

從朱子學到「古道論」： 十八世紀日本國學文論的形成及其影響

王 小 林 *

大 綱

- 一、前言
- 二、江戶學者的朱子學闡釋與「古道論」的產生
- 三、「古道論」與山崎闇齋的神儒混合說
- 四、「古道論」與近代日本的反智識主義文化 (anti-intellectualism)
- 五、結語

*香港城市大學中文，翻譯及語言學系助理教授

摘 要

上世紀 80 年代，日本漢學家鈴木修次在《中國文學與日本文學》一書中以中國文學尚「諷刺」、日本文學尚「風雅」；中國文學尚「風骨」、日本文學尚「物之哀」；中國文學尚「經世」、日本文學尚「遊戲」等二元對立的方式強調，中國文學總體上偏重於政治性和道德性，而日本文學更偏向於對娛樂性和人情的關注。鈴木的觀點某種程度代表了日本學者的普遍看法。從歷史的角度看，中國文學固然與政教倫理有很深的關係，而日本文學自 18 世紀江戶國學興起之後，也產生了類似於中國「道統」思想的政治倫理觀—「古道論」。「古道論」作為日本近代思想史上一個重要的概念，對近代日本的社會文化產生了巨大的影響。然而，迄今為止卻只是被放在日本思想史的範疇來探討，與文學的關係並未得到充分的重視。本文擬就 18 世紀的日本國學家如何在闡釋儒學理論的基礎上建立新的政治倫理—「古道論」進行分析，並對這一理論如何影響後來的日本文學進行考察。

關鍵字：朱子學，古道論，本居宣長，近代日本文論

一、前言

上世紀 80 年代，日本漢學家鈴木修次曾經在《中國文學與日本文學》一書中以中國文學尚「諷刺」、日本文學尚「風雅」；中國文學尚「風骨」、日本文學尚「物之哀」；中國文學尚「經世」、日本文學尚「遊戲」等二元對立的方式強調，中國文學總體上偏重於政治性和道德性，而日本文學更偏向於對娛樂性和人情的關注¹。鈴木的觀點不僅代表了日本學者的普遍看法，甚至部分日本以外的學者也持有類似觀點²。從歷史的角度看，中國文學固然與以「道統」為核心的政教倫理有很深的關係，而日本文學自 18 世紀江戶國學興起之後，也產生了類似於中國「道統」思想的政治倫理觀—「古道論」。「古道論」對近代日本的社會文化產生了巨大的影響。然而，迄今為止，由於種種原因，卻只是被放在日本思想史的範疇來探討，與文學的關係並未得到充分的重視。

不久前去世的京都大學教授日野龍夫先生，在近些年的論文中反復比較日本的俳諧、和歌與中國詩歌的風格特色，分別指出中日文人在對待與政治、社會相關的問題時，中國文人通常採取正視和批判的態度，而日本文人則選擇詼諧、自嘲的迴避手法，強調研究這種差異與其背後所隱藏的政治倫理關係的重要性³。日野先生自上世紀 70 年代以來就一直致力於探討儒學思想與日本近代文學的關係。特別是通過對儒學家荻生徂徠（1666-1728）以及國學家本居宣長（1730-1801）的研究，為文學研究與思想史結合開闢了新的途徑。日野先生再次討論這個問題，說明研究中日文學與思想史的關係依然是一個十分

* 作者衷心感謝兩位匿名審稿人中肯而細緻的批評和修改意見。

註 1 鈴木修次《中國文學 日本文學》，東京：東京書籍，1987。

註 2 丸谷才一《戀愛 女性 日本文學》，東京：講談社，1996，及鄭清茂《中國文學在日本》，臺北：純文學叢書 10，純文學出版社，1981，頁 79-224。

註 3 日野龍夫〈俳諧 漢詩〉，《日野龍夫著作集》第二卷，東京： 社，2005，頁 491-509 與〈漢詩 俳句〉，同上，頁 522-547。

重要的課題。本文擬結合日野先生的有關研究，就 18 世紀的日本國學家如何在闡釋朱子學理論的基礎上建立新的政治倫理—「古道論」進行分析，並對這一理論如何影響後來的日本文學進行考察。

二、江戶學者的朱子學闡釋與「古道論」的產生

江戶初期朱子學經林羅山 (1583-1657) 倡導，成為幕府政權的御用學問並占據了政教的中心位置。但不久，朱子學就招致學界一些人的厭棄離反。而且在社會各階層的日常處世哲學上也未能佔有主流。文學方面，雖然宣揚儒教道德的假名草子盛行一時，但崇尚自然人情的傳統，使江戶文藝依然充滿活力。尤其值得注意的是，即使在儒教經典的解釋方面，日本的儒學家們也採用了與中國儒家迥然不同的態度。例如江戶時代的鴻儒伊藤仁齋 (1627-1705) 在其《論語古義》中，就將孔子論《詩經》的「思無邪」解釋為「直也」。受其影響，國學家堀景山 (1688-1757) 在註釋「思無邪」時，著意避開「邪」所包含的善惡正邪的本義，將「邪」訓為「斜」，然後解釋說：

以「思無邪」之「邪」之本義觀之，蓋指不直抒胸臆，心中留有不正之念。忖度揣測者，邪也。反之，「無邪」乃忘我之情由衷徑直而發之意也^{註 4}。

這裡，我們可以看到江戶儒學家和國學家對儒家的文論採用了避重就輕的闡釋法，使以「道統」為背景的文學價值觀轉換為以「性情」為主的價值觀^{註 5}，

註 4 堀景山著《不盡言》，日野龍夫等校注《新日本古典文學大系》99，東京：岩波書店，2000，頁 210。

註 5 日本儒學家和國學家圍繞「思無邪」的各種詮釋，太田青丘在〈近世復古歌學儒學、詩學 交流〉一文中有詳介。《日本歌學 中國詩學》，東京：弘文堂，1958，頁 199-342。

確保其文學傳統不受理教的全面控制。隨後，伊藤仁齋又提出了「人外無道」、「道外無人」和「俗外無道」、「道外無俗」的論點^{註 6}，將形而上色彩濃厚的儒學之「道」，直接與「人」和「俗」結合起來。自此，在日本儒家的話語中，「道」便與人的生活便更加貼近。而繼伊藤之後，荻生徂徠通過對重新注釋儒家經典，使儒學在日本思想史到達了一個新的轉折點^{註 7}。他不僅否定非人格之理的朱子學標準，而且解構了以否定「人欲」為手段來壓抑人的自然性的道學合理主義，從而解放了儒教對人們日常生活的束縛。特別是以他為首的「徂徠學派」領時代先風，創立了獨立于政治的文學流派，維護了文學應有的獨立性^{註 8}。

丸山真男在其名著《日本政治思想史研究》中，將儒學在江戶思想史中的演變按照朱子學→古學→徂徠學→國學的順序進行敘述，在其筆下，從朱子學到國學的發展歷程，被描繪為類似于歐洲文藝復興時代的歷史。他認為，日本古學乃至國學的興起，不僅瓦解了德川封建意識形態的朱子學思維方式，也為近代日本的思維方式奠定了基礎。為了令其理論具備說服力，丸山開卷伊始，就引用黑格爾《歷史哲學序說》中的「中國停滯論」，將日本文化長期做効的對象中國作為日本近代化的否定對象而定義化。^{註 9}雖然學界近期已出現了對於丸山採用的這種歷史視角的批判，^{註 10}然而，丸山的這種自荻生徂徠以後日本思想史完全擺脫了朱子學的影響，朝著類似于西方近代啟蒙運動的方向發展的觀點依然占據顯要的地位。

註 6 伊藤仁齋著·清水茂校注《童子問》，東京：岩波書店，岩波文庫，1970，頁 27。

註 7 吉川幸次郎著《徂徠學案》，《徂徠學派》日本思想大系 36，東京：岩波書店，1978，頁 629-739。

註 8 日野龍夫〈儒學 文學 —徂徠學 位置〉，《日野龍夫著作集》第一卷，頁 175-195。

註 9 丸山真男著《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1998，頁 3-6。

註 10 葛兆光〈思想史研究方法的變化—以日本學者研究日本近代思想史為例〉，《思想史研究課堂講義》，北京：三聯書店，2005，頁 336-358。

那麼，具體事實究竟又如何呢？值得我們注意的是，江戶儒學和國學家在解構以及否定朱子學的同時，也在積極組建自身的理論，並催生了與朱子學「道統」觀念極為相似的思想—「古道論」。「古道論」作為十八世紀以後日本意識形態中的核心思想，對近代日本的文學和政治產生了極大的影響。以下首先就「古道論」的淵源做初步的考察。

早在「古道論」產生之前，在儒學盛行的江戶初期，日本國學家的文論就已經發生了一些變化。例如，江戶國學家下河邊長流（1625-1686）在其《林葉累塵集》的自序中曾這樣說道：

夫和歌者，吾國萬民傾情之言也，故上自皇宮，下至茅舍，不分貴賤都鄙，所見所聞，皆可述志。春鶯秋蟬，萬物生息之聲皆可入歌也^{註 11}。

從這篇序文所用的「吾國萬民」一詞，我們可以感受到一種國家與民族的意識。在中世紀的《古來風體抄》、《近代秀歌》以及《後鳥羽院禦口傳》等和歌理論著作中，和歌僅被稱為「敷島之道」或「大和歌（和歌）」。「敷島」是古代和歌所用的「枕詞」，故常被用作和歌的代名詞，「大和」與「和歌」的「和」同義，也只是承襲了《古今和歌集》以及古代其他敕撰和歌集的，相對於「唐歌」（漢詩）的稱謂。然而，下河邊長流在上述文章中第一次從國家民族的立場對和歌的意義進行闡述，這一點與江戶以前認識已經有所不同。

在下河邊長流的基礎上將和歌進一步與「道」的概念聯繫在一起並注入政治意識的是國學家賀茂真淵（1697-1769）。賀茂在其理論中第一次提出了「皇國古道」來抵制儒學的影響：

註 11 和歌文學會編《和歌史·歌論史》，東京：櫻楓社，1983，頁 281。

以人智所為之事，謬誤多哉。他邦（中國，筆者注，以下同）雖有博識之士，觀其作為，不及天地之智也。其道可行於世者幾近於無。是故老子順天地所致之言，亦應天下之道也。彼國之古道亦直矣，吾國古道之直，亦如和歌之精神。當其遠古，言簡意賅，人心且直，是故繁冗之教誨，乃無用之言也。縱使無以教之，因人心直故，萬事通順矣^{註 12}。

蓋彼邦（中國）之學，因其始自人智而多邪理，其意旨亦易得也。而我皇國之古道自天地伊始平坦寬闊，為其不可道破，後人亦難知之矣。吾邦古道，雖言絕跡，實則與天地共存，永無止境也^{註 13}。

賀茂對日本古道的論述，頗似《老子》所言「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」、「智慧出，有大偽」的思想。他反對儒教的「道」，認為那是「繁冗之教誨」和「無用之言」。他想說日本自古就有自己的「道」，只是沒有被人們所瞭解罷了。也就是說，本來就是陶唐之世，人民不需要懂得什麼詩書禮樂。賀茂的這種思想也直接反映在他的文學理論中。他在《國意考》中強調和歌為「情感自然之流露，毫無雕飾之意」的同時，將《萬葉集》時代的日本政治描述成「不強加於民，不施政於民，乃天地與人渾然一體之治世」，並強調《萬葉集》裡的「和歌」是可以直接轉換為「道」的^{註 14}。

如丸山真男所言，相對於賀茂的「道」只是用近似老莊的思想來抵抗儒家的規範主義思維，本居宣長則是對賀茂的理論做了更積極的闡釋，為日本文學

註 12 賀茂真淵〈國意考〉，《日本思想大系》39，東京：岩波書店，1972，頁 382。

註 13 賀茂真淵〈國意考〉，《日本思想大系》39，頁 384。

註 14 賀茂真淵〈國意考〉《日本思想大系》39，頁 382-383。

向另一種規範主義思維發展奠定了基礎^{註 15}。

首先，在對「道」的解釋上，本居宣長繼承了賀茂「道」非人為，而是古已有之的理論。他在題為《直毘靈—有關道的論述》的文章中指出：

上古之世，並無道之稱謂，唯物中有所行之道也^{註 16}。

故皇國之古代，既無繁冗之教誨，亦無上下之混亂。天下平穩自治，若以外邦（中國）之理論之，則可謂無上之大道，有道而無言，似無道而有道也^{註 17}。

而另一方面，與賀茂一味強調「道」的不可知性不同，本居提出了「道」的可知與可實踐性。

蓋此道者，或問何物也？此非天地自成之物，亦非人為之物也，此道者，乃可敬可畏之高御產巢日神之禦靈所生，神祖伊邪那岐大神伊邪那美大神所始，天照大御神所承傳之道也^{註 18}。

《直毘靈》

蓋此道者，乃天照大御神之道、天皇治天下之道、亦通行四海萬國之至誠之道也^{註 19}。

《初山踏》

那麼，這個「道」與個人的關係又如何呢？對此，本居解釋說：

註 15 丸山真男《日本政治思想史研究》，頁 177-182。

註 16 《本居宣長全集》第 9 卷，東京：築摩書房，1968，頁 50。

註 17 《本居宣長全集》第 9 卷，頁 52。

註 18 《本居宣長全集》第 9 卷，頁 57。

註 19 《本居宣長全集》第 1 卷，頁 5。

吾朝(日本)天皇從無彼邦(中國)邪理之心，亦無偽賢之教，只將一切委于神意，天下遂治矣。而天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心，此謂神之道也^{註 20}。 《石上私淑言》卷三

這裡，本居將「神道」解釋為「天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心」的「道」。而就文中所說的「心」，他在《玉勝間》中詮釋道：

欲治學悟道，必先清除漢意，漢意不除，則雖旁考古書，亦難知古意也。不知古意，則難悟道也。蓋道者，非學問可知也，與生具來之真心即存道焉。所謂真心，乃無關善惡之清純之心也^{註 21}。

這裡，本居揚棄了賀茂以老莊思想為背景的闡釋，將「道」與「真心」、「清純之心」聯繫起來。同時，在有關如何體悟這個「道」方面，本居提出了近代日本思想及文學史上一個非常重要的命題，即「知物之哀」。

「物之哀」(mono no aware)是日本文學自古就有的一個概念，原本指人出自對事物的贊賞、熱愛、共鳴、哀傷等而發出的感嘆，後來，逐漸演變為一個囊括多樣情感的藝術概念。具體說來，「物之哀」一般「是指由以下狀態所觸發的感情和心情：人生難以擺脫的哀別離苦，特別是以親子、男女關係為中心的情愛、人情味；詩歌等文藝及音樂藝能；自然景色以及四季變化的風韻。通常帶有哀傷和悲情色彩^{註 22}。」

本居宣長在整理和研究日本的古典時，發現了「物之哀」並對此加以新的闡釋，努力使之成為一個具有普遍意義的概念。^{註 23}而值得注意的是，這個普

註 20 《本居宣長全集》第 2 卷，頁 175。

註 21 《本居宣長全集》第 1 卷，頁 47。

註 22 《日本古典文學大辭典》東京：岩波書店，1986，頁 1832。

註 23 有關本居「物之哀」論的形成和發展，可參看日野龍夫〈宣長 論 文學 神道〉，

遍性的獲得，實際上與朱子學理論有很深的關係。例如，朱子《大學章句補傳》就如何窮「理」做了如下的闡述：

蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也^{註 24}。

朱子認為，雖然每個人都有天生的「知」，這種「知」有「原初的本心」之義，此本心乃「具萬理，以應萬事」，但現實的「知」離本心還有相當的距離。所以，要想達到「知」與「理」的融貫相通，必須經由「格物」這個途徑，「用力」感悟方才可能。也就是說，朱子把人人擁有的天生智慧放在了初等的層次來看待的。

相對於朱子對「知」的解釋，本居宣長是用「知物之哀」來表示他的認識論。他在《紫文要領》裡說道：

世間萬事萬物，眼見之，耳聞之，身觸之，於心中領會之，如己心感悟之，此即知事之心，知物之心，知物之哀也^{註 25}。

這裡，本居強調生本具有的天性的重要性，認為人對事物的直觀感覺就是事物本身的「心」，知道了這個「心」，也就知道了事物的本質。而這個本質也就是「物之哀」。換言之，在本居看來，世上並不存在玄學式抽象的，貫穿萬物的

《日野龍夫著作集》第二卷，頁 100-143。

註 24 《朱子全書》第陸冊，上海古籍出版社·安徽教育出版社，2002，頁 20。

註 25 《本居宣長全集》第 4 卷，頁 57。

所謂「理」，「理」就是「心」和「物之哀」，就是人對事物的最初直觀感受。

類似的言論，在其他文章中也比比皆是。例如，朱子在《大學或問》中，指出欲知「理」，就必須排斥身體的各種慾望：

況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉^{註 26}。

對此，本居在《石上私淑言》裡也做了全面的反駁，他認為：

世間萬事萬物，明察其趣向，意境，當喜則喜，當樂則樂，當悲則悲，當戀則戀，隨其情而動者，此即知物之哀也^{註 27}。

很明顯，本居所使用的「知物之哀」、「真心」，是站在對朱子學理論中的「理」與「道」的解構及反指定（antithesis）立場上而建立的概念。

對於本居的「知物之哀」論，後世的評論家均給予了很高的評價。文藝評論家小林秀雄在《本居宣長》中，將該理論看作擯棄了儒教、佛教善惡思想，令事物的本質更加鮮明的新原理。^{註 28}漢學家吉川幸次郎也從比較文學的立場指出，本居強調「和歌之道」即「人間之道」，把和歌的創作權開放給一般庶民，透過唱誦「知物之哀」的和歌而產生對萬物真情的感動與哀憐，進而使心境迫近于「物之心」，即「事物之本質」。^{註 29}

註 26 《朱子全書》第陸冊，頁 508。

註 27 《本居宣長全集》第 2 卷，頁 106。

註 28 小林秀雄《本居宣長》（上卷），東京：新潮社，1996，頁 155-156。

註 29 吉川幸次郎〈文弱 價值〉，《日本思想大系》40，東京：1988，頁 593-625，此外，相良亨從文藝論出發對「知物之哀」所作的論述亦值得關注。相良亨《本居宣長》，

如果僅僅從文藝理論的角度來看，「知物之哀」論在反對儒學「道統」思想，強調真情真心的普遍價值方面，具有其積極的一面。然而，這裡我們也要注意另一個事實，那就是，「物之哀」通過本居的詮釋，由純粹的藝術概念逐漸演變為近似于儒教「理」的抽象化概念。

三、「古道論」與山崎闇齋的神儒混合說

針對本居的「知物之哀」論，子安宣邦從近代日本政治思想史的角度指出，「知物之哀」論的確立，不僅是日本國學在文藝理論上對朱子學的反叛，更重要的，是將日本文化長期依附的對象中國「異國」化，通過該理論樹立相對於「異國」的「皇國」觀念。所以，在這樣的前提下，反儒教「道統」的「知物之哀」論本身又在建立新的類似于「道統」的理念。^{註 30}如果我們仔細閱讀有關內容，會發現子安的論述確實切中了本居的要害。例如，朱熹的《大學章句》強調儒學的有關人生的基本態度應該是：

古之欲明明德于天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物^{註 31}。

而本居在《源氏物語玉小櫛二》裡就明言道：

以知物之哀為始，推而廣之，可達修身治國家之道也^{註 32}。

東京：東京大學出版會，1978，頁 57-73。

註 30 子安宣邦《本居宣長》，東京：岩波現代文庫，2001，頁 30-52。

註 31 《朱子全書》第陸冊，頁 17。

註 32 《本居宣長全集》第 4 卷，頁 225。

這裡，「物之哀」顯然已經不同於最初在文學範圍內的意義，已經成為與「理」和「道」對應的新的政治概念。而隨著「物之哀」上升成為政治概念，文學在本居理論中的定位自然也就發生了變化。為了重新調整二者之間的關係，本居提出了與「道統」思想極為相似的文學觀，完全改變了「物之哀」原有的獨立于政治倫理的文藝機能。例如，在《排蘆小船》裡，他以問答的形式指出和歌與政治的關係：

或問，和歌本非輔助政道之物，何以輔助天下政道焉？

蓋和歌者，乃上下君臣各抒己情之物也。取而觀之，則居上者可
知下民之情也^{註 33}。

接著，在另一部著作《石上私淑言》裡，他又運用儒家的「體用一源說」來詮釋這個理論。在文中，他同樣用問答形式說道：

或問曰，和歌本各抒己情之物，於世有何益哉？

答曰，如世間萬物皆有本用之分，此乃漢文所謂體用也。夫和歌
之體，無外乎物之哀也。其之用也，利己利人，此即用也^{註 34}。

在這裡，本居將原本來自文藝中的概念「物之哀」說成是「體」，和歌說成是「用」，這樣，按照宋明理學「形而上之道，形而下之器」的邏輯推理的話，「物之哀」自然便成了必須遵循的形而上的「理」，而和歌（文學）自然就成了形而下「貫道之器」。也就是說，本來強調以「真心」「清純之心」為核心的「物之哀」成了服務于「古道」，即以天皇為中心的政治體制的工具。這不能不說

註 33 《本居宣長全集》第 2 卷，頁 49。

註 34 《本居宣長全集》第 2 卷，頁 166。

是一個極大的轉變。

這種由朱子學之「理」向「物之哀」飛躍以及將「真心」和「物之哀」理念化的做法，顯然已經向本居所反對的儒學本身靠近了許多。要瞭解本居理論發生的這種嬗變的原由，這裡我們有必要提起另一位儒學兼國學家山崎闇齋（1618-1682）及其「神儒混合說」對本居的影響。

山崎闇齋是日本近代思想史上一位承前啟後的人物。他批判地繼承朱子學理論，使之與神道學說合二為一。其中最主要的，就是用日本古代神話中的神來詮釋朱子學中的「理」、「氣」、「神」，將朱子學形而上的概念轉換為無處不在的實體並為此注入政治倫理，使神道思想與天皇的統治融為一體，構成一個嚴密無間的宇宙體系³⁵。例如，在《垂加草》卷六中，他運用陰陽五行中的土金解釋天皇在宇宙中的地位時說：

天地之間，土德之翕聚而位於中也。四時由此而行焉，百物由此而生焉。此倭語土地之味、土地之務之所以訓敬字也。五十鈴川則土生金、金生水、伊勢則五瀨二字之倭訓出自五十鈴川之名也。六合之內、五氣之行，有清有濁；有美有惡。而我國之秀，土金之盛，開闢以來神皇正統永聯聯焉。是乃天照皇太神所敕之本意，兒屋命，太玉命，村雲命所護，猿田彥命所導而天皇所傳

註 35 山崎闇齋的學說與本居宣長國學理論的關係，參見牛建科《復古神道哲學思想研究》，濟南：齊魯書社，2005，或拙稿《〈三大考〉——周邊—宣長·朱子學·山崎闇齋》，京都大學文學部編《日野龍夫教授退官紀念—近世文學·近代文學論集》，京都：中央圖書出版社，2003，頁 466-485，與儒學理論的關係，參見朱謙之《日本的朱子學》，北京：人民出版社，2001，頁 292-310 以及菅野道明《神道 逆襲》，東京：講談社，講談社現代新書，2001，頁 176-193，許政雄《日本儒學的特質》，《日本儒學史概論》，台北：文津出版社，1993，頁 23-54。

之密旨^{註 36}。

山崎在訓詁上穿鑿附會一番之後，將五行中的「土金」與日本的地名及神名聯繫在一起，使宇宙秩序的中心「土」與「金」的凝聚點被設定在伊勢五十鈴川（位於今日本三重縣伊勢市），即天照大神神靈的所在地。同時，萬物生存以及秩序中心的「敬」，也被看作是主宰宇宙的天照大神的神敕和以之為中心而綿延不絕的皇統本身。這樣，中國哲學中原本屬於抽象概念的「土金」在日本神道中便成為以天照大神所代表的皇統，極其具體地存在于日本國土之上了。文中所言及的猿田彥命，是《古事記》神話中引導天照大神之子邇邇藝命從天界到達人間伊勢五十鈴川的神^{註 37}。也正因為如此，他被作為與原始之「道」有關的神在山崎的理論裡倍加珍重。山崎將神話中這樣一段不經意的描述提昇到「道」與「體道」的關係。由此便產生了如下的「道」論：

道則大日靈貴（天照大神）之道而教則猿田彥神之教也^{註 38}。

道為日神之道，教為猿田彥之所導也。天照大神者生知安行之聖人也。猿田彥大神者學知之聖人也^{註 39}。

註 36 〈藤森弓兵政所記〉，《新編山崎闇齋全集》第一卷，東京：[^]社，1978，頁60。

註 37 《古事記》中有關神話的具體內容如下：「爾時日子番能邇邇藝命正要下降的時候，在天上的岔路，光照上至高天原，下至葦原的中國的一位神道站著。于是天照大御神和高木神命令天宇受賣神道：『你雖然是荏弱的女人，可是你是對著眾神不會退縮的神。所以專遣你去查問，現今我的御子正要下降，是誰在那路上這樣站著的？』這樣問了，回答說道：『我乃本地神猿田毘古神是也。所以出來的緣故，因為聽說天神的御子從天下降，故前來引導，在此迎接的。』」周作人譯《古事記》，北京：中國對外翻譯出版公司，2001，頁37-38。

註 38 〈風葉集首卷〉，《新編山崎闇齋全集》第五卷，頁27。

註 39 〈垂加社語〉，《新編山崎闇齋全集》第一卷，頁4。

這裡所說的「生知安行之聖人」，是指天生就知「道」為何物，不用做任何努力就與「道」合為一體的存在。換言之，從皇祖到天皇，整個皇統本身就是「道」，皇祖皇孫自始至終就是「道」的體現。因此，即使一般個人，也必須瞭解「皇統」就是「道」這個原理，然後要去努力維護其體系的長久存在。所謂猿田彥神，就是維護和學習「皇統」之「道」的榜樣。在山崎的理論中，上自天皇，下至臣民，形成了擁戴與被擁戴的體制。山崎為了完善其對天皇與臣民關係的上述說明，還通過對古典進行解讀提出了「君臣合體，守中之道」的理論。例如，在〈中臣祓風水草〉一文中，他對古代宮廷祭祀的一篇祝詞如下詮釋道：

中者，天御中主尊之中，此為君臣之德。此祓述君在上治下，臣在下奉上。而不號君臣祓者，以其德稱君而表君臣合體守中之道，以號中臣祓也……神風和記曰：聖德太子云，國常立尊帝王之元祖。天御中主尊，為君臣之兩祖。嘉謂國常立尊，天御中尊同體異名也。然國之所以立，則帝王之任也故。為帝王之元祖，日本紀國常立尊為首，此義也。中者，君臣相守之道也，故為君臣之兩祖矣^{註 40}。

「中臣」(nakatomi) 本來是一個祭祀官位的名稱，負責主持古代日本宮廷的神道祭祀^{註 41}。「祓」是由「中臣」在儀式上讀給神的祝詞。在這裡，山崎仍然使用穿鑿附會的訓詁將神話中的神「天御中尊」與儒教中的「君」、「臣」概念聯繫在一起，為「中臣」的「中」注入神道和儒教兩種觀念。

在儒家傳統思想中，「中」是一個極具象徵意義的概念。《左傳》成公十三年中也有一段劉子勸誡成公的內容：

註 40 《新編山崎闇齋全集》第五卷，頁 364。

註 41 參見三宅和朗〈古代大祓儀 基礎的考察〉《古代國家 神祇 祭祀》，東京：吉川弘文館，1995，頁 164-214。

吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業，國之大事，在祀與戎。祀有執燔，戎有脈，神之節也。

這裡，劉子強調祭祀養神對居于「天地之中」的「民」的重要性。同樣，在《中庸》裡，也可以看到有如「致中和」的論述：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。

朱熹認為，「中」之所以被稱為「天下之大本」，是因為「大本者，天命之性」，所以，貫穿宇宙的「天下之理皆由此出」。因此，「致中和」，也就意味著與天地宇宙之「理」融為一體。具體來說，就是：

自戒懼而約之，以至于至靜之中無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。-----蓋天地萬物，本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣；吾之氣順，則天地之氣亦順矣。^{註 42}

上述朱子有關「中」的闡釋，曾直接為中世紀神道學者一條兼良（1408-1481）所接納。一條在《日本書紀纂疏》中，就明確展示了「中者道之極也。（中略）二教（儒教佛教）之所宗，神道之所本，唯中而已」的言論。然而，與一條較為抽象的解釋相比，山崎的〈中臣祓風水草〉則是以與前述《垂加草》同樣的手法，用具體的神「天禦中主尊」來象徵「君臣之德」與「中庸之道」，將儒教理念神學化，使儒教的倫理體系逐漸向神學體系轉變。山崎令儒學神學化的

註 42 《朱子全書》第陸冊（上海古籍出版社·安徽教育出版社，2002）頁 33。

極致，就是其有名的「天人唯一」論。所謂「天人唯一」是將朱子學「天人合一」的自然之天，自然社會之人以及二者在倫理意義上的一致完全形而下化，把現實的道德問題轉化為哲學領域的信仰問題^{註 43}。眾所週知，儒教的「天人合一」正如朱子在《西銘解》中所闡釋：

蓋以乾為父，坤為母，有生之類，無物不然，所謂理一也。而人物之生，血脈之屬，各親其親，各子其子，則其分亦安得而不殊哉？一統而萬殊，則雖天下一家，中國一人，而不流于兼愛之弊。萬殊而一貫，則雖親疎異情，貴賤異等，而不枯於為我之私。^{註 44}

對此，馮友蘭將其大意概括為：

吾人之體，即宇宙之體；吾人之性，即宇宙之性。吾人應視宇宙為父母，亦應以事父母之道事之。應視天下之人，皆如兄弟，天下之物，皆如同類。亦應以待兄弟，待同類之道待之。^{註 45}

然而，山崎闇齋的「天人唯一」的「唯一」則是承襲了日本中世紀的神道學家吉田兼俱「唯一宗源」的理論。日本中世紀的神道學派，為了使分散在古代文獻中的神話在神道理論下形成體系，不斷借助佛教和儒教理論對神道加以改良。從這種相輔相成的關係中產生的新舊「唯一神道」，就是典型的例子。所謂「唯一神道」的定義，伊勢貞丈在《神道獨語》中解釋道：

註 43 「天人唯一」與儒教的關係，詳見王維先《日本垂加神道哲學思想研究》，濟南：山東人民出版社，2004，頁 43-65，另外，亦可參見拙稿〈日本近代國學宇宙觀的形成及其影響〉，臺北：中央研究院歷史語言研究所編《古今論衡》第 12 期，2005，頁 35-48。

註 44 《朱子全書》第拾參冊，頁 145。

註 45 馮友蘭《中國哲學史》下冊（香港三聯書店，1993）頁 292。

唯一神道有新舊二品，舊唯一者佛道不現於表，以佛家之金剛界·胎藏界·密教·密教等佛理作裏。然以佛不現於表，故云唯一神道。新唯一者，除卻佛理，以心學，理學代之，所謂天人唯一神道，理學神道者是也。^{註 46}

這裡所說的「舊唯一神道」，是由中世紀神道學家吉田兼俱在《唯一神道名法要集》中提出的神道為萬物之宗源的理論。「唯一」，意即「神道唯一教」和「唯一宗源」。「新唯一神道」的出現也在中世紀，主要是將朱子理學與神道理論結合。吉川與度會兩個神道學派就曾經嘗試用神道概念闡釋朱子學中的概念。例如，度會家行曾在建構神道的宇宙觀時，撰寫了一部名為《類聚神祇本源》（1320年）的著作。在「天地開闢篇」裡，將儒神佛的三種不同的理論都歸納在神道範疇之內。與中世紀這種較為簡單的概念轉換方法相比，山崎學派對朱子學理論以及太極圖用神道概念進行系統地解構和闡釋，將朱子學「天人合一」詮釋為「天人唯一」的神儒混合學說。其特點是將太極圖的抽象概念用日本神話中的神名一一替代，對一切形而上的說辯均棄而不顧，只強調「天」與「人」的實質性關係。這樣，原本只具備象徵意義的「天」（「乾」、「坤」及陰陽五行概念頓然化作與人同樣具有血肉之軀的「神」。^{註 47}而在神道理論中，「神」「人」「物」的關係本身就是一種內在關聯非常緊密的概念。例如，山崎闇齋在《垂加神道初重傳·天人唯一之傳》裡這樣說道：

所謂天人唯一者古來之傳也。古之聖賢云，身直是天、天直是身，此即天人唯一之道也。……天即是人，天與人乃唯一物者，此乃

註 46 岸上操編，內藤耻叟、小宮山綏介標注《溫知叢書》第六編，東京：博文館，明治 24 年版（1892），頁 10。

註 47 對山崎的神儒混合學說，朱謙之在《日本的朱子學》中有詳細的論述。北京：人民出版社，2000，頁 292-309。

人之至極之理也^{註 48}。

在這裡，朱子學的形而上世界在山崎的理論中完全轉換為人神一體的形而下的世界。這樣，主宰宇宙的天皇及其血脈便與所有的人連為一體。山崎將這種世界歌誦為：

大哉天皇、彊識清雅。涉於冊書、遊於弓馬。道貫天人、敬徹上下^{註 49}。

非但如此，山崎的神儒混合說還將古代日本神道信仰中的器物即所謂「三種神器」(鏡、劍、玉)與皇統政治連接起來。就此，山崎如下論道：

我國之所以殊諸方者，以神國也。神國之所以靈異者，以寶器也。至于三種之寶物者，正是傳國之神靈，無物之可比方焉。上古之世，與皇同床共殿，神物官物又無分別矣。^{註 50}

嘉謂，上有道三種靈德在于玉體，無道則三種靈德在于神焉。雖為無道之君，傳賜神器，則是有德之君也。此神器與玉體一而無分別故也。^{註 51}

這裏，山崎將天皇與三種神器描繪成「同床共殿」「與玉體一而無分別」的關係，這樣，天皇作為神國日本的統治者，在形而上和形而下的兩個方面均有了可靠的依據。

註 48 村岡典嗣校訂《垂加翁神說·垂加神道初重傳》，東京：岩波書店，岩波文庫，1938年版，1996年再版，頁71。

註 49 〈口授持授合編〉，《新編山崎闇齋全集》第四卷，頁305。

註 50 〈口授持授合編〉，《新編山崎闇齋全集》第四卷，頁306。

註 51 〈藤森弓兵政所記〉，《新編山崎闇齋全集》第一卷，頁60。

山崎的上述神儒混合說，在本居宣長建構其國學理論的過程中得到了充分的利用。就此，除了本居之子本居大平在敘述其父所承學統的「恩賴」一文中明確地指出與「垂加=山崎闇齋」的關係外，^{註 52}前田勉等也從不同的角度深入考察了二者在思想史上的關係。^{註 53}這裡值得注意的是上述山崎闇齋的神儒結合的宇宙觀如何被本居繼承。本居在其古典學名著《古事記傳》中，通過詮釋日本最早的文獻《古事記》而構築與佛教和儒學不同的，以日本為主體的國學理論。這部著作的卷十收入了本居的弟子服部中庸撰寫的一部以日本神話系統為背景的宇宙構圖，名為《三大考》。這部被本居譽為「古今無出其右之妙論」的著作，主要運用古代日本神話中的各種神名闡釋宇宙的生成。無論從構圖到敘述，處處可以看到山崎闇齋神儒混合說的影響。^{註 54}所以，從前述本居的「天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心，此謂神之道也」的「古道論」中，我們可以看到與山崎所歌頌的「大哉天皇、彊識清雅。涉於冊書、遊於弓馬。道貫天人、敬徹上下」的宇宙體系之間存在著一脈相承的關係。在此基礎上，「古道論」演繹出了如下邏輯，即個人的「真心」通於和歌，和歌通於「物之哀」，「物之哀」通於「古道」，「古道」通於「神道」，由此構成一個宇宙體系，天皇是整個體系的核心，人的一切活動都必須圍繞這個核心來展開。在這樣的一個體系裡，是不需要從宇宙根源進行思維的。每個人只需用「真心」去面對具體的事物即可。任何懷疑和批判，都是對這個秩序和體系的挑戰。

本居通過對「物之哀」的詮釋完善了「古道論」之後，在實踐中也是這樣

註 52 《本居宣長全集》別卷 3，頁 302。

註 53 前田勉《近世神道與國學》，東京：^〆社，2002，頁 303-336，此外，村岡典嗣〈垂加神道 根本義 本居 道〉，《增訂日本思想研究》，東京：岩波書店，1940，與安蘇谷正彥〈本居宣長 伊勢·垂加神道—宣長 思想形成 〆〉，《季刊日本思想史》11 期，1979，亦值得參考。

註 54 拙稿〈《三大考》 周邊—宣長·朱子學·山崎闇齋〉，《日野龍夫教授退官紀念—近世文學·近代文學論集》頁 466-485。

做的。在晚年創作的詩集《玉鉞百首》中，本居做《萬葉集》的古詩體並使用萬葉假名(表音漢字)創作了一百首和歌，從形式和內容兩方面誦揚古道^{註 55}，其中有十四首和歌直接涉及「道」，而所有內容都與政治有關，這裡試譯出幾例：

- 異域雖存史 吾邦傳真道
- 釋孔雖云聖 神道為其本
- 天地雖無極 皇國最為上
- 世間縱萬變 皇統永久遠

從這些無異于政治口號的和歌可以看出，經過本居的詮釋，「物之哀」已由本來生動直觀的藝術經驗變成了僵硬而嚴格的意識形態專政。本居的理論顯然已經落入了自己所批判的朱子「理學」的窠臼。正因為如此，我們也就不難理解江戶末期的國學啟蒙著作《作歌故實》以「古學道統」為題，列出自下河邊長流至賀茂真淵、本居宣長的國學系譜，將國學理論當作意識形態來看待了^{註 56}。

四、「古道論」與近代日本的反智識主義文化 (anti-intellectualism)

註 55 《本居宣長全集》第 18 卷，頁 321-328。

註 56 神宮廳版藏《古事類苑》文學部一，東京：吉川弘文館，1979，頁 512。視本居國學為道統的著作，還有本居門生藤井高尚所著《三乃志留邊》(中文為《道學三指南》之意)，此書由「道」「歌」「文」三章組成，從啟蒙的角度，將本居宣長的「古道論」作為治學的基本要旨放在第一位，將和歌與日本神話置於「道」之下進行論述。參見工藤進思編·藤井高尚著《三乃志留邊》，大阪：和泉書院，1989，此外，十九世紀國學家伴林元平在《園能池水》中，也反復強調文藝必須為「皇國」服務的理論，將「歌道」稱為「知國體而為君盡忠」的工具。《國學運動 思想·日本思想大系》51，東京：岩波書店，1971，頁 478。

上世紀五十年代，美國學者貝拉（Robert N. Bellah）在以馬克斯·韋伯的社會學理論為基礎討論近代日本宗教思想與資本經濟發展的關係時，將本居宣長的國學理論作為宗教理性化過程中一個重要的環節來看待，認為本居所推動的國學運動，使近代日本擺脫了儒教和佛教形而上學的束縛，即通過所謂「除魅」（Entzauberung），為經濟的發展提供了合理主義思想的基礎⁵⁷。日本學者源了圓亦從類似的立場出發，將本居的理論納入合理主義範圍來探討⁵⁸，同時用「日本合理主義」為之命名⁵⁹。最近，李澤厚也就此展開討論，並以「實用經驗論」概括日本國學的特點⁶⁰。

然而，儘管上述各家均認為國學運動為日本近代資本主義發展消除了文化障礙，而宗教在日本的合理化是否可以與理性化劃等號，還是一個值得質疑的問題。這一點，日野先生在其論文中就本居國學理論所包含的二律背反（antinomy）現象做過如下的批判：

宣長通過廣泛的文獻調查和敏銳的思維，將古代的規律性事實分析得格外清晰。然而，在下一個階段，這些規律性事實反過來作

註 57 有關國學運動的宗教性意義，貝拉作了如下的論述：「我們可以把國學看做是『造福千年』的宗教運動。因為它是一個可以在人間實現的宗教目標，也是一個恢復天皇權力，從日本排除一切腐敗影響的目標。他們設想，一旦這個目標得以實現，臣民與天皇，人與神之間相互和諧的時代就會來臨，和平與道德會自然地支配一切。因此，接受國學家的教導，其結果，就是一味地崇拜天皇，期望皇權復活並為此效力。這種對人的行為具有明確意義及樸素效果的教導，用我們的術語來說，在宗教上是合理的。」Robert N. Bellah, “Tokugawa Religion, *The Cultural Roots of Modern Japan*”, The Free Press, London, 1985, p102.

註 58 源了圓《德川合理思想 系譜》，東京，中央公論社，1972，頁 110-146。

註 59 源了圓〈日本 合理主義〉，伊東俊太郎 井上光貞編《日本人 價值觀》，東京：研究社，1976，頁 150-177。

註 60 李澤厚〈中日文化心理比較試說略稿〉，《歷史本體論·己卯五說》，北京：三聯書店，2003，頁 299。

為規範束縛了宣長的頭腦，使其敏銳轉為愚鈍。(中略)這種思惟方式貫穿於可嘉可貴的「物之哀」理論以及該遭唾棄的、皇國至上主義的「古道論」中註⁶¹。

換言之，本居的國學研究雖然通過對日本古典的整理為近代日本社會文化的發展提供了思想資源，同時，由其發明的「古道論」也導致了近代日本知識論中排斥理性的傾向。

眾所周知，本居的「古道論」連同其中的國學宇宙觀被另一位國學家平田篤胤(1776-1843)所繼承。平田以其獨特的詮釋，不僅令本居的國學理論成為近代日本建立政教一致國家思想基礎的「祖孫一體論」和「家族國家觀」，而且在江戶末期的日本掀起了自下而上的一場宗教改革運動。而所謂「祖孫一體論」和「家族國家觀」，其本質，就是承襲了前述山崎闇齋「道貫天人、敬徹上下」以及本居「天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心」的，視日本民族為以天皇為中心，血脈一體之國的極端民族主義思想。無獨有偶，在幾乎同一時期，同樣繼承了山崎闇齋「敬神尊皇」思想的水戶學派，也提出了與平田國學及其相似的「國體」論。所謂「國體」，是指以皇祖皇宗為核心的國家形態。其核心思想，我們可以從其理論的代表者會澤正志齋(1781-1863)《新論》中的「國體」一章窺其一斑：

帝王之所恃以保四海而久安長治天下不動搖者，非畏服萬民把持一世之謂，而億兆一心，皆親其上而不忍離之實誠可恃也。夫自天地剖判始有人民，而天胤君臨四海，一姓歷歷，未嘗有一人敢覬覦天位，以至於今日者，豈其偶然哉。夫君臣之義，天地之大義也，父子之親，天下之至恩也，義之大者，與恩之至者，並立

註 61 日野龍夫〈宣長 落陷阱〉，《日野龍夫著作集》第二卷，頁 204。

天地之間。漸漬積累，洽浹人心。久遠不變，此帝王所以經緯天地綱紀億兆之大資也。註⁶²

夫萬物原于天，人本于祖，承體于父祖，稟氣于天地，故言苟及天地鬼神，雖愚夫愚婦，不能無怵動于其心。而政教禁令一出于奉天報祖之義，則民心安得不一乎，人者天地之心，心專則氣壯，故億兆一心，則天地之心專，而其氣以壯。其氣壯，則人所以稟元氣者得其全，天下之人，生而皆稟全氣，則國之風氣賴以厚，是謂天人之合也。註⁶³

上文中會澤將「帝王 = 天皇」統治國家的基礎（大資）確定為「億兆一心」與「天人之合」，並賦之以神學的色彩。不僅與山崎闇齋的「天人唯一」和本居的「天下人民，亦以皇心為己心，萬心皈依一心」完全一致，也與平田篤胤的「祖孫一體論」「家族國家觀」如出一轍。

產生和形成于十八世紀末十九世紀初的上述國學理論，在明治維新以後，被作為對內整合國民，對外擴張侵略的核心思想，對近代日本的政治文化產生了深遠的影響。這裡，如果我們重新審視其思想特徵，可以發現，近代日本的國學理論雖然帶有「合理主義」的要素，但同時也具有強烈的反智識主義（anti-intellectualism）傾向。余英時曾經就東西文化中普遍存在的反智識主義現象做過論述。他指出，以憎恨和懷疑「智性」（intellect）為基本立場，認為「智性」及由此而來的知識學問對人生有害無益的這種思潮，在西方表現為「反理性論者」（anti-rationalist），在東方，除了佛教的所謂特分別智不能證真如的

註 62 會澤正志齋《新論》《日本思想大系》53，頁 382。

註 63 會澤正志齋《新論》《日本思想大系》53，頁 384。

觀點之外，道家，法家的各種言論都含有濃烈的反智色彩^{註 64}。

饒有興趣的是，余英時在討論反智論的文章中，特別提到了法家思想作為反智識主義的一派在歷史上的影響。而無獨有偶，中國學者韓東育也在對日本近代國學理論的分析中注意到中國法家思想的影響，並對二者進行了縝密的比較，從理路上釐清了其間的淵源關係^{註 65}。由于丸山等人的論述切斷了「日本合理主義」與中國文化之間的淵源關係—朱子學與法家思想，並巧妙地迴避「日本合理主義」為近代亞洲各國帶來的災難，使建立在闡釋與演繹朱子學的日本近代的學術史，完全變為類似于西方近代啟蒙思想發展史的，日本文化自身的一種變革與進步。對此，韓東育就丸山真男將「日本合理主義」認定為「自發」並將其淵源與古神道和本居的國學理論相連接的政治動機做了深刻的批判，同時指出近代日本國學是具有明顯的「新法家」思維的學派。

儘管「日本新法家」的概念妥否還有待商榷，但如果我們將近代日本國學的核心思想與法家的言論相對照的話，不難發現二者之間存在的緊密關聯。例如，商鞅就如何有效統治國家在《商君書》「賞刑」篇裡論道：

聖人之為國也，壹賞，壹刑，壹教。壹賞則兵無敵。壹刑則令行。
壹教則下聽上^{註 66}。

而就「壹教」的論旨，在「靳令」篇中有更詳細的闡釋：

所謂壹教者，博聞、辨慧、信廉、禮樂、修行、群黨、任譽、清濁不可以富貴，不可獨立私議以陳其上。堅者破，銳者挫。雖曰

註 64 余英時〈反智論與中國政治傳統〉，《文史傳統與文化重建》，北京：三聯書店，2004，頁 150-195。

註 65 韓東育《日本近世新法家研究》，北京：中華書局，2003。

註 66 《商君書錐指》，北京：中華書局，1986，頁 96。

聖知、巧佞、厚樸，則不能以非功罔上利然，富貴之門，要存戰而已矣。(中略)民之欲富貴也共闔棺而後止。而富貴之門必出于兵。是故民間戰而相賀也，起居飲食所歌謠者，戰也。此臣之所謂明教之猶至於無教也^{註 67}。

「壹教」論強調為了達到「下聽上」的政治目的，必須依靠聖人所立之教才可以做到。因為只有聖人才掌握了一切事物的規律，至于人民只能遵奉，不可批評。這一點，與前述山崎闇齋將天照大神稱為「生知安行之聖人」以及本居宣長的「以皇心為己心」的「古道論」如出一轍。不僅如此，總體上看來，近代日本思想史的發展軌跡，從對儒學的否定到建立神道色彩濃厚的政治理論，其根本特徵就是排斥包括西方文化在內的一切外來的理性主義思想，將以天皇為中心的宇宙觀形而下化，以此強調個人對國家的絕對從屬關係，最終使整個社會文化沿著「以法去法」、「以言去言」^{註 68}的道路發展。

例如，明治維新(1868)以後，日本極力尋求天皇制在國家權力和國家價值中的確切位置。1889年頒布的帝國憲法，明確規定「大日本帝國為萬世一系的天皇所統治」。天皇的權力「神聖不可侵犯」。日本更在1890年頒布《教育敕語》，把「國體」作為全民教育的根本。對此，《教育敕語》一開始就明確地指出：

朕惟我皇祖皇宗，肇國宏遠，樹德深厚。我臣民克忠克孝，億兆一心。世濟厥美，此我國體之精華，教育之淵源亦實存於此^{註 69}。

《教育敕語》所強調的「克忠克孝，億兆一心」不僅與上述法家的言論一致，

註 67 《商君書錐指》頁 104-105。

註 68 《商君書錐指》頁 79。

註 69 《教育勅語》，東京：勉誠出版，2002，頁 6。

更重要的是，「克忠克孝、億兆一心」中也包含了日本傳統的宗教思想。在日本古典中，「心」的訓讀法又為「tama」，與「靈、魂、玉」諧音同義並且同源，是「表達抽象精神與具體象徵的雙重概念」^{註 70}。事實上，如前所述，日本傳統神道教中的「三種神器」—「玉」、「劍」、「鏡」，不僅被作為「神體」來看待，在近代日本政教一致國家主義理論中，又被作為以天皇為中心的政治體制—「國體」的具體存在來看待的。東京大學小森陽一教授在其近著中，就對「國體」的具體體現—「三種神器」在二戰期間如何被作為政治工具利用做了詳盡的描述^{註 71}。也正因為如此，近代日本的「國體」，既是日本人「想像中的共同體 (imagined communities)」，又可以以物質的形式具體體現。這兩種「國體」意識，我們分別可以從小說家夏目漱石 (1867-1916) 的作品中與哲學家鹿子木員信的言論中得到證實。

例如，夏目漱石在小說《我是貓》裡，借用主人公的口，諷刺了在明治時期的日本人，在上述「國體」思想的影響下，不同階層如何用“大和魂”的意識形態將各自的行為正當化的狀況：

大和魂！日本人像得了癆病似的狂叫。……大和魂！報社喋喋不休。大和魂！扒手聲嘶力竭。大和魂！忽焉飄到海外。……東鄉大將有大和魂，酒店的銀老闆有大和魂，騙子、投機商、刺客也有了大和魂，若問大和魂是什麼，回答只有三個字「大和魂」。

註 72

在這裡，「大和魂」將社會的各個階層—將軍、商人、騙子、扒手聯繫在一起，所有的人們通過「大和魂」而擁有一個「想像的共同體」。這一點，是明治時

註 70 《時代別國語大辭典·上代編》，東京：三省堂，1967，頁 440-441。

註 71 小森陽一《天皇 玉音放送》，東京：五月書房，2003，頁 20-43。

註 72 夏目漱石《吾輩 貓》《漱石全集》第一卷，東京：岩波書店，1965，頁 249-250。

期日本政治文化的主要特徵。

另一方面，在近代日本的政治文化中，「大和魂」又可以作為物質來體現。在具體例子中，近代日本哲學家鹿子木員信的《日本精神哲學》中的如下言論最富于代表性：

古代日本國民認為其心如玉。作為其具體表現的歷史事實，就是發展至今的我國的國體。若問冠絕萬國的日本國體之精華是什麼？不用說，那就是貫通數千年，至少兩千六百年的歷史，而在我們心中擁有的萬世一系的皇室。它培植了我們的生命。那麼，我們擁有的萬世一系的皇室以培植我們生命的東西又是什麼呢？它就是以同一的點為中心來組織我們生命活動的東西。而有一點為中心能夠組織所有生命活動的東西，用句比喻的話說，它就是玉^{註 73}。

在這裡，鹿子木排斥了一切形而上的概念和理論思辯，通過將「玉」比喻為皇室與日本國民的生命體的合併，使個人與國家的關係連接在形而下的物體上，從而強調以天皇為核心的日本民族的整體性。在二戰期間，作為日本政治思想界的旗手，上述鹿子木的言論產生了廣泛的影響，這種視「玉」為精神的物化象徵的意識形態幾乎貫穿了近代日本的思想史。在近代史上將天皇的講話稱為“玉音”，將全民一致對抗外敵稱為“玉碎”等等口號，均不僅僅是一種修辭，同時具有強烈的物化傾向。與鹿子木的言論交相呼應，成為近代日本思想極端反智識主義的象徵。正是因為如此，非常自然地產生了以下的論調：

日本的足跡本身就是一種哲學組織……日本歷史可以說就是一

註 73 鹿子木員信《日本精神哲學》，東京：文川堂書房，1943，頁 115，譯文引自卞崇道《日本哲學與現代化》，瀋陽：瀋陽出版社，2003，頁 197。

種精神哲學的概念，並且從這種精神哲學的足跡中產生出日本獨特的文化^{註 74}。

我們在上述的各種言論中，依然可以看到前述以本居「古道論」為首的近代國學思想的影響。鹿子木以「玉」將「萬世一系的皇室」與「我們生命」連接在一起的做法，一方面沿襲了神道教視「玉」「心」「魂」為一體的宗教思想，同時也顯然地繼承了前引山崎的天皇與三種神器「一而無分別」，本居的「以皇心為己心，萬心皈依一心，此謂神之道也」以及水戶學「億兆一心」「天人之合」的言論。

在這樣的政治倫理支配之下，文學自然也就必須與這種「古道」保持一致了。例如，1937年，侵華戰爭爆發之後，為了響應政府頒布的「國家總動員法」，日本文學界也以總動員的方式發起了支援戰爭的運動並成立了「日本文學報國會」。該會的成立宣言明確表示：

本會以集結全日本文學家的力量，確立彰顯皇國傳統與理想的日本文學，幫助弘揚皇道文化為目的^{註 75}。

自該會成立以後，無論是否到過戰爭的前線，日本的絕大多數作家們都以不同的方式，為支援和配合戰爭寫了大量的作品。其中最具代表性的，就是由各類作家組成的，親赴戰場以筆勵軍的「筆部隊」^{註 76}以及以保田與重郎(1910-1981)

註 74 鹿子木員信《日本精神哲學》頁 168。

註 75 長谷川泉編《日本文學新史·現代》，東京：至文堂，1991，頁 112。

註 76 有關日本文壇在戰爭時期如何配合政府的侵略政策，詳見王向遠〈日本的「筆部隊」及其侵華文學〉，饒芃子·王琢編《中日比較文學研究資料彙編》，北京：中國美術學院出版社，2002，第 313-330 頁；王向遠《日本對中國的文化侵略—學者、文化人的侵華戰爭》，北京：昆侖出版社，2005，以及劉炳範〈現代文學發展與法西斯文學的形成〉，《戰後日本文化與戰爭認識研究》，北京：中國社會科學出版社，2003，頁 113-148。

等知識界人士為代表的從意識形態上支持戰爭、宣傳「皇道」的「日本浪漫派」。「日本浪漫派」以「和歌精神」與「回歸古典」為口號，從文化史的角度為侵略戰爭提供精神資源⁷⁷。而值得深思的是，在這一段歷史中，所有的日本作家學者，無論其平時的政治立場如何，均積極地參加到宣傳和維護「皇道」的戰爭中。而一些在今天看來種種匪夷所思的文化現象也都出現在這個時期⁷⁸。

值得注意的是，在極端的反智識主義背景之下，即使欲對此採取抵抗的態度，其本身也會帶上反智識主義的色彩。例如，在明治 43 年（1910）發生的「大逆事件」中，以幸德秋水（1871-1911）為首的反對皇室的急進社會主義者遭到政府的全面鎮壓。從法國留學歸來的文學家永井荷風（1879-1959）在其隨筆《花火》中，對自己目睹了「大逆事件」之後，如何產生厭世以及迴避心情做了詳細的描述⁷⁹：

明治四十四年，當我在慶應義塾任職的時候，一天，在世谷大街，我遇見一列囚車接連五六輛向日比谷法院方向駛去。在我一生中，所見所聞之事件頗多，然而，此時此刻，一種從未有過的厭惡感卻湧上心頭。身為文學家，對眼前的這種思想問題，我無權沈默。小說家左拉不是也曾為德萊菲斯事件伸張而流亡國外嗎？然而，我與所有的文學家卻什麼也沒有說。由此，我的良心感到了無法忍耐的痛苦。我對身為文學家的自己感到羞恥。我覺得，

註 77 參見 Kevin Michael Doak, *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

註 78 例如，除了「大日本文學報國會」以及「筆部隊」之外，近代日本文壇在侵華戰爭期間還曾經出現過廣泛的「轉向文學」現象。所謂「轉向」，是指對外宣誓與自己一度信奉的外來思想（主要是社會主義理論）訣別，回歸尊奉皇統的立場。參見〈轉向文學〉長谷川泉編《日本文學新史·現代》，頁 94-98。

註 79 永井荷風《花火·雨瀟瀟》，東京：岩波書店，岩波文庫，1975，頁 10-11。

不如將自己的藝術品位，降低到江戶戲作家的程度。此後，我便手提煙袋，收集浮世繪，並開始彈三弦琴。我甚至對江戶末期的戲作家和浮世繪師由衷產生了敬意。因為，對他們來說，無論是浦賀來了黑船^{註 80}，還是在櫻田門某某元老被暗殺^{註 81}，這一切都不是下民應該知道的—或者是無權評論的事。唯一可做的，就是在寫春本畫春畫中體會瞬間的快樂。

此文所表達的，並非永井荷風一個人的痛苦與無奈，也道出了近代日本文學所處的困境。在永井荷風看來，近代文學的標誌，本應是文學對社會的關注與批判。所以，面對「思想的問題」是「無權沈默」的。但是，他卻不可能像左拉對待德萊菲斯事件那樣為「大逆事件」鳴不平。因為這種做法意味著對以「皇統」為中心的政治秩序—「古道」的懷疑和叛逆，絕對不會被容許。最終，永井荷風選擇了在江戶情調中逃避衝突的生活方式。在這裡，他用了「降低」、「下民」等詞彙來表達這種行為的意義。意即只有把自己放在江戶時代「下民」的位置上，才附合所屬社會的道德標準，才可以求得一己之安。深諳西方文化的永井荷風選擇的這種生活方式，明顯地帶有刻意的反智識傾向。雖然這種反智識傾向與以「古道論」為首的近代國學為了建構以日本為中心的宇宙體系而形成的反智論不同，是一種被壓迫而形成的思想，然而從其文中所用「下民」一詞與前述本居所說的「居上者可知下民之情也」不謀而合來看，二者仍然是息息相關的。

與永井荷風相類似，1947年，作家田村泰次郎（1911-1983）在針對自己所受到的「作品裡沒有思想」的批判時，在一篇題為「肉體就是人」的文章中

註 80 指 1853 年美國貝利船長率 4 艘軍艦抵日並遞交國書，引起幕府末期的內部動亂，最終導致日本開國。

註 81 指 1860 年尊王攘夷派志士在江戶城櫻田門外暗殺幕府元老井伊直弼的事件。幕府威信自此事件後開始下降，日本政治亦開始發生根本性改變。

也表述道：

在戰場上，我曾是怎樣地為日本民族的「思想」的無力而揮灑悲憤之淚，同時又悲嘆作為日本人的這一宿命啊！我對下面這個事實已經明白到自己都感到厭倦的地步了：既成的「思想」與我們的肉體沒有任何關聯，而且對於我們肉體的生理感覺不具有任何權威性。（中略）除了肉體以外，我不相信任何東西，唯有肉體是最真實的^{註 82}。

這裡所說的「思想」其實與前引永井荷風文中的「思想問題」均可作為理性主義（rationalism）來理解。而「肉體」，也與永井荷風所說的「浮世繪」、「戲作」、「春本」、「春畫」具有相同的意義。也就是說，對於近代日本的知識份子來說，任何外來的理性主義是與自身所處的日本社會的政治倫理—「古道」所不容的。這種衝突和矛盾在全面鎖國，社會相對穩定的江戶時期尚未顯現，而永井荷風與田村泰次郎的時代，恰好是日本從「富國強兵」的明治時代走到以戰敗告終的昭和時代。在這一期間內，日本文學家所面臨的，是如何在「思想」與「古道」之間做出抉擇的問題，而「古道論」與「物之哀」也就是在這個時候體現了前所未有的意識形態專制性。日本文壇在戰爭時期只呈現完全支持戰爭和完全逃避現實的兩種現象。這種現象反映了近代理性的象徵—「左拉」、「思想」在近代日本沒有任何土壤的現實。因而，在以「古道論」為背景的傳統政治倫理下的知識份子，無論回歸「肉體」、「浮世繪」、「戲作」、「春本」、「春畫」，還是參與侵略戰爭，從本居宣長的「古道論」與「物之哀」論的角度看，在邏輯上毫無矛盾，都沒有脫離「古道」。

註 82 《田村泰次郎選集》，東京：日本圖書，2005，頁 188，譯文引自孫歌〈丸山真男的兩難處境〉，《亞洲意味著什麼》，臺北：巨流圖書公司，2001，頁 112。

五、結 語

通過以上的論述可以認識到，自本居宣長將文學通過「物之哀」與「古道」結合以後，文學在日本也如同傳統中國文論中的「貫道之器」，被作為政治的一部分來看待了。不僅如此，「古道論」作為意識形態對近代日本文化的制約，並不亞於「道統」思想在中國文化史上的影響，甚至有過之而無不及。而用二元對立的方法強調日本文學與中國文學的差異，無疑是在刻意迴避近代國學思想與日本文學關係的問題。這也很容易令人想起二戰以來日本的新鎖國思潮中復甦的「日本文化特殊論」。這種時至今日依然盛行的理論，如林正珍所指出的，是「以『單一』與排他性的本質來區分文明型態，並以這種單一文明型態進行同質化工作^{註 83}。」在這種操作下，日本文化被不知不覺地同外國的文化以「內」與「外」的最基本的二元對立方式區分開來^{註 84}。前述鈴木修次的論調，就是以此為基礎而展開的。其目的是將思想史對文學史的影響排斥出去，再用既定概念一味地對日本文學進行「抽離」，從而強調日本文學的特殊性、純粹性乃至優越性。

註 83 有關「日本文化特殊論」，林正珍在其近著《近代日本的國族敘事》中做了如下闡述：「日本文化『特殊性』的論述是日本明治維新以來隨著對外擴張，在高漲的民族情緒與強烈的自我認同中，所形成的特殊國族論述，它不同於一般東西方差異的文化論述，而是明治維新時代如福澤諭吉等人開展出面向世界的文明論述後，更進一步的發展，試圖在西方近代文明與中國文化的普遍性中，建立不同於兩者的文化特殊論，並嘗試定位日本文化所具有的普遍價值。」，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002，頁 16。

註 84 對日本文化特殊論中的「內」「外」意識，孫歌在〈丸山真男的兩難處境〉一文中做了如下論述：「傳統日本倫理中重要概念『內』與『外』是一對解釋日本人行為準則的重要範疇，它的特點在於允許在這兩個範疇內各自按照完全不同（經常是矛盾的）的規則行事，而在同一主體那裡這種矛盾的規則並行不悖是被正常化的。換言之，『內外有別』所造成的後果是『內外無關』。因此，日本人在思考國際化和普遍主義問題時並不妨礙他們強調日本特殊論。與日本特殊論進行鬥爭一直是日本少數有識之士的重大課題，但是，『外在的普遍』對『內在的特殊』，『外發』對『內發』的思維定勢，時至今日在日本知識界仍然潛移默化地存在著。」孫歌《亞洲意味著什麼》頁 141。

對於日本文學研究中的這種排斥思想史的傾向，日本文學領域以外的學者曾不斷地提出反思的必要性，但均未引起文學研究界的足夠重視^{註 85}。七十年代後期，文藝評論家加藤周一，再次堅持應該將「文學」與「思想」結合起來研究日本文學。他強調日本文學「在某種程度上擔當著西方哲學的使命」，而且「日本文學史可以在相當程度上代表日本思想與感受性的歷史」^{註 86}。加藤在嘗試從思想史的角度解釋日本古典文學的同時，還主張把以往被置于「國文學」領域之外的文本，如漢文學、江戶儒學、江戶國學也納入日本文學史的範圍之內。事實上，加藤所提倡的方法，恰恰為從全方位解讀鹿子木員信的「日本的足跡本身就是一種哲學組織」命題並最終認識「古道論」的本質指出了一個可行的方向。而從這個角度深入展開的，就是日野先生的研究。日野先生運用傳統的實證主義方法，對荻生徂徠、本居宣長的思想體系與文學之關係進行了深入而又廣泛的考察和探索。不僅拓寬了日本文學研究的視野，也為後人提供了豐富的資源和可能性。作為曾經忝列日野先生門牆的學生，筆者受日野先生的啟示，將近來的一些心得寫出來，希望通過此文在紀念日野先生的同時，表達如下的認識：無論日本學者還是中國的學者，從思想史角度重新審視彼此的文論傳統，特別是近代以後文學與思想史的關係，既是一個不容迴避的課題，也是唯一令我們超越成見、展開實質性交流的途徑。

註 85 例如，在二戰結束後不久的 1946 年，法國文學研究家桑原武夫著〈第二藝術〉一文，對日本傳統詩歌俳句的非社會性及非思想性傾向進行剖析和批判，提出了以近代西方思想為標準反省日本文學的主張。參見桑原武夫著《第二藝術—現代日本文化反省》，近代日本文藝叢書 9，東京：日本圖書，1990，頁 68-89，另外，在 70 年代以後，文化人類學家山口昌男以天皇制與日本的社會文化關係為考察對象，反覆闡述了日本文藝自古至今在天皇制的控制下畸形發展的歷史狀況，將日本文學的非思想性及非理性與「象徵性極權之天皇制」聯繫在一起進行論述。參見山口昌男〈天皇制 深層構造〉、〈天皇制 象徵的空間〉、〈權力 宇宙〉，《天皇制 文化人類學》，東京：岩波書店，岩波現代文庫，2000，頁 51-92，頁 93-127、頁 169-202。

註 86 加藤周一《日本文學史序說上》，東京：筑摩書房，1978，頁 6-8。

* 本文所引用的日文文獻，除注明外，均由筆者自原文譯出。

The Formation and the Influence of 18th Century's Literary Review of Japanese Nativism

Wang, Xiao-Lin *

Abstract

In the 1980s, a Japanese Sinologist SUZUKI Shûji has adopted a binary and diametric description in his publication *Chinese and Japanese Literature* that Chinese literature advocates 「諷刺」 (satire), 「風骨」 (vigor), and 「經世」 (administration), while Japanese literature upholds 「風雅」 (elegancy), 「物之哀」 (pathos), and 「遊戲」 (entertainment), so as to emphasize the fact that Chinese literature in general stresses on political and moral factors, while the Japanese one tends to show greater concern for entertainment and sensibility. Such viewpoints represent the overall opinions of Japanese scholars. From a historical point of view, no doubt Chinese literature has a deep relation with politics, religions and ethics, and since the sprang up of Edo Nativism in the eighteenth century, Japanese literature has also cast a view similar to Chinese 「道統」 (Confucian orthodoxy) on politics and ethics — 「古道論」 (The analects of Ancient orthodoxy), creating vast influences on modern Japanese society and culture. As an

* Assistant Professor, Department of Chinese, Translation and Linguistics, City University of Hong Kong

important notion in modern Japanese ideology, 「古道論」 deserves wider and deeper investigations; yet until now, it is only being discussed in the field of Japanese ideological history, and its relation with literature is not greatly valued. In this paper, we shall analyzing how Japanese Nativism in the eighteenth century established a new criticism, 「古道論」, on Japanese politics and ethics, based on a new explanation of Confucian theories, and investigate how these theories influence modern Japanese literature.

Key words : Zhuzi School, Motoorinorinaga, Kodoron, Pr-modern Japanese Literary view