

【專號論文】 Feature Article

DOI: 10.6163/TJEAS.201906\_16(1).0006

# 丸山真男對中國現代性的看法

## Viewpoint of Masao Maruyama about Chinese Modernity

區建英  
OU Jianying\*

**關鍵詞：**丸山真男、近代、現代、國民意識、傳統、朱子學、普世價值

**Keywords:** Masao Maruyama, Modern Times, Contemporary Times, Common People's Consciousness, Tradition, Zhu Xi Learning, Universal Values

---

\* 日本新潟國際情報大學國際學部教授

Professor, Faculty of International Studies, Niigata University of International and Information Studies, Japan.

## 摘要

丸山真男對「現代性」有獨自的見解，他用「近代」與「現代」兩個概念來表述之，前者是指市民革命和工業革命時期，後者是指法西斯主義時期，「現代性」包括了這兩個不同時期的特性。而且他沒有把前者與後者完全割裂開來，反而認為後者正是從前者中孕育出來的，是前者走向頹廢的型態。但同時又認為，「近代」形成的自由民主等理念可以成為對抗法西斯主義的力量。所以，他的課題是通過發揚「近代」的理念來克服「現代」的頹廢。

丸山的思想史學最初採用了把儒教與近代理念對立起來的觀點，從而對中國「現代性」作出了負面的評價。但後來改變了這種看法，那是因為第一，孫文對國民意識改革的重視引起了丸山的共鳴；第二，竹內好關於中國傳統的論述使他認識到傳統對近代化的重要性。通過比較研究和反思，丸山深切認識到日本國民缺乏主體性，其根本原因在於缺乏內在的信念，外來思想的普世價值難以在日本「傳統化」。於是他把視點轉向貫穿日本古今的文化結構性問題，關注如何在國民中樹立普世價值。因而也逐漸擺脫「傳統與近代」「亞洲與西洋」的框架，對中國的評價有了新的視點。

## Abstract

Masao Maruyama took an original view on *modernity*. He discussed it with two concepts, i.e. *modern times* and *contemporary times*, and asserted that the former referred to the period of people's revolution and the Industrial Revolution while the latter denoted the period of fascism. *Modernity* included the characteristics of these two different times. He did not completely separate the former from the latter; instead, he held that the latter was a product of the former but in a decayed form. In the meantime, he recognized that some ideas formed in *modern times* such as freedom and democracy could be turned into power against fascism. His agenda, therefore, was to overcome *contemporary* decadence by promoting *modern* ideas.

Maruyama's study on intellectual history in the early stage premised that Confucianism and modern ideas were irreconcilable. This led to his negative evaluation of Chinese *modernity*. He, however, modified this view later on. The first reason for his change is that Maruyama resonated with Sun Yat-sen's emphasis on the reform of people's consciousness. Second, Yoshimi Takeuchi's discourse pointed out how criticism and succession were intertwined in the Chinese tradition. This made Maruyama realize the importance of tradition to modernity. Through his comparison and introspection, Maruyama came to a strong conviction that Japanese people lacked an independent identity and he attributed it to their absence of inner faith. As a result, the universal values of foreign ideas were hard to be blended into the Japanese tradition. He then shifted his focus to the structural problem of the Japanese culture from ancient to modern times and became interested in establishing universal values in the Japanese mind. Consequently, he freed himself from the framework of *tradition versus modern civilization* and *Asia versus the West* and embraced new viewpoints to evaluate China.

## 壹、緒言

「現代性」用英文來說就是 *Modernity*。一般是指起源於歐洲文藝復興，經歷了市民革命和工業革命的西方現代社會的性質，其特徵以工業化、世俗化、理性化、民族（國民）國家及其相關體制為標誌。東亞的「現代性」基本上也是參照了西方「現代性」的模式，具有與西方共通的指標，但也保留了一些儒家的傳統。關於一般所說的「現代性」，丸山真男（1914-1996）有獨自的見解。他用了「近代」與「現代」兩個概念來表述，前者是指市民革命和工業革命時期，後者是指法西斯主義時期，「現代性」包括了這兩個不同時期的特性。而且他沒有把前者與後者完全割裂開來，反而認為後者正是從前者中孕育出來的，是前者走向頹廢的型態。<sup>1</sup>這裡顯然包含著對「近代」的批判視點。但他同時又認為，「近代」形成的自由民主、法律至上、合理主義等觀念——即「近代思維」已得到高度的提煉並滲透於社會，可以成為對抗法西斯主義的力量。所以他的現代課題，是致力於「近代」的揚棄，也就是通過發揚「近代思維」來克服「現代」的頹廢。

在戰爭時期，丸山主要致力於發掘日本的「近代思維」，其分析採用了儒教與「近代思維」相對立的圖式看問題，從而對中國「現代性」作出了負面的評價。<sup>2</sup>到了戰後，丸山在追究法西斯主義的問題時，注意到「現代」的頹廢正以「大眾社會化」的形態繼續延伸，並認識到日本還未充分實現「近代」的課題，就迅速步入「大眾社會」。特別是一九五〇年代中期以後他痛感到，國民的主體性和自律精神的成長不僅沒有跟上戰後的民主制度，而且與民主主義產生了巨大的落差。在一九六〇年日美學者討論「近代化」的箱根會議上，丸山提出了自己的近代化觀，認為「近代化」

1 丸山真男：〈政治学に於ける国家の概念〉，收入《丸山真男集》，第1卷（東京：岩波書店，1996年），頁31。

2 丸山作出這種負面評價，除了受黑格爾的影響之外，也受了五四新文化運動期批判儒教的中國學者的影響，從這個視角來判斷中國的「停滯性」。丸山真男：〈あとがき〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年），頁7。

不僅是資本主義、產業化和高科技，還應包括精神方面的國民主體性的形成。從這個觀點來批判日本的近代化偏重於產業和技術，壓抑了獨立自主的人格的成長。<sup>3</sup>他還將革命分為三個層面來把握，一是社會革命，二是政治革命，三是文化革命或精神革命。<sup>4</sup>認為日本雖實現了政治革命和社會革命（仍有未完成之處），但在精神革命方面明顯滯後。<sup>5</sup>以此跟剛成立的新中國相對照，在一定程度上改變了自己過去對中國的負面評價。

六〇年代以後，丸山集中追究日本精神革命滯後的問題，並從中認識到傳統對「近代」的揚棄具有重大意義，因而其關心點也逐步擺脫「傳統與近代」「日本與西洋」「亞洲與西洋」的對立框架，轉為探討如何使橫貫人類縱貫古今的普世價值在日本思想中紮根。隨著他的現代課題在內容結構上發生的這些變化，他對中國的正面評價也增加了。<sup>6</sup>

## 貳、發掘日本自身的「近代思維」

丸山真男早在他的學問生涯之初，就開始批判近代的問題了。他的人生僅僅在少年時代感受過大正民主主義的氣氛，而從十七歲高中一年級起，就已經歷從滿洲事變到侵華戰爭的狂亂時代，目睹了大量知識分子「轉向」法西斯主義，大量民眾自發地協助國家權力去壓制反「國體」的言論，敢於抵抗法西斯潮流的教授接連地受到右翼的攻擊和權力的鎮壓。這些時代體驗使丸山對近代產生了批判的視點，他在大學三年級寫的懸賞

---

3 丸山真男：〈個人析出のさまざまなパターン〉，收入《丸山真男集》，第9卷，頁377-382。

4 在1989年跟中國留學生的聚會時，丸山談起了戰後日本出版的柯嵐·布林頓（Crane Brinton, 1898-1968）《革命的解剖》，並據此闡述革命的法則，其中談到了革命的三個層面。丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集4》（東京：みすず書房，2009年），頁302。

5 丸山認為日本的近代化是選擇性的，只著力於富國強兵＝即工業化和軍事化，而壓抑了社會革命、特別是精神革命，結果導致了超進步的工業化和超反動的社會關係和國民意識滯後。

6 丸山真男的本行是日本政治思想史研究，幾乎沒有專門論述中國的文章，只有一些關於孫中山的論文和座談會上的發言，他對中國「現代性」的看法主要表現在他的日本論，或日中比較論之中。

論文〈政治學中的國家概念〉中指出：「今日全體主義國家的觀念正風靡世界，但究其核心，那正是它表面上痛擊的個人主義國家觀自身的極端發展形態。」<sup>7</sup>這裡的「個人主義」是指「近代」的國家觀，「全體主義」是指「現代」的國家觀，後者是前者本身孕育出來的頹廢形態。雖然他承認「近代」的自由民主等理念已滲透於社會，但因為相信思想都帶有「被存在拘束的性質」，所以對那些「近代思惟」的評價基本上是消極的。但當上東京帝國大學法學部助手以後，他轉為發掘「近代」的理念來對抗「現代」的法西斯主義，這就是丸山思想史學的開始。<sup>8</sup>

丸山思想史學在開創期的代表作是戰爭期間寫的兩篇徂徠學研究論文，第一篇是〈日本近世儒學發展中徂徠學的特質及其同國學的關係〉（昭和十五年，1940），第二篇是〈日本近世政治思想中的「自然」與「製作」——作為制度觀的對立〉（昭和十六年，1941）。<sup>9</sup>兩篇論文都是通過詮釋徂徠學，來尋求日本內部產生的「近代思惟」的萌芽，給人一種強烈追求近代化的印象。這並不意味他放棄了對近代的批判，而是當時嚴峻的歷史背景，促使他對近代形成的自由民主理念的評價從消極轉為積極。

當時世界出現了一股反近代的思潮。在日本文化界表現為「近代超克論」，認為英、美、法所代表的近代的優越性已經崩潰，歷史走到了要以新文化取而代之的轉折點。「近代超克論」認為：打倒過時的自由主義的各種意識形態，協助建設以德、意、日為軸心的世界新秩序，才是知識分

7 丸山真男：〈政治学に於ける国家の概念〉，收入《丸山真男集》，第1卷，頁31。

8 審查人指出，同一個「近代」為什麼會產生出正面價值，又孕育出頹廢的形態？按筆者對丸山的理解，思想理念與歷史現實並不是同一個層次的，思想不僅僅是現實的反映。儘管他起初對思想的超越性認識不足，但他逐漸認識到，近代在市民革命中產生出來的自由、平等、民主理念屬於思想層次，具有超越於歷史的普遍價值。而近代所誕生的社會是一個以私有財產和分工為特質的商品生產的「欲望的體系」，這屬於現實層次。歷史的現實隨著自由競爭走向壟斷和無產者階層的出現，這個「欲望的體系」便漸漸脫離自由、平等、民主等理念，走向法西斯全體主義，頹廢是由此孕育出來的。筆者認為大概可以說，所有超越歷史的普世價值都是從歷史中產生出來的，而所有歷史中的現實都有可能孕育出頹廢。

9 這兩篇論文收錄於《日本政治思想史研究》一書，1952年由東京大學出版會出版。1983年東京大學出版會出版了此書的新裝版。2000年由北京三聯書店出版了王中江翻譯的中譯本。

子的使命。這種論調不僅表現了國際上軸心國與國際聯盟的對立，而且背後有日本的「國體」意識形態——「皇國」優越觀和法西斯全體主義作支柱。丸山認為這正是他所批判的那個近代走到頹廢階段的思想意識。當時日本也有少數知識分子敢於以自由民主等理念來抵抗現實的潮流，這使他重新評價近代思想的力量，並要通過擁護「作為理念的近代」來抵抗法西斯主義。「近代超克論」思潮，把「近代」視為與日本無緣的東西，把之作為給日本帶來一切社會弊端的「替罪羊」，同時又鼓吹和美化一種與「近代」無緣的「東洋（日本）精神」。丸山那兩篇論文的動機，就是試圖打破這兩種「近代」無緣論，並且闡明近代並不是西洋獨有的，德川時代的思想內部也有產生近代萌芽的可能性。

當然丸山知道在德川時代的日本社會，近代因素非常貧乏，幾乎沒有條件形成市民的抵抗思維，所以他只能著眼於政權意識形態的自我解體。他認為德川政權的意識形態就是朱子學，因此想通過考察朱子學的自我解體過程來追尋日本近代思維的萌芽。在德川時代的儒教裡，荻生徂徠（1666-1728）是對朱子學進行解構的典型，丸山便把徂徠學看作是朱子學體系走向崩潰的象徵。丸山對徂徠學的詮釋主要有兩個論點。第一，指出朱子學中自然法（天理）與人倫道德屬於同一法理的思想體系使德川體制被固定為不可改變的自然秩序。但隨著日本社會的發展，朱子學的適應性漸漸喪失，所謂自然秩序就失去了平衡。於是荻生徂徠便對朱子學進行改造，把屬於同一法理的自然法與社會秩序分離開來，這就使現實的封建制度失去了自然法的永久保障，變成可以打破的。同時，徂徠還把倫理與政治也分離開來，一方面使「聖人之道」完全政治化，政治脫離了天理的束縛。另一方面又使道德修養完全變成私人的事情，開拓了倫理自由的可能性。這一點被日本的國學（儒教的敵對者）所繼承。第二，闡述了徂徠把朱子學中來源於天理的「聖人之道」，轉換成由聖人「製作」之「道」，指出其意義在於把人工的「製作」奠定為形成秩序的基礎，開拓了人的主體性的立場。以此評價徂徠學是日本「近代思惟」的萌芽。<sup>10</sup>

10 徂徠學的革命性當然具有普遍的價值，但首先應在日本的歷史脈絡中理解。當初德川政權需要利用儒教把戰國期的流動關係以身份制來凝固化，林羅山等儒者通過運用朱子學

在學術態度上，丸山表明自己的研究抱有對抗法西斯歷史學的「超學問的動機」，力圖通過對德川時代的實證來說明，「任何磐石般的體制其內部都具有走向崩潰的必然性」，<sup>11</sup>他把這個研究看作是一場戰鬥。但結果卻無意識地描繪了一個朱子學與近代思維完全對立的畫面，闡述了日本在近代化方面比中國先進的觀點。南原繁（1889-1974）看了他的論稿之後說：「朱子學應該有更好的方面」。丸山當時沒能對恩師作出有說服力的回應。<sup>12</sup>這裡確實有很多問題，丸山在戰後作了多次反省。

其反省可歸納為如下幾點：（1）對「亞洲停滯論」的反省最早見於一九五二年。他承認自己深受黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）的影響，描述了一個與「停滯」的中國相對照的，雖落後但並不停滯的日本，這一點是「最明顯的缺陷」。<sup>13</sup>（2）無視了日本儒學與東亞各國儒學的相異。大概於六〇年代中期，他談到自己沒有把日本朱子學中的「日本特徵」考慮進去，而把江戶時代前期的朱子學看成是「最純粹（從中國）直接輸入的朱子學」，其實林羅山也好山崎闇齋學派也好都對朱子學作了明顯的修改。<sup>14</sup>（3）對歷史進化思維的反省也在同一時期。他說自己在論文中預設的前提是，江戶時代初期「朱子學思維方式」作為體制意識形態已普及於社會，而其適應性從十七世紀後半起就漸漸崩潰了，遇到了古學派和徂徠學的挑戰。但仔細考證可知，德川政權只是為了使戰國狀態安定化，利用

---

中的自然法與人倫道德貫通的思想體系，來把德川體制上下等級森嚴的身份制解釋為先天固定的自然秩序，這就使「天理」下降為等級制度的層次，在此已將中國朱子學「天理」中超越的規範性甩掉了。徂徠把社會秩序與「天理」分離開來，實際上是擺脫了使德川秩序固定化的自然秩序，他提出聖人「製作」的理論，帶來了人為的改革秩序的可能性。所以，對於日本的朱子學來說，徂徠學具有革命性。但是，對於中國的朱子學來說，聖人的「製作」並不是新鮮學說，「禮」和「道」本身就是聖人、或人格完美的統治者「製作」的。問題在於是否依據「天理」。中國朱子學的聖人「製作」是依據「天理」的，而徂徠雖然把秩序與「天理」分離，也保留了「仁政安民」的規範，但接續到國學則演變為「人欲即天理」，這意味著現實不需要超越的規範來制約。現實脫離規範的制約，正是戰後丸山所追究的日本思想的致命問題。到了60年代，丸山對朱子學所具有的超越的規範性是正面評價的。

11 丸山真男：〈あとがき〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，頁8。

12 松澤弘陽、植手通有（編）：《丸山真男回顧談（上）》（東京：岩波書店，2006年），頁228。

13 丸山真男：〈あとがき〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，頁7。

14 丸山真男：〈英語版への著者の序文〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，（東京：東京大學出版會，1983年新裝版），頁402-403。

了朱子學而已。實際上，儒學直到十七世紀後半以後才開始滲透於社會，而且儒學的核心範疇直到幕末都沒有崩潰。丸山承認自己因套用了進化論的公式，沒能正確反映具體事實。<sup>15</sup>（4）對歷史主義的反思始於五〇年代中期。歷史主義把思想觀念只看作受存在拘束的歷史的一個場面、或某個歷史發展階段的反映。他說自己當時受歷史主義的發展立場束縛，對朱子學的價值本身不能作出超越的判斷。

### 參、對儒教的內在理解和對國民意識的注重

據松澤弘陽（1930-）的證言，丸山說他的朋友永山正昭（1913-1994）曾批評他過去的論文（應是指徂徠學論文）缺少了對思想的內在理解。所以，從福澤諭吉（1835-1901）研究起就開始注意「內在的理解」。<sup>16</sup>一九四二年他寫了第一篇福澤研究論文，題為〈福澤諭吉的儒教批判〉。開篇就指出，滲透於日本人精神內面的儒教，並不是儒教的思想體系，而只是一些與封建身份相關的概念，比如諸侯、大夫、庶民等表達上下貴賤的範疇。這些範疇被套用於日本的世襲身份制，作為把握社會關係的「思維範型」（Denkmodelle），已變成日本人的一種「生理上」的習慣，所以封建制度消滅以後還頑固地繼續存在。<sup>17</sup>丸山的這一認識，為他後來把作為日本人「思維範型」的儒教與作為思想體系的儒教區別開來埋下了伏筆。

而且，丸山在闡述福澤為倡導西學和打破封建意識而堅決跟儒教作鬥爭時，雖然引用了最激烈的語言來說明福澤要「一掃腐儒的腐說」，徹底顛覆「古來的學說」，但他是把福澤的儒教批判分為「掃除破壞」和「經營建置」兩個時期來把握的。關於「掃除破壞」時期，指出其批判特徵主要採取「揭露意識形態」的手法，對儒教不是從其思想的邏輯性，而是從其機能性來批判的。而關於「經營建置」時期，他承認福澤的儒教批判是

15 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁401-402。

16 東京女子大學丸山真男文庫（編）：〈解說〉，《丸山真男集 別集》，第1卷（東京：岩波書店，2014年），頁409。

17 丸山真男：〈福澤諭吉的儒教批判〉，收入《丸山真男集》，第2卷（東京：岩波書店，1996年），頁140-141。

「間歇性」的，基本上只限於政府利用儒教來壓制西學教育和排外思潮上升之時。<sup>18</sup>還引用了福澤的如下一段話：

我輩一味排斥儒教主義的原因，絕不是因為認為其主義有害，周  
公孔子之教提倡忠孝仁義之道，不僅沒有一點可非難，而且作為  
社會人道的標準是應該敬重的。<sup>19</sup>

之所以排斥之，是因為現在的儒教已「改變了原來的本性，達到了腐敗的極點。」<sup>20</sup>

丸山還指出，福澤在批判儒教的同時，承認了儒教在歷史上的「妥當性」。<sup>21</sup>可見，丸山透過福澤的視線，開始意識到日本對儒教的接受方式中存在問題。這為後來把日本的儒教與中國的儒教區別開來，並注意內在地理理解中國儒教，打下了一定的基礎。

另外，丸山曾在徂徠學論文中，評價徂徠把作為自然秩序的「聖人之道」轉換成聖人「製作」之「道」是近代性，但在徂徠學的秩序觀裡只有聖人和君王的「製作」，並沒有人民「製作」的思想。儘管如此，丸山按照西歐的模式，認為近代化一般都經歷從自然秩序到人為秩序的過程，而人為秩序必然會從絕對王權走向人民主權，表現了一種直線進化論的樂觀。但經過研究福澤諭吉，他獲得了另一種觀點，就是注目於民眾。當時日本已對中國展開了全面侵略，大多數日本民眾缺乏獨立主見，糊塗地追隨以天皇為頂點的「國體」去參加侵略戰爭。丸山是在這種背景下讀到福澤對日本社會的批判的。特別是，早在明治時代福澤就已指出「日本傳統的國民意識中最缺乏的是自主人格的精神」，並提倡「獨立自尊」的精神

---

18 丸山真男：〈福澤諭吉の儒教批判〉，頁 142-143、151。渡邊浩認為，福澤不是批判儒教本身，而是批判日本政府對儒教的利用和曲解。渡邊浩：〈儒教と福澤諭吉〉，《福澤諭吉年鑑》，第 39 號（2012 年 12 月），頁 105。

19 福澤諭吉：〈儒教主義の害は其腐敗にあり〉，收入《福澤諭吉全集》，第 16 卷（東京：岩波書店，1971 年），頁 276-277。

20 福澤諭吉：〈儒教主義の害は其腐敗にあり〉，頁 276-277。

21 丸山真男：〈福澤諭吉の儒教批判〉，頁 155-156。當然，承認儒教在歷史上的「妥當性」也只不過是一種歷史主義的評價。

革命。<sup>22</sup>丸山感到共鳴和震憾，因為相距丸山生活的時代，明治維新已過了七十多年，但日本民眾在自主人格方面依然沒有成長。這使他意識到人民「製作」並不是自然進化就可達到的，「近代思維」的問題沒有那麼簡單。所以，他的思路轉為注重國民意識的改革。

後來丸山考察日本近代國家的形成狀況時，顯然運用了福澤注重國民自主精神的觀點。一九四四年他發表的論文〈國民主義理論的形成〉採用了「國民主義」來解釋 Nationalism，是由於他認為 Nationalism 到了一定階段就需要跟個人的自主性緊密結合。<sup>23</sup>但日本的這種結合充滿挫折。此論文原本是想通過考察明治以後的民族主義的發展，來追究國民主義理論是怎樣變成了國家主義理論的。<sup>24</sup>他預定要寫的內容大體是，從明治初期的啟蒙運動到自由民權運動，其間出現過人民參與秩序的「製作」，比如誕生了不少私擬憲法，但隨著帝國憲法的成立，人民「製作」的邏輯就被消滅了，指出那是國民主義被壓制和消失的過程。但遺憾的是，他剛寫完作為國民主義「前奏期」的德川末期，就被徵兵了。儘管沒能寫到明治時期，但他已得出一個結論，那就是幕末的變動並沒有帶來早期國民主義的發展。冷峻的歷史實證，讓他痛感到日本國民的政治主體性難以成長，這個問題意識延續為他戰後最重要的課題。

## 肆、國民的自主精神與中日近代化

在思考日本的問題時，丸山也很關注同時代的中國，特別是從國民意識改革的視點去看中國的情況。一九四四年他被徵兵後，很快就因病被解除了兵役。同年年底便開始研究孫文和梁啟超等近代中國文獻，並為高橋勇治的著作《孫文》寫了書評。他在書評中說，我們需要「內在地」理解

---

22 丸山真男：〈福沢に於ける秩序と人間〉，收入《丸山真男集》，第2卷，頁220-221。

23 丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁324。

24 丸山真男：〈あとがき〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，頁9。這篇論文因為只寫到德川末期，所以後來改題為〈「早期」國民主義的形成〉（〈國民主義の「前期的」形成〉），收入於《日本政治思想史研究》一書中。

三民主義，所謂內在的理解就是要「把握孫文自身的問題意識」。<sup>25</sup>

一九四六年四月，丸山在東洋文化研究所作了題為〈孫文與政治教育〉的公開講演，在講演中指出日本人對三民主義的誤解主要是因為缺乏內在的理解。他認為孫文（1866-1925）貫穿一生的問題意識，就是力圖把一盤散沙的人民改變為具有政治意識的國民：

孫文的第一課題，是要讓只享有非政治的自由、只意識到自己是被統治者的國民大眾，理解到自己是承擔國家大事的主體，產生出一種把國家和政治視為己任、並主體地去承擔的精神。<sup>26</sup>

其政治教育的目標，就是要「將只有被統治者意識的個人培養成政治的國民，即把政治作為自身之事而參與的國民」。「換句話說，就是使全體人民政治化，即讓政治變成人民的東西，同時讓政治人民化，讓政治與人民的全部生活結合起來」。通過對三民主義的內在把握，他理解到孫文是把「民眾意識的改造」作為中國革命的核心課題的。<sup>27</sup>這一點正是他敬佩孫文之處。丸山也曾在一九四三年關於福澤的論文中說過，日本民眾的最大問題是，「國民的大多數僅僅是作為政治統治的客體而順從於被給予的秩序」。所以日本最重要的課題，是培養每個國民的政治主體意識，使民眾「由單純被動地接受外在給予之秩序的人，轉變為能動地參與秩序創造的人」。<sup>28</sup>因此他對孫文的政治教育很有共感，認為這對日本戰後改革是一個重要的啟發。他在一九四六年五月發表的論文〈超國家主義的邏輯與心理〉，就是重啟「國民精神的真正變革」<sup>29</sup>的宣言。

丸山在回顧自己的民族主義研究時說，他從孫文那裡「學到了民族主義與民主主義的結合」。<sup>30</sup>這一點成了他把握亞洲民族主義的指標。一九五

25 丸山真男：〈高橋勇治『孫文』〉，收入《丸山真男集》，第2卷，頁271。

26 丸山真男：〈孫文と政治教育〉，收入《丸山真男集 別集》，第1卷，頁88。

27 丸山真男：〈孫文と政治教育〉，頁90、93-94。

28 丸山真男：〈福沢に於ける秩序と人間〉，頁220。

29 丸山真男：〈超國家主義の論理と心理〉，收入《丸山真男集》，第3卷，頁18。

30 松澤弘陽、植手通有（編）：《丸山真男回顧談（下）》（東京：岩波書店，2006年），頁170。

一年丸山在分析日本民族主義時指出：「日本的民族主義，受其社會構成、政治構成乃至文化構成的影響，一方面不同於西歐的古典民族主義，具有與亞洲型民族主義共通的因素，另一方面又具有與中國、印度、東南亞諸國的民族主義截然不同的特性，這一特性可以看作是歐洲民族主義的一個變種型態」。<sup>31</sup>這裡所說的「西歐的古典民族主義」，是指跟人民主權相結合的「近代」民族主義。而所謂「變種型態」，是指日本沒有經過「近代」民族主義就早熟地步入「現代」帝國主義。

丸山認為，日本的民族主義不僅沒有跟社會革命內在地結合，而且對社會革命及其潛在因素都加以壓制，早早就放棄了人民解放的課題，國民主義迅速轉向國家主義乃至超國家主義，這是嚴重關乎國民精神結構的問題。<sup>32</sup>與之相對照，他指出「亞洲型」的民族主義具有另一種共同的歷史特質。亞洲諸國本來都是比較封閉的社會，因受到外來的武力打擊或威嚇而被強制編入國際社會。面對這種衝擊，先是表現出一種「早期的」民族主義，即統治階層為維護既有的特權和舊體制而採取守舊排外的防衛性政策，其結果是蒙受帝國主義列強的集中蠶食，甚至淪為殖民地。但這個悲慘命運反而使抵抗帝國主義侵略的民族主義運動與改變舊體制的革命運動結合起來了。「民族主義與社會革命的一貫的內在結合，在今日中國表現得最典型。」<sup>33</sup>通過中日兩國在社會革命和民眾意識改造方面的差異，丸山看到了民族解放運動時期中國具有比日本更強的「近代」性。

在中日近代化的比較方面，丸山突顯出以民眾為主體的價值判斷標準。這首先是對日本近代化的批判視點。他認為，近代日本以帝國憲法和教育敕語為轉折點，「國體」成了日本的軸心，只吸收能服務於「國體」的外來文化，而排除一切不利於「國體」的意識形態或制度，這是明治二〇年代以後的近代日本的特色：

大體可以說，對近代化進行了區分使用，在意識形態方面實行鎖國，在技術方面實行開國，是近代日本的特徵。最極端的表現

31 丸山真男：〈日本におけるナショナリズム〉，收入《丸山真男集》，第5卷，頁58。

32 丸山真男：〈日本におけるナショナリズム〉，頁66。

33 丸山真男：〈日本におけるナショナリズム〉，頁61-62、64-65。

是，即便在一九三〇年以後的軍國主義時代，技術上也是開國的。<sup>34</sup>

丸山把這種形態稱作「帶括號的近代」。一九五二年他在反省早期的徂徠學論文時說，把經歷了「帶括號的近代」的日本，跟「帶括號的近代」方面沒有成功的中國相比，如果從民眾基礎的觀點來看近代化的成敗，今日確實顯示出了相反的對照。「為何日本在東洋第一個成功地建立了近代國家？」這種設問有必要進行反思。<sup>35</sup>因為他看到中國在五四運動以後，不僅知識界和工商界的精英，而且各領域的民眾都廣泛而踴躍地參加打倒封建軍閥和抵抗帝國主義侵略的戰鬥。相比之下，日本大多數民眾則是糊塗地擁護「國體」而參加對中國以及亞洲諸國的侵略戰爭。

在〈超國家主義的邏輯與心理〉論文中，丸山揭露的根本問題是「作為近代人格前提的道德的內面化」在國民中沒能得到推進，反而「日本國家作為倫理的實體，成了價值內容的獨佔的決定者」。<sup>36</sup>所以丸山在觀察中國時，尤其注目這方面的問題。除了評價孫文的民眾意識改革之外，最重視的就是五四運動（指廣義的五四新文化運動）。他說辛亥革命打倒了君主專制的傳統，具有畫時代的意義，但缺乏廣度。而五四運動打破了文化與大眾的隔絕，使辛亥革命開啟的民眾意識改革擴展到整個社會和文化領域。如果沒有五四運動，就不可能有四九年革命的成功。不過新中國以後，那些思想成果在特殊的歷史條件下出現了斷絕。他堅持一個基本觀點，革命除了制度的變革之外，還需要有一種精神變革或文化變革，這種變革不僅要在知識分子的層面，而且要在大眾的層面推進。這一點日本並沒有做好，本來明治維新初期的啟蒙思想和自由民權運動都曾是謀求在大眾範圍確立自由和民主的。今日的中國再以五四運動為原點，重啟國民規模的文化變革，也絕不是歷史的倒退。<sup>37</sup>

34 丸山真男：〈原型・古層・執拗低音〉，收入《丸山真男集》，第12卷，頁116。

35 丸山真男：〈あとがき〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，頁7-8。

36 丸山真男：〈超國家主義の論理と心理〉，頁20-21。

37 1989年跟中國留學生的座談，參見丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集4》，頁290、292-293。

丸山認為如果從政治革命、社會革命、文化革命三個層面來看，人們對中國的一九四九年革命在社會革命層面的評價是過高的。因為四九年革命主要是在政治層面實現了國民的統一和國家的獨立。而孫文三民主義的民生主義則屬於社會革命，主張耕者有其田，並從那時已開始社會變革，後來的中國革命也繼承了孫文的這個課題，但制度變革和社會革命的困難在於「制度中的精神」難以改變。四九年革命主要完成了民族主義課題，但社會層面未解決的問題堆積如山，作為社會革命是未完成的。<sup>38</sup>再從「制度中的精神」來看，在文化層面五四運動具有決定性的意義，提倡掃除文盲、國民皆受教育，並已開始推進初步的義務教育，打破了知識與專制的結合，「民主與科學」是畫時代的。但後來其成果未能得到很好的繼承。馬克思·列寧主義是一種哲人政治，認為必須由最先進的人——先鋒隊黨以鐵的紀律來領導無產階級大眾，唯有作為先鋒隊的黨才知道真理，所以只能由這個黨來給人民灌輸真理。在中國，柏拉圖（429-347 BCE）的哲人政治和堯、舜以來傳統的聖人政治粘合在一起，便容易接受先鋒隊黨領導一切的思維。<sup>39</sup>對於打破哲人政治的思維，五四運動的「民主與科學」具有重大意義。

丸山的這種看法到了一九九〇年代以後也基本上沒有變化。一方面，他承認即便四九年革命以後中國共產黨所做的一切全都是錯的（他說這是不可能的），也不能用虛無主義的態度來看近代中國。以孫文為代表的中國國民黨的三民主義就是要抵抗帝國主義、謀求中國的獨立，毛澤東也是繼承這條路線的。他們把分裂成一團亂麻的中國統一了，並把中國從帝國主義的桎梏下解放出來，取得了國家獨立。在這個過程中，因國民黨的腐敗，民族主義革命轉為由中國共產黨主導，從這個意義上說，由毛澤東所領導的中國共產黨實現了中國的統一和獨立是不可否定的事實。即便否定大躍進、文革、下放等毛澤東所做的一切，那個使中國脫離殖民地化，達成統一和獨立的革命成果也依然是存在的。但另一方面他認為，新中國成立後，近代以來的文化成果經歷了不少挫折。問題在於馬克思主義取得權

38 丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集 4》，頁 302-303、308-309。

39 丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集 4》，頁 311-312。

力之後就「國體化」了，先鋒隊黨成了一切真理的代表。<sup>40</sup>所以，丸山感到中國需要重新確認五四運動的原點，由那裡重啟國民規模的文化變革。

## 伍、傳統對於近代化的重要價值

丸山真男的視線轉為關注「傳統」，與竹內好的影響有重要關係。丸山在四〇年代末認識了竹內好（1910-1977），他們相互熟知對方的作品，並有很多直接的交流與合作。一九四九年，丸山發表了〈近代日本思想中的國家理性問題〉這篇論文，承認「在日本，朱子學中的自然法觀念成了接受國家平等規範的媒介」。由丁韞良（William Alexander Parsons Martin, 1827-1916）翻譯成漢文的《萬國公法》（*Elements of International Law*）傳入日本後，其自然法思想與宋學那種把正道的根據一方面設定在宇宙「天理」中，另一方面設定在人的「本然之性」中的思想遙相呼應。「國際法、國際道德的意義正因為借助了德川時代教養的共同財產——儒教的範疇做媒介，才得以順利地被一般知識階層接受。」但同時指出，「以儒教觀念為媒介來把握近代國際關係的方法，並沒有首先產生於儒教的祖國——中國」。<sup>41</sup>竹內好對此評論說，丸山從意識形態的內部法則來追究中國近代化落後於日本的原因，比那些直接把意識形態問題還原於物質的解釋要妥當，但丸山沒有看到近代化的時間差異包含著質量的差異，並指出，「連丸山這樣的學者也無意識地帶有日本人一向對中國的蔑視觀，從而妨礙了他的正確理解。」<sup>42</sup>竹內的批評隱喻出丸山對中國的傳統缺乏內在的理解（也包括無意識地把對日本儒教的理解投影於對中國的認識）。

竹內好給予丸山的影響是衝擊性的。通過學習竹內的中國論和中日近代比較論，丸山不僅對中國有了新的理解，而且對傳統的重要性有了痛切

40 1991年關於「現代中国と日本」的座談，丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集 続2》（東京：みすず書房，2014年），頁340、344。

41 丸山真男：〈近代日本思想史における国家理性の問題〉，收入《丸山真男集》，第4卷，頁11、13-14。

42 竹內好：〈日本人の中国観（1949年）〉，收入氏著：《現代中国論》（東京：勁草書房，1964年），頁18-19。

的認識。在五〇年代初，日本出現了談傳統的思潮，特別是一些左翼文化團體熱烈主張發揚民族傳統。竹內好則認為日本人雖然大談傳統，但沒有認識到自己本來就缺乏思想的傳統。關於傳統與近代化的互動問題，竹內把日本和中國分成兩種類型。指出日本文化是缺乏主體性的奴性文化。比如，「新」就是日本人的價值標準，「新」等於「正確」，這是日本人下意識的心理傾向。總之要不斷追求「新」的，如果「新」的變成了「舊」的，就得換成別的「新」的。那是不斷追趕先進者的「優等生」文化，在那裡總是優等感和劣等感並存。從近代的轉折點開始，日本就對西洋抱有決定性的劣等感，要做模仿和追趕西洋的「優等生」。「轉向」現象就是日本這種特殊性格的產物，比如明治維新時的攘夷論者瞬間就轉向開國論，昭和時代共產主義轉向法西斯主義，戰後又由法西斯轉向民主主義。問題在於，每個「轉向」都沒有經過思想交鋒來作媒介，在「轉向」過程中沒有任何失敗的感覺和反省的痛苦。<sup>43</sup>這裡指出的傾向顯示出日本近代化缺少了跟思想傳統的抵抗互動。

與之相對照，竹內指出中國型的重要特徵是：「對過去傳統的否定，在每個階段都產生出傳統的復甦，成為了生命力的新發展。」<sup>44</sup>那裡貫穿著傳統的批判與繼承的辯證關係。還介紹了曾住在中國三年並親眼見證了五四運動的杜威（John Dewey, 1859-1952）的中國觀。杜威承認五四運動具有新精神的萌芽，並承認「那些新精神是從中國固有的傳統中自己形成的，因而具有堅固的基礎。外來思想的影響只是引出自己內在的本質因素的道具，並沒有損傷中國文化的獨自性。」杜威把日本與中國的近代作了比較，認為「日本因為傳統的壓力太小，所以在汲取西歐文化方面容易成功，但根底里的舊東西反而保存下來了。而中國因為傳統的抵抗激烈，近代化的時期晚了，但其變革反而能進行得徹底，能立足於國民心理的革新這種根源性基礎上。」與丸山之前的中國觀相反，杜威認為「中國近代化在時間上的遲緩帶來了質量上的優勢」。杜威雖然是反共產主義的，但對

43 竹內好：〈中国の近代と日本の近代〉，收入氏著：《日本とアジア》（東京：筑摩書房，1993年），頁26、32-34、43-44、47-48。（原題為〈近代とは何か——日本と中国の場合〉，曾收錄於《現代中国論》）。

44 竹內好：〈日本人の中国観（1949年）〉，頁17。

中國的近代推進過程是肯定的。在分析為何中國近代化成功而日本近代化失敗時，杜威把其原因歸結於「固有文化的有和無之差異」。<sup>45</sup>竹內提供的啟示表明，有傳統性才能有近代性，對傳統的批判和繼承正是近代生命力的源泉，丸山由此深受啟發。

竹內關於傳統的論述，對丸山認識日本的戰後問題也提供了重要的視點。一九四五年日本戰敗，以天皇為絕對權威的「國體」價值觀全面崩潰，日本思想一下子陷入價值規範迷失的狀況。這在丸山看來，是日本重新謀求精神革命的好機會，戰後初期他曾充滿希望地說，「那是一個孕育著多樣而又混沌的可能性的、民主主義沸騰期」。<sup>46</sup>面對佔領軍主導的改革，他最關心的問題是，如何把「被給予的自由」轉化為國民「內在的自由」。<sup>47</sup>

在戰後初期的十多年裡，丸山主要是在思想方面領導戰後民主改革。他寫了大量分析現代政治的論文和評論，其中最具有代表性的是〈超國家主義的邏輯與心理〉，著力於解剖日本民族主義的病理。<sup>48</sup>還撰寫了唯一的政治學單行本《政治的世界》（昭和二十七年，1952），勾畫出現代社會的政治權力橫向擴大和縱向滲透，走向「大眾社會化」的特徵。比如國民生活從根本上受到政治動向左右，但國民卻對政治失去關心的自相矛盾現象。隨著官僚制的強化和社會組織的「機械化」，人變成了零件，人的個性和人格統一性被解體，造成了個人的「原子化」，即大眾缺乏公共精神又不能相互聯合，呈現出對政治冷淡麻木的傾向，但又在媒體的誘導下走向「齊一化」，反而容易被政治動員起來。面對這種「大眾社會」的問題，丸山主張民眾需要自發組成橫向的聯繫，在日常生活中討論社會問題，以此形成對「齊一化」的免疫力和克服靠「原子化」大眾來投票的現代民主弊病。<sup>49</sup>

45 竹內好：〈日本人の中国観（1949年）〉，頁19-21。

46 丸山真男：《丸山真男座談6》（東京：岩波書店，1998年），頁7。

47 丸山真男：《丸山真男講義錄》，第2冊（東京：東京大學出版會，1999年），頁181。

48 這一系列論稿後來編入了《現代政治的思想與行動》一書，大陸有陳力衛翻譯的中譯本，商務印書館2018年3月出版。

49 丸山真男：〈政治の世界〉，收入《丸山真男集》，第5卷，頁127、181-191。

但到了「戰後期」結束的五〇年代中期，丸山開始對戰後改革感到失望。因為思想領域出現了一種動向，人們對導致三〇到四〇年代戰爭悲劇的思想病理只當作「一時的出軌」而不再過問。<sup>50</sup>政治領域出現了改憲、重新軍備等倒退動向。而在民眾的層面，民主社會所需要的人民的自主性和道德水平總不見提高，大眾難以形成一種「規範意識」。丸山看到的是，「大眾社會的發展與民主主義的發展之間出現巨大的落差」。<sup>51</sup>大眾的勃興並不向民主主義接近，特別是大眾文化傾向於低俗和頹廢，不斷吞噬「規範意識」，妨礙著民主精神的形成。他沒有預想到，日本戰後從民主主義沸騰走到大眾的頹廢這個過程發展得那麼快。日本似乎特別缺乏對「大眾社會」問題的免疫力，比如個人內面的獨立精神和民間共有的強韌的倫理價值。

戰後改革的挫折引起了丸山對日本思想傳統的省察。他認為，日本近代國家只是靠天皇制把民眾統合起來的，那不是「原理」的統合。國民沒有通過思想內面的陶冶而獲得具有普遍價值的規範意識。國民在順從於帝國的官僚和社會的過程中，甚至連傳統的「天」等超越的觀念都甩掉了。以致於出現了「沒有任何被縛感的、自我的「物理性」爆發和肉體的亂舞」。<sup>52</sup>而當一九四五年戰敗「國體」權威徹底崩潰時，釋放出來的也同樣是這種缺乏自律性的空虛的解放感。再看前近代的情況，丸山曾在早期的徂徠學論文中，高度評價徂徠把儒教的規範「外在化」和「政治化」。但這時他從相反的觀點指出，「德川期的思想史用一句話來概括，也是儒教規範從人的內面修養性逐漸變異為外在的他律拘束性的過程。」徂徠學使儒教規範外化為純粹公的政治的東西，使私的內面性脫離了一切規範的拘束。然後「作為一切儒教思惟的敵對者而登場的國學便喊出了「人欲即天理」。」<sup>53</sup>可見，日本舊制度的規範意識的崩潰只帶來了「人欲」的解放。

50 津田左右吉就是一個典型，他認為丸山在〈超國家主義的邏輯與心理〉中揭露的天皇制精神結構的病理「只不過是非常時期的狂亂狀態所引起的例外現象」。丸山真男：〈第一部 追記および補注〉，收入氏著：《新裝版 現代政治の思想と行動》（東京：未來社，2006年），頁496。

51 丸山真男：〈現代政治の思想と行動 第一部追記および補注〉，收入《丸山真男集》，第6卷，頁265。

52 丸山真男：〈忠誠と反逆〉，收入《丸山真男集》，第8卷，頁272、276。

53 丸山真男：〈日本における自由意識の形成と特質〉，收入《丸山真男集》，第3卷，

這些反思使丸山痛感到日本沒有形成真正的傳統，或者說沒有像中國那樣通過與傳統的交鋒而使傳統獲得新的傳承和發展。

## 陸、傳統與人的內面信念

不論從丸山的思想史研究還是親身經歷來看，戰後呈露的日本民主精神的脆弱性，其實在近代日本已是反覆呈露的現象。比如，明治初期的啟蒙思想的影響力持續了大概二十年，但在大日本帝國憲法成立後就被甩掉了。後來的大正民主主義時代也只持續了十年左右，就轉為昭和的反動時代，出現了知識分子的集體「轉向」，人民也盲目地服從法西斯的「國體」。這裡最令他憂慮的問題是，具有人類普遍價值的優秀思想在日本似乎總是難以持久，不斷重複著迅速興起和迅速衰退的命運。日本究竟缺乏什麼？

對於剛過去的那個戰爭時代，最引起丸山深思的是一九三〇年代的「轉向」潮流中知識分子的態度決定。面對法西斯化的滾滾潮流，大多數知識分子選擇了順應，但有極少數知識分子卻堅持抵抗，這兩種人的精神深處究竟有什麼不同？丸山特別回想起了面對雪崩似的「轉向」能屹立不動、勇於抵抗的少數人的精神。他多次談起一九三三年德國納粹奪權後，議會審議授予希特勒全權委任法的情景。當時德國的共產黨議員已全部被逮捕，社會民主黨的議員也有一部分人被逮捕，國會周圍已被武裝突擊隊包圍，旁聽席幾乎都是納粹黨員。面對納粹黨員的一片奚落和吼叫聲，社會民主黨首奧特·威爾斯（Otto Wels, 1878-1939）勇敢地站起來反對，他說：「在這個歷史的時間裡，我宣告自己皈依於自由、和平、正義的理念」，「任何授權法都不能破壞這個永遠不滅的理念」，「我要向全國受到迫害的同志送去問候」。在丸山看來，所謂「歷史的時間」就是「周圍的大勢」，威爾斯是以「永遠不滅的理念」來對抗「歷史的時間」。<sup>54</sup>

---

頁 156。

54 丸山真男：〈丸山真男氏を囲んで〉，收入《丸山真男座談 5》（東京：岩波書店，1998年），頁 316。

丸山通過威爾斯道出了「時間與永遠」<sup>55</sup>的關係。俗流的歷史主義只追隨歷史的大勢，而內在的理念則具有超越歷史大勢的普世精神。丸山頭腦裡縈迴著一個想法：「如果沒有對超越於歷史的某種理念的皈依，個人要堅定地抵抗「周圍」的動向也許是很困難的」。<sup>56</sup>他還感悟出，人格內面需要有一種「看不見的權威」，否則就不能堅定地指出時代的錯誤。他說：

如果心目中只有眼前經驗的實感世界，而失去了用超越於實感的、看不見的權威——比如神或者理性或者「主義」等看不見的權威來束縛自己的感覺，那麼結果就會簡單地追隨那種看得見的權威——比如政治權力或者輿論或者評價。<sup>57</sup>

丸山意識到需要用「看不見的權威」來束縛自己，這意味著他對個人的獨立有了新的認識。也就是說，他認識到獨立的主體不能只順從於自己的自發性，一方面要使價值從國家的獨佔中解放出來，另一方面個人要樹立內面的信念。所謂「看不見的權威」就是內在於自己的、由超越的理念來規範自己和審視現實的精神支柱。日本人之所以簡單地順從大勢——「時間」，正因為缺乏內面的信念——「永遠」，這也是由於缺乏真正的傳統。

出於對內面信念和傳統的重大性的認識，丸山開始嘗試導入超越時代或歷史階段的視點，來把握長期持續的日本的思維方法。一方面要挖出阻礙日本的「思想傳統化」的負面「傳統」，另一方面要探索如何創造真正的傳統。從一九五六年起，他大幅度修改了東京大學法學部日本政治思想史講義的構思，把過去從江戶時代講起，改為追溯到古代（《古事記》、《日本書紀》的時代）。<sup>58</sup>

丸山所追求的傳統，並不是日本國學那種通過掃除外來文化而定義的

55 「時間與永遠」這對範疇是丸山從波多野精一（1877-1950）的哲學名著《時と永遠》（1943）中獲得的。

56 丸山真男：〈歷史意識と文化のパターン〉，《丸山真男座談 7》（東京：岩波書店，1998年），頁257。

57 丸山真男：〈丸山真男氏を囲んで〉，頁315。

58 丸山真男：《丸山真男集 別卷 新訂増補》，（東京：岩波書店，2015年），頁61。

土生文化，而是竹內好的中國論提示的那種思想運動——「對過去傳統的否定，在每個階段都產生出傳統的復甦，成為了生命力的新發展」。正如他在〈日本的思想〉（昭和三十二年，1957）中所說：

即可以給各個時代的觀念和思想賦予相互關聯性，使所有的思想立場在與其相關的關係中——即使是通過否定的相關關係中——力圖獨立自己的歷史位置的、那種核心性的、或相當於坐標軸的思想傳統。<sup>59</sup>

換句話說，這個坐標軸就是，在各種思想（包括外來思想在內的各個時代的思想）轉化為內在價值的過程中起核心作用的契機。作為這種傳統的具體例，他常常引照西歐的基督教和中國的儒教來說明，特別是注目於那種通過對傳統的反抗而使傳統以新的姿態傳承下去的特徵。<sup>60</sup>他認為日本沒有形成這種傳統！〈日本的思想〉開篇就指出「日本缺乏思想的坐標軸」。因為日本自身沒有像基督教或儒教那樣強韌的實體思想，所以，丸山尤其注重如何使各種外來思想在日本「傳統化」的問題。

另外，在論文〈關於思想的狀態〉（1957年）裡，他創造了一對用語來區分文化的兩種型態：一是「竹刷子型」，一是「捕章魚的陶罐型」（以下簡稱陶罐型）。「竹刷子型」是指一根竹子分叉成很多細條，就像手掌那樣，從同一個根源中分出幾個指頭的那種型態。「陶罐型」是指各自孤立的陶罐相互毫無聯繫地並列著。他說歐洲文化是「竹刷子型」的，歐洲的學問儘管十九世紀後半就迅速專業化、分科獨立化，但各門科學都具有共同的文化傳統作根基，相互之間有共通的知性來連接其內在的交流。與之相對照，近代日本的學問和文化以及各種社會組織幾乎都是「陶罐型」的，各種思想文學或社會組織都處於各自孤立和封閉的狀態。<sup>61</sup> 這

59 丸山真男：〈日本の思想〉，收入氏著：《日本の思想》（東京：岩波書店，1961年），頁5。

60 丸山真男：〈伝統と現代をめぐって〉，《丸山真男座談8》（東京：岩波書店，1998年），頁291。

61 丸山真男：〈思想のあり方について〉，收入氏著：《日本の思想》，頁129、132-133。

裡所說的「竹刷子型」也是他對真正傳統的一種表述。後來在一九六八年的座談會上，他又用更通俗的語言來解釋真正的傳統，說那是指民間在生活中形成的，橫向地覆蓋整個社會又縱向地超越時代變遷的共有價值，並將之稱為「思想上的正統」(orthodoxy)。<sup>62</sup>這表明他已超越歷史發展階段論的框架，把普世價值視為文明進步的核心。

無論是解剖阻礙日本「思想傳統化」的負面「傳統」，還是發掘能使「思想傳統化」的真正傳統，丸山都注目於日本對外來思想的受容方式。在一九五〇年代後半期，他主要注重西洋思想的受容。先是把幕末維新时期定義為第一次「開國」，重視其帶來的「視圈擴大」和世界觀的變化。然後又把第一次「開國」上溯到十六世紀中期的基督教傳來，把幕末維新时期改為第二次，把戰後看作第三次，重視西洋文化的普世價值對日本的衝擊，同時分析這些普世價值如何被修改和拋棄。但是，經過一九六一年十月到一九六三年三月到美英等地進行海外研究之後，<sup>63</sup>丸山認識到，在異文化接觸中擦出火花的並不只是幕末維新，古代還有與隋唐帝國的文化接觸。他說，「如果沒有與隋唐帝國的接觸，就不可能出現大化改新和律令制的建立，大化改新和明治維新是日本的兩大變革。」<sup>64</sup>並強調指出：「七世紀的大化改新到律令制的建設等一系列過程，可以說是與明治維新相並列的，兩者是日本史上的兩大轉機。」<sup>65</sup>之前定義的三次「開國」都是來自西洋文化的衝擊，並沒有包括亞洲大陸內部的「文化接觸」。而當他的視野超越了特定地域和特定發展階段，意識到普世價值不限於西洋時，作為外來文化衝擊的考察對象就包括儒教、佛教等亞洲文化了。

從這個時期開始，丸山特別意識到自己過去忽視了儒教中的普世價值。在東京大學法學部一九六六年度的日本政治思想史講義中，他明確區

---

62 〈丸山真男教授をかこむ座談会の記録〉，收入《丸山真男集》，第16卷，頁85、88-89。

63 丸山真男1961年10月，應哈佛東亞研究所所長費正清(John King Fairbank, 1907-1991)的邀請，作為特別客座教授赴美訪問研究。1962年10月又轉到牛津大學遠東中心訪問研究。

64 丸山真男：〈日本思想史における「古層」の問題〉，收入《丸山真男集》，第11卷，頁180。

65 丸山真男：〈原型・古層・執拗低音〉，頁124。

分作為學問與作為體制意識形態的儒學之不同，承認作為學問的朱子學具有超越的理念規範的可能性。之後，在一九七四年《日本政治思想史研究》英文版的序言中，他又反省自己早年沒有考慮日本朱子學中的「日本特徵」，這是徂徠學研究的一個「致命的缺陷」。並指出，作為江戶儒學出發點的林羅山（1583-1657）的學問已經對朱子學作了「修正主義」的解釋，就連自命為繼承朱子學正統的山崎闇齋（1619-1682）及其學派，也典型地表現了日本朱子學與中國朱子學的差異。<sup>66</sup>

也正是在海外研究之後，丸山就開始把日本對外來文化的修改方式——甩掉普世價值的傾向——作為思想史的「古層」（最初稱為「原型」）來把握。在一九六三年度的思想史講義中，他首先倡導對「普遍者」的覺悟，主張不論在任何時代、任何狀況中都要主體地判斷事物，而不是盲目地隨大流，這就需要皈依於超越歷史的「普遍者」。「原型」（古層）概念就是在與「普遍者的覺悟」相對抗的圖式中使用的。一九六四到一九六七年度，丸山講授了一部以「原型」為核心概念的日本思想史，並使用「永遠與時間」這對基本範疇來分析歷史觀，勾畫出日本的歷史觀只有「時間」而缺乏「永遠」的傾向。

在講義中描述的是這樣一種過程，日本曾出現過否定「原型」的「普遍者的覺悟」，但由於日本社會的封閉性重新強化，結果把「普遍者的覺悟」壓制下去了。「原型」是阻礙「普遍者的覺悟」的契機，而「普遍者的覺悟」則是對「原型」進行突破的契機。比如一九六四年的講義，通過具體的歷史實證描述出「原型」與「普遍者」緊張接觸的各種型態。先用日本最早的歷史記載作為素材，抽出了「原型」的思維方式。接著闡述了以儒教為中心的中國思想中內在的「普遍者」——「天道」意識、「民本主義」、「禪讓放伐思想」（湯武伐桀紂）等規範意識與「原型」緊張接觸的狀況。<sup>67</sup>在這部思想史中，丸山解剖出「原型」阻礙「普遍者的覺悟」的慣性，是為了引導日本國民去克服之，而把被壓制和消滅的「普遍者的

66 丸山真男：〈英語版への著者の序文〉，收入氏著：《日本政治思想史研究》，頁402-403。

67 丸山真男：《丸山真男講義錄》，第4冊（東京：東京大學出版會，1998年），頁66-70、334-336。

覺悟」描寫出來，是為了尋找真正傳統的可能性。在此需要強調一點，他所期待的真正的傳統，並不是指日本要回歸某種固有的思想，而是要以普世價值為核心來選擇，在這個意義上，不僅西洋的還有亞洲的都是他要發掘的思想資源。

作為發掘日本的真正傳統的可能性，丸山一生最重視的是福澤諭吉研究。早在戰爭時期他就開始研究福澤思想，一九四七年又寫了兩篇著名的福澤研究論文（1949年獲石河幹明獎）。一九八六年又出版了《讀《文明論之概略》》上中下三冊，晚年與筆者一起編輯了中文版《福澤諭吉與日本近代化》一書，<sup>68</sup>並在健康欠佳的情況下親自寫序言和作補注。

由於學界一般認為福澤諭吉是敵視儒教的，所以人們難免會質疑丸山對福澤的重視與對中國儒教的評價是否有矛盾。對此我們需要從丸山的思想脈絡來看問題。首先他認為，日本非常需要像歐洲基督教或中國儒教那樣的思想上的「正統」，而福澤以「獨立自尊」為核心的「文明精神」，有可能提煉成相當於「坐標軸」的思想「正統」。<sup>69</sup>其實，正如渡邊浩所說，福澤諭吉的「獨立自尊」思想充滿著朱子學的思維。<sup>70</sup>丸山承認福澤的外交論是存在問題的，但他是想「最大限度地學習福澤的正面思想，以此作為槓桿來批判日本的近代」。<sup>71</sup>他感到福澤對日本陋習的批判很切中要害，福澤提倡的思想對日本走向「開放的社會」有關鍵性意義。另外丸山還認識到，日本的政體歷來只有政治上的「正統」（legitimacy），而缺乏思想上的「正統」（orthodoxy），這使戰後的日本國憲法處於脆弱狀態。需要發掘福澤所倡導的人民作為主體參與秩序形成的精神，來給戰後的日本國憲法植入思想的正統性，從而把佔領軍主導製作的憲法引入日本國民

68 丸山真男著《福澤諭吉論日本近代化》，由區建英翻譯，第一版於1992年由上海學林出版社出版，第二版於1997年由世界知識出版社出版，第三版於2018年由北京師範大學出版社出版。

69 據山邊春彥對丸山文庫手稿資料的考察，丸山曾在60年代「正統和異端」研究會的記錄中寫道，要對福澤等倡導的「文明精神」進行詮釋，使之成為日本的 orthodoxy。見氏著：〈近刊の丸山真男著作三冊〉，《日本思想史學》，第50號（2018年9月），頁79。

70 渡邊浩：〈儒教と福澤諭吉〉，頁105-108。

71 丸山真男：〈好さんについての談話〉，收入《丸山真男集》，第9卷，頁339。

的精神內面。<sup>72</sup>可見，若是從丸山把普世價值視為核心的觀點來看，評價福澤與評價儒教是不矛盾的。

## 柒、結語

丸山的思想史學最初雖然以日本近代化在亞洲的先進性為立論的前提，但後來改變了對中國乃至東亞的看法，促進其轉變有三個重要契機。第一是孫文對國民意識改革的重視，引起了丸山的共鳴，並成了丸山自身在戰後全力投入的重大課題。第二是竹內好關於中國文化傳統的批判與繼承關係的論述，使丸山悟出了傳統對近代化的重要性，並認識到這正是日本所缺乏的。第三是在戰後改革的挫折引起的反思中，他發現日本國民缺乏主體性的根本原因在於缺乏內在的信念，外來思想往往被甩掉其原理和普世價值，不能在日本「傳統化」。這決不僅僅是從封建社會向近代社會轉型的問題，而更是貫穿於古今的文化結構性問題。所以，他在「近代」的揚棄中追求的核心課題，已不是歷史階段的進化，而是在人的內面樹立超越的普世價值。在這種認識深化的過程中，他逐漸擺脫了「傳統與近代」「亞洲與西洋」的框架，對中國的評價也有了新的視點。

丸山思想史學的方法到了戰後的完成期，既重視思想所產生的歷史脈絡，又重視思想的超歷史價值，改變了那種只把歷史看成「一次性的過去」的歷史主義觀點。比如就中國而言，五四的「民主與科學」跟春秋戰國的諸子百家，作為歷史時間雖遠隔數千年，但作為思想價值不一定沒有相通之處。丸山在一九八九年跟中國留學生的座談上說，革命是由人來推進的，而人性是基本不變的，古今打倒舊制度和建立新制度都會有某些共通性，否則，古典在今日就不可能具有生命力。柏拉圖、亞里士多德（384-322 BCE）、希臘的民主，都是建立在奴隸制條件下的，但歐洲各國在政治方面依然把柏拉圖的國家論、亞里士多德的政治學作為古典來學

---

72 1968年的座談會上，丸山也曾指出日本的政治秩序缺乏思想上的「正統」（orthodoxy），明治天皇制只有「萬世一系」的血統。〈丸山真男教授をかこむ座談会の記録〉，頁90-91。

習。在中國，儒教和諸子百家都是古典。古希臘、春秋戰國時代的歷史條件與現代完全不同，歷史和社會條件完全不同的情況下，我們怎樣向古典學習呢？將其普遍的價值從歷史條件中抽象出來，古典就活起來了。<sup>73</sup>正因為普世價值已成為丸山現代課題的坐標軸，所以在評價「現代性」方面，丸山已不再拘泥於「傳統與近代」「亞洲與西洋」或「日本與西洋」「中國與西洋」的對立圖式，而能夠自如地穿越於兩者之間。◆

---

73 丸山真男手帖の会（編）：《丸山真男話文集 4》，頁 300。

◆ 責任編輯：郭雨穎

## 引用書目

### 古代文獻

〔日〕福澤諭吉

1971 《福澤諭吉全集》（東京：岩波書店，1971年）。

### 近人文獻

丸山真男 MARUYAMA, Maso

1952 《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952年）。  
*Nihon Seijishisōshi Kenkyū* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1952).

1961 《日本の思想》（東京：岩波書店，1961年）。  
*Nihon no Shisō* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1961).

1983 《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1983年新裝本）。  
*Nihon Seijishisōshi Kenkyū* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1983, New edition).

1996a 〈政治学に於ける国家の概念〉，收入《丸山真男集》，第1卷（東京：岩波書店，1996年），頁5-32。  
“Seijigaku niokeru Kokka no Gainen,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 5-32.

1996b 〈福澤諭吉の儒教批判〉，收入《丸山真男集》，第2卷（東京：岩波書店，1996年），頁139-161。  
“Fukuzawa Yukichi no Jukyō Hihan,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 139-161.

1996c 〈福澤に於ける秩序と人間〉，收入《丸山真男集》，第2卷（東京：岩波書店，1996年），頁219-222。  
“Fukuzawa niokeru Chitsujo to Ningen,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 219-222.

1996d 〈高橋勇治『孫文』〉，收入《丸山真男集》，第2卷（東京：岩波書店，1996年），頁269-272。  
“Takahashi Yūji *Son Bun*,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 269-272.

1996e 〈超国家主義の論理と心理〉，收入《丸山真男集》，第3卷（東京：岩波書店，1996年），頁17-36。  
“Chō Kokkashugi no Ronri to Shinri,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 3 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 17-36.

1996f 〈日本における自由意識の形成と特質〉，收入《丸山真男

- 集》，第3卷（東京：岩波書店，1996年），頁153-161。  
 “Nihon niokeru Jiyūishiki no Keisei to Tokushitsu,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 3 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 153-161.
- 1996g 〈近代日本思想史における国家理性の問題〉，收入《丸山真男集》，第4卷（東京：岩波書店，1996年），頁3-24。  
 “Kindai Nihon Shisōshi niokeru Kokka Risei no Mondai,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 4 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 3-24.
- 1996h 〈日本におけるナショナリズム〉，收入《丸山真男集》，第5卷（東京：岩波書店，1996年），頁57-78。  
 “Nihon niokeru Nashonarizumu,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 5 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 57-78.
- 1996i 〈現代政治の思想と行動 第一部追記および補注〉，收入《丸山真男集》，第6卷（東京：岩波書店，1996年），頁247-296。  
 “Gendai Seiji no Shisō to Kōdō Daiichibu Tsuiki oyobi Hochū,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 6 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 247-296.
- 1996j 〈忠誠と反逆〉，收入《丸山真男集》，第8卷（東京：岩波書店，1996年），頁163-277。  
 “Chūsei to Hangyaku,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 8 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 163-277.
- 1996k 〈個人析出のさまざまなパターン〉，收入《丸山真男集》，第9卷（東京：岩波書店，1996年），頁377-424。  
 “Kojin Sekishutsu no samazamana Patān,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 9 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 377-424.
- 1996l 〈好さんについての談話〉，收入《丸山真男集》，第9卷（東京：岩波書店，1996年），頁337-340。  
 “Yoshimisan nitsuite no Danwa,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 9 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 337-340.
- 1996m 〈日本思想史における「古層」の問題〉，收入《丸山真男集》，第11卷（東京：岩波書店，1996年），頁123-225。  
 “Nihonshisōshi niokeru ‘Kosō’ no Mondai,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 11 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 123-225.
- 1996n 〈原型・古層・執拗低音〉，收入《丸山真男集》，第12卷（東京：岩波書店，1996年），頁107-156。  
 “Genkei · Kosō · Shitsuyōteion,” in *Maruya Mamasao Shū*, Vol. 12 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1996), pp. 107-156.
- 1998 《丸山真男座談》（東京：岩波書店，1998年）。  
*Maruya Mamasao Zadan* (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998).

- 1999 《丸山眞男講義録》（東京：東京大學出版會，1999年）。  
*Maruya Mamasao Kōgiroku* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1999).
- 2006 《新裝版 現代政治の思想と行動》（東京：未來社，2006年）。  
*Gendai Seiji no Shisō to Kōdō*, New edition (Tokyo: Miraisha, 2006).
- 東京女子大學丸山眞男文庫（編） TOKYO Woman's Christian University  
 Masao Maruyama Collection (eds.)
- 2014 《丸山眞男集 別集》，第1卷（東京：岩波書店，2014年）。  
*Maruya Mamasao Shū Besshū*, Vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2014).
- 2015 《丸山眞男集 別集 新訂増補》（東京：岩波書店，2015年）。  
*Maruya Mamasao Shū Besshū Shinteizōho* (Tokyo: Iwanami Shoten, 2015).
- 丸山眞男手帖の会（編） MARUYA Mamasao Techō no Kai (eds.)
- 2009 《丸山眞男話文集4》（東京：みすず書房，2009年）。  
*Maruya Mamasao Wabunshū*, Vol. 4 (Tokyo: Misuzu Shobō, 2009).
- 2014 《丸山眞男話文集 続2》（東京：みすず書房，2014年）。  
*Maruya Mamasao Wabunshū*, Vol. Zoku 2 (Tokyo: Misuzu Shobō, 2014).
- 山邊春彦 YAMABE, Haruhiko
- 2018 〈近刊の丸山眞男著作三冊〉，《日本思想史学》，第50號  
 （2018年9月），頁73-82。  
 “Kinkan no Maruya Mamasao Chosaku Sansatsu,” *Nihon Shisō Shigaku*, No. 50 (Sep., 2018), pp. 73-82.
- 竹内好 TAKEUCHI, Yoshimi
- 1964 《現代中国論》（東京：勁草書房，1964年）。  
*Gendai Chūgoku Ron* (Tokyo: Keiso Shobō, 1964).
- 1993 《日本とアジア》（東京：筑摩書房，1993年）。  
*Nihon to Ajia* (Tokyo: Chikuma Shobō, 1993).
- 松澤弘陽、植手通有（編） MATSUZAWA, Hiroaki & UETE, Michiari (eds.)
- 2006a 《丸山眞男回顧談（上）》（東京：岩波書店，2006年）。  
*Maruya Mamasao Kaikodan*, Vol. 1 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2006).
- 2006b 《丸山眞男回顧談（下）》（東京：岩波書店，2006年）。  
*Maruya Mamasao Kaikodan*, Vol. 2 (Tokyo: Iwanami Shoten, 2006).

渡邊浩 WATANABE, Hiroshi

2012 〈儒教と福澤諭吉〉，《福澤諭吉年鑑》，第 39 號（2012 年 12 月），頁 91-116。

“Jukyō to Fukuzawa Yukichi,” *Fukuzawa Yukichi Nengan*, No. 39 (Dec., 2012), pp. 91-116.