



國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所

碩士論文

Graduate Institute of National Development

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

論丸山真男自由主體之國民的計畫

Maruyama Masao's Nation of Free Subjects Project

陳信仲

Hsin-Chung Chen

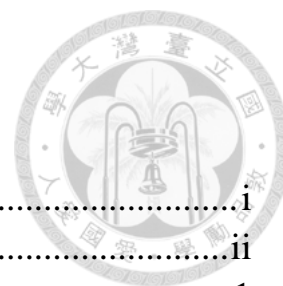
指導教授：李宥霆 博士、吳叡人 博士

Advisor: Yu-Ting Lee, Ph.D. Rwei-ren Wu, Ph.D.

中華民國 108 年 2 月

January 2019

目 錄



中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
第一章 緒 論.....	1
第一節、研究緣起.....	1
第二節、問題意識.....	4
第三節、先行研究.....	6
第四節、分析框架的建立.....	10
第五節、研究方法.....	14
第六節、章節安排.....	14
第二章 封建思想與制度的變遷.....	16
壹、 封建意識形態的瓦解.....	17
貳、 封建制度的變革契機.....	51
第三章 民族主義的萌芽與完成.....	60
壹、 民族主義基礎的建立.....	60
貳、 公民民族的完成.....	64
第四章 批判與回應.....	72
壹、 荻生徂徠的解讀問題.....	72
貳、 線性史觀與停滯帝國的批評.....	73
參、 官僚究竟要是現代還是非現代的才能負起責任？....	76
肆、 有害日本自主國防的自由主體的國民論述？.....	77
伍、 啟蒙與現代性的終點是獨裁？.....	79
陸、 盤整與回應.....	80
第五章 結論.....	82
參考文獻.....	85
壹、 中文.....	85
貳、 日文.....	85
附錄.....	88

中文摘要

摘要



丸山真男（1914-1996）是戰後日本最重要的思想史家之一，他所提出的思想史與政治學概念常常被拿來分析日本橫跨戰前與戰後幾個世紀以來的思想狀況，包括台灣在內的東亞各國人文學界也時常挪用他的理論框架來理解東亞的人文與思想。不過，從他的思想史著作中考掘他作為政治思想史家的理念與政治價值的研究者並不多見。

本文整理丸山真男在前期的兩部代表著作《日本政治思想史研究》（1952）與《現代政治的思想與行動》（1956-57）當中的理路，探討丸山真男的思想史方法與其政治上的理念。本文主張丸山真男在這兩部作品中提出了一個以思想史論證日本民族形成的論述，並將此論述歸納為四個歷史階段。這四個階段闡述了日本從封建制度走向絕對主義，再從絕對主義奠定的基礎上形成民族主義，中間雖然歷經國家對民族主義的脅持，但戰後日本獲得民主之際終於完成公民民族主義。本文依據丸山真男的思想理路，稱這樣的論述為自由主體之國民的計畫。這是丸山真男在前期著作中期望的日本發展藍圖，本文將在結論中闡明這個藍圖，並藉由回應對此藍圖的數個批評說明它的當代價值與意義。

關鍵詞：思想史、公民民族主義、政治現代化、丸山真男、日本思想、民主、主體

英文摘要



Abstract

Maruyama Masao (1914-1996) was one of the most important intellectual historians of postwar Japan. The concepts he proposed in his works of intellectual history and political science are widely used to analyze the intellectual condition of Japan during the past few centuries. Humanities scholars in other East Asian countries, including those of Taiwan, also appropriated his theoretical frameworks to interpret the intellectual condition of the region. However, relatively few scholars have tried to understand his ideas and political values as a historian of political thought embedded in his works of intellectual history.

This thesis examines Maruyama Masao's methods and ideas of intellectual history by analyzing the arguments of his two representative early works, *A Study of the History of Japanese Political Thought* (1952) and the *Thought and Behavior of Modern Japan* (1956-57). The author argues that Maruyama proposed a four-stage theory of Japan's nation-formation by reinterpreting the development of the country's thoughts during the early modern and modern periods. The four stages of intellectual development embody the following process of Japan's modern nation-formation: a declining feudalism was replaced by absolutism, on whose foundation an early nationalism was formed, and despite the long prewar period when the state hijacked the nascent nationalism, a mature and modern civic nationalism eventually came into being after the war when Japan was democratized. Following Maruyama's line of reasoning, the author describes this theory of Japanese nation-formation as a project of nation of free subjects.

This project, which Maruyama laid out in his early works, was also his vision for an ideal Japan. In conclusion, this thesis elucidates this vision and reveals its values and implications for the contemporary world by responding to some of Maruyama's critics.

Keywords: intellectual history, civic nationalism, political modernization, Maruyama Masao, Japanese thought, democracy, subject.

第一章 緒 論

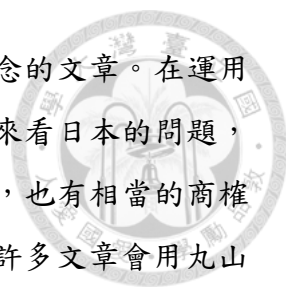


第一節、研究緣起

丸山真男是日本近代以來重要的思想史家，出生於戰前的日本，受其任職記者的父親影響，而與當時日本的自由主義知識人有所熟識與來往。雖然受到特高警察的逮捕，但年輕時期也參加過馬克思主義的讀書會。大學時代師從南原繁，原本醉心於西洋政治思想史的研究，後奉南原繁之命，反駁當時極端的國粹派思想運動而以豐富的西洋政治思想背景來研究日本政治思想史。一生雖然不是馬克思主義者，更不齒於戰後日本馬克思主義者的轉向，卻對安保運動的學生有所同情。他為和平憲法辯護，也對日本文化的形成有許多關心。在他諸多複雜的關懷與興趣之下，仍然可以看到他作為一個不受極端立場影響的、堅定的民主派與清明的知識人形象。

他在日本人文社會科學界的貢獻，也是直到今天仍不得不討論的業績。因為橫跨二戰與戰後、大日本帝國的覆滅以及新日本國的建立、新憲法的確立與安保鬥爭，種種社會的變革與重大的政治事件，丸山真男都參與其中並提出直到今天仍然被使用、討論的思想史框架以及概念。比方說提出了戰爭時期的「無責任體系」，它解釋了大日本帝國的權力架構下，統治階層無須負責、臣民負起無限責任的體系概念。日本現代化以來不斷引介外來思想卻欠缺座標軸來反省、整理，使這些思想雜亂無章的共處一室，對於這樣的思想狀況，丸山真男也提出「竹刷子」、「章魚罐」的文化概念來加以反省（丸山真男，1961：64-66）。由此我們可以看到他橫跨政治與文化的關心，以及在思想史與主體性的討論。這些思考的軌跡都延伸到戰後民主與精神革命的思考，也開啟了日本知識界直到今天仍持續討論的課題，作為日本近代思想種種課題的開拓者，理所當然也會有許多的論敵或者想要「超克」他的知識人。


如同上述所說，丸山真男在東亞思想史與政治學的領域之中扮演著具有開創性與原創性的角色，因此在台灣討論丸山真男的學者不在少數。然而多半都是引



介式的討論，少有直接討論他的理論或甚至運用他的思想史概念的文章。在運用他理論的為數不多的文章當中，又多半只是將他的思想資源拿來看日本的問題，又或者即便挪用了他的理論來討論，其是否為忠於原典的解讀，也有相當的商榷空間。例如近來對於日本當今政治局勢與社會的討論，台灣有許多文章會用丸山真男首次論述於《超國家主義的邏輯與心理》、正式在《日本的思想》當中所提出的概念「無責任體系」¹。但是丸山真男所說的無責任體系其實指涉相當特定的結構與時空，在「國體」思想滲入臣民的精神內部造成了無限責任的倫理，而天皇制那藉助元老、重臣等超憲法的存在來形成一元的國家意志的體制，避開了決斷主體（責任歸屬）的明確化，使得這樣的無限責任轉化為無責任（丸山真男，1961：31-32、37-38）。由此可見，「無責任體系」其實有上層階級與底層階級的不同，並且也與當時的天皇制及其意識形態有重要關聯，戰後美國的介入、天皇制的崩潰以後導入了西方的民主制度，「無責任體系」是否還能有效解釋當今的日本社會，仍有待商榷。

除了在日本自身的課題上頗有建樹，丸山真男在戰前橫跨戰後繼承日本學界透過歐陸思想比較日本的思想狀況進而產生出原創思想的過程，也值得我們借鏡。因為丸山真男的思想史作法，雖然參雜了歐陸思想與哲學的討論，卻仍然沒有失去日本文化或政治的主題，反而開拓了後來的研究者深入研究或者有個世界知識地圖上，相對位置的切入點。這也是被外來思想迷惑、爭論不休的台灣知識界值得學習的地方，知識不分內外遠近，能解決知識上的問題就值得加以學習。無論如何，不管是要藉助丸山真男來理解他筆下的日本，又或者想要藉由他的思想史方法來看待當今的日本乃至東亞的思想狀況，都不可迴避地必須回到丸山真男的原典當中尋求解答。另一方面，如前述所說，作為戰後日本政治思想史領域之中最重要的研究者，他的理論與作品變得不可跳過，這使得其後的許多研究者或者他的門下生都在一定程度上回應甚至批判了他的理論，可以說，要理解當代的日本思想，乃至於整個東亞思想的發想與理路，理解丸山真男是不可或缺的功課。

¹ 參考陳永峰《時論－日本的無責任社會結構》（2013），中國時報、鄭力軒《永恆的無責任體系？－日本政經體系的病理學》（2016）。



此外，丸山真男的政治面向值得多加關注，因為在日本學界一般都將丸山真男定位為思想史家，然而雖然他本人以思想史家著稱，但作為一個積極介入輿論與文化場域的公共知識分子，丸山真男畢竟對於政治有他獨到的見解，他本人亦承認「政治」思想史是他的本行。在他關於思想史的著作當中，也可以清晰地看到他的價值取向。例如在《日本政治思想史研究》當中，相對於當時所謂現代性是專屬西方產物的日本社會的普遍認知，丸山真男反而想要去論證日本政治史有進步可言，這樣的進步性體現在封建意識形態的瓦解，走向健全民族主義的完成。這個過程是從封建體制的朱子學意識形態內在雙重傾向的自我分解開始，意識形態的鬆動使得自然主義式的、不可更動的朱子學形上學體系，被荻生徂徠變成可以人為更動的體制，至此政治改革成為可能，日本政治的革新之輪因而啟動。儘管這樣的改革是從封建制度走向絕對主義、專制集權，但也為後來日本的民族主義奠定了基礎。可是民族主義奠定了前期性的基礎，卻因為藉由封建思想與社會關係來運作的大日本帝國的國體而被扭曲，民族主義的完成必須訴諸於日本全體的國民。諸如此類的公民民族主義論證，在在顯示丸山真男作為政治學者，其價值取向與政治主張的一面。這鮮少為人談論，或者在日本由於會陷入民族主義者汗名的顧忌²，避於談論的一面，是本文想要研究的開端。對於丸山真男政治價值與理念的探討，也有助於我們釐清二次大戰日本法西斯軍國主義的性質。相較於德國納粹的現代式極權主義，丸山真男對於日本極端國家的性質的理解，在於封建殘餘與社會關係沒有被改變。這符應了儒家文化下可能出現的極權主義型態。由此，丸山真男對於極權主義的反省、民主與人民，或者說民族之間關連的重視，對於理解當今日漸彰顯侵略性格、醞釀衝突的東亞而言，不得不說是暮鼓晨鐘、他山之石。更何況政治思想史是富含寫作者主觀意識與價值的書寫，若只從學究式的、純粹知識的面相來探討，則無法理解他為何檢選這些歷史事實並做出如此的解釋，從而對他作品的理解必然是片面的。本文想要做的，就是補齊這鮮為人知、或者避諱得知的一面。藉由政治價值，也就是公民民族主義的角度挖掘丸山真男豐厚的思想礦藏，就是是本文的旨趣與研究緣起。

² 在丸山真男弟子，東京大學法學部教授荻部直教授訪台期間（2018.12.7），筆者曾提出丸山真男關於民族主義者的相關發言與論述。荻部直教授矢口否認丸山真男是民族主義者。



第二節、問題意識

如同前述所說，本文的研究緣起在於要去理解那體現了丸山真男的價值取向與政治主張的公民民族主義。然而這樣的公民民族主義如何與丸山真男的思想史研究關聯起來、這樣的價值在丸山真男的書寫當中，就內在價值與外在意義而言該如何理解呢？

首先，本文注意到結合了丸山真男的學術關懷與實踐傾向，可以說是丸山真男政治主張上最為重要的概念，是收錄在他《現代政治的思想與行動》中的名著〈超國家主義的邏輯與心理〉裡所提出的「自由主體之國民」³的概念。無論是他《日本政治思想史研究》裡所描述的思維模式由傳統走向近代的變動，或者在《超國家主義的邏輯與心理》一文中對於日本法西斯軍國主義的批判，其歸結莫過於日本如何能產生出「自由主體之國民」，可以說「自由主體之國民」這樣的概念對於丸山真男而言，不僅是日本從傳統走向現代的契機，也是日本擺脫法西斯主義的希望。之所以「自由主體之國民」在丸山真男的思想佔有如此重要的地位，本文認為可以在四個層面加以佐證：

第一，丸山真男畢生所研究的，是日本思想本身在政治、精神上的現代性，而追尋這樣的歷程，就是要讓日本人面對現代世界能更有自信，擺脫潛意識中面對西方就矮一截的自卑感（丸山真男，2003：3-5）。並且可以在對世界思想的對話與吸收、轉化上更有原則（「機軸」，丸山真男語），不會喜新厭舊、毫無反省的追隨潮流⁴。這樣毫無反省地接受外來思想，是戰中到戰後日本知識人從民主轉而支持法西斯的「轉向問題」的根源（丸山真男，1961：11-16）。丸山真男認為，受到西方帶來的思想與制度而現代化之後，如何有原則、有座標軸地面向世

³ 在日語當中，「國民」時常指涉的是 nation 這個辭彙的概念，但是基於尊重丸山真男在該當歷史時空，對於日本社會的認識與理解，由其是日本國家對於形塑日本民族的重要性，本文還是保留和製漢字的翻譯，作國民解。其實丸山真男所說的國民主義，就是當今眾所周知的民族主義（Nationalism），但為了提示丸山真男的原文，特地在此註腳。

⁴ 如丸山真男所說，就連民權思想傳到日本，也被當作陳腐過時的東西；戰後的民主思潮則被當作已經被「理解」了的東西（丸山真男，1961：16、24）。

界，是每個「後進」的東亞國家必須面對的問題。在上述的過程裡，如何擺脫這樣隨波逐流、沒有原則、以西方為貴的傾向，其實預設了主體的存在。只有一個自由的主體，才能有原則地面對、運用各種接觸過的外來文化與思想，並且沉澱、轉化成自己的傳統。

其次，丸山真男從追求政治主體性的《日本政治思想史研究》，到對於日本法西斯主義批判的《超國家主義的邏輯與心理》，無不期待的，是經由精神革命使擁有自由主體的日本國民得以誕生。因為丸山真男認為，只有擁有自由主體的國民，才能夠拒絕民粹法西斯的操控、抵抗帝國的威逼利誘。我們只要看看今天東北亞局勢當中，夾在兩大強權底下，處處受限於美國與中國的日本當局，就能深刻地體會到，這即使到了今天的日本，如何能獨立自主，一樣是深切而重要的課題。

第三，丸山真男除了探討日本政治思想本身的現代性之外，也討論了日本的民族主義、世界與主體的關聯性。丸山真男在《日本政治思想史研究》最後探討民族主義的前期性形成⁵，他認為政治現代化之後，現代國家的表徵就是以民族主義為精神原動力的民族國家（丸山真男，1952：321-322），因此他進而去考察德川末期的民族主義是如何形成的。而丸山真男所認定的民族主義，是以自由主體的國民為單位。這樣民族國家的論述一則批判了內在於大日本帝國國體、正當化了大東亞共榮圈的「八弘一字」理念，指出應該以民族國家與健全的民族主義為單位；二則批判了當時政府與軍部由上而下的愛國主義動員，即使要為國家犧牲奉獻，也應該訴諸於國民自己的主動性，由作為政治主體、培養出自主人格的國民，來做判斷（荊部直，2006：88）。

最後，丸山真男為政治上的認同與人格發展之間的關係提出了自己的解釋，他認為開國的意義除了將自己向國際社會開放之餘，也藉由國際社會將自己規劃為一個主體，並且這樣對世界開放的命運是東亞所有國家都共有的，只是在十九世紀沒被這個命運擊倒的，只有日本而已（丸山真男，1961：9-10）。自由主體的

⁵ 雖然當時丸山真男將民族主義翻譯成國民主義，但還是翻成中文慣用的民族主義較為合適。



國民之形成，需要自我認同的指認與打造，而丸山真男指出了認同與跟世界之間的互動其藕斷絲連的關係。無論如何，丸山真男對於這些現象的考察，都指向一個共同的主題，即「自由主體之國民」。

上述種種，都體現了「自由主體之國民」的概念在丸山真男思想當中的重要性。不誇張地說，就如同大學社會系的學生初次學習德國思想家韋伯時，必須從幾個關鍵概念如「官僚體系」、「新教倫理與資本主義精神」、「理性化」等等開始一樣，要理解丸山真男的關鍵概念，其中之一，必然有「自由主體之國民」⁶。可是這樣的「自由主體之國民」，是如何從丸山真男的著作中被論證出來的呢？這樣的論證過程，在學術上該被歸類在哪個範疇或者傳統上來理解呢？如何在丸山真男的思想史著作當中釐清這樣一個「自由主體之國民」的概念？如果「自由主體之國民」是丸山真男作為政治思想家的重要理念，那麼如何在學術層面上以及現實層面上評估這樣的概念？這就成為本文的問題意識。

第三節、先行研究

關於丸山真男的詮釋，在日本學界可謂汗牛充棟，因此本文只能就閱讀過的資料所及，挑選與本文主旨「自由主體之國民」相關的論文加以探討。首先在中文的部分，雖然如同前文所述，在中文學界相關的研究不多，但區建英教授曾經就丸山真男的思想史學與日本的發展做了詳盡的盤整與介紹。在〈丸山真男思想史學與日本的改革〉一文中，區建英教授透過接受丸山真男親自指導的過程與對話，闡明了丸山真男的思想史學的方法。丸山真男對於思想史方法的基本態度就如同他的著作所顯示的那樣，並非實證史學的方法，而是重視主觀價值取向與問題意識，並以此揀選史料的史學方法。這種方法承認主觀因素在歷史著作中的正

⁶ 雖然對於丸山真男來說，近代化，尤其是政治上的近代化當然是重要的課題之一。但相較於對這個主題早已汗牛充棟的西方學術界來說，並不那麼的特別。因為西方是經歷了霍布斯邦(Eric John Ernest Hobsbawm)所說的雙元革命之一的法國大革命之後，已經有政治上的自由主體之國民。他們只是作客觀上的考察而已。丸山真男則是順著這樣的歷程，一半發覺日本近代化中自由主體之國民的形成跡象，一半期許日本能往這樣的道路上進展下去，所以讓丸山真男的思想顯得具有東方的特殊性的，應該是「自由主體之國民」。

當性，是反省了歷史主義與實證史學優缺點後的折衷，這樣的論述最初是來自於韋伯〈社會科學的與社會政策的知識之“客觀性”〉一文，雖然區建英教授用英國史家卡爾的著作《歷史是什麼》⁷來闡述丸山真男的方法論，但卡爾在該書當中也承認他這樣的看法受到韋伯的影響。最終這樣的學術立場與觀點成為主流其實是經過了德國學界的辯論，儘管這點與本文主旨關聯不深，卻是有趣的討論⁸。

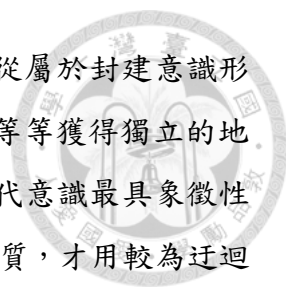
區建英教授也詳細地爬梳了丸山真男的前期著作，也就是《日本政治思想史研究》當中從朱子學過渡到本居宣長的國學，那樣的封建意識形態變遷，以及荻生徂徠對於聖人的強調使封建體制產生改革的契機。接著丸山真男作品的時序，區建英教授談論丸山真男對於日本社會的病理學式的診斷，並由此產生出如《日本的思想》、《忠誠與反叛》等著名的作品，接續著丸山真男的反省，他的學生又繼承了若干的思想工作。通篇文章對於丸山真男的著作扣合他本人對於日本社會與文化的認識，做了相當通俗而清楚的介紹，實屬中文學界裡珍貴的文章。不過內容中尚有兩點可能礙於篇幅或其他原因沒有展開而需要商榷的地方，這也是本文想要接著完成的部分。其一是對於本居宣長的解讀，其二是漏掉丸山真男《日本政治思想史研究》中的第三論文。關於本居宣長的解讀，區建英教授同意渡邊浩教授的說法，認為本居宣長的國學不能說是近代性的，理由是美化日本的道來排斥理的國學，影響了後來如三島由紀夫等人傾向暴力的美意識以及對於皇國優越性的沉醉。⁹但丸山真男認為本居宣長具有近代性的論證並不是直接地承認，而是用較為複雜的方式間接地承認。這主要有兩個層面，世界史的過程以及朱子學的性格。世界史的過程指的是他將本居宣長類比為歐洲中世紀唯名論的經院哲學家董思高（Blessed John Duns Scotus）與奧坎（William of Ockham/Occam），他們反對主知主義，將理性的認識對象讓渡給信仰。這麼做除了為了宗教改革做準備，反而也開啟了自然科學的興盛之路。反對理性、將真理訴諸信仰的結果，是助長感性、經驗主義與自然科學。¹⁰丸山真男認為本居宣長的國學也有同樣的思想史作

⁷ 台灣翻譯為《何謂歷史》

⁸ 參見胡昌智（1987）《歷史知識與社會變遷》

⁹ 區建英，2014：85

¹⁰ 丸山真男，1952：185



用。朱子學的性格指的是荻生徂徠與本居宣長都將朱子學內部從屬於封建意識形態的文化價值裂解出來，使這些文化價值如政治、歷史、文學等等獲得獨立的地位。各個知識領域從一個統一的意識形態當中分解出來正是近代意識最具象徵性的表現。¹¹丸山真男正是理解到本居宣長的國學具備非理性的特質，才用較為迂迴的方式證明它在日本思想史當中促成近代化的地位，正確說來它起了非預期的後果。因此本文主張，丸山真男對於國學家或者儒學家的評價，必須放在與歐洲思想史的比較之下才能理解他的思想史安排。關於區建英教授漏掉《日本政治思想史研究》第三論文〈民族主義的「前期性」形成〉，也是值得深入探討的問題，雖然文本當中沒有說明為何獨漏這篇論文的討論，不知道是否是日本學界對於民族主義噤若寒蟬有關，但本文願意指出，缺乏民族主義的歸結是難以理解丸山真男的思想史安排的。無論喜歡不喜歡，民族主義都是政治現代化的表徵，這點無論是現代以社會科學等領域進行的民族主義研究或者更早前如德國思想史家施密特等人的思想史研究都提示了這點。丸山真男也不例外，他這本《日本政治思想史研究》中隱含的「封建走向絕對主義，絕對主義為民族主義的產生奠定基礎」的內在理路，如果缺乏這篇論文，這條理路將被埋藏，丸山真男的思想史書寫將變得不完整。無論如何，區建英教授對於丸山真男的闡述仍是詳盡的，可能是礙於篇幅沒有就這些部分詳加討論，也留給本文發展的空間。

日本學界就丸山真男「自由主體之國民」概念的討論，有幾個取徑，其一是將「主體」當作抽象的概念來探討¹²，宇野重規教授指出了丸山真男橫跨初期、中期與後期三個相異的主體像。首先是初期荻生徂徠為了瓦解封建制度所闡述的作為的聖人，預設了製作制度的絕對人格的主體，是為了給類似社會契約論那樣重構社會的思考做準備。再來是由來於丸山真男對民族主義的關心而被論述出來的國民主體，這關聯到丸山真男對於 Nationalism 的理解，它將這個詞彙翻譯成民族主義，就是認為 Nationalism 若欠缺人民政治主體的覺醒，就不是民族主義，而是超國家主義。這個層面上可以證實丸山真男的民族主義的理念型屬於公民族主

¹¹丸山真男，1952：188

¹² 宇野重規（2003）。〈丸山真男における三つの主体像〉，收錄於《丸山真男論—主体的作為、ファシズム、市民社会》。

義，而非官方民族主義。最後是丸山真男創作福澤諭吉論後，強調他者感覺、反省前中期對於主體與民族主義過度強調的自我相對化的主體。這關連到丸山後期思考個人主義與自由結社在現代社會中的重要性（沒有了自由結社形成的中間階層，就是國家對於社會直接的控制）。這樣的區分有助於理解丸山真男作品當中，關於主體這個概念的流變。也提示其他研究者，雖然丸山真男跟其他戰後民主派知識人都一樣關心公民社會、現代性與啟蒙，卻在細微之處有極大的不同，不能一概而論或用一樣的框架來理解。

另一個關於「自由主體之國民」的討論，是從丸山真男被德國思想家費希特影響的背景之中闡述這個概念¹³。苜部直教授從原典的爬梳中抓出丸山真男的理論根源，使我們理解，對於國民這樣的概念由來於德國哲學家對當時德國民族的構想。以上兩者都是相當正統的，關於文本概念的討論，前者是進行概念的釐定，後者是探究文本的源頭。但這兩者沒有從內部自主的邏輯，也就是追索丸山真男是如何從思想史寫作之中論述出這個概念來加以探討。而這也是本文想要進行的工作。

而對於本文想要藉由丸山真男思想史論證出丸山真男的公民主義，也就是自由主體的國民，亦有學者針對丸山真男思想當中的公民社會做出整理。例如政治學家石田雄就解釋了作為一個自由主義者與民主派，為什麼公民社會這樣的概念始終沒有浮上丸山真男的著作當中。理由是戰前日本儘管有大正民主時期，丸山真男卻不認為當時日本社會進入了公民的，也是現代性的狀態當中。後來的法西斯主義運動更是顯現不出要出現公民社會的跡象。石田雄認為這是前期丸山真男之所以不用公民社會這個概念的理由。至於戰後被賦予和平憲法、轉變為象徵天皇制而民主化的日本，公民社會這樣的概念理應出現在日本知識界當中，然而戰後日本激昂的學生運動、資訊化後傾向民粹的「大眾社會」，卻使得丸山真男不敢提倡公民社會，石田雄教授指出，深怕日本社會加深「大眾社會」的弊病，使得丸山真男到了後期不談公民社會，反而倡導「他者感覺」。只有意識到「他

¹³ 苜部直（2006，127~128）。

者感覺」，日本社會才會重視公益，進而產生「人權感覺」。¹⁴石田雄教授對於丸山真男研究者長期對於丸山真男為何始終不公開講明支持公民社會這樣的理念，提出了相當合理的歷史解釋。不過如果將這樣的轉變放在丸山真男自身的思想脈絡中，也絲毫不減損考察丸山真男公民民族主義理念的價值，丸山真男作為一個公共知識分子有他隨著時勢更改比重的關懷，但作為一個政治思想家，他對於日本自身的發展有自己的定見與期望，何況放在思想史的發展脈絡中，首先要經過一個階段才能過渡到下個階段，這點是樂於引用德國新康德主義哲學家文德爾班（Wilhelm Windelband）名言「期望同棵樹同時開花結果是愚蠢的」的丸山真男，由衷肯認的思想史方法。這也支撐了本文論證丸山真男思想當中民族主義論述的正當性。

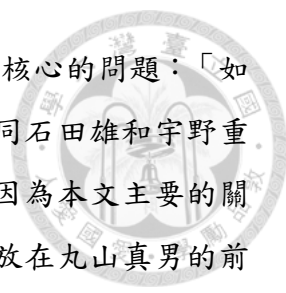
第四節、分析框架的建立

基於上述的文獻回顧，本文想要研究的，就是丸山真男思想史當中如何論述出民族主義。這樣的書寫顧及到了民族主義在丸山真男思想中的重要性，並且關注丸山真男思想史中的內在發展，這樣由思想史中論證出民族主義理念的做法，不僅有其獨特性，也有其正當性。不過如果從更大的學術脈絡來說，丸山真男用思想史論證日本民族主義這樣的做法，有什麼理論意涵呢？就民族主義研究而言，丸山真男論證民族主義的方式別於安德森的人類學方法或者蓋爾納的社會學方法，是屬於用思想史論證的方式，這大概介於第一波與第二波民族主義研究之間。第一波民族主義研究如盧梭、赫德等，是專門用思想史論證出民族主義的，而第二波如同安德森或蓋爾納，是用社會科學研究將民族主義放在現代性的視野當中。丸山真男既使用思想史，也關注民族主義的近代性意涵，就這點上來說，介於第一波與第二波之間。¹⁵本文的工作就是要將丸山真男的思想史研究放在這個學術位置上。

如同一開始本文所揭櫫的目的：「藉由爬梳丸山真男思想史，論證出自由主

¹⁴ 石田雄（1997：34~36）〈丸山真男と市民社会〉，收錄於《丸山真男と市民社会》。

¹⁵ 這個觀點來自於中研院台史所的吳叡人教授，關於民族主義研究，參見《Becoming National: A



體的國民，也就是公民民族主義」，這樣的意圖就會關聯到兩個核心的問題：「如何選擇文本」以及「如何論述」。關於如何選擇文本，由於如同石田雄和宇野重規教授所指出的，丸山真男對於民族主義的強調在於前期，又因為本文主要的關懷在於丸山真男思想史當中的民族主義論述，因此必然將焦點放在丸山真男的前期著作上。丸山真男前期完整的思想史著作，毫無疑問地就是《日本政治思想史研究》，但他完整地將民族主義或者自由主體的國民這個概念闡述出來，要到收錄在《現代政治的思想與行動》中的名論文〈超國家主義的邏輯與心理〉。因此本文討論的文本範圍，就是《日本政治思想史研究》當中的三篇論文以及加上〈超國家主義的邏輯與心理〉共四篇論文。雖然前三篇收錄在《日本政治思想史研究》當中的論文與後來〈超國家主義的邏輯與心理〉這篇論文之間有時間上的落差¹⁶，但中間歷經了戰爭，丸山真男也捲入其中，到了戰後經由反省與體悟認定民族主義應是民主的公民民族主義，這是本文的理解。

至於如何論述的部分，本文主張這四篇論文各別能分成四個階段加以解釋，這四個階段亦能對應到丸山真男的思想史安排。因此本文會將四篇論文做時序上的排列逐一探討。這四個階段簡單解釋如下，它們分別是封建意識型態的瓦解、封建制度的變革契機、民族主義基礎的建立以及公民民族的完成。

在封建意識型態的瓦解階段，丸山真男指出作為封建意識形態的德川朱子學，具備的嚴格主義與樂觀主義內在的分解傾向，經由古學的質疑、荻生徂徠的倒轉，到了本居宣長的國學徹底分裂並轉化。這當中有三個重要涵義：公私的分立、政治的發現以及儒教的反命題。這三者都為政治思想的演進提供前提條件。

至於封建制度的變革契機，丸山真男如此解釋：根據朱子學形成的身分階層原先與自然秩序相關聯，因此是不可改變的，但由於荻生徂徠強調聖人的絕對性

Reader》by Geoff Eley, Ronald Grigor Suny.

¹⁶ 《日本政治思想史研究》中三篇論文的發表日期為 1941、42、44 年，〈超國家主義的邏輯與心理〉則是 1946 年五月刊在《世界》雜誌上。

與聖人的制禮作樂，因此預設了可以製作、改革政治制度的主體人格¹⁷。雖然就認為幕府將軍是這樣的聖人的層面上，荻生徂徠到底還是屬於封建思想之一，但這樣的作為邏輯也傳承到後來的維新志士如吉田松陰的思想當中。這樣的歷程可以說打破了政治變革的思想禁忌，為政治變革創造思想上的基礎。

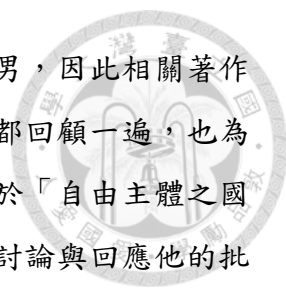
接下來就是到幕末的民族主義的前期性形成，由於外力的入侵，導致海防論、富國強兵論以及尊王攘夷論的出現。因為需要建立能夠抵禦外侮的軍事實力與經濟實力，因此要求政治改革。然而這樣的要求屢遭鎮壓後，政治改革的藍圖愈趨徹底。國家統一的思想因此廣為當時的思想家所具備，尊王攘夷的絕對主義要求則導致後來真正打破身分階層、產生民族主義基礎的一君萬民論。丸山真男將這樣的演變一一歸類，並將政治現代性歸結於民族主義的形成。

最後則是自由主體的國民的實現，按照前面的鋪陳，雖然歷經明治維新與現代化，大日本帝國得以形成，也以天皇制進行統治，看似完成了現代國家的建構。但整個帝國的運作仍然充滿前現代的封建殘餘，所謂壓迫的轉移。而且國家的思想滲透到私領域當中，在整個大日本帝國當中找不到決斷的主體，也就是能負起政治責任的主體。丸山真男認為一直要到敗戰，天皇制變成象徵天皇制，實際的主權移交到日本國民的手裡，自由主體的國民，或者說日本公民民族才因此完成。

經過這四個階段的演變，我們可以看到丸山真男思想史的安排隱含了日本民族的形成論述，並且也可以看出丸山真男自身的立場，他將民族主義的完成視為政治現代化的歸結點。這樣的過程，本文稱之為「自由主體之國民的計畫」，這個計畫下劃分為四階段的分析架構與種種論點的鋪陳。

在建立這個丸山真男藉由思想史論證出日本民族的「自由主體之國民的計畫」之後，將對於這個計畫進行若干的修正與回應，這必須回顧一些批評丸山真男的文本。由於他是日本乃至於對於整個東亞都具有影響力的思想家，在日本幾乎要

¹⁷丸山真男所說的施行政治作為的個人，一開始指的是幕府將軍。不過他的進步性在於終於不是由朱子學的意識形態主導政治以及社會體系，德川封建制度因此有改變的契機。



進行日本思想史研究的人，無論接受或批評，都繞不過丸山真男，因此相關著作多如繁星。受到筆者有限的的能力以及時間的限制，不可能全部都回顧一遍，也為了避免過於繁瑣、枝微末節的探討，本文將扣合著丸山真男關於「自由主體之國民」的主題，對本文所挑選的文本的批評，分成兩個部分加以討論與回應他的批評者。當然由於學術訓練上以及篇幅的限制，尚未能將所有對他的批評納進本論文之中，這樣的回顧必然是不完備的。但會盡量在筆者所讀的範圍以及貼近本文主題，挑選幾篇重要的論文進行討論。

這兩個批評的揀選部分分別是針對思想史的批評，以及對於民族主義與現代性、啟蒙價值等丸山真男價值取向的批評。在此簡略地介紹，首先是對丸山真男本身的思想史研究的批評，此類批評眾多，只能從大量的論文當中挑選幾篇，並將之扣合丸山真男對於思想史的理解做出回應，這裡頭又可以進一步細分為史料解讀上與概念劃分的批評；以及詮釋上的批評。本文將挑選子安宣邦在《作為事件的徂徠學》一文對於丸山真男的荻生徂徠的解讀的批評，並指出子安宣邦的批評將導致思想史上某些解讀的相異。還有丸山真男的學生渡邊浩對於思想史的方法與對於朱子學解釋上的批評與繼承關係，本文將說明這樣的繼承關係在丸山真男前期後期上的差異。至於詮釋上的批評，本文將參照中野剛志對於日本官僚體制的觀察，進一步分析丸山真男對於天皇制為何會走向極端主義的理解是否是正確的。因為究竟是因為官僚過於傳統抑或是官僚過於現代，才導致無責任體系的出現，也是當代對法西斯主義研究相當經典的提問。

另一部分是對於民族主義與現代性、啟蒙價值等丸山真男價值取向的批評，其一是從子安宣邦另一本著作《日本近代思想批判》中，藉助《啟蒙的辯證》對丸山真男的近代傾向「是否其實是為另一個極端主義鋪路」的批判。為回應這樣的批判，本文將引用德國政治學家 Eckhard Jesse 對於納粹的反省以及德國的歷史經驗做出比較、兩相對照，並由此理解兩地的極權主義的類同差異，開拓出可以借鏡、參照與對話的空間。其二是挑選最近的研究，如篠田英朗在《真正的憲法——戰後日本憲法學批判》一書當中指出，由於丸山真男重視國民主權，即強調本文所關懷的自由主體的國民的計畫，影響並導致了日本憲法學界對於日本國憲法的

誤判，日本憲法學界至此患有嚴重的歐陸傾向，導致對於由美國訂立的和平憲法產生錯誤解讀，進一步阻礙日本修憲與國際進行協調、保全自己的防衛能力。關於這個批評所衍生出關於集體自衛權的討論，本文在回應上也將參照收錄過去丸山真男在讀書會、討論會當中的逐字稿而最新出版的《丸山真男話文集》來做為討論的基礎。¹⁸

第五節、研究方法

本文所採取的寫作策略，是對丸山真男的原典作詳細而徹底的閱讀，以此還原並詳細地理解丸山真男的思想史安排，藉由原典的爬梳，重新建立丸山真男關於自由主體之國民的論述，從他對於他所期許的自由主體之國民所形成之前，日本思想史的經過以及意識形態與運動中極端主義的形成，來理解丸山真男對於這個自由主體之國民概念的設想與建構。之後與相關的論述做出對話與回應，將本論文的論點盡可能地完善化，最後指出本文未來可能發展的課題與當代的價值與意義。這樣藉由精讀文本重建思想家的論述，提出主張並與相異的詮釋對話，較常在哲學論文中看到，不過丸山真男深受德國哲學的影響，其寫作風格也沿襲德國哲學的寫作方式與概念使用，他的寫作風格與論證形式亦是公認地艱深，因此有詳細爬梳文本、加以整理的必要。

第六節、章節安排

作為本章的緒論之後，因為篇幅與相關性的緣故，第二章與第三章將把上述所說，從《日本政治思想史研究》原典的爬梳中整理出來的四大階段各分為一章兩個階段來闡述。相關性的部分，因為第一與第二階段都是在解釋封建思想與制度的變遷，有較大的相關，而第三與第四部份分別在說民族主義的萌芽與完成，

¹⁸丸山真男對於軍事同盟、修改憲法與集體自衛權的看法，在全集當中相當少見，最多也只有他的學理分析。這大概是因為他的謹慎，很難將自身的立場顯現出來。只有在與學生相互討論的過程當中才比較能看得到他的真實想法。這也是為什麼要參照《丸山真男話文集》的主要原因。

適合合在一起說明。第四章將把對丸山真男的批評分為兩節加以整理，其一是思想史建構上的批評，其二是對丸山真男價值取向的批評，將上述兩個批評做完整理之後也會予以回應。結論會延伸丸山真男自由主體的國民這樣的計畫在當代的意義與反省，複述本文主要的論證主張，並將這些論證的主張彙整成表格，提出本文的貢獻與可以留待未來發展的不足之處。

第二章 封建思想與制度的變遷



前言

丸山真男著名的思想史著作《日本政治思想史研究》，大致上的內容是從儒學思惟模式底下，被統治階層所發展出來，公私不分、滲透到私人道德的意識形態，以及士農工商的封建身分階層制度為思想史的演進起點，此時一般民眾的思想受到統治者所選擇的意識形態所制約，生活上也受到意識形態以來的制度設計所限制。在這樣的思維模式與社會環境之下，要出現政治改革與人心的變遷簡直是難以想像的事。但後來日本仍然在西洋勢力直接、間接地介入的契機之下，完成了中央集權的政治改革以及後來明治維新朝向現代社會的整體變革。在這樣的脈絡裡，一般的人都會認為日本之所以能走向現代，完全都是因為西方的緣故，現代或者近代這樣的詞彙，就是西方或西洋的同義詞。這將使得日本人在思考自己的現在與未來時無所憑靠、失去自信。丸山真男所要做的工作，就是扭轉這樣的定見。丸山真男用思想史預示一條思想變遷的理路，從幕末到維新拉出了歷史的縱深，揭示了日本政治現代化的歷程，讓日本人可以更有自信地面對當下。他的論述是從區別開停滯的中華帝國的幕府時期開始，德川時期日本儒學家們的反思、批判乃至於轉化，使得中國傳來的朱子學意識形態本身就具有的分裂傾向被更具體地裂解，到了荻生徂徠那裡政治到個人之間用封建道德栓起的鎖鏈被正式地斬斷，各個文化領域被獨立出來，政治擺脫了倫理的制約而獲得現代治理技術的地位，後來本居宣長的國學繼承荻生徂徠的邏輯之餘，更將儒學徹底排除於學說之外，獨尊神道教的信仰，此時儒教終於走到它的反命題，這是封建意識形態的瓦解與從中產生現代性思維模式的過程。至於封建制度的變革，起因於荻生徂徠透過強調制禮作樂的聖人，絕對化這樣的主體人格，將儒教曾一度與自然秩序連接起來、使具有絕對性的道被相對化，政治組織的改革終於突破它的思想禁忌。也因為制度的正當性被轉移到人身上，雖然一開始這個主體的人格指涉的是先王或者德川幕府，但後來也慢慢世俗化成一般的人，政治改革家們如吉田松陰等也因此繼承了作為的邏輯，在幕末掀起波濤洶湧的政治改革浪潮。本章所要闡述的，就是上述丸山真男兩大重要的思想史中的階段。



壹、封建意識形態的瓦解

德川朱子學的概況與分解契機

一開始，丸山真男考察了德川朱子學的起點。初期德川朱子學學者，藤原惺窩的弟子林羅山受到幕府的重用起，可以說是儒學奠定德川幕府統治的精神基礎的開端。德川家康在慶長十七年三月跟林羅山討論湯武放伐的典故，德川家康不只想將儒學當作教化的手段，更要用儒學來摸索江戶幕府的統治正當性。至於思想上的發展，然而這樣看似與中國古代封建一樣的企圖，丸山真男卻認為從朱子學出發的德川儒學有與中國不同之處，因為德川儒學有意識到思想上的對立，所以具有真正意義上的思想發展。他認為，德川幕府並非如同黑格爾對中國的評價，是持續的帝國。雖然朱子學派、陽明學派的成立，以及後來要排除宋學訴諸原始儒教的古學派，在現象上很像宋朝朱子學、明朝陽明學、清朝考證學的成立過程，但它們卻起到了中國儒學所不同的政治、思想作用。¹⁹

日本儒學的發展在思想上的意義，與中國的情況是完全不同的。丸山真男認為不同之處在於，雖然日本儒教經過近世，在狹義的政治思想上確實始終沒有脫出封建的制約（這樣的制約不只是儒教本身，還有與之對立的國學，它們都屬於封建思想），但是日本思想上的變革，是在政治論內裡深奧的「思維方法」本身之中逐步地進行著。所以丸山真男在日本政治思想史研究當中要追索的就是思維模式上，而非政治思想上的變革過程，這樣的過程大致上是從德川儒學到徂徠學的演進，並且為繼受徂徠學當中的思維方法，將其全部轉換、導致儒學的反命題的本居宣長之國學的成立作足了準備。²⁰

¹⁹ 丸山真男，1952：12-13

²⁰ 丸山真男，1952：14

丸山真男對於中國儒學史當中的朱子學，與其它儒學²¹相互比較後，有以下的理解。朱子學相對於漢唐儒學最為顯著的特色在於，它排斥訓詁學、高唱道統，並且掌握孔孟曾子的根本精神。並且朱子學也彌補了以往儒學的思想弱點—缺乏理論性。朱子學樹立了貫通宇宙人類的形上學。這兩者相加起來就完成了大從世界實體論、小至日常起居的休養方法。丸山真男認為朱子學這樣擔當儒學本來實用性格的思想，之於儒學本身是空前絕後的。陽明學在體系的廣泛性上終究不及於朱子學。

丸山真男也詳盡地解釋了朱子學的內在結構與生成過程，朱子學原先創造了一套龐大的思想體系，它基於周濂溪的太極圖說，並且貫穿了宇宙理法和人類道德。以太極為天地萬物之理，決定了物的性質；而氣決定了物的形式。這樣的論述決定了平等與差別的關係。萬物都出於理這點上是平等的。但又由於氣產生了差異，就人是萬物中最具秀逸之氣這點，與其他自然物區隔開來。接著，由於太極是寄宿在人類身上的性，因此沒有不具備本然之性的人。而人的聖賢暗愚之分在於氣本身的混濁清明與否。聖人的氣質顯現為完全透明而歸於本然的樣貌。一般人則或多或少具備混濁的氣質，因此產生種種情慾。這樣的情慾覆蓋了本然之性而產生人類的惡。由此朱子學得到了一套連貫的形上學與倫理學。不僅確立了善比惡還要根本，也提供一套改善氣質的實踐倫理。藉由歸於天理、去除人欲的方式作為個人的修養方法。而這之中又可分為兩種方法，主觀與客觀的方法。主觀方法為純粹主觀的內省，透過直觀地動察自己的本然之性，來明天理、除人欲。客觀方法就是格物致知，從事物當中發現理。²²

在丸山真男對於朱子學的詮釋之下，朱子學包含了一套貫通物理與道理、自然法則與道德規範的體系。儘管這樣的連續性是有從屬性格的，意即，自然法則從屬道德規範，這兩者並非是對等的關係。但儘管道德規範佔據優位性，道理卻同時也是物理，換言之倫理與自然是有連續性的。朱子學的人性論並不是倫理學

²¹ 本文對於儒學的區別，在日本的語境下，稱之為儒教；而在中國的語境下，稱之為儒學。這樣的區別與語用，有其思想上的意義，日本的儒教理解由朱子學起，而中國的儒學則追溯到更早。

²² 丸山真男，1952：23-24

上應然的論證，也就是理想主義式的構成²³。反而自然主義式的樂觀主義在朱子學當中佔有支配地位。朱子學裡面所強調的倫理價值明明是超越性的理念，卻因為內在於人性之中，可以藉由格物致知等等修行手段，用他們的術語來說是透過：「澄清混濁的氣」來臻於聖人。這毋寧就是樂觀主義的體現。然而丸山真男認為，除了樂觀主義之外，朱子學還包含了嚴峻的嚴格主義，也就是與「人欲」的對立。因為普通的人類既是感性、經驗性、情緒性的，必然受到善惡互相混雜的氣質所制約，這樣一來「天理」就會失去具體實踐上的所有自然基礎。如上述所說，這樣的自然主義式的樂觀主義與克己的嚴格主義，一個作為抽象的理論構成，一個作為具體的歸結，共存於朱子學的人性論當中。²⁴

樂觀主義與嚴格主義這樣的內在傾向也促成朱子學思維方法分裂的契機。這樣的分裂朝著兩個方向，其一是將儒教的規範主義從自然主義的制約中獨立出來，其二是人欲的自然性逐漸獲得容許。丸山真男認為朱子學體系當中「靜」的性格值得注意，因為對於靜的價值的強調，使得朱子學發揮了安定社會的作用，而透過明明德來治理自己、新民來治理其他人的方式，奠定了治國平天下的基礎。由此個人道德與政治產生了聯繫，這也多少能說明為何朱子學會獨佔近世初期、那個戰國時代結束不久需要平定人心的時代下的思想地位了。但是畢竟德川幕府不是如同上述所提到的那樣，是黑格爾意義下持續、停滯的帝國，德川幕府治下的日本國民的生活也不會是長久靜止而固定的。從而樂觀主義的普遍性也終於達到它的極限，人們也漸漸無法安住於朱子學的連續思維之上。天理果真是本然的性嗎？人欲真的能除盡嗎？應該除盡嗎？理具備規定一切事物那樣強大的力量嗎？人們都可以成為聖人嗎？窮理能說是純粹的道德實踐嗎？單單修身齊家就可以是治國平天下的基礎嗎？丸山真男藉由下述日本儒學家們一個接連一個的疑問，說明了朱子學以整序性為傲的連鎖是如何被斬斷的。²⁵

丸山真男首先論證了朱子學內在的嚴格主義，他提及了儒學家山崎闇齋，他

²³ 例如康德的道德哲學，他的體系就必須預設一個目的王國。

²⁴ 丸山真男，1952：26-27

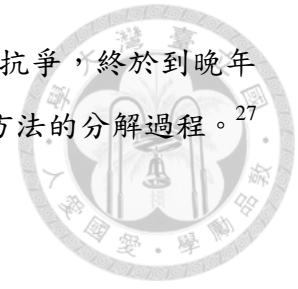
²⁵ 丸山真男，1952：29-30

相當深信朱子學的教義，甚至說過「學朱子若有謬誤，就讓朱子予我謬誤，無有遺憾」那樣幾乎是宗教虔誠般地去注疏朱子學、編纂程朱論述中有益於個人修養的部分。山崎闇齋相當固守朱子學、也極度嚴格的訓練、要求門下生。他相當強調持敬存養的修行，嚴禁弟子們進行服務於除此以外的目的的閱讀，將這以外的閱讀斥之為玩物喪志，謂之：「正其衣冠、尊其瞻視、以潛心對越上帝。出門如賓、承事如祭、戰戰兢兢、罔敢或易。守口如瓶、防意如城、洞洞屬屬、罔敢或輕…須臾有間，私慾萬端，非火而熱、非冰而寒，若有絲毫之差則天壤易處。三綱既淪、九法亦斁。於乎小子、念之敬之」。丸山真男認為這就是典型的嚴肅主義，無怪乎他的弟子佐藤直方常說進到師父家中是「心緒揣揣如下獄」、離開時則「鬆口氣如脫虎口」。這樣的嚴格主義，常常被丸山真男拿來與朱子學的逆流相比較，指出朱子學的逆流是往容許人類自然性，也就是人欲的方向漸漸抬頭的具體例證。²⁶

丸山真男認為德川時代的朱子學，從十七世紀初期，慶長十年林羅山任職於德川家康開始，中間經歷了三十年後參勤交代制的確立，山崎闇齋在繼承吉川惟足的神道說以前，就作為純粹朱子學者而活躍在正保、慶安、承德、明曆、萬治、寬文約二十年（期間受到輔佐家綱將軍、具備巨大權威的保科正之的擁護）。儒教直到走到山鹿素行、伊藤仁齋將宋學轉移到古學的轉換嘗試，並到達反對儒教的荻生徂徠出生之前，經歷了半世紀左右最具備普遍性的年代。丸山真男指出，在這之間社會與思想也產生了相當巨大的變遷，例如山鹿素行刊載了批判朱子學的《聖教要錄》就被流放到赤穗。其弟子要將他這本著作秘密流傳，卻被山鹿素行如此批評：「小子不足謀。夫道乃天下之道，不可懷而藏之，當充於天下、行於萬世…吾一言既出，天下之人當告之、毀之、辯之。得其告、其毀、其辯而改其過，乃道之大幸」。然而享保年間等待荻生徂徠的命運，卻是還在官學麾下就敢於批判朱子學，而且其表現的激進與內容的徹底是素行所不能及的。從與荻生徂徠同個時代，為吉宗所重用的忠誠的朱子學者室巢鳩如此批判荻生徂徠的學說：「若此說數十年前出，雖為庸人孺子，豈不譏笑之，今則不然」。從這樣的學說中就可一窺這半世紀間急速的思潮變遷。於是丸山真男首先要探尋徂徠學

²⁶ 丸山真男，1952：38

過渡的古學派學者山鹿素行、伊藤仁齋，以及與這些古學派相抗爭，終於到晚年抵達對朱子學懷疑的貝原益軒，來爬梳這半世紀中朱子學思惟方法的分解過程。²⁷



古學提倡的經過

據丸山真男所述，山鹿素行提倡古學的思想動機是「見漢唐宋明的學者之書不合之時，直接看周公孔子之書，以其為範本端正學問的理路」。他對於宋學不滿意之處就在於窮理與持敬那樣的實踐道德方法。素行認為窮理是「天地萬物，其形象根據陰陽五行。其本為一。然而既為天地、既成萬物，不可以一理論之。聖人既曰格物，則不可以窮理易之」。雖然山鹿素行並沒有抹殺「理」這樣的範疇，但卻否定「理」具有超越、形而上的層面。而持敬的修養方法則被山鹿素行歸為「迫塞狹淺」，他指出人心本身是屬火、生生不息，因此格物的方法有動的層面，不光只有靜的層面，但山鹿素行想要更進一步洗滌朱子學裡，靜的、冥想式的性格，貫徹其即物性（Sachlichkeit）。素行這樣做，是因為在朱子學的人性論中，人不需要做些什麼，只要持靜修行就可以臻於聖人，而這是山鹿素行批判的對象。他提出以格物致知為方法，「事物尚未闡明以前，無所謂明暗善惡」，並且需要「勤而不息、學而不厭、誨而不倦」，強調動態的實踐力行來警戒宋學靜態思維容易陷入樂觀主義的傾向。而這樣規範主義的純粹化也成為武士道的基礎。再者山鹿素行並不憎惡人欲，甚至不只是消極承認人欲為「莫能止息」之物，還認為人欲從實踐，也就是從動態立場來說，是一切行為與善行的基礎。需要排除的只是「惑」，也就是山鹿素行所謂的「過猶不及」，或者「不適切」，衡量適切與否，是否「過猶不及」的基準，就是禮樂。「聖人之教唯在禮樂」這樣荻生徂徠的命題已經在山鹿素行那裡展現，雖然山鹿素行在推論過程的蘊含意義上並沒有如同荻生徂徠那樣徹底，因為山鹿素行尚未想到禮是從自然的連續性中切開的人為、社會的制度。儘管如此，素行還是將禮定義為控制人欲的過猶不及，並將道的準則、事物的禮節當作聖人所制定的外在之物，是相對於人性的外部、客觀之物，是規範的外在化。而從分解規範與人性之間的連續開始，個人修養與政治的連結也隨之削弱，這是山鹿素行將政治契機獨立化的曙光。也是開啟荻生

²⁷ 丸山真男，1952：39-40

徂徠進行宋學批判的契機。²⁸

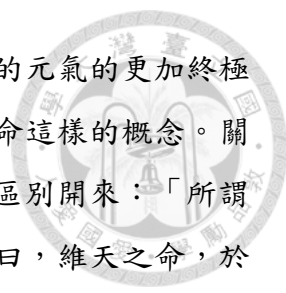
丸山真男認為，如果朱子學內部的規範與自然連續性構成的分解過程中，那透過將自然獨立出來而扭轉了人欲的消極性，並從這個方向來批判宋學理性主義的是山鹿素行，那麼反過來推進規範性，將規範作為儒教的倫理思想來試圖進行純粹化，而從此立場一樣主張回歸原始儒教的，就是伊藤仁齋了。與一輩子不曾捨棄政治關懷、住在江戶與諸侯交往的山鹿素行相對，在民間一貧如洗的伊藤仁齋就是不停講道的純粹儒者（醇儒）。山鹿素行的宋學批判多在政治、社會層面上有所成就，而在宋學的哲學立場上進行剖析的，就是伊藤仁齋。

伊藤仁齋將天道、人道、天命、理、仁義禮智、性等諸多範疇明確地相互區分出來。他起先的動機是要挽救儒教墮落到冥想式的傾向，而強調其實踐倫理的性格，並因此伊藤仁齋非意圖而明顯地促進了朱子學連續性思維的分解。在這個意義上丸山真男認為，伊藤仁齋其實為完全相反於自己的徂徠學做足了準備。首先仁齋區分了天道與人道：「立天道，曰陰與陽；立地道，曰柔與剛；立人道，曰仁與義；不可混之為一。不可以其陰陽為人道，猶如不可以仁義為天道」。陰陽這樣自然界的範疇就只屬於天道，仁義這樣的道德範疇就只屬於人道。丸山真男認為在伊藤仁齋那裡可以說是從獨立於人性論的意義下談論宇宙論，仁齋的宇宙論對於宋儒的靜態理性自然觀帶有有機體論（vitalistisch，合乎生命目的的）的色彩：「天地之間只有一個元氣，或為陰陽，兩者只有兩相盈虛、消長、往來、感應，未嘗止息。這就是天道的整體，自然的氣機」。這樣的動態自然觀導向了對於「理優於氣」的否定。在陽明學中「理是氣的條理，氣是理的運用」這樣的說法，在伊藤仁齋那裡，因為他要將理的連鎖斷開，分離出天與人，所以他限定了理只是「物理」，反對理的無限擴張。²⁹

接著丸山真男澄清了一般人對於伊藤仁齋常的誤解，他在宋儒的理氣批判論當中，並非隨便混淆了理對於氣的邏輯先行與時間先行，毋寧是恐懼朱子學の理

²⁸ 丸山真男，1952：44-50

²⁹ 丸山真男，1952：52-53



優位論將推衍到價值上的優位。對於仁齋而言，追求流動不止的元氣的更加終極的根源，毋寧是追求非理性的東西，這種非理性所呈現的是天命這樣的概念。關於天命，伊藤仁齋抱持著不可知論，將天命與天道、人性完全區別開來：「所謂命乃上天監視並降臨於人之善惡、淑佞，而降下吉凶禍福。詩曰，維天之命，於穆不已」。這個意義下的天被認為是具備人格的：「天猶如君主，命猶如其命令」。然而仁齋的不可知論的色彩也很濃厚：「宋儒以為，應以一理之字盡天下之事，殊不知，雖然天下無理外之物，也不該以一理之字斷天下之事」、「夫得古今終始而不可究、得四旁窮際而不可知。近則取諸於身、遠則取諸於物。凡其形狀性情之所以然之故，皆不得窮盡」。仁齋學浸染了這樣的不可知論，其色彩的邏輯光源存在於他的天命論當中。而這樣的天命論後來被荻生徂徠進一步發展並以此崩解了朱子學的基础地基。

雖然伊藤仁齋有對於天命的宇宙論觀點，但是丸山真男認為仁齋最重視也最詳盡展開的並非宇宙論或天命論。而是與上述所說的天道相區別開來意義下的「人道」論，也就是道德論。「凡聖人所謂道，皆以人道言之。此乃天道為夫子（孔子）所罕言、子貢不可得而聞之之所以。」這樣主要將道限定在人道的動機，顯示的是伊藤仁齋對於實踐道德的強烈意欲。宋學的「道」因為將自然界包含進來而使人倫性變得薄弱，伊藤仁齋則藉由「人外無道、道外無人」來加以強調人倫性。但仁齋的實踐意欲並不單滿足於將倫理從自然當中解放，他要進一步進入儒教倫理的理論構成之內部，將其進行理想主義式的純粹化。伊藤仁齋否定了人倫與天道的連續性，使道本身更超越了人性，到達了理念的層次。³⁰

在朱子學中，仁義禮智屬於本然之性，也同時被當作道。但伊藤仁齋說「仁義禮智這四者皆是道德之名而非性之名。道德以遍達天下而言，非一人所有。性以自己獨有而言，非及於天下。此為性與道德之弁³¹。」在此丸山真男指出，仁齋認為仁義禮智並非被當作人類的本然之性，這使得仁義禮智具備人類有責任、應該加以去實現的理念性格。「有人就有性，無人則無性。道則為不待有人無人，

³⁰ 丸山真男，1952：54-55

³¹ 區別。

乃本來自有之物。盈於天地、徼於人倫時無所不然、無處不在。」這命題與前述「人外無道、道外無人」不相矛盾。後者意味著道從自然界分離，前者則顯示為道之於人性的超越性。然而，伊藤仁齋的根本意圖在儒教倫理的理想主義式的純化，道對於人性卻不是完全沒有關係的外在事物。為了維持仁齋那與孔子同等尊重的孟子的性善說，仁齋雖然一方面將仁義禮智當作超越性的理念，另一方面卻將四端的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心屬於人性（此時由於已經否定了道的內在性，性本身就只意味著氣質之性）。四端是為了人類能具備實現道的質地（Anlage）而賦予人性的。因此「蓋人若非性善，則不欲為仁義禮智之得。惟其善，故能成仁義禮智之德。」雖然孟子提倡性善，卻不能忘記宋儒那樣「不論其（孟子）理，必曰擴充、必曰存養」。這也是為什麼仁齋一再強調孟子的「所謂性善，原為自暴自棄者而發」。丸山真男認為，對仁齋而言無論如何道的應然、超越的性格是核心，性善的意義只在便宜行事。

然而丸山真男亦指出，雖然仁齋高唱儒教倫理的應然性格，他絕非對人類的自然慾望不寬容（intolerant），證據在於，被認為具有道學家典型的伊藤仁齋那裡，我們經常可以看到「苟以禮義裁之，情即此道、欲即此義，何惡之有」那樣，與山鹿素行同樣對於「情慾」的寬容。丸山真男認為，也許這會與伊藤仁齋將儒教的規範性加以純化的形象不符，令人頗感「奇異」。但如果放在朱子學思維的分解過程來理解，這樣的「奇異」感就會一絲不剩地解消。因為朱子學人性論當中對樂觀主義（連續性）的否定（規範從自然主義當中純化）必然伴隨著孕育中的嚴格主義的破壞。從而即使在甘於一生赤貧的仁齋那裡聽到「儒者或有錙銖（必較）於軒冕、視富貴為塵土，並以此為高。以至超然於世間、蔑視人事。此皆莫知『道』甚矣」³²諸如此類對於人欲寬容的話，也不足為怪了。³³

丸山真男認為朱子學當中嚴格主義的歸結與其道學的理性主義有著不可分的關係，因此上述伊藤仁齋宇宙論當中那不可知論的見地裡所開展的非理性主義，就會同時以反嚴格主義的立場再次推上檯面。「凡事專以理決斷，則多有刻薄之

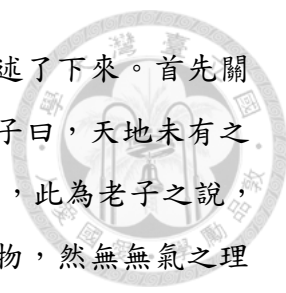
³² 引號與刮弧是本文為求釐清所加。

³³ 丸山真男，1952：56-57

心、少有寬裕仁厚之心」、「予觀通鑑纂要，評價其人物，善善惡惡一絲不苟，可謂嚴格…持己甚堅、責人甚深。浸淫肺腑、透浹骨髓，卒為刻薄之流。專主張理字之弊，一以至此，悲呼」。仁齋對於宋學的理性主義的批判當然促進了宋學欠缺的歷史意識。伊藤仁齋認為朱子所謂「三代以前盡出天理，三代以後總是人欲」的話語是「非仁人之言，仁者少有嫉俗之心，故知今不遠古。不仁者多有憤世之心…後世不可無君子猶如古時不可有君子，豈獨三代以後盡為人欲」、「若聖人生於今世亦必因今俗、用今法」、「聖人但離過甚，其餘皆『從時』、『因俗』而以為治。無變之意。若徒欲變今樂，則禮樂未必遽然而興，天下騷然。聖人豈為之？」這樣，重視禮樂的歷史變遷的伊藤仁齋，他的意識明顯從靜態、固定的「理性主義」的羈絆中獲得了解放。

丸山真男認為，儘管專注在進行儒教倫理的理論分析的伊藤仁齋那裡，無法期待他能有什麼政治論述。但他顯示出個人道德與政治之間的連續性不模糊地分解開來的徵候。況且，朱子對於正心誠意的過度強調，乃至於到了主君（孝宗）那裡面對旁人「主君不好聽聞正心誠意」的建議，回以「吾平生之學只在正心誠意」的答案。伊藤仁齋批評這樣的說法，並說「在人君旁當以與民好惡為本，徒知正心誠意，不能與民同好惡，又有何益於治道？」伊藤仁齋認為，君主的任務不在個人道德，而是「與民同好惡」的公共行為。並且對於朱子學對仁者所要求的「理當無私心」，伊藤仁齋也予以否定。「如管仲那樣其事不盡理，其心雖不見無私，然夫子稱其為仁，蓋以民受其所賜」，伊藤仁齋認為聖人與管仲的「仁」是一樣的，但作為仁者的要件，比起個人的動機，伊藤仁齋更重視民眾享受到福祉的社會成果。丸山真男認為，仁齋的這個傾向雖然要到徂徠學那裡才真正獲得展開，但連言必稱德行、語必發擴充的伊藤仁齋都從個人倫理當中獨立出政治契機，就可以看到朱子學連續思維的分解過程已經以難以抵擋之勢持續進行。³⁴

至於書寫《大疑錄》的貝原益軒，丸山真男認為他是謙虛而慎重、不另立門戶的儒學者，他對於伊藤仁齋或者山崎闇齋一派的人有所不滿，認為他們各「立一己之見」，卻不下「歸一的工夫」。直到最後貝原益軒仍然尊崇程朱之學、猜



忌古學派，但殫精竭慮三十餘年後，他終於還是將他的疑惑記述了下來。首先關於朱子學的宇宙論，貝原益軒批評了朱子的理先氣後論：「朱子曰，天地未有之前，畢竟存在此理。竊以為可怪，習先賢正大光明之學而有斯言，此為老子之說，道生天地、無中生有」，並且「理氣絕對是一物，不可分為兩物，然無無氣之理亦無無理之氣，不可分為先後」，但貝原益軒不只是停留在理氣不可分論，他更進一步達到了氣一元論：「竊以為，太極是陰陽未判、萬物未生之時，混沌一氣之名」。太極並非為理，而是被放在與氣一樣的位置。更甚者「理非個別一物，僅只氣之理」，貝原益軒與伊藤仁齋都否定了理的實體性。理的實體性被否定的話，將造成什麼思想上的後果呢？丸山真男認為，否定了理的實體性，人性就會被歸類在「本然之性」，「天下古今人只有一性，不用分天地之性（就是本然之性）與氣質之性，天地之性豈非氣質之稟？」如此論斷的貝原益軒就將宋學當中善與惡那固定的、絕對的對立，相對化為動態的關係。「善為此性之常，惡為此性之變」。「靜為動之止、惡為善之變」這樣的命題，已經可以在貝原益軒那裡看見。雖然主觀上與古學派長期對立，但客觀上貝原益軒還是依賴古學派的思惟方法，他就與山鹿素行、伊藤仁齋那樣也導向對於嚴格主義的實踐道德之批判：「學者修身制行需禮樂相兼、莊敬和樂並行。因為偏於莊敬的蔽固之人，是學不會敬這個字，反而被敬給束縛，變得執滯、固陋、窘迫，其心寂寞枯槁、不和不樂，無慈祥溫和之實，有嚴責刻薄之意」等等，或者至少也要以「忠」、「信」這樣更為平易近人的教義來代替持敬，貝原益軒也以「今之學者往往謂利非君子所欲。此乃好名夸高者之言，非君子真情。唯偽爾。」來說明不該無視財利。³⁵

批判持敬、靜坐的朱子學修行方法的貝原益軒重視「窮理」，在這點與古學派相異。雖然即使窮理這點也因為他對自然現象的廣泛關心而被制約（眾所周知，他是本邦本草學之祖），但也開啟他不被古禮所拘泥、能因時制宜的想法。然而在這點上他卻不懷疑聖人，反倒懷疑「賢人」。朱子屬於後者，因此貝原益軒也就一邊保持對聖人的絕對信仰、一邊開啟對朱子冷靜的批判。這在現代人看起來矛盾的兩面性，放在朱子學思維的崩壞過程中則是必經的歷程。這種一般人、賢

³⁴ 丸山真男，1952：58-60

³⁵ 丸山真男，1952：63-65

人、聖人的身分階層式 (hierarchisch) 的連續分解，一邊絕對化了聖人，另一方面使賢人這樣的中間階層因而沒落。丸山真男指出，無論是貝原益軒還是伊藤仁齋，都為後來開展朱子學分解過程的荻生徂徠有重大的影響。荻生徂徠一開始傾倒於伊藤仁齋的古學派，雖然沒有獲得後者的回應，但前者曾寫過敬仰的書信給後者。而荻生徂徠的弟子太宰春台也評價貝原益軒的《大疑錄》是「篤信程朱之道如斯，而其疑惑龐大如斯」，這確立了貝原益軒在思想史上的地位。³⁶

無論如何，在本節當中，丸山真男試圖論證德川朱子學固有的分解傾向，以及篤信力學朱子學的儒學家們，如何幽微地懷疑乃至更動朱子學原本的教條，進而使朱子學得以適用於政治現實。而這樣的挪用也造成了分解的契機。德川朱子學於內有分解的傾向，於外有分解的契機，這樣的背景，也觸發了後來徂徠學的全面轉換。

徂徠學的特質

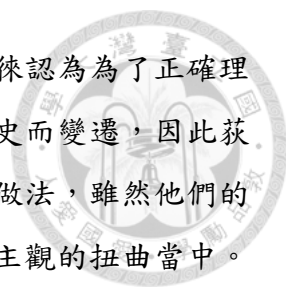
在本節當中，丸山真男首先舉了兩個例子來說明德川封建體制底下，荻生徂徠如何發展他政治的思維，或者細部來說，他是如何在重視個人修行的，或者說具備個人修行沿伸到治天下的先後順序的德川朱子學當中，產生出「政治性思維優位論」的。一開始，丸山真男舉了荻生徂徠對兩個案例的看法做上述政治思維優位論的佐證：「道入棄親」與「赤穗義士」。

「道入棄親」的例子指得是一位名為道入的農民，由於貧困至極，遂盡拋田地家屋、與妻離婚，落髮並與母親為伴四處流浪。途中其母病倒，道入拋下母親一人來到江戶，雖然後來附近的人將其母送到川越，但是道入還是以棄親之罪被逮捕。當時荻生徂徠所屬領地的大名、備受時任將軍的德川綱吉所寵信的柳澤吉保，與儒學家們諮詢該處道入以何等之刑時，荻生徂徠說「若世間饑饉至此，這樣的人在其他領地也應會有幾個，不能說是棄親，若以棄親治之，罰以何等之刑，將成為其他領地的範本，之所以出現這樣的人，是第一代官郡奉行之罪、其上家

³⁶ 丸山真男，1952：66-68

老之罪，其上應有罪人，道入之罪甚輕。」相較於其他儒者依然從宋學的立場，只論道入的主觀動機之時，荻生徂徠已經將饑饉當作「這樣的人在其他領地也應會有幾個」，而將道入的行為當作一個客觀類型，理解到其在社會上反覆出現的可能性，以此將道入以無罪論處，轉移為當政者的政治責任。丸山真男認為，這是徂徠學具備政治優位論的重要證據之一。

另一個「赤穗義士」的案例，是發生在元祿十五年，為了一報赤穗藩藩主被迫自殺、無法恢復藩地之仇，赤穗家臣斬殺赤穗藩藩主的上司，吉良義央的赤穗義士事件。這件事在儒學家們引起巨大的爭議，因為這事件是幕府之所以得以成立的基礎—封建主從關係，與幕府統一政權的政治立場之間的尖銳衝突，這也給予將君臣道德和父子夫婦兄弟朋友這樣的私人關係並列的儒教倫理沉重的一擊。因為這個爭議，上述穩定的價值秩序出現了孰先孰後的問題，進一步分成了兩派，一派是無條件讚美這些家臣為義士、主張不該命他們切腹的儒學家，他們稱作義士助命論者，反之則為義士切腹論者。荻生徂徠是後者的擁護者，他在「徂徠擬律書」當中提到「義乃潔身之道，法乃天下規矩。以禮制心、以義制事，今四十六士（武士）為其主報仇，知其為侍者（武士）之恥。為潔身之道，其事雖義，限於其黨之事畢竟是私論。緣（義士）不忍諱長矩（赤穗藩藩主）所處之罪，又以吉良為仇，無公儀（德川幕府）之許，圖騷動之事，乃法所不許。若今定四十六士之罪，以侍禮處以切腹，則並無怠慢上杉（與吉良一家）家之願，其等不輕忠義的道理，也可為公論。若以私論害公論，此後天下之法無所存立」。丸山真男指稱，雖然最後義士被處以切腹否因為荻生徂徠的建議不得而知，但從中得以知道，荻生徂徠一方面充分承認義（這點上他反對處以義士砍頭的極刑），但到底說來他還是認為報仇是侷限在「私論」的私領域當中，進而反對將個人道德擴張到政治決定。透過上述兩個案例丸山真男論證了荻生徂徠將政治放在優位的思想。儘管後來荻生徂徠寫了兩本打算將儒教政治化來挽救其崩壞的著作《弁道》、《弁名》，但丸山真男認為，那些著作反而扮演了促進儒教思想分裂的決定性角色。³⁷



丸山真男指出，徂徠學的出發點是古文辭學，因為荻生徂徠認為為了正確理解聖人之道，知悉古文辭是必要的前提。又由於語言會隨著歷史而變遷，因此荻生徂徠不主張如伊藤仁齋那樣的古學派，直接回歸原始儒教的做法，雖然他們的意圖也許正確，但他們畢竟不知道語言本身會變遷，而會陷於主觀的扭曲當中。在徂徠眼裡，古學派都貿然要去立「道」，從而道根據各自的主觀，變得多岐、失去客觀性。因此對於荻生徂徠而言，重點是在「道」深處透過語言和語言表現出的「事」，要談應然（Sollen）之前必須知曉實然（Sein），所以「學問之要在於卑之求諸於辭與事、非高之求諸於生命之微議論之精」。對於荻生徂徠而言的實然，在儒教的情況下明顯是唐虞三代的制度文物那樣的過去之物（Das Gewesene）。因此作為經典，敘述制度文物的六經就佔據徂徠學最重要的位置。一開始，在四書裡最被朱子重視的是《大學》與《中庸》，但伊藤仁齋寫就「大學非為孔子之遺書之弁」，排斥大學繁瑣的靜態的修養法，只推崇論語和孟子。然而漢唐訓詁之學以來，被埋藏已久的六經再次出現在檯面上，荻生徂徠就主張，「六經為物、禮記論語為義。義必屬諸物，而後定道」（弁道），基本上，六經裡敘述的是歷史的事實（物）、論語禮記是將這個事實附上意義（義）。然而由於「捨其物獨取義」而造成後世諸多儒者的混亂，因此要精讀六經，熟悉其文義的用法，在得到古代具體制度的知識後，到論語那裡才能得到孔子的真意。雖然荻生徂徠跟伊藤仁齋都承認論語的絕對價值，但徂徠對於孟子以下的教典只承認其相對的價值，在這點上荻生徂徠注意到概念的爭論性格。也就是說，孟子與子思（孔伋）因為要跟諸子百家做抗爭，所以主張聖人之道。《中庸》與《孟子》當中的諸多概念，是為了反駁老子和告子的爭論概念。但是後世的儒學家卻將這些跟別人論爭的言論，當作本來的聖人之道。如同荻生徂徠所說「救時之論，豈成至理」（弁道），他已經說明了概念與其產生的歷史之間具體的、密不可分的關聯性質。從來不被批判、被視為絕對的說法與概念，透過指出其歷史的背景將其價值相對化，荻生徂徠的這種想法，丸山真男稱為最為廣義的「意識形態論」，就此丸山真男認為可以從中得知徂徠「政治化」立場在方法論中的表現。³⁸

³⁷ 丸山真男，1952：71-76

³⁸ 丸山真男，1952：78-80

丸山真男認為，荻生徂徠將經典的重心從《大學》、《中庸》，經由《論語》、《孟子》轉移到《六經》，並且溯及經典的時代，除了一方面斬斷聖人與一般人的連續性，也慢慢地從朱子的理學到伊藤仁齋的古義學、再到古文辭學，將儒教當中的主觀性排除出去。透過古文辭學，荻生徂徠所描述的道是將天當作尊敬的對象進而將天道給除魅後，剩下對於人類而言的聖人之道。因為荻生徂徠所論證的道，不單只是人類規範與自然法則，而是區分為天道、地道與人道三者的類比（die Analogie）。雖然將天道與人道之間的連續性分解開來在伊藤仁齋那裡就已經存在，但這樣的類比與區分就已經將天的不可知性、神秘性浮上檯面，而且荻生徂徠進一步指出天不是知識的對象，而只是敬畏的對象。天到底有沒有心或者人格，這樣的問題被提高到信仰層次，荻生徂徠這麼做，就會將宋儒的理先氣後說或者山鹿素行、伊藤仁齋的氣一元說歸於濫用主觀（私智）的結果。起先宋學的理性主義在此時竟完全在儒教內部變成非理性主義。³⁹

然而，對於荻生徂徠而言，聖人之道是什麼呢？丸山真男認為，荻生徂徠認為的聖人之道，就是先王之道：「聖人堯舜既為人君，則治理國家天下的就是聖人之道」，聖人之道乃至先王之道的本質都在治國平天下這樣的政治性當中：「即使修身養性到某種地步，成就了無暇之玉般的修行的同時，沒有心去照顧底層，不知治國之道的話，什麼益處也沒有」，而且荻生徂徠舉出個人道德與政治之間的非連續性：「政治是禁止暴動，兵刑是殺人。這可說是仁嗎？然則其主要只歸於安定天下」（《弁道》），更甚者「不能安定人民則非仁，即使有何等慈悲，皆徒仁，是婦人之仁」（《太平策》）。荻生徂徠進一步要將個人道德變成政治手段，即使君主留心個人修養，也是為了取信於民，使命令得以暢行。而且「即使離開道理，為人所嘲笑，若是能安定人民之事，則是到了任何事都能去做的地步，可以說由衷地是真實的民之父母」（《太平策》），荻生徂徠認為，只要是為了安民這樣的政治目的，即使偏離道理也沒關係，丸山真男將此認定為確切的儒教道德的「價值轉換」，起了跟馬基維利《君王論》所謂的「君主應該要為了確保權位，不惜顯露惡德，實際上除了表面上看得出來、能取信於民的美德之外，對君主都是危險的」這樣，將政治從個人倫理的束縛中解放出來的功用。雖然兩

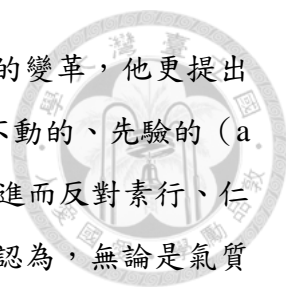
³⁹ 丸山真男，1952：80-82

者所處的歷史與社會基礎並不相同，但若要說起到與近世歐洲將政治科學化的樹立者的馬基維利一樣，起了相同作用的，莫過於在德川封建體制下徂徠學的「政治的發現」。若道是以治國平天下為本質，則道的內容就不能是「理」或者「性」這樣人類內在的東西，道也不會停留在單純超越性的理念，而是「統名，禮樂刑政等凡先王所立之物都以之命名。偏離禮樂刑政則無有所謂道者」，這有兩層涵義，第一層涵義是將道解釋為普遍、包括性的存在，荻生徂徠極力避免將道本身給抽象化。聖人之道是絕對的，因此並不與其他思想對立，而是將其他思想包括進來。儘管荻生徂徠將自己的理論與其他的說法區別開來，但卻對其他學派採取極為寬容的態度。比起山崎闇齋學派那樣狂信地 (fanatic) 排斥異端，丸山真男認為將聖人之道注入絕對信仰，卻反而寬容的徂徠學，比起「窮理」的朱子學派更接近近代精神。⁴⁰

但是道不僅只是普遍性、包括性而已，它還是客觀性、具體性的。上述荻生徂徠所謂「偏離禮樂刑政則無有所謂道者」的命題顯示了這第二個層面，禮樂刑政在荻生徂徠的方法論中，是被稱為「事」與「辭」的唐虞三代的制度文物之總稱，並且具有跨時代的意義。將道比擬為客觀存在的東西，就會否定道對人性的內在性，荻生徂徠所謂「以心治心，如狂者自治其狂」的立場，就會導致他偏好孟子的「服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣」，且「不問其心其德何如」。道的客觀化從山鹿素行、伊藤仁齋，在徂徠學當中達到高潮，荻生徂徠認為道既是客觀的，也是具體存在的，這就會接著他對於仁齋「道德」空虛性的批判。荻生徂徠批評「如仁齋先生那樣以知悉道德自負，只是爭奪性與德的名。也是誤讀孟子、擴充四端，到了所謂成就道德那裡，與朱子沒有區別…其爭執之處，只在於『養之後』成就道德還是『性之初』⁴¹成就道德而已。所以其所謂道德都是尚未成就的，有名無實，仍歸於宋儒」。丸山真男解釋，荻生徂徠認為的道並不是抽象的理念，換言之並不是道德 (Moralität)，而是作為禮樂刑政的、具體存在的風紀 (Sittlichkeit)，這樣將道客觀化的結果，也就注定了荻生徂徠廢棄了儒學當中長久的，關於性善或者性惡的爭論。雖然徂徠認為荀子與孟子的辯論是「無

⁴⁰ 丸山真男，1952：82-85

⁴¹ 雙引號為本文釐清概念所加。



用之辯」，可是這並不代表荻生徂徠只是消極地否定了人性論的變革，他更提出了「性不變化論」的積極綱領。這看起來是回到宋學所謂寂然不動的、先驗的（a priori）本然之性以及可以透過氣質變化賦歸本然之性的論述，進而反對素行、仁齋、益軒「否定本然之性、獨尊氣質變化」的說法。荻生徂徠認為，無論是氣質還是性，都是鮮艷而不變化的。丸山真男認為荻生徂徠這樣解釋，就把宋學以來的樂觀主義做了一百八十度的逆轉，轉化為悲觀主義，因為「人皆可為聖人」的宋學命題現在變成了「聖人不可學而達致」，但這並不是荀子的性惡論，因為性惡論是要用禮樂這樣的客觀規範來矯正人類的諸多情慾，這樣最後還是歸結到宋學的嚴格主義，可是荻生徂徠的悲觀主義卻是謙虛地承認人類這樣的存在，一來對於天命的主宰的無力，二來相對於道那樣的包括性、普遍性，個人是部分性、特殊性的。這當然顯示出荻生徂徠對於人類自然性的寬容，但更重要的是，相對於道的包括性、普遍性，個人的部分性、特殊性意味著什麼？如果荻生徂徠將道當作具有社會的性質，而非個人應該實現的目標，則氣質變化說不但是無益的，更是有害的，就荻生徂徠自己的說法，不可能要米變成豆，反之亦然。因為個人的天性相異，應該努力提升他的個性。這是量上的提升，因此性雖不可「變」，卻可以「移」，增加個人的天性而得到的長處，荻生徂徠就稱之為「德」。伊藤仁齋認為道與德是為同一的看法，在荻生徂徠那裡再次地分離開來，道是普遍而包括的，德則是特殊而個別的。荻生徂徠進一步將孟子以來並稱的仁義禮智切開，將禮義指涉為道，將仁智指涉為德。但是德的內涵不只有仁智，仁的本質是安定人民、智的本質是識才，這都是政治統治者才能有的德，而不能被萬人所學習。在荻生徂徠那裡，德不是狹義的，毋寧更像是「材」那樣包括了廣泛的特殊技能。所以每個人都應該涵養接近自己本性的技能，來普遍參與道本身。⁴²

這裡就會出現一個疑問，如果荻生徂徠的道指的是先王之道，而它的本質是治國平天下的政治性，那透過德使萬人來參與道又意味著甚麼呢？荻生徂徠認為君主要「各因其材而官之」，將具備特殊技能的人拔擢為官僚，讓他們輔佐君主的政治統治，進而參與治國平天下。但是這仍存在一個問題，那就是如果不能當官的人，即使琢磨他自己的道，是不是就沒有用了？是不是就跟聖人之道無緣了？

⁴² 丸山真男，1952：86-90


荻生徂徠在他的《問答書》中給了答案：「農是耕田以養世界之人，工是製作家具讓世界之人使用，商是互通有無成為世界之人的助手，士是治之使其不亂。各自達成各自的任務，相互扶助，只有一種顏色則國土不立，人們在喜歡的事物上，而沒有分散到別的事物上的話，全世界的人盡是人君的人民之父母，所做皆是盡協助人君的職分⁴³」。丸山真男認為，荻生徂徠利用這樣全部人民都各司其分的解釋，將前面將道與德區分開而產生的矛盾給解決，並將儒教的政治化推向極致。⁴⁴

丸山真男進一步詢問，如果徂徠學認為道的本質存在於治國平天下的政治性當中，從而在內容上追求禮樂刑政這樣客觀、具體的定在，那麼成為問題就是那具有本質與內容的道的根據，也就是「使道之為道」的根據又在哪裡了。荻生徂徠的道是唐虞三代制度文物的總稱，這樣被限定在特定歷史及場所的道為何能穿越時空，還能帶有絕對的普遍妥當性呢？宋學裡道的終極根據在於太極，也就是「理」當中，而聖人之道因為與天地自然一致，因此被當成是絕對的。但如同上述幾個段落中討論到的，荻生徂徠排除了形而上的理，或者至少認為理是外於人類理性的、不是人類所能理解的。但如果從人類的立場看來，「理乃無有定則之物」，從而理若是道的基礎，則將會有各人以自己的見解來解釋理，並將這樣的解釋當作道，從而破壞道的統一性，這也是為何諸子百家之爭會發生的原因。但是荻生徂徠不應該會甘於只把道當作是其他對立思想的超越，並且荻生徂徠也不認為道是伊藤仁齋那樣，斷開與自然法則(天道)只剩人倫性的、觀念論(Idealismus)式的道，這樣的道有名無實，荻生徂徠因為不滿足於這種抽象理念的空虛性，所以進一步去追求道更加確實的具體實證，也就是唐虞三代的制度文物。可是如果去容許這些制度文物有先驗的自足價值，那就又會逆轉到伊藤仁齋的立場了。丸山真男認為，荻生徂徠將道賦予根據的方法，就是在道的後面放置創造道的絕對人格，因為這樣的人格性的實在，讓道的一切價值性有了依據，在荻生徂徠那裡，先王乃至聖人正是作為這樣終極的實在而出現。⁴⁵

⁴³ 役人，在此譯作各盡其職份、角色而做此翻譯，感謝交通大學藍弘岳老師的指正。

⁴⁴ 丸山真男，1952：90-91

⁴⁵ 丸山真男，1952：95-96



道是聖人所創造的，反過來說創造了道的人就是聖人。伏羲神農黃帝這些遠古的政治君主在這個意義下就是聖人。因為伏羲創造了夫婦之倫、神農教導人耕作、黃帝教導人建築與裁縫。不過將禮樂刑政給體系化的堯、舜、禹、湯、文武周公等唐虞三代的君主則是聖人中的聖人。荻生徂徠將聖人與先王放在同等的概念上。但是這麼一來，荻生徂徠會導出聖人本身也是人，不過是因為製作了禮樂而成聖的結論。這也是為何他反駁宋儒將聖人當作「渾然依天理而行、無一毫人欲之私」，認為這不過是宋儒「以一己之見窺聖人」。但是這樣的解釋並沒有貶低聖人的價值，毋寧是將聖人與一般人的連續性全部斷絕，因為只有製作道的才是聖人。聖人因此被絕對化，人們也可從中看到荻生徂徠聖人概念中以政治性契機為優先。於是，荻生徂徠將宋儒的道與自己的道區分開來，認為他們是較多相信自己而較少相信古聖人。而荻生徂徠自己則「不信釋迦，只信聖人」，如同天一般，聖人被提升到了彼岸性（Jenseitigkeit）的信仰對象。而這也就成了道的普遍妥當性的最後保證。丸山真男認為這是重要的，因為荻生徂徠重視唐虞三代以來的禮樂政刑制度，這樣離荻生徂徠所處時代久遠的場所與時間，很難不產生非歷史的教條主義。只有將聖人放在彼岸當中，徂徠學中，儒教思想所無法比擬的高漲歷史意識才首次獲得闡明。丸山真男認為荻生徂徠所謂「唐虞三代的制度由於是具有彼岸性格的聖人所製作，所以是絕對的」這樣的命題，從兩個層面喚起了歷史意識。**消極層面**是，如果失去彼岸性，則會顯現出一切制度禮樂的相對性，也就是那個時代、場所的限制性。荻生徂徠對於「三代以後，中華為戎狄所亂，已非古之中華」的評價，以及在講學明律時，特地聽講者立下明律「是異代異國之制，戒之慎之，勿用於當世而壞成憲」的誓約書當中都顯示出這樣的消極層面。**積極層面**則是，道在其彼岸性之下是絕對的，因此具體、經驗上的拘束力反而在歷史特殊的形態下才會顯現。這顯示在荻生徂徠注意到應然與實然，唐虞三代的制度文物能作為實然的存在，是因為以彼岸的聖人為根據，所以在規範的意義上，也就是應然的層面上不該被絕對化，當這樣制度文物的道要當作應然的規範時，也不妨礙因應具體狀況來改變形態。這樣的見解之中，荻生徂徠區分了對應於禮的三種形態：制定禮、傳授禮與執行禮的三種類型，他認為程朱在制禮與傳禮的方面是踰矩的，但在執行禮來說，「以己之心斟酌先王之禮」是可以的，徂徠這樣的觀點也貫徹到神道上，雖然荻生徂徠否定神道的獨立存在，卻認為「生於我

國敬吾國之神，是聖人之道的意義」，在這個意義上，丸山真男甚至認為荻生徂徠與歷史現實中盲目的教條主義相去不遠。⁴⁶

荻生徂徠如此興盛的歷史意識，丸山真男認為與朱子學理性主義的分解有密切關聯，只是如果道被當成是天地自然的道，換言之將道的終極根據放在非人格性的理念之中的話，歷史就必須從是否符合這個理念來加以觀察，如此一來歷史意識就會存在本質上的極限。但如果否定道本身的終極性，而將終極根據放在古中國只出現過一次的人格（從而是被提高到彼岸性的人格）的話，在此岸（diesseitig，又意世俗）的歷史就會脫離固定的基準，獲得自由開展的可能性。歷史對於荻生徂徠而言，就是要從中追求事實，朱子學由於「不顧事實，只擔心順應得宜」的非實證性的態度而被荻生徂徠嚴厲地拒絕。徂徠這樣實證的精神，超越了儒教經典的範圍擴張到一切歷史的現象當中，他認為追求辭（語言）與事（制度）的古文辭學必須被一般性地適用，也因此荻生徂徠突破了學問論的狹隘界限。本來只講求「學者應只學詩書禮樂」的徂徠，到後來從「一定的權衡」、「道理」的拘束中徹底解放，到達能說出「學問只是廣博，並將一切都放進其中，是增進自己見聞之事」的理解，荻生徂徠就此將儒教一直以來對於學問的關心「驅趕到無盡的曠野之中」（丸山真男語）。將學問對應到各自分殊的領域，好利用在實踐上的精神，在觀察荻生徂徠著作目錄就可以得知，本來關於經子類的領域，幾乎如同網羅了兵學、律學、史學、文學、音樂論那樣包括全文化領域的百科全書。而雖然荻生徂徠認為所有的學問只是「道的分裂」，但他對於治國平天下的考究也是令人驚訝地細微。丸山真男認為荻生徂徠目標為治國平天下的經學，以及「只是將一切都放進其中」這樣，分成兩個方向的學問對象，正好貫穿了徂徠學整體的基本性格，也就是公私分歧。⁴⁷

丸山真男對於公私分歧的注意，在本章當中是最重要的鋪陳，當然儒教本身的分裂傾向、古學家們對於儒教的質疑與思想變化、最後到荻生徂徠翻轉整個儒教的價值體系，都是德川朱子學及其封建意識形態得以變動的過程與因素，但是

⁴⁶ 丸山真男，1952：96-100

⁴⁷ 丸山真男，1952：101-103

對於政治思想史家的丸山真男而言，作為政治思想史的重要課題——日本的政治是如何進展的？換句話說就是如何現代化的？這樣在政治上的現代化表徵，就是廣泛文化運作當中，公共領域的獨立，從而私領域獲得解放。反過來說，對丸山真男而言，前現代的思維就是不知道公私的對立。而使公私分歧的荻生徂徠正是促使日本的政治走向現代化的推手。

在論證公私分歧的過程中，丸山真男認為荻生徂徠在哪種意義下使用公與私這樣的概念，是至關重要的，就此丸山真男舉了兩個例證，其一是關於前面討論到赤穗義士事件中，荻生徂徠的擬律書裡，他認為義士們為了亡君報仇的「知恥」態度是「私」的，而從國家的見解來懲罰他們則是「公」的。其二是關於法律上「對人追訴」的性質，荻生徂徠認為，為了個人恩怨挾政府（公儀）之力以行報復的追訴是膽小的「私」的義理，但為了對政府的忠節而追訴他人則是「公」的忠節義理⁴⁸。當然，公的義理與私的義理是複雜的，比方說荻生徂徠認為赤穗義士雖然是私的義理，但畢竟也是「義」，因此建議處他們以切腹而非斬首。然而重要的是，義務衝突（Pflichtenkonflikt）發生的時候，「公」應當優先於「私」，而不可以「私」害「公」。但更重要的是，荻生徂徠並沒有因為這樣的衝突而導致其中一方的否定。這比起德川初期的學者就有截然不同的不同。在德川初期的儒學者，將作為公的天理，以及作為私的人欲嚴格地在邏輯上對立起來，在朱子學這樣對於公私的用法做為一般性前提之下，丸山真男認為誰也不能否定荻生徂徠的公私思維方法是劃時代的。⁴⁹

如同上述所說，雖然公私的分歧在荻生徂徠那裡說到底是「只是道的分裂」，但是以治國平天下為本質的道，直接是屬於「與眾一同」的公共領域；而屬於私領域的則是「慎獨」——獨處時也能保有戒律與德性，但就像前面所說，一來荻生徂徠將聖人放在彼岸，斬斷一般人成為聖人的可能性；二來他也將日常生活和具

⁴⁸ 在此丸山真男為荻生徂徠所區分的公與私，大致上是政治、社會、對外的性質對上個人、內在的性質。這與西方的公私不太相同，而這一點丸山真男也有意識到。西方的公私分別指的是政治上的支配關係與私人的經濟關係。不過因為以政治的獨立為指標，私指的是經濟或者是儒教的內在性或個人性並不影響公與私在分裂與合一上的政治意涵（丸山真男，1952：107）。

有政治性質的禮樂區別開來，從此禮樂不再是規律各人生活的繁瑣規律，從而「雖為君子豈能無私」，就這樣荻生徂徠將人的私人、內在生活從朱子學一直以來的存天理去人欲的嚴格主義中解放開來。丸山真男提到規範與自然的連續性的分解過程，到了荻生徂徠就昇華為公的、政治性與私人、內在性，但如同上述所說，雖然區分開公與私，荻生徂徠也沒有排斥私領域中人的自我實現，他甚至指責朱子學敗壞人的品質與性格：「性格優良之人通往學問時，人格多變成惡劣，這都是朱子流理學的禍害」，被荻生徂徠批評最為嚴重的山崎闇齋學派更是如此：「加深宋儒經學之人，強化了是非邪正的區別，喜歡事物每每都要鉅細靡遺地達致，甚為傲慢而好怒，變得厭惡提升風雅文才，而變得人格惡劣」，也因此丸山真男認為在主張性不可變、只能移，伸張個性的人性論理念的荻生徂徠門下，其實就不難理解為何會有各式藝能的俊材匯集了。在排斥道學對於政治與歷史制約的同時，徂徠也宣告文藝獨立於倫理，這可以從他對詩與和歌的強調中窺知一二，詩並非懲惡揚善，而是闡述人情，同時先王之道也是依據人情而設計的，透過、經由詩得知人情是通往道之必須。詩與和歌從此被荻生徂徠賦予獨立的價值，這種「為藝術而藝術」的立場首次被確立。但值得一提的是，雖然藝術本身與培養人格與個性有關，從而與道有關，但畢竟在徂徠眼裡「並非顯示為治國平天下的方法」，於是他就清楚地將文藝歸屬於私人的領域之中。⁵⁰

丸山真男進一步分析，本來的經學與「進行增廣見聞」的學問之間的分歧，表現為貫穿徂徠學當中公與私的兩面性的學問論，在公的學問論當中，六經獨佔了狹義的聖人之道，雖然荻生徂徠嚴格地排斥這樣的道當中混入非治國平天下的思想，卻允許其他一切非治國平天下的相異思想存在於私領域當中。這在徂徠對於佛法的寬容就可以得知：「學問之道貴思，思考之時，雖為佛老之言，皆足以助我」。這樣的公私分裂甚至滲透到學問本身。聖學是治國平天下之學，因此是政治統治者必備的知識，在這層意義上荻生徂徠大嘆當時的武士階級皆「無學」，因此建議將儒者發配到江戶之中，為旗本（石高未滿一萬石，但有資格在將軍出場的儀式上出現的）武士廣泛宣講，並且可以透過儒者推薦，讓旗本武士任官。

⁴⁹ 丸山真男，1952：106-108

⁵⁰ 丸山真男，1952：109-112

但荻生徂徠自己也清楚，從事學問這件事反而是「私」的，雖然「全人民皆各盡職分」在最廣泛的含意中，只能是透過學問參與治國平天下，但儒者自己的職分，則是「嚴守章句傳諸後世」，儒教與儒者之間的關係，在徂徠學中徹底倒轉過來，朱子學中，講求窮理與德行、德行與治國平天下的直線連續的理論性格，是「非政治」的，反而儒者才擔負政治的任務；但在徂徠學這理，透過嚴格忠實於經典的辭句，將聖人的政治價值絕對化，儒者本身的工作卻是要忠於辭句：「卑而求諸辭與事」，這反而將自己的地位去政治化了。至此，荻生徂徠達到了朱子學的反命題：打破並使朱子學的連續著的思維各自獨立，將治國平天下從修身齊家當中獨立出來、廢棄了朱子學的嚴格主義與樂觀主義，走向寬容主義與悲觀主義，並且將公私分離，徹底將儒教政治化。⁵¹

論述進行至此，丸山真男認為必須討論促成這種進展的契機，這樣促成封建思維轉化進而發展的契機，或許對於某些人而言是難以想像的，因為醞釀變革契機的元祿時期，是史家公認的、德川幕府最為興盛的時期。在文化上由於與傳統相反抗，自由的流派競相興起，藝術方面的革新與創造林瑯滿目。這些創作集中在大都市如江戶、京都、大阪等地，與商人的經濟力大幅增加有密切關聯，商人社會的奢華甚至滲透到武士階級，在幕府初期極端忌諱大名謀反而設置的控制策略也完全地成功，曾經懷有的政治野心也消融在江戶的享樂生活之中。但是在這樣光彩奪人的元祿時代，也醞釀著對封建權力的將來極端不利的事態。丸山真男首先將目光擺在由於室町末期領主分國的擴大與集中在城下町的武士，這樣讓政治支配從土地事實上的使用收益關係浮現出來，正意味著封建體制重大特質的喪失。更重要的是，幕府成立以後，貨幣經濟的普及性，到了當局必須壟斷貨幣鑄造權的地步，而這樣的貨幣經濟促使封建家臣團更加集中在城下町，如此的趨勢與參勤交代制的確立一起普及全國。如此一來，不僅僅是城下町與農村，就連江戶幕府與各藩之間也透過商品經濟的媒介緊密地結合在一起。從而原先法律生活中，人們具備主要基於物權的靜態性格，變成以債權為基礎的動態性格，武士階級因為有了貨幣經濟，必須以靜態的收入來應對動態的支出，這樣的矛盾隨著元

⁵¹ 丸山真男，1952：113-115

祿文化一起滲透到武士階級之中。⁵²



丸山真男認為，貨幣經濟與封建體制之間的破綻出現在幕府本身的財政，荻生徂徠在《懷舊談》裡就已經提到幕府財政入不敷出的狀況，從四代家綱末期就萌生的財政困窘由於德川綱吉的豪奢與對臣子濫加給予而變得無法隱藏，到了元祿八年，採用了荻原重秀的建議，發出改鑄金幣銀幣的命令，這是直到幕府末期都被頻繁使用的財政彌補手段的第一次嘗試，丸山真男認為，這對於德川封建體制的解體過程而言具有歷史上的意義。然而因為之後放蕩的財政與天災（元祿十一年的江戶大火、十六年的關東大震火災、寶永四年的富士山噴火），幕府到了寶永三年以後仍持續進行貨幣改鑄，但貨幣品質不佳，品質惡劣的貨幣氾濫於市場，幾度的貨幣改鑄造成了物價的攀升，對幕府的支出造成了反作用，更不用說武士階層與一般人民。寶永五年幕府鑄造一文相當於以前的十文的大錢（寶永通寶），但居然要透過國家命令附帶刑罰的手段才得以推行這個不受歡迎的政策。由於數種貨幣在市場上流通、各個貨幣的比價會變動，使經濟生活引發混亂。到了八代吉宗將軍施行了主要為緊縮政策的「享保改革」，但也無法重建已經相當嚴重地顯示出破綻的幕府財政，最後到了武士下屬都困窘的狀態，連以往的參勤交代，都到了交出各藩統治範圍百分之一的米就可以免去半年參勤交代的地步。從這邊就可以看到，就連參勤交代這樣的幕府基本政策，也到了不得不顧慮財政的重大事態當中。到了享保十三年，連年豐收的米使得米價暴跌，而將米當成薪俸的武士階級就更加地貧窮，雖然當時幕府有推出許多不讓米價繼續下跌的政策，卻沒什麼用。到了元文元年幕府又再次轉向劣質貨幣的鑄造政策。幕府財政的困乏，從而也意味著與幕府有同樣經濟基礎的旗本御家人（武士）的困窘，而且當時的武士階級的生活，也不是能維持在戰場上奔馳的年代的優渥。武士階級也就愈發依賴藏元（管理賦稅品的買賣，也就是俸米）、札差（買賣俸米，也提供用俸米作為擔保的高利貸）與掛屋（調度資金的業者）。這些町人（商人）利用中間的商業投機，和緩自己受劣質貨幣鑄造的影響，又因為綱吉將軍的土木事業與天災復興事業而大發營利，這都顯示了武士與商人社會地位的倒轉，甚至到了武士因為欠錢要對商人屈服的地步。只是丸山真男認為，雖然商人地位大幅地

⁵² 丸山真男，1952：118-122


提高了，卻不能過於看重他們的歷史性格，說到底，他們還是封建體制當中的寄生者，他們並沒有產生出新的生產方式，而只是在高利貸資本當中獲得利潤而已。這種絕非能說是正常的暴利資本主義（Wucherischer Kapitalismus）畢竟與一般的商業資本不同，因為這樣的營利模式必須仰賴封建權力，利潤全來自於從農民那裡直接或間接收取的貢租，一旦觸怒權力就會潰散。而且這些商人即使攢取利潤，也是留著老來享用，徹底的禁慾生活結果是為了往後快樂地消費，這樣一來，丸山真男認為，尚未形成中產階級的幕府時期商人，雖然間接促成幕府宏觀政經環境的變遷，但他們如此不徹底禁慾的「町人根性」，畢竟沒有催生出韋伯意義底下，作為「開展產業資本的發條」的資本主義精神。⁵³

而除了外表奢華的商人與武士階級，丸山真男認為，作為封建社會的終極基礎，農民其實也在德川封建體制的轉化當中扮演了角色。首先在近世初期，封建領主除了確保經濟基礎的貢租，也對農民的生活施加廣泛的干涉，例如食物、作物甚至服飾，這樣的限制是為了確保百姓除了納貢，沒有別的心思。然而商品經濟的發展影響了各個層面，除了將武士階級逼向絕境，也在量與品質上強化了貢租的收取，另一方面商品經濟也直接滲透到農村內部使得農民的自然經濟逐漸崩解，因為鄉下也開始普遍使用貨幣，而且農民的生活慾望逐漸提升，提升的生活慾望又因為年年強化的貢租而產生摩擦，惡化了領主與農民之間的關係，而且商業資本滲透到農村就產生了土地的金融化，起先農田買賣的禁止也透過各種脫法行為加以打破，土地一方面被兼併，一方面逐漸零碎化。被逼到貧窮線邊緣的農民也就開啟了起義的道路。⁵⁴

至此，丸山真男爬梳了元祿到享保年間社會情勢的概觀，他認為這是轉換時期的現象，元祿時期的華美文化與商品經濟，在都市與農村，或者透過消極的侵蝕，或者透過積極的反抗威脅了封建權力。但是這些時機都並沒有能夠根本上打擊封建社會，德川封建社會經歷了最初最大的動搖，卻沒有喪失整體的健全性，反而產生了荻生徂徠將儒教政治化的社會契機。丸山真男解釋道，不穩定的社會

⁵³ 丸山真男，1952：123-127

⁵⁴ 丸山真男，1952：127-128



給統治階層將政治思維擺在最優先的兩個限度帶來了條件，首先，這樣的政治思維優位不會出現在安定的社會，因為那裡普遍的意識形態是秩序的樂觀主義，任何社會變遷促使統治階層的生活基礎受到動搖時，他們敏銳的腦袋才會有危機意識，才會出現政治性（das politische）思維的前景。然而另一方面如果社會混亂、腐敗到難以救治的程度時，政治性的思維又會再次消失，取而代之並蔓延的是逃避、頹廢與隱蔽。只有處於中間的邊界處境（Grenzsituation）才會存在直面現實的、真摯的政治思維。荻生徂徠就是處於這樣的處境當中，徂徠正是透過自身位於這個處境，說出「聖人之道與世之政道，若如個別之事為人所設想，又該是誰的過錯」，否定了朱子學的樂觀主義，並透過將儒教政治化將其當作「世之政道」的哲學基礎，並且徂徠學自身如前所述，也不能免除對於私領域的強烈刻畫，丸山真男將這歸結為動搖封建社會的文化原因⁵⁵。

丸山真男談論上述的社會情勢後，接下去要論證荻生徂徠的政治論述，或者是潛藏在政治論述之下的思維方法，首先荻生徂徠將「實然」這樣的方法論活用於現實社會中，對於封建社會所設立的難局進行無可比擬的理論解剖，進而他找到兩個武士階級窮困的根本淵源，以及三個直接的原因。兩個根本的淵源是武士階級上下皆到了「旅宿的境地」，意即到了流落街頭的境界；其二是萬事沒有制度，也就是說一切之物是有限的，但沒有限度的需求卻沒有制度去克制。三個直接的原因有物價高漲、金銀貨幣減少、借錢之路壅塞（融資困難）等等。荻生徂徠的對策首先是除去直接的原因，之後再進行根本的改革，因此「國要平天下首先必使其豐饒，此乃治之根本」，不改善如此窮困，遏止流落街頭、建立貨物的制度都很難。當時幕府的救濟方法是鑄造貨幣這樣的通貨膨脹政策，這是前述由於貨幣價格高漲所造成武士階級窮困的事實為背景。但荻生徂徠認為不除去根本的淵源，就沒辦法解決問題，於是荻生徂徠為了遏止「旅宿的境地」，賦予了武士知行所，將其土著化，並編造戶籍控制人口移動。另一方面確立制度，從身分去限制慾望，讓供給與需求達成一致。丸山真男認為前者的作用在於回歸自然經濟擺脫對於商業資本的依賴，荻生徂徠也認為，讓武士居住在農村，可以除去都市人的性格，讓生活變得剛健，緩和與農民之間的對立關係，有種種附帶的效

⁵⁵ 丸山真男，1952：128-130

果。後者的制度確立正是追求禮樂之道的基礎哲學的具體化，荻生徂徠的思維方法就轉移至此，對於荻生徂徠而言，制度說到底畢竟要因應人情來考慮，他譴責因為物價騰貴就只號令以法律向下治理，是強迫不合風俗之事。並且道本身並非自足的存在，而是根據聖人的人格那樣，制度的變革說到底也與推動的「人」有關聯，而與《政談》、《太平策》當中展開的人才採用論相連結，正是荻生徂徠政治論述中最耀眼的部分，他力求每個人的個性在豐富程度上的提升，在那裡幾乎看不到封建社會典型的人類觀。⁵⁶

丸山真男認為，荻生徂徠的政治改革論雖然不可否認的是朝向復古的方向，但他以不見得是用原始儒教為基礎的儒教思維方式，不能因為他主張回歸原始封建制度，就忽視他政治思想當中與封建逆行的政治集中要素，他的人才採用論，也該被放在喚起（當然是以德川為本位的）絕對主義萌芽的注意當中，荻生徂徠甚至指出幕府本身的「旅宿性」，認為各藩之間的貨物竟然不能被直接利用，而居然要透過交易，這樣的現狀就與自認為最大的封建領主的德川幕府政治型態有明顯的差異，徂徠主張大名要限定在三十萬石以內，也是志在幕府絕對主義之下的平均化，我們也就不難想像他對達不到這些要求的吉宗將軍的復古改革有「無中興氣象」的感嘆了，因此荻生徂徠認為所處的世界是「國脈大為萎縮，應立即進入甲冑」的世界，並說「上位之人沒有學問，不知聖人之道的話，世界提前衰老，到最後權勢下移…上面的威力越趨薄弱，將加快醞釀動亂，這個徵兆在今天已然可見」，在當時膚淺的觀察家謳歌「享保中興」時，丸山真男認為無疑的，荻生徂徠正是在德川封建社會中誕生的，最初的偉大「危機思想家」。⁵⁷

與國學，特別是與宣長學之間的關聯

在本節當中，丸山真男要論證荻生徂徠的學說最終導致國學的思維模式的誕生，而國學的思維模式完成了對於儒學或者德川朱子學的反命題。首先，丸山真男指稱荻生徂徠及其學說的出現給思想界帶來絕大的共鳴，但是徂徠學的黃金時

⁵⁶ 丸山真男，1952：134-136

⁵⁷ 丸山真男，1952：136-138，危機思想家的概念應來自於丸山真男對施密特的理解。

期是在徂徠死後的事，擁護荻生徂徠的數百人，成立了「護園學派」。雖然理所當然的，作為當時的主流，徂徠學一定會有敵對者與逆流，但是這些摩擦並沒有在荻生徂徠活著的時候顯現出來，丸山真男認為這多半是因為荻生徂徠學術上的地位、以及他避免攻擊並廣泛交友的態度，但是在荻生徂徠過世後，反徂徠學的勢力就漸增，其後寫作反徂徠學的作品之多，丸山真男認為也是日本思想史上空前絕後的，不過這些多數的作品都停留在陳腐的批判上，最值得注意的是這些著作儘管攻擊徂徠學，他們的思維卻依舊是依據荻生徂徠的方法，就連反對包含徂徠學在內的一切儒學的平田篤胤，也公平地說道，物部茂卿（荻生徂徠的別名）的批評者，都批評他「沒有考證之學、不知古文辭，無論如何謾罵，都是依照茂卿的庇蔭而看出其缺失」，丸山真男據此證明，無論荻生徂徠自己的門徒，抑或是批評者，都旁證了徂徠自己思想上的巨大影響。⁵⁸

因此丸山真男認為，即使在護園學派，也看不到高於徂徠學的理论發展，豈止如此，在護園學派的黃金時代，已經開始進行徂徠學的分裂。如同前幾節所說，荻生徂徠一邊將儒教政治化，卻將非政治性的契機導入自身，也就是徂徠學內部的公私分歧。這個分歧主要分成本來治國平天下的經學，以及「遍及增廣見聞的事實」的方面。詩文、歷史等等都形成後者的私人層面，而古文辭學一方面擔當先王的道的方法論，另一方面由於是從徂徠學的歷史意識裡催生，所以文辭考證的研究本身就成為目的。上述的公私兩者在博學多識的荻生徂徠那裡多少還能保持體系上的統一性，雖然護園門下俊才眾多，但畢竟沒辦法要求治國平天下之學到故事來歷的考證都兼顧的人。因此徂徠學便分裂成代表公的層面的太宰春台、山縣周南，以及與之相對的、私的層面則有服部南郭、安藤東野、平野金華。丸山真男認為，徂徠學這樣的分裂，或者說統一性的破壞，是必然的，因為治國平天下之學與詩文、歷史、考證之學被個別的人所繼承，並且這些繼承者們，有意識或無意識地絕對化了各自繼承的部分，甚至到了無視各自的領域、在同個面向相互競合的地步。一方面太宰春台斥責作弄古文辭學是無用的「糞雜衣」，但另一方面服部南郭卻認為要從政治現實當中韜光養晦，所以他樂於作詩、埋頭於文辭研究。護園學派雖然有兩個分裂傾向，但繼承經學的人畢竟是少數，多數人還

⁵⁸ 丸山真男，1952：140-142

是朝著南郭的方向而去。雖然服部南郭的古文辭學與詩文富有原創性，但他甚至走到競相盲目模仿的亞流（Epigonen）當中，這樣傾向的淵源雖然可以追溯到荻生徂徠對於私的層面的寬容，但護園學派初期的文藝趣味卻從基調上就有所差異，最後一但反映出華麗當中貫穿新鮮的生活意欲的元祿文化，就與文化文政末期的頹廢（décadence）精神相通。護園學派的頹廢直到荻生徂徠的直系弟子相繼去世後的明和、安永左右開始，就在思想界當中喪失了文化霸權（hegemony）。丸山真男認為，讓徂徠學沒落的，既非汗牛充棟的反徂徠學文獻，也不是松平定信「寬政異學之禁」，而是護園自身，隨著護園學派的沒落，隨之而起的是反徂徠學也反宋學的折衷派，丸山真男認為這些人並不具有原創思想，說是折衷派再適合不過，但無論如何他們都沒有發展到取得當時日本思想界文化霸權的地步，真正使得儒學，包括徂徠學本身從思想界第一線退出的，就是昭示抨擊儒教烽火的國學。

59

接著，丸山真男談論徂徠學對於國學的影響。首先，丸山真男定義國學的範圍是從賀茂真淵所發展，到了本居宣長所完成了一系列思想。而朱子學的思維模式的分解過程為國學的思想形成提供了內在的準備。但主要是要參照國學的完成者本居宣長的論述。國學的系譜就國學自己而言，當然會嚴格地拒絕任何來自儒學的影響，尤其是國學自稱古學，就會被當時的儒學家誤解、批評是來自於儒教的古學派，因此國學家不得不強調國學與古學無關，除了這樣的消極主張，國學派甚至更要進一步積極攻擊當時代表儒教集大宗的護園學派。然而無論國學家在主觀上否定與徂徠學相關，甚至進一步地進行積極的攻擊，但這都不妨礙兩者存在著客觀上的關聯性。丸山真男認為，毋寧正是從這些攻擊當中顯示出了徂徠學與國學的相似性，只是徂徠學就跟猶太人一樣，背負著「由於站在救贖門前之故，反而最被排斥」的命運。⁶⁰

丸山真男指出，徂徠學與國學的關聯，首先呈現在人際關係上。賀茂真淵在太宰春台的弟子渡邊蒙庵那裡學過漢學，更重要的是賀茂真淵與服部南郭有如同

⁵⁹ 丸山真男，1952：142-147

⁶⁰ 丸山真男，1952：148-150

親人般的摯友關係，上述提到，服部南郭是徂徠學私的層面的繼承者，這與國學後來的發展有若干關係。至於本居宣長，雖然沒有與蕺園學派直接的人際交涉，但他在京都遊學之際，其儒教素養大部分歸於堀景山，此人起先是朱子學派，但後來與徂徠的書信往來之間逐漸受到徂徠的影響，思想上與荻生徂徠接近，例如認為理沒有定則、重視文字的研究、強調聖人與禮樂的政治性格等，幾乎都與徂徠學相通，特別是在排除朱子學的嚴格主義的層面上，以及將藝術從倫理當中解放出來的主張上，種種的立論方式難以不被認為是受到徂徠學影響。而這位堀景山從荻生徂徠藉由他傳到他的弟子身上的藝術觀，可以在本居宣長的「物哀」論當中看到。⁶¹

不過除了人之間的關聯性，丸山真男指出，徂徠學與國學的實質關聯性更建立在其他方面。要理解這樣的關聯性，首先必須討論從朱子學到徂徠學的儒教的「道」的變遷過程。在伊藤仁齋那裡，道是作為「不待有人無人」的理念，是具備先驗性質的東西，到了荻生徂徠那裡首次否定了道本身的終極性，而是根據聖人的人格才具備正當性。這樣的人格被荻生徂徠提高到彼岸的層次，據此「道」才能維持絕對的普遍妥當性，然而這就走入了險境之中，因為若是將聖人當作道本身的正當性基礎，則會產生如同霍布斯所說，「並非真理，而是權威制定法（*Autoritas, non veritas, facit legem!*）」的危險。權威只在權威被信奉時能是權威。如果在徂徠學那裡的聖人權威不被人們信奉，則也就不能以道的真理性來說服人們，如果聖人權威被去除，則聖人之道的整體構成就會潰散。然而聖人是出現在古代中國的政治君主，這樣被歷史、場所所制約的人格，創造出來的道為何值得尊崇呢？這是跨出儒教思維而有思考餘裕的人所必然引導而來的疑問，國學家果然就衝著這點而來。賀茂真淵說「認為只建立過一次的制度，天下之人與後世都要維護是愚蠢的」，直接接續著荻生徂徠認為聖人只製作一次道的立場為出發點，進行儒教批判。而本居宣長與荻生徂徠一樣，在政治目的當中看出道的本質，只不過內容上把徂徠學完全顛倒：「以聖人製作之物做決定，被稱為道，這樣的話，唐國所執行的道，窮究其意旨，只不過是奪人之國與為人所奪兩者而已」，這樣將由於是聖人的作為所以被當作絕對的道，在此正是由於是聖人的作為，所以被

⁶¹ 丸山真男，1952：150-152


抨擊。丸山真男認為，這些國學家並不是透過徂徠學到達對於儒教的懷疑，而是一直以來的古典研究當中，他們就意識到儒教道德與古代精神的乖離，但決定他們儒教批判的方向的，無疑是徂徠學，這就是丸山真男所謂徂徠學與國學在否定性上的關聯。⁶²

在這樣否定性上的關聯當中，重要的是徂徠學在思想上的純粹性，這樣的純粹性顯示在荻生徂徠反對德川儒學一直以來將神道教與儒教結合的傾向，進而導致對神道的全盤否定：「沒有神道的同時應尊崇鬼神，附加崇敬產生於我國的神，此乃聖人之道的涵義」，太宰春台更將神道教貶作「巫祝之道」，丸山真男認為，有趣的是國學家居然利用徂徠學對於神道教與儒教融合的傾向的批判，向一切舊神道宣戰，例如本居宣長接受荻生徂徠的神道否定論，認為「後世談及神道，皆謂之由儒佛所造，惟變名目為國常立尊、高天原等。其說之趣，非異於儒佛之意，亦非其立道之趣，則荻生謂之無所謂神道之道」，一方面，本居宣長欣賞太宰春台等人作為真正儒者的立場，另一方面卻旋即轉為對他們的批判，認為他們「彼等之徒，只尊漢國，事事褒揚。對皇國則勉為賤之卑之…彼等幸而生於皇國、聽聞神典…加諸貶之，此為如何之心」。當然丸山真男認為荻生徂徠並沒有把漢國視為至高無上的特定之國，但是作為否定的媒介，徂徠學的思想純粹性透過他的神道論與國學關聯了起來，這點是不爭且明白的事實。⁶³

丸山真男進一步說明神道一開始從近世初期以來的儒教中，追求朱子學的理論根據，這也賦予了自身對神構想上與朱子學具備共通特質，比方說宋學將理當作內在於宇宙萬物的個體當中，卻又同時超越了個體而賦予價值的終極實在，這樣的思維被放在神道的根本中，神道就或多或少帶有汎神論甚至汎心論（Panpsychismus）的結構，雖然後來賀茂真淵排除儒教的「狹理」，徹底否定了古道的合理性基礎，但另一方面他卻強調老子的無為自然性。從而由於以四季運行來說明道的自然性，神道教就帶有無色論的自然哲學色彩，到此時，神道教的道的根據還求諸於非人格性的東西。然而到了本居宣長就發生了一大轉換。首先

⁶² 丸山真男，1952：152-154

⁶³ 丸山真男，1952：154-157



他基於對古事紀的用例進行忠實地歸納。經典當中出現的諸多人格神原先是「鳥獸木草之類、山海等，以及其他不尋常、具備優秀之德的可畏之物」，這樣的理解不只是排除一切對神的合理解釋或倫理評價，更將諸神以及世界最高的根源求諸於高皇產靈神以及神皇產靈神。至此，國學的道終於變成既非老莊的自然，也不是聖人的作為，而是歸於皇祖神的創始，丸山真男認為國學派的近世神道，是經由借助德川朱子學得到寓於內心的汎心論起點，經由老莊得到道的自然主義，最後歸於皇祖神的創始，它內在的辯證發展具有徂徠學的邏輯上的援助。只是本居宣長的皇祖神並不需要荻生徂徠聖人那裡的人性，但這並不妨礙在道的根據上採取同樣的思維方法，荻生徂徠對於朱子學的合理主義之批判，原封不動地被本居宣長給繼受，最後成為排除儒教乃至一切儒教思維的武器。⁶⁴

這樣一來，徂徠學與宣長學在將終極的根據放在彼岸的人格那裡，並且在否定非人格性的「理」的價值基準上站在共通的立場，並產生重要的關聯性的成果，這樣的關聯性的成果在朱子學合理主義透過日本儒教史當中的解體過程中發育，並在徂徠學當中的儒教限度內開花，在本居宣長除去徂徠學最後的制約——也就是儒教本身的本質上的性格——後，看到它飛躍性的進展，當然這樣的成果是在徂徠學與宣長學思維構造上本質的類似性的基礎中確保乃至發展的。丸山真男盤點了這些成果，首先作為成果的第一個關聯是繼受乃至發展了文獻學的，也就是實證的方法論，在文獻的解釋中排除一切主觀的恣意，與對人格實在的絕對信仰的態度是互為表裡。透過文獻，無論是如何悖理、如何不道德的古人的意識內容，都原封不動地接受，這樣的方法論與本居宣長對於皇祖神非合理的信仰密切地連結起來。如此一來，否定道的先驗性，將道依據於聖人的徂徠學，排除了伊藤仁齋的古義學對道學的扭曲，構築了儒教的文獻學；同樣地，超克了將儒教的「賢能」擺在與「自然」同等位置的賀茂真淵，排斥了包括自然的一切理念的優位性，而本居宣長則首次確立了國學本來的文獻學。如同荻生徂徠將「物」看得比「義」更根本、將「事與辭」看得比「議論之精」更重要一般，本居宣長也將追尋神代之跡，也就是神的事跡，將此當作古學的首要目標。原先在儒學那裡是要學習先王之教或者術的道，在本居宣長那裡變成了神的事跡就是道本身。又因為沒有教

⁶⁴ 丸山真男，1952：160-163

導神道的書，因此神道不能教，只能崇敬，丸山真男認為本居宣長這種排除教導朝向事實（物）的態度，對於傳統的學問概念起了重大的轉折。主體與客體的關係從老師與學生，變成學問及其對象。⁶⁵



否定非人格理念的優位性伴隨而來的第二個關聯是歷史意識，起先朱子學的理性主義在實踐上是「三代以前盡從天理而出，三代以後總是人欲」的規範上的復古主義（歷史的教條主義），古學派的興起產生對於規範有歷史變遷的認識；到了荻生徂徠那裡則是用道當作聖人歷史行為的依據，完全排除歷史的道學式理解；本居宣長貫徹徂徠學的歷史意識，不僅僅排除勸善懲惡史觀，更反對用超乎人類的基準（天命、天道、神）來合理化歷史，本居宣長拒絕將神倫理化，即使神道教裡有惡神與善神，善神也不一定都會做好事，相對於荻生徂徠對於聖人的積極規定，本居宣長對神較為消極，不過這都不妨礙兩者在思維方法上的相似性。接著丸山真男提到第三個關聯，本居宣長將被朱子學壓抑的人欲徹底的解放，賦予了人類自然性積極的基礎。雖然早在荻生徂徠那裡，在徂徠將朱子學當中的規範與自然的連續性分裂開來後，就將規範性給純粹化，並將自然性給解放，但是荻生徂徠注重的畢竟是前者，後者只具備字面上消極的解放意義。雖然荻生徂徠排除了朱子學的嚴格主義，將聖人之道的本質擺在公共的層次上，但是本居宣長在排斥荻生徂徠的同時，也將人類的自然性賦予了積極甚至高於公共層次的意義。比方說本居宣長要將人類「與生俱來的真心」放在本然之性，將「漢意」放在氣質之性當中。原先從「天理」的自然性中發現道的朱子學樂觀主義，在荻生徂徠那裡逆轉為氣質不變化的悲觀主義，這再度在本居宣長那裡轉變為在「人欲」的自然性當中發現道，這樣的感性的樂觀主義，這是對於道學的嚴格主義之否定的否定。從反嚴格主義中讓徂徠學與宣長學的關聯思考到自然的是文藝觀，這點上本居宣長從純粹對荻生徂徠的繼承，發展到對其的克服，例如荻生徂徠將詩從倫理政治當中獨立出來，並提到詩在政治上的功用，但是荻生徂徠排斥和歌，認為會有和歌這種陰柔的風俗，是因為它只存在於沒有聖人的國度。可是本居宣長認為詩與和歌本質上是一致的，肯定了詩與和歌的陰柔本質，甚至認為陽剛的詩其實是逸脫了詩的本質。講求真心、感性與對陰柔的積極承認，本居宣長排除了

⁶⁵ 丸山真男，1952：164-166

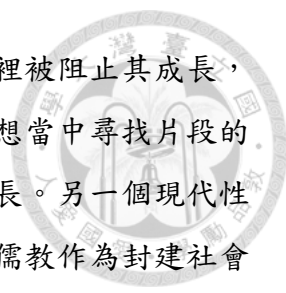
從荻生徂徠，也就是儒教本身的性格而來的制約，這樣的感性樂觀主義以及彰顯這個觀點的對於文藝觀的肯定，其政治上的意義在於重新將文學給政治化。它的意義不只在於主張文學具備政治效用，文學的精神（物哀）彷彿被當成政治原理，以萬人「安穩和樂度世」為古代理想的宣長的樂觀主義，其方法的根據正存在於文學的精神當中。丸山真男認為這樣一來，國學不僅僅將文學給政治化，更將政治給文學化，也就是政治的非政治化（Entpolitisieren）。⁶⁶

在朱子學那裡，治國平天下被還原為德行，德行被還原為窮理。這樣「理性主義」的解體，使政治漸漸從個人道德當中獨立出來，到了荻生徂徠那裡儒教就被完全地政治化。但是朝向規範的政治性昇華的同時，人類的內在也獲得解放，打開自由開展的道路，國學承接其後，作為一切儒學作為的否定者而出現。在荻生徂徠那裡，私的領域，亦即被當作享受消極自由的內在情感本身，找到了自己的棲身之處，但是國學排除徂徠學的公的層面，概括繼承徂徠學私的、非政治的部分，本居宣長將文學精神提升到政治性來，完成了「政治的非政治化」，也就是說，即使現在的政治型態發生變化，新的政治也會被當成「神的命令」而被肯定，這樣徹底非政治的態度（unpolitische Haltung），反而有包容一切政治原理的可能性。那裡與其說是保守的情感，不如說是所有浪漫情感中共通的機會主義式的相對主義。但無論如何，國學的存在並沒有提升到反對一切政治原理的層面，而是一邊貫徹對於漢意的排除，政治層面上卻包容一切意識形態，丸山真男認為這對當時的時代來說是進步的。⁶⁷

至此，丸山真男完成了他從德川朱子學走到國學的思想史過程。近世初期的思想界幾乎被朱子學獨佔，但隨著歷史的推移喪失社會上的適合性，為了恢復其適合性而將儒教政治化的徂徠學，卻反而將非政治的契機引入自身之中，國學的抬頭發揚了這樣非政治的契機，轉而成為能夠接受一切政治意識形態的基礎。至此丸山真男提出兩個日本思想史的現代性意涵，其一是無論從儒學、徂徠學以及國學，從政治思想觀之，都是封建的思想，但歐洲近代思想史是思惟模式與政治

⁶⁶ 丸山真男，1952：166-174


⁶⁷ 丸山真男，1952：177-182



思想的變革幾乎並行，而在日本雖然公民的社會力在封建社會裡被阻止其成長，但思維模式仍在進展中，因此丸山真男認為無法在德川封建思想當中尋找片段的「現代性」，而是要在思想系統性的脈絡中尋找近代意識的成長。另一個現代性的部分在於，儒教在自我分解過程當中留下近代意識的痕跡，儒教作為封建社會最強的意識形態，它不是受到外來的破壞，而是從內部，作為意料之外的成果被解體的。上述兩者的現代性呈現了日本現代性的兩面性，也就是後進性與非停滯性。然而朱子學轉往徂徠學的發展，顯示了非理性的傾向，這對丸山真男而言也是現代性的表現，因為現代的理性並非逐漸驅逐非理性之物而直線成長的。現代的理性主義或多或少是和以自然科學為基礎的經驗論相互制約而前進的，非理性之物在其中毋寧佔據優勢的地位，認識的可能性被大大限縮，在歐洲的歷史也多次出現過，例如蘇格蘭經驗哲學家司各特（Blessed John Duns Scotus）以及後來的唯名論者奧坎（William Ockham），與經院哲學的主知主義相鬥爭，將從來的理性認識對象割讓給信仰的領域，一方面為宗教改革做準備，一方面則敞開通往自然科學的勃興之路。丸山真男認為雖然古學派與國學派和唯名論不同，朱子學的理性主義與經院哲學的理性主義之間也存在決定性的差距，但在思想史的意義上卻有同等的位置。因為徂徠學與國學的非理性為現代性的進展提供環境與基礎，而且朱子學理性主義的分解，喚起各個文化價值的獨立，原先串聯起全部文化價值的鎖鏈被一一切斷，政治、歷史、文學等等，都「要求文化上的公民權」，從而政治從修身齊家的延長、歷史從教訓之鏡的地位、文學從勸善懲惡的手段一一脫離，一一被賦予「安民」、「實證」、「物哀」的固有的價值基準，這樣文化價值的自律性，丸山真男認為正是作為「分裂意識」的近代意識最具象徵性的表現。當然，現代性的思維本身不會毫無問題，一旦現代性出現，也就會有現代性的危機，但丸山真男認為即使出現危機，也回不去從前那個修身齊家治國平天下的美好年代了，倫理與政治的固合法則性如何結合，將是重大的問題，而要求兩者兼備本身就是「期望一棵樹同時開花並結果」一樣，是不可能的。⁶⁸

丸山真男從朱子學理性主義的分裂，走到徂徠學對於政治的發現，以及後來本居宣長全面形成對於朱子學理性主義的反命題而產生對一切政治意識形態的寬

⁶⁸ 丸山真男，1952：177-190



容，其實就是為了後來的政治改革，也就是尊王攘夷、形成大日本帝國與一君萬民體系做足了準備。而這是從封建走向中央集權、絕對主義的路途，雖然以現在自由民主的立足點來看，這些思想毋寧都等同於前現代的東西，但在思想史（以施密特為主）上，從封建走向絕對主義卻是政治現代性的呈現，這顯示了主權者具體掌握政治手段，從倫理層次上獨立出政治領域的表徵，在丸山真男那裡，一君萬民正是民族國家形成的基礎之一——打破封建制度的身分階層，取而代之的是官僚體系。作為第一篇論文，丸山真男在本章處理了封建意識形態的自我瓦解與後來的思想變革，毋寧是主觀層次上的演進，而接下來丸山真男在《日本政治思想史研究》的第二章裡處理的是制度觀的變革，也就是客觀層次上的變遷，也可看作是去解決「政治組織改革論是如何可能」的問題。

貳、封建制度的變革契機

《日本政治思想史研究》的第一篇論文，丸山真男提到日本思想從漢唐訓詁之學的傳統儒學，到具備道德教化意義的近世儒學（朱子學），再到想把人欲從朱子學當中保存下來而具備現實政治意義的徂徠學，最後來到本居宣長排除漢唐原理，回溯到日本古道（神道教）傳統的國學，這個過程顯示了德川朱子學的分裂當中出現了政治性與近代性，進而為明治維新的文明開化與統一國家做足了思想上的準備，在第一章丸山真男描述了這個思想的主觀過程內是有對立、分化與發展的。而第二篇論文，丸山真男就要從思想的客觀層面——具體說來是影響制度層面的種種變革說起。

丸山真男認為，把德川時代的近世政治思想當作封建的政治歸結，從而把學派的多樣性一概地說成是派別的對立，只在這裡看到思想的停滯性的話，絕不是正確的見解，因為思想的變革與社會的變革同樣都不是突然發生的，即使在現象上看起來非常突然，但在其內部，必然是先從舊東西逐漸解體。所謂開化思想，在直接的思想系譜中，即使它是「外來的」，但它能進來，無疑正是因為原來「內在的東西」發生了得以沒有阻礙地迎接外來思想的變質。同時，君臣、父子、夫婦、兄弟（長幼）、朋友等五倫，包括了當時儒學者們所了解的全部社會關係，

在遇上「君臣之義」這種文字的時候，映照在這些儒學家腦海中的，決不是遙遠支那周代的君臣關係，而是現實中擺在他們面前的封建的主從關係。因此，從現在的立場指出並加以批判當時的思想，同社會現實的不一致姑且也有意義，但不能由此認為，這一時代的學者完全離開了社會政治的現實，而只是埋頭於經書的議論。然而話又說回來，他們的認識志向與現實社會關係之間的結合，常常一定伴隨著「五倫」這樣的媒介，因此，像近世初期的思想那樣，即使在封建社會秩序本身幾乎不被當成問題的情況下，丸山真男認為我們也可以透過對賦予五倫基礎的方法的觀察，來間接地看出封建的社會觀。⁶⁹

朱子學與自然的秩序思想

丸山真男認為德川時代可說是日本思想史上未曾有過的、思想上多采多姿的時代。因為許多的學派脫離對於宗教的依賴，具有顯著的現實性與社會性，儘管如此，這些學派除了安藤昌益這樣的特殊例外以外，都無條件地肯定了封建的社會秩序。丸山真男舉了福澤諭吉的批評為例，福澤諭吉認為當時的學問與教育不過是政府的一部分。設立學校的不是幕府就是諸藩，有名的學者必為家來，其著書必為官方的書籍。特別是儒學被福澤諭吉稱之為替政府本來的專制元素潤色的東西。在這樣的儒教意識形態當中，封建的性格相當地根深柢固，就連所謂的尊皇論，在一開始也是以朝廷的政權委任，承認了幕府的型態，甚至到了幕末政治情勢的激化，即使尊皇論推進到變成明確的意識形態，當時的思想家也不見得有考慮要變革封建的社會秩序。然而一到維新之後，明治四、五年起一連串的改革如廢藩置縣、整頓舊的身分制度、確立職業自由、解除土地買賣禁令等等，突然接上了現代的立場進行的封建體制批判，這樣的變革讓人感覺相當唐突，不過丸山真男認為，如果將舊的制度、思想的自我分解過程放進這個時期的變革當中，就能夠理解，開化思想為什麼進到日本可以沒有受到多大阻礙就被接受。

前一節提到的，侍奉家康、秀忠、家光三代並成為官學之祖的林羅山的思想，可以說是德川初期時代思潮的壓縮表現。丸山真男接著提問，在林羅山那裏，是

⁶⁹ 丸山真男，1952：195-199

如何為五倫提供基礎的呢？林羅山說：「君臣、父子、夫婦、兄弟與朋友，此五者間，無論古今，存於天地之間，此道無更新之事，故名為達道，舉凡人類不逾此五者。」在這裡，五倫包含了一切人類的社會性結合，它永恆不變而被強調著。然而這五倫的不變性又根據什麼來保證呢？「君父，乾道也；臣子，坤道也。男治外猶如天，陽也；女治內猶如地，陰也。君父之尊，臣子之卑，猶天地之位，不可亂也。然上之心通下，下之情達上，君臣父子之道相行，上下貴賤之義相接，陰陽內外之理相協，乃天道行於上，人倫明於下之所以也。」也就是說，君對臣、父對子、夫對婦的「上下貴賤之義」，是天對地、陽對於陰的支配關係這種自然界的原理所提供的基礎，林羅山從自然現象的觀察中演繹社會關係，反過來說，就是把人類的事情反映在自然界中，丸山真男認為這樣的思考，很常在人類思維的初級階段看到。⁷⁰

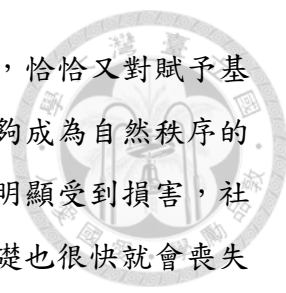
那麼，這種自然法，對於實定的社會秩序是一種什麼樣的關係呢？丸山真男指出，一般而言，自然法一旦同實定的秩序聯繫了起來，它就要處在一個非此即彼（Entweder-oder）的位置上。也就是說，它要麼是根據對自然法純粹理念性的固守，使之成為變革實定秩序的原理；要麼完全使自己同事實上的社會關係合而為一，使之成為保證其永久性的意識形態。德川幕府完全平定了戰國初期下剋上的動亂狀態、編制了從將軍到武家奉公人這種武士團內部的等級，進而在被統治階級的內部擴張近世初期的朱子學的封建主從關係，在貫徹上下等級原理上發揮著鐵一般統治力量。因此在林羅山那裏，自然法的最終意義，當然在於把現實的封建等級制度當作自然的秩序加以承認。丸山真男認為這樣一來，存在於朱子學中的「自然秩序」的邏輯，只有在興盛期的封建社會中，才使朱子學具有作為最普遍的社會思維方式的機會。⁷¹

徂徠學的轉換—自然秩序邏輯的破壞工作—其政治實踐志向

丸山真男認為，用自然法為特定的社會政治秩序賦予基礎，的確是保持該秩

⁷⁰ 丸山真男，1952：200-202


⁷¹ 丸山真男，1952：195-199



序不變性最牢固的精神保證。但是，這裡所說的最牢固的保證，恰恰又對賦予基礎的可能性增加了一種限制，雖然帶有悖論，但是社會秩序能夠成為自然秩序的運用，只限於該秩序看上去是自然的秩序，如果政治的安定性明顯受到損害，社會的變動到了成為明顯的現象的話，社會根本規範的自然法基礎也很快就會喪失普遍的接受性。因為所賦予的自然法基礎，在對社會的安定性起作用的同時，它又是以社會的某種程度的安定性作為前提的，這種情形（像朱子學的情形）不管自然法被當作自然法則；還是像伊藤仁齋那樣，其規範性是被意識到的，都沒有變化。法則既然預測了同一事態的重複，那麼規範（Norm）也就只會考慮到通常（normal）的狀態。一旦社會關係失去自然的平衡性、預測的可能性降低，那麼規範乃至法則的統治就會破壞。規範已經不是由於內在於自身的合理性而自然而然就是妥當的，丸山真男認為這樣一來就必須去問誰使規範妥當、又是誰保持了秩序的平衡，並恢復社會的安定的問題。在這樣的提問下，不管是為了確定社會規範的妥當根據，還是為了克服政治的無秩序，在危機的狀態下，登場的往往就是主體人格的立場，進入元祿時代後，存在於近世封建社會中的諸矛盾急遽地激化，結果在進行由德川吉宗所喚起的，被稱之為享保改革這樣德川時代最初的封建制度輔弼工作的時候，近世初期以來那種保持著牢固連續性的自然秩序觀最終也就全面地覆沒了。丸山真男接著指出，在這之後荻生徂徠就以「道非事物當行之理，亦非天地自然之道，乃是聖人之作為」這一著名的命題，成為了近世當中「誰」這個問題的最初提出者。⁷²

荻生徂徠是如何回答上述的提問呢？丸山真男如此敘述，起先德川朱子學揭示的「自然秩序」邏輯，是孕育於儒教規範中被稱之為天道或天理的宇宙的自然和被稱之為「本然之性」的人性這兩方面的連續之中，於是首先，徂徠把「宇宙的自然」從聖人之道中排除了出去，所謂天道、地道的古學理論，照徂徠的說法，只不過是把人類的秩序類推到自然界中，因此，把陰陽這種自然界的範疇帶到社會關係的做法也就被徂徠明確地加以拒斥。如同上面所說，封建社會的自然秩序觀就是從朱子學的思維中導出的，此時社會規範由於內在於自身之中的理念性自然而然就有了妥當性，然而，徂徠學的邏輯在制度觀上又是如何表現正當性或妥

⁷² 丸山真男，1952：200-208



當性的呢？丸山真男認為，在此理念的先驗絕對性已無存在的餘地，它只有從屬於人格實在才能夠存在。因此，社會規範同時也不能靠某些內在於其中的理念性得到妥當的根據，而只能依據製作它的政治人格獲得妥當性。所謂政治人格，不言而喻，根本的意義是指唐虞三代的先王，五倫及士農工商身分秩序都是先王製作出來的。而荻生徂徠把制度的妥當根據完全歸之為各代創業君主之自由（按照自己的「意圖」）的作為。丸山真男認為這正是徂徠學思維方法中所包含的最重大的社會政治意義，如同上述所提及，擺在徂徠面前的政治課題有兩個，一個是賦予封建社會所依據的根本規範以新的基礎；另一個是提出克服現實社會混亂的強有力的政治措施。對於第一個課題，只要把根本規範的妥當性歸屬於被絕對化的聖人的作為就可以了，但是如果「作為」的邏輯，只限縮到古代的聖人，而被固定在歷史的過去，那麼就不能滿足解決第二個課題的條件。於是，荻生徂徠試圖讓德川吉宗將軍來從事德川家康應承擔的製作制度的任務，為了把規範的自然妥當性從儒學理論中排除出去，徂徠所進行的畢生的思索，實際上就是這種政治實踐意圖的驅動，丸山真男認為這樣理解並非不恰當。

丸山真男描述道，在徂徠所處的時代，徂徠所憧憬的那種武士類型已愈來愈成為遙遠過去的陳跡。商業高利貸資本的奔放活動日益使他不能容忍，作為浪潮，契約性的東西正在浸透到純粹身分性的社會關係之中。作為這種難以容忍的、典型的表現，是荻生徂徠在《政談》中生動地描述純粹封建體制下世世代代服侍主人的僕人被自由簽訂契約的、有期限的僕人所取代的過程，丸山真男將這個情況跟西方思想對比，稱這無疑是共同體（Gemeinschaft）意識的衰退和利益社會（Gesellschaft）自身蔓延的結果。徂徠生活在解體、腐蝕封建社會的毒素開始急遽成長的時代中，他傾加全部思索，就是要致力於這一毒素的排除。由於這種毒素的成長是歷史的必然，所以丸山真男認為在這個意義下無疑他就是「反動」的思想家。⁷³

從「自然」推移到「作為」的歷史意義

⁷³ 丸山真男，1952：210-222



丸山真男認為德川封建內部蘊含的變遷，呈現了從身份到契約、從共同社會到利益社會、有機共同體到機械共同體的圖式。雖然這樣的變遷並沒有實現而只有做為傾向的跡象，但即使在歐洲，自然秩序的思想乃至有機體說，也絕不是一下子就被「作為的」秩序思想的完成型態的社會契約說乃至機械觀所取代。這樣的變遷首先出現的是「個人發現」，它的意義在於個人對秩序的主體性自覺，但丸山真男認為這種主體性，並非一開始就普遍地給予了個人，因為個人普遍具有主體性這點只在民主的政治理念普及之後才有可能，從歷史來看，作為近世統一國家代表的絕對君主，首先就是作為這種自覺者而出現的，正是絕對君主才不受自己背後一些規範的約束，反過來說，絕對君主是對於一切規範，都站在主體作為者立場的最初的歷史人格。丸山真男對於歐洲思想的理解是中世紀的君主，絕對得不到這種位置，中世紀那由神的理性（ratio divina）所貫穿的有機共同體，才具有最高的主權性，而君主只是在這種共同體秩序內被賦予了特殊目的的存在。因此，點綴了中世紀歷史的教權與國家權力的鬥爭，丸山真男引用神學家 Troeltsch 的話理解其為：「不是國家與教會之間的爭鬥，而是圍繞著兩者都作為前提的對國家、對教會生活統一體指導程度的爭鬥」。這樣一來由於法規恰恰處在最深層的根柢上，被認為是生活共同體的自我表現，因此丸山真男認為在某種意義上，中世紀是「法的統治」的時代。對於中世紀思想家來說，「法（lex）即是王（rex），它不是人制定的。在啟示的範圍內，它是神音的嚴格之女；在自然的範圍內，它是存有神意的人類理性不可避免的產物。不管從哪一方面說，法都是普遍的或永恆的。法滲透到一切人類社會中的妥當性中，也沒有什麼限度。因此，所有人的行為，都是預先決定了一切的法的氛圍中的事件」。丸山真男認為這無疑是自然秩序思想的必然邏輯歸結，單從自然法（lex naturalis）對於人的先在性來看，君主的統治權要嚴格受到一定的約束，政治上的支配首要的是義務和職分。如果不承擔其義務，越出了職分的支配就喪失了正當性，化為單純的暴力。由此，中世紀思想引出了人民對於暴君的反抗權，在某種特異的情形下，進而又引出了對統治者的殺害權。當中世紀多元的等級統治關係處於崩潰之際，封建貴族及教會，就完全以這種反抗權理論，作為同新的民族國家抗爭的理論武器。這樣一來透過與封建身分「既得權」（Wohlerworbenesrecht）的抗爭過程，成功地樹立起中央集權

統一國家的絕對君主，就必然要從一切規範秩序的內在性中解放出來。反過來根據自己的自由意志制定出一切規範秩序，賦予規範秩序最終妥當性的人格必須出現。如此，為君主和他的作為及其統治秩序這樣的關係提供模範映像的，沒有別的，就是神與世界的關係，施密特所謂「近代國家論的重要概念，皆是神學概念的世俗化」的命題，丸山真男認為已看到了這個命題在歷史上最初的妥當性。⁷⁴

昌益與宣長對「作為」邏輯的繼承

丸山真男也提及兩個思想家對於荻生徂徠作為邏輯的繼承，首先是安藤昌益，他是德川時代唯一徹底批判、否定封建社會秩序以及其他諸觀念形態的社會思想的思想家。他認為荻生徂徠所謂聖人的製作，是一切墮落的根源。因為武家的橫征暴斂、不勞而食，使農民百姓活在痛苦之中。唯一的解決辦法，就是回到聖人製作之前的「自然之世」當中。安藤昌益對「作為」的繼承，在於以勞動證成人格實體的存在，直耕使人成為人。而在前面提到的國學家本居宣長則主張要回到神所製作的「自然」，但不同於昌益回到製作之前，而是回到「神」的製作。本居宣長肯認封建社會，但認為後世被「漢意」所蒙蔽，應回到祖神伊邪那岐大神、伊邪那美大神開其始的、由天照大御神所傳承之「道」。而這裡的神與徂徠的聖人一樣，都有人格，神的作為與神意都顯示了主體的作為。⁷⁵

幕府末年的發展與停滯

丸山真男認為，黑船來航後的尊王攘夷思想，其實是「作為」邏輯的停滯，因為把封建的等級制看成是日本固有的道並加以維護，才導出了面對外敵保護日本的攘夷論，另一方面受國學的影響而作為統一精神支柱急速抬頭的尊王論（天皇在神道教中是神般的存在），與攘夷論結合之後的產物就是為人所熟知的尊王攘夷，但這兩者皆是封建思想的產物。另外，即使是主張開國的思想家如佐久間象山，也是因為支持封建制度（貴賤尊卑之等，天地自然、禮之大經也……尤在

⁷⁴ 丸山真男，1952：223-235

⁷⁵ 丸山真男，1952：241-250

皇國，貴賤尊卑之等，殊不得不嚴，宜鑒察深意。）才主張「東洋道德，西洋藝術」。

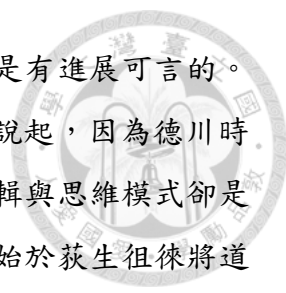


丸山真男在作為邏輯的發展層面上，指出同樣是主張尊王攘夷的吉田松陰的重要性，吉田松陰認為，為了抵禦外侮、保衛日本，必須使全國充滿自由的風氣。人人不分貴賤、上下，都把國家興亡的責任承擔在自己肩上，也不分智愚明昧，都應該盡國民應盡的義務。丸山真男解釋，吉田松陰的邏輯是當國民自身對於被構成的秩序還沒有達到主體的自覺，單單還是做為必然所與的秩序加以「遵循」的時候，是不能期望對外敵有牢固的防衛的。有吉田松陰這種自覺性的發展，必然使「尊王攘夷論」將等級制度的型態轉化為「一君萬民」的型態，在松陰被處死僅僅七年之後，日本就頒布了「王政復古」的大號令，明治新秩序攜帶著吉田松陰渴望實現「自由」的歷史使命，從幕末渾沌的濃霧中卓然而立。丸山真男如此敘述複雜而屢受挫折的思想史演進：「雖然經過民權運動，從維新的身分階級的束縛中過度到新秩序對於主體自由的確保，但後來人們再次被國家給吞噬，雖然德川時代的思想並非全都是封建思想，但明治時期整體公民的，也就是現代性的瞬間卻是一刻都不具備」，只是丸山真男仍然要在封建與絕對主義這樣看起來全然絕望的演進中，尋找出思想的變革與現代性來。⁷⁶

小結

丸山真男透過《日本政治思想史研究》當中的第一、第二論文解釋了德川封建的崩解，主觀方面的思想解體是起始於朱子學內部樂觀主義（人能藉由修行臻於聖人並治理天下）與嚴格主義（存天理去人欲）的理論鎖鏈自身的分裂傾向，中間經過古學派的質疑以及對某些學說的強調，醞釀分裂的動力，到了荻生徂徠那裡則正式裂解了這條鎖鏈，將其逆轉為悲觀主義（聖人指涉特定階層，與常民不同）與寬容主義（承認人欲，鼓勵發展感性），更重要的是荻生徂徠從中發現了政治與公私的分歧，丸山真男認為這是政治現代化的重要表徵，其後的本居宣長繼承荻生徂徠的邏輯，又將儒教的聖人改為神道教的神，走向與儒教徹底對反

⁷⁶ 丸山真男，1952：276-316



的反命題。這樣在思維模式上的辯證發展，顯示了日本的思想是有進展可言的。丸山真男的思想史的特殊之處在於，它不是從思想本身的變化說起，因為德川時期的思想一概都是封建思想，乍看並無變化可言，但內在的邏輯與思維模式卻是日本思想演進的證據。而客觀方面的封建制度的改革，其契機始於荻生徂徠將道的正當性移轉到聖人這樣的絕對人格上，因為聖人的製作，所以道本身有正當性，其後這樣的作為邏輯也被國學派或幕末的維新志士們繼承，突破了封建制度是自然秩序，因此不可改變的思想禁忌。雖然無論是主觀封建思想的分解，還是客觀封建制度的改革，走向的下個階段都是絕對主義的產生，但絕對主義打破了封建身分階層，「一君萬民」的理念奠定了民族主義的基礎，並且絕對主義中的君主成為能夠決定政治、改革制度的主體，與西方的社會契約論思想相近，毋寧是邁向民族國家的準備階段。在丸山真男的思想史著作中不難發現思想史的比較，但唯有借助比較才能理解自身，丸山真男利用西方思想史的座標為日本思想史定位，也拉開了歷史的縱深，這麼做除了就丸山真男而言是讓日本國民在思考自身的歷史時更有自信，不會對現代性充滿從西方傳來的挫敗感，也隱晦了民族主義作為政治現代性的規結點。下面一章將介紹丸山真男對於日本民族形成與民族主義的論證。

第三章 民族主義的萌芽與完成



前言

接續上述丸山真男對於德川封建思想與制度的闡述，雖然理當是絕對主義的階段，但丸山真男更著重於絕對主義對民族主義的意義，從這點看來不難發現丸山真男對於日本的政治發展有一定的理念與意象。本章就要介紹丸山真男怎樣敘述在幕末時期種種政治改革論中的前期民族主義思想，以及歷經大日本帝國以後，丸山真男確切將日本公民民族主義的完成落在民主化的論證。

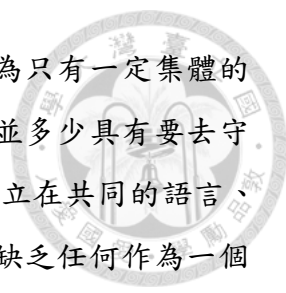
壹、民族主義基礎的建立

民族主義的「前期」形成

《日本政治思想史研究》前兩篇論文主要在於針對日本思想中的進步性（相對於支那帝國的停滯，日本思想有對立、分化與發展）與制度觀念中的現代性演進（制度從自然到人為的製作），《日本政治思想史研究》的最後一篇論文則是以日本民族國家的誕生史來完成日本最後一個現代化工程，其契機與過程也不是偶然的。在台灣的歷史教科書中，多半把明治維新的富國強兵與尊王攘夷兩者加以並列，但是就丸山真男的日本政治思想史來看，這樣思維其實有時間先後與演進的（海防論→富國強兵→尊王攘夷），而這些都是日本前期民族主義的型態。

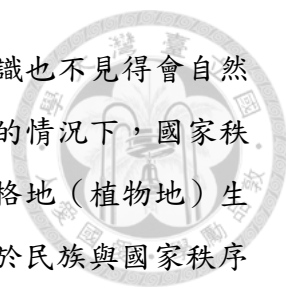
民族與民族主義

丸山真男提及，所謂民族，就是那些想要成為民族的東西，若只是屬於一個共同的國家實體和共享共同的政治制度並不構成現代意義下的民族（國民），在這個意義下所存在的最多就只是人民（日語同）或國家（國家）成員，並不是民族。在人民可以變成民族之前，他們必須積極地要求去屬於一個共同體並



參與共同的機構，或至少這樣的期望要被意識到，丸山真男認為只有一定集體的成員意識到作為與其他民族相區隔的特定的民族的共通特性，並多少具有要去守護這樣的一體性的意欲時，才能說有民族存在。這樣的一體性建立在共同的語言、宗教、習俗、習慣以及其他文化遺產，也有具備上述一體性卻缺乏任何作為一個民族的政治意識的情況（典型的例子是十九世紀初期的德國和義大利），但一旦這樣的文化民族被促使去捍衛他的文化一體性，他們的存在立刻上升到政治層級，並且面臨到形塑國家共同體的必要性。由此，丸山真男認為民族意識只要是自覺的，遲早都要凝聚成政治統一性的意識，民族國家代代所擔負的就是這個意義下的民族意識，若以這樣民族意識為背景，發展民族統一與國家獨立的主張被廣泛稱為民族主義的話，那麼民族主義就是現代國家作為現代國家存續下去的不可或缺的精神推動力。而且，因為各個民族性的世界史的位置有所不同，所以在各個民族國家的形成或發展的方式也有差異，與此相應，民族主義本身的發展也採取了不同的獨特型態。丸山真男引用德國史家 Vossler 所說：「不存在唯一的、全世界獨一無二的民族主義，只有幾個相異民族主義的複數存在而已」以此印證民族主義的主張就其本性上不得不是個殊的，民族主義的呈現型態之中，明確地刻印著該當民族國家的形成過程的特質，據此，丸山真男認為作為政治範疇的民族以及作為維護自我的民族主義是既定歷史階段的產物，在民族意識到其自身作為政治統一體之前，或要求這樣的統一性之前，有一段長期的時間，他們單純遵照自然、以植物般的存在來生存。此時由於人類代代附著在一定的土地上，所以對於他的土地乃至風俗有到了懷念的依戀之情，毫無疑問這樣的依戀之情在遙遠的過去就有了，但即使這樣對鄉土的本能之愛即使是民族意識的來源，它也無法作為創造政治性民族的力量而直接起作用。丸山真男進一步指出，鄉土愛實際上就是環境愛，一個人的環境愛意味著對其自身以外之物的習慣性依賴，但民族要集結成國家，就是與上述依賴不同的決斷行為之表現，而且環境愛是從自己的中心如波浪般擴散，當距離增加時強度也就降低⁷⁷，因此，比起直接的村落乃至於家族環境，多少帶有抽象性的國家環境自身的親近性不得不是薄弱的，這樣一來某些情況下環境之愛別說促進，根本是變成民族意識的桎梏。丸山真男認為現代民族主義只有揚棄鄉土的傳統之愛才能有所進展。另一方面，丸山真男亦指出，即

⁷⁷ 有點像費孝通所說的差序格局。



使有包含整個民族的國家體制存在，民族內部的政治的一體意識也不見得會自然且必然地發酵。當秩序的內在結構阻止人民向國家政治上凝結的情況下，國家秩序將無法從內在掌握人民，大多數的人民將繼續以自然、非人格地（植物地）生活下去，在這樣的情況下，民族主義比起什麼都首先要排除介於民族與國家秩序之間、阻礙兩者直接結合的勢力與機構。無論如何，民族主義賭上和民族的傳統生存型態之間的矛盾衝突，也要形成自身，換言之，丸山真男認為政治性民族意識並非是自然、自我產生的存在，它的發生顯示了與特定歷史條件相關。民族在歷史發展的特定階段，以某些外部刺激為契機，從對環境的依賴，透過或多或少有自覺的轉換，將自我提高到政治性民族。通常使這樣轉變成為決意的外部刺激，是外國勢力，也就是外患。⁷⁸

然而即使外患促使了日本民族意識的興起，它的過程也是複雜萬般的。比方說俄羅斯起初登上日本島要求通商時，已經有有識者提出海防論，這樣的海防論是要對於當時的德川封建制度進行若干的政治改革，比方說拔擢人才、在軍略、器械與戰術方面捨棄秘密主義，向各藩公開等等，更重要的是為了解決當時各藩嚴重的財政問題，舒緩當時嚴重到造成農民起義的貧困。因此有志之士開始提倡為了排除國際的威脅，首先要安定國內的經濟，並以此充實國防，因此就出現了由海防論進展到富國強兵論的契機。但是推行這些理念的人，被各藩甚至幕府鎮壓，於是人們開始發現，這些改革要能夠實現，必須進行政治權力的集中，也就是帶有中央集權的絕對主義色彩的國家體制的構想開始成熟。這樣的富國強兵論最後就與尊皇攘夷論的潮流合而為一，形成日本前期民族主義的因素。而從海防論、富國強兵論走到尊皇攘夷論，體現了為了國家獨立而要求國民的統一。這個要求顯示為政治力的國家凝聚以及滲透到國民兩個方向，起先作為中介勢力的存在成為了國家與國民內在結合的桎梏，為了將其克服，民族主義的理念也就在對自身的集中化與擴大化的兩個契機當中具體實現自身。尊王攘夷論顯示的是草莽崛起的人民要求政治權力的集中，而政治權力也在中間勢力的解體凝聚在最高的主體並擴散到國民階層，雖然前者的比重顯然更加重大，但不可否認的是對於政治改革的要求滲透到社會階層。而一君萬民的要求也包含在尊王攘夷的理念當

⁷⁸ 丸山真男，1952：321-323



丸山真男雖然認為上述在幕府末期出現的各種理念與思潮的變遷是前期民族主義的各種型態。但蓋爾納在其書《民族與民族主義》當中就提到，農耕社會以及一個中央集權的國家，中間夾帶著識字階層，是民族主義發跡的重要起始點。進入到工業社會以後，為了讓農耕人口能夠作為勞動力進入到工業生產當中，必須提供國民教育以及基礎的識字教育，進而打破識字階層對於權力的掌控，而這正是民族主義形成的過程。透過共通的語言產生作為被統治者的共同意識，進而使受治階層廣泛要求受治者與統治者的範圍的同一與重疊，同時民族主義的出現也跟工業革命的出現一樣，是現代性的產物。⁸⁰這樣民族主義形成的理念型，與丸山真男上述的論點相互參照，可以得到幾個有趣的結論。丸山真男早已知道打破封建制度，使得所有人從身分階層當中獲得解放，並且相對於天皇獲得與其他被統治者一樣的地位，以及為了面對外敵、力求改革，要求一個中央集權的國家，種種過程都是從封建制度走向民族國家的政治現代化過程。雖然中間的過程與典型的西方國家類型上有若干相異之處，比方說並不是因為工業革命而促使朝向打破身分階層、均質化被統治階層的社會工程，而是因為受到外敵威脅，促成政治改革而孕育通往改革的契機。諸如此類，我們可以理解即使在丸山真男書寫這本《日本政治思想史研究》的年代裡，他所要論述的民族主義並沒有如同蓋爾納同樣的社會科學研究，但是丸山真男利用思想史的途徑重新擘畫了日本民族主義興起的路徑，並且作為現代派，或者說啟蒙主義者，丸山真男將過渡到民族國家的歷程視為現代化的契機，說丸山真男是別於日本國粹派，重視以民主或民權理念建構民族主義論述的公民民族主義者，一點也不為過，因為從丸山真男思想史的意圖以及方法當中，我們都可以直接或間接地得到證據。

⁷⁹ 丸山真男，1952：358-362

⁸⁰ Gellner, Ernest. 1983



貳、公民民族的完成

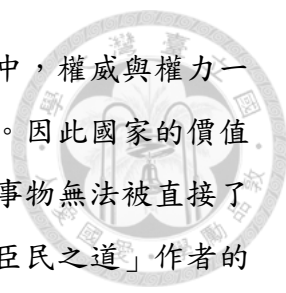
在這一節中，本文主要爬梳《超國家主義的邏輯與心理》一文，挖掘他對於日本法西斯主義與極權主義的反省，以及他所要完成的，作為對日本法西斯的超克的自由主體國民的計畫。延續著《日本政治思想史研究》，丸山真男對於公民民族主義作為政治現代性的追求的構想，可以說沒有絲毫的改變，毋寧說正是極權主義的出現，反證了公民民族主義的必要性。後段會接續丸山真男的反省，提出德國的經驗與之比較，順帶回應子安宣邦等思想家對於丸山真男現代傾向的批判。

超國家主義的邏輯與心理

丸山真男認為，日本的極端主義「在日本國民身上灑下層層看不見的網幕，使日本國民直到戰後尚未能完全擺脫其束縛」，當時丸山真男眼中看到的，是日本國民政治意識之低落，它的原因不單只是外在的權力組織，而是一種滲透到機構之中，將國民的心理傾向或行動導向一定管道的心理的強制力。丸山真男進一步借用施密特的理論描述這種國家滲透到人心的強制力，在思想史上意味著什麼，施密特認為，歐洲近代國家以「中性國家」（Ein neutraler Staat）為特色，換言之國家對於有關真理與道德等內容的價值必須採取中立的立場，這種價值的選擇與判斷則專門委諸於其他的社會團體（例如教會）乃至於個人的良心，藉此將國家主權的基礎放在內容性價值被捨棄掉的，純粹形式的法機構上。⁸¹

然而丸山真男認為，日本在明治以後、近代國家的形成過程中，不曾發展出這種國家主權技術性、中立性的性格。其結果是日本的國家主義始終只想把自己的支配根據放在內容價值的實體。雖然幕末來到日本的外國人幾乎一致地指出，這個國家處於精神性君主的天皇與政治實權者的將軍的雙重統治之下，維新之後的主權國家是將後者以及其他封建權力的多元支配朝向前者的一元化、集中化之

⁸¹ 丸山真男，2006：12-13



中而成立。這個被稱作「政令歸一」、「政刑一途」的過程之中，權威與權力一體化了，與之相對的，主張內在世界支配的教會勢力卻不存在。因此國家的價值權威滲透到私領域之中，因此丸山真男指出凡在日本，私人的事物無法被直接了當地承認為私人的事物，凡事都必須與國家掛勾，他首先舉「臣民之道」作者的話語：「日常吾等稱為私生活者，畢竟也是臣民之道的實踐，作為輔佐天業的臣民所從事的工作也具有公的意義，（中略）於是我們在私生活間也與天皇歸一，不能忘記服務國家的念頭。」這種意識型態並非與專制主義的流行同時出現，而是內在於日本的國家結構，私人的事物在這樣的解釋下，雖然不是惡但也近乎於惡，這將讓人產生罪惡感，尤其在營利與戀愛的場合更是如此，私事的私人性格不能直接了當地承認的結果，就多少要與國家的意義結合，日本國民就用這種思想上的轉換從罪惡感之中獲得解脫。「私事」的倫理不存在自身的內部，而存在於與國家的事物一體化，這樣的邏輯反過來說，私的利害將會變成無限制侵入國家內部的結果，丸山真男以日本的資本主義與國家主義結合推進日本現代化的同時，也腐化了國家主義為其證據。於此，丸山真男認為大日本帝國在國家權威滲透到私人內心的同時，資本主義的私人營利觀也滲透國家運作當中。公共精神以及價值中立的公共場域並不存在。⁸²

丸山真男進一步與西洋政治思想中政治權力的形成過程做出比較，所謂「並非真理而是權威制定了法律」的霍布斯的命題之中，權威是不包含其中一切規範性價值的純粹現實的決斷，根據主權者的決斷來決定是非善惡，而不是主權者實現那事先就存在著的真理乃至於正義，這就是霍布斯構想的利維坦式的國家。可是丸山真男順著霍布斯的理路，認為一昧將法律的妥當根據係於主權者命令的形式反而開啟了近代法實證主義的道路，例如腓特烈大王的普魯士國家也是霍布斯絕對國家的嫡系，在那裏正當性（Legitimität）最終消溶於合法性（Legalität）之中，換言之最終國家還是會變成價值中立的機構，但是丸山真男認為，日本的國家主權絕不甘於這樣的形式的妥當性，國家活動不服從超乎國家道義的標準，並不是因為主權者是從無到有的決斷者，而是主權者自身當中就體現了絕對的價值，因為這被認為是「貫通古今東西，常為真善美之極致」，道義只有在國體的

⁸² 丸山真男，2006：14-16

精華，從中心的實體漩渦狀向世界擴散時才成立。⁸³



這種國家倫理浸透到內心的思維模式，可以從戰爭中日本官兵虐待俘虜的問題看到，丸山真男讀到有關收容所中毆打俘虜等相關的判決報告時，令他感到奇妙的是，被告幾乎異口同聲地力陳致力時收容所設施改善的事。但丸山真男並不認為這一定是日本官兵為了乞求饒命的詭辯。而是在他們的主觀意識之中確實一定相信著待遇的改善，在他們改善待遇的同時拳打腳踢。慈善行為與殘虐行為和平共存，這正可以看見權力與倫理微妙的交錯現象。經歷過軍隊內務生活的丸山真男認為這樣的行為模式並不陌生。在日本官兵的內心之中，權力的支配並不基於心理強烈的自我意識，而是基於與國家權力的一體化。⁸⁴

接著丸山真男論證存在於大日本帝國當中的無責任體系⁸⁵。在大日本帝國當中，遵守法律是專屬於下級的要求。軍隊內務令的繁雜規則的適用，越是上級越鬆，越是下級越嚴格。刑事訴訟法的管束、逮捕、居留、預審等規定受到了帝國官吏最為露骨的蹂躪。具體支配關係的維持加強才是帝國內部權力運作的重點，為此，帝國官兵豈止是遵守法律，根本就是不斷對檢審關係訓示不必拘泥於法規的「末節」。從而在此，國家社會地位的價值標準與其說是社會的職能，不如說是離天皇的距離。丸山真男引用尼采作為一切貴族道德的特質的「距離的感動力」（Pathos der Distanz）加以比較，日本的「距離的感動力」是與「卑劣」人民區隔的意識。只要這樣，就能靠近最高價值的天皇。而全國的秩序是以絕對的價值體天皇為中心，連鎖地構成；由上而下的支配，是以離天皇的距離為根據。然而獨裁觀念要以自由的主體意識為前提，但在大日本帝國當中，不受拘束的個人，從上而下都不能存在。一切的人類乃至於社會團體，都是處在一邊不斷的被拘束，另一邊又不斷拘束他人的關係。在這個關係當中，自由的主體意識並不存在，個人的良心之中又不具有行動的限制，於是發生了根據從上級的存在所規定的事行

⁸³ 丸山真男，2006：17-18

⁸⁴ 丸山真男，2006：19-20

⁸⁵ 雖然這個概念是在《日本的思想》一書才正式提出的。

事，依照取代獨裁觀念的「抑壓移讓」（壓迫的轉移）來保持精神的均衡。這正是上述由上的壓迫，向下恣意發揮，轉換順序而行事，藉此維持全體的平衡的體系，丸山真男認為這正是近代日本從封建社會繼承而來最大的「遺產」。⁸⁶

然而就極端國家主義來說，作為權威中心的實體、道德泉源體的天皇，會是這個對上級價值順序依賴的體系之中，唯一主體自由的所有者嗎？回答這個自我提問以前，丸山真男比較了近代初期的歐洲，當絕對君主從中世紀自然法為基礎的支配契約的限制之中解放，並將自己從秩序的擁護者提升為創造者之時，正是以近代史上最初的自由「人格」而出現。⁸⁷但丸山真男認為，在明治維新精神的權威與政治的權力合一之際，不過就是回到「神武創業之古代」。所謂天皇是其本身為至高的價值實體的狀況，天皇決不是前述從無到有的價值創造者。天皇繼承了萬世一系的皇統，依照皇祖皇宗的遺訓進行統治。欽定憲法並非天皇主體所制定，而是作為「紹述統治之洪範」者。在這個層面上，就連天皇也不是自由的主體。這種缺乏決斷主體的現象在與納粹德國的類比當中能看得更明顯。納粹的領導者在戰爭中，無論起因為何，關於對開戰的決斷都一定持有明白的意識，然而日本的狀況是，雖然發起了這樣大的戰爭，卻哪裡都找不到發起戰爭的意識，彷彿是不知不覺被某物推著，糊里糊塗地舉國闖進戰爭的漩渦中，丸山真男以此驗證，這樣令人震驚的事態意味著日本的不幸不僅僅是被寡頭勢力左右國政，更因為寡頭勢力不具有對種事的意識與自覺而倍加不幸。⁸⁸因此，作為對於無責任體系的克服，以及對於日本極端主義的超越，在上述封建意識形態的殘餘導致的原因的認知之下，丸山真男提出了自由主體的國民，這樣的政治計畫，除了是對於日本步入法西斯與極端主義的救贖，也是延續丸山真男在日本政治思想史研究當中，對於政治現代性藍圖的完成。

丸山真男對於日本走入極端主義的過程，本文認為可以跟德國防衛行民主理

⁸⁶ 丸山真男，2006：20-21

⁸⁷ 在此可以看到丸山真男在論證荻生徠作為邏輯時也用同樣的人格概念，這證明了本篇論文與過往的思想史著作至少有文本上的聯繫。

⁸⁸ 丸山真男，2006：23-24


念的反省與設計相互參照。例如在《戰鬥型民主》一書當中，Eckhard Jesse 從德國首相必須保證，要提醒公務員以及有志於公務員的人，去按照基本法的精神，承認自由民主的基本秩序，這在後來被稱為「極端主義者條款」，違背這個條款將導致「就業的禁止」，這樣的案例開始論及德國的經驗。《戰鬥型民主》一書，其寫作目的，是基於作者要去證明，這個條款以及這個條款所產生的現實，並不抵觸民主原則，而有詳細檢證「戰鬥型民主」構想的必要。這也是因為在當時(1982)的德國，上述條款的諸多批評者並沒有充分考慮到，制定基本法的基本法審議會，要透過「價值拘束性」與「防衛意志」在制度上的固定，來迴避德國再次發生威瑪共和的悲劇。⁸⁹

Eckhard Jesse 指出，大部分民主國家都會遇到一個兩難，即，若自由被理解為「沒有限制」，則將有極端主義者完全破壞民主的危險性；另一方面，要保護自由的話，恐怕有限制自由之虞。但自由主義在這本書中，決不被理解為「自由放任主義」。因為無論以階級還是以人種為名，對於擁護自由民主的人來說，從否定他們的角度看來都是一樣的。

Eckhard Jesse 參照了威瑪共和國的經驗與種種問題性，來掌握基本法對民主的理解。並且了解基本法所考量的價值拘束的民主制度的原理，和要自我防衛的民主制度的原理。基本法就宣告一定的規範不可侵犯來說，是價值拘束的民主制度；而由於對議會民主的敵對者，講求預防措施，因此也是會自我防衛的民主制度。而關鍵的「自由民主的基本秩序」概念也在此書加以闡明。其餘篇章則在討論具體的手段與實務。本文只就此書的核心，探討戰鬥型民主的理論、歷史與反批判。作者認為，會自我防衛的民主並非「產生所有反民主的意識形態的新臭水溝」，反而放棄民主防衛將是對自由主義的誤解。

威瑪共和的教訓始於德國在一戰敗戰後，雖然成立具有議會制度與民主的威瑪共和國，但馬上顯露出「沒有民主擁護者的民主」，1920年帝國議會當中沒有形成多數派，之後也無法形成。因為經濟惡化的同時選民跟著激進化。直到1932

⁸⁹ Jesse, Eckhard. 1982. 1-3



年帝國議會中，相敵對的共產黨與納粹黨獲得百分之五十的議席，有建設性的議會變得不可能。威瑪共和的議會制度之所以如此不穩固，有各式各樣的理由：欠缺民主傳統、官僚主義的國家結構持續作用、要承擔政治責任的民主勢力準備不足、社會負擔（通膨）、經濟負擔（賠償問題）、內政負擔（對共和政體的不滿）、外政負擔（世界性的孤立），沒有公分母。但重要的是，威瑪憲法的起草者為了明確區隔出與前一個政治制度有所不同，受到國民主權的情感鼓舞、信仰政治勢力的自由活動、顯露出沒有限制的自由，因此被極端主義者濫用。

其實威瑪共和國不是沒有對於極左、極右的政治極端主義的個別防衛機制，比方說當時憲法四十八條的緊急條款。但這個條款的適用被國內教條的民主派阻止，就連當時的憲法學者也一廂情願地認為「即使有顛覆現行憲法之虞，也不該將民眾的意見看作叛亂」，這部憲法也就被空洞化。之後雖然有「共和國保護法」，但當時的民主政黨拘泥於「沒有違憲目的，僅有違憲方法」的教條，使得國家只有在通則、刑法規定被侵害時才介入，導致無法事先預防。種種的防衛制度只有在納粹取得多數席次後，才被拿來嚴格地執行在共產黨身上。而且官僚集團持續偏好帝國時期的立場，對右派寬鬆、對左派嚴厲，執法上的偏見導致這些制度變成實質上的政治鬥爭工具。雖然之後普魯士政府公開宣告共產黨與納粹成員都違反公務員義務，但某州被罷免的納粹公務員又會被其他州撿去。

如同上述，之所以明明有民主防衛機制卻遲遲躊躇使用，一如德國法學家 Hans Henschke 所說，「其中一個原因（特別是社會民主黨的政治家是這樣），是因為相當恐懼會捲入廣泛的戰場中。害怕被人指責，他們這麼做是『實質上回到立憲君主制』。為了要將新國家明確地與 1914 年以前的狀況區別開來，人們用過於單面向的自由主義理解威瑪共和國，罔顧自由有保護的必要。另一個原因（這件事是愈加重要的因素），確實也是本質上的問題，是長久以來沒有認識到納粹的危險性。」

更糟的是納粹對於可以利用民主手段破壞民主的作法，從一開始就意識到了。納粹宣傳部長戈培爾就說「我們為了用民主的武器庫，補給我們民主固有的

武器，因此搭帝國議會的便車。由於把威瑪的志向用本來支撐它的東西（民主）給麻痺，我們成為了帝國議會的議員。如果民主因一時的親切，給了我們當日免費的乘車券那樣地愚蠢，這是他們的責任。以今天狀況下發起革命的法律手段無論如何都是正確的」。希特勒自己也說：「憲法只不過規定了鬥爭的基礎，沒有規定這個目的。我們進入法定機關，用這樣的方法，使我們的黨成為握有決定權的存在。我們得到憲法上權利的黎明，國家就會以我們認為正確的形式來鑄造」。

當然看破納粹這種戰術的人早就存在了，但終究沒能阻止納粹全面獲得政權、希特勒欺騙其他政黨通過授權法成立個人獨裁…威瑪共和至此簽下對自己的死刑判決。不過上述種種原因還不是本書作者認為最首要的原因，真正重要的關鍵是當時德國民眾寄望威權或極權主義的解決方式。⁹⁰

小結

爬梳了丸山真男利用思想史論證民族主義，並將丸山真男對日本極端國家主義的批判與德國經驗交互參照之後，我們可以理解日本與德國在極權主義的形成過程與性質上的不同，重要的是日本根本沒有過徹底的民主化，而德國是在歷經民主化之後走入極權主義。雖然同樣顯示出公民社會的闕如，不過前者是一開始就沒有完成，後者是透過民主自殺的方式自我取消。從政治思想史來看，可以說前者是還沒有完成政治現代化而出現的極權主義，後者則是完成了政治現代化後出現的極權主義。這樣一來，兩者的解決與防堵途徑就會截然不同。丸山真男基於日本極權主義的特殊性質，所提出的解決方案是正確的，也就是去完成一度因為大日本帝國而停滯發展的日本的公民民族主義的路線，形成成為自由主體的日本國民。但是德國則是要打破丸山真男所期待的中性國家，將價值拘束在多元民主制度上，讓國家保有立場以及捍衛自己底線的根據。以及透過更深層的民主化，阻止人民透過民主的手段葬送民主。在這點上，我們也許可以將兩者看作歷史處境與性質上的不同，導致了不一樣的應對方式與課題，但也可以看做階段性的過程，日本可能在經由民主化之後重回極權主義，這時德國經驗的落實可以看做是

⁹⁰ Jesse, Eckhard. 1982. 7-16

政治現代性真正的完成。無論如何，兩者都是回到自身的脈絡進行論述、找出解方，都具備了自己獨有的正當性。

丸山真男在《日本政治思想史研究》的第三篇論文與〈超國家主義的邏輯與心理〉這篇論文中，用思想史論述了日本從幕末具備民族主義的萌芽，經過國家的挾持，到了戰後天皇制轉為象徵天皇制以後完成自由主體的國民，也就是公民民族主義的具體實踐。在公民民族主義的落實之後，走向德國的極端主義的可能性該如何應對，已經在上面與德國經驗的比較中談過。下面就要針對對丸山真男思想史的若干批評進行介紹與回應，以此修正丸山真男的論點並找到相對的位置。

第四章 批判與回應



壹、荻生徂徠的解讀問題

子安宣邦對於丸山真男的批評大致上分為兩個部分，一個是丸山真男對於荻生徂徠的解讀，另一個則是對於丸山真男的現代性的規劃。關於丸山真男對於荻生徂徠的解讀，這首先要回到丸山真男在《日本政治思想史研究》中的論述。丸山真男在其中一節「徂徠學的特質」當中，以荻生徂徠答覆幕府詢問的文書為依據，提到荻生徂徠堅決否認了個人的道德可以擴張到政治決定，換言之就是將公與私區分開來，而這對於朱子學一直以來自然與規範的連續結構的分解，起了決定性的作用，打破了朱子學由公到私都形成拘束力的政治意識形態，由於公升華到政治的層面，因此於私則是從內在生活的一切嚴格主義中獲得解放⁹¹。個人從公私不分的意識形態中解放，將使個人獲得倫理上的內在自由，至此政治與倫理分開，政治改革成為可能。再者，丸山真男參照了西方政治由絕對神到專制君主到市民社會這樣的過程，指出由於徂徠為了給動搖的德川封建制度賦予改革的契機，提高了制禮作樂的聖人的地位。將朱子學形上學式的「自然的」政治社會秩序，轉換到制度能被「製作的」政治社會秩序當中，至此政治制度更迭的可能性於焉誕生⁹²。由德川封建制度走到明治維新這樣一套政治現代化的演變過程，荻生徂徠在當中扮演著核心角色。

然而，子安宣邦卻不同意這樣的解讀，他藉由其他文獻當中，荻生徂徠對於公、私涵義的闡釋，認為丸山真男曲解了荻生徂徠的公私涵義。公指的是有關以一統天下的幕府權力進行統治國家的立場殆無疑問，但私的部分並非丸山真男所說的內在生活的解放、個人道德的自由，而指的是各藩領主與其下武士的主從關係，又或者是正當化自力制裁的武家習俗，無論是何者總之不是內在的、個人的道德⁹³。再者，上述所提到的，丸山真男將德川朱子學的分解過程拿來跟西方的絕

⁹¹ 丸山真男，1952：75-76, 110

⁹² 丸山真男，1952：232-238

⁹³ 子安宣邦，2000：25-32

對神到專制君主到市民社會來做的比擬，其中聖人與絕對神對於制度的製作的闡述，子安宣邦也反對，因為他認為荻生徂徠所說的聖人，都是歷史上實際存在的人物，並不是絕對神。進一步子安宣邦質疑，丸山真男那麼強調制度的絕對製作主體的邏輯，其實最後會轉化為絕對主權者的邏輯⁹⁴。最後他認為丸山真男裡的荻生徂徠是為了要說一個現代的故事，而基於恣意乃至牽強的解釋的產物，是思想史的虛構⁹⁵。

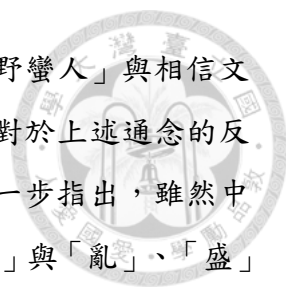
貳、線性史觀與停滯帝國的批評

渡邊浩對丸山真男主要的批評是全面的，主要可分為三個部分：其一，丸山真男所抱持的是西洋的進步觀念，這會影響到他如何看待中國與日本，因此其二，中國並非是停滯的，反而有自己的進步觀點，並且其三，日本明治維新之後對於進步、文明開化的理解，是基於中華文化當中的華夷區分，這個意義上說明了丸山真男的思想史建構，所謂尋找日本思想當中的現代性並不正確。渡邊浩在《東亞的王權與思想》一書當中，在「進步」與「中華」這一章裡，雖然沒有指名道姓，卻不難從他每每指出應該要批判的概念當中聯想到他所要批判的對象，也就是他的老師，丸山真男。一開始渡邊浩先批評丸山真男的進步觀念不是必然的，雖然並未指名道姓且他對於歷史到底是進步的還是永劫回歸式的發展抱持著不可知論。但他先釐清進步這樣的概念到底指涉什麼東西，並且指出西洋與中國和日本本來有著不一樣的進步觀念。以「現在」來作時間上的定位；以全世界的「民族」作為空間上的定位，這樣的進步觀念是西洋所帶來的，也在西洋有最強的信心。⁹⁶

渡邊浩進一步確認了西洋的進步觀念是堅固的多面體，並且有三個構成的思想要素，第一是相信不變的普遍價值基準是實在的，因此與文化相對主義不相容；第二是相信人類一般的能力，因此相信進步是無數人經營的積累；第三是相信知識的增加、社會的複雜化與產業的發展，和人身為人的向上提升同時進展，雖然

⁹⁴ 子安宣邦，2000：33-44

⁹⁵ 子安宣邦，2000：44-47

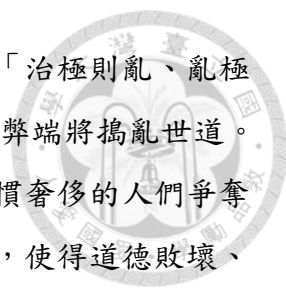


在道德這方面時常有很多的疑問，比方說盧梭所謂的「高貴的野蠻人」與相信文明的進展是人類敗壞的根源，但到最後這樣的論調只能停留在對於上述通念的反叛與諷刺。提出這些西洋對於進步的思想要素之後，渡邊浩進一步指出，雖然中國多半都是循環史觀，也就是依循某種物極必反的原理，在「治」與「亂」、「盛」與「衰」、「文」與「野」當中擺盪，但這並不是完全的反覆，雖是循環卻是一次性而不可逆的，不是輪軸的轉動而是波浪的漲潮與退潮。渡邊浩在這點上反駁了丸山真男的中國停滯論。更甚者，中國也有自己的進步觀，例如（1）有上古的野蠻時代到文明狀態的變遷這樣的通念，也有還未向代表「禮」的中華學習的「夷狄」：不像文明人一樣有端正的髮型與服裝、「被髮左衽」，「氣」是混濁的、近乎「禽獸」。（2）有類似於西方立法家一般，製作制度的聖人，雖然不幸的是古代以來不再出現「聖人」，這樣的「文明化」論與「進步」觀有很大的分歧，雖然分類出了世界的中心與邊陲，卻產生不出時間上使用「現在」來定位的原則。但到了朱子學者、陽明學者那裡，相信人人都可成為聖人，確實孔子之後沒有出現「聖人」，但聖人並不是神，毋寧是最像人的人，是人所能達成的最完美的人類，因此是人人效法的對象。（3）儒家尊崇「文」，並沒有像老子一樣對於知識、技術上的精進懷抱厭惡。並且三代是從「忠」的夏朝、「質」的殷朝，替換為「鬱鬱乎文哉」的周朝。只是周朝達到了頂點，之後是模仿周朝也模仿不來的權威的時代。（4）表現歷史快速發展的狀況的框架，不是本來就沒有，例如黃百家在《宋元學案》中所說的「風氣日開，議論日精，濂、洛之言，雖孔、孟亦所未發」。或者張斯桂在《萬國公法》的序言當中所提到的「西洋諸國、蒸蒸日上」，這樣的「蒸蒸日上」與「風氣日開」都是表現進步的概念。⁹⁷

而在日本的情況，渡邊浩認為，日本首先是儒學忠實的承襲者，即使是儒學嚴厲的批判者，如安藤昌益或本居宣長等的國學家，都認為適合「道」的模範之「世」存在於「古代」，將「現在」看作是從那裡墮落過來的，且期待將來能夠再現「古代」。渡邊浩進一步挑戰了丸山真男對於荻生徂徠的解釋，荻生徂徠反而不具備丸山真男所說的促成儒學分裂的契機，即使徂徠強調聖人製作，也主張

⁹⁶ 渡邊浩，1997：219-220

⁹⁷ 渡邊浩，1997：225-232



聖人之道是不變且普遍有效的，但就連聖人的制度也無法改變「治極則亂、亂極又治」的循環。因為禮樂制度一旦制定，也會產生弊端，這樣的弊端將搗亂世道。這顯示在荻生徂徠對於經濟發展的觀點上，物質的進步使得習慣奢侈的人們爭奪有限的資源，物價持續上升、人心惡化、進而上下關係不健全，使得道德敗壞、治安惡化，最後到達亂世。荻生徂徠對當時日本的都市化、貨幣經濟化的進行與商人的繁盛看作是不會持續下去的異常事態，因此提議抑制商品經濟的「反動」政策。雖然這樣的政策到最後不被採用，但由此可以看到他的歷史循環觀點。奢侈化帶來了開闢通往諸國的道路、越來越多的產物、器具，旁證了徂徠歷史循環觀點的並不存在。而將這樣的發展看作是「世道的提升」的，是儒學家海保青陵。海保青陵認為「世道的提升」並不會產生巨大的「幸福」，在道德上也會敗壞，而且站在統治者立場的他認為，「世道的提升」所帶來的「智識的精密化」，反而會讓人民變得難以統治。⁹⁸

而即使沒有海保青陵的「世道的提升」的印象，在江戶時代的人與儒學家的認識當中，也有「開」這樣的語詞來描述世道的繁華化，也就是從農村進到都市的狀態⁹⁹。就連福澤諭吉將 civilisation 翻譯成「世道的文明開化」時，當時的日本人也是將「開化」當成「開」的意義來理解。但是日本的「世道的提升」或是「開」的感覺都與西洋的進步觀念有所不同，首先，無論是「世道的提升」或「開」，到底還是變得繁華，但不一定伴隨著「參照不變的普遍的價值基準人類漸漸變得更好，歷史往更加值得期待的方向發生不可逆的變化」這樣的確信。所以對於納妾的非難，就以「迂闊不開化」回擊。而且繁華化、奢侈化通常被認為是惡德，而不會產生公共利益。第二，以人類的努力實現「世道之開」的意識薄弱，「開」的日文是他動詞「開ける」，但實際上被當成自動詞來使用（世の中が開けてきた），因此與相信人類的能力，根據能力的發展可以打開世道，這樣在歷史當中「文明化」國家的西方進步意識有相當的不同。第三，如前所述，「開」並不一定意味著人身為人的向上提升。總之「文明開化」在日本只流於淺薄的社會流行，之所以沒有遭到反對，是因為如果不「文明開化」，就無法與西洋相對抗這樣的

⁹⁸ 渡辺浩，1997：233-240

⁹⁹ 渡辺浩，1997：240

意識。¹⁰⁰

最後是這篇文章最重要的論證，日本之所以會明治維新、文明開化，源於上述所說要和西洋相對抗的危機意識。但讓日本產生這種危機意識的根源，卻是中華文化裡面的「華夷」意識所造成的「中華化」的影響。起先儒學傳到日本之後就有華夷觀念，雖然要扭轉自身是「夷狄」的事實而有「華夷之辯」的思想轉化，但其實更重要的是，「華夷」觀念影響了日本，使之形成了將世界各國以某個尺度加以序列化的世界圖像，並且想要在這樣的序列之中位居最上位，這樣的願望是日本儒學家所共有，但「中華」的人們所不具有的「中華化」的願望。這樣的願望可以說取代了西洋的「進步」觀，以成為這個序列當中的最上位，才是「文明開化」所被期待的效果。渡邊浩舉了幾個實際上的例子，比方說，江戶時期的儒學家，在對中國經典抱持尊敬的同時，嘲笑中國頻繁的王朝更迭，而蘭學家之所以必須學蘭學，是因為中國的書不能信賴，進而以荷蘭語稱之為支那。這並不是露骨的汙蔑，而是因為覺得中國已經不是「中華」，將之非中華化。再者蘭學家向取代中國的西洋學習，是因為認為西洋比起中國更加是「中華」，其證據是當時的洋學者多半以中華的政治實現的概念加以形容西方的制度，稱之是「以仁義為宗旨的公明正大的政體」等等。五条御誓文中，也是以儒學的價值基準為參照，理想化西洋的圖像。更進一步，就連「文明開化」論述的提出，也與中華化有親近性，包含某種男女老少各自端正品格、各司其職的總和，以及稱西洋最早的救濟院與相關措施是「仁政」，這些都證明了，日本在明治維新所追求的文明開化，其實是中華化的變形。渡邊浩以此全面批判丸山真男所提出的思想史的建構。¹⁰¹

參、官僚究竟要是現代還是非現代的才能負起責任？

日本通產省官僚、愛丁堡社會學博士中野剛志，在 2012 年幻東社出版的新書

¹⁰⁰ 渡邊浩，1997：244-248

¹⁰¹ 渡邊浩，1997：248-258

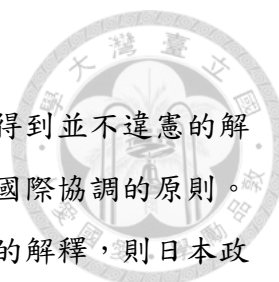
《官僚的反叛》當中提及日本官僚的種種問題，其中在「反叛的真相」一章中，中野剛志指出現在日本的官僚多受到丸山真男那篇名論文《超國家主義的邏輯與心理》所影響，認為大日本帝國的官吏就是因為人際關係尚未從前現代的共同體（Gemeinschaft）過度到自由結社現代社會（Gesellschaft）當中出現的病症，因此只能壓迫轉移、以上欺下、揣摩上意的方式行政，只有將前現代的共同體人際關係打破，進入到現代自由結社的社會中，自由主體才會出現。中野剛志認為，確實就韋伯自己的說法，官僚化這樣的東西，是將共同體的行為轉移成理性組織起來的社會行為的特定手段。但是韋伯也認為，徹底官僚化後的官僚體制，因為官僚被禁止作自主的判斷，只能依照上級指示行事，從而也無法負起責任。中野剛志認為丸山真男對於大日本帝國無責任體系的批評，其實體現的是走向另一個官僚化後的無責任處境。¹⁰²

肆、有害日本自主國防的自由主體的國民論述？

專長為國際和平理論的東京外語大學總合國際學研究院教授篠田英朗，在2017年出版的《真正的憲法——戰後日本憲法學批判》（ほんとうの憲法——戦後日本憲法學批判，筑摩書房）中，提出了極為犀利的論點。篠田教授反駁以往日本憲法學者對於和平憲法的誤解，以及紮稻草人式的進步觀點，並且指出日本政治存在已久的，政府與主流學界之間的矛盾。篠田認為，現代日本在進行憲法解釋時，應當考慮國際法，作為國際社會的一員行事，才能作為真正的和平國家、落實真正的和平。他在本書前半部分指出，戰後由麥克阿瑟將軍為首的盟軍占領當局（GHQ）新設立的日本國憲法，帶有強烈的美國政治、法律思想。該憲法主要呈現幾個面向：重視國際協調、人民與政府為信託關係與目的解釋。於此，重視國際協調指的是在進行憲法解釋時，會考慮國際政治環境與國際法；而人民與政府的信託關係，是意指基於人民為了追求幸福，授權政府施政的權力；目的解釋則意味著憲法解釋不拘泥於文字，以目的為重。¹⁰³

¹⁰² 中野剛志，2012：181-183

¹⁰³ 篠田英朗，2017：21-31



倘若將這樣的觀點放在集體自衛權是否違憲的問題上，會得到並不違憲的解答。因為集體自衛權本來就是國際法概念，實行集體自衛符合國際協調的原則。且若依照日本國憲法第十一、十三條的人權、幸福追求權的目的解釋，則日本政府依據日本國民的信託，有權進行必要的修正。在上述的美國法律、政治思想的框架之下，安倍當局在安全保障方面的種種措施，不僅不違憲，甚至是合於憲法的必要之舉。

然而，篠田英朗進一步指出，集體自衛權解禁被視為有違憲之虞的關鍵在於，日本的憲法學者，多半採取德國、法國的人民主權論的憲法學說。若以歐陸憲法學說的幾個面向，即國內法高於國際法的傾向、對國家「統治權」的主權者「人民」的抵抗，以及文義解釋三點綜而觀之，憲法九條的集體自衛權解禁，無論如何都有違憲之虞。

首先，歐陸觀點下的憲法解釋，即使不忽略國際法，至少也認為憲法與憲法解釋效力大於國際法。因此，集體自衛權這樣的國際法概念有被忽視的可能。更重要的是，集體自衛權解禁的政府施政，被一般憲法學者認為是違反民意與正當程序的作法，因此能被解釋成人民以憲法「抵抗」政府統治權的局勢。篠田稱這樣的憲法學為「抵抗的憲法學」。

抑有進者，若單就文義解釋，日本國憲法中「不保持陸海空軍及其他戰爭力量」的文字，將對集體自衛權、甚至自衛隊的存在本身形成有違憲之虞的解釋。上述種種，篠田認為是欠缺國際法、輕視英美法、恪遵德國法傳統的日本憲法學界所形成的僵局。¹⁰⁴

換言之，除非把集體自衛權的議題置於美國法以及國際法的層面上，日本政府因應國際政治形勢而變化（集體自衛權解禁），才可能跳脫「抵抗的憲法學」的限制。否則如近些日子以來，北韓不斷試射飛彈、中國軍機頻繁進出日本海等，

¹⁰⁴ 篠田英朗，2017：60-69

逐漸升高的區域戰爭威脅，在拘泥憲法文字之下，只能毫無動作、坐以待斃。

那麼，該如何理解日本法律、政治學界中充斥的德國學說影響呢？篠田認為，此一現狀有其歷史因素。戰前，留學德國，受德國國家學學者耶林內克（Georg Jellinek）影響的美濃部達吉為了緩和、合理化大日本帝國憲法中過於神話化的憲法條文（大日本帝國為萬世一系之天皇來統治），提出了天皇機關說，此說雖然被愛國的右翼民粹領導者扣以「不敬天皇」、「學匪」等罪名進行圍攻，卻被體制內的、帝國大學出身的官僚，亦為其學生們所接受，使帝國憲法維持某種程度上合理的運作。¹⁰⁵

戰後，同樣受到德國政治思想所影響的政治學家丸山真男，為了防止極端國家主義再次出現，使得國民又被國家這樣的集體所綁架，而提倡「自由主體的國民」概念，並且為盟軍所立的和平憲法，現今的日本國憲法辯護。因為當時許多右翼、保守的民族主義者認為這是被強加的憲法，修憲、改憲的呼聲此起彼落。為了與這些極端民族主義者抗衡，許多顯而易見的「虛構」因此誕生。如當時著名的憲法學者宮澤俊義，為了凸顯國民的自主性，將盟軍創立憲法和主權由天皇移交予國民，這樣完全被動接受外國指導的事件稱為「八月革命」。此時期包括丸山真男等日本知識分子不得不以德國學說為武器，對抗更加極端的意識形態，卻也面臨無法自圓其說的兩難。就篠田英朗的角度而言，以德國或歐陸學說為傳統的政法學界，也阻礙了當今政府必須依照國際政治局勢改變方針的諸項措施。¹⁰⁶

伍、啟蒙與現代性的終點是獨裁？

再來就是子安宣邦對於丸山真男現代性計畫的不滿，在《日本近代思想批判》一書當中，子安宣邦先是引用阿多諾與霍克海默的《啟蒙的辯證》裡對於現代的批判：「啟蒙對於事物的態度，和獨裁者對於人類的態度沒有什麼不同。獨裁者對於人類的認識，就只是他可以操控人類罷了」。以此當作批判丸山真男的基調，

¹⁰⁵ 篠田英朗，2017：118-128

¹⁰⁶ 篠田英朗，2017：129-135

接著指出丸山真男對於現代的執著、對於「現代的超克派」的抵抗而形成的「現代」的論述，其實避開了現代本身所產生的問題。丸山真男對於現代的叩問，一直替換成「現代思維」的成熟與不成熟，忽略了無論是丸山本人這樣的現代派或是主張現代的超克的歷史哲學家，「日本的現代」都豁免於他們的批判視角，前者是因為本來就不具備這樣的視角，後者是因為那要求「世界新秩序」的日本邏輯被隱蔽在後現代的歷史認識之中，被以歷史哲學的論述加以掩蓋。弔詭的是，抵抗這樣的歷史哲學的現代主義也不具備視角去揭露、分析那發動總力戰的現代日本國家的「現代」。換言之，就是對於「日本的現代」所造就的惡行不聞不問，只以病理學的姿態要去剖析這個惡行背後的權力結構，實則是現代主義的錯誤，落入其中的陷阱¹⁰⁷。

陸、盤整與回應

子安宣邦無論是思想史解讀的部分或者在實踐傾向的層面，都反對丸山真男的近代傾向與對西方的比較後做出的思想史詮釋，如果丸山真男在本文當中用思想史探討近代化的根源不成立，那就會導致明治維新與現代化是突兀且是西洋的侵入，本文對此的回應有二，其一關於荻生徂徠的解讀，丸山真男自己也承認他所謂的公私分歧並非西方意義底下經濟的分歧，而是封建制度內對幕府或者對藩主兩者的分歧；其二是政治思想史的書寫都有實踐傾向或價值取向，丸山真男對應西方思想的座標來書寫日本政治思想史，是因為他認為公民民族主義與民主是日本政治未來應該走的道路，子安宣邦如果否定了這樣的路線，那麼他的政治議程又是什麼呢？同樣的問題也在渡邊浩對思想史的書寫上，儘管渡邊浩繼承丸山真男的日本政治思想史研究取徑，某個意義上來說是後期丸山真男思想與前期的落差，但這樣的落差也可以用來反省丸山真男後期的轉向，如果近代化、啟蒙與民主不是東亞該走的道路，那麼中華的天朝主義被中國共產黨在今日的挪用，是可欲的嗎？我們能接受的嗎？在中野剛志與子安宣邦另一個與德國案例與概念比較上的批評，本文除了以德國案例作比較，提出兩者可以併陳，互為借鏡不衝突

¹⁰⁷ 子安宣邦，2003：227, 244-245

之外，也表明了個別案例必須分開討論，在德國官僚的理性化的終點是沒有人負責任，但日本的官僚體制與德國的官僚體制是一樣的嗎？至於篠田英朗對丸山真男的批評，雖然某些批評是切中要害，因為至少就丸山真男晚期收錄於東京女子大學的話文集，回答學生關於自主國防、集體自衛權的提問時的回答，就知道丸山真男在對於新興日本國的國防層面上並沒有太多的著墨——他居然要日本人每人配戴手槍來自衛！¹⁰⁸但丸山真男的自由主體的國民，放在今天的日本依然有其價值，如果只用缺乏自主國防的手段來批評丸山真男，那麼這樣符應當今安倍政權修憲計畫的論述，如何面對當時知識分子們對於軍國主義復辟的擔憂呢？擁有自主國防與民主兩者不應該是對立的，自由主體的國民計畫在自主國防方面可以經由篠田英朗的批評獲得某些符合當下要求的修正，這是不相衝突的。

¹⁰⁸ 參考《丸山真男話文集 続》第三冊（P.240～P.307）「脱亜論」、日本浪漫派、湾岸危機、「日韓併合」、「集團的自衛權」の欺瞞性——「楽しき会」の記録 1990年9月丸山真男、安東仁兵衛、石川真澄、岩見隆夫、筑紫哲也

第五章 結論



本文從如何理解丸山真男的前期的政治思想史作品，而這樣的政治思想史作品又如何與丸山真男本人的政治立場與關懷發生聯繫，開始了問題意識，進而提出一種理解丸山真男思想史的解釋，並從這樣的解釋挖掘他做為政治學者的立場與觀點。本文進而提出「自由主體的國民之計畫」這樣的概念。

所謂自由主體的國民計畫，就是從丸山真男著作中的歸結點，自由主體的國民這個概念開始，回溯丸山真男的《日本政治思想史研究》，指出丸山真男是用思想史的方式來論證民族主義、或者說日本現代的 Nation 的形成，這相較於社會學與其他學科，是一種作為方法的思想史。也是日本民族形成的思想史解釋。

自由主體的國民計畫是從他的思想史作品歸納出來的。主要是從《日本政治思想史研究》這本書以及《現代政治的思想與行動》一書當中的「超國家主義的邏輯與心理」所構成。內容如下：日本從封建經過絕對主義走到公民民族，也就是現代意義底下承擔政治責任的自由主體。一共有四個階段，分別是封建意識型態的瓦解、封建制度的變革契機、民族主義基礎的建立以及公民民族的完成。

在封建意識型態的瓦解階段，丸山真男指出作為封建意識形態的德川朱子學，具備的嚴格主義與樂觀主義內在的分解傾向，經由古學的質疑、荻生徂徠的倒轉，到了本居宣長的國學徹底分裂並轉化。這當中有三個重要涵義：公私的分立、政治的發現以及儒教的反命題。這三者都為政治思想的演進提供前提條件。

至於封建制度的變革契機，丸山真男如此解釋：根據朱子學形成的身分階層原先與自然秩序相關聯，因此是不可改變的，但由於荻生徂徠強調聖人的絕對性與聖人的制禮作樂，因此預設了可以製作、改革政治制度的主體人格。雖然就認為幕府將軍是這樣的聖人的層面上，荻生徂徠到底還是屬於封建思想之一，但這樣的作為邏輯也傳承到後來的維新志士如吉田松陰的思想當中。這樣的歷程可以說打破了政治變革的思想禁忌，為政治變革創造思想上的基礎。




接下來就是到幕末的民族主義的前期性形成，由於外力的入侵，導致海防論、富國強兵論以及尊王攘夷論的出現。因為需要建立能夠抵禦外侮的軍事實力與經濟實力，因此要求政治改革。然而這樣的要求屢遭鎮壓後，政治改革的藍圖愈趨徹底。國家統一的思想因此廣為當時的思想家所具備，尊王攘夷的絕對主義要求則導致後來真正打破身分階層、產生民族主義基礎的的一君萬民論。丸山真男將這樣的演變歸類，並將政治現代性歸結於民族主義的形成。

最後則是自由主體的國民的實現，按照前面的鋪陳，雖然歷經明治維新與現代化，大日本帝國得以形成，也以天皇制進行統治，看似完成了現代國家的建構。但整個帝國的運作仍然充滿前現代的封建殘餘，所謂壓迫的轉移。而且國家的思想滲透到私領域當中，在整個大日本帝國當中找不到決斷的主體，也就是能負起政治責任的主體。丸山真男認為一直要到敗戰，天皇制變成象徵天皇制，實際的主權移交到日本國民的手裡，自由主體的國民，或者說日本公民民族才因此完成。

經過這四個階段的演變，我們可以看到丸山真男思想史的安排隱含了日本民族的形成論述，並且也可以看出丸山真男自身的立場，至少他將民族主義的完成視為政治現代化的歸結點，本文將這四個階段製程表格，收錄在附錄之中。

而對丸山真男思想史的若干批評，由於汗牛充棟，本文只就能力所限選擇五位代表，首先，子安宣邦對丸山真男思想史詮釋的反對，將會導致明治維新是日本現代化的起點。其次，他的弟子渡邊浩反對西方式的民族形成的進步性，認為重點是東亞自身。其三，中野剛志則質疑丸山真男，官僚體制的現代化就丸山真男所引用的韋伯而言，反而將導致難以究責的狀況。其四，篠田英朗則認為丸山對於「公民民族在敗戰時完成」的論述是為了捍衛和平憲法所有意為之，而這影響了憲法學界對於國家與人民之間的錯誤認知。其五，子安宣邦批評丸山真男的啟蒙與近代性，認為這與歐洲的獨裁主義有密切關聯。這些批評都對本文的修正與理解有不少的幫助，也有一些開展對話的空間，本文最後仍指出，丸山真男這樣的公民民族主義的概念，對於今日的日本乃至整個東亞都是值得參考的理念，

而他的思想史著作亦是值得研究的巨作。



最後，想說明本文的貢獻與限制。本文的貢獻有三，其一是從中提出這個四階段論，論證丸山真男的思想史隱含了民族形成的論述。其二是凸顯丸山真男思想史的重要性與其思想史方法的獨特性，如果沒有丸山真男的思想史解釋，明治維新的產生將變得突兀而不可解，而他用思維模式取代政治思想本身的變遷，也讓我們看到同樣是封建思想當中的內在變化。其三是發現丸山真男文本當中大量借用德文詞彙與概念之處，某些詞彙直接查詢片假名是找不到單字的，必須念過之後拼出德文單字才知道他所借用的概念。至少在他的前期著作，不會德文會有部分概念是難以理解的。

本研究的限制也有三點，其一，只處理前期思想，丸山真男作為戰後民主主義者的實踐無法關照到。也許該改為丸山真男前期政治思想中的自由主體國民之計畫。其二，受限於本文作者對於德國思想不夠熟悉，還無法理解他思想史的發展來自於哪個德國思想家或者哪個典範。其三，尚未能釐清戰後民主派的進步知識人，他們的進步思想與民族主義的關係。這點留待後續的努力。

參考文獻



壹、中文

吳叡人 (1999)。〈悔恨與自由：丸山真男與日本戰後民主〉，《當代》，第 144 期 (1999.8.1)，頁 14-33。

吳叡人 (2006)。〈福爾摩沙意識型態——試論日本殖民統治下臺灣民族運動「民族文化」論述的形成 (1919-1937)〉，《新史學》，第 17 卷第 2 期 (2006 年 6 月)，頁 127-218。

吳叡人 (2016)。《受困的思想》。新北市：衛城出版。

林明德 (譯)，丸山真男 (原著) (2002)。《現代政治的思想與行動》。臺北：聯經出版。

陳永峰 (2013)。〈日本的無責任社會結構〉，《中國時報》，9 月 13 日。

鄭力軒 (2016)。〈永恆的無責任體系？—日本政經體系的病理學〉，《自由時報》，10 月 7 日。

區建英 (2014)。〈丸山真男的思想史學〉，《思想》，第 27 期 (2014.12)，頁 59-86。

丸山真男 (1993)。《現代政治的思想與行動》。聯經出版，林明德譯。

丸山真男 (2000)。《日本政治思想史研究》。三聯書店，王中江譯。

班納迪克·安德森 (1999)。《想像的共同體》時報出版，吳叡人譯。

藍弘岳，2015 年 11 月，「儒學與日本現代性：丸山真男論江戶儒學」，「宗教與啟蒙」學術研討會，中央研究院。2015-11-27


藍弘岳，〈儒學與日本現代性：丸山真男論江戶儒學〉，《文化研究》

貳、日文

丸山真男 (1952)。《日本政治思想史研究》。東京：東京大学出版会。



- 丸山真男（2006）。《現代政治の思想と行動》。東京：未来社。
- 丸山真男（1961）。《日本の思想》。東京：岩波書店。
- 丸山真男（1992）。《忠誠と反逆》。東京：筑摩書房。
- 丸山真男（2003）。《丸山真男集》（第3巻）一九四六—一九四八。東京：岩波書店。
- 丸山真男（2014）。《丸山真男話文集 続3》。東京：みすず書房。
- 河出書房新社編（2006）。《丸山真男—没後10年、民主主義の〈神話〉を超えて》。東京：河出書房新社。
- 荻部直（2006）。《丸山真男—リベラリストの肖像》。東京：岩波書店。
- 子安宣邦（2000）。《「事件」としての徂徠学》。東京：筑摩書房。
- 子安宣邦（2003）。《日本近代思想批判》。東京：岩波書店。
- 渡辺浩（1997）。《東アジアの王権と思想》。東京：東京大学出版会。
- 大隅和雄、平石直昭編（2002）。《思想史家・丸山真男論》。東京：ペリカン社。
- 石田雄、姜尚中著（1997）。《丸山真男と市民社会》。横濱：世織書房。
- 山本義隆（2015）。《私の1960年代》。東京：金曜日。
- 栗原一樹（2014）。《現代思想八月臨時増刊号 第四十二巻第十一号》。東京：青土社。
- 小林正弥編（2003）。《丸山真男論—主体的作為、ファシズム、市民社会》。東京：東京大学出版会。
- 水谷三公（2004）。《丸山真男—ある時代の肖像》。東京：筑摩書房。
- 板垣哲夫（2004）。《丸山真男の思想史学》。東京：吉川弘文館。
- 橘川俊忠（2016）。《丸山真男「日本政治思想史研究」を読む》。東京：日本評論社。

- 
- 篠田英朗(2014)。《ほんとうの憲法: 戦後日本憲法学批判》。東京: 筑摩書房。
- 中野剛志(2012)。《官僚の反逆》。東京: 幻冬舎。
- アーレスト・ゲルナー(2000)。《民族とナショナリズム》。加藤節監訳。東京: 岩波書店。
- ベネディクト・アンダーソン(2007)。《想像の共同体》。白石隆、白石さや翻訳。東京: 書籍工房早山。
- E・イエッセ(1982)。《戦闘的民主主義》。小笠原道雄、渡辺重範翻訳。東京: 早稲田大学出版部。

附錄



自由主體國民之計畫的四階段論：

階段	封建意識型態的瓦解	封建制度的變革契機	民族主義基礎的建立	公民民族的完成
對應時間	慶長十二年（1609）～明和八年（1771）（林羅山當幕府政治顧問～本居宣長寫就《直毘靈》）	享保九年（1724）～明治八年（1875）（《徂徠先生答問書》～《萬國叢話》第二號）	寬政四年（1792）～安政5年（1858）（俄國使節入港要求通商～吉田松陰尊王攘夷論）	日本投降（1945年8月15日）
對應文本	近世儒教發展中徂徠學的特質與和國學的關聯	近世日本政治思想當中的「自然」與「作為」	民族主義的「前期性」形成	超國家主義的邏輯與心理
內容	德川朱子學的嚴格主義與樂觀主義內在的分解傾向，經由古學的質疑、荻生徂徠的倒轉，到了本居宣長的國學。	朱子學形成的身分階層原先與自然秩序相關聯，是不可改變的，但由於荻生徂徠強調聖人的絕對性與制禮作樂，預設了可以製作、改革政治制度的主體人格。	外力的入侵，導致海防論、富國強兵論以及尊王攘夷論的出現。這樣的演進是因為要求政治改革，卻屢遭鎮壓後愈趨激進。	大日本帝國中殘餘的封建社會關係創造了壓迫轉移的體系，國家的意識形態滲透到國民內心。能夠負責的決斷主體要到敗戰之後才出現。
意涵	公私的分離、政治的發現與儒教的反命題。	改革封建制度與身分階層不再是禁忌，創造變革的契機。	產生了民族主義的條件：打破封建身分階層、出現統一國家的思想。	自由主體的國民在敗戰後，天皇制轉為象徵天皇制、人民獲得主權後完成。

PS.

1. 第二階段丸山真男有說明，透過明治維新排除身分拘束而確保主體自由的人類再次被利維坦所吞噬，作為邏輯的旅途因而中止。
2. 丸山真男論證的思想史發展是由封建到絕對主義，再從絕對主義過渡到民主。
3. 丸山真男思想史方法鋪陳的進展不是政治思想的變遷，而是思維模式的進步。
4. 丸山真男為日本政治現代化（民族主義與民族國家）的發展拉出了歷史縱深，讓明治維新與變革沒那麼突兀。