

探尋德川儒教的真面目

——讀黑住真《近世日本社會と儒教》

● 韓東育

黑住真教授積二十年之功力而撰就的《近世日本社會與儒教》，首次完整地提出了「德川思想史乃複數思想史」這一理論體系，為人們重新理解波詭雲譎的德川思想世界，提供了求真的事實還原視角和科學的方法論原則。這在丸山真男以後的日本思想史研究領域，殊屬罕見。



黑住真：《近世日本社會と儒教》
(東京：ぺりかん社，2003)。

對現實的有用無用，固然是思想史研究的動力背景之一，但過度強調某種思想的有用性，也一定會因為研究者的偏好膨脹而導致對無用部分作「惡」的放大，並藉以凸顯有用部分的力量、頑強度和成功意義等失真後果。也許正因為這個原因，東京大學黑住真教授的力作——《近世日本社會與儒教》及其對德川

儒教的描述，才格外引人注目。在這部積二十年之功力而撰就的著作中，作者首次完整地提出了「德川思想史乃複數思想史」這一理論體系，為人們正確認識波詭雲譎的德川思想世界，提供了求真的事實還原視角和科學的方法論原則。這在丸山真男以後的日本思想史研究領域，殊屬罕見。

一 對「丸山模式」的 質疑與還原

「丸山模式」(「丸山モデル」)定型於日本思想史家丸山真男在1952年發表的《日本政治思想史研究》一書中。這部著作堪稱從思想史角度研究徂徠學的一個高峰。該書以「朱子學」批判為核心，議論所及，包括林羅山、山鹿素行、熊澤蕃山、伊藤仁齋、本居宣長、安藤昌益等江戶時代的主要思想家，並指出了其中每個人與徂徠學之間所存具的內在關聯。丸山認為，德川國家體制建立於儒教特別是朱子學意識形態上。但是，該意識形態後來被伊藤仁齋和荻生徂徠的古學所否定。

這一趨勢，又進一步因國學的出現而得到推進，直至近代。換言之，德川思想史的過程，就是古學、國學瓦解佔近世統治地位的朱子學體制並進行近代化準備的過程。用丸山自己的話說，朱子學與徂徠學的「對立」，已成為「中世的社會=國家制度觀與近代市民的社會=國家制度觀之間的相互對立這一世界史課題」。仔細觀察會發現，這裏面有一個立論前提，即要凸顯古學和國學打倒德川意識形態的意義，就必須將朱子學視為具有思想體制地位的德川意識形態本身。此說一立，很快便成為日本戰後思想史家的共有通念。它帶來的效果是：儒教只有被否定，近代化才有可能發生，儒教與近代化是不共戴天的對頭。他們當中，儘管許多人談近世儒教，但大多無視近代儒教的存在。或者即使談及，也將其處理為近代化的反動因素而加以否定。

事實果真如此嗎？

《日本政治思想史研究》問世以來，已有不少人對丸山的上述模式表示懷疑。有學者指出，丸山將朱子學的中心性、正統性置於過於重要的位置，將被否定了的朱子學視為最消極的存在，並極力誇張其與日本社會不相適應的一面等諸多做法，有先入之見，與事實不甚相符（尾藤正英、渡邊浩）。因為反過來看，這似乎在說，只有從朱子學當中才可以尋出與近世和近代形成相關聯的主體契機。可如果去掉了作者「近代」的歷史哲學立場，便無法找到可以要求其結論具有正確性的任何根據（源了圓、子安宣邦）。也有學者從正面提出過解決問題的辦法，即要正確地把握日本近世思想史，就應該將神道和武士傳統等諸

道一同導入，並通過它們與儒學的複合形態來了解儒教的應有地位和作用（前田勉等）。

這些零星的懷疑，儘管指出了「丸山模式」的某些錯誤，但由於懷疑者大多停留於問題的提出層面，也少有對日本近世—近代思想史整體作出深入研究和通盤把握者，因此，黑住真教授的下列質疑，便明顯表現出往者不及的目力和撥亂反正意義。他認為，丸山的敘述援用了西歐思想史的暗喻（如將聖人擬為God，將「制作」比為「從無到有的創造」等），雖沒有使之成為極端的西歐中心主義的道具，但其動機卻很明顯，即在通過古學、國學對朱子學的批判而展開唯名論實用式思考的同時，凸顯了與靜止的自然狀態相區別的作為（invention）即人的主體性傾向的發生過程，於是乎便與近代連在了一起。但是，黑住的追問亦劍及履及：1、何為近代的基準？因為丸山似乎在唯名論和作為上找到了這一基準。那麼，如果它出現在近世日本，到底該是一種怎樣的的存在？同時，丸山抓取近代標準的方法到底合適與否？因為如此把握之，是極易出現相異的答案的。2、丸山對思想的評價，是依照思想自身的內在結構（即丸山所謂「思維結構」）來進行的。可僅就近世思想的自身結構便迅速作出近代化的評價，是否意味着相當程度的跳躍和突兀呢？3、面對這種思維結構及其社會功能與制度，朱子學果真成為不容變化的僵死固定的存在？而且，只有古學和國學才是如此新潮的近代之物嗎？換言之，朱子學中就沒有因時代變化而自然發生的胎動和面向近代的趨勢？難道古學和國學就沒有反動的作用？

黑住真認為，「丸山模式」雖沒有極端的西歐中心主義，但其動機卻很明顯，即通過古學、國學對朱子學的批判而展開唯名論實用式思考，來凸顯與靜止的自然狀態相區別的人的主體性傾向的發生過程，於是乎便與近代連在了一起。丸山是依照所謂「思維結構」來研究思想史的，可僅就近世思想的自身結構便迅速作出近代化的評價，是否意味着跳躍和突兀呢？

4、在某一思想與他種思想之間的關係與差異方面，丸山的把握方法亦存在着問題。將朱子學和古學之間本屬於學派上的差異（而且這種區別又基本上不是當時的差異而屬於被後代肢解後的產物）作誇張式描述，是不合適的。既然古學也是各種新儒學中之一份子，那麼將其放在新儒學整體及其發展流脈中來立論又有何不可？尤其重要的是，儒教與其他思想宗教之間的關聯，是難以迴避而實際存在的重大問題。5、丸山的上述構圖本身，最初究竟是生發於怎樣的背景？等等。

黑住的回答從最後一個問題首先切入，即：丸山的構圖就內容而言，是把朱子學作為與近代過程完全無關的否定之物來對待的，並將其強加為「舊體制」——德川體制的幫凶。這樣，比較接近近代的「日本的」思想（和他所潛在思考的）古學、國學站出來對這種「舊體制」之物進行反正，於是才最初完成了近代化的準備——這就是丸山筆下的故事梗概。將東亞思想朱子學作為反動和否定之物，將批判和克服其影響的日本思想作為近代的東西來加以肯定——在丸山的這一認識框架背後，其實橫互着鮮明的脫亞論近代主義意義上的日本特別論，即民族主義情結。實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，幾乎是近代日本人的共有通念。

將東亞思想朱子學作為反動和否定之物，將批判和克服其影響的日本思想作為近代的東西來加以肯定——在丸山的這一認識框架背後，其實橫互着鮮明的脫亞論近代主義意義上的日本特別論，即民族主義情結。實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，幾乎是近代日本人的共有通念。

實際上，對儒教一東洋舊體制的否定和克服這一丸山構圖，是二十世紀40年代丸山以及戰後數十年間日本思想史家的基本觀點。可向上追溯的話，這幾乎也是近代

日本人的共有通念。若更進一步上溯的話（如排除近代主義和進步觀等要素外），其與本居宣長國學所抱持的抵抗儒教是為了強調「我輩固有之生」的思想願望之間，事實上是一脈同源的。從這個意義上講，丸山的構圖本身，仍停留在從近世後半期迄於近代日本的日本民族國家形成思想之水平上。

黑住認為，宣長思想在近世的影響並不大，只是到了明治以降，隨着西歐化和洋學潮流取得了壓倒的優勢，由神道和國學所提起的民族主義才得到公認。但由於宣長思想的日盛與儒教的倒退表像相並生，因此，十九世紀末二十世紀初，為了克服並超越儒教的這種倒退傾向，學界開始嘗試對儒教進行現代實踐意義上的再構築、再強調工作。甲午戰爭後1900-1906年間出版的井上哲次郎三部曲（《日本陽明學派之哲學》、《日本古學派之哲學》和《日本朱子學派之哲學》），堪稱為傳統學術的代表成就。不過，他為了給儒教賦予近代日本的新色彩，書籍名稱上已改「儒教」為「哲學」；在援用東西方特別是歐美用語的同時，指出日本以往諸思想不僅不是近代化的障礙，反而是有意義的理論體系。

丸山不像井上那樣直接將古學派稱作「日本民族的特有精神」，而是將其類推為康德（Immanuel Kant）、黑格爾（G. W. F. Hegel）並進一步釋讀為創造的絕對者這一西方的形而上學。同時，他雖然繼承了井上「朱子學乃秩序論」的觀點，但並不承認井上的是認主張，而是將「朱子學＝反動性（非進步性）」的觀念作了相當程度的強化。這裏不僅僅包含着丸山個人的西方標準，也反

映了那整個時代的投影。這是因為，井上復興儒教的努力，到二十世紀30年代，已被強調至對「大日本帝國」作全力支持，以實現對西方超越（超克）的「東洋思想＝儒教論」的程度。丸山將朱子學無限放大至近代日本儒教並使之肥大化的行為，體現了他欲與上述思潮相抗衡的衝動。不過他並沒有把他的「西方傳統」作為實現這種抗衡的根據，而是將古學和國學作為西方傳統之等價物來對待。從而，丸山的構圖便成為兼具日本主義、近代主義和西方中心主義，並秘藏有反帝國主義願望的混合體。於是，當他面向近代時，「革命派＝古學、反革命派＝朱子學」的視角，便使他將前者視為「美玉」而將後者視為「惡玉」。

由於丸山思想史在近世儒學的社會性和歷史性方面，表現出了相當的粗糙性和跳躍性，因此黑住指出，有兩點亟需作出矯正。1、丸山認為，德川初期儒教確實存在，但後來卻發生了被打倒了的變化。其實，實際的歷史情形似剛好相反，即儒教（朱子學）最初是微弱的存在，但德川後期反倒成為一種廣泛盛行的思想。2、在儒教佔據的思想空間及其位置問題上，丸山把儒教作為國家體制的意識形態而強調了儒教（朱子學）的唯一性和中心性——只是他認為其統治地位最終被打倒了。然而實際上，與其說儒教（朱子學）獨佔了德川體制，不如說它是一種與各類思想和宗教相複合的存在更合適些。即使在儒教自身內部，也存在着朱子學、古學和陽明學的混合，朱子學的正統性也並未得到丸山鼓吹程度的確立。不僅如此，即使所有的儒教派別都集

結在一起，也無法佔據統治地位，它與佛教和神道等諸家思想一道，不過是諸教合一體制下的一股力量而已。

應該說，中國和韓國，在不同的條件下似乎都發生過與古學相近的「近世現象」，例如與古學相平行的考據學的發生等。古學之所以能對日本的朱子學造成解構的威脅而在中、朝兩國並無是虞，按照黑住的邏輯，似乎正可推出朱子學並未佔據德川國家意識形態的高位而中、朝兩國剛好反是歷史事實。儒教在日本近世和近代具體以怎樣的面貌出現，顯然已成為黑住教授必須疏理的問題。重要的是，這種疏理，決不能簡單地以思想本身來解說，這也是黑住導入歷史學與社會學視角的根本意義所在。

二 複數思想史中的儒教地位和作用

黑住教授在著作前言和其他部分曾率直地告訴讀者他的研究在方法論上的變化，即經歷了從「哲學、倫理學」到「歷史學、社會學」的轉變。促成這一轉變的原因有二：一是研究對象使然，即從朱熹的「本體論」到伊藤仁齋「生生論」，再到荻生徂徠的「人情論」；二是日本的歷史實際與思想的複數性事實使然。帶着這樣的視角，他先是整理出儒教在近世、近代的振幅，即1、惺窩、羅山、中江、蕃山、仁齋、徂徠——儒教的導入、發揮、反思期；2、宣長——儒教否定期；3、井上哲次郎——肯定和推陳出新期等不同階段，既而發現，德川時期的儒教形態，絕不像

丸山思想史有兩點亟需作出矯正。1、丸山認為，德川初期儒教確實存在，但後來卻發生了被打倒了的變化。實際的歷史情形卻似剛好相反。2、丸山把儒教作為國家體制的意識形態而強調了儒教的唯一性和中心性。實際上，儒教無法佔據統治地位，它與佛教和神道等諸家思想一道，不過是諸教合一體制下的一股力量而已。

與佛教和神道教的存在狀態相比，德川初期的儒教不過是全無勢力的「新參與者」而已。在東亞，某種思想的權威和統治地位是否得到確立，可從兩個領域窺見。一是構成國家、社會之靈魂的祭祀、信仰領域，一是通過科舉來爭奪的與地位和財富相伴的領域。在日本，前者一直被神、佛所佔據，而後者根本就沒有被引進，自然也就談不上甚麼作用發揮了。

丸山所描述的那樣，是甚麼國家體制性意識形態。事實上，德川儒教倒恆常地表現出以下突出特徵，即：1、非本體性。2、非精神性。3、非獨佔性。4、非體制性。5、修正性。6、實用性。

誠如黑住所言，與佛教和神道教的存在狀態相比，德川初期的儒教不過是全無勢力的「新參與者」而已。稱林羅山受僱於家康乃德川儒教意識形態確立的象徵和標誌等說法，是十足的誇張，因為人們更應該注意的，倒是羅山剃髮取得僧位後方被僱用的事實。當時，只有在神、佛所佔據的祭祀以外領域，諸如道德、經世、學問技能等方面，儒教才逐漸被派上用場。因而實際上，隨着德川中期以降出版和教育的盛行，以及太平之世德川社會以「家」為中心的統合日趨穩定時，儒教才在社會上流布開來。

其實在東亞，某種思想的權威和統治地位是否得到確立，可從兩個領域窺見。一是構成國家、社會之靈魂的祭祀、信仰領域，一是通過科舉來爭奪的與地位和財富相伴的（擁有權威的「知」）領域。在近世中國和朝鮮，這兩者的重要，反映了朱子學所具有的獨佔地位。可在日本，前者一直被神、佛所佔據，而後者根本就沒有被引進，自然也就談不上甚麼作用發揮了。事實上，德川儒教只有依附於幕府的事務性和天皇的正統性時，才能逐漸提高自身的存在意義。其作用表現在：1、理論和認識論層面上的經驗論與實用主義。「經驗合理主義」將形而上學的實在論相對化。2、實踐層面上的具體待人倫理和臣服倫理。德川儒教表現出強烈的依存願望和以他者為中心的倫理取向。

德川儒者沒有像中、朝儒者那樣極大地自我放大化和自性中心化。其於天，決不倡導個性膨脹意義上的「天人合一」，而主張「敬天」。它帶來了德川儒者對「上」的敬、服從和忠誠效果。3、諸學、諸思想的習合式發展。儒學對其他諸學、諸思想具有高度的開放性。惟其如此，它反而易於觸發其他學問和思想。其中具有典型意義的是對神道國學和洋學的催生。德川的國學、洋學者最初主要是儒學者。某種意義上，儒者已成為學者的通稱，甚至在十八世紀末和十九世紀初，所有的學問都屢屢被稱為「漢學」，至少被稱為「漢字文化」。從這一點看，國學和儒學的對立並未達到通常所講的那個程度。這也反向證明了朱子儒學並未佔據當時社會的主導地位，也表現出「習合」傳統下儒學的神道國學化趨勢。歷史上，儒學曾自我慨嘆祭祀功能的闕如，但這並沒有促使它去否定具有這一功能的神道諸神。相反，它通過主動迎合，以「神儒習合」的方式幫助神道教建立了國家和社會祭祀理論。並且「日本乃萬世一系而無革命之理」等國學強調式言說，反較早出自儒者之口，其後來儒者亦語之不休。正因為他們懂得如何從真正的儒者＝孔子教徒的標準那裏自行退卻，於是才真正找到了自身的社會位置。

德川儒教及儒者的上述特徵，一定意義上也與儒者的來源有關。黑住指出，日本儒者最早由間接寄生者和無所歸屬者組成，如還俗者（藤原惺窩、林羅山、山崎暗齋）、脫藩武士（中江藤樹）、浪人和醫藥、兵學等技藝者（林羅山、山鹿素行、淺見綱齋、荻生徂徠）和町人（伊藤仁齋）等。他們即使成功，

也只能被劃歸「五等人倫之外」，而易成異端。直到十八世紀後半葉以前，儒者都只是「倨而諂」、「阿世而博學」的體制外自由文人，是漂浮無根的文化者。這種情況，隨着藩校和私塾的激增才有所改變。因此，在黑住看來，儒教體制的確立，直至「寬政異學之禁」(1790年代)才初露端倪，而其真正的確立，卻是在明治以降的天皇制國家意識形態盛行期。正因為如此，丸山真男的「德川思想體制＝朱子學」圖示，其實不過是抵制天皇制國家和東洋前近代的觀念在德川時代的一個投影而已。這種投影和先入結構，明顯而真摯地代表了當時的時代意識。這種不直接談及天皇制國家問題而直戳德川封建體制的筆法，本出於對戰時體制的迴避考慮。可令人不解的是，戰後的研究者竟繼續並不斷地發揮這一學說。

這說明，通過一元的儒教對德川思想體制作統一性把握，實在有失片面。因為它嚴重地忽視了儒教及其體制所具有的「複合性」特質。儒教與「神、佛、武」的由「習合」而「複合」，反而有利於其道德實踐和社會統合功能的發揮。在這個意義上，德川儒教的力量，較強地表現為脫離自發和自然，而面向社會、制度，或某種程度的抽象和一般的社會觀念。其流派雖不免有農本主義、土著主義等反動傾向(如熊澤蕃山、荻生徂徠等)，但同時也不乏朝工商業生產流通論和開發論方向作順勢推進的作用發揮(如太宰春台、本多利明、海保青陵等)。黑住強調指出，儒教存在於倫理和政治領域的教養功能，諸如伊藤仁齋和荻生徂徠「道」論之部分體現的「忠信」、「忠恕」之道及其所蘊涵的

「關愛他人」和「人品正直」等道德規範，並沒有因為帝國日本時期宗教化儒學的自我作踐而玉石俱焚。江戶時期獨立於自然和宗教的、關心人類之「德」和關心世界共通的自他人際關係的「道」，也正是今人應該思考的重要問題。當然他指出，「這樣說並不意味着就要回到儒教，但是在人和自然、人與他人之間的關係上，以及在現代社會的道德考慮面前，儒教確有許多值得學習的地方。」^①

黑住的以上把握，我以為至少透露出這樣一種邏輯內涵，即：具有良好「習合」功能並生息於複數思想史當中的日本儒教，除了有過被明治體制利用的歷史瞬間外，在德川時代並沒有走向丸山所謂國家體制性意識形態的絕對處；既然儒教在本質上不過是與人倫日用無法切離的相對化存在，事實上也就無所謂「物極必反」和消亡了。因為後來隨處可見的儒教影響並沒有因江戶思想界對朱子學的否定而蒸發——它凸顯了「絕對者」的瞬間性和「相對者」的恆定性這一歷史發展的內在邏輯。如此，則丸山筆下的準近代「戰神」古學派和國學派，已被黑住歸謬成找錯了「戰鬥」對象的堂·吉訶德。

三 引發的思索

黑住發現了一個極為重要的現象，即德川以來的儒學、漢學，在接觸洋學之初儘管發生了一定的齟齬，可兩者間非但沒有發生衝突，反而以和緩的姿態實現了共同的發展。這種見解，與丸山將古學、國學視為西方近代化的「受容器」觀點

日本儒教在德川時代並沒有走向丸山所謂的國家體制性意識形態；既然儒教不過是與人倫日用無法切離的相對化存在，事實上也無所謂「物極必反」和消亡了。因為後來隨處可見的儒教影響並沒有因江戶思想界對朱子學的否定而蒸發。如此，丸山筆下的準近代「戰神」古學派和國學派，則成找錯了「戰鬥」對象的堂·吉訶德。

如果稱能夠與西學和平共處並相互促進的思想體系為儒學，那麼該儒學本身的價值依據還在不在儒學？但事實上，至少古學思想家仁齋和徂徠，從未接觸過屬於西學的「蘭學」和「洋學」。對這一問題，黑住真埋設過一條重要的伏線，即德川思想家的實用取向，已決定了他們鑽研諸子學的興奮和熱情。

有某種形式上的類似，儘管丸山的論證帶有極大的跳躍性。黑住教授在著作的第一部分疏理完「近世社會的儒教」後，又在第二部分和第三部分重點討論了日本醞釀早期近代化的思想者——伊藤仁齋和荻生徂徠。他認為，十七至十八世紀主要由伊藤仁齋和荻生徂徠所創建的儒學，才是真正體系化並具有獨創性的日本儒學。說它是體系化的儒學，是因為它沒有脫離「經學」體系；說它是獨創性的儒學，是因為它並非對以往儒學（主要是理學）的重複和照搬。通過極細微的描述，黑住將這兩位人物的特徵通過與朱子學的關係作了清晰的「同、異」歸納，並指出了形成差異的各自原因。諸如仁齋對人性有樂天傾向，徂徠反是；仁齋相信人之主觀功能，徂徠反是；仁齋對人間秩序有樂天設計，徂徠則認為民無秩序，難以制御；仁齋的「道」，重在倫理道德，屬倫理學，徂徠的「道」，重在禮樂刑政，屬政治學；仁齋的聖人像是孔子式「文聖」（聖），徂徠的聖人像是文、武式「作者」（王），等等。至於相異的原因，黑住認為，一定意義上取決於二者對「世相」的不同看法：仁齋生活於較為安定、成熟且具有牧歌色彩的文化都市京都，其觀察視點為中流以上的庶民和公家；徂徠則生息於最下層的民情與最上層的為政者與武士文化中，生息於充滿町人精神和商業巨變的準近代都市江戶。

實際上，這種通過「人情」來觀察社會，給務實的功利思想以肯定和空間的理論傳統，在德川日本可謂淵深而久遠。即使被稱為「純粹朱子學者」的林羅山，在與人討論兵法問題時，也決沒有礙於「為尊

者諱」的儒門禁忌而對朱子的規避「機變」之意給過任何情面上的關照。如果說，以往思想家的做法還有「度」上的考慮，那麼，到了仁齋特別是徂徠階段，他們的思想走向事實上已經逸脫了朱子學的苑囿，用徂徠自己的話說，就是「學寧為諸子百家曲藝之士，而不願為道學先生」。按照「習合」的觀點，近世儒學能與西學「以和緩的姿態實現共同的發展」本身似乎也應當是「習合」傳統的題中應有之意。問題在於，神、儒、佛之間的成功「習合」，究竟能不能等同於洋、儒之間的「習合」成功？因為倘若可以等同的話，是否便意味着古學、漢學與作為功利主義原則之展開的西學在原理上具有相當的一致性？進一步的問題是，如果稱能夠與西學和平共處並相互促進的思想體系為儒學，那麼該儒學本身的價值依據還在不在儒學？事實上，至少古學思想家仁齋和徂徠，從未接觸過屬於西學的「蘭學」和「洋學」。無接觸而謂「習合」，則丸山對東西之間的跳躍式對接所造成的理論突兀感，便有再度降臨的可能。其實，對這一問題，黑住在自己的著作中曾埋設過一條重要的伏線，即德川思想家的實用取向，已決定了他們鑽研諸子學的興奮和熱情。值得注意的是，井上哲次郎所作的《日本古學派之哲學》，認為徂徠學的功利思想酷肖霍布斯(Thomas Hobbes)的功利主義；更指出是荀學奠定了徂徠復古學的理論基礎，荀子成為徂徠學的理論「祖型」。

其實，日本的徂徠學研究者，認為徂徠學的祖型在荀子者並不少見，其如岩橋遵成的《徂徠研究》、今中寬司的《徂徠學之基礎研究》、

永田廣志的《日本封建制意識形態》等。由於荀子的自然延伸，便是法家，而徂徠學反對道德主義「人性論」的功利主義「人情論」事實上正來自法家，所以學界亦隱約感到了法家在古學尤其是徂徠學中所發揮的重要作用（源了圓《德川思想小史》、小島康敬《徂徠學與反徂徠》、尾藤正英《日本封建思想史研究》）。

黑住教授則通過歷史學和社會學的觀察，從德川社會中蘊涵的法家成分出發，肯定了法家在上述變化中所發揮的重要作用，指出，在日本近世，「孟子者流的觀念論和形而上學並未獲得充分的展開，而荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法反而得到了發揚」；而「在近代日本，以普魯士流的國家主義—國學主義為基礎的法秩序和官僚制被國家啟用，……在此呈現的儒教，與其說是儒家的，倒不如說它更多地體現了法家的特徵」^②。這顯然比丸山真男為了抬高徂徠學在日本早期近代化過程中的地位和作用，而有意迴避甚至貶損荀韓思想之實際影響的做法，要實事求是得多。這裏黑住對丸山「原型論」的批判，引人矚目：「丸山的思索是一貫的，即：在與西方／近代的對比過程中，始終如一地帶着日本的感觉。『古層』論，便正是存在於這一思索延長線上的命題。」因此，丸山「一貫」的「框架」，乃是「近代主義——日本主義」^③。這一點，實際上與丸山有意排除中國的影響或把中國視為完全停滯的對象來對待這一潛在觀念，有着至為密切的關聯。對於這種學術偏見，黑住指出^④：

在《研究》中，有一種面向近代的單線發展史觀。這裏，只是把西歐和

日本捆綁在一起，而中國卻未被連接。中國被包裹於停滯論的議論框架裏。這種中國停滯論，是包括丸山在內的五十年前的通念。在這裏，中國不但被輕視，連最初還有的對中國和亞洲的關心，也消失了。

表現出黑住教授捍衛學術事實的正直和勇氣。

黑住教授近六百頁的大作，為人們探尋德川儒教的真面目，提供了巨大的歷史時空和真實背景。後現代現象在日本的鋪展，使天人關係、人際關係和身心關係的意義在新的歷史階段再度回歸。這恐怕也是黑住向日本社會呼籲並強調「儒教學習」意義的深層原因。至於沒有進入國家體制層次的朱子學何以會引來古學和國學的強烈攻擊和批判等問題，尚有待於作進一步的探索。

不少日本的徂徠學研究者認為，徂徠學的祖型在荀子。由於荀子的自然延伸，便是法家，而徂徠學反對道德主義「人性論」的功利主義「人情論」事實上正來自法家。所以，學界亦隱約感到了法家在古學尤其是徂徠學中所發揮的重要作用。黑住教授指出，荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法，在日本近世得到了發揚。

註釋

① 參見橋本五郎：〈仁齋と徂徠の「道」追求〉，《讀賣新聞》，2003年5月25日；西岡三夫：〈國家體制化は明治以降〉，《朝日新聞》，2003年6月8日。

② 黑住真：〈近代化經驗與東亞儒教——以日本為例〉，見本期，頁25-26。

③④ 黑住真：〈日本思想とその研究——中國認識をめぐって〉，《中國——社會と文化》，第11號（1996年6月）。

韓東育 東京大學博士。東北師範大學歷史文化學院院長兼東京大學客座研究員。研究方向為中國古代思想史和中日思想史比較研究。