……是非之如何，定于戏与不戏之上，不咎情之起处。”<sup>⑩</sup>至此，儒学规范与人的内心世界已不再具有任何关系。内心的东西与外部的东西被彻底地分离，似乎使规范变得容易尊奉，但实际上则是弱化了规范的约束力，像后面将要看到的那样，它导致了内心自然性的万能。

徂徕学所导入的主体制作思想对封建社会政治机能的影响可分成两方面。一是，它能够作为变革封建社会、建立新秩序的逻辑武器；二是，它从封建社会关系及其观念纽带（五伦、五常）中剥夺了实质性的妥当根据，使之形骸化。前者是它的积极作用，后者无疑则是它的消极作用。既然如此，那么，在德川后半期的思想史中，徂徕学在现实中所发挥的作用是哪一方面呢？大体上可以断定为后者。从上述《万国丛话》中所说的“人作说”而言，制作秩序观所具有的积极意义，如同介绍“人作说”本身一样，主要是维新以后的事。徂徕没有料到，他呼唤出的怪物不管幸与不幸，都不是从外部打倒封建统治的力量，而完全是侵入到了它的胎内，从内部不断地腐蚀它。这一具体过程，后面将逐渐叙述。在此，先就“制作”逻辑的发展何以有这一经过问题谈一下。答案就在近世封建制发展的社会特质中。

前面我们已经知道，元禄时代对封建制的动摇，起源于以改铸货币这一划时代的商业资本乃至高利贷资本的急剧抬头。令白石忧虑的是“天下之上下，不乏财用，唯武家财用不足。”<sup>⑪</sup>徂徕也不得不警告说：“放任流通，财用之权必落商人之手。”<sup>⑫</sup>最终迫使吉宗进行“享保改革”的恰恰就是这种形势。但是，这种商业资本最终只能限于商业资本，它作为变革

封建社会的力量,有其历史的局限性。当时占主导地位的生产,当然是农业。工业还是农村家庭工业或同业行会的手工业乃至批发商式的手工业。不受前期商业资本生产过程的支配,使之从属于自己的纯粹产业资本,在整个德川时代,基本上都没有得到足够的发展。因锁国而导致的与海外市场的隔绝,就是因为缺少对这种生产方法进行变革的社会条件。储藏兼出售粮食的栈房商人、金融業者、替旗本和仆人领取禄米的商人等这些大商人,确实掌握着武士阶级的经济命脉。一方面,他们依靠对武士阶级的借贷,获取高利。与此同时,另一方面,他们以商业资本家(米商、运输业等等)的资格,通过商品流通,侵蚀封建所有制形态。但是,他们是从既存的生产方法中进行收取,而没有从外部接触到生产方法。限于此,他们根本上只不过是依存于封建统治者的寄生虫。面对靠赖账、御用金的征收、豁免债务令等统治层这些合法或非法手段的攻势,他们只能进行经济上的(如停贷)防卫。但就连这一点,在通过权力拆毁这种最后的手段面前,他们也只能完全沉默。另外,商品经济向农村的浸润,确实导致了农民阶层的分化。但是,这也受到了吸收离开土地劳动力的资本家生产尚未成熟这一条件的制约。对农村所发生的精神作用,产生的商人承包新田这种形式的中间榨取层,都只能使农民的生活更加悲惨。要而言之,一方面,封建统治体系因商业高利贷资本的侵蚀,在经济上衰弱了;因都市(享保十八年首次发生在江户)的捣毁暴乱和农村起义(享保九年[1724年],越后质地骚动;享保十一年[1726年],美作起义;享保十四年[1729年],岩代暴动;元文元年[1736年],越后起义,等等,从享保年间开始,起义次数激增),在政治上也沿着解体的过程前进。

但另一方面,代表新的生产方式的势力,在整个德川时代,并没有充分的成熟。正是这一点,具有了把制作逻辑的发展方向灌入到上述那种轨道中的历史根据。这样,以“享保中兴”为界,在进入到下降期的封建社会中,微弱的反对派思想动向,由于此时缺少把徂徕学推进到近代“人作说”的力量,所以也只好把它委任给封建权力。它选择了利用所与为制度赋予基础所产生的这种颓废性结果。换言之,封建社会秩序(乃至其观念纽带)因成了“制作”的产物,由此就必然在一些形式上要以异化的“自然”作为自己的根据地,以试图对这种秩序乃至观念上的纽带进行思想上的对抗。<sup>⑩</sup>在安藤昌益和本居宣长这两位思想家那里,我们能够看到这种动向的最典型表现。这两人中的其中一人是站在农村的地盘上,另一人则是站在都市的地盘上,他们分别用不同的方法,来解决由徂徕所提出的课题。下面,我们先讨论前者,接着讨论后者。

## 二

安藤昌益这个名字,受到思想史家们的注意,是相当晚近的事。他一生驰骋全国,同志和门生好像遍布各地。但由于他的思想的特异性,所以没有达到轰轰烈烈的普及。死后不久,学统也戛然中断。他的主要著作《自然真营道》的手写本,落到了狩野博士的手中。直到博士介绍之前,<sup>⑪</sup>石沉大海,完全被人遗忘。因此,可以说他是一位不幸的思想家。即使现在,有关他的生平,只知道他生于秋田,后在奥州八户以医为业,主要活动期是在宝永年间,除此之外,一概不详。尽管这样,在此我们之所以要讨论这位孤立的人物,无疑是因为他的

思想,在整个德川时代,是彻底地批判、否定封建社会秩序以及其他诸观念形态的大概唯一的社会思想。不仅如此,而且他的批判,恰恰是在“自然”与“作为”这一问题的对立发展中被构筑起来的。从这种意义上说,他的思想是本章中心系列中不可缺少的一环。因此,以下的讨论,也完全限于这一系列的需要,只集中叙述他的思想体系。

昌益的思想体系,在他作为基础的自然哲学中,显得极为广泛和详细。但是,像任何真挚的思想家一样,他的庞大的体系,最终也是要在对于社会现实的深深时代关怀中得到证明。即便看上去是抽象性的形而上学思索,实际上也完全具有导向社会政治的意义。他晚了一代,在更深化的状态中,他目击了徂徕先直面到的封建社会的混乱和矛盾。但是,当他与徂徕观察同一对象的时候,其视点却迥然不同。在江户,徂徕是从向吉宗将军进言的立场,来看待封建社会的危机。与此不同,昌益在东北的偏僻之地构筑茅屋,一生不仕,完全是在农民中,来观察同一危机状况。那么,映现在昌益思想中的是什么呢?是这样一种现象,即在封建社会中,一切社会矛盾都朝向农民寻求销路,层层堆集在农民肩上。即使在吉宗统治之下,为了充实幕府财政而努力做的工作,结局也是向农民重课贡租、严厉催缴。即使向诸侯课收“上米”,只要各藩和幕府一样,有经济上的苦恼,那么,势所必然,都会纷纷转嫁到所统治之下的农民肩上。但是,一方面苦于封建贡租的农民,另一方面则喘息于商品经济的浸润之中。抵押土地流放的事情接连发生(享保六年抵押土地流放禁令),加上饥馑灾害(享保六年、七年,特别是十七年),被逼得走投无路的农民,在绝望之中举行起义。对此,作出冷酷回应的却是享保六年二月的



《村民须知》、<sup>⑩</sup>享保十九年八月《给地方官的告示书》、<sup>⑪</sup>宽保元年的《对庄头江集体强行上诉后，惩罚徒党逃散百姓之事》等这些相继颁布的法令。<sup>⑫</sup>被讴歌为名君的八代将军的“享保中兴”，为农民带来的全都是这些东西。甚至，即使到了九代家重时代，事态也没有发生任何改变，实际上更加恶化。像实际上所证明的那样，全国各地的起义和捣毁暴乱，比起从前来，更是急剧增加。<sup>⑬</sup>于是，对应此的法令也愈加严酷（宽延三年、<sup>⑭</sup>宝历十二年强化取缔的规定<sup>⑮</sup>）。而且，饥馑仍然不断地折磨着农民。特别是在昌益的故乡奥羽地区，宽延二年、宝历五年和七年，饥馑频繁发生。从关东到东北一带，弃婴风行，也是在这个时期。<sup>⑯</sup>这样，从近世初期到享保，徐徐不断上升的人口数，不仅停止增加，而且开始绝对地减少。相对于享保十一年（1726年）的人口指数一百而言，延享元年（1744年）是九十八点五一，宝历六年（1756年）是九十八点一六，同十二年是九十七点二五，<sup>⑰</sup>大概占了全国人口的百分之八十以上，这是农民生活状况恶化的明显表现。昌益以他那悲痛的眼神，凝视了农民生活的演变。农民是任何人一日离开就不能生存的五谷生产者。然而，农民生活穷困到不得不暗暗地葬送掉自己所生的孩子，其故何在呢？这不就是因为另一方面存在着自己不从事劳动（昌益所说的“直耕”<sup>⑱</sup>）却收取农民的劳动果实这种不耕贪食之徒吗？这种人的先锋就是武士。昌益说：“士者，武士也。君下立武士，贪众人直耕之谷产。若有抗之者，则以武士势众而捕缚之。是盗自然之天下，故恐人责于己。”即使世间没有武士，农民依然是农民（“农以农为农”）。农民均以自己的劳动建立自己的生活基础，在子子孙孙的永久平安中持续生活着。但是，相反的情形会怎样

呢？很明显，没有了农民，依存于其贡租的武士立即就会穷困。如果这样，对于武士来说，农民无疑就是“养己之父”。然而，武士不仅把自己的父亲踩在脚下也不以为耻，而且竟号称仁政，以民众的恩人自居。昌益说：“贪取民之直耕，施之于民，犹可云之仁乎？是妄恶也。少税敛，可谓施于民、仁于民乎？是逆贼也。”而且更令人吃惊的是，平素号称济世助人的儒者和宗教家，谁也不指摘这一明显的矛盾。这根本上是因为，他们这些儒者和宗教家自身，同武士一样，都是不耕贪食者。更深入地考察一下，在他们所主张的教理中，不是本来就包含着承认不耕贪食的基因吗？昌益带着这一疑问，去研究以往儒、佛、老庄、神道的思想，他看到，尽管这些思想在内容上形形色色，但在以从事劳动的被治者与寄食于劳动的治者这种关系为大前提，换言之，就是在孟子所说的“治于人者食人；治人者食于人”这一原则为大前提之点上，它们根本上则是相同的。过去数百年间，在这些教理的洪水中被孕育出来的世人，不知不觉中就把这一前提视为当然，不加质疑，其结果是，即便发现了上述那种明显的颠倒现象，也不敢加以正视。这样说来，问题的由来就更为深远。这种教理被维持了数百年以上，据闻就是现在所看到的颠倒关系数百年以前就有了。但是，既然它最终就是颠倒的，那么，在人类历史中，不管何时，也不管何人，迟早一定会以这种常态为变态，万人边躬耕边生活的这种人类的本来状态——即“自然之世”，转换为了夺取他人直耕、使他人从属于自己的关系——即“法世”。从这种自然之世到法世的历史转换，是由谁完成的呢？只能是圣人。圣人不就是至今绵绵不断运行着的上下统治关系的最初制作者吗？昌益说：“天地一

体，万人为一人，自然天地之人，无君臣贵贱之别。君者，圣人出，盗天下，立私法，后有之名也。”又说：“五伦者，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友，是圣人立教门之私作也。”“士、农、工、商，是圣人所立四民也。”果然如此，那么，“立圣王，奢之始，万恶之本也。”现在各种社会罪恶的最终责任，完全就在圣人那里。昌益说：“自伏羲至孔子，称圣者十一人，皆失自然之真道，欲盗天下国家，致兵乱之世。”又说：“人皆生于自然，圣人不出，治乱之名无以闻，亦无欲心。悲哉！圣人之徒，不知自然，而立私法也。”这样，昌益却在被徂徕设置为一切价值根源的圣人制作那里，看到了一切堕落的根源。因此，对他来说，问题的解决方法，只有一个，那就是回到圣人制作之前的“自然之世”中。但是，由于千百年以来，人们就在“法世”的统治之下，所以首先就需要一个前提，即从根本上改变完全遗忘了自然状态的世人的一般意识，洗涤至今仍盘踞在世人意识中的圣人之道及上述种种教理，并要证明它们最终具有夺取众人直耕为“盗人辩解”的机能。这样，昌益通过对以往教理内容意识形态性的批判，亲自就把他自己的哲学推到了前面。昌益说：“上自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公……世世之圣贤学者，释迦……日本之圣德太子，下及世世学者道春（指林罗山——笔者）以至徂徕，皆不躬耕而盗取众人直耕之转道（天道），贪食众人之余粕，而不知互性具足之妙道。”从这里出发，当昌益使他自己的“互性具足”的哲学同过去的一切思想对决的时候，在他所否定的意识形态系列中，处于最终阶段的恰恰就是徂徕学。⑩

这样，如果说昌益的课题是打破“不耕贪食”的意识形态，那么，不难理解，构成指导他哲学思索的一贯动机，就是“直

耕”。通过排除“圣人”的制作，昌益所看到的“自然”，就是“直耕”这一事实。这样，依据对直耕意义的深入思考，昌益就建立起了一并扬弃徂徠学的主体制作立场与朱子学的自然立场的他的独特逻辑。那么，所谓“直耕”是什么意思呢？不言而喻，就是亲自劳动，耕种田地。人依靠自己的劳动，生产维持自己生命的粮食。因此，直耕使人成为人。人是直耕的存在。人是在劳动中存在的。离开劳动行为，所谓的人格实体，实际上就不存在了。而且，这还不限于人。说起来，宇宙自然不也是“自感”（独自劳动）而产生万物吗？这无疑是天地的直耕。<sup>④</sup>天地的运行，没有开始。无始无终，不息转回。这样，在“自然进退”、化生万物这一过程本身中，就有了天地的真正形象。果然如此的话，真正的自然性存在，就只是自己运动（昌益用“活真自行”一语来表达）。所谓在自己运动的背后，构成了运动根源的人格或非人格的实体，只不过是抽象思维的产物。但是，以往的有些思想大概就是从这种根源性的实体出发。所谓天命、太极、阴阳五行等，就是如此。这些思想就是不耕贪食者的意识形态的明证。原因是，不耕贪食正是离开了“劳动”行为的静止的人的存在形态。因此，不从具体的活动来理解万物，而是在其内部设定抽象的固定的实体，这种思考方法，恰恰就是与这种存在形态相对应的思维方式。例如，对于太极图，昌益批评说：“里无一物，于圆中立天地之异，附上下尊卑之位。已立众之上，施私法于天下，此乃私心，失道之根源也。”又说：“天地无始无终，无上无下，无贵无贱，非有先后。夫惟自然也。然为利于己，盗之，失之，附天地以先后。以太极为先，以天地之二为后。自太极之空理而阐发，实大谬也。无始无终之自然，惟以自然稟之。附之以天地之位，失之

始也，大乱之本也。”此外，对于阴阳五行，昌益也批评说：“五行乃自然，非能分，非能添，全是一行，五行一神气也。以如此非能私自然之五行，惟崇火为上，无一列同体之四行。以利己之才智，惟附君相于火。于万万人自然而然一般之中，以无上、无下、无二之世人，立君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之五伦，立士、农、工、商之四民，是何事哉！以君相立于己和众人之上，不耕而安衣安食。欲为众敬之，乃以日火为君火，以地之火为相火，以阳仪为天之高贵，以阴仪为地之卑贱，定上下以为之法，而立君相于上。”这不单是儒学的思想，与此相反认为道即自然的老子，也把自然从具体的活动中分离了出来并加以固定化。对此，昌益批评说：“人、地、天道，乃自然进退之一气也，（老子）别之，为此言（即“道法自然”的说法——笔者）。”又说：“老子曰：‘有物先天地生’，不知自然之证也。天地非有先后。……又曰：‘名可名，非常名。……无名天地之始。’于无始无终之天地言始，不知天地自然之证也。”在佛教中，昌益也看到了同样的思维方法：“临济曰：‘月影落水底，因风碎为万波’，岂有天上之月痛哉！夫业落地狱，虽受无量之责，成佛岂有心之痛哉！此失也，不知自然之失也。离影何有月哉！去月无影。故影体一真也。”这样，在昌益的批评方法中，很明显，不是弥漫着一种共同的逻辑即机能主义的逻辑吗？然而，为了从“直耕”的立场同“不耕而食”进行斗争，在机能概念对实体概念的斗争中，就势必在哲学上有所反映。承担这一中心任务的是“互性”原则。

所谓互性，就是指存在于事物之中的相关性。如果在活真自行这种自己运动中，来把握万物，那么，一切固定的绝对的对立，当然也就被相对化。自然一气，进则生，退则死。去

生无死,去死无生,“有死故生,有生故死。”生中包含着死,死中包含着生。因此,生死是互性的象征,“故生死者,乃互性之名,活真之妙体也。”这样,天地、男女、善恶、是非、上下、治乱等对立,都与生死相同,具有“互性”。昌益说:“天地无始无终,乃一体也。去天则无地,去地则无天。”又说:“男之性为女;女之性为男也。男女互性,活真人也。”“去男心,则无女心;去女心,则无男心。男常思女,女常慕男,自然进退之一气使然也。”(从这里,昌益引出了一夫一妇论)“去恶无善,去善无恶。……若以左手为善,右手为恶。然则,断右手,惟用左手,致用难……若以昼明为善,以夜为恶。然则,不可去夜,惟有昼。”等等,这种对立,既是对立的,同时又是统一的,所以,混同之即误。同样,抽象地进行分离和固定,也是片面的——偏惑,“心非可以杂而为一,亦不能决为二心;身心不二别,亦不能混为一。”“善恶不别为二,不定为一物。不以是非为二事,不昧为一事。”然而,把物从具体的作用中分离出来加以理解的以往思想,必然陷入“偏惑”之中,“大凡古圣、释、老庄、圣德太子,万卷书言,悉惟言明心、明德、明知,不知互性之备。”其结果,就是“自然真道之本体、直耕之妙序,无以显,而埋没之。妄立日月、男女、君民、佛众、上下、尊卑、善恶等一切二别之教门。因其为二,盗取一真气之真道,迷惑天下。”这样,“互性的妙道”就与直耕的“自然世”相对应,而“二别的教门”则对应于不耕贪食的“法世”。人类社会从“自然世”到“法世”的转变,最终是从丧失互性原则、具体的统一变为“分别知”这种抽象的对立中引起的。例如,本来“天地一体,无上无下,统为互性”。但是,圣人出,分离天地,以天为高贵,以地为卑贱,并加以固定化。自此以后,君臣上下的秩序就确立了(请想一下朱

子学的自然秩序思想)。此外,说到男女,分离“二人一人”的存在,用阴阳定差别,从此以后,一夫一妇的自然状态就失去了,儒学承认一夫多妻,而佛教则劝说独身。还有,所谓治天下,这也是“圣人出,立于上,乱起后”而治之所生,在“自然之中,无乱无治,惟有直耕、安衣安食。”这样,昌益在《自然真营道》第二十五卷“自然之世论”中,精细地讲述了他的理想社会,而这完全是在对与圣人制作相关的抽象“二别”加以否定的形式上描绘出来的。现摘要如次:

中平地之人(平地的住民),十谷盛耕出;山里之人,取薪材,出之平土;海滨之人,取诸鱼,出之平土。薪材、十谷、诸鱼易之,而山里薪材十谷诸鱼食之家作之。海滨之人作家谷、食菜鱼。平土之人相同而平土无过余,山里亦无少不足,海滨无过不足。彼无富,此无贫;此无上,彼无下。……无上,则无责取下之奢侈;无下,则无谄上之巧。故无恨争,故无出乱事也。无上,则无立法以罚下之刑;无下则无犯上之法、受上刑之患。……无五常、五伦、四民等利己之教,则无圣贤、愚不肖之隔,亦无士以意外之刑加诸下民之头上。……若无孝、不孝之教,则无谄父母、恶亲杀亲者。若无慈、不慈之法教,则无慈爱溺子之父,亦无恶子之父母。……是乃自然五行之自为,而天下以一为一,全无二别。各自耕耘,育子,壮而能耕,养亲育子。若一人为之,则万万人为之。若无贪取者,则亦无被贪取者。无天地人伦之别。天地生,人伦耕,此外无一点私事。是自然之世也。

这是一个基于万人平等直耕的物物交换的社会。也就是说,它是一种从徂徕的理想社会中排除了统治者武士的理论形态。而且,对昌益来说,它决非虚构的梦想。它是法世出现以前哪里都存在过的社会,在虾夷地(日本明治以前对北海道、千岛、库叶岛等地的总称——译注)和荷兰现在还存在着。<sup>⑬</sup>这样,昌益从“予生日本,知圣、释之失,明自然,此亦归自然世之证也”出发,期待着日本自然世的到来。江户幕府开创一百五十年之后,在出生于奥羽偏僻之地的一个思想家那里,日本近世封建社会现在首次听到了虽然微弱但其内容在整个德川时代都具有无与伦比彻底性的敌对之声。从近世初期的朱子学乃至朱子学的思维来说,封建等级制本身是“古今存于天地之间”的自然秩序。然而,在徂徕学那里,则是以圣人的作为来为它赋予根据,至此,自然秩序就与封建社会疏远了。在徂徕和春台那里,圣人出现以前的状态是“惟如畜类”之世。圣人作礼乐制度之后,才成为人伦世。但是,在昌益那里,“人生于不偏之通气,故平等直耕,无大小上下等二品,乃自然也。自圣人出,乃有大小之序,大食小,全同禽兽虫鱼。人伦之世化为禽兽之世,圣人之罪也。”因此,从自然到制作的发展,恰恰就是从人类到禽兽的堕落。这样,通过对朱子学自然的否定,产生了徂徕学的制作,更进之,通过对徂徕学制作的否定,到达了昌益的自然。说起来,昌益无疑是通过对他所处的社会环境的痛苦凝视,得出了他的政治结论。但是,形成这一结论的逻辑过程,在他之前的思想发展中,不是也已经有所准备了吗?

然而,昌益这一封建社会的彻底敌对者,在他作为制作逻辑价值的单纯否定者而出现的时候,其反封建性也有了不可



克服的局限性。不管昌益如何从观念上否定封建社会,期待“自然世”的到来,但在他与一切“人作说”相对立的理论中,却看不出把法世转换为自然世的主体契机。从昌益的理论来看,即使有直耕这种自然世的逻辑,但也没有迎来自然世的逻辑。他不讨论打倒法世复归自然世的问题,而详细论述的则是虽在法世但却具有与自然世相同效果的方法。昌益从“我不言兵”出发,选择了和平主义。他的理论的实现,即使期望于百年之后,也决不是一时性的策略,而是深深扎根于他的思维方法之中的态度。这一点,清清楚楚地告诉我们,昌益对自然世的描写——尽管注目的是荷兰,是同具有与其说是封建社会以后毋宁说是封建社会以前的许多社会特征这一事实结合在一起的;它还清楚地告诉我们这位激进的思想家所处的社会历史条件如何。昌益的这种局限,在以下我们将要讨论的本居宣长的思想那里,形式虽异,但却更为明显。

### 三

本节的问题当然不是全面地阐明本居宣长作为近世国学运动的完成者在思想史上所扮演的角色。单从他作为近世主导性思潮儒学的敌对者而出现的思想意义乃至事情本身来看,国学同作为近世儒学最后阶段的徂徕学所具有的种种结构性联系问题,在第一章已有所讨论,此不详述。在此,我们所面临的主要问题依然是,通过国学同现实社会政治秩序的接触面,换言之,即通过国学的思维结构,来看一看它是如何认识封建社会的。

毫不夸张地说,在国学的复杂结构中,有关现实社会政治

的思想,是最为薄弱的一环。在国学主要限于歌学领域的这一初期阶段上,这一点自不待言。就是在渐渐自觉到“古道”这种思想立场的真渊和宣长那里,他们把所处的现实社会政治环境作为直接的对象加以考察,这在他们的庞大著作当中,几乎也微乎其微。宣长的《玉匣》、《秘本玉匣》,从这方面来看,虽然最为重要,但即使这样,从中也看不出宣长在其他方面的业绩中所显示出来的丰富的独创性和透彻的批判力。这里的一些见解,大体上并没有超出当时常识政治论的水准多少。这一点同深深规定了国学本质的非政治性密切相联。真渊对儒者论辩治国平天下嘲笑说:“稍有为学之人,即言教人、经国。”<sup>⑧</sup>宣长反复强调理论与实践的严格区别说:“凡在下者,不论贤愚,时时行上之法令,即有古道之意。学者唯以明道为其职,非在我行道也。”<sup>⑨</sup>太平的《古学要》载:“皇国别于汉国,学问之事,非政事之要。世之治乱,不关学问之事。”这种思考方法始终都是国学运动的潜流。<sup>⑩</sup>这样,正是国学的这种非政治性格,使其尊皇思想最后同幕府政治相融合,并成了抑制向完全相反意识形态转化的因素。有关封建统治关系,我们从国学主要思想家那里听到的全都是对现存秩序的无条件肯定甚至礼赞。真渊的《国意考》热烈赞美在“任之天地,安祥坦然”中实现臻治的日本上古。可是,这样的“古道”,因“自中古始,国人多依唐所为而施治”——也就是儒学制度的浸润,<sup>⑪</sup>而看不到了。对此痛惜不已的真渊,把德川氏的政治统治看作是:“犹如以神之镇护,重现盛世。”<sup>⑫</sup>并认为,“大将军公施治镇世,天云无暇叩拜极。虽穷山僻地,无不溥被,未有亲疏之别。……祚命绵延,犹如松竹,万代不枯,繁昌隆盛。家家户户,不分远近,皆守护,皆幸运。”<sup>⑬</sup>宣长也说:“当今之

治世,首在遵天照大御神之圣意,依朝廷之任,从东照神之命,接连相继。大将军家代代布行天下之政,分置郡国,各委之诸侯行治,……此乃神之祖命(指家康——笔者)所定。代代大将军家之法,即天照大御神所定之法。”<sup>⑨</sup>通过这种解释,封建的等级制被正统化了。安永(1772年—1780年)、天明(1781年—1788年)时期,水涝、干旱、饥馑,到处是令人目不忍睹的悲惨情景。起义、捣毁事件全国相继发生,其规模为过去所未曾有。在这种情势面前,宣长还吟咏道:“有幸生逢太平世,安乐无忧复何求。”<sup>⑩</sup>“东照神之命,国泰民安,统治万世永存。”<sup>⑪</sup>这并不奇怪。就连从古学中产生出的一个积极神学,并从这一学统中造就出明治维新志士的平田笃胤,在《玉禪》卷九中也把天皇—幕府—诸侯这种委任关系作为“无穷”的政治形态。他最终成了一个“太宰(指太宰春台——笔者)云以圣人之道治,今宜云全依东照宫之武德而安国”这种现存秩序的彻底肯定论者。<sup>⑫</sup>因此,如果原封不动地来理解表面上所表现出的这种政治性思维,那么,可以说,国学始终都没有越出封建社会雷池一步。但是,如果这样,国学思想的革新意义,就完全被限制到了纯学问的领域之中,对于本章所说的社会政治观察方法推移这种观点,不是丝毫没有提示什么新的东西吗?但事实上并非如此。也许是一种反论,正是由于国学其本质的性格是非政治性的,换言之,正是由于其对封建社会的肯定是从非政治立场作出的,所以,它反而能够具有一种政治上的意义。抑制国学变革意识形态的非政治性,同时也把其保守的机能相对化了。以下主要依据国学思维最典型的表现者宣长的理论结构,来进一步阐明一下这一点。<sup>⑬</sup>

国学本来发源于上古文学的文献研究。它要在这里发现

不夹杂后世任何理智反省和伦理强制的人的心情的本真形态,并很快产生了对乐于人的自然性情自由展现的这种上古生活的热烈憧憬。因此,国学首先是同一切人类制作相对抗的老庄之“自然”观念的提倡者。真渊以下的话最典型地表现了这一点,他说:“人心所作,毕竟变化多事。观之彼处智者所作(指中国圣人制作的道——笔者),合乎天地之心乎?故其道不能以用侍世也。唯老子所说人法天地之自然,方合天下之道。”<sup>⑩</sup>把儒学规范归于圣人制作的徂徕的思维,作为否定的契机加入进来,其原因就在于此。前面我们已经看到从徂徕到春台他们把儒学规范外在化、形式化的过程。国学家恰恰是利用了规范对人性的疏远,宣告了人的内在心情世界的不可侵犯性。这样,被疏远的规范,正像从宣长所说的“儒者责后世法律背先王之道,岂不知先王之道亦古之法律也”这句话所显示的那样,<sup>⑪</sup>它所意味的不单是私的伦理,实际上与徂徕一样,也意味着公的政治制度。因此,如果积极地推进内心的自然对这种外在规范的反抗,那么,它就必然走向对封建身份约束的否定。这也就是安藤昌益自然主义的归宿。不,大体上被提升为一种理念的自然主义,不管是昌益,是老子,还是卢梭,在某种意义上,他们都是把对自己所处的社会约束的否定,作为其政治归宿。然而,独有国学的“自然主义”,却没有走这条路。这不仅是因为国学要使自己的逻辑特别回避阿谀奉承时世,而且因为其自然主义最终是以和歌精神为核心的,这种和歌精神要求最终接近“活动者,人之真心也”这种人类性情的本来状态。<sup>⑫</sup>总起来说,“自然”立场作为一种“主义”,当他从现实所与中浮出来的瞬间,它相对于人的内在心情而言,就迫切成为新的“应该”,于是,流动的心情就再次服

从于固定的限制。在此,心情的纯粹流露,也就不存在了。明确意识到这一点的是宣长。所以,他与真渊一样,相应地也承认老庄的自然主义,如他说:“老庄自然似神道者多矣,厌人自作聪明,故尊自然。其自然之物,于此于彼,大抵同也。”<sup>⑭</sup>但他马上一转,又说:“然若道本厌自作聪明,故立自然之道,其自然非真之自然也。若任之自然,自作聪明之世,顺其自作聪明之情,即有真之自然。厌恶自作聪明,强返之,正背自然也。”<sup>⑮</sup>这样,相对于人的制作,使内心的自然性占据优越地位,而且,为了避免“自然”观念本身绝对化,它就只有把提供根据的超人类的绝对的人格,放在内心自然本身的背后。作为神的制作的自然,这就是宣长寻求到的立场。照宣长的说法,不受规范的约束,遵从“天生的真心”,“平安快乐渡世”,日本上古的这种国民生活,原封不动就是神道。但是,作为神道,它的根据是皇祖神的创始。宣长说:“寻任何之道,非天地自然之道(《注记》曰:善别之,不可与汉国老庄所见混为一谈),亦非人所作之道。此道乃依于可畏高御产巢日神之神灵,由祖神伊邪那岐大神、伊邪那美大神开其始,由天照大御神所承传之道。”<sup>⑯</sup>但是,到了后代,这种“真心”为“汉意”所蔽,神道亦因“圣人等以己之私智,造设”种种规范,所以其纯粹发现当然也被阻碍住了。即使在其变迁中,“随时代之移,世中之事、人心,亦随之皆变。虽多言之为自然,然此皆神之所为,实非自然之事。”<sup>⑰</sup>只是,这种堕落直接来源于祸津日神这一恶神的制作。<sup>⑱</sup>但即便是恶神,神最终仍是神。它根源于高皇产灵神和神皇产灵神这两种神的“灵魂”,所以,对于它的制作,人完全无能为力。然而,“欲依古道,上之政,下之行,皆强如上古而复之,逆神之当初之圣意,难合返道之旨。既如

此,今世之国政,从今世之模样,不背今上之法,不废现有之形式,守成而行,诚道之旨趣,是乃遵上古之神而治之。”<sup>⑧</sup>这样,宣长通过毕生的研究而明的古道,也不允许它作为“应该”对于现实产生作用。这仍然是因为,对人的精神的自然活动加上一个强制,同“神体”的生活态度相矛盾。结果,把一切历史的所与作为所与,率直地加以肯定,就是以“丰盈而雅”的“和歌之情趣”为本质的这种国学精神的必然归宿,它的思想根柢就是对神的制作绝对皈依。宣长这样说:“世中之善恶,皆在神意”、“以卑微之人力,岂可对抗神之所为乎?”<sup>⑨</sup>在此,国学对于幕藩体制所持态度的内中秘密,昭然若揭。封建等级制,被他们视之为历史现实的所与。作为这种东西,它依然同神的制作相关。它被肯定,是因为“时时之法,亦神之时时之命”、“如斯不背时之法令,乃神之诚道。”<sup>⑩</sup>封建社会果真能在这种承认上安然寝卧吗?不。说到原因,这是因为,在此,在对现存秩序的反抗被否定的同时,它的绝对性保证也被拒绝。“当今之世,畏当今之法”,但是,一旦时代变化,新的统治形态则必须作为此时的“神命”加以承认。重要的是“神意”本身,而不是神所为的内容。作为内容的封建制,在它被肯定的同时它也被否定。宣长的这一辩证法难道不就是徂徕的主体制作本身吗?不同于人的制作规范而提倡自然,由此出发的国学,因要防止“自然”本身的规范化并使之依据于神的制作,其结果,它又必须把主体制作的逻辑归宿重又当作自然的東西。请看一下吧!宣长尽管使用一切词汇,严格区别“神初开之道”与“圣人造设之道”,并使两者在事实和内容上都不相同,但这都无法掩盖他的神同徂徕的圣人在体系中所处之地位的类似性。两者均是世上一切文物制度的最终根据,<sup>⑪</sup>都是超

越一般伦理价值判断的绝对人格。正像徂徕把以“理”推圣人视之为褻瀆一样,宣长也认为,“不当以理论神,唯宜畏神威祀之而已。”<sup>⑨</sup>这样,神乃至圣人所具有的意义,在两人那里,最终都是排除一切理念的优越地位,并使之从属于人格。<sup>⑩</sup>但必须注意的是,在建立这种思维结构的动机上,宣长和徂徕两人恰恰相反。徂徕主体制作的逻辑,一开始就是出于辅助封建社会的目的,可以说本来就具有公的、政治的性格。因此,它彻头彻尾是从政治统治的观点而提出的主张。然而,对于宣长来说,接受国学的传统,内在的心情(“真情”、“幽情”)的世界才是首先要关心的事,作为贯穿这种纯粹性结果而构成的逻辑,就是所谓“神意”结构。因此,其逻辑即使是以社会政治为对象,它也常常是在意识到自己私人立场的同时,主要是从服从于政治的观点来立论的。宣长思想中的主体制作逻辑,最终是处在善恶的彼岸,它无疑是从被统治的地位仰观“尽心”统治的徂徕这种绝对主义的内侧。上面我们所叙述的是,制作的逻辑作为给所与的制度赋予基础而产生的结果,它把制度的内在价值空虚化了。然而,宣长因把非政治的内心的自然作为自己的立脚地,把一切制度都打上了“括弧”,结果就公开展现出其特有的风采。在他说“今世畏今世之命”和主张服从封建统治关系的时候,这种统治关系并不是基于什么“天地自然之理”这种实质性的价值从而被肯定,而只是因为“一切在下者,不管善恶,从上之法令而行,即是古道之意。”<sup>⑪</sup>秩序的妥当性纯粹来自于形式的实定性,同其内在的价值——真理乃至正义性,完全无关。霍布斯的这种实证主义在“不管是善还是恶”这一状语中得到了确切的表现。这决非是漫不经心的用语,完全是有意识的。根据宣长在《玉匣》中

提出相同主张时所说的“在下者，不管是善是恶，唯依上之旨趣”，这一点确信无疑。对于徂徠作为无意识结果而疏远的规范价值，在与徂徠不同的宣长那里，已经开始作为历史进入到了视野之内。国学从其非政治性乐观主义，在称扬“东照神命，安国定邦，万世不已”和当世天皇的时候，实际上，通过其思维结构，制作的逻辑已经默默地逐渐开始发酵。

## 第六节 幕末的发展与停滞

近世后半期的社会、政治形势及其思想界——种种制度变革论——“制作”立场的理论局限——维新后两种制度观的对立

“如果说愿望是思想之父，那么，利益就可以说是理念之母。但是，另一方面，利益不可能阻止与普遍之母一样的女孩长大成人并谋划自己的生活。在利益利用理念的瞬间，它反过来又委身于理念。理念是按照自身固有的法则发展的。在某种情况下，本来的自己却又同所应服务的利益背道而驰。”<sup>⑩</sup>可以说，徂徠学导入的“主体制作”理念所经历的命运，恰恰就像这里所说的那样。它本来是在巩固封建社会的基础上构筑起来的逻辑。然而，在最典型地对此有所继承的安藤昌益和本居宣长这两位思想家那里，我们所看到的，一是对封建社会的明确否定，二是对它的消极肯定。但不管是何



者,在此,所谓封建社会同天地永存、共人性永恒的思想根据,都已经失去。作为绝对价值的“自然”,从封建等级制中走了出来,或是奔赴政治乌托邦世界,或是投入到人的内部心情之中。而且,同弱化封建社会观念的这种倾向相照应,威胁其安定性的现实要因也在渐渐地增长。宝历(1751年—1763年)、明和(1764年—1771年)、安永(1772年—1780年)、天明(1781年—1788年)年间,起义和捣毁事件,数量激增。这一点,无需重述。到了天明六、七年,全国起义的次数,每年有十五次。天明七年的所谓“天明捣毁”,从大阪开始。几乎与此同时,起义遍布京都、奈良、伏见、堺、山田、甲府、骏河、广岛、长崎、石卷等全国各地。尤其是江户的起义,其激烈程度被认为是“江户开发以来未曾有过的天变地异”<sup>⑨</sup>。宣长说:“如我等之卑贱者,承奉言国政之情,遑恐之至。”与宣长的这一立场相应,他在回答纪州侯垂询的《秘本玉匣》中说:“百姓町人,大批徒党,集体强行上告,乃昔治平之世完全闻所未闻也。至近世后,一些年来仍极少。然这两年来到处都有,毫不稀罕。”他断言:“盖此事之起,皆非下之过,实由上之过而起也。”宣长认为,根本原因是贡租过重。这种暴敛,最终因对劳动力再生产的阻碍,“将会造成幕藩的大损失”。宣长作出这种警告,恰恰就在这一年。而且,封建权力不只是受到“自下”而来的威胁。此时,它又身感“来自外部”势力的逼迫。这种威胁眼下是来自北方。俄国的绝对性王政,在国内商业资本的支援下,其势力迅速地推进到了西伯利亚平原。庆安(1648年—1651年)之际,到达黑龙江;元禄(1688年—1703年)年间,占领堪察加半岛,并把触角逐渐延伸到桦太、千岛和北海道。如果追寻一下克罗诺罗吉卡尔之后的过程,元文(1736年—1740年)

三、四年，斯帕贝格等测量我国本土沿岸，停泊虾夷港。明和八年(1771年)，俄罗斯船漂至阿波。安永七年(1778年)，毛皮商人一行，要求登上国后岛通商。天明六年(1786年)，俄罗斯船来到虾夷。这一年，幕府下令北部边境，严加防备。但是，到了宽政四年(1792年)，俄罗斯卡塔琳娜二世的使节拉克斯曼(A dam Kirilovich Laksman)抵达松前，正式向我国要求建立友好关系。过去仅留下长崎这一个小小的通孔，对国际社会严加封闭的日本岛国，至此，终于从窗外听到了欧洲“资本”强大力量的冲击声。面对国内外这种形势，封建权力当然要一味地致力于政治统治的强化。幕府严禁起义和逃亡的规定，是在宝历十二年(1762年)以后的明和四至八年、安永六年(1776年)、天明三年(1783年)和八年(1788年)这一时期集中发布的。<sup>⑨</sup>与此同时，从这前后，幕府对于反对派思想的成长睁开了敏锐的警戒目光。在这一点上，竹内式部、藤井右门、山县大貳等人被捕的所谓“宝历明和之变”，作为尊皇论触到封建权力忌讳的最初事件，值得注意。这与其说是客观上成熟的反幕运动，不如说是因幕府的神经过敏而夸大其事。结果，它就被看成是幕末勤皇运动的滥觞。而且，竹内式部亲自记下了在京都被所司代审讯的经过。<sup>⑩</sup>根据所记，<sup>⑪</sup>对于讯问“今之天下，危机四伏之天下哉？”，竹内式部勇敢地答辩道：“诚然危机四伏之世也。在讲解之际，虽求慎重。然今当决断。既问及心迹，自不能陈虚伪之言词。统言之，天下诚危也。”为此，“侍者众人，暂无之词，公事官吏，人人皆失色，不知所措。”从这里可以推知，危机感对一般人的影响。另外，有关这同一追纠的情况，竹内式部还叙述说：“今被寻问私议朝廷之衰微、诽谤武家之繁昌。虽内心确如斯，然未尝出于口。”

单从这里所说来看,当时的客观形势仍然是处在一种极其萌芽的状态下。但是,不难看透,促使一部分尊皇论者的政治自觉以及随之而来的他们的良心,在外部的行动与内部的确信之间所逐渐加深的鸿沟中,无疑苦恼不已。更有甚者,到了山县大貳,其实践力量的大小姑且不论,至少在《柳子新论》中所表现出的尊皇论,具有未曾有过的激烈批判色彩。开卷称赞说,王朝时代,礼乐隆盛,文化璀璨。接着,他感叹说:“至保平(指“保元平治”——笔者)之后,朝政衰微,寿治(指“寿永文治”——笔者)之乱,遂移关东武士,万机之事一切武断。”其《正名》第一亦说:“先王之礼乐蔑焉扫地。”进一步,他痛论道:“政移关东,鄙人奋其威,陪臣专其权。尔来五百有余年,人唯知尚武,不知尚文。不知尚文之弊,礼乐并坏,士不胜其鄙俗。尚武之弊,唯用刑罚,民不胜其苛刻。”<sup>⑩</sup>最终,他断言说:“我国东方之政,寿治之后,吾无取也。”<sup>⑪</sup>这里的论旨,离否定德川幕府只有一步之遥。而且,在此应特别注意的是,尽管在学统上大貳近于朱子学,但躺卧在其时代批判根柢上的思维方法,实际上同徂徕学则具有惊人的一致性。在大貳那里,“人生而裸者,人之性也。无贵无贱,蠢蠢唯食求之,唯欲遂之,与禽兽无异。”<sup>⑫</sup>在人类的这种鸿荒之世,“俊杰出”,“教之以稼穡,教之以纺织,利用厚生,无所不至。”<sup>⑬</sup>这样,使人心归服之后,待至五伦及士农工商秩序的确立,自然状态就结束了。“因制其礼而分差等,因命其职而立官制,因作其服而成衣冠。作之者谓之圣。”<sup>⑭</sup>因此,社会的这种等级,是“非天性之所分,待其制作”始得以产生。这依然是徂徕的秩序制作论。这样,大貳解释我国开国的历史说:“我国为东方之国,神皇肇基,缉熙穆穆,力作利用厚生之道。明明德光被四表者,一千有余

年。立衣冠之制，设礼乐之教，如有周召，如有伊傅。民至今无不被其化。”<sup>⑩</sup>这里所说，无疑就是社会发生论的具体运用。这样，在大貳那里，当代社会的颓废和困境，其根源恰恰在于皇祖制作的礼乐崩坏，而新的制度却又制作不出来。大貳说：“今之从政者，不能自出其谋，不能自发其虑，率由旧章，不问可与不可，辄曰：唯奉行古传耳！唯奉行古传耳！”<sup>⑪</sup>这里所说的“古传”是指什么呢？大貳说：“禹、汤，古之圣人也；夏、殷，古之圣世也。犹且一切因之，有所不可行。损益择其可，然后有制作可观者。况今之世，承战乱之后，距制作之时千余年，世非其世，国非其国。礼不可因，法岂可袭哉！然则，其所谓古传者，唯是割据之遗俗，戎蛮之余风。”<sup>⑫</sup>在此，可以再看看徂徕的说法：“今之世，大抵各有其规定。不知道理之人，以为有制度一般。然今世之法令者，莫不为世之风俗，自然而出。……诚云其制度，无曾有之。”<sup>⑬</sup>这种无制度的原因何在呢？徂徕说：“当世大乱之后，以武威治天下，时代距上古遥远相隔。故难立制度。况大乱之后，制度皆亡失。世代之风俗未改，依然如故。”<sup>⑭</sup>据此，大貳和徂徕两者思维方法的类似性，不是很清楚吗？<sup>⑮</sup>现在的为政者，“率由旧章”，“不能自出其谋，不能自发其虑”，换言之，就是常常从既有的被作为前提的规范秩序来理解自己所遵循的行为规则，而缺乏对秩序的能动影响。在大貳对此慨叹不已的时候，主体制作的本来面目，不是就活生生地被展现出来了吗？制作的逻辑，无论在昌益那里，还是在宣长那里，都是从否定性价值——换言之，即都是从内在于此的颓废面——来发挥起作用的。但是，到了大貳，就与徂徕一样，它再次表现为积极的意义，并把明显的政治能动性放在思想的基调上。而且，其政治性已不再是为了

德川幕府,实际上它已成为批判幕府的东西。与徂徕一样,大貳从现实社会矛盾的最终解决上去要求建立制度。但是,在制度的内容上,他也注重身份贵贱的差别,抑制商业资本,奖励定居,设立户籍,等等,这些几乎都是承袭了徂徕。就此而论,大貳的批判,还不像昌益那样,直接对准了封建社会结构本身。但是,在他的眼里,制作制度的最高主体,已不再是德川将军,而是暗中从京都的皇室来摸索。在此,我们能够看到“制作”逻辑目的变质的明显一例。明和四年(1767年)八月,式部被流放到八丈岛,大貳被判死刑,右门被关进监狱。

在伴随着社会政治动摇而对思想统治的强化中,具有划时代的一个事件是“宽政异学之禁”。它虽然直接是为维持林家“正学”所下达的命令,但幕府的这一政策,自然也波及到了诸藩,朱子学以外的学者,不允许进入仕途,所以实质上也具有一般思想统御的意义。这一点,不再重述。这样,这一禁令的直接原因,是古学派出现所引起的学派之间的空前论争以及所带来的思想混乱。这一点,从松平定信对柴野栗山、赖春水、西山拙斋等人的看法中也能看得很清楚。<sup>⑭</sup> 不管如何,至此,朱子学——因仁斋学、徂徕学、折衷学等学派的出现,就连在儒学内部已无昔日威严影像的宋学——,想强行使之复活,这一点意味深长。朱子学是因其内在于自身的乐观主义思维方法,<sup>⑮</sup> 才能与前述的封建勃兴期乃至安定期相照对应的思想体系。因此,在封建社会经历急剧动摇的元禄——享保之际,朱子学就显露出了它的非现实性,并把主导权让位给了在实践上更强有力的徂徕学。然而,因徂徕学自身所带有的危机意识,所以,从统治的角度来说,它只具有有限的使用价值。在封建权力作为整体仍然站在牢固的地盘上,在它还有把现

实矛盾作为矛盾直率加以承认这一限度内,这种没有假借的认识现实主义,其讨论中的“二者必居其一”的彻底性,才会受到欢迎。但是,当社会动摇十分剧烈、统治层绞尽脑汁一味去掩盖和缝补它的时候,徂徕学的性格就难以忍受。更何况上述徂徕学的动机和实际效果是背道而驰的——其思维方法所内包的逆反性渐渐开始被注意到。<sup>⑩</sup>这样,本来具有静态结构的朱子学,不是因其对社会的适应性,而是因其所谋取意识形态机能,通过关注民心安定的封建统治者而使之重新登场。宣长说:“治国之人所求之学问,治世以宋学。虽有所殊,然可用。近世古文辞家之学问,如不用,应不招致大错。”<sup>⑪</sup>这是相对于朱子学,指出了徂徕学的剧毒性,向“治国之人”所提出的警告。但是,就连宣长,也一定要受到西山拙斋的抨击:“宣长屡屡著书,讪谤周孔之儒道,其所谈夹杂本朝古圣王之事,隐然煽动人心,甚可憎也。”<sup>⑫</sup>在此,异学之禁的背景和社会氛围如何,也就不难推测了。

从与本章主题的直接联系上来看待异学之禁的意味,那么,它是这样一种尝试,即强制复兴自然秩序思想,并以强力要把已经失去作为自然法根本意义的封建社会规范再次作为自然法,使之通行起来。即使以往,在制作秩序观勃兴的时候,站在传统立场上的学者,也决不是袖手旁观者。在此,我们没有必要一一引证汗牛充栋、非同寻常的反徂徕学文献。其中自然有完全误解性的谩骂,但大部分应看作是对自然秩序思想的“正当防卫”。例如,高泉溟在《时学针砭》(延享四年刊行)中说:“《乐记》曰:作者谓之圣,述者谓之明。是有明圣之德而后必谓述作也,非谓述作而后称明德也。”另外,石川麟州在《辨道解蔽》(宝历五年刊行)中也说:“圣者,称其德也,非

以言制作也。……《白虎通》所谓作八卦，作《易》，言神农氏及黄帝、尧舜氏之作，文皆俱作，明皆圣人也。似可证物子(徂徠——笔者)之言也。然是以其能作知圣，非待作之后而命圣之名也。”高泉和石川的说法，都排除了徂徠作为终极实在的圣人概念，相对于人格强调理念的优先地位。此外，平瑜在《非物氏》(天明三年刊行)的开头就断定说：“物茂卿曰：先王之道，先王所造也，非天地自然之道。瑜谓：茂卿此言，率天下之人贼道也。……如是，上下交相求安于利，国危矣。”更说：“茂卿以道为人智所造作。又遂以所得为德，是以德为外物也。”正像这里所指出的徂徠学的颓废性结果——规范的外在化那样，反徂徠的学者都接触到了同“自然”和“制作”两种秩序的根本对立面。本来，围绕着徂徠学的出现在思想界引起的激烈论争，观点五花八门，特别是因折衷学派的出现，问题更加复杂化。但本质上最根本性的焦点，正如三浦淳夫所说的那样：“宋儒所谓天地自然欤，徂徠所谓先王制作欤。言天地自然之时，虽说其人亦多有卓见，我谓是宋儒之徒。言先王制作之道时，我谓是徂徠之徒。”<sup>⑧</sup>在这种对立中，异学之禁的企图只能是，通过公民权来支持“宋儒所谓天地自然”，要在享保以来思想界的多元性分化中，下定决心，以恢复久已失去的封建社会的统一观念。由此，自然秩序观果真重新获得了往昔的普遍性吗？对此我们不作讨论，首先来看看下面的一段话：“道者，基于圣人之性所建，非天地之自然。凡衣服、饮食、宫室之类，皆圣人所作。然人皆以为皆由天地自然者，乃圣人善通天地自然之性，故制作也。”这一立场，是接近于宋儒所谓天地自然呢？还是“徂徠所谓先王制作”呢？谁都能看出来。在立论方法上，它同徂徠《答问书》中的一节如出一辙：“种五谷，

神农所为也；作宫室、织衣服，黄帝所为也。是又因人性而立也，故今遍满世界，知有天地自然之事。”说这话的是谁呢？他就是异学之禁的直接责任者松平定信。天明八年（1788年），所著的《政语》也深受“先王制作”立场影响的他，在之后仅仅两年，就亲自对此打上了异端之印。通过历史理性的巧谋，人们不就理解了制作观的不可抗拒性影响吗？

## 二

而且，更值得注意的是，到了此时前后，徂徕曾试图进行的制度根本性“重建”，又得到了新的提倡，这主要是从受兰学影响的学者中间产生出来的。宽政五年（1793年），汤浅源藏著《国医论》。在此书中，他认为，现在“国病”的原因，就存在于德川始祖以来牢固的制度没有被确立这一点上。他对徂徕提出的改革论不被实施，深为惋惜地说：“……德庙（八代吉宗——笔者）能懂得其国家之大体，时行节俭之政，能对症下药。虽有以调治国家之急病。然农久衰，工商亦未盛，国病根本未治。物茂卿受命，著《太平策》、《政谈》，未施行，未传承。德庙乃中兴之明君，茂卿亦一代之英雄。若此时施行，时虽稍迟，何不可哉？诚可惜矣。”但是，当时已经不再是徂徕所要求的复归原始封建社会的时代。内有商业资本破坏性的侵蚀（描写从宝历到文化世相的《尘豕谈》曰：“武家治人，商人被治。今乃商人治人之世”），外有俄罗斯及英国势力日益加大的威胁（宽政九年，英国军舰来到虾夷；文化元年，俄国使节雷札诺夫带着先前沙皇给拉克斯曼的信牌，来到长崎请求交易被拒绝；文化三、四年，俄罗斯人寇犯千岛、桦太；文化九年，英船菲



顿号横行长崎港。文政八年,所谓“文政击退令”发布),封建日本所处的这种困境,是宽保时期所不能比的。这样,从敏锐感知时代的大脑中所产生的制度改革论,其视野已经扩大到了世界,因此,其内容或多或少也不能不超出封建社会的范围。作为这种尝试的代表,我们容易想起本多利明、佐藤信渊和海保青陵等人的名字。在此,对他们的思想无法一一详述。在他们都是“制作”逻辑的具体发展者这种意义上,我们简单接触一下他们所提出的制度改革指向。

首先是本多利明(延享元年—文政四年,1744年—1821年)。他是继承了关孝和正统的数学家。他说:“今天下之宝货,皆集于商家,威权出四民之上。天下之国产凡十六分,其十五为商所聚集,其一为士农所有。”<sup>⑧</sup>又说:“士农二民如此艰难困穷,实日本开国以来所未有。今兹不行改革,徒招其灾害。”<sup>⑨</sup>从对时代的这种认识出发,本多断定,日本空前社会穷境的根本原因,是“出于航海商业交易唯任之商民之过失”<sup>⑩</sup>。本多主张,通过确立海运国营制度,整顿地方上“各种商品行情高下不一”的局面,进而靠海外贸易和殖民地发展以求经济的振兴。也就是说,本多也在商业资本缺乏统一控制而形成的飞扬跋扈中——换言之,即在“应建立之制度亦未建立”中,发现了时代的弊病。但是,正像从徂徕开始以往的许多论者那样,“应建立的制作”并不是单纯对商业资本进行抑制,实际上它是以国家管理的机能为内容。在这一点上,本多一方面称赞蕃山和徂徕说:“计治平以后二百年内,各行多出达识之士,其长于经济者,得世之赏,无外熊泽、荻生二子。”<sup>⑪</sup>但另一方面,本多又批评说:“然二子之所说,……同为用土地出产之物,转相交换,千方百计唯利是求,甚者论及照顾法之好

坏。……然用本来有限土地出产之物，达无限增加之万民衣食住之用，犹冀其有余以为策，是难为也。有限土地出产之物亦有限，然年年出生国民之增加无限。国民终多于国产，国产少于所增之国民，终难遂之所愿。”<sup>④</sup>这就是所谓利明的马尔萨斯认识。特别是，利明排除了通过“日本有限的土地来筹划经济”，提出了“涉渡海洋之明法”。他的这一改革论方向，比以往有了什么样的飞跃性发展，由此大概可以得知吧！利明能达到这种认识，得益于他亲自渡海在虾夷地（北海道）的观察体验和通过兰学特别是地理学所获得的世界知识。特别令他吃惊的是英帝国的富强，“大凡世界海洋中，皆有英国之领地”。英国本国原为“孤岛耳，乃极寒之土地，国产贫乏，以一无所取之废岛成如斯大良国。”<sup>⑤</sup>其故何在呢？例如北边的“堪察加”，是“从赤道以北五十一度至七十度的大国”<sup>⑥</sup>，恰好与英国处在同一纬度上，气候也一样。然而，相对英国无与伦比的富强来，它至今仍是一块废地，最近成了莫斯科比亚（指俄罗斯——笔者）的属国。据此来看，最终，“一国之贫富、刚弱，皆在制度之教化，非在土地之优劣。”<sup>⑦</sup>不唯英国，一般来说，“天下无敌之国，欧罗巴也。推究何以如此，其故，第一其国经历凡五六千年，尽诸道之善美，推察治道之根本，考究自然与国家富饶之道理，建立制度之故也。”<sup>⑧</sup>这样，利明把彼方欧洲诸国的强盛同此方我国的困穷进行了对比，并把所产生的原因都归结为“涉渡海洋”和“劝业开物”这种制度的有无上。没有制度的制作，就出现了“癸卯以后三年凶岁饥馑，奥州一地饿死人口凡二百余万人”这种国内的悲惨情景。同时，也蒙受了这样的国际耻辱，即“因日本缺乏开业制度，故政事不及诸岛（指虾夷诸岛——笔者）。政事不能遍行，不知国君

之恩泽。不知国君之恩泽，故臣服莫斯科比亚事速也。”<sup>⑧</sup>与之相反，若“建立此制度，如前所言，东洋大日本岛，西洋英格兰岛，诚为天下大世界中两个大富国、大强国也。”<sup>⑨</sup>利明对于自己所持立场的逻辑基础并没有作出特别的思考。但是，在建立制度之前和之后，他所找到的价值上根本转换的思维方法，仅从他的非自然连续观这一点，就能推测出来。自然秩序并非内在于现时的封建社会，正如他所说的“此制度建立之后（指航海商业交易——笔者），不管何等凶年，无庶民饿死之事。是永久不易之善政，自然治道之制度”那样，<sup>⑩</sup>它应是在制度制作之后才会到来。

佐藤信渊（明和六年—嘉永三年，1769年—1850年）对组织或庞大理想社会令人吃惊的构想，也是以国内的困迫和国际威胁的真实体验为出发点。特别是，信渊接受了“家学”的传统，关注农业荒废问题。他多次到日本的东北、中国等地旅行，<sup>⑪</sup>所见所闻的农村悲惨的“间引”<sup>⑫</sup>，使他痛心不已。他说：“昔乃西域一大国，其国王每年杀害三千三百个小儿，取其生胆，制强肾之药，以供驾御妇人之用。闻此事者皆惊，无不骂其不仁。予始闻之时，亦甚为惊叹。后每每窃思此，此王杀小儿，年年限三千三百，不仁诚不仁哉，然未至太甚。何也？当今之世，唯陆奥、出羽两国（在日本东北），阴杀赤子婴儿，年年不下六七万人，然不闻有惊叹此而骂之者，此其非甚可异乎？”<sup>⑬</sup>本来，“皇祖高产巢灵神，造此大世界，命伊弉诺神，修固此天地，凡此皆欲笃爱苍生、蕃息之而为也。”<sup>⑭</sup>然而，这种蕃息因“间引”而被抑制的事态，是因为受神命、承担着拯救苍生任务的为政者，不知“经济之道”，懈于实施“天工开物之法”。所谓“经济”，就是“经营天地之神意，救济世界人类之

业”<sup>⑧</sup>。所谓“开物”，就是“经营国土，开发物产，富饶境内，蕃息人民之业。”<sup>⑨</sup>古代的“先王之道”，根本上也只能是这种经济之道。信渊说：“商汤仅为七十里之君，充满货财，非天下雨金谷于商国，唯是伊尹精妙其制度，严肃法律，以行通移开阖之法也。是故精制度，明法律，节财用，以立国基。国基不立，虽广大之领地，必困于财用之不足。”<sup>⑩</sup>因此，信渊与上述的利明一样，也认为，决定一国富强和穷困的条件，与其说是土地的肥瘦或大小这种自然的基础，不如说是在于运用这种自然条件的制度建立得如何。比较一下我国诸藩的情况，这一点立即就会明白。会津领地，“地处偏僻之山，无运送诸物之海河，乃极不自由之地”，然“以制度之密，……兴百工之事，国势亦颇强，风俗之质朴，不下海内第一、二流。”<sup>⑪</sup>反之，像日向延岗领地，尽管土地颇广，气候温暖，水运便利，但是，“自田地至森林、山泽、原野，古来皆任之百姓买卖，故至山林诸材及米，领主多不能随心所欲，国君唯取年贡。”<sup>⑫</sup>这种情况，各藩即使有若干差异，但最终像伊尹之法那种根本的制度，至今在任何地方都看不到。观察一下我国的历史，上古虽然也没有这种特别的制度，但这一时代好歹就这样过去了，“本朝虽不承上古以来统括万物之制，然以君上恭俭，风俗质朴，国家自致富实。”<sup>⑬</sup>但上古的这种自然秩序，伴随着庄园的产生，早就崩溃了。由此所带来的混乱，因武士的勃兴相应地也得到了控制，但是，“武家唯握天下之政柄，无特别良好之制度，货财渐聚商民，武家迫于贫穷。”<sup>⑭</sup>何况自此以后，时代越往下移，愈不允许自然放任，愈需要制作大规模的制度（从这一点出发，信渊称颂享保、宽政和天保的三次改革）。这样，根据信渊的观点，历史上未曾有过的现代的内忧外患，仅以各封建领地为单位

进行改革是不够的,需要建立起使全日本合成一体的统一的制度。而且,其内容也不能停留在原封不动地复制先王的制度。信渊对时代的认识,显然已经超越了单纯的危机感,他说:“小生亦窃熟察世界之形势,世既迫临浇季,知时运由是可一变之征。”<sup>⑧</sup>如同所说,正是因为信渊对已经到来的世界变革具有迫切感,所以他要提示的新的制度,就不能不具有未尝有过的宏大规模和深刻的构想。靠三台、<sup>⑨</sup>六府和五馆这种全国性的政治组织,<sup>⑩</sup>把生产、分配和流通的机能完全都集中到中央政府,进而使国家成为贫民救济和国民教育的积极承担者。这种令人吃惊的信渊的“垂统法”的内容,<sup>⑪</sup>在此甚至不能作出简略的叙述。它往往——当否另当别论——被称之为“国家社会主义”。同时,信渊自己也不得不承认其空想性,“所谓垂统法,虽为无上之良法,然以一新世界之大业,非应合天地之时,不易实行之制度也”。仅仅据此,就能推测出信渊的“垂统法”,是如何超越其时代的社会现实的。如果说水野越前守的“天保改革”,是为了维持封建制而进行的最后的、也最激进的现实改革,那么,恰好同一时代信渊对垂统法的提倡,则是德川时代徂徕以来一连串制度改革论中打上了句号的规模最大的观念体系。在此应注意的是,信渊思想的哲学基础,多仰仗于平田笃胤的国学。信渊说:“谨考上古之古典,天地未成之时,有天御中主神、高皇巢灵神和神皇产灵神,三神实乃造化之首。”<sup>⑫</sup>这明显是站在神“从无创造”的立场上,“凡有国土,必有物产,因为国土乃产灵大神欲蕃息人类所造也。……人类悉皆产灵大神生育之子,极受其爱。……上天命数万神祇,使陆地生金石、草木、禽兽等,使水中出龟鳖、介贝、海藻等,以使人世富饶,且以此保全性命,以备儿孙滋息之

日用。”<sup>⑧</sup>这是神为了以经济爱护人类而进行的创造。政治上的君主，恰恰是作为此世中创造神的代理人而处在统括万物的地位上(上述所谓君主接受神意、有救济苍生的任务，就是这个意思)。这样，构成信渊思想根柢的人格的优势地位，就把“自由掌握日本全国，如同我之手足”这种绝对主义的性格赋予给了理想国家中的最高统治者。徂徕的使“日本国中”成为“上之随心支配”的绝对主义制作，在内容上其实是意欲通过对商业资本的抑压复归原始封建制。然而，信渊的这一方面很明显是接近于欧洲的绝对主义。他说：“西洋诸国，定交易为国王之专权，绝不委任下者。因为买卖之利润者，极大。诚非其国的高级年贡及杂税所及。是故，我国家之中，当有国家经济之秘诀，辐辏天下货物，其大利悉收归国君。”<sup>⑨</sup>信渊这里所说的话，意义未必明确，但足以暗示了他的“垂统”国家同马基雅维利的中央集权国家的类似性(虽然当时的欧洲已经经历了产业革命)。这样，与马基雅维利的绝对主义国家伴随着对外膨胀一样，现在实施垂统法的我国，外，背负着要“混同”全世界，使之成为我国的郡县，使“万国之君长”悉皆成为我国臣仆这种宏大的任务。<sup>⑩</sup>信渊的理想国家，无疑是在国内的分裂和国际的重压中挣扎的日本幕末之现实在他脑海里完全被颠倒的反映。

比起利明和信渊的改革方案来，海保青陵(宝历五年—文化十四年，1755年—1817年)所说的“聚敛”的制度，其目的完全在于救济武士阶级，而且其范围由于被限定在一藩之内，所以规模远远要小。但是，在主张商业国(藩)营之点上，不仅仍然沿着同一方向，而且在从商品交换(买卖)原理中演绎一切社会关系方面具有不可忽视的特异性。青陵从学于徂徕的弟

子宇佐见灋水,最好地继承了徂徠学的现实主义。他虽然大骂儒者为“天下之蠹虫,天下之邪民”,但是,他又说:“大凡近来之儒者,惟白石、徂徠乃求真而著论之人。与所谓世之儒者(《善中谈》),大异也。”<sup>⑨</sup>因其白石和徂徠经验的、归纳的观察,所以受到了青陵的推崇。青陵的武士救济策,也完全是从直面现实出发的。现代是一个什么样的时代呢?“今无弑父弑君,亦非乱世。然若不买卖,一日亦无法生活。非卑贱金银之世,非讥笑商卖之时。”<sup>⑩</sup>然而,“偶言及以金银为贵,大笑交易中人,乃武家一统之风也。”<sup>⑪</sup>这样说来,武士不做买卖吗?“先大国之诸侯,年年卖米得钱,从公务,万事备。卖米乃交易也,大国之诸侯,皆交易中人。以交易之身份,耻笑交易,己即背身份与所行。盖以贫为耻也。”<sup>⑫</sup>归根结蒂,武士阶级困穷的原因,在于他们身处商品经济的首当其冲,却强迫自己对现实闭目塞听。既然身处商品经济之中,通过商品交换获得利润,就是自然之事,不应有任何羞耻之心。实际上,无视等价交换原则,“从商人借借钱而不还,实大耻辱也。……借取金钱而不还者,犹如擅取他人之物而不还。擅取人之物而不还,名之云何哉?或闻阿兰陀国王从商,云人物云集,耻笑之。然己既已卖物买物。卖物买物乃世界之理,毫无可耻之处。耻笑世界之理,可惜也。唯擅取人之物,非世界之理,乃天帝之所憎也。既非世界之理,公然为之则耻。然笑世界之常理,不以为耻,人之迷甚矣哉!”<sup>⑬</sup>这样,救济武士阶级穷困的方法,最终只能是他们积极地谋求“兴利”,别无它法。“兴利者,以商人之言,即赚钱也。”<sup>⑭</sup>按照青陵的观点,依《洪范》所谓水润下、火炎上之理,天地万物之势,有形者,降为下,无形者,升为上。因此,货币如果自然放任,自然就要落到民间。所以,从统治阶

级来说,就需要从下“聚敛”。所谓兴利,说到底就是这种“聚敛”之法。用强力从国民手中“聚敛”,虽然也是一种方法,但这是一种下策的兴利。武士积极地经营商业买卖,通过商品经济的机构,收取货币,这是一种“上策的兴利”。青陵列举的方法有:依靠奖励家庭副业的“枢密法”(“刑赏法”)、艺州的“津开法”(“设卡抽厘”)和“商品无穷尽法”(“藩专卖制”)等。特别是,他进而甚至设立了卖爵和赎刑制度,以求政府的货币储备。要而言之,就是“在不知不觉中搜刮,民完全不能看到,乃为上策”的聚敛方法。<sup>④</sup>在此,使人闻到了马基雅维利主义的气味。青陵自己也意识到了这一点,他大胆率直地公开说:“治世当然奢侈也,奢侈必定民巧也。民巧,在上而取下不出也,在下而上取不予也。况今之常乃争利之世,云王道、王道,徒劳无益也。”<sup>⑤</sup>又说:“王道之中无胜负、无敌我。如有胜负、有敌我,是霸道也。故今之世,必须善成霸道也。……纵吾规规矩矩,喜王道,世若皆趋霸道,亦无可奈何也。”<sup>⑥</sup>不言而喻,这种钻牛角的想法,同海保青陵的危机意识相关。在人人于家齐将军的散漫政治中享乐表面太平的文化年间(1804年—1817年),海保青陵则深切地警告说:“泰平之世,人人皆及时行乐,心存苟安一时……不顾来日,法纪崩坏,犹以为来日方多,更改之甚难,几于不能。谓宜率由旧章,无勇气更新……姑息成癖,怯懦怕事,此泰平世之情状也。一味因循姑息,此亦拖延,彼亦拖延。拖延之中,遂致大病。故今必决意生刚毅之心,以果断为主,卷起裤脚,涉渡深水,克服困难,方克有济于世。”海保青陵排斥“法纪崩坏,犹以为来日方长”、“谓率由旧章,无勇气更新”的态度,主张有必要以决意“涉渡深水”的精神准备,着手进行改革。在此,主体制作的志向也露出了赤



裸的身姿。不管如何，青陵把“买卖”这种商品交换的逻辑，置于社会关系根基上的意义，极其深远。他从“居天地之间者皆商品（产生利润的价值——笔者）”<sup>④</sup>、视买卖为“世界之理”的立场出发，结论当然就是“自上至下，若皆买卖，则皆为商人”<sup>⑤</sup>。因此，他就一定也要把封建的君臣关系视之为纯粹劳动力的买卖关系：“自古始，云君臣乃市道也。君为臣封采邑，臣为君卖力而得米，君买臣，臣卖于君，买卖也。买卖善哉，勿恶买卖者。”<sup>⑥</sup>当然，作为海保青陵，这是自然的归宿，他要为现实的主从关系赋予一种合理的理论。然而，以前是人类所宜久在的自然的、先天的秩序，现在明显也被看成是基于当事者的自由意志的结合。我们再次想起了滕尼斯。他说：“本来，作为商人的个人，……当他在国际或国内的市场交易中相对峙的时候，利益社会的本质，可以说就像特写或凹面镜所呈现的那样表现了出来。”<sup>⑦</sup>

### 三

这样，近世封建社会内部腐蚀过程的进行与对外危机的加剧，在思想界，就产生了上述各种各样的制度改革主张。其内容虽然已经不再单纯地局限在封建的范畴之中，但另一方面，不可否认的是，无论哪一种改革主张，都没有丝毫触及到封建主从统治关系本身的变革。在对封建社会的认识中，显示出一定现代性的海保青陵，最终所提出的也只是武士阶级“聚敛”庶民金钱的“计策”。即使“自上而下皆商人”这种命题，它也仍然限于诸侯以诸侯的身份，最下级武士以最下级武士的身份，营造与商人相同的机能，丝毫也不要使诸侯成为

商人。相反,在此,却包含着愚民的观念,如他说:“民皆大愚者也。”<sup>②</sup>“民不知何而孝,何而忠,宜也。民唯从上之令,不尔而刑之,是万年而安矣;从上之令而赏,是亦万年而安矣。”<sup>③</sup>另外,即使提出确立贸易、殖民、奖励工业等制度这些明显同封建自给自足经济相抵触主张的利民,<sup>④</sup>其制作制度的主体依然被归属于武士阶级,最终是把“严立四民之阶级,退散游民,世中静谧”作为其根本的意图。与青陵和利民相比,佐藤信渊所谋求的制度,正因为时代更靠后,所以确实更具有激进性的内容。他说:“周唐之制,乃分民为士、农、工、商四业,以此而治之者也。吾详考此,以此四民之制,于政事有不周之处,诸产业无以尽其精粹。……故宜施行事天之政,大凡百姓之所营为,聚其事相似、相近者,分万民为八业,即草、树、矿、匠、贾、佣、舟、渔八民是也。如斯,区别万民为八业,分配于六府,禁从事他业以为法。”<sup>⑤</sup>从信渊的说法来看,很明显,是有意把六府、八民的垂统组织同以往的士农工商身份秩序对立起来。信渊否定屏藩的独立性,具有强烈的中央集权的色彩,这一点在前面已经叙述过了。但是,即是在这一方面,也要使诸侯的封地原封不动地存在下去,占六府统治地位的最终依然是以往的武士阶级,庶民充其量也不过是被“擢拔”一下。在别的地方,信渊认为,由于现世成为诸侯的,是凭前世之善行,受到神的宠遇,生而为诸侯,所以,“无礼于人君,虽暗中人所不知,然神罚必降。”<sup>⑥</sup>卿大夫以下“执权柄”之贵官,也各以同样之理,“必恒有呵护之神,冥助其威灵”,<sup>⑦</sup>故“能熟察此天理,勿行无礼蒙受冥罚”。这就是主张尊重现存的等级秩序,其反封建的局限性是很明显的。制约近世末期这种一连串制度改革论之变革性的共同特性,就是它们都是要上确立起

制度，不承认庶民在此所具有的任何能动性地位。如果我们从与主题相联系方面再追究一下这一点的意义，那么，造成此的，是徂徕学中制度复原的要求，分别为这些思想家所继承，并明显地丰富了其内容，现代性的东西也混入到了这里。在这种范围内，它是制作立场的具体发展。但同时，在他们那里，制作立场及其理论上的发展，又可以说几乎缺如。徂徕学的“制作”理论的局限——制作的主体被限定为圣人或德川将军这种特定的人格——也是他们的局限。不，这种局限，顽固地附缠在徂徕学以后我们一直追寻的所有的“制作”观中。换言之，在这里，进展到“人作说”（社会契约论）的契机完全没有。正因为如此，在他们之中，即使在沿着最进步方向而迈步的利明和信渊那里，制度改革的推进力，首先是求之于以往的统治层。其困难性一旦被意识到，最终就不得不陷入一味期待“盖世的英主”（信渊）或“天下之英雄”（利明）这种空想性中。这样，“制作”逻辑在质上的停滞，在一定的界限内当然就阻止了其量上的普及。总之，只要制作的资格，还同特定的地位结合在一起，那么，其结果，主体对于秩序的能动性，就不会给予大多数的人。对于制度改革论者来说，现实的社会政治秩序，实际上只能是命运的安排。因此，依然是自然秩序观使现实妥当的地盘就被保留了下来。这种制作逻辑停滞的社会原因，在于产业资本很不成熟。这一点，上面已有所接触。在此，稍微进入到内部，再看一看两者的相互关系。历来在表象上同自然秩序观最经常联系在一起的经济活动是农业。它深深依赖于自然条件，人类主体自由活动的余地，受到很大的限制。例如，三轮执斋在《正享问答》中说：“或问曰：王制云三年耕，一年有余物，今之日本，何未闻之

也？宜何为之？答曰：此法非由人作所定也，天道之自然也。……是皆依天地之自然，非用人作。诸事任凭天道，己不劳而事治也。”正如所说，农业往往是自然秩序观的堡垒。<sup>⑧</sup>反之，工业生产本来是同人类主体制作的现象结合在一起的。技术制造社会的勃兴，同时也伴随着对作为“制造工具之动物”(B.福兰克林语)人的自觉。因此，当农业仍旧是社会占主导地位的生产时，换言之，当工业生产物还没有成为社会的大量生活手段，并仍局限于特殊趣味性工艺品阶段时，对人的“制作”价值的认识，自然也不能不随之低下。例如，文政、天保之际的《知命记》一书(中村成昌著)载：“观汉土、西洋诸番，各专机械之心，尽奇巧，器物百技，匪夷所思。观此，异国人殊以智虑，其心拙也。极智力思量，造无益之器物，制丧心失志之杂技，皆是机心所致，尤可卑也。”这种对“器物百技”的排斥，是与同一书中所表现出的典型自然秩序观——特别是对一夫多妻制的拥护——完全相对应的。书中这样说：“父者，天也；母者，地也。天施地生。夫天日一，月星随，受其辉光。君一，众臣随，受其命令。夫一，妻妾随，当其御者，天地之正理也。即是，阴阳和合而万物成；君臣和合，政道行；夫妇和合，子孙育，家道成也。泰西之人虽穷理详密，然暗于天道，不知推象外之理，……竟重女轻男，严一夫一妇之制，至于绝继子，岂有此理！”我们可以把这里的说法同利明以下的说法比较一下：“使自国成丰饶富国之根本，在立其制，以出奇器，以广名产，此事甚明也！”“天下万国虽广大，然无如欧罗巴诸国，人巧神工，奇器、名产如云。何以然哉？有劝业制度之故也。”<sup>⑨</sup>通过比较，两者在制度观上的对立同他们对工业生产的完全不同评价之关系，一目了然。而且，就是在利明那里，

工业产品也只是被作为“奇器”被认识的。当时的日本，仍然还没有把工业制品变成日常普通的生活手段。换言之，一般推测，当时的日本，在自身之内，使“器物”在任何人眼中都视为“有益”的这种产业机构，还不成熟。与此同时，在这里，阻碍“制作”逻辑顺利发展的历史秘密，也已经被看中了。

特别是，这里还存在着使“制作”逻辑停滞、宁可说是允许自然秩序思想复活的现实条件。这无非就是要求国内一致面对外国势力的威胁。上面，我们已经知道，国际危机，因使封建社会的矛盾进一步激化，所以就产生了主张制度改革的契机。这就是说，思想家们以内部社会矛盾如果不解决、最终就不可能排除来自外部的威胁这种看法为出发点，或多或少接受了洋学的洗礼。由于这种认识达到根本性的高涨，是在幕府即将倒台之前，所以，迄今为止的许多人，反而都是沿着这一方向，即以无条件地承认国内秩序，作为对抗“夷狄”的思想武器。尤其是，随着欧洲市民社会结构直观性地被感知，像“夷蛮戎狄，世皆以为友人，混同于君臣、父子、夫妇、兄弟，大有目以为友类，实伤风败俗。兰学之徒，唯妄信其言”这种对平等思想浸润的恐怖，在统治层武士阶级中逐渐加重。<sup>④</sup>如说：“原来戎狄，士、商无差别。有官位者，与诸国渡海交易。夫戎狄无丝毫义、耻之心，风习只专一利润之事而已。故日本与之交往，宜正士与商人之差别。士以义、耻为第一，故成万国之贵国。上之情形，日本可贵无之，不可与彼等同流。”<sup>⑤</sup>正如所说，把封建的等级制看成是日本固有的道并加维护，就导出了面对外敌保护日本的攘夷论。于是，另一方面，作为国内统一精神支柱而急速抬头的尊皇论，因与这种意义上的攘夷论相结合，所以比起变革封建秩序来，首先又成了要重新认识

的意识形态。典型地表现出这种倾向的是后期水户学。例如,其理论代表会泽说:“天子替天工弘天业。幕府佐天朝统御天下。邦君皆天朝之藩屏,布幕府之政令于其国。是臣民者,从其邦国之命,即从幕府政令,即仰仗天朝,报奉天祖之道。其理易简,其理易明。”<sup>⑤</sup>又说:“今之臣民,蒙天祖、天孙仁泽者之子孙,从幕府、邦君之政令也。千万世间,世故虽有万变,然君臣之大义、父子之至恩,自天地开辟以至于今,无一毫之变,显然著明也。人而为人,则不能离五伦,……从神明之大训,畏幕府之号令,守邦君之制法。”<sup>⑥</sup>仅就这里所说,很明显,这种尊皇论同封建等级制没有任何矛盾,宁可说还为它赋予了基础。使会泽能为之赋予基础的思想根底,恰恰就是他的这种纯粹自然秩序观:“人伦有君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之五品,乃天道之自然也。”<sup>⑦</sup>“君使臣,臣事君,上下各有其义,乃天然之大道,非人所造作。……劳力者养人,治于人;劳心者养于人,治人。通士、农、工、商之功,易事而互相救济,是谓四民。如斯有君有臣,乃天地自然,则君臣之义,一日不可违之。”<sup>⑧</sup>由于把皇室同臣民的关系放在与封建君臣关系相一致的延长线上,所以也就把前者的永远不易性推及到了后者——在此就有了这种自然秩序观再生的客观意义。而且,在这种理论意义上的“公武合体论”,决非水户学及其他国粹学者的专利。佐久间象山说:“方今之世,唯和、汉学识,远为不足,非有总括五大洲之大经纶不可。全世界之形势,自哥伦布以穷理之力发现新大陆、哥白尼提出地动之说、牛顿究知重力引力之实理三大发明以来,万般学术皆得其根底,无丝毫虚诞之处,悉皆实理。由是,欧罗巴、弥利坚诸洲,渐改其面目,及至蒸汽船、电磁体、电报机,实夺造化之工,可愕可怖。”<sup>⑨</sup>但即

使是具有这种世界认识的佐久间象山,另一方面也仍然说:“贵贱尊卑之等,天地自然、礼之大经也。……尤在皇国,贵贱尊卑之等,殊不得不严,宜鉴察深意。”<sup>⑨</sup>在此,从与“外番”相异的日本国体这种立场出发,反对诸侯随员的减少和穿着粗服。在这种意义上,他的名言“东洋道德,西洋艺术”<sup>⑩</sup>,象征性地表现了近代欧洲文化在向封建末期的日本渗透的时候,一定会遇到严重的限制。而且,日益突出的国际关系,最终产生出了毫不留情地吞并过去为洋学家所承认的微小领域的狂热性攘夷论。这样,在大桥訥庵那里,就连象山的西洋技术说也被拒绝:“此常为喜洋学之儒者所唱,闻之如有其理,其实唯妄论也。”<sup>⑪</sup>“非西洋之道,晋之为左道。但言及彼之技艺,则大致可信。然譬之若云源头为毒水,支流无毒者,掬而饮之,岂非可笑之至?”<sup>⑫</sup>对解剖学,他的评价是:“西洋诸戎之医科,以解剖人之内脏为第一之急务,其残忍之俗,不忍睹之。”另外,他还把拍照、电能看成是煽动民众的幻术。凡此种种,都暴露了大桥对西洋一切东西的激越憎恶之情。其反面,就是对“正士与商人之差别”这种制度的礼赞,并进而主张绝对的锁国论,这不足为怪。这样,即使在歇斯底里地拥护一切传统所与的基底上,也不折不扣地横亘着自然秩序的逻辑:“大凡天下之事物,本来自然宜如斯。不如斯则有不合,故有一定之则。其则乃天赋与,非人所制作。称此为天理,统括之,云为道。”<sup>⑬</sup>

但是,历史超越了昌平黉朱子学家的绝望反抗,继续前进。领主对农民、武士对商人、上级武士对下级武士、公家对幕府、幕府对雄藩——所有存在于封建体制之内的诸种对立和矛盾,虽然为了掩盖它而做了一切努力,但是,到了幕末,它

们都集中地爆发了出来。伴随着此,一种认识正在逐渐地成为事态冷静、坦诚观察者的共同财产,这就是一味地保持传统的统治关系,决不能把日本从国际的重压中拯救出来。广瀨旭庄在安政二年(1855年)左右的著作中这样说:

今之尤可忧者,异国也。吾闔国之心,官有官之心,诸侯有诸侯之心,麾下<sub>レ</sub>有麾下<sub>レ</sub>之心,诸侯之臣有诸侯之臣之心,农有农之心,工商有工商之心。然往<sub>レ</sub>时各安<sub>レ</sub>其分,相安<sub>レ</sub>无<sub>レ</sub>事。然所谓亿万之人有亿万之心者,以之不可胜敌。……今也,官不好战,诸侯好战。麾下之士有好战者,有不好战者。上忧财乏,下惜出财。士好凶年,而工商好丰年,农因贫富不同,或好凶年,或好丰年。人心之不同,各如其面,同忧、同乐者极少。如此与异国战,可知其危。方今之急务,乃使人人知异国之大患,一心尽防御之术。<sup>④</sup>

在此,客观忠实地描述了封建的身份制是国民一致抵御外患的精神桎梏。具有了这种客观认识,市民社会秩序就不再只是恐怖和厌恶的对象:“往古重农,故有农兵。近顷西洋诸国重商,故自帝王始皆为商,而有商兵。此于时世亦有一理。韩非子所云‘利之所在,妇人、女子皆为贲育(孟贲、夏育是春秋战国时代的勇者——笔者)’,今之风气也。然为利而舍命,故我邦亦可开商兵。”<sup>⑤</sup>

在对“内忧”和“外患”必然联系的这种认识方面,旭庄的友人吉田松阴也采取了相同的立场:“人人皆云海防、海防,然未闻有人言民政、民政。夫外患、内忧若必相因,则海防、民政



宜兼举，固也。”<sup>④</sup>这样，“攘夷”论就决不会再是夜郎自大的排外主义。《致杉梅太郎书简》载：“若四穷（鰥、寡、孤、独——笔者）实为王政所先，则设善制，愿各得其所。即彼西洋夷狄亦设贫院、病院、幼院，行惠下之道。然以吾仁政日本之国，却无此制，岂非大疵哉？”如同所说，这里体现了对日本现实的直率反省。这种反省态度已经使松阴不能允许人们再安住在封建的统治关系上：“士者无三民之业，处三民之上，处人君之下，奉君意而为民，防灾害祸乱，以助成辅相为职。而今之士者，榨取民之膏血，攘夺君之奉禄，不思其理，实可云天之贼民。”<sup>⑤</sup>因此，在身份划分中看出日本固有之道的正志的、纳庵的见解，还有其师象山的见解，都不是松阴所关心的东西。不，宁可说，松阴所认识到的是：“普天率土之民，皆以天下为己任，尽死以事天子，不以贵贱尊卑为之隔限，是则神州之道也。”<sup>⑥</sup>“国家、夷狄之事，固属君相之职。然生于神州之普天率土之万民，不可不皆以此为职。”<sup>⑦</sup>这一立场距离福泽谕吉独立自主的要求只有一步之遥：“为了抵御外侮，保卫日本，必须使全国充满自由的风气。人人不分贵贱、上下，都把国家兴亡的责任承担在自己肩上。也不分智愚明昧，都应该尽国民应尽的义务。”<sup>⑧</sup>当国民自身对于构成的秩序还没有达到主体的自觉、单单还是作为必然所与的秩序加以“遵循”的时候，在此，就不能期望对外敌有牢固的防卫。这种自觉性的发展，必然使“尊皇攘夷论”把等级制度的形态转化为“一君万民”的形态。安政六年之际，松阴已经达到了这种彻底的认识：“今之幕府，今之诸侯，万万不会勤王攘夷，宜深明之。”<sup>⑨</sup>“独立不羁三千年之来大日本，一朝受人羈缚，凡有血性之人，岂忍视之哉？若不奋起拿破仑之勇而高唱自由，是腹闷难医。……今

之幕府诸侯，皆是醉人，无扶持之术。唯赖之草莽崛起之人。”<sup>②</sup>在松阴被处死之后仅仅七年，日本就颁布了“王政复古”的大号令，<sup>③</sup>明治新秩序携带着松阴渴望实现“自由”的历史使命，从幕末混沌的浓雾中卓然而立。

#### 四

随着明治维新的到来，我们沿路所探寻的主题，也为之一变。奉还版籍、<sup>④</sup>秩禄处分、<sup>⑤</sup>废藩置县、<sup>⑥</sup>带刀一切舍御免等身份特权的撤销、<sup>⑦</sup>下层身份的解放、职业自由的确立、地税改革——日本国家体制通过这一连串的变革，以瞬息万变的速度，迈向了现代化。封建的等级制决非“古今天地之间所有”的自然秩序。这一点，超出了一切论辩，也由现实的事态得到了证明。在这种形势之下，像怒涛一样滚滚而来的“文明开化”思潮，首先把锋芒指向了旧社会的等级差别：“天道造人，未尚因其诸侯，而生四只眼、四手四足；亦未因其为秽多，而只生一只眼，<sup>⑧</sup>一手一足。然人类咸具两眼、两手两足，不管什么从五位、<sup>⑨</sup>权兵卫、八兵卫，<sup>⑩</sup>皆为同等也。”<sup>⑪</sup>这种自然平等论的勃兴，当然要在“制作”秩序观中引出“道”：“论之所谓贵贱、贫富、门第、地位之类，有华族、有士族、有富豪、有穷人，此非天道所命，乃人群所私定，唯人类世界而有。”<sup>⑫</sup>另外，自然秩序观中所固有的把规范与自然法则加以同视的做法，现在也被明确的方法所否定。按照自然秩序观，“天象、地理、人事，无不存规律于其间。然此规律，乃天然之规律，绝非人所制。”但与之相反，津田真道主张：“人之有土地、万物、相聚相保者，谓之邦国。为立井然之秩序，为保治安，而定其规则。

此人造之法律，非天造。称之国法、民法。”<sup>⑧</sup>而且，维新之后，自由民权论势力的增大，促使这种“制作”观占据了根本性的地位。至此，“制作”的立场，通过最后理论上的归结，终于走到了明确的“人作说”。在此，我们并不对汗牛充栋的自由民权论的制度观作一一的介绍。福泽谕吉在《西洋事情》中说：“虽世道开化，弱小无力者，相与谋之，以达人之通义，设保护生命之措施，名之为国家制度。……是即世中政府所起之本源。政府者，集人心成一体，所以力达众人之意志也。”这是最初以概括性的形式对自由民权制度观的说明。植木枝盛的《民权自由论》开头写道：“承蒙惠允，今向日本之百姓、日本之商卖者、日本之手艺人，以及其他士族、医生、船夫、赶马者、狩猎者、卖饴糖者、乳母、新平民等所有人，统作陈述。”在《民权自由论》中，植木枝盛还强调说：“毕竟所谓自由，甚尊贵。故宜十分十全保之、守之。建国、设政府之机构，立法律、任用官员，岂非以保护人民之自由权利、使得幸福安乐乎？”《民权田舍歌》亦说：“天之造人，天下万人皆同。无人上之人，无人下之人，此则人人同权。国人之权伸张。政府者，民之所立。法律者，保护自由也。”<sup>⑨</sup>显然，这里采取了最尖锐的说法。稍微需要注意的是，为自由民权论提供理论基础的，是启蒙自然法。就它也是主张人的权利出于天赋这一点来说，它似乎呈现出了自然秩序思想的外观。但是，稍微深入一下就可看出，这是完全不同的。质言之，所谓人权，丝毫不是实定秩序中的权利，相反，它是把形成实定秩序的人的主体性加以具体化。因此，先天性“自然法”的主张，反而必然包含着一切实定法根据人的制定而获得妥当性这一理论。围绕着加藤弘之著名的《人权新说》，民权论者所作的反驳，<sup>⑩</sup>清楚地显示了这一点。

弘之认为,权利是在人类进化过程中国家确立之后,由主权者制定的,所谓天赋人权论,不过是妄想罢了。对于弘之所说的权利,马场辰猪指出:“要之,法律上之权利,非著者所谓天赋之权利。”因此,“大凡法律,统治者生之也。故统治者行施之时,假令一切压制束缚之法令,悉皆称之为法律。”<sup>⑧</sup>这完全是承袭了霍布斯、J. 奥斯汀等人所谓实定法的妥当性都是基于形式的实定性这一制作的立场。矢野文雄也指出:“在加藤氏的著作中,要确定所谓权利二字是道德上的权利,还是法律上的权利”,这首先就是一个问题。“若法律上之权利,即奥斯汀氏所谓人为法之权利,则法学上称之为适当之权利者欤!是取其源以为之法律也。有政府而后有,固也。不出其天赋,岂特需辩之哉!”<sup>⑨</sup>这同样也是把实定法的人为性视之为当然。尽管两个阵营进行了激烈的争论,但是,现实的规范靠人的制作而获得妥当性这一命题,在双方的争论中都已成为共同的前提。比起德川时代制作逻辑的缓慢步伐来,这是何等惊人的飞跃啊!然而,这一飞跃决非一朝而至。恰如决堤洪流的巨大能量,最终是由涓涓细流的水力积累而来一样,维新后“制作”逻辑的普遍化,也只有通过封建体制之下的悄悄发展才有可能。如,儿岛彰二的《民权问答》,在解释“自由权”的意义时说:“至如信仰,固属各自思想,虽政府不得压制。强严正之,人民唯其意中默信,亦无可如之何也。假令足下今欲颠覆政府或刺杀官吏,唯蓄藏胸中,未发之言行,虽政府岂有缚之之理。此谓思想自由之权利。”<sup>⑩</sup>这里所说,无疑是徂徕、春台所谓“内心不管如何,外守礼仪、不犯之者即为君子”这种规范表面化——内与外、私的内在性与公的制度等的分离——的近代发展形态。另外,福泽谕吉在《文明论之概略》

中说：“在中国和日本，把君臣之伦称之为人的天性。认为人有君臣之伦，犹如夫妇、父子之伦，并且深信君臣之分，在人生之前早已注定。就连孔子也没能摆脱这种迷惑。”福泽进一步又说：

君与臣的关系就是人与人的关系。这种关系上虽然也存在某些道理，但这是因为世上偶然有了君臣以后才产生出来的，所以不能根据这个道理，说君臣关系是人的本性。……如果平心静气地探讨真实情况，一定能发现这个准则完全是出于偶然的原因。既知其为偶然，就不能不衡量这个准则的利弊。对于某种事物如果允许考虑它的利弊，便说明它是可以修正改革的。凡可以修正改革的事物就不是天然的规律。所以尽管子不能为父，妇不能为夫，父子、夫妇的关系难以更改，但是君可以变为臣，例如汤武放伐就是如此。另外，君臣也可以同起同坐，例如我国的废藩置县就是如此。

由此来看，福泽在否定封建“君臣之伦”的先验性的时候，不折不扣，在其思想根基上就具有从“徂徕所谓先王制作”这一立场来批判“宋儒所谓天地自然”的共同逻辑。宣长曾经所警觉到的徂徕学的“非同寻常”的归宿，至此终于显露出了令人惊异不已的全貌。

然而，尽管主体制作的思想如此广泛地被接受，但是，自然秩序的思想决没有因此而销声匿迹。版籍奉还、废藩置县等维新的根本性变革，同时也伴随着封建势力以自然的思想为逻辑武器所进行的激烈抵抗。当版籍奉还之际，雪井龙雄

回答米泽藩主的意见书,<sup>⑧</sup>就是其最典型的表现。其言曰:“臣伏察封建、郡县,各从自然之势渐以成之者也,恰如真宰之造化。纵令有火眼金睛、发大英断之人,以一朝一夕拮据之人力,非能变之者也。夫察庆元封建之由来,一出自上古置国造、县主,<sup>⑨</sup>二出自古之守、椽、介。<sup>⑩</sup>延至群雄割据,终成难以消平之形势。虽如德川氏盖世之英雄,犹不能变其形势,遂因此以为之封建也。既然如此,今日萨摩藩虽百般尽力,亦断不能变其形势。”这种纯粹的封建反动势力式微之后,自然秩序的思想恰恰又在针对勃兴起来的自由民权论的一些反对派那里找到了社会上的知音。例如,吉冈德明针对福泽谕吉的《文明论之概略》进行反驳而写出了《开化本论》。其中说:

……然彼开化者之流,误认野蛮之自由,而云之为人性之天赋。……故凡妨碍此自由者,不加辨别,浑谓之人为而非天然。据此以人伦之三纲,君臣一伦非为天性。然所以误者,君主设立政府而掌政权者也。而政权者,即系法律也。其法律云者,实出自天然之理。然束缚所谓情欲恶行,不得行野蛮之自由,遂谓之甚不自白,妨碍天赋之自由者。此乃人民交往上之约束而成,非为天然之定则。……既以法律、政府为人为之假设,则以此治世之君主,与所治之人民,其位置又必谓之为人为,非天然也。……

单从法律“实出自天然之理”这一观点来看,作为解释批判民权论者的“人作说”,就清楚地显示出自然秩序思想所扮演的新的社会角色。明治十四年(1881年)十一月,在汹涌澎湃的

开设国会运动中,出现了一本署名埃德蒙·伯克(E. Burke)著、金子坚太郎译的《政治论略》小册子。<sup>⑩</sup>其中说:

确定一国之宪法,使政体善美之政略,唯法天地自然之气象,渐次变迁。而我辈人民,从祖先继承百般之权利与旧来之政府,一代保存之,又传之子孙,以能永远维持之,恰如我辈继承祖先之血脉与财产。其如此运转政治,法天地自然之道理,虽几次改革政治,亦完全没有出现奇怪未曾有之政体。又如旧来存在之习惯,亦不以之为古陋之遗风而无用视之。

初看这里的说法,就可以推测,它无非同元老院出版之事想到了一块。自然秩序思想的上述机能,渐渐已被对民权运动开始抱有深深担心的明治政府所注意。作为反民权意识形态的自然秩序思想,就是在民间,它也沉积在对抗自由党和改进党的反对党的纲领之中。岛尾小弥太们的保守党中正派,在其机关杂志《保守新论》第一号中,对两者在制度上的基本对立作了以下的极好概括:

在一个个人主义政治家眼中,人类的普遍道理,除了有关个人的利害之外,别无一物。他对于国家的观念,大体上认为,国家是人的集合体,是为了实现人的目的而建立起来的,它如同是人类理想的发明物。既然国家是为了人,那么,就可以按照人的意志随时变更它。为了实现某种目的,就应该建立起某种国家。同样,当目的发生了变化,既可以消灭国家,也可以改造它。

与之不同，他们的立场是：

国家虽然是根据人类的自然之性而发展起来的，但它决非人类理想的结果。因此，人类并非是在推断了建立国家的利害得失、就是利是得作了取舍安排之后，才去兴建国家。要看到，人类在把理想寄托在国家之前，国家就已经巍然而立着。……说起来，人从孕育他的母亲之胎一出来，就进入到了国家之胎，开始受到国家的哺育，领会国家的意旨，完善自己的性情，并把它传之于子孙。子子孙孙没有自然而然具其特性而又悠久不忘的。要知道，国家并不从属于人，相反，人完全从属于国家。

这样，通过维新排除身份秩序似乎确保起来的对于新秩序的主体自由人，很快就又被吞没在巨大的国家之中。在“制作”的逻辑经历了长途辛苦之旅，现在开始讴歌自己的青春之时，在他的前方迎接他的却是荆棘之路。在日本，这大概是“现代性的事物”在发展中都要经受的命运。如果说德川时代的思想决不都是封建性的，那么，反之，明治时代也没有完全拥有市民性、现代性的瞬间。但是，这后一个问题，十分重大，需要在别的地方详细讨论。以上我们主要从思想史的一个侧面对前一个问题作了探讨，窃愿有所把握。现在就来结束本章的沉闷讨论。

#### 【注释】

① 福泽谕吉：《文明论之概略》卷之五。



② 福泽谕吉：《文明论之概略》卷之五。

③ 《翁问答》上卷。

④ 认为五伦完全包括了现实社会关系，从近世封建社会结构的特质来看，有一定的道理。由于在中世领地权一方的公法征税权和另一方中的私有权（持有）两方面的分化在某种程度上达到了明朗化，由于政治统治被以土地为基础的经济收益关系变得更加抽象和集中，所以确实显示出了它向近代社会的大大靠近。但是，从阶层身份关系的配置来看，作为社会制度的封建体制，实际上只有进入这一时代才能完成。它首先表现在作为封建结合方式的主从关系的普遍化。如果说武士法完全压倒了朝廷法、领主法并占据了普通法的地位，是主从关系的横向扩大，那么，武士团内部在身份上的精细化，进而庶民的社会关系多半以主从结合为模特儿而形成，可以说就是主从关系的纵向波及。同时，由于与主从关系并行，就连构成封建法关键的家族制度，进入到这一时代之后，武士阶级的家同俸禄不可分地结合在一起，加上庶民中五人组制的完备，所以，家与从前相比也具有了更鲜明的政治意义，并浮现在封建的统治关系中。这样，所谓贯穿上下的主从关系与户主对家族成员的统御关系，就成了近世社会的主干或普遍的结合方式。这种社会具有这样一种素质，即它最容易接受把朋友以外的社会关系全部都集中在君臣和家族（父子、夫妇、兄弟）关系中的这一儒学思维。这样，五伦道德简直就成了近世封建社会的“根本规范”。

⑤ 《三德抄》。

⑥ 《罗山林先生文集》卷三十。

⑦ 《易经·系辞上》。

⑧ 《周易·履卦象传》。

⑨ 《礼记·乐记》。

⑩ 《罗山文集》卷第八、六十八。

- ⑪《罗山文集》卷第八、六十八。
- ⑫《妙贞问答》卷中。
- ⑬有关自然法的社会政治任务,请参阅 H. 凯尔森(H. Kelsen)的《自然法论与法律实证主义的哲学基础》,1928年,第37页。尤其是,在此,自然法的变革侧面事实上几乎被否定掉了。
- ⑭《近思录》卷十三。
- ⑮《三德抄》下。
- ⑯《经典题说》。
- ⑰《罗山文集》卷三十。
- ⑱藤树晚年虽倾心于阳明学,但《翁问答》中的思想基本上仍属于朱子学。但就这里的问题而言,他是属于朱子学还是属于阳明学并不重要。
- ⑲《翁问答》上卷之末。
- ⑳《集义和书》卷六。
- ㉑但是,蕃山明确地区别道与法。在他那里,道明显是自然的存在。他说:道“配天地人,配五行。尚无德之名,无圣人之教时,此道即已行矣。人未生之时,行于天地。天地未分之时,行于太虚。”(《集义外书》卷三)在蕃山那里,是把法、制度作为圣人制作的历史存在加以规定的。如他说:法者,“圣人以所处之位,制事之宜者。故取之以配道也。”(同上)这是从朱子学的自然立场走向徂徕学制作立场的值得注意的过渡思想之一。大致相同的见解在贝原益轩那里也能看到。
- ㉒《集义外书》卷第六。
- ㉓⑳《语类》卷七。
- ㉔㉕《语类》卷十一。
- ㉖《童子问》卷上。
- ㉗《语孟字义》卷上。
- ㉘《童子问》卷上。

- ①④《政谈》卷二。
- ②《辨名下·阴阳五行二则》。
- ③《经典题说》。
- ④《罗山文集》卷三十。
- ⑤⑧《辨名下·阴阳五行二则》。
- ⑦《山鹿语录》卷十一。
- ⑥《辨名下》。
- ⑨《辨道》。
- ⑩对于人性来说是外在的东西并不违犯人的本性。与荀子不同，徂徕坚持道合乎人情(这与他主张气质不变、排斥性恶说有关)。
- ⑪《辨名》。
- ⑫《辨道》。
- ⑬《太极图说》。
- ⑭《太极图说解》。
- ⑮⑯《荀子·礼论》。
- ⑰《荀子·性恶》。
- ⑱《辨道》。
- ⑲《三德抄》。
- ⑳《集义外书》卷三。
- ㉑㉒《答问书》下。
- ㉓㉔《答问书》上。
- ㉕《太平策》。
- ㉖《集义和书》卷八。
- ㉗《山鹿语录·民政上》卷五。
- ㉘《答问书》中。
- ㉙㉚《答问书》下。
- ㉛㉜㉝㉞《政谈》卷二。
- ㉟《答问书》上。

⑶《政谈》卷二。

⑷⑸《政谈》卷一。

⑹F. 滕尼斯：《社团与社会》第一卷，1887年第1版；1935年第8次修订版。

⑺V. H. 弗雷伊尔：《社会学导论》，1931年版，第131页以下。

⑻座：日本镰仓、室町时代享有专买特权的工商业行会。——译注

⑼株仲間：日本江户时代，在江户（今东京）、京都、大阪等地，工商业者得到幕府的许可而结成的同业公会。——译注

⑽五人组：日本江户时代五家连座的一种自治组织。——译注

⑾有关社会意志论与社会必然论问题，有关随着近世的进展，前者的理念越来越适合于许多的社会组织，并最终进入到家族中的过程问题，请参阅O. V. 吉尔克的《德国公社法》，第四卷，第402页。

⑿F. 滕尼斯：《社团与社会》，第八版，第87页。着重号为笔者所加。下同。

⓫⑭同上书，第88、125页。

⑮O. V. 吉尔克：《德国社团法》，第三卷，第546页。

⑯不是人驱使机械，相反是人隶属于应作为手段的机械。对于亲眼看到这种被驱使矛盾的现代人来说，也许会对机械像是人的主体性的象征这一点感到奇怪。但是，机械像排除有机体观而登场的历史意义正好就在这里。上面所说的那种矛盾暴露出来，充其量不过是产业革命以后的事。

⑰这里的着重号，原著是欧文斜体字。

⑱在此，所谓中世的，是指普遍的实质性的意义，并不限于日本历史上的中世。

⑲F. 滕尼斯：《社团与社会》，第228页。

⑳因此，在这种意义上，该社会丝毫没有封建社会所应有的必然性。例如，对于18世纪的重农学派来说，恰恰是资本制社会，才是自然的秩序(ordre nature)。

- ⑤F. 滕尼斯：《社团与社会》，第 33 页。
- ⑥《春鉴抄》。
- ⑦O. V. 吉尔克：《德国社团法》，第 514—515 页。
- ⑧《答问书》下。
- ⑨E. 特勒耳奇：《思想史及宗教社会学论集》（《文集》卷四），1925 年，第 131 页。
- ⑩E. 巴克：《中世纪政治思想》，载《若干中世纪思想家的政治观》，F. G. C. Hearnshaw 编，1923 年，第 19 页。
- ⑪参阅吉尔克的《社团法》，第三卷，1881 年，第 563—565 页。另参阅吉尔克的《约翰·阿尔图西乌斯》，1913 年，第 275 页。
- ⑫C. 施米特：《君主论的社会学和政治神学》，载《纪念马克思·韦伯文集》第二卷，第 26 页。
- ⑬据杜梅格 (Doumergue)、让·加尔文 (Jean Calvin)、T. 伊夫、K. T. 布德博格 (Buddeberg) 之《神与王》，载《公法文献汇编》总第二十八卷第三期，第 291 页。以下的叙述，不少地方是根据布德博格的原文及著者为笛卡尔方法叙说三百年纪念号《法和社会哲学文献》所写的《笛卡尔和政治专制主义》。
- ⑭另外，有关方法叙说，请参阅以下的说法。“起初不过是小城镇，随着时间的流逝，成为大都会的古都市”，当然亚于“只是一位技师，在广阔的原野上，按照思考设计出整齐井然的都会。”与此同样，“根据必需的要求，逐渐地制定出法律的民族，也不像群聚最初就遵守着杰出的一位立法者制定之法律的民族那样出色地被醇化”。主体制作的思想在与自然生成论的明确对置中，是与绝对主义结合在一起的。（根据落合教授的日译本，着重号为笔者所加）
- ⑮在欧洲中世，有关团体的静态结构问题，也采取了有机的思维方式。在其产生过程中，自然生成观念，并不多见。索性说，神的创造行为以及作为其模写的人的创造行为观念，则不断地成为暗

流。(吉尔克:《社团法》,第 556 页)

⑤《政谈》卷四、卷一。

⑥《政谈》卷四、卷一。

⑦参照同上书第 218 页。

⑧《万国丛话》是以吉田贤辅、箕作麟祥、铃木唯一、川本清一和川本清次郎等洋学家为中心在明治八年创刊的,它以介绍翻译有关欧美的政治、社会、文化的评论为主要内容。这里引用的一段话,是铃木唯一所译的题为《政体取舍有限论》论文中的一节。原作者不清,大概是译自 J. S. 密尔《代议政体论》(Representative Government, 1861 年)一书开头的话。

⑨《经子史要览》卷之下。

⑩《诗文国字彙》。

⑪《答问书》下。

⑫《太平策》。

⑬⑭《正学指掌》。

⑮例如,德川封建社会虽然经常被称之为中央集权的封建社会,但是,在此,实际上的最高权力者将军,对于整个统治体系来说也决不是政治统制的直接行使者。将军作为一个配角,最终只是一个封建领主。在用地范围以外,将军以和他处在第一级主从关系上的诸侯、旗本(武士的一个等级,家禄一万石以下,五百石以上,有资格直接晋见幕府将军。——译注)和家臣等中介权力为媒介,行使政治统制。这种中介权力的权力性,像近代国家的地方官那样,不代表中央政府,只是在固有的地盘上具有自主性。德川幕府相对于其他封建领主的优越性,根本上来源于作为其物质基础的“皇室领地”的数量,所以,两者的地位并没有实质性的不同。

⑯参阅 M. 韦伯的《作为天职的政治》(《政治论文集》,1921 年,第 400 页)。因此,在这里,各个封闭社会圈的首长都以自负政治费用为原则。吉宗将军苦于支付家臣的俸禄,向诸侯课以“上米”

(享保改革时,德川吉宗为了解决幕府财政匮乏问题,1722年,向诸侯发布命令,以每一万石百石的比例,要求向上交米。后废止。——译注)。他在《告示书》中所说的“不顾耻辱,以求供奉”,无疑就是这种精神的表现(徂徕的绝对主义与此有激烈的抵触,参阅本书第一章第137页)。在德川时代,第二级以下的主从关系,也就是在幕府和各藩内部,特别体现了高度的政治集中,许多武士从领主的代理人那里得到禄米和薪水,这虽然类似于近代的官僚。但是,在此,既然是根据各自的俸禄他们被赋予了私下要准备一定数量武器和人马的义务,那么,所实行的依然是分散物质行政手段。

⑩藩法和庄园法与幕府法一样,原则上都是固有的法律体系,这用不着多说。另外,法律的执行权,也广泛地分散着。《御定书》中所谓“以小市民和百姓的身份轻视下级武士,越分骂人等不道德的行为”能够斩杀这种特许的任意杀戮平民的规定,可以说就是准许武士人人都具有有限的法律执行权。其他如主人对于家仆、父母对于子女所具有的私自惩罚权也一样。

⑪守“分位”、知“身份”,是这种社会的最高伦理。由此,就产生了这样一种原则,即在一定“场所”出现的问题,尽量就在这一“场所”解决。例如,“严禁越级上诉”、“相对抵销令”等,就是以避免事件纵向波及为目的。反之,“若有非常之变,随其所在,或宅地,或领地,守其所,不得妄动,速上报其事……将军府急变之事,同辈谋之,其余各守其所,不得妄动。”(《宝永七年武家诸法度》。另外,同样的规定,在其他的武家法度中也有)“所有争执、口角之事,皆不许紧急集合”(《宽永十二年御条目》)等细密规定,也是出于防止事件横向波及这一意图。

⑫《辨名》上。

⑬有关徂徕学中的规范与人性、公的东西与私的东西的分离问题,详见第一章。

⑬⑭《圣学问答》。

⑮《辨道书》。

⑯《庶政建议》。

⑰《答问书》中。

⑱不能把这一立场同欧洲兴盛时期作为市民阶级理论武器的启蒙自然法混为一谈。只要启蒙自然法是以“社会契约论”为其理论核心,那么,按照我们的分类,它明显是属于“制作”思想的系列。在这种意义上,经院的自然法与启蒙的自然法的结论恰恰截然相反。有关这一点,请参阅田中耕太郎的《世界法的理论》第一卷,第119—120页。

⑲狩野亨吉:《安藤昌益》,岩波世界思潮。落到狩野博士手中的《自然真营道》稿本,共九十二册,后为东大图书馆所藏。不久,在关东大地震中,大部分被烧毁。现存十五册。安藤昌益的著作,现在流行的其他刊本还有《自然真营道》三卷及《统道真传》五卷。前者为《日本哲学全书》第九卷所收。本章的撰写,笔者直接参阅的原典,是属于东大图书馆的稿本《自然真营道》十二册和刊行本《自然真营道》。其他的资料,是根据渡边大涛氏的《安藤昌益和自然真营道》一书。渡边大涛氏浏览了昌益的大部分著作,并在书中对他作了详细的介绍。另外,昌益特有的汉文体都改为日语体。

⑳第二条载:“不管何事,严禁类似聚众、饮神水结誓约、同心结党之行为。”(《德川理财会要》卷二十四,《日本经济大典》第五十四卷,第201页)

㉑“幕府直辖地地方官之处,若有恶党之事,人数可入报告,相伺江户,彼是可及迟迟之节,少少之事,直向近边大名申达,可召集,可差出相应人数,万石以上之领主亦可申达。”(高柳、石井编《法规宽宝集成》,第701页)

㉒参阅《德川禁令考后集》第二秩,司法部版,第149页。



- ⑭参见黑正严的《百姓起义研究》第258—263页的图表。
- ⑮参阅高柳、石井编的《法规宝历集成》，第355页。
- ⑯这一条受到注目，是因为农民“在领主、庄头邸前，聚众，集体强行上诉”，按照新的取缔规定，不论是非曲直如何，要一律处罚。
- ⑰《仙台藩卢东山上书》载：“直到五六年以前，百姓生育孩子，一夫一妇，生男女五六个或七八个。近年来多无以为继，又因世上奢华，一两人之外，不多生育。且不待出生，父母径残害之。”这是宝历四年的事。（《日本经济大典》第十一卷，第477页）
- ⑱据本庄荣治郎的《日本社会经济史》，第494—495页。
- ⑲直耕：人人直接从事农业耕作，劳而得食，没有掠夺，共同生活。——译注
- ⑳另外，在同卷的其他地方，昌益也揶揄道：“做百舌，学程子；做云雀之鸣，学朱子；做鹧鸪之鸣，学徂徕；做鹤之鸣，学唐、宋、明诗文学。大凡诗文之学，皆做鸟之鸣以为处也。”由此可知，昌益对徂徕学也有不少注意。
- ㉑昌益认为天必是转定。这是基于天是运回旋转之物、地是海水干涸所成而对天地所作出的一种独特解释。他把文字看成是圣人“为盗转真——也就是天真——的妙道”而私自作出的。由于强调文字的意识形态性，他特意使用了假借字（书写日语词汇时，借用与原义无关而读法相同的汉字的写法。——译注），这里一律改用普通日语文字。
- ㉒他屡次到长崎接触荷兰人及其文化，颇为钦佩。他的思想在多大程度上受到了兰学（江户中期以后，用荷兰语研究西洋学术的学问。——译者注）的影响，是一个饶有兴致的问题，待来日考究。荷兰的“自然世”，被昌益描述如下：“荷兰国，自始至今，无兵乱战争。直耕，工艺自然巧，能造船具。周游万国，多半以交换诸物有无为业，以是为其国之具也。故农业之道，乃万国自然具足之妙道，天下大本，不待他人教之者也。”

⑬《国意考》。

⑭《初山文》。

⑮尤其是,另一方面,宣长说:“此道(指神之道——笔者)犹如世中  
之外无用之物。唯自古而来,不可废之。然以此道治天下、治国,  
先务要道之人,吾梦中亦未见闻之。岂非怪之极哉?”(《玉胜间》  
十四)但是,这里的问题与其说是这种学问的内容,不如说是做学  
问的态度。这也不是国学家在意识上的态度。从内部规定他们  
精神倾向的,是所谓政治无意识(unpolitisch)。国学家何故具有  
这种倾向,后面就会明白。

⑯⑰《贺茂翁家集》卷三。

⑱同上书,卷四。

⑲《玉匣》。

⑳㉑《玉铎百首》。

㉒《伊吹子吕志》下。

㉓笔者认为,宣长是国学思想史使命的彻底完成者。在笃胤那里,  
方法论上虽迈出了新的方向,但在某种意义上,仍回到了儒学。  
这是一个复杂的问题,这里无暇详细讨论,暂作为前提而论。

㉔《国意考》。

㉕《直毗灵》。

㉖这无疑是国学非政治态度的心理基础。详见第一章第四节。

㉗㉘《葛花》下。

㉙《直毗灵》。

㉚《玉匣》。

㉛祸津日神:是降祸的神名。——译注

㉜《玉匣》。

㉝㉞《玉铎百首》。

㉟在宣长那里,制度的直接制作者是现实的政治统治者。但是,这  
种统治者最终都是作为神的傀儡而行动的。参照《秘本玉匣》中

有关“显事”和“幽事”的说明。

⑮《直毗灵》。

⑯这种人格的优越地位，后来就成了有可能使笃胤把基督教创造神观念引入古神道的思想根据。笃胤以明确的逻辑说：“原无始之神，由其固然生天地万物。其主宰犹开国之主，犹国之君主。”（《本教外编》上）请注意这与上述笛卡尔给梅森的信中所说具有惊人的共同性。

⑰《初山踏》。

⑱G.拉德布鲁赫：《社会主义文化学说》，第8—9页，1927年，第二版。

⑲参阅辻善之助的《田沼时代》，第157页。

⑳参见黑正严的《百姓起义研究》，第340页以下。

㉑所司代：日本江户时代警卫京都并管理政务的官职。——译注

㉒《追纠记事》，据《星野恒、竹内式部君事迹考》附录所载。

㉓《文武第五》。

㉔《利害第十二》。

㉕㉖㉗《人文第三》。

㉘《正名第一》。

㉙㉚《大体第四》。

㉛㉜《政谈》卷二。

㉝《柳子新论》中所说同徂徠学之间的相同性，其它方面还很多，不一一列举。

㉞参见《日本儒林丛书》第三册《史传书简部》所收的《宽政异学禁意见书》。

㉟有关朱子学思维方法的特性，请参阅本书第一章第二节。

㊱这种主观动机与客观效果之间的矛盾，是危机性思想中所具有的共同倾向。这一点，回想一下马基雅维利和霍布斯，就可明白。

㊲《玉匣》。

- ⑩吉田东伍：《维新史八讲与德川政教考》，第277—278页。
- ⑪《闲窗自适》。
- ⑫《自然治道之辨》。
- ⑬⑭《经世秘策》。
- ⑮⑯《经济漫谈》。
- ⑰⑱⑲《西域传说》。
- ⑳㉑《经世秘策》。
- ㉒《西域传说》。
- ㉓《自然之道之辨》。
- ㉔中国，指日本山阳、山阴两道。
- ㉕间引：日本江户时代弃婴或掐死初生婴儿。——译注
- ㉖㉗㉘㉙《经济要录》卷十四、卷三、卷十五、卷一。
- ㉚《萨藩经纬记》。
- ㉛㉜《经济要录》卷二附录。
- ㉝㉞《济四海困穷建议》。
- ㉟《奉呈松塘匹田君密封奏折》。
- ㊱三台：指太政大臣、左大臣和右大臣。——译注
- ㊲六府：同六卫府，指日本平安时代以后的左右近卫府、左右卫门府和左右兵卫府等六个卫府。五馆：学校的附属机构，即广济馆、疗病馆、慈育馆、游儿厂和教育所。——译注
- ㊳垂统：语出《孟子·梁惠王》，指把优良的传统传留给后代。——译注
- ㊴《熔造化育论》上卷。原汉文。
- ㊵《经济要录》卷十四。
- ㊶《农政本论》。
- ㊷参照《宇内混同秘策》。
- ㊸《稽古谈》。
- ㊹㊺㊻《善中谈》。

⑳㉑㉒《稽古谈》。

㉓㉔《养心谈》。

㉕《稽古谈》。

㉖《善中谈》。

㉗《稽古谈》。

㉘参见滕尼斯的《社团与社会》，第52—53页，第八版。

㉙㉚《海保仪平书》。

㉛利明自身也充分意识到了他自己的思想的“危险”性，对发表之事，非常谨慎和小心。在《经世秘策》前篇的末尾，有这样的话：“上之秘策，皆据当时之风俗，推溯其根本，明白评论善恶邪正。倘以之为诽谤政务，诚恐诚惶。或有罔识禁忌之处，亦以恭敬尊奉为主。亦或有微言大义，然未敢冒越分之罪，尽所欲言。”另，在《西域传说》的序文中，他也说：“乃循理是理，非是非，针砭而言。或闻之，以为诽谤，以为恶口。诚如是，当遁下谋上之科。自往即以此为戒惧。”《长器论》也说：“以上所陈，乃当今日本之情形。倘若据实记载，闻之似非难制度。虽心存疑惧，然亦无回避。乃记其重大之事。严密禁示他人。”因此，利明尽量避免他的著作公开化，只供少数人阅读，这使他避免了林子平的命运。

㉜《垂统秘录》。

㉝㉞《经济要录》卷一。

㉟这一点，二宫尊德（他是以农村及领地经济振兴策而闻名的“报德”之教的倡导者）自成一类的“制作”思想，值得注意。他说：“能辨别天理与人道之人少矣。夫人身有欲，天理也，犹如田地生草。堤崩、渠埋、桥朽，此则天理也。然人道，以制私欲为道，以除田地之草为道，以筑堤、疏渠、架桥为道。如此，天理、人道殊异之物。故天理万古不变，人道一旦疏忽，立失之。”（《二宫翁夜话》卷一）据此，二宫已经有了区别规范与自然的明确方法。他又说：“人道譬如烹调菜肴，历代圣主、贤臣，备菜、调味。然有欲破其成法者。

故立政,立教,定刑法,制礼法。始以纷繁,人道渐立。若视其为天理自然之道,大误也。宜善察之。”(同上)按照这里所说,尊德是竭力主张“制作”的不可或缺性。这就是他的勤劳主义的逻辑基础,“天下之事姑且不论。人人当权衡自家,慎审法度,此其主干也。”单从尊德这种立场原有的私人经济的狭隘性来看,并不能直接进入到我们考察的系列之中,但日本幕末濒临荒废的农业,使尊德关心起人类主体制作的评价,这一点意味深长。

②《经济漫谈》。

③《会泽正志·迪彝篇》。

④《大桥诘庵·嘉永随笔》。

⑤⑥⑦⑧《迪彝篇》。

⑨安政五年三月六日《致梁川屋严书简》。

⑩文久二年九月《上书幕府》。

⑪《省督录》。不言而喻,这里的艺术,大致与“技术”的意义相当。

⑫⑬⑭《辟邪小言》。

⑮⑯《九桂草堂随笔》卷六、卷四。

⑰嘉永六年九月十四日《致杉梅太郎书简》。

⑱《武教全书讲录》。

⑲《丙辰幽室文稿》。

⑳《讲孟余话》。

㉑《劝学篇》第三篇。

㉒《致野村和作书简》。

㉓《致北山安世书简》。

㉔王政复古(restoration):指废除武家政治、共和政治,恢复原来的君主政体。如,日本1868年1月3日断然实行明治维新;欧洲在克伦威尔共和和法国革命及拿破仑帝政之后,恢复旧王朝政治。——译注

㉕奉还版籍:归还领土(“版”)和户籍(“籍”)。特指日本明治二年各

藩主向朝廷归还领土和户籍以促进中央集权。——译注

⑳秩禄处分:秩禄,即按官级支付俸禄,特指明治维新政府给予士族和华族(有爵位的人及其家属)的家禄和赏典禄。秩禄处分,即秩禄处理。——译注

㉑废藩置县:日本明治维新时代,废除藩制,设立县制。——译注

㉒带刀一切舍御免:日本江户时代佩刀的武士对平民格杀勿论。——译注

㉓秽多:日本明治以前位于士农工商以下、社会上遭受歧视的所谓“贱民”,明治四年废除了这个称号。——译注

㉔从五位:相对于正五位。按照官制,五位以上特别受到优待。

㉕权兵卫、八兵卫:日本封建社会,除武士外,农工商三民皆无姓氏,唯称其名。此乃表示平民之意。——译注

㉖㉗小川为治:《开化问答》卷上。

㉘《政论》二,《明六杂志》第十一号。

㉙《民权自由论附录》。

㉚这一论争,收入《明治文化全集》第五卷《自由民权篇》。

㉛《天赋人权论》。

㉜《人权新说驳论》。

㉝《民权问答二篇》上卷。

㉞引自加田哲二的《明治初期社会经济思想史》,第499页。

㉟国造、县主:原为氏族长的姓,后演变为地方官官名。——译注

㊱守、椽、介:地方长官之类。——译注

㊲金子坚太郎的这本编著,以埃德蒙·伯克著名的两本书《法国大革命随想录》和《新辉格党人向老辉格党人的呼吁》为主要材料,试图对自由作出介绍。此书对来自卢梭的自由民权论的理论基础进行了有力的驳斥,深受政府当局的欢迎。有关这一点。请参阅尾佐竹猛的《日本宪政史》第302—304页。

另外,针对此,植木枝盛所写的题为“杀死勃尔克”(此处“勃

尔克”即上文“伯克”的音译。——译注)的长篇驳文,明治十五年(1882年)三月连载于《土阳报》和《高知报》。此文涉及到了许多问题,其中说:“所谓国家,完全不是天造,一定是人造。……要之,国家若是顺应时势存在的,那么,它就不能永世不变、万古不拔。所谓国家,本来是为人民而设,它是方便人民之物。人民是国家之主,政府不过就是为人民服务的器械。”即使从这里所说也可以看出,两者理论对立的焦点,无疑属于我们所讨论的范围。



### 第三章 “早期”民族主义的形成

#### 第一节 前言——民族及民族主义

所谓民族,就是那种欲成为民族的东西。单是隶属于某一国家共同体、并拥有共同的政治制度这一客观事实,尚不足以产生近代意义上的“民族”。这里所存在的充其量不过是人民乃至国家所属成员,而不是“民族”(nation)。要成为一个民族,国家所属成员就必须积极地要求这种共同属性,或者作为一种愿望至少要被意识到。换言之,一定集团的成员,作为与其他民族相区别的特定民族,意识到相互之间的共同特性,并多少具有要求守护一体性的愿望,只有这样,才能说这里有“民族”的存在。本来,这种一体意识存在于种种微妙的差别之中。虽然以语言、宗教、风俗、习惯以及其他文化传统的共同性作为基础,对自身文化的一体性具有明确的自觉,但仍然有缺乏政治上民族意识的情形(其典型如19世纪初期的德国和意大利)。但是,一旦这种文化民族针对外部来拥护自身文化的一体性,<sup>①</sup>那么,它很快就会把自身的存在提升到政治上

的高度,并迫切要求形成国家共同体。这样一来,民族意识只要它是自觉性的,早晚它就要凝聚成政治上的一体意识。所谓近代的民族国家,无疑就是这种意义上的民族意识。如果把以这种民族意识为背景而产生的民族统一和国家独立的主张称之为广义上的民族主义(nationalism; principle of nationality),<sup>②</sup>那么,民族主义恰恰就是近代国家作为近代国家而存立所不可缺少的精神推动力量。而且,因各民族在世界史上所处的地位不同,所以民族国家的形成乃至发展方式也各不相同。与此相应,民族主义自身的发展也各有独自的形态。O. 福斯勒说:“唯一的民族主义、全世界无二性的民族主义并不存在,所存在的只是一些相异的民族主义的复数。”<sup>③</sup>民族主义的主张,本质上必然是个性化的。在民族主义的发展形态中,也最明显地刻印着该民族国家形成过程的特质。

现在我们明白,上述作为政治范畴的“民族”以及作为主张自我的民族主义,是一定历史阶段的产物。在国民意识到自身是政治上的统一体、并加以要求之前,通常先有一个单是作为自然也可以说是植物存在而延续其生存的时代。本来,即使在这时,人类对因代代定居在一定土地上而对其土地乃至风俗自然所怀有的眷恋,很早就一定有了。但是,这种本能的乡土爱,即使是培养民族意识的源泉,它也不能很快成为创造政治性民族的力量。因为,所谓乡土爱,说到底就是环境爱。环境爱是对自己之外事物的习惯性依存。与此不同,向民族国家靠拢无论如何就一定要表现为一种决断性的行为。不但如此,由于环境爱从自己的中心呈波纹状扩展,其密度与距离成反比,所以,多少带有抽象性的国家这一环境,同更直

接的村落乃至家族的环境相比,其亲近性自然一定是淡薄的。因此,在某种情况下,乡土爱慢说是培养民族意识,它反而却是一种桎梏。<sup>④</sup>当此之际,近代的民族主义唯有通过对传统乡土爱的扬弃,才能使自己前进。另外,包括全体国民的国家秩序即使相应存在,它也未必自然而然地能在民族中发酵出政治上的一体意识。在内部秩序结构阻止向民族国家政治聚集的情况下,这种国家秩序不至于从内部掌握国民,国民的大多数依然继续其自然的非人格性的生存。<sup>⑤</sup>在这种情况下,民族主义就介于国家秩序和国民之间,并首先要求排除妨碍二者直接结合的势力乃至结构。不管如何,民族主义要堵住它与民族传承性生存形态的矛盾冲突并来形成自身,这显示了政治上的民族意识不是一种自然的自发性存在,它的产生需要一定的历史条件。在一定的历史发展阶段上,民族以一些外部刺激为契机,通过对以前所依存的环境或多或少自觉的转换,把自己提高为政治上的民族。通常促使这种转换的外部刺激,就是外国势力,也就是所谓外患。

## 第二节 德川封建体制之下的民族意识

即使在具有悠久光辉民族传统的日本,要产生以上述意义的民族意识为背景的民族主义,也必须等到明治维新的到来才能如愿。本来,基于日本国家体制特性的神国观念乃至民族性自恃,建国以来一直一脉相承地在国民的胸膛中回荡着。但是,它并没有就那样自然地升华为民族政治一体意识,也没有很快就发展为民族的统一。这是因为国内的社会条件

还不成熟,同国际之间的交流还遥远相隔(虽然有元寇东征,但这只不过是偶然的突发事件)。幕末外国势力的逼入,决不是偶发的一时性的事件,它是一种历史必然,即它要占领世界市场形成中所留下的最后一个角落。当它逼迫到日本的时候,民族独立和民族统一问题,就开始提到了议事日程上。在这种情况下,日本的民族主义确实必须直面牢固妨碍向民族国家政治凝聚的结构乃至精神,这就是德川封建制。

这样,为了理解日本民族主义必须解决的历史性课题,我们首先有必要对德川封建制及其他之下的社会意识作一个大致的考察。何以民族一体意识的进展只有通过摆脱这种历史环境才有可能呢?

第一,在作为彻底推进兵农分离的结果而产生的德川封建制中,统治者和被统治者的世界,被明确划分。统治者武士阶级垄断一切政治权力自不待言,就是在社会乃至文化上也把自己的生活方式同庶民截然地区别开,并通过一切手段努力来维护这种身份界限。担负近代社会使命的市民阶级,自己要成为“一切”,通过所谓第四阶级的登场虽不情愿但也成了一个“阶级”。然而,相反,封建统治者则欲求同国民其他阶层相区分的“身份”,并对此感到自豪。这样,农工商等庶民,只有完全侍奉武士、供养武士,才能得到生存。特别是,其中占绝对多数的农民,则完全是为了交纳贡租而存在的(“农者,纳也”)。<sup>⑥</sup>农民的社会义务,就是尽力毫不延滞地交纳贡租。他们对超出这之外的国家和社会的命运连关心都没有,更何况是承担责任。在这种意义上,《庆安告示书》中“只要年贡交清,百姓心安理得”的说法,把对农民肉体生命的维持威胁到边缘的贡租交纳义务若无其事地当作“年贡”,其讽刺性暂且

不论，它的确说中了某种历史的真实。因此，即使说到贡租义务，严格来讲，作为政治义务，也不向农民诉诸政治义务感。尽量对贡租关系以外的生活关系“放心”这种命令，反过来说，就是要使人民把贡租义务本身作为必然的命运加以接受。从农民一方来说，他是把贡租看成是从上方滴落在政治无关心和无责任的安易世界中的黑点，并把它作为无可奈何的厄运加以承受。不管如何，政治秩序对他们而言都是从他们的外部强加给他们的，他们服从它只是因为“对蛮不讲理的人毫无办法”，并不是因为从内心对秩序的自觉。因此，他们什么时候就通过“起义”，来摆脱束缚在他们身上的秩序。

那么，说到在农民之后作为庶民主要成分的都市商人，其情形又如何呢？农民作为封建生产者，表面上还算受到尊重。与此不同，众所周知，商人在被统治者中被确定为价值秩序的最下位。他们“只知利，不知义，唯以利身为心”<sup>⑦</sup>，不具有任何公共义务意识，只知追求个人的营利，可以说是一种伦理之外的动物。这样，使他们在政治上成为“无”，也是自然的。在封建意识形态中，商人充其量是作为不得已的恶被承认的，或者——武士阶级一旦在经济上受到他们上层者的威胁——他们就成为被诅咒、被抹杀的对象。这样，即使是商人也原封不动地接受了给他们所确定的价值秩序，自己被驱逐在伦理之外，所以从头到脚都带着为满足私利一切都不在乎的贱民禀性。<sup>⑧</sup>因此，他们许多人，并不要求把通过财富所获得的社会势力推进到政治领域中，而是一味地沉湎于官能享乐的世界中，在花街柳巷的昏暗角落里，享受着变化无常的私下自由，或者对于现实政治的统治关系，充其量投以心地不正的嘲笑。在此，把政治秩序作为自我之物积极认同的自觉意识也全然

不见。这样，德川封建社会就截然分裂为两个部分，相对于庶民，武士阶级一方完全把作为政治主体的一切责任承担在自己的双肩，与之相反，占全人口十分之九以上的庶民另一方，则完全作为政治统治的客体被动地“遵循”所与的秩序。统治者与被统治者在社会中如此被固定一处，还能谈到什么“一体”的民族呢？“夫以一社会制一社会、以一阶级制一阶级之国，假令有几千万人之众，假令有善美之法典，此唯是社会，不得称之为民族。人为之阶级全灭，由人民与政府二大要素，组织一国，至此始可称之为一个民族。”<sup>⑨</sup>之所以要这样说，其故就在此。

第二，附随着武士对庶民这种封建社会基本身份的划分，武士阶级乃至庶民阶级各自内部的进一步等级区别及其固定性，也妨碍了民族统一意识的发展。这种身份性阶层，按照封建制的本质，由于保持着一定的地域性分布，所以纵的身份隔离，就与横的地域割据相互纠缠在一起。在此，就酿造出特有的地方主义。近世封建制常常被称之为集权封建制。的确，德川幕府直辖全国的主要都市和矿山，垄断货币铸造权，自由地改变全国诸侯们的住地，等等。所有这些，同以往的政权相比，具有强烈的中央集权特色。但是，它的实质，依然是一个封建领主，对于皇室领地以外的地域，最终是要通过直属将军的诸侯间接地进行统治。二百七十个屏藩，分别形成了封闭性的政治单位，诸侯对于自己的领地，行使独立的立法权和裁判权。各藩之间的交通故意设置了重重障碍。这样，在各藩内部，藩士被划分为数十个等级，各自的身份由此被大致固定下来。而且，出自这种身份乃至资格的社会结合形态，被推广到了庶民阶层中，所以，可以说，呈现出了这样一种情形：“日

本国中，几千万人被封闭在几千万个箱子里，宛如被几千万堵墙所隔离。”<sup>⑩</sup>处在环境之中的意识，偏向固陋、狭隘，缺乏公共性和开放性，这是极其自然的。松平定信感叹说：“日本人原本多狭隘性，所以住在下町的不知山手。走出川崎的人很少，所以认为海，就像品川，河川就像大川、玉川。只考虑眼前之事，没有深谋远虑，久之愈加狭隘。”<sup>⑪</sup>但是，定信自身的眼界又如何呢？当林子平指出日本桥的水通向欧洲这一事实、并对外患敲起警钟之时，他却把这视之为奇谈怪论加以处罚。就是政治责任垄断者武士，其责任意识也完全是以直接的君主为对象。他们所说的奉公的公，正如锅岛的《叶隐论谏》所说的“贤如释迦、孔子、楠木、信玄之人，若非仕龙造寺锅岛氏之门，亦未尝尊奉其家风”这种最露骨的说法那样，最终也没有超出由封禄所结成的个人关系。因此，各藩的相互隔离和对立意识，非现在所可想像。正如幕末历史所显示的那样，维新以后，即使是几乎以一体并称的萨摩和长州两藩，在互相合作的前夜，其间也存在着多么深刻的矛盾啊！为了化解它，还需要坂本龙马、中冈慎太郎两人付出血染的代价。因此，维新“志士”，为了多少能够自由地从事政治活动，常常就不得不诉诸于脱藩这种非常的手段。

近世封建制社会结构本身，对于形成基于上述一体民族的民族统一意识，是一个根本性的桎梏。但德川幕府的现实政策，却最大限度地利用这种结构，一味地阻止民族统一意识从下面成长起来。本来，锁国就是履行这种任务的重大政策。另外，幕府为了国内的统御而采取的诸方策，全部都是服务于这种割据统治（divide et impera）的目的。这样说，毫不夸张。一方面，它要贯彻幕政，即所谓“御意”的绝对性，以所谓“批判

御政”就是“不惮幕府，不敬之至”（像渡道华山），抑压国民自发的政治志向。与此相伴，另一方面，它巧妙地利用产生于封建割据的猜忌心，使之相互监视、牵制。上自诸侯的统御，下至五人组的结成，无不是依据于这一方策。在这种意义上，幕府官职中的“监视官”一语，典型地表现了幕府的全统制原理。而且，它自然也适合于各藩内部的统制原理。这样，令幕末一位外国公使感叹的“最精心的刺探意图系统”<sup>⑩</sup>，也就被制造了出来。这种达到了全民性规模的监视组织，极其有效。在锁国体制崩溃之前，一旦发现可能发展成为政治反对派的思想动向，幕府权力完全能够在其萌芽之中把它刘除掉（可以想想，早从由井正雪的庆安之变，晚到后来竹内式部的宝历明和事件、P. F. 西博尔德事件和大盐之乱等，皆因密告而被查出）。但同时，由于服从长达二百六十年的统治方式，国民精神又是如何被侵蚀的呢？福泽谕吉指出：“人民也只抱着但求平安无事的心情，没有勇气争辩结党和聚议的区别，一切只知听从政府，不关心国事。结果，一百万人怀着一百万颗心，各人自扫门前雪，莫管他人瓦上霜。对一切公共事务漠不关心，连淘井水彼此都不能商量处理，更不用说兴修道路了。此外，看见路旁倒毙的人，便急忙跑过，遇见狗屎则绕道而行，都是一种事不关己、高高挂起的态度。终日岌岌惶惶唯恐沾染是非，哪有心情去考虑集会和议论！这种习惯日久成风，终于形成了目前这种状况。”<sup>⑪</sup>正像福泽所感叹的这样，到处蔓延的是，国民相互之间疑神疑鬼、君子不近危、明哲保身、事不关己等自私自利的禀性。这样，铲除封建权力所滋生的毒草，为时已经不远了。

嘉永六年(1853年)六月，培里率领四艘军舰，来到浦贺，



呈交了美国总统的国书,逼迫日本开放港口。面对这突然的事件,幕府仓皇不知所措。只好一方面奏闻朝廷,咨询住在江户的一些诸侯,就“国家之大事”和“难局”来谋求全国的合作。与此同时,另一方面,以往国内不许五百石以上者造船及铸造大炮的禁令开始解除,以促使诸藩加强军备,自行从速寻找江户湾防备对策。但是,国内的生产力及技术低下终究难以掩盖。当时的国防状况,使高岛秋帆要说的不仅是“最大的忧虑是国中的火药不够一年所用”的武器,而且是“一旦交战开始,快的话,四五年也难休战。于是乎,硝酸钾自不待言,粮饷等又如何筹之,窃以为,唯三年之蓄,方克有济。”<sup>④</sup>但是,秋帆自身却因关注炮术现代化这一急务,遭受嫌疑,被捕入狱(天保十三年,1842年)。正如这一事实所显示的那样,顽固阻碍近代生产及其技术发展的,不正是与把具有“论古来唐国御戎,若我邦神风亦不可赖,先审敌情,无不先之”识见的渡道华山和高野长英等兰家学家逮捕起来相同的“井蛙管见”这种锁国意识吗?<sup>⑤</sup>佐久间象山为了出版《和兰语辞书》曾向幕府请愿说:“驭夷俗,知夷情为先。欲知夷情,通夷语为要。……海防乃天下之海防。……使天下之人悉知彼之情,不若读夷书,欲读夷书,以出版词书为先。”但是,即使到了嘉永三年(1850年),最后驳回了佐久间象山请愿的幕府,<sup>⑥</sup>仍然要维持使国民对外国事情盲目无知的方针。既然如此,一些诸侯乃至其家臣应幕府培里对策咨询所提出的上书,几乎都没有超出这种“井蛙管见”,也就毫不奇怪。一世享有很高声望的水户齐昭说:“战舰、枪炮不便于肉搏战,假令夷人一旦侵滨海之地,登陆逞其能,选我壮勇士卒,组成矛剑队,乘机应变,以我长技制彼所短,从侧面突击,或从敌后乱砍,如电光石火与之血战,

同彼夷贼鏖战于原野，犹在掌中。”<sup>⑩</sup>在此，水户齐昭仍要以日本“神国之长技”的矛和剑来对付彼之战舰、枪炮。当时其它的一些轩昂之论，其攘夷的具体方法多不过如此而已。对于这种观念，高岛秋帆在前面提到的上书中，作了猛烈的批判。他说：“刀、矛之用，有过于朝鲜之役乎？战场百练之将士，虽无一弱卒，尽忠勇奋战，前后七年之交战，被泥于朝鲜，终不能入于明朝之境，遗憾之至。今之清国，合满、汉二国成，较之明，一倍之大国也。然英吉利攻之，不过三年而乞降。以何长技如斯制胜哉？是以考之，长于刺击之术，尤难，多无火器之精器与熟练用之者，当今与夷狄交战，甚危。”当幕府醒悟到必须开港时，却又绞尽脑汁于对国内种种盲目攘夷论的平定上，这真是一个具有讽刺性的结局。说起来，即便是那种“井蛙管见”，如果国内能集中一致对外，还算说得过去。最不幸的是，事已至此，国内的相互不信任和猜疑，仍盘根错节。仙台藩士大槻平次深有感触地说：“当今之急务，唯内和人心之一事。”<sup>⑪</sup>佐久间象山感叹道：“国威更张之机会，即在此时。如欲大变革，必先内和国内人心，同甘共济。人心不和，又将引出内外何祸，难以测知。”<sup>⑫</sup>横井小楠也忧虑说：“以今日人心之不和、器械之不备，及战，百败必然之势。”<sup>⑬</sup>如此等等，使他们这些人感触、感叹和忧虑的是什么呢？幕府以及与之有亲近关系的藩主，对开港要求最害怕的是，“忍如此之屈辱，观武德之衰弱，异国暂且不管，全国之大小诸侯，何以视之哉？国内之政道，至今所接触，犹如足利氏末世，恐怖之至！”<sup>⑭</sup>“决定不击退，唯宽宥仁柔之。故庶民不知怀德。奸民不恐威势，生异心。执政者欲取缔，其效若何，难以知。”<sup>⑮</sup>如此这些，都是诸侯乃至庶民乘幕府统制力涣散而作出的反叛。与恐外相

比,封建权力首先警戒的是内。不,可以说是,恐内故惧外。尤其是,整个幕府诸藩这些封建统治者,一般都对纯粹作为被统治者的庶民抱有深深的疑惧。早在天保十三年(1842年),老中水野忠邦受鸦片战争中清朝脆弱败退的刺激,要求缓和(所谓“天保薪水令”)文政八年(1825年)的坚决击退令。此时,上面说到的齐昭,却加以反对,向幕府进言强硬的攘夷论,其论据完全是:“封内之民俗愚憨,渔夫、鼈丁尤甚。昔布攘夷之令,犹或恐怒视夷人与西方。今若废其令,贸易之奸决不可妨。请暂沿乙酉之令(指文政八年的击退令——笔者),以保全愚憨之民。”<sup>②</sup>这种基于愚民观而对庶民的不信任态度,对于勾结外国势力的疑虑,随着对外关系的密切,在统治层中是多么根深蒂固,从当时的文献中很容易看出。<sup>③</sup>这样,如同对应于这种不信任态度那样,一部分商人钻严格取缔的空子,同驶来的外船进行大量的秘密贸易。高岛秋帆指出:“迷于利润者,商人之常。虽明知犯罪,必蒙严刑。然为之利润,甘冒风险。”<sup>④</sup>正如这里所说,起作用的就是没有任何内心的矜持、为了利润不择手段的贱民禀性。但这决不是由此而要把齐昭的愚民观正当化。如同上述,这种寡廉耻的做法,无疑正是对把商人确定在价值秩序最下位这种封建体制及道德所作出的反应。即使一般庶民,一切政治能动性也都被否定掉了,作为统治的客体,被逼到了私生活的狭隘性中,对于他们当然不能翻然期待什么国民的责任意识。元治元年(1864年)八月,率先实行攘夷的长州藩,因英、美、法、荷的联合舰队,没有坚持多久就被占据其马关炮台。当陷入这种厄运时,庶民们又是如何反应的呢?当时,E.萨托看过英舰,并目击了事件的全过程。根据他的记载:“日本人对于正在作业的部队显示出极其

友好的态度,进而又自愿帮助移动大炮。他们真的非常高兴拆开尽情给他们增添麻烦的玩具。”<sup>⑥</sup>这是何等的一种情景啊!上对国民的不信任和下对政治的不关心,就这样相互补充。这就是贯穿多年的封建统治关系想要招致的精神现象。这样,横井小楠在万延元年(1860年)断言:“日本全国的形势,若如此四分五裂,不能形成统一,那么,嘉永六年美使培里在《日本纪行》中所看破的‘无政事之国’,实可谓敏锐的洞察。当今犯忌而论,幕府一开始就要弱化诸侯的力量,为此设交替参觐制,从帮助兴建土木工程,到日光山、久能山的警戒以及其他关口的警备等,分摊给他们种种任务。尤其是,出兵边境,课以残酷的劳役。把重负都压在各藩的民众身上,亦毫不介意。另外,以货币为主的各种制度,也是幕府滥用权力为德川家而定,丝毫不为庶民考虑。为天下而为政之态度,无处可见。培里所谓无政事之国,诚哉斯言!”<sup>⑦</sup>当横井小楠这样说的时候,他确实由此把德川封建制二百六十年的统治全盘作了清算。

### 第三节 早期民族主义的诸形态

海防论——富国强兵论——尊皇攘夷论——它们的历史局限

—

通过上一节的考察,封建体制及其他所包含的意识形态

顽强阻止基于国民统一意识的国民向国家秩序凝聚的情形，大致上明确了。我们的叙述，在某种意义上，也许只是涉及到了常识性的命题。但是，缺乏对此的理解，日本民族主义所要承担的历史任务是如何巨大，思想选手们的探索之路又是如何荆棘丛生，最终难以领会。明治维新是通过一君万民的理念，排除介于国民与国家政治秩序之间的障碍、打开民族主义发展轨道的划时代的变革。但这决不是问题解决本身，宁可说它只是提供了解决问题的前提。的确，日本民族主义就是从这一地点开始了自己前进的道路。但要知道，这一前提是在近世封建制的胎内逐渐形成的。它的形成过程也就是德川封建社会的解体过程，从意识形态方面来说，或多或少它是越出封建观念形态的思想成熟的过程。<sup>⑧</sup>日本近代民族主义思想要真正形成，必须有待于维新的变革。但事先的准备工作，在旧体制的重压之下，也在逐步地进行着。下面，我们对日本民族主义的早期阶段也可以说是“早期”民族主义思潮稍作观察。从广义上说，一切反对乃至超越封建的思维形态，它自身之中就包含有近代民族主义的因素。但是，在此，内在于近世社会体制中的问题，并不是它本身——因为它纯粹是社会政治乃至文化、经济问题——，而只是或多或少同民族的统一乃至国家的独立问题有所联系。现在我们就这种联系，粗略地看一看。

外国船的到来，既是把日本民族意识的四分五裂暴露于光天化日之下的契机，同时又是使扬弃过的民族统一观念成长发芽的契机。本来，一方面，同神国日本意识不可分的尊皇观念，贯穿近世，一脉相传。另一方面，因国内交通的发展、商品交换的普及而逐渐形成的国内市场等这种国家统一

所需要的内部条件,也在准备之中。但是,促进这种内部条件的急剧形成、为作为宗教的乃至伦理情操的尊皇观念赋予一种政治性格提供开端的,实实在在就是直接面临的外国势力。在这种意义上说,“国外的警报,立即诱发了对外的思想,对外的思想又很快激发了民族精神,民族精神马上鼓吹起民族的统一。……这就是说外国的思想刺激了日本的国家观念。日本的国家观念产生之日,就是各藩的观念灭亡之日。各藩的观念灭亡之日,就是封建社会的颠覆之日。”<sup>②</sup>这里的说法,稍微有点直线式,但从历史的演变来看,基本上是正确的。当然,现实日本所走过的道路,曲折坎坷。“国外的警报”,要把作为民族精神集中体现的尊皇论真正提升为“颠覆封建社会”的指导性理念,还需要一些阶段。说起来,外国势力的威胁,作为问题提出来,仍要追溯到培里进港的七八十年前,大体上从明和(1764年—1771年)、安永(1772年—1780年)左右开始,威胁首先来自北方。明和八年(1771年),俄罗斯船开到了阿波。安永七年(1778年),俄罗斯商人登上国后岛,要求同松前藩通商。但到了宽政四年(1792年),俄罗斯大帝的使节A. K. 拉克斯曼,护送遇难漂流的日本人,到达根室,正式要求互通友好。林子平因出版《三国通览图说》、《海国兵谈》而受到禁锢就发生在这一年。从此时开始,对俄关系逐渐在有识之士中受到注意。与北方武备问题相联,他们首先要求举国都来关注外国的威胁。这种海防论恰恰就是早期民族主义的第一阶段。林子平在《三国通览图说》中说:“夫此三国,与本邦接壤,实邻境之国也。盖本邦之人,不论贵贱、文武,所宜知者,此三国之地理也。”在此,林子平是要唤起全国对位于日本周边、同国防有直接关系的朝鲜、琉球和虾夷地理的注

意。在《海国兵谈》中，林子平亦说：“日本的武备，知防外寇之术，乃当日之急务。”这里，明确说明了海国日本的地位。总之，众所周知，林子平详细讨论了国际形势及其对策。作为这一时代的著作尤其值得注目的，是大原小金吾的《北地危言》（宽政九年，1797年）。在这部书里，大原小金吾说：“外寇乃天下之寇，非一国（一国，显然是指一藩——笔者）之寇。要尽天下之智力。”单从讲求防御对策这种立场来看，他是竭力主张，要从“都城内糊口者，山中隐士”中擢拔人才。与此相伴，有关战略、器械、战术等，他要求抛弃“诸侯各国贪功，妙计秘不外传”的秘密主义，广泛向各诸藩公开，并使全国的军备技术“平等均分”。在此，对外的国家防卫要求，已经初步显示出，必须越过纵的身份隔离和横的地方割据。这样，历史时代过了宽政（1789年—1800年），走到了文化（1804年—1817年）、文政（1818年—1829年）前后。在文化三年（1806年）前，通商被拒绝的俄罗斯人，入侵桦太、择捉岛。同五年（1808年），长崎英国船菲顿号，制造一起暴行。国际威胁已经是超出了单纯偶然性的实实在在的现实。在北方的俄罗斯之外，又加上了南方的英国。海防论自然也不得不更加尖锐。古贺精里的《极论时事密封奏折》，由最能反映这种形势的十项内容构成，要求强化国内体制。但是，正如所说：“今为强虜陆梁、大邦讎。火已燃，群下尸素，百姓离心，病已深。……臣诚愤懣之至。……冒昧以对策十事进言”<sup>⑧</sup>，其根本动机是对国内上下缺乏国防关心的愤懣。而且，照精里的说法：“进言开边之策而被褫夺奉禄者有之；著书言夷狄之边患而被囚之者有之。街谈巷议略涉边防之事，则被捕下狱。因以得罪者累累相踵。处刑之失，措画之谬，群臣明知其非而不敢言。……”

上有灾患，下之人泛然若不闻；下有殃苦，上之人蔑焉犹不知……上下之势，壅隔如此。一旦有变，唯涣然瓦解耳！”据此，一般国民的这种无视、无闻、无言的冷淡性，无疑是幕府严禁任何政治批判甚至巷议这种统制的必然产物。由此，精里就把“开言论以防壅蔽”一事，放在了国防对策的开头上。

而且，到了此时，近世社会的结构性矛盾迅速激化。促使定信进行“宽政改革”的，是统治层严重的财政困境。这种财政困境，必然加重农民的贡租。天明（1781年—1788年）以来，饥馑接连不断，洪涝等灾害相继不穷，农村荒废，掐死初生儿、弃婴之事到处蔓延，起义、捣毁暴乱一浪高于一浪。内部包含着这种深刻的社会问题，单以军备扩充和个别的政治对策来防备外患，已经远远不够了。而且，军备扩充本身，因幕府乃至诸藩的财政状况，立刻也面临困境。于是，就产生了这样一种思想动向，即认为，为了排除国际威胁，首要的前提，是谋求国内经济的安定，并以此来充实国防。这样一来，初期的海防论，不久就转化为富国强兵论。本来，即使在海防论者那里，国内经济问题，也与对外政策相联系，它是从土著和虾夷开发的角提出来的。因此，主要的论点也成了发展国防技术的契机。<sup>⑤</sup>然而现在，解决国内经济的穷困，被认为是克服对外危机的中心课题。国内经济的穷困，并不是一时政策的失败和个人懒惰的产物，它结构性地深深根源于近世社会中——主要同欧洲对比——，这一点多少也被洞察到了，其对策也不再是零碎的政策，或多或少地带有制度改革论的意义。而且，这种变革的推行，自然需要政治力量的集中。在此，无论是内容，还是推进力的主体，都脱离了“诸侯结构”，开始使带有中央集权绝对主义色彩的构想成熟起来。这种富国强兵



论,随着幕末的到来,成了一个争论不休的问题,并很快同下面将要叙述的尊皇攘夷论思潮合流,最终成为早期民族主义的因素。

## 二

最系统提出上述带有集权绝对主义色彩的富国强兵论的思想家,首当其冲的是本多利明和佐藤信渊。在他们宏大的制度改革论根基上,贯穿的是大日本(利明)乃至皇国(信渊)观念,已经不是区区地方性的——藩的利害。与此同时,其皇国观念与通过兰学所养成的“世界”意识相互补充,所以,明显已从中国的“中华”观念中解放了出来。宁可说,他们都是从东方落后于西方的认识作为出发点:

涉渡海洋之光明正法,西洋诸国,以制度为第一国  
务,乃一国的风俗习惯。其制度,务在使人人竭力尽义  
务,以使自国空前富强。然东洋诸国,迄今无其制,遗憾  
之至!②

夫兴国家之大利,莫若通商。痛哉!东洋之人,唯  
务守自国,乐一时之安逸,其治极溺华骄,忘百年之后  
谋。……内外困乏,病根既深,使俄、英二夷,雄居全世  
界,岂不悲乎!岂不悲乎!③

因此,他们的海防论,同消极的锁国相反,是要求通过外国贸易或海外经营的积极防卫体制。其极端者,有信渊的“宇内混同”说,也就是世界统一之论。在锁国政策仍犹如磐石的

时代,利明和信渊主张通过“航海运输交易”立国,并试图克服传统对商业的蔑视,通过工业生产和商业的国家管理达到“殖产兴业”,以此使日本成为“世界第一之大富饶、大刚强之邦国”(利明)乃至“世界第一之大国”(信渊)。他们的这种根本思想(当然,两人的思想有所不同,这里只就富国强兵论这一共同点而论),在当时的时代具有何种飞跃甚至是乌托邦的色彩,不难而知。那么,他们要建立的制度,其绝对主义性格,又表现在哪里呢?说起来,作为近代民族国家先导的绝对主义,其历史任务,是通过把封建制的多元权力一元化地集中到中央、使最高的君主垄断政治的正统性,从而解消所谓中介势力(*pouvoirs intermediaires*),孕育出唯一服从国法统治的同质的、平等的国民。到了此时,通过马克斯·韦伯所说的行政职务(*verwaltungsstab*)同行政手段(*verwaltungsmittel*)的分离,近代的官僚阶层和军队就应运而生了。

利明和信渊所提出的富国强兵论,当然仍是不彻底的。但是,在他们那里,确实表现了这样一种倾向,即对多元的政治力量尽可能进行统合,分解在“国君”乃至君主一方和“万民”另一方之间所存在的中间势力。利明通过建立所谓四大急务之制度所期待的是:“再兴古以武国闻名的大日本国,逐渐开新业,做出大成就。在东虾夷之内建都府,在中央设江户都,南都定为今大阪城,周巡三地,成世界第一大富饶、大刚强之邦国,不虚也。……是皆在一善政,别无缘故。政善,天下英雄豪杰辈出,以手足尽忠节,天下之金银云集,如意融通。天下万民皆尽忠节于君,信向方内,万民内心一致,扶持制度,无侵国政,罪人鲜矣。”<sup>④</sup>在此,一方面,日本要成为“世界第一大富饶、大刚强之国”,另一方面,就是全体国民——严格来说

是除了最高统治者一人的全体国民,要成为一体,从内心服从新秩序。此外,利明认为,把“航海商业交易”交给商人,结果是豪商抬头,士、农二民就会陷入日本开国以来未曾有过的困穷。他说:“当今之时,国君若加以抑压,二民怨念积郁,愤怒而起,何事不可出哉?”这种说法与其说是抑压封建商人——即以蔑视商业为基调,宁可说是一种警告,即因豪商在介于国君和国民之间的巨大中间势力中得以成长,国民的均等性,就会被破坏,并威胁到依靠国君而形成的民族统一。在此,国君被描述为超然于士、农、工、商任何一个阶层的存在。作为实现“混同世界”、“全世界悉皆为我郡县”这种令人惊讶的世界政策的前提,佐藤信渊要求著名的三台、六府、八民的“垂统组织”。按照这种组织,传统的士、农、工、商阶级,完全解体,改为“万民”,分成草、树、矿、匠、贾、佣、舟和渔等八民,并分别把他们配置到六府。与在利明那里一样,在此,武士阶级在唯一的君主面前,同其他的社会阶级完全一样,只不过是构成“万民”的要素。诸侯领地依然保持,但以二十万石为限,并要服从最高君主任命的地方官的命令。另一方面,商民也可以选拔为执行官。这样,主权者“自由掌握日本全国,如同我之手足”,就是这种社会根本改革的最终目标。总之,“若夫自国的肢体,犹如瘫痪,何遑征服他邦?”这是因为确立国内的绝对统治,是海外发展的前提。需要注意的是,在这种“垂统”国家中,皇居设在江户,四周用直属君主的官吏和军卒把守。利明在策划经略堪察加之后,也构想出了在所要建立的国家中依据人才选用的官僚组织。所有这些,都可以看成是近代国家结构的部分模写。

那么,利明和信渊所说的这种绝对主义殖民帝国的“国

君”，应如何来看呢？多元势力的一元化，势必要引出这一问题。这种巨大的大日本帝国的最高权威，正如信渊的“皇居”所暗示的那样，只是拥有高于霸者存在的传统性和神圣性。特别是，这种理想国的构想，正因为它是现实的国际威胁为动机的，所以它自然更要在自国的历史传统中寻求自国存立的精神支柱。这样，富国强兵论不久就从自己的胎内生出了尊皇论。我们探寻早期民族主义的发展，逐渐就到达了最后的阶段。

### 三

对于构成幕末一大潮流的尊皇攘夷论，后来大隈重信作了以下的回顾：

当今已陷入沼泽，若国家仍维持封建之四分五裂，危险之至。所谓人穷则求助天，今则无处可求。外部威胁，迫在眉睫，无应对之方。于是乎，托福于万世一系的皇室，以成为日本统一之基。若非如此，据人文之发展，武断政治、封建政治，已不合时宜。自然统一之时，必将到来。然若无愿望，七百年封建政治，无以速亡。……依据人文之发展，大义名分之声起。虽甚为微弱，然兹有国难，无论如何，必须统一国家。以此之力，同担国难，除此之外，别无它途。此一精神猛然而起，就产生了攘夷党、勤王党。勤王党、攘夷党结为一体，产生了尊王攘夷，终成一民族之大运动。<sup>⑤</sup>

大隈的话，提纲挈领地指明了尊皇攘夷论作为早期民族主义所扮演的角色。但是，稍微具体地看一看这种“民族大运动”的内容，即使简单地来说尊皇攘夷，在其动机和方向上，也明显各异其趣，错综并存，根本上不能单纯地加以图式化。例如，一般往往认为，攘夷论盲目地同开国论相对立，但这是把锁国论同攘夷论混同了起来。事实上，即使是最热烈的“攘夷”论者，同时不少也是积极的开国论者（如佐久间象山、吉田松阴和大国隆正等）。反过来，说到开国论，其内心倾向实际上是最保守的锁国论，只不过受现实形势所迫而不得不主张开国论。<sup>⑤</sup>另外，到了幕末，尊皇论明显成了一个政治标语。即使在这种情况下，它也未必意味着反幕论乃至倒幕论，更何况是反封建论。在此，从尊皇、敬幕论，经过公武（朝廷和幕府）合体论，最后走到倒幕论，其变革性程度不同的主张，几乎形成了无数的色调。因此，攘夷、尊皇等主观的用法，并不是什么问题，重要的是它的客观意义。在幕末复杂的政治形势中，只有具体地分析它是在何种社会层、何种社会立脚点上来主张的，尊皇攘夷思潮才能显出它的历史全貌。这就是为什么不能单纯地把“尊皇攘夷”同民族统一和民族独立这种近代民族主义的命题直接联在一起的原因。例如，在诸侯们主唱的攘夷论的根底上，如同前面稍微接触到的那样，惧怕因国际关系的密切发展而带来统治特权动摇这种阶级利害关系，不断露骨地在起作用。这一点所表现出的结果，虽然同幕府的得过且过主义似乎相反，但在根本动机上却是相通的。既然这样，R.阿尔科克说：“统治者们认为，人民如果在智慧上和道德上受到启蒙，那么就不可避免地招致诸种根本性变革。而且，当变革一旦提到议事日程上，他们就充满着猜疑，他们

所看到的只是对约束人民的封建权力的破坏和人民具有理解的知见和睿智。许多生产者认识到,他们的金钱利益,通过外国贸易大概就会增加。强有力的诸侯和领主之所以顽固地敌视与外国建立关系和发展通商,其故就在这里。”<sup>④</sup>这未必是外国人的偏见。实际上,阿尔科克所说,同松平下总守安政四年(1857年)十二月给老中的上书,恰如一种表里的关系,显示了封建攘夷论的这种本质。上书说:“当时之时势,武家疲弊不堪。随而权力移向商贾。如交易自由进行,商贾愈得利,武家之盛愈衰。”

而且,还是阿尔科克,他洞察到,一方面,统治层为了维护特权而提出的攘夷论极其脆弱,与此不同而主张对列国采取强硬措施;另一方面,攘夷论“无疑是想通过对日本人性格中爱国感情潜在的狂热性”之点燃,<sup>⑤</sup>以化为大众运动。阿尔科克对此的高度警觉,意味深长。如果说幕末的攘夷论,算得上是把日本从殖民地乃至半殖民地化的命运中拯救出来的一个力量,那么,它不属于诸侯,而是属于所谓“书生的尊皇攘夷论”。<sup>⑥</sup>诸侯的攘夷论,大体上同尊皇敬幕论乃至公武合体论有密切关系,而“书生的尊皇攘夷论很快就同反幕论乃至讨幕论合流了。从尊攘思想这一侧面来看幕末的历史,可以说,它无疑是上述前者的优越性逐渐转移到后者的过程。尊皇攘夷论,既然是一种思想乃至理论,它就是一个政治性的纲领,同政治实践密不可分。所以,它的整个发展过程的轨迹,实际上就是政治史的课题。但是,在此,我们只从大致思想的归宿,把作为尊皇攘夷论最初最突出理论表现的后期水户学的立场,同作为“书生的尊皇攘夷论”典型的吉田松阴的立场作一对比,并来看一看上述重点是如何转移的。

不言而喻,最明确把后期水户学的尊皇攘夷论体系化的,是会泽正志的《新论》一书。这部以文政八年(1825年)幕府发布击退令前后的骚动不安的形势为背景而写成的书,包括五部分:国体、形势、敌情、守御和长计。它从国体的尊严说起,讲述了世界形势和欧美列强侵略东亚的计策,并从紧急措施和根本对策两个方面讨论了抵抗列强的防卫体制,它的确是一部很有系统性的著作,对幕末的思想界产生了惊人的广泛影响,一时甚至被幕末志士奉为圣典。而且,在这部不外是尊攘论的“圣典”中,尊攘论这一民族主义“早期”的性格,得到了充分的显示。在会泽正志攘夷论的根基上,贯穿着对被统治层的根本不信任态度和对庶民层有恃外国势力的支援可能动摇封建统治关系的恐惧感。这种不信任态度和恐惧感,不言而喻,是以他的“愚民”思想为发源地:“天下之民,蠢愚甚多,君子甚少。蠢愚之心,一旦渲泄,天下固不可治。故圣人设造言乱民之刑甚严,惑于其愚民而恶之也。”<sup>⑩</sup>对于社会上的富国强兵论,会泽正志批判说:“论者言计策,富国、强兵,守边之急务也。今敌虏乘民心无主,阴诱边民暗移其心。民心一移,则未战,天下既为夷虏所有。所谓富强者,既非我有,适足以借兵于贼,运粮资盗。劳心竭虑,富强其国,一旦以尽资于寇贼,亦惜之而已。”<sup>⑪</sup>另外。对于兰学,他也警告说:“异日,使狡夷乘之,蛊惑愚民,则复变而为狗彘彘裘之俗,孰得禁之?……其所以广害深蠹者,岂豫熟察尽防之哉?”<sup>⑫</sup>凡此种种,这里的基础逻辑,更应说是心理,完全一样。本来,一方面,正志把家康通过封建统治的建立,从而达到的“民始愚,天下始弱,一时之人杰,屏息听命”称之为“英明伟略”;另一方面,他也认为在眼下的国际危机中这又成了弱点,“愚民、弱兵

虽为治之奇策,本为利。然利之所在,弊亦随之,不得已而矫之”,由此指出了愚民政策的局限。从这里出发,他主张通过权力的某种程度的分散——具体表现为农兵制,用“海内之全力”抵挡外敌(在此,当然能够看到民族主义内在逻辑的必然发现)。但是,正志最终要实现的,是他在《新论》中所展开的一种国防国家体制,用他自己的话说就是“不拔之业”。他的落脚点是:“今欲施行之,宜使民由之,不可使知之。”<sup>④</sup>正志的这种愚民观,不只是表现在《新论》中,它是后期水户学整体中明里暗里都带有的色彩。例如,藤田东湖在《回天诗史》中,叙述了古代尚武气象逐渐丧失的经过,认为尚武之俗从贵族转移到了武家,“亡于室,犹存于堂”。但是,他忧虑的是,在“今承平日久,……因循不察”的情况下,万一存于其堂者也丧失掉,那么,很快“奸民、狡夷将起,而有拾之者,岂非寒心之至!”这里,把国内的“奸民”同国外的“狡夷”并列,同置于敌对的关系上。“夫英雄鼓舞天下,唯恐民之无动于衷;使庸人糊涂一时,唯恐民或动之”,这是《新论》中的一个著名说法。批评《新论》是“虚名空论”、“纸上谈兵”的吉田松阴,也把它看成是“深有感触”之语加以引用。包括《新论》在内的后期水户学的攘夷论,同广泛与民一道、共同承担对外防御的近代民族主义恰恰相反,完全是民若要动即“恐民或动之”的理论。《弘道馆记述义》载:“传曰:君子劳心者治人,劳力者治于人。盖其身愈卑者,劳其力愈勤;其位愈尊者,劳其心者愈切。”上述“恐民或动之”,就是站在统治者与统治者相对立的这种固定观念上,从所谓“邦家之势,如日趋危殆,孰担其责?岂非唯治人者废其职所致乎”出发,<sup>⑤</sup>自始至终都要在这种固定的统治者那里寻找国家危机的责任承担者。与这种立场上的攘夷论结合一



起的尊皇论,实际上具有什么样的性格,由此不难想像。哪里还谈得上它同封建的身份等级制相抵触,实际上它恰恰为等级制赋予了基础。

正如在本书第二章中已经有所叙述的那样,会泽的尊皇论总是伴随着敬幕论。这种情形,无论在藤田幽谷那里,还是在东湖那里,都没有变化。对他们来说,皇室要在封建制君臣关系的最上位来理解,因此,从臣的侧面来说,“臣民者,各从邦君之命,亦即从幕府政令之理,仰天朝、报奉天祖之道也。”<sup>⑤</sup>这就是说,服从自己直属的主君,也就是尊皇的具体实践。同样,从君主一方来说,“幕府尊皇室,则诸侯崇幕府。诸侯崇幕府,则卿大夫敬诸侯。夫然后上下相保,万邦协和。大矣哉!名分岂可不正且严乎?”<sup>⑥</sup>正名分最终就是要维持这种上下等级秩序,并不是说“万民”对于“一君”直接平等地奉献上自己的忠诚。这样来看,即使说水户学是把上述诸侯立场上的尊攘论从理论上加以定型,也大致不错。本来,水户学在实践上的影响,非常广泛,它似乎成了一切——也包括下士乃至草莽的立场——尊皇攘夷运动的思想基础。这是因为,一、国体论开始同具体的时务论联系在一起、尊皇论与富国强兵论作为不可分的一体被强烈主张,由于不管怎样它都适合了冥冥不清的时代动向,所以尊皇论、富国强兵论的具体内容不管如何,首先它作为一个政治性言词,非常吸引人心;二、水户学中心人物齐昭同幕阁的政治对立关系——尽管事实上同幕府结构的核心并不对立——,正因为水户藩所处的亲藩这一特殊地位,反而被充分地映现了出来,犹如是幕末打破漠然现状诸动向的集中表现。而且,如果探寻一下意识形态的系谱,那么,水户学意义上的尊皇论乃至攘夷论,能够代表尊攘

论的一般内容,充其量直到安政(1854—1859年)、万延(1860年)为止。初期的“击退”攘夷论,在与列国缔结条约后,已经从现实中隐退了。从齐昭和正志晚年转向开国论开始,尊攘的分化非常清楚。水户学本来的立场,被萨摩的岛津久光等人所继承,逐渐同“激进派”的尊攘论形成了尖锐的对立。在思想上最早代表“激进派”尊攘论并加以实践的人物是吉田松阴。

会泽和藤田父子的尊攘论,是在文政和弘化时期最终形成的。与此不同,吉田松阴的尊攘论在思想上明显成熟,是培里来到日本之后的事。松阴亲眼看到了停泊在浦贺的美国舰船之后,向江户藩邸提出了《将及私言》。在此,我们已经能够看到其具体的果实。他认为,切实首要的问题,是打破封建性、地方性的割据禀性,使应付对外重大危机——培里再次来日半年后更为急迫,成为全国对天朝的义务。首篇题为《大义》,所说的就是这一点:“普天之下,莫非王土;率海之滨,莫非王臣。……然近世有一种可憎的俗论,云:江户乃幕府之地,旗本(见前注——译者)及世代家臣、近族诸藩才应尽力。国主之列藩,各重其本国,未必尽力于江户。呜呼!此辈不准不知敬重幕府,实可云暗于天下之大义。夫重本国,固也。然天下者,天朝之天下,亦天下之天下,非幕府之私有。故天下之内,受外夷之侮,幕府固当率天下之诸侯,雪天下之耻辱,以奉慰天朝之圣心。方今之时,普天率土之人,如何不尽其力哉?”<sup>④</sup>同时,松阴在书中对“近来直谏风气一扫”感叹不已,要求“开言论”,像所说的“凡举行大事之时,必用众议归一,是政之先”一样,<sup>⑤</sup>他在横的地方封闭性和纵的身份封闭性中看到了全国性的最大障碍。差不多同时,他在一首可以看作是他

的思想简明概括的诗中这样写道：“美奴递书向我期，国家安危正是时。普天率土孰非王臣与王士，协力当须却狡夷。如今上下浴至治，经纲稍弛弊沓至。第一可忧是壅蔽，临朝听政久废弃。大臣悠悠不恤事，小臣营营徒谋利。外臣含愤胸郁勃，内臣承颜色柔媚。此弊一洗备始修。”很明显，对于政治外交，松阴竭力主张“都俞吁咈”，也就是进行赞成和反对的自由讨论。<sup>⑨</sup>在此，松阴对时弊的关心所在，不难窥出。但是，另一方面，正像上文中他所说的“呜呼！此辈不唯不知敬重幕府”所显示的那样，对于朝廷和幕府的关系，这一时期的松阴，一点都没有超出水户学的尊皇敬幕论。当幕府“俯首屏气，通信、通商唯其所求”同培里缔结睦邻条约时，他激愤不已。安政二年（1855年）三月，他从野山狱中，给月性发了一封信。就是在这封信中，他也说：“请天子讨幕，几乎不可。”<sup>⑩</sup>对月性的讨幕论作了反驳：

兄弟虽阂于墙，然共御其外侮。大敌在外，岂国内相责之时耶？唯当与诸侯协心，规谏幕府，共筹强国之远图。<sup>⑪</sup>

很明显，这是主张公武合体的全国一致论。然而，到了安政五年（1858年）六月，井伊直弼没有得到天皇的敕许，就同哈里斯签订了通商条约和附件，于是，松阴的立场翻然一变：

美夷之谋，必为神州之患。美使之辞，定为之辱。以此震怒天子，下敕绝美使。是幕府宜缩蹙，无暇遵奉之。今则不然，傲然自得，以谄事美夷为天下至计。不思国

患，不顾国辱，而不奉天敕。是征夷之罪，天地不容，神人皆愤。准此于大义，讨灭诛戮，然后可也。不可稍宥之。②

在此，松阴渐渐从他的尊皇攘夷论走到了讨幕论。这样，安政重大犯罪事件开始不久，松阴也亲自策划狙击老中中间部詮胜，遂再次被捕入狱。此时前后，他的思想完全走上了激进的道路。也就是说，最初在反幕的诸侯中寻找讨幕主体的他，很快就认识到：“当今二百六十诸侯，大抵膏粱子弟，迂阔天下国家之事务，殊顾身家，媚谀时势。”③于是，他就从“草莽志士”乃至“天下流浪武士”中寻求讨幕的主体。大致同时，梅田云滨也说：“我知今之诸侯其必无能。今之诸侯，大率童心无知，财竭武弛，一日天下有事，只恐其自国不立，又奚有奉天朝、忧外寇之暇哉？……然虽明天子在上，皇位赫赫日烈一日。我知千秋之后必复古，有志之士，岂可不竭力乎？”④正如在这里所能看到的一样，尊皇攘夷论此时从水户学的阶段已经有了根本性的飞跃。它决不再是对封建等级制的单纯再认识了：

德川统治之内，受制于美、俄、英、法，何等速也，难以计之，实长太息也。幸上有明天子。虽于此深竭睿虑，然缙绅蠢虫，比之幕府更甚。然近外夷即有神国之污。上古雄图远略，今丝毫无以谋，事之不成固其宜矣。至列藩诸侯，仰征夷之鼻息，毫无主张。征夷而降服于外夷，则此后除降别无它法。三千年来独立不受羈绊之大日本，一旦受人羈缚，凡有血性者，岂能忍视之乎？如不奋起拿破仑之勇而高唱自由，则腹闷难医。⑤

松阴对现状所作的这种悲痛观察——即日本对外自由独立的承担者，不是幕府，不是诸侯，也不是公卿，要而言之，不是一切统治阶层——，其倾向显然不是拥护现存的社会政治结构，相反，而是要在“今之世界一变”中解决一切问题。他说：“尊攘何以改变世界。”<sup>⑤</sup>“今之世界，如老屋頹厦，此人人之所见也。吾谓，大风再起，必使其覆毁，然后换朽楹，弃败椽，用新材，再造之，乃美观矣。……由是观之，尊皇攘夷，岂可成之。”<sup>⑥</sup>本来，松阴自身对“世界一变”的具体内容并不清楚，他只是模糊地豫感到了它将朝着一君万民的方向迈进，并咏诵着“四海皆王土，兆民仰太阳。归朝君勿问，到处讲尊攘”，<sup>⑦</sup>沉静地赴向刑场。不管如何，至此，尊皇攘夷论终于走完了历史限制中所允许的道路。

#### 四

总观一下我们以上所探寻的“早期民族主义思潮”，尽管其思想内容充满着歧义性，但是，它所具有的内在倾向，像一条红线一样，贯穿在整体之中。封建社会的多极性分裂，面临外国势力，暴露出它的软弱无力。当此之时，为了国家独立而要求民族统一，作为国内对策，表现为两个方向。一是，政治力量向国家凝聚；二是，向国民思想的渗入。在初期的海防论那里，我们看到，对一方面横的地方割据的否定、举国关心国事的要求，与对另一方面纵的身份界限的缓和——要求言论畅开——，不可分地结合在一起。这种思想联系，到了尊皇攘夷论，就充分地留下了它的痕迹。既然中间势力独立地存在，

成了国家同国民内在结合的桎梏,那么,作为克服它的民族主义理念,当然同时就要内包集中化和扩大化这两种契机,并从辩证法的统一过程中使自己具体化。其政治集中这一方向,在富国强兵论那里,基本上被强化为绝对主义体制。不久,这种集中最后就要求所应归属的主体,并从而使尊皇论上升到政治的高度。而且,另一方面,如同上述,尊皇攘夷论把社会使命的承担者,从封建统治者那里逐渐移到了“草莽崛起”的民众中。这无疑是同幕末思想界中所谓“公开舆论”思潮相同的历史动向。在这种意义上,培里到达日本之际,如同上述,老中阿部正弘难以处理,一方面奏闻朝廷,同时另一方面,向一些诸侯以下者咨询对策,说:“即有触忌,亦不必过虑。务必尽智虑,向上言所欲言。”这暗示了中间势力解体的两个方向,即向最高主体的凝聚和向国民层的扩大。在这一限度内,可以说它超出了当事者的意图,是民族主义力学的历史性象征。但是,“早期”民族主义思想是这两个契机没有轻重均衡地发展的吗?答案明显是否定的。不难看出,这里始终压倒性的任务,是政治集中这一契机。直面对外危机,首先迫切需要的,是尽可能把封建的、割据政治势力一元化,通过“自由掌握日本全国,如同我手足”这种强有力的中央集权,充实国防力量,并作为其前提,安定国民生活和开始“殖产兴业”。与此相对应,另一方面,使对政治的关心更加渗透到社会层,并以此把国民从以前对国家秩序无责任的被动状态中解放出来,从而在政治上动员一切力量。这一历史性课题,作为一个模糊的方向,最初是与前一个问题不可分地被提出的,但由于一味苦于追随前一动向,它的速度明显减缓了。这多半是从“言论畅开”开始,到了身份界限的缓和、从下层吸收人才、公开舆论

思想,才逐渐具体化。这种要求政治权力向下层扩展的主张,因一个不可逾越的鸿沟而被限制住。谁是国家独立之责任的最终承担者呢?一接触到这一根本问题,正如在水户学中所典型表现出来的那样,封建统治层以外的国民大众,立即就被排除到问题的答案之外。即使有人抽象地主张“上自列侯,下至大夫、士庶,协心戮力”(松阴)、<sup>⑤</sup>“视日本国中为一家”(左内),<sup>⑥</sup>但在现实中却几乎没有人要求冲破阻碍国民总动员的社会因素。从幕府到诸侯,从诸侯到家臣,从家臣到流浪武士,并渐次到社会下层,即使要在这里寻找尊皇攘夷推动力的松阴,最后所找到的只是“草莽志士”,并且到此为止。<sup>⑦</sup>这样,值得注意的是,早期民族主义思想中“扩大”契机的这种脆弱性,因对封建中间势力的顽固性延续听之任之,反而使这种“集中”的契机不够彻底。

在富国强兵论那里,不管是海外贸易乃至殖民的见解(信渊、利明、万里[帆足]、象山),还是农兵论的立场(子平、正志、东湖),为了实行殖产兴业和充实军备,或多或少所要求的政治力量集中,即使都超越了诸侯领主的政治经济自足性,但也不主张破坏它。这一点不管政治力量的归属点是在朝廷那里寻找还是优先考虑幕府都没有什么变化。当尊皇论从尊皇敬幕论经过公武合体论逐渐推移到讨幕论的时候,正如真木和泉守的《义举三策》仍以“勤诸侯举事策”为上策、以“义徒举事策”为下策一样,尊皇攘夷论者许多人,也仍然一点没有触及到幕藩的独自权力。仅仅在松阴末期的思想中,具有了这样一种预感,即为了使日本对外保持“自主独立”,整个体制的某些根本转换,迫切需要作为一个不可或缺的课题。要而言之,不管是富国强兵论,还是尊皇攘夷论,它们在这种国民渗透的

契机上自不待言,就是在集权政治的确立上,也必须在封建结构的最后铁壁之前照样戛然而止。这一点恰恰是这些民族主义理论整个“早期”种种性格的最终根源。以上这种思想发展的特质,同幕末日本现实中所走过的政治统一过程,在基本方向上完全照应。如同上述,因外国船的到来,造成了幕府权力的弛缓。为了克服由此带来的国内分裂和无政府混乱状态所需要的政治力量,最终并没有从庶民中间产生出来。众所周知,王政复古的政治变革,在封建统治层的自行分解过程中,主要是以激进派公卿、下级武士和至多是庶民的上层为主要承担者来进行的。这样,幕府消灭之后,首先出现的政治形态,就是朝廷之下的雄藩联合。舆论公开思想眼前的具体果实,如此而已。本来,不能把这看成是封建多元统治形态的单纯继续乃至变形。身感欧美列强的重压,为了保全国家的独立,根据“政令归一”——即政治力量的集中而达到富国强兵的政策,成了燃眉的课题。不,上述一些思想家所提倡的军备现代化以及殖产兴业,在幕末,就由幕府自身进行了某种程度的尝试。特别是,组成维新政府的西南雄藩,在这一点上,尤其卖力。也就是说,封建权力在末期阶段,为了自我保存,也不得不依据异质的近代产业及技术。因此,绝对主义体制的确立,随着接近幕末,在朝廷和幕府的任何一方,几乎成了共同的课题,问题只是指导力之争。从这种意义上来说,纯粹封建等级的分权组织,已经没有存在的余地。尽管这样,“中间势力”的排除,并不是通过庶民层的能动参与,而确实是通过构成“中间势力”的分子来实现的。为了形成近代民族国家而进行的维新诸变革,其根本性格形成的原因就在这里。在依然存在的国际重压中,“使全国人民的心里都具有国家的思



想”这一切实课题，<sup>②</sup>就重新寄托在明治思想家的双肩。

### 【注释】

①在国家、民族的区别中，对文化民族范畴的揭示，无疑是 F. 梅尼克。（参阅梅尼克的《世界主义与民族国家》，第七版，1928 年）但是，在此，所谓文化民族，比梅尼克所说的意义更狭窄。它不仅刻有历史上特定文化的遗产和传统的印记，而且这种文化也是由民族共同地以主体性的形式来承担的。梅尼克所说，包括了古代“植物性”的民族和近代自发觉醒的民族两者，并明确了两者的区别。但是，我们这里的问题，不管是文化民族，还是国家民族，都专指后者。它是一定历史阶段的产物。这一点，下面很快就要谈到。

②nationalism，一般被译为民族主义。民族主义适合于下列一些情形，即在别的一个国家本土上作为少数民族而存在，或者被沦为殖民地的民族要求独立，或者分属于数个国家的民族要求形成一个国家，等等。但是，在日本，自古以来就保持着民族的纯粹性，并没有所说的民族问题。相对于这样的国家，民族主义的说法如何呢？在日本，所谓民族主义，虽然也专门涉及到了对外问题，但下面将会明白，nationalism，它既是对外的<sub>问题</sub>，同时又是对内的问题。另外，民族主义一词屡屡作为个人主义的反对语而使用，所以用它也不够恰当。因为在一定的阶段上，民族主义恰恰是同个人的自主性主张不可分地结合在一起的。总之，在包含着各种色调的意义上，我们称之为国民主义。

③O. 福斯勒：《民族思想：从卢梭到兰克》，1937 年，第 13 页。

④众所周知，在中国，基于同乡人感情的地方团体意识，至今还阻碍着民族一体意识的发展。对此，孙文说：“中国只有家族主义和宗族主义，没有国族主义。”（《三民主义》，民国十三年，日译本《孙中山全集》，第一卷，第 10 页）尤其是，孙文认为，此时，如果把家族、

宗族的团体意识“推广”，宗族主义一转就会成为国族主义。（同上书，第110页）实际上，孙文究竟是乐观地这样看待，还是要对国民产生一种心理上的效果，这里暂且不谈。但宗族观念不能自发地发展成为国族主义，恰恰同民族主义不能自动地发展为世界主义一样。只有共同抵抗外国势力的迫切愿望，才能在中国人那里唤起超越宗族的一体意识。

⑤其典型如民国革命前的中国帝国。

⑥这一点，另一方面是对农民的安慰，它同爱抚农民的大量训令乃至说教丝毫不矛盾，宁可说是一种补充关系。山鹿素行对这种关系作了如下的极好的解释：“民无知之至，不考虑后果，无计筹谋虑，唯以农业桑麻家职为事，春夏秋三时无闲暇。不用心其他，亦无知虑之巧。尽自己之苦劳，供上之收纳。委生死于上之政令。此民甚可爱也。”（《谪居童问》）

⑦《山鹿语录》卷六。

⑧近松在《山崎与治兵卫寿之门松》中，借静闲之口说了以下这样的话：“武士之子，武士之父母养之，教以武士道，成武士；商人之子，商人之父母养之，教以经商之道，成商人。武士舍利而求名，商人舍名而取利，蓄金银，此谓之道。……至死尊金银以为神佛，此乃商人之道。”很明显，这同“士教三民之义，经商以利为职”（鸠巢：《士说》）这种上层意识形态表里如一。要而言之，“虽为商人之身，却为妓女所买，侍女从旁戏弄。酒场艺人轻薄笑，醉梦饮酒忘怀。身着四袖大棉睡衣，焚烧沉香自暖。不背天下法令，何罪归我头上？”（《醉迷三弦》）在上述这样的心境中，当然不会有任何本来的规范意识。在对“天下之法令”的外表服从之下，私下却唯有从心所欲的享乐。

⑨竹越与三郎：《新日本史》中，明治二十五年。

⑩福泽谕吉：《文明论之概略》卷五。

⑪《闲余漫话》。

⑫R. 阿尔科克：《将军府：居日三年纪事》，第二卷，第 250 页，1863 年。

⑬《文明论之概略》卷三。

⑭《嘉永六年十月高岛秋帆上书》。

⑮渡道华山：《慎机论》。

⑯其经过，在文久二年（1862 年）九月的《上书幕府稿》（《象山全集》上卷，第 223 页）中有所叙述。

⑰《嘉永六年七月上书》，收入《幕末外国关系文书之一》。

⑱《嘉永六年八月上书》，收入《幕末外国关系文书之二》。

⑲《安政五年四月对幕府上书稿》，《象山全集》上卷，第 196 页。

⑳《文久三年对幕府上书》，《小楠遗稿》，第 100 页，昭和十七年。

㉑《嘉永六年八月七日松平庆永对幕府上书》，收入《幕末外国关系文书之一》。

㉒德川齐昭：《嘉永六年七月上书》，收入《幕末外国关系文书之一》。

㉓据藤田东湖的《回天诗史》。

㉔《幕末关系文书中》有很多例子，今示一二：

“奸黠之异人，乘其虚，以金银珠宝货，诳诱人，施恩惠。愚痴、无知之贫民，困穷之余，不觉陷入奸谋，终怀彼等之恩。”（《嘉永六年八月松平肥前守斋正上书》，《幕末外国关系文书之二》）

“去、今两年之来船，与当地贱民，多有纠纷。好酒之徒，时引争端。多有犯人之妇女者。亦有探听疾恨时世者。彼异人，善怀柔愚民。疾恨时世者众多之处，若异人潜往施以恩泽，恐将致不可收拾之事。”（安政元年四月，据浦贺的下级公安人员中岛三郎助所说，同上文书之四）

㉕《嘉永六年十月高岛秋帆上书》。

⑯E. 萨托：《一位滞留日本的外交官》，第 118 页，1921 年。法国士官 A. 鲁森也肯定同样的事实。（A. Roussin, *Une campagne sur les cotes du Japon*, 1866 年；日译本：《英美法荷联合舰队幕末海战

记》，第 183 页）另外，请参阅尾佐竹猛的《明治维新》中，第 366、456 页。

⑳《国是三论》，《小楠遗稿》，第 39 页。

㉑所谓“越出”，是因为整个近世明确的反封建思想，可以说基本上并不存在。

㉒德富猪一郎：《吉田松阴》，第 87 页，明治四十一年。

㉓原为汉文。

㉔如，《海国兵谈》的内容，全十六卷中，一直到十五卷可以说都是狭隘的国防论，最后一卷是“足食足兵义”。

㉕《经济漫谈》。

㉖《西洋列国史略》。

㉗《经世秘策》。

㉘《日本的政党》，《明治宪政经济史论》，第 102 页。

㉙例如，以井伊大老为首的幕阁的开国论就是如此。参阅《福翁自传》，第 175 页，岩波文库版。

㉚参看 R. 阿尔科克的《将军府：居日三年纪事》第二卷，第 249—250 页。另参阅第二卷，第 211—222 页。

㉛同上书，第 222 页。

㉜《大隈侯昔日谭》。

㉝《新论》卷二。

㉞㉟同上书，卷一。

㊱同上书，卷四。

㊲《弘道馆记述义》。

㊳会泽：《迪彝篇》。

㊴幽谷：《正名论》。

㊵㊶㊷《吉田松阴全集》（普及版），第一卷，第 298—299、300、311—312 页。

㊸《幽囚录》，同上书，第 353 页。

- ⑤《野山狱文稿》，《全集》第四卷，第 25 页。
- ⑥《议大义》，安政五年七月十二日对于藩的建议。《戊午幽室文稿》，《全集》第五卷，第 192 页。
- ⑦《时势论》，《戊午幽室文稿》，《全集》第五卷，第 251—252 页。
- ⑧《致久坂义助书简》。
- ⑨安政六年四月七日《致北山安世书简》。
- ⑩安政六年四月九日《致冈部富太郎书简》，《全集》第九卷，第 330 页。
- ⑪《语子远》，《己未文稿》，《全集》第六卷，第 122 页。
- ⑫安政六年五月十九日东行前日记。《全集》第十一卷，第 191 页。
- ⑬《吉田松阴全集》，第一卷，第 553—555 页。
- ⑭安政四年十一月二十八日《致日村田氏寿书札》，《桥本景岳全集》上卷，第 555 页。
- ⑮安政六年三月二十六日，松阴在《致日野村和作》的书简中说：“唯今之势，诸侯固无为，公卿亦难有为。唯求助草莽，然草莽亦无力。走遍天下，趁机利用百姓起义，也许为一奇策。”（《吉田松阴全集》，第九卷，第 291 页）这里，突出表现了松阴后期的焦虑和绝望。注意到了百姓起义的能量，真不愧是他。但是，在此，农民起义也只是“趁机利用”的对象，决不是对百姓主体性力量的评价。
- ⑯福泽谕吉：《通俗国权论》。

## 初版后记

大学毕业后，我在东京大学法学院研究室从事日本政治思想史研究，陆续发表了一些论文。本书就是从这些论文中，选取了以德川时代为对象的部分汇集而成的。因此，本书的各章原来分别都是作为独立的论文，先后刊载在昭和十五年（1940年）至十九年（1944年）之间的《国家学会杂志》上。除了后面将要谈到的第三章的情况之外，标题也都是原来的。只是，收录到本书时，为了使全书的构成更为清楚明了，变更了若干节目和标题。正文的修改，根据后面很快将要谈到的理由，限制到最小限度，大部分都是技术性的处理，如更正了误排和修改了不明确的表述、删除了冗长的地方、力求前后形式上的统一，等等。假名用法一仍其旧。即使有关资料，从今天来看，虽然有不少地方需要进一步选择取舍乃至追加，但不言而喻，由于资料的选择配置同问题的设定方法密切相联，贸然变更，势必影响到全体的构成，导致原先结构的整体崩溃，这与我的旨趣相左，所以，只是恢复了发表之际由于篇幅的限制而被删除掉的资料。

论文发表以后，已过了八年，甚至十一年，而且因太平洋战争失败而引致的日本帝国主义的解体这一巨大历史断层就

处在这一时期。时至今日，汇集旧文正式出版，在种种意义上，我都不能不坚持内心的顽强抵抗。事实上，战争刚一结束，周围的先辈和知己就多次劝我把这些论文结集起来公开出版。但是，我却一直拖延到现在。这是因为，我有一种强烈的意愿在起作用，即如果要修改出版的话，我想进行重建。这种意愿，随着时间的流逝，变得越来越强烈。老实说，如若不是去年以来我长期患病和为其它个人之事所迫，本书是否真能以这种形式与读者见面，仍是一个疑问。尽管如此，在渐渐结束最后的校对之际，我依然处在下决心出版是最好的选择这种“安心”感之中。我不能认为，这本来只是人们对于无心插柳成荫经常所陷入的自我欺骗的心理产物。因为今天我好不容易有理由或者能够实感到，为了在一个更新的阶段上发展这些旧稿，与其说只是把它们揣在怀里，到处反复乱插，宁可死掉这份心，使它“客观化”，而这对于今后方向的自由设定也是需要的。我一边进行本书的校订，一边再次痛感到，这些论文在内部是如何受到了写作时的历史状况的影响。这样说，决不单是受所谓“暗谷”政治的制约和统治思潮影响这种消极的意义。在这一点上，我今天并不感到特别内疚，而对结集公开出版战争时期这一领域中的研究成果甚至有一种暗暗的满足感。实际上，我今天清楚地意识到，这里的种种问题设定和分析展开的方法乃至各种历史范畴规定自身，像后面将要举出的两三个例子那样，仍然根本上留下了“八·一五”以前的烙印；<sup>①</sup> 另外，它同不得不站在以下的历史意识这一现在的视点无论如何都不是直接连接的，这就是把这以后我个人

---

<sup>①</sup> 八·一五：即1945年8月15日，此日日本宣布停战。

以及我所属的祖国体验了数十年、数百年的历史状况的变动——不是指在所谓战后的民主化政策中日本的政治、社会思想变了多少还是没有变的问题,而是指更深或更广的世界状况的推移及其对日本的冲击——的意味作为真正的学术上的课题加以理解和咀嚼。我几次虽然都试图对这些旧稿进行大幅度的修改乃至重建但最终都没有如愿的根本原因,仔细想一想,其实就在这里。这样,越是明确地自觉到本书同我现在摸索的方向之间的分歧,本书的构成作为复杂的内在关联,恰恰就越是逼迫着我。反过来说,本书或好或坏作为一个完结体越是映现出凝固的姿态,对我来说,它就越是被对象化。这样,安于本书,即使几乎照原样抛出不管也无妨。不,宁可以说,抛出不管的心情,在我内心自然已经确定了。当然,这样说,不言而喻,并不是我认为构成这些论文基础的方法论乃至具体的分析,在本质上是错误的(假如这样,公开出版本身就是无意义的)。另外,说到问题意识的分歧,今后也不是与我曾经探寻的方向完全无关而另辟一个“新奇”的蹊径。其实,我很轻蔑这种突然变异。只是,我对今后的日本政治思想史研究,只能作出这样的预测,即作为本书基本上已经确定下来的所尝试的方法以及分析的方法应该更加丰富它——因此,在这种意义上,它并不是纯粹内在有机的发展。即使是研究这同一时代的同一对象,因新视角和照明的投射,全体的展望也一定同本书有相当大的不同。在此之际,本书所尝试的诸分析,也未必会被废弃或者被抽象地“否定”,它们将在不同的组合和配置中,实现机能的转化。在这种意义上,将来无论如何,我经常都要回味埋头日本政治思想史这一巨大的课题进行恶战苦斗而结出的这一最初成果。



本书公开出版后,将为更多的同行们所接触。我之所以奢望本书能为他们的研究提供一些刺激和暗示,并有助于日本思想史学的进步,也只是因为在上面的意义上衷心地期待,本书的分析能从更高的水准上被自由地运用。如战后在西乡信网氏的《国学之批判》(昭和二十三年,1948年)和松本三之介氏的《日本近世国学的政治课题及其发展》(载《国家学会杂志》第六十五卷第二、三、四号及第六十六卷第一、二、三号)等劳作中,本书的不少成果在极其崭新的视角上得到了“扬弃”。看到这一点,我不胜欣喜。但与此同时,我也更加深了上面的那种期待。因此,对于广大的读者,我所希望的当然并不是大家同意或追随本书的结论。其实,如果允许作者口出狂言,那么,我深切希望的是,读者诸兄不要只是宏观地批判本书的问题意识或者视点,而要花费精力进一步微观地检讨个别的分析,并能够忍耐和宽容。

如同所看到的那样,本书的研究对象大致覆盖了德川时代的整个时期。但是,它决非所谓网罗式的近世政治思想乃至政治学说的通史。实际上,本书三章中的无论哪一章,本质上都是问题史。因此,为了帮助读者对本书的理解,限于所需的最小限度,我以当时从事这一研究的意图和主导动机为中心,简单地作一说明。

第一章和第二章特别密切,它们是一种相互补充的关系。二者的共同主题,是封建社会的正统性世界观如何从内部走向崩溃的。我想通过对这一课题的阐明,来弄清广义上是日本社会、狭义上是日本思想现代化的类型以及一方面它相对于西欧、另一方面它相对于亚洲诸国所具有的特质。特别是在第一章,我并不把视野限制在狭义的政治思想上,而首先是

以构成德川封建社会观点结构的儒学的(具体说是朱子学的)世界观整体结构推移为问题。我之所以要这样做,是因为考虑到,照第一章结束所接触到的,它从思想史的侧面确证了德川封建体制崩溃的必然性。只要限于这一思考方法而论,至今我仍然认为它是正确的。换言之,它是对这样一种极限状态的试验,即在现代性程度上,它降到了最低的水准,而最稳定性的精神领域和最“抽象性的”思考范式的内部崩溃,在什么程度上得到了检证。根据这种检证,如果经济基础变动的冲击被认识到了,那么,同更加流动性、更加政治性的现实相连接方面的解体过程以及同经济基础的关联就比较容易把握住。因此,在这里,全面地叙述政治思想上的现代化过程,原本就不是我的意图。大概在思想史方法上,要不陷入单纯的“反映论”而又具体地阐明所谓经济基础同上层建筑之间的关联,是一件非常不容易的事。在此,不深入讨论这一问题。但是,只要不是努力尝试思想自身内在运动的抽象否定,而是把这种运动本身作为具体普遍的全社会体系变动的契机积极地加以把握,那么,思想史的研究同社会史的研究,也就只能描绘出不相交的平行线。特别是,由于在前现代社会中,还看不到现代社会那种机能的分化,所以,在这里,纯经济的或纯政治的范畴本身,自然也不能产生。意识形态与经济基础大体上也不能截然分开,它们本质上相互纠缠在一起。例如,正像看一看在未开化的社会中巫术对于经济生产所具有的意义和任务就能明白的那样,在此,老讲意识形态同独立的纯“物质性”生产的关系,反而是观念性的。在这种意义上,卢卡奇说:“在前资本主义社会中,……法的诸形态结构性地介入到了经济的诸关联中。在此,有所谓经济性的范畴……它是

法的形态来表现的,而不是改铸为法的形态。其实,经济的以及法的范畴,在本质和内容上,都相互不可分地交织在一起。”<sup>①</sup> 卢卡奇的这一说法,大概只有程度上的差别,它不仅对于法的形态,就是对于现代社会意识形态的整体也是妥当的。我在第一、第二两章所要求的恰恰就是这种意义上的政治思想史。在此,特别对我有启发的欧洲社会科学家,撇开古典学者不论,主要有 K. 曼海姆(尤其是他的《意识形态与乌托邦》中的整体性的意识形态概念〔totaler ideologienbegriff〕)、M. 韦伯(特别是《儒教与道教》以及《新教伦理与资本主义精神》两书中所显示出的分析方法)。另外,通过译本阅读到的 F. 博克瑙的《从封建的世界观到市民的世纪观》,对我也大有裨益。我从以往的思想史研究中所学到的东西当然也很多,尤其是津田左右吉、村冈典嗣、永田广志和羽仁五郎等诸氏的研究,在许多方面对我都有很大帮助。但是,坦率地说,要在德川时代具体地尝试上述那样的探讨,我几乎是在暗中摸索着前进。

然而,不言而喻,这样的探讨即使它本身是正确的,但在本书中所结出的果实,也不够丰硕,甚至还有缺陷。从我自己对儒学和国学理解的肤浅性出发而产生出的一个个问题点姑且不论,如果仅就大的把握方法进行总括性的自我批判,那么,自今视之,首先一个明显的缺陷,就是这样一种看法,即开头所说的有别于中国停滞性的日本的相对进步性。这一看法,虽然一方面包含有正当性,但另一方面正像今日学界众所周知的那样,却有把事态引向片面性和单纯化的危险。当然,如

---

<sup>①</sup> G. 卢卡奇:《历史与阶级意识》,第 69 页,1923 年。

果允许我进行辩解,那么中国的停滞性,是当时站在第一线的中国史家们不管多少都共同具有的问题意识。我也根据这种问题意识,从思想史的侧面,探讨何以中国的现代化失败并被半殖民地化,而日本通过明治维新则成为东方唯一或最初的现代国家这一课题。这一“现代国家”即使是加括弧的现代,但今天——尽管对于它的具体性格有不同的见解——可以说已成为学界的共同遗产。在经验了加括弧的现代化的日本和这一点尚未成功的中国,从所谓大众地盘上的现代化这一点来看,两国现在恰恰产生出了相反的情形。正是在这种复杂的历史辩证法中,“何故日本成功地建立起了东方最初的现代国家”这一设问,就必须重新进行检讨。但是,就是在这一点上,不管是谁,只要能想起本书执笔时的思想状况,就会承认一个不可否认的事实,即在“超越”和“否定”现代之声叫喊不已的时候,关注明治维新的“现代性”侧面,进而关注德川社会中现代要素的成长,不仅对于我,大概对于那些意识到要顽强抵抗法西斯主义历史学的人们来说,都是一个生死攸关的据点。我埋头钻研德川思想史的一个超学问的动机,可以说就在这里。从德川时代——当然是从思想史这一限定的角度——,证实任何仿佛是坚如磐石的体制其自身都具有崩溃的内在必然性,在当时的环境中,夸张地说,它本身就称得上是灵魂的救星。但是,其反面,正像第一章中所显示的那样,如果把正统性意识形态的解体过程翻过来,它原封不动地就陷入了现代意识形态成熟这一机械的偏向中。例如,从直接的政治性言论上捕捉现代意识形态的危险性乃至随意性,即使正如本章所言,但也难以把内部使封建的意识形态解体的思想契机直接看做是现代意识的表征,倒更应该说是,它为本来的现代

意识的成熟准备了前提条件。在第二章中,虽然不受这种缺陷的限制而完全自由了,但即使这样,在对“制作”系列的现代性程度加以限制这一点上,观点更具体了。此外,即使在对德川中期以后表现出来的所谓“一君万民”绝对主义思想的评价中——这与第三章的问题也有关联,本书也不免有些“乐观”。在这一点上,决不能说我是在列宁所说的意义上使用了“奴隶的语言”。“一君万民”的思想并非没有局限,但不管如何,本质上承认它的反封建性的要素并加以肯定,恰恰就是我当时真实的想法。为了从更正确的观点促进这一问题的研究,德川封建制政治结构根本不贯穿有典型的封建制,而是被韦伯所说的家产官僚制契机所渗透,其结果,绝对主义之路是作为近世欧洲的绝对主义(所谓官僚化后期的家产制 *bürokratisierter spätpatrimonialismus*)和亚洲的专制这两个方向的重叠行进的以及这一过程在思想上的意义等问题,就必须加以探讨。这是同上述中国和日本的现代化类型形成了反论性对比相关联的问题。我期待不已的是,新露头角、前途无量的日本思想史研究者,迅速超过我的这种笨拙研究,并站在现在同我们较量的世界史的问题意识上,重新顽强地埋头研究上面的诸问题。

本书的第三章更接近于狭义上的政治思想史,在若干色调上,它与前两章有所不同。它的产生,也有另外的“由来”。昭和十九年,“国家学会杂志”拟编辑一本特辑《现代日本的产生》,我也参加了。我想从明治以后 *nationalism* 的思想发展开始作为民族主义理论形成后又如何变质为国家主义这一观点,对它加以把握。这一章原本是在这一意图之下执笔的,原题为“民族主义理论的形成”。但是,因我的恶癖,本来作为序

论只需简单接触一下作为近代民族主义前史的德川时代部分,却意外地冗长,还没有进入到正文,突然我接到了征兵令,在即将讨论到维新时就中止了。但是,重新阅读一下,大概也只能这样处理。问题本来就是现代民族意识的成长乃至未成长,与前两章的问题有不少关联,幸好讨论的时代也一致,在体裁上也就尽可能以完结的形式收录了进来。“早期的”民族主义这一说法,是从大冢久雄教授所使用的“早期的(商业—高利贷)资本”这一用语中受到的启发。同第一、第二两章相比,这一章的写作,正处在太平洋战争最紧迫的时期。而且,正因为问题就是问题,所以我就尽量把我对当时日本社会政治状况的忧闷装填在了历史的考察之中。大体上,我肯定克罗齐的“所有的历史都是现代史”这一著名的说法和 E. 特勒耳奇的“现在的文化综合”概念所包含的真理。但另一方面,历史的实证性考察,其实是对于因一些政治主张而有可能造成歪曲的危险性所具有的神经性反应。特别是,由于当时在历史叙述的主体性美名之下可笑的国体史观泛滥横行,所以对于这种考察方法的抗拒也就格外强烈。通过这一章的写作,仍然不能不重新认识到存在于历史意识与危机意识之间的深层的内在牵连。如果读者判断说,支撑这一章的主体意识,超出了历史学家最少所需要的“禁欲”而泛滥于叙述之中,那么,我甘愿接受这一非难。在此,要附加说明的是,比较起来,同我现在的课题最直接相连的就是这一章,我对日本民族主义的关心,就是从本章发足的。

在这一旧稿中,当然能引起笔者种种个人的回想。回忆一下全书的写作过程,至今还保留着的强烈印象,就是在精神病学家 E. 克雷奇默(Ernst Kretschmer)的“平常我们诊断他们

(疯子),非常时期他们诊断我们”这一说法所恰当描述的狂热的“非常时期”中温暖地包围着我的东大法学部研究室的自由主义气氛。特别是,南原繁先生不断地鞭策我对于时局性学问对象的日本思想史大体上要进行非时局性的探讨。如果没有他,在这一领域中,我大概就会丧失掉不断前进的研究意欲。另外,第一章论文写完后,石井良助博士从头到尾仔细地阅读了一遍,并多有赐教。我还从研究专业不同的田中耕太郎先生那里接受了本书第二章的题目,他的热情鼓励和善意批评,使我难以忘怀。还有,如上所述,本书第三章是我应征入伍前夕的劳作。特别是其中的后半部分,我接到征兵令之后,离出发还有一周的余暇,是直到出发前的那一天早上才好不容易写完的。因为要在新宿车站亲手交给前来送我的同事辻清明君,这不太容易,所以能不能如愿姑且不谈,但值得纪念。我伏案疾书,以最快的速度结束最后的部分。在我的窗外,聚集着手拿国旗的邻组和街道居民委员会的人。<sup>①</sup>其中我已故的母亲和妻子作了红小豆糯米饭团款待我。这一情景,至今仿佛就在眼前。在我交给辻君的原稿中,引文的出处和注释,像暗码一样,记在草稿上方的空白处,后要“解读”它,就得费一番辛苦。这次整理论文之际,发现了这一点,再次向辻君表示感谢。

而且,当时还素不相识的远山茂树君,在《历史学研究》年报上,费心对本书的第一、第二两章作了介绍。也许这件事成了机缘,在学士会馆的一个房间里,我在“历研”的——几乎是

---

<sup>①</sup> 邻组:日本在第二次世界大战期间,为了便于控制人民而建立的一种地区基层组织,以十户左右为一组,战后废止。——译注

未知的——诸君面前，以上述的论稿为中心作了一个报告。这作为我同“历研”接触的开始，给我留下了很深的印象。收入本书的这些论文，尽管是在发行量极少的学术杂志上发表的，但能获得广为历史学界所知并引起反响这一殊荣，多亏了远山君和松岛荣一君的介绍。对此深情厚谊，值此机会，我深致谢忱。

最后，有关本书的出版，福武直教授多所费力。特别是，对于几乎是不正常的我的迟缓的工作状态，东大出版会的石井和夫君以及其他诸君，极其耐心，给予了舍己的帮助，对此，我无法用语言来感谢他们。

1952年11月20日

丸山真男



## 译后记

相应于我们的兴趣，世上吸引人、诱感人，甚至使人痴醉的事物不少，这些事物有一个共同的地方，即一般所说的“魅力”。“思想史”这一事物，乍看起来，灰蒙蒙的，带着老掉了牙的“历史”面孔，它亦有“魅力”吗？有。对于那些以思想史为“天职”、与思想史共命运的人来说，“思想史”不仅有“魅力”，而且极具“魅力”。“思想史”不是一条单调的直线和枯燥无聊的机械性重复，它如同音乐，有美妙的旋律和节奏；亦如小说故事，有高低起伏和引人入胜的情节。要想体验和分享思想史的美妙，就要沉浸于其中，仔细地玩味和品尝。<sup>①</sup>丸山真男的《日本政治思想史研究》，就为我们提供了这样一个良机。

对中国大陆学人来说，丸山真男基本上仍是一个比较陌生的名字。这并不奇怪。大陆上对丸山真男的介绍，至今还限制在以日本问题为专门研究对象的少数人士那里。据我们

---

<sup>①</sup> 在帕斯卡尔(B. Pascal)看来，“思想”非同小可，它是人的伟大和尊严的根源，人所以为人，就在于他能思想：“思想形成人的伟大。”“思想——人的全部尊严就在于思想。”（《思想录》，第157、164页，商务印书馆，1987年）

所知,他的论著,此前除了区建英翻译的《日本近代思想家福泽谕吉》之外,别无其他。而这部书,恰恰又是区建英汇集丸山真男有关“福泽谕吉”的一些论文编辑而成的。这部书带给读者的客观效果,比起传播丸山真男的学术思想来说,它也许更容易使人们“关注”“福泽谕吉”本身,继续“强化”中国的“福泽”形象。翻译出版为丸山真男奠定了核心学术地位的《日本政治思想史研究》一书,有理由相信,它会使丸山真男的学术思想大大地迈进中国的学术空间。

要迅速地认识“陌生”的丸山,比较有效的办法,也许就是“压缩性”地介绍他的“生平”和“著述”。丸山一生并不复杂。1914年3月22日,他出生于大阪。排行第二。1937年毕业于东京大学法学部,并留校任教。1940年,任东大副教授。1950年升东大教授。从1961年至1963年,先后担任哈佛大学和牛津大学客座教授。1971年退休,任东大名誉教授。1973年,获普林斯顿大学名誉文学博士和哈佛大学名誉法学博士。1975年至1976年,在牛津大学和普林斯顿大学从事研究工作。1977年入选日本学士院会员。1996年8月15日,在东京逝世。从这里所列出的他的简历来看,可以说他是一位比较典型的学院型知识分子。但他决不是躲在象牙塔内的知识分子,他的研究生活与他所处的时代息息相联。他最富活力的时代,恰恰是日本军国主义最盛行的时代。正是在这种“非学问”的时代,“恶战苦斗”的他,却惊人地营造了“学问”的世界。最能体现他的“学问”世界的东西,就是他的著述。比起他的著述量来,更引人注目的是他的那些著作的分量。他著述出版的著作有:《日本政治思想史研究》(东京大学出版会,1952年初版);《现代

政治思想与行动》(上下册,未来社,1956年—1957年。1964年增补版);《日本思想》(岩波书店,1961年);《现代日本的革新思想》(河出书房新社,1966年上);《战中与战后之间——从1937年到1957年》(三铃书房,1976年);《从后卫的位置出发》(未来社,1982年);《读〈文明论概略〉》(上、中、下,岩波书店,1986年);《忠诚与叛逆——转型期日本的精神状态》(筑摩书房,1992年);还有一本首次以中文出版的《日本近代的思想家福泽谕吉》(区建英编选并翻译,世界知识出版社,1997年。初版题为《福泽谕吉与日本的近代化》,学林出版社出版,1992年);《丸山真男集》(16卷,另有别卷1,岩波书店,1995年—1997年);《丸山真男座谈》(九册,岩波书店,1998年— );《丸山真男讲义录》(七册,东京大学出版会,1998年)。

但是,这种类似于“数家谱”式的介绍,只能给我们提供一点丸山的“史实”,对于我们了解他的学术思想的“内涵”,帮助不大。一般来说,能够为我们提供思想的,主要有两种人,一种是思想家,另一种是思想史家。思想家直接创造思想,建构思想的大厦;思想史家则是以历史中思想家所创造的思想为原料,不断地组织、叙述历史和创造性地解释其思想。丸山真男是作为“思想史家”来为我们提供思想的。对于“思想史家”工作的性质,他曾这样界定说:“思想史研究者或思想史家的工作,正好介于把过去的思想当作素材来发挥自己主张的‘思想论’与一般历史叙述之间。”<sup>①</sup> 据此而言,“思想史”,既不是

---

<sup>①</sup> 丸山真男:《关于思想史的思考方法——类型、范围、对象》,《日本近代思想家福泽谕吉》,第200页,世界知识出版社,1997年。

“纯”思想的,也不是“纯”历史的;反过来说,它既是“思想的”,又是历史的。思想史家就是要在二者之间,巧妙地、独具匠心地把人带进一个留连忘返的精神和历史之境。照丸山真男的比喻,思想史家的工作犹如音乐演奏家的工作。音乐演奏,不同于绘画、文学等艺术,它不能完全自由地创造,它要受所演奏的乐谱的制约,即受它的形式结构、所体现的理念、时代背景等的约束。反过来说,就是演奏家不能脱离乐谱“随心所欲地任凭幻想飞翔”。但是,对于高明的演奏家或者是具有艺术家慧眼的演奏家来说,演奏又决不是“机械地反映乐谱”,它必然包含着演奏家自己负责的创作,即“追随原本的再创作”。与演奏家的艺术活动类似,思想史家的工作一方面要受历史原材料的约束,不能离开它要处理的对象,任意“苦思冥想”。但另一方面它又不能像数家珍一样地罗列、堆砌历史“遗物”,它必须创造性地组装它,能动地贯穿思想史家的识见或“偏见”。这位思想史家说:“与音乐演奏一样,思想史家的工作不是思想的单纯创造,而是双重创造。……只对纠缠史实关心的人,或对创造性感觉迟钝、不易在对象的触动下产生想像的人,往往不会对思想史感兴趣。然而与之完全相反,不能忍受历史对象本身结构制约的‘浪漫主义者’或‘独创’思想家,也不会对思想史感兴趣。思想史家的思想毕竟是过去思想的再创作的产物。换言之,思想史家的特征是:埋没于历史中时表现得傲慢,从历史中脱出时表现得谦逊。一方面是严守历史的拘束性,另一方面是自己对历史的能动工作(所谓“对历史”,并不能误解为对现代,这是指自己对历史对象的能动工作)。在受历史制约的同时,积极对历史对象发挥能动作用,在这种辩证的紧张关系中再现过去的思想。这就是思想史本

来的课题,也是思想史之妙趣的源泉。”<sup>①</sup>

本来,我想在这部书译完之后,通过“译言”的形式,对丸山真男在日本思想史研究中所体验到的或为我们所展现出的思想史的“妙趣”,作一个总括性的描绘,以与读者共同分享。但遗憾的是,当我译完这部书之后,我已经没有时间来从事这一工作了,我必须转到已经迟延了好久的其他工作上去。幸好,在此之前,孙歌女士在《学术思想评论》第三辑(辽宁大学出版社,1998年)上发表了《文学的位置——丸山真男的两难之境》的洋洋大文。<sup>②</sup>我敢肯定,这篇论文代表了大陆讨论丸山真男学术思想的高水准。读过孙歌女士的大作后,我萌生了一个偷懒摘取“果实”的念头,即想使该文成为此书中文版的“代序”。非常感谢孙歌女士,她慷慨地惠允了我的“不情之请”,并同意把“丸山真男的两难之境”作为正标题。这样,读者通过孙歌女士的大作,就能够从学术思想的深层来全面认识丸山真男了。至于有关此书本身的写作情况以及比较详细的内容介绍,丸山真男先生所写的《初版后记》、特别是《英文版作者序》,都是极好的“向导”,走走这条捷径,肯定是值得的。下面,我想就几个关键词的译法,略作交代。

“儒教”,本书译为“儒学”。这并不是说译为“儒教”就完全说不通。从传统来看,“儒”与“道”(道教)、“释”(佛教)并列,被称之为“三教”之一,而且本来也有“儒教”之名。另外,现在用“儒教”之名的也不乏其例。如,主张儒学是宗教的,径

---

<sup>①</sup> 丸山真男:《关于思想史的思考方法——类型、范围、对象》,《日本近代思想家福泽谕吉》,第200页,世界知识出版社,1997年。

<sup>②</sup> 大文虽题为“文学的位置”,但内容广泛地涵盖了丸山真男学术思想的整体。

称“儒教”；翻译日语书时，有的直接就使用了“儒教”之名；大家熟悉的马克斯·韦伯的名著 *Konfuziamismus und Taoismus*，中文的两个版本，用的都是《儒教与道教》的译名。由此而言，直接使用日语的“儒教”之名，也未尝不可。但基于以下的理由，译“儒教”为“儒学”，更为可取。这就是，按照我们一般对“religion”的理解，“儒学”根本上并不是“宗教”，虽然在传统中，它与佛教和道家并称。在这一点上，日本学者户川芳郎等人在《儒学史》中对“儒学”本性的辨析是颇有说服力的，尽管此书是作为“世界宗教史丛书”中的一种而出版的。<sup>①</sup>特别是，在日语中，“儒教”之名，也不是“宗教意义”上的，它主要是指带有意识形态性的世俗意义上的“教化和教学”。《广辞苑》对“儒教”的解释是，以孔子为祖师的教学和学术，儒学的教导、教化，以“四书”、“五经”为经典。这一解释与它对“儒学”这一概念的解释基本一致。根据中国所谓“儒学”与日语所谓“儒教”在意义上的接近，我们译“儒教”为“儒学”。

“作为”，本书译为“制作”。在古汉语中，“作为”具有动词的意义，即“制作”、“制造”，如《战国策·燕》载：“乃令工人，作为金斗，长其尾，令之可以击人。”但在现代汉语中，“作为”的动词义，基本上失去了。它主要是指人的“行为”或“当做”或“就人的某种身份或事物的某种性质来说”。但在日语中，“作为”除了具有“人为”、“行为”等名词的意义外，它还能被动词化为“制造”、“造作”等他动词。丸山真男是在与“自然”相对的意义上使用“作为”一词的。如果“作为”与“自然”一样，仅是一个名词，译成“人为”即可。但他大量使用了动词意义上

---

① 户川芳郎等著：《儒学史》，山川出版社，1987年。

的“作为”，即把社会“制度”和“文物”，看成是人的“创造”，而不是内在于“天道”、“天理”的“自然”。据此，直译“作为”就比较别扭。我曾想译它为“创造”，但最后选择了更为“平实”的“制作”。

“近代的”与“近代性”，本书统一译为“现代的”、“现代性”。大陆习惯上直接使用日语“近代的”、“近代性”。据此，直接照用丸山真男使用的“近代的”、“近代性”，当然也可以。但由于它们基本上都照应于英语的“modern”、“modernity”，我们一般又把它们译为“现代的”、“现代性”；而且现在中国的学术思想界，往往使用“现代的”、“现代性”的说法。所以我们把丸山真男书中所使用的“近代的”、“近代性”，基本上统一译为“现代的”、“现代性”。

“物の哀われ”，本书统一译为“幽情”。据我们所知，叶渭渠先生把“物の哀われ”直译为“物哀”。<sup>①</sup>这虽然为汉语增加了一个新词汇，但比较费解。陈应年等把它译为“事物的幽情”。<sup>②</sup>照《广辞苑》的解释，“物の哀われ”，是指以产生平安时代文学的贵族生活为中心的理念。“物”指客观对象，“哀われ”即主观感情与客观对象一致所产生的调和的感情世界，如优美、纤细、沉静、冥想等理念。据此，我们把“物の哀われ”，简洁地译为“幽情”。

“国民主义”，本书通译为“民族主义”。日语使用了意义相近的四个词“民族主义”、“国家主义”、“ナショナリズム

---

① 参阅叶渭渠的《日本文学思潮史》第七章、第九章，经济日报出版社，1997年。

② 参阅永田广志著、陈应年等译的《日本哲学史》，第156页，商务印书馆，1978年。

ム”和“国民主义”。前三者是对英语“nationalism”的意译和音译。第四是日语造语。丸山强调日本的“国民主义”，不仅是对外问题，而且是对内问题；不仅是要求国内的政治统一，而且是主张个人的自主性。因此用“国民主义”合适（参见本书第三章第一节注2）。但是，汉语中通用的是“民族主义”。而且，日本现代“民族主义”的发展，对外独立和扩张的意识、对内高度政治统一的要求非常强烈，个人自主性恰恰很薄弱。因此，把丸山使用的“国民主义”译成“民族主义”，反倒更合乎日本的实际境况，译成“国民主义”就会夸张其“个人自主性”的层面，而且在汉语语境中也容易被误认为是以“国民”为本位。

有关此书翻译的技术性问题，需要略加说明。在丸山引用的大量日语“古文献”中，有相当一部分原本是文言文汉文。本书的翻译，通过查找，尽量恢复为原汉文。没有找到或原本不是汉文部分的“古文献”，为了保持文体统一，亦尽量译为文言文。另外，原书注释方式不太统一，本书集中统一到每一章之后。其中有的注释，是译者所加，特标出“译注”，以示区别。

最后，我要感谢那些对本书的翻译和出版给予了许多帮助的和朋友们。首先是丸山真男先生本人，他早在1993年就给我签写了没有任何条件的此书中文翻译出版“同意书”。但我的翻译工作因遇到出版方面的问题而中途停顿。当我的东大朋友村田雄二郎先生告诉我丸山先生已于1996年8月因病逝世的消息时，我黯然神伤，深感有愧于他，没能使他在生前看到我所翻译的中文版。对此，我仍要向他道歉，并希望通过此书的出版作为对他的纪念。我已提到的村田雄



二郎先生,对我翻译此书一直给予了许多支持和关心,他写给我的书信,都是这方面的最好记录,我向他深致谢意。在日本留学时,我就认识的东大的平石直昭先生(对我们一起阅读获生徂徠著作的情景,我仍记忆犹新),也给予了我不能忘怀的协力。另外,对前面说到的给予我不少帮助的孙歌女士,对翻译书中征引之德文书目的我的同事刘怀玉教授,对刊行此书中文译本的三联书店,还有其他不便一一说明的朋友,我都深怀谢意。

由于丸山真男的思想及其研究对象的复杂性,使得此书的翻译难度颇大。当然,这其中更主要的是我自身水平的限制,译本难免有错讹之处,唯望读者正之。