

虛君政治／革命專制？民族主義／文明共存？

——評楊際開的《清末變法與日本》

● 呂玉新

《清末變法與日本》從政治思想史的角度，對志於變法立憲的先賢、尤其是對宋恕之思想進行了頗有深度的挖掘，並在此基礎上對儒學在政治體制的作用，以及對其具有矯正西方舶來物民族主義的應有功能進行了新的反思。



楊際開：《清末變法與日本——以宋恕政治思想為中心》（上海：上海古籍出版社，2010）。

辛亥革命近百年後的2010年，上海古籍出版社推出了楊際開著述的《清末變法與日本——以宋恕政

治思想為中心》（引用只註頁碼）^①。該著從政治思想史的角度，基於廣泛而堅實的文獻史料，努力以寬闊的人文視野，對當時為民憂國奮起獻身而志於變法立憲的先賢、尤其是對學界目前為止關注尚嫌不足的宋恕之思想進行了頗有深度的挖掘，並在此基礎上對作為世界文明之一的儒學在政治體制的作用，以及對其具有矯正西方舶來物民族主義的應有功能進行了新的反思。

一 倡以變法改君權專制的宋恕

被梁啟超稱為「東甌布衣識絕倫，梨洲以後一天民」（頁388）的宋恕，出身在宋明以來注重學以經世、關心國家政體的浙東地區，是上接龔自珍、下開甲午以降變法運動的關鍵人物之一。早在1890年宋恕上書兩江總督張之洞時，就指出僅注重器械面、惟工業現代化的洋務運

動是「帖括求新，拾唾於格致」，當時他已看出新世界體系中的中國非經體制改革難以走得通。宋恕在1887年已有了「廢時文，改官制，設議院」的構想(頁117)。1892年，宋恕以其西學與傳統儒學之功底，以及對國內外形勢之掌握，向李鴻章進言變法，並呈交了體現其具體變法構想的《卑議》(頁134)。

楊氏在此書中向讀者揭示了1890年代至辛亥革命前夕，宋恕不但同當時提倡並身體力行變法的諸多體制內外官僚學人及名士如黃遵憲、張謇、康有為、梁啟超、李鴻章、張之洞等有來往，還曾與嚴復共事，並影響了譚嗣同的變法思想。宋恕也頻繁接觸在中國的西方及日本文人，並在1903年往日本訪學。諸此，宋恕被其學生錢均夫(錢學森父)譽為：「道德文章時為海內冠。」(頁3)

除了導論外，楊氏此書由八章加上結章構成，按順序分別為：一、「晚清變法思想中的漢學與佛學」；二、「宋恕變法理論與清末政治思想」；三、「清末變法與日本因素」；四、「作為思想典範的日本觀」；五、「宋恕反理學思想的內在理路」；六、「宋恕經世思想的清學背景」；七、「宋恕、梁啟超與章太炎——《卑議》、《新民說》與《愾書》之間」；八、「知識與權力在近代中國的典範轉換——以宋恕與蔡元培的早期交往為中心」，以及結章：「清末變法中的宋恕」。從內容、標題上看，第三、四章與該書主題緊緊相扣，第二章是對宋恕變法理論及投身變法運動經由的交代，其他數章，有的是社會思想背景交代(第一章)，有的是宋恕反理學思想

的剖析(第五章)、在清學背景下的經世思想探討(第六章)，以及討論宋恕與梁啟超、章太炎以及蔡元培的思想異同(第七、八章)。

作者另在附錄中列舉了數十項他認為重要的晚清變法思想史資料，為的是「向有志於這一領域的晚生後輩提供一條入路門徑」(頁458)。其中，除了宋恕、戴震、魏源、龔自珍、俞樾、章太炎、譚嗣同、梁啟超、馮桂芬、包世臣、費密等人的相關著述外，顧準的《希臘思想、基督教和中國的史官文化》、梁漱溟的《中國政治問題研究》、柳詒徵的《國史要義》、孫中山的《建國方略》與《三民主義》，以及錢穆的《中國史學名著》等也羅列其中，表明了作者對晚清變法思想迴響之追蹤(頁459-66)。

清末中國的危機，直接外源是西方的武力衝擊。其衝擊決非舊日冷兵器時代的蒙古、滿清入侵可比。面對挾現代化軍機械而來的西方入侵者，決非簡單地「以夷之器制夷」可化之，變法志士所看到的西方熱兵器的產生、先進工業化的發展，全歸因於彼方的不同文明制度。西方機器動力之能被發明、科技之能應用於社會，是由於在意大利文藝復興的刺激下及宗教改革後，民眾思想得到空前解放，經由重溫古希臘先哲思想，知悉自然界的法則進而追索人類社會的法則(natural law)，神權、君權被弱化而民權得到空前強大的基礎上產生的。歸根結底，西方的科技發展是民主體制的產物，這也是陳方正以《繼承與叛逆——現代科學為何出現於西方》探索回答李約瑟(Joseph Needham)在《中國科學技術史》

楊氏在書中揭示了1890年代至辛亥革命前夕，宋恕不但同當時提倡並身體力行變法的諸多體制內外官僚學人及名士如黃遵憲、康有為、李鴻章等有來往，還影響了譚嗣同的變法思想。

宋恕的前瞻之處，是在1892年向李鴻章上書時業已展現了非改革體制無法脫出危機的洞見：變法先要變體制，在君權專制政體中人民困於從下到上的等級關係。他希望以移風易俗為開端來培養、樹立公民的平等民主思想。

(*Science and Civilisation in China*) 中展現的為甚麼現代科技不是首先在中國出現之問題^②。軍械、機器製造可以引進、模仿，現代化武器裝備的軍隊不難建立，李鴻章又何嘗沒有付諸實踐？1895年的甲午戰爭和1905年的日俄戰爭，素被中國王公權臣視作東亞小國的日本竟勝中俄，讓變法志士看到了清末危機的真正本質——君權專制的體制弊病。

宋恕的前瞻之處，是在1892年向李鴻章上書時業已展現了非改革體制無法脫出危機的洞見：變法先要變體制，在君權專制政體中人民困於從下到上的等級關係、政府以八股文取吏、國家管理則是基於三綱五常道德的空洞說教（黃仁宇在《萬曆十五年》中也有具體分析^③）。宋恕「近者東方之君患國之因循，令易西服，以習新學，而千年積重一旦頓移，率能揚聲於西，稱雄於東」^④之主張，希望以移風易俗為開端來培養、樹立公民的平等民主思想，在當時的社會條件下，是有相當的前瞻性的。

二 儒家思想與虛君體制， 轉向種族的華夷之辨

肯定虛君周王朝的封建體制，是先秦時代儒家贊同的社會契約，也是孔子畢生為之奮鬥的重要政治主張。孔夫子的「君君、臣臣、父父、子子」（《論語·顏淵》）明明是對齊景公說，要他守儒家禮樂、尊虛君周王，不亂君臣名分，維持世界和平（對當時人所知政治地理之極而言）；但秦漢以降，經董仲舒、

程朱等人的詮釋，儒學反倒為君主專制輿論背書，虛君天子功能轉化為法家所求的權力頂點；雖然那些儒者在主觀上有限制君權的要求^⑤。宋朝的士大夫普遍有君臣共治國家的認識，不過都是在君權專制下的體制框架內說事。春秋戰國時代的孔子已看到封建禮樂秩序一旦崩壞，皇權集政（世俗行政最高權力）、教（天命天子）權力於一身，社會則走向戰亂，霸者成王的暴力革命會帶來無止境的惡性循環，故窮盡畢生精力以挽狂瀾。這種惡性循環，如王夫之1656年所作《黃書》中述：「迄於孤秦，家法淪墜，膠膠然固天下於攬握，顧盼驚猜，恐強有力者旦夕崛起，效己而劫其藏。」^⑥君權專制體制給以後中國所帶來的弊端，連十八世紀相當有現代極端民族主義色彩的日本國學者本居宣長都認為那是中國絕對劣於日本的一個證據^⑦。

然而，以孔子為代表的先秦時期儒家政治思想傳統並未泯滅。經過宋明兩代儒學永嘉學派的講事功，浙東學派的溫古（文）學、重經世的思想探索，先秦儒家思想在明末社會大動亂中被重視社會體制之根本的黃宗羲、朱舜水、顧炎武等發掘出，並東傳影響到德川日本意識形態重建（如水戶學創始人之一的朱舜水要在日本行孔子未竟之道，復禮教，倡三代之治，讚虛君體制，倡古學，主張學以經世致用^⑧），這是繼孔子之後反思如何跳出近二千年暴力革命不斷的君權專制體制的儒家新思維，與十字軍東征後意大利文藝復興時期的西方學者從阿拉伯文翻譯亞里士多德（Aristotle）的著述，溫古以啟今，

最後走上否定世俗政體中的絕對教權和皇權之路，可謂重新探索文明社會契約的異地同曲^⑩。

當清末中國再次碰到社會大危機時，先賢的學統又在江浙學人的記憶中喚起。黃遵憲發現反秦制的孔子所倡議的政治體制存在於儒家風氣深厚的日本，遂將德川日本的虛君政治體制、日本民眾聯名上書，環闕陳述，並把請開國會而伸民權之實況^⑪，以及朱舜水在日本的尊君思想對實現明治維新之影響介紹給了中國民眾^⑫，影響了諸多體制內外志向變法的人士。黃遵憲自己本身還同當時積極主張變法的人士如宋恕、譚嗣同、康有為、梁啟超等有緊密接觸。

德川日本將軍幕府是在江戶成立的封建體制政權，將在京都的天皇作為禮樂政治秩序頂端的象徵。其下轄全國250餘藩，各藩有獨立的行政與軍隊，幕府和各藩日常執政，都由數人構成的「老中」集團處理。能夠避開全國內戰軍閥割據、建立新型中央政府的明治維新之實現，也與此政治體制有關。彼時的幕府將軍德川慶喜，是水戶學創始人藩主德川光圀之後裔。當幕府最終難以統合全國勢力共同回應西方兵臨城下的危機時，德川慶喜秉承着光圀尊王敬幕、槍永不對虛君天皇之家訓^⑬，為避免國家內戰分裂，力排眾議，拱手交出政權給天皇朝廷，孤身隱居不再問朝政，留下群龍無首的幕僚及支持幕府的諸藩，最後終使日本得以較順利地完成現代轉型，全國得以齊力面對史無前例的挑戰。

不過，末代將軍大政奉還後的明治維新，實行的是政、教最高權

力集皇權一身的君主立憲制^⑭——比當時德國的憲政模式更專制。這是因為實行虛君體制稍早於英國的日本，其社會文明基礎大異於英國。德川幕府以朱子理學為官學，強調士、農、工商四個階級等級，社會相對缺少流動（雖有不多的養子入繼，但不同中國自秦以來無世襲等級），所以也未出現像英國、法國那種信仰新教（超世俗最高權力）、權利逐漸得到伸張的大批居於城鎮的自由市民群體。此外，武士內部嚴格的等級制限制了有能力者在體制內的活動能力（雖有不多的、需經上級批准的養子慣例），下級武士諸如會澤正志齋（《新論》的作者）、吉田松蔭、伊藤博文等都可為例。所以一旦大敵當前、須集全國所有資源共同應對時，危機就顯現了出來。當下級武士成為明治政府首腦，就會借年幼天子行令，並將軍隊的統轄權排除在政府之外，直接賦予天皇^⑮。不受政府駕馭的軍隊在明治元老們去世後，炸死張作霖、入侵滿洲、刺殺內閣總理、干涉行政，率引日本舉國走向法西斯均與此有關；而人有等級、種族有優劣的思想又延伸到了現代，為極端民族主義意識背書。

日本的經驗在甲午戰爭後更受到清末變法人士的重視。如1898年的戊戌變法主要就是師法日本，光緒還被康有為的《日本變政考》說服，在戊戌政變前召見來北京的伊藤博文，以聽取日本維新經驗，獲取建議。中日歷史上同在儒學文明圈，何以日本能成功實現向現代轉型？對自認為泱泱大國的中國體制內外知識人而言，師法日本，有反省與借鑒之用；而且日本離中國大

大政奉還後的明治維新，實行的是政、教最高權力集皇權一身的君主立憲制——比當時德國的憲政模式更專制。當下級武士成為明治政府首腦，就會借年幼天子行令，並將軍隊的統轄權排除在政府之外，直接賦予天皇。

宋恕批判千年儒學學統為「陽儒陰法」，是從傳統文化的歷史功用上對秦漢以來體制的根本反思。其斥責與源賴朝斥當時天皇為時時作亂的「天狗」如出一轍。儒家思想影響下的東亞地區政治體制之發展，呈現出由同質分化至於努力歸一之趨向。

陸僅隔海之遙，書面語使用大量漢字，易於溝通，加上當時日本社會中也有要將日本經驗傳予中國，以東亞共同體概念抵抗西方入侵的人士。這種現象，與明末包括鄭成功在內的志士以及南明政權派人到日本乞師抗擊滿清之動機近似；雖然，當時國人還未認識到德川晚期的日本社會風氣已由初期以文明辨華夷的儒家文明大同觀逆轉為以國家、種族辨優劣的地域民族主義，並為二十世紀前期日本極端民族主義的滋生奠定了基石。

宋恕宣揚先秦儒學、力倡三代之治、批判千年儒學學統為「陽儒陰法」，是從傳統文化的歷史功用上對秦漢以來體制的根本反思^⑤。楊氏指出，宋恕曾說「中國三代以降，邪黨與正黨戰，恆以秦漢禮法為貓犬，使正黨軍見之不敢施矢，遂以破滅正黨」，還視取消傳統宰相制、將政府所有大權一手抓的明太祖朱元璋為魔鬼：「即就宋明一代觀之，如方正學（孝孺）、周吏部（順昌）輩，其勇豈不無上，惜其以十分之勇為魔幹城，不為聖禦侮也。此則諸君子認魔作父之誤也。」（頁81）宋恕此番斥責，與十二世紀日本歷史上首次誕生、與京都朝廷分而治之的鎌倉幕府將軍源賴朝斥當時天皇為時時作亂的「天狗」如出一轍。儒家思想影響下的東亞地區政治體制之發展，此時呈現出由同質分化至於努力歸一之趨向。

黃宗義、朱舜水以及宋恕所言之三代，主要於體制而言。三代是封建體制，其雖遠不如今日人人有政治選舉權、偏向於多數人利益的民主體制，但相對於一人為上、萬人為下的君權專制體制（楊氏將君

主集政、教最高權力於一身稱為「權原」、「法原」^⑥），明顯地符合較多數人的利益，是現代民主體制的先聲，且周朝是中國歷史上最長之朝代本身也說明了這一點。

提倡三代，是從體制上對秦漢以來的皇權專制的否定：於封建時代而言，一方面，是諸侯分權，貴族集團制約着皇權；另一方面，在尊虛君的政治道德秩序下，各地方諸侯互相制約，同時諸侯不但受到下層武士（騎士）的制約，還須對他們的經濟來源——本地納稅人盡心負責，不似中央選拔任命到地方的官員，唯上（重私利）輕下（無罷免權），這也是為何強大的秦帝國被星火燃起的農民起義迅速打垮之原因。於近代中國而言，是在西方的衝擊下，世界瀰漫着社會達爾文主義、帝國主義侵略的現狀中，為避免國破家亡，否定在對外關係上甚至「寧贈外邦，不予家奴」（慈禧語）的專制皇權，要通過非暴力革命之變法手段，建虛君立憲政體，並逐步完善公民民主的體制。這應是宋恕提出的「中國欲步武泰西，必先復三代，由三代然後進入泰西」（頁149）主張之真意。

楊氏在此書中論證了中日思想源的互動，其中對戴震、黃遵憲、俞樾、章炳麟、章太炎、譚獻等，以及在朱舜水影響下日本產生的古學派創始人伊藤仁齋和荻生徂徠，無不一一娓娓道來，涉獵之廣，有助於此研究的觀點平衡。楊氏還通過梳理論證，認為離滬去京後完全被動地捲入康有為謀圍頤和園捕殺慈禧計劃的譚嗣同（頁96）的《仁學》，是同宋恕頻繁交往後所作，並受到宋恕相當影響，這從譚嗣同讚

宋恕《卑議》的「兀者中分通國士，卑之猶可後王師」詞句中也可看出（頁44）。所以，我們也看到譚嗣同對君權專制體制及儒學的反思^⑩：

三代以上，人與天親。自君權日盛，民權日衰，遂乃絕地通天，惟天子始得祀天。天下人望天子儼然一天，而天子亦遂挾一天以制天下。天下具卑，天子孤立，當時之強侯因起而持其柄；然民之受制則仍如故也。孔子憂之，於是乎作《春秋》。《春秋》稱天而治者也，故自天子諸侯，皆得施其褒貶，而自立為素王。

在參照其他學人的研究成果後（朱維錚說「原議並非出自康有為」，頁95），楊氏通過自己對譚嗣同思想的深入剖析，指出把譚嗣同納入「康黨」的思路，並不符合譚嗣同學與行的真實面貌，這正是此書中正確再現宋恕、譚嗣同等變法志士思想的一個亮點。

清末的變法運動，一直到甲午戰爭清朝政府受日本重創後，才轟轟烈烈地展開，許多省市都成立了相應的政治組織，海外的華僑也盡了極大的努力，從經濟和輿論上支持變法。問題是，要樹哪一種體制？是皇室力倡的「開明」專制皇權，還是君主立憲制（虛君政體或君主專權虛權議會），抑或是推翻滿族清朝政權建立大總統集權共和？對比參考英、德、日三國體制，當時的社會主流、各省的民眾都期望實現君主立憲制的政治體制，以避免國家分裂、人民疾苦、太平天國式徹底毀壞社會秩序的暴力革命再現。儘管如此，受形勢所

迫的皇室表面答應，實際卻虛與委蛇，不但毫無實際行動，甚至組成了一個排除漢人的皇族內閣。

清皇室在如此前所未有的內外困境下，仍視政權為一家私物，其倒行逆施，終遭全國人民唾棄；而支撐政體諸官吏，又多盡心中飽私囊以為退路。起於武昌的突發性小兵變事件，經全國主要省市的立憲派努力^⑪，推翻了清朝，也成了其後造成大半個世紀社會劇烈動蕩的暴力革命開端。事後清皇室無論怎麼後悔，也無法挽回被它自己踢走的實行非暴力君主立憲制的機會；不但丟失了皇權，也給社稷帶來巨大動亂。這也印證了專制既得利益者絕無可能自行放棄其私家集團的利益，民眾唯有提高公民意識去爭取其應得的民主權利。

三 文明「豈以地哉」， 「莫將國粹攻歐化」

基於傳統儒家的文化大同思想，楊氏通過對宋恕、譚嗣同的思想分析，質疑現今世界在西方意境下的民族國家主義情結是本書的另一個亮點（如頁29、83-97、146等）。楊氏指出，「年輕一代留日學生的反滿情緒與日本朝野的民族主義情緒是合拍的，而宋恕對此表示憂慮。因為民族主義的『互動』只能離東亞世界的文化同一性漸去漸遠。因此，宋恕把批判的鋒芒對準了日本的國粹論者：『莫將國粹攻歐化，正論端須合力持。』這表示了他對普世價值的認同。」（頁231）。

1992年，為冷戰結束喝采的福山 (Francis Fukuyama)，指出西方依

楊氏通過對譚嗣同思想的深入剖析，指出把譚嗣同納入「康黨」的思路，並不符合譚嗣同學與行的真實面貌，這正是此書中正確再現宋恕、譚嗣同等變法志士思想的一個亮點。

德川時期，日本儒學者自認接過三代精神、承六經教誨，當為東亞文明主體；並根據先秦儒學人人可為聖人之教，宣稱滿清中國已不出聖人，日本則應出之，展現了東亞文明環境中儒學被作為重要的日本本土學發展之新高度。

據現代自然科學法構造歷史發展方向之努力獲得部分成功，同時認為冷戰歷史形態終結後由西方馴服的民族主義將以其他形式繼續存在，並擔心共產主義滅亡後極端民族主義和宗教會捲土重來^①。福山的擔心並非空穴來風，歐洲宗教改革以來至法國大革命，民族主義作為一種新的意識形態走到高峰，並隨着西方侵略外延，其影響已深深波及到現今的世界文明。它與歷史上東亞地區共識的、儒家傳統上以文明辨華夷所倡完全相反，在與其他民族交往時，呈現出處處以己方民族利益為重的沙文利己主義，因此近代史上以種族辨優劣的社會達爾文主義自然也能與其一拍即合，就連康有為憧憬的社會大同思想也受到了這種「物競天擇」觀念的影響^②。

日本古時從蓆子生活習俗所帶來的宮廷及日常禮儀^③、拜神及見上層人物時採周禮振祭中拍手以示尊敬之禮規、公元七世紀日本的建國努力，以及象徵皇權的三神器的出現，無不是在受容大陸文明下完成的^④。德川家康在取得政權前就請人給他講解《貞觀政要》，並設法出版了《孔子家語》、《貞觀政要》、《六韜》以及《三略》，以為日後執政做準備^⑤。時武士文人多傾向儒家文明。考諸如發起編纂《大日本史》的藩主德川光圀，古學創始人及將軍的政治顧問如伊藤仁齋、荻生徂徠、木下順庵，以及朝鮮李退溪、姜沆等人的著述，可知他們無不以是否行聖人之道來辨華夷，進而否認滿清為儒學文明正統。當時日本儒學者自認接過三代精神、承六經教誨，當為東亞文明主體；並根據先秦儒學人人可為聖人之教，宣稱

滿清中國已不出聖人，日本則應出之（荻生徂徠語），展現了東亞文明環境中儒學被作為重要的日本本土學發展之新高度。

德川後期，島國鎖國已經年。後起國學據古學治學法，率先在日本將以聖人之道辨華夷、由朱舜水讚日本皇室百王一姓合乎三代之治的思想，轉為排除「漢意」、宣稱日本優於世界各國的新意識形態^⑥。及至西方入侵東亞活動頻繁波及日本時，國學者平田篤胤又提出萬世一系神國的日本民族優於世界各民族^⑦。此種新識，為福澤諭吉的文明論、日本發動侵略戰爭並肆意屠殺他國百姓，以及日後的極端民族主義建立了意識平台。

戰後，人們開始以西法尋找近代日本何以成功轉型，加之受到在日本興起並曾風靡西方一時的日本民族獨特論（又稱「日本人論」〔にほんじんろん/unique Japanese〕），以及西方通行的日本近代史觀（Japanese Study）影響，學界中就出現了日本儒學派的「聖人之道」是一種脫離了歷史的想像，認為與現實的中國已無任何關聯，不過把「聖人之道」這四個字懸為日本文明的理想境界而已；也有學者認為國學派否定中國文明對日本文明的影響，是更直接地表達了一種新起的民族自覺的情緒^⑧。

楊氏指出，徂徠學說在晚清回傳中國，受到當時學人青睞（頁163-71），而「徂徠在江戶時代中期發現了存在於社會關係中的『道』——法原，從而接通了中國的近代思維，但這也要從東亞內部程朱理學與反理學的思想脈絡來看，自稱『夷人』的徂徠對『守在四夷』是有文化自覺

的」(頁163)。實際上，荻生徂徠一生探明聖人之道之努力，是通過承傳明儒東傳的新學風，直讀六經進行的。這種互動，是孔子「乘桴浮海」「欲居九夷」以來(《論語·公冶長》、《論語·子罕》)，朱舜水等承傳的聖人之道(文明)「豈以地哉」^②之繼續，是東亞儒家傳統以人類文明大同而不以地域種族、民族主義分優劣的顯例，也是當今我們被民族主義、國族國家撕得四分五裂的人類世界如何融洽相處的寶貴歷史經驗。

楊氏此書，於讀者、學人而言，有些觀點尚值得商榷。在此略提二點。第一，譬如說宋恕在清末是變法思潮的傳播源(頁21)，如果認為宋恕是唯一的傳播源，可能諸讀者難以認可，本書具體論證又似尚欠火候。第二，說山崎闇齋的儒神合一論把儒家的道統論與日本神道結合起來，預告了與明清皇權相對抗的日本天皇與幕府並存的權力結構(頁272)，但未提示山崎闇齋是在被保科正之(父為第二代將軍)聘用之後，才提出儒神合一論；且本身倡儒神合一論的保科正之，是十一歲上任的第四代將軍的監護人，因將軍資歷淺難壓眾(如1651年慶安暴亂事件)，其有借神道為年幼將軍增威、鞏固幕府體制的成份，且之前德川家康已被捧稱為神君。同時，保科正之也是鎮壓當時公然鼓吹古學的山鹿素行的決策人，而古學之最終目的，又是為實現三代之治的聖人之道。更且在山崎闇齋之前，幕府御用文人林羅山已有把理學氣息濃重的宋儒學融入神道的理論(「理當心地」)。

此外，楊氏的一些論斷似乎顯得匆促了些，有似是僅根據某人的一二句或一二段話交代之感，若能鋪開舉證陳述，讀者既可受教也可追蹤文獻，進一步深入探究思考；又如四十六頁的導論一氣呵成，但內容分散，如能分節則便於讀者抓住要點。另外，本書無索引，使得楊氏涉及的一些文獻及著述要點難於顯露，這也可能是目前國內專業著述編印上的慣例，並非楊氏之過，舉出是期望為學人日後之方便。

總之，此著是國內近年來不多見的、非關心文明之局勢、甘於潛心書海、集多年寒窗而不可得的基礎研究，筆者開卷得益，故樂推薦之。

註釋

- ① 拙評中部分宋恕、譚嗣同原文據楊氏同書所得，不再一一註明出處。
- ② 陳方正：《繼承與叛逆——現代科學為何出現於西方》(北京：三聯書店，2009)；Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954)。
- ③ 黃仁宇：《萬曆十五年》(北京：中華書局，1982)。
- ④ 胡珠生編：《宋恕集》，上冊(北京：中華書局，1993)，頁502。
- ⑤ 參見余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》(台北：允晨文化實業股份有限公司，2003)。
- ⑥ 王夫之：《黃書》，收入楊家駱主編：《梨州船山五書》(台北：世界書局，1974)，頁4。
- ⑦ 如本居宣長批評道：「倡聖人之學國的國俗，卻將殺君篡國的賊痞當作符合道德聖人而敬仰

徂徠學說在晚清回傳中國，受到當時學人青睞。徂徠一生探明聖人之道之努力，是通過承傳明儒東傳的新學風，直讀六經進行的。這種互動，是朱舜水等承傳的聖人之道「豈以地哉」之繼續，是東亞儒家傳統以人類文明大同而不以地域種族、民族主義分優劣的顯例。

之。」參見本居宣長：《玉しくげ》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966），頁337。

⑧ 參見呂玉新：〈尊王敬幕：朱舜水、德川光國之水戶學——從體制上倡虛君理論的儒學先聲〉，《政治思想史》，2011年第2期，頁34-59；〈水戶《大日本史》編纂方針之確立與朱舜水〉，《國際漢學研究通訊》，2011年第3期，頁181-95。

⑨ 新教國家的產生，從另一方面來講，是歐洲文明因之出現強調地域國家民族的重要推進劑。普世文明價值觀的正統源，本自天主教會，自此受到強大挑戰。

⑩ 黃遵憲：《日本國志》，卷一，「外史氏曰」。參見陳錚編：《黃遵憲全集》，下冊（北京：中華書局，2005），頁892。

⑪ 黃遵憲：《日本雜事詩》（台北：文海出版社，1957），卷一，頁74-76。

⑫ 詳見Lu Yuxin, "Confucius, Zhu Shunshui, and the Origins of Japanese State Building in the Tokugawa Era: 1650-1700" (doctoral diss., St. John's University, 1998), 228-35；有關德川幕府末代將軍德川慶喜與其水戶先祖德川光圀家訓，參見澀澤榮一：《德川慶喜公傳》，第四卷（東京：竜門社，1918），頁458。

⑬ 1889年公布的《大日本帝國憲法》中的〈憲法發布勅語〉明確指出：「朕自祖宗承國家統治大權，並將其傳與子孫。朕及朕之子孫將來循此憲法之條章行此之。」

⑭ 《大日本帝國憲法》第一章第十一條：「天皇統帥陸海軍。」

⑮ 楊氏並介紹了其他學者也有相同認識之處（頁440）。如朱維錚指出，「宋恕的『四魔』說，其實還沒有道出他的真正見解，因為他以為『夜中國』的真正禍首，在於商鞅、李斯『以法抑儒』，董仲舒、朱熹『以法亂儒』。」參見朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996），頁341。

⑯ 楊氏這裏的「權原」是意為權力原點 (origin of power)，還是政治學意義上的權力來源 (source of power)？若是後者，恐應作「權源」。若此，「法原」也應同解。

⑰ 黃彰健：《戊戌變法史研究》，上冊（上海：上海書店出版社，2007），頁41-42。

⑱ 參見侯宜杰：《二十世紀初中國政治改革風潮——清末立憲運動史》（北京：人民出版社，1993），頁481-514。

⑲ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon Books, 1992), xv, xx-xxi.

⑳ 康有為在《大同書》表述了以人種分高低的思想，低的如「黑種之人……望之可憎可畏」，而須以人種改良。參見康有為：《大同書》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994），頁135。

㉑ 參見呂玉新：〈「床」の起源とその働きを探る〉；〈畳の由來を巡つて〉；以及〈「正座」の源流について〉。三文分別載於東京《月刊歷史手帖》，1990年第8號，頁4-9；1991年第1號，頁18-25；以及1991年第3號，頁8-14。

㉒ 關於用周禮拍手振動禮、三神器，以及建國部分，參見呂玉新：《古代東亞政治環境中天皇與日本國的產生》（香港：中文大學出版社，2006），頁9、38、42-46、178、187，以及第三至六章。

㉓ 〈日本文化史略年表〉，載石田一良編：《日本文化史概論》（東京：吉川弘文館，1968），頁672。

㉔ 參見本居宣長：《玉しくげ》，頁326-27。

㉕ 參見平田篤胤：《古道大意》（東京：平田學會事務所，1912），頁3。

㉖ 參見余英時：〈中日文化交流史的初步觀察〉，《東亞文化交涉研究》，2008年別冊第1號，頁5。

㉗ 朱舜水：〈答加藤明友書二首〉，載朱舜水著，朱謙之整理：《朱舜水集》，上冊（北京：中華書局，1981），頁74。