

## 日本武士道论视野中的中国儒学

唐利国

**内容提要** 武士道论是近代日本在塑造民族认同过程中逐步发展和确立起来的一套非常重要的话语体系。本文选取“近世—转型期—近代”这三个历史时期三个代表性的武士道论者,分别是山鹿素行(1622—1685)、吉田松阴(1830—1859)和井上哲次郎(1855—1944)进行分析,以考察致力于建构本民族自我认同的日本武士道论者,在展开关于武士道的历史叙事时,究竟是如何处理儒学这一来自中国的“他者”。山鹿素行立足于儒学基本原理,但是他通过将儒学原理与中国刻意剥离,实现了将中国“他者”化的同时,将儒学“自我”化;吉田松阴则致力于摸索借助普遍主义的儒学,建构特殊主义的日本民族主义的可能性,并成为近代日本蔑华思想的重要源流之一;井上哲次郎作为近代日本武士道论定型时期的代表者,完全丧失了儒家普遍主义精神。以儒学为中心的中国文化,这一日本人无法回避的“巨大的他者”,先是被利用,而后又被抛弃。“他者”与“自我”的双重建构,最终演变为双重的“虚构”。

**关键词** 武士道论 儒学普遍主义 山鹿素行 吉田松阴 井上哲次郎

武士道论是日本在塑造民族认同过程中逐步确立起来的一套极其重要的话语体系,其核心理念是以武士为日本人的代表,通过论述所谓武士特有的伦理道德来构建国民的自我认同,塑造日本的国家形象。这一话语体系虽经“二战”战败投降的冲击,却随着战后日本民族主义的再度兴起而复活,经过一番改头换面,至今依然发挥着不容忽视的影响力。本文不拟全面探讨此话语体系的历史功罪,而是计划设定一个具体视角来透视其历史发展脉络。视角的设定源于这样一个事实:致力于论述武士道的日本人,几乎无一例外地都会同时花费大量笔墨谈论中国和中国文化,尤其是儒学。这一看似奇妙的现象,其原因并不复杂。众所周知,日本自古以来便处于中华文明的强大辐射之下,因此,当日本人开始摸索建立近代民族国家,尝试建构近代性“自我”之际,中国与中国文化,尤其是儒学就成为一个无法回避的问题。如同日本著名的思想史家子安宣邦所指出:“中国及其文化是日本及其文化成立的重大前提。中国对日本来说是一个巨大的他者。”<sup>①</sup>

近年来,有关近世以后日本对中国,尤其是对以儒学为中心的中国文化的认识的研究,取得了长

本文是国家社科基金项目“日本侵华战争时期思想战研究(1931—1945)”(项目编号为“12CSS005”)阶段性成果。

① 子安宣邦著,赵京华编译:《东亚论:日本现代思想批判》,吉林人民出版社2004年版,第78页。

足的发展,主要有三个代表性的分析视角。一是以日本学者荒野泰典为代表,以兰学知识的传播为中心,考察近世日本人世界观的演变,刻画了日本人的中国观从“中华”向“支那”的变质;二是以日本学者桂岛宣弘为代表,以对国学的考察为中心,分析了近世日本的华夷观念从“中国中心主义”经“日本型华夷思想”而最终发展为“日本中华主义”的过程;三是从中国学者韩东育为代表,以儒学在日本的际遇以及华夷观念在日本的变化为中心,强调了近世日本逐渐展开的“脱儒”和“去中国化”的过程。<sup>①</sup>但据笔者陋见,目前尚未有学者从日本武士道论的角度对此问题展开分析。那么,致力于建构本民族自我认同的日本武士道论者,在展开关于武士道的历史叙事时,究竟如何处理儒学这一来自中国的“他者”呢?本文因篇幅有限,不拟进行面面俱到的论述,而是选取了“近世—转型期—近代”这三个历史时期的三个代表人物,分别是山鹿素行(1622—1685)、吉田松阴(1830—1859)和井上哲次郎(1855—1944),尝试对其各自的思想展开过程进行实证考察和比较分析,以求有助于更加准确地理解日本武士道论者的中国观的渊源、流变及其历史意味。

## 一、儒学价值观与“中国”的剥离

关于近代日本民族主义的原型,学界一般会追溯到日本近世初期即17世纪发展起来的所谓日本中朝(中华)主义,即主张日本而非中国才是中华(中朝)。山鹿素行的武士道论典型地体现了这种观念,其完成于宽文九年(1669)的《中朝事实》,称日本为“中华”“中国”“中朝”,称中国为“外朝”,被视为其日本中朝主义的代表作品。<sup>②</sup>在此,一个不应忽视的问题是:山鹿的日本中朝主义既表现为基于日本特殊主义的武士道论,又表现为基于现世普遍主义的儒学。这不同类型的两种言说,在其学问体系中,究竟是以怎样的逻辑圆融无碍地结合在一起的呢?

日本学者一般比较强调“作为武士的山鹿素行”的社会立场对学说的构建发挥了巨大的影响。<sup>③</sup>

- ① 荒野泰典:《近世的外观》,朝尾直弘等编:《岩波讲座日本通史》第13卷近世(3),东京1994年版;桂岛宣弘:《思想史的19世纪——作为他者的德川日本》,东京1999年版;桂岛宣弘:《宣长的“外部”——18世纪的自我认识》,岩波书店编:《思想》通号(932),2001年12月;韩东育:《“道统”的自立愿望与朱子学在日本的际遇》,《中国社会科学》2006年第3期;韩东育:《关于东亚近世“华夷观”的非对称性畸变》,《史学理论研究》2007年第3期;韩东育:《“华夷秩序”的东亚构架与自解体内情》,《东北师范大学学报》(哲学社会科学版)2008年第1期。韩东育亦曾考察兰学影响下的日本的中华观,认为兰学构成了近世日本“去中华”的由绪,韩东育:《两种“实学”的相遇与江户日本的“去中华”由绪》,《社会科学战线》2008年第8期。此外尚可参考黄俊杰:《论中国经典中“中国”概念的涵义及其在近世日本与现代台湾的转化》,《台湾东亚文明研究学刊》第3卷,2006年第2期;张昆将:《日本德川学者的“夷夏之辨”思想论争内涵及其转变》,复旦大学文史研究院编:《从周边看中国》,中华书局2009年版;赵德宇:《近世:日本知识界的中国观》,莽景石主编:《南开日本研究2011》,世界知识出版社2011年版,等等。
- ② 可参考刘长辉:《山鹿素行:“圣学”及其展开》,东京1998年版;中山广司:《山鹿素行研究》,京都1988年版;玉悬博之:《山鹿素行的历史思想——其历史世界与日本历史像》,日本东北大学大学院文学研究科日本思想史学研究室编:《日本思想史研究》通号27,1995年;玉悬博之:《素行历史思想的核心构成——以其神代观为中心》,日本文艺研究会编:《文艺研究》通号137,1994年。
- ③ 田原嗣郎:《山鹿素行与士道》,田原嗣郎编:《日本的名著12山鹿素行》,东京1971年版,第37页。和辻哲郎:《日本伦理思想史》下,东京1990年版;相良亨:《武士道》,东京1968年版;坂下敏子:《山鹿素行的士道论》,大阪大学文学部编:《待兼山论丛(日本学)》(18),1984年;多田显:《素行学的本领——山鹿素行的社会经济思想研究序说》,《千叶大学教养部研究报告》1973年12月(A·6);内山宗昭:《山鹿素行的教学观——以武教的成立为中心》,《工学院大学研究论丛》1989年(27)等。总之,据前田勉总结,日本学界的通说是:山鹿素行出于武士的意识,不能接受“中国读书人官僚”的学问朱子学,而发展出自身独特的“武门之学问”,前田勉:《近世日本的儒学与兵学》,东京1996年版,第140—141、135页。

的确,带着身为“日本武士”的自觉,山鹿从“为士(指武士——引用者注,后文同)之道,其俗殆足用异俗乎”的考虑出发,模仿中国儒家的《小学》,编写了适应日本武士固有风习的《武教小学》。然而,山鹿之所以撰写《武教小学》,还有一个非常重要的理由:“俗残教驰,则自陷溺异端,人心之危也。”<sup>①</sup>在山鹿生活的17世纪的日本,儒学传入虽已颇有时日,但社会影响力尚属有限,主要在学者之间流传。接受了儒学的学者,逐渐萌发将儒学实际应用于社会教育和政治实践的愿望,山鹿正是其中之一。如果忽视了“作为儒学者的山鹿素行”即“作为普遍主义者的山鹿素行”的思想立场,便无从理解其何以致力于以儒学指导武士行动。

山鹿立足于儒学,激烈批判当时日本的政治、思想状况:“风俗不正,虽属治平,其末有弊。”<sup>②</sup>为教化日本人,山鹿积极提倡“设学校立道学”,实行“六艺”等儒家教学。<sup>③</sup>山鹿强调,在学问的等级序列中,“圣学”即儒学才是“武门之学问”(即行军布阵等武士所必需的各种专业知识和技能)的根本。<sup>④</sup>基于这种理解,山鹿创立了被称为“山鹿流兵学”的学问体系。在形式上,山鹿是把儒学作为兵学的一个组成部分而纳入。他声称:孔子、孟子等“诸先圣先贤皆兵法之大家也”。时人质疑孔孟等人并无兵法之教,亦无兵书传世。山鹿如此解释:“当世之四书、六经者,皆此(即兵书)也”,因为“正士法,养义,治天下,治国,皆士之本也”<sup>⑤</sup>。山鹿的基本理念是,以儒学为根据,重新解释兵学,将作为战斗技术的日本传统兵学发展为包括修身治国等学问在内的近世兵学。

然而,日本自身是否具有接受儒学的条件呢?山鹿宣称日本风俗天然与儒家理想相通,甚至远胜中国,一旦推广儒学,便可立收成效:“本朝风俗自然淳朴,虽不晓道学之名,然于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妇之道,同于禽兽之行迹者,虽四方之边鄙亦希。此天照大神之神德遍及于四方之末也……以是言之,本朝之风俗远过异朝之处多矣。若圣学之化广、教导之节详,风俗可速正也。”<sup>⑥</sup>为了强化同时代日本人接受儒学的信心,山鹿着力论证日本自古便有适合儒学传播的土壤。为了推广儒家,他特地援引日本旧来的神道观念,尤其是日本人对天皇的祖先天照大神即太阳神的崇拜为助。这种思路虽然方便实用,却反过来也构成了其日本中朝主义思想的形成契机。

在此必须说明的是,山鹿之日本中朝主义的提出,并非像近代日本的天皇主义者所宣传的那样,纯粹是出于对天皇的赤诚。其实,山鹿信奉儒家德治主义,认为“天下之兴亡者在德之厚薄……所谓德之厚薄,由其身所积之德,天下之万民归服之,遂为天下之主,是依德而兴也。”<sup>⑦</sup>因此,与近代日本的尊皇论者们批判武士篡夺天皇权力的立场不同,山鹿认为武士取代天皇统治日本是正当的:“武家颇得王道也。天下归有道不归无道,同水之终下流。”<sup>⑧</sup>

面对孕育了儒学的中国,日本人不免会产生某种自卑感。出于从确立日本人自信心考虑,山鹿

① 广濑丰编:《山鹿素行全集思想篇》第1卷,岩波书店1941年版,第500页。

② 广濑丰编:《山鹿素行全集思想篇》第5卷,岩波书店1941年版,第25页。

③ 广濑丰编:《山鹿素行全集思想篇》第4卷,岩波书店1941年版,第27页。

④ 山鹿素行:《配所残笔》,田原嗣郎等编:《日本思想大系32山鹿素行》,岩波书店1970年版,第336—337页。

⑤ 广濑丰编:《山鹿素行全集思想篇》第11卷,岩波书店1940年版,第319页。

⑥ 《山鹿素行全集思想篇》第5卷,第45—46页。

⑦ 《山鹿素行全集思想篇》第5卷,356、358页。亦有学者认为山鹿强调诡道,因而和朱子学的王道对立,前田勉:《近世日本的儒学与兵学》。其实山鹿认为诡道属于霸术,在符合王道的前提下,方可运用。

⑧ 广濑丰编《山鹿素行全集思想篇》删掉了这段话,应是为了迎合近代日本盛行的皇国观念。转引自村冈典嗣:《大教育家文库6素行·宣长》,岩波书店1938年版,第128页。

有不少刻意抬高日本而贬抑中国的言论,其论据主要有两点。第一,中国被夷狄所侵直至灭亡:“终削其国,易其姓,而天下左衽。”第二,中国有王朝更替:“夫外朝(中国)易姓,殆三十姓。”<sup>①</sup>在山鹿看来,日本历史上不存在外族入侵,天皇的血脉也不曾断绝,是日本比中国优越的表现。此种比较虽非公允,却遵循了某种普遍主义的价值标准,认为儒学的原理是通用于中日两国的。山鹿只是剪裁取舍甚至歪曲捏造所谓史实,用以展开论证而已。

对山鹿而言,贬低中国不是目的,抬高日本、强化日本人接受中国儒学时的信心才是其关心所在。翻检山鹿全集便不难发现,其贬低中国的言论并不甚多,与近代日本的武士道论者往往大肆污蔑中国的做法形成鲜明对比。山鹿的中国论或者中日比较论,首先是在中日平等或者相近的基础上展开的,他认为:“四海之间,唯本朝与外朝共得天地之精秀。神圣一其机。”然后,他再强调日本比中国优越:“外朝亦未如本朝之秀真也。”<sup>②</sup>

关于山鹿的日本中朝主义的真正的思想立场,其实近代日本不少学者也有所觉察。村冈典嗣便曾论道:山鹿素行的日本主义或者说是中朝主义,实际上是通过王霸论来论证武家政权取代公家政权的合理性。“武家主义和否定王朝政治,是其中朝主义的实质。”<sup>③</sup>的确,儒家普遍主义精神构成了山鹿思想的基石,其日本中朝主义的提出,亦服务于其引入儒家思想以规范武家政治的根本目的。山鹿本人甚至以中国圣人道统的继承者自居,其《圣教要录》借弟子之口道:“圣人杳远,微言渐隐,汉唐宋明之学者诬世累惑,中华既然,况本朝乎?先生(指山鹿素行)勃兴二千载之后,垂迹于本朝,崇周公孔子之道,初举圣学之纲领。”<sup>④</sup>口气虽然狂妄,却淋漓尽致传达了山鹿自身思想认同之终极归属。山鹿一般使用“士道”而不是“武士道”这一用语,也同样传达了他对儒家“士君子”的向往。

## 二、幕末“国体论”的展开

吉田松阴(1830—1859)是日本向近代转型时期最著名的武士道论述者和实践者。当时,日本遭遇西方的冲击,面临生死存亡的危机。历史背景的差异,决定了他面临着与山鹿素行完全不同的时代课题。为了探求维护日本独立的道路,建构日本的民族主义成为其迫在眉睫的任务。那么,吉田在塑造本民族的自我认同时,又是如何处理中国儒学这一无法回避的“巨大的他者”呢?

吉田松阴自幼修习山鹿素行所开创的山鹿流兵学,他本人也一直以山鹿的继承者自居,但实际上吉田对山鹿的学说作出了许多关键性的修正。<sup>⑤</sup>关于武士道的论述便是如此。吉田集中论述武士道的主要著作《武教小学讲录》,便是以阐述山鹿素行的《武教小学》的形式,展开自己的议论。吉田把山鹿的士道论总结为“士道”与“国体”两个部分。在“士道”方面,吉田和山鹿所论并无太多不同。吉田从儒家普遍主义向日本特殊主义的倾斜,主要表现在其关于所谓“国体”的阐发中。吉田“国

① 广濑丰编:《山鹿素行全集思想篇》第13卷,岩波书店1940年版,第42页。

② 《山鹿素行全集思想篇》第13卷,第21页。

③ 村冈典嗣:《素行·宣长》,岩波书店1938年版,第130页。另请参考和辻哲郎:《日本伦理思想史》下,《和辻哲郎全集》第13卷,岩波书店1943年版,第199—200页。

④ 田原嗣郎等编:《日本思想大系32山鹿素行》,第340页。

⑤ 唐利国:《论吉田松阴对山鹿素行武士道论的重新解释》,《华中师范大学学报》2008年第3期。

体”论的核心在于强调日本的独特性,所谓:“国体云者,神州(指日本)有神州之体,异国(指中国)有异国之体。读异国书,徒以异国之事为善,却贱我国,羨异国,学者之通患,是不知神州之体异于异国之体故也。”<sup>①</sup>

与山鹿相比,在吉田的思想体系中,国体论开始占据更加核心的位置。吉田国体论的提出,其实是对幕末日本所遭遇的来自西方的文化冲击的一种回应。他曾如此评论江户的兰学者:“夫恟恟然畏西夷如猛虎,滔滔乎好奇异如美玉者,盖都下(江户)之俗习也。江都者兰学家之渊藪也,号为大家名家者极多。大家名家,异口同谈,夸说夷之人物制度以炫其术,则信者益笃,疑者亦遂信。确乎不惑者无一人。”<sup>②</sup>吉田也深知学习西方文化已是势在必行,比如关于西洋兵学,他认为:“西洋之术不合于吾之处虽多,虚怀而听之,间或亦有可取之处,且有助于知彼。更无成沟界于其间之理,窃望互相讨论研究。”但是,他却又在嘉永二年(1849)所作指导长州藩军事演习的《操习总论》中强调:“欲令无识者知不必借西夷,此操习之意也。”<sup>③</sup>这种看似自相矛盾的态度,可以从他这段议论中得到解释:“盖本邦之砲源出西洋。而论其道、传其术者未尝夸说其所出,古人有深意也。凡知其道则慕其人,知其人则慕其国与世者,人之情也。儒者之艳汉,医者之艳兰,其理一也。夫艳外国者,寓不测之祸。某故谓古人之有深意也。”<sup>④</sup>

吉田这种不妨谓之“偷学”的微妙文化民族主义心理,随着局势的变化,也逐渐体现在其对待汉学的态度上。在《武教全书讲录》中,他一面极口推崇山鹿素行对崇拜中国的日本学者的批判,一面却又把《武教小学》中“学者为格物致知,而非为效异国之俗也”等议论具体总结为两点:第一,中国贬抑外国,尊重自国,自称中国。看到这种情况,日本人应该“悟尊我(内——原文小字注)贱外之理,知我邦之当尊为中朝”。第二,“汉土尊先王,重宗庙社稷,见之,悟报本敬祖之理,知尊我自天七地五(指天神七代、地神五代)以来代代之圣帝。”<sup>⑤</sup>他反对所谓日本俗儒模仿中国,自己却又模仿中国自称中朝和重视宗庙社稷的做法。这种一面积极借助中国的思想资源,一面却又努力和中国划清界限的文化民族主义心态,随着西方的冲击所导致的民族危机意识的高涨,愈发得到强化。

连强大的清朝都被西方列强打败了,如何才能保证日本不会重蹈覆辙呢?吉田如此理解清朝失败的原因:“盖由纲纪废弛,而贤才不用,操习不熟尔。”他同时又强调日本有着清朝所没有的长处:“吾邦自有可恃者而存焉。封建之侯伯也,世禄之将士也。比之满清郡县之吏、调募之卒,强弱之分,不啻霄壤,是所以可恃也。”<sup>⑥</sup>然而,吉田如此汲汲于论证日本人的忠诚心之足以倚靠,其实正暴露了他的忧虑之情。吉田写道:“群夷竟来,虽可谓国家之大事,但不足深忧,可深忧者人心不正也。苟人心正,百死以守国,其间虽有成败利钝,未至遽失国家。苟人心先不正,不待一战而举国从夷。然则今日最可忧者,岂非人心之不正乎?”<sup>⑦</sup>

吉田尤其担心随着日本开国,西方国家良好的政治运营会赢得日本民众的认同。比如,针对美国人开港通商的要求,吉田论道:“其吞噬我国之形,固已著矣。以吾度之,我邦乞丐甚众,彼必起贫

① 山口县教育会编:《吉田松陰全集》(定本版)第3卷,岩波书店1934—1936年版,第99页。

② 山口县教育会编:《吉田松陰全集》(普及版)第2卷,岩波书店1939—1940年版,第197—198页。

③ 《吉田松陰全集》(普及版)第1卷,第249、287页。

④ 《吉田松陰全集》(普及版)第2卷,第203页。

⑤ 《吉田松陰全集》(定本版)第3卷,第100页。

⑥ 《吉田松陰全集》(定本版)第1卷,第336页。

⑦ 吉田松阴著、广濑丰校订:《讲孟余话》,岩波书店1983年版,第84页。

院,弃儿甚众,彼必设幼院,痲癰残疾,贫贱不能治疗者甚众,彼必造施药医院,是下手一着,已足结愚民之心矣。呜呼夷计至此,天下之亡,尚待旋踵哉。”<sup>①</sup>吉田所设想的抵制西方入侵的对策,便是其国体论:“闻近世海外诸蛮,各推举其贤智,革新其政治,赳赳然有凌侮上国之势。而我何以制之。无他,明前所论我国体所以异于外国之大义。阖国之为阖国死、阖藩之人为阖藩、臣为君死、子为父死之志若确乎不变,何畏诸蛮乎。”<sup>②</sup>为了论证无论在任何情况下日本人都应当效忠于以天皇为象征的日本,忠诚问题便构成了吉田国体论的核心。当吉田试图确立其国体论之际,他首先展开了对中国儒家忠诚观念的批判,尝试建立日本特殊主义的忠诚观念。

吉田国体论中对儒家忠诚观念的修正,主要集中于两点。第一点有关“君道”。他批判中国儒家有德者为君主的观念,强调日本的君主即天皇是不可变更的。吉田敏感地意识到,有德者为君主的观念,不但可以用来论证将军取代天皇统治日本的合理性,同样也可以用来论证西方人取代日本人统治日本的合理性:“凡皇国之所以为皇国者,以天子之尊万古不易也。苟天子可易,则幕府亦可为帝,诸侯亦可为帝,士夫亦可为帝,农商亦可为帝,夷狄亦可为帝,禽兽亦可为帝。则何以别皇国与支那、印度乎。”<sup>③</sup>吉田实际上否认了更迭君主的任何正当性。这种观念表面上似乎极端保守,但在幕末日本特殊的历史条件下,却有着一箭双雕的效果:否认了西方人统治日本的潜藏合理性,也否定了取代天皇统治日本的幕府政权的合法性。对于吉田而言,修正儒家的忠诚观念,可以说是势在必行。

吉田对儒家忠诚观的第二点修正与上述第一点密切相关,是关于“臣道”的。吉田批判中国儒家“君臣义合”的观念,强调日本人作为臣下永远不可改变效忠对象。吉田国体论的代表作是《讲孟余话》(1856年),该书起首便摆出一副非圣的姿态,激烈批判孔子和孟子离开出生之国而求仕于他国的行为:“呜呼,我父母何国之人也,我衣食何国之物也,读书、知道,亦谁之恩也。今以稍不遇于主,忽然而去之,于人心如何耶。我欲起孔孟,与论此义。”他进而强调日本人的为臣之道与中国不同:“汉土之臣如临时雇佣之奴婢,择其主之善恶而转移者,固其所宜也。我邦之臣既为世代侍奉之臣,与主人同死生共休戚,至死绝无可弃主而去之理。”<sup>④</sup>

如此,吉田通过将儒学价值观与“圣人”的剥离,实现了对儒家忠诚观念的修正,其观点可以简单地归结为:君不可易,臣不可去。吉田将天皇视为日本的绝对权威,否定“君臣义合”,其实意味着日本人作为一个民族是天然的和不可选择的,形成了一种典型的以血缘为中心的民族主义。然而,尽管吉田极力批判儒家的忠诚观念,最终却无法摆脱对中国儒学的依赖。津田左右吉曾经指出:日本人“即便是反抗和敌视中国思想者,在其主张的根底处也潜藏着这种来自中国古典的知识,并为其所制约”<sup>⑤</sup>。吉田便是如此。其国体论主要是以阐释中国古代儒家经典《孟子》的形式展开的,这一事实本身就是非常意味深长的。吉田依然保持着对中国圣人的敬意,坚信自己的《讲孟余话》是对孟子思想的准确理解,书中结尾处写道:“要而言之,皆圣道之精微,紧切身心者,而孟子所以传天下后世也。”<sup>⑥</sup>

但儒学本质上是一种具有强烈的现世普遍主义精神的学说。吉田一面承认儒家原理的普遍性,

① 《吉田松陰全集》(定本版)第4卷,第13—14页。

② 吉田松陰:《讲孟余話》,第16—17页。

③ 《吉田松陰全集》(普及版)第3卷,第548页。

④ 吉田松陰:《讲孟余話》,第16页。

⑤ 津田左右吉:《支那思想と日本》,岩波书店1938年版,第66页。

⑥ 《吉田松陰全集》(普及版)第3卷,第513页。

一面又试图论证日本的特殊性和优越性,其间实有难以克服的矛盾之处。在其《讲孟余话》中,有一段特别著名的关于“道”之“同”“独”(即普遍性与特殊性)的议论“孟子论道可谓精密。请敷衍其详。道者天下公共之道,所谓同也。国体者一国之体,所谓独也。君臣父子夫妇长幼朋友,五者天下同也。如皇朝君臣之义卓越于万国者,一国之独也……然道者总名也,故云大小精粗皆是道。然则国体亦道也。然如一老先生所说,道者天地间有一理,其大原自天出,我与人无差,我国与他国无别云云,论皇国之君臣与汉土之君臣为同一,余所万万不服也。况孟子已明明乎论此理乎。大抵五大洲有公共之道,各一洲有公共之道,皇国汉土诸属国有公共之道,六十六国(指日本诸藩国)有公共之道,皆所谓同。至其独,则一家之道,异于邻家也。一村一郡之道,异于邻村邻郡也。一国之道,异于邻国者也。故一家者守庭训,一村一郡者存村郡之古风,居一国者奉国法,居皇国者仰皇国之体。然后可学汉土圣人之道,可问天竺释氏之教,皇国之事自勿论也。如水府之论(指水户学),汉土实与日本气风相近,道亦大同。但至于欧罗巴米利坚利未亚诸洲,以土地悬隔而气风不通故乎,人伦之大道亦有失其义。”<sup>①</sup>引文开头处所谓“君臣父子夫妇长幼朋友,五者天下同也。如皇朝君臣之义卓越于万国者,一国之独也”表明,吉田认为儒学所教导的忠孝等五伦,是生而为人者应该遵守的普遍规范;日本的特殊性并不在于有着另外的规范,而在于“事实上”比其他国家更好地遵守了这些规范。到此为止,吉田的观点与山鹿是完全一致的。

然而,这样的结论不能令吉田满意,他还要进一步把日本的国体提升至“道”的水平,与中国的圣人之道并列。吉田自幼在修习兵学的同时,也接受了儒学的教养。他本来也明白,儒家的“道”的概念是一种普遍适用的规范性的道理,所以他会说:“道者天下公共之道,所谓同也。”但是,假如承认日本和中国有着共同的应该遵守的“道”,就很有可能会导致否定吉田所主张的日本特殊性。实际上,信奉朱子学的长州藩大儒山县太华便曾激烈批判吉田的国体论思想,其依据正是:“道乃天地之间一理,其大原出自天。我与人无差,我国与他国无别。”<sup>②</sup>前引吉田这段文字中所批判的“一老先生”就是山县太华。其实,在《讲孟余话》的其他地方,吉田自己也曾很自然地写道:“一本者天地之常理,皇国之大法,而汉土圣人之至教也。应就事事物物熟考之。”<sup>③</sup>这意味着就根本的道理而言,作为自然法的“天地之常理”,与针对日本人而言的“皇国之大法”,以及中国儒家的“圣人之至教”,三者其实是一致的,同为“一本”。吉田真正的论辩对手,可以说并非山县太华,而是其自身。他必须首先说服自己逃离儒家普遍主义观念,才能够更加自由地转向日本特殊主义的立场。

吉田的处理方法是在承认“道者天下公共之道”的同时,又强调中日两国分别有着不同的“道”,即所谓“一国之道,异于邻国者也”。“道”作为一种规范性的理念,和“道”在不同国家或者地区的具体表现,这是两个不同层次的概念,但在吉田的论述中被统一表述为“道”,由此而达到了其最终的结论:中国圣人所揭示的“道”已经不再意味着最高的、普遍的,因而也是唯一的、绝对的道,而是和日本独特的“道”(即“皇国之体”)成了并列的东西。至于比中国和日本的各自的“道”层次更高的“天下公共之道”(或谓“五大洲公共之道”)的具体内容是什么,吉田不置一词,仅将其视为一个总称而已(即“道者总名也”)。对吉田而言,能够将日本的“皇国之体”与中国的“圣人之道”区别开来,任务

① 吉田松阴:《讲孟余话》,第272—273页。

② 《吉田松阴全集》(普及版)第3卷,第528页。

③ 《吉田松阴全集》(普及版)第3卷,第140页。

就算完成了。如此,吉田关于“道”之“同”与“独”的议论,在保持着“同”的形式的同时,重心最后其实是落在了“独”上:“然则强谓天地间一理,可谓与实事不通。以同独之义可推究之。”<sup>①</sup>

值得注意的是,在作出上述对中日之道的区分之后,吉田又补充道:中日之间“气风相近,道亦大同”。这种在认识上的摇摆,反映了他尚未彻底摆脱儒家普遍主义精神的影响。毕竟,当时吉田民族主义的矛头所向,主要是危及日本独立的西方列强,而非中国。吉田之急于自别于中国,目的是要摆脱中国文化的巨大影响,建构日本的民族认同,探索日本不会像清朝那样败于西方列强的道理。实际上,除了国体论之外,涉及具体的道德教诲,吉田仍然必须依赖儒家学说,所以他会强调:“居皇国者仰皇国之体。然后可学汉土圣人之道。”这也是为什么其国体论最重要的作品即《讲孟余话》会以阐述儒家经典的形式展开。

在上述比较抽象的思辨中,吉田或许还可以强行通过,但是涉及具体问题,其自相矛盾之处有时便无可遮掩地暴露出来了。例如,在非常关键的忠诚问题上,他虽然批判中国儒家的忠诚观念,提倡绝对的“从一而终”的伦理,却无法真正把自己的逻辑贯彻到底。他一方面坚决反对长州藩的人离开长州为其他藩服务,强调“防长(指长州藩)之臣民应死生于防长”;另一方面却又批判长州藩执政者“非藩内之人断不延见”的陋习,主张“开怀招集天下之士于萩下(指长州藩)”。<sup>②</sup> 当他的论辩对手山县太华尖锐地质问:“于此所谓天下之士,其所指如何乎?前之文,有‘士离生国仕他国,虽孔孟不可谓之贤’之论。”吉田对此只好置若罔闻,只是一味申述自家观点:“是固然,然已失君臣之义,尚何说焉。故孔孟之事,决不可行诸皇国也。”<sup>③</sup>

随着对儒家思想的否定,吉田也开始根据其国体论的忠诚观来批判贬低中国。这与他逐渐形成了通过侵略朝鲜和中国来对抗西方的战略设想互为表里。吉田论道:“中国人常自尊为中华,贱外国为犬羊,而一变成为蒙古,再变为满洲,所谓中华之人,盖不能平矣。然其俗以统一为大,丕炎(指曹丕和司马炎)以下,大义所不容,明教所不恕者,至于其统一寰区,则举以为天子不疑。忠孝之训,虽载诸空言,不能施于实事。”伴随着这种蔑华意识的,是其侵略亚洲的主张:“为今之计,和亲以制二虏,乘间富国强兵,垦虾夷,夺满洲,来朝鲜,併南地,然后拉美折欧,则事无不克矣。”<sup>④</sup> 吉田的本民族自利主义逐渐压倒了儒家的普遍主义精神,这一点与其“先师”山鹿素行形成了鲜明的对比。山鹿曾如此批判丰臣秀吉对朝鲜的侵略行为:“若我无德正之处,无服下之文德,则纵令遍遣兵士于南蛮西戎,祸必起于萧墙之内。况征者,正也。以我之正,正人之不正,是为征。秀吉有何正以正高丽之不正哉。”<sup>⑤</sup> 而吉田却推崇丰臣秀吉:“可谓以不世出之才,为未曾有之举。”<sup>⑥</sup>

### 三、儒学普遍主义精神的解体

井上哲次郎(1855—1944)是在近代日本提倡武士道最早、最重要的人物之一。在新与旧、外与

① 吉田松阴:《讲孟余话》,第274页。

② 吉田松阴:《讲孟余话》,第54、25—26页。

③ 《吉田松阴全集》(定本版)第2卷,第503页。

④ 《吉田松阴全集》(定本版)第3卷,第10、22页。

⑤ 《山鹿素行全集思想篇》第11卷,第296页。

⑥ 《吉田松阴全集》(定本版)第3卷,第65页。



内等各种因素相互激烈碰撞的过程中,如何建立和确保天皇制国家的自我认同和国民统合,是明治维新后历届政府所面临的重大课题。<sup>①</sup>井上的武士道论正是在此背景下应运而生的一套学说。笔者曾有文章论述:井上哲次郎之“抬高‘东洋’”,关键目标在于借助儒教复活传统道德;而且他并未满足于此,又试图进一步使日本在文化上“称霸‘东洋’”,为此而构筑了其武士道论。<sup>②</sup>

对井上而言,儒学同样是其不可或缺的资源。因此,他的某些言论,形式上也秉持着某种普遍主义精神。比如,他批判福泽谕吉对儒学的批判,说:“即使支那灭亡,儒教中的真理的光芒永远不灭。”<sup>③</sup>然而,其貌似普遍主义的言论,不过是必要时的策略。其实,一切普遍主义思想,均被井上规定为某种特殊的日本精神的操作对象:“我国民精神不是只被动接受,而是有着同化的力量,使外来思想与自己合为一体。”<sup>④</sup>这种神秘的“我国民精神”被井上描绘成古已有之的东西,这显然是为了强调日本精神的形成早在中国文化传入日本之前。井上论道:“日本自太古以来,一直有着日本民族特有的性质、思想和感情。作为国家,天照大神的诏敕造就了日本民族成立的基础。这种好像是成了日本的脊梁骨的东西,可以说是大精神、大骨头的东西,自古以来一直存在。当儒教或者佛教一旦与其接触时,便不再是单纯的儒教、佛教。”于是,外来的思想文化都被井上降低为单纯的工具性的知识:“无论是儒教还是佛教,都是为了发展日本民族的特有精神的必要工具,即成为日本民族的大精神、大骨头的营养,使日本民族愈益发展壮大。这些东西全都同化于日本了。”<sup>⑤</sup>

与山鹿和吉田依然立足于儒学不同,井上的武士道论最终归结到日本的神道。井上认为:“离开神道则日本的武士道其实无法成立。”<sup>⑥</sup>1942年5月,井上为自己监修的《武士道全书》写《武士道总论》,认为从山鹿素行到吉田松阴的武士道系谱,“可称之为皇道的武士道或者神道的武士道”,并强调:“本来武士道就是‘神之道’在战斗方面的表现,这在本质上是纯日本的东西。”<sup>⑦</sup>

至于中国文化对日本思想的影响、儒学对武士道的影响,井上则尽量抹杀。比如,虽然他也认为:“到了德川时代,阳明学多少也影响了武士道。阳明学和武士道性质非常相似,有非常容易调和的地方。因此,阳明学派的人往往倾心于武士道,论述武士道,奖励武士道,这绝非偶然。”<sup>⑧</sup>但他却又特别批评另外一位著名的武士道论者新渡户稻造认为武士道接受了阳明学说的观点,声称“阳明学……与武士道的发展无任何关系”<sup>⑨</sup>。在淡化中国文化对日本的影响,编织日本自生的传统,即所谓武士道的传统的同时,井上也愈发肆意地贬抑中国本身。他继承并刻意凸显了山鹿和吉田的一个观点,认为朝代更迭是中国的缺点:“中国是革命之国,在这一点上不如日本(指日本皇室“万世一

① 关于井上哲次郎的研究成果多集中于其哲学思想、儒学史研究以及国民道德论等方面,如:卞崇道:《论井上哲次郎儒学观》,《东疆学刊》第21卷,2004年第3期;陈玮芬等:《明治儒学的意识形态特征:以井上哲次郎为例》,刘岳兵主编:《明治儒学与近代日本》,上海古籍出版社2005年版;中村春作:《作为近代“知”的哲学史——以井上哲次郎为中心》,日本哲学史论坛编:《日本的哲学》第8卷,2007年12月;矶前顺一:《井上哲次郎的“比较宗教及东洋哲学”讲义——明治20年代的宗教与哲学》,岩波书店编:《思想》通号942,2002年10月,等等。

② 唐利国:《论井上哲次郎的武士道论的成立》,《历史教学》(高校版)2008年第16期。

③ 井上哲次郎:《武士道并及〈瘠我慢説〉》,秋山梧庵编:《现代大家武士道丛论》,东京1905年版,第67页。

④ 井上哲次郎:《武士道并及〈瘠我慢説〉》,第62页。

⑤ 井上哲次郎:《勿忘我祖国本来之主义》,秋山梧庵编:《现代大家武士道丛论》,第454、456页。

⑥ 井上哲次郎:《文明史上所见日本战捷之原因》,见秋山梧庵编:《现代大家武士道丛论》,第358页。

⑦ 井上哲次郎:《武士道的本质》,东京1942年版,第40—41页。

⑧ 井上哲次郎:《文明史上所见日本战捷之原因》,第357页。

⑨ 井上哲次郎:《日本古学派之哲学》,富山房1902年版,第124—125页。

系”的神话),所以素行称日本为中华、中国、中朝。”<sup>①</sup>

与山鹿和吉田进行中日比较的标准主要是忠诚问题相比,井上的评判标准是散乱而随意的。尽管经过种种修正,山鹿和吉田都还程度不同地秉持着儒家立场,而井上已经彻底丧失了儒学的普遍主义精神,却并未形成一种新的普遍主义。在他看来,所有的思想都只是为了满足某种实用目的的工具,他可以自由自在地根据自己贬抑中国的需要选择合用的比较标准。例如,他未经任何理论分析而直接把民族血统的“纯洁性”作为一个比较标准,声称日本民族是单一的,所以是纯洁的,而把中国历史上的多民族交错融合,看作是中国人的缺点所在:“支那有着四千年以上的历史,但是支那不是自古至今维持一个纯洁的民族性,屡屡有其他民族侵入。其中特别严重的是蒙古建立了元朝,满洲人建立了今日的清朝,民族有很大变化。日本历史上一次也没有这样的大变动,所以民族性比较纯洁地持续下来了……”<sup>②</sup>

### 结语:“他者”与“自我”的双重建构

子安宣邦亦曾指出,正是因为“中国及其文化是日本及其文化成立的重大前提”,所以,“不通过对中国的彻底他者化,日本就无法主张其自立性”<sup>③</sup>。的确,日本人塑造其本民族自我认同的过程,就是一个不断将中国及中国文化“他者”化的过程。但是,需要注意的是,将中国“他者”化并不是这一过程的全部。日本民族主义的建构者,在特定的历史语境中,也会将原属“他者”的内容悄悄地化为“自我”的一部分。其中最具代表性的案例便是山鹿素行对原本属于“他者”的中国儒学价值观的处理。

作为一名信奉儒学的武士,生活在17世纪日本的山鹿素行需要同时完成两个看似矛盾的任务:既要引入中国儒学的价值观,又要建构日本文化的主体性。山鹿并未试图否定近世日本人对儒学的某种抗拒情绪,而是通过创造性的重新解释,淡化其对于引入中国儒学的阻碍。他在将中国“他者”化的同时,也将儒学“自我”化。而这一操作得以进行的前提,在于其将中国与儒学原理的刻意剥离。山鹿声称,日本虽然没有孕育出儒学,却自古以来就比中国更好地实现了儒学的价值。于是,儒学价值观非但不是中国的专属之物,而且日本甚至拥有先占权。日本学习儒学,不是学习来自外国学问,而是复兴古已有之的传统。立足于儒学普遍价值,高度颂扬古代日本,这构成了山鹿言论的基本特点。其日本中朝主义并非独立于儒学的价值体系,是从属于儒学普遍价值的日本特殊论,日本的特殊性仅仅在于其事实上(尽管是充满虚构的事实)的特殊性。也正是因此,山鹿并未特别厚诬中国,其贬低中国、抬高日本的言论仅限于为了方便将儒学引入日本。对山鹿而言,“他者”的自我化,成为建构“自我”的必要前提。

到19世纪中期的日本,内忧外患一时俱来,吉田松阴急于解决眼前的危机,并将希望寄托于摆脱儒学,提倡基于日本特殊主义的国体论。对山鹿而言,中国圣人之道=普遍绝对的道=日本上古神圣之道;对吉田而言,中国圣人之道不再是普遍的道,而是与日本国体即日本之道同格并列的不同

① 井上哲次郎:《武士道的本质》,第29页。

② 井上哲次郎:《文明史上所见日本战捷之原因》,第346页。

③ 子安宣邦著,赵京华编译:《东亚论:日本现代思想批判》,第78页。

的东西。山鹿是在承认中国和日本共通之处的前提下,试图论证日本在事实上更加优越,而吉田则从一开始就试图强调中国和日本之间有着不同的价值原理。然而,借助普遍主义的儒学,建构特殊主义的日本民族主义,这导致了吉田思想中有着难以克服的结构性矛盾。其国体论已经开始尝试挣脱儒学,但是儒学价值观依然制约着他的思考,其知识理性和政治目标有着难以统一之处,充分体现了思想转型期的过渡性的特点。尽管如此,吉田毕竟在建构日本民族的自我认同的方向上开创了一个新的局面:山鹿只是在事实的层面上抬高日本,吉田则尝试在“道”的层面上抬高日本。与此相应,在建构甚至虚构中国这个“他者”的方向上,吉田也是一个重要的起点,成为近代日本蔑华思想的重要源流。而山鹿本来主要是批判日本人的慕华思想。

从近世武士道论者的代表山鹿素行,经过幕末过渡时期的吉田松阴,发展到近代武士道论者的代表井上哲次郎,日本武士道论者的儒学观、中国观至此完成了其最终形态。井上作为近代日本官方意识形态的代表性论客,无论外来思想,抑或传统思想,都是将其作为一堆零散的部件,根据自己的需要而随意取舍组合。儒家普遍主义的丧失,与本民族自利主义的泛滥,使得井上为服务于日本扩张主义的需要而更加肆意地污蔑中国。中国文化这一无法回避的“巨大的他者”,先是被利用,而后又被抛弃。“他者”与“自我”的双重建构,最终演变为双重的“虚构”。然而,通过贬损“他者”而建立起来的这个近代日本的“自我”,却在不知不觉间彻底丧失了残存的普遍主义精神,丧失了“自我”反思、“自我”批判的最后的的可能性。

[本文作者唐利国,北京师范大学历史学院副教授。北京 100875]

(责任编辑:张 丽)

**Song Yunwei, *The Management and Development of Indian Forests during the British Colonial Period (1858 – 1947)***

By the middle of the 19th century, India had completely become a colony of Great Britain. Meanwhile, the forest in Britain had been used up. Therefore, the British Parliament passed a bill in which the property right of forests of Indian villages and communities was deprived. The British came to control the forests. The Forest Bureau in the colony grew a large quantity of woods for construction of railways or exporting. The forests in India were then industrialized. After the traditional rotational cultivation system in India was abolished, to some extent, the scientific forest management was introduced into India, which promoted the development of modern forest science in India. The forest policy of Britain reflected the change in thought of society, and relations between human beings and nature in Britain. It also destroyed the social system in India. On one hand, it encouraged the modernization of India, and on the other hand, it intensified the interference to ecology.

**Tang Liguo, *Chinese Confucianism from the Perspective of Bushido of Japan***

Bushido is a very important discourse system during the process of shaping national recognition in modern Japan. The paper chooses three Bushido representatives of three very important historical periods of Modern times-Transition period-Contemporary times, who are Yamaga Soko (1622 – 1685), Yoshida Shoin (1830 – 1859) and Inoue Tetsujiro (1855 – 1944). This paper, based on analysis of these three representatives, is aimed to make an investigation on how these representatives, who were dedicated to national self-recognition construction, dealt with Confucianism from China when they talked about the history of Bushido. Yamaga Soko, under the basis of fundamentals of Confucianism, made Confucianism localized and China a foreign culture via peeling off the fundamentals of Confucianism from China. Yoshida Shoin was committed to explore Confucianism with general meaning and seek for the possibility of construction of Japanese nationality with Particularism. His thought became one of the important resources of China-despising thought. Inoue Tetsujiro, as the representative of definite period of Bushido, had abandoned Confucianism completely. Chinese culture centered on Confucianism, as the unavoidable other culture, was used firstly and then abandoned. The dual construction of “others” and “selfhood” became dual “unreal construction”.

**Guo Xianghong, *On the Creation of Modern Russian Advokatura and its Influence***

The lawyer institution is commonly used in legal system by Europe and the United States and it is seen as a part of the country under the rule of law. Based on the judicial experience of western countries, Tsarist government created the advokatura during the judicial reform in 1864. Lawyers' defense thus became one of the prominent features of judicial system in Imperial Russia. Modern Russian advokatura was mainly divided into four types, which were the sworn attorney, the attorney-in-training, the private lawyer and the underground advokatura. At first, the lawyer institution is relatively independent because of its strict professional access and self-government. But later the advokatura was limited by internal division, public criticism, etc. However, the creation of the lawyer institution was quite significant for Russian social change, transformation of people's law-consciousness and national construction under the rule of law.