

【書評】 Book Review

DOI: 10.6163/TJEAS.202112_18(2).0006

淺評韓東育新著《從「道理」到「物理」——日本近世以來「化道為術」之格致過程》

Review of Han Dongyu's

From "Principle of the Way" to "Structure of Things": The Investigation Process of Converting Tao to Technique in Japan since the Early Modern Times[§]

張崑將

Kun-chiang CHANG*

壹、前言

韓東育在二〇二〇年底出版新著《從「道理」到「物理」——日本近世以來「化道為術」之格致過程》（以下簡稱《從「道理」到「物理」》），繼其前兩本專著，一樣是擲地有聲、新意輩出、洛陽紙貴之作。此書與作者之前出版的兩書堪稱三足鼎立而有系統的日本思想史大作，目前華人研究日本思想史作品中，大概無人能如此有系統且條理地爬疏清楚，也由於作者常與日本思想史研究大家如丸山真男、今中寬司、小島康敬、井上哲次郎、子安宣邦等人進行對話與批判，加上作者渾厚紮實的先秦思想史之根基，故往往能剖析出日本思想史家無法窺得的洞見觀點。

作者過去曾出版的兩本厚實的專著是《從脫儒到脫亞：日本近世以來去中心化之思想過程研究》及《從「請封」到「自封」：日本中世以來

§ 韓東育：《從「道理」到「物理」——日本近世以來「化道為術」之格致過程》，（臺北：臺大高研院，2020年10月），530頁。

* 國立臺灣師範大學東亞學系教授。

Professor, Department of East Asian Studies, National Taiwan Normal University.

「自中心化」之行動過程》，堪稱交相輝映，形成三足鼎立或「三部曲」之關係。¹ 前兩書是探索日本近世前後的「去中心化」與「自中心化」的思想與行動過程，本書則呼應前兩本著作，從「思想」與「行動」的根源過程，探索其涉及的思維方法，扣緊徂徠學對「理」的轉變過程—即「從道理到物理」的「化道為術」的格致過程。因此，此書之出版，堪稱與前兩本形成「三合一」的日本近世前後不可磨滅的中日思想文化的源流與轉變之重大學術成果。雖然，三書成書過程中差距有十餘年，並且本書的「上篇」實寫於前兩本之先，²但這樣將三本書結合起來，呈現一個涵攝「思想」、「行動」與「理論根源」之有機整體關係，堪稱精妙安排。畢竟前兩書重在處理日本思想本身，雖兼及比較中國思想的源流，但僅是客體而並非主體，但本書處理「原理」則處處涉及中國，特別是法家思想的理論源流關係。因此，三書中形成一個系統而完整的有機關係，或可了解作者重新整理而改寫出版此書之用心與苦心。筆者有幸在第一時間獲得餽贈此書，拜讀之餘，對本書之創見及學術貢獻存有基本的想法，不揣淺陋，評介一二，以饗學友。

貳、本書結構安排、理路重點及簡評

本書分上下兩編，共計十二章，加上【序章】及【終章】，全部十四章，外加【散論】三篇，全書凡四十餘萬言，茲將其書目各章編排羅列於下，並簡要論其書中理路及簡單評論：

【上篇 徂徠學派的人情基準與實務理性】

序章 徂徠學發生的歷史前提與學派研究史考察

-
- 1 這兩部書分別在臺大出版中心用繁體字出版，《從脫儒到脫亞：日本近世以來去中心化之思想過程研究》（臺北：臺大出版中心，2009）及《從「請封」到「自封」：日本中世以來「自中心化」之行動過程》（臺北：臺大出版中心，2016）。
 - 2 在此新書〈新版自序〉中，作者提到本書上篇共六章，是提交給東京大學的博士學位論文《徂徠派經世學の研究—「日本近世新法家」の展開》的漢譯版。

- 第一章 徂徠學的思想「祖型」與理論「祖型」
- 第二章 徂徠的「脫儒」命題與方法
- 第三章 徂徠經世論的自我矛盾
- 第四章 太宰春臺的「人情物理」論與法家哲學的展開
- 第五章 太宰春臺的經濟策與理論體系的自我矛盾
- 第六章 海保青陵與「日本近世新法家」的完成
- 【下篇 化道為術的東亞傳統與近代理性】
- 第一章 法家的發生邏輯與理解方法
- 第二章 荀子「性惡論」的政體改良指向
- 第三章 前近代中日學界關於「制心」問題的討論
- 第四章 日本對「他者」的處理模式與「第一哲學」闕失
- 第五章 「化道為術」與日本哲學傳統
- 第六章 日本近代史觀對「仁」的次位安置
- 終章 德川幕府後期日本財政改革的正當性悖論

由以上章節的安排，略窺作者上下篇安排的次第用意，【上篇】先從江戶日本徂徠學之理論特色及其流變，探索江戶徂徠學具有「脫儒」色彩，並演變到江戶末期完成所謂日本式的「新法家」，並為下篇的「化道為術」之思維特色做一關鍵的鋪陳。【下篇】則將視角輻射到中日思想史的比較視野，藉著「化道為術」的核心概念，甚至可以說是作者貫穿整部書的方法論，闡釋日本「化道為術」的思維方法既源自中國（特別是荀子及法家）卻又有自己的取捨標準，進而脫離中國的演化過程。本節評論主要集中在回顧以上十二章並進行簡評，以利讀者能更清晰掌握此書的核心理念及其學術貢獻。

其中【上篇】序章先考察徂徠學發生的歷史背景，以及對學派研究史進行綜合性的評論。在歷史背景方面，由於徂徠學主要活躍於江戶的中後期，作者指出這個時代也是町人社會的崛起，町人講究利益主義和實務主義，但也造成幕府財政窘迫並威脅武士階級的生存，需要儒教道德的制約來解決問題，這是江戶時代於十八世紀兩大財政改革「享保改革」與「田

沼改革」的背景，³徂徠學帶有重視人情、反對性善論及天道論的法家制度性格的經世濟民論被當成被改革的對象，如後來幕府推動的寬政異學之禁（1789-1801）即大肆批判徂徠學。但這個法家性格在諸多從戰前的學者如岩橋遵成到井上哲次郎乃至戰後的小島康敬、丸山真男等雖偶然提及，卻常點到為止，更常用「西歐近代」和「日本原型」（如丸山真男）來套用徂徠學，作者在序章指出必須要回到徂徠和徂徠學派自身的世界裡找尋這個法家性格的源流與發展。

有了前面時代背景的鋪陳，第一章則正式進入到徂徠學的思想世界及其源流。作者在此章主要探討徂徠學的「祖型」，特分「理論祖型」與「思想祖型」，並特別與丸山真男商榷，因丸山強調了徂徠的「思想祖型」，卻刻意甚至無視徂徠的「理論祖型」，由於丸山反對將徂徠學的淵源定調來自「荀子」，故丸山實是「荀子祖型說的反論」者，由於丸山的學術地位崇高，對當代及後代學者影響深遠，但作者明白指出丸山的這項錯誤見解。

有了第一章說明了徂徠學內外脈絡的「思想祖型」與「理論祖型」，接著第二章分析〈徂徠的「脫儒」命題與方法〉，此章作者闡述儒教（特別是朱子學）的三大命題，卻在徂徠的思想完全脫鉤：其一是從人性論脫鉤成人情論，徂徠以「人情論」破宋儒及孟子的「人性論」，刻意將性與情分開，並認為人性各殊、氣質不可變。其二是從「仁論」脫鉤成「禮論」。其三是斬斷儒家的「知天論」而強化「人間論」，如此傳統儒家的「天人合一」、「知心知天論」，一一被徂徠分解與斬斷，切斷儒家形上學的「天命觀」與人間的關係，並帶來徂徠的「非合理主義」的性格。以上作者均從徂徠的《讀荀子》、《讀韓非子》、《呂氏春秋》等法家思想中找到「理論的祖型」。

前面兩章處理了徂徠「脫儒」的法家性格思想，第三章則實質深入探

3 享保改革，一般認為起於享保元年（1716），結束期有兩說，一是享保 20 年（1735），一說是延享 2 年（1745）。田沼改革則是以田沼意次擔任老中進行的財政改革，從 1767 年至 1786 年。

析徂徠這種法家性格所展現的經世論而存在的自我矛盾，矛盾之一是徂徠有鮮明地進化的、變易的歷史觀，但他卻高度主張封建復古，反對郡縣制；矛盾之二是徂徠肯定「私」、「利」，卻又主張「抑商」並強調「重農抑商」的封建道德。作者之所以凸顯這個自我矛盾，是在徂徠身上的哲學觀、經世觀、歷史觀與政治論上，尚看不到一個完整法家的面貌，因法家的歷史觀是要從封建到郡縣，這需要在其後學太宰春臺及再傳弟子海保青陵身上繼續完成蛻變的法家性格。

接著作者花了兩章的篇幅分析徂徠弟子太宰春臺如何在徂徠的基礎上展開法家的哲學，逐步蛻變成日本式的「新法家」。作者從「人情物理論」及「經世論」兩個角度來證成。首先在第四章分析春臺的「人情論」上，繼承徂徠「人情論」並進一步接近韓非的法家性格，比徂徠更進一步稱「古無儒家」，不僅完成「脫儒」，也讓孔子以降的儒家正統地位產生根本的動搖。其次作者特別分析了春臺的「物理論」，這個「物理論」主要是來扭轉宋儒的「性理學」，稱「理者，非道理之理，物理之理也。」作者在此看到了春臺從《易經》的「陰陽消長之理」，並適當地推崇《老子》而重新找回原來的「物理」而不是宋儒講「道理」的性理學，春臺稱前者為「活物」、「活理」、「活字」以相對於後者的「死物」、「死理」、「死字」。春臺雖然很輕快地想要「脫儒入法」，但作者也細膩地看到其學說理論的矛盾。故在第五章中作者仔細地檢視這些矛盾，充分顯露在春臺雖批判聖人卻還有明顯的聖人信仰，而這個聖人信仰卻又讓其以「物理」破「道理」蒙上了內在矛盾，且與法家若即若離。由此，「脫儒入法」的最終蟬蛻完成，落到徂徠的徒孫海保青陵身上，作者在第六章〈海保青陵與「日本近世新法家」的完成〉中精彩地將此一線索成功地串連彰顯出來。海保青陵被通說為「徹底合理主義」者，將徂徠丟棄不要的「理」重新找回來，用一種反儒家之理的「合理」姿態，徹底「脫儒」，不僅超越了荀子，也超越了徂徠，法家在此完全正式登場，也接納道家思想，將「脫儒入法」發揮得淋漓盡致。作者指出海保青陵在春臺的「物理之理」本來斬斷的「道理之理」基礎上，再次將「道理之理」從屬於「物理之理」，扭轉了宋儒「道理之理」在「物理之理」之上的原理。以上「理」的逆轉完成，靠的是《老子》與韓非之理論，使「利」、「理」合

一，徹底否定儒教的人性論、性善論，作者分析海保青陵不但對本派「舊徂徠學」進行了各種超越，更超越了「原始法家」。作者從以上海保青陵對「舊徂徠學」及「原始法家」的雙重超越，使得「徂徠派經世學」重視的人情論及利商意識達到最高潮，作者將之稱為「新法家的完成者」。於是，從徂徠到海保青陵之間，歷經了一個半世紀，並且很貼近大眾的觀念和行為，也為迎接西方思潮鋪好前行之路，明治維新之所以能夠迅速「近代」轉型，實從「徂徠派經世學」者們努力「脫儒入法」的過程中窺出端倪。

從以上六章的簡單回顧，我們可窺作者抽絲剝繭地觀察到徂徠學「脫儒入法」的綿密過程，最終蟬蛻出「新法家」以承先啟後，並很快嫁接到近代理性乃至明治維新的發展，徂徠學遂成為日本獨樹一幟的國寶，堪稱日本文化思想的奇葩。但別忘了徂徠學的思想資源，還有作為「理論祖型」的原始法家之養分，作者似乎是為了這個目的而做了這樣出色的研究，終於撥雲見日，揭露出這個長期為日本學界說不清楚、講不明白或不敢正視的重大學術課題。

如果本書【上篇】是集中處理日本「徂徠派經世學」，其中涉及到日本本土的「思想祖型」及來自中國原始法家的「理論祖型」，但因焦點在日本徂徠學，對於「理論祖型」的法家思想之全面分析，尚有一間未達，這個缺憾則在【下篇】的前兩章，集中論述作為「理論祖型」的法家思想之重要邏輯思維方法。可以這麼說，【下篇】各章也是因為【上篇】徂徠學的問題意識催生而出，因有前面對日本徂徠學的「新法家」之觀察，才讓作者回過頭來再次檢視原始法家發生邏輯與理解方法，作者並用「化道為術」來貫穿【下篇】各章。以下稍述各章要旨及理路，並略加簡評。

【下篇】第一章〈法家的發生邏輯與理解方法〉是作者釐清法家淵源於道、儒兩家並蟬蛻成自家的邏輯關係。法家反對儒家仁義禮教之道，正如道家如出一轍，韓非之所以有〈解老〉、〈喻老〉篇正表現出道、法合璧的「道理論」，但韓非極力要實現老子最高權威的「天之道」理想，卻轉化為現實「人之道」的政治管理學問。當然，法家也有儒家因子，韓非

師承荀子卻告別荀子的禮義論，走向用「法」來恢復道德之路，而非禮的倫理制約，正視「好利惡害」的「人情論」而不是事先判定性善或性惡。作者進一步指出法家既吸收儒、道兩家之長，但為何其宿命也碰到諸家面臨的共同問題，那就是「法」最終還是不能規範君主的永恆課題，作者指出法家的兩個第一：「法律第一」和「君主第一」，其他諸家也許碰觸到只是「君主第一」的問題，但法家若無法將「法律第一」規範在君主上，那就只會淪為助紂為虐的幫凶。但時移今日，「君主第一」的石頭一旦搬開，對法家「法律第一」進行現代性轉化，將使法家原有的「契約論」、「法治論」、「人情論」等，發揮具有現代法治建設的積極因素，這些絕不遜色於西方的法治精神。

如所周知，法家的淵源之一與儒家的荀子密切不可分，因此在第二章作者釐清荀子「性惡論」及其「政體改良指向」，側重天子亦需改造和矯正的深刻政治用意，即天子需要成為「聖君典範」並且要「以聖人為師」，才能達到荀子的政治設計的改良工程。作者指出，荀子這種安排「師在君上」，寄寓「道勢同體」和「義利合一」之政治理想，但這樣的設計很難在政治運作場域上實現，終抵不過「道屈於勢」及「義合於利」的現實政治實情。即便荀子的政體改良工程難以實現，但其脫離孟子性善論及對「禮」的秩序強化，是讓「禮治」到「法治」而成為法家形成的一個關鍵過渡時期，這其實也是作者所一再強調「化道為術」的過渡階段。同時我們也在【上篇】看到日本徂徠學的「脫儒」性格，也須追溯自荀子，縱然孟子的性善論看似在中國勝出，但荀子重視人情論的人性論及禮治論卻巧妙地啟發了徂徠學對孟子學及宋代理學的批判思想資源。

「化道為術」的課題涉及到「形而上學」（道）與「形而下學」（器）的關係課題，從倫理學角度而言，則是涉及自律倫理學與他律倫理學的不同立場，孔子在《論語》中所說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政·2〉）前兩句是他律的管理，後兩句是自律的管理，作者第三章所處理前近代有關中日「以禮制心」與「以心制心」的課題便涉及到兩千多年來中日思想界爭論不休的焦點。在作者看來，從思孟以降就給儒學帶來心性論轉向，此後一直到宋

儒性理學、陽明心學依然走的是「以心制心」這條自律道路。但是如前面兩章所分析的像荀子、韓非這些法家淵源或原始法家乃至後來反對心性論者都可歸到「以禮制心」（這裡「禮」包括「法」）這一脈他律倫理學的思路，當然這一思路也波及到日本徂徠學。此章作者主要討論朱子性理學中將「性」區分「本然之性」與「氣質之性」（情），心則是兼具兩者，故有所謂「心統性情」之說，這就構成所謂「以心制心」即「心統性情」的自控作用。作者指出「心統性情」最終會走到「以心滅情」的內在齟齬問題，所以才衍生出「以禮制心」的反論。但作者也點出「以禮制心」也有其盲點，脫離心性的觀念論走向的是實證主義，其結果是到了徂徠學後學海保青陵用物理手段詮釋心理活動，有自我主體失落的問題。作者在這一章實則也舉出在東亞傳統中，還有一個「以天制心」的思路，這在朝鮮儒者丁茶山的學說上特別明顯。筆者認為「以天制心」的發現很重要，或可作為「以禮制心」或「以心制心」說的折衷，可惜作者在此章只是點到而沒有進一步探討。在這一章最後作者企圖用當代神經科學家凱利·麥格尼格爾（Kelly McGonigal）有關意志力的「自控力」實驗之重大發現，似有平衡「以心制心」、「以禮制心」的兩個極端之用意。人類的神經科學還在發展，對於「心-腦」的研究也許會有更上層樓的發現，將可解決這個他律與自律之間的互動平衡模式。雖然本章這樣自律/他律的劃分不免有些粗糙，如朱子理學也有人說他是屬於他律倫理學。⁴又對性理學及陽明心學能否簡單用所謂「以心制心」來簡單歸約，也值得商榷，畢竟輕易滑過了心性中還有深刻的「意」、「欲」的討論，但在作者看來，只要是屬於內在的「思」，似乎都等同於「心」，這點值得商榷。

如前所言，「化道為術」的課題涉及到「形而上學」（道）與「形而下學」（器）的關係課題，而日本是一十分講究實用主義之民族，這也造成其民族性對「形而上學」（也就是「第一哲學」）思考的缺乏。作者在第四章探討日本何以缺乏「第一哲學」，從日本如何接受外來文化的他者

4 有關朱子學到底是自律倫理學或他律倫理學之爭論，可參李明輝〈朱子的倫理學可歸入自律倫理學嗎？〉，《鵝湖月刊》，1990年4月，頁129-135。該文是反駁李瑞全〈朱子道德學型態之重檢〉（《鵝湖月刊》，1988年2月，頁47-62）一文將朱子學歸為自律倫理學而發。

逐步檢視這個民族何以缺乏「第一哲學」，只願停留在「化道為術」或「重術輕道」，卻不願意「化術歸道」的根本文化現象。作者考察這個特殊的文化現象之關鍵在於「神道的中空裝置」，擅長脈絡性轉化外來思想的佛教與儒教之「他者」。這個轉換模式，是先「接受他者」，再「相對化他者」，最後「純化自我」，這三步驟是從聖德太子興盛佛法後，就有「天照大神＝大日如來＝盧舍那佛」的「神佛同體」因應模式。另外，日本即便吸收儒學，也有江戶時代儒者林羅山與山崎闇齋的「神儒合一」之論述，甚至到了明治維新接受西化時，仍然轉生成為「國家神道」，作為「中空裝置的神道」填補並揚棄了從「佛教」、「儒教」到「洋教」的「他者」。只是，作者敏銳地看出，即便「相對化他者」，企圖回到純化了的神道，依然還是擺脫不了「他者的道」之根本問題，換言之，「神道」本來是中空裝置，是缺少「第一哲學」而帶有神秘主義的傾向，在經過其篩選掉「道」而保留「術」的過程中，「術」中本來多少帶有「原生之道」，即便想要刻意抹去，卻有時愈抹只能愈證明其「不可抹滅性」，不論本居宣長「要漢才不要漢意」或是明治維新後強調「和魂漢才」乃至丸山真男的「原型論」，多少都呈現這樣的特色。作者由此看到日本對第一哲學刻意「初還」而「後拒」的實用主義文化特色，最終不免流於有些學者所稱的「功效倫理學」，⁵ 其所得也往往不償其所失，因為在最初時可能受益（如明治維新一時的富國強兵），但時間一久，衍生出弊病叢生的副作用（如二戰前後給自己及周邊國家帶來兵連禍結的慘狀）。以上作者對日本「第一哲學闕失」的分析，若與【上篇】徂徠學的思維模式相看的話，發現徂徠學一步步發展到海保青陵的實用主義「經世學」，正是「化道為術」的最佳代言者，對儒家、道家的「道」與「理」巧妙地轉化為「以術為道」。這不禁讓筆者想起明治維新以後，日本大量接受西方思潮，作為啟蒙思想家的中江兆民（1847-1901）在一九〇一年出版《一年有半》時曾語重心長地提到：「我們日本從古至今沒有哲學」⁶，其實也是針對「第一哲學」的闕失而發。

5 將日本古學派歸為「功效倫理學」的思維，可參黃俊傑教授：《東亞儒家仁學史論》（臺北：臺大出版中心，2017），頁406-408。

6 語出中江兆民：《一年有半》，收入松永昌三（編）：《近代日本思想大系3·中江兆民集》（東京：筑摩書房，1974年），頁114。

有了前四章的鋪陳，第五章〈「化道為術」與日本哲學傳統〉堪稱【下篇】甚至說整部書的靈魂，直接點出日本哲學傳統其實就是這個「化道為術」的方法論。在這章作者劃分了中國主流是「道本術末」，日本主流則是「化道為術」的文化型態模式。作者從聖德太子頒佈的〈憲法十七條〉，敏銳地看到「化道為術」這個源遠流長的運用，即十七條憲法中有關儒家修養的「禮教」都被日方改成必須執行的法令，將「應然」轉換成「必然」，將「修養」變易為「法令」的文化引進方式，如此的結果，「守法」成為人存在的第一性格，「修養」論中有關內聖之學的變化氣質，只能成為第二性格，這實呼應作者【上篇】分析的徂徠學對於形上學的「理」、「道」、「心」、「性」之所以格格不入的主因。筆者在此可以進一步補充，其實不只是徂徠學，諸如仁齋的古義學，甚至奉朱子為神明著龜的闇齋學，還有中江藤樹的陽明學等也都程度多少地步入神秘主義的神道學。儒門如此，更不用說神道學、國學乃至後期水戶學等整個江戶學術圈，幾乎都籠罩在這種「以武立國」的實用之學卻又兼攝神秘之學，過去筆者將此現象稱之為「以法入禮」的文化模式，迥異於中國與朝鮮國度的「以禮入法」之模式。⁷毫無疑問，「化道為術」衍生出的「法先禮後」或「以法入禮」，從聖德太子吸收儒教或佛學開始，就已經齊頭並進了，而非到了江戶徂徠學才發生的轉換。就此而言，作者追溯古代「化道為術」及其存在的文化特質，相當有其洞見。

【下篇】第六章〈日本近代史觀對「仁」次位安置〉一文，堪稱「化道為術」的回首凝眸一筆，作為本書臨送秋波的關鍵，即對「仁」這個儒學核心價值觀進行日本歷史觀的考察。作者發現「仁」被擺在「次位」而不是「首位」上，迥異於朱子學的《資治通鑑綱目》或司馬遷《史記》中

7 有關朝鮮儒學與德川的「禮」、「法」之文化比較，可參張崑將：〈國體與身體之間：朝鮮與德川的「禮」、「法」比較〉，收入蔡振豐、林永強共編：《日本倫理與儒家傳統》（台北：台大出版中心，2017年2月），頁39-65。在這篇論文中，筆者指出朝鮮傾向「以禮入法」、德川則表現「以法入禮」的政治與文化特色。「以禮入法」者，以儒家倫理為核心，「法」（《大明律》）與「禮」（《朱子家禮》）之間互資為用，國體與身體因儒家倫常而結合一體，「孝」倫理扮演關鍵的角色，珍山的異端事件開始的紛爭點即是以違反「孝」之禮儀而引起的爭議。但德川《武家諸法度》的精神實是「以武入法」而只能成為「以法入禮」的特徵，國體與身體之間因武家倫理而結合一體，在此「忠」倫理往往「同時性」地涵蓋了孝倫理。

許多價值判斷的「論曰」或「贊曰」。質言之，「化道為術」不僅是作為「脫儒入法」或「以禮制心」的思想史或哲學的考察，一樣也可以作為對日本人史觀的探索。作者指出，雖然編纂《大日本史》的水戶學者初期受到朱子學影響，但作者舉出曾參與編纂撰寫的安積澹泊為例，依然受到徂徠學的影響，終究還是傾向「內在道德次位論的史觀」者，也就是極少用「仁」的道德價值判斷來干涉歷史的事實判斷。作者由此看出日本歷史觀念中「尚實」的哲學傳統，他們長於考證，不涉入主觀價值判斷，並且著重「現世中心主義」的時間觀，因此缺乏中國傳統「別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖」（〈太史公自序〉）的春秋褒貶筆法，這實再次印證「化道為術」的「尚實」傳統。當然作者也指出這種「仁」被擺在歷史次位的史觀，與日本萬世一系的天皇體制有關，因此也涉及到孟子革命論為何在日本歷代以來受到排山倒海般的指責之背後深層歷史問題。⁸ 作者這一章要告訴我們，持有這樣「務實」的史觀，也是與來自武家傳統的尚實武威的傳統息息相關，甚至「聖人觀」在江戶都被徂徠學逐漸還原成原始法家韓非所認為的「非仁者」，而是講究「利」、「威」、「名」的聖人形像。

【下篇】用六章的篇幅闡述日本「化道為術」的文化特質，最終章如同【上篇】的序章一樣，回到了現實的背景，所不同的是序章揭示徂徠學形成的背景，最終章則聚焦於幕府後期的財政改革，作者探討的是幕末的財政改革為何終究失敗？並用「正當性悖論」反思這個改革失敗的真正原因。這與「化道為術」或【上篇】「脫儒入法」的「新法家」之成立有何關聯？關鍵在於這個改革失敗是一種作者所言的「正當性悖論」。所謂「正當性悖論」是幕府末期有許多洞見的時代先覺者已經為幕府在政治經濟改革上找出一條再振雄風的道路，這些有識之士著眼於開放的經濟市場，如本章提到的海保青陵、蘭學者還有本多利明等有識之士，但幕府做出與這些有識之士觀察的「悖論」，這些先覺者反而都成為天保改革中

8 孟子革命論者常高舉「仁義」大旗，卻常形成後來篡弑論的起源，這在歷史上也是不爭的事實，因此在日本主張「湯武篡弑論」者不乏其人。過去張崑將曾有專文處理過孟子政治思想在日本引起的爭議，可參〈孟子政治思想對日本德川儒者的衝擊與消融〉，《儒家文化》第七輯，2016，頁 88-131。

「被改革」的對象。另一層的「正當性悖論」是幕府推動的「儉約」政策在任何時代看來都具有正當性與合理性，確實可得到一時之效（如禁止商業壟斷），但作者觀察到這種儉約反而桎梏了資本累積途徑的措施，導致反商情節嚴重，結果經濟市場形同一灘死水，造成百姓失業、市場萎縮情形更嚴重，違背了「人情好利」的本質。如此，拉到本書關心的宗旨，即「人情論」從來都是徂徠學反對朱子理學的源頭，也是「脫儒入法」的起點，更是整個日本民族性的根源，幕府改革失敗正因違背這個「人情論」，持守儒教道德的經濟改革，最後不免敗陣下來。作者從時代背景的序章開始，在最終章一樣回到幕末經濟改革的背景，將一個徂徠學興起所正視「人情論」、反儒教道德論，到「新法家」成立的重商主義，乃至【下篇】「化道為術」的民族性，彷彿看到與西方近代性接合的因子，但幕末改革者無法正視這個「人情論」並因勢利導之，也只能帶著幕府一起陪葬。筆者感覺作者在最終章似乎欲言又止，這個幕末經濟改革的失敗，正是為新時代來臨的明治維新提供另一個強大的「悖論」，即從「攘夷」到「開國」，「武士」變成了「平民」，殖產興業的重商政策取代了自虐的儉約，並看到西方「以法治國」的文明性等等一系列的新措施、新制度，海保青陵的「新法家」所期待的新世界在明治維新似乎一一實現了。

以上簡略回顧並簡評書中【上篇】與【下篇】共 14 章的論文結構及其連續理路之重點。由於法家或其學派在中國因儒學發達的關係，往往被邊緣化或形成儒法對立關係，即便歷代的政治實情都是「陽儒陰法」，法家也只能是默默實施的「術」，不能是明顯說的「理」或「道」。在儒家傳統裡，「道」優先於「術」幾乎是無庸置疑的信仰，孔子早就揭示「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政·2〉）政刑是「法」的層次，德禮是「道」的層次（這裡的「禮」是以「仁」為標準的「禮」），雖不代表孔子輕法，但二者仍是有優劣、主次分明的關係。縱然儒家在後世取得了主流的地位，但先秦不是只有儒家一門，法家難道無「道」無「理」嗎？講「道」講「理」只能是儒家道德式的「道」與「理」嗎？作者重新問這個根本問題，用了「化道為術」的概念嘗試來解答這個問題，並且看到了中國法家的萎縮，卻居然橘逾淮為枳，在日本被逐步脈絡性轉換地誕生出「新法家」，並巧妙被嫁

接到近代化的腳步，成為明治維新自豪的本錢。作者在徂徠經世學派上看到原始法家在日本脈絡性轉換成「新法家」的魅力，這是本書所帶給二十一世紀人們對法家的近現代性產生了新奇與新期待的主要亮點，而不只是讓我們了解日本文化的特色。「原始法家」如何在中國起上漣漪的新變化，必然要汲取日本「新法家」的經驗與模式，畢竟無論是中國的或日本的，都是作者所說的「東亞的思想產物」。

參、本書特色及其學術貢獻

有了第二節各章重點的提煉與簡評，本節特針對本書特色，並凸顯其學術貢獻，提出以下幾點淺見。

一、破除向來將徂徠學當成「儒家」以及帶著西洋近代性來看徂徠學，將徂徠學還原為「東亞的思想產物」

本書作者歸約徂徠面對中國儒學課題時，對以下三大命題進行脈絡性的轉換，（1）從「人性論」到「人情論」的轉變—性、情分離與「氣質不變化」；（2）從「仁論」到「禮論」的轉變—政、教分離與「政治優位論」；（3）從「天論」到「人論」的轉變—「天人分離論」與「人間優位論」。作者逐一還原徂徠學是如何「蟬蛻」於荀子，並透過韓非成功地「脫儒入法」的思想基礎，幾乎構成了徂徠學理論體系的「祖型」，透過作者嚴密考察荻生徂徠所著《讀荀子》（1706 成書）及《讀韓非子》（1709 成書）開始，繼而徂徠的弟子太宰春臺一直到幕末的海保青陵，幾乎一步步地實現並完成了「脫儒入法」三部曲。這個學術發現，老實說，日本學者一向不太會承認（如丸山真男），並且常語焉不詳地切斷這層淵源關係，好似徂徠學不需要思想仲介就能在本土迸出徂徠學。尤甚的是，由於明治維新近代化成功的影響，還刻意將徂徠學思想的前衛性給予裝飾了貼合於西方的「近代性」，特別是在排除中國形而上學的「道」、

「理」、「人性論」等而突出「法」或制度論上，從而與西方功利主義的邊沁或霍布斯，甚至扯到黑格爾，藉此凸顯徂徠學「人作說」（而非中國的「天或天理、自然」）的近代前衛性格，作者特別指出將徂徠學戴上西洋鏡的重大誤解是屬於日本學術界的問題。其次，作者所要揭穿的第二個對徂徠學的重大誤解，是來自於華人圈的學術界，往往將徂徠學視為「儒學」，並將過去一九八〇年代亞洲曾流行「儒家資本主義」風潮，一股腦兒將日本儒學也納到這個「儒家共同體」圈子來，徂徠學當然也成為「儒家共同體」或「儒家資本主義」的推手，這在作者看來，堪稱一大「烏龍事件」，因為徂徠是解構儒學者，是「脫儒入法」者，是借「儒家之殼」上「法家之市」者，而且徂徠的徒子徒孫都一一實現了這個「脫儒入法」的方程式，並展現出與中國法家不一樣的新面貌。研究徂徠學者，常對於徂徠心繫的「先王之道」、「六經之道」不能當成「孔子之道」是一件很明顯的事，但因沒有從法家入手，故難以道出「脫儒入法」之精髓，而作者用了整個博士階段長時間的精緻考證，深入中日文獻，證成了這個「脫儒入法」的射程與影響，也指出日本「脫儒入法」的全方位射程，一直影響到近代的明治維新乃至當代。因此，從福澤諭吉到丸山真男對擺脫儒教有淋漓盡致的發揮，但對法家理論的「祖型」卻都語焉不詳。能追溯到「脫儒入法」這條被長期隱而不顯的線索，並將之顯題化，堪稱是作者在中日思想比較上的一大學術貢獻。

如上所言，徂徠既不能用近代的西洋鏡來看待，也不能全包攬在儒家文化圈中，雖然祖型來自中國法家，卻又有濃濃的日本「原型」，這樣的非西非中、既中又日的綜合性，堪稱是日本文化的性格特色，而這種文化性格特色道道地地仍是「東亞的思想產物」，而非近代的思想產物，這是作者顛覆那些過度熱中想要給徂徠穿上西洋裝，以及忽視徂徠雖看似寫了很多儒書，但裡頭裝置的卻是「脫儒入法」的脫胎換骨藥，到了徒子徒孫輩竟也轉骨成功為「新法家」。不過，無論過去學者認定徂徠學是儒家行列，或是作者釐清徂徠學是「新法家」之流，仍是在東亞文化圈下的思想產物。

二、本書透過「脫儒入法」之主軸，道出日本「新法家」完成的軌跡，發前人所未發

【上編】中透過「脫儒入法」之主軸，分析聖人之道逐漸被脈絡化成為六經先王之道，從內在標準轉到外在標準，將人性下凡為人情，將形而上還原為形而下，再經春臺轉換道理學為物理學，最後完成於海保青陵的徹底「合理主義」，在這三個階段過程中，分別處理徂徠學的「祖型」於荀子的醞釀期，接著弟子春臺以「物理」取代「道理」的發展期，窺出法家深刻的影響，再到第三代弟子海保青陵「脫儒入法」的完成期等三階段歷史進程。若從理學的被解構與重置，也一樣看到此三部曲的階段發展，從徂徠解構朱子理學，到春臺重視「物理」，最後完成於青陵擺脫儒家道理的「理」，而置換成為「徹底的合理主義」，完成了脫儒入法的「新法理」。若再從儒家的禮樂論而言，作者也從徂徠尚推崇「禮樂主義」到青陵竟拋卻「禮樂主義」，作者努力找出青陵與韓非的一致性，由此判定青陵超越了徂徠，也超越了荀子，故最後樹立了一個作者提出的「新法家」。作者綰合了從前近代到近代的一脈相承理路，給學術界剖析了徂徠學的既近代又超近代的學術性格；而作者所提的「新法家」之完成，也宣告了橘逾淮為枳的「原型」與「變型」的千絲萬縷關係。坦白說，唯有嫻熟先秦典籍—特別是儒道法三家，則不能從徂徠學系譜的迷霧中，理清一個從荀子到韓非的逐漸脫儒到法家完成的繼承關係。這樣的洞見需要兩種能力，其一是對先秦古典必須熟之再熟，此一條件對日本當代學者有難度，其二是對江戶學術思想史及歷史脈絡，特別是徂徠學的整體學術脈絡的掌握，此條件中國學者亦屬不易。但作者堪稱兼兩者之長，故論理直探核心，見解直問根源，一一抽絲剝繭，方能理清徂徠學系譜中的荀、韓之繼承與轉換之關係，並給予「新法家」的定位之總評。作者學術的獨特性在此，而其提出「新法家」的學術創見與貢獻亦在此。

三、本書透過徂徠學的精彩研究，一一推翻了丸山真男等諸多徂徠學研究的錯謬性觀點

雖然丸山論旨被學界批判已不少，但作者直探法家思想與徂徠學的繼承觀點，一一還溯徂徠學的諸多思想實得力於荀韓之論，非熟悉荀韓思想與徂徠學典籍及脈絡者，難以看出兩者的細密的繼承關係及轉換關係。透過作者獨到的分析與精闢的論理，幾可確立徂徠學的荀韓源流性格，乃是不可磨滅的事實，甚至如此攀藤摸瓜、抽絲剝繭而有系統地將徂徠學系譜的太宰春臺與海保青陵連成一個「脫儒」的漸次三部曲，同時也開出了所謂「日本新法家」的特色。試想，學者若依丸山論旨中有關斬斷徂徠與中國荀韓之源流關係，以及侷囿於丸山將徂徠用近代西洋鏡來評斷徂徠，則「新法家」之發現便不可能。再者，若對中國法家的原典不熟悉，亦將容易輕忽這條繼承關係。作者批判丸山「以西攝中」的方法論，因丸山強將徂徠學之重大影響放在日本近代性格，卻忽略徂徠思想中源自於東亞本身的法家淵源關係；同時作者也敏銳地從東亞儒學本身的朱子學傳統中，看到徂徠學扭轉了朱子學中的「道理」與「物理」關係，經過弟子太宰春臺，最後在徒孫輩的海保青陵中完成了「道理從屬於物理」的徹底轉化。凡能看到上述關鍵處，揭示作者深入原典、浸潤於中日思想古籍上，優游苦思，將原本一絲一點的細絲串聯成清楚的線再到面以臻於立體呈現，方能有此重大的學術發現。

四、一針見血地點出「道本術末」與「化道為術」為中日哲學傳統之差別，不僅掌握中日兩文化特色之精髓，更可成為「東亞思想產物」交流的亮點

作者本書從「道」、「器」論的觀點上，強調中國哲學思維傾向「道本術末」，重視的是「應然」層面；日本的哲學傳統思維傾向是「化道為術」，則著重在「實然」層面。吾人皆知，理論上道器本應合一，但實際上的發展卻是一個偏向「道本術末」，一個偏向「化道為術」，長短互見，沒有孰高孰低的問題。筆者在此有所補充，中國之所以著重在「應

然」層面而「重道輕器」，實與「生成」(becoming)論有關。所謂「生成論」是透過修養而成為理想人格之論的意思，如儒家講成聖成賢、佛教講成佛或道家講成「大人」、「至人」境界，都需要靠長期不斷的「身心修養」涵養，這與西方存在主義哲學重視「存在」(being)不同。無論如何中西這兩者都涉及到作者在本書所說「第一哲學」的思維課題。至於日本的「化道為術」則專務「實然」的實用功能，既不重「存在」的意義，也不想那麼麻煩「生成」什麼聖賢或成佛成仙的境界（如徂徠根本認為聖人不可學而至），這些都妨礙日本追求精神世界，只願活在現實的世界，形成作者常用其業師黑住真教授的「三非主義」，即「非原理主義」、「非理想主義」、「非道德主義」，良有以也。實則儒門中的「道」本有「至高至大」的「極高明之道」，同時亦有「至平至易」的「道中庸」的日常生活之學。再如佛教固然有「勝義諦」之說，但「勝義諦」依然得有「世俗諦」的助益方有解脫之道。本來形上、形下的道器之間是有體用、有本末、內外之分，彼此相輔相成，但在中國，如作者本書所稱在「以心制心」的文人傳統，成為遺用務體、捨末逐本、重內輕外的「虛學」，而在日本「以禮制心」（或「以法制心」）的武家傳統則成為遺體務用、捨本逐末、重外輕內的「實學」，兩者都會衍生許多副作用。以上作者從「道器論」的兩種哲學傳統之洞見區分，讓我們掌握到中日兩文化發展的長短之處，不免給我們有種啟示的作用，即如何善巧地在中日兩文化特色中加以截長補短，發揮真正「東亞思想產物」的亮點，或可作為今日中日兩國合作交流的智慧橋樑。

五、本書副標題名為「化道為術」，此一觀念堪稱本書的核心精神，也應是本書提煉出的「方法論」，簡潔有力，不僅貫穿本書，也有助於學術界掌握日本文化的特質

作者經過多年深入的研究，將日本知識人的思維方式提煉為「化道為術」概念，實一語中的，指出整個日本文化思想的發展特質。學術界對「道」、「器」（術）關係有體用關係的「道體器用」，或是主輔關係的「道主器輔」，或是本末、先後關係的「道本器末」、「道先器後」等等

論述，但「化道為術」一詞，不僅擺脫上述這些體用、主輔與本末、先後關係，貼切地且精準地描述日本思想文化中如何轉換外來思想的過程，堪稱精妙的提煉概念。因此，「化道為術」不僅回應了丸山真男的「原型論」，指出缺乏「第一哲學」有關形上學的哲理思考，更點出神道學的反形而上學的性格。同時，「化道為術」不僅用來描繪日本吸收儒學的過程，如古學派反對朱子理學及孟子心性論的實學性格；也可用來觀察日本吸收佛教的過程，如有名的本地垂跡說，化佛成為日本神；甚至也可用來探析近代日本吸收西學（洋學）的過程，如在物質文明上可以全盤西化，精神文明上卻極為復古而恢復神道權威。以上種種現象，說明「化道為術」的思維特質，將日本宗教世俗化的實用哲學傳統，頗有一語道破的暢然感，也呼應了作者常引用其業師黑住真的話語，即近代日本之知識論特徵的三大印記—非原理主義、非理想主義、非道德主義。「化道為術」的提煉更充分說明這三大印記，讓學術界能清晰地掌握日本思想與文化的特質。

肆、餘論：兩點商榷的淺見

本書涉及中日思想文化比較，筆者在拜讀之際，深感作者體大思精，結構分明，其行雲流水的思路，仿有欲罷不能之感，淋漓暢快。對作者在深諳中日儒道法三家的學養功底下，提煉出「脫儒入法」、「化道為術」貫穿整部書之宏旨，相當有其洞見。最後筆者只能在一些個別的論點上，特別集中在【下篇】的第三章提出以下兩點商榷的淺見。

首先，作者在【下篇】第三章，論及中國儒家的「以心制心」傳統問題時，批判孟子先天固有的四端之心，認為實際上四端之心實只是發乎外的倫理規則，從而質疑孟子將「仁」與禮內化於心，根本是行不通的道理，反倒是荀子的「入乎耳，著乎心，布乎四體，行乎動靜」的他律心才是心學的真面貌（頁 359-360）。實則，若依作者將孟子的心學解讀為「外在於人心的社會倫理規則」，將先天固有之心解成後天倫理形成，則孟子

學將不再是孟子學。其次，作者對孟子先天固有的四端之心的認識可能過於苛刻，孟子並沒有天真的認為有先天固有的仁心，就不用後天環境的培養，所謂「四端之心」的「端」也只是類似種子概念的「發端」之意，種子要發育長大，得需靠後天環境的配合，孟子稱為「養心」，故有牛山濯濯的比喻。這個先天固有仁心是體，後天環境的培養，是「仁之用」。因此，若能折衷孟子先天固有的「四端之心」再加上荀子他律的禮義制心，將之視為儒門雙璧，相輔相成，似乎可更完善。

另外，一樣在第三章討論「以心制心」的問題，如果筆者沒有會意錯誤，「以心制心」應是徂徠學者面對宋儒的心性論而提出的反駁歸約命題，故而徂徠學主張「以禮制心」來糾正「以心制心」的不當。事實上，「以心制心」這個概念，用在批評朱子學或許有點道理，但用在陽明學的心學上，恐怕不能成立，畢竟陽明沒有如宋儒區別「本然之性」及「氣質之性」或提出「心統性情」之論。但作者在頁三五一把陽明心學也歸到「以心制心」的行列，作者言：

至於王陽明所謂「心學四訣」（四句教），還幾乎在弟子們的討論中被解構了。「四句教」中的王陽明，特別是他那句「無善無惡是心之體」一語，不但在本體的意義上虛化了孟子所謂「固有」之「善端」，還不啻把自己變成了告子的代言人；而「破山中賊易，破心中賊難」等陽明子雋語，也只能使「為善去惡是格物」的內在自我格鬥不得不轉向外在物理矯正，即「事上磨練」。

以上可能推論太過，「無善無惡是心之體」實講的是至善之體，至善自然無惡，既不是虛化了孟子固有的善端之性，更非告子的代言人。至於將「破山中賊易，破心中賊難」講成使「『為善去惡是格物』的內在自我格鬥不得不轉向外在物理矯正，即『事上磨練』」云云，這點恐有所誤解，因陽明的良知心不可能「以心制心」，心必須要面對外境來磨練，揪出那個住在「心中的賊」，而不是揪出本身的「心」，作者在此或許理解欠周

延。「心中賊」即是四句教中的第二句「有善有惡是意之動」之「意」，吾人意念常隨外物而轉，本身沒有判斷是非善惡的功能，只有「心」（或良知）才有這種判斷功能（此即第三句「知善知惡是良知」），故就陽明而言，陽明沒如朱子學講「心統性情」或區分「本然之性」、「氣質之性」，當沒有「以心制心」的問題。嚴格來說，陽明是「以心制意」，而非「以心制心」。因此，所謂「事上磨練」，都是講帶著什麼動機的意念去做事，透過做這個事，強化意念隨時需要回到純正的心（或良知），因此，要被轉的不是「心」而是那個可能失去良知的「意念」，從頭到尾，事上磨練都講的是「以心制意」。

以上兩點商榷淺見，可能是學術解讀觀點的差異，容或有討論空間。總之，作者兼通中日思想典籍，不僅融貫中國先秦到明清的思想史，再深入日本古代到江戶思想的脈絡，透過詳實的文獻考察及精深思維的比較能力，又擅長提煉核心價值理念，貫穿全書要旨，勝義輩出，諸如作者書中提出「脫儒入法」、「新法家」、「化道為術」、「第一哲學的闕失」、「仁的次位」等等，都是分析日本思想史的學術創見，不但能剖析日本本身的「思想祖型」，又能深掘其「理論祖型」，讀者若能再配合作者前兩本專著《從脫儒到脫亞：日本近世以來去中心化之思想過程研究》（2009）及《從「請封」到「自封」：日本中世以來「自中心化」之行動過程》（2016）所形成的三部曲作品，當更能縱觀其歷史涵養的學術洞見，又可橫觀其擅長透過東亞思想比較而挖掘出潛藏在山峰背後還有奇峰千萬重的新天地。