

**Confucianism and Japanese Modernity: Maruyama
Masao's Discourses on Tokugawa Confucianism**

Hung-Yueh LAN

**儒學與日本現代性
——丸山真男論江戶儒學——**

藍弘岳

本文曾於「宗教與啓蒙」國際研討會（臺北：中央研究院文哲所，2015/11/22）口頭發表過，特別感謝陳瑋芬教授的邀請，及與會學者的提問，使本文能進一步發展。同時亦感謝兩位匿名審查人給許多具啓發性的意見，使本人獲益良多。又，本文是科技部103-2410-H-009-006-MY2計畫成果之一。

藍弘岳，交通大學社會與文化研究所副教授
電子信箱：hungyueh7@gmail.com

airiti

摘要

儒學與現代性的關係是許多學人關心的問題。在日本的話，這個問題主要討論對象之一是江戶思想家荻生徂徠及其思想系譜。因為日本戰後民主主義的大家丸山真男在其名著《日本政治思想史研究》中之主旋律就是徂徠學對朱子學的挑戰與其思想中之「近代意識的成長」。但特別是到了1960年代，丸山真男曾以朱子學為主，重新整理其江戶儒學思想論，並在課堂中講授。當時的上課內容已被整理為《丸山真男講義錄》中的「第六冊」與「第七冊」。在這兩次講義中，丸山對過去觀點再度修正。他一方面改從日本化的角度來理解江戶儒學，一方面又企圖探究江戶儒學中是否有可能成功嫁接人權、啓蒙理性等現代性思想的要素。所以，丸山在其前期與後期的江戶儒學論中，對於儒學與現代性問題的思考方向與論述重點並不同。本文擬探究丸山如何在《日本政治思想史研究》中展開對江戶儒學與日本現代性關係的思考。然後，再討論1960年代後，丸山如何理解江戶儒學與日本現代性的問題，以闡明丸山真男的思想發展，並論述儒學在二戰後日本社會中的位置。

關鍵詞：現代性、日本、丸山真男、荻生徂徠、儒學

Abstract

Researches on Confucianism and Japanese Modernity usually traced back to Confucian philosopher Ogyū Sorai (1666–1728), because Maruyama Masao, one of the most influential thinkers in postwar Japan, described Sorai's Confucianism as going beyond the confines of Neo-Confucianism, and connected it to the ideas and practices of modernization in his *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan* during the 1940s. However, from the 1950s to the 1960s, Maruyama reconsidered this question and shifted the emphasis in his lectures, which were later published as *Maruyama Masao kōgiroku* (*Collected transcripts of the lectures of Maruyama Masao*) Volume 6 and 7. The concept of Japanization was applied here by Maruyama to interpret Tokugawa Confucianism, and how Neo-Confucianism helped Japanese intellectuals to accept modern thoughts from Europe also came into focus. Between Ogyū Sorai and Neo-Confucianism, I note that there are changes in Maruyama Masao's discourses on Tokugawa Confucianism and modernity. Based on this, I attempt to discuss how Confucianism was treated in postwar Japan.

Keywords: Confucianism, Japan, Modernity, Maruyama Masao, Ogyū Sorai

一、前言

儒學與現代性（「近代」）的關係是許多學人關心的問題。在日本方面，這個問題主要討論的對象之一，是江戶思想家荻生徂徠(1666-1728)及其思想系譜。因為日本戰後民主主義的大家丸山眞男(1914-1996)在其名著《日本政治思想史研究》（以下略稱《研究》）¹中之主旋律，就是徂徠學對朱子學的挑戰與其思想中之「近代意識的成長」(1996m: 395)。但在一開始必須先說明的是，《研究》中徂徠的地位並非是一位具有自由、民主等現代性思想的啓蒙者；而是在日歐比較思想史觀點下，被理解為可能媒介人民主權的社會契約論在日本自然發生的「絕對主義者」。所以，在丸山的歷史敘事中，徂徠的思想是用來說明日本現代性思想發展的挫折而非成功。

因為《研究》中收錄的論文寫於二戰時期，丸山在當時的主要問題意識就是對抗「近代超克」論與其背後的極權主義思潮(1996m: 396, 397)。在當時的丸山看來，日本雖非如中國一樣是一個歷史停滯的國家，但亦非如「近代超克」論者等人所主張的，一個已經近代化成功、並足以作為東方文明領導者，且具有超越近代西方文明使命的國家、民族。青年丸山一方面批判「近代超克」論所美化的「東洋精神」，一方面主張雖然個人主體性、秩序人為性等「近代意識」（「近代性」）在江戶儒學中已有所萌芽與成長，但沒有成長順利與完整，故近代日本成為利用「東洋精神」的天皇制法西斯主義

-
- 1 在日本政治思想史的領域中，現代性通常表述為「近代」或「近代性」。「現代性」是個多義的概念（黃崇憲 2010：23-61）。如後述，特別是在丸山眞男以《日本政治思想史研究》為主的前期論述中，「近代」通常表現為「公私分離」、「政治與道德的區別」，及相對於「自然」的「制作（作為）」邏輯和「主體性」等近代思惟，和其所支持的國家與社會形態。後來，丸山又從重視「制作」邏輯與主體性的現代性思想中抽出「虛構」的精神，特別強調「近代精神即是相信虛構的價值與效用，並不斷地再生產的精神」（丸山眞男 1970：382）。雖然「主體性」（「主體」）是丸山之現代性思想中的核心概念，但他對於「主體」的理解並非是單一的，而是至少有「國民主體」、「自我相對化主體」、「參與結社的主體」等三種「主體」的理解複合存在其著作中，構成其思想的複雜性與內在緊張感（宇野重規 2003：40-74）。其次，丸山所謂的「近代」是指一個普遍的理想與規範，而非以西方中心主義的態度，以近代西方國家與社會為實際典範，認為近代思想即是西歐思想（丸山眞男 1995c：4）。本文亦主要就此意義來討論日本現代性問題。對於丸山眞男如何理解「現代性」的整理，感謝一位審查人的提醒。
 - 2 本文採用版本為：丸山眞男，《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1996年新裝第九刷，初出於1952年）。

國家(1996m: 398)。³所以，他要在《研究》中批判朱子學所代表的「東洋精神」，並且說明「近代意識」發展的挫折。

二戰後，從戰爭歸來的丸山眞男發表了〈超國家主義の論理と心理〉(初出版於1946)⁴等一連串批判近代日本社會病理的論文，並參與許多推廣日本戰後民主主義的活動(荏苒直 2006: 118-148)。但約莫從1950年代後期開始，丸山的工作重點又從對現實政治的分析，轉向日本思想史研究(1996d: 161)。隨其對日本思想史中「原型」論問題的關心，丸山開始更正面地理解朱子學。⁵特別是到了1960年代，他曾以朱子學爲主，重新整理其江戶儒學思想論，並在課堂中講授。當時的上課內容已被整理爲《丸山眞男講義錄》中的「第六冊」與「第七冊」。在這兩次講義中，再修正丸山過去的觀點。他改從日本化的角度來理解江戶儒學，但也論及江戶儒學中是否有可能突破「原型」限制，成功嫁接人權、啓蒙理性、國家主權平等思想等現代性要素的問題。

如上所述，丸山在其前期與後期的江戶儒學論中，對於儒學與現代性問題的思考方向與論述重點並不同。⁶本文擬在此理解基礎上，討論丸山的江戶儒學論與日本現代性的問題。誠然，有關丸山的研究實已汗牛充棟，有關丸山江戶儒學論的研究亦已有所積累。首先，丸山的弟子平石直昭對於《研究》中之徂徠論的錯誤等有相當好的分析(1987)，且明確指出丸山的《研究》書寫形成過程與其福澤諭吉(1835-1901)研究的關聯性(2004)。而且，平石直昭與大隅和雄所編的《思想史家 丸山眞男論》(2002)中，收錄許多以《丸山眞男講義錄》爲主要研究對象並與本研究課題相關的論文。特別是丸山的另一弟子松澤弘陽，以丸山後期的思想史論爲研究對象，考察其對近現代日本的批判和意欲創造有別於「原型」(「古層」)的新正面傳統的努力(2002)。此篇文章與本文的問題意識類似，但該篇文章除江戶儒學外，亦注意丸山對古代與中世日本思想史尋求正面傳統的努力。相較之，本文則將重點放在丸山

3 丸山在1946年寫的〈近代的思惟〉一文中，就說：「終於不論誰都看得出來，在我國近代的思惟不但沒有被『超克』，就連真的獲得這個事實都不存在。」(丸山眞男 1995c: 4)。

4 該文收於《增補版 現代政治の思想と行動》(1970)。

5 「朱子學」是日本的說法，乃指宋明理學、道學。當是井上哲次郎(1856-1944)《日本朱子學派之哲學》(1905)出現後才成爲一種主流的說法(澤井啓一 2014: 78)。

6 本文主要從思想史的觀點，以丸山又重新開始寫〈開國〉(1959)等思想史論文的1950年代後期爲分水嶺，來區分其前後期的思想。關於其他丸山眞男思想發展的時期區分論，可參考小林正弥(2003: 191-259)。

的江戶儒學論，並側重於比較其前期與後期的差異，及從中日比較思想史的問題意識，希望從丸山之儒學論來反省現代中國儒學論之相關問題。再者，該書中收錄的安丸良夫(1934-2016)對於丸山《研究》中使用的「思惟樣式」論等方法論，有清楚的分析與批評(2002)。澤井啓一的文章則將丸山的江戶儒學論分為前期的「近代化論」與後期的「古層論」來分析，並指出其江戶儒學論中缺乏東亞視野的問題(2002)。⁷

除《思想史家 丸山眞男論》外，論及丸山的思想史論者亦不少。但本文特別受到影響的是如下的研究。首先，權左武志明確指出丸山的《研究》如何受到卡爾·施密特(Carl Schmitt, 1888-1985)政治理論的啓發(1999a, 1999b)。荻部直在《丸山眞男——リベラリストの肖像》(2006)中則清楚介紹丸山的思想史論所受的西方思想史家影響。本研究將在這些先行研究的基礎上，進一步整合這些研究論點，並使用新的出版資料⁸來分析丸山在前期與後期對於江戶儒學與日本現代性關係思考的差異。此外，本文也希望從二戰後的東亞視野中，以溝口雄三(1932-2010)之論爲主，論述丸山之儒學論述如何與近代日本中國學者關於儒學與中國現代性問題的討論相互影響的問題。進而，論及日本與中國（包括當代臺灣）討論儒學與現代性問題的差異。藉此，本文希望在中文學界中深化丸山眞男的研究，並論及從中國、臺灣的中國思想史研究看待丸山之論的意義，希冀有助於探求、反思與近代日本息息相關的中國與臺灣之思想史課題，⁹並有助於東亞思想史研究的發展。

7 澤井的另一篇文章(2014)亦具類似的問題意識。

8 本文會利用2006年後出版的《丸山眞男回顧談》與2015年出版的《丸山眞男話文集續4》等在上述的相關研究中未使用過的資料。

9 有關丸山眞男的中文研究方面，必須提及的是，《當代》雜誌復刊號第二十六期(1999)曾專刊介紹過丸山眞男的思想，收錄了杜維明〈知識分子的通權達變——初會丸山眞男的斷想〉、李永熾〈丸山眞男的思想世界〉、孫歌〈文學的位置——丸山眞男的兩難之境〉、吳叡人〈悔恨與自由：丸山眞男與日本戰後民主〉等文章。其中，孫歌的〈文學的位置——丸山眞男的兩難之境〉後又收錄在丸山眞男《日本政治思想史研究》(王中江譯，北京：三聯書店，2000)中譯本等書中，可謂是在中文學界流布最廣且與本文相關的丸山眞男論。孫歌在該論文指出，丸山的兩難之境在於欲論述明治維新以前日本已產生近代思惟的同時，其衡量近代的基準依然來自西方，並從丸山對文學功能的思考來討論這一兩難之境。之後，孫歌亦在〈丸山眞男政治學中的「政治」〉(《臺灣社會研究季刊》第七十三期，2009)討論丸山的政治認識論。但孫歌對於丸山如何論述江戶儒學的知識結構、思想資源等的問題比較沒有清楚的疏理，這將是本文的重點。另外，我們亦必須提到歐建英，她曾把丸山的福澤諭吉論翻成中文，出版《日本近代思想家福澤諭吉》(初出於1992年)，並曾撰述〈丸山眞男思想史學與日本的改革〉(2014)與〈丸山眞男與福澤諭吉思想中的「獨立自尊」與「他者感覺」〉(2016)。歐建英在第一篇論文中對丸山的日本

二、《日本政治思想史》中的江戶儒學論

丸山的《研究》共收錄三篇論文。第一篇題為〈近世儒教の發展における徂徠學の特質並にその國學との關聯〉(1940)，第二篇〈近世日本政治思想における「自然」と「作爲」——制度觀の對立としの——〉(1941)，第三篇〈國民主義の「前期的」形成〉(1944)。其中討論朱子學與徂徠學問題的主要是前二章，以下以這兩篇為討論對象。

(一) 《研究》第一篇論文中的儒學與現代性

在第一章中，丸山以黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)《歷史哲學》〈序論〉中的中國社會停滯論為立論前提，認為中國歷史只是王朝的交替，內部沒有對立、分裂以使歷史前進和權利意識發展的契機，故中國的歷史是「非歷史」的(1996m: 3-6)。他將講尊卑等級差異的儒教道德（特別是朱子學）視為停滯的中國封建社會意識形態（思惟樣式、後述），並以之為對比、凸顯日本的進步。¹⁰

首先，他依宇宙論、人性論、實踐倫理的順序分析，認為朱子學是超越性與內在性、實體性與原理性連結在一起的一套思想體系。故朱子學的宇宙論與人性論直接連結，並從此天人合一的觀點展開改善氣質的實踐倫理論。再者，丸山強調朱子學思惟方法中，「理」具先天的道德性（「誠」），自然與歷史皆構築在道德上（道學理性主義的基本性格），故其道學理性主義不同於近代理性主義。接著，丸山認為朱子學將「理」等同於「性」，亦透過「本然之性」與「氣質之性」這組概念來解釋人性，構築出一套既講平等亦合理化社會階級差異的思想體系。然後，他從「持敬」、「主靜」、「格

思想史論有簡單且清楚的介紹，在第二篇論文中則討論丸山如何與福澤思想中之「獨立自尊」與「他者感覺」思想共鳴的問題，但這兩篇文章無疏理丸山在構築其江戶思想史論時的思想資源和其儒學論在前後期有所差異等問題。再來，藍弘岳亦撰述過〈戰後德川儒學研究史論評——以對丸山真男《日本政治思想史研究》的批評與修正為中心〉（《臺灣大學文史哲學報》第五期，2002）。該文雖在內容上與本文有些重疊之處，但論述重點在於江戶思想史研究中對《研究》的批判與修正的論點介紹，且未清楚整理丸山之江戶儒學論背後思想資源的問題，亦未論及後期丸山真男的江戶儒學論、溝口雄三的中國儒學論，也未具比較思想史的研究視野等。

10 丸山自述他在大學時對黑格爾哲學非常有興趣，《研究》的論文亦可說是在《精神現象學》的刺激下寫出的。但他認為黑格爾體系的真髓不在於讚美國家是最高道德的體現者這點，而在於「歷史是朝自由意識的進步」這一想法，見〈「現代政治の思想と行動」英語版への著者序文〉(1996f: 47, 48)。

物」、「窮理」、「克己」、「復性」、「成聖」（存天理去人欲）等觀點論朱子學的實踐倫理（修養論），認為朱子學中的「成聖」思想具樂觀主義性格，但另一方面的「克己」思想則顯現嚴格主義性格，而「主靜」則表示出重視觀照的、保守的、停滯的價值傾向(1996m: 20-29)。

再來，丸山採用階段發展史觀的視角，主張這些特色與傾向相應於日漸安定的江戶初期封建社會之精神態度。他主張就客觀條件而言，儒學傳來日本已久，但直到江戶時代，兵農分離的封建社會結構與中華帝國相對照（皆具等級結構的社會，特別與周代封建制度類似），方可適用儒學理論，故儒學興盛。但江戶儒學的興盛另有其主觀條件，那就是儒學的革新。從中國傳來的朱子學取代過去博士家傳的「漢唐訓詁學」，成為主流，重視道德教化的意義。丸山從上述主客觀的兩種角度來理解，何以朱子學能在江戶初期的思想界(1996m: 29, 30)獨占鰲頭。¹¹

但丸山設想朱子學是停滯社會的意識形態，其必與不停滯的德川封建社會結構間出現矛盾而導致新思想的出現。在他看來，貝原益軒(1630-1714)、山鹿素行(1622-1685)、伊藤仁齋(1627-1705)等懷疑、批判朱子學的儒者的思想，就是這樣的新思想。不過，丸山認為這些新思想亦只是荻生徂徠出現前的過渡時期思想，重視「政治性思惟」且將儒學政治化的荻生徂徠思想，才是德川儒學中出現的現代性思想的起點(1996m: 33-70)。

青年丸山為論證徂徠思想的現代性，在《研究》第一篇論文中，利用西洋哲學概念與多種方法論。首先，成長於馬克思主義盛行的1920、1930年代的丸山一方面曾受其吸引，大量閱讀過西方馬克思主義經濟學的著作以及日本講座派的著作(1996e: 316)；但另一方面，由於看到大量日本共產黨員「轉向」的情況，青年丸山對於馬克思主義亦有所疑問，反而對自由主義較有共鳴（荻部直 2006：73-76）。而且，大學一年級就熟讀施密特著作的丸山，可能早就對馬克思主義中輕視人類社會中政治固有性的問題有所不滿（荻部直 2006：98-99）。¹²所以，他在寫《研究》第一篇論文時，對馬克思主義已有所不滿(1996m: 391, 392)。在此情況下，丸山注意到了批判馬克思主義意識形態論的卡爾·曼

11 又，丸山基本上認為陽明學在思惟方法上依存朱子學，故無多做篇幅分析陽明學（丸山真男 1996m：32）。

12 丸山在其大學一年級（1934年）就已熟讀德文版的《政治的なものの概念》(Der Begriff des Politischen)（荻部直 2006：61）。丸山讀的是1933年版的，但該書1932年就已出版。可知丸山對德國思想的吸收是相當積極與即時的。

海姆(Karl Mannheim, 1893-1947)的知識社會學。按丸山自己的說明，知識社會學「不僅重視所謂思想的存在拘束性（思想受存在拘束）的契機，不將各個觀念與社會的或階級的基礎直接連結在一起，而是設定思考範型(Denkmondelle)、視域結構(Aspektstruktur)¹³等以為媒介兩者的中間項，並從這一層次分析諸種觀念形態」(1996c: 368, 369)。¹⁴丸山按曼海姆的知識社會學方法論，在《研究》中避開傾向經濟決定論的馬克思主義方法論，不從特定階級和黨派鬥爭手段的角度來理解意識形態，而是主要將這些中間項理解為思惟樣式或思惟方法、視域結構、世界觀等，並從這一角度來理解意識形態¹⁵從而，丸山從視域結構、思惟樣式的轉變入手，以之解釋日本思想史中現代性思惟發展過程。

因此，丸山把徂徠學解釋為不同於封建思惟樣式的朱子學，而是具現代性的思惟樣式。具體而言，丸山就是從儒學的政治化角度，利用「公私分離」（個人內在自由觀念的確立）及「政治與道德的區別」這種近代西方政治思想的觀念，來解釋徂徠學的現代性。丸山認為相較於伊藤仁齋等人，將公與私分離且把個人道德與政治切離的徂徠，完成了儒學道德的價值轉換，故其地位如西方政治思想上發現政治固有性的馬基維利(Niccolò Machiavelli, 1469-1527)(1996m: 83)。但必須說明的是，此一丸山的解釋除受馬克斯·韋伯(Max Weber, 1864-1920)《政治作為一種志業》(Politik als Beruf, 1919)等政治理論影響外，更得自施密特政治理論的啟發（權左武志 1999a：7：2014：68）。按理說，對自認為是自由主義者的丸山真男而言，大力批評自由主義的施密特當是論敵，但丸山自覺地選擇向敵人學習，從施密特著作中對自由主義法治國家（中性國家或譯為中立的國家，Ein neutraler Staat）的說明等，來理解自由主義、議會民主主義的優缺點，以批評日本思想史及近代日本政

13 視域結構的日文翻為「視座構造」。曼海姆強調思想會受社會條件等的拘束，而人在某種時代和社會條件中理解某個概念和事物時的認識形成過程與方法、框架就是視域結構(浜島朗 1958：149)。丸山稱視域結構理論為遠近法的的認識方法，即人在社會的位置變化會導致遠近法的視野變動，而使得思惟樣式、思考範疇的意義發生轉換(1996e:332-335)。

14 丸山有說明，他主要是讀1929年德文版的 *Ideologie und Utopie*（丸山真男 1996m：393）。但在另一文的註釋中又提到他參照的是1931年德文版的 *Wissenssoziologie*（丸山真男 1995a：160）。

15 關於丸山如何利用曼海姆的理論及其問題點，以及丸山關於馬克思主義的評論，可參閱〈思想史の方法を模索して——一つの回想——〉(1996e)，相關研究則有安丸良夫(2002)。另外，《丸山真男對話篇2 現代日本の革新思想上》(2002a)、《丸山真男對話篇3 現代日本の革新思想下》(2002b)中，收錄丸山真男與梅本克己(1912-1974)等馬克思主義學者的對談，相當有助於理解丸山對馬克思主義的看法。

治體制與思想的問題（權左武志 1999a：7-17）。

在戰後寫的〈超國家主義の論理と心理〉中，丸山主張歐州近代國家的一大特色就是施密特所謂的「中性國家」。丸山將之解釋如下：

那是對關於真理或道德等內容價值採取中立立場，將價值選擇與判斷完全委任給其他社會集團（例如教會）乃至個人良心，將國家主權基礎置於如此捨去內容價值的純粹形式之法機構之上。(1995d: 13)

丸山認為相較於上述近代西歐國家，近代日本國家的問題就是在其形成過程中，未嘗表明國家主權之技術與中立的性格，從而將國家主權之統治根據置於內容價值的實體（「國體」）(1995d: 13)。這裡所謂「中性國家」，其實是從一種以決斷主義乃至法實證主義角度來理解的近代自由主義法治國家。因為「中性國家」的法是，主權者決斷後建立的價值中立的「合法性體系」。按施密特之論，此種國家思想可溯源至霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)，他將霍布斯理解為偉大的決斷主義者、機械的國家論者、重視個人內在自由的自由主義，乃至法實證主義的先驅（施密特 2008：106）。¹⁶這裡重要的是，丸山就是按施密特對霍布斯思想的解讀，從決斷主義者角度來理解霍布斯，並從此角度將徂徠比擬為霍布斯。所以，亦是在施密特思想的刺激下，丸山用「不是真理，而是權威制作法」(auctoritas non veritas facit legem)¹⁷這一施密特用來解釋決斷主義者霍布斯思想的命題，來說明徂徠的道論。¹⁸丸山論述，不同於將「道」的根據放置於「理念」的朱子學，徂徠將「道」解釋為古代中國聖人制作的制度文物，把其價值根據置於制作「道」的聖人決斷(1996m: 153)。

並且，丸山借來「實然」(Sein)與「應然」(Sollen)的對比概念，說明在歷史上存在的制度文物（聖人之道），何以能在後世具規範意義又同時是古文辭學考察對象的問題(1996m: 95-102)。¹⁹然後，徂徠的學問亦被丸山區

16 施密特，《霍布斯國家學說中的利維坦》，原作為 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*，初出於1938年，而丸山在1940年時已讀過該書（權左武志 2014：66）。

17 這句話據說只出現在拉丁文版的第二十章，英文版的意思則有所差異（田中浩 1988：191）。

18 丸山在晚年的回顧談話中說過：比起洛克(John Locke, 1632-1704)，他更熱衷於閱讀霍布斯的著作，學生時代就覺其思想非常有趣，與施密特類似。而且，他認為霍布斯的思想非常銳利且邏輯性強，可從「極端個人主義出發，發展到國家絕對主義」（丸山眞男 2006b：50）。

19 青年丸山在接觸馬克思主義前，閱讀過許多新康德學派的作品，參閱〈思想史の方法を模索して〉（丸山眞男 1996e：318）。

別為公與私兩個領域。經學與「聖人之道」屬公的政治領域，道德、詩歌、文藝、宗教則屬私領域。丸山主張徂徠的思維重視公私分離，且私領域亦從朱子學的嚴格作風（從勸善懲惡的道德角度來理解詩歌價值）中被解放出來（1996m: 106-115）。

又，丸山真男雖不使用馬克思主義的方法論，但其日本思想史論基本上依然存在歷史階段發展論、及從經濟社會史來理解思想史的問題意識。只不過他不引用馬克思主義的論述，而是利用韋伯對資本主義的分析，主張德川社會中的町人所發展出來的經濟是一種「暴利資本主義」(Wucherischer Kapitalismus)，町人階級並沒有成為「中產階級」、「町人根性」也不是一種資本主義精神。所以，江戶時代亦處在資本主義社會之前的「幕府絕對主義」時期的歷史階段中。從而，丸山主張徂徠是絕對主義時期的思想家（1996m: 118-138）。²⁰他認為徂徠在主觀上其思想是用以強化封建制度，脫離對商業資本的依賴，但客觀上其思惟（強調公私分離、尊重個人內在自由等）具現代性，是具危機意識的思想家。

最後，關於徂徠思想在日本思想史的發展這一問題，丸山指出徂徠死後，徂徠學開始流行並形成學派，但分為兩派。一是詩文派，代表人物是服部南郭(1683-1759)；另一是經學派，代表人物是太宰春台(1680-1747)。在丸山的論述中，特別從文學自道德的分離（人情的解放）來主張詩文派思想中某種現代性的進展，但他又說，在詩文派的著作中出現徂徠將儒學政治化後之非政治化的契機，從而導致文學的政治化，形成國學思想興起的基礎。他認為在學問論述上，國學與徂徠學具否定性關聯，國學者將聖人與聖人之道的價值反轉，試圖論證「皇國」的優越性，形成反中思想的源流。丸山此一有關徂徠學與國學關係的論述相當高明且有趣，然實際上他亦是在日歐比較思想史視野中，將荻生徂徠與本居宣長(1730-1801)的關係，比擬成黑格爾與馬克思(Karl Marx, 1818-1883)的關係來理解，從而展開上述的論述。從丸山將本居宣長比擬為馬克思的這點，我們或可說，青年丸山似乎頗從正面角度來評價本居宣長（權左武志 1999a: 7）。但從另一角度來說，丸山實際上是按

20 按丸山自述，韋伯的著作是他少數極認真讀過的書，但他自己說在思想史方法論上似乎沒有得到太多韋伯的影響，參〈思想史の方法を摸索して〉（丸山真男 1996e: 336-341）。不過，事實上，丸山在建構其思想史方法論時，當受到許多韋伯的影響。關於此點，參〈丸山真男——「作為」から「自然」へ〉（米原謙 1990: 9-43）。又關於此點，感謝一位審查人的指正。

曼海姆對馬克思主義的批評，亦批評本居宣長是一個不承認自己思想的意識形態性，但又批判儒學意識形態的思想家(1996c: 346, 347)。

總之，在第一篇論文中，在韋伯、施密特、曼海姆等德國政治學說的引領下，從一種以精神史為主、社會史為輔的方法視角中，丸山論述徂徠學中之公私分裂、道德與政治的區別，私領域中之文學、歷史等學問從道德拘束中解放等命題，從而主張處於絕對主義時期的荻生徂徠是政治固有性的發現者，且其思想中已有一些類似於自由主義中重視個人主體性等現代性思想的萌芽。

(二) 《研究》第二篇論文中的儒學與現代性

第二篇論文中，丸山則從「自然」與「制作」（「作為」）這組概念去分析，中世國家制度觀與近代國家制度觀對立的世界史課題在日本的情況，從而分析朱子學者和荻生徂徠，對於封建社會秩序看法的差異和其意義(1996m: 197)。首先，丸山認為相較於同為天人相關思惟的孔子與荀子等古代儒學僅重視實踐倫理而缺乏形而上學的思想，朱子學則具備完整的形而上學，並在該基礎上統合儒學的天人相關思想，成長為一種自然法思想。他認為朱子學自然法思想可導致變革，亦可成為保證秩序永久性的意識形態，但在日本的作用主要是後者(1996m: 200-207)。在這裡，丸山是借用法實證主義者漢斯·凱爾森(Hans Kelsen, 1881-1873)對自然法的批評，來理解朱子學自然法維持既定秩序的保守面向(1996m: 207)，²¹從而導出破壞自然秩序邏輯的荻生徂徠。

凱爾森的法學思想雖與施密特相當不同，但兩人的思想源流之一皆是霍布斯國家論（長尾龍一 1994：142、143）。可能是在這種理解下，丸山再度借用施密特的決斷主義論，透過與霍布斯國家論的對比，主張危機思想家荻生徂徠否定了以「自然」為「道」根據的思惟（切離天道與人道），提出「制作」的社會秩序論，認為「道」（禮樂制度）是由獲得天命的古代聖人（古代中國的先王）所制作的，其普遍妥當性的根據來自聖人的主體人格，聖人是從無秩序中創造出秩序的主體(1996m: 209-216)。從而，在丸山的解釋中，聖人被提高到類似上帝般的宗教絕對者的地位，同時徂徠把制度的正當性根據歸於歷史上的開國君王，其自由發揮與政治決斷，使得「聖人之道」得以在後世運用，是以每次開國君主都以「制作」為媒介而實現開國，致使

21 他引用的是 *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, R. Heise, Charlottenburg, 1928。

能政治決斷的新主體得以出現(1996m: 217-222)。

再者，丸山借滕尼斯(Ferdinand Tönnies, 1855-1936)的《從共同體到社會》(*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887)對德國做的社會學分析，及上述施密特思想媒介而理解的霍布斯國家論，主張「主體制作」的立場包含利益社會的邏輯與機械論的思惟，促進中世社會到近代公民社會的轉換，使近代國家這個巨獸被技術創造出來。然後，丸山將從朱子學到徂徠學的江戶儒學發展，理解為從中世社會意識到近代社會意識的轉換過程，主張徂徠在意圖上是以「共同體」(*Gemeinschaft*)為目標的，但其強調「主體制作」的思想有著「社會」(*Gesellschaft*)的邏輯與機械論思惟(1996m: 223-232)。

接下來，丸山又導入施密特《政治神學》(*Politische Theologie*, 1922)中有名的世俗化命題，即「近代國家論之重要概念皆是神學概念的世俗化」。他把徂徠在日本思想史上的位置，類比西洋哲學史將中世士林哲學轉換為近世哲學、即將上帝從一切理念中解放的唯名論者奧坎(William of Ockham, 1285-1347)與笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)，以解釋具主權決斷自由的聖人，及以聖人為模範而成為主權決斷者、「制作主體」之絕對主義君主在日本思想史中出現的必然性(1996m: 232-238)。然後，如第一篇論文，他又用「不是真理，而是權威制作法」此一施密特用來解釋霍布斯思想的命題，來說明徂徠的道論（主體制作的秩序觀）在政治思想上可類比於歐洲歷史上的絕對主義(1996m: 238-239)。不過，丸山說明徂徠「主體制作」秩序思想中的現代性程度有限，因為「制作」的主體只有被比擬為上帝的聖人和與聖人類比的君主，故與承認人人皆是自由意志主體的社會契約論（「主體制作」秩序思想的完成形態）有段距離。但丸山特別強調以社會契約論為理論核心的近代自然法，亦屬「制作」邏輯的系列，不同於中世自然法(1996m: 252)，故徂徠雖是絕對主義者，亦可謂是引導近代自然法在日本發生的理論上的先驅者。

再來，丸山論述安藤昌益(1703-1762)和本居宣長(1730-1801)，如何繼承徂徠提出之「制作」邏輯。他認為徂徠把終極價值從理念移至具人格者（聖人），使歷史不再只是理念之場，破壞歷史連續性，走向歷史相對主義。這使徂徠思想從「為維持封建社會的變革」轉化為「對封建社會的變革」，並以一种價值逆轉的方式，召喚出從內部破壞封建社會秩序的安藤昌益與本居宣長的思想。但安藤昌益與本居宣長並沒有成為如歐洲思想史上的盧梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)或洛克(John Locke, 1632-1704)般的地位，因為安藤昌益雖從農民與自然的立場批判封建社會，但沒有能導致近代公民社會

成立的「制作主體」思想成立的契機。相較之下，本居宣長雖以神道之名主張歸依於「神」（かみ）「制作」的「自然」，無條件地肯定德川封建社會秩序，但國學的非政治性反而具備了政治意義。因為國學主要從政治服從者的角度來肯定現狀，而無法使能創造近代公民社會主體的「制作」邏輯發生（1996m: 241-275）。

最後，丸山主張因歷史理性的狡猾，「主體制作」邏輯的具體發展不是從國學，而是從受蘭學影響的本多利明(1744-1821)、佐藤信淵(1769-1850)、海保青陵(1755-1817)等人的思想中發展，但有所局限，無法進展到社會契約論。直到明治維新後，立基於近代自然法並且追求人權的自由民權論興起，從而有秩序主體自覺、強調近代自然法中的人的自然權利和人是秩序建構主體的思想才出現。其代表者便是丸山日本思想史論中的另一英雄福澤諭吉（後述）。但丸山同時亦強調在明治維新之後，朱子學自然秩序思想並沒有消失，反被明治政府利用，使日本的啓蒙運動遭受挫折(1996m: 276-318)。

我們可以看到在第二篇論文中，丸山主要是透過制作邏輯與政治秩序的主體創造這一與社會契約論相關的近代政治觀來看「聖人之道」論。²²不過，在丸山的論述中，徂徠思想中具有主體性的人亦只有聖人與君主而已，故徂徠並不是倡導人民主權的啓蒙思想家，而是個君主主權論者。但丸山透過相對於「自然」秩序（中世自然法、朱子學）的「制作」秩序觀（近代啓蒙自然法前提）之發展這一角度，來主張徂徠思想可能媒介近代自然法思想在日本的開展。但吾人必須注意的是，丸山在《研究》中明顯有偏向「制作」邏輯中之決斷主義的立場，來看待近代自然法論的問題意識。或如是之故，丸山在《研究》中的徂徠論避開了徂徠思想是否具備近代自然法思想的前提，即自然權利思想的問題。在霍布斯的思想中，當是因其對自然權利的特殊解釋而產生決斷主義，也是因其自然權利論被洛克、盧梭批判性地繼承，才使得人民主權的社會契約論得以成立。但強調聖人是決斷主體的主體性與「制作」邏輯，與社會契約論中強調人人擁有自然權利的主體性和「制作」邏輯是不同質的，前者不必然可發展為後者（森政稔 1993：204-223；宇野重規 2003：49）。不從自然權利角度來立論的丸山之說中，君主主權論者徂徠之思想與自由民權運動之人民主權論間有巨大鴻溝，其解釋是否合理是有所爭議的（權左武志 1999a：9）。也就是說，徂徠思想中的聖人與君主的主體

22 關於這一問題的進一步分析可參閱平石直昭(1987)。

如何能複數化，最終導出類似人民主權的社會契約論思想？這是一個令人質疑的問題。又，儒學中能類比西方思想中的上帝者當是「天」，但在寫《研究》的時期，丸山似乎系統性地忽視具普遍宗教性意義的「天」這一概念。這後來成為他反省自身儒學理解的一大重點。²³

有意思的是，丸山之論與當代港臺新儒家的論述剛好相左，因為新儒家主要是通過徂徠批判的孟子系統儒學，來論述儒學與現代性問題。例如：當代港臺新儒家認為，孟子思想中已有康德倫理學中「道德主體自我立法」之義，孟子儒學的義利思想與現代的人權思想亦有連結之處，孟子儒學中的民本思想雖缺乏「三代人權」說中之第一代人權觀念（17、18世紀自由主義相關的個人權利觀念），但能提供「三代人權」說中之第二代人權觀念（19世紀社會主義思想相關的經濟、文化與社會的權利觀念）方面的思想資源（李明輝 2005：47-64）。相較之，在丸山寫《研究》時，主要從霍布斯與施密特的脈絡來理解社會契約論等現代性相關思想，是從神學世俗化命題、決斷主義思想、機械論世界觀、公私分離、政治與道德的分裂、個人主體性的確立等角度，論述徂徠思想的現代性與其後的展開。相對之，他強調朱子學是一種已被徂徠破壞的中世自然法思想、等待被克服的前近代封建意識形態。所以，丸山從朱子學到徂徠學的發展來講述日本現代性的成長與挫折。在《研究》的前兩篇論文中，我們可看到丸山論述之獨特處在於他認為日本的人權觀念的成長等，並不是在朱子學（及孟子儒學）直接延長線上，而是必須以徂徠、宣長的「主體制作」思想為媒介才可能達成的（平石直昭 1988：89）。

若再申論之，丸山是從天人之分的角度論述徂徠思想中具有個人主義意義的「制作主體」（決斷主體、政治主體）乃至認識主體相關思想的顯現，從決斷主義的角度²⁴論述徂徠思想與霍布斯的社會契約論、法實證主義的可能關聯。相比之，當代港臺新儒家則是從天人合一的角度，論述孟子系統儒學（包括朱子學、陽明學）中有一種與個人主義不同的人格主義(personalism)意義的道德主體思想。比較早期的新儒家以康德(Immanuel Kant, 1724-1804)為主要對象，論述如何從良知（道德主體）的「自我坎陷」以成立民主政治所需

23 就江戶儒學研究領域而言，上述丸山的江戶儒學論（特別是徂徠論）有許多問題，已有許多人批判（平石直昭 1987：65）。

24 但必須強調的是，丸山並非從荀子思想的視角來理解徂徠學的現代性問題。丸山自身對荀子思想與徂徠學差異的分析，可參閱《研究》(1996m: 116-117)。

的政治主體、認識主體（牟宗三 2003：61-68）²⁵等，晚近的新儒家論者更從義務論倫理學乃至批判自由主義的社群主義角度，來論述儒家思想與民主政治的可能關聯（李明輝 2005）。所以，儒學思想與現代性的問題到底要從天人之分的角度、還是天人合一的角度來論述？或兩者皆可又或皆不可？這當看論者如何理解儒學思想和現代性，且與如何將兩者聯結的方法論有關。

若從列奧·施特勞斯(Leo Strauss, 1899-1973)所提出的現代性的三次浪潮觀點來說，青年丸山是以現代性第一次浪潮中與傳統哲學決裂而把政治視為技術的馬基維利，及用人的自然權利取代自然法、把自然法思想導向從自然權利來立論的霍布斯政治哲學為主要參照對象(Strauss 1989: 81-88)。而且，丸山重視霍布斯對中世自然法的批判與其決斷主義思想，從而在思惟樣式的層次，強調徂徠思想中具有與霍布斯類似的決斷主義思想。相較之，當代港臺新儒家所特別重視的康德乃屬現代性第二次浪潮中的思想。現代性第二次浪潮始於攻擊霍布斯等人的現代性方案但也繼承其自然狀態論的盧梭，而盧梭則又啟發了康德與德國觀念論(Strauss 1989: 89-92)。但康德把盧梭社會契約論中的立法者變為道德自律的問題，從個人道德價值主體身分來主張個人的自由與權利，即個人是有能力成為自我立法的道德主體，從而發展不同於自然法傳統、重視個人內在道德主體性的自由主義（錢永祥 2014：31-37）。²⁶所以，港臺新儒家大致從道德主體的角度，來強調儒學與西方現代性思想聯結的可能思想資源。但若從青年丸山的角度來看，港臺新儒家所重視的朱子學或陽明學並沒有決斷主體的思想，亦無自然權利思想，而只是一種中世自然法思想。當然，如同丸山必須面對一個政治主體的思想如何轉化為複數政治主體思想的質疑，港臺新儒家也須面對道德主體如何轉化為政治主體的質疑。但相對於港臺新儒家提出種種解釋，丸山基本是擱置了這個問題，而在後期將重心從徂徠學轉往朱子學。但在進一步討論這一問題前，我們要來看看，為何丸山在二戰書寫的江戶儒學論中要如此批判朱子學？這當要從當時的政治狀況及其丸山個人的明治思想論來看。

25 有關良知的「自我坎陷」說，參閱何信全(2001: 65-85)、李明輝(2001: 60-64; 2005: 14, 15)。最近也有學者從「黑格爾式自由主義」的角度來理解牟宗三思想（曾國祥：2016）。

26 錢永祥對於批評自由主義的列奧·施特勞斯政治哲學是有所批評的(2014: 285)。

三、丸山眞男的江戶儒學論與明治思想

(一) 丸山眞男的江戶儒學論與明治時期的江戶儒學研究

明治前期可說是整個日本歷史上儒學（及包括漢詩文的漢學）最普及與興盛的時代。在這一時代，一方面有知識人希望從江戶儒學中發展出媒介近代思想的道德教育，另一方面亦有許多知識人從近代西方思想的觀點批判儒學。首先，我們將討論希望媒介近代西方思想的儒學論述與丸山《研究》的關係；然後再來探討明治前期的儒學批判與丸山《研究》的關係。

其實，從日歐比較思想史的觀點，並從思想的「現代性」角度來討論徂徠思想的研究並非始於丸山眞男，而是明治時期的荻生徂徠論。例如明治時期的加藤弘之(1836-1916)就把徂徠與霍布斯類比過（加藤弘之 1895b：17、18）；²⁷西周(1829-1897)等人則從近代制度創建的觀點言及徂徠思想（西周 1959：242、275）。民友社的山路愛山(1865-1917)則認為徂徠是日本第一個有「實利派」大腦的思想家，徂徠思想與英國功利主義邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)有共通性，但山路認為徂徠是國家至上主義者，批判其對道德的否定（山路愛山 1893：122-125）。

再下一個世代，東京帝國大學哲學科教授井上哲次郎(1856-1944)則更進一步討論徂徠的哲學思想。首先，井上哲次郎在江戶時代的隨筆等資料，及山路愛山和加藤弘之等人的徂徠論基礎上，寫出《日本古學派之哲學》第三編中的徂徠論。在該論中，井上把徂徠視為受伊藤仁齋之「活動主義」思想刺激的思想家（井上哲次郎 1924：498-507）。同時他亦主張徂徠思想是種「利他的功利主義」，肯定其重「公德」等觀點，但批評其對「私德」的否定(1924: 624-631)。再者，井上雖主張徂徠思想源流可上溯《荀子》，另一方面他又將徂徠學說與功利主義思想源流的霍布斯比較。他認為徂徠與霍布斯皆是把人理解為利己的存在，為回避人之利己心造成社會的混亂，所以應由專制君主制作法律來統治，且兩人皆主張是先有法律才有道德，否定道德的先驗性(1924: 633-634)。

如上所述，井上哲次郎是在傳統日本漢學史基礎上，再從日本主體性立

27 又加藤弘之寫過〈孔子の道と徂徠學〉（加藤弘之 1894），及〈ホップスと徂徠〉（加藤弘之 1895a）等與徂徠為主題的論文。

場及西方哲學的角度來理解徂徠的思想。他的徂徠論實際影響了包括丸山眞男在內的許多近代日本思想史研究。但相較於井上批判徂徠對道德的否定，丸山即積極肯定徂徠思想中出現的政治與道德區別的現代性思想契機。丸山眞男的徂徠論就是在此明治時期徂徠研究基礎上，再透過其對西洋哲學與法學、政治思想精準掌握，再將之精緻化與複雜化的論述。然而，丸山一方面批判性地接受明治時期的江戶儒學論，另一方面亦全面接受福澤諭吉對儒學的批判。

（二）丸山眞男的江戶儒學論與福澤諭吉

如前所述，為與「近代超克」的思潮對抗，丸山除尋求日本思想史中內在的現代性思想外，亦欲重新發揚日本曾有過的現代性思想來抵抗現實。順此問題意識，他在日本思想史上看到兩道光。那就是荻生徂徠與福澤諭吉。所以，他在研究以徂徠學爲主的江戶儒學時，就與日本啓蒙思想家福澤諭吉有所共鳴，在戰中與戰後末期發表一連串的福澤諭吉論。理所當然地，丸山的江戶儒學論也受到福澤儒學批判論的影響。

前述兩篇丸山的論文主要是在1940與1941年間完成並發表的。之後，他分別在隔年1942年4月發表了〈福澤諭吉の儒教批判〉，1943年11月發表〈福澤諭吉に於ける秩序と人間〉。這兩篇論文看起來是晚於他的江戶儒學研究，但事實上，據其所述，丸山自己在1938年就讀了福澤諭吉《文明論之概略》與《勸學》後，他說：「特別是《勸學》與《文明論之概略》，讀來像是對自己生活時代的激烈批判，不斷覺得真痛快」（1986: 31）。所以，如平石直昭所指出的，丸山基本上就是透過明治初期福澤諭吉的著作，獲得以批判性角度理解近代日本的視野（平石直昭 2004: 6）。而且，丸山在寫福澤諭吉論時，剛好又是所謂「近代的超克」論盛行之時，他的福澤諭吉論基本上就代表著他對當時日本主流論調的一種抵抗（平石直昭 2004: 6、10）。

另一方面，透過對福澤諭吉思想的研究，亦使得他更能切身地理解江戶儒學。因為福澤諭吉本人就是在儒學規範滲透整個社會的德川末期度過其上半生。在一篇明治十五年寫的文章中，福澤說：「儒流教育不足依賴，儒教主義中所包括的封建門閥制度本是我輩敵人，一定要有所覺悟，將儒教主義破壞，致力於對儒林的攻擊，並且排除門閥」（福澤諭吉 1963: 248）。丸山在〈福澤諭吉の儒教批判〉中引用此文，並說明福澤對儒教的攻擊與他對其憎惡的封建門閥制度的攻擊是一體的，且說這是一種典型的「意識形態的暴露」（1995a: 143）。可見丸山是受啓蒙思想家福澤諭吉對前近代「儒教主義」批判的影響，才在《研究》中從曼海姆知識社會學的觀點，從舊社會思維樣

式、視域結構的角度，將儒學（朱子學）理解為一種江戶封建社會的意識形態。從青年丸山的角度看來，正因為儒學構成一種德川日本知識人認知世界與社會的思惟樣式，故在封建社會已消失之時，依然影響明治時期日本人的儒學思惟樣式，構成福澤諭吉啓蒙計畫中最大的敵人。

順便一提，福澤在甲午戰爭爆發前寫的一篇社論中，認為正是「儒流國人」受「幾千百年儒教主義」的毒害，故無法隨機應變接受立憲政治，以致將會被日本打敗（福澤諭吉 1961：406、407）。故如同丸山指出的，福澤將過去自己對江戶日本的批判直接複製在中國（「儒流國」）身上（1995a：159）。然而，丸山自己亦是在福澤思想的引導下，把受朱子學影響的江戶日本與中國放在同一邊加以批判。

總而言之，正是基於上述的認知，丸山在《研究》中論道：「唯有認識到儒教對近世封建社會所具有的意識形態性格，才能理解在明治維新過程中形成新社會關係時，其必然受到許多市民思想家攻擊的歷史根據。此種批判儒教的代表就是福澤諭吉的《文明論之概略》、《勸學》、《女大學評論》及其他種種有關儒教的評論」。²⁸而且，丸山接著說：「除此之外，明治初期陸續出版的啓蒙書中到處可見到對『腐敗儒者』禮贊封建的反駁」（1996m：17）。可見不只是福澤諭吉，其他明治啓蒙書中的儒學批判亦影響了丸山對江戶儒學的負面看法。丸山是在福澤諭吉為首的明治啓蒙思想家著作的基礎上，去理解江戶儒學的。

再者，對丸山而言，福澤諭吉正代表突破封建社會的思想制限，真正理解近代公民社會中之個人主義理念（「獨立自尊」）的思想家，而福澤所謂的「一身獨立，一國獨立」（《勸學》，首出版於1872）的命題，強調個人獨立與國家獨立間的關係，代表其對近代西方公民民族主義的理解（平石直昭 2004：8）。所以，丸山主張福澤諭吉在日本思想史上的意義是：提出並引導「國家受個人內在自由媒介而成立（國家を個人の内面的自由に媒介せしめたこと）」這個觀念在日本的發展，強調個人主動參與秩序創造的主體性（1995b：219, 220）。這對丸山而言，正是理想型的「近代」，更構成對當時法

28 原文為：「儒教が近世封建社會に對して有したイデオロギー的性格を認識してのみ、それが明治維新による新しい社會關係の形成と共に、多くの市民的思想家の攻撃を一身に引受けねばならなかった歴史的な根據を理解しうる。かかる批判の代表的のものとしてはなによりも福澤諭吉の『文明論の概略』『學問のすすめ』『女大學評論』其他種々の評論におけるそれがある」（丸山眞男 1996m：17）。

西斯日本要求臣民絕對服從、並無限抱擁一切的國體論式國家主義的批判思想。再從另一角度而言，這也是丸山個人在其西方政治思想的知識基礎上，再透過繼承福澤諭吉思想來抵抗他的時代。²⁹亦即丸山選擇福澤亦認同的18、19世紀自由主義的立場，同樣以「18世紀啓蒙精神追隨者」之姿，³⁰批判當時天皇制法西斯政權擁護的20世紀法西斯主義式國家主義是一種日本變種，即國體論式國家主義（超國家主義）。

正是在上述時代與思想的背景下，朱子學背後的自然秩序思想被丸山理解爲此一國體論式國家主義的遠因，故在《研究》成爲丸山攻擊的對象。相對之，反朱子學的徂徠學則成爲其擁護的對象。所以，荻生徂徠與福澤諭吉構成丸山眞男之日本思想史論的兩大英雄。但在其思想史論中，相較於徂徠是絕對主義者，代表著「近代」在日本的萌芽，福澤諭吉則是真正的自由主義者，代表「近代（現代性）」在日本的發展。但兩者的思想發展並不連貫，最終都以挫折收場。所以，才需丸山眞男所強調的第三次開國（二戰後）。不過，因爲他對戰後日本的發展失望，後來才對日本思想史中「思想的傳統化」與「原型」問題展開研究（後述）。

四、後期丸山眞男的江戶儒學論——以1966年與1967年的日本政治思想史講義爲主

二戰結束後，青年丸山因其分析天皇制法西斯主義（國體論式國家主義、超國家主義）的邏輯與心理等的研究而聲名大噪。但進入1950年代後，他亦沉潛於日本政治思想史中，展開一連串研究。不過，丸山的方法視角有了轉變，開始從「文化接觸」視角來理解日本思想史，並在這一方法視角刺激下開始思考日本思想史中的「原型」問題(1996g: 113-124)。丸山眞男指出，雖然日本在文化上有史以來就是個「開放社會」，但在社會關係上卻是個「封閉社會」，以致外來文化無法形成有效的傳統。理解這個矛盾成爲後來他的研究重點(1996g: 132)。特別是從1963年左右開始，丸山開始在課堂上

29 這點亦是丸山與竹內好兩人的思想差異點之一。因爲相對於丸山對於福澤的態度，竹內則認爲近代日本走的正是福澤諭吉的路線（丸山眞男 1996d: 337-339）。

30 丸山眞男自述：「我是十八世紀啓蒙精神的追隨者，欣喜承認自己依然固守人類進步這種『陳腐』觀念」（丸山眞男 1996f: 48）。

從古代開始講授日本思想史，尋求日本思想史中妨礙傳統形成之原型思想結構。³¹對此思想結構，他先稱之為「原型」，後又改為「古層」，及「執拗低音」。³²另一方面，他試圖找尋抵抗「原型」的思想。如〈開國〉(1959)、〈忠誠と反逆〉(1960)、〈幕末における視座の變革〉(1965)、〈闇齋學派〉(1980)等論文皆為此種問題意識下的研究成果。不過篇幅有限，拙稿將集中討論他在1966年《丸山眞男講義錄 第六冊》與1967年《丸山眞男講義錄 第七冊》中的江戶儒學論，然後再論及這些相關論文。³³又，這兩個講義錄內容有許多重覆之處，故以下將以主題的方式合併討論。

(一) 日本思想的「原型」

按丸山的論述，日本思想史是接受與修正外來思想的歷史。攝取而來的外來文化一層一層地形成日本精神結構內部，新層與古層不斷相互作用，沉澱到最下層者就是「原型」(丸山眞男 1998: 49)。丸山認為透過一種消去法，將《古事記》等記載古代日本神話與歷史的書中受儒學與佛教等從大陸傳來的語法、思想觀念去除，然後再將之與後世所謂的神道諸觀念與民間傳承諸觀念比對的話，就可能找出一種與高度抽象的儒佛世界像不同的思考樣式和價值意識，即日本思想的「原型」(1998: 50)。從另一角度說，丸山認為宗教是一切思想的「原型」，故古代日本人的宗教意識(對於神等超自然事物的意識與觀念)是日本思想的「原型」(1998: 51)。就結論而言，丸山認為日本倫理意識的「原型」是吉凶觀與善惡觀的重疊，共同體功利主義與純粹心情主義的結合(1998: 53-73)。歷史意識的「原型」就是「なりゆき」(趨勢)和「いきほひ」(勢)的世界像，即追隨狀況變化的現實主義(1998: 73-95)。最後，政治意識的原型就是「まつりごと」(奉仕、祭政一致的政治)、「しらす」(君臨)等觀念所構成的二重統治體制(統治權的歸屬者與實質的權力行使者

31 丸山雖是從1963年開始在課上的開場白講述原型論，但1963年度的時間不足，未能充分展開論述，故1964年重新從古代講起。他在1964年度、1965年度、1966年度與1967年度講課的內容分別是古代到中世、中世到戰國時期、戰國時代到近世(基督教運動、幕藩體制下的統治結構、生活與文化的形態、江戶儒學)及近世(儒學與國學為主)(平石直昭 2000: 253)。

32 關於其間的轉變，參閱〈原型·古層·執拗低音〉(丸山眞男 1996g)。

33 在松澤弘陽(2002)的論文中，有一部分與本文相同使用《講義錄》第六、七冊進行論述。其問題意識與討論的問題等與本文有共通之處，但在論文的編排與討論的方式等並不相同，側重的問題點亦不相同。相較於本文，該文側重在討論丸山如何從日本思想史中企圖探求當保留並繼承的正面傳統這點。關於這一問題，感謝一位審查人的提醒。

不同) (1998: 96-129)。如後述，這些「原型」將會制約日本對儒學的接受。

(二) 現代化與普遍主義的傳統

在1966年日本政治思想史講義中，丸山提出兩種現代化類型。一種是有認同普遍主義價值傳統的現代化，另一種則是無認同普遍主義價值傳統的現代化。前者的代表是西歐文明中的諸國家，後者則是日本。丸山認為在前者的情況中，超越且普遍的宗教權威能抑制世俗權力無限的自我膨脹，在宗教權威弱化、宗教與政治謀合的時代中，亦隨時可能贊成訴諸於普遍的神聖原理而自我革命（包括精神層面）。相較之，在後者的情況中，因無超越性原理可引導革命發生，故只能在被其他軍事強權打倒的情況下，才可能有所改革（丸山眞男 2000：128-130）。無庸置疑，丸山所說的正是二戰時日本所面臨的問題。即無認同普遍主義價值傳統的日本，雖在物質面已高度現代化，在精神面則只能寄託於國家，從而使近代日本不僅走向將政治權力絕對化的法西斯體制，且無法自我革命，僅能依靠外來政治權力與軍事力來打倒日本的法西斯體制。而且，在美國占領的戰後日本社會中，人人是秩序構成主體的近代西方公民社會理念亦依然未能生根。這也是丸山在1950年代最關心的問題之一。但吾人要問，江戶儒學沒有給日本帶來一種普遍主義的傳統嗎？不過，在檢討這個問題前，先來看一下丸山在1960年代如何理解德川政治體制與儒學的關係。

(三) 德川政治體制與儒學（朱子學）

首先，在1966年日本政治思想史講義中，丸山認為儒學在江戶時代教育界占據優越地位，儒學諸範疇提供江戶知識人觀察世界的基本視座、概念工具，但那不意謂擁有權力的德川幕府政權將朱子學正統化為唯一學說，朱子學並非排他的體制原理(2000: 187-190)。相較之，丸山在1967年講義中更仔細地論述江戶儒學與德川政治體制關係的問題。首先，丸山再次討論朱子學是否可視為德川政治體制意識形態的問題。他明確地說，儒學者林羅山(1583-1657)擔認法令的制作等工作只是出於統治上的實用主義，而非是如中世歐洲基督教的國家化，儒學不是排他的意識形態(1998: 159, 160)。而且，他更仔細說明所謂朱子學是幕府「官學」的說法，亦只是據〈寬政異學之禁〉這一勸告文書事後溯及之想法(1998: 178, 179)。然後，他再一次表明，僅就儒學與江戶時代的社會環境有相互的適應性，並提供吾人理解世界的視域結構這點而言，可稱儒學為德川政治體制意識形態（丸山眞男 1998：179、183）。

此處非常重要，丸山在這兩年的講義中主要以朱子學來解釋何謂

儒學，且明白說明朱子學不是唯一支持幕藩體制的統治原理，而是一種認識世界之視域結構，即由儒教諸範疇所構成的世界觀。他主要從這一角度來指稱朱子學是種意識形態。這雖是在前述《日本政治思想史研究》中既有的想法，但有所差異。首先，在1967年《講義錄》中，丸山不再理所當然地認為朱子學（「官學」）在江戶時代初期就具有意識形態功能，亦非單純相應於在階段發展史觀中之封建體制的唯一統治原理。

在《講義錄》中，丸山基於日本史自身的內在發展，主張德川幕府統治原理是以前者相較於其他大名在持有封建領土量上的優越性，凍結戰國以來的大名領國制（戰國狀態的凍結化，或說「非平時臨戰體制的平時化」），使軍事組織與行政組織同一化，且採用相互監視的組織機制，將「猜疑與恐怖制度化」，以維持「天下泰平」。這是凍結化政策的消極面，其積極面就是逐漸採用以自然法思想的朱子學為主的文治主義。這使武士與庶民皆「知足安分」，促進體制的保守化，進而使這一太平體制能持續地再生產(1998: 150-170)。所以，這種幕藩體制的統治原理不是將權力價值絕對化的專制主義，而是墨守祖法的傳統主義、保守主義和政教一致的仁政主義(1998: 171)。正是在這個意義上，儒學（朱子學）思想的諸範疇所構成的世界觀、視域結構成爲一種德川身分階層體制的意識形態(1998: 182-184)。在講義錄中，丸山所理解的儒學諸範疇與論述如下。

（四）儒學思想諸範疇與論述

1. 天人合一思惟——名分論、職分論、革命論

首先，丸山論述「天人相關」、「天人合一」是代表儒學特色的思考，並說明朱子學從「道統」（正統與異端）觀念來合理化其與古代儒學的關係，並從理氣論、性理論等角度將天人相關思惟體系化爲一種完整的哲學體系。從而，朱子學成爲江戶儒學的出發點，江戶時代的儒學思想家（包括具反宋學傾向者）皆可謂是後朱子學者。然後，他講述朱子學作爲一種政治思想，會以「天尊地卑」的自然觀來合理化上下貴賤的支配關係、社會秩序。他認為將上下貴賤之別正當化爲永遠不變的自然法，是儒學政治思想中最根本的秩序觀。這一整套合理化尊卑差異秩序的論述便構成所謂「正名」（名分）³⁴論(2000: 200-214; 1998: 208-215)。

34 丸山認為儒教本質傾向是倫理性的，故所謂「正名」大抵指明確化「君君」、「父父」等人倫秩序，故「正名」與講「正分」的「名分」大體同義（丸山眞男

丸山特別強調「正名」相對於現實權力關係，意謂正統(legitim)的君臣關係，故即使君無甚權力，臣下亦負服從義務。他進一步主張儒學的正名論是對政治哲學中“principle of political obligation”（政治的服從根據）的一種解答。但相對於區別權力（實力、might）與權利(right)根據，並主張權力無法產生權利的盧梭社會契約論，儒學正名論中，規範與實力的二元緊張契機並不強，容易成爲合理化如德川政治體制等既成事實的意識形態。另一方面，儒學亦具某種程度相對於權力的規範妥當性作用，故在幕末日本能成爲推倒幕府、使王政復古有所成果的思想觸媒。不過，丸山同時亦強調正名論所導出的「大義名分」的尊王論並不是一種革命論，只是透過「正名」，忠誠關係從德川將軍移轉到天皇而已。對此，丸山更進一步強調日本的正名論問題是過度強調臣對君之片面的絕對忠誠，而非雙方的相互義務性(2000: 214-216; 1998: 208-215)。

再者，丸山論述儒學（朱子學）自然法的第二個表現形態就是職分論。即社會中的各個個體皆遵守在整體秩序中個人所被給予的「場」（地位、職分），而確保秩序體制能順利再循環生產。相對於上述的正名論講上下貴賤之別，職分論講個體在全體秩序中的位置。這是論述基於社會分工的社會整體相互依存的邏輯。因「職分」是被給予的，無選擇之自由，故不是基於業績主義的天職觀。但各個「職分」可展開其職業道德論述。如町人階級會有如石田梅岩(1685-1744)的町人道德論出現，但那只講消極的知足安分，沒有發展出資產階級的階級倫理。另一方面，因爲江戶儒學規範的超越性薄弱，故如仁政等對統治者的「職分」要求亦不被理解爲拘束統治者的客觀規範，而是被理解爲一種爲政者主觀的態度（即儒學規範有與上級權威人格同一化的傾向）。但再從另一角度看，「職分」是天人相關思想的另一面，革命論亦可說是種職分論邏輯的後果(2000: 225-228; 1998: 215-220)。

所以，丸山接著說明儒學政治思想亦會導出革命思想。因爲那是通過民心向背來表現天意的思想，要求統治者當修德依天道行仁政，否則可放伐之。丸山更進一步指出，儒學的易姓革命思想與本於近代自然法的革命權思想有所差異。即易姓革命的發動者不是人民，而是舊王朝的有力下臣或地方豪族，而且民心向背只是理解君王統治是否順天道的徵候，而非人民主權。又，儒學自然法缺乏進步理念，革命後以回復正統的傳統秩序爲目標。再者，他認爲相較於革命思想在中國一直扮演在野批判思想或正當化王朝交替

的思想的角色，在日本則受到很大的抵抗(2000: 228-232; 1998: 220-224)。

2. 王霸論與「經、權」

丸山講述王霸之辨是一種政治理念與統治技術論的問題，始於孟子。孟子的立場是「尊王斥霸」，其論亦被用來批判軍國主義與權力政治。但丸山亦指出，因孔子對霸道始祖管仲的功業有正面評價（《論語》〈憲問〉），但亦批評其道德（《論語》〈八佾〉）。故如何評價管仲成為儒學的一個重要問題。這一問題又涉及「經」與「權」的問題，即目的與手段的問題。「經」是常道；「權」則是手段，雖反常道但依然可達到目的。故「權」是臨機應變判斷事情輕重的現實主義態度，具權變、權謀等意思。丸山指出日本儒學可能因受日本思想「原型」與武士習俗影響，對於權道與權謀會給予相對較高的價值判斷。如中江藤樹(1608-1648)主張「權外無道」（《翁問答》）、山鹿素行(1622-1685)亦說：「仁義權謀共用，因其所而成其用。此乃聖人之道也」（《山鹿隨筆》）。但丸山從江戶思想史中有許多儒者抵抗將革命視為「權道」的看法這點，主張在日本君臣關係特殊主義所具有的強烈制約力又勝於對權道的寬容(2000: 216-220; 1998: 226-233)。³⁵

3. 華夷論與「天下」

相較於王霸之辨是指統治技術，華夷之辨則是指涉儒學的國際秩序觀。丸山指出華夷之辨是一種源自民族中心主義的思惟，強調中華文化的優越性。這種世界觀是以中華天子為中心的統治體制（禮的秩序），再加親疏遠近的人類社會觀念投影在國際世界的結果。其特色是與「天下」、「大同」等觀念結合，而內含世界主義的思想傾向，且沒有特定的國境觀念。這是一種在天人相關思惟中發展出來的普遍主義。故在清末中國，因受歐洲空想社會主義等的影響，儒學的世界主義傾向再加儒學中的仁政思想等，產生了康有為(1858-1927)等人的大同思想（「天下為公」、烏托邦思想）。不過，從另一面看，丸山亦指出這正是清末中國無法快速接受西方開展出來的近代主權國家體制的原因。當然，在儒學知識滲透、但被中華視為「東夷」的日本，華夷思想如何被吸收、又該如何克服亦是重要的思想課題。對此，丸山說明與華夷之辨相關的「天下」思

35 順便一提，在1967年的《講義錄》中，丸山認為若從歷史的由來觀之，「王」指天下的帝王，「霸」者是君主所封的國主。若從此角來看，則「霸」較不具貶意。幕府應是從此角度被稱為「霸府」（丸山真男 1998：219）。

想，除具「天下爲公」等民本思想外，亦有「天無二日，民無二王」的一君萬民思想。他指出後者大概是中國思想中最早被古代日本王權吸收的儒學思想，後來成爲古代天皇制的理念，並且在幕末與「王霸之辨」、「尊王論」等論述結合，構成王政復古、天皇親政理念的重要思想契機。至於前者（華夷思想中世界主義的面相）在江戶儒學中本就非常薄弱。當然，從另一角度看，這也是日本能快速接受近代西方主權國家的原因之一(2000: 220-225; 1998: 234-242)。

（五）儒學思想的兩義性與江戶儒學

接著，丸山講述上述內在於儒學諸範疇中的兩義性(ambivalence)問題。首先，他說明儒學存在強調親疏差別的家特殊主義，與強調愛所有天下之民的一君萬民普遍主義的兩義性。這兩義性亦表現爲政治上重視血統（親親）的正統性，與重視德治（尊賢）的正統性之差異。在另一方面，德治思想亦具兩義性，即視「德治」思想具自我內在道德屬性的展開，在將政治解消於個人道德的面向外，也有視「德治」爲政策效果、重視外在禮樂制度的方面。這兩個方面分別具有發展爲老莊思想與荀子思想的可能性。據此分析，丸山指出如徂徠學等，江戶儒學中的制度改革論大抵是從後者將「道」（規範）客觀化的思想家中誕生的(2000: 233-235)。但在這裡比較重要的是，相較於《研究》，後期的丸山不再從這點來論述日本儒學中的現代性。他現在所重視的是，以朱子學爲代表的儒學思想中之兩義性如何在日本思想中作用的問題。

所以，丸山講述儒學君臣思想方面亦具強調君臣間名分關係及義務關係的兩義性。然後，他分析江戶時代與戰國時代不同，因爲江戶社會的階級流動性極低，故江戶儒學重視基於名分的絕對服從。但在另一方面，江戶儒者亦非盲目地絕對服從於主君，而是會以死爲諫，所以會有如吉田松陰(1830-1859)這種從其忠誠產生反逆精神與行動的人物出現。此外，君臣關係與父子關係，即「忠」與「孝」間亦具兩義性。丸山認爲，這亦是因爲江戶時代的武士階級流動性低，幾無選擇主人的自由，故江戶儒學的相對傾向是「忠」優於「孝」(2000: 233-238; 1998: 242-248)。

（六）儒學日本化

如上述，丸山認爲儒學思想的兩義性是使儒學思想在後世與其他地區在接觸時有所轉化與修正的原因。但丸山進一步說明日本儒學又因受日本「原型」思想及武士習俗（幕藩體制的精神結構）的影響，會日本化。整體而言，丸山認爲江戶儒學有如下的修正：

1. 在基礎哲學範疇方面，比較強調氣的契機。如伊藤仁齋的思想是一種氣一元論。
2. 在人性論方面，比較強調「利」與「人欲」、「霸道」「權道」等的相對意義。如貝原益軒、山鹿素行乃至國學等。這當是受日本原型思考中之心情主義與共同體功利主義的影響。
3. 日本儒學強調儒學規範（「道」）的外在性與實際效果。如荻生徂徠與太宰春臺(1680-1747)的儒學思想。
4. 日本儒學強調規範在實際狀況中之適用性的思惟，即具狀況主義的特色。如中江藤樹的「時·處·位」論，和貝原益軒的水土論、山鹿素行的時勢論、荻生徂徠的「聖人之道」論等皆是(2000: 240-248; 1998: 259-276)。

總之，日本儒者基本上重視時勢與風土、風俗的差異，故容易產生歷史相對主義、地理相對主義的思惟。這一方面，會有直接肯定當下現實的現世主義思想發生（如平賀源內〔1728-1780〕）。另一方面，亦可能導致儒者訴諸於復古來批判現狀（如山縣大弐〔1725-1767〕）。丸山認為這可能與日本被給予的空間制限有關，日本儒者對於自然法的永遠妥當性認同薄弱，故會自覺到其自身狀況主義的思考與儒學自然法思考的差異，進而改變對儒學思考範疇的解釋。³⁶

（七）小結——江戶儒學與「近代」

丸山在上述理解基礎上，修正過去的說法。他不再從朱子學的崩壞與變質和徂徠學的興起這種單線的時間過程，或商業資本的蓄積等以階段發展史觀為背景的觀點，來討論江戶儒學與「近代意識」的關係。丸山主張，江戶儒學在儒學思想本身的兩義性（各種思想可能性）基礎上，再受日本原型思想和幕藩體制精神結構的制約而日本化了。然而，雖然丸山對江戶儒學的理解視角，從「近代化」轉為「日本化」，但這並不意謂放棄思考日本儒學與

36 丸山真男〈閻齋學と閻齋學派〉(1980)是丸山在其後期學術生涯中主要討論日本朱子學與儒學日本化問題的重要文章，但其中與本文相關的見解大抵已見於《講義錄》中，故不再特別提出申論。順便一提，新出版的《丸山真男講義錄別冊二：日本政治思想史1957/58》(東京：東京大學出版會，2017)也有討論相關，但未能納入本文討論中。

「近代」的關聯。在這一問題上，丸山的基本理解如下。

首先，丸山認為天人合一的儒學思惟中，雖有批判現實政治的武器，但以上下親疏關係為基軸的儒學秩序思想中，難以出現基於普遍平等理念的共同體秩序思想，或由下而上自發地形成的共同體秩序思想。所謂儒學的「民主主義」亦無法從其對人的尊重導出人權理念(1998: 248-249)。所以，他基本上認為，在以儒學為知識人觀察政治與社會的基本視座的江戶時代中，要找出與近代歐洲思想史中出現的、由下而上的革命意識形態相關的思想契機是不太可能的(2000: 246)。在丸山晚年的回顧談中，他直接主張「儒教中有自然法思想，但沒有自然權利的想法」(2006a: 261)。

但另一方面，丸山似乎受德國戰後古斯塔夫·拉德布魯赫(Gustav Radbruch, 1878-1949)等人重新評價自然法思想的影響，亦開始較正面評價朱子學，乃至「天」等儒學中具普遍主義思想意義的概念(2006a: 249, 250)。丸山注意到，江戶儒者若要批判現實政治，亦只能依據儒學中「天」(天道、天命)等超越性契機，及歷史上理想的「堯舜之治」(三代)。所以，在幕末明治初期，佐久間象山(1811-1864)、橫井小楠(1809-1869)、福澤諭吉、夏目漱石(1867-1916)等人皆具有訴諸於「天」乃至「天地公共的道理」的普遍主義思惟，且以之為媒介來理解啓蒙自然法與近代西方國際法。後期丸山在許多論文中特別從這一角度來評價儒學思想中的普遍主義要素對日本現代性的貢獻。³⁷亦即丸山認為，雖然儒學的華夷觀念有礙日本理解並接受近代西方的國際法體制，但以「天道」、「天理」為內容的朱子學自然法，則有助於日本知識階級理解約束諸國家規範的存在，進而理解近代西方的主權國家平等理念(1995c: 206)。不過，丸山亦認為，明治以後來自西方的概念裝置已取代儒學，成為知識人理解世界的概念工具，儒學中普遍主義的契機已逐漸喪失，而融合入原型思惟樣式中，漸漸地特殊主義化(2000: 245-248; 1998: 251-252)。³⁸

37 例如收錄在丸山眞男《忠誠と反逆——轉形期日本の精神史的位相》(東京：筑摩書房，1992)中的〈幕末における視座の變革——佐久間象山の場合〉(1965)、〈開國〉(1959)、〈近代日本思想史における國家理性の問題〉(1949)皆有討論此問題。例如他說：「透過徹底實行儒教的天理、天道觀念中之超越的規範性契機，比較順利地承認位在諸國家之上且平等地約束其行動的國際規範之存在。……天道因被改理解為天地之公道→宇內之公法→萬國公法，逐漸地使實質的意味內容近代化」(丸山眞男 1992: 175)。

38 關於這一問題的討論亦可參閱松澤弘陽(2002: 355-364)。

在丸山晚年的一場會談中，他直接批評京都學派歷史哲學的問題就是缺乏自然法思想，而全部訴諸於歷史來解釋、判斷。具體地說，他批判京都學派用黑格爾之家庭－市民社會－國家這一套世界史論述，把美英理解為市民社會階段，日本為國家階段，故導出日本必勝的結論(2015a: 51, 52)。在這裡，雖然丸山沒有特別批判日本儒學的問題，但顯然可知他大抵認為，儒學自然法帶給日本的影響是極其有限、不充分的。只是他不再把朱子學的自然法視為批判對象。但是就算在其晚年，他也不認為「中國傳統」（主要當指儒學）能生出人權等理念(2015b: 85)。

如上所述，雖然丸山後期已不再論及徂徠學與「近代」的問題，而是轉向思考儒學日本化的問題，但在其後期的儒學論述中，亦論及儒學與現代性的觀點。其中重要的是「天道」、「天理」為內容的朱子學自然法，有助於理解近代西方的主權國家平等理念，但否定從儒學的「民本主義」可以導出人權理念的想法，並提出「儒教中有自然法思想，但沒有自然權利的想法」(2006a: 261)這一看法。最後這個看法很有意思，但丸山無再申論其說，僅提出一種方向性的提示。不過，這一想法大概在他前期思想中就已存在，所以他並不是從自然權利，而是從決斷主體思想出現的角度，來主張徂徠學中的現代性。後期丸山對儒學與現代性問題的論述，已從徂徠學轉往朱子學，但他認為日本是透過對江戶儒學的某種程度的媒介與否定的基礎上接受、發展出現代性思想的，而不是說朱子學中就具有現代性思想。

五、代結論——二戰後的日本與丸山真男的江戶儒學論

青年丸山在對抗「近代超克」論的問題意識下，在近代西方學術思想的問題框架中，以一個相信「進步」的自由主義啓蒙知識人之姿，以江戶儒學為材料展開一套現代性如何在日本政治思想史中萌芽、成長、挫折的歷史敘事。其修辭艱澀，但邏輯清楚。在施密特政治思想等的刺激下，他召喚出決斷主義者荻生徂徠為日本政治思想史上的英雄，並藉此說明日本的現代性不是已「超克」，但亦非停滯，只是暫時遇到挫折。君不見在明治時期又有福澤諭吉等人繼而奮起！只是福澤等人亦無法使人民主權的思惟徹底扎根於日本人民的思想中。這大概是二戰期間，丸山真男心中所抱持的問題意識，而其抱負亦當是再奮起以完成這個日本知識人未竟的志業。在這一期間，徂徠學乃至國學皆是較被正面理解與解釋的對象，反之，朱子學則是受到體無完膚的批判與

airiti

否定。我們甚至可以說，朱子學成爲青年丸山所痛恨的，將法之根據置於有如倫理實體（「國體」）之上的超國家主義、日本法西斯體制的代罪羔羊。

事實上，如上所述，在《研究》中，丸山將朱子學理解爲中世自然法思想，而把荻生徂徠理解爲一個決斷主義者，使「中性國家」得以成立的法實證主義思想或社會契約論的先驅。此種江戶思想史的理解一方面是批判近代日本的法西斯體制，另一方面則寄希望於荻生徂徠思想，認爲其思想可媒介近代自然法的開展，並再生出自由主義的法治國家。而其強調徂徠思想中出現的主體人格，與其重視反法西斯主義的個人主義精神亦是息息相關的。但耐人尋味的是，丸山在1950年代後幾乎不再討論徂徠學的現代性問題。但他並無明顯反省過去這一思路錯誤的言論，故我們只能說他擱置了這一問題。反之，丸山開始較正面評價朱子學。然而，丸山就算在其學術生涯後期，認爲朱子學作爲一種自然法思想，具某種啓蒙意義，有助於近代日本人理解國家主權平等的國際法體制，但同時他也認爲朱子學在歷史上主要被使用爲一種保守主義思想，且朱子學作爲一種普遍主義思想依然不及近代西方的啓蒙自然法思想，難以自生出人權與民主等現代性思想。特別是對日本而言當是如此的。因爲在他的認知中，傳播到日本的朱子學又受日本原型思想與德川政治體制精神結構的影響而日本化，更加特殊主義化了。

但是，上述丸山前後期對江戶儒學與日本現代性問題的理解，如何被日本學界接受、繼承與批判？首先，關於丸山在《研究》中提出的徂徠學與日本現代性的問題雖然至今依然是日本知識界中的常識，但在江戶儒學的研究領域中，如前所述這一命題早已被批判與大幅修正。其中丸山眞男的晚期弟子平石直昭在批判丸山的徂徠論後，依然堅持從「近代」的角度來理解荻生徂徠思想意義。平石批判丸山從近代西方中的public與private的視角來看徂徠所使用之「公」「私」概念的錯誤，但重新確認徂徠思想中確實存在拒絕干涉個人內心世界的思想態度(1987: 81-87)。再者，他亦批評丸山「道德與政治之分離」的論點，認爲徂徠的政治論亦是以個人道德爲前提的(1987: 89-95)。另一重點是，平石肯定並繼承丸山所提出的「自然」與「制作」這一分析徂徠學的問題視角，但批判丸山並沒有清楚地說明徂徠學中的聖人「制作」，其對象到底是制度還是秩序，及其將徂徠思想中之「道」的妥當性設定在聖人的彼岸性中這一點(1987: 106-112)。儘管如此，平石認爲丸山正確地指出徂徠學中有具秩序「制作主體」人格的思想，及有將聖人「制作」的禮樂制度視爲虛構之物等思想，企圖從徂徠思想中已具有重視「虛構」(fiction)的擬制邏

輯這點，來主張徂徠思想中的現代性。而且，平石亦指出徂徠思想中聖人身為秩序之「制作主體」人格的理解，與荻生徂徠個人身為認識主體的自覺是息息相關的(1988: 86)。所以，徂徠這一認識主體的自覺與其方法論啓發了蘭學者等，成為日本接受來自西方近代學問體系的媒介(2005: 641)。也就是說，平石放棄從決斷主體出現的角度來論述徂徠思想中的現代性，而是偏向從擬制邏輯和認識主體出現的視角，來肯定徂徠思想中的現代性。然而，這一思路還是難以說明徂徠思想如何與近代日本的自由民主思想發展相連接的問題。³⁹

實際上，丸山眞男另一晚期弟子渡邊浩直接主張徂徠思想是一種反「近代」的思想，不僅反市場經濟、反自由、反平等、反啓蒙，更反民主(2010: 176-199)，而比較從儒學日本化的角度來理解徂徠的思想史意義。這似乎是現今比較主流的解釋。如前所述，儒學日本化的視角其實也是後期丸山眞男所接受的，只是他後來的關注不在徂徠學而在朱子學。他看到朱子學普遍主義思想在幕末明治日本時期的展開，但亦承認朱子學的日本化，及朱子學中的普遍主義思想在日本的挫折和特殊主義化的問題。這一轉變的背後除與1960年代出現的儒學日本化視角相關外，⁴⁰也與日本中國學研究學界的批判有關。

特別是約晚丸山一個世代的溝口雄三，主張日本漢學本質上只是一種日本學(1989: 162)，致力於區分「公」、「理」、「天」、「自然」等重要的儒學概念在日本與中國的意義異同等問題。⁴¹而且，溝口批評丸山對中國朱子學的理解，稱其理解為「天一人」視角的理解方式，即一種主張「人受天」=「理」這種「超越-內在」的自然規範束縛的思想。溝口的批判重點在於丸山的理解實際上是將朱子學等於中世自然法思想所得來的結果，⁴²但在中國思

39 受到高度評價的最新徂徠研究，也批評欲從徂徠思想尋求「近代」、「主體性」的研究路數（高山大毅 2016：63-64）。

40 尾藤正英(1923-2013)於1960年代出版的《日本封建思想史研究》（東京：青木書店，1961）就是從日本化視角出發論述江戶儒學的名著。又，關於儒學日本化這一問題可參閱黑住眞〈儒教の日本化をめぐる〉（2006: 209-223）一文。黑住眞與其師相良亨(1921-2000)是溝口雄三在理解日本儒學問題時的主要參照者。

41 溝口雄三對這些問題的討論，現收錄於《中國思想のエッセンス I 異と名のあいだ》（東京：岩波書店，2011）。

42 關於這點，溝口在其成名作《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980）第四章中早已非常深入地批評與探討，但因篇幅所限，在此不再申論。又，感謝一位審查人提醒，溝口雄三確與丸山眞男一樣，對以教條主義化的馬克思主義歷史觀來理解中國或日本歷史這一研究路數有所不滿，不過兩人對於馬克思史學的批判與反省，及學術關注的重點與思想史研究的影響等是有差別的。但因篇幅所限，無法再申論此一問題。

想史上，對於天的理解實際上是有所變化的。亦即約從北宋時期，隨著朱子學的發展，從主宰者的天觀轉換為理法的天觀(1995: 41-50)。又，這一轉換促進禮教在中國社會的浸透、「均」(公)思想的發展、儒家道德之學的民衆化(1995: 93, 94)。而且，他認為禮教體制(宗法社會)⁴³的完成又從其中孕育出使之解體的力量(1995: 113)。⁴⁴

所以，溝口認為前期丸山思想中將整個中國歷史視為停滯的觀點是相當有問題的。從而，他展開追尋中國「自生的近代」的知識之旅，主張中國是於其歷史的「基體」上來接受自由、平等、人權等近代西方思想的(1989: 65)，中國儒學中的「均」思想是近代中國的大同主義、三民主義、社會主義的思想基礎(1989: 186)。但相對於其對中國之「自生的近代」的諸多詮釋，他比較少論及儒學與日本「近代」的問題。我們可確認的是，溝口相當同意儒學日本化的論述，並與這方面的學者有相當積極的互動。在這些知識基礎上，溝口大概也認同後期丸山所說的朱子學促進幕末明治日本知識人理解近代西方國際法的論點，且認為日本的陽明學雖大不同於中國，但有促使特定知識人確立其自我以成為變革主體的思想史意義(2010: 169)。他認為這些日本朱子學與陽明學是日本理解「外來的近代」之基礎、媒介(1989: 186)。雖然溝口未清楚明說，但按其論述，可知相對於中國儒學(朱子學與陽明學)與中國「自生的近代」(特別是社會主義中國)息息相關，日本儒學只在理解「外來的近代」時具思想媒介之意義。因為溝口基本上認為日本的近代是資本主義的近代，其「自生的近代」與江戶時代的社會體制相關，而非與儒學相關(2004: 131)。

總的來說，相較於前期丸山主張徂徠學與日本「自生的近代」(借溝口之言來說)相關，後期丸山則側重朱子學與日本「外來的近代」的關係，但也沒有批判其自身前期的主張。溝口的看法基本上與後期的丸山不會有太大的差異，但在批判前期丸山思想與其中國學研究的基礎上，他論述儒學與中國「自生的近代」的關係。但如孫歌所指出的，溝口在其晚年認為放棄對「近代」的執著，方可更接近中國歷史本身(2010: 250)。

相較之，丸山則似乎始終堅持一種批評現實的「近代」視角。但吾人必須注意的是，丸山理解法西斯主義亦內生於近代西方的民主社會，並不將之

43 後來，溝口將這一中國的禮教體制改為「鄉里空間」(2007: 144-199)。

44 孫歌在〈送別溝口雄三先生〉(2010: 205-264)一文中，對於溝口的學術思想發展過程有相當清楚的梳理，值得參考。

過度理想化，而且亦看到二戰後西方與日本之大眾民主社會中出現的「多數者專制」等問題。對於這日本戰後社會的問題，丸山提出的處方箋之一就是個人內在結合「基進的精神貴族主義」與「基進的民主主義」(1996b: 44)。這不是將民主主義理解為一種狀態，而是將之理解為一種過程、運動的想法(1996b: 35-38)。丸山有時從「永久革命」的角度來解釋這種基進的民主主義，認為民主主義當不只是一種制度狀態，更是一種在每一人皆是具獨立個性的個體及皆是同生而為人的普遍平等認同的基礎上，人與人之間不斷溝通對話的過程(1996k: 34; 1996l: 60)。但這種民主主義需要一種「精神的貴族主義」來支持。他所謂的「精神的貴族主義」，當是一種獨立自主的精神和能尊重少數者權利，且能從他者內在理解他者的「他者感覺」（寬容精神）（石田雄 1997：17-23）。這當來自他對自由主義思想的吸收與認同。總之，對丸山而言，民主主義不只是一種狀態，更須是在上述這種來自自由主義思想的「精神的貴族主義」支持下，所展開的不斷溝通對話的過程。

對於這樣一種社會目標，丸山難道認為沒有日本自身的正面傳統可依附？若思及丸山在其晚年亦熱衷於福澤諭吉思想的講解，⁴⁵或許丸山自身稱之為「美但薄命的古典均衡時代」中產出的青年福澤之思想，當是他欲繼承與依附的一種正面的近代傳統。對之，丸山形容那是「個人的自由」、「國民的獨立」與「國際間的平等」三者皆由同一原理所貫通，且保持良好平衡的一種政治思想(1995f: 232)。這其實就是丸山在青年福澤身上發現的「獨立自尊」又具「他者感覺」的「精神的貴族主義」。⁴⁶再者，丸山認為這一青年福澤的健全民族主義思想，亦正是架構在講求「天理人道」的朱子學自然法媒介基礎上的(1995f: 230)。就此觀點而言，丸山欲建構在青年福澤諭吉思想基礎上的戰後民主主義思想依然間接地與儒學相關。但亦僅止於此而已，畢竟儒學中雖有上述的自然法思想與「仁」、「和而不同」等思想可供援用，但那皆在講求華夷內外與君臣父子之差序格局中展開的，難以成為欲追求民主主義永久革命者可直接依附的傳統。我們或可說，儒學在二戰後的日本社會基本上已成為博物館中的展示物，大抵只有在中國學、朝鮮學與日本思想史等學術場域或

45 丸山在1986年講解福澤諭吉的《文明論之概略》，出版《〈文明論之概略〉を讀む》(1986)，後收於《丸山真男集》第十三、十四卷(1996i、1996j)，並於1987年寫〈福澤における「惑溺」〉(丸山真男1996h)。

46 丸山曰：「個人的自由獨立伴隨對他人之自由的尊重那般，自國的獨立主張當然意謂尊重他國的獨立」(丸山真男1995f: 231)。又，對這問題的探究，可參閱歐建英(2016)。

通俗的保守職業道德論中尚可見其身影。儒學雖媒介了日本對現代性思想（包括法西斯主義）的吸收與發展，但其使命業已完成（黑住眞 2003：187）。⁴⁷

然而，丸山對當代日本與儒學關係的判斷並不能直接適用於當代中國，因為儒學在中國別有一番風景。如丸山亦曰：「儒教的自然法思想在中國出現比較強的規範和契約的性格」（1996a: 221）。事實上，較之日本，儒學更內化於中國社會傳統。但在企圖會通儒學與自由民主主義的港臺新儒家之後，近年來大陸新儒家也急欲以儒學文明構思取代西方文明的現代性方案。值此之際，丸山從天人之分的角度來討論徂徠學現代性的論述，乃至他在其前後期的研究生涯中對儒學天人合一、華夷秩序等思想的批評，或有值得傾聽的地方。

最後，青年丸山不是從天人合一的儒學思想和盧梭、康德的脈絡來討論日本儒學的現代性問題，這使其論述與吾人在中文學界常看到的相關問題討論顯得相當不同。說到底，這與彼此對儒學思想和現代性的理解、偏重的重點等不同有關，不能簡單還原為中日儒學的差異。或許在東亞視野中，丸山在其學術生涯前後期對儒學（包括徂徠學和朱子學）與西方現代性思想的理解，可進一步與殷海光(1919-1969)、林毓生、張佛泉(1907-1994)等人的論述比較。相信這樣的比較當有助於吾人進一步理解儒學與現代性的問題。

引用書目

一、中文書目

Schmitt, Carl (施密特) 著，應星、朱雁冰譯。2008。《霍布斯國家學說中的利維坦》(*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*)。上海：華東師範大學。

牟宗三。2003。《政道與治道 牟宗三先生全集 10》。臺北：聯經。

何信全。2001。《儒學與現代民主：當代新儒家政治哲學研究》。北京：中國社會科學。

李明輝。2001。《當代儒學的自我轉化》。北京：中國社會科學。

——。2005。《儒家視野下的政治思想》。北京：北京大學。

47 當然，筆者並不排除二戰前透過儒學而建構發展的國民道德論述再被利用的可能性。

- 孫歌。2000。〈文學的位置——丸山真男的兩難之境〉，收錄於《日本政治思想史研究》，頁1-45。王中江譯。東京：三聯。
- 。2009。〈丸山真男政治學中的「政治」〉，《台灣社會研究季刊》第七十三期，頁219-242。
- 。2010。《把握進入歷史的瞬間》。臺北：人間。
- 黃崇憲。2010。〈「現代性」的多義性/多重向度〉，收錄於《帝國邊緣：臺灣現代性的考察》，黃金麟、汪宏倫、黃崇憲編，頁23-61。臺北：群學。
- 歐建英。2014。〈丸山真男思想史學與日本的改革〉，《思想》第二十七期，頁59-86。
- 。2016。〈丸山真男與福澤諭吉思想中的「獨立自尊」與「他者感覺」〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第十三卷第一期，頁107-146。
- 錢永祥。2014。《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》。臺北：聯經。
- 藍弘岳。2002。〈戰後德川儒學研究史論評——以對丸山真男《日本政治思想史研究》的批評與修正為中心〉，《臺灣大學文史哲學報》第五期，頁143-183。

二、外文書目

- 丸山真男。1970。《增補版 現代政治の思想と行動》。東京：未來社（第四十三刷）。
- 。1980。〈闇齋學と闇齋學派〉，收錄於《山崎闇齋學派 日本思想大系31》。東京：岩波書店。
- 。1986。《文明論の概略を讀む・上》。東京：岩波新書。
- 。1992。《忠誠と反逆——轉形期日本の精神史的位相》。東京：筑摩書房。
- 。1995a。〈福澤諭吉の儒教批判〉，收錄於《丸山真男集・第二卷》。東京：岩波書店。
- 。1995b。〈福澤に於ける秩序と人間〉，收錄於《丸山真男集・第二卷》。東京：岩波書店。
- 。1995c。〈近代的思維〉，收錄於《丸山真男集・第三卷》。東京：岩波書店。
- 。1995d。〈超國家主義の論理と心理〉，收錄於《丸山真男集・第三卷》。東京：岩波書店。

- 。1995e。〈近代日本思想史における國家理性の問題〉，收錄於《丸山眞男集・第四卷》。東京：岩波書店。
- 。1995f。〈福澤諭吉選集・第四卷〈解題〉〉，收錄於《丸山眞男集・第五卷》。東京：岩波書店。
- 。1996a。〈日本の思想〉，收錄於《丸山眞男集・第七卷》。東京：岩波書店。
- 。1996b。〈「である」ことと「する」こと〉，收錄於《丸山眞男集・第八卷》。東京：岩波書店。
- 。1996c。〈思想史の考え方について〉，收錄於《丸山眞男集・第九卷》。東京：岩波書店。
- 。1996d。〈増補版 現代政治の思想と行動 追記・附記〉，收錄於《丸山眞男集・第九卷》。東京：岩波書店。
- 。1996e。〈思想史の方法を模索して〉，收錄於《丸山眞男集・第十卷》。東京：岩波書店。
- 。1996f。〈《現代政治の思想と行動》英語版への著者序文〉，收錄於《丸山眞男集・第十二卷》。東京：岩波書店。
- 。1996g。〈原型・古層・執拗低音〉，收錄於《丸山眞男集・第十二卷》。東京：岩波書店。
- 。1996h。〈福澤における「惑溺」〉，收錄於《丸山眞男集・第十二卷》。東京：岩波書店。
- 。1996i。《《文明論之概略》を読む》》，收錄於《丸山眞男集・第十三卷》。東京：岩波書店。
- 。1996j。《《文明論之概略》を読む》》，收錄於《丸山眞男集・第十四卷》。東京：岩波書店。
- 。1996k。〈五・一九と知識の「軌跡」——丸山眞男氏の思想と行動〉，收錄於《丸山眞男集・第十六卷》。東京：岩波書店。
- 。1996l。〈普遍の意識欠く日本の思想——丸山眞男氏を囲んで〉，收錄於《丸山眞男集・第十六卷》。東京：岩波書店。
- 。1996m。《日本政治思想史研究》。東京：東京大學出版會（新裝版第九刷）。
- 。1998。《丸山眞男講義録 第七冊：日本政治思想史 1967》。東京：東京大學出版會。

- 。2000。《丸山真男講義錄 第六冊：日本政治思想史 1966》。東京：東京大學出版會。
- 。2006a。《丸山真男回顧談 上》，植手通有、松澤弘陽編。東京：岩波書店。
- 。2006b。《丸山真男回顧談 下》，植手通有、松澤弘陽編。東京：岩波書店。
- 。2015a。《丸山真男話文集 續4》，丸山真男手帖の會編。東京：みずす書房。
- 。2015b。《丸山真男話文集 續4》，丸山真男手帖の會編。東京：みずす書房。
- 。2017。《丸山真男講義錄 別冊二：日本政治思想史 1957/58》。東京：東京大學出版會。
- 山路愛山。1893。《荻生徂徠》。東京：民友社。
- 小林正弥。2003。〈丸山真男の思想的發展——その全體像の批判的再構成——〉，收錄於《丸山真男論——主體的作為、ファシズム、市民社會》，小林正弥編，頁191-259。東京：東京大學出版會。
- 井上哲次郎。1924。《日本古學派之哲學》。東京：富山房。
- 加藤弘之。1894。〈孔子の道と徂徠學〉，《東洋哲學》第1編第6號。
- 。1895a。〈ホップスと徂徠〉，《東洋哲學》第2編第1號。
- 。1895b。《先哲未言》，頁17、18。出版資訊不明。
- 平石直昭。1987。〈戰中・戰後徂徠論批判——初期丸山・吉川兩學說の検討を中心に〉，《社會科學研究》第39卷1號，頁63-136。
- 。1988。〈徂徠學の再構成〉，《思想》第七六六號，頁82-101。
- 。2000。〈解題〉，收錄於《丸山真男講義錄・第六冊》，丸山真男著。東京：東京大學出版會。
- 。2004。〈戰時下の丸山真男における日本思想史像の形成——福澤諭吉研究との關連を中心に〉，《思想》第九六四號，頁4-23。
- 平石直昭、伊藤隆司、入來篤史等人。2005。〈座談會 學問とは何か——荻生徂徠のある方法的發見から〉，《科學》第75卷5號，頁638-650。
- 田中浩。1988。《ホップス研究序説：近代國家論の生誕（増補版）》。東京：御茶ノ水書房。

- 石田雄。1997。〈丸山眞男と市民社會〉，收錄於《丸山眞男と市民社會 轉換期の焦點5》，國民文化會議編，頁17-23。神奈川縣：世織書房。
- 宇野重規。2003。〈丸山眞男における三つの主體像——丸山の福澤・ドクヴィル理解を手がかりに——〉，收錄於《丸山眞男論——主體的作為、ファシズム、市民社會》，小林正弥編，頁40-74。東京：東京大學出版會。
- 安丸良夫。2002。〈丸山思想史學と思惟様式論〉，收錄於《思想史家 丸山眞男論》，大隅和雄、平石直昭編，頁183-229。東京：ぺりかん社。
- 米原謙。1990。〈丸山眞男——「作為」から「自然」へ〉，收錄於《政治思想史の方法 政治思想研究叢書》，小笠原弘親、飯島昇藏編，頁9-43。東京：早稻田大學出版部。
- 西周。1959。《百一新論》，收錄於《西周全集・第1卷》，卷下。東京：宗高書房。
- 尾藤正英。1961。《日本封建思想史研究》。東京：青木書店。
- 長尾龍一。1994。《リヴァイアサン：近代國家の思想と歴史》。東京：講談社文庫。
- 松澤弘陽。2002。〈丸山眞男における近・現代批判と伝統の問題〉，收錄於《思想史家 丸山眞男論》，大隅和雄、平石直昭編，頁274-381。東京：ぺりかん社。
- 荻部直。2006。《丸山眞男——リベラリストの肖像》。東京：岩波新書。
- 浜島朗。1958。〈カール・マンハイム：人間と學問〉，《一橋論叢》第三十九卷第四號，頁144-163。
- 黒住眞。2003。《近世日本社會と儒教》。東京：ぺりかん社。
- 。2006。《複數性の日本思想》。東京，東京大學出版會。
- 高山大毅。2016。《近世日本の「禮樂」と「修辭」——荻生徂徠以後の「接人」の制度構想》。東京：東京大學出版會。
- 渡邊浩。2010。《日本政治思想史〔十七～十九世紀〕》。東京：東京大學出版會。
- 森政稔。1993。〈丸山眞男の近代〉，收錄於《ライブラリ相關社會科學1 ヨーロッパのアイデンティティ》，樺山紘一、長尾龍一編，頁204-223。東京：新世社。
- 曾國祥。2016。〈牟宗三與儒家民主：一個黑格爾式的再詮釋〉，《臺灣政治學刊》第二十卷第二期，頁1-64。

- 梅本克己、佐藤昇、丸山真男。2002a。《丸山真男對話篇2 現代日本の革新思想上》。東京。岩波書店。
- 。2002b。《丸山真男對話篇3 現代日本の革新思想下》。東京。岩波書店。
- 福澤諭吉。1961。〈彼等の驚駭想ふ可し〉，收錄於《福澤諭吉全集・第十四卷》。東京：岩波書店。
- 。1963。〈掃除破壊と建置経営〉，收錄於《福澤諭吉全集・第二十卷》。東京：岩波書店。
- 溝口雄三。1980。《中国前近代思想の屈折と展開》。東京：東京大學出版會。
- 。1989。《方法としての中國》。東京：東京大學出版會。
- 。2004。《中国の衝撃》。東京：東京大學出版會。
- 。2010。《〈中國思想〉再発見(放送大學叢書10)》。東京：。
- 。2011。《中國思想のエッセンス I 異と同のあいだ》。東京：岩波書店。
- 溝口雄三、伊東貴之、村田雄二郎。1995。《中國という視座》。東京：平凡社。
- 溝口雄三、池田知久、小島毅。2007。《中國思想史》。東京：東京大學出版會。
- 澤井啟一。2002。〈丸山真男と近世/日本/思想史研究〉，收錄於《思想史家丸山真男論》，大隅和雄、平石直昭編，頁138-179。東京：ぺりかん社。
- 。2014。〈近代儒教の生産と丸山真男〉，《現代思想》第四十二卷十一號，頁76-86。
- 權左武志。1999a。〈丸山真男の政治思想とカール・シュミット——丸山の西歐近代理解を中心として（上）〉，《思想》第九〇三號，頁4-25。
- 。1999b。〈丸山真男の政治思想とカール・シュミット——丸山の西歐近代理解を中心として（下）〉，《思想》第九〇四號，頁139-163。
- 。2014。〈日本ナショナリズムの呪縛とその克服：丸山真男のナショナリズム論とドイツ思想〉，《現代思想》第四十二卷十一號，頁64-75。
- Strauss, Leo. 1989. "The Three Waves of Modernity", in *A Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*, edited by Hilail Gildin, pp81-98. Wayne State University Press: Pegasus-Bobbs-Merrill.