

丸山真男的「三民主義」觀

Masao Maruyama on the Three Principles of the People

孫歌*

Ge SUN

蔡鈺凌譯**

Yu-Ling TSAI

著者按

本文的雛形是我於2016年在東京女子大學丸山真男文庫主辦的紀念丸山逝世20周年國際學術研討會上的發言。會議結束後，根據主辦方的要求，我在發言基礎上整理成文，並於次年發表在丸山真男文庫的紀要上。

此文能夠草成，要感謝丸山真男文庫的同仁們。由於大約十年前參加了他們主導的合作研究，我得以多次在文庫中查詢和複印資料。在此過程中，偶然發現了丸山真男於1946年在東京大學一次講演的速記稿，整理得非常完備，當時尚未付梓公開。這個以「孫文的政治教育」為題的講演，在丸山的著述中屬於特例：由於丸山不諳中文，他對中國的不多論述基本上限於對相關學者中國研究的評論；因此這個直接評價三民主義的講演彌足珍貴。此文後來收入《丸山真男集 別集》第1卷，由岩波書店2014年出版，收入該書的時候，標題改為「孫文與政治教育」。

孫文與三民主義，孫文為之奮鬥的民國，都構成我們歷史記憶中一段厚重的內容。歷史雖不能自行發聲，卻不會因為後來者的意

投稿日期：2021年1月1日。接受刊登日期：2021年6月22日。

- * 孫歌，中國社會科學院文學研究所研究員、北京第二外國語學院特聘教授、東京都立大學政治學博士。主要從事中日政治思想史研究，近年主要著作有：《思想史中的日本與中國》、《尋找亞洲》、《絕望與希望之外》。

聯絡方式：sungesg@gmail.com。

- ** 蔡鈺凌，現任閩南師範大學文學院助理教授。北京清華大學中國語言文學系博士、國立清華大學台灣文學研究所碩士。研究方向為日本當代文學、殖民地文學、東亞大眾文化。

聯絡方式：waitg1112@foxmail.com。

願而被輕易抹掉。丸山以他特有的「內在於物件」的討論方式，把我們帶回到民國創立初期那個混沌的時刻，在歷史的交叉路口上思索中國的命運。星移斗轉，當年孫文對民族、民權與民生的思考，他對西方式民主政治的相對化理解，這一切在今天的世界格局中是否能夠被啟動，是否能夠被轉化為思想遺產？

以下是由蔡鈺凌博士翻譯的正文。她的精彩譯筆為本文增色不少，在此深表謝意。

丸山眞男在1946年以「孫文的政治教育」為題進行了演講。該演講紀錄的完成度極高，成為了解丸山眞男政治思想的寶貴文獻。丸山眞男是如何閱讀《三民主義》的？他的理解中哪些部分與孫文的構想相重合，哪些部分與孫文相偏離？這些重疊和偏離又分別具有何種意義？丸山年輕時期的這篇演講與他後來的政治思想史研究具有何種關係？我擬在本文中初步檢討上述問題。

一、《三民主義》的基本輪廓

現存《三民主義》的版本，是孫文在1924年1月至8月於廣州國立高等師範學校大禮堂所進行的十六場連續演講的講稿。實際上，孫文早就計畫到1922年為止，以「國家建設」為主題，撰寫八本書。最初的三本分別為《民族主義》、《民權主義》、《民生主義》，即《三民主義》。然而，在完成第一冊《民族主義》之際，1922年6月廣東軍閥陳炯明兵變，陳炯明砲擊孫文所在的觀音山，不只燒毀了業已完成的書籍原稿，包括孫文收集的數百冊外文參考書籍，也悉數在兵火中被燒成灰燼。

1924年，孫文試著在戰亂間隙，撰寫新的三民主義文稿。這份新稿與之前書稿的不同之處不只在於沒有參考書，在文體上，也盡可能地採用簡明易懂的表現方式。據孫文當時秘書的回憶，孫文每次寫完原稿後，必定先讓他試讀，若有晦澀難解之處，便立刻修改。不用說，如此花費工夫，就是為了要面向一般聽眾，取得切實的效果。

目前傳世的《三民主義十六講》是系統性解讀孫文的政治理念之作，

同時也是實踐其理念的重要範本。究其原因，這是因為此演講的中心主題，即是如何使中國四億非政治性的大眾成為政治性的國民，如何讓他們成長為革命勢力，乃至作為一種政治性的主體，從事建國的工作。為此，此演講不只是以簡明易懂的語言進行，更是突破菁英的政治理論，立足於民衆的生活邏輯，以此闡述活生生的政治思想。此演講本身也即是一種革命實踐。

《三民主義十六講》由豐富的內容構成。「民族主義」的中心主題，在於限制中國人任性妄為的自由，創造出立足於民族主義這種自然感覺（這被定義為是家族感情的擴大，相對於國家這種人為之物，是「自然」被規定的）的國族觀念，以此對抗西洋國家的政治壓迫與經濟掠奪。孫文所主張的「國族」與西歐的「民族國家」不同，依靠自然之力形成。自然意味著王道，依靠王道形成的團體是民族；武力意味著霸道，依靠霸道形成的團體是國家。

孫文所定義的民族主義是具有實體、卻又絕對無法還原成實體之物。在孫文主張當時中國的四億人是同一民族時，他故意簡單處理多民族這個事實。也不是不能將此說成是漢民族中心主義，但僅僅如此看待的話，就無法釐清孫文的真意。的確，孫文曾表示中國人中以漢族為壓倒性的多數，可將之視為一個民族，並在其他的演講中，高度評價排滿（推翻滿族政權）這一行為，不過，此處所言的民族主義絕非漢族的復權。孫文的民族主義是透過王道，製造出中華民族這種「國族」，既然滿族政權已然瓦解，他的目標即是包含多民族在內的建國。

孫文的建國不僅意指肇建中華民族的政府，並獲得對政治與經濟主權。他認為建國還是心理性行為。因此，建國乃是政治教育的實行過程。「民權主義」的主要內容，正是民衆該如何確實地行使政治權力這個問題。這裡，孫文鮮明地提出一個疑問：歐美所謂的民主主義政治，到底在多大的程度上確保了民衆的政治主權？他由此導出如下的分析：歐美的民主主義採用的是代議制的形式，僅給予民衆選舉權，並未產生出其他的權利。這種局面的形成，是由於對民主政治的理解，即對人性的理解之歧

異，本來多數人管理政治這樣的實驗，迄今都未曾成功過。

孫文（1997a: 219）如此斷言：「殊不知歐美的文明，只在物質的一面，不在其他的政治各方面。」針對此，孫文區分了政權（即人民的主權）與治權（即政府的職能），重新定義「政治」的範疇。孫文將政權分成四個方面，分別是選舉權、罷免權、創制權（創造制度的權利）、複決權（修改已制定的制度之權利），這「四權」為人民所擁有。治權作為政府的職能，則分為司法權、立法權、行政權、考試權、監察權五個部分，其中不管哪一個，都位於政權之下。

置身於戰亂的漩渦中，甚至連國家統一的可能性都十分渺茫之時，孫文如此的國家構成之想像是多麼卓越的見識！但對這位在兩年後去世的偉大政治家而言，這種「全民政治」的構想並非烏托邦。他一邊活用著日常的生活經驗，一邊熱烈地向普通的中國人闡述這樣的未來。這並不是馬上可以實現的新政治理念，但它卻制定了國民革命的方向。

「民生主義」並未完成，僅發表一部分，但民生主義是民族主義與民權主義的基礎。相對於資本主義以賺錢為目的，民生主義則以養育民衆為目的。在有關民生主義僅有的四次演講中，孫文處理了土地問題、吃飯問題、穿衣問題等等，並具體討論了赤貧的中國百姓如何從帝國主義列強的不平等條約中收回主權，如何建立強大的國家。對孫文來說，民生問題正是社會進化的原動力，從西洋列強的經濟壓迫中解放中華民族是他的首要課題。

關於三民主義，孫文（1997b: 302-307）在其他的演講中，曾做出簡明扼要的總結：三民主義是打不平的手段。民族主義是廢除與外國的不平等條約，取回政治與經濟上的主權；民權主義是以打國內不平之手段，破除中國的專制政治；民生主義是打破國內大富人的獨占，消弭貧富差距，使窮人的生活變富裕。三民主義是以革命來改變不平等的狀況，孫文最後強調三民主義與社會主義、共產主義的理念一致。

這些甚至能夠成為一本書的連續長篇演講，並未照搬道理。從頭至

尾，孫文活用民衆的生活常識，闡述他們切身的經驗。例如，孫文用一個比喻來解釋民族主義與世界主義的關係：有一個貧窮的苦力，他唯一的財產就是謀生工具竹槓。某天，他買了一張彩票。由於無家可歸，沒有可藏彩票之地，他便將彩票藏在竹槓裡，成天拿著。由於每天拿出來看很麻煩，因而他牢記住彩票的號數。到了開彩之日，苦力中了頭彩，理應可成爲大富翁，但就在想到從今往後可不用再以竹槓去做苦力時，他一時興奮，竟將藏有彩票的竹槓投入大海。由此，別說是成爲大富翁，苦力連賴以維生的手段都失去了。

在這個比喻中，孫文如此解釋道，彩票好比是世界主義、竹槓好比是民族主義。孫文直接面對五四運動以來否定民族主義的風潮，他強調沒有民族主義基礎的世界主義是無法成立的，也很危險。如此，孫文根據民衆的生活經驗，將何謂政治性的國民這一道理應用在如何改善生活這一實際問題上，展開討論。

二、丸山眞男對孫文「內在的理解」

丸山眞男採用與孫文同樣的形式，以演講的風格解讀《三民主義》。他處理的是三民主義的一個側面，即孫文的政治教育之特徵。丸山從三民主義的課題、立足於此課題的孫文的政治教育之目標，以及實現此目標的方法這三個提問開始，分析這個側面。

參加過辛亥革命的北一輝（1941）在《支那革命外史》一書中，明言辛亥革命的失敗，源自於孫文不了解支那社會與直接輸入美式民主。特別是作爲對孫文的「民族主義」論述——中國人並非欠缺自由，而是欠缺國族感覺——之反駁，北一輝認爲中國人的自由並非現代意義上的自由，孫文將此視爲政治性的自由是「非邏輯性的低能」。然而，丸山認爲這是北一輝對三民主義的誤讀：

在此，北一輝所言的是，孫文雖然頻繁地指出在支那古來就有自由，但這裡所說的自由，實際上並非是現代的自由，毋寧說是非

airiti

政治性的自由。……可是，事實上孫文自己並不認為支那革命的課題，是在此意義上獲得個人自由。反倒是站在其對立面，……也就是說，要使只擁有被統治者意識的國民大眾，自主性地承擔國家的精神……孫文的第一個課題，就是讓人民大眾培養出這種精神。（丸山真男2014a: 87-88）

北一輝對「三民主義」的解讀成爲一個時期主流理解之代表。而當丸山指出這種理解是一種誤讀時，可以說他正確地把握到了孫文的真意。丸山反覆強調，三民主義的核心是將全體中國民衆吸納到政治化、政治性的世界，中國革命的最大課題是民衆意識的改造。應該注意的是，丸山在此並未在抽象層面泛泛地討論「民衆的政治化」，而是抓住了其中的精髓。首先，民衆的政治化迥異於街頭巷尾議論政治的閒談，與只讓民衆談論高高在上的國家政治正好相反，可說是讓他們突破被統治者的劣根性，自主地承擔日常生活的政治性。在此意義上，正如孫文所強調的，吃麵包這一行爲也可以成爲一種政治。其次，民衆的政治化並不是把民衆生硬地引向以討價還價爲核心的政治過程，或者拔高爲游離於現實生活的政治形式，反倒是反過來，讓政治靠近人民。這樣一來，比起以往狹義上的、與政權直接相關的民主（democracy），民衆化的政治倒不如說是社會性的民主、日常生活中的民主。作爲一種心理建設，這將爲革命與建國奠定根本基礎。

丸山雖然沒有正面論述，但恐怕他也注意到孫文演講的方式。當北一輝以「非邏輯性的低能」蔑視孫文這個演講時，他並非只是指責孫文的自由觀，更是不適應此演講獨特的講述方式。《三民主義十六講》提示出獨特的邏輯性。與菁英所謂「合理的」邏輯完全不同，《三民主義十六講》提示出的，毋寧說是「反過來讓政治靠近人民」時不可或缺的邏輯。孫文儘量避免生硬地灌輸政治理論，他列舉著生活中的各種事例，以略顯跳躍的論述方式，通過活的生活經驗，與聽衆分享活的政治特質。

與解讀三民主義約略同一時期，丸山以「何謂政治」爲題進行了演講。他指出，爲了盡可能政治性動員多數民衆，有必要以最低限度爲基準。丸山真男（2014b: 146-147）說道：「雖然高等的理念包含了那些可以

動員單獨個體的要素，但大眾卻不會跟隨。不直接訴諸利益，他們就不會跟隨。……集團心理是指集團內最大公約數的心理，因此，比起個人的心理狀態而言，更加非理性，更加本能。」

丸山強調，政治動員有必要以這樣的最低限度或最低資質作為基準，他據此分析了政治素質特有的兩難。讀孫文的《三民主義》時，丸山雖然並非原封不動地套用這種分析，但認為孫文努力「讓政治靠近人民」這一判斷，顯然關係到丸山對政治動員的理解。《三民主義》的意義，在於其政治理念的新穎，同時也在於其實踐性的品格。丸山敏銳地從中領會到《三民主義》與孫文轉換革命方針之間的關係。

丸山注意到，以1923年國民黨改組為界，孫文的菁英革命產生了巨大變化：從偏重武力走向心理建設、從菁英主義走向大眾動員、從傭兵走向革命軍隊。孫文以各個軍閥分別與不同的帝國主義國家相勾結，破壞中國的主權和利益這種狀況作為課題，確立與軍閥戰鬥即是反帝國主義的自覺，從而改變了此前與某一個軍閥聯合推翻另一個軍閥的戰略，通過大眾的政治化，培育革命軍隊，打倒所有的軍閥，以此瓦解外國的帝國主義支配。

辛亥革命的失敗，使孫文的革命方向發生了轉換。丸山出色地領會到，這個轉換正是三民主義的歷史性意義所在，也是有效地理解現代中國的線索。

不只是在這場連續演講中，孫文在各種場合裡都強調三民主義與社會主義、共產主義原理性上的共通，有時甚至斷言三民主義即社會主義。三民主義與共產主義是否相同？這樣的爭論雖然在學者中盛行，但對丸山而言是第二義的問題。丸山在此之前曾撰寫了書評〈高橋勇治的《孫文》〉。他在文中把三民主義為什麼成為現代中國思想史上受到大眾支持的意識形態這個「謎」，作為一個真正的問題提了出來。為了解謎，丸山強調不能將已完成的三民主義演講看成一個靜態的思想體系，必須盡量內在的理解這個貫穿孫文一生的問題意識。這是丸山經常實踐的「在他者所在之處理解他者」這一思想程序。為了解孫文這樣的革命家自我矛盾的

言說，這種做法變得格外重要。丸山（1996: 270-271）表示：「什麼叫做內在地理解孫文主義呢？我認為最爲重要的是，要把握孫文本身的問題意識。這不是孫文在說什麼或是寫什麼，而是指他一生持續把什麼作爲問題。與其說他如何看待現實，毋寧說他是用什麼樣的問題意識來面對現實。」

在此意義上，丸山並未拘泥於孫文關於三民主義的措辭，而是探究了他的真意，從而結構性地掌握了孫文基本的問題意識，並準確地定位了孫文在二十世紀初中國歷史中的位置。

三、丸山真男與孫文的分歧及其意義

〈孫文與政治教育〉一文最精彩之處，在於丸山對孫文闡述三民主義的「技術」之分析。與此同時，這部分也顯著地表現出丸山與孫文的分歧。

孫文參考西方現代政治思想的範疇，從而以民有、民治、民享解釋三民主義，不過，他絕非模仿林肯。孫文評價，雖然西方的科學技術已達到驚人的發展，然而西方的現代政治並未達到理想狀態，反倒遭遇了挫折。這是因爲民主主義這一政治權力確立以後，西方的政治家們就其營運問題產生了意見分歧，並制定了包含許多分歧點的政治制度。而關於民衆政治參與到何種程度是可能的這一點，由於政治家們分裂成性善說、性惡說兩派，無法形成統一的認識。最後，如果將政治參與的權利交給民衆，由於有各種各樣的人，因而無法保證他們不會濫用政治。結果變成國家掌握權力，民衆的政治參與也僅僅止於參加選舉。孫文雖然給予西方民主肯定性評價，但他也以動態的眼光，看到這是摸索中之物，絕非理想的榜樣。與此相對，在甚至連建國進程都遭遇挫折的歷史階段，這位偉大的政治家做出如此判斷：正因爲是混亂的中國社會，才有可能進行在西方無法進行的政治性摸索。他以民國初年中國代議制的混亂爲例，做出如此分析：如果只是模仿西方，反倒是無法吸納西方優良的部分，只擴大了其不好的那一

面。他認為運用中國傳統，創造出新的社會樣式才是正道。

孫文試圖在中國傳統中，尋找建立現代國家的契機。關於傳統中國的政治體系，他曾有如下分析：封建制度在早期解體後，中國的獨裁政治形成了其獨特的模式。歷代的皇帝只擔心自己的統治被人民的反抗所推翻，為此，殘酷的鎮壓手段也很發達，然而，只要人民不反抗，就連人民的存在也被他們所無視。即中國的獨裁政治並未浸透於社會，只關係到王朝權力的安危。在社會生活方面，由於王朝不直接干預，官僚也只是取得稅金或勞動力而已，因而社會生活的經營反倒是交給人民，王朝與官僚幾乎不做干涉。由此，不存在歐洲中世紀那種社會生活不同層面的自由都被管理的狀況。所以，中國人民獲得了作為生活智慧的所謂「非政治性的自由」。這樣的「自由」具有強大的任性妄為這一負面面向，因而近代以來，遭受到了包括中國思想家在內的世人的批判。

不過，孫文卻試圖從中找出現代中國的可能性。他想要從這種與政權無關的「非政治性的自由」中製造出國族自由。究其原因，這是因為中國人不問階級，每個人都暗自抱有成為皇帝的欲望。正如丸山真男（1983）在《日本政治思想史研究》一書中所示，中國社會是以修身、齊家、治國、平天下這種連續性的思維為重要特徵的。根據丸山的分類，修身與齊家隸屬於「德」的範圍，基本上歸入「私」的範疇，相較之下，治國與平天下則隸屬於「政治」，即「公」的範疇。丸山認為，日本的現代思維從切斷朱子學的這個連續性鏈條後開始產生。與此相關，「自然」與「作為」也各自歸入前近代與近代的分類範疇。

然而，孫文的思考卻朝向相異的方向。他認為這個被稱作「前近代」的連續性思維才是中國社會的現代化，即建國的有力能量；與其說他覺得沒有必要將「德」與「政治」的範疇分開思考，毋寧說他試圖以「德」將人民的非政治性的自由政治化。他曾如此說道：「中國人對於家族和宗族的團結力非常強大，往往因為保護宗族起見，寧肯犧牲身家性命。」（孫文1997a: 61）如果將這種獻身宗族的精神擴大的話，就是對國族，即國家的獻身。據孫文的思考，雖然有必要限制「一片散沙」的中國人這種任性

妄為的自由，但並非通過強制力對其進行限制，而是將這種任性妄為的非政治性自由轉化為一種動力。對宗族的獻身精神中，業已潛藏著「政治性自由」的可能性，而如何使其轉化則成為孫文的課題。

孫文並非把非政治性的自由與政治性的自由對立起來思考。對他而言，這個分類本身或許不具有什麼意義。這是因為對一片散沙的中國人來說，為了讓他們將非政治性的自由轉化為政治性的自由，而以「為了自由」作為口號，這反倒具有反作用。也就是說，只有限制了中國人的個人自由，才能產生出政治性的自由。如果將自由作為一個關鍵詞，這不是歐洲的「個人自由」，而必須是中國的國族自由。

就這樣，孫文在闡述民族主義與民權主義時，其中心主題是在說明中國的政治與經濟主權委託給外國這一悲慘歷史的經緯之後，呼籲縮小中國每個人的自由，建立國族自由之緊迫性。孫文認為，能夠抵禦外國掠奪的並非是西方式的國家，而是傳統性的鄉族社會（即溝口雄三所言的「鄉里空間」）。他表示，西方式的國家因為是人為的產物，所以對外行使基於霸道的暴力。相較之下，中國式的國族以鄉族社會為基礎，由自然之力構成，因此可以弘揚相對於霸道的王道。透過這種人為對自然的結構，孫文更進一步預言：未來世界的戰爭並非是人種之間的戰爭，而是強權對公理的戰爭。不用說，他的預言與當時俄國革命成功有關。這種嶄新的政治形態，在意識形態方面也支撐著孫文的理想，因此讓人聯想到鄉族社會新的可能性。

孫文在思考擴大鄉族社會的團結力量，鞏固國族時，他一方面強調中華民族從近代以來被西方列強瓜分，種種不平等條約使中華民族越來越貧窮的這種危機感，與此同時，他也想方設法使中國社會的傳統倫理道德轉變成新的政治性。在此意義上，他以「忠孝」、「仁愛」、「信義」這些傳統道德觀念作為民族精神的核心，努力對其進行重建。

不過，孫文應該比誰都清楚，中國的傳統道德無法原封不動地成為鍛造新的民族精神之力量。比如「忠孝」是作為對皇帝忠誠而被認識的。孫文在演講中，把「忠孝」的對象從皇帝先更換成國族，而後更換成人

民。他以「此後中國的皇帝是四萬萬人」重新定義忠誠的對象。但不僅止於此，孫文在《民權主義》中，賦予人民四種政權時，饒富深意地援引古典。三國時代，蜀漢的皇帝劉備死後，其子劉禪（阿斗）即位，由於他的無能，實際上的政務都由丞相諸葛亮代行，可直到最後，諸葛亮都並未逾越丞相的身分。庸愚無能的象徵是阿斗，有能且忠誠的象徵是諸葛亮，這對中國民衆是一般的常識，而孫文卻敢於轉用這個象徵。他如此表示，四萬萬人是阿斗，行使政治權力的政治家們是諸葛亮，因此，諸葛亮必須對阿斗忠誠。在阿斗與諸葛亮分擔責任這一意義上，傳統的價值判斷被逆轉。

孫文用阿斗比喻有權無能的人民，在今天或許會使很多人不舒服。但是假如在這裡止步，我們會與孫文最核心的問題意識擦肩而過。經過辛亥革命的挫折後，面對軍閥混戰，孫文兩面作戰。爲了中華民族的自由，他想建立強大的中央政權，然而，也必須從一開始就防止專制政權的產生。他向人民所做出的呼籲是，透過「權」與「能」的區分，建立值得信賴的政府，並對其做出監督，國家具體的工作則交給這個政府去做。

然而，被比擬成阿斗的人民，如何能夠行使四種權利（選舉、罷免、創制、複決）呢？對此孫文沒有展開的餘裕，即使從當時的狀況思考，這也是遙遠的課題吧。但是，孫文將人分成先知先覺、後知後覺、不知不覺三種類型，表示先知先覺爲發明家，後知後覺爲宣傳家，不知不覺爲實行家，並屢屢提出這世界倘若沒有這三種人，將無法順利運行，尤其是沒有不知不覺的實行家的努力的話，事物將靜止不動。孫文說道：實行家是被稱爲阿斗的四萬萬中國人，少數先知先覺與後知後覺的人有責任把政治權力賦予實行家。這可以說是政治教育的精髓吧。有關《三民主義》的演講，也正是孫文這個先知先覺者所擔負的責任。

丸山正確地掌握到孫文這個演講的目的與責任，但對實現此目的過程之理解可說是有所分歧。丸山分析道，孫文爲了使面向民衆的演講變得容易理解，巧妙地活用了傳統觀念，從而顛覆傳統觀念並反過來加以利用，使人們了解新的思考方式。在丸山看來，孫文對傳統觀念的態度始終是策

略性的，而且這一策略本身也總是孕育著危險性。因為如果用傳統觀念解說三民主義，後者的革命性往往會被隱蔽。

在這裡成爲丸山與孫文分歧焦點的，恐怕是如何看待「傳統」，以及切斷東方傳統以創造現代的想法在何種程度上可以達成共識的問題。

孫文的情況是，他與澈底否定傳統的五四新文化運動的主流保持距離，對這個運動之「新」提出了質疑。他批判道，作爲五四運動主角的學生對中國的實際狀況不了解，因而他們所標舉的自由與平等之口號，結果只適用於大學校園內（孫文1997a: 156）。判斷五四運動中標舉的民主或自由口號脫離現實，並不意味著孫文對它的否定。毋寧說，孫文認爲，自由或平等對當時的中國社會而言是第二義的，成爲其基礎的第一義則是民權的樹立。而所謂民權的樹立，意味著對四億阿斗監督政府能力的培養，以及對足以使阿斗放心讓其操作的有能政府的培養。因此，要依賴的正是忠孝和信義這類古來的傳統道德，而不是自由和平等之類的觀念。也就是說，課題並不是切斷傳統，而是重建傳統。

孫文或許並不重視辛亥革命是否具有新的特性。他不是要與傳統之間劃一條線，而是藉由從傳統發掘出新的能量來完成革命。在此，孫文對傳統的感覺與丸山的感覺，存在著饒富深意的分歧。

丸山真男（2006: 170）進入晚年之後，曾如此追述孫文：「直到現在我還記得的是，如何利用傳統性的思考方式這一點。在這一點上，他與福澤的有趣之處是相通的。……只是孫文在中國革命史中，被分類成西歐派，我也是一樣，也就沒怎麼讀在孫文等之前遭遇挫折的土著派革命家們的作品。」

在討論《三民主義》時，丸山業已埋頭於福澤諭吉研究。很難否認，在他對孫文的理解中，投射了他對福澤儒教批判的共鳴。雖然福澤只是利用傳統思考方式之立場，與孫文重建儒教傳統之立場絕不相同，但由於將江戶時代的日本儒教原封不動地等同於中國儒教，在某種意義上，丸山對中國傳統的態度與孫文對傳統的理解有所分歧是必然的。他始終把孫文對

傳統的理解定位為一種策略，這個理由存在於他的江戶思想史研究中。

丸山的這個演講，是在日本的中國研究尚未走出「中國歷史停滯論」的時期進行的。¹當時，連想要抗衡中國歷史停滯論並論證中國存在西方式近代的島田虔次（1949）的《中國近代思維的挫折》都尚未出版，更何況以此為基礎大幅展開不同方向討論的溝口雄三（1980）的《中國前近代思想的曲折與展開》了。從丸山與孫文的這一分歧中我們看到的，與其說是丸山的中國認識，不如說是日本的中國研究界強烈的「反傳統」思維方式。以一種曲折的形式，從丸山的讀法中，我們能夠確實感覺到一個事實：即支配著日本社會的關於西方與東方的價值判斷，是如何把中國的「傳統」簡化為一個實體的。

四、丸山真男的「政治教育」及其展望

丸山真男的孫文理解可說是「西方派」，但絕對不是大眾化的流行認識。〈孫文與政治教育〉的中心主題，並不是如何利用傳統，而是在社會革命中政治教育之意義。

在丸山解讀孫文前後的時期，他發表了〈作為科學的政治學〉（丸山真男1995a）、〈福澤的「實學」的轉折〉（丸山真男1995b）兩篇啟蒙性的論文。從中可以看出他作為政治思想史家的課題與孫文作為革命家的課題之差異，也可以看出他與孫文的「傳統」觀之差異。

〈作為科學的政治學〉是以政治學的輪廓如何得以確立這一問題為中心，展開討論的。日本的政治學把西方的相關概念從其歷史中切割開後輸入日本，直接套用在日本現實中。丸山批判了當時這種一般性的做法，並

1 關於此點，正如丸山真男（1983: 365-376）在《日本政治思想史研究》的〈後記〉中所言，當時，他的中國認識基本上是依賴日本的中國研究之主流。中國歷史停滯論這個來自黑格爾的判斷，肯定對丸山在突破傳統之上，只是將其當成利用的對象這一設想有所影響。此外，在1952年這個時間點上，丸山在大眾基礎的現代化這一視角下，指出過去通行的現代化失敗的中國與「成功」的日本這一對比，毋寧可以顛倒過來認識。這被認為是丸山對中國革命的評價。

airiti

分析為什麼日本的政治學會發育不良。丸山雖然認為原因在於日本的國家構造或政治權力的現狀，妨礙了政治學的自由精神，且使得政治難以成爲分析的對象，但更爲重要的問題在於，日本社會中並不存在市民的自由傳統。丸山認為，市民的自由才是政治學的營養泉源，是追求真理價值的能量泉源。然而，展開這一觀點的並非這篇論文，而是比這篇論文寫得更早的〈福澤的「實學」的轉折〉。

福澤的「實學」不只限於單純的傳統性的「學問與日常生活的結合」。丸山關注的是福澤的「認識論」，即福澤以何種方式完成了這種結合。他先做出一種區分：如果傳統的「實學」具有倫理學性質的話，福澤的「實學」則是物理學性質的，從倫理學向物理學的轉折，正是福澤的革命性之所在。丸山進而指出，福澤式的數理認識，其特質在於以實驗精神爲基礎的人類精神所特有的客觀獨立性。物理（數理）精神的誕生，離不開對身分性階層秩序的逆反。也就是說，像這樣將數理教育置於所有教育根基的精神，如果不悖離自己所處的環境就無法產生。丸山闡明了福澤的主體性自由精神與物理學主義這種客觀態度，是如何以實驗爲契機創造出能動性的現代精神。這種態度與順應客觀秩序的傳統倫理相對立，丸山因此強調了福澤的革命性。丸山認為，所謂市民的自由，就是福澤所主張的生活中的精神自由，只有與過去斷絕關係，才能誕生。

與福澤一樣，孫文也認為傳統的思維樣式本身無法直接產生出現代，不過，他的「轉折」並非基於與過去的斷絕。非但如此，他甚至認為過去的歷史才是創建中國現代的主要來源。在孫文的視野中，例如，四萬萬人成爲皇帝並非只是比喻，反而是歷史上所見的中國社會的潛流。此外，對中國而言，孫文如此明確表示，比起確立個人自由與主體性的課題，民族自由與獨立才是真正的課題。在他做出這一斷言時，對於歷史性形成的「一片散沙」的中國民衆所擁有的「非政治性的自由」，他仍舊作爲自由加以對待，但卻不是通過否定，而是通過限制它創造出民族自由。這樣的孫文絕不是在巧妙地反向利用傳統價值這個層次上來動員民衆的。與福澤相比，孫文對於西歐與美國的現代顯示了更相對化的態度。他堅信，通過重建的中國傳統思想，

一定會使人類的社會構成方式變得更加美好。

年輕的丸山面對日本法西斯主義的現實，他的問題意識當然不同於孫文，也不同於福澤。他總是特別注意個人自由如何可能這個問題，並從各種視角將這個問題寫成文章。這樣的工作大約一直持續到1960年代初期。其理由與他過去的戰爭經驗有關吧。在這個時期，丸山真男（1964）留給我們《現代政治的思想與行動》一書所收錄的一連串代表性論文，以及1960學年度的課堂講義《政治學》。它們都可以視為丸山「政治教育」之記錄。

儘管丸山親自給自己命名為「西方派」，但他卻始終批判在學界中氾濫的消化不良的「西方派」。他反覆強調，西方理論是歷史的產物，全部概念都包含具體的歷史內容，並告誡人們將概念從歷史中切割開使之獨步是危險的。丸山的政治教育正是專注於「概念的歷史化」，在現實生活中分解各種成為常識的政治學概念，提示其結構的現實性功能，通過這種分析，重新找回概念的生命力。在此意義上，〈給某位自由主義者的信〉、〈現代的態度決定〉、〈「現實」主義的陷阱〉、〈從肉體文學到肉體政治〉、〈現代的人與政治〉等等文章是精湛的代表性論文。以此為基礎，丸山在1960年秋季學期開授的「政治學」課程中，針對社會科學非人格性的傾向，摸索著以日常生活人的觀點作為基礎的政治學。他表示，政治絕不是遠離普通人的東西，日常生活與政治透過種種契機，結成肉眼不可見的關係，政治素質正是產生自普通人的喜怒哀樂。丸山把政治學的概念群「向下拉」，讓與政治無直接關係的人得以共享。丸山這樣的苦心，從解讀「三民主義」開始，就業已萌芽了吧。

丸山的「政治教育」的主要內容，集中在對日本法西斯主義的精神病理之分析。在此延長線上，他有時亦對國際政治進行分析。這些具體的分析，不管哪一個皆是以認識論作為支撐的，即使今日讀來也不過時。丸山的這一「政治教育」給那個時代的人們提供了思考的契機，據他本人說，這是「夜店」（即副業）的工作，但「總店」（即主業）的工作，恰恰是他在1960年代以降，精力充沛地在大學講壇上進行的一系列「日本政治思

airiti
想史講義」。

在此我沒有篇幅討論日本政治思想史《丸山真男講義錄》（丸山真男1998-2017）這一龐大的著作群，我只想指出一點：經過1960年代，丸山也已完成某種「轉折」。與1950年代鮮明的啟蒙姿態迥異，這個時期的丸山以日本的「傳統的」思想史為分析對象。據本人所言，作為一個領域的日本政治學已然確立，因而沒有必要再從事政治學工作。不過，他的理由恐怕不只如此，應該有更為深刻的理由吧。

那個理由在於，以個人自由為基礎的市民社會論雖然起到了啟蒙作用，但能否從根本上改造日本還是一個疑問。雖然在《現代政治的思想與行動》中，丸山多次對日本思想中模仿西方的現代觀念發出警戒並加以解構，我們不難推測他有這樣的疑問，但並沒有他正面提出這個問題的證據。不過丸山抵達日本思想的「古層」的路標，恐怕正是這個疑問吧。

不用說，丸山討論原型、古層、執拗低音，並非是主張回歸傳統。此外，給我們留下日本政治思想史《丸山真男講義錄》的丸山，與撰寫《現代政治的思想與行動》的丸山，在邏輯上或思想上都不是不同的人。毋寧說，浸淫於日本政治思想史的丸山，進一步深化了他此前的工作，探索著新的「政治教育」的可能性。對於晚年的丸山而言，重新解讀福澤的工作，在此意義上會提供極為重要的線索。

年輕的丸山真男把「三民主義」的精髓定位在「政治教育」上，這與他政治理解的特徵相關連。丸山畢生都認為政治行動若排除了心理因素，將無法被理解，因此，他總是給政治學或政治思想史賦予「人格」。為了內在地理解這樣的丸山，或許有必要參考他內在地理解孫文時的原則。這個原則探求的不是孫文講了什麼或是寫了什麼，而是要把握他終生持續地以什麼作為問題。

引用書目

一、中文書目

- 孫文（孫中山）（Sun Yat-Sen）。1997a（1924）。〈三民主義十六講〉“sanmin zhuyi shiliu jiang” [Sixteen Lectures on the Three Principles of the People]，《孫中山文集》*Sun Zhongshan Wenji* [*Anthology of Sun Yat-Sen*]，孟慶鵬（Meng Qinpeng）編，頁59-302。北京（Peking）：團結出版社（Unity Press）。
- 。1997b（1924）。〈三民主義是打不平的主義〉“sanmin zhuyi shi dabuping de zhuyi” [The Three Principles of the People is the doctrine of fighting injustice]，《孫中山文集》*Sun Zhongshan Wenji* [*Anthology of Sun Yat-Sen*]，孟慶鵬（Meng Qinpeng）編，頁302-315。北京（Peking）：團結出版社（Unity Press）。

二、日文書目

- 丸山真男。1964。《現代政治の思想と行動》（《現代政治的思想與行動》）。東京：未來社。
- 。1983。《日本政治思想史研究》。東京：東京大學出版會。
- 。1995a（1947）。〈科学としての政治学—その回顧と展望〉（〈作為科學的政治學——對此的回顧與展望〉）、《丸山真男集》第3卷，頁133-152。東京：岩波書店。
- 。1995b（1947）。〈福沢における“実学”の転回—福沢諭吉の哲学研究序説—〉（〈福澤的「實學」的轉折——福澤諭吉哲學研究序說〉）、《丸山真男集》第3卷，頁107-131。東京：岩波書店。
- 。1996。〈高橋勇治《孫文》〉（〈高橋勇治的《孫文》〉）、《丸山真男集》第2卷，頁269-272。東京：岩波書店。
- 。1998-2017。《丸山真男講義錄》（全七冊）。東京：東京大學出版會。
- 。2014a。〈孫文と政治教育〉（〈孫文與政治教育〉）、《丸山真男集 別集》第1卷，頁85-116。東京：岩波書店。
- 。2014b。〈政治とは何ぞや〉（〈何謂政治〉）、《丸山真男集 別集》第1卷，頁117-154。東京：岩波書店。
- 丸山真男著，松沢弘陽、植手通有編。2006。《丸山真男回顧談 下》。東

京：岩波書店。

北一輝。1941。《支那革命外史》。東京：聖紀書房。

島田虔次。1949。《中国における近代思惟の挫折》（《中國近代思維的挫折》）。東京：筑摩書房。

溝口雄三。1980。《中国前近代思想の屈折と展開》（《中國前近代思想的曲折與展開》）。東京：東京大學出版會。